

# 神の轉移と重複

宇野圓空

神といふ言葉の近代的な意味が、單に人間形態的な神やその他の超感覺的な人格的存在にかぎらず、ひろく感覺的な呪物や聖物から、宇宙的な靈體や普遍的原理などをふくめて、すべての宗教的態度の對象となる存在のことゝ解せられるやうになつたのは、特に宗教史や宗教哲學の研究の態度がもたらした結果である。もちろんこんな意味や用法は、すでにギリシヤ以來の哲學者や神學者にも屢々見いだされるが、それをさらに一般化したのは、近代の研究に於ける客觀主義、ことに既成の傳統をはなれて諸宗教を比較し、またこれを普遍的に考察する立場であつて、それはまた近代思想の人間中心觀に支持せられたのであつた。そしてこんな見方が益々社會に普及するとともに、今では大ていの人が神の觀念をきはめて廣い意味に理解し、すべて宗教的な存在といふことに神の語を用ひて異まないやうになつてゐる。そこには宗教思想としても文化史的にも一つの大きな變動がみとめられると同時に、いはゆる神の意味内容がすこぶる廣汎複雑なものになつたことは争はれない。

すなはち神の語があらはす宗教的對象の觀念は、なほ一方ではつねに一つの個體的な存在としての「物」かまたは「者」であるやうに考へられ、いはゆる人格的な神靈にかぎらないまでも、動植物その他の聖物をふくめたものを、宗教意識の對象として論じられてゐる場合が多い。そして宗教意識が情緒的な經驗である上からも、人格的な存在を對象として意識することが容易であり、またその經驗を集中するために、屢々個體的な存在を要求する傾向のあることも事實である。しかしこれを種々なる宗教的經驗について見た時に、その態度がいつもこんな個體的なものに向つて集中されてゐるには限らないので、時としては一そう廣汎な環境や複雑な狀態が、全體として宗教的情操の基礎觀念となつてゐることを見のがしてはならない。宗教的經驗が純粹に感情的なものであつて、明瞭な對象の觀念をもたないといふ説明は、心理學的によほど無理であるが、いはゆる無對象の情緒なるものゝ事例は、實は雑多な環境の表象の複合したものを基礎として、その中のいづれの部分も特に中心的な意味をもたず、その情緒的反應の歸着點の明確でないものであることが多い。たとへば或る儀禮の宗教的意味が、その中心的對象としての神靈に關聯してよりも、その組織や過程に於て神聖であつたり、また人生全體の運命が嚴肅な宗教的態度の對象であつて、特にそれが神命とか靈魂とかの觀念に集中されてゐない場合は、宗教的生活の多様な變化をかへり見る時に、屢々あらはれてゐる事實である。すなはちこんな場合の宗教的經驗の觀

念的基礎は、實は對象といふよりもむしろ對境 situation の觀念であり、しかもそれは神聖な「者」や「物」ではなくても、同様に神聖な「事」として、傳統的な意味をはなれての廣義の神といふ中に、當然に包括せらるべき觀念でなくてはならない。

かくして神すなはち宗教的對象の觀念の限界は、當事者の宗教的意識に於ても、きはめて廣汎なそして不確定のものである場合が多いのであるが、それはまたいはゆる神聖の傳播もしくは傳染の現象によつて、益々その限界を曖昧にするのであつて、實際宗教的意識特にその觀念の内容を検して、どこまでが宗教的對象といふべきであるかを決定することは困難である。神聖の傳染とか轉移といふのは、たとへば神靈に接近する人々ことに祭司などが、本來宗教的な力や性質をもたなかつたのに、それが爲に自ら神靈に類する神聖な存在とみとめられたり、また神靈の奉仕に用ひた祭具や供物が、それだけでその凡俗な狀態から聖化されて、神靈の力や性質をどれ程か分與されるといふ類であつて、すべて神聖な存在が何らかの意味でこれと關係せしめられた存在に、その神聖な性質を轉移せしめる傾向をもつといふ想定である。こんな傾向は宗教的な存在に關する普遍的な原理として、必ずしも概念的にみとめられてゐるのではないが、具體的に神聖な事物についてつねにどれ程かみとめられ、その行動や儀禮の機制の根本ともなつてゐて、その高下を問はず、すべての宗教に於ける觀念の一特徴をなしてゐる。それで宗教的情操の對象となる

やうな事物のもつ神聖な性質が、種々の存在に轉移傳染して、すべてこれを神聖にするといふ觀念については、すでにその性質と根源とが種々の方面から説明されてゐる。

フレーザーはいはゆる傳染呪術に於いて、二つの物體の間に呪力または咒術的效果の傳染が行はれるといふ觀念が、それらの物體が類似もしくは接近による聯想によつて結びつけられることから發生したと説き、リニューバは廣義の共感呪術を可能ならしめる轉移の原理 principle of transposition とは、類似と接觸及び因果的關係によつて、一つの物の神秘的性能が直接に他の物に移るといふ信念に外ならないといふ。もしこれらの呪術に呪力觀念があらはれてゐるならば、この呪力自體がつねに轉移性をみとめられてゐるのであるが、カルーツは一般に呪術の原理を、近代の物理學に於ける放射作用に類する性能轉移の觀念であるとして、それを放射觀 Emanismus と名けたのであつた。それで呪術に於ける轉移や傳染の主體は、その物體の呪術的な性能または効果であつて、もし、これが普通にいはれるやうに一種の力であるなら、その轉移は必ずしも呪術に於てばかりでなく、一般に力の觀念に共通な性質であつて、それが非個體的な存在である點からも、またおそらくは本來それが効果の轉移を説明するための一種の實體化的 hypostatique な觀念であることから、その轉移はむしろ當然の機能でなくてはならない。たゞそれが科學の世界では種々の法則や量的關係に制限されるのに對して、呪術ではほとんど無制限にきはめて自由な



轉移がみとめられるのであつて、その特異性は呪術的思想が物を區別しないで、多くこれを融合して見る呪術的合流 *magische Konfusion* にもとづくといはれる。

しかし呪術に於けるこの呪力の轉移や、その他の性能の傳染は、一般的にはその神秘的な効果や價値の直接の波及または傳播を意味するだけであるが、宗教的な性質としての神聖の傳染は、少くともその上に威嚴の轉移をふくんでゐる。それは禁忌の對象となる性質としてのタブの傳染に於ても見られるやうに、もはや單なる力や効果の轉移ではなくて、神聖として概括されるすべての性質が、空間的接近ばかりでなく種々なる關係をもつ事物の間に傳染するといふ觀念であるそれでジェズンスはタブの轉移し得る二つの事物の關係は、それらの觀念が聯想によつて結合されたのをそのまゝ客觀に投射したものであるとし、それがタブに於いてのみ可能であるのは、この觀念が經驗の產物でなくて先驗的なものであるだけ、何ら別の理由や根據をもたない直接の想定であるから、これを物質的な傳染 *contagion, infection* の觀念で説明してはならないといふ。デュルケムは物の神聖な性質は原始的には一般に實體化した神秘力の觀念となつてゐて、しかもそれは呪力觀念や近代的な力の觀念の原型であるから、それが本質的に傳染性をもつのが當然である。そして神聖な性質は物に固有な屬性ではなくて、情緒的に人がこれに付與する性質であるから、情緒が種々の對象や觀念に傳播する性質は、やがて一つの神聖な物と關係する多くの事物に神聖

な性質をみとさせるので、ことに原始的心性に於ける融卽の法則 *loi de participation* や神秘的論理が、この情緒の傳播したがつてまたそれを客觀視しての神聖の傳染の觀念を容易にすると考へた。それで呪術的な性能や効果でも神聖な性質でも、それが多少の關係をもつた事物の間に自由に轉移するといふ觀念が、レギブリユールが説いたやうに融卽の論理や事物の差別を明かに意識しない原始的心性にもとづくことは疑はれない。しかし一そう精密にいへばこれはその原始的心性の主觀的表象を直ちに客觀視する傾向、すなはち觀念の聯合の投射によるのであつて、しかもその聯合は内容の類似接近等の論理的關係によるよりも、情緒の傳播による結合であり、本來神聖な存在の觀念と屢々同時に經驗される觀念は、その間に明確な區別が意識されないかぎり、それにも同じ情操が經驗され、いはゆる感情の論理による融合が行はれて、客觀的にも神聖と見なされるのである。

こんな思惟や論理が原始的心性の特徴であるにしても、それはかならずしもいはゆる原始人や未開民族にかぎられたものではなく、近代的な生活に於ても感情的興奮をとまふ實生活や、遊戲または藝術的態度には屢々あらはれるので、したがつて主觀的な情緒の傳播から、これらの態度の對象となる事物の性能が、客觀的にも傳染轉移するやうに考へられることは、宗教以外の世界にも往々みとめられる觀念である。しかしこんな思惟や論理はそれ自體多少非合理的神秘的で

あるから、その對象となる觀念は、それを客觀化して他の思惟による觀念及びその存在と對照した時に、それだけでも神秘性をもつて來るので、もしこれに實利的態度をもつてのぞんだり、効果價値を意識して對するならば、そこに宗教的生活及びそれ以外の呪術的行動があらはれる。それでこれらの生活行動の對象に於ける性能の傳染や轉移は、その事物の別の意味での神秘性に付加された作用であることもあるが、また屢々その傳染や轉移それ自身が、その神秘的であることの主な理由となつてゐる場合もあるのであつて、いづれにしてもそれが非合理的な觀念であり、感情的な論理の產物であることがその根源である。それ故宗教的對象の觀念には、つねに多少ともその神聖な性質の轉移傳染の傾向もしくは可能が豫想され、一方では神聖な存在を凡俗と分離することに努力しながら、他方では何らかの方法でこれを聖化し、人爲的にそれに神聖な性質を轉移せしめようとすることも多いので、その行動儀禮の可なりの部分がこの目的をもつて組織されてゐる。しかしこの轉移が人爲的に行はれる場合は、かへつてその神聖な世界の限界が明瞭であるが、それが自然の傳染に放任されてゐる時には、宗教的對象としての神聖な存在は際限なくひろがるので、無意識的な表象の有無出沒の問題は別としても、意識に於ける注意の焦點と限界との不定なことからも、對象の觀念の限界はつねに動搖して、これを一定して見ることの困難な場合が非常に多い。

かくして神聖の轉移や傳染の想定が、感情的に種々の觀念を結合する融即の論理と、主觀的經驗を直ちに客觀的に投射して實在とみとめる傾向から來たとすれば、それは宗教的生活や呪術に於て、原始的心性といはれる感情的思惟が強くはたらいてゐるからである。しかるにこの感情的思惟は、それが原始的なものであるかどうかは別問題として、他の一方で抽象的分析や概念的な思惟の欠陥を意味し、つねに物を具體的に考へ抽象的な性質や機能を實體化して見る傾向をもつてゐるので、こんな思惟を主とする種々の生活には、たとへば藝術や遊戲などにも屢々見るやうに、冷靜な科學的觀念とはちがつた多くの具體的實體的な觀念が與へられる。そしてこの傾向はまた宗教や呪術に特にいちじるしくあらはれ、その神秘的な効果は種々の呪力觀念として具體化され、神聖な性質は氣息、血液などの物質に歸せられるほか、特殊な呪力や靈威として屢々眼に見えない物質と考へられ、その轉移や傳染をもこれらの觀念に歸して説明される。もつともこれを神秘力とか神聖な質體とかいつても、その力といふ觀念には種々の意味があり、その實體化の程度も區々であつて、それも研究者や報告者が概括的に命名した場合が多いのであるから、すべての呪術や宗教にこんな觀念が必然的であるといふ見解をそのまゝ肯定することはできない。しかしメラネシアに於けるマナやポリネシアのタブの觀念をもつて代表せしめられた呪力や呪質の觀念が、多く物の超自然性や神秘的効果を意味すると同時に、また屢々生命の力とも解釋されてゐ

るやうに、主として人間や動物の行爲や性能、及び一般に生命現象のはたらきは、靈質や靈威及び靈魂の觀念として、また何ほどか實體化されてゐて、往々それ自體に神聖視されることもあるので、こゝにまた宗教的對象として特殊な非實證的な存在の觀念が與へられるのである。ことに靈魂觀念はそれが肉體を離れて獨立に存在し得る自由靈の觀念となつて、人や物に關係のない種類の精靈觀念を發展させ、それがまた何ほどかの根柢となつて靈鬼や神祇の觀念も發生するので、いはゆる靈的な宗教的存在の世界は、他の生活とは甚しく異つた方向に展開し、宗教的生活はその對象の性質からも全く獨特なものであるかのやうな觀を呈するのである。

もちろん呪力や靈魂などの觀念は、本來宗教的生活のみに限定された存在ではなく、本來たゞ感情的な思惟の產物として、非宗教的もしくは科學的な觀念がこれと分化するまでは、可なりひろい範圍の生活の基礎觀念としてはたらいてゐる。ことに神祇や靈鬼は一種の哲學または藝術としての神話の對象にすぎないこともあり、呪力觀念も本來多くは呪術的效果の原理として想定されたので、そのすべてが神聖な宗教的態度の對象ではない。しかしまたこれらの力や存在の觀念は、感情的思惟によつて實體化されたものであるだけ、經驗的合理的な觀念に比して非合理的であり、本質的に超感覺的なものであるばかりでなく、本來異常な性質や効果の根源として想定されたものであるから、つねに神秘感をともなつて特に呪術宗教的生活の對象となる。それにこん

な屬性や機能への注意と思惟は、日常生活の些細な事物に對してよりは、誰もが相當重大な關心をもつ人や物に關して行はれ、その社會的に重要な意義をもつ觀念だけが傳承として集積されるのであるから、かくして成立した呪力や靈魂の觀念は、その内容の上からも形式的意味からも、威嚴あるもの社會的權威をもつものとして神聖視される傾向がある。したがつてこれらの觀念は原理的にではないけれども、事實上大多數は單なる實利的な呪術の對象ではなくて、宗教的な畏敬の對象となり、ほとんど宗教的生活に固有な存在のやうに見られる。この意味でマナなどの神秘的に見ては無理であるけれども、これが靈魂觀念とともに發生的には特に神聖な人や物に關してまづみとめられ、後にそれが概念化されるまでの具體的なものは、それ自身また多く神聖であつたことは疑はれないので、同様に靈鬼や神祇についてその非宗教的機能をみとめても、その大部分が發生的に特に宗教的であつたことは否定されない。

かくして宗教的對象の觀念は、多くの感覺的存在のほか、その類比または延長である種々の超感覺的存在に及ぶのみならず、さらにそれらの本質、屬性、能力、効果等をただけが實體化したものをふくみ、これがまた屢々獨立した個體の觀念にまで發展せしめられるので、それらが簡單な一つの存在にまとめられる場合でも、その本質、形態、屬性等が各々實體的に重複して、

見られることが多い。たとへば或る動物とその血及び靈魂とが、別々に神聖な存在として宗教的に見られたり、呪物である石に呪力がみとめられると同時に、他の精靈がその中に潜んでゐて、夫々れの取扱ひかたを區別する必要があつたり、さらに祖先の廟所に奉安した人格と、その靈魂の權化した人や象徴としての偶像と、いづれがその神聖な存在としての主體であるか決定されないやうな場合もある。

これらは屢々時と場處とを異にして變動するので、その間には本來別な存在の形態や本質との交錯もあらはれるのであるが、同一の存在に關してもその超感覺的な種々の實體は、時によつて結合したり分離したりして、二元的三元的若くはそれ以上の觀念となる。たとへば神祇の人格的本體と、一方では感覺的な人や物に於けるその權化住所及び象徴と、他方ではこれらに依存したり獨立に分離したりするその靈魂や靈威、その他特殊な崇りの類までが、多くは實體化されつゝ超感覺的に重複されて、何れもが同一の神祇の觀念を形づくるやうなことは、宗教的な觀念としてはきはめて普通である。そしてこの中でも呪力觀念は多くその効果や能力を代表するけれども、たま屢々その神聖な性質そのものゝ抽象であることもあり、靈魂は性質上種々な存在の本質または本體であるから、それが超感覺的であり神秘的であることゝ相まつて、宗教的觀念は特に存在のこれらの要素に集中されることが多く、またこれらに對する態度や行動こそ眞に宗教的で

あるとまで考へられる。しかし宗教的意識は神聖な存在のこんな超感覺的要素に注意しないこともあり、またこれらを抽象し實體化しないで、存在を全體として一元的に神聖とみとめることもあつて、宗教的對象の觀念の中心がその何れにあるかは、時によつて非常な差異があり、その宗教的意味すなはち神聖な性質の成立は、その本質や屬性の觀念の分合と注意の焦點の移動によつて、同一の存在についても實に區々多様である。

宗教的認識や思惟がその對象の神秘的効果や神聖な本質を抽象して、その存在の全體や形態とともにこれを幾つかの要素や次元に分析して見るのは、一面にその合理化の傾向の進展であるが、しかもそれが同時に感情的思惟である結果は、さらにこれを實體化して考へ、一つの存在に超感覺的な要素の重複をみとめるのである。すなはちこゝにも宗教的生活に於ける純粹な合理的思惟の要求とそれに情意的要素の干渉する非合理的傾向との交錯が現はれてゐる。同様な原因から來る抽象化と具體化との一種の矛盾は、宗教以外の實生活に於ても屢々見られるのではあるが、その環境に對して情緒的反應を基調としつゝ、しかもその價值の重大さから慎重な思惟を要求される宗教的生活に於ては、その認識や觀念がこの相反する二つの方向に牽制され、つねにその間に多少動搖して、種々のパラドックス的現象がそこに根ざしてゐることが多い。そして宗教的生活に關係する種々の觀念の中でも、直接に畏敬の態度の對象となるものには、特につよくこの反對の



要求がはたらき他の生活には見られない複雑難解な内容を生じるので、そこに感情の論理による矛盾の許容があるといふ以外に、さらにその知的な論理との不調和による種々の矛盾をふくんで来る。宗教的經驗の表現や告白が當事者にも非常に困難であると同時に、それを一義的にたやすく信じてならないのもこれが爲めであつて、それは一方で精細な知的思索的な解説を要求されつゝ他方ではまたつねに象徴的もしくは藝術的な表現をはなれることができないのである。ことに宗教的對象はその情緒的要求に訴へるほか、さらに身體的行動の對象としても適切でなくてはならないので、一度超感覺的にみとめられたものも何らかの方法で感覺的なものに歸着せしめられ抽象した性能は實體化された上にさらに人間や呪物に具現され、精神的な本體はまた主として物質的な權化や象徴にみとめられることになる。前に説いた宗教的態度による無生物の生物化 *animatisation* 非人格的な存在の人格化の傾向もこの要求にもとづくのであつて、それはまたつねにこれを機械化し概念化して見る合理的思惟の傾向と争つてゐるのである。

宗教的對象の觀念に於けるこんな矛盾と動搖とは、個人の宗教的生活に於てみとめられるばかりでなく、集合的觀念としての傳承の變化の上にことに顯著であつて、宗教史に於ける對象觀念の發達は、その知的合理的傾向と情意的及び行動主義的要求との交錯闘争のうちにあらはれてゐるすなはち自然崇拜や呪物崇拜に於ける一元的な物體崇拜から、その性能や本質を抽象した呪力

や靈魂の觀念があらはれても、それはまた自ら實體化するかもしくは物體と結合しての二元的三元的な聖化となり、超感覺的な靈鬼や神祇の觀念にも、その靈威や神性の概念が派生すると同時に、それはまた具體的な形態ことに人間形態觀をもなつたり、感覺的な物體への憑格もしくは權化をみとめられ、超越的な一神觀や汎神觀に於てすら、それは現實の人間に代表者をもとめるか、物質的な象徴に表現されざるを得ないのである。そしてこれらの存在の人格性については、感覺的存在に關する宗教的觀念の變動も相當に大きかつたが、ことに超感覺的な存在としては、生命觀や呪力觀と靈魂觀精靈觀との消長があり、理神觀的 *deistisch* 傾向と有神觀的 *theistisch* 傾向との對立から、汎神觀と一神觀との兩極への分化にいたるまで、宗教的生活一般の特質から大體その對象を人格化する傾向の優勢を示しつつ、つねに一方で知的思惟への反動が加はつて、或る程度までそれらの不調和な結合のうちに、宗教的觀念の發達の歴史が進行してゐる。これは特にインドに於ける *Brahman* 梵の觀念とその宗教的意味の變化にあらはれてゐるが、非人格的な神秘力の觀念の宗教的地位を過大視しないまでも、有神觀的な傾向のみにとらはれた宗教の見方を固執しなければ、これと同様な宗教的觀念の動搖や變化の事例は到るところに見出される。

# 基本的宗教に就いて

赤 松 秀 景

或問題について宗教學の立場から考察を試みるとすれば、假令、之が特殊な問題であつても、或形式で、論理的に宗教の意味を捉へる事が、條件の一となつて、當然含まれて来る。然し必ずしも、宗教の概念を明確に表示してゐるといふのではない。而して、之が宗教の學的研究である限りに於ては、宗教學の發達、其の結果と密接な關係にある事も拒まれないと思ふ。こゝで學史を詳しく辿るまでもなく、古く、呪物崇拜、自然崇拜等其他の諸説が、今日まで多くの學者に依つて唱へられ、之等は宗教學的研究の出立點に於て、其の一般理論の樣にも取扱はれ、宗教の意味もそこから、或は心理的に或は社會的に、色々の見方を生じて居ると共に、其の研究範圍、其の方法も同一でない事を知るのである。然し、假りに研究の方向といふ様な點で之を概括して、宗教の起源に關する問題が殊に著しいと云ひ得れば、此の問題は、如何なる領域の事實に於て、如何なる傾向の研究を開展して來たか、之に關して一二を指摘して見やう。

初めに云つた諸説は、之を其の研究の資料から、歴史的民族に於ける歴史的 material に基いたもの

と、未開民族に於ける人類學的土俗誌的材料に依つたものにならう。已に之は宗教が歴史的事實として、この見地の考察を當然或意味で含むものであつて、宗教は、社會の生活様式中の一部或は要素として見出されるのであるが、又、之は單位として取られた社會の様式に應じた特異性から見た場合、發達の差のある事を認めるものである。かくてこゝでいふ起源の問題は、漸く歴史的民族の過去から、未開民族に於て原史先史の事情を探索しやうとする傾向に導かれて居るのではなからうか。かゝる研究の結果は、起源に關して考へられた宗教が、如何なる形で現はれ、如何なる意味を有するか、之等を指示する事になる。然し之が未開人の宗教を研究する限りでは原始的宗教の研究でもある。然るに、宗教の意味をいふ場合には、こうした研究から、指示を得るのであるから、此の種の研究について基本的宗教の研究と呼ぶ事として考察を進めるが、之を我が國の學界に於ける例で見れば、デュルケム一派の社會學傾向を示すものと、シュミット及びグレブナー等の民族學傾向を説くものと、此の兩者が、現時、基本的宗教の研究に於て考へられる。前者では、『晩近宗教學說の研究』で赤松智城教授が論及せられ、後者では、『宗教民族學』で宇野圓空助教授が説述せられて居る。共に昨年の出版である。然し此の兩著に就いて述べてゆく事は、今の場合無理でもあり、困難でもあるから、之とは別であるが、此の中に取扱はれてゐる二傾向に關する問題を擇んだ結果になる。假りに、此の兩傾向を取つて、基本的宗教の研究といふ點か

ら見るとしても、之等に對する批判的考察ではなく、寧ろ民族學の主張點とされてゐる二三を、社會學の主張の間に比べて、如何に考へられるか、之を問題としたい。

社會學に就いて、デュルケムの結論した基本的宗教は、云ふまでもなくトテミズムの學說であるが、直接間接此の問題に費されて來た論議は、頗る多く、ブングネブが、宗教及び社會組織の起源に關する諸説の批判的研究として纏めたのも、已に十年を経てゐるが、トテミズムの名と共に直ちに聯想されるフレーザーも、その大著の結論を略述したものとて、『家族及び氏族の起源』を佛譯したのが、前書の後間もない頃である。こゝに取つた民族學の方面でも、之が可なり取扱はれてゐる様である。之等の間で考へ得る點に、トテミズムが、未開民族に認められる事は、極めて廣く、歴史的民族にも之を立證した例がある。然し例外の民族もあり、等しくトテミズムと云つても、其の間には分別の事實を示して居る等は、之を以て一般的理論とする事が出来ないであらうとし、或は、宗教としても、社會組織としても、之を起源とするのを疑ふものもある。其の結果、デュルケムは、所謂進化論を根據として、哲學的假設を試みたといふ事も、一方的には考へられてゐる。そこで、デュルケムに立還つて見ると、『トテミズムを重要とするのは、それが普遍であつたか否やを知る問題とは、全然別なのである』<sup>(四)</sup>から、フレーザーの著で、文

化の性質と程度とに、大なる差のある社會に於て、トテミズムの跡を發見したといつても、比較の範圍を擴げるだけでは、社會學的研究の方法でなく、「社會學者に取つては、歴史家に於けるが如く、社會的事實は其の事實を抱擁する社會的體系の機能である事で、之から切離しては、了解する事は出来ない。即ち、異つた二社會に屬する二事實は、之を互に似て居ると見られるのみでは、結果のある比較が出来ない所以である」<sup>(五)</sup>。従つて、事實の廣い探求よりも限定せられた範圍で考察すべきであらうが、之には最も知られた事實を擇ばねばならない。而して之をオーストラリアの一部に求めたのであつたが、何故にトテミズムとするならば、先づアメリカ印度人を擇ばなかつたか。それは、例へば後者の技術に於ても、前者より進んでゐる爲であつて、其の社會的組織は或程度で共通であつても、思想を表はすのに技巧の中に於てする初步を示す程に技術が進んで來れば、其の觀察は一層困難であるからである。かくて、オーストラリアに於て、トテミズムを研究したのではあるが、この事實が始めて發見せられた社會、即ち、北米印度人の種族から、抽象するのを以て有利と信じない所以はこゝにある<sup>(六)</sup>。これから觀ても、社會學で宗教を考察するのに、未開民族を求めた理由を推知するばかりでなく、社會學としての態度方法、或は其の意義を見る一例とするに足ると信ずるもので、研究の對象を決定するに當つては、廣い意味で歴史的方法を主張し、其の研究に於ても、同様にして社會的體系の機能たる方面を捉へやうとするにあ

る。若し言ひ得べくば、前者は、彼れが「社會學的方法論」で説いてゐる社會事實が集團的である有様、即ち形態の方面が研究上にも必要な事を物語るものであり、後者は、同じく其の事實たらしめる有様、即ち機能の方面として分たれるものである。之に依つて研究する宗教を定義しては、宗教的現象が多少共組織せられ系統立てられた全體であるとして、この現象を義務的信仰の中に於て與へられた對象に關係する一定の行事と連繫のある信仰に存するとしたが、信仰と行事との組織といふ事に、宗教の形態を總括し、之等が組織をなす爲には、之を然らしむる方面を含むのであるから、之は機能に屬するすべきである。然るに、後年の著に於て、殊に、道德的共存團體に結合する意を明かに示してゐるのは、一層この消息を知る事が出来るが、前者は宗教たる爲の働き方であり、後者は宗教としての働きではあるまいか。『社會學年報』新輯第二卷に、モース氏が社會學の部門を述べた所から、この見方を試みる事も出来やう。即ち、社會的事實の一として、宗教を考察する場合にも、次いで、宗教的事實に入つて考察するにも、この兩者を態度の中に見なければならないのである。

社會學では以上の點だけに止めて、次に民族學の方では、其の知識に於て遺憾を感じる者に取つては、唯疑問を提起する程度を出でないのであらうと思ふが、こゝでは、民族學、又は社會學を直接の問題とするとは別であり、宗教を研究する上で逢着する範圍に關する事柄であつて、之

を其の方法論と見ても、此の解決を試みるものでもない。

若しも、社會學的研究に於ては、社會的生活の様式に文化を考へて、其の機能からの觀察であるとし、民族學的研究に於ては、文化が複合と見られる場合、其の成分に文化層を考へ、其の同質的類型から之が文化圏を形する之等の歴史的決定にあると言ひ得れば、同じく未開民族の研究であるとい般的に見做される兩者の關係は如何であらうか。

文化といひ、之を社會生活の様式といつても、之には當然色々の文化層といひ得るものがある。而して或は時の前後、或は所の相違が其の間にあるとしなければならぬ。従つて民族學の主張には、當然その理由を充分認めるものであるのみならず、研究上此の點の考慮を忘れる事は出来ない。されば、前に例示した様に、トテムズムの研究を何故オーストラリアに限つたのであるか。之が爲に如何なる態度で之を擇ぶに至つたか。研究する事實の決定は、之を時處に關係せしめてであつた。然しながら、それは歴史的事實を資料にする場合の様に之を研究の前程に豫想した事は許されても、其の研究の中心ではないと考へられるのであるから、民族學の研究は、この點で極めて有意義な根本的な文化の研究であり、一般的進歩論に基いた文化の歴史を、時代と地理とに依つて確定する眞の文化史となすものであると見られる。然し、其の結論は、科學の現状に見て、何處まで實證的に可能なのであらうか。



又その結果は文化の形態的立論に著しい點が存する様であるが、若しも、文化層に於て考へられる事實を時處の關係に置き、又之を他の事實の間に於て見るには、それが如何に働いてゐるものであるかゞ必然の問題になる。こゝに突入つてゆくのが特に社會學の研究ではあるまいか。果して之を許せば、民族學も亦、社會學の研究といふ論理も可能であり、社會學は民族學の努力の基礎を築いてゐるものでもあらう。換言すれば、未開民族の研究が、異つた方面から、夫々の出立點を見出したのであり、従つて、この兩者が與へてゐる結果には、宗教研究上に同様の効果を齎してゐないのである。

社會學が研究の資料に於て、一應嚴密な批判的選擇に依つて、其の範圍を局限したのに反して、民族學では、之を廣く探求して、總果を把握し、之を系統的に整へてゐるとすれば、問題は此の邊から起る。今、基本的宗教を、實證的研究の意味に於ける起源について研究するものとして、——デュルケムは極めて嚴密に起源の意をこゝに考へてゐるが、更に進んで解せられるものも多い様である。——理想的には、完全或は之に近い正確な資料を得るに越した事はないが、之が現在で不可能であるに於ては、社會學に見た様に、其の目的に對して、最も完全とすべき資料を有する社會に局限して、其の特質を究め得たならば、他の社會に於ける同様の事實を、類型、變化、

發展等の關係で明かにする爲に、特質上の根底となるが、民族學が、假令、グレブナーの如く、其の資料を極めて有利に蒐集し得るものでも、其の総合的な結果を導くには、已に可なりの缺陷を豫想せざるを得ない。何となれば、この方面の資料は、其の質と量と共に、解決の前途が多いとせられるからであつて、其の綜合には、未知の點を已知に示す危険がある。従つて、之を注意して據るべきに據る其の道の學者には有利であつても、然らざるものには、この方面の關心を惹く上で、新たなる意味を有するが、之を準用する爲の困難に直面する事を思はねばなるまい。勿論兩者の何れにした所で、之を研究に適用する上に其の解釋に伴ふ困難は同様であらうけれども、後者に對しては、こゝに至るまでの事として一層その度を加へると思ふのである。

上來述べた所は、頗る抽象的に失した嫌は自ら認める。夫は主として、「社會學年報」中に於けるモース氏の評論に刺戟されて、之を自己に依つて考へ直したのも一因であらう。恰も同氏は、十餘年の間隔を措いたグレブナーの二著をその都度『年報』に評して居るが、グレブナーの試みの必要は、之を充分に認めても、其の實現を今日にせる結果、假設に基いて假説をなしたに等しいといふ非難を加へて居るものと見られる。而して前著がその方法論であり、後著が結果の總括であるだけに、民族學に對する社會學の態度を大體に示す事にならう。然るに、他方、殊に知られて來たシュミットに對するものに觸れなかつたから、次には稍内容に亘つた敘述を進めやう。之を

別にしたのも理由がないではない。グレブナーがフ・イに從つて、ケルン博物館を中心とする一派としてケルン派といへば、シュミットは當然キーン派と見られる。之はビナル・ド・ラ・ブーレの書に據つたのである。<sup>(二二)</sup>而して、こゝには、之を分つだけの差異も認めるので、前掲『年報』の諸所に評論を載せてあるもので、ケルン派には前掲の他、猶ほ特殊研究に對しては、<sup>(二三)</sup>一般論的な駁論を見ないが、キーン派では、重に特殊研究の批評であり、<sup>(二四)</sup>其の筆鋒は可なり鋭いもので、概していはゞ、シュミットの護教論的論證に終始するか<sup>(二五)</sup>の如きを難する場合の多い事も、其の一である。

こゝで、便宜上、文化圏を簡單に分類表示したものに就いて述べておきたい。之は已に本誌前前號に掲げられたが、前出のビナル・ド・ラ・ブーレの書中にも出してゐる。兩者を比較すれば殆んど一致するが、この書で見れば、シュミットの表中で、第五の母系と、第六の母權との間に父權を擧げてゐるから之では八類となるが、之に對應するグレブナーの文化圏は記されてゐない等の少異はある。之に次いで、更にシュミットの詳しい表があるが、<sup>(二六)</sup>譯出するのは省いておいて、唯注意すべきは、所々に前表補正の跡があり、第三は第二の變形の如く取扱つて、新しく第三を種族組織として加へ、之をグレブナーの第二に對應せしめ、更に第九、第十を新加し、四六八分族制、部族制にあるものと、屢神化せられる專王制、階級制にあるものとし、之に屬する民族は、民族學と歴史とを連結する様な傾向を以て示される外、一々指摘しないが、斯くて次第に詳密に互る

文化圏が考へられる事は、この内容が順次充實せられるものとのみ見るべきか。或は、この研究が假説を含む事の多い爲なのであらうか。之等は専門學者の批判を待つて、宗教研究上に正確な資料を得たいものである。この表中、當面の問題に關しては、原始文化の第一であり、それが宗教に於ける限りでは、『社會學年報』でも何等かこの點に觸れてゐるであらうとの豫想の下に之を求め得たのである。それはシュミットの『人類發達史上に於けるビグミ族の地位』に對する評論である。<sup>(二七)</sup>之では、第一に、ビグミ族は、果して、原始文化の首位に置かれるかといふ點で、第二に、其の宗教と見做せる所は正しいかといふ事である。評者が之に反對であることは、自ら想像出來るのであるけれども、そこには、消滅に近い民族として觀察の困難が、結論を容易ならしめない事を含めてゐる。然し第一の點で、ビグミ族と總稱せられ、各地に散在するが、之を一種族と見做すには反對も少くないものにも拘らず、自説を支持し得る説によつて之を定め、所謂石器以前に屬せしめるが、急に弓箭を武器とするに至つてゐる。之は表中でフォイの分類に見受けられる頗る後期の文化圏になつて居り、シュミットも之を認めてゐる事は、表の説明でも推知し得る。而もシュミットはその發明をビグミに歸するなどは、甚しい錯誤として之を難じ、其の宗教に至つて大神の存在を説くに當つては、ルロア等の説の如きに基づき、ブラウン等の説を排してゐるなど、こゝにも首肯し得られない點を擧げて駁してゐる。要するに、反對説には飽まで疑を懷き、自説に有

利なものは無條件に採擇する傾向にあるとするが、之では單なる駁論とも見られるので、其の以後の研究事情を考慮せずしては、何れとも斷じ得ないけれども、彼の表中に參照して、グレブナーが、之に特殊の文化圏をなすものとしてゐない點は、同じく民族學者中にも一致を得ない未確定的なものとしなければならぬ。然し、彼も亦自説の第一文化圏中に之を數へる事<sup>(二八)</sup>にしてゐるがビグミ族が、最古の文化圏たる民族學的地位は最近まで容認しないのであつて見れば、この内外の非難が、更に分明となるまで、少くとも暫く、シュミットの説を基本的宗教の研究上、直ちに依用するの至難なる事を思ふものである。然るにシュミットが大神或は一神觀の宗教起源をオーストラリアの如き他の民族にも試みてゐる事は、其説を是認するものには、益々有意義であるが、之を疑問とするものには、却つて其の護教論的態度たる感を深くする様にも考へる。況んや、ビナル・ド・ラ・ブーレの如く同じく、聖職の地位にあるものに於て、同様の傾向を見出す場合は尙更である。<sup>(二九)</sup>

斯の如き叙述は、或は一方的考察であるかも知れない。又宗教學の研究上でも、特殊の問題が、特殊の態度の必要を認めるのは當然あり得やう。それにしても、之を宗教全體と全く切離しての考察は、不可能でなくとも適當とは思はれない。従つて基本的宗教などといふ事も考へられて來る。それを考へる手始として宗教學の傾向を知る必要もあり、之を觀る要求も起る事であらう。

之に異つた傾向があれば、その吟味ともなる。斯の様な見方から試みたのが、本來なのである。こゝに於て、一應總括して見れば次の様である。先づ宗教を研究する時に、宗教を如何見るか、如何なる方法を取るかなどが、或程度まで明確でなければならぬ。その中には、現時の研究傾向を知るのも一つに相違ない。そこで、社會學と民族學とについて之を簡單に捉へやうとして、疑問の一二を示したのである。

然るに、之まで敍べた所では、民族學の結果について、疑點を求める事のみに偏した傾があり、従つて、基本的宗教の研究は、社會學的研究のものであり、現在では、之を宗教學的研究の唯一の方法として擇ぶべきである意味になるのであらうか。嘗て本誌で、宗教研究の方法といふ様な事を略言した事もある様に、こゝで直ちにこの斷定に達するものとは考へてゐない。假りに、社會學に據るとしても、デュルケムが心理學との間に截然たる分野を、一應明確にしてゐるのは、果して如何なる意味なのであるか。之が已に問題である。モース氏の所説は、社會學に於ける心理學の地位を明かに示してゐるのを見れば、兩者の間に學說の一致を缺く様にも思はれるが、之は寧ろ其の意義の發展であると解せられるのであり、更に、最近來朝したデュマ氏の如きは、心理學に於けるデュルケム派の社會學的方法に關して主張せるなど、之等を併せ考ふれば、社會學を以て宗教學の方法として、其のまゝ遽かに決する事は、更に考察すべき點もあるので、之を如何に

取扱ふかの如きに至つては、直接この問題ではなかつたのである。

民族學にしても、社會學にしても、或は文化の形成、或は社會生活の様式の研究であり、其の變化と發達とに於ては歴史的態度方法を要求する事と見なければならぬ。而して何れも、自然民族或は原始民族といはるゝものの研究があり、それについて基本的宗教といふ事を考へたのであるが、其の一般の傾向に於て、原始民族の文化といつても、文化の地域的な、諸事實の同質なものを比較し、其の移動傳播で、變化發達の關係を認める事が出来る。かうして原始民族の文化を歴史的に見直して、その形態を求め、それが民族學の文化圈説にまとめられてゐる事が窺れる。然るに、之等の諸事實は、社會的生活に於ける事實であり、その社會の活動に於て考へられる。かくて社會の働き方から文化の形式を見る所に社會學の立場があると思ふ。従つて、その原始民族の研究は、先史考古學等の如きに依つて、原始社會を限定し、そこから出立してゐるのであらう。即ち、こゝに社會を單位とする態度を見るのではあるまいか。而してこの中にその特質を捉へ、更に他に於ける同様の研究と相待つて、終には一般的な發生を考へ得るとするのであらうと思ふ。若し之を許せば、兩者の研究が別な結果を示すのも、當然であらう。

かくて、民族學と社會學とから基本的宗教を見れば、原始民族を歴史的見地から究めて、文化發生の科學的起源に達して得た事實といふ事になるが、之を社會生活の事實とすれば、其の社會

の活動と如何なる關係に於て働いてゐるか。之は如何なる機構をなしてゐるか。之に依つて宗教たる事實を規定する事になり、宗教は社會の文化に對應する必然的な様式をなせものと見る事が出来る。然るに民族學が、文化發生の一般的階程に達した結果は、前に述べた様な資料の不均衡による疑點を含むものであつて、この概括を試みたのは、寧ろ、社會學から得た所が多いが、要するに、宗教學の一般的な問題が、原始民族の研究に於て進められ、殊に、之を民族學と社會學とで取扱つてゐる點について、多少考察したに過ぎないにしても、亦、科學的に宗教といふ事を捉へやうとする場合の指標の一とはならう。(昭五、一一、三)

註 (一) Ethnographie に對する譯語である。宇野助教授は、其の著書の初めに、之を ethnologie とは、學者の間に分つものと同一視するものとあるを述べて、前者を民族史、後者を民族學と譯出されたが(『宗教民族學、七頁』)「史」の字は原語と對比して如何かと思ふので、普通の用語に従つて土俗誌とした。之に對して民族學の譯語は土俗學と考へて居るが、こゝでは敢て改めてはゐない。更に folklore に對する民俗學の用例など、用語の事は其の方面の専門學者の説に待つ事とおかう。

(二) A. van Gennep: *L'état actuel du problème totémique*, Paris, 1920.

(三) Sir J. G. Frazer: *Les origines de la famille et du clan*, Paris, 1922.

(四) E. Durkheim: *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, 1912. p. 134 note.

(五) idem p. 133.

(六) idem p. 136.



- (4) E. Durkheim: Les règles de la méthode sociologique, Paris, 1895.—p. 17.
- (5) L'Année Sociologique, 2e Année (1897—1898). p. 22; cf. p. 23.
- (6) E. Durkheim: Les formes élémentaires, p. 65.
- (10) L'Année Sociologique, Nouvelle Série, T. I. (1924—1925). p. 130. 上掲の論文 Division et proportions des divisions de la sociologie (p. 98—176) は、嘗て紹介せられた様でもあるが、モース氏が『年報』の再刊に際して、社会学の部門を明かにし、部門の順序次第から、次には過去に於ける學派の研究に就いて、各部門其他に於て從來の研究が均衡を得て居なかつた事を述べ、宗教社会学の如き原始的のものに偏したるを認めてゐるが、之等もデュルケムが其門弟等が各専門を分つて、眞に社会学をなさんとしたに依るもので、而も其の事は大戰の爲に多くの有爲の士を失つた等も大なる因であるといひ、次に社会学の部門の内容に關し、又應用社会学をも附説してゐる。殊に社会学としての形態論を力説してゐるのは注意すべきであらう。之に數言を費したのは、モース氏の社会学に對する抱負が、十分に露はれてゐるからである。
- (11) F. Gröbner: Methode der Ethnologie, 1910. (Analyse dans L'Année Sociologique, T. XII. (1909—1912) p. 3—7).
- F. Gröbner: Ethnologie, 1923. (Analyse dans L'Année Socio. Nouv. Série, T. I. (1923—1924) p. 3. 0—318.)
- (12) H. Pinard de la Boulaye: L'étude comparée des Religions, Paris, 3e éd. 1929—vol. I. p. 429.
- (13) F. Gröbner: Zur Australischen Religionsgeschichte, (Globus. 1909) (Analyse dans L'Année. T. XII.—p. 99—100)
- (14) W. Schmidt: L'origine de l'idée de Dieu, (Anthropos, 1908—9)
- “ : Grundlinien einer Vergleichung der Religionen und Mythologien der austronesischen Völker, 1910. (Analyse dans L'Année. T. XII. p. 98—100 et p. 280—282)
- “ : Die Geheimne Jugendweihe eines Australischen Urstammes, 1923. (Analyse dans L'Année. Nov. Série, T. I. p. 486—7)

基本的宗教に就いて

三〇

- (一五) 小山榮三 民族學の方法論と文化圈の構造(宗教研究、新七ノ五)六七頁、
- (一六) Pinard: Op. cit. p. 572—576.
- (一七) W. Schmidt: Die Stellung der Pygmaen Völker in der Entwicklungsgeschichte der Menschen, 1910. (Analyse dans L'Année. T. XI. p. 65—69)
- (一八) Pinard: Op. cit. p. 435.
- (一九) idem. p. 574.
- (二〇) 前註一四參照。
- (二一) Pinard: Op. cit. p. 395—6.
- (二二) E. Durkheim: Représentations individuelles et représentations collectives. (Sociologie et philosophie, 1924. p. 1—43) は、其の心理説を見るに必要なものであるが、彼れの社會學的方法論の第二版序文、又其の本文の始めを參照せしむる。
- (二三) M. Mauss: Rapports réels et pratiques de la psychologie et de la sociologie. (Journal de Psychologie, 21<sup>e</sup> année, No. 10 1924. p. 892—922.)
- (二四) G. Dumas: Nouveau traité de psychologie, T. 1. 1930. Livre I, chap. I. 1 IV. L'école sociologique et la psychologie, p. 357—362. は最近の例をこゝで示したが、同氏來朝中の講演で、殊に病理學から、表情の機構に就いて述べられた中で、それが、表情としての働きの方面で、社會學的理解が示されてゐたのであつた。

# 稱名

増谷文雄

これは、神または佛の御名をよびもとめる宗教的行爲のうちに存すると考へられて來たところの神秘なる力について、一つの新たな考察をこゝろみんとする企圖である。

従つて、稱名といふ語は元來佛教の術語であるけれども、必ずしも佛教に於ける、殊に淨土教系に於ける稱名念佛に考察を限つてをるわけではなく、その他の諸宗教に於ける稱名をも包含しての考察であるが、たゞ私の興味の中心は依然として淨土教系の稱名に存する。けだし淨土教系の稱名は私達の生活へ環境の密接なる關係を有するのみではなく、またその組織と説明の詳密なることに於いて比すべきものをもたないからである。

## 一

念佛といふことは、その語の示すとはり、元來は佛陀を憶念することであつた。もつと詳しく言へば、師佛としての釋迦一佛を、聖道の先覺者として、理想の實現者として、その相好と妙徳を心に念じて、佛道修行の倫理的訓練に於ける一方法となしたものである。しかるにこの憶念と

しての念佛が、三昧の思想との接觸によつて觀念としての念佛となり、それが更にまた口稱の念佛すなはち稱名念佛に轉進して來るとともに、宗教學的見地よりすれば、最初の念佛とは全たく別個の意味を有する念佛が生れて來たのである。

口稱の念佛に於ては、憶念の念佛と異つて、佛の相好妙徳を心に念ひうかべて自己の宗教的倫理的訓練の一助とするといふことはなくなつて、信者の關心は全たく名號そのものゝ上に傾注されることとなる。名號の外に機法なく、名號の外に往生なし。一切萬法はみな名號體内の徳なりといふこととなる。

殊に興味ふかく感ぜられるのは「念聲是一」の思想であつて、念佛とは口に出して稱ふる稱名のことなりとするのが淨土教系の洪格となつてをる。撰擇集上に曰く「問曰。經云十念。釋云十聲。念聲之義如何。答曰。念聲是一。何以得知。觀經下品下生云。令聲不絕具足十念。稱南無阿彌陀佛。稱佛名故於念々中除八十億劫生死之罪。今依此文。聲即是念。念則是聲。其意明矣。加之。大集月藏經云。大念見大佛。小念見小佛。感師釋云。大念者大聲念佛。小念者小聲念佛。故知念即是唱也。」と。そして末燈鈔は「信心ありとも、名號を稱へざらんは詮なく候」と教へる。

何の故に、口稱の念佛のみがかく強調されたか。何のために稱名の行のみが卓絶せる宗教的價值を與へられたか。その疑問を宗教學的に新しく見なほすことが本論の目的であるが、それに先

立つて、かくのごとき、神または佛の御名をよびもとめるところの宗教的行爲のうちに存する神  
秘なる力への信仰が、決して淨土教系の信仰にのみ特有なものではなく、程度の差こそあれ、殆  
んどすべての宗教に普遍的に存したものであることを指摘しておきたい。

一、一遍上人語録。

## 二

千卒長の許しを乞ひ、階段のうへに立ちて、エルサレムの民に對ひ、おのれの回心の消息を語  
りしパウロの言葉の中に、

「今なんぞためらうか。起て、その御名を呼び、バプテスマを受けて汝の罪を洗ひ去れ。」（使  
徒行傳 廿二章十六）

と。これは彼パウロが回心の狂熱のうちに聞いたナザレのイエスの言葉であつた。またロマ書  
第十章、神への祈りを語りしパウロの文に、

「ユダヤ人とギリシヤ人との區別なし、同一の主は萬民の主にしまして、凡て呼び求むるも  
のに對して豊なり。」「すべて主の御名を呼び求むる者は救はるべし」とあればなり。」（ロマ書  
十ノ十二、十三）

と。なほ同書同章には次のやうな句を發見することもできる。

「なんぢ口にてイエスを主と言ひあらはし、心にて神の之を死人の中より甦へらせ給ひしことを信せば、救はるべし。それ人は心に信じて義とせられ、口に言ひあらはして救はるゝなり。」

(ロマ書 十ノ九、十)

こうした思想の流れは、溯つて舊約の中にさらに多く求めることが出来る。

「すべてエホバの御名をよぶ者は救はるべし。」(ヨエル書 二ノ卅二)

これは、前掲のロマ書第十章十三に於てパウロの引用してをる句。その他、

「われらの神エホバは我等がこれに呼びもとむるに常に我らに近く在すなり、いづれの國人か斯くのごとく大にして神これに近く在すぞ。」(申命記四ノ七)

「たゞ我らになんちの名をとふることを許して、われらの恥をとりのぞけ。」(イザヤ書四ノ

一)

「彼處に壇を築きて、エホバの名をよび、天幕を彼處に張り……」(創世記廿六ノ廿五)

と。殊に四つの綴字にて呼ばれるエホバの御名、即ち主エホバの名を呼びまづる代りに「H.

V. H. の四文字を呼び唱へること(Tetragrammaton)は、曾つてはシナゴグに於ける普通の慣習

であつたのであつて、聖書にもその形跡をとどめてをるが、殊に口傳律法書の中には明瞭にしる

されてをる。

1. Mishnah, Sotah, vii, 6. 又は Tetragrammaton に就いて Hastings' Encyclopedia of Religion and Ethics, vol 9, p. 117 a. 参照。

イスラム教に於ても同様の信仰を発見することは容易である。弟子達の訓練修行のために用ひられる様々の精神的修行法の中で、最も力ありまた最も普通に用ひられたのが、この神の御名の唱誦といふことであつて、教典に於ても、また聖者の生活に於ても、吾々が幾度となく遭遇するのは、精神訓練の最強最善の方法としての神の御名の唱誦といふことである。

「彼をして念ひを集め『アラー、アラー』を誦せしめよ。つひに彼は、舌のうごき停り、言の自から流れ出づるかに思はるゝ状態に達すべし。更にこれを持続せしむるに、舌は一切のうごきのあとを失ひ、胸はそのおもひを固守すべし。更にこれを持続すれば、言の形はその文字をも形をも胸より去り、其處には只だ觀念のみ残るべし。』」

1. D. B. Macdonald; Religious Attitude and Life in Islam, p. 255, (Cambridge)

イスラム教の別派であるところのスーフィー教に於ても、同じように神の名の反唱が大いに用ひられてゐる。即ち、神の名稱または尊稱から成つてゐるところの一種の祈禱文 (dhikr) があつて、それを一人にて、または仲間とゝもに、斷へず反唱をつゞけることによつて、神またはその屬性に注意を集中する方法としてゐる。

或はまた、グル・ナーナカによつて作られたるシーク教の儀式に於ても神の名稱の神秘的な能力を主張する經典が多數にある。また中世のロマン・カソリックの信者達に於ても、聖者を祈念することは聖者の積んだ功德の分與にあづかることが出来るものと信せられてゐた。<sup>(1)</sup>殊に興味あることは、最も新しい宗教であるところのバハイ教の中にこの信仰が侵入してゐることである。<sup>(2)</sup>

1. Jillyard ; *Spiritual Exercises*, p. 88.

2. *ibid*, p. 22.

### 三

他方に於ては、限りなく神の御名を口稱する行法に對して、神の御名を稱することを一つの秘義として、みだりに口稱することを禁ずる傾向が存在する。

例へば、ユダヤ教に於ては、イスラエルの神の本來の御名「エホバ」を用ひないと云ふ事實があり、その代りに釋義的な名稱が種々に用ひられてゐた。天なる主、いと高きもの、全能なる者、聖なる者、慈み深きもの、能あるもの、the Presence, the Name, the Place なる。<sup>(1)</sup>

また「Tetragrammaton」に就ても、その四字のとなへ方はみだりに傳へられず、秘傳に屬するもので、資格ある修行者にのみ傳へることを許されてゐた。<sup>(2)</sup>そして、資格なくして稱へることは嚴重に禁戒されてゐた。<sup>(3)</sup>



また申命記は次のごとく教へてをる。

「汝の神エホバの名を妄りに口にあげべからず、エホバは己の名を妄りに口にあげる者を罪せではおかざるべし。」(五ノ十一)

一、G. E. Moore : History of Religions, I, p. 73.

二、T. B. Qiddushin, 71 a.

三、Mishn. Sanhedrin, xi, 1.

併しこれらの傾向も、却つて神の名稱の神秘力への深き信仰を證明するものであり、更には神の名稱そのものが、神格の代理物の地位にあげられ、一種の人格性を與へられてをるのである。

「エホバよ、汝はわれらの父なり、上古よりなんちの名をわれらの贖主といへり。」(イザヤ書 六十三ノ十六)

「汝等その前に謹みをり、その言にしたがへ。之を怒らするなかれ。彼なんぢらの咎を赦さざるべし。わが名かれの中にあればなり。」(出埃及記 廿三ノ廿一)

そして、その神の御名を瀆すものに對しては恐るべき罰がくだり、

「エホバの名を瀆す者はかならず誅されん。全會衆かならず石をもて之を撃つべし。外國の人にも自己の國の人にも、エホバの名をけがすに於ては誅さるべし。」(レビ記 廿四ノ十五、

十六)

また、この神の御名のあるところにはつねに神の恵があり、

「かくして彼等わが名をイスラエルの子孫に蒙らすべし。然らば我かれらを恵まん。」(民數記 六ノ廿七)

また神はその御名のために、多くの善き業、大いなる業を示されるのであつた。

「我わが名のために事をなして、彼らをエジプトの地より導きいだせり。」(エゼキエル書 二〇ノ九)

「我わが名のために事をなせり。是わが彼等を導きいだして見せしところの異邦人らの目のまへにわが名を汚されざらしめんためなりき。」(エゼキエル書 二〇ノ十四)

「主エホバかく言ひたまふ、イスラエルの家よ、我なんぢらのために之をなすにあらず、汝らがその到れる國々にて汚せしわが聖き名のためなり。」(エゼキエル書 卅六ノ廿二)

四

而して、此等の神の御名の神秘力はつねに音聲との結合によつて存する。ユダヤ教では秘傳によつてこれを稱する。イスラム教では限りなく復唱によつて神秘力が生れる。そして淨土教系の佛教に於ては、念聲は一であつて、大念者大聲稱佛也、小念者小念稱佛也とされてゐる。かくて

憶念とは別個のものとしての稱名が、独自の宗教學的問題を提起して來るのである。

當初の憶念としての念佛の場合に於けるように、念佛の目的がたゞ倫理的修行の一助として止まるならば、これが稱名念佛として重大なる宗教的價值を與へられる理由はない。「信心ありとも、名號を稱へざらんには詮なく候」と教へられる理由は出ない。信心なくて極樂に行けぬといふ理由は明かであるが、名號を唱へなくては詮なしといふ理由は何處にもとめられるか。讀誦、觀察、禮拜、讚嘆供養等の宗教的行爲を助業の地位におとし、單に稱名念佛をもつて正業となすに至つたのはどういふ理由であるか。

稱名念佛が、理本位でなく事本位であること、即ち論理的説明のみをもつては理解し得ず、必ずや深き心理的基底の存在するであらうことは、容易に想像しうることである。そこで「念佛はまたく風情もなし。たゞ申より外のことなし」と教へられ、「たゞ一向に念佛だに申せば。佛の來迎は法爾の道理にてうたがひなし」と説かれてをる。而して、この法爾の道理たる理由は、ただ佛の願に順するが故なりとの説明だけでは充分ではない。「阿彌陀佛の本願は。名號をもて罪惡の衆生をみちびかんと誓ひ給ひたれば」だけでは、いはゞ一種の神話的解釋に止まるもので、この名號の不思議を論理的立場から見ると「吾人は曠劫以來、名號のことわりは知らぬ者なり」でなければならぬ。この間の消息は、淨土教系の念佛が、念佛の行者の經來つた宗教的體驗

を根據とするものであつて、論理的基底にではなく、むしろ心理的基底の上にこそ稱名念佛の佛敎は成立するものなることを示してをる。

一、鈴木大拙氏「看話念佛」(下)を參照、(宗教研究 新第四卷第三號、七一—八二)

二、法然上人行狀畫圖、第廿一。

三、同上。

四、同上。

五、石川舜台氏「眞宗安心の根本義、六二頁。

## 五

しかし、稱名の心理的基礎づけは從來にも多く試みられたことであり、若し吾々が此處に停止するならば何等新しき考察を主張することは出来ない。

吾々は稱名を心理的基礎のうへに立てることによつて一應の納得ができるにすぎない。それは充分なる理解に導かない。稱名の神秘力は吾々の心理の上に必ずしもピッタリと來ない。其處に充分なる納得の出來ない理由が存する。それは時代のへだたりであり、社會意識の變相である。その相異を理解することなしには稱名の神秘力への充分なる理解はあり得ない。

最古の世界觀に於ては、多くの場合、言葉そのものが原因の原則的典型として現れてをることが先づ理解されねばならない。例へば多くの神話に於ては、言葉はあらゆる事實の原因をなして

をる。特に聖なる言葉は世界の起源そのものすらの原因をなしてをる。創世記第一章は次のごとく記されてをる。

「神光あれと言ひ給ひければ光ありき。(一ノ三)……神言たまひけるは天の下の水は一處に集りて乾ける土顯るべしと、即ち斯くなりぬ。(一ノ九)……神言たまひけるは地は青草と實蔬を生ずる草蔬と其類に従ひ果を結び、みづから核をもつ所の果を結ぶ樹を地に發生すべしと、即ちかくなりぬ。(一ノ十一)……神言たまひけるは天の穹蒼に光ありて晝と夜とを分ち又天象のため時節ときのため日のため年のためになるべし、また天の穹蒼にありて地を照す光となるべしと、即ちかくなりぬ。(一ノ十四、十五)

ヨハネ傳福音書の冒頭の言葉は、言ふまでもなくロゴス思想による基督觀であるが、またこの間の消息を語るものでもある。

「太初に言あり、言は神と偕にあり、言は神なりき。この言は太初に神ととも在り、萬の物これによりて成り、成りたる物に一つとして之によりて成りたるはなし。(一ノ一二三)

また、呪術は原始社會に於ける科學であるが、呪術の中にも同様の思想があつた。即ち若し正しい言葉とその言葉の適用の様式とを知つてゐさへすれば、自然をも、人間をも、そして神さへをも、あらゆるものを自由に利用することが出來ると考へられてゐた。即ち呪術は言葉が事物や

行爲を支配する原因としての力を有してゐるとの信仰による部分が多い。しかもこの種の信仰が到るところに擴がつてゐたこと、あらゆる民族の中に驚くべき堅さで根を下してゐたことは、それが單なる偶然の現象ではなく、深い歴史的原因を有してゐたことを確證するものである。

その歴史的原因とは何であらうか。それは、命令は言葉によつて傳へられ、言葉が行爲の原因と見られるように習慣づけられるような生活の領域が存したといふことである。

かような生活の領域は家長的共同社會に於いて存してゐた。家長的共同社會は權威的共同労働であつた。即ち、家長の組織的機能とその家族の實行的労働との密接なる對立の上に築かれてゐた。そしてこの權威的共同労働が一種の因果關係の觀念を與へたのである。

即ち、その權威的共同労働の中には、恒常的な事實の連續が存在してゐた。もつと具體的に言ふと、組織者（家長）の行爲即ち命令にはそれに相當する實行労働者の労働行爲が必ず連續して起つた。しかもそれは單なる行爲の連續ではなかつた。必然的で有機的な關係であり、その關係の認識の中には、また、一種の法則性の認識が含まれてゐた。命令は必ずその後に行實行を伴ふもの、言葉は必ずその後に行爲をとらなふもの、といふ考へ方がそれである。

この法則性は、家長的共同社會に於ては、現實の生活上必要缺くべからざるものであり、そしてまた、未發展な思考段階に於ては、たゞそのみが認識された。

言葉と行爲との關係とともに、名と人格との間に存すると考へられた密接な關係が考へられねばならない。

先づ原始人の間では、命名といふことが非常に重大視された。命名の儀式は一般に嚴肅な社會的の儀式であつた。人格性及びそれに附隨する權利と義務とは、この豫件的條件なしには存在し得ないと考へられたのである。従つて、原始社會に於ては、名は單なる符牒ではなかつた。人格と人名とを離して考へることは原始社會では不可能であつた。しかも必ずしも精神的な要素としてではなく、極めて物質的な要素をもふくまれ、殆んど身體の一部分、またはそれに準ずるもののごとく考へられてゐた。

従つて能力ある人格の名はまた能力を有するものと考へられ、神の御名は神格の代理物として一種の人格性をあたへられた。神の名をけがすことは神をけがすことであり、<sup>(1)</sup>神の名のあるところには常に神の恵があり、<sup>(2)</sup>神の名を負ふことは神の榮光を負ふことであつた。

「シメオン既に神の初めて異邦人を顧み、その中より御名を負ふべき民をとり給ひしことを述べしが……」(使徒行傳十五ノ十四)

一、本論文廿頁參照

二、同上參照

稱 名

六

かくの如き恵みを負へる神の御名であり、また、かくの如き能力をになへる言であつた。この前時代の事實に思ひ至つて、「神の御名をよびまつること」「佛の名號を稱へまつること」の心理的經驗が必ずしも現代の我々にファミリアーな心理的經驗でないことが理解されようと思ふ。

稱名は論理的基底によらず、かへつて心理的基礎に立つてをること、これは極めて明らかである。しかしその心理的なるものは必ずしも現代の我々に於ける心理的なるものではないこと。それは前時代のイデオロギーの上に立つ心理的なるものであること。従つて過去に於いて經驗されたところの稱名の神秘力は、決して現代の我々が如實に經驗しうるところのものではないことを知らねばならない。

この結論は、稱名といふことが過去の宗教的行爲であつて、今日の宗教的行爲でないことを意味するであらう。しかしまた、過去の宗教的行爲としての稱名がその當時に於いて發揮し得たる神秘力は今日に於いて想像し得らるゝ以上のものであつたことをも結論づけ、そして、失せたりと見えてなほ潜在的に遺傳してをる過去の心のうごきが、何らかのはずみで表面にあらはれて來るときには、今日に於てもまた明日に於ても、想像し得らるゝ以上の稱名の神秘力が發動することのあるべきことをも許容しなければならぬ。



# 朝鮮墳墓の齋宮と天地八陽經

高 橋 亨

朝鮮佛教は、人も知る如く、李朝國初殊に太宗（一

四〇一一一四一八）以來約五百年、國家及士大夫よりして排斥壓迫を受け、終に三寶共に常民の社會圈外に逐出されて了つた。然るにも拘らず、猶國季まで實際民間の信仰には歴然として其の形迹を存し、或は歲時に、或は葬祭に、佛教より來り又は佛教に依りて行はれしもの少くなかつたのである。是の如きは果して多數人民の如何なる欲求が佛教に由りて満たされた爲であつたであらうか。又他方佛徒側から觀て、彼の如き長き悲慘な逆境に沈淪しながら、猶能く一縷教法の命脈を斯の異教の土に繋ぐを得んが爲には、如何なる苦心をなし工夫を運らしたであらうか。此の二間に對する一の答としてこの論文を草するのである。

## 一 齋 宮

本來佛教の純粹なる信仰から言ふならば、彼の悲華經の無淨念王と其の大巨寶海梵志の卷にある如く、信者等が、己が三寶信仰に因りて何等か現世及未來に於ける廣義の物質的幸福を功德として欲求するのは迷想で卑しい信念である。反りて、教の垂示する所の善行淨戒を常住不斷實踐し保持して、其に由りて將來せらるゝ所の我心の易安狀態そのものが即眞の功德であり、この功德が積もり積もつて益々心地安樂清淨遂に菩提を成就して涅槃に達するのである。然るに是の如き完全超利功的超物質的欲求の教義が、一旦世俗を對象として布教を開始するに至ると、忽ち非常に方便的となりて、直きに佛への信仰と現世及未來生活の物質

的福利とを不可分的に結付けて、此に廣汎なる佛の功德の觀念を形成し發展せしむるに至るのである。今諸種經文を觀れば、殆ど此種功德の説かれざるはなく、諸佛の願にも必ず其の重要事項として我が利土の人民

に物質的幸福を與へんことを加へて居るのである。故に深く佛敎の眞義を究めざる人は、一見佛敎を以て極端なる方便敎となし、同時に非常に荒誕なる事を平氣に説く超理敎とするも亦已むを得ざる所である。但しこの方便の一面が中々有力に敎の内容を形作つてゐるが爲に、本來の敎義そのものは、縱令ある國家社會に在りて排斥せられて衰亡に至りても方便的部分即功德信仰はその國家社會内の人類の生活意識の最強烈なる部分たる功利的欲求心と結合して直ちに民間信仰と化して、或は其儘の形に於て、或は他の信仰と混じて、いつまでも其地域内に殘存して、變則ながらも微弱ながらも佛敎々法の迹を留めるのである。而して現世の利益と未來の利益とは固より其一方を偏廢することは出来ないが、前者に對する人間の欲求は後者に對する

より一層強烈であるから、之が爲には一層大なる奉仕表誠をなすは當然である。未來の福利を求むるといふは畢竟未來時に於ける福利を、現世の其を通して類推して求むるに外ならないのである。

朝鮮佛敎といふも新羅の其はあまりに悠遠にして今の朝鮮佛敎現象を説くには緊切の關係はないから之を省く。高麗といふ國は建國當初から非常に佛縁の厚い國であることは太祖の事蹟に就いても明である。高麗史開卷第一の高麗世系の記する所の、王氏と神僧道詵との不可思議なる因縁話は勿論作り事ではあらうけれども、高麗朝の君臣は餘程早い時代から之をまこととして認めつゝあつた様である。其は顯宗が道詵に大禪師を追贈し、肅宗が王師を追贈し、仁宗が國師を追贈しその敎書官詔に明白に道詵が太祖の父に向つて風水の秘を洩して帝王の業を扶立し聖期の方一興を啓くことを歎美してゐるに就いても見られる。(東文選卷廿七崔應清撰玉龍寺王師道詵加封先覺國師敎書)。或は太祖其人も道詵と王氏との奇蹟的因縁を信じたか少くとも

之を信ずるかの如く人に認めしめたものかと思はれる。道説の事は彼の高麗史に記する所の太祖が其二十六年に大匡朴希述に親授した遺訓なるものにも出て居る。勿論この遺訓は嚴格なる史實としては疑あるが、併しこれが崔誥の家から出されて當時の人々の信認を博し、又高麗朝廷實際の教政の本遺訓に準據する如きものもあり、太祖建國當時の治國の大方針と見做すべきものもあること其第一條に

我國家大業必資諸佛護衛之力。故創禪教寺院差遣住持、焚修使各治其業。

といふが如きである。私は今の遺訓其のものの文辭の如きは或は崔氏一門の僞撰に出づるかも知れないが、其の思想は太祖建國當時の政治の大方針であつた所のもの少くないと思ひたい。其の内道説に付ての事は崔滋の補閑集に出てゐる太祖と崔凝との談話や、太祖が非常に皈依を傾けた新羅末の北漢山僧伽藍々主如哲禪師なる怪僧が道説を擔いで色々地理風水説に基く興佛施設を行はせたに視て、太祖も實際道説を信仰してゐ

た事を認めたい。それで道説と王氏との因縁譚の如きも案外太祖其人も之を肯定して居たかも知れない。少くとも世間の者共が之を信受する如く運ぶ事に就いて何等異議のなかつたことを認めたい。此れ立開國の英雄の人心收攬術の一と視るも固より差支はない。又閔漬の書いた國清寺金堂主佛釋迦如來舍利靈驗記（東文選卷六十八）に據れば、太祖創業東戰西征當時に行軍福田四大法師なる僧職をおいてあつた。其の果して如何なる職事を執つたか明瞭ではないが、字義と文義によりて察するに行軍に隨行して、軍勝利の修法祈禱をなす僧ではないかと思はれる。高麗太祖が佛法を極めて方便的に觀て、其の信仰祈願の功德によりて、よく國祚を裨補し、國脈を擁護するものと考へたことは疑がない。

以後高麗歷代此の思想は衰へず。殊に國運の艱難に際會しては尤も熾烈に此の思想を發揮して、精誠の凝る處能く絶大の事業を成した。顯宗朝契丹の侵入、高宗朝蒙古の來寇に大藏經板二回の鑄雕を完成したる如

き卽是である。從て高麗佛教が祈禱禳災招福方面に最も力を注いだ事も當然であつて、朝廷に在りては種々の法會佛儀月として、之なきはなし。其の際例として誦讀せらるゝ經文は、星祭の北斗經、帝釋道場の帝釋經を始として、藥師經、仁王經、金光明經、占察經、佛頂陀羅尼等なりしこと東文選所載の道場疏文に就いて知ることが出来る。是等經文は何づれも其の誦讀の功德として現世の福利を齎すものとせられてゐるが、就中最後の佛頂陀羅尼は最靈驗あらたかとせられ、本陀羅尼を寫して高幢上に安置し、風吹きて陀羅尼上の一微塵墮ちて衣上に來りし者にさへ、一切の現未の惡業を洗除すと稱せられる。今殘存する平北龍川、黃海道海州、京畿道開城に在る高麗時代の製作に係かる佛頂陀羅尼を刻した石の高幢は何づれもこの陀羅尼を安置したものだと思ふ。

斯くて高麗佛教は道教と相並びて王家現世利益の福田となり、人民の爲に現世の禳災招福の祈禱教として四百年間の信仰を繋いだ。

固より彌陀、彌勒信仰の流行に觀ても、高麗人が佛の功德能く未來安樂を得しむるを信受したことは疑もないが、併し一般的に言へば、君臣上下現世利益を授くる佛の功德を信するが爲に、高麗佛教が榮えに榮えて國教の位地を與へられたことは認めなければならぬ。

李朝の教政が佛教に關する限、根本的に變革せられしは餘りに周知の事實であるが、其の廢佛說の學的ならざる部分の公衆的根據は、佛の功德が毫も國王及臣民の現世の利益を齎らさないといふことを、崇佛限なかりし高麗の滅亡に照して實證したに存する。斯くて太宗廢佛施設を始めて、成宗、燕山君（一四七〇—一五〇五）之を完成し、遂に朝鮮佛教は宗教の社會的機能を奪はれて、僅に默許せられて人里遠き山中に蟄居するに至つた。

然るに、李朝に至りても尙宮中及民間士大夫に於て、依然として高麗の舊慣を遵行して遂に廢するに及ばなかつた所の顯著な佛教的行事がある。其は國王王子王

妃等の陵園墳墓に建てらるゝ齋寺と士大夫の墳墓の齋宮である。陵園の側に其の冥福を修する爲に陵寺を設くるの制は高麗を襲ひ、高麗は又新羅の舊制に倣つたものである。羅末崔致遠の撰した慶州大崇福寺の碑文に據れば、本寺は元聖大王陵追福の爲に建てられた。

高麗顯宗の十二年周佇の奉教して撰した開城玄化寺の碑文によれば、此寺は安宗及王妃の追福の爲に設けられたのである。李朝に至りて最舊き陵寺は、太祖の五年顯妃康氏薨して之を貞陵に葬むるや陵東に巨利興天寺を建てたを挙げねばならぬ。この前洪武二十二年太祖の正妃韓氏開城に歿し豐德に葬り、墓側に衍慶寺を建てたとあるも、此は尙太祖の即位前で麗朝に屬する。次で楊州の太祖の健元陵と文宗の顯陵に開慶寺あり。豐德の定宗の厚陵に興教寺あり。驪州の世宗の英陵に報恩寺あり。揚州世祖の光陵に奉先寺あり。高陽の德宗の敬陵と睿宗の昌陵に正因寺あり。獨り廣州の太宗の獻陵には王の命によりて陵寺を立てなかつた。

既にして成宗、燕山君、中宗、三代排佛の施設著々

實行せられて遂に陵寺の制も罷むに至つた。陵寺の目的に就いては前述貞陵に興天寺を建つる時文臣權近の奉教して撰した文に

明年丁丑葬正月于貞陵又置塋域之東創寺曰興天追冥福也。

とあるに由りて其の全く麗朝陵寺同様の追福の爲なること疑がない。

排佛益々進み、僧徒愈々賤しく、儒教獨盛にして、陵園追福寺の制度名稱は廢せられたが、併し其の實殆ど歷代の王、王妃、王子等の陵園には、或は廢寺の重修と稱して地域内に新に寺刹を立て、或は附近の寺刹を指定して、或は修福の願寺、或は造泡寺となして居るのである。造泡寺とは豆腐を造る寺の意味で、其の寺の僧侶は一年春秋夏冬の四季及忌辰寒食の六回の祭享に必ず供ふべき豆腐と藥菓との製造に任じ、又祭時に時刻を報ずる役割を演ずることになつて居る。今回李王職禮式課の好意に浴して、現在六十一ヶ所の園陵に就いて造泡寺の有無を調査するを得たに、其の結果

實に次の如くであつた。

### 一 肇慶壇

全州慶基殿の北に在り。李王家全州李氏の始祖李

翰を祀る

全羅北道任實郡上耳庵は、古老の語り傳によりて本壇の造泡寺たりしものと推定せられる。光武三年山林保護の完文が下つた。

### 二 潛慶、永慶墓

江原道三陟郡に在り、全州李氏第十七世李陽茂及夫人李氏の墓である。

三陟郡末老面に在る天恩寺を造泡寺に指定し、光武四年本郡から雜役一切勿侵の完文が下つた。

### 三 定陵和陵

定陵は咸鏡南道陵興郡東歸州洞に在り、桓祖李子春の陵である。

和陵は桓祖の妃崔氏の陵で定陵と同原。

咸興郡白雲山龍興寺と、新興郡千佛山開心寺とを造泡寺と指定して、祭享時には右兩寺から造泡僧二

名宛本陵に入參して藥菓製造に従事し、豆腐は寺に在りて造りて納める規定であつた。

兩寺とも太祖當時から高宗まで繼續した。

### 四 純陵

咸興の東に在り度祖李椿の妃朴氏の陵である。

附近に在る隱寂寺を造泡寺となしてある。祭享時には造泡僧一名本陵に來りて豆腐と菜湯の製造に従事する。

### 五 義陵

咸興郡内雲田社にあり、度祖李椿の陵である。

北青郡の大洞寺を以て造泡寺となし、祭享時には僧一人來りて豆腐及祭需品の製造に従事する。

### 六 德陵 安陵

德陵は咸興西北加平社に在り、穆祖李安社の陵である。

安陵は德陵と同原で穆祖の妃李氏の陵である。

定平郡長原面成佛寺を造泡寺と指定し來つたが、今は住僧も居なくなつた。

## 七 淑陵

陵奥南道文川郡東草閑社にあり、翼祖李行里の妃崔氏の陵である。

陵より約一里二十丁の歸宗里にある青蓮寺を造泡寺としてゐる。

## 八 東九陵

京城の東楊州郡内の九陵で、太祖の健元陵、文宗の顯陵、宣祖の穆陵、仁祖繼妃趙氏の徽陵、顯宗の崇陵、景宗の妃沈氏の惠陵、英祖の元陵、翼宗の綏陵、憲宗の景陵を總稱する。

楊州郡別内面花蝶里にある佛巖寺を造泡寺としてゐる。補助として宮中より毎年五、六十兩下賜せられた。併合後廢止した。

## 九 齋陵

京畿道豐徳の北栗村に在りて太祖の正妃韓氏の陵である。

附近の衍慶寺は元と本陵の陵寺に建てられた寺刹であるが、陵寺の制度廢止後も引續き造泡寺に指定

せられて來た。

又三角山下の道說菴も自ら請ひて本陵造泡寺となつた様である。

## 一〇 厚陵

齊陵と同じく豐徳の東興教洞に在りて定宗と其妃金氏の陵である。

陵の西北約一里に高麗時代よりの興教寺なる寺刹があり、之を本陵造泡寺に指定し來りた。曩に光緒六年に興教寺の建物破損したので、本陵の參奉（陵守）が之を改築し重興した。

## 一一 貞陵

京畿道高陽郡崇仁面貞陵里に在りて太祖の繼妃康氏の陵である。初め太祖六年丁丑漢城府皇華坊北原に設けられ、同十三年此地に遷されたのである。

初めには陵側に巨刹興天寺を設けて陵寺となし。

遷陵の際陵の右麓に興天寺を移し建て、陵寺とした。後興天寺が撤廢せられてからは陵の左麓なる奉國寺を以て造泡寺となした。

## 一二 獻陵 仁陵

獻陵は京畿道廣州西大母山に在りて太宗及妃閔氏の陵である。

仁陵は獻陵の右岡に在りて純祖の陵である。

古老の言傳に據れば距今六十餘年程に大母山の南麓に龍德寺を建て、獻陵の造泡寺となし、又仁陵は哲宗丙辰十月に交河より此に移したのであるが、大母山北麓に在る佛國寺を仁陵造泡寺となしたといふが、龍德寺は既に二十餘年前に毀撤せられ、佛國寺は現存してゐる。

獻陵志の記載に據れば陵を距る四里の龍仁郡の光教山鳳棲寺を造泡寺に指定し祭享時には僧二名輪番に來りて造泡に従事したが、後鳳棲寺に住僧少くなつたから、果川の眞嶽山に在る紫雲菴をも新に造泡寺に指定し、祭享時には鳳棲、紫雲の兩寺から各一人の僧が來て造泡に従事したとある。この陵志の記載と古老の言傳との關係は今之を判斷すべき資料がないが、恐らく古老の傳は餘程昔時の事で陵志の記

する所は龍德寺撤廢以後の事ではあるまいか。

此に注意すべきは獻陵志、仁陵志共に造泡寺屬寺の項の記事のあることで、即ち造泡寺は毎年六回の祭享に造泡を負擔するが爲に相當經費を要するが故に、之を宮中よりして下賜する代りに、他の幾分收入裕なる寺刹若干を造泡寺の屬寺に指定して毎年所定の金額を造泡寺に向つて輸納せしむることにしたのである。其の代りに屬寺も種々雜役免除の完文を戴いた。

## 一四 英陵 寧陵

英陵は京畿道驪州西北城山に在りて世宗及妃沈氏の陵である。

寧陵は英陵の東に在りて孝宗及妃張氏の陵である。驪州北内面神勒寺を以て造泡寺と指定した。

神勒寺は高麗朝以來の名刹で、李朝に入りて牋寺と改稱せられ、睿宗朝英陵が此に遷されてから報恩寺と改稱せられて即陵寺となつた。後高宗の甲申牧使李敦夏が舊名神勒寺に還した。併合前迄神勒寺は



造泡の事を行ひ、宮中から北内面に寺田を賜はつた。

#### 一五 西五陵一園

京畿道高陽郡に在る昌陵、弘陵、敬陵、明陵、翼陵、及順昌園をいふので、昌陵は睿宗及繼妃韓氏の陵、弘陵は英祖妃徐氏の陵、敬陵は德宗及妃韓氏の陵、明陵は肅宗及繼妃閔氏の陵、翼陵は肅宗妃金氏の陵、順昌園は明宗の子順懷世子の園である。

昌陵と弘陵の造泡寺としては高陽郡神道面津寬里の津寬寺を指定し陵所より約一里。

敬陵、明陵、翼陵及順昌園の造泡寺には同神道面龍頭里の守國寺を指定し陵所より僅に四町。

津寬寺は現存し、寺に雜役雜稅等免除の文籍を保存してゐる。

守國寺は四十年前に既に撤廢せられ詳細を攷へるに由がない。

#### 一六 光陵

京畿道揚州東注葉山直洞子に在り、世祖の陵であ

朝鮮墳墓の齋宮と天地八隅經

る。揚州郡棲接面奉先寺を造泡寺とするが、本寺はもと本陵の陵寺として雲岳寺の舊址に就きて建てたものである。

奉先寺保護の方法は揚州、抱川、保寧、禮山、堤川、光州、等の地に田畝を賜給してあつた。

#### 一七 恭陵 順陵 永陵

恭陵は京畿道揚州南蘆原西面に在りて中宗繼妃尹氏の陵、順陵は恭陵の南岡に在りて成宗の妃韓氏の陵、永陵は順陵の左岡に在りて眞宗及妃趙氏の陵である。高陽郡の普光寺を以て造泡寺と指定し、祭享時には此の寺の住持來りて製進することになつてゐた。

外に造泡寺の屬寺として全羅北道靈巖郡美黃寺を指定し、毎年定額錢を普光寺に輸納して造泡の資を補助せしめた。記録に據るに毎年今の四十圓程宛屬寺から納めることになつてゐた。

造泡寺保護の方法としては土田を賜給し、又屬寺の雜役を免除した。

#### 一八 宣陵 靖陵

宣陵は京畿道廣州西學堂洞に在り成宗及繼妃尹氏の陵である。

靖陵は宣陵の東にあり中宗の陵である。

靖陵地域内に在る奉恩寺を造泡寺となし、祭享時毎に僧二名宛輪番に來て造泡することゝなした。

#### 一九 溫陵

京畿道揚州西山長興面水回洞に在り、中宗妃愼氏の陵である。

高陽郡神道面紙杵里の興國寺を造泡寺に指定した。本陵から二里である。

興國寺は中宗辛酉年に指定せられて明治四十一年まで續いて造泡寺であつた。

#### 二〇 西三陵一園

京畿道高陽郡にありて禧陵、孝陵、睿陵と昭慶園をいふので、禧陵は南元堂里に在り中宗の繼妃尹氏の陵、孝陵は禧陵の西岡に在り仁宗及妃朴氏の妃、睿陵も亦附近に在りて哲宗の陵、昭慶園は仁祖の第一男昭顯王子の墓園で亦近くに在る。三陵一園の内、

禧陵、孝陵の造泡寺として揚州郡白石面の普光寺を指定し、祭享毎に獻泡せしめ、其の代として宮中より大豆一斗四升宛寺に下賜した。睿陵昭慶園には造泡寺に關して所傳がない。

#### 二一 泰陵 康陵

泰陵は京畿道揚州邑南盧原面にありて中宗の繼妃尹氏の陵である。康陵は泰陵の東南岡にありて明宗及王妃沈氏の陵である。

揚州郡別内面花蝶里の佛巖里を造泡寺に指定し、明治四十三年併合まで繼續した。

#### 二二 章陵

京畿道金浦郡郡内面豐舞里に在りて元宗及妃具氏の陵である。

今より二百九十餘年前本陵造營の砌、地域内一區を割いて奉陵寺といふ寺刹を建て、爾後造泡の事に任せしめ來つた。奉陵寺の住持以下寺の役僧は陵官に於て任命することゝなした。寺からは獻泡の外、冬至節に赤豆粥一盆と饗費用繩二束と輿丁の麻鞋十

足を例納することになつてゐた。本寺に對する補助の方法としては、本陵地域内の土地を開墾耕作して僧侶の生活を助けるを許した。

### 二三 長陵

京畿道交河郡邑北雲川里に在りて、仁祖及妃韓氏の陵である。

本陵齋室の西半里許元と本陵地域内なる黔丹寺を造泡寺と指定した。此寺は時代不明（或は曰く新羅の僧と）黔丹なる僧の開基した所であつたと傳へられるが、後頼廢して見る影もなくなつたのを、初めに此處に置かれた純祖の仁陵が前に記した如く哲宗丙辰年に廣州に遷された時、爲に不用になつた舊仁陵丁字閣の材木を以て本寺法堂を重建し、同時に田畠を給して佛糧に充てしめ、近來に至りては毎年宮中より正租四石宛支給して造泡費としたのである。

### 二四 懿陵

京畿道揚州邑南天藏山にありて、景宗及繼妃魚氏の陵である。

萬壽寺を以て本陵の造泡寺と指定した。本陵を茲處に設定の時、寺が陵域内に在つたので其の儘造泡寺となしたのである。本寺から毎年祭享時に獻泡の外、白菜漬、味噌、鹽等の代金として金五兩を本陵齋室に奉納せしめた。

蓮華寺（舊名妙蓮菴）も亦本陵地域内に在つたから、萬壽寺同様造泡寺に指定せられた。

### 二五 隆陵 健陵

隆陵は卽顯隆園で京畿道水原郡八十里に在り、正祖の父莊獻世子の墓であり、健陵は正祖及妃金氏の陵で隆陵の附近に在る。

陵の附近に龍珠寺の大刹があり、現に朝鮮佛教卅一大本山の一である。龍珠寺は舊號葛陽寺といふ古刹であつたのを、正祖が隆園造營の時規模宏大に重修し改稱して園の修福寺となしたのである。其後健陵も其附近に定めらるゝに及びて龍珠寺は健陵修福寺をも兼ね、二陵祭享時には獻陵の事に任したのである。

龍珠寺の廟寺として、全羅道靈巖郡道岬寺と、同道長興郡寶林寺を指定し、兩寺から年々計二百兩を龍珠寺に納めしめ、内百兩は造泡費として寺で之を使ひ、殘額百兩は陵費及傭人の雜給に充てた。

龍珠寺の住持は都惣攝と稱し、王室に直屬し、軍糧徵收官をも兼ね、寺内に軍用米穀倉庫がありて住持が其の出納の事に任した。

## 二六 洪陵

京畿道揚州金谷に在りて高宗及妃閔氏の陵である。

元と閔妃の洪陵が京城東門外清涼里に置かれた當時、其の附近にある蓮華寺(懿陵項に出づ)を造陵寺に指定し、陵に屬する番三斗落を耕作收穫して每祭享時に造泡して獻納せしめつゝあつた。

## 二七 裕陵

京畿道高陽郡蘇島に在り、純宗(李太王)及妃閔氏の陵である。

陵の附近にある永華寺(舊號華陽寺)を造泡寺に指

定した。祭享時には寺僧より方一尺位の豆腐を納入し、又祭享時刻を祭官に稟告した。

宮中よりの補助としては陵に屬する田畝收穫物の一部を與へた。それは製泡の原料たる大豆なるを原則とするが、便宜他の穀物又は代錢を以て給する事もあつた。

永華寺の僧侶は守陵傭人と同一身分を享有して居つたが、最近併合後陵土が國土に歸し、陵傭人等が月給制度に改められるに及びて、自然寺と陵との關係も絶えた。

## 二八 永懷園

京畿道始興郡にあり、昭顯世子の嬪姜氏の墓である。

本園を東に距る二里、始興郡東面冠岳山三幕寺を造泡寺に指定し造泡の役に任せしめ、舊韓國時代には宮中より每祭享に白豆二升宛造泡料に支給した。

## 二九 愍寧園

京城南門外に在り、英祖の孫なる懿昭世孫の墓で

ある。園に近き高陽郡延禧面奉元寺を以て造泡寺とする。

### 三〇 孝昌園

京城龍山の北岡に在り正祖の世子文孝王子の墓である。

北漢山僧伽寺を以て造泡寺とする。

### 三一 昭寧園 綏吉園

昭寧園は揚州に在り、肅宗の淑嬪崔氏即英祖の生母の墓である。綏吉園は昭寧園の近くに在りて英祖の靖嬪李氏の墓である。

前に挙げた西三泡一園の造泡寺たる白石面の普光寺を造泡寺とする。今より二百十三年前淑嬪崔氏の禮葬の時、判下して本寺を以て昭寧園修福の願堂となし、位田として振威郡の卅五結の地を給し同時に公私雜役を免除した。本寺からの進上は祭享時豆腐の外松皮餅と覆盆子であつた。

### 三二 順康園

京畿道揚州六十里にあり、宣祖の仁嬪金氏の墓で

朝鮮墳墓の齊宮と天地八陽經

ある。

本園の約五町に奉永寺(舊名奉仁菴)あり、舊時代に在りて造泡寺と稱して宮中の保護を受け土田十結を給はつた。佛壇には宣祖と仁嬪の神主を安置する。高宗十四年丁丑春錢四千貫を下賜せられ伽藍を一新重修し奉永寺と改稱した。

### 三三 綏慶園

京城南門外に在り純祖生母綏嬪朴氏の墓である。前出懿寧園の造泡寺となる奉元寺を以て造泡寺とする。

### 三四 莊陵

江原道寧越郡北冬乙旨に在り端宗の陵である。

陵造泡寺としては英祖丙午年に新に勅建せられし報德寺が近くに在る。正祖庚戌に本寺の僧漢溟が上書して免税を請ひ、それから住僧五名に對して料米(數量不明)を給することとなり、純祖丙辰よりは江陵五臺山史庫の例に倣ひ住持には毎月米四斗二升宛給することとなした。又同年慶州雲住山安國寺を

本寺の屬寺として雜役を免除した。

斯くて六十一ヶ所の李王家陵園の内、全く造泡寺の傳錄のなきものは、咸鏡南道安邊郡西端谷にある翼祖の智陵、京畿道揚州南群場里にある端宗の妃宋氏の思陵及清凉里にある廢妃の永徽園の三所のみである。而して所謂陵園の造泡寺に就いては恭陵、順陵、永陵の參奉よりの報告に之を説明して

陵園之必置寺利蓋爲祭享時造泡而設也莫重者祀典莫潔者造泡也故陵園祀典必有造泡寺而各祭享時造泡寺齋潔造泡而奉進也。

と言ひ、單に祭享時の豆腐を造る爲にのみ置かれた如くであるが、併し此は只だ現在少くとも李朝末季の參奉等の考へであつて、更に仔細に之を調査すると決してしかく簡單な性質ではないのである。第一に前に列舉した造泡寺の内、以前に陵寺であつて陵寺制廢止の結果唯だ名を更へて造泡寺と呼ばれたものを擧げると、昭寧、綏吉園の普光寺、靖陵の奉恩寺、英陵寧陵の神勒寺、齊陵の衍慶寺、厚陵の興教寺、光陵の奉先

寺があり。又隆陵の龍珠寺も實質から言へば陵寺として建てられたものである。第二に陵寺と同様な新建來歴を有し先王、世子、妃、嬪等の追福の爲に建立せられしと認むべきものに、長陵の黔丹寺、章陵の奉陵寺、懿陵の萬壽寺、昌陵、弘陵の津寬寺、莊陵の報德寺がある。第三に國家の待遇の其の昔の陵寺と差別なしと考へらるゝものに、永懷園の三幕寺がある。造泡の資を納めしむる爲に別に又屬寺をおかれたるに獻、仁陵の鳳棲寺、莊陵の報德寺、泰、順、永陵の普光寺、隆陵の龍珠寺がある。第四に王、嬪の神主を奉安して日夜其の冥福を修するものに順康園の奉永寺がある。是等の事實は、造泡寺なるものが決して單に豆腐藥菓製造僧を住まはしむる爲に設けられたのではなくして實は陵寺又は願堂の變稱で、平素に在りては住僧業をして陵園主の爲に焚香修福せしむるが之をおく眞の目的なることを證明して余あると信ずる。又實際造泡寺住僧の生活も然るものであつた。

轉じて士大夫墳墓の齋宮を觀るに、其のもとには普通

の寺刹と同様の意味にて創建せられ、専ら死者の追福の爲なりしことは、李朝實錄中宗廿年、政府に於て寺刹撤毀の問題の起りし時、左議政金安老等上書して意見を述べ、士大夫墳墓の齋宮に言及して

凡寺社與稱齋宮新創者並重治撤毀則庶可消戢矣といふ、而かも遂に實行を見るに至らざりしに徴して知ることが出来る。現に朝鮮僧侶の實際を見るも、齋宮の僧なる者は、一室に佛を安して平素修法讀經し以て亡者の爲に追福するのが其の生活であり、從て有識僧は齋宮僧たるを好まぬを普通とする。

熟々朝鮮の巨姓豪族の墳墓を検するに、齋宮を有するもの極めて多く、其の慣習の來ること遠く麗初に在る様である。今私の其の子孫に問ひて得たる數者を擧げると

(一)豐壤趙氏は高麗開國功臣趙孟を祖とし、孟の墓は揚州に在り、此に齋宮見聖庵が建てられてある。

(二)韓山李氏は高麗忠肅、忠定王朝の文臣李穀を祖とし、其墓忠清南道韓山に在り、此に齋宮の菴子がお

かれ其の創建麗代に溯る。

麗朝の舊慣を襲うて李朝五百年抑佛廢佛の時代を経過し其の末造に至つても猶齋宮設置の事は熄まなかつた。其の確實な例を擧げると

(一)橫城鄭氏の八溪君鄭宗榮は宣祖己丑年卒し、橫城公根山に葬り、此に齋宮青龍庵をおいた。

(二)韓山李氏は前記の如く其の祖墓に齋宮ある外、正祖朝の人官郡守李沆の墓忠清南道保寧郡川北面德頭里に齋宮を設けてある。

(三)延安金氏の工曹參判金裁琬は純祖朝に卒して其墓京城郊外佳佐洞に在るが、此に齋宮淨土寺がある。

(四)延日鄭氏の孝宗の駙馬寅平尉鄭齊賢の墓は高陽郡大慈洞に在り、此に齋宮が設けられてある。

(五)東萊鄭氏の祖鄭雲道の墓は東萊に在りて此に齋宮華池寺が設けられてゐる。又現戸主の祖鄭允容の墓は京畿道安城舞鸞城に在りて茲に齋宮雲水庵がある。

是等諸姓の子孫の言に據ると、齋宮には例として佛養菴が附屬し、住僧をして衣食に憂なからしめ、其の住

持は常に一門宗家に於て人選して住せしむるを法とした。然るに明治四十四年朝鮮寺刹令發布以後、是等齋宮も近旁巨刹の末寺に編入せしめられ、其の住持も本山より薦任する形式を取るに至つた。

併し以上は大姓ではあるが格別儒者として聞えた人達の墳墓ではない。然るに、李朝第一の大儒で、平常朱子に私淑し佛を排斥するに力めた李退溪其人の先塋にも亦齋宮を設けて僧を住まはしめた事は、舊慣に従ふとはいへ奇異の感なきを得ない。退溪集卷四十二樹谷庵記に禮安の北境樹谷に先塋を安じ、此に齋宮をおき僧德淵なる者を住せしめしを記し、爲に辯解を附して夫既祭於野則齋戒滌濯宜有其所釜鼎牀席宜有其藏典守之人又不可無所於寓此又齋舍之所以不得不不作也。堆世之爲是者或出於佞佛求福之意則大不可。今は菴也未免守之以其徒故置僧寮然堂爲主而寮爲附一殿於奉先之禮而供薦之事未嘗及焉則亦何嫌之有哉。

と曰つた。蓋し退溪が是の如き辯解を是記に附せざる

を得ざりし所以は、當時大多數の士大夫の齋宮が祈佛求福の爲に墳墓に設けられ、爲に僧をおきて朝夜供薦の事に膺らしめたが爲である。從て退溪其人は眞に只だ朱子の如く國俗に遵へるのみなりとするも、彼の族人等は亦依りて以て修福追薦の勝事を營まんが爲なりしを思はざるを得ない。

朝鮮老論の祖、一代の儒宗、最熱烈なる朱子の模倣者、國の大老たる宋尤庵の本貫たる恩津宋氏の祖墓は忠清道連山郡天護山に在りて、此に齋宮のありことは同族の宋寅の願庵集寄贈善純上人の詩に

我懷當年成謹甫。節義文章世欽仰。師其族孫異凡氓。識字持律尤堪賞。維連之縣天護山。先祖於焉留壽藏。旁邊小刹號清庵。居僧百指推師長。山中松柏幾秋春。爾輩殷勤常養護。

とあるに徴することが出来る。而してこの齋宮清庵は中々の大庵と見えるけれども、恩津宋氏の祖雙清堂宋愉の墓の齋宮の創設は當然李朝國初に遡るから此も怪むには足らない。然るに宋尤菴其人が肅宗の己巳年井



邑に於て死を賜はり、遺骸を運して水原萬義舞鳳山に葬るや、亦實に茲にも齋宮を置いて僧をして守らしめたのである。同じく老論の名家の文人金春澤の北軒集送戒環遊湖南序に

水原萬義寺僧戒環、即守尤齋先生墓者也。昔年吾弟仲施爲水原府使、余與之往拜先生墓、退而宿於寺。從環問先生遺事。環嘗爲擔先生靈輿、夜別侍宿。故其言先生事甚詳。

とある。破邪顯正を以て一生の事業となした彼れ尤庵が生前是の如く僧を近づけ、歿後其の子孫門人族人等が齋寺を作りて僧をして此を守りて爲に修福追薦せしめし事は意想外の事實と謂はなければならぬ。

李朝教政の根本方針によりて寺刹の新建は禁ぜられ、佛教は宗教の社會的機能を營むことを禁止せられしに拘らず、上述の如く王家及び士大夫が、殆ど公然國祭を犯して陵園墳墓に寺庵を設け、僧を置き、以て平素先人の爲に冥福を追修せしめ、祭祀に當りては最も清淨を尊ぶ所の主祭物を調進せしめ、むしろ然らざ

るを以て恥となしたるは何たる矛盾であるか、而して斯の如き矛盾を生ずに至りたる原因は果して何處に在るか。

前述の如く、高麗佛教に在りては各宗とも重きを祈禱方面において、佛の功德が能く現世の饑災招福と死後の安樂とを齋すものと國民から信ぜられてあつた。然るに李朝に至りては彼の如く國家官民常住丹精を抽で、奉佛崇僧して畢竟國祚の傾仄を救ふことを得なかつた事實に鑑みて、佛法が人間の現世の禍福を左右するといふ信念を根本的に動搖せしめたのである。然るに此に残されし所の佛功德の他の部分、即佛が人の死後の安樂を管するといふ信念は、猶之を否定して消滅せしむることは出来なかつたのである。佛教に代りを國教の位地を與へられた儒教は生を説いて死後を説かず、李朝國初猶高麗に引繼いで若干民信の一部に力あつた所の道教の諸神も、原と人間現世の饑災招福の神々で、死後の禍福に付ては稀に之に説及さぬではないが、是方面はむしろ佛教に模倣したもので本と重きを

おかない所である。それは朝鮮に流行する玉樞經や太上感應經を看ても判る。經の功德や善惡の應報も主に現世を對象として述べられ、死後に就ては説くこと極めて稀である。又巫覡の一派は朝鮮在來の原始宗教として、佛教が一般民衆に勢力を失ふに従て愈々流行して民信を動かしたけれども、其の奉ずる所の十二十三の雜鬼神や魔も、多くは亦現世禍福を扱ふ神が多く、死後まで管するは冥府大王や觀音大士の如き佛教から取來れる數位に過ぎない。商賈繁昌、病氣平癒、得男安産等の祈禱が普通である。一體人間死後の禍福は三世因果輪廻の原理の成立の上に始めて確かに受入れられる信仰であるから、主として佛教の教へる所となさざるを得ない。

新羅高麗約一千年間榮えにさかえし佛教が教へた三世因果死後禍福の信仰は、李朝に至りても容易に君臣上下の心底から消滅せしむることが出来ない。殊に高麗を経て李朝に至りて、益々牢く民信を支配するに至つた彼の墳墓風水説は、人の靈魂の死と共に灰滅して

純無に歸するを否定するから、死後の知覺の存在を假定する佛教の輪廻説は李朝の人達にも受入れ難くはない。更に尙又儒教に在りても、朱子は死者の氣の五代間解散せずして子孫の誠心と感應道交するを認め、又子孫としては祖や親の死後の安樂に就いては何物を犠牲にしても之を致さざるべからざる義務がある。佛教に於て死後の禍福を説き其の實證は之を驗することは出来ないけれども、必ずしも之を否定することも出来ないものであるから、子孫としては兎に角父祖が死後禍を得禍を避ける丈の用意は之を盡さなければならぬ。是に於てか齋寺を置いて僧徒をして此の方面の責に任せしむるのである。李朝最初の排佛王にして自己の陵には陵寺を立てることを禁じた太宗王も、父太祖の冥福を修するが爲には其の主張を枉げて、其の十二年に太祖健元陵に開慶寺を創めて追福寺となした如きもこの一例である。士儒の先塋に齋宮を設けるのも其の意思全く同様である。高麗末の儒者鄭夢周や趙浚等は頗に葬祭に佛式を用ふるを停めて朱子家禮に則るべ

きを力説し、屢々上書し、李朝となりては儒臣等は益々筆を揃えて葬儀に佛式を用ふるを攻撃した。世宗朝の文臣魚變甲の關佛疏（東文選五十五）も其の一であるが其の中に當時の風俗を叙して曰く

是以無貴賤貧富皆曰、家禮之法善矣。然行家禮則人將議我曰、異於常矣。水陸之法簡矣。然行水陸則人將鄙我曰、吝其財矣。奔走寺院、飯佛齋僧、召致親友、競爭奢華、糜費不貲。富者罄竭財產、貧者稱貸公私、修七既畢、則葬送力微、葬送既畢、則公私交徵、其債矣。

當時葬送の佛儀高麗朝の慣例其の儘行はれしを證してゐる。

如上叙述によりて、李朝となりても佛が人間死後の禍福を管するものであるといふ信仰が存在した事を一先づ肯定して、翻りて更に詳に李朝末季の朝鮮、家庭の死者に對する慣例的行事を觀るに、益々其の誤なきを證するを覺えるものがある。朝鮮の宮中及士大夫の家に在りても、家人の臨終に當りては傍に居る婦女等は皆例として念佛を唱へて阿彌陀を呼びて亡者を托し、

人死して三日目には例として密かに使を有緣寺刹に遣して現王齋を設行するのである。現王とは詳しくは普現大王又は普現天子と稱し、此世と彼世との中途に居て、五人の判官と五個の鬼王を隨へ、死者あれば鬼王が往いて之を捉へ來り、判官之を審判し、判決書を作りて大王に呈する。大王は此に據りて或は地獄に送り、或は極樂に送り、或は復た人間に返す。其の極樂に送られる者、若くば人間に返される者については、家族として之を心配する必要もないが、地獄に送られる事ある場合こそは痛むべきの限であるから、先づ寺刹に人を遣して盛齋を設けて普現大王に供へ、又地藏經を讀むのである。朝鮮に於ては地藏信仰は中々盛であつて、江原道鐵原の寶蓋山は、昔時地より地藏菩薩湧出で地藏菩薩常住說法の靈地とせられ、此に地藏寺建てられ、善男善女の參詣が絶えない（寶蓋山石臺菴事蹟記。高麗法喜居士閱讀撰）。

亡者歸滅三日目に現王齋を設けてから後、初七日より大祥に至る滿二ヶ年、十王の爲に齋を寺刹に設けて

亡者の冥福を修し、其の齋時に所讀の經文は矢張、地藏經である。十王は一七秦廣大王。二七初江大王。三七宋帝大王。四七五官大王。五七閻羅大王。六七變成大王。七七泰山大王。第百白平等大王。小祥都市大王。大祥都轉輪大王。で、其の門四十九日に祭る變成大王こそは、輪廻決定の權ある者とせられ最も恐れられて居る。

聞く所に據れば、李王家にありても、先年高宗及純宗の昇遐に當りて、直ちに宮中より私かに使者を金剛山長安寺に遣して爲に鄭重な齋祭を設けて冥福を修め、其齋祭の儀は之を上代に較ぶれば頗る簡略ではあつたが、それでも猶相當な費用を要したさうである。

李朝佛教が長い間峻嚴なる政府の顧滅的迫害に堪へて、日韓併合まで其の伽藍、僧尼、及教法を傳へたのは其の大なる原因の一として、新羅以來の傳習的信念即人間死後の禍福は佛家に一任すといふ信仰が終に猶君臣上下の心の底に滅びざりし事を挙げなければならぬ。而して宮廷や士大夫が私かに陵園に寺刹を設け

墳墓に齋宮を建て、又現王齋や十王齋を營むことを廢さなかつた所の顯著な宗教的社會現象は、明白に此を證明するものであると信するのである。

## 二 天地八陽經

近く明治四十四年まで、朝鮮寺刹では、毎年春秋舊二月十月の中日三日間、其の伽藍神の爲に大祭齋を設け、又神衆壇の神將等に供養するのであつた。其の時讀む所の經文は佛說天地八陽經である。本經文には唐三藏法師義淨奉詔譯と記してあるが、大藏中には收められず、日本續大藏には收録した。古今譯經圖記の義淨の譯經中には本經目を載せてはゐない。大唐内典録にも本經目はなく、貞元釋教録には僞妄亂真としてゐる。然るに大藏には別に八陽神呪經一卷ありて西晋竺法護譯出としてある。古今譯經圖記も亦同様である。但し出三藏記には本經をば失譯雜經録に載せてゐる。恐らく此も竺法護などの譯出に係かるものではあるまい。今八陽神呪經を以て朝鮮僧侶の讀む天地八陽經と比較すると、後者が前者を模倣した迹の甚だ顯著であ

るのに、其文辭の相違は亦頗る多いのである。

八陽神呪經は佛世尊が舍利弗等諸佛菩薩に向いて説きたまふ所で、東方八佛國土即、名不可勝、歡樂、喜愛、內喻、無狐疑、無毒螫、蓮華香、甘音聲稱説に其其一菩薩がありて、常に慈眼を開き慈心を垂れて八方の至誠求願する者に應ずる。故に常に是の八佛土の菩薩名を唱へ此經を諷誦する者は、現世に於て能く禳災招福を授けられる。例へば、女人女子を生まんとするをば轉じて男子となすべく、晝夜三時に此經を捧讀すれば四天王常に擁護し、縣官の審判を受け、怨家の仇に逢ふも能く禍を免れ、盜賊に逢ひ、水火に入るも、戰鬪に出づるも、毒虫に中てられるも、惡鳥惡魔に逢ひ、惡病急病に罹るも、此經を諷誦すれば能く災厄を免れて無事なることを得る、乃ち八菩薩の名を擧げて曰く

第一名 毘陀和菩薩

第二名 羅那隣竭菩薩

第三名 名憍日兜菩薩

朝鮮墳墓の齋宮と天地八陽經

第四名 那羅達菩薩

第五名 須深菩薩

第六名 因抵達菩薩

第七名 摩訶須和薩和菩薩

第八名 和輪調菩薩

終りに再度八菩薩の功德を述べて

是八人求道以來其劫無數今未取佛。是八人本俱學道時、願八方上下人民皆共使得佛。若有急者當使呼我八人名字即自解除。若壽欲盡時我八人便當飛行往迎之。願持此一字之功德。願一切人皆如八菩薩快也。と結びて居る。

然るに天地八陽經は、佛が無礙菩薩の現在人間の苦患多きを觀て如何にして之を救濟せんかと問ふに對して答へたまふ所で、一切衆生若し命終時に本經を聞いて信心逆はされば、生前諸罪の難を解脱するを得て苦海を出て善神の加護を受けるを得る。若し又人あり、能く本經を寫受して讀誦すること法の如くなれば、其の功德擧げて量ることが出来ない。命終の後も並びに

成佛を得と。次で諸種の災厄を免るゝを得る場合を列擧して委曲を悉し。前述八陽神呪經の擧げし所は悉く之を網羅し、更に進んで八陽經の説及ばざりし所に其の功德を推擴して曰く、今世間には人の生時の年月日時刻の排列によりて、或は運命の吉凶を來し、又死後殯葬の日時を擇ばざるによりて其家に吉凶の生ずるを怖れる。若し産時に當りて此經を讀むこと三遍なれば兒は便ち生れ易く、又生れし兒は必ず聰明伶俐福徳圓徳である。又殯葬の日に當り此經を讀誦すること七遍なれば甚大吉利にして獲福無量である。更に進んで説いて曰く、殯葬の地は東西南北を問ふなく此經を讀むこと三遍にして便ち墓田を修營安置すれば永く災障なく家富み人興り甚大吉利である。又婚姻親迎の日に當り此經を讀むこと三遍にして而して後禮を成せば子孫興隆して甚大吉利である。若し又人得官登位の日及新に入宅する時に此經を讀むこと三遍なれば甚大吉利にして善神加護し延年益壽を得る。若し此經を誹謗せば忽ち現世には白癩となり死後には地獄に墮つと。以上

本經の功德を八陽神呪經の其と比較するときは、最も著明に、人間生時四柱の吉凶、成婚日時 of 吉凶、殯葬日時 of 吉凶、墓地の吉凶、家相の吉凶を悉く解決して、一切皆本經讀誦に由りて吉利を得しむることを高調するを認めることが出来る。その内殊に家宅の吉凶の災難を免るべきを詳説するに曰く。

若善男子善女人等與有爲法先讀此經三遍築牆動土安立家宅、南堂北堂、東序西序、厨舍客屋、門戶井竈、碓磑庫藏、六畜欄園、日遊月殺、將軍太歲、黃幡豹尾、五土地神、青龍白虎、朱雀玄武、六甲禁諱、十二諸神、土財伏龍、一切鬼魅、皆悉隱藏、遠避他方、形消影滅、不敢爲害、甚大吉利、得福無量、善男子、與功之後堂舍永安、屋宅牢固、富貴吉昌、不求自得。

又殯葬時讀誦の功德を高調して曰く

善男子、日々好日、月々好月、年々好年、實無間隔、但辦卽須殯葬、殯葬之日、讀誦此經七遍、甚大吉利、獲福無量、門榮人貴、延年益壽、命終之日、並得成聖、善男子、殯葬之地、莫問東西南北、安穩之處、人々愛樂、鬼神愛樂、

即讀此經三遍、便以修營安置墓田、永無災障、家富人興、甚大吉利。爾時、世尊欲重宣此義、而說偈言

營生善々日、休殯好々時、生死讀誦經、甚得大吉利。  
月々善明月、年々大好年、讀經即殯葬、榮華萬代昌。

本經にも八菩薩の名號を掲げて其の常に人間内に處りて和光同塵し、此經を讀誦する者あれば便ち之を守護して災厄をして侵す能はざらしむとなし、其の名號を擧げて、

- 第一 跋陀羅菩薩漏無盡。
- 第二 羅鄰竭菩薩漏無盡。
- 第三 僑目兜菩薩漏無盡。
- 第四 那羅達菩薩漏無盡。
- 第五 須彌深菩薩漏無盡。
- 第六 因抵達菩薩漏無盡。
- 第七 和輪調菩薩漏無盡。
- 第八 無緣觀菩薩漏無盡。

と云つてゐるが、第八無緣觀菩薩の外皆前掲八陽神呪經の菩薩名を少しく變へたに過ぎない事は瞭然として

朝鮮墳墓の齋宮と天地八陽經

明白である。

今此の二種八陽經を比較するに、讀誦の功德に於て天地八陽經は更に之を一層廣く詳に説いて、殊に力を籠めて其の能く風水地理の吉凶にも對抗して、此經讀誦によりて生死婚葬宅墓の凶災を免るゝを得るものとなした。本經が風水地理説の流行盛なる時代に作出されし事は許さるべき想像である。

案するに大唐内典錄第四宋朝傳譯佛經錄に安墓呪一卷を載せてある。恐らく此は相墓風水に代りて墓地の凶を除く佛呪を説いたものであらうと思はれるが今減びて傳はつてゐない。然るに大藏後漢失譯經に佛說安宅神呪經一卷がある。其は佛が諸長者の爲に、宅室を闢ひて種々の災妖を興す所の魔神鬼魅を禳ふ神呪を説かれたもので、其の内宅内の諸神に呼掛けける所の文に、

請清淨僧設安宅齋、繞衆名香然燈續明、露出中庭、讀是經典。某等安居立宅已來、建立南房北堂東西之廂、碓磨倉庫、井竈門牆、園林池沼、六畜之欄、或復移房、動土穿鑿、非時、或犯觸伏龍騰蛇、青龍白虎、朱雀玄武、

六甲禁忌、十二時神門庭戸陌、井竈精露堂上戸中瀾邊之神云々。

とありて、前記天地八陽經の安宅の部の想并に文字と相似て、天地八陽經安宅の部が本神呪經に原いて作られしかを疑はしめるものがある。長阿含梵動經に、當時波羅門には邪道を行して諸種の呪を唱へる事あるを擧げし内に安宅符呪も交りて居る。此によりて古來印度に既に安宅符呪の事波羅門に行はれ後に至りて佛徒等も之を取りて自ら其教に混行した事を知る事が出来る。従て安宅呪經なるもの、早く支那に傳はつた事も怪むに足らない。然るに支那道藏洞神部本文傷一に太上老君安宅八陽經一卷及太上老君說補謝八陽經八卷がありて亦同じく宅室の諸神の禳災の經文である。其の中家宅の神共を呼擧げる文を觀るに安宅神呪經に比して一層よく天地八陽經に類似してゐる。曰く

若有善男子善女人起造宅舍驚動龍神屋宇鳴喚地華土裂南堂北屋東廊門井竈碓磨庫藏船車寓止六畜欄關莊舍寺院但是屋宇房廊窟穴觸犯天怒地怒年怒月

怒日怒時怒四方諸怒五方地祇青龍白虎朱雀玄武將軍太歲黃幡豹尾十二時神六甲禁忌土公土母土府伏龍一切惡怒宜轉此經禳謝所犯神怒悉皆隱藏遠送四方各鎮方隅不敢爲害。

圈點を附した文字は殆ど其の儘天地八陽經にも使はれてゐる。恐らく道藏の安宅八陽經は左程古いものではあるまいから、大藏の安宅神呪や又恐らく本經を模して作られたものであらう。但し太上老君八陽經及太上老君說補謝八陽經に在りては安墓には言及してゐない。是の點本經の獨得とする所である。案するに安宅は地理堪輿家の錦囊秘術であつて此に關する書目も數多に上つてゐる。圖書集成堪輿部黃帝宅經序に

黃帝二宅經、地典宅經、三元宅經、文王宅經、孔子宅經、宅錦宅機、宅統、宅鏡、天老宅經、劉根宅經、元女宅經、司馬天師宅經、淮南子宅經、王徵宅經、司最宅經、劉晋平宅經、張子毫宅經、八卦宅經、五兆宅經、元悟宅經、六十四卦宅經、右盤龍宅經、李淳風宅經、五姓宅經、呂才宅經、飛陰宅經、亂伏宅經、子夏金門宅經、刀臺宅經。



等を列舉し更に語を續けて

己上諸經其旨大同小異、皆自言秘妙互推短長。

とある。されば道家の安宅八陽經や本經の如きは是等地理家の秘術を奪つて吾が教裡のものとなしたもので其の製作年代の如きも地理書弘布以後に在るべく、從て術語も多く地術家の其を襲用してゐる。先年羽田博士は回鶻語天地八陽經を發見せられて本經と對照してその本經より翻出せられたことを攷證せられた。此によりて本偽經が隨分廣く流行したことを知ることが出来る。

私は此處で問題にしたいのは此の如き偽妄亂真にして内容も佛教から觀て極めて貧弱な數葉の經文が、何故に朝鮮の佛徒によりて、しかく長年奉持せられて、教法衰滅して綫の如き命脈の數百年間重要經文の一つとして春秋大淨齋に闔寺の緇徒によりて讀誦せられたかである。而して私は之を以て朝鮮に於ける地理風水の盛なる流行に對する佛徒の自衛的手段に外ならずとなし。此にも李朝佛徒の末法迫害の世に教法の續命維持

に向つての苦心を認むべしとするのである。

相宅相墓の地理風水は人間現世の禍福の原因を人力人業以上の方角山水等に表はるゝ陰陽五行の神秘力に歸するもので之を受ける生者の方から言へば現世の禍福。風水の爲に其骨の敗腐と不敗不腐を受ける死者から言へば死後の禍福となる。從て此を因果專ら佛の法力即禮佛誦經の功德に歸せんとする佛教とは、相互交錯的に同一信心地盤を爭ふ結果とならなければならぬ。是に於てか佛教徒（道家も同様である）は臥榻の傍他人の酣睡を容るゝが如く唯だ默して其の盛行を見る譯には行かない。朝鮮佛徒は遂に地理風水に對して二様の態度を取るに至つた。其一は佛徒の側から進みて充分に此術を學習會得して以て大地術家大風水家となりて、反りて是術を利用して佛の法力宣揚の手段となすものである。其二は佛教一流の高飛車方略で佛の法力を以て地理風水以上の神秘力となし、佛教の修法及誦經によりて、容易に地理風水の説く所の凶災を禳除して吉祥を招くを得るとなすものである。私は

今朝鮮佛教史に就いて之を検してこの二態度を説明せんとするものである。

抑も朝鮮に上代から既に地理風水術の將來せられしは周書異域傳百濟に、

亦解醫藥卜筮占相之術。

とあり。又隋書百濟傳にも

亦知醫藥著龜占相之術。

とあり、又北史百濟列傳に百濟風俗を叙して

知醫藥著龜與相術陰陽五行法。

とあるに知るべく、而して其の僧侶が此術を學習會得せるは、日本書記推古帝十年冬十月に

百濟僧觀勒來。仍貢曆本及天文地理書并遁甲方術之

書也。是時選書生三四人以俾學於觀勒矣。

とあるによりて疑がない。而して高司麗、新羅の傳には其國人ト相地理に通ずることを言はない。恐らく百濟は逸早く斯術の本場たる支那江南から此術を傳へたものであらう。新羅にも既に早くから此術の傳はれりとなす三國史記脫解尼師今の神怪な記事の如きは信す

ることが出来ない。新羅の地理術は百濟又は唐から之を傳へたものではあるまいか。支那の地理術も唐に至りて大に盛になつて此術の正宗初祖救貧仙人以下十祖や、李淳風、張說、一行禪師等が出た。新羅人の唐に留學せる者等之を傳へたが、其の中に當時にありて常に新知識輸入の魁をなす僧侶のありしことも決して想像に難くない。現存する新羅時代寺刹や高僧の碑銘に風水を説いてあるものを求めると、憲德王（八〇九—八二五）の五年金貞獻の撰せる斷俗寺神行禪師碑の末段寺の形勝を叙する中に

北倚獨立之高岡。西隣三藏之迥谷。挂烟月於山頭。捐金玉於淵底。豈惟地理之崔嵬。復乃靈神之洞窟也。

とあり、地理の崔嵬といふは、單に地形の高大危削を謂ふに非ずして、地術上の形勝を謂ふこと勿論である。

又羅末略婆道說と同時代の崔致遠の撰せる新羅國初月山大崇福寺の碑銘に

茲地也威卑鷺頭。德峻龍耳。

とあるのは郭璞の錦囊經、

勢止形仰、前澗後崗龍首軾之、藏鼻頰吉昌。可致王侯、以坎爲首。卽甲角震耳也。

の註に

燕國公張說與玄宗俱微行、見葬龍耳者、誤謂龍角往家勸移他地、其人答曰、葬龍耳三年則白衣天子到門前云。

とあるものを取りて是等の相地宜しきを得しを言つたものであるし、又碑文は尙之に續けて、貞元年中此に元聖王之陵を定めんとするや、是地既に寺刹あるを以て之を難するの語に

洎貞元戊寅冬、遣敎窰夢之事、因山是命、擇山尤難、乃捐淨居將安秘殿、

とありて此頃の風水師の權威を證し、次で

但得青烏善視、豈令白馬悲嘶、

と言つて、當時既に青烏經、錦囊經の行はれて國王大姓の墓地は必ず地術に由りて相定せしを知ることを得る。

新羅朝佛徒中地理の大家は言ふまでもなく前述道說

朝鮮墳墓の齋宮と天地八陽經

禪師其人である。恐らく彼は新羅風水術の集大成者ではあるまいか。高麗に至るに及び道說の尊崇と相須ちて僧侶の地理を學ぶ者多く、遂に之を專業とする者さへ出づるに至つたかと思はれる。惠宗元年甲辰（九四四）建てられた長湍に在る太祖の第一世王師法鏡大師普照慧光塔碑の裏面、建碑關係者名列刻の中に、專知碑事僧釋湛洪の次に、

專知地理事大德聰訓

とある。聰訓は當時大德の僧階を有し地理業に精通し、王師建碑の位地を相定したのである。下りて太平二年（顯宗十三年一〇二二）文臣蔡忠順宣教を奉じて撰せる大慈恩宗玄化寺碑には安宗の王妃の陵を定むるを記して、

臣等上冊證曰、獻貞王后復命大卜監選地、口葬、果口、

口地於京城良方備禮葬焉、陵號曰元陵、

と云ひて、朝廷に地理相卜の專職大卜監を置けるを證し、又碑陰恩賞を記する中に

地理業三重大道鄭雄、重大通金得義、等各加恩澤、有

差。

とあつて既に雜職官員中に地理業專職のありしを證して居る。高麗史卷七十七諸司都監各色に、恭愍王十年十學教授官をおき、諸署に分屬せしめ、風水陰陽等の學を書雲觀に屬せしむとあるが、恐らく其の以前より既に地理學の教授はあつたものであらう。高麗朝の地理業は道說の系統を受けた專業の僧徒、例へば前述聰訓や、如哲や、仁宗朝の妙清等の如き者と、又其の專修學堂に入りて學習して書雲觀に出仕した雜職吏の二類があつたのである。彼の瀨翁王師の上足で後李朝太祖の王師となつて漢城定都に参加した無學禪師は前者の系統に屬し、猶又李朝明宗宣祖朝の名僧の西山大師が李朝堪輿家に由りて地理術大家と呼べるゝも同じく其の原く所此に在るのである。而して道說始め是等地理を解する僧侶によりて如何に佛教が其の當代に勢を得るに至つたかは縷述すべくあまりに明白である。以上は朝鮮佛徒の地理風水術に對して取りた第一の態度の説明である。

第二高飛車的態度といふのは即天地八陽經を讀誦して以て陰陽五行に因る家屋墳墓乃至葬婚生日の吉凶を覆ひて盡く災を禳ひて祥を招かしむるもの即是である。而して本經が特に朝鮮佛徒によりて歡び迎へられ長く齋儀に用ひられしは、本經中明ら様に墳墓に因る吉凶に説及して、朝鮮人上下の全般的迷信に觸れて、本經さへ讀誦すれば墓地の風水の吉凶は何等關心し憂慮し畏怖するに及ばざるを高調せる所に在るのであらう。而して此が現世及死後の禍福を全く佛の法力に歸せんとする佛徒の我教擁護の上から尤必要な手段たるは言ふ迄もない。従て最近まで朝鮮寺刹に在りて毎年春秋仲月の伽藍齋に本經を讀誦し來つたけれども、元とは一般信徒の葬儀、埋棺、婚姻、誕生、新宅移轉及定墓に際して之を讀誦したものではあるまいか。従て餘程其の用ひられた範圍は廣くあつたものであらう。赤松博士の調査に據れば、朝鮮の巫覡等も亦同じく本經を祈禱に當りて誦する相である。蓋し其は彼等が本經が佛徒によりて種々の禳災招福に際して讀誦せらるゝ

所のあらたかな大事な經文なるを見て、内容の如何の如きは問はずたゞ此を取り來りて己の讀む經としたものであらう。それは丁度巫覡が佛教から觀世音を取つたり道教から關帝を取つたりしたと同じ事である。而して是に由りても亦本經が既に上代から朝鮮佛徒によりて其の教法維持の爲に大事な經文として廣く用ひられたであらう事を推測することが出来る。

明治四十四年九月朝鮮總督府で朝鮮寺刹令を發布した時、宗教行政當局は本經を以てあまりに所謂僞妄亂真方便的禍福を高調する經文となし、之を讀誦することを禁止し今は用ひられなくなつた。現に私の知つてゐる限、本經の朝鮮板は二種ある。一種は嘉慶十二年の印刻で竈王經と合本になつて居、他種は隆熙二年の重刻とありて參禪曲、勸禪曲と合刻され、諺文で本經の音を附してある。(完)

終りに陵寺調査に對して多大なる好意と援助を寄せられた李王職禮式課長李恒九男爵、庶務課長末松氏に深い感謝の意を表する。

## 朝鮮の巫稱に就て

秋 葉 隆

昭和五年度帝國學士院の學術研究補助を受けて、同僚赤松智城博士と共に、「朝鮮及び滿洲に於ける巫俗の研究」に着手することを得たが、勿論未だ資料が斷片的であり、考察も未熟であつて、何等纏まつた結果を報告し得る運びに立到つて居ない。併し乍らマリノフスキー氏も暗示せる如く、<sup>1)</sup>臨地調査に依る資料の蒐集と、其に對する研究考察とは、必しも時間的に相前後せしむる必要は無く、却つて兩者を適當に并行乃至厲行せしむることに依つて、互に其成果を有効ならしめ得ると云ふ考から、今敢て現在の不備なる資料に基づいた一應の考察を述べ、識者の吐正を仰いで後日の調査并に研究の參考にしたいと思ふ。

さて今日朝鮮の民間信仰に於ける最も重要な二種

の職業人として所謂 *Mudang* と *Pansu* と稱せらるゝ者があるが、京城邊の語感に於ては共に蔑稱と觀念され、前者に對しては別に *Mamsin* と云ふ敬稱があり、後者に對しても亦 *Capnin* と云ふ少くとも蔑意を含まざる呼稱がある。而も *Mudang* は中部朝鮮一體に女巫を意味する語なるを以て、之に對して男巫を *Paksa*, *Paksa*, *Pakse* 等と稱し、其京城に於ける形は *Paksa* である。

朝鮮に來住する所謂内地人は *Mudang* を「みこ」と呼び、*Pansu* を盲目の祈禱者と考へて居る様であるが、此兩者の性質を比較し相互の關係をたづねることは、暫く後日の問題として、茲には假に前者を歌舞降神の巫人と觀念し、後者を讀經拔禳の卜人と考へて、問題を只巫人の稱呼殊に *Mudang* と云ふ語の性質に限りた

いと思ふ。

そこで先づ Mudan といふ語の分布を知る爲めに、従來の調査旅行だけで得た吾々の資料を記述することから仕事を始める。

咸鏡北道二三十年前迄は男巫の盛なる所であつて主として例の在家僧出身のものが巫人になつたが、併合以來在家僧の地位及生活の高上に依つて、甚だしく其勢を減じ、京城の Pansu に相當する Toksul(卜術者)に依つて其機能を併合された觀がある。而して巫人を一般に Susun 又は Mudan と呼び、前者は敬稱であり、後者は卑稱である。因に京城語で Eusan は先生と云ふ程の意味であるが、北塞記略に「巫之を師と謂ふ」とあるから、古くから男巫女巫の別無く Susun と云つたものと思はれる。之を新羅の次々雄又は慈充と關係せしめて考へることは今暫らく別問題とする。而して Mudan が Susun と共に矢張り男女の別無く用ひられて居ると云ふのが、今日の事實である。尤も嚴密に云へば、現在 Susun と云ふ表現を用ふるのは、鏡城

以北に限られて居るやうであるが、Mudan といふ語はより廣く知られて居るものゝ如くである。

咸鏡南道 此地方も亦概して Mudan を以て男巫女巫を合せ意味し、北青地方には此外に特定の女巫を Hoemi と稱し、男巫を Hoebi とも呼んで居るが、それは京城の Tangol-mudan の如く、一定の檀家を受持つ巫のことである。故にその檀家を Tangol と云つて居る。尙北青には Paksu 系の語が無いこと、咸鏡北道と同様であるが、更に南に下つて咸興邊になると、Pak といふ男巫の稱があり、Mudan を Mudan-i と發音して、女巫のみを意味せしめて居る。

平安北道 未だ踏査を行つて居ないが、南道に近き博川地方では、Mudan を以て女巫を意味し、男巫を Paku と呼んで居るさうである。而も此邊には男巫は殆んど居ないらしい。

平安南道 女巫の盛な平壤地方では、單に Mudan といへば女巫を意味し、男巫を Paksa-Mudan と呼んで居る。

黃海道 可なり男巫も盛んな地方であつて、女巫を Mudan 男巫を Paku と稱する。

京畿道 前述の如く Mudan といへば女巫に限られ、之に對して男巫を Paku と云ふ。尙 Nerin-mudan (接神巫) Peun-mudan (習得巫) Sun-mudan (未熟巫) Khamudan (大巫) Cakun-mudan (小巫) Kide-mudan (藝能巫) Tuichon-mudan (後祭巫) Teju-mudan (鬼神巫)等の特殊の呼稱があるが、何れも一定の巫女を意味するものであり、更に Tangol-mudan (檀那巫) Cakto-ban (踏及巫)等の特殊なものもある。而して此等の呼稱の若干は朝鮮各地に散在して居るのであるが、今その詳細なる叙述をする必要も無いと思はれるから、大體に於て之を省略することとする。

江原道 も亦踏査不完全にして精確なる記述をなすことを得ない。

忠清南北道 女巫を Mudan と稱し、男巫を Nannudan と云ふ。又京城の大巫に相當するものを Hwarin-mudan (花郎巫)又は Kwandŏ-ni-kicp (倡優妻)と稱

し、巫女の夫は Hwarin であるを常とする。而して後者は新羅の花郎の名残と稱せらるゝものであつて、男巫が其宗教的性質を失つて藝能化したものと思はれる全羅南北道 忠清南道より全羅道にかけて、男巫は殆ど其宗教的性質を失つて、Cŏn (才人)、Kwandŏ (倡優)、Hwarin (花郎)、Mudan (舞童)、Mido (美童)等と稱する者となり、所謂 Namsadan (男社掌男寺黨等の字を當てる)と呼ぶ賣技賣色の形を取る者すらある従つて茲には Paku 系の呼稱もなく、女巫獨り盛にして、通常之を Tangol と敬稱し、又 Mudan と卑稱する。而も Mansin といふ表現も存在するのであつて、巫に降れる守護神を Mansin-monju (萬神身主)と稱し、多くは一種の壺に米を入れたるものを祀つて居る。此を Mansin-tanji (萬神壺)又は Monju-tanji (身主壺)と云ふ。慶尙南北道 此地方も亦調査が不正確であるが、大體に於て Mudan は必ずしも女巫に限るとは考へて居ないらしく、之を侮蔑する呼稱として、Am-mudan (雌巫) Sun-mudan (雄巫)といふ卑語を用ふることすらあ



る。

濟州島 は朝鮮民俗研究上の寶庫として特出する必要を感じるのであるが、茲では *Mudan* と云ふ語に何等男女の別を認めず、又男巫を意味する *Pakun* 系の語も無く、巫を屬る場合には *Mudan-nom*, *Mudan-nyon* 等と云ふ。前者は「巫の野郎」の意、後者は「巫の女郎」の心であり、巫の性に從つて之を使ひ分けるだけである。そこで此の *Mudan* といふ語が餘りよい感を持つて居ないと云ふことが推察されるであらうが、事實全く卑稱として用ひられるもので、之に對して *Simban* といふ敬稱があり、之も男女巫の別無く使用され従つて男女を別つ必要のある場合には *Nan* (男) *Simban*, *Yo* (女) *Simban* といふ語を用ひる。併し首巫即ち *Gasim-ban* は多く男巫であるといふことが、必ずしも女巫の数が劣つて居ることを意味しては居ない。又檀家を *Tangol-t'ek* と呼び、檀那巫を *Tangol-simban* 又は單に *Tangol* と稱することは、中部及南部朝鮮の *Tangol-chi*, *Tangol-mudan*, *Tangol* 等と略一致するものであつて、北

朝鮮の巫稱に就て

青の *Tangol* が檀家を意味し、檀那巫を特に *Hosemi*, *Hosebi* と呼ぶのとは、稍形態を異にする。

さて上述の事實は吾々に何事を語るであらうか。先づ *Mudan* といふ語は今全鮮を通じて必ずしも一樣なる意味を持つもので無いと云ふことを知るのであるがそれは特に朝鮮の東北隅である咸鏡道の北部と、半島の西南海上に浮ぶ濟州島とに於て、謂はゞ朝鮮の兩極に於て、京城を中心とする中部朝鮮の *Mudan* とは甚しく異なる意味をもつことを教へるのである。而もこの兩地方とも男巫の可なり盛な所であつて、又それぞれ他地方には聞かぬ *Gasim* と *Simban* といふ敬意を含む巫稱を有つて居ること、之と *Mudan* といふ卑稱が共に、男巫女巫の別なく、一般に巫人の呼稱として用ひられること、及び兩地方共に *Pakun* 系の語を有せざること、吾々をして其の形態の一致に驚かしむるものがある。而も此の兩極に近き地方に近づくに従つて *Mudan* を以て巫女のみを意味せしむる氣持が漸次薄らいで居るといふ事實は、抑々何を意味するものであら

うか。

率直に私見を言ふならば、東北の隅と西南の島に現存する Mudan の意味こそは、中央部に横行するそれよりも古い本来のものであらうといふことである。即ち Mudan とは本来男巫女巫の別無く、巫人その者を意味した古語であつて、それが何等かの事情によつて例へば女巫の非常に盛なる爲といふやうなことに依つて、中央部に於ては専ら巫女のみを意味する様になつたのでは無いかと思ふ。

そこでよし私の見解が誤つて居るにしても、現在の事實が朝鮮の南北に於て男巫をも單に Mudan と呼んで居る以上、フルバート氏が、Mudang は常に女であると謂つて居るのは明かに誤であり、ゲイル氏が之を A Witch ; sorceress ; a female fortune-teller と譯し、ロッキル氏が Boreresses (Murang) としたのも、嚴密に正しいと云ふことは出来まい。又朝鮮巫俗考の著者李能和氏は、夙に民俗の熱心なる文獻的研究者として、私の尊敬する學者であり畏友でもあるが、其著に於て、

「我語女巫を呼んで巫堂(Murang)と曰ふ」と謂つて居るのが、若し之に依つて男巫をも同様に呼んで居る所が朝鮮に無いと云ふことをも意味して居るのであれば之も亦精密な考と見ることは出来ないだらう。

然るに夙に朝鮮巫俗の踏査を行つた、此方面の先驅的研究者である鳥居博士は、流石に全鮮を踏破せる學者だけあつて、「朝鮮の巫人の中には男(男の巫)と巫(女の巫)との兩方がある……即ち兩者は共にムータンと呼ばれて居る」と云つて、前述の咸鏡道及び濟州島に於ける事實に氣付いて居るやうであるが、此の文面で見ると如何しても現に朝鮮到る處、男巫をもムータンと呼んで居るやうにしか讀めないから、それこそ一層大なる誤解を招くものと思はれる。何となれば多くの地方に於ては、男巫を單にムータンと稱することは無いからである。然らば Mudan は一體如何なる系統の言葉であつて、其本来の意味は何であつたか。

今日朝鮮の人々が Mudan といふ語を漢字で書く場合に、舞黨・巫黨・巫堂等の字を用ひ、時には巫斷など

と書く人すらある。而して此の漢字上の混亂は果して一が正しくして、他が誤であるのか。又は何れも單なる當て字に過ぎぬものであるか。私は例へば *Madam* を寺黨・社堂・捨堂・社長等と書くことと比較して、これも亦恐らくは單なる當字に過ぎぬものであらうと考へるのであるが、先入の偏見に囚はれることを恐れ、先づ出來得る限りの公正さを以て *Madam* 漢字說若しくは漢語的朝鮮語說を顧みたいと思ふ。

併しながら巫斷及び舞黨の二つは、一見明瞭なる當字であつて批判に値しないと思はれるから、前出の巫黨及び巫堂の二者に就いてのみ考ふるに、元史卷百八十一に、虞槃が湘鄉に在つて、大火洪水を豫言して衆を惑はした巫及び其黨與數十人を捕へて自ら之を斷つたことが見え、「槃却火の卒一人を得て、之を訊ね、盡く巫黨の爲す所を得」とあり、又「巫並に其黨を斷つこと法の如し」とあつて、ホロート氏は巫黨を *the Wrist priesthood* と譯し、巫並に其黨を *the Wu and his Gang* として居るが、之は明かに巫の集團的行動をも一

朝鮮の巫稱に就て

種の叛亂的行爲と見られた現象に際して、巫及び其の一黨を意味した文字上の表現であつて、別に支那で一般に巫を巫黨と云つたことも無いから、之を以て直に朝鮮の口語である *Madam* の典據とする譯には行かない。<sup>(6)</sup> 況んや又王充の論衡訂鬼篇にある「巫を陽黨と爲す」に其本源を求めるなどといふことは出來ぬだらう。<sup>(7)</sup>

然らば *Madam* は巫堂であるか。李能知氏は「我語女巫を呼んで巫堂と曰ふ。蓋し女巫の神を祀るの所を堂と曰へばなり」と云つて、高麗史恭讓王三年政堂文學鄭道傳の上疏に「殿下即位以來、道場高く宮禁に峙ち、法席常に佛宇に設けられ、道殿の離時無く、巫堂の事煩瀆なり」とあるを引いて「巫の堂と稱す、是を以て證すべき也」と論じて居るが、まことに尊敬すべき暗示ではある。<sup>(8)</sup> 併しながら茲に巫堂とあるのは明かに道殿に對立するものであつて、其は何等巫そのものを意味したものではないことは言ふ迄もない。而して此のことは同じく恭讓王の朝、金子粹の上疏の中に「國中巫堂を設立す、既に不經と爲す」とあることに依

つても確められる。<sup>(9)</sup> 然らば此文獻は巫の神を祀る所を堂又は巫堂と稱したことを意味するものと一應は考へられるかも知れぬが、之を以て直ちに巫その者を意味したものとは如何しても考へられない。加之こゝに見ゆる巫堂といふ表現は如何にも上疏文にこそふさはしい文語的表現であつて、之を以て當時の人々が巫の神を祀る所を通常巫堂と曰つて居たといふ、所謂話されたる言葉と考へることは出来ないのである。

従つて巫の神を祀る所、之を堂と稱すること城隍堂・國師堂・七星堂・日月堂・都堂等の如くであるからと云つて、之を以て直ちに巫女そのものを巫堂と稱することとは、如何にしても考へ得ない所である。併しながら吾々は尙此説に對して多少好都合であらうかと思はれる民俗的事實を有つて居る。即ち今日朝鮮各地の巫人は原則として其の住家の一部、又は屋敷内に神堂を有して、茲に己れの *Monju-tsun* (身主大神) を始め數數の神を祀つて居るのである。尤も今日巫が自己の屋敷内に別に神堂を建てゝ居るものは甚だ稀であつて、

私も唯楊州古邑の老巫の家に之あるを一見したゞけであるが、昔は可なり盛であつたらしく、巫風昌盛の高麗朝に於ては殊に巫家の神堂の華麗であつたことが偲ばれる文獻として、李奎報の老巫篇を擧げることが出来る。曰はく「予の居る所東郷に老巫有り」といふ書出して、士女雲の如く扃戸に滿つ、肩を磨して門を出で頭を駢べて入る、……丹青滿壁神像を畫き、七元九曜以て標題す」とあつて、彼の讀書と思索とを少からず惱ましたことを憤つて居る。<sup>(10)</sup> 兎に角今日の巫も亦何等かの形式に依つて神堂 (*Shinjan*) と稱するものを己れの住家内にもつて居ることは事實である。

そこで若し現在京城邊に於て神堂と呼ぶるゝものが古くは巫堂と稱せられたとか、又は僻陬の地の方言として之を巫堂と呼ぶ慣習が落ちこぼれて居るとすれば巫は即ち巫堂の側に住むものであつて、巫堂は正に巫の生活にとつて中心的なるものであり、外部の人々にとつては俗人の家と異なる特徴でもあるから、世人の巫の家を稱するに巫堂と呼び、轉じて巫その者をも巫

堂と呼ぶに至つたと考へることが出来るかも知れない。何となれば斯かる言語現象は、古代支那に於て、北堂に居る婦人を北堂と呼び、現代日本の女房が女房制度の名残である如く、又僧侶を坊と稱し、お寺さんと呼ぶ如く、敢へて珍らしいことでは無いからである。然るに不幸にして吾々は巫家の神堂を巫堂と呼んだらしい一つの方言をも知らないし、又巫家そのものを巫堂と云ふ慣習をも知らないのであつて、却つて通常巫家を *Mudan-ji* (巫堂家) と呼ぶことだけを知つて居る。

然らば巫堂は巫の敬稱では無いかと云ふ暗示がある。成程漢代の北堂より轉じて、支那人が人の母を稱するに令堂尊堂と云ふが如く、朝鮮の慈堂、日本の母堂、共に母の敬稱であり、李朝に福堂と稱する女官の階級があつたことなどを想ひ合せると、如何にもそれは巫殊に巫女に對する敬稱としてふさはしきものと考へられる。而してそれは巫女の社會的地位の高かつた時代をも反映する呼稱として深き暗示を含む考へ方と思は

れるのであるが、果して然らば此の女性的普通名詞にふさはしい巫堂と云ふ呼稱が、如何にして *Mudan* の古義を比較的よく保存して居る所と考へられる濟州島及び咸鏡道の大部に於て、何等の男性形容詞をも附加すること無しに、男巫に對しても用ひらるゝに至つたか、私はまことに其の過程を了解するに苦しむものである。或は私の考へ得ない特別な理由があつて、斯くの如き現象が行はれたかも知れないが、私の資料は矢張り、朝鮮の兩極に於ける *Mudan* の意義、即ち此語を以て男巫女巫の別無く呼稱すると云ふのが、より古い姿であらうと考へさせるのである。

而已ならず、同僚小倉進平博士に依て與へられたる資料によれば、十五世紀の末葉に德宗の妃であつた昭惠王后の撰にかゝる内訓に、後漢の明德馬皇后の婦德を述べた一節があるが、その中の漢文體に書いた「不信巫祝小醫」といふ文句を、「*Mudan* と醫員を信じない」といふ風に諺文交りに譯して居る。<sup>(1)</sup>而も醫員及び信の三字を漢字で書きながら、*Mudan* は特に諺文で書

いて居る所を見ると、昭惠王后程の有識の賢夫人が、殊に女性の身であり、Mudan が若し巫堂であるならば、之を知らぬ筈も無からうと思はれるから、それは矢張り本來漢字では無かつたと云はねばなるまい。加ふるに嘉靖六年（一五二七年）出版の訓蒙字會にも、巫字に對して音 Mu, 訓 Mudan の諺文を當てゝ居る。

之を要するに、「我語女巫と呼んで巫堂と曰ふ」となす考は、巫女の社會的地位の高かつた時代を回想しての當字か、巫の神堂を聯想しての當字であり、巫黨は其地位の降下せる近代の事實を意識しての多少巫癡に反感を持つ者の當字であらうと云ふことは、少くとも堂並に黨の字に關しては謂ひ得らるゝことと思ふ。然らばそれは如何なる系統の言葉であるか。

朝鮮巫研究の先驅的學者として私の尊敬する鳥居博士は、露西亞の人種學者ツロシユチャンスキー (Troschinsky) が、「蒙古人、後貝加爾に居るブリヤーツ、ヤクーツ、アルタイ地方に居るアルタイ人、中央亞細亞に居るキルギース、等が女の巫子を、Urgan, Uagan,

Daklan, Urgan, Urgan, Idan, Diana と云ひ、またタルタルでは Udege, ウンギースでは Ulagan と云ふやうに、ウラルアルタイ民族の間に女の巫子と云ふ言葉が一致して居るのは、必ず一のオリチンから起つたものでなければならぬと云つて居る」のに同意して、「朝鮮のムータン (Mutan) と云ふのもやはりウタガン、ウダガンと云ふのから轉訛したものである」と斷言して居る<sup>(12)</sup>。私も之を以て甚だ暗示に富む卓見であるとは考へるが、今少しく周圍の事情を考察の中に入れて、斯くの如き斷言が果して可能であるか如何かを考へて見たゝ。

先づ私は所謂シャマニズム民族が、巫人を意味する呼稱として有つて居る、又は嘗つて有つて居た主要なるものの四系統を考へる。その第一は、漢字の巫、蒙古語の Buge, Böge, Bugai, Boo, Bö, Bo, 字額思、跋、ブリアート語の Buge, Bö, Boo, トルコ語の Bögi, チャガタイ語の Bugei 等一聯の傳播を想はしむるものであつて、假に之を巫系統と名づける。但し其が必ずしも支

那の巫に起源することを意味しないのは勿論である。

第二に従来幾度か學界を賑はした所謂シャマン系統のものとして、トルコ語の *Kam, Qum, Kum* は別としても、女真語の 珊疊・散卯・薩滿・薩莫即ち滿洲語の *Saman, ウドスクのツングース語 Saman, Saman, 黑龍江中部のツングース語 Saman, ウイルイのツングース語 Haman, ゴルチ語 Sama, イルチシオスチャツク語 Samanek, 蒙古語 Saman, Samancas, 漢字の沙門(Samen), 龜茲語 Saman, フラクリット Saman, ソグド語 Saman, パーリー語 Samana, 梵語 Samana 等があつて、之を一聯の系統と見做すものゝ間にも梵語又は龜茲語ソグド語等を介しての梵語に其起源を求むる者を、トルコ語蒙古語・ツングース語等の北方語に源を歸するものがある様であるが、私の今の問題に對しては、必ずしも其の起源が確定せられることを必要としないから、之も又假に朝鮮に最も近い滿洲語を取つて、*Saman* 系統と名づけたい。而して以上の二系統のものは、共に大體に於て男女何れの巫をも稱するものらしく、少く*

とも其の本來の意味が男女の性別無き巫稱であつた様に思はれる。

さて第三に特に男巫又は男巫的起源を有する男性の呼稱として、漢字の博士、女真語の *Bahsin*、滿洲語の *Paksi*、ゴルチ語の *Paksi Paksi*、オロチン語の *Pakine*、パラガンスクーツンギスクの *Baksi*、蒙古語の *Baksi*、キルギズのトルコ語 *Baksi*、*Baksi* チャガタイのトルコ語 *Baksi* 以下皆同様の形に於けるコマン語、トルコマン・キズ語、サルト語、ベルシヤ語等があり、印度のモハメット教軍隊の主計官も亦同様の呼稱を持つて居たと云ふことであつて、カートルメール、ユールの兩氏は之を以て梵語の *Brahma* に出づるとなし、吾白鳥博士は漢字の博士に起源すると論じて居る。併し私は茲でも亦其の起源を問題にする必要を見ないのであつて之も朝鮮に近い支那の表現を取つて、假に博士系統として置くだけである。而して第四に前述のトロシユチャンスキーに従つて鳥居博士の擧げた九つの女巫呼稱の外に私は、キダン語の *Ungun*、ヤクート語の *Udayan*、

ブリアート語の Uryan, Odeyon, 蒙古語の Idogan, Itogan, Itagan, 亦都罕, ツングース語の Itakon を合せて、之は特に Mudan の發音に似て居ると思はれるヤクトの形を取つて、Udayan 系統と稱することにする。而して之が日本語の「うちこ」、「いたこ」、アイヌ語の「イタク」、若しくは琉球語の「ユタ」と關係があるか如何かは別問題としたい。<sup>(23)</sup>

そこで朝鮮の巫人の呼稱、又は之と密接重大なる關係を有する言語の中に、此等の四系統の言語と何等かの關係を思はしむるものが幾何在るだらうかを考へて見ると、第一の巫系統の諸語が今日 *Shaman* (首巫)、*Mun-nyo* (巫女) と云ふやうな支那風の形をとつて、存在することは明かであり、第三の博士系のものも亦前述の *Pakeu*, *Pakeat*, *Pakei* 等の形を以て男巫の稱として散在することを見た。

更に第二の *Samam* 系のものに就いては、今日迄朝鮮に之あることを提言した者が無いやうであるが、私は今日の巫祭の禱詞の中に、稍其の疑を挾む餘地があ

るのでは無いかと思はれる *Kaman* と云ふ語を見出したので、一應之に對する説明を試みて見たい。

今日京城邊に於て行はるゝ巫祭の大なるものは *Kori* と稱し、少くとも十二 *Kori* (祭節) より成立して居る又小規模なるものは、これを *Pu : dak-kori* と稱し、單に四 *kori* を含むに過ぎない。而も前者は *Sonji* (立事) といつて巫が立つて舞ふ祭節が多いのであるが、後者は凡べて *Anjin-ji* (坐事) であつて立舞を伴はないのを原則とする。

さて此の大小二種の巫祭を通じて、共にその最初に行はるゝ儀禮は、所謂 *Pujoh-puri* (不淨解) と稱せらるる坐事であつて、而もその時に巫の發する最初の咒言が “*Tonjo-h-Kaman Pujoh-Kaman!*” と云ふのである。

又次の祭節は之を *Kaman* と稱し、*Kaman-éombe* (カマン請拜) *Kaman-norekarak* (カマン神歌) *Konsu* (神託) 及び *Sa : n* (占ひ) 等から成立して居るが、茲に至つて *Kaman* といふ聖語は幾度と無く繰返されるのである。然るに其請拜及神歌は前祭節「不淨解」と共に十二祭節



中最も古色蒼然難解なるものであつて、共に又如何に簡單なる巫祭にも存することを考へると、之は實に朝鮮シヤマニズムの可なり古い姿を含んで居るものと思はれない。

然らばその *Kaman* とは何ぞや、之は實は巫自身も明答し得ない所であつて、或は神様であると云ひ、或は先祖の靈であると云ひ、又神の從者であるとも云ひ更に又常人の靈は *Malnyon* であるが、巫の靈は *Kaman* であると稱し、殆んど其眞意を捉ふるに苦しむのであるが、それが一種の神靈的觀念であつて、或は神に仕ふる巫の靈、即ち巫祖神の觀念では無いかとも思はれる。詳細なることは後日の問題として、*マ* と *ン* との轉換の珍らしくない朝鮮語の性質を考へると、之が *Malnyon* 系統の語では無からうかと云ふことを敢て提言して見たいのである。そこで吾々は假に私が四系統に分類したシヤマニズム民族の巫稱の最も重要なものゝ中、其三つ迄を朝鮮の巫稱及び巫語の中に見出すことを得るかも知れぬと云ふことになつた。加之、今日濟

朝鮮の巫稱に就て

州島で巫を敬稱する場合に、*Simban* と稱すること前述の如くであつて、漢字の好きな朝鮮の人々は之を以て直に神房と考へるかも知れないが、シヨット氏は滿洲語の *Saman*、蒙古語の *Sama-gu*、オストヤク・サモエード語の *Somberigum* との間に一連の關係をたづねて、最後の *Somberigum* (咒術者) は *Simban* (咒術する) から出たものであると云つて居るから、此も亦 *Simban* と單なる音韻の類似に止まるか如何かは、遽かに斷じ難い所であらう。

然らば残る第四の *Udayan* 系統の女巫の稱も亦、多分朝鮮の巫稱の中に見出されるのでは無いかと云ふことは、何人も豫想する所である。併し乍ら之に對して朝鮮の *Mudan* を直に聯結することは、二つの大きな困難に遭會させる。何となれば第一に私の所謂 *Udayan* 系統の巫稱は、何れも皆女巫のみを意味するものであるが、*Mudan* は本來男女の別無き稱であつて、之を女巫に限る觀念は二次的のものと思はれることを私の資料が告げるからである。第二に *Udayan* 系統の巫稱は

何れも皆母音を以て始まるのに對して、Mudanのみ獨りMuを以て始まり、且つ他は凡べて三綴であるのにMudanだけか二綴であるからである。

而も此の第二の前半の點に就ては、鳥居博士も既に留意せられたるものゝ如く、蒙古語の男女の別なき口語の巫稱Boを以て、MudanのMuと「餘程似通つて居るやうに思はれる」と云つて居るが、さうするとMudanは一體Udayan系の語であるか、それとも又Bo即ち巫系統の語であるのか、乃至は兩系の語の合成物であるか、更に或はMudanこそ實はより古き言葉であつて、其の頭部が離れて巫系統の語を成し、胴體が残されてUdayan系の語を生んだのか。吾々の考へ得る場合は此の四つを出でないのであるが、若し此の中の何れでも無いと云ふことであれば、吾々はMudanを完全に兩系統の語の一若しくは二を以て解くことを斷念しなければならぬ。而して此の仕事は今私の力の及ばない所である。

そこで私はMudanのMuは恐らくは所謂巫系統の

語であらうと考へるものであるが、其の又はUtachanも亦Udayan系に屬し、日本語のイチ、イツも亦實は此のUyan, Udayanの範疇に入るかも知れぬと云ふやうな想像をする代りに、茲に全然新たな方面からMudanのtanを眺めて見たい。

さて今日濟州島に於て至る所に見る巖石の間隙、又は一本の古木の存在する所に、或は禁繩を張り、或は幣帛を結んで、比較的上位の神の居る所と考へられて居る聖所がある。而して之を島の人々は<sup>(19)</sup>と稱して居るのであるが、其處には別に堂宇も無く、又昔嘗つて在つたと云ふ譯でもない。勿論極めて稀には例へば州南の廣壤堂、州西の遮歸祠等の如く嘗つて小祠を建てゝ居たと思はれるものもあるが、原則として何等所謂堂らしいものを見ないのであつて、<sup>(11)</sup>少くとも現在の島人が<sup>(12)</sup>といふ語によつて觀念するものは、上述の如く比較的上級の神の居る所と云ふだけであり、堂といふ聯想を少しも持たないことは確かである。

又斯かる聖所に存在する神木は之をTahanamと呼び

神の宿る木と考へて居る。而してそこにも別に堂の側  
の木などといふ氣持は更に無いのである。此のことは  
ことは實に濟州島に生れて永く島の生活を體驗し、可  
なり晩學ながら大學を卒業した、漢字を知つて居り、  
言葉の氣持などを反省し得る人に依つて出来るだけ精  
密に傳へられた「ハ」の語感である。

そこで私は成程今では堂と云ふことを忘れては居る  
が、もと／＼堂のあつた所を「ハ」と云つたのが、漫然  
堂の無い所にも用ひられるやうになつたのでは無から  
うかと反問することに依つて、其人——金容河氏は、  
實は自分は堂の有る「ハ」を見たことが無いと云つた。  
さうすると濟州島の「ハ」は、少くとも現在に於て意  
味する所は、矢張り神の居る聖所といふことを出でな  
いのであつて、堂字の形に於ける聖所とは區別して考  
へなければならぬのでは無からうか。

尙又朝鮮各地の田舎を旅行すると、部落の中に「ハ」  
と稱する山の在る所があつて、そこで行はれる部  
落の祭を「ハ」祭と稱し、其處にある大木を「ハ」

朝鮮の巫稱に就て

san-nam 又は Tan-nam と呼んで居る。而して今日此等  
の語に對して、夫々 Tan-shan(堂山)、Tan-san-nam(堂山  
木)等の漢字を當て、居るのであるが、實は現在そこ  
に堂のあつたことを知つて居るものも無いのである。  
即ちそれは山頂又は山腹の稍扁平なる所に、扁平なる  
大石があり、又小石を積み、長石を立てると云ふやう  
なことをするに過ぎぬもので、神の宿る老大木のある  
のを原則とする。故に之を以て別に堂字といふ形の聖  
所を考へて居ないことは、濟州島の「ハ」と全く同様  
であつて、然らば何故に堂の字を書くかと云ふ質問に  
對して答へ得るものは殆んど無い。

更に之は赤松博士と共に、今春扶餘の郊外自旺里の  
一巫家に於て實見した Tan-shan であるが、それは別に  
山では無く裏庭の醫藥間の直後、稍小高い處に、二尺  
四方位を限つて四隅に細い一尺許りの棒を立て、之に  
兩側、背の三面に絲を張つて紙片を下げ、中央に木製の  
臺を置いて、上に碗を置き清水を供へてあるもので  
あつた。而して之は「ハ」(土墓)即ち屋敷の神を祀つ

たもので、毎日炊事の時毎に水を供へ、毎年正月三十日に新しく禁繩を張り替へると云ふことでもあつた。そこで此の方は幾分堂宇の觀念に近いものではあるが、之を以て漢語の堂が傳播してから出來たものとは如何しても考へにくい所がある。之も亦單に Tong 神の居る聖所といふ程の考であつて、別に堂宇の聯想を伴はないものと思はれる。

そこで之は實は共同研究者赤松博士のまことに勝れたる暗示と思はれるのであるが、一體朝鮮には古くから *esa* と云ふ一種の聖語があつたのでは無いかと云ふ疑が起る。果して然らば此の *esa* といふ語は、場所にあつては聖所を意味し、物に關しては聖物を意味し、事に於ては聖事と觀念され、人に於ては神聖人である<sup>(18)</sup>と云ふ様に、日本語のイツ、メラネシアの *mana* を聯想せしむる語であらうといふことが期待される。而して此の神聖人を意味する *esa* が巫系統の或る外來語と結合することに依つて出來たものが、*madan* といふ二重組織の語では無かつたか。即ち其は男女の別なき廣

義の巫たる神聖人を意味した筈でもある。

そこで此の放膽なる假説又は思付を吟味する爲には、古語に就ての極めて慎重なる取扱を要するものと思はれるが、これは勿論専門外の私の私に能くする所ではないから、茲には只 *Mudan* 關係の一つの重要な語に就てのみ、一應の吟味を試みることにしたい。それは即ち京城の *Tangol-mudan* (檀那巫)・*Tangol-éhi* (檀家)・南鮮地方の *Tangol* (巫)・東北鮮の *Tangol* (憑家)・濟州島の *Tangol* (檀那巫)等に於ける *Tangol* とは何ぞやと云ふ問題である。

今日京城邊で *Tangol* といふ語は、單に「出入り」とか「得意先」とかいふ程の意味で、商賣上の平俗な關係にも用ひられるものであり、従つて *Tangol-mudan* と云へば、單に「出入りの巫女」を意味し、*Tangol-éhi* と云へば只其巫女の「得意先の家」を意味するに過ぎないやうに見える。

然るに若し此の *Tangol* が實は *Tangol* の *u* が一つ落ちたものと假定すれば、其の *sol* 即ち *kol* が血縁的な

るものであるにせよ、階級的なるものであるにせよ、乃至は又地域的なるものであるにせよ、其が一種の社會關係體若しくは共同社會體でもあり得たことは、大體に於て認め得るであらう。而して若し <sup>(82)</sup> *tan* が聖語であるとすれば、*Tangol* は實に、*Tangol-mudan* を以て盟主と仰ぐ、一種の宗教的共同體である筈であるが、このことは實に最近迄の *Tangol-mudan* と *Tangol-éibi* との關係を如實に現はすものであつて、濟州島の *Tangol-éék* (檀家) の如きは、今尙毎年正月に *Tangol-Simban* の家に金穀を携へ行いて之をその神堂に供へ、京城の民家にも自宅に *Tangol-mudan* の室を特に設けて、之を遇するに一族一家の觀念を以てする者があるのである。そこで私は *Tangol-mudan* を檀那巫と譯し、*Tangol-éibi* を檀家と譯したのであつて、其が今日の「出入り」の巫女、「得意先」の家と考へられ、延いて商賣上の平俗の語に迄墮したことは、丁度昔の宗教的意味の檀那がお店の旦那になつた様なものでは無かつたか。果して然らば *Tangol* は例の新羅の「聖骨」を聯想せしむる存在

朝鮮の巫稱に就て

であつたと考へることも出来よう。而も此 *Tangol* が女巫の稱として南鮮地方に存在するのは、明らかに *Tangol-mudan* の略形であること、尙北青の *Tangol* (檀家) が京城の *Tangol-éibi*、濟州島の *Tangol-éék* の略形であるのと同様である。

之を要するに私は *Mudan* の現在の意味が、半島の中央部と南北兩端とに於て甚だしく其趣を異にすると云ふ事實によつて、其本來の意味が古來支那の巫<sup>(81)</sup>と同様に性別を有たぬ巫人を意味し、それが専ら女巫の意味をもつ地方を生じたのは、二次的の現象であらうと云ふことを推論して、從來の漢字説及び北方女巫稱説が、共に此の事實を説明し得ざること、音韻上の困難の存すること、考へ、茲に新らしく同僚赤松氏の暗示に依て *tan* 聖語説とでも稱すべきものを提唱し、*Mudan* は實は極めて古き朝鮮語と外來の巫系統の語との合成語では無からうかと考へるものである。

勿論未だ資料が不完全であり、考察が未熟であるから、後日踏査の完了と共に、更に識者の叱正を仰いで

此の放膽なる假説の吟味と修正とに力めたいと思ふ。

最後に一つ餘談として、一言蛇足を加ふることを許されたい。それは例の魏志東夷傳滅の條に、「其俗山川を重んず、山川各部分あり、妄に相渉入するを得ず、同姓婚せず、忌諱多し、疾病死亡あれば輒ち舊宅を損棄して、更に新居を作る、麻布あり、蠶桑して絲を作り、星宿を曉候して豫め年歳の豐約を知る、珠玉を以て寶と爲さず、常に十月節を用て天を祭り、晝夜飯酒歌舞す、之を名づけて舞天と爲す、又虎を祭り以て神と爲す」とあるが之を以て吾々は濊族が如何に呪術宗教的色彩の濃厚な民族であつたかといふことを知り得る。殊に其の山川死亡・星宿豐約に關する信仰と、今日の朝鮮民間に於ける山神永神・七星神の信仰及び月色による豐凶占卜等の民俗とを比較し、虎を祭つて神と爲すこと、朝鮮の民譚に虎の話が如何に大きな役割を勤めるかと云ふこと、及び虎が山君又は山神と稱せられ、又は山神の使と觀念されて居ること等を想ひ合せるならば、濊族の信仰習俗と今日の朝鮮民俗との關

係は、蓋し意外に深く大なるものがあるであらう。果して然らば、「常に十月節を用て天を祭り、晝夜飲酒歌舞す」といふ濊の祭事が恐らくは現在の朝鮮の巫俗と何等かの關係を持つものであらうと考へることも、さして不自然な考へ方ではあるまい。現に民間の巫祭の最も重大なるもの、例へば京城の成主迎(Seonjuhui)大監祭(Tekam-nori)等が陰の十月に於て行はれ、咸鏡道のMakhanの如く、農家の檀君致祭と稱せらるゝものもあることを思へば、現今民間に於て正月をMitha(基本の月の意)と稱するに對して十月をGahal(上月)と呼び、最も神聖なる月と考へて居る理由が了解されるであらう。李能和氏も亦、「西北一帯沿江等の地、十月一日より晦日に至る、農功の祭を行ふ。名けて上仙と曰ふ、飯餅魯肉、豐備を以て勝となす、席を外院に設け、布くに藁艸を以てし、巫を用て禱祀す」と述べ、之を以て女真故俗の遺傳であらうかと論じて居る。之は明かにMakhanを意味するものであつて、私の調査した所でも亦、農家がそれ／＼神壇を作つて、藁・淨

紙・清水・新穀・新布等を具へ、又家族に俸給生活者のある場合には、月給も亦先づ神前に具へるといふことであつた。尤も今では巫を用て禱祀することは少いらしく、通常只戸主が之を祭るのみであるが、それが農功の祭であり、天を祭る意味をもつことは窺ひ知ることが出来るだらう。従つて其は毎年十月農功畢つて、多く戊午馬日に行ふ所の南鮮の *To-in-kut* (郡神祭)、中部以北の *Sonju-Gaji* (成主迎)と共に、古き農業巫祭の遺俗であると考えられる。

又今日の巫祭に立てらるゝ *Sonsh-t'e* (城隍祭)、*Nerih-t'e* (降神竿)、*Shin-jan-t'e* (神將竿)、*Kil-t'e* (旗竿)及び各地の邑落に見る *Gol-t'e*, *Bot-t'e*, *Kim-t'e* 等の神杆、*Ch'-pan* 又は *San-man-t'a* (上神又は山神の意)の祭節に當つて、神刀及び神槍を床上に立て、之に犧牲の肉を挿す行事が、高所より降る上位の神を迎ふる心持を持つて居ること、又神の降れる巫の踏舞を見て「舞感」が立つ」(*Mugam-panda*) 人々が相共に舞ふ心根を考ふことに依つて、畿族の十月の舞天が祭天の神事であり、巫舞巫歌、人

と神と共に舞ひ歌ふ今日の *Mugam* と本質を同じうする巫祭であつたことが察せられる。

そこで此の巫祭の名稱である舞天が、之と密接重大なる中心的關係を持つ巫即ち *Mot-a* と如何なる關係があるだらうかと云ふことは、一應考へて見る義務を感ずる。所で先づ問題となるのは舞天は一體如何なる民族によつて意譯されたものか、寫音されたものかと云ふことであるが、私は魏志の他の記載例へば高句麗の東盟、馬韓の天君等と比較して、可なりそこには意譯的意圖も働いては居るが、大體に於ては寫音であり、而も國東の隧神を迎へて國中大會する東盟、國邑各一人を立て、天神を祭る天君に對して、天を祭り晝夜歌舞する祭を舞天と稱し、一種の熟語のやうな、又さうでないやうな文字を使用することに依て、古代支那人が文字に對する愛着の心を満足せしめたものでは無いかと思ふ。従つてそれは嚴密な寫音であるとも思はれず、又畿族が如何なる人種であり、如何なる言語を用ひて居たかゞ分つて居ない今日、斯かる語を捉へて臆

測を逞しうすることは甚だ危険でもあり、事實不可能の事とも考へられるから、舞天と *Mudan* とこやら似た所が無いでも無いが何とも致し方が無いと云ふに止める。

(昭和五・一・二二・京城に於て)

註(1) *Malinowski, B. Argonauts of the Western Pacific.*

p. 9.

(2) *Hubert, H. B. Passing of Korea.* p. 414.

(3) *Gale, J. S. Korean-English Dictionary.* p. 353.

*Rockhill, W. Notes on Some of the Laws, Customs*

*and Superstitions of Korea. (American Anthropolo-*

*gist April, 1891. p. 178.)*

(4) 李能和・朝鮮巫俗考。(啓明、一九)一頁

(5) 鳥居龍藏・日本周圍民俗の原始宗教。七五頁。

(6) *De Groot, J. J. M. The Religious System of China.*

*Vol. VI. p. 1225.*

(7) *Ibid* p. 1195.

(8) 李能和・前掲論文。一一二頁。

(9) 同論文。八頁。

(10) 李奎報・東國李相國集、卷二、老巫篇並序。

(11) 昭惠王后撰・内訓。(成化乙未〔一四七五年〕出版)

卷二、夫婦章、三七、五四。

(12) 鳥居龍藏・前掲書。一〇八一—九頁。因にツロシユチャ

ンスキー氏の説は、ツァプリツカ女史も引いて居るが、その語は、"Among the Mongols, Buryat, Yakut, Altaians, Torgouts, Kirgiz, there is one general term for a woman-shaman, which has a slightly different form in each tribe: *utagan, udagan, udaghan, ubakhan, utgan, wingun, itvan (duana)*" といふ居る。(Czaplicka, M. A. *Aboriginal Siberia.* p. 198.)

(13) 巫稱の種々なる形に就ては、主として次の諸論文に依つた。白鳥庫吉・朝鮮語を *ur-ul-ai* 語との比較研究。(東洋學報、五)。羽田亨・北方民族の間に於ける巫に就て。(藝文、七〇—二二)。関下(現姓岩井)大慧・シヤマンと云ふ語の原義に就て。(民族、二二・一・二・四)。Mac Culloch, J. A. *Shamanism. (Hastings. E. E. R. vol. XI.)* ロバソニアート及蒙古語の *Boo* は *クメン* (Klementz, D.) に従ひ、蒙古語の *Fannancars* は *キーン* (Keane, A. H.) に依つた。夫々ハーステインズズの *Briats* 及び *Asia* の項を参照せられたい。李頴思・亦都罕・珊蠻等漢字の寫音は一々出典を示すことを略したが何れも前掲諸論文に悉しい。只薩莫だけを滿洲四禮集から取つた。因に岩井氏の論文は殆んど文獻を涉獵し盡せる近來の勞作である。



(14) Schott, W. Wohin gehört das Wort Schamane?

(Altjaische Studien. 3. Hft. s. 142.) [小倉氏藏]

(15) 島居龍藏・前掲書。一〇九頁。

(16) 東國輿地勝覽、卷三八、濟州牧。

(17) 同書・濟州風俗の條に、「淫祀を尙ぶ」とあり、註に曰く、「俗淫祀を尙ぶ、乃ち山藏川池丘陵墳衍木石に於て、俱に神祀を設く」。

(18) 赤松智城・韓近宗教學說の研究。下編三、マナの觀念、特に五二四—六頁參照。松岡靜雄・チの觀念 Chiam に就く。(社會學雜誌、二五)。Lehmann, F. R. Mana. Der Begriff des "ausserordentlich Wirkungsvermögen" bei Südseevölkern.

(19) 日本語のイツがその儘巫稱となつた例は土佐に見れるが、中山太郎氏は之に對して、「巫覡をイツと稱したのは獨り土佐ばかりでなく、廣く四國に及んで居たのであるまいか」と云つて居る。(日本巫女史二三頁)。之と同様に朝鮮語 tan も亦その儘巫覡を意味したかも知れない。

(20) 社會關係體及共同社會態は、夫々ウイーゼ氏の Beziehungsgelände, トンニース氏の Gemeinschaft の譯である。(von Wiese, L. Soziologie, s. 49. Tonnies, F. Gemeinschaft und Gesellschaft, ss. 36—7.)

(21) 狩野直喜・支那上代の巫・巫咸に就いて。(哲學研究、

朝鮮の巫稱に就て

一ノ四)。同・說巫補遺。(藝文、八ノ一)。因に龍藏手鏡には、「巫、音無、巫覡也、今之師巫、男曰巫、女曰覡」とある。(京城帝國大學法文學部藏版、入聲卷四、一部)。尙同書去聲卷三、見部、覡字參看。

(22) 李能和・前掲論文、六八頁。

終りに朝鮮巫覡研究の先輩島居・李能和兩氏の高説に對する失言を謝す。

## 曇曠の唯識思想と唐代の唯識諸派との關係

敦煌出土『大乘百法明門論開宗義記』に現はれたる

結 城 令 聞

は し が き

從來全然不明であつた『大乘百法明門論開宗義記』に現はれた著者曇曠の唯識思想が、如何なる學系を繼承してゐるか云ふことを決定せんとした試みである。然るに自分は、正直に云へば、今のところ未だ『開宗義記』を全般に亘つて精讀してゐない。自分が讀んだのは、論文の「第三色法略有十一種」前迄の曇曠の釋であつて、それ以下全體の約四分の一に相當する部分は、隨つて本論文に於ては觸れてゐないのである。そのわけは原稿繕切迄に數日の餘裕しかない云ふ様な事情の下に筆を執り始めればならなかつたので、實は「第三色法」以下の文を點檢してゐる暇がなかつたからである。然しそれでも、御一讀下さればわかる様に、本論文に於ける自分の論證は成立しうると思ふ。

次に今の問題と一部分關係する論文を、『東方學報』第一號（東方文化學院東京研究所發行、昭和六年二月發刊の豫定）に「成唯識論を中心とせる唐代諸家の阿賴耶識論」と題して發表する豫定である。而して本論文の（五）と（六）とは『東方學報』に發表するものと密接な關係を有してゐるので、重複をさげるため此處では簡単に走りましたから、精しい議論は『東方學報』を御参照下さい。

次に『開宗義記』全般に亘る精細な研究は、何等かの機會に發表出来るだらうと思つてゐます。

自分が曇贖の名を始めて知つたのは、宗教研究第二年第八號（大正七年八月發行）に記載せられた矢吹博士のスタイン氏蒐集敦煌地方古寫佛典解說目錄によるのである。その報告に依れば、曇贖は唐京師西明寺の沙門であつて、大乘起信論の廣釋、並に略述、及び大乘百法明門論開宗義記、大乘入道次第開決等の著述があつたと云ふことである。然るに曇贖とは如何なる經歷の人であるか、或は又如何なる學系に屬すべき人であるかと云ふことに就ては何等觸れてゐられないため、一向に不明である。解説目錄に於ける報告を斷片的にあげると、先づ起信論廣釋の下には、

曇贖は、『僧傳排韻』中に其名を列せず。義天錄に三十餘部の起信疏を擧ぐる中、「疏一卷慧遍述、或云贖師述」とあるも判明といふべからず。東域錄も亦曇贖の疏を載せず。抑も曇贖には『入道次第開決』等法相部の論疏あり、其疏目は諸錄に逸せらるる事別に記せるが如し。

曇贖の唯識思想と唐代の唯識諸派との關係

とあり、大乘百法明門論開宗義記の下には、

首題下に「京西明道場沙門曇贖撰」とあり（中略）

惟ふに玄奘の百法論には、現存として唐代窺基、普光、從芳の三疏あり、明代に總て四疏あり、且らく『永超錄』に支那出十三疏を擧げ、『義天錄』に十四部を列し、『諸宗章疏』法相宗の下總て六部を載す、並に皆玄奘『百法論』の科疏記なり。而して曾て曇贖の著述を見ず。

とあり、又大乘百法明門論抄の下には、

『大乘百法明門論疏鈔』一卷といへるも（外題に大乘百法明門論開宗義決とあり）内容全く前者と異ならず。『大乘百法明門論註』一卷窺基、『同論疏』二卷唐普光撰、今現に存するも、一瞥して直に關係の有無を斷じ難し。其他現存百法論の疏解は、皆唐以後のものにて、恐らく本抄以後のものなるべし。

とある。即ち要するところ曇贖は、その人もその著書も、共に久しく佛教史上よりその跡を絶つてゐたものであると云ふことより以上はわからないのである。た

だその學系に就ては、大乘入道次第開決の下の解説に、

『大乘入道次第開決 京西明道場沙門曇曠』と。ロートグラフ第一葉の中頃以下に、智周大師大乘入道次第の義意を述べ、第二葉に『稽首無等善調御、能拔生死苦沈溺』を解釋し、明に智周撰『大乘入道次第』の解説たるを知る。(中略)『義天錄』『永超錄』『諸宗錄』等、智周の大乘入道次第を擧ぐるも、曾て曇曠の開決を擧げず。本疏古來未流傳に屬す。

とあることによつて、曇曠は智周以後の人であり、而して或は慈恩、慧沼、智周と相承した、所謂慈恩學派の人ではなからうかと、かすかに想像することが出来るのである。然しそれは本當にかすかな想像であつて、何等學術的な根據があるわけではない。なるほど近世日本の宗派佛教を念頭に置いて考へると、一理ある想像であるが、宗派と云ふものに強く拘縛せられない當時の状態に關しては、そうした想像は往々にして思ひがけない誤謬を犯すことになりがちである。だか

ら要するにその内容に亘つて精密に之を研究するより他に道がないわけである。時恰も最近になつて、矢吹博士の努力によつて、敦煌出土の所謂古逸佛典章疏類が、鳴沙餘韻と銘打つて開放せられたのである。然るに自分が今、それを資料として唯識學上に於ける曇曠の學系を考察しやうと思つた、大乘百法明門論開宗義記は、殘念ながら二三の斷片(65 66 67)が出してあるのみであつて、直接之を利用することは不可能である。然るに曇曠撰述の百法論の開宗義記なるものは、既に民國九年、金陵刻經處研究部の手により、左の如き跋文を附加して上梓せられてゐたのであつた。跋文に云く。

百法明門論略陳唯識名義大乘光疏釋詞稍簡基師解文復多缺佚曇曠作記近出敦煌周君叔弢鈔得見鈔披讀再三欣愜希有基光論述依據有宗證綬亦精定爲唐疏夫唯識立旨冥通般若三藏契師受學勝軍居士再傳親師因述成唯識記文義淵海初學面牆得茲論記開明慧光一綫惟記本衍缺多所補削猶恐譌漏致滋疑惑願諸讀者靡尤再

詳宜黃丘藥附識

金陵刻經處の刊行本は、編者自ら「惟記本衍缺多所補削猶恐漏致滋疑惑」と述べてゐるのであるけれども、鳴沙餘韻によつて公開せられた寫真版と對照するに、その編輯は極はめて正確の様に思はれる。而して又鳴沙餘韻と刻經處本とを合勘することによつて、百法論抄と百法論開宗義決とは、解説目錄にある如く同一内容の書であることが肯首せられるが、百法論開宗義記と開宗義決、或は抄とは、目錄に「大乘百法明門論疏抄一卷と云へるも（外題に大乘百法明門論開宗義決とあり）内寄全く前者と異ならず」とある如くにそのまゝ同一だとは肯定出来ない。何んとならば、鳴沙餘韻65のI、66のI 67のIは、（何れも百法明門論抄なり）何れも66のI、即ち百法明門論開宗義記を釋したものに他ならない。又66のI、即ち開宗義決も亦開宗義記の義決であつて義記の文を釋してゐる。而して又67のIには、大乘百法明門論開宗義記と云ふ首題）になつてゐて、その下に分別義取記となつてゐるが、これもその内容

を検すると、實は開宗義記ではなく、首題の下に分別義取記と記載してある如く、開宗義記を釋した義記の分別義取記に他ならない。故に吾々は、曇贖の撰述にかゝる他の部分のものはしばらく差し置くとして、少なくとも百法明門論の疏に限つて、次の如き二様の推測が出来るわけである。即ち先づ曇贖は、百法論に關する註疏として開宗義記と、更に開宗義記を釋した開宗義決との二部の疏を撰述したと云ふ推測と、次には、曇贖の撰述としては百法明門論開宗義記一部であつたが、後人が此の開宗義記に對して開宗義決なる註釋書を作製したと云ふ推定とである。如上の二の推定の中、何れを取るかと云ふことは、曇贖の出世年代が明確でないから決定出来ないけれども、自分は後者の推定が、前者より以上に事實に近いものでないかと思つてゐる。然し何れにせよ、それは今の當面の問題ではない、當面の問題は、それらの資料に依つて、唯識學上に於ける彼の學系を如何に考察すべきかと云ふことにある。

二

唐代に於ける百法論の研究者として有名な人々には、普光、神泰、慈恩、圓測、義寂、義幽、義忠、太賢、從芳、擇隣、金剛、玄招、廣陵、清素、懷古、崇璉、乘恩、彥暉、虛受、等の諸師があるのであつて、何れも註疏を著はしてゐる。又道氤、可止、無染、無作、從隱、知儉等には著述は見へないけれども、亦有名な斯論の研究者であつた。此等の人々は、共に同一瑜伽系統の學者であるけれども、然しその學說に至つては各々異解異說を有してゐて、所謂學派學系を構成してゐるのである。今唯識の研究を立場として唐代の學系を大別すると、慈恩、圓測、普光、惠觀、玄範、義寂の六家の學系となり、六家中の龍象を慈恩と圓測との二人とするのである。此の六家中、惠觀と玄範とを除いた他の四家は、上に述べた如く、亦百法論の研究をも發表してゐるのである。故に唐代に於ける百法論研究の學系も、大體に於てそれら四人の巨匠、或は六人の巨頭を起點としてその流を汲んでゐると云ふ

べきである。即ち義忠、乘恩、從芳等を始め大多數の諸師が慈恩の流派を汲み、太賢が圓測の學系を繼承してゐるが如きはその一例である。

果して然らば、今問題になつてゐる曇鸞は、此等の學系の中に於て、何れの流派に屬すべき人であらうか。若し或る學系に屬すると云ふことが、その學系の學說以上に一步も出てはならないと云ふことであるならば、或は又、或る學系内にありながら、時には他の學系の所說を採用してはならないと云ふ規定であるならば、自分は卒直に、曇鸞は上に述べた唐代學系中の何れにも當倣らないものであると告白する。然し慧沼の了義燈が述記以上に出で、智周の演秘が慈恩以外の學說を包攝してゐても、その學の本質に於て慈恩を祖述してゐるが故になほかつ慈恩學派と稱するのと同様の意味を以て云ふならば、自分は開宗義記に現はれた曇鸞の唯識思想は、西明學派、即ち西明大師圓測一派の流を汲むものであると斷定する。

今開宗義記を資料として、曇鸞の學系を決定するの

に就て、自分は假りに左記の四點に着眼して開宗義記に臨んだのである。

(一) 慈恩、西明兩學派に異論がなかつた爲め、兩學派の何れを繼承したかは不明であるが、兎に角現存してゐる慈恩學派の文獻と、その發表方法が極似せるものに注意すること。(或は西明學派のものと同一方法によつて發表したのであるかも知れないが、西明學派の文獻は現存しないから不明)

(二) 慈恩、西明兩學派に異論があつたにも拘らず、曇贖が慈恩學派の説を採用してゐる様な場合がある様なことはないか。

(三) 或る問題に就て、兩學派に異論があつたか否かは不明であるが、兎に角曇贖の學説は慈恩學派の説と合致しない場合。

(四) 兩學派に異論があつて、曇贖が西明の學説を採用してゐる場合。

今若し開宗義記自體を批評するのであれば、更に二三曇贖の唯識思想と唐代の唯識諸派との關係

の着眼點を増加せねばならないけれども、その學系を決定するのには、先づ如上の四點に着眼すれば、公平な批評が出来ると思ふ。如上の四項中、(四)は自分の斷定の因由となり、(三)はその資助となるけれども、(二)は斷定の反證となり、(一)は反證の資助となる。然るに此等の四項に就て、一々詳細に此處に述べ立てることは、冗長に失して益のないことであるから、今は論議を(二)、(四)の兩項に集中し、(一)と(三)とは二三の例をあげて一般を紹介する程度にとゞめて置く。

(一) 唐代に於ける唯識研究の六家のことは、圓測の資道證が、その著述成唯識論要集に記載してゐたのを、秋篠が唯識義燈增明記卷一に次の如く引用してゐる。云く、

要集六卷總寄六家語、共演一部之文、一者有說法華師也、二者有釋別法師也、三有鈔光法師也、四者有辯顯法師也、五有云顯法師也、六未詳決資法師也、集序云、然以慈教當時盛行、發跡開章形有六、通塗取則不踰於二、且如慈恩良匠石鼓鳴山、即以有說標其稱也、西明大師雷聲啓發、故以有釋著其名也、若京地法將光

曇曠の唯識思想と唐代の唯識諸派との關係

一〇〇

也、阿曲宗師觀也、往往得<sub>レ</sub>其環中、時時舉<sub>レ</sub>其精義、更有山東之範、以<sub>レ</sub>鈎瑣得度、汾陽之寂由<sub>レ</sub>穿鑿見知、皆拾<sub>レ</sub>其所長、實<sub>レ</sub>其所知、光佳<sub>レ</sub>有鈔之主、觀影有解之賓、範提<sub>レ</sub>有云之聲、寂表<sub>レ</sub>未詳之默、並備窮<sub>レ</sub>佳釋、皆親自展覽提尋之羽毛、採<sub>レ</sub>犀象之耳角、頗以<sub>レ</sub>輕塵倍岳、滴水添<sub>レ</sub>流、輒爾課<sub>レ</sub>虛、都言<sub>レ</sub>集曰、庶乎有識懸鑒將來學者當<sub>レ</sub>能留心自知<sub>レ</sub>其意焉、

(三)

慈恩大師を初祖として、第二祖淄州慧沼、第三祖撰揚智周、此の三師の學說を、所謂三祖の定判と稱して、古來南都の唯識學者は、片言隻句と雖も之に改正を加へず、若し語意に相違のあることを發見したならば、つとめて解釋をほこしたのである。即ち同學抄の如きはその代表的なものである。然し三祖の定判なるものは、北寺系統の唯識學が、智周を繼承したこゝによつて生じた一種のドグマであつて、思想的に觀察すると公平を缺いてゐる。何んとならば、思想的に三祖の定判なるものを解剖すると、慧沼の了義燈なるものは、單に西明、要集を破釋してゐると云ふだけでなく、その教義内容のみ觀察してみても確かに慈恩以上に出てゐるのである。又智周の演秘にしても、唯論疏の難解な場所を註釋するのを以て、唯一の職務としてゐるのではなく、より以上の重大役目は、唐代に於て發表せられた唯

識の諸說を、自己の組織内のものとして集成しやうとしてゐるところにあるのである。故に智周の所釋は又慈恩以外に出てゐるところのものがある。斯くの如くその説が、或は慈恩以上に、或は慈恩以外に出てゐても、吾々は何等にはかることなく此等の人々を慈恩學派の人師であると言ひうる。それは恰も、三祖の定判を堅く支持する人々が、邑師が義蘊に述べてゐる説に對して、時には疏主の意趣に合致しないところがあるのを以て、取捨任情と評し去りながら、なほ且つ邑師を目して慈恩學系の人師と許すのと同様である。而して事實邑師は慈恩門下の人であつた(道邑の師に就て、大日本佛教全書所攝の東城傳燈目錄の義蘊の下には、「閉私淄州沼公門人」と註してゐるが、此の註は目錄の編者永超が私考したものでなく、后世の誰かが、或は全書を編輯した人の私考であつて誤謬である。何んとならば、東城錄の寫本には此の註は有してゐないし、佛教全書本に於ても因明疏記の下には

因明疏記三卷 邑師、基資

となつてゐて、永超は明白に慈恩の門下であることを記載してゐる。又寫本によつて傳はつてゐる法相宗法門目錄にも、

邑「唐慈恩門人」



と傳へてゐるのである。

#### 四

先づ第一項、即ち兩學派に於て別に異論があつたわけではないが、兎に角その表現方法が、慈恩學說派と極似してゐるものゝ例として、形式的のものとしては、外道の十六異論と内道の八宗分別の極似をあげ、内容的のものとしては、四重の二諦と心の所釋とを數へることにする。

十六異論は勿論顯揚論を繼承してゐるのであるが、慈恩はその名稱に就て義林章に次の如く少數の改正を加へて命名してゐる。

- 1 因中有果宗……雨衆外道
- 2 從緣顯了宗……僧佉、聲論
- 3 去來實有宗……勝論、計時外道
- 4 計我實有宗……獸主等一切外道
- 5 諸法皆常宗……伊師迦計
- 6 諸因宿作宗……離繫親子
- 7 自在等因宗……不平等因者計
- 8 害爲正法宗……愛肉梵志
- 9 邊無邊等宗……邊無邊外道

曇曠の唯識思想と唐代の唯識諸派との關係

- 10 不死矯亂宗……不死無亂外道
  - 11 諸法無因宗……無因外道
  - 12 七事斷滅宗……斷滅外道
  - 13 因果皆空宗……邪見外道
  - 14 妄計最勝宗……諸婆羅門計
  - 15 妄計清淨宗……現法涅槃衆外道、水等清淨外道
  - 16 妄計吉祥宗……歷算外道
- 之に對する開宗義記の名稱は

- 1 同章……同章
- 2 同章……聲論
- 3 同章……時論
- 4 同章……同章
- 5 同章……同章
- 6 因定宿作宗……同章
- 7 自在所作宗……同章
- 8 同章……同章
- 9 有邊無邊宗……同章
- 10 同章……同章
- 11 同章……同章
- 12 死後斷滅宗……同章
- 13 因果俱空宗……同章
- 14 同章……同章
- 15 同章……同章

16 同章……………同章

次に内道の八宗分別に就て兩者の極似を對照すると

慈恩說

曇曠說

- 1 我法俱有宗……………同上
- 2 有法無我宗……………同上
- 3 法無去來宗……………同上
- 4 現通假實宗……………同上
- 5 俗妄眞實宗……………同上
- 6 諸法但名宗……………諸法假名宗
- 7 勝義皆空宗……………同上
- 8 應理圓實宗……………同上

次に四重の二諦に就て、慈恩は義林章に於て

今明二諦、有無體異、事理義殊、淺深不同、詮旨各別、故於二諦各有四重、亦名名事二諦、事理二諦、淺深二諦、

詮旨二諦、

と述べてゐるのであるが、曇曠も亦

四重世俗勝義、一虛實二諦、瓶軍林等虛爲世俗、蘊處界等實爲勝義、二理事二諦、蘊等事法屬爲世俗、四諦道理細爲勝義、三淺深二諦、四諦安立淺爲世俗、二空眞如深爲勝義、四詮旨二諦、二空眞如詮帶世俗、一眞法界忘詮

勝義

と云つてゐる。即ち兩者の相違は、慈恩にありては名事二諦と稱せられてゐるのが、曇曠に於ては虛實二諦となつてゐるのみであつて、その他は全く全同である。次に心の内容を決定するのに就ては、慈恩の百法論疏には左の如き諸義をあげてゐる。云く、

- 1 集起の義
- 2 積集の義
- 3 緣慮の義
- 4 識……………了別の義
- 5 意……………等無間緣の義
- 6 第八識の義

而して之に對する曇曠の解釋は、

所言心者、謂八現識、由有三義、並名爲心、一緣慮義、攀緣思慮一切法故、二眞實義、是一切法體性故、三集起義、集諸法種起諸法故、

と云つて、緣慮の義と眞實の義と集起の義とをあげてゐる。第二の眞實の義は慈恩の釋にないところのものであつて、慈恩の教學を立場とする限り、如何にも異

端的の様に考へられるけれども、心を以て眞實の義とするのは、慈恩の門流の等しく認めてゐるところである。例せば慧沼の最勝王經の疏には<sup>(五)</sup>

1 眞實名心

2 緣慮心

3 積集義

4 積聚最勝義

の四義を以て心を解釋し、又道邑の義蘊には<sup>(六)</sup>

1 緣慮義

2 積聚義

3 眞實義

の三義を以て心を考察し、何れも眞實の義を以て心の目としてゐるのである。即ち曇贖の今の釋は、慧沼と道邑とを媒介とすることによつて、亦慈恩學派の解釋と極似せるものゝ一例とすることが出来るのである。

以上を以て第一項の例を終ることゝし、次に第三項、即ち今此處に述べる問題に就て、兩學派に異解異論があつたかどうかはわからないけれども、兎に角曇贖の所見が、慈恩の見解と合致しないものをあげると、經、

曇贖の唯識思想と唐代の唯識諸派との關係

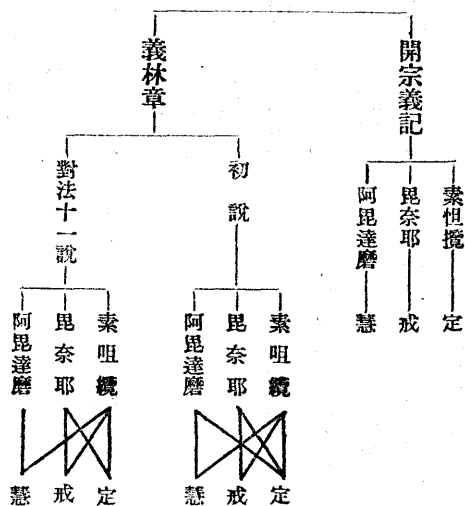
律、論の三藏と、三藏所詮の三學との配當に就てゝある。之に就て曇贖は、

一 素咀攬此云契經、貫穿縫綴、所詮定學、契理契機、攝益他故、二 毗奈耶此云調伏、所攝戒學調和三業、制伏惡行而攝益故、三 阿毘達磨此云對法、所詮慧學對向涅槃對觀四諦而攝益故、

と述べて、素咀攬は定學を、毗奈耶は戒學を、阿毘達磨は慧學をその所詮としてゐると説いてゐる。然るに慈恩の説はこれに異なつてゐる。即ち義林章の諸藏章に於て、

素咀攬等三藏別者、中略又以詮三學名爲素咀攬故毘奈耶、阿毘達磨皆即素咀攬、既詮戒定名毘奈耶故於調伏亦有契經、而無對法、對法之中既詮於定義字之誤贖、慧、故有契經唯無調伏如是應說契經具三、調伏對法唯各有二、然對法論第十一說、除疑隨惑是素咀攬、除二邊行是毘奈耶、除自見取是阿毘達磨復次開示三學一名素咀攬開示戒定名毘奈耶開示慧學是阿毘達磨、此依別部說三藏異義即可殊<sup>(七)</sup>

と説いてゐるのである。今兩者の所釋を、理解し易すからしめるため、次の如くその相違を圖示する。



- (一) 大乘法苑義林章卷一(大正藏四五、219p.c—220 p.a.)
- (二) 大乘百法明門論疏、法華玄識、無垢稱經疏、往見、
- (三) 大乘法苑義林章卷二(大正藏四五、227 p.b.)
- (四) 大乘百法明門論解卷上(續藏七六之五、四一九、右、上)

#### 四

次には第四項、即ち曇鸞が、西明學系の唯識學者であることを斷定するに就て根據となる彼の學説を検出することにする。

百法明門論本文の「第一心法略有八種」と云ふ句に就て、彼は次の如く説明してゐる。云く、

謂此心法諸教異說、若小乘教及大乘中隨轉理門、但說前六仍二、於見在隨起一識不許一念竝生故、楞伽經等開阿賴耶染淨二位說有九識、深密等經於阿賴耶通別分位立七種名攝論所說一意識宗、不開前六但總說三、如是等教處處非一、今剋體論但有八種、諸教多少隨開合故、

曇鸞の説に従へば、攝大乘論に出てゐる一意識宗は、心を三部門に分つて説いてゐると云ふことになる。然るに攝大乘論に出てゐる一意識宗が、果して曇鸞の云

ふ如く、心を三部門に分つて説いたか否かと云ふことは、問題のあることである。即ち攝大乘論には

又於此中有「一類師」説「一意識、彼彼依轉得彼彼名、如意思業名、身語業、<sup>(三)</sup>

と説き、世親は之に對して、

釋曰、一類菩薩欲令唯有「一意識體」、彼復次第安立顯示、如意思業名、身語業者、如「一意思於身門轉得身業名於語門轉得語業名」然是「意業、意識亦爾、雖復是一依眼轉時得眼識名、如是乃至依身轉時得身識名、非離意識別有餘識、唯除別有阿賴耶識<sup>(四)</sup>、

と解き、無性は、

釋曰、又於此中有一類師説「一意識等者、此類諸師所見差別、謂有一類菩提薩埵欲令唯有「一意識性、依於彼彼眼等、生時得彼彼名、所謂眼識乃至意識、此中無別餘識種類、此如何等、如意思業、如「一意思在身處所發動於身則名身業、在語處所發動於語則名語業、與<sup>(五)</sup>意相應名爲意業、意識亦爾<sup>(六)</sup>、

と釋してゐるのであつて、曇贖が述べてゐる如く判然

たるものではない。然るに攝大乘論の「一意識計が、恰も、成唯識論の

或執諸識用別體同<sup>(四)</sup>

と云ふ説と、同じく「一意識計である」と云ふところから、成唯識論の文と共に、攝大乘論の「一意識計の文は、唐代の唯識研究家の間に、喧しい議論となつたのである。而して識體一と云ふことに就て、唐代の唯識家には、總じて云へば、八識體一説と七識體一説と六識體一説との三説があつた。その中に於て更に精密に分類すると、六識體一説の中に又兩様の説がある。即ち同一六識體一説中に、第七識の存在を許す説と許さぬ説とである。今曇贖の説はその何れに屬すべきかと云ふに、既に述べた如く、彼は「不開前六但總說三」と云つてゐるのであるから、六識體一説中の第七識の別體を許容する派に屬するわけである。

さて八識體一説等の三説の中、(實は四説となる。下に辯するが如し、)如何なる人々が如何なる説を保持したかと云へば先づ慈恩は述記に於て、

大乘中一類菩薩、依相似教說識體二、攝論第四說「一意識菩薩計、一依遠行及獨行教、遊歷諸境故說遠行、復言獨行無第二故」中略故說有一識、有云、一意識但說前六識爲一意識、理必不然、此說八識體是一故<sup>(五)</sup>と説き、無性攝論の「所謂眼識乃至意識、此中無別餘識種類」と云ふ文に立脚し、意根に七八を攝せしめて八識體一の義を以て六識體一説を否定してゐる。之に對して、神廓、圓測、道證等の諸師は六識體一説を持したのである。即ち了義燈には、

西明云、有說八識爲一、有說但執六識爲一、不說七八、雖有二解、取此爲正、所以者何、世親釋云、唯除別有第八故<sup>(七)</sup>

と云つて圓測の所説を紹介してゐる。圓測は、世親が、一意識計の人々が意識に離れて別に餘識あるにあらずと云つてゐるのは、阿賴耶識の別體を認め、それを例外として云つてゐるのであると釋してゐるのにもとずいて一意識と云ふのは前六識に就ての論述である、隨つて第八識に別體のあることは攝論所説の一意識計は

許してゐるのであると主張してゐる。果して然らば第七識の體は如何と云ふのに、了義燈には、

雖無正文、准理第七離意別有<sup>(八)</sup>

と述べ、學記にも

測云、但說六識爲一意識、不說七八亦無別體、世親釋云、非離意識別有餘識、唯除別有阿賴耶識、故准知七亦有別體、然第八識依執五根、恐濫六識、故別簡取<sup>(九)</sup>

と云つてゐる如く、圓測は、攝論の一意識計を以て、六識體一説に立ち、別體の第七と第八識とを許容してゐるものであるとしてゐるのである。斯くの如く慈恩は無性攝論によつて八識體一説を、圓測は世親攝論に立つて六識體一説を主張した。

慈恩は無性攝論に依り世親攝論には觸れてゐないのであるが、果して然らば世親攝論に依つた西明の説に對して、慈恩の學徒は如何なる態度を取つたのであらうか、即ち世親攝論を起點として此處に三種の異論を生ずるに至つた。一は既に述べた西明の釋であり、二

は西明に反對した慈恩の學徒慧沼の説である。而して第三には慧沼の反駁より西明を救はんとして別説を構成した道證の見解である。

慧沼の云ふところによれば、世親は「唯除別有阿賴耶識」

と云つてゐるのであるから、第八識には勿論別體を認めねばならぬが、唯の字に着眼すると別體を認めらるゝのは第八識のみで、第七識は唯の字によつて「別有」とはならぬ、随つて西明の如く「准理第七離意別有」とはどうしても云ひ得ない。故に世親攝論の意は、當然七識體一説でなければならぬと反駁するのである。

此の説に對して、道證は如何にして西明を救つたかと云ふに、一意識計の人々は、解深密經の心意識相品中に、唯六識と阿陀那識とのみを説いてゐるのを見て、阿賴耶識の別體を認めることは出来たのであるが、第七末那識の存在を未だ知らなかつたのである。故に世親は「唯除別有阿賴耶識」と云つて、その箇別は慧沼

の云ふ如く第八識のみを除いて第七識は除いてゐないのであるが、彼等は元來第七識の存在を知らなかつたのであるから、一意識と云ふことは、依然六識體一と云ふことでなければならぬと主張するのである。

右の如く唐代の諸説を討檢することによつて、吾々は曇曠が「攝論所說一意識宗不開前六但總說三」と云つた言葉は、まさしく西明寺圓測の學説を繼承してゐることがわかるのである。

- (一) 攝大乘論卷中(大正藏三一、138. p. c.)
- (二) 世親造、攝大乘論釋卷(大正藏三一、339. p. c.)
- (三) 無性造、攝大乘論釋卷四(大正藏三一、401. p. c—401. a.)
- (四) 成唯識論卷一(大正藏三一、1. p. a.)
- (五) 成唯識論述記卷一本(大正藏四三、226. p. c.)
- (六) 唯識論同學抄一之七(大正藏六六、69. p. c.)
- (七) 成唯識論了義燈卷一末(大正藏四三、673. p. c.)
- (八) 同 (同)
- (九) 成唯識論學記卷一(續藏八十之一、四、左、上)

## 五

次には百法明門論の

一眼識、二耳識、三鼻識、四舌識、五身識、六意識、七末那識、八阿賴耶識、

と云ふ文の中の、「八阿賴耶識」と云ふのに就て、彼は次の如き釋を下してゐる。云く、

其第八識差別名者、此依位別有三種名、一名阿賴耶、此譯名藏、能藏所藏執藏義故、謂前七識皆從種子生、因果體相不可定異、即攬此種爲第八識、七識皆爲此識所攝、攝藏諸法於自體中、故名能藏、諸識種子七識所熏、是彼氣分、不離七識、既攬種子爲第八識、種子是前七識所攝、藏自體於諸法之中、故名所藏、從無始來任運相續、似一似常、似實我相、故第七識恒執爲我、我見所攝、故名執藏、藏是業用、識即是體、藏即是識持業釋也、此名唯在異生、有學、非無學位不退菩薩有雜染法執藏義故、故賴耶名依執藏已、前二義通後位故、由是此名過失最重、最初捨故、此中偏說二名毗播迦、此名異熟識、謂此識體性唯無記、乃是能引善不善業界趣生等生死果體、名異熟者、異時而熟、變異而熟、異類而熟、具此三義故名異熟、若前二義名異熟者、前七識等亦得此名、因持異果、由因變異而果

方熟、義皆偏故、依後一義名異熟者、準第八識獨得此名、以善惡因感無記果、異類熟義、非餘識故、異義通因、熟唯在果、果熟有二、種子現行、若異顯因是異之熟、若異顯果、異則是熟、異熟即識熟顯現行、異熟之識熟顯種子、故餘轉識不得此名、此名唯在異生、二乘諸菩薩位、非如來地、猶有異熟無記法故、三名阿未羅、此名無垢、最極清淨、廣大殊勝、諸無漏法所依止故、無垢即識持業釋也、此名唯在如來地有、菩薩、二乘、及異生位、持有漏種、可受熏習、未得善淨第八識故、此等皆是別中別名、

如上の釋明よると、曇鸞も亦阿賴耶識を三位によつて觀察してゐるのであつて、慈恩が第八識の、七地已前の菩薩に於けると、二乗の有學と、及び一切の異生の無始より人執の滅するに至る迄の位とを、我愛執藏現行位と名づけて、此の位に於ける第八識を阿賴耶識と稱し、次に無始より菩薩の金剛心、或は解脫道の時、及び二乗の無餘依に至る位を善惡業果位と稱して、此の位に於ける第八識を毗播迦識と稱し、次に無始より乃至如來が未來際を盡して有情を利益する位を相續執



持位と稱し、此の位に於ける第八識を阿陀那識と稱した、所謂賴耶三位の思想と大同小異と云ふべきである。而してその小異と云ふ所以は、慈恩の所謂第三位阿陀那識と、曇曠の所謂第三位阿末羅識とは相違があるからである。相違はあるけれども、然し曇曠は阿末羅識を以て一切位を攝せしめたのではなくして、自ら「此名唯在如來地有」と説いてゐるのであるから、その形式はしばらく相違してゐるにせよ、その思想内容に至つては、別に慈恩學派に背反してゐるとは云へない。又異熟の三義の如きは、全然慈恩の釋と同一である。故に此等の問題は、今の推測を決定する證據とはならない。然るに吾々は、上に述べた曇曠の釋文中に於て、根本的に慈恩と異なり、然かも西明の學說に依つてゐる文章を發見する。先づ第一に着眼せねばならぬものは、彼が、

一名阿賴耶、此譯名藏、能藏所藏執藏義故、謂前七識皆從種生、因果體相不可定異、即攬此種爲第八識、七識皆爲此識所藏、攝藏諸法於自體中、故名能藏、諸識種子七

曇曠の唯識思想と唐代の唯識諸派との關係

識所熏、是彼氣分不離七識、既攬種子爲第八識、種子是前七識所攝、藏自體於諸法之中、故名所藏、

と云つてゐることであり、第二に注意すべきは、

從無始來任運相續、似一似常似實義相、故第七識恒執爲我、我見所攝故名執藏、藏是業用、識即是體、藏即是識持業釋也、此名唯在異生、有學、非無學位不退菩薩、有雜染法執藏義故、故賴耶名依執藏說、已前二義通後位故、由是此名過失最重、最初捨故此中偏說、

と説いてゐることである。前者は賴耶の能所藏說であり、後者はその執藏說である。而して曇曠が此處に述べてゐる能藏所藏執藏の説明は、遠く云へば攝大乘論の、

復何緣故此識說名阿賴耶識、一切有生雜染品法於此攝藏爲果性故、又卽此識於彼攝藏爲因性故、是故說名阿賴耶識、或諸有情攝藏此識爲自我故、是故說名阿賴耶識、

と云ふ文、近くは、成唯識論の

初能變識大小乘教名阿賴耶、此識具有、能藏所藏執藏

義故謂與<sub>二</sub>雜染<sub>一</sub>互爲緣故、有情執爲自內我故、此卽顯示初能變識所有自相攝持因果爲自相故、此識自相分位雖多、藏初過重是故偏說<sub>(三)</sub>。

と云ふ文に依つてゐるのは明瞭である。

然るに右に引用した成唯識論の能所藏の關係に就て、亦唐代唯識諸家の間に異論が起つたのである。卽ち今の問題が、學者の間に如何に喧しい問題となつたかと云ふことは、了義燈に於ける論争、演秘所出の相傳の三説、學記に残された諸家の言葉等によつて知ることが出来る。而してそれらの人々が、互に異解を立てねばならなかつた理由、並にその論争の推移等に就ての精細な論究は、『東方學報』第一號中の論文「成唯識論を中心とする唐代諸家の阿賴耶識論」に譲るとして、今はそれとの重複をさけて、簡単に結論のみをあげることにする。

慈恩の所見によれば、右の唯識論の文を、持種と受熏所依との兩様の立場より觀察して、若し特種に約して云へば現行第八識を以て能藏とし、有漏三性の種子

を以て所藏とすると説き、又若し受熏所依を問題として解釋すると、七轉の現行を以て能藏とし、現行の第八を以て所藏とすると云ふ釋になつてゐる。之に對して圓測の所釋は如何と云ふのに、解深密經の疏によれば、

梵云阿賴耶、此翻名藏、藏有三義、一者能藏、二者所藏、三者執藏、故成唯識第二卷云、(中略)說名阿賴耶識解云、藏義三種別者、第一能藏、此卽果法於因中藏、謂識中種生現七識染果不離能生因故、第二所藏、此卽因種於果中藏、謂所熏種藏在能熏七現識中成因性故、第三我愛執藏、此卽境於能執中藏<sub>(三)</sub>。

と述べてゐるのであつて、此の説はまさしく了義燈中に引用せられた西明の三釋中の西明、要集が共に正義とした第二釋に相當するものである。卽ち彼は慈恩の現行能藏説に反對して、左の如き種子能藏説を建立したのである。

——能藏——雜染種子

所藏——七轉現行

能藏——七轉現行

所藏——所熏種子

而して今の問題に就ては、其他了義燈中に於ける西明の他の二釋、並に演秘所出の相傳の三釋なるものがあるが、曇贖の「攬此種爲第八識、七識皆爲此識所攝攝藏諸法於自體中、故名能藏」と述べてゐる思想は、種子を以て能藏とし、七識の現行を以て所藏としてゐるものであり、又「諸識種子七識所熏、是彼氣分不離七識、既攬種子爲第八識、種子是前七識所藏、藏自體於諸法之中、故名所藏」と説いてゐるのは、七轉現行を以て能藏とし、所熏の種子を指して所藏しとてゐるのであつて、上に述べた西明、要集の正義とする所説と全然同一である。

惟ふに阿頼耶識問題は、唐朝唯識佛教教學の精華であり、研究の中心となつて、今の能所藏關係のみに就ても、各種の異解異論が續出してゐる様な盛況であつた。かゝる中心問題に就て、曇贖は上の如く、慈恩及び其他の學説を採らずして、明らかに西明寺圓測の説

曇贖の唯識思想と唐代の唯識諸派との關係

を以て自己の説としてゐるのである。

- (一) 無性造、攝大乘論卷一(大正藏三一、883a, b)
- (二) 成唯識論卷二(大正藏三一、7, p. c)
- (三) 解深密經疏卷三(續藏三四之四三六六、右下)

## 六

次に着目すべきことは、曇贖が阿頼耶識を説明して、「故頼耶名依執藏説」と明し、次に、

已前二義通後位故

と述べてゐる事柄に就てである。曇贖に従へば、阿頼耶と稱せらるべき所以は、まさしく我愛執藏に依つて名を得てゐるのであるが、三藏の中の已前の二義なる能藏と所藏との二義は、後位即ち異熟識と云はれる一切熏習位にまで通すると云ふのである。然るに此の考へ方も、亦慈恩學派の主張と相入れない説である。慈恩によれば、

阿頼耶者、此翻爲藏、藏具三義、如論已説、義羅具三、正取唯以執藏爲名、不爾二乘八地菩薩應有此名、三名缺一即不得名。

と云つてゐるのであつて、三藏と云ふことは阿頼耶識の三藏であるから、その範圍は何れも我愛執藏の範圍内に限定せられねばならないと云ふのである。之に對する圓測自身の所見は、今のところ明瞭ではないが、西明學派の思想は太賢が學記に、慈恩の「三名缺、一即不得名」と云ふ言葉をきつかけとして、

問三藏缺、一不名阿頼耶、三持缺一不名阿陀那、答三藏之中執藏爲勝、流轉過重故、三持之中持種爲勝、根本義勝故、從勝得名。<sup>(二)</sup>

と述べてゐる如く、能所藏に就て唯識論が説明してゐる、「與雜染互爲緣故」<sup>(三)</sup>の雜染を、一切熏習位に通ぜしめてゐるのと相俟つて、頼耶の名は執藏の勝れたるによつて與へたものであるが故に、七地以前の我愛執藏と限るべきであるけれども、能藏、所藏の二義は、八地以上の一切熏習位に通ずるものであると云ふことを説かんとしてゐるのに他ならない。即ち西明學派の説は、恰も曇贖が「故頼耶名依執藏說」と明しながら、能所藏の二義に就ては「已前二義通後位故」と云つて、一

切熏習位に通ぜしめてゐる思想と合致するのである。因つて吾々は、又此の問題に就ても、曇贖は慈恩によらずして西明の流派を汲んだものであると斷定することが出来るのである。

- (一) 成唯識論述記卷二末(大正藏四三、301, p. a)
- (二) 成唯識論學記卷二(續藏八十之一、二五、右、下)
- (三) 成唯識論卷二(大正藏三一、7, p. c)

## 七

如上の三證以外にも、なほ曇贖が圓測の學解に依つた例證はあるが、今は右の三證にとどめて、最後に第二項、即ち慈恩、西明兩學派に異論があつたにも拘らず、彼が慈恩の學說を採用してゐる例證をあげることにする。此の例證は、自分の斷定せんとすることに對して反證を構成するところのものであるが、此の反證になりうるものが、首尾を通じて今のところ次の一個所をあげるのである。百法明門論の、

一切法者略有五種

と云ふ本文を釋して、曇贖は、

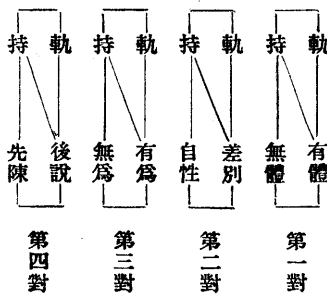
所言法者、軌持爲義、軌爲軌則、生物解故、持爲任持、守  
 自性故、雖此二義亦通無我、顯不離前故、不名法、然此軌  
 持差別有五、一軌爲有體、無法非緣不生心故、持亦通無  
 設無法體性不故、故二軌唯差別、緣無我等而生解故、持  
 通自性、雖未生解體不捨故、三軌唯有爲、要成因緣方生  
 解故、持通無爲、雖都無相不失性故、四軌唯後說、持通前  
 宣、如立聲常、聲不失性故、聞常無常方生解故、五軌唯能  
 詮、要名句文方生解故、持通所詮、義亦不失本自性故、軌  
 義唯局、持義即通、通局不同、故軌持別、

と述べてゐるのである。然るに法、即ち軌持と云ふ概  
 念を如何に規定するかと云ふことに就ても、亦唐代に  
 は、慈恩、圓測、玄範、惠觀、道證、慧沼、智周太賢  
 等の人々の間に、可なり喧ましい議論となつてゐたと  
 云ふことが、現存の文献のみを以てしてもわかるので  
 ある。自分の考へでは、最初の間は、一方では慈恩と  
 惠觀とが同一傾向の思想であり、他方では圓測と玄範  
 とが共鳴してゐた様に思はれる。而して慧沼智周は勿  
 論慈恩の門流であり、道證、太賢は云ふまでもなく圓

曇鸞の唯識思想と唐代の唯識諸派との關係

測を支持したのである。慈恩の最初の考へは、彼が述  
 記に、

法謂軌持、軌謂軌範、可生物解、持謂任持、不捨自相、  
 一體有無對、二自性差別對、三有爲無爲對、四先陳後說  
 對、前唯有體、後亦通無、瑜伽論五十二說、意不壞法現  
 前無亦名法、今者相分必有、似無名無、前是共相、後是  
 自相、前唯有爲、後通無爲、前唱者名持、後唱者名軌、合  
 有四對、名爲軌持、  
 と云つてゐる如く、



右の四對によつて説明してゐるのである。慈恩の此の

説に對する圓測の考へは、學記が、

測云、瑜伽五十二、有持有義無持無義、並能生心、皆名

爲法、明知一切具軌持義<sup>(二)</sup>

と紹介してゐる如く、「一切具軌持義」と云ふ見解を持つてゐるのである。而して玄範も亦了義燈中に、

有云復引、瑜伽論軌通有法無法有爲無爲若有若無俱

名論軌<sup>(三)</sup>

と云つてゐる如く、慈恩の學説とは反對に圓測の考へに共鳴したのである。既にかくの如き狀態であるから、西明の學徒道證は、慈恩が四對を以て軌と持との異を辯じ、無爲と無法とは唯持にして軌にあらずと云ふ意味は了解するに苦しむと批難し、大賢も亦、基師が軌は唯有法、持は無法にも通ずると説くのは非理であると眞向よりその説を否定してゐるのである。此等の批難に對する慧沼、智周の態度は、反對學派との正面衝突を避け、樞要の中に述べられた

此中皆依増上義説<sup>(四)</sup>

と云ふ増上説を以て、巧みに論敵の矛を逃れ、慧沼は、

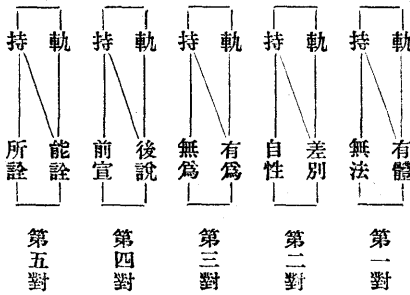
西明に對しては「徒設苦勞」と評し、玄範、道證に對しては、或は「亦應自息」と云ひ、或は「何煩廣説」と返難してゐるのである。智周の如きに至つては、

若從其勝軌在有法據但生解無亦名軌<sup>(五)</sup>

と云つて、西明學派との區別を認め得ない迄になつてゐる。自分の考では、慈恩の最初の思想は、述記所説の四對の如く法の概念を規定せんとしたものであつて、此の思想が慈恩の法に對する見解であるとして、當時の學界一般に知られたものである。故に讚成者（惠觀）も反對者も、悉く述記を中心として各々その意見を闡はしたのであつた。然るに慈恩は、述記撰述の後圓測等の見解に影響せられて、私的の筆録である掌中樞要に、増上説を追加附記したものであると思はれる。此の増上説が附記せられた以上、從來存在してゐた兩學派の思想的相違は完全に除去せられ、隨つて反對者側からの批難は、之によつて安々と切り抜けられるのである。即ち了義燈、演秘に於ける約勝の義は、要するに樞要の増上説を繼承したものに他ならない。

以來此の約勝の義が、慈恩學派の相傳の義となつてゐるのであるが、然しその説の起因に關しては如上所述の通りであつて、慈恩の初期思想の本意は、却つて極要の増上義を除いたところに存するものであると思はれる。

果して然らば、如上唐代諸家の思想と、曇贖の思想とが、如何なる交渉を持つかと云ふに、曇贖の考へは既に述べた如く、



となるのであつて、第五對を除く前四對は、述記の四

曇贖の唯識思想と唐代の唯識諸派との關係

對と全然同一であり、第五對の能所詮對望も、亦理に於て同一思考のものに出來たものであると云ひうる。果して然らば、曇贖が開宗義記に述べてゐる法に對する考へは、慈恩の述記に於ける解釋をそのまま轉用したと云ふに何等異論のないわけである。

開宗義記の首尾を通じて、慈恩、西明兩學派に異論が存してゐたのに（要、灯、秘の約勝の義によれば異論はなくなるけれども）曇贖が慈恩の説を採用したのは、今のところ先づ右の一項である。此の一項があるにも拘らず、自分が曇贖を目して西明學派の人であると云ふ所以は、量の上より考察しても、明らかに西明の學解に依つてゐるものが多いと云ふのみではなく、唯識學の學的性質を立場として考へるとき、その本質を構成してゐる心識論の見解が、悉く慈恩を棄てて西明に依つてゐると云ふ、質的の觀察によつて、曇贖は西明の流れを汲んだ一人であると斷定する。果せる哉、彼曇贖は、圓測が唐京師西明寺の沙門圓測であつたと同様、彼も亦唐京師西明寺の沙門曇贖であつて、圓測

とその所住を等しくしてゐるのである。果して然らば、何が故に彼の名はその著述と共に、數百年の間沙州の僻地にうづもれねばならなかつたのであらうか。蓋しこれ慈恩學系の唯識學は、第二祖淄洲大師の了義燈によつて論敵を伏し、その門流に亦英才數多輩出して、完全に宗を確立するに至つたのであるけれども、西明學派に至つては、道證の如き俊才、太賢の如き博學者を出すことは出したのであるが、一般的に之を論ずれば、到底前者の繁榮に比すべくもなく、あまつさへその家系が新羅の人なりしたため、民族的偏見に禍せられて中國人の入るるところとならず、朝鮮系統の唯識は間もなくその迹を絶ち唯識宗と云へば獨り慈恩宗の代名詞となつてしまはねばならぬ運命のもとに置かれてあつたのである。既に斯くの如き状態であつたから西明學派の人曇曠の學說も、亦時代人の壓迫するところとなり、空しく今日まで、その孤影を沙州にのみ留めねばならなかつたものであらうと思ふのである。

(一) 成唯識論述記卷一本(大正藏四三、239. p. c.)

- (二) 成唯識論學記卷(續藏八十之一、五、右、上、)
- (三) 成唯識論了義燈卷一末(大正藏四三、676. p. b.)
- (四) 成唯識論掌中樞要卷上(大正藏四三、618. p. c.)
- (五) 成唯識論演秘卷一本(大正藏四三、819. p. c.)



# 大元國師靈巖寺藏漢對照碑文に就て

寺 本 婉 雅

## 目 次

- (一) コンチョク、ヂャルツァン國師の年代
- (二) 大元國師の法旨碑文
- (三) 大元國師碑文和譯
- (四) 大元國師の佛語譯に就て
- (五) 大元國師藏文碑銘の和譯
- (六) 大元國師碑銘の藏文

己 上

## 一 コンチョク、ヂャルツァン

### 國師の年代

大靈巖寺碑は今の山東省濟南府の南方長清縣の東九十支里、明孔山陰、方山の下にあり。符秦時代の竺僧朗說法の地なりと云ふ。この靈巖寺の境内には「至三元年の日本國山陰、但州正法禪寺住持、沙門邵元の撰守書」ありと云ふ(松本博士著「支那佛教の遺物」)。尙この外に邵元の撰文したる碑は河南省の嵩山少林寺にありと云ふ。

大元國師靈巖寺藏漢對照碑文に就て

少林寺は少室山陰、緱山、通稱五乳山峰下にあり。偃師車站より七十五支里距離にあり。その建造は北魏太和二十年(西曆四九六)にあり。孝文帝は跋陀禪師の爲めに建てたりと云ふ。沙門邵元は息菴禪師の爲めに撰文したもので、碑は至正元年(西曆一三四一)に住持無爲及び法容等に依て建立せられたものである。息菴はその師古巖に従ひ、曾て泰山の靈巖寺(長清縣靈巖寺)に至り、古巖が少林寺に入るに及び、また彼に隨從し、洞上の宗風を繼

ぎ、後ち泰山の靈巖寺に住し、至元丙子(西曆一三三六)に少林寺に迎へられ居ること五年にして入寂した。入寂の後ち、勝安なるも、その道行碑を建つるに及び、邵元は息菴の會下にあるこそ久しく、能く其人と爲りを知るとの因縁を以て息菴禪師行實の選文を書したと言ふ。邵元の大元國に入つたのは嘉曆二年(西曆一三二七)にして、初め播州の雪峯の樵隱逸を見、去つて天台山に登り、北して五臺山に遊び、下つて崇山少林寺の版首となり、二祖菴の室に止り、在元二十一年の後ち、貞和丁亥歲(西曆一三四七)に故國日本に歸れりといふ。邵元の傳は「本朝高僧傳」卷三十にあり。

大靈巖寺碑銘中にある「管着兒咸藏」とは同碑の藏文

によれば *dkon-mchog baya-n-tshan* (寶幢と譯すべき名) とある藏名の韻譯である。管着兒咸藏は靈巖寺住持の定巖長老に對し、大元帝の聖壽萬歳の祈願を體例に依りて修すべきを注意し、併せて寺院に屬する田地、

水土園林、碾磴(水車)等に関し、軍官軍人、斷事官、地方官等が往來して諸税を收斂する際、若し彼等は權勢

を利用して修道者を脅迫し、防害を加へらるが如き事態の起らざる様に注意し、若し彼等は此の法旨に違反せば體例に照らして嚴罰せらるべしとの布達である。これは管着兒咸藏が、大元帝より大元國師に任ぜらるると共に靈巖寺所屬の寺有動產、不動產に關する地方行政權統治の分讓委任である。されば是に因て大元帝が藏蒙統轄に對する政教一致の統治權を大元國師に附與せし一實例である。

靈巖寺碑文に「蛇の年三月二十三日」建碑すと藏漢兩樣文を記せり。この「蛇の年」(*Lo-shan-ko*)とは干支では「己歲」に相當す。これは果して何年であらうか。併し日本國但州の沙門邵元は嘉曆二年(西曆一三二七)に入宋し、「自菴禪師行實碑」の撰文建碑は至正元年(西曆一三四一)である。この碑文は河南省嵩山少林寺に現存す。この大元國師の碑文中に「定巖長老」と言へる僧は、靈巖寺境内にある「龍藏文記碑」(至正元年(西曆一三四一)德慧立)に徴すれば、「後至元元年乙亥」(西曆一三三五)に第四十代の住持となつたとあり。されば靈巖寺碑文の「蛇の年」とは、即ち至正元年

己歲(西曆一三三二)に當る年代なりと推定すべきである。

(常盤氏著「支那遺蹟」  
「評解」一、二、參照)

次に碑文の大元國師管着兒威藏とは如何なる人であり、西藏薩迦派の傳系に屬するものなるかを討檢する必要あり。そは大元の世祖が薩迦派第三世クンガーディタルツァン(Kun-dGaḥ Rgyal-nTshan)を大元國師として蒙古に招聘せしのみならず、大元成吉思汗は薩迦派第二世、サーツェン、クンガーニンボ(Sa-Chen Kun-dGaḥ Sñin-po)の一世の德望を仰ぎ、西藏全土の統治權を委ね、併せて蒙古開教を命じたる政教的蒙藏の關係を有するに由る。

薩迦派の傳系を見るに、薩迦派の開祖は、<sup>パ</sup>akon-mchog Rgyal-po であり、其の子 Sa-Chen kun-dGaḥ Sñin-po (A. D. 1150 生) は第二世である。彼に四男あり、その第四男 dPal-Chen ḡod-po に二男あり、長子は Sa-Spya Pan-Chen kun-dGaḥ Rgyal-nTshan であつて、大元世祖の國師となり、六十六歳の老軀を提し元朝に來錫し(A. D.

大元國師靈巖寺藏漢對照碑文に就て

1915) 甘肅省涼州に於て Go-Dun 汗(元史の庫騰汗)に謁し、當時蒙古に固有文字の未だなかつたが爲めに、當時蒙古人間に流用されてあつた畏兀兒文字を改削整訂し、是れに蘭查體の梵字を應用し、西藏語の組織と共通なるウラル、アルタイ語系に屬する「デニオハ」語の關係組織を以て、始めて完全なる蒙古文字を創定した。かくて帝師は成吉思汗の第三子窩闊臺の次子庫騰汗(世祖)の建立したる「居庸關」(現今昌平州)上の法塔の慶讃式を執行したのである。そして其後帝師クンガー、ディタルツァンは其弟 Zane-Tshad kʰod-Tshams Rgyal-nTshan の長子 kGro-nGon-Chos Rgyal iPhags-pa は世祖忽必烈に尊信せられ、從來より西藏に行はれてゐた西藏文字の隸書體を以て大元朝に於ける璽書頒布等に用ゆる公衙公文書となし、叔父帝師クンガーディタルツァンが畏兀兒字より改良して創作せる蒙古文字の不足母音四字を増訂し、かれが璽書等に應用せる「ホル」文字と併用したのである。是等の功績によりて彼は大帝より帕克巴(Phags-pa)といふ尊稱を與へられ、大元帝師

として一世を風靡した。帕克巴とは藏語の聖者と云ふ意味である。經典の譯文では梵語 *Arya* を *hyapa* と藏譯し、佛陀、聖人の意味を含ましめて使用されてゐる。

薩迦派の人々にして支那に來錫し、大元帝師となつたものは叙上の數人に過ぎないで、その餘は支那史上にも西藏史上にも大元帝師となつたといふ事實は出てゐないのである。されば碑文の管着兒威藏 (*dkon-mchog Regal-mtshan*) とは果して何人を指示するのであるか。薩迦派の初祖 *dkon-mchog Regal-po* と殆ど類似の名を有するから、或は此碑文の管着兒威藏は初祖と異名同人に非ずやとの疑ひもないでもないが、併し薩迦派の初祖は一度も蒙古地方へは來錫せなかつた、その德望は四隣に汲及してゐたが爲めに大元成吉思汗から西藏統一權を委ねられたのである。若し然りとすれば管着兒威藏とは薩迦派第三世サーツェン、クンガーヂャル、ツァンと異稱同人であらうか。碑文では *dkon-mchog* (*Sik. Ratna*) と名附けらるゝものは只薩迦派初

祖のみであるが、初祖はコンチョク、ヂャルボと稱するも、碑文の大元國師は初祖と同じ冠頭はコンチョクと稱し、字名は *Regal-mtshan* であるから、此の兩人は全然別である、されど薩迦派の法主として蒙古に來錫したものはサーツェン、クンガーヂャルツァンと、帕克巴喇嘛との二人であつて、その餘のものは法皇、帝師でなかつた。故に大元國師とすれば薩迦派第三世のクンガーヂャルツァンでなくてはならぬと思惟する。併しかの大元帝師は七十二歳に入寂した(西曆一二五二)そして庫騰汗はそれより五十一年前即ち西曆一千二百四十八年に歿したのである。かくて靈巖寺碑文の定巖長老が至元乙亥元年(西曆一三三五)に第四十代の住持となつたものとすれば、此定巖長老に令旨を降下した大元國師管着兒威藏は、その年代に於て薩迦派第三世クンガーヂャルツァン法皇と同人異名であるから同一人なりとは認むることは出来ないこととなる。さりとて薩迦派以外のものにして大元國師として大元朝に仰がれ、蒙古地方に巡錫したものは誰であらうか。薩迦派傳系中には是に類

似する法王は見出せないのを遺憾とする。今は疑問を残して他日の研鑽に俟つこととする。

大靈巖寺の大元國師の藏漢碑文に關して、同寺に存する日本但州沙門邵元の撰文と、嵩山少林寺に存する邵元の撰文とは日本鎌倉時代の政治宗教と大元時代の政治宗教思想とに交渉を有する唯一の史料であり、この兩國の思想の傳播者は邵元その人にして、日本に隱没せらる邵元が、此兩碑文によつて千載不磨の名を遺せりと云ふべきである。

碑文は藏漢對照の大元國師コンチョク、チャルツァン法王の令旨で、靈巖寺に屬する田地林園等に對する軍人、官吏等の收斂侵奪を防ぐ爲め、住持定巖長老への布達令である。大元國師たる西藏薩迦派の法王が支那山東省の長清縣に於て、地方行政權を委任せられたる政教一致の大元朝の政態を窺ふことが出來ると思ふ。藏文は頗る雄渾華麗なる草書體であるが、餘り巧妙達筆なるが爲めと、各字間の密接の連續的筆法が磨滅損融せ

大元國師靈巖寺藏漢對照碑文に就て

し爲めとに由て是を判讀することは頗る困難である。佛人シャバナ氏は碑の漢文即ち大元時代の俗文を佛語譯とし、僅かの藏文を譯出せるのみで *Thang-Pa* 誌上に發表されてゐるが、これとても只漢文の原意を義譯せるのみで、該漢文とは多少誤譯を残されてゐる。

碑の漢文は大元時代の俗語文を以て藏文に照應せしめたので、普通の支那語又は漢文讀力を以ては解讀しがたいのである。例せばかの漢文中の「每根底」<sup>モグンディ</sup>と言へる言葉は、名詞の複數を證はすべき「等」の意義であるが、是を藏文に徵せば、それは藏文にも未だ使用せられない一種の符號を以て示し、單に「||」の如き符號を横書きとし數字上の「||」と同様の符號であつて、その意味は名詞と名詞との間を接續する *Dan* (and, with, or) と同義に照應されてゐる。故に「每根底」は元時代の俗語「等」と言ふ字義の外に、尙又「ト」、「共ニ」と言ふ意義を證はすべきものであることが知らるゝであらう。其の外に「者」は「コト」、「交」は「シテ」、「別了呵」は「ソムカバ」、「這的每」は「コレラ」、「慶道」は「ト」、「勾當」は

大元國師靈巖寺藏漢對照碑文に就て

一二二

「シカタ」、「裏」は「ニ」の意義を示すが如きものはれである。

## 二 大元國師の法旨碑文

- 1 皇帝聖旨裏  
フンチョクサマルマ
- 2 管着兒威藏 (dkhon-chog Royal-in-Tshan)  
フンチョクサマルマ
- 3 大元國師法旨裏、軍官每根底、軍人  
フンチョクサマルマ
- 4 每根底、斷事官每根底、來往  
フンチョクサマルマ
- 5 使臣每根底、管城子、達魯花  
フンチョクサマルマ
- 6 赤官人每根底、本地、面官人  
フンチョクサマルマ
- 7 每根底、來往收檢和尚俗人  
フンチョクサマルマ
- 8 百姓每根底、省諡的  
フンチョクサマルマ
- 9 法旨、泰安州、長清縣、大靈巖寺住  
フンチョクサマルマ
- 10 坐的、僧人定嚴長老、端與  
フンチョクサマルマ
- 11 上位、祝延聖壽、依體例裏、住坐者在  
フンチョクサマルマ
- 12 前、但屬寺家的、田地、水土園  
フンチョクサマルマ
- 13 林礮、礮、店舖、解典庫、浴堂、人  
フンチョクサマルマ
- 14 口、頭正等物、不棟是誰休、倚  
フンチョクサマルマ
- 15 氣力、奪要者、休、設味、欺付者  
フンチョクサマルマ

- 16 休推是故、取問要東西者、交  
フンチョクサマルマ
- 17 他安穩住坐者、執把行的  
フンチョクサマルマ
- 18 法旨與了也、見了  
フンチョクサマルマ
- 19 法旨別了呵、依着  
フンチョクサマルマ
- 20 聖旨體例裏、惹那不怕、那是磨這的、每  
フンチョクサマルマ
- 21 有  
フンチョクサマルマ
- 22 法旨、麼道、無體例的、勾當、休、做者  
フンチョクサマルマ
- 23 蛇兒年三月二十三日、  
フンチョクサマルマ
- 24 高良河、大  
フンチョクサマルマ
- 25 護國仁王寺裏、有時分寫來  
フンチョクサマルマ

(終)

## 三 大元國師碑文和譯

- 1 「皇帝聖旨裏、  
フンチョクサマルマ
- 2 管着兒威藏 (dkhon-chog Royal-in-Tshan)  
フンチョクサマルマ
- 3 大元國師法旨裏(曰)、軍官每根底(等)。軍人  
フンチョクサマルマ
- 4 每根底(等)。斷事官、每根底(等)。來往する  
フンチョクサマルマ
- 5 使臣每根底(等)。管城子(の)。達魯花  
フンチョクサマルマ
- 6 赤官人每根底(等)。本地面官人  
フンチョクサマルマ

7 每根底(等)、來往收檢する和尚、俗人、

8 百姓每根底(等)に省諭的(の)

9 法旨。泰安州、長清縣大靈巖寺に住

10 坐的(の)俗人、定巖長老は端さに、

11 上位の與に聖壽を祝延し、體例裏に依りて住坐者。

12 在前まで俱(タゞ)寺家に屬する(もの)的(の)田地、

水土、園林、

13 碾磑(水車)、店舗、解典庫(質屋)、浴室、入口、

14 頭正等の物は、是れ誰なるを棟ばず、氣力

15 に倚せて奪要する者を休めよ。謾昧欺付

16 する者を休めよ。是の故を推して取問し、東西(物

品)を要する者を休めよ。

17 他を交て、安穩に住坐者めよ、執把し行ふところの

(の)

18 法旨を與へ了る也。見了りて、

19 法旨に別了呵、

20 聖旨體例裏(に)依着して、恁那、是麼を怕れざらん

や。這的每

22 有る法旨、麼道、體例無き(ところ)的(の)勾當を做す者を休めよ。

23 蛇兒年(巳年)三月二十三日

24 高良河大(州)……………

25 護國仁王寺裏有りし時分に寫き來。」

(終)

#### 四 大元國師碑文の佛語譯にて

(エドワール、シャヴンヌ氏の佛譯)

1 「大元帝國下の國師管着兒威藏の法旨。

3 皇帝聖旨に依て効力あるもの、

4 軍官等、軍人等、斷事官等、來往の使臣等、

5 都邑管理する達魯花赤等、

、地方官廳等、和尚にせよ、俗人等百姓にせよ。

8 諸税を收斂する爲めに來往する人等に告諭する法

9 旨、泰安州に屬する長清縣の中の大靈巖寺に於て、

10 監掌の僧人長老定巖は、諸の規則に従ひ、皇帝の爲

めにその聖壽を延ばさんが爲めに祈るべき任を受く。

- 12 前述の如く、此寺の所有に屬するあらゆるもの即ち  
田畑、水及び土地、園及び林、水車、店舗、圖書館
- 13 (原文は解典庫即ち質屋)、浴室、人及び家畜、及び  
他の物、その何物かを略奪はんが爲めに誰なるを問
- 14 はず、その權勢を利用せざれ。又是等の修行者達を
- 15 輕蔑の念を以て遇し、誰も是等の僧達を妨害せざれ。
- 16 是を參斟せざる人、併に何物かを強要すべく企劃せ  
ん人、その人に此の法旨は、此の寺の管掌等の所有
- 18 なること告知せられんことを。その人若し此法旨に
- 19 違反せば、この法旨を見ん時、聖旨に依て記載せる
- 20 諸規則に依て、如何に怖畏の念を生ぜざらんや。
- 21 是等の修行者達は、かく認められたる法旨を有する
- 22 が故に、何人も諸規則に反する何等の舉動に出でざ  
らんことを。

23 蛇の年三月二十三日。我々が高良河、

25 大護國仁寺にありし時、書かれたり。」

(Toung Pao (通報); Edward Chavannes, P. 419—421)

此のシヴンヌ氏の佛譯は大元國師碑文の漢文をそのまゝ佛和譯したものであるが、(一)(二)に掲げる原文とその譯說とに對照すれば、此の佛譯は處々に誤譯の存することを見るであらう。最も此碑文の西藏譯文はその文字が尤も麗はしく雄健なる草書體で書鑄してあるが爲めに、是を判讀すること甚だ困難である。そは各字の書體が餘り崩しすぎて、字毎の區別を劃すべき小點が崩し書きの草書體と混入し、餘りに巧妙達筆の鑄彫であるが爲めである。それゆゑに氏も此の碑文を讀むに非常に困られたものと見えて、全藏文中、初めの數行と、終りの數行とのみ讀みて、その餘文は判讀の困難なるが故に放棄されたのである。従つて氏の佛語譯は漢譯より轉譯されたのであるが、是を碑の藏文と對照することの出来なかつたのは止むを得ない仕業であるとは言へ、氏の佛語譯は漢文の原意通りになつてゐないのは遺憾である。

併し余とても亦この碑銘の藏文全體を判讀し兼ねたことは、今も尙シヴンヌ氏と同様の嘆を禁ずるを得な



い次第で、只僅かに読み得た原文の和譯を左に記すこととする。何れ他日更に研究を俟つて全譯せんとの念願を懷くのみである。

## 五 大元國師藏文碑銘の和譯

1「王の令旨に依て

2 管着克成藏 (dKon-mChog Rgyal-mTshan) 大元國師

(Tshī-Khon, Kuñi-Shi) の(法)王。

3 軍長等、軍人等、斷事長等、使臣等、城長等、達魯花亦等、本地面官人と俱に往來し

4

5 百姓等の諸部へ重復して諭す。泰安州の長清縣、大靈巖寺に住する僧、定巖長老

6 に對し、皇上の爲めに

7

終、行、蛇年三月二十三日に於て、高良河の大州より

書(寫)せり。(終)

大元國師靈巖寺藏漢對照碑文に就て

## 六 大元國師碑銘藏文

“Rgyal-pohi Lun-Gyis”

dKon-mChog Rgyal-mTshan Tshī-Khon Guphi-Shiñi gsun /  
/ d Mag-dPon = d Mag-mi = Khims-d Pon = No-Yin = m  
KhandPon = Ts-Ru - Kho - Wa-Ci = dDul-dPon = Stod dāñ  
hGrodan Phyod-pa-Yin / Rgya-Sde-Sdehi Rnams-la Zlos /  
Thajī-Nān-Juñi Chāt-Tshin-gen (長清縣) Thajī-Lin-Shan-  
Si-ma (靈巖寺) Sdo-Pañi Ban-De Thih-Shan Kyān-Tsaho-  
tu hDam / Da Goh-ma-la

Dan mTshan dāñ...hDam Li Nor Shiñ-Shiñ-Chu.....

Sporl-po Zla-ba gsun-pañi Tshé-ba Ni-Cu-gsun-la Gayu-  
Lyāñ Hōñi Sde-Chen-po-Nse Byis // (終)

此の靈巖寺碑の漢文解說に就ては内藤湖南博士に、  
同碑文佛語譯は大谷響氏の助言を仰いだ、爰に深厚の  
謝意を表す。(昭和五年十月九日夜)

## 『大唐西域記』の和譯本

禿 氏 祐 祥

『大藏經』の主要部分を和譯してこれを廣く世上に流布し、これを單に少數の學者に委ねず、一般の人々に讀ましめようとする計劃は、現時の出版界を多事ならしめてゐる。佛教の重要典籍を一部の『大藏經』として取纏め、これを書寫しこれを開版し經藏を建設して安置する事は保存の目的を達する手段としては誠に結構であるが、これと同時にこの『大藏經』をば塵埃に委せず、研究並に修養の方面に利用する事を考慮せなければならぬ。然しながら『大藏經』の全部は漢文であつて殊に多くは訓點をも加へてないのであるから、一般の人々に親ませるには通讀に便利なる現代の文章に變更する事が先づ必要である。かくて『國譯大藏經』の出現

になつたので、大に意義ある事であり、近時に起つた佛教關係の新運動として特筆される價值があらうと思ふ。然し一步退いて考へるならば、近時この種の運動が起つたのは寧ろ遅い憾みがある。佛教の渡來してから千四百年、その間には色々の學者も出現した。色々の大事業も起された。佛教を通俗化する運動も行はれた。而して『大藏經』の全部を國語に譯する様な計劃は何故に現はれなかつたのであらうか。錫蘭の佛教徒は原語のまゝで經律論の三藏を今日まで傳へてゐるとは云へ、一方には地方語に譯した三藏を早い時代から所有してゐる。西藏人も蒙古人も滿洲人も『大藏經』を自國語に翻譯した。西夏語に譯された『大藏經』まである。中央亞細亞では『大藏經』の一部分を地方語に譯し

てゐる事が近時明かにせられた。我國の先人は假令ひ『大藏經』の一部分なりともこれを國語に譯した事がないであらうか。この問題に吾人が留意する様になつたのは久しい以前であるが、最近に至り『大唐西域記』が曾て國語に譯されてゐた事を推定すべき資料を見出したから、これを世に紹介し、經論章疏の和譯に關する事蹟の一般に就ても瞥見する事にしたのである。

## 二

吾人が『大唐西域記』卷三の斷簡と推定せんとするは縦八寸七分、横五寸九分の紙片に平假名交りで九行に書かれてある。次の通りである。

北岸に大盤石ありそのうへに如來の御足のあとあり人の福力にしたがひて量に短長ありこのゆへにその寸法さだまる事なし如來この龍を降伏しをはりてあとをとめてよりたまひぬ遠近の人あつまりきてりて花香をとくのえて供養をのふそのなかれにしたかひて三十餘里ゆきて石あり如來そのうへにして衣をあうひたまひきいまいしこのうへに衣の文かゞや

きあらはれてゑりちりはめたるかことしその膏掲釐域のみなみ四百餘里ゆきて薩羅山にいたりて方石ありそのかたち榻のことしたくみに

既に早き以前より古筆切として傳へられ、古筆手鑑に貼込まれてゐた様で、これを丁子で茶色に染めてある。古寫經に見る様に上下行間に薄墨で細い線を引いてある。卷子本の一部であるらしい。時代は鎌倉頃と思はれる。最初は假名で書かれた縁起などに引用されたものと考へられた。或人は繪卷物の詞書の斷簡でないかとの意見を述べられた。繪卷物は多く烏子か雁皮を使用する様であるが、この分は紙質も薄く且つ軟かであるから、繪卷物の一部分とも思はれぬ。内容は『大唐西域記』卷三、烏伏那國の條阿波邏羅龍泉の項より薩羅山の項に亘れる一節であつて、而も忠實にこれを和譯してゐる事から考へて、他の著作に引用されたものとする事も出来ない。上記の一節には三ヶ所の靈跡を列擧してゐるのであるが、玄奘の旅行記を詳述せんとする場合を除いて、これを引用する様な事情を考へら

れない。また假名文で玄奘の傳記の詳密なものが行はれたとも考へられないのである。

この斷簡だけでは『大唐西域記』として誠に片鱗に過ぎない。廣く諸家に藏せらるゝ古筆手鑑を検したならば他の部分も發見せられるであらうが、今日まで假名文の『大唐西域記』に就て何人も想到した事がない様であるから、若しあつたとした所で甚だ稀であらうと思ふ。吾人もこの斷簡だけで『大唐西域記』十二卷の和譯ありと斷定するのは多少早計である様にも思はれる。

若しこの斷簡が中印度の王舍城の條とか乃至祇園精舍の條なれば引用文かまたは部分譯として看過したいのであるが、卷三であること、またさまで重要ならざる部分が次第を追ふて綿密に和譯されてゐるので、多少無謀の様に思はれながら、和譯本がある様に推察してゐるのである。

### 三

文體は漢文を延書にしたのではなく、全くこれを和文に改め、多少繁雜に亘る様な部分は之を省略してゐ

る。原文と比較對照して見よう。

北岸に大磐石ありそのうへに如來の御足のあきあり人の福力にしたかひて量に短長ありこのゆへにその寸法さたまる事なし

如來この龍を降伏しをはりてあきなきめてさりたまひぬ遠近の人あつまりきたりて花香をさゝのえて供養をのふ

そのなかれにしたかひて三十餘里ゆきて石あり如來そのうへにして衣をあらひたまひきいまいいのうへに衣の文かゝやきあらはれてふりちりはめたるかこさしその耆揭釐城のみなみ四百餘里ゆきて鹽羅山にいたりて方石ありそのかたち楊のこさしたくみに

水北岸大磐石上有如來足所履迹隨人福力量有短長

是如來伏此龍已留迹而去後人於上積石爲室還邇相趁花香供養

順流而下三十餘里至如來濯衣石袈裟之文煥然如鏤

耆揭釐城南四百餘里至鹽羅山谷水西派逆流東上雜花異果破潤綠崖巖危險谿谷盤紆或聞誼語之聲或聞音樂之響方石如塔宛若工成

最初の「北岸」の前に「河の」の文字があつたのであつ

たのであらう。「水北岸」を「河の北岸」と譯したのであらう。醍醐山の項で「谷水西派」から「音樂之響」までの三十六字に相當する分は單に山中の風景を敘述したに過ぎないから、之を省いたのである。榻は高麗本には塔としてある。元來『大唐西域記』は文飾が可なり濃厚であつて、初めてこの書を読む者は砂磔の多い道を車で進む時の様な感があるのである。文體に多少慣れて來るまでは通讀に困難を感じるのである。そこでこの種の漢文は單にこれを延書した所で一般の人々がこれを通讀して文意を理解し得るものではない。幾分斟酌を加へ、その趣意を邦文に書き下す様にせなければならぬのであるが、この點によく注意されてゐる事が上記の對照表で明瞭である。何人が何れの時代にこの種の事業をやつたかを知りたいのであるが、目下の場合ではたゞ鎌倉時代までの間に出來た事を知り得るだけである。また十二卷を通じて和譯本を作つたか、またこの斷片以外にどれだけ傳はつてゐるか、また近世の寫傳本でも何處かに残つてゐないか、これ等の問題

は當分の間保留して解答を與へ得る日の到來を待つのみである。

#### 四

『大唐西域記』が始めて我國に傳來したのは白雉四年に入唐し齊明天皇の朝に歸來した道昭であらうと思ふ。道昭は幾多の經論章疏を携へ歸り、天興寺の東南隅に禪院を設けてこれを安置し、今日の圖書館の様に利用されてゐた様であるから、道昭の法相宗傳來の事實より推定して、この時にこの一大地理書も傳へられたと考へたいのである。また天平七年に唐土から戻つた玄昉は『開天釋教錄』で定められた『一切經』を始め我國に傳へた様である。その中にも必ず含まれてゐたであらう。天平十一年にこの書が寫されてゐる事が古文書に載せてあること、天平勝寶六年に渡來した鑑真もまたこれを齎したことを注意したい。宇多天皇の御代に作られた藤原佐世の『日本現在書目錄』にも掲げられてゐるから、『一切經』以外に別行されてゐた事を知り得べく、寛治年間に出來た『東域傳燈目錄』に『西域

記私記音義」と題する一書を載せてゐるから、『華嚴經音義私記』の例から考へてかゝる書が我國で作られた事を知るのである。法相宗善珠が『玄奘三藏傳』を作り、同じく護命が『慈恩傳解節記』四卷を著はしてゐるから、この『大唐西域記』も法相宗でこれを重んじたものと思はれる。空海の『付法傳』にはこの書が参考されてゐる様である。源爲憲の『三寶繪』卷上にこの書を引用してゐる。即ち薩埵王子の條に

西域記云、其の所は土も草木も于今尙赤き色也、血を如塗るが人其の邊りを踏むに心驚き身ひるむ事荆の如差なり、心有る物も心無き物も悲い不痛と云ふ事無なりと云へり。

また須太那太子の條に

西域記に云、檀德山の中に率都婆有り、太子の昔し住し所なり、其の邊に又率都婆有り、太子の子を授し所也、婆羅門の子を得て打し時に血流れ土を染き、今にも諸の草木皆赤色也と云へり。

と載せてゐる。前者は卷二健駄邏國、後者は卷三僧訶

補羅國の記事に據つたのである。

源隆國の作と云はれてゐる『今昔物語』は三十一卷あつて、その内で初の五卷は印度に關する説話二百二十一條を收めてゐる。主として『百緣經』、『賢愚因緣經』、『六度集經』、『付法因緣傳』などに據つた様であるが、『大唐西域記』から和譯したらしい物語が十九條ある。物語の内容、組織に共通點があつたからとて直に『大唐西域記』より譯したものと斷定するのは早計であるから、この點も多少考慮して作つたのが次の對照一覽表である。

大唐西域記		今昔物語	
卷一	迦畢試國大雪山龍池の條	卷三ノ七	新龍伏本龍語
卷二	那揭羅長國小石嶺の條	卷三ノ八	瞿婆羅龍語
同	健駄邏國迦膩色迦大窰堵波の條	卷四ノ六	乾陀羅國爲二人女給佛成半身語
卷三	烏仗那國藍勃盧山の條	卷三ノ二	釋種成龍王聖語
同上	烏仗那國達麗羅川の條	卷四ノ九	末田地阿羅漢造彌勒語

同上	咀叉始羅國捨頭窣堵波の條	卷四ノ四	拘摩羅太子抉眼依法力得眼語
同上	迦濕彌羅國佛牙僧伽藍の條	卷五ノ七	象足踏立株謀人令拔語
卷五	阿踰陀國阿僧伽僧伽藍の條	卷四ノ六	無著也親二菩薩傳法語
卷七	婆羅痾斯國烈士池の條	卷五ノ三	三獸行菩薩道免燒身語
同上	吠舍釐國千子窣堵波の條	卷五ノ六	般沙羅王五百卵初知父母語
卷八	摩揭陀國地獄の條	卷四ノ五	阿育王造地獄墮人語
同上	摩揭陀國鬱金香窣堵波の條	卷五ノ六	五百商人於大海值摩竭大魚語
卷十	憍薩羅國無憂王僧伽藍の條	卷四ノ五	龍樹提婆二菩薩傳法語
同上	跋那羯磔迦國阿素洛宮の條	卷四ノ七	護法清辨二菩薩傳法語
卷十二	僧伽羅國建國由來の條	卷五ノ二	國王狩鹿入山娘被取師子語
同上	僧伽羅國佛法所記の條	卷五ノ一	僧迦羅五百商人共至羅刹國語
同上	僧伽羅國佛牙精舍の條	卷四ノ七	佛爲盜人低被取

『大唐西域記』の和譯本

卷三	鳥鍛國大山の條	卷四ノ四	拘摩羅太子抉眼依法力得眼語
同上	瞿薩旦那國鼠墳の條	卷五ノ七	象足踏立株謀人令拔語
卷五	阿踰陀國阿僧伽僧伽藍の條	卷四ノ六	無著也親二菩薩傳法語
卷七	婆羅痾斯國烈士池の條	卷五ノ三	三獸行菩薩道免燒身語
同上	吠舍釐國千子窣堵波の條	卷五ノ六	般沙羅王五百卵初知父母語
卷八	摩揭陀國地獄の條	卷四ノ五	阿育王造地獄墮人語
同上	摩揭陀國鬱金香窣堵波の條	卷五ノ六	五百商人於大海值摩竭大魚語
卷十	憍薩羅國無憂王僧伽藍の條	卷四ノ五	龍樹提婆二菩薩傳法語
同上	跋那羯磔迦國阿素洛宮の條	卷四ノ七	護法清辨二菩薩傳法語
卷十二	僧伽羅國建國由來の條	卷五ノ二	國王狩鹿入山娘被取師子語
同上	僧伽羅國佛法所記の條	卷五ノ一	僧迦羅五百商人共至羅刹國語
同上	僧伽羅國佛牙精舍の條	卷四ノ七	佛爲盜人低被取

卷三	鳥鍛國大山の條	卷四ノ四	拘摩羅太子抉眼依法力得眼語
同上	瞿薩旦那國鼠墳の條	卷五ノ七	象足踏立株謀人令拔語
卷五	阿踰陀國阿僧伽僧伽藍の條	卷四ノ六	無著也親二菩薩傳法語
卷七	婆羅痾斯國烈士池の條	卷五ノ三	三獸行菩薩道免燒身語
同上	吠舍釐國千子窣堵波の條	卷五ノ六	般沙羅王五百卵初知父母語
卷八	摩揭陀國地獄の條	卷四ノ五	阿育王造地獄墮人語
同上	摩揭陀國鬱金香窣堵波の條	卷五ノ六	五百商人於大海值摩竭大魚語
卷十	憍薩羅國無憂王僧伽藍の條	卷四ノ五	龍樹提婆二菩薩傳法語
同上	跋那羯磔迦國阿素洛宮の條	卷四ノ七	護法清辨二菩薩傳法語
卷十二	僧伽羅國建國由來の條	卷五ノ二	國王狩鹿入山娘被取師子語
同上	僧伽羅國佛法所記の條	卷五ノ一	僧迦羅五百商人共至羅刹國語
同上	僧伽羅國佛牙精舍の條	卷四ノ七	佛爲盜人低被取

この兩者を本文に就て對照する時は繁簡一定しないが、兎にも角にも一般の人々に解る様に平易な文體に和譯するのは仲々六ヶ敷い仕事であつた事を推察するに難くない。その一例として『大唐西域記』卷十二の「節と『今昔物語』卷四の第二十九條とを對照して掲げてみよう。

今昔天竺二一ノ山有り、峯峻シキ事無限シ、佛涅槃ニ入給テ後ニ其ノ山雷震ノ爲ニ崩タリ、	數百年前山崖崩圯
山人其ノ所テ過ルニ、一人ノ比丘ヲ見ル、	中有苾芻、瞋目而坐、
鬚髮肩面ニ生ヒ下タリ、山人此レテ見テ驚キ、怪ムテ國王ニ此ノ由ヲ申ス、	軀量偉大、形容枯稿、鬚髮下垂、被肩蒙面、有田獵者、見已自王、
國王此レテ見ムガ爲ニ自ラ	王躬親禮、都人士子不召而

『大唐西域記』の和譯本

一三二

大臣百官ヲ引將テ其ノ所ニ  
行給テ禮拜シテ供養シ給  
フ、

國王ノ宣ハク、此ノ人ヲ見  
ルニ極テ貴シ、此レ誰人ゾ  
ト、

一人ノ比丘有テ申シテ云  
ク、此レハ出家ノ羅漢ノ滅  
盡定ニ入レル也、多ノ年ヲ  
積レリ、此ノ故ニ鬚髮長キ  
也ト、

國王ノ宣ハク、何ニシテカ  
此ノ人ヲ覺シ令驚テ其レ  
ヲ令起ムト、比丘申シテ云  
ク、殷食ノ身ハ定ヨリ出レ  
バ即チ其ノ身破レヌ、然レ  
バ擊テ覺ラシメバ可起シ  
ト、其ノ時ニ國王其ノ語ニ  
依テ此ノ人ノ身ニ乳ヲ灑テ  
椎チ擊タシム、

其ノ時ニ羅漢目ヲ見開テ云  
ク、汝達ハ誰人ゾ、形ハ卑  
クシテ法服ヲ著セリト、

至焚香散華、競修供養、

王曰斯何人哉、若此偉也、

有苾芻對曰、此鬚髮垂長、  
而被服袈裟、乃入滅心定阿  
羅漢也

夫入滅心定者、先有期眼、  
或言聞鍵椎聲、或言待日光  
照、有苾芻察便從定起、若  
無警察寂然不動、定力持身、  
遂無壞滅、殷食之體、出定  
便謝、宜以酥油灑注、令得  
滋潤、然後鼓擊警悟定心、  
王曰爾等乃擊鍵椎、

其聲纔振、而此羅漢豁然高  
視、久之乃曰、爾輩何人、  
形容卑劣、被服袈裟

比丘答テ云ク、我ハ比丘也  
ト、羅漢ノ云ク、我が師ノ  
迦葉波如來ハ今何ニカ御ス  
ルト、比丘答テ云ク、涅槃  
ニ入給テ久ク成リ給ヒニキ  
ト、

此レヲ聞テ羅漢哀ヒ歎ク、  
其ノ後亦云ク、釋迦文佛ハ  
正覺成リ給ヒニキカト、比  
丘答テ云ク、既ニ正覺成リ  
給ヒテ多ノ衆生ヲ利益シテ  
其レモ涅槃ニ入給ヒニキ  
ト、

羅漢此ノ事ヲ聞畢テ眉ヲ垂  
テ良久ク有テ、手ヲ以テ髻  
ヲ舉テ、虛空ニ昇テ大神變  
ヲ現シテ火ヲ出シテ自ラ身  
ヲ燒テ骨髓ヲ地ニ落ス、  
其ノ時ニ國王諸ノ人ト共ニ  
此ノ骨ヲ取テ率觀婆ヲ起テ  
テ禮シテ還リ給ヒニケリト  
ナム語リ傳ヘタルトカ、

對曰我苾芻也、曰然我師迦  
葉波如來今何所在、對曰入  
大涅槃其來已久、

聞而閉目、帳若有懷、尋重  
問曰、釋迦如來出興世耶、  
對曰誕靈導也、已從寂滅、

聞復俯首、久之乃起、昇虛  
空現神變、化火焚身、遺骸  
墜地、

王收其骨、起窣堵波、



兩者を比較對照して見ると、相當に苦心してある様ではあるが、原文の意義を充分に顯はしてゐると思はれず、且つ文體としても流暢を缺く様である。吾人が和譯本『大唐西域記』の斷簡を推察して前に掲げた方が多少優れてゐる様に思ふ。鎌倉時代に作られた『私聚百因緣集』、『撰集抄』、『寶物集』、『砂石集』なども仔細に調査したら、『大唐西域記』を引用してゐる箇條も見出し得るであらうが『今昔物語』の様に多數の例證を擧げる事は出来ないであらう。

## 五

平安時代は漢文と國文と併行して用ゐられたが、鎌倉時代に入りてより、漢文振はず、假令漢字のみを用いて文を綴るもこれ正當の漢文ではなく、たゞ國文を漢文風に書き上げたまでである。そこで漢文で傳へられてゐる事柄を國文で記述する必要が起り、一種の翻譯文學が行はれた。野村八良氏は其著『鎌倉時代文學新論』に於て説話文學の一類を翻譯文學とし、次の三部を擧げて解説された。

『大唐西域記』の和譯本

蒙古和歌十四卷、源光行撰、續群書類從卷四〇五唐物語二卷、續群書類從卷五〇三

唐鏡十卷（五卷現存）藤原茂範撰。

『蒙求和歌』は元久元年の作である。また藤原茂範は永仁二年三月二十九日五十九歳で出家したとの事であるから、『唐鏡』の作られた年代も大略想像出来るであらう。また『唐物語』は『蒙求和歌』の作者源光行の師である藤原孝範の作と傳へられてゐる。以上の三部は資料を漢文の書に仰いだ文學の一類を代表するものであるが、他の『平家物語』、『保元物語』などでも、ただけが漢文學と交渉を以てゐると斷定すべきである。正嘉元年住信撰の『私聚百因緣集』九卷、正中二年榮海撰の『眞言傳』七卷の如き、また漢文の書に據つて叙述した部分が多い。經論章疏の中で廣く行はれるものも和文に譯述する様になつたのも鎌倉時代の出來事である。殊に淨土教方面で少からざる實例に接するのである。淨土三部四卷（無量壽經、觀無量壽經、阿彌陀經）和譯と云ふよりも延書と云はねばならぬ。始めて

作つた年代は分らないが、本願寺三代覺如の門人である乗專の寫したのがある。『無量壽經延書』には乗專が「貞和三歲丁亥林鍾中旬候以『聖人（親鸞）御點祕本』延寫于假名令授與之訖願主空善」と書添へてゐる。同筆の『阿彌陀經延書』があるから、三部經通じて出來てゐたのであらう。また御深草天皇の御消息背に御伏見天皇が宸翰を染められたと傳へてゐる『觀無量壽經』の延書が天保五年宗淵に依つて模刻され、原本は知恩院の所藏である。これまた同様の『阿彌陀經延書』があるから、三部經通じて存在したのであらう。御伏見天皇は伏見天皇第一の皇子、後深草天皇の皇孫にてあらせられ、正安元年より同三年まで在位、延元元年四十九歳で御崩御あらせられたのである。傳説の如く果して御伏見天皇の宸翰であれば、鎌倉時代の末頃に寫されたもので乗專の寫した分よりも幾分か古い様である。

妙法蓮華經八卷

奈良時代以來我國朝野貴賤の間に重んぜられ、その二十八品に因んだ和歌なども早く作られてゐるから、和譯本の作られるは當然である。吾人は京都帝國大學圖書館所藏の一古寫本を見た事がある。またこの經の第二十五普門品を別出して『觀音經』の名稱に行はれてゐたから、この『觀音經』の和譯本もある筈である。

#### 往生要集三卷

存覺の『袖日記』に『往生要集』和字本の調卷を記して六冊三百二十七丁と定め、また「以一枚爲一丁平假名」を附記してゐる。これは元徳二年に記入したのであるが、從來行はれてゐる和字本に依つたので、存覺が自ら和譯したのでない事は次の一節でこれを證する事が出來るのである。

件文字等加減不同、流布之摺本若有多本歟、又疊字等訓讀不守文字、以義趣和之讀之、學者以糾簡和書歟之由、所見及也

江戸時代に入り寛文十一年に開版された和字繪入

本があるが、これは元徳年間のものが傳はつたの

ではなく、後世新に和譯されたのである。鎌倉時

代の和字本は傳はつてゐるかわないか知らない

が、上記の一節でその大體を想像し得るであら

う。

今日はたゞ以上二三の例を出して鎌倉時代に和譯本の

作成が多少行はれた事を示して置く。

## 六

吾人は今『大唐西域記』の書史學的研究の一部を記述

してゐる序を以て餘り廣く知られてゐない活字本の事

を附加して置くのも無用ではなからう。我國に行はれ

てゐる別行本は次の三本である

一、寛永活字本

半葉十行、一行二十字、無界

二、寛永本

于時寛廿癸未年極月良辰

三、承應本

承應二曆癸巳癸仲春日

庄太夫板本

『大唐西域記』の和譯本

京極通圓福寺前町

秋田屋平左衛門板

第二と第三とはこれを比較すると同一の版本でただ奥附を變更したに過ぎない様である。卷二卷八の初に加へられた刊記で福州東禪寺版の『大藏經』に據つた事が明かであるが、一部を通じて誤字が頗る多いのである。而もその字形また面白くないのである。これは寛永二十年に開版するに際し、當時行はれてゐた活字本を版下に使用したからである。この活字本は現存するもの甚だ少く龍谷大學には幸に梅上尊融氏が曾て寄贈された一本があるからその大要を知る事が出来るのである。文字の配列紙數等は寛永本と同様であるが寛永本は周圍に輪郭を附し訓點を加へてゐる。兩本を對照すると活字本の誤字を多少訂正してゐる。即ち卷一にて

(四右三) 喝職 揭職 (六右九) 逐牧 逐牧  
(六左四) 皆若 皆著 (六左八) 則柔 剛柔  
(七右一) 式書 或書 (七右七) 土若 土著

それから二行割註の部分は活字本にしばしば誤りを傳へてゐるがこれ等は整版を出した際に改めてゐる。剛を則としたり或を式、著を若、詳を祥とする様なでは誤りが多い所から考へると誤字の大部分は原本の寫誤なく、活字に組上げる際の誤植である。吾人はたゞ寛永年間にかゝる活字本が行はれてゐた事に就て多少の興味があるとは云へ、活字本そのものは俗惡な出版物の一例たるに過ぎないのである。

## 註

- (一) 大正大藏經卷五十二ノ八八二頁
- (二) 禪院の設立は天智天皇元年(西曆六六一)の事で扶桑略記卷二十に本願記を引用して「眞身舍利一切經論安置一處流通萬代以爲一切衆生所依之處」としてある。
- (三) 大日本古文書卷七ノ八七頁
- (四) 過海大師東征傳に「玄奘法師西域記一本十二卷」とあり。
- (五) 華嚴經音義私記二卷は奈良朝に寫された一本が傳へられこれには少からず和語が使用されてゐる。
- (六) 法隆寺良訓補忘集、國書刊行會本續々群書類從卷十一ノ五三八頁

- (七) 大正大藏經卷五十五ノ一一六三頁
- (八) 永觀二年作、大日本佛全書本二一頁、二六頁

## ロマ書第七章の『靈肉の争闘』の記事について

山 谷 省 吾

一  
ロマ書第七章七節以下は、靈肉の激しき戦を叙述してゐるので有名である。肉の願と靈の要求とが背反して相容れないことを、此位生々した筆を以て書いた文字は他に多くないだらう。此は二元論的な世界觀を抱いてゐる想像力の逞しい人が、單に頭の中で作り上げた思想的產物とは考へられない。必ずや著者の深く経験し體驗し來つた所を書いたに違ひない。著者の苦い體驗が如實に描かれてゐるが故に、二千年後の今日もなほ人の肺腑を強く突く力を持つてゐるのである。—  
此が此部分についての多くの人の意見である。

もしさうだとすれば、此體驗はパウロの何時頃のものだらうか。多くの研究者は回心前のものだと云ふ。

ロマ書第七章の『靈肉の争闘』の記事について

即ち此體驗はパウロが猶太教時代に、パリサイ主義の下に努力してゐた時に、嘗めたものである。何となればパリサイ主義は嚴密な律法教である。神から遵守を要求された律法の一々の規定を残る限なく、その細則に至るまで守らねばならない。神から義を獲得せんとする者は、それ丈の努力をさへ精進をせねばならぬ。眞面目な青年パウロはそれを行つた。人一倍つとめた。けれど律法の要求満たすことは到底出来なかつた。恰も底無沼に陥つた人の様に、もがけば挽く丈深く罪に陥つた。その時の苦闘がロマ書第七章に記されてゐると云ふ。

此の解釋は、一見、律法教の性質から觀察して有利である外に、次の支持點を有つてゐる。

第一、パウロの他の手紙の部分に於て裏書されてゐるガラテヤ書一ノ一四に

『我が猶太教に於ける靈の日の舉動は、汝等既に聞けり、即ち烈しく神の教會を責め、かつ暴したり。又我が國人のうち、我と同じ年輩なる多くの者にも勝りて猶太教に進み、我が先祖たちの言傳へに對して甚だ熱心なりき。』

パウロが回心前の律法生活に於て、甚だ眞面目であり、熱烈であつたことが、明白に示されてゐる。律法を神の無上命令と心得、その遵守に全力をそゝいだからこそ、彼は基督者の迫害者となり得たのである。このことはピリピ書三の六にも明言してゐる。

『律法についてはパリサイ人、執心につきては教會を迫害したるもの……』。

第二、宗教改革者マルティン・ルッターのアウグスティン派の修道院に於ける罪の爲めの煩悶と苦闘とによつて、裏書されてゐる。ルッターはパウロと最も近い體驗を持つてゐた。彼はパウロの『信仰による義』の語によつて此暗黒の中に光明を認めた。彼の苦惱は、

キリストに於ける信仰によつて拭ひ取られた。パウロも亦、キリストに於ける信仰によつて眞の救を得た。故に回心前はルッターに於けると同様に、罪の爲めの深い煩悶がなければならぬ。

第三、それと關連してゐるが、單にルッター許りではなく、凡て回心の體驗は、それに直前先行する苦闘を豫想する。それは James, Varieties of religious Experience の回心の章を見ても解る。靈肉間の激しき戦が最後まで戦ひ抜かれた時、その出口として回心は来る。パウロはダマスコ途上で回心した。従つてその前に、ロマ書第七章の苦闘を経てゐたに相違ない。

## 二

此見解にしてもし是認されるならば、パウロ傳の記述は非常に滑かになつて来る。パリサイ時代のパウロは満足のパウロではなく苦悶の彼であつた。ガマリエルの門下に律法を學ぶ朋輩は、律法の約束する光榮に有頂天になつてゐる時、獨り此後年の大使徒のみは悶悶の情に堪へ兼ねてゐた。それは『母の胎内にあつた

日から』此の使徒に定められてゐた彼の飲むべき苦き杯であつた。かくして時の満つるに及んで、彼はキリストに救ひ出され、全く方向を轉換して福音宣傳者になつた、と云ふのである。史料の不足をかこつてゐる私共は、かく解釋することによつて、大に救はれる。然し此解釋は、多數の有力な學者の贊成を見てゐるにもかゝはらず、少なからざる疑點を藏してゐる。今それを舉げて見ると。

第一、パウロの他の手紙を見ると、成程彼はパリサイ時代に『先祖たちの言傳へに對して甚だ熱心であつた』ことは解る。然し彼が不満であつたことは一つも書いてない。ガラテヤ書三の一二に『律法によつて神の前に義とせらるゝことなきは明かなり』とあるし、又凡て割禮を受くる人に證す、かれは律法の全體を行ふべき負債あり』(同五ノ三)とあるところからして、パウロは嘗て(而もパリサイ時代に)律法の完全な遵守に失敗したことがあつたに相違ないと歸結するかも知れないが、此歸結は許されない。此等の語が回心前の

苦悶の經驗だと見るのは、既にある前提から出發してゐるから。否、むしろその反對に、パリサイ時代のパウロは自己の優越を誇つてゐたパウロではなかつたらうか。ピリピ書三の六には、

『律法によれる義に就きては責むべき所なかりし者』

とさへ宣言してゐる。勿論此句は苦悶のなかつた證據にはならぬ。——パウロの様な豫言者の語は事物の一面のみを高調する傾向を持つてゐるから。然し大體に於て、パリサイ主義は自足主義であつて、自己の功績を誇りこそすれ、省みて悶々の情に堪へぬと云ふ如き精神を造り上げないのが本則である。何れにしてもパウロの手紙は、パリサイ時代の苦悶を語る句を持たないと云つても、誤りではあるまい。

第二に、ロマ書七章七節以下の叙述そのものについて検査して見るのに、此部分はロマ書六章から八章まで續く大きな區分の一部分を構成してゐる。そしてその大區分で取扱はれてゐるのは、基督者の生活についてである。即ち基督者は靈なるキリストに於てパプテ

スマを受けキリストに於て生活し肉の要求に死んでゐるのだから、靈に於てのみ歩むべきことを説き（第六章）而して第八章に至つて靈に於て歩む基督者の状態を雄大莊麗に描出してゐるが、第七章はその間にあつて、罪と律法とに對する基督者の關係を見たのである。キリストによつて新生を營む前は、人は肉と罪との支配する『死の體』であつた。成程一方人間は『肉』にもかかはらず、『理性』を有し『心』を有し神の律法に従はんとする強い願望を持つてゐる。それは所謂『肉なる人』の願である。然し此切實な願も、肉の爲めに抑壓され、罪の爲めに力を失つて、如何ともし難い。かくして『あゝ我は惱める人なるかな』と云ふ嘆聲となるのである。此不幸な死の體から救出して、永生に入らしめるのがキリストであつて、彼に於て人は初めて新生に入り靈の生活を爲し得ることを確かめて、第八章に移つてゐるのである。

だから此所に記されてゐる『我』は、（七一—六まで『我等』と云ふ複數形を使用してゐるのに對し、七に至

り急に『我』に變へてゐる點に注意を要する）如何に生と生とした敘述を引き起してゐるとは云へ、未だキリストを信じない猶太人又は異邦人を指してゐるのではなく、既にキリストに於てバプテスマを受け救ひを獲得した信徒が信仰以前の己れを振返つて見つゝ語つたものである。だから此『我』はパウロではなく、信徒一般である。信徒一般は、此『我』のなした様な深刻な罪との戰を爲し來つた筈である。一般の信徒は、此を典型的に見れば、かゝる體驗を経て居ることになる。パウロには、こゝで自分の回心前の體驗を語ると云ふ意圖は全くない。

第三、然し假令一般信徒の體驗を語つたものだとしても、そこにパウロの回心前の體驗がそのまゝ述べられてゐるのではないか、と云ふ反駁は豫想されねばならぬ。そして私は今、如何に考へて見ても、此反駁を全然打消すことは出来ない。或は回心前の體驗を回想しつゝ語つたかも知れない。然し又回心後の體驗と見ることが出来るし、私にはその方が却つて事實らしく



思はれる。何となれば、既に第一に於て指摘しておいた様に、彼自身の語によれば、猶太教時代には深い煩悶の跡は認め難いのみか、却つて彼は自己の優越感を抱いてゐた（ヒリビ書三ノ六、ガラテヤ書一ノ一四）。もし彼が回心前にロマ書七章の如き痛ましい人格の破綻を経てゐたとすれば、彼の如くに自己を語る者は、それを他の場所でも語つてゐた筈ではなからうか。殊にヒリビ書三六の如き公言は、かゝる體驗からは出て來ないと思ふ。パウロの様に眞理感の強い人の所爲として、私にはそれは受取り難い。

### 三

即ち私は、此叙述をパウロの回心後の體驗に關するものと考へたい。それが爲めに次の二點を明かにしておかねばならない。

第一、先にも觸れておいた様に、パリサイ主義の地盤に於ては、パウロがロマ書第七章で試みた如き峻烈な自己反省乃至自己批評は想像し難い。もしそれをパウロ自身のみに關する現象として觀察するならば、即ち一般の朋輩とは全く異つて彼のみは例外的に罪責に

人知れず悶えてゐたと説明し去つて了へばそれ迄だが、かゝる説明は客觀的根據に於ては非常に薄弱だと云はねばならぬ。Heimlicher は、もしパウロが回心前にかくも鋭い罪惡感を抱いてゐたとすれば、パリサイ主義は歴史的にも考へ難く内的にも維持し難くなる、と云ふ様な意味のことを云つてゐる。パリサイ主義は形式主義・法律主義であつて、律法の規定を只形式的表面的に遵守すれば、敢て内心に立入つて心情の如何は檢査しなかつた。故に彼等は己れを他に對して誇り『罪人』『地の子等』として彼等を侮蔑したのである。イエスのパリサイ攻撃は、彼等の此傲慢に對して爲されたのである。彼等は誠實と純眞とに於て缺けてゐた。故に彼等は『偽善者』であり、外見上の聖人であつた。Bousset はかゝる批評を彼等の指導者、例へば Hillel, Gamaliel, Jochanan 等に向けるのは間違つてゐるだらうと、云つてはゐるが、然し彼等に良心から出る苦悶があつたことは證明されてゐない。（Schürer, Geschichte

ohne des jüdischen Volkes I. 545—579 の律法に關する詳細な叙述並びに判斷も、此と同様である。最近の猶太教に關する最も重要な文献である G. F. Moore, Judaism I 188 ff. に於てパリサイ人の眞實について論及されてゐる。『汝の然り』をして正しく、汝の「否」をして正しからしめよ。『汝の舌に「自分は知らぬ」と云ふことを教へよ、そうしないと汝はあるものとなり、又あるものと思はれるから』と云ふ様な珍らしい語が、ラビの口から發せられてゐる。然しこれ等は社會生活に於て、隣人との交際に於ての『眞實』であつて、自己の内部を残る限なく點檢し、神と良心との前に偽らざる誠實ではない。『偽善』につき、『阿諛』につき、又は『純眞』につき語られてゐるラビの語によつて、私達は彼等の間に道德的良心が全然麻痺してゐなかつたことを知る。此點はタルムッドの研究の進むに連れて、次第に新なる光明が投ぜられるだらう。(Strack-Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch は此點に於て、今や缺く可らざる重要な文献

となつた。然し、繰り返して云ふが、ロマ書第七章に記された様な激烈な靈肉の戦は、律法教の地盤に於ては、之を尋ねても無益である。それは多分木に縁つて魚を求むる如きものだらう。

そこで私は、此苦闘の源をイエスの嚴峻な道德的命令に求めやうと思ふのだが、それは餘り偏した見方であらうか。勿論、肉と靈との對立思想の圖式の中に嵌める必要があり、そして此二元論的思想は既にイスラエル・ユダヤの宗教にも、又殊に希臘的宗教にも重要な地位を占めてゐたのである。その何れからパウロは此思想を繼承したと見るべきか、或はその何れからも影響を受けてゐたか、此問題は、今こゝでは探索しないことゝしよう。兎に角、イエスの嚴格な絶對的道德命令乃至は改悔の説教は、弟子達を通じてエルサレムの原始教會に入り、そこで使徒行傳の最初の部分に記された様な熱烈な廓醒の火となつて發してゐる。『汝等悔改めて、各々罪の赦を得ん爲めにイエス・キリストの名に於てバプテスマを受けよ』(行傳二ノ三八)『され

ば汝等罪を消さん爲めに悔改めて心を轉ぜよ」(三ノ一九)。彼等の良心は點火され、神の意志を純真に誠實に行はんとした。福音書の中の富める青年が敢て爲し得なかつた自己の全財産の提供を、クプロのレビ・バルナバは大膽に實行した(四ノ三六―三七)。ペテロはアナニヤとサッピラとを、不誠實と詐りの故に公衆の面前で叱咤した。『これを聞く者みな大なる懼を懷く』とある(五ノ一―六)。即ちイエスの死後、メシヤの團體に屬する者は、猶ほ未だ猶太教の埒外に出で得ず、自ら忠實な猶太教徒として律法を遵守してゐたにかゝはらず、その良心は既に遠く離れ出てゐたことを知るのである。私共はそこにイエスの精神の強い感化を認めざるを得ない。而して此精神は、原始教會の媒介によつて、更に使徒パウロに傳はり、彼の宗教をして無比の光輝に照り出でしめたのである。パウロの倫理は、イエスの倫理の正統な繼承に外ならない。かくして私共は、ロマ書第七章の良心の煩悶を、イエスの精神から説明し得たと信ずる。

然しそれにしても、回心後のパウロがかかる煩悶を抱いてゐたやうか。それが一體あり得ることだらうか。パウロの確信によれば、基督者は神のものである。その行爲は悉く神の靈に導かれて爲されてゐる。故に最早や彼は罪を犯すことがない。『この故に、今やキリスト・イエスに在る者は罪に定めらるゝことなし。キリスト・イエスに在る生命の御靈の法は、汝等を罪と死との法より解放したればなり』(ロマ書八ノ一二)。彼は今や罪の奴隸ではなく、神の子の自由に入れるものである。此は確かに眞理である。——然しそれと同時に、他の有力な反面をも見なければならぬ。此理由によつて、回心後のパウロに罪の戦なしと斷ずるのは、餘りに文學に捉はれた器械的の觀察であり、パウロの宗教の誤解に座する。云ふ迄もなく、彼は回心後も肉の繋縛の下に地上の生活を営み、罪の經驗を具さに嘗めてゐた。故に彼は自らについても、又信者についても、道德的訓練に最も重きをおいてゐた。彼は完成に入らんとする強き願を抱き、人一倍奮闘努力した。

『我れ既に取れり、既に全うせられたり』と云ふに非ず、唯これを捉へんとして追求む。キリストは此を得させんとして我を捉へ給へり。兄弟よ、我は既に捉へたりとは思はず、唯この一事を務む、即ち後のものを忘れ、前のものに向ひて勵み、標準を指して進み、神のキリスト・イエスにより上に召したまふ召にかゝる褒美を得んとして之を追求む』(リビ書三ノ一二—一四)。

此文章は如何に眞面目に、此使徒が完成を目指して喘ぎつゝ走り進んだかを、物語つてゐる。そのみではなく、彼は己れの建てた教會の聖化の爲めに、此世の罪と此世の惡魔と火花を散らして戰つてゐるではないか。『わが幼兒よ、汝等の裏にキリストの形成るまでは、我再び産の苦痛をなす』と云ふ嘆聲をさへ洩してゐるではないか。而して更にロマ書八章キリスト者の光榮ある靈に於ける生活の叙述——の中にさへ、次の如き切實な語が發せられてゐる。

『御靈の初の実を持つ我れらも、自ら心のうちに嘆きて子とせられんことを、即ちおのが體の贖はれんことを待つ』(八

ノ三三)

『御靈も我等の弱きを助け給ふ。我等は如何に祈るべきか  
を知らざれども、御靈自ら言ひ難き嘆をもて執成し給ふ』  
(八ノ二六)。

私共は此等の語の中に、ロマ書第七章の嘆を聴くことが出来る。只こゝでは、キリストに救はれたる者の最後の勝利の確信と結合せるが故に、同一の嘆きとなつて現はれてゐない迄のことである。

第二、此叙述には反省が加はつてゐる。

激しき回心者は回心前の生活を出来る限り暗黒に描き出す。パウロは回心の結果暗黒から光明へ、死から生へ、滅亡から救へ、惡魔の支配から神の國へ移された。此立場にあつて、回心前の自己並びに信者一般の状態を眺める時、囚はれたる『我れ』の逃れん爲めのもが、が第一に目につく。その挽がける『我』は、此救はれたる『我』と全く同じ『我』である。此我が四面梵歌の中にあつて苦戰惡闘を續けてゐたその折、キリストは來つて『我』を救ひ出し給ふた。此救の尊さ、此恩惠の深さを感じるに強ければ強い丈、あの時の戰は益々

激烈に映ぜざるを得ない。又己れの罪を悔ゆる心も益々深くならざるを得ない(前コリント一五ノ九—一〇)。

然し此ことはパウロが回心前に實際上それ丈の苦悶を経てゐたことを語るものではない。只如何に一つの理想一つの目標として一目散に走つてゐる時でも、その心の内に僅かの分裂をさへ経験しない時でも、異つた立場に於て之を見る時には、そこに戦はれてゐる理想追及の爲めの戦は、罪の爲めの戦として觀察されざるを得ないのである。

而してパウロの律法と罪についての見解は、猶太人並びに猶太人基督者との闘争の中に、更に反省を加へ、益々徹底味と明快さとを得るに至つた。例へばロマ書七の一三『罪は罪たることの現はれん爲めに』と云ふのは、ガラテヤ書三三二に云ふ『凡ての者を罪の下に閉ぢこめる』又は三三四に云ふ『律法は我等をキリストに導く守役なり』と相通じてゐる。罪が罪であり、その勢力逞しく、我等は自己の本來の力を以て如何ともなすを得ず、我は欺かれ我は殺されることを知るに

よつて、初めて我等はキリストの力を頼むに至る、それは恰も奴隸の監督の下に苦しめる未成年の世嗣が、時の來り自由の身となるのを待つと同じである。又『我は肉なるものにて罪の下に賣られたり』(ロマ書七ノ一五)の如きも、『成人にならぬほどは、世の小學の下にありて僕たりしなり』(ガラテヤ書四ノ三)と相通じてゐる。又『凡て割禮ある者に告ぐ、彼等は律法の全體を行ふべき負債あり』(ガラテヤ書五ノ三)『されど凡て律法の行爲によるものは詛の下にあり。錄して「律法の書に記されたる凡ての事を常に行はぬ者はみな詛はるべし」とあればなり』(三ノ一〇)は、ロマ書七の一六以下の痛ましい叙述と、大體一致してゐる。而してガラテヤ書にパウロの反省の大に加はつてゐることは、疑へない。即ちロマ書に書かれたパウロの體驗は、或は舊約聖書や日常の經驗やについて爲された反省によつて、ある程度まで左右されてゐるのである。此事實は殊にロマ書は、パウロの地中海東部地方の傳道も一段落を告げ、教會と猶太主義者の故の争ひも一先づ終つ

た時、彼の思想の謂はば圓熟した時、落ちついた氣持をもつて書き綴つたものである。故にそこに反省的要素の加はつてゐるのは、全く自然だと云はねばならぬ。

\* \* \*

以上の研究の結果、私共は次の如き結論を下さねばならぬ。ロマ書七章の靈肉の争闘の記事は、パウロの回心前の體驗を描出したものと見ることは出来ない。従つて回心の經過の説明に、史料としてそれを用ゐることは避けねばならぬ。素より私共は回心前にかうした苦闘がパウロになかつたとは決して云はない。が然し、よしあつたとしても、此所に現はれてゐる度合は小であり、他に多くの混合物を持つてゐるから、溺れつゝある者が藁にすぎる様に、此部分にすがつてはならない。すると、パウロの回心をどう説明するか、と云ふ大問題が残るが、それは他日に譲り、こゝでは只以上の消極的な答をあげた丈で満足しやうと思ふ（一九三〇、一二、六）。

# Poisons d'Epreuve に つ いて

松岡 靜雄

本誌第七卷六號に掲載せられた古野學十の「未開社會に於けるOrtaleの一形態」といふ一文は、極めて有益の資料で、我々のやうに上代信仰の研究者にとつては看過すべからざるものである。古野君も言及せられたやうに我が上代に於てクガタチと稱する神驗斷罪が行はれたことは史書にも見えるが、其方法及儀式に關する詳説はなく、熱湯を探り、或は赤灼した斧を掌中に置いたあるだけである〔紀〕。其とても刑名學の輸入と共に夙に廢止せられ、湯起請鐵火といふ言葉に名残を留めて居るのみで、其以外に之に類した斷罪法の存在したことを聞かず、毒物を用ひたといふ記録もないのであるが、——社會學雜誌第四十二號拙文「罪と刑」參照——ペロ等が信じたやうに、亞細亞洲に於ては未知

の現象ではなく、少くとも我上代にも同様の風習が存在したのではないかと考へられる點がある。日本全國に普遍的ではないかも知れぬが、中國では私の少年のころまで、奴婢を多く使役する大家族等に盜難のあつた場合、かゝり合のものを集め、熊野の牛王の符を水で飲ませることがあつた。眞犯人が之を服用すると、卽坐に中毒すると信ぜられたので、大抵は飲むに至らずして自白したのである。實を言へば私は今まで深くも氣にとめず、淳朴敬虔な民衆心理を利用した捜査の手段と信じて居たのであるが、古野君に啓發せられて考へ直して見る氣になつた。牛王の符其ものは一枚の紙で、毒物ではないが、上古の *poisons d'épreuve* の形式化したものであるかも知れぬ。牛王の眞の語義は判

明せぬが、牛黄の意なりとする一説がある。牛黄は藥中の至寶なりといふものもあるけれども、本草綱目によれば牛之黃牛之病也、故有黃之牛多病而易死とあり、毒物とは明記せられて居らぬが、決して健康促進劑とは考へられぬ。他の一説により牛王を牛頭天王の約なりとすれば、其符は他の神社佛閣から出る護り札と同様のものとせねばならぬが、特に起請文をかく爲に之を用ひ、上記の如く斷罪の目的を以て服用させる風習の存した所を見ると、其符文に何か意味があつたものと思はれる。牛王の符を出す社寺は少くないが特に熊野の牛王には烏點と稱する黒斑紋が印してある。烏は熊野の神使といはれて居るが、或は此烏の細胞中に毒素が含まれ、昔日之を *poisons d'épreuve* に用ひたのであるまいか。其道の學者に教を仰ぎたい。

假に私の想像が誤まつて居らぬとしても、實際に毒素を斷罪に用ひたのは遠い昔のことで、我國のやうに夙に文化が向上した民族に於ては、人體に有害のことを知つた以上、之れを多數の無辜の民に試みるやうな

野蠻なことは夙に廢止せられた筈である。然るに熊野にのみ、縦ひ形式だけでもせよ、此風習が残存したの、此社の神を奉齋する修驗者即ち山伏の間に傳はつた古習なるが故ではあるまいか。修驗道は一般には役小角が創設した佛教の一派と了解せられ、事實に於ても中世以降真言天台二宗に分屬して居るのであるが、私が今までに研究した所によると、先住民の宗教の殘缺で、大和民族に同化し得なかつた種族のものが山地に引退し、舊信仰を奉し、固有の儀禮と呪術とを保有したので、小角は之を學んだけれども決して佛教徒ではなく、聖寶、増譽等に至つて佛教化したものゝやうである。之を論證することは一朝一夕の業ではないが、私の臆斷が許されるとするならば、其は大陸系のヒナ(夷)と稱する種族が將來したもので、滿蒙のシャーマニズムと同源から出たものと思はれる。或は現在シャーマン教徒の間にも、若干の *Poisons d'Epreuve* の痕跡が残つて居りはすまいか。私は斯界の専門家の研究を煩はしたいと切望するものである。



石田茂作 著

寫經より見たる 奈良朝佛教の研究を讀みて

長井眞琴

本書（東洋文庫論叢第十一）は友人石田茂作君が正倉院古文書等奈良朝時代の根本史料に據つて刻苦研鑽の結果成れるものであつて我國の佛教史に興味を持つ人人にはこの上もない慶喜であらねばならぬ。第一編奈良朝の一切經と其の傳來、第二編寫經より見たる奈良朝の各宗、第三編奈良朝の寫經所に就いて、と次第し、圖表十六種、圖版十三枚に附録として「奈良朝現在一切經目錄」あり、最後に經名索引と英文の概説とを附し、四六倍版で總て四百九十一頁の大冊であるが、余は非常の興味を以て之を精讀して行く際に得たる感想を述ぶることにしよう。

奈良朝時代（西紀六四五—七八四）に將來された一切

奈良朝佛教の研究を讀みて

經は五千三百三十卷を最高記録となすといふことであるが、一體一切經の卷數は支那の開元釋教目錄（開元元年—西紀七一三）では五千四十八卷とあれば其當時支那で翻譯されてゐた佛典の殆んど全部が將來されてゐたものと考へる。かくして印度撰述の四千八百八十四卷と支那撰述の四千二百十八卷とを合せて實に一萬卷近くの漢譯佛典が傳へられてゐて、しかも此等が同時に研究されてゐた事實を示されては我が奈良朝文化の燦然として光輝を放つ所以を確めることが出来るのである。普通の佛教史などでも奈良朝の六宗即ち華嚴、法相・三論・律・俱舍・成實の六宗は佛教の學派と看做すべきものだといはれて居つたが、本書に依つてそれ

がハッキリと了解された。此等の各宗は今日淨土宗、眞宗、日蓮宗などといひ、随つて何寺は何宗であると稱してゐるのはその當時の宗といひその寺といふことが著しく趣を異にしてゐることを知らねばならぬ。著者が以前に「三宅博士古稀祝賀記念文集」中の「奈良時代の寺院組織に就て」に於ても述べてゐられる如く奈良時代の寺院の組織は佛學研究本位のいはゞ今日の大學組織になつてゐたのである。つまり東大寺といふは東大佛教大學であり、唐招提寺といふは唐招提佛教大學であつたのである、そは法隆寺に法隆學問寺の稱があつたことでも明白である。此等の寺々即ち各佛教大學ではいくつかの學科があつて、三論を研究する學科生を三論衆といひ「華嚴を研究する學科生を華嚴衆といつたのである。而して各寺の同學科の衆が聯絡を保つて茲に宗なるものが生れて來たといふ。例へば大安寺の三論衆、法隆寺の三論衆、元興寺の三論衆といつたやうな各寺の三論衆が結合して三論宗が出来上つてゐるといふことは面白いことである。本書に依ると

正倉院文書に現はれて來るかやうな宗名は花嚴宗、法性宗、修多羅宗、三論宗、律宗、俱舍宗、薩婆多宗、成實宗等であつて、此中で修多羅宗は法性宗と同じく、薩婆多宗は俱舍宗のことであるから、つまり花嚴宗、法性宗、三論宗、律宗、俱舍宗、成實宗の六宗が重なる學派といふことになるのであるが、後の法相宗が古文書の上ではいつも法性宗となつてゐることは注意すべきことである。かやうな次第であるから奈良朝時代では何等何宗に屬してゐるといふことはないので各寺が各宗即ち各學科を設けてゐたのである。それであるから東大寺が華嚴の道場であるとか、興福寺が法相の道場であるとか、唐招提寺が律の道場であるとかいふやうになつたのは後世になつてからのことであるといふ。

かやうな學問本位の六宗の外にこれも學問本位の法華宗、秘密教、淨土教、禪宗、涅槃宗、地論宗、攝論宗、三階教、因明學などが存し、夫々本典や註疏までも藏して、佛教は學問として徹に入り細を穿つて殆んど

その全部がこの時代に究め盡されてしまつた觀がある。

權田雷斧老師が佛教の學問は奈良朝が最高だといはれたことが思ひ浮ぶ。今六宗以外の法華宗、秘密教、淨土教等を後の日本佛教の上から見ると、次の平安時代に入りては法華宗は傳敎大師により四宗一致の天台宗として開かれ、秘密教は弘法大師により眞言宗として開かれ、淨土教は奈良朝時代に既に擡頭してゐた事實を阿彌陀像の彫刻の多いことに於て見られると著者も述べてゐるが、これが平安朝の末期に至つて法然聖人により淨土宗として、鎌倉時代に入りて親鸞聖人により眞宗として開かれ、法華宗は天台宗を通じて鎌倉時代に入り日蓮聖人によつて法華宗即ち日蓮宗となつて開かれたことや、禪宗が鎌倉時代に入りて榮西、道元の二大禪師によつて大成されたことを考へる時に興味の盡きざるものがある。要するに我國の佛教は奈良朝時代の學問佛教によつて其の基礎工事が完成され鎌倉時代に至つて信仰佛教として花が咲き實を結んだといへるであらう。奈良朝の佛教は平野佛教であつたも

ので平安朝に至つて山嶽佛教となり鎌倉時代に下つて更に平野佛教といふよりも田園佛教となつてしまつたが然しそれは大變な意味の違つたものであつたことを考へねばならぬ。これは著者の高説と余の愚説とを取り混ぜたものを添へたに過ぎない。

本書に於ける奈良朝寫經所の研究に至つては一層興味の深いものがある。天平年間に於て設けられた寫經司、經寫所、北大家寫經所、東院寫一切經所、官寫一切經所、金光明寺寫一切經所、福壽寺寫一切經所、寫經所、寫後經所、金字經所、東大寺寫一切經所、藥師經所等の所名を見るだけでも聖典書寫事業の盛況思ひやられる。寫經所の經師とか經生、疏師とか疏生とかいはれ職員は糊口の爲めとはいへ、佛を敬禮し佛を供養する敬虔な心持ちで經を寫すにも一字一劃も忽がせにしなかつた。これこの頃のどの寫經を見ても終始一貫して倦怠氣が見えず、誤寫脫字の少ない所以であらうと著者も述べてゐられる。寫經生の不平を洩らしたものに、「一、請藥分酒事」として、机にジツト坐つて

ゐると胸が痛み脚が痺れるから薬分として酒を三日に一度飲ませて貰いたいといふやうなことが正倉院文書から引かれてあることも面白い。本書に正倉院古文書に現はれたる食料品の名稱が掲げてあるが、總て所謂精進料理の材料のみで鳥獸は勿論魚類もなく、海産物としては海藻類が幾種も記されてあるが、これを見ると精進料理などは今日と少しも變つてゐないやうに思はれる。

寫經に用ゐられた筆や墨や紙に就いても委しく調べられてある。當時の紙の產地として余の郷國越前より各種の紙が產出されてゐるのを見て紙の產地としてかくも古い歴史を持つてゐることを面白く思つた。紙の染色によつて六十七種の紙名が列擧されてあるのを見て染色法の可なり發達してゐたことも知られる。又裝釘の美を盡してゐたこと、軸物の軸の名稱だけでも實に四十種の多きに達してゐるのを見ても奈良朝文化の侮りがたいものである。附録としての「奈良朝現在一切經目錄」に至つては著者苦心の結晶で、著者は夙に

その寫しの一部を故島地大等師に捧げたるが同師は非常に珍重してゐられたとのことである。余の日本歴史専門の知人は、これまでの日本佛教史などを繙いて見ても多くは小説のやうなもので佛教史らしい佛教史が見當らぬといつも歎いてゐたが、つまり創作のやうなものに據つて根本史料を基礎としてゐないからである。これ余が本書の出現を學界の爲め衷心慶ぶ所以である。(東洋文庫では實費金七圓で希望者に頒つといふ。)

(昭和五年十月廿六日)

# 西藏大藏經、甘殊爾勘同目錄を見て

池 田 澄 達

漢譯大藏經は東洋の一大文學といはうか、一大寶庫といはうか、兎に角これを有することは我等東洋人の誇である。併しこれが翻譯は前後一千年の長きにわたり、譯者も非常な多數であつた爲め、其術語の如き一定してゐないものが甚だ多い。單に藏經を通讀する上に於ては敢て差支ないやうであるが、細い研究を爲す場合には我等をして往々これが原語は何か、ア、梵語原本の存するあらば、の嘆を發せしむることがあるのである。

然るに國の文明は今も猶ほ未開の狀態にあり、政治的關係を有する國以外には殆んど顧みられない西藏雪山國に其國譯一大藏經の存することは周知のことであるが、その譯語は殆んど一定して居り、其言葉の成立

上少しく梵語を學んだ者には容易に原語に還元し得る一大寶庫であつて、猶ほ其上、漢譯に存しないものも可なり多く發見されるのである。支那日本で發達した佛教を研究する者には漢譯藏經のみで、よいでもあらうが、印度で發達した佛教を研究せんとする者は、殊に梵語原本を多く有せざる今日、漢譯とこの西藏々經を併せ讀むにあらざれば完全といはれまいと思はれる。

然るにこの西藏々經を得るといふことが容易のことではなかつたが、今では京都、仙臺、東京にはデルケ版、ナルタン版、北京版の藏經が藏せられて居り、パンチェン喇嘛は河口慧海先生にチョーネ版大藏經を寄贈するといふ約束をしてゐるといふことであるから、我

國には殆んど現今ちがつた出版の西藏々經が存するわけである。

この得がたい尊い西藏々經には必ず目錄が付屬してゐるが、其檢索の不便は言語に絶してゐるのである。

それでチョーマは早くこれが目錄を出版したが、今では容易に得られず、この佛譯も亦近頃では次第に手にすることが困難になつた現狀である。シュミットの目錄も亦然りである。先年河口先生も鐵筆版で出版されたけれども、極僅か印刷されたのみであつた。ベックの目錄は現今でも得られるがいづれも漢譯とドレが一致し、ドレが漢譯にないか等全く不明なのである。舊南條目錄に往々其存否が示してはあつたけれども、それが甚だ不確かなものであつた。近頃荻原、常盤兩先生の盡力で南條目錄補正索引が出版され、非常に便利になつたが、これは漢譯を主としたもので、西藏々經は客である。大正新脩大藏經勘同目錄も亦然りである。

こんなわけで西藏々經檢索の不便は依然としてモトのまゝであつたのを、今度大谷大學から、西藏大藏經

甘殊爾勘同目錄の出版を見たのである。大早に大雨を得たとは實にこのことである。然も此出版たるや、大正十五年より五ヶ年の歳月を要し、漢譯は勿論現存の梵本を直接或は間接に勘同されたのであるから、學者者にとり、これ程便利なものはあるまい。他人の禪で相撲をとるといふことがあるが、これこそ實にそれである。此事業に携はられた寺本婉雅先生、櫻部文鏡氏は所謂「椽の下の方持」である。この目錄を開いて見れば、梵と藏との經名を出し、次に譯者等の名を列ね、これが漢譯に相應するものを載せ、漢譯にないものは全く記してないといふ丈けである。けれども其こゝに至るまでには一々藏漢を對照判讀せねばならないのであるが、其勞苦の跡は殆んど紙面に現はれてゐないのである。故に結果丈けを見たら「なんだ、こんなものか」といふ人があるかも知れない。併し學者者には、これ程便利な材料はないのであるから、今後我日本の印度佛教研究者は、これを利用し研究上、一エボックを造る義務と責任とがあると信じ、且つ兩氏の勞苦を

思ひ、私は西藏々經の利用を此機會に大方に御勧めする者である。

猶ほ西藏々經には此外に單殊爾即ち祖師部或は論部と稱せらるゝものがあつて、其大半を占め而も此中には幾多漢譯に存しないものがあるのである。先年佛蘭西のコルディエは此目録を出版したが、我等には唯一の目録である。併しこれは勸同でない。我等は兩氏多年の勞苦を思ふ時、それがあまりに虫のよい御願であり、醜を得て蜀を望むといふものであらうが、是非この單殊爾勸同目録も出版せられんことを、序ながらここに御願して置く。

## 進化觀念を中心として文化と宗教の考察

—Dawson, Progress and Religion 1929.—

稻垣了俊

### 一

新しい科學的工業の出現は、十七世紀十八世紀の歐洲文明の有ゆる装ひを一變した。イスラムの勢力が歐洲の絶ゆる事なき苦惱の種であり、地中海は土耳其の湖と迄化し去らんとしてゐたルネッサンス時代は既に過ぎた。亞細亞の古い文明はその光を失はんとする時、亞米利加、亞佛利加に於ける無盡の富源は、今や門戸を開いて、歐洲市場へ滔々として崩雪れ行つた。歐洲は莫大な富に脹れ、人口は激増した、政治的社會的組織は目醒しい變化を遂げた。デモラクシ思想の擡頭、一般自治權、國家の獨立權、思想自由の權、總べては實現された。奴隸制度は撤廢され、野蕃な刑罰は

跡を絶ち、普通教育の徹底は成就された。かゝるめまぐるしい變化は當時の歐洲人士の目に如何に映じたらうか。文明の進化は單なる想像的假説ではなくして、嚴然たる歴史的事實であつたのだ。だが問題はこゝにある。近代物質文明の發展は果して眞の意味に於いて進化といひ得るだらうか。吾人の幸福は如何。吾人の知識、吾人の道德、果して如何。バーミンガムやシカゴは中世のフロレンスよりも好ましいであらうか。此等の疑問を懷いて悩んだ者は獨りラスキンやトルストイばかりではない。今日尙近代歐洲の物質的發展を眞の意味に於いて進化だと揚言する者は、恐らくゐまいが、こゝ迄到達するのに吾人は實に二世紀の年時を費



してゐるのである。十八世紀の人々、即ち歐洲文明の創造者達は、こんな疑問に惑はされはしなかつた。彼等にとつて、文明なる概念は絕對にして無比なる或もの、均齊の中に統一された全體を意味してゐた。宛もゴシック式混沌と東洋的バーバリズムを背景とするクラシック式寺院の如くであつた。彼等のかゝる絕對主義はその根を十七世紀のデカルト哲學に据へてゐる。

デカルト哲學の獨創は、人間の精神を思考する實體として、肉體から獨立せしめたに存する。人間の理性は經驗や權威の力を借らずして、理性そのものゝ中に内在し直觀を以て理解し得る、明晰簡單なる眞理から絕對的に確實にして完全なる知識を導き出し得るといふにある。かくて理性、科學、進化、文明なればかゝる確信は、歴史的事實の保證に依るものではない。勢ひ彼等の信ずる進化は、均一なる漸進的進化ではなくして人間精神の突發的進展であつた。即ちデカルト的理性の天成の聲が人間を有ゆる足枷から開放し、偶然の支配から救ひ出し、眞理と德行と幸福のミレネンニウ

#### 進化觀念を中心として文化と宗教の考察

ムへ導き行くといふのである。かゝる觀念は佛蘭西革命に表れ、十九世紀の革命家に現れ、人間社會の完全なる改造の可能性、腐敗から完成へ、暗黒から光明へ、一足飛びに飛越へ得ると信じられた。かゝる確なる抽象的觀念は生れ、新時代の偶像と化し了つた。就中アベ、セントピエール、チュルゴ、コンドルセの考へた社會進化の概念は極端なる主知的概念であつた。そして道德の如きは進化の過程に直接影響のない固定要素でしかなかつた。道德既にかくの如くとならば、宗教は寧ろ積極的に社會進化を妨害するものたらざるを得ない。事實彼等の目に映じた宗教の歴史、殊に基督教の歴史は疑瞞と殘虐の交錯以外の何物でもなかつた。それにも不拘、彼等は社會の進化を厭々迄確信する。とすると抽象的哲學確信に實證的科學的基礎を與へようとした企てが十九世紀の前半を導いた。その新しい傾向の代表者はコントである。コントは神學的形而上學的思辯を排し、人間と人間に對する外的自然との具體的實證科學を樹立した。だがこれも彼をして人道、

進化、文化の抽象的觀念を放棄せしめるに至らなかつた。寧ろ反對に彼は唯一の實在は人道であり、個人は純粹抽象に過ぎぬ、特定の社會に於ける客觀的變化は、實證科學の究極の事實である進化の法則に基くものであると論斷した。彼の目には科學の役割は人道の奉仕に盡きる。知の爲めの知の追求は無意味であつた。かゝる形而上學的神學的概念否定は唯物論への道を辿らずして、人道教なる宗教へと逆戻りした。かゝるコントの傳統主義と宗教感情は高らかな凱歌を擧げてゐた十九世紀科學の樂天主義に極力反對された。十九世紀の科學的唯物論は觀念哲學の牙城、獨逸をすら風靡し、ブヒネルは肉體と精神との關係は蒸氣汽罐とその力との關係と斷じた。就中生物學的研究の進歩、進化論の據頭は社會思想に絶大に反映し、スペンサーの進化論は彼の全哲學體系のキーノートである。彼に依れば社會の進化は宇宙の普遍的法則の一表現であり、物理學的生物學的進化と同一と見る。十八世紀の哲學者は理性を自然以外のカテゴリリーに入れ、人間理性を世界發

達の原理としたに反し、新しい進化論は、人間を元の自然に還し、人間の發達は物質界を支配すると同一なる盲目的法則の數學的活動であると説明した。ダーヴィンの生物學はマルサスの人口論の影響に依るが、彼の自然淘汰の法則、スペンサーの有名な言葉を借りるならば、適者生存の學説は、マルサスの人口論を生物學的原理に造り改へたのであつた。如何にも進化の法則であるが盲目的非倫理的法則である。この原理を社會に適用するならば、結局個人主義崇拜と社會的ミリタリズムに終る事は火を見るより明かである。とまれスペンサーはこの極端なる結論を導き出す程勇敢ではなかつた。だがダーヴィンの自然淘汰の説を承認する者は當然科學的確信と倫理的理想との深い溝に直面せねばならなかつた。ハックスレイはこの進化過程の非倫理性を主張して倦まなかつたが、彼に依れば社會の進化とは宇宙的過程の歩みを一步毎に阻止する事を意味した。然しかゝる努力も、ラッセルのプロメトイ斯的忍従も結局悲觀論を論證するに過ぎない。かくて人類の

將來に限りない望みをかけた進化の哲學も否定と幻滅の苦澁を嘗めねばならなかつた。こゝに於いて十九世紀の末葉、反合理的、反主知的反動が勃興し來つたのは怪しむに足らない。

## 二

ルネッサンス以後に於いて十九世紀程知的並びに精神的統一を缺いた時代はない。實に十九世紀は科學合理主義の時代であると共に、又ロマンチズムの時代である。而して更に歴史の時代である。即ち過去に遠く溯つて、異つた民族の生活なり思想なりに、同情的態度を失はずして過去の改造に手をつけた時代である。この歴史的意味こそ他の時代に求める事の出来ない特長である。

先づ、十九世紀の思想界に甚大なる波紋の石を投じたのは獨逸であるが、そこにはシルレル、ゲーテの古典文學あり、ベルリンを中心とする新ロマンチズムあり、モッアルト、ベートヴェンの音樂あり、更にカント、フイヒテ、シェリング、ヘーゲルの哲學がある。

進化觀念を中心として文化と宗教の考察

彼等の理想とする處は、佛國哲學の合理主義ではなくして、想像力を通じて精神とその對象との生きた理經的結合を求めるにあつた。即ち十八世紀の佛國合理主義とは違つた意味に於いて、理性要求の叫びが高らかにあげられたのである。就中ノバースの自然との神秘的結合、ゲーテのファスト及び新しい色彩學に濃厚に畫き出された精神は、一變してフイヒテ、ヘーゲルの哲學に於いて、物質と精神、外界と内界との二元の對立を完全なる調和の内に見出さうとしたのである。

こゝに又歴史と社會に對する新しい態度が發見される。即ちロックや佛國哲學者の如く、一國民は孤立せる個人が自己の利益の爲めに意識的合意に依つて、人爲的に結合したものではなくして、各成員の依つて立つ一の精神的統一であると解する。更に集合精神でふ觀念を用ひたヘルデルに取つて、文明は抽象的統一ではなくして傳統を父とし習慣を母とせる、氣候に養育された生ける一個の善良なる小兒である。一國民の集合精神なる觀念はフイヒテの「獨逸國民に訴ふ」を生み

更にヘーゲルの國家及び歴史哲學にその成長を遂げた。ヘーゲルに取つて國家は至高の實在であつて完全なる自足の存在である。地上に於ける神聖觀念の體現そのものに他ならない。國民精神又は時代精神の表現である政治、宗教、哲學、藝術は國家の精神と不可分に結合し、從つて云々の國家に於いて初めて云々の哲學があり云々の藝術がある。かくて彼は歴史を知の最高形式と見、絕對精神が時間の中に自己を實現する漸進的顯現を意味する。こゝに外界の實在と價值は取りもどされて超絶的意味が與へられたのである。されば歴史の内にあつては實在するものは理想的なものであり、世界精神の合理的必然の通路である。この歴史觀念は獨逸歴史學派の臺頭を促し、ランク、モンゼンに於いてその發達の頂點に達した。然しヘーゲルの國家特にプロシヤ國の神化は後の發達に悲むべき結果を遺して行つた。この政治史から文化の比較研究の興味へと一般的に移つて行つたのは、世界大戰の終末即獨逸が一世紀の間確信してゐた政治組織の崩壞以後であつ

た。スベングラの「西洋の没落」の成功は敗戰國の悲觀と幻滅に訴へる處があつたに依るといへそれはロマンチズムの當然辿るべき論理的結論でもあつた。スベングラに取つて、世界の歴史は一次的宇宙即ち今日迄科學者の目を奪つてゐた自然とは違つた内容と運動の法則を有してゐる二次的宇宙に他ならぬ。それは自然を支配する因果の法則とは違つた自らの内面的法則即シックザールを持つてゐる。個々の文化はその個性を有し、それ獨自の數を有してゐる。從つてイフクリッ下の幾何學と希臘悲劇との間に、代數と唐草模様との間に深い内面的連紐がある。更に進んで最近の物理、化學の理論はゲルマン民族の先人達が懷いてゐた神話的概念に密接に依存し、油繪遠近法、書籍印刷、信用制度、長距離射撃砲、對位法的音樂は一の心的原理を、都市、裸像、希臘貨幣は他の心的原理を表現してゐる。最も抽象的な科學思想も最も絶對的な倫理體系も、特殊な國民と限られた地方とに結びついてゐる一過程の部分的表現であつて、その文化の外にあつては、妥當

性を主張する事は出来ない。スベングラは更に續け

る。過去を現在に從屬せしめ、別個の文化精神を自己の文化に特有なる立場から解釋する事を斥け、個々の文化はそれ自らの發展法則に依つて研究する新しいコペルニカスの歴史哲學の時代は到來した。従つて眞の歴史家は同じく生滅のコースを辿るも、互に何等關係なき遊星の如く、自らに籠込つてゐる全體として偉大なる文化を記録せねばならぬ。かく見來ればこの歴史哲學は進化の概念を入れる事を許さない。否發達の過程はあるが、それは倫理的意味のない盲目的運動である。なぜなら彼に依れば、個々の文化はそれ自身で終始する固定せる有機體であるから。従て文化の發展は非倫理的なるのみならず、非合理的である。因果の法則ではなくして、運命の法則こそ生命の法則なのだから。彼に取つては、歴史的變化即ち歴史的實在の根據は理性の中に存せずして、血の中に存する。果して然りとすれば、文化は全然種族成長の結果であつて、一民族の經驗領域を超へた理性又は傳統は與り知らない

事になる。

スベングラの主張は、彼がその一部を構成せる有機體とは異つた有機體の生命過程を、如何にして把握するかに答へる事が出来ない。又吾人は一民族の生活が或る發見に依り、又外部からの輸入に依つて如何に變化を受けるものであるかを知つてゐる。然し更に重大な事は、新しい思想形式の普及する事實である。これにも彼は答へる事が出来ない。誠に文明の生活を説明せんとするには、一民族の生活の週期性の公式のみでは不充分であつて、更に吾人は文化的相互作用の法則と混和せる偉大な文化の隆替する原因とを理解せねばならない。かゝる立場に立つ時、文化の最後の段階スベングラがこれのみに文明の名を限つてゐる段階は、特別な意味を持ち來るのである。即ちそれは彼の主張するが如き化石と死滅の消極的時代ではなくして、外界の影響を最も多く浴びてゐる時代であるといふ事が出来る。相對主義的歴史哲學は關係そのものの否定に終り、歴史の統一はかけ離れた無用の文化過程

の無限の複數に解消し去るのである。

「西洋の没落」を批評して、コリーングウッドは歴史を永遠の生成と見、單一なる世界發展の普遍的法則と觀じた。かくて文化の概念は純粹に主觀的となり文化の存在は觀察する精神に依つて賦與される事となつた。

だが文化は純粹に物理的過程でないと同様に又觀念の構成體でもない。歴史に於ける物質的非合理的要素の重要性を否定する事は出来ない。誠に有ゆる文化は地理的環境と種族的遺傳の基礎の上に立つてゐるのだから。だが種族的地理的條件を超へた合理的精神的要求に依つて文化の形式が與へられる事も否定出来ない。吾人はこの二つの活動を顧慮する事に依つてのみ人間發展の歴史は理解され、連續と結合の二要素が歴史の内に實在せる事を説明し得る。しかも連續と結合の二要素の實在こそ、吾人に人間進化の確信を誤りなく與へるものである。

### 三

人類學はマレットの言へる如くダービンの子供であ

る。タイラー、ロキス、モルガン、及びバスチアン等初期の代表的人類學者は、ダービンの學説を人類發展の歴史に應用せんものとの理想に意氣込んでゐた。從て總べての社會的變化は、場所の如何を論ぜず、民族の何たるかを問はず、一樣なるコースを辿る單一なる不變の法則に依つて生ずると解する。又世界各所に於ける原始人の文化が驚く程類似してゐるのは、文化の接觸に依る結果ではなくして、人間精神の天賦的一致に依つて發展の同一過程を辿つた爲めであるといふ。

一科學の方法を他の科學に適用する事程不當な非科學的なものはないといふ事、歴史と絶縁せる社會進化の學説は、單なるアプリオリの獨斷論に陥るといふ事を彼等は夢想だもしなかつた。然しこの謬見を指摘した最初の人は歴史家メートランドその人である。彼の説を更に發展せしめたのはリヴァーズ博士である。彼はメラネシヤ土人の實地探検から、原始人の文化は、一直線に單純に發展して來たものではなく、その背後には長々と複雑な歴史がかくされてゐると論じ、外面

上一致して見る文化も、その裏には傳播と同化の全系列が伏在し、かゝる邊境の地は高等文化の中心から過去に於いてその影響を蒙つたのであると説明した。

彼の弟子エリオット、スミ教授並びにペリー教授は之を繼承して、更に有ゆる高度の文明要素は一の共通な根源より發し、その傳播の中心地は古代エジプトであると展開したのである。然しリヴァーズ博士の名著メラネシア社會の歴史が現れる數年前、社會的發展の古い進化論に對する痛擗が獨逸とオーストリアに於いて相繼いで、グレブネル教授とパタ、シュミッドに依つて加へられた。グレブネルは個々の文化を一つの客觀的全體として、その各部分が密接なる關係に立つてゐる全體として研究する文化複合(文化圈説)なる概念を以て民族學的研究の基礎とし、社會發展の過程を相互關係と擴充の結果であると主張した。この新しい方法に依つて研究を進めた者に亞米利加の人類學者クレバー、ウースラー、ロキ、ゴールデンワイザー等がある。これ等の人類學者の偉大なる功績は、文化發展といふ

進化觀念を中心として文化と宗教の考察

問題の複雑性を充分に認め、英國に於けるリヴァーズの門弟等の「汎埃及説」に見るが如き極端なる單純化に反抗した事である。誠に傳播と借用は文化發展に重大なる要素であるとしても、この歴史的方法が文化の全内容と根據とを説明し蔽ふ事は不可能であつて、唯起原の問題を雪達摩式に先へ先へと押して行くに過ぎない。有ゆる文化發展の根底には、一の人間集團がその環境との原始的關係に立つて存在してゐる。この關係を説明する事が人類學者社會學者の第一の任務として殘されてゐる筈である。然るを社會學者は先驗的發達論と社會的進化論に偏執して純粹なる事實の客觀的研究を忘れ、マクレナンやレキスモルガンの如きは、原始人の經濟生活並びに一般文化に對する家庭組織の關係を示すに慊らずして、原始的離婚より集團結婚と母系制度を経て父系制度へと發達するといふ假定を捏ち上げ、社會制度はこの發達の段階を自然的に踏むものであると推定したのである。これに對して人間生活の地理的環境と經濟的機能に對する徹底せる客觀的研究

を最初に提唱した人は、民族學の何ものたるかも知らず、又初期の社會學說に同情を持つ事の出来なかつた舊教徒ルブレイ氏である。彼の大著「歐羅巴の勞働者」はウラル山脈からベンニン山脈及びビレネー山脈に至る歐洲各地の代表的家族五十七個を詳細に研究し以て彼等の經濟生活が如何に自然と社會生活に順應せるかを、まのあたりに觀察したものである。彼は特に有ゆる物質文明の基礎をなしてゐる原始の自然的職業に注意を向け之を六個に分類した。第一が獵師と食物蒐集者、第二が牧人、第三が漁夫、第四が農夫、第五が樵人、第六が鑛夫これである。北方ツンドラのサモエドの獵師、東方ステップの韃靼人の遊牧民、西海岸の漁夫に見るが如く皆それに相應する地理的環境を有してゐるが、更にこれ等の形式は發達せる文明の自然地域にも發見する事が出来る。

殊にゲッツス教授の指摘せる如く、ルブレの所謂社會生活の構成要素、場所、仕事及び家族又は民族は生物學的上式、環境、機能、及び組織に相應し以て社會學

と生物學との相關々係の基礎を用意せるものである。併し文化が如何程原始的であれ又如何程地理的條件、氣候狀態に左右されようと、文化は單なる物質力に依つて受動的に出來上るものではない。南亞弗利加に於けるブッシュメンの文化程貧弱なものはないが、それにしても尙且外的環境の必然的產物ではない。北極の Eskimo 文化も或る意味に於いて絶對的に環境に左右されてゐるが、同時にそれは自然に對する人間勝利の顯著な一例をなすものである。しかも文化の自然環境に對する一致は、決して文化の野蠻な事の表明ではなくして、寧ろ高度の文化程物質的條件に依つて物質的條件の内に完全に表現されるのである。時間そのものは變化の作因ではないが故に重要な要素ではない。例へば南亞米利加のブッシュメンの文化は古石器時代に於けるスペイン及び北亞米利加のカスピ海沿岸の民族の文化と著しく類似してゐるが、これ等は事實同一文化であり同一種族であつて、唯南亞弗利加では昔のまゝ變らずにゐるのであると推定していゝ根據がある。然



しこれは實に稀な例であつて、所謂未開人の總べてに當嵌らないといふ事は、完全なる民族隔離の不可能なるを雄辯に物語つてゐる。リヴァーズ博士が社會的進歩及び變化の原因の全概念を修正するに至つたのもこの點に氣附いた爲めである。そして博士に依れば隔離されてゐる民族は變化又は進歩をするものではなくして、新しい觀念、新しい機械、新しい技術の輸入に依つて一定の進化過程に這入るものである。その新しく始められた進化の過程は或るピツチに達すると、その進化は止り、別に新しい外的影響に依る進化が始まる迄沈滞の期間が續くと教へる。併し多くの場合新文化の發生は單に新しい影響に依るに止まらず、更に新しい民族の發生に依るのである。かくて新文化の構成は歴史的現象であると共に又生物學的現象である。従つて或る場合には文化の没落は直接に環境の氣候的又は地理的條件に順應し得ざる結果であるが、多くの場合に於いては、被征服民族に依つて移民が完全に同化し盡されて了つた結果である。だがこの没落沈滞期はやが

て輝く新文化の登場を約束するであらう。南方にカヴ民族、北方にベテル民族が到來するや、新しく發生したメラネシヤ文化は、この二つの新要素が土着の民族に完全に同化され、再び固定せる非進化的文化となる迄繼續したとリヴァーズ博士はいふ。然しメラネシヤの例は全然チビカルな例だとはいへない。多くの場合に於いて被征服民族は征服民族と同様に否それ以上に新文化構成に貢獻するものである。この場合新しい民族の侵入に續く時期は文化の没落沈滞の時代であり、文化の復興は土着の要素が文化の内に自ら蘇つて來る結果である。

兎に角文化の恒久性と強度を判ぜんとならば、單に制度の特長や知的業績の性質を考察するに止めず更にその内面的活力を第一に顧みるべきである。希臘文明の潰崩は、ギルバート、ミュレイ教授の言へる如き *loss of nerve* ではなくして、生命の衰亡に基くものである。外面的進化は往々にして社會的退化又は解體の過程を伴ひ以て文明の安定を破壊するに至る。然しル

ブレイの主張せし如くこの過程は決して不可避のものではなく、如何に退化の度深くとも若し社會がその機能的平衡を發見し、失はれた自然生活との接觸を取戻すならば、新生の可能性は常に存するのである。

## 四

人間は環境、遺傳、官能の動物である。従つて人間の文化は知的抽象的構成點ではなくして、生滅の法則に従ふ物質的生活組織である。とはいへ、文化の特色を最も濃厚に色づけるものは實に内面的精神的要素である。文化の統一の可能なるは、單に場所の共有、仕事の共同、血統の共通に依るのみならず、更にそれにもまして重要なるは思想の共通性である。しかもこの思想の共通性は或は言語、組織的分類、種々なる價值にその表現を見出し、或は共通な實在概念、人生觀として、未開社會にありては魔術的行事宗教的信仰となり、高等な文化にありては宗教科學哲學の高等なる形式をとつて表現される。が更にこれが一轉してその社會の總べての人間の精神を支配するものとなるのである。

る。かくの如くにして民族を分つ究極の鐵柵をたてるものは、種族、言語、地域の相違ではなくして、精神的關心と傳統の相違である。回教徒と印度教徒、猶太人とその異教徒、基督教徒とバガンにその例を見る事が出来る。こゝには異つた實在概念、道德的美的立場の相違、換言するならば異つた内面的世界が横つてゐるのである。有ゆる文明の背後には、數世紀に渡る共通な思想行爲の無意識的產物なる一の *idea* がある。

一千年間唯一なる神を宣道するミューズンの聲を日に三回聞かされて來た民族にどうして、萬象の内なる自然の生命を崇拜し、外界を宇宙の性的力の體現と見る印度教徒と同じ様に生活が出来、同じ様に物を觀ずる事が出来るだらうか。

かくの如くド・ソンは文化構成に於ける知的精神的要素の重要性を極力主張してゐる。そして更に未開文化に於ける動的要素は意識的合理的探求の領域「神話」にあるのではなくして、直接なる宗教的經驗の領域に存すると述べてゐる。

## 新刊紹介

姉崎正治校注

日蓮上人文抄(岩波文庫200-107)

東京 岩波書店

Nichiren, the Buddhist Prophet がハーヴァートから、「法華經の行者日蓮」が東京から出てから十餘年になる。

兩者に於て如何に教授が日蓮の面目に徹入し、マスターし、そして彼を敬愛し讃歎するかは江湖の既に知るところである。「行者日蓮」に於ては研究の史眼と傾倒の思想眼と懸命の上人理解の人情さが渾然融合して讀む者をして宛ら人間化された法華經に、法華經の活動に接するが如き劇的な或は動きのリズムを感じしめる。活釋活現活相等全卷の皮肉血實すべて生動の色を漂はせてゐる。

「行者日蓮」の序文に於て日蓮の眞面目に接し初めたのは六七年前と識されるから、現在の教授にまつては廿年も前のことで、爾來心眼はいよ／＼冴へて來た筈である、切支丹研究や日本宗教史の研究によつて史眼は將に圓熟し切つてゐる筈である。

このやうな背景から日蓮の遺文の抄と校注が生まれた。御

新刊紹介

遺文二千餘頁に對して本書は僅かに二百餘頁であるが、この抄録を讀者は充分に信頼して本書によつて日蓮の眞體に徹し得るを確信してよい。由來抄録は手引きであるが本書に於ては遂に遺文の研究からこの方へ出て來てみるさいふことも研究方向や着眼の上に大きな參考とならう。

前二著にくらべて本書の極めて濶くもの靜かなこと。

併し抄録の仕方を味到するさまにも讀者は脚注のルビに組まれる様大の記事を見逃してはならぬ。また見逃しもすまい。平易にしろされた文字の奥にこの校注者でなければみられぬ特色がある。

次に卷頭の上人一生年譜略であるが、一々の事件に年月日が附せられる。殊に西曆紀年及び現行曆月日が對照されてゐるのが讀者にとつて便利であらう。蓋し現行曆月日の附記は史眼の冴へで、教授得意のものであらう。前著のものが訂正せられた節もある筈である。事件のありやうを味はう上に季節の事情を考へて想を致すにこの上ないことである。(石津)

姉崎正治著

### 切支丹迫害史中の人物事蹟

東京 同文館

序言を讀んで目次を讀んで、それから寫眞をみて、そこかしこ拾ひ讀みをしてゐるさ一種物おそろしさに壓迫せられ

る。歴史の記録としてではなく、生きた人間の活動行為として、読む人の人間を或は感情を移入してみる時——知らず識らず引き入れられて左様なるのだが——緊張と嚴肅或はそれを通り越して驚歎の聲を發するに至る。

殊に外國の傳道者が俗習を異にした異國に渡つて、まことの神を信じ、その教へを傳へんとする理想と活動とのために拷問され殺戮せられる、拷問と死刑する方の側よりもされる方の心情を感じるとき、血と膏とそして何にも増して、奥の最も奥に靜かにゆらぐ寂光までも形容したいかどやき或は何かなくうなづかれる何物かど一脈われらの胸底にふれる。

特に宗教の發生初期或は異國異域に於ける傳道事情に於て、その教理信條の優劣を問題外として、政治的制度其他外部からの壓迫迫害に對し、牢固の信仰確信をもつて死をもつてうち勝つて行く殉教者の個心の内情こそ歴史に於ける火である。

勿論殉教の心理も或程度迄は集團的有機的のものであるが、戦争に於ける戦死者の意識とは違ふ。前者は少なくとも意志的であり、死の宣言は豫測的である。そこにわれらの襟を正してその事實に接すべき節がある。

この歴史に於ける重大事、人間心奥の一大事蹟をその人々のために、その心情のために或は古今の歴史の底流に通ずるいのちのために、その事蹟の正邪曲直の評価は他にまかせるとしても、その事實を世上に開示することは歴史家の義務で

あり且つ有情のその人々に對する當然の回向である。

夏草やつわものごもの夢の跡

芭蕉の一句がどれだけ平蕪の荒野に眠る武士の幽魂をなぐさめたことか。

教授は本書に於て右の意向によつてのみ書かれたのでは決してない。併し資料の豊富正確と取捨の學的史實的批判による論斷の間から、讀者は既に序言にもあるやうにこのやうな意圖も充分に讀みとられるであらう。

ここに、いひ得るならば教授の識見は人の觀察に於て縱横である。自分の研究態度を「人間の研究」といはれる如く史眼に於ても特に人間心情の堂奥に乗する時に一層透へる様である。勿論人間の研究も對象化抽象化された人間を研究するのではなく、汎く社會環境及び傳承の背景事情に深く史眼を向けられることは世間既に周知のことであるから言を節しやうが、さもなく、史的人物の研究に於ては單に筆の上の研究でなく、自己の心身を打ち込んでの研究で、結果に於て學的结果と同時に著者の氣韻が漂つてゐる。ドストエフスキの作品に接するやうなといつては少し的外れるかも知れぬが、著者の頭腦に於て心臓に於て歴史的學的正確に即て扱はれてゐる人物が息をふき返へし再生する。そのやうに感じられる。先輩の著書にこそよせて餘りに妄を叙べすぎた。内容の解説は他に譲つて左に目次の大綱をしるす。

セス會の人物

フランシスコ會の傳道

門派對抗の文書

ドミニコ會說教團の傳道と人物

アゴスチノ會の傳道と人物

傳道の地方的觀察

加藤清正のキリシタン迫害、肥後八代の殉教者

江戸のキリシタン宗門

裏日本特に北國のキリシタン宗門

東北奥羽の宗門と殉教者

傳道文書とその關係事蹟

ころびイルマン不干齋ハビヤンと其著作

教皇の宥罪慰問と日本信徒の奉答往復

キリシタンの懺悔告白

挿圖

(以上菊判五八四頁)

尙前著「傳道」に約束せられた總索引は學士院から出た。Confessioanceと併せて別冊となるらしい。且つ本書は「迫害史中の人物事蹟」で興隆期の人物事蹟は他日に譲られてゐる。

別に「切支丹宗教文學」が出る筈で教授の切支丹研究は先きの三部と本書との「教文」と併せて五部作になる様である。

(石津)

天野正儀著

## 宗教々育の心理學的根據

東京 光學堂

「今後十年間、宗教々育に於る最も重要な問題は心理學的諸原理の建設と是等の諸原理に基く教育法の發達に關したることであらう」と Walter S. Athearn 氏は云ふ。本書は Athearn 氏のこの見解と全く同一見解を有する著者が宗教々育の基礎たる心理學によつて、將來の宗教々育の方法に對し暗示を與へやうとするのである。その内容の主なるものを擧ぐれば、心理學界の相對立する兩派、兩派の主張の評價、偏狹な自然主義の心理學、行爲を支配する理想の力、宗教の神祕的實在性、教育學的に完全な宗教々育プログラム等十一章から論ぜられてゐるが、その主たる論調は現在心理學に於ける二大方向、即ち自然主義的なヒエリオリズムと目的論的心理學とは、その何れを宗教々育の方法に用ふべきか、兩者の消長、得失を問はんとするのである。宗教々育の方法論が問題とせられ、且つその方法が心理學を基礎とする限り、本書は宗教々育に心あるものゝ一讀すべきものであらう。

(上野)

古野清人譯

## デュルケム・宗教生活の原初形態

東京 刀江書院

近代文化の特質は機械文明にある機械文明の教へる着眼はものを社會に於て、集團に於て或は社會意識として、事實の背景にもとづいて全體の中に統制せられる個としてみる。

學問の傳承も亦これと相即して、ものを現象として、そして只その限りに於て取扱ふことを確保して來た。

宗教の取扱ひに於ても同様、形而上のものゝされたものを人間の文化面に引きもどし、そしてその面に於ける現象の範圍に於て取扱ふ。さくに實證的な科學の立場としてはその取扱ひの手法取材を事實としての、時空規定にあつた人間の行動行為にさる、従つて社會的に外部から整へて行く。勿論、宗教現象に對する研究の仕方にて、他にいはゞ内部からの、心理現象として研究される方向があるけれど、これについては今はふれぬでもよい。

この宗教の社會學的研究——現代科學的研究を或る意味で創始し、完成にちかきものを齎らしつゝあるものはフランス社會學派のきわやかなる貢獻である。

事實に於て、従つて社會に於て科學の權根を踏み外すことなく可及の最近價值的に實證的實績をあげて行くこの派の努力は今や世界的に酬ひられつゝある機である。

一九一七年物故したこのフランス社會學派の棟梁エミル・デュルケムに對する關心は吾國に於てもこの四五年極めて普及して來た様である。今更らに彼の學殖著作について贅言を要しないであらう。

譯書はデュルケムの晩年の巨著であつて、ある意味ではデュルケム學說のエッセンスであり歸趨である。従つて偶々あるやうな學者がその體系から派生的に宗教の領域を取扱つたものとさへ異つて、いはゞ組織の全面の露出が本書にうかがわれる。従つてデュルケムの社會學的立場を研究する上に於ても特に重要な文獻であること、論をまたぬ。

譯者古野氏は且つて大學において社會學を専攻し更らに宗教學に轉向した人、五六年前大學の演習にデュルケムの學說を耳新らしくきいた頃、彼は獨立に既に堂々たるデュルケミアンであつた。彼のフランス學に關する造詣は、譯著及び諸發表に於て讀者は既に周知せられてゐること、思ふ。

さもなく、今世紀前四半世紀の最も巨大なる學者の、極めて學的將來性に富む劃期的名著が、我國に於て極めて安心の出來る、信頼し得る人によつて譯出されたことをよろこびたい。

讀者よ、宗教が教らしき時代に於ける新らしき着眼によつて照明せられる真相をたゞされよ。そこに來るべき宗教の暗示がある。

(石津)

本莊可宗著

## プロレタリア宗教理論

東京 大風閣書房

左翼理論家には今存在の矛盾が當來しつゝある。併しそれを別として、その人々に殘された問題は、その理論を日本の現實に即して創造するといふことである。

宗教論に於ても同様、マルキシズムの宗教解説理論の圖式的解説は最早やあまり必要ではない。吾國現下の社會事情及び宗教に即して論がすゝめられなければならない。併し從來吾國のそれは吾國の現實の事情に即してゐない抽象的なものが多かった。

この意味で本莊氏の原著は特筆すべき價值あるものと思ふ。左翼の宗教論が少なくともその取扱ひに於て日本の宗教に取材して論ぜられてゐる。

内容に就いて、さく第一編の論調がすつきりしてゐる。タールハイマーの入門に接する様な明快を示してゐる。そしてタールハイマー等より餘程宗教のつかみ方が徹してゐる。勿論論のすゝめ方は異なる。最初に著者は本書はマルクス主義無神論への道であつて、マルクス主義から説くのではないといふ。タールハイマーが歴史の發展に於て論を爲してゐるに對して、本書では問題の整へ方は歴史との連絡といふことはあまり出てゐない様である。その是非は暫らく措こうが、我が國の他力宗教を捉へて宗教の特質機能が、他力宗教の範

圍に於て正當に論じられ、そしてそのもつ解釋體系とその體系に準據する「安心」獲得が現代の社會事情に對比して時代錯誤だと斷ぜられてゐる。

プロレタリア理論へのオリエンテリングとしてその方向のとり方及び論調は正しいと思ふ。蓋し本書のもつ特色はその方向の問題よりは寧ろ我國の宗教事情に關説してある處に、左翼ものとしての意義があるを考へられる。

第二編の諸論は系統的に讀むよりも寧ろ一つ一つを味讀すべきで、第一論の結篇ではない様である。續篇と思つて讀むと、また逆もどりをした様な感がある節がある。

右の特色に於て一般に讀まるべき好著として推薦したい。

(石津)

林 靜 太譯

## 信仰と理性

東京 警 醒 社

本書はCollingwoodの「Faith and Reason」の譯書でありその内容は主として宗教と科學の關係を論じたものである。表題の示すが如く本書の目的とする處は、信仰と理性の性質を明にし、それによつて宗教と科學との關係を規定しやうとするのである。その論旨を要約すれば、吾々に知悉されない自然・人生「全體」に對する吾々の追求の基調が「信仰」となり、

限定された「部分」を開闡する秘論が「理性」になり、又兩者は何れも存在理由を有つてゐるが、最後には此等の對立から、絶對的な信仰の權威と云ふものが、常住の眞理として求めなければならぬと云ふのである。

内容は、(一)宗教及び科學間の葛藤、(二)葛藤の起源と歴史、(三)落着の方に、の三論からなつてゐる。(上野)

本田正一著

イエス

東京 新生堂刊

基督教思想叢書中の一編、懸賞當選作である。課題が「福音書を忠實にその資料とした『イエス傳』」(序)といふこと、これに對して著者は日本語文獻だけを參考にして書いたものであるといふこと(勿論この參考書の中には翻譯文獻が大多數を占めて居る)、この二點が本書の持つ特徴である。

福音書全體を資料として同一價值に取扱ふことには我々は大きな疑問を持つ。共觀福音書とヨハネ福音書とは全體の構想においても部分においても大きな相違を持ち、これは兩者何れかを選ばなければならない程の相對立的のものである。このことは少くともイエス傳に關心を持つ限りの者にまつては常識的な前提でなければならぬ。然るに問題提出者は、かかる關心が恰も無用であるかの如く沈黙して居るので、こ

の無理な前提から生れた本書は、問題提出者が要求した様な「信仰的なもの」にはなつたであらうが、又豫期の「想像的なものを交えない」こと「現代的なアッピールを持つた」ものとなつたかどうかに對しては疑問なきを得ない。かうした前提から、所期の結果を求めることは、或はむしろ不可能に近いではなからうか。(三枝)

増谷文雄著

# 比較佛教と基督教

東京 山喜房版

序に言ふ、「佛教と基督教との比較、これはまた實に弘大なる問題である。私にこの問題を取扱ふ資格があるであらうか」と心細い事を述べてゐるが、この弘大なる問題を取扱ひ得る學者は東に姉崎正治博士、西にエストラリン・カーペンターであると云ひ、この二大「佛教と基督教」學者の思想の流れをくんだ著者またその一人なりと言外に含めてゐるところに著者の態度乃至意氣込みを窺ふ事が出来る。

兩教發生の地理的事情に筆を起し、兩教祖の人格に重點を置いてその異同を論じ更に兩教團の各種の方面に及び、東西神秘思想を論じて筆をさめてゐる。收むるところ十三篇、豐富なる材料を自由に比較對照して極めて適切。加之行文流麗極めて読み易い。只惜しむらくは兩教に於ける救ひの問題に



言及されてゐない事である。

(櫻井)

中川景輝著

## ロマ書の精神

東京 長崎書店刊

パウロのロマ書が常にキリスト教信仰の中心となつて居ることはいふまでもない。パウロの思想がイエスの眞精神の繼承であるか否かの問題は、既に二十年前に清算済である。パウロの精神は以前として特にプロテスタント教徒の精神を指導して居る。現代新興神學である辯證論的神學はカール・バルトのロマ書の新しい註釋から出發して居る。ロマ書のキリスト教思想史上に占むる位置は、敢へてオーガスチン、ルツテルによつてのみ示されるものではない。

本書はロマ書によつて指導された著者の眞摯な信仰的敬虔に満ちた註釋書であり、同時にパウロの研究書である。こゝには特に辯證論的神學による影響などは見えて居ない。むしろ批判神學に近いものであつて、それだけパウロの眞精神に觸れて居る所が多い様と思ふ。

(三枝)

中島重著

## マルキシズムに對する宗教の立場

東京 新生堂

新刊紹介

所謂「知識の段階説」を以てすれば、凡ての知識は相對的でなければならぬ。人類の進化の目標が汲めどもつきせぬ永遠の眞理にありとすれば、人類に課せられた眞理追求の行路は永遠に遠い。現在吾々の有する知識が相對的な意味に於て、過去人類の有したる知識は更に相對的であらねばならぬ。

相對的な眞理、而かもそれが實踐されたが故に絕對的な眞理として押し賣するマルキシズムの獨斷には、それ故に批判のメスが下されなければならぬ。この批判を敢て右翼の空言として貶じ去り、マルキシズムのみ絕對の眞理として隨喜の涙を流すのは、マルクスを昔風の宗教として信受する限りに於てのみ可能である。我國現今のマルキシストも、これ以外の何でもない。尠くも「唯物辯證法の基礎理論の崩潰に於て」これを實踐に移す宗教的態度に於てかく云ふ事が出来やう。

かくして、それと同じく、マルキシズムの宗教理論も批判と検討されなければならぬ。それを宗教社會學的に、社會進化のプロセスを今後の「*Gemeinschaft*」の發展を考へて、社會進化のプロセスを、マルキシスト一流の「辯證法的飛躍」に見ず、寧ろそれを理論的な人類の *Gemeinschaft* としての發展に求めて行かうとするのが、本書の中軸をなしてゐる。ヘーゲルの下半身に即すると云ふマルクス理論、そしてそれが社會科學たる意味に於て、本書の精讀を望む。

(上野)

佐藤繁彦著

# ルッターの信仰及思想

東京 新生堂刊

近代の神學は再びルッテル思想に歸らうとして居る。批判神學が宗教改革思想に基づくといふ古い主張は、眞の宗教改革思想を繼承したといふ新興辯證論的神學によつて否定されて居る。こゝでルッテルの眞の信仰思想は現代において再び生きて來た。著者が本書の冒頭に論じて居る「ルッター研究が現代に對して有する意義」は、著者はニイチエ、キエルケゴール等に傳へられて居る彼の思想の影響から、このことを強調して居るのであるが、我々はこの辯證論的神學の勃興からも更に彼の研究の意義を高調してもいいと思ふ。

本書はルッテルの信仰思想を手際よくまとめ、大部分は彼の重要な主要文献の翻譯に費して居る。このことはルッテル研究者にとつては極めて有意義なことであつて、著者の親切な意圖に感謝すべきである。

(三枝)

關 寛之

## 基本選定兒童群に於ける宗教意識の基礎的研究(兒童研究所報告抜刷)

東京 兒童研究所

著者が帝國學士院の研究費補助のもとに進めつゝある研究

の結果の一部を兒童研究所紀要第十三卷に載せたるもの、抜刷である。第一序言、第二研究法、第三兒童の宗教意識横斷面觀、第四概括及結論並に考察を収めたもの。

序言によれば本書は著者の全研究の一基礎的單位をなすものである。兒童の宗教意識の基本的典型的なるものを想定し、研究對象を百九十二名の兒童に求め、「生活法」と名ける研究方法によつて、想定されたる兒童の典型的な宗教意識として、神佛觀、信仰及禮拜觀、人生及運命觀、未來及靈魂觀、宇宙及本體觀、自然現象觀、迷信及妖怪觀の各項目に分ちて、その結果を發表せるものが本書の骨子をなしてゐる。

(諸戸)

征矢野晃雄著

## 信仰と道德

東京 長崎書店刊

著者はアウグスチヌスの研究者であり、同時に又熱心なるキリスト教篤信家である。若くして逝ける著者の遺稿は、さきに「聖アウグスチヌスの研究」となつて公刊されたが、今また著者の他の半面である信仰思想の敬虔な記錄のまとめられたのが本書である。

説教篇と論文及感想篇とに分たれ十六の論文より成つて居る。著者のよき記念塔とならう。

(三枝)

孫 晋 泰 編

## 朝鮮神歌遺篇

郷土研究社發行

蒙古滿洲一帯にかけて、シヤマニズムとして知られてゐる一種の民族宗教がある。朝鮮や内地に於て、普通巫女と呼ばれるものもその一と見てよい。その特長は巫女が、「カンガ、リ」と云はれる失神状態に陥つて、無意識のうちに物語る所にある。

本書は朝鮮に於けるこの巫女の唱へる歌を蒐集し、且編者によつてなる上下の對譯とし、簡単な註を附したものである。神歌七篇、祈禱歌七篇が收められてゐる。

此等の歌はその性質上直ちに神話と見るのは誤であるかも知れぬが、その天地人間の創造を物語る所に私は興味をひかれる。創造歌、成造神歌はそれ／＼佛教や支那思想の色彩が可成に濃いのがあるが、創造を物語る點にすでに興味がある。本書を見て想ひ起すものに金田一氏の「アイヌ聖典」がある。私等の直ちに近づくことの出来ぬ資料が譯語を添へて提供されるのは感謝にたへぬ。

(諸戸)

高津正道譯述(ヘツカー著)

## ロシアに於ける宗教の現状

東京 大東出版社

新刊紹介

ヘーゲルの辨證法を觀念論的に見ず、所謂マルキシスト一流の唯物辨證法に見なければならぬと云ふ必然性を無批判に許容するならば、それは云ふ迄もなく、ロシアの歴史でなければならぬ事が痛感せしめられる。それは餘くとも本書の叙述がこれを證明してゐる。政治プラス宗教と云ふ國體、そして宗教に對する批判力を根柢から缺いてゐたロシア全國民には、辨證法はこよなき代數であつたに違ひない。見よ、ロシア正教會員の低級な宗教信仰を、又それを國權によつて押賣されながら、而かもこれを甘受しなければならなかつた哀むべきロシアの民衆を。レニンの云ふが如く、上下二階級に分れて中産階級が存在を許さなかつたロシアの大衆には、かゝるロシアの宗教は阿片であり、民衆の癡醉劑でなければならなかつたのである。又それが爲に經濟的には資本主義時代を経ずして、共產主義への一大飛躍が、實現されたものと考へなければならぬ。

かくして實現された「人類の一大革正」と稱するロシア共產政府は一途宗教否定の道を辿り、民衆から宗教を撲滅しやうとしてゐる。それは本書の「信教の自由」から、「宗教迫害の事實」「無神論者二百五十萬」「反宗教運動の成績」の中に何ふ事が出来る。果して共產政府が宗教を撲滅し得るや否や、第一、共產治下に於ける「知識階級の懷憤」即ちトルストイ、ドストエフスキー、メレジコフスキー等の思想家の一團によつて將來せしめられる新宗教の開展が考へられ、第二、共產治

下に於る宗教の變遷、民衆の自覺を思ひ、更にルナチャルス  
キーが「マルクス主義は批判的で純粹的であるかに見へるが、  
同時に綜合的・宗教的な體系である」と云ふ言葉に想到する  
時、共產制度は寧ろ新宗教を創造しつつあるのではないか？  
本著者ヘッカー氏も宗教と社會主義との調和觀に立脚して  
「サツエート制度こそ、眞の宗教の發達の爲に最も都合のよい  
環境である」と云つてゐる。何れにせよ、本書はロシア宗教  
の現状と宗教の異狀的な變遷を知る上に興味深い譯書であら  
うと思ふ。

(上野)

山谷省吾著

新約聖書・新譯と解釋

1 テサロニケ前・後書  
ガラテヤ書

東京 長崎書店刊

註釋書が聖書研究に對して重要な學的位置を要求すること  
は今更いふまでもない。然るに我々は我國における優れた註  
釋書の出現を嚮望して居るにも拘らず、いまだ此さいふ嚴密  
な學的研究による註釋書の出づることがなかつた。新約の註  
釋書は皆無ではないが、何れも信仰的註釋以外に出でなかつ  
たのである。本書はかゝる我々の期待に甚だよく副ふもので  
ある。

單に註釋のみならず本書は又聖書の新しい翻譯をも試みて  
居る。これは極めて困難事ではあるが又極めて意義あること

である。かつて改譯に對して新約の持つ持ち味を直譯的に翻  
譯した永井直治氏の「新契約聖書」(一九二八)が出て我等を甚  
だ益した。本著者のなした翻譯は極めて一部分ではあるが平  
易な語をもつて流暢に譯して居る所に特色がある。

かうした著者の試みは、我國における聖書の學術研究に新  
しい礎石を置いたものとして、我等は同情を披瀝して全事業  
の完成を祈るものである。然し我等の理想は、更にこの上に  
築かるべき、多くの先學の主張を嚴密に學的に檢討しなから  
加へられた註釋、多くの寫本の相違を比較し、異説を考慮しな  
がらなされた翻譯の純學術的な業績の出現である。これは多  
くの優れた學者の共同事業によつて容易に完成されるであら  
う。それにしても我國にかゝる共同事業に協賛し得る優れた  
學者が幾人居るかを考へて——恐らく著者と同感に——寂寞  
の感なきを得ない。

(三枝)

矢吹慶輝篇著

燉煌出土未傳古逸佛典開覽

鳴沙餘韻

東京 岩波書店刊行

廿世紀に入つて僅か廿餘年間に急に世界の東洋學者の注意  
を喚起したのは、西域(中央アジア)古跡、遺物文獻の調査報  
告で、中にも燉煌千佛洞からの遺品蒐集、さくに其莫大な石

室本の發見であつた。それらの貴重文獻中大部分は佛教々籍で、それらは今現にロンドンの大英博物館、巴里の國民圖書館、支那京師圖書館並びに日本に散在してゐる。そしてこの遺品蒐集の先鞭をつけたのはイギリスの探検家スタイン氏で一九〇七年英國政府の命によつて此地に實地踏査を遂げ、數多の古寫本を英國に持ち歸つた。その大著セリンディアは實にその學術探檢の研究報告である。一九〇八年佛國學士院の特派によつてベリオ氏がまたこの地に探檢精査を試み、その蒐集をフランスに持ち歸つた。

かくして敦煌千佛洞は世界的に一大寶藏としてその聲名を博するやうになつた。その中には漢語梵語伊蘭語トルコ語西夏西藏文字の外、龜茲語や于闐語等の西域死語の寫本があり、その文獻の種類からすると政治外交、宗教文藝、社會各方面にわたつて、歴史地理風俗宗教等を研究する貴重な資料が豊富である。従つて佛教道教儒教マニ教景教等の關係文書も多い。こうした夥多の研究資料は東西の學界の調査を經つゝあるが、併しある種の資料は今後幾十年かを要してはじめてその正體を明かにするものもあるであらう。

本書鳴沙餘韻は寫眞の部と解説の部と兩部分に分かれ、今その寫眞部が分刊されたばかりで、解説は明春公刊の豫定の由であるが百餘枚の寫眞中に二百餘點の主として未傳古逸の佛典をおさめてゐる。それらの佛教の古文獻は漢字佛典中の稀觀品のみであつて、主として正續藏經併せて現在漢語佛典

約二萬卷中におさめられてゐないもの未だ嘗て世に知られなかつた未傳佛籍を主として經律論に關する章疏類がおさめられ、西涼建初元年(四〇五)筆寫藏外十住比丘戒本や北魏正始四年(五〇四)筆寫の現存最古の藏外勝鬘義記や法華、華嚴、無量壽、觀無量壽、涅槃等の經疏を始めとして戒律や論部に關する珍らしい注釋類がおさめられてゐる。殊に支那歷朝の禁斷にあつて今は現存しない疑偽佛典は、支那宗教史上の興味ある參考資料である。

正篇には經部戒律部論部雜經疑偽の外史傳禮讚雜部中には支那禪宗史上重要な資料たる楞伽師資記、歷代法寶記の類をはじめとして、諸種の歴史的記錄がおさめられてゐる。

篇外には古經の題跋類をあつめ西紀五世紀始めより唐末五代に至る前後約一千年間の代表的古筆をおさめられてゐる。ここに篇外の稀觀經卷には六祖壇經の未傳古本や摩尼教に關する重要な斷片の寫眞がある。

篇者矢吹博士は大正五年及び大正十一年の兩度親しくスタイン蒐集古寫本を英國大英博物館で調査されたが、爾後十五年にわたるこれに關する研究成果をここに發表された。我國學界に於ては勿論西歐學界に對する貢獻實に偉大である。沙洲文錄序目の一語「隻鱗片羽も讀む者風毛の如く珍とせざるなし」といふをかりて本書を讀へよう。因みに本書は二百五十部限定出版である。

(石津)

# 新刊紹介

## 附 記

本誌七卷六號の新刊紹介欄に於ける管園吉著「宗教哲學の基礎概念」に關する紹介に關し著者管園吉氏から釋明の文を寄せられた。同氏の許済を得て、左にその要點をしるす。

問題となつた處は五七頁から二百頁あたり迄であるが、全體として著者自身の體系であること、

その内右の箇所中、

五七頁—一四七頁、エドワーズの骨組を大體かりて來て、これにムアの宗教發達の見方を挿入しトレルチの思想でくつたものなること、

一四二頁—二〇〇頁迄、エドワーズによつた處は多いが骨組を借りたので内容は餘程違ふ。一四六頁—一六七頁迄はエドワーズの中にはない。一六九頁—一九八頁迄はエドワーズに負ふ處多いこと、

尙全體としては主としてトレルチ、ムア、エドワーズによる著者自身の立場をしるしてその紹介の承服しがたきことを述べられてゐる。

### —新刊宗教關係書(自昭和五・二〇・二一—至同五・二二・一五)—

「宗教生活の原初形態」(デユルケム)古野清人譯

三〇〇 神田 刀 江 書 院

「神人合一宗教法論」 川島澄之助著

一七八

非 賣 福 岡 川 島 澄 之 助

「比較研究・佛教と基督教」増谷文雄著

一・二〇 本 郷 山 喜 房

「宗教教育の心理學的根據」天野正儀著

五〇 小 石 川 光 學 堂

「宗 教 概 論」

一・三〇 千 葉 人 生 創 造 社

「天善教々祖・椎名顯一自敘傳」椎名顯一著

二・五〇 市 外 下 尾 久 天 善 教 本 部

「新釋日本神典及神ながら之道」松本貞二郎著

二・五〇 大 阪 皇 道 普 及 會

「古 事 記 大 講」四(天津祝詞學綱要上)水谷清著

二・〇〇 名 古 屋 同 刊 行 會

「詳解古事記新考」(上) 田井嘉藤次著

三・六〇 神 田 大 同 館

「箱根神社大系」(上)

神奈川 箱根神社々務所

「生活と基督教」

富永徳麿著 一・八〇 神 田 新 生 堂

「イ エ ス」

本 田 正 一 著 一・〇〇 神 田 新 生 堂

「イエスの倫理思想」(スコット) 都田恒太郎譯

八〇 神 田 文 川 堂

- 「聖パウロ」(エミール・ボーヤン) 戸塚文卿譯  
一・八〇 牛込 日本カトリック刊行會
- 「ロマ書の精神」 中川景輝著  
二・〇〇 牛込 長崎書店
- 「幽囚書翰・コロサイ書詳解」 土山鐵次著  
一・五〇 名古屋 一粒社
- 「新約聖書・新譯と解釋」(一) 山谷省吾著  
一・四〇 牛込 長崎書店
- 「ガラテヤ書講解」(ブウセツト) 國岡泰樹譯  
一・〇〇 神田 新生堂
- 「聖人物語」(十一)(シンベン・ブスケ)  
一・五〇 西宮市 カトリック教會
- 「キリスト教兄弟愛史」(リート) 賀川豐彦・内山俊雄譯  
一・五〇 大阪 日曜世界社
- 「全メソヂスト教徒に訴ふ」 仙波安著  
一・〇〇 廣島 労働者
- 「シユライエルマヘルの浪漫主義」(グンドルフ)  
立澤 剛・鑑正太郎譯  
一・三〇 神田 岩波書店
- 「史蹟切支丹屋敷研究」 川村恒喜著  
一・〇〇 小石川 郷土研究社
- 「切支丹大名記」(シユタイシエン) 吉田小五郎譯  
四・五〇 麻布 大岡山書店
- 「切支丹迫害史中の人物事蹟」 姉崎正治著  
四・八〇 神田 同文館
- 「日本寺院經濟史論」 細川龜市著  
六・〇〇 芝 啓明社
- 「青年は佛陀を如何に見る」 小瀧淳著  
一・八〇 神田 カオリ社
- 「日蓮かマルクスか」 田邊信道著  
一・〇〇 神田 天人社
- 「梵文佛傳文學の研究」 木村泰賢・平等通昭著  
五・八〇 神田 岩波書店
- 「釋尊傳教案」 内田憲堂著  
一・五〇 京都 興教書院
- 「鳴沙餘韻」 矢吹慶輝著  
六・〇〇 神田 岩波書店
- 「日蓮上人文抄」 姉崎正治校註  
四・〇〇 神田 岩波書店
- 「本願寺論」 辻善之助著  
一・〇〇 京都 内外出版社
- 「人生の悩みを救ふ親鸞上人」 杉森翠谷著  
一・八〇 本郷 中央出版社
- 「禪の極致を洒落に説いた澤庵和尚」 谷至道著  
一・八〇 同上
- 「佛教一般の人に講話聞かせたい一日一講」 田並青嵐著  
同上

新刊紹介

一八〇

一・八〇 本郷中央出版社

「日蓮」(上) 大佛次郎著

一・六〇 本郷先進社

「世界大思想全集」五一(佛教篇)

日本橋春秋社

「日本宗教大講座」六(佛教篇・聖典第一)

下谷東方書院

「大正新脩大藏經」六六(續論疏部・四)

本郷大正一切經刊行會

「同」上五七(續經疏部二)

同 上

「昭和新纂・國譯大藏經」(大智度論二)

神田東方書院

「國譯一切經」(瑜伽部)一

芝大東出版社

「同」上(本緣部)八

同 上

「淨土宗全書」一四(要義解釋)

芝淨土宗典刊行會

「淨土宗布教全書」(十一)

一・五〇 小石川淨土教報社

「國譯禪學大成」二四(寂室錄上)

神田二松堂

「國譯禪學大成」二五(寂室錄下・見桃錄)

神田二松堂

「曹洞宗全書」(註解一)

芝同刊行會

「曹洞宗布教叢書」(九)

一・五〇 赤坂同刊行會

「照遍昭和全集」五(戒律部)

大阪同刊行會

「佛教佛仰實話全集」一四(婦人篇)

芝大東出版社

「同」上五(淨土篇・上)

同 上

「國寶佛畫集」(一)

五・〇〇 四谷美術社

Brunner (Emil)

Cott und Mensch. Vier Untersuchungen

über das Personhafte Sein.

Tübingen, 1930,

宗教哲學者にして同時に辯證論的神學の代表者たる著者の、既に發表した人格的實在に關する論文四篇を集録したも



のである。著者の主張は特に人間存在の問題は哲學によつて

は解決し得ず、これは只信仰の辯證論によつてのみ解明されるさうにあるが、かかる著者の主張は本書にも、よく示されて居る。内容は次の如くである。

Die Gottesidee der Philosophen und der Schöpfungsgott des Glaubens.

Der Rechtfertigungsglaube und das Problem der Ethik.

Kirche und Offenbarung.

Biblische Psychologie.

(三枝)

Giesecke (H.)

## Die Aufgabe der Philosophie nach der dialektischen Theologie.

Gütersloh, 1930.

辯證論的神學は近代における哲學の諸説と密接に關連する。單に近代哲學の影響を受けて居るばかりでなく、積極的に哲學の諸問題にまで突入して居る。就中倫理學と論理學との問題に最も多くの關心を持つて居るさうである。キリスト教と哲學に關する興味は再び油然として勃興して來た。本書はこの問題を取扱つたものである。

本神學の代表者アルンネル、バルト、ブルトマン、ゴーガ

ルテンの各自の哲學的問題を敘述し、最後にそれを吟味して居る。簡単に要を得た好著である。 (三枝)

Ellam (J. E.)

## Buddhism and Modern Thought

London, 1930.

宗教であると共に哲學である佛教は現代に於いて如何なる意義を持つか。著者によればそれは近代科學の齎らす結論にも先行する多くのものを持つ、超自然主義に對する自然主義、人本主義、合理主義。更に他の宗教と異つてそれが純粹なる理智の上に築かれたものである丈極めて寛容であり、如何なる狂熱も根を下す素地を有せず、宗教の名に於いて未だ干戈を執つた事もない。従つて又佛教は倫理的であり如何なる人も之を實踐に移すことが出来る。勿論長い歴史の間に佛陀の精神は何時しか失はれ歪められ無用の品物を背負はされてその重荷に耐え得られないかの如くにも見ゆるが、依然として多くの光を時代の上に投げてゐる。心惹かれる題目ではあるが即今の問題に對する佛教の意義こそ吾等が専門の士に期待する所である。 (村上)

Gour (Sir H. S.)

The Spirit of Buddhism : being an Examination-Analytical-Explanatory and Critical.

London, 1930.

東洋學の研究は近世に至つて歐米人によつて初めて組織的に科學的に研究されその結果として量質共に驚く可きものが世に出された。従つて近代的科學的研究の範圍に於てその先鞭をつけた者は歐米人であり且亦權威ある著作は殆ど彼等の手に成つたものである。

殊に印度研究に於ては往時あの偉大なる文化を生める印度人自身は單に歐米人の研究に驅使せられるのみで進んでその過去の偉業に對し組織的に學術的研究をなすに至つたのは一般には比較的に近年の事である。本書もかくして當然出づ可くして漸くにして現はれし印度人自らの手になれる印度佛教の研究書である。その基づく所の在來の歐米人著作に待つあるは著者自ら卷頭に述べてゐるが同時に亦佛教の誕生せる印度の地に生を受け且佛陀と同じ姓に屬せる著者には外人にては理解し得ざる所等に於ても自ら通ずる利ありその他ヒンヅナーなる著者にして初めてよくする所のあるは蓋し當然の事であらう。

内容は總て歴史的方法に基づいて述べられてゐるが茲には前

述の得あるにも不拘、更に亦自ら佛教の信者でなく従つてその注意、批評は遠慮なくすると云へる著者に別段の創見、斷案等も見られず只固有名詞の發音に於て特に新活字をつくりて之を用ひ或は在來のローマ字化されし綴を訂正せる等に過ぎない。併し全體として頗る平易に要領よく書き著はされてゐる。

而して卷末へのせた佛教と他教との比較及び近代思想、運動等との關係に就いての論考は現代印度宗教思潮及び運動等を觀る上に相當有益なものである。

(財部)

Inge (Dean)

Christian Ethics and Modern Problems.

1930.

インゲに就いては云ふを要しない。

・本書はキリスト教倫理學の問題として現時の諸問題を取扱つたものである。主として社會倫理の問題、個人倫理の問題を論じ、個人倫理の問題としては、性の問題、離婚の問題、自殺、等を論じ明晰なる論斷を下し、社會倫理の問題に於ては所謂現代問題、人口問題、人道主義の問題、戦争問題、婦人の地位に就いてまでを論じてゐる。尙ほ初代教會、中世期及び改革者達の社會的教訓を各項に分けて論述してゐる。暗示的な幾多の教訓を受ける多大である。

(櫻井)

Maritain (Jacques)

**La philosophie bergsonienne. Etude critique. 2. éd.**

Paris, 1930.

嘗つてベルグソン哲學に心酔したジャク・マリテンが何故にカトリシズムへ、聖トマス・アキナスの哲學(Conversion)をやつたかの問題は限りない興味あるものである。これの解決の鍵の一つは、ベルグソン哲學の批判的研究から出發するにある。ジュリアン・ベンドが批難するこの餘りにも女性的な流轉の哲學では、恐らく理智の人マリテンは満足が出來なかつたのである。anti-intellectualisme から基教的 intellectualisme へ—吾々は次にトミスム Thomisme に關する彼の見解を究明する要がある。

(古野)

Pettazoni (R.)

**La confessione dei peccati, 1.**

Bologna, 1929.

peccato 卽ち罪の懺悔が諸種の宗教では如何様にして行はれてゐるかを極めて組織的に研究するのがこの著名な宗教史家の眼目である。この第一篇では未開人、古代アメリカ、日本、支那、バラモン教、シャイナ教及び佛教に於ける問題が取扱

はれてゐる。

ある意味ではイタリヤの Carl Clemen をでも呼びたい著者ベッタゾニ教授の宗教史に關する造詣についてはこゝに喋喋するを要しないであらう。彼の提唱する原始一神教の學說の價值高きことも亦。私は他日本誌上で可成り仔細に亙つて彼の學說と業績とを紹介し批判を試みたいと思ふ。(古野)

Binet-Sangle

**La folie de Jésus.**

Paris, 1930.

嘗つてその餘りにも冷酷なメスの突き刺しによつて學界を震駭せしめたビネサンゲン博士 La folie de Jésus の四冊の名著が今日 résumé されてこの版となつた。内容は精神病理學の發達の現況からみても、キリストの史實等に關する最近の好研究からみても決して高く評價すべきものではないけれども、宗教心理學史の發達過程を窺ひ且は偏してはゐるが多少とも獨創をもつた著者の見解をきくことは興味ないことではない。

(古野)

Macphail (J. M.)

## Asoka.

Calcutta: 1930.

基督教徒の人々によつて凡ての教養ある印度人が貧富の別なく印度の過去の絶大なる智識や美の寶物に對し自の道を見出す事が出来る様にと計畫せられて出版されし The Heritage of India Series. の中の一卷である本書は數多くある阿育王の研究書中で極めて平易に亦簡單にまとめられしものである、にも不拘著者の用意周到なるは孔雀王朝の歴史と佛教の起源に就いて迄も阿育王の事蹟を讀者にわかり易く了解させる爲に述べ然る後に王の宗教と政治の兩方面を興味深く敘述してある。殊に王の傳道に就いては最も多くの頁を之に用ひて王の諸般の文化事業施設等に迄言及してある所小冊子としては頗る出色のものであらう。

(財部)

## Preus (K. Th.)

### Tod und Unsterblichkeit im Glauben der Naturvölker.

Tübingen, 1930.

普通吾々が常識的に言つてのけたり、支那風の漢語の持ち廻つた内容や、又は直に靈や魂等と片附けて仕舞ふ様に未開人に於ける死や死者の觀念はその内容とけじめがハッキリと

してゐるのではない。死は不斷に起る事實として特殊な情緒をそゝる丈、死者に對する信仰や行事もスグ様靈魂觀念やその崇拜や不滅觀と同一視され、或は之等と結びつけて考へられることが通弊の様である。

『従つて未開人の死の問題を扱ふにあつては嚴密なる資料と誤らざる考察見地を必要とする。』著者がこれまで價值ある多くの述作に於いて示せる豊富なる材料を基としてこの問題に對する講演を試みたものが本書である。而もそれは雑多な事例を羅列せず心理學的光を通して明にせんとしたもの、内容の詳細に互りては之を後日に譲る。

(村上)

## Ruland (Ludwig)

### Grenzfragen der Naturwissenschaften und Theologie (Pastoralmedizin), S. 380,

München, 1930.

自然科學と神學との關係を理論的に扱つたものではない。カトリックの牧師が實際の救靈に當つて必要な自然科學的法律的等々の常識を高める爲に計劃された Handbuch der praktischen Seelsorge 叢書の第一巻として著されたもの。従つて内容は生理學や醫學、更に應用心理學等の問題を實用的な見地から取捨して簡単に敘述したもので、吾人の批判の限りで

ない。唯、斯かる著作が生れ出た基礎を考察する事にのみ吾人の興味は向けられるだらう。僧侶階級の世間離れは世界共通の事實であるが、舊教の組織的な計劃的な活動力は人間生活の微に入り細を穿つて信仰の擴大強化に努め、前線に働く牧師層の實際的能力を高める事に深甚な注意を拂つてゐるその精力的な姿の一端を、此の書によつても窺知する事が出来るであらう。

(佐木)

Vernet (Félix)

## La spiritualité médiévale.

Paris, 1920.

中世に於けるキリスト教精神性の特色は何にもまして基督の人間性に求めらるべきである。この書は中世の基督教精神性換言すれば主として正統的神祕主義の諸派に關するフランスに於ける澤山の著作を摘要し綜合したもので、烏瞰をきかせるには最も手頃な本の一である。

その史眼は割合に公平であつて、殊にどの宗派に重きを置くに云つた様な偏見が極めて少ない。Bibliothèque Catholique des Sciences religieuses の一をなすもので、著者はリオンのカトリック大學教授である。

(古野)

Hook (Alfred)

## The Universal Mind. a study in psychology and religion.

London, 1930.

人間の諸問題の理解には、先づ人間自身の理解が必要で、茲に心理學の重要性がある。然るに斯學の基本的原理が、今日紛々たる論議の渦中に彷徨せしめられて居るのは誠に遺憾とせねばならぬ。著者は茲に敢て既定の眞理として心理學的ドグマを創唱せんとするのではなく、心的現象の最も合理的且つ包括的説明の可能な一つの假説として、ユニヴァサル・マインドなる原理を提唱するのであるが、前述の心理學的不満の解決への一の企と考へ得る。本書は廣汎複雑な心理現象を巧に、一原理の上に組織的に説明せる點で、確に興味ある一論著たるを辱しめない。尤も多岐に分化せる現代心理學の立場からは斯る企圖の學的價值は多少疑問視されやうが、人間の全體的理解を最後の目標とする心理學本來の立場からは、著者の如き意圖も決して蔑視されてはならないのである。

本書は人間精神殊に宗教意識の本性の究明を中心として、全卅一章に分つて凡ゆる題目を捕へて論じて居るが、結局著者の意圖は、心的並に物的現象の背後に存する、所謂ユニヴァサル・マインドの機能の論理的必然性を定立し、唯物論的

論議を破斥せんとする點にあると思はれる。種々なる論題の中、記憶、觀念、恐怖、愛、等を始め、催眠術、精神感應、幽霊等に對する特異なる説明もさる事ながら、最も興味を引くのは宗教意識の説明で、總ての宗教の根本的同一性を、凡ゆる宗教經驗は竟ひにユニヴァサル・マインドの影響に還し得ると云ふ點に求めんとするのが著者の意見である。著者は元來純粹な心理學者ではなく、寧ろ社會哲學者で、其の方面の名著も可成り多いが、本書に於ても屢々心理學的領域を越へて著者一流の哲學的論議を展開して居るので、心理學書としては多くの批難を免れ得ない。兎もあれ本書は、専門學者よりは、却つて此の方面に關心を有する一般讀者の興味に訴へる點が多く、殊に近時の唯物主義的精神に何等かの不滿を抱ける人々に對しては大いに利する點が多いであらう。

(宮崎)

Cumont (Franz)

## Les Religions Orientales dans le Paganisme Romain.

Paris 1929.

ミユゼ・ギメ年報普及叢書第二十四卷として一九〇六年初版を出せしものの第三版である。一九〇五年巴里及び牛津に於ける著者の講義の集録で、古代宗教研究の權威ある參考

書として既に長く學界の定評を博し來れるもの。固有の民族宗教を受繼いだローマ帝國が廣汎な領土の擴張に伴つて、東方諸宗教の種々な崇拜を取入れ之を傳播し發展せしめた事は宗教史上最も注目すべき事實である。著者は此の點に着目して、全八章を設け、先づローマと東方との文化的交渉から説き起し、小アジア、埃及、シリヤ、波斯等の諸宗教の特異なる崇拜儀禮が、如何にしてローマ固有の宗教とアマルガメートして行つたかの過程を詳論して居る。帝國の宗教史は、古代諸宗教の複雑なサンククレティズムを經過して、結局基督教を國教と制定する事に終つて居るのであるから、本書の如き研究は、啻に帝國の宗教史を明らかにする許りでなく、東方諸宗教の究明を間接に利すると共に、後の基督教に於ける異教的要求を闡明するに頗る重要である。只本書は帝國に於ける異教の內的發展のみに限定して、其の基督教との關係に就いては、僅に附帶的に言及せるに止るのは甚だ遺憾であるが、之は一つの重要な研究題目として別の論著に期待するのが當然であらう。

再版以來既に廿年を經過し其間多くの新資料の發見、幾多の研究文献が發表されて居る今日、明白な資料的誤謬の訂正と二三の新事實の附加とを以て、著者が大體舊説を變更する事なく、而も新學説の紹介を怠らずして、敢然と本書の新版を重ねるに至りし事は、以て本書の價值を推測せしむるに充分であらう。尙舊版にはなき「ローマに於けるパックスの密

儀」なる重要な一論文が附録されて居る事も慶びとすべきである。  
(宮崎)

## 彙報

### 火曜研究會例会

時 十一月十一日(火曜日) 自午後六時

場所 神田 三省堂會議室

研究發表 辨證論的神學の諸問題 三枝義夫氏

發表者は辨證論的神學の成立狀況を思想的社會的に考察し、内容を紹介し、取扱はれる重要な諸問題を指摘吟味し、出席會員の意見の交換があつた。

出席會員十五名。九時散會

### 日本宗教學々生聯盟報告

#### 發會式及び懇親會

春以來準備をすゝめて來た日本宗教學々生聯盟は、去る十一月十五日、東大法文經十一番教室に於て、發會式を舉行した。

これより先、準備會は九月末より再開し、五月から持越し

の聯盟規約草案に就き協議を重ね、十月中旬迄に、大正大、日大、東大、立教大、立正大各委員の相會する事四回、この規約は制定された。直ちに發會式の日時を定め、規約と共に趣意書を印刷し、聯盟顧問、先輩及び會員諸氏にこれを發送したのである。發會式の準備に當つては、前記諸校の委員に、更に駒澤大學の委員が參加し、十一月十二日の委員會に到つて、發會式の次第も決定された。

加盟校は早大、慶大、同志社を入れて九校、會員數は現在百三十名である。

聯盟發會式は午後二時から駒澤大學委員會司會の許に、左の順序を以つてすゝめられた。

開會の辭 立正大委員

經 過 報 東大委員

規約朗讀 大正大委員

次いで東大姉崎教授、日本大學松原教授、立正大學濱田教授、東大宇野助教授、讀賣新聞逢坂記者の祝辭があり

閉會の辭 日大委員

以上で發會式は滞りなく終了する事が出來た。一同記念撮影を済ませてから、東大山上御殿で懇親會を開催した。日本大學の松原寛教授始め、その他多數の先輩諸氏も出席されて、聯盟の今後に關し、御懇篤な御注意、或は、日頃の御抱負を述べられ、時間の餘裕もあつたので、各會員の自己紹介にう

ついた。各自學校の特色などにつき、話は更に續いてその盡くるところを知らず。最後に宇野圓空氏立たれて、宗教學研究の方針について、指示さるゝところあり、達坂氏發聲によつて日本宗教學々生聯盟の萬歳を三唱、暮れやすい晩秋、七時近く一同は散會した。

かくして、聯盟は成立する事が出来たが、その仕事は寧ろこれからである。月々一回の研究會並びに委員會によつて相互の連絡を保ち、親睦を圖り以つてその實をあげてゆきたいと思ふ。

(筆記)

## 公開講演會

宗教學々生聯盟第一回の公開講演會を十一月廿四日(月)午後六時半より讀賣新聞社講堂に於て覺醒會と合同にて催した。定刻前已に滿員となつた約四百の聽衆は左の各講師の熱辯によつて現代宗教の正しき認識を得、尙將來の宗教が如何に轉向すべきかに就いては、或は社會化の宗教といひ、或は唯物論的なる安心立命といひ、或は無安心の宗教といひ、その説かるゝ所多様であつたが、何れも鋭き批判を以て既成宗教を解剖し、以て宗教の將來に來るべき相を暗示された。

### 一、開會之辭

達坂元吉郎

### 一、日本宗教學々生聯盟趣旨

柴田道賢

### 一、明惠上人と北條時頼

高島米峰

### 一、宗教の轉向とその原理

菅圖吉

一、無神論的觀智への出發 本莊可宗  
一、無安心の宗教 帆足理一郎  
一、現代政治に於ける宗教の諸相 相原一郎介  
一、現代文化は何處へ往く 矢吹慶輝

先づ司會者讀賣宗教部長達坂氏開會の辭を述べ、併せて現代社會に於ける宗教の無能を嘆じ、宗教の權威の發揚を力説された。次に學生聯盟委員柴田君は本聯盟が如何なる役割を以て誕生したかを明らかにし、左右何れでもなき別個の純學術的團體なる事を鮮明にした。

次に覺醒會側の講師として高島氏は明惠上人の信仰及びこれが政治家北條時頼に及ぼした影響を述べ、宗教が學問のみならず信及行の上に強く動かなければならぬとして、現在宗教家の奮起を促し、つゞいて學生聯盟側の講師菅先生は宗教、殊にキリスト教は時代文明と並行すべきものであり、將來は政治、經濟、學問と結び付くべき社會化のキリスト教でなければならぬと説かれ、同本莊氏は既成宗教は古典としてのみ價值あるもので、將來は唯物論の上に如何に安心立命するかを考へるべきであるとして氏獨特の見地を語られ、同帆足先生は無安心の宗教を力説して、我々の生命は常に理想に向つて不斷に進むべきもので決して一定のポイントに安心立命すべきに非ずと述べられた。つゞいて同相原先生はロシア及び伊太利に於ける宗教と政治との關係を話され、最後に同矢吹先生は現代文化がその進むべき方向に迷へる事を説き、吾人の



確乎たる方針の必要を力説された。

かくて十時盛會裡に學生聯盟最初の公開講演會を終つた。

尙この講演會を覺醒會と合同して催したのは、講師及び會場の都合上であつて、將來は我が學生聯盟は大いに獨特の立場を以て研究に精進する積りである。

(竹園記)

### 第三回日本佛教學大會

十一月十五、六兩日京都大谷大學にて開催、十五日は恰度兩日相國寺本坊にて開催された第十六回大藏會見學後午前十時より部會にうつり五時頃迄各部門に涉つて貴重なる研究發表あり、終つて都ホテルにて懇親會、十六日は午前八時より總會あり、總會後約一時間「初期日本佛敎史上に於ける二三の問題」なる講題の下に駒澤大學境野黃洋氏の興味ある總會講演あり、閉會後希望者は修學院離宮拜觀、午後三時散會、參會者約二百、尙兩日大谷大學より參會者の爲に同學圖書館樓上に於て山邊智學敎授が英京滯在中日本人畫家に模寫せしめて招來せられたさいふスタイン發掘大英博物館所藏燐煌發掘佛像模寫二十餘點を公開され、種々學究にまつて最も惠まれた兩日であつた。

部會は言語部、歴史部、敎理部、藝術部に分れ、研究發表者氏名並に講題は次の如し。

#### 言語部

葉報

四十二宗門に就て

龍谷大學 山田龍城氏

近世印度佛敎に於ける Samadhi bhava(密語)文學と Sūtra

(空)富爛那

立正大學 木村龍寛氏

#### 歴史部

新出の關邪史料に就きて

大谷大學 德重淺吉氏

本尊としての佛名及經題

龍谷大學 禿氏祐祥氏

#### 敎理部

佛身論の研究(特に密敎の佛身論に就いて)

智山大學 高神覺昇氏

普賢行と空觀(華嚴經に就いて)

金子大榮氏

#### 藝術部

古聲明の研究

比叡山專修院 多紀道忽氏

支那佛敎文化の種々相 東京帝國大學 常盤大定氏

講演内容は近々發刊豫定の日本佛敎學協會年報第三年に委細載録される筈であるが、各氏蘊蓄を傾けての勞作發表の、ささて文獻の適切該博に資料の斬新に思案の獨創にまことに蘭菊美を爭ふ趣あり、加ふるに行論の綿密なるあり暢達なるあり素朴なるあり流麗なるあるところ講演者の風流さへ窺はれて啓發魅了さるゝところ少くなかつた、只それ丈又常盤大定氏と金子大榮氏との講演を除く外、部會の性質上敎室別に開講された爲め全部聽講出來なかつた事は遺憾であつた。

(釘宮)

## 第十六回大藏會

京都佛教各宗學校聯合會主催。十一月十五、六兩日京都相國寺本坊にて開催。本年の展覧は二部門に分れ、第一門は「宋元版佛典」で、この種の寶藏を開く事の至難なるに關せず、南禪寺、東福寺、久原文庫、叡山文庫、高山寺、禿氏祐祥氏、松本文三郎氏等よりの出品多く北宋開寶版佛本行集經、福州版大藏經數種、續沙版大藏(經南禪)、寺宋版四分律刪補隨機羯磨疏記、佛祖宗派總圖(久原文庫)、大字本金剛般若經、宏智禪師語錄(松本文三郎氏)、四明十義書、大字本華嚴經、宋元照撰觀無量壽佛經義疏(東福寺)、法華三大部現存、御製秘藏詮、建中靖國續燈錄(叡山文庫)等門外不出の珍寶七十餘點あり、支那開版經典中特に宋元版經典のやかましくいはれる折柄來會者の感興をそゝる事少くなかつた。第二門は「佛傳ニ關スル繪畫」であるが之亦重なるものは國費に指定されてゐるため蒐集頗る困難であつたこの事であるが、各種異色の涅槃像、說法圖、受衣圖、誕生曼荼羅等を初め谷大帝大等出陳の西藏佛傳圖、佛陀成道圖、スタイン氏蒐集佛傳圖、ギンセン發見壁畫餓虎投身圖、キジールに於ける摩耶窟壁畫釋迦一代四大事圖、アジヤンタ壁畫降魔成道之圖、佛陀說法圖等より乃至大洞石窟拓本四門出遊圖、出城之圖、降誕之圖等に至る迄、總じて繪畫、版畫、模寫、拓本、刺繡の五項に分れ計三十餘點の出品あり、京都在住の同好者を初め、佛教學大

會出席者の隨意參觀あり盛會であつた。尙午後一時より「佛傳ニ關スル藝術ニツイテ」龍大教授禿氏祐祥氏の講演あり、三國に涉つて佛傳藝術の沿革史を述べられ、終つて「宋元版ニツイテ」内藤虎次郎博士の講演あり、重に外典を中心にして、支那開版の起源宋元版の特徴、種類等より研究の指南書等に至る迄實物參照の傍ら詳細に講ぜらる。午後五時閉會。

(釘宮)

## 現代宗教問題批判會

本誌の臨時特輯「現代宗教批判」號の發刊を紀念して、左記の要項で紀念講演會「現代宗教問題批判會」を開催した。聽衆二百五十頗る盛會であつた。

日時 十一月二十一日(金)午後六時より  
場所 本郷、帝大佛教青年會館内

### 次第

#### 司會

日本民族思想の變遷と基督教

ソグイエト・ロシヤと教會

政教分離主義の假面

現代辨證論的神學について

神概念の變遷と社會意識

ヘーゲル右黨の神學

宗教教育の基礎理論

石津照璽氏

櫻井 匡氏

佐木秋夫氏

宇野圓空氏

三枝義夫氏

増谷文雄氏

石橋智信氏

上野隆誠氏

社會變革運動の宗教學的考察  
信心における畏れと憧れ

古野清人氏  
濱田本悠氏

尚上野・古野兩氏の講演は兩氏差支のため残念ながら出講不可能であつた。十時半散會。

### 宗教學科懇談會

時 十二月九日（火曜日）午後五時より

場所 山上御殿

問題 日本に於ける宗教學の發達

赤松秀景氏

學生聯盟や宗教研究の特輯號のために延期してゐた秋期懇談會に於て、最初に本年度入學々生の自己紹介及び希望等なき、（春期例會は遠足をしたために）姉崎教授はこれら學生及び一般參會者のために宗教學研究の態度抱負を述べられた。

會食後、赤松氏は我國宗教學の發達を、主として同氏の編纂になる過般宗教學大會の際作製した記念宗教學文獻展覽會目錄の内容にふれながら略説され、宗教學研究上の根本諸問題を論議した。

出席者は姉崎教授、宇野助教授、今岡、相原、濱田、諸氏の外卒業生學生二十五名、研究上の諸問題を付議して盛會であつた。九時半散會。

### —— ウィン便り ——

ウィン滞在中の岡正雄氏から宇野助教授にあてた書翰。向ふの學界の様子を傳へて極めて興味あると思つたから拜借してここに載せる。

—— 前略 —— 今午後五時半、コッパース師の「歴史的民族學」の講義中です。今盛んにフロイドの學説の批評をやつてます。もう聞き倦きた話ですじ、二時間の講義は一寸退屈です。それで人の陰にかくれて之をかいてる次第です。昔の怠惰な文科の學生はヨーロッパへ來ても依然として善良ではありません。見た所四五十人男女老若の聽講者です。半分熱心に、半分怠けてます。聽講者に年とつた男女の多いのは、カトリックの神父の講義ださうなづかれます。例の精神分析學のエディプスコンプレックスの仔細を語つてます。時々笑ひが起ります。眞先きに笑ひ出すのはいつも女學生共です。三人組の小學校教師の老嬢が一番前の列に坐つてますが、若い女學生連の笑ひを苦々し層に時々ならめ返してゐます。シユミット先生にしろ、コッパースさんにしろ、カトリックの坊さんは、仲々ひらけて居てモノガミーポリガミーの話など、面白く又察しよく講義します。私もその中に日本の道祖神の小供の祭を「歴史的方法」といふ奴で少し立ち入つてガクナールで話してやらうと思ひます。老嬢連の露面を楽しみにして居ます。

この各學期の講義は、コッパース師の

Die historische Völkerkunde (Methode, Kulturkreise)

Übungen.

Seminar.

Schmidt.

Ursprung u. Entwicklung der Eigentums.

Papua-Sprachen der Sudee, Religion und Soziologie.

Die Hamiten und Hamitoiden Ostafrikas.

Heine-Geldern.

Urgeschichte und Frühgeschichte Südostasiens.

Völker und Kulturen Vorderindiens.

Haberlands.

Einführung in die Volkskunde.

Das Deutsche Volkstum.

勿論之等をみなは聽いてゐません。正直に申して三分の二位しか判りませんのですから、だめです、シュミット先生はいつも原稿なしのフライシュブレヒェンです。日本の大學の先生の講義の方がよほど學生に親切だと思ひます。どの教師も黒板などめつたに利用しません。ノートするのが骨です。

シエベスタ師が先月十八ヶ月のアフリカビグメンの研究旅行から歸つて來ました。氣持ちのいい人です、東洋風な又どこか旅行者らしいさつぱりしたところがあつていい、印象です。歸國第一回の講演が先週ありました。みんな大きな興味

を以つて話をききました。就中ビグメンにトーテムイズムが存在するといふ報告は大きな驚きを與へました。シエベスタ師はいづれもつゝ研究の上、この事實に就いては語り度いいつてましたが、多くの人達は、トーテム信仰は輸入だらうと云つてます。實際話に依るストーリーテムのない部落もあるらしいのですから、輸入として説明つくでせう。又モノガミーは八十パーセント行はれてる由です。いづれ又この問題に就いてはアントロポスに於て論議されること、思ひます。ウインナー學派といふものも多難多事です。ウインナーの若い人々の間には個々の文化圏については仲々異論もあるやうです。然し何んさしてもウェセントリッヒにこの學派の方法は今の所捨て去るわけには行くまいと思ひます。先日のアメリカニステンコンGRESの時に感じたことですが、學界の傾向は廣い意味の歴史的方法が壓倒的ですが、然し多くの學者はウイン一派に對しては皮肉な態度です。私をつかまへてボアスなご御前はクルツアクライセテオリのアンヘンガーかぞ、老鷲のやうな顔をして實れしました。ボアス許りではありません。外の人々もすぐ、同じ事を實れるのです。私はいつも三分の二許りのアンヘンガーださ答へてます。然し、シュミットさんに對してはみんな大きな尊敬をもつてゐるやうです。先生已に老體でコンGRESには出席せずメートリング近くのバーテン溫泉にこの夏は避暑してゐました。コッパース教授は仲々果敢ですが、どうもどここなく、二代目といふ感じがし

ます。でも親切ないゝ人です。——後略(十一月十四日)——

——前略——前便既に御落掌の御こと、存じます。十五日に御寺へ参るわけでしたが。當日は丁度レオホルド祭でしたので寺行きを遠慮しました。昨日は日曜それで今日月曜早朝御寺にシュミット師、コッパース師等を訪ねました。シュミットさんの部屋で先生の「宗教民族學」の目次を譯したり、内容の一端を下手法獨逸語で紹介しました。老師の喜びは大變でした。勿論文化圈の問題は決定的のものでない。自分もそこかしこにシュワツハな點を感じてる。然しプロフェサウルが、ウエセントリッヒに歴史的方法にジュンパティシュなのを知つてうれしいといつてました。先生が佛教のお坊さんであることも大變興味を以つて色々貰いました。先生の引用文献のウムフアセンドなことを驚嘆してました。シュミット師からもコッパース師からもアントロボスに紹介をかくようにご半分命令的にすゝめられました。時間を得たらかこうと思ひます。私が、先生が、最近の「文化圈」を知り度いとの希望だといふ事を話したら、師の最近著 (Handbuch der verglichenen Religionswissenschaft, が一番、ハ云つて師が署名の上へ先生に寄贈されました。コッパース師も三つ拔刷を先生へさいつてくれました。——中略——

赤松智城先生が、先生の御本に對して洩された言葉話を話しましたら、日本に於けるウインナ派に對するフランス派の批

評を聞き度いものだ云つてました。赤松先生は何かに批評をおかきになりましたか。

シュミットさんはいつも日本の學者はゲナウジンニツヒだからといつて日本の學界の様子を知り度がつてます。いつか、日本の若い人々はフランス風の方法に興味を感じ出してるさ話したことがありましたら、それはドイツ社會學への反動だらう云つてました。お前がフランスへ行つたらきつと感ぜるだらう、デュルケム學派中の若い人々の中に新しいオリエンチールングが起つてゐる話してくれた事がありました。

——後略(十一月十六日)——

後記

△新八卷一號を送り出した。本誌の將來に想到する時一段の緊張を覚える、われらは更に懸命の歩武を踏まう。

△本號から新紹介欄に於て、邦語の新刊書の紹介を前に出してみた。我國學界の現状から當然これに重きをおくべきだと考へたからである。本誌の紹介欄は既に一般に認められてゐるところ。更らに一步を進めること、なれば幸ひである。

けれども紹介し編輯する側にさつては相當の難題で、且つ宗教關係書全般にわたつて紹介することは紹介者の立場の異なる場合困難なことがある。

従つて本誌の執筆者會員讀者諸氏に於て適當の良書と考へられた場合はその書の紹介を御送りいただきたい。學界のために、本誌のために。

△京都から學界彙報を送つていただいた。釘宮氏の勞を謝す。

彙報の記事も學界の連絡上、宗教關係の學會、研究室、研究所其他公的の行事人事に關する記事を送つていただきたい。

△本誌臨時特輯「現代宗教批判」は豫期の問題を社會になげ與へつゝある。更らに江湖の味讀を乞ふ。(T.I.)

(定價金壹圓)

昭和五年十二月廿六日印刷  
昭和六年一月一日發行

新第八卷・第一號

編輯者 宗教研究編輯部

右代表者 姉崎正治

發行者 宗教研究發行所

印刷者 森山章雄

印刷所 宮本印刷所

東京市神田區姪子町三四番地

不許複製

一部 金一、〇〇(送)〇六 會員希望の方は現會  
三冊(半年)金三、〇〇(送)共 員の紹介に金五圓也  
六冊(一年)金五、八〇(送)共 を添へて發行所へ御  
六冊(全員)金五、〇〇(送)共 申込の事

宗教研究發行所

發行所

東京市神田區保町一丁目一三五番地  
株式會社 同

文館