

出家式の本義とその成立

上 田 天 瑞

出家 (Pabbajjā, SKt. Pravrajyā) とは常に言はれる如く「家より (出で、) 家なきに到る」(Agārasma Anagāriyam pabbajjati) ことにしてこれは唯り佛教のみに限らず佛陀時代の各宗派に共通なる修道生活の形式であつた。佛教に於いては後に僧伽の組織が整備するに至り、たとへ佛教を信じて家を棄て修道を志す者と雖も必ずしも凡て僧伽の正員即ち比丘として認められざるに至り、出家にも自ら廣狹の二義があるに至つた。即ち佛教を信じて家を出づる廣義の出家と、僧伽の正員として攝受せらるる狹義の出家とである、出家の目的とする所は後者なるが故にこれを眞の出家と見るべく前者はこれに對する豫備的なる者である、前者は沙彌(Samaṇera)にして後者は比丘 (bhikkhu) である。かくして出家の儀式にも自ら沙彌の出家式と比丘の出家式との二を生じ前者を單に出家(Pabbajjā)と云ふに對し後者を受具(Upasampadā)と云ふのである。この二は最初に於いては必ずしも別物ではなく寧ろ同一なるものであつたが、後に至つて判然區別せらるる様になつたのである。

諸種の律藏に説く出家式を明かにし、出家の本義を考へ、又律藏の成立問題をも推論して見ようと思ふのがこの小論の目的である。

巴利律及び四分律五分律に於ける出家式

律藏中出家式を述べて居るのは憍度部 (khandhaka) の第一受戒篇である。巴利律の第一大憍度 (Mahāka-handhaka) によれば

(一) 佛陀の初轉法輪によつて最初に佛陀の許に弟子となつた橋陳如等五比丘の出家については次の如く言ふその時法を見、法に達し……師の教に依り他に依ることなき阿若橋陳如は世尊に白せり、「尊師、願はくは世尊の許に於いて出家を得受具を得ん」と。世尊曰へり、「來れ、比丘、法は善く説かれたり、善く苦を盡さんが爲に梵行を修せよ」と、是れこの具壽の受具なりき。(ehi bhikkhū ti bhagavā avoca, svākkhāto dhammo, cara brahmacariyaṃ dukkhassa antakiriyaṃ ti, sā va tassa āyasmato upasampadā ahoṣi.) (Mv. I, 6, 32)

即ち世尊により「來れ、比丘」云云と言はれることによつて弟子たるの許可を得直ちに世尊の教團の正員となるもので、後にこれを「善來受具」或は「善來得」と云ふのである。その後耶舍(Yāsa)の出家、その俗友五十四人、或は三迦葉、舍利佛、目連の出家等佛陀が自ら出家を許されたる者は悉くこの善來得によるものとして居る。

(二) 佛陀の弟子達が諸地方に至つてその教法を宣布するや、佛教に出家せんとする者各地に漸く多く、これ等を一一佛陀の許に連れ來ることは煩勞に堪えざりし故に、佛陀は諸比丘が各方各國に於いてこれ等を出家せしむることを許されたとし、その方法として次の如く説く。

諸比丘、今より汝等各方國に於いて出家受具せしめよ、先づ鬚髮を剃り、袈裟衣を着せしめ、罽多羅僧衣を一肩を覆ふ様に着せしめ、諸比丘の足を禮し、跏趺合掌して是の如く唱へよと言ふべし。「我れ佛に歸依し奉る、我れ法に歸依し奉る、我れ僧に歸依し奉る。我れ二度び佛に……我れ三度び佛に……」と。諸比丘、この三歸依による出家受具を許す。(Anujānāmi bhikkhāve irēhi tīhi saraṅgamanehi pabbajjān upasampadan ti) (ibid. 12, 3—4)

即ち一比丘の前にて三歸依を唱ふることによつて出家受具を得るものにして、これを三歸得と言ふのである。

(三) 後に至つて諸比丘の餘り欲せざる一婆羅門が出家を求めし時、佛はこの機に従來の三歸得を廢して白羯磨による受具 (hāticatutthena kammaṇa upasampada) 即ち僧伽會議の儀式をもつてする出家受具法を制定され、(28, 1—6) 更に出家者の師 (和尚)、儀式出席者、出家者の資格、儀式構成の人員等についての規定を定め、最後に定型的儀式として説くものは次の如くである。

- (1) 集合せる僧伽は先づ受者に對して儀式上の指導をなす教授者 (Anusāsaka) を定める。⁽¹¹⁾
- (2) 教授者は受者に師たる和尚 (Upajjhāya) を請はしめる。
- (3) 次に衆僧の會座を離れたる所にて受者に三衣鉢の用意あるやを尋ね、後刻僧衆中にて問ふべき受具の資格を失ふ種種⁽¹²⁾の障難法 (Antarāvika dhammo) なきやと試問し、大衆中にてもこれにつき怖れず眞實を語るべき様教へる。

(4) 教授者衆僧の許を得て受者を喚び衆僧中に來らしむ。

出家式の本義とその成立

(5) 受者僧衆に受具を得んことを懇請す。

(6) 大衆中の聰明堪能なる一比丘 (Vyatta bhikkhu patibala) 僧衆の許を得て受者に障難法を問ふ。

(7) この比丘 (漢譯に羯磨師) 僧衆に言ふ。「某甲なる者某を師とし受具を得んことを請ふ。僧伽にして可ならば彼に受具を與へん、これ提議 (patto, 白) なり。」「諸大徳中彼に受具を與ふることを忍許せらるる者は黙し、不可とせらるる者は述べられよ (第一羯磨)、二度び (問はん) …… (第二羯磨)、三度び (問はん)、諸大徳中 …… (第三羯磨)。」「僧伽は某甲に某を師として受具を與へ竟んぬ、僧衆はこれを是とす、かるが故に默然たるなり、我れ是れをかく判す。」

(8) 次に直ちに日影 (時刻) を量り受具せる時季、日、時を告知す。

(9) 次に四依法 (Cattāro nissaya) 及び四不應作事 (Cattāri akaraṇīyāni) 即ち四波羅夷法を教示す。

(76—78)

これ (白四) 羯磨得と言はるるものにして最も整備せる出家儀式である。この儀式は十人以上の比丘^(四)によつて行はるべく (31, 1)、和尚は受具後十夏以上たるべく、又新しく受具せるものは五夏以上和尚或は阿闍梨に依止して訓育を受くべく規定されて居る。

巴利律に説く受具の作法は以上の三種であるが漢譯にはこの他に種々の受具法をあげてをる、五分律には佛の出家は自然に受具せられたりとして自然具足 (自然得) とし (大正22・一〇二b)、僧祇律には四種の具足法ありとして自具足 (世尊)、善來具足 (五比丘等)、十衆具足、五衆具足をあげて居る。(大正22・四一二b) 又

十誦律五十六には自然得（世尊）、見諦得（五比丘）、自誓得（摩訶迦葉）、論議得（蘇陀）、邊五得、受重得（摩訶波闍波提尼）、遣使得（半迦尸）、善來得、三歸得、白四得の十種の具足戒をあげて居る。（大正23四一〇a）

以上は受具即ち比丘となる儀式について述べたが、沙彌の出家については、巴利律には受具の規定が生じた後二十歳に達せざる者に受具を興ふるべからざる規定を生じ、それ以下の出家を沙彌とし^(五)、その作法については羅睺羅（Ratula）出家の縁を説き、前述の比丘の三歸得と全く同様に三寶歸依を三唱することによつて出家することを説いて居る。（54, 3）更に父母の許可を得ざる少年を出家せしむるを禁じ、沙彌の十戒（*dasa sikkhāpadāni* 十學處）を定め、これを學習することを制してある。（56, 1）

漢譯の四分律（第三十一卷—三十五卷）、五分律（第十五卷—十七卷）を見るに、この兩律に説く所は部分的なる點を除き大體に於いて巴利律と一致して居る。^(六)これより見るもこの三律は最も古き形を傳ふるものと考へられる。

十誦律・僧祇律に於ける出家式

十誦律僧祇律の兩律が前三者と受戒篇の記述に於いて大いに異なることは注意すべきである。

十誦律（第二十一卷）にては受戒篇の初めにある佛傳は全部省略し、直ちに和尚、阿闍梨を有つことを制し、次に白四羯磨受具のことを言ふも極めて簡單にして始めには寧ろ沙彌の出家法を委はしく説く、これ他律の簡單なる記述と大いに異なる點である。

沙彌出家法（大正23一四九C已下）

(1) 剃髮し袈裟をかけしめ戒師（羯磨師）が受者に三歸依を三唱せしめて優婆塞となし五戒を授け盡壽護持を誓はしむ。

(2) 次に出家を乞ひ三寶歸依を三唱し出家し已る。

(3) 次にこの出家の年歳を憶持せしめ更に戒師が十戒を説き示す。

この沙彌の出家法は巴利律等に説くものより頗る整へるものであり、且つ儀式的となれるものであつて、これは後の受具の作法に倣へるものなることは一見して知ることが出来る。

次に受具の法としては大體に於いて巴利律等と一致するが注意すべき相異點は、最初に二衣鉢を受持せしむる儀式を説くことと、最後に四依法、四墮法（四波羅夷）を説き、更に十三僧殘法の内容を一一説き示すことにして、ここにも整理附加せる發達の部分を認め得るのである。

次に僧祇律（大正22四一二已下）も他律とその記述形式大いに異なり、最初より具足法に四種ありとして自具足、善來具足、十衆具足、五衆具足をあげて説いて居る。その十衆具足が即ち白四羯磨の受具にして其の作法の記述は、巴利四分等より十誦に近く儀式的に整理されて居るが、その中他律と異なる點は、(1)他の律では四依法は受具の先きに説くべからずとするに對し、僧祇律では後に説くべからずとし正反對である。先きに説きて充分これに堪え得るやを聞き羯磨受具せしむべしとする。(2)羯磨を終了して四墮法のみならず所謂具足戒（二百五十戒）の全體を説くべしとする點にして、この律が後來發達せるものなることを示して居る。

有部律及び南海寄歸傳に於ける出家式

唐の義淨三藏 (635—713 AD) 譯の有部律及び其の著南海寄歸傳によれば、出家法は一層儀式的に委はしく説かれて居り其の内容に於いても相當に異なるものがある。^(七) 根本説一切有部百一羯磨卷一(大正24四五五c已下)には出家受近圓の儀式を三階段に分つて説く。

一、授三歸五學處——出家を求めて一師の許に来る時は、先づ障難法を問ひてこれ無き時は攝受し三歸及び五學處を授けて優婆塞となす。

二、授十學處——次に師(和尚)及び白業者(羯磨師)を請ひ、白業者は衆僧に某甲を出家せしむる許を得て剃髮者に剃髮せしめ、洗浴せしめ、裙及び縵衣を着せしめて、諸比丘に求寂律儀(十戒)を授かりて出家することを請はしめ、次に十學處を授かりて求寂(沙彌)となる。

三、授近圓——求寂が年二十歳に達すれば受具せしむ、その作法は師が先づ三衣、鉢、濾水羅、臥敷具の六物を調へてやり、十人或は五人の僧衆中に到つて師を請ひ、師は爲に三衣と鉢とを受持する式をなさしめ、次に受者を僧衆の面前より去らしめて(見處離聞處)僧衆は屏教師(教授師)を選定し、教授師は受者に障難法を問ひ次に僧衆の許を得て受者を僧中に喚び、僧衆中にて受具を請はしむ。^(八) 次に羯磨師は僧衆の許を得てその面前にて障難法を問ひ、次に白四羯磨をなして受具し竟る。受具已るや直ちに時刻を量り^(九)これを告知し、最後に四依法、四墮落法を説き、更に四種所應作法を説示する。

この出家作法に於いて沙彌の出家に先づ三歸の外に五戒を授けると云ふことは巴利四分に言はざる所で、五分^(一〇)

律、十誦律及び有部律に云ふ所である。又受具の外四依、四墮の外四所應作法を説くのは全くこの律に限ることであつて、その四法は(1)他に如何なる侮辱危害を加へらるるとも能く心を攝して返報すべからず。(2)戒に於いて恭敬心を抱き厭離せず、師に對しては父想を生じ相看問すべし。(3)同梵行に對して敬重隨順なるべし。

(4)共に讀誦禪思修行して證果涅槃を得べしと云ふのである。(取意)

南海寄歸傳は義淨三藏が自ら印度南海諸洲に於ける行事の實際を見聞して記したものであるが、其の記述はこの有部百一羯磨と殆んど同じである、これによつて義淨三藏當時南海諸洲に於いては有部律が實際に依用されて居つたことを知り得るのである。たゞ間々實際上の説明が加つて居る。例へば羯磨の時羯磨師が文を執つて讀み或は暗誦すると言ひ、又受具の後師に對して贈物をなして感謝の意を表すると云ふが如きである。

以上各種の根本律藏によつて出家式を見たのであるが、これ等の律藏より出家式その他の儀式特に儀式用の作法語を集録せるものが⁽¹⁾Kammavācaと言はるるものにして漢譯にも彌沙塞羯磨本、羯磨(四分)、大沙門百一羯磨法等がありこれ等によれば諸種の儀式を簡便に窺ふことが出来る。

支那日本に於ける出家式

更に支那及び日本に於ける出家式を見てその變化發達を見度いのであるが、今はその餘裕がないのでこれは他日を期したい。たゞ極めて概括的見透しを述べて置くならば、支那に於いては唐時代頃までは各種律藏をそのまま採用するもので、上述せる所と大差ない様であるが、元明時代以後に到つてはその根幹は律藏によるけれども益々儀式的に整へられ莊嚴神祕性をも見せんとし中には梵唄、陀羅尼の加はるものさへある。又支那に來つては

出家と受戒は全く同一物と考へられ、本來の出家式は種々の戒條を授ける受戒式の一となつてしまひ、常に授五戒、授十戒、授具足戒と次第されて居り、更に注意すべきはこれ等について大乘の授戒法即ち菩薩戒儀を生じたことである。

日本に於ける特徴は南都系のものは、所謂別受戒に於いては、大體四分律藏に説く所によつて居るが、最も普通に行はれる儀式としての授戒には通受の作法をなし、全く大乘の精神によつて小乗戒を受くる儀式を作り、大小乗折衷の作法をなして居る。又本來の出家式たる沙彌十戒の受持が全く授戒法の一部となり、別に出家得度法なるものが作られて居る。又天台系に於いては全く小乗戒の作法を雜えざる菩薩戒儀を採用して居るし、南都系なる眞言の作法は特に神祕的藝術的となり梵唄を多く加へて居る。

尙現今日本に於いては出家授戒の作法は全く形式化して居るが、セイロン等の南方佛教に於いては今日も尙これを甚だ重視し、種々の儀式が附加され居るにせよ、根本律制が殆んど實行されて居ることは諸家の報告する所である。

二

出家・受具及び墮處（戒條）

出家と受具とは各律に於いて明かに區別されて居る。巴利律にも罪を犯してこれを認めず驅出された者が再び來つて受具を求めたる時は、彼が其の罪を認めれば出家せしむべく（Pabbajetabbo）然らざれば出家せしむべからずとし、更に出家の後再び罪を認むるやを問ひこれを認めれば受具せしむべく（Upasampādetabbo）然ら

されば受具せしむべからずと説いて居り (Mv. I. 79, 1-2) 四分律にも同様に云つて居る。(大正22八1六a) 殊に十誦律、有部律等は出家法と受具法を區別して説き、支那の律書に於いては益々明瞭に區別して居る。

然るにこれを成立の上より言ふ時は巴利律四分律等に言ふが如く、本來は出家と受具とは特に異つたものではなかつたのである。佛陀の許に出家することが即ち比丘となることであり、それによつて教團の正員となつたのに相違ない。故に既に述べた如く善來得、三歸得を説く時は常に「出家を得受具を得ん」(abheyama pabb-
ajjant. abheyama upasampadam) と並べ上げて居る。事實に於いては出家と受具の區別がなくかく並べ上げるのも實は兩者の區別が起つて後區別のない事實に對して並べあげたものであると思ふ。出家と受具とを別々に考ふるに到つたのは恐らく白四羯磨法が制定された後の事であつて(受戒篇にもこの順序に述べる)、白四羯磨の制定は教團の發達、比丘の修行法規即ち戒律の整備等によつて教團の正員たることが重要な問題となるに至り、僧伽自ら慎重に入團者に許可を與ふべき必要が起りし故であつて、この故に白四羯磨の中心が許可にあるのである。それ以前に於いては佛教に對する信仰と出家の希望とが最も重要なことであつて、これあるものには凡て直ちに出家受具が許されたのである。善來得の中心が志願であり、三歸得の中心が信仰であることはこれを示して居る。事實律藏に説く所によれば白四羯磨法は諸比丘が志願者に對して入團を歓迎せざる時に制せられたのである。

かくして許可中心の白四羯磨法が制せられて後は、自然僧伽の正員以外の出家が存するに至り、ここに教團の正員としての出家(比丘)とそれ以外の出家(沙彌)との區別を生じ、その入團式に於いても自ら二となつたの

である。而も出家は當然比丘たるを本質とし目的とするものなるが故に、沙彌はその成立が時間的に比丘より後であつたのみならず、その本性に於いても全く比丘に從屬的なるものである。^(一三)

次にウパサンパダーと具足戒所謂二百五十戒との關係を見るに、これは譯語受具或は受具足戒が示す如く、後には具足戒を受けてこれを守ることを誓ふことであるとせられて居る。僧祇律には羯磨の後に戒序、四波羅夷より七滅諍に至るまで比丘戒全體を説くべしと云ひ、有部出家事にも「五戒、十戒、二百五十戒を授くべし」と云ふ、殊に支那に來つてこの事は決定的に考へられ、ウパサンパダーを受大戒と稱し、その作法に於いてもこの事を示して居る。明の法藏撰「傳授三壇弘戒法儀」には四墮法を説ける次に「更に十三僧伽婆尸沙法、二不定法、三十尼薩耆波逸提法、九十波逸提法、四波羅提提舍尼法、一百應當學法、七滅諍法有り、犯することを得ず、能く持つや否や、答へて云はく、能く持つ、師云はく、諸善男子此れは是れ比丘二百五十清淨の戒行なり、一一犯することを得ず、能く持つや否や、答へて云はく、能く持つ」(卍續一、II、12、一、8b)とし、又清の讀體撰の「傳戒正範」には二百五十戒の一一を説いてさへ居る。是の如くして五戒八戒を受けるものが在家信者たる優婆塞であり、十戒を受けるものが出家の沙彌、二百五十戒を受けるものが比丘なりと確定し、更に又具足戒を受ける時の儀式として五戒受持の作法より進む様になつたのである。

然しながらウパサンパダー本來の意味が果して二百五十戒を受けることであつたか、ウパサンパダーと二百五十戒とは必然的關係ありやについては上に述べし所によつて明らかなる如く尙考慮せねばならない。既に述べし如く、最初のウパサンパダーは五比丘に對して佛陀が「來れ、比丘」と言はれたことに成立し、このことは佛陀

自身が出家を許される時は常に用ひられ、千數百人の比丘に對して行はれたことが説かれて居る。この場合に於けるウパサンパダーは「佛の弟子となり、梵行を修することを志願しこれを佛によつて許されること」を意味するものであつて、その意義は *Upasampadā* の字義が「來り近づくこと」、「達すること」、「得ること」である如く「佛の許に來り近づくこと」即ち佛の弟子として住することであつて、その内容としては弟子の方より言へば佛の教を信じ佛の許にあつて修行することを志願するにあり、佛の方より言へばこれを可許することにあるのである。前にも述べし如く善來得にあつては志願が中心であり、三歸得にあつては信仰が中心をなし、羯磨得に於いては其の許可が中心をなすものである。

かくしてウパサンパダーの本質をなすものは三寶歸依の信仰、入團修行の志願及びこれに對する許可であつて二百五十戒を受けると云ふことがウパサンパダーの本質ではない。この事は本來の受具の儀式に於いて一白三羯磨即ち入團の志願を述べ、これに對する許可を與ふことが中心をなし、四依法四墮法を説くことは儀式の終了後附加的に説かるることによつても知り得るし、又成立の上より云ふも白四羯磨法の成立せる後に至つて、四依法を説くに至つたと説くことによつても知り得るのである。この點は既に宇井伯壽博士が委はしく論じて居られる所(一四)でこれ以上論ずべき必要もないが、尙一つ附け加へ度いことは言語として見ても確かに *Upasampadā*

は佛弟子となることであつて、四依法四墮法乃至は佛陀の説かれた學處 (*Sikkhapada*) を授かると言ふ意味ではなかつたに相違ない。故に律に説くが如く三歸により或は善來と言はるることによつても佛弟子となり、これをウパサンパダーと稱することが出来るのである。

これは律藏中の用語によつても認められることで、例へば四波羅夷法第一條に「比丘の學戒を受け戒（學）を捨つすじつ……」(bhikkhūnaṃ sikkhāsājjivasamāpanno sikkhāṃ apaccakkhāya……) なる語があるが、これを註釋して、「學とは……戒とは世尊によつて制せられたる學處、これを戒と名づけ、これを學習するを戒を受けと言ふ」(sikkhā' ti …… sājjivaṃ nāma yaṃ bhagavatā pañātaṃ sikkhāpādaṃ etaṃ sājjivaṃ nāma, tasmiṃ sikkhāti; tena vuccati sājjivasamāpanno 'ti) (V. P. III, p. 24 南傳 I' 三七頁) と説く、この場合註釋中に upasampadā なる語は全く見えず、受戒 (Sājjivasamāpanno) 即ち世尊の學處を受け學ぶことは即ちウパサンパダーなりとしてゐない。又單墮法 (Tāṇṭhiya) 第四、五、八、九の各條に「未受具者」(Anupasampanno) の語があり、この註釋にも「比丘、比丘尼を除けるもの」とし、受戒せざる者と云はなし。(V. P. IV, pp. 14, 16, 25, 31) これ等は積極的論證とはならぬかも知れぬが、いづれもウパサンパダーなる語と受戒なる語とが同一内容を有するものと説かざるものである。これによつて我々はウパサンパダーは本來の意義に於いて受戒なるものと別のものであると認めねばならぬ。従つて U^(一五)pasampadā の譯語として「受具」を用ふるのは不適當で、從來あるものとしては寧ろ「進具」の方が適當と云ふべきである。(今は從來の用例に從つて受具を用ひたが)

然し更に考ふべきことはこの兩者はその事實内容に於いて相一致するものがあり、極めて早い時代より結合せるものであると云ふことである。宇井博士は兩者の別物なることを極めて強調せられ、「佛陀時代に於いてウパサンパダーが授受具足戒と言はれる理は絶対にない。進具は單に白四羯磨によつて成立したのであつて如何にそ

れが複雑になつても、精々四依法四不應作事が附加的に告知せらるることがあつた程度に止つたと信ずる。恐らくこの告知も必然的に凡て行はるる要はなかつたであらう」と論じて居られるが、是の如く兩者を全く獨立的のものとし區別することはどうであらうか。

自分の考へでは、律藏に説いて居る通り、事實に於いても白四羯磨法が制定された後には直ちに受具の式に於いて四依四墮法を説き示す様になつたのであると思ふ。受具即ち佛弟子として入團することは前述の如く三寶歸依、入團志願、許可の三者が重要であるが、入團志願の内容は梵行を修して解脱を得んとすることであり、許可することは僧伽の一員としてこの修行をなさしめることである。故に五比丘の受具に於いても佛は「來れ、比丘、法は善く説かれたり、善く苦を盡さんが爲に梵行を修せ」(Cāra brahmacariyam)と言はれるのである。この梵行を修するとは如何なる内容なりやと言ふに、四依法、四墮法を根幹とする戒律の實修を中心とするものである。又受具によつて比丘となるも、若し四波羅夷を犯せば比丘としての資格を失ひ、再び受具を得ざるが故に、受具は四波羅夷法の制せられた後に於いては、その内容の一部分として四波羅夷戒の受持と云ふことを事實上に於いて含んで居るわけである。故に白四羯磨法の如き嚴重なる入團作法が制せられたる後は、儀式としては附加的であるにしても、内容的には當然比丘となることは即ち四波羅夷戒を守ることと解せらるるに至るのである。かくして時代の進行するにつれ、戒律偏重の思想を生じ、梵行を修することは全く戒律の實行であり、出家比丘とは戒律を守ることにして、この點に於いて在家信者と異なるとするに至り、ウバサンパダー即受戒とせられ、ウバサンパダーの中心が二百五十戒受持なりとせらるるに至つたので、これは相當早い時期より考へられたもの

と思ふのである。

然しウパサンパダー本來の意味はどこまでも三寶歸依、發心修行でなければならぬ故に、餘りに律條中心に考へることはその本義を没却するものであると言はねばならぬ。後に至つて大乘佛教に於いて「汝是當成佛我是已成佛、當作如是信、戒品已具足」(梵網經)と言ひ或は菩提心を發起せしむるを以つて授戒とする(授菩提心戒儀)は寧ろこの根本義を發揮せるものと言はねばならぬ。

出家受戒式より見たる各種律藏の成立

上に述べた各種律藏受戒篇に於ける出家式を比較する時、これ等受戒篇の成立、新古について如何なる推定をなし得るであらうか。受戒篇の成立について和辻哲郎教授は受戒篇の製作は教團に於いて現實に行はれる儀式を説明せんとしてなされたるものにして、その儀式の起元に關して種々の傳説を集めたものであり、實際には儀式を成立せしめた眞の事情は忘れられて居たのであるとし、白四羯磨法を説くことが受戒篇の中心であり、従つてこの部分が最も古い部分であつて、他の部分はこれに附加されて行つたものである。従つて複雑なるものは後の成立であり、簡單なるものが原形であるとし、その新古を判定して十誦律をもつて最も原形的なるもの古きものとし、次に僧祇律次に巴利律とし、四分律五分律は最後の發達を示し最も新しきものとして居られる。

自分の意見は上に述べた所より自ら明らかなるが如くこれと全く反對である。自分は四分律・五分律・巴利律が最も古き形を傳へ次に十誦律・僧祇律・有部律と順序すべきものと信するのである。自分は受戒篇が現實の儀式を説明する爲に編輯(敢へて製作と言はない)されたものなることは認めるが、編輯の始めは單に白四羯磨の

このみであつたのではなく、最初より善來得、三歸得等が編輯されて居つたものであり、其の起元について述べる所は必ずしも單なる傳説に非ずして、その中心は寧ろ教團が傳持し來れる實際の歴史より採り來つたものであり、かくして編輯されたものが別々の部派に於いて漸次整理され、或は實際上の都合によつて種々の變化を生じて成つたものが現存の受戒篇であると思ふ。故に必ずしも簡單なるものが古くして、複雑なるものが新しいのではなく、寧ろ簡單なるものが新しい場合が多いのである。新古の判定は寧ろ最も古き内容を多く傳へ其の本義が變化することの少ないものが古くしてこれが整理され、或は變化せる點の多きものがより新しいと見るべきである。

出家式に於いて最も根本的にして古い意味は既に述べし如く、最初に於いては出家と受具とが區別されなかつたこと、及び受具と受戒とは別々なるものであつたと云ふことであり、これが變化して前者は漸次に區別されるに至り、後者は漸次同一のものとなされる経過をたどつたのである、これが現存律藏に如何に現はれて居るやを見るに、上に述べし如く四分律・五分律・巴利律は一致してよく出家式に於ける本來の意義を傳へ、且つ整理の跡が少ない。然るに十誦律に至ると本來從屬的であつた沙彌の出家法を始めに委はしく説き、儀式的に整理し、單なる三寶歸依と十戒とのみでなく、五戒をも授けることを説き、且つ最後に出家の年歳を憶持せしむることを説くのは明らかに比丘の受具式より採り來つたものである。更に比丘の受具に於いても儀式的に整備せるのみならず最後に四依法四墮法の外に更に十三僧殘を一一説き示し、「其餘戒和尚阿闍梨廣教汝、汝已受具足竟」(大正23一五七c)とすることは受具が二百五十戒の受持にありとすることに到りつつあることを示すもので、以前の諸律と

大いに異なる所である。

次に僧祇律に到れば、最初より具足戒に四種ありとして述べ、他律に言ふ所を整理せることが充分に認められる。その羯磨得を説く内容に至つては前述の如く四依法を羯磨の先きに説き、最後に戒相を説く時「此戒序法・四波羅夷・十三僧伽婆尸沙・二不定法・三十尼薩耆波夜提・九十二純波夜提・四波羅提提舍尼・衆學法・七滅諍法・隨順法、我今略説教誡汝、如是後和尙阿闍梨當廣爲汝説」(大正22四一五a)とし、本來の意義より變化して、受具に二百五十戒を受けるのが必然的なるを益々明瞭にしてゐる。又僧祇律には四種具足戒の一として邊國の特例たる五衆具足を受戒篇に於いて述べて居るが、これは他律に於いては、邊國のことを説く皮革韃度(Cammakhandhaka)に説く所である。これをここに持ち來つて居ることも整理せることを示すものと考へられる、なんとすれば是の如きことが本來受戒篇にあつたとすれば、これを取り去つて他に持つて行くと言ふことは考へられないからである。又僧祇律には善來具足につき他律が一一その因縁を説けるに對して、凡てこれを省略し、受者の名のみをあげることも確かに本來あつた因縁談を省略したものである。又教授師の教授に廣略の方法ありとするが如きも、他律に見られない所でこの律が後の成立なることを示すものである。

有部律が以上の諸律より遙かに後なることは論ずるまでもないことであるが、これを以上の如き出家式の比較研究の方法によつて見るも明かにこの事を示して居る。これは又他面受戒篇成立の新古を推定するに、自分の採用せる標準が誤りでないことの一證據ともなるのである。有部律に於いては出家受具は益々明瞭に區別せられ、比丘も最初三歸五戒を受け、次に十戒、二百五十戒を受け儀式的に順次受戒するものとし、或は又四依、四墮法

の外に四所應作法を附加するが如きは皆後代整理されたるものなることを示すものである。

以上の如く見る時は、和辻教授の説と全く反對に現形の受戒篇は四分五分巴利、十誦、僧祇、有部の順序に成立せるものと見ねばならぬ。これは又經分別 (Suttavibhaṅga) に於ける各種律藏の比較研究の結果とも完全に一致するのである。自分は嘗て本誌上^(一八)に於いて經分別内容の比較研究によつて各種律藏を内容的に a・巴利四分五分、b・十誦有部、c・僧祇の三類に分ち、成立の順序としては、a・四分五分、b・巴利十誦、c・僧祇有部と三段階に分つたが受戒篇の研究に於いても全く同一なる結果を得て從來の推定の確實性を深めたと信じて居るのである。

(註)

- (一) 白四羯磨とは第四の白事まで述べる作法の意である。漢譯にては僧祇律に「白三羯磨と譯する如く一度白し(提議) 三度羯磨する(賛否を問ふ) 故に一白と三羯磨とを合して白四羯磨と云ふとする。白四羯磨に對して一白一羯磨なるを白二羯磨 (Gatidutiya K.) と云ひ、白のみなるを單白羯磨 (natti K.) と云ふ。
- (二) 漢譯にては出家式には三師七證を要すとし、和尚(親教師)、教授師(屏教師)、羯磨師(戒師、白衆者)を三師とするが巴利律に於いては和尚は勿論説くが、特に三師と並べて其の名をあげて居らぬ。然し、この *anusāsaka* は漢譯の教授師であり、常に云ふ聰明堪能の一比丘 (*Yatta bhikkhu paibala*) と云ふのは羯磨師なるが故に事實上三師があるわけである。
- (三) 障難法を問ふは巴利にては、五種の惡病なきや、人間なりや、男子なりや、自由人なりや、負債なきや、王兵に非ずや、父母の許を得たるや、滿二十歳に達するや、衣鉢を具備するや、汝の名は何んぞ、和尚の名は何んぞ、の十一である。これ四分律に十遮と云ふものにして(人間なりやを除く)、その他に尙種々の障難法があり四分律では十三難として後には儀式に於いて問ふとする。
- (四) 邊陲の地にては五人なるを許す。(Mv, V, 13, 12)

- (五) 始め十五歳に達せざる者を出家せしむるを禁じ (50, 1) 後十五歳未滿のものも、烏を驅ふことを得る者は、驅烏者 (Kakutepaka) として出家せしめ得るとする。(51, 1) 漢譯にては十誦、有部は巴利と同じく十五歳とするが四分律 (三十四) には巴利の十五歳を十二歳とし、僧祇律には十四歳とする。驅烏沙彌の最低年齢については巴利四分に言はぬが、五分律 (十七) には七歳なるを出家せしめたとし、十誦律 (二十一) には最下は七歳なりと云ひ、僧祇律 (二十三) にも最少七歳とする。又出家の最高年齢については僧祇律 (二十三) に七十歳を過ぎたる者、或は七十歳未滿なるも老衰し起臥に他人の手を要するものは出家を許さず、滿七十歳の者は健康にして諸業を修習し得るものは出家を許すとす。薩婆多論九には年六十ならば大戒を受くるを得ずと云ふ。かくて行事鈔 (下四) には三品沙彌として、驅烏沙彌 (七歳—十三歳)、應法沙彌 (十四歳—十九歳)、名字沙彌 (二十歳—七十歳) を説く。
- (六) 但し五分律は後半に於いては十誦律に似たる點あり。
- (七) 根本説一切有部毘奈耶出家事卷二にも説くが百一羯磨に委はしき故にとて省略して居る。
- (八) 出家の時師はあるも近圓の時更に別人を師とすることあり、同一人でも更めて儀式的に乞ふのである。
- (九) 受具の時刻を量ることは諸律に言ふ所であるが其の方法及び時季の配當等については、南海寄歸傳卷三 (高楠博士英譯、A Record of the Buddhist Religion p. 100) 四分律行事鈔上三、善見律第十七等に委はしく説く、参照すべし。
- (一〇) 五戒は常に優婆塞入信の時説く、而も巴利律にては優婆塞の時も單に三歸のみを説き五戒を言はぬ。これを以つて長井真琴博士は五戒の成立を可成後のものなりと見てをられる。(根本佛典の研究)
- (一一) Kammavācāは獨逸の Spiegel. (1841) 及び Boehringk (1844) が刊行したる。
- (一二) Spence Hardy, Eastern Monachism (1850) p. 23 ff. p. 44 ff. Warren, Buddhism in Translations (1922) p. 293 ff. Rhys Davids, Buddhism (1917) p. 158 ff. Mahibodhi, 1933, nos. 3, 4, 及び Dhammapala がペナレンスに新建立の初轉法輪寺にて受具するに十衆をととのへる爲にセイロンより長老が來つたことを報じてをる。
- (一三) これは Sāmañera の語義が「沙門に屬する」の意なるによつても知り得。
- (一四) 印度哲學研究第四、「根本佛教に於ける僧伽の意義」。
- (一五) Uṣasampada は四分・五分・十誦・僧祇に受具足、或は受具足戒、得受具足と譯され有部律に受近圓と譯す。南

出家式の本義とその成立

海寄歸傳には「鄔婆 (upa) 是近、三鉢那 (Sampanna) 是圓、謂涅槃也、今受三大戒、即是親近涅槃、舊云三具足者言其況意」とする。

- (一六) Brahmachariya は屢々性欲の禁止を意味する。十戒には姦欲行を abrahmachariya (非梵行) とする。
- (一七) 原始佛教の實踐哲學、「根本資料の取扱ひ方について」。
- (一八) 宗教研究新第八卷第六號、「巴利律藏と漢譯律藏との比較研究」。
- (一九) 巴利律と五分律との前後關係に多少の差異が感ぜられはするが。

道元の人倫觀

秋 山 範 二

はし が き

耶蘇は「カイゼルのものはカイゼルに、神のものは神にかへせ」と云つた。純粹に宗教的な人間は自己の神に忠實なるためには世俗の世界における主には仕へ得ないものゝやうに感じ又教へる。人は二人の主に住ふること能はずといふ様に。そして神に仕ふるものは世間の道徳と絶縁し、之れを足下に蹂躪しても神の後に従ひ、聖なる神の兵卒としての死を堵すべきものであるといふ。多くの殉教者といふものはかくの如くして忠實な神の兵士としての死を遂げ、多くの場合來世に於ける神の國の榮光を待ち望みつゝ聖悅にひたるのである。耶蘇が「夫れわが來るは人をその父に背かせ、女をその母に背かせ、娘を其の姑に背かせんがためなり。人の敵はその家のものなるべし、我よりも父母を愛しむものは我に協はざるものなり、我よりも子女を愛しむ者は我に協はざるものなり、その十字架をとりて我に従はざるものも我に協はざるものなり。」と云つたのも神の愛子となるためには世間に對して反逆の兒とならなければならぬことを意味する。

佛教にはそのあらはれ方は基督教とは多少異つてゐるが、たとへば「棄恩入無爲、眞實報恩者」の語の示す様にまことに佛に仕へるものは世縁を絶つて出家學道し、一介の比丘比丘尼として出世間道を行かねばならぬものと説く。

何れにしても純粹に宗教的なるものは世間の人倫關係の外に出て、之と絶縁することによつて修道僧、出家人等としてその生涯を神佛に捧げねばならぬと教へる。併し果してさうであらうか。人は果して二人の主に住へ得ぬであらうか。否、宗教と道徳、神の道と人の道とは人間を支配する互に相容れぬ二人の主であらうか。いふまでもなくさうであつては

ならない。二者は互に相容れぬ二人の主ではなく、一人の主のたゞその姿を異にせるもの、否、更に正確には同一者の内と外といふべきものである。宗教とは人が自己の全生命を托して些かの不安なきものに於て自己を見出せる時、其處に見らるゝ現象である。道徳とはかくの如き大安心の人より自らに流れ出る實踐である。而も前者は後者として必ず自己を現はし、後者は前者を必ず自己の根柢に藏する。二者は必然的聯關に於てある。之れを抽象的に分離して二者を別物となし、殊に之れを互に相矛盾するものとして同時には仕へ得ぬ二人の主であるとなすことは、宗教と道徳といふ人生に於ける二つの必然的聯關に於てある現象を強ひて抽離せんとする分別人の事である。宗教は必ず道徳生活に於て、從つて人倫生活に於て、眞實の自己のいのちを示さなければならぬものであつて、之れを外にして宗教自體の純宗教的生活が存する様に考へることは誤りである。

殉教者が家を捨て、國に叛いて神のために生命を捧げるといつた場合、人はやゝもすれば宗教と人倫との矛盾を見んとするのであるが、この場合もし神のために生命を捨てるものゝ側に誤りがなかつたとすれば家、國等の側に誤りが存したのであり、もし家、國等の側に誤りがなかつたとすれば神のために死んだものゝ側に誤りが存するのである。勿論二者共に誤つてゐたといふ事はあり得るが、もし一方が誤つてゐなかつたとすれば之れと相容れぬ立場に立つた他方は必然的にあやまつてゐたと云はなければならぬのである。若し人倫生活の外に宗教生活が存し得るとすれば二者共に誤りなしといふ事があり得るけれども、そして此の場合は二者全く無交渉に存し得るけれども、そして全然世縁を絶つて陰遁生活をする出家の場合の如きや、これに近き場合としてゆるし得る様にもあるけれども、此の場合と雖も出家も何等かの國家の國民である限り、二者全然無交渉に存在し得る事はあり得ないのである。従つて如何に純粹に神にのみ仕へる如き生活をなすものも世間の人倫生活の外に超然とした存在を保つことは不可能と云はなければならぬ。云ひかへれば宗教生活は必ず人倫生活中に於てなされなければならぬ、而も二者互に相並んで行はれるものではなく、上に云つた様な聯關に於て二者は一つの生活として生きられねばならないのである。云ひかへれば二者は矛盾的に對立せる二様の生活ではなく一

に統一せられた全一の生活でなければならぬのである。従つて神に忠實なる生活は人倫生活を破るものではなく、反對に之れを建立するものでなければならぬのである。逆に云へば人倫生活はやがて神に忠なる生活でなければならぬのである。一般に宗教生活即道德生活でなければならぬのである。

宗教は道德生活にゆるがぬ基礎を與へるものでなければならぬ、従つて若し或る宗教がこの宗教の行はるゝ社會に於ける人倫生活と相容れぬものであるとすれば、其の内何れか、或は兩者共にあやまれるものとして之れを正しきものに改めねばならない。その各々の場合に如何に正すべきかはその場合々々に於ける特殊事情を考慮することによつて決定せられねばならぬことであるが、たゞこゝでは宗教の對象が如何なるものであるかといふ點よりこの問題に關して一言すれば、宗教の對象としての絕對者——神、佛等いはるゝもの——は實は對象といふ言葉によつてはあやまり傳へられ易いものであつて、まことの絕對者はある固定せる者としては、自己をあらはさぬもの、神は姿なきもの、規定を超越せるものである。崇拜の對象とはなり得るが捉へ得ざる姿なき對象である。無なる神である。而も所在に、個々の人に於て或は通じて自己を顯はにし、啓示し來るもの、かくして個々の人々をまことに生きゆかしむる根源である。かういふ無なる神にして初めて如何なる社會、如何なる人倫關係に於ても常に自己を顯示し得るものである、初めより固定せる何等の姿をも有しないものであるから如何なる場合にも常に自由無礙に自己を働かし得るのである、人を導きうるのである。もし之れを固定せる姿あるもの、有として、認識の對象として、の神の如くあやまり、之れに執着する時、生ける神はその働きを止め、死の姿に於て自己を示するのである。かくの如き死せる神に固著する時、あやまれる殉死者の陥る運命が存するのである。死せる神を生ける神と誤認することによつて、自己も自己の住む社會に於てまことに生きゆく道を失つて、死によつて社會より自己の存在を葬り去らねばならぬこととなるのである。勿論此の逆に社會が誤りを押し通すことによつてまことの生ける神に仕へるものを逆殺する非を遂げることもあり得る。この場合社會が生きて働きゆく代りに枯死せるためにかへつて生ける神を殺すこととなるのである。何れにしても神と人とは一つとなり、神が人の世の中に働きつゝたへず自己を

顯示しなければならぬのである。人の世の外に己れの城砦を築き、こゝに閉ぢ籠つて、遠くからたゞ弱々しい聲で人の世を導びかうとする場合、神は却つて自己を死の世界の中に葬り去るのである。

眞宗に往相廻向還相廻向の教へがある。これ宗教生活即道德生活を説くものである。往相廻向は云はゞ宗教生活本來の生活であつて、之れによつて神（上來宗教的對象としての絶對者を神と呼んで來たのでこゝでもその例にならつておく）の世界に入り、神に於て我を、我に於て神を生き得るのであるが、一度さうすることが出来れば所謂極樂世界にたゞ法樂を享受して枯坐をつゞけることなく、直ちに再び人間の世界に還つて、それ／＼の人倫關係の中にあつて人間としての生活を營むべきである。還相廻向がこれであるが、これがやがて吾々が上に宗教の根柢の上に立つ道德生活、人倫生活等と云つたものである。一旦往相廻向を経ぬ、還相廻向は眞の還相廻向であり得ず、眞の往相廻向は必然に還相廻向を内に藏するのである。まことの神は一時も天國にその樂しみに安住するものではなく、休むひまなく人間世界に出て來て人間救済の仕事にいがししいのである。往相廻向還相廻向の思想が宗教生活と道德或は實踐生活一般との相互聯關の問題を明かにするものとすれば、王法爲本の思想は更にこゝに吾々の問題とせる、前者と人倫生活との關係を明かにせるものと云へる。

左の一文は右の問題について道元が如何に考へてゐたかを知らうとしたものである。拙著「道元の研究」と聯關して書いた舊稿に屬し、同書の内容を豫書想した點があるのでこれだけでは意を盡さない所があるかと思ふ。なほ本文中括弧内の章節は右「道元の研究」中の章節を示す。

道元の坐の宗教は祇管打坐を宗とするものではあるが、單に坐の世界の觀想生活に終始するものでなく、坐より立つて坐によつて體し得たところに日常茶飯事より天下の大事に至るまで、吾々の刻々にその中に置かれる環境を媒介としてその中に無礙の實踐を行じゆく處にその眞義が實現せられるのであつて、「世法即佛法」は道元

の宗教の究竟地でなければならぬ。云ひかへれば日常の實踐生活中に直ちに宗教生活を見んとするのである。

(第二篇第四章参照) 然るに人倫生活に關する道元の言説は必ずしもこの吾々の解釋を肯定するものではなく、時には却つて之れをうらぎる如き點があるので、之れについての疑問を解決することにより、道元の道徳に關する見解を一層明かにせんとするのが今の吾々の課題である。吾々はこの課題を孝道の問題を取り扱ふことによつて解決せんとする。孝道に關する道元の言説が今の吾々の課題を最も明かる提起し、且つその解決を與へてゐる様に思ふからである。

「行持」中に道元は次の如く云つてゐる。

「恩につかはるゝ前途たた暗頭の雲霧なり。小臣につかはれ、民間に身命をすつるもの、むかしより多し。おしむべき人身なり、道器となりぬべきゆゑに、今正法に逢ふ、百千恒沙の身命を捨てゝも正法を參學すべし、いたづらなる小人と、廣大深遠の佛法と、いづれのためにか身命をすつべき、賢不肖ともに進退にわづらふべからざるものなり。(中略)禽獸よりもおろかなる恩愛をしんですてざることなかれ、たとひ愛惜すとも長年のともなるべからず、あくたのことくなる家門、たのみてととまることなかれ、たとひととまるともつひの幽棲にあらず。むかし佛祖のかしこかりし、みな七寶千子をなけすて、玉殿朱樓をすみやかにすつ、涕唾のことくみる、糞土のことくみる、これらみな古來の佛祖の古來の佛祖を報謝し來れる知恩報恩の義なり。」

又「永平廣錄」(卷第七)には次の様に云つてゐる。「夫學習佛法、最爲難得、所以者何、縱雖發心之有實、不_レ知_レ落_レ魔、不_レ覺_レ發_レ病、道心破敗、修證退墮、眞可憐憫者也。……兄弟、直須_ニ審細參學、治_レ魔療_レ。

病。所謂魔者、現ニ父母、師長、兄弟、骨肉、親昵、從僕之類、頻々強説ニ退道因縁。」

之れによつて道元が恩愛を禽獸よりもおろかに、家門をあくたの如く顧みるに價しないものと考へ、のみならず父母師長兄弟骨肉等をも道に入るを妨げる魔として、佛法を求め道に入らんとするものは、昔釋尊がした様に、悉くこれらの羈絆から脱しなければならぬものとする事が明かである。こゝに於て疑問となるは佛法を求めんとするものは果して世間の道徳を排斥しなければならぬか、又排斥すべきものであるかといふことである。この問題は併し多少異つたそしてより一般的な形に於て既に「道元の研究」第二篇第四章中に提出せられ、且つ道元が世法と佛法とを不二と見るといふ點よりこれに對する解決も與へられてゐる筈である。こゝには之れを人倫中の一徳目孝道に關して提出せられる同様な問題を道元自身の言葉をたよりに同様の結論に達することによつて、道元の言葉を皮相的に讀むものが往々誤解するであらうやうに、世間の道徳が道を修するものゝために決して無用のものでないこと、世間の道徳中にこそ却つて眞の道の存することを明かにせんとするにあるのである。

一方に於て上の如く佛法に比して人倫を輕視する道元は併しながら必ずしも恩を思ひ、孝道を顧みてはならぬといふのではない、却つて彼は屢々恩を重んじ孝道の忘るべからざることを説いてゐるのである。例へば「袈裟功德」には「畜生なほ恩を報ず、人類いかでか恩をしらざらん。もし恩をしらずば畜生よりも愚なるべし」と云ひ、「四禪比丘」には「過現當來の諸佛諸祖ともに、父母師僧三寶に孝順し病人を供養するを化原（人を道に化する源）とせり」と云つてゐる。之れを前の恩を畜生の如しといひ、家門を芥の如しとするに比する時兩者は明に矛盾してゐる。之れを一應一は勝義諦より見、他は世俗諦より見た言であるとして、二者の矛盾を立場の相異

といふ點より解決し得ぬでもないが、もし簡單にさう解してしまへば勝義諦より見る時遂に恩義、孝順等は否定せらるべきものとなり、恩義を重んじ、孝順をはげむ事はやがて世俗の人の事であつて、苟くも佛道の世界に住むものはかくの如きものにとらはれる必要なきこととなるのである。併し「世法即佛法」であつて、世間に住むものに對しては世間的生活を外にして別に佛法はあり得ない筈である。故に上の如く世間と出世間とを抽象的に分離して孝順といふ道德的規範を單に世間の世界に於てのみ妥當するものであつて出世間の世界には妥當性を缺くものとするとは道元の實踐生活觀より見てゆるされぬことである。二者の矛盾は單に矛盾として之れを抽象的に見るべきものではなく、矛盾を止揚することによつて二者を具體的統一に於て見なければならぬのである。道元の實踐觀より見てさうでなければならぬ様に、孝道にいつ語れる彼の言葉も亦このことを示してゐる。

道元が何故に恩愛を畜生の如しと云ひ、父母師長等を道に入ること妨げる魔となすかといふ理由は、道元がその師明全の入宋の際の事情を語つてゐるところによつて明かに知りうる。〔隱聞記〕第五參照）道元は師明全に従つて共に入宋したのであるが、丁度明全が入宋を計畫してゐた時明全の師「叡山明融阿闍梨重病起り、病床にしづみ既に死せんと」した。「その時、かの師（明融）云く、我既に老病起り、死去せんこと近きにあり、今暫く入宋をとどまりたまひて、我が老病を扶けて冥路を弔ひて然して死去の後、その本意をとげらるべし」と云つた。其處で明全は弟子法類等を集めて評議して云つた。「我幼少の時、雙親の家を出てより後、此の師の養育を蒙つていま成長せり、其の養育の恩最も深し、亦出世の法門、大小權實の教文、因果をわかまへ、是非を知りて、同輩にも越え名譽を得たること、亦佛法の道理を知て、今入宋求法の志しを起すまでも偏に此の師の恩に非

すといふことなし。然るに今年すでに老極して重病の床に臥したまへり、余命存しがたし、再會期すべきにあらず、故にあながちに是を留めたまふ。師の命もそむきがたし、今身命をかへりみず、入宋求法するも菩薩の大悲利生の爲なり。師の命をそむきて宋土に行ん道理有りや否や、各の思はるゝ處をのべらるべし。」之れに對して人々は皆云つた。「今年の入宋は留まらるべし、師の老病死已に極まれり、死去決定せり、今年ばかり留りて明年入宋あらば師の命をそむかず、重恩をも忘れず、今や一年半入宋遅きとても何の妨げかあらん、師弟の本意相異せず、入宋の本意も如意なるべし。」此の時道元も一言自己の意見を述べてゐるのであるが之れは後の問題に關係があるので今はふれぬこととする。諸弟子の意見を聞いて後明全の云つた言葉は次の如くである。

「おのおのの評議いづれもみな留まるべき道理ばかりなり、我が所存は然ならず、今度留りたりとも決定死ぬべき人ならば其に依て命を保つべきにもあらず、亦我留りて看病外護せしによりたりとて苦痛もやむべからず、亦最後に我あつかひ、すゝめしによりて生死をはなれらるべき道理にもあらず、只一旦命に隨て師を慰むばかりなり、是れ即ち出離得道のためには一切無用なり。錯て我が求法の志しをさえしめられれば、罪業の因縁ともなりぬべし、然あるにもし入宋求法の志を上げて一分の悟りをもひらきたらば、一人有漏の迷情に背くとも多人得道の因となりぬべし、此の功德もしすぐればすなはちこれ師の恩をも報じつべし、設ひ亦渡海の間に死して本意をとげずとも、求法の志を以て死せば、生生の願つきるべからず、玄奘三藏のあとを思ふべし。一人のために失ひやすき時を空しく過さんこと佛意に合なふべからず。故に此度の入宋一向に思ひ切り畢りぬ。」明全はかう云つて敢て入宋を決したのである。明全の此の見解を道元が肯つてゐる事は彼が之れについて次の如く云つてゐるので

わかる。

「先師にとりて眞實の道心と存せしことはらの道理なり、然あれば今の學人も或は父母のため、或は師匠のためとて無益の事を行じて徒らに時を失ひて諸道にすぐれたる佛道をさしをきて空しく光陰をすこすことなかれ。」

之によつて明かな様に道元は高恩ある父母師長の命に背くことをも是認してゐるのであるが、それは「一人有漏の迷情に背くとも、多人得道の因縁となりぬべ」きことを條件としてゐるのである。そして之れはやがて道元が恩愛を畜生の如しとなし、父母師長を行道を妨げる魔となす理由を明かにしたものである。道元は父母師長の恩愛を父母師長の恩愛なるが故に直ちに之れを否定するのではなく、有漏（煩惱）迷情の凡夫としての父母師長の恩愛を道のための魔として之れを否定するのである。もし孝順といふ道德的規範がその内容の如何を問はずたゞ形式的に父母師長の命に従ひ、その希望を満足せしむることを意味するものとすれば道元の態度は孝順といふ道德的規範にそむくものであるが、眞の孝順は決して自己の行道を棄てゝも迷情の父母師長を喜ばすべきことを要求するものではない。よし一旦は父母師長の煩惱に基く希望にそむくことにより之れを悲しませることがあるとも自ら道を求め得て父母は勿論世の多くの人々に道を知らせて之れを眞の意味に於て安樂の境に導くことが出来れば孝順の道を全くしたと云ひうるのである。父母師長の煩惱の満足を願ふことは自己亦煩惱を行することであつて煩惱を断すべきことを本期とする佛法に入らんとするものゝ長く止るべきで處ではない。一旦は所謂人情にそむき、世間の道德に反する如く見へることを敢てしても眞實道を求め、先づ自ら煩惱を断じ、更に父母師長の煩惱をも断ずることをはからねばならないのである。

併し此の場合考へておかなければならぬことは同一の場合に際しても既に道を得てゐるものと、今から道を求めんとするものとの間には自らその態度に差別あるべきことである。先きの明全の場合にしても其の他これに類した場合には自ら未だ道中の人となつてゐないものが道を求めんとする場合には求道を妨ぐる一切のものは悉くこれを排して篤直に道求めて去らねばならないのである。道を得てゐないものに取つて先づ道を求めることより重大事は他にあり得ないから。釋迦は既にこの事を模範的に實行してゐるのである。もし道を求むるものに此の否定の力を缺く時、人は遂に道を得る期はないと云つていゝであらう。併しそれだからと云つて父母師長に對する孝順といふ道德的規範が否定せらるべき、價値なきものであるのではない、孝道はそれ自身道德的價値として否定すべからざる絶對的價値を有するものである。たゞ未だ自ら道を得てゐないものは實は眞に孝の意義を解し得ず、従つて孝道の實踐の仕方を知らないが故に、先づ道を求めて眞に孝道をも行じ得る様にならんとするのである。若しこの事をせずして單に世間の凡情によりて要求せられる様な孝道にそむかざらんとして道を求めることを怠るものは永久に煩惱の苦界に身をおき自己をも父母師長とも救ふ期はないのである。一旦の孝を棄てることは却つてまことの孝を實現せんがためである。初めの孝は有漏の孝、後の孝は無漏の孝である。有漏の孝を捨てることによつて無漏の孝を得るのである。故に求道の志が満たされ得た場合には孝は行ふ必要がなくならないのではなく眞の仕方に於て行はれなければならないのである。有漏の孝道でなく無漏の孝道が實現し來らねばならないのである。故にたとへば明全の場合、求道者としてはその師をも棄てねばならなかつたのであるが、もし道を得た人であつたならば自ら違つた態度に出づべきであつた。將に死せんとする恩師をすて、外國に

去る代りに、その枕頭にはべつて盡すべき仕方に於て師孝を盡すべきであつたらう。此の場合なほ恩師を死するに任せて我は我の道を行ふのだといつて道といふ單なる抽象的觀念のまぼろしにひかれてさまよひ歩くものはかへつて未だ眞の道を得ざるものである。未だ道を得ないものこそ如何にして道を行すべきかを知るために一切を捨て、先づ求道の道にいそがねばならないのであるが、既に道を得たものは其の場合に自己の環境の要求するがまゝに自由に無礙に特殊に於て具現し來る道を行じなければならぬのである。個々の場合に要求せられる具體的な道を行じ得ないで單に抽象的に道といふものを求めんとするが如きは普遍は必ず特殊に於て現じ來ることを解しないものである。故に道元は明全入宋の場合の評議に際して「佛法の悟り今はさてかうこそありなんと思召さるゝ儀ならば御留り然あるべし。」と云つたのであつた。之れに對して明全が「然あるなり、佛法の修行これほどにてありなん、始終かくの如くならば即ち出離得道たらんかと存ず」と云つたので、彼はかさねて「その儀ならば御留りたまひてしかあるべし。」と明全の留つて師に盡すべきことをすゝめてゐるのである。此の場合道元が明かに「佛法の悟り今はさてかうこそありなんと思召さるゝ儀ならば」と條件をつけてゐる事に注意すべきである。そして明全が佛法の修行も一應出來上り、出離得道をも心得たと云ふのを聞いて初めて「その儀ならば御留りたまひてしかあるべし。」と云つてゐるのである。此の時道元は明かに上にいつた意味に於て明全に道を得たものとしての孝道のあることを述べてゐるのである。

たゞ明全は初め道元に「佛法の修行これほどにてありなん云々」と自己の出離得道を認めておきながら、そのあとに「若し入宋求法の志しをとげて一分の悟りをも開きたらば」と未だ悟りを得てゐないものゝ様に云つて、

それを理由として師を捨て、入宋せんとしてゐるのである。この點前後矛盾する所があるのであるが、その何れが眞であるにしても、若し明全が出離得道してゐたのなら改めて入宋の必要はない筈であつて、直ちに自己の脚下を照顧して其處に自己の實踐を待つ具體的なる道を行すべきであるし、もし未だ求法しなげをばならぬのなら入宋の事が是認せられるのみならず要求せられるのである。

人世は無常にして——道元の時間論より云ふ時我の生きてゐるのはたゞ現前の瞬間に於てのみであるから（第一篇第四章参照）——まことに道を求めるに切なるものは而今の一瞬をおいて其の機はないのであるから、頭燃をばらふが如くに一切をすてて先づ道を求めなければならぬ。かくの如き場合親を捨て師にそむく如き態度に出ることもまたやむを得ざる事である。たゞ併し此の場合と雄も種々特殊事情の下に於て子として忍びざる心のあるは自然——佛性の自らなる自己開示——であつて、こゝに孝道の根源が存するのであるから之れを形式的に否定して父母師長を捨てて自らよしとする事は却つて道にそむくものである。去るには去る道がある。未だ道を體せざる求法の士と雖も既に求法の志を發したのものには内に菩提心が目醒め來つたものである。人各々自己に興へられた特殊事情あり、その中に於て己れ／＼にあらはれ來る道を行ぜなければならぬのであるが、自己の場合に如何にすべきかは自ら知られる筈である。それをも知り得ぬといふものは眞に求法の志が起つたといふ事も偽りでなければならぬ。たとへば親一人子一人と云つた様な場合には自ら取らるべき道が考へられるのである。かくの如き場合に人は必ずしも求道のためと云つて世間の孝道を形式的に否定すべきものではないであらう。丁度かくの如き場合についてのある僧と道元との問答が「隨聞記」（第三）に見えてゐる。今其の全文を引用すれば

次の如くである。

「亦ある僧云く、某甲老母現在せり、我等即ち一子なり、ひとへに某甲が扶持によつて渡世す、恩愛もことに深し、孝順の志しも深し、是によつていさゝか世に隨ひ人に隨ふて他の恩力を以て母の衣糧にあつ、我もし遁世籠居せば、母は一日の活命も存じ難し、是れに依て世間にありて、一向佛道に入らざらん事も難事なり、若し猶も捨て、道に入るべき道理あらば、その旨いかなるべきぞ。(道元) 示して云く、此こと難事なり、他人のはからひに非ず、たゞ自ら能々思惟して、誠に佛道に志し有らばいかなる支度方便をも案じて、母儀の安堵活命をも支度して、佛道に入らば、兩方俱によき事なり、切に思ふことは、必ずとぐるなり、強き敵、深き色、重き寶らなれども、切に思ふ心ふかければ、必ず方便も出来る様あるべし、是れ天地善神の冥加もありて、必ず成さるゝなり、曹溪の六祖は、新州の樵人にて、薪を賣て母を養ひき、一日市にして、客の金剛經を誦するを聽て發心し、母を辭して黃梅に參ぜし時、銀子十兩を得て、母儀の衣糧にあてたりと見えたり。是れも切に思ひける故に、天の與へたりけるかと覺ゆ、能々思惟すべし。是れ最もの道理なり、母儀の一期を待て、其の後障碍なく佛道に入らば、次第本意の如くにして神妙なり、しかあれども亦しらず、老少不定なれば、若し老母は久しくとゞまりて我は先に去ること出来らん時に、支度相違せば、我れは佛道に入らざることをくやみ、老母は是れを許さざる罪に沈て、兩人俱に益なふして互に罪を得ん時いかん、若し今生を捨て、佛道に入りたらば、老母はたとひ餓死するとも、一子を放る(許)して、道に入らしめたる功德、豈に得道の良縁にあらざらんや、尤も曠劫多生にも、捨て難き恩愛なれども、今生人身をうけて、佛教にあへる時、捨てたらば眞實報恩者の道理なり、なんぞ佛意に

なはざらんや、一子出家すれば七世の父母得道すと見えたり、何ぞ一世の浮生の身を思ふて、永劫安樂の因を空しく過さんやと云道理もあり、是らを能々自ら計らふべし。」

六祖は出塵の初めに當つて、母親のために金十兩を得るために何れだけか求道に走る時を後らせたわけであるが、だからと云つてその志がそれだけ弱かつたとは云ひ得ぬであらう。我の求法には我の取るべき道がある。求法のためと云つて形式的に孝道を蹂躪してかへり見ぬことはあやまりである。求法に當つてもなほ孝道は存する、而も「切に思ふ心ふかければ必ず方便も出で来る」のである。

併しそれにもかゝはらず切に道を求めるものに取つては一刻も猶餘出来ないのが本當である。「無常即佛性」である限りさうするより外ない筈である。だがこゝに問はれなければならぬことは、道を求めるには必ず所謂出家入山しなければならぬかといふ事である。所謂世間をすてゝひとり山林にわけ入らなければ道は求め得られないのであるか。もし此の問ひが肯定的に答へられねばならぬとすれば、萬人が求道の道に入る事は不可能でなければならぬ。凡ての人が悉く山林に入つてしまつて誰が耕し、誰が商ふか。もし道を求めるといふ事がわづかの選ばれた人達のみのものであつてその他のものはあづかり得ぬこと、あづからぬでもよいことであるならそれでもよいであらうが、道は決してわづかの選ばれた人にも限らるべきではなく、人間一般に要求せられねばならぬものである。従つて求道の道は萬人に開かれ且つ萬人に同時に可能でなければならぬ。そのためには形式的なる出家入山以外に求道の道が存しなければならぬ筈である。道元は上の引用文よりも知られる様に多くの場合出家といふ形式を求道に必要な制約の如くに語つてゐるが、そして其處に彼の從來の佛教の形式にとらはれた貴

族主義的傾向が存するのであるが、彼、眞意は其處になく、却つて「世法即佛法」の主張に存する。人は自己の世俗的生活を捨てて事なくして而も直下に道を求め得るのである。かくの如き道にして初めて萬人に普遍的に達し得る道であり、かくの如き道を説く佛法にして初めて萬人を救ひうる法である。道元の佛法がかくの如きものであり、その坐の宗教がかくの如き宗教なる事は吾々の明にせる處である。(第二編第四章、餘論第一章参照)人はまことに發心すれば直下に道は求め得るのである。否、道は直下に自己の脚下に到つてゐるのである。必ずしも家を捨て山に入る必要はない。形式的に世を捨てて必要はなくたゞ精神的に「遁世」すればよいのである。而も此の後の條件のかくべからざる事はいふまでもない。たゞこの事によつてのみ人は當處に直下に道中の人でありうるのである。精神的の遁世が何を意味するかも吾々の明かにした處である。要するに「われ」を捨て執着の心を離れよばよいのである。(餘論第一章参照)

切に道を求めて、道我に到らば其の時初めて人はまことに實踐を行じうる。問題を孝道に限れば今までは凡情に執した有漏の孝道であつたが故に世間的には孝道たる事をゆるされたかも知れぬが、まことの眼を以て見る時孝道もかへつて生死流轉の因となるものであつたのであるが、道を得た上に於てはたとへ世間凡情より見て不孝の如く見えるものも實はまことの孝道であり得るのである。道元が「いたづらなる小人」「一人有漏の迷情」につかへる孝道を否定すべきものとするのは、それが前者の意味に於ける孝道なるが故であつて、孝道一般を否定するのではない。否、得法の士の行する孝道は否定すべきものでないのみならず、かゝる孝道は實に「過現當來の諸佛諸祖のともに化原とする」所のものでなければならぬのである。

こゝまで来て吾々が最初に提起した問題は答へられた筈である。一方に於て道元は恩愛を畜生の如しとなし父母師長を行道を妨ぐる魔としながら、他方に於て父母師長に對する孝順を以て「化原」となし、一見互に相矛盾する如き説をなしてゐるのであるが、此の場合一方に於て否定の、他方に於て肯定の、對象となつてゐるものは同一の孝道ではなく、一方は有漏の孝道であり、他は無漏の孝道である。無漏の孝道は有漏の孝道に於ける煩惱我執を否定してはゐるが、しかし孝そのものは否定しないで、これを自己の内に保存してゐるのである。道を得たものゝ無漏の孝道はそれ故に孝ではあるが、執着なき孝道である。盡すべきは何處までも盡すが執は斷れてゐるのである。無漏なる所以である。

人は頭燃をはらふが如く道を求めねばならないのであるが、そしてそのためには恩愛をも斷たなければならぬのであるが、併し道を得た上に於て孝は行はるべき様な仕方にならなければならないのである。道を得たから孝道はなす必要なしといふのではない。たゞ違つた心に於て行はれねばならないのである。道元が「諸佛成道後、行_三五事_二内、爲_二父母_一説法、令_レ入_二佛道_一其_一也」(「永平廣録」卷第六)と云へるは道を得たものゝ孝を示すものにして、我に取つて道を得る事が最も重大事であると同様に父母師長に取つても道を得る事より大事はない筈である。故に我れが道を得れば父母をして道に入らしめることは最も大なる孝道でなければならぬのである。此の場合になほ父母師長の「有漏の迷情」に従はんとすることはあり得ない。さうするものは却つて父等を長く生死流轉の苦界に捨ておくものである。父母を苦界より救ひ出してまことの安樂の世界に入らしめることこそまことに父母を愛し、父母に孝養を盡す所以である。

我れ道を得れば先づ父母を道に入らしめる事は孝の最も大なるものであるが、たゞそのみに限らない。その場合場合に應じて常に無漏の孝道が行はれねばならないのである。此の場合人は自己のおかれた特殊の環境に従つて普遍的なる孝を常に特殊の相に於て實踐せねばならないのである。男には男の孝があり、女には女の孝があり、農人には農人の、宗教家には宗教家の孝がなければならぬのである。ある時弟子懷非が「父母の報恩等の事は作すべきや」と問ふたのに對して道元は次の如く答へた。

「孝順は最用なる所なり、然あれども其の孝順に在家出家の別あり、在家は孝經等の説を守て生につかへ死につかふること世人みな知れり、出家は恩をすて、無爲に入る故に出家の作法は恩を報するに一人にかぎらず、一切衆生をひとしく父母のごとく恩深しと思ふてなす處の善根を法界にめぐらす、別して今生一世の父母にかぎらは無爲の道にそむかん、日日の行道、時々の參學、只佛道に隨順してもゆかば、其れを眞實の孝道とするなり、忌日の追善、中陰の作善などは皆在家に用ふる所なり、衲子は父母の恩の深きことをば實の如く知るべし、餘の一切もまたかくの如しと知るべし。別して一日を占てことに善を修し、別して一人を分て廻向するは佛意にあらざるか、戒經の父母兄弟死亡之日の文は且く在家に蒙らしむるか、大宋叢林の衆僧、師匠の忌日には、其儀式あれども、父母の忌日は、是を修したりとも見えざるなり。」（「隨聞記」第二）

之れは在家と出家と各々孝の形態に別あることを云ふのである。ことにこゝには出家のために語つてゐるのである。こゝにいふ出家は精神外形共に在俗生活を捨て無爲に入つてひたすら道を修し道を傳へんと志す特殊形態に於ける宗教家の事である。「流轉三界中、恩愛不能斷、棄恩人ニ無爲ニ眞實報恩者、」（「永平祖師得度略作

法」と云ひ、「報父母恩乃世尊之勝鬪也、知恩報恩底句作麼生道、弁恩早入無爲郷、霜露蓋消慧日光、九族生天猶可慶、二親報地豈荒唐、」(「永平廣錄」卷第七)と云へる皆出家の孝道を説くものである。「歎異鈔」に「親鸞は父母の孝養のためとて一返にても念佛まうしたることいまださふらはず、そのゆへは一切の有情はみなもて世々生々の父母兄弟なり、いづれもこの順次生に佛になりてたすけさふらふべきなり。わがちからにてはけむ善にてもさふらはばこそ、念佛の廻向して父母をもたすけさふらはめ、たゞ自力をすていそぎ淨土のさとりをひらきなば六道四生のあひだいづれの業苦しづめりとも神通方便をもてまづ有縁を度すべきなりと云々」と云へると同じ心である。父母の恩を棄てるのではない。一層廣い且つ深い立場に立つて眞實の報恩を期するだけである。佛道の立場から廣く眺める時たゞ今生の父母のみにかぎらず道元の言葉によれば「一切衆生ひとしく父母の如く恩深き」ものであり、親鸞によれば「一切の有情はみなもて世々生々の父母兄弟」である。今生の父母のみに限らず廣く一切衆生の恩に報ゆべきである。而も今生の父母は恩愛最も深きものである。親鸞は「先づ有縁を度すべきなり」と云ひ、道元も「二親報地豈荒唐」とよろこぶのである。「恩を棄てて無爲に入つた」出家なほ然り、日日父母と共に住む在家一般の人に在家人としての孝養の道の存する事はいふまでもない。道元は上に在家の孝道としてその一端を説いてゐるけれども之れは眞に一端に過ぎざるものであつて、俗人の生活營むものには上の出家の心を以て更に一個の父、一個の母に對する孝順をも盡さなければならぬのである。父母も我も共に吾我をはなれて身を佛中に投じた上に於て行はれる孝道が榮えねばならぬのである。

以上に於て吾々は道元が決して孝道そのものを否定するものではなく、たゞ有漏の孝道を煩惱の行として否定

するに止り、道に入る事によつて却つて眞實の恩報を爲し得る事を明かにし得たと思ふ。佛法を得たものは世道を捨つべきではなく、却つてまことの仕方にて世道を行ふべきものである。之は孝道についてのみ語られることではなく一切世間の道徳——人倫一般——皆之れに準ずる。佛教はその傳統的精神によつて出家遁世の傾向強く俗人佛教を説くものにもなほ強く内に遁世の志を存してゐる。併しこの遁世は何處までも精神的意義のものでなければならぬ。たゞ世情を捨て、吾我をはなれて道中に我を投ずる點に於て遁世といふべきものでなければならぬのである。(余論第一章參照) かくの如き遁世、個我我執の否定、之れは一旦は必ず通過せられねばならぬ關門であつて、此の關門を通過することなくしては道の世界には入り得ないのである。此の關門の此方に於て行はれる道徳は如何にそれが外觀に於て結果に於て此の關門の彼方の人の行爲と變る所がなくとも有漏の道徳であり、煩惱の行である。親鸞の言葉をかりれば雜行雜修である。速かに超越せられねばならぬ道徳である。否、眞の意味に於て道徳の名に値しないものである。まことの道徳は必ず一旦自己否定の關門を通過したものと行する道でなければならぬ。再び親鸞の言葉をかりれば非行非善でなければならぬのである。而して道徳の宗教との必然的聯關がこゝに存するのである。

こゝに吾々は道徳と宗教との關係について一言しておき度い。ある人はいふ、生死解脱を可能ならしめるものは宗教であつて、道徳の實行によつては生死は解脱し得ないものである、故に道徳家といふものも生死交謝の際に於ては精神が動搖して宗教にその解決を求めなければならぬものである、と。そして正成が湊川に討死の際明極楚俊に參じた如きその例であるといふ。併し此の説は未だ道徳をも宗教をも眞に解したのではない。眞に道

徳を行するものは既に宗教を得たものであり、眞に宗教を得たものは必然に道徳を行するものである。道徳の根源としての精神は宗教的なるものであり、宗教は必ず道徳的行に於てその姿を示すものである。道徳にして宗教を缺き、宗教にして道徳に現じ得ざるものは實は共に眞の道徳或は宗教ではないのである。眞の道徳の行者は既に生死に脱得してゐるのである。人が見て如何に些末の行であつても、まことにその行を行するものは既に吾我を離れて道中に遊戯するものである。我をはなれて道中に遊戯するものに我への執着は斷れてゐる筈である。たゞ道の間際に動いてとどこうる處を知らないのである。こゝに道といふのを又イデーと呼んでもよい。イデーに身をまかせて我を捨てたものである。(第二篇第四章五参照) そして宗教の本質は實にこゝにあるのである。

此の宗教性を缺ける道徳はいまだ眞の道徳ではあり得ない。無所得の生を生きるものは此の宗教的精神に根ざす道徳を行するものである。若し生死交謝の際に心迷ふ如き道徳家はいまだ眞に自己をイデーにまかせ切れないものである。まことに道徳を行じ得ないものである。「我」が道を行ぜんと強ひてつとめるものであつて道中にあつて佛の方より行はれてなす無爲の行ではないのである。もし正成が死に臨んで未だ心定まらず一禪僧の教へを乞はなければならなかつたといふ事が事實であつたとすれば正成は未だ眞の意味に於て忠道を行じ得てゐなかつたと斷ぜなければならぬ。眞に道徳を行するものにその道徳を行する外に何處に更に自己の生きるべき道を求める必要があるか、道徳を行する事の事がやがて眞に自己の生きる道であることを知つてゐる筈である。否、無意識に、而も明瞭に、これを感じてゐる筈である。何の更に生死解脱の道を求める必要があらう。一死純忠の正成が死生の際に臨んで心動搖して私かに一禪僧の門を敲かねばならなかつたとはあり得ない事である。又、宗教

を懼したものが自ら道德的行爲に於て自己を現はす事は道元の實踐生活觀を論じた所で述べておいた。宗教家といふものが所謂出家遁世して世間人とは別の何等か特別な道を行すが如くに思ふ事は宗教を抽象的に形式的に解するものである。宗教は我を捨て、絶對なものに自己を全托する處にある。そして絶對なるものは單に抽象的なる空虚なるものではなく、絶對に無にして而も各々の瞬間に各々の場所に於て常に自己を特殊として現れ來るにより、道德的行爲を可能ならしむるものである。否、道德的行爲を必然ならしむるものである。故に宗教を體し得たものにして道德的たり得ぬといふものはない。道德と宗教とは互に別なものではなく同一物の二面に過ぎない。一は内であり一は外である。一は無としての根源であり一は有としての外にあらはれた姿である。宗教者が道德的行爲の外に特別な道を行すと思ふものは此の理を知らぬものである。

道德はそれ故にそれ自身の力によつて生死を解脱し得るのである。まことに道德的行爲に徹し得たものはそれだけで宗教を要せずして生死の彼岸に到つてゐるのである。否、求めずして宗教は體現せられてゐるのである。生死即涅槃の眞理はこゝに實現し來り、十二時はかくしてゆたかに使得せられゆくのである。孝に徹するものは孝によつて、義に専らなるものは義によつて、生死を超え彼岸に到り得るのである。

併しそれにもかゝはらず道德によつて生死を脱するよりも宗教によつて生死を脱する方が容易であり、又多くものが生死の問題と云へば道德によりも宗教にたより來るはたゞ宗教が直接此の問題を問題とする代りに道德は間接に此の問題に解決を與へるからである。此の點に關し、上に道德を自己否定の上に立つ實踐であるとなした見解と聯關して更に述べねばならぬものがあるが、あまりに主題をはなれるのでこゝでは觸れぬこととする。

支那佛教初期の般若經に對する課題（下）

梶 芳 光 運

二

曩に般若部黨實現の最初の人として朱士行が擧げられた。そして彼が『道行經』を講じつ遂に小品を求めに干闥に出發しなければならなかつた必然的理由は、大小二部黨の傳説傳來に依るものであると認められた。しかもその二部黨中大品が先在經典であり、『道行經』十卷三十品は實にその抄撮であるため意味不通の箇處が多々認められるとせられた。これは後に支道林や道安に至つて實際經典の對比研究に依つて實證せらるゝに至つたのである。

そのうち支道林は『大小品對比要抄』を著したのであるが、唯現今はその序のみ傳つて、要抄を知ることには出来ない。従つて現存の『序』を通じて一斑を知り得るに過ぎない。これに依れば道安が單獨存在としての『道行經』の意義を認めざるに反し、『道行經』それ自身としての獨立意義を認めたものであつて、同時代の二大巨匠のこの對比は興味あるものとして注目せられるのである。然し何れも傳來の部黨説を論證せんとしたものである點に於いては二者同一である。

先づ支道林は大小二品の言數の比較のみに依つて文約なるを小品と爲し文殷なるを大品と謂ひ、そしてそれ

く、經の獨立存在としての意義を認めざるを慨嘆し、傳説の「蓋聞出小品者道士也一乃至「嘗聞先學共傳云。佛去世後、從大品之中抄出小品」と云へる説に論理的根據を與へて、小品の意義を明徴にせんと念願したのである。即ち

是以聖人爲教、不以功重而廢分。分易而存輕。故群品所以悟、分功所以成。必須重以運通。因其宜以接分。此爲悟者功重、非聖教之有煩。今統所以約、教功所以全。必待統以適任。約文以領玄、領玄則易通。因任則易從。而物未悟二本之不異、統致同乎宗。使以言數爲大小、源流爲精麁。文約謂之小、文殷謂之大。順常之爲通、因變之爲滯。守數之爲得、領統之爲失、而彼措文之徒竊見東教、頂著阿□神既分。淺才不經宗儒墨。大道域定聖人志記文句詰教難權、謂崇要爲達諒、領統爲傷宗。須微驗以明實、效應則疑伏。是以至人順群情以微理。取驗乎沸油、明小品之體本。

と云ふのである。小品は大品のうちから誰か抄出したものであるが、その小品の抄出の意圖が奈邊に在つたかは「未見典載而不詳其姓名矣」であるからもとより知ることが出来ないとも言はれよう。然し世の中には次の如く相傳へてゐるのである。即ち

嘗先學共傳云。佛去世後、從大品之中抄出小品。世傳。其人唯目之以淳德、驗之以事應、明其至到而已。亦莫測其由也。

と大品より小品を抄出した「其人」は大品との一致を明かし、専ら淳德を以つて小品を抄し、その事應を驗すと云はれてゐるのである。唯これに對する人々は、大小二品その致に至つては不異であるべきに、言數を以つて大

小と作し、從つてその源流に精麁がある如く考へ、變に因り事に應ずる經であるのに、却つてそれを以つて滯と考へて、徒らに文殷なる大品の言數を守るを得となしてゐる。それに依つて措文の徒は小品の作者たる至聖の玄旨を辨へずその言數に就いて詰るのであるから、此處に小品が事に應ずるところのものを驗徴して、小品の體本を明かにしなければならぬ。かく支道林は考へたのである。——上掲の「因變之爲滯」の「滯」は大正藏經では「帶」と記し脚註に元明二本に依つて「舞」とも録してゐるが、前後の文意より考へて「滯」とすべきであらう。それは「述往迹以搜滯、演成規以啓源、或因變以求通……」に依つても知られるのである。

かくの如くして支道林に依れば、小品は文約なるを以つて大品を俟たざれば意通ぜざる如きものではなく、實に時に應じ變に臨むところの經である。だのに「守數之爲得」として大品に就いて小品の存立意義を認めない人々は「實謂之爲常人、而未達神化之權」ところの者と云はなければならぬ。小品の作者は群情に通じた至聖であり、これに依つて作者の眞意を汲み出さねばならぬ。されば

夫至人也、攬通群妙、凝神玄冥、虛靈響應、感通無方。建同德以接化、設玄教以悟神、述往迹以搜滯、演成規以啓源。或因變以求通、事濟而化息、適任以全分。分足則教廢。故理非乎變。變非乎理。教非乎體、體非乎教。故千變萬化莫非理、外何神動哉。以之不動故應變無窮、無窮之變非聖在物、物變非聖。聖未始於變、故教遺與乎變、理滯生乎權。接應存物、理致同乎歸、而辭數異乎本、事備乎不同。不同之功由之萬品神悟遠、速莫不緣分。分闇則功重、言積後悟、質明則神朗。觸理則玄暢。輕之與重始未非分。是以聖人之爲教、不以功重而廢分。分易而存輕、故群品所以悟。分功所以成。必須重以運通。因其宜以接分。此爲悟者之功重。非

聖教之有頃。

と。小品は變に應じて作られたものであるから、この點に於いて法相に違はざるものであり、従つて大小二品の理致に至つては同じきに歸する。唯その二木辭數の異るは、聖教の側に在つては理致同歸なるも、衆生の側に於いては悟了遲速の別があるから大小二品何れかの「分」に依らなければならない。小品は言數尠きを以つて悟了も亦難かるべく、言積みて後悟り得るでもあらう。

従つて大小二品の存在はそれ／＼の意義が存して決して煩重ではないのである。だから總要を領し、約文に就いて玄旨を辨へるならば小品にも通じ易きものとなるのである。即ち「領玄則易通、因任則易從」ものとなるのである。それ故

夫體道盡神者、不可詰之以言數。遊無蹈虛者、不可求之於形器。是以至人於物遂通而已。明乎小大之不異、暢玄標之有寄、因順物宜不拘小介。或以大品辭茂事廣喻引宏奧。雖窮理有外終於玄同、然其明宗統一會致不異。斯亦大聖之時教、百姓之分致。

玄旨を領會すれば形器たる言數の大小を以つて詰るべからざるに至る。この言數は大正藏經には「言教」とあるが、先に「以言數爲大小」とあり續いて「詰教難權」とあり、後には「大品言數豐具」ともあるから此處では言教でなく言數と理解したのである。

かくの如くにして大小二品それ／＼分あり、假令言數上に不同が認めらるもその理に至つては致一なるべきである。

だから朱士行の如く小品の價値を認めざるは當を得たものでなく、また道安の言ふ如く「抄經刪削所害必多」底のものではなく、或は「刪令合今、則馬鄭所深恨者也」でもないのである。かくして此處に大小二品にそれぞれ特殊的意義を認め得たとするならば、最後に抄出たる小品の意義ある内容を明かにして置く必要がある。

大品言數豐具辭領富溢。問對衍奧而理統宏遠。雖玄宗易究而詳事雖備。是以明夫爲學之徒。須尋迹旨關其所往、究攬宗致標定興盡。然後悟其所滯、統其玄領。或須練綜群問明其酬對。探幽研頤盡其妙致。或以教衆數溢諷讀難究、欲爲寫崇供養力致無階。諸如此例群仰分狹。聞者絕希。是故出小品者參引王統、簡領群目、筌域事數、標判由宗、以爲小品。而辭喻清約、運旨疊疊。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。又察其津塗、尋其妙會、攬始源終研極奧旨。領大品之王標、備小品之玄致。□□焉攬津乎玄味精矣、盡矣、無以加矣。斯人也將神王於冥津群形於萬物量不可測矣。宜求之於筌表、寄之於玄外。

かくの如く小品は難解のものと云はれるが、その玄旨を理解すれば却つて通達し易きものとなる。けれどもこれに通達することは至聖にして初めてなされ得ることであり、多くは言積みて後漸く悟り得るのであるから、此處に「言數豐具辭領富溢」なる大品が存する譯である。従つて大品は小品の後衛に在り、小品は大品の前衛に存して衆生に對するのである。既にその至聖なるものは前衛たる小品に依つて奥旨を極め得べきも、多くは滯る所となり、言積みて然る後悟るのであるから、やがて後衛たる大品に進まざるを得ざるに至る。若しその小品が究め易くば大品が後衛として存立する意義はなくなり、易きに就く人の情に遂に教は廢たれることゝもなる。従つて此處に小品は多くの衆生に對しては大品の入門としてその存在價値が認めらるべきであるが、唯この入門とし

てのみならば群目各品を簡領して成る辭喻清約のものであるから、最初より有情は小品に就いて然るべきものと考へられよう。然しその小品は言數豊具であるところから、諷讀研鑽の前提としての書寫供養に就いては小品に依るべきである。この書寫供養から讀誦研究を経て如所説に行する段となれば小品の深き玄旨を汲むか、さなくば多くは小品に移行すべきである。されば小品には先づ第一に「書寫供養」の意義を認めなければならぬ。これぞまさしく小品抄出の理由であるが、蓋し窺ひ知るものは甚だ稀であり、ともすれば小品の存立意義を認めざるのみならずその難解を非難さへしてゐる現状でもある。

かく考へた彼は「是以考小品之宏致、驗小品之總要、搜玄波之所存、求同異之所寄」をなしたのである。それはなほ未詳のところも多かるべければ「願俟將來摩訶薩、幸爲研盡、備甚未詳也」と結ぶ。この切なる願ひが爾後の研究史上に於いて達せられたかどうか。

この支道林に對して道安の説は、その著『道行經集異注』に述べられたであらうが、それも亦惜しくも早く失はれ今では『道行經』の初めに載せられる『序』に依つて知り得るのみである。この『道行經序』は内容より考へても現在の如く『道行經』の序として存したのではなく、曩の『集異注』の序として書かれたものであらう。それが現今の如く『道行經』の序とせらるゝに至つたのは、道安が『道行經』の存立意義を認めなかつたから、その『道行經』の本文に闕くるところを『放光經』に徴して注し、抄經刪削の弊を矯さんとしたのである。従つてその『集異注』の失はれた場合、現今の如く『道行經』の序とせらるゝ理由もあるわけである。

この序に依る限り道安は小品より小品を抄出したと云ふ傳説を實證せんとしたもの、従つてその説に論理的根

據を與へんとした點に於いては支道林と同一の筈。唯異るところは支道林が作者の至情を探り、大小二品にその存在價值を認め、小品を書寫供養の第一線に置くに至つたに反し、道安はその傳説を徹底せしめて抄經刪削としての小品に、單獨存在としての意義を認めず、専ら『放光經』への歸一を要求した點である。それ故道安は『道行經』を擧げて「假無放光、何由解斯經乎」と云ひ、『放光經』と對比して首尾隱現するところを明かにし、その一々に就いて得否を論じ、「舉本證抄取增損也」と稱したのである。そして序の最後として「幸我同好飾其瑕諱也」と結んだのである。

かくの如く支道林・道安は共に傳説に基く眞摯な學的研究を残し、更に將來の詳しき檢討を望んだのであつた。この前後に亘つて般若經の研究家として三家・六家・七宗乃至十二家等が數へられてゐるが、それは般若經の「内容」に關する解釋の相違に依るもので此處に問題となれる先在「經典」に觸れたものではない。従つて時代は降つて姚秦の羅什時代に移る。そのうち『大智度論』第七十九卷中には「小品・放光・光讚」の三部黨を出し、また同百卷中には「二萬二千偈・十萬偈」の部黨を記し、これ等が部黨説として後代注目せられるところとなつた。これは直接先在經典に關するものではないが、羅什の弟子僧叡はこの部黨を更に詳しく紹介し、『小品經序』中に『小品經』を加へて、十萬偈・二萬二千偈・六百偈の四種を擧げ、それが

斯經正文凡有四種。是佛異時適化廣略之說也。

と云うてゐるのである。従つてこれは時を異にし衆生の機根に應じて佛が廣略長短適宜に説かれたものとなるのである。佛の側に立てば廣略があり、また再說重説はあるが、根別の衆生それ／＼に在つては決して再說でも重説

でもない。それ故四種般若にはすべてそれ／＼單獨存在としての意義が存し、その一が他を俟たざれば存在價值がないと云ふ如きものではない。この點に於いては僧叡の記録は支道林の所説と相組みするものであり、僧叡が道安の五失經三不易の教誨を服膺し、それに違はざらんことを念じて薄氷を履むが如く深淵に臨むが如く小心翼翼として羅什の翻譯場に臨みしに却つてその道安の所説と相違を來すに至れるものゝあることは注意せらるべきである。更に僧叡は四種般若をもつて佛異時の説であるとしてゐるのであるから、支道林・道安が共に小品をもつて佛の世を去る後の外國高士所撰とする傳説に同意してゐたのとは相違を來す。即ち一は小品をもつて佛所説の經その儘ではないとし、他は小品を佛の異時説としたのである。現今はすべての大乘經典が歴史的事實として佛説か否かと云ふことは論ずる迄もなく自明のことゝされてゐるが、當時に在つてのかゝる相違は充分注意せらるべきであらう。何となれば朱士行の于闐行は小品が抄出であり、そのもとである小品を尋求すべく出發したものであるとせられたが、于闐に在つて小品を支那本國に送り届けんとするに當つて、その小品が小乗教徒より非佛説であるとして痛烈な反對迫害が加へられたと云はれてゐるからである。⁽²⁾従つて支道林や道安が論理的根據を與へんとした傳説に矛盾を來す資料が提供されることになる。

しかも歴史研究からして現今の凡ゆる大乘經典は佛滅後四五世紀以後の所産であることが自明の事實とされてゐるから、于闐に於いて小乗教徒から發せられた言には或る歴史的眞理を含むものとも考へなければならぬ。かく考へるならば支道林や道安が論理的根據も與へんとした傳説が必ずしも歴史的事實を傳へてゐるものとは言ひ得ないであらう。それが僧叡に至つて、四部黨すべて佛異時の所説とせられたのであるから、時代を経ると共

に或る意味に於いて歴史的事實が蔽はれるに至つたと見なければならぬ。

かく如く僧叡に依つて佛異時説としての四部黨が明されたが、それが曩の傳説と矛盾すると云ふのみで先在經典に就いては何等告ぐるところがない。唯漸く羅什譯とせらるゝ『仁王經』に至つて始めて明されるのである。

この經が假令支那撰述であるとしても、部黨前後に關しては傳説の所收であることが窺はれるから、別にその價值が云爲されることにはならないであらう。然らばこの經の部黨とは

前已爲我等大衆二十九年、說摩訶般若波羅蜜・金剛般若波羅蜜・天王問般若波羅蜜・光讚般若波羅蜜。今日如來放大光明斯作何事⁽³⁾

と云はれるものであり、またこれが『仁王經』を加へて五時般若と稱せられるものである。尤もこの五時般若もその前後に關しては漠然と規定せられてゐるに過ぎないので、これのみに依つては何等前後を確認することは出来ないけれども、その註釋に依れば

二十九年已説四般若。今復三十年初月八日放光明與前何異。於王舍城耆闍崛山說大品。至舍衛國說金剛般若・天王問般若。後還王舍城耆闍崛山說光讚般若。道行般若具出光讚般若。⁽⁴⁾

と云はれてゐるから、成道後二十九年一摩訶般若、二金剛、三天王問、四光讚、五仁王の順序に説かれ、道行般若が光讚より出でたと云ふことになる。この道行般若が曩に嘉祥大師に依つて、光讚般若がもと五十卷或は五百卷あり中途零落して十卷となりしもので、それより成具・道行・廣淨の三部を出だすと云はれてゐるものである。免も角この五時般若のうちで注意せらるべきは第一の摩訶般若と第四の光讚般若である。何となればこれは既に

同本異譯とせられるものであり、従つて現實の二譯本はそのもとに溯れば同一經典に還元せられ得るのであるから歴史的立場に立てば一を第一に他を第四とすることは矛盾でなければならぬ。それ故この説も歴史的觀點に立たりとする我々には認容せらるゝものとはならないのである。

更に八部般若に至つては次の如く言はれてゐる。

如十萬偈般若如來成道五年說、經有成文。餘七部般若但云一時、皆不知何年說也。如來藏經佛成道十年說。

如大集寶幢品佛成道一年、王舍城迦蘭陀竹園說。陀羅尼自在王品成道十六年在欲色二界中間說。經有明文者即便可知。經無明文者即不可知也。然說此經時雖不知幾年、足知中後時說。何以得知。經云、食事著衣持鉢

入城乞食、得食還園食訖、諸比丘方集、說此經。故知中後說也。相傳云、如來一代成道乃至涅槃、恒說摩訶般若華嚴大集、未會斷絕。此金剛般若、八部之中是最後說也。⁽⁵⁾

これに依れば第一が十萬偈で金剛般若が第八となつてゐるから、明かに曩の五時般若とは相違を來す。就中金剛般若に就いては先づ

此は八部之名、前之七部遣相未盡、但稱般若。此第八部遣相最盡故別立金剛之名也。初第一部如來成道五年在王舍城說。次五部亦王舍城說。第七第八部舍婆提城說。⁽⁶⁾

と云はれ、特に摩訶般若との前後に關しては次の如く言はれてゐるのである。

次簡前後。言金剛前後考、肇師注云、五種般若。此說最初說二千二百五十人。後說大品大數五千人受化轉多故摩訶在後。若金剛在後考、仁王經云、初摩訶次金剛。又護念付囑及得慧眼。未聞此經似如在後。俱有證據

由人用耳。對機設教廣略不同。從得道夜於泥洹夕常說般若明理一等。若依光讚、如來十九出家三十成道、至四十二月十五日食後、爲諸菩薩說般若。⁽⁷⁾

此處に前後を簡擇する理由としては會衆の人數と『仁王經』を經證とするものである。けれども『仁王經』の前後に就いては上述の如く矛盾を含むてゐたし、また會衆のみで、更に内容の對比に至つては「對機設教廣略不同」と云はれてゐるから、その不同に就いて研究されて後、前後が決せらるべきである。従つてこれに就いては多くの研究家が現れたと見るべく、嘉祥大師に依つて開善法師・會稽基法師・姑寧華山顔法師・大領師其の他人の説が紹介されてゐる。⁽⁸⁾而して嘉祥大師自身は金剛般若と摩訶般若との前後に關しては次の如き意見を開陳してゐるのである。

問摩訶波若金剛波若何者前說。答有人言、前說摩訶次說金剛。有人言、前說金剛後說大品。各以文證義唯城二見也。今明此之二釋未可准判、隨宜之言復何可定一。其前後或可一時說多部。或可一部亦具經多時。至大論中更當委釋。⁽⁹⁾

とその前後を定むることの不可能なるを論じてゐるのである。これに就いては金剛と大品との對比研究に俟たねばならないが、以上に依つて我々は支道林や道安に依つて試みられた内容の精査研究から次第に部數を増すと共にその内容の對比を離れて會處・會衆の如き形式的比較に移るに至つたことを知り得るのである。そして嘉祥大師に至つては上述の如く二經の前後を定むることは不可能とし、更に五時八部般若に就いても

二經前後既爾。五時八部亦復不定。非但波若前後不定。一切經教例此可解。故經中云、八相成道一一相中具

足八相。豈得定其時耶。⁽¹⁶⁾

と八部前後を定むことの不可能を言ふに至つたのである。そして大般若六百卷十六會が出づるに至つてはこの前後關係に關する説は史上に殆んど現れてゐないのである。唯以前支道林に依つて論理的根據を興へんとした『道行經』が後人の抄出したものであると云ふ傳説はその後に至つて影を潜めて、僧叡以來すべて佛の適化廣略の經であるとせらるゝに至つてゐるのである。凡そ支那に於いては佛教傳來の殆んど最初期から般若は譯され後世迄長く譯經は續き、その研究も盛んであつたと考へられるが、以上の如き諸説を史上に残すのみであり、しかもそれは何れも矛盾を含むものであつて、他に殆んど先在經典を論證する者は尠いと考へられるのである。されば内容の對比研究に至つては支道林と道安と以つて最初にして最後の人も見得るのである。

註

- (1) 唐元康撰、『肇論疏』卷上。大正藏經四五。一六三頁上—中。吉藏撰、『中觀論疏』卷第二末。大正藏經四二。一一九頁上—中。
- (2) 『出三藏記集』卷第一三。朱士行傳。大正藏經五五。九七頁中。
- (3) 羅什譯、『仁王般若波羅蜜經』卷上、序品第一。大正藏經八。八二五頁中。
- (4) 吉藏撰、『仁王般若經疏』卷上二。大正藏經三三。三二二頁上。圓測撰、『仁王經疏』卷上末。大正藏經三三。三七八頁中—下。
- (5) 『金剛仙論』卷第一、大正藏經二五。八〇一頁上—中。
- (6) 『金剛仙論』卷第一。大正藏經二五。七九八頁上。
- (7) 隋天臺智者大師說、『金剛般若經疏』大正藏經三三。七六頁上。
- (8) 吉藏撰、『金剛般若疏』卷第一。大正藏經三三。八七頁上—下。

支那佛教初期の般若經に對する課題

(9) 吉藏撰、『大品經義疏』大日本續藏經第壹輯第三十八套第一冊。二十二枚表上。

三

次に印度に於いては龍樹が般若の研究として先づ挙げられ、その著『大智度論』が漢譯せられてゐるが、これ等に依つては殆んど先在經典に關心を持つものとは考へられない。降つて無著は佛教々義を體得せる聖者なりしも、『般若經』は重說せる所多く、また重說せざる所にしても意味甚深にして辨別し難く、經義を了解するに苦しんだのである。が時會々彌勒が彼のために『般若經』を釋して『現觀莊嚴頌』Abhisamayāla ukārakārikāを作り、これによつて了解を得たと云はれる。これは *doka* 調にて二百七十二頌あり二萬五千頌般若の綱要であると考へられるが、これに依るも何等先在經典に關心を持つものとは言ひ得られない。けれどもこの彌勒の頌をもととして無著は『諦決擇』なる釋論を作り、それにより、有非有を分別する議論に於いて巧智を自負せる阿闍梨世親は本疏中に義を説くと。

bhāṣyaṃ Tat vaviniścaye racitavān prajñavatām agrāṇi āryāsaṅga iti prabhāṣvarayaśās
tākartṛ-sāmāthyataḥ |

bhāṣvābhāva-vibhava-gakṣa-nipuṇa-jñābhimānonnataḥ ācāryo Vasubandhur artha-kathane prā
pti, āspadaḥ Paddhatau ||

と云はれてゐる。更に西藏に般若を翻譯した人として、Smṛtījñānakīrti, Dharmakīrtiṣṭi, Prajñākarama-
ti, Buddhāśrījñāna 等が挙げられるが、何れも先在經典に對する關心をもつものとは云ひ得ない。然し陳那の

所説は宋施護に依つて『佛母般若波羅蜜多問集要義釋論』として翻譯せられてゐるし、また師子賢 Haribhadra も引用してゐるものがある。即ち

今此八千頌

如說義無減

隨所樂頌略

如是義如說

と云ひ、また

tathā c' āh' ācārya-Dignāgaḥ :

ittham Aṣṭasāhasrī' yam auyūnā' rthair yathōditāḥ

grāutha-samkṣepa iśio' tra ta evārthā yathōditāḥ || iti

と引用して漢譯と全く一致するのである。これに依れば八千頌は略を樂ふ聰慧の者のために廣般若の諸義を收攝して説けるものとなるのである。

次に師子賢に依れば、觀行を修することによつても、眞諦を研鑽し出世智を具せる聖解脱軍の努力に依つて疏が作られた。この覺慧ある解脱軍は一邊に往する能障を止息する別の論を作りしが、これ世に彼の語として知らるゝ大疏であると云はれてゐる。即ち

yogāhyāsa-padārtha-tattva-nathanāḥ lokottara-jñāninaḥ jātas tv ārya-Vimuktiṣeṇa-sudhiyo yat-
no mahān Vrttitāḥ

ekānta-stha-vipakṣa-dṛṣṭi-śāmanam śāstram dadhau buddhimān yo loka sa Vimuktiṣeṇa-vacasaḥ

khyaṭo paro Varttikah. (4)

と。これは彌勒の『現觀莊嚴頌』の註釋であり、從つて二萬五千頌般若であつたと考へられ、師子賢の著に屢々現れてゐる。師賢子は Dharmapāla 時代に生れ、王朝の般若信仰の下で育ち、Vairocana bhadra から彌勒の教説を學びしが、一日夢に Odantapura-vihāra の莊嚴華麗なる寺院を空中に見、その中に聲有りて尋ねしに依り、彌勒を崇敬し八千頌般若を究めんと答へ、夢醒めて後も師子賢は夢に見し彌勒を念じ、解脱軍 Vinukti= sena が彌勒の『現觀莊嚴頌』に註釋したものを参照しつゝ遂に八千頌般若にも註釋を施すを得たと云はれてゐる。(5) これ現存せる理觀莊嚴論に依準せる八千頌般若の註解即ち Abhisamayālamkārikā Prajnāpāramitā= vyākhyā であるが、彼に依れば、

yathoktam abhidheyam ārya-Sāsaṅhasriprajñāpāramitādi-sūtārthaṃ bodhicittāvavādādi-pratipa= tti-rūpam aṣṭavasthā-bheda-bhinnau sarve saṃkṣiptarucayaḥ sattvāḥ sukheṇa saṃkṣepataḥ pra= tipadyantām ity Aṣṭasaṅhasrikām Bhagāvatiṃ Bhagavān I deśi avān atah pratipādyasamāntā= na-gataḥ saṃkṣepataḥ samastārtha-sukhāvabodho' sādharāṇam iti kriyā-phalam prayojanam ॥ (6)

即ち此の如き所詮は聖十萬頌般若等の經の義にして、菩提心と教授と等の行の貌ありて八位の別に分たる。略を樂ふ一切の有情はそれによつて容易に解されるとして世尊は八千頌佛母を説いたのである。これ教を受くべきものゝ心相續の中に在る、略に由つて一切の義を容易に解すると云ふことが不共なるためであり、これが所作の果にして所爲であると云はれてゐる。

かくの如くして陳那も師子賢も共に八千頌を以つて略を樂ふ有情のために説かれたものとする點に於いては一致するが、有情は略に依つて容易に解すると云ふ點では強ち一致するとも何とも言ひ得ない。何となれば支道林の既に指摘せる如く略ではあるが難解であり、略は書寫供養の點に於いてのみ樂はれ、その義解に至つては略より、更に後衛に在る大品に行くべきであると言はれてもゐるから。然し陳那所説に對しては

頌自答言、隨所樂頌略、今此但説八千頌者、爲彼聽者最勝意樂所宜聞故、是故頌略。略謂少略。所言如是義如說者、謂卽如是所説之義。謂如其言説、如是所説如理成就、非般若波羅蜜多法中義差別。但爲軟中上品所有根性隨欲攝受。是故世尊由此因故、少略説此般若波羅蜜多。⁽⁷⁾

と釋せられてゐる。これに依れば廣略の別はあれど、その義に至つては差別あるに非ず、唯有情根機に依つて廣略再説があるのみであり、此處に少略としての八千頌般若の存在意義があるとするのであるから、師子賢の説と相通するものがある。然し師子賢は少略としての八千頌般若は容易に解し得ると明言してゐたが、この陳那所説の註からは少略が直ちに容易に解し得ると推定することは出来ない。何となれば根性に上中下品があるとすれば、そのうちに於いては少略が易解であるもの或は難解であるものもあらう。即ち下品に少略が必ずしも易解たり得ず亦上品に必ずしもそれが難解たり得ぬ場合もあり得ると考へられるのであるから、すべての有情に一樣に少略が易解であるとは言ひ切れないものが存するであらう。かく解するとせば師子賢の考ふる所と必ずしも一致するとは限らず、一面支道林が小品を難解と考へた説と相通するものあるに想到するのである。

兎も角これ等の説に依つて印度に於ける考へもすべての般若經は佛の適化廣略に依る所説經典であると云ふ點

に於いては一致してゐるのである。これを支那に於ける文献と對比すれば僧叡以來の所説と一致し、一言もつて盡すならば、

然上諸本開合大部文勢次第事理一一皆同。但廣略之異。⁽⁸⁾

と云ひ得るのである。然し印度に於いては上述の如く十萬頌乃至八千頌に就いて廣略が言はれた迄であり、我々が擧げ得る十六會或は其以上の般若經に就いては何等言及してゐないのである。尤も大般若十六會も佛の宜機適化廣略による所説の經典と解するならば、我々の問題とする先在經典には何等觸れる必要もなからう。佛の立場に在つてはそれ等は同一味であり、佛の同一思想の廣略に依る表現に過ぎず、従つて有情はその根機に應じて廣略何れかに就けばよいのであり、それ等般若經を一類としてその間の思想的開展を問題とする必要もないからである。此處に嘉祥大師が諸經前後に關して上述の如く「隨宜之言復何可定一」と言はるる理由も存すると考へられるのである。かくの如き考への下に般若經が擧げられるならば先在經典の認識に至るを要しないこともあり得たであらうが現今は般若經を佛滅後四世紀或は五世紀の所出とするに至つてゐるから、此の點に於いて先づ先在經典の認識が要請せられるのである。かくの如く經に對する認識の相違が存すると考へるならば、般若經をすべて佛所説の廣略の經と解する立場は信仰に基くものとして保存せらるべきであり、今はこの立場とは全く「異つた立場」に於いて先在經典が認識せられるのであると云はなければならぬであらう。

註

(一) *Abhisamayalamkāraloka Prajñāpāramitāśāstrya*, edited by U. Wogihara, Tokyo, 1932, Fasc. I, P. 1.

- (2) 佛母般若波羅蜜多圓集要義釋論卷第一。大正藏經二五。九〇二頁中。
- (3) Abhisamayālamkāraḥ Prajñāpramitāvyākya. edited by U. Wogihara. Fasc. 1. p. 12.
- (4) Ibid. p. 1.
- (5) History of Buddhism by Bus-ton. II Part. Translated from Tibetan by Dr. E. Obermiller. Heidelberg. 1932. pp. 156-158.
- (6) Abhisamayālamkāraḥ Prajñāpāramitāvyākhyā. edited by U. Wogihara. Fasc. 1. p. 4.
- (7) 佛母般若波羅蜜多圓集要義釋論第一。大正藏經二五。九〇二頁中。
- (8) ハ長水沙門子附錄。金剛經要刊定記』卷第一大正藏經三三。一七六頁中。

四

然らば立場の齟齬無き、従つて「甄別された立場」に於いて現今は如何に研究さるべきか。我々には第一にこの種の研究が決して支那佛教を無視しては成就し得ないから、嚴密な研究は西歐に望み得ず我が國にのみ期待しなければならぬとも云はれ得るのである。それ故 M. Walleser 氏や N. Dutt 氏に依つて發表されてゐるものも多くは我々に保存されてゐる資料を参照しなければならぬ。先づ我が國に於いて第一に擧げられるのは渡邊海旭氏である。氏は既に明治四十一年に新佛數第九卷七號に、自由討究を精神とせる新佛徒夏期講習會のために本稿を草すとして『大般若經概觀』を發表してをられる。その「自由討究を精神とせる」と云ふところに新しき立場に踏み出せる自覺を看取しなければならぬ。従つて氏のこの研究發表こそは我が國に於ける般若經に對する歴史研究への黎明として特筆さるべきもの。この劃期的立場にわれひと共にその流れを汲むものであり、この立場こそ末士行以來の傳説に立脚しそれを實際經典の上に實説して論理的根據を與へんとした支道林や道安の

立場とも、或はそれ以後の支那乃至印度に於ける諸の立場とも峻別さるべきことを自覺しなければならぬ。⁽²⁾

註

(1) Max Walleser: *Prajñāpāramitā*. Göttingen. S. 15—31.

Nalinaksha Dutt: *Aspects of Mahāyāna Buddhism and its Relation to Hinayāna*. London. 1930. pp. 328

— 385.

(2) この立場に於いてのみ大道林や道安説に批判を加へ得る。炯眼な千瀉氏によつて、それは既にいみじくも言はれてゐる。千瀉龍祥氏、『般若經の諸問題』宗教研究新第二卷第四號。五四頁。

宋版一切經輸入に對する社會的考察

森 克 己

一
外來文化の受容には、常にその背後に、それが當然受容されるべき内在的條件、社會的契機が存在することを知らねばならぬ。この意味に於て日宋・日元交通全時代を通じて旺んに輸入された宋版一切經が、從來多くの人々の研究によつて已に一應の照明が與へられてゐるにも關らず、ここに私が敢へてまた、研究對象として取り上げるに至つた理由が存するのである。

いふまでもなく、その教理を文字によつて傳へるといふことは、その教へを弘める上に最も有利な手段であるから、所謂寫經の風習は、非常に古くより存在したのであり、支那に於ては已に佛教が渡來した後漢以來、三國時代を經、隋唐に至つて旺盛となつて來た。従つて支那より佛教を傳へた我が國にも、夙くより寫

經の風習が傳へられ、奈良朝時代盛んに行はれたことは、現存する當時の古寫經が意外に多數に上ることからも、察知することが出来る。しかるに一切經は、その傳來が孝徳天皇の御代にまで遡られるにも關らず日本紀、その卷數が數千卷にも上り、且つその部數も新譯經の増加と共に常に變動したために、これを安置することは容易なことではなかつた。たとへば延曆寺の如きでさへ、一切經論が備つてゐなかつたので、最澄はこれを遺憾とし、奈良大安寺別院龍淵寺に赴き、奈良七大寺の衆徒、大安寺沙門聞寂、鑒眞和上の弟子道忠禪師等の援助の下に、漸く延暦十六年、大小經律論二千餘卷を書寫し、萬僧齋を行つて叡山の經藏に安置した扶桑略記。しかるにこの一切經論は、四千卷を數へる唐の貞元の一切經目錄よりも遙に部數が少いので、更に

圓珍は從僧を態々唐の天台山に遣して新典の輸入に力めたのであり、かかる事情にあつたので、前太政大臣藤原良房が一切經を書寫させようと企てた時、その底本とすべきものが見付らなかつたのである。扶桑略記寛平二・十二・廿六。寺院に於てさへこのやうな有様であつたとすれば

民間に於ける一切經書寫の困難であつたことはいふまでもない。しかるにこの困難なるべき一切經書寫の事業が平安朝末期頃より、般若經・法華經・阿彌陀經等の部分的な經典書寫の事業と共に俄かに旺盛となり、この時代より次期鎌倉時代へかけて、時代の流行となつて來た。といふのは佛法は正像の期を過ぎ末法澆季に入り、その滅盡の期が迫つたとする所謂末法の長怖

觀念が僧侶間より流布されて、上下民衆を風靡した。しかもこの悲觀的思想は平安朝最末期の不安なる社會狀勢の進展によつて、益々人々の心に實感的な印象を深め、現實嫌惡の感情は高つて、來世に於ける阿彌陀の救濟を渴仰する結果となつた。この所謂五濁末世、行・教・證共に衰え行く時期に生れ合はせた罪業の身

が、阿彌陀の世界に救濟されるには罪障消滅のための善根を必要とし、この善根は寫經等の事業によつてのみ果されるとした。即ち衰頽期の絶望的な社會心理は寫經に最後の慰安を求めたのである。梁塵祕抄に、

峯に起き臥す鹿だにも、佛になることいとやすし、己れが上毛を整へ筆に結び、一乘妙法書いたんなる功德に、

といつてをり、或は大般若經六百卷を書寫した功德によつて、十六善神の加護を受けたといふやうな説話をはじめとして、古今著聞集二釋教、今昔物語・古今著聞集等に多くの寫經による靈驗説話が傳へられて、この思想を裏付けてゐる。まして數千卷にも達する一切經を書寫することは非常な苦難の事業であるから、それが無上の功德と思惟されたのは當然である。石清水別當行清が

「一切經論は尺尊化儀の本懷、衆生利益の良藥なり」といつてゐるのは石清水文書二、弘長、二・六・廿五願文、蓋し當時の人々の思想を代表するものである。従つて仁平二年宇治左府頼長が、一切經を書寫供養した一條定信に對し、衣

冠を正して禮拜した逸話に現れてゐるが如く、一切經を書寫し、その供養を遂げた者を、佛と同格化したものとして、一般民衆が崇拜したのも無理からぬことである。古今著聞集二釋教。かくて寫經を以て阿彌陀の世界の救濟を得る贖罪符と見做す思想が普及したために、平安朝末期より寫經事業が狂熱的流行となつて來た。たとへば永長元年三月十八日、京都の上下萬人の人々が一日一切經書寫を行ひ、これを金峯山に納め、人々が結縁

のため、その出發を見送つたことがあるが、これは一僧侶の夢想による示唆の下に行はれた大善根であつたといふのである。中右記・後二條師通記・百練抄。しかもこの流行は獨

り京都に於てのみ行はれたのではない。寛和年間、關東に居住し、嘗ては平將門の叛亂鎮壓の軍に従つた平繁盛が、金泥を以て大般若經一部六百卷を書寫し、白馬に載せて延曆寺まで運搬安置し、聖朝安穩鎮護國家を祈り奉らうと志し、路次に於ける陸奥介平忠頼、忠光等の妨害に對する保護を、本所九條師輔に縋つて朝廷に奏請し、裁下されたこともあり、壬生新寫古文書一寛和三・正廿四太

宋版一切經輸入に對する社會的考察

政官、或はまた元永二年奥州江刺郡盡澤院に於て、藤原清衡妻女平氏の庇護の下に僧亮蓮の執筆した大般若經も現存してをり。古寫經大、觀所收、かかる寫經熱が僻遠の地にまで及んでゐたことが知られるのである。かくて一切經が安置されれば、次にこれを轉讀供養することは、

衆生化度の方便として、重要な儀禮であつた。石清水權別當宗、文書二清顯文案。しかるに平安朝に於ける宗教的儀式は貴族

等の耽美的生活の中に溶け入つて、信仰と藝術との混和となり、遂には宗教的本質が喪失し、儀式そのものを享樂する半ば遊戲的なものと化し、従つて一切經も縮紙金泥等の善美を盡すは勿論、その經供養にも舞樂管絃・和歌會・後宴等を行ひ、宛かも一箇の娛樂機關と化したのである。彼の枕草紙の法興院釋泉寺一切經會の描寫は我々をして當時の華かさを髣髴させるものがある。しかもこの傾向は鎌倉時代に入つても盛んであり、正元元年三月五日、大宮院の御主催によつて行はれた北山西園寺一切經供養の場合の如きは、天皇東宮御臨幸あらせられ、この經會を御齋會に准じ、諸國に

間殺生を禁斷し、管絃・和歌會・後宴を行ひ、盛大を三日極めてゐる。百練抄、帝王編年記・伏見宮記錄所收。西園寺一切經供養並翌日後宴等記。

殊に鎌倉時代に入り、武士が支配的な地位に立ち、京都の貴族文化との接觸によつて、その宗教生活にも貴族的要素が攝取された結果、鎌倉武士社會に於ても一切經に對する信仰熱が高まつて來た。即ち、鎌倉幕府に於ては屢々勝長壽院・鶴岡八幡等で一切經の供養が行はれたことは吾妻鏡等によつて明かであり、或は

唐本一切經を關東に輸入したこともあるが、廣益文書乾建長八・三・四、武士間に於ても、曆仁元年七月、泰時が園城寺に

參詣し、政子追善のために寫本一切經を奉納したのを始め吾妻鏡、建長七年十一月九日には、鹿島社に於て、

常州笠間の前長門守藤原時朝が唐本一切經供養を行ひ高山寺所藏治禪病、秘要經卷上奥書、弘長元年には金澤實時が一切經を西大寺に施入し興正菩薩懺、身學正記、弘安二年には右馬權頭爲衡

入道が、異敵祈禳のため、一切經を伊勢大神宮に奉納し轉讀供養を行はうといふ熱望を徵尊に語つてゐる。

同。更にまた元亨四年には秋田城介時卿が、宋版一切

經六千餘軸を輸入して、南都法華寺に安置してゐる等吉田文、書二、その實例が少くない。かくして、貴族の耽美生活との融和によつて貴族等の信仰を吸引した一切經並びに一切經會は、更に武士階級の信仰生活へも取り入れられて行つたのである。

二

一切經書寫・供養といふことは、末法的思想より出發し、貴族の耽美的な生活と混和して、益々發展したことは、前節に於て明かにされた。そこで次に提起されるのは、これ等の信者達によつて奉納された一切經が、寺院僧侶側にとつて、如何なる役割を勤めたかといふ問題である。本朝文粹所收大江匡衡の「爲關白内大臣請以積善寺爲御願寺狀」の文中に、

抑雖有寺、無法不能守也、乃造一切經、雖有法、無人不能弘也、乃置阿闍梨、

とあるが如く、一切經の安置といふことは、寺院にとつては極めて重大な問題であつた。従つて寺院は民間にこの思想を煽揚して、一切經奉納を行はせたのであ

る。しかも寺院をしてこの勧誘に力めさせたのは、一切經の安置が單に僧侶に精神的な心強さを與へたばかりでなく、それには他に附帶する物質的契機が存在したからである。といふのは、一切經が寺院に施入されればこれに伴つて一切經藏もまた施入されるのが普通である。たとへば九條兼實が高山寺に二部の一切經を施入した場合に二字の一切經藏をも寄進してをり近衛、殿由緒抄、承久二年商客字源三次郎といふものが、松尾南谷邊に一切經藏を建てたこともある仁和寺。或は又九條道家が東福寺を建てた場合にも、三間四面瓦葺の經藏一字を建てて、唐本一切經五千卷と七千卷の二部を安置してゐる等東福寺文書一建長二、十一・道家處分狀、その例が少くない。かくて一切經と一切經藏が施入されれば、次にこれを維持し、轉讀供養を行ふべき用途が必要となる。この用途もまた一切經・一切經藏と共に施主が施入する場合が多かつた。二三の例を示さうか。美福門院が鳥羽法皇の御菩提を訪はせられんがために、金泥一切經を高野山金剛峯寺に施入し、山上に經藏を建立した場合

宋版一切經輸入に對する社會的考察

には、紀伊荒川莊を寄進して、一切經會佛事用途料とされた高野山文書八、又。又建久七年二月肥前河上宮安置の一切經に對し、本家僧賢秀は、一切經會料として田地を同宮に施入した河上山古。更に一切經の一部なる大般若經に對しても、嘉祿二年九月、仁和寺入道道助親王廳が、筑前怡土莊内に同莊鎮守社殿を建立し、唐本大般若經一部を安置し、その轉讀供養用途として荒田六町を充ててをり大泉坊、或はまた寛元元年十月比丘尼淨阿といふものが春日若宮に大般若經六百卷を納め、毎日三卷の經を六人の供僧をして轉讀させるために、大和國平群郡字椎木莊・城下郡字伊保戸水田を供料として寄進した根津嘉一郎氏所藏。かくて一切經を安置し得た社寺院は毎年一切經會を行ふのであるが、人々はこの一切經會に施物をして結縁を求め自歷記建久九・一、或は又勤仕の僧侶等に多くの布施祿物を與へたのである。寛喜三年三月二十五日、比叡坂下で字美濃堅者觀泥が行つた千僧轉讀一切經會には口別施米五斗であつたといふことを百練抄、その一例に擧げておかう。

以上の如く一切經を安置すれば、それに附帶する收入があつたのであり、一切經藏並びに一切經會は寺院にとつて重大なものであつたと見え、興福寺別當雅縁が、春日社一切經轉讀料所を九條道家の子土用（圓實）

に譲つた際には、態々院宣を仰いで公認を得てをり藥承久三・開一〇・廿六。正平六年、足利直義が僧解一をして、某

所の一切經印板及び經藏を管理させてゐる淨妙寺文書觀應二・五。

四。更にまた一切經會料所の收入が社寺にとつて重

要なものであつたことは、興福寺が一切經會料を下行されなといふので、屢々春日神木を動座し、或は上

洛して朝廷に嗽訴してをり興福寺略年代記正元元・八十二。

七・九、或はまた祇園社がその一切經會料所の領家・

地頭に催促するのに院宣や綸旨を仰いで、効果を收め

やうとしてゐること祇園執行日記觀應元三・十二、正平七・開二・四・十七・十九、三・十五、八・三、等によつても推測し得られる。

かくして、社寺が一切經の安置を欲するのは單に寺

院の體面を整へるといふ外面的な理由ばかりではなく、それによつて生ずる經濟的な收益への欲求といふ

内在的理由も存在したのである。従つて寺院僧侶達は一切經を安置することによつて、この精神的な力強さと物質的な利益を得やうと努めたことは想像するに難くない。この間の事情を覗ふべき好例としては、武藏國眞慈悲寺が、元來鎌倉幕府の祈禱所であつたにも關らず寄附の莊園がなく、寺を維持すべき資財もないの

で、住僧有尋が鎌倉に上り一切經を同寺に安置して、その破壊の修理に當りたいと申請したところ、幕府も

その計畫に賛成して、彼を院主職に任命したといふ事實を擧示することが出来る吾妻鏡文治二・二・三。

三

上來の考察によつて明かな如く、一切經の書寫といふことは、末法思想に於ける善根の一つとして民間に流行し、更に寺院僧侶側に於ては、その安置による寺院の體裁上と、實收との點より、その安置を望み、民間よりの奉納を奨励した。しかるに當時の寫經事業といふことは、非常に多くの日數と、巨額の費用容易とならない努力とを必要とした。たとへば福岡縣宗像

那田島村興聖寺に現存する一筆書寫の一切經の如きは、執筆者色定法師良祐が、文治年間より嘉祿頃安貞に至るまで四十餘年間、殆んど寢食を忘れ専心これに従事した結果、漸くこれを完成したものであり、しかも彼の背後には、その費用の勸進を引き受けた同僚や、庇護者として費用を寄進した博多居留宋人、綱首張成・同李榮等々の援助があつたのである。興聖寺所藏一切經奥書かく僧侶が、これに専心従事しても至難の事業であつたのであるから、一般人が自らこれを成就することは殆ど不可能に近い。従つて一般人が一切經を書寫するといつても、多くの人手を以て分業的に書寫させるのであるが、それにしても、これに要する費用は龐大なものであつた。二中歴によれば、法華經一部、八卷、二十八品を一日中に書寫するには、書手三十人、催二人、調卷師三人を要し、その費用は、書手に淨衣三十兩・書料布三十段、催二人には各疋絹、調卷師には布三段と淨衣が與へられ、このほか墨三十疋、筆三十管、鏝三十五前（料米三斛五斗）、酒肴一度（料米三斗）、外

題書料布一段等を要する。二中歴。まして一切經の如き數千卷にも上る大部の經卷書寫に要する費用と、勞力と、時間とは、如何に大きなものであつたか一寸想像も付かぬ。たとへば、建曆元年四月二十三日、後鳥羽上皇の御發願により、最勝四天王院に於て、一日一切經書寫供養が行はれた際には、諸宗の僧徒を動員し、書手一萬三千二百十五人を以てこれを行つたのであるが門葉記門一、この時法隆寺に於ては筆師六十三人がこの寫經に従事し、その糧米は人別三斗であつた。法隆寺別當次第そこで他寺に於てもこれと同量の糧米を要したものと假定すれば、書手全員の糧米だけでも三千九百六十四斛五斗を費したことになる、全經費は餘程莫大なものであつたに相違ない。従つて、一切經書寫の難業を完成するには相當な資力を有するものでなければならぬ。故に、一切經全部を書寫し得ない一般人は、その中の一小部分を書寫することによつて、全部寫したことに假想して満足した。たとへば五部大乘經を以て一切經論の權輿とし、これを書寫することによつて、

一切經全部を書寫したと同等の善根を修めたものと見做してゐる。兵範記仁安元・九・廿六。かくて一切經書寫は、時間的にいつても、經濟的にいつても非常に困難な事業であるから、一般には簡便主義を望むやうになつた。なぜなら、罪障を消滅し、阿彌陀淨土に救濟される贖罪符ともいふべき善根は、本來ならば嚴肅なる苦難の試練でなければならず、その難行が大きければ大きい程、功德もまた大なるべきである。然るに貴族等の耽美的信仰は、宗教の副次的現象ともいふべき華麗なる宗教儀禮の恍惚たる感覺のうちに沈潜し、宗教の本質より遠ざかつてしまつてゐるので、善根の本來的な意味を必要としなくなつてしまつたからである。従つて、貴族等のかかる便宜主義にとつては、より簡單なる方法を以て、至難の業ともいふべき一切經を手にするこゝとが出来るとすれば、それは彼等によつて最も望むところでないならぬ。しかもこの貴族等の要請に應へるが如くに現れたのは宋版一切經であつた。

四

大陸に於ては、唐末より五代へかけての擾亂時代を經過したために、文化が一時後退した。そこで宋朝が大陸統一の業を完了すると、文化一般の再興を意圖し宗教方面に於ては、唐の元和年間以來廢絶してをつた譯經事業を復活しようと欲し、乾德四年三月、僧行勅等百五十七人を西域に遣し、興國五年には北天竺僧天息災（法賢）等が梵夾を持來し、中天竺僧法天もまた來朝して、共に譯經の志を懷いてをつたので、内侍に詔して、太平興寺大殿の西に譯經院を建て、息災等をして、先づ、その携へて來た梵夾を翻譯させた。かくて太平興國七年より景祐二年に至る五十四年の間に、貢獻した梵經は一千四百二十八夾であり、譯が完成したものは五百六十四卷に達した。玉海卷百六十八「太平興國譯經院」。このやうに宋代に至つて佛教興隆の氣運が醸成されてをつた際、他面に於ては、五代の動亂期に於て散佚した書籍の蒐收復興を計り、先づ民間の藏書家より書籍を獻納させ、祥符年間には一萬七百五十四卷を獻じた十九人の人に出身の位を與へ、宣和五年政府に有しない珍

本二百二十三卷を獻じた榮州助教張頤には進士出身を百六十三卷を獻じた李東には迪功郎を興へ、宣和七年王闢張宿等の家藏本を調査し、三館祕閣書以外のもの凡そ六百五十八部、二千四百十七卷を求め、闢を承務郎に、宿を迪功郎に任命した風窻。この方針は南宋になつても變らず、盛んに民間の遺書を蒐集したのである。建炎以來繫年要錄紹興十三・七、同十四・七、同十五・十一、同十六・七。かくて書籍の蒐集に力めると共に、一方に於てはこれが普及を計り政府自ら印刷機關を設けて民間の印刷事業を統制した。

殊に慶曆年中畢昇といふ者が活字を發明し、膠泥を以て活字印刷を行ふやうになつた結果、支那の印刷術は宋代に至つて長速の進歩を遂げた。兩般秋雨、益筆六、夢溪筆談十八、陔餘叢考二。従つてかかる進歩的な印刷術を以てすれば、厚刊大部の書籍をも出版することが出来る。事實、政府はこの印刷能力を動員して、大部の類書の出版を行つた。太平御覽・太平廣記・文苑英華・冊府元龜等の類書は、實に宋朝の誇りであつたのである。已にかかる大部の類書の出版が可能であるとすれば、一切經の如

宋版一切經輸入に對する社會的考察

き大部のものもまた印行が可能である。即ち政府は開寶四年、商品張從信に命じ、益州に於て一切經の開板を始めさせ佛祖統記 卷十三、一方前記息災等の新譯經をも鏤版して藏經に加へ平輿國譯經院 玉海百六八太、かくて開寶四年より十二年後の太平興國八年に至つて印板十三萬枚を雕成し、この大事業を完成した。これが所謂開寶勅版である。佛祖統記 卷十三。この開寶勅版の後、新翻譯經をも増補し福州東禪寺等覺院に於て衆緣を募り、元豐三年より崇寧三年に至る二十四年間に、五百六十四函、六千八百七卷を出版し、勅命によつて崇寧萬壽大藏と名命、官版に準ぜられた。佛祖統記 卷十三。しかるに印刷術の發達に伴ひ、福建四川等をはじめ、民間に於て書籍を出版するところが盛んになり。建炎以來繫年要錄 紹興廿六・正、政府の手を離れて、民間單獨に一切經の開板を企てるやうになつた。橋本凝胤氏の研究によれば、福州開元寺に於て、政和二年より乾道に至る六十箇年を費した完成して開元寺版、浙江省大湖南岸湖州思溪圓覺禪寺に於て、紹興二年鏤板した所謂思溪版、湖南省平江府積砂延聖寺に於て紹

六九

定四年より端平元年に至る間に鏤刻された平江本（積砂本、延聖寺本）浙江省安吉州思溪法寶齋福禪寺に於て、嘉熙元年より淳祐年間に鏤版された思溪福禪寺本、浙江省杭州大普寧寺に於て、咸淳五年より、元の至元二十二年の間に鏤板された大普寧寺本、至元十四年より至元三十一年に至る間に鏤板された弘法寺板等續々開板され、我が國に現存するものだけでも以上宋版一切經六版、宋元版一切經二版を數へる程である。橋本深胤氏一宋版一切經考。しかるに宋朝政府ははじめ書籍の輸出を禁止し、犯すものは九經書疏悉く沒收して刑罰を加へることを規定したのであるが宋會要食貨三、八景德三・九、かかる一片の法令など海外の書籍要求欲を阻止することが出ず、宋政府が最も秘本とした太平御覽すらも、平安朝期には我が國や山槐記治承三、二・一三、十六、高麗等に輸出され、宗廿二、八、鎌倉中期には我國内に數十部存し、しかもその價が三十貫文であつた。元四・廿二 妙槐記文應 太平御覽に於てさへ已にかかる有様である。まして數多い經典類が海外に流出したのはまた當然である。元祐四年、泉州の百姓徐

戩といふものが、高麗の依頼に應じて、經板二千九百餘片を雕造し、國禁を犯して高麗に携へ行き、銀三千兩の報酬を受けたやうな例もある。東坡集。二十八 一切經も元來はまた、政府の祕書として、國外に出すことは禁じてをつたのであるが參天台五臺山記東、大寺續要錄供養篇、それにも關らず、外國政府より請はれればこれを頒賜したのである。たとへば、夏國主の請により、嘉祐十一年これに一切經を賜與し宋大詔、令集、天禧二年にも安南國主の請を容れて一切經を頒つてゐる。安南志、略十二 従つて宋版一切經は急速に海外に流傳され、特に高麗に於ては宋版一切經の輸入には満足せず、自ら大興王寺に於て、前後三回に互つて一切經の開版を行つた。池内宏清士「高麗朝の大。この高麗一切經は我が國や東大寺圖書館所藏華嚴經疏演義鈔與書、金澤文庫、所藏華嚴經疏、遼にも傳へられ、遼史卷廿四道、崇、紀太康九・十一、此方面に於ても契丹版、金版が起されてゐる。

かくして、宋朝印行の一切經は漸次國外に傳播しつつあつたのである。しかも我が國內に於ては、一般民衆は前節に於て明かな如く、一切經に關する善根は、

全經書寫といふ至難の業を避けて、簡便な方法に就かうとする欲求が熾烈であつたのであるから、宋版一切經の出現は彼等を狂喜せしめたに相違ない、夙くも、開寶勅版は、それが完成した太平興國八年より四年後の永延元年（雍熙四年）、我が入宋僧侶裔然によつて傳來され、朝廷は沿道諸國に命じてこれを京都に運搬させた壬生新寫古文書、寛和。裔然の請來に次いで有名なのは入宋僧侶成尋の齎した一切經である。これは成尋が延久五年（熙寧六年）宋朝に奏請し、その聽許を得て顯聖寺印經院より買求めた開寶勅版の追雕版である參天台五臺山、記。熙寧六・三・廿三。殊にこの開寶勅版の追雕版が我が國に傳へられてより十年後に、同じ一切經が高麗に傳へられ、高麗に於ては此の藏經に基いて一切經が開板され、その一部は早くも六年後の長治二年我が國に傳へられたことは池内宏博士「高麗朝の、日・宋・麗の文化交流の連鎖的關係を示すものであると共に、これによつて一切經その他の佛典が宋・高麗より盛んに我が國に輸入された。

宋版一切經輸入に對する社會的考察

かくて宋版一切經は、その印行の時期が宛たかも我が平安朝中末期以後、一切經に對する宗教的心理が最も昂揚された時代に當つてをり、しかも我が貴族等の宗教的心理の欲求に合致したために、以後盛んに輸入されることになつたのである。即ち、日宋交通は平安朝末期に至つて消極的制限交通より潑刺たる民間自由貿易へと展開し、遂には我が商人の活潑なる能動的貿易へと飛躍したのであるから、拙稿「日宋交通に於ける動的貿易の展開」史學雜誌四十三・四。宋版一切經は一切經書寫に比して比較的短期間の中に、しかも比較的低廉な價で手に入れることが出来た。たとへば、藤原道長が、入宋僧寂照の弟子因救に砂金一百兩を託し、在宋中の寂照に一切經購入費として與へてゐるのは、當時の宋版一切經の價格を示すものである。御堂關白記長和。四・七・十五。殊に宋版一切經輸入を喜ぶに至つた重要な原因が、これを短時日のうちに手にすることが出来るといふ點にあつたことは、弘安二年九月十八日、右馬權頭爲衡入道（法名觀證）が、異國の用害を消すために、伊勢大神宮に一切經を

安置したいといふ念願を興正菩薩敬尊に語り明かした言葉に、

若感得一切經者、爲奉納、今一度可參詣之思、中發

願畢、雖然非輒可感得之間、空送年處、近年殊難默

止之子細重疊之間、雖欲果素懷欲渡宋本、依蒙古之

難、摺寫不叶、欲致書寫部帙巨多筆功難及、若祕計

候哉、

とあることによつても、興正菩薩感、推測し得られる。

このやうに宋版一切經に對する欲求は平安朝より鎌倉

に入ると共に益々熾んとなり、嘉曆三年の常在光院の

一切經購入や金澤文庫、所藏文書、曆應四年の天龍寺の一切經購

入の場合の如く大通禪、師語錄、一切經を元に誂へ、態々僧侶

や商船を迎へに元へ遣はす程であつた。我が國に現存

する宋・元・高麗一切經が十數部を數へ、その他記録

文獻に傳へてをるものを加へれば、現在知られた外來

一切經ばかりでも三十數部に及ぶ點より推しても、宋

版一切經の需要が如何に大きかつたかが、想像し得られるであらう。つまり西園寺實兼が、金三千五百兩を擲

つて、天台宗未渡の祕典を宋より取り寄せた例にも現れてゐる如く法華經臨遊、風談、奧書、彼等は宋朝の經典を熱求して止まなかつたのである。

五

上來我々は、宋版一切經が旺んに輸入されるに至つた内在的理由を把握して來た。そこで最後の問題として、かくも數多輸入された一切經が、我が精神文化領域に如何なる影響を與へたかといふことが究明されなければならぬ。

一體一切經の書目録は、時代によつて變化があり、新譯經・新編修の増補によつて、次第に増加しつゝあつたことは、已に平安朝初期に於ても見られたところである。扶桑略記寛平廿二・十二・廿六。まして佛法興隆期の宋代に於ては、盛んに譯經、編修が行はれたため、一切經目録の變化も頻繁であつた。故に一切經書寫を行ふには、

先づその目録の調製が必要である。仁治二年高山寺圓伽井坊に於て、宋人書生周德榮をして唐本一切經目録を作らせたのはこれがためであらう。東寺所藏唐本一切經目録、奧書。殊

に寫經の一切經は、頻繁に轉寫されるために、誤寫が非常に多くなるのは止むを得ない。石清水別當宗清が

石清水八幡宮に安置された寫本一切經が誤謬が多いので

宮崎宮に安置された宋人寄進の唐本一切經を石清水

に迎へたのも石清水八幡宮記録二十、かかると理由からであつた。従つて、宋朝政府の手によつて編輯された宋

版一切經は、最も準據すべきものとして、我が寫經界

の底本とされたことは、平安朝の寫經の中に、開寶勅

版の刊記がそのまま書寫されてゐるものが多いこと、

或はまた金澤文庫所藏漢寂書寫華嚴經疏その他の寫經

の如く、壽昌年間高麗大興王寺雕造の刊記をそのまま

書寫してゐる例等によつても推測することが出来る。

永仁年間泉州久米多寺で大華嚴經疏を書寫した宋人智

惠金澤文庫所藏大華嚴經疏與書、正中三年某所に於て阿彌陀經通贊

疏を書寫した宋人淨智古寫經大觀所收阿彌陀經通贊疏與書等の場合の如

く、宋人の寫經生を用ひるやうになつたのも、また宋

版一切經に對する一般憧憬の派生的現象であらう。こ

の宋版經典への憧憬が更に一步進んだものは藤原道家

の如き場合である。即ち彼が嘉禎三年九月四天王寺に

進めた阿彌陀經供養の願文の中には、

抑隨正像宋之世、有教行證之益、正像早過、行證亦

衰澆季之俗、厥欲何爲、但雖臨末法萬年、餘經悉滅

之期、非無彌陀一教利物偏增之憑、吾等深信金言之

誠諦、一向宜懸素望於安養、然則專歸阿彌陀之教、

須盡書讀持之力、手欲寫十萬不可叶、縱雖保百

二十年難終功、仍先擎一卷於爪掌、專染楚管、雖隔

千里之面目、整寄宋朝、彫新板兮摺寫甚盡、付歸舟

兮運送無程、彼朝縱有張伯英之苗裔、啖非臨池之墨

妙、當時已得彌陀樹之華文、歡軼照隣之壁輝(壁力)、欲謂

之震且之模範、字々皆弟子之筆跡也、欲謂之弟子之

筆跡、文々震且之模範也、倭漢相和、古今未聞、

といつてをる如く願文、集四、彼は阿彌陀經の一卷を自ら書

寫し、これを宋に送つて模範とし、自己の筆跡の模刻

を以て阿彌陀經全部を雕印させ、自筆寫經に代へて

現れ、部分的な經典印刷が行はれたが、佛教復興期たる鎌倉中期以後の潑刺たる氣運は遂に、宋版一切經の輸入を以て満足せず、國內に於て一切經を彫印しようとするものが現れて來た。たとへば弘安年中には、相州靈山寺沙門寶積如心寂慧が、衆縁を募つて一切經の開板を行つてをり南禪寺所藏傳法正宗記卷十題金澤文庫所藏華嚴經第一卷刊記、或は弘安年中行圓上人が勅願の旨を奉じて一切經の彫印事業を起してゐる妻木良氏所藏般舟讚奥書圖。更に下つて興國正平年間にも一切經開版が企てられ、興國六年三月二十日藤原忠朝が一切經開板の功により左衛門尉に任ぜられてをり園太曆、中、院一品記、同年十一月十四日の臨時除目には、源定規が一切經開板の功によつて兵部丞に補せられ園太曆貞和元、十一・十五、正平二年十一月十六日の臨時除目には、紀家廣が同じく一切經開板の功によつて、刑部丞に補せられてゐる園太曆貞和三、十一・十五。それでは、當時かかる經典の開板には幾何の費用を要したものかといふに、金澤文庫所藏元弘二年三年に彫まれた華嚴經隨疏演義鈔には、一枚刊賃一貫六十六文のものと、一

貫五十五文のもの、及び六枚一貫五十九文のものと、十一枚五十五文のもの同書刊記、大體その手間賃の相場が知られるし、またこれ等の開板費は政府の支出によるか、衆縁募つたものであることは、正平二十三年大般若經開板費百貫文を募つてゐることも知られる花宮三代記貞治七・五・十二。また印刷の場合を、天台六十卷、文句十卷摺寫の例によつて見ると、二中歴に「今案摺寫時功、政所料絹二疋上品、經師一人祿二疋、墨摺三人模潤二人誰用一人、夏日自早朝至申刻摺之、饗三度」とあることによつて想像されよう二中歴三。かくて末法思想的社會的契機によつて輸入された宋版一切經は我が寫經事業を刺激し發達させ、更に、我が印刷術の進歩を促して、遂には我が國內印刷能力を動員して一切經印行を計畫するまでに發展せしめるに至つたのである。

(附記) 同僚小野晃嗣・松本周二兩氏より一二史料の致示を受く。摺筆に當つて兩氏の好意を謝す。

日本中世寺院法における相續法

細川龜市

第一節 師資相承の觀念

そもそも佛教における戒律の最も重要なものとして『不犯』^{フボウ}があつた。不犯といふのは、僧尼が異性と接することを禁止するものであつて、身いやしくも僧尼たる以上は配偶者を有つたり異性と密通したりすると等は、すでに佛陀の在世中から厳しくこれを禁止したところである。さうして、わが上代佛教の受容したる四分律においても矢張りこの點に就き幾多の戒が規定せられて居ること既刑法の拙稿において述べた通りである。しかし、上代佛教の戒律は同時に中世佛教の繼受することとなつたから（一）、ここでも亦不犯といふことが佛教の最も重視することとなつたのである。もとより、この精神が如何なる程度まで實際に行

はれ得たかは大いに考究に値する問題であつて、若干の事實の證明するところに依れば、不犯の戒律の遵行されることは中々容易ではなかつたやうである（二）。

かやうに不犯の戒律があつた佛教々團においては、所詮、世俗法における如き血縁的關係にもとづく親族關係なるものは存在し得ず、父母、兄弟、子孫などの在り得なかつたことは多く論ずるを俟たない自明の事實であり、従つて、世俗法のいはゆる『親族』なるものも亦存在し得なかつたのである。

かくて、僧尼間においては一種の擬制が行はれた。すなはち、世俗法における養子觀念の移植がそれである。僧侶は自己の院坊を經營するためや、自己の死後に菩提を弔はしむるためその他の必要により多かれ少かれ弟子を必要としたが、この弟子は幼少の俗人を出

家得度せしめて生涯を通じ院坊にて生活せしめ、自己と起居を共にせしめる。しかし、二人以上の弟子を有する場合には最初の弟子を嫡弟となし、他日に至り院坊を相續せしめたのであつて、これは正に世俗法における養子の觀念をそのまま移植したものに外ならぬ。

ここにおいてか、師と弟子との間に一種の親族的擬制の觀念が發生し、後に述べる如く『一門』とすら稱せられるに至つたとともに、先師の跡は弟子これを相續するといふ觀念と制度とが出現した。『師資相承』といふのが即ちそれであつて、文和元年十月、醍醐寺報恩院の隆舜がその坊舎・所領・本尊・聖教・道具等を弟子に譲れる讓狀に、『右院家所領并本尊聖教道具以下代々讓狀、院宣等明白也、且當流嫡々相承之趣、勅書并院宣等異手者歟、』(三)、とある如く、師弟間に『嫡々相承』されることを意味したのである。しかし、この師資相承なるものは院主・坊主の地位そのものと、これに附帶せる財産との二種の相續を概念

的に分つことは出来るが、しかし、最も多くの場合において右の兩者は互ひに相結合せるものであつて、院主・坊主の地位を承繼した者は同時にその財産をも承繼することが原則である。尤も、後に述べる如く師は多くの弟子に對し生前行爲を以て一定の財産を分與することは廣く行はれたことは勿論であるが、ただ、基本的な財産は自己の承繼者をしてこれを相承せしめることが一般であつたのである。

されば、わが中世においては世俗法のいはゆる親族法よりも相續法に重きを置き、『師資相承』がさぶぶる重視されたのである。殊に、死後の財産を適切に運営し且つ自己の菩提を弔つて貰ふといふことは中世人にとつて極めて大切なことだと考へられて居たから、『一門』の維持繁榮のためにもこれを重視せねばならなかつたのである、しかしながら、『師資相承』は同時に『嫡々相承』をその内容とし、しかも、それは嫡弟による先師の遺跡相續を意味して居たから、この點において、かかる觀念は取りも直さず世俗法における

嫡子相続法の影響を受けたものであることが知られるのである。

一 しかしながら、ここに一の重要な例外として、中世初期に出現したる淨土眞宗を擧げて置かねばならぬ。その開祖たる親鸞は僧侶といへども肉食妻帯をなし得べく、それが佛教の眞精神に適へるものであるとして自らその範を示した。この間の事情に就いては長沼(賢海)教授『日本宗教史の研究』(昭和六年訂正再版)第一篇第一章および第二章参照)。かくて、眞宗における相続は血縁相続法であつて(長沼教授、右掲書第一篇第三章『親鸞の室と教會の相続法』参照)、上代佛教の流れを汲む他の多くの中世的諸宗派の『師資相承』法は、眞宗には適用され得ないのである。しかして、眞宗のかかる教義が佛陀の眞精神に適へるものなりや否やは、もとより、ここでは深く追及すべき問題でない。

二 すでに上代から僧侶の『女犯』は絶えなかつた。これ人間性の然らしむるところであると言はばそれまでであるが、しかし、戒律に背反せるの故を以て政府は常にやかましく禁止せざるを得なかつた。例へば、弘仁九年五月二十九日の太政官符(類聚三代格、卷三、僧尼禁忌事、國史大系本第四八九頁乃至第四九〇頁)参照。事態は中世に入つても亦同じ。試みに、『明月記』建保元年正

月二十八日の條(國書刊行會本、第二卷第二四六頁)には、増圓法印が遊女を以て妻となし、全徒律師これに密通せること見え、また同年七月十八日の條には、『傳聞、左中將伊時朝臣妻初内大臣出家爲尼云々、是近代念佛宗法師原之所爲歟、天下姪女競假落懸云々屋形屋從狂僧、已爲三流二耳』(第二卷第二九六頁)とあり、更に安貞元年十月十日の條には『或淨侶偏愛二着女色云々』(第三卷第五八頁)とまで言つて居る。更に別の方面より見んか、『大乘院寺社雜事記』(第一卷第五二七頁)長祿二年十一月二十六日の條に、『乘寬寺主妻懷妊、仍競馬役事令レ申二子細一、雖レ爲二懷妊一可レ隨二其役一之由、別會五師申レ之、則致二其沙汰一了、此等子細記錄等ニ無二所見一云々、着帯以後者可二斟酌一事也、』とあり、文明二年六月二十日の條には、『故上座法眼隆舜之次男』(第四卷第四四八頁)といふこと見え、また文明九年五月二十八日の條には『專祐男子誕生、專賢法橋之息女腹也』(第六卷第二八四頁)等々とあるが如きは、寺僧の妻帯が時には隱密に、時には半ば公認的に行はれて居たことを暗示するものであらねばならぬ。但し、『女犯』は戒律の飽くまでも許さないところであつて、法律上より言へば、天武紀八年十月の條にあるように、老・病僧尼の看護を親族・篤信者に勸奨する點に在つたと言ひ得る(日本書紀、卷廿九、國史大系六國史本、第六一七頁)。

三 三寶院文書。大日本史料、第六編之十七、第九〇頁

第二節 一 門

一 わが中世武家法における血縁團體は、一族・一門・一流・一類などの名稱を以て呼ばれ、いはゆる家族ではなかつた。従つて、家と言ひ一家といふ語も、中世にあつては斯くの如き一族・一門の意義を有することを普通としたのであるが(一)、かかる名稱は寺院法においても亦採用された。すでに元久元年九月の高野山僧阿闍梨の充行狀には、『右、先師阿闍梨疊文房相傳所領也、而守長帳之旨林京房山籠所充行也、若有沽却者、可放一門之中狀如件』と言ひ(二)、先師より相傳の所領を林京房に充行ふが、若しこの所領を他人へ賣却する如きことあらば、彼れを『一門之中』より放逐すると言ふのである(三)。先祖相傳の所領のことに關しては後に改めて論じたい豫定であるから、ここでは省略するの外はないが、世俗法における一門の觀念が寺院法にも採用されて居つたことは注意

すべき事柄である。しかして、寺院法における『一門』なる觀念は如何なる具體的内容を有して居たものであるかと言ふに、約言すれば、祖師の門流を同じふする僧侶たちの意味である。すなはち大寺院にありては、その内部の院または坊の主腦者たる院主・坊主を一種の親權者となし、彼れを中心として構成されたる弟子の全體を總稱したるものであり、中・小寺院においても亦事情は異るところが無い。従つて、一門の中より放つといふことは、この院・坊の團體關係より放逐することであつたのであり、同時に俗人間に見られたる『義絶』の一變形と看做され得るのである。かくの如き放逐が當人にとつて僧侶としての死を意味したことは言ふまでもない。

猶ほ、寺院内部におけるこのやうな意味の一門の觀念は寺院法獨特のものに相違ないが、しかし、寺院の支配權の及べる寺領庄園においては如何であつたかと言ふに、其處には世俗法と何等の差異なき制度が行はれて居た。そもそも親族・相續に關する制度の如きは

すこぶる長い間の慣例にもとづいて、徐々に築き上げ

られ、一朝一夕の急激なる變革は到底行はれ得ず、きも
のではないから、世俗領であつたものが寺領となつた

(四) 後においても舊來の慣行は嚴として持續された
に相違ないのみならず、寺領民といへどもその生活形
態および觀念は世俗領民といささかも異るところがな
いし、且つ兩者はしばしば接觸し、また親族關係を結
ぶことも珍らしいことではなかつたから、彼等の『一
門一家』が世俗法のそれと殆んど異るところの無かつ
たことは容易に理解し得るところである。

一 中田博士『法制史論集』第一卷第二五一頁。なほ『王
生文書』に收むる次の賣券(大日本史料、第六編之二十
六、第六〇頁)を參照。

賣渡 敷地事

合賣所者

(中略)

右件地者、末安重代相傳、當知行無二相違一者也、而依レ
有ニ要用、直錢貳十二貫三百文、手繼證文等於相副天、
龜壽殿永可ニ沽渡ニ實也、此上者、親類一門中及ニ訴
訟違亂ニ者可レ被レ處ニ罪科、仍爲ニ後日龜鏡ニ沽狀如レ件、

日本中世寺院法における相續法

貞治三甲辰年十一月廿一日

賣主 末 安在男
相共 藤原氏女在男
請人 新衛門右判

二 高野山文書、第五卷、第四〇九頁。

三 先師相傳の所領を賣却することを禁止せる場合は甚
だ多いが、事實上においてその賣却せるもの少くない。

例へば、治承二年十一月の院主大法師講覺沽券に、『右
件田地者、藥師寺喜多院所領、謙覺大法師之資、師相傳之
私領也、而依レ有ニ要用、限ニ直米本納拾三斛^①沽却僧正岩
一畢、』(春日神社文書、第一卷、第四〇八頁乃至第四
〇九頁)とあり、また建久六年十一月の僧靜演畠地賣
券に、『右件畠地者、是法蓮寺所^②師資相承、領掌年尙、
而依レ有ニ要用、限ニ直米本斗五十^③、永以沽却友末^④畢、』(東
大寺文書、第七十三號)とあるが如し。

四 世俗領にして寺領に編入(寄進)されたもの甚だ多
きことは、ここに改めて説くまでもない。紀伊國荒河庄
が高野山領となつたのは、平治元年七月に美福門院が寄
進されたからであり(拙著『日本佛教經濟史論考』第五
編第一章)、又、備後國太田庄が同寺領となつたのも、
やはり文治二年五月に後白河法皇が寄進されたからであ
る(高野文書、第一卷、第四頁)ことは、人のよく知れ
るところである。

二 中世の世俗法においては、一族・一門の首長を普通に家督と言つたが(一)、僧侶間にありては、これに對する適切な言葉が見當らない。しかし、いはゆる家督なるものに擬せらるべき地位が前述の院主・坊主などに依つて占められて居たことは論ずるまでもない。ところで、家督の地位に就き得たのは一般に總領(嫡男)なることを普通として居るが、この點に就き寺院法は嫡弟なる名稱を用ひて居る(二)。しかして、嫡弟に對し一種の弟關係に立つ者を次弟または次僧と稱して居るのである(三)。

寺領庄園内では大體において世俗法と同じものが行はれて居た。家督・惣領たる地位は嫡子が之を受け繼ぎ、嫡子のことを嫡男・一男とも言ひ(四)、惣領に對する所屬の族人を庶子または寄子とも稱したが(五)、又しばしばこれを二男、三男とも言つて居る(六)。この惣領・嫡男は一門・一家を支配し扶持する義務を有して居り、嘉慶二年十二月の上杉道合の讓狀に、『右諸職所帶者、所讓與顯房也、雖有數輩子、於家督一

者可立壹人、若顯房無子者、房方子孫可知行之、自餘兄弟等事者、爲惣領計可致扶持、若于不知行所領等者、依時分致訴訟、同可知行之、』(七)とある世俗法の惣領制は、寺領内においても亦そのまま行はれて居たのである。例へば、延文元年六月の沙彌朝倉の讓狀に、『右、彼所職名田畠屋敷等者、朝倉重代相傳私領也、而嫡子彦七、數通證狀等を相副、讓與處實正也、(中略)於兄弟者可加扶持也者、』(八)とあるのは即ちその一例であつて、東寺領山城國上久世庄の下司職・名主職および田畠屋敷等を嫡子に讓與するが、兄弟に對しては扶持を加へよ、といふのである。また『圓福寺文書』に收むる康安三年正月の宗快讓狀に、『右彼寺領之内一町、同屋敷一字、眼永代一孫壽丸讓與所也、但寺家之造營之時者、惣領長壽丸可致合力也、若孫壽丸於背此旨者、宗快之不孝之仁として、一町一字田地、惣領長壽丸可知行所也、』と見へるが(九)、これは、圓福寺領内で所有する私領一町および屋敷一字を孫壽丸に讓與するが、寺家を造

營するときは惣領に合力して勤仕すべきである。若しこの旨に背かば『不孝之仁』となして右の所領は悉く惣領をして知行せしむべし、と言ふのであつて、これは弟が兄の統制に服する義務を有して居たことを暗に示せるものであると言はねばならぬ。

一 中田博士『法制史論集』第二卷、第二五三頁。

二 嫡弟はまた嫡僧とも言はれた。建治四年二月の僧圓慶の田地賣券に依れば、すなはち僧圓慶に加ふるに嫡僧圓賀および次僧有圓の連署が見えてゐる（東寺百合文書白河本、四十八）。

三 前註に次僧有圓とあるのはその一例である。

四 例へば、貞永元年六月の紀姉子田地賣券に連署せる『嫡子一男大郎丸、二男金王丸』と見ゆるが如し（春日神社文書、第一卷、第七一九頁）。別に同書第七三頁乃至第七三二頁参照。

五 中田博士『法制史論集』第一卷、第二五四頁。

六 承久三年二月の尼觀阿彌陀佛の處分狀には、『一男藤原・二男同姓および三男同姓』が連署して居る（東大寺文書、二）。

七 上杉文書、第一卷、第三一頁。

八 東寺百合文書、白河本、一八〇。

日本中世寺院法における相續法

九 圓福寺文書

僧侶の間では世俗法の意味における養子なるものを必要としないことを原則とせること勿論であるが（一）（二）、寺領民等の間には養子をなすこと廣く行はれ、しかも、それは世俗法そのままが行はれたのである。従つて、繼嗣の無い場合には勿論のこと、たとえ繼嗣が在つても養子をなせる者がしばしばあつた（三）（四）。しかして、寺家の被官人にして養父・養子の契約をなす場合には寺家の許可を受けることを必要としてゐる（五）。これ蓋し被官人といふ特殊の身分に附帶する特別法であつて、一般寺領民に適用されたものではなかつたのである。

一 但し、寺僧が養子をなして居たことに就き、わたくしは、『大乘院寺社雜事記』文明九年五月二十六日の條（第六卷、第二八三頁乃至第二八四頁）より一文を引用して置きたく思ふ。すなはち曰く、『於ニ尼之坂一令殺_レ書女人ニ云々、至ニ此春比一清賢法橋召仕者也、丹波國人也、御洗之縁者也、希代不思議次第也云々、檢知人申、於ニ他所ニ介_ニ殺害_ニ捨_ニ尼坂一風情也云々、昨日夕方御宿御所

より罷出、三位入道此間細々目懸者也云々、於三山内一人不_レ可_レ然事也、尤爲三寺門可_レ有_二糺明_一事也、湯屋坊之兒猶下司息之乳母也云々、彼兒は上座法橋之猶子也、と。これに依つて興福寺三綱の一人たる上座法橋に養子のあつたことが明らかになつた。

二 なほ『多聞院日記』天文十三年九月十一日の條（第一卷、第三六二頁）に『氏ハ以_レ繼ヲ爲_レ本ト也、サレハ國民ナリトモ衆徒ノ猶子ニ成タラハ可_レ爲_二寺家_一云々、春覺房ノ物語』と見えるのは甚だ簡にして要を得たものと言ひ得やう。

三 文永六年十二月の沙彌妙善の讓狀（東寺百合文書、白河本、一）に據れば、

讓狀 處分事

合嫡子藤原守弘所

養子四人内

男子二人内重弘 吉弘

女子二人内藥師佛合遠 尼妙合遠

右件處分ハ、爲_二養子_一ノ男女等、分少ツ、ワケアテ、ノコリ惣リヤウノ田畠ヤシキ、所從等ニツイテモ、又チウシ院ノ□□□□カツラノ沙汰、院領ノ沙汰ミナコトノ、ノ嫡子藤原守弘ニ讓與畢、努_レ不_レ可_レ有_二他人妨_二之狀_一如_レ件、

文永六年十二月廿二日

沙彌妙善判

と言つてゐる。すなはち、嫡子があるにも拘らず男女各二人・合計四人の養子をなしてゐるのである。

四 文和元年十二月の東寺領山城國下久世庄内の藤原廣世の畠地讓狀（東寺百合文書、白河本、六）には、『右件畠地者、藤原廣世重代相傳之所領也、雖_レ然依_レ有_二親子之契約_一、十良左衛門尉殿、限_二永代_一所_レ讓與_二實正也』云々と言ひ、これに嫡子をして連署せしめてゐる。これまた一種の擬制的養子であると言はねばならぬ。

五 この點に關し、康暦元年四月の東寺領山城國上久世庄の千松丸請文の第五條には、『不_レ何_二寺命_一（中略）或屬_二權門_一、不_レ可_レ致_二養子契約_一、爲_二寺家被官_一可_レ抽_二忠勤_一』云々と見える（東寺百合文書、白河本、五）。

三 弟子相互間において争ひの生じた場合には、その師僧がこれを裁決したこと言ふまでもないが、寺領民にして兄弟間に相論のあつた場合には父の計らひたることとなつて居た。このことは改めて言はずとも明らかであるが、建治二年七月の僧寂盛の意見狀は注意してよいであらう。曰く、『阿性狀加_二一見_一令_二返進_一候、所詮、念罷下、可_レ運_二上年貢_一之由、可_レ被_二仰舍_一候歟、十郎男相_レ語百姓_二之條、兩方申狀に露顯候了、

此上者、百姓對捍事、一向可爲十郎男之所行^一之由、可被^レ仰令^レ啖^レ、觀善所行實事候者、其も可被^レ罪科^一哉も候らん、兄弟和與相論事、一向可爲^レ父計^一候、不^レ及^レ供僧御口入^一候、十郎男所行不調之様見候之上は、争可^レ被^レ任^レ件男一人^一候哉、能々可^レ有^レ御計^一候、欺之由、人々申候、此上はともかくも可^レ從^レ衆儀^一候、於^レ寂盛^一者不^レ可^レ申^レ異儀^一候也、(一)と。すなはち、ここには明らかに兄弟の和與相論は父の計らひたるべきことを言へるものであつて、これは中世法全般を通じて普遍的に行はれたものと考へられる。しかして、中世の武家法に依れば父子配偶者主従間には刑法上の縁坐制度が行はれて居たから(二)、たとえば子が罪を犯して逃亡した場合には、子の罪を親に懸け、若し又すでにその子を『不孝』すみであるならばその儀に及ばないこととなつて居たが、寺院も亦この根本原則を採用した。例へば、應永十一年五月二十日の東寺廿一口方評定引付に、『平五郎住宅檢封事、今朝加賀法橋以^レ使申云、平五郎子源六、此間市本奉公之處、有^レ

不義之子細^一被^レ召籠^一之處、逐電云々、子之罪科懸^レ親之上者、爲^レ寺家^一可^レ有^レ檢封^一、若無^レ其儀^一仰^レ侍所^一檢封之由申之間、召^レ平五郎^一尋^レ事子細^一之處、於^レ源六^一者、旁不義之間令^レ不孝^一之由申間、兩方沙沙之次第披露之處、既令^レ不孝^一之上者、不^レ可^レ有^レ親科^一欺、無^レ左右^一可^レ檢封^一之條不便之間、可^レ有^レ免許^一之由、加賀法橋許遣^レ親法眼^一可^レ申^レ之由評定畢、(三)とあるのはその一例である。今これに據れば、平五郎の子源六は奉公中に不義のことがあつたので、拘禁してあつたところが逐電してしまつた、それで子の罪は親に懸けるべきである故に、その住屋を檢封するため平五郎を召喚して事の仔細を糺訊したるに、源六は旁々不義である故にすでに不孝してしまつた、されば、すでに不孝してゐる以上は親子の關係が無いのであるから、親に科はないと言ふのである。子の罪に對する親の關係、並びに子に對する不孝の性質は、これに依つて甚だ明瞭に示されて居ると言はねばならぬ。

一 東寺文書、第一卷、第五六三頁乃至第五六四頁。

二 中世武家法の縁坐制度に就いては、拙稿『中世における武家刑法の基本主義』第五節(刑政、第四十八卷第十二號、第三三頁乃至第三四頁)參照。

三 東寺百合文書、白河本、九。

四 中世においては不孝^{フナク}することが屢々行はれた。

これは義絶・勘當といふのと同じく(一)、これによつて親子祖孫の關係を斷つものである(二)。その性質は右に述べたる應永十一年五月の東寺における廿一口評定引付を見るのみで十分に會得し得るであらう。しかして、不孝を行ふのは、子が親に對して孝を盡さざる場合であること言ふまでもないが、しかし、何が孝を盡さざる事柄であるかは各々親の觀點の異なるによつて同じからざるは勿論、或る場合には親の個人的好惡の感情によつて子を不孝するが如きことも珍らしくはなかつたであらう。ただ、これを大略的に言ふならば、

社會の通念において親に孝を盡さない場合がその該當條件であらうが、土地の賣却にあたり賣人たる親との連帶責任を忠實に履行しない子の如きも、同じく『不

孝之仁』と見られることが多かつた。例へば、正安四年四月の沙彌道覺讓狀に、『右件田井所從者、道覺相傳物也、大貳公宗秀^ハ限^ニ永代^ニ所^ニ讓與^ニ實也、雖^レ爲^ニ後々末代^ニ更不^レ可^レ有^ニ相違^ニ、若^レ於^レ致^ニ違亂^ニ之仁者、永可^レ爲^ニ不孝之仁者也、』(三)とあるのは、私領ならびに所從を大貳公宗秀に讓與するにつき、これを違亂する子息は永く『不孝之仁』たるべしと言ふのである。かかる事實を證する史料は甚だ多く傳へられて居るのである。

不孝する場合には證狀を作製することが行はれた。

次に掲ぐる二通の義絶狀は高野山管下のものであるが、本問題を理解するために甚だ重要である。先づ第一に曰く(四)、

義絶 大貳房^ニ之間事、

右子細者、雖^レ爲^ニ大貳房孫子^ニ、自^ニ御山^ニ致^ニ種々

惡行^ニ之由被^ニ仰下^ニ、仍不^レ可^レ有^ニ向後孫子之儀^ニ者

也、此條若構^ニ申虛言^ニ者、奉^レ始^ニ 梵天帝釋四大

天王、殊大師明神、當庄鎮守三船八幡、惣日本國

中小諸神之神罰冥罰於、西阿彌陀佛之身上、現世受_二白癩黑癩之病患_一、來世墮_二无間地獄_一、不_レ可有_二出期_一、仍所_二請申_一起請文如_レ件、

正應三年八月十日

尼西阿彌陀佛(花押)

また第二の義絶狀に曰く(五)、

義絶 子息大貳房事、

右自_レ元不_レ相_二隨親教訓_一之間、自_二去年比_一令_二不_レ孝_一畢、若御不審相貽者、於_二庄家_一有_二御尋_一者、不_レ可有_二其隱_一候、且於_二三船社頭_一以_二與太職_一令_二申上_一之間、以_二事次_一山上御方可_二申入_一之由相存候之處、剩、彼惡行可_二眞阿請申_一之旨被_二仰下_一候之條、令_二愁歎_一候、如_二以前不_レ孝_一自今以後全不_レ可有_二親子之儀_一候、此條若_レ構_二虚言_一者、奉_レ始梵天帝釋四大天王、殊大師明神、當庄鎮守三船八幡、惣日本國中大小諸神之神罰冥罰於_二眞阿身上_一、現世受_二白癩黑癩之病患_一、來世墮_二无間地獄_一、不_レ可有_二出期_一、仍不_レ孝之狀如_レ件、

正應三年八月十日

尼眞阿(花押)

日本中世寺院法における相續法

この二通の義絶狀は、ともに同一人を対象とせるものである。すなはち、前者は大貳房の祖母の作製せるものであり、後者は母の作製にかかるものであるが、今その趣旨を要約するに、前者は、大貳房は孫であるが、寺家より種々悪行の由を仰せ下さるるに就き、向後は孫たるの關係を絶ち、若しこの旨に背けば恐るべき神罰冥罰を受けるといふのである。また後者は、大貳房が親の教訓に隨はないから去年の頃から不孝した、寺家にして若しこの點につき不審があれば庄家に就いて御尋ね下さればその隠れなきこと明らかに成らう、かやうに不孝してしまつた以上は、自今以後は全く親子の關係が無い、若しこの旨に背くならば神罰冥罰を蒙る、といふのである。不孝がすなはち義絶であつたことは右の一例に依つても明察するを得べく、また不孝の性質に就いても甚だよく物語られて居るといふべきである。しかして、かかる觀念と制度は中世法全體に行はれて居たと推察される。

かやうに、不孝は親子關係を斷絶するものであつた

から、たとえ當人が嫡子であつても、當然に相續人たるの地位を失はねばならなかつた。不孝者は相續すべからずといふことは、中世法の根本原則だったのである。一例として、應永四年八月の香取社定額乘胤の土地賣券に、『若此田において、いぎを申候はん輩、又は弟子同ほう、しんるいきやうてい、ましてたれにも候へ、身のあとをつぎ候はんものは、此田にいらん候はゞ、ながくふうけうとして、身のあとをさうぞくすべからず候、』(六)とあるのを指摘することが出来る。

しかしながら、右の如き不孝の觀念が僧尼間にも果して如何なる程度まで行はれたかは一つの疑問に屬する。何となれば、僧尼間で最も多くの場合に行はれたのは固より師弟關係の斷絶を意味するものではあるがこれを一門の中より放つといふ言葉を以てせられ、不孝とはこれを言つて居らないからである。勿論、一門の中より放つことも不孝することもその實質においては大なる差異があるものではないが、しかし、もともと不孝は親子といふ血縁的觀念が中心となつて構成さ

れたものであるに對し、僧尼間ではそれが全く擬制的なものであつたから、一船に兩者間を同一視し得ないといふ思想に基づき、かくて僧尼間では不孝なる言葉を使用しなかつたものであらうと考へられる。さうして、この一門の中より放たれたる僧尼は、たとえ嫡僧(嫡尼)であつても門流相續の權を奪はれたること論ずるまでもない。

一 勸當も不孝および義絶と異るところがない。この勸當なる言葉はすでに上代から見えて居るのであつて、『榮花物語』には、すなはち、『上渡らせ給ひて御覽じて、『さきくは心安き遊物に思ひ聞えさせしを、此度はいとやむごとなき御有様なれば、かたじけなきへ添ひて、振舞ひにくくこそ成りたれ、さても見初め奉りし比も此の頃とは、こよなくこそ成長させ給ひにけり、はかなき事あらば、勸當有りぬべき御氣色にこそ』との給はすれば、『下略』と言ひ(榮花物語、岩波文庫本、上巻第一八〇頁)、また『かゝる程に、殿の高松殿の二郎君、馬頭にておはしつる、十七八ばりにやとぞ。いかに思しけるにか、夜中ばかりに、横河の聖の許におはして「われ法師になし給へ、年頃の本意なり」との給ひければ、聖「大殿のいと貴き者にさせ給ふに、必ず勸當侍

リなん」と申して聞かざりければ、『下略』とも言つて居る（榮花物語、岩波文庫本、中巻、第八九頁）。

二 三浦博士『續法制史の研究』第一一八頁。

三 東寺百合文書、白河本、六十一。

四 高野山文書、第八卷、第一一九頁。

五 高野山文書、第八卷、第一二〇頁。

六 香取文書集、卷十六、第十一丁。

第三節 相 續

一 僧尼間における相續は、師僧の死亡または隠居（一）によつて開始され、嫡僧（嫡弟）がその跡を襲ふた。これ即ち『當門跡嫡々相承』或ひは『師資相承』と言はれたものであつて、寺院の相續法における不文の慣例である。

この『師資相承』には、先師の宗教的および社會的地位そのものを相續するところの、世俗法における家督相續の觀念と、先師の經濟的地位の相續すなはち世俗法における財産相續との二種の觀念が包括され融合されて居る。何となれば、一般に中世的觀念にあつて

は、一定の職務、例へば院主とか門跡とか座主（二）とかの地位には、當然に不可分的に一定の財産的權利が附帶して居つたから、これ等の僧職の相續は必然的にその財産の相續を伴はざるを得なかつたからである。

されば、仁治三年九月、太宰府に下したる太政官符に引くところの、石清水八幡宮護國寺の法印大和尚位權大僧都寶清の奏狀には、『以_レ所帶職_レ讓_レ弟子者、聖代之恒規・宮寺之流例也、』と言ひ、また弘長三年十二月の太政官符に引く同宮寺の檢校法印大和尚位權大僧都宮清の奏狀にも、『以_レ所帶職_レ讓_レ補弟子者、聖代之彝範・當職之佳例也、』と見える（三）。更に建治二年十月の太政官符に引く僧慈基の奏狀には、『以_レ師資相傳之跡_レ受弟子付屬之儀者、釋門之舊慣・法家之通規也、』とあり（四）、師資相承が根本原則であることを明らかにして居るのである。ところで、ここに『所帶職』を弟子に讓る云々と言つて居るのは、嚴密には財産讓與を意味して居るのであるが、しかし、この意味に於ける師資相承は實にその宗教的および社會的地位

——例へば門跡・座主・院主といふが如し——の譲與を前提とせるものであることに注意せねばならぬ。世俗法においても家督相續を前提とせざる家産相續は一つの例外に屬するが如く、寺院法においても亦兩者が不可分の關係に置かれて居たから、ここに兩者を包括したる意味においての師資相承なるものが行はれたのである(五)。

かやうに、僧尼間において師資相承の制が行はれたのは、彼等は終身獨身をつづけ實子なきの故を以てであつた(六)。従つて、一般に妻帯を許されたる神社においては、世俗法と同じく嫡子相續が行はれて居たのである(七)。

一 僧侶の隱居に就き『大乘院寺社雜事記』文明十一年十二月十七日の條(第七卷、第八二頁)に、『天下僕不_レ可_レ有_二正體_一之間、東北院僧正俊圓可_二隱居_一之中云々、』とあり。但し、これが一般に如何なる程度まで行はれたかは更に考究を要する問題である。

二 言ふまでもなく、師資相承は上代佛教々團すでにこれを行ひ來つたものであつて、『扶桑略記』第廿七・天

元四年十二月の條には、法性寺の座主は慈覺大師の門人を以てこれに任じ、他門を交えない云々の記事が見える(新訂増補國史大系、第十二卷、第二五〇頁)。

三 拙著『日本中世寺院法總論』第一〇〇頁。

四 勝尾寺文書、第一卷、第一五頁。

五 もとより多くの弟子に對して分割讓渡の行はれたことは多言するまでもない。この點に就いては次項に至り改めて説明せねばならない。

六 神社では神主の選定につき卜占を行ふことが、すでに上代から間々行はれて居る。『中右記』長承四年二月二十日の條(史料大成本、第七卷、第一三三頁)には、すなはち、『從_二關白殿_一被_レ仰云、近日春日神主有_二其關_一、所望之輩既有三五六人、不_レ知其心、行_二御占_一、合占人欲_レ成如何、申云、最可_レ然、早可_レ被_レ行_二御卜_一也、但先祈_二申本社_一被_レ卜、可_レ宣之由申了、大略御幸以前可_レ被_二念成_一歟、』と言つてゐる。なほ、わが上代に行はれたかかる神判相續については瀧川博士の興味深き研究がある。同博士、『上代卜定相續考』(法學志林、第三十五卷、第十二號)參照。

七 仁安二年二月十一日、香取神宮の大禰宜散位大中臣眞房の讒狀には、『右件私領神田名田等、自_二親父眞平之手_一依_レ爲_レ嫡子、相_二訓本祭並手繼_一所_レ讓也、仍任_二被讓狀_一申_二賜政所御下文_一、領掌已及_二多年_一之間、依_二老老_一神事

勤仕之處不能_レ行歩_二者、息男惟房依_レ爲_二嫡子_一、讓與畢_レ』
〔香取文書集、卷三、第七丁〕と見え、また永仁三年十二月 日、關白前右大臣家政所下文にも、香取神宮の大禰宜職は『實親嫡流相承』である〔香取文書集、卷三、第三十九丁〕と言つて居る。

二 財産相續に就いて見るに、僧職に不可分的に附帶せる財産はこれを分割相續し得ず、すべて嫡僧が相續するのが原則であつたが、先師の私領田の如きは當然に次僧以下の弟子達に分配され得た(一)。しかして財産の分與には處分狀・遺言狀を以てする場合と未處分の跡との三種がある。

處分狀はすなはち讓狀のことであつて、時には處分帳(二)とも配分帳(三)とも言つた。處分は土地の賣買と同じく要式行爲であつて、處分狀によつて行はれることが不文の慣例なりしこと、寺院法たると世俗法たるとを問はない一般的現象であつたのである。なほ東寺の法制に依れば、讓狀は初七日以後に披露するところが先規である旨、廿一口方評定引付・應永二十八年五月十二日の條に見えて居るが(四)、これが諸寺院に

共通のものであつたか否かは疑問である。以下項を分ちて順次にこれ等を明らかにして行きたい。

一 上代末期のことではあるが、『古事談』第三には有名な次の如き含著ある記述が見出される。曰く、『覺猷僧正臨終之時、可_レ處分_二之由、弟子等勸_レ之、再三之後乞_レ寄視紙等_一書_レ之也、其狀云、處分ハ可_レ依_二腕力_一云々、遂入滅、其後、白川院開_二企此事_一、房中可_レ然弟子後見ナドヲ召寄テ、令_レ注_二遺財等_一、エモイハズ分配給云々(新訂增補國史大系、第十八卷、第七一頁)と。これによれば、覺猷僧正が自己の財産を多くの弟子に分割配與したること、及び遺言の作製が普通であつたことを暗に物語つて居ることが知られるのである。

二 例へば、建保五年三月の僧珍秀の水田處分狀には、『右件水田者、西金堂衆僧珍秀相傳領掌之間、敢無_二違亂_一之私領也、而恐_二世間之无當_一、存日相_二其本券_一介_レ處分僧英春_一畢、爲_二後代之證驗_一放_二處分帳_一者也、(下略)』(東大寺文書、五十三)と言つて居る。

三 『三宅文書』に收むる承元五年二月の僧實慶の處分狀には、『(前略)讓_二與源能勝_一事既了、仍爲_二後代證驗_一、放_二配分之狀_一者也、(下略)』(大日本史料、第四編之十一、第三九六頁)とある。

四 東寺文書、第三卷、第八〇三頁。そこには次の如く

見えてゐる。曰く、

一 故果曉法印供僧與奪狀事、

彼云、

讓與

東寺供僧職事

攝律師宗融

右、所讓與之狀如件、

應永廿八年卯月

果曉判

披露之處、初七日已後該狀披露先規歟、然者今日御讀經以下代官事不可有子細之由、衆議了、

三 中世の財産相續は最も多くの場合において處分

狀を以てなされ、然らざる未處分はむしろ例外的であり、しかも、寺院法にあつては師資相承により爲されたること既に述べたる如くである。かの仁治三年八月の石清水八幡宮護國寺の法印房清の處分狀に、『右件所領等、相副本券次第文書等、所讓與嫡弟法眼房譽也、至于向後將來、限永代、可資師相承、不可有他妨、若男女之弟子等、雖相並、不可有三分讓、雖後々未代、令三次第相傳、而如此令處分之時者、可總領之由、同可裁于讓狀也、立嫡弟事者、可

隨其器量、』(一)とあるのは最も意を盡したものであらう。すなはち、法印房清は自己の所領を嫡僧(嫡弟)に讓與しこれを永代を限つて師資相承せしめ、これを他の弟子達に分割讓與することを禁止するとともに、後代に至るまで嫡々相承せしめんとするものである。これは法印房清が更に先師より相傳し來れる所領であること勿論であるが、財産における師資相承の眞の姿はここに至つて、極めてよく呈示されたと言ふべきである。しかして、嫡々相承の地にあらざる私領は、たとえ嫡僧にあらずとも多くの弟子達に分割され得たこと言ふまでもない。

僧尼間の處分に關してはその徴すべきもの甚だ多く傳へられて居るが、その處分狀の文言は、一般に、弟子たるに依り讓與する旨を記載せるのが普通である。例へば、承久二年正月の僧源高の處分狀は、『右件畠者、僧源高相傳私領也、而依爲三年來門弟、相副本券文、慶仙房處分畢、』と言ひ(二)、寛喜三年三月の僧幸尊の處分狀には、『右件水田者、僧幸尊相傳所領也、

而今依_レ爲_レ年來師弟子、僧有玄相、副本券等、永以處分與畢、』と見え(三)、文永二年潤四月の大法師宗秀田地充文では、『右件田地者、自_レ故現生房之手、先師灌淨房阿闍梨所_レ買取_レ實也、領知年尙、敢無_レ他妨、而依_レ爲_レ年來之弟子、自_レ在生之時_レ被_レ充_レ行能福_レ畢、』とあり(四)、更に元徳二年三月の權律師光瑜の讓狀にも、『右件田者、權律師光瑜相傳之地也、而依_レ爲_レ弟子、相_レ副本證文等、限_レ永代_レ所_レ奉_レ讓_レ與_レ橘六殿_レ實也、』と言つてゐる(五)。この種のもは枚舉に遑がないが(六)、これ等はいはゆる生前處分に屬し、財産處分の内で最も多數を占めて居るのである(七)。

- 一 石清水文書、第二卷、第三六七頁乃至第三六八頁。
- 二 東大寺文書、五十三。
- 三 東大寺文書、七。

四 高野山文書、第二卷、第一九〇頁。

五 勝尾寺文書、第一卷、第三七七頁乃至第三七八頁。

六 なほ次に一つの充行狀を擧げて置きたい(法隆寺文書、十)。これは僧房の充行ひであり、しかも、所有者たる慶憲院が殺害されたので年來の弟子たるによつて僧

日本中世寺院法における相續法

信覺に充行はれたものである。曰く、

宗行 東室第六房_二事、

合_三問者、但書面

右件房者、慶憲院相傳領掌之房也、而俄不慮被_レ殺害_一畢、仍依_レ爲_レ年來之弟子、僧信覺相_レ副本公驗、令_レ一處分_二畢、更不_レ可有_レ相違、仍爲_レ後日證文、放_レ新券_一狀如_レ件、

嘉祿二年十月

僧(花押)

□(花押)

七 處分狀には、處分狀を書くに至つた理由を明記せるものが少くない。建保五年三月の僧珍秀の處分狀に、『恐_レ二世間之_レ无_レ常、存日相_レ副本券_レ令_レ處_レ分僧英春_二畢、』(東大寺文書、五十三)と言ひ、また貞應元年十二月の沙彌西蓮の讓狀には、『及_レ老病死去之_レ刻、嫡子源有正仁所_レ讓渡_レ實也』(東寺百合文書、白河本、六十四)とあるのはその事例である。尤も後者は僧尼間のものではないが、以て一例とするに足るであらう。

四 遺言に依る財産相續も亦廣く行はれた。凡そ中世の遺言なるものは、必らずしも死亡に依つて初めて効力を發生すべき單獨行爲のみを指せるにあらずして、單獨行爲たると双方行爲たるを問はず、専ら死

後の事に關して爲されたる意思、衣示を一般に遺言と稱した(一)。しかして、當時、遺言状のことを永帳(二)・長帳(三)とも別稱せられ、寺院法においても亦これが行はれた。

遺言は最も多くの場合において文書を以てせられたが、しかし、中世にありては必ずしも要式行爲ではなかつたものの如く、弘安元年十月の田地充行状には『右件水田地者、紀末重先祖相傳領地也、然末重不慮之令_レ死去、畢、任_レ彼存生之時、申置_レ旨、爲_レ繼母之沙汰、令_レ處_レ分嫡女虎楠_レ事實也』とあり(四)、また弘安五年十月の大法師禪意の充行状にも、『右任_レ先師定月房阿闍梨之意趣、生願房限_レ永代、可_レ令_レ知行_レ給_レ之狀如_レ件、』と言つて居る(五)。すなはち、前者は『存生時之申置旨』によるものであり、後者は先師の『意趣』にもとづいて充行状を發して居るのであつて、遺言が必ずしも要式行爲でなかつたことを物語つて居るが、しかし、そのことは一般的に遺言状の作製を重視されたことをいささかも妨ぐるものではないのである。何

となれば、物的證據たる遺言状が存在しなければ、その遺財の相續に關して紛争の起ることを避け得なかつたからである。

遺言状は、讓渡人が平常の健康時に執筆し置けるものと、いはゆる『重病之刻』にのぞんで急ぎ執筆するものとの二種があつた。例へば、建久八年六月の權律師覺尋の讓狀に、『右件所、得業數十年知行相傳、蓮惠上人五十ヶ年領知、季尙而旁有_レ由緒、愚僧傳領既十ヶ季、而受_レ重病、不_レ知_レ存否、少將若公所_レ讓申上_レ也、』と言へるのは(六)後者であり、他の多くの場合は殆んど前者に屬してゐるが、しかし、もとより、かかる區別は法律上重要な問題ではない。

師僧が死亡すれば、嫡弟を始め弟子等一同相集まりて遺言状を披見し、財産が何人に對して處分せられて居るかを檢したる上にて、嫡弟がこの遺言状にもとづいて充行状を作製し、これを相續人に交付することが一般の慣例であつた。弘長元年四月の僧行敏充行状に『右件田者、先師阿闍梨相傳之地也、任_レ長帳之旨、奉

レ充ニ尊月房畢、仍爲ニ後日證文、放ニ手繼ニ之狀如レ件、』とあるのは(七)、師僧の遺言狀に任せて嫡弟たる行敏が田一段を尊月房に充行はんとするものであり、永仁三年四月の僧定有・聖兼田地充文に『右件田地者、先師相傳領掌地也、而任ニ長帳之旨、所ニ奉レ充行仁智房入寺御房也、』(八)と見え、また永仁六年九月の入寺龍助田地充文に、『右水田等者、先師相傳之私領也、而依レ爲ニ年來師弟、任ニ長帳之旨、干ニ文龍房ニ充行處也、』(九)と言ひ、更に正和五年九月の僧道賢田地充文に、『右件田地者、任ニ經法房遺言之旨、相副本券一通、所レ充行彌源次一也』(一〇)とある等に依れば、先師の遺言狀に基いて充行狀が作製せられたことを知り得るし、且つその衝に當つたのは原則として嫡僧であつたのである。

ところで、相續人が相續地に對して有する自己の知行權の正當なることを證し、且つ第三者に對抗するためには上記の充行狀を手繼文書となすとともに、本券文をも讓受けねばならない。この手續を踏まないなら

ば第三者に對抗することが出来なかつたのである。されば、延慶元年十一月の阿闍梨頼宗の充行狀には、本券四通を副へたことを述べて、『右、任ニ先師良印房阿闍梨永帳之旨、限ニ永代ニ觀善房入寺可レ令ニ領知ニ給、更不レ可有ニ他妨、依レ爲ニ嫡弟、相副本券四通、放ニ新券文ニ之狀如レ件、』と言ひ(一一)、また建保五年四月の圓曉の充行狀にも、『右件田者、尼妙佛房相傳私領也、而今妙佛房依ニ遺言、相副本券一通、聖位房奉ニ所分ニ畢、』と見えて居る(一二)。すなはち、相續人に本券を相副へてこの充行狀を交付して居るのである。

一 中田博士『法制史論集』第一卷、第二一二頁。

二 正安三年正月の幸範の充行狀の一節に、『右、任ニ先師阿闍梨永師之旨、所レ讓ニ與尊體房一也、』(高野山文書、第三卷、第四四四頁乃至第四四五頁)とある。

三 應永十三年二月の入寺勝算の去渡狀に、『右、任ニ先師長帳之旨、去渡之處也、』とて俊良房なる僧に充行狀を發して居る(高野山文書、第三卷、第四五七頁乃至第四五八頁)。一般に永帳・長帳と稱するものが甚だ多い。

四 高野山文書、第三卷、第五六六頁。言ふまでもなくこれは世俗法のものではあるが、寺院法においても亦事

態は全く同様であつたのである。

五 高野山文書、第五卷、第四一—頁。

六 春日神社文書、第一卷、第二五—九頁。

七 高野山文書、第二卷、第一五三頁乃至第一五四頁。

八 高野山文書、第五卷、第五九頁。

九 高野山文書、第五卷、第四一—六頁。

一〇 高野山文書、第四卷、第七二—七頁。

一一 高野山文書、第三卷、第四六—四頁。

一二 高野山文書、第五卷、第四〇八頁乃至第四〇九頁

五 財主が自己の財産の處分に關し、何等の意思表示をもなさない場合を未處分と言ひ、その財産はこれを『未處分之跡』と言つたが、かかる未處分之跡は如何にして處分したかと言ふに、一般に中世法では、先づ子死して父ある際には父が處分した。例へば、貞永元年八月の大法師辨慶の處分狀に、『右件田畠、元者僧

尊辨善賢房先祖相傳私領也、雖然未處分逝去畢、而間、親父大法師辨慶於沙汰、一男不動丸所令處分實正也、』(一)とあるのがそれである。また同様にして父なく母のある場合には母が處分した。例へば承元五年二月の僧實慶および親母國姉子の支配狀には、『右

件田畠者、僧榮俊之所賣得私領也、(中略)然間、榮俊未處分死去畢、依之、爲實慶並親母等之沙汰、相副相傳之公驗等、讓與源能勝事既了、』(二)と言つて居る。次に、後家のある場合には後家が處分した。弘安七年二月の後家充行狀に、『右件名田者、故淨圓房相傳私領也、然未處分而令他界之間、於後家計、充賜子息熊女事實也』(三)とあるのはその一例である。しかし、これ等の者の無きときは嫡子が、嫡子なければ諸子評議にて、諸子も亦無ければ親族會が、それぞれ未處分の跡を處分した。

これと同様に、寺院法では嫡弟が處分し、若し處分に關して紛議のあつた場合には僧侶集會を開いて議定した。しかし、貞治三年六月の圓運等書狀には、『近江國蒲生郡麻生庄四分一事、故孝慶律師御房依急病他界、未處分之間、卿公御房憲慶彼遺跡一圓御管領、隨而麻生庄御下文以下悉御拜領段、坊中皆以存知事候、仍爲後日狀如件、』(四)と見えてゐるが、これは、孝慶律師が急病にて他界したので、その未處分の跡を

一團に憲慶が管領することに就き、坊中の者は皆もつて存知して居る——すなはち諒承して居る——といふ確認を與へたものであつて、未處分の跡に關する紛議を絶たんとするものであり、且つかかることは屢々行はれたに相違ないと考へられるのである。

一 東大寺文書、七。

二 大日本史料、第四編之十一、第三九六頁。

三 高野山文書、第六卷、第二九三頁。

四 蒲生文書、一。

六 普通に中世法では、處分に有期の場合と永代無

期の場合との二種があつた。後者は嫡子に對する場合に最も多く用ひられ、相續人およびその子孫が永代無期にわたつて知行權を行使し得るものであり、ここに詳説するの必要を見ない。これに反し前者は、相續人が一定の期間内に限り知行權を行使し得るものであつて多くは相續人一世のためのものであつたから一期分イナフブと言はれた。例へば、貞和二年五月の沙彌覺證の讓狀に『右件於_ニ兩名田高山野等_ニ者、沙彌覺證依_レ爲_ニ先祖相

傳私領之間、嫡子與一太郎_ニ限_ニ永代讓與畢、然間、與一太郎知行分不_レ殘_ニ段歩、於_ニ半分_ニ者、孫一丸_ニ限_ニ永代讓與也、但與一太郎一期之後、可_レ令_ニ領知_ニ者也、』(一)とあり、また明德二年十月の香取社の大禰宜兼大宮司大中臣長房の讓狀には、『右所々は、かうづるいちぢちぎやうして、其後はそうりやうまんじゆ丸が方へかへすべし、』(二)と言つてゐる。かかる一期分なるものの行はれるに至つたのは、つとめて家産の分散を避けつつ子女一代のあひだのみ扶持せんとする精神に外ならないのである。

有期の相續には一期分が最も多かつたが、それ以上に亘れるものも勿論存在した。『香取文書』に收むる永祿九年十一月の彌三郎讓狀に、『右、金丸東町一反にしのはたけ一まい、大案主ゆづりにまかせて、右衛門四郎、其子ひぢりと、二期の間は相違あるまじく候、ひぢりより以後、さういなく、かへされべく候、』(三)とあるのは、すなはち二期分を物語れるものである。

この外、事實上は一期分であるが、後家または女子に讓與せる所領なるの故を以て、普通に後家分および女子分なるものがあつた。應永二十五年八月の録司代慶海の讓狀に、『右かの田島所務等を後家一期分に、ゆすり與る所實正也、あふねの所務をば、一期の後はそうりやうのはからいたるべく候、』(四)とあるが如きは、すなはち後家分を言へるものである。また至徳二年十月の大中臣長房の讓狀に、『右所々は、長房がちうたいさうてんのしりやうなり、(中略)しかるをちやくしまんしゆ丸に、てつきのせう文らをあひそへて、ゆつりわたす處なり、(中略)しるす所のうちをぬきいたし、後、けとによし五人に、一期分ゆづる處なりたゞし、これらが中に、そうりやうにあひしたがわすして、てきたひをいたす事候はゞ、一期のうちも、とりかへすべく候、』(五)とあるのは、後家分および女子分を説けるものであるが、しかも、それはいづれも一期分であり、且つその一期中であつても總領の命に背反するが如きことがあれば、總領は何時なりともこ

れを回收することが出来る、といふのである。

一期分の讓與を受けたる者を一期領主と言ひ、自己の一生涯に限つてのみ權利を行使し得たから、その背後には常に彼れの死後においてこの權利が歸屬すべき特定の主體が在つたこと言ふまでもない。通常、後家分および女子分の場合には嫡子あるひはその他の男子であつた(六)。例へば、上に引ける明德二年十月の讓狀では惣領萬壽丸が未來領主であり、應永二十五年八月の讓狀では、後家一期の後は惣領が自由に處分し得ることとなつて居る。尤も、後家分および女子分であつても必らずしも一期分に限つたことではなく、或ひは二期分またはそれ以上のものも皆無ではなかつたであらうことを、ここに注意して置きたい。

- 一 東寺百合文書、白河本、八。
- 二 香取文書集、卷四、第二七丁乃至第二八丁。
- 三 香取文書集、卷十二、第一九丁乃至第二〇丁。
- 四 香取文書集、卷七、第二四丁乃至第二五丁。
- 五 香取文書集、卷四、第二丁乃至第二二丁。
- 六 中田博士『法制史論集』第一卷、第二二六頁乃至第

これに對し寺院法では如何であつたであらうかといふに、僧尼間では一般に永代讓渡のみが行はれて、有期讓渡の如きは殆んど見られない事柄であつた。それには多少の理由あることであつて、元來、僧職に附帶せる師資相承地は嫡僧のみこれを相續し得て分割讓渡し得なかつたし、他の僧侶においても各々一定の『先師相傳之地』を當然に相續し得た。故に、嫡僧の相續分を分讓し得ざる原則が確立して居る以上、有期讓渡の方法を以てその期限到來後にこれを嫡僧分に包括せしむる必要は少しもなく、又それほどしなくても嫡僧分を以てして後代に傳へるに十分であつたし、同時に永代讓渡となすことに依つて次僧以下の者の經濟的保護に留意する必要があつたからである。なほ、處分には往々にして負擔付のものがあつた。例へば、寛喜四年二月の僧(嫡弟)覺鏡田地處分狀に、『右件田地者、能金相傳領掌之田地、而依_レ爲_二師弟_一、限_三永代_一處分于福增房實也、但付_二此田地_一而、金剛實院、月忌之

頭、無_レ懈怠、可_レ被_二勤仕_一者也、若背_二此旨_一、致_二懈怠_一、致_二違亂_一者、速_レ可_レ爲_二本房之左右_一也、是則先師遺言也、』(七)とあるは、すなはちその一例である。

七 高野山文書、第二卷、第一七七頁。

餘 論

以上に依つて事を考へると、わが中世寺院法における相續法は、その一門の觀念と言ひ、師弟間の擬制的な地位と言ひ、更にまた財産相續においても頗る世俗法と相接近せるものであり、これをヨーロッパ中世の寺院法と比較すると甚だしく異なるものである。殊にヨーロッパのそれは同時に世俗の相續制度をも寺院法的に變改し、彼の離婚禁止の如き法制を立てたが、わが國に在つては事情全くこれと異り、寺院法は實に世俗法を支配し得なかつたのみならず、むしろ多くの點において世俗法を攝取せるものあるを大いに注意せねばならぬのである。

餓鬼に就いて

——死人の運命に關する佛教の考へ方——

宮 田 菱 道

一

死人の運命に關する佛教の考へ方と云ふ點からペータッツ (Peta-vatthu) ——餓鬼事と譯す——の中にあるペータ (餓鬼) なるものに就て考察して見ようと云ふのが本稿の目的である。今、これが資料とする餓鬼事なる書に就て一應の内容を述べて序に代へておく。餓鬼事は之が姉妹篇とも云ふべき (Vimāna-vatthu) 天宮事と共に南傳聖典中に餘りにもその重要性が認められてゐない。ウインテルニッツ氏も、彼の著「佛教文學史」の中に、「此の天宮事餓鬼事の兩作は非常に忌なものであるが幸に廣汎でない。巴利聖典中最も新しいもので、波羅門及び佛教の原書中に在る多くの美しい金言や傳説中に述べてある眞に雄大深遠な業

説を、此等の兩書では頗る拙劣に例解を試みてゐる。しかも、この書に於てはその音律的の形態が實に唯一の詩的とでも云ふのであらう。物語はすべて千遍一律である」と述べて、文學としての價值を僅かにその偈頌なる音律的な形態に認めるのみで、全體として忌み嫌ふてゐる。然り、傳説中に材料を求めて、餘りにも多く繰返して餓鬼に關する詩歌を無秩序に集録したにすぎないと思はれる本書は文學上の價值は少い。思想的作品としても、まとまつて論述されてをらず、たゞ印度思想の深遠なる業説の背影の下に餓鬼の姿態を述べてゐるにすぎない。又、佛教聖典としても、解脱とか涅槃とか聖道、聖諦とかを説く原始的な形を離るゝこと遠くして、この意味からは聖典としての重要的價

値も遙かに劣つてゐる。されど一面、聖典中新しきものととして、當時の思想界の潮流に重大な力を持つてゐた輪廻思想の中に根ざしてゐる死後の運命を佛教の思想を以て取扱ひ、無秩序ながらも之に關する詩歌が集録されてゐるといふ一面から見れば、興味ある意義あるものとして本書の面目を見出すことが出来ると思ふ。

類型的繰返しを以て一律的に餓鬼の姿を物語る本書の詩歌は、すべてが戲曲的表現を以て主役となつてゐる餓鬼と、その餓鬼に關係ある比丘或は人間との間に交はされる對話の集録である。詩の形は長いものも短かいものもあるが、最も整つた形式は大體次の如きものとする事が出来る。

(1) 出現せる餓鬼に對する質問——汝は誰であるか、如何にして汝はそのやうな姿をなすのか。

(2) それに對する餓鬼の答——私は某にして、かくは悩むと。

(3) 餓鬼に對する質問——如何に汝はかくは悩む

餓鬼に就いて

のか。如何なる悪業をなしたのか。

(4) それに對する餓鬼の答——前生に於ける罪業の説明と比丘又は人間に對しての同情の訴へ。

(5) 餓鬼の救濟方法としての布施。

(6) 布施の効果と、餓鬼の救濟の實情。

(7) 布施の稱讚、又は善行への誘導的訓戒。

然しながら餓鬼事に於けるすべての詩片が此の形式の如くにはなつてゐない。或は此の中のあるものを省略する場合がある。大體に於て全篇五十一片の詩歌中の過半数は此の形式の下に敍べられてゐる(1)——

(4)はどの詩片にも通有してゐるもので、その中のどれかを省略する場合にも暗に之を豫想してゐると云ふことが出来る。(5)以下は必ずしもすべてに通有してゐるとは限らない。短いものになると之を全然省くものもある。更に長きものとなると對話の外に詩の作者が自ら説明を加へてゐる如きものもある。(Ⅲの一の詩頭の場面の如きは之である。)

此の外の形式を取るものにⅡ・十二の如く或るべし

レスの王が天宮に住する餓鬼を訪れて、地上の世界から天宮に導かれて行く對話を取扱つたものがある。之に屬するものは他にⅢ・三、Ⅳ・十一の如きものである。或は又、本生的の型を取つて佛によつて物語られてゐる詩歌もある。之に屬するものはⅠ・八、Ⅰ・十二、Ⅱ・六、Ⅱ・十三等である。此等いづれの型を取る詩片に於ても、餓鬼の惱む姿と、その前生の罪業及びその苦惱よりの解脱が物語られてゐる點に關しては何等の變りはない。従つて、數の最も多い最初の型をとる典型的一片を掲げて、全體として形式を同じくする繰返しからなる餓鬼事の煩雜な説明の勞を省くことにしたい。例としてⅡ・二の舍利弗と餓鬼となりし彼の母との對話を掲げることにする。

一、裸かで醜き姿をなし、瘦せて血管のあらはれた汝、肋骨は突き出て、おゝ瘦せたる汝。一體、此處に居る汝は誰なるか。

二、私は前の生に於ては汝の親しむ母なりき。此の餓鬼の世界に生れ、飢と渴とに惱むなり。

三、吐き出された唾液、鼻汁、痰、焼かれた時の骨油、分婉の時の血。

四、負傷した時、又は鼻や頭が切斷された時の血を飢にかられて食するなり。

五、私は家畜や人間の膿や血を食して生活し、隱家もなく、又住家もなく闇き床に結へらる。

六、子供よ、私のために布施 (dānam) を與へよ、汝が布施をなす時、私にも一分を與へよ。その時に膿血を食することから脱するを得ん。

七、母の言葉を聞きて、慈悲深き舍利弗は目健蓮、アヌルダ、カツピナとに告げて。

八、四の小屋を作り四方の僧伽に施したりき。又、小屋と飲食とを母に施したり。

九、其の無間に捧獻の効果は現はれ、食物、飲物、衣服、此等はその果なり。

十、それより彼女は輝きて、美しき衣服を着け、ベナレスの最上の着物を纏ひて舍利弗に近づきたり。

十一、輝く姿をなして女神よ、汝はなんと云ふ姿な

るや十方を照らして曉の明星の如くに。

十二、何によりて汝は此の如き姿をなし、何によりて汝は此處に善果をうくるや。汝は此の悅樂をうけ心常に樂しむや。

十三、私は汝に尋ねん、女神よ、大神力を享くるものよ、人の姿となりしものよ、如何なる善業をなせしや、何によりて此の如く輝き、汝の姿は十方に輝くやと。

十四、舍利弗の布施によりて、私は何の恐怖することなく樂しみ、尊者よ、慈悲深き牟尼を此の世に拜がむために來たりしなり。

此の一例を以て餓鬼事全體の姿を覗ふことが出来ると思ふ。

次に此かる形式を以て、主役と場面を變へて物語られる詩歌の中に出る對話者及び場所を考察することによつて、詩歌の背景とする一般歴史の時代を覗ふことが出来るかと思ふ。對話者中、餓鬼となつたものには其の前生の名を知ることが出来ないが、男女、貴

賤、種々なる階級に亙つてゐる。禁欲苦行をなしたるもの、商人、紳商、獵師、貴婦人、妾妾等いづれも彼の前生の惡業の果として餓鬼の姿となつて惱みを訴へてゐる。之に對して質問をなし或は對話をしてゐるのは次の如きものがある。

長老目犍連 (Moggallāna) Ⅲ・四、Ⅳ・五、八、九、十、十六、

長老ナラーダ (Nārada) Ⅰ・二、三、Ⅲ・七、八

九、

長老舍利弗 (Śāriputra) Ⅱ・一、二、

長老大迦葉 (Mahakassapa) Ⅲ・十、

長老サムキッチャ (Samkicca) Ⅰ・十一、

長老カンカハレーバ (Kankhareva) Ⅱ・十、

長老ポッタハバーダ (Pottapāda) Ⅲ・二、

無名の長老 Ⅰ・六、七、

一比丘 Ⅰ・九、

此等比丘の外に他の階級のものとして

ベナレスの王名 (不明) Ⅱ・十二、

アムバサッカハラ王 (Ambasakkhara) IV・一、
 アジャータサツツ王 (Ajātasattu) II・八、
 ピンガラ王 (Pingala) VI・三、
 コーリヤ宰相 (Koliya) III・一、
 紳商アンクラ (Ankura) II・九、

等があり、此の外にも無名のもの等がある。なほ此等の餓鬼事中、劇的の場面を何處に置いて物語つてゐるかを分類して見るに、舍衛城 (Sāvathī) 及びその附近を場面とするもの最も多く、

舍衛城 I・八、II・三、六、十三、III・五、
 IV・六、十、十二、十三、

及びその附近、I・六、II・四、十一、III・四、IV
 八、

王舍城 (Rājagaha) I・一、III・七、十、IV・十
 四

及び其の附近 II・二

ベナレス (Bārāṇasī) I・十、II・八、III・一、
 二、IV・十六

イッタハカーワチー (Itthakāvāṭī) II・一、

エラカツチャハー (Eṛakaccha) II・七、

カーシプリー (Kāsiṇpurī) I・五、

キムビラ (Kimbla) II・十二、

コーサムビ (Kosambi) II・十、

コーサリー (Kosali) IV・十五、

パータリプッタ (Pāṭaliputta) IV・十一、

ウッタラパータハ (Uttarapāṭha) II・九、

ベーサリー (Vesali) VI・一

ハッチーナープラ (Hathināpura) III・六、

場所を明示せざるもの I・二——四、九、十一、

II・五、III・三、九、IV・三、五、七

等にして、主として佛陀遊化の地方に限られてゐる。

此等の場所を背景とし、此等の人々を主役として作られてゐる詩歌は、此の當時の文化の中心の地方及び其の當時の佛教教團に活躍してゐた人々を取り入れて作られたものと考へる時、此等の詩歌の製作された時代の想像することが許される。然しながら此等の各々の

詩歌がかかる形態を具へる様になつたことは容易に規定することは出来ない。今はそれに觸れないで、餓鬼事全體として佛滅後可成り遅き時代のものと思られる。事實を指摘しておこう。IV・三、ナンディイカーパータグッツ (Nandikāpetavathu) の壁頭に出て来るビンガラ (Piṅgala) 王は、護法 (Dhammapāla) の註釋に従ふならば、佛滅後二百年スラッタ (Surattha) 國を治めてゐた王である。(2)

(Sathu paribbhanato vassasatadvayassa accayena Surāthhavisaye Piṅgala nā na rāma rājā ahoṣi) なほ註釋に従ふ限り王はマウルヤ王朝の法阿育に伺候してスラッタに歸つて行く途中の出來事として此の詩歌は物語られてゐる之を以て見れば、此の詩歌は早くとも阿育王時代に出來たものと考へることが出来る。最も後期のものと思はれるIV・三の此の詩篇から、餓鬼事全篇としての原本のまとめられたのも、最も古く溯らしめても阿育王時代迄に限定することが出来る。其の他の諸詩歌の製作も何時頃のものかは指摘することは出来ないが、明

餓鬼に就いて

白に佛滅後のものと判定し得るものは、佛塔に關して述べてゐるIII・十 Dhātuvīṇṇapetavathu がある。其の他はウイールヘル・ムステッド (Wilhelm Stede) 氏が云ふが如く、釋尊の活動時代からアソーカ王の時代に至る間、各時代に製作されしものと見るが最も妥當の見方であらう。此等の時代の文化を背影として佛敎の根本思想たる解脱、聖道、涅槃の理想と併存して一般の思想界に流れてゐた地獄の觀念が輪廻思想、業の思想と結びついて、佛敎的思想の中に押出されて來たものであらう。

二

元來、巴利語のペータ (Peta) 及び其の女性語のペーナ (Peṇi) なる言葉は、梵語の Preta に當り、前にとか、前方にとかの意味を表はす pre なる接頭語と、行くといふ意味の動詞の語根 p 的過去分詞 ita と結び付いて出來た言葉である。従つてその言葉自身に行き去りしもの、先に行きしもの意味を持つてゐる。之より死したるもの、逝き去りしもの、逝き去り

し精靈等といふ意味を表はすに用ひられてゐる。ハーディ (Hardy) 氏は佛教にて用ひられてゐるプレータを其の著「佛教要覽」の中にて次の如くに説明してゐる。「プレータは地獄 (Naraka) に住し、相貌は非常に瘦せ細り、恰も枯れたる葉の如くである。プレータのあるものは前生に彼等が人であつた時に住してゐた近くに現はれる。又、彼等は町の近郊や町の四ツ辻に現はれる」と。チルダース (Childers) も彼の辭書に、死したる人の亡靈、精靈、去りにし縁者と述べてハーディ氏の文を引用してゐる。此等の説明解釋より見るも、逝き去りし人、死したる人の精靈を意味すると共に、更に所謂亡靈として人の世界に近づき、人の住む家や町の中に現はれて來る意味をも持つてゐる。佛教で用ふるベータなる言葉の意味には其の内容の變化を來たしてゐる。之をリス・デヴィッツ (Rhys Davids) 及びウィリアム・ステット (William stede) の「巴利テクキスト協會の辭典のベータの語の下に見ると「ベーディクの Pitarah」を表はすと共に、ブラフマ

ニツクの Preta をも表はしてゐる。前者は父祖の靈魂 (Souls of the fathers) を表はし、後者はある前生の惡業の果 (Kammaphala) として常に不幸なる存在に生活する亡靈 (ghost) を表はす」と説明してゐる。此の如く佛教にてベータと云ふ場合に表はす意味は、その語源の意味する外に、ベータグヤブラフマナの思想をうけた深い意味を附け加へ、去りにし靈魂と共に亡靈或は幽靈の意味が重要な内容となつて來る我々は餓鬼事に於けるベータの意味を判つきりと捕むためにも、長い印度思想史の背景の中に立ち歸つて一應考へて見なければならぬ。木村博士の印度哲學宗教史の中に吠陀時代の死後の生活、未來生活に就て見るに、『死後即ち未來生活の主體となるものは實にこの亡靈であつて、之を「逝ける者」(Preta) と名づけるに及んで通例父祖 (Pitr) と名づけた』と云ふ。Pitrah は此の父祖 (Pitr) の複數主格の形で、逝き去りしものを祭つて供養をなし、其の天國に至る迄の生活を持続せしめるのである。之れいづれの民族に

もある精靈供養の觀念であらう。然して其の天國と云ふのは死國の王たる耶摩 (Yama) の天國で、現世と未來世との間の長い道程を辿つて此處に到るのである。木村博士の文を引くに、『耶摩の天國に安住する祖先と相會する状態を名づけて歸郷と云ふ (梨俱吠陀十・一四の八) 耶摩が之を認めて自己の配下とし其の領分として樂所 (Avastanam) を與ふるに及んで (梨俱吠陀十・一四の九) こゝに完全なる理想的未來の生活の人となるのである』といふ。

こゝに於て精靈供養として現世の人々からの生活の維持を必要とするのは、耶摩の天國に到る迄の道程に在る間である。然る後、耶摩の天國に入つて耶摩の支配のものとなれば樂所を得て楽しい生活が始まる。此の意味からすると、耶摩の支配の及ぶ範圍は現世を去つて亡靈となつた時からではなく、天國に父祖と相會して後始めて耶摩の世界に來るのである。此の點、佛教の耶摩の勢力範圍よりも狭いと云ふべきである。なほ佛教の耶摩の世界が地獄及び餓鬼の世界であるに對

して、死後の天國である點は大いに趣きを異にすると云はねばならぬ。序でに如何にして耶摩自身が死後の世界の支配者と考へられるに至つたかを吠陀の傳説中に求めるに、彼彼の身分より云へば耶摩は死を欲して其の身を捨て (梨俱吠陀十一三の四) 他界に向つて衆生の爲めに冥土の道を發見したもので (同十・一四の一) 人間第一の死者である (阿闍婆吠陀十八・三の一三) と言はれて居る⁽⁷⁾。此の點から見れば耶摩は父祖中の最初のもので、死者の支配をなすものとして長く後世の思想中に活躍する原因はこゝにあると云ふことが出来る。

次に梵書時代輪廻思想の起るに及んで、之と結びついて如何なる形を取るに至つたかを見よう。シャタパタ梵書 (Śatapath-brāhmaṇa) 十・四の三の十に、「善をなすものは善生を受け、惡をなすものは惡生を受くべし。淨行によりて淨たるべく、汚行によりて汚たるべし」と。更に同、一・九の三の二に、「死者が此の世を去るや二道天道 (Devayāna) 祖道 (Pitryāna)

の火焰の間を過ぎ、悪人は即時に焼かれ善人は害を受
けずして通過し祖先又は日神に到る」とか、「善人は天
國 (Svarga) に至つて妙樂を受くるも、悪人は那落
國 (Naraka) に至つて諸の苦患を受く」(同十一・六の
一)、「死後靈魂は天秤にかけられて善惡の業を量られ
それに應じて賞罰せらる」等此等の諸斷片を綜合して
見れば此の時代に既に天國と共に地獄も輪廻の中に取
り入れられ、吠陀の時代に判つきりしなかつた地獄の
思想が、天國の思想と對立して來たり、更に、逝き去
つた人の精靈が各自の善惡の諸業に従つて賞罰の果を
受くると云ふ業の思想と靈魂の思想とが結び付いて考
へられてゐたことを知る。

かゝる思想は佛教思想に進む以前に更に一段の階梯
を経てゐる。即ちそれはウパニシャッドの思想である。
ウパニシャッドに於ける第一の賢者ヤーヂュニヤヴル
キヤ (Yājñavalkya) の説くところによれば、「人は
言動するに従つて種々の地位を得るが如く、その様に
言動によりて未生の生を得。實に善業の人は善となり

惡業の人は惡となり、淨行によりて淨となり黑業によ
りて黑となる。故に曰く、人は欲 (Kāma) よりなる、
欲に従つて意向 (Kṛtu) あり意向に従つて業あり業
に従つて果あり」と。(6) かく業の思想は此の時代には確
立され、此の業果として輪廻の道を進むことや、天道
祖道の外に第三道 (Tṛtīyam) が考へられ、前二道
が一般に善業をなせるもの行く所であるに對して、
特にこれが惡業のもの行く道と考へられるに至つた
然しながら此等の三道とも輪廻の範圍を脱することは
出来ない。すべてが善惡の應果としてそれ／＼に善惡
の果を受くるものである。之れと共に我の思想の發達
したウパニシャッド時代にあつては一方に我の本質を
究明することによつてかゝる輪廻流轉より脱せんとす
る理想我が説かれ、解脱の思想が起つて來る。一方吠
陀及び梵書時代の精靈供養の方法によつて天國に死者
の靈を送らんとすると共に、かゝる解脱の方法を以て
輪廻の苦より脱せんとする傾向は判然と現はれて來た
ムンダカ・ウパニシャッド (Mundaka-up) を引く

に、愛欲を思ひ之を追ふものはその愛欲によりて此の處に生る。愛欲を抑へアトマンを擱ける時、此の世ながら凡ての愛欲（煩惱）滅し去る。（三・二の二）何人にてても高く深きもの（我）を見る時、その胸の縛絶え、凡ての疑ひ去り、その業遂に滅す（二・二の八）又、河水が海に注ぎて其の名色を失ふが如く聖者は名色を離れて最高我に入る（三・二の八）等、此の解脱を説くの例である。かくして業・輪廻の思想とその束縛より脱せんとする解脱の思想とが結び付き、逝き去りし精靈の問題も供養のみによつて生命を維持して行くものと見らるゝ外に、之れが解脱救済の方法として別途の方法が考へらる可き餘地が生じて來たのである。

これまで死後の靈魂が吠陀、梵書、ウパニシヤッドの各時代の思想と結び付いてどの様にその思想内容が變化して來たものであるかを簡單に辿つて見た。此の概括的な思想史の背影を考へながら、前節に掲げた餓鬼事の詩歌の形式を眺める時、あの形式が生じて來た思想史的の意味が明瞭となることと思ふ。

又、餓鬼が此の世を去つて彼自身の前世の業の果として苦を受くる惡趣に落ち、耶摩の世界に沈淪してゐる印度の思想史的産物であることも明白になることと思ふ。

三

我々は次に餓鬼事に現はれて來る餓鬼の姿態を忠實に眺めて見やう。餓鬼の一般的の姿は、恐ろしき (*duddasika*—P.V.a. p. 24) ; (*bhirudassana*) 見るも恐ろしき (*bhahacchadassana* P.V.a.p. 201 ; *bhayānaka* (V.1) ; *lomahaṅṣanarūpavā* (III 9) ; 姿をなし、一見身の毛も堅つ姿である。彼等は裸體で之を表はすに到る處 *nagga* の語を用ひ、或は *naggiyā* (II 3) ; *naggino* (III 2) を用ふる場合もある。彼等のあるものは襪襦を被ひ、或は (*chinnahhinapi otikhaṅḍadhārā* (P. V.a.p. 171) 陰部のみが僅に毛を以て被はれてゐる (*svakeśaromasañchannā* II 10)

彼等のすべては衣食住の資料に窮乏して飢渴に惱ま

されてゐる。これは殆んどすべての餓鬼の通有性に於て此の姿態を現はす爲に用ひられてゐる言葉は多い。就中飲食を得んとして得られざる姿は言語に絶するものがある。II・十ウツタラの母の餓鬼となりしものと比丘との間の對話を取扱へるものには、「死して五十五年來一度も飲食を得たることなし、私に水を與へよ、私は水を欲して渴してゐる」と、恒河の岸邊にて餓鬼は比丘に水を求めてゐる。なほ續けて「私自身、恒河の水を取つて飲まんとすれば、忽ち血となる。それ故に水を求むる」と、全く眼前に水を見ながら、それを自ら飲むことが許されず、又III・六及びIV・十には布施行をなさざりし人が耶摩の世界に趣きて苦しむ狀態を物語つてゐる。「河に近づけば水は渴きて無くなり木蔭に近づけば暑き處と變じ、火焰の如く燃ゆる風は吹き來る」と。又「食を求めて飢え數由旬も行きても得られず、斷念して歸り、飢に氣絶し、地上に打倒れ顔を地につけて手足を延ばす」と、此の慘狀は全く記載するに盡くせぬものがある。此の姿態を表はす言葉

は、飢えて疲れ且つは渴して (chāto kīanto ca pi pāsto IV・五) 飢えて食を求めし (chātāhāragiddhi no IV・十) 飢に疲れ (sūcīkāya kilamito II・八) 或は死して五十五年來飲食を得ることなし (pañcap aṅgāsavasrāni yato kalakata ahaṃ rābhijāgāni bhuttam vā pītam pānyam II・七、II・十) 等種々に言ひ表はされてゐる。從つて飢渴のために彼等の姿は瘦せ弱り (kisa II・十五、III・二、三) 肉も血もなく (apagatamamsalohita P.V. a. p 105) 或は (dhamanisagghita II・十一) 肋骨は現はれ (upphasulika II・十一) 皮と骨とのみにつ (atthimaharucammamatta P.Va p. 68 ; p 105) 飢に氣絶つて地上に倒れ (chātā panucchīā bhūmiyaṃ patī sumbhīā IV・十) 倒れて夏の地上に於ける魚の如くに跳ね廻る (paripatāmi chamāyaṃ parivattāmi vā ricaro va ghamme IV・五)

此の如く飢渴の苦惱に在るのであらゆる可能的な食料を望み、彼等の見出すすべてのものに満足を求めね

ばならぬ。不潔なる厭ふべきものでも彼等の飢を鎮めるために役立つものを食物としてゐる。従つて彼等が汚物を以て生きてゐることが恰も彼等の姿態の特徴であるやうに思はれてゐる。又、かゝる彼等の姿は、「吐き出された唾液、鼻汁、痰、焼かれた時の膏油、分娩の時の血、負傷した時、又は鼻く頭が切断された時の血を飢にかられて食す。(chadditam khipitam khetanā siṅghāṅikam silesunam vasā ca dayhanā nānam vijātanā ca lohitaṃ vanitānā ca yaṃ ghanāsīnacchinnaṃ ca lohitaṃ khudāpareta bhujāmi II 2) 或は血や膿を食する (Lohitapu bhābhakhā II 9) 或は糞壺から匂ひ上り (gūthakūpato uggantvā IV 8) 糞や尿を食料としてゐる。然しながら彼等がかゝる汚物を食料とするのは彼等の罪業の直接の應果として受けてゐる場合は少い。前生の悪業の應果は飢渴に悩むことにある。餘りの飢餓に堪ゆることが出来ず、飢に驅られて食料としてゐるのである。従つて汚物と彼等との關係は死屍や汚物と蠅

との關係の如きものであらう。直接之に關する文獻を談鬼事中に求めることは出来ないが、一・六に僅かに群がりたかる蠅の如くに (makkiṅkapaṭiṅṅa va) と云ふ句を見出すことが出来る。ともあれ彼等は飢渴に苦しみ、衣服を得るに悩むものであることは今迄に述べたところで明白となつたことと思ふ。更にペータなる言葉が持つ本來の意味は前節に於て少し述べた如くであるが、之を漢語に翻譯されて「餓鬼」なる言葉が當てられたのも、本來の逝きにし人の精靈といふ意味を鬼の一字に含めて幽鬼を表はし、側らその飢渴に悩む形状から餓の一字を附加したものであらう。巴利語のペータなる言葉自身の語源としては、ペーディックの *pitaraḥ* にしても、ブラフマニックの *preta* にしてもかゝる飢渴の苦惱は知らなかつた。梵書の後期に業説と結び倫理的な關係を重大な屬性として持つことになつて業果として考へられる *preta* となつて幾分かは苦惱を受くる様になつたと云へ、更にウパニシャッドの輪廻説業説の確立と共に *preta* の受くる

苦患は益々激烈さを増して來たことであらう。之が佛教に至つては更に激しさを加へて飢渴衣服に惱む餓鬼の相貌をもつやうになり、餓鬼事なかくも飢渴に惱むものとして物語らるゝに至つたものである。従つて佛教以前の *preta* にも *piarah* にも餓鬼の字を使用することは出来なかつた。たゞ佛教に至つて始めて餓鬼と譯して最も妥當なるものとなるのである。それ故前節に於てはかゝる譯語は使用しなかつたのである。巴利語のペータはかくして餓鬼と譯され、餓鬼事自身の中にも IV・七に、「其より死して飢渴に苦しむと呼ぶペータとなつた」(*khuppipāsahato nāma pe'o ās i tato cuto*) と明示してゐる。即ち「飢渴に苦しむ」と云ふ名のペータの意味にして、ペータの屬性がそのまゝに名として考へられてゐる。飢渴に惱むそのことがペータであることを意味するものであらう。普通一般に餓鬼の貌、腹部は膨大し口は小さく畫かれるのも彼等が食べんとする欲の大なるを示すと共に食ひ得ざる如實の貌を現はさんとするものであらう。

此の外に餓鬼の姿態を現はすものに、餓鬼の眼の色が述べられてゐる。II・四にピンガラ (*pingala*) といふが此の色は赤褐色、黄褐色に相當する。なほその齒は黒く (*Kalara* III・4) 爪は長く延びて鋭く (*sunis itā ativyāvipuliyatā* (P.V. a. p. 192) 彼等は落つきなく恐怖に満ち、後悔して惱んでゐる。(*uttasanta mahātāsā* III・2) 彼等の前生の惡業を後悔し、次に來るべき地獄の苦患に泣き (*phalan ca pāpakamma ssa tasmā socāmidam bhūtam* I. 10) その恐ろしき悲嘆と號泣とは殊に夜に聞える (*Bheravena sādāna ratīyaṃ pardevīṃsu* (P.V. a. p. 26) これにて大體の餓鬼の姿態の説明をなしたが、すへては護法の註釋書に従つて佛教的の見方から解釋を施したのであつた。我々はかくの如く餓鬼の苦惱する姿を彼等の前生の惡業に關聯せしめてその業果として苦しみを受け、後悔の念を起して善業へと轉せしむる契機となし、且つは苦惱より解脱を説かんとする佛教の見方の外にウィリアム・ステッド氏も指摘してゐる如

く、神話傳説的研究の觀點より一般的に解釋して、かゝる佛教的の見方の根柢に存する妥當性を一層強める必要もある。例へば餓鬼が裸體で衣服を纏つてゐない姿は死人の自然的形容語でもあり、飢渴に苦悶する姿の反面には、すべての活動的現世を離れた精靈には我々の見る現世に於ける食物攝取の方法も自然とその活動を休止してゐるが、現世と異るとは云へ何かの生活を持続するためには飢渴の苦しみもあらうと想像する美しい同情から考へられたものであらう。又、飢渴のために瘦せてゐると云ふのも一面なるが、更に突然の死に非ざる限り病死するもの、老衰にて死するものの自然的經過として瘦せたる姿を取るとも考へられ、爪や髪の高いのも我々の目に見る死の状態の後にも細胞的活動の休止する迄なほ爪や髪の生長があると考へられる裏面もある。

然しながら餓鬼事に於ける餓鬼の意味は佛教ではかゝる自然的状態の解釋の上に前に述べた自らの業果として苦患を受くるその姿と解釋せねばならぬ。然して

更に此等の餓鬼の現はれる場所と時とに就て考へて見よう。彼等の出現の場所は二種に考へなければならぬ。その一つは普通の場合にして半ば人間的性格を有するため人の住家近くに現はれ、彼等のありし昔日の生活を思ひ出して古き家に歸り來り、食料を得んとして戸口に立ち (I・五) 或は町の近くに (*nagarassa bahir. m. IV. 1*) 或は住家の背後に (*gehassa pitthi pas. e. II. 3*) 或は便所 (*guthakupe IV. 8*) に現はれ、其の他到る處に現はれ、長老ナーラダ (*Nārada*) は大道の眞中にて空中に現はれた (*vehāṅṣan tiṭṭh asi antahikhe*) 餓鬼と對話をなしてゐる。(I・三・I・十一) には餓鬼の家族がイシパタナ (*Isipatana*) にて空中に現はれてゐる。彼等は空中に懸り (*ākase olambamāna*) 或は頭を下に立つた (*sise tittāmi mattake IV. 8*) 姿で出現してゐる。其の外の一つは特別の場合の出現にして、惠まれたる餓鬼としての藥叉の出現の場合を云ふ。彼等は神力を持ち人間の屬性より少々離るゝだけに寂寥な人の訪れること少き場

所に現れる。I・九の如く商人が路を迷ひて藥叉 (Yakṣa) の住家に到つてゐる。彼等は荒地に現はれ、(II・九) 藥叉はニグロータの大樹に彼等の住家を持ち、アンクラ (Ankura) は彼の隊商と共に其處に迷ひ込んでゐる。IV・三に於てはビンガラ王は夏の暑き日中、澤地に道を迷ひ、心地よき餓鬼の道を見、之れを謬つた道 (kummagga) と考へ、此の道は前へは見らるゝが後を顧る時は見られず (Purato paḍissati maggo pacchato ca na dissati) 耶摩の人々の

近く (yamapurisānaṃ santike) にして非人の香や聲を聞く物語つてゐる。

一般に餓鬼の出現する時は、夜か或は東雲のまだ暗き時であるやうに思はれる。夜に出現してゐる例は II・一、II・七、及び、アジャータサツツ (ajātasattu) 王が眠れない夜に高殿から空中に出現した餓鬼の姿を見てゐる II・八の場面等がある。III・六には朝まだき薄暗き時 (paccaṃ) 或は半月の空に懸る (addhama's akam) 時に出現してゐる場合もある。藥叉は IV・一に

よると眞夜中 (majjhimayame) に現はれ、IV・三ビンガラ王と對話する恵まれた餓鬼は暑き眞晝間に (unhe majjhantikekāle) 現はれてゐる。又、IV・十五には、バセーナディ王は、眠れない夜に地獄に惱む餓鬼の號泣する聲を聞いたと述べてゐる。此等の諸例を見るに大體は夜及び薄暗き時に出現し、時たま晝間に見る場合もあるやうである。然らばかゝる時にかゝる場所に出現すると考へられてゐる餓鬼等は一體如何なる世界に住するものであらうか。

四

餓鬼は吠陀の *pitrah* や、梵書の *preta* との歴史を持つと共に言葉自身に過ぎ去りし精靈と云ふ意味を有する限り、現實の我々の世界を去つて外の世界に居り、彼の世界に逝つたものであることは佛教の餓鬼も同じである。餓鬼事の中に常に出て来る *petaloka nīto gata* なる言葉は、此の世から餓鬼の世界に來たことを意味してゐる。現實の此の世に對しての彼の世 (*paralokam*) で、我々は天國地獄とか、或は一

定した場所を考へないで、現實に見える世界に對してある反對の世界として考へておこう。前にも述べた如く、餓鬼は現實の世界の人の眼前に現はれて來る。此の世に於ける縁者を頼りに到る處に見られてゐる。それほどに彼等の世界は現實に關係のあり、現實の人間の概念に等しきものとして考察されてゐる。然しながら

餓鬼事に描出されてゐる詩歌は、餓鬼の世界と其處にゐる餓鬼の姿とを人の心に投影された心像であるといふ主觀的意味には取扱はれてゐない。従つて我々も餓鬼を客觀的現實と同一の價値の意味で彼の世を考へて行かなければならぬ。現實の世の觀念を彼の世迄に適用したものである。精靈としての餓鬼は彼等の性質に人間的な特性を有してゐる。彼等は前生及びその罪業を思ひ起す事は餓鬼事に出て來る餓鬼の常である。彼等は人間の言葉を語ることが出來、又人間と同じく泣き悲しみ、人の如く恐ろしき飢渴の苦に悩むのである。或はⅡ・十二には五百人の女の餓鬼がベナレスの王を彼等の天宮に誘ひ、Ⅱ十一には天宮の鬼は前生の

妻を連れて行く物語がある。此の如く人の世に於けると同じ行爲所作を彼の世に於てもなし、前生の夫婦關係が彼の世に於てもそのままに繼續されてゐる。

されど餓鬼の居る世界は *petaloka* であつて、彼の世と云ふ漠然たる意味よりも限度されてゐる。更に餓鬼を惡趣なる耶摩の世界に住むもの (*petoduggato yamalokiko* Ⅱ・七、Ⅱ・一、Ⅰ・七、Ⅰ・六) となす言葉も到る處に見受ける。此の惡趣なる耶摩の世界は前節に述べた如く餓鬼が飢渴の苦を受くるものであるところから、餓鬼の居る耶摩の世界は同時に飢渴の惱ある世界ともある (*pettivisayam khuppipāsas anuppiṭṭa* Ⅱ・一一) 此の如くして餓鬼の世界は彼の世であると同時に惡趣なる飢渴の苦惱のある耶摩の世界であつた。梵語の *pitaraḥ* と *preta* との間に判然としてゐた區別は佛教に至つてはもはや失はれると共に吠陀の時代には父祖の最初のものとして死の世界を司る耶摩は彼の天國に住む神であつたが、佛教に至つては精靈の主となり、惡趣の支配者となり、地獄の閻

魔王となつて昔日の耶摩の天國の夢は何一つ残つてゐない。従つて餓鬼の世界と云ふ言葉は同時に耶摩の世界と云ふ意味を含んでゐるものとも考へられてゐるやうである。

我々はすべての存在が彼等の善惡の業の應果 (vipāka) としてそれ／＼に善惡の趣を受けると云ふ印度思想の背景を思ひ出す時、彼の世には餓鬼の世界の外に多くの他の世界が存在することに思ひ當るであらう。

業の段階に従つてその段階があり、それ／＼に精靈は自らの趣に行くことであらう。此の趣の區別を餓鬼事 IV・十一には地獄 (nirayā) 畜生 (tiracchānāyoni) 餓鬼 (peta) 修羅 (asurā) 人間 (manussa) 天上 (deva) の六道を列擧してゐる。餓鬼道を修羅道と畜生道との間に置き地獄道とは區別してゐる。この最初の四道は總括して苦惱の段階 (apaya) にして惡趣 (duṛgaṭi) と呼び耶摩の世界と同義語に考へられてゐる。⁽¹¹⁾ たゞ餓鬼道が他の諸道と區別される特徴は、飢渴に惱む (khuṇḍipīsa) 状態に在るといふことである。此

の點は II・二に「飢渴に惱まざるゝ餓鬼の國」と云ひ或は IV・七に「飢渴に惱むと名づくる餓鬼」といふ言葉からも充分に伺ふことが出来る。護法の註釋書にも「餓鬼とは飢渴の區別を持つ」と解釋してゐる。餓鬼の世界は飢渴に惱む世界といふ意味を持ちながら、耶摩の支配下に隸屬する意味から耶摩の世界と云ひ、惡の應果をうくるところとして惡趣と呼ばれるのである。

然しながら地獄の苦惱と似た苦患を受くるために、餓鬼の世界は地獄の世界と置き換へられてゐる場合もある。III・十には「刀劍を以て胸を幾度も切らるゝ」(satham gahetvana urena kantanti punappunam) と云ひ、或は「地獄にて激しき苦惱をうくる」(pacāma niraye bhusam) と云ふてゐる。⁽¹³⁾

かくの如く餓鬼の世界が他の諸世界とは異なる特質を持つことを知つたが地獄の世界と似たものであると云ふ兩界の關係する點を出來得る限り考察して餓鬼の世界の意味をはつきりせよう。兩界が關聯してゐる文は餓鬼が出現して地獄の號び聲を遠くに聞く (śhosa s

nyati dāruṇo IV. 3) 云々、又、ピングアラ王は夏に澤地に道を迷ふで地獄に近く餓鬼の世界を見出してゐる。又、I・十に於ては天宮に身をうけた女の餓鬼と商人との會話は「四ヶ月の後に時が盡きて大變に恐ろしく苦痛の激しき地獄 (niraya) に私は生れんとする」と描き、IV・六には人は苦痛の號び聲を聞くも彼等を見ることは出来なし (te idha kḥosenti na dīssanto) と云々してゐる。此等より考察するに、地獄は我々には苦悶に號泣する聲は聞きうるも、その有様を見ることは出来ない所で、餓鬼の世界とは近く、餓鬼の世界よりも苦惱は遙かに激烈であるやうである。然して其の餓鬼の出現する場所、特に澤地等が餓鬼と地獄との兩界の接觸點であるやうにも見える。なほ餓鬼の世界にて彼等の罪業の盡きざるものは進んで地獄の苦悶中に落ちるものと思はれる。ここにも兩界の關係を求めなければならぬ。餓鬼の世界以上に苦しい世界であることは、地獄の苦患を恐れて悲しんでゐる餓鬼の姿をI十に物語り、更にIV・一には餓鬼の世界に

比較し、杭で突き刺さるゝことは地獄に行くことよりも遙かによし。(anekabhāgena guṇena seyyo aññānaṃ eva sūlo nirayena tena) と云はれてゐる。然るにばかゝる地獄は如何様な苦患を受くるところなるか、どの點が餓鬼の飢渴の苦惱と異なるかを見るにI・十に次に趣かんとする地獄の狀相を述べてゐる。四角な部屋で鐵の扉、鐵の壁、鐵の地、その中は燃え昇る火焰で満たされ百由旬にも及ぶ (catukaṅgaṃ catudvāram vibhātam bhāgasomitaṃ ayopākārapariyantam ayaṣā patikujitam tassā ayomayā bhūmi jalitā tejasūyutā samantā yojanasatam phanivā tīṭhāti sabbada) と云ふ。かゝる火焰地獄に落ちんとする餓鬼の悲嘆は思ひやるに足るものがある。又、III・六には「佛塔を敬ふものを罵つて激しき苦を受くる地獄に身をうけ、或は佛塔に供物を獻するもの妨礙をなして八萬六千の苦患を受くる」と物語つてゐる。此等の外の例證を餓鬼事からは求めることは出来にくい。従つて地獄の苦患の諸相を詳細に知ること

は出来ないが、此の引用例によつて見れば餓鬼の世界の苦惱とは異り、火焰の責苦、其の他種々なる責苦に惱むもので謂はゞ拷問による苦患であるやうに見える、これにて同じく耶摩の世界に屬する惡趣でありながら餓鬼の世界は地獄の苦患よりは軽く、自ら異なる世界であり、兩界は非常に近く接近し、更に罪業の深きものに行くところとして地獄があることが判つきりしたと思ふ。

かくの如く餓鬼の世界に落ちたるものも、或は地獄に落ちたるものも、すべては彼等の前生の罪業の果として受くべきもので、かゝる業力の盡くると共に、その世界より他の世界へと輪廻の途を辿るのである。地獄の苦患の期間は或は八萬四千年（IV・七）等と明言してゐるものがあるが、餓鬼の壽命に就ても地獄に行く以前四ヶ月（I・十）或は六ヶ月（IV・三）等と云ふものもある。大體に於て其の期間は短かいやうである。然し彼等は餓鬼の世界を去つて、或は地獄に落ちるものあり（I・十）或は善業を積みて人間の世界等

の善趣に行くものもある（IV・六、IV・七、IV・十）

五

次に我々が餓鬼の發生といふ點に就て考へるならば深遠なる輪廻思想及び業思想の根柢に進んで行かなければならぬ。すべて人間の生れる原因を規定する原則と同一の原則に従つて發生すると考へられてゐる。あらゆる善惡の業の總括の結果として新しい發生が考へられてゐる。善因善果・惡因惡果、なしたる諸業のそれに應じて種々なる趣に行くのである。これがあらゆる佛教の道德的根本原則である。此の意味は善惡の對立から原則としての善因善果惡因惡果であると共に、個々の善業の果としての善果、個々の惡業の果としての惡果でもあるのである。輪廻に於ける業力の持續は善惡の二つに分れて一は天宮に生まるゝ天子となり、一は餓鬼の世界や地獄に生れて餓鬼となり地獄の苦患に悩むものとなる。餓鬼事に於ても此の思想を裏付ける言葉は全篇すべての詩歌に見らるゝ、私は惡趣なる耶摩の世界に住む餓鬼なり。惡業をなして此の世より

餓鬼の世界に來たりしなり」(aham petāmi dugga atā Yamalokikā pāpakammaṃ karivāna petalo kam ito gata) の句である。此の外には餓鬼の世界に生るゝ原因をなすものは何もなく。たゞ惡業をなして餓鬼の世界に來たるもので、これが最も中心をなす思想である。惡業の果として飢渴に苦しむ餓鬼の世界に身を受くるのである。之れは善果に就ても同一である。例へば天宮事Ⅶ・十の隊商と天宮に身をうけた鬼なる藥叉との對話にも明言されてゐる。「求めずして得たるか、轉變より生じたるや、自ら作られしものか、或は神々によつて與へられたるものか。彼等はそれを尋ねたり。如何にして汝によつて此の天宮は得られたるか (adhiccaladdham pariñājan te sayam katam udāhu devehi dinnam pucchanti tam katham tayā laddham idham manūñam) と隊商が尋ねたるに對して、藥叉は「求めずして得たるにもあらず、轉變より生じたるものにも非ず、自ら作られしものにも非ず、神々によつて與へられしものにも

非ず、自らの不惡なる福業によりて私には此の天宮が得られたるなり」(nādhiccaladdham na parināmaṃ me na sayam katam na hi devīhi dinnam sakehi kammehi apāpakehi puññehi me laddham idam manūñam) と答へてゐる。更に如何なる世界への輪廻もすべて此の業力の果としてその世界に身をうくると考へるのが佛敎の見方である。

我々の日常の存在も考へて見ればすべて身、口、意の諸業の連続である。すべて起り來る變化もそれ／＼の業の連続として一脈に連結されたものであると見ることが出来る。かく見る時前業と後業との間に相關關係を見出すことが出来る。然しその諸業に力を認める時前業の業力は後業の因となつて後業を引き起し、後業は前業の果となつて無限の連続となる。之れが善なる業はその善の果として善き結果を得、惡なる業はその業の果として惡しき結果を見る。勿論我々は現在なすその業の果が直ちに次の業に酬ひて現はれるとは云ふのではない。前のすべての諸業の結果として後業の

存在する理由を認めんとするものである。従つて善惡の諸業も直ちに酬ひられて現はれないにしても何時かは善惡の業果として現はれると見るものである。

かく見て行く時、一般に生存の世界より死の世界に移り行くこともそのまゝの状態として諸業の因果關係に於て見られることになる。然して之れが餓鬼の世界と連結される場合も、天宮に連續される場合も等しく善惡諸業の相關因果の關係で見ることになる。此の關係は更に餓鬼の世界地獄の世界天宮の世界にあつても同じく考へられてゐる。即ち彼等の業果の盡くるに順て、それぞれ他の世界に輪廻して行くのである。此のやうに考へて來ると現實の此の世に於て在ると云ふ意味と餓鬼の世界に於て在ると云ふ意味も全然同一に考へられて來る。たゞ現在の世界からは過去の世界も、未來の世界も見たり聞いたりすることは出來ないが、現在の世に在ると同じ意味で相對的に餓鬼の世界にはそのまゝに現在するのである。此の意味から先に餓鬼事にては餓鬼の出現を我々の心の主觀的假象として見

ないで、現實的な客觀的な出現と解釋し、現實の世界のそのまゝを餓鬼の世界、彼の世の世界にも適用してゐると云つた。此の如くに餓鬼の世界を考へて來るとウイリアム・ステットも云ふ如く、佛教で云ふ餓鬼の發生はその昔には吠陀の *pitrah* の意味より出發したものと云へ、此の世より逝き去つた精靈を祭つて耶摩の天國に送りとゞげんとする意味からは全く離れて昔日の面影を全然失つたものと云ふことが出来る。⁽¹⁴⁾

業や輪廻の思想の下に善因善果惡因惡果の原則そのまゝに餓鬼は惡業の應果 (*vipaka*) として餓鬼の世界に飢渴等の苦惱を受くるといふ其の惡業はどのやうなものであるかを餓鬼事に求めて見ると、すべての惡業の中心をなすものは貪 (*macheda; macchariya*) ある (II・十)。形容詞として貪欲なとか吝な (*macharin* II・三) に用ひられ、従つて與へないことから *adalyika* とか吝嗇な (*Kadariya*) 等と用ひられ、(II・七、II・八) 更貪と貪欲な惡業を物語る詩歌、(IV・五) は數多く見える。

其の外に嫉妬 (*issa*) を取扱ふものに I・六、I・七の場合があり、II・三には *issukin* と形容詞となつて現はれてゐる。悪意のある (*candī*) 荒々しく不親切で (*pharusa*) 之に伴つて悪語を云ひ (*duruttam vatvā*) 不遜な (*agāraṇa*) 怒り易お (*kodhana*) 等の形容詞は II・三、II・四等に見えてゐる。欺いたり嘘を言ふ言葉は *sathin* (II・3); *nikativacana* (III 9) として用ひられ、一般に使用される *musāvāda* も處々に見受けられる。嘘と關聯して虚言の誓 (*gappat ha*) も I・六、I・七等で使用されてゐる。其の他殺生 (*himsa*) を物語るものに III・四、III・七、八等がある。邪見 (*micchādīthi*; *viparīta dassana*) とか、疑、無見 (*nattikadīthi*) を取扱ふものに II・七、II・八、III・三の如きものがある。此等の諸例から見ても種々なる悪業と云ふのも貪瞋痴の三欲や五戒等に關する犯罪のものが多し。

しかして此等のそれ／＼の悪業は、それに應じた業果 (*kammaphala-sarikkhaka*) として苦惱を受け

るのであるから、業と果との相關關係を餓鬼事中に眺めて見やう。衣服を盗み取つた果として裸體の餓鬼となり (I・十、II・三) 讒謗惡語の業果として糞とか汚物の中に居り (IV・八)、II・三にはある第二夫人が第一夫人の香料を糞壺の中に投げ入れた業果として糞の臭氣を帯ぶるに至つた例をあげてゐる。影口を云つた果として背の肉を喰み (III・九)、或る夫人が他の婦人に汚物を撒いたために汚物の中に在る果をうけ (II 三)、他の婦人の床に痒き毒草の實を撒きて、疥癬に悩む業をうけ (II・三)、辨へなき口業の果としては豚口となり (I・二)、讒謗に對しては口は惡臭を持ち蛆虫に噛まれ (I・三、III・十) 荒き言葉に對しては屢々毛髮に被はれた體の果を受く (II・四) 等がある。餘りにも屢々出て來る餓鬼の姿裸體にして飢渴に苦しむ姿態は、之が歸因する惡業は明記すること少く、一般に布施行をなさざりしことに歸せられてゐるやうである。沙門・波羅門等の行乞にも一物をも與へざりし果として考へられてゐる (IV・五、IV・六)。反面に布

施行を他の善業等より離して特に物語つてゐるところ等から見て知る事が出来る。

業と果との関係の特例として挙げたいと思ふのは虚言の誓の場合である。例へば嘘を言つた場合に「私は嘘は云はなかつた、もし私が嘘を云つたならばその業果を彼の世にて受けん」と誓つたならば、その誓のまゝに果を受くると云ふことである。Ⅲ・四には「或る夫人が施を乞はれても、此の家は自分のものでない、何も興へるものはない。もし食べるものがあるとしても私の食物は糞である」と云つたのに對して彼女は悪香ある蛆のついた糞を食ふ俄鬼に身をうけたと物語つてゐる。又、ある徳行ある優婆塞の夫人が罪を犯して夫に向つて「私は汝に對して身・意による罪を犯したことはなし、もし私が身・意による罪を犯してゐるならば無耳の犬が來りて四肢を噛まん」と云つた誓はそのまゝに身は天宮に受けながら眞夜中に此の無耳の犬の苦しみを受けてゐる。(Ⅱ・十二)。Ⅰ・六、及び七の食

見俄鬼の例も之と同一の場合である。ウツタラ(Uttara)の母が俄鬼となつて恒河の邊りにて子供のウツタラに水を乞ふてゐるのも、彼女には恒河の水が血となる誓の業果であつた(Ⅱ・十)。此等の諸例はすべての諸業はその業力のあるまゝに熟すると云ふ業思想の強き力を如實に物語つてゐるものであらう。

次に俄鬼の世界の苦惱としては特別の場合の例が俄鬼事の中にも見受けられる。それは地獄に於ける責苦に似た業果である。例へば聖道の修業をなしたるスネッタ(Sunetta)佛に對してその坐する樹を、何の恐怖することもなく焼却したその業果として、六萬の鐵槌が彼の頭上に落ちて頭蓋骨を砕く(Ⅳ・十六)の場合、或は自分の甘蔗の畑に入りて甘蔗を食べんとするも却つて打たれたり切られたりする果を受けた人の前身の因は甘蔗を施さなかつた業であつた(Ⅳ・五)。かかる例は餘り多くを見出すことは出来ない。たゞその責苦の程度に於ては輕いとは云へ、拷問に似た責苦は地獄に似たものがある。

此のやうに業と果との關係を見て來ると大體に於て

餓鬼に一定した業果の場所とてはないやうであるが、その業は必ず果を受くるのである。これには何等の例外は認められない。この點を明瞭に云つておるところは II・七に「若し汝が悪業をなし、又はなすであらうならば、汝はその苦から逃るゝことなし、たとへ飛んで逃ぐるゝも」(sace tam pāpakam kammam

karissatha karotha vā na vo dukkhā panutta' tthi upacchāpi pāyitam)の句である。なほかゝる業果はその業力の盡くる迄は常に繰返さるゝもので一度で終ることはない。例へば II・六、I・七、の食兒餓鬼の場合の如く、朝に夕に血の滴るゝ自らの生む赤兒を食するのである。又 II・十二の如く無耳の犬に夜毎に四肢を食はるゝのである。更に、悪業は悪業のみの果を結び、そのために善業の結ぶ果を妨ぐることもなく、又、善業の果によつて悪業の果が軽減さるゝこともない。それ〴〵に善惡の業果は結ばれてゐる。II・十二の場合、晝は天宮に身を受けてあらゆる幸福に楽しむも、夜は庭の池の畔に出て無耳の犬に惱ま

るゝのである。又、III・七、III・八の場合は、晝は生物を殺し夜は戒を守つてゐた獵師は、その業果として夜は超人間の天界に身を受くるも、晝は猛犬に到るところを噛まるゝのである。かく善惡の諸業それ〴〵に各自の果を結んで、餓鬼はその前生の惡業の果として苦惱するのである。

六

此様に餓鬼が自らの前生の罪業の苦惱に困窮してゐるからには之が救済の方法、餓鬼の世界からの解脱といふことが次に考へらるべき問題である。惡趣にある彼等の號びは「私に同情せよ」(anukampa mam II I)「私を惡趣より脱かれしめよ」(moechi mam du ggaṭṭiā II. I)の悲痛なる聲である。之に對する方は彼等の苦惱を軽減せしめるための布施(dakkhiṇā)である。我々は餓鬼事に於ける布施を説明する前に思想的連絡を考へておく。吠陀の父祖(pitaraḥ)にしても、梵書の preta(亡靈)にしても業思想との深い關係はなかつたのであるから、逝き去りし靈魂に

對しては彼等が次の天國に身を受ける迄の生活維持として供物を捧げて祭ることがその中心をなす考へであつた。之れが後生たる現世の人々の義務であつた。逝き去りし靈魂に對する知友子孫たる縁者の務にして一般に *śāḍḍhamma* と稱せられてゐた。然しながらウパニシャット以後の業思想・輪廻思想の歴史を通過した佛教の餓鬼にあつては、單にこれだけでは餘りにも深き彼等の罪業のために、その苦惱は醫やされることは出来ない。従つて父祖とか亡靈とかよりも思想的内容を加へ、苦惱の辛酷さを増した餓鬼に對しては、供物の内容に或る何物かの加へられた布施 (*dakkhin*) が起つて來たのであつた。精靈供養の思想の外に餓鬼の苦惱の救済といふ意味は重大なる役目として考へられて來た。それと共に知友縁者の關係を離れて多くの精靈の救済と云ふことも併せ考へられ、布施といふ意味は直接に餓鬼に與へると云ふ外に、僧團としての僧伽に與へられることによつてより大なる有効な結果を得ることも考へらるゝに至つた。此の意味から僧

伽は福田 (*puṇṇakṛteta*) と稱せられ、こゝに與へられた布施は良田に蒔かれた種子の如く、其の結果は又、大なるものがあると考へられてゐる。⁽¹⁵⁾ (I・一、I四、I・五)

これだけの思想史的背影を考へて餓鬼事に於ける布施の敘述を見ると、II・八に於ける「私は父のために祖父のために布施を與へん」(*daṣṣāmi dānaṃ pitunnam piṭamahānaṃ*) は古來よりの思想がそのまゝに残されてゐるところであらう。又、縁者の法 (*pari-dhamma*) として説くI・五の如きも比較的古い思想を傳へてゐるものであらう。III・二に物語るクンディ (*Kundi*) の町の長老が僧伽に布施をなして精靈の群を救済し、「これは私の縁者共のためである。縁者共よ幸福となれ (*idaṃ me nātinam hotu sukhitaṃ hotu nātayo*)」と云ふてゐるのは佛教に至つて僧伽への布施の意味を説いてゐるものであらう。かくして僧伽への布施は佛教に於ける重大な意味を持つて來た。從來の父祖や亡靈に捧げる供物の意味を包含してしま

つた。これより布施は精靈供養の役目を奪つてそれ以上の廣き意味が働いてゐる。餓鬼事の中には布施は僧伽に與へられる場合のみが説かれてゐると云ふことが出来る。I・十には「直接に手から手に與へられたるものは私には何の益もなし」(hatthena hatthe te dānam na mayham upakappati) と餓鬼をして

云はしめ、II・三に「八人の比丘に食へさせて私に布施を與へよ。かくして私は幸福となるを得ん」(athā bhikkhū bhōjayivā mama dakkhiṇam ādasi ta dāham sukhiā hessam)と餓鬼が云ふてゐるのもかかる僧伽への布施たる間接の方法を強調し、直接に行はれる精靈供養を排斥したものであらう。それと共にかかる布施を受くるに足る人 (deya; dakkhiṇāra hā) と云ふことが大切な意味をもつて来る。II・九には紳商アンクラによつてなされた大施 (mahādāna) が物語られてゐる。六萬臺の車に滿つる食物が毎日施され、三千人の料理人、六萬人の若者、一萬六千人の婦人が準備を整へ數年に亙つてアンクラ自身の手

から敬意を以て施されてゐる。彼は此の世に生を終へ彼の業果をうけてターヅテムサ (Tāvatisa) の天に昇り佛の下にて布施の効果に就て教へられてゐる。かかる長期に亙る多量の布施の効果も、同じ天に生れた藥叉インダカ (Indaka) が星の主なる月の如くに輝くに比しては遙かに淡い光であつた。

之を佛はアンクラに説明して、「愚人にして破戒のものになされた布施は大なる果もなく、施主は樂しみもなし、具戒にして有徳なる人々になされた布施は、たとへ少量なりとても大なる果を見る」とアンクラとインダカの布施の効果を比較して説いてゐる。之れは明らかに布施に價する人に布施行をなすべきことを教へ、直接自の手から一般の人々になしたる布施の果は僧伽になされる布施の果よりも遙かに劣るものであることを充分に物語るものであらう。

次にかかる布施に用ひらるゝものは如何なる種類のものなるかに就て見ると、餓鬼は飢渴の苦惱が最も強きため、到る處にあげられてゐるものは食物と飲物即

ち水 (annapānam) とである。I・五、II・四、II
 九等には此の二つの物が餓鬼に望まれてゐる。其の外
 餓鬼の苦惱は衣食住に重きを置いて考へられてゐるこ
 とから衣服 (vattham) 家屋 (gharam) を要求して
 ゐる場合がある。此等のものは彼等の業果に従つて此
 等の中の一つの場合も二つ以上の場合もある。一詩歌
 中に種々なる施物をおさめてゐるものに III・二がある
 即ち食物 (bhattam) 衣服 (chādanam) 家屋 (gha
 ram) 飲物 (pānam) は水に限られ、次に乗物 (vā
 nam) の五種である。此等が主として餓鬼のすべて
 に欲し望まれてゐる。之は同時に僧伽に於ても必要と
 されるものであり、一般生活に必要なものであること
 は餓鬼の世界が現在世界と同一に考へられてゐること
 からでもあらう。

かくの如き布施が僧伽の手をへてなされた時その効
 顯はどのやうなものであらうか。布施がなされてから
 その効顯迄の時間は全く間一髪を容るゝよりも短く

samanantara と云はれ殆ど同時である。又、な

れた布施は餓鬼には幾倍幾十倍にもなつて現はれてゐ
 る。例へば II・一には一鉢の食物は千年の間の食物と
 化し、一片の切布はナンダ王の國中の衣服よりも多く
 して立派に、小屋は宮殿となり、一鉢の水は廣い蓮池
 の水と化し、III・二には食物、衣服、家屋、水の外に
 一足の草鞋は車となつてゐる。なほ餓鬼の得たすべて
 の此等のものは超人間の世界のものにして此の世のも
 のではな⁵ (na manussesu idisā yādisā no ghar
 a idha III・2) 従つて布施の果を得た餓鬼は布施のな
 されると同時に、飢渴其の他の苦惱の世界から解放さ
 れ救はれて一段と高い世界に趣く場合がある。その世
 界は藥叉の世界、神力を具する世界である (II・八)。

然しかゝる場合はいつもではなく、通常は餓鬼の世
 界から解放されて喜び救濟者たる比丘にそれを物語つ
 てゐる (I・十)。なほ救はれ解放された餓鬼は輝く姿
 となつて、喜びに満ち恐怖を忘れ、慈悲深き牟尼を拜
 するために此の世に出て来るものもある (II 一、II
 二)。此の如く餓鬼の救濟の方法は僧團になされる布施

であると説くが、餓鬼事中のすべての詩片の目的である。

× × ×

かくして餓鬼の世界にて苦惱に恐れてゐる餓鬼は僧伽の手を経てなされる布施によつて、救済され苦惱の世界を脱することが出来た。かかる救済は飢渴の苦しみにある餓鬼のためのものであつた。更に進んでかゝる世界から解放されたもの、及びかかる世界に居らざるもの一般の佛教的説法は必要ではないのか。餓鬼をその世界から脱せしめんとする餓鬼事の使命は果されたるも此處に佛教の聖典中に編入さるべき本書の重要な意義が更に他にあるのではなからうか。解脱とか涅槃とかを説き輪廻の苦惱及びその束縛より脱せしめんとする佛教の本來の意義を宣揚すること、少くともかゝる教へに近づけしめんとすることは必要ではなからうか。此の問題にふれて最後を結びとする。天國に於ても佛は此處に身をうけた神々を前に布施の説法をなし(II・九)、III・一には善因善果、惡因惡果の説法

を次の如くに、「福業をなさざりしものには樂は此の世にもなく、彼の世にもなし。福業をなしたるものには樂は此の世にも彼の世にもあり」と説いて善業の稱讃をなし善業の積まるべきを説いてゐる。其の他、すべての業はそのまゝに果を得ることは種々に説かれてゐる。然しながら業力の果によつて輪廻を辿ることが佛教の中心的教へではない。従つてIV・一には長老に王が「私が地獄に行かないやうになるやうに教へて呉れ」と尋ねてゐるに對して、長老は、「佛に歸命せよ、法に亦僧伽に心よるこびて」と佛の教に歸命することを説き、IV・三には、「私は佛に歸命せん。又無上の法に、人天の僧伽に歸命せん、私は」と云ひてひたすらに正しき無上の佛の教の讚嘆と歸命とが説かれてゐる。これは比較的後期の詩歌を集むる第四品に於て重大なる意味を演じてゐるものと見なければならぬ。更にIV・一には五戒を守りて「私は速やかに殺生を斷ち、世に於て與へられざるものを遠ざかり、酒に酔ふことなく妄語を云はず、自分の妻を以て満足せん」と誓ひて深

く佛の教に歸命することを説いてゐる。こゝに涅槃や聖諦を説くに多くを費さざる餓鬼事にも、なほ佛の教を宣布し、解脱涅槃へ至るの道を説くものとして聖典としての生命と價値とが見出される。

(註)

- (1) ウィンテルニッツ「印度教文學史」譯文頁一〇四
- (2) Petavathu Commentary 巴利テツキスト協會本) p. 244
- (3) Wilhelm stede : Die gespenstergeschichten des Peta vathu p. 14
- (4) Hardy : Manual of Buddhism p. 55
- (5) 木村博士、印度哲學宗教史、頁一五五を參照
- (6) 同 上 頁一五九を參照
- (7) 同 上 頁一六一——二を參照
- (8) 同 上 頁二八〇——一を參照
- (9) 同 上 頁三六三を參照
- (10) Wilhelm-stede : Die gespenstergeschichten des Peta vathu p. 23
- (11) Wilhelm-stede : Die ge. des Petavathu p. 33
- (12) Petavathu Commentary p. 272
- (13) 同 同 p. 214

- (14) Wilhelm-stede : Die Ges. des Petavathu p. 41
- (15) 同 同 p. 52 參照

其他ペータヴツクの本文引用のものは巴利テツキス協會本によつて詩歌の番號を付しておいたから之について見るべし。p. v. a. とあるは護法の註釋書を指す。

なほ、餓鬼の文學に關して L. Feer によつて Journal Asiatique 1879 : 1844 に記載されてゐるといふが之を手に入れることが出来なかつたのは残念である。

ウパニシャツドの一解釋

— Kausitaki Brahmanopanishad と 'Sanikara' の解釋 —

坂 井 尙 夫

序

本論に入るに先き立つてこのウパニシャツドのテキストに就いて概略を述べるに、このテキストには少くとも二つの系統のあることは既に最初の *Bibliotheca*

Indica (1861) に於ける編纂者であつた E. B. Cowell 教授がその序文 (五—八頁) にこれを述べてゐる。

即ち彼の使用した寫本 A と D がその一系統 (これは B I 版によつて代表されるから以下テキスト B と名づける) 而も彼によれば *Sikha* の正系なりとし、寫本 B、C、E、及び F、G が他の系統 (これは後に出版された *Anandaśrama Sanskrit Series*. XXIX,

1925. の版のと大體一致するから、以下テキスト A と名づける) を代表してゐる。と。

シャンカラ・ナンダが註釋したのはテキスト A であり、又ウプネカツトの原典となつたものもこれであつたらうと推定される。^[1]

この事實と一方シャンカラがウパニシャツド註及びヴェーダーンタ經註に引用したテキストは多少の例外はあるが B であることによつて前者は大體印度の東部或は南部後者は大體西北部に行はれたものと推定される。^[2] 併し現在のテキストの状態は非常に混亂してゐるがこれは現行の出版を比較することによつて、初め^[3] 中國地方にて成立した原典の西北に傳はつてたものが

テキストAであり、シャンカラナダ(約一三五〇年)の註はこれに對してなされたもの、更にこれがペルシヤ語譯(1639)の原典ともつたのであるが、その後寫本中テキストBに對してシャンカラナダの註(四)が書き加へられた、(五)めテキスト及び註譯相互に非常な混亂を來たしたものと推定される。

このウパニシャツドの註釋は寫本として多くある様だが出版されたものの中で最も重要なのは嚮きにも擧げたシャンカラナダのデイーピカーである。このウパニシャツドにシャンカラの註がある様に考へ、(cf. Windischmann: *Sancara* p. 47.)又はこのデイーピカーがシャンカラの著である様に考へる (Weber, Hertel etc.) 學者もあるが、それは誤りである。

従つてシャンカラがこのウパニシャツドを如何に解釋したかは直接知ることは出来ないが、一つには彼のヴニーンダ^{〔六〕}ンタ經註とウパニシャツド註に引用され論ぜられたカウシータキの個處、二にはカウシータキと *parallel passages* のある場合、これに對する彼の解

釋によつて間接に知れ得るのみである。更に一語々々をとり上げてみれば特殊な語を除く外殆んど總て他のウパニシャツドにも出てくるのであるから、それ等に對する解釋を綜合すれば、そこにこのウパニシャツド全體の解釋も知られてくる筈であるが——これは言語の方面よりすれば興味もあるが——シャンカラの様にウパニシャツド或は經との間に思想的間隙のある場合、斯様な方法は思想的解釋には殆んど益するところが無い。仍て斯様にして個々の個處の解釋を知ることによつて、このウパニシャツドに對するシャンカラパーシニヤなるものを髣髴せしめ得ると同時に彼自らこのウパニシャツドに對する評價をも知ることが出来る。又彼の註に引用されたウパニシャツドにより彼の時代にあつたテキストの状態が知られ得る限りに於て現在のテキスト批判の際の一規準ともなる點で重要性を有してゐる。

併しこのウパニシャツドの全部が經註及びウパニシャツド註に、又逆に彼のウパニシャツド註の全部にこ

のウパニシャツドが引用されてゐる譯ではない。即ちウパニシャツドの一と三とは可なり屢々引用されてゐるに反し二と四とからの引用は極めて僅かである。又このウパニシャツドの引用されてゐるのは經註に最も多く、次いでブリハダーラニヤカ、チャーンドীগヤ、アイタレーヤ、タイトイリヤーの諸ウパニシャツドの註に於てのみである。

— 仍てこれより順次にウパニシャツドの内容の概略を^{〔七〕} 擧げ彼の解釋を述べてみよう。

一・一 王チトラ、ガーンダヤヤニ（又はガールダヤヤニ）は祭を行はうとしてアールニを祭官に擇んだが彼は自分の子シウエータケートゥを遣はした。王は次の様な問を發する。

asī samvrtam (sc. dvāram ie. candramā) lo-
ke yasmin mā dhāsyasy anyatamo vādhvā tas-
ya mā loke dhāsyasi/

これには種々の讀方あり色々々に解されるが、その意^{〔八〕}

味は略々『汝が（祭祀によりて）我を導かんとする世界の（門即ち月界）は閉^{〔九〕}されたりや、或は他の道あり、その世界に我を導かんとするや。』とて次に説く二道に關する質問であらう。然るに彼はこれに答へ得ず、歸つて父に問ふが父もこれを知らず、父子共に弟子としての禮により薪を携へ王のもとに趣く。王はその謙遜な態度を嘉し彼等に教へと授けるといふことになる。

一・二 王曰く。

『この世界を去る者は如何なる者も總て月界にのみ趣く。』 ye kecāśral lokāt prayanī candramasam
eva te sarve gacchanti/

これをシャンカラは經、二・三・一九の註で反對者をして引用せしめ個人我がその本質に於て最高我そのものであるといふ主張に反對せしめ、これを空間的變化あるが故に、といふ理由によつて極微大であると主張する典據の一つたらしめてゐる。隨つてこゝでは人が死後何處へか趣くといふことのみが問題とされてゐるのである。

更に祭祀を行ふ者のみ月界に到るとの説に對し反對者をしてこの個處を根據に、これを行はない者も總て月界に到ることを主張せしめて彼は經三・一・一二に基き又カータカ、二・六を典據としてこれを否定し彼等祭祀を行はない者はヤマの世界に墮ち贖罪して後再生すると主張する。いづにれしてもこの文章で總ての者が月界に到ると解することは他の聖典と矛盾するが故にこの總てとは祭祀等を行ふ事によつて資格を與へられた總ての者と解する。

併しこれはシャンカラが最も重要視してゐる聖典チヤンドーグヤの五・一〇・八及びこれに基づいて説かるべき經、三・一・一八の『第三の場處』(Tṛtīyam śānam)を承認するための無理な解釋であるのみならず、又斯様に解すれば到底カウシタキの前記の個處以下が解釋出來なくなる。彼がこれを自らの主張に於ては勿論、反對主張に於ても引用してゐないのは思想的重要性如何よりも寧ろ右の理由によるのではなからうか。又一方この個處は極めて難解でヴィンディシユ

がこれをヂायिमिनीयाब्रह्मणा parallel passage によつて説明するまで適切な解釋が見出されなかつた、併し現在の問題には關係は無いが要するに月是天界の門にして此處で質問に答へられない者は雨となり再び地上に戻つて業に依り知に隨つて種々の生物の形をとる、又これに答へ得る者は更に上昇する。次に來る二つの韻文中前は地上に再生する者の、後のは更に(神路により)上昇せんとする者の答へと看られ又いづれも天界の門を開く(一・一参照)呪文とも解される。

一・三　そこで梵界へ到達する神路の道程中の各世界が述べられる。先づ神路に就いて經、四・三・一以下の註でシャンカラは多くのウパニシャツドで神路の行程が色々異なるが、果してこれらの道は互に異つたものか、それとも全く同じものであつて屬性が異なるのか、との疑問を發し、之に對し總て梵に到達せんと欲する者は光明等(即ちアゲニの世界等)の道のみによつて趣くのであつて、その道は唯一つで

あり屬性を異にし、即ち場合々々により種々の屬性によつて暗示されたものであるが、いづれも同じく梵界に到達するものであることを主張し、又その階程に多少の差のある場合、少いものは多いものに符合させるのが正しい。と説く。それでは、如何様にこれを補入するかを説く經、四・三・二の註で彼はカウシータキ、一・三『彼はこの神路なる道に入りアグニの世界に越き、ヴァーユの世界、ヴァルナの世界、インドラの世界、ブラジャーパテイの世界、而して梵界に趣く』^{〔一四〕}を引用してこれを説明し、光明とアグニとは同じく炎熱をあらはす故に略々同義であるから他からの挿入は必要ない。又こゝで『彼は〕ヴァーユの世界に〔趣く〕』といふ場合にはヴァーユに〔何處より何處へといふ様な〕限定が無いから經、四・三・二『限定のある場合と無い場合とがある故に〕年〕から〕ヴァーユ〕〔風〕に〔趣く〕』の前者の理由の典據となつてゐる。更にこの個處は反對者が考へる様に〔各世界の〕順序が述べられてゐるのではなく、死後彼等の趣くところが前後して列舉され

てゐるのであつて、實際に順序が説かれてゐるのはブリハダーランヤカ、六・二・一五であるとしこれとチャーンドーグヤ、五・一〇・一とを調和し、結果として光明——年——神界——ヴァーユの世界——アーデートヤの世界、なる順序を、而して經、四・三・三によりヴィドユットの世界——ヴァルナの世界——インドラ——ブラジャーパテイ——梵界の順序を得る。何れにしろ諸ウパニシャツドを經に基いて統一的に解釋しようとする無理な試みの一つである。

カウシータキはこれについて一・四まで梵界の有様が敘述されてゐるが諸註にこの引用はなく隨つて彼の解釋を知ることが出来ない。^{〔註・一五〕}

一・四 梵界の敘述そのもの哲學上大きな問題となり得ないが、ついでウパニシャツドは『彼はこの神路なる道に入り〕ヴィラジャーなる河に來り、そを意のみによつて越え。其處にて善惡の業を振り棄つ。彼の善業を彼に好ましき親族は受け、好ましからざる者は彼の惡業を受く。』と説くがシャンカラは先づ人は善惡の業

を何處で離脱するか。即ち梵界への途中に於てか、それとも肉體を去る時に於てか、との疑問を發し經、三・三・二七により後者を主張する。何となれば死後眞知により梵に到達せんとする者にとつて、その途上善惡の業によつて得らるべき如何なるものも無いが故に、眞知がその果に對して起るや否や業の滅がある。それ故カウシータキの様に假令善惡の業の滅が後に記されてゐても實はそれ以前に既に滅があると解してゐる。

次に此處で業の捨離とそれを他人が引き受ける事とが説かれてゐるが或る聖典では後者のみが記されてゐる。その場合は勿論捨離する者が豫想されるから支障はないがチャンドーグヤ、八・一三・一、ムンダカ三・一・三の様に前者のみが説かれてゐる時はどう解すべきか。彼は經、三・三・二六に基き捨離のみが單獨に聖典に説かれてゐる場合も亦それを引受けることがそれと結びつけ補つて考へられねばならないとてその典據としてカウシータキの此處を擧げてゐる。即ち此處で眞知の力によつて、それを知つた者の善惡の業

は振り棄てられそれが愛する者憎む者に入る。斯様に知は偉大なるものであるとて眞知を稱へんがため (vidyast-ujjarham) である。と、而もこの理由の方をカウシータキの典據よりも重要視し、他の者の業を引き受けると説くのは斯様に眞知を稱へんがためなのであるから、何故に或者の善惡の業を他の者が引き受けるのかとあまり深く追究すべきではない。と言ひ又一方經が upāyanarī-a-とすはずに upāyanaśa bda-とすつて居るのはこの爲めであるとしてゐる。極めて苦しい解釋といはねばならない。とにかく此處でカウシータキは典據として擧げられてはゐるもののその重要性は大して認められてゐない。

更にウパニシャッドは『斯くして彼、梵を知る者は善を離れ惡を捨てて梵そのものに到達す』(brahmaivā bhūprati) と説く。

一・五 再び梵界及びバルヤンカが譬喩的に叙述され、最後に梵 (brahma) が質問する『^{〔一八〕}汝は誰ぞ。』^{〔一七〕}と、彼は次の如く答ふべし』

一・六 をして返答の誦文を擧げて後『汝なるもの即ちこの我なり。』と答へる。更に梵が『我は何者ぞや』との問いに對し『眞理 (satyam) なりと答へて、これを sat と tyam とに分けて説明する。次に再び誦文がある。』

一・六(七) 梵は彼に言ふ。

『汝は何によりて我が男性的名稱を得るか。』

『生氣 (prāṇa, m.) によりて。』と答ふべし。

『何によりて女性的名稱を。』

『語 (vāc. f.) によりて。』と。

シャンカラは ^{〔111〕} Brh. up. I, 3, 22: eṣa u eva sāma

/ vāg vai sā, amaṣaḥ, sā cāmeṣ ceti tat sā mṇ śāmatvam/...

とサマを分解してその本質を説けるに註しカウシタキの此處を根據に次の様に説明してゐる。

„eṣa u eva sāma” katham ity āha, „vāg vai sā” yat kimcit strīśabdābhidheyam sā vāk/ sa-
rvastrīśabdābhidheyavastuviśayo hi sarvanāma-

sāśabdah/ tathā „ama eṣaḥ” prāṇah sarvapu-
mśābābhidheyavastuviśayo'maśabdah/

即ち男性代名詞 (amaḥ) により代表された「生氣」

(prāṇa) 女性代名詞 (sā) により代表された「語」

(vāc) をカウシタキのこの典據により一切の男性女性名詞によつて名づけられるべき事物にまで擴張したのである。

更にカウシタキでは中性的名稱及び香色聲等に就いても各々意 (manas, n.) 呼吸、眼、耳等によつて得るものとしてゐるがこのウパニシャツドでは必要がないから引用されてゐなす。

シャンカラはまた經に基づき有屬性的梵を尊崇する事によつて解脱し自在神との同住を得た者の自在力は果して自在神のそれと同様に無限であるか、それとも制限があるか。との疑問を發し(經は四・四・一七以下に種々の理由を擧げて後者を主張するのであるが) 經二一により、彼等解脱した者にとつては、受用のみが無始より成就せる自在神と共通であるとしカウシ-

タキ及び他のウパニシャッドを引用してゐる。

即ち『梵は彼に言ふ「水はげにわがもの、かの世界は汝がもの」』^{〔二四〕}と彼は水及び世界を受用の對象と解し、斯く引用したものであらうがその意味は明かでない。

嚮きにも述べた様にシャンカラは經、四・三・一によつて梵界に到達する道はその屬性が異なるのみで同一であると説くがその理由として假令種々の聖典に述べられた知が異つてゐるにしても道程の或る一部は何處でも承認されて居り、又到達すべき場處には相異はないが故、道が種々あるのではないと述べ、この典據の一つをカウシータキ『梵に屬する如何なる勝利、如何なる成功あらむも、彼はその勝利を得、その成功を收む』に求めてゐる。これは彼が擧げた理由の典據にはやゝそぐはない様であるが、たゞ梵界における優れた條件を擧げその點に關して目的の一つなることを論じようとしたのであらう。

註

一、ラテン語譯（一八〇一年）によるに兩テキストの

主として敘述の順序の相異なる場合常にテキストAに隨つて居り（約十七ヶ所）更にまたシャンカラーナンドの註釋が竄入されたと思はれるところ約七ヶ所ある事によつて推知される。

二、cf. *Upan. Praef.* p. 5; *Keith: Sfn. Ar. p.* xiii.

三、cf. *Kaus. up. II, 8 (13)*; *Keith: Op. cit. p.* 28, n. 1.

四、ウパネカットがテキストBを知らず又現在に於ける様な混亂を知らなかつたことによつてそれ以後であらうと推知される。

五、B I版に於ける寫本Dがその一例である。

六、彼のウパニシャッド註については細かい點で異論はあるにしても大體十ウパニシャッド註、即ち、*Isr. Kena (padabhasya)*; *Kāṭhaka*; *prashna*; *Mundaka*; *Māṇḍūkya*; *Taittirīya*; *Āitareya*; *Chandogya*; *Bṛhadāranyaka* の註及びギーター註が眞作と認めてゐてあらう。

七、此處に使用したテキストは全部A S S版のものによる。カウシータキの番號は異なる場合のみB I版の番號を括弧に入れて示した。異つた讀方を全部擧げることが徒に煩雜になるのみであるから重要な場所にのみ之を限つた。

cf. O. Böhlingk: BksGW. XLVII, 1895 pp. 347-349.

六' 一・二 參照

一〇' na sāmparāyaḥ pratibhāti bālam pramad-
yāntam vītamohena mūdhām/
ayam loko nāsti para iti māni punaḥ pu-
nar vaśam āpadyate me//

一 一' cf. E. Windisch: BksGW. Bd. LIX, 1907,
pp. III-128;

J. Hertel/Weisheit d. Upanischaden 1922s.
pp. 149-156;

S. K. Belvalkar: 1) Four Unpublished Upani-
sadic Texts, 2) Paryāḥkāvīdyā. 1925. pp.
25-34.

一 二' yathākarma yathāvidyam
cf. kāṭh. up. 5.7: yathākarma yathasrutam, cit
in Ved. sū. bh. II. p. 508,16 [ad IV, 2.8]; Bṛh. up.
bh. p. 5, 9; Īśop. bh. p. 7.9.

一 三' 但シニキヤムカハは經' 四・三・四に隨ひテチャー
ンム・ツヤ五・一〇・二を典據して『釋義者』(Ātīvāh-
ikāḥ ie. gamayitārāḥ) として、特殊の神格 (arcirād-
yabhinūnīśaś cetanā devatāviśeṣāḥ) として見る。

又この梵はチャーンドグヤ' 五・一〇・二と同じく下梵

ウ・ンニキヤムツの解釋

(Kāryam sagunam aparām brahma) とみなされるべきであ
る。隨つて梵界は彼が二つの解釋を擧げてゐる (p. 267.6-
12, ad Sū. I, 3.15.) 中の前者即ち śaśhisamāsa である。

一 五' 併し梵界の敘述はチャーンドグヤ八・五・三
にてつて (勿論これについて思想的解釋及び評價は、
同ウ・ンニキヤムツ註、及び經註に於てカウシータキのそ
れとは必然的に異つてゐたであらうから前者の解釋を全
體的に後者のままで及ぼすことは出来ない) たゞ梵界に於
ける二三の名稱が類似し、これの説明が知られるのみであ
る。

一 四' この引用はナキヌム B 及び C である。A は vāyu-
loka への varuṇaloka との間を ādityaloka を挿入して
ゐるがシヤムカハは「このテキスト A を知らなかつたか
ら vāyu」が āditya の前に来るべきを證明せんがた
めに他のウ・ンニキヤムツ即ちプリンダーランヤカ' 五・
一〇・一を引用してゐる。

一 六' vidhānute (Bf: ASS. vl. j: °dhu°) となつて
ゐるがウ・ンニキヤムツはこの形なく ASS: dhunute, Bf:
dhūnute vā 及び vl. dhunvāte, dhunvate 等がある。さう
したる二つの兩數形を採り自動詞とみることは (Keith: op. cit.
pp. xiv, 19, n. 2.) 少くともシヤムカラのテキスト並び
彼の解釋 (以下參照) によつて

は支持されなす。彼は更この *vi' dñā* の意味にひきつ歸じこれを自動詞として單に「動搖する」の意に (*kaṃpane, cālane*) 解するのを駁し經に隨じ「振る棄てる」の意に (*hānu*) にみることを主張する。

又 *virañim* はウバンニシヤンドは *virañam* となりて *ṛe*° (cf. Deussen: *sūf. bh. übers. p. 591, Arm.*) 又この個處の引用中 A の版の一ヶ所だけ (II, p. 318, 2.) *īpadya* の代りに *īṣṭadya* となつてゐてウバンニシヤンドは *Adyar Library* のテキストの *ṣṭ* であるの根拠は疑はこす。

一四' cf. AV. XV, 3; Whitney-Lanman. tr. n.; Aufrecht: Webers Ind. Stud. I, p. 131; Alt. br. VIII, 12 等參照。

一八' 異本中には *brahmāha ko...* とあるのものがこの場合男性中性とされとも決定出来なす。このウバンニシヤンド中男性にのみ解せられるのは此處と一・三二 異本で *tam brahmā hāhidhivati* とある二つのみであるがシヤンカラはこのウバンニシヤンドに於て男性とみこむたと思はれるとこゝはなす。(cf. Ved. sūf. bh. II. p. 318, 10)

一九' cf. Jaim. br. I. 501.

二〇' これは一方言語上古形のあることにより (cf. Keith: op. cit. pp. xiv; 20. n. 6.) 他方に於てこれ

をシヤンカラ一ナンドが全然註せず又寫本中これを缺くものもある (v. n. ad I. ASS.) ことによつて恐らく他の古書からの引用であらう。

二一' マリナーランヤカ註の引用には *kena* と *stiri*° の間 *me* が挿入されてゐて、これが間隙なしに引用されたものとすればその順序はテキスト A と一致する 二二' シヤンカラの註によつて斯様に切つた。この個處に *ṣṭ* は

cf. AV. xlv, 271:

amo 'ham asmi sã tvam, sãmāham aamy ꣳk tvam : cit. in Brh. up. VI, 420.

二三' cf. chānd. up. bh. p. 260, 11: *ama iti prānasya nāma* |

二四' ウバンニシヤンドのテキストは *tam āha | āpo vai khalu me hyasāv ayam te loka iti* | (Bl: ... *me loko 'yam te'stv itī*) 然るに引用は *ꣳpo vai Khanmīyante loko'sau* | となつて居る。これを對照して一ナンドギリ、ユーウインダーナンドは *mīyante* を *dīśyante bhujyante* と解してゐる。これは此處で受用が問題となつてゐるためであらうが *mīyante* はテキスト B によつて考ふるに恐らく *me'yam'te* の誤りであらう。ドイセンの訂正 (p. 765) も多分斯様だみだからであらう。

山谷省吾氏の近著

『パウロの神學』を讀む

三 枝 義 夫

昨年佐野教授の學位論文『使徒パウロの神祕主義』の大著が公刊され、本年五月引續いて京都帝大の山谷省吾氏によつて『パウロの神學』が公刊された。この二つの著書は、何れも眞摯な研究書であることと、兩書共研究の對象をパウロに取材したといふ點においてかうしたパウロ研究書が近々二ヶ年間に引續いて二つも公刊されたといふ事實を、近年稀に見る學界の快事として慶賀しなければならぬであらう。然しながらかうした現象から、人或は我が國の原始基督教の現況を指して、餘りにパウロ研究にのみ偏り過ぎて居ることを嘆じ、剩へこれを難ずるかも知らない。然し我々は決してさうは思はない。原始基督教研究におけるパ

ウロ研究の重要性と必須性を知れる者にとつては、この我が國における原始基督教の眞摯な研究が、何れもパウロ研究となつて現はれつつある現況を以つて、斯學研究が漸く軌道に乗つたことを示すもの、今漸く眞の學的研究のスタートを始めたことを示す現象として、反つて慶賀の情を惜しまないであらう。原始基督教研究の第一次の必然的現象として、先づパウロの詳細にして確實な研究が現はれなければならないといふのが我々の信念であり見透しであるからである。然るにかかる意味において、記念さるべきこの二つの著書に對して、非才の私が、兩度權威ある本誌上において讀後感をその秃筆に呵する榮譽を考へられたことは、

深く自らに顧みて感謝の情に耐えないことを告白しなければならぬ。

本書は「序説」「パウロ神學の敘述」「パウロ神學と宗教史の問題」の三部より成る主要部分と、二編の附録とによつて成立して居る。

先づ「序説」において、著者は、研究の全體的態度方法とを主張し、著者のパウロに對する理解を明白に示した。これは二章に分たれ、第一章において「神學者としてのパウロ」を詳論して居る。著者は、神學者としてのパウロに對する、古來の變遷の跡を辿り、パウロを組織神學者とする最古の解釋も、神學者としての彼の特質を第二義的なものとする輓近の歴史的批判研究の解釋も共に之を斥け、パウロは組織神學者ではないが、充分に神學者であることを主張するのである。先づ「神學」が一つの學科として成立する所以を明かにし、その本質を「神學は教會のドクマを假定し、そして自己批評によつてその眞の意味を闡明する任務を負ふて生れたものである」(一〇頁)と規定し、かかる

規定に基づいてパウロを考察すれば、パウロの正しい姿は使徒の自覺と確信に立脚して自己の信念を宣傳し論議し、概念に規定した所に存するが故に、それは明かに神學者として呼ばなければならないといふのである。著者は言ふ(附點は原文のまま)「然しながら、假令上述の如く嚴密な意味での神學者をパウロに於て見出し得ないとしても、『パウロ神學』の代りに『パウロの宗教』なる語を以ておき換へ、その正當なる所以を主張する者ありとすれば、それはいみじき誤を犯したことになる。假令學問的自覺や自律的眞理への欲求と云つたやうなものはないとしても、『パウロ神學』と呼ぶに相應しい如き部分が、彼の手紙の至る所に見出される事實を、我々は知つてをる。キリストと人間と人間の救などに關して、單なる歴史的敘述の範圍を越えた、堂々たる議論や緻密な思想の構造や概念の規定などに出會ふことは決して稀でない。否、かかる議論や思想や概念などで、パウロの手紙は貫かれ活かされ特色づけられてをるのである。もし神學なる語を以て

此等の要素これ等の特色を呼ばないならば、如何なる語を以て呼ぶか(二〇—二二頁)。「だから組織神學者と區別された意味で、彼を呼ぶに神學者の名稱を以てするのは決して不都合ではない(二二頁)と。

かくして神學者と規定されたパウロの神學の特質を第二章「パウロ神學の特質と論述の方法」において指摘し、それを「體驗の神學」とし、これを「啓示神學」「キリスト神學」「再生神學」「傳道者神者」に分析し、前三者はパウロの回心の體驗から、後者は傳道の體驗から得た「體驗神學」であるとし、更にパウロ神學の思惟形式を指摘して、注目すべき「序説」を終つて居る。

我々はこの「序説」において主張されて居る、パウロを神學者と規定することは正當であるばかりでなくパウロを正しく理解することであるといふ主張が、本書を一貫して居る著者の根本主張であることを知り得るのである。本書の書名も「パウロ神學」においてパウロの全貌を正解し得るといふ著者の根本主義を端的

に表現したものであらうし、従つて第二部の「パウロ神學の敘述」が、その内容から見ても、その量から見て本書の主要部分を構成して居る所以、第三部の「パウロ神學と宗教史の問題」において、これを宗教史的事實との具體的關連において見やうとした著者の意圖とが理解されるのである。

第二部「パウロ神學の敘述」は著者の最も得意とする所、此處には著者の全體的見透と部分的正確とが全く遺憾なく表現されて居ると稱することが出来るであらう。既にパウロ書翰の註釋者としての著者の蘊蓄が、此處に殆んど餘すところなく傾倒し盡されて居る様に思はれるのである。著者はこの神學内容の敘述を「パウロの思想に忠實である」爲に「人間に對する神の救濟の計畫實行の順序を歴史的に考察して行」かうといふ意圖の下に、「先づキリスト以前の人間を述べ次でイエス・キリストの出現と、その結果現在に於て人間の獲得せる救ひとに説き及び、更に將來の世界に眼を向けやう」(七七—七八頁)として第三章から第八

章まで逐次「キリスト以前」「イエス・キリスト」「イエス・キリストによる救」「靈に於ける生活」「終末觀」「倫理」の題目の下に堂々二〇〇頁餘を費した。此處に示された著者の蘊蓄には、我々は衷心から敬服し、その正確な敘述には、著者ならではの感を一入深うするのである。

第三部「パウロ神學と宗教史の問題」は、序文の辭によれば、著者の最も苦心を費した部分であるといふ。此處で著者は、パウロ神學とその周圍の思想との關係及びパウロ神學の起源の問題を取扱ひ、著者多年の懸案たる學問と信仰・歴史と教理・理性と啓示等の諸問題の解決を試みたものであつて、著者の特異性が最も鮮かに表現されて居るのが目立つて居る。

先づ第九章「問題の歴史的敘述」において、この問題が如何に取扱はれたかを歴史的に敘述し、特に宗教史學派がパウロの中に存するヘレニズムの要素を強調し、「イエスからパウロへの發展の連鎖をば、エルサレム教會とヘレニステンの間で斷ち切らんとする」(三

〇八頁) 觀方を「基督教の獨自性が失はれる危險あり」として反對し、基督教の「絕對性を主張」しこの主張なくば「神學は精神を失へる形骸となるであらう」と斷じ、この基督教の絕對性を失はしめ、パウロ神學を空しき骸たらしめた所に「宗教史學派の解釋の運命的なもの横つてをる」(三一〇頁)と判決する。かくして著者は第十章「パウロ神學の成立」において、パウロの歴史的研究の成果を吟味しながら、著者自身の見解を開陳しやうとした。即ち宗教史學派の方法を吟味してその誤謬を指摘した。最初に著者はイエスのメシヤ自意識の問題を吟味してこれを肯定し、更に又贖罪の意識をもイエスに見出さうとする。そしてこれらの意識を否定する宗教史學派の方法と態度との根本を難じて著者はかういふ。「此派の人々は自由的探索を口に稱へつつも、正常な人間は超人的意識を持ち得ないとふ一種のドクマに捉はれてをる」(三二三頁)といひ、或は「我々は例へば『人の子の來れるも、事へる爲にあらす、反つて事ふることをなし、又多くの人の贖

償として己が生命を與ふる爲なり』(マルコー〇ノ四五、マクイエ〇ノ二八)の如き句を、いきなり真正なる事として除去する批評學者の態度に贊成は出来な
い。イエスの魂の深みには現代人の合理主義的な理窟を以てしては到達し得ないものがある。我々はむしろ、イエスにつづく人々の體驗を通して彼を解釋する方が、より安全だと思ふ。新約書を分析的に過ぎる方法を用ゐて異なる部分に分離し、各々を各々の原則を以て説明するのと、全體に漲る生命の示す統一の説明原理を基として説明するのと、何れが非歴史的であらうか(三二四―三二五頁)と。

更に著者は、エルサレム原始教團の成立とその信念内容とを觀察し「人の子」をイエスの自稱と見、原始教團の主要信仰と見ると同時に、「キリストの現在に於ける働き」の信仰から、彼等に更に「主」の崇拜の存したことを是認し、進んでヘレニステン教團の信仰内容は著しく猶太人的であることを指摘して兩者の本質的一致を認めると同時に、パウロが猶太教から受け

継ぎ、「更に深く人格の根柢にまで入り込んだ」(三五三頁)一神教的信仰、排他的傾向、道徳的熱情、實踐的精神などの猶太教的財寶は、ヘレニズムの影響によつてもその核心までの變化を蒙ることはなかつた點を力説し、かくして「原始基督教の統一性を傷けることなしに、その中心を爲す原動力と又その發展とを理解することが出来る」(三七三頁)とし、従つてヴレーデ、ブツセツト、ハイトミューラー、ライツェンシュタイン等の研究は、何れも「環境の勢力に重きをおき過ぎ、宗教殊に基督教に於ける人格の重大な意義を十分に認めず、その結果原始基督教を通じて働くイエス・キリストの獨自性をありのままに捉へることが出来なかつたのは、惜しむべきことである。云ふ迄もなく基督教の本質は、外面的な表象や文化的・社會的効果によつて量るべきものでもなく、又他宗教との類似に於て之を求むべきでもなく、神とその啓示者、神の救ひと人間の信仰との特異性を基として觀察すべきものである」(三七三頁)と斷じ、「歴史神學は歴史神

學であることを、十分に自覺して立たねばならない」(三七四頁)といふ警告を以つて結んで居る。従つて第十一章「パウロ神學に於けるヘレニズム」に於ては、ヘレニズムの影響をパウロ神學の中心點においてでなく、只僅かに「周邊に場を占めてゐること」(三八六頁)を指摘して、その本書主要部分を終つた居るのである。

以上私は本書の特色を考慮しながら、その主要部分の内容の概要を紹介した。さて私はかかる本書に對する私の寸感を述べなければならぬ。

本書は確かに著者の力作である。本書の到る所に著者の眞摯な努力の跡が漲つて居ることを看取することが出来るであらう。これは著者の多年に亙る研究の集大成に相應しい充實した内容の著書であるといひ得るであらう。特に聖書の引用句をすべて情味豊かな文章に試譯して居る點など、著者の並々ならぬ苦心の跡が總べれ、著者の揮身の努力に甚だ強く打れるものがある。本書の内容も、パウロをすぐれた神學者と規定し

かかる立脚點から彼の神學思想を主として敘述することをその目的としたものであるであらうが、このパウロ神學の敘述において、特に、著者のすぐれた學殖に敬服させられるのである。

然しながら、著者がパウロを神學者と規定することによつてのみ彼を理解し得るとしたこと、並びに歴史的批判研究に對する著者の理解の點について、若干の異見を提示することも亦必ずしも不可ではないであらう。

パウロが神學者であり、彼をその神學思想から觀察することは、疑もなくパウロを理解することに不可欠なことではあるが、彼の教の奥、理論の背後に、彼のすぐれた宗教信念の躍動を認め、この生命ある發洩たる信念を觀察することによつてパウロを理解することは果して不可であらうか。或は又原始基督教の歴史的批判研究を、一つのドクマを假定していきなり聖書の章句を批判し、人間の小さかしさを以つて聖書を只單に分析して能事終れりとするものとする、基督教信仰

を前提する人々の間から来しばしば加へられた理解に乏しい非難と全く異なる非難を加へられて居る點などはどうであらう。過去の或る事實のかつて占めた場所を明かにして、その位置に返すことを歴史研究の目的とするならば、宗教史學派の偏り過ぎた結論が事實に即しないとして再吟味を提唱することは許されるであらうが、原始基督教の統一性を破壊するといふことによつて拒否されることは迷惑とするに違ひない。況んや宗教史學派の結論の如何によつて、歴史的批判研究の根本を否定することは耐え難い所とするであらう。この歴史研究の領域において著者自身が最も詳細な吟味を施して居るブツセツトの「主」崇拜の起源に對する反駁は、ここに示された著者の結論そのものは極めて暗示に富んでは居るけれども、資料の選定吟味結論の導き方において必ずしも十全であるといふ印象を受けないのは何故であらうか。宗教現象そのものは確かに我々の理性作用を超越した超合理的な、生ける事實であるといふ見、而もかかる現象を科學的に考察する

爲には事實があるがままに、極めて客觀的に、冷靜に取扱はなければならぬと信ずる我々にとつては、かかる態度を「基督教信仰の上に立つてしかも學問的に考察せんとする者」とすべき立場ではなく、「生きて働く基督教を死せる事實として取扱はれることは、基督教の内部にあつてそれに生命を託してをる者の堪へ難い所である」(註一〇)と解する著者の態度と根本的に相反することは否めないであらう。即ち本書は著者の言葉を籍りていへばパウロを「基督教信仰の上に立つてしかも學問的に考察」しやうと試みた眞摯な著書であるといふことが出來やう。

展 望

最近に於ける獨逸の宗教政策

獨逸に於ける宗教政策とは教會政策の謂である。この教會政策は獨逸にあつては最も重要な政策であつて、國家の變革乃至政治的變革に際して先づ以て着目せらるゝ所のものである。さればヒットラーが政權を把握してより、直ちにその政策の確立及びその工作に熱中したる事は云ふ迄もない。

今、ヒットラーの教會政策的な傾向を展望して見るならば、彼の政權把握以前既に一九二〇年二月廿四日、ミュンヘンに於いて誓約したる國粹社會主義獨逸勞動黨の綱領の第廿四ヶ條の中に一部明瞭にされてある。即ち「吾人ハ獨逸國內ニオケル凡ユル信仰ノ自由ヲ要求ス。但シ國家ノ存立ヲ危クシ、或ハ獨逸民族ノ慣習道德感情ニ反スル時ハコノ限リニ非ズ。黨ハ斯様ニ一定ノ信仰ノ自由ヲ束縛セズシテ、基督教ノ積極的行爲ヲ排斥ス」と。

然し、これだけでは單にヒットラーの教會政策的理想の一端を窺知し得るにとゞまり、而もそれは彼の在野時代の理想

に過ぎないが故に、その教會政策的傾向を批判せんとするならば、彼の國家形成以後の具體的な工作の足跡をたどつて眺める必要がある。

ヒットラーは副總理フランツ・フォン・パーベンをローマに派して法王の代理カアードナル、ベツセリイと會せしめ、一九三三年七月廿日バチカン市に於て、コンゴアダート（法王と獨逸國家との間の條約）を締結し、新教々會に對してはヒットラーの全權として、軍隊牧師ミューラをして、改革派教會のバスター、ヘツセ、獨逸新教々會同盟のドクター、カプラー、及びルツター邦教會の僧正マラーレン等と共同工作をなさしめて新教々會憲法を制定し、これを一九三三年七月十四日の共和國法律を以て承認し、同時に「共和國教會」Reichskirche 即ち獨逸新教々會 Deutsche Evangelische Kirche の結成を完成せしめた。このコンゴアダートの内容を見ても、新教々會憲法の上に表はれた國家の教會政策的な態度を検討して見ても、要するにワイマル憲法上に表はれたる所のそれと大した相違を認めることは出来ない。寧ろヒットラー國家の教會政策は前國家のそのの延長乃至踏襲に過ぎざるの感が深められるのである。

新聞紙上、教會機關雜誌及びその他の報導機關によつて盛んに Reichskirche の文句が用ひられ、一見「共和國教會」の出現の如く思はしめたが、それは決して國教制度時代の概念にある「國教會」に非らざることは明らかである。現

在の“Reichkirche”の文句の使用は、簡略云ひ來たりの

爲めで、新たに結成せられた新教の統一教會 Deutsche Evangelische Kirche の名稱に代へて略稱したものに過ぎない。國法によつて承認せられた憲法が、この“Reichskirche”の文句の使用を御けて、常に e. Deutsche Evangelische Kirche”の名稱を用ひたのはそのためである。

即ち新結成の獨逸新教々會は斷じて國教制度上の「共和國々教會」の特質を與へられたものではなく、ワイマール憲法の第百卅七條第五項の精神によつて公法社團の特質を與へられたに過ぎないのである。而して一九三三年七月十四日の共和國法律の第二條第三項には明瞭に、「獨逸新教々會同盟」“e. Deutsche Evangelische Kirchenband”の將來の權利と義務とが、“Die Deutsche Evangelische Kirche”に移行すべきを規定してある。コンコアダートの第十三條條の如きは正しくワイマール憲法の第百卅七條第五項を再認し、公法社團特質の繼續及びその權利賦與に關して規定してある。

而して亦、ナチス黨の綱領中に確定したる「獨逸國內ニオケル凡ニル信仰ノ自由」の要求は、確かにコンコアダートの第一條第一項の「ドイツ共和國ハ信條ノ自由及ビ加特力宗教ノ公開的實行ノ自由ノ保證ス」の明文にも發露し、新教加特力教乃至その他の宗教團體が國家の存立を危くし、獨逸民族の慣習道德感情に反さざる限り平等にその信仰の自由を承

認せんとする。

即ち國家は如何なる種類の教會とも結合せず、常に教會的に亦宗教的に中正の態度を持せんとしつゝある。次いで同第一條第二項の「スベテニ對シテ有効ナル法律ノ境界内ニ於テ教會事項ヲ獨立ニ規定シ且ツ自由ニ、然ウシテ教會ノ權限ノ範圍内ニ於テ教會員ニ義務付クル法律及ビ規則ヲ制定スベキ加特力教會ノ權利ヲ承認ス」の條項及び第十四項の「教會ハ原則トシテ第二條ニ指摘セラレタルコンコアダートヨリ他ノ協定ガナサレザル限り、スベテノ教會職ヲ國家及ビ市町村組合ノ關與ナシニ自由ニ任命スルノ權利ヲ有ス」の條項及び新教々會に對しても依然と教會立法權並びに行政權を國民宗議會 e. Nationalsynode 及び宗務廳 Geistliches Ministerium に保證してゐるのは、云ふまでもなくワイマール憲法第百卅七條第三項の明文及びその内容精神を轉化したものに他ならない。

教會に對し中正なる國家は、國家使命と異質的な教會使命に干渉せず、すべての宗教團體自決權即ち教會事項を國家の干渉から開放し、教會自身の意志によつて立法せしめ、且つ教會自身の機關によつて行政すべの權利を承認してゐるのである。教會は國家の裁可を経る事なく法律及び規則を判定し、且つ刑罰權懲戒權を執行し、又國家の監督を蒙る事なく教會財産を管理し、國家乃至市町村組合の關與をうくる事なくすべての教會職を任命し得るのである。國家及び市町村組

合は教會職を授與する事も得ず、任命の爲めの推薦をなす事も得ず、又國家主權から裁可權を發動せしむる譯けにも行かず、國家は教會が自決權を「マベテニ對シ有効ナル法律ノ限内」と云ふ自決權の制限は勿論單に國家内に存する他のすべての諸組合はわたるが如き國家の一般統治權から發動したるものである事は明かであつて、舊統教權を再び要求したものである事は確かである。即ち「スベテニ對シ有効ナル法律」の制限は一般國家監督權である。併し乍らこの一般監督權は教會法乃至教會判決が國法の範圍内に保たれ、或は保たれるざるかの監督にのみ制限せられねばならぬものである。即ちこの制限は特殊なる國家監督を絶對的に排除するものである。かくの如き問題はヒットラーの教會政策的傾向を判定するに最も根本的なるものである。

教育上に於いてもコンコアダート第十九條に「國立大學ノ加特力教神學科ハ依然ト存續ス」と規定し、宗教教育に關してもフオルクスシュツレ(尋常小學校に相當す)實業學校中學校及び上級學校に於ける加特力的宗教教育は正科であり、そして加特力教會の諸原則に従つて教授せらるる事を規定してゐる(第廿一ヶ條)その他特力宗派學校の維持及び新設に關しても依然として保證せらるる等、(第廿三ヶ條)全くワイマール憲法の原則(第百四九ヶ條第一項、第三項、第百四六ヶ條第二條)の適用に外ならぬ。

財政上に於ても然り、ワイマール憲法の第百卅八ヶ條の國

家補助に關する規定を再認し、第十八ヶ條に、「法律條約乃至特別權源ニ基ク加特力教會ヘノ國家補助が改廢セラル、ベキ場合ニハ改廢ノ關シ作定セラル、諸原則ノ制定以前法王ト共和國トノ間ニ友誼的協定ガナサレネバナラヌ」と規定してゐる。以上の如きは必ずしも加特力教會に對してのみの政策的な規定ではよく、勿論新教々會に對しても同様に保證してゐるのは當然である。

以上簡單ながらワイマール憲法の二三の法規に照合して、ヒットラー國家の教會政策的傾向は只前者の延長乃至踏襲である事を證明して來た。

即ち原則としては徹底せざる特殊の分離の制度に固執してゐるのである。勿論ヒットラーは新教々會及び加特力教會に對しナチス國家の完成の爲めにその協力を要求したのである。しかし乍らそれは曾つての國教制度上に於けるが如き國家使命を以て教會使命となせとか、教會は國家へ有機的に連接すべきであるとか等の要求を強要したるものでは更でない。それは國家の「國教會」制定の意志なき事によつても明かである。全權ミニスターをして新教統一教會の促成を促進せしめたのは斷じて「國教會」制定の意志の發動ではなく、第三國家に於ける活潑なる新生統一教會の協力を期待したが爲めであつた。さればこそ加特力教會に對してもコンコアダート

第廿一ヶ條第二項に「宗教教育ニオイト他ノ全教育ニオケル
計詞條ニ基テ教會的權限ヲ認メテ其權利ヲ保護スルニ當リ

識ヲ養成スベク特別ナル努力ガ拂ハレネバナラヌ」と要求したのである。その他獨逸國內に於ける教會職任命に關する條件として其相國々籍の所有の要求(ユニョニアアート第十一條ノ一)や、僧侶の教育に關する要求乃至僧正大統領に對する「忠誠誓ヒ」(同上第十六條)等の如き要求は國家に對する教會の當然の義務にして教會政策上の基本を動かすに足らざるものである。

以上要するに、如何なる時代、如何なる國家に於ても、宗教政策に關する限り、急速なる變革は最も至難なる事に處してゐる。彼の社會主義のワイマール憲法制定に當つて教育上に於いて財政上に於いて全く教會と絶縁せんと努めたるにも拘らず、これを實現することが出來ず、遂に和解妥協の教會的政策制度を制定したる如き、又ヒットラー國家に於いても、漸進的傾向を保たねばならなかつた事の事實は何れもこれを物語るものであり、政策上宗教歴史傳統慣習の如何に根強きものであるかを語つてゐる。

(高橋海堂)

海外雜誌論文

Journal of the American Oriental Society, vol.

55, No. 4, Dec. 1933.

Angel and Titan: An Essay in Vedic Ontology. By

A. K. Coomaraswamy. pp. 373—419.

Wiener Zeitschrift fuer die Kunde des Morgenlandes. Band XLIII, Heftlu. 2. 1936.

Moses und Zarathustra. Jesus und Muhammad in einem Purāna. By I. I. Meyer. pp. 1—18.

Zeitschrift fuer Indologie und Iranistik. Bd. 10, Heft 2. 1935)

Jaina Parallelen zu den awestischen Begriff von Leib und Seele (*daena-, farasi- und kar-p-*) By J. C.

Tavadia. pp. 193—200. Zur Faksimile Ausgabe der Kopenhagener Awesta und Pahlavi Handschriften. By J. C. Tavadia. pp. 201—207.

The Calcutta Oriental Journal, vol. II. Oct. 1935—March. 1936.

A Contradiction Reconciled in Saṅkhya-Vedānda, by Pandit. Kokleswara Sastri Vidyaratna. pp. 81—88.

The Indian Historical Quarterly, vol. xii, No. 1.

March. 1936.

Pre-Canonical Buddhism. By A. B. Keith. pp. 1—10.

The Buddhist Manuscripts at Gilgit, By Nalinaksha

Dutt. pp. 109—120.

Indian Linguistics, Bulletin of the Linguistic Society of India. "Grierson Commemoration Volume." Part I—V. (1932—36)

Man and his becoming in the Upanisads. By Mrs.

Rhys Davids. pp. 273—285.

The Fourfold Aspect of the Supreme Being in Michaelism. By A. V. Williams Jackson. pp. 287—296.

Journal of the Asiatic Society of Bengal, Letters.

Vol. I. 1935. No. 3, April 1936.

The Kalabhra Interregnum : what it means in South Indian History ? By S. K. Aiyangar. pp. 31—376.

History of Indian Social Organization. By K. P. Chattopadhyay. pp. 377—395.

The Cadak Festival in Bengal. By K. P. Chattopadhyay. pp. 397—406. The cult of Kāṭīkarudra (Cada

kaṅḅja) By Chintaharan Chakravarti. pp. 429—438.

Bulletin of The School of Oriental Studies University of London. vol. VIII, Part 1. 1935.

Part 2 and 3, "Indian and Iranian Studies"

Presented to Sir George Grierson. 1936.

A Fragment of the *Uva utamra* in Sanskrit. By H. W. Bailey and E. H. Johnston. pp. 77—89.

Two Vedāntic Hymns from the Siddhāntamuktava-

li. By A. K. Coomaraswamy. pp. 91—99.

Bhāgavata Purāna and the Kārikās of Gaudapāda.

By A. Ray. pp. 107—111.

グリヤンソ博士八十五歳祝賀記念論文集は、博士の印度言語學に於ける偉大なる功績を記念する堂々五百五十餘頁より成る好個の論文集で、世界各國の學者が之に寄稿してゐるがその内容は主として言語學的のものが多く、茲にはその題目を調査する。

新刊紹介

平山高 次譯

ベルグソン 道德・宗教の二源泉

東京 芝 書店

原著 *Les deux sources de la morale et la religion*
は曾て本誌上に於いて紹介されたことがある。

現代は正に危機である。國民の倫理生活の基礎が無残にも蹂躪されてゐる點に於いて、そして忽ち他民族の激烈なる反抗に遭遇すべく約束されてゐる點に於いて。現代人を重壓してゐる不安と脅威、社會のあらゆる機構が不可避的に革新修正を要求され、而も、これが遮二無二、猪突的な行動主義によつて行はれんとする如き。かゝる事情は、曾てオイケンと共に迎へられたベルグソン哲學に再び歡迎の手を指しのべしめる。直觀主義、行動主義、そして生命の飛躍を説くベルグソン哲學が再登場するのは決して偶然ではない。

何はさて、この哲學者は、譯者も言ふごとく、讀まれることなくして、特にわが國に於いては餘りにも多く語られた哲學者であつた。内容の鋭い洞察よりも、あの情熱的な文章の

新刊紹介

感奮に心ひかれた道隨者が多かつた。それ丈に名に比して實の知られることの少なかつたのは止むを得ない。今平山氏によつてその完譯を見るに至り、讀者は流麗な譯筆に信頼して、苦惱と眞摯と情熱に滿ちた言葉から彼の全貌に肉迫することが出来るであらう。譯語に多少妥當を缺くものがないではないが、本書の如きは一字一句の正確さを期して文章全體をこはすよりは、寧ろ全體のニュアンスを傳へることがより大切であり、この點に於いては先づ以て成功してゐると言ふべきであらう。(村上俊雄)

那須政 隆著

五輪九字祕釋の研究

東京 大東出版社

興教大師(覺鑠上人)の撰述は可成澤山あるが、かの代表作がこの祕釋であつて、大師が晩年に一代の學植と體驗とを傾注して述作されたものである。題名の示す如く、五輪曼荼羅を詳述するに當つて、擇法權實同趣門、正入祕密眞言門等の十門を立て、内容組織整然たる一體系をなし、その教學史上に於ける位置の重要さについては今更云ふべき必要もない程である。弘法大師の六大緣起説は現象即實在、當相即道現實の當相を直ちに如來の顯現と達觀し、そこに佛陀の因緣觀の眞意義を見出したのであるが、興教大師は此の六大緣起の

一四九

清水龍山著

日蓮聖人の生涯

東京 佛教年鑑社

原理を體験し、その實義を開顯せんが爲めに五輪曼荼羅を詳説されたのである。次に九字曼荼羅は彌陀の小呪の句義と定義とを詳解して、密教独自の彌陀觀に即して未來往生の道を説くのである。當時、他力往生思想 大いに興隆し、高野山すらも淨土化せんとする情勢であつた。この時に當り（著者の言を借りて言へば）、「密教の本質と密教の彌陀觀とを表明し、五輪曼荼羅と九字曼荼羅とに因るこそ、眞に往生の正因であり、易行中の易行であると喝破せられたのが即ち當秘釋である。……大師（即身成佛を本義としながら未來往生の道をも説かれたのは密教の萬機普益の精神を絶調し）たものである。

然るにかゝる名著に對する研究注釋書は古來極めて少く、隆嶽能化の力作たる「五輪九字秘釋拾要記」五卷等數書を數へ得るに過ぎない。本書は此の拾要記に基き乍ら又、著者の密教眼と深き研究三昧とより出でたもので、本文を擧げ、之に句解と大意とを附した精密な注釋の研究である。此れに依つて難解と言はるる密教の根本思想が容易に開顯せらるるに至つたことは學界の大きな喜びである。

尙ほ、附録に六大體大私考、五輪に於ける中東二因の檢討、五行思想の梗概、なる三論文を收めてある。何れも一讀に價する。（勝又俊教）

本論七講に互つて日蓮の傳記を述ぶ。昭和十一年三月九日より十四日迄のラヂオ放送の草稿に増補されたものである。

著者五十年の講學生活の精要をすぐれた達意的敘述は、豊富な遺文の引用によつて、信、不信共に讀者をして日蓮直爾の風貌心懷に接せしむる感があるであらう。全講を通じての特色は、序講にも言へる如く、日蓮に於ける宗教と國家の關係所謂「佛子日蓮と國士日蓮」を強烈なる佛子日蓮を以て一貫せんとした點にあると言へやう。即其は參照論文七篇のうち、「聖人當時の宗教概觀」において法と國の關係の史實（奈良朝末、平安朝、鎌倉時代）を撮要し、次で「日本國の佛法」「國家諷曉と身延御入山に就て」（一、嘉遜、二、且遜三、結示）「日本精神と聖德太子及日蓮聖人」（一、日本精神とは何ぞや、二、日本精神の由來、三、日本精神と聖德太子及日蓮上人の大日本主義、四、結論）、「政治の倫理化より宗教化へ」の四篇、就中後之二篇に於て最も強く力説された。世上間々日蓮を以て單ある豪僧傑僧となす者に抗して著者は日蓮の言動が一つには日本國に對する深い理解と熱烈なる愛國愛國の精神に基づき、二つには、八宗十宗とある雜多なる

信仰宗教の統一に對する思案より生じたものであつて、
而も兩者を貫くに法華經の信仰を以てした點を強調し同時に
又この日蓮の思想を現代に活現せんことを熱請してゐる。蓋
し近時澎湃たる國家意識た際會して、往々日蓮の國家觀を曲
解する者も生じたが、本書はよく世上の謬論を是正すると共
に、他方遺文に忠實なる敘述は、從來宗學者に依てすら屢々
應用的に用ひられた有名な數箇の遺文の曲解もあらはしてゐ
ない事は喜ばしい。時に臨んでの好著と稱しうる。

尙其他に「我聖日蓮の佛教統一」(一)、代聖教と五字七字)
「清澄山宗旨考」の二篇があり、共に専門的講述であつて、
やや一般人には難解の怨みがあらう。學者は著者の「宗義綱
領」草案の一部、主として權實對判、迹本對判を経て、法佛
一如の妙法五字七字を建立してゐる。恐らくは、本論及餘論
における前來の諸篇が國家を論ずるに詳しく法門宗旨を語る
に粗略なりしを補ふ意に出でたものであらう。後者は、其の
一部は明治年間に發表され、日蓮當時の清澄山宗旨を論斷し
て、天台宗ありとせる名篇で、以後今日迄定論とされるもの
である。今は其を増補して一篇とした。

議論緻密最も傾聽に値ひする(參考。山川博士著「日蓮聖
人研究」第一卷所收「清澄寺宗旨の變遷と其の寺格位地を考
ふ」)之を要するに、本書は體系的な著述ではないが、自ら
前來述べた様に著者の意圖が見られ、其點に又本書の意義を
みとむべきであらう。但し、自序にも云ふ如く、著者匆忙の

間に成れるものの爲めか、文體の不整備や敘述の不較、専門
語の簇出や誤植等は初心の讀者にはかなり困難を感ぜしめる
であらう。幸ひに、再版の日の完壁を期待することとしよ
う。

本卷末餘論に、所謂「旭森」の地蹟を決定するに七條をも
つて、旭森が清澄山々頂の夫であり、かの千葉縣公園旭森に
非ざるを斷じたるは、論義の正確正に何人も異論のない所
であらう。(深川恒喜)

字井伯壽譯註

大乘起信論

東京岩波書店

思ふに印度に於ける諸論中、有部の教義に綱要を知るに俱
舍論あり、中觀の眞底を穿つに中論あり、大乘を攝して論じ
盡さんとするものに攝大乘論あり、いづれも佛教概論に相當
するものである。然しながら簡單にして要を盡くし、諸派の
說に偏せずよく佛教の眞髓に接し得るものはこれ大乘起信論
か。佛教を知るの入門書であり、佛教の終局を語らんとする
ものの總括である。簡なるもよく要を攝して餘すなし。

本文の内容の紹介は誰しも知るところであるから贅言の極
み、博士の緒言によりて今回の出版を見た意味を少しく紹介
して置く。高麗本の大乗起信論を底本として其の他幾多の刊

三五年に於ける支那の主要なる出来事を敘して鳥瞰を與へ、各論に於いて細目なる敘述が試みられてゐる。即ち第一部國民生活の部に於いては、支那と西歐各國との關係、日支關係、全中經濟會議、諸省に於ける經濟事情、即今の思想運動、婦人問題、並びに中國共產黨がとりあげられ、各章をそれ／＼専門的に分擔して宗教との關係を述べてゐる。第二部宗教生活に於いてはキリスト教以外の宗教にもその現況が比較的公平に語られてゐる。新教、舊教、土着の緒宗教、YMC A、YWCA、救世軍その他の宗教團體のこの一年間に於ける活動の跡が記され、第三部傳道篇では教會と傳道とが如何に緊密に結び付いて事業に進んでゐるかを、各地の事例に就いて述べてゐる。第四部教育篇では中國の教育政策とキリスト教の宗教教育委員會、日曜學校聯盟、高等學校關係等を記し、次いで第五篇社會篇に於いては各種の社會事業や文化運動が記されてゐる。支那の社會事業は殆どキリスト教關係の獨占と言つてもよいかの印象を與へられる。このことは次の第六篇なる醫療事業の一篇に於いて特に感ぜられる。第七篇に文學篇があり、最後に七篇の有益なる附録が收められてゐる。

以上の要項的紹介によつても知られる様にキリスト教を中心として見たる現代支那の宗教の現況は本書によつて概見することが出来る、誠に重寶な一書である。

〔村上俊雄〕

Jean Baruzi

Problèmes d' Histoire des Religions

Paris. 1935

著者は現在 Collège de France の教授、舊きに一受難の聖ジョアンと神祕的體驗の問題」なる大著を世に問ひ、今また此處に掲ぐる小著を吾々に送る。

研究對象として最も興味深く然もまた最も困難であらう宗教史に對して從來汗牛充棟當ならざる書籍の數を吾々は知る。ベルグソンの影響を多分に受けて居ると思はれる著者は此處に更にその一書を加へやうとするのではない。本書の中に於いて氏は一般的な問題には觸れず、唯三箇の特殊なテーマに關する論文を掲げて居るにすぎないが、然もその根柢には一貫せる新らしき探究精神を盛つて一つの方法の完成を目標して居る。

即ち本書に含まれて居る三篇の論文は

(一) 宗教史の現狀に就いての概要 一九三三年氏の

Collège de France に於ける宗教史講座開講に際しての講

演であり、著者がその中に育くまれた斯學の宗教史講座の歴史を中心として多くの研究等とその業績が語られ、現代佛蘭西アカデミーに於ける宗教研究の最近の動向が明かに吾々の前に展げられた。

(11) Forme の問題とぞの現代的解釋 此處では(原始)

基督教史、從つて彼等の概念による宗教史の最近の重要な動向の一つである Style の研究としての、獨逸に於ける Form-geschichtliche Methode 或は佛蘭西流には Méthode d'Histoire morphologique が取扱はれる。

(12) Asin palacios の應説に就いては前述の通り聖ジュアンに就いて發表した氏が西班牙の持つ史家 Asin palacios による同人に關する論文の検討である。

尙本書は H. Delacrois 主宰の Nouvelle Encyclopédie philosophique 中の一卷である。(中野朝明)

Toennies, Ferdinand

Geist der Neuzeit

Leipzig, 1935

ドイツ社會學界の權威フェルディナンド・テンニースの死が傳へられた。昨年生誕八十年を迎へ、その記念論文集「純粹社會學と應用社會學」が、この國に列着したのは、既にその後のことであつた。

彼の宗教論は「共同社會と利益社會」をはじめ「人倫論」(一九〇九)、「諸宗教の文化意義」(一九二四、シューモラーヌ年報)等に見られる。ドウンクマンのやうに、彼を宗教社會學者の一人に教へることに賛成出来ないが、いはゞ

宗教社會學の外側に立つ批評者として、Religion und Gesellschaft に對しても、鋭い批判を與へてゐた。もと彼に於て、共同社會の現象の中心點は常に宗教形態の上におかれて居り、共同社會と利益社會といふ所與としての對立は、慣習と法律、宗教と輿論との對立であつた。共同社會は言語、信仰の共同であり、これによつて人間の意志の實在的有機的な關係が可能なのである。またこれによつて、觀念的・機械的關係たる利益社會と區別されるのである。

本書は彼の最後の著作であるが、一八八七年に「共同社會と利益社會」を説いて以來の學的な總決算ともいへるであらう。たゞ吾々は、彼の他の著作に見られない歴史觀の發展を見出すことが出来る。(小口偉一)

Mukherji, Probat, K.,

Indian Literature in China and the Far

East.

Greater Indiansociety, Calcutta, 1935

題して『支那及び極東に於ける印度文學』といふ。表題のみを以てすれば『宗教研究』誌上に本書の紹介を敢てする必要は恐らくあるまい。印度純文學に關心をもつ讀者は本書を一瞥してその内容に尠からず期待を裏切られるに違ひない。筆者を以て言はしむれば本書は「漢譯佛典の研究」である。本書は皆てシルヴァン・レイヴィ博士がタゴール翁の招請に

△執筆者。上田天瑞氏は高野山大學教授。秋山範二氏は彦根高等

商業學校教授。梶芳光運氏は東大印度哲學科副手。森克己氏は

東大史料編輯官補。細川龜市氏は法政大學講師。宮田菱道氏は

明治大學講師。坂井尙夫氏は昭和七年東大印度哲學科出身。三

枝義夫氏は日本大學講師。高橋海定氏は立正大學講師。

△日本宗教學會第四會大會は、今春舉行の筈の所、當番校の都合

により、愈々今秋十一月廿八(土)・廿九(日)の兩日を期して、

駒澤大學に於いて開催されることとなつた。

昭和十一年七月廿五日印刷
昭和十一年八月一日發行

新第十三卷・第四號

編輯者 宗 教 研 究 編 輯 部

右代表者 岩 崎 正 治

發行者 岩 野 眞 雄

印刷者 萩 原 芳 雄

印刷所 萩 原 印 刷 所

不許複製

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。

宗教学研究發行所

大 東 出 版 社

東京市芝罘芝公園七ノ一
振替東京一九四七一番
電話芝三九九四四番

五輪九字秘釋の研究

智山專門
學校教授 **那須政隆** 著

學界待望の
名著遂に出づ

(最新刊)
定価 二圓五十錢
送料 十四錢

眞言教學の根本義を闡明し
併て淨土教との融合を示す
興教大師不朽の名篇!

五輪とは大日如來の三昧耶曼荼羅たる空風火水地、九字とは阿彌陀如來の眞言であり、兩者同一體を説けるもの、即ち眞言宗と淨土教を説く新主張にして、佛敎々理史より見れば聖道門より淨土門への架橋とも云ふべきものである。著者は眞言學界の新鋭よくこの大著の眞髓を闡明す。

淨土宗全書

全廿三卷
校訂増補
完成記念
豫約募集

昭和三年出版完了し、廿卷に對し嚴密に校訂誤植を一掃す。

▲校訂

第一卷別巻——梵藏和英對照淨土三部經秋原・高楠兩

博士・河口慧海・マックス・スミエラー氏

解題——全卷内容に付き各學者責任の執筆

總索引——九篇に分ち一目して内容明瞭

五百部限定
月十日 詳細見本

每卷三圓五十錢・別巻二圓
五十錢・解題五圓・索引六圓
時拂八圓・五月より毎月

配本す。送料廿錢
分冊の正價は
照會の事

分冊購入に應ず

學界の
至寶と
稱讚激
し!

▲増補

總索引——九篇に分ち一目して内容明瞭

東京芝公園七ノ四
東芝堂發行
淨土宗大典刊會

東京芝公園七ノ四
大東出版社

國譯一切經

和漢撰述部

全八拾卷

▽八十卷二月分ヨリ毎月一卷宛配本▽菊判五百頁平均▽各金貳圓・一時拂五百十圓(申込金ナシ)送料十四錢。内容見本送呈。

昭和最高の文獻として數萬讀者の絶讚裡に印度部百五十五卷完了につき、更にその經典の原理が人間生活に接觸し來る支那日本の代表者作八拾卷續刊の計を立つ。從來の讀者の繼續購讀を切望すると共に、廣く學界、愛書家、寺院信徒の新購讀を勸む。

經疏部 十三卷 律疏部 二卷 執筆諸

論疏部 十六卷 諸宗部 十九卷 家現代

史傳部 廿四卷 護教部 四卷 佛教學

事彙部 一卷 目錄部 一卷 界七十數名家

第一回配本・史傳部、小野玄妙

法顯傳 大唐西域記 南海寄歸傳 地圖五葉附

第二回配本・史傳部六外四傳 蓮澤成淳

釋迦譜 阿育王經 蓮澤成淳

第三回配本・護教部一 弘明集 廣弘明集 文學上 太田悌藏

第四回配本・諸宗部十六 宗義決 擇集 小田慈舟

第五回配本・論疏部十八 因明論疏明燈抄 渡邊照宏

第六回配本・史傳部四 釋氏稽古略 小野玄妙

國譯一切經

印度撰述部 百五十五卷完成

阿含部十卷、本緣部十卷、般若部六卷、法華部一卷、華嚴部四卷、寶積部七卷、大集部十卷、經集部六卷、密教部五卷、律部廿六卷、釋經論部九卷、毘曇部卅一卷、中觀部三卷、瑜伽部十二卷、論集部七卷、(總索引十一年秋刊行千二百頁五圓の豫定)

菊判クローズ函入

四百頁平均

各册 一圓

一時拂百四十五圓

分册賣 一圓半

内容見本送呈

全卷出來餘裕あり全經名及譯者名等一切明瞭申込次第何巻でもすぐ送る。

注意……

特に休讀中の會員は殘部送金次第送本の用意あり此の際至急送金取揃へあれ

發行所 東京芝園 大東出版社 電話 東京芝園 芝一〇一 芝一〇一 芝一〇一 芝一〇一

帝大教授
文學博士

羽溪了諦著

(最新刊)

定價二圓六〇頁
送附十四頁

佛敎教育學

佛敎による教育の理想、方法、態度一切を決定する「佛敎々育學」遂に樹立さる。

佛敎教育學目次

- 第一章 緒論
 - 第一節 教育と宗教との關係
 - 第二節 宗教々育の理想的典型
 - 第三節 教育的指導原理としての佛敎
- 第二章 佛敎史上の教育哲學
 - 第一節 敎相判釋の意義と由來
 - 第二節 印度において成立せし敎判
 - 第三節 支那において敎判の發達せし理由
 - 第四節 西域佛僧の敎判
 - 第五節 天台大師以前の支那に於ける敎判
 - 第六節 天台大師の獨創的見解
 - 第七節 天台大師の敎判
 - 第八節 天台大師以後の支那における敎判
 - 第九節 日本
 - 第十節 日本
- 第三章 獨特の敎判
 - 第一節 敎判の資格
 - 第二節 釋尊の自覺
 - 第三節 釋尊の人格
 - 第四節 釋尊の威儀
 - 第五節 釋尊の教化
- 第四章 佛敎の教育的心理
 - 第一節 佛敎独自の思想的立場
 - 第二節 緣起思想の眞理内容
 - 第三節 緣起思想に基く現實觀
 - 第四節 解脱涅槃の意義
- 第五章 佛敎の教育可能論
 - 第一節 教育の効果問題
 - 第二節 佛性論の回顧
 - 第三節 師弟一味の證悟
 - 第四節 內在の法
 - 第五節 汎人類的佛性觀
 - 第六節 性徳と修徳
- 第六章 佛敎の道徳論
 - 第一節 佛敎の最高善
 - 第二節 最高善と世俗善との關係
 - 第三節 意志の自由
 - 第七章 佛敎の教化的方法論
 - 第一節 善巧方便
 - 第二節 辭と辯
 - 第三節 知衆と知人根
 - 第八章 佛敎の徳育論
 - 第一節 進趣方便
 - 第二節 行方便の徳育
 - 第三節 信方便の徳育
 - 第九章 佛敎の體育論
 - 第一節 中道生活
 - 第二節 佛敎に於ける體育の目的
 - 第三節 佛敎體育の二方面
 - (一) 身器清淨法
 - (二) 止觀と體育
 - 第十章 佛敎と國民教育
 - 第一節 佛敎と國家
 - 第二節 佛敎と民族
 - 第三節 日本佛敎の國民教育

綠蔭の讀物

文學博士 境野黃洋著

佛敎研究法

菊判 四百五十頁
定價 貳圓五十錢
送料 十圓

文學博士 姉崎正治著

已辨集

菊判 五百六十頁
定價 四圓
送料 十圓

知專學校教授 那須政隆著

五九字秘釋の研究

菊判 三百八十頁
定價 參圓五十錢
送料 十圓

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 二圓五十錢
送料 十圓

佛敎界醫學界代表十數名執筆

新類似宗教判

四六判 三百廿頁
定價 壹圓
送料 八圓

高島米峰序 島影・廣木共著

擬似宗教の眞相

四六判 三百五頁
定價 壹圓
送料 八圓

◇本社圖書目錄申込次第送呈

東京芝公園七ノ十

大東出版社

振替東京一九四七一番