

# 「魂」について

原 田 敏 明

魂(たま)といふ語の原義はこれまで未だ明らかにされてゐない。恐らくは玉(たま)といふ語と密接なる關係があるであらうが、語原的にその何れが先行するか、もとよりこれを充分に明かにすることは出来ない。しかし玉の性質が神祕的であるといふことから、一般に特殊な事物に内存すると考へられるやうなものまで、これをさして「たま」(魂)と稱したと考へるよりも、玉と稱せられるやうなものが、一般に神祕的な性質、即ち魂(たま)といふ性質を特に所有するものとして、著しく意識されたところから、玉を特に「たま」と稱してその神祕的性質を表はしたものとすやうな考が、宗教史的な見地からは一層穩當であるかも知れない。

これについては既に鹿持雅澄が、「たま」といふ語をその本來の意味から云ふと、玉から出たのではなく、美麗しく清明なるを贅へて云つたもので、玉をも「たま」とたゞへて云ふものゝ中の一であるが、その内でも玉は極めて清明なるが故に、自から「たま」といふのが玉の名の如くなつたものであると云つて居るのは、確かに傾聽に價する考といふべきである。<sup>1)</sup>

従つて玉と魂との密接なる關係はこれを認めるにしても、しかしそれを以て直ちに或る人のいふやうに、古代人が勾玉を靈魂の宿るもの、若くは靈魂の形と思つて居たものゝやうに考へるのは、聊か早計であるやうに思ふ

のである。<sup>2)</sup>又或る人は魂の原型を抽象的にして個體的なものとし、それが後にはその象徴であつた礦石小動物の骨などだけを「たま」と呼ぶやうになつたとするが、併し魂の古代的な意味は、それほどまでに事物そのものと離れ、それから出たり入つたりしてもとのものと並存するやうなものであつたかどうか。<sup>3)</sup>

もとより古代日本の記録の上では、既にその時代が原初的な状態からは餘程進んだ animism 風の段階にあるので、従つて魂が個體的に考へられてをる場合が少くないにしても、それは決して原初的な姿そのまゝではない。而して吾々の考としては、これを要するに「Yano」の説くやうな、古代人や未開人の間にある原始的な考の對象である靈魂といふやうなものは、比較的に進んだ社會に於いて始めて現はれて來るものと思ふのである。<sup>4)</sup>

そこでこれまでの人のうちにも、谷川士清<sup>5)</sup>や小山田與清<sup>6)</sup>などの如きは、魂を以て恩恵といふやうな、善意の力の働きかけといふ意味に於いて、賜物などの「たま」と同一系統の語ともするのであるが、その所説の當否は暫く措いても、確かに記録の上に見るところの魂は靈魂又は精靈であると同時に、假令それを善意の恩恵などと云はないまでも、本居宣長もいふやうに功德を稱へ、又靈力、威力といふやうに靈の働きとしての力を示す場合がある。

もとゞ一般に靈魂觀念といふ中には、それ自身一の個體的な若くは人格的な存在である場合と、機能的な流動的な存在としての一種の非人格的なものとを分けて見ることが出来る。そして既に animism 的傾向を持つた古代日本人、殊にその記録にあらはれたところでは、一般に「たま」と稱せられるものがこれらすべてを包含した内容を持つてゐる。従つて人格的な靈魂も自由靈としての精靈も、又それらの働きとしての靈威即ち靈力、威力

といふやうな觀念も等しく魂といふ語で表はされてゐる。

しかして此の魂の發動することをば萬葉集では「たまちはふ」といふこともあるが、一般にその魂の働き即ち靈威の觀念を我國では古く「みたまのふゆ」といつたのである。恐らくはさういふ事象の働きとしての魂が却つて此の「たま」の原義に近いものではあるまいか。

而して此の「みたまのふゆ」といふ語の原義については、谷川士清は「蓋御賜之殖也」と云つてをり、小山田與清は「御恩の榮といふよし也」といつてをるが、此の「ふゆ」と「はゆ」とが、賀茂真淵あたりのいふやうに相通するものであるとすれば、その發現するとか増殖するといふ意味から、「みたまのふゆ」を魂の働きの發現と解することが出来るであらう。尙且つ、この「はゆ」といふのは、「はやし」とも同一系統のものであらうが、従つて「はや」といふ語が單に早又は映などの現代的意味以上に「優れたる」ことを意味し、更に「疾く烈しき猛き」一種の神秘的な働きをさへ表はす點でも、「みたまのふゆ」といふ時の「ふゆ」の本來の意味を暗示するものがあるといふことが出来る。

然るにまた伴信友によると、「フユはフルフの義にて神の靈の威震ひてことさらに幸ひ給ふを辱なみ稱へてミタマノフユといへるなり」とある。<sup>12)</sup> かくて彼の天武紀に「招魂」を「みたまふり」と訓み、又延喜式四時祭のところに「鎮魂祭」を「オホムタマフリ」と訓んだ古本があるのも、それを古語であるとすれば、これによると招魂とか鎮魂といふやうな漢語を以て記されたものゝ内容は、必ずしもその漢語に該當するものでは無かつたのである。古い日本の招魂や鎮魂は職員令の鎮魂の義解に、「招離遊之運魂、鎮身體之中府、故曰鎮魂」とあるのとは違

つて、「みたまふり」とは魂を振起しその威力を發現せしめることを意味したのである。

而も支那に於ける、これに似た行事からそれを招魂又は鎮魂と書かれてゐたのであるが、それが後にその文字に支配されて「みたましづめ」といふ語も出来、かくて魂の威力を振り興すといふ「みたまふり」の意味は忘れられて来たものであらう。<sup>16)</sup>

之を要するにこれらによつて教へられるところは、古いところでは魂は一の働き、神祕的な性能であつて、これは萬葉集にも「みたまひて」とか、「みたまたすけて」とあるやうに、魂の働きを蒙ること、これを恩頼即ち「みたまのふゆ」といひ、此の魂の働きを發現せしむる儀式を「みたまふり」といつたのである。<sup>17)</sup>

而してかゝる恩頼を蒙るのは、これを記録上の事實に徴する時は、主として神祇や皇祖の神靈又は天皇の御靈、或は稀れに三寶ともなつてをるが、併しこれは宗教的對象觀念が特殊のものに集中された進んだ段階に於ける現象であつて、一般に魂といふ場合には、必ずしもこれらに限らない。そして更に一般的に凡て何等かの意味で特殊の性能を持つとされるものには、そこにその働きとしての一種の魂を認めたのである。

かくて魂の古代形式はその起原の状態では、靈魂とか精靈といふよりも、むしろ事物乃至事柄の性能といふべきもので事物や事柄そのものを離れて別に存在するやうなものでは無いのであるが、併し茲にいふ性能とは、吾々の如く後代人が事物乃至事柄について考へるやうなものではない。

一體古代人や未開人に於ける物といふものは、その人間に對立する人間以外の物といふ方面は未だ明らかにされず、凡ては人間の生活の内に取入れられ、それとの關係に於いて考へられたものであり、而してこれに人間自

身の働きを投影し、その人間の生活に對する意味をばものそのものゝ働きとする。従つてその働きたるやものゝ自然的働きではなく、人間に對しての働きである。<sup>18)</sup>

この事物とそれに對して人間の意識する性能との未分の状態が、現實に存在するとされるもので、此の意味では、古代人の意識に於いて存在するとされる凡有るものは、皆この性能即ち魂を措いては考へられないものであるとも云へる。

かく事物又は事柄の性能は、これに對する人間を中心にしたもので、従つて此の意味では、凡て事物の存在は極めて人間的關係に於いてあると云はねばならない。

而して特に此の人間の關係の大なるもの、従つて事物の性能の特に意識されるもの、かゝるものは、その他のものよりも特にその注意を強く集中し緊張せしめ、従つてその對象に認められた性能を更に高調し、ために特に他のものより區別されて來る。かくしてこれらのものは、その他のものよりも一層多く、且つ強く人間的に見られ、人間が意識するが如く意識し、人間が行爲するが如く作用するものとする。茲に人間に特別の關係にある事物並に事柄が、特別の魂、殊に人間的に考へられた性能を持つものとされる。

もとより此の場合の人間といふのは、近代人の吾々の考へるそれとは餘程その趣を異にする。而して嚴密には、獨りかく特に選ばれたる事物のみに限らずして、凡てのものが何等かの意味で、人間的に見られると謂ふことも出来る。但し古い時代と後の時代と、又は實生活に密接なる關係あるものに對する時と然らざる時と、その人間の持つ人間といふ觀念は一樣でなく、極めて素朴なるものから極めて複雑なるもの、又は高尚なるものへと種々

にあり得る。而してこれが、その時に應じ事柄乃至事物に應じて反映するものといふべきである。

かゝる根據からすれば、魂もその發展には種々の様相、種々の段階があつても、その凡てが何等かの意味で、人格的な觀念の反映でないものはないともいへ、かゝる状態が古代文化に於ける神の觀念そのものでもあつた。

もとよりこの場合神といふ字を用ひることは穩當でないが、さうした魂が特に生活に即して特殊のものに對して注意を集中しその神祕性を高調するとき、そこに魂が個體化されて神祕的な力、更には精靈とか靈魂といふやうなものにも該當する魂そのものとなる。かうした程度の魂が、吾々が現存の古代記録に於いて一般に見る魂の状態であるといつてよからう。即ち同じく魂と呼ばれるものゝ内には發展的にも種々の段階のものがあり、記録の上では多少ともこれらを併せ有してをるといはねばならない。

而してこの言葉の變遷は又一方、神（かみ）といふ言葉に於いても同様にいふことが出来る。神の語原が何であるかは依然として不明であつても、その使用例からすると、神は單に god に該當するものゝみならず、spirit 又は更にそれ以前の狀態に相當するものもこれを認めねばならない。

そして、god としての神が一般に人格的であるとされる意味からは、精靈やそれ以前の狀態に當る神なるものは、必ずしも人格的であるといふことは許されない。併し人格的といふことをかく狹義に解せず、時と場合とにより、實際生活に於ける人間の觀念は種々にあり得るといふ立場からすれば、凡て如何なる神も亦たこれを人格的であると謂はねばならないのである。

たゞかくいづれ同じく人格的なる神が、種々の様相を持つことは、一方には時と所とによつて人間の持つ人格

觀念に差異が生ずること、及び神とされる對象又はその屬性が、人間の生活に對する關係の如何にもよるのであるが、又一面にはかゝる人格觀念の發展に伴つて生ずる神の觀念の發展である場合もあるのである。

かくて、魂には魂、獨自在發展の諸段階があるが如く、神にも神、獨自在その發展の諸段階があるのである。此の意味では、言葉の原義からは、神といふ觀念は魂といふ觀念から發展したものでなく、魂が神となつたといふことは出来ない。併しこれについて或る人はいふ。日本の神は昔の言葉で表せばたまと稱すべきものであつた。それがいつか神といふ言葉で翻譯せられて來た。故にたまとして残つて居るものもあり、神となつたものもある。或はたまとして取扱はれ、或所では神として扱はれて居るのである。<sup>19)</sup>

併し此の場合にいふところの魂の觀念は、その神といふ觀念との間に、近代的な意味でのそれらの間の差別が存したかどうか。古代人の言葉を近代的概念にまで引下して論ずること、即ち近代人のもつ觀念を古代人の言葉にまで當嵌めるところに大きな危険が存するのではなからうか。たゞ言葉の使用上に魂とあるべきものが神と置き變へられてある場合も無いのではないが、併し事實は更に別に主とか比賣とか、いづれにしても極めて人間的な表現をなす言葉でおきかへられてをり、そして魂と神との關係に於いては後者は屢々前者の下に添加されてをる場合がある。

これについては、一般に神觀念の發展を spirit から god へ轉移したとするために、かゝる見地から、例へば稻靈神といふやうに靈といひ尙ほ且つ神といふ字を添加するところに、相異つた文化時期の相異つた宗教意識若くは宗教的表象が混融してゐるやうにも考へられるが、併し此の場合、日本の古代記録に見える靈や魂乃至神な

るものをこれを直ちに近代學術語としての spirit 乃至 god に該當せしめてその凡てを解釋するといふことは、日本民族の宗教意識や宗教的表象が文化進展につれて生起した流動と變相とを閉却した固定的な考方ではあるまいか。<sup>20)</sup>

假令稻魂が本來稻の spirit であつた、anthropomorphized deity でなかつたにしても、既に記録時代のそれは、相當に人間性を備へたものであり、又一方神に於いても、神とあるもの、それが直ちに anthropomorphized deity であるとのみは斷言し難い。これは神といふ語の使用例から見たその内容によつても充分にいふことが出来る。

而して神の字はその起原的意味は別として、少くとも記録時代の多くの使用例では、命と殆んど同様で、屢々取換へることも出来、ただその用ひられる場所によつて異なるだけであるが、その場合、多くは人格神に對する尊敬の辭として添加されるもので、かゝる場合、神といふ添加辭の有無は、そのものゝ人格性の發現消滅に關係ない。神といふ尊敬辭の添加される人格的な神名に於いては、神字を除いた部分に既に人格性表示の語を含んでゐるのが一般で、神といふ字を添へるのは、かゝる人格性に對して添加される尊敬辭であり、神の字を添加したる爲めに人格性が生じたのでは無いのである。これを例へば、大國主神とか經津主神といふ場合にも神とあるために人間的とされる以上に、既にぬしと人間的な意味を示す語を含み、このぬしが却つて大國魂とか神靈のためにおきかへるべきものであつた。<sup>21)</sup>而かも大國主神ともあると同時に大國魂神ともある如く、魂の下に添加されてその人格を持つた神の尊敬辭とされてゐる。これらから見ると、魂そのものには精靈といふやうな意味は充分に



あつても、既に此らの場合にはその人間性を充分に備へたものを意味してをるとせなければならぬ。決して神の字を附加したから人間的となつたとのみはいへないではなからうか。

又日本書紀に倉稻魂とあるやうなものについて見ても、これは古事記では宇迦之御魂神と書いてをるが、書紀ではその神を命の字にしてをる。これを以て見ても倉稻魂が充分人間的に見られてをるとせなくてはならず、決して神の字を添へた爲めに人間的となつたとのみはいふことは出来ない。却つて文字使用の變遷上、命とあるものが後世になつてます。神の字に代へられ、これによつて對象の宗教性が増してをるといふ事實からすると、むしろ神といふ字が附くことによつて現實の人間性を失つて行くとさへいはねはならない。そして神名の上でその文字の使用によつて人格性を増すものは、神の字を添加すること以上に人間的な文字を使用することにある。即ち倉稻魂・命と書紀にあるものが延喜式になると若宇迦能賣・能命とあり、攝津風土記や御鎮座傳記などになると豐宇賀能賣・神となつてをる。<sup>23)</sup>又御鎮座傳記は資料として遙か後世のものであるが、それに見える稻靈神の如きも、これを延喜式大殿祭祀詞によると、屋船豐宇氣姫・命是稻靈也俗詞宇賀能美多麻とある。<sup>24)</sup>この祝詞が忌部氏關係のものであり、その註が相當に古いものであるとすれば、宇氣姫と稻靈とが同一であることを知ることが出來、靈が姫とおきかへられてをるものとせなければならぬ。これらによると魂といふ字におきかへられるものは決して神ではなくして比賣といふ語であり、これによつて既に性をさへ持つた存在となつてをる。

以上の如くして魂の信仰に於いては、假令その原形的形態としては一般にいられるやうな意味での anthropomorphized deity ではなかつたにしても、少くとも日本古代の記録に見るところは、等しく魂といつても既にそ

の原初形態より遠ざかつたもので、或る意味では所謂 personal being で、むしろ此の方面がその主なるものであるといふべきである。

かくして魂と神とは、その本義からは、發達の二段階を示すものではなく、従つて必ずしも魂から神へ轉るものではないのである。尙ほ尊敬辭としての神が神の人格性を表示し、魂と對立してそれと異なる、即ちその發展した段階を示すに至つたのは餘程後代のこと、古いところでは、神祕的存在に對して、その神祕性表示の言葉であつたに過ぎなかつたのである。これに對して魂も亦たその本來の意義からは神祕的事象の性能若くは靈威そのものに外ならなかつたのである。

畢竟、魂は必ずしも一般にいふ spirit に該當するものではないが、これと同じく神も亦た一般にいふ god としての神に該當するものではない。従來 god と spirit との區別には、或はその崇拜者の有無、個性の有無、或は儀禮の有無など指摘せられるが、併し日本古代に於ける魂と神との間には、かゝる區別は明かにし難い。固より god と spirit との間にもこれらのものゝ明確なる區別が出来るものでは無く、此の意味では、兩者は或は程度の差別に過ぎないだらうが、今茲に直接に關係する個性に就いて、その名前の點から云へば、神といふのは一般に固有名を持つに至つたものを意味し、而して大體に於いて精靈は一時的にその普通名詞によつて崇拜されるが、その最初の意味が失はれて、獨占的な固有名詞となると、既に神の域に達する。明かに固有名を持たない精靈の崇拜されるやうな段階は、それ自身の固有名を持つた神の崇拜されるものより原始的である。もし精靈が固有名を以て表はされるに至るとその漫然性が無くなり、極めて明瞭な、極めて人格的なものとなる。<sup>5)</sup>

そしてこれは古代日本の記録に於いては普通名詞に神といふ字が添加されてもそのために人格的な神を表示するといふやうな場合は却つて稀れで、木神、海神など稱するものも、その内容は自然物そのものを直ちに神聖視するものに近く、殆んど木靈稻魂などとあるのと大差なくむしろ一層その個性の少いやうな場合さへあるのである。併しかゝる場合の神乃至魂の何れにしても、特にそれらが崇拜の對象として重要な位置を占めるやうになる。對象が特殊の場合に固定しそのまゝの名が一個の固有名詞ともなり、従つて神としての内容を持つても來るのであるが、それにも増して神としての人格的内容を表示してをるものは、主とか、彦、姫とか、その他種々の人格性指示の語が添加され又置換されて居る場合である。

畢竟、spirit より god への發展はその人格性の發展にあるのであらうが、吾々は、これを日本古代の記録に於いて、特にその神名に關して、その内容並びに形式から神觀念の發展の跡を辿ることが出来るやうに思ふが、それに關しては別に稿を改めて述べることにする。(昭和八年八月稿)

#### 註

- 1、鹿持雅澄、「玉靖考」(萬葉集古義八ノ四五六)。
- 2、中山太郎氏、「日本巫女史」一六五—六。
- 3、折口信夫氏、「古代研究」民俗學篇二ノ九九五。
- 4、Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, p. 92
- 5、谷川士清、「日本書紀通證」卷五ノ三四丁ウ。
- 6、小山田與清、「松屋叢考」(日本隨筆大成八ノ六六六)。
- 7、本居宣長、「古事記傳」九(全集一ノ五二九)。

「魂」にひびく

8、「萬葉集」卷十一ノ2860

9、飯田武郷、「日本書紀通釋」一ノ六一四による。

10、賀茂真淵、「冠辭考」(全集二ノ一三二六—七)。

11、本居宣長、「記傳」七(全集一ノ四〇五)。

12、伴信友、「比古婆衣」二十(全集四ノ四三四)。

13、「改訂國史大系」一ノ六四二。

14、伴信友、前掲書(全集四ノ四三五、四三六)。

15、「令義解」(國史大系十二ノ二八)

16、折口信夫氏、前掲書二ノ八八四。津田左右吉氏、「日本上代史の研究」三三九—三四〇。

17、「萬葉集」五ノ833 十八ノ1094

18、内藤吉之助氏、「史學」第六卷三號五〇。

19、折口信夫氏、前掲書、二ノ九七五。

20、松村武雄氏、「神話學論考」八五—六。

21、經津主と經津魂とが密接なる關係にあることは、既に飯田武郷はこれを同一のものときへしてをる(「日本書紀通釋」一ノ二〇八)。

22、拙稿「神と命」(明治聖德記念學會紀要第三十八號所載) 參照。

23、「日本書紀」國史大系一ノ一二。

「延喜式」(同十三ノ二五九、二八九)。

「攝津風土記」(古風土記逸文上ノ一三)。

「御鎮座傳記」(國史大系七ノ四三九)。

24、「御鎮座傳記」(同七ノ四三九)。

「延喜式」(同十三ノ二六七)。

25、Jevons, Idea of God, p. 16.

111

# 『社會的基督教』について

山 谷 省 吾

『社會的基督教』は、近代文明の産んだ基督教の一つである。從來の基督教と近代文明とは、餘りにかけ離れて了つた。近代文明は自己の原理によつて、その欲する儘に自由に發達を遂げたが、その結果基督教とは遙に隔つた地點に迄到達した。基督教は近代文明から遠く取残された形である。そして近代文明の中に養はれ、それに興味を持つて居る近代人にとつて、基督教は殆んど問題視されず、如何に基督教が大聲で宣傳をなしても、人々は全く顧みなくなつた。この悲しむべき事情が、終に基督者のある人々を奮起せしめたのである。彼等は一方近代文明の持つ意義を熟考すると同時に、他方基督教そのものに對して反省を加へはじめた。かくして生じた形の基督教の一つが『社會的基督教』である。

近代文明の中で特に人々の關心を引いてをるのは、云ふ迄もなく社會の問題である。それは十八世紀の末には政治革命となつて現はれたが、十九世紀から廿世紀にかけては主として經濟組織に關して生じ、そして資本主義の批評と社會主義の確立、個人主義の排斥と集團主義の是認なる形をとつて發展しつゝある。今日社會に於て一人に認められ勢力を得るに至る爲めには、この社會の中心問題に對し強い興味とある態度とを持つこと、殊に進

歩的な社會原理を何等かの形で支持することが必要である。——基督教信者の中にも、社會問題に對して進んだ思想と態度とを持つ者がゐた。彼等は、この問題の解決上満足が行く様な具合に基督教を見直し解釋し直す必要を痛感した。もし基督教がこの一大墻壁を突破し得ないならば、基督教は存在の價値を持たない。この難問を解決して行くのが、現代の基督教に課せられて居る最大の任務である。かくして彼等は古い基督教を、近代社會の要求に應じる様な新しい形に作り直さんとした。その結果出來上つたものが『社會的基督教』に外ならない。

既に『社會的基督教』と銘を打つてゐる以上、古い基督教ならざるある特殊の原理を持つてゐる筈である。勿論その主張者の中には色々の色彩がある。ある者は基督教は古くから社會的である。社會的ならざる基督教はない、だから、別に新しい原理を立てるを要せず、その社會的な方面を新時代に合ふ様に働かせれば足りると云ふ。がそれでは『社會的基督教』とはならない。又竹に木をついだ様に、古いものにある新しい原理を附加したのもいけない。古いものを新しい原理によつて解釋し直した基督教でないことには、『社會的基督教』とは云へない。その原理は必ずしも明白にあらはれてゐない。がその新原理とそれによる改造、若くは改造されたものゝ中に認め得る新原理がないならば、『社會的基督教』は成立しない。然らばその原理は如何なるものだらうか。

## 二

先づ第一に、『社會的基督教』の立つべき史觀と云ふものがある。それは例へばパウロがロマ書の中で發展させてゐる史觀などは全く異なるもので、近代の社會學から來たものである。社會學乃至は唯物史觀と關連を持つてゐる點に、この派の基督教の特徴があると思ふ。

即ち社會の發展は、原始社會から權力社會を経て市民社會へと進んでをる。そして今は市民社會の末期に相當し、將に新なる社會即ち社會主義的社會へ轉向せんとしてをる。此は動かす可らざる事實である。そして宗教の發展も、この社會の發展段階に應じて進んでをる。原始社會にはトーテムズムや祖先崇拜の如き宗教が行はれ、權力社會に於ては律法主義の宗教が行はれ、市民社會に於ては信仰本位の宗教となる。——之を基督教について見れば、中世の基督教は歐洲封建社會の武斷專制主義と堅く結合してをる。だからロマ法王の權力による宗教支配が、自然的に行はれ、一般の人々もそれに對して別に不思議とは思はなかつた。封建社會が君臣上下間の秩序の社會であるのに呼應して、カトリック教も法王と司祭と平信徒の間の秩序の宗教である。宗教の基調が服従であつたのは、封建社會で忠義がその根柢を形づくつてゐたからである。宗教上の統階制は、中世の如き國民の自由のない社會に於てのみあり得る。教會の教理が無批評的に受理され、宗教生活の基礎となり得たのも、理性の自由なる活動のない中世の社會にのみ見得る現象である。

然るに中世の終りに至り封建諸侯は、擡頭せる都市とその中に育つた市民階級の爲めに、勢力を失ひ、更に新粧して立ち上つた諸國家と國王の前に平服するの止むなきに至つた。そして近代的諸國家の實權は次第に自由なる市民の手に歸したのである。個人主義は彼等の立つ原理であり、理性を據所として彼等は勇敢に既成の諸勢力に對して戰つた。政治上、經濟上の自由主義は、彼等の生命であつた。この新興の市民階級の宗教がプロテスタントイズムである。その信仰の自由、個人の良心の尊嚴を主張した點に於て、權力者の抑壓に對して信教の自由を對抗させた點に於て、教會の教理の無批評なる受信に對しての内に働く聖靈による聖書の解釋の權威を力説した

點に於て、プロテスタントの宗教は正しくブルジョアジーの宗教である。新しき時代に於て、政治的・經濟的に活潑に働き、資本主義によつて多くの富を集積し、幸福なる生活を營んだのは、カトリック教徒ではなく、プロテスタントであつた。資本主義と民主主義とはプロテスタントの主義である。プロテスタンティズムは近代國家の宗教としてそれに守られ若くは認容されて、自由の日を享樂して來た。——然るに今や市民階級は没落に瀕して居る。その背後にプロレタリアートの大群がおし寄せて居る。彼等はやがて支配者になるだらう。資本主義社會は終りを告げて、社會主義の社會が來るだらう。その時、市民階級の宗教たる從來のプロテスタンティズムは、必然的に過ぎ行くに相違ない。個人主義的社會と結合せる個人主義的・信仰中心的基督教は、集團的・協力的社會の宗教とはなり得ない。が新時代と雖、宗教は必要であり、基督教は必要である。この新時代の基督教が『社會的基督教』に外ならない。かく『社會的基督教』は新しい社會主義の時代から多大の影響を受け、極言すれば決定されてをる、そこにその特色がある。

第二に、かゝる事情に基き、新に生れた基督教は、從來のプロテスタンティズムの缺陷を指摘し、それが最早や新時代の宗教に非ざることを證明せねばならない。彼等の出發點はポレミックでなければならぬ。そのポレミックがどの方面に向けられるかは、豫想することが出来る。その非難の一つは、プロテスタントが餘りに個人主義的であつて、社會の救に眼を閉じて居る點である。即ち個人が救はれさへすれば以て足れりとし、個人の靈魂のことにのみ氣をとられ、自分丈有頂天になつて喜んで居る。即ちそれは獨善主義であり、靈魂の遊戲である。宗教はここでは神と靈魂との關係に局限されてをる。信仰によつて神と自分とが結びれてさへ居れば、それ以上要



求しない。そして信仰を重要視する結果、行爲を無視する。實踐を輕んじる。基督教が愛の教へであることを忘れる。然し彼等がかく獨で有頂天になつて居る間に、社會は彼等から離れて了ひ、そして彼等の主義上許す可らざる惡の泥沼に陥つて來た。然も彼等はそれを救はうとはしない。彼等にとつては社會は如何様になつても問題にはならない。自分が神の前に正しければ、それで足りてをる。何と云ふ恐ろしい自己主義だらう。かゝるものが果して基督教だらうか。見よ社會は苦しみ、人は悶えて居る。それに對し救の手を延すが基督者ではないか。——かゝる調子の攻撃を浴せかけるのである。

その二は、プロテスタントの餘りに保守的であり、社會的認識の不足して居る點である。彼等は現狀維持を以て理想とし、事勿れ主義を餘りにも強く奉じ過ぎてゐる。それは彼等がブルヂヤ若くはプチ・ブルヂヤたる當然の結果かも知れないが、それにしても彼等は餘りに社會的正義感を缺き、勇氣を缺いてをる。正義は基督教の變らざる主張ではないか。キリストは當時の支配者たるパリサイ人と勇敢に戦つたではないか。がその一つの原因は、彼等の社會に對する認識不足にある。彼等は社會の何たるかを解しない。又其の資本主義社會に如何に戦慄すべき罪惡が蔓延してゐるかを知らない。彼等の理性は餘りに弱いから、巧なる資本主義者の手管を看破することが出来ないものである。その責は彼等の怠慢にあり怯情にある。

その三は聖書主義の固陋である。聖書を重んじその教へ以外に出ることが出来ない。がこれは聖書に對する誤つた態度から來る。聖書そのものが既に時代の產物である。時代は刻々移る。然らば聖書の解釋も時代と共に變つて然るべきではないか。紀元第一世紀の基督教團體は、ロマの世界と隔絶の状態にあつた。彼等はこの世では

殆んど認められず、従つてその希望を彼岸においた。それは當然のことである。だから聖書には終末觀が支配的である。然し二十世紀の文明とそれに對する基督教の地位は、全然異つて居る。聖書には社會思想が見えてゐない。然しそれだからと云つて、我々も基督教的社會思想を抱いてはならぬと云ふ結論は出ない。聖書は法律や規則ではない。その通りを行へば足りるなどと考へるのが根本的誤謬である。

その四は教會の微弱である。教會の微弱は現代に於て知れ亘つて居る事實である。どの教會も會員が減少し、聽衆が減少し、その維持に汲々たる有様である。教會のこの衰微は社會的原因に基いて居ることを、彼等は知らないのだらうか。即ち最早や自由な市民の時代は過ぎ去つて、プロレタリアートの大衆時代になつてをる。然るにこの大衆に眼をくれず、依然亡びの過程にある市民階級を相手にしてをるから、彼等の衰微があるのである。宜しく態度を改めて、大衆と手を握つて進まねばならない。

これ等が、『社會的基督教』の試みる前時代の基督教への攻撃である。それは必ずしも彼等のみの専有物ではなく、苟くも現代の基督教と教會とに不満を抱く者の常に口にする所である。彼等の攻撃の特徴は社會的なる標準から爲される點にある。従つてその反面建設的な積極的な主張を豫想する。

第三、然らばそれは如何なる點に於てあらはされてをるか。

その一は神の國である。『社會的基督教』が、神の國をその綱領の第一に掲げるのは、當然である。新時代の人の眼を以て見る時、神の國は直ちに新社會として解釋され得るからである。がその内容に於て終末觀的要素を取り、現世的・地上的のものと爲した所にその特色がある。この場合に於ても概念構成に助けを與へたのは社會

學であつた。即ち『部分社會』(Gesellschaft, Association)に對する『共同社會』(Gemeinschaft, Community)の觀念である。共同社會とは謂はゞ神ながらの結合であつて、人間的な組織や目的を持たず、心と心とが直接に觸れ合ひ交り合ふ社會、その基調はあく迄道德的である社會を指す。それは此世にあつて一部はあらはれ、一部は隠れて居る如き社會である。この社會を神と結びつけて見る時、神の支配のあらはれと信する時、そこに神の國が生じる。共同社會は各特殊團、例へば國家や教會や家族や産業團體の基礎に横はれる根本的・一般的結合である。基督教の愛の實行を以てそれを神に迄引き上げる時、神の國は擴大し且つ強化し行くのである。

社基督教徒關西聯盟發行『社會的基督教』掲載綱領參照。

その二は神である。神は人格であり又精神であり更に生命であると云ふ點に於ては、從來の神觀と大差はない。只社會と關連して見る關係上、そのニュアンスに相違の出来ることは否まれないだらう。神の生命は人間の生命に通ひ、神の精神も人間精神に通うて居る。人間が神の子だと云ふのは、神と同質的存在だからであつて、只人間は不完全神は完全な所に差があるのみである。この思想に汎神論的傾向が強いことは争はれないと思ふ。従つて神は内在にして同時に超越だと説いてはあるが、その本格的な所はむしろ内在的な所にあると見られる。少くともオルソドクシに於て説かれる神の超越性とは非常に異つてゐる。そこでは神は世に對して存在する他者であつて、嚴密な意味では世に内在するとは云ひ難い。只神は世の創造者であり、又人間は神の救を受ける可能性があると云ふ程度に於て内在性ありと云ふに止る。社會的基督教はむしろプロテスタントイズム中自然神學的傾向の自由神學の後繼者である。兩者共に大體人間の力殊に理性によつて神を知り、然る後之を信じる點に於て、相通じてゐる。

その三は信徒の使命としての神の國實現である。『神の國の實現を以て基督教徒の根本使命なりと信ず』。そしてその實現は愛の生活に於て、殊に『社會化愛』に於て可能である。宗教改革が『信仰のみ』を説いたのに對し、愛を斷然力説した所に、此派の基督教の特色がある。愛は然し社會に於ける實踐であつて、それを外にして例へば神への禮拜とか祈禱などには重きがおかれてゐない様に見える。そして殊に顯著なのは十字架の實踐なる思想である。『神の國の實現はイエスの十字架に顯れたる贖罪愛の實踐に依りてのみ可能なりと信じ自ら贖罪愛の生活者たらんことを期す』。イエスと共に苦しみその苦難を補ふと云ふ思想、又は十字架を模範とする思想は古くから基督教に存在してゐたが、『自ら贖罪愛の生活者たる』ことを前景に持ち出し、こゝに我等は立つと公言したのは、『社會的基督教』の特徴であつて、大に注意すべき點だと思ふ。従つて十字架の意義もキリスト降誕の意義も、從來の解釋とは甚だ異つて居ることを認めざるを得ない。

## 註

(一) 上掲綱領第一。

(二) 上掲綱領第二。

其他『攝理』の信仰や『救』の體驗等に關しても叙べるべきであらうが、こゝには省略する。

以上の敘述は中島重、菅圓吉氏等の著書、並びに雜誌『社會的基督教』によつて居る。特に私は中島氏の所説に重きをおいた。同氏の著書には『神と共同社會』『社會的基督教と新しき神の體驗』等の外に、『日本憲法論』並びに最近の『社會哲學的法理學』がある。

基督教は冥想的・隱退的宗教ではなく、堅實な社會道德と實踐とに生きてをる宗教である。只自らで神の前に正しきを以て満足すべきではなく、非道德的行爲に滅び行く現社會の爲めに、敢然起つてその救済に當らねばならない。現社會の内に正義と愛との支配を招致せねばならない。即ち對社會的實踐を私共は要求されてをるのである。もし基督教が現社會に巢喰つてをる多くの罪惡を認めず、又は認めつゝも之と戰ふ勇氣を缺くに至らば、基督教の生命は去り、教會は死せるものとなるだらう。然し現在の基督教と教會とは果して對社會的任務を盡してゐるだらうか。むしろ個人主義に走り、自己のことのみで満足してはゐないだらうか。『社會的基督教』はこの點に鋭い批評を加へ、社會的に惰眠を食れる現代の基督教を眞向うから覺醒させんと熱動して居る。私はそれを多とし、そしてそこに共鳴を見出す者である。『社會的基督教』の理論がこの點を據所として立てられてゐる事情に、私共は十分の理解を持つてゐる積りである。がその理論の行き方と内容とに於て、基督教そのものゝ把握に於て、私共の首肯し得ない節々があるのは遺憾である。

第一、『社會的基督教』は學問的認識と餘りに密接に關係してをる。そこでは宗教が學問によつて決定されてゐると云つても、敢て過言ではないと思ふ。私の意味するのは即ち社會學である。それは主張する、——謂はゞ學問の王座を占めてをる社會學の結論に、我々凡ては服従しなければならぬ。それと相容れない様な宗教の立て方は容認されない。『社會的基督教』の奉じて居る社會發展の段階とそれに相應する宗教の、基督教の發展段階とは、社會學によつて基礎づけられた動かし難い眞理であつて、將來の基督教は新しいこの發展段階の上に据ゑられねばならない。誰しも据ゑられた基礎の外に基督教の建築を立てゝはならない。そしてその基礎は社會學であ

る。私も社會はこの派の人々の主張する様な方法で大體發展して行くものだらうと考へる。然し基督教の各種をその各々にあてはめて簡単に片附けて了うのは不賛成である。それは第一に宗教をこの世の文化の一つと見、それ等と同一の動きを宗教も亦すると定めるのであつて、そこに大なる誤謬が横つて居る。勿論それは宗教の理解そのものゝ相違に起因して居つて、見解の相異なりと云へばそれ迄だが、然しある程度迄宗教の超越性を認めて居る人々にとつては、宗教をこの世の文化と同一視することは出来ない筈である。況んや宗教の本質を以て文化と全く異なるもの、即ち他者なる神との關係なりと見る者にとつては、社會學的發展の諸段階の中に基督教の各派を入れ込んで了うことを、どうして妥當と見ることが出来やう。そのみではなく、この見解は事實にも反する。

例へば封建的權力社會は過ぎ去つて居るにもかゝらず、カトリックの信者が依然として勢力を持つて居るのは何故であるか。英國や亞米利加のやうな自由主義の國にも、その信者の相當の數に達するのは何故か。半カトリック的な英國監督教會の存在又は佛蘭西革命後に於ける同國のカトリック支配の如き現象は、どう説明するのか。又原始基督教の運動を社會學的に説明しやうとする種々な試の失敗は、私共は之を認容せざるを得ないではないか。

私は勿論、基督教の様な宗教が學問によつて影響され左右されるのは止むを得ないと思ふ。神觀の進化とか基督教の發展とか云ふ言葉は、誤解はされ易くはあるが、正當だと思ふ。然し學問を本として、基督教をそれに合ふ様に解釋してはいけない。又社會狀態に都合のよい様に基督教を立て直してもいけないと信じる。それでは宗教そのものゝ獨立性はなくなつて了うではないか。私は『社會的基督教』が必ずしもそこまで進んで居ると云うのではない、少くともイエスの宗教を他の一中心點として出發する以上、この傾向は可なり規正されると思ふ。

然し何と云つても、立場は人本主義的である。人間の政治思想、人間の社會思想更に人間の社會の動きが本となつて、聖書は解せられイエスの宗教は見られて居る。聖書の權威は人間の要求によつておきかへられて居る。この點が私には不満である。

第二、『個人的基督教』と、『社會的基督教』との對置は、實際の事實に反する見解の一束を議論の中に持ち込むことにある。現に社會的基督教に於ても、個人とその人格とは決して止揚されてはゐない。現に『神の國に適しき人格を造る』ことが、その綱領の一に掲げられて居る。それと同様に、古くからの基督教、所謂『個人的基督教』とでも、社會を見ないではない。現にイエスは隣人愛を以て神への愛と並べて、信者の爲す最も大切な任務と教へて居る。そして時と場所とによつて勿論差はあるが、このイエスの教訓は常に守られて來て居る。只現代はより強く對社會的義務を高調すべき時であると云ふに過ぎない。がそれを高調する爲めには、基督教の建て方を變へて了はねばならぬ、それでないと、決して現代人の需要を満すことが出來ず、基督教は現代人から置き去りにされて了うだらうと、彼等は主張する。が置き去りにされるつらさに、基督教を改革しやうと云ふ立場に、私は承服することが出來ない。それは餘りに俗過ぎる。神を社會に迄引下すことになる。そして刻々變化して行く社會に應じて基督教を建て直して行くとしたならば、基督教は政治的・經濟政策的な一黨派・一主義の如きものとなつて了う虞がある。私の見る所では基督教には時代を超越したあるもの、即ち『永遠的なもの』があつて、變化する時代の中に毅然と立つてゐなければならぬ。もし基督教そのものが時代と共に刻々移行行くものとなれば、それこそ人に顧みられず、捨てられて了うに至るだらう。社會的進歩に伴はないが故に宗教改革を必要と

すると云ふ主張は一見尤もの様で、誤つて居る。

議論は常に同じ所に歸つて来る。例へばプロテスタントイズムを以て個人主義宗教と印銘を打つのはよいとしても、かゝる語の意義をよく考察しておくことが大切である。近代社會がルッターを産んだか、ルッターが近代社會を産んだかと云ふ問題は別として、ルッターの個人主義と啓蒙思想の個人主義とは全く別物である事實に、我々は注意を向けねばならぬ。ルッターの個人主義はカトリックの教會主義・法王主義に對し、各人が神の前に責任を負うべきことを主張する個人主義であつた。それは神に對するもの、しかも神の前に自らの良心に於て義務を感じるものであつて、資本主義などの中核を形成せる幸福主義又は利益主義と同一視してはならない。否、神の前に己れを是正する者は、同時に社會的には己れを捧げて人の爲め社會の爲めに盡す者である。ルッターは神の國を説かなかつたか。隣人への愛を教へなかつたか。否、彼は誰にも優つて人の爲め社會の爲めに奉仕して居る。そしてこの精神——それはイエスの宗教の眞髓であつた——は、彼に續くプロテスタントの守つて來た所である。勿論彼等の多くが人本主義・世俗主義の啓蒙思想——それは希臘主義の復興に外ならない——に根ざす個人主義におし流され、資本主義文明の囚虜となつたのは甚だ痛ましい出來事である。彼等は宗教を捨てたのである。が然しこの資本主義の急流の中にあつて、基督本來の精神に立ち歸り、敢然時流に抗して戰つた者のあることを知らねばならぬ。Wilberforce, Howard, Elz. Fry, Booth, Williams, Raikes, Maurice-Kingsley-Ludlow 等彼等は個人主義の國英米の眞中で基督の愛にはげまされて社會的戰に一生を過した。彼等の仕事は不完全であり、最早新時代の用を爲さなくなつたものもあらう。然し彼等の精神は各時代に應じて動くべきであり、且つ働くであらう。



プロテスタンティズムをその純粹な形に還し、新時代に活躍させよ。それが現代にあつて私共のなすべき任務だと信じる。假令世が社會主義となつても、このことに變りはない。

第三、「社會的基督教」は、基督教の神觀を思ひ切つて變へた。中島氏の語を借りると、それは大乘佛教と社會學とによる變更である。社基主義は、社會に對する働を以つて間接に神の爲めの働と見るのでは、承知が出来ない。社會への働は直接に神への奉仕とならねばならない。社會運動そのものが直ちに、神への禮拜でなければならぬ。もし従來の基督教の考へてゐた様に、神と社會とを別個の存在と見るならば、社會に對する働はいきほひ弱くなる。その結果次第に社會に無關心とならざるを得ない。だから、神を社會と見、内在的・汎神論的な神觀を立てることによつて、全體の主義は救はれるのである。然し私は懸念する。かゝる神觀で果してよく社會活動に力を與へ得るだらうか。盛んな社會活動への刺戟がかゝる神から出て來るだらう。しかも力の源を人間にありとし、神を人間の働の目的と見る場合にはそれで差支あるまい。がそれでは結局神は人間に對して消極的存在となり、神祕主義の如きものになりはしないだらうか。基督教の活動主義はむしろ超越的な生ける力の神から發生する。基督教に於る靜寂主義は、神の汎神論的體驗に伴ふ。佛教に於ても同じである。即ち汎神論的内在論は人を無差別觀に陥れ、社會活動を著しく鈍らせるのが自然である。勿論社會に働かける熱の旺盛な間はかゝる神觀で足りるであらうが、果して持續的に人心を刺戟して主義の目指す所に向け得るだらうか。

#### 四

基督教と云はず一般に宗教は餘りに彼岸的である。だから社會改革の如きこの世的な仕事には適しないのみか、

非常に妨害になる。マルキシズムあたりからの宗教排撃はかゝる理由に基いてゐる。それを氣にして宗教學者の側に於ても、調和的な新説を發表した人もあつた。『社基教』も、社會改造の爲めには從來の基督教は足まとはひになるから、思ひ切つて改造したのであるが、その結果彼岸的色彩が非常に薄くなり、基督教の傳統を餘りに離れ過ぎて了つた。さう云ふ種類の基督教も成立し得るであらうが、そして社會改造には都合がいゝではあらうか(？)、果して宗教として多くの人を満足させ得るだらうか。彼岸の世界との關係が明かに浮び出ないことには、人間の宗教的要求は充されず、社會的又は個人的不安は靜められないのではあるまいか。今から三十年前、自然科學の勢力に宗教が抑壓され勝であつた獨乙にヤトー (Taito) が出て、ヘッケルやオストワルトのモニズムと並んで此岸の基督教を高唱したが、いつとはなしに消えて了つた。私は『社基教』がその轍を踏むとは思ひ度くない。然し宗教の個人的方面や彼岸的要求を、かく輕視しては、物にならないと思ふ。『社基教』の教へは倫理の教へや社會運動と遠くない。その主張者達は基督教的信仰を持つてゐるのだから、他に移り行くことはないとしても、新に入り來る人々が、同じ様な信仰を持ち得るだらうか。如何なる形にもあれ、基督教の信仰を得る爲めには、個人と彼岸的な神との關係を明瞭しておく必要があるはしないだらうか。『社基教』の特色は基督教と社會民主主義との結合にある。すると社民主義が倒れる時は、社民主義も倒れることになる。そして我々は社會改造主義として社會民主主義は甚だ微溫的であるとの非難を常に聞く。かゝる間に立つて『社基教』はよく己の勢力を維持し得るであらうか。もしこゝに一人の社會改造に熱心な青年がある時、彼等は『社民主義』位では満足すまい。彼等にはやがて宗教が邪魔になるだらう。彼は宗教をすて、極左にまで走るのであらう。現に東京基督教青年會

同盟の運動がそれを證明して居る。もしかゝる極端な連中が出た時、それを喰止め得るに足る高い墻壁が存在して居るか。人本主義に基く文化運動・社會運動の一種に近い『社基督教』にその力があるだらうか。私はこの點を危む者である。

最大の關心事は神と神の國とである。その點に於て私共は一致して居る。只神と神の國とを餘りに現世的・此岸的に見過ぎてをる點に於て、私はこの運動に嫌りなく思ふ。或は云ふだらう、だから社會的に無定見・無力なのだ。確かにさう見えるだらう。それは止むを得ない。然し、私達も私達の立場から全力を以て同一の目標目指して努力して居る積りだし、又努力せねばならぬ。私達はイエスの二つの大なる誠、神への愛と隣人への愛とを信徒のモットーとして遵守しやう。両者は無關係ではなく、一は他を深め他は一を力強くする。

## 附記

『社會的基督教』が新時代の要求に應じて我國に産れたことは、甚だ意義のある事件であつて、それについては慎重に冷静に考へねばならぬと思ふ。殊に中島君の如き學者が、頭を傾けてその理論を立て本質を把握せんとして居る努力に對し、又その方面の同志が集つて都會地に農村に使命の爲めに活躍して居る事に對し、敬意を拂ふべきだと思ふ。賀川豊彦氏や杉山元次郎氏の如き人も、この派の運動と深い關係に立つて居る。只遺憾なのは數年前から續けられてゐた東京基督教青年會の運動が極端に走り、盲目的になつて、終に昨年之夏解散するの止むなきに至つたことである。そこに多大の教訓も殘してゐるだらうが、又この運動の妨害にもなつたに相違ない。人々が『社基』の運動に對して無理解な批評や非難を加へるのも、一つにはかゝる失敗があつたからであらう。然し公平な人は今少しく落ち付いて己れを反省しつゝ、『社會的基督教』の主張に耳を傾けて然るべきである。

## 眞言學の立場

— 卽身成佛への検討 —

高 神 覺 昇

—

凡そ佛教をいかに味ひ、いかに研究するかといふことは、吾等佛教徒にとつては極めて重要な課題であることは改めていふまでもない。然るに古來この佛教を認識し把握する方法に就ては幾多の異つた學説があるが、いまそれらの一々を検討し吟味してゐる餘裕もないから、私は端的に次の如き三種の方法を提示したいと思ふ。即ちそれは教理論・佛陀論・成佛論の三方面よりの研究であつて、次の如くそれは佛の説ける教、佛とは何ぞやの教、佛となるの教として佛教を眺めたものである<sup>1)</sup>。けだし右の内で前二者はつまり佛教の説明原理であり、成佛論こそまさしく佛教の要求原理

と稱すべきである。勿論、佛教の内には前三者が各々契機として胎藏されてはゐるが、端的に佛教とは何ぞやといつた場合、吾等は何らの躊躇もなく成佛の教なりと答へるべきだと信ずる。従つて佛教の當爲であるこの成佛の問題を度外視しては、到底佛教への正當なる認識は不可能であると共に、佛教への研究そのものも亦た點睛なき畫龍に過ぎないといつても敢て過言ではないのである。この意味に於て佛教研究の眞の生命は成佛教としての佛教を検討することに於てのみ把握しうるのである。これを今試みに日本佛教に就て見ると、各宗各派何れもその機構をこそ異れ、その根本目的は所詮成佛である。例へば此土入聖を理想とする所

謂自力聖道教にしても、捨此往彼を信條とする他力淨土教にしても、その最後の到着點は等しく成佛である。

而かもその成佛たるや單に自己一人のみの成佛ではな

ら。一切衆生の名に於ての成佛である。即ち「我等與衆生皆共成佛道」であり、「同發菩提心往生安樂國」である。けだし二乗の宗教であり、阿羅漢の宗教なればともかく、少くとも菩薩の宗教であるわが大乗佛教は、それがたとひいかなる形態をとるにしても何れも成佛を以てその最後の理想とせざるものはない。かゝる觀

點よりしても吾等佛教徒としては、つねにその研究の過程に於てかゝる問題への十分なる關心と注意とを怠つてはならないと同時に、嚴密なる意味に於て一切の研究をば悉くこの問題への思索と體驗とに還元すべきだと思ふのである。ところでいま當面の問題である眞言密教に就てみるに、密教が佛教でないならばともなく自ら大乘佛教の精華を以て誇れる眞言學が成佛を理想としてをすることはあまりに當然なことである。否、眞言密教は自ら即身成佛を以て自家の根本的立場とし

この即身成佛の説不を以て顯密二教の批判の根本的な規準とまでしてゐるのである。

この意味に於て眞言學の立場を論ずることは、畢竟即身成佛への検討になるのであるから、私はこの小論文に於ては主として眞言教學の旗幟たる即身成佛の問題を基調として、それが果して釋尊自覺の内證といかなる關係にあるかの問題を吟味すると同時に、私の所謂佛教アントロポロジーの立場から更にこれを検討してみたいと思ふ。

註

(一) 拙著『佛教序説』及び現代佛教學講座第一卷拙稿

『佛教學概論』參照

## 二

元來佛教學は哲學と宗教との渾融せるものである。

故にそれは單なる哲學でも宗教でもないと同時に、哲學でもあり宗教でもある。いま眞言學に就ても同様なことがいひうる。即ち眞言學に於ては教相と事相とがそれである。「教相は覺の所在を示し、事相は可修の道

を教ふ」としてゐるが、理論の哲學たる教相と實踐の宗教たる事相とを古來車の兩輪、鳥の雙翼に譬へ、兩者兼修を力説してゐることはむしろ當然のことであるといはねばならぬ。ところでいま事教二相の二方面より眞言教學の立場を反省するに、教相に於ては即事而眞であり、事相に於ては即身成佛だといひうると思ふ。即ち眞言學の哲學的基礎は即事而眞であり、宗教的根據は即身成佛である。換言せば即身成佛の哲學的表現が即事而眞であり、即事而眞の宗教的表現が即身成身である。而かも眞言學の基調が他の一般大乘教學と同様に宗教的實踐たる成佛の問題にある以上、所詮眞言學の根本的立場は即身成佛の一句にある譯である。即ち即身成佛の哲學的基礎づけが即事而眞にあるが故に古來眞言密教がつねに即身成佛の一句を自家の根本旗幟として高揚せることは、けだし當然のことである。果して然らば眞言學はいかにしてこの與へられたる根本問題を説明するであらう？ まづ吾等は順序としてこの問題の検討より始めねばならぬ。

おもふに「一切衆生悉有佛性」の思想は「如來常住無有變易」の思想と共に、古來わが大乘教學を一貫せる主潮である。勿論佛教々理史上に於ては、この佛性問題を契機として三乘一乘の諍論があり、又た一切皆成説と五性各別説との對立もあるが、とにかく悉有佛性思想は一般に大乘佛教の通念となつてゐる。然るにわが眞言密教はかゝる一般的通念を更に一步進めて、いやその思想を徹底せしめて積極的に「一切衆生皆是毘盧遮那」を高調するのである。尤もそれまでへの思想發展の過程を一應説明すべきであるが、此處では端的に何故に一切衆生は皆是れ大日であるかの説明に止めておきたいと思ふ。

けだし眞言密教におけるこの問題への哲學的説明は、所謂六大・四曼・三密の三大論である。三大論に就ての一々の説明は省略しておくが、この三大論の組織こそ眞言學即ち日本密教の印度・支那の密教に對する一大特徴であつて、そのまさしき提唱者こそ弘法大師であるといはねばならぬ。

さて今この三大論の建前よりすれば、客觀の世界も吾等個人も一切の存在の本體は六大であり、その現象は四曼であり、その作用は三密である。即ち一切所見の境界は皆是れ遍一切處の大日の身、一切所聞の音聲は悉くこれ法身の說法である。従つて一個の人間としての吾等の存在はそのまま六大所成の法身としての存在である。別言せば一個の自然的存在たる吾等の肉體は地水火風空の五大所成であり、思惟的存在としての吾等の精神は九識を内容とする識大所成である。故に密敎の立場よりすれば、われらの肉身は金剛界曼荼羅 (Vajradhātu maṇḍala) であり、精神は胎藏界曼荼羅 (Garbhakūṣḍhātu maṇḍala) である。従つて全體人間としては兩部不二の曼荼羅である。印融は曼荼羅を定義して「諸佛理智之體性、衆生色心之實相」——貴哉、諸佛法性身心、衆生具縛色心、理々無數、智々無邊、胎金兩部之曼荼羅也(曼荼羅私鈔)といつてゐるが、自覺の有無はともかく衆生色心の實相はそのまま金胎兩部理智不二の曼荼羅である。かゝる意味に於て本體論的立

場からいへば、凡聖不二であり我即大日であつて、そこには毫も迷悟染淨の差別はない。だが然しそれはあくまでゾルレンとしての問題であつてザインとしての問題ではない。現象論的立場よりすれば凡夫は凡夫であり、佛陀は佛陀である。凡聖は不二ではなくて而二である。而二をして不二たらしめ、ザインをしてゾルレンたらしむる宗教的實踐の問題が當然茲に起つて來るのである。眞言學における本有(性)と修生(修)とはまさしくこの問題を取扱つたもので、この場合兩者の何れを密敎學の立場とするかに就て、古來根嶺・野山・東寺の學者間に相當議論もあるが、宗教としての密敎の生命は何んといつても本有家よりも修生家の方により多くの妥當性があると思はれるのである。しかもその修生の根本問題は、畢竟衆生本具の曼荼羅を開顯することに外ならない。換言すればそれはいかにして六大法身としての自己を把握するかの問題であつて、端的にして如何にして「實の如く自心を知るか」といふことである。而してこの如實知自心こそそのまゝ、即身成

佛の境界だといはねばならぬ。

註

(二)「事相行人、教相顯露難加。教相學者、事相無智難致。一偏是邪執也。二相必可兼」諸流通用口決(興教大師全集五六九頁)

(三) 由來密教思想には大體二つの著しい潮流がある。

一は眞言乘 (Mantra-yāna) 又は眞言道 (Mantra-yāna) であり、一は金剛乘 (Vajra-yāna) 又は金剛道 (Vajra-yāna) である。前者は大日經系に屬し、後者は金剛頂經系に屬する。而して兩者の著しき相違點に就ていへば、眞言乘は實相論系であつて中觀佛敎に等しく空の思想をその基調としてゐる。これに對して金剛乘は緣起論系であつて瑜伽佛敎に親しく有の思想に立脚してゐる。而かもこの二種の敎系が前者は善無畏 (Subhakarasiṃha) によつて、後者は金剛智 (Vajrabodhi) によつて夫々支那に傳へられてゐるが、更に兩者は不空 (Amoghavajra) 及び慧果を経てわが弘法によつて日本に傳來したのである。かくて弘法に到りて有空の二大敎系は巧みに止揚され、兩部不二を基調とする眞言學は始めて建設されたのである。この意味に於て日本密敎と支那・印度の密敎とはその間非常に距離があるのであつて、かの六大・四曼・三密の三大論の哲學的組織は全

然彼れにはなく、阿字體大説を辨證法的に發展せしめたる六大體大説に於て始めて見るべきもので、われらは實相・緣起の粹たる華天兩一乘の止揚として日本の密敎を眺めんとするものである。尙この問題に就ては拙著『密敎概論』第三章敎理論の項を參照。

(四) わが國の密敎學界には中古以來、本有派と修生派との二大學派が生じた。前者は本來具有を意味する本有門(性)に立脚し、後者は修習出生を意味する修生門(修)に立脚する。無論兩者は各據一義であり、一法の兩義ではあるが、哲學上の理論問題としてはともかく、宗教的實踐問題としては何處までも修生を中心としてみることが妥當である。而して本有派の代表的學者としては高野山の道範、東寺の三寶(賴寶・杲寶・賢寶)及び勸修寺の道實等である。これに對して修生派を代表するものとしては根來の賴瑜・聖憲並に高野の宥快等が數へられる。

### 三

けだし由來「自己を知れ」といふ命題は、ヘレニズムの核心であると共に、奧義書哲學の根本題目でもあり、又た同時にそれはわが大乘佛敎學を一貫せる主潮でもある。



従つて自知といふことを眞言學独自の旗幟とするこ  
とができないまでも、この如實知自心を菩提と同意語  
に取扱ひ(云何菩提、謂如實知自心——大日經住心品)、  
それを以て一宗の根本的立場となるのは、何んといつ  
ても眞言密教の特徴だといはねばならない。即ち弘法  
大師が、

「經云。云何菩提謂如實知自心。此是一句含三無量義。  
豎顯十重之淺深。橫示塵數廣多。」十住心論(大師  
全集一三九七)。

といへる如く、如實知自心の一句を味得するに就てそ  
こに重々淺深の不同があるにしても、端的に菩提とは  
如實知自心であり、如實に自心を知れるものこそ、そ  
のまゝ一切智者であることを道破せるものは獨り眞言  
學のみであつて、如實知自心こそ兩部大經の骨目、眞  
言一家の肝心である。果して然らば眞言教學では如何  
にして如實知自心への道即ち成佛への道を説いてゐる  
か。おもふにかの『大日經』所説の三句の法門こそまさ  
しくこの問題への解答である。即ち三句とはいふまで

もない因(Hetu)・根(Mūla)・究竟(Parisamāpka)  
である。

詳しくいへば菩提心爲因、大悲爲根、方便爲究竟で  
ある。けだし何れの宗教に於てもその最も大切なこ  
とは發心(Citta-utpanna)といふことである。發心と  
は一般宗教學上の廻心のことで、佛教的にいへば發菩  
提心(Bodhi-citta-utpanna)である。更に密教的にい  
へば「一向志求一切智々」の心を發すことである。而し  
てその發心の動機に就ては無常觀・病弱觀・弱小觀・罪  
惡觀・戀愛觀等が數へられるが、何れにしてもその動機  
の最も根本的なるものは畢竟矛盾の惱みである。いま  
人間學の立場よりこれをいへばつまりは癡肉の矛盾の  
惱みからである。カントの所謂ホモ・フェノメノンと  
ホモ・ヌーメノン即ち現象人と本體人との矛盾、外的  
人間と内的人間との矛盾、そこに絶えざる人間の苦惱  
がある。この意味に於て人間は一個の矛盾的存在であ  
ることを自覺し、如何にしてこの矛盾を超克するかと  
いふことよりしてこゝに菩提を求むる心が生ずるので

ある。故に發心とは人生への覺醒であり、自己への目醒めであるといふことができる。而して密教學ではこの菩提心の内究を三種に分析してゐる。所謂勝義・行願・三摩地がそれである。勝義心とは捨劣得勝の心で菩提心の知的方面を示し、行願心とは同體大悲の心で菩提心の感情的方面を表し、三摩地心とは生佛一如の心で菩提心の意志的方面をいつたものである。換言すれば勝義と行願とは自利と利他、智慧と慈悲の兩面を示したもので、三摩地心こそ菩提心の本體となるものである。従つて密教學の特徴、顯密對辯の規準も亦たこの三摩地心を説くところにあると稱せられてゐる。勿論菩提心を三種に分つて説明することも密教學の特異點ではあるが勝義と行願とは名稱こそ相違してゐるものゝその内面的意義は大智と大悲であり、自證と化他であるから一般大乘教學の通念といはねばならぬ。然し三摩地心を高調することが密教不共の立場だとされてゐるのであるが、その三摩地、『菩提心論』のいはゆる「惟眞言法中即身成佛故、是說三摩地法」といふそ

の三摩地こそ「於諸教中闕而不書」ものであつて、それはつまり密教の所謂六大一實の境界、阿字本不生の心地であるのである。従つてそれは纏て菩提心の本體であつて、能求であると共に所求である。求むるものであると同時に求めらるゝものである。この意味に於て密教學にいふところの發菩提心とは、つまり六大の體性、阿字本不生を覺悟し、凡即是佛の觀念に立脚して、上求・下化の二利の心を發すことである。換言すれば發菩提心とは、畢竟知情意の統一による人格的生命を實現せんとすることである。即ちそれは人間の抑止することのできない内心至奥の要求をまさしく實現せんとすることである。誓心決定して如實に菩提への道に向つて精進せんとすることである。

けだし以上は主として論家即ち龍猛の立場より發菩提心の内容を検討したものであるが、疏家即ち善無畏は「菩提心即是白淨信心」(大日經疏卷一)といひ、更に宗家即ち弘法大師は三摩耶戒序(全三集)に於ては菩提心を信心・大悲心・勝義心・大菩提心の四種に分ち信

心を以て菩提心の本體としてゐるが、何れにしても菩提の理想を信ずることが無ければ菩提の體驗は不可能である。佛果菩提への信あればこそ菩提の道はやがて完成さるゝのである。従つて單に密教ばかりではない。何れの宗教もその出發點は信である。信心こそ一切の宗教の成立根據である。信心を無視しては少くとも宗教は成立しないわけである。けだし密教學における菩提心爲因とはかくの如き境地をいつたものである。次に大悲爲根であるがこれは菩提心の因に對する修行の縁をいつたものである。而してその修行の要諦は何處までも利他の大悲であるが故にかくいふのである。元來大乘佛教では菩提を志求して精進するものを稱して菩薩 (Bodhi satva) といつてゐる。菩薩とは畢竟覺らんとする有情であり、覺らしめんとする有情である。上求菩提の人であると共に下化衆生の人である。一向志求一切智々の人であると共に、必當普度法界衆生の人である。然るにその自證なるものはあくまで化他せんが爲めである。下化衆生のための上求菩提

である。故にその自利は必ず利他に即する。故に密教學では菩薩道の修行を稱して大悲爲根とも大悲萬行ともいつてをる。ところでわが密教に於ては菩薩道の實踐として三密の修行を高調してゐる。けだし密教が古來三密宗と稱せらるゝのはまさしくこの三密行を以て修行の根本指針とするに由來するのである。申すまでもなく三密の修行とは手に印を結び(身密)、口に眞言を誦へ(口密)、意三摩地に住する(意密)ことである。まづ手に印を結ぶとはわれらの身業をして佛陀の身業に同ぜしめることで、諸佛が所持せる持物(三摩耶形)及び手に結べる印相は、悉く諸佛の本誓を象徴するものであるから、まづわれらは修行の方規として手に印を結ぶことによりて、佛の本誓をそのまま自己の生活理想として、これを如實に實現せんとするのである。次に口に眞言を唱へることはわれらの口業をして佛の口密に同ぜしめることである。元來諸佛の眞言は聖なる眞實語である。故にわれらが眞言を唱へることは、われらの日常使用する言語を淨化し聖化することによ

りて佛の眞言に契同せしめることである。而して密教では特にこの眞言念誦の功德の甚深なることを高調するのであつて、たとひ眞言の意義を十分に認識せずとも、唯だ念誦するだけでも不可思議なる功德あることを力説することは、他の大乘教學に比して一つの特異點であるといはれてゐる。次に意を三摩地に住せしめることはまさしくわれらの意業をして佛の意業たらしめんとすることであつて、この意密が結局三密修行の根本となるわけである。故に三密宗と稱する眞言密教をばまた三摩地宗と名けられてゐるのである。而かもいふところの三摩地 (Samādhi) とはすでに前述せし如くそれは散亂粗動せるわれらの意識を統一して生佛不二の觀念に住せしめることである。換言せばわれらの心をして阿字本不生、六大一實の境界に專注せしめることである。この意味に於て密教に説く所の觀法にはもとより種々なる區別もあるが、要するにその根本は凡聖不二觀である。<sup>10)</sup> 即ちわれらは本來佛なりとの觀念に住して、われらの意業をして佛の意密に同ぜしめ

ることが意密の修行である。かくてわれらの三業がまさしく三密として佛陀と一致するとき、ザインの三業はそのまゝゾルレンの三密に止揚され、衆生の三密は佛陀の三密と瑜伽 (Yoga) し、佛我に入り、我佛に入り彼此涉入し互融して、茲に吾等は佛に於て自己を、自己に於て佛を見るに至るのである。けだし以上の如き三密行を稱して有相の三密と名づける。而かもこの有相の三密行によりて法佛の三密が開顯され具現された境地を名づけて無相三密と稱するのである。従つて三密行の目的はいふまでもなく有相より無相への轉向である。而かもこの三密行による菩薩道の實踐によつて體得された天地こそ、所謂方便爲究竟<sup>11)</sup>の世界であつて、かくて無相三密のスローガンたる舉手動足皆成密印、開口發聲悉是眞言、起心動念咸成妙觀<sup>12)</sup>の境界は如實に味得されると共に、凡夫の肉身を轉ぜずしてそのまゝ本有の佛體は印成されるのである。

## 註

(五) 異生羝羊心より秘密莊嚴心に至る十住心の思想は

普通に顯密二教の教判（豎の教判）の範疇として見られてゐるが、實は心品轉昇、背闇向明の過程、如實知自心への道を指示したものである。即ち能求の心に約せば心が自心の本性を覺悟する過程を十種に分ちたるものであり、所求の心に約せば自心の本具の菩提心の功徳を十種に分類したるものであるといひうる。『十住心論』『秘藏寶鑰』『五輪九字秘釋』等を見よ。

(六) 三句の法行はもと『大日經』住心品（大正藏）に出づ。即ち「如レ是智慧。以レ何爲因。云何爲根。云何爲究竟。」といふ金剛秘密主の發問に對して、如來が「菩提心爲因。大悲爲根。方便爲究竟。」と答したもので、それが所謂三句法門の典據である。これに就て弘法大師は『吽字義』に於て「大日經・金剛頂經所レ明。皆不レ過レ此菩提心爲因・大悲爲根・方便爲究竟之三句。若攝レ廣就レ略。攝レ未歸レ本。則一切教義不レ過レ此三句。雖レ千經萬論。不レ出レ此三句一字〔阿〕。」といふ。尙この三句の解釋に就て古來四重秘釋の説があり、又た五轉説との關係や中因・東因の兩説もあるが今は省略する。詳細は『密教概論』二八四頁をみよ。

(七) 『菩提心論』は古來一般學界では龍樹の眞撰でないとせられてゐる。然し東密一家では弘法の二教論の

説（此論者。龍樹大聖所造。千部論中密藏肝心也。是故顯密二教差別淺深。及成佛速速勝劣。皆說此中）に従ひ、龍樹の眞撰として重要視する。而して三種菩提心に就ては同論（大正藏）に左の如くいふ。「所以求菩提者。發菩提心。修菩提行。既發如是心。已須知菩提心之行相。其行相三門分別。諸佛菩薩。昔在因地發是心已。勝義・行願・三摩地爲戒云々。」

(八) 上掲の『菩提心論』（大正藏）に「惟眞言法中即身成佛故。是說三摩地法。於諸教中闕而不書」として三摩地の内容を詳説してゐるが、『五輪九字秘釋』（興教大師全集四頁）にも「顯教名爲散說門。眞言唯說三摩地」といふ。

(九) 印 (Mudra) には大體三種の意義がある。一は教理の規範・標章の義、例へば三法印・一法印の如きである。二は佛・菩薩の手にせる所持物（三摩耶形）の義、これは諸尊の本誓を象徴せるものである。三には諸尊の手に結ぶ印及び眞言行者の手に結ぶ印契・印相の義。左右十指の屈伸によつて法界の實相を標幟するものと解せられてゐる。尙印母として十二合掌・四種拳が擧げられてゐる。右の中第二と第三とは密教独自の見方で、前者を契印といひ、後者を手印と呼んでゐる。

(10) 密教における修行の規準は三密行であるが、その中の意密即ち意を三摩地に住するといふその凡聖不二の觀法に種々區別があるがその重要なものは、阿字觀(本不生觀)と五相成身觀である。前者は大日經系の觀法であり、後者は金剛頂經系の觀法である。

〔密教概論〕二八九頁參照。尙密教では一般大衆の宗教的實踐として易行易修の三密行を説いてゐる。

それは一印(金剛合掌)、一明(五字明)、一觀(凡聖不二觀)の三密行である。詳しくは五輪九字秘釋〔興教大師全集〕三六頁をみよ。

(11) 三句義——「眞言行者用心也。從凡位修六度圓滿成佛。故曰以下方便爲究竟。成佛以後以三大悲濟三度衆生。故曰上方便爲究竟。向上向下讀此文有異。」——秘藏記(弘法大師全集)今は暫らく向上門の立場に約せるものである。

(12) 『大日經』密印品。『大日經疏』一四。『瑜祇經』金剛吉祥大成就品。『大日經開題』。『五輪九字秘釋』等參照。

## 四

おもふに前述の如く成佛は佛敎の最後の目的であるが、未來の彼岸に求めるか現世の此岸に見るかによつて、そこに他力救濟敎と自力解脫敎との區別が生ずる。

捨此往彼の淨土敎は往生の名に於て彼岸に成佛を説き此土入聖の聖道敎は解脫の名に於て此岸の成佛を説くのである。何れにしても成佛がその最後の理想であるが、特に密敎は即身成佛の名によつて現世成佛・現身成佛を力説してをる。端的にいへば父母所生身速證大覺位を標幟として即如にして且つ速疾の成佛を主張する。而してそれが何故に可能なりやといふに、密敎ではつねに二頌八句の左の偈文を以て答へる。

六大無得常瑜伽。四種曼荼各不離。  
三密加持速疾顯。重々帝網名即身。  
法然具足薩般若。心王心數過利塵。  
各具五智無際智。圓鏡力故實覺智。

いふまでもなく偈の前半は即身の意味を説き、後半は成佛の可能に對する基礎づけである。

とにかくこの偈頌は六大・四曼・三密の三大圓融論の立場から即身成佛がいかにして可能なるかを論じたものである。而してこの原理を基調として密敎の旗幟たる即身成佛を横説し堅説したるものがかの弘法大師

の「即身成佛義」二卷である。大師は本書に於て所謂二經一論八箇の證文によりて即身成佛の理論と實踐を高調してゐるのであるが、該著は密教々理史上における劃期的著述であつて、日本密教即ち眞言宗なるものは本書の發表によつてまさしく建設されたものといふべきである。ところでいま即身成佛の内容を検討する場合、まづ注意すべき問題は理具・加持・顯得の三種成佛説である。即ち理具成佛とは理として衆生は本來佛陀なることを示すもので、上來屢述したることは結局この問題の説明である。次に加持成佛とは三密加持<sup>15)</sup>による成佛を示し、顯得成佛とは前二者の因・行によつて證得された佛果菩提の境地に名づけたものである。即ち理具の因と加持の縁とによつて如實に本具の佛徳が顯現した境界である。けだし以上の三種成佛の區別を古來「即ち身成れる佛」「即<sup>トツキカ</sup>に身成れる佛」「身に即して佛と成る」と訓してゐることは、大體に於て妥當なる見方と思はれる。要するに三種成佛説は密教の即身成佛の内容を最も具體的に解剖し説明したるもので、

三者相依り相扶けて即身成佛の内容を構成してゐるものと見るべきである。尤も三種成佛説の中で何れを主とするかに就ては古來學者間に可成り異説がある。例へば高野の法性・道範の如きは本有家であるが故に理具成佛を主とし、根來の頼瑜・聖憲の如きは修生家の立場より加持成佛を主とし、高野の信日、東寺の梶實の如きは顯得成佛を主としてゐる。然し何れも各據一義で夫々相當の理論的根據もあるが、前述の如くこの三種の成佛説は即身成佛の缺くべからざる内容で、暫らく本有内證の立場よりみれば理具成佛といふべく、修生外用の立場よりいへば加持と顯得成佛といふべきであらう。換言すれば理具の哲學的基礎がなければ、加持の宗教的修行にも何ら効果はなく、自然また顯得の究極の理想も實現されないわけである。これに對してまたかりに理具の理論的根據(因)があつたとしてもそれをしてまさしく實現すべき加持の宗教的實踐(縁)が無ければ縁缺不生の論理によつて到底顯得成佛の結果は現はれて來ないのである。かゝる意味に於て三種

の成佛説は次の如く凡夫・菩薩・佛陀に約して考へられると思ふ。即ち理具は凡夫の世界に當り、加持は菩薩の世界、顯得は佛陀の世界に配當することが可能である。而して今若し菩薩道の基調たる宗教的實踐の過程に特殊な意義を認めるならば、それは三種成佛説の中まさしく加持成佛を中心とすべきであらうと思はれる。

以上私は三句の思想を基調として成佛への道及び成佛の境地を大略説明した。われらは次に密教の特徴たる即身成佛説と釋尊自覺の内證とは果して如何なる關係があるかに就て一應検討しておきたい。

## 註

- (一三) 『密教概論』五八頁參照。  
 (一四) 『異本即身成佛義』(弘法、師全集 第四卷一〇頁)。『即身成佛義東國記』三。『即身成佛義顯得鈔』上。『即身成佛義鈔』一。  
 『宗義決擇集』六。『即身成佛義私記』一。『即身成佛冠註』上等を見よ。  
 (一五) 『密教概論』一〇八頁參照。

## 五

改めていふまでもなく佛教は釋尊の成道を基調として開展せる宗教である。故に釋尊の成佛を無視しては少くとも佛教はあり得ないといつてよい。ところで古來佛教徒は釋尊の生涯を八相成道とて八大時期に分つてゐるが、そのうちで最も重大なるものは菩提と涅槃とである。菩提とは菩提樹下の成道であり、涅槃とは沙羅林中の入滅である。尤もこの菩提と涅槃との同異の問題に就ては後世の佛教學者間には種々なる形而上學的議論もあるが、要するに菩提と涅槃とは釋尊の生活に於て最も注目すべきものである。さていま菩提樹下の成道を基點として考へるに、成道以前の釋尊はいふまでもなく人間としての釋尊であり、成道以後の釋尊は佛陀としての釋尊である。ところで茲で問題になるのは成道の意義と内容であるが、これに就ての一般解釋は法(Dharma)と人との一致である。法と人の冥合一致が成道の内面的意義である。即ち人間釋尊は法を知り法を覺つたことによりて如來(Tathagata)となり正徧知(Samyaksambuddha)となつたのであ



る。而かもその法なるものは釋尊によつて創造されたものではなくて、佛陀の出世と不出世とに拘らず無始以來永遠常住である。唯だ釋尊はそれを證悟し衆生の爲めに開示せられたのである。<sup>16)</sup>故に無師獨悟と稱せらるゝ釋尊にとつては、法こそまさしくその知識であり師匠であつた。「三世の諸佛は法に依て師となす<sup>17)</sup>」といはるゝ様に、釋尊にとつても亦た法がその師であつた。かくて「法を觀るものは我を見るもの、我を見るものは法を見るもの<sup>18)</sup>」である。而してその法なるものは客觀的眞理(理)であると同時にそれは主觀的眞理(智)でもある。故にそれは決して「他に求むべきものでなくして、内心に求むべきである<sup>19)</sup>」。自己の光 (Atta-dīpa)こそ法の光 (Dhamma-dīpa) である。げに眞如外に非ず身を捨て、何處にか求めんである。けだしかの有名なる二歸依二燈明の宣言こそ最もよくこの間の消息を物語るものではないか。

「阿難陀よ、比丘は自らを燈明とし、自らを歸依とし、他を歸依とせず。法を燈明とし、法を歸依とし、他を

歸依とすべからず<sup>20)</sup>」

自己を燈明とし自己に歸依すること、法を燈明とし法に歸依すること、それはまさしく而二にして不二である。自歸依自燈明はそのまゝは歸依法燈明である。眞に自己をみるものこそ如實に法を見るものである。同様に法を見ずしては眞實に自己を認識することは不可能である。この意味に於て釋尊菩提樹下の成道の眞意義は、所詮如實知自心の一句に還元するゝのである。即ち如實知自心によつて釋尊は三十五歳にして正しく現身に成佛されたのである。人の子であつた悉達多太子は、茲に人天の導師・三界の覺者として誕生されたのである。故に一ケの人間としての釋尊の成佛は、やがて一切衆生の成佛を約束するものである。而かもその成佛は彼岸の成佛ではなくて此岸の成佛である。父母所生身速證大覺位の名によつて示さるゝ即身成佛であつたのである。而して眞言學の立場よりいへば法といつてもそれは單なる唯理としての抽象的存在ではない。それは色形あり說法あるところの法身佛である。

理としての法は理法身であり、智としての法は智法身である。故に法は理智不二の法身佛としての具體的存在である。この意味に於て釋尊が宇宙の眞理たる法を體驗して成佛したといふことは、眞言學的にいへば法身佛の驚覺を蒙つて成道したのである。即ち豎に三世、横に十方に遍滿せる永遠不滅の大日法身を如實に觀見することによつて正覺を成したのである。従つて他面からいへば大日如來が衆生攝化の爲めに普門示現した應化佛が釋尊であるといつてもよいのである。大日如來こそ釋尊の本體であり、その所依師なのである。而かも一步進みて考ふるに、山來法身の境界とはつまり六大一實の境界であり、阿字本不生際である。故に釋尊の樹下成道は阿字本不生際を自覺されたことに外ならぬのである。換言せば菩提の體驗によつて成道されたといふことは、所詮前述の如く如實知自心である。如實知自心こそ一切智々たる佛陀自證の境界といふべきである。かゝる意味に於て眞言密教が即身成佛を一宗の根本旗幟とし、如實知自心の自覺を高調すること

は、最も端的に根本佛教の立場即ち釋尊自覺の内證に契當するものといふべきである。

最後に私は佛敎人間學の立場よりして眞言學の哲學的立場を再吟味しておきたいと思ふ。

## 註

(一六) 雜阿含 (大正藏)

「緣起法者非我所作。亦非餘人作。然彼如來出世未出世法界常住。彼如來自覺此法。成三等正覺。爲衆生一分別・演說・開發・顯示。」

(一七) 別譯雜阿含 (大正藏)

「過去現在諸如來。未來世中一切佛。是諸正覺能斷煩惱。一切皆依法爲師。」

(一八) 增一阿含二〇 (大正藏)

「已其觀法者觀我。已有法則有我。」

Vinyapiaka Vol. III P. 120.

(一九) Suttanipata 919 P. 179.

(二〇) 雜阿含二四 (大正藏)

長阿含二 (大正藏)

Samyutta nikāya III 1.3.12 (Vol. 5 P. 163)

Digha nikāya XVI mahāparinibhāna sūte 26.

(二一) 『密教概論』一三八頁以下參照。

(Vol. II P. 100)

近刊の拙著『佛敎人間學』に於てすでに屢述した如く  
 元來人間學 (Anthropologie) とは人間觀の學的組織で  
 あるが故に、それは全體人間への認識即ち人間自覺の  
 問題が、少くとも人間學の根本命題でなければならぬ。<sup>22)</sup>  
 而してその自覺こそ如實知自心への辨證法的自覺であ  
 らねばならぬ。けだし佛敎人間學はかゝる辨證法的自  
 覺に立脚する人間學で、それは全體人間への具體的認  
 識を以て中心とするのである。然るにこの全體人間へ  
 の認識に就ては當然二つの人間觀への認識が必要であ  
 る。即ちそれは外的人間觀と内的人間觀である。別言  
 せばザインとしての見方とゾルンとしての看方であ  
 る。前者はいふまでもなく自然的存在としての人間で  
 あり、後者は思惟的存在としての人間である。ところ  
 でこの二つの存在をどこまでも異質的な矛盾の對立と  
 してみるか。又はそうした二元的存在をば所謂辨證法  
 的發展の契機として眺むるかが自然問題になつて來る  
 のであるが、眞の人間觀は二元を對蹠的立場に於て見

るものではなく、あくまで辨證法的自覺の契機として  
 みるところにある。けだし佛敎學では人間自覺の状態  
 をば常に三種の段階に於てみるのである。曰く世間・  
 出世間・出々世間がそれである。世間とは人間自らに  
 對する反省もなく自覺もなき未自覺的狀態に名づけた  
 るものである。客觀的にいへば未自覺的狀態にある人  
 間の世界といつてもよい。而してかゝる世界に於ては  
 動物性が人間性の名に於て公然と認容され、そこには  
 唯物論的の人生觀や機械論的世界觀が生まれる。自然的  
 存在としての人間が、肉體をもつものとしての人間が  
 全體人間として認識されてゐる。而かもそれはあくま  
 で人間への認識不足なるが故にわれらはこれを凡夫道  
 と稱するのである。次に出世間とは個人的自覺の状態  
 に名づけたものである。この世界に於ては人間は一ケ  
 の思惟的存在としての人間である。従つて極端に思辨  
 を重視し、精神の價值を高調する結果、應々にして自  
 然的存在としての人間の價值を否定せんとする。故に  
 そこには自ら觀念論的の人生觀や唯心的の世界觀が生ずる

のである。佛教ではかくの如き世界をば阿羅漢道と稱してゐる。次に出々世間とは全體的又は社會的自覺の狀態に名づけたものである。自然的と思惟的、外なるものと内なるものと二つの形態を止揚せるこの世界は、まさしく矛盾對立せる身心の二元的存在をば相即・相成の關係に於て把握せんとするものである。而かもかゝる歴史的に社會的に無限の關聯をもつ全體人間への自覺は、絶えずわれらをして理論と實踐との根源的なる辨證法的統一をなさしむるのである。而かもかゝる境地に於ては人間の裡に潜在する動物性は人間性の名に於て止揚せられ、佛性は同じく人間性の本質として攝取し把握さるゝのである。けだしかくの如き凡夫・阿羅漢の二種の偏見を離れたる中道の世界を稱して菩薩道と呼ぶのである。<sup>23)</sup>

思ふに以上の三種の自覺過程に於て、眞の佛教的自覺はいふまでもなく菩薩道のそれである。凡夫道への否定か止揚かによつて小乘の人間と大乘の人間、羅漢道と菩薩道とが岐れるのであるが、眞の全體人間はた

だ菩薩道の實踐によつて認識され把握さるゝのであつて、それは所詮密教學の所謂「如實知自心」の自覺である。而かも「云何菩提謂如實知自心」といはるゝ以上、それは聽て菩提の體驗たる成佛を意味するのである。何れにしても密教が即身成佛を旗印としつゝ、あくまで如實知自心への自覺を高調してゐることは誠に意味ふかきもので、特に吾等は佛教アントロポロジーの研究に當つて幾多の興味ある示唆をそこに見出すものである。

## 註

(二三) 拙著『佛教人間學』第三章第一節參照。

(二四) 『佛教人間學』一〇八頁以下參照。

# 西域佛教美術の主流

三 才 笹 吉

泰西諸學者の支那西域探檢は荒涼たる流沙の底下から過去民族の全く絢爛たる人文活動の特殊なる成果を夥しく發見し、夫等の資料の分析解釋の努力は西域上代の文化面の究明を促進せしめつゝあるが、就中その造型美術、殊に佛教美術方面に於ては多量なる遺跡、或は完全な遺品等によつて其の特質または史的關係が現在の史的體驗に於て消化せられて、明朗なる西域は人文史的意義としての形態と權能が附與されつゝあるのである。この形態と權能とが文化様式としての規定の要請たるまでに止揚せられ、西域文化の精神性的、物質性的單位に對する標幟として論理的に基礎付けられることこそ史家に與へられたる今後の課題であらねばならぬ。而してこの形態及び權能の積極的消化作用と消極的吸収作用との合流に於て生産せられた個性を

最も具體的に反映してゐるところのものは、西域地方各所に見出された佛教美術である。此くして西域地方の佛教美術は其の他の文化的個性を成長せしめた動脈としての有機的主體であつたのである。佛教美術の生起の地及び夫が背後の民族の問題は今しばらく之をおき、佛教美術は佛教思想と共に傳播せねばならぬとの命題の原理的性質の方面は兎も角として、結果としての史的體驗に於てこの事は認承することが出来る。而してこの限りに於て傳播せられた方面は傳播せしめた方面の影響、感化を受けること亦當然のことであらねばならぬし、これ亦佛教美術に於ても實證し得るのである。即ち西域の佛教美術に於て印度要素の強く認められるのは必然のことであるが、これは佛教美術其のものを通しての經驗の結果の云ひである。然しこの

兩地の歴史的關係が佛教美術に於てのみとなすことは出来ぬ。若し佛教美術のみに於てと解するならば、夫は單に歴史的偶像の異動であつて、史的發展の有機的關係に於ける評價の對象とはなり得ない。人類は偶像を其の感覺環境の精神的還元の標幟として要求したのであるが、幸ひにして偶像としての生物史的概念の桎梏に監禁されるべく餘りに活動的であり發展적であつた。此くして佛教美術に於ける西域と印度との關係も單に枯死せる偶像の異動状態でなしに、より人間的發展史的の規範に基礎付けられた意義に在つたのである。

阿育王時代に孔雀王朝は其の極盛を謳歌したものと認められるが、この王朝の佛教歸依と及び積極的支持とは佛教思想の體系化としての第三結果に成功せしめ、而もこの成功の喜悅と國運の充實とは阿育王の王としての意志を驅つて四方に傳道師を派遣せしめたのである。この傳道師派遣の結果佛教は全印度は云ふに及ばず所謂地圖上の印度域外に歩をふみ出したのであ

るが、更に正法布殖を以て國家的大事業とした結果は西方埃及、小亞細亞、波斯、バクトリアにまで佛教的關係に入れたのである。此處に西方との關係の容易に成立し得たことは歴山大王の東征を考慮すれば自明なことであるが、阿育王の法勝を振りかざしての地域がパミール以西に限られたものと想像せねばならぬことは苦しいことである。勿論印度の當時に於ける東北方知識は西方に比して恐らく比較にならぬものであつたらうし、傳道などは印度自體が經驗してゐる方面に緊密になるは必然のことであるが、阿育王碑に記録する限りでは西域支那方面のことは出でゝ來ない。然らば阿育王時代に西域に關しては全く王朝として白紙であつたらうか。人類の文化活動は白紙をば算ばなかつたことは想像し得る。勿論後世バクトリアが南下し、大月支族が犍陀羅地方を中心として君臨し、更に突厥族が移南して東北方と印度と緊密なる關係に置いた時代に比すれば東北方に關する知識は微々たるものであつたらうが、絶無でなかつたことは確實である。即ち

阿育王息壤目因緣經に由れば其の王子法益に領土を分與せる記述に於て西域の龜茲及び于闐が表はされてゐるのである。この龜茲及于闐が阿育王によつて法益に與へられたといふことには深い歴史の意味があらねばならぬ。この兩地の記載が單に領土目録の形式の爲のもののみと解することで満足せねばならぬであらうか。文獻に對して合理的の飛躍は許容せられねばならぬ。我々はこの記述こそ阿育王の東北方に對する關心の結果と見做したいのである。即ち阿育王は何等かの經路にて西域を知つてゐた。更に孔雀王朝の發展は西域に對して政治的經濟的の關係を付けてゐた。領土と云ふ意味を強調するならば阿育王の範圍は西域にまで及んでゐた。然し最後の命題は否定されねばならぬ。何故ならば若し確實に然りとせば佛教傳道師をこの地に派してゐたからである。然し兎に角この龜茲、于闐兩地の記述は何等かの經路に於て阿育王朝と關係のあつたことを證明するものであり、而も西域と印度との史的文化關係を辿る契機として役立たしめ得るところ

のものである。即ち西域と印度とは阿育王時代に既に關係があつたとの判斷に飛躍せしめられる。佛教の香は當時既に西域に漂うてゐたのかも知れぬ。勿論バクトリア方面からもこの香の西域に流れ込んだとの想像も否定することは出来ないと共に西域自體の歴史的觀察の炯眼を以てすれば恐らくこの想像は可能であらう。

紀元前後一世紀に於て佛教美術は印度に於て完全な形式を持つてゐたことは常識的定説であるが、この佛教美術が傳播せられた限り、この傳播なる概念には輸入、影響、感化等の概念が隨行し、佛教美術成立及び存立の保護の爲の論理的基礎付けに役立たしめられねばならぬ。即ち西域の佛教美術は其の發明地印度よりとの常識的範疇の成立を分析せず、この範疇を基底として、かるが故に印度様式のものとして把握することの可能の力説が佛教美術發展史の一枝脈の中樞的意味として包攝せられるのである。(我々は、ここに印度様式の言葉を用ひたが、これは印度全般を意味するもので、こ

の内に健陀羅式のものも中印度式のものも含まれてゐるものである。而して更にこの印度様式なるものは、造型美術に於ける精神的方面、更に佛教思想的方面に關聯しての意味を、より豊富に保育しての言葉である。西域の佛教美術が佛教思想と共に印度より移入せられた限り其の印度的であることは之亦自明であらねばならぬ。而してこの印度的である、と云ふことと共に、更に西域的であると云ふことも亦自明の限界内にあらねばならぬ。即ち西域的としての解釋或は基礎付けに於て、西域佛教美術を對象とする意義が成り立つのである。而してこの意義の成立が驅つて印度にイランに支那に觸手を擴大すると共に文化史の増埒に内容としてたぎることになるのである。

我々は西域文化を佛教的なる言葉にて代表せしめたならば、西域の對印度關係は夫にて充分且つ簡明に認知し得られるのであるが、更に西域文化の印度の影響を受けてゐることの證明としての文獻を齎して更に印象を強める。即ち玄奘三藏は、其の西域記に於て西域

各地の記錄にて「文字は印度に則る」としてあるのが多い。蓋し西域一般に梵語が用ひられてゐたことの體験的報告であり、日本の支那に於けるが如く言語は兎も角として文字が殆んど梵語の使用であつたことは如何に西域に印度文化が影響してゐたかの決定的にして明確な認承を與へる素材であらう。勿論現代諸學者の言語學的研究は梵語以外の他の多くの言語の西域各地に使用せられてゐたことを證明した。即ち親貨語、粟戈語、佉樓風底語、土爾古語等の使用せられたのは現存或は西域にて發掘された諸文書にて明示されるものであり、更に支那に於ける譯經僧の用ゐた原典の常には梵語のものでなかつた事も窺はれる。而してこの事實は玄奘三藏の記錄を否定するに役立つ處のものではない。却つて諸種の言語文字の使用されつゝも尙梵語が一般社會に、より緊密に使用されて居たことを強調し得る證にもなるものである。而してこの梵語の通用が一般化されるまでには相當な時間と交易の費されたことは想像し得る。即ち阿育王時代に龜茲、于闐は印



度にとつては西域を代表するものであり、彼がこの地に何等かの形式に於て關心してゐたことと後世この地に梵語が専ら行はれたことと關聯せしめて想像する結果は、要するに既に早期に於て西域と印度の交渉は完全に成立し、而も印度思想を代表する佛教も阿育王時代か或は去ること遠くない時代に西域の地に知られてゐたことの類推を許容するものである。而して紀元前後の民族移動即ち支那北方民族の對土着民族への挑戦による大月氏族の西移、匈奴の發展と其の轉住、塞民族の勃興、印度スキート族の動搖、又此の間に商賈民族の經濟的活動は、一の歴史的傍證として参加せしめられ、考古學、土俗學、宗教史學的の對象分析の結果は、文獻に於ける漢武帝の張騫を大月氏に派遣しての漢、西域、大月氏間の交通の開拓展開となすの政治的契機より多量の實證的意義の與へられるものであり、西域、印度間の史的關係の必然性を基礎付ける動因とならねばならぬものである。

さて我々は印度方面と西域との交渉の既に遠く世紀

前に始まり、恐らく佛教の傳播もそれにつれて起つたことを類推し得たが印度に於ける西域に就いての知識或は記述が龜茲、于闐に盡きてゐたことについても觀察しなければならぬ。支那史に於て匈奴の隆盛時期に既に西域二十有餘國と唱へてゐたのに對して印度の立場にては龜茲、于闐のみをあげたことについては何等かの理由がなければならぬ。支那史に於ては西域に關する記述に於て其の部落を以て一の國家的なるものの單位としてゐたことは明かである。即ち天山南北路と唱へつゝも尙この通路に面した地理的人文的環境に於て小國家の分立を経験したのである。然しながら今新疆省地圖を展閱した時、明かに塔里木盆地を中心に北に天山、南に崑崙を背負つた一區域一單位として經驗し得る。然らば印度に於ける龜茲、于闐の抽出は、西域全體を代表するものの意義としてこの二名稱を掲げたのであらうか。我々はこの二名稱の抽出は、夫れ自體西域即ち塔里木盆地を意味する代表でありながら、即ちこの二名稱に包括されつゝも尙一名稱にては代表

せしめ得なかつた理由があつたものと考へるのである。蓋し當初から盆地の中心は現今の如く流沙でありこの地の住民は南北西道に沿うて生活したのであり、ここに南北二單位に其の文化圏を考慮するは最も自然であり而も北道に於ては龜茲、南道に於ては于闐が文化の密度に於て高位にあつたが故にとの觀察は妥當であらうと考へる。更にこの二單位の文化形態が異質的のものであつたが故に殊更に印度として、西域について經驗する文化財は二面であつたのであり、この結果二地方抽出となつたのである。要するに塔里木盆地の南北二道の地理的知識——この知識は龜茲、于闐に代表されてゐた——と文化形態の二單位の知識——嚴密に云へば龜茲、于闐兩文化であるが當時印度として此の知識にまでは至らなかつたらうと想像する。何故ならば西域は支那に對する程印度に對して重要な役割にあつたものではなかつたが故である——との結合に於て把握し得た二單位としての龜茲、于闐であつたのである。然らば我々は西域地方の文化域の二方面——即

ち南道系と北道系との——に分たれる實證を擧げねばならぬのであるが、阿育王時代の該地について積極的の資料の缺けてゐるのは遺憾である。然し漢時代に入つては消極的ながらもこのことを類推し得る材料を選択することが出来る。尤もこれ以前に於ては天山北路に於ては北方遊牧民族即ちアルタイ民族の文化域——シベリア文明——に在つたことから或は北道方面も一部この影響の下に在つたものではなからうかとの想像もなし得て、南道方面に該文明の反映を想像し得ないとの對照に於て幾何かは文化面の差を抽象し得るのである。匈奴の擡頭は大月氏族を西移せしめたが、彼等がバクトリアの地に達するまでには北道を経て來たこと明かであれば此處に北道の色彩と南道の夫とは明かに區別されるのであり、匈奴が西域に勢力を張つた時代に其の中心地は北庭方面から北道地方であり、南道に於ては匈奴の影響は殆んど認められなかつたのである。即ち南道方面には所謂羌族が根強く勢力を張つてゐたからである。西域の本來の土着民族が南北兩道

同一であつたとしても其の消長を左右した外來族の條件の異差は其の結果として異つた處のものを産出したものと考へることが出来る。是南北兩道の人文上の性質の異りが考へられる所以である。殊に于闐方面の住民が阿育王以後印度タキシラ方面から移住した印度人であつたことを想像せしめる于闐建國の傳説から推して既に北道と異つた生活圈を主張し得るし、更にこの

ことは于闐と印度との交通政治或は文化的方面に一脈相通じてゐたものであるとの證ともなるものである。更に言語學的方面から觀るに古代に於て南北兩道は異つた系統のものを使用してゐたことは明かである。(即ち一般西域に梵語は用ゐられてゐたのであるが南北兩道の民族上或は他民族との交渉の差異はここに言語にも其の結果が表はれ龜茲方面には印歐語系統の古代庸車語とも稱せらるべき言語が使用され、于闐方面にはイラン語系に屬する古代和闐語が一般化されてゐて、言語文明に於ては明かに二者區別されるのである。然らば梵語の使用と云ふことが問題になるのであるが、梵語文明は兩方面とも佛教文明の支配を受けて

ゐたことから直ちに首肯さるべきであれば夫の批評は此處に問ふ必要はない。)

さて我々は印度の立場に於て西域の把握が龜茲、于闐にて代表されて居た理由を消極的ながら批評し解釋し得たが、更に西域に於ける佛教美術の輸入及び其の發達にも明確にこの二系統あることを經驗し得て此處に益々兩者の區別されてゐたことの確實であるを洞察し得るのである。印度自體の佛教美術に於て健陀羅風のものの中印度風のものとの差異は其の地理的歴史的民族的背景から二者對立の形式にて系統付けられるが西域にてはこの二者は混淆して取り入れられてゐる。即ち龜茲方面にて健陀羅風のものもあれば、又中印度形式のものもあり、于闐方面に於ても同様である。而してこの健陀羅、中印度兩式の分布は豈西域のみでなしに支那、日本に於ても同様なことが認められるのであるが、蓋し造型美術が其の形式の發展に於て技術が重要な役割を演ずる限り、更に或る形式が先行して傳統の基礎を強固に保持してゐる限り、其の傳統に立つ

ことが主觀の持つ技術に徴して自由であるならば、先行の形式を選択することも亦自由であることは自明である。此くして西域に於ては先行した印度の造型美術の諸式を混淆して取り入れてゐると云ふことに不思議はないのである。敢えて云ふならば先行形式の手法上取り入れられた量の多少による異差に留るのみであることになる。

如此、龜茲、于闐の佛教美術が犍陀羅、中印度兩様の範域に於て其の様式が基礎付けられるならば、我々は兩方面のものから區別して考へられる何ものも其の美術に於て見出す必要はないのである。然るに既に我々は其の藝術効果に於て根本的に異差あることを経験してゐる。是即ち美術生産の背後に於ける諸條件の異差に由るもので人間性の規定に俟たるべき範疇のものである。然し其の効果に於てみれば龜茲のものは印象的であり、于闐のものは古典的であると云ふことが出来る。龜茲の美術が印象的傾向に在ることは誰しも否めないもので、其の象形法、描寫法、或は雰圍氣の構

成に於てこの香は常に高い。于闐のものは之に反して莊重であり、少くとも理想主義的の雰圍氣にあるものと云へる。象形に於ける對象の把握が既に異り、龜茲のものに於ては對象を或る動作に於て形態化するに反し、于闐のものは形式化せられた形象の概念の擴充をまつて捕捉する。前者は動的な効果に其の手法を發揮し、後者は靜的な魅力に彈力的傾向が窺はれる。前者はより人間の單純性に内在する意味を還元し、宗教と人間の二元間に介在して鑑照主觀に制約せられる傾向に見られるが後者は、より偶象的であり宗教性の純一に於て人間を排撃し其の專壓を以て鑑照主觀を規定する内容性に富む。前者はより感情的であり、後者はより理知的である。前者には、より親しみ易い感じが流れてゐるが、後者には近付けない嚴肅な氣分をみなぎらしてゐる。前者には説話的な情緒が含まれてゐるし、後者には神祕的な想像力を内包とする氣概が溢れてゐる。是等の異差は彫刻、繪畫に由つて更に具體的に證明することが出来る。西域に於て彫刻が最も多く生産

された時代には多く立像形式を執つてゐるがこの立像に感取される二者の差異は前者が立像ながらも尙表情的姿態に破調的な趣きが有るに反し、後者は全く直立整調の靜寂に在る。即ち前者に於ては姿態に重心の不一を求めたり、或は顔面に兩腕に兩脚にシグサを與へて効果上の變化を律動化し多くの衣褶を軽く施して衣服の美をも考慮し、飽くまで擬人形態としての調和が要求されてゐるに反し、後者の像は効用に於て内省的な雰圍氣に於てのみ可能であり像自體の感覺性は著しく減殺されてゐる。衣服などは像自體の單なる必要の範疇を出でない裝飾物であつて、夫自體彫刻的効果は薄く形式化の程度が著しい。前者の衣褶は衣褶として像自體の形態と調和し、この調和すると云ふ瞬間に於て其の機微が全體形態を統制してゐるが、後者のものは衣服は像の形式として與へられた附屬物としてのみの立場に在る如く思はれる。即ち像の効用は像の形態でなしに意味である點に於て後者は鈍調な機運に在りつつ其の安定を得てゐる。繪畫に於ては其の量に於て

于闐地方は龜茲地方に全く劣るものであるが、而もそれにも拘らず大體等しいことが主張し得る。繪畫に於ては主題の規定が著しく其の表現性に影響を及ぼすことは言を俟たないのであるが、而も龜茲方面のものは形態が輕快に描寫されてゐるに反し、于闐方面のものは洗練された形式に在りつつ鈍調に走つてゐる。然しこの鈍重は宗教的莊重さに救はれて、より教義的内包の擴充に成功してゐる。前者には特殊なる陰影的技術の應用に由つて立體感の主調となし描線の意義は陰影に殆んど減却されてゐるが、後者に於て繪畫的統制は描線の流暢さに趣きを配してゐる。

彫刻、繪畫の是等の對照の經驗から既に龜茲、于闐の二元的傾向の西域に醸成されてゐたことが更に確實に證明されるのであるが、この二元的傾向は其の各々の社會的意義や藝術意識に於ける本質性或は技術素材の選擇等から來る異差に基礎付けられるのではなしに民族の性格に基調が求められるべき所のものである。即ち龜茲、于闐兩地の社會形態或は生活様式等に於て

は同種の典型に在りつつ其の分子としての人間性の差が驅つて此く至らしめたのであると見做さねばなるまい。この人間性の差は更に對佛教の主觀の態度にも反映してゐることが認められる。即ち龜茲に於ては佛教思想或は説話の内容を其のまま受入して宗教感情の享樂の具にしたかの感に見える。即ち佛教に於ける形象的なものを彼等の美的生活の審美的對象として素朴に表象し、是が契機として宗教生活、感情生活が飽和されたかの情態に解釋し得るが、于闐に於ては説話、思想の客觀的情勢に於てのみ宗教生活の享樂を充實せしむることが出來ずに、彼等は遂に于闐建國と毘沙門天信仰とを結合して一つの國民的古典を作成し、この古典が宗教感情の豫料として信仰作用に内在し佛教思想、或は説話はこの内在が動因として關係して歴史的感情の下に享樂されたのである。龜茲に於て建國的の思想或は傳説の無かつたと云ふ積極的な根據は求められないが、玄奘三藏が于闐に關しては其の西藏傳と殆んど等しき説話を留めてゐるに反し、龜茲に關して何

等の由來的の記述のないのは恐らく夫等の如きもの無かつたことに對する消極的な證明であらう。而して于闐のこの建國傳説は其の人間性の民族的古典の要求の満たされたものであり、其の結果は造型美術に於て古典的色彩を濃厚にし、更に歴史的意義の覺醒の契機の具象化として佛教美術に關心してゐた傾向を其の古典的な味覺の中に認めることが出来る。龜茲に於ては現在の生活に直接に關係する限りの思想或は説話の解釋の產物としての具象化であり、于闐に於ては歴史的觀念に照寫しての信仰對象の感覺的生産であつた。此の限りに於て前者は現世的、享樂的であり、後者は懷古的、思想的のものである。

是等造型美術に於ける龜茲北道系と于闐南道系の對立も西域に於ける上代佛教文化旺盛期の全般に通ずる處のものでない。何故ならば其の人文關係に變遷のあつた如く、佛教美術にも傾向に於て大なる變化があり、而してこの變化を大體三期に分つことが出来るが龜茲様或は于闐様なるものがこの變化にまで強く作用

し、個性を破壊せられず、に持續する爲には民族其のものに異動があり、更に外的の衝動の餘りに無慈悲なるものがあつたからである。印度に佛教が勃興し續いて佛教美術が謳歌され、夫が外域に喧傳された當初に於ては、西域としては西南方或は西方より移入する状態にあり、漸時東移して支那に移植されるや、支那の求法は西方に向つてゐたのである。この時代に在つては西域佛教は支那を考慮する必要が無かつたのであり、更に其の文化に對しても精神的の意味に於ては門外漢の立場に在り、單に西方より東方への流れの中に思想的享受を以て精神生活の糧とするに於て充分であつたのである。故にこの時期の佛教美術は少くとも印度臭イラン臭の濃厚なものとして様式的規範に制約されるものであり、西域佛教美術の第一期として獨自な地位に在るものである。龜茲様、于闐様の對立はこの時期にその根源的個性の基礎に胚胎しこの時期の造型美術意識の活動に由つて生産された産物に外ならぬのである。是等のことは支那正史の西域傳に由り端緒を見出

すべく、更に支那僧の紀行文、或は西域僧の支那へ入りての活躍、西域に於ける伽藍に關する文獻により具體性が確立し、支那へ將來の諸經典が六朝時代に在つては龜茲、于闐等からのものが大部を占めてゐる事に依り證明されるのである。故に我々が龜茲様、于闐様と唱へる限りこの時期のものを根本意識に置いての把握であらねばならぬし、西域美術の特殊性の一端も亦ここに基礎が置かれねばならぬ。上述の對立的解釋もこの意味に於て可能の度が増し、意義が深められる。而して敢えて外國に其の様式を求むるならば龜茲様なるものは、よりイラン式であり、于闐様なるものは、より印度式であると云へる。此處に佛教美術の規範に於て、龜茲、于闐の歴史的にも北道系、南道系として對立してゐた文化形態にあつたことが證明され基礎付けられたのである。

然るに漢文化の西漸はこの二様の對立をあへなく解消せしめて其の強力は一般化を強要した。即ち唐の範圍擴張である。その政治的經濟的發展は西域をも併

否し、唐文化の反映は西域の個性を解滅せしめたのである。而してここに唐の文化財としての佛教美術が逆に移入されて西域人の生活意志は不自由なものに轉換した。この轉換によつて生産された美術の時期が第二期である。即ち西域人を蔽ふた唐の文物の時代なのである。故に西域に代表された造型美術の精神は唐の夫であり、技術も亦然り、意欲も亦長安の反映であり、此處に西域人の信仰の對象は唐人により觀念化された偶像となり、この偶像により宗教感情の誘發が洗禮を受けなければならぬ状態になつたのである。偶像は宗教感情の吐露に由る飽和的產物でなしに單に技術（西域人に對しては）の他人行儀的仲介による形象として、信仰の桎梏となつたのである。西域人の個性が衰退したのは唐文化の壓迫による人間衰微と同一の軌道に在つたことは自明のことである。第二期の美術時代も盛唐期が過ぎると第三期に遷らねばならなかつた。即ち西域に於て回鶻人の擡頭と吐蕃族の勃興とであつた。然し兩者は同時に西域に對立すべく餘りに強靱であり

唐に對して亦禍であつた。唐としても二者を同時に抑壓することが出来なかつた。此處に唐は吐蕃を抑する手段として回鶻の手を借りたのである。其の結果は回鶻人時代となり、此處に回鶻の佛教美術時代が表はれる。是が第三期ではある。回鶻の佛教美術も亦其の原流は唐に在るのである。而も第二期と異なるものは其の生産する主體に完全に民族上の差異があり、回鶻人であつたことと、彼等は唐の正直なる摸倣者でなしに自己に技術は有してをりつつ其の技術を練磨する手段として唐の知識を應用した點にあるのである。ここに回鶻人としての個性が幾分にしみ、漢人文化の様式との限界が明かに設定されるのである。即ち回鶻人は唐文化を其の營養素となしたのである。而してこの營養素が亦盛唐期と異り佛教に於て密教が一般化された時代にあつた爲に亦前代と大いに異なる方式に在つたのであらう。

さて第二期のものには既に龜茲様、千闥様の對立は單に反映として餘韻に經驗し得る程度のものである



が、下つて第三期に於ては全く滅殺され終つて留らない。而して是等のもの間にあつて彌蘭の遺物、喀喇沙爾に出土した或るもの等の特殊なるものもあるが、更に上位の觀點に立つて西域を俯瞰するに、ここに亦見逃すことの出来ない重要な性質が窺はれる。ここに於ては既に龜茲様も于闐様も、全く云々されるのではなしに、西域自體としての全域的立場から様式の設定が觀察されねばならない。夫は偶像が規定した佛教思想或は美術形象の分析或は解釋に由るのではなしに、生活方式が規定した象形の技術的選擇の觀點に於て藝術意欲に反映せしめねばならない所のものである。而してこれは第一、第二、第三期に共通しての特殊な事象である。即ち西域の佛教美術は塑像彫刻と壁畫によつて代表されるのである。

印度方面に興つた佛教彫刻は石像を以てその主體と見做してもいい。勿論木彫もあつたのであらうが現今殆んど經驗することが出来ないし、文獻に於ても多く檀木像として特殊なる説話が契機となつて作られた微

微たるものであつたらしい。石彫に於ては總ゆる形象をも表現し得る技術にあつたし、又、浮彫、丸彫等の技術を自由に使驅して説話を繪畫的表象の下に視覺的統制の効果を擴大し、或はその重量感に依り安定の美を極めてゐる。この石彫藝術なる點に於ては健陀羅も中印度も差がない。又浮彫により物語りを描出することに於ても、この二者に差別がない。即ち印度の彫刻藝術は全く石材を以てしたる處に其の様式的規範が求められねばならない。石彫なることに於て藝術意欲も象形意識も感覺的條件も更に技術的能力も反省せられねばならないのである。この諸關係の交錯が象形表象としての對象に作用して彫刻形態の諸種の類型が生産されるのであるが、石像として經驗される全體概念の明確な標幟が客觀的妥當性をもちつつ美的範疇の説明の契機的權能に於て具體化されるのである。印度に於て石彫の生産は佛教思想の制約であるか、はた技術による選擇であるか、また自らある石に對する人間の象形意識の關心による規定であるか、いま分析する豫猶

はないが、この石彫思潮が西域で攝取されなかつたことに對しては理由があらねばならぬ。勿論西域に木彫のあつたことは文獻に徴しても明かであり、遺品にも寡少なから經驗出來るし、更に夾紵像の如き特殊なものであつたことは大唐西域記、瞿薩旦那國の記述に求められるのであるが、石彫は殆ど之を見出すことが出來ない。故に石彫技術は先づ無かつたものと考へねばならないし、又彫塑以外の技術の有つたことを其の遺品の量に於て積極的に證明することは出來ない。然るに彫塑に至つては吐暮香地方、喀喇沙爾地方、庸車地方、和闐地方、羅布地方、トムシク地方、到る處に多量の遺品を見ることが出來るのみならず、其の手法に於て略々相通するものを觀取ることが出來るのである。洞窟内に於ても尙彫塑像の用ゐられたことは、たとへ印度方面よりも石材に乏しかつたと云ふもの素直には技術の制約が此く到らしめたものであると考へねばならないのである。然らば何故に此の技術の選擇が起つたのであるか、西域一般人は當初農業民族に

あり、この傾向は其の土着民族に於て支配者或は文化的專制に變化がありつつも尙解消せず持續せられてゐた。樹木寡く流沙の地に木材の求められたならば歡喜して關心を持つたであらうに自然は彼等に幸せず、飽くまで土に執着せざるを得ない環境に彼等を置いたのである。土は彼等にとつて平凡な經驗でありつても、之以外の關心の餘りにも缺如してゐた爲に、其の經驗は愛情を醸成し、夫に對する變化の要求は遂に土に對する技術を會得せしめたのである。彼等は先づ土に由る住宅を構築したのである。是磚建築の發生であらねばならぬ。彼等の建築は多く野天ぼしの磚によるものである。衣食住に於て住の享樂が最小限度に於ても達成し得たことは彼等の土に對する感情生活の賜物でなくてはならない。建築は彼等の手澤の必然的な現れとして藝術感情の洗禮を受けたものであるべきである。土に對する情熱の壓潜したアポロ的の技術は對象の變化を熱望してゐた。この際佛教が入來し信仰條件が確立して偶像崇拜と共に美術思想が一般化された。

この象形思想に觸手の動いたのは先づ技術であらねばならなかつた。土に對する愛情は對象の變化により爆發したのである。塑像藝術は佛教思想の普遍化と宗教

生活の擴充と感情の飽和とに由りて其の技術の全能が發揮されたのである。ここに西域に於ける彫塑藝術の生産された心理的、民族的の特殊なる様式が設定せられるのである。西域藝術の意義は彫塑藝術様式として他域の佛教藝術に關係せられるのである。然し彼等は彫塑其のままでは土に對する尙平凡なる感情を洗去して満足することが出來ずに、この彫塑の外部に強烈なる色彩を施したのである。感覺的強調を要求するのは必然的のことであり、彼等の視覺に於て最後の統制を興へたことに亦繪畫意識の熱烈さを認めることが出来る。即ち繪畫が更に土と結び付いた所以の一端でもある。壁畫藝術は亦土を基調とした美術形態の一種である。而して佛教に於ける説話的のものは印度に於ける如くに洞窟に於ても石材の浮彫を用ゐることなく繪畫化し、偶像的のものは多く塑像によつて取扱つたので

ある。壁畫は土に關係しつつ彼等の視覺藝術の代表であり宗教感情の反映でもある。

然らばこの彫塑は西域に限つたもので更に西方にも或は東方支那にもないものであらうか。否と云はざるを得ない。既にギリシにはテラコッタとして土による形式のものあり、更に佛教藝術としては阿富汗のハッダに多く遺品を見出し、パーミアンの像は石彫の上に塑により調整したるあり、犍陀羅には希ではあるがスチュマが見出され支那日本の上代に於て又數多くの生産を見ることが出来る。支那の彫塑は恐らく西域の技術の輸入であるか或は影響と見ることが出来るが（美術研究、昭和七年、第十二號、野間清六氏『塑像の本質とその發達』参照）阿富汗、犍陀羅地方との關係は是を如何にするであらうか。阿富汗、犍陀羅のものはスチュマであつて西域の塑像と硬軟の差はあるが、其の技術、手法に於ては嚴然たる區別を與ふべき性質のものでない。同一範疇に於て取扱はれねばならぬ。阿富汗のものと犍陀羅の石彫とは其の形式に於ては全く等しい軌道に

在りつつ選擇せられた材料技術が全く異なるのは直ちに健陀羅美術の範疇に於て説明の求めらるべきでない。即ち阿富汗のものはイラン文化の生産のものとして前型を健陀羅に執つたのである。然らば阿富汗のものと西域のものと關係せしむる限り、イラン文化の體系に於て解釋せられねばならないのである。即ち西域の佛教美術も亦イラン文化の範疇に於て價值付けられるのである。ここに民族性の強固なる共通性が認承されると共に西域土着民族のイラン文化保持者であることが間接に實證されるのである。此くして西域の美術は龜茲様と于闐様との原流的意義を把握しつつも尙、イラン文化の規範に於て彫塑藝術様式の規定が與へられるものである。(八・六・七)

# プロメテウス神話の考察

——火の起源に關する説話を中心として——

土 方 辰 三

詩人ヘシオドス Hesiodos と悲劇作家アイスキロス Aeschylus とがプロメテウス Prometheus を題材にして以來、之を筆にせる者ゲーテあり、ヘルデルあり、シェリーあり、一々枚擧するに暇もないが、十九世紀

の終頃比較言語學、神話學の學徒が之を斯學の對象として科學的解剖のメスを加へるに及んで、忽ち烈しい論争を惹起し、クーン Ad. Kuhn の言語學的解釋に對してラング A. Lang の人類學的方法が對立して學界を驚かせた。兩者の勝敗未だ決せざるうちに、フローザー J. G. Frazer は火の起源に關する神話について廣く材料を蒐集し、斷言を避けつゝも之を學界に提供して問題を一層複雑ならしめた。

プロメテウス神話の考察

本論の目的はそれ等の諸説を比較し整理して後、最近の社會學派の方法を參考して神話の背後なる特殊な文化史的事實を考慮に置きつゝ一つの解釋を提示するにある。

プロメテウス神話の梗概

プロメテウス神話の記録はヘシオドスのテオグニス Theognis 及ヘルガ・カイ・エメライ Erga kai Emmerai に詳しい。之に従へば「プロメテウスはゼウス Zeus に亡ぼされた巨人イヤペトス Iapetus とクリメネ Clymene との間に出來た子である。兄弟にアトラス Atlas エピメテウス Epimetheus 等がある。或時神と人々とがメコネ Mekone に會合して議論をなし

六一

た。その目的は殺した牡牛の肉のどちらの部分も犠牲として神にさし上げるかを決定するにあつた。プロメテウスはよい方の肉をきたない屑で包み、悪い骨の方をきれいな脂身で包み、どちらをとるかゼウスに提出した。ゼウスはその悪戯を知りながらわざと骨の方を受取り心に大いに憤つて、そのため人類に火を與へる事を禁じた。プロメテウスはゼウスの目をかすめて火を盗み出し、之を茴香にともして持ち歸り人類に與へた。ゼウスは再び怒つてパンドラをつくり之をエビメテウスに送つて人類に災の種を蒔き、同時にプロメテウスを鎖で柱に縛し鷲を送つて啄ませた。長い苦難の後彼はヘラクレス Herakles に助けられる。ヘラクレスはゼウスの同意を得て鷲を殺して彼を助けおろすのである。「アイスキロスの「縛せられたるプロメテウス」 Prometheus Desnotes ではゼウスに對して爲した

悪戯に關する説話はとり入れてない。プロメテウスは人類の幸福のために敢てゼウスの怒を冒して火を盗み出し之を人類に與へたがために彼は絶壁の巖に縛りつ

けられて幾千年かの憂き目を見る。彼は人類の大恩人であり暴虐に對抗する闘士として現はされ、之れに對するゼウスは全くの暴君である。プラトニーに依ればプロメテウスはゼウスからでなくてファイストス Hephaestus とアテナ Athena の仕事場から火を盗み來つて人間に與へた事になつて居り、又セルヴィウス Servius に従へば、彼は天に昇り日の車から松明に火をともして持ち歸つたといふ。

クーンの語源的解釋

右の神話をばプロメテウスの語義詮索により解決せんとしたものは、獨逸のクーン<sup>(1)</sup>及びスタインタール H. Steintal である。彼等は古代インドの火の神アグニ Agni が姿を隠した折之を迎へもどつた神 マタリスヴァン Mataryan とプロメテウスとを關係せしめた。梵語の math nā-ni 或は math ā-ni は「打つ、或は摩擦する」といふ動詞で、名詞 matha は「火を擦り出す棒即ち燧杆」の意である。マタリスヴァンは之より出たので、元來發火器といふ意味である。然る

に *matha* には「男根」なる意味が附加するやうになつたため、之れと區別せんがため接頭語 *pra* をつけ、*pramātha* なる語を以て「火を齎す者」の義とした。火をとり來る「事と火を」盗み來る「事とは似てゐるため後には盗む方の義が強くなり *pramāthys* は「盜を好む者」の義となつた。是が希臘のプロメテウス  *Prometheus*  である。偕、希臘で *Pro-* は「前」といふ意味、*harbaros* は「學ぶ」といふ義であるからプロメテウスは「豫め學ぶ者」といふ意味に解される様になつた。即ち元來は「發火器」なりしものが「盜火者」となり更に「豫言者」の義となつた。言語の意義變化が神話を生んだ基であると説くのである。

### ラングの盜火説

クインの所説を手痛く攻撃した者は人類學的立場にたつアンドルー・ラング *Andrew Lang* <sup>(2)</sup> である。彼はプロメテウスがゼウスのもとから火を盗み來つたといふが如きモチーフの説話は世界到る處に分布する事を指摘した。トリンキーツ (*Thinkets*) アンツ (*Ants*)

アンダマン島 (*Andaman Islanders*) オーストラリア (*Australians*) マオリ (*Maoris*) カロツク (*Carrocks*) 等の土人は皆火は元來は神、他の人、又は動物の所有せるものなりしを彼等のうちの英雄又は彼等に好意をよせる動物が盗み來たりしものなる事を信じてゐる。若しクインの説が正しいとすれば彼等土人等のすべての言語に於て「發火棒」が「盜火者」と變るべき筈である。アハツもカロツクスもアンダマンの土人もすべてが同様の言語的混亂を惹起しなければならぬ。この事實を以てしてもクイン説の誤謬が明であらうとラングは説く。然らば世界に擴がる盜火説の起源は何であらう。ラングは之を説明して曰ふ。古代には火を得る事が頗る困難であつた。オヂセウスにも

隣人を持たざる者が、火を他所に求むる事を避け、  
火の種を深く藏する如く、オヂセウスは木の葉も  
てその身を掩ひぬ。(Odyssey, V. 483-493)

と歌つてゐる通り、ホーマーの時代でも火を得る事は困難であつた。そこで古代社會に於て若し火を消した

場合、人々は隣人に乞はねばならぬ。而して若し隣人が敵である場合に火を得る方法は、盗むよりほかにはない。この事實こそは世界に分布する盗火説話の根元である。プロメテウス神話も亦その一例に過ぎぬ、と説く。

In Greece, in a civilized race, this very natural old idea survives, though fire is not the possession of a crane, or of an old woman but of the gods, and is stolen, not by a hawk or a coyote, but by Prometheus, the culture-hero and demijurge. (Lang: Modern Mythology

199p—)

以上の二説を比較して見るに、

「發火棒」のプロメテウスが「火を持つて来る」意から「盗火者」に變じたと言語を重く見過ぎた牽強附會の説である。この點ラングの非難は正しい。しかし、(一)火の起源に關するすべての説話がラングの言ふ如く純粹な盗火説話で説明出来るであらうか。(二)プロメテウスと「發火器」との關係をラングは

全然無視したが、盗火説話が他に類例を多く持つといふ事實のみで之を一蹴出来るであらうか。

世界に分布する火の起源に關する神話の一瞥

ラングの指摘した盗火神話を一々しらべて見るに、各々何れも複雑なる要素を持つてゐて一概に盗火の風習の一元に歸せしめるわけにいかないのである。フレーザー J. G. Frazer の蒐集せる火の起源に關する神話を内容によつて分類して見れば、

- (a) 盗火の説
- (b) 雷火より火を得る話
- (c) 日月星等天體より火を得る話
- (d) 冥府より火を得る話
- (e) 火山より火を得る話
- (f) 石を打ち合せ火を得る事を發見せる話
- (g) 木々の摩擦より火を得る話
- (h) Fire-drill より生じた話

等無數の要素に分れて居て、しかも多くの神話は之等



の要素の各々が互に結合して種々複雑な神話を構成してゐるのであつて盗火の説のみが單純に現れてゐる例はすくないのである。英領ニウギニア British New

guinea のワガワガ Wagawaga の説話を例にあげよう。「老婆ゴガ Goga が火をつくつて利用したが何人

にも之を隠して教へなかつた。或時十人の少年が之を蔭から窺ふと、彼女は股間から火をとり出して之で食物を煮た。そこで少年等は火の有用な事を知つて翌朝之を盗みに向つたが、十人のうちの最年少者のみが火を盗み出す事に成功した。老婆が追つて來て洪水を起し火を消さうとしたので少年は之を木の中に藏した。

そして洪水終つて後木の中の穴に居た蛇の尾に燃へつて残つてゐた火をとり出して之れを人間の用に供した。人間が火を使用する様になつたのはその時からである。」この神話で火を盗み出す所は(a)で説明出来るが火を木に藏する所は(g)の要素である。しかし何故女が最初に火を所持してゐたか。又火を恰も伊邪那美神の如くにして生んだのは何故であらう。かくの如き點は

盗火説では説明出来ない。しかもラングはかくの如き神話を盡く盗火神話と稱してゐるのである。

#### 鑽火 (Fire-drill) の儀式

古代人は火をつくる場合二つの木片をこすり合はせた。タイラー E. B. Tylor は之を Firehill と名づけてゐる。棒状の木を一方の木片の穴に装入し錐の如くもんで火を發する装置で、我國上代でも檜で製した燧杵ひかりきね、燧臼ひかりうすを用ゐて火を鑽り出した事が古事記に見えてゐる。現在でも出雲大社その他で鑽火の儀式が行はれてゐる。多くの未開人は鑽火の作業に生殖行爲を聯想すると見え燧杵を男と呼び、燧臼を女と呼ぶ。ブリテン・コロンビア<sup>(5)</sup> British Columbia のトムソン・インヂアン Thompson Indians の間では黒松の根で作つた先の尖れる棒を男と呼び、ポブラの根で作つた穴のある木片を女と呼び、兩者を摩擦して火を發すれば「女が火を産んだ」と呼ぶ由である。かゝる風習はオーストラリア、アラビア、アフリカ等各地にその例にとぼしくない。そして鑽火が儀式として行はれる結果、

火造りの作業のうちには何時しか火造りの男神又は女神が生ずるのである。さればこそ伊邪那美神は火結神をお生みになつて神去り給ひ、老婆ゴガは火を生んで之を藏したのである。世界に分布する火造りの風習を考へて見ればプロメテウスが「火をつくる棒」であると説いたクーンの説もあながち一蹴出来ない事がわかるであらう。少くとも盗火説話が世界に分布すといふ理由のみで之を一蹴せんとするラング説は正しくない。若ししかするならば世界に分布する Fire-drill の神話をラングは如何にして説明せんとするであらう。

只茲に問題としなければならぬ事は、

- (一)クーンの言ふ如くプロメテウスとマトリスヴァンとの間の直線的關係が實證出来るであらうか。
- (二)兩者の關係が實證出来てもマトリスヴァンと鑽火の儀式との關係が古代印度の風習に照して實證出来るであらうか。

(一)も(二)も現在の所では實證不可能である。クーンは語形の類似を以て唯一の頼りとしたが之こそ最も

攻撃しなければならぬ。言語の外形的類似より結論を引出すほど危険な事はないのである。寧ろ希臘古代の文獻を忠實に研究する事により、その社會の風習と祭儀を檢し、確實なる材料に依つて、その材料の許す範圍に於て推斷する事が賢明な方法であらう。

#### プロメテウスと希臘の祭祀風習

然らば印度その他と比較する事をやめ、獨立に集約的に希臘古代を考へたとき、プロメテウスと鑽火の作業との關係を實證出来るであらうか。吾人は三つの材料を提供する事が出来る。

- 第一にデオドロス (Diodorus Siculus, V. 67.2) の文獻である。彼はプロメテウスが火をつくる棒 (Purton) を發明したと説くのである。此の事實を重要視するダレンベルグとサグリオの神話辭典を引證しよう。

D'après Diodore, le mythe de Prométhée signifie que Prométhée fut l'inventeur des *purtoia*, [ignitaria], instruments à l'aide desquels, dans les

temps primitifs, on allu nait du feu.

—Darcnberg et Saglio, Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines. N—O, 684p.—

第二にはプロメテアの松明競走に關するパウサニアス Pausanias の記述である。

アカデミアにプロメテウスの祭壇あり。人々等此處にて松明に火をともして市街の方に走り去る。

その競ひの目的は松明の火を消えしめざるにあり。若し最初の走者の火消ゆれば彼勝利者たる事を得ずして第二位に落つ。

(BK. I. Attica, chap. XXX)

松明競走とは新しくつくり出したる神聖なる火を、之をつくりし祭壇より他の爐に分ち運ぶ儀式より由來するのである。天變地異や人界に不祥事件が起れば、希臘人はすべての爐の舊き火を消して之を新しくつくれる神聖の火を以て代へる風習があつた。プラティエの戦の折にはベルシャ人のためすべての火はけがされたと考へ、之を消してデルファイの神殿より新しく聖な

プロメテウス神話の考察

る火を運びし事はプルターク(Putarch, Aristides, 20)の記する所である。

第三にアポロドーロス Apollodoros の斷片には前記の場所に火を齎した神プロメテウスとヘファイストスとが併せまつられた神殿(又は祭壇)ある事を述べ、そこに浮彫したプロメテウスは老人で右手に棒を持つと記してある。

之等の材料より推して、プロメテウスは何等か火造りと關係ある神格なる事が言へるであらう。

しかも初は極卑近なダイモンの如きものであつたらう。

アルゴスにプロメテウスの墓あり。之に就てアルゴス人等の曰ふ所は、オープンチア人等のいふ所に比してうけがひ難けれど、アルゴス人等固くその説を持して動かす。

(Paus. Bk. II. Corinth XIX 5.)

彼は人並に死んだのである。しかもその住みし時代は至つて古し。

六七

アラス、Aias はイヤペトスの子プロメテウスと同時代の人也。彼はベラスギア人とアルカデア人とアテネの原人よりも三代以前に住居したりき。

(Paus., Bk. II. Corinth XIV 4.)

之等の文獻は一々そのまゝには信ぜられないが、以てプロメテウスがアゲア族以前の先住民のうちに發生せる火造りの神又は精靈なることを察知せしめるに足る。以上が希臘の古文獻より推斷せるプロメテウスの原形である。

その他に當時の風習祭祀を反映せる要素はメコネに於て犠牲の牡牛についてプロメテウスのなしたる惡戲の挿話である。パウサニアスはセキオン Sokyon (Mekone) に於けるヘラクレスの神殿を訪ひしとき次の如き觀察をなしてゐる。

ファイストス Phastos がセキオンに來りし時人等英雄とし崇めてヘラクレスに犠牲 (Enagis-ouktas) をさぐるをば見たりしかど、彼はかゝるわざを爲さずして、ヘラクレスを神としまつりて

燔祭 (Thusin) をばさげたりと言ふ。今も尙セキオンにて人々等小羊を殺し祭壇にて腿を焼くとき、一部をとりて食ひ、他の一部は之を英雄にさぐる。(Paus., Bk. II. 10. 1.)

ファイストスはクレテの名祖的英雄であるが、クレテからウラニアンゼウスの燔祭の儀禮を齎したものであらうとハリソン女史は言つてゐる。「犠牲」にもせよ「燔祭」にもせよ、肉を二つに分け、一部は人間がとり、他の一部は神がとるといふ儀式的事實こそ、プロメテウスがゼウスに對して爲せる惡戲の神話を生む原因なりし事は明である。

次にプロメテウスが火を盗み出せしとき、之を茴香 Nathex にともして持歸つたといふ説話は、矢張當時希臘の風習に照して解する事が出来る。ナルテクスは高さ五呎、厚さ三吋ほどの大茴香で希臘各地に生ずる。今日でも農夫は火を運ぶに用ゐてゐることはベント I. T. Bent の報告する所である。太古に之を用ゐた事は想像するに難くない。プロメテウス神話の構成要

素を、それ／＼古代の風習祭儀に還元して見れば以上の通であるが、複雑なる神話は之等の事實のみで解釋は出来ない。茲に疑問として残るのは、何故全能の神なるゼウスが暴虐者としてプロメテウスに臨むかといふ事である。人には火を與へるといふことのほか、さしたる悪事をもなさぬ人類の庇護者を、ゼウスは若に縛し、鷹に肝を啄しめて、幾年かの迫害を加へる。ゼウスは權力のみを行使する暴君として現れプロメテウスは受難者としてキリストにも近い。是まことに不可解の事であるが、之等の神話の成立の背後にひそむ文化史的事實を凝視すれば、その謎もとけて來る。

アケア族の神々とベラスギア族の神々

(人格神ゼウス對自然神プロメテウス)

ヘシオドス及アイスキロスの描く所のプロメテウスは單なる火造りの神ではなくて、クロノスその他のチタン Titan 族と同様に自然科学的要素が甚しく濃厚である。縛せられたるプロメテウスが苦痛の聲を發して第一に呼かけるものは天地自然の精靈達である。

プロメテウス神話の考察

天に満ちわたる大氣の靈よ

その翼倦む事を知らざる風の神よ。

その源のかるる事なき河よ

數知らぬ波を起して笑ふ海よ。

おゝ大地よ、萬づのものゝ母なる。

おゝ太陽よ、すべてのものを見くだす。

我を見よ。見よ如何に神なる我神々のために苦し

めらるゝかを。(Aeschylus, Prom., 132—)

現代人の眼には詩的表現と映るが實は希臘古代人の信仰である。タレスは萬物に神々が充滿する (Pantia plere theon) と述べてゐるが之はオリンピアの人格神達の生ずる以前の古代人の信仰の反映である。プラトンのクラチロスに曰ふ、

希臘最初の住民は現在野蠻人が神として崇拜する日、月、大地、星辰、天空のみを目して神となした。(Plato: Kratylos, 397c.)

クロノス、プロメテウス等チタン族の神々はかくの如き自然崇拜をなす先住民の生んだ神々であり、プ

六九

ロメテウスは巨人の頭目 Architan である。

如何にして火つくりの神が自然神と向上したかその經路を考ふるに、火は元來神聖視せられ、火そのものが精靈と感ぜられ、人間に魂を賦與するものと信ぜられた。入門式 Initiation Ceremony にて子供を火に近づけ、火よりその靈能と活力とを受けんとする儀式は、ひろくギリシヤの風習として存したので、デメテル Demeter 神とデモオフォン Demophon の説話や永劫の火のうちより取出されるデオニッスの説話にかかる風習の反映である。故に土偶をつくり之に魂を吹き込んで人間を製造したといふ人類起源論を火の神プロメテウスと關係させて考へることは極めて自然である。茲に「火造り」の神は「人造り」の神となり次第にその職能を擴大して Architan に迄昇格した事はダイモンなりしヘラクレスが神に昇格し、蛇體なりしケクロポスが英雄神となつた經路と同様である。

之に對するアケア族の神即ちオリムピアの神々は何れもアンソロポモルフイックの神々でゼウスは之の主宰

者である。アケア對ペラスギア、人格神對自然神の接觸は種々なる思潮上の激流を惹起する。プロメテウスはかくの如き動搖のうちから生れ出たのである。ギルト・マレイ Gilbert Murray はアスキロスの作品が之等の葛藤を如實に現はしてゐる點ホメロスよりも傳統的な點を指摘して言ふ、

アイスキロスの取扱ふ葛藤は二つの形式がある。

一は希臘對外敵、二はアケア族對ペラスギア族の對立である。ゼウスは何れの場合にも最高の力として現はされ、新しき征服者、壓迫者、新しきアテネ帝國の立法者を象徴する。

(Murray: The Rise of the Greek Epic. 278p.)

アケア人にとつて全能の神も被征服者ペラスゴイにとつては暴虐者、畏る可き神として考へられたであらう。かくの如き先住民の心理がアイスキロスやヘシオドスの作品に投影して一見不可解なる暴君ゼウスが生じたのであらう。要するにプロメテウス神話はその構成要素を或程度迄風習と儀禮に還元させて説明出來

るが、之等は物質を構成する元素の如きもので、之等の元素に化學變化を起させるべき精神溫度は希臘社會の史的事實でなければならぬ。

【註】

- (1) Ad. Kuhn: Herakunft des Feuers und des Göttertranks, P. 27.  
II. Steinhil: The Original Form of the Legend of Prometheus. (in Goldzither, Mythology among the Hebrews tr. by Martineau, 365P.)
- (2) Andrew Lang: Modern Mythology, 189P.  
Britannica, Vol. 19, 807P.
- (3) J. G. Frazer: Myths of the Origin of Fire.
- (4) 次田潤 祝詞新義 三四六頁
- (5) J. G. Frazer: The Golden Bough, Pt. 1. Vol. 2, 207P.
- (6) J. E. Harrison: Themis, 373P.
- (7) J. T. Bent: The Cyclopes, P. 365.

## 高麗版白雲和尚語錄に就いて

江 田 俊 雄

### 一、序

二、白雲語錄の書誌學的考察

三、著者白雲景閑の傳 四、白雲景閑の思想

### 一、序

先學鄭晄震兄、身心を傾倒して夙に企つるも、未だ機縁熟せず、その實現の緒に就かざるところの朝鮮佛教總書の刊行豫定書目中に白雲和尚語錄一部二卷が存する。

此の書は從來全く世に知られなかつたものであり、白雲和尚なるものゝ名稱すら他書に載れるを見ないほどのものである。併し此の書は朝鮮書誌學上、希覯なる高麗版の一書として、又朝鮮禪教史上、埋没されたる一衲僧の存在を初めて天下に明す唯一の資料として極めて貴重なるものと言はなければならぬ。

### 二、白雲語錄の書誌學的考察

本書の書名は表紙に肉筆を以て白雲集と書かれてあるが、序文には白雲和尚語錄序としてあり、上卷の卷初には白雲和尚語錄上とあり、卷末には上が卷上となり、下卷の卷初卷末にも何れも白雲和尚語錄卷下となつてゐる。

本書の編著者は書銜に侍者釋璨録とあるによつて、釋璨が編者であるが、著者と目すべきは固より白雲和尚其の人である。白雲和尚については後に述べる如くであるが、編者釋璨については彼が李玖の序に其の名を留むる以外、其の傳は詳かではない。

次に本書の物件の内容を見るに、木板上下二卷一冊の總紙數は六十五枚、其の中、序文が四枚、本文は上卷が四十二枚、下卷が二十九枚、但し最後の半葉は刊記となつてゐる。形大は縦九寸三分、横五寸九分、匡



鄭單邊每半葉十行、行二十字を普通とし、間々十九字乃至二十七字の所もあつて不同である。界長は五寸七分幅は四寸五分で、板心には魚尾の下に楷若くは行書にて雲語と上又は下の文字あり、下方に卷別の丁數が記されてある。

更に文件の内容を見るに、之は序文と本文と刊記とから成つてゐる。序文は牧隱李穡と通菴居士李玖との二人が書いてゐる。李穡(西紀一三二八—一三九九)は麗末の大儒にして佛教を尊信すること厚く、指空、太古、懶翁等の塔銘を撰し、その文集中には佛教に關するものが非常に多い。彼が白雲語録にもした序は彼の文集にも載つてゐないが、次の如くである。

#### 白雲和尚語録序

高麗曹溪大禪師景閑號白雲。得法於江南霞霧山石屋珙和尚。觀其自道可見已年七十七。示寂于鷲巖。其徒法嚴靜惠與判閣金繼生將録語録于梓。求余序。余之游燕也、懶翁方以道譽、動天子、開堂說法。鄉人尤皈依焉。而予未之知也。

高麗版白雲和尚語録に就いて

白雲師又其傑然者也。非嚴、無以歆其風。嗚呼士之同一世、而不相遇者何限。今於白雲益有憾焉。若其道之高、語之深、非予之識量所可也。當有具眼者、證之茲不云。戊午夏四月五日推忠保節同德贊化功臣三重大臣韓山君領藝文春秋館事牧隱李穡序

文中戊午とは高麗辛禩の四年、明洪武十一年、西紀一三七八年、李穡の五十一歳の時である。此の前後數年間、彼は最も多く佛教に關する詩文、寺記、碑銘等を造つた。彼が肩書の韓山君に封ぜられたのは、戊午より五年以前のことである。此の文によると、李穡は生前白雲とは面識はなかつたやうであるが、本書の上梓に際し、白雲の徒、法嚴と靜惠と判閣の金繼生とより序を求められ、之に應じたものなることが知られる。今一つの李玖の序は次の如くである。

世尊枯花、迦葉微咲、略露頭角。源遠而派分。若棒若喝、皆其濫觴。至如假容盜名取媚於世者、接跡雲起。而斯道日喪。白雲和尚、海東古辜郡籍、誓

黜出家力學求道。嗣法於霞霧石屋、質疑於西天指  
 空。越癸巳孟春既望翌日、明心見道、石屋臨終而傷  
 寄云、白雲買了賣清風、散盡家私澈骨窮、留得一  
 間茅草屋、臨行付與丙丁童。則屋以是傳之雲者  
 可知矣。然雲天然無作、眞常裸裸、假容盜名、雲  
 所不取、眞境中之人也。予於乙巳秋、奉使西海。  
 師住神光、一見而奇之。知其爲人、不見十年。  
 而雲已歸寂、是可悼也。吾契友禪教都總統丙院英  
 公、以師之語録見示、宛然面目、且驚且愕、三復  
 嘗味雲之精髓、盡在此矣。後之學者、觀此法語  
 則驚猶被暗之孤燈、濯熱之清風、實爲私淑之指南  
 也。門人達湛、釋璨等、欲鏤於梓、以壽其傳。予  
 愛雲之死、而不朽且喜、掛名於其端。於是乎書。  
 時宣光丁巳三月初吉、通菴居士鐵城李玖溫甫序。

李玖の傳は明かではないが、此の序によれば、乙巳  
 即ち明至正二十五年（西紀一三六五）の秋、西海（今の

黃海道）に軍須として赴任し、其の時、海州神光寺に  
 於て、白雲に會ひ、其の後相訣ること十年、北元宣

光七年丁巳、明洪武十年（西紀一三七七）に此の序を書  
 いたわけである。本書下卷に於て白雲は「上軍須李宰  
 臣政書」をものして、世相を壞せずして、實相を談じ、  
 道果を得た楊文公、張無盡、韓文公及び裴休の四大老  
 儒を引いて、玖に囑して、

古天下與今天下、彼丈夫兮我丈夫。伏惟、閣下根思  
 不凡、福慧過人。莫以識學文章爲自矜。要須下  
 追慕古人之風、不辜負平生丈夫之志。

と曰つてゐる。尙彼の詩は東國輿地勝覽に見えてゐ  
 る。彼に白雲語録を示し、序文を依頼したのは彼が以て  
 契友と呼べる禪教都總統丙院英公である。爰に英公と  
 いふは高麗朝最後の恭讓王の王師璨英（西紀一三二八）  
 である。本書下卷には上丙院禪教都總統璨英の一詩と  
 答丙院禪教總統璨英書の一文が載つてゐる。李玖が本  
 書の鏤梓に努力したと記せる門人の一人達湛の傳も明  
 かではない。

尙此の序文に於て注意せらるゝことは史上極めて稀  
 にか見られない北元宣光の年號が用ひられてあるこ

とである。<sup>(三)</sup>當時高麗は從來その正朔を奉じてゐた元が衰へ、明が起るや、朝廷に於て、親元(事北)派と親明(事南)派とが對立して争ひ、元の至正に代りて明の洪武が用ひられてゐたが、辛禰の四年(西紀一三七八)に始めて北元の年號が用ひられることになつた。それがこの宣光七年丁巳である。併し翌年また明の年號が用ひられることになつたので、高麗で宣光を使つたのは僅かに七年と八年の短期間に過ぎなかつたのである。

次に文件的内容の第二をなす本文は上卷は主として法語、示衆を集め、下卷は語句・偈頌・眞讚・書簡を蒐めてある。即ちその列次を見るに、上卷には神光寺(黃海道海州)入院法語五篇、興聖寺(京畿道長湍郡)入院小説以下法語、示衆、六十六篇、外に祖師禪の論、禪教通論、雲門三句釋、大陽三句釋、懶翁和尚三句與三轉語釋、因筆不覺葛藤如許示同卷二三兄弟、送亡僧の詩、起函、下火の語及び洪武庚戌九月十五日承内教功夫選取御前呈似言句の文を含み、下卷には至正辛卯五月十七日師詣湖州霞霧山天湖庵呈似石

屋和尚語句、師於癸巳正月十七日記霞霧山行示同卷二三兄弟<sup>在佛覺禪寺述</sup>、至正甲午六月初四日禪人法眼自江州安國寺說齋小説、辛卯年上指空和尚頌、甲午三月日在安國寺上指空和尚句、又作十二頌呈似、丁酉九月日答宣旨書、乙巳八月日神光辭狀書、己酉正月日寓孤山菴指空眞讚頌二、居山の詩二十五首、謝道號白雲、寄懶翁和尚入金剛山、思大和尚各一首、送入洛迦山五首、出州山廻二首、言志三首、與神光長老口號、金剛山内山石佛相、示僧、悼亡人各一首、答鄭悞宰臣詩韻<sup>延安府使</sup>二首、復答請法以五言示之七首、答西海權觀風<sup>居</sup>中、上丙院禪教都總統璨英一首、乙巳六月入神光次懶翁臺詩韻二首、四威儀頌二首、無心歌、寄大古和尚書、上尹政承書、上軍須李宰臣致書、上印宰臣安書、又書、答神光聰長老扇子書、答神光長老求楞嚴經書、答丙院禪教總統璨英書、上神光長老坐担書、示禪人書、寄示了禪人書、示希念社主書、寄公宣

僧統書、寄三内佛堂監主長老天洪書、寄三弟子大禪師  
黃遠書、示三李相公書、因筆不覺葛藤如許示三神光和  
尙、示三海州牧伯三及び臨終偈を含んでゐる。

比丘尼 妙德  
北原郡夫人元 氏  
駒城郡夫人李 氏

本書は所謂語錄文學に屬するを以て、その文體は華  
藻を事とせず、常談直説を其のまゝ民間の口語、俗語  
を以て寫してゐる如き點があるので、稍讀み難き傾あ  
るを免れない。

正順大夫判通禮門事金 繼生

本書に於て吾人は朝鮮禪教史上、注目すべき超宗越  
格の一大衲僧を發見するのであるが、尙彼の禪風の外  
に、尠からざる歴史的記述をも見、殊に指空、石屋乃  
至太古、懶翁等の彼との交渉をも知ることを得て、興  
味津々たるものあるを覺える。

最後に、刊記は次の如く記されてある。

戊午七月日前護軍延昌朴叢爲金判閣書

留三板于川寧鷲岩寺

宗幹昂如 信明等刊

門人 法嚴 募緣

助緣 門人等

之によれば、戊午の年に朴叢なる者が判閣の金繼生  
のために本書の板下を書いて雕板し、それを川寧の鷲  
岩寺に置いたことが知られる。爰に戊午とは高麗辛禡  
の四年(西紀一三七八)で李穡が序文を書いた年である。  
序文は四月に書かれ、板下は七月に書かれ、其の後久  
しからずして開版流布されるに至つたものであらう。  
而して留板地にして刊行地でもあつたであらう川寧  
は京畿道驪州郡にあり、鷲岩寺は同地の慧目山にあつ  
た寺であるが、今はない。

斯くて本書は明かに高麗版であることが知られる。

此の事は書中、往々高麗惠宗及び定宗の王諱たる、武  
及び堯の一劃が缺劃になつてゐることからも傍證され  
る。併し尙懸念されることは板木は即ち高麗に屬して  
も本書は後代の重刷ではなからうかといふことである

が、之に對しては刷印の感觸、紙質、白雲の法系の關係等から見て、斯かる疑は成立しないであらう。従つて本書は希覯なる高麗版であり、而も書風清雅、刻刀直截、刷印淡麗、その最も優れた一書である。と見做すものである。

### 註

(一) 老僧會聞、昔有「楊文公」得「法於無住禪師處」、身翰林。張無盡得「法於東林總」、時作「江西運使」。韓文公得「悟於大顛和尚侍者邊」、時鎮「湖州」。裴休相國得「道於黃蘗語下」、時作「觀風使」。

(二) 璨英の傳は李穡の弟子朴宜中が李太祖の命によつて撰した忠州億政寺大智國師塔碑銘を見よ。(朝鮮金石總覽)

(三) 宣光の年號については稻葉岩吉博士高麗宣光版碑林寶訓書後(靑丘學叢第八號)參照。

(四) 東國輿地勝覽七、三二〇。梵字攷。

(五) 本書上卷十六丁、十七丁、三十二丁、四十二丁等。

(六) 刷印の感觸、紙質より見て余が先年發見せし朝鮮版元亨釋書と頗る近似せるものがある。拙稿、朝鮮本元亨釋書に就て(現代佛教第九十八號)參照。

### 三、著者白雲景閑の傳

高麗版白雲和尚語錄に就いて

これほどの書、白雲和尚語錄の著者、白雲景閑の傳は之を知るべき何等の資料もないのは一の不思議である。不思議は如何ともすることは出来ない。乃で且く本書によつて彼の傳を粗描してみよう。

先づ李穡及び李玖の序文より次の如き彼の略傳が知られる。

彼は名は景閑、白雲と號し、古阜郡(全羅北道)の人、幼にして出家し、力學求道し、後に元に渡つて法を湖州霞霧山の石屋清瑛に嗣ぎ、疑を西天の指空に質し、歸朝後、癸巳(至正十三年(西紀一三五三))の年に明心見道して悟つた。師石屋は臨終に偈を寄せて曰く、

白雲買了賣「清風」、散盡家私「徹」骨窮、  
留得一間茅草屋、臨「行」付「與」丙丁童。

と。以て彼が如何に師より信任せられたかを知るに足る。彼は天然無作にして眞常裸々、邊幅を飾り、虚名を博することの如きは彼の爲さざる所であつた。彼は神光寺入山の時、李玖と會つた。其の後數年にして鷲巖寺に於て示寂した。時に年七十七。

以上の如き彼の略傳はその語録の記述によつて更に稍詳細になし得る。併し語録中にも彼の生歿の年は明記されてゐない。乃で先づ彼が歿した七十七歳が何年であつたかと想定されるならば、彼の傳記の年代も略略明かになるであらう。

李玖が宣光七年丁巳（西紀一三七七）に書いた序文中に、

師住<sub>三</sub>神光、一見而奇<sub>レ</sub>之、知<sub>三</sub>其爲人、不<sub>レ</sub>見十年、而雲歸寂。

とあるので、白雲の死は宣光七年以前の十年間の或る年でなければならぬ。然るに語録本文に現はれた最も新しい紀年を求めると、それは洪武三年庚戌（西紀一三七〇）である。乃で此の十年は更に二年を短縮する。而して此の語録の出版事業は彼の死後間もなくその門下によつて企てられたにしても、之が完成までには恐らく數年の年月を要したに相違なからうから、今の歿年を此の八年の中間、假に洪武六年癸丑（西紀一三七三）と定めるならば、彼の生年は之より七十六

年前、即ち高麗忠烈王三十三年丁酉（西紀一二九七）となる。之を基準として、語録に現はれた年代を追ひ、年譜風に彼の傳を叙してみよう。而して語録中最も古い紀年は至正辛卯である。之は吾人の計算によれば、彼の五十五歳の時である。従つて之以前の彼の參學辨道の様子は遺憾ながら皆目知られない。

忠定王三年辛卯（至正十一年）  
（西一三五一） 55

此の年彼は元にあつて、指空に謁し、石屋清珙に參じた。<sub>(二)</sub>

併し彼が入元した年も亦此の年であつたかは疑はしい。恐らく彼は此の年以前より元都燕京の法源寺の指空の會下に鉗鎚を受け、後去つて、南方に移り、五月十七日湖州霞霧山に石屋を訪ねたのであらう。尤も彼は此の年の末から翌年の正月にかけて、再び天湖に詣つて心疑を諮決したといふ記事があるので、此の間に指空の所へ行つて來たのではなからうかといふ疑も起らないこともなく、そして當時の交通狀況から數月の間に江南北支間を往復することも不可能事ではない

が、寧ろ其の間に彼は南支の諸山でも巡禮したと見るのが自然のやうである。<sup>(三)</sup>

白雲が指空に上つた頃は指空の行業を讚した文と七傷より成つてゐるが、指空研究の上からも注意すべき内容を持つてゐる。中に次の如きがある。<sup>(四)</sup>

西天師傳者那朴多指空和尚出<sub>レ</sub>自中天釋種王宮。八歲出家脫<sub>レ</sub>煩惱索<sub>レ</sub>發<sub>レ</sub>足超方<sub>レ</sub>、奮<sub>レ</sub>發根本<sub>レ</sub>、廣大力量、勇猛操修、直<sub>レ</sub>往南方吉祥山中<sub>レ</sub>……起<sub>レ</sub>無緣慈<sub>レ</sub>、觀<sub>レ</sub>此震旦有緣衆<sub>レ</sub>、生大乘根性發<sub>レ</sub>足十萬八千餘里<sub>レ</sub>、不<sub>レ</sub>顧<sub>レ</sub>危亡。特特西來、穿<sub>レ</sub>雲渡<sub>レ</sub>嶺、撥<sub>レ</sub>山涉<sub>レ</sub>水、風淩露宿、不<sub>レ</sub>憚<sub>レ</sub>關山<sub>レ</sub>、喫<sub>レ</sub>盡艱辛<sub>レ</sub>、初到<sub>レ</sub>雲南<sub>レ</sub>、次到<sub>レ</sub>大元<sub>レ</sub>、終到<sub>レ</sub>高麗<sub>レ</sub>、遍<sub>レ</sub>歷名山<sub>レ</sub>、觀<sub>レ</sub>根逗<sub>レ</sub>教、利<sub>レ</sub>生還歸<sub>レ</sub>大元<sub>レ</sub>……

只這平常心是佛、十方世界最靈物、  
世間所有皆虛妄、一切不<sub>レ</sub>如<sub>レ</sub>心眞實、  
教<sub>レ</sub>化東方<sub>レ</sub>卅二年、西來祖意有<sub>レ</sub>誰傳、  
願爲<sub>レ</sub>弟子<sub>レ</sub>參執侍、慧<sub>レ</sub>眼他心<sub>レ</sub>鑑<sub>レ</sub>下情。

白雲は初めて石屋に相見した時、六祖の風動幡動の

高麗版白雲和尚語錄に就いて

話に對する見解を呈示したが、屋は「莫<sub>レ</sub>着<sub>レ</sub>相好<sub>レ</sub>」と呵し、更に趙州無字の公案に對して、「趙州無字不<sub>レ</sub>是有無之無<sub>レ</sub>、不<sub>レ</sub>是虛無之無<sub>レ</sub>、正是一箇活無字也。」と見解し、師願はくは疑を決せよと迫るに及んで、屋は黙して決した。乃で雲は偈を呈した。<sup>(五)</sup>

八千餘許里、來爲<sub>レ</sub>調<sub>レ</sub>尊願<sub>レ</sub>、願借<sub>レ</sub>本三昧<sub>レ</sub>、令<sub>レ</sub>心究竟安。獨耀天心月、光吞<sub>レ</sub>萬相<sub>レ</sub>明、古今唯一色、清  
白妙難<sub>レ</sub>名。

恭愍王元年壬辰<sup>(至正十二年  
西一三五二)</sup>

56

白雲は正月上旬再び石屋の下に參じ、室中に入つて、禪の奥旨を得る所あり、<sup>(六)</sup>歡喜に滿ち、訣れて歸國した。白雲は翌年母國に於て、此の時を追想して、  
我心疑、頓然冰釋、深信<sub>レ</sub>無心無念眞宗<sub>レ</sub>。<sup>(七)</sup>  
と述べてゐる。

上元即ち一月十五日の夕、泣いて尊顏に別れて下山し、順風三日、早くも大湖を横ぎつて休々禪庵(平江府、今の蘇州)に到着した。然るに、當時紅頭賊(平江處に横關し、水陸の交通が絶えたので、此處に留まる

こと約一月、二月々盡に船を大倉より發して、海を渡り、三月二十二日、上岸入國した。此の岸といふのは何處であるか判らないが、或は當時の港となつてゐた碧瀾渡（黃海道）ではなかつたらうか。彼は直ちに國都開城に入つたやうであるが、煩はしき參問に倦き、四月八日、城南門外の性覺（佛覺）寺に寓居し、拄杖を折つて、無爲無心の坐禪三昧に入つた。此の間、彼は普法寺に於て大古普愚と會ひ、又後の内佛堂監主長老天浩にも會つた。

恭愍王二年癸巳（至正十三年西一三五三） 57

正月十七日、佛覺寺に於ける禪餘、思念を永嘉玄覺の證道歌の上に馳せ、

不<sub>レ</sub>除<sub>ニ</sub>妄想<sub>ニ</sub>不<sub>レ</sub>求<sub>レ</sub>眞、無明實性即佛性、幻化空身即法身。

に至るや、明心見道する所あり、石崖提撕の恩を想起し、

又信、師恩過<sub>ニ</sub>於父母<sub>ニ</sub>、重如<sub>ニ</sub>山岳<sub>ニ</sub>、深如<sub>ニ</sub>大海<sub>ニ</sub>。當時若不<sub>レ</sub>誨<sub>ニ</sub>示於我無念眞宗、何有<sub>ニ</sub>今日大解脫事<sub>ニ</sub>……

何以仰<sub>ニ</sub>報莫大之恩<sub>ニ</sub>、粉骨碎身、未<sub>レ</sub>足<sub>レ</sub>爲<sub>レ</sub>酬。

と述べ、更に哀愍を弟子に垂れて、

我既如<sub>レ</sub>是達<sub>ニ</sub>此無心<sub>ニ</sub>、亦能如<sub>レ</sub>是轉<sub>ニ</sub>勸未悟<sub>ニ</sub>。願令<sub>レ</sub>

未悟亦如<sub>レ</sub>我證<sub>ニ</sub>。

と誓つた。記霞霧山行示同庵二三兄弟」は此の日の作である。

恭愍王三年甲午（至正十四年西一三五四） 58

三月、白雲は海州安國寺に在つて、元都燕京にある指空に偈を呈した。

彼は題して曰く、

甲午三月日在<sub>ニ</sub>安國寺<sub>ニ</sub>、上<sub>ニ</sub>指空和尚<sub>ニ</sub>。弟子焚香百拜、弟子宿熏種勝、值<sub>ニ</sub>師出世<sub>ニ</sub>、得<sub>レ</sub>親<sub>ニ</sub>和尚超宗越格全<sub>ニ</sub>提活句<sub>ニ</sub>。不<sub>レ</sub>勝<sub>ニ</sub>珍感之至<sub>ニ</sub>。下得<sub>ニ</sub>一兩句<sub>ニ</sub>、呈<sub>ニ</sub>似大和尚法座下<sub>ニ</sub>、伏望尊慈賜<sub>レ</sub>覽一啖。

と。併し雲が指空の頌を引用して、之を第一義諦より評唱してゐる力量は鮮かなるものがある。

又和尚（指空）頌曰、啞子高聲說<sub>ニ</sub>妙法<sub>ニ</sub>、聾人遠處聽<sub>ニ</sub>微言<sub>ニ</sub>、無情萬物皆讚歎、虛空跌坐夜來參。我道、



此四句中有「一句如紅爐上一點殘雪」、亦能殺<sub>レ</sub>人、亦能活<sub>レ</sub>人、若人於<sub>レ</sub>此薦<sub>ニ</sub>得<sub>ニ</sub>祖師<sub>一</sub>、元是好知音、然雖<sub>レ</sub>如是、請和尙三千里外、莫<sub>レ</sub>謾<sub>レ</sub>人好。咄々。

指空の頌はも一つある。是等は非常に珍しい。

尸得<sub>ニ</sub>一夕夢<sub>一</sub>、向<sub>ニ</sub>塑人<sub>一</sub>相語、絶後復再甦、所言皆是路。

六月四日、法眼なる者、霞霧山天湖庵より石屋の辭世を賣したので、雲は十四日、安國寺に弟子を集め、説齋小説した。

其の時の光景を釋璨は次の如く叙してゐる。(二二)

甲午六月初四日禪人法眼、自<sub>ニ</sub>霞霧山<sub>一</sub>航<sub>レ</sub>海而來、授以<sub>ニ</sub>一通書<sub>一</sub>。予小師白雲跪而受披而覽。乃吾師霞霧

山天湖庵石屋老和尙、臨<sub>ニ</sub>入涅槃<sub>一</sub>辭世頌也。頌曰、

白雲買了賣<sub>ニ</sub>清風<sub>一</sub>、散<sub>ニ</sub>盡家私<sub>一</sub>激<sub>レ</sub>骨窮、

留得<sub>ニ</sub>一間茅草屋<sub>一</sub>、臨<sub>レ</sub>行付<sub>ニ</sub>與<sub>ニ</sub>丙丁童<sub>一</sub>。

予小師再三披閱、審<sub>ニ</sub>詳其義<sub>一</sub>、乃先師世緣既畢、收<sub>レ</sub>化歸<sub>レ</sub>寂之際、平生所<sub>レ</sub>蘊之清風、傳<sub>ニ</sub>付於我<sub>一</sub>之法偈也。噫天不<sub>レ</sub>祐<sub>レ</sub>我、法幢摧、法樑折、法海枯、法燈

滅、然雖<sub>レ</sub>如是、大衆、此是先師末後密付底消息、諸仁者快著、精彩、快著、精彩。

蓋し辭世の意は石屋が白雲を自分の後繼者として買切るために、自分の有する清風即ち佛祖嫡々相承の正法を擧げて支拂つた。それで遂には家寶までも賣飛ばしたので赤貧洗ふが如くである。併し只僅かに身を容れる茅屋だけは残してゐたが、今臨終に之をも一炬に付して焼拂つた。で結局一生に得た人は白雲汝だけである。白雲は感奮して、

迦葉轉々相承底黃面老子、正法眼藏無上法寶、今日自然而至<sub>ニ</sub>於我<sub>一</sub>。

と言ひ、自らを靈山會上の迦葉に比し、少林山中の慧可に擬して、

世尊枯花示<sub>ニ</sub>上機<sub>一</sub>、金色頭陀破<sub>レ</sub>顏笑、達磨壁面接<sub>ニ</sub>利根<sub>一</sub>、斷臂神光雪中立。

と偈した。彼の得意想ふべしである。

以上の事實によつて從來朝鮮に於て、石屋の衣鉢を

繼ぐ者の獨り太古にありとなす説は考慮し直さなければならぬ。

恭愍王六年丁酉(至正十七年 西一三五七) 61

九月、王、法を説くべく城中に召せども、雲疾病を

以て召を謝し、「答 宣旨書」を奏上した。(一四)

雲は書中に、

殿下聖慈寬宥、且國內禪儒如<sub>レ</sub>林足<sub>レ</sub>可<sub>レ</sub>以<sub>レ</sub>諮問。伏

望 殿下於<sub>レ</sub>最上乘法、勤加<sub>レ</sub>精進、以<sub>レ</sub>福<sub>レ</sub>皇基、光<sub>レ</sub>

扶 祖道、無<sub>レ</sub>忘<sub>レ</sub>外護。

と王に對し佛法興隆のことを期待し、心境を頌して奉

聞すらく、

摧殘病木臥多時、不<sub>レ</sub>被<sub>レ</sub>風吹霜雪欺、

樵子見<sub>レ</sub>之猶不<sub>レ</sub>採、聖朝何以苦招<sub>レ</sub>之。

恭愍王十四年乙巳(至正二十五年 西一三六五) 69

六月二十一日、王命默<sub>レ</sub>し難かりしにや、海州神光寺

に入院した。(一五) 懶翁慧勤の後を受けたのである。此の月、

神光寺の懶翁臺の詩に二首を次韻した。(一六) 一に曰く、

炎天六月到<sub>レ</sub>神場、臺上清風分外涼、

堪<sub>レ</sub>喚懶翁移住<sub>レ</sub>錫、此臺何罪彼何祥。

八月、闕下に神光寺を辭せんことを乞う書を上つた。(一七)

彼は書中に大原學上座の語を引いて、

寧作<sub>レ</sub>百年雲水客、不<sub>レ</sub>爲<sub>レ</sub>一日住持人。有道古人尙

曰<sub>レ</sub>如<sub>レ</sub>是。況末法劣機。

といつてゐる。又彼は一日上堂の因み、左右を顧みて、(一八)

大衆、老僧道業荒疎、無<sub>レ</sub>德可<sub>レ</sub>觀、無<sub>レ</sub>行可<sub>レ</sub>稱不<sub>レ</sub>

敢當<sub>レ</sub>此乃力辭再三。上意堅固、不<sub>レ</sub>容<sub>レ</sub>推免<sub>レ</sub>勉強承

レ命、宣<sub>レ</sub>揚祖道。

といつてゐる。彼は已むを得ず、孤山退隱まで五年限

神光寺に住したやうである。其の跡を璨英が嗣いだら

し。

恭愍王十五年丙午(至正二十六年 西一三六六) 70

「寄<sub>レ</sub>懶翁和尚入<sub>レ</sub>金剛山」と題する一詩は年月を記し

てゐないが、恐らく懶翁が前年、神光を辭するや、諸

山を廻り、此の年金剛山に入つて正陽菴に住した時、

贈つたものであらう。

恭愍王十八年己酉(洪武二年 西一三六九)

正月、彼は孤山庵（京畿道金浦郡望山）に隱棲し、指空に對する眞讚を作つたり、居山の詩を詠じたりして悠々枯淡閑寂の生活を送つた。

恭愍王十九年庚戌（洪武三年西一三七〇） 74

九月十五日内教を承けて、僧侶の科擧たる功夫選に於ける彼の試験態度を奉答した。

恭愍王二十二年癸丑（洪武六年西一三七三） 77

臨終に二三の兄弟に一切空を了し、勤め行ひ、我が滅を悲しむ勿れと諭した。遺偈に曰ふ。

人生七十歳、古來亦希有、七十七年來、七十七年去、處々皆歸路、頭々は古郷、何須理舟楫、特地欲歸郷、我身本不<sub>レ</sub>有心亦無<sub>レ</sub>所<sub>レ</sub>住、作<sub>レ</sub>灰散四方、勿<sub>レ</sub>占<sub>レ</sub>檀那地。

斯くて彼は世壽七十七歳を以て入寂した。

註

(一) 「至正辛卯五月十七日師語湖州霞霧山……」下卷一

丁、「辛卯年上指空和尚頌」下卷六丁

(二) 下卷二丁

(三) 吾人が斯く推定する所以は「山僧頃年遊<sub>二</sub>歷江南江

高麗版白雲和尚語錄に就いて

北、但有<sub>二</sub>善知識<sub>一</sub>無<sub>レ</sub>不<sub>二</sub>參見<sub>二</sub>（上二十六丁）とか、その詩に洞庭秋を詠ずるとかしてゐることゝからである。若し石屋に最初に參じたとすれば、彼の在元は僅か半年に過ぎないことゝなる。

(四) 下卷六丁以下 (五) 下卷一丁二丁三丁

(六) 下卷六丁 (七) 下卷二丁下

(八) 卷十六丁、三十四丁 (九) 下卷二丁以下

(一〇) 此の詩は上卷十二丁にも見えてゐる。

(一一) 石屋清洪の示寂は至正十二年（西一三五二）

(一二) 下卷四丁 (一三) 下卷九丁十丁

(一四) 上卷一丁 (一五) 下卷十六丁

(一六) 下卷十丁 (一七) 上卷二丁

(一八) 下卷十三丁 (一九) 上卷四十二丁

(二〇)

#### 四、白雲景閑の思想

##### イ、序

高麗朝末期の佛教はその教勢爛熟の結果、漸やく腐敗に傾き、禪僧中にも名利に囚はれ、權勢に近づく者あり、一方、儒教が擡頭し、儒者の排佛的傾向も將に熾烈に赴かんとしてゐた。それは實に白雲が以て

今當<sub>二</sub>末運五濁惡時<sub>一</sub>、賢聖隱伏、邪法增熾、佛法衰弊、

人多<sub>(一)</sub>懈怠<sub>(二)</sub>。

と評した時代であつた。併し當時に於ても、太古、懶翁等一代の禪傑の出づるあつて、禪風を擧揚し、佛祖の命脈を取止めてゐた。我が白雲景閑は此の時に當り、老僧今日出<sub>(三)</sub>世、擊<sub>(四)</sub>將頰之法鼓、整<sub>(五)</sub>已墜亡玄綱<sub>(六)</sub>の抱負を持つて、世に出でた。併し不幸その禪風は今日に傳はらなかつたが、見出される此の一部の語錄には彼の特異なる思想が躍如として横溢してゐる。

註

(一) 下卷六丁

(二) 上卷十六丁

ロ、彼の根本思想

禪は固より不立文字、教外別傳を的旨とするものであり、白雲の語錄も亦論理的思索の表現ではなく、寧ろ宗教的體驗の記録に過ぎないものである。従つて本來斯の如き性質のものを本として、その禪的思想を解剖し、之を論理的に體系づけ、組織的に理解せんとする企ての如きはそれ自身に於て、既に多分の困難と若

干の危険とをさへ感するのである。

併しそれにも拘はらず、此の事を敢て試みんとする所以のものは此の從來未知の一大禪匠の姿を白日の下に顯はに投影せんがために外ならない。

白雲は既に傳記の項に於て述べた如くにその五十五歳以前の修養は不明であるが、入元して梵僧指空に學び、石屋清珙に參じて得た所の感化影響に至つては甚大なるものゝあつたであらうことは想像に難くない。

彼は禪門傳説するところの佛陀が靈山會上に於て、摩訶迦葉に付囑した正法眼藏涅槃妙心を嫡々相承せる佛教を祖門下の佛法とも、佛語心の宗とも、無心無念の眞宗とも稱した。此の佛教の中に彼が把持してゐる根本思想は同時に佛教そのものゝ本領である。彼は之を本心の説に於て述べてゐる。曰く、

本心元是一切世間出世間、種々諸法之根本、是萬法之源。故曰法性亦是衆生之大本、故曰如來藏、藏識亦是諸佛本源。佛性亦是菩薩萬行之源<sub>(五)</sub>。

と。此の本心なるものは、心理學的な吾人日常經驗の

心ではないことを断はつて、

凡有<sub>レ</sub>心者、定當<sub>レ</sub>作<sub>レ</sub>佛。此心非<sub>二</sub>世間塵勞妄想心<sub>一</sub>。

と言つてゐる。さればとてこの本心とか法性とか如來藏とか、藏識とかいふものは決して超越的存在でもない。若し敢て之を宇宙的に捨象して考ふるならば、

乾坤之内、宇宙之間、中有<sub>一</sub>物<sub>一</sub>、眞淨明妙、靈澈靈通、卓爾獨尊、統<sub>二</sub>萬德<sub>一</sub>。

の一物であり、

何謂<sub>二</sub>至道<sub>一</sub>。淵曠冲虛、妙粹炳煥、靈明非<sub>二</sub>言象之所<sub>レ</sub>詮、非<sub>二</sub>知智之所<sub>レ</sub>及、非<sub>レ</sub>中非<sub>レ</sub>外、洞徹十方、無去無來。

の至道であり、

是法平等無<sub>レ</sub>有高下、是名<sub>二</sub>阿耨多羅三藐三菩提<sub>一</sub>。

の法である。このものは一切の功德、屬性を具ふることを述べて

百千三昧、無量妙義、河沙功德、無極光明、總在<sub>二</sub>方寸<sub>一</sub>。

一切戒門、定門、慧門、神通變化、本自具足。

高麗版白雲和尚語錄に就いて

と言ふ。斯かる心、道、乃至法があるべきやうにあらざるとき、其處に迷妄と苦惱の人生が展開するのであるが、一度是等が明辨成就されるならば「盡大地是箇法身」となり「本地風光、本來面目」が現前し、「一切諸法、當處自眞、當處解脫、當處寂滅。」となり、遂に「盡乾坤只是一箇自己」に收まつてしまふ。併し之は是れ未だ妙有である。その眞空の消息は次の語句に含まれてゐる。

實相中、實無<sub>二</sub>菩薩及諸衆生<sub>一</sub>。何以故、菩薩衆生皆是幻化。幻化滅故、無<sub>レ</sub>取<sub>レ</sub>證者。

一切煩惱業障、本來空寂、一切因緣果報、悉如<sub>二</sub>夢幻<sub>一</sub>。無<sub>二</sub>三界可<sub>レ</sub>出、無<sub>二</sub>煩惱可<sub>レ</sub>斷、無<sub>二</sub>菩提可<sub>レ</sub>求、無<sub>二</sub>涅槃可<sub>レ</sub>證。

と。斯かる境地は文字言句を超え、思量分別の及ばぬ所である。之を端的に示すものが正法眼藏涅槃妙心であり、禪の第一義である。彼は教へる。

師陞座、維那白槌云、法筵龍象衆、當<sub>レ</sub>觀<sub>二</sub>第一義<sub>一</sub>。師高聲提綱云、第一義、第一義、如<sub>二</sub>紅爐上一點殘

雪<sup>(一四)</sup>

紅爐上の一點の殘雪は有か無か、生か滅か。此間の消息を假に口に登したのが教であり、之を心に傳へたのが禪である。彼は「禪教通論」の一篇に此のことを詳論してゐる。

以上の思想は皆之れ禪門相承の口譯であつて、特に珍奇とすべき點はないといへ、彼がよく醇乎たる禪の第一義を把握し、當時の禪者が往々にして陥りがちであつた形而上學的思想への混亂もなく、淨土實在思想への習合もなく、宗義を闡明したことは蓋し偉とすに足る。

尙彼の思想の背景をなした佛教思想は其の引用の經典、祖師の數よりすれば、相當多いが、般若の空不可得思想と華嚴の萬有相關思想と法華の諸法實相思想とは最も顯著なるものと見ることが出来る。例へば

凡所有相皆是虛妄、一切有爲法、如<sup>(一五)</sup>夢幻泡影、(中略)名字亦空、空亦了不可得<sup>(一六)</sup>

一塵才舉、大地全收、一花才發、世界便起<sup>(一七)</sup>

平等者、不<sup>(一八)</sup>可<sup>(一九)</sup>截<sup>(二〇)</sup>鶴續<sup>(二一)</sup>鬼、夷<sup>(二二)</sup>嶽填<sup>(二三)</sup>壑、然後、平等<sup>(二四)</sup>也。是法住<sup>(二五)</sup>法位<sup>(二六)</sup>世間相常住<sup>(二七)</sup>の如くである。

註

- (一) 上卷十四丁
- (二) 上卷十九丁
- (三) 下卷五丁
- (四) 下卷二丁
- (五) 上卷十四丁
- (六) 上卷七丁
- (七) 上卷七丁
- (八) 上卷十八丁
- (九) 上卷四丁
- (一〇) 上卷十四丁
- (一一) 上卷十四丁
- (一二) 上卷十四丁
- (一三) 上卷十四丁
- (一四) 上卷三丁
- (一五) 上卷三十九丁
- (一六) 上卷二十一丁
- (一七) 上卷九丁
- (一八) 上卷四丁

ハ、彼の學風

白雲は公宣僧統や神光長老や了禪々人に寄せた書中に於て、出家の目的と責務とについて述べてゐる。

夫出家之職、應須<sup>(二八)</sup>決<sup>(二九)</sup>擇生死<sup>(三〇)</sup>、紹<sup>(三一)</sup>隆佛種<sup>(三二)</sup>、弘通利生<sup>(三三)</sup>。

斯かれば決して安逸清閑の如きは望まらべくもな

蓋出家非爲求清閑、取快活(一)。

生死の一大事を解決するために、自ら悟り、他をも濟ふべき出家の心得を示して

難學難行能行、難忍能忍、難捨能捨、放下世緣、頓忘人我、猛著精彩、密提祖意、以悟爲則(三)。

と云ひ、石門慈聰が參學の居士李文和都尉に示した偈學道須是鐵漢着手、心頭便判、直趣無上菩提、一切是非莫管。

を引用して、達磨直指の要も此の語以上に出ないと言ひ、

俗儒尙曰如是、況衲子乎(四)。

と門下を激勵してゐる。そして佛道修業者は世の道德や善を超越して慕直に修行にいそむべく、之こそが眞の宗教的な善であり、まさに佛恩を報ずる所以である旨を述べる。

上堂云、祖師門下佛法、不存善法、堂中仁義休説、

高麗版白雲和尚語錄に就いて

然雖如是、事無一向竊聞、哀々父母生我、劬勞欲報深恩、昊天罔極、髮膚身體不敢毀傷、此魯仲尼之孝也。輪轉三界、恩愛不能斷。棄恩入無爲、眞實報恩者(五)。

斯くて斯くの如き心構へを以て進むべき門下を指導誘掖する彼の態度は所謂「祖師禪」なるものに依つてゐる。それは曹洞禪の如く只管打坐して黙照するのではなく、話頭を看て、工夫を做すところの臨濟禪である。彼が「祖師禪」の一篇に述べた方法は古則公案、拂拳棒喝の機用作略を弄して臨機應變に學人を鉗鎖するのである。彼は此の文の劈頭に曹洞家の黙照禪を旺んに排撃した大慧宗果の宗門武庫を引用してゐる。蓋し此の看話は唐末五代の頃に初まり、北宋に至つて盛行したもので、其の方法は是等の活作略によつて祖師の面目を窺ひ、心地の開明に資せんとするものである。さればその旨趣に於ては共に爲人の親切であつて、黙照と其の目的を異にするものではない。併し家風の相違、主觀の選擇、其の何れを取るも亦已むを得ない。

白雲の爲人の態度は彼が恭愍王の御前に呈似した功  
夫選に對する答書中に明かに述べられてゐる。(七)

據我所見驗人功夫者、或以話頭、或垂語、或以  
色聲言語。

即ち三種の方法が數へられ、説明されてゐる。

話頭則或趙州無字、或萬法歸一、或父母未生前面目、  
此如大疑之下、必有大悟。……

垂語則或庭前柏樹子、麻三斤、乾屎橛、此本分宗師、  
本分答話、如活句道得大道本。

具色聲言語。以色示法示人、則或枯槌、豎拂、  
揚眉、瞬目、豎起拳頭、舉起拂子。……

乃で參學は隨時隨處に自由無礙なるを要し、必ずし  
もそれは問話を學び、諫話、代語、別語、經教、造論、  
討論、避喧求靜、學心外照澄心默照を必要としない。(八)

併し斯く論ずる彼も亦實參實悟のためとは時に心意識  
を離れ、無心無爲を學ぶ默照的方法をも肯定してゐる。

彼が特に學解的方法を排したことは極端に走つた依文  
解義の徒を戒めたものであらう。「答神光長老求楞嚴

經書」に、

致々經卷、役々拘文、悉入海、算沙徒自勞困。

と述ぶるや、續いて佛陀の「終日他の寶を數へて自ら  
半錢の分なし」の語を引き、更に徳山の

泊被經論、賺過一生。

の語を引いて戒めてゐる。

斯く只管打坐に依らず、學解を排し、看話工夫を重  
んじた彼の學人説得の有様は次の上堂示衆の如きに充  
分窺はれる。

上堂、舉、雲門道、拄杖子化爲龍、吞却乾坤了  
也。扇子踣跳上三十三天、築着帝釋鼻孔。——中略——

是托事現理、付物明心。麼莫、是言中有、響麼、  
句裏藏鋒——中略——古人云、海底塵生、山頭浪起、空  
花結子、石女生兒。此是如來大圓覺、老僧適來爲

備不惜眉毛、恁麼道、看我眉毛有幾莖。便下座。  
爰に於て若し證契即通する所あつて無念無心の眞宗

を學得することあらば、一生參學の事畢ることゝなる  
のである。



白雲は以上の如き爲人の態度従つて學風を持つてゐたのであるが、大いに法筵を張ることもなく、進んで朝廷に近づくこともせず、寧ろ一見、消極獨善自ら清うして山林に踏晦せるが如き感なきに非ざれど、それは彼が眞の意味の出家人として一箇半箇眞の那人を求め、時弊に慨する所あつたがためであらうと思はれる。彼は「答芮院禪教僧統璨英書」中に於て、璨英が彼に對して、

但望青山白雲者、未審、尊意如何。

と問著するや、白雲は嚴然として答へて曰く、

莫是言中有響、麼莫、是貶己欺人麼。不見永

嘉云、先須悟道後乃居山、若未識道而先居山

者、但見其山、必忘其道。若未居山而先識道者、

但見其道、必忘其山。見道忘山者、人間亦寂、見

山忘道者、山中亦喧。

と言ひ、祖門下の人は世法佛法を打成一片し、這邊那邊任運自在である、と答へてゐる。蓋し彼の心境は決して單に自然風月を掬する底の閑人のそれではなかつた

のである。彼が如何に平常、宗乘の擧揚と正法の興隆とに心を向けてゐたかは、彼が同參太古普愚に與へた書翰によく現はれてゐる。曰く、<sup>(一三)</sup>

(前略)且恁過時、以餓殘生。未審、大和尚丈下如何保任。弟子宿熏種勝、且與大和尚同參、俱是石屋之子、且道、同參底事作麼生。還曾舉似人麼、在、今天下、除是指空一人、如先師和尚者、甚爲希有。先師雖入滅、公案遺在伏望和尚枉與弟子於公案上、各出一隻手。若一月半月、商景箇事、則如親見先師、報恩足矣。未審、尊意如何、如何。昨聞、和尚詔入天庭、日對龍顏、擧揚宗乘、中事以助文明之化。弟子喜溢胸襟、感荷和尚、好生命快命繼。有愚私、惶恐惶恐、今當未運、正法凌替、佛祖慧命、懸危。弟子直得心痛、祝果大和尚、今既出世已、爲人天下眼目、威振大元三韓。何患吾宗寂寥哉。至祝至祝。(下略)

即ち彼が石屋同參の友、太古普愚が朝廷の歸依を一身に湊め、その威、大元三韓に振つてゐるのに對して

大いに同慶を述べると同時に、言外に太古が地位と境遇に應じて正法興隆のために奮起せんことを促すの意が看取されるのである。

註

- (一) 下卷二十四丁、二十丁、二十二丁
- (二) 上卷十三丁
- (三) 上卷三十一丁
- (四) 上卷十九丁
- (五) 同右
- (六) 上卷三十六―八丁
- (七) 上卷四十二丁
- (八) 上卷三十二丁
- (九) 下卷二十丁
- (一〇) 上卷十二丁
- (一一) 上卷三十四丁
- (一二) 下卷二十一丁
- (一三) 下卷十六、十七丁

ニ、彼の文藻

李玖が白雲語録を評して「破暗之孤燈、濯熱之清風實爲私淑之指南。」と言へるはひとり内容からのみではなく、其の優れた詩文に對する讚辭とも見られる。白雲が孤山庵に於ける諷詠は宛かも石屋の天湖庵に於ける吟懷にも比すべきものがある。「居山」と題するものの中に、<sup>(一)</sup>

夢幻年光過耳順、孤山村塲也相宜、

飢來喫食困來睡、李四張三都不知、  
洞中流水如藍染、門外青山畫不成、  
山色水聲全體露、箇中誰是悟無生、  
黃花翠竹非他物、明月清風不是塵、  
頭々盡是吾家物、信手拈來用得親、  
白日江山麗、青春花草榮、何須重話會、萬物本圓成、  
孤山山下寺、冷落似村居、隔林聞犬吠、慙愧道人居、

又宗乘の第一義より

黃面瞿曇不良久、室中維摩亦不默、<sup>(三)</sup>  
恰似吹毛新發研、外道天魔覩不<sub>レ</sub>得、  
天生石師子、背上松風聲、好箇西來意、諸禪子細聽、<sup>(三)</sup>

又「謝道號白雲」は石屋に寄せたものであらう。<sup>(四)</sup>

元來卓々青山父、下咲白雲隨處飄、  
跡雖隨處飄然去、心與青山常寂寥、

若し然りとせば、青山としての恩師石屋を思慕した衷情の綿々たるを見ることが出来る。

送<sub>二</sub>入洛迦山<sub>一</sub>として(七)

若能轉<sub>レ</sub>物即如來、何處青山不<sub>二</sub>圓通<sub>一</sub>、

若無<sub>二</sub>一隻頂門眼<sub>一</sub>、洛迦空到、又空廻。

門々盡是觀世音、何必寶陀巖上尋、

直路不<sub>レ</sub>行行<sub>二</sub>曲路<sub>一</sub>、喫<sub>二</sub>盡艱辛<sub>一</sub>枉用<sub>レ</sub>心。

出州廻山と題して(六)

去時一溪流水送、來時滿谷白雲迎、

一身去來本無意、二物無情却有情。

流水出<sub>レ</sub>山無戀志、白雲歸<sub>レ</sub>洞亦無心、

一身去來如<sub>二</sub>雲水<sub>一</sub>、身是重行眼是初。

金剛山内山石佛相を(七)

深山佛法石頭是、大底大圓小底圓、

假名<sub>二</sub>慈眼<sub>一</sub>靈費<sub>レ</sub>力、鑿<sub>二</sub>破蒼崖<sub>一</sub>喪<sub>二</sub>法身<sub>一</sub>。

「答<sub>二</sub>鄭僕宰臣詩<sub>一</sub>韻延安府使」に(八)

無爲大化門大開、意在金鱗透<sub>レ</sub>網來、

莫<sub>レ</sub>道水寒魚不<sub>レ</sub>食、如今釣得滿船廻。

又請法に對し答へた五言に(九)

本來眞面目、髻髻若<sub>二</sub>虛空<sub>一</sub>、又如<sub>二</sub>一點雪<sub>一</sub>、落<sub>二</sub>在烘

爐中<sub>一</sub>

離念眞如性、如<sub>二</sub>日處<sub>一</sub>虛空、六根才一動、如<sub>二</sub>日入<sub>一</sub>

雲中<sub>一</sub>

靈光色非色、神用空不空、徧現周<sub>二</sub>沙界<sub>一</sub>、收<sub>二</sub>攝一

塵中<sub>一</sub>

彼の散文も湛然寂靜、流麗高雅、古則公案を引用し、

故事逸話を要述して文意明白、興味津津々たるものがあ

る。例へば

誕日上堂云、天垂<sub>二</sub>瑞氣<sub>一</sub>、地涌<sub>二</sub>祥雲<sub>一</sub>、千江澄<sub>二</sub>萬頃<sub>一</sub>、

煙波四方賀、堯風舜化、山連<sub>二</sub>碧漢<sub>一</sub>、木起<sub>二</sub>清風<sub>一</sub>、風

不<sub>レ</sub>鳴<sub>レ</sub>條、雨不<sub>レ</sub>破<sub>レ</sub>塊、瓊林花笑<sub>二</sub>於瑤池<sub>一</sub>、御柳搖<sub>二</sub>

金於玉殿、星分<sub>二</sub>紫關<sub>一</sub>、辰拱<sub>二</sub>天輪<sub>一</sub>。三韓賀<sub>二</sub>誕聖之

辰、萬民祝<sub>二</sub>南山之壽<sub>一</sub>。直得山川擁<sub>二</sub>衛海嶽<sub>一</sub>、呈<sub>二</sub>祥

金雞、報<sub>二</sub>天外之聲<sub>一</sub>。玉扉受<sub>二</sub>千秋之貴<sub>一</sub>。諸仁者正當

對麼時、且道、君臣道合。大平一句、作麼生道。良

久云、道泰不<sub>レ</sub>傳<sub>二</sub>天子令<sub>一</sub>時清休、唱<sub>二</sub>大平歌<sub>一</sub>。又道

泰君臣清、宇宙時清、齊賀<sub>二</sub>舜堯年<sub>一</sub>。(一〇)

又

(前時)佛曰、我此法者念<sub>レ</sub>無<sub>レ</sub>念念、行<sub>レ</sub>無<sub>レ</sub>行行、言<sub>レ</sub>無<sub>レ</sub>言言、修<sub>レ</sub>無<sub>レ</sub>修修。如<sub>レ</sub>是之人、堪<sub>レ</sub>爲<sub>レ</sub>佛種、則不<sub>レ</sub>可<sub>レ</sub>以自輕自謾、乃可<sub>レ</sub>受<sub>レ</sub>法也。然法本無<sub>レ</sub>形、心本無<sub>レ</sub>跡、且傳<sub>レ</sub>箇什麼、得<sub>レ</sub>箇甚麼、買<sub>レ</sub>箇什麼、賣<sub>レ</sub>箇什麼。阿呵呵、淨裸々、赤洒々、沒<sub>レ</sub>可<sub>レ</sub>把。雖<sub>レ</sub>如<sub>レ</sub>是、且莫<sub>レ</sub>道無法可<sub>レ</sub>說、無<sub>レ</sub>心河<sub>レ</sub>傳、無<sub>レ</sub>法可<sub>レ</sub>說、是名<sub>レ</sub>說法、無<sub>レ</sub>傳、無<sub>レ</sub>得、親傳親得。不<sub>レ</sub>見、無<sub>レ</sub>傳、無<sub>レ</sub>說、春容水月、至<sub>レ</sub>今此土與西天、粲然一花開<sub>レ</sub>五葉<sub>〇</sub>。

註

- (一) 下卷十一丁
- (二) 下卷十一丁
- (三) 下卷十三丁
- (四) 同右
- (五) 同右
- (六) 下卷十四丁
- (七) 同右
- (八) 下卷十五丁
- (九) 同右
- (一〇) 上卷十七、十八丁
- (一一) 下卷五丁

ホ、結

以上の論に於て、吾人は白雲の思想を概観したので

あるが、之によつて彼が高麗末期佛教爛熟の時に於て、臨濟第十八代石屋より臨濟の正嫡を受け、醇乎たる禪の把持に努め、身を持すること清高に、人を化するのと親切に、筆を呵すれば天籟の響をなし、遙かに時流を抜いて卓然たる慨ありし跡を瞥見した吾人は更に進んで、當時の朝鮮禪界に於いて、夫々特異の禪風を擧揚したと信する覺眞國師復丘と太古普愚と懶翁惠勤と彼の禪風との比較を試みんと欲するのであるが、之は他日に期して一往筆を擱くことにする。

(八、七、二〇)

# 平家物語に現れた末世觀に就いて

宮 本 隆 運

ま へ が き

末世といひ或は末代といふ、さうした語を平家物語は、餘りにもしばし繰返す。この現象は、この事實は、一體何を物語るのか、私は心なしにこれを見過すことが出来ない。

所謂覺一本に就いて、試みにこの語を漁り需むるならば、大約二十三四を指折りうる。然も指折る度毎に作者の異常な眼の輝をみる。私のこの楮表に於て検討しようと思ふものは、他ならぬこれが闡明である。ことは末技、末節にして宛も末代乃至末世なる語の字義上の區々たる一遊戲に過ぎぬものゝやうにも觀ぜられる。が、この語の内包する髓を質的に究めるならば、これが平家物語に占める地位の如何なる種のものであるか、白日下のものとなり、やがて、その曝し出され

た地位の如何に高きものあるかに驚きを喫せずにはゐられぬことゝなる。

平家物語は、いはゞ一種の多角的な一大寶藏だ。従つてあらゆる角度から、この寶藏を窺うて津々盡きさるの興趣を見出す。で、いま茲に、私の辿らうとする道は、細くして幽かなるものではあらうが、少くとも、この寶藏の心臓に通じうるものゝ一ではなからうかと思ふ。

ともあれ、世に行はれてゐる平家物語の註釋本、若しくは、評釋書の如きは、汗牛充棟とはいへぬまでも、それ相當の量を示してゐる。さり乍ら、この末世の語を、正しい認識のもとに生かし、或は生かさうとしてゐるものが、どれほどかあらう。殆んど皆無に近いとも云ひうるかもしれない。甚しきに至つては、心をこ

の方向にむけようとさへしないものもあるかのやうだ。而して、その多くは、軽く上つ世に對する後の世の意に解いて筆を絶つてゐる。爾餘の書の解としては暫く措らくも、わが平家物語にあつては、恠うした平板的な釋義をのみ以つて満足すべきではなからうかと思ふ。

ものゝ初めに先づ考へてみたい事は、この語の用ゐられねばならなかつた事件についてである。別言すれば、如何なる事件に如何なる拘りを持つての故に、この語が必然的に用ゐられ、そして生かされ、光あらしめられてゐるかについてである。では、その事件の性質は如何なるものであらうか、その事件を特色づけるものは何か。便宜上、事件を集團性のものと、非集團性のものとに分けて考察してみよう。

集團性をもつものを類別してみれば次の如きものとなる。

第一類 公家對武人

- イ、都 遷(卷五)
- ロ、祇園女御並定恵和尚(卷六)
- ハ、法住寺合戰(卷八)
- ニ、劍 卷(卷十一)

第二類 公家對僧侶

- 西光沙汰(卷二)
- 三ヶ所ニアリ

第三類 貴族對武人

- イ、殿上閣討(卷一)
- ロ、殿下乗合(卷一)

第四類 武人(貴族化)對武人 法住寺合戰(卷八)

第五類 僧侶(學侶)對僧侶(堂衆) 山門滅亡(卷二)

第一類のイは、新興武人の代表、清盛によつて斷行された福原への遷都を限りなき歎きを以て綴つたもので、その歎きの底から吐き出されたものが、謂ふ所の宋代の語であつた。思へば、平安の京の事始は、延暦十三年十一月である。爾來帝王三十七代、三百八十餘年もの長い間といふものは、うるはしの都、かぐはしの都として、いや榮えに榮えてきた。由來繊細な自然美に恵まれたこの京は、當時の公家縉紳をかつて都の外に世はなしとの觀想にまで導いてしまつた。これが

事實を語るものを二三求むるならば、清少納言は、その枕草紙にいふ。

人の國よりおこせたる文の物なき。京のをまさこそはおもふらめ。されど、それはゆかしきことをもかきあつめ、世にあることをきけばよし。(すさまじきもの)

彼女は京に對して地方を人の國の名をもつて呼び、然も京卽世と觀じて、世にあることをきけばよしと斷じてゐる。

また、紫式部も、都をあとに須磨への配流の旅に就かうとする光源氏を描いていつた。

よべは、しかもして夜更けにしかなむ、例の思はずなるさまにや思しなしつる。かくて侍る程だに御目かれずと思ふを、かく世を離るゝきは心苦しきこと、おのづから多かりける事を云々。(源氏物語須磨の卷)

彼女も亦、都を去るを世を離ると、はつきりいつてゐる。更に古今和歌集の羈旅の部を繕けば、「北へゆく雁ぞ鳴くなる連れてこし數は足らでぞかへるべらなる」(よみびとしらす)の歌が收められてゐるが、その後添の詞書に左のやうにある。

平家物語に現れた末世觀に就いて

この歌は、ある人、男女もろともに、人の國へまかりけり。をとこ、まかり至りてすなはち、身まかりにければ、女ひとり京へ歸りける道に歸る雁の鳴きけるをきよめてめるとなむいふ。

「女ひとり京へ歸りける」の文から推して人の國は、まがふ方なき地方である。この地方を人の國と觀じて、われに拘ること薄き世界と思ふ人達に、都のみが浮世の總てだと映じたのも無理のないことだ。

かうした、ものゝ觀方を己のものとしてゐた都人士が、最も恐れたものゝ一つは何か、それは、都をあとに人の國に放逐されることであつた。そこに光源氏(源氏物語)の歎もあれば、道真(大鏡)の愁もあつた。

よしそれが中世に下つたとて、等しく舊貴族文化の傳統を承け繼いでゐる一團の人達にとつては、都を餘所にするは、文字通り生身をさかるゝ思でなければならぬ。鬼界ヶ島の流人達が、悲しみの深さもそこにあれば(平家物語)、義王に二重の苦しみを與へた因も、その母の都戀しさの故にあつた。(平家物語)

このやうな魅力をもつ平安の京を、惜しげもなく捨て去つて「人の國」に都を遷さうとするのである。正に驚天動地の出来事である。傳統の文化をもたぬ新興武人にして、初めてなしうるところだ。併し王朝文化の洗禮をうけたものゝ愁歎は、「一天の君、萬乘の主だに移し得給はぬ都を入道相國、人臣の身として移されるぞ怖しき」（平家物語 卷五）との表現となり、長明の「おほかた此の京のはじめをきける事は嵯峨の天皇の御時みやことさだまりにけるよりのち、すでに四百餘歳をへたり。ことなるゆゑなくて、たやすくあらたまるべくもあらねば、これを世の人やすからずうれへあへるさま、實に理にもすぎたり。」（方丈記）との一文ともなる。

都遷といふ事實は、かく考へ、かく思ふ人達に對し嘗て夢想さへ與へなかつたことであるが、事實は事實として現前してみれば、在來の考方に何かしな新しい解釋を施さなければ、満足出來る筈のものではない。この點に思ひ到つたとき、平家物語の作者は、祇園女

御と忠盛との話柄を筆にし、清盛まことは、白河院の御子なりと斷じ、さればこそ都遷もなし得たのであらうとした。これが第一類の口の内容であるが、またこにも異曲同趣の定恵和尚の物語を描き加へて「末代にも平の大相國、誠に白河院の御子にておはしければにや、さばかりの天下の大事都遷などいふ轍からぬ事共被思立けるにこそ」と評し去つた。一見、この章に於ける末代の語は、對蹠的に上代を綾なすため、輕い意味に用ゐられたものであるかの如くにもみえるが、都遷の感情的な解釋に關連させて考へるとき、本質的には大に異なる或ものがある。

第一類のハは、木曾義仲の京に於ける狼籍振を描いたもので、院に對し奉つて敢て弓をひくに至つた彼を、鼓判官知康は、のゝしつて云つた。昔は宣旨を向て讀ければ枯たる草木も忽ちに花咲き實生、惡鬼惡神も從ひけり。末代ならんからに、如何か十善の帝王に向ひ參せて、弓をば可引。汝等が放ん矢は却て身に可立。拔ん太刀は、身を可切」と。



末代の末代たる所以を語る歎息悲泣の聲を私は藤原兼實から聞かう。彼はその玉葉に次の如く書き留めてゐる。

己天陰、時々小雨、早且人告云、義仲已欲襲法皇宮云云、余不信受之間、覽無音以基輔、令參院、令尋仔細、卒刻歸來云、已參上之由、雖有異聞、末無其實、凡院中之勢甚爲少、見者有興違之色云々、光長又來、爲奏院退出了、然而義仲之軍兵已分三手、必定奇之風聞、猶不信用之處事已實也、余亭依爲大路之頭、向大將之居所了、不經幾程、黑煙見天、是燒拂河原之在家云々、又作時兩度、于時未刻也、或云爲吉時云云、及申刻二官軍悉敗績、奉取法皇了、義仲士卒等、歡喜無限、即奉渡法皇於五條東洞院攝政亭了、武士之外公卿侍臣之中、矢死傷之者、十餘人云々、夢歎非夢歎、魂魄退散、萬事不覺、凡漢家本朝天下之亂逆、雖有其數、未有如今度之亂、義仲者天之誠、不德之君一使也、其身滅亡、又以忽然歎、慙生見如此之事、只可耻宿業者歎、可悲々々、以下略。(壽永二年十一月十九日)

傳統を解さず、因襲に擒はれざる野育ちの武人義仲にもせよ、ことは餘りにも言語同断である。假令それが、尊貴ならぬ對貴族の關係にもせよ、過ぐる日の武

平家物語に現れた末世觀に就いて

人は、その命を畏み畏んで奉じた歴史を持つてゐる。職原抄は、この間の消息を語つて、侍は親王大臣以下諸家の恪勤の名としてゐる程である。貴人の膝下に侍つて、ひたすらその用命を待ちあぐんでゐた一微賤の徒輩にしか過ぎぬものとされてゐた。源氏物語に現れた惟光、良清は、これが一例であり、また大夫の監として矢張、紫式部には卑下嘲笑の素材となり得たに過ぎぬ。若しそれ、更に今昔物語卷の十九に於ける「筑後前司源忠理」に仕へた兩三人の武人を見るならば、到底古今著聞集卷の九の第十二に描かれた數々の雄々しい武人を豫想することさへ許されない。

が、貴族文化黄金時の武人は、まがひもなく彼等貴族には、源氏や今昔やに動めく侍ぶ者以外の何ものでもなかつた。如何に時は移つて新興武人の得意の世が出現したとて矢張、眼に文字をもつ階級人は、舊貴族文化の残りの花をかざして春の長きをかこつ片割だ。その心、その眼をもつて件の義仲に接するならば、誰あつてか、「末代ならんからに」と放言せぬものがあ

う。その隻句の奥に潜むは、云ふに勝る當代の濁りきつた世姿への歎息である。

かくて、この歎息は、平家一門とその運命を共にされた安德帝が、御入水遊され、寶劍海に没し去つて再びその光を現さぬ現象に接するや、二重の長歎息は遂に當時を目して末代澆季なりと有職をして云はしめた。これが歎息は、絶望そのものだ。だが、一面天地と共に久しき皇運を信する念慮は、「日輪の光末<sub>三</sub>落地給<sub>二</sub>末代澆季なり共帝運の究まる程の事不<sub>レ</sub>在かし」の章句ともなつて留められてゐる。これが、第一類のニに於ける内的容相だ。

以上の如く第一類を瞥して、こゝに見出さるゝ共通色は何か。舊勢力團と新興勢力團との葛藤曲折であり、特に公家と武人との軋轢である。前者の強味は、長い間の歴史を背景とする洗鍊された精神文化の所有にあるが、同時にそれは、既に亂熟しきつた弱さをもつ。後者は未だ精神文化と名づくべき程の組織だてられた仕組を持たぬが、それだけに粗野と荒削の間にのみ存

在する活潑潑地の氣魄に充ちてゐる。洗鍊されつくされた精神文化の窓を通して、この粗野の姿をおし眺めたとき、それは餘りにもなり下れる世姿と映じ、無下にさげすまれ、指彈さるべき容相とうつる。

新興武人は、この横溢の氣魄にまかせて心のまゝに振舞ひ、時には鳳輦をも邊陲の地に動かし奉り、時には錦の御旗に對して弓を引き、時には、寶劍海に沈むの因を作る。これは、まさしく王法の衰微であり、やがては、佛法の萎靡ともなる。

## 二

王法と佛法との關係を私は第二類の西光沙汰に於て一步踏みいつて吟味してみよう。

事の起りは、治承元年五月二十一日、叡山の大家、都亂入といふ騷擾沙汰に因り、ときの天台座主明雲大僧、一切の責を擔はれて伊豆に配流さるゝといふにある。大衆僉議の詞に「抑々義真和尚より以降、天台座主始つて五十五代に至るまで末流罪の例を不<sub>レ</sub>聞。……中略……此日域の叡岳も帝都の鬼門に峙つて護國の靈

地なり。代々の賢聖智臣、此所に壇場を占む。末代ならんからに如何が當山に瑕をば附べき。」といふ。更に同章に「有繫我朝は粟散邊地の境、濁世末代と乍レ云。」とも云ひ、又「末代といふ共争か我貫主をば他國へ遷さるべき。」とも云つて同一語を繰返すこと三度にも及んでゐる。これぞ佛法の衰微滅盡を歎き悲しむ聲でなく、てなんであらう。

表面に現れた事件から一瞥すれば、天台座主配流の刑は、上皇の逆鱗に觸れ奉つた結果となつてゐる。で、また天台座主を中心とした教團は、準貴族文化人とみるべきが當然で等しく舊勢力團員の心を心とするものである。

その意味からすれば、こんどの出来ごとは、第一類のものゝ性質とは事かはり新舊兩勢力團の紛争には、その根ざしを持たぬやうにも見られる。そこで別に第二類に分つて假りに公家對僧侶と名づけてみた。が、本質的には、第一類と全く同一なものである。といふも、それは院の寵幸をわがものにして、ことごとく奏

平家物語に現れた末世觀に就いて

聞に與る背後の或存在によつてゝある。謂ふところの或存在は、宛も鳥羽院に於ける美福門院のその如き西光であつた。卷の一の「清水炎上」には「院中の切者に西光法師といふ者あり」とあり、また明雲大僧正流罪のことが「西光法師父子が讒訴に因て法皇大に逆鱗ありけり。」(卷二) (西光沙汰) ともある。が、西光その人の閱歴をみるならば、清盛の詞として「本より己らが様なる下腐の果を、君の召仕ひ給て、被成まじき官職に成給ひ、父子ともに過分の振舞をする」と見しに合て、過たぬ天台座主流罪に中行ひ、(卷二) (新大納言沙汰) とあつて、宿根賤しき北面の武士であつたことが卷の一、「鶉川合戦」の條下に誌されてある。即ち「師光(西光の在俗の名)は阿波の國の在廳……熟根賤しき下腐なり。健兒童か、若くは恪勤者などにて被召仕けるが、賢々しかりしによりて、師光は左衛門尉云々」とある。

かくの如く解剖してみれば、これとて第一類と等しなみに公家對武人の様式に書き改めて、一微賤の臣にして藐姑射の山を敢て動し奉つた結果を構成する。こ

れ、まがひもなく下剋上の現象であり、王道の衰退である。同一の内容が、このやうに觀察面の如何によつて、或は佛道の衰滅ともなり、或は王道の頹廢ともなる。この兩者の關聯と末代との拘りあひを以下順を追つて見究めよう。

そこで第三類のイの檢討に移らう。物語は備前守平忠盛、得長壽院造進の事に初まる。このことあつて賞として闕國を賜り、雲客となり得たが、ために既得權把持者の嫉視を買ひ、五節豐明の節會の夜、あはや闇討の厄に逢はうとする。併し忠盛の思慮の深さと、主思ひの郎等の氣勢とは一味調合されて茲に事なきを得た。さりながら事をかまへた雲の上人等は、執拗にも腹のいえぬがまゝに、上皇の御下命により一舞申承る忠盛を囓したて、「伊勢平氏はすがめなりけり」といつた。筆者は、これに類する藏人頭季仲卿や、播磨守家成卿やの話をひきあひに出して、「上古には加様に在しかども、事出こず、末代如何在んすらん無覺束とぞ人申ける。」との評を加へた。單に加へられた評からの

みすれば、この末代は、軽い意味の後の世とも解かれなくてもない。が、第一類の口と同じく、この事件の内容、推移から推して、矢張りとも深い歎を絆ふ聲と觀るべきであらう。

選ばれた人は我等のみと信ずる、所謂月卿雲客からすれば、「國香より正盛に至る迄、六代は諸國の受領たりしか共、殿上の仙籍をば未<sub>レ</sub>被<sub>レ</sub>許。」(卷一 祇園精舍)といふ平家にして、忠盛に至つてそれが許されたのであるから、武人に對する在來の差別的考方からして、この種の出來ごとは寧ろ必然的に生れ出づべきものであつたらう。だが、この性質が、闇討である。元來、直接行動を好ましからぬものと思ひ、否、事實、嫌ひさへした一團の宮廷人が、それを本領とし、その事あつて愈々己の光を増す腕力の人、武人に相對するのである。結末をみずとも、その企が失敗に歸するは、見易いことではなければならぬ。果せる哉、豫てかくあるべしと傳聞した忠盛は、「我れ右筆の身にあらず、武勇の家に生れて、今不慮の恥に逢ん事、家の爲、身の爲、

可心憂」(卷一(殿上閣討)と云つた。そして、その深謀遠慮は、後日の訴へを豫期して銀薄を貼した木刀を擬して舊貴族文化人を戰慄させてゐる。

更に彼、忠盛は、己を陥入れようとした一聯の人達を反對に陥入れて顔色なからしめ、上皇の叡感をさへかち得た。既に第一類のハに於て一わたり眺めたやうな侍ふ人のなす業かと思へば、隔世の感がある。この一事件を以て觀ても世は既に貴族等に齡せざるときとはなつた。古い傳統の殻を身につけてゐる人達は、時世の移りを靜視する心のゆとりを持たぬ。その心の持主をして忠盛の所謂、武勇の家、に生れて、云々の新興階級人の所得顔な態度に接しめたならば、それは正しく、末代の姿として映つたことでもあらう。

忠盛その人の舉所さへが、舊文化人には、白眼視せられたのであるから、その子清盛の我れ世に勝てりといつた態度が、憎々しいものゝ限りに感ぜられたのも無理はない。その心は、第三類の口にも、きはやかに浮彫り出されてゐる。内容は玉葉などに誌し傳へるも

平家物語に現れた末世觀に就いて

のとは大きなひらきがあるが、それは、それとして、清盛の孫、資盛、鷹狩の歸途、夜陰に及んで攝籙基房の牛車に會す、會しながら彼は、攝籙に對する禮を缺く。その爲、基房の所從等によつて膺懲を受けた。この顛末を耳にした清盛は、激怒して田舎武士をそゝのかして返報を敢てした。清盛が所行、既に理不盡の數々に充ちてゐた。それさへあるに、かてゝ加へて又、こんどの事件を新たに重ねてゐる。これが伏線として筆者はいつた、「清盛が、かく心のまゝにふるまふことこそ然るべからぬ。これも世末になりて王法の盡きぬる故なり。」と。又、王法の盡きる事は佛法の滅亡をも招來する。いまこの事に觸れて再び卷の二の「西光沙汰」をかへり觀るならば、「佛法王法牛角也」と明記し、又、卷の二の「善光寺炎上」には、「王法盡んとは、佛法先亡ず」とも云ひ、また卷の四の「自三井寺到山門牒狀並南都同返牒」にも、「佛法の殊勝なる事は、王法を守らんがため、王法亦長久なる事は、即ち佛法に依る。」とも誌し、更に卷の六の「高倉院崩御」には、

「佛法王法ともに盡ぬる事ぞ淺ましき」とあつて、佛法と王法とは共に車の兩輪に異ならざる故を證してゐる。以上に依つても明かなるがやうに、末の世、即末代の觀念内容中、その髓ともなり、核ともなるものは、王法の滅盡であり、王法の滅盡は、轉じて佛法の衰亡でもある。で、この兩者が互に時には先行し、時には他に従ふ形をとりもするが、もと／＼共に牛角なのであるから上下甲乙などはない。

かく觀終つて、改めて又、振返るならば、第三類にも私は貴族對武人の繫争を見出す。ついで、第四類にあげたものは、第一類への標題と同一のものであるが、そのかゝりあひは少しく異つてゐる。それは義仲やうやく四面に楚歌の聲を聞くに至つて、嘗ては驪なうた平家に與力同心して頼朝に當らうと、使を以て宗盛に申送つた。宗盛は、これを心よしとしたが、大納言時忠、中納言知盛は、「さこそ世末になつて候へ共義仲に被語て都へ歸り入らせ給はん事は可<sub>レ</sub>然も不<sub>レ</sub>候。十善の帝王三種の神器を帶して渡せ給へば甲を脱ぎ弓

の弦を弛し、降人に是へ參れとは仰可<sub>レ</sub>候。」と反對した。一見武人對武人の關係にはあるが新興武人の心を心とし、これが躍如たる面目を發揮した平家一門の人達は、數へ來れば誠に少い。生前はいはずもあれ、死しての後もなほ且、佛事供養を拒んで、これに代ふるに頼朝の首級を以てした清盛の氣魄を持つものは、彼をおいては殆んど絶無である。一門のうからやからの、その多くは、甲冑を鎧うた公卿である。否くろがね作りの太刀をも、なほ重しとして、螺鈿の細太刀か、さらずば笏か、身に纏ふは、綾羅錦繡の綺羅の限りを極めたもの、口には詩歌、手には櫻、踊るは青海波、何れか雲の上人達の心に通はぬものがあらうぞ、おごる平家は、その天下も僅か二三十年の淡い夢と消え失せて西海の藻屑となり果てたも、洗へば、その生立、その占むべき地位をも一擲し去つて貴族化したことに因る外はない。

時忠の如き、知盛の如き、またこの選に漏れぬもので、舊貴族達の持つたであらうところの階級意識を己

のものとして分け前してゐる。この意識を意識とするとき、準貴族としてのブライドは、東夷に類する北國武士を目して、「さこそ世末に成て候へ共義仲に被語て都へ歸り入らせ給ん事は可然も不候」との語とはなるのである。彼等にとつては、義仲に語はれること、それ自身が、さこそ世末に成つての一現象と觀ぜられたのである。

これと同一軌道を歩むものに第五類がある。ことは、學侶と堂衆の争である。このやうな争がひき起される毎に敗北するは前者。さきに私は、僧侶を貴族に準ずべきものとして舊勢力團の範疇に入れてきたが、このうちには、自ら例外がある。それは修學修法を事とせず、従つて貴族文化の傳統も解さず、ひたすら鬪争合戦を好むの下賤の僧をさす。その名こそ僧侶ではあれ、日來の行爲は、田舎侍のそれである。堂衆とは、この種の僧にして、卷の二の「法皇灌頂」には「堂衆と云ば學生の所従なりける童部が、法師に成たるや若は中間法師原にて有けるが、金剛壽院の座主、覺尋權僧正

治山の時より三塔に結番して夏衆と號して佛に花進せし者也。」ともあり、「堂衆等師主の命を背て合戦を企つ、……」ともある。

ともあれ、所従たるべき堂衆に、してやられて、鎮護國家の道場たるべき叡山も、日増にすさんでいつた。平家物語の作者は、これを歎いて、「其後は山門彌荒はて十二禪衆の外は、止住の僧侶も稀なり。谷々の講演磨滅して、堂々の行法も退轉す。修學の窓を閉ぢ、坐禪の床を空うせり。四教五時の春の花も不香、三諦卽是の秋の月も曇れり。三百餘歳の法燈を挑る人もなく、六時不斷の香の煙も絶やしぬらん、……夫末代の俗に至つては、三國の佛法も次第に衰微せり。」といつてゐる。現象は下剋上であり、行爲は腕力本位であり、直接行動である。然も當然守らねばならぬ戒律をも犯して恬として恥づるところがない。これは、まさしく末代の俗であつて、佛法の衰微も亦やむないところだ。これを要するに以上集團性をもつ各事件の内質を考究すれば、舊王朝文化を母體としてそこに動めく一聯

の人達と、傳統、慣習、古事典故といつた舊い文化の流れに棹さゝぬ新興勢力團との抗争を先づ見出す。然もこの抗争の結果が毎に新興勢力團に勝盃があがつてゐる。これを舊い文化人の眼を以てみれば、まがふ方なき下剋上の現象である。又この現象を大極からおしながむれば、王道の衰退であり、王道の衰退は、佛法の滅亡をも招きよせる。それは所謂、末法の世相を物語るものだ。かく觀じ、かく思つたとき、平家物語の筆者は、心に涙して長歎息を漏し、そして、あはれ末代と呼び、あはれ末世とも叫んで西方淨土に向つて合掌禮拜した、六字の名號を稱へもした。

果して然らば平家物語出現の當時、その時代を貫く主潮の一に末世思想が存在したであらうか。存在したとすれば、これが存在を必然的に導いた因由があるか、あるとすればその本體は何か。これらをも外部的に合せ検討することにより、私の所論に或確かさを加へることにもなる、が、なほ殘されてある非集團性をもつ事件を究めて、これが論に移らう。(未完)



# 犠牲及び犠牲食の本質

戸 川 靈 俊

## 1

ロバートソン・スミスに依れば、祭壇に捧ぐる犠牲 (Sacrifice) が古代の宗教儀式に於て本質的部分を爲してゐる。而して犠牲は全ての宗教に於て同一の役割を演じ、従つてその起原は極めて一般的であると言ひ得る。

現に吾々が世俗的に慣用する處の犠牲とは「自己を否定する」の謂であるが、それは犠牲の第二次的意義の表はれに過ぎずして、その本質的な意義は贖罪の爲に又は歸依の爲にする神への捧げものを意味するのである。即ち犠牲とは本來神聖なる行爲であつて、凡俗相互間になされる行爲ではない。それは何等かの目的を以て捧ぐることに、即ち卑俗にして低劣なる吾等より神聖なる尊きものへ贈與することである。ハアリスンは贈與を以て神への贈賄なりとしてゐるが、之は極端

な表現ではあるが、贈與する者が其の對象の加護・恩惠等の如き報酬を豫期してゐる心理は事實である。

「聖とは、祈りと供犠の技術の一種である。供犠は神に贈與することであり、祈りは彼に求むることである。故に、聖は贈與と願求の術である」<sup>1)</sup>とのソクラテスの言葉は、よくこの間の消息を物語るものである。犠牲——捧ぐることは神聖なる行爲なるが故に、捧げらるべき對象は勿論神聖なる觀念であらねばならぬ。

タイラアによれば「犠牲は文化の原初に起源し祈禱と等しくアニミズム組織に位置して、永き歴史の流れと共に兩者相結んで存在し來つた。祈禱が恰かも人間であるかの如き神性への願求である如く、犠牲は恰かも人間であるかの如き神性への贈與である」<sup>2)</sup>と述べてゐる如く、彼は神人同形的神の存在を認識してゐる。

他方、犠牲の行はるゝトーテムズム段階に於て神の存在を認めずして、單に集團的に共感せられたるマナの意識のみ認容するもの、例へばハリスン、フレイザアの如きがある。

然るにロバートソン・スミスこそはタイラアの贈與説の、犠牲の全本質を盡さざるを指摘した最初の人で、彼は言ふ「汝が供犠するとき、即ち汝が神に贈物をするとき、汝はその全てを神に與ふることは皆無だ。汝は贈物の若干を食らふ、否、汝自身その大部分を食らひ盡して神には骨と小片の肉を與ふのみ。ヘブライの嫉妬深き神に對しては、もし贈與説が眞實ならば汝が供犠せんとする方法は明らかに其の用を爲さないであらう」<sup>3)</sup>と。

即ち、新たにロバートソン・スミスはトーテムズムの光の下に、タイラアが必然的に看過した事實即ち原始的犠牲の本質は、贈與することなく、集團としての氏族が共同に食事することなるを理解した。

けれ共、彼にあつては神人同形的神の存在は認め得

るが、犠牲に於ける他の二構成要素即ち食ふところの崇拜者と食はれる神聖動物とが、共に犠牲の最初にして最貴の要素なることは説かれてゐない。ひとたび神聖なる動物が食はれるや、そのマナは食ふ者に移り、前者より後者へのマナ轉入の目的が完全に果遂されるのである。そこには饗宴に神祕的に現はれて、神聖なる動物に自己の神聖性を附與するところの神即ち犠牲の第三構成要素は存しない。後來見るが如き神なる第三構成要素は犠牲それ自體から生起したにすぎない。

ロバートソン・スミスの犠牲の起原共食説は、あらゆる解釋中、その心理學的分析と社會學的理解との嚴正さにより、ユベル、モス、デュルクムらにその含む價值を認められてゐるが、然し共食の意味を強調して供物の理念を無視した結果、セム族の宗教特にイスラエルの宗教にをける供物の理念をも壓して、質的にも量的にも共食の理念が遙かに重大なる意義を有してゐるかの如き感じを吾々に與へる嫌ひがある。

ユベル及びモスによれば、言語學的には犠牲に贈與

の意義も神の理念もなく、且つ自己以外の偉大なる者へ自己を否定して捧げるといふ觀念もない。犠牲とは單に「聖なる行ひ」「聖なる創造」即ち「神聖にすること」(Sacrification)の義で、原始的に換言すれば「マナを取扱ふこと」である。人が犠牲するとき、それは羸弱にして無力なる彼のマナ・彼の意志・彼の願望と、有用にして強力なりと信じられる外部の不可見のマナとの間に橋梁ブリッジを架することである。

或る眼に見えざる力に依て生長した地上の果實には多くのマナが含まれてゐて、人はそのマナを欲求する。高らかに吼える牡牛や雷にも非常なマナが内蔵して人の意欲をそゝる。それらのマナを獲得する爲に牡牛の生肉を食はねばならぬが、それは危険なことなので、人は初生物はつなつちを献げ、牡牛を犠牲として自らを安全に處して聖餐を受け、牡牛や初生物のマナと共通するのである。ユベル及びモスによれば、犠牲に神の理念なしとするも、マナを獲得する爲に生ずる危険を除くための要請として犠牲を献ぐべき對象を肯定してゐること

は事實である。

サリューストは「何故人は贈物を欲求せざる神に贈與せねばならぬか」を設問して「犠牲とは人間の利益の爲にするもので、神の利益の爲ではない。人は神との接觸を欲求する。これが爲に彼は彼の生命と神の生命との間に媒介物を必要とする。その媒介物とは即ち犠牲動物の生命である」と解釋する。

サリューストも亦、タイラアの如く充分發達した神の理念を抱いてゐるが、同時に彼はマナ共通マナトウの考察に殆んど近きものがある。最も効果的であるが食ふことが共通することの唯一の手段でない點に注意しなければならぬ。人の求むるところは接觸融合である。人の爲さんとするとところは接觸關係を設け、聖餐的媒介を設けんとすることである。

北アメリカのアルゴンキン族では、皮膚の裂けるまで自己の腕や脚を傷つける慣習がある。これはマニトウマニトウ(マナと同義)が人間の体内に入り来る通路を拓く爲になされるのである。マニトウは石の住居から出て

来る。それは火熱に熱せられた石に水が濺がれると蒸気となつて外に出で、入口を見出し得る身體の内部へ蒸氣のまゝ這入つてゆく。それは身體内部の上下隈なく馳け巡つてあらゆる苦痛の因を逐ひ出す。マニトウが石に歸る前にその性質の若干を身體に残してをく。

けれ共、右の如き事實にも關らず神との結合、マナ獲得の手段としての最良の方法は食ふことではなければならぬ。食ふことに依て食ふものと食はれるものとの同化、又は同一食物を攝ることによる神と人との同一性質の獲得、及び人と人との結合觀念が著るしく意識されるのである。

原始未開人にとつては食ふことが注意の焦點であり、心理學的用語を用ふれば食物が彼等の「價值中心」である。従つて犠牲はやはり、單なる犠牲でなしに、必然的に共食と結びつけて考察されねばならぬ。

然して吾ヶ上代に於て犠牲の觀念は如何といふに、動物犠牲の如きは單に卜占の場合に於てのみ動物の死を見るのみで、ロバートソン・スミスの言ふ如き神秘

的供物の例は全く見出し得ない。聖供の意味に於いて、神人交通は大嘗・新嘗に見るを得べく、素盞雄尊の高天原より追放される場合の千位置戸、神功皇后の記事、垂仁記の本牟智和氣御子等の記事に贖罪の意義を見るべく、その外戦勝を祈りてのち感謝の爲に供物するあるを見る。武器の供物の如きはルボンは好戰國民なるが故に人間の寶物たる武器を神に献げたのであるとしてゐる。

右の如く、犠牲の觀念は吾ヶ上代にも見出し得るが、共食の觀念は之を見出し得ない。たゞ神人交通としての新嘗・大嘗に於てのみ、やゝこの觀念の存するを知り得る。

(1) Plat. Euthyphro, 15D.

(2) Tylor, Primitive Culture, p. 375

(3) Robertson Smith, The Religion of the Semites.

(4) M. M. Hubert et Mauss, Essai sur la nature et la fonction du sacrifice.

(5) Salust.—彼はネオ・プラトニストである。彼は

ヂュリアン(Julian)に答へて「神と世界に就いて」

てふ一文を草し、特にそのうち二章を費して犠牲に就きて述べてゐる。ギルバート・マーレイ教授の“A Pagan Creed—Sallustius, De Dis et Mundo”参照。

- (6) William Jones, The Algonkin Manitou, from the Journal of American Folklore XVIII, p. 190  
(7) E. S. Ames, The Psychology of religious Experience 1919, ch. III. Emile Durkheim, Prohibition de l'Inceste et ses Origines (A, S)

## 2

犠牲の最古の形式は動物犠牲であつて、それは後述するであらう如く農業發明以前又は農業時代より行はれ、犠牲の肉も血も悉く神と其禮拜者とに分配され共食された。即ち共食(Communal feast)が犠牲の目的をなしてゐたのである。

斯く犠牲は一の公共的儀式であり、且つ全部族の祝祭でもある。總じて宗教とは一の公事であり、宗教的義務は同時に社會的義務でもある。この宗教の中核を爲すものは犠牲の觀念であり、従つて犠牲を捧ぐる祭典は個人的利害を超越して社會の共同と神人相融とを

強調する宗教の本質をなすものである。

ロバートソン・スミスの説述したセム族の儀式を舉げるならば

「犠牲として選ばれた駱駝は積み重ねられた石の粗雑な祭壇に縛められる。集團の指揮者は禮拜者をして讃歌を頌しつゝ崇嚴なる行列で祭壇を三度圍繞せしめ、まさに歌の終らんとする刹那彼は駱駝に第一の双先を撃ちこみ忽ちほとばしる血潮をすゝる。直ちに會衆は手に手に劍を振翳して雪崩の如く犠牲に殺到し、未だビクビク動いてゐる生肉をズタズタに斬りさいなんで之を食り食ふ。啓<sup>ち</sup>の明星のきらめき出す頃——この時刻を期して儀式は開始される——より日の出前明星の没する迄の間には、駱駝の肉も骨も皮も血も内臓も微塵餘すなく悉皆食ひ盡されてしまふ<sup>1)</sup>」。

次にアーリヤン系の代表として、バスタヤンの擧げたペルシヤの祭典を擧げるならば、

「全體員悉く穀倉に集合すれば、そこに一匹の牡牛が運搬される。地位高き司祭は彼の手を犠牲動物にを

き、一々その名を呼んで全ての神々を屈請する。出席者は悉く犠牲動物を持ち上げ、聖歌の歌はれてゐる間高らかにそれをかゝげてゐる。

聖歌が終るや牡牛は地上に下され、司祭は人々に告げて祖先より傳はる此の祭典を嚴かに勤修し、この傳承を子孫に傳ふべきを勸める。斯くて動物は斬殺され、その血は鉢に受けられ、その血を司祭は全會衆にふりそゞぐ。肉は直ちに婦人の手に渡されて倉の裡で料理される。祭典は夜を畢めて執行はれ、犠牲動物の肉や骨の殘片は鳥獸に見つからぬやう朝まだき村はづれに葬られる。

ギリシヤでは「ディオニソスの崇拜はオリムポスの神々のそれと異つて著しく狂熱性野蠻性を帯びてゐた。祭は暗の夜山の上に行はれる。加はるものは主として婦人達である。彼等は野獸の毛皮をまとひ、短刀又はテュルソス (thyrsoi) と呼ばれる棒を揮ひ、炬火を振りかざしつゝ騒がしき音楽旋風の如き舞踏に眼は晦みてつひに失神するまでに荒れ狂ふ。かゝる狂亂の

状態——神より出でたる神聖なる狂亂と考へられたるこの異常なる状態に於て、彼等は神に献げられたる獸を襲ひ、その四肢をきれぎれに引きちぎり、血のしたる肉を噛み裂きつゝ生のまゝに呑みおろす。——神は來つて彼等に乗移り、彼等の魂は去つて彼等のもとに在らず、身體を離れ出でて直ちに神との合一を遂げ、神のもとに神に於て在り又生きたのである」。

吾々が以上の諸事例より得たる犠牲の特質、換言するならば通常の食事と其の趣きを異にするところの犠牲食の犠牲たる所以は、次の二に歸結しうると思ふ。

1. 犠牲動物は、犠牲の行はれたる地點即ち祭壇の設けられたる聖所 (Holy Place) に鎮座する神の御前に於いて食ひ盡くさるべきこと。
2. 祭典の會衆全て——全氏族——が犠牲動物を分配し共食すべきこと。

特に犠牲が、慘虐を好まずと吾々近代人の想像する神の御前に於て、斬殺され食食される所以は神自ら會衆と共に犠牲を食らふ故である。人は神の前で神と共

に犠牲を食らふ。實に犠牲共食は神・物・人の三者一致結合の確認であり、神とその禮拜者たる人とが共に聖餐の参加者であることの直接的表現とも云ふべきである。更に言ふなら犠牲共食は血を以てする結合であり、氏族成員と超自然的實在との結合の更新である。従つて族的祭典である犠牲祭には全族員の出席が要請され、その缺席は決して許るされない。而し出席者は悉く犠牲の共食により、彼等相互の結合・協同の實を擧げねばならぬ。ペルウに於ては羊の肉は神聖なるものとして細かく割かれて人々に與へられた。ハワイでは儀式の第八日目に神聖なる奉獻物(豚)の全てが食ひ盡され、もし食事を拒否するものがあれば彼は死を宣告される。そして奉獻物が悉く食ひ盡くされざる時には全部族に怖るべき兇變が襲來すと云はれてゐる。斯く犠牲共食は社會結合の爲の義務でもある。

崇拜の外的行爲としての犠牲共食祭自體にをける特質は、右の如く會衆一同が奉獻物を分配し合ふ即ち共食するてふ事實であるが、それは祭儀の本質的部分で

はなく、崇拜する者の内的状態即ち彼の心理を解析するなら「神——靈的存在——との通交・共同」こそその本質をなすものである。神との共同感が共食以外に依て爲されるなら、敢て犠牲の本質は共食に限る要はない。けれ共、未開人の心理には、殺害することは同時に食ふことである。神への犠牲は神と人との融合を目的とする故、必然的に食ふこともその目的達成の手段と見らるべきである。共同と共食——共食による共同觀念の獲得——之はロバートソン・スミスの研究に見る如く些さかの不自然さもないが、共食が犠牲祭の本質でなく、共同が却てその本質なることを理解しなければならぬ。

然して、犠牲の共食は同族成員のみ共に食ひ得るといふ法則に従ふ同族の祝祭であつて、決して未知の他人と食を分つことはない。今日吾々の社會に於て同一家族たるの特色は、永續的に食事を共に攝ることである。即ち家族を結合するものは食事であるが、之と等しく家族生活以前の存在たる同族關係を(Kinship)關係

づけるものは犠牲共食による共同の觀念に外ならぬ。

同族は一集團をなし、その生活は物理的に結合された一體をなし、各個人は共同生活に於ける一部分だと見做れる。成員相互がヘブライ語の「汝は我が骨であり、且つ肉である」(Du bist mein Bein und mein Fleisch)の關係にあつたことは前述の如くである。

同族關係が幼稚な未開人にとりて「吾々は吾々を生み且つ乳育し呉れた母の實體の一部である」てふ事實に基づくのみならず、生後攝取する食物が吾々の肉體を更新せしめ、而して同族關係を獲得し鞏固にするといふ事實に基づくも當然である。かゝる意味に於て、もし神と食を共にするならば神と同質のものたり得との確信を生ずるのも自然であらう。

翻つて、動物犠牲なくしては部族集會はあり得ない。ロバートソン・スミスに依れば、あらゆる犠牲が其の起原に於て部族的犠牲である犠牲動物の殺害は絶対に個人には禁じられ、全族員の参加と同意によつてのみ爲される。斯くて犠牲動物の生命は氏族成員の生命と

同一視され、犠牲共食の参加會集が悉く犠牲動物の肉を食はねばならぬといふ規定は罪を犯した同氏族成員の刑が全成員によつて執行されねばならぬとの原則と同一の意義を有する。換言すれば、犠牲もそれを共食する氏族成員と同様に遇せられ、犠牲を獻ぐる集團もその對象たる神も前二者のメジウムをなす犠牲動物も共に同一血縁に繋がる同一氏族成員であるのである。

ロバートソン・スミスは豊富なる證據に基づいて犠牲とトーテムとが同一なることを解明したが、而かも未開人が犠牲共食に於いて適應せんことを希つたのはトーテム動物の本質的特性でない。未開人の同化せんと希つたのはトーテムの自然的性質でなくしてその超自然的性質である。トーテムが犠牲食に用ひられるのは動物としてではなく神としてである。未開人は彼を圍繞する超自然力に對し超自然的同盟を求める。故に神としてのトーテムを犠牲として共食せんとする熱望は彼を驅つて餘すなく動物を食ひ盡くさせる。こゝに吾等は、犠牲共食の特徴として先に示した二つの中一神



前に於て食ふ」といふ特質は先の神と共に食ふ (eating with god) といふ意味のほか、神を食ふ (eating of god) の意味が含まれてゐることを知る。

斯く神としてのトーテム動物を殺害し食用に供することは同族の血を流し同族の肉を食ふと同一視され、従つて之が殺害には、その非難に對し、人間にをけると同一の警戒と保證の下になされる必要がある。トーテム動物はタブーとしてその殺害・食用を嚴禁されてゐるが、犠牲共食の祭典に際してのみ之は許され而かもある一定の場處を限つて執行される。この場處に於てのみトーテムのタブー性と人間のトーテム食用慾とが巧みに調和されてゐるのである。斯る場處は又禁斷の個處であり聖所である。神を求むる者のみが嚴重な注意と警めとを以て聖所に入らねばならない。例へばロアongo沿岸では、或る神の聖所は彼の加護を希求する者のみ入るを許され、一旦その闕を超えた者は永遠に神の奴隸となるのである。

いま犠牲共食の一般性質は、あらゆる種族を通じて、

### 犠牲及び犠牲食の本質

それが通常の食事と異なり注意と禁制の下に爲されねばならぬことである。換言するなら共食は一定の場所 (聖所)・一定時・一定の人 (氏族成員)・一定の方法・一定の目的の下になさるべきである。

前述の如く氏族成員のみ緻密な注意の下に年一度を限つてトーテム動物を聖所に於いて殺害し、之を神と共に食することによつて神と人の融合を希ふことが犠牲共食の本質である。かゝる犠牲共食儀禮自體神聖なるものとして「不淨」なるものゝ接近は禁ぜられ、神聖なる儀禮に列して神聖なる結合關係に入らんとする者はあらゆる「不淨」を離脱して聖所に到らねばならぬ。従つて犠牲儀禮の時刻には主に夜が選ばれる。

然るに定期的犠牲と神の食事とは單なる犠牲ではあり得なくなる。悪靈の出現とその驅逐の必然さを實證する悪疫、單に敵との衝突のみならず敵の超自然的同盟者との衝突をも意味する争鬭、この争鬭と悪疫とは不斷不正則に勃發流行し、従つてその結果、年々の定期的犠牲は多くの副次的犠牲を伴ふに至るのである。

そしてこれら副次的犠牲が其數を増すのみならず、犠牲儀禮の性質は牧人時代 (Pastoral Times) にをいてはいたく其趣きを變へるに至つてゐる。

他方、狩獵時代の段階には、トーテム氏族によるトーテム動物の犠牲は其姿を見ずとし、それ故に凡そトーテム動物の犠牲は牧人時代・家畜馴致時代に由來し狩獵時代に由來しないとする者があるが、ヂェボンズは二の理由を擧げてこの不明確さを指摘してゐる。先づ「犠牲が家畜動物の屠殺を以て始まるものならば、吾々は家畜動物も犠牲にされ同時に野性動物も亦犠牲にされたと解せねばならぬ。次に、犠牲儀禮・祭壇の石・それより生れた偶像・全禮拜者への奉獻物の分配等は、家畜動物更に野性動物に結びつけて犠牲儀禮をはじめて學びとることのできなかつたレッドインディアンにすら知られてゐる。何故なら彼等は家畜を有しなかつたからである」。家畜の馴致と飼養とが行はれるに至つて原始純粹のトーテムイズムが到る處で頽廢したのであるが、牧人時代に尙家畜に残つてゐる神聖性從

つてその犠牲儀禮は明瞭に本來のトーテム的特質の一端と見るべきである。

然るに神聖なるトーテム犠牲についての未開人の感情は、牧人時代以降徐々に變遷したことは見逃し得ない事實である。

例へば東アフリカでは、游牧民は彼の牝牛を萬物に秀れたりとし、その死を愴かも己れの子の死の如く歎き悲しむ。牝牛は彼のトーテムであり、之が殺害は許るされてゐない。牛は氏族の所有にして、只年一度定期的に之を殺害し犠牲とするを許るされる。即ち牧人時代の初頭、犠牲は稀有にして崇嚴な儀禮であつたが、氏族の繁榮と共に彼等の資産である家畜の増殖は彼等に食肉の嗜好をとみにそゝるに至り、こゝに犠牲の名の下に動物殺害は通常事となり、何等畏怖するなき日常の行爲となつた。

犠牲に對する感情は更に一轉して歡喜の表徴ともなる。例へば中央アフリカのマヂ族又はモル族に於いて年毎に一頭の羊が宗教的目的で犠牲にされるが、然し

この犠牲は小規模ながら種々の場合に行はれる。病氣とか死亡とかの如き不幸に際しても行はるれば、また長期の旅行より歸來せる息子を迎ふる喜びの儀式としても行はれる。斯く犠牲儀禮は歡喜の祝典ともなる。その時、宗教の名にをいて全員を擧げて歡喜すべく氏族全成員が儀禮に参加し、亦氏族の一成員なる故にその座に屈請されることは言ふまでもない。

前述の如く何時如何なる種類の犠牲に於ても人は彼の神の前で、而も神と共に食事するのである。

タルタル族では、彼等の神 *Naygai* の口を脂で潤はさぬうちは食事は始められない。スラブでは、神々は何れもその祝日又は聖日を有つてゐて其日に犠牲が捧げられ、且つ特に神に歸屬し神に嘉納される故に犠牲の血は常に神の像に塗布される。太古ペルシア人は毎月彼等の子を犠牲として其の血を偶像の口邊に塗り、メキシコでは俘虜の血は神に捧げられて神像の口邊に塗られる。

右の諸例の如く神像の口邊を文字通り舂る事實は、

#### 犠牲及び犠牲食の本質

未開人が神との共食感を切實に表現する證左に外ならない。

斯く觀すればすべての家畜の殺害が犠牲的であり、氏族成員が悉くその犠牲動物を分配せねばならぬ時代があつたのである。稍と時代を経て、日常食用に供せられる動物の犠牲と、禁斷された神聖なトーテム動物の犠牲との二種に分れて犠牲が行はれるに至つたが、太古には日常犠牲とトーテム犠牲との間には何らの相異點なく、本來全ての動物が一樣に神聖視され、その肉食を禁じられ、全成員の参加の下に崇嚴な儀禮によつてのみその肉が神と人によつて食されてゐる。南アフリカのツル族では、人が牝牛を殺す時、村の全住民は招請なくとも集ひ寄つて犠牲動物を食ふ。ダマラ族では、食料は共同の所有とされ、あらゆる殺戮が悉く犠牲の類又は儀式行事と見做され、もし賓客の爲に酋長が牡牛を屠つた場合又は誕生・割禮に際して十二頭の牡牛を殺害する場合氏族全成員が集ひよつて之を共食する。サモアのハドソン島では一頭の豚を殺るす

ことすら寺院に於て爲され、料理し食用に供される前にまづ神慮が求願される。ニューギニアに於ても、同じく全て彼等の大祝祭は神々の禮拜に結びついてゐて、この祝祭に多くの豚が殺される。

古代社會に於て、全ての殺戮が犠牲であるとの觀念はアーリアン系のインド人及びベルシア人にも見出される。且つアゼンスにをける *hestiasis* 即ち *hestiator* が彼の種族・彼の部族・彼の群區ヂムに供する犠牲祭も亦同一感情の名残りである。

ヘブライでも、犠牲は都市又は氏族の公共的祭儀であつて、人々は美服をまとひ、手に手に犠牲動物又は酒パン等を携へて、聖堂に向つて音楽を奏でながらなだれうつて進んでゆく。祭典の法則は誰彼の差別なく歡待されることであり、犠牲は貧富の差別なく平等に分與され、人々は神前に歡樂の限りをつくすのである。かゝる祭儀禮は禮拜者と神との結合を更新するのみならず、家族の結合・國家的社會的道德的義務を強調するものである。

氏族全成員の神聖なる集會に於て犠牲をなし、各自その肉と血を分つことを命じた動機こそ犠牲の根本的特質である。後代の共同の食事は全て體內に入る同質物を攝取することにより聖餐参加者の間に神聖なる紐帯を作るものとなつたが、原始時代には神聖な犠牲の實體を共食することが紐帯の確立を認めてゐる。

故に犠牲及び犠牲食の神祕は、参加者と神との及び参加者相互間の結合をなす神聖な紐帯となることによつてのみ正當とされるのである。

- (1) 四世紀末、シナイ沙漠に行はれたヘドウィン人の風習。
  - (2) F. B. Jewon, —An Introduction to the History of Religion.
  - (3) 波多野精一「西洋宗教思想史、希臘の卷」六十六頁。
  - (4) 外者歡待・ポトラツチはこれに抵觸せず。
  - (5) Jewons "unclean", Durkheim "profane".
  - (6) F. B. Jewons, op. cit., p. 156
  - (7) Sigmund Freud, Totem und Tabu p. 134
- F. B. Jewons, op. cit., p. 120

# 民族學博物館を素通りする

宇野圓空

早春とはいへ、まだ雪や氷の多い満洲からシベリアの十日あまり、それがモスクワの一夜のあと、ポーランド國境のネゴロエに出た時には、本とうに明るい春になつたやうに感じられた。しかしさらに一晚をすぎ、五月五日の朝ベルリンに着いた時には、もはや春も蘭の緑の世界、ウンターデンリンデンの通はもとより、ホテルから見下ろしたライプテーガー廣場にも、朝の日光が麗かに流れてゐる。ティーアガルテンの側を走つて、日本研究所に舊知の黒田源次君を訪ねたが、西部新市街の大通に見る男女の行装は、もはや初夏を想はせる明るさである。間もなく千輪助教訪ねて來られて、ナチス政權下の學界、特に大學の近状など物語る。

何よりもまづ民族學博物館に行かうとしたら、この

民族學博物館を素通りする

數日研究所の主催で試みた日本支那の古版畫の展覽を見てくれとのこと、同じアルブレヒト町の元の工藝博物館に入つて、黒田君の案内でその廣汎な蒐集を見る。支那のそれは殊に珍しいが、すべてが歴史的に整理されてゐるのは、素人にも大なる興味をそゝる。この建物が今は隣りの民族學博物館の附屬となつて、日本と支那との古美術の一翼から、南の方の建増を経て本館の裏手にながれてゐる。その建増の部分に主に中央アジア、ことにツルファンからの壁畫の類が陳列してあつて、十年前にはなほ整理中であつたのが、今は立派な鋼鐵の框にガラス張の壁となつてゐる。こゝには國權の變動に關係なく學的な充實と進展が見られる。本館の方は階下がこれと廊下つゞきになつて、チベツトやインドの宗教美術と祭具、日本支那の佛敎道教に

關するものから、近くアンコール等の發掘物をふくめて、全體がアジア部となつてゐるので、蒐集品の性質からも、すべて宗教を中心とした配列方法である。階下の入口正面のホールに、インドネシアの土俗品が五六の棚に陳列されてゐるのは何となく懷しみを感ぜさせたけれども、際立つて珍らしいものもなく、數量的にさのみ多く加はつてもゐない。

アメリカの民族學的部門は、二階全部が與へられてゐるだけに、その分量も多く陳列も最も整頓されてゐて、往年こゝに見出した状態の比ではない。これは特にプロイス、クリケベルグ等の管理員の努力と識見に負ふのであろうが、こゝにも廣義の祭具 *Kulturtuteln* として包括された物品の多いのが我々には嬉しい。特に北アメリカの配列は、エスキモーとアレウトを初めにして、語系と文化領域によつて九種族に大別し、いはゆるインディアンの中にも、その新古の層と系統とはつきりと區分してゐる。中部アメリカについては古代文化の考古學的部分が主となつてゐることは勿論で

あるが、これもマヤその他の文化系を地理的民族的に區別して示し、その傳統を保持してゐる小數の現存民族と自然民族とをこれに加へてある。南アメリカの資料は西北部からの考古學的列品と主として地理的な民族的區分による土俗品の外に、なほこれを現在の未開民族全體について、漁獵、牧畜、耕作等の文化型を分けて、それに伴ふ物質的生活と社會的精神的文化の諸方面を示す配列を取つてゐる。こゝに先年アンカーマンが試みた方法が濃厚に現はれてゐる。

三階のアフリカの部分でも、陳列品の増加と充實にまづ驚いたが、こゝは大體地理的配列で一貫しつゝ、なほ北東のハム系民族とマダガスカルを除いて、南部の原始文化と西部及び東部の三文化圏の對立を原理的に認めてゐる。太平洋諸島のものもは目立つて増加したやうにもなく、その民族的區分もやゝ概括的に普通ではあるけれども、前にグレブナーの説いたトーテム文化や弓文化等の層が顧慮され、さすがに舊ドイッ領ニューギニアからミクロネシアに屬する品目は豊富であ

る。要するに十年前に比べて、こんな博物館が益々擴大され、科學的に整頓されてゐることは、旅次の素見にも見のがし得ない羨ましい事實であつた。

かくして訪歐最初の一週間をベルリンに過ごし、ナチ政權のあはたゞしい活躍に瞠目せしめられつゝ、都の春にもそむいてたゞこの民族學博物館に興味を集中した。しかしこゝから主要任務の會議地ブルセルに向ふ途中でも、なほ一日をケールンに滯泊して、そのラウテンシトラウフ・イエスト博物館を訪れることが、何より楽しいプログラムとなつた。

夜行列車の寢臺で合客となつたブラウン・ヘムデの制服の男と語り更かしたので、早朝目が覺めて洗面した時には、列車は早やライン河を渡つて、すぐ中央ステーションについた。荷物を一時預けして驛の食堂で朝食のコーヒーを啜つてゐると、左手の窓には有名なドームが聳り立ち、その尖塔に曙光が照り初めてゐた。舊市街の入組んだ小路を、ラートハウスの邊から吊橋の畔に出、暇つぶしに長い河岸の並木路を南に歩いたが、

民族學博物館を素通りする

バイエルツルムの考古學館もまだ開いてゐない。大學の前のレーマーパルクには紅白の石楠花が盛んに香つてゐる。小戻してイエスト博物館に飛びこむと、たつた今開館したばかりで、こゝは會遊の際にも見なかつただけに、何となく他所行の感がある。

差し當り玄關で案内記を買つて見る。一九二七年の第四版は、館長グレンナーの監修で、アフリカ、アメリカ以下をリップスが增補してゐる。初代の館長ファイの物故したことは聞いてゐるが、今は誰がゐるのか知らない。受付に名刺を出すと、助手のフロンリヒ君といふのが出て来て、館長は暫時お待ち願ひたいから、私でよければまづ館内を一巡御案内しようかといふ。グレンナーはすでに三年前病氣でベルリンに歸臥し、次代のリップスは最近の政治問題で退職して、シェーラー氏が館長代理として就任してゐるといふ話である。一階の増築新館に收めた東亞高度文化と極地民族及びアメリカの部分は、もとより大した數量ではない。フロンリヒ君は、アフリカ樂器の系統的研究をはじめ

てゐるといつたが、その陳列もベルリンのそれに比すべくもない。たゞこれらの比較的少數な品目の配列が、ファイ以來の民族學的方法の下になされてゐるところに、この小博物館の學的特色がある。ことに東南アジアからインドネシアに關する陳列は、この意味で興味が深かつたが、一般に太平洋諸島のそれらは、二階全部を占めてこの館の大きな誇りであり、館が狭いのに藏品が多すぎて、陳列が成つてゐないといふフロンリと君の謙遜にもかゝはらず、その學的手法は顯著である。そしてトテム、弓、面等の文化圈理論に基いて、各部族の文化とその土俗品の細かい表現にまで、その系統と所屬を示そうとする努力が見られる。

それにシエラー氏が經濟方面を主として考究してるといふのに、すべての陳列に宗教や儀禮に關する點が尊重されてゐるのは注意すべきで、後に館長室に三人鼎座して語つた時にも、私の耕作儀禮についての意見には特に耳を傾けてくれた。それからグレブナーの理論の擴大や、キーン派の人々の試みを批評し、特に

宗教的要素の消長について、卒直に各自の考へを話し合ふなど、突然の訪問が快く迎へられて、談笑に時の經つのを忘れた。圖書室を一覽して、出版物の交換のことも相談し、兩氏の好意を謝して館を出た時には、すでに正午を過ぎてゐた。電車でリング大路を市の北に廻り、東亞美術館に飛込まうとすると、春らしい驟雨が並木の緑に降りかゝつて來た。

こんな印象はブルッセルに着くなり、先づ郊外テルゼーレンのコンゴ博物館を見舞つて、その狀況と對比した時に一そう強く感ぜられた。そして後にキーンの新しい民族學博物館を見、シュミット、コッパース等と會談してからは、往々學派的傾向をすら示そうとする獨逸のこの種博物館の陳列と研究にも、何等かの將來が約束されてゐるといふ感を深くした。これをトロカデロやブリティッシュミュージアム、及びアメリカ各地の豊富な博物館と比較すると、こんな傾向は餘りにも著しいので、それは文化圈説の發展を是非する前に、ともかく認めて置いていゝ事實である。



# 般若經に現れたるその原始形態について

——特に最近の諸原形説をめぐつて——

梶 芳 光 運

## 一、問題とその所在

總じて、多種多様な諸般若經に於てその最も密接なる相關々係に在るものの集成せられしものは無論言ふ迄もなく玄奘譯大般若經である。而て、十六分に分たるとその大般若經に於ける前五分夫々がその最も緊密なる相關々係に在るものであり、それと第六分以後とは截然區別せられ表面しかく緊密なる關係は表はれてゐない。この關係は更に玄奘譯以外の諸般若經にも等しく認められ、前五分相互に於ける緊密度に比すべくもない。従つて我々はこの深き相關々係に立つ前五分が先づその最初に當つて問題とせらねばならない。而てこの前五分に對しては夫々古譯が存し、それ等が果して第何分に相當すべきかは既に久しく支那<sup>1)</sup>から

般若經に現れたるその原始形態について

論ぜられてゐる。就中、初會は玄奘譯を以て一本とす

るもので問題はないが第二會(四〇一卷—四七八卷の七十八卷)に關してはそれに相當するものとして

一、光讚般若經十卷、竺法護(二八六年)譯

二、放光般若經二十卷、無叉羅(二九一年)譯

三、摩訶般若經波羅蜜經二十七卷、羅什(四〇三年)

譯

四、二萬五千頌梵本

六、藏本

が擧げられるが、右の中前三漢譯はその間多少の廣略の差はありつゝも同一分なることは既に支那<sup>2)</sup>からして一般に認められる所となつてゐるが、玄奘譯出づるに及んでその類似の二會を有する所より何れの會に屬す

べきかゞ近來再び問題視されて來た。開元錄等は何れも右三譯は第二會に相當するものとなし、比於舊經闕無常啼品等、餘意大同と云はれるが内客の檢討を俟つての論證であるか否かは不明である。對之、干瀉氏は道安の摩訶般若經抄序にその典據を求めて右三譯は第三會に相當すべき内容を持つ事を提唱せられたのであるが、鈴木博士は從來の第二會説を採り、その主なる理由として品の分ち方を擧げ品數の一致を以て干瀉氏に反對せられてゐる。即ち、部分譯たる光讚經を除外しても二譯何れも九十品を有し、第二會亦八十五品を有する所より一致すると云ふのがその主なる論據であると考へられる。併し乍ら右三譯と第二會乃至第三會と夫々全く一致するものではない。既に同本と稱せられる右三譯間にも廣略の差はある。開元錄等には放光四六六紙、摩訶般若六二三紙と稱してゐるのであるから、我々は先づ同類異本と考へなければならぬ。而

て第二第三會間にも廣略の差が存し之等三譯に於ける關係よりも第二第三會とそれとの關係に於てはその間

に可成り距りの存する事は言ふ迄もない。かくして一類とせらるゝ右三譯と第二第三會何れが相當するかと云ふ事であり、それに對して第二會説と第三會説とが存する所より見ればその何れにも何程か眞なるものが存するが、唯その中何れにより多く接近相當するかと云ふ事である。

第三會に於てはその品數は卅一にして、第二會に比して甚だ少いが、例へば善現品第一之一乃至第一之二等の章別は第二會と類似する事は注意せらるべきである。かくしてその品數を異にしつゝもその總分量上に接近するものあり、従つて略相當すると云ふのが第三會説である。然しその分量上のみの相似を以て決定せむとする事は困難である。加之、第三會の各品名はそれに相當する部分の全くが殆んど第四會の各品及びその分ち方に一致する。従つて第三會は第四會とのみそこに何等かの關係が考へられることは注意すべきである。

對之、第二會説は品の分ち方を以てその主なる論據

とするが、上述の如く各品の中に於ける章別が類似するのであるから、結局品名と云ふ事に還元せられる。従つてかゝる形式上の一致を以て直ちにその内容の相應を律することは尙早と云はなければならぬ。

然らば我々は第二會說第三會說何れを以て前三譯に對する相當本とすべきか。その品名の上からは第二會說を至當と考へるが、然し第二第三會何れも前三記に比してその分量は廣大である。それ故かゝる廣大なる兩會は品名即ちその組織構成を異にする獨立のものであつて、その構成の接近する前三譯が第二會に發展したか、それ等第二第三會間及びそれと前三譯とに於ける關係等は尙疑問として残る。要するに前二説は何れも共に形式上より何れかにその相當本を決定せんとするものであつて、我々は更にその内容の検討を必要とする。而てこの解決は我々の企圖する原始形態の研究と並行してなさるべきものであつて、玄奘譯を最も整へる形のものとしてそれを餘りに重視する所より早急な解決を望むことはさげねばならないであらう。それ

般若經に現れたるその原始形態について

よりも我々には玄奘譯への歴史的發展過程が差し當り問題となる。然らばこれを畢竟するに大より小へか或は小より大へと進展したがその發展過程が考へられなければならぬのであるから、此處にその解決は原始形態の結論と共に初めて得られるものである。

更に之と同じ問題が玄奘譯を中心とする限り、その第四會第五會の間にも存在する。従來は第四會の相當本として

一、道行般若經十卷、支婁迦讖(一七九年)譯

二、大明度無極經六卷、支謙(二三二—二五七年)譯

三、摩訶般若波羅蜜多鈔經五卷、曇摩婢佛念(三八

二)譯

四、摩訶般若波羅蜜經二十五卷、羅什(四〇八年)譯

五、佛母出生三法藏般若波羅蜜經二十五卷、施護(九

八〇年)譯

六、八千頌梵本

七、藏本

が數へられるが、この中前四譯何れも開元錄等には第

四會説とし、比於舊經亦闕常啼品等餘意不殊と斷定し、第五會を新譯單本としてゐる。これに對して鈴木博士は前三譯を第四分に、第四譯を第五分の相當本とせられる。それは上述と同じく品の分け方の相違に歸せられるのがその主なる論據であると考へられる。併し乍ら、品の分け方も畢竟品名の相違に還元せしめられ、唯かくの如き形式的なるものを決定的のものとすることは出来ないかと考へられる。既に第四第五相互の間に

内容上に於て廣略の關係があるからそれをも考慮に容れるべきである。それで之等の經典も上述と同じ様に亦全然同一本と視る事は出来ない。既に開元鈔（五）にも道行一六七紙明度丸〇紙小品一五〇紙と數へられてゐるから分量上のみから見る時には同類異本とするのが至當と考へられる。この中明度は著しく簡略であるが、道行と比較して内容に於ても左程の相違は認められず同類と見るべきであり、更にこれ等と小品と比較しても内容上略一致するのであるが、その品の分け方からすれば鈴木博士の提唱せられる如く明かに道行、明度

は第四分と一致すべきであり、小品は第五分と相當するものである。併し乍らその内容に於ては道行、明度、小品共に第五分に近似し第四分はそれに比し廣大であり、寧ろ施護譯と第四分との近似を思はせるものさへも存するのであるから畢竟それ等相互の間に於ける關係の緊密度に應じて一應の組織分類が試みられるに過ぎない。

かくの如くにしてそれ等の第二第三乃至第四第五會説もそれに對應する相當本として求られるに過ぎないもので、夫々が同本異譯として相應するものに非る事は上述の如くであるから玄奘譯夫自身としての研究及びその各會間に於ける相關々係が如何に在るかも考慮すべきである。之等を懈つての歸結は未だ尙早たるを免れないと考へられる。かく我々はこれ等の諸説も共に等しくその原始形態に關する研究と相俟つてその歴史的發展の究明に依つて克明にせらるべきものなることを知つたのである。

以上に依つて我々は極めて深き關係に立つ多くの經

典の存在する事を知つたのである。然らばそれ等が如何にして比較さるべきであるか。無論玄奘譯を基本とするならば、それ等各五會間に密接なる關係が存し、内容のみならずその言々隻句迄も類似するから我々の研究對象となり得べきものは差當つてそれ等言々隻句類似する部分でなければならぬ。而てその類似の部分は、初會と第二會間に於ては第二會がその部分であり、第二會と第三會間では第三會がそれであり、かくして最も分量少き第五分が最後に類似相應する部分となる。この類似相應の部分に於て各會間に相違があるか、そしてその相違が解決の鍵を握るものであるかどうか、更にはその類似の部とその他との關係はどうであるか、そして求むべくんばそれは古譯はどうなつてをり、それが新譯に於ていかに發展したか、之等が我々に第一次的資料として提供さるべきものである。

唯然しそれを比較するに當つて于漢氏の注意せられし如くその用ふる典籍を同一系統のものに採つて一つは玄奘譯他は羅什譯を用ふるが如き事あつてはならぬ

般若經に現れたるその原始形態について

い。さればその比較に當つてはその最も整へる形の玄奘譯に依ることとなる。然し玄奘譯は古譯とは數百年の時代を距て、従つて時代思想の混入せる事は明かな事實であるから本來の思想を知るには無論恰好のものとは言ひ難く結局他の古譯を参照すべきである。

かくして第五分は他の四分々に包含せられるものであるからそれが先づ資料として採用せられる。然らばこの第五分と第何分とが先づ比較せらるべきであらうか。第四分であらうか、或はそれとも第三分とすべしか。第四分は上述の如く品の上に於て古譯たる道行、明度二經と相應せられることが述べられ、それとの比較に於ては結局第五分とそれに相應する異譯間に於ける變化發展のみが得られてその原形を知るべき第一資料とはならない。然らば第三分とはどうか。それも上述の如く何程かの關係ありつゝも放光、光讚、大品等の相當本でないとするれば新譯單本となり直接その古譯に對比してその般若本來の思想及びその發展過程を知る事は出来ないと言はねばならない。然し第三分と第

般若經に現れたるその原始形態について

一二六

四分との比較はその品名が一致してゐる所より注意せらるべきである。然しその比較に於ても尙第一資料としては缺くるものがあると云ふべきである。かくして歸する所は第五分と第二分との比較となるが、然しそれも第三分と同じく放光、大品等と同一に非ずして寧ろそれは第三分と相想すべきとせば新譯單本となり、第一資料として缺くるものがあることとなる。然し品の分け方の一致を以て亦第三分第四分間と同じく注意すべきであり、所詮之等も比較が試みられるべきである。然し玄奘譯は上述の如く後代の竄入物が多いのであるから、その間に不便の伴ふ事が多々あると考へられ、その不便の何程か除去せらるゝ羅什が歸する所對比さるゝ事となり、かくしてその古譯を参照し更に玄奘新譯に及ぶこととなる。初會は單本なるを以て、又梵本も更には闍本穿鑿も共に第一資料たり得ず、かくて上述の如く羅什譯が歸する所先づ我々に與へられたものとなつたのである。

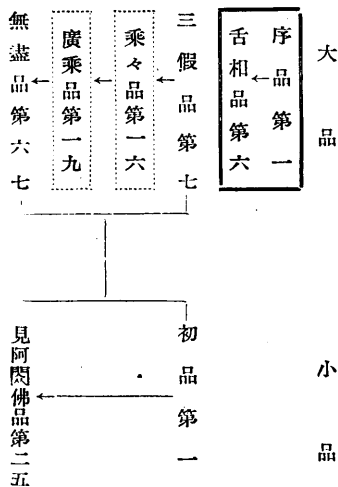
註

1、開元釋教 卷第十一、大正五五、五八二b

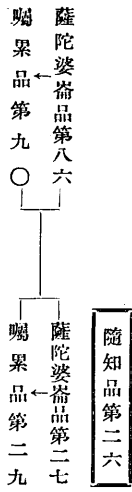
- 開元釋教錄略出卷第一、大正五五、七二四b
- 貞元新定釋教目錄卷第二十、大正五五、九一〇b
- 2、3、4、同上
- 5、開元釋教錄第十九、大正五五、七〇一a

二、種々なる原形說

上述の如く原始般若經の究明に當つて羅什譯大小品が我々に與へられたる第一材料となつたのであるが、その研究に當つて上述の如くその一致する各品が第一資料となるべきは云ふ迄もない。即ち次の各品が先件問題となるべきである。



攝五品第六八  
如化品第八七



右の中大品乗々品第十六及び廣乘品第十九に相當する小品の文は見當らないがそれ等の大品は夫々前品辯才品第十五及び問乘品第十八の連續であるから、隨知品第十六を除き尙大品の右枠中のものを除き他は全く大品中に小品と一致すべき文を見出しうるのであるから先づ我々はこの比較研究から始むべきである。

而てその結果は小品原形説と大品原形説との二つに分れる。然し遠く印度に於ては大小品共に研究されずべての大乗經典は殆んど之を基礎として發展したと考へらるゝが、この問題に對しては何等解決の鍵鑰を與へてくれるものはない。龍樹<sup>1)</sup>にしても師子賢 Haridra<sup>2)</sup>にしても何程かの暗示を與へてはくれるが、然し

般若經に現れたるその原始形態について

この問題に深き關心を持つものとは思はれない。漸く支那に於て支道林の大小品對比要抄序及び道安の道行般若經序等に大品説が始るものであつて、近來もこの大品説を採る人は決して尠しとしないであらう。尤も此處に大品説と云つても干潟氏説もあるから羅什譯大品のみならず支婁譯初會をも包括する事とする。而てその大品説は、

- 一、渡邊海旭氏、「大般若經概説」新佛教第九卷第八號。
  - 二、手島文倉氏、「印度佛教の研究」。
  - 三、干潟龍祥氏、「般若經の諸問題」宗教研究新第二卷第四號。
  - 四、荻原雲來氏、「現觀莊嚴論に就いて」日本佛教學協會年報第一年。
- 對之、小品説は
- 一、赤沼智善氏、「般舟三昧經の研究」宗教研究新四卷第一及第二號。
  - 二、宇井伯壽氏、「龍樹」世界思潮第三冊。

般若經に現れたるその原始形態について

一二八

三、椎尾辨匠氏、「國譯大藏經第二卷」、「佛教經典概説」。

四、鈴木宗忠氏、「般若經の原形について」哲學雜誌

昭和七年十月及び十一月號。

以上の諸氏が大略數へ擧げられる。<sup>5)</sup>それで我々は之等諸氏の秀れたる研究を無にすることなくそれ等を参照しつゝ論究が進めらるべきであるから以上の諸研究の主なるものを一括再組織して見る必要がある。先づ大品説は、

一、經典傳播上大なるものは不便であるから書寫讀誦のためにも抄出が行はれその抄出が先づ漢譯せられた。渡邊、干潟氏説。

二、小品は一文の精神を徹底さす爲めに法數名目の羅列を略す代りに結辭をより丁寧にする。干潟氏説。

三、法數名目の羅列に於て小品は大品の前後を擧げて中を略す。干潟氏説。

四、文章の首尾不完全にして初より一經として草さ

れたと考へえざるものゝ存する事。干潟氏説。

五、一切相智 Sarvakalpana を大品の中心と見、序

品より生品第二六迄を原形とする。荻原氏説。

以上その主なるものを列擧したのであるが、之に對する鈴木博士の反對とその小品説は、

一の經典抄出の傳説は信仰上の權威に基くもので事實を示すものではない。

四の小品の首尾不完全は反つて小品説を逆證する。として反對せられて小品説を探り、その主なる論據として、

一、譯經史の事實に依る。

二、同一内容を有する二箇の經典の存在する時小より大なるものが後の成立であると云ふ論理上の理由に基く。

三、二箇の囉累品を有するものは、原形體と云ひ得ず、從つて玄奘譯第五分をその原形とする。

この外椎尾博士の論證等更に師子賢の釋を中心として般若の中心問題を捉へ來つてその論據とせらるゝ荻



原博士の説等内容の精査に依るものとして注目すべきである。かくて我々は之等諸氏の説を尊重しつゝ愈々その内容研究に入らなければならぬ。

### 註

- 1、大智度論卷第五四、大正二五、四四三<sup>a</sup>。
- 2、Abhisamayāṅkārālokā Prajñāpāramitāvyākhyā.
- 3、出三藏記集卷第八、大正五五、五六<sup>a</sup>。
- 4、大正八、四二五<sup>a</sup>、<sup>b</sup>。
- 5、其他外國に於ては、  
イ、Prajñāpāramitā von Max Walleser, Leipzig, 1914.  
ロ、Aspects of Mahāyāna Buddhism and its relation to Hinayāna. by N. Dutt. 1930.

### 三、内容の探索

先づ小品初品第一及びそれに相當する大品各品は佛力を受けたる須菩提が菩薩の爲めに般若を説くものであつて、夫自身を一括した品と見なすことが出来る。尤も荻原博士に依れば序品第一より一括せらるゝが、後述の如く序品第一より舌相品第六迄は一括して區別せらるゝが、至當と考へられる。而て次の天王品第廿

七よりは諸天が登場し内容も經典自ら指示する如く小品初品及びそれに相當する大品各品に負うてゐるのであるから、主要人物をとつてそれを須菩提品と名づけ、又菩薩が聽者である所より菩薩品と云うてもよい。

次の天王品第廿七及びそれに相當する小品に於ては菩薩の般若に於ける住不住が説かれ、幻聽品第廿八に於ては空なるを以て嚴密には受者なきも不退の菩薩、漏盡阿羅漢、正見成就人、善男子善女人の四人を受者とし、散華品第廿九に於ては般若の學が明かされ次いで般若の廣大無邊なる事が宣揚される。この發展過程は小品初品及びそれに相當する大品にも見られ亦以後に於ても一括された説明方法となつてゐる。それ故我々はこれを前掲四人を受者とする般若概論と呼ぶことにする。

次の三歎品第卅に於て般若の讚歎と佛陀も結局般若を行する事に依つて過去佛より受記せられたとその根據を明示し、愈々此處に四衆等の會坐中に於て善男善

女に對して般若の功德がとかれる。而て諸天を守護神として般若の功德とその履修が獎勵せられ、諸佛も般若より生ずるのであるから畢竟舍利供養に勝り、從つて法身佛を見んとせば般若に依るを要す。かくて佛陀成道の過程の如く轉じて下化衆生に通ずるは般若の爲めであり、次いでかゝる般若を他者に獎勵するの功德の無量なるをとく。而て終りに阿毘跋致菩薩等の佐助たる事そして専ら布施することが強調せられ、かくて自他共に佛坐に近づくを得るとする。我々はこれを以て一段落としてその内容よりして一括これを善男善女功德品と呼ぶこととする。

かくて大品隨喜品第卅九小品同七に於ては經典自ら語る如く上述の無量の功德を隨喜して阿耨多羅三藐菩提に廻向せば最上第一にして與に等しきものなしと言はれ、此處に般若の修行が説明せられるのであるが然し此處では阿毘跋致菩薩を目的とし、それに關心を持ちつゝ専ら前品の功德を隨喜し廻向し菩薩行を修せんとする善男善女の爲めにとかれるのである。即ち、

彌勒菩薩言。須菩提、如是廻向法不應於新發意菩薩前說。所以何。是人所有信樂恭敬淨心皆當滅失。須菩提。如是廻向法應於阿毘跋致菩薩前說。若與善智識相隨者說、是人聞是不驚不怖不沒不退。……爾時釋提桓因語須菩提。新發意菩薩聞是事將無驚怖耶。

かくしてその説くべからざると云はれたる新發意菩薩に對しても隨喜心を最上なものとして廻向すべきであるとせられる。而てこの新發意菩薩は何者であるかは注意せらるべきである。その何れにしても此處に二つの對告衆があることとなる。それ等は阿毘跋致菩薩に關心をもつ菩薩行者であるから又單に菩薩とも呼ばれてゐるが、その主たる衆は善男善女であると考へられる。かくして大品照明品第四十、小品泥犁品第八に於ては先づ般若に廻向しその禮拜尊重したる後その修行が説明せられて行く。そして大品信毀品第四十一、小品泥犁品第八には、

舍利弗白佛言。世尊、菩薩若能信是深般若波羅蜜、不疑不悔不難隨順解義。是人從何處終來生此間。佛言舍利弗。是菩薩施他方佛土命終來生此間。舍利弗、菩薩從他方佛土

來者曾已親近供養諸佛間其中義。今聞般若波羅蜜卽生歡喜如從佛聞、若見般若波羅蜜如見佛。

いみじき譬喩を以て先に諸佛を供養し善根を種えその隨喜せる功德を阿耨多羅三藐三菩提に廻向する善男善女の菩薩たるべく先づ般若の聞かるべきことが繰返へされてゐるのであつてそれが畢竟信解者の資格である。かくして般若は説明せらるゝが、更に大品數淨品第四十二小品清淨品第九に至つては菩薩道を求むる善男女の礙法、次いで大品無作品第四十三に於てその無礙がとかれる。かくして前品と同じ過程の下に此處に上求菩提を説き終つて下化衆生がとかれる。即ち、大小品共に、

世尊、修習般若波羅蜜如虛空。世尊、菩薩爲度一切衆生故發大莊嚴、應當敬禮。

と云ふが如く刺戟的な言葉で以てし、次いでその實踐に對する保護が提言せられ、時處の如何に拘らず佛の説法はすべて、かくあることを確言してその説明を擱く。終りにかゝる説法を諸天をして第二轉法輪と激賞

般若經に現れたるその原始形態について

せしめ、大品遍數品第四十四の般若の讚歎を以て結ぶ。吾々は之を善男善女及び新發意菩薩に先づ隨喜廻向を説かれたものであるから隨喜廻向品と名づけても可なからう。

更に次の品の檢討に移る。大品聞持品第四十五小品不可思議品第十劈頭に於て、

爾時釋提桓因作是念。若人得聞般若波羅蜜者、當知是人已曾供養諸佛。何況受持讀誦如所說學如所說行。若人聞說深般若波羅蜜、受持讀誦如所說行、當知是人已曾名供養佛廣問其義、於過去諸佛聞深般若波羅蜜不驚不怖。爾時舍利弗白佛言。世尊、若菩薩摩訶薩能信解深般若波羅蜜、當知是菩薩如阿毘跋致。

かく既に此處に前品より因縁する所深きを物語つてをり阿毘跋致位に對する不變の關心も窺はれるのである。かくして前述と同じく般若を禮拜し然る後般若の住不住行がとかれ、次いで小品不可思議品第十には

世尊、深般若波羅蜜應於阿毘跋致菩薩前說。是人聞是不疑不悔。爾時釋提桓因語舍利弗、若於未受記菩薩前說當有何咎。橋釋迦、若未受記菩薩得聞深般若波羅蜜、當知是菩薩久發大乘心近於受記、不久必得受記、若過一佛二佛、當

般若經に現れたるその原始形態について

一三二

得阿耨多羅三藐三菩提記。<sup>5)</sup>

我々はこゝにも前品と關係あることを想起せしめらるゝのである。殊に新發意菩薩に關しては大品に詳しのである。かくしてその信解者は前品の諸佛を供養し菩薩道を久しく行する者である。而てこれが誓願を立てる。即ち、

是善男子善女人於我前作是言、我等行菩薩道、常當以法示教利喜無量百千萬衆生、令住阿耨多羅三藐三菩提。舍利弗、我觀其心則生生隨喜。<sup>6)</sup>

次いで菩薩行者たる善男善女の魔事が説かれ、大品佛母品第四十八、小品小如品第十二に於ては遂に菩提を得、佛を見、衆生世間を知る。この信解者は阿毘跋致、具足正見人、漏盡阿羅漢の三者とする。これは前の善男女功德品に於ける四人の受者(小品三人)と相對比すべきものである。而てこの對比より我々は各品が功德廻向を説き善男女乃至新發意菩薩をして菩薩道を行せしめたが、それは結局阿毘跋致を最高とする三つの位が考慮せられてゐることを知るのである。かく考

慮が拂はれつゝ最後に般若が諸法を生じ亦世間相を示す事を以て終る。然しこの品の終りは大品は間相品四十九、小品は相無相品第十三の中途に於て別たることとなるが、内容は全く前品の續きであるから寧ろ道行經大明度經等の品の別け方に従ふのが至當と考へられる。それでこの品に於ては上述の如く久しく菩薩道を行するものが目標であつたから之を久發意菩薩品又は久行品と稱することにする。

次の品に於ては先づ般若の五事によりそれが讚歎せられ受記が行はる。次いで般若の行が簡單にとかれその信解者がとかれる。我々はこれ迄を前品に従つて亦般若概論と云ひえよう。次いで小品、相無相品第十三(大品成辨品第五十)に於て、

世尊、是深般若波羅蜜難解難得。若能信樂深般若波羅蜜、當知、是人已於先世供養諸佛。<sup>7)</sup>

この信解者は前品以來續くものであるから先の受記を無生品第廿六と對比して一段落とすべき如く考へられるが寧ろ夫は強調を意味するものと考へられるであ

らう。かくしてこの品に於て善男女の守護神たる諸天は退場する。それはこゝに菩薩が愈々阿毘跋致を得るが故であるとも考へられる。それで今や經典にも言ふ如くこゝでは菩薩が人中に生じたものであつて即時に信解する。然し信解のみでは不退位に入ることには出来ぬとして譬喩が説かれる。我々はこゝにも著しく一貫發展し來つてをることを考へることが出来る。かくして菩薩の誓願が説かれ一切智に趣入することとなる。而てこゝにも上述の即座に信解するものは何かが問はれる。

小品、大如品第十五、(大品、善智識品第五十二)。  
若菩薩於先佛所久修道行、成就善根、乃能信解。

阿毘跋致菩薩を目的として、こゝに各品前後連絡を保ちつゝこの信解者は善男女功德品以來屢々説かれた所である。かくして遂に佛の阿耨多羅三藐三菩提成就が明かされ、終に阿毘跋致菩薩の相貌及魔事がとかれる。この中大如品及阿毘跋致品に於て前來受者信解者としての阿羅漢が亦排除せられることなく阿毘跋致菩薩

般若經に現れたるその原始形態について

薩たりうべき論據が説かれる事は注意すべきである。かくてこの品は大品轉不轉品第五十六、小品阿毘跋致相品第十六で終る。この品は又阿毘跋致菩薩品と名付くることとする。

次の品に於ては更に須菩提に依つて佛に深奥な所が問はれる。佛は空、如等を説く。次いで菩薩の誓願、比丘、菩薩を轉んずる旃陀羅等、かくて再び阿毘跋致の相貌が明かされ受記が論ぜられる。この品を大品夢中不證品第六十一迄、小品は深心求菩提品第二十の中途ではあるが道行明度の分け方に従ふこととする。而て本品は經典の語る如く阿毘跋致位永住が論ぜるものであるからそれ等よりしてこれを深奥阿毘跋致菩薩品とする。

次は囑累品に至る最後の品である。先づ般若の功德が述べられ、前品に於て論じられた事が並び繰返へされて、菩薩間に於て或は菩薩と聲聞間に諍鬪を誠み同學すべきを奨める。かくして般若に依り不退位に達すべきであるとする。次いで大品隨喜品第六十四、小品

無慍煩惱品第廿二に於て一般善男善女は初發意、久發意、阿毘跋致、一生補處の四菩薩に隨喜する事に依つて阿耨多羅三藐三菩提に廻向することが提言され、これが總攝されその行法が説明せられ、最後に如に從つて阿耨多羅三藐三菩提を得るとする。されば本品は總攝品と呼ばれてもよい。

以上に依つて我々はその發展過程より次の如き各品に分類することが出來た。

- 一、菩薩品。
- 二、善男女功德品。
- 三、隨喜廻向品。
- 四、久行品。
- 五、阿毘跋致菩薩品。
- 六、深奧阿毘跋致菩薩品。
- 七、總攝品。

併し乍ら、總攝品に述べた如く經典自ら初發意、久發意、阿毘跋致、一生補處と言うてをるから我々は第三、第四及び第六の品名を夫々初發意、久發意、一生

補處と呼んでもよい。唯第三品は初發意の意味に於て經典に述べられ又我々が先きに掲げた如く矛盾を來し易い關係上さけた迄であり、從つて其の間の意味を限定するならば品名は何れでもよいのである。

かくして之等各品は大小共に略一致し、この間の對比が我々の第一資料となる。

大品序品第一より舌相品第六迄は例へば奉鉢品第二舍利弗が菩薩は如何に般若を行すべきかを問ひたるに對し佛の答へられたものは、大略十種に分類しえられる。それは大品三假品第七小品初品第一の劈頭の文意に相應すべきものであり、その間に發展があると見做さなければならぬ。而てそれは玄非譯に於て更にとゞのへられて第三分、第二分更に第一分に至つて最も整備されたものとなつてゐる。その外智慧の舍利弗に對して無諍三昧の須菩提の活躍することは椎尾博士の指摘せらるゝ如く、新經典作者が展轉經意無所諍、一切法無諍ならむとした作者の深き意味を汲んでやらなければならぬ。大品系經典が小品に比して須菩提が佛よ

り般若を説く事をすゝめられたのに對し、須菩提が説かず反つて佛自らがそれを明かしてゐるのはその深き意味を知るや否や、更に考慮せらるべきであらう。

次に大品攝五品第六十八以下には善男善女は殆んど出て來ない。それは全く初發意菩薩の爲に菩薩道が説かるゝのである。

かくして内容の検討を終つた我々は上述の各品の對照比較に移行することゝなる。

#### 註

- 1、大品、隨喜品第三九、大正八、二九八a b。
- 2、小品、泥犁品第八、大正八、五五〇b c。
- 3、小品、歎淨品第九、大正八、五五二b。
- 4、小品、不可思議品第十、大正八、五五三c。
- 5、小品、同上、五五四a。
- 6、小品、同上、五五五b。
- 7、小品、大正八、五五九c。大品、大正八、三二八b。
- 8、小品、大正八、五六一c。大品、大正八、三三三c。
- 9、「佛敎經典概説」二〇六頁。

#### 四、その對比

内容の對比に當つて我々は二章に擧げられたる貴重

なる論據を参照すべきである。而てその主なるものとしては干瀉氏鈴木氏椎尾氏の三論證である。今干瀉氏の四箇條の中に於て、

一、經典傳播上抄出たる小なるものがより先きに翻譯せられたとするがそれは鈴木博士も指摘せらるゝ如く未だ消極的論據たるを免れず、従つて之に依つて大小品兩説の何れかに決定せんとする事は尙早であり、何れの説ともなりうるものである。而てその抄出に關しての信仰上に基くとする鈴木博士の言には多くの注意すべきものがある。かくてその一は確定的となり得ない。次に

二、干瀉氏の第二第三第四の論據は内容の精査より來るもので簡單に片付けえない注目せらるべきものである。その第二第三説に於ては久野芳隆氏<sup>1)</sup>によつても忠告せられたるが如く亦玄奘譯のみを以て唯一の根據とすべきではなく、その古譯との對比による發展段階に留意すべきである。又更に椎尾博士<sup>2)</sup>に依る玄奘譯のみにては明かに大より小への段階をとるとせらるゝ言

を參酌すべきである。我々はかゝる例の好適のものを更に小品發趣品第二十とそれに對する小品初品第一に於ても見出すのであるが、道行、明度等の古譯を參照する時必ずしも玄奘譯の如くならざるを知る。然らば玄奘譯に至つては發展段階が認められ、大より小への相關關係を看取しうる事となる。従つてこの論據をもつてしても未だ確定的條件とはなし得ない。

三、干渴氏第四説も重要な論據である。既に小品の文首尾不完全にしてその意の明かならざると云ふ事は大唐内典錄にも言はれてゐることである。而て干渴氏の例證せらるゝ方便に關しても、その箇處の古譯との對比を要する問題であり、殊に方便善巧思想の發展をも考慮に容るゝ必要がある。かくして鈴木博士の反對せらるゝ如くであるかも知れず、畢竟玄奘譯を對比しつゝも古譯と參照する時は必ずしも干渴氏説を以て確定的となし得ない。然らば我々は小品原形説をとるべきか。こゝに干渴氏の小品説に對する鈴木博士の小品説を見るべきである。

四、鈴木博士説の主要論據は譯經史の事實と共に二箇條を數へうるが、就中その主たるものは論理上の理由に基く。即ち、同一内容を有する二の經典の存在する場合廣大なるものが後に成立したと考ふべきであるとせられる。然し果して同一内容を有するか否かは疑問であらう。疑問とせらるゝならばこの同一内容と云ふ假定の下に立てられたる小品原形説も確定的と云ひ得ない。極めて概括ではあるが我々は大小兩品間に於ける廣略の差が、小品初品第一と之に相當する小品三假品第七より無生品第二十六迄の間に就中甚しきを見る。然らば小品に於ては他の箇處に増してこの箇處を強調したとも又小品はこの箇處を縮少して他の箇處を比較的略さず強調するに努めたとも考へられる。又同一提題にしてもその叙述の如何に依つて強弱の度合が現れるのである。かくの如くして同一内容よりする小品原形説は確定的に非ず、同一提題に對するその叙述方法の對比をなすべきである。

かくして我々は今や同一提題に對するその叙述方法



を對比することゝなつた。何者、第一章以來述べ來つた如くこの同一提題の比較が大小兩品説何れに決定されるかの最も緊密なる相關關係に在る先行條件となつてゐたからである。

一、同一提題、即ち小品及び小品三假品第七に於ては佛に依つて須菩提が菩薩に般若を教へることを命ぜられる。然し小品に於ては教へよりもその行が強調されてゐる。この般若行は小品幻學品第十一、富樓那品第十五、問乘品第十八、等何れにも小品より強調されてゐる。従つて小品原形の如く考へられるが又強調の大品の前衛として小品が實踐的菩薩行を主とするならば小品原形ともなつて何れとも決し難い。

二、更に菩薩の不畏と云ふ同一提題に對するその意味内容が相違する。

小品、三假品第七、大正八、二二二b。

如是須菩提、菩薩摩訶薩行般若波羅蜜、於諸法無所見。是時不憚不畏不怖、心

小品初品第一、大正八、五三七b。

世尊、我不見菩薩不得菩薩、亦不見不得般若波羅蜜。當教何等菩薩般若波羅蜜。

般若經に現れたるその原始形態について

亦不沒不悔。何以故。是菩薩摩訶薩不見色受想行識故、不見眼乃至意、不見色乃至法、……是菩薩一切法不見故、不驚不畏不怖不沒不悔。

(以下三畏怖説)

此處には紙數の關係上充分比較しえないが、般若行は不見不得の故不畏なると般若を聞いて不畏にして行するのでは意味内容を異にする。この不畏思想の先後發展關係は小品闍持品第四十五其他を参照すれば明かに小品を以てその先きとすべきが證明せられる。かかる菩薩不畏は大品勸學品第八には小品に相當する不畏が除去せられてゐるし、集散品第九に於ても大小品間に意味の相違が存在する。然し、不畏思想を以て小品原形説をとることは尙早であらう。何者、この品は上述の如く菩薩品である。そして大小兩品の對比に於て小品から小品の文章を抽出して了へば、殘る文章は「何以故」「故」に始り終るのである。夫故小品がその理論に力を注ぐのに對して小品は理論を排除して専ら

若菩薩聞作是説、不驚不怖不沒不退、所説行、是名教菩薩般若波羅蜜。

菩薩の不畏ならば行じ得と云ふが如く實踐的方面に主力を盡したとも考へられる。従つて我々は次の善男女功德品以下に於て小品が實踐的であるか否か大小品の對比に依つて決定せられるものである。この同一提題に關しては小品勸學品第八に於ける心非心についても相違を來たすが今は夫等はすべて略して右不畏を以て代表することとする。

三、第二善男女功德品から後は發展段階がありすべてを菩薩道に攝入せむとする實踐的のものである。かくの如き發展段階に對して暗示を興るものは唯法賢譯佛說佛母寶德藏般若波羅蜜經三卷のみである。兎も角若しこの間の大小兩品に於て強調の相違を見出すならば我々は上來の第一、第二の疑問も解決さるゝであらう。それで此處に先づ注目せられるものはなべて善男女の菩薩道に對しての相違が存する事である。即ち、

小品三歎品第三十、大正

八、二八〇a

復次橋尸迦。是善男子善

女人、人非人不能得共便。

小品塔品第三、大正八、  
五四一c

橋尸迦、若有善男子善女

人、能受持讀誦般若波羅蜜

何以故。是善男子善女人、  
一切衆生中善修慈心悲喜捨  
心。以無所得故。橋尸迦、  
是善男子善女人終不橫死。  
何以故。是善男子善女人行  
檀那波羅蜜、於一切衆生等  
心供給故。

如所說、魔若魔天人若非人  
不得共便、終不橫死。善男  
子善女人受持讀誦般若波羅  
蜜故。

かくの如く本品に入つても明かに大小兩品の相違が

看取され、小品が小品に比してより覺他であり、従つて小品に於ける善男女の實踐的舞臺のより廣い事實は否み得ないであらう。併し乍ら先きの第一菩薩品に於て小品は小品より理論的根據を排除し、小品の前衛に在つて菩薩道を宣説するとしたならば、本品に在つてもその實踐的方面に於ては小品より強調されてをるべきものと考へられるのであるが。然し般若が難解であると稱せられてゐるから、この小品の受持讀誦に深き意味が包含せられ、本品に在つて先づその受持讀誦が説かれたものであるとも考へられる。然らば前述の如く菩薩への發展段階があるから、その第三隨喜廻向品

以下に於て小品の實踐的活動が認めらるべきである。従つて此處では大品を根柢とする原形説が認められることになるが、その確定は發展する後の品の對比に俟たねばならない。

四、上來大品に於ける善男女の實踐的舞臺が小品に比して廣いことは確定された。大小兩品共に善男女の菩薩たるべきことが説かれてゐるのであるからやがて善男女が菩薩と呼稱せらるべきである。大小對比に於て、

大品滅淨品第三十一、大正八、二八一 a

復次橋尸迦、是般若波羅蜜、受持親近讀誦爲他說正憶念、是善男子、善女人所得今世功德汝一心諦聽。……橋尸迦、若有外道諸梵志若魔若魔民若增上慢人、欲乖錯破壞般若波羅蜜心、是諸人適生此心、即時滅去終不從願。何以故。橋尸迦、善

小品、塔品第三、大正八、五四二 a

復以橋尸迦、善男子、善女人受持讀誦般若波羅蜜、所得功德汝今善聽當爲汝說。……若有欲毀亂違逆我此法者雖有是心漸々自滅終不從願。何以故。橋尸迦、若善男子、善女人受持讀誦般若波羅蜜、種々毀亂違逆事起法應皆滅。是故此人終不從願。

薩摩訶薩、長夜行檀那波羅蜜、行尸羅摩提毘梨耶禪那般若波羅蜜、以衆生長夜貪諍故。

この善男女が單なる呼び掛けに非ることは、智度論<sup>4)</sup>に依つても明かである。而てこの善男女が小品と對比して菩薩たるべく攝入されてゐるのであれば、小品に比して大品は善男女の隨喜者に對してより迫力を持つことが推察せられる。本問題は大小兩品善男女功德品であるから大品は小品以上に爾後に發展する各品に對して善男女の菩薩道への廻向に迫力をかけて進むことになる。かくの如く小品の善男女が大品にては菩薩となつてをり、而て二者が同視せらるゝ例は次の第三隨喜廻向品即ち大品歎淨品第四十二無作品第四十三及び其小品相應品等に見らるゝ所である。更に品を追うて求めるならば第五阿毘跋致菩薩品の初め即ち大品譬喻品第五十一、小品船譬品第十四に於ては小品の菩薩はすべて大品に在つては善男女に置き換へられてゐる。而も小品(道行明度參照)に在つては菩薩の方便力による

自成佛を説けるに對して小品は善男女の般若方便力の所守護を説く。夫故我々は小品以上に小品が善男女に接近してゐること知りうる。かくの如き善男女の強調は最後の第七總攝品にも明瞭判然と現れる。

かく小品は小品に比して善男女に親近し又譬喩品の如くそのレベルさへも下げられてゐるから小品の受持讀誦、從つて理論的小品の前線に在つて實踐的舞臺に躍ると考へることは出来ない。寧ろ我々は小品を以て小品より理論的であり實踐的でもあると思惟される。

此處に於て前述のその書寫誦持の必要上抄出が行はれたとする説は少くともこの大小品間に於ては認容せられない。何者、書寫誦持を旨するならば善男女の廣き舞臺に傳播せらるべきであるから大衆に迫力をもつべき内容を有たなければならぬ。從つて小品はかゝる範疇には該當しえない。書寫讀誦には小なるものが好都合ではあらうが、その小なるものゝみが書寫讀誦せられたか。我々は小品系諸本の類本異譯の多きを見て思ひ當るものがあらう。

五、以上に依り我々は大概小品を根柢とすべきことが推理されたと考へられる。かくし我々は前述の事項を想起して次の如く一應の推論を下しうる。即ち、

第一菩薩品に於ては小品中から小品の文を抽出せば残る小品は多く「何以故」に始り「故」に終る。從つて小品はこの品に於て最も理論的根柢を明かにすることに努めた概論である。次の第二善男女功德品以下に於てはその理論的根柢を明かしつゝも尙實踐活動に意を注いだ。從つて第一菩薩品の對比の如く廣略の差は甚だしくないがその表現方法に依つて強調せられたと。

かくして「何以故」は反省であり理論付けであり乃至註釋である。今我々は一例を出してこの章を終る事としよう。

小品塔品第三、大正八、

正八、二八三 a b

五四二 b

爾時佛告釋提桓因言、若

佛告憍尸迦、善男子善女

有善男子善女人、聞是深般

人受持讀誦般若波羅蜜、若

若波羅蜜、受持親近讀誦正

人軍陣誦般若波羅蜜、若住

憶念不離薩婆若心、兩陣戰

若出、若失壽命若被惱害、

時、是善男子善女人誦般若波羅蜜故、入軍陣中終不致命刀箭不傷。何以故、是善男子善女人長夜行六波羅蜜、自除姪欲刀箭亦除他人姪欲刀箭。……以是因緣、是善男子善女人不爲刀箭所傷。

無、有是處。刀若箭向者終不能傷。

此の小品に於ては同一事項に對して二箇の理由付を持つてゐる。智度論はこれを二つに別けて註釋するが、畢竟我々は「何以故」が理由付けであることを示すものと思惟せられる。更に第三章に不退菩薩、漏盡阿羅漢、正見具足人、善男女の四人の受者を擧げたがこの幻聽品第八の受者は佛母品第四十八の三受者と相應すべきものである。小品系に於ては前後調和相應するも小品系に於ては善男女が一人多くなつて調和を缺く。こゝにも亦小品が善男女に對して異様な關心を持つ事を知るのである。

## 註

1、「菩薩十地思想の起源開展及び内容」大正大學々報第

般若經に現れたるその原始形態について

六、七輯。一五四頁。

2、「國譯大藏經」第二卷、解題十頁。

3、大唐內典錄卷第三、大正五五、二四三b。

4、大智度論卷第五六、大正二五、四五九a、尙善男女に關しては同論卷三五に詳説せられてゐる。

## 五 原始形態の究明

以上に依つて我々はその第一資料の對比から原形を探索したのである。次に問題となるは大小兩品不一致の部分、即ち、小品見阿闍佛品第二十五の終りの部分と隨知品第二十六とである。之に對して干潟氏は附加物として小品原形説をとる重要な一因となさしめてゐる。然しそれは隨知 Angama の名の示す如く附加物ではあるが、かゝる隨知品を見阿闍佛品の方に關係せしめて常啼菩薩品との關係を斷つべきではない。寧ろ我々はこの隨知品を常啼菩薩品に關係せしめその概論 Einleitung を説き常啼菩薩品に於て具體的に展開されると見るべきではなからうか。換言すれば常啼品が附加される時その序としての隨知品を概説として添加しその品名を添加附加を意味する Angama とした

と考へられる。然りとすればそこに何等の矛盾も無い。

尙その隨知品に對しては道行明度等と新譯を對比しその發展變化を考慮すべきである。亦香象菩薩の記事も重視せらるゝが、この附加物の不一致を以て直ちに大品原形説をとることは出来ない。大品との不一致の部分は大品が作られる時代と前出後出の關係に於て附加されたかも知れない。何れにも考へうるものであつてその原形説に對する第一資料とはなり得ない。次に常啼品は大小品間に廣略關係がない。即ち、大品も手を加へてないし、次の囑累品も羅什譯大小品は一致するが道行、明度とは一致しない。言ひ換へればこの品も亦大品に於ては手が加へられてゐないことは注目すべき事柄である。然しこの二つの囑累品が智度論や鈴木博士によつて問題とせらるゝが、最後の囑累品は常啼品に附く物と考へられるから、そこに矛盾も重複もない。とも角我々はこゝに小品が二段の發達を経てゐることを知る。今その第一段を鈴木博士の言はれる如く第五分乃至小品見阿闍佛品第二十五の皆大歡喜迄にす

べきであらう。

かくして我々はこゝに小品原形説を最後に推定しその第二段の發展現形、夫以前の第一段の原形を知りえた。更に溯つて最原始形態は？

先きに我々が第三章の品の設定に當つて述べた如くに夫等各品は同一の發展經路が繰返へされてをり、夫等は前第一菩薩品を基本として發展してゐる事は否み得ない事實である。而て大品散華品第二十九、小品釋提桓因品第二に般若は須菩提品中に求むべしとしての據る所を明かしてゐるから我々は第一菩薩品をその原形と見なければならぬ。而も第一菩薩品にも魔事が説かれるがそれは後には具體的な聲聞からの破般若となつて現れてゐる。無論經典の語る如く、般若非佛説<sup>1)</sup>の聲をきく時代にこの般若經に相應する經典<sup>2)</sup>の存在することを明言してゐるから主としてこの般若經に非難が向けられたとは限らないが、この小品初品第一に對しても攻撃があつたと考ふべきであらう。かく小品

初品と夫以後とは時代の相違さへも認められ、小

品初品が原形である事を推理せしめるが更に我々は第二善男女功德品から阿毘跋致に發展したその道程が初品にも存在することを見る。この過程は小品に在つてはその明瞭判然なる経路がその理論付けと強調の章句に遮られかくされてゐる。それで小品初品に於けるその過程は次の如く教へられてゐる。

- 一、聞いて不畏ならば般若行を離れず。
- 二、聞いて不畏ならば阿毘跋致に住す。
- 三、この般若行は諸法無受三昧である。
- 四、先尼梵志の因縁談。
- 五、相似般若と眞實般若行。
- 六、眞實般若行は諸法無受三昧である。
- 七、須菩提佛力に依り以上を説く時諸菩薩阿毘跋致受記を得（古譯参照）

聞思修より始るこれが大略の發展經過であつて、これを以て一應完結すること考へられる。釋提桓因品第二以後はこの過程に依つて發展してゐることは上述の如くである。無論この過程には前述受記以後の内容

般若經に現れたるその原始形態について

も盛られてゐるがその主流は以上七ヶ條の經過に依るものである。而て第七の受記は小品小品には明瞭を缺き道行明度等が原形を保持してゐるものと思はれる。只第三第六の三昧は爾後般若にとつて代られて見えないが、常啼品とは比較して注目すべき價値がある。

かくの如くして我々は前七ヶ條即受記迄が爾後に發展する各品の主たる構成條件となつてゐるのを見た。我々はそれを爾後に發展する思想の最原始形態と考へ得られないであらうか。若し然りとすれば我々は小品原形説に於て次の如く推定し得る。

- 一、最原始形態……小品初品第一（但受記迄）
- 二、原始形態……右より見阿闍佛品第二十五。
- 三、現形……小品初品第一より囑累第二十九。

對之、小品はその *Udāca* たると共に實踐上に於ける強調を施したもので決して單なる廣大増語ではなかつた。それが増語として現れるのは玄奘譯であり、その初分はこの小品以後に屬するものとなる。かくし

て大品もその初めは小品と品名を等しうするものであつたと考へられる。即ち玄奘譯第三分の如きが原始品名であらうが、その品名、品の分け方は古くから變更もせられそして分量上に權威を有するのは玄奘譯に於て顯著に現れ従つて初會が各小品にその力を及ぼしてゐると考へられるであらう。

以上の如くに小品原形説を採るならば、更に宇井教授<sup>3)</sup>の指摘せらるゝ如く、第九會能斷金剛分が問題となる。これについては同教授著「金剛般若經及び論の翻譯並に註釋」、松本博士著「金剛經と六祖壇經の研究」の如き貴重な論文も存するが、現存經典より出發する限り大小品比較程緊密な關係が表面に現れてゐないから、その方法並に論證に於て困難を伴ふ。

又更に知と行即ち般若と三昧の説かるゝ常啼品も注意せらるべきである。本品は六度集經と關係があり、更に密教部第四、大方等陀羅尼經とも關係を有するが、總じて三昧經典との關係も考慮せらるべきである。

注

- 1、大品、閉持品第四五、兩道品第四七、夢誓品第六一、魔愁品第六二。及びその小品相當品。
- 2、大品、閉持品第四五、小品、不可思議品第十。
- 3、「龍樹」世界思潮第三冊。二九五頁。

## 附記

本稿は自己のものするものの一部である。紙數の關係上論旨は全面的に薄弱であつて、就中、第三章各品相互に於ける關係對照及び第四章の新譯古譯の對比は不充分である。尙小品と不一致の大品の部分、即ち序品第一より舌相品第六迄及び攝五品第六八より如化品第八七に至る成立については唯暗示に止つたに過ぎない不充全なものである。これ等は何れ近く補ふ心算である。



# 基督教青年會最近の動向

中 原 賢 治

科學的社會主義の祖と云はるゝ、カール・マルクスが、ロンドンの一隅に在つて、その悲惨な都會生活を熟視、検討して、彼の學的基礎を築きつゝあつた丁度其の頃、同じロンドンの無學な一商店員、ジョージ・ウィリアムスは、基督教的な熱情を以て、荒み行く同僚達の生活に、心を傷めてゐた。そして彼の心の中に、日に日に強くなつて行つた一つの聲は、遂に彼の使命となつて來た。——お前がロンドンに出たのは地位や、名譽や、財産のためではないのだ。此の大都市はクリストのため働く範圍と機會との多い爲めではないか。お前の周圍を見よ。如何に多くの青年が、とりかへしのつかない罪惡を犯さうとしてゐるかを——

一八四四年、此の青年ウィリアムスは、ヒチコク吳服商會二階、彼の小さな寢室に於て、十三名の同僚と

共に、基督教青年會を創立した。それは、當時の悲惨な社會情勢と彼の信仰に於ける熱情とにより實現させられたものと見る事が出来る。故に、創立當時に於て青年會の目的とされた者は、社會生活から抽象された個人の靈魂、個人の信仰と云ふ様なものでなくて、惠まれぬ人々の生活の向上であり、その改善であつた。勿論、彼には社會科學的批判もなく、經濟學的理論もなく、従つて社會の改革と云ふ様な事が意思されはしなかつたが、彼に於る個人は、信仰の主體としての個人であるより先に、生活の主體としての個人であつたと見なければならぬ。此の觀點に於て、創立以後に於る青年會の異常な進展が理解されて來る。

斯の如き目的を持つた基督教青年會は、英國に於るが如き社會狀勢の下に在る獨逸、米國等に、同様な熱

情を以つて普及して行つた。家を持たない労働者、餘暇を高尙に過す可き慰安の場所のない労働者、彼等には娯樂の場所と教育とが必要であつた。そして其處に基督教青年會が、高尙な娯樂と教育の機關としてその旗を押し立てて、行つたのである。都市の膨脹、之に伴ふ經濟・社會及び道德的の變動の起つた跡の、悲惨な生活の眞中に、青年會の赤三角旗が、立てられて行つたのである。

青年會運動は、斯くの如く、基督教的信仰に於る兄弟愛と社會生活の悲惨に對する深き同情とに發して、高尙なる娯樂と教育とを重要なその機能として出發したのであるが、此の目的は、創立後十年餘を経て開かれた一八五五年八月の第一回基督教青年會世界大會に於て、大體次の如く規定せられるに至つた。基督教青年會は聖書に従ひて耶蘇基督を神にして救主と信ずる青年の加入を求め、其教義に於てもまた其實生活に於ても彼の弟子となり、普く青年の間に彼の王國の擴張の爲に其全身全力を傾注せんことを期す。」

之が基督教青年會に於て所謂「巴里標準」であつて此の規定は、五十年を経た一九〇五年に、七千五百名の青年會代表者達に依つて、所も同じ巴里に於て、滿場一致を以て再承認を享けて、今日に至つてゐる。之に依つて、各青年會は夫々其の組織及び活動の方法に於ては完全なる獨立を維持すると同時に、此の標準に依つて萬國同盟を組織してゐるのである。此の「巴里標準」の精神は、我國の同盟憲法に於ては、「福音主義ノ教會ニ屬スルモノヲ以テ正會員トナシ之ニ議決ノ權ト役員タル權トヲ附與スルコト、但シ福音主義ノ信仰ヲ告白スルモノハ正會員トナスコトヲ得。本同盟ノ認ムル福音主義トハ聖書ヲ以テ信仰ト行爲トノ完全ナル規範トナシ且ツ耶蘇基督ヲ以テ神性アル唯一ノ救主ナリト信スルモノヲ云フ」といふ條文に於て繼承して今日に至つてゐる。(同盟憲法第三條第二項)

我國に於ては、明治三十一年一月組織せられた學生青年會同盟と、明治三十四年に組織せられた都市青年會同盟とが合流して、明治三十六年に同盟を組織し、

今日の日本基督教青年會同盟が成立し、今日に至つては學生青年會は全國各地の大學、専門學校の大部分と若干の中等學校にその活動を續け、都市青年會は、東京、大阪、京都、神戸、横濱、仙臺、名古屋、京城、大連等に、その會館を設けて、市民の爲めに奉仕を續けてゐるのである。

青年會は、その主力を「人格の完成」に置き、知育、體育、靈育の三方面的教育と、社會的方面の養成に努め、各方面の効果を擧ぐる爲めには、その事業プログラム並に設備を整へ、我國基督教運動のみならず、廣く我國の文化運動に對し、貢獻少なからざるものがあつた。殊に設備としての會館は、我國に於ける此の種會館の魁を爲し、會館を利用しての講演會、體育指導等に於ては、世人の未だ記憶の新しい所で、社會教育文化運動の爲めに致せる功績は相當著しいものである。此の事業的特色は更に徹底して、今日の少年部事業、或はグループに依る指導、或は英語學校、夜間實業學校、職業紹介所、法律相談所等の教育的、社會的事業

に先鞭をつけたのであるが、事業一般は、次第に人格本位が個人本位になり、社會教育的が個人指導的になり、社會の急速度的進展より遅れる様な傾向が窺はれるに至り、今や青年會の黄金律たる「巴里標準」が反つて青年會運動進展上に一つの支障たらんとする様な状態を惹起しつゝある。此處に青年會最近の問題が強く看取される譯で、この個人本位的個人指導的傾向より、社會的、實踐的に進まんとする動きが據頭して來たのである。此の最も力強き現れとして、一九三一年に開催された第二十回基督教青年會大會の重要な傾向を見なければならぬ。殊に此の大會が發した「全世界の青年に對する聲明書」並に多くの問題に關する決議は、その時以後の全世界の基督教青年會の動きに偉大なる貢獻と廣範圍の影響とを及ぼし、それ以前の青年會に對し、鮮かな一線を畫するものである。

第二十回世界大會は、先づ昭和六年七月二十七日より八月二日迄カナダのトロント市に於て、次いで八月四日より九日迄合衆國クリーヴランド市に於て引續き

開催せられ、日本よりは、同盟委員長を初め三十二名と云ふ多數の代表者を送つてゐる。相會せる出席者は世界四十餘ヶ國よりの代表者九百八十七名に及び、協議せられた問題としては「青年會と産業問題」「國際問題」等を初めとして約二十に及び、その決議は専門的に研究しても、何れも相當重要な問題を提出してゐるが、就中大會の決議として全世界の青年にアピールせる聲明書は、青年會現在の動向を知る爲めに頗る重大な意義を擔つて居るものである。

此の聲明書に於いて、先づ最も注目し値ひする事は大會出席者が、次の如き告白を表明してゐる事である。即ち「我等は、主イエス・キリストを通じて神を信する者であるが、主イエスの教ふるところを實踐に移すの勇氣を持たざる爲めに、この人間關係を毫も救済する事が出来なかつた。是れ實に我等の悲痛なる告白である。我等は確かに、人生の意義を探索する青年の心を満足せしむるに足る、神の實在に關する明確にして生ける證據を示す事が出来なかつた。是れは我等の大

なる失敗である。」と云つてゐる。基督教的諸會合に於て、斯の如き正直な、悲痛な告白を表明した事は、殆ど稀であつて、此の眞剣さを思ふ時此の大會が、社会的に逼迫した現代に於て、何等かの決意を持つて起ち上らんとせる、強き決意を窺ふ事が出来る。

續いて、過去の此の失敗にも關らず、嚴然として今も存在する基督教的確信を表明して、此の大會が、現在に於る社會的、國際的、經濟的諸問題に對する態度立脚點を確立してゐる點を見なければならぬ。即ち謂ふ。「此の失敗と雖も、決してキリストは人類社會を更新する理想と力とを與へ得るものであるてふ根本的な我等の確信を破壊する事は出来ない。否キリストに於てこそ、生命の主、救世の主としてのキリストに於てこそ、人生の眞の使命、眞の目的、而してその完成が存する事を我等は確信する。」

青年會大會の確信が右の如くであるとすれば、此の大會は、必然的に先づ全世界の青年に訴へ、次に各國の青年會同盟に訴ふ可きである。此のアピールこそ、

大會が、非常なる決意と、覺悟とを以て發表せるものであることを窺知するに足るものであつて、此の聲明書が、青年會の過去と將來の間に一線を劃した意義が在るのである。

聲明書は從つて謂ふ。「我等は此の確信の上に立つて全世界の青年諸君に呼びかける。否先づ第一に我等自らに呼びかける。而してキリストに現れたる神の意志に服從して、進んで、キリストの愛の法則を、一切の人間關係に於て勇敢に實踐せん事を茲に誓ふ。特に我等は、全世界の青年に挑戦して、神と人生の眞義を顯現するてふキリストの主張を、彼等が徹底的に研究せんことを要求するものである。以上の決議を効果的ならしむる爲めに、且つ又、我等が身を以て其を守らんが爲めに、世界同盟と各國の同盟とに對して、此處に表明せられたる我等の確信を、全世界の基督教青年會の主張と綱領とに移して、實踐せしむるに努力せん事を要求する。」

從來の青年會に於て、「キリストの愛の法則を、一切

の人間關係に於て勇敢に實踐せん事が、その眞實の意義に於て、考へられて居なかつた事は、この時迄の青年會の世界的傾向が、その個人本位的個人指導の事業に愈々濃厚となつて來た事に於て知らるゝ事實であるが、此の事から、青年會に於て「實踐」と云ふ文字は殆ど使用されなかつた事である。奉仕とか、協力或は團結と云ふ文字は、しばしば使用せられ、又強調せられたが「勇敢に實踐せん事」を誓ふ如き事は、實に異常なる轉向に依つて發せられたるチャレンジであると思なければならぬ。即ち其處には、基督者としての個人或は青年會としての組織體が、今や個人本位的、個人指導の事業としての青年會の從來の方針を打ち破つて社會を、一切の人間關係を、キリストの愛の法則に依つて、その事業の、實踐の目的たらしめんとしつゝあるのである。之は、青年會の社會に對するチャレンジであると共に、青年會自體に對するチャレンジである。即ちその傳統方針に對する、或はもつと根本的に云つて從來の青年會指導精神に對する挑戦であると云ふ事が

出来る。故に世界大會は、此の挑戦を爲すに當つて、非常なる決心を要したのである事は、聲明書中の最後の文句に依つても、之を察する事が出来る。即ち曰ふ「主イエス・キリストの精神と教訓とを現代生活の複雑せる人間關係に於て最も果敢に實踐する開拓的運動たるの實を、愈々發輝せしむるやう努力せん事を要求する。而して我等は、此の事を成就せんが爲めには、組織としての、事業としての基督教青年會が、又我等自身が、如何に高價なる價を拂ふも可なりと信する者である。」(以上引用文は、青年會同盟翻譯發行の第二十回世界大會記録に依る)

本大會の全世界青年運動に與へたる貢獻、影響は、先づ右の如く自己反省、自己批判並びに、自己の失敗を告白し、而も尙否定し得ぬ基督教信仰に於ける確信と主張とを高調し、將來への強固なる決意を示せる事であるが、更に今一つ注意すべき點は、本大會が、「基督教青年會の本質」を検討、規定した點である。此の事は、本大會が世界的危機を認識し、而も現下の社會

情勢に關し、青年會の過去並に現在の失敗を告白せる以上、本質的に青年會を検討し、その新しき本質規定を爲す可きは、本大會の義務であつたと云はなければならぬ。

大會は先づ、その聲明書に於て、「我等は世界同盟と各國の同盟とが、基督教青年會の本質を、一個の靜止的な組織、若くは單なる事業としてではなく、何處迄も、常に躍動する生命の運動として保持し、而して青年自身の運動、飽く迄も青年を原動力とせる精神運動、主イエス・キリストの精神と教訓とを、現代生活の複雑せる人間關係に於て最も果敢に實踐する開拓的運動たるの實を愈々益々發揮せしむるやう努力せん事を要求する。」と云つてゐる。即ち此の聲明書に於ては、第一に青年會の本質を、一個の靜止的な組織、若くは單なる事業として規定せず、寧ろ之を、動的に、即ちムーヴメントとして、躍動する生命の運動として保持すべき事を主張してゐる。此の事は、最近急速に變化し來り今や或種の行詰的危機を展開してゐる現在の社會生

活に於て青年會の從來の組織なり、事業なりが、その現在課せられてゐる使命と實踐とを實現するに障害となり、従つて最早や時代の要求に通ぜぬ過去存在物とならんとしつゝある事實を認識し、之が打開、更新の爲めに、青年會の本質を新しく見直す必要を痛感せる爲めであると云はねばならぬ。斯の如き本質觀に起つてのみ、青年會を青年自身の運動に返へし、主イエス・キリストの精神と教訓とを「現代生活の複雑せる人間關係に於て」實踐せしむる事が出来るのである。

第二十回基督教青年會世界大會は、斯くして、その青年會の指導精神の新しき樹立に、青年會の本質規定に、多くの尊き努力を拂つた事を認める事が出来る。而して此の大會の目的であつた「逼迫せる現代社會に於ける青年會の社會的使命と實踐」とを我國に於ける實情に於て把握し、實踐する事は、本大會に参加せる我國の青年會の責任であるとして、此の大會後開催せられた「基督教青年會全國協議會」は、以上の如き世界の傾向を背景として、我國独自の實踐的プログラム

を決定せんとした、劃期的な協議會である。此の意味に於て、此の協議會は、我國に於ける基督教青年會の底流を窺ふ爲めに、看過し得ない重要性を持つものである。

「基督教青年會臨時全國協議會」は、昭和六年十一月二十二日、二十三日の兩日、本郷區追分町の東京帝大基督教青年會々館に於て開催せられた。出席者は百五十七名。代表せられた都市青年會八つ、學生青年會二十八。協議會は、世界大會に倣つて先づ我國青年會の過去の失敗を正直に告白してゐる。

「全國より參集せる我等……代表は、この劃時代的全國協議會に於て、かの深刻な反省と勇敢なる實踐を決定せる第二十回世界大會の決議を通し、我等の過去的一切を清算し、爰に一大飛躍をなさんとするは感謝にたえない。我等はこの新生を出發點としてスタートを切つたのである。」又曰ふ。「……こは我等が主イエスの教ふる所を實踐に移すの勇氣を缺如せるがためであつた。是實に我等の悲痛なる告白である。」（使命問題に

關する決議)

協議會は更に基督教としての確信に於て、次にはその態度に於て、或は又青年會の本質の規定に於て、世界大會の精神を殆どそのまま承繼してゐるが、之は當然の結果である。即ち次の如き決議を表明してゐる。

「我等は今や決意する。世界大會の聲明書に對して滿腔の支持を表明するものである。實にキリストは人類生活の全面に於てその打開の根本動力たり得ることを確信する。否キリストに於てこそ人生の眞の使命、眞の目的、而してその完成が存することを確信する」。

社會認識に關しては、「今や我等はこの新しき光に照らして刻下の社會狀勢を凝視する時、多難なる前途に思想的、經濟的、宗教的、國際的、社會的に凡ゆる暗礁が横つてゐるのを見るのである」とし、又「おびたゞしき不安の雲が全日本を覆ふてゐる。全人類が拜すべき神の光は全く遮斷されてゐる」と云つてゐるが、此の協議會の次の如き決議文は、世界大會が云ふ可くして云ひ得なかつた現代社會の根本を突く批判であら

う。「この不安こそは爛熟し、廢頽せる資本主義機構と資本主義精神のもたらす必然的所産である。」

此の數言は、現代に於ける基督教の大敵の正體を曝露せるもので、從來摘發されずに看過されてゐたもので、今や之をありのまゝに認識し、表明した事は、今日以後の青年會の行く可き道、戦ふ可き對象を更に明白にせるものとして、基督教の勝利への第一歩と稱す可きであらう。而もそれが如何に遅かつた事か。此處に青年會のみならず、基督教全體として猛省すべき點が横はつてゐる。

右の如く、協議會がおびたゞしき不安の雲が全日本を覆ひ、全人類が拜すべき神の光が全く遮斷された原因を、爛熟し廢頽せる資本主義機構と資本主義精神と指摘し批判せる以上、それに對する態度も亦、自ら明白になつて来る。「この時に當つて、地上に神の國を實現せんとする我等基督教は、行き詰れる現存資本主義社會を揚棄して、より高き共同社會の實現することを一大使命とするものである。」之がその現代に於ける使



命として掲げたものであるが、此の事は、青年會並に基督教青年に、一つの明白なる目標、即ち「地上に神の國を實現」することを以て、吾人の目的とする「我等基督教は」「行き詰れる現代資本主義社會を揚棄する」ことに依つてのみ、より高き共同社會の實現」即ち神の國實現への一步を進める事が出来ると云ふ事を指示し且つ吾人の一大使命とすべきである事を主張せるものである。

此の事、は從來の青年會指導原理が現代社會に對し既にその迫力を失つて終ひ、現代社會に對し無力である事を正直に認め、此の失敗と誤謬の原因を除去、清算して、新なる確信に立たんと決意せる所であつて、實に青年會運動としては、その根柢よりする轉向の爲めに起ち上つた譯である。

唯に青年會の根本的轉向であるばかりでなく、更にその根柢に於ては、個人の信仰と、その行爲とを分離し、對立的に考へて來たプロテスタンチズムの指導精神を、「神の國實現運動」と云ふ、歴史的、社會的、基

基督教「實踐」に於て、新に綜合統一せんとする新基督教の理論の提唱に外ならない。即ち此の聲明書の根柢には、眞のイエスの精神に立ち歸へらんとする態度が常に必然的に招來する基督教改革運動への閃きが看取される。斯て基督教青年會は、現代の非常時に於て唯に基督教青年會の轉向のみならず、基督教そのものの革新への一つの重大な役割を引き受けようとする氣勢を擧げたのである。

斯の如く、基督教それ自體の危機に直面し、且つ自己の爲めのみならず、基督教そのものゝ爲めにも、重大なる役割を引き受けんとする青年會は、當然世界大會に倣つて、その自己の本質を更檢討す可きであつた。即ち從來の個人の完全なる人格即ち知・體・靈・社交の四方面的プログラムを以て、今も尙青年會の使命であり、プログラムであるとす誤謬を批判して、社會的實踐に於て個人の基督教的人格の眞の成長完成を見んとする一つの態度を取り、従つて青年會の本質を廣義に於ける宗教運動にまで引き上げて今日の社會的宗

教的、危機に於ける青年會の實踐を理論づくる必要があり、その爲めの努力がなければならぬ。此の爲めに、次の如き推獎事項が本協議會に提出されてゐるのは、注目に値する事である。

「基督教青年會は、本質的に基督教的な人格と基督教的社會との樹立を目的とするも、兩者を概念的に區別するの誤謬なるを認め、神の國建設運動が同時に個人人格の基督教的樹立を完成するものなることを信じ、基督教青年會をして眞實に宗教運動の本質に歸らしむ可しと主張する。」

之は新しき基督教青年會の本質の把握であると同時に基督教青年會運動の新しき基督教的理論づけで、其處には基督教青年會の社會的使命が高唱され、個人の信仰と行爲とを綜合、統一するものとしての社會的實踐が主張されてゐる。此處に青年會のみならず、基督教の轉向、革新への力強き芽生えを見出すのである。

又此の協議會の重要な意義と價值とを發見し得るのである。

云ふ迄もなく、此の協議會は、世界大會と同様に、或はそれ以上に「實踐」——社會的實踐に重きを置いた。使命問題に關する決議に於ては「日本基督教青年會同盟並に加盟青年會がその使命を全うせんがためにこゝに表明せられたる我等の確信を、その主張綱領に移して實踐せんことを要求するものであるとなし、社會問題に關する決議に於ては「各青年會に我等の實踐を前提とする社會問題研究會を設置すること」を提唱して居る。眞に青年會を現代に生かす事は、青年會メンバーの統制ある組織と、意識あるメンバーの組織的實踐でなければならぬ。從來の如き安全第一の經營主義は之を清算して、廣く一般大衆を包含し得る如きものとなし、彼等の爲めに、又人類凡ての爲めに、神の國建設の爲めの實踐が果敢になさるる事に依つて、青年會は自らを生かし得ると云ふ考へを窺ふ事が出来るのである。

世界大會並に全國協議會を最高潮として、青年會の社會的實踐的傾向は最早止むに止まれぬ大勢となつた

此の大勢の前には、巴里標準も、プロテスタンチズムも最早味を失ひたる鹽である。實踐への勢ひの前には空理空論は幻影に過ぎない。青年會が掲げ來たつた「イエスを現代に生かせ」「神と偕に敢行」といふ様なスローガンの下には、既に從來の青年會指導精神、並に個人本位的プログラムは、既に粉碎されてゐるのである。主イエスの眞精神を凡ゆる人間關係に於て、實踐に移さんと決意せる時に、既に個人主義的信仰は、過去の誤謬として清算済みである。斯くて基督教的「實踐」は新なる意義を擔つて、青年會の現在並に將來に對して重要な内容を爲すべきものとして、登場し來つたのである。

假令、種々なる事件の突發に依つて、此の傾向が一時坐折したり、或は又表面上影を没する様な事があるとしても、最早や、青年會の斯の如き世界的傾向は、一國或は數ヶ國の收北に依つて、如何ともなし能はぬ様な、大きな力となつて進んでゐる。社會的實踐への躊躇が假令一ヶ國或は數ヶ國の青年會運動を、過去へ

バックさせる様な事があつても、それは此の大勢の歪曲に依つて小易を樂む一時の現象であつて、新しき青年會本質規定、或はその社會的實踐の基督教的理論づけを、より高き理論に依つて揚棄したものでなく、單に實踐への恐怖が硬化する事により、新しき生命の芽生を阻止したに過ぎないであらう。而も世界大會も全國協議會も、斯の如き高價なる價ひを拂ふ事を豫期して居たのではなかつたか。

全世界をめぐる、現下の非常時的社會情勢は熾烈なる確信の爲には、眞の生命を發揮す可き復活の時であると同時に、躊躇峻巡の徒には、その生命を失ふ可き總決算の非常時であり、又總審判の最後の日ともならう。基督教青年會は、その行く可き道と目標を規定する事を得たが、果して「果敢なる實踐」へ進み得るか否か。又如何なる實踐を爲さんとするか。之がその將來の進展か枯死かを決定する「木の根に置かれる斧」であつて、その眞の動向は、只その實踐に依つてのみ決定する可き、どん詰の所迄來て居ると云ふ可きであらう。

## 常盤大定博士の近業『佛教要典を見る』

稻 葉 茂

佛教々典は餘りにも膨大に過ぎて、單に大藏經を通讀すると云ふだけでも容易ではない。八萬四千の法門はとにかくとして、今日の如く、漢譯を以て満足出來ず、梵文、巴利、西藏、英、獨、佛語にも亙らなければ一つの研究も完全と云へないに至つては、佛教研究亦難い哉と三歎せざるを得ない。しかし今日の如き語學扁重の佛教研究が一般者に理解出來るであらうか。

のみならず佛教は唯心的のものとされてゐるが、しかし唯物的立場すら無きに非ず、緣起論、關相論、戒律嚴重を生命とする所謂南方佛教あり、日本現佛教の如く始めより戒律なき佛教あり、稍もすれば大乘に名を借りて爲さざるなき體でさへあるに至つては愈々迷はざるを得ない。屢々佛教とは何ぞや、之を一語にしてつくせと尋ねられ、上求菩提下化衆生、自利々他、自

覺益他、諸法無我、諸惡莫作等々と答へて答者自らも亦満足することは出來ないであらう。特に我國の如く十三宗五十餘派に分れてゐるは、自宗獨善に陥り易く、二千五百年を通じて三國を亙る佛教の大局的知識に至つては理解を缺くのが當然である。我が日本佛教徒が教徒として的一致團結無きことも亦止むなきことか。

人或は佛教こそ世界最高の宗教なりと云ひ、又その哲學に至つては極限に到達したるものであつて、近代獨逸哲學すら猶之を凌ぐことは出來ないと。或はさうかも知れない。然し徒に佛教的知識に墮するか、唯高遠なる哲理に遊ぶか、何れにしても眞の宗教として實生活に觸れて來ないのではないか。茲に又抑も佛教とは何ぞやと繰り返さざるを得ない理由がある。その位置にあるものは身を以て之に答ふべき責任があらうと

思ふ。

佛教に關する書籍は眞に汗牛充棟もたゞならざるものであるが、我が邦近代のそれについて見ても、縮冊、續藏、大日本佛教全書、日本大藏經、佛教大系、大正大藏經、國譯一切經、それに各宗各派の宗學宗史全書等數へ來ればその大刊行事業のみを見ても驚くべきものである。更に或は學術としての研究、信仰的講話物、藝術、哲學等々文字通り無量であらうが、一つは餘りに膨大、一つは餘りに極限されて、共に佛教の全般的知識を得んとする一般者向きではない。基督教に簡明なるバイブルあり、その國譯されたものは、文章簡明、然も一言能く人心を刺す體のものである。然してバイブル一冊で充分の用をなしてゐるではないか。佛教徒は經卷を尊ぶことは彼に越へ、しかも實は之を生活に織り込むことに於いては遙に劣つてゐると云はねばならぬ。佛教に斯の如きものなきか。木津無庵師の新譯佛教聖典は稍それに近きも、その文章に於いて、その内容組織に於いて到底未だしと云はざるを得まい。然

し乍ら、通佛教的立場に於いて、國民教育の根幹に佛教を入れしめんとする努力は云ふまでもなく尊い大事業である。更に筆致の洗練され、内容のコンサイズされんことを望んでをつたのである。

扱て斯の如き時、常盤大定博士の佛教要典がものされたのである。著者自らの言に依れば、「本書は佛教の骨格、及びこの教理の上に立てる修道生活と、この修道生活に導れたる實際生活とを直接經律につきて知らんと企圖より集録せる」ものであり、「而もこのままにして、佛教全般に亘れる大綱要領を彷彿し得べき一種の佛教概説」であり、「三國に亘れる大佛教が、建設の基礎として、力點を置けるものは、概ね是等の要文にあり」と、自らその抱負を述べてゐる。若し然らば筆者の先に歎ける所を充たすものと云はねばならぬ。

本書は經律の殆んど全部を涉獵し、よく一經一律の眼目となる要文を抜萃し、更にその和譯を之に並列し、難解と思はれるものは義釋を加へてその理解を全から

しめんとするものである。且つその出典を一々明確に附して、更に進んで原文に當らんとする者に便するの老婆親切である。然してその特異とする所は、必ずしも一宗一派の根本となる要文に拘泥せず、その經全體を彷彿せしめんとするのである。例へば之を本書卷末の經典索引の部から法華經と無量壽經に取つて見る。

法華經では、諸法の實相(方便品)、三界は我が有なり(譬喩品)、自然の法藏(信解品)、平等の雨、差別の受(藥草喩品)、共に佛道を成ぜん(授記品)、如來の室、如來の衣、如來の座(法師品)、我、汝を輕んぜず(常不輕品)。

無量壽經では、不請の友(卷上)、至心に求道せば何の願か得られざらん(卷上)、麤言と善語(卷上)、徳を植ゑざると、植うる(卷上)、田あれば田を愛ひ、田無ければ田あらんを欲す(卷下)、王者の行(卷下)、兵戈無用(卷下)、有無相通すべし(卷下)、獨生獨死獨去獨來(卷下)、道福無常の人生(卷下)等に依つて一般を知ることが出来る。

扱て本書の最も特色とする所は、十八餘に及ぶ長短様々の經律を、縦横に涉獵して、八百の要文を拉し來たり、これを配列することに依つて、著者は一言を加ふことなく、能く讀者をして佛教の奥を極めしめんと組織鹽梅にある。一語を發せずして能く意の如く導かんには絶大な力を要する。されば次に本書の組織について述べなければならぬ。

編を分つて、教法。修道。世道。の三となし、教法を佛。法。萬有。衆生。の四章とし、修道を信心。行道。内觀。世道と佛道。の四章とし、世道を自己に對する徳義。と他人に對する徳義。社會に對する徳義。との三章とする。即ち教法を根本として自己の修業があり、自己の修業が社會に現はれて始めて佛教の眞價値があるのは云ふまでもない。佛教から云へば、教と世道とを兩翼とする中心は修道であり、自己の本然の相は修道でなければならぬ。世道に響かぬ教法は價値なく、教法に根挿さぬ世道は眞の姿ではない。即ち世道そのものが、佛教の事であり、實踐佛教でなければ

ならぬ謂である。故に第一編は教理に關し、第二編は自己の佛敎的修業に關し、第三編は一般世俗の道德修養上の徳目を列ね、是等を一貫して經典の要文を以て自ら説かしてあるのである。否編者の見識に依つて

大佛敎を三方面より見たのである。著者に從へば。敎法編、佛陀章は、歴史的の釋尊に始まつて、佛身論の要義たる二身、三身説に及び、法章は四諦十二因縁に

始めて、三乘二乘説に及び、萬有章は、之を縁起と實相との二大節目に分ち、縁起の節下に於ては、業感縁起、唯心縁起、賴耶縁起の三項に分ちて、この中に業報思想より、如來藏思想を経て、阿賴耶識に至り、最後に賴耶と如來藏との關係に及び。實相の節下に於て、萬有を正觀せる空、無我より進んで、之を不二の實性に押し進め、不二の實性たる眞如、法界より、一心と萬法との關係に及び、斯くて萬有の二諦、三諦、一諦に徹底せしめたり。衆生章に於いては、人生の相たる無常、苦より始めて、その原因たる煩惱に及び無常、苦の事相として輪廻に及び、一轉して無常輪廻の

人類にも、平等に佛性あるを見て、最後に本來成佛の極地に推し究めたり云々と。各編皆斯の如き用意を以てなされたりと云へば足る。

扱て最後に本書の一瞥を述べて擲筆しようと思ふ。多少重複の恐れはあるけれ共、本書の如きはその組織の上にこそ最も重要な意味を持つものであるから止むを得ざることである。

目次については先述の如くである。本文について云へば、先づ目次の如く、夫々の經典の要文を掲げて句讀を附し、更に邦語に書き下して並べ、難解語に註釋を附して之を義釋と名づけ、要文には經名、卷數及縮冊についてその頁を指示してある用意を見せてゐる。然してこの引用する所の要文約八百に及ぶ。卷末に内容索引と經典索引とを附し、内容索引は佛敎個有名詞、佛敎熟語、眞俗に互れる徳目乃至佳語、良句等約三千を抜いてその本書に於ける所在を示し經典索引は本書の各要文中より、更に一語を取り、又要約して一句又は一語として、之を各その五典經の名の下に列ねて、

本文と相反照せしめてゐるのである。故に要するに、  
如きであらう。

本書はその使用者に依つて淺くも深くも、又幾重にも  
應用出来る様になつてゐる。例へば教理の立場から、  
經典の上から、又修道の上から、眞諦から俗諦から何  
れをとらうとその人の勝手である。實に至便と云ふべ  
きである。本書の如き著者にして始めて可能の業と云  
はねばならぬ。

佛教は最早我が國にとつては、所謂外來文化として  
見ることは出来ぬ。始め明治政府の佛教排斥に遇ひ、  
その苦難の半世紀を経て今日に至つたのに、近年また  
内外相應じて一舉にして佛教を絶滅せんとの運動に脅  
され、教界の無自覺と腐敗の然らしむる所、遂に立つ  
能はざるに至らんかと深くも憂へる所があつた。然し  
如何な迫害も佛教の根源を絶つことは出来なかつた。  
最近却つて、佛教そのものの強さと、我が日本文化へ  
の反省は、再び佛教をして社會の表面に登場せしめた  
かの觀がある。然し乍らこの佛教は宗派の佛教ではな  
い。かゝる時、最も要求さるべきものは恐らく本書の



# 矢吹博士編『鳴沙餘韻解説』を讀みて

結 城 令 聞

先に『鳴沙餘韻』の影印あり、相次いで『大正大藏經』古逸部の上梓ありて燉煌出土未傳古逸經論章疏の略ぼ全班を窺知し得るに至つた折、今又、矢吹博士の『鳴沙餘韻解説』を得たことは、近時に於ける學界の慶事であり快事である。蓋し前世紀に於ける印度を中心とせる學界の興味は、勢の趣くところ遂に現世紀に於ける支那研究へと移動し、世界東洋學者の視聽は集つて支那研究を中心として展開せられてゐる。折しも一九〇七年には英のスタイン、一九〇八年には佛のペリオの探検踏査あり、依つて以つて發掘せられた燉煌の遺物文獻は、單にその量に於けるのみならず、其の種類に於ても亦法制・經濟・宗教・文藝等百般の事に涉り、或は迭篇珍籍ありて現存文獻の亡逸を補足せしめ、或は未傳の稀覯を存して學界に新面目を開拓せしめ、燉煌

の發掘品は遽かに世界東洋學者の耳目を聳動せしめ、苟も東洋學に従事する限り、先づ新資料を此處に求めんとする一般的趨勢をさへ醸成せしむるに至つた。矢吹博士の名著『三階教之研究』の如きは、正しく燉煌の石室に存したる未傳の文獻を整理し、組織開陳せられたる顯著なる成果であり、其の他燉煌の迭篇文書により、從來研究の不備を補足し、學界に新方面を開拓せるは單に宗教・經濟等に限らず一般に枚擧するに違なき狀況である。博士の影印による『鳴沙餘韻』は燉煌出土中スタインの蒐集にかかる一部門に過ぎざるも猶且多方面に亘れるものなれば、その專攻に屬する方面外の文獻資料に關する理解は、一般に甚だ難事なりと稱せざるを得ない。此處に於いてか學問の進歩上、學界は燉煌出土一切に關する解説を必要となす。夙に此の

點に留意せられた博士が『鳴沙餘韻』に續いてその『解説』を公にせられ、世界の學界に對して偉大なる地歩を獲得せられたことに對し、先づ日本學界の爲めに慶賀し、滿腔の謝意を捧ぐるものである。

『鳴沙餘韻解説』は第一部第二部の兩部門より成り、第一部は又正篇と篇外とに分れ、大英博物館所藏スタイン蒐集本數千點中より佛敎に關する古文獻を選出し未傳古逸の佛典のみ約一百數十點を解説なし以つて正篇に充て、稀覯古珍の墨寶、若くは餘他の文獻四十餘點の解説を以つて篇外となし、合して約二百部を網羅してゐる。

正篇五部の中、經・律・論の初三部は、未傳古逸經論章疏の特質と價值とを闡明せんとし、第四雜經疑偽には宋初、第十二世紀迄の古逸未傳の雜經疑偽、特に疑偽佛典に就いて解説し、第五には未傳の史傳懺悔儀軌諸宣疏類等の珍篇ありてこれを略説し、何れも廣く各方面の貴重なる研究資料たらざるものはない。

篇外二部の中、第一は古經題跋にして、姑らく年號

を有する寫經のみにても古きは西涼建初元年筆寫の『十誦比丘戒本』、北魏景明元年の『維摩義記』、同正始元年の『勝鬘義記』等より唐末五代に至る歷代の古寫經を概觀せるものにして、乃ち正篇・篇外と相俟つて前後約千年間に及んでゐる。第二は稀覯殘卷にして曇鸞の『讚阿彌陀佛偈』、善導の『六時禮讚』、信行的『六時發願法』等、六朝より唐代に至る代表的勤行法式の古寫殘卷あり、或は摩尼敎聖典たる『下部讚』『摩尼光佛敎法儀略』等をも加ふるなど、隻鱗片羽と雖も珍にして鳳毛ならざるものはないのである。

第一部全般への解説に對する著者の態度は自ら「及ぶ限り東西各地に散在せる關係文書を調査して、一々之に評解を施し、主として燉煌出土古逸稀覯佛典の學術的價值を闡明し、永く之を世に公布せんことを期せり」と唱し、或は又「略ぼ影印一百四葉の順を逐つて各殘卷斷篇を略説し、専ら倫敦本を中心として弘く巴里本、北平等に係説せり」と説かれてゐるのに依つて明瞭である。即ち著者は浩瀚なる佛敎文獻の中、之

に關するものを善く精査研究し極めて手際よき解説を  
ほどこしてをられる。然し若し我儘な希望を述べるこ  
とが許さるるならば、予は率直に次の如く云ふであら  
う。即ち本書に於ける解説は、文獻的解説として、換  
言すれば或は文の起盡を明し、或は關係文書との科段  
の比較、形式の同異、引用文書の調査等文獻的解説と  
して用意極めて周到なるにも拘らず、内容より見たる  
關係文書との比較、即ち教理的開明に於いて非常な物  
足りなさを感じしめられる。「主として燉煌出土古逸  
稀觀佛典の學術的價値を闡明し」と云はれた博士の期  
待は、博士に對して更に精密なる教理的開明を懇望す  
ることに依つてより完全へ近接するのではなからうか  
と信ずる。

第二部は主として特殊の寫本に就いての詳細なる研  
究にして「北魏正始元年筆寫現存最古の勝覺經義記に  
就いて」、「燉煌淨土教研究資料に就いて」乃至「燉煌  
出土支那古禪史並に古禪籍關係文獻に就いて」等十個  
の論文を攝めたるものにして、それらは何れも嘗つて

矢吹博士編『鳴沙餘韻解説』を讀みて

『宗教研究』、『東洋學報』等の學術雜誌に依つて既に世  
に問はれたる讀者既知の研究なれば此處には改めて云  
ふことを省略する。さはれ編者矢吹博士は大正五年燉  
煌出土寫本の調査に指を染められてより此處に十有七  
年之間多事多忙の身を以つて然かも此の難事業を完成  
せらる。洵に博士の努力と學才とを待ちて始めて能く  
之を成就し得るものなりと驚嘆せざるを得ない。而し  
て唯一つ殘されたる問題は、佛敎史殊に支那佛敎史全  
體を立場として、此等不統一なる個々の文獻を統一的  
に活用し、全佛敎史組織中の或る資料としてその地位  
を與へしむることであらねばならぬ。これは敎理史・  
敎會史等全般を通じて、今後の問題として更に博士の研  
究に待つと共に、又後進の開拓すべき學的分野でもあ  
る。

## 新刊紹介

姉崎正治著

## 法華經の行者日蓮（改訂新版）

東京 博文館

本書は觀念と表象を結んで、悟性情感の了解に應へる行者日蓮の活曼陀羅である。明徹周到な學究的取材選擇按梅に加へて宗教的天才に對する追慕傾倒と更らに教授の史眼に蘊在して常に史實を羅列に止めずそれの血動生氣を掬ひ出す一流の學的態度とが會合して日蓮の理想性格環境時代が生けるが如く活現具體されて居る。讀む者にとつて又知によく情に應へ意に彈む、文章の雄渾、達者、まさに朗詠によい。

内容について紹介する前に教授の研究態度或は思想的根據についてわれら後學の知り得る範圍に於て數言を述べたい。師をけがすことなくば幸ひである。教授の思想、生活、研究の諸態度の根柢をなすものは「いのち」の考へである。いのちのリアリティ、即ちいのちの連絡、道交感化といふことである。そのいのちとは法、法界の範圍でいふ。内容としては三千諸法の實相を觀る。勿論近代人道主義自由主義の背景に立つてあるが教授の思想的所據は法華經にあると解せられ

る。その法華經が日本にあつては日蓮に於て教法人機一如となつて活現されてゐると觀る教授に本書あるは當然で單に研究の對象たるのみならず思想的にも重要な意味をもつものであると思ふ。この思想的根柢は發して教授の種々の研究態度となり、本書に於ても亦單に史實の羅列でないことは勿論、宗派的發意に於て叙述せられた日蓮でもない。正確な學界的準據の此岸にあつて右の血肉皮實が盛られるのである。

内容についていふと大體舊版とその骨幹を同じうするものであるが、舊刊後十六年の年月を経てその間絶えざる研究と觀察思念を加へられ舊刊に於ける着眼即ち日蓮に於て一方は懺悔滅罪の行者他は本佛の魂を活現する聖者といふ兩面が密接不離に融會してゐるとの主張に益々確信を深められ、更らに押しつめられた種々重要な問題が指示せられて居る。従前のものに比し脚註及び參照が多くなり脚註には教授の解釋、批評、感想等特に注目すべき件が多い。且つ又地理的には日蓮遺跡を巡禮せられ歴史的には現行曆に換算して諸事件の季節的模様を想到する等周到にしてデリケートな用意がされて居る。

全體として舊刊に比して約百頁を増して六百五十二頁と新らしく挿入せられた地圖附録が加へられてゐる。（石津）

相原一郎介著

## ナチス政權下に於ける獨逸宗教界

桐木昇著

## ナチスの宗教に對する態度

前者は「宗教行政」第六號(七月)、後者は「唯物論研究」九月號所載。ナチスと宗教との問題を取扱つたものとしては單行本では目ぼしいものも無い。相原氏はナチスの本質を概説するといふが、どこに根本的な本質があるかと訊ねると、あれやこれやの現象の手際のような羅列があるのみで、一向本質らしいものがはつきりしてゐない。聊か社會民主主義的立場の見える筆者はナチスの不自由に對する輕蔑的口調を示すが、さればと云つてはつきりした態度を提示するでもない。唯、アルジョアの資料は豊富に収集められてゐて、ナチスの宗教に對する行當りばつたりの態度、教會の弱腰等はよく看取できる。桐木氏の一文は痛ましく削除を受けてゐるが、結局ナチスの宗教を以て福音主義キリスト教の帝國主義的發展と見、その福音主義や平和主義の殘滓の假面の役割を暴露してゐる。大衆を社會主義より引離し、これを反ソ的大運動に結集せしめる爲の強行的宗教政策を抽出してゐる。いはゆる文化反動を單なる機械的反動——復歸封建主義、への再顛落——と見ず、一つの新たな發展として認識すべき事を強調し

た點は傾聴すべきであらう。(佐木)

現代佛教第百五號

## 明治佛教の研究回顧

東京 現代佛教社發行

本雜誌はその標題に示すが如く十周年記念の特輯として編纂せられた七百八十頁にわたる大雜誌である。而てその頁の大量なると共に執筆者亦主なる者のみにても五十を超えんとし、從つてあらゆる側面からして回顧と研究に完璧を期せんとしてゐる。就中高楠順次郎氏に依つて先づ「明治佛教の大勢」が述べられ、宮本正尊氏に依つては「明治佛教教學史」なる標題の下に當代教學の狀況と動向とが究明せられ、矢吹慶輝氏の「明治佛教と外來新思想」、宇井伯壽氏の「大乘非佛說論の終息」等、その傑作はこゝに枚舉するを得ない。概して現代人が直接明治時代と關聯を持つは此處に言ふ迄もない事である。然して佛教に關聯を有する我々が一轉期たる明治の佛教と今尙具體的關係を有するものも言ふ迄もない。我々はそれを根柢として此處に具體的に在るとも考へられる。從つて「明治佛教の研究と回顧」とはこの我々に對してその明治佛教の狀況と動向として提供せられ、その將に進まんとする者を俟つ。最も具體性を有するものと云ふべきである。夫故この雜誌は専門研究者のみならず、新しく教團に携はる一般

の人々にも關心を持たるべきものである。現代が正に明治の排佛毀釋の後を享けたる末法時代と云ひ得べくんば、それが如何に在り、更に如何なる動向をとつて進まるゝか、そして佛教本來の思想の究明——就中原始佛敎が一般思想界に對して起り、大乘が主として小乘に對して立ち、密敎が之等大小兩乘の對立よりも一般思想殊に婆羅門敎との對抗克服を關心事として立たれてゐる事等の研究——と相俟つて處置せらるべきであらう。然りとすれば井上哲次郎氏の「明治時代の神佛基の交渉」鷲尾順敬氏「廢佛毀釋の史的批判」乃至折植信秀氏の「明治佛敎徒の耶蘇敎攻撃」等其他が重要な關心焦點となつてくる。

かくの如く本書が一般の具體的日常性に關聯を有するものならば、研究者にも亦實踐者にも先づ不可缺の座右書と云ふべく、そこに編輯者の並々ならぬ苦心が看取される。而も上述の如く量の尅大なるに拘らず價格の低廉なるを以て廣く一般に流布せられうる。私はこの書が一般敎團の人々にも廣く受持愛讀せらるべきであると思惟するのである。(梶芳)

黒田 亮著  
勸の 研究

東京 岩波書店發行

この書は佛敎をその標題の示すが如く全面的に取扱つたも

のではない。それは巷間の非學術語たる勸を以て、東洋思想の精髓はこの遺却されたるもの、中に見出しうるとして、その心理を組織的に叙述したものである。而もかゝる研究は全く未開發の野に鋏を入れたものであり、尙舶來臭を脱した日本人の手になる最初の心理學として我々は敬意と欣喜とを禁じえないのである。

先づ著者は第一章に於て勸の字義について概説してその内容の究明に入る。而て藝能の極、禪、老莊の精神は覺自證を基調とするものであつてかゝる勸の範疇に包攝されるとして禪について詳しい研究がなされてゐる。無論この著者は佛敎専門學者ではない。その禪の極致の開明に當つては尙他に考慮せらるべき題材を持つものとも考へられるのであるが、又かゝる専門學者以外の人に依る研究に多くの卓見を見出しうるのである。専門學者と雖も未だこの禪に關心を持ちつゝも猶且なしえざる状態にある時、この書の出づるは注目されるべく、亦この書に依つて教へらるゝ所も多いのである。(梶芳)

増谷文雄著  
宗教的神秘主義

森山書店

理性主義合理主義が已に行きづまつて、何方かへの打開を要求しつゝある時に、宗教的神秘主義を取扱つた著者は慧眼

である。

本書は前編に於いてジエームス、アンダーヒル、リユーバ等に依つて神秘主義の理論を論じ、是れにエックハルト・ハルナック・タゴール等の神秘主義者の辭句を織りませて居る。そして彼のジエームスが實用主義者として満足し得ずに神秘主義に悩んだ事を述べて神秘主義への光明を暗示して居る。

後編に於いては神秘主義の歴史を洋の東西を通じて論述して居る。先づ西洋に於いてはプラトン・プロティノスから原始キリスト教神秘主義に及び、中世にてはエックハルト・ロイスブルグ・スーナー・タウレル等を論じ、印度に於いては未だ總括的に取扱はれざる吠陀・ウパニシャッドの神秘主義の主潮をたどり、佛教に至つては殊に禪を擧げて居る。

斯くて東西の神秘主義を比較して、キリスト教神秘主義を人格的神秘主義に、東方神秘主義を思索的神秘主義と類別して、淨土門の佛教はキリスト神秘主義と同様純然たる人格的神秘主義であると結んで居る。著者が本書で言はんとする所は此の最後の節に在るのであらう。(竹園)

小野玄妙編

### 佛書解説大辭典第五卷(シ)

東京 大東出版社發行

本書出で、此處に五卷、愈々益々その好評が博せられてゐる。

新刊紹介

る。それは今迄かゝる類型の辭書の未發行にも因るのであり、従つて新轉機を劃せるものではあるが、その内容の選擇に當つて極めて周到、殆んどすべてを網羅したその苦心と非凡の才に因ることも亦言ふ迄もないことである。従つて研究者にとつては他の幾多の辭典乃至參考書を涉獵集成する苦心は全く排除せられて、本書を繙くのみにして一目瞭然としてその研究書等すべてにわたつて熟知しうるのである。かくの如き専門研究者の研究に對してのみならず、更に一般者にとつてもその内容の梗概は多大の便益を與ふるものである。而もその梗概は、凡に非ず極めて緻密なる研究を経ての結果であれば、亦専門研究者と雖も一讀すべきである。

更に從來解説せられなかつた諸經論が此處に紹介せられてゐることも注意を惹く。例へば深浦氏の執筆になる小品般若波羅蜜經乃至神林隆淨氏筆の密教經典等數多くを算し得、而も夫等が斯道の大家の蘊蓄の結果になるものなれば専門一般研究者共に必ず注意せらるべきものである。(梶芳)

姉尾義郎著

### 社會變革途上の新興佛教

多少とも下の基礎をもつてゐる丈に近頃頓に活潑となつた新興佛教青年同盟の宣傳活動の爲のパンフ第三輯。社會の發展、その變革の必然性と、元來無神論的、無靈魂論的、現實

主義的な佛教(？)がこの必然に處して單に將來性を有するのみでなく、寧ろ、眞の本質に目ざめた佛教者の統一戦線が資本主義の否定と國際主義の達成との爲に先頭に立ち得る事とを、例によつて勇ましく述べ立てゝゐる。相變らずの「入門書」である。但し門を入つてから何處に到るかは明かにしてない。蒙を啓いて新たな蒙に導くに終らざれば幸である。佛陀への讃仰と唯物史觀とは明かに相容れない。そこを實踐で統一するど力むが、眞に發展的な闘争が行はれてゐるならば、その經驗はもつとガツチリと集約化されてこんな文書にも不斷に反映して來る筈であるが、何時までも粗笨な啓蒙書以上のものが出ないのはやはり運動そのもの、本質から來てゐるのではないか。(佐木)

柳田國男著

## 桃太郎の誕生

東京三省堂發行

文化の殘在物として最も長い人間類の精神生活に生き残るものは民間信仰である。従つて民間信仰を逆に通つて古代人の信仰の一端を窺ふことも全く不可能ではない。

民間信仰の諸相を最も豊富に含むものは神話傳説である。本書は神話、傳説を辿つて日本民族の持つ特色ある信仰様相を明瞭にすることに成功した。著者は斯學の第一人者で三十

年來の努力により、現在得られる限りの資料は悉く蒐集し盡し、その上に立てられた前人未踏の卓説は最近愈々完全なものに進みつつある。従つて本書は日本民間傳承研究の最高のレベルを示す劃時代的なものである。

民間傳承を殘在せしめる大きな原因の一つが宗教である以上宗教學の立場からこれを研究する必要がある。然し從來はこの貴重な資料を口誦文藝或は耳の文學として文學方面から研究をすること多く、宗教學の立場からの吟味、註解が不充分である。

今桃太郎の誕生に就て見るに桃太郎のことは馬琴を初め徳川時代の學者も論じてゐるがこれは全く *literature* の屍理窟に過ぎぬ。近くは故高木敏雄氏が「桃太郎新論」に於て論ぜられてゐるがこれとても桃太郎は股太郎ではないかとの論であつて説話の宗教學的研究は行なはれてない。本書に於ては多くの「小き子の説話」を集めて比較研究して見ると桃太郎説話の根源となるものは最初小さな形で出現した神(例へばスクナヒコナの命の如き)或は神人通婚の傳説(例へば三輪山傳説の如き)が信仰として生きてゐた時代の信仰を背景として出來あがり、後次第に發達してその原型を全く失つた今日の童話となつてゐることを、著者は日本の多くの昔噺の中から桃太郎の話と同一話根を持つものを求め、これをうまぐ排列して桃太郎説話の原型を示してくれてゐる。これはとりも直ほさず民間信仰の變化を示すものである。



次の海神少童論は一見すれば水に關する説話と見えるが、これを宗教學的に見れば日本に於ける水の神の信仰を物語るものである。水の神の觀念は日本のみではない、然し水の精などと云ふものと日本の水の神とはその性質が非常に違ふ。然らば如何なるものが日本の水の神の信仰であるか、それは河童や「うぶめ」によつて知られてゐる、ユーモアを解したグロテスクなものである。

この他瓜子織姫論、田螺の長者論以下の諸論に於て特色ある日本の信仰様相がはつきり描き出されてゐる。(杉浦)

田中萃一郎・川合眞一共譯

## ヘルデル・歴史哲學

東京 第一書房刊

ヘルデルの名著「歴史哲學」の日本譯が四六倍千二百頁の大冊として出版されたといふことを、恐らく心ある人々は吃驚して注目するであらう。田中・川合兩大家の譯になることも本書の意義を深からしめるが、何よりも先づ人は出版書肆第一書房がよくこのことをなしたことを徳としなければならぬ。少なくとも最近學界に於ける快事である。

本書はヘルデルの有名な名著 *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* の前半と當時有力なウォルティルの歴史哲學に拮抗して一七七四年に書つた *Auch eine Philo-*

*sophie der Geschichte zu Bildung der Menschheit* の譯で、更らに卷頭に田中博士の筆になるヘルデルの傳記及び簡單な學說の紹介と卷尾に川合博士の跋をそへる。

歴史がどうして形成轉化してゆくかといふこと或は史的觀念の問題は現在生活の骨髄に徹して常に念頭をはなれぬ命題であり、とくに又諸文化科學の眞理決定の標尺ともなつてをる。歴史を統一的な相の下に於て見る、しかもその場合これを組織するものは何であるか。文藝復興前の史觀の中軸をなすものは形而上的な神格であつたが十八世紀を轉期として史觀は新しい型を出して來た。それは世界といふ概念とともに浪漫期をその發祥とする。一言にしていへばその型とは歴史の裡で歴史を見るといふことで歴史の外から歴史を見る前期のものに對抗する。そしてヘルデルは實にその先蹤者であつた。十九世紀以降現在に至る史觀の中軸をなすところの事實を直視せんとする經驗的立場はカントによつて清算せられた爾後の諸形而上的偶像の否定せられた處女地に新らしくうち建てられたヘルデルの普遍的實在論の歴史解釋の立場に因由する。ヘルデルはこの過渡期を現出した代表者であつた。フライデラーが既に卓見を吐いた。十九世紀以降の思想上の收獲は決して批判的觀念論のみよるものではない。ヘルデルによつて代表せられる史的觀念論の創唱に負ふ處が大である。この意味で彼の評價は如何程高くても過大に失することはない。ヘルデルは現在にも矢張り生きてゐる。

歴史形成或は解釋の理念として近代初期に於て最も代表的なものは宗教的なものと政治的なものと考へられやうが前者を代表するものは獨逸の史論で、更にこれが主知的哲學的なものと浪漫的心靈的なもの或は汎神的なものと宗教的神的なものに分けられる。前者はヘーゲルによつて代表されるがヘルデルはこれに先んじて歴史を神の絕對性内在性、むしろ神秘的宗教性から力の概念を伸介として「人道」を目的とする發展の過程に於てみた。いひかへれば彼の史觀は神から人間へ、そしてそこでは氣候、環境、民族精神及び非合理的時間等を要因として人道の歴史が形成せられるといふ。けだし宗教的な力に全般の基調がおかれ宗教が歴史の動力であり、文化世界全般の統制をする規範であるとする。

勿論所論に現代的な精緻な論理的技巧をもたぬがその彈力に於て魅力豊かな彼の主著が我が國に於て權威ある大家によつて國語に移されたことは慶賀至極のことである。その後半の刊行の速やかならんことを待望したい。同時にかゝる古典の名著の翻譯に當つては卷頭の傳記、學說の紹介はあまりに簡に失し、大家としては學的に無責任である。次の機會に補はるべきであると思ふ。(石津)

### 常盤博士還曆記念會編 佛 教 論 叢

佛敎論叢は恐らく佛敎界に於ける個人の記念論文集としては、その嚆矢となるものであらう。然し乍ら、所謂祝賀論文集として徒に大家の短文を羅列したものは類を異にし、執筆者僅に二十氏にすぎぬ。されば長短一定せず、何れもその蘊著を傾倒された力作であり、中には以て學界に重からしめる雄篇があるのである。佛敎が學として始めて赤門に講ぜられてから約半世紀、遂に今日の盛況を致したのであるが、この論叢こそ、その頂點に立つ金字塔でなければならぬ。學としての現佛敎のパロメーターであり、又將來の指針をなすものである。斯の如きは、偏に博士が學界敎界に於ける永年の功績の然らしむるものであることは云ふまでもない。されば題字は井上老博士の手になり、その序は過去を述べ將來を指す筈大なるものであり、共に如何にも本論叢にふさわしきものである。次に常盤博士の肖像を掲げ、著述及び著作目録を載せてある。著述三十餘部、著作に至つては百五十編に及ぶと云ふことは、今更乍ら博士の努力とその功績の大なるに驚くの外は無い。

論叢の内容については茲に述べることを措いてその目録を紹介すれば次の如くである。

北朝に於ける「度」の研究

那先比丘經に就いて

金剛般若經及び論の翻譯並に註釋

佛教信心說の一面

三教相互に關する典籍の二三

宗炳「明佛論」の神不滅說及其の三教調和思想

最澄を終點とする受菩薩戒儀の成立過程

「成實」大乘義

菩薩本業經と華嚴經との交渉に關する一考察

大同大華嚴寺

弘法大師の師主に關する一考察

說一切有部宗の根本法有論の研究

隋代經錄に關する研究

法華經の原形（再論）

支那唐代の佛教彫像について

根本分別の研究

濃煌淨土教研究資料に就いて

自在國年代論

彌勒造「法法性分別論」管見

相宗無表色史論

最後に「楳林返照」として博士近來の述懐を掲げ、諸大家

阿部 國治

池田 澄達

字井 伯壽

字野 圓空

小柳司氣太

太田 梯藏

久野 芳隆

境野 黃洋

坂本 幸男

關野 貞

寺崎 修一

西 義雄

林屋友次郎

布施 浩岳

松本文三郎

宮本 正尊

矢吹 慶輝

山本 快龍

山口 益

結城 令聞

竹中勝男

後藤末雄

小野村林藏

松尾柏(譯)

富永德麿

三木 清

の之に和したる詩文を述べてある。煩瑣な論文の後にかくの如き清涼劑が用意されてゐる心にくさである。尙ほあとがき子の云ふ如く、この論叢出版を以て常盤博士遺曆記念事業の三項目全部の終了を意味するものである。本書は四六倍版、六十字詰二十一行、六百五十頁に亘る堂々たる内容を持ち、しかも體裁極めて高雅である。佛教學界近年の收獲と云ふべきか。(稻葉茂)

### 宗教關係新刊書略目

竹中勝男 社會主義と基督教の經濟倫理 東京 警 醒 社

後藤末雄 支那思想のフランス西漸 東京 第一書房

小野村林藏 神に憧憬する心 東京 長崎書店

松尾柏(譯) カール・バルト福音主義的教會の危機 東京 長崎書店

富永德麿 聖書耶蘇傳研究 東京 新生堂

三木 清 危機に於ける人間の立場 東京 鐵塔書院

山名章太郎 自殺に關する研究 東京 大同館

川西 勇 ソヴェト・ロシア經濟地理 東京 高揚書院

國松久彌 認識論と形而上學 東京 天地書房

熊崎武良温 梵漢對照新約金光明經 東京 大雄閣

泉 芳瑛 水火中間の白道 石川 香草舍

明烏 敏 隱れたる史實日本裏面史 莊 人社

篠原 豐

井上忻治(譯) ウィンデルバンド一般哲學史(四)

東京 第一書房

長谷川藤太郎 郷土教育原論

東京 目黒書店

宇井伯壽 佛敎論理學

東京 大東出版社

伊藤圓定 基督教矛盾錄

東京 日本禪書刊行會

森本角藏 日本年號大觀

東京 目黒書店

大島正徳 哲學の語

東京 寶文館

賀川豊彦 宗教と資本主義の勃興

東京 警醒社

樋田研一 支那學研究(第三)

東京 斯文會

成田重郎(譯) モルガン有史以前の人類

東京 東京堂

大島 清 基督時代の猶太敎

東京 春秋社

田制佐重 日本精神思想概説

東京 文敎書院

秋葉正順 日本精神の自覺的還元

東京 國學研究會

宮本勢助 民間服飾志

東京 雄山閣

松田英一郎(譯) ニューマン宗教體系

東京 新生堂

黒田 亮 勘の研究

東京 岩波書店

綜合自然史學會 綜合科學論叢(一)

東京 改造社

曾根研三 正續神史

大阪 柳原書店

田中義能 常盤博士還曆記念佛敎論叢

東京 弘文堂

加藤咄堂 新編佛敎辭典

東京 日本學術研究會

漫談素人禪

東京 大東出版社

守山聖直編 文化史上より見たる弘法大師傳

大師御遠忌事務局

中村徳五郎 日本神代史

大阪 忠文館

山澤爲次編 天理敎綱要

奈良 天理敎道友社

佐藤良雄 ヨハネ福音書の研究

岩波書店

大日本古文會 家わけ第十

東京 新生堂

大西利夫 金光敎祖物語

東京 帝大史料編纂所

三井芳太郎 信仰生活の指導原理としての基督教

東京 寶文館

佐治良三 福富啓泰 訳 ブルトマン・イエス

東京 長崎書店

深浦正文 唯識論解説

京都 龍大出版部

溝口駒造 日本人の宗教

東京 日東書院

雨宮信一郎 日本文化史、事物起源辭典

東京 東光書院

佛書解説大辭典(第五册)

東京 大東出版社

## Branford, (Charles A.) Heart Burial

London, 1933

本書は一種の民俗學的研究態度とも云ふべき立場から心臓の埋葬と云ふ耳新らしら問題論じたものである。

著者はこれが行なはれる原因は既に古代史に見えるところで、死體を解體して各部を別々に取置する習慣が古代にあつたこ

とより説き初め、エジプト、バビロニア等に於ては身體の重要な部分が丁寧にされることを説明してゐる。例へばエジプトではオシリスは身體の中心臓が一番大切なものとされ、生命の Symbol と見られる。これに關連してエジプト宗教中最も重要な地位を占めるアムレットのうち死者の最も要求するものは心臓—甲蟲アムレットであることを述べて、心臓埋葬の起るべき事情を暗示した。

次に實際心臓埋葬の確實に行なはれたことの記された事例を一つ一つあげてゐる。千百十七年七十歳で死んだ *Honeivault* の規定の設立者より初めて多數の人々の例を精密に説明してゐる。

死體の所置を研究することは宗教心のあらはれる有様を研究するに好都合な對象である。特に心臓に於ては誠に意味あるものと思ふが、本書はこの點に對して説明が不充分である。特に古代に於ける心臓尊重を直ちに心臓埋葬と關連せしめんとする如き今一層精密な考究を要するものである。(杉浦)

**Couchoud, Paul-Louis;**

**Préface au problème de Jésus.**

Paris, 1933. (Pm)

クシユは社會學派の集團表象説に共鳴して、その觀點から既に九年前に「耶穌の神秘」なる著を世に問ふてセンセーション

オンをまき起した。爾來原始キリスト教の研究に益々没頭して近く大著を順次に公刊するときく。「メルキュル・ド・フランス」で發表されたこの抜刷の一論は、「神、耶穌は女の腹の中で生まれなかつた、彼は豫言者や見者の頭腦の中で生まれた、その起原はユダヤのアボカリプスやユダヤ・ギリシヤの密儀の根底にある、彼は禮拜から生れた、そしてこの禮拜そのものと一緒に生長した、笑ふべき祀神化によつて神となつたのではない、元來からして神的存在・中保者・贖罪者・神人・神の永遠の子・天上の大神祭である、その歴史の發明は次いで第二次的に來つたものである。彼は物語らるるに先んじて決定され感知されたのである」旨を主張してゐる。耶穌は偶發による復活者でなくて、本性による復活者である。彼は復活である。自らこれを云つてゐる。彼に人間性を與へたのは歴史の流れであつて、西紀前一六〇から紀元後一五〇年頃がその最高潮であつたと看做してゐる。

氏の見地に對しては信仰者はもちろん、高名な聖書學者から多くの批難が提起されてゐるが、他方また賛同者も増加してきてゐる。吾々は詳細な原典批判の正しいか否かは別問題として、氏の執りつゝある方法には少なからぬ關心をもつてゐる。(古野)

Fisher, H. A. L.  
Our New Religion

1933.

本書はエディ夫人によつて創稱されたクリスチャンサイエンスを以て現在の最も先端的なる宗教と看なして、先づ開祖エディ夫人に就き、次に該教の教義及び教會組織に關して述べて居る。

第一章にはエディ夫人の傳記、彼女の入信過程及び治療法に就いて詳しく説明し、續いて第二章に於いて彼女が“Science and Health”に於て主張した教義に就いて述べて、彼女の思想は單純な而も融通の利かない觀念論であつて、是を次の三つの信條に歸することが出来るとして居る。

- 一、神は金である。
- 一、神は善であり、善は心である。
- 一、神の精神が金であつて、物質は無である。

彼女は人間の病氣は病人の誤れる信念から生ずるのではなくして、世人の誤れる信念に依つて起されると考へてゐたのであると述べて居る。

最後の章で一八七九にボストンに建てられたクリスチャンサイエンス教會の顛末及びその活動に就いて論じて居る。

要するに此の一書はクリスチャンサイエンスに關する新し

く極めて通俗的な書物である事を附言して置く。(竹園)

Heber (Johannes)  
Das Problem der Gotteserkenntnis  
in der Religionsphilosophie Max  
Schelers.

Leipzig, 1931.

現在までのシエラーの宗教現象學を紹介し批判したものの大部分はカトリック的或ひはプロテスタント的立場よりなされたものである。著者は先年 *Die Phänomenologische Methode in der Religionsphilosophie*. なる小著をあらはし主にフツセルの現象學的方法による宗教現象學を述べたが、此の著に於ても純方法的にシエラーの宗教現象學を解釋してゐる。先づシエラーの現象學的方法を簡單明瞭に述べ、神の認識の問題を究明してゐる。シエラーによれば神の認識は形而上學的認識、自然的認識、積極的認識に區分されるが、それ等の關係及び彼の現象學的方法が如何にそれ等に適用されたか、又その眞理證明の問題は複雑であり困難である。著者はシエラーの晩年の思想を顧み彼の認識論的立場を明かにすることににより、此等の問題を説明してゐる。兎角、以前の宗教現象學の解説書とは異なり、純方法的立場より又シエラーの初期より晩年の思想を通觀することにより彼の宗教現象

學を解釋したものとて宗教現象學のよき入門書であるのみならずシエラー哲學研究者の一讀すべき好著であらう。(星野元豊)

Loisy, Alfred;

### Y a-t-il deux sources de la religion et de la morale.

Paris, 1933.

『道徳と宗教との二源泉』の著者ベルクソンに對して、カトリク現代主義者で宗教史家としてわが國にも周知なロアジイは『宗教と道徳の二源泉が存するか』と反問する。そして氏は從來抱いてゐる自説に立脚して、バルクソン説を忌憚なく批判し、宗教や道徳を *dynamique* と *statique* との二源泉に劃然と區分することの誤謬を指摘してゐる。*dynamisme* も *statisme* も二種類の宗教であるのではなくて、あらゆる宗教の両面である。一は創造と更新へ、他は決定と維持とに赴かんとする。一は運動の原理、保存の原理。一は生と進歩との源泉、他は繼續及び生の保護者たる習慣の力である。

そのベルクソンの道徳説に對する批判に於ても、宗教殊に神秘主義や呪術に關する所説の批判に於ても、吾々は全體に於てロアジイの見解に賛同の意を表しうと思ふ。この書は廣くは形而上學者の宗教觀或は宗教説に對して宗教學者、宗

教史家は如何に對峙するかをも雄辯に教へてくれる。(古野)

Martel, R.

### Le mouvement antireligieux en U. R. S. S.

Paris, 1933.

革命以來十五年間のソ同盟内反宗教運動の經過とその展望とを二百數十頁に纏めたもの。從來の類書が法王廳の欽定版でなければ牧師や御用ジャーナリストの無責任な書なぐりに過ぎなかつた點を指摘し、オリヂナルな資料に基づき偏見を去つた新しい勞作として抱負を以て、出版されてゐる。現にフランスをも呑込まうとする陰鬱なファツシヨの浪に對するリベラリストの押へ切れぬ憤懣がそこに觀取できる。傳統の闇から未來の光明へ、その巨歩を進めるものとして著者はソ同盟に拍手を送る。

オリヂナルな資料の豊富さの大部分が後に匿されて文獻や註の精密でないのは最大の缺點。しかし昨年フランスからソ同盟に派遣された反宗教運動調査團の結果がよく活かされてゐる點は非常に重要である。又、歴史的敘述、運動の内容、運動の自己批判の他に少數民族と宗教との問題の爲に一章を設けてゐるのはこの方面の著書として一進歩であらう。

(佐木)

O Malley (L. S. S.)

## Indian Caste Customs

Cambridge, 1932.

カスト研究は最近の印度學者の問題の中心から遠ざかつた様で、之に關する新しい研究を聞かない。カストに關するモノグラフに就いて見ても、Senart, Les Castes dans L'Indeの再版及び英譯の出た以外別に注意すべき文獻を知らない。是の意味で本書は特に私の目に付いた文獻の一である。但し本書は必ずしも嚴密な學的論策と云ふべきではなく寧ろ此の特異な社會制度が如何に印度人の日常生活に働きかけてゐるかを結婚、食物、職業等の問題を中心として説明しながら、此の制度の持つ長所短所を示さんとしたものである。

從來のカスト研究には、二種の方向が明瞭に區分されてゐた。一は此の制度の起原乃至マヌ法典の頃迄の發展を跡づけるもの、他は現在此の制度が如何に働いてゐるかを明にせんとするものである。本書は勿論後者に屬すべきものであるが、現在のカスト制度の概念を得るには手頃なよい文獻である。

(諸戸)

Jean Przyluski; Le Bouddhisme

Paris, 1932.

お座なりの紹介や輕卒な批判の罪を避けて、忠實に著者を

して著者の意圖を語らしめやう。著者曰く「宗教並に文化史上に於て、佛教はその複雑さから云つても、その豊富さから云つても、又その永續から云つても、比類なき重要性を持つてゐる。……佛教は如何に老いたりとはいへ、今日未だ氣息奄々といふわけではなく、又墮落してはをらぬ。その活動力に至つては世界情勢に興味を有する程の何人も注目する所である。東亞にあつては現在、その國情は一般から見れば甚だ活潑とは云ひ難く、古き殻が崩れつゝあるが、それでも佛教はその紛紜亂脈に抗し、草味鴻荒を組織づけるに適した一勢力である。……經濟的な敵對鬭争、内亂及び民族拮抗の上に、佛教は常に平和主義と協調のシンボルをもち持つて來た。過去の獨特の精神、將來の不安な精神のすべてに對して、この千年の宗教發展は驚くべき光景とそして思索の素張らしい命題を提供して呉れる。

吾人はこゝにこの發展の粗描をものするに當り、寫眞の資料を附録させやうと目論んだ。不幸にも歴史家の努力にも困らず、之等の資料は或は正確な年表がない爲に、或は單に趨勢を示してゐるといふだけの特質で、その決定は甚だ困難なものとなつてゐる。まことしやかな傳説がいつの時代にでも眞實の歴史を欺いてゐるので、歐洲の研究では仲々もつて敬虔な模造者の群にかき亂された暗黒世界を切開くのに成功したとは云はれない。無數の證據に足掛りし、嚴密に論議し、それに従つて叙述しても、それは必ず總念的なものであるか



ら、どうしても決定的であることを希ふことは出来ない。」と。全文七六頁の小冊子、清楚な筆致、簡潔な叙述、殊に最後の六〇枚に達する寫眞は興味深い。佛傳八葉、神話八葉、美術として建築八葉、彫刻と繪畫十六葉、儀式六葉、佛教生活十四葉、佛敎國印度、支那、西藏、ビルマ、サイアム、日本、朝鮮等先づ外人として限なく漁つた要領のモノコレクシオンであらふ。(堀)

**Schuurman, (B. M.)**  
**Mystik und Glaube in zusammen-**  
**hang mit der Mission auf Java.**

Hang, 1933.

ここにジャバと云ふのは、所謂ジャバ語の話されてゐる東部、中部及び Tjerboni 地方を指すのである。この地のみに限つてもイスラム敎、印度敎の影響を何回も蒙つてゐるので、歴史を考察してなると一様に Mystik と云つても大變相異がある。本書は神學の立場から Mystik を明かにするために著者の親しみある未開地 Java をとつて研究することによつて Mystik と宗教の關係を明かにしやうとしたもので、今日の民族學研究とは様子が違つてゐる。著者によるとジャバ人は本來 Mystik の素質を持つてゐる。これを如實に示すものは呪師であるといふ。兎も角 Mystik 研究として面白い。

第一に Java の Mystik の由来と特色を説明するに當つて、

先づ資料を前イスラム敎の Mystik とイスラム敎の Mystik は本來あつた Mystik と他より入つて來た Mystik との對立として性質上の整理をしてゐる。次にイスラム敎の三度の關係即ち三回の大侵入によつてイスラム化された過程を明かにしてジャバの Mystik を説明し、最後に斯かる様相を呈する精神的背景である宗教との關係を述べてある。

更に後半に於ては、これより進んでより廣く範圍の Mystik を論じてゐる。吾人は前半に於て實際資料と神學論とを結び付けた點に所謂宗教民族學とちがつた興味を感じる。(杉浦)

**Seillière, Ernest,**  
**Le romanisme et la religion.**

Paris, 1933.

神祕主義やロマンチズムの高名な研究者として、既に多くの著作を出版してゐるセイエルの近刊書。内容は一九三〇—三一年間に於ける著者の批判的諸研究を蒐めたもの。宗教學徒にとつては、キリスト敎神祕家に關する第一編が興深い。キリスト敎的神祕學に於ける智的要素なる一論では、「大神祕家、これらの神愛に燃やされた人々はあらゆる靜寂主義からフレイデス信仰主義からも免れてゐる、彼等では愛するとは、また理解することである」と注目してゐる。ルネサンスとナチュリズムの章では、ビエル・ペイルが辭典に、「文藝が復興し始め

たときイタリヤで輝いてゐた高士や人文主義的學者の大部分が殆んど宗教を有しなかつた」と記してゐるのを引用して、彼がルネサンスの概念を再生せしめてキリスト教へ抗争の武器とし様としたと觀察してゐるのは、最近のペイル研究の方向と照應してゐる。

パスカルの神祕學では、ストロウスキ註釋の「パンセ」を解義しつゝ、性情からして神祕家の型に屬したパスカルが、いくつもの懷疑の後キリスト教の傳統的教訓に繋がれて、教會が強い神祕的衝動を圍むところの理性的な框を遂ひに受け入れたことを指摘して、パスカルその人にキリスト教神祕家としての正統的地位を與へ様としてゐる。その外、著者の得意とするフェヌロンとマダム・ギュイオンとの關連や、寂靜主義の諸問題が素見されてゐる。また第二編には、「神祕主義の起原に於て」と題してレギ・プリユルの『原始心意に於ける超自然と自然』の異色なる解釋が試みられてゐることを附言しておきたゞ。(古野)

Thauren, Johannes.

Atlas der Katholischen Missions-  
geschichte, 49 Haupt und  
Nebenkarten.  
Wien, 1932.

編者の七年の苦心になる勞作であるが、紀元一世紀から二

十世紀初頭に至る長い年代と廣い範圍にわたるカトリック傳道の歴史を歴史地理學的に圖表したものである。編者の言葉によると本書は非常に多くの専門研究者の協力乃至助力によるものゝ由であるが、何しろ一九〇〇年の歴史と地理、國情、言語等を異にする世界各地の傳道事情を僅々二十枚の地圖の上に圖表しやうといふのであるから、さもあらうと感ぜられる一面にこのやうな協力的な勞作はカトリックならばこそと嘆ぜられる。出版社の代表者は本書を公的な代表書といつてよいと語つてゐる。

古代中世は大體時代的區分で、最初に一世紀から六世紀に至る古代、中世初期に於ける民族移動から國家成立時代、中世の傳道を圖示し、古代世界の重要文化系統の圖譜を加へる。その他中世に於けるフランシスカン及びドミニカンの傳道系統及びネストリアン傳道等をかゝげ、近世及び最近の傳道情勢に就ては地理的に區分してアジア、アフリカ、アメリカ、南洋をそれゝ印度諸地方、日本、朝鮮、フィリピン、アフリカ、北アメリカ、カナダ、中央アメリカ、南アメリカ、アウストラリア等の傳道地圖を圖示してゐる。

資料等に關して一々の事情をこゝに紹介し得ぬが、文獻及び資料の表がかゝげてあるから非常に便利である。

既成教團としてはその傳道方策、研究等の必要が喧傳せられてゐる今日たとへカトリック研究者以外の人々でもその資料のまとめ方、取扱ひの技巧等がよい參考とならう。(石津)

△震災後ここに十年、本誌も亦新一巻が新刊されたのは震災の年九月、今月で丁度十年の歳月を閲したことになる。

その間の幾變遷は會員各位とともに轉た感なきを得ぬ。

△歴史と光輝をもつ本誌の、更らに將來の發展のために會員諸氏の協力を願ふ。

△新刊紹介の欄は最近ことに充實して來た。研究者各位の眞摯な御寄稿を願ふ。

△昨年五月の日本宗教學會第二回大會紀要は今秋、大東出版社から出版され、又待望久しかつた宗教學講座記念會編、海外諸大家よりの寄稿になる歐文、宗教學講座記念論文集が晩くも中秋の頃までには完成發行される。

△會員諸氏から多くの新會員の御推薦を得た。一々ここで識し得ぬが厚く謝意を表したい。更らに各位の御協力を得たい。(T・I)

昭和八年八月廿五日印刷  
昭和八年九月一日發行

新第十卷・第五號

不許複製

編輯者 宗 教 研 究 編 輯 部  
東京帝國大學宗教學研究室內

右代表者 姊 崎 正 治

發行者 岩 野 眞 雄  
東京市芝區芝公園七ノ十

印刷者 中 村 勝 藏  
東京市芝區新橋六ノ七四

印刷所 中 村 印 刷 所  
東京市芝區新橋六ノ七四

一册 金一,〇〇(送・六)  
三册(半年)金三,〇〇(送共)  
六册(一年)金五,八〇(送共)  
六册(會員)金五,〇〇(送共)

會員希望の方は現會員の紹介に金五圓を添へて發行所へ御申込下さい。

宗教研究發行所

大 東 出 版 社

東京市芝區芝公園七ノ十  
振替東京一九四七一番  
電話芝二一六一番