

朝鮮巫俗の神統（承前）

赤松智城

(四) 水神。上記の山神と相對して、河川や海水、湖水や井泉等の水神の主位にあるものは、支那傳來の龍神又は龍王である。然もそれにはかの東海西海南海北海の主としての所謂四海龍王を始めとして、その王妃としての龍夫人、その女としての龍宮阿只氏（龍女）や、龍宮の軍隊の統領としての龍將軍、その大官としての龍宮大監や龍宮大神、また龍宮の群臣の死靈としての龍宮胡鬼ホグなどの一統がある。此等の水神は普通には龍神堂又は龍宮堂に奉祀されてゐるが、必ずしも一定の堂守はなくとも、或る河江湖海を龍神の住處と信じ、其處でこれを奉養することもあつて、例へば鮮内の所々にある龍潭又は龍淵の地名などはかゝる龍神の聖所である。而して他の民俗にも見られるやうに朝鮮に於いても、この水神としての龍神は屢々祈雨のために祭られるが、特にまた河畔や海岸地方では、これに漁獵の幸を祈り、且つ船舶と航路の安全を願ふことが多く、かゝる巫祭は地方に依て龍神賽神シシク（或は單に龍賽神ヨシク）龍宮迎ヨシグシマ、龍王祈禱（或は單に龍王）などと呼ばれ、それはまた不幸なる水死者の慰靈のためにも、水邊や船中で執行されてゐる。現今巫堂に奉安されてゐる多くの龍神像は、端麗な一人格神が大龍に跨つてゐる形相に描かれ、それは恰も前記の山神が同様に人格神像ではあるが、虎に乗つてゐると好一對であつて、水神と山神とが茲に謂はば龍虎の對照をなしつつ、然もそれが屢々同一の巫堂内に合祀されてゐるのも、

亦一奇觀である。

次に薬水、靈泉、神井又は供物としての淨水など一般に聖淨なる水に對する信仰が朝鮮にも廣く行はれてゐるのは周知の事實であつて、夫等の中にもまた龍神（或は靈蛇）が住してゐるといふ傳説と信念とが甚だ多く、現に龍井と呼ばれる名稱も所々にある。近く京城府内でも三清洞の丘腹にある星祭泉は本來はかの七星を祭る神泉であるが、その泉水には龍神が居て、産婦の乳に異狀がある時にはこれに祈ると云はれ、また路山薬水臺の一巫堂日月堂の傍にある薬水では、正月十四日に龍宮迎を行ふ巫俗がある。しかし水神は必ずしもこの龍神の一統のみではなくして、薬水や靈泉にはまた別に水祖母（ムスメノミヤ）と水父父（ミツノチチ）と呼ばれる兩位の水靈が住してゐるとも云はれ、例へば京城府外祿攀峴の水王祠の如きそれであるが、總じてかゝる聖淨な水の信仰は或る特定の水が所謂「生命の水」(Lebenswasser) 若くは「生命の飲物」(Lebensfrank) としての威力又は呪力を有するとの信念に基き、從つて上記の水靈も龍神も實はこの水の威力の精靈化進んでは人格神化に外ならぬことは、茲に詳説するまでもなく他の民俗の類例に於いても同様に見出される所である。然るに水にはかくの如く生命を與へこれを促進して淨福をもたらす一面の力用と共に、他面にはまたこれに反して知らるる如く或る水には却て生命を亡ぼし或は水禍をもたらす威力もあつて、從つて所謂「死の水」(Todeswasser) の觀念も起つてゐる。それで朝鮮に於いてもかかる水の厄難は或はかの龍神の怒りとして、又は水中に潜む雜鬼即ち水鬼（溺死者の亡靈とも思はれてゐる）の所行と信ぜられ、かくて此等を宥和せんがためにも亦た侘神が行はれてゐる。殊にその死の水と殆ど文字通りに平行するものには水藪（スヅ）の信念があつて、これは本來は水の凶威を意味し、次いで水の惡靈 (evilspirit) を云ふの

であるが、その水厄を防ぐためには、水殺竿ミヅコロシと稱する一種の神竿を部落の境に立て、その竿上に素朴な木製の水鳥の形をつけてゐるものもあり、或はこの木鳥をその境の聖樹の枝上に打ちつけてゐる所もある。蓋しこの野趣に富んだ水鳥は即ち水殺の厄除の象徴であつて、現に民間の信仰に於いてはそれは嚴にタブーとされてゐるのである。

尙ほ生の水と死の水との信念は或る民俗に於いては往々交錯し或は一處に並立し又は對立して、茲に水の威力觀念の両面若くは兩極性を示してゐるやうに、上述せる龍神の如きも主としては善神であるが、それが怒つた時には惡神ともなつて危害を與へることがあり、また現實に生命の水である薬水の神靈も、一定の禁忌を守らずしてこれに近けば、却てその忌諱に觸れて直ちにその神罰を蒙ると信ぜられ、茲に生の水は忽ち轉じて死の水ともなる。水殺の如きもまた惡靈ではあるが、一部落が戒愼してこれを奉賽すれば、不時の出水や洪水の厄難を免れることができるから、その除災はやがて招福となつて來る。かくの如く總じて一の神靈に多少の程度を異にするも両面の性能があることは、勿論水神には限らずして、他の神靈に於いても同様であり、またかの生と死若くは善と惡との相反する神靈が互に對立しながら然も並存して、例へばさきの龍神と水鬼との如く、兩者が全く同一の水中に住することもあり、或はまた聖淨な薬水の靈と不淨な水殺とが一部落内に併祀されてゐることなどもあつて、かゝる事例は固より他の場合にも多く見出されるが、茲には唯だ朝鮮の水神に就いて少しくこれを例示したに過ぎないのである。

(五) 石神。岩石類に對する朝鮮民間の巫俗的信仰も他の民俗に於けると同じく、略々これを次の三種に分けて

見ることができると思ふ。即ち一は或る岩石自體が神聖視されてゐる最も原本の場合であつて、これは全く本来の意味に於いての聖石ハイル・ストーンであるが、二はそれから轉じて或る人格的な神靈の住處又は象徴として特定の岩石を認める事例であつて、云ふまでもなくかゝる石は所謂御神體であり神石である。三はこれと關聯してまた或る石は何等かの神靈若くは聖所に接觸し附屬してゐるから、併せてこれをも聖化して聖石と見做してゐる場合である。更にまたかゝる特異な岩石はその形態特性等に依つても種々に分類されるのであつて、例へばその石の大小や單複キースト（單石か或は石堆ヒルプ・オ・ストーンズ即ち累石か）、又は自然石か加工石か、或はそれが聖淨の石か不淨の石であるかなどに依つても區別されるであらう。それで今茲には暫らく此等の分目に従つて、夫々の代表的な例證を下に列擧して見よう。

第一に或る岩石自體を神聖視してこれを崇敬するものには、先づ立岩や立石と通稱される一類があつて、それは概して巨岩であり文字通りに突兀として立つてゐる單石か或は一對の所謂夫婦岩であることもある。京城の仁王山腹にある有名な立岩は實に最も典型的な夫婦岩であつて、兒を恵まれない婦人や或は自分の生兒がその巨岩の如く堅實安全に且つ長壽ならんことを願ふ者が、陸續としてこの立岩其者に參拜し祈禱してゐる。尤もこの求子の祈願はかゝる夫婦岩には限らず、單石にも亦行はれ、同じく京城郊外付岩里の付岩の如きは著名であるが、しかしこれは巨岩ではあるけれども立岩ではなくして、寧ろ龜狀の謂はば伏岩である。尙ほ後述する如くこの祈願は他の石神や石佛に向つても現に盛に行はれてゐて、同様の類例はまた他の民俗の中にも存在する。さて次には石の大小には拘らずその形状から見て、所謂奇巖怪石の類にも聖石があつて、就中甚だ怪異なるは男根石と女メ陰石メ即ち總稱して陰陽石とも呼ぶべきものが朝鮮にも亦少なくないことである。茲にはその詳細を述べ得ないけ

れども勿論これに對しても主として求子の祈願と行事とが行はれてゐる。今上記の岩石は何れも自然石であつてまた夫婦岩と女陰石の或者とを除けばそれは皆單石であるが、更に尙ほ人工に依り多くの小石を集めて構成された特殊の石堆又は累石が別にあつて、それが崇敬の對象及び場所とされてゐる事例も甚だ多い。かの城隍堂の磊々たる累石はその一代表であるが、しかしこれが城隍神の住所としてか又はこれに附屬してゐるから聖化されてゐる場合は暫らくこれを後段に譲つて、若しも今朝鮮の城隍は本來は特に村里の境域を結界する意義をもつてゐたものとすれば、その累石は實は元は集積せる界石又は界標 (boundary-stones or landmarks) として神聖視されたのではなからうか。而して若しこれを是認するならば、それはかの蒙古のオボの聖石と同じく、元來は境界の神聖を標示した結界の石堆であつたのであらうと思ふ。しかし或る村里にある累石の聖所は單にこれのみに止まらずして、その外にも地方に依り種々の構造と異名とを以て呼ばれてゐるものがあつて、例へば塔タク、造山チョソシ、路祀土ノドなど、稱せられる特殊の石堆自體が夫々の村里に於いて崇敬され、洞祭を行ふ聖所となつてゐるが、これは正に所謂「村の石」(Village-stones) に外ならな5)。終りに特殊の鑛石として或る結晶石や藥石 (Curing-stone) が主として治療のために尊崇されてゐる事例がまた朝鮮にもあつて、前記祿黎嶼の「山骨」の如きは最も有名であるが、それは一種の結晶石であつて、現にそのまま神藥として服用されてゐる。

第二には或る神靈の住處若くは象徴として、謂はば御神體となつてゐる神岩には、石城隍 (又は城隍石)、山神岩、洞神岩など、夫々神名を以て呼ばれてゐるものと、特にまた佛教的なるものには別に種々の石佛があつて、それには彌勒の石像や佛岩が多い。城隍の累石は前述せる如く元は界石であつたとしても、一たび城隍神位が支

那から移入されてそれと習合さるゝや、その累石はかの城隍木と共に自ら城隍神の住所ともなり、或はその神堂に附屬して聖石壇ともなつてゐる。またこの城隍と略々同様の形態と性質とをもつてゐる既述せる北鮮地方の國師堂にも石堆があり、南鮮地方の或る堂山にも堂山石ダサンソクと稱せられる聖石がある。尙ほ所謂彌勒の石像（石彌勒とも云ふ）や佛岩石佛に向つても、求子の祈願が屢々行はれ、殊にその彌勒には男性と女性とを分けて奉祀してゐる所さへあつて、彌勒は茲では全く一種の性神となり生殖神ともなつてゐるのは頗る奇怪であるが、しかし此等は勿論本來の陰陽石に後に至つて恣まゝに彌勒や諸佛の名を與へて、多少これに人工を加へ彫刻をも試みたものに外ならない。更にまたこの外にも精巧な彫刻を施した石佛石神や石塔などが隨處に崇敬されてゐることは云ふまでもない。而して上來列擧した種々の聖石や石神佛は固より皆聖淨な石であるが、唯だ上記の國師堂の石の中に、私の實見した所では、不淨な所謂聖穢の黒石があつたことは注意に値すると思ふ。それは咸北吉州邑外里餘の河畔にあるトルモロパウイ國師と稱せられる石堆の聖所にあるものであつて、この國師には相對立してゐる二個の堂ダウがあるが、左方のものは清淨な白石を對象としてゐるに反して、右方のものには柳樹の前に繩を以て縛りつけた黒石を供へ、その上に藁を置いてゐる。蓋しこの石は巫が呪術的に惡鬼をその中に封じ込み、それが脱出しないやうに繩でこれを緊縛したものであつて、従つてこの黒石は即ちその惡鬼の住所であり象徴でもあるから嚴にまたタブー視されてゐる「呪咀の石」(Cursedstone)であつて、それは一方の尖つた自然石であるが巨石ではない。^(x)そこで聖石にもかくの如く亦神聖の兩面性が表はれてゐて、然も上述せる如く聖淨なる石は白色であり、聖穢の石は黒色であることは、云ふまでもなく色に就いて明白と暗黒、善と惡、淨と穢とを區別したのであ

つて、この對照は直ちに吾々にかの白クライト呪マギ術マジックと黒ブラック呪マギ術マジックとの相違をも想ひ起させるのである。

第三に或る神靈又は聖所に附屬してゐる限りに就いて聖化されてゐる石は、本來は固より神體でもなく崇拜の對象でもないから、それを今神統の中に掲げるのは適當ではないでもあらうが、しかし前述せる諸神靈や神岩に直接隸屬してゐるから、茲に暫らくこれを附記すれば、この類の聖石には先づ祭壇若くは供物壇となつてゐる多少とも加工された石があつて、これにも亦他の民俗に於いて見るやうに、單石と累石の場合とがある。前者はかの床石や魂遊石の如きものであつて、或る神堂神體又は墳墓の前などに置かれて、祭祀や賽神を行ふ時に、その上に供物犠牲を奠供するのは床石であり、また特に墓前にある魂遊石はその上に死者の魂魄が來遊する所と信ぜられてゐる。寺院の境内にある施食石も魚神に食物を供する聖石壇の一種である。次に累石の場合も多く城隍堂や國師堂にあつて、例へば城隍木の下に堆積され、その供物壇ともなつてゐるものゝ如きそれであるが、この場合にはその石堆は城隍神や國師の聖所を形成する一部分として、その神像や神體其者とは別であるが、しかしそれに附隨して聖化されてゐるものである。即ち茲では上述せる如き本來の聖石や神石からその神格が謂はば分離するやうになつて、その石は唯だ供儀を供へる食卓となつたと云はれるであらう。尙ほその石堆には通行者や參詣者が新たに小石を置く習俗が廣く行はれてゐるが、これは元は所謂「供物の石」(Opferstein)であつたのが、今は單に傳コソツ習シヨ化シテしたのであつて、後には更に種々の傳説さへそこに物語られてゐるのである。

終りにかゝる岩石の聖所には尙ほ自然の大いなる巖窟も附け加へられるであらう。例へば前記礪波峴の水玉祠の如きも、その形態から觀れば、實は一の石窟祠でもあつて、それはさきの藥水藥石の信仰と岩窟崇拜との結合

であり、また上述せる幾多の祈子巖にもこの種の靈窟に類するものが少なくない。或る洞窟の入口即ち岩戸やその側の草木に種々の幣帛を懸けてゐるのを屢々見受けるのも、亦タブーされた岩窟を標示してゐるものである。またこの外にも人工の所謂石祠があつて、それは或る山腹や路傍に石を積み重ねて作つた祠堂であるが、咸北鏡城邑外蛇川谷にある國師堂の多くの石祠や、京城北岳山腹にある石堆の城隍堂の如きはそれであつて、此等は現に何れも或る家庭の奉祀する祠堂即ち家祠として、巫祭の行はれる一聖所となつてゐる。

以上列記した神統の外にも更に種々の神靈があつて、それには方位神、守護神、人間の生靈と死靈、動物神と靈獸、木神と聖樹、遊魂と雜鬼、地下の諸靈など數多の部類を擧げ得るが、しかし今その記述は便宜上これを他の機會に譲りたい。尤もかくの如き雜多の神靈や鬼魅の信仰は、勿論唯だ巫俗のみに行はれてゐるのではなくして、それは實は殆ど舊風の朝鮮民間大衆の信する所であり、且つその神統には宗教學上から觀れば若干の特徴をも認めることができるが、それも茲には全く省略して置く。

註

- (一) 例へば慶北浦項の漁民間に行はれてゐる「漁幕告祀」^{ウマソコヒ}の第二節は「龍王」と呼ばれ、巫はこの時に太鼓と聲とを鳴らしながら、餅と米とを紙に包み、水中に投じて龍王に供へ經文を誦するが、その經文には龍王經、龍神經、龍船經等がある。

- (二) 毎年二回三月三日と九月九日とに茲で「山骨」を求め藥水を飲む盛大なる行事がある。また濟洲島山地の一首巫高

任生の祭る十位 of 神像の中には水靈位と稱する男神もある。

(三) *cf.* RGG., 2. Aufl., V. S. 1770f.

(四) 秋葉隆「葦水信仰の一面」(民俗學一〇五、三一四頁)参照。

(五) *cf.* ERE., Vol. II, 872.

(六) 村山智順「朝鮮の鬼神」二四七頁以下参照。

(七) 濟洲島山地の郊外に東西に相對して彌勒の石像があるが、東方は女彌勒であつて一種の女陰石であり、西方は男彌勒であつて明かに男根石であり、それにも大小がある。前者は男子の參詣すべきものであるけれども賽客は殆どなく、これに反して後者には婦人の詣するものが多い。この彌勒像の腹部に結ばれてゐる紙を彌勒帶と云ひ、それは祈子のために巫が附けたものであるが、小さい彌勒像は特に佛子ブツゴと呼ばれ、婦人の願者はこれを跨いで、求子のために奇怪なる共感的模倣的呪術行爲を行ふてゐる。

(八) この黒石は私が採集して現在は京城帝國大學民俗品參考室にある。

(九) *cf.* ERE., Vol. I, p. 334f; RGG., 2. Aufl., I, S. 230.

(一〇) *Toy. Introduction to the History of Religions*, 2, 297.

〔附記〕 本篇は帝國學士院の補助に依る朝鮮巫俗の研究の一部であつて、本誌三・四月號所載拙稿の續篇である。

反動の暴壓下に置かれたる 預言運動の地下潜行に就いて

松 井 了 穩

一 預言者の時代性

凡そ人間の中でも宗教史上に現るる所謂預言者なるもの程性格に於ける獨自性の色調の強烈で個性の發達した者の尠いことは云ふまでもなからう。然し一面より之れを見れば彼等とても畢竟は時代の兒であり、背景たる時代との關聯を考へずしては、彼等の性格思想言動の何れをも充分に理解するを得ない事も亦事實である。否それが預言者であればあるだけ、その時代との相關性は他の何人に於けるよりも至大であり緊密であるのであつて、預言者を特性づける最も切要なる要素の隨一は實に此の點になければならぬ。カール・マルティは其の著『舊約聖書の宗教』に於いて預言者を定義し、

預言者とは其の事業が神の啓示に根ざし、其の目的が神の力の確立に在り、其の手段が神意を宣言するに在る人の謂である

と學者風に美しく整えたが、然しその知信相融合し、毫も間然するところなきかに見ゆる限定にも拘らず、時代

と預言者との必然的な連絡關係、即ち精神的社會的政治的非常危局が信仰に燃ゆる特定個人の異常に敏感なる神經を甚だしく刺戟し、彼れをして自己の信念理想に基き、自己の生命の價に於いて、その時代及びその社會を眞つ向より批判するに終始するの人たらしむるといふ、因果兩様の意味に於ける時代との相關關係の具體的事實を其の中から抽象してゐること、少くとも此の意義を其の中に色濃く浮き出さしめてをらないことは大きな缺陷である。預言者は他の何ものであるよりも先づ歴史的個性である。時代に刺戟せられ、時代によつて感奮興起せしめられ、時代を警世批判することに不惜身命の全靈的活動を集中することに於いて巨大なる歴史的役割を演ずる色彩強烈な歴史的個性である。歴史が彼れをつくり彼れ又歴史をつくる。理に於いては天下何物も此の例に洩るるものはないとも云へるが、然し此の詞に最もよく適合するものは英雄と預言者でなければならぬ。しかも單なる世俗の英雄と精神的な預言者との相違は、前者が時代批判と理想の提示に於いては何の因縁ゆかりもなきに反し、後者は正しくそのことをこそその唯一無二の使命とし存在理由とする人たる點に在る。預言者は宗教的信念に燃え盛るところの、しかも時代に對して極度に敏感なる魂が、正にそれがためにその絶對的な信念の力に使役驅使せられて、時代を徹底的に批判し、批判することによつて復人類永遠の眞理に奉仕し、歴史的個性と歴史的使命を通じて其の彼方なる永遠なるものを開示顯彰した人に外ならないのである。

以上の平俗な立言の妥當性は今更亭新しく多くの具體的事例の擧示によつて例證する必要もない明かな事實であつて、且て論述した如く（本誌新一〇ノ二）、イスラエルに現れた最古の預言者運動、此の粗野にして狂燥曖昧なる、指導者個人の名さへ傳へられてをらない、先倫理的な預言者運動に於いてすら看取することが出来る。

以下文献的倫理時代の預言者、アモス、ホゼア、イザヤ、ミカ等、第八世紀の諸代表者にしても、始源期ベリシテ人の難に比すべき外患こそなければ、エロボアム二世時代が齎した幾たびもの戦捷と、其の結果たる國富の未曾有なる増進及びその偏在、貧富の隔絶、社會々級の發生と社會惡の醜釀等々々の外的原因の理解なくしては彼等の使命並びに活動の内容意義を掴むことが出來ないだらう。のみならず社會的政治的乃至國際的等、くさぐさの諸關係を含む外面的情勢の感化は、嘗り預言者輩出興起の積極的原因として働く計りでなく、同時に又その中斷消滅の消極的原動力の有力なる一因子としても作用すること亦疑ひなきところであつて、紀元前十一世紀、イスラエル立君の前後を劃して爾來綿々幾世紀、流れ竭きせぬ清河のそれにも似て、連續無窮に繼起發展した預言者の運動が、何故に時として勢を減殺せられ、或は比較的長きに亘つて中斷するに至つたかの事由は、これを少くも當該時代の一般的事務の中に穿鑿の途を尋ね求むるのでなければ充分なるを得ないであらう。例へば第八世紀の前半前後に於いては廿ヶ年にも、満たぬ短日月の間に、史乘に赫々たる盛名を遺した幾多の優れた預言者が、筍生續出したに拘らず、イザヤ及びミカの活躍を最後として、何故突如として、第七世紀の頭初以來七八十年の久しきに亘つて消滅し去つたか、而して該世紀の後半中期を劃して、且て一たび完全なる沈黙に陥つた預言者の叫びが、何故再び、獨り一二輩の口舌を通じてのみならず、實に八世紀の盛運にも敢て劣らざる多數の偉大なる人々によつて混繼せらるるに至つたかの事情は、素より單に偶然の事實と認むべきではなくして、暗黒時代の汚名を正當に値する專恣暴虐なる政策に終始した治世數十年に及ぶマナセ、及びこれを踏襲依用したその子アモン當時の時代事情、並に此の兩王の世終りをつけてヨシアの時代となるに及び、先王反動時代の政治が如何に更ぬ

られ、或は更めらるるの情勢を誘出しつつあつたが、更に又此の當時に於いては、これを對外關係に轉へて、預言者の警策を喚起刺戟する何等か特異の危機を生みつつあつたのでなかつたか等、種々の外面的事由に説明の根據を求むることによつて初めてよく其の眞因を明かにすることが出来るのである。

私は茲にこれらの一般的問題を汎論することを控えて、マナセ、アモンの時代に限り、何故預言者の運動が一時長く地上より影を咎めたかの原因を尋求すると共に、第七世紀後半中期の預言運動が、如何に當時の對外關係によつて強く刺戟せられ促進せられて再起するに至つたかの事情、並びにこれに對する預言者の態度對策は如何なる内容のものであつたかの問題をば、單に一二の純正預言者のそれについて尋ねて見たいと思ふ。素より第七世紀末期に於いては、これらの純正預言者の外にも、尙文獻的預言者として聖典中にその預言を保存せられながら、しかもその内容に於いては、これと相對蹠する民衆阿俗の預言者として、石橋博士によりその位置を立證確定せられたところの、ナフォーム、ハバクツクの如きがあり、〔舊約全書解題〕附録第二、Ⅱ『史學雜誌』大正九年三月號、『イスラエルの教文化上のメシア思想の變遷』第四編(第一部)、此等の預言者の預言は、純正賢國の民衆預言者、殊に直接エレミヤの如き、當時の反對派に對する反擊抗爭の意味を有す(同上諸書)るが故に、間接に外難の影響として解釋し得ると共に、又直接的にも、對外一時の形勢事情が彼等の確信を裏付けたと解釋し得る節無きに非るも、此等兩者の歴史的地位は、茲に述べんとする純正預言者達の如く外難それ自身の直接の刺戟によるものとしてよりは、外患促進の恐怖等に催されて亡國廢都の畏懼すべき預言を傳燈繼承し來つた正統派への反動として、漸く意義づけられ得るものに過ぎないから、且らくこれを茲に取扱ふ課題の範圍外に敬遠して

置いて支障ないと考へるのである。

二 マナセ、アモンの暗黒時代に於ける預言者の沈黙

既に述べた如く、紀元前第八世紀のイスラエルは預言者の最も輝かしい黄金時代であつて、從來の集團的であつた預言運動が純粹に個人化せられ、或はその大部分が呪法的ト占巫術的性質を帯びて殆んど先倫理的段階に止るもの多かつたものが完全に倫理化せられ、精神化せられたのは全く此の時代に始ること多言を要しない。しかしてその初めは、アモスとベテルの祭司アマジャとの問答應酬（『アモス書』七・一〇—一七）に暴露せられてゐる通り、運動は、時運と世相の非なるを痛感した純情篤信にして鐵火の如き情熱を懐ける個人が、古來の集團的若くは職業的預言の傳統雰囲気とは全く關係なく、自ら壓倒的威力を以て迫り來る神言を衷に感得し、絶對的な神の啓示を身親しく感受することによつて、全く突發的に獨り立ちして開始した純乎たる個人的運動に外ならなかつたのである。然るに此の新しい創始的な運動も廿年卅年と繼續發展せらるる間には、その内容と精神に於いて更に一層進化向上を示しつつも、なほ漸く組織化せられ傳統化せらるる勢を示したのであつて、アモス、ホゼヤに於ては、彼等自らの外に、これに隨喜しこれを支へその精神と主張を傳承維持して後代に流通せんとする一人の同志も一人の與黨も無く、又彼等自らも敢てこれを求めんともしなかつたにも拘らず、イザヤに至つてはその偉大なる精神的迫力は、おのづから彼れの周圍にこれを隨喜渴仰する徒を吸引するの感化力となつて現れ、彼れも亦此の徒を自己の弟子として、既に早くより積極的に育養訓練してその將來に多大の望みを囑したものの

如くである。即ち『イザヤ書』八・一六に

證詞をつかね法律をわが弟子のうちに封づべし

といひ、續いて

いま面をおほひてヤコブの家をかへりみ給はずといへども、我そのエホバを待ち、そのエホバを望みまつらん。視よ、われとエホバが我にたまひたる子輩とはイスラエルのうちの預兆なり、奇しき標なり。此はシオンの山にいます萬軍のエホバの與へたまふ所なり。

と云へるもの、正しくこのことを推知せしむるものでなければならぬ。ロバートソン・スマスは此の一文及び事實の意義を最も重視し力説高調した最初の人で、其の著『イスラエルの預言者』(第二版二七四頁以下)には實に、「此の小かな共同體の形成は宗教史上、一ケの新しい出來事であつて、此の時まで未だ何人も、凡ゆる國民的形態より分離せられ、儀禮の共同遂行によらず、唯神の言葉に對する信仰によつてのみ結ばれた同信の團體を夢想した者はなかつた。誠にそれは舊約宗教に對する一ケの新しき時代の誕生を告ぐるものであり、教會觀念の最初の發生を示す事實であつた。それは精神的宗教が政治的生活の形態より解放せらるる第一歩であつた」と道破してゐるが、預言者ミカの如きも、通例、スマスの所謂神の言に對する信仰によつてイザヤと結ばれた同信の朋の一人であり、イザヤによつて育養された弟子の隨一に外ならないもの如く想像せられてゐる。事實如是くであつたとすれば、イザヤの此の努力と感化によつて、純正な宗教倫理化運動としての預言者の活動は、イザヤの後に於いて益々急速に發達し彌々盛んに伸張し行くべき筈であるのに、イザヤとミカとの其の行方知らぬ最期

の後は忽ちにして雲霧消散淡雪の溶け果てたるが如く、久しきに亘つて誰一人として師の精神を代表し、或はアモス以來の傳統を奉じて、精神的宗教を骨張し、預言者の使命を果遂せんとする者のなかつたのは甚だ奇怪な事實でなければならぬ。殊にイザヤの生涯の終末がその中に在つたでもあらうところの王マナセの時代は、一度び初期の倫理的純正預言者の奮闘によつて、少くとも民族的には、ヤウウエー一神を奉じて他神を顧みざることがイスラエル民族に取つての唯一の正しき途なることが確認せられ、又これら預言者の感化の下に多少共立つたところの先代ヒゼキヤ王が、エルサレム神殿の異教的なアシラ像や民の尊信厚き偶像を破壊し宗儀の改革に先鞭をつけた(『列王紀』下一八・四一五)直後であるにも拘らず、反動大いに至つて世は再び混沌たる異教的崇拜横溢盛行の時代へと逆轉し、王自らの宗儀的嗜好は、單に預言者の如く、嚴肅な聖にして正なる神に絶對歸命する反儀禮的な精神的信仰によつては到底満足せらるべくもなく、異教的な或は半異教的な宗儀の豪華複雑に心牽かれて、再び盛んに「バアルのために祭壇を築き、アシラ像を作り、且つ天の衆群を拜みてこれに事へ」、「その作りしアシラの銅像を殿立て」、「エホバの家の中に數箇の祭壇を築き」、その「二つの庭に祭壇を築き」て小兒犠牲をすら復活し、王子を火中に投じた計りでなく、占卜魔術の類を好み、口寄せト箃師の類を甚だ厚遇した(『列王紀』下二一・三一七、『歷代志』三三・三一七)と正史に記し傳へらるる時代を現出したのであるから、殊に王者や権力者を痛撃批判する猪突的勇氣を、最古の時代よりの最も特徴的な傳統的精神として持つを常とした預言者にとつては、如是き時代こそ眞に其の鋭鋒を現して獅子奮陣縱横自在に活躍すべき最も時を得たる好箇の時代でなければならぬ。然るを預言者の薰化比較的最も伸びて、其の與黨を生じ、預言者のギルドをすら生み持つ

に至つたであらうと信ぜらるる此の時代、此の預言者の革新にとつて最も意義あり、その無盡の活躍こそ最も期待さるべき此の時世に、萬籟寂として聲を潜め、一人の立つて王の政策と世態の墮落を痛打反正せしめんとする者の出でなかつたのは最も不思議な現象といふべきであらう。これは單に迷信横行、世運非にして、王自ら此の迷信迷行を奨勵助長したといふが如き、平穩安易なる事實に職由するのではなくて、何等か他に一層積極的な重大原因のあるあつて然るのでなければ到底理解出来ない謎であるに相違ない。

由來マナセの時代は暗黒時代と通稱せられる時代であるだけに、その治績は、以上列記した宗儀に關する彼れの態度方策の外に殆んど傳ふるものがない。唯何れにしても此の王は比類尠き横虐無道な専制の暴君であり、悪執政者であつたことに間違ひなく、青史も王の功罪を概括評定して、

マナセはエホバの目の前に悪をおこなひてユダに罪を犯させたる上に、また無辜者の血を多く流してエルサレムこの極よりのかの極にまで盈せり（『列王紀』二一・一六）

と記せる程である。茲に罪無き者の血を以て國都を充すとは、恐らく唯宗儀としての小兒犠牲の事實をのみ指すのではなくて、更に一層重大にして殘虐な壓制行爲の史實を含蓄反映せるものであらう。

一體マナセは傳説の上では古來、預言者の徒黨を迫害し殺戮した王と傳へられてゐる。イザヤの如きも、ミシユナは記してマナセの爲めに殺害せられたと傳へてゐる（Yehamoth 49b）。けれども正史の所傳では、一言も此の事實に眞正面より觸れたものはない。比較的最も時代の接近したものとすれば、エレミヤの初年の言葉に、

ユダよ、汝の神は汝の邑の數に同じ……汝等の劍は猛き獅子の如く汝等の預言者を滅せり（二・二八後半—三〇）

とあるのが、正しく此のマナセ時代の殺戮を指す批判の詞として推定せらるるものがあるだけである。事實エレミヤの右の個所は、マナセ、アモンの反動時代に最も相應しき宗教界の實狀を對象とせるものの如く想像せらるる計りでなく、又イスラエル・ユダの歴史の上では、申命記法の所謂「偽りの預言者」は格別として（『申命記』一八・二〇）、ヤーウエーの正統預言者が、しかも集團的一掃的に彈壓せられ殺戮せられるが如き事實は、他に所傳もなく、又考へられもしないところでもあるから、エレミヤの言が、道徳的な強い比喩的表現ではなくして、何等か既成の史實を指摘し非難せるものとすれば、そは他の如何なる時代の事實であるよりも、マナセ時代の反動虐政の生み出した悲劇と見做すのが最も眞に近い見方であらう。それは兎も角として、これらの諸の理由や諸傳説其の他の文證を併せ勘ふれば、その一つ一つは單獨には比較的薄弱な證據をしか値しないにしても、それらを總て綜合した全體の上では可なり有力なものに轉化し、マナセ時代に取られた預言者の徹底的彈壓は殆んど否定し得ない事實の如く考へられるのであり、從來の學者の見解に於いても亦之れを疑ふ者殆んど絶無なるに近い状態であるのは誠に由れある事柄であると云はなければならぬ。時代の反理想的なる時をこそその活動の絶好無二なる活舞臺とすべき豫言者、しかも爲政者権力者或は俗衆の少々の迫害彈壓は、何等彼等獨往の眞勇を挫ぐに足りず、迫害加つて其の氣力の益倍加するを常とする預言者、如是き性質を持つた預言者の數と勢力とが、イザヤを中心として一層増加躍進したと信する外なき此の時代に、イザヤの受難は且らく措き、傳説の傳ふるがや

うな預言者徒黨の打倒鑿殺の如き大彈壓大迫害がなくなれば、彼等は斷じてその矛を收め口を緘して沈黙するものではないのである。

マナセの斯様な宗教政策は、先王ヒゼキヤの宗儀改革の試みに對する反動として、これを嫌惡し呪咀し或は其處に不利益を感ずる反對的勢力の擡頭結成と、其の畫策陰謀の成功を意味すると共に、又王の宗教的認識と其の性格嗜好及び信仰が、自ら此の反對勢力の支持若くは使喚と合體一致しての結果でもあらうが、又一つには當時の國際情勢、殊にユダの對アッシリア關係に感化刺戟せられた餘儀なき現象とも考へられるのであつて、パールヤアシエラの崇拜はカナン侵入以來の古俗舊信の復興なること疑ひなきも、『列王紀』等の所謂「天の衆群」の崇拜は明かにバビロニア、アッシリアの宗儀の移植であり、『曆代志』が此の崇拜儀禮がエルサレムの神殿境内に特設せられた祭壇に於いて行はれたことを記してゐる（下三三・五）のは恐らく『列王紀』の記載に缺けたるところを事實を以て補正したものであるに違ひない。

抑ユダの國は、先王ヒゼキヤの末年に襲ひ來つたアッシリアの大王センナケリブ（七〇五—六八一）の西征によつて重大な致命的打撃を受けた。大王の軍は七〇二年バビロニアを打つてメロダック・バラダンの軍を敗り、餘勢は更に西に伸びて、翌年シドン、アシケロンを初めとするフェニキヤ、ペリシテ、パレスティナ地方の諸小邦は破竹の勢を以て進撃し來る大王の軍の前に悉く征服蹂躪せられ、ユダの國亦其の領土と諸邑の大半を荒掠せられて、國都エルサレムも亦重圍に陥り、これが陥落は單に時日の問題にして、國家王都は正に風前の燈なるかに見えたのであつた。然るに、さしにも危急存亡を告げた此のユダ及びエルサレムの運命も、眞に偶然不可思議

なる天祐によつて危く破滅の悲劇より救はれることが出来た。その原因は種々に臆測されてゐるが、兎に角、大王の重圍は、何等かの理由によつて突如として解かれ、アッシリア軍は忽ちにして悉く本國に向つて引き上げて仕舞つたのである。かくの如くにして、滅亡の一步手前迄追ひつめられつつも、不思議に、自力ならぬ偶然の他力によつて一舉に好轉恢復したユダの國運ではあつたが、併しそれが爲のに蒙り受けたユダの傷痕は仲々に深く、到底再び完全に治癒さるべき機あるべしとも見えぬ大いなるものであつた。アッシリア軍の勢威の凄じき、ユダの國土は殆んど廢墟と變ずるまでに踏み荒され、王は頗る重き貢税を之れに納れなければならなかつた。此の状態は六九五・六年の頃、ヒゼキヤに次いでユダに君臨するに至つた、治世五十餘年の長きに及ぶマナセ王の時代にも、其の儘存続した。元來此の當時のアッシリアは其の輝かしい覇權の歴史中に於いても、最も輝かしい極盛期に際會してゐたのであつて、センナケリブの嗣、アサルハドン（六八一—六六八）は、前後三回迄エジプトを遠征して西方諸邦を悉く切り従へ、その子アッシンルバニパル（六六八—六二六）も亦、三度び埃及侵略を敢行し、その第二回目のそれ（六六三或は六六一）に於いては、その首都テーベをすら陥る程の大勝を博することが出来たのであつた。マナセがこれらの諸王に臣従の禮を取り、多大の貢を納れなければならなかつたことは、聖書には何等傳ふところ無しけれども、却つてアッシリアの記録には歴然と殘されてゐる（Schrader, Die Keilinschriften und das Alte Testament, ss. 354—357）ので、シャル・ジアンが物した『耶蘇基督以前の聖書の還境』に擧げてゐるアッシンルバニパル王の閏虜刻文の翻譯に徴しても、大王は埃及遠征のことを記した後に

神アッシュルと女神イシュタルは、埃及及びエチオピアへの朕が進軍を導き給へり。朕が遠征の道途に於いて朕に隸屬する仕へ人なる、沿海、海中、及び陸土の廿二の諸王は、その重き貢納を朕に賚し、朕の兩足に接吻せり

と誇稱しながら、廿二王の名を列擧した中、其の第二に、ヤウヅ (Taudu) の王ミンヤ (minsé) なるものを擧げてゐる (Charles-F. Jean, *Le milieu biblique avant Jésus-Christ*, vol. II, pp. 308—309) が、これぞ正しくユダの我がマナセ王に外ならないのである。

これらの記録から推定するに、ユダがそれへ臣従隸屬することを餘儀なくされたところの、アッシリアの風俗や宗儀が軽々としてユダに流れ入つたことは、そのままでも寧ろ自然な勢であるのに、加へて、王の信仰と反動復古派の好尚や志向にも適合するところから、益其の勢を逞しうするに至つたのであらうことは想像に難くない事實である。のみならず此の時代は單にアッシリアとの關係丈けでは盡きず、埃及やフェニキヤ、キプルス地方の諸小國との交渉往來繁く、異國の風物の渡來と移植とは到底これを阻止せんとするも能はざる世運に際會してゐたのであつた。マナセが、その子にして彼れに次いで王位に登つた太子に對して、埃及の都テーベ (ノ・アモン) の偉大なる太陽神の名を取つてアモンと命名したことは、彼れの異教崇拜を喜んだ事實を暗示するものであり、アモン又、生涯其の名を更めなかつたといふ事實は、彼れの時代が父王マナセと轍を同じうする依然たる反動時代の繼續であつたと共に、王の信仰が何物に繋がれてゐたかを示す顯著な一證でなければならぬ。

如是き混沌たる宗教界の實情は反動的勢力に取つては思ふ盡であつたらうけれども、純正預言者の興黨、及び

その感化を受けて衷心竊かにこれがシンパを以て任じた人々にとつては、誠に悲憤慷慨に堪えざる遣る瀬なき時代であつたに相違ない。預言者ミカ其の人の言葉には非ざるも、『ミカ書』の終りには、多くの學者によつて此の時代から傳へ残された文獻と推定せられてゐるところの、貴重な一握りの記録が挿入せられてゐる（六・一十七・六。Wellhausen, History of Israel and Judah, 1891³, p.112 『イスラエル宗教文化史』丸川仁夫氏譯一四一。尙バートン『イスラエルの宗教』、一一六參照）。その中に種々のおぞましき宗儀の實踐を否定し、最も純粹な宗教を規定して、

我、エホバの前に何をもちゆきて高き神を拜せん。燔祭の物、および當歳の犢をもてその前にいたるべきか。エホバ數千の牡羊、百流の油を悦びたまはんか。我、愆のため、にわが長子を獻げんか。我、靈魂の罪のために我身の産を獻げんか。人よ、彼さきに善事の何なるを汝に告げたり。エホバの汝に要めたまふ事は、唯正義を行ひ、憐憫を愛し、謙遜りて汝の神とともに歩むことならずや（六・六一八）

と主張したのは、即ち當時の預言者的精神が、與黨を代表して、無限に轉落動盪し行く教界の淺間しき姿に對してなした、意味深長なる批判であり自己主張であると共に、又最後に

汝ら伴侶を信ずる勿れ、朋友を恃むなかれ。汝の懷の中に寝める者にむかひても汝の口の戸を守れ。男子は父を藐視しめ、女子は母に背き、媳は姑に背かん。人の敵はその家の者なるべし（七・五一六）

と恐るべき言を吐露してゐるのは、王の虐政其の極に達して、不義・背信・裏切り・密告の類國に満ち、人に信なく、近しき者と雖互に猜疑警戒の心を寸刻も忽がせにすることの出來なかつた陰慘極まりなき世相を曝露する

ものであり、又以て預言者及びその徒が、如何に屢々その知友によつて裏切られ、告發處刑せらるるの苦き經驗を持たねばならなかつたかを暗示するに足るものがあるであらう。

世情凡そ如是くであつたが故に、假令如何に豪氣眞卒なる預言者及びその一味の者と雖、かかる凄じき暴壓の荒しには到底正面より抗することが出来ず、さればとて、それが預言者的精神と理想の上に立ち、又その感化影響の下に養はれた者であればある丈、世相のかかる顛動墮落、清新の氣の全く失はれた有様を見ては、到底これを默視傍觀するに忍びず、茲に一方法を案出して地下潜行の戰術に隠れ、預言者の心を心して理想の國法を私案し、知己を後代子孫の世にまつべく、草稿を神殿の壁中に隠匿し置きたるが、後にヨシアの時代に偶然發見せられて國法として採用發布せられた申命記法そのものであると考へられるのであつて、多くの學者亦、此の法典の書き下された時代を、マナセ或はアモンの反動時代と想定するに一致してゐる。凡そ斯様な一國の空氣は、國に自由寛容の博大なる理想や精神更に無くして、低俗偏狹愚昧野蠻なる反動の荒しのみ時を得顔に吹き荒み、正論は悉く彈壓せられ、露はなる暴力と、陋劣なる威壓や告訴、並に怪文書の數々のみ徒らに跳梁跋扈して、世は擧げて無限に陰鬱な空氣に鎖され、無智と不正の暴壓下に推し拉がれて氣息奄々、民に生色なく、智者又黙して語らざる何處かの國の悲しむべき現狀と一味相通する性質がないであらうか。

三 マナセ轉向の所傳と其の檢討

以上はイスラエル・ユダの正史の資料と預言者の文獻と近世に至つて發見せられた楔形文書の證言等を材料と

して、マナセ、アモンの暗黒反動時代の情勢一般と、それが預言者及び預言運動の上に及ぼした効果を概観したのであるが、因みに聖書中比較的後代の史乘であると認められてゐるところの『歴代志略』三三には、その前半に於いては大略『列王紀』の所傳を其儘踏襲しつつ、其の後半に至つて（十一節以下）『列王紀』には全く缺如した新しい事實を傳へてゐる。即ち同書は、此の箇所に至つて、マナセ王の時代にアッシリア軍の再びユダに來寇したること、而して王がアッシリア軍の爲めに捕へられ、鉤と足械の辱しめを受けて、バビロンに送られ患難を受けたこと、及び其れが爲めに、さしにもイスラエル・ユダの神ヤールウエーに不信を極めたマナセも、痛く往事を悔ひてヤールウエーの正當信仰に復歸し、囚はれの地より故國に許され歸るに及んでは、首都と地方諸邑の防備を固うした外、進んでエルサレムの神殿及び市中より異教的神々の崇拜並びに其の祭場偶像等を清掃し、更めてヤールウエーの聖壇を修復し、茲に酬恩祭と感謝祭の供犠を營むと同時に、又國民に令して、ヤールウエーを彼等の神として奉戴信仰すべく諭告したことを傳へてゐる。この史傳は、然し、『列王紀』記者の全然與り知らざりしところのもので、如何なる資料に基いてのものであるか全く判明しない。アッシリアの記録にも此の點を明示したるものもなければ暗示したものさへ見出されないものである。一體アッシリア軍に捕へられたと述べながら、王の護送された場所をバビロン抔と記すことが、既に場所錯誤たるのみならず又時代錯誤でもあつて、此の記事が單に記者の筆先きで捏ね上げられた架空な記述に過ぎず、何等生きた史實に立脚したものでないことをそれ自ら曝露するものでなければならぬ。シュラーダーは、アッシニルパニバル王の兄弟で六四八年より六四七年に至る間バビロンに副王たりしシャマシュ・シムムキンが、アッシリアの文獻の傳ふる如く、西方諸小邦を使喚してアッ

シニルバニバルに叛かしめた際、マナセがこの謀反に加つたか或は其の嫌疑を受けたがために、王の侵すところとなり、捕囚の地も特にバビロンとせられたかの如く解してゐる（前掲の書三六六一―三七二）のであるが、これは根據甚だ薄弱な單なる臆説であつて、右のアッシリアの記録にも、マナセがアッシリヤ軍に捕へられたことに關しては何等記すところがないのである。然るにピーターは此のシニラダーと殆んど同様な推定の上に立ち、『歴代志』の記述を正史の事實と認めて、マナセ王の信仰及び宗教政策の轉向について論じ乍ら、しかも王の子アモンの時、アモンが敵黨の陰謀の血祭りとなつて弑せられ、その子ヨシアが代つて王位に登つたことをば、マナセの對アッシリア政策の失敗の爲め、若くは異教風を獎勵復活せしめた其の本來の宗教政策に對する反感のために、ヤーウエーの純正預言者の感化を強く受けてゐた徒黨が、マナセの反動精神とその政策を手本としてそのままこれを繼承し實行したアモンに反感を懷いて取つたところの非常手段が成功した結果であつて、ヨシアは即ち父祖兩王とは反對に、純正預言者黨に同情するその支持者であつたがためである抔と頗る穿つた説明を下して得意の風がある（『ヘブル人の宗教』二五六）。けれども此の説明には甚だしい矛盾が含まれてゐるので、若し彼れの如く『歴代志』の記述を史實と解釋すれば、マナセのヤーウエー教への轉向復歸をも亦、勿論、事實と認定しなければならぬ筈であるが、果して然らばアモンの悲惨な末路は、先王の政策をそのまま踏襲したがためではなくして、却つて、彼れが父王の新政策に従はず、依然舊政策を取つたといはんよりも寧ろこれに逆轉したがためであると説明しなければ論旨が一貫しない。ピーターの所論の此の手落ちは、假りに單純な言葉の問題であり、説明不足に過ぎないとしても、その立論の根底をなす史料の歴史性に對する認識は、然し尙、到底眞

なりと認むるを得ず、氏の推定は有理性を缺くこと頗る大なるものと評する外はないのであつて、マナセの轉向は、『歴代志』所傳の如くば、王及びユダの名譽や體面と甚だ密接な關係があり、引いては舊政策に固執する結果惹き起さるべき國家將來の運命に對する見透しと緊密に相關聯しての悔悟であり轉向であると認めざるを得ないのであるから、アモンに異教的信仰への再轉向があつたとすれば、それは餘程の強い確信と理由とに基くものでなければならなかつた筈であるにも拘らず、『歴代志』も何等首肯するに足るべき其の間の事情を傳へず、『列王紀』も亦このことに關して少しの暗示を與へるところなくて、却つて王の政治は、俗に於いても宗教に關しても、父王の途そのままであつたことを述べてをる（二一・二〇—二二）に過ぎないのは甚だ怪訝に堪えないところである。のみならず、常識的に判斷しても、一國に於ける宗教政策の如是き目まぐるしき轉變が、あり得べき事實とは到底認め難いところではなからうか。それ故以上にあげた『歴代志』の所傳は、何等か特別な必要と理由の下に、記者によつて創作せられた架空の事實であるに相違ないので、ピークの如きはこれを以下の如く解釋してゐる。曰く、『歴代志』記すところの王マナセのバビロンへの幽囚は、後の時代に起つたユダの歴史の最大事變であるところのバビロニアの捕囚は預言者達によつて屢々マナセの犯した罪の報ひと批判せられてゐる（『列王紀』下二三・二六—二七、二四・二—四等々）が、抑々此の筆法を以てすれば、如是き國家民族の悲惨事を招く原因を作り出した其の當の犯人が自らも同様にバビロンへ捕はれて悲惨な運命を體得するのでなくては天道甚だ公平を缺き、神の正義に反すると考へられたことと、二つにはマナセの如き極悪深重の最大悪人が、何等正しき理由もなく、五十有餘年の長きに亘つて天下に君臨したのでは、これ亦大いに奇怪と云ふの外なく、こ

れには何等か特別の善事が、古來の所傳以外に、隠れてゐるのでなければ貸借勘定の平衡が取れないと深く信じ、王の統治の異常な長さを正常化するために、自らの想像的判断を事實化して、彼れの悔改遷善を假作したのにならぬであらうと（ヘスティングス『聖書辭典』卷三、二二九—二三〇）。

此の説穿ち得て最も妙。又以て『歷代志』記者の特性の一斑をも窺知せしむるに足るものがあると評すべきであらうか。

追記、此の小論の目的は、實はスキタイ族の侵入が預言者に及ぼした影響について述ぶるを本旨とするものではあるが、紙數の都合により、今回は、その前提としてのアナマ、アモン時代に於ける預言運動の中斷の問題だけに止めることとした。表題は恰も獨立の論文なるかの加き體裁のものとなつてはゐるけれども、それは事實を告白すれば、全く一種の雜誌政策の爲めに外ならないのであつて、本論は引き続き次の機會に題目を更めて叙することとす度い。

支那佛教初期の般若經に對する課題

梶 芳 光 運

般若經は支那に傳譯された大乘經典のうちで最も早き時期に屬するものゝ一つであり、而もそれは他に先んじて最も研究せられたものであることは最近宇井教授の「支那佛教初期の般若研究」として發表せられたものに依つても知られるのである。然し今此處に觸れようとするものは「般若研究」、言ひ換へれば専ら「經の内容」に互つての研究ではなくして、傳譯せられた經そのものが如何なる存在の意義を有したか即ち經の存在に對して如何なる問題が課せられ、従つてそれを課題として支那佛教初期に於いて如何様に展開したかと云ふ事である。而もそれが爾後の支那佛教或は印度佛教乃至は現實の我々に對して如何なる意味を有するものであるかを合せ明かにせんとするに因んで、此處に「支那佛教初期の般若經に對する課題」と云ふのである。

一

先づ第一に此處では最も早く譯された『道行般若經』の翻譯に就いて述べなければならぬ。何となれば最初の講經者として擧げられる朱士行の研究し講じたものはこの道行般若であるが、然しその底本に就いては或は一巻本と云ひ或は十巻本とも稱せられてゐるからである。即ち道行般若は天竺の沙門竺朔佛が梵本を齎して後漢の

桓帝の世に來朝し、これと前後して來支した月支の支真遼讓が傳譯の役を務め、孟福、張蓮等が筆受し、もつて靈帝の世に市めて譯成れるものであると云はれる。^(一)かくの如く二人共譯と云はれ乍らも、他方經錄の上では二人が別時にそれ／＼一本づゝを譯出したとも錄せられ、或は現代に至つては、そのうちの現存の十卷本が支識の譯出であり、他の一本は二人共譯に成るものであるとも言はれてゐる。^(二)

そのうち經錄に就いて言ふならば、先づ竺朔佛が『道行經』一卷を譯し次いで支識が『道行品』として十卷を譯出したとも、或は支識先づ譯し、次いで竺朔佛が一卷本を譯したとも云はれて、此處にまた前出後出の關係が區々としてゐるのである。然らばその何れが前譯後出であるか、或は二人別譯でなくて共譯であるか、共譯としても一本であるか二本であつたか、これ等の矛盾が取り去られなければならぬ。

それで先づ二人別出としてその譯出年時を見るに、現存の『道安錄』からは二本の譯出年時が窺はれないが、爾後の經錄に於いては一卷本と十卷本との譯出の前譯後出に就いて矛盾が存する。無論一卷本を竺朔佛とし十卷本を支識譯とすることには相違はないが、第一に『出三藏記集』に依るならば、

道行經一卷

靈帝時竺朔佛譯

道行品經十卷

靈帝光和二年十月八日支識譯

^(三)

となつてゐるから、一は漫然と靈帝時に規定せられたものであつて、これによつて何れが第一出であり第二出であるかは明瞭には看取出來ないのである。然るに『歷代三寶紀』や『內典錄』等には

道行經一卷

嘉平元年譯竺朔佛見朱士行漢錄及三藏記

道行經十卷

光和二年十月八日支識譯

(四)

せられてゐるから、一卷本が先づ嘉平元年(一七二)に譯され、次いで十卷本が光和二年(一七九)に譯されたことになるが、二經錄共に擧ぐる典據としての『出三藏記集』には嘉平元年とする説は見當らない。けれども兎も角二本の前後關係はこれによつて明かになつたのである。然るに『開元錄』等になれば、

道行經一卷

光和二年十月八日出、見經後記朱士行漢錄僧祐錄等。

道行經十卷

光和二年七月八日出、見敏祐二錄。

(五)

となつてゐる。これは『貞元錄』も共に同じであるから、此處に至つて十卷本が先に譯出され、次いで一卷本

が出でたことになり、正に前の經錄と二本の前譯後出は逆になるのである。けれども『歷代三寶紀』以下すべての經錄の典據となるところは『出三藏記集』であることは、皆等しく明言してゐるところであるから、これに依つて『出三藏記集』に溯源して考へることが出来る。溯源すれば十卷本は明かに光和二年十月八日であるから

『開元錄』、『貞元錄』等の七月八日とするは誤りとなる。然らば一卷本十卷本の二本は同年同日の譯出となる。

更に『歷代三寶紀』や『內典錄』の言ふ一卷本嘉平元年はその出典とする『出三藏記集』には見當らないとすれば、朱士行漢錄に依つたものか、然しかくの如き經錄は無論現存してゐるのではないから、不明である。従つて『開元錄』等より還元して同年同日の譯出としての二本の存在となるか。勿論開元錄等の十月が七月と變つたのは七が十に誤寫され易かつたとも云はれるであらうが、一卷本と十卷本との二經の同年同日の譯出を——それが

(七)

可能ではあらうが——一應不合理と考へたならばそれを整理するのが自然でもあつたであらう。然しそれをもと

に尋ね、かくして二本とするか或は『歴代三寶紀』等の言ふ前出後出の二經とするか何れかになるのである。

かくの如く考へるならば二本存在の矛盾が一應解消されるのであるがなほその何れに依るべきかは決定せられないのである。従つてその何れの經録も典據を『出三藏記集』に求めてゐるのであるから、僧祐に迄溯源して考へなければならぬ。然らば其處に先づ矛盾と考へられるものは道安の序及び註を下したものが實にこの『道行經』一卷本であるとせられることである。果してこの序註は道行經一卷本に對するものであつたかどうか。先づ序註に就いて見、それと必然的關係に置かるゝ『道行經』一卷本に及び、次いで『道行經』十卷本を窺ふことゝする。第一の序註と道行經一卷本とに就いては『出三藏記集』には、

道行經一卷

安公云道行品經者般若抄也
外國高明者所撰安公爲之序註

これは二本存在を許すすべての經録の依用するところとなつてゐる。然らば道安の『道行經序』中には

由是般若頗有首尾隱者。古賢論之、往往有滯。仕行恥此、尋求其本、到于闐乃得。^(八)^(九)

と云はれてゐるから、朱士行はこの一卷本を讀みて大品を求めむとしたものと云はなければならぬ。これを一卷本とすれば、それは竺朔佛が翻譯時に當つて抄出したところの經抄と考へられなければならない。然らば、朱士行がそのもとを尋ねべき直接の理由はその胡本であるべきで、それから大品を求むべき必然的理由は發見せられない。それ故道安の「道行頗有首尾隱者」と云ふのは翻譯時に當つて梵本から支那譯本への繼ぎの難きを言ふとしても、必ずしも翻譯時の經抄抄撮を意味するものではなく、寧ろ道行品が既に九十章の抄經たることそのことにも關係するのである。これは支道林の『大小品對比要抄序』中に小品を評して

或取其初要、廢其後致、或筌次事宗、倒其首尾、或散在群品、略撮玄要。時有此事、乖互不同。(100)
と云ふに依つても略と看取せられるであらうが、更に直接の證據となる道安のその『道行經序』中にも朱士行の論じた道行品を評して、

假無放光、何由解斯經乎。永謝先哲所蒙多矣。今集所見爲解句下、始況現首終隱現尾出經見異、銓其得否、舉本證抄敢增損也。

と云うてゐるのであるから、首尾隱るゝ者ありとするのは既に抄本たるものより漢文へ傳譯する場合の繼ぎがそのもとである九十章にも關聯して來てゐるのである。それ故道安はその首尾隱るゝところのものを譯本の上において放光品と對比して檢出し、その得否を論じその抄經たる道行品が正しく九十章の抄出たる所以を論じたのである。果して然らば、道安のこの序のうちに朱士行が嘗てこれを論じその滯るところ必然大品を求めなければならぬであらう。

次に序註と十卷本との關係に就いては先づその十卷三十品道行品は竺朔佛の翻譯時に必ずしも經抄とせられたものではなく、反つてその原本が既に九十章の抄撮であつたことを知らなければならぬ。先づ便宜のため支道林の『大小品對比要抄序』中のもとの道安の道行經序とを比較對照して理解に便ならしむることにする。

A 大小品對比要抄序

B 道行經序

是故出小品者、參引王統、簡領群目、筌城事數、標——佛泥日後外國高士抄九十章爲道行品。桓靈之世朝佛齋

判由宗、以爲小品。而辭喻清約、通旨寬重。然其往往

明宗而標其會、致使宏統有所於理無損、自非至精孰其

明矣。(大正藏經五五。五六頁上)

詣京師、譯爲漢文。因本願旨、轉音如己敬順聖言、了不加飾也。然經既抄撮、合成章指。音殊俗異、譯人口傳。自非三達、胡能一一得本緣故乎。由是道行頗有首尾隱者。古賢論之、往往有滯(大正藏經五五。四七頁中)

このうち一は小品の存立的價値を認め、他はそれを寧ろ認めないのであるから、その點からは異なるも、二者共に小品は小品の抄出であるから、それに通達することは困難であると云ふのは同じである。それで若しこの道行品が翻譯時の抄削であり、經抄であるとするならば、この表に依つても明かである如く、道安が竺朔佛の翻譯を評して、「因本願旨轉音、如己敬順聖言、了不加飾也」と云ふことは如何に解さるべきであらうか。また同じく、然經既抄撮、合成章指」と云ふのも九十章のうちから三十品といふ「章指」を合成したと解さるべきであらう。更にまた「自非三達、胡能一一得本緣故乎」と稱するも遂に本の緣故を得るために九十章にも通達すべきことを要求するものであり、若し通達しなければこれは既に抄經であるから、その翻譯は至難と云ふべきであり、三不易の中の一不易を得ることも難いと云ふのであらう。何となればの『道行經序』中に於ける「音殊俗異、譯人口傳」云々は『出三藏記集』卷第五の新集安公註經及雜經志錄第四の最初に當つて

然方言殊音、文質從異。譯胡爲晉、出非一人。或善胡而質晉。或善晉而未備胡衆經浩然難以折中。

と道安の言が述べられてあり、音殊俗異の結果、胡に善くして晋に傳はらず、晋に善くして胡に備はらざる傳譯の至難を述べて經に註せざるを得ざる微衷を言ふのであるから、上掲『道行經序』中の「音殊俗異」以下と相對

して考へられるものである。然しその『道行經序』中のものが「或善胡而質晉。或善晉而未備胡の如き二國語の相違とその傳譯の至難を言ふもののみと相對せらるべきではない。何となれば『道行經序』中には既に「轉音如己敬順聖言、了不加飾也」と云はれてゐるからである。されば此處に本の緣故を得るために抄經の存立的意義に就いても通達しすべきを考へなければならぬであらう。然るに僧祐は上述の如く竺朔佛譯『道行經』一卷を擧げまた朱士行傳中にも録するが、その翻譯そのものの事情に就いては道安と僧祐とは可成りの相違が認められる今その差異を便宜の爲め對照するならば、

A 道行經序

佛泥曰。後外國高士抄九十章爲道行品。桓靈之世朔佛齋詣京師、譯爲漢文。因本順旨。轉音如己敬順聖言了不加飾也。然經既抄撮、合成章指。音殊俗異、譯人口傳。自非三達、胡能一一得本緣故乎。由是道行頗有首尾隱者。古賢論之、往往有滯。仕行恥此、尋求其本

到于闐、乃得。送詣倉垣、出爲放光品。

B 僧祐錄朱士行傳

初天竺朔佛以漢靈帝時、出道行經。譯人口傳或不領、輒抄撮而過。故意義首尾頗有格礙。士行嘗於洛陽講小品。往往不通。每歎此經大乘之要、而譯理不盡。誓志捐身、遠迎大品(大正藏經五五、九七頁上)

と云ふ。その道行經とは僧祐錄からすれば一卷本を意味するものであらう。またその小品と云へるは十卷三十品を指すものとも考へしめられる。然らばこの文から何れか一本を除去しなければ道安錄に對比して混亂を來す恐れはないであらうか。また曩の道安の『道行經序』を見るに「敬順聖言、了不加飾也」と云ひ、續いて「然經既抄撮合成章指」と云ふのであるから原本が「既に」抄經であつたのであるが、この僧祐錄に來つては「或不領、輒

抄撮而過と云ふのであるから「翻譯時に於ける」抄經を意味することになつたのである。かくの如くは上述の通り朱士行には大品を求むべき必然的理由はなかつたと云ふべきである。然らばこの『僧祐錄』は——無論彼が道安の道行經序から引用したものであらうから——此處に經の二重混在と抄撮に對する重大なる誤認とを犯してゐると云はなければならぬのである。

然らば道安の序註を附したものは十卷三十品と解さるべきであるかどうか、我々は更に道安の『道行經序』自身のうちに入つて推定を下すことにする。即ち、

從始發意逮一切智、曲成決著八地無染、謂之智也。故曰遠離也。三脫照空四非明有、統鑑諸法因後成用、藥病雙亡、謂之觀也。明些行於三十萬言、其如視諸掌乎。佛泥日後、外國高士抄九十章爲道行品。桓靈之世竺佛齋京師譯爲漢文。(大正藏經五五。四七頁中)

即ち、この『道行經序』のうちに於いて「於三十萬言、其如視諸掌乎」と云ひまた「道行品」と云ふのは、正しく『道行品經』十卷を指すものである。従つてこの序はその『道行品經』十卷本に附屬するものであると推定されるのである。

かくの如くして、道安の序註を附したものは道行經一卷本ではなくして十卷本であつたとすれば、無論それは曩に擧げた經錄に依るならば支讖譯となる。然るにこの道行經序には竺朔佛譯としてあるから、専らこれに則つて竺朔佛譯とすべきか。それとも二人共譯とすべきか。更に竺朔佛と云はれる。道行經「一卷本」は如何にせらるゝのであるか。これに就いて先づ後の經錄や傳記がすべて依用するところの『出三藏記集』を見るに、

支謙本月支國人也。操行淳深性度閑發、稟持法戒以精勤著稱。諷誦群經、志存宣法。漢桓帝末遊于洛陽、以靈帝光和中平之間、傳譯胡文、出般若道行品、首楞嚴般舟三昧等三經。又有阿闍世王寶積十部經。以歲久無錄、安公校練古今、精尋文體云、似謙所出。凡此諸經皆審得本旨、了不加飾。可謂善宣法要弘道之士也。後不知所終沙門竺朔佛者、天竺人也。漢桓帝時亦齋道行經來適洛陽。即轉胡爲漢、譯人時滯雖有失旨、然棄文存質、深得經意。朔又以靈帝光和二年、於洛陽譯出般舟三昧經。時謙爲傳言、河南洛陽孟福張蓮筆受。

かくの如く僧祐は二人の傳記の條下に譯出の事情を述べてゐるから、

一、般若道行品 支謙譯

二、道行經 竺朔佛譯

とならなければならぬ。然し僧祐がこの傳記を著す典據となつたものは道安錄であり、而もその道安の道行經序中には上掲の如く、

外國高士抄九十章爲道行品。桓靈之世朔佛齋詣京師、譯爲漢文。

と云はれてゐたから、竺朔佛の方も道行品となるべきである。従つて、經名の上からは『道行品』が竺朔佛譯でもあり、亦支謙譯でもなければならぬ。然らば竺朔佛譯とせられる『道行經』は如何に處置せらるべきか。これに就いて先づ考へらるべきことは道安が『道行經』序を書いてゐるその表題が「道行經」でありつゝ、そのうちに「道行品」と稱してゐることである。中に就いて述ぶるところの「道行品」の表題が「道行經」であるとすれば、道行經は亦道安には道行品と同名であつたに違ひない。——尤もその『序』中の道行品朔佛譯を「支謙全

本其亦應然」に對應せしめて前者の道行品を一巻、後者の全本を十巻と考へ得ると云ふかも知れない。然しその道行品が放光品に對蹠的に置かれてゐること、道行品を「敬順聖言」云々と稱してゐること及びこの序が一巻本に附せられたものでないこと乃至「支謙全本」の全本が完全なる本の意であるかどうか等これ等の理由から異名とすることは出来ないであらう——然るに何故彼が同一の處に於いてかく異つた名稱を以つて呼んだか。これに就いては道安自身の註經及雜經志錄が『出三藏記集』中に保持せられてゐる。そのうちに

般若放光品者云々

道行品者云々(大正藏經五五)
(三九頁下)

と對蹠的に並べてゐることである。更に今問題となつてゐる『道行經序』にも上掲の如く

外國高士抄九十章爲道行品、桓靈之世、朔佛齋詣京師、譯爲漢文……尋求其本、到于闐乃得。遂詣倉垣、出爲放光品。

かくの如く大小二品を對蹠的に並列する時には道行品と稱したのであり、その大小兩品のうち一品のみを採つて言ふ時には道行經と稱したのである。これは道安の『合放光光讚略解序』に就いて見るも、小品と對蹠的に言はない場合は放光と云ひ光讚と稱して「品」を附してゐないことに依つても窺はれるのである。

従つて道安が「道行經」序とする所以のものは、その首尾隱現する由來を専ら道行それ自身に就いて明すのであつて、決して放光と對蹠的に並べて言ふのではないとする意圖に因るものであらう。かくの如く考へるならば對蹠的立場に立つか、或はそれ自身の立場に立つか何れかの立場の相違に依つて一經が何れとも稱され得ること

になるのである。従つて經名の上から道安の『道行經序』中に區別は見出されない筈である。にも拘らず僧祐がこのうちから、道行經を竺朔佛譯とし、道行品と支謙譯としたと考へるならば、道安に於ける立場の相違を誤認した結果に依るものと云はなければならぬであらう。而も僧祐は道安が立場の相違に依る名稱の相違をその儘轉用して、上掲の如く「道行經一卷」としてそのうちに「道行品者云云」と云ふが如く借用するに至つた。此處に道安の立場が甄別されることなく、無批判に取入れられ、それ故立場の混亂を來たすに至つたのである。

かくの如く僧祐の告げる經名に依る二人別出の經は彼の認識の根據となつた道安に歸へれば、決してそれに依つて區別せられたものではなく立場の相違に従つて或は道行品と云ひ乃至道行經と稱したのであつた。而も朱士行が嘗て講じ、道安が序註を附したものは『道行經』十卷三十品でなければならなかつたから、經錄の言ふ道行經「一卷」本には決して附せられたものではなかつたのである。従つてその一卷本は十卷本でなければならぬとすれば、曩に許した二本存在の理由は失はれるのである。而も『僧祐錄』ほかすべての經錄は道行經譯出に當つては竺朔佛が執本して支謙が傳語の役を務めたと云ふから、二人共譯になる一本となるであらう。^{(一)(二)}

果して然らば僧祐は何故この一本を開いて二本とし一を道行品として支謙に歸し、他を道行經として竺朔佛譯としたか。先づ第一に考へられるべきものは道安の區別した立場の誤認である。それは既述の如く『僧祐錄』の到る處に見出さるゝ混亂に依つて知ることが出来るのである。そして次にこの混亂を助長したものは道安が道行品と云ひ道行經と稱しつゝ共に卷數譯時をそこに明示しなかつたことに因る。これは『出三藏記集』卷第三の新

安錄誠佳、頗恨太簡。注目經名撮題兩字、且不列卷數。行間相接、後人傳寫、各部混雜、且朱點爲標、朱滅則亂。

と僧祐が失譯經錄を編纂するに當つて長嘆息を洩してゐることより推しても知られるのである。従つてそこに一つは道行品十卷として支謙譯とし、他は道行經一卷として竺朔佛に歸し、またそれに道安の『集異注』一卷を附せしめた。その『集異注』を現今も多くの學者によつて推測されてゐる如く、單なる經の「注」或は「解」と考へ、亦僧祐もしかく推定したとするならば、その附注の經は必然的に一卷本でなければならなかつたであらう。何となれば、序は「道行經」に附された「序」であるし、またその注は一卷で完結されたものと考へたであらうから。されば『僧祐錄』には一方に於いて

道行品者般若抄也。佛去世後、外國高明者撰也。辭句質複、首尾互隱。爲集異注一卷
と集異注を保持しつゝも他方

道行經一卷安公云、道行品經者般若抄也。外國高明者所撰。安公爲之序註
と云つて集異注の異を落して序注となしてしまつたのである。

かくの如く考へるならば僧祐が一本を開いて二本とし、而もその一を道行經一卷としなければならなかつた必然性が窺はれるものである。然るにその道安の『集異注』は決して單なる注でなかつたことは既述の通りであつた。これは『出三藏記集』所載の新集安公註經及雜經志錄に依つても明瞭に看取され得ることである。即ち、其に處は道安の註經凡そ二十數卷を擧げてゐるが、そのうち

一「爲解」凡十卷

二「爲注」或は「爲作注」凡八卷

三「爲集異注」凡一卷

四「爲錄」凡二卷

五「雜」凡四卷

右のうち第三の集異注は正しく今言ふ道行經のものであり、第二の「爲注」或は「爲作注」は陰持入經等が擧げられてゐる。然しそれ等は「注」であつて「集異注」ではなかつたことが、表題に依つても明瞭に看取されるわけである。従つて、十卷三十品中の道行品の如き序品の一品に附せらるべき性質のものではなく、況して、現存支謙譯の大明度經初品に在る注の如きものとはまぎれもなく相違したものであることを知らねばならない。恐らく彼の集異注はその序によつて推測すれば、抄經は人を害する所必ず多かるべければ、放光と比較してその異を検出し、小品の抄たる所以を明かにして置かねばならないのであり、幸に我が同好の士の補成を乞ふと云うて専ら放光への歸一を求めたであらうから、その立場は異るとも支道林の『大小品對比要抄』にも比すべきものであつたに相違ないのであるし、また、その集異注一卷は『摩訶鉢羅若波羅蜜經抄』と相並んで大小二品の理解に對する完璧を後世に垂れたものであらう。惜しいかなその何れも失はれたのではあるが。

最後に一卷本を開いてその一を一卷抄本としなければならなかつた理由は恐らく同じ道行經序中所載の「支謙全本其亦應然」の認識に據るものであらう。我々は此處に最後の結末をつけるためにも煩はしくはあるが、再び

『道行經序』の文を掲載し、『摩訶鉢羅若波羅蜜經抄』の文と對比してその理解に便ならしめなければならぬ。

A 道行經序

佛泥日後、外國高士抄九十章爲道行品。桓靈之世朔佛齋詣京師、譯爲漢文。因本順旨、轉音如已敬順聖言了不加飾也。然經既抄撮合成章指。音殊俗異、譯人口傳、自非三達、胡能一一得本緣故乎。由是道行頗有首尾隱者。古賢論之往往有滯、仕行恥此、尋求其本、到于闐乃得。送詣倉垣、出爲放光品。斥重省刪、務令婉便。若其悉文將過三倍。善出無生、論空特巧。傳譯如是、難爲繼矣。二家所出足令大智煥爾、闡幽。支讖全本其亦應然。何者、抄經刪削所害必多。委本從聖、乃佛之至誠也。安不量未學。庶幾斯心載詠載玩、未墜于地。檢其所出事本終始。猶令析傷玷缺厭無際。假無放光何由解斯經乎。永謝先哲所蒙多矣。今集所見爲解句下、始况現首終隱現尾、出經見異、銓其得否、舉本證抄收增損也。幸我同好飾其瑕謫也。(大正藏經五五。四七頁中！下。)

B 摩訶鉢羅若波羅蜜經抄

此五失本也。然般若經三達之心覆面所演、聖必因時俗有易。而刪雅古以適今時、一不易也。愚智天隔聖人巨階、乃欲以千歲之上微言、傳使合百王之下末俗、二不易也。阿難出經去佛未久、尊者大迦葉令五百六通迭察迭書、今離于年而以近意量裁、彼阿羅漢乃兢兢若此。此生死人而平平若此。豈將不知法者勇乎。斯三不易也。涉茲五失經三不易、譯楚爲秦、詎可不慎乎。正當以不聞異言、傳令知會通耳。何復嫌大匠之得失乎。是乃未所敢知也。前人出經、支讖世高、審得梵本難繫者也。又羅支越、斷整之巧者也。巧則巧矣。懼發成而混沌終矣。若夫以詩爲煩重、以尙爲質朴、而刪令合今、則馬鄭所深恨者也。近出此撮、欲不雜推經言旨、唯懼失贊也。其有方言古辭、自爲解其下也。於常首尾相違句不通者、則冥如合符、厭如復折、乃見前人之深謬、欣通外域之嘉會也。於九十章蕩然、無措疑慮。膏芒之間泯然無微疹已矣乎。(大正藏經五五。五二頁中！下。)

Aの難爲繼矣と云ふのは僧祐錄卷第十三安支傳下や高僧傳卷第一支讖傳下乃至開元錄卷第一の嚴佛調の條には「世稱安侯却尉佛調三人傳譯號爲難繼。安公稱佛調出經省而不繁全本巧妙焉」とあるが、Bの「支讖、世高審得梵本難繫者也」及び「又羅、支越、斷整之巧者也」と比較し、更にAの「難爲繼矣」と對照して爲難繼と讀むで同意味に解すべきであらう。またBの難繫者也は長房錄卷第八の同五失經三不易引用文には難繼者也とするが同じ意味であらう。兎も角これは一家即ち道行品と放光品との譯は巧みなれども嚴密にはその譯業の至難なることを述べて支讖に及んだのである。この支讖全本其應然を上の斥重省刪或は下の抄經刪削に對蹠せしむれば支讖のをより完全本と推定せられ得るであらう。然しそれは對蹠的立場に置かれたものではなくして、上或は下の刪省に聯關するものである。何となれば、其亦應然とも言はれてゐるのであるから。若しかくの如く考へるならば、それは必ずしも竺朔佛の道行品のみに聯關するものではなくて、また放光品にも關聯するものである。

然らば支讖全本を如何に考ふべきか。先づ初めに道安の言ふ抄經と經抄の意味の相違から考へて行かねばならない。曩に屢々述べた如く竺朔佛の譯出せる經は翻譯時に當つて勝手にその底本たる梵本から「一卷本」として抄刪したものの、即ちその梵本の經から抄した所謂「經抄」ではでなかつた。若し竺朔佛譯の道行品を僧祐が考ふる如く道安も亦翻譯時に於いての一巻本抄刪と考へたならば、道安はそれを道行品或は道行經とは稱せず、恐らくまた道行抄經とも言はずして「經抄」と稱したのであらう。何となれば、道安の命名した『摩訶鉢羅若波羅蜜經抄』の内容を考へて見よ。それは放光と光讚とに對比し、その同じきものは更出しなかつたのである。即ち、

與放光光讚同者無所更出也。其二經譯人所漏者、隨其失處稱而正焉。其義異不知孰是者、輒併而兩存之。往往

爲訓其下。凡四卷、其一紙二紙異者出別爲一卷、合經五卷也。^{七五}

と云ふのであるから、かくして出來た五卷本は明かに九十章の抄刪であつた。而もそれを經抄と彼が命名した所は底本たる胡本から勝手に翻譯したものであつたからである。

然らば道安は抄經を如何なる意味に使用したであらうか。先づ彼はAの如く竺朔佛譯の道行品も朱士行の放光品も共によく翻譯せられたものと稱しつゝ、他方道行品は既に九十章の抄撮であるから、これに三達しなければならぬと云ひ、放光品をAに於いては「斥重省刪令婉便」と稱し、Bに來つては「又羅、支越、斷鑿之巧者也」と言つてゐる。それは共に經抄ではないから道安の言ふ三不易に相當するが、五失經には該當するものである。

即ち、重を省き煩を去る點に就いては忠實なる翻譯とは云はれない。忠實なる翻譯に非ざれば混沌として遂に深く恨むものも生ずべくまた實を失ふに至ることもあり得るであらう。翻譯は慎重であるべきに、かくの如く難事業であると云ふのであるから、その重煩省刪の點に就いて抄經と云はれるのであらう。然らば經抄と抄經とはその意味を異にするものでなければならぬ。

かくして支讖全本云々を考へるならば、それも亦抄經に關するものである。それが抄經と云はるべきものであり、また道行品、放光品が共に抄經であつて經抄でないならば、支讖全本もそれに對する完全本とはならないであらう。更にBに於いては「支讖、世高、審得梵本難鑿者也」と云つてゐるのであるから、——支讖が審かに梵本の繼ぎ難きを得とも言ふが、支敏度が「越嫌讖所譯者辭質多胡音、異者刪而定之」と録するに徴しても知り得るのである——單に道行品のみを受け、それに對照して完全本たることを意味したものではない。況して道行品

のみならず、放光品をも受けるとすれば、それ等に對する完全本は如何なる經であつたであらうか。かくの如く考へるならば、「支讖全本其亦應然」と云ふのは、傳譯の難きを述べ、支讖に言及し、次いで抄經の害する所を説いたのであるから、抄經の點に就いてそれが言及されたものであつて、その全本が道行品を受けたものでもなく、從つて、必ずしも一本を指摘したものとは言はれないであらう。

我々は斯様に一卷本十卷本を先づ譯時に就いて歷代經錄から溯源して考へ、次いで一卷本とそれに附せられた序注とを考へ、最後に認識の據り處となつた道安錄に及び、道安の現實存在の文獻から、道行經一卷別出の理由を窺つたのであり、それは支讖全本或はその他すべて『道安錄』の認識如何に依つて起つたものであつた。かくして十卷三十品二人共譯の一本となつたのであるが、現今もこの二人共譯を認めつゝ、他に一人譯を許してそれを『摩訶般若波羅蜜鈔經』と推定してもゐるが、これ亦道安錄の認識如何に係はるものと云ふべきであらう。(續く)

註

- (一) 出三藏記集卷第七。道行經後記。大正藏經五五。四七頁下。及び出三藏記集卷第一三。支讖傳。大正藏經五五。九六頁上。
- (二) 境野黃洋氏著『支那佛教史の研究』二九頁。
- (三) 出三藏記集卷第二。大正藏經五五。六頁中。
- (四) 歷代三寶紀卷第四。大正藏經四九。五三頁下。大唐內典錄卷第一。大正藏經五五。二三四頁中。
- (五) 開元釋教錄卷第一。大正藏經五五。四七八頁下。及び四八二頁中。
- (六) 貞元新定釋教目錄卷第一。大正藏經五五。七七五頁下。及び卷第二。七七頁中。

(七) 美濃昇順氏『支那般若讖經史稿』佛敎研究第八卷第三號。昭和二年七月發行。九三頁及び注「二三」參照。單に譯寫と認められてをられる。

(八) 出三藏記集卷第二。大正藏經五五。六頁中。歷代三寶紀卷第四。大正藏經四九。五三頁下。大唐內典錄卷第一。大正藏經五五。二二四頁中。開元釋敎錄卷第一。大正藏經五五。四八二頁中。

(九) 道行經序。出三藏記集卷第七。大正藏經五五。四七頁中。

(一〇) 大小品對比要抄序。出三藏記集卷第八。大正藏經五五。五六頁中下。

(一一) 出三藏記集卷第一三。大正藏經五五。九五頁下——九六頁上。

(一二) 出三藏記集卷第七。道行經後記。大正藏經五五。四七頁下。及び同卷第一三。支讖傳。大正藏經五五。九六頁上。

(一三) 林居友次郎氏『般若小品の譯出者に就て』宗敎研究新第九卷第三號。八九頁——一〇二頁。鈴木宗忠氏『般若經の原形について』哲學雜誌。昭和七年十月號六九頁——七〇頁。

(一四) 出三藏記集卷第五。大正藏經五五。三九頁下。

(一五) 出三藏記集卷第八。大正藏經五五。五二頁中。

(一六) 埜野黃洋氏著『支那佛敎史の研究』二九頁には二人二譯として『道行經』と『般若波羅蜜鈔經』とせられてゐるが、そこには何故抄經とせられねばならないかの必然性を有する資料を示してをられない。

神祕主義と邪惡の問題の一考察

(特にヨーガ思想に於ける無明 avidya につゝ)

岸 本 英 夫

一

神祕家は二つの世界を知つてゐる。その一つは日常普通の經驗の境涯である。他の一つは神祕體驗の境地である。それ等の二つは神祕家達によつて、肉の世界と靈の世界、現實の世界と理想の世界、人の世界と神の世界、流轉の世界と永恒の世界、等とよばれてゐる。ジョージ、フォックスがその自叙傳の中に、

「私は、私の中に二つの渴望のあるのを見出した。

その一つは創られたるものを求め、そこに扶けと力を得ようと欲した。他の一つは神、即ち創り主とその子イエス、キリストとを求めた。」

と云つてゐるその二つである。そしてそれ等は、神祕

家には理論としてのみ存在するものでなく、實際にわが身に於ける體驗として知られてゐるのである。體驗の實證が理論や説明より先にある處に、神祕家の本来の面目があるのである。即ち言葉を換へて言へば、それ等は異つた體驗の内容を有する二つの世界である。

第一の世界にのみ生きるものは、神祕體驗の味ひを知らない。眼前の現象の轉變に心を奪はれ、小我に囚はれ、その限られた世界の中で喜怒哀樂してゐる。合理的な思慮を最上のものと心得て、心の作用に幽玄な奥行きのあることに氣付かない。これは苦しみの生活である。低い世界である。神祕家達も、一と度はさうした境涯の中に生ひ立つたのであるが、やがて其處に絡はる我執や肉慾の繫縛を断ち切つて、この境涯から

難脱しようと努力する。

第二の世界、即ち神祕禮驗の境地は、神祕家の希求する目的の地である。長い修行の結果として其處に到ると、「生命の盃盤さみかき」を飲み乾して新しい生命を得たと云ひ、「絶對の神の光りの流れの中に入つた」と云ひ、又、「無限と調和」と神祕家達が云つてゐる様な、新らしい境地が開けて來る。神の抱擁を體驗し、天國の樂しみの一滴を味ひ、又、解脱、悟得の境地に生きるのである。心に素質的の變化が生じ、經驗を享受する態度が變つて來るのであるかと思はれる。心の新しい眼が開ける結果、今迄の愛憎の生活とその悩み焦しさとは、新らしい角度から異つた趣きをもつて眺められ、心の底に、融和統一した安らかさが力強く流れはじめるのである。第一の世界に於ける合理的な思慮はそれを必しも否定はしないが、それはその儘にして置いて、それを超えたその奥に、今まで知らなかつた輝しい超合理的體験の領域のあることを見出すのである。神祕家は斯様な二つの世界を知つてゐる。そして、

第一の世界から第二の世界に到る長い険しい路を一步步々と登つて行くのが、彼等の生涯の仕事である。併し第一の世界から第二の世界にうつることは、黒の世界から俄かに白の世界に到る様な唐突の變化ではないそれは、色の着いた布を繰返へし繰返へし幾度か漂白して、次第に純白に導く工程の様な、長い修行の過程である。數々の宗教經驗や神祕體験は、その過程の一齣々々をなしてゐるのである。

神祕家は、しばしば至高の神祕境地に於ける體験を高調する。又、一般にも、神祕主義と云へばこの至高の神祕體験の境地のみの問題、即ち第二の世界のみに限られた問題として考へられる傾きがある。併し、人として先づ第一の世界に生をうけた神祕家にとつて、それにも劣らず重要な問題は、當然如何にして現實の世界を超えてより高き境地に到るかと云ふことである。聖アウステインが、「汝の美によりて汝のもとに率ゐられ、而して直ちに我が重量によりて汝より引き離され、」と歎きながら精進してゐる様に、多くの神祕家

は血のにじみ様な修行の跡を、身をもつて示してゐる。神祕家が聲を高くして説いてゐる處も、その意圖する處を洞察すれば、人々に第二の世界のあることを告げそれに到る方法を教へてゐる場合が多い。

「獨逸神學」(Theologia Germanica)が教へてゐる様に、

「その優れた一瞬の體驗の中の只一つすら、創られたものが創られたものの能力の範圍でするすべてよりも、より勝り、より値多く、より高く、より神を喜ばしめる。」

神祕家にとつては神祕體驗の境地に到達することを目指しての修行精進が、絶對的の意味を有する。絶對と云ふのは、其處に最高の標準をおいて、その角度からすべての行爲や思考に對する評價をするからである。

此の世に於けるすべてのものゝ價値が新しい立場から批判し直されるのである。かうした絶對的の立場をとる處にこそ、神祕家が神祕家として他のものと區別すべき特徴が存するのである。

されば、神祕家の考へ方は常に目的論的である。神祕思想の主要な部分を占める彼等の世界觀を見ても、それは、唯、存在する世界を靜的に記述しようと云ふのではない。それは、一面に、神祕體驗により心の眼の開けた立場から見直した此の世の眞の姿を説明すると同時に、現在ある世界と到達すべき境地との關係を説明しようと試みてゐるのである。そしてその根柢には、神祕體驗の境地へ到達することが萬人の最高の幸福であり、それが又萬人の意識、無意識の間の願望であると云ふ考へ方を秘めてゐるのである。

それ故、修行の道程にある神祕家にとつては、この世に於けるすべての行爲は、その境地に達すると云ふ一つの目的に向つて集中される。如何にして第一の世界より第二の世界に到るかと云ふことが、この世に於ける最大の問題となるのである。

二

今、此の如き神祕家の見地を心におきながら、ヨ

が思想中に於ける無明 (avidya) と煩惱 (klesha) の問題を觀察して見ようと思ふのであるが、それに先立つて、まづ一般の宗教に於ける道徳の問題との關係、即ち、邪惡、惡徳、罪、等の問題を少し考へておき度いと思ふ。

一體この邪惡等の問題は、一般の教理、又は神學に於いても、常に難關となつてゐるものである。例へばキリスト教的な一神論の立場からしても、これを明快に説明することは六ヶ敷い。聖オーガスティンが有名な言葉ではつきり言つてゐる如く、邪惡の根本的な存在を認めることは必然に神の觀念を二つの陥穽の中に何れかに陥れる結果になる。即ち邪惡が此の世の中に存在するのは、

「神が邪惡を廢することを欲しないか、廢することが出来ないか、どちらかである。若し彼がそれを欲しないのであれば、神は善ではない。若し彼がそれをなし得ないのであれば、神は全能ではない。」^(b)
理論的に邪惡の存在を肯定することが六ヶ敷いのみ

ならず、その本來の性質が何であるかと云ふことも、實は明白でない。イング氏は、罪について次の如く言つてゐる。

「一體罪とは、缺陷であるか、違犯であるか、叛逆であるか、遺傳的な汚點であるか、それとも其等すべてを綜合したものであるか、キリスト教神學は未だにそれを決定し得ず^(c)にゐる。」

罪の根源を尋ねてゆくと、結局それは單なる破律破戒の行爲ではなく、心の中に悪い性質、高慢 (pride) 利己 (selfishness)、肉慾 (sensuality) 等、即ち人間の惡徳に歸することになる。併し、其處に至つても、その性質を適確に決定することは困難である。

更に、所謂流出説をとる神祕家、ディオニシウスに至れば、

「邪惡とは、惡徳の存在することではない。善き徳の存在しないことである。」^(d)
と云つて、邪惡の根本的な存在を否定してゐる。例へば、邪惡は闇の様なものである。我々は闇が襲つて來

る様に考へるが、實はそれは、光りが無いことに過ぎないのだと云ふのである。

さて斯様に、根本に邪惡の存否と云ふ様な問題を含まながらも、道德は宗教と極めて密接な關係にある。

道德的の要素は文化宗教にはなくてはならぬものである。然るに、その道德が神祕主義の畑に來ると、影が薄れて見える。

「如何なる型の宗教にとつても、それに對して最も重大な攻撃は、それが道德的無關心を助長すると云ふことである。此の攻撃は、今までにしばしば、神祕主義に對して持ち出された。」^(七)

とイング氏も云つてゐる通り、神祕主義に道德はないと云ふことは、しばしば繰返されてゐる。我々が常識的にも、戒律を超越しそれに拘泥せぬ高德の禪僧の存在と云ふ様な考へ方には慣れてゐる。

それは何故であるか。

それは、先に記した如く、神祕家が二つの世界を持つて居る結果、この日常經驗の世界に對する態度が自

から一般の人々と異つて來る故である。普通の社會生活に通用する道德の威力は神祕家には及び得ない場合が多い。此の現實の生活の爲のみの道德律は、彼等に大きい意義を持たないのである。先に記した如く神祕家にとつて絶對的のものは神祕體驗の境地あるのみである。そして、神祕家にとつての最高善と云ふものを若し考へるとすれば、それは神祕體驗の境地に向つて近づくことのみである。それ以外の事は、すべて第二義的の意味を持つに過ぎない。

そして、神祕家の起居行住の一切はすべて、その神祕體驗の境地に達する方法、即ち修行と云ふ角度から判斷される。その修行の道程を亂すもの、修行の進展の障礙となるものは、すべて罪であり邪惡である。それ故、普通の意味の道德では邪惡とされる行ひも、若し、それが神祕體驗の境地への歩みを促進するものであれば、神祕家によつてその逆縁は、推奨されないうまでも寛容されるであらう。

従つて神祕家にとつては、人間の持つ惡徳も、それ

が惡徳であるのは、神祕體驗の境地への障礙になるが故である。ヨーガ思想に於ける無明と煩惱とは、恰度さうした意味で興味ある實例を示してゐるのである。

三

ヨーガ思想にあつては、心を五つの作用に分類する正智 (pramāna)、似智 (viparyaya)、分別 (vikalpa) 睡眠 (nidra)、記憶 (smṛti) の五つである。第一の正智は、心が正常の状態にあつて作用する場合に得られた智で、信據するに値するものである。それは、直接の認識なる現量 (pratyakṣa)、推理なる比量 (anumāna)、聖典の教へる處による聖教量 (āgama) の三つよりなる。第二の似智は、それに反して、正常を失した心の作用による誤つた智である。ヨーガ學派の原典「心統一の書」の言葉によれば、

「もの本来の性質に基かなる (atadṛṣṭipapratīṣṭha) 誤つた智 (mithyajāna) が似智である」

第三の分別とは、

「言葉 (śabda) と概念 (jñāna) とに従ひ、事象 (vastu) が存在しないのが分別である。」

と説明されてゐるが、今日の言葉で云へば、論理的な推理或は概念上の思考の様なものであらう。第四の睡眠は、心の休止と見做さず一つの積極的な心の作用として取扱はれ、第五の記憶は、精神統一による神祕修行の際何時でも問題になるもの故、此處に加へられたのである。斯様な心の分類の仕方は一見解釋に苦しむものゝ様にも思はれるが、併し、神祕修行を主題として、修行と密接な關係にある心の作用を主として挙げたものと考へれば、肯げぬことはなし。

心の作用は斯様に五つであるが「心統一の書」は、その中には惡徳によつて蝕ばまれて (Kṛtsā) あるものがあると云つてゐる。そしてそれは明かに似智を指してゐる。更に注意深く「心統一の書」を読んで行くと、「煩惱と云ふのは似智と云ふ意味である。」とあつて、似智は煩惱と同じものだとしてある。即ち心の作用を蝕ばんで、その正常な働きを妨げるものは

結局煩惱である。

斯く心の作用を邪曲する煩惱、即ち人の心の性質中にある邪惡即ち惡徳には五つある。それ等は、無明 (avidyā)、我見 (asmīta)、貪 (rāga)、瞋 (dveṣa)、有愛 (abhiniveśa) である。これ等の中、第一の無明は暫く措いて、第二の我見は、神祕體驗による直觀的認識と日常の經驗世界に於ける普通の認識との相異を悟り得ず、此の世界に於ける小我に囚はれてゐるものである。第三の貪は、此の世の事物への愛執、第四の瞋は、それに對する嫌惡、第五の有愛は、生への執着である。

これ等の煩惱の働きは、

「これ等は流れ出で、guṇa (現象世界構成の三要素) の力をます／＼強くする。開展 (pariṇāma) を鞏固ならしめる。因果の流れ (kāryakāraṇasrotā) を漲らせる。」

と、これはヨーガ思想一流の説明方法ではあるが、その意は神祕體驗の境地に對立した意味でのこの現象世

界を、肯定し強調すると云ふ處にある。

さて、殘された第一の無明は、他のものを「生ずる地」(prasavabhūmi) であり、又他のものゝ生ずる「畑」(kṣētra) であると云はれて、すべての煩惱の根源をなす根本的な惡徳である。他の四つの煩惱は此れに基づくとされてゐるものである。その本質は如何にと云ふに、實際は無常 (anitya)、不淨 (aśuci)、苦 (duḥkha)、無我 (anātman) なる此の世に於て、常 (nitya)、淨 (śuci)、樂 (sukha)、我 (ātman) の觀念を抱くことであると、「心統一の書」は説明してゐる。

少し煩らわしいがその説く處を逐次に追へば、第一に、「無常の現象 (anitya karyā) に對して常を認める」無明と云ふ意味は、「例へば、地は動かなく、空に於いて月と星は動かない、天人は不死であると云ふが如き、誤つた考へ方をするのである。次に、淨、不淨は、主として肉體について言はれる。それは、「胎る處 (sthāna) の故に、精子 (bija) の故に、食物 (upa-

(stambha) の故に、分泌物 (nispanḍa) の故に、死
 (nidhana) の故に、肉體は淨めを必要とするが故、
 學徳あるものはその不淨を忘れることのない様な、
 「最も厭ふべき肉體」(parama-bihatsa kāya) であ
 るに拘らず、「その四肢は蜜と甘露もつてくられた如
 く」(madhya-mṛta-avayava-nirmita-iva)、月が割れ
 て流れ落ちて来たかの如く (candram bhūtvā nihs-
 rta-iva)、「又、「紺碧の蓮の花びらの如く大きい眼
 (nīla-utpala-patra-lyata-akṣi) は、媚を含んだ目差
 」(hāva-garbhā locana) で、萬人に溜息させる」
 程の、「みづ／＼しく、新月の如く嬾やかに (śānta-
 akṣa) 美しい處女」を見た場合の如きは、淨と不淨
 とを錯同顛倒して、善行と信じて非行をなし、有益と
 信じて無益な行ひをするに至ると云ふのである。第三
 に、修行を深く積んだ達識の人 (vivekin) にとつて
 は、此の現實の世界の「一切は苦のみである」(duḥk-
 ham eva sarvaṃ)。それは一面には、此の世に壞苦
 (parināma duḥkha)、苦々 (tapa duḥkha)、行苦

(saṃskāra duḥkha) 等があるからであり、他面には
 此の現實の世界と云ふのは「guṇa の作用の相互の衝
 突」(guṇavṛtti-virodha) の結果に外ならないからで
 あると云ふ。斯く苦なる世界を「樂と意識する (suk-
 ha-khyati) のが無明である。終りに、「生のある又は
 生のない外界の物體 (upakaraṇa) に於いて、或は經
 驗 (bhoga) の住する身體 (sarīra) に於いて、或はプ
 ルシヤの機關 (upakaraṇa) たる心 (manas) に於い
 て、」それ等我のなす處に於いて、我を意識すること
 が無明である。^(一三)

斯様に、無常、不淨、苦、無我なる此の世の眞の相
 を認識し得ず、これを、常、淨、樂、我、と考へるの
 が無明である。併し、斯く説明すると、無明とは單な
 る認識の不足又は錯誤とも解され得る。それに對して
 「心統一の書」は、「敵者」(amitra) と「道なき森」
 (accspada) と云ふ二つの言葉を用いて、その例に
 よつて無明 (avidyā) と云ふ言葉が指してゐるのはも
 つと具體的實質的な存在であることを説明してゐる。

「それ（即ち無明 avidyā）は、amitra（敵者）や agospada（道なき森）の例の如く、實際に存在するもの（vastusattva）として理解されるべきである。恰度、amitra（敵者）とは mitra（友達）のなほことでもなく、又、制限なきの友達（mitramātra）でもなく、却つてその反對に、彼に敵對（viruddha）する敵者（sapatna）である如く、agospada（道なき森）と云ふのも、gospada（牛の足跡）のなほことでもなく、又、制限を付された牛の足跡（gosp. adamātra）でもなく、かへつて、此等と異り、別に事實として存在する處の場所である。同様に、avidyā（無明）も、正しし智（pramāna）でも正しし智のなほこと（pramāna-abhāva）でもなく、かへつて、vidyā（明智）と反對の「智（jñāna）」は別のもの、それが無明（avidyā）である。」⁽¹²⁾

この點は神祕主義に於いて、神祕體驗と神祕思想との關係として重要な問題である。即ち、神祕主義的に云つてものゝ見方が誤ると云ふのは、單なる表面的な

誤りのみがあることではなくて、常にその背後に、當然さうした誤りをなすべき心の状態があるからである。これを一般的に云へば、體驗がある程度までに達すると、その深さだけ心が開けて、それに相應した見方が出來て來る。心がその境地に達しなければ、その見方はどうしても現はれて來ない。その意味で神祕思想と神祕體驗とは常に相伴ふものである。此處で此の世を常淨樂我と見誤るのは、心がさう云ふ状態にあるからであつて、そう見誤る様な力が心の中で積極的に働いてゐるのである。

無明は、さう云ふ意味で、人間の内に潜む一つの力である。そして、その根本的な惡徳を基として、種々な煩惱が發すのである。

四

更にさうした無明が、神祕家の二つの世界の上に如何なる關係を有するか。

こゝで豫め一言しておかねばならぬことは、この二

つの世界、即ち日常經驗の世界と神祕體驗の境地とに對する神祕家の解釋に種々相のあることである。此はやがて神祕思想の類型の問題に觸れることになるが、極めて概括的に見て、それは三つの型に分けて考へることが出来る。

その第一の型は、より高き世界、即ち神祕體驗の境地に人心條件として、此の世からの消滅を必須の條件と考へるものである。此の世にあつては遂に最高の境地に到り得ぬことを強調し、修行を重ねた結果は、此の世の生活を脱しより高き無に歸することを目的とする。従つて、此の世に對する態度は否定的であつて、此の世は迷妄の所産か、神祕修行の道場以上の何ものでもないとされる。Negative Mysticism (否定神祕主義) とよばれてゐるものがこれである。ネオプラトニズムの流れを汲むキリスト教神祕家のディオニシウスの説く處は、その代表的な例であるが、印度神祕思想も多くはこの傾向にあつたと云ひ得よう。ヨーガ思想はこの類型の一つである。

第二の型は、これに反して、究極に於いて此の現實の世界を肯定する神祕主義である。神祕體驗の境地と日常經驗の世界との相異は充分に認めながら、而も、そのより高い境地から此の世を見直すことが可能であり、見直された世界に神祕家は安住し得ると云ふ立場をとる。諸法實相觀的な神祕思想であり、神の國を天國に求めず地上に求める行き方である。されば此の立場にあつては、普通の意味の道德の外に神祕家の特殊の道德と云ふものが考へられ得るわけである。例へばヤコブ、ペーメが道德と稱してゐるのはそれである。

以上の二つが多少とも思辯的哲學的傾向をとるに對して、第三の型は智的には素朴な態度をとる。アンジの聖フランシスやスペインの聖テレサに見る如く、此の世に於ける神祕體驗を神の恩寵として素直に受け入れる。而もやがて天國に於いては、更に優れた境地を味はひ得ることを信じてゐる。與へられた神學や教理に對して自分の境地から訂正を加へようとはせず、それはその儘に受け入れて、神祕體驗そのものに只管興

味を寄せて行くのである。前二者を思想的な型とすれば、これは心理的な型と見ることも出来よう。修道院的な神祕家、又は天然を愛し大自然に侵入する自然神祕家 (nature mystic) に、しばしば見られる型である。

さて、ヨーガ思想は、前述の如く、此の三つの型の中第一に屬するものである。修行の目的なる神祕體驗の境地への到達は、プルシャの獨存 (kaivalya) と云ふ形をとり、此の世から離脱したものと考へられる。即ち根本の二元の中、プルシャによつて代表される神祕體驗の境地とプラクリティによつて代表される日常經驗の世界とは、本來は全く別個の存在であつて、兩者は各々獨立してゐるものである。然るに、兩者の結合の結果神祕體驗のプルシャは現實の世界の中に没して仕舞つて、人々はその存在を知らない状態にゐる。神祕體驗の境地に入ることは、即ちプルシャが、プラクリティとの結合から脱して、遊離獨存することであつて、換言すれば、神祕體驗の主體が現實の世界との

結合を脱して、此の世と無關係な獨立の存在となることである。故に、現實の世界からより高い世界に入らうとする神祕家の努力は、此處では、如何にして此の二者の結合を解消せしめるかと云ふ點の問題となつて來るのである。「心統一の書が次の如く云つてゐるのはその意味である。

「プラクリティ (sva) とプルシャ (svāmin) との力 (śakti) に關しては、結合 (samyoga) がその本來の性質 (svarūpa) を認識する要因 (hetu) である。」⁽¹⁾

扨然らば、その兩者は何故に結合してゐるか。その結合の原因をなしてゐるものは何か。其處に無明が現れて來るのである。「心統一の書」は云ふ。

「その結合の因をなすものは無明である。(tasya hetur-avidyā)。」⁽¹⁾

無明の存在がその結合の因であり、無明がある故に此の結合は解けないのであると云ふ。

「それ(無明)が存在しない結果として、結合も存在

しなくなる。それが離脱 (hanam) 即ち見者 (神我) の獨存である。」^(一七)

即ち、修行者が未だ現實の世界に囚はれてゐて、神祕體驗の境地に没入して仕舞ふことが出来ないのは、その根本に無明が横つてゐるからである。見方を變へれば、無明は、神祕體驗と日常普通の經驗とを區別し得ない様な心の状態の根底に動いてゐる力であつて、それが根本的な障蔽となつてゐるのである。

かくて、はじめにかへつて、神祕家の二つの世界と煩惱と無明との關係を顧る時に、我々は、神祕家は神祕體驗の境地へ到達することを基本として、邪惡の決定をすると云ふ事實を、此處にも見出すのである。人のもつ五つの惡徳である煩惱の根本をなすものが無明であると同時に、神祕體驗の主體たるブルシャと日常經驗の世界の原理たるプラクリテイとの分離の根本的な障蔽も亦、無明であるからである。

註

- (一) George Fox, *An Autohography*, edited by Rufus Jones, p. 81.
- (二) 中山昌樹譯、聖アウグスティヌス懺悔錄、二七一頁
- (三) *Theologia Germanica*, tr. by S. Winkwozth, p. 6.
- (四) W. R. Inge, *Personal Idealism and mysticism*, p. 183.
- (五) *ibid.* p. 170.
- (六) C.E. Roet, *Dionysius The Aeopagitiz*, "The Divine Name" Chap, W.
- (七) W. R. Inge, *ibid.* p. 154.
- (八) *Patanjali, Yoga Sūsa*.
- (九) 第一章第八節
- (一〇) 第一章第九節
- (一一) 第二章第三節註釋
- (一二) 同前
- (一三) 此の一段の引用は第二章第五節註釋
- (一四) 同前
- (一五) 第二章第二十三節
- (一六) 第二章第二十四節
- (一七) 第二章第二十五節

大毘婆沙論に引用されたる品類足論に就て

坂 本 幸 男

一 は し が き

品類足論は有部教學上極めて重要な地位を占むるのであるが、其點に關しては暫く之を於き、今は大毘婆沙論に引用された品類足論の文句に就て論じようと思ふ。

抑も大毘婆沙論には六足論中、界身足論を除く他の集異門・法蘊・施設・識身・品類の五足論が屢々引用されてゐるが、その引用回数といふ點より云へば、施設足論註一(約百七回)品類足論(約八十回)集異門足論(約三十八回)識身足論(約十六回)法蘊足論(約七回)の順となり、品類足論は施設足論に一步を讓るけれども、併し婆沙論に對する教義的重要性といふ點か

ら云へば、寧ろ優るとも決して劣ることはないであらうと思ふ。即ち施設足論は引用された回数は多いけれども、併し其中には世界の相狀等に關する文句の如き教義學上餘り重要でないものまで含まれてゐるに對して、品類足論の文句は何れも皆阿毘達磨の特色とする法義に關する定義のみであり、且又、發智論の説明上に不正確不充分の點がある場合には、品類足論の説に依つて之を訂正し、其際發智論を不了義の説註二、或は世俗の説となすに對し、品類足論を了義の説・勝義の説となすこと等のあるに徴して、明かな所である。

註一 施設論は百七回も引用されてゐるが、併し同一文句が再三引用されてゐることもあるから、實際は九十九種

となる。其一々に就ては國譯一切經毘婆沙部三に於て、渡邊樸雄氏が木村博士の「阿毘達磨論の研究」に數へ舉げられた七十種に更に苦心努力せられて二十九種を追加し九十九種とせられてゐるから參見せられたい。併し渡邊氏の九十九種の中第十二句と第六十四句と第九十五句とは、之を各々一種として數へることは適當でないと思はれるから、渡邊氏の九十九種は實に九十六種となる譯である。而し婆沙論には以上の他更に「無有異生從長世來於有漏法不執爲我或執我所或執斷常或撥爲無或執爲淨解脫出離或執爲尊最勝第一或起疑惑猶預或曰起愚闇無知」

(一八卷九一c)「作此無間異生由起無名食經所纏故四蘊無色有於現法中以取爲緣起當來有」(一三二卷六八七c)「因道路等盡同一義」(一九六卷九七九c)の三種の文句が引用されてゐるから數に於ては矢張り九十九種となる。

註二 婆沙論一九卷九七頁b及び二三卷一一八頁a

二 婆沙論所引の品類足論と

玄非譯品類足論との對照

前述の如く品類足論は約八十回程引用されてゐるが、併し其中には同一の文句が屢々引用されたり、又文句を引用せずして直に内容を示したり(九卷四四C

大毘婆沙論に引用されたる品類足論に就て

及び三八卷一九七c)してゐるから、實際の文句としては六十四種となる。今これを現存の品類足論と對照して其同異を考ふれば次の如くなる。

婆沙所引の品類足論

① 云何心等無間法。謂心

無間餘心心所法或已生或正生及無想定滅盡定或已生或正生。(二卷七b及び一一卷五二b)

② 云何有尋有伺法。答若

法尋伺相應。(四卷一九

c)

③ 云何無尋唯伺法。答若

法伺相應非尋。(四卷一

九c)

④ 云何無尋無伺法。答若

玄非譯品類足論

心爲等無間法云何。謂

心爲等無間心心所法若已生若正生及無想定滅定若已生若正生是名心爲等無間法。(六卷七一b)

有尋有伺法云何。謂尋

伺相應法。(六卷七一

c)

無尋唯伺法云何。謂尋

不相應伺相應法。

(六卷七一七c)

無尋無伺法云何。謂尋

法尋伺不相應。(四卷一

九C)

⑤云何邪見。謂誘因誘果

誘作用壞實事諸忍樂慧

觀見。(八卷三九C)

⑥云何有俱有法。答一切

有漏法及有漏法俱生無

漏法。(一二卷五〇七a)

⑦瞋云何。謂於有情作損

害作栽藥。(一四卷六九

c)

⑧云何心俱有因法。謂一

切心所法道俱有戒定俱

有戒及心彼諸法生老住

無常。(一六卷八一c)

伺不相應法。

六卷七一七C)

邪見云何。謂誘因誘果

或誘作用。或壞實事由

此起忍樂慧觀見。

(三卷七〇〇c)

有俱有法云何。謂有漏

法及有漏法俱生諸無漏

法。(六卷七一五a)

瞋云何。謂於有情心懷

憤悲根栽對礙憎怒凶悖

猛烈暴惡已正當瞋是名

爲瞋。(三卷七〇〇b)

隨心轉法云何。……謂

一切心所法及道俱有定

俱有戒若心若彼法生老

住無常是名隨心轉法。

(六卷七一四b)

⑨或有苦諦以有身見爲因

非與有身見爲因。謂除

過去現在見苦所斷隨眠

及彼相應苦諦除過去現

在見集所斷遍行隨眠及

彼相應苦諦除未來有身

見相應苦諦除未來有身

見生老住無常諸餘染污

苦諦。(一六卷八一c及

び一九卷九四c——但し

こは抄出——)

⑩云何因所生法。謂一切

有爲法。(一六卷八二a)

緣起法云。謂有爲法……

…因法……有因法……

因已生法……亦爾。

(六卷七一五c)

⑪云何非心爲因法。答已

入正性離生補特伽羅初

無漏心及餘異生定當入

有身見因非有身見因者

謂除過去現在見苦所斷

隨眠及彼相應俱有等苦

諦亦除過去現在見集所

斷遍行隨眠及彼相應俱

有苦諦亦除未來有身見

相應苦諦亦除未來有身

見及彼相應法生老住無

常諸餘染污苦諦(一三

卷七四五a)

緣起法云。謂有爲法……

…因法……有因法……

因已生法……亦爾。

(六卷七一五c)

非心爲因法云何。謂已

入正性離生補特伽羅初

無漏心及諸餘異生定當

正性離生者初無漏心。

(一七卷八六 b)

12 或有苦諦以有身見爲因非與有身見爲因。除未來有身見及彼相應苦諦諸餘染汚苦諦。或有苦諦以有身見爲因亦與有身見爲因即所除法 (一七卷八六 b)

身見爲因即所除法 (一七卷八六 b)

13 九十八隨眠中三十三是遍行六十五非遍行。 (一八卷九一 b)

14 云何見所斷爲因法。謂一切染汚法及見所斷法異熟。 (一九卷九四 c)

15 云何無記爲因法。謂無記有爲法及一切不善法

入正性離生者未來初無漏心。 (六卷七一四 b)

有身見爲因非有身見者謂……除未來有身見相應苦諦……諸餘染汚苦諦。有身見爲因亦有身見因者謂前所除苦諦。 (二三卷七四五 a-b)

九十八隨眠幾是遍行幾非遍行答二十七是遍行六十五非遍行六應分別。 (三卷七〇二 c)

見所斷爲因法云何。謂一切染汚法及見所斷法異熟。 (六卷七一六 c)

無記爲因法云何。謂無記有爲及不善法。

(一九卷九四 c)

16 一法是業異熟而非業。謂命根。 (一九卷九六 c)

一一八卷六一五 a)

17 云何異熟因。謂一切不善善有漏法。 (一九卷九七 b)

18 此二緣 (所緣緣・增上緣) 俱以一切法爲自性。 (七二卷一〇四 c)

19 云何欲貪隨眠隨增・謂可愛可樂可意可意。 (二二卷一一三 a)

20 云何緣起法。謂一切有爲法。 (二三卷一一七 b)

21 云何緣起法。謂一切有爲法。云何緣已生法。

一九六九九卷 c

(七卷七一九 b)

一 (命根) 是業異熟非業。 (一五卷七五五 c)

所緣緣及增上緣云何。謂一切法。 (七卷七一九 a)

云何欲貪隨眠隨增。謂可愛故可樂故可戀故可意故。 (三卷七〇二 b)

緣起法云何。謂有爲法。 (六卷七一五 c)

緣起法云何。謂有爲法……緣已生 (法) ……亦

大毘婆沙論に引用されたる品類足論に就て

六一

謂一切有爲法。(二二三卷

一一八 a)

22) 云何所斷法。答一切有

爲法。云何遍知法。答

一切有漏法。(二九卷一

四九 b)

23) 云何盡智。謂如實知我

已知苦已斷集已證滅已

修道。云何無生智。謂

如實知我已知若不復知

乃至我已修道不復修。

(二九卷一五〇 a 一〇二

卷五二九 a)

24) 云何得作證法。答一切

善法。(三一卷一六三 a)

爾(六卷七一五 b)

斷遍知所遍知法即是所

應斷法。此復云何。謂

有漏法。(六卷七一五 c)

盡智云何。謂自遍知我

已知苦我已斷集我已證

滅我已修道由此而起智

見明覺解慧光觀皆名盡

智。無生智云何。謂自

遍知我已知若不復當知

乃至我已修道不復當修

由此而起智見明覺解慧

光觀皆名無生智。(一卷

六九四 a)

得作證應證法云何。謂

一切善法及依定所證無

25) 云何遠法。謂過去未來

法。云何近法。謂現在

法及諸無爲。(三二卷一

六四 a)

26) 云何妙法。謂學無學法

及擇滅無爲。(三二卷一

六四 a)

27) 云何妙法。謂無漏法

(一〇五卷五四 a)

28) 云何出離法。謂欲界善

戒及色無色界離生善定

并學無學擇滅無爲。

(三二卷一六四 b 一〇五

卷五四四 a)

29) 云何果法。謂一切有爲

法及擇滅。云何非果法

覆、無記、天、眼、天、耳。(六卷

七一五 b)

遠法云何。謂過去未云

法。近法云何。謂現在

及無爲法。(六卷七一六

a)

妙法云何。謂無漏、有爲

法、及擇滅。(六卷七一六

a)

離法云何。謂欲界繫善

戒色無色界出離遠離所

生善定及學無學法并擇

何滅。(六卷七一六 b)

果法云何。謂一切有爲

法及擇滅。非果法云何

謂虛空非擇滅。(三二)

卷一六六 a 六五卷三三八

a)

29) 云何不共無明隨眠隨增
謂無知黑闇愚癡。(三八)

一九六 c)

30) 云何生。謂諸行起。云
何住。謂諸行生已不壞

云何老。謂諸行熟。云
何無常。謂諸行生已壞

三九卷二〇一 a 及び c)

31) 云何不生不住不滅法。
謂一切無爲法。(三九卷

二〇三 a)

32) 云何異生法。謂地獄傍
生鬼界北俱盧洲・無想

天。彼業彼生是謂異生

謂虛空非擇滅。(六卷七

一六 b)

云何無明隨眠隨增。謂
無知故闇昧故愚癡故。

(三卷七〇二 b)

生云何。謂令諸蘊起。老

云何。謂令諸蘊熟。住

壞。無常云何。謂令已
生諸行滅壞。(一卷六九

四 a)

缺

異生法。云何。謂地獄

傍生鬼界有情北俱盧洲
人無想有情天諸蘊界處

法。(四五卷二三一 c)

33) 云何欲漏。謂欲界除無
明諸餘結縛隨眠隨煩惱

纏是名欲漏。

云何有漏。謂色無色界

除無明諸餘結縛隨眠隨
煩惱纏是名有漏。

云何無明漏。謂三界無
知是名無明漏。(四七

卷二四三 c 四八卷二四八

b)

34) 云何結法。謂九結。云
何非結法。謂除九結諸

餘法。(四九卷二五四 a)

35) 九十八隨眠中八十八見
所斷十修所斷。(五一卷

及生彼業是名異生法
(六卷七一六 a)

欲漏云何。謂除欲界繫
無明諸餘欲界繫結縛隨
眠隨煩惱纏是名欲漏。

有漏云何。謂除色無色

界繫無明諸餘色無色界
繫結縛隨眠隨煩惱纏是
名有漏。

無明漏云何。謂三界無
智。(六卷七一七 b)

結法云何。謂九結。非
結法云何。謂除九結諸

餘法。(六卷七一五 c)

此九十八隨眠幾見所斷
幾修所斷。答八十八見

大毘婆沙論に引用されたる品類足論に就て

二六六c)

36) 云何色蘊。謂十色處及

墮法處色。(五二卷二七

二a)

37) 云何墮法。謂有漏法。

(五二卷二七二a)

38) 一切法皆是智所知隨其

事。(五六卷二八八a及

び一九六卷九八〇b)

39) 云何有事法。云何無事

法。(五六卷二八八a及

び一九六卷八九〇b)

所斷十修所斷。(三卷十

〇二二a)

色蘊云何。謂十色處及

法處所攝色。(二卷六九

九b)

此十二處幾有諍幾無諍

答十有諍二應分別謂意

處法處。若有漏是有諍

若無漏は無諍……墮界

不墮界……亦爾。(二卷

六九六c)

所知法云何。謂一切法

是智所知隨其事。(六卷

七一三c)

有事有緣法云何。謂有

爲法。無事無緣法云何

謂無爲法。(六卷七一六

a)

40) 三緣故起欲貪隨眠。一

欲貪隨眠未斷未遍知。

二順欲貪纏法現在前。

三於彼有非理作意。廣

說乃至起疑隨眠應知亦

爾。(六一卷三一三b)

41) 云何順退法。謂不善及

有覆無記。(六一卷三一

三c)

42) 預流果有二種。謂有爲

及無爲。云何有爲預流

果。謂證預流果者於諸

學法已正當得。已得者

謂過去正得者謂現在當

得者謂未來。云何無爲

預流果。謂證預流果者

欲貪隨眠由三處起。一

者欲貪隨眠未斷未遍知

故。二者順欲貪纏法現

在前故。三者於彼處有

非理作意故乃至疑隨眠

亦由三處起。(三卷七〇

二b)

有罪法云何。謂不善及

有覆無記法。……順退

法……亦爾。(六卷七一

五b)

預流果云何。此有二種

一有爲二無爲。有爲預

流果云何。謂證預流果

所有學法已正當得。無

爲預流果云何。謂證預

流果所有結斷已正當

得。是名預流果。(七卷

於諸結斷已正當得。已得者謂過去正得者謂現在當得謂未來。(六五卷三七七b)

(43) 一來果有二種。謂有爲及無爲。云何有爲一來果。謂證一來果者於諸學法已正當得。餘如前說。云何無爲一來果。謂證一來果者於諸結斷已正當得餘如前說。不還果有二種。謂有爲及無爲。云何有爲不還果。謂證不還果者於諸學法已正當得餘、如前說。云何無爲不還果。謂證不還果者於諸結斷已正當得餘如前說。

七一八c)

一來果云何。此二種一有爲二無爲。有爲一來果云何。謂證一來果所有學法已正當得。無爲一來果云何。謂證一來果所有結斷已正當得是名一來果。不還果云何。此有二種一有爲二無爲。有爲不還果云何。謂證不還果所有學法已正當得。無爲不還果云何。謂證不還果所有結斷已正當得是名不還果。

大毘婆沙論に引用されたる品類足論に就て

阿羅漢果有二種。謂有爲及無爲。云何有爲阿羅漢果。謂證阿羅漢果者於諸無學法已正當得餘如前說。云何無爲阿羅漢果。謂證阿羅漢果者於諸結斷已正當得餘如前說。(五卷三七七b)

[44]云何眼根。謂四大種所造淨色能視能見眼界處眼根所攝地獄傍生鬼天人眼或復所餘中有等眼。(六九卷二五八b)

(45)云何虛空。謂有虛空無障無礙色於中行周遍增長。(七五卷三八八c)

(46)云何初靜慮。謂初靜慮攝善五蘊。乃至。云何

阿羅漢果云何。此有二種一有爲二無爲。有爲阿羅漢果云何。謂證阿羅漢果所有無學法已正當得。無爲阿羅漢果云何。謂證阿羅漢果所有結斷已正當得是名阿羅漢果。(七卷七一八c)

眼根云何。謂眼識所依淨色。(二卷六九二c)

虛空云何。謂體空虛寬曠無礙不障色行。(二卷六九四a)

初靜慮云何。謂初靜慮所攝善五蘊……第四靜

第四靜慮。謂第四靜慮攝善五蘊。(八〇卷四一

一 b)

(47)云何喜無量。謂喜及喜

相應受想行識若彼所起心不相應行皆名爲喜。

(八一卷四二〇 b)

(48)云何劣法。謂不善有覆

無記法。(九五卷四八五

a)

(49)云何念覺支。謂聖弟子

於苦集滅道思惟苦集滅道起能助菩提念乃至廣

說是未知當知根。或諸

學者見生死過患涅槃勝利起能助菩提念乃至廣

說是已知根。或阿羅漢

慮云何。謂第四靜慮所攝善五蘊。(七卷七一八

b)

喜無量云何。謂喜及喜

相應受想行識若彼等起身語業若彼等起心不相應行是名喜無量。(七卷

七一八 b)

劣法云何。謂不善及有

覆無記法。(六卷七一六

c)

念等覺支云何。謂聖弟

子等苦思惟苦於集思惟集於滅思惟滅於道思惟

道無漏作意相應諸念隨

念別念憶念不忘不失不遺不漏不忘法性心明記

性是名念等覺支……無

觀心解脫起能助菩提念乃至廣說是具知根是名念覺支。乃至。捨覺支

廣說亦爾。

云何正見。謂聖弟子於苦集滅道思惟滅道起擇

法乃至廣說是未知當知

根。或諸學者見生死過

患涅槃勝利起擇法乃至

廣說是已知根。或阿羅

漢觀心解脫起擇法乃至

廣說是具知根是名正見

乃至。正定廣說亦爾。

(九六卷四九九 c)

漏作意相應心平等性心正直性心無譬覺寂靜住性是名捨等覺支。

(七卷七二〇 b 1 c)

正見云何。謂聖弟子等於苦思惟苦於集思惟集

於滅惟思滅於道思惟道

無漏作意相應於法簡擇

極簡擇最極簡擇了等

了遍了近了機點通達審

察聰毅覺明慧行毘般舍

那是名正見……無漏作

意相應諸令心住等住安住近住堅住不亂不散攝

止等持心一境性。是名正定。(八卷七二二 a 1

b)

樂俱行法云何。謂若法

受等相應。(九九卷五一)

三 a)

51 云何黑法。謂不淨法及有覆無記法。

云何自法。謂淨法及無覆無記法。(一一四卷五)

八九 b)

52 順現法受業順次生受業

順後次受業一切隨眠之所隨增。(一一四卷五)

四 b)

53 云何命根。謂三界壽。

(一一二卷六五七 c)

54 九處少分名有執受。

(一一三八卷七一二 b)

55 通云何。謂善慧天眼耳

樂受相應。(六卷七一一)

a)

有罪法云何。謂不善及有覆無記法。無罪法云何。謂善及無覆無記法

黑白法……亦爾。

(六卷七一一)

順現法受業順次生受業

順後次受業……欲界一

切色無色界遍行及修所

斷隨眠隨增。(九卷七二

八 c)

命根云何。謂三界壽。

(一卷六九四 a)

有執受法云何。謂有執

受九處少分除聲意法處

(六卷七一一 c)

所通達法云何。通達者

通。(一一四一卷七二八 a)

56 云何未知當知根。答未

已見諦未已現觀者諸學

慧慧根若根隨信隨法行

於未現觀四聖諦能現觀

是名未知當知根。(一五

57 初者謂次第隨順相續連

合中數為初故。復次次

第隨順相續連合入諸定

時此最初故。(一六一卷

八一五 c)

58 五趣一切隨眠之所隨增

(一一七二卷八六四 c)

謂善慧。此以一切法為所通達隨其事。(六卷七一三 c)

未知當知根云何。謂已入正性離生補特伽羅諸

學慧慧等根由此諸根隨

信隨法行於未現觀四聖

諦能現觀是名未知當知

根。(八卷七二三 b)

初者謂隨算數漸次順次

相續次第此最在初。又

隨入定漸次順次相續次

第此最在初。(七卷七二

〇 c)

地獄趣……欲界一切隨

眠隨增。傍生趣鬼趣人

趣亦爾。天趣……三界

一切隨眠隨增。(九卷七

大毘婆沙論は引用されたる品類足論に就て

六七

59 五趣攝五蘊十二處十八界。(一七二卷八六五a)

60 雜修靜慮及由業故生淨居天乃至廣說。(一七

六卷八八二b)

61 云何有味法。謂有漏法云何無味法。謂無漏法(一九〇卷九四九c)

62 云何耽嗜依法。謂有漏法。云何出離依法。謂無

漏法。(一九〇卷九五〇

a)

三〇a)

地獄趣十八界十二處五

蘊攝……傍生趣。鬼趣

人趣亦爾。天趣十八界

十二處五蘊攝。(七卷七

三〇a)

缺

此十二處幾有諍幾無諍

答十有諍二應分別、謂

意處法處。若有漏是有

漏若無漏是無諍。如有

諍無諍……有味著無味

著。耽嗜、依、出、離、依、

應知亦爾。(二卷六九六

c)

63 因法云何。謂一切有爲法。(一九六卷九七九a)

64 能通達云何。謂善慧。

所通達云何。謂一切法

(一九六卷九八〇c)

緣起法云何。謂有爲法

……因法……亦爾。

(六卷七一五c)

所通達云何。謂善慧

此復一切法爲所通達隨

其事。(六卷七一三c)

右の對照に依つて六十四種中、四十八種(○印)は

文句及び法相が一致し、九種(□印)は法相は一致す

るも文句が異り、五種(△印)は法相が異り、二種

(○印)はそれに相當する文句が全く見出せないと云

ふことが解る。従つて、婆沙所引の品類足論は現存の

品類足論と大體に於て一致するも、小部分に相違する

所があるといふ結論に到達するのである。

三 婆沙論中の諸種の品類足論に就て

以上は單に品類足と銘打つて引用されたものであつて、それは大體に於て(註一)迦濕彌羅國所傳の品類足

論であるが、尙此外に西方尊者所誦の品類足論として『九十八隨眠』二十七是遍行六十五非遍行六應分別。謂見苦集所斷無明有是遍行有非遍行。云何是遍行謂見苦集所斷非遍行隨眠相應無明』(一八卷九一頁c)が引用され、又外國諸師所誦の品類足論として『云何結法。謂九結及順上分結中掉舉。云何非結法。謂除九結及順上分結中掉舉諸餘法』(四九卷二五四頁b)が引用されてゐるから、大別すれば尠くとも迦濕彌羅・(註二)西方・外國の三種の品類足論が婆沙論中に引用されてゐる譯である。併し尙嚴密に云へば、迦濕彌羅所傳の品類足論は一種ではなかつた。幾種類あるかを茲に明白にすることは困難であるが、尠くとも次の事實に依つて二種類あつたことは明かであらうと思ふ。即ち婆沙論第十六卷(對照表第九句)と同第十七卷(表第十二句)との有身見爲因非與有身見爲因に關する文句は、俱に單に品類足論の文として引用されてゐるものであるが、併し、前者にありては『……除未來有身見相應苦諦』とある

に對し、後者に於ては『除未來有身見及彼相應苦諦』とありて、明かに重大な相違を示してゐる——重大なる理由に就ては次節に於て論ずる——。而して、婆沙論(十七卷八七頁a)は、この後者の句を誦者の謬なりとなしてゐるが、兎に角、同じ迦濕彌羅の品類足論といふ中にもその傳誦者に依つて多少の相違があつたことは之を認めなければならぬであらう。

更に復、品類足の名を顯さずして品類足の文句と思はれるものが引用されてゐる場合がある。例へば、六十卷(三〇九頁a)及び百九十二卷(九六〇頁b)に各々『如說「云何欲有、謂諸業欲界繫取爲緣能趣後生乃至廣說」』の文句と及び『如(門論)說「欲有欲界一切隨眠隨增色有色界一切隨眠隨增無色有無色界一切隨眠隨增」』の文句とが引用されてゐるが、これは同一論中の二文句で、而も前者は章中の文句であり、後者は門中の説であると、婆沙論に指摘せられてゐる所のものである。併し、何論の文句であるかに就ては婆沙論は何等語つてはゐない。然るにこれを現存の品類

足論中に求むるに、前者は同論第六卷（七一七頁b）の「欲有云何。謂若業欲界繫取爲後能感當來彼業異熟是名欲有」の文に相當し、後者は九卷（七二八頁a）の「欲有……欲界一切隨眠隨增。色有……色界一切隨眠隨增無色有……無色界一切隨眠隨增」の文と一致するから門論とは即ち品類足論中の一部を指す名稱であるといふことになるが、併し、何故特に品類足と言はずして門論と呼んだかといふ理由になると目下の所あきらかでない。

以上の他、百九十二卷（九六〇頁b）の「如說云何有法。謂一切有漏法」は品類足の六卷（七一五頁a）の「有法云何。謂有漏法」を指すと思はれるし、更に百九十五卷（九七六卷）の所通達・所遍知・所斷・所修・所作證等に關する定義の如き、何れも品類足論第六卷中のそれに相當すと思ふけれども、品類足と銘打つてゐないから茲では省略することにする。

註一 單に品類足論と云つた場合、それは迦濕彌羅所傳のものゝを指すといふことは、婆沙論が迦濕彌羅で作製さ

れたこと、及び西方尊者所誦、外國諸師所誦と云つて、迦濕彌羅所傳以外のものを引用する時は、明かに之を區別してゐること、並に婆沙論四十九卷（二五四頁）には品類足の説として「云何結法、謂九結……」を擧げ、次に外國諸師所誦として「云何結法、謂九結及順上分結中掉擧」を掲げ、次に「問迦濕彌羅國諸師何故不知彼誦」と云つて、明かに前の品類足論の所説を迦濕彌羅國の所誦と見てゐること等に依つて論證される所である。

註二 西方と外國との同異については詳しい論證を要するが今は暫く兩者を區別して置く。

四 諸種の品類足論と玄非譯品類足論との關係

次に前述の諸種の品類足論の文句と、それに相當する玄非譯品類足論中の文句との間に於いて、法相上重要なる同異あるものみに就て之を攻究することによつて、

(A) 婆沙論十六卷の「或有苦諦以有身見爲因非與有身見爲因、謂除過去現在見集所斷隨眠及彼相應苦諦除過

去現在見集所斷遍行隨眠及彼相應苦諦除未來有身見相應諸除未來有身見生老住無常諸餘染汚苦諦」の文（對照表第九句）には「彼相應苦諦」とのみ言ひて「彼相應俱有苦諦」も言はず、亦「及彼相應法」とも云つて

ない、従つて、是は、心の俱有因となるものは十四法なりと主張する人々の誦する品類足論と一致する所がある。然るに、婆沙論の立場は、心の俱有因となるものは五十四法、即ち隨心轉の不相應法も皆心の俱有因となるといふことを許すから「俱有」と「及彼相應法」とを附加して彼の文句を修正すべきであると婆沙論師は主張した。之を玄奘譯に徴して見ると、婆沙論の主張する如くに訂正されてゐる。

(B) 婆沙論十七卷の有身見爲因非有身見爲因に關する文句（表第十二句）中には「除未來有身見及彼相應苦諦」とある。而してこの「及彼」の二字があることに依つて、未來に同類因を許すことになる——實際未來に同類因を立てた有餘師もあつたのであるが——。婆沙論師は未來に同類因を認めないから、「及彼」とあるは

誦者の謬りなりと指摘した。今之を玄奘譯に徴するに明かに「及彼」は除かれてゐる。

(C) 婆沙論十九卷の遍行因に關する文（表第十三句）に「三十三是遍行六十五非遍行」とあるに對して、婆沙論師は西方尊者所誦の本の「二十七是遍行六十五非遍行六應分別」の文を援用し來りて、後者は遍行因中に不共無明を攝せざる説なれば、義に於いて善なりと評取したのであるが、今之を玄奘譯の本に徴するに、西方尊者所傳の説に革められてゐる。

(D) 婆沙論三十一卷の得作證法に關する文（表第二十四句）は玄奘譯と著しく異なるが、併し、恐らくは元來同じものであつたのを婆沙論が引用する際に「及依定……天耳」の部分を省略したものであらう。何となれば婆沙論が品類足論を引用したのは、外物中の擇滅の可得なことを論證せんが爲であつたから、省略された部分迄も引用する必要がなかつたし、更に又百九十五卷（九七六頁c）には品類足論と名指してはゐないが、前後の關係から品類足論の文と思はれる「所作證法云

何。謂一切善法及依三摩鉢底所起無覆無記天眼天耳」を引用し、而もそれが玄奘譯本の得作證應證法の定義と一致するからである。

(E) 婆沙論四十九卷の結に關する文(表第二十四句)は結を九結に限定した爲に、順上分結中の掉擧が結中に攝せられないことになつた。然るに、外國師所誦の品類足論は「云何結。法謂九結及順上分結中掉擧」とて如上の不備を補ふてゐる。而して婆沙論師は、掉擧は上界に在りては結なるも、欲界に在りては結に非ざるが故に、不決定なるを以て外國師の所誦の如くに誦せずとて、迦濕彌羅所傳の説を支持してゐるのであるが、今之を玄奘譯の本に徴するに、矢張り婆沙論師の主張の如く結法を九結に限定してゐるのである。

(F) 婆沙論百十四卷(表第五十二句)の「順現法受業順次生受業順後次受業一切隨眠之所隨増」の文を、婆沙論師は略説なりと評し、更に「順現法受業・欲界一切隨眠之所隨増順次生受業順後次受業欲界一切隨眠色無色界遍行隨眠及修所斷隨眠之所隨増」と訂正すべきで

あると言ひ、又集異門論(但し現存の集異門足論にはこの文見當らず)に「順現法受業順次生受業順後次受業欲界一切隨眠色無色界遍行隨眠及修所斷隨眠之所隨増」とあるを評して、こは言勢所引の然らしむる所なりと云つてゐるが、これを復玄奘譯本に徴するに、茲に引用された集異門論の文と一致してゐる。これは婆沙論師の批評した如くに修正せられそれが傳誦せらるる間に言勢上集異門足論の文の如く變化したのか、それとも始めから集異門論の説の如くに修正されたのかは明かでないが、併し、品類足論の文が一度訂正されたことだけは確實である。

(G) 婆沙論百四十一卷(表第五十五句)の通に關する文は玄奘譯本のそれと甚だしく相違して居つて、一見全然異なるが如き觀があるけれども、併し婆沙論の説明に依れば、通を通達の意味に解して「彼(品類足論)説善慧皆名爲通以說一切法皆是所通達故」と云つてゐるから、兩者の間に關係のあることは明かである。

(H) 婆沙論百七十二卷の「五趣一切隨眠之所隨増」の

文（表第五十八句）を娑沙論師は、誦者の錯誤なりとなし、應に「四趣は欲界通行及修所斷隨眠隨增、天趣は三界通行及修所斷隨眠隨增」と訂正すべきなりと云つてゐるが、之を玄奘譯本に徴するに、娑沙論師の説の如く訂正されてゐるのである。

(I) 次の「五趣攝五蘊十二處十八界」の文（表第五十八句）は娑沙論師は之を誦者の錯誤なりとなし「五趣攝五蘊、十二處十八界少分」と修正すべきであると評したが、有説はそれに反して「彼論通説五趣眷屬感五趣業及能防護非唯說趣是故無過」とて之を會通する態度に出た。今之を玄奘譯本に徴するに、矢張り原の儘であつて修正されてはゐない。

以上に依つて之を見るに、大體に於て娑沙論編纂當時存在した諸種の品類足論中の迦濕彌羅所傳のものを中心として、その文句中に多少異論が存しても、尙之を會通し得るものは舊來の儘として殘し、法相上娑沙評家の説と一致し得ざるもののみを修正し、斯くて出來上つたものが現存する玄奘譯の品類足論であらうと

いふことが出來やうと思ふ。

五 品類足論修正の時期

果して然らば、何時頃迦濕彌羅所傳の品類足論が修正されたかといふに、何等明確な文獻が無いから、それを知る由もないが、玄奘は A. D. 569 に大毘娑沙論の翻譯を完了し、その翌年に品類足論を譯出してゐるから、その譯出に際し、玄奘が娑沙論の説を斟酌して品類足論に修正を加へたのではなからうかとの想像も不可能ではないが、併し、それは單に一片の憶想に過ぎぬものである。何となれば、前節の諸句を A. P. 489 に求那跋陀羅に依つて譯出せられた品類足論の舊譯たる衆事分阿毘曇論中に求むるに、(A) 及び (B) の有身見爲因非有身見因に關する句は省略されてゐて知る由もないが、(C) の遍行因に關する句は第三卷（六三七頁 c）に、(D) の得作證の句は第四卷（六四八頁 a）に、(E) の結に關する句は第四卷（六四八頁 c）に、(F) の三時業に關する句は第七卷（六五九頁 b）に、(H) 及び (I) の五趣に

關する句は第七卷（六六〇頁c）に見出され、而も何れも玄非譯の品類足論の文句と一致するので、尠くとや A. D. 495 以前に品類足論は修正されてゐたことが證明されるからである。

次に、然らばそれより以前に幾く溯り得るかといふことが問題となる。俱舍論六卷（三〇頁c）及び順正理

論十五卷（四一八頁c）に依るに、有餘師が「心の俱有因と爲るは十四法なり」と主張したのに對して、世親及び衆賢が、心の俱有因となるは五十四法なりと主張し、その理由根據を品類足論の「或有苦諦以有身見爲因非與有身見爲因除未來有身見及彼相應法。生老住無常諸餘染汚苦諦……」の文に求めてゐるが、これは即ち娑

沙論十六卷（表第九句）に於いて娑沙論師に依つて訂正されたものであり、又玄非譯品類足論の文句と一致するものであるから、衆賢及び世親當時（A. D. 320-400）には既に品類足論が修正されてゐたことが明かとなるのである。同時に、他面に於て、當發尙未修正の品類足論も流布してゐたのであつて、その事は「及彼相應

法」は之を誦せずと有餘師が反對を唱へてゐることに徴しても明かな所である（俱舍論六卷、正理論十五卷）。

以上に依れば、品類足論の修正は娑沙論編纂以後、世親出世以前、即ち A. D. 160...320 頃、娑沙論師の批評的精神を繼承した人々の手に依てなされたものと推定することが出来るのである。

註一 世親の出世年代は宇井博士の印度哲學史（三八七頁）に依る。

六 品類足論と發智論との成立

の先後に就て

品類足論と發智論の成立の先後を明確に判定する文獻は餘り知られてゐないやうである。近來の學者は品類足論に於て五位の分類が始めて現れ、且その組織内容が整然としてゐるとの理由から、同論を發智論の後に置くやうであるが、恐らくこの見方は妥當なものであらうと思ふ。乍併、この兩論の作製の先後に關しては既に娑沙論當時から異論のある所である。即ち發智

論は異生性を説いて異生法を説かず、反對に品類足論は異生法を説いて異生性を説かない理由を婆沙論（四十五卷）が説明してゐるが、其中で或説は品類足論の前に發智論が造られたとの考へに立脚して、品類足論に異生性を説かないのは、已に發智論が異生性を説いてゐるが爲であると云ひ、これに反して品類足論の後に發智論が作製されたといふ考へに立脚せるものは、品類足論が已に異生法を説いてゐるから、發智論に異生法を説かないのであると説明してゐる。何れが正しきかは婆沙評家の決判がないから、今遽かに斷定は出来ないが、兎に角既に婆沙論當時に於て兩論の先後が判然してゐなかつたことだけは、これに依つて解ることと思ふ。

註一 宇井博士の印度哲學史二一九頁參照。

十地經の序註に就て

月 輪 賢 隆

西藏大藏經、丹珠爾、經疏部の中に釋迦意阿闍梨の著述たる「十地經の序ニジノチの註」がある。今その註の拙譯を試みて之れを紹介すると共に、著作者釋迦意阿闍梨の傳を考へ、且つその所釋の經を吟味しやうと思ふのが此一篇の企てである。

先づ此「十地經の序註」は、北京版では其第三十七函 (Ji. Pa) の第四百二十二葉裏の三行目から、第四百四十六葉の裏の六行目まで前後通算して漸く五葉に及ぶ片々たる一書であるが、こゝに註された一段の經文をば天親菩薩の十地經論にも取り扱はず、隨つてその復註たる日成阿闍梨も關説してゐないから、印度の論師の註としては、全く珍らしいものであつて、淨影寺慧遠の十地義記や賢首大師の探玄記等に對比して興味あるものである。

それは十地經の初めの菩薩嘆德文を註してゐるが、天親の論じた所には全く觸れないで、彼れの云はなかつた處のみを解釋して居る。而してその所釋の經文は西晋竺法護譯の漸備一切智德經には全く缺き、羅什譯の十住經や、六十華嚴、八十華嚴とは大體一致するが一個處特異な點があり、菩提流支の十地經論所引の經文と十地經とは、その點に留意して一致すると云へる。Radder 氏の *Dasābhūmika-sūtra* はその意味に於て序註の經文に一致し、藏譯の華嚴經十地品は一致しない。而して藏譯の十地經論は文を省略してゐるからどつちとも判らない。

さてその一個處特異の點と云ふのは「一生補處」の文の有無を指すのであつて、十住經や六十、八十の華嚴經には此文がない。依て此一句の附加された系統は

菩提流支の譯本以來のもので、而も流支の論とその藏譯とを比較するに、藏譯では屢々經文が省略され、或は一句一句に分裂されてゐるのに、流支譯は從來の譯と異つた經文を適宜に掲げて、うまく論の釋と接觸し聯絡を保つて居るから、此經文は今の梵文に系統を引く或る原典から分割して譯出したものと云へる。

序註の作者釋迦意阿闍梨 (Acaraya Sakyamati) に就いて吾人の知れる所は甚だ少なう。丹珠爾の中には彼れの著として聖伽耶山頂經糞論 (Aryagayaśiṅga-sūtra miśraka vyākhyā) 二卷がある。是れ漢譯に所謂、世親の文珠問菩提經論の復註であつて、簡單に註したものである。而して此等の兩書には共に譯者の名を闕いて居る。更に因明書として尅大な「量釋論廣釋」(Pramāṇa vārttika tika) と稱するもの二帙六十三卷あり、これは法稱論主 (Dharmakīrti) の量釋頌 (Pramāṇa vārttika karika) を、法稱自身 (初品を釋す) と、その高弟たる帝釋天意 (Devendramati) とが釋したる (後三品を) ものを、更に復註したもので

因明の大家として有名な人であるが、今の「序註」の作者が若し此因明家と同一人だとすれば、Taranāthaの云ふ如く法稱の弟子か、或は帝釋天意の弟子であつて、法稱は西藏の蘇隆贊甘普王と同時代で、義淨三藏の南海寄歸傳にも

法稱則重顯三因明、

と云はれた人であるから、西曆紀元七世紀頃の方で、從つて釋迦意は西曆第八世紀頃の方である。然るに或は瞿波羅王 (Gopala 660—705) 時代に戒賢論師等と同時に輩出したとも云はれるから、尙ほ少しく溯ることが出来るであらう。量釋論廣釋の譯者は Subhāṅgi と rma dge bahi blo gros との二人であることが知られて居るから暫く別として、今の序註や糞論は譯者名のない所から、若しや此作者は西藏の高僧ではないか、或は西藏の翻譯官ではないか、事實翻譯官に釋迦意と稱する人があるからなど、疑ひを以て見たが所釋の經文は、藏譯の華嚴經とも、又藏譯の十地論ともその譯語が一致してゐないから、やはりこれは別に

譯されたものであつて、西藏人が已譯の經文を釋した

ものでないことが明かである。従つて又此譯者は少く

も華嚴經の譯者たる印度の Jinamitra, Surendra bo

dhi 西藏の Yeśes sct, Vairocana raksita 等でもな

く、論や疏の譯者 Manjūśrīgarbha, Prajñāvarm-

an, Śrīkūṭarakṣita 等でもなることは想像される。

次に序註の拙譯を掲げるのであるが、此原本は大谷

大學の圖書館の寺本教授の藏本を拜見したもので、龍

谷大學所藏のナルタン版は不幸にも此帙が缺けて居る

ので参照することが出来なかつた。又デルゲ版を見る

機會もなかつたので、唯北京版のみに依つたものであ

る。而して此コピーは龍大の學生高木豊君がとり、同

じく武邑尙邦君が校合したものである。

* * *

聖十地經序註

釋迦意阿闍梨 造

文殊師利法王子に歸命し奉る

「菩薩の大衆」と云ふ中、大とは功德と名譽とに依

る。

その中、「又一切不退轉にして」と云ふより下、「一

切菩薩藏の功德を成就し圓滿して、不可說劫に相續し

て絶えず説くとも、其深奥の功德は説き盡くすことが

出来なす」と云ふに至るまでは、功德の廣大なること

を示したものである。

こゝに諸の菩薩の殊勝なる功德を五種に述べてある

即ち

(一) 現前に授記を得たること、

(二) 佛位に隣近せること、

(三) 意業の神變、

(四) 身業の神變、

(五) 語業の神變、

これである。

第一段 現前授記

その中「不退轉」と云ふは、こゝに現前に授記を得

ることゝ科したもので、即ち第八地に於て無生法忍を

得るが故に、不退轉の菩薩等は、佛位に諸佛から現前

に授記せられる。そのことを説いて「又すべて一切菩薩智の行境を得たる位に住する」と云ふ。「一切菩薩の智」とは眞如を觀することである。その「行境」とは一切遍計法の不生なることで、それを一切分別の對治によつて獲得したことを「……を得たる」と云ふそれは何かと云へば、即ち無生法忍のすがたの位である、そこで第八地に住せる有様をのべて斯様に云はれたもので、即ち不退轉地にして授記を得たから、現前授記と科したのである。

第二段 佛位隣近

「一生所繫」と云ふは、こゝに佛位に隣近すと科したもので、彼等は將來佛位を唯一生にして得るからである。それを説いて「一切如來智の境に證入する相續不斷の行境」と云ふ。「一切如來智の境」とは煩惱所知の二障を遠離したる眞如であつて、これ即ち佛位である。その證とは悟ること、それに入るのである。

その中「相續不斷」とは無著力の「行境」にして、威神力を斯様に云へるものである。

「證入」には三種あり、一、念行地に於ける念による證入。二、歡喜等の十地に於けるそれが證悟による證入。三、佛地を證悟するによる證入である。而して今の證入は前二者に對する故に（佛地の）證悟を云へるものである。

第三段 意業の神變

意業の神變には五種あり。

- 一、有情を成熟するに巧みなること。
- 二、願を成就するに巧みなること。
- 三、如意寶珠の如く一切諸趣を饒益するに巧みなること。
- 四、生死と涅槃とに住せざることに巧みなること。
- 五、禪定等を成就するに巧みなること。

（一）有情を成熟するに巧みなることに關しては「一切趣を成熟し調伏するに、時に應じて常に冥助の一切所作を普く示現するに巧みである」と仰せられた。即ち切趣の善根の未だ成熟せられぬものをば、よく成熟し

よく成就するやうに調伏して、そのために時をたがへず、よく成就し調伏していつも、常に冥助の果報ある神力の一切の所作を示現するに巧妙なることである。

(二) 願を成就することに巧みであることに關しては「一切菩薩の願を成就するに劫と時と國と行とに於て相續不斷に住する」と仰せられた。

「一切菩薩の諸願」とは次下に述べて居る通りで、それ等を成就するを「成就」と云ふ。

その「相續不斷」とは賢劫・星宿劫等の諸の劫と、未來生の相續する諸の時と、如來の出世を顯現する諸佛の國と行との相續して中斷せざること。かくの如きの住する有様を斯様に述べられたのである。是れ願を成就するに巧みであるから一切時、一切境、一切處にそれ等の願望を起すと説かれたのである。

(三) 如意寶珠の如く一切諸趣を饒益するに巧みなることに關しては「菩薩の一切の加行の積聚たる福德と智慧とをよく完具して窮りなく、一切諸趣を饒益し給ふ」と仰せられた。

一切菩薩の福德と智慧とは、一切利益の加行の積聚を成すべき總體であるから「一切菩薩の加行の積聚たる福德・智慧」と云ふ。之れによりて一切種の他の利益を成就する故に「よく完具す」と云ふ。一切時に於て相續して斷ぜざるが故に「無窮」と云ふ。一切趣を饒益することを「……し給ふ」と云ふ。此義を總合するに、諸の菩薩の福德・智慧の積集によりて、すべてに彼の如意寶珠の如く、常時に一切衆生を饒益することを斯様に説かれたものである。

(四) 生死と涅槃とに住せざること、巧みなることに關しては「一切菩薩の般若と方便との最勝なるを得」と仰せられた。「般若」とは眞如を緣する智慧である。「方便」とはこゝでは大慈悲を意味する。「最勝」とは殊勝のこと、それは勝れて居る上に尊とくあると云ふ語を入れて見るのだ。般若と方便との兩者の最勝なるを「得る」と云ふことである。その中、般若によりては生死に住せず、慈悲によりては涅槃にも住せぬ。「生死と涅槃との門を普く顯現する菩薩が相續不斷で

ある」と云ふは、般若と方便との此兩者の結果を示したものである。「相續不斷」と云ふ語は各々に係りて

生死の門を開示する菩薩行の相續不斷と云ふこと涅槃の顯示に於ける菩薩行の相續不斷なことを合明したもので、慈悲によりては生死の門を現示する菩薩行を起して善男善女の圍繞する中に座して普く現示する等のすがたが相續して絶えぬこと、又般若によりては涅槃の門を顯示する菩薩行を修起する等のすがたの相續不斷なることである。

(五) 禪定等を成就するに巧みなることに關しては「一切菩薩の禪定と解脱と三昧と等至と神通と智慧との遊戲の所作を普く示現することに巧みである」と仰せられた。諸の「禪定」とは初禪等である。「解脱」とは八解脱。諸の「三昧」とは虚空藏等の三昧。諸の「等至」とは九次第定等。諸の「神通」とは天眼等。「智慧」とは眞如を緣すること。それ等の遊戲の故に、それ等に「遊戲す」と云ふ。即ちそれ等の一切の所作にして意行の姿である。これを顯はずに巧みであると云

ふ。

第四段 身業の神變

身の神變には二種ある。即ち一、一切如來の道場會に俱に往詣することを示現すると、二、應化身を垂跡示現することである。

(一) 如來の道場會に往詣することを示現するとはまた正法の説話を起さん爲めと、法輪を護持する爲めと、如來を恭敬供養する爲めとである。

その中、正法の説話を生ぜん爲めとは「一切菩薩の神變力に自在を得たるが故に、任運無作に、一念の間に於て一切如來の道場の大會に趣いて、説法を勸請する上首となる」と仰せられた。「神變」とは往詣のこととで、その「力」とは威神力である。それに自在なること、それを「得た」と云ふ。それ故に任運無作に唯一念の間に於て、一切如來の道場會に直參することを示現する。さうして彼等は説法勸請の上首となる。是れ大乘の説法に於ける上首であるからである。依て彼等は一切菩薩の神變力に自在を得て居るから、任運に

一念の間に諸の如來の大會に詣りて、上首となると云ふ意である。

法輪を護持することゝ、如來を恭敬供養することゝに關しては「一切如來の法輪を護持し、大いに佛を恭敬供養して承仕する」と仰せられた。一切如來の法輪を護持すると、大いに恭敬供首して承仕するとは同義異語で、供養は色等に依り、恭敬は奉事等に依る。

(二) 應化身を垂跡示現することに關しては「一切菩薩の事業・決心の平等性の加行によりて、一切世界に身を示現するを得る」と仰せられた。一切菩薩の事業」とは有情の利益を成就することである。その「決心」とはよい誓約である。その先行としての「平等性の加行」とは貪染と順悲となくして、調御と順應によりてすべてを成就することである。その義は一切の世界に制御と適應との身を示現すること、即ち「身を示現することを得る」と云ふのである。

第五段 語業の神變

語業の神變にも亦二種あり。

一、言音を以て普く全世界に周遍すること。
二、種々の言葉と文字とを以て、普く無邊の劫に於て、常に大乘を絶えず教示することである。その中先づ

(一) に關しては「一切法界の如くに無碍の音聲、說法を以て周遍せしめ、一切の三時に於て、無碍の心を以て廣大の智境に及ぼす」と仰せられた。佛の「一切法界」とは眞如である。「その如く無碍に」とは無著なることで即ち法螺である。稱讚をなす爲に「說法」する。音聲の說法であるから「音聲說法」と云ふ。音聲の因は法螺の換言である。それ故に「周遍」する。普く一時に照す識が起る故に斯様に云ふ。外の語ならば出來ることではない。

「一切の三時に於て無碍の心」智を有する所の佛世尊彼等を斯様に云ふのである。意言は外に成就せぬ故に唯所知のみを云ふ。彼等の境は一切の世界で、「一切の世界に無碍の音聲說法によりて周遍するから、一切の三時に於て無碍の心による智の境に遍滿する」のが

「周遍」である。如來の智境たる一切の世界に速かに法音の宣布をなすと云ふ意である。

(二) 大乘をよく普く教示することに關しては「一切菩薩の藏」等と仰せられた。「菩薩藏」とは大乘である。その功德の積集とは功德の完全圓滿である。その極めて圓滿に成就したることは、不可説の劫に於て相續不斷に説いても説いても、かくの如き不思議な功德の説明、功德の稱讚は盡くすることを知らざるものである等と斯様にのべられた。即ち無量劫に於ても大乘の功德の諸の教示、不可思議の功德の説明は盡きないと云ふ意味である。

かくの如く金剛藏等に廣大の稱讚をのべた。彼等は菩薩の集會中の上首であるから「彼等」と云ふので、各々に稱讚をのべるのだと見るべきである。

聖十地經序註

釋迦意阿闍梨 造 終る

已上は序註全體の拙譯であつて、中の科段の見出し

十地經の序註に就て

や細科の番號等は便宜上、私に附加したものである。

此題號は藏文で *hphags-pa sa bcu'i mdo-sdehi*

glei-gshi bsad-pa とあり、Cordier 氏がそれを梵譯

して *Ārya dasabhuṃi sūtra nidāna bhāṣya*

とされた。定めてさうであらうが、通例梵文藏譯聖典の定法として先づ「梵語では……」と梵題を掲げ、ついで「西藏語では……」と藏譯の題を上げて本文の譯に入る格式とは異りて、今の序註にはその梵名題がない。また譯者名もないことは前にも述べた通りであるが、これ或は作者が西藏人でないかと疑はしめられた點であつた。尙ほその尾題には

……*glei-gshi bshi bsad-pa*

即ち聖十地經の四序の註(…*catur nidāna bhāṣya*)とある。この四は何の意味をも成さぬ竄入字で、恐らく前の *gshi* と次の *bsad* との前半後半が筆寫の際に混線し、それに發音の類似も手傳ひて、かゝる妙な誤りを來したものであらう。

扱今の序註を賢首大師の華嚴經探玄記卷九の註釋と

比較するに、元來彼れは原文を註したものの、これは漢譯を釋したもので、場所から時代からすべての狀勢が異つて居るのだから、比較することそれ自體が抑々無理ではあるけれども、それを考慮しつゝ敢へて對照すれば、先づ序註の第一段現前授記の不退轉を以て賢首は簡定其人と科し、諸大菩薩の人體を定めたものとし、且つ十地論所引の經文に

一切不退轉、皆一生得阿耨多羅三藐三菩提
とあるに省みて

又此菩薩、既並悉是一生補處

とも云ふ。乃ち今の第二段佛位隣近と科した一生補處の文に細心の注意を拂ひつゝ第一段第二段の意を總合して菩薩の人體を簡定すと科したものである。

次に序註の第三段已下を以て總じて菩薩歎徳と科し且つ第五段の前半までを別歎とし、その後半を總歎としてある。蓋し六十華嚴に依れば上來菩薩の諸徳を讚じ終りて

如し是諸菩薩摩訶薩、功徳無量無邊、於無數劫、

說不可盡

と結歎してあるから一往尤もな分科と云へる。而して此譯文は一字の相違もなく羅什と菩提流支との譯に於ても亦同様に見受けられる所である。

其他の科段は全く別な見方をして居るが、それだけ兩者の特徴を發揮して居るわけで、一を以て他を非議するは宜しくない。然るに賢首は今の第四段第五段に涉りて勝進の徳を明すとし、その中、前は殊勝の三業に修する所行を攝することを明し、後は廣大の三業に備さに諸徳を具することを歎ずとして、此の中に菩薩三業の勝徳を見て居る。序註は第三段已下に三業を大分して明してゐるに對し、賢首はその各段に小分して詳しく三業の徳を述べた。かくの如くして此兩者の間に一脈相通する考へ方を見得ると思ふ。

役行者

村上俊雄

一
役小角の生涯の事蹟に就いて傳へられてゐる所は、その大部分が宗教的信仰の生み出したものであり、それが時代を経るに従つて、益々その度を高めてゐることとは、他の宗祖や祖師と仰がれる人々に於けると變り

あり、そして期する所は彼がその祖と仰がれる修驗道の前期、即ち具體的形成にいたる以前の宗教事情を明にし、以てその道統への光明を得んとするにあり、且つは役小角の傳を考察することは、修驗道その後の發達變遷にも幾多の關聯を持ち、示唆を與へるものがあると思はれるからである。

二

はない。而も時代が古いだけに、又彼がその祖と仰がれる修驗道の民間信仰的性質から、山岳と關係多い點から、その傳は幾多多彩にして濃厚なる神秘的色彩に染められてゐる。後世の記録は暫くこれをおき、初期の記録の中から、これを少しでも明な姿に於いて捕へようとするのはこの小論の目的ではあるが、カタク

役行者に就いて傳へられてゐる所を簡單にして而も最も要領よく集大成的に記したものは時代はよほど降るがおそらく大日本史であらう。即ち卷二一七、方伎傳、列傳一五四には左の如くある。

これを一つの足場又は手がかりとして、奈良朝時代に於ける宗教思想や民間信仰の一面をも覗はんとするに

役小角賀茂公氏。大和葛木上郡莒原村人也。敏悟。

學佛氏。善呪術。年三十二棄家入葛木山。絶粒

食_レ驅_レ使鬼神。汲_レ水採_レ薪唯意之隨焉。有_レ不_レ用_レ命者。則呪縛_レ之。韓廣足從學。害_レ其能。誣_レ妖妄惑_レ衆。文武帝三年詔繫_レ小角。騰_レ空亡去。更_レ不_レ能_レ逐捕。收_レ其母。小角自出就_レ執。流_レ于伊豆島。逢_レ赦得_レ還。後以_レ鐵鉢_レ盛_レ母。浮_レ海而去。

かゝる集大成的な記事がどこから來たか。先づ小角に關する最初の古記を調べることから始める。續日本紀文武紀に、

三年五月丁丑。役君小角流_レ于伊豆島。初小角住_レ葛木山。以_レ呪術_レ稱_レ外。從五位下韓國連廣足師焉。

後害_レ其能。讒以_レ妖惑。故流_レ配處。世相傳云。小角能役_レ使鬼神。汲_レ水採_レ薪。若不_レ用_レ命即以_レ呪縛_レ之。

とあるだけである。續紀の他の個所にも多く見受けられるこの筆法は、この記事が時代を隔てた二つのものから成つてゐることを看破するに難くない。即ち前半の「故流配處」までと、後半の「世相傳云」以下の二つの部分である。前者は小角に關する事實の記述であ

り、後者は小角の事蹟がある程度まで傳説となるか、又は語り傳へられるにいたつた後のものの附加であることが容易に察せられる。従つてこの記事は、小角の滅後、その事蹟がどれ程か傳説化した後の記録であることは、續記の成立が光仁帝の詔による累代の實録の修撰であることから首肯し得るであらう。然し假令この記事が、小角の事蹟の傳説化した後のものであるとしても、一部の人の言ふ如く、これを以て彼を傳説上の架空の人物とすることは出来ない。韓國連廣足の名は藤原武智麿傳（僧延慶の著、天平寶宇頃のもので武智麿の生存時代を去ること餘り遠くない。）にも見えてゐて、かゝる立派な歴史上の人物が小角を師としたと言ふことは、小角が特殊勝れた智識又は技能の所有者であり、歴史上の人物であることを示すものである。又呪術に長じたと言ふのも、後程明にする様に、當時大陸からの新智識に洗禮され、教化の自由にして大なるものゝあつたこと、その他外道と稱せられたのは、こゝにも亦一種勝れた法驗の聞え高きものであつたこ

とが察せられる。その呪術の内容が如何なるものであつたかは明ではないが、後人の相傳ふる所によれば、「役使鬼神、汲水採薪、若不用命即以呪縛之」と言ふのである。また、その能を害さんとして讒するに妖惑を以てしたことから見れば、能とは恐らく呪術に長じたことであらうし、それは庶民に對する吸引力であり、この故に妖惑とされたのであらう。そしてかゝるものが流配の理由とされてゐるのである。がこれを究明するために、續紀のこの記事物語が發展した靈異記の記載するところを調べ、續紀との變化相違の目ぼしき點を要約して指摘すれば次の如くである。

(一) 役小角が優婆塞とされ、佛者となつてゐる。

(仰信三寶、以之爲業)

(二) 役小角の呪術が孔雀明王の呪となつてゐる。

(三) 役小角が神仙となり、呪の効驗が方術の思想と結びついてゐる。(作_レ仙飛_レ天、挂_レ五色雲_レ飛_レ冲虛之外、……吸_レ嗽養生之氣……被_レ葛餌_レ松……浮_レ海上_レ飛如_レ鸞鳳)

(四) 役小角の配流は廣足ではなく一言主神の讒により、而もその理由が「謀時傾」となつてゐる。

なほ、この外に、役小角が諸神を喝して葛木山と金峯山との間に橋を架せしめたこと、朝鮮に渡り道昭が法華經を講じた法筵に現はれたこと、日本の神が鬼神として取扱れてゐること、等が靈異記に於いて新らしく物語られてゐる。かくして續記に於ける二つの部分は、その内容の發展と、新らしき要素の介入附加によつて、靈異記に於いては結合されてゐるのを見るのである。以下この四點に就いて考察を進める。

三

優婆塞とは言ふまでもなく、特殊な在俗の信者又は修行者である。奈良朝の積極的な大規模の寺院經營は寺院をして國家の官廳と化し、僧侶をして官僚たらしめた。墾田地の無制限な膨脹による寺院の増加興隆と課役の制から自由であつた僧侶の身分は寺院と僧侶に對する人心の吸引力であつた。こゝに勢ひ寺院制度の

確立と僧尼に対する制限と規定が生ずる。年分度者の制と僧尼令に見られる如き僧侶の身分乃至行業の規定はこれである。即ち朝廷から官牒を賜つて出家する以外には正式の僧侶となれず、僧形を服することは許されなかつた。故にたま／＼佛道を修行しこれに歸依する人があつても、容易に僧侶の仲間に加はることは出来ず、従つて僧侶にあらずして佛道を修めんとするものは勢ひ山林に修行し、淨域に靜居しなければならなかつた。故に之等の人は在俗の士とも異なるが又一向の出家とも同じでなく、これらの人々を稱して優婆塞行者と言つたのである。寺院に入つて修行するを得ず、又都會の表面にあつて教化するを得ないものが、次第にその數を増し、かくして優婆塞行者が民間に増加し、山林修行の風が起つて來る。このことは必然的に公認の僧侶の身分規定と不可分の關係を持つて來るのである。即ち僧尼令に

凡僧尼、非_レ在_二寺院、別立_二道場、聚_レ衆教化、並_レ妄說_二罪禍、及_レ毆_二擊_レ長宿_二者、皆還俗_一。

とある如く、先づ寺院外の別の道場に於ける教化が禁ぜられ、並にその教化に於いて「妄說罪禍」者は還俗と云ふ嚴罰に處せられる。更にそれは

凡_レ僧尼、卜_二相吉凶、一_レ及_レ小道巫術療病者、皆還俗_一。

の規定となつてあらはれてゐる。かくして「凡そ僧尼にして禪行修道する者は、意に寂靜を樂みて俗に交はらず。山居を求めて服餌せんと欲せば、三綱連署して京にある者は僧綱玄蕃にふれ。外に在る者は三綱國郡にふれ。實を勘へて並録して官に申せ。山居の隸せる國郡に判下して、毎に山に在ることを知れ。別に他處に向ふを得ず。」と規定されて、僧侶はその教化も束縛され、移住の自由も與へられてない。

寺院の外に於ける教化と、而も吉凶禍福を説き、病氣治療等をなすことが、如何に民間に迎へられたか。その民間に於ける勢力の扶植は農民の利益や要求とも結びつき、墾田の開發に對する刺激ともなつて、これは、大佛造營の事業に協力し、これに隨伴するものでありながら、而も反面、時の中央集權的傾向に否定的に

働きかける一つの契機ともなつた矛盾を含むものである。この故にこそ、後には重用された行基も、曾ては、(養老元年)「朋黨を構へ、街衢に零塵して、妄に罪福を説き、百姓を妖惑し」とて懲戒されたのである。かくて時の僧侶の身分行業の束縛と相反して民間への教化が要求される。而も出家への希望を觸發する諸條件は満たされてゐる。こゝに私度の僧が増加し、禁止された庶民への教化と山林の修行とが方向づけられる。優婆塞の増加は必然である。呪術に長じ、妖惑とされる程、庶民に對する吸引力と教化力のあつた役小角が優婆塞と呼ばれたとて何の不思議はない。そして小角を佛道の修行者、優婆塞とすることは靈異記の作意にも合するものである。このことはなほ、次の小角の呪術が孔雀明王の呪となつてゐること、關聯して考察されなければならぬ。

四

孔雀明王經三卷は唐の不空三藏 (A. D. 705—774)

の譯である。小角の配流が文武三 (A. D. 704) であり、不空の弟子の慧果 (A. D. 740—805) から、空海 (A. D. 774—835) が傳法し、その歸朝は大同元 (A. D. 806) であるから、靈異記を弘仁年間 (A. D. 810—824) の作とすれば、空海のわが國への將來はその直前か同時である。然し譯經の持來がそれ程早くその信仰を流布するかと言ふのは問題であり特に空海は弘仁六年まで高雄に籠つて出でず、況んや小角が孔雀明王呪を修持したと言ふのは、年代的には矛盾する。(註一)然しながら、これは (イ) 純密の將來流傳から言ふこと、(ロ) 不空譯の孔雀明王經三卷の完譯に就いて言ふこと、の二つの立場からである。

(イ) わが國には兩大師に先立つて古くから所謂古雜密が齎され、奈良朝時代傳來の經典は殆ど密部のものであつたと言つても差支なく、これが相當に流布し、奈良の佛教が假令表面の談義が如何なるものであれ、その基調が密教的のものであり、全佛教が足並揃へての密教化への行進であつたことはあらゆる點から

實證し得る所である。(註二)然らば如何なる密教が行はれ、如何なる神呪や密呪が行はれてゐたのであるか。これに就いては、少し廻りくどい様ではあるが、先づ佛教と呪術との關係から述べる。

佛教の本來から言へば、呪術による奇異の効驗や、それによつての世間的福祉の追求は戒しむべきものであらう。然し佛教の中には、印度古來の民間信仰や祭祀祈禱、諸經典に於ける部分的な密呪や夾雜的な密教的思想が早くから混入し、これが三世紀の後半から七世紀にかけて大成され、三世紀後半には早くも支那に將來されて、幾多の神呪の傳譯を見てゐる程である。(註三)

かくて支那の佛徒の間にあつても、呪術は常に用ひられ、これによつて惡鬼の害を免れ、災厄憂苦を除き、病を癒し、長壽を得て、生活の平安と幸福とを求めめることは、廣く行はれてゐたのである。晋書第十九や、法苑珠林第六十一や高僧傳等には多くこれらが記載されてゐる。例へば、佛圖澄に就いて、「善誦神呪、役使鬼物」「千里外事皆、徹見掌中」などと記されてあり、

訶羅竭、耆域等に就いてもその呪術の内容がそれ／＼に傳へられてゐる。が今問題の孔雀王の呪に就いては、高僧傳卷一に、東晋の帛尸梨密多羅が元帝の時、大孔雀神呪經、孔雀王雜神呪經各一卷を譯したとあり、そして

密善持_三呪術、所向皆驗、初江東末_三有_三呪法、密譯_一出孔雀王經、明_三諸神呪_一(註四)

とあり、又曇無讖も孔雀王神呪を始め廿有餘の神呪を譯し、「明解呪術」とある。かく高僧傳には神呪に長じて鬼類を驅使した話は他にも澤山あるのである。

(ロ) さうすると不空が孔雀明王經を譯する以前に已にこれに先行する神呪や孔雀の呪法が譯されてゐたことが知られるのである。即ち現存のものとしては、早くも梁の僧伽婆羅 (A. D. 524) 譯の孔雀王呪經二卷、義淨 (A. D. 635—713) 譯の大孔雀呪王經三卷、譯者不明の大金色孔雀王呪經一卷づゝ二部がある。夥しき密部經典の吾が國への移入の中に、この種の神呪は將來されてゐた。

所で靈異記の「役小角の記事」の題目には「修持孔雀

明王呪法」とあるのに、内容には「修行孔雀之呪法」

となつてゐる。(なほ後の扶桑略記には「閑孔雀之神呪」

とあり、元亨釋書には「孔雀明王呪」となつてゐるが

これら後のものに就いては今論じないこととする。

これはおそらく上に述べた如き事情と理由から、内容

の方の「孔雀之呪法」の方が正しいのではないかと思

はれる。「孔雀之呪法」が平安朝以後に孔雀明王の信

仰が盛となつて、^(註六)題目だけ「孔雀明王」となるか、又

は孔雀の同一から「孔雀明王」と書かれたものではな

からうか。

孔雀明王經の傳來は後であり、又孔雀明王を本尊と

しての修法も後である。^(註參照)然し、孔雀王經特にそ

の神呪の傳來は奈良時代已に行はれてゐたが、然ら

ば何故に、小角の單なる呪術が孔雀のそれとなつたの

であらうか。於是か孔雀王の呪の内容、特にその効驗

や功德に就いて檢べて見る必要がある。

僧伽婆羅譯の孔雀王呪經には

願殺毒害

とあり、更に

神通飛行自在

^(註七)

なる藹沙多架摩訶里史以下の大仙人の話があり、なほ

諸々の龍王の名と話が見えてゐる。^(註八)

不空譯の佛母大孔雀明王經には、先づその序に於い

て、
此經有大神力、求者皆驗^(註九)

とあり、一切の惡病、一切の鬼神、一切の怨敵、一切

の毒惡は、この經を聽すれば忽ちにして、「捨除暴惡」

「起慈心」としてその功德が述べられ、更に

一切憂苦、一切疾病、一切饑餓、獄囚繫縛……之

處悉皆解脫^(註十)

とあり、又「呼召鬼神」「不能爲害」^(註十一)

と記されてゐる。

之に由つてこれを觀れば、僧伽婆羅の譯には神通力

や飛行の力ある仙人の虚空游歩の話だけであつて、續

記の「役使鬼神」は勿論、靈異記に於いて現はれて來

る話に相當する内容は、不空譯のものに於いて始めて之を見るのである。而も靈異記の出來た弘仁年間には不空譯の傳來乃至流布は問題である。(こゝに靈異記に對するある疑問の起らぬこともないのであるが)かゝる矛盾と疑問は如何に解さるべきか。最後の斷案に移るに先立ち、なほ支那式方術や神仙の思想に就いて見るの要がある。

註(一) この矛盾に氣附いたのは天保年間の行智である。が折角の疑問も積極的な解決が與へられてない。

木葉衣 上

註(二) 大屋徳城、奈良佛教と密教(宗教研究、新七ノ一)

その他同氏の論文。橋川正、日本佛教史、四九一

五一頁。佐藤小吉、奈良朝史。小原洪秀、平安朝

前に於ける密教の來傳に就て、(密宗學報、四八)

註(三) 大村西崖、密教發達志、卷一、一九一—二三頁。梶

尾祥雲、祕密佛教史 森田龍僊、眞言密教の本質

註(四) 大正、五十、三二七下—三二八上、なほ同様の事

は三藏記(集十三) 歴代三寶記(七) 開元錄(三)

貞元錄(五) 等にもある。

註(五) 大村、前掲、二一、五九—六一頁

註(六) 現存の孔雀明王像の古いものは、法隆寺、金剛峯

寺、仁和寺所藏のもので平安時代のもの。又孔雀明王を本尊としての修法もこの時代以後。内田信教、孔雀教法私考、(密宗學報三六、三七號) 津田敬武、奈良朝の寫經と佛教の社會的影響(宗教研究、舊一ノ一四)

註(七) 大正、一九、四五六中、四五七下—四五八上

註(八) 同 四五四下—四五五中、結界に注意

なほ後の義淨譯のもの(大正、一九、四七〇中—

四七一上) 羅什譯のもの(大正、一九、四八一下

—四八二中、四八三上—中) 不空譯のもの(大正

一九、四一五中—下) にも同様のことがある。

註(九) 大正、一九、四一五上—中

註(十) 同 四一六上—中

註(十一) 同 四一九中—四二〇上

五

己に述べた佛圖澄や耆域の傳に於いても、鬼神を役する事が記されてゐるが、なほこの外に鉢の中に蓮花を咲かせ、枯木に芽をふかす様な幻怪なことが語られて、これら佛教の呪術の中には印度傳來のものには存在しない別の思想内容が加味されてゐる。(註一) として役

小角の傳にもかゝる方術神仙の内容が盛られてゐる。

支那に於ける方術の思想は古い。莊子、列子、史記の封禪書や方士の徒は暫くおき、後漢の張道陵以後に問題がある。後漢書に於いては、任文公、郭憲、李南、高獲、唐攬、公沙穆、許曼、趙彥、郭玉、費長房、編育意、劉根、華化、徐登等が種々の方術に長じ、幻怪の術を行つた説話が記されてゐる。それらの中で、高獲に就いて「善天文、曉遁甲、能役使鬼神」、費長房に就いて、「能醫療衆病、鞭答百鬼」、（なほ費長房に就いては歴代三寶記四にも同様のことがある。）劉根に就いて、「能令人見鬼」、又彼が嘯くと、「亡父祖近親數十人皆反縛在」前」とあり、又華佗を「曉養性之術」と言ひ、徐登の條に巫術を行つたとあつて巫覡の徒の流行が知られる。その外、水に入つて溺れず、火に入つて熱せず、雨を降らせ、枯木に芽をふかせる等の幻怪奇異なる呪術に長じた多くの傳がものさされてゐる。更に晋の葛洪の抱朴子の地真篇第十八にも（註二）「自見其身中三魂七魄、而天靈地祇皆可接見、山川之

神皆可使役也」とある。勿論後漢の時代に盡くこれらの事が存在し、特に一般民衆に親まれ信ぜられてゐたかどうかは少し問題ではあらうが、後の晋書の中にも殆ど同様の事が記されてをり、（註三）道教の發達信仰から考へても、晋代以後この種の説話と信仰が、呪術宗教的色彩の極めて濃厚な支那の民間に存在し、呪術が尊ばれ巫者が活動したことは容易に察せられる。奈良朝文化が更に後の隋唐文化の急激な流入であつたことを、こゝで注意すべきである。

更に方術と不可分な神仙説に就いてである。劉向の列仙傳は後世の僞書であらうが、葛洪の神仙傳（十卷）では、廣成子、老子、彭祖から、陳子皇、封衡にいたるまで、九十二人の仙人の傳があつて、それは仙人生活誕生説、昇天説、化人説、等に分けられよう。がこの中の昇天飛行説は佛典の仙人の話の中にも入つて來てゐる。尤も佛典に於ける仙人とは、主として山林に淨處して修道するものではあるが、これが支那の仙人と一緒になり、そこに支那仙人の特徴の一つである昇天や

飛行と言ふことが、佛教の神通力を有する仙人にも持ち來されてゐるのを見るのである。華嚴經に於ける十種仙の中の飛行仙の話や、他方飛方の神通力ある修行者の如く、佛家がその呪術を支那式方術に附會し、又神仙説をとり入れて、高僧と稱せられたものを仙人と一緒にし、又はその性能の中にこれを織り込んでゐるのは、佛教を支那に民衆化し、喧傳するために、當時の信仰又は支那人の慾求等に適合し得る様に説いたものである。殊に支那人に尊ばれた神異の術は佛徒も亦これを能くし、支那人に恐れられた鬼神は佛教の呪によつて容易に懾伏し使役し得られるものであるとして、こゝに佛教の優位、佛力の威大を誇示せんとするものであつた。

高僧傳その他に見られるかゝる佛教宣揚の意圖は又靈異記の筆致に於いても、充分これを察知することが出来るのである。こゝに靈異記に於ける原文批評上見出される矛盾が包藏されてゐる理由があると思はれる。即ち前述の如く孔雀王の呪法だけの効驗であるな

らば物語の内容は全體として根據の薄弱なものであり、孔雀明王の呪の効驗とすれば年代的に矛盾する。かゝる缺陷と矛盾は、支那式方術と神仙の思想を混合せしめることによつて救はれる。これによつて靈異記は、支那式方術や神仙の思想をとり入れた佛家の手になつたものであることが察せられるのである。

然らば何故孔雀の呪法が持ち來たされたのであらうか。物語り全體の中に、この呪の効驗に相當する内容のあること勿論であるが、佛呪の威力を示さんとする意圖があり、この爲に偶々孔雀王呪が採られたものであらう。富永仲基が出定後語に、大般若涅槃經の原文(註五)批評に於いて、いみじくも「作經家各自珍愛之言」と道破した作者に於ける消息が、靈異記のこの場合にも即ち景戒に就いてもあてはまるのではなからうか。

しかし、なほかゝる物語が、如何に佛教の最勝を誇示せんとする意圖に出で、孔雀の法がとられたとは言へそれが在來の思想や當時の智識、民衆の信仰や神呪の功德等からは全く奇想天外より來る底のもので、全

然新奇なものであるならば、折角の作者の意圖も多く
の効果を期待し得ない。それは當時の智識や民衆に應
じ得る様に語られなければならない。靈異記の如き物
語が行はれるには、少くともかゝる神呪の力に關心が
持たれ、かゝる物語を受け容れ得るまでに、信仰さ
れ、それに類した傳説がある程度まで流布してゐたと
見なければならぬ。かゝる民衆の信仰に據り、又當
時の傳説を通して、而もそれらよりは新らしく、一步
進んだ説話の形式内容をとるにあらざれば、作意に沿
はない。(この消息は初期の切支丹傳道に於いても見ら
れる。)こゝに「各自珍愛之言」も自ら制約されるので
あつて、役小角の傳に就いても、それに就いての記録
それ自らの内容には、これを冷靜に學的に検討するこ
とによつて、逆に當時民間の智識や信仰の程度をも暗
示せしめるものがあるのである。

とは言へ、當時の社會的宗教的事情が、その時代の
説話傳説に反映するものであること勿論であり、これ
を明にし、これと聯關せしめて論ずることは、又内容

を一層適確に把握し得る途であらう。然らば以上の如
き役小角の説話の形成された時代の社會的宗教的狀勢
は如何なるものであつたか。こゝに於いてか残された
第四の點、即ち役小角の配流が廣足の讒ではなく、一
言主神であり「妖惑」が「謀時傾」となつてゐること
に就いて論述を進め、最後にこの時代の宗教事情に就
いて一瞥を與へる。

註(一) 大村、「是印度所不談爲支那撰述可知也」六四頁

註(二) 卷一、一一二下、方術列傳七二、上下

註(三) 晉書、九五。大村、五八頁、津田左右吉、役行者

傳考、史潮三

註(四) 小柳司氣太、道教思潮。拙稿、道教。

註(五) なほ、「是諸經興起之分、皆本出于相加上、不加

上則道法何張、乃古今道法之自然也」(出定後語
上ノ七左)

六

一言主神に就いては記紀共に雄略天皇の條に大體同
様の話がある。即ち天皇が葛城山に狩獵し給ふた時、

紀によれば、忽にして長人の丹谷に望むを見られた。その面貌容儀天皇に相似てゐるので、天皇は是れ神であると思召され、その名をたづね給ふた所、長人の對へて曰ふには「現人之神也。先稱王諱。然後應道」、そこで天皇は「朕是幼武尊也」と宣せられたので、長人は「僕は一事主神也」と稱したと言ふのである。

記によれば、向ふの山楚から山上に上る人がある。

その鹵簿、行裝、供奉等全く天皇と同一である。そこで天皇は「於茲倭國、除吾亦無王。今誰人如此行。」と問はせられたが、仰せの通りを答へたので、天皇大に怒りました。供奉の者に矢刺せしめられたが相手も亦同じ行動をとつた。數次の問答のあつたのち、相手は、「吾者雖惡事、而一言。雖善事、而一言。言離之神。葛城之一言主大神者也。」と言つた、と言ふのである。

即ちその神は善きにつけ、惡しきにつけ、要するに一言居士の神である。かゝる屬性の神であり、且は小角の故郷なる葛城の地にすむ神である式神名にも出て来る。所から、小角を讒したものを靈異記は一言主神

として、歴史上の人物たる廣足にはその子孫等にさしさはりでもあつたものか、これにとつて代らしめたとも考へられぬことはない。勿論こうすると役小角からはその祖神たる神に讒されたり、又これを呪縛したところとなつて、物語り全體の思想に矛盾と困亂が起きてゐる。殊に小角を捕へんとした時に験力によつて捕へられなかつたが、その母が捕へられたため、自ら出て縛に就いたと言ふ儒教の孝道の思想を盛つてゐるに於いては尙ほ更である。然しこれらの矛盾や困亂はただ外にもあるが、作者の頭には浮ばなかつたと見るべく、只生地（葛城）の神であり、「言離の神」と言ふ點で簡單に持つて行つたものではなからうか。

次に妖惑と讒せられたことに就ては、讒するもの、自由であるが、人を傷け、これを排せんとする場合に、やゝもすればかゝる誣妄の行はれることは普通であつて、政治的葛藤や勢力の拮抗が激烈な時、相手を打倒し、これを葬るための具體的理由として、しばしばこの手は用ひられるのである。そして記録が打倒された

者よりも打倒した者の側にある時、理由と事實の歪曲と活殺は自在である。こゝに史實に優越する史筆の自由がある。役小角の如く名門豪族の出であり、呪術に

長じた所から、その庶民への教化力や社會的勢力から考へれば、配流の事實とその理由は決して意義なきことではなからう。果せるかな、靈異記に於いては「時

を傾けんと謀る」となつてゐる。(後の扶桑略記では「將傾國家」とある。)小角にかゝる意志はなくとも、かゝるものとされるのである。この點に於いて、讒せられ

た「妖惑」よりも「謀時傾」の方が或は讒者の意中により近いものを語つてゐるかも知れない。こゝに後の記録の方が、最初に決定づけられた記録よりも、却つ

てもものゝ真相を傳へると言ふ逆説の成立し得る餘地がある。かゝる逆説にして可能であるならば、後の記録ではあるが、更に役小角に關する纏つたものである役行者頗末祕藏記に

小角是外道種類也。……厥一代斬鬚獨猶以レ如是説レ之。小角放言絶惡矣。就中專毀ニ優婆塞一者徳

光法師。法圓眞儀。道眼大僧都。泰澄大師。玄昉。吉備大臣。不比等也。(註一)

とあることは、この間の事情を具體的に語るものであらう。

尤も小角に對する續紀や靈異記のこの點に就いての記載は、奈良朝の末にいたるまでの政治上の反目鬭争や絶えざる政治的陰謀が説話に反映したものであるとも解し得られよう。何れにせよ、妖惑も時傾も事は同一で、何等かの政治的な理由に利用されたものであらうし、小角が時の要路と何等かの點で相容れなかつたものゝあることを示すものである。この點に於いても宮廷や都會の表面よりも、民間に勢力を扶植し、堂塔伽藍に於ける讀誦や佛事法要を去つて、山林の修行に向つた修験の道風に先鞭につけたものとしての小角を理解することが出来る。

註(一) 日藏、修驗道章疏三、二六三、その他の書 山田

文造、役行者、一六九—一七四頁

七

續紀の記載と、靈異記に於けるその變化等は、以上に於いて大體了解し得ると思ふのであるが、上の論述に於いても、方術や神仙の思想等、異域に於ける聯關する事實の指摘だけでは不充分であつて、これが同一の時代、同一の地域に傳來交渉したあとを尋ね、更にそれが、當時の智識や信仰となり、一般に流布してゐた點を明にしなければ未だ充分なる究明たるを期し難い。上來の論述にもこれに觸れる所がなかつたのではないが、今これを裏書する若干の事例を、續紀その他から只摘記して見る。

已に推古帝の時に、高麗の惠慈、百濟の悲聰と言ふ僧が歸化或は來朝したことが見えてゐるが、十年には百濟の僧勸勒が來朝して、曆、天文、地理、並びに遁甲方術の書を獻じ、書生數人をして學習せしめたとある。僧徒がかゝるものを齎したと言ふことは注意すべきである。奈良の寫經所に於いても遁甲方術の書は

寫されてゐる、^(註一)が更に降つて持統紀五年(一三五一)には呪禁博士の名や、翌年には陰陽博士となつた沙門の名が見え、大寶二年(一三六二)には、藝術(道術とも呼ばれ、方術と同じ意味で巫術でもある)に通じた僧が、和銅七年(一三七四)には占術の智識ある僧が還俗せしめられてゐる。養老元年の行基の戒飾に就いては前に述べた通りである。が翌年の大政官諭告にも院外住山の行人の取締方を僧綱に命じて、僧尼が私に閭巷里舎に出入するを禁じてゐる。僧尼令はこれらの結晶であらうが、養老六年の(一三八二)の太政官奏言にも、

此年在京僧尼、不_レ練_二戒律_一、淺識輕智、巧說_二罪福之因果_一、門底壓頭、詐誘都裏之衆庶、內贖_二聖教_一、外虧_二皇猷_一、遂合_二人之妻女動有_二事故_一、自剃_二頭髮_一、輒離_二室家_一、上無_二懲_一綱紀、不_レ顧_二親夫_一、或於_二路衢_一、負_レ經_レ鉢_レ鉢、或於_二坊邑_一、害_レ身_レ燒_レ指、聚宿爲_レ常、妖訛成_レ群、初似_二循_レ道_一、終爲_二姦亂_一。^(註二)

とあり、又天平元年(一三八四)には「異端を學習し

幻術を蓄積し、……書符を封印し、藥を合して毒を作り、恠異を行ふ」ものを罰する詔勅が出、神護景雲には「好學左道」の山階の僧の基眞の名も見える。

尤もかゝる詔勅奏言にも、夫々の場合に於ける事情を考へる要はあるが、これらによつて觀ても、僧尼の徒が、佛法の神呪に加ふるに多分に支那式方術神仙の思想を加味した巫術乃至呪術を以て、巧に民間に食ひ入り、或は吉凶を談じ、罪福を説き、或は神奇幻怪な術を行つて民心を煽つてゐた様が髣髴とする。民間信仰は、卑近にして端的な功利と慾求とに應じ得る効驗の觀念と神經不思議の信仰を中心とする呪術宗教的なものであることが、その第一の特徴であり、又要件でもある。上に引いた例は何れもこの消息を傳へ、同時に所在に行はれた呪術や神異の信仰が、民間に浸潤することは、社會の安寧や秩序と相反して、その弊に耐えられなかつたことを示してゐる。かゝる當時の社會的宗教的事情を考慮に入れる時、呪術に長じたと言ふ小角の周圍にも、これを慕つての徒が集まり、また

民間に勢力を持つてゐたことは容易に察せられる。呪術的行爲が禁ぜられ、これを行ふ者が處罰され、數々の禁令が出されてゐるから、彼の伊豆への流配は、以上の如き宗教的傾向の最なるものであり、これが引つかゝつたのであらう。

かくの如きものが役小角の輪廓であるが、後にその家系、父母、出生と終焉、遠流に就いての諸説、本尊の感得や灌頂祕記、種々なる奇蹟が傳へられ、諸山の踏開、諸寺の縁起に小角の傳がいよ／＼豊富となり、多彩となつて、所謂役行者として種々の傳説話の發展構成を見てゐるのである。それは靈異記以後の記録や日記隨筆物語、特に小角についてのまとまつた、役行者本記、役行者顛末祕藏記、役君形生記、役君微業錄、更に修驗の諸書により、かた／＼修驗道そのものゝ發達と關聯せしめつゝ論じなければならぬ。がこれらはすべて別の稿に譲る。

註(一) 石田茂作、寫經上より見たる奈良朝の佛教、附録

註(二) 類聚三代格三

獅子造像について (續)

——厭勝と護法——

鈴木 治

三

前述の如く漢代に至つて墓陵の石獸の中に獅子が現はれる様になつたが、果して之は佛教と全然無關係であらうか？ 先づ武家林の石闕に於てはその有名な畫

象石中には佛教に關係ありと覺しき圖様は一つもなく又其の西闕の北面下層に刻したる緣起文「武家林記」中にも佛教的な文字は一も見出せない故に、武家林の墓制並にその石獅は佛教と全く關係なしと見るべきである。因みに後漢孝明帝の代、郎中蔡愔、博士弟子秦景をして天竺に佛教を求めしめ、攝摩騰、竺法蘭の二沙門が洛陽に至つて、

中國有沙門及跪拜之法自此始也

と魏書百十四卷釋老志に記された年は明帝の永平十年

(AD六七年)であり、武家林石獅が建立されたのは桓帝の建和元年(AD一四七)で即ちこれに遅れること約五十年である。

是に對し諸々の巨大な石獅を有する南朝諸室の陵墓に於ては、梁朝の如きは殊に奉佛尊崇厚く南方セイロンの小乘を繼ぐと謂はれて居るが、南史に曰く

○師子國 天竺旁國也 (中略) 晉義熙初 始遣使獻

玉像經十載乃至 像高四尺二寸玉色潔潤形制殊特殆

非人工 此像歷晉宋乃瓦官寺 先有徵士戴安道手製

佛像五軀及顧長康維摩畫 世人號之三絕 (中略) 宋

元嘉五年其王剎利摩訶奉表貢獻 十二年又遣使奉獻

梁大通元年後王迦葉迦羅訶黎邪遣使奉表貢獻 (七十

八卷十三)

即ち晋の義熙(四〇五—四一八)間以來セイロンと交通あり、宋を経て梁の武帝大通元年(五二七)に遣使至つたが此の年は達磨入朝の年で、蕭齊諸陵も亦此の頃の建立にかゝるのである。その一なる蕭愔墓の碑文(所謂故梁侍中司徒驃騎將軍始興忠武王神道石柱)を検するに、その中には主として始興王蕭愔の閨歴を示し、佛教よりの影響は殆んど認められず、唯

○加以深大道妙識若空味絶滋腴身離煩渴上固能 世鑽
仰道俗×功高宇宙譽穆惇(金石粹編廿六)

の字あり、されど如此く親の喪に遇つて「味絶滋腴 離煩渴」の如き生活に服するは支那在來の習俗であり、且つ多くの造像銘に見るが如き葬行に當つて佛德によつて死者の冥福を希ふが如き趣旨は一字もないので、佛教の影響と認むべきものは極く僅少となり、従つて此の陵墓の制度の中に在つても、彼の巨大な石獅は辟邪厭勝の爲めの傳統的な陵墓の儀飾で、その中に佛教的な意義は認め難いのである。

然らば佛教の中に於て獅子は如何なる意義を持つて

居るか。之に關してアンリ ドン(Henry Dore)は「獅子は佛陀及び佛教の象徴である。釋迦牟尼の種々の尊號の中の一は Sakya simha 即ち「塞族の獅子」である。多くの甦生に於て佛陀は十度獅子となり六度象となり一度は兎となつたが女人と虫と“P. Iota”には一度もならなかつた。獅子の咆吼とは佛陀說法といふ意の術語をなして居る。故に獅子は護法の聖獸であり佛法の精神を守護する。その力と不撓の勇猛とは選ばれて寺院の守護となり又總べての邪惡を免れる強力な厭勝となつた」(“Reserches into Chinese Superstitions” trans. by M. Kennedy, vol. v, p, 713)

と概説して居る。「佛教の象徴云々」は未詳であるが兎に角非常に重要な意義を持つてゐることは明かである。従つて佛典に出づることも多數で、

長阿含、中阿含、離阿含、增一阿含、華嚴經、華嚴疏、法華經方便品、同踰出品、維摩經佛國品、同注無量壽經、探玄記、寶瓔經、寶積經、思益經、智度

論、大毘婆娑論、大集經、大智度論、宋高僧傳、臨濟錄、護法錄、大明度無極經、南涅槃經、北涅槃經、普賢行願本、蓮面經、成實論、普見律、正法念經、立正阿毘曇、勝曼寶窟末、涅槃經會疏解、釋氏通鑑、大般若、小品般若、宗鏡錄、地藏十論經、菩提資糧論、瑜伽論、本行集注、社廷車宛、

等正に勝けて數ふ可からざるものあり、中にも華嚴經智度論は數箇所に出し維摩經、離阿含、法華經之に次ぐ。而してそれ等の掲ぐる所を大別すると、

一、佛陀に比するもの 二、勇猛相を稱ふるもの 三、獅子吼 四、獅子座 五、護法獸の五種に分類し得る。即ち次に若干例を掲げると

○智慧無畏如師子 〔華嚴經四三〕

○是人如師子無所怖畏 〔思益經一〕

○我聞聖師子深淨妙音 〔法華經方便品〕

の如きは佛陀を獅子に比して稱したるもの、

○師子形相哮吼相〔方頗文骨、身肉肥滿、頭大眼長

等〕 〔智度論二五〕

○飛鳥及走獸莫不畏師子

の如きは獅子の勇猛相を稱ふるもの、

○師子吼無畏音也、凡所言說不畏群邪異學、喻師子

吼衆獸下之 〔維摩經注〕

○師子一吼野干腦裂 〔臨濟錄〕

○五蘊如師子吼乃至無明如獅子吼

〔大般若 五五五 小品般若 九〕

は獅子吼に關するもの、例であるが、獅子吼は獅子の咆吼を指すことは稀で、却つて大部分は佛陀の演法そのものを言ふ。

○佛爲人中師子、佛所坐處若床若地皆名師子座

〔大智度論七、十三〕

○處於法座如師子 〔華嚴疏三八下〕

等は所謂獅子座を言ふもので人中師子即佛陀の坐する所を凡べて獅子座と稱し、常識で考ふる如く獅子の守護せる臺座、或ひは獅子飾を有する椅床を意味するものは佛典の中に見出し難い。乍併獸嗟國〔Ephraim〕に

王妃出別輿之入坐金牀以六牙白象獅子爲牀

あり、實際獅形を有する倚牀の存せしことも亦事實である。

最後に第五の護法獸といふべきものは

○爲護法域受持正法能師子吼名聞十萬

〔維摩經佛國品〕

○沛沙蜜多羅王欲壞鷄雀寺門前石獅吼王怖還

〔離阿含廿五〕

等がある。是等の觀念が果して如何に支那佛教美術の上に反映されたかは大いに問題の存する所で何れ詳述することゝし次いで實作例の考察に移ることゝする。

四

支那美術史上に於て漢代の隆盛を繼いだものは六朝の佛教美術であり、六朝の佛教美術は南北を通じて北魏拓跋朝の造像が最も旺盛である。素より佛教は西晋より南朝東晋に流傳し、造佛の上に既に戴安道の如き高士あり、其の作る所の佛像五軀は、師子國奉獻の玉石製佛像及び願愷之の畫ける維摩像と共に瓦官寺の三

絶と稱へられた事は先きに援引せる南史の記にもあり、奉佛造像の風も非常に旺んではあつたが、大村氏も西晋以後南朝六代の佛教造像を記して

「王臣の興福極めて盛なりしを見るべし。然れども

要するに南朝の佛教像は終に北朝の盛に及ばざるに

似たり」(彫塑篇一七一頁)

の言あり、北朝の造像は歴倒的に隆盛で支那佛教美術も殆んど北魏一代にして成つたと言つても大過なく、獅子造像も亦此の朝の遺作例の中に豊富に存在して先きの漢代の巨大なる形式化された様式から唐朝の生獅子に到る過程が盡されて居るのである。

北朝に於ける佛教は魏書釋老志に載せる如く紀元三世紀の前半天竺の僧佛圖澄鄴都に入つて後趙の石勒に仕へて弘隆し、その弟子道安は前秦に仕へ、又新たに西域より鳩摩羅什入つて符堅に仕へたが、涼州には怪僧曇無讖あり、術數咒歴に曉く後涼の且渠蒙遜母に諮るに國事を以つてし國運隆々たりと云へば、佛教は單なる宗教思想としてのみならず是等胡人の宮廷に對し

ては先進文化の一般的體系を以つて經世的指導に當り従つて其の信奉の様相も特殊なものがあつたと考へられるが、此の前秦後涼の後を承けて勃然として興つた處の北魏の奉佛も亦是等と同く異常の弘隆を見た。併し急激な發展を遂げた北魏の佛教は、北朝統一を濟せる世宗太武帝の代に於て既に道家と共にその弊害百出し茲に彼の有名なる大減法が行はれるに至つたのである。時の詔に曰く、

「皆是れ前世漢人無頼の子弟、劉元眞、呂伯疆之徒胡人の誕言を乞ひ、老莊の虚假を用ひ、付して之を益す。皆眞實に非ず。王法をして廢して行はざるに至らしむ。蓋し太姦之魁也。非常之人有つて然る後能く非常之事を行ふ。朕に非んば孰れか能く此の歴代の偽を去らん」

と。太平眞君五年(A D、四四四)如月望日に長安の沙門を誅し佛像を焚破し、續いて眞君七年三月には長安のみならず全國の諸軍刺史に命じて長幼となく沙門を焚坑し、諸々の佛圖形像及び胡經を盡く撃破した。

是を以つて太平眞君に先立つ造像の今に傳はるものは僅少である。此の後高宗文成帝立つて復佛の詔あり、

(興安元年、A D四五二)興像續々として行はれ大安三年(A D四五五)僧曇曜帝に白して京城の西、武州塞の山壁に石窟寺を開鑿した。之が有名な大同雲岡の石窟である。收むる所の諸像は東西のあらゆる藝術傾向を超越した最高峯に立つ。ついで北魏の極盛時代なる六世孝文帝の大和十八年洛陽に南遷して伊闕に同じく石窟を開く。(A D四九四)之龍門の大石窟である。その含む所の大少石佛數千、北魏より齊周隋を経て唐代に及び此の兩石窟ともに多數の獅像を備へて居る。故に其等に他の諸々の個別石獅像及び個別佛像の裝飾等を加へて通觀するならば支那佛教美術上の獅子像の歴史が展開される。

乍併製作年代の北魏に屬するものと考へられる石造獅像は本邦所在のものは大倉集古館收藏のもの(第一圖)をはじめとして主要なもの約十軀、巴里紐育費府に藏せられるもの約七軀で、(後者はO'Shannon著“Ch-

inese Sculpture” 圖録、一一四、一一五、一八九、一九〇、一九一に収録あり）小は高さ約十糎より大は一米半を越え、形貌も魁偉にして巨眼巨口を備へ胸を張り前肢を踏張つて堂々たる體勢をなせるもの多く、



中には倭少柔軟にして猫の如きものがある。凡て石造であるがその用途は一定し難い。且是等は獅像としては殆んど絶後の傑作ではあるが、無銘にして年代は不明であり、伴出状態も不詳で纔かにその形式及び手法の點などより専門家によつて北魏代と認定されたもの

獅子像造について

であるから年代順に正確にその様式發展の過程を是に依つて説明することは不適當である。故に之に代る資料として銘記によつて年代の明らかなる佛像に附随せる獅形及び先述の雲岡龍門の諸石窟内の獅像を採らねばならない。次に夫等の示す特色ある様式若干種を摘出する。

大倉集古圖
獅石

〔第一種〕先述の太武帝眞君五年及び七年の滅法を免れたる作例の中に、最古のものとして大倉集古館收藏河南涿縣永樂府東禪寺出、石彫釋迦像（故關野博士によつて慕容垂後燕時代即ちAD三七〇年前後とさる——昭和五年二月國華七二號參照）があり、その後背の側面下部に狼の如き瘦形の獅形を有して居る。次ぎに團

氏所藏太安三年九月廿三日（AD四六〇）在銘釋迦像は眞君滅法以後のものであるが、猶北魏佛像の初期に屬し、その臺座には博山爐及び供養人物を中に挟んで左右に虎の如き獅形を半肉刻に出して居るが、之と同様の虎形のものには雲岡第十九窟左洞入口東側坐像の

方形臺座の左右(常盤博士、關野博士、支那佛教史蹟、圖録第二卷四四圖参照)並びに前出シレン著圖録一三二にも在る。一方江藤長安莊收藏の太平眞君三年(A D 四四二)在銘石彫菩薩像にも非常に奇異な大いなる鬘を被れる獅形をその臺座の左右に有して居るが之は健陀羅佛の作例の系統をつぐものと見るべきであらう。

(伯林民族學博物館收藏 Dr. Ludwig Bachhofer: Zur Datierung der Grandhara Plastik, abb. 4 参照)

此の眞君三年銘菩薩像は北魏の最初期の様式を示し、同時に西域泥塑像との近似を示すものであるが、併し獅子は健陀羅佛と支那佛に表はれるのみで、その中間に位する西域佛にはその例を見ないのは注目すべきである。即ち眞君或ひは太安に屬する北魏造像の初期のものとは虎形に類するもの多き特徴とし、他に特種な獅形を示すものもあるが、此の虎形は或は道教よりの影響とも見られる。之等を第一種「虎形」と稱する。

〔第二種〕之に對して「熊形」とも云ふべく之は雲岡龍門兩石窟中殊に所謂交脚佛の臺座の左右に脇侍す

る蹲踞形の小獅像で、極めて小軀の割に巨大なる頭部に巨口と巨眼をつけ、體肢の制作は簡粗にして、唯胸部中央より前肢の間にかけて鬃毛の表現あり。如此く胸間に鬃毛の突起を有するのはサルナート以下印度獅像の特徴と合致するもので茲に表はされたものは印度傳來の手法の著しく退化せる表現法と見ることが出来る。而して雲岡に於ては第十九窟に見る虎形のもの一例をのぞいて、第十、第十一、第十二各窟(佛教史蹟圖録第二卷第卅四、卅五、卅八各圖所載)のものは全部交脚佛に配せられた此の熊形のものである。此の交脚佛と熊形獅子の關係は龍門にも及び、古陽洞の中には多くの同類があり、之亦注目すべき現象である。

〔第三種〕頭、胸共に丸く一方の前肢を「招き猫」の如く挙げたる蹲踞形小獅子形で、古陽洞北壁黑釜生兄弟造像二面、及び同壁彌勒像(各々彫塑篇四七九、四八〇圖所載)の臺座下左右に在り。是等諸像は交脚佛に非ずしてその臺座に垂下せる縹紋は初期の硬化を離れた流暢さを有し所謂末魏正光の形式で、法隆寺釋迦

三尊の先驅をなす特殊形式のもので、従つてそれに附随する此の「招き猫」形も先きの熊形に對して明白に別種の様式をなし東魏より北齊への方向を示す所の特質



第二圖

正光六年造彌勒下生像足

的なものを内藏して居ると見る可きである。

〔第四種〕年代的には第三種と殆んど同時であるが従前のものに比して遙かに造型的には稀薄であると同時に繪畫的傾向に富み華麗な火災の如き彫毛を掲げた裝飾的な形態で、正光六年(A D 五二五)

在銘の跣石(彫塑篇五四二圖所載)挿圖第二は)その顯著な様式を表はして居る。此の形式のものは蓮花洞東壁佛龕(佛教史蹟第二卷百拾圖)及び同南壁龕右方臺座(彫塑篇五二五)にあるもの等皆すべて中央に博

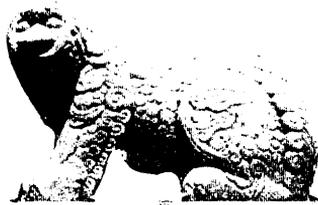
山端を挟んで居ることが特徴である。是は又先きの虎形獅子を持つ太安佛の形式でもあつた。同時に茲に於ては左右の獅像は若干形を異にして雌雄の表現に迥進めるものゝ如く、所謂阿吽の相は現はれて居ないが彫毛に著しい差異がある。又大いなる二岐の尾を有し、此の類のものとしては既に英國 Bradford の Rutherford Collection にある "Accessories from Tuan Ford Altar Piece" と稱するもの (L. Ashton ; Introduction into the Study of the Chinese Sculpture, pl. XLIII) 又燉煌百二十窟 F 號石窟 (Pelliot : Touen-Houang. 所載) 等の諸例があり、その狀は長尾大にして口吻突出し全く稻荷の狐の如きものがある。而して此の彫毛豊にして招き猫の如く一方の前肢を挙げ巨口を開いて全く第一圖と第二圖を綜合せる半肉彫りの作例が龍門智運洞の壁面にあり(佛教史蹟第四卷所載)、又大體同制のもの(蓮花洞南壁龕(彫塑篇五二五圖)永熙二年(A D 五三三)造銘彌勒の臺座にある。此の智運洞のものは既に唐代の製作にして全く

生獅子の體をなして居る。如此く此の第四種に屬する形式は最も繪畫的且裝飾的で後代獅像の發展に對して最も多様の要素を提供するものとして密接な關聯を有して居る。

〔第五種〕 龍岡石窟古陽河北壁本尊下方の左右の狛犬式石獅（彫塑篇四八六圖並びに佛教史蹟二卷八八圖）は岩盤より彫起されたもので周圍岩壁の佛龕の造像銘に永年三年同四年（宣武帝AD五一〇、五一一に當る）等とあるに依り、大體AD五〇〇年頃の作と見るべく、

従つて年代的には第三、四種に先行するが、是は先きに掲げた諸例がすべて佛座に附隨的に作られた小像であつたに對し、その何れとも異り全く狛犬形の個立像である。その右方（向つて）のものは正確な蹲踞型にして巨大な眼と所謂獅子鼻形の角張つた口吻を有し明かに第一圖のものが形式的に進化し本質的に退化せる形を示す。之に比する時は第一圖のものは少くとも五世紀初頭と見るべきで且第一圖のものから此の古陽洞石獅を通つて唐朝高宗乾陵、德宗崇陵にある平凡な狛

犬形石獅に向つてその様式の發展は明白な一直線をなして居る。又左方のものは又之と全く異り、圓頂にして口邊の手法も全く圖式化退化せるもので、現在朝鮮京城總督府前に存置されたる李朝の制作にかゝる石獅（第三圖）と同制を示して居る。之は通稱「海蛇」と稱



第三圖 京石城獅（朝鮮通）總稱海蛇前

せられ、舊王城の正門たる光化門の左右に置かれた巨大なる花崗岩の石像で、且何故か王城の地の火難鎮護の爲めと稱せられるものであるが、是も大いなる鬘を

有した石獅であることは疑ない。併しこの海蛇像と古陽洞石獅との間に如何なる關係があるか全く不明であるが共に圓頭無角、或ひは集古錄謂ふ所の「浮屠祿」となす可く、之に對し右方のものは頭上に角の痕跡を有せる所から之を又天祿と稱す可きか否か、但此の圓

頂石獅は後世の補修甚しき由なれば暫く疑問とする。

五

以上によつて支那佛教美術史内の石獅の變容相は大體明白になつたが是等諸作例の用途を考察すると

一、陵墓墳丘の石獸

二、寺閣の鎮護

三、墓室玄室入口の守護獸及び棺側の副葬品（所謂

明器）

四、佛像の脇侍

の四種が考へられる。併し上掲諸作例の何れが何れの項に該當す可きかは決し難いものがあるが大體一米突より一米突半に達する如き大形のもの第一項第二項に當り、中には古陽洞の例の如く明らかに第四項に屬するもの乍ら相當大形のものもある。唯第三項のものは用途の性質上半米突を越えるものは稀であらう。併し是等各川途が實在せる事は次の如き事實に依つて知られる。即ち燉煌新録に、琴玉なる人の墓門に石人石獅あり、その子寒微にしてこれを賣りしに毀たれて血

出でたりとの記あり（彫塑篇三〇四頁）。之第一項の如き陵墓に石獅ありしことを證するものである。

第二項寺閣鎮護のものとしては洛陽永寧寺（熙平元年、A D 五一六、靈太后胡氏の建立）に

○四面各開門、南門樓三重、通三道、去地二十丈

（中略）拱夾門有四力士四師子、飾以金銀加之珠

玉、裝嚴煥炳世所未聞、東西兩門皆亦如之所（下略）

〔漢魏叢書九七、洛陽伽藍記卷一〕

之は明かに獅子を有せる仁王門で、唯各四軀を收め、東大門南大門に幾倍する莊麗が窺はれるが、彼の雜阿含廿五なる

○沸沙蜜多羅王欲壞鷄雀寺、門前石獅吼、王怖還の記はかゝる風が既に少くともB C 二世紀の頃中印度に於て行はれた形式であることを示す。（サンチの華表素より獅像有り）

第三項即ち墓穴玄室石門の守護には明白なる實例があつて河南省磁縣出土のものに門柱や楯形石楣等には典型的な忍冬模樣、蓮花、寶珠等の佛教美術的要素を

有して然もその描線は流麗雄勁にして漢代技術の傳統を表はして居るので明かに北魏の初期と推定される。

従つてその左右を守る石獅も亦北魏初期の形式を具現せるものと見る可きである。又副葬されたる明器としてはカナダ、トロント市オンタリオ博物館に北魏中山王墓誌と伴出せる一例あり、明器の類は漢代より六朝を経て隋唐に至る迄の作例にして今日各地に蒐集されたものは莫大な數量に上るが多くは出土状態並びに年代を明かにしないので取扱ひ難い中に原田助教教授によつて世界美術全集(第五卷九五圖)收載された此の像の圖録は注目すべき作例で高さ七寸八分、その顔貌は古陽洞石獅と相通する者がある。

第四の佛像を守護するもの存在することは先きに引用せる雲岡龍門の諸作例は盡くこれに屬するもので最早冗言を費す要を認めない。

茲に於て是等四種の獅像の用途と先述せる佛典中に於て獅子の表はす五種の概念とを比較する時、後者に於ては「佛陀即人中師子」の概念が最も強力でそれよ

り「師子王」、「師子吼」、「師子座」なる概念が派生し師子の「勇猛相」を稱へるにも單に猛獸獅子を稱へるのではなく、語裏に佛陀を指すものである。しかるに是等諸觀念のを表はす實作例は非常に稀有で、たゞ佛典の上に於ては僅かに現れる所の守護即ち「護法獸」の觀念が實作例の多數を支配して居る。このことは即ち、惟ふに獅像と佛教典の關係が一般の憶測に反して非常に稀薄なることを示すものに外ならない。

是は然し願れば當然の歸結で、獅子像の最も盛んなるは埃及、スメル、ヒティツト、アツシリア、バビロニア、シリア、希臘、波斯で、その中心は西亞細亞に在る。是等の文化圏は凡べて佛教出現に先んじたもので佛教美術はそれ等の中に既に行はれて居た獅子造像の形式を借用したに過ぎず、佛教美術の獅子像は是等の末流に位し、その後塵を利用したものと斷じ得る。現に現在としては印度地方に於ける最古文化を表はせるモヘンジョダロの出土品に於ても殆んど獅像は見出し難し。(Sir John Marshall: Mohenjo-Daro and

the Indus Civilization. London, 1931 参照) 故に印

度佛教美術の圏内に於てもナウリアナンダンガルフの
阿育柱石獅以下サルナートよりサンチー、アヂヤンタ
ー及び印度教のエルーラ窟に至る迄凡べて盡く希臘—
波斯 (Greco-Persian) 風の傳統を傳へて居る。之
が北魏時代に於て支那造像史中に混入したのである。
茲に於て後漢以來の雄豪なる步行型石獅と阿育柱石獅
を太宗とせる佛教美術上の護法獸なる獅子の謂ふ所の
蹲踞型が合流して、支那彫塑中に蹲踞型石獅が成立さ
れたと見る可きである。

かくして北朝に成立せる蹲踞型石獅は隋唐を経るに
つれて^{トラスチウ}進型的には若干の退化を示したが、却つて生獅
子の實態に近づいて行つた。而して唐に入つては文様
として非常に多數用ひられ、所謂「唐獅子」の名に於
て我國にも大いなる影響を及ぼして居るが、此の唐獅
子の狗兒の狂ふが如き寫實性を帯びる様になつたこと
に就いては特に波斯ササン朝藝術の影響が多分にある
ことが認められる。之に關しては歴史上の唐とササン

波斯兩國の實際的交渉が有力な契機をなして居るもの
と考へられる。猶此の外新羅百濟以來朝鮮半島の佛教
美術に於ては亦石造獅子が非常に發展活躍して居るこ
とは注目すべく、芬皇寺石塔、佛國寺多寶塔、華岩寺
舍利塔、法住寺双獅塔及獅子頻迅寺獅子塔等の外王陵
石獅もあつて、その發達せることは支那を凌ぐものが
ある。又兩國の直接的影響の下にある我國の獅子狛犬
にも多様の變化が認められ、且之に隼人の傳説など加
はつて特殊な内容を帯びることになつたが是等は附記
することにとどめて此の稿を完結する。

〔前號 正誤〕

(十・八・十三)

正

誤

(七七頁) ボガツロイ Bog-

ボガツケウイ

(八一頁) 禹城

禹城

(八二頁) B. C. 九十年

A. D. 九十年

(八七頁) クミレウア
モギラ

クミレウア モジラ

ドイツ宗教社會學の發展 (上)

小 口 偉 一

一

周知の如く、フランスの宗教社會學とドイツのそれは、夫々異つた形態、構造を有してゐる。このことは宗教に對する學的態度、この場合では社會學的方法の差異に基くのであつて、社會學からその分枝として成立した宗教社會學に於ては當然なことといへるであらう。既にゾルネル・ゾンバルトは社會學に於ける二つの傾向として、西歐的・自然科學的傾向とドイツ的精神科學的傾向とを認めたが、更にレオポルド・フォン・ギーゼはドイツ社會學の發展を大英百科全書に於てプランフォードが佛英社會學の進歩について説明したところと比較し、(一)コント・デュルケム學派、

(二)ルブレール學派、(三)カラムスの「國際社會學」の

傾向に類似性を跡づけ、ドイツ社會學に影響を與へたものとして、(一)ドイツ浪漫主義及び理想主義哲學、(二)コント及びスペンサー、(三)史學、經濟學、法律學等を挙げ、これらの影響の下に發展した現代のドイツ社會學に、(一)社會生活の歴史的進歩の研究としての社會學(歴史社會學)、(二)心的な力の研究或は意識力の科學としての社會學(哲學的社會學)、(三)實在的經驗的基礎の上に社會學を組織的に考察する社會學(組織的社會學)の三つの傾向を認めてゐる。

かくの如き社會學の傾向的區分は、結局 (一)自然科學的・實證的、(二)精神科學的・觀念的として要約し得るものであり、我々はこれをそのまま宗教社會學の領域にもあてはめることが出来る。即ち、實證的とはフランスに於けるデュルケムを中心とする宗教社會

宗教社會學說のそれである。その特徴として、フランス宗教社會學は多く未開社會の宗教を研究對象としてをるが、これに對してドイツ宗教社會學はその對象を所謂文化的宗教に限定してゐるといつてよい。しかしドイツ宗教社會學にしても、傾向としては觀念的ではあるが、夫々その立場によつて、また異つた特性を有つてゐることに注意せねばなるまい。例へば、通常我々はドイツ宗教社會學者として、ゲオルク・ジンメル、エルンスト・トレルチ、マックス・ゾーベルを數へるが、これらの學者がすべて同一の傾向にあるのではないのであり、概觀して、ジンメルが著しく觀念的であるに反し、トレルチ及びゾーベルはより多く歴史的でありドイツ的の意味に於て實證的であるといへよう。けれども、いまこれを全體的に、ドイツ宗教社會學の觀念的傾向を説くことは矛盾しないであらう。それは史的發展に跡づけて斯學を觀察することによつても明瞭である。

問題ではあらうが、一應我々は、ある前提の下に出發せねばなるまい。といふのは、宗教社會學を定義して、(一)宗教の社會學的研究といふのも、或は(二)宗教と社會との相互關係の研究といふのも、また(三)社會現象としての宗教の研究といふのも、その定義の不明瞭不充分さには變りないからである。この缺陷は、社會學的といふ概念の漠然性とより精密な方法的な規定の缺除に基くが、いづれにしても、宗教社會學は宗教を個人心理的なものとしてではなく、社會現象として學的に取扱ふものである。

この意味で、從來何等かの形式に於て宗教と社會との關係を説述したものが、これがたゞ、社會學者によつてのみ議論されて來たとするならば、觀念的なドイツ社會學者によつて、論ぜられたドイツ宗教社會學が、これまた觀念的であることは、結果としては變則的ではない。また我々は、これを單に變則的でないと見るのみでなく、ドイツ宗教社會學の特性として、そ

こに鞏固な哲學的基礎を見出すことにもなるのである。

1 Werner Sombart, *Soziologie*, 1923, S. 9.

2 フォン・ゲーゼ、獨逸に於ける社會學（松本潤一郎編社會學、一六二頁）

二

我々はドイツ宗教社會學の發展を回顧するに當つて斯學の萌芽乃至出發點を何處に求むべきであらうか。

恐らく我々は、意識的に内容的な宗教社會學を説述したものととして、ジンメル及びゾーベルを挙げねばなるまい。特にゾーベルの宗教社會學は斯學の意識的の成立としての意義を有つのみでなく、ドイツ文化社會學一般の出發點たる意義をも有してゐる。⁽¹⁾

勿論我々は、ゾーベル以前の社會學者の勞作から、副産物としての宗教論を拾ふことは出来る。初期の社會學者、フォン・シュタイン、シェフレ、フォン・リエンフェルトの社會理論は何等宗教への關心を示

さなかつたが、同時代の學者カール・マルクスの唯物史觀の立場に於ける宗教論の價値は高く評價さるべきであらう。さふまでもなく、マルクスの宗教論は決して體系的ではない。また宗教社會學であるかどうかも、勿論疑問である。しかし彼の學説が、宗教の否定を目的とするものであつたにしても、その後の社會學者に著しい影響を與へた點に於て、また特に宗教社會學の領域に於ては、ゾーベルの宗教社會學的研究がマルクス批判を出發點としてゐるといはれることによつて、マルクス學説の宗教社會學に對する前史的價値は充分に認めらるべきである。⁽²⁾

たゞ注意すべきことは社會學の前史をそのまま宗教社會學の前史とすることは出来ないことである。社會學は一九世紀の後期には、既に生物學的傾向をもつて誕生してゐたが、宗教社會學は一八九八年のジンメルの「宗教の社會學」に、はじめてその萌芽を見出し得るに過ぎない。しかしその後、一九〇四年にはゾーベルによつて、内容的な宗教社會學的勞作としての「ブ

ロテスタント倫理と資本主義の精神」の一部分が發表され、順次に斯學は多くの色彩を有つに至つたのである。

1 Ernst Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme*, 1912, S. 65.

松本潤一郎、一九三一年の獨逸社會學（社會學、第二號、六四頁）

2 マックス・エーベルの宗教社會學をマルキシズムに關聯せしめて考へることは既に一般的であるが、例へば Paul Barth, *Die Philosophie der Geschichte als Soziologie I*, 1915, S. 673.

我々は、ある意味に於て雜然たるドイツ宗教社會學の發展を、その傾向に従つて、これを代表する學者とともに、次の三つに區分し得るであらう。

(一) 社會哲學的傾向（オトマール・シュパン、ルドキヒ・シュタイン、マックス・シエーレル、ジンメル）

(二) 社會經濟史的傾向（ゾンバルト、トレルチ、エーベル）

(三) 體系化の試み（エーベル、カール・ドゥンク

ドイツ宗教社會學の發展

マン、ヨアヒム・ヴァッハ）

これらの傾向の圏外にあつて、いはゞ斷片的な宗教論や宗教に對する社會學的研究を爲した社會學者は多し。一例として、フェルディナンド・テンニースの宗教集團論⁽¹⁾、ギーゼの教會論⁽²⁾、アルフレッド・フィアカントの呪術論⁽³⁾を擧げることが出来る。特にテンニースはその主力を社會關係、社會意志、社會結合體の研究に向け、文化體系の一環としての宗教を、共同社會生活に於ける一つの力として、社會意志の問題のうちに於て取扱ひ、同時に教團の問題を社會關係乃處社會結合體の研究の一部分として分析的な探究を試みた。彼の宗教集團に關する社會學の見解は、ジンメルのな宗教概念の克服として注意さるべきである⁽⁴⁾。

シュパンはシエフレの學説を繼承し、早くも宗教社會學に對する態度を明かにした⁽⁵⁾。彼は宗教社會學に關聯する二つの學派として、比較民族學派と比較歴史學派とを指摘し、前者は特に宗教社會學に重要なものであるとして、これに屬する學者、バスチアン、ラッツ

エル、フロベニウス、グレーブネル、フォオイ、シュミット、コッペルスを列挙してゐる。後者は、シュパンによれば、比較民族學派に類似の方法をもつが、社會學派としてでなくむしろ經濟學派として有力なものであり、この學派の人々としては、ロツシャー、シュモラー、特にカール・マルクスがあり、またマックス・ゾーベルもこの學派に屬すると見られる。

シュパンは宗教社會學に一應の回顧を與へたが、自身の宗教社會學説は比較的消極的であり、むしろ宗教哲學である。シュパンによれば、社會學がその對象判斷にとるべき基礎形式は個人主義と全體主義とであつて、宗教を對象とする場合も同様であらねばならない。従つてシュパンは實證的方法を否定する。宗教は精神的全體性として全體主義的に把握されねばならない。そこでシュパンは宗教社會學を超個人的精神性に關する學説と見て、經驗主義の認識論を拒否する。

彼によれば、さうした立場にある宗教社會學者は單なる相對主義、實證主義、感覺主義、自然主義に陥り、外

面的なるものを理解し得るに過ぎない。彼はゾーベルの宗教社會學を、誤解された事實の巨大な集積にすぎぬとし、非形而上學的人間が人間の社會及び歴史の偉大なる形而上學的領域を取扱ふことの危険を述べてゐる。即ちゾーベルの如き「宗教の特殊な信條論のみならず宗教性一般をも否定するものは、宗教社會學を探究すべきではないし、探究することは出來ない」といふ。

シュタイン⁽⁹⁾も宗教社會學を認識論的基礎の上に建設しようとした。彼は社會的當爲と宗教的當爲について深く論及してゐるが、不確實な社會學主義に陥つてゐるため徹底した論旨を得られない。

シェーレル⁽¹⁰⁾はアルフッド・ゾーベルと共に文化社會學に強い關心を有つてゐる。そして、宗教社會學に對しても多くの示唆を與へた。しかし我々は、これをむしろ宗教哲學として取扱ふべきではあるまいか。詳論することを他の機會に譲りたいと思ふ。

ジンメル⁽¹¹⁾の宗教論は流動的であるが、意味的には神

の觀念を中心に把握することが出来る。即ち、彼の宗教論は宗教社會學、宗教認識論、宗教形而上學の三つの側面に於て述べられてゐるのであるが、これらは相互に關聯してゐる。そしてこの學說の基礎には彼の形式社會學がある。ジンメルの形式社會學は社會の實在性を人間間の相互作用によつて基礎づけたものであり、この相互作用の形式は社會的形態である。彼によれば、社會的形態は象徴、機關、規範に區分され、これを宗教に適用すれば、(一)象徴としては僧侶の如き人格象徴、十字架の如き事物象徴、神或は信仰の如き觀念象徴、(二)機關としては管長の如き個人機關、教會の如き集團機關、(三)規範としては慣習、道德、法律の如きがある。ジンメルは先づかくの如き宗教的形態を社會學的に分析した。そして特に、日常宗教現象として觀察されぬ人的相互關係のうちにも宗教的なるものを見出してゐる。彼によれば、夫々の文化の分化過程及び狀態に従つて、或る場合には宗教的形式も法律的形式となつて現はれる。宗教的と觀念されぬこと

も人間間の相互關係のうちにはある。それ故、神の觀念も、かうした相互關係に關聯してゐる。それは觀念内容の發展に外ならない。かやうな觀念内容の發展によつて神の觀念は必然的に僧侶へと發展する。同時に觀念として神は社會的所産から昇華して絶對的なるものとなつてゐる。しかし、絶對的者もその本質は人間間の相互關係に存する。

結局ジンメルは宗教を社會學的現象として、社會的基礎に於て觀察したのであるが、特定の宗教に對する實證的或は歴史的探究を試みなかつたために、その宗教論は宗教形而上學への過程をとつてしまつた。

- 1 Ferdinand Tönnies, Kulturbedeutung der Religion (Schollers Jahrbuch, 48 Jahrg., 1924)
- 2 Leopold von Wiese, Allgemeine Soziologie. Teil II, Gebildelehre, 1929, S. 2. 9—260.
- 3 Alfred Vierkandt, Die Anfänge der Zauberei und Religion (Globus, 1907); Das Heilige in den primitiven Religionen. (Diokuren, I, 1924)
- 4 Karl Dunkmann, Lehrbuch der Soziologie und

- Sozialphilosophie, I. Teil, 2. Soziologie der Religion., 1931, S. 293.
- 5 Othmar Spann, Gesellschaftslehre, I. Aufl., 1914., I. Aufl., 1923, S. 17—52.
- 6 參照 Karl Gerber, Der Universalismus bei Othmar Spann im Hinblick auf seine Religionsphilosophie, 1934.
- 7 Othmar Spann, Tote und lebendige Wissenschaft, 1925, S. 166.
- 8 Othmar Spann, a. a. O., S. 163.
- 9 Ludwig Stein, Einführung in die Soziologie, 1923, S. 177—200.
- 10 Max Scheler, Vom Ewigen im Menschen, 1921., Die Wissensformen und die Gesellschaft, 1926.
- 11 Georg Simmel, Soziologie der Religion (Neue Deutsche Rundschau, 1898.); Beiträge Zur Erkenntnistheorie der Religion (Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, 1902); Die Religion, 1906, 3. Aufl., 1922.

三

これに反してトレルチは屢々獨斷的といふ非難を受

けるけれども、問題に對する歴史的觀察の態度を捨てゝゐない。それは彼が特定の宗教に關して強い關心を抱いてゐたためでもある。トレルチは宗教と經濟との關係を探究する場合に、宗教を純粹に觀念的に、教義とか形而上學或ひは宇宙についての特定表象に結合せる道德であるかの如く理解したなら、かやうな關係を探究する意味はないといつてゐる。従つてトレルチは宗教意識を心理學的に分析し、これに歴史の適用を試みた。このことは、トレルチの哲學的基礎が新カント學派にあり、同時にデイルタイの歴史的心理主義に關聯してゐることによつてゐる。故に、トレルチに於て社會學は歴史の手段である。内容的には、トレルチは基督教の社會思想を取扱つたが、彼はその際、社會思想と社會學的構造との區別を明かにした。即ち、すべての宗教も一個の社會學的構造をなすが、これをそのまま社會思想といふべきではない。社會思想は、ある社會學的構造が他の社會學的構造に關聯して生ずるものだからである。そしてトレルチは、特に基督教と社

會的なるものとの相互關係を探究し、神の國の觀念、福音、禁欲等の宗教的倫理、或は國家、權力の問題に及んでゐる。例へば彼は、福音に個人主義及び全體主義を認めて、基督教の動向を單に社會史的に見ず、彼のいふ宗教史的立場から觀察してゐる。しかし決して社會史的觀察を拒否したのではなく、この點については特にマックス・ゾーベルとの關係が密接である。或る意味に於て、宗教社會學の研究は、當時この二人の學者によつて分業的に行はれたといへよう。⁽¹⁾

マックス・ゾーベルの宗教社會學説は「宗教社會學論集」三卷によつて知られ、研究の中心點を宗教と經濟との相互關係の問題においてゐる。ゾーベルによれば、經濟現象を決定する宗教的機能は宗教の經濟倫理である。經濟倫理とは神學的教義ではなく宗教的態度としての實踐的形式の全體である。こゝに彼は、宗教社會學の實際上の問題をおき、その解答を宗教的倫理が社會生活に如何に影響したかに求めた。ゾーベルはこれを、基督教のみについてでなく、諸々の世界的宗

教について觀察した。彼がプロテスタント倫理と資本主義の精神について探究したところによれば、資本主義精神の代表的なものは合理的な經濟的企業であり、私有財産制を支持するものであるが、かやうな精神並びに制度によつて特徴づけられにゐるものに職業倫理がある。マックス・ゾーベルはかやうな特殊概念を方法としての理想型によつて得た。彼によれば、理想型概念に基いて、例へば現代の經濟組織と古代或は中世の經濟組織とは區別されるのである。彼は資本主義といふ特殊な經濟組織が特定の社會關係や精神的状態のみ可能であるとし、經濟組織の變化に必要な力を近代資本主義に關してはプロテスタン倫理であるとしたそれが精神的なるものである限りに於て、近代資本主義の組織される以前に、資本主義の精神は既にプロテスタントに於て準備されてゐたのである。

ゾーベルはかやうに宗教と經濟との關係を實證的に探究したが、他方に於て、宗教社會學の體系づけの試みをも行つた。⁽³⁾それは先づ、(一)宗教の發生、(二)宗

教的指導者の類型にして探究され、次いで、(三)宗教と社會組織、(四)宗教的社會組織にして分析されてゐる。(一)はカリスマの概念を中心に、(二)は、呪師、祭司及び豫言者の經濟的なるものへの制約とその結果の探究であつて、宗教的指導者の特殊機能の宗教社會學的重要性が認められてゐる。(三)に於ては宗教的機能を社會階級にして解明したのであつて、集團内部の諸宗教の宗教性の相違にも觸れてゐる。(四)は階級或は國家の如き社會的(世俗的)組織と宗教との關係の探究であると同時に、教會、宗教、祕事團體の如き社會結合の形式を宗教的衝動の側から問題にしてゐる。

エーベルの特に體系的宗教社會學は今日のドイツ宗教社會學に大きな示唆を與へてゐる。何故なら、今日のドイツ宗教社會學はその體系化のために進路を求めてゐるからである。

1. Ernst Troeltsch, *Gesammelte Schriften*, Bd. 1, 1-

IV, 1925.

2. Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, 1922—23, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 1925, S. 227—356.
3. Joachim Wach, *Einführung in die Religionssoziologie*, 1931, S. 65—98.

四

マックス・エーベルの學說を正しく理解することによつて意識的に宗教社會學を體系づけようとする試みは、ヨアヒム・ヴッハによつてなされ、彼は宗教社會學の課題を宗教と社會との相互關係の探究においたが⁽¹⁾、斯學の課題に關してはギンテルもまた簡單に觸れてゐる⁽²⁾。ギンテルによれば、宗教社會學は、(一)宗教の社會的發生、(二)宗教の社會的作用とを課題とする。彼はこれによつて、複雑な宗教社會學の問題を整理し、方向づけようとした。かような問題設定は全體主義の社會學者ドゥンクマン⁽³⁾によつてもなされた。ドゥンクマンはヴッハの宗教社會學を宗教社會誌であるとし、マックス・エーベルを高く評價するとともに、斯學を

社會學主義の立場から限界づけようとしてゐる。彼は宗教學一般の傾向を現代に於ける原始宗教の研究に跡づけて、この點にも宗教社會學の意義を認めようとはしてゐるが、むしろ傾向的には、哲學的な全體主義を固執してゐる。彼は文化形態としての宗教を探究する宗教學一般は社會學的現象から分離することは出来ぬとして、次の五つの問題を宗教社會學の課題として提出した。(一)宗教の本質に關する根本問題及びその社會學、哲學及び神學との關係の問題、(二)宗教的集團の特性に關する社會學的研究の問題、(三)史的宗教的形式の多様性とその社會學的研究の可能性の問題、(四)宗教的生活と社會組織との相互作用の問題、(五)宗派の社會學的分析の可能性の問題。以上の問題設定は社會學的命題の宗教學の諸分科への夫々の關係を示してゐる。即ち、(一)は組織的宗教學或は宗教哲學に(二)は宗教史に、(四)は宗教心理學に、(五)は一般教會史或は教義史に於て夫々研究さるべきものであり、(二)のみが純粹に社會學的對象である。しかしダウン

クマンは第二の問題のみを宗教社會學の課題として取上げたのではなく、彼は宗教社會學に、これらすべての關聯的諸分科を包括せしめた。従つて、こゝに現代の宗教學と彼の想定する宗教社會學との關係の問題が提出されねばならぬわけであるが、結局ダウンクマンは體系的宗教學の概念に於て、宗教の本質に關する問題を豫想し、これに委ねてゐる。この場合、宗教社會學は宗教學を整理し得るものであつて、決して宗教學に代るものではない。そして、ダウンクマンは、グッハと同様に、宗教社會學を宗教と社會との相互作用の記述的探究に限定し、宗教の本質の問題を取扱ふことを拒否してゐる。しかし、ダウンクマンの宗教哲學の領域は極めて特殊なものであつて、集團に對する形而上學的動機之要求や集合意識の心理學的理解にも觸れる。従つて、本質的に、宗教的問題は集團から着手される。もちろん集團に於ては宗教のみが成立してゐるのではないから、これを藝術や學問から心理學的に區別せねばならない。この場合、宗教は社會哲學的に理

解され、社會學は概念規定に必須のものとなる。同時にドウンクマンは、宗教史及び宗教心理學への社會學の寄與について説き、ゾーベルの資本主義の精神と宗教的類型の關係の探究を宗教心理學的勞作として價値づけ、ゾーベルの得た効果の基礎に社會的根據を認めらる。

ドウンクマンに於ては宗教學への態度が不明瞭なため、その社會學主義が反つて問題の整理を複雑にし、逆の結果を得たともいへる。この點についてはグッハは遙かに明瞭な問題設定を試みてゐる。

グッハによれば宗教社會學の課題は宗教と社會との相互制約的關係の探究と記述とである。それは先づ、積極的・歴史的宗教乃至宗派の社會的集團への關係を探究すべきである。すべて宗教は社會學的環境から發生し、この影響を受けてゐるが、その發展は逆に社會的構造に影響を與へるようになる。かやうな、宗教と社會との關係を解明するには、この二つの力の本質と構造とを理解せねばならない。宗教についていふなら、

それは本來の性質を形態的に具有してをるものではない。例へば、利益社會結合に於ける宗教は形成された宗教であつて、純粹のものではない。従つて宗教社會學者は自己の課題の範圍が純粹な宗教ではなく、むしろ經驗的に形成された宗教であることを意識せねばならない。

グッハはかやうな宗教の結社形式として宗教的社會即ち教團の問題を取扱つた。そしてグッハは教團が如何にして可能であるかといふことを、三つの類型に於て解明した。即ち、(一)素朴的肯定(原始的集團)、(二)否定的(禁欲的宗教)、(三)制限的肯定(集團範圍の限定)とであつて、これらの教團形成の動機は、消極的には共通的困窮、防禦等であり、積極的には神の體驗、神との交通等である。同時にグッハは宗教的行動と社會結合との關係に注意をほらつた。宗教社會學に於ては、宗教の本質が問題となると同様に、一般社會學の取扱ふ社會の本質と構造についても探究せねばならぬとグッハはいふ。即ち、宗教は社會の何處に

關係してゐるか、また宗教の何處に社會的動機は結合してゐるかといふことが、主要問題である。かくしてのみ宗教と社會との相互作用は認識され探究され得るのである。

宗教が社會へ及ぼす影響には、宗教が形式によつて作用する場合と、社會内部へ宗教的組織をもつて作用する場合とがある。前者は、多く儀禮團體としての集團に見られ、稀にギルドの如き派生的社會にも見られる。同時に宗教の國家への統制的機能を看過することは出来ない。宗教的社會教團の發展は、(一)熱情的、(二)統制的、(三)地域的發展、(四)教會の成立の四段階を経て宗派的教會へと發展する。かやうなヅッハの企圖する宗教的社會の問題については批判の餘地があるけれども、この問題こそ彼の宗教社會學の中心點である。宗教と社會との相互關係、特に宗教の社會への作用側面の探究は、彼に於てはこの問題によつて解明されてゐる。従つて、残された問題、社會の宗教への作用に關しては何等新しい着眼點をも示してをらな

い。

特に方法論的に、ヅッハは宗教と社會との相互關係の探究を二つの領域に區分した。即ち、(一)宗教に關する科學(宗教學)、(二)社會に關する科學(社會學)であつて、この意味に於て、「宗教社會學」と「宗教の社會學」とが區別されるわけである。従つて、ヅッハに於て社會とは、經濟、藝術等と並列的な意味をもつことに注意せねばならない。社會も文化系列の一環をなしてゐる。

彼は宗教社會學の始祖をヘルデルにまで溯つて求めたが、建設者としてはエーベル、ゾンバルト及びトルチを挙げ、特に彼の學説はエーベルに據るところが多い。

我々は、ドゥンクマン乃至ヅッハによつても、最近のドイツ宗教社會學の傾向が、その體系化にあることと、マックス・エーベルの學説を中心にして動きつゝあることを知り得る。

1 Joachim Wach, Einführung in die Religionssoziol.

1. ...
2. E. K. Winter, Probleme der Religionssoziologie (Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft, 91. Bd., 2. H.) 1931.
3. Karl Dunkmann, Lehrbuch der Soziologie und Sozialphilosophie. 1931. S. 285—307.
4. Karl Dunkmann, a, a, O., S. 297.
5. Joachim Wach, Religionssoziologie, in: Handwörterbuch der Soziologie, 1931. S. 493.
6. Joachim Wach, Einführung in die Religionssoziologie, 1931, S. 67.; Religionssoziologie, S. 4.3.

大塚節治氏著「基督教倫理學序說」

佐野勝也

キリスト教倫理學と稱するからには、それが一般倫理學と異なる所以を明らかにしなければならないことは、云ふまでもない。著者に依れば、哲學的倫理學が

自然人を對象とするに對し、キリスト教倫理學は更生せる人間を問題とする。而してこれを教理學から區別する爲には、更生せる人間の「行爲」を問題とする。

然るに此のことは、單に「更生せる人間」の行爲の研究又は記述に限定することを許さず、これと關聯せる幾多の問題を喚起する。即ちキリスト教道德の本質的要素は、キリストと聖靈に依つて與へられる自由、信仰に依つて導かるる道德認識者としての良心、絶對目的としての神の國、及び神の命令としての義務の四者である。キリスト教倫理學の問題は、これ等の諸要素の闡明とその可能なる所以の根據を明らかにするにあ

る。恐らく著者の此の問題提出には、あまり異議をさしはさむ人はあるまい。

著者は、以上の課題解答の方法として、キリスト教の本質問題を解き、これを道德的見地から展開して行くと云ふ方法をとつてゐる。キリスト教の本質とは何かの問題は、ハルナツクの有名な「キリスト教の本質」以來、トレルチ、ウオツベルミン等に依つて論ぜられたところであるが、トレルチに對しては、「我々は、普通史、一般宗教史の光によつてキリスト教の本質を把握すると云ふよりも、逆にキリスト教の本質に照らして一般歴史と一般宗教史とを眺むべきである。」と云ひ、キリスト教の本質は、イエスに於ける啓示、従つて其の啓示を語るところの新約聖書に求むべきで、從來の發展は從屬の意味を持つに過ぎない。況んや一

般史や、一般宗敎史をやと云つてゐる。

こゝで私は少しく私の疑問を述べて置かう。キリスト敎の本質を新約聖書に求めると云ふ著者の立場を一つと先づ承認するとしても、新約自身が、多くの検討さるべき問題を包含して居るが、これを著者は如何に解決せんとするか。例へば著者は、神の國なる概念内容の決定をイエスの福音中に求めんとする場合でも、福音書そのものが資料として有する種々なる疑點に觸れること無く、諸大家の説をそのまま採用すると云つてゐる。だが、共觀福音書問題の如きは、現今なほ所謂諸大家間に一致を缺き、従つてその何れの大家に依るかゞ先決問題である筈である。これに對する著者の態度は、學的で無いとの非難を受けるかも知れない。

それはとにかくとして、以上の立場から著者は自ら云ふところのキリスト敎倫理學の課題たる自由、良心の國、義務を如何に解決したであらうか。著者に依ればキリスト敎的自由とは、一般道徳における自由とは異なつてゐる。何となれば、キリスト敎道徳におい

ては、自由はもはや不要であり、却つて禍となる。自由無き人間になほ罪の責任をとり、決定された神の攝理のうちになほ精進と努力とを怠らなむところにキリスト敎的自由がある。而して此の矛盾と背理とを喜びと感謝とを以て抱きとるのが信仰の姿である。云ふ。此の著者の主張は正しいと云つて差支へ無い。只奇異に感ぜられるのは、此の結論を導き出す爲には、著者は新約聖書よりもむしろその後發展したキリスト敎思想、特にカトリック的思想家に依ることが多いことである。そのこと自身が悪いと云ふのでは無く、著者の方法的立場と矛盾してゐることが奇異に感ぜられると云ふのである。

第二に良心に關しても大體自由に對すると同様であつて、罪と救ひとの實驗は「不安なる良心」から「平安なる良心」への變化であるとし、一般的意味にての良心は、一應否定され、神に依つて生かされなければならぬ。即ちかゝる否定を通過することは、自由意志の場合と同じく、キリスト敎信仰の本質的契機であ

る。自然の良心に基づき、自らの行爲に依つて價値を實現せんとすれば、理想と現實との分裂を來すに過ぎない。

第三に神の國とは、著者に依れば最高善である。而して此の最高善は、人間の所産では無く、超世界的、究竟界に屬する絶對善である。この意味で、最高善は人間の願望の的とはなり得るが、決して現世における人間の課題とはなり得ない。それは未來において神から與へられるものである。著者は「神の國」の内容に就いては、更に篇を改めて第四篇において詳細に論じてゐる。キリスト教倫理學の課題の第四として著者があげた「神の命令としての義務」に關しては、充分なる説明を得ることができなかつた。それは著者が目的論的な立場をとると主張してゐる爲であらう。

要するに著者は眞摯なる學徒で、問題の解決にあつては古今の學説を參酌し、そのうちに自己の立場に近いものを發見せんと努力してゐる。但しその爲に論旨の徹底を缺く場合が無いではない。特に自然的道德

とキリスト教道德との根本的相違は、後者が自然の否定の上に立つところに在るとしてゐるようであるが、如何にして自然は否定されるであらうか。おそらく、著者はこの點辨證法神學の否定の方法を採用してゐるであらうが、それならばその點に關して説明の要があらうと思ふ。更に啓示が組織神學の規範であるとする點も、辨證法神學に負ふところであらうと思ふが、啓示の問題については、辨證法神學者間に異説があつて一致を缺くことは、早くから學者の注意したところで、最近に至つては、その點が愈々明瞭となり、遂にバルト對ブルネル、ゴガンテン等の分裂を來したことは、著者も熟知のことであらう。さすれば、規範たる啓示そのものが、規範となる前に批判の對象となるではあるまいか。著者は論理的追及よりか、むしろ學說史的探究により多くの興味を有するのではあるまいか。従つて本書は古今の學説を知る意味にても貴重な著述である。あやまつた獨斷的な基礎の上に立つ神學書の多い我が國においては得難い學的著述である。

金藏に關する第二報告

—— 蔣唯心氏の研究 ——

櫻 部 文 鏡

本誌前卷第二號に於て常盤・橋川・服部三氏により

範成法師の金藏發見の第一報告が齎されて、凡そ金藏などいふものゝあることを知らなかつた我が學界を驚かしてから、早や一年有餘になる。その間、今まで名のみ知られて其本の缺けてゐた因明論理門十四過類疏景祐法寶錄・祥符法寶錄（後の二は略出）等の翻刻があり、北平三時學會及び宋版藏經會の合同で遺珍の影印出版が傳へられてをるが、予の寡聞なる、其後未だ我國に於て金藏そのものに就ての研究報告のあつたことを知らずをる。然るに南京より近著の金藏雕印始末攷證經目（蔣唯心著、民國二十四年一月刊）を一讀して、略々その全貌を察知し得たので、その概要を紹介したいと思ふ。故に以下述ぶる所は予の研究ではな

い全く蔣氏の研究である。

蔣氏は晉南趙城廣勝寺に滞在すること四十日間、一經卷を披閱して、字體・版式・尾跋等仔細に點檢し文獻にあたり、地勢に考へ、參考圖版十二を附して、論考されており、其論述は肯綮に値するものと思ふ。今その紀行、廣勝寺の來歴等に關する部分は割愛し、論證の引用典據も多くは省略して、敘迷の簡明を期したいと思ふ。詳しくは原著を讀んで頂きたい。

一 晉南趙城廣勝寺現存藏經の外貌

イ部 帙卷數 この藏經は千字文の天字より幾字までの符號を附して六八二帙あり、現在狀態は、各帙完整のもの少く、全帙缺本のものすらある。凡そ總計七千卷

程あるべきものであるが、今存するもの四九五七巻で約十分の三は散佚したわけである。

口装潢體裁 全部卷子本で黄表赤軸、長短大小の差違がある。巻首に釋尊說法の圖一幅を附装し、その右端に「趙城縣廣勝寺」とあり、稀に「住持人霍山老人」の語の入つたものもある。而してこの圖は藏經の原板に存するものではなく、廣勝寺に於て裝潢の際に、加刻したものである。

ハ巻内版式 大體に於て二種類となる。一は翻經類で版心高さ約二十二公分、寬さ約四十七公分、每紙二十三行、各行十四字。紙首に某經第幾卷第幾紙、某字號と記せる一小行がある。全經中、天一號字、起一成字雁一塞字號の凡そ五九四帙は皆この式である。第二は入藏著述類で、版心は高さも寬さも少し大きく、行格字數は一定せず、二十二乃至三十行、十五字乃至二十二字である。間々梵冊式（折本）のものあり、即ち五行毎に空白あり摺疊し得るやうになつてゐる（一例、華嚴經合論）。又書本式（方冊綴本）のものがある、

即ち行線を加へ柱の入つたものである（一例、傳統玉英集）。かゝる異式のもの交へてをるのは、著述の類を入藏するに單行本の原版のまゝを覆刻した爲だと思はれる。

ニ用紙 多くは桑皮紙、希に臘黃紙でこの分は卷軸や大きく、首に興國院大藏經といふ方形朱印が押してある。而してこの類の中の千臂千鉢經卷三第一幅の紙後に黒記あり、「大金大安元年己巳歲睢州考城縣太平興國禪院、建修十方常住雜寶藏經、看檢高流切須護惜庶得……」（以下、紙黏の爲に覆はれて讀み得ない。）云云とある。之によつて考ふるにこの分は興國院所安の藏經が廣勝寺へ流入したものである。

而して蔣氏の見たる興國院本凡そ十卷あり、その中の二卷（大般若二六九と毗沙門天王經）には複本ありそれを比較し研究の結果、次の如き重要な斷案を得た。

(A) 興國院本の版式は原刻であり、別の一本の版式は翻刻である。

理由、(一)興國院本の字跡整齊なるに別の一本は草率である。(二)興國本の邊題は第幾張、某字號と丁寧であるが、別本のは第幾、某字といふ如く簡略である。(三)興國本には刻工を記さず、別本には隨處に附記してある。其他刻技、印紙等々の比較による。

(B)この標準によつて廣勝寺の全藏經を見るに、原刻本と補雕本とに二大別することが出来る。補雕云々の識語あるものは常に前述の別一本の形式の類にみる。

二 原刻に就て

イ年代 刻版の年代記載のもの凡そ三十ヶ處程ある中

最早のものは金の皇統九年(南宋紹興十九年) 日字帙(西紀一一四九)

大般若卷八二

最遲のものは同大定十三年(南宋乾道九年) 雁字帙大(西紀一一七三)

乘智印經

大體に於て卷帙の順序を追うて刻版成つたものらしく、日字帙以後、皇統天徳なく、書字以前に大定の年號出でず、凡そ三期に分れ、(第一期)皇統天徳の間に

雕版の業始まつたが、その出だす所の卷帙猶多からず(第二期)貞元正隆の八九年間に最も多く、三百餘帙三千餘卷を出だし、(第三期)餘は大定年中の刊行で經過の時日最も長く、この部分は今存する經版、十中の九は翻刻なれば、詳狀不明なれど、全藏の終に近き農帙(止觀補行)に猶大定の刻板題記あるを見れば、金源の一代に必ずやこの藏を完成したものであらう。そして刻板の字體も凡そ上掲の三期に自ら各々特長があつて辨別しうる。

ロ募刻 原版は純ら私人の募刻によつて成つたものである。隨處記載の施主の名を検すれば、その住所區域

は多く晉南・秦西の地である。試に之を年代順に示せば、皇統貞元のものには河津・白水・毗沙鎮・蒲城より晉南の太平・解州・夏縣・安邑の諸地、正隆已後は全く解州を中心として所屬の安邑・夏縣・芮城・平陸より潞州の長子・翼城・臨汾・萬泉・榮河・猗氏に及び偶々秦中の美原が一度出てくる。大定五年に至つて猶解州の夏縣といふがあるよりみて、刻經の業が解州と

最も深い關係にあつたことが知られる。

而して勸緣主の何人であつたかは原版諸卷の中遂に其名を發見し得ない。全藏の最初即ち大般若の首にその記載があつたかも知れぬが今その部分を佚してゐる僅かに知り得ることは、大乘智印經・大般若第五十九地藏十輪經第一第八第九等の尾跋によつて、ともかくこの刻版は「大藏經版會」の組織の下に成され、その經版會は天寧寺内に設けられたものであつたことである。而して尾跋に本寺或は本院に施財するといふからその寺に於て雕經せられたものと見ねばならぬ。

而らばその天寧寺なるものは何處にあつたか。尾跋には榮河村民が普賢像を施し、萬泉村民が梨樹を施し安邑村民が驛を施して刻藏を資けてをる。これら運輸の便を考ふれば天寧寺の所在は榮河萬泉安邑等の諸地と程遠からぬ位置であるべく、又尾跋に本州云云の語を見ることより推して、安邑萬泉附近の諸州の中に之を求むれば、解州の西二十里、中條山陰に靜林山天寧寺といふ唐宋の古刹あり、解州志卷十一によれば、金

天寧寺こそ大藏經版會の設けられ、此處に於て刻經せの時に嚴存してをる。これらの事情より推してこのられた所であらう。

ハ要之 (一) 皇統八九年より大定十餘年に至る、前後三十年間に、(二) 晉西南隅の地を中心として私人の募資により、(三) 天寧寺に於て大藏經版會の下に刻成せるものなること疑なきものである。故に金藏と稱すべきである。

三 補雕に就て

廣勝寺本全藏の約四分の一は後の補雕である。念を入れていへば、續刻ではなく、補修である。

イ補雕の年代は、年月の題記極めて少き爲、確證となるものは僅かに三あるに過ぎない。瑜伽論第五十六、二十四紙及び二十六紙の行間に附記して「時大蒙古國蔚州普勤山僧性湛刊經二百五十連、壬寅年八月二十五日記」とあり、同第五十八卷第二十紙四行空白にも大體之に同じき記あり、但刻工を「飛狐縣家山寺僧智昇」

に作る。今考ふるに蔚州・飛狐は元史一によれば均しく元太祖六年（西紀一二一一）以後に元の版圖に入りしものであり、蒙古は世祖至元八年（西紀一二七一）に元と稱したのであるから、この壬寅とはその中間なる太宗の後聽政の元年（西紀一二四二）であらう。果して然りとすれば、顯宗論第一巻尾の「戊戌年監造雕經僧祖圓」とあるは太宗の十年（西紀一二三八）なるべく、攝論釋第四卷末の「癸卯年月沙門法空施雕此卷」とあるは太宗後聽政の二年（西紀一二四三）でなければならぬ。而して前出の僧性湛は畜妻僧で其名は大般若四八八卷以下屢々見るもので、補雕は必ずや壬寅歳以前より従事されてゐたことを知りうる。

□補雕の經過 原刻は多く郷民の淨施により、無名の刻工によつてなされたが、補雕は地方長官の自ら功德主となり、輸材提倡により、諸山名刹の雕字僧が主體となつて従事したもので官私の合作である。二三の跋記を抄出すれば、

平州路、都功德主、達魯花赤、行省萬戶相公祥崇助

緣（摩利支天陀羅尼）

平州路、行省相公、劉夫人祥融、洎六姐祥最同施財
（解節經）

宣差大名府路、達魯花赤、納憐、蒙古提舉補修雕造
（四分律）

雕工僧に就ては隸屬する寺名を出せるもの、出さざるもの、僧號のみを署せるもの俗姓を加へるもの等一定しない。そして各地の僧工を一處に集め、監造者・調板者・管經者・刀字教首等を置いて事を執つたことは知られるが、詳細なる組織は知るに由ないことである。

補雕の場所は明文ある刊記を見出さないが、經跋記載の資料を綜合考定すれば、燕京の弘法寺に於てであつたことを知りうる。

四 金藏刻經發起者

遍く廣勝寺大藏の題跋を検するに、原刻にも補雕にも、それが發起者の誰なるかを記してゐるものがない。

併し三十載の星霜を歴たる原刻、十餘路の僧衆を勞せる補雕、かゝる大事業を創めしものが遂に湮没して彰はれざる理あるべからざることである。抑々金人の刻藏事蹟を文獻に案ずるに、崔法珍なる一私人を發見することである。

刻藏緣起に出づる陸光祖が募刻大藏經に序する文に曰く、

昔有女子崔法珍、斷臂募刻藏經、三十年始就緒、當時檀越有破產鬻兒應之者。聖朝道化宏廣、越前朝遠甚、豈無勝心豪傑乎

又金史紀事本末卷三十に出づる、李有棠が舊文を引いて云ふ所は

大定十八年、潞州崔進女法珍、印經一藏進於朝、命聖安寺設壇爲法珍受戒爲比丘尼。二十三年賜紫衣宏教大師、明昌四年立碑石、祕書丞兼翰林修撰趙風記翰林侍講學士黨懷英篆額。

と。此二文は蓋し一事をいふものである。崔は必ず金時の人、故に陸序に前朝と指す。崔が所印の經は必ず

自身苦行倡成の大藏であらう。故に國家の異典たる創壇受戒を蒙つたのである。その刻藏は漸次に需要に應じ法惠愈々宏きに至つて更に紫衣宏教大師を加賜せられ且つ金石の銘文を受けたのであらう。今陸序と李引と、この二文を綜合すれば、(一)晉南の一平民崔法珍

(その父、進のことは金史に事蹟を見ず)

が創倡刻藏し完成した事、(二)その發願は人を感じしめ破産鬻兒してまで應募したものがあ

る事、(三)刻藏には三十年を要した事、(四)刻經によつて聖安寺に於て受具したのだから、經版上に何らか聖安寺に關係せる形迹があるであらう事が考へられる。試にこの四點を以て、廣勝寺藏の原刻に比較すれば、一一符節を合する如きものがある。(一)廣勝寺藏の原刻の募刻は常に晉南の地を中心とし、施主は常に村民が主體である。これ晉南平民の倡刻完雕たるに合する。(二)題跋を涉獵してみれば、村民資産あるものは數千貫の財、數十卷の資を施し、餘畜なきものは樹木・騾・布等を施してをる事實は、破産鬻兒して應募したといふ所以であらう。(三)前述の如く皇統九年

已前より大定十三年已後に至る間に雕造せられたといへば前後凡そ三十年であつて、これ亦崔氏刻藏の時日に一致する。(四)廣勝藏の鞠帙觀經の卷首に別刻の序文一篇あり、その末に「丁丑九月十五日燕京大聖安寺晦堂和尚洪俊序」とある。元・明各藏にはこの序文無く、亦別刻加序の例もない。然るに今獨りこの序あるは、特別の關係がなければならぬ。順天府志十六に引く所の元一統志に據れば、「聖安於皇統初賜名大延聖寺、大定三年命晦堂主其事、七年二月詔改寺額爲大聖安」といふ。晦堂は大定中に聖安寺主となつてゐる

の刻藏が企てらるべき筈がない。又兩藏何れも聖安晦堂と關係ありといふ様なことも想像し得ない。されば金藏の原版と崔氏の刻藏とは斷然一事でなければならぬ。その倡成者は法珍尼一人であるに相違ない。隨天の緣山大藏緣起に法珍の事蹟を誤つて明人の武林方冊藏を刻することゝ解し、常盤博士の大藏經雕印考も亦その誤を重襲されてゐるのは遺憾の極である。崔氏の經、蠹蝕塵埋に世に聞えざること七百餘年、今その故物を得、潛徳の幽光を發し得たることは愉快に堪へぬと蔣氏は喜んでゐる。

五 補雕考

朝廷が命じて崔氏に聖安寺に於て受具せしめた時には晦堂を奉じて阿闍梨としたであらう、されば其文を鄭重にして藏内に追加したことも自然の情であらう。但し原序の干支に丁丑とあるは正隆二年で晦堂が未だ聖安寺主とならぬ已前の作であるが、其後刻版の時聖安と加題したものゝと解する。ともかくこの藏經が聖安寺と特別の因縁あることを見うるではないか。思ふに晉南の物力富饒、民情佛を好むとしても同時同處に兩種

イ至元年中の奉敕撰たる辯偽錄卷四に「大元啓祚、瞻意法門、太祖則明昭首班弘護茲道、太宗則試經造寺補雕藏經」とある。而して元史卷一には「太宗八年丙申六月、耶律楚材請立編修所於燕京、經籍所於平陽、編集經史」とある。此によつて、太宗は意を文獻に致すこと丙申より始まり、耶律楚材が實に之を補導したこ

とが知られる。今楚材の湛然居士文集卷十四をみるに甲午丙申諸作の間に大藏經版を補ふ疏あり、「十年天下滿兵埃、巨惜金文半劫灰、欲剖微塵出經卷、隨緣須動世間財」といふ。然れば太宗が雕補も亦必ず丙申以來にあるべく、當時中書令たりし楚材がその策畫にあたり、民間を婉導し合力協作して勝業を完成したものであらう。補雕の場所は弘教集によるに、元の世祖嘗て大都弘法寺舊藏經版によつて校補印造して天下に頒行したとあるから、太宗已に藏經あり、世祖之を用ひたものであるべく、弘法寺の舊藏は太宗の遺業であり太宗の補經は弘法寺でなされたものであらう。この元初補經の史上の記事と廣勝寺藏中補雕の事蹟とは一々脗合するから、これその證左たるのみならず、現在の廣勝補版の諸經はその實物であることは更に贅言を要せぬ。果して然らば金藏の補雕者は誰か、曰く、名は太宗に歸し、實は耶律楚材の功である。

口、崔剡藏經の原版は晉地に於て、元代の補雕は燕京弘法寺に於てなされたとすれば、この兩事實の連鎖と

して、版木を燕京弘法寺に輸送した事を考へねばならぬが、その事實は如何であらうか。明昌四年趙胤が撰せる崔法珍の碑文には屹度それが記されてあつたらうが、惜しい哉、明時代以來、碑石久しく毀れて微するに由がない（析津日記に正統十一年聖安易名普濟寺、内官營建、既更新額、并毀舊碑といふ）。姑らく旁證によつて之を推測すれば、崔法珍は大定十八年に勅によつて授戒したのが已に異數であるのに、又二十三年には紫衣及び宏教大師の號を賜うたには原因がなければならぬ。思ふに、この五年の間に所刻の經版を朝廷へ進納したので世宗が復その功を旌表されたのではなからうか。

明昌七年に趙胤が撰したる濟州普照寺照公禪師塔銘には大定二十九年に照公が住寺し輪藏を建立したことを述べて「□□開京師弘法寺有藏教版、當往彼印之、卽日啓行、遂至其寺、凡用錢二百萬有奇、得金文二全藏以歸。一寶輪藏、黃卷赤軸、□□□□□□殿中安置壁藏、皆□梵冊漆版金字、以爲嚴飾、庶幾清衆易於翻

閱」といふ（金文最第一百一十卷に見ゆ、金文二全藏とは二種でなく、二部のこと、次に一寶輪藏云云といふものであらう。）其他の碑中、藏經に關説してもたゞ五千四十八卷といふ陳語一句を以てするのみなるとは迥かに異なつて、頗る委細の敘述をしてをるが、これ恐らくは、趙蕩が明昌四年に崔法珍の碑を撰し、その刻藏が弘法寺に歸せることを詳悉して、印象深きものあり、後三年にして照公の銘をかき、自然とこの事に言及したのか、或は弘法寺の藏經を有することが當時の一新耳目の事であつた爲、歴々と敘入して他本と異なるものあることを示したのではなからうか。さうすれば普照寺が弘法寺へ往つて印藏せるは大定二十九年だから、崔法珍の刻經が燕京に歸した後であつて、黃卷赤軸、卷子に作るも、漆版金字、梵冊に裝するも自由であつたことは、崔氏刻經の版式は每紙二十五行、邊縫の一行を加へて、四折して冊となせば六行一頁、璽藏の如くなし得られ、猶又此方の著述類は前述の如く一層その便利があつたわけである。かくて弘法寺の經版は即ち崔氏所刻の藏經でないといへようか

これはたゞ一推測のみではないのである。藏經版本の系統から言へば、弘法寺舊版より蛻化して元代の弘法本となるので、現存廣勝寺の崔藏は元本據る所の弘法寺舊版（至元錄に見ゆ）と恰合するのである。而して著述の一部分の名目卷帙に至つては尤もよく崔刻藏は必ずや舊弘法寺本であつて、後に來る元本は因つて以て増損せる所の者なることをあらはして居る。且つ元の泰順間に湖州妙嚴寺が嘗て弘法・普寧・思溪・福州・磧砂の五本に據つて損益を對校し、般若・寶積等の經を重刻して居る。幸にその刻本に從つて略々元代弘法本の文句の獨異の一斑を窺ふことが出来る。上海影印磧砂藏帝帙所收の妙嚴寺版大寶積經によつてみるにその卷三十四の末に不了眼性空の一頌の後に更に若了眼性空の一頌がある。こは普寧・思溪・福州本になきもの、磧砂本は思溪本より出づるものなればこれにも無い筈、してみれば妙嚴所據の五本中、既に四本に此頌なしとすれば、必ずやこの頌は第五の弘法寺本に據るものでなくてはならぬ。今崔氏刻藏中の寶積經を検するに明

かに此頌が存在する。(その文は雙行加刻で、これ乃ち崔刻藏校改の常に見る式である)故にいふ。崔藏は即ち元の弘法寺本の據であり、その版は弘法寺に在りしものでなからうか。(今一例を挙げたが、他にも此類のこと多く、決して孤證ではない)

六 崔藏は北宋官版の覆刻ならん

崔藏は即ち弘法寺舊版であるといふ認定によつて、刻藏研究上に如何なる影響を生じ、如何なる價値が認めらるべきかは、専深の研究を待つて明かにせらるべきであるが、倉卒に氣付いたことをいへば、崔氏の刻藏は一目瞭然として北宋官版大藏經の覆刻である。(一)卷子裝で、行格每紙二十三行十四字なること。(二)短篇經の紙數、各自起訖して以て分合に便せること。(三)北宋諸帝の名諱を避けたること。(四)文字時に校改あること。(五)經末に偶々底本の題記を存し、北宋官版たること疑はれぬ。(六)更に其内容を究むれば、祥符貞元諸經の編次錯綜して重出誤收の諸籍、詳に麗藏目錄及び麗藏校正別錄を以て校勘すれば、愈々北宋覆版

たることを證明してをる(北宋官本にのみある才帙佛說六字神呪王經菩提流志譯の崔藏に存する如きそ) (七)著述の一門に珍祕の籍あるもその實は北宋官版の舊觀である。

猶又天台慈恩二家の作二百卷、天聖四年に入藏、その諸籍の版は杭州の驛より進めたるもの(景祐錄卷十五丁)、杭版は即ち錢俶が高麗より遺文を搜訪して雕版せしもの(佛祖統紀卷四十四)で、錢俶の名字を版末に記したるものあり、今廣勝寺藏も亦一一之を覆載してゐる。

(摩訶止觀に在りと。蔣氏未だ實見せず)

近時經籍の研討日に進み、宋元諸版の藏經漸く明瞭になつて來てゐるがその共同の祖本たる北宋官版の刻藏の全豹窺知するに由なかつたが、今や廣勝寺藏經によつて、その全面目を知るに足る。實に不思議の因縁ではないか。

七 廣勝寺藏經の來源

最後に蔣氏は廣勝寺現存藏經の來源を考定して居る簡單に之を紹介すれば、(一)藏中に混入せる興國院藏

經の印あるものは太宗がその四年五年（西紀一二三二・三三）に興國院のを掠取して廣勝寺へ恩賜せるものである。（二）其他の廣勝寺大藏は元の世祖中統初年に寺僧が印來せるもので、もと散葉のまゝで齎し、佛像を刻して裱背とした。故にまゝ缺紙がある。（三）廣勝寺藏經中には後に零本の經疏を搜集して加へてゐる。（四）元明以來廣勝寺は屢々興廢あり、藏經も幾分散佚した。明の萬曆二十年頃、悟順比丘補經し、清の雍正九一十一年に大いに缺卷を補抄した。今存する抄本二〇七卷の中十八九は皆この時のものである。

以上予はたゞ蔣氏の金藏雕印始末考を抄譯し、了解の便宜の爲に少しく説明を附加し、段落を分つて紹介したのである。原本末尾に附する廣勝寺大藏經簡目も重要な文獻であるが、今は之を省略する。

ハース先生の訃をいたむ

石 橋 智 信

ハース先生は昨冬遂に物故せられたと聞く。先生の訃は汎く宗教學界一般のなげきであること言ふまでもないが、とりわけ、わが國、宗教學界の悲しみである。

先生は一八六八年、ドイツ、バイロイト市郊外に生れられ、引續きその地方に育ち、大學も生地から程遠からぬエルランゲン大學に入學、そこに神學並に哲學を修められたのであつた。其後ドイツ國內、二三箇所
の教職を勤められて後ち、直ちに我國に來朝、普及福音教會宣教師並びに新教神學校校長として東京に十二年滞在、その間、東京帝大にドイツ語講師を短期間擔當せられたこともあつた。一九〇九年（明治四十二年）任期満ちて歸國。

歸國後、ハイデルベルグ大學に講師として宗教史概説を講ぜられた。先生のこの講義は、ドイツ人として

ドイツの大學に宗教學、宗教史を講じた最初のものである。先生と前後してベルリン大學にエドワード、レーマン教授が、ライプツィヒ大學にナークン、ソエデルブローム教授がそれぞれ宗教學を講ぜられた。然し前者はデンマーク、後者はスウェーデンの出である。ドイツ人としてはドイツ大學に宗教學を講ぜられたのは先生が初めてであつた。其後、一九一三年、先生はイエーナ大學に聘せられ、宗教哲學のオイケンと並んで同大學に助教として宗教學を講ぜられた。後ち、一九一五年、ライプツィヒ大學より招かれ、當時、本國に歸任されたソエデルブローム教授の後を襲ふて同大學、宗教學正教授の職に就かれ、宗教史研究所をもおこして斯學の研究、指導に當つてをられたのである。

先生は典型的學究であつた。Bücherwurmの感やへ抱かせなくてはなかつた。先生が東京滞在中、一度、夫人に「今日は一日中だまつてをれ。さうしたら夕方は散歩に連れだつて出ようから」と云はれた言葉が、いつしか門下に洩れて、先生の性格、日常を示す一語として先生を知るもの間に話の種となつたこともあつた。確かに、夫人に無言の行を命じておいて、獨り讀書三昧に浸りこまない限りでない先生であつた。性格上、先生は東京滞在中、宣教師としてよりは一層、神學校長として其の職分を發揮されること大であつたと考へる。神學校に於て先生の教へを受けたものなからは學徒として三並良、向軍治等々の諸氏、傳道者として額賀鹿之助氏、赤司繁太郎氏、實業家として深井日銀總裁等を出してをるやに記憶する。獨り讀書に没頭し了る先生も後輩の指導は決して忘れなかつた。東大文學部在學中、余も亦相原一郎介君と打ち連れ先生の門を叩き、その時、うけた先生の篤き指導は恒に新たなる思出感謝である。故補永茂助君はイエー

ナ大學に於て、濱田本悠君もライプツィヒ大學に於て歸國後の先生の温き指導をうけたのであつた。

留學してドイツに着くや否や先生はハイデルベルグから余に一書を寄せられて「ドイツに來た以上、ドイツの學問をすへるだけすひこんで歸らなければいかん——スボンヂの様に」とものしてよこされた。先生こそは日本滞在中、不斷の努力を續けて、スボンヂの様に、神道、佛教、儒教、キリシタンまでの知識を存分すひこんで歸られたものである。先生の著述は明らかにその點を示して左の如くである。

日本に於ける基督敎傳道史 *Gesch. d. Christentums in Japan*, 2 Bde. 1902—4.

日本佛敎諸宗派 *Die Sekten d. jap. Buddhismus*, 1905.

日本の佛敎 *Der Japanische Buddhismus (Kultur der Gegenwart)*, 1906.

日本將來の宗敎 *Japans Zukunftsreligion*, 1907.

日本佛敎編年史 *Annalen d. jap. Buddhismus*, 1908.

我等の救ひ、阿彌陀佛 *Amida Buddha, unsre Zuflucht*, 1910.

孔子語錄 *Konfuzius in Worten aus seinem eigenen Mund*, 1920.

老子箴言 *Weisheitsworte des Laoitze*, 1920.

佛基兩敎交涉書誌 *Bibliographie zur Frage nach den Wechselbeziehungen zw. Buddhismus und*

Christentum, 1922.

歐洲の傳説に於ける佛陀 *Buddha in der abendländischen Legende* ? 1923.

アイヌとその宗教 Die Ainu und ihre Religion, 1925.

基督教以外の世界に存する愛敵思想 Idee und Ideal der Feindesliebe in der ausserchristl. Welt, 1927.

其他、先生編輯の「傳道學並に宗教學雜誌」Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft 上に於ても既に明治四十三年、天理教についてのくわしい研究發表等諸種の貴い業績が遺されてをる。

かくも多くの發表に於て、深い理解を本邦はじめ東洋諸宗教に對して示された先生の永逝は、宗教學界に於て、つぐなひ得ざる一大損失であり、また、我々門下のつきぬかなしみである。

展 望

神に關する一つの論争

「宗教的價值」(Religious Values, 1925)の著者として其の名を知られたブライトマン (Edgar S. Brightman) が近年神に關する所論を公にした二つの著述をなした事は既に周知であらう。即ち其の一は「神の問題」(The Problem of God, Abingdon Press, 1930)であり、其の二は「神の發見」(The Finding of God, Abingdon Press, 1931)である。所が之に對してハーバート大學のフンドリナウ・ハニング (Andrew Banning) との間に論争を起し、兩者が一堂に會して討論も行なはれたと仄聞してゐる。そして其の結果はバニングの修正がより妥當と認められたと言ふ事である。バニングの所論の大意はハーバート神學評論 (XXVII) の巻頭に見る事が出来るから兩者の主張の要點を概観する事にする。ブライトマンは、神は單なる物理的な力又は命令的意志の能力を持つと考へらるべきものではなくして寧ろ目的を成就する力、又は價値の實現として考へらるべきであると云ふ。

此の點進論の研究の結果が興つて力がある。この取扱ひの傾向はバニングによつても十分に評價されてゐる。然し問題は尙残つてゐるであらう。

ブライトマンの考へ方を最も端的に示すものは神の性質に「與へられたるもの」(the Given)を假説してゐる事である。このザギブンは人間生活の類比から推理せられるものである。人間から神を理解するのであるから神は一つの有限神となる譯である。論争を起したのは此のザギブンを如何なるものと理解するかと言ふ點である。バニングは言ふ。ザギブンは經驗世界と同一視される如きものであるならば、それは神からは離れた外的なものに過ぎぬのではないか。然るにブライトマンはザギブンを total uncreated nature of God ともしてゐるのである。「神の問題」に於てはザギブンは神の中の受動的要素とされてゐる。然れば受動に對して他動的要素があり、兩者の間にはギャップがあり神が分裂する事になる。此の缺點に氣づいて「神の發見」に於てはザギブんに神の全性質がアトリビュートされてゐる。然しこの場合には神全體が受動的となり、そしてそれが支配されるべきより高き原理が必要となるではないか。

更にザギブンの有限性、神の力の限界の故に神の存在までもが有限であるとなしてゐるブライトマンの見解もバニングに批判されてゐる。そしてバニングはブライトマンをして神を有限であると考へしめた二つの底流をなす概念として、ブ

ライトマンが警戒しながらも價值と事實とを別けんとする傾向に陥れる事、及び神がプロセスを通じて發展すると言ふ見解、つまり神を時間的過程に縛つてゐる事を擧げる。神の永遠性をプライトマンは否定してはゐないけれども、然もその永遠は所謂時の果しなき持續であつて、神が時間から超越しうる道が残されてゐない。神は永劫に未完成な、完成への道を辿りつゝ發展するものとされてゐる。

あまりにも概説すぎて意がつくさぬ點もあらうが、かくの如き有限神の觀念は神觀念を特に宗教的に、フェノメノロギ

ツシユに取扱はんとするものと陥りやすき點であるから、宗教の本質上から考へてバニングの指摘は妥當であらう。バニングも言ふ如く宗教心はかくの如き有限神に満足するものではないからである。ボサンケツトは精神生活の本質を定義して有限者と無限者の間のテンションに存すると言つたが、宗教に於ては我々の有限と神の無限との間のテンションは更に緊密であり、このテンションこそ宗教の本質であるであらう。それ故に神は無限にして絶対なるものでなければならぬとす。バニングの見解は首肯し得るであらう。(棚瀬日出麿)

新刊紹介

波多野精一著

宗教哲學

東京岩波書店

原田信夫著

カール・バルトの人間學

東京 新生堂

宗教哲學の課題を宗教的體驗の理論的回顧、その反省的自己理解といふところにをいて先づ多くの宗教哲學の異端を排し、この正道からきわめてねばり強い思索がつけられる。内容は

- 一、實在する神
- 二、「力の」神
- 三、眞の神
- 四、愛の神

に分けられる。

近代の人間學は人間の自特的自覺を基調としてゐると考へられる。これがルネッサンス以來辿り來たつた近代思想の特色であり、人間學は殊にその解明の爲に努力してゐる。然るにバルトの人間學はかゝる人間の自恃性に再び鐵槌を下すものである。人間の疑問性を説く人間學、極端に言へば人間否定の爲の人間學がバルトの人間學である。本書は四六版百三十餘頁の小著ではあるが、この問題に著目した著者がバルトの著書全般に亘つて綿密に検討した眞摯なる研究である。一章バルト研究と「人間の疑問性」。二章人間存在の疑問性。三章教會の疑問性。四章倫理行爲の疑問性。五章バルト辨證法。六章近世獨逸プロテスタント神學とカール・バルト。七章バルト教理學——猶、カール・バルトは本書に推稱の序を寄せてゐる。(丸川)

最近の宗教哲學が客觀への轉向といふことをその特長とするといはれる。それはしかし單に素朴的な客觀ではなく、超絶的客觀、實存的客觀で人間學的——擬人的の意味ではない——地盤に立つ。博士もまた早くからこの哲學的人間學的出發點に立つてをられたやうに思はれた。本書に於いても亦その基調に立つてをられるのであらう。しかし博士はたゞそこに止まらず、上への、絶對的實在へのつながりの理路を正當に權利づけようとされる(こゝに最近の形而上學や神學に於ける二つの傾向の何れもがつかなぎとめ得ない難關に逢着してをる點があるが)。そしてこの上の世界と人間、世界等につながりが博士に於いてはイデアリズムの地盤に於て貫通せら

れてをる。本書の最も意義深い點はおそらくこの觀念的地盤の再吟味——ドイツ的な觀念論ではなくギリシヤ的なそれをとることによつて、觀念性の再生が成就される——とその舞臺に於ての宗教の本質を見出すといふところにあるのであらう。

はじめに主體的體驗に於てある神を哲學的人間學的に實在するものとして確保し、それは人間の意志體驗に對して全能絶對であつて知られざるものである。人間、世界の側はこれに對しては無に等しい。そこで自然的存在のすべては否定せられ、象徴化し意味化せられる。この足を地から離された境地が宗教に於けるイデア性の根底である。

この地盤に建てられる宗教の境地では如何なる行衛をもつか。觀念的地盤に立つといつても宗教の境地は下からの合理的思惟によつてとらへらるゝものではない。著者はこゝで宗教的實在、或は境地の「眞」の問題をイデア性に於て解決するために神祕主義に入るといふ、觀念的存在論から訣れた深い著者自身の道をたどる。この神祕化の道に於てはわれわれの一切は無に於てある。換言すればそれは絶對者に於てある。神祕主義が觀念性の此岸に於てあることは何人もこれを認めるであらう、しかも今やそれは絶對者との致同に於てある。(こゝにはじめの實在者の建て方を見るものは矛盾を認めねであらう)。

しかもこの神祕的境地は主體的に自我の境地であり、この

境地は主體の人格的ないはゞ對外關係共同關係によつて完成せられる。(その關係に於て歴史や社會等もあり、又他者の實在といふことも前提せられるが)この主體と他者との關係を人格的に生の頂點にまですゝめるところに宗教の本質があり、それは「他者との生の共同に於てある」愛に於て、アガペに於て完成せられる。換言すればこの愛の住家が宗教である。これが人格主義の宗教をもつて宗教の本質とする著者の結論である。

宗教哲學は今轉形の期に逢着してをる。その分歧點に立つて、博士は確固たる組織を爲された。外國の諸思想に對してきわめて明かな簡別を加へられた點とこの組織とは長くこの國の學徒の目標となるべきである。こゝでは到底本書の意を充分に表はすことが出来ない。博士に對して、他日を期するつもりである。(石津)

逸見 梅 榮

印度に於ける禮拜像の形式研究

東洋 文庫

印度神像若しくは禮拜像一般に關する所謂尊像學 (Iconography) は現在尙十分に開拓せられず、Rao, Bhattacharyya, Foucher, Getty, Bose, Sastri, Gangoly 等印歐諸學者の、或ひは印度教尊像に關し或ひは佛教のそれ即ち密教尊像

に關して見るべき研究を發表して居るとは言へ、尊像の形式にしても内容にしてもこれを綜合的に體系づけるが如き勞作を未だ見るに至らなかつたのである。元來文獻に於ける精密詳細の探鑿と實際に遺存する尊像との兩方面より考覈しなればならない困難さへあるために十分なる研究が盡され難かつた。然も此の兩方面に於て種々の不便多き我國にあつて、其の困難を克服して此處に逸見博士が尊像形式に關する綜合をなされたのである。本書の勞作たる所以は斯學に關心する者であれば等しく認めるところであらう。而して本書を讀むに從つて愈々博士の苦心の程を知ることが出来る。

内容を簡単に記せば、最初に緒言として研究及び資料の範圍、密教像と印度神像との交渉等の概要と工巧明典其の他に關する解説あり。本論は四篇に分たれ、第一像量篇は尊像身量の分析にして身量をはかる度量の制の研究より十傑の詳細なる身量並びに身相の考察、以下各論度の尊像を詳細に検討し、一々に身分比率表を附して實際の造像にさへ資して居る。第二像威儀篇は尊像の外形に關するあらゆる形式様相即ち威儀を論ずるのであつて、(一)坐住勢(尊像の或ひは立ち或ひは坐し或ひは臥す姿態即ち勢)、(二)座(師子座蓮華座等より尊像所御の乗等を含む)、(三)印契(此處には指節を以つて本誓を外示する手印の史的考察並びに各種手印に關する研究をなす)、(四)持物(即ち契印にして諸尊所持の道具、兵器、樂器、動物、植物果實、珠玉類、建物、嚴身具、足箱その他

を網羅す)、(五)身色身光及び光背、(六)身莊嚴(身に纏ふ衣服等及び身を飾る嚴身具)、の六項に分たれ、尊像の形式研究、特に造られたる遺品の研究に於て最も重要な部分といひ得る。第三篇は造像の材料、第四篇は像供養の法を論じ、また極めて注意すべきものである。

以上單に内容を擧げたのみ、此の詳細綿密の論作を簡単に紹介する如きは筆者のよくするところに非ず。勿論本書は凡べてを網羅し得たとは言へず、未刊の寫本、未發見の遺像等にして必ずや本書を補足すべきものゝ現はれることが期待されるのであり、又此の形式論は一々の尊像に關する詳細なる考察即ち尊像内容論と相俟つて初めて尊像論としての體系化が完成されるべきものであらう。然し兎もあれ本書は從來印歐人の企て及ばなかつた劃期的の論文であつて、幾多の表と二百八十の圖とを含む本文四百頁の堂々たる大著である。

(高田)

鄉司 慥爾 譯者

カルヴェイン
神學要綱 神觀・基督論・年譜

東京 新 生 堂

カルヴェインの基督教綱要の全譯は既に中山昌樹氏によつて試みられ、第一巻中にその神觀及び基督論は收められてゐる。本譯者がこの書に於て試みてゐるのは右綱要の抄譯である。

既に全譯あつて後抄譯の出るのは不要のやうでもあるが、必ずしもさうではない。全譯の尠大とその綿密な逐字譯に辟易するのは必ずしも精神的怠け者とは限らない。この點に於て本書の効果は充分認められる。原著の要點を汲み且つ平易簡明な文章によつて叙述されてゐるからである。恐らく原著若しくは全譯に親しむ者によつても良き手引きとなるであらう。本書の最後百頁はカルヴィン年譜である。年代を追ふてカルヴィンを中心にあの變化多き時代の事蹟が素描されてゐる。これは著書の企圖にあるカルヴィン傳の骨組みであるが、これだけでも裨益されるところ少なくない。全部八ポインント、約四百頁。(丸川)

金子大榮著

佛教の諸問題

東京 岩波書店

佛教概論の大作を世に送つて以來久しく研究三昧に入られてゐた氏の近來の大作である。題して佛教の諸問題と云ふが諸問題と云へば一冊の著書のうちに多くの問題が紹介せられそれが各々別箇のものとして獨立に他とは關係なく寄せ集められたものが成つて一書を構成してゐる如くにも感ぜられるであらうが、今この書はかくの如きものではなく、佛教史を大觀してそれを問題史的に取扱つてゐるものであるから、斷

片的問題の寄せ集めの書物ではなく、極めて體系的に問題は前後相承しつゝ進められてゐるのである。而もこの問題は現實を離れた歴史上のものとして論ぜられてゐるのではなく、常に現實の我々に課せられたる問題として扱はれてゐる。されば單に机上の問題として佛教が取上げられてゐるのではなくして、實に我々の現實の姿のうちにその解決が要求されるのである。然し佛教の研究はかかる現實から離れて歴史上の問題のみが關心事となり、またそれのみが唯一の學的な純粹性を持つものとも考へられてゐた。果してかくの如くば、本書は現實のうちに顧みて問題を我に課するのであるから、これに依つて佛教の研究に對する現實への關心を促がすものと云はねばならず、この方面の著書として全く缺如した現状に對して一つの大きな指導書と云はねばならないであらう。(梶芳)

松村秀賢著

法式と其故實

昭和十年 東京弘文館

宗教儀禮の研究に最も不便を感じしめるものは資料の少ない事である。宗教儀禮の資料は容易に得る事が出来ない。我々はこゝに松本愛重、和田英松兩文學博士校閲の下に本派本願寺に於て自ら儀式の事に與つておられる松村秀賢氏によつ

昭和校訂 天台四教儀

東京 山喜房

て本派本願寺の法式と其の故實が明らかにされた事を心から喜び度い。大宗教の法式など自ら事にあたるのでなければ、そのあまりにも過差なる儀禮の末節はもとより、その精神を知る事も容易ではないのであるから、かゝる著者を得た事は我々を益する所が極めて多いのである。

一體眞宗に於て法式を教理的に如何に意味づけるかはかなり困難な事業であり、問題も多からうが、多くの儀式は朝廷に於て行はれた、仁王會、最勝會を初め數ある儀式に準據して取捨されてあるものであるから、我々はこゝに極めて注目すべき儀禮の Fortdauer の現象を發見すると共に、そこまでさかのぼつて研究しなければならぬ事も論をまたない。著者のなされた故實の闡明も三讀すべきであらう。

さて然し著者は法式學の必要をさげんでゐられる。「法式の次第や莊嚴には、其の當事者は、特に注意を拂ふべきもので法要の次第や莊嚴によりて法會の死活に影響するものである」と。儀禮の研究が宗教學上重要な事は論を俟たぬ。當事者としても精細な研究は願はしい。然しタルドの所謂模倣の法則に従つて詩の儀禮たるプロソディを作り、宗教儀禮に法式學を作り上げたとしてもそれは詩或は宗教に於て如何なる意味をもつものであるか、——此の點は十分警戒されなくてはならぬことではあるまいか。(棚瀬)

天台佛教が後の成立佛教の基底となつてをることはいふまでもない。したがつて、その教學も各宗教學の網格にきわめて重要な位置をしめる。天台教學に關する註釋未書の多いことの理由の一は亦こゝにも歸せられよう。しかし多くの註疏類にもかゝらず天台の教觀に通じるといふことは至極むづかしい。

新學四書、五小部、三大部といふやうに中世以來天台を學ぶものの階梯が定められてをるが、最初からこれに接するといふことは、困難でやはり入門の諸書につく方が便利である。それらのうちには「八教大意」、「教觀綱宗」とか日本のもので「天台法華宗義宗」、「七帖見聞」、「西谷名目」、「天台宗綱要」等々があるが、就中朝鮮の生んだ巨匠、諦觀法師の「天台四教儀」は簡にして要、且つ過不及がなく組織的、有機的である。單に天台の入門書として第一に上げらるべきのみならず佛教典籍を學ぶものの手ならしとしても恰好の書物である。この書の末釋が夥しい數にのぼつてをるにみても明かなとほりである。

編者の絞るところによると、しかしこの「四教儀」も十

幾種の刊本をもち、字句の異同出入があつて標準とすべきものがない。關口氏はさきに輪王寺の天海藏の中から元和印行の四教儀を發見し、藏經印行史の研究上注目すべき資料となつたが、氏は種々苦心の結果十二種の「四教儀」版本を得、本書に於て一々それらを對校取捨し、(脚註對校) 昇嶺版によつて訓點を是正してをる。正しく、「四教儀」の定本成るといへよう。本書學績の意義である。

更に新學入門の便をはかつてきわめて周到懇切な配慮がしてある。恐らく誰しもいやになつてしまふであらう例の舊本の科文頭註は新學者にとつては却つて煩にすぎ無益である。編者はこれを全廢して新科註を附し、更に「四教儀」の解説から、天台祖書の簡要な梗概をかかげ、親切にも四教儀中の二十項目について一目瞭然たる圖表解説をし、又四教儀字書を編むでをる。

天台新學書の新學書はこゝに完全なものが出来たことを志ある人々にお知らせする。學習教科書用としてもつとも適當なものといつてよからう。(石津)

寺本婉雅
平松友嗣 共編譯註

藏漢和
三譯對校 異部宗輪論

東京 小山書店

本書は寺本、平松兩氏の共編となつてゐるが、主として寺

本氏の教へを受けた平松氏が當つたものであることは追記にも示されてゐる。本書は六部に分たれ、第一部は宗輪論の漢藏四譯對校を示し、第二部には西藏所傳跋毘耶造異部宗精釋譯註、第三部に同じく西藏傳調伏天造異部說集譯註を、第四部に西藏原文世友造異部宗輪論、第五部に西藏原文跋毘耶造異部宗精釋を、第六部に同じく西藏原文調伏天造異部說集を出す。而して終りに異版對照、西藏原文校訂表、字彙、索引、異部分派表等を出だしてをり、小乘佛教の基礎的研究書たる異部宗輪論が遺憾なく研究され得るやうになつてゐるから、後學たる我々にとつて頗る便利なものであり、更に度く江湖に推奨したい。(梶芳)

東京社會學研究會編

社會學研究 第壹輯

東京 長書普及會

東京社會學研究會が日本の社會學界に與へた影響に就ては既に世人の周知のことであるから此處に繰り返へす必要を認めない。然し田邊、藏内、秋葉、鈴木等の諸先輩が研究會を初められてから十年以上にもなる、從つてその間に學界の事情にも變化を生じたことを認めない譯に行かない。徒らに時代への追憶をすることは嚴に排すべきであるが、現實に切實な必要を感じられてゐる研究から逃避したり、或は無關心で

ひたりすることは學問のために忌むべきことである。東京社會學研究會はこの點に於て常に最も良い指導者であつた。

本書を一見して感ずることは今日の社會學が論じなければならぬ問題ばかりを扱つてゐることである。就中我々の注意を引くことは眞の意味の實證的研究が多いことである。今迄實證的な社會學と云ふのは問題となつてゐたが、概念として、或は方法論としての實證的研究であつて、自から社會に首を突き込んで見て、そこで實際の調査なり研究なりを進めたものはなく、精々外國人が外國で調査したものを借用して、實證的な扱をしたに過ぎなかつた。然るに本書に於ては鈴木榮太郎氏の「血縁に關する二つの方面」、小山隆氏の「北陸地方に於ける大家族的聚落」或は岡田謙氏の「臺灣北ツオウ族の外婚に就て」秋葉隆氏の「朝鮮巫俗の家祭に就て」等我國の問題に關して、實際 field work を行つた上で研究を進められてゐるものが多いことは誠に喜ばしいことである。社會學に於ては、これのみでなく戸田教授を中心として我國に於ける家族及び血縁に關する調査も盛んに行なはれてゐる。最近社會學のみでなく多くの學問に於て、我國の實情の確實な認識の上から質實な學問的攷究を進める傾向が目立つて盛んになりつゝある。

宗教の研究に於ても考へねばならないことであると信ずる特に宗教の社會的研究態度をとる人々は、急激な變化を経つたある現日本社會に應じて、確實な變轉の歩みを巡りつゝあ

る社會學研究に注目しなければならぬであらう。此の意味で本書の價値は甚だ大きいと信ずる。(杉浦)

Dewey, John

A Common Faith.

Yale University Press, 1934.

コロンビア大學のデューキー教授は、ハーバード大學のホワイトヘッド教授と並んで、米國哲學界の雙璧とされてゐる。本書は百頁に足りない小著であるが、デューキー教授の宗教觀を端的に表現したものととして、意義大きく且興味深いものである。

教授は先づ、宗教 (religion) と、宗教的 (religious) なるものとを區別する。宗教と云ふ言葉で示されてゐる既成の諸宗教中には、近代人が信仰にはいる爲には却つて邪魔になる多くの要素を含んでゐる。それ等と切り離して、我々は、人間の一般生活の中に、宗教的な信仰を考へることが出来る。それは、その信仰の基礎を超自然の神に求めないで、人の社會の中に、人の心の中に、見出す處のものである。それは、近代の知識と決して矛盾撞着しないものである。

教授の言葉によれば、

「その信仰とは、自己の統一である。それは一切を含む理想の究極への歸依によつてなされるものである。その理想の

究極は、或々の想像の力が我々に示すものであつて、人の心はそれを、希望と選擇とを支配するに値するものとして受け入れる。(三三頁)

従つて、傳統的な意味での神と云ふ觀念は全く存在しないわけであるが、強ひて、その名稱を取り上げれば、その内容とする處は、「理想と現實との間の動的な關係」に外ならぬ。

本書中、教授は意識してヒューマニズムと云ふ言葉を避けて居られる様に感ぜられる。ヒューマニズムを一つのはつきりした主義と考へない處に教授のヒューマニズムに對する態度があるのかも知れない。併し、それにも關はらず、その説く處は明かにヒューマニズムの立場を示してゐる。一九三三年に發表された「ヒューマニスト宣言」の三十四名の署名者中に、デューキー教授の名の見出される如く、教授はヒューマニストとして知られてゐる。

ヒューマニズムは、キリスト教の傳統的の教理の中に含まれた不合理な要素を敢然として排除して、從來の、神を偏重した宗教の代りに、人間の宗教をたてようとするもので、純匠米國宗教思想界に顯著な傾向である。それがキリスト教の教から一步外へ踏み出してゐる様に、教授の所論も既に傳統的なキリスト教ではない。又、ヒューマニズムが教理の矛盾の檢索と訂正に忙しく、宗教經驗を顧みて居る暇を持たないと云ふ點に於いても、本書は同じ弱みを有するものと見られ

得るかも知れない。(岸本)

Hasmukh D. Sankalia

The University of Nālandā,

Madras. 1934.

中天竺摩竭陀にあり五天竺第一の精舎を慢り護法、戒賢德慧、堅慧等を初め前後に數多くの印度佛教教學上の大學者を輩出し玄井、義淨の兩三藏を初め多くの支那佛教徒が留學した那爛陀寺の事蹟に關しては從來極めて簡單な説明か或は殆ど考古學的報告を見るの程度に過ぎなかつた。然るに本書は著者に依れば大唐西域記、及南海寄歸內法傳及び西藏の資料等を根據として中世印度佛教研究の一大中心をなした那爛陀大學の起源から隆盛期を経てその没落に至る間を一貫して其の當時の社會情勢を研究したものであるが、其の教學、思想史的方面の説明は教學の内容、學風、教授法、研究生の生活から此處に行はれた佛教の儀禮等と共に比較的詳細に述べてゐるが大學の背景をなす當時の社會情勢に就いては、著者の言にも係らず極めて漠然とした説明を與へて居るに過ぎない。併乍ら之と同時代の他のグラビー・ピクラマシイラー等の諸大學との比較やら、同大學の玄井を初めとして支那、西藏の留學生等の事蹟やら、現情の考古學的報告や發掘品の藏術的解説、印度美術史上に於ける那爛陀の地位、特質を論

する等兎に角那爛陀大學に就いて頗る廣い角度からの論考を企ててゐる點は認められる。尙、初め的那爛陀大學の發生の基礎と佛教僧院の大學化の過程の説明は極めて簡單で多分に皮相的な説は免なりとしても一讀に値するものと考へる。

因に本書は Indian Historical Research Institute, St. Xavier's College. の印度史研究叢書の一である。(財部)

Koppers, Willam

Die Indogermanenfrage im Lichte der
historischen Volkerkunde,

Wien, Anthropos, 1935.

今春來朝したシニミツツ師の最高弟子であり、現在アントロホス紙の最高指導者であるロツバース教授の近業。

本論文は一九二九年同紙に發表された Die Religion Indogermanen in ihren kulturhistorischen Beziehungen の續きとして、又その一般化として、宗教學、言語學其他諸學界に於いて既に古シインドゲルマンの問題を新らしく師の歴史的民族學的立學から見直すためのものである。

先づ最初に、その原住地の問題を取扱ひ、最近試みられた言語學、考古學、人種學の諸學徒の説を概瞥し、就中人種學者 Eickstedt の Turan 説を最も事實に近いものと贊し、その單純さを避けて全面的な民族學的宗教學の問題として更に

それを三つの觀點に分ち、即ち經濟、社會、宗教について詳説を施して居る。師の學的性質上説く所穩健にして、とりわけて鋭い論説は見出し得ないが、僅か三十頁の間に最近のこの問題を取扱つた便宜のものとして一讀に値するものである。(中野)

Mackay, Ernest

The Indus-Civilisation.

London. 1935.

本書は元來の目的が簡單に讀み易くと云ふ事である性質上所謂學術的研究書の部類ではなからう。

從つて亦、之に依つて在來の研究報告等に未發表な新しい報告を期待する事も出来ないが、所謂インダス河流域の史前文明なる題が稱へられてから久しく、その成果も多量に出版されてゐるにも不拘、何れも比較的簡単に入手する事の困難な時に本書の如き手頃の紹介を得た事は同慶の至りである。(財部)

Petrullo, Vincenzo

The Diabolic Root. A study of peyotism,
the New Indian Religion, among the De-
lawares.

Philadelphia, 1934.

仙人掌の一種ベヨトルに關する藥學的の研究はレキンがこれを發見して以來ルイエによつて解決され、精神病の治療等にも應用の範圍が見出されてきた。ルイエはまた *ethnobotany* としてのベヨトルについても民族學者や初期の宣教師らの文献によつて各部族に亘つて綜合的な記述を残してゐる。

民族學者ではラデインが *Winebago 族のベヨトル儀禮* のモノグラフィを出してゐるし、ルムホルツには *フィチヨル* インド人に於ける、また *ブロイス* には *コラ・インド人* に於ける、この種の記述が見出される。(ベヨトルを飲んだ効果についての實驗的記述についても夥しい文献が近刊されてゐることも附記しておきたい。)

著者も亦かゝる學的傳承に準じて主として一九二九—三〇年に亘つてデラウエア族に於てベヨテイズムの史的資料を蒐集し、これに史的民族學的分析を試みたのである。これには師に當るスペク博士のこの部族の祭儀に關する踏調査が大いに參考にされ引用されてゐる。著者が提供してゐるデラウエア・ベヨテイズムはもろろ頗る興味がある。この中毒性の仙人掌を飲んだ土人の經驗談の記載も有益である。民族的特異性や個人差の問題も注目すべき示唆をなしてゐる。これはベヨテイズムへの大きな寄與たるを失はない。

一言しておきたいのは、著者は宗教は「宗教的氣質」をもつた諸個人によつて創造され擴充されたとするラデイン、ロキ、スペクらの見解を踏襲してゐること。この結果としてこ

の部族内での一群のベヨトル信仰者達の宗教的な動きが模糊として鮮明を缺き、二、三の特定人物の平面的な記述だけに終つてゐる。(古野)

Schapera, I. ed.

Western Civilisation and the Natives of South Africa. Studies in Culture Contact.

Lond., 1934.

資本主義列強は經濟的搾取、製産物の販路過剩人口のはけ口として殖民地、保護國の獲得に餘念がない。アフリカ大陸はヨーロッパ列強によつて分割され再分割されてきた。酋長と雖もすべて土人の全き支配者ではない。征服的な西歐の力は常にその背後にある。土人とヨーロッパ人、西歐文明と土人の傳統的觀念、舊技術への執着等とによつて醸し出される對立する民族間の文化的接觸の問題、これを本書は多くのエキスパートが取上げて論じてゐる。經濟、政治、行政等に亘つての文化接觸はこゝでは述べる要がない。課題にして考究してみたいのは宗教文化の接觸だ。この意味から *Eastern* の「キリスト教とバンツウ族の宗教生活」なる一論は注目に價する。

この族は死後靈魂の存續を信じ、このアニミスティクな信仰を中核にしてゐる／＼な種類の宗教體系を作つてゐて、遂ひ

には祖先崇拜にまで達してゐる。しかし部族の連帯こそは土人生活の特徴であり、また彼等の政治的宗教的活動は分離されえないものである（支配者はまた祭司でもあるから）。宗教は確かに共同社會の函數である。

かゝる傳統的な宗教觀念にみだされてゐる部族にキリスト教が古くは二百年前から漸次に入り來つたのであるが、宣教師の渡來は單に新宗教のみでなくて、反部族的な新社會秩序を齎したのである。しかも重要な部族で宣教師をもたぬところははない程のキリスト教は少くとも表面上は發展してゐる。

しかし實際上にはパンツウ族はキリスト教化に三段階を辿つてゐる。第一はどうしてもこの宗教を採用しなければならぬ困難に際會した時期。第二は例へば教育を受けるため等の目的のため手段としてキリスト教を利用した時期。今正に始まらうとしてゐる第三期はこの宗教が既に魅力を失つて因習的と墜してきてゐる。これはキリスト教の生活とか理想とかでなくて、白人の齎すあらゆる形態の器械、西歐的な科學文明への憧憬が始まつたからである。人々の半分以上が未だ基督教に改宗しない間に、既得の半分が宗教的無關心を示してきて事實は多くの興味あるテマを投げつけてゐる。（古野）

Younghusband, Francis

Modern Mystics.

London. 1935.

サー・フランシス・ヤングハスバンドの「現代の神秘家」なる書物は神秘主義の文獻として最も珍らしきものゝ一つに屬する。既に著者自身が學徒並に一般讀書階級に異色ある存在と目されてゐる事は周知であらう。今までの神秘主義の研究書が主として東西の偉大な神秘家を全く習慣的に拾ひ出して研究してゐるものが多いのに反し、本書は斯の如き態度をすて、現代の、或はごく近代に屬する、各地宗教の神秘家を研究してゐるのである。ヒンズー教の神秘家として Keshub Chunder Sen Kamakrishna 及び Vivekenada ヲホメット教の神秘家として、ベルシヤの Bab とその徒、ローマンカソリックの神秘家として St Thérèse de Lisieux、プロテスタントの神秘家としては「黄金の泉」の著者、レイバイバルの神秘家としては Evan Roberts と言ふ具合に。

この意味で我國の神秘主義研究家に取つてはよい資料とする事が出来るであらう。又此處に述べられた神秘家が自然の美を愛するものが多く、ラーマクリシユナが恍惚に入つたのも、空にあわたとしく入道雲がひろがる中を一群のま白い鶴がとび行くのを眺めてゐた時だつたと言ふ。その言ふ事も讀書中のなぐさみではある。（棚瀬）

△豊かな内容とヴァライエテイとをもつて、新秋の學界に今號を送り出した。

△研究機關誌は研究者の専門的研究を充分に自由に發表してもらふといふところに編輯意圖ををかなければならぬから、傾向的な編輯をつゝしまなければならぬ場合がある、といふことを讀者は了解されるであらう。

△松井、村上、櫻部諸氏から久しぶりて論文をいたゞいた。月輪氏（龍大教授）、小口氏（東大宗教學研究室）からはじめて原稿をいたゞいた。

△久しく中絶してゐた會員名簿を印刷したい計畫であるから中絶會員、最近住所變更の會員諸氏並びに入會希望者各位は編輯部宛御通知いたゞきたい。

(T・I)

昭和十年八月二十五日印刷
昭和十年九月一日發行

新第十二卷・第五號

不許複製

編輯者 宗教研究編輯部

右代表者 東京帝國大學宗教學研究室内

發行者 岩崎正治

印刷者 東京市芝區芝公園七ノ十

印刷所 東京市牛込區山吹町一九八

印刷所 東京市牛込區山吹町一九八

- 一册 金一〇〇 (送〇〇)
- 三册(半年) 金三〇〇 (送共)
- 六册(一年) 金五〇〇 (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

東京市芝區芝公園七ノ十
振替東京一九四七六一
電話芝二一一六一番

文學博士 宇井伯壽著
唯心の實踐
菊判二百五十頁
定價貳圓參拾錢
送料十四錢

文學博士 鈴木宗忠著
始華嚴哲學の研究
菊判二百頁
定價貳圓參拾錢
送料十四錢

立正大學教授 布施浩岳著
法華經成立史
菊判三百五十頁
定價貳圓五拾錢
送料十四錢

谷大教授 稻津紀三著
龍樹空觀の研究
菊判三百五十頁
定價貳圓五拾錢
送料十四錢

文學博士 境野黃洋著
佛敎研究法
菊判四百五十頁
定價貳圓五拾錢
送料十四錢

前大谷大學教授 曾我兼深著
本願の佛地
四六判三百頁
定價 價 八壹圓
送料 價 八壹圓

前大谷大學教授 山邊習學著
佛弟子傳
菊判四百五十頁
定價貳圓五拾錢
送料十四錢

梵藏和 淨土三部經
菊判五百頁
定價 價 五圓
送料 價 五圓

荻原博士序文 文學士 佐藤密雄
推尾博士解說 文學士 佐藤良智共譯
巴利文和譯論事及び覺音註
菊判八百頁
定價六圓五拾錢
送料二十二錢

文學博士 荻原雲來譯
釋迦牟尼聖訓集
菊判二百八十頁
定價壹圓八拾錢
送料十二錢

◇佛敎研究叢書 (既刊十冊)
各卷四六判平均百五十頁定價金六拾錢
送料六錢、各卷獨立、選擇自由

文學博士 宇井伯壽著
根本佛敎概觀
菊判二百頁
定價貳圓參拾錢
送料十四錢

文學博士 境野黃洋著
日本佛敎發達概觀
菊判三百五十頁
定價貳圓五拾錢
送料十四錢

文學博士 宇野圓空著
佛敎が要求する宗教生活
倉田百三著
菊判四百五十頁
定價貳圓五拾錢
送料十四錢

顯眞學苑主幹 梅原眞陸著
生活と一枚の宗教
菊判四百五十頁
定價貳圓五拾錢
送料十四錢

大正大學教授 加藤精神著
淨土敎の實踐
菊判四百五十頁
定價貳圓五拾錢
送料十四錢

理學博士 海野三朗著
佛敎哲學の發達
菊判四百五十頁
定價貳圓五拾錢
送料十四錢

本莊可宗著
念佛生活の論理的根據
菊判五百頁
定價 價 五圓
送料 價 五圓

曉鳥 敏著
親鸞聖人の信念と神道の
菊判八百頁
定價六圓五拾錢
送料二十二錢

加藤咄堂著
維摩經の文學
菊判二百八十頁
定價壹圓八拾錢
送料十二錢