

日蓮聖人の宗教の母胎としての天台宗

山 川 智 應

鎌倉時代における我が國の宗教的偉人の多くは、大抵もとその宗籍を天台に置けるものから輩出したといふことは、世間周知の事實である。

法然上人が、當時の山門における、相當に著名の學徒であつたことは、その『智慧法然房』のあだ名を外にしても、その四大上足が悉く天台の學徒であり、大原の顯眞をして傾倒せしめ、「愚管抄」の記者をして、その臨終について筆を勞せしめただけでも推想し得られる。

親鸞聖人は、たとへ傳説の如き位置でなかつたとし、また或は堂衆に屬したる人であつたと假定しても、その山門僧たることを否定したものはない。

榮西禪師は、禪門の先達としてよりも、當時の上下を風靡し、現身大師號の希望をまで持つに至つたのも、葉上房として台密葉上流の始祖たる天台僧としてであつた。

宋僧道隆に先つて、平安京にはじめて脱俗絕塵の禪風を、身を以て示した道元禪師も、またこれ山門の學徒であり、入宋しても彼の四明の末流が、觀經の十六觀を主とせるを嘲笑せる台學の俊才である。

南都の覺盛・圓晴・有嚴・叡尊等に先ちて戒律宗を再興し、はるかに後の妙立和尚の或る點において先蹤となつたともいふべき俊苜上人も、また台門の人であり、少しく下つて圓爾房辨圓の如きも、また寺門でこそあれ、當時著名の台學僧であつた。

これ等の諸師の事歴を概観するに、法然上人は、四十三歳にして専修念佛の一門を開きその「選擇集」は六十六歳の著にかゝり、親鸞聖人は、二十九にして法然上人の門に入つたが、「教行信證」は五十二歳の集といはれ、榮西禪師が、大目房能忍と共に、京師に禪刹を開かんことを請ふたのは、其の五十四歳の時で、「興禪護國論」はその時山門の妨難に答へたものとせられ、道元禪師が、天童山の如淨禪師から印可せられたのは、その二十六七歳の時であつたが、純然たる禪風を傳へたる永平寺の開創はその四十五歳の時であり、「正法眼藏」は、三十歳前後から五十四歳の寂年に至るまでの諸著の集成である。俊苜上人が泉涌寺を擴大して台律の中興としたのは、その六十歳の時、辨圓禪師が束福寺の開創もその五十四歳の時であつた。

要するに、これ等の諸師も、或は淨土、或は禪、或は戒律等を以て、その獨自の心胸を開いたのは、多く四十六歳乃至六十歳の間にある。けだし個人の眞の萌芽期が、二十五六歳以後から始められ、その醇熟期が、五十五六歳乃至六十歳前後においてせらるゝことは、古今東西の齊しく一致するところであり、孔夫子が、五十にして命を知るといつたのも、決して孔子一人のことではないであらう。

而して此等鎌倉期の宗教的偉人が、多く天台の門から出て居て、しかも後には、或は善導・曇鸞、或は臨濟・曹洞、或は南山等の諸師をその祖に仰ぎ、天台・傳教は、或は全く用ひず、或は傍系の人として、或はたゞ學系の

人として崇むるに對して、日蓮聖人はこれ等諸師と異なり、終生、天台大師講を修し、またその五十歳以後の、獨創建設期においても、『我師天台』『我師傳教』と稱し、彼等諸師が同じく叡山・園城に出で、新宗教の開創者たると共に、多く天台から蟬脱し終れるに對して、聖人は天台を母胎としての新宗教を建設せると同時に、また天台を終生正系の師として仰いでゐたといふ點で、より深き天台との關係を認めなければならぬ。

本篇は、その點に就いての、聊かなる考察を試みんと欲するものである。

二

元來、天台の圓教は、印度の龍樹・天親の兩家を大成せるものともいふべきもので、大師の『龍樹・天親、内鑑冷然。外適時宜、各權所據。而人師偏解、學者苟執、遂興矢石、各保一邊、大乖聖道也。』とは、その抱負を演べたものと見るべきであらう。

したがつてその圓教は、支那佛教における精華であつた。見よ、道元禪師が、五年間の入宋研鑽に知り得たところのものは、僧は四類あり、法師は天台の教學、禪師は達磨の兒孫、律師は南山の末裔、瑜伽師は不空の系脈であるといふことであつた。そしてその達磨宗は、はやく永嘉の玄覺から、智覺延壽、湛然圓澄の如き、そのいかに天台に影響せられてゐるかを知るべく、南山律宗が、天台圓宗に基づけてゐることは、乃祖律師の感通傳に、南岳・天台を靈山聽衆としてゐる點でも、その弟子弘景・鑑眞の傳承から見ても、その小戒即大戒の推論から見ても、おほふこと能はざるものがあるのであり、眞言瑜伽宗も、一行筆受の「大日經疏」はいふまでもなく、不空の「觀智儀軌」も、また全然無關係とはいひ得ないものがないでもない。

我が鎌倉時代の禪宗・律宗も、支那のものを大體において享けたものであり、淨土宗の曇鸞・道綽・善導の諸師は、多く天台に影響せられてゐなかつたが、日本淨土宗の法然上人は、「選擇集」におけるその判教・宗旨・信行・安心の開明と、その法語集を見れば、その教學的精練は、之を天台に得たるをおもふべく、その四大弟子は悉く台徒であり、親鸞聖人の純他力教と、自然法爾の立教は、日本天台の絶待妙・諸法實相の思想と、大なる關係あることを否定することは出来ない。

而かも此等の諸師が、天台に満足すること能はずして、念佛・禪・律等に新しき宗教を建設し、若くは輸入せざるを得ざるに至つたのは何故であらうか。

けだし、天台の止觀は攝念山林の修行である。都會殿堂の教ではない。觀念慧解の教であつて、現證信念の行でない。判釋精微の學であつて、端的直悟の道でない。大人心地の戒であつて、身口規範を主としなない。これ等の點は、天台の教法が平安朝において、眞言の修法に壓倒せられ、鎌倉の初中期に過去の宗教として遺却せられるに至つた所以であつた。法然・親鸞、榮西・道元、俊芿・圓爾等の諸師が、鎌倉時代に新宗を開くに至つたことは、まことに止みがたき諸師自身の要求であり、また衆生救護の慈念でもあつた。

そして或は信念解脫の道を開き、或は端的直悟の法を傳へ、或は身口正路の道は布かれたのである。

日蓮聖人の發心は、これ等同期の諸偉人に比して、より複雑により根本的なものであつたことは、今こゝには略するが、要するに、聖人は單に自己個人の悩み、または當面に悩みつゝある衆生に對して、より適確なる安心立命の道と與へんといふよりも、聖人時代の世相と、佛教の現勢に就いての、深く遠き疑問の結果、その根本的

解決の道を得んが爲めに、さては鎌倉、京畿諸地方への十有五年の修學があつたのである。

そしてその結果として得來つたものが、建長五年四月二十八日の早旦を以て唱へ出されたる、南無妙法蓮華經の五字七字の題目宗であつた。

三

もつとも素朴なる觀察者は、名號六字の易行に倣つて、七字唱題の行を立て、眞言曼荼羅に擬して、いはゆる本尊圖顯を試み、直指人心の端的に準じて、即身成佛の安心を示したものであるとしてゐた。

だが、即身成佛は、天台法華の肝要の法門であり、五字七字の唱題も、天台大師の「法華三昧」の行法たるのみでなく、聖人當時、山門の秘要法門書たる「修禪寺決」に、臨終の一心三觀、一念三千ともに此の行を説き、十界を示したる本尊も、また彼の書にその類想が示されてゐる。

こゝにおいてか、聖人の立宗は、念佛・眞言・禪宗の長所を攝めて、雜糅合成したるものとするよりも、日本天台の「修禪寺決」などから、時機に適應せる新宗を開いたものとする方が、一層合理的説明に近いといふべきであらう。

さればこそ、かつて日蓮宗大學が大崎に移つた頃、前田悲雲師、島地大等師が、天台宗關係の講義をせられたが、前田博士は、聖人の宗教は、日本天台を一步も出でずと説き、島地師は僅かに數歩を出でたるものと説かるゝ爲め、當時の同教授たりし某師は、島地師と常に論討せられた相だが、私の處へも卑見を徵せられたから、それは全然、日蓮聖人を知らないものであらう。それに對しては、宗教の五綱と、世界統一の本門の事の戒壇の

思想は、果して日本天台に存在するかを反問せらるべきであらうと答へたのである。

前世紀の後半において、泰西の佛教研究、殊にその史的研究の成果が、我が國に輸入せらるゝ以前には、佛教各宗ともに、天台の五時の説を多くは認容してゐたのであつた。それは經説によつての解釋に就いては、最も妥當に近きものがあつたからで、その五時の説は、要するに、教理は、機根に對して開説せられ、その機根の長短に即して、或は頓教を説き、或は漸教を説き、やがて漸次成長せしめて、頓漸の機を同一に歸せしむる、そこに五時が設けられたのであつて、即ち五時の中には、教と機と時との三つの思想が含まれてゐる。此の三者の相關係と、發展關係において五時が生じ、その五時の總括統合が法華經にありと説いた天台の教判は、容易にこれに超勝することが出來ずして、各宗ともに準用するに至つた。

勿論、それは人間悉達多の八相成道を示せる釋迦應身と、その對せる機類においては天台の判釋の如く、法華最第一であらう。しかしその劣機に對せざる佛陀の内證と、法身の機類に對しての説法においては、華嚴を以て最第一とせねばならぬとは、能化の佛と、所化の機に即して、華嚴最勝を説いたもので、しかも釋迦應身を以てゐる時も、その内容には、盧舍那身ありとするのであるから、畢竟して華嚴最勝別教一乘の思想は、法身の大士を所對とすといふ機類の殊勝に歸するのである。彼の眞言の教判も、畢竟して密機に對して法身説法ありとするもので、機の殊勝を以て、能化の佛身と、所説の特勝を説くものである。我が平安朝の教判論は、ほゞそこにその窮極を示したといつてもよい。

だが、釋尊一代最勝の法華經も、二乘及び漸機の菩薩をその正機とし、盧舍那佛の華嚴經は、頓機の菩薩、大

日如來の眞言經は、密機の菩薩人天を救ふが爲めに説かれたものとする、十惡五逆の末法の惡逆の凡夫には、その用を爲さざるものでなければならぬ。現に見よ、この法滅の姿をとほ、法然上人、親鸞聖人の立場であつた。そしてかゝる劣機を救ふは悲願の一乘であると、末法といふ時に約して、機と教とを顧りみ、華嚴、法華、大日等の經教、みなその用にあらずとしたのである。

禪宗の如きは、三時の如きを以て假設とし、機根また古今甚だ異らずとするのであるが、それでも理教・機關・向上の三根を認むるなどの説もあつて、全く機と時とを離れて、教を設くることは出來ない。更に此の以上に國を説いたのは、傳教大師の「顯戒論」をはじめとする。

かくて佛教々學史上、教・機・時・國は説かれたが、此の四者を總合結論すともいふべき序の一義は、何人も説いては居ない。

また三大秘法の本門の本尊は、「修禪寺決」の圓教三身。本門の題目は、蓮華因果。本門の戒壇は、常寂光土義の發展と見得られないではないが、しかも日本を中心としての世界統一戒壇の如き思想は、日本天台には全く跡を削つてゐる。日本天台のみならず、佛教々學史上、さやうなる思想を、他に見ることは出來ないのである。

さらば、日本天台の發展としての外に、日蓮聖人の天台宗における關係は、いかなるところに存するのであらうか。

四

聖人の見る所に依れば、天台大師の法華經に依れる教相は、單に五時八教のではなくて、「法華玄義」卷一の、

三種の教相にありとせられてゐる。即ち第一は、根性融不融相。第二は、化道始終不始終相。第三は、師弟遠近不遠近相である。而して五時八教は、この第一の根性融不融相の下の判釋に過ぎないのである。

これを支那天台に見るも、章安大師に、「天台八教大意」あり、行滿法師に「學天台宗法門大意」あり、ともに五時八教を天台の教判としてゐる。日本の義真和尚の「天台宗義集」にもまた四教・五味を主として、三種の教相を説いては居ない。けだしこれ五時八教は、法華における法・譬二周の説によつて設くる所であつて、化道始終不始終相は、下根の爲めの因縁説たる、化城喩品によつて設くる所の教相であるから、一代佛教の教判としては、まづ五時八教を以て之を判釋し、後の第二、第三の教相に必らずしも及ばなかつたものであらうかとおもはれる。しかも法華經の宗教味は、むしろ第二・第三の教相に在るかの如くである。

されば聖人の「富木入道殿御返事」(稟權出界書)に、

惣ジテ御心へ候へ、法華經ト與ニ爾前ト、引向判ト成佛不成佛ト時、當分跨節ノ事ニ有三ト様。日蓮方法門ハ第三ノ法門也。世間粗如シ夢、一ニヲバ申セドモ、第三ヲバ申サズ候。第三ノ法門ハ、天台・妙樂・傳教モ、粗示レ之ト未ニ事了。所詮、讓ニ與レ末法之今ニ也。(類纂一三三四)
(縮刷一六四八)

といはれてゐるのは、聖人の立脚地は、三種の教相の中の、第三の教相、第三の法門、師弟の遠近不遠近といふ、宗教的建設面にあつて、第一の教相、即ち根性融不融といふ、解了的哲理的方面を表とせざることを示されたものであると解せられる。

此の點において、聖人の見たる天台の教判と、通途の天台宗の教判の見方とは、その立脚地が、かくの如く遠

つてゐることに注目せねばならないのである。

第一の教相、根性融不融相とは、唯佛與佛の諸法實相の妙理、圓融無礙の妙道に、衆生が融即するや否やを検し、法華經に至りて一切衆生を悉く融即せしめ得たるを明すのであつて、此の教相の主體は一乘道であり、實相の妙理である。衆生は各みづからその一乘道、實相の妙理を、智慧解了によつて觀念的に體驗すべきである。その實踐法として天台大師の示されたものが、即ち「摩訶止觀」の衆生妄心の中に、三觀三諦の實相を成ずる觀法なのである。この教相はいまだ宗教的なる多くのものを持たない。しかも大師の譬喩品・信解品の釋に、光宅が長者を阿彌陀佛を以て釋せるを排し、「西方ハ佛別ニシテ緣異ル。子父ノ義成ゼズ」と釋したのは、大師の第二・第三の教相を豫想せしめるものであるとも解し得られる。

第二の教相は、化道始終不始終相で、大通智勝佛の十六王子の各が、各自に別の教化を施し、その下種したる衆生を、各自成佛の國土において、之を教化し度脱せしめることを説かれたもので、娑婆國土の衆生は、大通智勝佛の第十六の王子に下種せられ、子父の義を成じたのであるから、釋迦牟尼佛において必ず成佛せしめらるべしとするのであるから、第一の教相よりも、より多く宗教的となつてゐるのである。

第三の教相は、師弟遠近不遠近相で、釋尊成道の久遠を顯はし、娑婆世界を本國土として、十方の世界を之に攝め、十方の諸佛を釋尊の分身とし、久遠成道の釋尊の弟子たる地涌上行等の菩薩は、彌勒等の菩薩と、全然境界の別なる菩薩として、こゝに華嚴經以來、涌出品以前の佛とその國土とその所化の菩薩と、別類の佛と國土と菩薩とのあるを示し、この本佛、本化、本國土こそ、眞の佛法にして、他は其の影現垂迹なりとし、眞の遠々の

師弟かくの如しと顯はしたるもので、聖人が「法華取要抄」に、

『此土我等衆生、五百塵點劫已來、教主釋尊、愛子也。』

といはれてゐるのも、此の立脚地であり、その本佛は、三身常住、三世益物にして、『或説己身、或説他身。或示己身、或示他身。或示己事、或示他事』の六或化導により、己身己事の佛身及び佛の國土所作、他身他事の九界の身土所作をも、或は説き或は示さるゝがゆゑに、此の本門開顯の見地からは、「開目抄」の如く、儒教・外道をも佛法の初門とする意義をも生じ、本佛無方の攝化の中に入れらるるに至るのである。

五

以上の三種教相の中、天台大師はいづれの教相を最も深重なるものとせられたかと云ふ時、日蓮聖人の見地に依れば、それは第三の教相、如來壽量品なのであつた。さうして大師が法華經の解釋において、最も力を盡されたものは、表面的には、方便品、安樂行品、壽量品、觀音品であるが、通總して概觀する時は、善く經意に添ひ、法師品寶塔品から、神力品囑累品の十二品に力を用ひられて居り、したがつて寶塔品・涌出品・壽量品・神力品の釋文の如きは、含蓄暗示に富める光彩陸離たるものがあるのである。

けだし、法華經はその正宗分は、迹門に八品、本門に一品二平、合して十品に過ぎず、迹本の序分一品半、殘れる十六品半はみな流通分であり、而かもその主なるものは、娑婆世界の閻浮提の、惡世末代の、凡夫の四衆の爲め、謗法逆惡の衆生の爲めに、最後の五百歳の中において、廣宣流布しはじめしと豫言せられてゐるのである。而して天台大師までの法華經註釋者は、嘉祥吉藏大師に過ぐるものはないが、しかし師も流通分においては

あまり多くの力を注いでゐないのである。

然るに天台の法華經におけるや、流通分に非常なる力を致してゐる。而してその最も注目し値すべきものは、壽量品における、『遣使還告』の釋なのである。

天台大師以前の釋家は、此の『遣使還告』をいかに釋したか、大師はいふ、

『遣使者、或取混弊中大聲普告、爲使人。或用神通、或用舍利、或用經教等爲使人。今用四依菩薩語、衆生云佛已滅度、但留此法、我今宣弘。汝當受行也。後時衆生、若無四依傳述經法、豈能自知。佛已滅度、故用四依、是使人也。』

遣使の使人とは、四依の菩薩であるとする。四依の菩薩とは、「大涅槃經」四依品の明かす所、佛の滅後に衆生の依止と爲り得る四種の位の人であり、此の四依の人は、かならず常に、『依法不依人、依義不依語、依智不依識、依了義經不依不了義經』の法四依によつて、法を説くべきことを定めてゐるのである。

佛の涅槃とは、常在靈鷲山の佛が、衆生の憍恣厭怠を誠しめて、彼等をして法に隨はしめんが爲めの方便である。こゝにおいてか四依の菩薩を遣はして、彼等を覺醒せしめる。そこに滅後付屬の大事が生ずる。諸師が、或は遣使とは大聲普告だとか、神通だとか、佛舍利だとか、經卷經法だとか解してゐる中で、生きた人間としての菩薩を遣はすことであると釋したる天台大師の、神秘的の信念をこゝに見ねばならない。單なる托事的觀念的解釋のみ、經文にむかふものは、斷じてかゝる解釋をすることは出來ないであらう。

南山道宣は、大師を以て靈山の聽衆だとし、賢首法藏もまたそれを引用してゐる。これ南岳大師が天台大師に

告げし語に依るのであらうが、天台大師みづからも、その妙悟は、藥王品の『是真精進、是名眞法供養如來』の文に至つて豁然して洞通したといふのだから、壽量品の遣使還告を、斯の如く解釋したる大師は、またみづから藥王菩薩の應化としての自覺を有して居られたであらうと思はれる。そしてこの註釋の中には、本佛實在の信念と、その三世益物の慈悲と神通とに對する信念が、あふれてゐることを感ぜざるを得ない。

こゝにおいては、佛敎は立派なる宗教であるといはねばならぬ。

六

既に滅後に四依菩薩が、本佛慈悲の使として、出世して衆生を導くものとすれば、經文の付屬といふことは、重大なる意義を生じて來る。

上の『遣使還告』の釋と同じく、前人の嘗て釋してゐない注目すべき釋が、寶塔品にある。即ち『二佛並坐』の説明の後に、經文に、『佛欲_下以_レ此妙法華經、付屬_レ有_レ在』とある文に對して、大師は、殊に『此妙法華經』の文に就いて、

『若欲_レ開_レ塔、須_レ集_ニ分身_一、明_レ玄付屬_上、聲徹_ニ下方_一、召_ニ本弟子_一、論_ニ於壽量_一』と釋してゐる。妙樂は之を扶釋して、

『言_ニ明_レ玄等_一者、略舉_ニ經題_一、玄收_ニ一部_一。故云_ニ佛欲_レ以_レ此妙法等_一也』

明玄付屬といふのは、妙法華經の題目の中に玄く一部の體宗用を收めてゐるから、その題目を擧げ明して付屬する。その聲が下方空中に徹して、本弟子を召し、本弟子來るによりて壽量品が説かれると解したのである。ま

た『付屬有在』の二意を釋して、

『付屬有在者、此有二意。一、近令有在、付八萬二萬舊住菩薩。二、遠令有在、付本弟子下方微塵、觸處流通、又發起壽量也。』

といひ、法華經を滅後に弘通すべき四依の菩薩に、二種あることを明かにし、近令有在は藥王等の八萬二萬の菩薩、遠令有在は下方本化の菩薩、而してその本弟子は、明支付屬で、題目を付屬せらるゝことが、上の釋と合せば既に明瞭であるといつてもよゝ。

次ぎは勸持品・安樂行品の二品に、折伏と攝受の行法が示されてゐるが、大師は勸持品を以て、深位菩薩の行法とし、安樂行品を初心始行の菩薩の行法として、而かもみづからの止觀行を以て之を釋せられてゐる。これに依ると、勸持品の深位菩薩とは、おのづから寶塔品の遠令有在、明支付屬の本化菩薩のことでないかとの事が考へられるのである。

涌出品・壽量品の大師の釋の光徹萬丈は、今之を略するが、天台の壽量品をば『長壽祇是證體之用』とひみ見るのは、大師の全貌ではない。同じ妙樂が、涌出品の「文句」を釋する時、『密開壽量是第一義』とあるを扶釋して、

『即此一部最極之理、豈非第一。』

といつて、壽量品の顯本を以て、一部最極の理としてゐることを忘れてはならない。

而して流通の分別・隨喜・法師の三功德品の事證であるところの常不輕品に至りて、大師は『得正說之宏宗、

得^テ流通之妙益^ヲと贊し、その折伏逆化を釋して、

『本已有^ル善^ニ、釋迦以^テ小^ヲ而將^シ護^シ之^ヲ、本未^レ有^ル善^ニ、不輕以^テ大^ヲ、而強^シ毒^ス之^ヲ』

といひ、その功德をば、

『毀者^モ、得^テ善惡^ノ兩果^ヲ。謗^ノ故墮^ル惡^ニ、聞^ク佛性^ノ名^ヲ、毒鼓^ノ之力^ヲ、獲^テ善果^ノ報^ヲ。』

と説かれてゐる。此の不輕品は、上の勸持品と同じく折伏の弘通である。而して勸持品は安樂行品に對して、深位菩薩の行としたのをば、此の不輕品は、初隨喜の位としてゐるから、おのづから深位菩薩が、迹にあつては安樂行品の觀行即よりもなほ初心の位として、逆化の化を施さるゝことを暗示してゐると認むべきである。

七

更に神力品の十神力の中の、後の五神力こそは、天台大師の神秘的信仰的方面を、一層強く示すものである。

乃はち第六の普見大會を以て、『未來ニ機一アルコトヲ表スル也』とて、廣宣流布の時を豫證せるものとし、第七の空中唱聲は、『未來ニ教一アルコトヲ表スル也』とて、その時には、本佛、本法、本國土の三法一體の教に歸すべきをいひ、第八の南無歸命は、『未來ニ人一アルコトヲ表スル也』と、衆生ことごとく本佛に歸し本佛を父とする時あるをいひ、第九の遙散諸物は、『未來ニ行一アルコトヲ表スル也』と、本佛に歸したる衆生は、みな本佛の心を心とし、一切を吝惜せずして供養するに至る時あるをいひ、第十の通一佛土は、『理一ヲ表スル也』とて、かくて本有實相の理に歸して、閻浮提の常寂光化する時なるを示せるものと釋してゐられる。

その以下に上行菩薩に對する付屬を、結要付屬と名けて、『如來一切所有之法、如來一切自在神力、如來一切秘

要之藏、如來一切甚深之事』の四句を以て、これ一切佛法を妙名・妙用・妙體・妙宗に結したるものとして、

『總結二經、唯四而已。攝其樞柄而授與之』

との釋をせられたのである。之に對して妙樂は扶釋して、

『結要有四句者、本迹二門各有二宗用。二門之體、兩處不殊。名冠此三(名宗)而總於三、一部之要、豈過於此。故總攬之、以成流通』

といつてゐる。天台が『其樞柄』といつたのは、即ち妙名たる妙法蓮華經である。之を以て上行菩薩に授けたと釋してゐる。そしてこれは上の寶塔品の明支付屬に應ずるものである。

そして次の囑累品においては、佛が、法華經を信する者には此の經を説け、信ぜざらん者には、餘の深法の中において、示し教へて利み喜ばしめよとある文を、大師は、餘深法とは別教を以て、圓教を助けて、圓教以下の機を導くものと釋してゐる。

以上によつて、天台大師は、法華經に本迹二門あると共に、その弘通者にも二類あり、付屬の法も二種であり、弘通法も二つ別なること、付屬の式も相異せることを釋してゐるので、而かもそれは悉く佛涅槃の後に、四依の菩薩を遣はさるといふ、壽量品の釋を中心として、寶塔品から、囑累品の間において、具さに釋しあらはしてゐられるのである。

八

日蓮聖人の宗教の母胎は、此等の天台大師の釋義にあつた。此等の釋義に對する檢討と、その檢討の結果の信

念から、聖人の上行菩薩の自覺は發生して來たのである。即ち聖人の新宗教は、當時のいはゆる日本天台から發展したのではないが、天台大師、妙樂大師、傳教大師の釋義の正當信受から發生したものであつた。『遣使還告』に對する、天台の信念と同じき信念が、おのづから聖人の上行菩薩の自覺を促さしめたのであるといひ得るであらう。

聖人が、いかなる經路を取つて、遂に此の大師の信念に觸れ、同じ信念に悟入せらるゝに至つたかは、更に別の機會に研究しやうとおもふが、今は彼の聖人の宗教を以て、或は眞言と禪淨の長所を、法華經に雜糅合成せしめたものであらうとか、日本天台の一步出たものに過ぎないなどといふ、想像説や獨斷論に對して、聖人の宗教の依るところの、極めて深く、天台大師との關係の、頗る遠きものあるを示さんことを欲したのである。

以上の天台大師の、神秘的なる信念に就いて、聖人當時の日本天台の諸師が、いかに無感覺であり、無知識であり、風馬牛であつたかは、聖人の少し以前に、山門の總學頭となつてゐた、慧檀兩流兼學の碩學、寶地房證眞法印の、「三天部私記」にも、以上の大師の釋には、何等觸れてゐるところのないのと、聖人から七八十年以後に、山門の口決類を聚めたる、等海の「宗大事口決」や、また少しく下れる尊舜の、「玄義私類聚」や、「文句略大綱見聞」や、「摩訶止觀見聞」などによつて見ても、當時の日本天台は、全く教相方便觀心眞實の立脚地にあつたとおぼしく、經文の説相は多くはみな托事觀に解釋して、全然神秘的信仰的なるものは無視して了つてゐることが知らるゝのである。

勿論、聖人の學師であつた大和莊俊範を中心として、靜明、心賀の三代、その以前の勝範、忠諱や、範源、教

深、歴深等をはじめ、聖人當時のいはゆる名匠の口決を類聚せる、聖人の少しく後進にして同學なる、松林房政海の「宗要類聚」は、年來見んことを欲したが、去る大正九年、身延久遠寺西藏の塵埃の中から搜し出し、「一乘論談抄」と共に之を見出して、大切に保存せらるゝやうに勸告したが、その内容はまだ見る機会を恵まれてゐないから、その中に何ごとがあるかは知り難いが、これ等諸師の口決も、以上の等海や尊舜の類聚に引用せられてゐるから、一斑を見て全豹を察する時は、おそらく大師の信仰的、豫言的方面には、何等得るところなく、たゞ觀念的、類推的、托事觀的に、種々の所見を闡はしてゐた。いはゞ龜毛兕角の空論を爲してゐたに過ぎないことをおもふのである。

詮するところ、日蓮聖人の宗教の母胎は、天台大師、妙樂大師の、信仰的、豫言的の釋義と、傳教大師の純大乘の三學建立、一國同歸の大乗戒壇の規模を以て、此の信仰的、豫言的なるものへの前進であると領得したところの、無師獨悟の經卷相承、數百年を隔てたる知識相承に依るのであつて、もろ／＼の江戸時代の聖人の傳記が、天台の『遣使還告』の釋に直接に觸れては居ないが、聖人の立宗開覺のはじめを、彼の「涅槃經」の法四依に依りての研鑽に基けてゐるのは、偶然にも此の機微に間接に觸れたるものといふべきであらう。しかしながら、これなほ單なる推論的で、神秘的信仰的なるものへは竹膜を隔てゝ居る。天台の合理的なる釋義と同時に、神秘的なる信仰に對する交響共鳴。これ即ち聖人の天台宗における不可離の關係なりとすること、如實に天台を解し、如實に聖人の宗教を解せるものと信するのである。

〓九、六、十五〓

有部宗内に於ける發智系、非發智系等の

諸種の學說及び學統の研究

西 義 雄

一 は し が き

部派佛教の文獻即ち阿毗達磨論中に現れる諸種の學說中には、宗輪論などの所謂二十分派の學說と比較して見て、其中の何れに屬するかを容易に決定し難いものが少くない。而して此等の部派の系統又は所屬等を決定するには、各部派の其部派たる所以の獨特の教義なり特殊の因縁なりを明瞭にすることが先決問題である。又、之を決定するにしても、或る一部の傳説とか、宗輪論の述記又はカタージュツの(Kathāvāṭṭu)の佛音(Buddhagosā)の註釋とかの如きを其儘肯定するとならば、敢て嚴密を期する必要もないが、それでも其間の諸種の矛盾や撞着を裁斷せんとすれば、大いに研究を必要とする。況して諸種の傳説や臆説、個人の註釋意見等が妥當であるか否かの問題を論ずるとなれば、印度が没歴史國などと稱せられる丈に、其教義・教相的立場の判明は必然のものとなつて来る。然し斯る企てが部派全體に對して果して可能であるか否かは大なる疑問の存する所であるが、今私は最も豊富な文獻を有し且つ其特色も見易い說一切有部宗に就いて、それが說一切有部宗と稱し得る、又、有部の

所屬と斷じ得る獨特の教義的立場を定め、此立場に立つて部派所屬の紛しい學派學說を批判しつゝ、本論攻の主目的たる說一切有部宗内の種々の異學系統の存在、即ち所謂發智系統と非發智系統との存在を健駄羅師等の諸師の所說に據つて明にし、次に同じ發智系と稱し得る中にも、更に異學統の存したことを發智と八健度との比較に依つて論證し、因に八健度以外に尙、發智の異本が有つたに相違ないことをも明にしたいと思ふ。

二 有部宗の特殊教義

さて說一切有部宗が說一切有部宗と稱せられる所以は、其部名を薩婆多宗 (Sarvastivādin, Sabbastivādin) と稱せられる様に、一切諸法の實有なることを主張する點に有るは言ふ迄もない。が然し一切と言つても全分の一切もあれば少分の一切もあり、三世を一切と言ふ説もあれば、十二處を一切と解するものもある。その何れが、有部宗の言ふ一切なりや、此點に限界を定める必要がある。

又、有部獨特の教義を三世實有法體恒有と主張する所にありとするとは、早く世親の俱舍論第二十に於いて、「若し人有り、三世の諸法が實有すと説かば、方に彼は是れ說一切有宗なりと許す」と簡明に斷定してからの教相學上の一般常識であるから問題はない様である。然し世親の時代に於ては、單純にかく言つた丈で充分であつたらうが、已に私が嘗て指摘した様に、有部は必ずしも三世有爲法のみを實有を特説としてゐるものでもない。亦現在の如く部派佛教の教義の觀察も多様になり、部派佛教分派史にも、北傳あり、南傳あり、西藏傳あり。北傳にも異部宗輪論 (部執異論等) あり、舍利弗問經所載のものもあり、西藏傳にもバヴヤ (Bavya) 傳に據るもの、ターラナータ (Tāraṇāta) の印度佛教史に據るものありと言ふ風に、多種類の文獻が出現して、其分派の順位系

統が多律多様に考へられる様になつて來ると、必ずしも左程單純な標準丈では充分ではない様である。例せば、宗輪論に據れば、化地部(Mahāsaka)の末宗は、明に「過去・未來有り」として三世實有論を主張したことになつてゐる。宗輪論の著者の參見した化地部の末宗の學說の中には、三世實有論をなすものがあつたに相違ない。而も化地部の末宗と言つて有部宗とはしてゐない。勿論、宗輪論、バヴァ第三説、ターラナータの有部傳、舍利弗問經等の如く、化地部は説一切有部宗の末流とするものに従へば、その亦末宗が三世實有を説いたからとて敢て不思議はないと言ひ得よう。然し若し南傳島史やカタージュツの佛音の意見の如く、化地部から有部が出たものとすれば、化地部の末宗と有部との關係は如何に區別すべきであらうか、ともかく一應は考へて見る必要があらうと思ふ。

又、古來の註釋者中には、一般に有部の四大論師と稱せられる中の覺天や法救を、覺天、法救、譬喩者、西方師、健駄羅國師、外國師等の間に密接な關係を認めて、此等は、或は健駄羅師又は西方師と言ふてもよいし、外國諸師と名けてもよいのであり、進んでは譬喩者と言ふてもよいとの如き學說をなすものである。³⁾ 此中、譬喩者(Drśhinika)又は譬喩部師が經部(Sautrāntika)の先驅思想をなすと言ふ考へは、慈恩の唯識述記四本(五十三丁)及び同二本(三十六丁)に於て已に論ぜられてゐることは、周知の事柄であり、⁴⁾ 近時の研究も之に同ぜんとする傾向にあるが、果して然らば、法救・覺天の思想は説一切有部宗でもあれば、同時に譬喩部師の所説でもあり、隨て古昔の經部師であつたともなる。若し是の如くなれば、部派分立差別はどうなるであらうか。部派雜亂の譏はないであらうか。之を分派分立史上の立場から今一應檢討する必要があるのではなからうかと言ふ問題が起る。

然し豫め斷つてかゝらねばならぬのは、佛敎史の研究に餘りに差別の方面ばかり見るよりも、その中心思想なり統一方面なりから見て、出来る丈、前後の關係を辿ると共に、佛敎史を一貫して見ようと言ふ立場（前掲の學説は此立場に立つての主張であらうと思ふが）、即ち類似點を中心に觀る見方の重要であることは言ふ迄もない、が同時に、その史的展開上に於ける差異點を明すことも亦、歴史的研究方法としては、怠つてならぬ所であらう。私は前者の立場を考慮しながら、主として今は後者の立場に立つて行かうと思ふのである。

勿論、部派分立の原因は、單に教義上の差異點のみに歸すべきものではなからう。其間に、地理的な事情、經濟的の條件、又は個人的或は黨派的感情等の種々の原因が考へられる。然し其等は、その分派分立當座の問題であり、少くも眞の阿毗達磨の研究對象とはなし得ない。兎も角茲では、如何なる學説を如何に説けば其を有部宗所屬と決し、然らずんば他部派と見做すべきか、其判定の目安を定めることをさしあたつての急務とする。

私は此目安を、「説一切有部宗は、三世の有爲法と離世法とを共に實有と主張し、而かも其を主張するに際しては、最も重要な教義として力強く主張するもの」なれば、此を説一切有部宗と許して差支へないものと解したい。此考へは、眞諦の部執異論疏と及び慈恩の異部宗輪論述記に於ける意見とに基く。即ち眞諦は言ふ⁵⁾、「この説一切有部宗にては、一切の所知を明すに六種に過ぎず、即ち是れ三有爲あり、三有爲とは即ち三世なり。三無爲あり、三無爲とは即ち虚空と思擇滅と非思擇滅となり。此六種を銘けて一切と爲す。此六は是れ有なるが故に、一切有と言ふ。その一切有の義を説くが故に用ひて部の名を標す……」⁶⁾と。慈恩は此眞諦説を多少改めて、「説一切有とは、一切に二有り、一は有爲、二は無爲なり、有爲とは三世を言ひ、無爲とは離世を言ふ。其體皆有なるをもて、一

切有と名く」と言ふ。私の掲げた前の目安は此兩說に據つて敷衍したものに外ならぬ。以下、此目安に従つて、暫らく部派及び個人の學說を批判して行かう。

三 有部と化地部末計・譬喩部師等との關係

先づ有部と同じく三世實有を説く化地部の末計に就いてあるか、宗輪論の記述と其文勢とから考へると、化地部の本宗は、三世實有を主張する有部よりの分派として、「過去無體、現在と無爲とは是れ有なり」との主張をなしたのであり、更に其末宗は、同一部内の本宗の宗義に對して、之と異なる説を爲すことを表さんが爲めに、其の一説として三世實有説をなしたと説かるゝので、決して對他部派的教義として力強く主説されてゐると考へる必要もないし、亦、離世法に對する考へも、有部宗と異なる。即ち化地部の末宗の他の部派に對する重要な教義は依然として化地部本宗の諸他の、教義に同ずるが爲めであつて、彼が異説を唱えても、「尙化地部の」と稱せられる所以が茲にある。

次に南傳の分派史の如く、若し化地部から有部宗が出たものとし、更に、宗輪論の記述を補つて其末宗が三世實有を説いたとすれば、其末宗とは正しく有部に外ならぬであらう。若し化地部の名の下に、尙、三世實有を説くものが有つたとすれば、少くともカタラツツ註釋の化地部の宗義とするものゝ中に、この三世實有論が見出されなければなるまい。然も、カタラツツ註釋に據る化地部所屬の宗義と目されるものゝ中には、三世實有論は見出されない⁷⁾。其の上、化地部より有部を派生したと見る南傳は、少くとも教義中心に見る限り餘程無理があると思ふ、それはともかくとして以上、化地部を有部と稱し得ない所以であらう。

次に譬喩部師又は譬喩者の所説に就いて考查しよう。元來、譬喩者の所説は、正統有部たる毘婆沙師(Vaidya)の最大の論敵として分別論者所説と共に大毘婆沙論上で屢々破斥を蒙むるのであるが、³⁾一度それが有部宗内の法救又は覺天の學説を介して關係附けられる限りに於て部派判別が紛らしい立場に置かれるものである。

さて、譬喩者は、無を緣する智あり(婆沙卷第四、大正二七、二二八、中)とし、所繫の事(見苦・集・滅・道所斷と修所斷との五部の法)と、能繫の結と、補特伽羅(我)との三事の中、能繫の結のみは實有なりとするも、其他の法の實有なるを許さず、(婆沙卷第五六、大正二七、二八八六頁、中)又、緣性非實有(婆沙卷一三二、六八〇頁、下)とし、其中には當然所緣々即ち境の體性の實有の否定をも含むから、結局、彼部師は、能緣の智及び結は實有なるも、一切の所緣事の實有性を認めない。従つて恒に意識の所緣として知らるゝ外なき過去・未來の法の實有は否定することゝなる。即ち譬喩者は婆沙論上、過未無體説を顯説する所こそないが、間接には斯く主張したことになつてゐると論證し得るのである。

尙、茲に注意すべきは、譬喩者の世體常住の思想である。婆沙卷第七十六、及び同卷第三百三十五に據れば、譬喩者と分別論者とは共に、世(Adhvam)と行(Samskṛta)とは異なる。なんとすれば、世體は常住なるも、行體は無常なればなり。行が世に行する時は、恰も器(世)中の果(行)が此器より出で、轉じて彼器に入るが如く、亦、多人が此舍より出で、轉じて彼舍に入るが如し。諸行も亦爾り。未來世より現在世に入り、現在世より過去世に入る」と言つてゐる。茲に行とは諸行無常の用法に於けるが如く、廣く有爲法を指すことは言ふ迄もない。即ち此文意は、過去世、現在世、未來世といふ、其世體と諸法とは全然別物とするのであつて、有部宗の世無別

體、依法而立說とは根本的に異つてゐる。此は取りも直さず、世體とは諸法と別なる客觀的存在としての時間の常住を主張する說であると思ふ。従つて、婆沙卷第二十三と、百八十三とに出づる、譬喻者の時分二種說も亦、有部の所說と異り、かゝる意味の時間說として解すべきであらう。⁹⁾ 即ち譬喻者の世體常住說は決して三世法實有の意味ではない。

更に譬喻者は、離世法即ち擇滅と非擇滅との實有をも否定する（婆沙卷第三十一、大正二七、一六一頁、上）。虛空無爲の否定に就きては顯說する所がないが、所緣事及び所繫事の實有を認めぬ立場から、之をも否定すると解して決して過誤ではなからう。

以上に於いて少くとも文獻上からすれば、譬喻者の所說には特に有部的と見得る何等の特質も存しないのみならず、寧ろ大衆部系統と共に、反有部思想の巨頭と看做し得るものであると思ふ。¹⁰⁾

次に、世體常住問題の序でとして、然らば、分別論者の所說はどうかと言ふ問題が生ずるが、この部派所屬問題は已に赤沼智壽、木村泰賢兩教授等に依りて相次いで論述されたことがあるから、今は其に讓ることゝしたい。¹¹⁾

四 法救・覺天の部派所屬批判

次に、三世法及び離世法の實有說を有部宗の特殊教義とする立場から、法救、¹²⁾ 覺天の思想が説一切有部宗と稱し得るか否かを檢しよう。法救や覺天を特に茲に問題とする所以は、彼等の所說が、有部の大論師達の中でも甚だ特異のものであり、所謂、如是說者、如實義者、應理論者などと自稱する毘婆沙師の持論とする所と驚くべき程の相違を見出すからである。例せば、法救も覺天も共に、法處所攝の色即ち無表色の實有を否定する（婆沙卷第一二

七、六六一頁、下)し、又、二十二根の實體論に於いて、如是說者が、名は二十二なるも實體は十七なりと説くに對して、法救は實體十四種説をなすが、此中、命根の別體實有を否定する序でに、心不相應行法全體の實體實有を否定する(婆沙卷第一四二)。覺天も亦、二十二根の實體唯一説を唱導し、有爲法に二の自性あり、一は四大種(色)にして、二は心なりとて、心所及び不相應行法の別の自性實有説を認めない(婆沙同上)。心所及び不相應行法の非實有説の如きは、所謂五位七十五法實有説を有部獨特の教義であると固執する通途の立場からは許すべからざる非違であらう。覺天の説の如きは特に、此等の點に於て譬喩者の説に近く、後世の經部の色心互蘊説などとの關係が直ちに念頭に浮ぶ程である。

然し其にも拘らず、彼等兩師は共に三世有爲法及び無爲法の實有を否定しないのみならず、有部の三世實有法體恒有論の説明に就いては、各々有部四大論師の一人として華々しい名聲を止めてゐる(婆沙卷第七十七卷初頭及俱舍卷第二十)。不幸にして法救の類異説も覺天の待異説も、妙音の相異説と共に、婆沙評者の選擇する所とならなかつたけれども、何れも三世有爲法の實有説を維持し、其説明に當らんとしてゐる點は、注目されねばならぬ。此に由りてこそ此兩者の所説は共に或る點に於ては可なり猛烈な破斥を蒙りつゝ、而も依然として有力なる説一切有部の教義の解釋者として、屢々世友、妙音と同列に重用され、説一切有部宗の大論師なり(婆沙卷第七七)、有部宗内の二論師なり(婆沙一二七)と稱せられる所以がある。特に法救の如きは、其の著述が、迦多衍尼子の發智八蘊の編纂順位の妥當性の證明の用にすら供され(婆沙卷第一)、又、假令、一應は其の所説が非三藏なり等と言つて破斥を蒙る場合があつても、次に「復次に云々」とて、法救の所説が毘婆沙師に依つて會通され、彼尊者の

説も亦失無しなど、彼れの與めに態々辯解の勞を取つてゐる場合も珍しくない程である（婆沙卷第七四及び婆沙卷第二〇）。是の如きは、分別論者や譬喩部師の説が殆んど例外なしに毘婆沙師の遮止を蒙つてゐるのと格段の相違である。茲に於いて、私は法救、覺天は必ずしも發智系統とは言へない點があるが、共にやはり説一切有部宗内の大論師とすべきであつて、少くとも前述の有部の部派間に認められた特殊教義から見る限り、決して他部派の論師とすべき筋合で無い様に思ふ。然し同時に注目すべきことは、彼等は有部論師には相違ないが、思ひきつた自由論者であつたに相違ないこと、及び彼等の思切つた所説には、後世の同宗派内の論師達にも可なりに影響されたものが少くなかつたであらうといふことである。

五 迦濕彌羅國內及び國外に就いて

以上に於いて私は（一）説一切有部宗には、其が有部宗と稱する限りに於いて越ゆることの出來ぬ限界的重要な教義を有すること、（二）若し此教義を主説しない場合は如何に多くの類似點を有してゐるとしても説一切有部宗とは稱されなかつたこと、（三）若し此限界を越えないならば、一見非常な異説を提唱する場合でも、彼は有部宗の所屬とされてゐたことを略々明かになし得たと信ずる。で、此を以て、從來、比較的漠然と知られてゐた有部宗文獻内の諸異説、諸の異學統の存在を明にすべき順序となつた。蓋し、其中、個人的學說に就いては、既に赤沼教授の努力の名著「印度佛教固有名詞辭典」内に於いて、假令、尙多少の補遺を要するとしても、兎も角逐次に列擧してあるものが多いから、今は之に觸れぬとして、従前殆んど注意が向けられなかつたと思はれる、團隊的異説を明にしたいと思ふ。

其は所謂迦濕彌羅國外の諸論師の所説に就いてある。婆沙・俱舍・正理等の有部所屬の諸文献を研究するに際して團隊的學統として屢々遭遇するものに、迦濕彌羅國の諸論師と健駄羅國（又は乾陀羅 Gandhara）の諸論師と、西方（Pascarya）の諸師と外國（Bahiretika）の諸師とがあり、其外に舊阿毘達磨師などの文句もある。此中、迦濕彌羅國諸論師の學説は、大毘婆沙論中の、如是說者、如實義者、應理論者、評者等、所謂、毘婆沙論編輯者の所説であるから、殊更論ずる必要はないが、其他の迦濕彌羅國外の諸師、即ち健駄羅國諸師等に就いては其名目は一般に熟知されてゐるに係らず其等が如何なる學説を有し、其學説は云何などの問題は、餘り學界の注意を惹かなかつた様である。そこで先づ此等の學説を明す準備工作として、豫めなさるべきことは、第一に傳統を中心とする團隊的學説又は思想となると、そこに年代的發達を豫想するから、其史的限界を定めてかゝらねばならぬこと、第二に、其團隊の地理的關係を明にすること、第三に、學統其のものを明かにしなければならぬことである。

第一に年代的發展に關しては、婆沙論中にも「舊阿毘達磨論師」の説を述べて「今の阿毘達磨師」の所説と對比せしめることが屢々ある（婆沙卷第一八、卷七五、卷一二三）様に、又、俱舍以前の有部思想と舊薩婆多部と稱し、正理・顯宗の所説を新薩婆多部と稱するが如く、同様に迦濕彌羅國外の諸論師の諸説にも變遷のあつたことが豫想されなければならぬ。私は今之を婆沙論編纂當時以前の所説に限りたい。といふのは、俱舍寶疏などが俱舍師の所説なり等となすものは、世親が健駄羅有部の出身とされるが故に、俱舍製作當時の健駄羅國諸師の所説を代表するものと見えぬことがないに拘らず、之に關する光、寶二者の意見には多少の相違があつて、其の決定は別の機會を待つものがあるからである。

尙、この年代的限定は第二の地理的區分の研究と密接の關係を持つ。迦濕彌羅國と言ひ、健駄羅國と言ふも、時代に依りて其範圍に廣狹の差別を生ずることが考へられねばならぬ。一體、茲に言ふ外國とは迦濕彌羅國外の意味であり、又、西方と言ふも迦濕彌羅國の西方なることは、婆沙論編纂が迦濕彌羅國であつた點から明瞭である。蓋し外國師と西方師と健駄羅國師との三者の關係は如何と言ふに、外國師と言へば他の二が此に包含されること言ふ迄もないが、外國師は即ち西方師又は健駄羅國師を指すか、西方師と言へば直ちに健駄羅國師をも指すか否か。換言すれば、此の三者の言語の包延關係を、少くとも毘婆沙師等は全然同一と見たか否か、即ち同一郡、又は同一學統の諸師を或は外國師とも西方師又は健駄羅國師とも呼んだのかどうか等の問題が起る。此に就いて古來、之等を異名同體として取扱つたものも少くない。例せば「彼同分に五種あり……」との説を婆沙卷七にては外國師の説とし、俱舍卷一第二にては西方諸師の説とし、之を光記（大正四一、四六頁、下）には「是れ迦濕彌羅國の西、健駄羅國の有部師の所説なりとし、寶疏も之に同するが如く、又、略心に關して、婆沙卷一九〇に迦濕彌羅國外の諸師の説とあるを、俱舍卷二六に西方諸師の説とし、光寶共に、之を健駄羅國師の説と解するが如き、是である。又、外國諸師と西方諸師との區別を全く無視して使用してゐると考へ得るものも少くない。例せば、菩薩の學位に減定を得すと言ふに關して、同じ婆沙の卷五四にては西方師説とし、卷一五三にては外國師説とするし、無間道と解脱道との所證に關する同一の説を婆沙卷九〇にては西方諸師説とし、卷一〇八にては外國諸師説とするし、又、修の六種類説を、婆沙一〇五には西方諸師説とし、卷一六三には外國諸師説とする。復次に、色は色に於て同類因無しとの説は、婆沙卷一七には外國論師説とし、同卷一三一には西方諸師説となすし、四無

記根説に就きて、婆沙卷一五六に西方諸師説とあるを、俱舍卷一九にては外國師説と爲すが如き是れである。此中、地理的に見ても當時西方師と言へば健駄羅國師の中に包含され得ること丈は可能の様である。勿論、漢書（卷九六、上、下）などによる罽賓國即ち（多くの場合迦濕彌羅國を指す）といへば、迦濕彌羅、健駄羅、迦畢試（Kapisa）などをも包括した隨分廣範圍のものであつて（解説西域記二五三參照）、迦濕彌羅と健駄羅を區別しない時代の區分に屬する様であるが、既に健駄羅と區別して考へられる罽賓國即ち迦濕彌羅國は、傳説に據る世親の俱舍論製作時代の如く、比較的狭少であつて、現今の迦濕彌羅國と略々同じく、極く小範圍の一地域を指したものであらう之に對して婆沙編纂當時、即ち迦賦色迦王出現時代より玄奘入竺時代迄の健駄羅國は迦濕彌羅國に比して可なりに西方に於て廣く擴がつてゐたに相違ないと思はれるからである。然し外國諸師と言ふのと他の二者とを同一と見るのには、尙一抹の不安を残す。

よしんば以上の如く、婆沙以前の此等三地方の諸論師は同一地方即ち健駄羅國の諸論師を指すとしても、尙殘る問題は、此等の諸論師達の學説は、果して凡て同一系統のものであり、同一傾向のものであつたか否かであり、而して此の問題は未だ何等決定されて居らぬと思ふ。即ち第一、從來一般に漠然考へられてゐた様に、此等外國師は發智系ならざる非正統派の有部であつたか、第二、「色は色に於て同類因無し」と言ふ説に於て西方師と譬喩者と同執とせられるが、寧ろ譬喩部師に近かつたのではないか（是の疑は後に經部説を可なりに採用したと稱せられる世親の出生地文に相當に根強い疑である）。第三、外國師は六波羅密を説くとするから、已に大乘思想が混在した（望月、佛教辭典、第一卷、九八三頁）のではないか等の疑問が起つて來る。而して此問題に最後の斷定を下

すものとしては、其等諸論師の所說とされるものゝ内容の詳細なる研究に待つより外はないと思ふ。以下煩を厭はず此を擧示する所以である。

六 特に健駄羅國師の所說

先づ健駄羅國諸論師の所說から掲げよう（以下、同一の教義を示すものゝ中、西方師のものは健駄羅國師說の中に、外國師のものは西方師又は健駄羅師所說中に攝した。又、以下所說の配列順位は原則としては俱舍論の說順に准ぜんとした、が有部宗義との親疎などを考へて、必ずしも是に准じないものもある。因に、以下の頁數は大正藏に依つた）。

(一) 健駄羅國の諸師の言く、「不律儀に住するものが、八齋戒を受くる時は、不律儀を捨てて律儀を得し明旦時に至りて律儀を捨てて還つて不律儀を得ず。律儀を得するが故に不律儀は斷じ、律儀を捨てるが故に、不律儀は續くなり」と。(婆沙一一七、六〇八、中)

此は迦濕彌羅國の諸大論師が「明旦時に至りて律儀を捨するも不律儀を得せず」と説くに對して作されたものであるが、正理卷第三九(大正二九、五六六頁、下)には、却つて「惡の阿世耶を永捨するに非ざるが故に」との理由の下に、健國の所說を應理としてゐる。

(二) 健駄羅國の西方師の言く、「飢と渴との二觸は、長養と等流とに通するも、異熟生に非ず。飲と食とを以て能く斷するが故に、阿毘達磨者は、異熟色が斷じ己りて復續くといふを許さざればなり」と。(婆一二七、

迦濕彌羅國の諸師は、有説の「飢と渴とは亦、異熟生にも通ず……」との説に同するも敢て前者を破斥してない。

(三)健駄羅國の諸論師の言く、「眼と相應する心を説きて名けて略と爲す。世尊は眼を説きて心略と名くるを以ての故に」と。(婆沙一五一、七七〇頁、上)

婆沙一九〇には迦濕彌羅國外の諸師の言として更に此文に續けて言ふ。

「説くが如し、眠とは云何、謂く、眠者の所有の眠夢にして身を持すること能はざるものなり。心の略なるを性と爲せばなり」と。

婆沙評者は略心とは善心を言ふとて此説を評破せり。

(四)發智文に「若し憂根を成就すれば、彼は必ず過去、未來の八根(命・男・女・眼等の五根)と三世の一(具知根)とを成就せず、定んで過去・未來の四(四受)、三世の二(意と一受)と、現在の二(身と命)とを成就す」と言へるに對して、

健駄羅國の諸論師は説く、「此文は應に、過去の五(受)を成就し、三世の一(意)を成就すと作るべし。受の名は定まらざるが故に」と。(婆沙一五六、七九三頁、下)

(五)毘婆沙師は説く、「若し男・女の二根を成就するものなれば、彼は定んで過去・未來の八(命・男・女・眼等の五根)と、三世の三(三無漏根)とを成就せず。定んで過去、未來の九(四受と信等の五)と、三世の二(意と一受)とを成就し、現在の四(男・女・身・命)を成就するも、餘は定まらず」と言ふに對し、

西方師の言く、「應に説くべし、過去、未來は定んで十を成就す。謂く五受と信等の五となり。三世は定ん

有部宗内に於ける發智系、非發智系等の諸種の學説及び學統の研究

で一を成就す、謂く意なり。受の名は定らざるが故に」(婆沙一五六、七九三頁、下)

と。前の第四と此所説とは共に三世の法の成就、不成就性を認める點に於て有部宗の特相を表し、又、婆沙論上の前後の關係から見て、これは同じ健駄羅國諸師の所説なることが明である。

(六)發智に、「世尊は不動寂靜定に依りて而して般涅槃し、世間の眼滅す」と。此は定に在りてとせんや、定より出でとせんや、答ふ。定より出でとなり」とするを、

西方健駄羅國の諸師は言く、「説くが如し、世尊は第四靜慮に入りて般涅槃し、世間の眼滅せり、と。此は定に在りてとせんや、定より出でとせんや。答ふ、定より出でとなり」と。(婆沙一九一、九五五頁、中、下)右の所説は、共に佛が定に在りて般涅槃せりとの所説を破する爲に毘婆沙師により採用されたものである。

(七)健駄羅國の諸論師は言く、「善律儀が漸得にして十支(身三・口四・意三)を具せざることあるが如く、不律儀も十支を具せざることあり。若し諸の有情にして種々の不律儀の家に生在し、生れながらにして瘖瘵なるものなれば、衆同分を盡すあひだ言説すること能はずして、彼は但、身の三業性の不律儀業のみを得すべく語の四は得せざる所なり」と。

こは迦濕彌羅國師の「諸不律儀にして支を具せざるもの無し」との説に對するもの。光記は此説を經部師の所説(卷十五、大正四一、頁二三四、上)としてゐる。

(八)健駄羅國の諸論師の言く、「唯、佛・法・僧への三歸を受くるのみと、及び律儀の缺減とによりても、悉く近事を成す」と。(婆沙一二四、六四五頁、下)

是は、唯、三師を受くるのみと缺滅の律儀とに依りては近事を成すること無しとの迦濕彌羅國師の説に對するもので、光記十四、(大正四一、二二五頁、中)には、迦濕彌羅國外の健駄羅國の經部法師の説とし、寶疏も之に同じてゐる。(大正四一、六四六、下)

(未完)

- 1、俱舍第二十卷。宗研六ノ一、「俱舍論上實有思想に對する世親の態度」參照。
- 2、以下は國譯異部宗輪論附錄、結集史分派史考參照。
- 3、日本佛教學協會第一年、宮本正尊氏、「譬喩者、大德法救、童受、喩蔓論の研究」一七〇頁參照。及び後の、迦濕彌羅國の内外の諸師に就きての項を參照されたし。
- 4、高井觀海氏「小乘佛教思想論」等。
- 5、三論玄義、檢幽集第六、佛教大系本五二七頁。
- 6、異部宗輪論述記發軔、中、四丁、左。
- 7、赤澤智善氏、印度佛教固有名詞辭典、及び林五印氏譯論事下卷、四七四頁參照。
- 8、大毘婆沙論に於ける譬喩者所説の反駁は、私の手記に據れば、約九十回に及び、分別論師のは約五十三四回に及ぶ。之に次で多きは犢子部の十四回、大衆部の約八回(勿論同一事は除く)である。
- 9、此譬喩部師の時間論と有部の三世説及び時分論との關係は、拙稿「説一切有部宗の根本法有論」中に述べて置いた。(常盤博士還曆紀念、佛教論叢、二〇三頁以下參照)
- 10、譬喩部師と經部との關係は古來屢々問題にされた所であるが私は、俱舍論の註釋たる光記の所説等には尙、大いに批判を要するものゝあることを、此際一言して置く。
- 11、宗教研究、第二卷、第五號、第六號參照。
- 12、此中、婆沙論、俱舍論中にある大德(Bhadrika)が十四卷轉婆沙が屢々爲す様に、果して尊者法救又は大德法救(即ち達磨多羅(Dharmatrata))と同一人を指すか否か、又、菴婆沙の如く、覺天即ち佛陀提婆(Buddhadevy)と同一人を指すか否かの問題は特別に論じない。其を明すをせとしない上に、何れであるとも見ても私の論旨には大差ないからである。因みに、婆沙論上の尊者法救と大德法救とは、菴婆沙との對比上全く同一人たることを斷つて置く。
- 13、西域記に據るに、現今の迦濕彌羅は、海拔五千呎にして四面山を以て繞らされ、長さ八十五哩、幅二十五哩位の卵圓形の地域であり、魏書の彌彌傳に據れば、東西八百里、支那里數南北三百里の地域とせられるに對し(解説西域記、二六一頁)、健駄羅國は西域記に據れば、東西千餘里、南北八百餘里とあるからである(解説西域記、一七〇頁)。

有部宗内に於ける發智系、非發智系等の諸種の學説及び學統の研究

日本「民間信仰史」研究序説

杉 浦 健 一

研究の歴史——意味の規定——資料の吟味——現地調査——各 論（第一門・第二門）

一、研究の歴史

「民間信仰」の研究は今迄好事家の手によつて、各人が各々興味を感じる部分のみを非組織的に研究した結果、甚だしく偏曲したものとなつてゐる。従つて社會がこの種の研究をデレツタントの暇仕事と見るのも亦已むを得ない次第である。現在のまゝで研究が進められたのでは、斯學の發展は望み得られないかと憂へ、未熟な私見を發表する。

「民間信仰」「迷信」「俗信」等と云はれる信仰生活に就ては、未だその意味が明かにされてゐない。二三¹⁾これを規定したものはあるが、明瞭になつたと云ひ難い。その原因は内容を規定する前に、立場或は見方の規定から行はないことによると考へる。

明治時代に於ける新文化の讚美者等は民間の信仰を強く排斥した。この態度は文部省の教育方針にまで反映してゐる。その編纂する處の國定教科書修身科の課題「迷信」の注意書きを見ると「迷信は地方により種々雑多にて、四國地方の犬神の如き、出雲地方の人狐の如き、信濃地方のヲサキの如き、特にその著しきものなり。……

(一) 狐狸などの人を誑かし、又人につくと云ふことなきこと、(二) 天狗といふものなきこと、(三) 祟りといふことなきこと……」以下八項目をあげて、いづれも愚の至りであることを述べてゐる。これと並んで各方面の學者が、夫々の立場から迷信の打破に努力して來た。³⁾

斯かる態度に對して、民間の信仰を打破しやうとせず、學術研究の材料としやうとする試みが無いではなかつた。この萌しは早くも、新らしい學問の初期の輸入者等の間に見える。明治十九年には三宅雄二郎、田中館愛橋、箕作元八、吉武榮之進、井上圓了、坪井正五郎の諸氏が不思議研究會を設立して、第一種 夢、夜行、神知、偶合、再生、癡狂、其他諸精神病。第二種 幽靈、狐狸、天狗、犬神、祟其他諸奇怪。第三種 靦巫、神下し、人相見、墨色、卜筮、豫言、祈禱、察心、催眠其他諸幻術を各々其修むる所の學科に隨つて學理上の解釋を興へやうとした。然し眞に一つの科學の對象として研究を始めたのは人類學と宗教學である。

人類學的研究は坪井正五郎博士等によつて、人類學會が成立し、明治十九年二月十日よりその報告が出る様になつてから非常に發達した。坪井博士は土俗、言語の上から削り掛け、俚諺を初め、多くの論文に於て、信仰研究の方面に貢獻された。³⁾ 坪井博士によつて澤井廉、鈴木券太郎氏等の法律研究家がメイン、マクルナン、タイラーの説を輸入されたので、民間信仰に對する研究は、この方面で進んだ。その中最も多くの影響を與へたのは、鈴木券太郎氏の「舊化生存」(Tylos of survivals の譯)に關する論文である。ここに於て信仰の舊化生存を妄信と呼んで、昔から連續せる儀型、信仰を研究する必要を主張した。これにより妄信の材料が非常に多く集つた。⁴⁾ これと前後して婚姻に關係する儀禮、新年を初め色々の年中行事、その他種々の厭勝・禁呪等民間に於ける信仰・

行事の報告が載せられる様になつた。これに刺戟されて風俗研究に於てもこの方面の材料蒐集に努力した。⁹⁾

次に起つたのは宗教學的研究である。ここに先鞭をつけられたのは、日本の宗教學の建設者である姉崎正治博士である。博士は「民間信仰」と云ふ言葉を使つて、「正統の組織宗教より見れば或は迷信と貶し去るべきも、彼等の中には大古純朴の神話的信仰の留存せるあり、又中には合理的の習慣存するあり、學術的に社會學及び宗教史の上より見れば漠然たる迷信の語を以て之を概稱するは頗る常識的見解たるを免れず」と觀破して、「民間崇拜」と「説話」(フオクロア)の二つに分けて研究することを提唱された。⁶⁾これは當時に於ては非常な卓見で、今日と雖も斯學研究者の必讀の文字である。岸本能武太氏も迷信と呼ぶよりは俗信と稱すべしとして、宗教學的研究の對象とすることを暗示された。⁷⁾明治三十五年には加藤熊一郎氏が「日本宗教風俗志」を著し、宗教風俗と云ふ立場から、俗間の信仰に力を入れた。明治四十三年我國民俗學の先達者である柳田國男先生が「イシガミ」を出版せられた。これこそ、民間信仰研究の最初の紀念碑となるものである。この本の表紙に「ちがばな」と「ひかげのかづら」を描かれたのは、神事に供せられる植物によつて我が國民の宗教生活の新しい研究をシンボライズされたものと思ふ。それ以來丁度二十五年、この間柳田先生等の努力によつて、今日の進歩を致した。

註

(1) 井上圓了「迷信と宗教」、加藤咄堂「民間信仰史」、中村古峽「迷信」(日本風俗史講座)、富士川游「民間信仰と迷信」

(郷土史研究講座)

(2) 迷信打破に努力した著書としては、井上圓了「妖怪學」、同「地方的迷信」(明治聖徳紀念學會紀要第十二)、同「迷信と宗教」、八濱督郎「迷信の日本」、後藤道雄「迷信茶話」、富士川游「迷信の研究」、中村古峽「迷信と邪教」、新城新

蔵「迷信」、和田徹城「淫祠と邪神」、横山流星「淫神邪教と迷信」その他

(3) 削り掛けの研究(人類學雜誌第十三號以下數回)、俚諺の取調(人類學雜誌三卷二十一號)

(4) 舊化生存の話(人類學雜誌四十二號)、妄信の材料(三十九號、四十三號以下多數)、厭勝の材料(四十一號以下多數)

(5) 風俗畫報に最も多い。

(6) 「中興の民間信仰」(哲學雜誌明治二十八年)

(7) 八濱督郎編「迷信の日本」の序文

二、意味の規定

その後今日まで日本に於ける民俗學の研究は外國のそれと同様に信仰に關する方面に興味が集中された。そのため特に民間信仰などと云ふ言葉は使はず、信仰生活を中心として研究して來た¹⁾。然し此等の中には、民間に昔風の文化が残存してゐると云ふことから、直ちに現在の民間の風習と奈良、平安時代の文獻に見える貴族のそれとを比較研究する人々もある。同じ日本である以上、奈良、平安時代の貴族社會の生活が、今日の民間に残つてゐないことはない。然しそれ等はその後の種々の社會事情の變化を経て、今日に及んでゐるから、その間に相當の變形を免れない。従つて、奈良、平安朝の貴族生活を今日の民間の舊習殘存から復原するには、餘程該博な學識と敏感な感覺を持つてゐなければ、如何に嚴密な資料の吟味と特色ある研究方法によつても、なか／＼困難である。

民間信仰を研究するに當つては、その様に古い時代まで遡らなくとも、唯だ文獻にあらはれた記録と現存する民間の事實とを比較研究することに非常な用心が必要である。ここに民間信仰研究の stumbling tone が横はつ

てゐる。これを除却するには、民間信仰の意味を規定し、資料の整理を行ふ外に方法がないと信ずる。

私は民間信仰を上流とは生活様相を異にする、庶民生活に於ける信仰の部門を研究すると云ふ立場から「知識ある上流階級の人々が公然と行ふ信仰に對する民間に土着な信仰或は土着化された信仰」と規定する。今迄これを問題とした人々は、日本宗教史で扱つてゐる宗教にあらはれない、その裏面に行なはれる宗教と云ふ立場から、成立宗教に對立するものと考へた様である。具體的に云へば、外來の宗教が入つて以後、それまでの我國在來の信仰も、上流階級に於ては外來の成立宗教に刺戟されて、成立宗教の如き形をとる様になつた。民間信仰はこれ等組織ある、正統宗教の裏面に行なはれるものと考へられた。²⁾従つて多くは佛教、神道、儒教の外に邪教、淫祀を祭り、蕃神を崇拜することを民間信仰となし、例へば皇極天皇の三年富士川の邊の人、常世神を祭るとか、聖武天皇の天平二年安藝・周防の人々妄りに禍福を説き、死魂を祀り云々等の記事を文獻の初見として擧げてゐる。³⁾或は又これを言ひ換へて、成立宗教の形式である道德、學問に對して、生きた宗教としてあらはれる魔法、神秘、傳説の類であるとも云ふ。⁴⁾

斯かる意味で區分するならば、同一の人に於て成立宗教とその裏面にある非組織的信仰・行事とを兼ね行ふことが出来る。従つて宗教心理學的には研究對象として、兩者を獨立せしめ得ても、文化史的研究に於て、成立宗教の歴史と別に獨立した民間信仰を研究對象とすることは困難となる。私が文化史的研究の上から、民間信仰を上層の公の宗教に對するものとして、獨立の研究對象とすることを主張するのは、二つが文化の上から「ヘトロチニアス」なものとして研究出来るからである。

斯く規定すれば、生活が公と民間とで「ヘテロチニアス」な場合は何時でも二つの文化階層の獨立研究が可能となる。例へば佛教が入らない以前でも、國家的統一が可なり行なはれ、地方的に有力な神々が國家のパンテオンの中に取り入れられる様になつた場合、地方固有の姿とは多少異つた形で國家的信仰の對象となる。この場合國家的パンテオンに入つた地方神に對立する、地方固有の神は民間信仰とも云ふことが出来る。ここに地方的な神と云ふのは、天孫系、出雲系と云ふ様な民族集團の神であるか、大和、紀、越等の地方に於ける地域的集團の神であるか、或は中臣、物部等の様な民族的集團の神であるか、不明であるが、公の統一國家の神に對立して、幾つかの集團を背景とする神である。

佛教・儒教の渡來以前にも公と民間とは前述の如く様々の對立をしたが、これに外來の成立宗教がとり入れられるに及んで、宗教に於ける公と民間の關係は一層複雑となる。即ち國家が公に認めた信仰を各集團は如何に受け容れるか、或は民間の各集團が持つ信仰・行事を國家は如何に統一するかと云ふ點に問題がある。民間信仰と云はなくても、日本宗教史に於て、この點から觀察しなければならぬ問題が多いと思ふ。

中央の力がなくなり、地方勢力が分立すると共に、氏族制度は改變、崩壞の過程を辿り、やがて公に對立する氏族集團の對立よりは、上層と下層、中央と地方の對立と化して行つた。これが更に變化し、莊園制度が崩壞した後武家の知行地が支配的な土地制度となり、これに伴つて武家が城下町をつくる傾向を起してより、上層階級に對する農民の對立、城下町に對する農村の對立が次第に明瞭となり、やがては生活全般に亘つて文化階層が二つに分化した。その後徳川時代に至るまでに、武家によつて權力の中心地が中央である京都を離れて、鎌倉、安

土、桃山、江戸と東に西に大動遷を行ひ得たことも、城下町を背景とする武家の文化が農村のそれと對立する状態にあつたことを示す。私はこれを上流と民間と云ふ名で二つの文化階層に區分して、便宜上兩者を各々獨立に研究することを主張する。

この意味での民間信仰の研究は、鎌倉時代以後の上流に屬しない階層の信仰を對象とする。然し民間の信仰に關する記録は非常に尠いので、一先づ兩文化階層の中間的なものとして、都市に町人の文學が起つて、市井生活より農村生活までも記録する様になつた、徳川中期以後を一まとめとして研究し、この復原が出來た時、更に資料の吟味をして前代に遡ることにしたいと考へる。

注

- (1) 日本の民俗學者或は民俗採集家の中には「神」の研究を目的とすると云ふ人々がある程、民間信仰に重點を置いてゐる。
- (2) 姉崎正治「中興の民間信仰」
- (3) 加藤咄堂「民間信仰史」
- (4) 富士川游「民間信仰と迷信」

三、資料の吟味

正統資料によつて研究する宗教史と民間信仰とを對立させる原因は文化階層の相違によつて、便宜上各々を獨立に研究する立場をとることによる。それは資料の上から兩者が全く違つてゐて、關係を、つけ得ないからである。資料の相異と云ふことは、やがて又その扱ひ方、並に評價態度に大きな相異を生ずる。この點に關する兩者の相

異の特色の一つをあげれば、史學がその時代に書かれた文獻を絶對的資料とするのに對して、民間信仰研究に於ては、必ずしもその時代の記録を絶對的なものとして尊重しない。

當面の問題である徳川時代以後に就て云へば徳川時代中期以後の民間信仰研究には、その時代のものより、明治になつてからの記録の方がよい。何となれば文字は上流階級の出來事を記録するためにのみ存した觀のある時代のこととて、農村の生活の忠實な記録などは残される筈がなかつた。農村自體も、百姓一揆、檢地に關する記録、郷帳、水帳等の外には、記録は残してゐない。斯くの如く農村の事象は鄙俗として、取りあげなかつたのである。これが問題となつたのは封建制度が崩壞して四民平等と云ふ眼で民間生活を見た時から以後のことである。特に信仰生活の如く、表面にあらはれず、根強く残つてゐるものは、明治の新時代の文化に照されて始めて、その異態を曝露した。ここでやつと注意され、觀察の對象となつた。然し觀察の態度には色々あつて、一定しないで直ちにまとまつた記録が行なはれるに至らなかつた。前述の如く或は人類學或は宗教學の立場から、學問的に觀察され、記録されて始めて、前代の民間に根をおろしてゐた信仰生活を知ることが出来る様になつた。ここに民間信仰研究が起ることとなつた。従つて民間信仰の研究の第一資料は人類學雜誌刊行以後、蒐集の目的を意識した人々の注意に上つたものに限定する。これを區分すれば、下の如くなる、(A)雜誌、(B)郡誌類、(C)著書、(D)未發表のもの。

以下これを略述すれば、

(A)雜誌——人類學雜誌、風俗畫報等の影響を受けて、これに關係のない雜誌まで問題とする様になつた。然

し眞にこの方面専門に努力したのは、大正二年より發行された郷土研究である。これが一時期を劃してより、この方面に主力を注ぐ雑誌が非常に多くなり、最近では一時は、地方の謄寫版すりを入れると、三十近くも雑誌の出した時さへあつた。

(B)郡誌——大正天皇御即位紀念の事業として、郡誌編纂が流行して以後非常に多くなり、今日では全國約六百五十の郡の中五百五十郡程は郡誌を持つてゐる。

(C)著作——柳田國男、折口信夫、中山太郎氏を初め斯學の權威の著書は勿論、叢書として、郷土研究社の邊叢書、同じ社の郷土研究社叢書(今日もつづいて出されてゐる)、磯部甲陽堂の日本民俗叢書、坂本書店より出してゐる閑話叢書、地平社の民俗藝術叢書其他、最近の一誠社の叢書まで入れると相當多い。この外にも單行で出てゐる。(傳説、昔噺、民謡等は營利的に出版出来るから單行本も多い)

更に講座として、郷土研究講座、郷土科學講座等あり、その外に奥州・九州等はラヂオ講演集まで出してゐる。(D)未發表のもの——研究者の實見或は傳へ聞きであるが、民間信仰には未だこれが多い。只今の處は、それ等は同好者の間でお互に傳へ合つてゐるのみである。

第二資料はその時代(徳川中期以後)に生活した人が忠實に記録した文獻である。然し前に云つた如く、意識して農民の生活を記録したものは殆んどない。従つて他の目的で書かれた文獻で、利用の出来るものを採用する外致し方がない。他の目的で書いた記録を利用する場合は、それが如何なる態度で書かれたかを充分理解しなければならぬ。斯かる事情にあるから民間信仰研究に於てはその時代の人々の書いた記録は第二資料とせざるを

得ない。これを(A)旅行記、(B)俳諧、(C)隨筆、(D)地誌の四つに分けて、その利用の仕方を略述する。

(A)旅行記——日本に於ては土佐日記の昔から歌や美文を書くことが旅行記の例となつてゐるのか、旅行の際地方の風物を見て歌や文章をつくと云ふよりは、歌や文章を得るために旅行したものだとかへ云へる。大きな旅行記が多く歌人や俳人の手になつてゐることもこれを示す。我國に於ては外國で行なはれる様な Ethnography (他國の風物を記したもので自國のではないが)即ち諸國奇聞と云ふ種類のものが、あらはれたのは大分後のことである。これにあてはまる記録は採藥のために歩いた人の記録である。これは科學的な態度で觀察してゐるから、利用はし易いが資料が尠い。二三の例をあげれば、植村正勝の諸州採藥記抄録、植村治政の諸州奇蹟談、橋南谿の東西遊記、(菊岡米山の諸國里人談)等である。

旅行記の中には吾人の要求する Ethnology (自國のものではないが)視察研究と云ふべき記録も無いではなかつた。貝原益軒の諸州巡りを初めとして、民間の生活を充分理解した旅行記もある。これが吾人の資料として利用するのに最も好都合なものである。その後出たこの種の最も價値ある資料をあげれば、長久保赤水の長崎行役日記、古川古松軒の東西遊雜記、吉田重房の筑紫紀行、江馬氏親の諸國行囊抄、白井秀雄の眞澄遊覽記等である。更に旅行記として對蹠的な立場に立つて民間生活の資料を残してくれた二つのものがある。一つは外國人の旅行記であり、他は俳人の旅行記である。前者は外國人が當時の公道を通り過ぎる時ほんに眼に映じたものではあるが、全然違つた風物に接して受けた印象であるから、日本人の旅行者の如く、それは何處にもある普通事として捨てず、記録した點に貴重さがある。例へばケンプエルの江戸參府紀中に東海道に於て山伏の物乞ひ状態を書

いてゐる如き、この前後の日本人の東海道旅行記には見えない。この點も民間信仰研究に於ける資料の價值評價に特色のある所で、最もこの時代に理解ある人の記録は吾人が今日必要とする當時の日常事件はおとしてゐる。

シーボルト江戸參府紀、ツンベルク日本紀行、フイツセル參府紀行等はこの意味で尊重すべきである。

これと反對に俳人の旅行は行く土地土地で地方人と運坐を開いて接觸し、地方人の生活なら、その感情の動きまでも充分に理解してゐるが、紀行文そのものには記録してゐない。然し文學的表現を持つ俳諧に、その理解がにじみ出てゐる。

(B)俳諧——前述の如く俳人の紀行文は既に宗祇の諸國物語を初め、名ある俳人は皆紀行文をものしてゐる。然しそれ等は俳諧が主であつて、紀行文が主でないから俳諧として述べる。

俳諧は地方の風物の凡てを心に浮べて、これを句にするのであるから、句の背後には民間生活のパノラマが豫想されてゐる。従つて俳諧の手引として、つくられた歳事記が民俗學辭典の觀を呈するのも又當然である。特に蕉門の俳諧は農民の生活寫實に力が入つてゐるから、資料として好ましいものであるが、表現が文學的のために利用に困難を感じる。信仰方面を示す一例をあげれば、七部集「ひさご」の

入込に諏訪の涌湯の夕ま暮

中にもせいの高き山伏

いふことを唯一方え落しけり。

などは山伏の態度並にそれに對する農民の感情をよくあらはしてゐる。農民にとつて *secret* な山伏は非常に常人

から離れた、大きな存在に見えたであらう。山伏の方も又斯かる態度を持したものと見える。

(C) 隨筆——隨筆文學が發達した時代になると、公と民間との文化階層は餘りにも明瞭に分れ、同じく隨筆と云ふものにさへ二つの階層が區分せられる有様である。即ち學者として上層階級に入つて祿を食まんとするもの、武士として上層階級の生活をするものは、隨筆を書き、假令民間の出來事を問題とする場合でも、唯だ自分等の生活のために研究するのであつて、市井の出來事、田夫野人の生活そのものを研究對象とはしなかつた。これに對して上層階級には入り得ない町人、仕官の望を失つた浪人等は上層階級の學問の型に拘束されず、彼等の文化階級の生活を研究對象とした。この方面の研究の大成者である喜多村信節の代表的な著書の題名「嬉遊笑覽」は子供の遊びと云ふ意味である。恐らく今迄捨てゝ顧られなかつた子供の遊びの如きまで、文化史研究の對象として考證すると云ふ意味があらう。京傳の「骨董集」「近世奇蹟考」種彦の「還魂紙料」「用捨箱」の如きは、誠によく當時の現實社會相を記述し、且つその由來も考證してゐる。只遺憾なのはそれが一種の中間文化であることである。市井の事件で、純農村の記述ではない。然しこの態度が民間生活研究に與へた影響は大きいと思ふ。徳川時代に於ける唯一の民俗學研究態度の了解者である八代弘賢が諸國に「風俗問狀」を出したことも、これ等の傾向の影響を受ける所が多いと信ずる。

(D) 地誌——江戸時代には幕府並に諸藩で編輯せしめた諸國の地誌がある。これ等の編纂者には國學者が多く、社寺の緣起、古墳等に關する傳説、由來に力を入れてゐるものがある。従つて資料は偏するが、信仰研究の材料となる。例へば民間信仰に於て興味ある問題の一つである、十三塚に關する記述は多くのものに載つてゐる。例

へば新編武藏風土記の荏原郡世田谷領若林村にある塚の條では、領主吉良左兵衛佐頼康の十三人の妾を葬つた塚であると云ふ傳説を詳しく説明してゐる。この外貝原益軒が藩命を奉じて編纂した、筑前續風土記に於て鬼塚と稱する石窟に對する時人の信仰の如きを初め、色々の信仰が載せられてゐる。

斯かる所謂地誌に對して黒澤貞考の「常陸紀行」の如く、常陸人が自分の土地を、實地踏査して著した、一種の風土記もこの中に入る。斯くすれば前述した貝原益軒、古川古松軒、白井秀雄等の自國の Ethnology とも云ふべき旅行記は、地誌より一層習俗に力を入れた貴重な資料として、これと並行すべきものである。

この外道中案内、名所圖會、浮世繪もこの種の資料となる。

四、現地調査

民間信仰は既に規定した如く、民間の文化階層に土着、或は土着化されたものである。従つて個人の事情に係なく、個人の外部にあつて、個人を拘束する如く見える。斯かる信仰を問題とする時は、集團的に研究すべきである。

この立場よりすれば、宗教思想ではなくて宗教制度を、宗教意識ではなくて宗教儀禮を先に考究にすべきである。斯かる意圖の下に民間信仰を考へる時は、第一にその背景とする集團を明確に把握することが必要である。一口に集團と云つても、その様式は千差萬別である。現在は研究の過渡期にあるので、背景となる集團を組織的に體系付けることが困難である。従つて只今の處は、實狀を field survey によつて體驗することを必要とする。

ここには field survey の經驗を豫想せずに各論を述べるにあたり、民間信仰とその背景となる集團との關係を略

述し、やがて整頓されるべき組織の見當付けを試みることにする。

我國は地形の變化が甚だしいので、氣候、風土の變化が著しい。同じく中部地方と云つても、静岡縣の太平洋岸では梅が散らうとする頃、裏日本の海岸では烈しい雪崩で汽車が不通となる有様である。民間信仰の背景をなす集團は地勢によつて、更に一層甚だしい相違を持つ。斯くて同じ川の上下に於て、同じく田畑を作る村の間でさへ、種々の變相を生ずる。従つて民間信仰の背景となる集團は先づ地域的狀態に基く集團の様式より考へる必要がある。

私の郷里である愛知縣碧海郡の如きは平野にあつて農村は餘裕ある土地の中に散點狀の聚落をつくり、交通の便利な所に、やや密集狀の村をつくつてゐる。今矢作町大字宇頭をとつて見ると、各二十戸よりなる上、下の二つの組に分れてゐる。各々には不動サン、秋葉サンの堂や、常夜燈があつて、それに奉仕する。鎮守の社は大字に一つで祭りは二つが協力して行ふ。

これに對して茨城縣多賀郡高岡村は非常に高峻ではないが山間にあつて、大字の中は五六戸より十數戸程の小聚落が澤山散在してゐる。これを坪と稱して、坪によつて生活がひとまとまりとなつてゐる。信仰上から言へば、各坪で一つの氏神を持つて居り、色々の講もこれを單位として行ふ。これが集つた大字としては一つの鎮守を持ち、この祭りには各坪が全體で祭りをする。坪の如く小地域集團でまとまると、性・年齢の如き集團に於ける分裂集團を背景とする信仰は、明瞭にはあらはれない。¹⁾

更に又福島縣大沼郡中ノ川村及三谷村の如き、谿谷に沿つて、高峻な斷崖狀をなす山と谿流の中間にある、僅

少の平地に二三十戸宛密集して、一つの地域集團をなしてゐる。此處に於ては大字の中の地域的な小團結は強くなく、鎮守、山神、その他の叢祠の祭りも凡て三十戸程の大字を單位としてゐる。

長野縣北安曇郡地方の村々の如き地域集團では、更に五六戸より二十戸までくらの講が團結の單位となることもある。

以上にあげた地域的集團の團結は單位である戸數に相當の差がある上に、その團結狀態も非常な相違を持つてゐる。それには地勢、人口密度、並に分布の様式に伴ひ生産、勞働その他の關係を考へる必要がある。前述の中ノ川村並にその隣の三谷村の如きは、冬は雪を除けて、交通路を開くため、春、夏は水を得る目的で、道普請、堰普請等を初め、全村の共同勞働を必要とする事件が多い。經濟上から言つても田畑は少く、他に山の産物を得なければ生活が出来ないから、字の共有の山野が重要な意味を持つ。例へば三谷村字間方の如きは田畑、山林は勿論、共有地まで三十三戸以上の生計には餘裕が尠いので、共有地も三十三株に分け、分家をした場合も、使用權はなく、使用のためには代金を拂ふと云ふ程限定されてゐる。従つて斯かる狀態にある聚落は三十戸よりも多くと、一般生活は勿論信仰・行事をも一聚落全體として統一的に行ふのである。

次に地域集團に對する血縁的集團を述べるべきであるが、その前に性、年齢による集團の團結狀態を見る。この集團に於ける幾つかの分裂集團セグメンテーションは今日は非常に變化してゐるが、猶ほ以前の Segmentation の狀態を想像するイメーとが出来ぬ。中には茨城縣高岡村の如く五六戸より十數戸で強固な地域集團をなして、Age Grade の Segmentation を行ふことが困難であるものも多いが、他方には三谷村、中ノ川村の如く、三十戸以上が一集團をなし、地域的

には坪、組の如き小地域集團の強くない所では、年齢による分裂集團セグメンテーションが強く團結してゐる。Age grade の中では男子青年のものが他と最も明白な Segmentation を行ふ。一般に性、年齢と云ふ立場から見ると青年團（未婚男子）と既婚男女、寡夫、寡婦、未婚女子、子供との二つの分裂が行なはれ、後者の中女性は老人、既婚婦人、娘、子供と年齢による集團をつくる。中ノ川村を例にとつて言へば、青年團は山の神講、神樂見物、その他最も特色ある宗教行事を持つてゐる。女性に於ても、老人、既婚婦人、娘、子供によつて地藏講、觀音講、文珠講と各各違つた名稱を持ち、信仰、行事の相異を想像させる。

日本の聚落は特定の場合以外には同族が一地域集團をつくつてゐることは尠い。従つて血縁的集團と地域的集團との對立状態を明かにする必要がある。信仰を中心として、この事情を考へるに、出産、結婚、葬式、建築、旅行を初め、凡ての出來事は村全體の問題で、現代の都會人の考へるやうな個人的なものではない。例へば人が死んだと云へば村の各戸から集つて葬式萬端を行ひ、新築と云へば地築き、棟上げには全村で手傳ふ。更に強力な地域的團結を持つた、組や坪では、不幸の場合は葬式のみならず病人の百度參りより、死者の墓穴掘りまで行ひ、新築の場合のみならず屋根葺、田植、穫入れの仕事まで、協力し合ふ。斯かる（組、坪、或は一定の講仲間）小範圍の地域的集團では全く凡ての事件に緊密な連帶性を持つ、例へば餅をついた時、珍らしいものを貰つた時等には分配しないと問題が起る。旅行には餞別を貰つて、土産を期待されると云ふ風に、全く煩ららしい程、密接な關係にあり、文字通り「遠い親類より、近い隣り」の感を深うする場合が多い。

他方これと違つた態度で緊密な連帶性を持つてゐるのが、血縁的集團である。これは地域的には離れてゐるに

拘らず、最も實質的に助け合ふ。例へば葬式の時、特に親しい親類は「一俵香典」と云つて、多くの負擔を負ふを初め、事ある毎に最も強力な援助を行ふのは親類である。信仰の上から云へば、地域的集團は違つてゐても血縁關係にあるものは、その一族に特有な信仰行事を固く守ることが多い。然しこれは他の影響で變化することも多い。此處に於て、實際には非常に複合し、混亂してゐる二つの連帶關係、即ち地域による集團と血液による集團とを明かに區別する必要がある。特に信仰行事の研究には是非とも背影となる集團が如何なる連帶によつて支持されてゐるかを明にすべきである。この二つの連帶（地縁と血縁）が可なり明白に分れてゐる例として、長野縣上伊那郡美和村地方の事情を略述する。此處では地域的集團をジルイ（地類）又はエイジ（アイジ即ち會地）と云ひ、これが何事にも協力し合ふ。これに對して血縁的集團をマキと云ひ、今日は氏神祭り、葬式の時のみ團結して行ふ。この二つの集團を背影として、特色ある信仰・行事が行なはれる。その代表的なものはマキが氏神を共有し、各々のマキによつて氏神を祀つてゐること、アイジの方はイワイデン（祝田）祭りとして各々のアイジでお天狗祭りを行ふことである。ここに於て吾人の主張する二つの連帶は相當明かな對立をなすのが自然であることを知る。²⁾

信仰・行事は政治、經濟、社會の變化に従つて二つの連帶に變化を來すと共に、人々の移動、接觸、傳播によつて非常に變化する。斯かる場合その背影となる集團は、地域的な連帶が血縁的連帶に抱轄されたり、血縁的のものが地域的連帶に統一されたりする。そのみに止らず集團的のものが一見家庭的行事或は個人的信仰と思はれる様な形態さへとる様になる。今後は斯かる變遷、及び接觸、傳播の跡を明かにし自然の連帶に還元するため、そ

の背影となる集團の變遷の歴史を考へなければならぬ。従つて各論の第一門 集團的な信仰・行事の研究は(一)集團(特に集團の中にある分裂集團)によつて連帶して行ふ信仰・行事、(二)個人の過渡に於て行ふ集團的信仰・行事、(三)家庭で行ふ年中行事との三つに分けて研究することにする。

次の第二門は集團的な連帶の考慮を第一に必要なものではないものである。これは民間の文化階層に一般的なもので、各々の土地・集團を背影として研究するのではなく、民間的な心意性として研究すべきものである。従つて現地調査を絶対に必要とはしない。これを(一)厭勝、卜占、禁忌等所謂狹義の迷信と云はれるもの、(二)俚諺、俗信(狹義の俗信)、(三)信仰に係る傳説の三つに分ける。

註

(1) 畏友大間知篤二氏調査

(2) 畏友最上孝敬氏調査

五、各 論(第一門・第二門)

現今は社會學派の宗教學説が勢力を持つて來て、信仰・行事の形態が問題にされる。今迄の日本宗教史は大體に於て個人的信仰の形態を中心としたのに對して、社會的信仰・行事の形態を研究しやうとする傾向が強い。土着的信仰である民間信仰は *par excellence* に夫々の土地並に集團を背影とする。従つて社會的宗教の形態を研究するに好個の對象である。第一門は、斯かる立場から研究することとする。

(一) 集團・分裂集團が連帶して行ふ行事

爾來集團的と云へば漠然と村或は郷黨と云ふものを考へたが、この單位は前述した様に千差萬別である。その上又地域、血縁、性、年齢、職業等により集團が夫々更に又幾つかの分裂集團セツパツに分れ、それを中心として、信仰・行事が支持されてゐる。然かも信仰・行事を支持する分裂集團は離合、變遷が激しく、昔は青年團と云ふ年齢集團の行事が今は子供の分裂集團に移るとか、昔は同族と云ふべき血縁集團で行つた行事が今は特定の家々に移るとか、或は又地域集團で云へば假令組、坪の様な分裂集團で行ふ行事でも、一聚落全體の組や坪は協力し合つたり、招待し合つたりしたものが、今は全く組、坪のみですると云ふ様に一分裂集團の儀禮となる變化も多い。これと反對に昔は一つの職業集團のみの行事であつたが、後には地域集團（或はより大きな分裂集團）全體の行事となる等と大集團に統一されるものも多い。従つて分裂集團と信仰行事との關係を明かにすることが最も必要である。

今迄は集團的行事と云へば、鎮守祭り、氏神祭りを初め疫病神送り（ホウサウ神送り等）、農耕儀禮（秋祭り、蟲送り、サナブリ等）を單純に一村全體で行ふものと考へた。勿論これが好個の集團單位となるには相違ないが、よく見ると、以下（イ）、（ロ）、（ハ）、（ニ）に示す如くその中の特定の分裂集團が中心となつて支持するものが多い。例へば鹽竈町の「ざつとな」祭りの如き、今は子供の祭りであるが、全國に多くあつた悪口祭りの一つとして、地域集團全體の行事であつたであらう。その中特に青年團が支持者でなかつたかと想像される。サナブリなども今は子供のみの行事となつてゐる所があるが、昔は何れかの分裂集團の支持を得た全村の行事であつたであらう。鬼祭り、柱祭り、ネブク流し等地方の名物となつてゐる祭り、或は腹の神送り、風祭り、歳徳神迎へ等

の如く避村に残り、家庭的行事になつてゐるもの等、今日その背影が明かになつてないものも、全國に於ける比較研究によつて、集團の範圍や、中心となる分裂集團が明かとなるであらう。これと反對に、村全體の信仰・行事となつてはゐるが、その行事の各部分を各分裂集團で支持し、綜合されて一つとなつてゐるものもある。例へば鎮守の秋祭りの如く、家庭、家長、青年、子供等性、年齢の分裂集團、組、坪の如き地域の分裂集團、その他頭屋、鍵取りの如き階級・家筋の分裂集團等が、祭禮、神樂、神輿、山車、萬燈、天狗、モドキ、花火等を初め、前祭り、後祭りの禁忌、祓ひ等まで、各々の分裂集團の支持中心が明かに見えるものもある。

以下如何なる信仰・行事が如何なる分裂集團と關係するか、例示しやう。

(イ)家長の分裂集團——村の晴れの祭りに於ては、家長のセグマンが大切なことは當然で鎮守の祭りに於ては、太夫を中心に開く宴會など、家の階級に従つて家長のセグマンのみが集る。その他鎮守祭りの前祭りの物忌みなどど云ふ重要なものは、このセグマン中心である。その外伊勢講、秋葉講の様なもの、このセグマンで行なはれる。(これは一村或は組が單位となり、毎年金を積み立て、伊勢、遠州へ代參を立てる。)

(ロ)青年、女子、子供等性、年齢による分裂集團——青年團が、特殊の信仰・行事を持つ所は随分多く、このセグマンと信仰とは深い關係のあつたことを想像させる。青年團と云つても、所謂青年團のみでなく、それを中心として、年齢の近い幾つかの、男性の *Aggrade* をつくるものもある。(信州北安曇郡の山の神祭り)

女性に於ても會津地方の如く、老婦人、既婚婦人、娘、子供等の分裂集團が、地藏講、觀音講、文珠講等と違つた名稱の團結をするのを見ると、セグマンによる信仰・行事の相異を考へさせられる。

(ハ)小地域集團のセグマン——庚申講の如く村の中の四五戸宛が團結して行ふもの、特にこれが慶、弔の時の團結單位となることによつて非常に強いものとなる。「向ひ三軒兩隣り」式の強い團結はこの種のものに近い。日待、月待等もこのセグマンで行ふが多い。松本市附近の二夜待ちの如く七人宛揃つてやるものだと、人數をきめてゐるものもある。

(ニ)職業のセグマン——石切り、木地屋、大工、鍛冶屋等は職業團結によつて、大師講、山の神講、フイゴ講、金山講等を行ふ。

(二)個人の過渡に於て行ふ集團的信仰・行事

個人の一生に於て、變つた生活に入る一大轉期に於ては、入口に於て呪術・宗教的行儀をしなければならぬと考へられた。此事は時間的のみでなく、空間的にも云ひ得る。例へば他境に入る時には、入口に於て、呪術・宗教的儀禮を行なはねばならなかつた。具體的に云へば、誕生、青年式、結婚、その他毎年繰り返へす年中行事(これは(三)に譲る)等、地域的に云へば一つの峠を越えるとか、旅立ちする等。その他新しい土地の開拓を始め、變つた食物を食ふ時まで、斯かる行事を行はねば氣がすまなかつたのである。

斯かる行事は個人或は家庭生活に於ける、轉換期に行ふのであるが、土地並に集團を離れて個人の存在を意識し得ない民間に於ては、これが集團的信仰・行事とならざるを得ない。例へば青年式を考へても、個人の轉換期と云ふ立場からは、生理的變化を條件として、行なはなければならぬ筈である。然るにこれが社會的條件に基いて行なはれることよりも、集團的行事であることは明かである。誕生、葬式等も凡て皆同様である。

空間的に云へば特定の土地に集團生活を行ふ村は各々境を持つてゐる。(これは村の公の境界とは別にエトランゼが行つても、それを感ずる様な所が多くある)そこには道祖(祿)神、サヘノ神(或る場合は馬頭觀音、地藏その他の石、木(自然木)等があつて怪異を食ひ止める。ここに sacré を感じ、Rite de passage を行なはしめる。これ等は一見個人的に見えるがその背影にある、土地・集團(土地と人の集團とは離れたものではない)を考へなければならぬ。

(三)家庭的に行ふ年中行事

年中行事(前に規定した意味での民間の年中行事)は言葉の意味より考へると、一年中やつてゐる、平常の行爲と云ふ様にも思はれるが、實はこれと全く正反對に平生は行なはれない、特別な行事をする日を云ふ。従つてこれによつて三百六十五日を通して行ふ労働とか、生産とか云ふ様な profane な生活様相は知ることが出来ない。却つて普通とは違つた sacré な生活様相を示すものである。故に年中行事は經濟史や社會史等の profane な生活の研究の對象となるよりも sacré な生活を研究對象とする宗教の研究部門でなければならぬ。

これを具體的に云へば、衣更へ、蚊帳のつり始め等の些細なことから、歳暮、新年先祖祭り、種まき、穫り入れ等枚擧に遑ない程ある。本節に於ては家庭的な行事に限ることとし、他は(一)、(二)で研究する。

扱家庭的信仰・行事は一方では血縁的集團内で固く守り、假令遠く離れた土地の間にあつても、全く同じ儀禮の型を保存するのを見るのが屢々ある。然し他方に於ては一地域集團は凡て一つの型に統一された場合をも、よく見受ける。斯くて血縁的集團を背影とするものと、地域集團を背影とするものとが複雑な關係になつて、一

見その性質を明かにすることが困難な場合も随分ある。この時その性質を明かにする一つの有力な武器となるものは集團生活の根本的單位である家庭的の行事である。

第二門——これは第一門と少し態度も違ひ、宗教儀禮と云ふよりは、それを通じて、民間の心意生活を見ると云ふ所に力點が置かれる。従つて研究態度も多少違つて来る。そこに於ては宗教職業者の活動が重大な意味を持ち、土地、並に集團の特殊性が今迄の程に小範圍なものではなくなつて来る。従つて第一門の様な制限を受けず、より包轄的な研究が可能となる。これに就ては研究態度から改めて詳述する必要があるから次の機會に譲るところとする。

今は唯だ、その分類と内容を略述する。

(一)厭勝・卜占・呪術・禁忌等——「迷信」と云ふ言葉は主として、これを指した程目立つた事象で早くから注意された。その後宗教民族學が盛んになるに及んで、この方面は理論的に組織し得る様になつた。

(二)俚諺・俗信——俚諺と俗信とは深い關係を持つが、一應分けるべきである。

ここで云ふ俚諺とは藤井博士の“A Saying without an author”と云ふ意味ではなくて廣く言葉を功みに利用することである。言葉を巧みに利用すると *sacré* な力を得て、遂には神をも、天地をも動かすことが出来ると思へるに至つた。この意味での俚諺は宗教研究の對象とすべきである。

俗信とは「夜爪を切ると親の死に目にあへない」「北枕に寝るものでない」等宗教的な心意の約束を示すもの。

(三)傳説——研究が進んでゐるから省略する。

中世に於ける新宗教の傳道に就て

圭 室 諦 成

一

この小論に於ては、所謂宗教改革を境として、その以前の宗教、即ち天台宗、眞言宗を中核とし、天台眞言化せる古京六宗、及びこれらと協調せる神道を舊宗教と稱し、その以後の宗教、即ち専修念佛に立脚せる淨土宗、淨土眞宗、時宗等を中核とし、禪宗、日蓮宗をも含めて、新宗教と稱する事とする。以下便宜上新宗教としての特質を最もよく具備せる専修念佛を中心として敘述をすゝめる。

舊宗教は莊園社會の宗教である。莊園社會とは、この社會に先行する班田社會、即ち土地國有社會が、平安朝に入つて崩壞の兆を示すに至つて漸次發展し、平安朝の末を最高潮とし、鎌倉時代に入つて漸次崩壞の路を辿り、應仁の亂に至つて殆んど失脚し、遂に知行

社會にとつて代られた大土地私有の社會である。班田社會より莊園社會への社會機構の推移は、宗教にも直ちに反映して、國家宗教より大土地私有者の宗教へ移行した。所で大土地私有者としては、貴族と舊宗教の大寺院が著しいものであるが、中に就て貴族は比較的早く、寺院は比較的遅く繁榮の時を持つた。かく寺院の大土地私有の段階が、貴族のそれに遅れたことは、寺院がその主要なる土地を貴族より引繼いだ事、即ち大土地私有者貴族の覇權爭奪の過程に於て、寺院は勝利の獲得を保證する祈禱を修する事によつて、その繁榮の過程に於ては現世の繁榮の永續を保證する祈禱を修する事によつて、衰頹の過程に於ては、未來の幸福を保證する法華三昧、常行三昧を修する事によつて、要するに貴族の各發展段階に照應する宗教的欲求を充足

する事によつて、貴族私有地の大部分を收奪したと言ふ特殊事情にもとづくのである。一方曾て國家より寄進を受けた土地を私有地化する事によつて、又かくて得た財力によつて、荒蕪地を開墾する事によつて、且又曾て地方豪族の保護の下にその富を蓄積し、今や自立して、中央の大寺院に保護を求め來つた地方寺院と封建的本末關係を結び、徐々にそれ等寺院の土地を收奪する事によつて、膨大なる土地をその手に收めた。

併し乍ら寺院は大土地私有者としての地位に到達する過程に於て、それ等の土地は危機に直面しつゝあつた。それは何故か。それ等の土地が遠隔の地に分散して居た事、しかもより根本的な問題は、それ等の土地

に武力が闕如して居た事である。班田社會が尙その餘喘を保つた時代には、寺院は國家の信仰を逆用して國家に迫り、國家の力によつて、土地を護る事が可能であつた。併し乍ら漸次増大する私有地は國有地を減退せしめ、從つて國家の租稅收入を減少せしめ、そしてその事は國家權力を衰退せしめ、國家權力の衰退は國

家權力による寺院私有地の保全を無力化した。かくて治安の亂れた社會に於て、保護者を失つた寺院の土地は、空しく他の侵略に委せらるゝの止むなきに至つた。侵略は土着の土豪のみではなく、領内の農民によつても行はれた。更に往年寺院の積極的保護者であつた國家の代表者である地方官すらも、その自立化の過程に於て寺院私有地を侵略した。かくて寺院は二重三重の侵略の中に土地を守らねばならぬ。しかも國家の保護に安んじて居た寺院は、不在地主として農民を誅求こそすれ、何等恩惠を施して居なかつた。寺院にとつては正に危機である。

所でその對策としての武力の充實は如何、分散せるしかも遠隔の土地に武力を充實する事は事實不可能の事である。結局落着くところは宗教である。幸ひ莊園社會の佛教密教は貴族と結び、霸權確立の過程にある貴族の宗教として、その惡魔性は益々助長されて居る。併し乍ら密教は貴族の信仰として發達したので、農民の宗教としてのそれではない。從つてその農民に對す

る迫力は乏しい。こゝに一見不思議な現象であるが、寺院は更に迫力ある宗教を要求するに至つた。一方班田社會に於て、佛教にその地位を奪はれ、支配者の關心の圏外に置かれた神祇は、地方的なものとして、土地所有者と緊密な關係を結ぶ事によつて地域的宗教として更生しつゝあつた。曾て氏族社會の神氏神は、民族的利害の制限をもつて居た。そのために統一國家たる班田社會の支配階級からは疎外されたのであるが、次の莊園社會は、差別的な利己的な宗教を再び要求した。かゝる要求と神は結び付いた。かゝる過程に於て、神は氏族神より地域神へ、即ち氏神より産生神へ、換言すれば民族的利己主義の宗教より、地域的利己主義の宗教へ轉化した。こゝに神は氏の祖神としての性格を著しく稀薄にした。かゝる性格に於て土地私有者の土地支配に奉仕し、且又自己の私有地の支配を鞏固にした。要するに莊園社會の發展に照應して、神の性格は、その迫力性に、即ち地域的な現實的な惡魔的な性格に於て、土地支配に奉仕し、且發展しつゝあつた。²⁾

次に典型的なこの時代の神の性格の一端を描寫して見る。

神は私有地を完全に支配する。私有地は神領であり、祠官は神人であり、農民は神民である。私有地内の木は神木であり、草亦神草である。すべては神の私有であり、従つて神はこれ等一切を徹底的に管理する。³⁾もし人あり、一人の神人神民を打擲せんか、神は七人半を生埋めにし、もし双傷せんか、三十三人を生埋めにし、更に殺害せんか三千七百三十三人半を生埋めにする。⁴⁾ 又人ありて、土地の侵略等により、神人神民等を愁歎せしむる事あらんか、神は直に虚空にかけのぼり種々の天災地異を下して、以てこれに對抗する。⁵⁾ 又神は地域的である。神の私有地内の事に關し、他よりの一切の容喙を峻拒する。一切の行政司法は神の有するものである。⁶⁾ この性質によつて、地租不輸、國司不入の特權は獲得され、且つ確保される。更に神は神意を受けて行政司法を管掌する神人と、神民を差別する。年貢は神の最大關心事である。これを怠るは神の最も

惡む所、怠る者にはあらゆる災害を與へる。神はかゝる本來的な惡魔的な性格のほかに佛教との接觸によつて、さらに恩惠的な一面を取り入れて居る。即ち「わが社の宮人氏人等、末代に及んで何物をか則ち寶と思ふべき。すべて寶と思と思ふべきものなし。靜かに思惟するに、崑崙の珠玉も瑩かざれば寶に非ず。蓬來の良藥も嘗めざれば益なし。たゞ垂跡の大神、われをすなはち寶と思ふべきなり。一念わが名號を唱へば、敢て空しき事なし。現世には思ひに隨つて、無量の寶を施與すべし。後世には善處に生れて、勝妙の樂を受くべきなり。」と言ふのである。即ち神を信すれば、現世の繁榮は勿論、未來の幸福迄も保證すると言ふのである。即ち神の私有地内の農民には、特別に佛教の道場を必要としないまでに、神の性格の中に安住の地が準備されて居る。この事は佛教との接觸による神の宗教としての進化である。併し乍らこの場合にも、神はその地域性を捨てない。即ち「當山の中幽邃の所あり。人屋谷と號す。神の教に従はざるの邪見人、神の恩を

報せざるの邪見人、結縁し奉るの故地獄に墮ちず、すでに邪を積むが故に、善處に赴かず、よつて或は蛇身となり、或は鬼畜となり、金鎖に繋ぐ者多しと雖も、終には樂邦に到るべし。釣針を含むの魚暫く波底にありと雖も、ながく苦海に沈むことなし。その外結縁輕淺の人、信敬未達の倫、惡趣の道を塞ぎ、神山の谷に留む。和光波引、神明の方便なり。」と、即ち神の私有地内の人民にして、神の教に従はざる者、神の恩を報ぜざる者は、極樂に行く事を許されず、神の許にて地獄の責苦を受ける事、併し乍ら神民であるから、特別の慈悲を以て一定期間の責苦を受けた後には、極樂に往くを許される事、又信仰不充分で普通ならば當然地獄に行くべき者も、神民なるが故に、神の特別の慈悲を以て、一旦神の許にて地獄の責苦を受け、しかる後極樂に行くを許される事等が窺はれる。

莊園社會の神は、かく土地支配の強化と共に、新しい方向に、新しい要素を加へ、發展しつゝあつた。一方おなじ社會の要求に應じて、新しいより迫力ある神

が生れると、神社は末社として勧請した。新しく勧請された神、即ち末社の小神は、本社の大神に比してより強力であり、より悪魔性を有する場合が多い。その一例をあぐれば、諸社に勧請された松童なる神は高良社の分身である咒咀神であるが、この神は高良社の板敷の下に祀つて別に社を建てられなかつた。それはこの神が猛烈なる悪神であつて、一寸も目が放せなかつた爲であるとされて居る。この神の託宣に、「若及末代我託宣有託願嘸覺之輩者、本宮之戌亥角字斗我尾禰並劍御子銚向惡人之方撫伏、所謂小神俄嘖、大神稍怒」¹⁰⁾と、即ち自ら劍銚を取つて撫伏せしむると言ふのである。かく一面に於て、悪魔性を小社末社に於て發展させると共に、慈悲性を本社の本地である釋迦彌陀觀音等の性格の神への移入によつて發展させつゝあつた。かゝる神の發展過程に於て、寺院は神を鎮守として寺院に勧請した。寺院に勧請された神は、益々その恩恵性を伸長させた。即ち「われをば娑婆にては釋迦と言ひ、淨土にては彌陀と言ふ。別のものにはあらず、眞

實には臨終十念として、十度南無阿彌陀佛と言ぞ決定往生業にてはあり。斷善闍提、無性有情、皆悉く往生するなり。又下品下生、蓮華中に十二大劫までであると思ふべからず。それも悟りだに開きつれば、須臾に花開きて佛を見奉るなり。」¹¹⁾と言ふが如き、その一例である。寺院はかゝる鎮守を、寺院の私有地内に勧請し無限の威嚇と絶對の救済を以て、私有地の侵略を防止し農民を土地に緊縛した。貴族もかゝる方法を模倣してその莊園支配を鞏固にして居る。舊宗教の陣營はかくて鞏固である。新宗教は容易くこの堅壘を破る事は困難である。

註

- (1) 拙稿、門跡の研究(佛敎文化大講座第三卷收錄)
- (2) 拙稿莊園と宗教(第三回宗教學大會紀要收錄)
- (3、5、7) 託宣集、二、天平勝寶七年乙未託宣
- (4) 託宣集、一、香椎宮緣起
- (6) 託宣集、二、天平神護元年閏十月八日託宣
- (8) 託宣集、二、天平勝寶元年四月八日託宣
- (9) 託宣集

中世に於ける新宗教の傳道に就て

六二

- (10) 石清水文書、五、宮事雜事抄、一末
(11) 東大寺八幡驗記

二

新宗教は曾て舊宗教に屬し、しかも舊宗教に不満を感じた人達が、舊宗教の政治經濟上の反對勢力としての武士が、幕府を創立したのを契機として、獨立したものである。従つて新宗教の側よりする辨明、例へば法然の「貧道山門以來五十年間、廣く諸宗の章疏を閲し、鑽仰年積り聖教殆んど盡く。又或は一夏四種三昧を修し、或は九旬六時懺法を行ふ。顯密の諸行齋戒薰練す。すでに老邁に至つて身心勞疲す。こゝに於て深く彌陀の本願を信じ、専ら念佛を勸む。」又「予の勸化するところは、老後遁世の輩、愚昧出家の徒、或は草庵に來りて頭を剃り、或は松窓を敲いて志を述ぶ。これらの人に對して、偏に極樂を説き、専ら念佛をすむ。これすなはち報色衰窮、練行すること能はず、性質闇昧、研精するに堪へず。この故に暫く難解難入の門を措いて試みに修し易く、往き易きの道を示す。」等

の辨明にもかゝはらず、舊宗教の陣營内には、この辨明をその儘承認するものは、一人も居なかつた。大僧正慈圓の言をかれば「建永の年、法然房と言ふ上人ぞありき。ま近く京中を棲家にて、念佛宗を立て、専修念佛と號して、たゞ阿彌陀佛とばかり申すべきなり。それならぬ顯密の勤めはなせせと言ふ事を言ひ出し。」と舊宗教排撃の事實を指摘した。この事は社會一般の認めて居た所で、法然もこの事については「近頃聞く、華夷みな言ふ、源空ひとへに念佛道をひろめ、他の教法を誹謗す。諸宗これによりて陵夷し、諸行これによりて窳息す。」と言ふ世評を耳にした旨を記して居る。かゝる舊宗教排撃の傾向は、新宗教が民衆の間に進出すると共に益々著しく、専修念佛の徒は、「餘物餘教みないたづら物なりとて、或は法花經を河に流し、或は地藏の頭にてたですりなんどしけり。ある里には隣家の事を、下女の中に語りて、隣りの家の地藏はすでに目の許まですりつぶしたるぞやと言ひけり。あさましかりけるしはさにこそ。ある淨土門の人は、地藏信ぜ

ん者は、地獄に墮つべし。地蔵は地獄に在する故にと
言へり。」と、即ち法花經を川に流し、地蔵菩薩の頭を
播粉子に使ふまでに脱線した。又惡人往生の主張は、
「惡人往生すべき山を言ひたて、戒をもたもち、經
をも讀む人は、雜行往生すまじきやうに、曼陀羅に圖
して、尊げなる僧の經を讀みて居たるには、光明さ、
すして、殺生する者に攝取の光明さし給へる様をかき
て、世間にもてあそびける。」と舊宗教の愚弄に墮して
居た。すでにかゝる事實の前には、新宗教の辨明は徒
爾である。併し乍ら、私はこゝで何も新宗教を倫理的
に批判せんとするのではない。只かゝる事實によつて
新宗教が一切の舊宗教を舊習なるが故に排撃しつゝあ
つた事を言へばそれで事足りる。

かく舊宗教陣營の佛教をひたむきに破却せんとした
新宗教は、同じく神をも排撃した。元久二年、興福寺
が法然九ヶ條の失を列擧した中に、「念佛の輩ながく神
明に別る。權化實類を論ぜず、宗廟大社を憚らず、若
し神明に臨めば必ず魔界に墮つ云々。」の一節がある。

中世に於ける新宗教の傳道に就て

又野守鏡には、「次に境に入りて風を問ふは、古賢の教
うるところなり。しかるを禪宗の輩、神國に入りなが
ら死生を忌まざるが故に、垂跡の誓を失ひて、神威み
な衰へて、その罰あらたなり。これにつきて、愈憚ら
ざるが故に、鬼病常に起り、風雨收らずして人民の患
ひをなす。」と禪宗の神祇排撃の事實を記し、更に「專
修も禪宗の如く、死生も忌まざるが故に、皆神國の風
を失ふ。神明のこれを忌み給ふ事、只世間の義にあら
ず、この時生死をも忌みて、ながく衆生輪廻の業をと
めんがためなり。しかればわが身はたといこれによ
るべからざる義を悟ると言ふとも、化度衆生のため、
志を神明に同くして、是を忌み侍らば、愈々生死を離
れんことその障あるべからずと言へども、一向專修と
號して、神慮を憚らず、濟度を思はず。」と專修念佛の
神祇排撃の事實を指摘して居る。舊佛教側よりする新
宗教の神祇排撃に對する駁撃は、一一列擧するの煩に
たえない。所でかゝる駁撃を、舊宗教は何故に試みる
必要があるか。それは舊宗教の土地支配の根幹をゆる

がすものであるからである。専修念佛が武士農民に浸潤し、彼等が神の信仰を否定するに至れば、土地支配の支柱は取り除かれる事となり、直に瓦解する事は火を賭るより瞭かなる事である。これ彼等が新宗教を極力排撃する所以である。舊宗教の新宗教排撃に關する事實の調査書は少くないので、暫くそれにゆずつて、更に分析の歩を進める。

註

- (1) 漢語燈錄、十、遣北越書十六
- (2、4) 漢語燈錄、十、山門起請文三
- (3) 愚管抄、六
- (5、6) 沙石集、一、上
- (7) 興福寺奏狀
- (8) 野守鏡、下

三

新宗教のもつかゝる革新的思想を考慮すれば、舊宗教陣營より全面的の排撃を受ける事は、理の當然の事ではあるが、新宗教には致命的の打撃であつた。舊宗教關係の私有地が、全國の土地の大部分を占め、しか

もそれらの私有地内の宗教行政は、土地管理の支柱をなすものとして、前述の如く強化されて居る時、舊宗教の排撃は、新宗教の傳道の廢絶を意味するものである。新宗教が邊境の新地東國北陸に逃避したのは、これ等の地方に舊宗教の私有地少く、その僅少なる私有地に於ても、土地を所有する中央の大寺院より距離の遠い事は、その壓力を弱くして居たためである。新宗教の中心勢力が邊境の地に集結された時に、同じ新宗教徒の中には、舊宗教と一旦妥協して、舊宗教の地盤を浸蝕せんと企圖する者も少くなかつた。かゝる傾向に就て、當時の宗教家はすでに注意し、その一二の例を指摘して居る。榮西に就て、「國の風儀に背かずして、教門をひかへて、戒律天台眞言などと相兼ねて、一向に唐様を行ぜられず」と記し、淨土宗西山派に就て、「當世西山の淨土宗の人共、眞言を習ひあへりと聞く。尤も然るべき事ぞや、³⁾と評せる如き然りである。形式は必ずしも同一でない。しかし舊宗教との妥協の中に新宗教の活路を見出さんとする點に共通性をもつて居

る。以下説かんとする重源の場合も同様である。こゝに特に重源をとりあげたのは、研究資料が比較的よく保存され、その足跡を辿るに便利であるからである。

重源は俊乗坊と言ひ、單に南無阿彌陀佛と稱すると共に、建仁二年（一一二〇）以後、全國の貴賤上下に空阿彌陀佛、法阿彌陀佛等の阿彌陀佛名を附け、自ら建立せる佛寺には、阿彌陀佛寺と名け、かくする事によつて、何人にも南無阿彌陀佛を唱ゆる機會を與へ、その功德によつて、全國の民衆を往生極樂せしめんと誓つた位に、徹底した専修念佛の傳道者である。彼は京都の生れ、最初醍醐寺に入つたが、尋で法然の門に投ずるに及んで、熱烈なる淨土宗の信仰者となり、後仁安二年（一一六七）、渡宋、仁安三年（一一六八）歸朝、その後は、高野の別所に居た。所で高野は平安朝の中頃まで、微々として振はなかつたので、この類勢から離脱するため、當時の民衆信仰の動向を察して、往生信仰を攝取し、往生信仰と高野を結合させんがため、空海の遺告を相繼いで制作し、漸次民衆の信仰を獲得し

つゝ、淨土信仰の發生するや、進んでこれを迎へ、平安朝末には、すでに最も大規模な念佛行者高野聖の集團を擁し、かれ等のために、一定地域を提供し、別所と名けた。初期の往生傳に散見する高野別所は、かゝる來歴を有する土地である。従つて舊宗教としては、新宗教に對して最も寛容であらう事が想像される。重源が先づこの地に着目したのは、寧ろ當然であるが、從來の別所に對して、新別所を開き、且つ寺名を専修往生院と名けた事は、かなり大膽な行き方である。進んで伽藍について見る。淨土堂が一字と言ふと響がいゝが、一間四面の小堂、湯屋一字、鐵船並びに釜が置かれて居る。食堂一字、等身頻頭虛像、ならびに文珠像一體安置。三重塔一基、高さ八尺の銅五輪塔一基を安置。その中に一尺二寸の水精塔一基安置、更にその中に佛舍利五十一粒を納めた。これらの何れの建物に安置されたか詳かでない三寸阿彌陀像、唐佛觀音像、唐佛勢至像の三尊、又三尺皆金色阿彌陀像、觀音像、勢至像の三尊、三尺涅槃像一體、畫像涅槃像一鋪、釋

迦上山像一舖、唐本十六羅漢像十六舖、又唐本墨畫十六羅漢像十六舖、四尺四天王像各一體、執金剛神像一體、深地大王像一體、四臂不動尊一舖、八大祖師御影八舖、十六想觀一舖、普同塔一舖等の佛像類、弘法大師筆華嚴經一卷、般若心經三卷、良辨僧正筆見無邊佛大功德經一卷の經卷等がある。思ふに重源として、如何に寛容性ある土地とは云へ、兎も角舊宗教陣營への始めての進出、多大の不安と危惧をもつて居た事が窺はれるではないか。伽藍の中心をなす淨土堂が一間四面の小堂である。食堂、三重塔の建立。涅槃像、出山釋迦像、十六羅漢像はまだしも、八大祖師御影、執金剛神像、深沙大王像、不動尊像等の佛像、華嚴經、般若心經、見無邊佛大功德經の經卷の安置は、何を示すか。又御影堂に弘法大師所持の獨鈷、三鈷、五鈷を、本寺の大湯屋に、口徑八尺の鐵船三十石納の大釜を、傳法院塔に九輪の鐵を、又蓮花谷に鐘を寄進して居る事實はかゝる彼の心境と相應するものがある。

多大の興味と同時に不安をもつた高野新別所の經營

に成功した重源は、更に新しい飛躍の機会を待つた。時偶々治承四年(一一八〇)の平家の南都焼打に遭遇した。舊宗教の本營へ進出する絶好の機會である。彼が大佛の夢告を受けて、進んで再建の大業を引受けたと言ふのは、恐らくは彼のこの間の心境を傳へたものであらう。當時東大寺の私有地は全く有名無實であつた。諸院は多くの土地を所有して居ても、それは本寺の自由にし得る財産ではなかつた。大伽藍の造營を前にして、本寺の經營は僅かに諸院の補助を受けて、切りもりするに過ぎなかつた。彼は東大寺に入ると先づこの事を痛感した。再建費の寄附を朝廷と幕府に求めると共に、早速失地恢復と、更に新地の寄附を求めた。播磨大部庄、周防榎野庄、宮野庄、備前三箇庄、伊賀阿波庄、廣瀬山田庄、有丸庄等は、かくの如き彼の努力によるものである。新寄附六箇所の収入は約二千石であつた。即ち東大寺再建と東大寺財政確立の二大功績は、重源の地位を鞏固たるものとした。この彼の勢力が、東大寺内に淨土堂の建立を可能ならしめた。しか

し事は慎重の上にも、慎重さを必要とする。従つてその建立緣起には、「抑々當寺淨土堂はもと是れ阿波國に建立するところなり。願主は彼の國住人字は阿波民部大夫重能なり。但し佛像等未だその功を終へざるなり。

重能は清盛入道郎從、當寺燒失の垂將なり。亂逆の長たる故、遂に誅戮され畢ぬ。彼等が罪根を救はんが爲、此堂宇鐘堂岡に建つる所なり。九體の丈六を安じ、萬人に念佛を勸む¹⁰⁾とされて居る。平家の追福とした事、半造りの淨土堂の移建とした事の二重の努力に、彼の不安の大きかつた事を見出す事が出来るではないか。

かくて建てられた伽藍は、方六間瓦葺の淨土堂一字、中に丈六の佛菩薩像十體を安置したが、内一體は六條尼御前の寄進になるものであり、九體は阿波國淨土堂より取り寄せたものである。尙この外唐本と日本本の一切經各一部、金剛五輪塔一基、鐘一口及び印佛一面があつた。塔には佛舍利三粒を納めたが、中一粒は聖武天皇御所持の舍利であり、他は東寺、青龍寺傳來のものである。別に鐵湯船を設備せる三間湯屋一字、等

身皆金色救世觀世音像を安置せる五間二面瓦葺食堂一字、及び七間三面の供所屋一字等があつた。高野の場合に比し、著しく舊宗教的偽裝を少くして居る事は、注目すべきである。

東大寺に別所を設けた重源は、東大寺と密接な關係をもつ土地に、次々に別所を設けた。先づ攝津渡邊、今の大阪である。大阪は當時の要港であり、外國の貨物、及び西國の物資は一旦こゝに集中したので、東大寺の再建用の資財も、一旦この地を経由した。木屋即ち木材倉庫のあつた事は、この事を示すものである。

又都より西の要港として大阪は、往生信仰補陀落渡海の信仰とも結び付き、四天王寺を中心として、すでに往生信仰の一中心道場である。かゝる意義ある大阪の地に、別所を設けたのは、容易に理解し得る。伽藍は方三間の瓦葺淨土堂一字、中に皆金色丈六阿彌陀像一體、並びに觀音像、勢至像又一體を安置。一間四面の來迎堂一字、中に皆金色八尺彌陀來迎像一體安置、建久八年(?)より迎講始行、迎講用の天童裝束三十具、

菩薩裝束二十八具、諸樂器常備。その他娑婆屋一字、佛舍利三粒奉納の銅五輪塔一基、鐵湯船並びに釜を設備せる大湯屋一字、鐘樓一字等である。¹²⁾

伊賀別所、以下は寺有地内に設けたものである。

淨土堂一字、丈六阿彌陀像、丈六彌陀來迎像、丈六觀音像、丈六勢至像各一體、來迎像のある事は迎講の行はれた事を推察せしめる。御影堂一字、優填王赤栴檀像第二轉畫像模作皆金色釋迦立像、及び摺寫十六羅漢十六舖を安置した。¹³⁾ 備中別所には、淨土堂一字、中に丈六彌陀像一體を安置した。¹⁴⁾ 播磨別所には、方三間瓦葺淨土堂一字、中に皆金色丈六阿彌陀像、並びに觀音像勢至像各一體、阿彌陀來迎像一體安置、正治二年(一二〇〇)より迎講修行。一間四面藥師堂一字、中に丈六藥師像一體、並に舊佛八百餘體安置、その他湯屋一字等があつた。¹⁵⁾ 周防別所には、七間四面淨土堂一字、中に丈六阿彌陀像一體安置、こゝに於て、毎月八日辰時より十五日まで七箇日、十二人の淨侶を以て、不斷

高聲念佛を修した。七間四面藥師堂一字、毎月三回藥

師講修行。方丈舍利殿一字、中に佛舍利五粒を納めた、高さ五尺の鐵塔一基安置、毎月三回藥師講修行。大湯屋一字、二十五石納大釜鐵湯船を設備した。¹⁶⁾

これを要するに重源建立の別所は、それ〴〵の環境の特異性を顧慮して、伽藍、佛像、法會、夫々異つた様相をとつて居るけれども、彼の闕くべからざるものと考へたのは、次の如きものである。淨土堂一字、彌陀三尊安置。來迎堂一字、來迎佛安置、迎講修行。湯屋一字である。浴場の經營に努力して居る事は、注目すべきである。彼は「念佛行業と溫室の功德は、諸佛の嘆むる所の殊勝の善根なり、¹⁷⁾との信念の下に、隨所に大湯屋を作り、長期に亘り民衆に開放した。私はすでに重源が高野山東大寺等に淨土堂を建立するのに、如何に苦心したかを説いた。次に寺の私有地内に、淨土堂を建立する場合の苦心を播磨別所の場合に就いて觀察する事とする。

重源は「當庄内數字の舊寺あり。併せて以て破壊、すべからく皆悉く修理を加ふべし」と雖も、本寺の造營

いまだその功を終えざるの間、餘營隙なし。見ながら修復を致さずば、恐らくは罪報遅れがたきか、」と言ふ次第で、「當庄東北宇鹿野原片端に、朽殘の道具を取り殘し、佛閣一字を構へ立て、數體の佛像を安置し、その藥師堂を南無阿彌陀佛寺と號した。即ち形式上庄園内の諸寺院を合併して一寺となし、南無阿彌陀佛寺と名けた事になる。舊宗教の寺院の佛像八百餘體、恐らくその中で、藥師が最大であつたので、藥師堂と名けたのであらうが、その藥師堂に南無阿彌陀佛寺と名けた所に、すでに彼の意圖は推察される。即ち直に「新に淨土堂一字を建て、皆金色阿彌陀佛丈六三尊の立像を安置し奉り、三十口の淨侶を相語ひ、不斷高聲念佛を勤行す、」と、彼の希望は、淨土堂を建て、専修念佛を修する事であるが、そうした事は直に許されないもので、迂路をとつた譯である。尋で「佛聖灯油、並びに念佛衆の衣食等に充てんがため、鹿野原一所を割き分ち、ながく堂領に寄附す。件の所往年以來、常々荒野となり、寄作の入なし。徒らに猪鹿の栖となり、地味

を失す。しかるに今、彼用途料を寄附し、始めて開發を致す所なり。然らば所當年貢缺損に及ばずば、寺用相節豈闕如あらんや。故に官物以下萬難公事を停止し、庄をして没落せしむべからず。まさに一箇堂領たるべし。」と言ふ譯で、その經濟も獨立させ、更に「後に若し不當の院主住僧等ありて、この處を以て、或は權門領に寄附し、或は他門末寺に付する者あらば、庄民本寺に訴へ申し、件の牢籠を停止すべし。若し又庄家として寺領を顛倒せられ、庄役に混ぜしめば、院主以下住僧等子細を本寺に言上し、その濫妨を停止すべし」と言明して、本寺莊園の侵略を峻拒して居る。しかも、「18) 寺家は庄家の祈禱を致し、庄家は寺家の依怙となり、各々和順の思を致し、偏に氏寺と存すべし、」と言ふので、本寺の保護だけは要求して居るのである。

重源は猶不安を感じ、淨土堂を舊宗教と更に緊密を結ぶ事に努力した。彼は言ふ、「行基菩薩昔東大寺知識勸進上人たるの間、若干の堂宇佛像を造營し、叡願の果祈請す。遂にその古風を尋ね。今大和荷重源も亦、

件の佛像等を造立し、御願の成滿を祈り奉る。然る間舍那金色堂宇朱檐舊儀に復し、即ち供養の大會を遂げ行ひ畢ね。是れ則ち祈請佛意に相叶ひ、神慮に背かざるの致す所なり、と、即ち畢竟するに、東大寺の再建の成功は、淨土堂の建立にある事を、暗にほのめかし、更に「抑々彼の淨土堂丈六立像、殊勝の靈驗あり、所謂眼類の中に有りて、佛前に向ひ乍ら拜見に及ばず、或は生れ乍らの盲者の中に有りて、此の堂に參詣し、忽ち明眼なり。その靈瑞猶東大寺大佛の如し。末代希有の勝事なり。」と丈六立像は即ち丈六皆金色阿彌陀像を指す。舊宗教の特性の一つ、靈驗を以て彌陀を説き、東大寺大佛の如きとす。更に重源は、朝廷に請ふてその庇護を請ふた。「別所堂を一院の御祈願に寄進して、天長地久寶壽長遠を祈り奉らん。」と請ひ、許されて御祈禱所とした。建久八年（一一九七）東南院主に寺領を讓る時にも、この氣持は紙面に溢れ、「播磨大部庄は、往古の寺領なり。然るに廢到年ひさし、しかるに南無阿彌陀佛、後白河院に申し、和卿に充て賜ふ。即ち宣

下をなし下し、官使を差し遣され、四至牒示を打改むる已後、専ら一圓の地となし、更に相交はるの方なし。和卿同じく以て大佛御領に寄附し、一向南無阿彌陀佛進止となす、と述べ、彼の功績著大なる事を明かにし、その理由によつて、大部庄の預所職には自分の同行如阿彌陀佛、觀阿彌陀佛の兩人を以てしたと言ひ、次に淨土堂の事に言及し、更に淨土堂の庄園に及び、「庄の東端宇鹿野原は、別所敷地の内として、ながく以て淨土堂阿彌陀佛に廻向し奉る。住僧の力を勵まし、開發の沙汰を致す。その地利を以て、佛聖灯油念佛者の用途に充つべきの由、下知を加ふる所なり。更に以て庄家本寺の役を缺ぐべからず、と言つて居る。即ち寺有地と彼自身の特別の關係を高唱する事によつて、淨土宗僧を寺有地大部庄の預所職とし、別所の私有地の特質を説く事によつて、諸税を課する事を禁じたのである。」

これを要するに、彼の目的は淨土宗寺院の建立である。併し乍らいきなり淨土宗寺院を建立する事は、舊

宗教のもつ弊害氣は彼の功績は認めても敢て許さないのであらう。そこで先づ舊寺院の復興の體裁で一寺を建て、尋でこれを南無阿彌陀佛寺と名け、その中の一堂と言ふ名目で、淨土堂を建て、次に淨土堂の經濟的基礎を確立するために、新地を開墾して堂領とする事によつて、漸次舊宗教的色彩を拂ひのけて、淨土宗寺院とした、更に將來の東大寺の壓迫に對する準備工作として、朝廷の御祈禱所とする事によつて、寺の獨立性を確立し、大部庄の預所職を新宗教徒を以てする事によつて、本寺の迫害を緩和する方策を建てゝゐる。更に意識的には、東大寺の僧侶に東大寺大佛再建は淨土堂建立の功德によるものと高唱し、更に淨土堂阿彌陀佛の靈驗の卓絶せる事を以てして居る。

かゝる彼の苦心は、果してその効を奏したであらうか。今史實について検討を續けて見る。重源の没後東大寺は、「大部庄は當時八幡宮嚴重の神役勤仕の地なり淨土寺（播磨別所一筆者註）は又重源上人草創の伽藍、庄内の別院、本寺の末寺なり。」として淨土寺を末寺とし、

中世に於ける新宗教の傳道に就て

その私有地を本寺の直接支配下においたものゝ如くである。これに對し淨土寺住侶は、精力的に抗争をつゞけ、私有地の奪還を謀つたのみならず、御祈禱所たる地位を利用して、院宣を申受けて、その權利を主張した。一方東大寺は淨土寺私有地の沒收を強行し、且合法化せんがため仔細を言上して勅裁を受け、八幡宮神人以下寺家公人等を多數大部庄に派遣し、實力を以て回收せんとした。すると淨土寺は住民等と結托して、一切の課税を拒否し、院宣に違背せるを楯として、東大寺使者一行を追歸さんがため、彼等の滞在せる大部庄政所に討入り、神人以下を刃傷殺害した。この場合注目すべきことは、「當庄に於ては、嚴重の社領たるによりて、守護の入部を止めらる、右大將家の御下知炳焉たり。しかるに今件の住侶等、當國守護代を相語らひ、度々庄内に亂入し、御供米以下神物をけがす、」と言ふ事實、即ち共通の利害に於いて、新宗教徒と豪族と結托して、舊宗教に對抗しつゝある事實である。²⁹⁾この時の結末は、史料闕逸して知る由もないが、東大寺

中世に於ける新宗教の傳道に就て

七二

の讓歩によつて解決し、その後淨土寺は、三十石を東大寺に納めたものゝ如くであるが、明應七年（一四九八）には一方的に十石に減じ²³⁾以後未納が増加したものゝ如くである。要するに重源の舊宗教寺院と妥協し、寺院内にまたその莊園内に淨土宗寺院を建設せんとする方法は、新宗教の傳道として最も大膽なる方法である。併し乍ら舊宗教の土地支配の鞏固さは、新宗教をして舊宗教との抗争にその精力を磨滅せしめ、しかも舊宗教の所有地を基點とせる關係上、これ以上の新たなる積極的發展は困難であつた。

注

- (1) 莊園目錄
- (2) 沙石集、十
- (3) 沙石集、二上
- (4) 愚管抄、六
- (5, 13, 14) 南無阿彌陀佛作善集
- (6, 11, 12, 15, 16) 南無阿彌陀佛作善集。建久八年六月十五日重源讓狀。

(7, 9, 10) 東大寺造立供養記

(8) 建久八年六月十五日重源讓狀

(16, 17) 周防阿彌陀寺文書、三、正治二年十一月八日廳

宣

(18) 播磨淨土寺文書、建久三年九月二十七日下文

(19, 20) 東大寺文書(第二回探訪)正治二年八月日下文

(21) 建久八年六月十五日重源讓狀

(22) 東大寺文書、乾元二年八月 日東大寺兼徒申狀

(23) 播磨淨土寺文書、明應七年五月五日書狀

(24) 播磨淨土寺文書、天文五年十二月廿六日書狀

四

新宗教傳道者として、一遍は重源と共に注目に値する。共に舊宗教との妥協の中に、新宗教を傳道する點に共通性をもつて居る。併し乍ら重源は舊宗教寺院の中に於て、こゝを基點として淨土宗を傳道せんとしたのに對し、一遍は神社の往生信仰を、更に擴大強化することに、傳道の中心を置いた。更に重源は寺院を中心としたのに對して、一遍は街頭を傳道の場所として選んで居る。一遍は伊豫の生れ、初め天台宗に入つたが、淨土宗聖達にその法を聞くに及んで、念佛を末世に相應する宗教であると認め、その傳道に努力する

に至つた。所で當時舊宗教寺院で淨土信仰の時に盛んであつたのは、四天王寺、高野山、當麻寺、善光寺等であつた。四天王寺は「釋迦如來轉法輪の古跡、當極樂土東門中心の勝地、」と信ぜられ、¹⁾「若し一香一華を擧げて、恭敬供養する、若しくは一塊一塵を以てこの場に抛げ入るゝ、遙かに寺名をきゝ遠くより見て拜恭する、かくの如き者は一淨土の縁を結ぶ。」²⁾と言ふ縁起に記された誓願は、よく貴族の、そして民衆の信仰を集めた。高野も空海の誓願によつて繁昌した。「凡そ願力によつて依身を止むる事、天竺には迦葉尊者、遙かに鷄足附受の曉を期し、日域には弘法大師、まさに龍華下生の春を待ち給ふ。又六字名號の印板をとどめて五濁常没の本尊とし給へり。」³⁾と言ふ信仰によるものである。更に當麻寺は、天平寶字七年に彌陀觀音化現して、蓮の糸にて織つた極樂曼陀羅を安置した聖地である。「往昔迦葉說法の所、今來法を喜び佛事をなす郷、西方を懇ふが故に我來る。一たびこの場に入れば、ながく苦を離る。」の記文があつた。善光寺は、「如來は天竺

中世に於ける新宗教の傳道に就て

の靈場として、日域の本尊となり給へり、酬因の來迎を示して、影向を東土の境に垂れ、有縁の歸依をあらはして、靈場を信州の中に占め給ふ。一光三尊の形像、如來宿縁の密縁を表し、決定往生の勝地、⁴⁾と信ぜられて居た。これ等の聖地の中で、一遍の特に重視したのは、四天王寺である。彼は數日こゝに逗留して、同寺に參詣した群集に對して、念佛をすゝめ、結縁のため名號の紙札を與えた。これが所謂遊行賦算の初めである。一遍は最初かゝる寺院内の淨土信仰と結合せんと努力した。併しかゝる寺院内の淨土信仰と結んでも、すでに割込む餘地は乏しい。そこで彼は神祇との接觸を考へた。

所で當時一般民衆の信仰をあつめて居る神は、天満、八幡、熊野等であつた。天満は、「西天補助の薩埵として蓮臺を迎接の砌にかたづけ、東城垂權の明神として、華美を安寧の世に守り給ふ、⁵⁾神として、貴族並びに民衆の信仰する所であつた。又八幡は「往昔出家して法藏と名く。得名報身淨土に住す。今娑婆世界中に

來る。即ち念佛人を護念せんがためなり。」と託宣し、「極樂に參らんと思ふ心にて、南無阿彌陀佛と言ふぞ御心。」と言つて居る。かくて民衆の信仰もさかんに、八幡には宿泊所の設備すらも有するに至つて居たのであるから、一遍が接近せんとしたのは當然である。併しながら一遍の全力を傾倒したのは熊野であつた。

熊野は氏族神ではない。従つてその繁榮を將來する方法は、偏に靈驗にかゝつて居る。従つて同じ社であつても、神宮とは趣を異にして居た。長寛勘文の、「神宮は私幣を禁じ佛事を忌み憚る。熊野は黔黎を嫌はず、緇徒を容受す。その風乖違、その禮懸隔するものなり。」と言ふのは、この間の消息を示すものである。従つて民衆の信仰を激發する事によつて、即ち「十方檀主の參來によりて、鎮に佛聖灯油の備を致し、一切草氓の施與に預りて、常に僧侶衣鉢の謀をなす。」⁹⁾ 事を必要とした。すでに密教と接觸する事によつて現世安穩を、更に往生信仰を取入れる事によつて、貴族との接觸面を廣くして居る。かくして後白河法皇の三十三回、後

鳥羽上皇の三十一回の御幸を勝ち得たのである。その頃は熊野の最も華やかな時代であつた。然し乍ら公家の凋落はこれと結ぶ熊野を凋落させた。遂に後嵯峨天皇に至つては、僅か二回御幸遊ばされたに止まつて居る。この事はその經濟を危機に頻せしめた。¹⁰⁾ 斯くて熊野は武士や農民と結ばざるを得ざるに至つた。本宮が「大日本國六十餘州一切衆生、我が許に參詣せば貧窮を除き、現世には安穩ならしめ、後生には善處に生ぜしめん。」と、西宮が「大日本國六十餘州一切衆生、われを勸請し、われを念じ、われに仕へば、一萬の眷屬、十方金剛童子、大力夜叉童子、各々天魔を拂ひ、外道を靜めん。現世に於ては安穩にして、娛樂快樂せしめん。」と、中宮が「六十餘州一切衆生、われを念せば、病惱を除き、壽福を授けん。いかに況んや、わが許に參詣し、白妙幣を指し、額に當て禮をなす衆生は、求むる所在地に現世安穩等後生阿耨菩提佛を成就せしめん。」¹¹⁾ 等と、全國の民衆に呼びかけたのも、かゝる熊野の現實的要求によつて行はれたものであらう。參詣

する事の功德を、特に高唱せる點興味があるではないか。

斯く熊野の經濟的破局は、その傳道の方針を貴族より、六十六國の民衆に擴大するに至つた。かゝる熊野の經濟的轉換期、しかも民衆への教化漸く緒に就かんとする時、一遍と熊野の交渉は始まるのである。一遍は諸國より熊野に集る人達、即ち道者に着目した。彼は結縁のために往生の札を携へ、諸人に、「一念の信を起して、南無阿彌陀佛と唱へて、この札をうけ給ふべし。」とすゝめた。道者の群の中に一人の僧が居たのでこの札を授けんとしたが、その僧は、「經教を疑はずと雖も、信心の起らざる事は力及ばざるなり。」と言つて一旦拒絶した。この僧に拒絶されるれば、他の道者達もこれにならふ恐れがあるので、「信心起らずとも、これを受け給へ。」と言つて、その札を渡したので、道者達はわれも〜と札を受けた。併し乍ら無理に札を僧におしつけた事に一抹の不安を感じた。一遍は、かゝる場合の念佛勸進の方法を示されんことを、本宮に祈請し

た。その時託宣にて、「融通念佛すゝむる聖、いかに念佛をばおしてすゝめらるゝぞ。御坊の勧めによりて一切衆生始めて往生すべきにあらず、南無阿彌陀佛十劫

正覺に、一切衆生の往生は南無阿彌陀佛と決定するなり。信不信をえらばず、淨不淨をきはらず。」との指示を受け、こゝに彼の信條は始めて確立した。よつてこの以後の賦算を神勅賦算と稱する。かくて彼は、その徒と共に全國を遊行して、一切衆生拔苦與樂の札を、六十餘州に弘めた。彼の歿後弟子達は彼の信仰を彼の傳道方法によつて漸次全國に擴大した。例へば二世他阿は伊勢神宮、信濃諏訪社、越前氣比社、近江小野社等の關係を密にして居る。

一遍に始まり、その法孫によつて繼承された神祇との接近、この趣旨にもとづく傳道は、いたく當時の民心に投じ大成功を收めたが、國阿は更にこれを發展せしめた。彼は熊野本宮を、「わが宗門擁護の神」と稱し、神前に於て七日七夜六時不斷の行法を修し、尋で那智に於ても同法を修して、「遠國近國參詣の人民、或は穢

にふれ或は女人月水の障りありて、社參かなはぬは、大悲の智水にみそぎし、本願成就せしめ給へ。同居の塵に交り給ふとて、神のけがらひを受け給ふべき理なし。又念佛の行者は淨不淨をはなれたる佛體に歸命し、不覺して眞如法身の光の中に攝取せられ候へば、何の穢も名號を唱れば障礙をはらひ候に非ずや。」と丹誠をこめて祈請した所、「衆生の災となる邪義の欲心を深く祈る者には名利を與えん道なし。淨あれば不淨もなくて叶はず、たとひ重服の人たりとも、心正直なる者には慈悲加祐して、守らずと云ふ事なし。」との神託を得た。更にこの時木履と杖とを受けて、神通自在の身となつた。熊野との接觸に豫期の成功をかち得なかつた國阿は、轉じて伊勢道者群に注目した。伊勢は皇室の尊崇さるゝ社として、上代に於ては私幣を許されなかつたが、中世に入つて、遂に私幣を許さるゝに至つた。伊勢は「天を守り四季の節序正しく寒暑違はぬ事を掌り給ふ。」御社として、民衆の信仰を集め、尋で元寇の神風によつて、その靈驗は益々民衆の信仰を強め、熊

野道者にも匹敵する伊勢道者群を發生せしめた。併し乍らこの社は廳官三職稱宜神主等が朝夕交代に出仕し僧徒を忌んで近づけなかつた。國阿はこの神宮に一千日參籠して「吾本願の名號を衆生に授け、二世安樂ならしめんと思ふ願望、又日域六十餘州よりあゆみをはこぶ上下萬民、火の穢にふれ、殊に女人は月水の穢にふれて、參宮の諸願を空くす。法界遍滿の神光は、淨穢共に照應し給ふ。金剛の神體穢にふれてもけがれず火に入てもやけず、水に入りてもおぼれず、今同居の塵にまじはり、迹を垂れ給ふは衆生濟度のためならん。仰願くは參宮の輩惡穢の罪を許し給へ。」と祈請した。滿願の日雨寶童子出現して、「汝宿願の旨納受す。」と宣ひ、その證として一葉の柏を賜つたので、これを見れば虫喰の文字がある。そのあとをとめて見ると、「伊勢熊野參詣の輩、永代汚穢を許す。」と言ふ文字御判が明瞭にあらはれた。こゝに於て彼は伊勢道者との關係づけに成功したのみならず、熊野道者との關係も一層密接にする事を得た。神印は板にあらはして、參詣の道

者に頌ち與えた。かくて熊野伊勢の參詣路には、御札

を頒つ時宗の寺院が到る所に建つ事となつた。彼が伊

勢參詣以前に時宗に改宗せしめた寺は、兩三箇寺にす

ぎないのに、伊勢の神印を得た以後に新建し、又は改

宗せしめた寺は、伊勢、越前、若狹、山城等に亘り二

十數寺に達した。¹⁷⁾

要するに一遍、他阿、國阿等によつて時宗の神祇信

仰との接近は、充分成功したと言ひ得るであらう。熊

野信仰、伊勢信仰が中世宗教界に於て最も活潑な信仰

であつただけ、これ等の信者をして是が非でも時宗の

手を一度通過せしめる方法は、傳道の方法として巧妙

な方法で相當の効果を收め得た。

註

(1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 12) 一遍聖繪

(8) 長寛勅文

(9) 熊野御幸略記、永保三年九月四日解

(10) 寶月圭吾氏、熊野詣と御師の發達に就て(日本宗教

史研究所收)

(11) 熊野縁起

中世に於ける新宗教の傳道に就て

(13, 14, 15, 16, 17) 國阿上人繪傳

五

舊宗教それ自體の淨土信仰への轉化、神社を中心と

する淨土信仰の發生、かゝる氣運を專修念佛まで高め

んとする新宗教徒等々、舊宗教圏はすでにその圏内よ

り一步一步新社會に適應せんとしつゝ、而も結果より

みれば、一步一步崩壞の道を辿りつゝある。一方舊宗

教圏外の新宗教運動は如何、法然流罪の承元二年(一

二〇八)を溯る三年、元久二年(二二〇五)すでに專修僧

尼はその傳道を、北陸東海に集中しつゝあつたのであ

るが、かくて武士農民の間に迅速に浸潤しつゝある過

程は、鎌倉幕府の記録に多く散見するところであり、

又最近金澤文庫より發見された殘闕念佛往生傳(建長

元年より弘長二年までの往生者の傳記集)の明證する

所でもある。かゝる社會的狀勢に於て、早くも曆仁元

年(一二三八)には鎌倉の一角に、彌陀大佛の建立が始

められて居る。當時の旅行記に「由比の浦と言ふ所に

阿彌陀佛の大佛を造り奉る由語る人あり。やがて誘い

て參りたり。貴く有難し。事の起りを尋ぬるに本は遠江の國の人定光上人と言ふ者あり。過にし延應の頃より、關東のたかきいやしきをすゝめて、佛像を造り、堂舎を建てたり。その功すでに三が二におよぶ。鳥瑟瑟高くあらはれて半天の雲に入り、白毫あらたにみかきて満月の光をかゞやかす。佛は即ち兩三年の功すみやかなり。堂は十二樓のかまへ望むに高し。彼の東大寺の本尊は聖武天皇の御製作、金銅十丈餘の廡舎那佛なり。天竺麗旦にもたぐひなき佛像とこそきこゆれ。この阿彌陀は八丈の御丈なれば、彼の大佛の半よりもすゝめり。金銅木像のかはりめこそあれども、末代にとりてこれも不思議といひつべし。佛法東漸の砌りにあたり、権化力を加ふるかと有難く覺ゆ。」と記されて居る。零細なる寄附によつて木像とは言へ兩三年にして東大寺の大佛の半以上の大佛を、しかも大佛殿までも完成した事は驚異に値する。文字通り燎原の火の如き勢を以て、東國を席捲しつゝあつた専修念佛の傳道を髣髴せしめるものではないか。地域的には主として東

國、階級的には主として、武士農民の宗教として躍進を續けつゝある新宗教は、武士の意識をそのままに反映する宗教として登場する。建治三年(一二七五)日蓮は専修念佛の傳道の方針を暴露して居るが、その中に「されば後世を願はん人々は、叡山、東寺、園城、七大寺等の日本一州の諸寺諸山の御歸依をとゞめて、彼寺山に寄せられける田島郡郷を奪ひ取りて、念佛堂につけば決定往生南無阿彌陀佛とすゝめければ、わが朝一同その義になりて、今に五十餘年なり。」と述べて居る。武士の舊宗教所有地侵略の合法化の一語に盡きる。更に實例に就いて考察を進める。弘安二年(一二七九)より以前の事であるが、「鎮西に淨土宗の學生の俗有けり。所領の中の神田を檢注して餘田をとる間、社僧神官等憤り申し、鎌倉にて訴訟けれども、餘田を取る事地頭の申す所、一分道理とて沙汰なかりける間、地頭に猶々申すに、大方許さず、はては咒咀し奉らんと言ひけれども、いさゝかも恐るゝことなし。いかに呪咀せよ、淨土門の行人神明など何とか思ふべき、攝

取の光明をば蒙らん行人をば、神明も如何で罰し給ふべきとて、おこつきあざむきけり。」専修念佛の神祇排撃が、武士の舊宗教私有地侵略に奉仕せる適例である。武士は新宗教によつてその侵略を合法化するを得た。

かゝる雰圍氣は新宗教の本據東國に先づ醸成され、尋で舊宗教の壓力の弱い邊境の地に浸透し、遂には舊宗教の本營をすら脅かすに至つた。すでに永和四年（一三七八）大和の武士は春日社の神人を打擲刃傷し、更に康曆二年（一三八〇）には實力を以て神木を春日社に歸座せしめた。

曾ては寺領民の怖畏の對象であつた神人神木が、斯くも無力化して居る事、私はこれを直接に専修念佛に結び付けんとするものではないが、尙間接的にもせよ、専修念佛の重大なる影響を認めざるを得ざるものである。

要するに新宗教傳道の據點となつたのは、地域的には東國、階級的には武士農民である。この據點に燎原の火の如く擴つた新宗教は、武士が舊宗教私有地を侵

略する過程即ち知行社會の發展線に照應して、その傳道の範圍を擴大し、すでに十五世紀の中葉には、全國を風靡した。併しかゝる迅速なる莊園社會宗教の崩壊を換言すれば莊園社會が崩壊したときには、新宗教が全國の隅々まで行渡つて居たこの迅速さは、上述せる如き舊宗教それ自體の淨土信仰への轉化、神社を中心とする淨土信仰の發生、かゝる氣運を専修念佛まで高めんとする新宗教の努力等々の一聯の吟味の中にはじめて理解されるであらう。

註

- (1) 元久二年十月日興福寺奏狀
- (2) 吾妻鏡
- (3) 吾妻鏡曆仁元年三月二十三日
- (4) 東關紀行
- (5) 撰時抄、五
- (6) 沙石集、一上
- (7) 神木御勤産度々大亂類聚
- (8) 日記目錄

聖トマス・アクイナスの神の證明

——基礎的解明としての類比 (analogia) 觀念——

今 泉 三 良

神の存在は言ふ迄も無く純粹なる信仰に依つて確保せられ又せらるべき問題であるが、宗教的或は學的要求の爲に明示せられなければならなかつた。此處に神の存在の證明といふ事業が起るのである。信と知との關係に於いて此の問題は眞にスコラ學者達の間の中の心的課題であつた。最大の教父アウグスティヌスはその並び無き宗教的情熟を以て、かのアカデミキを克服し、神の存在を強調したのであつた。此の教父の證明は心理學的認識論の見解から切り離すことは全く不可能である。此の聖者の後には幾世紀かの間スコラ學時代と言はれる時期に至つても、神の存在の證明の十分に學的なるものは存しなかつた。所が第十一世紀に聖

アンセルムスは學的形式と獨創的見解とを併せ有つ所の偉大なる證明を完成したのである。此の聖者に於て初て此の事業はその全き廣さを得るに至つた。その成果が即ち本體論的證明である。此の故に彼はスコラ學の父と呼べるのである。此の證明は神の觀念を證明根據としてゐるのであつて、之に反對して自然的光に依り明かなる事象から出發して哲學的根據をそれに與へようとしたのが聖トマス・アクイナスその人である。第十三世紀に至りアレステレスの全著作、その文獻、アラビア及びユダヤの哲學者が澎湃としてスコラ學の地盤に迫り、爲にスコラ學は所謂危機に到達したかの状態であつた。此の時に當つてスコラ學と新知識

とを綜合し、却つてスコラ學に搖ぎ無き根柢を與へたのが、即ち聖トマス・アクィナスである。此の博士に於いては信仰と理性との關係は如何に考へられてゐたのであらうか。言ふ迄も無くトマスも他のスコラ學者達と共にクリスト教哲學を樹立したのであつて、哲學と名附けられる限り與伴の理性的合理的解釋を要求するものなのである。アウグスティヌスとかボナゼントゥーラ等は理性なるものに多くの警戒を拂つてゐたのであるが、アルベルトゥス・マグヌス、トマス・アクィナス、ローヂャー・ベーコン等は此の理性に多くの信頼を置いてゐたのである。然し乍らクリスト教哲學は最高唯一なる神換言すれば我々人間には把握するを許されない所の超越的超自然的なる神を對象とする。それ故に、最後まで理性的乃至哲學的であることは出來ず、結局啓示の世界に立入らざるを得なかつたのである。唯聖トマスは哲學的なるものと啓示的なるものとを明白に區別した。誠にクリスト教の博士であつたのであり、それ以外の何ものでもなかつたのである。此

の博士にとつては、勿論無限なる神に就いて理性は語り得ない所の多くの啓示的眞理があつた。そして之等の眞理には、信仰を肯定することに依つてのみ、到達し得られる。理解し難きものに對する信仰が理性的認識を完成するのである (Summ. theol. 1.1.1.)。更に理性的眞理と啓示的眞理とは何れも神に關するものであつて、それ自身一致せざるべからざるものなのである (Summ. c. g. 1.6)。

さてトマスは自然的に經驗に與へられる所のものから出發して、超自然的なるもの神を見ようとする。アリステレスの影響を受けて、トマスは先づ神の存在を後天的に證明しようとしたのである。言ふ迄も無く一二の「汎論」(Summa theologiae, Summa contra gentiles) に於いて見得る如く、かの著名なるアンセルムスの本體論的證明を反駁して、證明の道は後天的なるのみとしたからである。此の聖アンセルムスに依れば、神なる言葉を理解すれば直ちに神は存在するものなることが知られる、何となれば、その言葉に依り

如何なるものよりも大なるものが考へられ、且つ思惟に於ける最大なるものよりも此の最大なるものが實在的に存する方が更に大だからである、即ち最大なるものは既にその中に實在性をも含むからである。所が此

の證明に對しては早くもその當時マルムーティエのガウニロが反駁を試みたのであつた。聖トマスも神なる概念から直ちにその實在性をも導き出すことは出来まい、即ちそれ自身に依り知らるゝもの (*res per se habet*) ではないとする。然し此處に注意すべきは、アンセルムスが右の如く論證するのは決して單なる悟性の判斷ではないといふことである。此の聖者は自らの苦行の中に、自らの祈りの中に神の内的なる光に照されて、神は在すと心に知るのである。アウグスティヌス的な照明に依るのである。アウグスティヌス主義からアンセルムスを切離すことは、アンセルムスを無みする所以である。聖トマスが此のアンセルムスの證明を反駁したのは、唯アンセルムスの形骸を云々したに止まるのであつた。此の點から聖トマスは主知主義者と呼

ばれ、又此の人には眞の神の觀念が無かつたと言はれるのである (E. Gilson, *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, 1930, p. 216—220)。

兎も角聖トマスは神の存在を自明なるものにあらずとして、感覺的存在物から神の存在を證明しようとする。此の證明が餘りにも有名な五つの證明方法である。第一は動くことの事實を基礎とするもので、アリストテレストテレスに由來する (Cl. Baunker, *Willelo, s. 327*)。これが最も迫力ある證明である。此の證明には二つの前提が存する、その一つは凡ての動くものは他に依つて動かされるといふこと、他は動かされるものから動かすものへ順次に無限に遡ることは出来なるといふこと。かくして自らは動かさざる原動者を求めこれを神なりとするのである。前の前提は宇宙の時間的起源を豫想し、後のそれは宇宙構成の階級的 (*hierarchia*) なることを豫想する。此の二つの前提こそ正にカトリックの教義に一致するもので、此の宗教

的與俾を根柢として初めて此の第一の證明は哲學的乃至合理的に完成せられ得る。従つて十全なる哲學的論證でなく、信仰によつて確保せられるものである (E. Gilson, *Le Thomisme*, P. 74—77)。

第二の證明は期成因 (*causa efficiens*) の概念から出發する。これも第一の證明と同様にアリストテレスから影響せられてゐる。トマスは經驗的なるものに於いて此の原因の秩序を見出す。原因は結果よりも必然的に先なることが豫想せられ、此の秩序を遡る時無限に行はれ得ないといふのは前の證明と同様である。そして自らは何ものゝ結果にもあらざる最初の原因を措定する。これが神なのである。此處に、最初のもの即ち神は何もの結果でもないといふことから、此の神に於いては因果關係が成立しないといふことは注意すべきことである。近世に於いて例へばスピノザの如く神を自己原因 (*causa sui*) と見る思想は、未だ此の時代には現れてゐないのである。さて第一の證明は宇宙に於ける運動その他凡ゆる運動變化の原因として神の存

在を論證したが、此の第二の證明は個々の事物の存在そのものゝ原因として神の存在を證明したのである。神の存在の第三の證明は可能的なるもの偶然的なるものと必然的なるものとの區別をその出發點とする。

そこで、前者はそれ自身存在 (*Existencia*) を有たず、後者のみがそれ自身存在を有つ。そして前者は後者に依つてその存在を得る。經驗的なるものは凡べて偶然的なるもの或は可能的なるものであつて、之等に存在を附與する高次的存在者に順次遡行しなければならぬ。その究極に於いて求められる所の必然的不滅的なるものが即ち神である。神は偶然的なるもの可能的なるもの原因原理として考へられるものなのである。

第四の證明は存在の程度の考察に始められる。此の證明は二つの「汎論」(*Summa theologiae 神學汎論*、*Summa contra gentiles 破邪論集*) に於いて論證が少々異つてゐる。そしてこの五つの證明中最も議論の多い所である。先づ、著作年代から見て「破邪論集」の證明を辿る方が好都合であらう。トマスは此の「汎論」

(*Th. I. C. 13*) に於いてアリストテレス「形而上學書」第二卷を引用して、眞なることの最高度を有する事物は同様に存在の最高度を有する、といふ。更に又例へば二つの誤謬に就いても一方は他方よりも多く誤る。それ故に、より眞なる一つのものが存在しなければならぬ。所で相對的なるものは最高度に或は絶對的に眞なるものへの近似度に依り決定せらるべきものである。それ故最高度に眞なるもの存在することが結論せられる。これが即ち神である。次に「神學汎論」に於いては、事物に於いて見出される種々の程度からその證明を引き出さうとしてゐる。即ち眞なること、

尊きこと、善なること等々の程度。そしてアリストテレスを引用して、最高度に眞なるものは最高度の存在をも有すると考へる。トマス自身火の例を以て説明する如く、此の如き最高度なるものが同じ種類のそれ以下のもの原因であると考へるのである。かくの如くして、凡ゆる事物に於ける凡ゆる程度の存在、善、完全性等々の原因なる最高なるものが存在しなければ

らぬ。これが神なのである (*Summa theol. p. 1, c 2, a. 3*)。

これが第四の證明の概要である。「破邪論集」に於ける證明は、若し最高度のものを超自然的なる存在者にあらずして經驗的實在界に存在するものに限れば、相對の意味以外に解することが出来ない (*E. Gilson, Le Thomisme, p. 85*)。然しこれを絶對的存在として神なりとすれば——トマスは神の存在の證明であるから絶對者と考へざるを得ないのである——認識上の秩序から實なるものの秩序に飛躍することになる (*G. Grunwald, Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter, s. 155*)。即ちトマス自身拒斥した所の本體論的證明を自ら取入れた形になるのである。此の如き反駁を回避しようとする心理的理山と次にアウグスティヌス、アンセルムス等の影響とに依つて、トマス・アクイナスはその「神學汎論」に於いては經驗的なるものから出發するは勿論、最高存在者 (*Maxime ens*) を宇宙の原因にまで高め、然る後にこれを絶對的なる最

高存在者としたのである。これを神と名附けた。これに依り分る如く相對的最高存在者よりも高き絶對的最高存在者を指示しようとして「破邪論集」の證明を増補したものである。右の如く解することに依り、兩「汎論」の所論は困難なく説明し盡されるのであるが、然

し實は因果性の原理を以て論證する時、既にその結論は求められてゐるのである。即ち最高なるものの諸概念はその結論たるべきものを詳細にするのみ、神の存在の證明に何ものをも附加し得ないのである (E. C. Irison, *Le Thomisme*, p. 87)。何となれば、此の因果性の原理に於いてプラトンのなる參與 (participatio) の概念が考へられてゐるのであつて、これが神の存在の證明に於いても基礎を提供してゐるからである。換言すれば因形説 (causalismus) がトマス思想の根本的要素の一つなのである。何ものも第一の原理の似姿なくしては認識し得られぬ (De veritate, Q. 22, a. 2, ad 1)。此のトマス・アクイナスの根本思想から出發する時、運動に依る證明も期成因に依る證明も既

に絶對的なる神が指示せられてゐる。かくして何れの證明もプラトンの的であると言ふことが出來よう。

最後に第五の證明。此の證明はグルーンブルトが言ふ如く目的論的證明である (G. Grunwald, *op. cit.*, p. 160)。そして更に哲學的起源を有するものではなくクリスト教神學の共有財であり且つ聖書が示すところの宇宙を支配する神なる觀念を此の證明の基礎とするのである。之に依つても想像せられる如く、教父時代及び前期スコラ學の時代に於いても廣く用ゐられたもので、トマス・アクイナス自身ヨハネス・ダマスケヌスから受繼いでゐる。自然に於ける凡ゆる事物が互に協調し且つ同一目的に向ふのは、一つの支配者を豫想すること無くしては不可能である。そして之等が同一目的に向ふのは攝理に依るのであつて、此處に我々が呼ぶ所の神の存在が明かに示されてゐるのである。「神學汎論」に於いては、人間との類比に依つて此の支配的攝理を叙知であるとし、「破邪論集」と同一の結論に達してゐる。

以上五つの證明は個々の姿に於いて見れば、何れも獨立せる證明であるが、それ等證明の根柢を考察する時、互に共通するものを有することが分るであらう。

即ち先づそれ等は經驗的所與を出發點としてゐる。此の點からアウグスティヌスの眞理に依る證明とかアンセルムスの神の觀念に依る證明などと對立するのである。次にそれ等の證明は因果性の原理に立脚してゐる。トマス・アキィナスは此の原理を最も重く見てゐるのである。即ちこれは自然的なる光に依つて直ちに捕捉し得るものである。そして經驗的所與の最高の原因として神が考へられるのである。神は因果的秩序の最初の發端であり、且つ此の秩序の統制者である。次に第三の特徴として凡ゆるものの階級的秩序を擧げることが出来るであらう。尤も第五の證明に於いては之を指示することは出来ない。

神は凡ゆる意味に於いて完全無缺なるもの、神に依つて存在する萬物は何等かの意味に於いて不完全なるものである。そして萬物は此の一なる神に向つてゐる。

人間も亦祈りの姿に於いて神を求め、不完全なる人間は最善の言葉で神を呼ぶとしても、その不完全性の故に神の名に値ひるものではない。然し人間は神に似せて造られた。神に矛盾するものではない。唯神よりは無限に不完全であり、神の全き姿に比すれば無限に距れる影である。それ故に吾々の發する言葉も全く神の完全性から異なるものではない。此處に類比(analogia)なる概念の意味がある。我々が神を呼ぶのは唯類比的に可能なのである(S. theol. I, Q. XIII, a. 10 参照)。此の類比なる原理が右の證明の殊にも第三及び第四に於いて含まれてゐるのである。それ故に此の概念に就いてトマスが語る所を見よう。

聖トマスは常に古典的なる三つの歸屬様式の區別を使用してゐる——一義的、兩義的、類比的。その著作に於いては此の區別を述べてゐる最初のものは「自然の原理」(De principiis naturae)である。或る一つの類の種々なる種に於ける如く、完全性といふことが種々の存在者に同一の仕方をして言はれる場合には、その完

全性は一義的に (univoce) 言はれると考へる。兩義的なる語を以て示される本質なるものは各々の存在者に於いて異つてゐる。同じ名前を以てではあるが異なる根據を以てであるから。類比的なる完全性といふのは、例へば完全だと言はれる諸本質がそれ自身に於ては異つてゐるが然も或る點から見れば、即ち或る關係 (respectus) に依れば、類似してゐるといふ如きものである。即ち「或る一者への秩序或は關係に依つて」である (S. c. 8. 1, 34)。此處で注意すべきことが二つある。その一は類比概念 (analogia) と類 (genus) との差異。類といふのは潜在的にその下なる種を含むのみであつて、種差は外部からその種に加へられるのである。例へば理性が動物性に加へられる如く。然し類比なる概念はこれが適用せらるべき實在を現實的に含んでゐるのである。その概念はそれ等諸實在を暗示的に示して居り、そして若し類比的なる種々の語を別々に考へるならば、その概念はそれ等を別々に示すと言へる。例へば智慧といふ類比的觀念は事象の普遍

的知識を指す、然し此の知識は事象から生ぜしめられもし、或は又逆にそれは創造的知識でもあり得る。我々が智慧といふものを考へる時に、神の創造的なる智慧も被造的なる智慧も考へに入つて來ないのであるが、それにも拘らず此の二の様式を全然除き去ることは出來ない。此の二の様式の下にその概念は實現してゐるのである。これが類比なるものを捕捉し得べき觀點であらうと思はれる。次に今一注意すべきことは、類比的なる凡ゆる概念は第一の最高の項との關係に於て言はれるといふことである。此の項に於いてその概念は完全なる仕方を以て實現せられてゐるのである (De malo, Q. VII, a. 1, ad 1)。此の性格は次に述べる所の類比的種々の形式の何れにも存在するのである。「眞理に關する辯論集」(Quaestiones disputatae de veritate, Q. II, a. 11)「アリストテレス『形而上學書』註釋」(In V. Metaphysicam, lect. 8, 879) 等に依り先づ考へて行かう。「眞理に關する辯論集」に於いて類比的の二つの形式が區別せられてゐる。類比とは比例

(*proportio*) 或は比例性 (*proportionitas*) である。前の場合に於ては一つの概念は一つの關係を有する所の二つの事物に歸屬せしめられる。例へば存在なる概念は實體にも偶有性にも與へられる、偶有性は實體に一個の關係を有するからである。後の場合に於ては、類比は二つの關係の間の類似を豫想するのみである。

例へば、視覺なる語は肉眼的視覺にも知的視覺にも同時に言はれ、海に於ける靜けさと空の靜けさとが共に靜けさといふ類似的なる點で類比的に言はれる如くである。此の二つの形式は教校に於ては古典的なるものであるが、トマス自身に於てはその後殆んど出て來ないのである。後年の著書に於ては此の我々が歸屬の類比と呼ぶものの中で又新しい區別を彼は立ててゐる。二つの項の各々が同一の第三の項に向つて示してゐる所の一定の關係 (*respectus*) に依つて、或る一つの概念が之等二つの項に歸屬せしめられる。質と量とが實體に對して共通の關係を有するが故に、存在なる概念が質及び量に歸屬せしめられる如くである。他の

場合に於ては、此の概念は一から他への關係に依つて二つの項に歸屬せしめられる。實體と量とに就いて之等は存在であるといふ場合はそれである (*De potentia*, Q. VII, a. 7; S. c. g. I, 34; etc.)。

右に述べた所から、類比の基礎を爲す所のものは常に第一の項への關係である、といふことが分る。即ち先なるものと後なるものに從つて言れるのである。此處に新しく存在の概念を例にとつて考へよう。此の場合、類比的歸屬に於ては最初の項の役目を果してゐるものは實存在 (*existentia*) である。だから、存在の凡ゆる形式が此の存在の名に値ひするのは、これ等が實存在との關係に立つ限りに於てである。かくして、偶有性は實體を仲介としてのみ實存在を有つ。所で實體は神が實存在を有つ如き仕方をしてこれを有しないのである。我々が類比なる概念を以て言ひ現はさうとするものは、存在の各様相が實存在の絶對的なる現實態——神——に對して有つ所の關係の種々相である。

「我々は先に神の單純性に就いて語つて、神は自存的

なる存在者であることを指摘した。自存的なる存在者は唯一純一でしかあり得ないことも既に先に示して置いた。かくして若し白さなるものが自存的であるならば、唯一の白さなるものしかあり得ないであらう。然し實際には白さは白さを受入れてゐる所の多くの主體に依つて多數化せられてゐる。此處から、神以外の凡ゆる存在者はそれ自身の存在ではなく、神の存在に參與してゐる、といふ結論がある。それ故にまた、凡ゆる事物はその存在への種々なる參與に依つて種々異つて居り、種々なる參與に依り凡ゆる事物は多かれ少なかれ完全でなければならぬ、そして凡ゆる事物はその完全なる唯一最高の存在を原因とするものでなければならぬ。プラトンが、統一者を立することは凡ゆる雑多よりも以前に必要であると言ひ得たのもその故であり、アリストテレスも亦同様に言ふ——絶對的に存在し且つ眞なるものは凡ゆる存在凡ゆる眞理の原因でなければならぬ、絶對的に熱きものは凡ゆる熱きもの

の原因である如くに」(S. theol. I, Q. 44, a. 1)。

トマスに於いては、神の本質は存在することであり、存在と本質とは同一である。然るに經驗的事物に於ては存在と本質とは異なる。存在は他から與へられたものである。第一原因たる最高存在との關係に於いて存在は吾々の經驗に依り捕捉せられるのである。經驗に依り與へられる存在は神の存在に比すれば可能的なるものである。此處に種々なる存在に於いて類比的關係がある。類比的に存在は考へられるのである。

第四の證明は先にも述べた如く存在の程度の考察に始つてゐる。此處に於けるトマスの思想を十分に理解する爲には、類比の概念を知らなければならぬのである。神と被造物とに適用せられる存在の概念は類比的である。聖トマスは最も屢々此の點に於ける類比的比例性 (proportionalitas) のそれであるといふことを言ふ。存在は神と被造物とに對して一定の關係を有することから、存在が被造物に就いて言はれる如く神に就いても言はれるのである (De potentia, Q. VII, a. 7)。然し歸屬性 (attributio) の類比なるものをその故

に拒斥するのではない。此の類比は次の如くである。

偶有性はその實體と關係を有つが故にその偶有性に就いても存在が言はれる。同様に、被造物は神への關係を有するが故に此の被造物に就いて存在が言はれる。

若し我々が形式的に類比なるものを考察するならば、被造物から神への關係を除去することが出来る。然し類比の基礎を考察するならば、此の關係を導入せざるを得ない。何故に存在とか智慧とか美とかいふものが被造物に屬せしめられ得るであらうか。これ等は何よりも先づ神に於いて存在し、神を原因として宇宙に存在するが故である (*Compendium theologiae*, I, 27 ;

Landry, L'analogie selon saint Bonaventure et selon saint Thomas, Louvain 1922, p. 59 参照)。

「神と被造物とに就いて我々が言ふ所のものは凡べて被造物から神への何等かの關係 (*ordo*) を言ひ現はしてゐる、神は第一の原理であつて、凡ゆる存在者の完全性を何よりも勝れて所有するのである」 (*S. theol., I Q. XIII, a. 5*)。此の如くして、如何なる意味に於

いても制限を受けない完全性を神に存すると考へる。類比の基礎は此の絶對者にあるのである。類比に依り神が見出される。第四の證明の道といふのは本質的には此の如きものである。

被造的存在者は常に、神の觀念をその本質の定義の中に介在せしめること無しに、思惟し得る。比例性の類比に依つて存在は神と被造物とに共通であると我々が思惟する時に然るのである。然し乍ら類比とは常に先なるものと後なるものに從つて (*secundum prius et posterius*) 言はれることなのである。即ちそれは常に最高第一の項への關係を豫想する、此の項に於いてそれは原理的なる仕方を以て實現せられてゐるのである。此の項はこれに續くものの定義には必ずしも入つて來ないのであるが、從屬的なる類比關係に於いてそれ等被造的存在者を思惟する時は、之等のものの完全性を神に迄持つて行かなければならない。此の諸完全性は神に於いて實に統一せられてゐるが故に、それ等は神が源泉なのである。此の如くして、凡ゆる被造物

に於いて實現せられてゐる所の何程かの類比的完全性は、常に存在そのものの絶對的現實態に導き入れられるものである。と我々は考へるべきである。存在的なるものは類比的なるものである。神に於いて類比そのものが見出されるのである。神の存在の證明も經驗的事物の類比的考察をその本質として含まれてゐるといふことは出来ないであらうか。トマス自ら我の奥底に沈潜し、その竟極に於いて神を祈りつつ見るのであるといふことが出来よう。トマスの神は類比的存在者、最高なる類比そのものであつた (E. Gilson, *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, p. 220)。

今此處に自らの中に換言すれば被造物の中に神を見ると言つたのであるが、トマス・アクィナスに於いては、果してこれが如何なる意味に解せられなければならぬであらうか。トマスにとつては神は所造の中に單に神を見るのでなく、所造的なるものの上に之を越えて神は存在するのである。神は我々人間の内にある

と共に同時に我々人間の上にあるのである。此の兩極間の緊張が最も敬虔なる觀想である。此處に於いて所造は神を知られざる神として、類比的に反對の一致を見る。被造的類比の彼岸にあるものである。反對の一致とは超概念的なるもの、類比そのものである。「ボニティウス『三位一體論』註釋」(In Beati m de Trinitate, Q. VI, a. 3) に於いてトマスが述べた所の神の認識である。無知の知といふことが出来よう。不等の内に於ける等、非認識の内に於ける認識である。

以上に於いて神の證明の一つの且つ最も重要な基礎として類比の概念を述べた。そして神の認識に迄立至つたのであるが、此の點に就いて詳しくすることは Erich Przywara S. J., *Ringen der Gegenwart*, 1929 等を参照。尙類比に就いては、存在と本質、可能態と現實態、質料と形相等の諸問題と相互連絡的に考察しなければならぬことは勿論である。哲學上の課題として類比概念を取扱ふことは他の機會に譲り度し。

分別論 Vibhanga 中の法心分別 Dhammahadaya-

vibhanga に就いて

舟 橋 一 哉

南傳七論の隨一なる分別論は、第一章蘊分別より第十八章法心分別に至る全十八章より成つてゐる。然し乍らその法心分別は、前十七章とは内容形式共に大いに其の趣きを異にするものがあるのであつて、私は次の如き諸點より見て此の一章は後世の追加であらうと思ふ。以下卑見を述べて大方諸賢の御叱正を待つ。

一、分別論(D・T・S本)の校訂者は法心分別を第十八章として數へてゐるが、分別論そのものでは法心分別に限つて、第十八章の文字が無いのである。即ち前十七章に於ては夫々の章の終りに、例へば第一章ならば「蘊分別第一終る」Khandha-vibhango pathamo samatto 等と第一乃至第十七の文字が入つてゐるが、

法心分別の終りにには唯「法心分別終る」とのみあつて、「法心分別第十八終る」とは無いのである。之より見るとは之を第十八章とするよりは、附録とした方が適當では無からうか。

二、分別論に於ては法心分別を除く前十七章は、其の章に於ける論述の題目が極めて明確である。即ち第一章より第十五章までは順次に、五蘊・十二處・十八界・四諦・二十二根・十二緣起・四念處・四正勤・四神足・七覺支・八聖道・四禪・四无量・五學足・四无碍解の十五項目に就いての論究であり、第十六章智分別は諸智に就いて、第十七章小事分別は諸煩惱に就いての論究である。之に反して第十八章法心分別に於て論述の對象

となれるものは、此の章の始めに標舉してゐるが如く五蘊・十二處・十八界・四諦・二十二根・九因・四食・七融・七受・七想・七思・七心の十二項目であつて、法心分別と言ふ名稱は凡らく般若經に於ける般若波羅蜜多心經の如く、諸法の精髓即ち諸法に就いての概要を集めたものと言ふ意味であるらしい。一見して明かなるが如く法心分別は實に前十七章の項目中修道と流轉とに關する後半を除いたものに、更に九因より七心に至る七項目を加へて之を中心にして論究してゐるのであつて、謂はゞ分別論の前十七章のある部分の概論であるとも見られるのである。

三、次に前十七章は之を論述の形式より見る時は二種に分つことが出来ると思ふ。第一は第十六章と第十七章とを除く残り全部に通ずる最も普通なる形式であつて、經分別 sutantabhaijanīya と論分別 abhidha mmabhaijanīya と問分 panhāpucchaka との三つの部分から成り立つてゐるものと及び、之に屬するものである。此の中には第五章根分別と第十四章學足分別の如

く經分別を缺くもの、及び第六章緣相分別の如く論分別が頗る詳細にして問分を缺くものをも含んでゐる。

經分別に於ては、其の章に於て論究せんとする項目に就いての適當なる經文を引用して之を解剖的に説明し次の論分別は更に之を阿毘達磨的に詳しく攻究して解明せんとし、最後の問分は之を三性分別乃至有諍无分別の八十七門に掛けて分別してゐる。之等の第一の形式に對して、第二の形式に屬する第十六章智分別と第十七章小事分別に於ては、摩室里迦とその解釋との二つの部分より成つてゐて、先づ摩室里迦に於ては、一法より順次に増支的に多法に到る幾組かの項目を並べ掲げ、次に之を同じ順序で經分別的に解釋してゐるのである。之等二つの形式に對して、第十八章法心分別は全然其の趣きを異にしてゐて、覺音の此の論に對する註釋に従つて之を區分すれば次の十の部分より成り立つてゐる。⁴⁾

1、蘊等の十二の部分によつて一切を包含する節。此の一節に於ては先づ始めに「幾蘊乃至幾心ありや」

との間に對して、「五蘊乃至七心あり」と答へて以下の論述の中心項目を明にし、次に「五蘊乃至七心とは何ぞや」との間に對して、「色蘊乃至識蘊、之等が五蘊と言はる」等と簡單に答へてゐる。

2、其れ等の法の欲界等に於ける生起・非生起を觀察する節。

此の一節は始めに、「欲界に於て幾蘊乃至幾心ありや」と問ひ、「五蘊乃至七心あり」と答へて、更に第一節に於けるが如く之を説明し、次に色界・无色界・不繫に就いても同様なる論述を繰り返してゐる。

3、其處に於ける繫不繫を觀察する節。

此の節に於ては「五蘊乃至七心の中幾許か欲界繫にして幾許か欲界繫に非ざる」と問ふて、「色蘊は欲界繫なり、四蘊は欲界、繫なる事もあり欲界繫に非ざる事もあり」等と答へ、更に之を色界繫・无色界繫・不繫にも應用してゐる。

4、三地に生れる其の刹那に存在し又は存在せざる法を觀察する節。

「欲界に於て生れる刹那には幾許の蘊が顯はれ乃至幾許の心が顯はれるか」と問ふて詳しく之を説明し、更に色界・无色界にも之を應用して論じてゐる。

5、それ等の法を地の間に於て觀察する節。

此の一節と次の一節とは少しく趣きが異つて五蘊乃至七心の中心項目が表面に表はれてゐない。始めに欲界繫法・非欲界繫法・色界繫法・非色界繫法・无色界繫法・非无色界繫法・繫法・不繫法と八項目を掲げて、次に順次に之を説明してゐる極めて簡單なるもの。

6、趣に生れる業と壽量を觀察する節、

「布施を與へ戒を守り布薩業を爲して何處に生れるか」と問ふて、人間或は六欲天の何れかに生れる事を説き、次に之等人と六天との壽量を計算してゐる。更に禪定を修して生れる色界・无色界に就いても同様に説明してゐる。

7、通達せらるべき等の節。

「五蘊(乃至七心)の中幾許か通達さるべく乃至幾許か實證せられざるべきや」と五蘊等を八門に掛けて分別

してゐる。

8、有境无境の節。

同じく有境无境分別を爲す。

9、それ等蘊等の法を所見所聞等によつて攝して觀察する節。

「五蘊（乃至七心）の中幾許か所見乃至幾許か所識に非ざるや」との八門に掛けて五蘊等を分別してゐる。

10、善等の三等によつて攝して觀察する節。

同じく三性分別・三受相應分別・異熟・異熟生・非異熟・非異熟生分別・有執受順取・无執受順取・无執受非順取分別・有覺有觀・无覺唯觀・无覺无觀分別・色无色分別・世出世分別に掛けて五蘊等を分別す。

以上の十節より成つてゐるが、今之を通觀するに、幾分の例外は脱れ得ないとしても、大體に於て五蘊乃至七心に就いて種々の方面から之を論究したものであつて、完全に一つの論書の體裁を備へてゐる。そしてその論究の形式は第七節以後は全く問分のそれと同じであり、前六節も亦之に近い形式を採用してゐる。然

るに分別論の前十七章は前述の二つの型を通じて問分を除いては全く之と其の形式が異り、終始一貫してものを定義づけると言ふ方法を採用してゐるのである。例へば色蘊を説明する場合ならば先づ澤山の定義を出し更に其の定義の中の言葉の一つ／＼定義して行くと言ふ方法、即ち幾重にも定義すると言ふ仕方によつて色蘊を説明してゐるのである。之は兩者の論述の形式の間に存する最も大なる差異であつて、此の二つの部分の一つにして終始一貫せる一つの論書とは到底想はれないのである。

四、此の法心分別は三つの偈頌を持つてゐるが、之が又極めて大切な事なのであつて、分別論の前十七章には勿論、南方七論の中で偈頌を有するものは他に其の例が無い様に思はれる。法心分別の偈頌は第六節に二つと最後に一つとあるが、最後のものは第七節以下を纏めた所のものであり、第六節の二つも此の節を欲界に關するものと色无色界に關するものとの二つの部分に分けて、其の各々の終りを偈頌を以つて締めく

khandhadhātāvātānā……

此の解釋に依れば「行」avacara と「繫」pariyāpanna とは同じ意味に用ひられてゐて、共に蘊處界等の形容詞として同格である。故に此處に言ふ。Dhātupariyāpanna のは avacara 意味である事は明であるが、此の Dhātupariyāpanna と言ふ語は巴梨に於ては極めて珍らしい例で、分別論・法聚論を始め他の論書にも凡らく他に例が無からうと思ふ。兎に角、分別論の前十七章に於ては。avacara と言ふ語が屢々用ひられてゐて、dhātupariyāpanna と言ふ語が一度も用ひられて居らないのに、法心分別に到つて始めて此の語が用ひられた所に法心分別の特異性があると思ふ。

2、次に四諦であるが分別論の第四章諦分別に於ては、其の一々の聖諦は必ず苦聖諦 dukkhanariyassaccaṃ 苦集聖諦 dukkhasamudayo 苦滅聖諦 dukkhanirodhaṃ 苦滅道聖諦 dukkhanirodhagāminipaiṭṭhādiyaṃ 苦滅道聖諦 dukkhanirodhagāminipaiṭṭhādiyaṃ と言はれてゐる。之は當然なことであつて經藏に屬する巴梨の聖典は總てこの形を採つてゐる。然るに法心分別

では之を苦諦 dukkhasaccāṃ 集諦 sammudayasaccāṃ 道諦 maggasaccāṃ 滅諦 nirodhasaccāṃ と言ひ、又其の順序が苦集道滅と言ふ頗る奇妙な順序を採つてゐる苦諦は良いとしても、集諦と言つたのでは實は言葉の上では意味を成さないものであつて、「苦の集」と言ふ所に始めて意味を生ずるものと想はれる。滅諦・道諦も亦之と同じ。所が此の奇妙なる言葉を南方七論中の「人施設」Puggalapaṇṇatti「界説」Dhātukatha「雙對」Yamakaṇ の中に見出し得るのみならず、界説に於ては順序すら之と同じである。所が之等の論書は何れも分別論よりは後の製作であつて、分別論は七論中法聚論と共に最も古いものとされてゐる。法聚論は四諦に就いて説く所が無いので、此の語に關する法聚論の語例を知り得ないのは遺憾であるが、兎に角、法心分別が分別論以後の論書に到つて始めて用ひられたこの語を使用してゐることは注意すべきであらう。

3、次は因 hetu であるが法心分別は九因nava hetuを説明して、三善因 tayo kusalaṃhetu 三不善因 tayo

akusalahetu 三无記因 (ayo avyakatahetu なり) とし、更に其の一々を説明して「尤貪善因 alohokusalahetu 无瞋善因 ados kusalahetu 云云」と言つてゐる。此處に言ふ因は根 mūla の意味であつて、法聚論に於ては¹³⁾「三善因・三善根・尤貪善因・尤貪善根等」と此の法心分別と同じ語をも使つてゐるが、分別論の前十七章に於ては¹⁴⁾三善根 trikusalānānāni 尤貪善根 alohokusalānānāni 等と言ふ語のみが使はれてゐる。即ち法心分別の用語例は此の語に關する限り法聚論と一致して分別論の前十七章とは一致しない事になる。

之を要するに、此の法心分別は分別論の前十七章とは形式内容共に大いに其の趣きを異にしてゐて、到底一貫せる一つの論書とは考へられない。明に後世の追加であるが、何時頃追加されたかに就いては不幸にして未だ何等の手懸りもない。然し相當古い時代に於て既に追加されてゐたことは想像出来る。それは前述の如く、法聚論の註釋に於ては覺音は法聚論の後の部分が後世の追加であることを記述してゐ乍ら、分別論の

註釋に於ては此の事に關して何等の意見をも述べてゐない所より見て、覺音は法心分別を第十八章と見てゐたものと想はれるからである。殊に法聚論の註釋に於て、覺音は分別論が蘊分別乃至法心分別の十八種に區分されてゐることを述べてゐるより見れば、覺音が法心分別の後世の追加であることを知らなかつた事は略々疑ひが無からう。のみならず彌蘭陀問經 (Milindapañha) に於て既に分別論が十八に區分されてゐたことが記されてゐる。若しこの記事が此の經の成立の始めよりあつたものとすれば、覺音より更に何百年かを遡つた時代に於て、既に法心分別が追加されてゐたことになる譯である。之等の事實よりして想像すれば、凡らく分別論が製作されて後間もない頃、法心論或は大法心論と言はれる一つの論書が作られ、それが形式内容に於て分別論と一致する所があることよりして、分別論に取り込まれて遂に其の第十八章と考へられる様になつたのではあるまいか。殊に分別論の問分と法心分別の第七節以後との形式の相似は法心分別が分別論

つてゐるのである。之を後期の阿毘達磨に屬するアヌルダ Anuruddha の著「對法集要」Abhidhammatha-saṅgaha と比較することが許されるならば、此の論書は法心分別の此の方法を極度に應用したものであつて全篇九章、極めて小さい論書であるが偈頌を出すこと三十回以上にも及んでゐる。然も其の偈頌は各章の最初に出すものを除いては、總て法心分別のその如く各章の中の各節の終りにその節の要領を纏めて締めくくつた様な意味で附け加へてゐるのであつて、俱舍論のそれとは全く反對である。更に内容に就いて見るに「對法集要」の第五章に出づる器世間の説明は南方の論書としては極めて珍らしい論述であるが之が法心分別の第六章にも出て居り、殊に三界の諸天の壽量を數へて之を偈頌に纏めてゐるが如きは兩論全く符節を合するのである。とは言へ法心分別がそれ程新らしいものでないことは明であつて、唯分別論の中の一つの章がかゝる特異なる論題に就いて、かゝる特異なる形式を以つて論究してゐることを知れば足るのである。

五、既に木村博士が其の著「阿毘達磨論の研究」七頁に於て注意して居られるが如く、覺音の傳へる所を正しすとすれば、Vidagdha⁶⁾ と稱せられる一部派は大法心 Mahādhammahadaya と稱する一論を論藏中に加ふべきことを主張してゐたのであるが、此の主張が「此の論には何等新もしきものゝ加へられたるものが無い」との理由よりして正統派から反駁されてゐる所より見て、此の大法心論と今の法心分別との間には何等かの密接なる關係が存してゐる様に思はれる。敢て想像するならば後にも言ふ如く、法心分別が分別論に追加されてその第十八章と考へられる様になつたのは極めて古い時代に屬するのであつて、凡らく分別論の製作後間もない頃の事と思はれることからして、此の部派が大法心論の存在を主張した頃は既に分別論に法心分別が追加されたる後の事と思はれる。即ち完全なる一つの論書の形式を備へてゐる。現存の法心分別とその内容を同じくする大法心論が、分別論の成立以後間もない頃に製作されて、それが後に分別論に追

加されてその第十八章と考へられる様になつたのであるまいか。

六、法聚論 *Dhammasaṅgani* は言ふ迄もなく分別論と並び稱せられる南方七論中の最も重要な論書であるが、此の論にもリス・デビッツ *Rhya Davids* 夫人が注意して居られる如く、附録として本論とは全く形式の異なる部分が附け加へられてゐる。そして覺音の註釋に依れば、之は法聚本論の註釋であつて法聚論そのものではなく、法聚論そのものは佛説であるのに對して此の部分は舍利弗が法聚論のある部分をより解り易くする爲に編纂した所のものであるとされてゐる。要するに此の部分が後世の追加であることは明であらう。そして法聚論に就いてのこの事實と、今の分別論の法心分別との間に何等かの關係が考へられないものであらうか。

七、此の法心分別に於ては前十七章と比較して特殊なる語例を見出し得る。即ち

1、法心分別の第三節に於て五蘊等の三界繫・不繫

分別論 *Vibhanga* 中の法心分別 *Dhammahadaya-vibhanga* に就いて

九九

を分別する場合 *kāma(rūpa, arūpa) dhātupariyāpanna* (欲(色无色)界繫と言ふ言葉が使はれてゐるが、之は全く珍らしい例であつて、通常は *kāma(rūpa, arūpa) vac* *ē* と言ふ字が使はれて居り、現に法心分別の中でも第五節に於ては此の語を使つてゐる。漢譯の欲界繫と言ふ字より想像すると前者の方が遙に適切であつて、*kāma(rūpa, arūpa) vacara* では「欲行」としか譯されず欲(色无色)界繫とはならないのである。然し乍ら此の欲行が欲界繫の意味であることは、之等欲行・色行・无色行が不繫 *aparīyāpanna* に對して言はれてゐることとに依つて、又此の欲行等の解釋よりして明かである。法心分別の第五節に於ては欲行を説明して次の様に説いてゐる。

「欲行法とは何ぞや」。

「下は無間地獄を限りとなし、上は他化自在天を終りと爲して、その間に於て其處に行する其處に繫せられたる蘊・處・界・色・受・想・行・識之等が欲行法なり。

…… *etasmin antare ethāvacarā etha pariyāpanā*

に取り入れられた最も大きな原因であらう。

尙本稿の成るに當つて、赤沼教授並に泉教授の御指導に負ふ所が多い。此處に謹んで謝意を表し筆を擱く。

注

- (1) シヤム版では總て「第一」等の文字なく、「蘊分別終る」等とあるのみである。
- (2) 第一章より第十五章に到るまでの品名は蘊分別・處分別・界分別と言ふが如く、總て此處に掲げたる名目より五・十二・十八等の數字を除いたるもの分別である。唯第六章を兼相分別と名付け、第十一章を道分別と名付けることが少しく異なるのみ。小事 *Khadakavathu* は又雜事とも譯されて、煩惱の異名である。法蘊足論に雜事品と言ふ一品があるが、同じく諸煩惱に就いての説明であつて分別論の小事分別と對比すべきものである。國譯一切經毗曇部三、二二〇頁下註參照。
- (3) 尙この五蘊・十二處・十八界・四諦・二十二根云の配列は、南方の論部に於ては極めて普通なる方法であつて、界說 *Dhātukathā* の如きは之と殆ど同じ方法を用ひてゐる。
- (4) 木村博士著「阿毘達磨論の研究」九五頁參照。
- (5) 分別論註 *Samoha-vinodanī* 五一七頁參照。尙シヤム版ではこの註釋に従つて法心分別を十節に區分してゐる。
- (6) 「對法集要」は巴黎所傳の教義を簡單に纏めた論書でよく整頓されてゐて甚だ便利なものであるが、その中の教義は大部分現存の南方七論及び清淨道論 *Vibhanga* 中にその儘發見し得る。此の第五章の如きも、凡らく法心分別中にその材料を探つて書いたものらしい。
- (7) 法衆論註 *Attasālinī* 三頁に出づ。即ち南方七論の中論事 *Kahavathu* は目犍連子帝須 *Moggallānuttassa* の造つたものであるから、どうして之を佛説とするかは出来ない。然し本來の立場から言へば、論藏と雖も是れ總て佛説なりとするのが、セロロン上座部の立て前であるから、七論と言ふ七の數を生ず爲に之を何とか會通しなくてはならない事になる。其處で *Vidāghavāda* と言はれる一部派は論事の代りにこの大法心と稱せられる一論を加ふべき事を主張する。所が正統派の者は之に對して「大法心には新らしいことが無い」との理由から反駁するのである。
- (8) 法衆論の英譯「*Buddhist Psychology*」三六〇頁。
- (9) 分別論註四〇九頁・四一〇頁に出づ。
- (10) 分別論四二一頁に出づ。尙之と全く同じ説明が法衆論二二三頁―四頁にも出づ。
- (11) 「人施設」二頁。「界說」八頁―九頁。以下屢々出づ。「雙對」一七三頁。
- (12) 分別論、四〇二頁。
- (13) 法衆論、一八八頁。二四二頁。一〇八頁等。
- (14) 分別論、一〇六頁。一六九頁。二〇八頁等。
- (15) 法衆論註七頁。
- (16) 彌蘭陀問經、十二頁に出づ。佐藤密雄氏、佐藤良智氏譯著「論事附覺音註」の解説六頁參照。

パングツアハ族の神々

馬 淵 東 一

一

臺灣高砂族のうち、「何等かの超自然的なもの」或ひは「何等かの靈的なもの」——かく云ふことが許されるならば——を指して、インドネシアの *antunutu* 系統の言葉を用ふるものが甚だ多い。即ち、次の如くである。

ブメン族 *qanito* 同郡蕃方言 *xanito* 同タコプラ
ン蕃方言 *nio*

パングツアハ族(アミ族)の一部、歸化社方言 *pis*

北ツオウ族 *hitsu* 南ツオウ族四社蕃 *hitsu*⁽¹⁾

シラヤ族(臺南附近の熟蕃) *lytton*

紅頭嶼ヤミ族 *anioto*

アタル族(含セデク族) *otox* 同メバーラ蕃及び

北勢蕃方言 *lyotox* 同大淵蕃方言 *alyotox*

パングツアハ族の神々

これに比すれば分布は遙かに劣るが、それを用ふる人員の點より等しく重要なものとしては、パングツアハ族の *kawas* と狹義のバイワン族に於ける *tsumas* とが擧げられよう。⁽²⁾ かくて、*antun* 系統の言葉が、ヤミ、シラヤ兩族を除けば、主として北部及び中部山岳地帯の諸部族に廣く分布するに對し、*kawas* は東部の平地、*tsumas* は南部の低い山地の住民の間で用ひられて居り、また、社會組織や祭祀も、後者に比し、前者の方が一層單純である様に考へられる。尤も、同一系統の言葉、或ひは同じ言葉であつても、地方によりその意味内容は必ずしも一樣でなく、更に、これらと相並んで別種の補助的(?)な言葉も屢々見出されるけれども、大摺みに云へば、*antun* 系統のものが主として「死靈」「精靈」「妖怪」或ひは漠然と「祖靈」などを指

すに止るに對し、kawas, tsumas にあつては、これらの觀念の外、前者に於いてあまり明瞭でなかつた「神」に相當するものが著しくあらはれてゐることは注意すべきであらう。或ひは、*aitu* + 語々 = kawas, tsumas

なる公式さへもさほど無理でないと思はれる位である。併し乍ら、兩者の相違をあまり固苦しく考へてはならない。事實は單なる程度の相違にすぎないのであつて、就中、北ツオウ族の *hitsu* の如きは著しく後者に接近し居れる様である。また、こゝに云ふ「神」

(五)

とはかなりルーズな意味で用ひられてゐることをあらかじめお断りしなければならない。パングツアハ、パイワン兩族では「*aitu* 的なもの」も「*hitsu* 的なもの」も等しく kawas, tsumas であり、實際にはその何れともつかないものが多く、割然と相互を區別することは不可能に近い。高砂族の宗教觀念についての調査が未だに不十分な今日、あまりに嚴密な定義は、あまりに粗雑な定義と同様に、現地調査者にとつて寧ろ有害であらう、唯、筆者がこゝに指摘したいのは、kawas,

tsumas に伴ふ觀念が *aitu* 系統のそれに比して一層複雑であり、且つ、一層高度のものとも思はれる點であつて、この點、高砂族の宗教研究に独自の地位を占めることである。

尙また、こゝに取扱ふパングツアハ族に於いては系譜的な神話がかなり發達してゐて、kawas 觀念の一端を窺ふに足り、他方、神話學の資料としても興味深い。以下これらにつき、同族馬太鞍社の事例を中心に論述することとする。

註

(一) この種の言語比較は最初小川(尙義)教授によつて試みられた——「南方土俗」第一卷第四號。それに私自身の手もとにある若干の材料を加へたものがこれである。

(二) 南ツオウ族カナブ蕃の *hitsu* (魂或ひは生靈) 及び *hitsu* (死靈) の何れか一方、或ひは双方共に *aitu* 系統ではないかと思はれるが、これについては確言しがたい。但し、四社蕃の *i* 音はカナブ蕃の *n* 音に相當するから、*hitsu* 或ひは *hitsu* なる言葉が豫想されよう。

(三) 従来パイワン族に含められてゐたバナヤン族(卑南蕃、八社蕃)及びルカイ族、合大南社及び下三社蕃)を除く。

(四) 魂或ひは生靈に該當するものはこゝにしばらく除外して考へたい。それらは上述の言葉で以て示されることもあるが、概して別種な言葉で云はれる。

(五) バナバナヤン族の *birao*, ルカイ族の *aididingan* (大南社 *aididinga*) 或ひは下三社蕃の *pulung* も *kawas*, *tumas* に近き様である。尙、*birao* は臺北州宜蘭郡の海岸に居住する熟蕃哆囉美遺社の *borowa* と共に、インドネシアの *blua*, *brwa* と比較せられよう。勿論、同一語原なること必ずしも夫々の内容の一致を意味せぬことは云ふまでもない。これらと同一系統と思はれるブメン語 *biluva*, *biyuva* の如きは雷を指すのである。

二

馬太鞍社はバングツアハ族の分布區域から云へば稍稍北寄りの中部地方に位し、約二千四百人を數ふる同族屈指の有力な蕃社である。人口の點からみても、全高砂族を通じて、これを凌駕するものは同族の太巴壠、馬蘭兩社にすぎない。Yata-an, Punou, Makurung, Tsatsivong 及び Taporo (嘗てはその外に Makakei)

バングツアハ族の神々

なる五つの小社或ひは區域に分れ、これには原則として夫々の *papuro-ai* がある。*papuro-ai* とは文字通りには「演説するもの」の意、頭目或ひは小頭目とも云ふべきものであらうか。この外、蕃社の勢力者若干名も同じくこの名で呼ばれる。*papuro-ai* は政事の長たるのみならず、祭祀の長でもある。更に、*papuro-ai* の長たる總頭目とも云ふべきものが一人。これも同じく *papuro-ai* であるが、*saparungau* と云ふ。*saparungau* を含む凡ての *papuro-ai* は何れも男子であり、世襲ではなく、社業特に古老達の推舉に従ふ。政治的手腕と人望とを有し、祭事や傳承に通曉すると共に雄辯なるを要する。特に *saparungau* についてはこのことが最も望ましいとせられる。次に述べる馬太鞍社の系譜的神話は主として前代の *saparungau* なる *Takagi-Kano* (推定七十歳) の口述によるものであり、現在の *saparungau* なる *Panong-Oram* (五十五乃至六十歳) がそれを扶けた。これが *saparungau* から *saparungau* へ代々傳へられることは注意すべきであらう。それに

よれば、神代系譜は別表の如くであり、また、これと共に概略次の如き物語が語られてゐる。

「太古、何處か日没の方向に女神 Mariap と男神 Kajonkun あり、その子は Ma-adingo 及び Tsi-aryan と云ふ。この時代には天低く、日月未だあらはれず、すべてが闇に蔽はれてゐた。やがて、天を上げる相談があり、色々の動物がそれを試みたが、何れも失敗に終る。次に鳥(pak-pak)、鳶(arris)、鷲(koau)などが出たけれども矢張り目的を達しなす。最後に鳥秋(atastin)と云ふ鳥が *tsi-si* と囀りながら、どうしてやつたものか、遂に天を押し上げた。この時、日(*sidar*)と月(*vorai*)——系譜第三代——とが生れ、また、星、雷、風、雨などもあらはれた。かくして天地が明るくなり、晝夜の別を生じ、次いで、人間をこしらへる神、狩獵及び漁撈の神、穀物の神、戦争の神などが順次に生れる。その外、祭祀の方法や頭目及び呪醫の仕事を教へた神々もある。神々は第四代目の頃、天から何處かの山に

下り、更に、第十二代目には秀姑巒溪に近いカララ(花蓮港、臺東の略々中間)に居たと傳へられるが、その間の移住徑路は詳らかでない。カララ時代、海の水が押寄せて大洪水となり、Onak 及び Mayan-Kakarawan は溺死して星となる。夕方東方にみえる大きな星が Onak、朝方西にみえる大きな星が Mayan であると云ふ。この時、弟の Prikaran と妹の Maro'irok とは *dodang* と云ふ長し臼に乗つて助かり、鳳林の西、馬太鞍社の西北に聳ゆる Tsa-tsura-an の峻峯に漂着した。その地で兩人結婚して澤山の子供を生み、これがバングツアハ族諸社やアタル族、ブメン族などの祖先となつた。大洪水以前が神代(*no-kawakawas*)、それ以後が人代(*karah-tandaw-ey*)である。神代の神々には人代と同じ様な夫婦の交りがあつたかどうか明らかでない。また、この時代には食物なく、露を食べてゐたと傳へられる。「右の物語のうち、鳥秋が天を押し上げる話、大洪水の話などは他のバングツアハ族諸社にも廣く分布して

あるが、こゝに特に注意を惹くのは、神代系譜にあらはれる神々の名の多くが何等かの意味をもつことであり、また、屢々祭祀、政治その他と結びつけて語られる點である。以下、口述者達の語るところを、そのまゝの形で示すことゝしたい。

第一代

Mariap——以前、鍛冶屋 (yaviotian) は平たい石をとつてきて鞆の土臺をこしらへた。その平たい石を mariap と云ふ。Mariap は鍛冶屋の神である。

鍛冶の技術は漢族から傳へられる以前、パングツアハ族に古くからあつたものと云はれる。Paisin 氏族系統のものによつて行はれ、鍛冶屋が七戸あつた。

鍛冶の技術がすたれるといけないので、男女を問はず凡ての子供にそれを教へてゐた。鍛冶屋の paisin (禁忌——祭祀) が盛であつた頃は、山の中に厚さ五寸、幅二三尺、長さ三四尺位の mariap が澤山あつたけれども、大正五年(?) 官憲によつ

パングツアハ族の神々

て凡ての paisin が禁止せられた結果、鍛冶のことも止み、この平たい石も姿を消してしまつた。

Kajonkun——雷鳴 (votire?) の音。

第二代

Ma-adingo——adingo (魂) と云ふ言葉に由来する。人間の魂の神。これを守る神である。

Tsi-arayan——arayan は天、空の意。鳥秋が天を押し上げたとき、天と共に上に昇り、そのまゝ下りて来ない。

第三代

Anovoyau——これは太陽である。赤坊が未だ立つことが出来ず、手足で這廻る状態。太陽の歩き方が、この様であるから、かく云ふ。

Noayarian——月である。完全に丸く出来てゐない車輪がガタン／＼と廻る状態、または、赤坊がやつと立つ様になつてヨチ／＼歩く状態、これを noayarian と云ふ。この様に月が歩くから、かく呼ぶのである。

第四代

De'sir——曙の光が輝く様。

Tsh-tsh——眞晝の烈しい光の形容。

何れも母なる太陽の子であるから、かく呼ばれる。

第五代

Anavoyau 及び Noayarau——バングツアハ族に屢

屢ある様に、祖父母の名をそのまゝつけたにすぎなす。

第六代

Donge——魂の神であり、人間を作る神である。

Kong——kong とは梟のこと。女神 Donge は弟の

Kong に向つて、私は人間をこしらへるから、汝はその鳴聲によつて男が生れるか、女が生れるかを知らせよと命じた。それで梟は赤坊が生れると

き、女ならば kong-kiyut, kong-kiyut と鳴く。

Kiyut とは着物を縫ふとき綺麗に縫へず皺が出来

ること。女は着物を縫ふのが下手であるから。⁽¹¹⁾ま

た、男が生れるときには ngju, ngju と鳴く。

Kong は Maratko に云ふ一群の神々に屬する。

Kovej——これも Maratko 神の一人。狩獵、漁撈の神である。

第七代

Trah-trah——賊首せるとき、その切口になる首の後部を trah-trah と云ふ。首狩に行くとき、この神を祭る。

Akah——戦の神、戦死者の魂を世話する神。神の名の意味は不明。

Hunahunau-sapah-trok——pupnor-ai が演説すると

き、自分の臀をたゝき、身體を動かし震はせることを hunahunau と云ふ。sapah-trok とは同じく pupnor-ai が演説する際、地面を足で強くふむこ

と。この名をつけてある四人の神々が pupnor-ai の仕事を教へた。Hunahunau-sapah-trok がその長である。

Tuna-o'or——o'or は薩、tuna は集めること。薩を

集めて作物がよく出来る様にする神。

Tsingatsingau-sapah-trok——tsingatsingau (tsin-gatsing) (鈴)。作物が鈴の様によく稔れとの意である。

Tsaripatsip-sapah-trok——tsaripatsip とは雄辯なる。

Takusan-sapah-trok——粟、芋、稻の種子を播く日を papuro-ai が決め、それを社衆に知らせることを takusan と云々(云々)。この神は papuro-ai の長 saparungau なる Hunahunau-sapah-trok の手傳ひであり、その命令を人々に傳へ、また、多忙のときこれを助けた。

Soror-arimoro——これも papuro-ai の神。粟、芋、稻などの播き方を教へた神である。arimoro とは「丸いもの」の意。丸い石、鞠、砲丸の如きものを云ふ。芋類がこの様に立派に丸く大きくなれと云ふ意である。Soror は下ること。この時代、人間は既に下界に居た。papuro-ai なるこれらの神々

ハンゲツアハ族の神々

も天から地上に下りた。

第七代の神々は凡て Maratso なる神である。

第八代

Avudoai——粟、稻などの穂軸がまだ軸になりきらぬ若いうちを avudoai と云々。

Tumarun——新芽が地中から出る穴或ひは路。

Saparasi——分配するの意。馬太鞍社の現代語では Sapakriats。作物を收穫してからそれを分配すること。昔は一團の人々が共同で開墾耕作をよく行つた。そして收穫物は平等に分配したが、分けるとき分量が澤山ふえる様、この神に祈る。今日では共同耕作のことが行はれない様になつた。

第八代の神々は何れも作物の神である。

第九代

Rarisayan-no-tsidar——rarisayan (mararisai) (出會つて話をする事)。(これが最初の呪醫 (Si-kawas-ai) である。太陽 (ts'dar) がこの神に話をして呪醫の仕事を教へたので、この名で呼ばれる。

第九代及び第十代に *no-tsidar* とある神々は凡て呪醫、(I)(II)(III)……は呪醫になつた順を示す。

Pareh-no-tsidar——*pareh* \wedge *ni-pareh* (芭蕉の葉を振ること)。呪醫は芭蕉の葉を振つて病氣祓ひの呪を行ふ。

Kakatsawan-no-tsidar——*kokatsawan* \wedge *ni-katsan* (山から平地を見下すなり、上から下を見ること)。人間の行爲を見てゐて、悪人には罰として病氣をさせる神。

Saporono-no-tsidar——*Saporono* と云ふ名には意味がない様である。前代の *Saparasar* が *Saporono* と云ふ名前をつければ病氣が癒ると教へたので、この名をつけたと云はれる。⁽¹¹⁾

Voiong-Rinani, *Avotongai*——名前には意味なし。狩場の神々。獵獲の肉を最初これに供へぬと兩神怒り、腫物や膀胱に白い結晶の生ずる病氣をおこさせる。そのときは兩神を祭らなければならぬ。かくすれば直ちに平癒する。第六代に述べ

たについてもこのことは同様。また、この兩神に肉を供へても *Kavel* に供へなければ兩神の怒を招く。

第九代のこれらの神々は何れも *Maratio* である。

第十代

Rame²-no-tsidar, *Nakau-Rame²*——名前に意味なし。

Tsingatsingan-no-tsidar——*tsingatsingan* \wedge *tsingatsing* (鈴)。呪するときに呪醫は膝の下に鈴をつけて踊る。そして東を向き太陽に病氣平癒を願ふ。

Kakomodan-no-tsidar——*kakomodan* \wedge *komod* (長)。外に何等の意味もない。この神が呪醫の長即ち *aisudan* として第七代目に當る。それでかく云ふのであらう。

Harewayau-no-tsidar——*rewai* (食物の禁忌に従ふこと) と云ふ言葉に由來する。呪醫は呪するとき飯、肉、酒は口にしてもよいが、魚類、野菜類

を食べてはならない。若し、この禁忌を破れば呪の効力を失ふと云はれる。

Manukruk-no-tsidar——manukruk とは一定の年齢階級或ひは全蕃社の人々などが集つて決議したり、決議を傳へたりすること。この場合は呪醫達の集會について云ふ。例へば疫病流行の場合など。Manatsiwan-no-tsidar——manatsiwan (廻る、巡回すること)。呪醫は病人の所をまわつて、踊つたり呪をしたりするのでかく云ふ。

Yorakalan——穀倉の床を云ふ。raoetan と云ふ穀倉の神である。

Tartau-no-takai——tartau は意味不明、takai は床のことであるが、何故にこの名で呼ばれるのか分らない。昔、播種する際に粟種と稻種とを混ぜて播いたので、そうすれば收穫がよくない、別々に播き植えねばならぬと教へた神。

Torunusau——to-runus (血) と云ふ言葉からきてゐる。特に豚を殺したときの血を云ふ。若し惡し

ハンゲツアハ族の神々

ことをされたならば、供物を捧げて(多くは指先に酒をつけて弾く)悪人が血を吐く様に祈るときこの神に願つて盗人が血を吐く様にする。人間の悪事を監視する神である。

Tsuyatsuyan-no-takai——狩の獲物を載せる吊棚が、ブラ、動くことを tsuyatsuyan と云ふ。これを守る神。

Hahidipan-no-takai——hahidipan は「覗く所」の意(覗く——mi-hidip)。人間の悪事を監視する神。

Arangitsau-no-takai——arangitsau とは「しつかり縛るとき音」、「物を激しく押す音」。穀倉を作るとき籐で板をしつかり縛る、それをよく縛れる様にする神。

第十代のこれらの神々は何れも Maratso である。

第十一代

Trah-rah, Akah——首狩の神、戦の神——第七代の

記事参照。

Tarungajau—mistangai (明るくする) と云ふ言

葉に由来する。暗い所に居らず、明るい所に行け

と云ふ神、明るくする神、病氣を癒す神である。

Votire'an—votire'an は pa-Maratao と云ふ祭

(Maratao なる神々を祭る) の時にのみ用ふる語。

votire? は雷鳴のこと。戦に行くとき、彈丸や矢

に當らぬ様、この神に祈る。

Virowasau—亂暴なことをして人々を逃走せしめ

ることを mi-rowas と云ふ。それに由来する。戦

の神である。

Tsatsuvaran—Pa-tsaravi? と云ふ言葉に由来する

と云ふ。これは、演説や戦争のとき震へる、それ

を身體にしまりをつけて抑へること。戦の神であ

る。

Roparungau—roparungau とは危うとき無事に間

違ひのない様にする。通常用ひぬ古語で、pa-

Maratao の祭にのみ用ふる語。これは戦争で敗け

さうな際、死なぬ様に祈るとき神である。

Rona-Awai—Rona 〱 ni-tona (より添ふて来る

やつて来る、水が押しよせる) これも祭祀用の言

葉である。Roparungau と同様の神。私の身體に

ついて守つてくれる様にと願ふときの神。

Orikiau, Rongats-Rimunai—名前の意味なし。因

みに現在カララに残つてゐる巨大な石柱(?) (所

謂巨石文化の遺跡として著名なもの) は Orikiau

に住んだ家の柱と傳へられる。

第十一代のこれらの神々は凡て Maratao 神と

ある。

第十一代

-Kakarawan 〱 kavar (橋)。カララ時代、Onak-と

Mayau-Kakarawan とが深い谷川に橋をかけたの

で、かく呼ぶ。これが橋作りの始まりである。こ

の二人及びそれ以前が神代、それ以後が人代。Pi-

rikarau, Marokirok は單なる人名。意味なし。

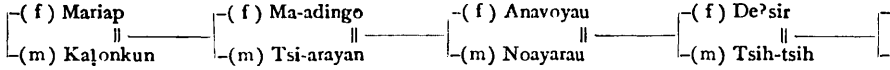
第十三代

1.

2.

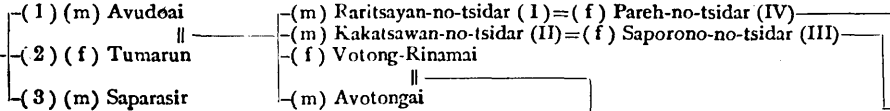
3.

4.



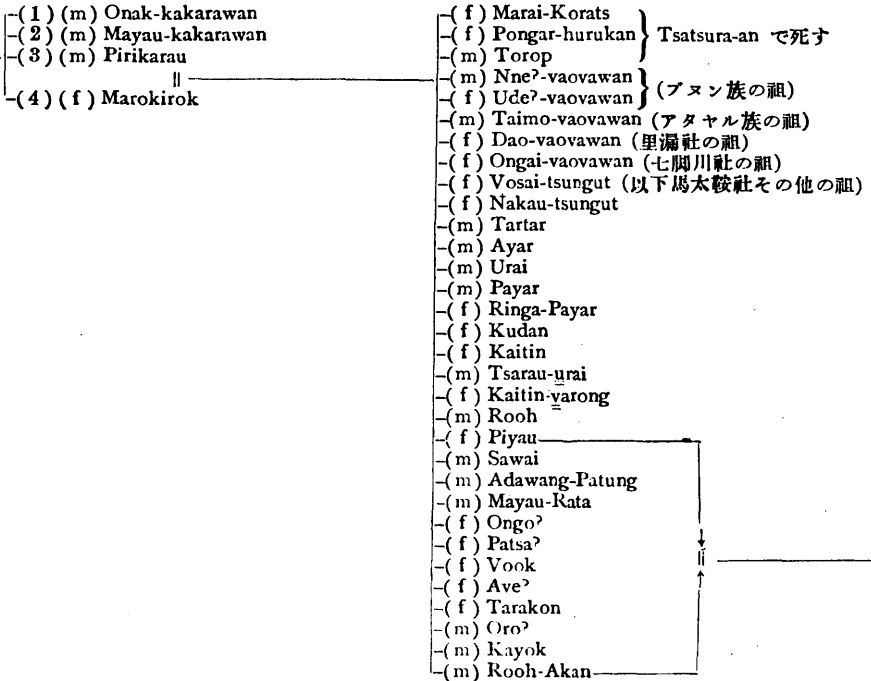
8.

9.



12.

13.



5.

(f) Anavoyau
||
(m) Noayarau

-(1) (f) Donge
||
-(2) (m) Kave!
||
-(3) (f) Kong

7.

(m) Trah-yah
(f) Akah
(m) Hunahunau-sapah-trok = (f) Tuma-o²or
(f) Tsing²tsingau-sapah-trok
(m) Tsaripatsip-sapah-trok
(m) Tatakusan-sapah-trok
(m) Soror-arimoro

10.

(m) Rame²-no-tsidar (X)
(f) Nakau-Rame² (XI)

(f) Tsingatsingau-no-tsidar (V)
(m) Kakomodan-no-tsidar (VI)
(f) Harewayau-no-tsidar (VII)
(m) Marukruk-no-tsidar (VIII)
(f) Manatsiwan-no-tsidar (IX)

(m) Votakalau
(f) Ta²ta²u-no-taka!
(f) Torumusau
(m) Tsuyatsuyau-no-taka!
(f) Hahidipan-no-taka!
(f) Arangitsau-no-taka!

11.

(m) Trah-rah
(f) Akah
(m) Tarungalau
(m) Votire²au
(m) Vi²owasau
(m) Tsatsuvaran
(m) Roparungau
(f) Rona-Awzi
(m) Orikitau
||
(f) Rongats-Rinamai

14.

(f) Piyau-Kahngan
(f) Kaitin-Ngango?
(m) Sawai-Ngango?
(f) Rongats-Ngango?
(m) Oro²-Ngango?

15.

(m) Anga?

(m) Koyok
(m) Vitsik
(m) Sai
(f) Savar
(m) Mayau
(f) Piyau
(m) Tung

16.

(f) Tapi?
(f) Tarakun
(f) Kaitin
(f) Ongos?
(f) Rongos
(f) Piyau

(以下不明)

(m) は男性, (f) は女性, || 或ひは = は婚姻を示す。

第九代, 第十代の (I), (II), (III) ……については本文参照。

この時代の分は多くは單なる人名にすぎないが、そのうちに次の如きものがある。

Torop——「止めること」の意。この時代に大洪水が止んだから、かく呼ぶ。

Pongar-Hurukan——hurukan (mi-huruk (終る))。同様に大洪水が終つたのに因んで云ふのである。

-Yaowawan——\vaovao (頭髮が亂れてゐること、特に女子の場合)。Tungao (アタル族) や Iwan (ブヌン族) などの祖先をかく呼ぶのは、彼等が頭髮を長く伸ばしたまゝでよく手入れをしないから^(四)。

Ongai-Yaowawan——ongai は「猿」の意。但し、馬太鞍社では通常 rotong と云ふ^(五)。

Yosai-tsungut, Nakai-tsungut——tsungut とは水牛によく附着する蟲。馬太鞍社の祖なる彼等がよく山に行き、身體にこの蟲が屢々ついてゐたので、この名がある。^(六)

第十四及十五代

バングツアハ族の神々

同様に多くは單なる人名、特に云ふべきことはない。

註

(一) 馬太鞍社では氏族が明瞭でないが、この氏族の系統は同社にかなり多數混入し居れる様である。

(二) バングツアハ族では裁縫は女子の専門でなく、却つてこれを凌駕する男子が甚だ多い。

(三) 病氣續きときは呪醫などに相談して改名することが今でも屢々ある。

(四) これに輕蔑の意が含められてゐることは云ふまでもない。平地に住み、比較的高度の文化を誇るバングツアハ族にとつて、首狩を好むこれらの山の住民は汚らしき且つ恐るべき存在であつた。尙、同じくバングツアハ族なる七脚川社 (Tikasawan) 及び里漏社 (Rilao) の祖にも -yaowawan を附してあるのは、兩社が馬太鞍社と仇敵關係にあつた爲めであらう。バングツアハ族では猿を rotong と呼ぶのが普通であるが、馬太鞍社に近い太巴壟社では rotong, ongai が併用され、それ以北の花蓮港に近い諸社、即ち所謂「南勢アミ」では専ら後者を云ふ。

(六) 何故に彼等が屢々山に行つたのか明らかでない。

三

以上、馬太鞍社口述者の傳ふところは、或ひは天地創生に關するものがあり、或ひは祭祀その他の起源を説き、また、或ひは諸部族や諸社の祖先を語るなど、その内容は頗る多岐に互つてゐる。

いま、これを一聯の神話としてみるならば、先づ注意を惹くのは第一代の Mariap が鍛冶屋の神とせられ、Kajonkun の名が雷鳴に由來することであり、これらが第一代にあらはれてゐるのは物語全體の筋から考へていさゝか奇妙に思はれよう。未だ調査の機會を得ないが馬太鞍社には數十代に及ぶ鍛冶屋の系譜が傳へられてゐるとのことであり、また、Pasidar 氏族の系統も多數同社に混入して居ると云はれるけれども、何故に Mariap の名が最初に述べらるゝに至つたものか、こゝにこれを明らかにし難し。次に Kajonkun は雷神の如くにも考へられようが、事實かゝるものゝ信仰はパンゲツアハ族のみならず全高砂族を通じて甚だ曖昧であり、明確な形をとるものは皆無と云つて差

支へない様である。尤も馬太鞍社に近い太巴壠社の口碑によれば人類の始祖は Kusung(女性)と Madapitap(男性)との兩神、而して一説に前者は「雷鳴の音」、後者は「電光の閃く様」を意味すると云ふ。併し乍らそれに於いても何等の神話的説明が與へられて居らず、却つて雷の起源につき次の如く語られてゐる。

「この兩神の娘に Ti-amatsan と云ふのがあり、身體が白く輝いてゐた。海神がそれを見染め、大洪水を起して奪ひ去る。分れるときに娘は兩親や兄弟達に向ひ、私が海神の所で米を搗けばその音は雷鳴、動作は雷光、靱殼は Duhao と云ふ白い小魚になる、また、rōnong と云ふ腹の赤い魚は私の月經であると云つた。

また、花蓮港廳玉里に近い未廣社口碑では、⁽¹¹⁾

「太古 Amatsan と云ふ女神あり、腿が白く輝いてゐた。その夫 Karoroh(雷の意)と共に天に昇る。

Amatsan は大雷、Rororoh は小雷、また、Amatsan が腰巻をかゝげると白い腿が輝く。それが雷光であ

る。」

恐らくこれらは單なる自然現象の説明にすぎず、ここに明確な雷神の信仰の如きものは認められ難い。他方、雷鳴や電光は *Kawas* の所作、または *Kawas* そのものであると屢々云はれるけれども、この場合の *Kawas* は神と云ふよりは寧ろ單に「異常なるもの」、「奇異なるもの」、「説明し難きもの」の意と解せられる。何れにしても前記馬太鞍、太巴剎兩社の事例は甚だ解釋に苦しむところであつて、或ひは系統を異にせる他の口碑との結合によるものと思はれぬでもなく。

註

(一) 他の一説に、*Kusing* は意味不明、*Madapidap* は「野火が燃え擴がる様」とも云ふ。

(二) この口碑の口述者は臺東廳下に住む「恒春バングツアハ」の出身である。

(三) 臺東廳雷公火社の口碑に、「*Arapani* (臺東街の西南四五里、海岸近くの地點) に大樹あり、雷が落ちてそれが割れ、バングツアハ族の祖なる二人の女と一人の男が生れた」と傳へられて居り、これは右の問題の解明に幾分役立つかも知れない。また、同廳馬

バングツアハ族の神々

蘭社では一説に「太古、山から火が出、土地が崩れ、海水押寄せて大洪水となり、*Tsangasan* (太巴剎社の南、奇密社の北にある山、花蓮港廳) に居た *Mantsa*, *Ripai* の兄妹とその祖父(或ひはをぢ) *Taron*, *Gatong* の三人が *lojong* と云ふ長方形の臼に乗つて一命を全ふし、各地を放浪する間に兄妹結婚して *Arapani* で石を生み、携へてゐた竹杖を地に刺す。この石からバングツアハ族や卑南社を除くバナバナヤン族などの祖先生れ、竹から卑南社の祖先が生れた」との口碑が語られてゐる。山から火が出たと云ふのは火山を暗示するものゝ如くであり、前述の鍛冶屋の神と一脈相通する様に想像されるかも知れない。併し乍ら、これらを以てしても馬太鞍社神代系譜第一代の説明は未だ容易でなく、いまは唯そこに何等かの聯絡を豫想するに止めておきたい。

尙、*Tsangasan* の發祥傳説は中部バングツアハ族に主として見出され、洪水傳説は一層廣く全バングツアハ族に分布してゐるが、*Arapani* の石及び竹から祖先が生れる話はバナバナヤン族系統の口碑と見做される。馬蘭社は南部バングツアハ族隨一の大神であり、中部の同族よりの來住者を多數混じ、且つ、バナバナヤン族に隣接する點より考へて、同社の右の口碑は恐らくこれらの結合せるものであら

う。かくの如く數種の口碑が結合し得ることは多少ともさきの換想を有利ならしめるかも知れない。

馬太鞍社神代系譜第一代に屬する神々の説明困難なことは以上の如くであるが、それに續いてあらはれる幾多の神々のうち第五代までは、詳しい口碑が傳へられないにしても、天地創生に關するものなるは明らかであり、しかも概して單にかゝるものに止るのみなるが爲めか、祭祀や呪術などには左程重要な位置を占めてゐない。この點では第六代以下が遙かに大切な神とせられるのである。但し、第三代目におかれる太陽と月とは、一つには就中農業との密接な關係が考へられ易いのもよるであらうが、*Kawas* として著しく

聖社では呪醫のこのみならず一般の祭祀は太陽から教へられたものと傳へてゐる。

併し乍ら他方に於いて日月に對する次の如き觀察や口碑が存することも記憶されねばならない。日月の運行が小兒の歩みに比せられてゐることは既に述べたが（何故にかく見做されるのか不明）、馬太鞍社の同じ口述者は更につけ加へて云ふ。

「満月の後、男性なる月は次第に虧けて遂に見えなくなる。それは女性なる太陽を待つて隠れてゐるので、そのとき日月が一緒に寝るのである。」

重要視せられる。祈禱や呪文の言葉にもその名を聞くことが甚だ多い（但し、その場合普通には單に *tsidar*, *votai* と呼ばれるのみ、特別な神名は用ひられない）。特に太陽については前述の如く呪醫の起原がこれに歸せられて居り、病氣平癒の祈禱は概してこれに向つて爲され、供物が捧げられると云ふ。また、隣接の太巴

かやうな見解は他の諸社の古老等からも屢々聞いた。また、中部や北部のバングツアハ族では、女が洗濯物を乾かすのを助けてくれるから太陽は女性、男が *ni-ngoha*（婚前交遊或ひは夜這ひ）するとき道を照してくるから月は男性、と云ふものが多い。勿論これらは日月が *Kawas* たるを妨げるものではなく、他方にそれが天候の良否や穀物の發育に密接な關係ある重要な *Kawas* なることが説かれてゐるけれども、日月

は特に異常なものでなく普通のものと思はれ、且つまたその存在が具體的であり神格化と云ふよりは寧ろ人格化され易い一面もあらう。上述の如き見解や心的態度は一つには恐らく日月それ自身の性質に根ざすのではあるまいか。このことは次に述べる Donge 神や Maratio 神にはみられぬ特色である。日月に對する信仰は、日月それ自身の性質やそれに由來する人々の心的態度の外、當該民族の生業並びに祭祀儀禮と結びつけて最もよく説明せられるのであらうが——また、この方面の一層詳細な研究が極めて望ましいのであるが、更になほ、この種の信仰の有無はこれらによつてのみは充分説明し難き彼等の文化系統に淵源するところもあらう。それらの諸條件は相互に分離して並存するのではなく、互ひに關聯を有し作用し合ふものであるが、かゝる他の一面も考慮されねばなるまい。アタル族やブヌン族に日月の信仰が甚だ曖昧なること（ここでは太陽征伐の口碑も存する）、また、高砂族全體を通じて明確な星辰への信仰が缺けてゐることは、一

つにはかやうな事情に基くのではないかと思はれる。

かくて神代系譜第五代以前の神々が多くは天地創生乃至は自然現象の説明として語られ、しかも單にかゝるものに止るに對し、第六代以下の神々は蕃社生活の殆んどあらゆる部門に結びついて居り、それ故祭祀や呪術等に於いても遙かに重要な位置を占めてゐる。この點、神話的説明の爲めの神々と信仰や祭祀の對象としての神々とは、その間に明確な區別は設定し難いにしても、自ら多少とも趣を異にすることが察し得られやう。これらは、馬太鞍社に於ける如き系譜的神話にあつては、一定の順序を以て配列せられてゐるのであるが、それは神々の整然たる體統を示すパンテオンではなく、世代の上下必ずしも神々の重要性如何と一致せざることが注意されねばならない。

さて、後者に屬する神々、即ち第六代以下の神々のうち、女神 Donge が劈頭に述べられ、次いで Maratio の名で呼ばれる幾多の神々があらはれる。先づ Donge

はさきにも述べたる如く魂の神であり、人間をこしらへる神である。夫婦の交はりがあつても、この神の助けなくしては子供が生れない。子供が欲しいときにはこれに祈願する。Dongeは一人であるが、多数の部下を有し、日の出る所に居るとせられ、この神への供物は先づ東北方に向つて捧げられる。或ひは太陽や月と共に北の空に居るとも云はれ、供物は次に北方に向つて捧げられると云ふ。⁽¹⁾善人の死せる魂はこの Donge のもとに行くが、悪人の魂は南方の何處かに行く。⁽²⁾ Donge のもとには死せる祖先の靈が多数集つてゐる。一度そこに行つた死者の魂が再び人間となつて生れることがある。併しそれが何處の何人となるのか、呪醫と雖も知ることが出来な⁽³⁾い。

Donge は魂の源泉、また、魂の歸着するところであり、それ故屢々 Kawas-no-Porip 即ち生命 (Porip) の神と呼ばれるのであらう。それ故、病氣平癒の祈願はこの神に對してもなされることが多しと云はれる。花蓮港街に近い里漏社では Donge-Matsidar (或ひは

單に Donge) は人類の始祖とせられ、これは男神 Matiao と夫婦であつて、病氣平癒は前者に、狩獵戦争の成功は後者に祈ると聞いた。また或ひは Donge-Matsidar は男神 Poyar-Matsidar と夫婦、兩神は太陽に居る神、一般の病氣平癒は前者に祈る、幼児が病氣の時には後者を祭れば、この神は呪醫を通じてこれの名をつけるがよいと教へる、それに従つて改名すれば幼児の病氣が次第に平癒すると云ふ。これらの點、女神 Donge の職能は Kawas としての太陽に類似し、これと混同され易い。馬太鞍社口述者の如きも、一説に Donge は太陽であるとも語つてゐた。また、この神の性質が以上の如くに考へられてゐる爲めか、里漏社では、粟の神は不明であるが粟祭の時には Donge-Matsidar を祭ると云ひ、花蓮港街の北方に位する歸化社では、女神 Donge 及びその部下なる女神 Mstipai-ni-Donge、男神 Kakomodan-ni-Donge、女神 Dar'oi-ni-Donge は、更に、同社を活かす神 (dito) であり、病氣平癒の外に五穀豐穰を祈るときの神とせられる。⁽⁴⁾

併し馬太鞍社では、これは以下に述べる Maratso 諸神や神代系譜第八代の神々に關するものであり、Donge は穀物の豊穰と直接結びつけられてはゐない様である。

かくの如く女神 Donge (馬太鞍以南の諸社では Tonra) の性質や職能は蕃社によつて多少宛相違するけれども、その何れに於いても人間或ひは一般にも、の産み出す神として、バングツアハ族全體を通じて廣く信仰せられ、次の Maratso と共に最も重要な神々の一つに數へられる。

註

(一) 何故に日の出る所と東北方とが結びつけられるのか、また、何故に日月が北の空に居るとせられるのか明らかでない。蕃社によつては Donge が東方或ひは東南方に居ると云ふものもある。

(二) バングツアハ族のみならず全高砂族を通じて、死者の魂の行方はそれが病死なるか變死なるかによつて區別せられるのが普通であつて、馬太鞍社口述者のかゝる見解は代表的なものと思惟し難い。尙、就中中部のバングツアハ族では死者の魂が Donge でな

バングツアハ族の神々

く Maratso のもとに行くと言ふ者が屢々あり、また、他方に於いて傳説上の原住地——これは蕃社或ひは氏族により海の彼方となすもの、バングアツハ族の分布區域内におくものなどあり、一様でない——を以て死者(病死者)の赴く祖靈の國となす者も多い。かゝる再生の觀念は高砂族では甚だ珍しい。それが馬太鞍社口述者個人の見解なるか、事實同社にこの種の信仰が存するのか、これを確かめ得なかつた。

(三) 歸化社及びこれと同一系統の二三の蕃社では Kawas と云はずに *thio* と云ふ。これは前述の如く *ainu* 系統の言葉であるが、その内容は他のバングツアハ族諸社の *Kawas* と全く類を同じうする。

次に Maratso の名を以て呼ばれる一群の神々について述べよう。これは南の空に居ると云はれ、その性質や職能は極めて多種多様であつて、或ひは農業に關するもの、頭目及び呪醫に關するもの、或ひは狩獵、漁撈、戰爭に關するもの等あり、前記の如く神々の名もこれらについての習俗や人々の活動を指す言葉に因んだものが多い。さきに神代系譜第六代以下の神々が生活の殆んどあらゆる部門に結びついてゐると云つた

が、このことは Donge においてよりも Maratio に
ついで更に顯著である。それ故こゝに蕃社生活、就中、
社會組織及び祭祀儀禮を併せ考へることが最も望まし
く、また、かくすることによつて神々の性質や職能は
一層明らかにならばよい。この方面に關する吾等の資
料、特に祭祀に關する資料は未だ甚しく不完全且つ不

統一なるを免れないが、今後の調査の爲めの豫備的勞
作として以下に簡單ながらそれらについての素描を試
みたい。而してこゝには概括の便宜上、假に Maratio
に屬する神々の世代順を度外視し、これらを頭目關係、
農業關係、狩獵漁撈關係、戰爭關係、呪醫關係及びそ
の他に分つて取扱ふのが適當であらう。(未完)

唐蕃兩國佛教之交涉

立 花 秀 孝

一、唐蕃兩國僧の交渉

蕃支兩國の交渉は既に隨代より行はれてゐたものゝようであるが、それは單に邊境の領土的交渉に止り、何等の中央的又は文化的交渉を持たなかつたものである、佛教に於ても、唐の太宗の貞觀十五年（六四一）文成公主の入藏降嫁を機として初めて交渉を持つたものである。かくして爾來二世紀の長きに涉り兩國外交の頻繁なると、加へて金城公主の入藏嫁蕃の事ありなどして、兩國佛教の交渉も從つて、見るべきものがあつたゞらう事は推定されねばならないが、憾むらくは、現今その資料に恵まれず、殆んどその當時の状態を知る事は不可能である。只私達は漢籍……主に燉煌石窟に於ける發掘文書……並びに藏傳資料の史料に關する一部の文書、及び藏經目錄によつて之が推定をな

さざるを得ぬ状態である。而して此處に紹介したいのは、バルゼク (Bal Zsok) の編纂にかゝると傳へられてゐるデンカルマ録の存在である。斯目錄には特に「支那より重譯されし大乘經典」「支那より重譯されし大乘經典釋」の二項目を擧げてゐる故、當時に於ける西藏佛教の唐佛教との交渉を知る唯一の好資料たるのみならず、當代西藏佛教の趨勢を知る上に不可缺の資料である。私は本論註に於て、日本唯一と稱されてゐ、且つ如上の如き重要性を持つてゐる同目錄の一部を紹介する喜びを、同學の學者と共に喜ぶものである。イ、入蕃唐僧に就いて

燉煌石窟文書の公にさるゝ以前に於ける斯學の状況は、大唐西域求法高僧傳、及びギューメ目錄並びに一連の西洋學徒に依る目錄の示す限りに於てのみ満足せ

ざるを得ない状態にあつた。然るに燉煌石窟文書の公に次ぐに、大谷大學西藏々經勘同目錄の出版を見、亦東北帝大西藏々經目錄の刊行を近き將來に見んとする今日、斯學の範圍は大に擴大された感がある。私は以下、東北帝大西藏々經目錄、燉煌石窟文書、先述のデシカルコ録、並びにテプテルグンボ (Deb ther ston po) と一連の西藏資料によつて、入蕃唐僧、及び(ロ)の入唐蕃僧を列擧せようと思ふ。

大乘和尚 hwa gah na hah ya na

バクサムジエンサン (dpag, bsam ljon bzah)

等の傳ふる所によれば、ソントゥエン・ガンボ (sron hsean sgam po) の治世に於て、佛教振興の目的を以て、廣く諸國に高僧を求めた際に、唐より入藏せる僧は實に彼であつたとされてゐる。然れば彼の入藏時は、少くとも、文成公主の入藏降嫁以後(六四一以後)より、ソントゥエンガンボの没時年代(六五一)迄におかねばなるまゝ。而して此處に注目すべきは、チソソデツェン (Khri lde sron btsan) の治世に、印支兩國佛教派の抗

争があつた時、印度代表僧たるカマーラシーラ (Kamara jaciia) とサムエ僧院 (dhal hsem yas) に於て法戦した僧も亦大乘和尚であつたと傳へられてゐる事である。勿論、兩大乘和尚を同一人とみる事は、時間的距りの上から認容し難い事であるから、兩者各々別人とみるべきである。次に同じく大乘和尚と譯さるゝ唐僧に甚深和尚がある。甚深 (zab no) は大乘と同義に解すべきである。

彼は、大乘大集地藏十輪經無依行品第三を漢譯から重譯してゐる。而して彼の年代は、その共譯者たるナムバル・シトグ (Nram par mi tog pa) の年代から推定して、ラルパチエン (ral pa can) 時代に置くべきである。藏傳に依れば、印度教學派との法戦に負けた支那教學派は、法幢をまいて支那に歸り、西藏に於ける正統佛教は印度教學になつた。と傳へられてゐるにしても、ラルパチエン時に於て盛んに佛教の興隆を計つた時、外部的には唐蕃兩國の交渉平安にして、邊境晏然たるに刺戟され、唐僧の多く入藏した事が認められねばな

らぬわけである。甚深和尚の如きは恐らくその尤なるものであつたと考へても大過ないと思ふ。

玄昭法師その他

大唐西域求法高僧傳に依れば、吐蕃關係僧として擧げてゐる僧に、道昭¹⁵⁾、玄太、玄希、道生、玄昭の各律系の法師がある。然し大唐西域求法高僧傳の傳ふる限りに於て見るに、玄昭法師を除く各法師は、單に道を吐蕃にかりた程度に止つてゐる。天寶の亂(七四一)以後に於て塞外漸く多事にして、自然吐蕃を過ぎるネポール道は、とざされてしまつたが、亂以前に於ては、かなり此の道を通つたものとみねばならないから、上述各法師何れも距離その他の關係から、吐蕃を過つたものであらう。而して二度も吐蕃を訪れ文成公主の重遇を受けた玄昭法師にしてみた所が、他各僧と比較してこそ初めて、吐蕃との交渉が深く見られるのであり一歩進んで、彼と吐蕃との間に佛教の交渉があつたと考へるのは早計に失するものである。

妙井¹⁶⁾

唐蕃兩國佛教之交渉

沙州千佛洞李氏再修功德碑記に曰く

「義潮……(中略)……俄已云亡亨齡五十有二終於敦煌之私第亡、叔僧妙井在蕃以行才峻遠邇依名達戎王贊普、追召特留在內兼假監壇供奉……(下略)……」と。

右の碑記に依つてみるに、彼の年代を大體義潮の年代に置くべきであらう。義潮の年代は唐書その他の各傳同一である。今敦煌縣志をみるに「咸通中復奉涼州歸唐、八年入朝爲右初武統軍賜弟及田、命族子惟深守、歸義十三年卒」と。然れば咸通十三年より功德碑記の五十二を逆算した年代、即ち元和十五年より咸通十三年迄(820—872)が、彼の年代になるから、妙井の在世年代も右年代におくべきと思ふ。猶李氏再修功德碑記に言ふ「戎王贊普」とは、ラルパチェン(ral pa can)である。妙井の在蕃時の消息は西藏所傳各史傳の傳ふ所がない。

陰處士¹⁸⁾

大蕃故燉煌郡莫高窟陰處士公修功德記に曰く

「記曰天成厥壤允姓會居地載流沙陶唐所治、河分千

溜法序九疇據之服、而爲郊開一門而展掖、是以良體三峯化以頂生之處全容丈六夢瑞誕于莫高壁峻毗耶窟深擅特散苑臺上會待踴身合蓋場中、方等賢劫或以鄙識無恒忘本妄于速逕善文有統佛性、省于覺花勒績三歸將希一念、然乃堅鑄龍古遽預營新奴、日照而懸柵揆天門而據樣者其則有故、燉煌郡處士公姓陰字嘉政其先源南陽新野人也、贊普啓關之後左任還階及宰輔給印之初垂袂補職蕃朝改受得前沙州道門親表部落大使承基振予代及全安六親當之秉之饒一家獨十一之稅、復舊來之并賦業已忘亡利新益己」と、陰嘉政に就ては、その年代が「歲次己未四月壬朔月十五日」とある以外知る事はできない。彼が道釋何れの人であるかは功徳記の示す限りに於て論ぜらるゝに違ひないが、その年代から言つて、ラルパチェン時の人とすべきであるから、釋門と見て差支へあるまい。

善無畏

宋高僧傳並びに善無畏和尚碑銘并序の記する所に依れば、善無畏の入唐の途次、吐蕃より西州に來た事が

記せられてゐる故、彼が過蕃の事は争ふ餘地がない事であるが、寺本教授は進んで「善無畏は梵名輸婆迦羅 (Gubhakarā) が吐蕃語の (Dzan Byed) に譯され再轉して支那名に音譯されたものである」とし、次いで「善無畏と吐蕃との間に何等か密接な佛教的交渉があつた」旨主張されてゐる、私は敢へて言ふ。「寺本教授の説は餘りにも、素強附會であり、教授の言ふ如きは首肯し得べき何物もなし」と。

法寶 (chos kyi rin chen)

彼はラルパチェン時代、吐蕃に在つて譯經に従つた唐僧である。現存藏々經中、彼の譯になる經典は次記の如くである。

1. 百法明門論 (chos brgya gsal pa hi sgo ji bstan bcos)

2. 入正理論 (tshad mahi bstan bcos rigs pa la hjug pa shes bya ba.)

3. 業報因果經 (las kyi rnam par smin pohi khrus bu hi mdo)

大谷目録の傳ふる所によれば、彼の教系は説一切有部に屬する。傳によれば、ムニツェンボ (Muni Btsan bo) の治代に、支那より十二人の説一切有部の僧入藏せりと傳へられてゐるから、恐らく彼の入藏も、そうした機會に於てされたのではなからうか。

敦阿闍梨耶²⁶⁾

東北帝大藏經目録並びに大谷大學西藏々經勘同目録何れも、央堀摩羅經の譯者として彼を擧げてゐる。只東北帝大藏經目録には單に、共譯者たる (Sakya Prabha; Dharmasīla) と並べつ (Ton) と記してゐるだけであるが、後者には、支那譯官尊者 (Ton-a-ca-laya) と記してゐる。私は彼の教系に就ては何等の資料をも持つてないが、その在蕃年代が、その共譯者との關係上大體ラルパチェン時において大過なき事と思ふ。

その他

東北藏經目録帝大に依れば、大涅槃經の譯者と傳へらるゝ Wan phab shwun (wan phan shum) 及び因明入正理論の譯者である (Sin gyam ju) が擧げられてゐる。

唐兩蕃國佛教之交渉

る、それもし、是等の經典に就て思ふに、兩經ともバルゼク編む所のデンカルマ目録所收の經典であり、シエローカ數その他殆んど一致してゐる點より推則するに彼等の入藏時が少くともデンカルマ録編纂時並びにそれ以前に置かねばならぬ。次に西藏譯者にして、漢譯重譯に當つたものをみるならば、第一に rnam par mi sogs pa を擧げねばならぬ。彼の譯として傳へらるるものに、三摩地輪經、廻向輪經、正法王經がある。彼の年代は大體ラルパチェン時代であらう。彼の共譯者 (Siladhama) はカシニル僧ではあるまいか、その他³²⁾ デワイロトイ (De bahi blo gros) ³³⁾ キヤツォイデー (rgya mtshohi sde) ³⁴⁾ パントン (pab ston) ³⁵⁾ トンゴホン (ston gohon) が數へられる。而して彼等何れも、ラルパチェン時代に於て活躍した人である。

註

- 1、甘肅通志卷二地志に曰く、涼州郡(蘭州)復置州屬隴右道後入吐蕃隨世吐蕃地」と。
- 2、唐書卷二一六列傳一四一、吐蕃の條下に「貞觀十五年……妻宗女文成公主詔江夏王道宗持節護築館河源

唐蕃兩國佛教之交渉

之國」と。同様なる文が西藏記、西藏賦、衛藏圖議等に見えてゐる。

3、唐書卷二二六列傳一四一、吐蕃の條下。

4、西紀八世紀の初め Sad na legs njing 王の時、西藏僧 dpal brtseg をして phang thang kamed 宮中藏所藏の經論を整理せしめ、三百偈を集めて一章となして stang thang ldan dkar 宮中所藏の經論を整理せしめ ldan dkar na 目錄を作る(哲學大辭典僧補と多田氏西藏佛教項參照)
本目錄は東北帝大藏デゲ版 (scler dge) テンギェル (Dstan hgyaur) zo 帙に所收。

5、大正藏二〇六六。

6、deh ther shon po (初期佛教史) shon nu dpal の作と傳へられてゐる。内容は十六項に分たれてゐる。東北帝大多田氏所藏々外九〇一號所收にかゝりカよりワ送四九九枚の大冊である。

7、蒙古源流、五代ラマ史、バクサムジョンサン及びホルチュチン(Chor chos byun)その他。

8、バクサムジョンサン一六七

その他五代ラマ史參照。

9、ソントゥエンガンボ (Ston btsan sgam po) の没時代に就ては、唐書系と藏傳系によつて四十五年の距りがある。

る、即ち唐書に依れば永徽元年の條下に贊普死とある。而して唐では遣使弔はしめてゐる。然し藏傳に依ればその何れも六九八年説をとつてゐる。今兩者を見るに、顯教三年(六五八)に吐蕃は金蓋頗輝等を獻じて復唐公主の降嫁を請ふてゐる點、並びに唐書卷二二一列傳一四六、西域條下の于闐傳の傳ふる上元年率子弟酋領七十人來朝擊吐蕃有功の文によつて見るに、若しソントゥエンガンボ在世なりとすれば、前者に於て何の必要あつて、公主の入嫁を請ふ必要があるかが問題になり、後者に於ては、上元二年(六八四)にはソントゥエンガンボの在世時であるから、ソントゥエンガンボの如き英主が、當時の子闐に破らるゝとは考へられぬ事であるから、恐らく藏傳説は誤りではあるまいか。而してかく考へらるゝ時、時間的正確さの少い藏傳系に於て、マンソロンの没時と混同したのではないだらうか。

10、バクサムジョンサン一七三、

五代ラマ史、四四—A。

11、五代ラマ史、三六—Aに曰く「壬宙の年サムエ寺は建設せられた」と。

12、東北帝大藏經目錄四五三四。

大谷大學勸目錄九〇五。
而して大谷大學勸目錄の下註(二)には、和尙?と

してゐる。東北帝大目録には註を附してないが、和尙と見て差支へない。彼の所譯を東北帝大目録に於ては漢文重譯とし、後者は何等記する所がないが、地藏十輪經無依品第三と合致する。原名下の如し。

hdus pa chen po las sahi sinpoñi khhor lo juu - pa.....(大谷錄)

tin ne hdsin gyi mi mthun pahi phyogs rnam pars shig pa.....(東北錄)

13、バクサムジョンサン一七三。

14、熾煌石室遺書八一Bの吳僧統碑についての蔣斧の註に「按吐蕃自長慶定盟之後未嘗入寇邊候晏然及開成三年、彝泰(ラルバチェン)死弟達磨詞……」

15、道生……以貞觀末年從吐蕃路往遊中國。

玄昭……以貞觀年中……跨胡疆到吐蕃國蒙文成公主送往北天漸向闍闐陀國……路次泥波羅國、蒙王發遣至吐蕃重見文成公主、深致禮遇資給歸唐。

玄太……永徽年内取吐蕃道經尼波羅到中印度
道希……涉流沙之廣蕩觀化中天陟雪嶺之嶽岑輕生殉法行至吐蕃。

16、熾煌石室遺書二五—B、並びに甘肅通志熾煌縣志所收、李氏再修功德記參照。

17、熾煌縣志所在書は(16)參照。

唐蕃兩國佛教之交涉

18、熾煌石室遺書一一—A。

19、蔣斧は、歲次己未四月壬子朔十五日の註に曰く、「己未當唐玄宗開成四年」と。

20、大谷學報第七卷二號。

21、東北帝大藏經目錄四〇六三。

22、同 四二〇八。

23、大谷大學勸同目錄一〇〇四。

24、大谷大學勸同目錄に曰く、根本說一切有部の出家、大支那の天王法寶吉祥薩迦寺にて譯と附記してゐる。

25、バクサムジョンサン。

ホルチオイチェン、六にはカシミル僧とある。五代ラマ史。

26、大谷大學勸同目錄八七九。

東北帝大藏經目錄二一三。

27、東北帝大藏經目錄一一九。

yoñs nya han las hdus pa.

28、東北帝大藏經目錄四二〇八。

tohad pahi bstan hlos rigs pa hjug pa.

29、バクサムジョンサン四〇八。

30、東北帝大藏經目錄二四一。

同 二四二。

同 二四三。

31、東北帝大藏經目錄二四一。

32、同 一九九。

33、東北帝大藏經目錄一一九。

34、同 一九九。

35、同 四二〇八。

ロ、入唐蕃僧に就て

法成 (Chos grub)

漢譯藏經中に於て、唯一の藏僧譯者として擧げられて居る彼は、唐蕃兩國佛教交渉史上、最大且つ重要な位置を占めてゐる第一人者である。現存漢譯藏經史上に於ては、その所譯になるもの、僅かに二三經に止まるが、若し夫れ藏文藏經を一閱せんか、私達は彼が當時に於ける唐蕃佛教交渉史上に於ける位置が如何に重要なものであつたかに一驚を喫せずには居れないであらう。近時先輩學者の彼に關する研究の公にせらるるあるは偶然事ではない。然し乍らその資料の關係上私達は遺憾乍ら、その研究成果に對して、こゝに追補を加へざるを得ないものである。以下デンカルマ目錄、並びに東北帝國大學藏經目錄により補記して、以て學者の是正を乞ふ次第である。

彼の年代に就て

瑜伽論分門譯第四十卷に。國大德三藏法師法成述と記し、又般若心經の奥書に、癸丑年八月下旬於沙州永唐寺集華記とある。依は視之癸丑年は西紀八三三年に當るから、大體に於て彼の活動年代を該年度前後に置くべきではあるまいか。而して此の年代以後ラルパチェン没時前後(約九百年代)迄に見て差支へないであらう。彼に就て藏傳史料の何等傳ふるものがないので、詳細は不明であるが、その所譯經典の奥書の存するに據つてみるに、彼は唐蕃兩國に涉つて活動したと思はれる。即ち橋氏將來目錄の示す所によれば、¹⁾諸星母陀羅尼經の奥書に「沙門法成於甘州修多寺譯今藏無尾有淨土寺藏經墨印」と記せられてゐる。亦前記般若心經尾署の沙州永唐寺の記と併せ考ふる時、在唐活動地は甘沙二州の地に跨つてゐたものであらう。而して諸星母陀羅尼經等所譯時代、即ち在唐時代は彼の譯經生活の前期ではあるまいか。

譯經に就て

彼の所譯は漢文藏譯と藏文漢譯の二部に跨つてゐる。今藏文漢譯の經典名を列記すれば次の如くである。

諸星母陀羅尼經⁵⁾

般若波羅密多心經

薩婆多宗五事論

瑜伽論附分門記

大乘四法經論及廣釋決譯

嘆諸佛如來無染德讚

釋迦牟尼如來像法滅盡記

右諸經は何れも燉煌石窟文書發掘以後に於て初めて世に知られたものである、右經以外に大乘稻芋經隨聽疏が彼の譯作として傳へられてゐるが明でない。

次に漢文藏譯の諸經を左記に列記する。

hpang pa legs nis kyi rgyu dan hgras pu hstan pa

gser hod dam pa mchog tu nram par rgyal ba hi

ndo sdehi rgyal po

dgons pa zab mo nes pir hgral pa hi rudo rgyal

cher

byan chub sems dpah spyah ras gjigs dhan phyug

phyag ston spyan ston dan ldan pa

thog pa mi mtaq ba hi thags rje chen polhi sems

rgya cher yons su rjhos pa

spyan ras gjigs dhan phyag gi gsan ba hi mjhod

thogs pa med pa hi yid gshin gyi hkhori lohi stin

po

shal bcu gcig pa hi rigs shag kyi stin po

tshe dan ye ses dpag tu med pa hi mdo

右記中最後經は漢文藏譯であるか、藏文漢譯であるかに就ては疑問が存する、大正新修藏經及び大谷大學勘同目錄には、藏文漢譯説がとられてゐる。法天所譯とも傳へられてゐるが學者の正確な示指に俟ちたい。彼はその所譯の上に於て、資料の示す限りに於て皆單獨譯をなしてゐる事は注目すべきで、他外來僧の如く共譯者を必要とせなかつた點は偉とすべきである。⁶⁾ (hgos) の地の人と傳へられてゐるが現在地名の何

れがグーに相當するやに就ては不明である。

智慧山 (yas ses li ?)

橋氏將來藏經目錄を閲するに、瑜伽論分門記第四十卷に、法成述僧智慧山手記とあり、同第五十二卷に、沙門智慧山手記、同五十三卷には、沙門智慧山隨聽學記、及び瑜伽師地論第三十九、第五十二、第五十六、第五十七各卷に同様尾署が記せられてゐる。以之視是、智慧山が法成會下の僧であり、法成に常隨近侍して、その業を助けた僧である事が明かにせられる、従つて彼の年代並びに活動地は法成と同一と見るべきであらう。

哄誓

¹⁰⁾ 鳴沙餘韻所收の大蕃沙州釋門教法和尚哄誓功德記、並びにセリンディア (serindia) 第四卷末影印版に依つてみるに、彼が蕃僧であり、主に沙州の地にあつて教法に従事してゐた事が推定せられる、セリンディアの示す所によつて見るに、異類の心を化し唐蕃兩國交渉にあずかつて力あつた事が示されてゐる。その僧位は

釋門河西都僧統攝沙州僧政法律三學教主と傳へられてゐる。沙州釋門義學都法師悟眞とは恐らく同門であらう、悟眞に就ては之を明にする事は出來得ない。哄誓の活動年代は、セリンディア影印版によるに、大中五年(八五一)五月廿一日とあるから、法成より少しく前の人に屬する。

註

- 1、支那學三卷五號、六一―六七。
 - 2、雪堂叢刻第十册、二三―A、日本橋氏燉煌將來藏經目錄。
 - 3、an tête unscipion indiquant que cest laevre de fa tcheng ……(癸丑八年下半年於沙州永唐寺集畢記)……支那學第三卷五號。
 - 4、雪堂叢刻第十册、一九―A。
 - 5、東北帝大藏經目錄に記する所なきも、燉煌石室文書中に見えてゐる。
- 大正藏、二〇六六、三一B。
 燉煌遺書印刷本。
 支那學第三卷五號。
 燉煌出土漢籍目錄、二七九四。
 同 二八八六。

- 6、支那學第三卷五號、六一—六七。
 7、東北帝大藏經目錄、一〇七。
 同 一〇八。
 同 三五四。
 同 五五五。
 同 六九一、八九七。
 同 六九二、八九八。
 同 六九四。
 同 四〇一六。
 8、大谷大學勘同目錄中各番號に記すの人と奥書きせられてゐる。
 9、雪堂叢刻第十冊、二一A—二三B。
 10、矢吹氏鳴沙餘韻八十一葉。
 並に Stein Seindia Vol. 4.

二、譯經に於て

私達は前項唐蕃兩國僧の交渉によつて、法成によつて代表せられる藏文漢譯の譯經について見た。今私は此の頃に於て、當時如何なる漢譯經典が、西藏に重譯せられたかを見、以て兩國佛敎の交渉を推定せようとするものである。之に就ては、ギューメ録、大谷大學

唐蕃兩國佛敎之交渉

勘同目錄に之を記し、南條目錄亦八¹⁾經を數へてゐるが之等何れも、カンギユル、テンギユル兩部に跨つてゐるものでなく、而も如是の研究は藏外史傳部並びにその他藏傳史料によつてさるべきであり、加ふるに、デンカルマ録の如きの研究をなして初めて推定さるべきものである限り、只單なる從來の目錄によつての研究は不十分にして危険なりと言はねばならない。先ず私達は東北帝大藏經目錄によつて支那重譯經典をみようと思ふ。

入楞伽經

楞伽阿跋多羅經

大涅槃經

臨終智經

彌勒菩薩兜卒天受生經

地藏十輪經

三摩地輪經

正法王經

大乘經法海經

入正理輪

百法明門論

大牟尼仙褐伽仙眼相說示經

廣大分別經中罪惡懺悔並成就大軌

大佛頂首楞嚴經

佛說廻向輪經

菩薩心地戒品第十卷下

天子須大拏經

大方便佛報恩經

善惡因果經

佛說無二平等最上瑜伽文教王經

菩提莊嚴陀羅尼經

右廿一經に加ふるに、デンカルマ目錄重複の經³⁾疏並びに、法成所譯の經典を加ふれば、その數三十を越してゐる。當時の如き兩國佛教交渉の困難なる時代に於て、如是の數に上る重譯譯經の事があつたのは驚くべき事であらう。次に私はデンカルマ錄所收中大乘經典名を原文のまゝで左に列記する。⁴⁾

yons su nya nan las hdas pa chen po

njrhans blun gyi ndo

ser hod dam pa mchog tu rnan par rgyal ba ndo

sdehi rgyal po

lan kar gcesg pa rin po chehi lehu

thabs la mkhas pa chen po sams rgyas kyi drin la

lag gyi blan bahi chos kyi ye ge

rdo rje tin ne hjin gyi chos kyi ye ge

sa rgyas njod

gser hod dam pa ndo sdehi dhan po

na skyes dgrahi hgyod pa bsam la pa

thar pa chen pohi phyogs su rgyas pa

byan chub sens dpohi so sor thar bahi chos bshi

bsgrub pa

gu tsig tor chen po las bdud kyi lehu bstan pa

tshans pahī dra ba

chos kyi rgal mo

yons su bsno bahi lkhor lo

pha mahi drin lan bstan pa

semis can gyi skyi cchi rtsu ba stan pa

byann la lan bstan pa

dge bcu dan du biah bahi mdo

chos nid lan gyi ho bo nid las mi gya bar stan
ba bstan pa

yan dag pahī legs pahī yon tan head pa

sgyal bu kun tu dge bahi mdo

ldas ka yes ces kyī mdo

右二十三經に加ふるに、十七項大乘經典釋支那重譯經の部を數ふれば、デンカルマ錄所收漢譯重譯經の數は三十餘經を數ふるが、大體に於て、東北大學藏經目錄とその經名が一致してゐる事は注目すべきであらう。然れば現存西藏々經所在の漢譯重譯の經典は殆んどラルパチェン時代に作られたものと言ふべきではあるまいか。今デンカルマ目錄所收の大乗經典釋の部を見るに、解深密經疏(一萬二千百シュローカ、六四品)を初めとし

入楞伽經釋

二經

金剛般若釋

三經

梵網經論

一經

法華玄贊

一經

を記してゐる。特に注目すべきは法華玄贊の如き經典の重譯を見た事である、同經の如きは何人に依つて重譯されたかは不明であるが、六千シュローカ、二十品(卷)に譯されて、かなり正確に重譯されてゐる、解深密經釋の譯者が法成であり、而も正確なる譯の點から考へて或ひは玄贊も同一人の手になるものでないかも考へられるが、同經尾署、及各卷尾署に何等記する所がないから不明である。

註

1、因明入正理論

十一面神呪心經

大乘百門法燈論

千眼千手觀世音菩薩廣大圓滿無礙經

佛藏經

彌勒菩薩上生兜率天經

唐蕃兩國佛教之交涉

一三二

金光明經

大般涅槃經

2、東北帝大藏經目錄、一〇七

同 一〇八

同 一一九

同 一二二

同 一九九

同 二三九

同 二四一

同 二四三

同 二五五

同 四二〇八

同 四〇六三

同 四三二一

同 四五二五

同 同

同 二四二

同 二五六

同 三五一

同 三五三

同 三五四

同 四五二

同 五〇八

3、解深密經釋、一二一〇シュローカ

同 二七〇〇シュローカ

妙法華玄贊、六〇〇〇シュローカ

入楞伽經釋、一二〇〇シュローカ

同 七六〇シュローカ

同 九〇〇シュローカ

金剛般若釋、一五〇〇シュローカ

梵網經講釋、一二〇〇シュローカ

4、デンカルマ録三一

同録にはシュローカ數及び卷數が記せられてゐる點

注目すべきである、同録は東北帝大所藏デゲ版の帙に

收められ多田氏保管にかゝるものである。

5、東北帝大藏經目錄、四〇一七。著者は *Sa-ni-ta-lag*

(*Sāhivi bandu mitra*) と記せられてゐるから、此れ

は地基と譯さるべきであらう、思ふに、チとキの音誤

から、西藏に於て基窺と地基(窺)とを誤つたもので

あらう。

6、東北帝大藏經目錄、四〇一六。

著者は *Wen thegs* (圓則) とされてゐる。大谷大學

附註

漢譯重譯經典に現存漢譯藏經中の何れの經典に相當するか不明であるが、東北帝大藏經目錄、二六三、二六四に左

記經典名を擧げてゐる、而して兩經典何れも譯者不明とされてゐる。

makhahi mdag gis hdui bahi brod pa shes bya ba (正
行理趣虛空色忍經)

thar ba shen po phogs su rgyas pa lgyrod chais kyi sdeg
shyans te sens rgyas su grub par nam par khod pa (依
大解脫十方廣大懺悔淨罪入成佛經)

三、唐蕃兩國佛教交涉結語

¹⁾貞觀八年(六三四)吐蕃來朝以後、漸く活潑味を帯びた兩國の交渉は、年とともに頻繁に行はれたが、²⁾ランダルマ (Glang darma) の没後、内は諸豪の郡居、外は回紇の寇等により國勢頓に失墜した西藏は、³⁾論恐熱の死するや全く振はずして、唐の勢力に屈したのである。かく見る時、兩國の交渉時日は約三世紀に足らざるの短日月であつたとは言ひ乍ら、⁴⁾文成金城兩公主入藏降嫁の事ありしを初めとし、⁵⁾西藏軍の遠く長安に長驅し寇すの事あり、⁶⁾長慶碑文その他の文書に依つて思ふに、兩國の交渉實に繁きものがあつたのである。かくして、兩國文化の交渉亦行はれ、佛教の交渉

も見るに足るべきものがあつたと推定されねばならぬ。然し乍らそれは單に譯經事業及び佛教儀禮の方面にのみ止まつたものであるまいか。少くとも當時の西藏の狀態より考ふる時、教理的內面的交渉を期待するには困難な事情が存するのである。即ち當時西藏に於ける文化狀態それである、今一例を擧ぐるならば、開元年中に西藏を訪れた慧超は「以氈帳而居、無有城郭屋舍、從逐水草……(中略)……家常食麩少有餅飯……(中略)……國人悉皆穿地而臥、無有床席、人民極黑白者全布、言音與諸國不同、多愛喫虱爲著毛褐、甚饒蟻虱捉得便拋口裏終不棄也」と言つてゐる。又大清一統史には「衣率氈草、以賴塗面、酪食漿飲、章飾上瑟瑟、吏治文字」と記してゐる。如是文化狀態下の西藏人心に、支那當代の如き大乘佛教が迎へらるべくもないのは蓋し理の當然であらう。傳に言ふ如きサムエ寺の論争の如きは此の間の消息を物語るものであるまいか。パクサムジョンサンその他の史傳には、支那教學派の敗退の原因を、支那僧の言語未熟に歸してゐるが、そ

の裏面に存在する民心を究明する時、高尙幽玄なる大乘教學よりも、左道的色彩を帯びた、所謂大乘的なマジャミーカー派(Madhyamika)の西藏民心に投じた事を知るべきである。若し夫れ大膽なる推論が許されるなら、私達は朝廷内の厭懣に迄思ひ及ぼしたいが、資料の關係上今暫く論及する事を避けよう。上述の如く唐蕃兩國佛教の交渉に就て、少くとも中央的にみるならば、單に形式的交渉に止まるとみねばならぬが、唐蕃兩國の交渉の中心地となつた甘沙二州の地に眼を轉する時、私達は燦然たる兩國佛教の交渉を見るであらう。甘沙二州の諸地は皆何れも西藏の屬下に屈したのは、天寶の亂以後の事であるが、五代、宋に至るも猶、隴西の武始郡を初めとし、臨洮、洮州、疊州、原州、涇州、肅州及び狄道縣の諸州、平涼、固原、瓜沙の二州の地は悉く西藏に屬してゐた。即ち「支那人百萬皆吐蕃の屬下たり」の状態にあつた。文宗の時「嘗て使者を遣はして西域に到らしむ、甘沙涼瓜等の諸州を見るに、城邑は故の如し、陷虜の人唐使者を見て道を夾ん

で迎へ、呼び涕泣して曰く、皇帝猶蕃に陥らるゝの人民を念ふか」と、又曰く「我唐始めて伊州を置く、寶應中(七六二)吐蕃に没せらる大中四年(八五〇)義潮收め復す、因て沙州卅戸之に居る、羌龍處約一千三百人」と。史に従へば「義潮が大中五年に甘州の地を以て唐に附し虜を逐ふと傳へられてゐるが、勢ひ上述の如くであるから、兩國文化、並びに佛教の交渉は行はれてゐたものである。是に就ては、唐蕃兩國僧の交渉の項に述べた通りである。西藏人が隴右を占據してゐた時代に漢字習得の便のため作製せられたと傳へられてゐる所の「唐蕃對音千字文」並びに「皆天寶中陷虜之孫也、其語稍變而依服猶不改」の文、及び于闐天王寺神祠の壁畫は之を證して餘りあるものであらう。

註

- 1、衛藏圖識略上卷「西藏源流考」二ノB。
- 2、彼の没時年代に就ては各説異つてゐる。蒙古源流には九〇一年とし、唐書には、八四二年とし、チョーマは九〇〇年としてゐる。大體九〇〇年代とみるべきであ

らう。

3、唐書吐蕃傳(卷二一六下)七一A。

4、本論、項註參照。

5、西紀七六三年及八二二年に長安を犯してゐる。而して

唐書卷二一六列傳一四一の吐蕃の條下四八ノBには、

吐蕃留京師十五日と記してゐる。

6、大谷學報第十卷三號。

7、往五天竺國傳(大正藏五一卷、九九七)

8、大清一統志卷四一三ノ二ノB。

9、Cpaq' bsaam ljon bzah 一七三。

五代ラハ史(gdas can yul gyis la bpyod pah'i mthor

ris kyi rgyal blon geo bor brjod pain dea' the) 四

九ノA。

10、大谷學報第十一卷三號、九。

11、甘肅通志卷二地志に依れば

隴西郡武始郡宋代吐蕃地、その他肅州、固原、原州、

秦州、清水縣、階州、成縣、文縣、廊州、龍支縣、達

化縣、西寧府、中衛縣等何れも宋代吐蕃地、安西廳は

五代時吐蕃地とある。

12、熾煌遺書影印本羽田氏解說參照。

13、五代史卷七十四、四夷附錄第三、吐蕃條。

14、唐光啓元年書寫沙州伊州地志殘卷、小川博士記念論文

集ノ一五一—一五二。

唐蕃兩國佛教之交涉

15、熾煌遺書沙州志殘卷三ノA。

16、虜とは吐蕃を指すものである、即ち五代史卷七十四、

四夷附錄第三に曰く「皆天寶中陷虜子孫也」と。

17、熾煌遺書影印本。

18、註十七參照。

19、西域發見の繪畫に見えたる服飾の研究(原田著東洋文

庫叢書四)二三に曰く「于闐天王寺神祠の壁畫によつ

てみるに冕冠の様なるを載き左衽の四袴祀を着した

る贊普の畫を以て支那模倣の痕を窺ひ得る旨」説いて

ゐる。猶熾煌錄(大正藏二〇九一參照)

同名類名僧の混淆を是正す

寺崎修一

昨秋光定、泰範二師の同異論が、辻善之助博士と加藤精神教授との間に起つて、學界を賑はしたことは、

周知の事であるが、僧徒中同名異人、類名同人及び異人、異名同人が、歴史上に混淆されたことは、蓋し珍

しくないであらう。今之らについて、吾人は日本佛教

史上に於ける著しき實例を茲に紹介して、その異同を檢察して見ようと思ふ。然し斯の如き事は一般には餘

り感興を惹かぬ嫌ひがなきにしもあらずだが、實を言へば、吾人は此ら數群の紛はしき僧名のために、相當

の無駄をして來た。されば老婆心かは知らぬが、斯學研究の學徒が再び吾人の前轍を踏まされかしの意趣

を以て、吾人は此の一文を綴るものである。従つて此一文なかりせば、恐らく費すべかりし無駄を、之に依

り省き得て、その時と力とを他の研鑽に轉用し得る學

徒が、たとへ一人でもあれば、吾人の此の試みは無駄とはならぬであらう。

さて茲に取扱はんとする七群の人名を、最初に擧ぐるならば、

- 一、二人 戒明
- 二、壽靈と壽令
- 三、行信と信行
- 四、修圓と圓修 附守敏
- 五、神叡と信叡
- 六、二人 安然
- 七、二人 澄豪
- 一、二人 戒明

弘法大師の一生を隔てて戒明阿闍梨が二人ある。而も共に入唐してゐる上に、等しく密教の阿闍梨であるか

ら、混淆される條件は充分に備はつてゐるわけである。境野黄洋博士が『日本佛教史講話』に於て、先の戒明の傳を叙して、戒明の弟子に義叡ありと斷じ、後の戒明の弟子たる義叡を引出してゐるのは、早計ながら又一面同情すべき錯誤である。²⁾ 有體に言へば、予も亦先の戒明の年代を義叡から逆算しようとして試みたことがあるが、危く前車の轍を踏まうとして、最後の土壇場では免れたのである。その恩人は慈覺大師圓仁であつて、その著『入唐求法巡禮行記』に、承和六年在唐の法相宗請益使戒明法師の消息を傳へてゐるのを見て、予は二人戒明の考を抱き始め、『大安寺唐院記』に、唐法相請益使大和上戒明闍梨の名を出して、義叡の師となし、更に『藥師寺唐院記』に、後の戒明の寂年、享壽を傳ふるを見るに及んで、³⁾ 此考を確定するに到つたのである。先の戒明の事は、日本高僧傳要文抄第三に、思託撰述の延曆僧錄所載の傳記を引くを始めとして、唐明空の『勝鬘經義疏私抄』序文、『日本靈異記下ノ十九』心覺の『入唐記』等に散説されてゐる。尙ほ彼が

同名類名僧の混淆を是正す

釋摩訶衍論の將來者なることは有名で、此事は佛教大師の『守護國界章上ノ中』にも出で、安然の『教時義』、佛教全書本の『唯識論同學鈔二ノ四』⁴⁾、『寶冊鈔第八』其他釋論の註釋類には凡て載せられてゐる。本論は將來早々その眞偽問題が起つたので、殊更彼の名は隨分色々の著述に引出されてゐるが、殊に前出同學鈔及び寶冊鈔は、彼の歸朝直後と覺しき寶龜十年閏五月二十四日附、僞作論者淡海三船(元開)からの戒明宛書狀を今日に傳へてゐるのである。延曆僧錄の傳に依れば、彼は又、大佛頂首楞嚴經が南都一統の僞作説の爲に、將に燒却せられんとした時、獨り反對して之を免れしめた事もある。大佛頂經眞僞論の由來に關しては、玄叡の『三論大義鈔卷三』に悉しく、宗法師の『一乘佛性慧日抄』も之に觸れてゐるが、此に依れば本經は、既に聖武天皇の御代に眞偽問題が喧しかつたが、當時は眞論と確定されてゐたのをば、茲に又僞作論を再燃せしめ、以て之が燒却の請願運動までも惹き起さしめた僧徒は、實に戒明と共に入唐し、歸國の際には一行

の『大日經義釋』を將來した、西大寺の得清大徳その人であつたのである。

さて此の先の戒明は寶龜三年に入唐し、同九年末の頃歸朝してゐるから、弘法大師は彼の入唐中に誕生してゐるわけであるが、後の戒明は大師の入寂後四年の承和六年に在唐し、間もなく歸朝して七年後の嘉祥二年に、五十八歳を以て入寂してゐるのである。彼の傳は『藥師寺唐院記』の夫が最も要を得てゐるが、前出三書の外に、『僧綱補任』義叡の段(自元慶二年至寬平六年)にも彼の事が見える。彼の歿年より逆算するに、彼は延暦八年の誕生であるから、先の戒明とは如何にしても混淆され得ぬわけであるが、此の歿年享壽を傳ふる藥師寺唐院記を知つてゐる筈の藥師寺濫觴記が、既に兩者を一緒にしてゐるのは、どうしたものであらう。尙ほ兩者の異點は、此外に生國、俗姓、師主、宗派に於ても認められるが、この宗派については華嚴法相と所學を異にしながら、共に密教を兼學してゐる點は共通で、後の戒明の如きは、入唐の任務が法相請益であつたにも拘

らず、彼地では密法をも習學せることは、宛かも小栗栖の常曉が、三論請益の名で入唐しながら、事實は主として密法を學習せると一般であらう。彼の所住は主として藥師寺であるが、高野山龍光院も、その所住寺と傳へられてゐる。晩年藥師、大安の兩寺中に大唐院建立の業を始めたが、成らずして寂し、何れも弟子義叡が勅を奉けて、之を完成してゐる様である。此の入室弟子義叡の外に、此の戒明を出家の師とせるものに、後の權僧正壹演があるが、彼は傳に依れば二兄の連歿に無常を感じ齡五十にして出家し、後に眞如法親王に密法を授かり、入唐もしてゐるのである。

二、壽靈と壽令

東大寺壽靈と大安寺壽令との二人が、又弘法大師の前後に在世し、壽靈の年代が不明のために混同され勝である。後に述ぶる所に依て明かなるが如く、壽靈は又壽令と書かれた文獻が存するので、曾つて予は危く壽靈の年代を大安寺壽令に依て定めようとしたことがある。今にして思へば冷汗を覺えざるを得ぬ。

東大寺壽靈については、故島地大等師が哲學雜誌大正十二年二月號に『東大寺壽靈の華嚴學に就て』なる論文を發表して、その年代に關しても、現存の史料に依て、略と正鵠なる推定を下した。尤もその年代はその著『五教章指事』三卷の著作年代に關するものであるが、彼の在世年代に關しては、この五教指事以外には僅かに安然仁和元年（一五四五）作の『胎藏金剛菩提心義略問答抄』卷二に『又東大寺壽靈法師執佛受苦身爛而死』（同人著教時評論にも此事を載す）の文あるに依て、仁和元年以前の入寂なることが知られる位で、他に之を推定する史料がないので、五教指事の内容からの年代推定は頗る價值高いわけである。さて島地師はこの著が、清涼國師澄觀の新譯華嚴經の註釋（弘法大師大同元年一四六六將來）を採用せざる事から、著述年代の最下限を定め、而も天台の章疏を屢と引用することから、鑑眞（天台章疏初傳者）來朝の歲天平勝寶六年（一四一四）を最上限とし、此間約四十年間をその著作年代とした。予は更にその最上限を慈訓入寂の天平寶字

同名類名僧の混淆を是正す

八年（一四三七）に下さんとするものである。蓋し五教指事の文中『此土古徳訓僧都等』の語あり、存生者に古徳と冠することは、絶対にないと信ずるからである。尙ほ島地師も引用せるが如く、延喜十四年（一五七四）錄上の東大寺圓超の華嚴宗章疏錄は此書を擧げて、東大寺壽靈述としてゐるが、興福寺永超の東域傳燈錄には、同書を興福寺壽令撰と記してゐる。各々自寺の所屬としてゐる所から、東大寺壽靈にも疑惑が生じ、壽令ともある所から、予は壽靈壽令同人説を考へたのであるが、仁和元年以前入寂の確固たる前出史料の存する限り、此の同人説は成立たぬわけである。蓋しその十二年後に壽令は六十九歳を以て存命し、寛平九年（一五五七）に維摩會の講師を勤めてゐるからである。

大安寺壽令については、比較的確實なる史料がある。この維摩會講師の事は『三會定一記』には、康濟辭退の替りとして大安寺三輪宗壽冷（六十九）の名を出し、『僧綱補任』卷二は、その名を寺令と書いてゐる。然し彼の名が壽令とあるべきである事は、公文書に準ずべ

き寛平七年八月五日附の『大安寺縁起』に、別當燈燈大法師位壽令とあるに依て明らかであらう。尙ほ彼が延喜元年初修の東大寺解除會の讀師を勤めてゐる事は『東大寺要録』第四の解除會集會狀に依て知られるが、此に依て彼は又延喜元年に於ても、尙ほ七十三歳を以て存生せることが知られるわけである。茲では彼の名が、大安寺の壽冷已講となつてゐることを一言附加して置かう。

三、行信と信行

前二群よりは少しく時代が遡るが、法隆寺行信と元興寺行信との二人が、古來可なりに混淆されてゐる。

法隆寺復興の功績者行信は、『僧綱補任』に依れば、天平十年律師となり天平勝寶二年迄律師として留任し、法相宗元興寺の所屬となつてゐるが、天平十九年前に、大僧都に昇任してゐることは、當時の寺院流記資財帳類其他の古文書の署名等に依り、疑ふべくもない。彼は法華、金光明、般若、瑜伽等の經論二千七百卷の寫經を發願したが、法隆寺現藏の大般若經卷三十

二、卷四百九十八等はその發願經で、此事はそれらの奥書に依て知られるのである。然るに此奥書は神護景雲元年九月五日附、弟子孝仁の記で、之に依れば行信が之を發願せるも、未だ完成に至らずして他界せるに依て、弟子等が先師の願を果したのである。之に依て見るに彼の入寂は早くも此年を遡ること數年以上には出ぬとしなければならぬ。

彼には『仁王護國般若波羅蜜經疏』三卷の著述があり、現に日本大藏經に編入されてゐるが、天平勝寶五年の古文書（大日本古文书十二卷四二二頁）が仁王經疏三部を擧げるうち『一部三卷行信師抄』といふものは、即ち之を指すことは明白である。藏俊が安元二年（一八三六）作の法相注進錄に、仁王經疏を擧げて、『同經疏三卷 法隆寺行信』といふものも、亦正鶴を得てゐる。然るに東域傳燈錄（永超寛治八年一七五四の作）には、仁王般若經の下に次の二書を擧げてゐる。

同抄

三卷

釋行抄題下云多着測疏少加

同經略抄三卷

元興寺行信

余疏此抄引統帥義可尋之依述集諸疏俊

今疏が此中の前者であることは、現存日藏編入本が『多着測疏少加余疏釋』なる題下の文を有することに依りて、之を否定し得ざれば、信行抄は行信抄と訂正さるべきである。兩人混淆の一である。東域録は又『最勝經音義一卷、行信撰』を挙げ、本朝高僧傳又之を仁王疏と共に行信勅撰としてゐるが、此は音義學者として有名なる元興寺信行の著述と推定して殆んど間違ひがなからうと思ふ。若し然らばこれ混淆の二である。

尙ほ行信に就いては、『七大寺巡禮記』に、

『興福寺和銅三年三月五日建立、供養導師元興寺行信 咒願同寺善祐』

とあれば、先の僧綱補任の記事に考へ合はせて、彼の最初の所住は元興寺であつて、その法隆寺止住は、僧傳傳ふる如く、聖武天皇の尊信をうけて屢々宮中に法を説き、該寺止住の勅を拜せる後の事であらう。然るに彼の所住について更に考ふべきものに、藥師寺がある。問題は續日本紀十九卷の記事から出て來るのであるが、之に依ると、天平勝寶六年十一月に藥師寺行信

なる僧が、厭魅の罪に依り下野藥師寺に遠流されてゐるので、二人行信の同異は從來議論の種となつてゐるが、予は通説に同じて、二者同人説を執る。その理由は種々あるが、第一には前述せるが如く、法隆寺行信は勝寶六年後尙ほ十年位は存命したれば、年代上の困難は全くない。第二に従つて僧綱補任等に勝寶二年入滅といふものは、恐らく此らの依憑せる古記に、此年以後その名なきを以て入寂と見て斯く誤れるもので、吾人は此年を以て彼が大僧都を辭任せるものと見る。

その辭任の事情に到つては今明らかでないが、吾人の想像は次の如くである。元來彼は行基の弟子であるが、行基が大僧正に拔擢の際、恐らく彼も亦律師から一躍大僧都に擢任されたらしく、多忙なる上に實務に餘り興味を覺えざりし行基大僧正に代つて、實際は殆んど彼が僧綱職の事務を總覽したらしき事は、當時の公文書の語る所に依りて、疑ふべくもない。然るに當時僧綱所には、既に十年前からの大僧都行達あり(彼と同門)、律師ではあるが後の僧正良辨(行基の同門)あれば、行

信が行基の權勢下に獨り綱務を秉り、相當專横なる振舞などもあつて、豫ねて彼らは快からず思つてゐたであらう。斯くて綱所に低迷するに到つた暗雲も、行基ある間は、どうにか押し通して行けたであらうが、その行基が天平二十二年（勝寶元年）遂に入滅したのである。茲にこの暗雲が大風雨を捲き起すべきことは、蓋し自然の數であらう。その翌年に彼が辭任を見るも亦、故なきに非ずと言はねばならぬ。その大風雨が如何なる形で現はれたか、その結果此らの情勢に厭氣がさして彼は進んで辭職したか、乃至は又他から迫られて辭任の止むなきに到つたかは、今之を知る由もないが、大略斯の如きが即ち吾人の抱く行信辭任觀である。第三に、彼に對する一派の反感は只に之に止まらなかつた様である。彼は元來聖武帝の尊信を忝うして僧綱職の榮位を贏ち得たのであるから、其後も引續き宮中説法もしてゐたと思はれるし、惹いては彼の宮中に於ける特種の地位は相當に力強きものがあつたと思はれたが、彼の配流後、彼の此の地位に代れる者は、良辨、

慈訓の一派であつたのである。従つて吾人密かに思ふに、彼の辭任乃至配流の事さへ凡て當時口八丁、手八丁の手腕家たる良辨一派の策謀多きに居るもので、彼の辭任後、尙ほその入滅までの數年間に、大僧都の空位を擁せる行達の如きも、或はその排斥運動に参加はしてゐるだらうが、事實は良辨の手に操られて躍つたに過ぎないであらう。其後外國僧菩提や鑑眞を擔ぎ上げて、僧綱職の實權を全くその一派の手に收めてゐることに見ても、良辨の手腕の非凡さは、充分思ひ知られるではないか。第四に孝仁等の寫經奥書に『大法師諱行信』とあり、前官大僧都の尊稱を用ゐざることに依つて、配流時、前大僧都の尊號を褫奪されたと推定され、従つて彼に配流の事を想定し得ると思ふ。人或は言はん。寫經發願僧と配流僧とは同人なれども、わが行信とは同名異人に非るやと。然る時予は、前大僧都行信を他にして、單に大法師だけの無名僧が、斯かる大量寫經の業を企て得るやと反問したい。尙ほ彼が配流の罪名は厭魅にあつて、その事實の有無は頗る疑はしい

が、その判決の重きに考へて、吾人は、同年七月崩御の太皇太后宮子媛の御惱平癒の祈願か、配流直前に御不豫の前帝並びに母后のために皇謙帝の修せられし延命法13)かに寄せられての譴誣に依て、彼が斯かる愛目を見るに到つたものであらうと推測する。第五に法隆寺行信が、何故に然らば續紀に於て藥師寺行信となつてゐるかの問題が残つたが、吾人は彼に其後藥師寺轉住の事實があつたものと信ずる。尤も之を立證する明確なる史料はない。さればこそ上述四ヶ條などを竝べ立てる煩勞をしたのであるが、之に關しても亦、一應の推定説を述べて置かねばならぬ。彼の法隆寺止住は、該寺の修營がその主要任務であつた様に見えるが、この修營の事は、略々天平十四五年を以て一段落がついてゐる様である。尤も天平十九年には東院の造營の事があつて、既に大僧都職にある行信も、尙ほ若干之に關涉を持つてゐる様であるが（法隆寺東院緣起後書文書、早く養老六年、太政官符に依て、僧綱所は藥師寺に定められ、その職にある僧徒は、之に住することを義務

とせられてゐるし、事實又彼の綱所に於ける實務は、彼を法隆寺の如き遠隔の地に止住することを許さなかつたものと思はれる。されば遅くも大僧都昇任の頃から、彼は之を常住寺としたものではなからうか。而かも天平勝寶元年以後に於ては、孝謙天皇が藥師寺ノ宮をその御在所とせられた事14)を、彼の宮中任務のあることに考へ合はすならば、僧綱辭任後も尙ほそのまゝ之に止住したものだと思はれる。かくて彼は藥師寺行信の名を以て、勝寶六年の配流を見ることがなつたものであらう。略々以上五ヶ條の理由を以て、吾人は止住寺を異にする二人行信の、全く同人なることを信ぜんとするものである。

元興寺信行には、仁王經略抄三卷の著述のあつたことは、前出の如く東域錄の明示する所であるが、彼には此外にも著述頗る多く、而かもその大部分は音義關係のものである。東域錄を按ずるに、

一、大般若經音義二卷 元興寺信行

二、大般若經音義六卷 飛鳥寺信行述

三、大智度論音義二卷 飛鳥寺信行撰

四、瑜伽論音義 元興寺信行亦云相應論音義

五、最勝經音義 行信撰

六、略集諸經論等中梵語書一卷 釋僧行信撰

又藏俊の法相注進録に曰く、

七、法華經音義三卷 元興寺信行

此中前四書は問題なく、第五に就いては前に述べた。

第五と共に述べべきであつたが、第六の梵語書一卷は、心覺の『多羅葉記』が音義の典據を擧ぐる際に、『出翻梵語』と共に盛んに用ゐる『出信行梵語集』の信行梵語集の事であらうことは、内容の性質上より考へて間違のない所であらう。従つてこの釋僧行信も亦信行と訂さるべきものと信ずる。これ混淆の三である。第七

の法華經音義は、天平寶字四年二月二十二日附の古文書（大日本古文书十四卷三三四頁）に依れば、僧軌耀が信行師法華音義一卷の借用を請うてゐるので、彼の著述なることは愈々確實である。此の古文書は不明なる彼の年代を知る上に於ても貴重なるものである。尤も之

に依て知る年代は可なり漠然たるものであるが、彼の一生の全部少くも大半を此年以前に持つて行くこと、従つて行信と略々同時代とまでは、之を推定し得るであらう。

此外に大般若要集抄三卷なる書が、元興寺信行の名の下に日本大藏經に編入されてゐるが、中には大般若經の音義の部分もあり、附録ではあるが、長保四年（一六六三）天台宗嚴久が大般若經の闕文を糺定せられんことを請へる奏狀や、之に對する僧綱牒が載せられるなど、確かに後世の編纂で、恐らく信行の大般若經音義あたりの跋卒に後世の附加を思はせるものである。

尚ほ一つ此の信行に關して述べべきは、『翻梵語』十卷が飛鳥寺信行の撰集とされてゐることである。東寺の賢贊僧正が寛保元年（二四〇一）同書翻刻の序文（大正藏經五四卷九八一頁）に、明白に此事を記してゐるが、圓仁の『入唐新求聖教目錄』に、翻梵語十卷を擧ぐる限り、大陸僧徒の著述なることは否定出來ぬ。原本著書名を缺くために、音義學者として有名であり、梵語

集の著書もある信行に、之を歸する傳説があり、賢賀が之をそのまま採用するか、或は之を梵語集と誤斷して、序文に斯くは記載するに到つたものであらう。佛典研究三ノ二十二に小野玄妙博士が、之を梁の莊嚴寺寶唱の作ならんと古記に依つて推定してゐるのは、恐らく妥當であらう。兎にかくこは大隆より渡來の書にして、わが元興寺信行の著にあらざることだけは絶対に確實である。

此頃彼と同名の人で、紀伊國那賀郡彌氣里の慈氏禪定堂に住せる沙彌信行あり、寶龜二年に在世してゐる。¹⁵⁾(日本靈異記下ノ十七)、こは勿論わが信行とは異人である。

四、修圓と圓修附守敏

興福寺修圓と延曆寺圓修とが、略々同時代にあり、混淆され勝であるが、現に本朝高僧傳第五は修圓の傳を載せて、天長十年義眞の跡を襲うて天台延曆寺總事たらんとせることを記して、明かに修圓を圓修と混同してゐるし、近くは昨秋加藤精神教授も、高僧傳作者

と同じ説をなし、反つて正傳を訂してゐる。圓修^(一四一九五)の傳は可なり明かで、僧綱補任に依れば、法相宗興福寺の僧、弘仁元年律師に任ぜられ(後記二十同じ)、天長四年少僧都となり、承和元年(一説二年)入滅したのである。弘仁四年には最勝王經を講じたるが如く、空海の金勝王經秘密伽陀(大正藏五六卷所收)は、その際修圓の求めに應じて作られたものである。弘仁八年には律師傳燈大法師たる彼が、空生に差遣されて雨を祈り(日本紀略)、弘仁十二年には興福寺別當に任ぜられてゐる(興福寺別當次第)。

彼は又傳教大師が歸朝して、高雄に最初の密法灌頂を行へる時の受灌者でもあり、又天台法文の研究にも志したことは、傳教大師傳を繕けば明らかであらう。

高僧傳が混淆して修圓の事とした延曆寺總事云々の事は明らかに、圓修の事であつて、『山門三井確執起』の左の記事が、之を證明してゐる。¹⁷⁾即ち曰く、

『天長十年淳和帝治、癸丑七月。叡山第一座主義眞和尚寂。以座主位、私授圓修。大衆不肯山上鼓噪。眞

徒黨者五十餘輩大衆擯之。勅尙書和氣眞綱上山、罷圓修座主職。修移和州室生山、承和中入唐歸住山雲寺義眞者智證大師眞師也

元亨釋書略之に同じ。傳教大師の弟子中に圓修なるものあつたことは、大師の學生名帳にも、圓仁と同期の弘仁五年の得度者として、その名明示され、光定の『傳述一心戒文』にも其名散見し、仁忠の傳教大師傳にも一本には上足中の列名に加へられてゐるので、之を否み得ぬ。彼が叡山の衆より擯斥されし理由は的確には明かならぬも、學生名帳に『白移高雄家』と註することに依て、之が著作されてる弘仁十年頃は傳教大師の許を去りて、弘法大師の傘下に趨つてゐたのであるから、義眞の信賴に依て此事があつたであらうが、大衆の信望は、之を收攬することが出来なないのであらう。彼が豫ねて義眞の恩願を受けたことは事實らしく、『釋家官班記』は、叡山十一月會の事を載せ、大同四年の段に、博士義眞、堅者圓修の名を竝べてゐるのである。¹⁵⁾尙ほ類聚國史卷百八十五に依れば、天長

九年冬十二月、圓修等が傳燈滿位を授けられてゐるが、此僧もわが圓修であらう。更に確執起に言へるが如く、彼が承和中入唐せることも事實である。此の事は、圓珍の『行歷抄』に、圓修が會昌三年（承和十年）天台山に登り、圓載犯尼の事を知りて憤激し、反つて圓載の爲に毒殺せられんとしたことが出てゐるので、確實に知られるのである。歸朝の年時は明らかならぬも、承和十四年歸朝の圓仁慧運等と略々前後して歸朝したものであらう。嘉祥三年二月、四卷の金光明經が清涼殿に講ぜらるるや、天台宗側からは、大法師圓修が選まれて、其一卷を擔當してゐるからである。（高僧傳要文抄三所引音石山大僧傳）

圓修と同名の僧徒は相前後して、他に二人ある。大安寺圓修と東大寺圓修とである。傳教大師の學生名帳に、弘仁三年得度の徳圓の師主として、大安寺傳燈滿位僧圓修を擧げ、續日本後紀卷十四には、承和十一年四月、東大寺傳燈住位僧圓修を永く西寺の別院慈恩院の別當となす旨を傳ふ。共に天台圓修とは同名異人と

すべきであらう。

さて修圓は餘程、名前運の悪かつた人と見えて、座主問題で思はぬ汚名を蒙つたが、又守敏と誤られたることは、古來有名な話である。然し守敏なる僧はなくて、彼は全く修圓と類名同人なることは、既に鷲尾博士の日本佛家人名辭典にも断定せる如くである。今修圓守敏の同異につき、諸傳の談る所を聞くに、弘仁十四年東寺は空海に、西寺は守敏に賜はりしことと、天長元年空海と守敏とが、請雨經法の驗徳を争へることとは、彼の傳記上著しき二大事件であるが、主として此の二事に就て吾人は二僧の同異を吟味する。先づ守敏の西寺別當問題について見るに、東寺の別當は當時大僧都長慧にして、彼が天長元年六月造西寺所別當に遷りし爲に、始めて空海が東寺の別當となつた歴證（空海東寺別當官符）がある限り、弘仁十四年云々の事は全く信用が出來ぬ。尤も空海は翌天長元年東寺の別當となつてゐるが、此時に於ても西寺の別當は、長慧にして守敏ではない。然るに長慧は天長三年の入寂であ

る。かくて天長三年十月三日西寺法華會の講師護命以下の役割を見て、『修圓僧都居主人』の語あるに想到する時、吾人は修圓僧都が長慧の後をうけて、西寺別當に任ぜられたものと信ずる²⁹⁾。従つて時に多少の先後こそあれ、彼を守敏と誤り傳へたものが即ち、この所傳となつたものであらう。次に天長元年請雨修法に關する史料は頗る多いが、空海の相手として守敏の名を出すものは、扶桑略記、濫觴抄、如是院年代記、弘法大師行狀集記（守圓僧都ともある）、同御廣傳、八幡愚童訓其他であるが、此らのうちに守敏僧都と僧綱名を附するものの相當にあるのは注目に値する。守敏に代ゆるに修圓の名を出すものは、成尋が延久五年（一七三三）人宋中の談（參天台五台山記七）、一本兼意闍梨記（弘法大師年譜九所引）等であつて、此二書は共に僧都號を出してゐる。諸史料を綜合するに、斯く此際の空海の相手僧は僧綱職にあつたことが窺ひ知られるとすれば、僧綱補任等に全然所出なき守敏の影は頗る薄らぐわけである。更に修圓が弘仁八年室生に祈雨せる事實及び、弘

仁十三年灌漑池の工事に參與せる事實（大和益田地碑文）などから、彼の祈雨修法を得意とせること、及び農家の灌漑に關心を持つてることが知られる點にも、思ひを致すべきであらう。此を思ひ彼を思うて、吾人は守敏の業績は凡て修圓のものであつたと斷言したい。尙ほ修圓が守敏と誤られるに到つた經過は、恐らく行狀集記にあるが如き守圓がその橋渡しとなり、修圓―守圓―守敏となつたものであらう。之に就ては、守は修と同音にて併用されたるべく、圓の草書は敏の草書と誤り易きためであらうといふ、境野博士等の説はそのまゝ之を信じ得るであらう。

五、神叡と信叡

神叡と信叡との二人が、同じく興福寺の止住僧として、奈良朝時代に在世して、亦混淆され勝ちである。然し全く別人なることは、信叡の年代が、善珠の唯識分量決の發見と共に、その奥書に依て明らかにされて、誰しも今は之を疑ひ得ぬであらう。

神叡は元正帝養老元年七月に律師となり、天平元年

十一月少僧都に進み、天平九年に入寂せる人であるが（僧綱補任、續紀十）、持統帝七年に物を賜はり（日本紀三十）、養老三年にも道慈と共に、その學徳を賞せられ、封戸を賜はつてゐるのである（續紀八）。今昔物語十一には、彼が道慈と學を競へる物語を傳へてゐる。之と古來同人と見做された信叡には『成唯識論了義燈抄』四卷があつて、その第四卷だけは、現在日本大藏經中に收められてゐる。東域傳燈錄 藏俊注進錄同じ には、

成唯識論記□卷 信叡抄

同論記 二卷 叡 （論者註云樞要記也）

の二部あれば、共に此の信叡のものであらう。彼の年代は前出の唯識分量決の奥書に、

寶龜四年二月十七日 依止僧信叡記

とあるに依て明らかにされ、天平九年入寂の神叡とは、類名異人なることも、從つて明らかになつた。『興福寺流記』、『七大寺巡禮記』等に、南圓堂六祖師像の名稱を擧げて、信叡の名を出すは、此の人なること疑ふべくもない。因みに『弘法大師年譜』は、『七大寺日記』

を引き、六祖師の一人として眞容と書くも、之と異人ではない。然るに此の外に興福寺神英の名あり、東域録、諸宗章疏錄二に、淨名經刪補三卷を著述せることを傳へてゐるが、大日本古文書十二卷（一六頁）に『維摩經疏 神英疏』の名目を載する、天平勝寶三年附の正倉院文書がある。若し之が淨名刪補と同一物とすれば、善珠（延暦十六年寂）の後輩と思はれる信寂の著が、勝寶三年以前にありとも覺えざれば、此の疏は神寂の著と見てよからうと思ふ。従つて予は之を神寂と同人と見る。少し時代は下るが承和十年に謀反者文室宮田麿に連坐して罪せられたる者に神寂があり（續後記十三）、弘法大師の弟子に信寂なる僧があるが（弘法大師弟子譜）、共に此の二僧とは同名異人である。

六、二人 安然

弘法大師の寂後に、相前後して、二人の安然がある。『天台叢標』、『寺門傳記補錄』、『日本佛家人名辭典』皆之を混同して、一人の事としてゐるが、橋本進吉教授は『安然和尚事蹟考』なる論文を、史學雜誌二十九編

同名類名僧の混淆を是正す

八號に發表して、斷然二人説を主張せられた。教授は貞觀元年（一五一九）に内供奉たりし内供奉安然と、承和八年から延喜三年（一五六三）に在世と推定さるる悉曇藏安然との二人が、共に天台僧として叡山に住せりと言はれ、高楠順次郎博士の『法道和尚傳考』（大日本書所）又二人説を執られた。吾人も亦之に賛するものであつて、悉曇藏八卷（元慶四年）、普通授菩薩戒廣釋三卷（元慶六年）、胎藏金剛菩提心義略問答五卷（仁和元年）、教時義、教時諍論、對受記三部等の著書は皆後者の作である。之も古くから混同された實例であるが、既に上述論文に依て、同名異人の二人あることが、解明されたから、之を紹介するに止めて、予はその詳論を省きたい。

七、二人 澄豪

上述六群に比して遙かに時代は下るが、同じく天台宗に澄豪なる僧が、約二百年を隔てて二人ある。相互に時代が可なり隔たるだけに、此を一人と見誤つた實例はない様であるが、鷲尾博士の日本佛家辭典が、後

一四九

者の著述を前者に歸してゐるのは、笑止の至りである。即ち博士は總持鈔十卷、理界印義、智界印義各五卷を前の澄豪に歸してゐるが、之らは諸宗章疏錄が既に後の澄豪の著述として擧げてゐるもので、殊に總持鈔、大正藏卷七十七所收は建武四年十月（一九九七）の作なれば、斷然後者の作たることは疑ふべくもない。

さて前の澄豪は、檀那流覺運の孫弟子清朝の弟子で、慧光房流の祖である。僧綱補任六に依れば、大治四年權律師となり、翌年辭退、長承二年（一七九三）八十五歳を以て入寂してゐる。諸嗣宗脉記、高僧傳十一にも、その傳記がある。

後の澄豪は、池上皇慶阿闍梨四代の孫弟子であつて、傳法和尙、西山上人などと呼ばれ、穴太流西山一派の祖である。三國名匠略記、諸宗章疏錄に依り、その傳記、著述等が知られるが、現存の著述中には、上述の總持鈔の外に、遮那業學則（大正藏卷七十七所收）もあり、天台遮那業系で有數な學者である。名匠略記に依れば、在世年代は、正元元年（一九一九）から正平五年（二〇

一〇）までの九十二年間である。

以上、日本佛教史上に混淆されたるもの、混淆され勝ちのものうち、特に吾人の眼に觸れたる著しきもの、七群について若干の是正を試みた。此外にも斯かる實例は乏しくないであらう。殊に同名僧の如きは甚だ多きことなれども、夫らについては他の機會に之を紹介すべきことを約して、此稿を終らうと思ふ。（昭和九年五月二十五日、於仙臺稿了）

註

(1) 此の同異論は、弘法大師の人格問題を中心とせる兩教授本來の論證の根本には餘り關係しない様に思はれるが、相互に相當の紙數を之に費された爲に、一見その論證が全く、光定泰範同異論と化したかの觀を呈した。従つて兩側の史料も殆んど出し盡されてゐるが、此事なかりせば、吾人の此文の一項目となるべかりし問題であるから、一言之に觸れて置くならば、予も亦辻博士の如く異人説を執るものである。議論は論じ盡されてゐるから、茲には之を述べぬが、只泰範が傳教を離れてゐた頃、光定は傳教に常隨し、

終始天台宗學の研究に、又宗論に餘念のなかつたことと、光定の直弟圓豐等が、その寂後僅かに十八年の貞觀十六年に錄上の『延曆寺故内供奉和上行狀』に於て、彼と宗論を闘はせる眞苑宿彌雜物の遷俗前の僧名までも出してゐながら、一言の光定改名の事に及ばざるを始めとして、遙か後世の心覺に到るまで、何人も之を傳へざることなどに、思ひを致すべきであるといふに止めようと思ふ。尙ほ光定泰範が異人であつても、加藤教授の恐れられる如く、弘法大師の大人格を傷ける結果には、決してならず、吾人を以てすれば、泰範遂に歸るとなせばこそ反つて傷がつきさうであることを、一言附加して置きたい。

(2) 境野博士著日本佛教史講話五二四頁に、戒明の弟子には義叡があると書き出し、僧綱補任を引いて、義叡の略歴を紹介してゐる。然るに同書五七八頁には、後の戒明の事を述べ、之にも弟子義叡を持つて來てゐるのは、前後甚しき矛盾と言はねばならぬ。而も後の場合には藥師寺唐院記を引き、寂年享壽まで出しながら、二人戒明の異人なることに、氣が附かなかつたのは、不可解千萬である。

(3) 大日本佛教全書百十八卷二四七頁。
(4) 佛教全書本と調卷を異にする大正藏經本はその二ノ六(第十八卷)末段に、此の眞僞論の由來を述べて

同名類名僧の混淆を是正す

ゐるが、三船の書狀は出てゐない。因みに吾人は曾つて先の戒明は弘法大師が出家の師たるべきことを推定したが、茲では之に觸れない。常盤博士遷曆紀念佛教論叢掛稿を参照せられたい。

(5) 大日本佛教全書百十八卷二八一頁。此書は延寶八年

(二三四〇)高範の著である。

(6) 大正藏經七十五卷四八七頁。

(7) 彼の解除會最初の讀師たりしことは、現行の東大寺解除會講式にも明示されてある。

(8) 僧綱補任には、天平勝寶二年の段に、只入寂記號を附してゐるだけであるが、『七大寺年表』同年の段に

は
律師行信 入滅、法相宗元興寺或本天平二十年任大僧都他本相造
とある。之に依れば大僧都昇任は天平二十年なりとの異説があつたわけであるが、十九年附の古文書に大僧都とあれば、之は誤りである。尙ほその昇任年月は確言は出來ぬが、天平十五年六月十三日附の古文書(大日本古文書八卷、一八六頁)に、律師行信とあれば、此以前に遡ることは絶對に出來ぬ。

(9) 大般若經の奥書全文は、卅二卷の分は古經題跋上に載り、四百九十八卷のは大日本古文書第五卷(六八四頁)にあり、略々同じけれども、古經題跋のは弟子孝仁とあり、他は教仁とある。然し斑鳩古事便

同名類名僧の混淆を是正す

一五二

覽(佛全百十七卷六二頁)又法華經後記として同一奥書を出したるにも孝仁とあり、更に法隆寺東院緣起(佛全百十七卷二七頁)に『行住持院事行信大僧都弟子孝仁大法師勤仕』とあるに觀れば、孝仁が正しい様である。

彼の入寂については、高僧傳の行信傳は、之を天平寶字中としているが、之を寶字末の事と見れば、吾人の推定と大差はない。

(10)

國史大系本三一頁。

(11)

天平勝寶八年五月、先帝看病の禪師百廿六人に恩賞を賜はつた時の筆頭は、鑑眞・良辨・慈訓、法進、慶俊の五人であるが、特に此の二大徳は先帝不豫の日に當りて、自ら心力を盡して晝夜に勞働せり、之が徳を報いんと欲するに、朕が懐ひ極まりなして、僧綱職を昇せられてゐるのである。(續紀卷十九、三一六頁)不豫の日の看病、並びに平癒祈願等が當時の宮中出入僧の主要任務であり、且つ之が宮廷の寵遇を受ける絶好の近道であつたこと(道鏡の場合に見よ)を思ふ時、曾つての行信の地位が、彼らに全く奪ひ去られてゐることは、之に依て知り得るであらう。

(12)

此二事は續日本紀十九卷、三〇九頁及三一頁に載る。

(13)

續日本紀九卷、一四〇頁。綱所は其後も引續き藥師寺に置かれたものの如く、天平十七年に、僧徒より都地に關する意見を徵せる時も、四大寺の衆僧を此寺に集めてゐるのである(續紀十六卷、二五八頁)。

(14)

續日本紀十七卷、二八六頁。

(15)

此外にも、大安寺行信なるものの當時ありしことを、佛書解題上(三〇〇頁)は述べてゐるが、予の窺聞、未だその典據を知らぬ。但し配流僧行信の事を傳ふる記事(斑鳩古事便覽、佛全本一〇三頁)のうちに、一説として大安寺行信の名は見えてゐる。

(16)

同氏論文『泰範光定の同異に對する二宮教授の批評に答ふ』下、參照。

(17)

史籍集覽十二卷本、二五六頁。

(18)

新校群書類從十八卷五九四頁。

(19)

國史大系本三二頁。

(20)

『弘法大師年譜』所引の東寺新定講堂圖の署名に依れば、天長二年四月二十日現在の西寺別當は、律師傳燈大法師位歲榮である。之を信用すべきものとすれば、當時の西寺別當問題は可なり究明を要するのであるが、予の目下の所論には、餘り大した關係もないと信ずるに依て、今は之に觸れぬ。

新心理學的宗教學說の批判

—Hughes, T.H. The New Psychology & Religious—

Experience.

1933, London.

棚瀬日出麿

概言して現代心理學に二大潮流がある。否二大潮流と言はんより寧ろ假定や傾向の同様な一大潮流の二水脈がある。その一はワトソン(Watson)、ホルト(Holt)、リューバ(Luba)を以て主要なる代表者と見做し得る行動主義心理學說(Behaviourism)であり、一はフロイド(Freud)、ユング(Jung)等によつて代表せらるゝ精神分析(Pschoanalysis)である。今ハジエスによつて我々に與へられた「新心理學と宗教經驗」はかゝる新心理學說が宗教觀を構成した時、宗教は如何に解釋せらるゝか。其の解釋は宗教に深く思を潜めたものに對しては大なる脅威ではないのか。かゝる點に就て徹底

的な批判を企て、宗教の妥當性を主張せんとするものであつて、學の假面をかぶつて現はれた新心理學的宗教學說の薄弱な根據に疑義を挿んだものである。それ故に我々は心理學說の主觀主義と神學的客觀主義の對立を此の批判の中に見る事が出來、其れ又問題は根本的假定のそれとなり、兩心理學說の共通的前提や態度が中心課題となる譯である。然し私は先づ兩學說を個々に考究紹介し、然る後、此の共通前提乃至傾向に對するハジエスの批判を紹介し度いと思ふ。

一

ビハイビオリズムは最近に至つて稍凋落の姿を見せ

てはゐるがワトソン(J. B. Watson)が一九一四年に行動主義を發表した直後に於ては殆ど全米を席捲し、大學生は新時代來ると感激し、その傾向は心理學の領域を出でて社會學、經濟學その他の方面にも、侵入した程である。斯の如き隆盛の理由としては、(一)意識の状態のみの研究に限られた舊心理學への反抗、(二)有力な實驗心理學者が動物心理の研究に従事し、行動と言ふ客觀的側面を取扱ふ事に依て新しい心理學的方法を發見せる事が擧げらる。此の二つの流れがワトソンに於て合流したのである。彼の下に働いた學徒としては

言ふまでもなくメイヤー(Max Meyer)、ワイス(A. P. Weiss)、ハンター(W. S. Hunter)、ラッシュレイ(K. S. Lashley)等がある。而して此の學說に基き精神分析に接近を示すものにはリニューバがある。

行動主義の基本的な立場は次の如く要約し得る。

(一)行動主義の根本的的目的是心理學をして嚴正科學たらしめ研究の成果を數量的名辭に於て記述し、自然科學的精密さによつて述べんとするにある。

(二)行動主義は内觀法による全ての企圖を非合法的と認め資料に對する實驗的方法に依頼する。既に心理的狀態の研究を等閑視して出發してゐるので意識狀態なるものは脳髓及び神經組織に於ける生理學的變化と言ふ意味に於てのみ存在を許される。

(三)心理學を生物學に結合する努力がなされ全行動を生命保存の立場から、環境の壓迫の下にある基本的人間欲求の自然的な發現として眺める。全行動はかくして學ばれ獲得され、狀件反射の性質を持つてゐる。

さて行動主義の努力は心理學をして嚴正科學たらしむるにあつた。然し行動主義的意義に於て之を企てるには質的相異は量的差異に還元せられなくてはならず生命や思想の基底は生理學的機械的と見なければならなくなる。然しハジェスによると心的生活の本質は質的なる故にドレバーやマツクドウガルの言ふ如く經驗の事實を歪曲し變化する事なしにかゝる事は出來ないと云ふ。又意識的な目的や目標に對する有爲の努力と言ふ現象を討究する時純粹な生理的領域に相似を發見

せんとするが如きは到底望み得ざる企圖であり、寧ろ之等が基本的人間欲求の壓服を意味する事を發見するであらう。かゝる現象は生理によつて説明すべきでなく一つの新しい附加的な範疇であり sui generis である。モルガン(Lloyd Morgan)の評せる如く行動主義

はさながら Physiology であるのである。而してかゝる生物學的欲求を重要視する行動主義の立場からは所謂進化の原理が重要視せられてゐる事は勿論である。

進化論は適者生存を説き、その適者は環境に對する適應と言ふ言葉で解釋せられる。されど意識の生存は此の學說では如何に説明せられるであらうか。若しも意識が單なる機能たる以外の目的を有せず、生存競争に於て何等の効果も因果性をも有しないならば如何にしてそれは存續し得るであらうか。人間の標準に於ては、適應せん事を拒むが、然し墮落せんが爲にではなく向上せんが爲に拒む事が屢々ある。明らかに行動主義は現象や資料に不當な單純化を加へてゐるのである。

行動主義の立場は以上述べた様に言はゞ生物的であ

り心理學としては十分批判を試むべきであるが、一方生物學に於ても現今に於ては事實其のものゝ水準に於ては妥當なる解釋を下す事の不可能が認められ、より高き水準からの説明が要求せられる様になつて來てゐるのである。

此の學說から見る時宗教は他の行動の諸型態と同様に、生物學的に價値あるが故に存在してゐるが何時の日にか生の零争の過程に於て不必要になる時が來ると言ふ、勿論同じく行動主義的心理學者でも學者によつて幾分は異なるが宗教に最も關心を有するリューバを粗上に上さう。リューバは宗教を以て合理的行動の型態であるとし、知情意の三要素を兼ね備へるが其の中でも意志的要素を以て最重要なりと認め、宗教とは意欲された關係であつて、若し人が何等の欲求をも所有しないならば、人は何等の宗教をも持たぬであらうと考へてゐる。即ち宗教は心的性質の力との關係に入る事であるが、それを利用する事なくば宗教とは言はれない。かく行動の一型態(機械的、強制的に對して、

人間的又は宗教的たる宗教は純然たる自然的根柢に於て説明し得るのであつて、犬が主人に對する行動に於けると同一水準に於ける純然たる本能的行動であると言ふのである。

ハジェスに依ると此の場合我々の注目しなければならぬのは主人は犬に對して他とは異なる行爲をしてゐるからこそ犬の反應は他に對する反應とは異ると言ふ點である。即ち行動そのものは寧ろ第一次的のものではなく第二次的のものである事を注意せねばならぬ。勿論然し宗教はかゝる第二次的のものではなくして本有的な要求であるべきであり、その意味でリユーバは宗教の發生や性質を説明し誤つてゐる。ハジェスに依れば宗教意識や宗教の起源は單なる環境の所産ではなく人の中なる神の氣息である。宗教の芽は極めて自然的に生長する。然しそれは芽の中により、以前の芽を持つから生長するのであつて生長と言ふ機械的な過程と同様な意味で自然的であるのではない。トムソンやフルネーの言へる如く心理學は超自然的な宗教的對象の存

在を否定すべきものではないのである。リユーバは宗教心理學に多くの貢獻を爲してはゐるが心理學に於ける此の限界を無視して、自然的なる立脚點から宗教の確實性や實在性にまで容喙せるもので此の點斷手として修正すべきである。

二

精神分析の學說は一八九五年ブロイエル(Breuer)と其の弟子フロイドの共同研究になる「ヒステリーの研究」に初る。彼等は神經系統の患者を取り扱ひ、過去の生活の隠れたる深さに入り込み所謂無意識的自我の秘密から病狀に光を投ぜんとしたのである。かゝる秘密は壓迫せられたる欲望に起因し、多くは性的なるものである。かくして最も強烈なる本能は性的本能であり小兒にすらそれがあるとフロイドは言ふ。勿論フロイドに取つて此の性的本能の概念は廣汎であり純生理的欲求以上のものを含んでゐる。然し愛が感ぜられる時には何時も其の根柢には肉體的なそれがあるとするのであつて、かゝる本能的活動にフロイドは周知の如

くりビド *libido* なる名を與へた。このリビドが分化する線を辿る時、男兒は母親を好み女兒は父親に愛着する傾向が現はれる。更に徹底的に言へば男兒は母に對する敵として父親を憎み女兒は父に對する敵として母親を惡むのであつて、かゝる男子の態度は *Oedipus-komplex* 女子のそれは *Elektra-komplex* と名付けられる。かゝる欲望はそれをはゞむ力によつて妨げられ従つて衝動は壓せられて無意識の中に閉ぢこめられる。

此の無意識は舊心理學に於ける潜在意識とは異なるものであつて、潜在意識はフロイドに依れば先意識であつてそれは思ひ起す事が出来、意志の力によつて意識の中に齎らし得るが、無意識にあつてはかゝる事は不可能である。無意識はそれ自體の欲求と發現型態を持つ所の特殊領域である。

フロイドはリビドを殆ど性的衝動に限つてゐるがユングに至ると此の語を單に性的衝動にのみ限る事なく（勿論重要視はするが）全ての本能の意欲的な傾向を意味するのであり、大體ベルグソンの *élan vital* に匹敵

するものとなつてゐる。ユングは又小兒の性欲を許さず更にフロイドが環境を重視するに對してユングは遺傳的要素を重要視する點でも異つてゐるが兩者は勿論根本的に異なるのではない。兩者共に全行動は本能的な原因から派生し來ると見るのである。詩、藝術、音樂は共に醇化せられたるリビドであり、宗教や宗教的信仰も亦、斯の如くして醇化せられたるものに外ならない。フロイドは明白に「宗教、倫理、社會並に藝術の起源はエディブスコンプレクスにある」と述べてゐる。

此の學派が心理學に齎らしたものはベアトリス・ヒンクルが巧妙に序述した様に

一、心理學的決定論の認識

二、人間に於ける意識並に無意識的要素の相對的價值、而して無意識状態が極めて大切なる事の認識

三、人生の動的見解を教へたる事

四、人生再評價の要求と性欲的本能の重要視、即ち重點が知や意からコンプレクスを中心とするアフエクトに移れる事

等であるが、ハジェスに依れば此等四項目の中に含まるゝものではあるが、凡てを自己の中に發見して超自然的領域を除外せる事を明白に指摘すべきである。

宗教的側面に於て批判を企つれば

(一)此の學派が其の根柢に於て持つ所の前提たる心理學的決定論は理想、責任、義務等、道德意識の根柢に横はる心理的現象に照して支持する事が出来ない。それのみならず Quantum Theorie に大貢獻を齎らした獨逸の有名な物理學者マックス・プランクに依れば物理界にも尙且非決定の原理が存在するのであつて、プランクの説からすれば明らかにフロイドの決定論は放擲されなくてはならず、宗教や人間經驗に餘地を與へねばならない。

(二)次に前項の裏をなす問題であるが、重要な點は超自然を否定して最高の生活に必要な力は人間の中に、究極に於ては無意識の中に發見せられると言ふ點も修正せられなければならぬ。事物は *sub specie aeternitatis* に見るべきであつて神を認めぬ事は意味な

き技である。例へば祈禱を説明するに暗示を以てし得るであらうが、然し暗示の中に神が働いてゐないとは言へない。全ての *autos* は最後は *heteros* でなくてはならぬ。

(三)心理學の範圍を心得ず、心理學的方法による發見を以て宗教の確實性や眞理性をまで言及する事は誤謬である。此の點を明らかにしてゐるものは言ふまでもなくプラットであつて「心理學は人間の偉大なる事實として宗教に興味を持つが、宗教なる概念が眞であるか偽であるかに就ては心理學としては自己以外の問題として殘さねばならぬ」のである。

ハジェスによれば勿論之等以外にも精神分析は數箇の難點を持つのである。

(一)先づ第一は推理の方法に關する疑義である。即ちフロイドは異常な病的患者を取扱つて其處に一つの理論を出し、平常人との差は極めて些少なるが故に其の差は等閑視し得ると考へ其の假説を一般化するののであるが、病的異常者を健康人と同一視出來ぬのは健康

人を病人と同一視出来ぬと同様である。

(二)次に此の學派の立てた所の、最も禁ぜられたものは最も欲求せられるものであると言ふ命題も絶對的のものとは考へられない。

(三)フロイドはコンプレクスを餘りにも確定的に取扱ひ過ぎてゐる。コンプレクスは常に變動し混融して新しき結合が齎らされるものである事を注目せねばならない。

三、

以上でビヘイビオリズムとサイコアナリシスを各個に批判したのであつたが、我々は其の兩者が特異點を有しておりながら然も共通せる問題を宗教に提出してゐる事を容易に發見し得るであらう。ハジェスによると我々は次の諸點を新心理學的宗教學說の觀察乃至批判に於て見失つてはならぬのである。

(一)兩學派共に心理學を以て嚴正科學たらしめむと努力し意識的生活や經驗の事實を數學的正確さを以て記述する所の純粹量的測定を可能とする。之の目的の

爲に共に實驗を重要視するのである。行動主義は通常の意識状態の上に實驗を運び一方精神分析は主として異常状態を取扱つて、實驗、言語の聯合、特に夢判斷によつて所謂無意識の壁龕を暴かんとする。用ひらるる方法は全體に於て同一であり、目ざす目標も同一であつて心理學を化學、物理、天文學と同様に嚴正科學たらしめんとするのである。此の目的を達せんが爲に目的論的、唯物的、機械的に極端な心理學的決定論によつて解決し去らんとしてゐるのである。それ故に皮肉な表現をすれば數學的計算の不可能なる故に心を許さないと言ふ點が殊に行動主義には見える。

(二)第二に共通な點は心理學を靜的より動的な見地に移行せしめた事である。舊心理學の主要なる弱點は心理學を靜的に見た事であつて心理學が久しく發達しなかつた理由もこゝにある。素より意識は常に變化し常に進歩するものであるから靜的に見る事は既に出發點に於て心理を歪曲せるものである。尤も動的心理學說は行動主義や精神分析に初るのでなく既にスタウト

(G. F. Stout)・ワード (James Ward)・マックドローガ
ル (W. McDougall) 等があり、新心理學說では本能
の取扱ひなどに幾分の相異はあるが矢張りかゝる方向
の動的心理學說を最も極端に發達せしめたのである。
精神分析は遺傳を重要視し、行動主義は環境的要因を

重要視するが共に人間の全行動は高等た藝術、道德、
宗教に至るまで人間の根柢に横はる本能的衝動に基く
事を主張する。

(三)宗教の問題を解決せんとして、宗教生活や宗教
經驗を吟味するにあつて兩學說共に純自然的地盤に
於て説明せんとする點でも一致してゐる。之は勿論前
掲の問題と密接な關係を有するが特に強調する必要が
ある。宗教的理想や憧憬を説明するに民族の過去の遺
産と人間の動物的性質の外には何者をも必要とは認め
ず、宗教は他の自然的行動の諸型態と同様にそれが生
物學的に有用なるが故に存続するのである。リューバ
もフロイドも共に超自然を自己の體系の中に許容はし
ない。時來らば現代宗教の強調する所の超自然の消滅

する日が到來すると言ふのである。こゝに宗教思想家
の直面しなければならぬ重要な問題がある。

之等の點が宗教に脅威的問題を提出するのであつて
ハジェスが本書に於て研究せんとする事は究極する所
如何に之に對抗するかと言ふ事である。

第一の心理學を嚴正科學たらしめんとする點に對す
る反駁の要旨は、何の點まで意識的生活の事實を歪曲
する事なしにかゝる企圖が可能であるかと言ふ疑問に
出發し、かゝる努力が結果する意識の概念に於て果し
て宗教に餘地が残されるか、凡らく残されはしないで
あらうと言ふにある。第二の點、即ち動的に心理學を
見る場合、本能乃至衝動が重要視される事は結構であ
るが、かゝる本能乃至衝動は新心理學の言ふ如く動物
的と見てはならない。人間には動物と異なる意識的な生
活のある事を注意しなければならぬ。此事を認めたと上
ならば宗教が人間の本能的な性質に基き、それから發
生する事を認めてもよいのである。然し若しかゝる事
を認めたとすると他に多くの問題が出て來る。――明

確な決定的な宗教的本能があるであらうか。若しありとすればそれは如何にして他の本能から區別し得るであらうか。若し無しとすれば、どの基本的本能に宗教は歸せらるゝであらうか。一本能に歸せしめ得るであらうか。或は諸本能の結合體から出發するのであらうか。之等諸點は所謂汎性欲説を取る學説を批判する際には殊に重要であるが、ハジエスの見解によれば宗教的本能を認めざる必要はないが又一個の確定した本能と認める要もないと言ふのであつて、ヘフディングの言へる如く宗教に於ては人間性が最も充實し且最も強烈に働くのであり、宗教は所謂單一なる本能によつて課せらるゝものではなく人間性の構成に屬するものであり、人間の靈と宇宙の大靈との近親から起るものであると言ふ立場を取つてゐるのである。

第三の、宗教は生物學的に價値あるが故に存在し存續し、人生の目的に役立つと言ふ新心理學的宗教學説の所論に對してハジエスは言ふ。若し人生が廣義に解釋されさへすれば、何等とがむべき事はないが若しも

單に生物學的な意味で言はれるならば、大なる誤謬である。例せば苦行の如きは明らかに生理學的根據から生物學的に有用であるとは言ひ得ない。人生を廣義に取つて世界との *modus vivendi* を求めると言ふ主張ならば我々は此の學説の提出する主要理論を認容しなければならぬ。然し事實は生物學的であつて、所謂超自然を除去してゐる事に徴してもそれは知り得る。新心理學的宗教學説に於て最も此の主張の明白に現はれるのは神觀念を單なる主觀的經驗を客觀的に投射せるに過ぎぬと説明する點であらう。神は投射なるが故に何等客觀的なる實在ではなくそれに對應すべき何者もなき純主觀的創造であると主張するので、此の點はフロイド、ユング、タンスレー、リユーバ等凡て然りであり、近接した考へ方はフォイエルバッハ、デュルケム、レヴィブリュール等にも見られる。所でハジエスに依れば斯の如き考へ方は神觀念の多くの點を明らかにしたけれども、人心の所産なるが故に神を迷妄とする事は宇宙の齊一性を認めぬものである。人心の所

産なりと主張する事は何等實在又は確實性を否定する事であつてはならぬのである。即ち「神觀念は投射である」と言ふ命題は神の實在は虚妄であると言ふ事は意味してはならず、かゝる含蓄を敢てする事は心理學の領域を越えたものであると言ふのである。ハジエスは究極實在たる神を認めそこに宗教の確實性の根源を置かんとする事に於てクレメント・ウエブ (Clement Webb)、ソーレイ (Sorley)、ワード (Ward)、プリングル・パチスン (Pringle Pattison) 等と同一の立場に立つと言ひ得るであらう。

以上で本書の基本的主張は大體紹介し得たと考へる。

註

1. Thomas Hywel Hughes は一九二二年以來ヘジンス・カレッジ The Scottish Congregational Theological College の校長であり且ヘジンス・バラ大學 Post-Graduate Divinity School の宗教心理學講師であり、同時にロンドン大學神學部の兼査官である。

2. 本書はエルンスト・トレルチ「キリスト教會の社會教

化」の翻譯に續いて Halley Stewart Publications の第二出版である。

3. New Psychology と言ふ言葉はさながら全心理學をつゝむ新しい立場であり舊心理學を惡しとする價値批判を含む様に聞えるので此の言葉を用ひぬが、いと言ふ原者もある。例へば C. K. Mahoney, The Religious Mind 1927 p. 163. etc 參照。

4. 本能と言ふ言葉を使ふのは行動主義などでは問題であるが今はふれなう。

5. 最近ヘジンス・バラに於て發行された Rev. Griffiths; God in Idea and Experience, or the a priori Elements in the Religious Consciousness, Edin, 1931 などにはハジエスのものと共に參照すべき書物である。

新刊紹介

有賀鐵太郎
魚木忠一 共著

概説基督教思想史

東京 日獨書院

前後二千年に渉る基督教思想史を詳密に記述することは恐らく生涯の事業、或は、場合によれば、個人の力を以てしては生涯かけても不可能かも知れない。併し又、本書の如く僅僅四六版三百頁に、この長い、轉化の多い思想史を収めることも容易ならぬ手腕を要する。その點に於て本書は良き著者を得てゐるわけである。有賀氏は既にトレルチの基督教社會思想史その他の研究紹介にその深い理解を示され、魚木氏は我が國で恐らく唯一(?)のプロテスタント思想史の著を以て既に名がある。今この兩氏によつて、原始より現代に到る迄の平易にして要を得たこの思想史の著された事は幸甚であり、基督教研究者のみならず、一般に基督教に關心を有する人にとつて益すること少なからぬものがあるであらう。

(丸川)

布施浩岳著

法華經成立史

東京 大東出版社

羅什譯妙法蓮華經を底本として他の漢譯を比較對照しつゝ、梵文原典に還元し、それに依つて印度に於ける法華經の原形を *ursprünglich* に認識し、次いでその原始形態の自然必然的發展體系として現行法華經を理解しようとせられてゐる。全體を二篇に分ち、その第一篇を原形論、第二篇を成立史とし、原形論に於て妙法華の構成方法を探究して、法華經成立の四期を見出し、第二篇成立史は之を基として第一期より第四期成立に至る構成内容とその各期内容の經に於ける地位を闡明せられ、最後に現行法華經の成立を叙述して結語とする。而してその原形を妙法華中の第一類の偈頌とし、第二期には長行が布衍せられ、第三期には第二類の増補となり、第四期に入つて囑累品以下が増補せられたとする。そして第一期の成立を紀元前一世紀頃と推定し、かくて第四期成立を西紀一五〇年前後とする。かくの如き法華成立の纏まれる文獻は蓋し之を以て嚆矢とすべく、佛教學界に於ける一大文獻をえた事を慶祝しなければならぬ。兎角この種の著書としてはドレイになり勝ちであるが、豐潤な筆はこの氣を去つて讀ましめ、而もテキストクリティックの上に於ける方法論に於ても一新機軸を劃せるものと云ふことが出来る。(梶芳)

今田 惠著

宗教心理学

東京 日本メソヂスト日曜學校局

『日本メソヂスト宗教教育叢書』の一つをなすもので、宗教心理学の入門的概論としては蓋し出色のものである。従來の諸研究（殊に日本に於けるそれらにも着目し）の結果を材料とし、著者の心理學的見地からこれらを組織的に纏め各種の問題に各々その位置を與へ様とした努力は充分に認めらるべきものである。

讀んでゆくうちに氣付いた誤謬に、「ゴドリントンがオーストラリアの一民族に就いて研究し」、「オランダの哲學者ヘフディング」などがあるが、これらはハッキリした間違ひなだけに惜しい。通俗的なるが故に最も確實なるべきを期したと言明されてゐる著者にとつて尙更に。

もちろん宗教心理学としてこの書に取殘された問題は少くないが、それは新しい材料の蒐集及び研究に手を伸ばすことを企圖されてゐる著者の今後の結果によつてみたまされうと思ふ。吾らは心理學者の宗教現象の研究に關する最近の著作として、この書の刊行を祝福する。（古野）

後藤末雄著

佛蘭西精神史の一側面

東京 第一書房

この國では兎角にフランス文學がデイレッツタンチムスを以て取扱はれ勝な傾向に反抗して早くからフランス文學の精神的考察を志し社會環境との關連に於て作品を吟味しようとする腐心してゐられたのが著者である。

この著作は大部分はさきの學位論文『支那思想のフランス西漸』を補足する論文から、他はフランス文學史上の俳諧文學やゾラ、バルザック等を取扱つたものから成つてゐる。

吾らの専門に關連してゐるの點からも注目すべきは、「天文学の發達と佛蘭西文學との關係」、「東西文化の流通と孔子教の西漸」である。近世天文学の急激な發展が宗教思想に及ぼした變革は決して見逃しえないものである。十八世紀初頭に於ける偉大な宗教批判家ビエール・ペール及びフォントネルが慎重に問題とされてゐることは悦ばしい。また孔子教の西漸は社會、政治、經濟上の思想に與へた影響が少くないことに照しても頗る意義ある研究たるを失はない。「文學の科學化とゾラの自然主義」の一論も、キングの好著『佛文學に及ぼした諸生理科學の影響』（一九二九）に感服した後の筆者は別な方面で感心させられた。

著者が最近、佛敎の研究に特別の興味を抱かれてゐること

か仄聞するとき、この好著を本誌で紹介しておくことは無意義ではない。この著はある人が評した如き獨創性に少いものでは斷じてない。(古野)

ブルンナー著
哲 園吉譯

神 と 人

人格的存在に關する四つの研究

東京 長崎書店

辨證法神學の輝ける宗教哲學者、エミール・ブルンナーの代表的講演集 *Gott und Mensch* の譯である。第一の論文「哲學者の神觀と信仰の創造神」は近代神學思想の動向を探つて其宗教と哲學との關係を語り、聖書の神觀と哲學的思惟體系に於けるそれとの差異を見ることにより、理念としてでなく、歴史の中に自己啓示する神、従つて又啓示の何であるかを求める。そして聖書に於ける神のみが人格神であり、爾餘の一切哲學的神觀は、——よしそれが如何に人格的であるかの如く振舞ふとしても、——結局は非人格的であると言ふ。何となれば人格的とは、神である汝と人である私とが相會することのみを指し、人格神とはそれが全くの如く人格的に自己を啓示する所に於いてのみ認識されるからである、と。第二の論文「義認の信仰と倫理學の問題」は、信仰によつて義とせられる、と言ふ根本教理から、其宗教と倫理學との關係

を述べる。第三の「教會と啓示」は個人と社會との關係から教會問題を論じ、最後の「聖書の心理學」は心理學上の種々なる立場は、單に研究方法としてとるべきであり、それらの基礎づけ、又は限界づけは、基督教の信仰からすべきであり、こゝに聖者に於ける心理學の意義があるとする。副題に *Vier Untersuchungen über das personhafte Sein* とあることは、四論文とも神の人格性(勿論それは聖書的である!)に中心をおき、それが又基督教の根本的立場であるとの見解からである。碎けてゐて讀みよい譯文である。(村上)

弘法大師
御遠忌奉讃 記念論文集 (智山學報特輯)

東京 智山學會

關係機關は勿論のこと、宣傳報道機關の殆ど總動員の下に奉修せられたる弘法大師入定一千百年御遠忌奉讃の記念としての「智山學報」の特輯である。大師の遠忌を礎として大小冊子の出版されたもの百種以上を算する。がこの書は、高野山大學の「密教研究」特輯號とともに、大師の思想と教義、人格と事業とに對する最近に於ける學的論究の双壁であらう。内容を列擧すれば、

弘法大師の立教開宗

高井 觀海

思想家としての弘法大師

井上 哲次郎

弘法大師の聲字實相觀

神林 隆淨

弘法大師の神祇觀

高神 覺昇

弘法大師の法華經觀

若木 快信

弘法大師の修行論

那須 政隆

弘法大師の法身觀

芙蓉 良順

弘法大師の教理大系に於ける金剛頂經の位置

行繩 榮範

弘法大師に於ける「生の自由」

本莊 可莊

弘法大師の書道

野本 白雲

平家物語に描かれた高野聖地の一斷面

宮本 隆運

弘法大師と傳教大師

星野 日子四郎

先づ高井氏は、大師の出家の動機、誓願當時の心情、開宗

の紀元、立教に於ける典籍の役割、及び撰述の由來等諸種の點から、大師の立教開宗の因縁を辿り、そこに瑜伽三昧に入

れる眞言行者としての宗祖の敬虔なる姿をしのぶ。神林氏は、「眞言」の實體を説明するものとしての大師の「聲字實相義」

を究明する。已に眞言の文字が示す如く、五大皆有響、十界具實語、六塵悉文字、法身是實相、の偈に見られる如く、文

字と音聲、言語と言葉の意、義と役割を外にして眞言宗は理

解されない。この方面に宗教學者としても豊かな研究領域が

ある。高神氏は、大師が吾が國の神佛習合思想史上いかなる

位置を占めるかに就いて述べんと意企する。大師が、本地垂

跡説の提唱者、兩部神道の開祖と普通に言はれることに關し

ては辻博士の該博適切な論斷がある。然らば後世大師を以て兩部神道の創始者なる如く考へる理由は何であるか。著者によれば、大師が眞言宗の開祖と言ふ點から、兩部神道の祖と祭上げられる理由が充分あり、神佛習合思想史上、眞言宗の傳來が一エポックを劃すると言ふ意味で、その開祖である弘法大師の位置も亦極めて重大であると言はざるを得ないのである、と言ふにすぎない。若木氏は、一門の眞實に普門の義を觀る大師の經典に對する態度から「法華經開題」に就いて述べる。本莊氏は、大乘教學の根本的課題を「生の自由」、即ち解脱なりとし、この問ひに對する答として即身成佛に關する理解を進める。那須氏は、大師の撰述中から高祖の修行論を總合しようと試みる。

以下は略するが、全體の論調に、末徒としての敬虔と熱情の見えるのは嬉しく、歴史的研究の皆無にして、又史觀の閃きに接し得ないのは物足りなさを覺える。そして多くの場合通じて論文集の缺點であるが、本號の如き性質のものには今少し組織的に編輯してほしかつたと望むのは望蜀の感ばかりではない。(村上)

中山昌樹譯

カルヴェイン基督教綱要

東京 新 生 堂

譯者もその序の初めに言つてゐられるやうに、基督教史上の最も重大な三著書としてはアウグステイヌスの「神の都」トマスアクイナスの「神學綱要」、そしてカルヴェインの「基督教綱要」が挙げられるであらう。そして恐らく、現代に於て、殊に我が國に於て、最も要求されてゐたものはカルヴェインのこの書であらう。既に従來、二三の譯が部分的に現れた事はあるが、未だ完成せずして今日に及んでゐた。この度、既にダンテ全集の譯者としても令名のある中山氏の手によつて、ラテン原文から忠實に譯出され、加之綿密なる註解も附せられてこゝにその第一卷が現れ、猶、後の二卷も近々に出版されるといふ事は、實に欣快の至りである。

凡そ近世の歴史を語る時、ルツターの名と共にカルヴェインの名は決して忘れられないものである。現代に大なる問題を與へてゐる辨證法神學がカルヴェインからの根本的影響を受けてゐることは言ふ迄もなく、又既にマックス・ウェーバーなどの宗教社會學者が指摘したやうに、近代資本主義に及ぼしたカルヴェイン主義の精神的影響も見落されないのである。その他、宗教はもとより、政治、學術等凡ゆる方面に涉つて、大なり小なりカルヴェインの影響下にあるものは枚擧に違がな

い。そのカルヴェインの諸著作中の最大なるもの、彼の二十數年の努力の結晶であり、又前述の如く基督教史上の最大著書の一つである本書の全譯の完成したことは、重ねて慶賀にたえない。——猶これを機會に思ふ事は、アウグステイヌス、トマス等の著書も早くかくして世に現れん事である。カトリックのもつ統制力は、かゝる大事業を行ふ爲にも有意義に動くべきではあるまいか。(丸川)

中村亮平著

東洋美術の知識 (上下)

改造文庫

東洋美術の全般に亘る綜合的若しくは概説的の書籍は至つて乏しく東洋美術史の知識を得るに不便多かつた今日、大衆的なる改造文庫の中に本書の如きが收められたことは誠に喜ばしき限りでなければならぬ。通俗を主として全般の概観を得しめるを目的とした本書は、印度より中亞支那朝鮮及び東南亞細亞を含む諸地方に亘り、同文庫の同じ著者に依る「日本美術の知識」並びに「西洋美術の知識」と共に、世界の美術に關して一般讀者層に訴へる好箇のものであらう。盛らるる内容に於ける多少の誤謬等は茲に指摘する要なく、著者が本書をより大衆的ならしめようとし、且つは本書を東洋美術辭典的に役立たしめようとして拂はれし多大の努力を見るべきである。收められた多數の挿畫は鮮明を缺くとしても、斯

かる種類の書籍としてはまた止むを得ないであらう。唯東洋美術の半ばを占むる佛教美術に關する限り、一般美術史家の通弊たる佛教的背景への關心の少なき憾みあるを言はなければならぬ。宗教美術としての佛教美術の如きはどうしても異なるシステムの下に綜合せらるべきものではなからう。別に概観的なる佛教美術史の要請せられる所以である。

(高田)

萩原雲來・土田勝彌

改訂梵文法華經

—Saddharmapuṇḍarīka-Sūtram—

東京 大正大學聖語研究會

梵文法華經が一九〇八年以來南條ケルン兩博士の努力に依つて巴波密並に喀什噶爾發見の寫本八種の校合を經て *Kh. I. Hothea Buddhistica*, X. として出版されたことは周知の事實であるが、此の刊本は昨年の現代佛教に太田覺眠氏が「在庫品殘部少なく分譲する事を惜まれて居る」と書いて居らるゝ様に今日容易に吾等の手に入り難い。偶も大正十五年佛教宣揚會から原本のまゝ寫眞版で頒布された河口隸海氏將來の貝葉梵夾は千二百年前の書寫に係り、存梵夾中の白眉と稱せられ、専門學者に絶大の資料を提供したが、何分判讀の困難の爲に一般學徒の要求を充すことが出来なかつた。

又佛教聖語研究の進歩に伴ひ、梵文聖典の出版が經典の眞

意の理解に漢譯を採用し、梵文語義の説明に西藏譯の照合が最も必要であることは多言を要しない。且つ佛教原典の研究者にとつて最も至難とせらるゝものは言ふまでもなく偈頌の音律 *yoṅ* であつて佛教梵語の費用例の豊富な知識を俟たなければ之を校訂することが出来ない。此の點で既刊梵本は非常な努力の下に校訂されたに關らず些か物足りない感があつた。

今回大正大學聖語研究會から第一分冊を公にした改訂梵文法華經は以上の要求に應じたものと云ふべく、佛教梵語の老儒萩原雲來氏と多年其の門にあつて梵文佛典の偈頌を專攻された土田勝彌氏とが新に上記河口氏將來の梵文、西藏譯、及び漢譯を參照して既刊梵本を更に校訂したものであつて、第一分冊は四六倍版百五十頁で全經二十七品中の初め六品半を含み、既刊梵本のナーガリに對して之は羅馬字で語語切離され、且つ個有名詞の語頭は大文字になつてゐるから一般讀者の披讀に便である。又此の第一分冊のみで註記に於て既刊梵本を改訂した個所が約四百五十に及び、其の中偈頌音律上の訂正が約八十程ある。之を以て見ても校者の勞を多とすべきである。(金山)

高神覺昇著

般若心經講義

東京 第一書房

最近各種聖典の講義の放送行はれ、一般に廣く容易に其の内容に親しみ得る機會を與へられるに至つたことは誠に喜ばしき現象と言はなければならぬ。難解の内容を説くに平易を旨とし、以つて高遠の思想を一般現代人の頭に導入しようとするのであつて、大衆の歡迎を受ける所以であらう。本書もその一つ、新らしき佛教界に雄辯を以つて知られる高神師の熱辯よく聽者を魅了したと言ふ講義の出版である。從來簡にして深遠、これを講ずることの極めて困難と目された般若心經を、一々の文字等に執はれる堅苦しさから脱却して、一般人に親しみ易い種々の説明や引例を以つて、言はず浪漫的な同師の面目を躍らせつゝ、盛られる内容を總括的に而も急所を突いて示さうと努めたものであり、例へば色即是空を「すべてはながる」とする如く、心經講義の現代的な新しい試みに對して拂はれた努力が隨所に見受けられる。然し今少しく其の流麗の口調の外に經に即した解釋的な部分が必要ではなかつたらうか。(高田)

宇井伯壽著

唯心の實踐

東京 大東出版社

この書は著者が嘗てものせられた論文に新たに二篇を加へ十一篇とし、その第一篇の論題に依つて「唯心の實踐」と名付けられたのである。その各篇の終りには論文それぞれ製の製作年時が書かれてあるから、先生にも亦吾々にも歴史の論文として回顧することが出来る。これは吾々にとつてその一論文を讀まむと欲して容易に手に入れ難き場合があり、然して全論文を纏めて入手することは困難なことでもあるので、ここに一書として刊行せられたことは吾々として感謝しなればならない。更にかく歴史的論文が纏められてあることは先生の腦裡に去來せられた佛教に對する研究の歴史が統一せられて反映してゐることになるから、佛教學界の中樞にあつてその根本問題を考究せらるる先生の腦裡を通して吾々もそれに感觸することが出来る。時に吾々としては中心をはづれることもあるが、その論文に依つて正道を踏むことが出来る。後學たる吾々もその歩まれし道を通らざるを得ないが、こゝに上述の如き歴史的論文が纏められたことに依つて、後學たる吾々はその歩むべき道と立場の高く新しきものを教へられるのである。

更にこの書の内容に關しては吾々末弟の云爲する不遜と冒

徳とを懼れて、左に各篇名を擧げるに止める。

唯心の實踐

成道の一意味

佛教の倫理想

阿梨耶識と如来藏

阿梨耶識と無没識

眞諦三藏に關する二三の問題

唯識思想の發達とその一影響

大乘莊嚴論の著者

印度佛教史研究所感

金剛般若經及び論の翻譯並に註釋

所謂笈多譯金剛般若論に關する疑義

(梶芳)

柳田國男著

一目小僧その他

東京 小山書店

本書は傳説、昔噺の考證であるが、神話が宗教研究の資料となると同じ意味で宗教研究の對象となるべきものである。

宗教學者の著作でないから叙述は宗教的ではないが、少し注意して宗教學の對象として見れば、誠に豊富な問題を提供してくれる。

一目小僧と云ふのは一種の妖怪である。宗教意識とは *awe* 或は *temendum* とか云ふ *psycho mentality* であると云はれる。

これはマクドガルの如く *mystic* な *fear* と考へてもよいとされてゐる。*mystic* な *fear* の中には色々なものがあるが妖怪に對する *fear* もその一部ではある。日本に於て *mystic fear* 即 *awe* に適當するものは多くは見出されないが、その一部である妖怪の話ならば非常に多い。従つてこれより直ちに日本人の宗教意識を知ることが出来ないが、資料が他に比較して、非常に多いのであるから、利用すべきものである。立場を明かにして、取り扱ひ方に注意すれば、面白い問題が出て来る。

又魚王行乞譚は古野清人氏が慧眼にも注意された、毒によつて魚をとることに關係する宗教的説話を解いたものである。この問題が更に發展して、虚空藏を社に祀る村では魚を取することを忌むことまで關連させて解いてある。タブーの一樣相として面白いものである。

隠れ里の話に於ては諸國に非常に多い貸椀傳説を村の共同財産としての膳椀であると述べてある。即ち庚申待の日の如き村の宗教的行事を行ふ日には、庚申堂の棚にある共同財産を取つて、*communion feast* を行つたのではないかと云ふ暗示。これも亦宗教學徒に取つて重大な *suggestion* である。

(杉浦)

最近新刊書略目

福來友吉 生命主義の信仰 人文書院
 深浦正文 日本精神と佛教 東林書房
 吉田熊次 社會教育原論 同文書院
 菊地次郎 近世日本社會運動史 白揚社
 木村泰夫 本邦教育學說史 南光堂
 大日本學術協會、國民教育發達史 同右
 木代修一 日本文化史圖錄 四海書房
 増田惟茂 心理學概論 小山書店
 熊谷鐵太郎 宗教の本質 基督教出版社
 後藤末雄 フランス精神史の一側面 第一書房

宮西一積 日本精神史 新生閣
 座光寺憲之 名僧智僧傳 聖教書院
 木村善之 釋尊物語 大東出版社
 西 晋一郎 東洋倫理 岩波書店
 中村孝也 弘法大師傳 大師遠忌記念會
 山倉光正 印度大乘佛教中心思想史 久遠閣

早川二郎譯 世界原始社會史 白揚社
 友松圓諦 法句經講義 第一書房
 福島政雄 ペスタロッチの根本思想研究

新刊紹介

溝口駒造 日本古史典の再吟味 日泉書店
 藤本弘三郎 東寺の研究 中東文館
 山邊習學 佛弟子傳 大東出版社
 野依秀一編 國民佛教聖典 秀文閣
 刊行會編 佛教童話全集 佛教年鑑社
 釋教歌詠全集 河出書房
 櫻井 匡 倫理學概論 隆章閣
 服部 綾一 ヒトラー運動と獨逸の現狀 隆章閣
 佐伯有義 神道名目類聚抄 日黑書店
 齊藤 勇譯 マイアーズ、聖パウロ 大岡書店
 竹内理三 日本上代寺院經濟史の研究 長崎書店
 德重淺吉 維新精神史の研究 大岡山書店
 岡本貫登譯 ブサン・佛教倫理學 立命館書店
 西角井正慶 神樂研究 大雄閣
 駒井和愛外 東洋考古學 王壬書院
 柏原祐義 阿彌陀經講說 平凡社
 鈴木法琢 選擇集概說 法文館
 鈴木謙彰 スピノザ哲學批判 興教書院
 菅原重兼 日本精神史としての上代文學の展開 隆章閣
 金星堂

佐久達雄 東洋古代社會史 白揚社

宮本武之助譯 基督教的 세계觀と哲學的 세계觀 長崎書店

林 要 スポーツ、宗教、社會 經政書院

高神覺昇 般若心經講義 第一書房

古野清人譯 トレス、トテミズムの研究 森山書店

吉田龍英 新譯釋迦 佛教年鑑社

宇井伯壽 唯心の實踐 大東出版社

稻津紀三 龍樹空觀の研究 同右

鈴木宗忠 原始華嚴哲學の研究 同右

布施浩岳 法華經成立史 同右

丸川仁夫譯 ツウルナイゼン、ドストエフスキー研究 新生堂

Caspr, E.

Geschichte des Papsttum,

Zweiter Band.

1923.

本書は一九三〇年にその第一巻を出してローマ教會とローマ帝國とに就いて論じたカスパーが三年を経た昨年第二巻と

して、ビザンチン朝の法王權の歴史を八百頁に涉つて論じた大著である。五世紀のアカシウスとゲラシウスの分派より、ユスチニアン一世時代の西部の教長權、グレゴール一世の支配、七世紀の法王・國王・帝國教會の情勢等に就いて詳細に論じて居る。

單に歴史の叙述のみに限らず、その教會觀念の時代の相違や地理的變化、法王の權力の盛衰、國王と法王との關係、更に進んで宗教と政治との聯關等に涉つて、豊富な材料を以て深く論じて居る。

法王權に就いての斷片的な研究にのみ終れる時に當つて、斯る尅大な資料を以ての正確なる綜合的歴史的研究は誠に稱讚すべく、著者の努力には誠に敬服の外はない。第一巻の序言を正しく果したのは實に此の第二巻であらう。(竹園)

Rhys Davids,

Indian Religion and Survival.

London, 1934.

最近數年間に於ける著者の活動は殊に目ざましく、1930年以後既に三四種の著作があるが、本年に入つて亦 *Outlines of Buddhism: a Historical sketch* と本書とが公にせられ、老に入つて愈々元氣の盛なるを想はしめる。本書は佛教に於ける輪廻思想の全貌と、それが印度宗教思想史上に占める意義とを明にしたものであつて、一種の佛教倫理學を見ざして

ゐるものと考へられるが、著者の舊著 *Buddhist Psychology* と並べらるべきものであると思ふ。

常に著者の最も得意としてゐるパーリ佛典にたよりながら、一序、二佛陀以前の輪廻思想、三初期佛敎に於ける輪廻論、四輪廻論概観、五本生、六輪廻の主體、七輪廻に於ける責任（果報？）の七章に分つて叙述が進められてゐる。此の中で、第四章と第六、七章とが本書の中心をなす様に見えるが、實の所私は未だ全部に目を通してゐない爲に、その傾向さへも紹介出来ないのは遺憾である。唯此處で一言附け加へたいのは、此の種の問題を取上げる時、從來之を非アーリヤ人種、殊にドラビタ人の宗教に關係せしめて考察することを常としてゐるが、本書の著者は、あまりに文獻に囚れ過ぎた爲か、之を佛敎獨特の思想の如く解し、——たとへ佛敎がこれを倫理的觀點から再吟味したにせよ——何等後者に言及してゐないのは私等に物足りなきを感じしめることである。

（諸戸）

Probenius, Leo.

Kultur-geschichte Afrikas,

Frankfurt a. M., 1933

フロベニウスは文化史派研究にとつて忘れることの出来ない人である。彼れの研究態度が史學のベルンハイムと民族學のグレーブナーとの二人の全く違つた學派の人々によつて繼

承されて、各々一大發展をなした。ベルンハイムが名著 *Lehrbuch der historischen Methode* に於て彼の感化の多いのを告白し、グレーブナーも又彼れの態度を受け繼いだと云ふのを知つて、その著に大きな期待を持った。特に今回の著書は一八九八年の *Ursprung der afrikanische Kulturen* 以來三十五年目のものとて多大の期待をしてゐた。特にこの前年は *Morphology of the african Bowweapon* (1932) を出して、正當な科學的研究態度を明かにしたので注意してゐたが、期待が大き過ぎたためか、失望を感じ、以前のシュミットの批評が正當であることを知つた。

然し流石に多年の努力によるものとて、吾人を益する所が多い。自分の感じた一例をあげれば、一九〇五年の *Zeitschrift für Ethnologie* に出たアンカーマンの有名な論文 *Kulturkreise und Kulturschichten in Afrika* に於て、文化圏區別の重要な要素をなす家屋の形態が具體的に分らないので、随分色々の資料を探したが、遂に満足出来なかつたのが、本書によつて明示された如くである。

方法論の上では問題があらうが、具體的な知識が得られる點に於て、アフリカ文化に關する有益な文獻であることには異議はない。(杉浦)

A, Hompf
Reich und Religion, Meinem
deutschen Volke !

Stuttgart, 1933.

本書はナチスの旗幟の許に、大戦の創痍から甦らんとするドイツ國民への叱咤激勵の叫びである。「統一と權利と自由」こそドイツを救ふ合言葉であると著者は先づ巻頭に叫ぶ。この統一の力の根元を著者は宗教に見る。烈々たる祖國愛は即ち又ドイツの統一宗教である。宗教的堅忍と感激と獻身とによつてこそ、初めて國家の將來は開かれるのである。こゝでは宗教は決して冥想、諦觀、逃避など意味しない。活動、奮勵の基礎としてのみ宗教はある。所謂宗教的深み、といふやうな事は言はれないかも知れないが、然し宗教が單にオプティミスティックに軽く解されてゐるのではない。著者は宗教體驗を次の一句に綜括し得るといふ、即ち「余は生れ、人々と共に生き、死する者である」と。換言すれば、宗教體驗とは、人間の、自己の歴史的依存性、從屬性に關する知識である。こゝに、苦難の運命の中に足を踏みしめつゝ、共力して伸び上らんとする基根的意志、感情が窺はれる。かゝる意圖の許に、宗教の現實活動の廣い領域の個々に互つて述べ、更に歴史的な宗教の發展にも觸れつゝ、ドイツの統一宗教のもつ

政治的力にまで及んでゐる。(丸川)

Jahn, L. E. u. Adler, A.
Religion und Individual-
psychologie.

1933.

本書はキリスト教の大家ヤーンと精神分析學の驍將たるアドラーとが、夫々の立場から人間指導に就ての原理的な議論をなしたもので、バツサー博士によつて編纂されたものである。

先づ前半にヤーンがキリスト教の精神療法を述べ、後半アドラーがこれに對して自己の立場たる個性心理學を論じて争ひ、最後にヤーンが再び簡單に跋文を載せて居る。今その内容を紹介しよう。

ヤーンはキリスト教的な精神治療に對する個性心理學を俗的精神治療と呼び、兩者の相異點をその方法・人間觀・精神治療の點について論じて居る。

方法に於いては精神分析は自我の精神的解決に理解 Verstehenを必要とするが、ヤーンはそれのみではなくて、救ひ Heilが必要であると言ひ、人間觀に就ては個性心理學は自我は教育・環境に依つて發展するが、生活の否定に遭ふと破滅する。これが精神的狀態であると見る。然るにキリスト

教的治療法ではこれを神の恵みから得る新しき生活の假定と見る。此の自我及びその破滅の取扱ひ方について兩者の相異點が生ずるのである。

精神療法に關しては個性心理學は強烈に抑壓された精神状態から生ずる下等感情の解脱を求め、それには抑壓の解除を求めて、吾人を自由にするのであるが、然らば抑壓を受けない人間を如何にして救ふかといふ事がヤーンの問題である。こゝにヤーンは意志訓育を主張するのである。彼は抑壓は美的に限定せられたものや觀念の影響から來るものもあるが信仰から來る抑壓もある。こゝに慚愧の體驗が生ずる。従つて抑壓にも積極的價值があると言つて居る。

又神經病は忍耐力の不足から來るが、これには活氣を與へる事が必要である。此の活氣は人間の生活上或る感動を受け、時に生ずる。従つて活氣を與へる事は宗教的關係を豫定して居るのである。即此の活氣は信賴のある所に生ずる。信賴は信仰なくしてはあり得ない、といふのである。かく個性心理學の精神指導は人間と人間との活氣に努力するが、キリスト教的の精神指導は信仰からこれを求めるのである。

又個性心理學は神經病を社會的怨嗟から説明し、こゝにいふ社會構成は人間から出發するのであるが、キリスト教的の社會學では神の結合から出發するとヤーンは言ふ。

最後にヤーンは個性心理學の精神指導はキリスト教的の精神指導を俗的な心理學的組織で新しくしたに過ぎない。さうし

て精神療法は最後に人生の生命といふ問題に到着して一步も進む事が出来ない。こゝに於いてキリスト教的の精神指導によつて神を通じて自我を解脱すべきである、と論じて居る。

右のヤーンの論文に對してアドラーは神の觀念は個性心理學的立場に於いてのみ明らかにされるものであつて、それは偉大及び完全性の人間的認識の具體化及び解釋であり、又個人や社會が人間の未來に横る目標と結合する事であるといふ。さうしてヤーンが述べた個性心理學に關する意見に對して、罪の觀念の代りに誤謬を説く如く純科學的立場にある個性心理學に就いて述べた。

最後に個性心理學はキリスト教的の人間指導に隠れたる多くの點を見出し、人間に幸福を齎す凡ての人間活動の繼承者たる様に努め度いとアドラーは結んで居る。

本書の末尾にヤーンは次の如き跋文をつけて居る。

アドラーの心理學は人と地との結合から出發するが、キリスト教的の心理學は人と神との關係から出發する。地は神の恵みであり、人は神の被創造物であると見るのがその人間觀である。

以上紹介せる如く、宗教を人間の精神救済として見る時に右の如き二つの異なる立場が生ずるのである。此の二つの立場は飽くまで反撥するものであらうか。(竹園)

Loisy, Alfred.

La Religion d'Israël

Troisième Ed.

Paris, 1933.

ロアジイと言へば現代フランスに於ける宗教史學の權威であり、卓越せる見解と並ならぬ博學の故に其の名聲を世界に轟はるゝ學者である。殊に極く最近に於ける彼の業蹟の活動的なるは何人もが刮目せる所である。即ち問題の書アンリ・ベルグソンの *Les deux sources de la religion et de la morale* を反駁して *Yat-il deux sources de la religion et de la morale* を書いて宗教史の見地から宗教史の脈絡を論じたが其の専門とする宗教史の分野に於ても *La Religion d'Israël* 及び *La Naissance du Christianisme* を世に問うてゐるのである。今こゝに紹介する「イスラエルの宗教」は實は數年前に發行されたものゝ第三版であるのであるが、それは *revue et augmentée* されたものであつて C. G. Monflore も言へる如くかなり新刊としても注目されねばならぬものである。一體ロアジイの佛語は難解を以て鳴るのであるが、彼の重視されるのは多くのキリスト教史家にあるが如き偏見を脱して、極めて公平な立場に立つ宗教史家である事である。本書は九章より成り、まづ初めに原泉を、第二第三章に於

て、起源、並に古代ヤーピスム、次の二章に豫言者を、其の次の二章に律法を、第八章にメシヤニスムを、最後に *le ense messianique* を取扱つておる。(棚瀬)

Kaethe Marschner

Zur Verfassfrage des dem

Sankarâcârya zugeschriebenen

Bṛhadâraṇyakopaniṣad-Bhâṣya

Berlin, 1933.

ドイツの印度哲學研究の方面に於ては、Betty Heimann, Margarethe Steiner 女史等、婦人が相當に活躍して居る様であるが、この Marschner 女史も將來この方面を開拓することと思はれる。

同女史は、初め音楽を専攻したが自らその才能の無いのを悟り、印度哲學に轉向したとの事である。この書は同女史のドクトル論文である。

著者は先づ *Bṛhadâraṇyakopaniṣadbhâṣya* の作者として傳へられるニヤンカラが果して *Brahmûtrabhâṣya* の作者ニヤンカラであるか否かに就いて疑問を投げ Sat. Dh. 中に引用された *Bṛh. up.* に對するニヤンカラの註釋と *Bṛh. up. Dh.* の該當個處に對する註釋との比較研究によつて之を解決しようと試みて居る。そこで先づ Deussen: *Das System*

des Vedanta の附録の表によつて Sat. bh. に於ける Brh. up. の引用された個處を抽出して之に對するシャンカラの解釋と Brh. up. bh. (Ānandīśramas. s.) との解釋とを比較し、これを種々の範疇に分類して居る。即ち兩解釋の全然關係の無い場合一致する場合、一致しない場合等に分けて個々に就き——多くの場合——原文と翻譯とを擧げて論じ、處々に種種の案を提出しては居るが最後に『勿論、之を以て實際にシャンカラ自身、Brh. up. bh. の作者であつたことが證明された譯ではないが、兎に角シャンカラ以外とすれば彼の最も近い弟子のみがその作者として問題となることだけは、可成り確定的に主張し得る』と言つて居るのが恐らく著者の眞意であらう。

仍て Brh. up. bh. の作者の問題に就いて今、更めて論じようとするならば勿論之を、Sat. bh. との比較に待つより他はなく、これには徹底的な全般に互つての思想的、言語的等の方面よりの討究が必要であらう。この著者によつてなされた比較はウパニシャツドの解釋のそれに限定されて居る點でその結論が斯様に曖昧なものであり、それ故、積極的に從來の説を云々し得る資格の無いのは別に怪しむに足りない。従つて、この書に對する吾人の興味はその結果ではなく、むしろその研究過程であるが、この點に於ては著者の忠實にして綿密な態度が隨處に窺はれる。

最後に著者が前記の Dussen の索引に基づいて居るため

Sat. bh. は Bibl. Ind. 版に依つたことは一般の讀者には不便を感ぜしめるであらう、むしろ同版を甚だ不完全乍らも参照してゐる A. S. S. 版によつたならば更に便利であつたらうと思はれる。(坂井)

Saurat, Denis.

Histoire des religions.

Paris, 1934.

ロンドン大學教授ソーラは近代 occultisme の研究者で、既にミルトン、ブレイク、ユゴなどの宗教觀念を吟味した諸著をフランス及びイギリスで出版してゐる。氏はオカルチズムは宗教が僧侶や哲學者なしに自らを救ふための絶望的な試みであるとみてゐる。十九世紀初頭のキリアム・ブレイク——この方面での偉大な天才であつた——末期のゼクトル・ユゴはブラバツキの接神術に至つて組織化されるかゝる欲求のよき表現者であるとしてゐる。

この近著はフランスでは最近珍らしい宗教史の概説であつて、野蠻人、埃及人、メソポタミヤ、ベルシヤ人、ギリシヤ人、ローマ人、イストラエル、キリスト教、イスラム、印度教、佛教等の宗教が要領よく叙述してある。著者は例へば野蠻人ではブラウンヤマリノウスキの諸著によると云つた具合に、あるスタンダードの書を規準にして叙してゐる。殊にベルの監修してゐる『人類進化』叢書の各好著が巧妙に引用されて

ある。近代及び近代に來るまでのキリスト教史の觀察も面白
 5。(古野)

Tillich, Paul.

Die sozialistische

Entscheidung,

1933.

ドレスデンのテイリツヒは特に「宗教社會主義新報」のリー
 ーダーとして運動の理論的指導者として知られてをるが、彼
 の思想の特長は社會主義運動、ことに社會觀の重點を宗教的
 なるものに結合してをる點である。(「宗教の實現」に就ては
 前々號に龜德氏によつて解説せられた。)それが「カイロス」
 思想で、宗教的なオントスやエスカトスに關連し、その中間
 づけをするやうな觀念である。「カイロス」とは充足せられる
 時」といふ意味で、また「永遠が突然に社會的歴史的なある
 時期に入りこむ」ことが、カイロスの特長である。その意味
 で、カイロスは實存乃至人間主義的神學や哲學の説く「常に
 現在するもの」とはかぎらぬ。ある將來の時期を豫想して、
 何時とも知れぬが突然のいはゞ神の國到來を考るのである。

この充足せられたる時、カイロスをまちて——それは上から
 來る——宗教社會運動はそのための地ならし、道普請をしや
 うとするものである。

宗教的境地からすれば現實の文化生活、歴史、社會は否定
 されるべきであるといふ最近の神學思想には、現實生活の處理
 といふ問題がかけてゐる。——恐らく舊來の宗教の教へはす
 べて現在の問題に適應すべき方途政策をもたないかと思はれ
 る——。これに對して、宗教的なるものから時代の現實を批
 判し、これに宗教的指導と立場とを與へるといふことは宗教
 のポジティブイテイといふ點から考へて現在最緊要の問題
 である。この點に於てテイリツヒの着眼は注意されてよい。

併し、或は多くの宗教のをしえが、これを敢へて爲してを
 らぬほどにこのことは至難のことではなからうか。テイリツ
 ヒの主張に於てもその點やはり明確を缺ぐ。時代の觀察、史
 觀が徹底してをらぬ。只、その觀察に時代的潤色を受けぬ超
 絶的な標準、宗教的なるものから批判されなければならぬと
 はいふが。

本書はその點を更らにつきこんだもので、さきの小冊 Die
 religiöse Lage der Gegenwart, 1926 の内容を具體的に論じ
 たものとも考へられる。先づ社會的決定は社會主義に對して
 態度をとること及び社會主義の内側からの決定とにきくと
 し、時代相と社會主義思想とを前述の絶對的立場から究明批
 判しやうとし、人間、社會の究極的存在相、つまり存在論的
 實存主義的存在に着眼して、これを人間、社會に於ける原初
 神話的動力と見て、その發動に種々の文化や社會の彩ををく。
 そしてこの二つの關係に於て政策を考へ綱領を考へ、立場と

觀察の標準ををかうといふのであるが、やはり、學的には的確でないと思はれる。(石津)

Schmidt, W.

High Gods in North America,

Oxford 1933,

ウイルヘルム・シュミットがウィーン大学の人類學、並に言語學の教授であることは既にあまりにも世間周知の事である。而してカトリックの神父として、極めて包括的且勢力的な調査を人類學上に於て進め所謂原始一神教の主張者である事も、其の著 *Der Ursprung der Gottesidee* 其他の著書と共に世間の周知に屬する。彼の立場は *Handbuch der vergleichenden Religionsgeschichte*, 1930 に於て極めて手極よく提示されたが其の著は翌年英譯されて *The origin and Growth of Religion* なる題下に廣く英語國民に愛讀されたのであった。今こゝに發表された「北米の主上神」なる英文著述は、オクスフォード・マンチェスター・カレッジのアプトン講義に招待されて、北米に於ける原始宗教を講じたるものゝ出版であつて、彼の研究方法が用ひられ、彼の主張が主張せらるゝ事何等ことはるまでもなく。

研究されたのは主として三つのアメリカンデアンであつて即ち、(一)ノース・セントラル・カルフォルニヤ。(二)アルロンキン。(三)セリモン・トライブである。

新刊紹介

シュミットはビッグミー其他極めて太古の民族に原始至上神の存在する事を力説したが、今や上掲のアメリカンデアンも亦古石器時代に於てアジャから移住せるものであり、當時は尚ペーリングは或は陸橋をなし、或は鳥つばきをなせる古い時代であるが、かゝる古く部族にも尚 *omniscient, omnipresent, immutable, moral* な至上神が存在するのであつて、彼等の一神教は明かに先史時代に遡るものであると主張してゐるのである。(棚瀬)

Warren R. Dawson, (Edit.)

The Frazer Lectures,

London, 1922-1932.

一代の碩學、フレーザー氏を記念するため、*Frazer Lectureship in Social Anthropology* なる學界が、一九二一年組織せられ、翌二二年から毎年イギリスの、オクスフォード、ケムブリッジ、グラスゴウ、リヴァープールの諸大學に於いて講演會が催され、今ドゥソンの手によつて一九三二年までの講演十一篇が編輯された。收める所の講演を講演者及びその講演開催の地と共に年度順に記すると次の如くである。

1922. Oxford. "The Evolution of Kinship: An African Study"

by the late E. Sidney Hartland.

1923. Cambridge. "Immigrants and their Influence

一七九

in the Lake Region of central Africa ”

by the Rev. Canon John Roscoe.

* 1924. Glasgow. “ The Ages of the Gods ”

by W. J. Perry.

1925. Iiperpool. “ Myth in Primitive Psychology ”

by Bronislaw Malinowski,

1926. Oxford. “ La Mise é Mort du Dieu Egypte ”

by Alexander Moret.

1927. Cambridge. “ The Difusion of Culture ”

by R. R. Marett.

* 1928. Glasgow. “ The Study of Popular Sayings ”

by Edward A. Westermak.

1930. Liverpool. “ The Religion of Primitive People ”

by A. C. Haddon.

* 1930. Oxford. “ Les Oceanians ”

by Paul Rivet.

1931. Cambridge. “ Earier Religion of Greece in

the Light of Cretan Discoveries ”

* 1932. Glasgow. “ The Aryan Theory as it stands

To-Day ”

by Sir Arthur Keith.

以上の内七編は已にそれ／＼雑誌又はパンフレットを通じて發表されたものであるが、残り四編は未發表のものが新ら

しく收められたもの。(* 印) 講演者の顔ぶれによつても容易に知られる如く、問題と共にその執る立場必ずしも同一ではない。然し多くの碩學が辯を並べてのかくる論述は、フレイヤー卿を記念する爲めには誠に恰好なものと考へられる。

(村上)

日本宗教學會第三回大會

濱川本悠、染山教勤記

總會（五月五日）

總會は五月五日午前九時半より、立正大學大講堂に於て開催、準備委員濱川本悠氏司會の下に開會された。先づ大會副會長、同大學學部長守屋貫教氏開會の辭を述べ、次に本部委員宇野圓空氏は紀要發行や前大會の收支決算並びに立正大學に於て本大會を開催することになつた事情等の經過等を説明した。次いで會長姉崎正治氏登壇し、本會開催の持つ意義はこの講堂に掲げられた「立正安國」の四文字が示してゐる如く、現代我が國に於て宗教的眞理闡明の爲重大なる義務がある。宗教學研究は現實のみならず永遠の將來に對する人類社會の進路を明かにするものである。今や宗教學徒はこの高い理想を以て、この學の發展に努力せねばならぬ。と三十分に亘つて宗教の重要性を述べ、宗教學研究の發表に貢獻せられんことを力説して降壇。立正大學長關本龍門氏は、本大會の本學に於て開催されし事を祝福し、現今唯物論の思潮が世界に澎湃し、宗教反對の聲漸く高からんとする時、宗教學徒が

世界人類の爲、愈々其研究を新たににして、その歸趨を明かにせられん事を希望するものであるとの祝辭を述べ、最後に姉崎會長は左記の諸氏を司會者として推薦する旨を發表して、嚴肅裡に閉會となり、一同講堂前に於て記念撮影をなした。尙一部二部の司會者は次の如くであつた。

第一部 第二部

- | | | | |
|-------|-------|------|------|
| 相原一郎介 | 帆足理一郎 | 羽溪了諦 | 加藤精神 |
| 久松眞一 | 石橋智信 | 神林隆洋 | 長井眞琴 |
| 今岡信一良 | 加藤玄智 | 常盤大定 | 高神覺昇 |
| 菅 圓吉 | 小松雄道 | 宇井伯壽 | 山川智應 |
| 佐野勝也 | 鈴木宗忠 | 山本快龍 | 矢吹慶輝 |
| 島原逸三 | | | |

研究發表會（五月五日—六日）

本大會に於ける研究發表會は、第一日は午前十一時より、第二日は午前九時より新館ホール（第一部）及び第十一番教室（第二部に）於て行はれた。研究發表者は七十五名の多數に達し、これを前大會の如く二部會に分ち、主として宗教學一般の問題及びキリスト教、神道關係のものを第一部とし、主として佛教學關係、印度學關係のものを第二部となしたのである。この中一部に於ては二十九名、二部に於ては二十七名の諸氏がその研究を發表された。發表會の詳細は紀要にゆづり、今は發表順に隨つて、研究題目並びに氏名のみを列記

することとする。

一部

獨逸國民主義と宗教

相原一郎介

内在神と外在神、主觀神と客觀神

帆足理一郎

宗教的非合理性

久松眞一

宗教地理學の提唱

稻垣了俊

Inquisition と其の影響

金山龍重

宗教の超批判性

石橋智信

神學の獨自性

菅圓吉

巫堂に於ける死神賽神

金孝敬

國民的信仰復興としての英國十九世紀基督教社會運動

梨木神社

小關紹夫

宗教々育の原理としての教育勅語

黒住宗武

「宗教」と「神秘主義」との限界づけの試み

宮地潜

高砂族に於ける他界表裏

濱田本悠

近代獨逸に於ける宗教政策の趨向

及川眞學

日本宗教史に於ける「ドチリイナ」の地位

高橋海定

年中行事に現れたる民間の信仰生活

飯田堯一

兒童の自然現象觀と宗教意識の發達との關係

杉浦健一

關寬之

關寬之

關寬之

關寬之

パウロの宗教信念の核心
耶蘇誕生の年代に就いて
神秘主義と辨證法

三枝義夫
櫻井匡
柴野恭堂

古代に於けるキリスト教と東洋諸宗教の争闘

佐野勝也

國家組織の發展と神々の統一

原田敏明

ギーヨーの未來の無宗教に就て

吉水十果

宮座に就いて——古代村落の祭祀組織に關する

一考察——
豊田武

中江藤樹及び其の學徒の宗教的信念

柴田甚五郎

宗派の對立性に就て

宇野圓空

日本社會事業史上の神佛基三教

谷山惠林

タルムツドに於けるイエス觀

大島清

國語國民主義と宗教の本質——「明治天皇御製」

の宗教シキシマノミチ——
荻田胸喜

二部

法華經壽量品の思想と新約ヨハネ傳の思想に就て

石田友治

「日本佛教史」考

花山信勝

印度佛教滅亡後に於ける法格崇拜

木村日紀

中世比叡山に於ける記家と國體論の發祥

破慈弘

根本佛教と眞言學との交渉

高神覺昇

大集日藏分に就て

矢吹慶輝

弘法大師と傳教大師の立場

上田天瑞

佛陀と祖師との限界

望月歎厚

鎌倉時代の彌勒の信仰に就て

寺崎修一

法華正系思想の開展（天台宗より日蓮宗への發展過程としての内的關係）

山川智應

根本律藏研究の方法論的一考察

岡崎數眞

佛教に於ける宗教性

岡邦俊

莊園と宗教

圭室諦成

教團に於ける二つの時期

眞野正順

十不二門に於ける「一念」に就て

大久保海仁

岐阜縣下に於ける神社の現状（特に山間部に就て）

寺澤智了

御筆先に現れたる刻限思想

上田嘉成

大毘婆沙論に引用されたる品類足論に就て

坂本幸男

弘法大師の實相觀

神林隆淨

イラン語民族と大乘佛教

羽溪了諦

寶林傳に就て

常盤大定

支那佛教史の區分及び二三の問題

布施浩岳

不二金剛のタトワラトナーウリ

宇井伯壽

古ウバニシャットに現れた婆多門族と王族との關係

山本快龍

佛教々義の合理化

稻葉文海

佛教徒の經濟生活

西義雄

フランスに於けるモデルニスムに就て

赤松秀景

展覽會（五月五、六日）

日蓮宗版畫展覽會

一、山上教授出陳の日蓮宗版畫展覽會は、七、八番教室に於て開かれた。展覽された版畫は約百七十點、廣重、豊國、北齋、國芳等の江戸時代のものから、芳年、清親、曉齋等明治以後のものまで網羅された。展覽された版畫の殆ど全部は山上教授の三十年來の集録であつて、來會者一同非常に興味を持つて展覽された。

一、宗論書展覽會

宗門史料編纂會出陳の宗論書展覽會は、同じく七、八番教室に於て開かれ、日蓮宗對各宗の宗論書が展覽に供された。主として天台宗、淨土宗、眞宗に對しての宗論書が中心であつた。宗論書は江戸時代を中心として、盛んに各宗の教義の立場から論争され、各宗の主張の動きをこの文筆戦を通じて現はれ、非常な有意義な展覽會であつた。各展覽會共觀覽者數百名に及び盛會であつた。

委員

會（五月五日）

一八三

報

彙

報

報

報

報

報

報

報

報

報

報

報

報

委員會は五月五日研究發表會終了後、直に來賓室にて開催。席上翌六日の協議會に提出すべき議案に就いて、種々協議の結果、次の諸項目につき委員會原案を決議するに至つた。

- 一、次回大會開催地を第一希望京都、第二希望東京とする。
- 一、會員各自の據出による會費のみにては到底大會を開催し能はざるに依り、維持會員制なるものを設け、年額五圓以上の據出を願ふこと。

一、委員缺員の内高野山大學委員には上田天瑞氏。東洋文庫、大正大學の委員のみは未定。

一、今回より新たに天理外國語學校及び佛教法政經濟研究所の二團體の加人を承認すること。

尙協議會に於て右決議案の説明には宇野圓空氏が當ることと決定し、六時散會した。

懇親會（五月五日）

宗教學會出席者懇親會は、委員會終了をまちて午後六時より、立正大學新館ホールに於て開催された。同夜は姉崎會長始め多數出席し、先づ大會副會長守屋貫教氏の司會に依つて開會し、佐野勝也氏、山川智應氏、高神覺昇氏、寺崎修一氏、石橋智信氏、宇野圓空氏、久松眞一氏、相原一郎介氏、柴野恭堂氏、奥田宏雲氏、及び日蓮宗々務院深川庶務部長等諸氏の宗教學會發展を祝福するのテーブルスピーチあり、最後に姉崎會長の挨拶あり、同氏が曾て當大學に講師となつて居ら

れた時代の懷舊談は滿場を緊聽させ、盛會裡に九時散會した。

協議會（五月六日）

日本宗教學會協議會は、會則第二條の示す所により、特に本大會の末段に於いて、立正大學内十一番教室に於いて開會出席百餘名、濱田本悠氏開會を宣し東京帝大教授石橋智信氏座長に推され、同氏の挨拶について議事に入り、委員會決定事項（前項参照）に隨ひ、先づ次大會々場については宇野委員の委員會案の説明あり、第一候補地京都とする件は、羽溪委員現狀にては不可能を力説せるも、結局、之を單に候補地とするに止め、第二候補と共に學會委員に一任することに決定した。

次に維持會員の件は、始めに宇野委員より赤字の件の説明あり、種々質問ありしも、結局委員會案を認め、年五圓以上の維持會員を獲得すべく、各委員協力することとなつた。次に石橋座長より高野山大學の委員決定の旨紹介あり、最後に新加盟團體たる天理外語學校及佛教法政經濟研究所に就いて委員會案の如く之を認め、その團體委員としては前者は山澤爲次氏後者は友松圓諦氏指名せられ、全會異議なく承認。

最後に第二回大會副會長守屋貫教氏の挨拶並に學會の先途を祝福する辭ありて、午後四時閉會。

△國際的國內的に日本精神文化の宣揚開明の機關がつくら
れつゝある。加之、新しい思想氣運の蘊釀と宗教復興
といふ聲までがきこえる。

△まことに慶すべきことであるが、形の上でも質の上でも
更に動向の求心的なるをのぞみたい。

△個有の文化財は學問に於ては一般的な評價から國際的な
一般文化はこれを個有の址によつて煉琢することによつ
て一段の精彩を加へる。學界にとつて多くの爲すべきこ
とが現前してをるのではないか。

△氣運は單に自然に來るのではない。人の一投足でさへこ
れを發動展開せしめうる。

△より若き層の研究へ觸手をのばすといふことも本誌の使
命の一である。前號にも書いたやうにその邊の連絡が最
近非常に復活になつて來た。一層の御協力を乞ふ。

(T・I)

昭和九年六月二十五日印刷
昭和九年七月一日發行

新第十一卷・第四號

不 許 複 製

編輯者 宗 教 研 究 編 輯 部

右代表者 姉 崎 正 治

發行者 岩 野 眞 雄

印刷者 中 村 勝 藏

印刷所 中 村 印 刷 所

東京市芝區新橋六ノ七四
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
電話芝二一一一六番