

龍樹天親の法華經觀の再認識

山 川 智 應

義淨三藏はその「南海寄歸傳」(卷一)に

所云大乘、無_レ過_二二種_一。一則中觀、二乃瑜伽。中觀則俗有真空、體虛如_レ幻。瑜伽則外無_レ內有、事皆唯識。斯並咸遵_二聖教_一、孰是孰非。同契_二涅槃_一、何真何僞。意在斷_二除煩惱_一、拔_二濟衆生_一。豈欲_二廣致_二紛紜_一、重增_二沉結_一。依行則俱升_二彼岸_一、棄背則並溺_二生津_一。西國變行、理無_二乖競_一。既無_二慧目_一、誰鑒_二是非_一。任_二久習_一而修_レ之、幸無_レ勞_二於自割_一。

と、龍樹、無着兩大士の教系の會すべからざるをいひ。天台智者大師は、「摩訶止觀」(卷五)に、天親龍樹、内鑑冷然。外適_二時宜_一、各權所_レ據。而人師偏解、學者苟執。遂興_二矢石_一、各保_二一邊_一。大乘_二聖道_一也。

と、外形は異なるも、其の内容の會すべきあるをいつてゐる。また賢首法藏大師は、その「大乘起信論義記」(卷一)に日照三藏の説を引き、中觀、瑜伽におの_レく三時教を立つることを、

天竺國三藏法師地婆訶羅、唐曰日照……予親問。說云、近代天竺那蘭陀寺、同時有二大德論師。一曰戒賢、一曰智光。……獨步天竺、各一人而已。遂所承宗異、立教互違。謂、戒賢則、遠承彌勒、無着、近護法、難陀、依深密等經、瑜伽等論、立三種教。以法相大乘、爲眞了義。謂、佛初鹿園轉於四諦小乘法輪、說有爲法、從緣生。以破外道自性因等。又由緣生無人我故、翻彼外道、說有我等。然猶未說法無我理、即阿含經等。第二時中、雖依偏計所執、而說諸法自性皆空、翻彼小乘。然於依他、圓成、猶未說有。即諸部般若。第三時中、就大乘正理、具說三性三無性等、方爲盡理、即解深密經等。是故於彼因緣生法、初唯說有、即墮有邊。次唯說空、即墮空邊。既各墮邊、俱非了義。後時具說所執性空、餘二爲有、契合中道、方爲了義。此依解深密經二判。一、智光論師、遠承文殊龍樹、近稟提婆、清辯、依般若等經、中觀等論、亦立三教。以明無相大乘、爲眞了義。謂、佛初鹿園、爲諸小根、說於四諦、明心境俱有。次於中時、爲彼中根、說法相大乘、明境空心有、唯識道理。以下根猶劣、未令入平等真空、故作是說。於第三時、爲上根、說無相大乘、辨心境俱空、平等一味、爲眞了義。又初則漸、破外道自性等、故說因緣生法、決定是有。次則漸破小乘緣生實有之執、故說依他因緣假有。以彼怖畏此真空故、猶在假有、而接引之。後時方就究竟大乘、說此緣生、即是性平等一空。是故即判法相大乘、有所得等、爲第二時、非眞了義也。此三教次第、如智光論師、般若燈論釋中、引妙智經一

說上。

と示し。而して此の兩宗の矛盾に就き、無會と無不會の二義を擧げ、無會の義は、これ「大智度論」の四悉檀の

中の、各々爲人悉檀、「攝大乘論」の四意趣の中の、衆生意樂意趣に基く、對機の相異であるから、和會するを要せず、各利益してゐるものぞとするので。これは義淨三藏の義、及び天台大師の、『各權に據る所あり』とする義と同じい。無不會の義は、戒賢・智光の兩論師が、此の如き矛盾の主張を爲せる所以は、畢竟して了義・不了義を論ずる基準の異なるに因る。戒賢論師は、これを機を接するの寛狹と、萬機に對する言教の具闕から論究するが故に、小乘と般若とは、各一類の機を攝するに過ぎず、深密等は大小の兩機を攝す。また彼は各大小の一機に對する言教、此は具に三乘を説き、萬機の教を具とするのであり。智光論師は、衆生利益の漸次と、眞理を顯はすことの増微より推究するが故に、初めは但だ小乘の益、次は三乘併べ説き、大小通じて益するも、未だ趣寂の二乘をして大乘に入らしむること能はず、終りに盡く大乘に入らしむ。初めは因縁生を實有とし、次は因縁生を假有なりとし、終りに因縁生皆是れ性空を顯はすといへるものぞと説き。更に賢首は次節に於て、權教・實教に約し、瑜伽唯識を以て權教と爲し、中觀無相を以て寧ろ實教に屬してゐるが、天台大師の内觀冷然とは、果して斯の如き意味よりの言なるべきかを考へると、寧ろ其の然らざるが思はるゝのである。

二

さらば天台大師が、天親龍樹内鑑冷然といへるは、いかなる意味に於てとあらうかと數ふるに、それは賢首大師の如く、異なる基準において無不會をいへるものでなく、寧ろ同一の基準においての同一の證悟を、内鑑冷然といへるものでないかとおもはれる。而してその同一の證悟とは、即ち「法華經」を以て、佛陀究竟の祕密無上

乘なりとしてゐたものゝ如く推想せらるゝのである。

何故にかくの如き推究が成立するかといへば、衆知の如く、天台大師の「法華經」觀は、迹門において方便品の二乗作佛諸法實相を中心とし、本門において壽量品の久遠實成三世益物を中心とし、此の迹本二門を以て、一代諸經に超越し、諸經を收攝する所以の教義として、唯一乗を主張してゐるのであるが、其の二乗作佛こそ諸經絶無の法門で、『難レ治能治、稱レ之爲レ妙』とするについては、しばしば龍樹菩薩の「大智度論」の、阿羅漢の受決作佛を以て、『變レ毒爲レ藥』とせる語を引き、『心佛及衆生、是三無差別』の故に、およそ心あるものは咸な成佛せざるものなし、惡人女人皆ひとしく心を有す。惡を作すの心はまた善を爲すの心、迷へる心はやがて悟りの心である。然るに二乗は灰身滅智して、その心を亡す。これ最も治し難く、諸經の施す能はざる所、「法華經」ひとり之を治す。即ち如來内證の境界を開顯したまふ所以であるとし、「法華玄義」(卷九)に

二乗怖_レ畏生死、入_レ空取_レ證。生_ニ安穩想、生_ニ已度想。墮_ニ三無爲坑、若死若死等苦。已如_ニ敗種更不_ニ還生。智_レ醫拱_レ手、方_レ藥無_レ用。至_レ如_ニ涅槃能治、闍提_一。此則爲_レ易。闍提心_レ智不_レ滅。夫有_レ心者、皆當_ニ作佛。非_ニ定死人、治則不_レ難。二乘灰身滅智、灰_レ身則色非_ニ常住。滅_レ智則心慮已盡。焦_レ芽敗種、復在_ニ高原陸地。既_レ墮且_レ啞、永無_ニ反復。諸_レ教主所_レ棄、諸_レ經方_レ藥不_レ行。今則本佛智大、妙法藥良。色身不_レ灰、如_ニ淨琉璃。内外色像、悉_レ於_レ中現。令_ニ心智不_レ滅、開_ニ示悟_ニ入佛之知見。令_レ客作賤人、付_ニ菩提家業、高原陸地、授_ニ佛蓮華。其耳一時、聽_ニ十法界聲。其舌一時、隨_ニ二切類、演_ニ佛音聲、令_ニ一切聞。能以_ニ二根、徧爲_ニ衆用上。即是今經之力用也。

といひ、また卷六に

一切有_レ心、皆當_二作佛_一。闡提不_レ斷_レ心、猶有_二反覆_一、作佛何難。二乘灰滅。滅_レ智則心盡、灰_レ身則色盡。色心俱敗、其於_二五欲_一、無_レ所_二復堪_一。……今於_二法華_一、普得_二作佛_一、此希有事。最上醫王、變_レ毒爲_レ藥。能治_二敗種_一、無_レ心成佛。此則内外眷屬妙。

といひ、また『釋論』第百卷云、法華は祕密、般若非_二祕密_一。爲_レ不_レ明_二三乘作佛_一、『論云、如用_二毒爲_レ藥_一』といひ、或は『龍樹、於_二大智論中_一、歎_二法華_一、最爲_二甚深_一。』(並に卷十)といひ、龍樹菩薩は、般若・中觀を弘むと雖、畢竟しての内鑑は、「法華經」を以て、祕密最深の無上乘とせるものなることが示されてゐる。だが天台は、龍樹の壽量品觀に就いては何の引く所なく、却つて天親菩薩を引いてゐるのである。すなはち「法華文句」(卷九)に、壽量品を釋して、僧叡・道朗・慧觀・道生等が法身を以て釋し、光宅法雲等が神通延壽の應身を以て解かんとせるを排し、一身卽三身、三身卽一身、三身卽一の如來。文會義便に従つて特に中心を立つれば、『上冥下契正在報身』にして、『法華之前、亦明_二三圓如來者_一、同是迹中所說耳。發迹顯本三如來者、永異_二諸經_一』ところの無上の佛身なりとする時

論云、示_二現成大菩提無上者_一、示_二三種菩提_一。一、應化菩提、隨_レ所_レ應_レ現、卽爲示現。如_二經出_二釋氏宮_一故。二、報佛菩提、十地滿足、得_二常涅槃_一。如_二經我實成佛已來、無量無邊劫_一故。三、法佛菩提、謂、如來藏性淨涅槃不變。如_二經如來如實知見三界之相故_一。經具_二其義_一、論出_二其義_一。不_レ作_二上釋_一、寧會_二經論_一耶。

と説いてゐる。けれど天親菩薩は、その「法華論」において、二百以上の法門を開かれてゐるが、就中一項目中

最も多くの語を費せるものは、實に天台が「文句」に引ける、十無上の中の第八の成大菩提無上の法門である。今その全文を引けば

八者、示現成大菩提無上故、示現三種佛菩提。一者、示現應佛菩提、隨所應見而爲示現。如經、皆謂如來出釋氏宮、去伽耶城不遠、坐於道場、得成阿耨多羅三藐三菩提故。二者、示現報佛菩提。十地行滿足、得常涅槃證故。如經、善男子、我實成佛已來無量無邊百千萬億那由他劫故。三者、示現法佛菩提。謂如來藏性淨涅槃常恒清涼不變等義。如經、如來如實知見三界之相。乃至不如三界見於三界故。三界相者、謂衆生界即涅槃界。不離衆生界有_レ如來藏故。無有_レ生死若退若出者、謂常恒清涼不變義故。亦無在世及滅度者、謂如來藏眞如之體、不離衆生界、不離衆生界故。非實非虛非如非異者、謂離四種相。四種相者、是無常故。不_レ如三界見於三界者、謂佛如來能見能證眞如法身、凡夫不見。是故經言、如來明見無有_レ錯謬故、我本行菩薩道、今猶未滿者、以本願故。衆生界未盡、願非究竟、故言未滿。非謂菩提不滿足也。所成壽命復倍_レ上數者、此文示現如來命常、善巧方便顯多數故。過_レ上數量不可數知。我淨土不毀而衆見_レ燒盡者、報佛如來眞實淨土第一義諦之所攝故。

とある。嘗て清水梁山師は、その「法華經概論」において、天親は法身正意、天台は報身正意、日蓮は應身正意と説き、「法華論」「法華文句」「御義口傳」を以て之を證せんとせられたが、而かも天親の此の文を見るに、決して法身正意とすることは出来ないのである。何となれば、此の三種菩提の、應報二佛は初めに略説し、法佛菩提はや、廣説してあるが、その法佛菩提の文は、『是故經言、如來明見、無有_レ錯謬故』までで、以下の『我本行菩薩

道・今猶未盡者……非謂菩提不滿足也」は因行の本願に約し、『所成壽命、復倍上數……過上數、不可數知』は報應の化物に約し、而して最後の『我淨土不毀而衆見燒盡者、報佛如來眞實淨土、第一義諦之所攝故』は常在靈山の本佛を以て、報身なりと結論してゐるに齊しいのである。されば天台はこの他、十七名・十三甚深・七喻・三平等・十無上、乃至、四種聲聞等々、多く天親を依用して、或は『彼論解佛經、今疏冥符三聖、可謂與修多羅・優婆提舍皆合也』といひ、或は『論與今、義相應』といふ等、天親菩薩は、『外適時宜』邊において、瑜伽・唯識を説くと雖、その内鑑は、龍樹と同じく、『法華經』を以て、眞實無上乘となすものとしてゐることが暗示せられてゐる。

此の一小篇は、溯つて龍樹・天親の兩大士の「法華經」觀は、果して天台大師の解するが如く、「法華經」を以て、無上乘と爲せるものとすべきや否やを概觀せんとするものである。

三

龍樹菩薩の撰述の漢譯は、「大智度論」「中論」「十二門論」をはじめ、「十住毘婆沙論」「十八空論」「壹輸盧迦論」回諍論」及び分別明菩薩の釋せる「般若燈論」比丘自在の釋せる「菩提資糧論」等があるが、就中、「大智度論」は「小品般若」の釋論とはいへ、その内容は寧ろ大小乗の通申論ともすべきほど廣博なものであるから、それにおゝて菩薩の「法華經」觀を見るを、最も妥當とすべきが如くである。

「大智度論」は、もと全譯せば千卷に及ぶべきを百卷となしたとせられてゐるから、その本經たる「大般若經」

の廣博なることは、論中におのづから示されてゐる。すなはち論卷四十六に、諸大乘經を引例して、

所謂、本起經・斷一切衆生疑經・華手經・法華經・雲經・大雲經・法雲經・彌勒問經・六波羅蜜經・摩訶般若波羅蜜經、如是等無量無邊阿僧祇經。或佛說、或化佛說、或大菩薩說、或聲聞說、或諸得道天說。是事_二和合皆名_一摩訶衍。此諸經中、般若波羅蜜最大。

と、般若波羅蜜經が諸の佛經中の最も大部の經なることをいひ、更に此の「摩訶般若波羅蜜經」のみが般若波羅蜜なるにあらず、諸餘の善法はみな般若波羅蜜の中に入るべきものであり、その場合には「法華經」もまたこれ般若波羅蜜であるとして、第五十七には

諸餘善法、入般若波羅蜜者、是諸餘經、所謂、法華經・密迹經等十二部經中、義同般若者、雖不名爲般若波羅蜜經、然義理即同般若波羅蜜。

といつてゐる。彼の「法華」分別功德品に、一念信解の功德は、八十萬億那由他劫の間、前五波羅蜜を修行せる功德にも優ると説く時、特に般若波羅蜜を除くとせられてゐるのは、蓋し「法華」もまた般若波羅蜜の一なるに因るのであらう。故に深般若波羅蜜は、佛母の實相、成佛得道の捷疾路、三世諸佛は、みな此の中より出づるとし乃至、聲聞の爲めの説法も、またみな般若を讚するものなりとして、第七十九には、左の如くいつてゐる。

是深般若法藏、是十方三世諸佛母、能令人疾至佛道。如經中說、三世諸佛皆從般若得。乃至爲聲聞人說法、其中皆是讚般若事。

而かもまた、斯の如く廣義に般若を見る時は、おのづから大別して二種の般若を出さざるを得ざるに至る。故に

論の第三十四に、經の『我當於三菩提樹下坐、四天王天乃至阿迦尼吒天、以天衣爲座者、當學般若波羅蜜』を釋する下に問答していふ。

問曰、何以但說諸天敷衣、不說十方諸大菩薩爲佛敷座。諸菩薩等、佛將成道時、皆爲佛敷座、或廣長一由旬、十百千萬億乃至無量由旬。高亦如是。此諸寶座、是菩薩無漏福德生。故是諸天、目所不見。何況手觸。十方三世諸佛、降魔得道、莊嚴佛事、皆悉照見、譬如明鏡。如是妙座、何以不說。

答曰、般若波羅蜜有三種。一者、與聲聞菩薩諸天共說。二者、但與十住具足菩薩說。是般若波羅蜜中、應說菩薩爲佛敷座。所以者何。諸天知佛恩、不及二生二生諸大菩薩。如是菩薩、云何不以神通力而供養佛。(而)是中合聲聞說、是故不說。

また第四十一に

般若波羅蜜有三種。一者共聲聞菩薩合說。二者、但與諸法身菩薩說。爲雜說故、命須菩提爲首、及彌勒・舍利弗・釋提桓因。

また第七十二に

般若有三種。一者、唯與大菩薩說。二者、三乘共說。共聲聞說中、須菩提是隨佛生。但與菩薩說時、不說須菩提隨佛生。何以故、法性生身大菩薩、是中無有結業生身。但有變化生身、滅三毒出三界、教化衆生、淨佛世界。故住世間、此中都無一切聲聞人。

とある。即ち般若波羅蜜を二種に大別し、上乘と共なる般若波羅蜜を『共般若』といひ、獨り菩薩の爲めに説く

般若波羅蜜は、これを『不共般若』といつたので、此の場合、二乗・菩薩・諸天を共じて説く『共般若』は、すなはち「大品般若」等の諸部の般若であるが、いはゆる『不共般若』の例は、論の第三十三に、

佛爲諸大菩薩、說不可思議解脫經。舍利弗・目連在佛左右而不_レ得聞。以_レ不_レ種_レ是聞三_レ大乘法_レ因緣_レ故、譬如坐禪人入一切處定中、能使一切皆水皆火、而餘人不_レ見。如不可思議解脫經中廣説。

とある如きもので、此の「不可思議解脫經」は「華嚴經」の別名とせられてゐる。「法華經」も名は異なるが、般若波羅蜜の中であるとすれば、それは『共般若』に屬すべきものか、『不共般若』に屬すべきものか。龍樹菩薩は、果していづれに扱つてゐるであらうか。これ當然起るべき問題でなければならぬ。何となれば後に支那華嚴宗の諸師の如き、華嚴・法華を同じく一乗と爲し、「法華經」は二乗と同共せるが故に、『同教一乗』、「華嚴經」は二乗と同共せざるが故に、『別教一乘』なりといへるが如き、此の『共般若』『不共般若』の扱ひに類似せるところがあり、惑ふ者のある處れがあるからである。

四

「智度論」第百に、經の囑累品に、般若波羅蜜を、阿難に囑累せられたるに就いて、四番の問答がある。其の第二番問答以下は、此の問題に就いて、相當明瞭なる答を暗示するかの如くである。まづその第二番の問答にいふ。

問曰、阿難是聲聞人、何以以般若波羅蜜囑累、而不囑累彌勒等大菩薩。

答曰……彌勒等諸大菩薩、佛滅度後、各々分散、至_二隨所_レ應_レ度衆生國土。彌勒還_二兜率天上_一、毗摩羅結・文殊師利、亦至_三所_レ應_レ度衆生處。佛又以_三是諸菩薩、深知_レ般若波羅蜜力、不_レ須_レ勞囑累。阿難是聲聞人、隨_二小乘法_一。是故佛殷勤囑累。

「大般若波羅蜜多經」は大乗の經である。何故に諸の大菩薩に付囑せずして、阿難尊者に付囑せらるゝか。此の疑問に對して、諸の菩薩は、釋尊の化導を扶くるために娑婆世界に來れるも、佛の涅槃の後は、各またその應化すべき處に往いて其の化を垂れねばならぬ。「大般若波羅蜜多經」は、二乗の人須菩提を首めとして、よく之を用ふることを得る。故に阿難に付囑したまふ。且つ菩薩は深く般若波羅蜜の力を知り、おのづから之を護念する。勞はしく囑累するを須ひないが、阿難等の聲聞の人は、もと小乗の人なるが故に、大乘の般若に於いて心難かる_{（ハヤカ）}ところあるを免れぬ。此の故に囑累すといふのである。そこで、然らば何故に、法華經及び諸多の大乗經は、菩薩に囑累せられてゐるか、第三問答が來る。いはく

問曰、若爾者、法華經及諸餘方等經、何以囑_二累喜王_{（等）}諸菩薩等_一。

答曰、有人言。是時佛說_二甚深難信之法。聲聞人不_レ在。又如_三佛說_二不可思議解脫經_一、五百阿羅漢、雖_レ在_二佛邊_一而不_レ聞。或時得_レ聞而不_レ能_レ用。是故囑_二累諸菩薩_一。

此の答の中に三義がある。第一は、聲聞、座に在らず、すなはち聞くことなきが故に、付囑せられる筈はない。第二は、聲聞、座にあれども、聲の如く啞の如く、何等聞くところがなかつた。これまた付囑せられる理由がない。以上二義は、「華嚴經」の如きが直接の例である。第三は、聞くことを得たるも、用ひること能はずとある。

聞くことを得たるは、聲聞の在座を證し、且つ解悟するを得たるを示す。而も用ひること能はざるは、『甚深難信之法』なるを示し、かくの如き法こそ、「法華經」なることが暗に示されてゐる。こゝにおいてか、第四の問答に入つて、それを今一層明確にせんとするのである。論にいふ。

問曰、更有何法、甚深勝般若者、而以般若、囑累阿難。而餘經、囑累菩薩。

答曰、般若波羅蜜、非祕密法。而法華等諸經、說阿羅漢受決作佛、大菩薩能受持用。譬如大藥師、能以毒爲藥。復次、如先說、般若有三種。一者、共聲聞說、二者、但爲十方住十地大菩薩說。非九住所聞、何況新發意者。復有九地所聞乃至初地所聞、各々不同。般若波羅蜜、總相是一、而深淺有異。是故（此經）囑累阿難、無咎。

と。「般若波羅蜜多經」の祕蜜の法ならざること。廣義の般若波羅蜜中においては、淺露の法なることを説き、さうらば、いかなる法が甚深なること般若に勝るゝ法ぞと求めて、「法華經」等に阿羅漢が佛の記別を受けて成佛を決せるは、眞の甚深祕密の法であつて、聲聞其の座に在り、また具さに之を聞かといへども、之を用ふること能はざるは、勸持品に他土弘經を誓へるも、此の土の弘經は堪へずとして之を避けたるに明かである。この故に佛、「法華經」を聲聞に囑累せずして、菩薩に付囑したまふのであるとの義、ここにおのづから示されてゐる。而して以下に、般若波羅蜜に、『共・不共』の二種あることを重説し、その不共においても、十地の所聞乃至初地の所聞、十住の所聞乃至初住の所聞等々の深淺の差別重々あることを説き、今の「般若波羅蜜多經」は、『共般若』にして、而かも聲聞また用ふことを得るの般若なるが故に、之を阿難に囑累するに咎なきなりと結してゐる。

以上の問答に依るときは、「法華經」は、「共般若」なりや、「不共般若」なりやといふに、「法華經」は聲聞の座にあるに約すれば「共般若」の如くであるが、實はその聲聞を化して悉く菩薩としたものであるから、經にも「教菩薩法、佛所護念」とも、「於諸菩薩中、正直捨方便、但說無上道」ともある。故に上引の論文に「法華經」等を何故に喜王等の諸菩薩に囑累するやの答へに、「佛說甚深難信之法」と擧げ、その下に、聲聞の不在座と、在座といへども如聲如啞と、在座得益すといへども用ひる能はざると、三種を擧げられてゐる。而して「法華經」は其の第三に當ることは、論文既に明かである。すなはち龍樹菩薩に依れば、「法華經」は聲聞在座得益の形は「共般若」の如くであるが、その聲聞は直ちに肉身の菩薩として、法身の菩薩と同じく、唯一法味の得益を受くるがゆゑに、實質は唯菩薩法の『不共般若』の如くである。聲聞共に聞いて得益するゆゑに『不共般若』といふべからず、聲聞みな菩薩と化するがゆゑに『共般若』といふべからず。然らば結論して何といふべきであらうか。龍樹における「法華經」の資格は、この下において決せられねばならぬ。

五

論文の囑累を論する終りの『復次』以下の如くむば、龍樹菩薩は、『不共般若』の中には、十地の菩薩の所聞は九地の所聞に非ず。九地乃至初地おの／＼其の境界の所聞あることをいつてゐる。さらば、「法華經」は甚深難信の法として、いかなる菩薩の所聞であるかを考ふるに、論の第九十三に云ふ。

佛法於五大不可思議中、最第一（不可思議）、今言漏盡阿羅漢、還作佛（是）唯佛能知。論議者、正可論

其事、不能測知。是故不應戲論。若求得佛時、乃能了知。餘人可信、而不能知。

「法華經」に説けるが如き阿羅漢の成佛は、唯だ佛のみの所知であつて、論議者の測知し得べき分際ではない。佛地を求め得たる時、乃ち能く了知することができる。餘の等覺十地の菩薩も、たゞ信すべきものにして、彼等の慧を以て知るべき境界ではないといふのである。

何故に阿羅漢の成佛は、斯の如く不可思議なるか。唯これ佛の境界にして、菩薩の境界にあらずとせらるゝか蓋し『心佛及衆生、是三無差別』、心よく佛となり又よく衆生となる。若し心あるものは聞提もなほ難しとしな。阿羅漢は心を滅無してまた生ぜざらしむ。これその最も治し難きところ。法華ひとり能く治す。菩薩これを受持し用ひて弘通に堪ふるも、聲聞は自行にこれを受持し得るも、弘通においては受持し用ふるに堪へない。何となれば、聲聞は「法華經」において、菩薩と同じく一乗教に歸して自行に之を用ふるも、長く孤調解脫に慣れて、化他の難行に練れない。然るに此の「法華經」は、『如來現在、猶多怨嫉、沉滅度後』とあれば、聲聞之を用ひて他を化する力なし。故に此の土の付囑に預らないのである。

元來、『共般若』と、『不共般若』との目は、聲聞と菩薩とを異るものと認めての立名で、根性の不融よりいはるゝものである。然るに今の「法華經」は、敗種・焦芽・破石・深坑とせられたる聲聞をして、化して菩薩とならしめた。すなはち『共般若』、『不共般若』の目を超えしめ、唯一甚深不可思議の佛般若に開顯せしめたもので、『共般若』、『不共般若』を止揚せる經典なることを暗示せるが如くである。而して更にそれを證據立て得るものは、この「大智度論」における佛身觀である。

されば論の第三十三に、經の『復次舍利弗、菩薩摩訶薩、欲レ在一切聲聞辟支佛前、欲レ給侍諸佛、欲レ爲諸佛內眷屬、欲レ爲大眷屬、欲レ得淨報大施、當學般若波羅蜜』を釋する下に、諸佛の給侍、內容屬・大眷屬を論じていふ。

欲レ爲諸佛給使者、如釋迦文佛、未出家時、車匿給使、優陀耶戲笑、瞿毗耶、耶軌陀等諸姪女、爲內眷屬。出家六年苦行時、五人給使。得道時、彌喜羅陀、須那利多羅、阿難、密迹力士等、是名內眷屬。大眷屬者、舍利弗・目連・摩訶迦葉・須菩提・迦梅延・富樓那・阿泥盧豆等諸聖人、及彌勒・文殊師利・毘陀婆羅、諸阿毗跋致、一生補處菩薩等、是名大眷屬。

復次、佛有二種身。一者、法性生身。二者、隨世間身。世間身眷屬、如先說。法性生身者、有無量無數阿僧祇一生補處菩薩侍從。所以者何。如不可思議解脫經佛說、欲生時、八萬四千一生補處菩薩、在_レ前導菩薩在_レ後而出。譬如_中陰雲籠_レ月。又如_レ法華經、說_レ從_レ地踊_中出菩薩_上等、皆是內容屬大眷屬。

「法華經」は、其の阿羅漢成佛の説、すでに『共般若・不共般若』を止揚統一してゐるのみならず、其の教主またこれに依れば、『共般若』の隨世間身と、『不共般若』の法性生身とを止揚統一してゐるのである。すなはち迹門は隨世間身の佛陀であつて、その迹門隨世間身の佛陀に即して、本門の法性生身の佛陀が顯はれてゐることは迹門の説が、二乘と共に『共般若』の形に即して、二乘即菩薩となり、但菩薩の『不共般若』の義を成すと同一である。而してその『不共般若』の佛なる法性生身において、「不可思議解脫經」即ち「華嚴」の説相と、「法華」涌出品の説相とを示し、おのづから此の二者の勝劣を表はしてゐるのは、さきに菩薩の五十二位の法門を説

く『不共般若』に對し、たゞ佛のみ能く知り、餘人の了知すべからざる、阿羅漢成佛を以てして、おのづから經の優降を表はしてゐると、同一揆ともいふべきではないか。

かくの如く解し來れば、天台大師が、二乗作佛と久遠實成とを擧げて、以て「法華經」の眉目と爲し、一代諸經の歸結とせることは、龍樹菩薩の「大智度論」の思想と、最もよく符契せるものなることが了解せらるゝのである。

六

つぎに、天親菩薩の「法華經」觀は、既に「法華經論」が漢譯せられてゐる。釋經論としてはこの外「無量壽經」「金剛般若經」「十地經」「遺教經」「涅槃經」「發菩提心經」「勝思惟梵天所問經」「文殊師利問經」「寶鬘經」「轉法輪經」等の釋論。通申論としては、「攝大乘論釋」「中邊論」「俱舍論」。別申論としては「唯識論」「佛性論」等が現存してゐるが、就中、「無量壽經論願生偈」の信仰的なると、「妙法蓮華經靈波提舍」の無上法門を骨張してゐるのは、最も著しい特色あるものである。何となれば、他の諸論においては、かくの如き信仰的の文辭と、かくの如き法門光揚の積極的なるを見ないからである。

概していへば、他經の釋論は、其の經の説相を讚歎して、之を種々に分別開示し、或は領解を深刻ならしめ、或は依行に資益あらしめてゐるものであるが、決してそれを以て、全佛教の最勝法門なることを示せるものとはしてゐない。最も特色多く信念的光彩深き「無量壽經論願生偈」においても、また爾りである。然るに獨り「法華

「經論」は、序品を釋せる七成就の中の、第一・第二は、單に通序を釋せるものに過ぎず、第三の「欲說法時至成就」は、經の「爲諸菩薩、說大乘經名妙法蓮華、教菩薩法、佛所護念」を釋せるものであるが、此の下において、先づ有名なる十七名を列ねて、此の經が佛の最上祕密の法門なることを、各面から明かにしてゐる。論に云く。

如來欲說法時。至成就者。爲諸菩薩。說大乘經。故。此大乘修多羅。有二十七種名。顯示甚深功德。應知。何等十七。云何顯示。

一名無量義經。成就字義故。以此法門。說彼甚深法妙境界故。彼甚深法妙境界者。諸佛如來最勝境界故。

二名最勝修多羅。於三藏中。最勝妙藏。此法門中。善成就故。

三名大方廣經。無量大乘門。於其中。善成就故。隨順衆生根。住持成就故。

四名教菩薩法者。以下爲教化根熟菩薩。隨順法器。善成就故。

五名佛所護念者。以下依如來有此法上故。

六名一切諸佛祕密法者。此法甚深。唯佛知故。

七名一切諸佛之藏者。如來功德三昧之藏。在此經一故。

八名一切諸佛祕密處者。以下根未熟衆生。非受法器。不授與故。

九名能生一切諸佛經者。聞此法門。能成諸佛大菩提一故。

十名一切諸佛之道場者。以此法門。能成諸佛阿耨多羅三藐三菩提。非餘修多羅一故。

十一名一切諸佛所轉法輪者、以此法門、能破一切諸障礙。

十二名一切諸佛堅固舍利者、謂如來眞實法身、於此修多羅、不敗壞故。

十三名一切諸佛大巧方便經者、依此法門、成大菩提已、爲衆生說天人聲聞辟支佛等諸善法故。

十四名一乘經者、以此法門、顯示如來阿耨多羅三藐三菩提究竟之體。彼二乘道、非究竟故。

十五名第一義住者、以此法門即是諸佛如來法身究竟住處故。

十六名妙法蓮華經者、有二種義。何等二種。一者出水義。以不可盡、出離小乘泥濁水故。又復有義

如彼蓮華、出泥水。喻諸聲聞、得入如來大衆中坐、如諸菩薩坐蓮華上、聞說如來無上智慧清淨境界、得證如來深密藏。二者華開義。以諸衆生、於大衆中、其心怯弱、不能生信、是故開示諸佛如來淨妙法身、令生信心故。

十七名最上法門者、攝成就故。攝成就者、攝取無量名句字身、有頻婆羅阿闍婆等舒盧迦故

蓋しこの十七の名は、菩薩が此の「法華經」の法門より歸納して命名せられたるもので、經そのものには、たゞ「無量義經」と「妙法蓮華經」との二名あり、他の十五名は悉くみな義立である。それゆゑに此の十七名そのものには、菩薩の「法華經」觀が、おのづから顯はれてゐると認めて、毫も差支へないのである。すなはち菩薩が、此の「法華經」こそ、全佛敎中の最勝法門なることを骨張してゐるところの、第一の關門ともいふべきものである。就中、『爲諸菩薩、說大乘經』の經文を標出して、まづ二乗の存在を認めず、二乗を悉く菩薩と化したる此の經の眞相を明かにし、而して「智度論」が、阿羅漢の受決作佛は、唯佛のみ知らしめず所、餘人は信す

べし、佛に至つて則ち知らんと爲せるを、此の論には、第六名において、『此法甚深、唯佛知故』とせるは、最も注目すべく、第一名には、『諸佛如來、最勝境界』とし、第十二名には、『如來眞實法身』とし、第十四名には、『如來阿耨菩提究竟之體』とし、第十五名には、『如來法身究竟住處』とし、かくの如き果佛自證の教法なるが故に、根熟の爲めに説き(第四名)。不熟の者の爲めに説かず(第八名)。これ三藏中、最勝妙藏(第二名)、無量大乘門中の諸善、天・人、聲聞・辟支佛等の二乘人天の諸善、みな此の中より流出す(第三名・第十三名)。たゞ如來によりてのみ此の法は在り(第五名)、如來の功德三昧の藏、みな此の經に在り(第七名)、此の法門は、聞けば能く諸佛の大菩薩を成じ(第九名)、能く一切の諸の障礙の事を破す(第十一名)、能く諸佛の阿耨菩提を成ずるは、たゞ此の法門にして餘の修多羅に非ず(第十名)。これ無量法界の有ゆる善法を攝め、頻婆羅・阿闍婆・等の舒盧迦あるに至る最勝法門なり(第十七名)とし、以上の十六名において、此の經の體用の功德を明してゐるが、未だ其の宗要を明してゐない。第十六名の妙法蓮華經において、出水と華開の二義を以て、宗要を明してゐる。其の出水の義は、諸の聲聞が、小乗の泥水を出で、諸の菩薩と同じく、蓮華の上に坐し、如來無上の智慧清淨の境界を説くを聞き、如來の深密藏を證するを得とは、迹門の二乗作佛たるは明かであつて、その『得證』如來祕密藏」とあるは、論の方便品の釋の七種説成就の中の、『諸佛如來、能知彼法究竟實相故、言實相者、謂、如來藏法身體不變義故』とある、その『如來藏』即ち衆生心中の佛性をいふものなる故に、いはゆる迹門の開顯である。つぎに華開の義は、諸の衆生が、此の無上大乗の中に於いて、信心を生ずる能はざる怯弱のものゝ爲めに、諸佛如來の淨妙法身を開示して、信心を生ぜしむるが故にとある。此の華開の義は、嘉祥大師吉藏は、その「法華論

疏」(卷十一)に

二者、就華開義、喻者、就華開而實顯、如二乘教開、一乘理現。開示如來淨妙法身、令一切衆生得生淨信也。淨妙法身卽是經題妙法也。

と、『如來淨妙法身』を、是の經の題目を以て説いてゐるが、その題目は『一乘理現』で、法身常住の理に約せるものゝ如くである。また我が智證大師圓珍は、その「法華論記」(卷一)に、

衆生於大乘中、心怯弱不能生信者、三五・七・九、不知云何得無上慧。或疑或悔、信根未立。愚癡狹劣不能解此道。故曰衆生乃至不能生信故。此所以世尊啓此倒惑、四華六動開方便門。三反千涌示真實地。見不思議清淨法身。直成其信、生實相解。故曰開示如來淨妙法身、令生信心故。大師釋序竟、法雨之文、義兼本迹二故。今、出水在迹門、華開在本地。雖有傍正、義相互通、學者思之。

と、『四華六動、開方便門、三反千涌、示真實地』『出水在迹門、華開在本地』と、『開示諸佛如來淨妙法身』を以て、本門壽量の開顯とせるは、論文の意に如へるものであらう。何となれば出水の下では、『如來深密藏』と佛性に約し、華開の下は、『如來淨妙法身』と、明かに果上の妙法身に約してゐるからである。且つ經の分別功德品にも、『聞佛壽命長遠如是、乃至能生一念信解』と、壽量佛身の開示に依つて、信心を生ずることを説いてゐるのは、此の論文と相符するからである。

龍樹大士は、『法華』の二乗作佛を以て、『共般若・不共般若』を止揚統一せるものとし、また壽量佛身を華嚴の佛身と併舉して、暗に「法華」の壽量開顯は、隨世間身と法性生身を止揚統一せることを示し、迹本二門の宗

要を擧げて「法華」が「般若」「華嚴」を統一せる佛内證法たるを明し、今また天親菩薩も、開卷の十七名に、具さに「法華經」の體用を明らかにし、その宗要を明す時、出水・華開の二義を以て、迹本二門の間顯を擧げ、以て佛究竟内證の法門としてゐる。兩大士がかくの如く同一の歸結に入れるは、かの天台大師の『内鑑冷然』の語の徒設ならざるをおもはざるを得ないのである。

特に十七名の第九名において、「聞此法門、能成諸佛大菩提故」と、成佛が「聞經」に在るを示し、第十六名に、壽量佛身に對する「信心」を收めたるが如き、遙かに天台・妙樂、乃至、日蓮聖人に呼應する所、甚だ深しといふべきであらう。

七

天親菩薩の「法華論」の内容に入りては、論すべきこと多々あるが、今は之を略し、單に「法華論」のみならず、菩薩が「法華經」を以て、佛陀の最後歸入の法なりとするは、「佛性論」(卷四)に、三種の佛性と佛の三身を明す中に、法身の五相五徳、應身(通途の報身)の三徳、化身(通途の應身)の五種能を説き、應化佛出世の十四事を出したる下に、佛の説法の五因縁として左の如く説いてゐる。

爲五因縁。一、爲説無常・苦・無我・空・涅槃寂靜、由是此正說音聲、能令衆生於三有中、而生怖畏。二、生怖畏已、令入三乘聖道。三、入聖道已、生究竟涅槃心。爲破如此增上慢心故、說大乘法華等眞實法教、令諸衆生、捨本所執、攝取慈悲般若方便。四、攝已、於無上乘中、而成熟之。五、

成熟已、授其無上菩提道記。是爲化身事。

これに依れば、應化佛は、必らず、(一)四諦の法を説き、三有に怖れを生ぜしめて、(二)二乗の聖道に入らしめ(三)二乗道に入つて、これ究竟の涅槃なりとの心を生ずる故に、此の増上慢心を破する爲めに、「法華經」を説き彼等の但空涅槃の本執を捨てしめ、(四)無上乘の「法華經」において成熟し、(五)成熟せるは授記す。これ應化佛の定跡なりとしてゐるのである。

また無着菩薩の「攝大乘論」に對する天親菩薩の釋論は、陳の眞諦譯と、隋の笈多譯と、唐の玄奘譯と、三本現存する。就中、眞諦譯は概して詳悉であるが、論の終末近くに諸佛の五業といふことが論じてある。此に對する天親の釋は、隋唐二譯は釋なきに齊しきに、陳譯獨り詳密であるから、これ眞諦の釋の混入せるものでないかとの説もあるが、必らずしも爾か斷定し能はぬものがある。いはゆる五業とは、諸佛に五業あり、第一に救濟災橫業。盲・聾・狂等を救ふ。第二に救濟惡趣業。惡趣を出で、善道に入らしむ。第三に救濟非方便業。外道の非道を捨て、如來の正教に入らしむ。第四に救濟身見業。身見を離れしめて三界を超出せしむ。第五に救濟乘業餘乘に趣かんとする菩薩、及び不定種性(陳譯には未定種性)の諸の聲聞をして、安處して大乘の行を修せしむ。此の五業を一切諸佛の平等の業としてゐる。隋唐二譯には、第五業に對する天親の釋はない。而して「大乘莊嚴經論」等の一乗の十因に照らす時は、畢竟して第五の救濟乘業とは、不定性の菩薩と、不定性の二乗の爲めに、安處して大乘を修行せしむる業といふに歸する。すなはち「法華經」を説くことを意味する。故に笈多・玄奘兩譯に依つても、應化佛は必らず最後に「法華經」を説くことを示したるものなることは異らぬ。若し眞諦譯に依

る時は、救濟乘業とは、方便乘たる三乗を救濟し、悉く一佛乘に歸入せしむるをいふので、その天觀菩薩の釋文とせらるゝものは、左の如くである。

論曰、五、救濟乘爲業。諸菩薩、欲偏行別業、及未定根性聲聞、能安立彼、爲修行大乘故。

釋曰、此明眞實致力。乘有三人・法。人有大乘人、有小乘人。法有方便乘法、有正乘法。轉方便乘、修治正乘。故名救濟乘。……小乘說、聲聞若得信等五根、不名定根。以未得聖故。若得未知欲知等三根、則名定根。以得聖故。若至頂位、不名定性、以不免四惡道故。若至忍位、名爲定性、以不免四惡道故。若依小乘二解。未得定根性、則可轉小爲大。若得定根性、則不可轉。如此聲聞、無有改小爲大義。今依大乘一解。未專修菩薩道、悉名未定根性、故一切聲聞、皆有可轉、爲大義。安立如此大小乘人、令修行大乘。

この故に若し「攝大乘論釋」の眞諦譯に依れば、彼の唐譯の説一乗の十因なるものすら、決して不定性の二乗等の爲めのみ説かれたるものに非ずして、定根性の聲聞をしても、練根して菩薩たらしめ、悉皆成佛を説明されたるものなることを、左の如くに説いてゐるのである。(此の文は、唐譯の十因の、法性平等意樂の別義と化故の下にあるが、其の文は頗る要領を得なくなつてゐる。)

復次、於法華大集中、有諸菩薩。名同舍利弗等。此菩薩、得此意、佛爲授記、故說一乘。(法如平等意の別義第一。)

復次、佛化作舍利弗等聲聞、爲其授記。欲令已定根性聲聞、更練根爲菩薩、未定根性聲聞、令中直修。

佛道、由佛道般涅槃、如佛言、曰、我今覺了過去世中、已經無量無數劫、依聲聞乘般涅槃、欲下顯小乘非究竟處、令其捨小求大故、現爲此事。由如此義、故說一乘。

更にまた十因の究竟故の下には、一乘は無等無有上乘にして、此の乗出づれば、彼の乗は失没すと説いていふ。

論曰、究竟說一乘。

釋曰、若說三乘義。惟是一乘是乘、所餘非乘。若過此乘、無別行一故、餘乘有上、所謂佛乘。由此義故、若彼乘比此乘、此乘無等。彼乘失没、故名究竟。由如此義、故說一乘。

と。「法華論」には、「法華」を以て無上究竟乘、三乘及び人天乘みな此の中より出で、此の中に歸すとし、四種の聲聞を説き、退菩提心の聲聞と、應化の聲聞は直ちに投記し、決定と増上慢の二の聲聞は、「根未熟故、不與授記」として、根の未熟に約し、決して成菩提根性なき定性に約せず。故に「佛性論」に、『爲破如此增上慢心故、說大乘法華等眞實法教』といひ、次下に『於無上乘中、而成熟之』と『成熟已、授其無上菩提道記』と、熟不熟に約し、「攝大乘論釋」に、『令已定根性聲聞、更練根爲菩薩、未定根性聲聞、令直修佛道由佛道般涅槃』と、同じく決定聲聞の練熟をいつてゐるのである。

以上、「法華論」のみならず、「佛性論」「攝大乘論釋」に見るも、天親菩薩が龍樹菩薩と同じく、「法華經」を以て最後の究竟一乗とせることは、また否むべきところなきを覺ゆるのである。

|| 一一、二、一四 ||

民族的宗教の形態變化に就いて

——修驗道研究序説(一)——

村 上 俊 雄

文化は接觸と傳播、混淆と融和なしには發展しない。謂ふ所の固有の文化と雖も、文化の名に値する程の内容のものであるならば、それは已にどれ程か接觸融合によつて發達した特殊形態に外ならぬ。従つてある一つの文化現象を捕へて、そこから抽出し得られる諸々の要素を指摘し、これらを只漠然と素朴な姿に於いて羅列した所で何等その特質を示すことゝはならない。文化の具體相はその構成要素の根柢に存する醇化された要求や精神をば、一定の歴史の正しき動向に準據して發揮し、鍛錬し、而してこれが他の要素と調和して發展し、更に止揚したものである。

これを民族的宗教に就いて觀ても、そこには各種の要素が包含されてゐる。がその要素を只漫然と指摘して論ずる丈でなく、それらが歴史の動向に準據して働ける方途と、並びに、逆にその宗教の形態や性格から見て、それらの構成要素の如何なる性質と精神とが、その宗教全體に於いて如何なる役割を演じ、如何なる機能を持ち、

如何なる地位を占めてゐるかを歴史的に、具體的に究明しなければならない。

尤もこゝに民族的宗教と言ふ場合の民族なる意味は實は容易に規定し難い。近代資本主義の發展に従つて勃興した民族意識を基調とし、生産共同態としての國家的體制にまで統一された國民と言ふが如きものよりは、より前代的な、又より狹義なものを指す。今言ふ民族とは、人種言語歴史慣習等の同一を内容とすることは勿論ではあるが、歴史的に文化水準の近似性と社會的生活條件が比較的類同する人間の生活共同態の謂である。従つて客觀的現實的には政治的支配關係に於ける地位が同一で社會的存立の條件もほゞ同様の關係にある民衆と言ふ位の所に見當を置いてゐる。故に、かゝる集團的社會にはそれだけ特殊な社會的歴史的傳統があり、その傳統が宗教的觀念や思想に就いては勿論、現實の宗教的行事や慣習に於いても、一種共通の社會的迫力となつて働き、集團の成員は大體かゝる社會力の共通の影響下にある。即ち集團の成員の思惟と行動とが同様に拘束される如き社會である。故にこゝで言ふ民族的宗教とは強いて言へば民間庶民の宗教である。とは言へ、それは所謂民間信仰の如く民間に上着し、社會の裏面に固化した習俗と言ふが如きものではなく、常に時代の變遷と表裏して動く一般大衆庶民の宗教、乃至は上來述べた如き社會層の宗教と言ふが如きものである。

漠然たるの憾みはあるがかゝる意味での民族的な宗教は、ある方向に著しく特徴的な性格を以て具象する。かゝる性格具象をその事象的な内的必然關係に於いて捉へ、且つこれが一定の形態にまで發展するにいたつた史的變化と脈絡のあとを辿り、かゝる變化發達の中にあつて、或はそれに即して、不斷に働く所の恒存的作用を把握することは民族的宗教を理解する上に於ける第一課題でなければならぬ。何となれば、宗教に於ける發達とは、

ある一定の法則に従つて、内存せる力が外的條件の刺激下に繼續的に進行せしめる變化であると言ふ事が出来ると思はれるからである。

次に宗教形態と言ふ事に就いてであるが、これは簡單に論ずる事は出来ない。宗教形態に就いての詳細は近く別個の論題に移す考であるが、宗教に限らず、形態なる語は今日あまりにもしばしば、又あまりにも無内容に、不明確に、不用意に使用されてゐる嫌ひがある。宗教形態とは、例へば祈禱型の宗教とか解脱型の宗教とか稱する場合の型ではなく、又汎神論とか一神論とか言ふが如き宗教の種々なる類型を指すのでもない。宗教形態とは宗教現象の綜合的統一的なる把握を目指す吾々の立場に於いて、その事象的必然關係から、それが全體過程を究明せんとするものであつて、宗教が歴史のそれ／＼の現實面に働くその具體的なる全體過程の様相を指して言ふのである。具體的なる宗教の内容と表現と作用と、これが歴史に即して機能を果す場合の性格、即ち宗教現象の事象的に組織附けられた全體の様態こそ、宗教形態と呼ぶべきものであると考へる。即ち、宗教が動く場合、如何なる様態をとるか、宗教の性格が、全體的に如何なる特徴の様相を呈するか、その作用面作用態を動的に全體として握む立場から言つての宗教の姿であり、働きである。それは固化した外的な型や色々並べられる靜的な類型を指すのではない。然るに型態の字さへ用ひられて意味不明瞭の場合が可成り多い様である。

所で今考察せんとする民族的宗教としての修驗道の宗教的性格は、極めて複雑にして一義的には容易に規定し難い。尤もその教義體系や行事の系列、或は宗團的所屬關係等は比較的明確に把握することが出来る。がこれとて時代的變遷に對する顧慮なくしては殆ど意義を持たない。修驗の内容は勿論、その外貌も各時代によつて著し

く異なる様相を呈してゐる。故に縦にも横にも、一義的にのみその性格規定を行ふことは、やゝもすればその本質から逸脱するばかりでなく、永い間に亘つての歴史的变化の事實に忠實なる所以とはならない。とは言へ、方法与觀點にして過らないならば、やゝ統一的にその全貌を捉へることも強ち不可能の事ではない。故に今は修驗道構成の諸要素が時代的經過の中に、如何に混淆し變化し、終には一個独自の宗教生活の一形式とまで發展するにいたつたかを明かにすることによつて、修驗道形成の內的關聯を辿つて見度いと思ふ。

二

そも、宗教が進展し傳播するには種々の原因事情が伏在する。が、これを國家の支配的力との關係に於いて考察する時、宗教の持つ嚮導感化の力が原動力たることを前提として、宗教の側から言つて、次の如き四つの場合が分けて考へ得られるかと思ふ。即ち、

- 一、宗教がその持つ一定の理想目標に向つて、國家を大所高所から嚮導すること。
- 二、宗教が國家の動向や政策に従ひ、これに追隨はせぬまでも合流一致して進むこと。
- 三、宗教が社會、國家の矛盾缺陷を衝き、部分的にもこれが是正の志向を持つて進むこと。
- 四、宗教が人心の不安動搖開隙、特に人情の機微を捕へて進むこと。

の四つの場合であつて、これは相互に關聯するが、前の二者が、宗教と國家の直接關係として宗教政策や宗教制度の問題として現はれるに對し、後の二者は社會や民心に根を張つて、言はゞ現象的必然として現はれる。第

一は暫く措くとして、現代の如く國家の動向がある一定の方向を走る時、日本の民族意識を基調とした國家的な民族宗教は國家動向の線に沿ふて新展開を試みるであらう。かくの如きは第二の場合と言ふべきである。第三の場合には時代の歪曲を宗教的に是正せんとする志向が濃厚である丈に、かゝる志向が宗教の内容に亘つて具體的に反映し、第四の場合の如きは社會の裏面や人心の中に深く喰ひ入つて、特に社會的現象と見らるべき性質が最も多い。

民間に固定した信仰は言ふまでもなく、今言ふ民族的なる宗教の動向は、第二の場合の公認的な、又は公的な官符の宗教に對して、特に第三、第四の場合として特殊な性格を形成し、著しく庶民的性質を持つ。即ち、それは社會の缺陷に芽生へたものであるが故に、その動向が國家の動向とは別途に出で、又は國家統制の外に脱逸し、或はそれに追隨し得ずして取殘されて進む。後れたる大衆の宗教となるのはこの爲であり、時あつてか反支配的な傾向をとるにいたる事のあるのも亦この故に外ならない。且つその内容が人情の弱點と巧に結び付いてゐるが故に頑強なる固執性を持つ。かくして民族的な宗教の形態變化は第二の場合と對蹠的に考へられるものであり、従つて公の官符の宗教に對する庶民の宗教と言ふ意味が最も重くなつて来る。故に民族的宗教は、主として第三、第四の二様の適應過程の交錯によつて決定される。然らば修驗道はかゝる觀點よりすれば如何なる變化によつて形成されたのであらうか。それには先づ修驗の内容上の變遷に就いて説明するの要がある。

由來吾が國に發生した宗教は何れも神道的地盤の上に發生して民族精神の横溢せるものであるが、この民族精神を觸發し指導してこれに一定の内容と方向とを與へて進展せしめたものは、外來の宗教特に佛教の力である。

修驗道の發生も、已にある一定の段階に達してゐた吾が民族文化の一面たる信仰や風習が、外來宗教の刺衝と混淆とによつて變化したものであり、その異質的なるものへの發展であつた。即ち吾が民族が一定度の發達に於いて有した信仰は道佛等の外來的觀念と行事とによつて幾多の影響を受けて新しく組み立て更へられた。それは外延の擴大と内包の充實とをもちた。が勢ひそこには形質共に變容されざるを得なかつた。即ち山嶽宗教としてだけの修驗を見ても自然崇拜の一たる山嶽に對する考へ方や信仰には豊富なる道佛の内容が盛られ、否、道佛的に、別言すれば呪術宗教的に變化し、特に山嶽に關する行事は佛教に於ける修行の風と結び付き、次第にそれを整備充實發展せしめて、終には修驗をして特殊な意義を持つ一流の宗教形態にまで結成せしめたものである。而もかゝる特異な宗教形態の形成と發展は、それ／＼の時代と社會の推移に照應し、當代の支配的宗教の缺陷を衝いてゐる。

これを以下便宜上次の如く發生的地盤と外來的要素との混淆から論じて見たい。即ち、一、巫者の發生と活動。二、山嶽崇拜の發展。三、諸社奉幣や順禮の風。これら發生的地盤の上にもたらされた外來的要素として、四、頭陀抖擻の行。五、密教的な修行道場觀。六、宋學の精神的鍛鍊。をあげ、それ／＼の要素が互に混淆し變遷し行く事情をそれ／＼時代的關聯のもとに説明して行きたいと思ふ。

勿論この場合の發生的地盤と言ふのは最初に論じた如く、所謂固有のもののみではなく、それ自身已に外來の要素と融合發展して固有化してゐたものゝ稱である。故に發生的地盤と外來的要素と分けたのも、考察の便宜上のことであり、それは歴史に於ける文化の異つた二ツの種類乃至流れを指してかく言つたにすぎない。而もそれ

をたゞ單に發生と外來との文化の流れとして指摘する丈でなく、固有土着のものを喚び起し、新しい流れを必要として積極的にこれを取り上げて行く社會的事情を背後に見てである。

三

修驗道が民間に受け入れられた根本の力は、その呪術宗教的信仰にあり、修驗山伏の徒の活動も呪師又は巫者としてのそれであつた。然しそれら巫術的な習俗や呪術に對する信仰、並びに巫者や山伏の徒も、その源淵を尋ねれば遠くして古し。

氏族社會を基礎として發生したシャマニズムは他の宗教的觀念行事と均しく、氏族の成員を拘束して氏族社會を安定し統制する機能を持つてゐる。そして集團の一般成員以上に經驗を蓄積し、又は特殊の能力があると信ぜられてゐる氏族の長や巫者の類にこそ氏族集團にとつての重要事や突發的事象に就いての問題解決の手がかりが求められる。氏族の長は同時に祭司の長でもあつた。特にその集團の聚落的性質からすれば、偶然的な事情の變化さへ成員の興奮を容易に驅り立て得る。故に集團にとつての異變の起つた時、落付いた知性や洞察の代りには一種狂熱的な感情と夢想が働く。シャマニズムが力を發揮し、巫者が活躍するのはかかる時である。吾が國に古くから行はれた太占、龜卜、夢告、更に盟神探湯等は、何れもかかる集團の重要事件や衝動的異變に際してとられた方法であり、巫者が氏族の安寧と統制とのために荷はされた役割を果すための手段であつた。そしてその方法に基いて重大事は處理され氏族の秩序は保たれた。特に諸々の宗教的表象の拘束力と結び付いたかかる巫術に

對する民衆の信頼は愈々巫者の活動を必須的にさへする。

最初の血縁的關係から已に地縁的それにまで發展してゐた氏族の宗教も、氏族の變化と共に變化する。即ち民族的意識の崩壊とその存立を可能ならしめてゐた經濟的事情の變化は、地縁的氏族社會をも漸次崩壊せしめ、或はそれを結合統一して、次第に民族的な國家組織を發展せしめる。それにつれて各氏族の神や地方的な神々の間にも職能的分化と、その間相互の統一組織が行はれ變遷が起る。國家的統一のための修史の史籍たる紀記に見られる神の屬性の變化と神祇組織の統一は即ちこれである。かゝる神祇觀念の分化と發達と組織とは、やがて巫者の間にも、儀式的に公の國家的祭祀に於いて神祇に奉仕する者と、なほ社會の裏面や民間にあつて神を祭り、卜占、神託、祈禱等を事とする者との間に漸次明なる對立區別を生じて來る。即ち一方では國家的なシャマンの仕事は一部の有力なる氏族に獨占され、從來の巫者の系統たる中臣、忌部等、國家的祭祀に奉仕する一群の豪族が、祭政一致の中央政治の前面に進出して來るのである。これに反して、他方では國家の公の祭祀に與り得ない民間にとり殘された巫者の類が、在來の土俗の神や信仰に固執して民間に於いて有力強固なる地盤を固める様になる。

かゝるシャマンの分化發達の傾向に拍車をかけたものは佛教の新渡來である。已に隋唐の統一的大國家の下で鍛鍊されて豐なる國家的内容を持ち、絢爛たる各種の文化背景を背負つてゐた新渡來の佛教は、一面それ自身國家的統一事業を積極的に助成すると共に、他面その一切衆生皆成佛の理想や業因縁を説く新福音によつて、從來の氏族割據鬭争の弊風を制することに異常の力を振つた。社會の變革には制度組織の根本的改變と共に、從來の觀念の打破や前代的社會意識の崩壊を必要とし、なほ新事態を支持する新なる意識の醸成を不可缺の要件とす

る。佛教の世界的性質やその普遍的理想は當時の偏狭執拗なる氏族意識を打破するに恰好のものであつたし、又新なる意識として國家統一の事情を賛成した。加之佛教はそれ自身に國家的統一事業に直接有用な各種の文化財を併有してゐた。かゝるものであつたればこそ、時の爲政者に取り上げられ、篤き國家的保護の下に終には官符の宗教として制度化さへされたのである。

然しながら佛教もかゝる新銳の英氣の外になほ幾多の呪術宗教的英雜物をも併せ持つてゐた。これが又一つの大きな魅力であつた。國家の當路に對しても、一般庶民に對しても。即ち、國家の祈禱佛教として發達した各種の經典及びその信仰は特に前者に對して。大陸の俗信や道教と習合した神變不思議の信仰、靈驗の思想、神呪の功德、吉凶禍福の卜相等は特に後者に對して。何れも強大なる吸引力であつた。これらの中、特に招福除災の祈禱や小道巫術の療病が、佛道修行者達の一部の人々や、民間に取り残された巫者の職分の中に織り込まれ、こゝに吾が國在來の巫者と佛者の一部との間に一種の合體が出來上つた。内容的にこれを言へば、從來の土俗的神祇觀念及びこれと關聯する習俗信仰が、佛教の一部の思想と習合したものと見られよう。發生的に見た修驗者の起源は正しくかゝる一群の系統の中に求められ、修驗の思想的宗教的道統も亦かゝる源流に發してゐる。而もかゝる源流にまで溯り得る修驗的道統を永く存續發展せしめたものは、巫術や呪術に對する民族的な信仰の背景に外ならなかつた。それは民族の素質としての心理的傾向ではなく、何時の世にも現實的に惠まれない庶民や、おくれたる庶民の迷信に對する要求としての信仰上の背景であり、これが修驗道の宗教的地盤であつた。そしてこの地盤はそれ／＼の時代の爲政者の意圖と、特に各時代の支配的宗教の動向とその所在とによつて益々強められた。

然らばかゝる性質と傾向とを以て發展した巫者の宗教的勢力やその社會的活動は如何なる意義を有するか。かゝる巫者こそ修驗山伏の前身であつて、彼等が民衆の間に占める地位とその演ずる社會的役割は又修驗道形成の推進力となつて作用する。こゝに修驗道の性格を規定付ける有力なる一要因が存するのである。

國家的祭祀に奉仕する一群の巫者、官符の宗教となつた佛教、この二者に對して、民間に残つた巫者、在來の習俗と新來の佛教の一面たる呪術宗教的諸要素と結合した信仰、この傾向を異にする二群の巫者と信仰を對比して考へる時、事情は明となる。即ち、國家統一の中央集權的傾向は、宗教に就いても亦統制の強化となつて現れる、然し國家の強力にして急激なる宗教統制は、信仰の差異や特に國家に對するその機能の相違がもたらす所の統制上の弱點を誘致して宗教界を分裂せしめる。かくて後の二者は國家權力の直接的支配の外に立つ。かゝる國家統制の圏外にはみ出た宗教、時代の歩みに追隨し得ないあぶれた信仰、これが時代の不安と動搖、社會の矛盾と缺陷に乗じて跳梁跋扈する。

即ち當時は氏族制度が崩壞に瀕して社會不安が頂上に達し、新政府の樹立と言ふ一大轉換期であつた。

更に崩壞しつゝあつた氏族制度を一舉に打破して中央集權の強力なる國家的統一の事業をなし遂げた大化の革新も、土地制度の上には多くの矛盾を包含し、班田の制は漸次崩れて土地國有は早くも私有へと移行する傾向を辿つてゐた。革新の當初に於いてさへ、寺院は寺田を領有するの權利を與へられてゐた程である。かゝる土地の國有から私有への過程に於いて墾田の開發が盛となる。特に人口の増加、生産手段の發達、國家財政の膨脹は一定限度の歳入以上を期待し難い班田の制を破つてその捌け口を求める。かゝる矛盾と、前時代の殘存的存在たる

巫者、並びにこれを支持する民衆の信仰とが結び付く。而もこの場合民衆に對する直接的魅力はその呪術宗教的信仰内容にある。かゝる宗教が國家統制からの離脱をはかり、政府の意圖に對して否定的作用を演じ、時あつてか、それ自身反支配的運動と轉化し、少くともかゝる勢力と容易に結合し得る危険性あるものとして當路を最も惱ました。この間の消息は具體的に詳述するまでもない。たゞ项目的に列擧する丈でも、官寺の保護、寺院所有地の開墾、僧侶階級内に於ける身分上の分化、私寺の濫設、得度制度の紊亂、僧侶の行業規定、一般民衆の僧侶への熱望、宗教的浮浪の徒の氾濫等々。而して浮浪化し窮乏化する者に妄想と自棄と逃避とは附き物である。宗教的妄想が絶大なる力を振ふは當然である。妄說罪禍運動の進展、小道巫術による療病の流行、私道場の建立、群盜、奸亂の行爲、山野への聚集停住等。こゝに巫術的宗教者の活動と山林修行の風が必至的に方向づけられる。即ち古來の山嶽崇拜はかゝる宗教的社會的事情の下に山林修行となり、更に發展して所謂山嶽宗教を形成する。その過程は内容の性質上先づ分析的に究明されなければならない。

四

秀麗にして幽邃、巍々として聳ゆる深山高岳は驚異の念と神祕の感をそゝり、その雄大莊嚴を仰いでは崇高畏怖の念に打たれる。かくして山岳を神聖なるものとし、これを生命ある有情活物と考へる。最初は只漠然と物に即して、即ち、山と一緒に考へられてゐた即物的一如的な生命——活物は更に山の靈となる。即ち有情たる山の生命や活物たる山靈は山そのものとは別個に存在し得るものと考へられる。更に進むとそれは個別的に考へら

れ、某の山には某の神靈と言ふ様に特殊的に個別化し、終には最少限度ではあるが、自意識と意志とを持つ所の一種の人格的存在の觀念とまで發展する。かゝる個別化と人格化との結果は即ち山神の信仰を生み、かくして山嶽の崇拜へと導く。

極めて抽象的な右の敘述は單に文獻の上からのみでもこれを具體的に證示することが出来る。それを詳細に述べる暇はないが、高峰峻嶺や特に火山の多い吾が國では、山の神變靈異はその變化のまゝに畏敬せられ、或はそこに精靈神怪が籠るとして崇拜せられた。即ち、淺間山、三原山、阿蘇山等の火山には早くから一種の宗教的信仰があつたし、又その他の山も狩獵等の獲物から所謂山の幸を與へられ、灌漑の水を供給され、風雨を起す神體として祀られた。特に早くから農耕時代に入つてゐた上代日本人の經濟生活は山祇神や水分神を祀りて、或はこれを對象としての宗教的行事や山中での宗教的儀禮と關聯することなくしては進められ得なかつた。何となればその地理的事情や生産手段發達の程度からも、又耕作に於ける風雨雷霆等の自然現象の決定的重要性からも、自然は原始的農耕を左右するものであつて、それらの天體自然の氣象は山嶽を中心として起きる現象であるからである。葛木、大峯、熊野を始めとして、後に修驗の道場となつた諸國の山々はかゝる點からして元來の靈山としてあがめられ、早くから山神が祀られ、宗教的態度の對象として種々の宗教的儀禮の行はれた所である。

然しながら山嶽崇拜も直にそのまゝでは未だ所謂山嶽宗教ともならなければ、更に特殊の意義ある修驗と言ふ宗教生活の一形式とまではならない。單に山嶽の人間に惹き起す畏怖の情や只靈山を尊崇すると言ふ程度のものであるならばアニミズム的段階にすぎない。山嶽宗教としての修驗道が成立するためには、以上に述べた如き山

獄の威壓と迫力と神祕とがその根本となつてではあるが、かゝる自然と人間との間に惹き起こされる素朴な感情以上に、山獄の崇拜が生活事實や生産手段の關係の中に入り來り、且つそこにより熾烈な宗教的精神が働かなければならない。即ち山獄の神聖感の外に山獄崇拜が、先に指摘した如く、各地を巡歴して雨を名山大川に祈る諸神奉幣の政治的宗教的行事と結び付き、それが事實上の神佛の合體や行場の地理的關係から、佛教的な遍歴修行の宗教生活たる頭陀の行と混合して呪驗の證得を目指す如き宗教的動機が働き、又之が順禮の風ともなり、更に神道的な襖被の精神が密教的修法の方法の中に活現し、且つ密教の道場觀によつて整調され、なほ降つては宋學や禪宗の崇高な東洋的宗教觀自然觀によつて精神的鍛鍊を加へられる等、種々の過程を経なければならなかつた。かくの如くにして山獄崇拜に發した修驗道は特殊な意義と内容と方法とを持つ抖擻修行となり、山は心身練行の道場となつて後永く尊崇されたのである。

山林修行もかくの如き山獄崇拜の發展に於ける一過程に過ぎない。而して奈良朝末期からの山林修行は宗教的動機よりも經濟的な動機が強く、已に指摘したるが如く土地制度の矛盾を破つてその桎梏を脱せんとする窮乏化する農民の要求に應じ得る傾向を持つた宗教運動の一形態であつた。佛法の神呪に方術神仙思想の結合した巫術的乃至呪術的信仰及び巫覡の徒の活躍は、當代の安寧秩序を妨げ、農民の利益や要求と結び付いて反支配的勞力を結成するものとして禁止されたのである。とは言へ、修驗はかゝる直接の反支配的性質をのみ持ち續けたのではない。反支配的性質は庶民的性格の一部として時あつてか現はれる。宗教の庶民的性格としての必須條件は寧ろ功利と慾求に直接卑近に應じ得る効驗の思想と神變靈異に對する信仰を有すると言ふことにある。かゝる信仰

やかゝる信仰を背景とする一群の存在と活動とが、國家の主動的勢力との關係に於いて、或る時は國家動向の支持助長の役目を持ち、或る時はそれに對して否定的に働きかける。即ち、時の爲政者や國家的動向との關係に於いて反支配的性質は規定されるにすぎない。故に修驗山伏發生當初の事情はそのまま移して以て形成の途上又は形成後の機能に於いても全然同一なりとすることは出来ない。即ち、發生當初の性格機能を、その後の發展に於いても持ち続けるとは限らない。最初の發生的な基礎條件と、その後の發展を促して、これを支持し押し進めて行く要因とは常に必ずしも同一ではない。吾人が先に民族的宗教の變化の中にある恒存的要素と言へるものは、かゝる他者との關係に於けるものではなくて、それ自身が常に有する所の宗教的内容の性質を指したものである。尤も恒存的内容も他者との關係によつて變容あり、従つて機能も變化する。とにかくかゝる意味に於いては、所謂起源論と發達論とが同一根據によつてのみ律せられないと同時に、その機能も時代的變化に即應しなければ的確に把握出来ない。即ち宗教の性格規定は歴史を無視して只一義的にのみ機械的に規定する事は許されない。特に發生後の整備や發展には、事象に對する觀念理想がその重要な契機となる場合が多く、加之宗教の如きにあつては、行動上の儀禮並びに慾求と理想の方向が、主導的役割を演じつゝ、その内容形態を批判し鍛へ上げ引き上げて構成して行くことは注意を要する。前に擧げた外來的要素は特にかゝる觀點からの考察を迫られる。

然しながら全體として山林修行のかゝる宗教生活を押し進めた原因は、內的には眞言の宗教の中に含まれる自己矛盾の擴大破綻であり、外的には奈良朝僧侶の嚴重なる身分規定と、平安朝の支配的宗教の局部的偏在性、従つてその民衆への封鎖性にあつた。(未完)

佛教公傳と太子「篤敬三寶」に到る國史的事情（上）

堀 一 郎

目 次

I 序 論

一 題目の意義及び問題の範疇

二 問題の具體的所在

II 地盤的事情

一 本質的地盤

二 佛教の祭祀的攝受

III 國史的事情（受胎的必然性）

一 史的展開の序曲——（以上本號）

二 史的展開の終曲

IV 結 果 論

一 序 論

一 題目の意義及び問題の範疇

「佛教公傳」とは欽明天皇壬申又は戊午年と記録せらるゝ百濟國聖明王獻佛の史實と、其の公に傳來せられた

佛教公傳と太子「篤敬三寶」に到る國史的事情

る佛教が種々なる事情の下に公に、國家的に傳播したる事實を指すのである。而して其の當時に於て其の國家的傳來及び傳播に對應して國內的にも歴史的經過に伴ふ受容的なる諸事情ありて、此の偶然的獻佛が文化史的に極めて重要な必然性を生じたのである。されば其の國史的諸事情、即ち新しき佛教及び其の文化に對する國史的地盤及び前提史實の探究は佛教公傳の史的必然性を具體的に或る程度迄論證することでもある。

從來一般にかゝる必然性を日本佛教後來の發展の跡に求めて、或は「一大乗の國」と稱し「大乘相應の地」と自覺したるは既に早き時代に現れて居り、今日の日本文化史に關心と興味を有する者は何人も佛教の渡來が我國に取りて極めて重要な必然性を有したる事を否む者はないであらう。しかも其の必然性を考察し其の史的發展の跡を辿れば、此の前提としてかゝる必然が更に遠く深く宿命的な本質地盤と其の受容的準備とを國土内に育み居たる事を知るのである。我々は日本佛教の文化史的研究に入るに先ちて、こゝに佛教文化の河川が如何なる地勢風土の國に流入したるかを其の先件的國史々料によつて具體的に探究せんとするものであり、引いて我が日本佛教の特質的諸現象、諸條項に對する根本的なる豫備概念を發見し規定せんとするものである。

凡そ一個の精神文化が未知の國土に來りて其處に極めて本質的の根を張り花を開くには、其の國土の根柢に於て此の文化を受容し養育するに足る胎盤たばんの存在する事は疑ふ餘地がない。併しながら設ひ其の文化が對岸迄押寄せ、或は屢々侵入が企てられたにしても、其の胎盤に受胎能力が生じて居なければ、強烈な侵入は胎盤を破壊するか甚しく歪曲せしめる故に、別個の人爲的地盤に征服的に成長し、又は全然悲劇的な發達しか遂げ得ないであらう。

そこで我々は日本佛教が其の發展史的に示す極めて「自然」にして究竟的なる成果を逆前提として、續つて「佛教公傳の國史的事情」を論ずる場合にも、一方に地盤的なる事情と更にその歴史性ある受胎的なる事情との兩面より觀察の歩を進めなければならぬ。地盤的なるものは本來的本有的なものであり、受胎的なるものは社會的發展史的事實であつて、此の兩者の相關性に於て始めて文化史觀は成立するのである。

而してかくの如き史觀に關しては、國史的文化史的取扱ひの外に更に自然科學、例へば地球氣象學、民族地理學、海洋學、氣象人類學、又は人種學、民族學、土俗學より社會學、法制史學、經濟學、宗教學、神話學、國文學等々の全般的援助の下に綜合的に歸納せられねばならぬのであり、觀察、實驗及び資料の廣範圍な探究に従事して始めて立論し得られる所であるが、今はその方面の研究の成果を考慮に入れつゝも、極めて白紙的立場に出發して我々に殘されたる數個の資料を再検討し、從來餘り顧みられざりし重要な二三の點を留意強調するに過ぎないのである。

しかも考察及び證明の資料については、時代が頗る上代に遡る爲め、今日我々に許されてゐる「日本書紀」以下少數の根本史料とするものも、其の成立年時よりすれば考察對象の最も近いものですらも約一百年の距離を有するのであり、更に其の間には大化改新なる國家機構の大改變あり、加ふるに他に類例を求むる事乏しく、其の知識は少くとも「書紀」成立と目される養老四年若くは其の前後に於て集輯せられたる亂雜なる編年史料を以て最高の權威とし、其の整理と解釋に基いて立論せねばならぬのである。故に以下の論述は史料の根據よりすれば「中古史料より見たる佛教公傳の國史的事情」とでも題すべきであらう。しかも問題は極めて困難にしてデリケ

トであり、且つ諸部門に涉る爲め、觀察解釋に於て自ら誤解し、他より誤解せらるゝ虞れなしとせず、更に概論的法則的の誤謬、用語概念の不正確、不妥當なるものも少くないと思ふが、今はたゞ試論として考察の要旨及び二三の覺書を陳列するに過ぎないのである。切に讀者諸氏の公平なる批判と叱正を仰ぐ次第である。

二 問題の具體的所在

聖明王獻佛を機とする佛教公傳の歴史的事實については「日本書紀」は極めて金光明經なる見界を以て之れを待遇して居り、此事自體は書紀編纂者及び其の時代の人々の佛教の國史的必然性に關する偉大なる自覺と認識と識見とを示すものである。即ち

於諸法中、最爲殊勝。難解難入。

と云ひ、

此法生無量無邊福德果報。乃至成辨無上菩提。

と説き

祈願依情無所乏。(以上、書紀十九、舊國系本I三三一)

と述ぶるは奈良朝佛教の國家的根柢でもあり、民族性の佛教的顯現であるが、更に

果ニ佛所スナリノ、タツ記我法東ニツタヘトツ流ニ。(同前)

の記事に到りては、恐らくは印度人が西域を指し、或は西域人が支那を目して爲したでもあらう所の此のプロフ

エシーを單的に且つ斷言的に我國を究竟地と自覺したる重要な意義が存するのである。日本佛教と云ひ切れずとも、少くとも奈良朝佛教の根本的な「基線」の一は此の文化史的な必然性の認識自覺から出發してゐるのである。

然しながら、史料の忠實なる考察の結果よりすれば、史的事實としての欽明朝公傳に際して、かゝる宗教感情若くは動機の純粹性を認める事は出來ない。聖明王が天皇の勝善の徳と其の所用す彌移居の福祐を祈願して丈六の佛像を造りたるは欽明天皇六年九月の事であり、その信仰と意圖とを示すものではあるが、彼の獻佛が決して其れ自體神聖なる宗教遠征ではなくて、半島三國關係の急迫に伴ふ兵力懇請の一助として他の伎藝、物資、財資の貢獻と左したる差異を認め難いのである。従つて、少くとも其の獻佛に際して、朝廷が廟堂を二分して迄も其の採否を決定せねばならぬ程に緊迫せる事情が存在したとは正史の表面からは考へられない事である。欽明天皇が新來の佛像經論を前にして諮詢せられしは

西蕃ノ、シノ 獻佛シムル 相貌端麗ミカホキウキウ。全未ニ曾看イハヤブイナ。可不イハヤブイナ。(紀十九、同前)

の一語であり、單に佛像の相貌端麗なる事が禮拜の對象に關する重要な指摘であつたし、此の記事は當時の實際を或程度迄傳へてゐると思ふ。

然るに其の結果は既に史實の示す如く、崇佛排佛の兩派が殆んど天下を二分して相抗争し、欽明、敏達の兩天皇は殆んど朝令暮改、其の收拾に非常な辛勞を致された。しかも排佛派は武力に於て概ね崇佛派を壓倒したかにさへ見られる一方に、之を契機として佛像經論僧侶は陸續として將來せられ、其の信仰狀態も亦た牢固なるものありて、遂に崇佛派の勝利となり、三寶興隆の大詔が喚發せられたのである。

我々は此間の經緯を充分に考察し、更に崇排兩派の氏族の沿革及び其の國家生活上に於ける能力、特に此の新文化の爲めに選拔せられ、進んで功績を致したる諸部族の活動に留意して、欽明天皇前後を契機として、その時、その國に於ける新なる宗教文化に對する極めて複雑なる諸事情、強烈なる必然性の存せし事を知るのである。

聖德太子が「和」を以て日本精神の心髓となし、和の政治、和の國家社會理想を高揚せられた事は、現代の我々に對しても透徹せる先聖の讖言として反省と首肯の力強い迫力を要請せられて居るのであるが、しかも其の理想實現の根本條件の第一に「篤敬三寶」の語を掲げ給ふたのは極めて熟慮必然の結果であつたのである。此處に説かれる

則四生之終歸。萬國之極宗。何世何人非貴_レ貴_ニ。是法_ニ。人鮮_ニ尤_レ惡_ニ。能教從之。其不_レ歸_ニ三寶_ニ。何以直_レ枉。

(十七條憲法第二條、紀二十二、舊國系 I 三七七)

との訓示を熟視して、更に

以_レ和爲_レ貴。無_レ忤爲_レ宗。人皆有_レ黨。亦少_レ違者。是以或不_レ順_ニ君父_ニ。乍違_ニ于隣里_ニ。然上_レ和下_レ睦。諧_ニ於論_ニ。事。則事理自通。何事不_レ成。(同第一條、同前)

の語を顧る時、我々は太子が唯だ一蘇我氏に對する暗黙の反省要求や自己の信仰、新文化への憧憬を爲政者として發せられたと云はんよりは、寧ろ攝政として「和國建立」の熱意に燃え給ふ太子が、かく述べかく行ひ給はざるを得ない當時の強力にして切實なる國內的諸事情が存してゐたと考へられるのである。太子の太子たる所以の

ものは、他の偉人と同じく深く其の歴史的地盤に依り、其の必然の推移を廻りて拔本蹊源の政治を行はんとし給ふたに存する。私が「佛教公傳の國史的事情」を論ぜんとするのも亦た其の歴史的背景に廻りて事實を解明せんとするの意圖に外ならない。

二 地盤的事情

一 本質的地盤

日本民族性、或は我が精神文化の地盤とは何か。我々は此の問題を説く事によつて佛教公傳の地盤的なる事情即ち必然性に答へる事が出来る。

神代史を繙き、國史の發展史的文化史的考察に準據する限り、我が民族性の本質を大和[○]的[○]性[○]格[○]なりと論ずるはいみじくも聖德太子によつて「以和爲貴」と指摘せられ、奇しくも奈良朝末（續紀三十卷以後轉在）の人々によつて大倭[○]に[○]大[○]和[○]の[○]表[○]現[○]自[○]覺[○]の[○]生[○]じ[○]た[○]ると共に頗る根柢のある謂ひである。

日向族が日本列島に渡航せる以前に於て、如何なる民族的和合が行はれたかは既に語族學、人類學の領域であり、其の地理的、時間的、乃至は生活文化の分野に到つては今尙ほ模索の度を出でないのであるが、天孫降臨の前後に到りては天眞名井^{あまのまなひ}の約誓^{うけひ}を中心として出雲族との交渉が甚だ暗示的な物語として傳承せられて居り、更に神武天皇東征に際しても幾多の先住土族が皇軍の下に馳せ參じて、其處に等しく天皇の臣民となりて上代の國家社會を構成したのである。かくの如き大和的性格は

佛敎公傳と太子「篤敬三寶」に到る國史の事情

四六

言^{コト}向^{ムカフ}平^{ヤスシ}和^ニ 荒^{アラフ}夫^ハ琉^ル神^{カミ}等^ヲ 退^ヒ撥^ハ 不^レ伏^ス人^ヲ等^ヲ 而^{シテ}坐^ス 畝^ノ火^ノ之^ヲ白^ク橋^シ原^ヲ宮^ニ 治^メ 天^ノ下^ヲ一^ニ也^ト。(古事記中、傳二
十舊國系VII六九)

の一句にも伺はれる。即ち

兼^ニ三^ノ合^ニ以^テ開^キ都^ヲ。掩^ヒ八^ノ紘^ニ而^{シテ}爲^スレ宇^ト。(紀三、舊國系I九一)

の所以である。而して此の如實の成果は國家の民族的構成に求める事が出来るであらう。此の社會制度は極めて自然に發達したるもので、「書紀」によれば神武天皇は

自^レ我^ノ東^ニ征^シ於^テ茲^ニ六^ノ年^ヲ矣^ト。賴^リ以^テ皇^ノ天^ノ之^ヲ威^ヲ。凶^ノ徒^ヲ就^シ戮^ス。雖^シ邊^ノ土^ニ未^シ清^ク。餘^ノ妖^ヲ尙^レ梗^ト。而^{シテ}中^ノ洲^ノ之^ヲ地^ニ無^ク復^ス風^ノ塵^ト。誠^ニ宜^ク下^ニ恢^フ廓^ス。皇^ノ都^ニ規^ル中^ノ臺^ヲ。大^ニ壯^ク。而^{シテ}今^ノ運^ニ屬^ス此^ノ屯^ニ蒙^ル。民^ノ心^ニ朴^シ素^ト。巢^ニ棲^リ穴^ニ住^ス。習^ハ俗^ニ惟^ニ常^ト。夫^レ大^ニ人^ノ立^テ制^ス。義^ニ必^シ隨^フ時^ヲ。苟^シ有^リ利^シ民^ヲ。何^レ妨^グ聖^ノ道^ヲ。且^ニ當^テ披^キ拂^キ山^ノ林^ヲ。經^テ營^テ宮^ノ室^ヲ。而^{シテ}恭^ニ臨^ミ寶^ノ位^ニ。以^テ鎮^ス元^ヲ。元^ノ上^ニ則^シ答^シ乾^ノ靈^ヲ。授^ク國^ノ之^ヲ德^ヲ。下^ニ則^シ弘^ク皇^ノ孫^ノ養^フ正^ノ之^ヲ心^ヲ。(紀三、舊國系I九一)

との令を下し、國神事代主と三島溝櫛耳の女王櫛媛との間に生れし媛踏五十鈴媛命を以て正妃とし、行賞して大伴氏の遠祖道間命に宅地を築坂邑に賜ひ、その部曲大來目をして畝傍山以西の川邊の地に居らしめ給ふた。又

以^テ三^ノ珍^ヲ彦^ヲ爲^シ倭^ノ國^ノ造^ト。又^ニ給^フ弟^ノ猾^ヲ猛^ヲ田^ヲ出^シ邑^ト。因^リ爲^シ猛^ノ田^ノ縣^ノ主^ト。是^レ菟^ノ田^ノ主^ノ水^ノ部^ノ遠^ノ祖^ト也^ト。弟^ノ磯^ノ城^ノ名^ノ黑^ノ速^ヲ。爲^シ磯^ノ城^ノ縣^ノ主^ト。復^シ以^テ三^ノ劍^ヲ根^ヲ者^ヲ爲^シ葛^ノ城^ノ國^ノ造^ト。又^ニ頭^ノ八^ノ咫^ノ鳥^ノ亦^ニ入^リ其^ノ實^ノ例^ト。其^ノ苗^ノ裔^ノ即^シ葛^ノ野^ノ主^ノ殿^ノ縣^ノ主^ノ部^ノ是^レ也^ト。(紀三、舊國系I九

二—三)

とある如く、先住土族は或は國造となり、大部分は縣主として舊來の土地人民を領有する事を許されたのである。

開化天皇以前の御歴代天皇は多く磯城、十市等の縣主の媛を后妃とせられ、率先して部族和合の範を垂れ給ふた。更に物部氏、穗積氏の遠祖にして國神たる饒速日が先降の天神なりと認められし如く、天神國神は征服者對被征服者の對立感情を認める事が出来ぬ許りでなく、彼等の子孫は一括して神別氏族となり、その氏上たる伴造、地方にある國造は連の姓名を稱する者を最大氏族として夫々に直、造、首等の姓を稱して本宗家となり、之に族と稱する數支族を以て一族とし、その下に大伴氏に於ける久米部、物部氏に對する物部、中臣連に於ける中臣部の如き部曲を有して居た。部曲は夫々に土地を有する良（人民）の衆團單位であり、彼等は一又は數十地方に散在して其の所有地及び家人、使丁、奴婢等の私賤を隸屬せしめてゐたのである。賤は其の主の賣易使役に絶對服従すべきものであり、法的人格を認められて居らず、直接天皇に屬する人民ではない。朝廷に屬するものは後代の御名代部、御子代部、屯倉があり、又祭祀儀禮の祭具その他に奉仕する例へば玉作部、春米部、山守部、酒部等の如き職業的品部があり、官賤は雄略天皇十一年紀によれば侍宿に信濃國直丁、武藏國直丁が記録されて居るから、彼等が宮中守衛の任にも當てられし事を知るのである。

神武天皇以後人皇の御代が重なるにつれて、皇子皇族の臣籍に降下せられるものも多く、その子孫は皇別氏として大概ね孝元天皇以前の皇別は臣、開化天皇以後は公の姓を稱し、出でて地方に土着せるものは別を姓として夫々にその族、部曲、土地、私賤を有してゐた。中に就きて最も顯著なるは神武天皇第一皇子神八井耳命の子孫多臣、安寧天皇の第二皇子磯城津彥命の子孫猪使連、孝昭天皇第一皇子天足彥國押人命の子孫和珥臣、孝靈天皇の皇子稚武彥命の子孫吉備臣、孝元天皇第一皇子大彥命の子孫たる阿倍臣、阿閉臣、狹狹城山君、筑紫國

造、越國造、伊賀臣の七族、第三皇子彥太忍信命の孫たる武内宿禰とその子孫平群、巨勢、葛城、紀、蘇我等の氏族である。(紀四—五)

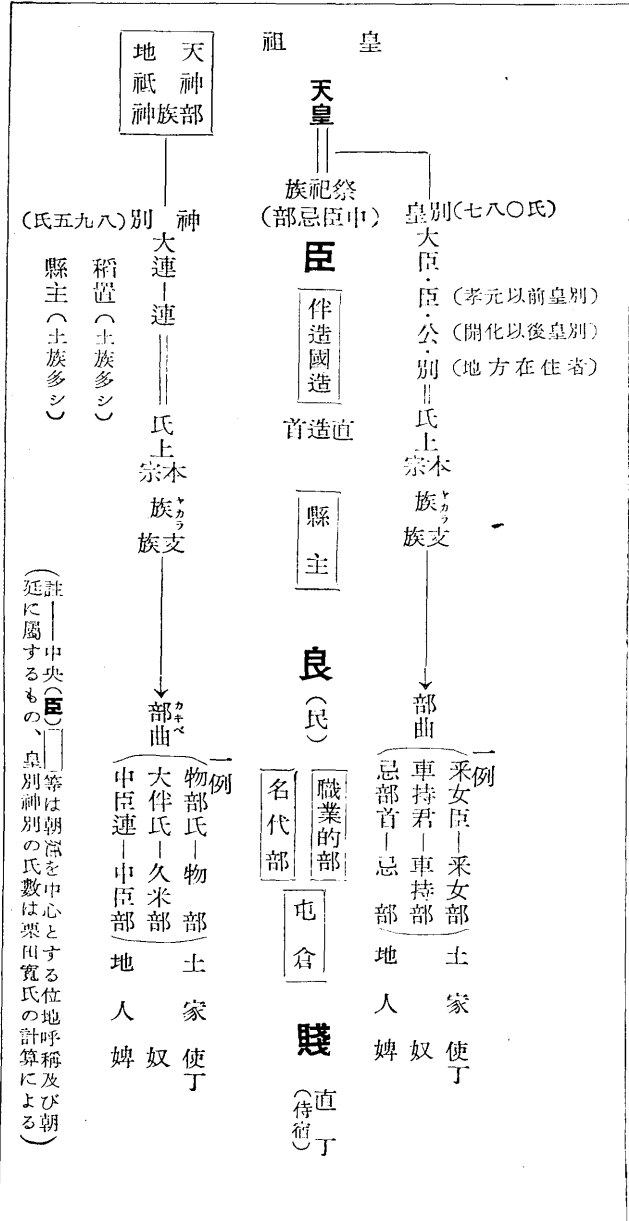
斯の如き制度が我が上代の氏族國家の構成であり(別表一参照)、朝廷直屬の土地人民以外は、氏上たる伴造、國造が其の私有の土地人民を自由裁量的に統御し、中央政府の政治運用の經濟基礎も、すべて氏上を通じての土地に對する租、人民(良)に對する調、庸が忌部氏の管掌する齋藏いやくらに集收せられ、その祭祀の供料として充當せられるものに依つたのである。雄略天皇の御遺詔に

臣連伴造。毎日朝參。國司郡司隨_レ時朝集。(紀十四)

とあるは、氏族制度國家に於ける統帥の系統を明にせられたものである。かくの如き構成は大體大化改新迄變形しつゝも連続し、其の後と雖も名と分を異にして或程度迄王朝時代より封建時代に繼承せられた。

之等の各部族は夫々に部族神を有し、部族信仰を以て氏神に奉仕した。例へば大伴連に於ける天忍日命、久米直に於ける天津久米命、出雲臣、土師連族の天穗日命、凡河内直おほしあらのあな、山代直等に於ける天津彥根命の如き祖先神、及び阿曇連に於ける底津少童わたつみ、中津少童、表津少童うらつみ、筑紫の水沼君みづぬまに於ける道主貴等みちぬきのちの如き職能守護神を以て部族團結の中心としたのである。即ち氏神に奉仕する氏子としての部族にありては、部族の能力、意志、人格、行動が氏上を通じては行れると共に、その共同聚落の生活、團結、行事、人事、進退等が氏上の神官的行動による氏神の祭祀、氏神に對する儀禮によつて取行はれ、表示せられ、代行せられて、個々の人格は之によつて集團的部族人格に歸せられてゐたのである。

參考表第一 上代氏族制度及祭政政治の系統



從つてかゝる能力的部族、即ち土地人民に對する政治力、經濟力、並びに職能力ある部族を理論的のみならず實際に統御し、其の各能力を以て朝廷に奉仕せしめたる大和的性格は、一方に皇室を中心とする血族的親子的

佛敎公傳と大正篤敬三寶に到る國史的事情

信念及び結合によるのであるが、かゝる信念及び結合の根據は部族信仰を通じ、之を統べる朝廷の精神力、即ち祭祀力の如實にして偉大なる働きによるのである。祭祀は即ちマツリゴト（政治）であつて、氏族生活を通じて國家生活に歸一せしむる統一根柢である。我々は此の原理の實際を國家政治の開幕たる天孫降臨時に於ける御鏡、神籬磐境、並に殿内防護の神勅によつて伺ふ事が出来る。即ち「書紀」によれば

高皇產靈尊因勅曰。吾則起樹。天津神籬及天津磐境。當爲吾孫奉齋。汝天兒屋命太玉命宜持天津神籬。降於葦原中國。亦爲吾孫奉齋焉。（乃使二神陪從天忍穗耳尊以降之。）

是時天照大神手持寶鏡。授天忍穗耳尊而祝之曰。吾兒視此寶鏡。當猶視吾。可與同床共殿。以爲齋鏡。

復勅天兒屋命太玉命。惟爾二神亦同侍殿。內善爲防護。（紀二、神代下）

とあり、「古事記」によれば天兒屋、太玉の二神の外に猿女君の祖天宇受賣、鏡作連の祖伊斯許理度賣の二女神と玉祖連の祖玉祖命を以て五伴緒とし皇孫の側近に奉仕せしめられたのである。

かくの如き國家生活は神と人との利益合辨の政治でもなく、神の超人間性に於ける專制でもない。神の純粹なる意志によりて行ひ給ふ政治を神の子たる者が祭祀を通じて顯現せんとするものである。殿内防護の神勅を受けたる天兒屋命の後なる中臣連及び太玉命の裔たる忌部首とは特に祭祀族として國家祭祀の集凝能力を掌り、宮中深く奉仕して神鏡と同床共殿の天皇を補佐し奉り、事實上の國家政治に參與したのである。（別表一参照）

二 佛教の祭祀的攝受

聖明王獻佛の當時、祭祀は既に國家生活上の力としては甚だ稀薄になつて居たと考へられるが、しかも其の深く長き傳統の力は民族性の本質的顯現であつたが故に、一度び此の新しき宗教文化を國家として受容するに際しては直ちに之が祭祀的性格を以て行ぜられた事は、大陸の模倣と云はんよりは更に深き民族的本有性の目覺めであり、本能であつた。

之等の具體的な論證及び政教一致に到る史的經過については既に他に發表した所でもあるから、今は極めて顯著なる二三の實例を擧げるに止める。

聖德太子の佛教的領解は「世間虛妄唯佛是真」にあり、「諸惡莫作衆善奉行」の根本要請に存せられたのであるが、太子は之を以て我が民族精神の上に利用厚生せしめ、眞の歸依三寶の精神を徹底實現せしめられたのである。太子の三寶觀は「勝鬘經義疏」に説かれる常住一體の三寶であり、そこに國體國家國法の精神根據を見出し「法華經」の純一大乗の國體信念に還歸すべき事を其の理想とせられた。而して一方に於ては其の所謂「梯橙三寶」の意義を、法寶は經教弘通の理により、僧寶は行受の故に、佛寶は依教修善種智成辨の爲に夫々重要視せられたのである。(4) 此の歸依と受行と修善こそは和國建立の根本でもあり、國家一僧伽 (saṅgha) 和合衆の理想實現でもある。萬世易らせ給ふなき天皇の絶對なる愛民の精神と臣民の忠貞なる翼賛奉仕 (隨順)こそが和國の眞の姿であり、歸依三寶による行善の建立成果でもある。

かくて其の後を受けし奈良朝の佛教が精神に於て常に天皇愛民の大御心と三寶一體の「和」の精神との即融に

よつて國民生活に植付けられた。一面に於て三論や法相の學派佛教が全盛を極めつゝも、之等の學僧が官吏として國家的祭祀行事に奉仕する時は、純粹に鎮護國家、利民攘災の爲に護國三部經その他を讀誦解説し書寫供養したのである。御歷代の佛事勅修の詔を拜し、或は僧綱等の奉答奏上の語を見れば、そこに天に踞り地に躋して神祇を拜し給ふ大御心と中臣忌部が之に奉仕したる精神とを明に看取する事が出来る。更に形式的に見るも後年中行事となりし濫觴として、正月の御齋會 最勝講、吉祥悔過（としこのまつり）が祈年祭に、持統天皇の頃より始りし季御讀經會が月次祭に、歳末佛名悔過（ぶつなみやう）（御佛名）が大祓に、一代一度大仁王會が即位大嘗祭に夫々相當し、更に史乘に徴すれば佛に對する讀經が神に對する奉幣、設齋が神祇的意義に解されて「ヲガミ」と訓ぜられ祭祀とか禮拜の意に用ひられ、寺院の僧尼は諸社の祝部と同等の待遇をせられたのである。又國の大社に對して國の大寺が建立せられ、大官大寺を始め十大寺、十五大寺と稱せられ、聖武天皇の御代には國分二寺の設置ともなつたのである。

大化改新以前の氏族的佛教についても、我々は其の祖先的祭祀精神の再現としての證據を喪送、墓制、氏寺制度に見、又追善供養や盂蘭盆會にその獨自の發達を見る事が出来る。

奈良末期に到りて僧官の政治が指彈せられて平安に都が遷され

平城舊都。元來多⁽⁵⁾寺。僧尼猥多。濫行屢聞。

として古京六宗は甚しく遠離せられたが、しかも佛教それ自體に對しては「災を攘ひ福を殖うるは佛教尤も勝る」として新京に對する新佛教の宣揚となつたのである。而して此時に當りて前代のそれより引繼がれたる所は即

ち飛鳥時代に於ける部族的信仰、奈良時代に於ける鎮護國家の思想であつたが、此の事實は逆に又此の二つが上代佛教を貫く最も強き特色であり、民族性に合致せる指導精神であつたと思はれる。弘法大師が國家法要に於て前代の無統制的行事を整備し、一々の儀軌を將來建立せる事相佛教と、傳教大師が國家の大法・國家の大事に對して國家の大僧教育を主張し、大僧の戒壇獨立を企てたる事とは共に充分に歴史性のある事である。

更に上代に於ける四天王寺的の佛教、又行基的なる佛教は新しい文化運動としての普遍性と新文化攝取の別な方面とを示してゐる様に見える。此の社會施設的な、私度的なる分野は後代の日本佛教の興隆、社會文化、文藝等にも偉大なる先驅と貢獻をなしたものである。

平安末鎌倉の以前に於て、國家の佛教は大體部族的信仰と國家的信仰とより成り立つてゐるが、教團には宗派それ自體の部族性、寺院中心の豪族化の現象を醸し出した。僧兵跋扈の時代に於ける佛教は奈良末期の政教一致とは別の意味に於ける僧綱、座主、長吏、三綱の領主的性格、寺院僧侶の部曲的性格、寺賤及び寺領民の即當的家人的性格を見出す譯にはいかない。しかも理念内にありては、氏の大寺も亦た國家佛教として包攝せられるべき性質を有してゐた。既に早く諸氏の大寺は或は國の大寺として、又定額寺として國家行事に參劃したのであるが、之につきても

又於定額寺。雖建立有主本願異趣。而擁護國家。豈爲分別。此皆救世利物傳于不朽者也。(仁壽三年六月廿五日太政官符、格三)

と考へられてゐたのでも察せられ、その理念は亦た部族の國家統一的態度が是に及べる事を知るのである。

又源信僧都、法然上人、親鸞聖人の念佛門や明恵上人、道元禪師、日蓮聖人等々の所謂る鎌倉的なる完成せる日本佛教にも、その根柢的思想に於て神祇祭祀の根本精神が再現せられ、活用せられ、其れを地盤として民衆に働きかけたる要素の存在せし事は、他方面に於ける本地垂迹思想の流行と共に、意識せられしとせられざりしとに關らず、充分に認め得る所であり、そこに日本の性格を賦與し得る所以でもあらう。

三 國史的事情（受胎的必然性）

支那に佛教が渡來したのは、具體性のある史實としては西歷第一世紀中葉、後漢明帝の時代であり、半島佛教の濫觴は第四世紀後半、我が仁徳天皇の末年とせられるが、我國に此の宗教文化の受胎が行はれしは更に一世紀半後れて382年、或は392年、即ち欽明天皇戊午或は壬申年とせられてゐる。對外交渉は既に遙か前代の崇神垂仁天皇紀より行はれてゐたに關らず、何故に約五百年を經過して漸く欽明天皇の前後に於てかゝる歴史的事實が現れて來たか。此の問題を論ずるには我々は更に上代に遡りて其の文化史的經過を明かにせねばならぬ。

欽明天皇以前に於て斷片的なる國史を文化史的に綜合して見ると、凡そ重要なる三期に分ける事が出来る。第一期は國內的に自動的な展開をなしたと想像せらるゝ崇神垂仁天皇を中心とする時期、第二期は對外交渉による受動的な展開を示した應神天皇を中心とする時期、第三期は此の兩期の影響が濃厚敏感に反映結果したる雄略天皇以後の時期で直接本題目の證明となる諸事情の現れし時期である。

一 史的展開の序曲

第一期（崇神垂仁天皇を中心とする）

我々が此の期を自動的展開となすは國家が人的なる獨立に到達したる事實を指すのである。崇神天皇六年（B

C92—皇（69）從來同床共殿し給ふた神鏡が天皇の大殿を出でて笠縫より遠く伊勢に鎮りましたるは、「然（7）畏（8）其

神勢（9）共住（10）不（11）安（12）」と感じ給ひしによるのである。かくの如き神慮は一面に神に對する天皇、神の權限と

天皇の權限の御自覺であり、神の國家より人の國家への御認識を意味すると共に、神武即位以來の營々たる祭祀

力を以て天照大神が大倭王室の祖神よりして高く國家祖神となり給ふたとの自覺を示すものでなければならぬ。

従つて正史は續いて翌年の紀に於て大物主神及び倭大國魂神を始めて別に八十萬の群神を祭り、天（13）社（14）國（15）社（16）及

び神地（17）神戶（18）を定め給ふた事を記して居る。當代に行はれし四道將軍（天皇十年）戶籍課役（同十三年）出雲神寶宮

中奉獻（同六十年）の事も皆我國が人國家としての統一的自覺に到達せる事を證明する史料である。「書紀」が

是以。天神地祇共和享。而風雨順時。百穀用成。家給人足。天下大平矣。故稱謂「御肇國天皇」也。（紀五、

舊國系I—一四末）

と讚へ奉りしは蓋し當然の事であり、こゝに「御肇國」との尊稱は神武天皇を「始（19）肇（20）天下（21）之（22）天皇」と古語に稱め

まうしたると相並べて文化的に極めて意義深きものが存する。

かくの如きは祭祀政治の發展成果であつて、八十萬の天神地祇に國家的性格が與へられ、従つて其の神々の子

孫であり、又は其の神々に奉仕せる氏族の人國家的地位も定つたのであるが、同時に神と人の意識、祭と政の

分離が著しく自覺せられる一方、行政權の中央集權的努力が要請せられる爲めに、神人一如の政治形態に於て天皇が祖神皇靈の御任しよまのまゝに行ひ給ふ政治ちりごとにありても、部族の能力的協資が不可缺のものとなり來つたのである。こゝに上代の人國家に於ける四道將軍を経て五大夫の政治が起つたのである。垂仁天皇紀に於ける五大夫とは阿倍臣の祖武瀧川別たけみなかはわか（四道將軍の一）、和珥臣の祖彥國葦ひこくにぶく、中臣連の祖大鹿島おほかみじま、大伴連の祖武日たけひ、物部連の祖十根とぢねであるが、之にて知られる如く五大夫の内容は前二者の皇別、大鹿島の祭祀族（神別）、後二者の神別の五能力氏族によりて組織せられたもので、祭祀と軍事による皇室集權的政治形態である。後に現はれる大臣、大連の政治は五大夫より祭祀族が抹消せられた皇神兩別の尖銳強化せられしものである。

崇神天皇四年十月壬午の詔には

惟我皇祖。諸天皇等。光臨宸極シホシメスハ、アハツツクニシテ者。豈爲シ一身乎。蓋所下以司シ牧人神シ經シ論シ天下シ。故能世闡シ玄功。時流シ至德。今朕奉承大運。愛育シ黎元。何當聿シ遵皇祖之跡。永保無窮之祚。其群卿百僚。竭爾忠貞シ。並安シ天下。不シ亦可乎。（紀五、舊國系一〇七）

と仰せられ、又七年二月には

昔我皇祖大啓鴻基。其後聖業逾高。王風博盛。不シ意。今當朕世。數有シ災害。恐シ朝無シ善政。取シ於シ神祇シ。耶。（同前）

と詔し給ふた。更に垂仁天皇二十五年二月甲子には特に五大夫を召して、

我先皇御間城入（イハキ）彦五十瓊殖天皇（崇神）惟（イハキ）敎（イハキ）作（イハキ）聖（イハキ）。欽明聰達。深執謙損。志懷（イハキ）冲退。綢繆機衡。禮（イハキ）祭（イハキ）

神祇。刻已勤射。日慎。日。是以。人民富足。天下太平也。今當股世。祭祀神祇。豈得有忘乎。(紀
六舊國系本 一二四)

と宣うて居る。かくの如き一群の詔勅は極めて儒教的色彩の濃厚なもので、固より當時の勅語をありの儘に傳へたと信じられないが、我々の云はんとする歴史的意圖は、要するに群卿百僚の認識であり、其の政治的地位を示すものでもあつて、天皇の後代に一貫して現代に連る國家統帥の御天職に對する尊き御精神の發露として拜承し得るであらう。而して其處には前代に嘗て見得ざりし帝皇の御意志を伺ひ得るのであり、神の道に謬ふこと無からんとし刻已勤躬し給ふ天皇の御姿を拜する事が出来る。天皇の愛民と群卿百僚の忠貞とは政治の理想形態として示されて居り、そこに人神の司牧者としての天皇の神祇祭祀が説かれて居るのは、政治上に於ける神の地位及び能力の權限に關する認識を物語るものでなければならない。

しかも一面に於ては大倭王朝の領土的勢力的振張が次第に遠隔の地に及んで實際的統御が複雑となり、祭政の分離が次第に顯著となるにつれて、之と相依相關して氏族の祭祀的關心が部族生活、延いて國家生活の全般を統帥擔當し得なくなつて、現實的な能力的部族の能力分擔の政治へと移行せんとする傾向が見られなくはない。既にして崇神と申し、屢々敬神の詔の發せられたるは此の過渡的なる時期に際する如實の現象である。氏族の夫々の天地神に對する觀念の變化の具體的なるものは文獻の表面からは知り得ないし、又「書紀」に記述されてゐる當代の神の概念も或は「司牧人神」、「取咎於神祇」等の語からすれば甚しく文那的で、天皇、神、政治の關係も儒教道教の影響を思はせるものであるが、少くとも佛教傳來以前の或る時期に於て、神が幾分祖先神、氏神、政

治神としてよりも寧ろ宗教的色彩を得て、冥神的性質を帯び、神の世界と現實世界との區別が生じて來てゐた事は斷言し得る事實であらう。

第二期（應神天皇を中心とする）

かく一面に祭政の分離、神に對する部族の信仰内容の變化しつゝあつた反面に、之と相互相關して國家生活上に於ける部族の能力にも種々なる分業的分化が生じた。

既に述べたる如く上代の國家生活の根柢は嚴重に土地に限られ、其の能力上に於ける分化も職業的品部の存在によつて一應確立してゐた様ではあるが、しかも之等の部と雖も其の能力的基礎は夫々の「品」にあるのではなくて依然土地を離れては存し得なかつた事は有名なる「古事記」の

……惡^ニ作^レ玉人等^〇。皆奪^レ其地^〇。故諺曰。不^ト得^ヌレ地王^ヲ作^ル也。（記中、垂仁天皇紀）

の物語にも察せられる。然るにかゝる土地依存の生活は垂仁天皇より景行成務兩天皇以來大倭王室の勢力振張と領土擴大につれて夫々に膨張し來つた事は想像されるが、氏族それ自體の蕃殖力も亦た累増し、加ふるに歷代諸皇子が皇別氏となりて地方に出で、國造國別となる者も多く、景行天皇の御代の如きは日本武尊、稚足彥天皇、五百城入彥皇子を除きて七十餘皇子が盡く國郡に封ぜられて夫々に赴き給うた。更に朝廷の財政的基礎と地方的集權の立脚地としての皇室御料田、御田及びその官舎は之を屯倉（官家）と稱したが、之は垂仁天皇二十七年に來自邑に置き給ふたを

始めて、天皇直領の倭屯倉、景行天皇の田部屯倉、仲哀天皇の淡路屯倉、仁徳天皇の茨田屯倉を始めて諸國に配置せられ、中大兄皇子は全國に涉りて百數十箇所を領有せられた程である。又皇室及び皇族所有の部民にして之に天皇、皇后又は皇族の名を冠して官の部曲とせる御名代、御子代は「古事記」によれば垂仁天皇紀の伊登志和氣王の子無きによりて子代として伊登志部を定められしを始として、景行天皇紀の日本武尊に對する武部、仁徳天皇紀の太后石之日賣の御名代葛城部の如きものが、逐年増加し來つて、皇室の中央集権力を鞏固にし、氏族制裁の實力ともなり來つたのである。

かくて皇室自身の官有地官有民の増加に伴ふ中央集権的意圖と、新しき皇別氏の地方的土地領有の意志とは當然祖先以來廣大なる土地人民を占有しその統治の自由を公許せられたる神別氏族との間に、土地的なる摩擦交渉が激烈に繰返された事は想像される。成務天皇が特に

今朕嗣踐寶祚。夙夜兢惕。然黎元蠢爾。不悛野心。是國郡無君長。縣邑無首渠者焉。自今以後。國郡立長。縣邑置首。即取當國之幹了者。任其國郡之首長。是爲中區之藩屏也。(四年二月の詔、紀七、舊國系本一五三)

と仰せられ、國郡に造長を立て縣邑に稻置を置き柄矛を以て表とせられたのは、即ち此の間の事情によるのである。之は皇威の地方的發展であり皇室の集権力の強化であると共に、土地に依存する限りに於て、氏族社會の飽和狀態の均衡が一步進みて最早や自然の發展に委するを得ない狀態となりし事を示すものである。

仲哀天皇紀には新羅討征の神託を記して

天皇何憂熊襲之不_レ服。是_レ衛_レ之空國也。豈足_レ舉_レ兵伐_レ乎。愈_レ茲國_レ而有_レ寶國。譬如美女之隊_レ有_レ向津國_レ。眼_レ炎_レ之金銀彩色多在_レ其國。是_レ謂_レ桀_レ衮新羅國_レ焉。(天皇八年、紀八、舊國系一五八)

といひ、神功皇后紀にも繰返して

欲_レ求_レ財寶國_レ(紀九、同一六〇)

朕西欲_レ求_レ財國_レ(同一六一—二)

求_レ財土_レ(同一六二—三)

と記し、かくて皇后は「神祇の教を被_レけ、皇祖の靈_レを頼み、滄海を浮涉りて躬ら西征したまうた」と傳へられてゐる。

我々はこゝに皇威の充實と國力發展の自然性を充分認めつゝも、しかも其の故に、何故に「書紀」が此の半島遠征に就て執拗に「財寶國を求めん」と欲せられた事を述べねばならなかつたのかを考へさせられるのである。而して部族の限られたる沃野耕作が國家生活の一律的能力であり、經濟生活の基礎であり得なくなつた時代的要求を想はない譯には行かない。

嘗て政治上の實權は中臣氏の祭祀と忌部氏の國家財政の中樞たる齋藏管掌の二大能力によつて行はれ來りしものが、漸く中臣氏は宮中を離れ、忌部氏亦た神官分離に隨ひて政治圈を去り、武内宿禰が皇別氏より出でて大臣の位に上り半島遠征に大功を樹つるに及んで、國家政治の上に部族の能力的分掌が全然立脚地を異にする部族群によつて代表せられる形勢となつた。大臣大連の連合政治が之である。

既に土地的なる神別氏と土地に恵れざる皇別氏との土地抗争は自然の勢であつたが、しかもその抗争が最早對象とする土地的餘裕の存せざる事情に立到れば、武力根柢に於ても、又發生的にも最も弱く新しい皇別部族は、その打開せられたる國情に即して逸早く土地的意欲を別個の能力的方向に轉出せざるを得ない。皇別氏中特に武内氏の子孫たる蘇我、平群、巨勢、葛城、紀等の諸氏族が其の父祖の築きし地盤によりて、海洋族たる阿曇、船氏等の活躍と、半島遠征を機として歸化せる蕃別氏を驅りて外交、貿易に進出し、對外的な知的文化能力と動産的經濟能力を掌握する事となつた。しかも外交事情は敏感に國內に反映し、任那日本府、渡官家の興廢は國家政治上の可及的重要事となるにつれて、彼等の部族の地位は次第に確固不動のものとなるに到つた。(後章參照)

かくて國內の武族政治と海外の外交政治とは別個の氏族群の専有となり、兩者の間に極めて顯著な能力的分業が起り、政權の爭奪、政策の反目が繰返され、引いては感情的對立に迄進んでゐる。此の顯著な實例は平群眞鳥對大伴金村、大伴金村對許勢稻持及び物部尾輿の間にも見られるが、傳統的神別土地依存族の代表者たる物部氏と新興皇別派生の文化外交族の代表者たる蘇我氏の抗争の事實を見、又兩氏の滅亡時の實情を比較すれば足りるであらう。

佛教の信奉可否についての兩者の異見、其後の排佛的行爲は庚寅法難、乙巳法難として傳へられて居り、敏達天皇殞宮に於ける馬子と守屋の不謹慎なる嘲罵の事實、又用明天皇即位に關し穴穗部皇子の奸亂觀覲に備へし三輪君逆を殺害したる守屋が、馬子の「天下之亂不_レ久矣」との惻然歎息の語に報いて、

汝小臣之所_レ不_レ識也。(紀二十一、舊國系本I三六二)

と放言せし如き、又守屋馬子等が用明天皇崇佛の可否を争ひたる如き、皆兩者の反目の事實であるが、之等が單に感情や政策上の對立たるに止らず、全然其の能力的地盤を異にせる氏族間の對立抗争なりし所に重大な根據が存するのである。

物部氏の滅亡に際して爲されたる攻撃には、泊瀬部、竹田、厩戸、難波、春日の諸皇子、蘇我、紀、巨勢、膳、葛城の諸氏、並びに大伴、阿陪、平群、坂本、春日、佐伯、土師の諸軍族より舍人に到る迄殆んど皇室、大氏族の大部分を動員して一物部氏に向つたに關らず、傳説によれば

大連親率^ヲ子弟與^ニ奴軍^ヲ。築^ニ稻城^ニ而戰。……其軍強盛^ト、填^レ家^ヲ、溢^レ野^ヲ。皇子等軍與^ニ群臣衆^ヲ。怯弱^ト恐怖^ト。三廻却^ル還^ル。(紀二十一、舊國系本I三六六)

とあり、既に危かりしを聖德太子の四天王誓願と猛勇^セ迹見^ミ首赤禰^ノの強弓によりて僅に最後の勝利を獲たのである。之に對して蘇我氏の滅亡時は中大兄皇子が諸國に百數十の屯倉を獨占せられたとはいふものゝ、漢^オ直等^ノの眷屬が撰甲持兵して大臣家の爲に立ちしに關らず僅に衛門府を戒め十二通門^カを鑣めたるのみにて入鹿はたゞ

當居^ル嗣位^ニ天之子^ト也。臣^レ不知^レ罪^ヲ。乞^フ垂^テ審察^ス。(紀二十四、舊國系本I四二二)

と轉就訴願したるのみにて誅に伏し、古人大兄は私宮に入りて杜門不出、中大兄は法興寺に入りて彼等に備えられしに過ぎない。しかも蝦夷も亦た僅に天皇記國記珍寶を燒去りしのみで殆んど無抵抗に自刃してゐる。之には勿論巨勢德陀が「天地開闢より君臣始めて有ることを以て賊黨を説き」入鹿誅戮の所以を知らしめて自發的武裝解除を要請したる結果ではあるが、しかも此の二の事件の記述には明かに物部、蘇我の兩代表氏族の立つ地盤、其

の國家的能力が根本的に相違してゐる事實を示してゐる様に思ふ。

かく一方に於て氏族の能力的分業状態が顯著となりつゝあると共に、他面皇威の國內的發展に伴ふ皇室の實力的集權の意圖によつて、神別土地氏族は其の發展を實力的な土地争奪に終始せざるを得なくなり、祭祀的精神の低下につれて次第に實力主義的傾向を辿る事となつた。部族鬪家の根柢をなす氏族の混亂に陥りしはこゝに胚胎してゐる。既に允恭天皇の四年九月に

詔曰。上古之治。人民得_レ所。姓名勿_レ錯。今朕踐祚於茲四年矣。上下相争。百姓不_レ安。或誤失_三己姓_一。或故_ヲ認_三高氏_ヲ。其不_レ至_三於治_二者。蓋由_レ是也。朕雖_ニ不賢_一。豈非_レ正其錯_一乎。(紀十三、舊國系本I二二二)

とて群臣の議定によりて更に詔して味_{あまかし}樞_{のぶか}丘_{のこ}之_{のま}辭_{のま}禰_{のま}戸_{のま}押_{のま}に探湯瓮_{のま}を坐_かえて盟神探湯_{のま}の行事を施行して氏姓を正されたのである。しかしながら其の依て來る所遠きものが唯此の一回の盟神探湯によつて直ちに至てが「上古之治」に復したりとは信じられず、國家基調たる氏族の混亂は土地的部族が其の土地に膠着し之を保守せんと努力すればする程益々甚しくなり、同時に少數の文化外交氏族の國家的能力に壓倒せられて、分野的にも發展的にも之と拮抗し得ず、次第に大氏族に吸集併吞せられて精神的にも生活的にも著しく空虚なるものとなつて來た。

(未完後章参照)

哲人ヴーチャスパチ・ミシュラ

(人及び學說)——第一部 人

金 倉 圓 照

印度の文化史上、著名な人として少くとも二人のヴーチャスパチ・ミシュラ (Vācaspatiṁśra) が存在する。その一人は十五世紀後半の法典家であり、他の一人は其よりも數百年古く、一層有名な哲學者である。爰に少しく後者について論述を試みようと思ふ。まづ始め「人」に就いて考證し、次に「學說」に關して考察を加へよう。「但し本稿は「人の部」に限る」

不幸にして哲人ヴーチャスパチの事蹟は殆ど明確でない。其の年代についで言へば、彼の作品 Nyāyasūtrī bandha の終りに

此の「ニヤーヤスーチーニバンダ」は

ヴーチャスパチ・ミシュラによりて

敬虔心に満ちたる悦びにおして

八九八年 (vasu-āṅka-vasu-vatsara) に作られたり。

との偈が出てゐるが、之が彼の年代を推定すべき唯一の確かな手掛りとなる物である。たゞ此の八九八といふ年が、何れの印度曆に據る年数であるか、此處に明示されてゐない。曾て印度人の學者ハラブラサード・シャースツリーは、之をシャカ曆に據る物と推定したが、⁽²⁾ ますれば之は西曆九七六年に該當しなければならぬ。然し此の推定に關し先づニルマニ・チャクラヅルチが疑ひを挿んだ。⁽³⁾ そして後にウツヅ教授が此の年数は寧ろギクラマ曆に據るべきであらうと主張した。その理由は(一)北印度の作家としてはギクラマ曆が適當である點。特に(二)シャカ曆にて計算する時はブーチャスパチと Udayana との隔りが僅々七年間となり、接近に失する點。(三)寶稱〔後述参照〕がブーチャスパチの説に精通してゐるにも拘らず、正理學派の新しい驍將ウダヤナに全然關說してゐないと言ふ三點である。そこで之をギクラマ曆に據つて考ふれば、此の三點を困難なく解決できる。故に前記の年数は、西曆八四一年に該當すべきギクラマ曆年を指すものでなければならぬと主張した。⁽⁴⁾ その後ウツヅの修正意見は専門家の依用する所と成つてゐる。⁽⁵⁾ 今之を我が國に當て、言ふと、平安朝僧空海示寂の翌年頃ブーチャスパチは前記の作品を編修したといふ事になるであらう。

- (1) 此の法典家は西曆一四七五年頃 Mithila の宮廷に仕へた人で Cintamani といふ法典に關する幾種かの著述がある。M. Winternitz, Geschichte der Indischen Literatur ■ Band, S. 503 参照。
- (2) Harprasāda Śāstri, Notices of Sanskrit MSS second series vol. I. 1904, p. xix; Six Buddhist Nyāya Tracts, 1910, p. I.
- (3) Nilmani Chakravarti, Chronology of Indian Authors (Journal of the Asiatic Society of Bengal, New Series vol. ■, 1907, p. 205)
- (4) J. H. Woods, Yoga-system of Patanjali (HOS.), 1914, p. xxiii. 因みに上記の偈文に出づる年数を根據とせ

ず、他の材料（主にブーチャスバチの著書に引用された *Rāja-vārtika* を *Bhoja Rāja* に關係ありと見る事）によつて年代を推定せる Cowell, Barth, Macdonell, Pathak 等の説が、認容されなうことと就しては、此の書 *Ś. p. xxii* を見よ。

(5) たゞは Das Gupta, *History of Indian Philosophy*, I. 1932, p. 107.

尤も一九一五年出版の *Nyāyavārtika* (Chowkh. S.S.) の *Bhūmika* p. 145 f. に於て V. P. Dviyedin は八九八の数が依然シヤカ曆年次を示すべき旨を主張してゐる。典據は主として *Sārngadhara-paddati* の記載を用ゐてゐるが、然し其の論證は吾人を十分に満足せしめる物ではない。且又ウツツの提起した三個の難點は全く解決されてゐなう。

次に彼の出生地について考へると、先づ問題となるのは、ブーチャスバチ・ミシユラの編纂だと言はれる *Nyāyasūtra-uddhāra* の序詞の記述である。即ちここに

Śrī-vācāspatimīreṇa mithileśvarasūtrīṇā

likhyate muni-mūrdhnya-śrīgautamamatam mahatam

ミテイラーの君主の（下なる）學者聖ブーチャスバチミシユラによりて

聖賢の首位なる聖ガウタマの偉大なる學説が記述せらる。

と敘べてゐる。⁽¹⁾之に據つて見ると、ブーチャスバチ・ミシユラはミテイラー即ち現今のチルフト Tirthoot or Tirthat の北部に存した人でなければならぬ。恐らくそこに生れた人と考へられよう。ウツツ教授の如きも其のやうに記してゐる。然し此の「正理經ウツダラ」と言ふ書が、果して我々の問題としてゐるブーチャスバチ・ミシユラの編纂であるか、それとも同名異人の編纂であるかに關して、疑はしい點が存在する。此の點に就

しては、後に彼の著述を一括して論ずる際に詳しく叙べようと思ふが、之を他人の作だとすれば、前記の序詩は我々の問題に直接關係の無い事項とならねばならない。然し何れにしても、此の他に彼をミテイラー生れの人であつたと推定せしめる別個の理由が存在する。それはゾーチヤスパチ・ミシユラと言ふ彼の姓名その物である。V・P・ドギヅェーティンの言ふ所に依ると Mandana-miśra, Murāri-miśra, Parthasārathi-miśra, Sucrita-miśra など、すべて「ミシユラ」といふ語に終る名をもつ人はミテイラー人であるといふことである⁽²⁾。従つてゾーチヤスパチ・ミシユラも亦、ミテイラーの出身であつたと推定しうる事とならう。

更に彼の他の著述 *Bhāmāṭī* の結論には

かの大名聲ある君主聖ヌリガ (*Nṛga*) の下にて予は此の書を作れり

との句があつて、自らヌリガ王時代の人であつたことを明示してゐるが、然し此の王が印度の歴史上如何なる事績を残した人であるか全く不明である。會て *Gaṅgānātha Jha* が *Sāṃkhyatattvakaumudī* を出版した際、その梵語の序文に於いて『此の偉人 (即ちゾーチヤスパチ) がミテイラーの婆羅門であつた事は殆ど確實である。今日でもミテイラーには *Bhāma* (*Bhāmāṭī*) といふ名の村があり、又バーマチーといふ古い池もある。シヤカ曆一〇一九年にミテイラーの王であつた *Nandeva* より以前にミテイラー王たりし *Kirātādhipati* 王の居城がネポール國境に存した事は、古城壁の殘留によつて推定せられる。そしてキラータ族が人に乗つて歩く者であることは良く知られた事實である。故に、バーマチーの終りに、ヌリガ王の時に此の書を作つたといふ言葉があるのは、良く之と一致する。更に彼がミテイラー人であつたといふ理由に、次の如きものを擧げうる。「正理

經」の作者ガウタマはミテイラー人であり、「正理經疏」の作者ウツツヨータカラもミテイラー人であり、「パリシユッデイ」の作者ウダヤナもミテイラー人である。さすれば其の間にある「タートパルヤ」の作者、即ちヴーチヤスパチが、如何して不相應な他國人であつたと疑ひえようか」云々と述べてゐる。氏の主張の要點は、前掲の王名ヌリガが「人に乗る」意味があるので、之を同じ意味と關係のあるキラータと結び付けて、ナンデーヅの先代の王と推定した點にある。然しキラータとヌリガを同一視する氏の論據は單なる臆説に過ぎない計りでなく、假に之を事實としても、ナンデーヅの二〇一九年と、「ニヤヤサスチー」に出づる八九八年との間に横はる百二十餘年の間隔は、單にキラータをナンデーヅの先代 (pragbhita) と言ふのみでは十分に説明が與へられたと言へない。恐らく斯様な缺點を自ら意識したためであらう、近頃「タットヅカウムデイ」の改訂版を出すに際して、前述の梵語序文は全部之を削除してゐる。何れにしても、我々が略ぼ確實に言ひ得る點は、ヴーチヤスパチがミテイラー人であり、ヌリガ王の治下にゐた人であるといふ事のみであつて、此の王に關しては何事も知られてゐないと言ふ他はなし。

(1) Haraprasāda Śāstri, Notices, vol. I, p. 98.

(2) 前掲チヨークムバー版「ニヤヤ・ワールツチカ」プーミカー一四四頁。

(3) 初版は西曆一八九六年、二版は一九三四年。

次にヴーチヤスパチの師匠に就いて少しく考究しよう。彼の著述「バトマチー」の始めに歸敬を表す七偈があるが、その第四偈に

すべての成就を授け

各人によりて敬はるべき

Mārtandatilakavāmi-mahāganapati 衆を

我等は敬禮す。

と叙べてゐる。そこで此のマールタンダ・チラカスヴーミンを彼の師匠であると推定した學者がある。⁽¹⁾然し此の語が果して特定人物の姓名を表すか如何かに就いては疑問がある。その理由は、既に十三四世紀頃の註釋家 Amalananda が之を解釋するに際して、⁽²⁾當該の語を Yājñavalkya-smṛiti に關係のある言葉としてゐるが、「ヤーヂニニャヅルキア法典」を調べて見ると、之を個人の名と考へることは困難であるがためである。

今此の點に少しく立入つて見よう。註釋者によると此の語は右法典第一章の終り第二九四偈に關係するといふが、其の偈は、普通の出版で見ると、

adityasya sadā puṣṭiṃ tilakaṃ svāminas tathā |

mahāganapateś caiva kurvan siddham avāpnuyāt ||

である。さて此の法典の最も權威ある註釋書 Mitākṣara に據つて之を解すると、⁽³⁾此の中のスプーミンといふ語はスカンダ神 (Skanda 塞建陀天) を指し、チラカの語は「黄金等にて造られ、或は銀にて造られたる」と説明するが故に、ポエトリックロートの大辭典 (Eitaka の下3) で示してゐるやうに、飾標を示すものと見なければならぬ。そうして全體は日々太陽神の禮拜をなし

塞建陀神と大ガナバチ神に關する飾標を造り

(我を知りて) 解脱を得べし。

の意味に解釋すべきである。そこで此の解釋を前掲「パーマチー」の問題の偈句に當てて考へると、「チラカ・スプーミン」は個人の姓名を表す語では無く、一句全體が「法典」の偈に示された神の名に關係するものだと推定せねばならぬ。さうすると、其の中で「マールタンダ」の語は太陽神を表すと見るべきであらう。此の語は古くから太陽神を表す語として存してゐるのではないが、作者の時代には既に太陽神の意味に用ゐられてゐたと考ふべき根據が十分にある。然れば、此の語は方しく「法典」の偈の *Atisra* (太陽神) なる語の代用として使用せられた事が明かとならう。次に「チラカ・スプーミン」であるが、アマラーナンダは、之を *tiaka-priyah svami tiakasvami* と註釋し、次に前掲と全く同じ「法典」の偈を引用してゐる。して見れば、此の語は飾標を愛する者、飾標の主、を表すと考へた事が明かで、前掲「法典」の註釋と比較して、塞建陀神を表すべきものと見做したことが推定せられる。⁽⁴⁾ 尤も此の法典には、普通の出版以外に古寫本を基礎にした新出版があり、兩書内容が可なりに相違してゐるが、古本によると *tiakapri svāminas tatha* の所が *tiakasvāminas tatha* となつてをり、従つて意味も違ふことになる。⁽⁵⁾ 法典を依用するに際して、ウーチヤスバチは恐らく古本系の物を、アマラーナンダは新本即ち普通の出版に見る系統の物を用ゐたのである。斯く考へると、問題の偈句と註釋の關係が圓滑に了解される。古本には古い註釋が附けてあるが、其處では、問題の語を「極めて明かである」*spāṣṭam anyat* と片付けてゐる。當時チラカ・スプーミンといふ語は一般に知られ疑問のない言葉であつたらしい。

之を要するに、アマラーナンダの註釋によれば、問題の句は

太陽神、飾標の主 (即ち塞建陀神)、大ガナバチ神に—— (我等は敬禮す)

と解すべきであつて、之を個人の姓名、即ちマーチヤスバチ・ミシユラの師匠の名と見ることはできない。⁽⁶⁾

- (1) たゞは T. Aufrecht, *Catalogus Catalogorum*. Leipzig 1891, S. 560. — その後此の説に據つたものにモヒエ
ル・ウイリアムズの梵英辭典がある。
- (2) 註釋書の名を Kalpataru とす。自分は一九一七年 Bombay, Nirnaya-sagar Sankara Sūtrabhasya,
Bhāṣṇī, Kalpataru, Parimala の會本に據る。右の書、本文四頁参照。
- (3) 註釋は Viṇeśvara の作。自分は Bapu Shastri Moghe 出版の會本 Bombay, J. M. Gurlar (printed at NSP)
1892 の第三版に據つた。同書八八頁を見よ。
- (4) Suryanarayana Sastri, *The Bhāṣṇī Catuṣṭūri*, p. 248. *tilaka* と *tilaka* は胡麻 (sesamum) を意味し、チ
ラカスワーミンは「胡麻を好む神」の意となるべしと言ふ。辭書に據るとチラカの語には胡麻屬に類する植物を表
す意味も存し、右の解釋は字義其の物としては必ずしも不當でなく、或はアマラーナンドも其の意味であつたかも
知れぬ。然し少くとも「ミタークシヤラー」に據る限り、「金銀にて造られた」胡麻といふことは意味をなさぬ。自
分はやはり金泥や銀泥を用ゐて額や身體の他の部分に飾りとして置く神の象徴を表すのが本來の語義だと考へる。
前引ホエトリックも「飾標」の意味の下に「法典」の問題の偈を引用してゐる。
- (5) Yāñāvalkyas-mṛiti with the Commentary of Viśvarūpa ed. by Ganapati Śāstri, 1922. (Trivandrum
Sanskrit Series No. LXXIV) p. 178. 第二八九偈。此の方で言ふと偈は「常に太陽神、及びチラカスワーミン
(即ち塞建陀)並びに大ガナパチ神に敬禮して、解脱を得べし」の意味になる。
- (6) Dasgupta (*Hi tooty of Indian Philosophy vol. II*, p. 107) は「ミタークシヤラー」が直接 Tilakasyāmin を
塞建陀天と指摘してゐるやうに叙べてゐるが、事實さうはなつてゐない。

然るに Udayana の記述によると、マーチヤスバチの師匠は Trilocana といふ人物であつたらしい。即ち
ウダヤナはマーチヤスバチの Nyāyavārtika-tātparyatīka とす著書に註釋を書いてゐるが、その中で序詞
第四偈を解釋するに當つて「Uddyotakara の説は、時の經過に由つて不明瞭となつた。然しマーチヤスバチが

師匠ツリローチャナから其の眞意を直接授けられたので、ウツヅヨークカラの古説に新生命を賦與するために、爰に此の著述をなす」といふ意味に此の偈を解釋すべきであると敍べてゐるのである。⁽¹⁾而して、此のツリローチャナが、教師の名に相違ないことは、ウダヤナの説明に對する Vardhamana の註記が之を明かに示してゐる。⁽²⁾又、ダスグプタの指摘によると、ブーチャスバチは今言へる書の中でツリローチャナの名を擧げ

師ツリローチャナの明示せる道を追隨せむと所期する我等は

その量に従ひ、如實に之を斯く説明せり。

と敍べてゐる。ダスグプタは一八九八年ベナレス出版の本八七頁より此の偈を引用してゐるが、私の所有する一九二五年同所出版の本 Kāśī Sanskrit Series No. 24, p. 133. に照合して見ると、ツリローチャナの所はチローチャナとなつてゐて、正確には一致しない。今舊版が手許に無いので、とかくの論を差控えたいが、ツリ (tri) とチ (ci) とは梵字の書體が類似してゐるから、何處かで誤りが生じたのであらう。前記のウダヤナは西曆九八四年前後の人であるから、ツリローチャナがブーチャスバチの師匠であつたといふ此の人の記述は大體信用してよと思ふ。

(1) "atijaratiṅgān" iti Uddyotakara-sampradāyo hy amuṣṣṇ yauvananṇ, tac ca kala-parip-ka-vaśād gaitam
iva, kin nāmātra Trilocana-guroh sakāśād upadeśa-rasīyanam nāśāditam amuṣṣṇ punar navī-bhāvāya
diyata iti yujyate. NYāya-vārttika-tītparyā-parīśuddhi, Bibliotheca Indica p. 9)

(2) Trilocanaḥ tīkṛtkṛto vidyāguruh B. h. Ind. loc. cit.)

(3) Dasgupta, op. cit.

(4) *Vizianagram Sanskrit Series* (Benares) であると思ふ。カーシー梵語叢書も同じ出版所である。

然らばツリローチャナとは果して如何なる人物であらうか。此の人の事跡も明白には判らぬが然し此の人に關する斷片が諸書に引用されてゐるので、實在の人物であつたことは疑を容れぬ。會て *Sats Chandra Vidya bhūsana* が此の斷片を著書のあちこちに援引したことがある。今それらを此處に一括し出典に溯つて少しく丁寧に觀察して見よう。それには一次的のものと二次的の物とに分つて考ふるのが便利である。

先づ直接ツリローチャナの名を掲げて其の説を紹介してゐる物に、*Ratnakṛiti* (舊稱) の *Apohasiddhi* 「離成就」^(a) と *Kṣaṇabhaṅgasiddhi* 「刹那滅成就」^(b) の二書がある。即ち「離成就」第十三頁に

yat tu Trilocanaḥ, aśṛatva-gotvādināṃ sāmānya-viśeṣāṅgaṃ svāśraye samavāyaḥ sāmānyam,
sāmānyam ity abhidhāna-pratyayaḥ nimittam iti.

(然るにツリローチャナは曰ふ。馬性牛性等の同と異の自己の所依に於ける和合が同であると。即ち同とは名稱と觀念との因である言ふ。)

とあり、又「刹那滅成就」(原文五十八頁)に、

Trilocanasyāpy ayam saṅkṣiptārthaḥ, kāryam eva hi sahakāriṇam apeksate, na kāryotpatithe
tuḥ, yasmād dvividhaṃ sāmāthyam nijam āgantukaṃ ca sahakāry-antaram, tato 'kṣaṇikasyāpi
kramavat sahakāri-nānāvād api kramavat kārya-nānāvopapatter aśakyam bhāvānāṃ pratik
saṅgam anyānyatvam upapādāyitum iti.

(ツリローチヤナの意見を簡單に言へば、果は確かに協力因を必要とする。即ち果を生ぜしめる因ではない。何となれば「果を生ずる」方は、其自身のもと、他の偶然的な協力因たるものとの二種であるからである。然りとすれば「ツリローチヤナ等の如く」刹那消滅を認めざる人にあつても、機縁に従つて協力因は多種多様であるから、果も亦機縁に従つて多種多様に生ぜねばならぬ。故に、有が刹那毎に順次に他であることを論證し得ない。)

寶稱は自己の主張を確立するために、之等の著述の中で、クマーリラの説、商羯羅・法上 (Kaumārīla, Śaṅkara, Dharmottara) ヴーチヤス・パチ等の一流の印度哲學者の説を援引し反駁してゐるのであるが、その一つとして前記の如くツリローチヤナの説を掲げてゐるのから判断すると、當時(大體十世紀中葉頃)にツリローチヤナが權威ある學者として依然尊敬を受けてゐた事が明かである。そして右の二種の斷片から、此の人が略ぼ勝論正理學派系統の人であり、其の關係でヴーチヤス・パチの師匠として應はしい學者であつたといふことも明白なる。

尙ツリローチヤナを勝論正理學派系統の人であつたと推定するために、二次的のものではあるが、吾々は次の如き典據をあげることができる。

Bhāsarvajña の Nyāyaśāra (正理精要) の比量章に似喩を論ずる箇所があるが、始めに凡そ十二種の似喩を例示したる後、更に進んで「然し、他の人は不確定に據つて他の八種の似喩を説く」*anye tu sandeha-dvā renūparān aṣṭav udāharaṇābhāsan varṇayanti* といひ、それを一々例示してゐる(Bibliotheca Indica 版十三頁以下)。所で此處に言ふ「他の人」とは、*Rāghava Bhaṭṭa* の註記に據るとツリローチヤナを指すので

あるといふ。自分はラーガヅの註記なるものを見ないけれども、サチス・チャンドラの著書に此の事が出てゐて、其の點は信用してよいと思ふ。⁽³⁾ 仍つて「正理精要」に出てゐる所謂「他の人」の説く所を次に譯出して見よう。

〔一〕不確定なる所立。たとへば、

彼大統治を作すべし、月種族の出身なるが故に、意中の「月種族の或」臣下の如し。⁽⁴⁾

〔二〕不確定なる能立。たとへば、

彼は全智にあらず、食欲等を有するが故に、路上の人の如し。

〔三〕兩者「所立能立共に」不確定なる場合。

意中の彼は天界に行くべし、白法を得たるが故に、提婆達多の如し。

〔四〕不確定なる所依。たとへば、

彼は全智にあらず、多辯者なるが故に、提婆達多の未だ生れざる子の如し。

〔五〕不確定なる所立不遺に次の如きあり。

大統治をなさざるべき者は凡て日種族の出身にあらざるべし。譬へば他の臣下の如し。⁽⁵⁾

〔六〕不確定なる能立不遺に次の如きあり。

全智なる者は凡て食欲等を離れたり。譬へば全部の論書を知れる人の如し。

〔七〕不確定なる兩者「所立能立」の不遺に次の如きあり。

天界に行かざるべき人は凡て白法を得たる人にあらず。譬へば不幸なる人の如し。

〔八〕不確定なる所依に次の如きあり。

全智なる人は凡て多辯なる者にあらず。提婆達多の未だ生れざる子の如し。

之に依つて考へると、似喩を同喩と異喩とそれ〴〵四種に分つて合計八種の場合を示してゐるのである。従つてラーガヅの註記に據れば、ツリローチャナは似喩に關して獨自の論を立てた人であり、又其の點から言つて此の記事は彼が勝論正理學派系統の人に相違なかつたと言ふことを證明する助けとなるべきものである。⁽⁶⁾

以上は哲人としてのツリローチャナの斷片であるが此の外に詩人としてのツリローチャナの斷片の存在してゐることを注意しておかねばならぬ。

Kavindravacana-samuccaya を見るとツリローチャナの詩が三首收載されてゐる。此の詩集の出版者の研究に依ると、彼の製作とされてゐる詩が、尙此の他に Śārinśadhara-padadhāni の中に三首あり、その中の二首は Padyaracana にも引用せられてゐる。⁽⁸⁾そして又、之は寫本であるが、Suktimuktāvālī の中にも一首收録せられてゐる。「シャルンガダラパツダチ」の出版は品切のため予自身之を確め得ないが、古く Aufrecht が此の中の二首を研究して發表してゐる。⁽⁹⁾それによると、此の詩はツリローチャナが詩人 Bṛhā 及び Mayūra の才能を稱讚したものである。

斯様に詩人ツリローチャナが存在したことも斷片によつて疑はれない事實であるが、果して之が哲人ツリローチャナと同一人物であつたか如何かは的確に定め難い。Rajasekhara の作つた詩と傳へられる物に「ツリロー

チャナ以外に誰が Parthavijaya を作る能力があらうか」といふ句があり、ツリローチャナは「パールタギヂヤヤ」といふ本を書いたと推定されてゐるがその本が如何なる内容の物であつたか、現在では之を明かにすることができぬ。然し此の書の題名、及び此の詩の引用されてゐる前後の事情から考へると、⁽¹⁰⁾アウフレヒトが推察したやうに恐らく一篇の詩卷であつたらう。⁽¹¹⁾そして若し此の詩が著名な劇作家ラーヂヤシェーカーラの眞作だとすれば、此の劇作家は大體西暦九百年前後の人とされてゐるから、⁽¹²⁾此處に言ふ詩人ツリローチャナがヴーチャスパチの師匠と同一人であつても年代上では格別支障を生じない。又、彼が前述の如く凡そ七世紀前半の詩人バーナ及びマユローラに説き及んでも、その點では何等問題を生じないであらう。唯古く Weber の研究した Jyotirvidā bharaṇa によると、⁽¹³⁾ツリローチャナは Vikramāditya 朝の詩人に數へられてゐて、今言つた點と齟齬を來すが、然し此の書は十六世紀頃の書と言はれる物で、何程の史實を傳へてゐるか疑はしいと思ふ。⁽¹⁴⁾

(1) History of Indian Logic, 1921.

(2) 共に梵文のみ現存。出版は Six Buddhist Nyāya Tracts ed. by Haraprasād Śāstri, 1910 (Bibliotheca Indica) 又は、ラトナキールチに就つては、之以外の數種の著述が西藏に傳譯されてゐる。「西藏大藏經總目錄」參照。

(3) 前引「印度論理學史」三六九頁、註。

(4) プーナ出版の別本 Nyāyasāstra with the Commentary of Vasudeva of Kashmir, Poona 1922 によると、「臣下」rājapurūṣa は「王子」rājaputra となつてゐる。そして此處以外にも多少相違した點があるが、今は總てビプリオデーカインデイカ版に據つた「因明入正理論」に據つて考へると、所立不確定なる場合の似喩は、喩に能立法はあつても所立法の無い場合を指すから、此處でも月種族の臣下は月種族といふ能立法を有するも統治をなすといふ所立法を有しないので似喩となる意味である。従つて「王子」よりも「臣下」を的確な表現と信ずる。尙此の

似同法喩に對して「五」の似異法喩を對照して考ふべきである。

(5) 「五」以下は「一」以下の同喩に對して異喩を示す。故に「五」の所立不遣は、他の臣下は統治を行ふといふ所立法を排しない、故に不確定であるといふ意味。

(6) 前引「印度論理學史」三七三頁によると Varadaraja の Tārikaraksā もツリローチャナに關説するといふが白分は之を確め得なかつた。

(7) F. W. Thomas, *Bibl. Ind. Introduction* p. 42.

(8) Quackenbos, *Sanskrit Poems of Mayūra*, 1917, p. 53. によると、此の二首は *Subhāṣitaranabhaṅdāgara* にもツリローチャナの作として收載してあるといふ。

(9) ZDMG. Bd. 27, p. 32.

(10) Peterson, *Second Report*, p. 63. 及び前掲クアッケンボスの記述參照。

(11) *Aufrecht*, C. C. p. 238.

(12) Thomas, *op. cit.* p. 80; *Winternitz, Geschichte* III. p. 51.

(13) ZDMG. Bd. 27, p. 722.

(14) 此その他 Abhyankar の出版した *Sarvadarśana-saṅgraha* (GOS.) p. 516 には、*Trilocani* と名付くる

Mukāvali-tika の著者ツリローチャナを記し、又、前掲サチス・チャンドラの書三七四頁には、*ミシユヌ* 派 *Vijṇu Svamin* の系統にツリローチャナなる人を記すが、之等は今問題にしてゐる人物とは年代上勿論別人でなければならぬ。

以上吾人はヴーチャヌバチの師匠がツリローチャナといふ實在の人物であり、その人が勝論正理學派の系統に於いて相當に著名な學者に相違なかつたといふことを明かにした。然しヴーチャヌバチの師匠即ち學問系統の問題は必ずしも之だけで解決したのではない。それは彼の他の著述 *Nyāya-sūtra* の序詞に

aj-nātmira-samanīn nyāya-manjariṅ rucirām

prasavītre prabhavītre vidyātarave namo gurave.

無知の闇を除く輝く Nyāyamanjari を作り著せるあらは

學問の指南者 (vidyātara) 師匠に歸敬す

といふ一偈の存することである。之に就いてダスグプタは前引書に於いて、此處に言ふ師匠は恐らく現存「ニヤヤ・マンヂャリー」の著者 Jayanta (Bhāṭṭa) を指すと見るべきであると敘べてゐる。然し之に關しては多少の疑問が存しないではない。キースの研究に依ると、ヂャヤンタの「ニヤヤ・マンヂャリー」にはゾーチャスパチの説の引用があるといふ⁽¹⁾。さうすると、師匠が弟子の説を引用してゐることゝなつて、當時印度の習慣としては奇異の現象と思ふからである。尤もトマスと言ふ所に據るとヂャヤンタの子 Abhinanda は凡そ西曆九百年頃の人故⁽²⁾、その父ヂャヤンタがゾーチャスパチの師匠であつた事も年代上不可能ではない。此の點は「ニヤヤ・マンヂャリー」と「ニヤヤ・カニカー」とを詳細に比較して研究すれば、的確な斷定をうるかと思ふが、暫く他日の宿題として保留したい。何れにしても、後に言ふ如く、ゾーチャスパチは各學派の説に通曉した人であるから、勝論正理學派系のツリローチャナ以外にも師匠の存在したことは可能であり、ミーマームサー派の説を敘べるに際して其の派に理解の深かつたヂャヤンタを師匠として敬禮することも、理としては十分ありうる事と思ふ。

(1) A. B. Keith, Karma-mīmāṃsā, p. 15.

(2) F. W. Thomas, op. cit. p. 4.

終りに彼の著述に就いて述べよう。「パーマチー」の最後を飾る偈頌の中に

「ニヤーヤカニカー」と「タットヴサミークシャー」と「タットヴビンヅ」とにより

正理と數論と瑜伽と吠檀多に關する著述により

予は大功德を積めり。此(功德)の大なる果報を予は(神に)捧ぐ。至上神之を嘉し給へ。

と記す。此の偈の註釋「カルパタル」を見ると、

(一) 「ニヤーヤカニカー」Nyāyakaṅkā とは Vidhiviveka の註釋。

(二) 「タットヴサミークシャー」Tattvasamīkṣā とは Brahmasiddhi の解註。

(三) 「タットヴビンヅ」とは Bhaṭṭa の學說に於いて自ら作れる著作。

(四) 正理に關する著述 とは Nyāya-vārttika-tatparyatīka

(五) 數論に關する著述 とは Tattva-kaumudī

(六) 瑜伽に關する著述 とは Tattva-sārādī

(七) 吠檀多に關する著述 とは Bhāmātī

であると説明してゐる。此の中で(二)の「タットヴサミークシャー」は、現在までに未だ寫本が発見されてゐないが、前記の如く Mandana Miśra の著述に對する解註である。其の他の六書は現存し、出版もせられて居り、ワーチヤス・パチの主要なる著述と見るべき物を示す。

右の七種の著作(六存一缺)の他に、尙若干彼の著述と稱せられる物が存在する。次にそれを言ふと先づ

(八) Nyāyastotrībandha

(九) Nyāyastotra-uddhāra

を擧げねばならぬ。(八)は既に幾種かの出版もあり、人口に膾炙せる所であつて、(四)の補足として編述した物であらうと言はれる。之は正理經の紛錯を是正した物で、經の研究には指南書として極重要なものであるが、編者自身の思想を具體的に述べた物ではない。

(九)は嚮に言へる如く問題の書である。予の知る限り、此の書はハラプラサード氏の「梵語寫本告示」第二卷九八頁に報告が出てゐるだけで、出版になつた事があるか明かでないが、恐らく寫本だけであらう。今此の報告に據つて考へると、此の書の内容は(八)と殆ど同一であつて、正理經の亂脈を校讎せうと試みた物である。

唯序詞と結頌を異にし、(八)に於いて多少内容に加筆が認められる⁽¹⁾。そこで若し(八)と(九)を同一人の作だとすれば、(九)は(八)の草稿本とも言ふべき性質の書である。既述の如くウツツは之を同一人の作と見る立場であり、ハラプラサードも亦、前掲書の序論に據れば、同じ立場を採つてゐる。所が(九)は全く同名異人の作に相違ないと思ふ學者も別に存在する。サチス・チャンドラによると西曆一四五〇年頃に別人グーチャス・パチ・ミシユラがあり、(Abhinava Vācaspati Mīśra とよみ)其の著述 Pitr-bhaktitarāṅgīnī に十卷の哲學書を著したと記してゐる。そして此の中で少くも四卷は證跡があると論じ、その一つに問題の書(九)を提示してゐるのである⁽²⁾。ピツリ・バクチ・タランギニーといふ書名は寫本目録にはあるが、出版となつてゐるか如何か明かでない、予自ら右の事實を確め得ないが、暫くサチス氏の言ふ所について考へるに、果してハラプラ

サーダの報告した(九)の書を、直ちに此の別人の著と見て全く過ち無いか如何か、氏の記す所は必ずしも十分であるとは言ひえない。更に氏の記述よりも一層確實な證據を依用して同名異人説を主張してゐる人に、V・P・ドギヴェーディンがある⁽⁸⁾。その典據は(九)の結論に

śivena urasi vidhītau pādan natvāpavargadau |

vyalekhi nyāyasūtrākhyaṃ caitre vasyakṣivāsave ||

幸に解脱を授け給ふこよなき兩足尊に歸依して

正理經と稱する物をヴス・アクション・ヴーサヴの二月に書きわけたり。

とあるのによる。ドギヴェーディンは此處にヴス・アクション・ヴーサヴとあるから、此の書はギク라마曆の一四二八年に造られた物であると主張するのである。今之を考へて見ると、ヴスは八、アクションは二の數を表すから、ヴスアクションは直接には八二、又印度の數字の讀み方に従つて逆に二十八の意味とも成りえよう。然しヴーサヴといふのが如何して一四の數を表し前者と結合してギク라마曆の一四二八年と成るのか、その所は全くはつきりしない。恐らく先入見に基づく故事つけか、單なる推定であつて、客觀的妥當性あるものとは考へられぬ。故に我々はドギヴェーディンの解釋によつても、此の書を同名異人の作と決定することはできないと思ふ。之に由つて見るに(九)は果して(八)と同一なるヴーチャスバチ・ミシユラの作であるか、それとも同名異人の作であるか、尙研究を要する問題であつて、現在の所、眞偽未決といふ他はないといふ結果とならう。

更にアウフレヒトの「目錄」によつてヴーチャスバチ・ミシユラの下を見ると、前記の他に尙數種の著述を列

記してゐるが、果して全部が眞作であるか如何か疑はしい。しかし我々は此處でかゝる僞書の判定に携はる暇を有しない。専ら眞作に據つて彼の思想の一斑を明かにせうといふのが本稿の目的である。故に一々之を擧げて論ずる要は無いと思ふ。而して前表の諸著が彼自らの作品であることは「パーマチー」の結論が明示してゐる計りでなく、又、著述相互間の援引が之を立證してゐる。即ち(六)及び(七)に於いては(一)と(二)を擧げて「其處に於いて吾人は精しく説明した」と言ひ、(五)に於いては「吾人は此のすべてを(四)に於いて説明した」と述べ、(四)にあつては(一)と(二)に關説し、(三)にあつては(一)への關説が認められるが如きである⁽⁴⁾。そこで之等を總括して考へると、前掲「パーマチー」の終りに示す著書は大體ブーチャスパチの著作を年代順に並べた物であらうと推定される。そして最後に「パーマチー」であつた。尤も(八)が(四)の附録であることは嚮に述べた。そして若し(九)を(八)の草稿本だとすると(四)を著述するためには正理經の整理を必然的に豫想するから、先づ(九)を作つて置いて(四)を著し、その最後に(九)の清書である(八)を附したのではないかも知れぬ。然し此の點は單純なる推定である。

- (1) (九)の序詞がブーチャスパチの生國を推定する資料となり、(八)の結論が年代を推定する重要な材料となることは嚮に述べた。又、内容に於いて(八)では數經を掲げた後に、それを一括して主題を提示してゐる。たとへば *iti dvābhyāṃ sūtrābhyāṃ abhidheya-prajñāna-sambandha-prakaraṇam* と云ふが如し。然るに(九)では之が全く除かれてゐる。

(2) 前掲「印度論理學史」四五九頁以下。

(3) 前掲「ニヤールヴールツチカ」ブーミカー一五〇頁。

(4) 同上、一四四頁參照。

以上の敘述を要約するに、哲人ヴーチャスバチ・ミシユラは八九八年即ち西曆八四一年頃に生存した人である。尤も八九八を西曆八四一に換算する手續きに異説が無いではないが、現在では此の異説を有力なものとする事はできない。そして恐らく北印度東寄りのミテイラー地方に生れ、ヌリガ王を其の君主と仰いだ。彼の師匠は其の名をツリローチャナと言ひ、勝論正理學派系の學者として相當に著名な人物であつたに相違ない。彼は多方面の學者であつたから、師匠もツリローチャナ一人では無く、他にも存在したといふ事が確かに想像される。著書としては「バーマチー」の結頌及び「カルパタル」の註記に掲ぐる七點を眞作と見るべく、六存一缺である。此の他「ニヤーヤ・スチー」も眞作に相違ないが、著者の具體的な思想を敍べた物でなく、單に古典の校正とか修補とか稱すべき性質の物に過ぎない。故に彼の思想とか學説とかを知るためには、現存の六種の書を主としなければならぬといふことになる。

〔後記〕 本稿は本来「第二部學說」と相俟つて一篇を完成すべきものだ。筆者の手控えとしては「學說」に關する部分も一部は原稿に成つてゐるが、然しそれは必ずしも本誌に直ちに連載を豫約するものではない。幸に讀者の諒察を乞ふ。

『義人』シモン

大 島 清

舊約時代以後の人物のうち、舊約直後より紀元第五世紀に及ぶ資料たる舊約集註書、『タルムード』の傳ふる最古の律法傳承者は、'Abhoth I⁽¹⁾に遺されたる Sim'on Hassadnik『義人』シモンである。

一、義人シモンの年代考

この『義人』シモンの年代考に關し二説がある。一は紀元前三世紀初のシモンとし、他は紀元前二世紀初のシモンとする。三世紀初のシモンと言ふのは Onias 一世の子、即ち大祭司 Jaddua の孫なるシモン一世、二世紀初のシモンと言ふのはオニアス二世の子、即ちシモン一世の孫なるシモン二世。それらそれぞれ一人を、このシモンとし、年代考二種となる。『義人』シモンの年代を三世紀初と定むるもの、即ち、シモン一世を以て『義人』シモンと考ふるものには H. Graetz,⁽²⁾ M. Braunschweiger,⁽⁴⁾ F. Weber,⁽⁶⁾ E. Schürer⁽⁶⁾ 等があり、シモン二世を『義人』シモンに擬して、このシモンを二世紀初めに年代づけるものとしては J. Hamburger,⁽⁵⁾ Bousset,⁽⁸⁾ J. F. Moore⁽⁹⁾ 等を擧げ得る。

1. 『義人』シモンの年代を三世紀初とする説

かの Josephus Flavius の『ユダヤ古代史』¹⁰に於ては、Jaddua の孫なるシモン（一世）に *ὁ δίκαιος* と尊稱を附して居る。¹¹これは 'Abhōh I. に *מֵאָהַבְּחַדְיָהּ* とその意味に於て全く同一である。'Abhōh の傳ふる『義人』シモンと Josephus の記す『義人』シモンとが一致する。かくて、シモン一世こそ『義人』シモンであると論斷せられる。¹²と言ふのが、Graetz, Braunschweiger, Weber, Schürer 等の所説の根柢に共通に横る考へと思はれる。

しかるに、『義人』シモンに關しては、更に尙一つの資料がある。Jesus Sirach 49, 15b. 50, 1-24. ¹³これである。こはシモンなるものの功績に對する讚歌である。但し、其の書には『義人』なる尊稱は見當らない。しかしこゝに頌はれて居るシモンの行爲は十分に『義人』に價して居る。『義人』シモンの一資料となされる所以である。

Graetz, Braunschweiger, Schürer 等は無論この資料をも顧て居る。たゞこの資料の取扱ひ方に個人差が認められるのである。

Graetz は Jesus Sirach を 100 年—176 年に datieren ¹⁴する。従つて、この箇所は Jesus Sirach が一世以前の『義人』シモンなるシモン一世の義を慕ひ、徳を頌つたものであるとする。¹⁵

Braunschweiger は、しかし、Jesus Sirach をシモン一世（第三世紀初）と同時代の人と説く。¹⁶シモン一世の輝く功績をまのあたりして、稱ふる言葉もなく頌め歌つたのが Jesus Sirach であると言ふのである。¹⁷

Schürer は『義人』シモンに關しては、ひたすらに Josephus ばかり頼つてシモン一世説を固守した。¹⁸

Jesus Sirach に就ては、これを一九〇年—一七〇年の人と推定して、Graetz の推定年代と略同じである。しかして Jesus Sirach 49, 15b, 50, 1-3 記載のシモンに關してはシモン二世にあらず、第二世紀初の、即ち Jesus Sirach と同時代の人なるシモン二世なるべしと論ずる⁽²⁾。即ち、『義人』シモンは第三世紀初のシモン一世、Jesus Sirach 頌徳中のシモンはシモン二世である、兩者は別人である、と主張したのである。しかして、Schürer は Geschichte des Jüdischen Volkes の第四版に於ては、右の主張に引續して次の言葉を附加挿入して、自らの考へを訂正した⁽³⁾。

Fraglich kann nur sein, ob der Hohepriester Simon I (Anfang des 3. Jahrh. vor Chr.) od. Simon II (Ende des 3. Jahrh. vor Chr.) gemein ist. Nach Josephus wäre es der erstere. Aber Jesus Sirach c.50 rühmt einen Hohenpriester Simon wegen der Treue, mit welcher er den Tempeldienst in aller Pracht verwaltet habe. Er hat die Zeit desselben offenbar noch erlebt und preist seine Gesetzestreue im Gegensatz zu den gräzisierungenden Hohenpriester der Zeit, in welcher er schreibt. Da seine Schilderung sich nur auf Simon II beziehen kann, ist wohl eine Verwechslung bei Josephus anzunehmen.

かへして Schürer が、

Jesus Sirach 頌徳中のシモンはその徳行よりすれば Josephus の傳ふる δίκαιοςなるシモン一世と考へらるるべし、一方 Jesus Sirach 50, 1-3 のシモンは Jesus Sirach と同時代の人物とより外考へら

れざる故その點からはシモン二世なりと斷せざるを得ぬ、或は後代 Josephus が *Ioudaiaz Aoyakolozra* の編纂に當り Jesus Sirach のシモンをシモン一世と考違へたるものではなからうかと考ふるに至つたのである。

2. シモン一世説に對する批判

たゞ Schürer のこの自説訂正は、同時に、シモン一世説に對する決定的なる批判を意味するものではないであらうか。何となれば、Abh'oth I. の傳へる *Sim'on hassadhik* をシモン一世なりと斷定せるはたゞ *Josephus* を根據としてである。然るに、*Josephus* が（無論、この場合、シモンに關する限りに於て）疑はれたのである。シモン一世説の根柢が危うされたものと考へる。

Braunschweiger は Jesus Sirach 記載のシモンと Jesus Sirach とが同時代でなければならぬことは、十分認めて居る。たゞ、シモン一世説を固守する餘り、シモン一世に年代決定の基礎を求めて、より年代的正確性を持つ Jesus Sirach を約一世紀溯行せしめたことは、首肯し能はぬ。

Graetz は Jesus Sirach を第二世紀初と正當に推定した。たゞ Graetz は Jesus Sirach と Jesus Sirach のシモンとの間に、約一百年の差を置いた。これは Braunschweiger も Schürer も爲すやうなひどい過失だ。そのために如何なる無理が彼の所説に起つたであらうか。

一三二〇年 Ptolemaios I (322—285) は特に安息日を選んでエルサレムを攻め之を征服した。あたかもシモン一世の時代である。たゞ Graetz は Jesus Sirach に頌はれたるシモンをシモン一世と信じたが故に、

Jesus Sirach 50, 1-4 の内容を以てシモン一世の歴史的行為を肉付けせんと試みた。かくて、Graetz は

Jesus Sirach 50, 1-4 に基き、「彼(シモン一世)は Ptolemaios I が取毀せしめたるエルサレムの城壁を再建せしめき。言ふまでもなく彼は王(Ptolemaios I)よりその許可を乞ひ得たるなり」と説明するに至つた。⁽²³⁾

ユダヤ人が信仰的に、又、律法的に剣を振り得ざる安息日を選んでエルサレムを攻略した程狡猾なる彼、Ptolemaios I が、又、三一五年—三〇一年 Antigonos によつてエルサレムを奪取さるゝ如き苦杯を嘗めさせられた彼が、果して、シモン一世の乞ひのまゝに、明に危険性の増大するエルサレム城壁再建といふが如きことを許したであらうか。⁽²⁴⁾寧ろ、これはシモン二世に關係したことを考へる方が歴史的により正鵠を得たものと思ふ。

Josephus に據れば⁽²⁵⁾ Ptolemaios IV の死後(二〇五)の戦亂に際しユダヤ人は Seleukos 家のシリア王 Antiochos III (223—187) に組して之を援け、彼のパレスチナ合併を成就せしめた。その謝禮として、王はエルサレムに特權を附與したのである。かかる情勢の下に於て初めて城壁の再建などといふ如き大事業は可能ではなうであらうか。而して、この時代は正にシモン二世の時代に當る。Jesus Sirach のシモン一世と信じて、Graetz は Jesus Sirach 第五十章の記事を強めてシモン一世に當て嵌むる事を敢てしたものでないであらうか。

尙シモン一世説をとるものには、如上、Graetz, Braunschweiger, Schürer の外、Weber がある。Weber はユダヤ教の傳承にたゞ忠實に、'Abhath の所傳をたゞ信じて、シモンを説く⁽²⁶⁾居る。これは ein jüdischer Theologe としては當然なる態度である。しかし、こゝはもはや信仰の世界である。批判を超えた

信仰の世界である。吾人も亦、信仰の聖き平和を學の名に於て亂したくはなす。

要之、Abhōth の傳ふる『義人』シモンをシモン一世とする Graetz, Braunschweiger, Schürer 等は、さういふ Josephus を最も信すべき資料と考へて居る。かくて Graetz, Braunschweiger は Jesus Sirach を Josephus に強ひて一致せしめんとし、Schürer は之を排除せんとしたのである。

これに對して、『義人』シモンをシモン二世と推定して、

3. 『義人』シモンの年代を二世紀初とする説

さういふ Hamburger, Bousset, Moore 等は何れも Jesus Sirach を最も信すべき資料となし、Josephus, Antt. XII, 2, 4, を信すべからざるものとなして居る。即ち、

Hamburger はシモン一世を『義人』とする Josephus の記述を否定し、Jesus Sirach 頗ふところのシモンの『義人』的行爲を基としてシモン二世を『義人』シモンなるべし、と説き、⁽³¹⁾

Bousset も亦、

「Josephus はシモン二世の祖父なるシモン一世に『義人』てふ尊稱を與へて居る。しかし、Josephus の大祭司の年代表は全く信を置く能はず、自由に創作せられたものであらう。」⁽³⁴⁾

と述べ、この問題に關する Josephus の史的正確さを否定し、更に、

「後世ユダヤ教の傳承に於て廣く知られ深く敬はれた『義人』シモンが、Sirach が絶大なる讚美を呈したる

大祭司と同一であると言ふことは、直に心に迫る推測 *eine unmittelbar sich andrängende Vermutung* ⁽⁸⁵⁾ である。」

と記して、Jesus Sirach 49, 15b. 50, 1-34 に頌はれたるシモンこそ『義人』と稱へらるるに最も相應しき人物であると主張して居る。

Moore も上記の人々と同じく、Jesus Sirach に據つて、『義人』シモンは Sirach の子 Jesus と同時代の人である Onias の子なる大祭司シモンならん、と説いて居る。⁽⁸⁶⁾

シモン一世に『義人』と言ふ尊稱を與へた Josephus の記事を否定し、Jesus Sirach 49, 15b. 50, 1-34 の内容を通してそこに稱へられたるシモン即ちシモン二世こそ『義人』と言ふ尊稱に最もふさはし、と考ふる點に於ては、Hamburger, Bousset, Moore 皆同様である。

蓋し、『義人』シモンに關する Josephus の記述に對しては、Josephus を最も信頼すべき資料なりと考へたる Schürer 自ら既に疑義を挾んで居り、⁽³⁷⁾ 又、Jesus Sirach の年代的正確さに就いては Graetz, Schürer 共に認むるところであつたのである。⁽³⁸⁾ 疑義を挾む餘地のある資料よりも、より史的正確さを持つ資料を用ふべきは、史家のつとめではないであらうか。

二 『義人』シモンの思想

『義人』シモンの思想を窺ふべき資料としての彼の言葉は、僅に 'Abboth I.'⁽³⁸⁾ に傳へらるるもののみである。即ち、

三つのものの上に世界は立つ⁽⁴⁰⁾

律法の上に⁽⁴¹⁾

宗儀の上に⁽⁴²⁾

めぐみぶかき行ひの上に⁽⁴³⁾

このシモンの言葉は、「律法、宗儀、めぐみぶかき行ひのこの三は、（恰も鼎の足の如く、）世界を支ふる三支柱である」の意味と考へられる。世界の三支柱——それなくして世界は崩潰せざるを得ぬ三支柱——それが、律法、宗儀、めぐみぶかき行ひ、であると言ふのである。シモンが如何にこの三者を重視したかがこの短い言葉から十分知られる。

しからば、『義人』シモンをしてかゝる言葉を出ださしめた時代的背景はいかゞであつたらうか。

『義人』なるシモン二世の時代は、パレスチナの支配権が Ptolemaios 家より Seleukos 家へ移行した時代⁽⁴⁴⁾、即ち、パレスチナに對する政治的、文化的指導権が、Alexandria より Antiochia へ移行した時代に當る。

Ptolemaios 家の支配下に在つては、ユダヤ人は極めて寛大なる取扱ひを受け、エジプト王家の軍人、官吏に

登庸せられたるものすらあつて、ユダヤ人は平和裡に Alexandria の文化に同化する機会を與へられ、こゝにユダヤ人の希臘化する現象が起つたのである。かゝる Hellenismus へのユダヤ人の同化は、常に Alexandria 在住の所謂 Diasporajuden に於このみ起つたものではなく、パレスチナのユダヤ人の中にも亦、所謂希臘化 Hellenisierung の傾向が現れたであらうことは、想像に難くない。⁽⁴³⁾ Antiochia が Alexandria に代るに及んで、ユダヤ人の平和裡の Hellenisierung は、ユダヤ人に對する Hellenisierung の強制にまで進展した。かくして、この傾向は、曩て Seleukos IV (186—175) のエルサレム神殿の財寶の掠奪となつて現れ、遂に Antiochos Epiphanes (175—164) のユダヤ教迫害となり、その極限に達したのである。

政治と言はず、宗教と言はず、ユダヤ人の生活の全面に、Alexandria 及 Antiochia より迫り來る Hellenismus のかゝる壓力を最も強く受けたのは、無論支配層の人々、特に、Alexandria 政權或は Antiochia 政權に直接關係を持つてゐる大祭司であつた。かくて、ユダヤ教の正統を守り、ユダヤ人の文化を護るべき大祭司先づ希臘化し、⁽⁴⁶⁾ 國民亦之に習ひ、ユダヤ教團は滔々として希臘化の一途を辿つて行つたのである。かくの如き情勢の下に於ては、ユダヤ教の教義すらが Hellenismus の影響を蒙つたであらうことは十分想像しえられるところである。⁽⁴⁷⁾ かくて、恐らくは、ユダヤ教の律法、宗儀、倫理等も、國民の宗教生活の上に、昔日の權威を持つて能はざるに至つたのではあるまいか。⁽⁴⁸⁾

シモン二世は、實にかくの如き時代に、ユダヤ教團の最高指導者として大祭司の職に就き、ユダヤ Hierokratie の主權者としてユダヤ人の上に君臨したのである。醒めたる指導者として、シモンは、國民の無反省なる

希臘化を衷心より憂へたものと思はれる。殊に、ヘレニズム文化に溺惑して、國民がユダヤ教の傳統を忘れ、その律法とその宗儀とその倫理とを顧ざること、彼の耐へるところではなかつたと思はれる。⁽⁴⁹⁾民のかゝる行爲はやがて神の怒を發せしめ、世界を壊潰せしめ、ユダヤ人をしてはや地を繼ぐことを得せしめざるに至ると、彼には考へられたが故に。蓋し、シモンは大祭司として誰にも勝つて神を畏れ、主權者として誰にも勝つて民の亡びを憂へたと思はれるのである。

憂國、畏神の『義人』、シモンは、こゝに、起つたのである。Alexandria と Antiochia とよりの Hellenismus の重壓をユダヤ人の上より拂除し、ユダヤ教の正統を守つてユダヤ人の破滅をたゞ救はんために。

かくして、シモンは、一方、國家の主權者としては、曾て ⁽⁵¹⁾ Ptolemios I によつて破壊せられたエルサレムの城壁を再建し⁽⁵²⁾、神殿の基礎を高くし籬を高くして神殿を修築し⁽⁵³⁾、地下に水道を穿つて Eram の泉より水を導き、之を神殿の基礎の下に設けられたる一大貯水槽に蓄へて一朝有事の秋に備へる等、⁽⁵⁴⁾政治的軍事的に Hellenismus の桎梏より脱却すべく力を致したものであらう。又、他方、教團の最高權威者としては、彼は、ヘレニズム文化に酔ひ痴れてユダヤ教の傳統を忘却せる民に、彼等が棄て、顧ざる律法と宗儀とめぐみぶかき行ひこそユダヤ人を救ひ世界を支ふる三大支柱である、⁽⁵⁵⁾と説いて、國民に Hellenismus の迷夢よりの覺醒を促し、進んでユダヤ教の正統を民に再認識せしめ、かくて、民が律法を守り、宗儀を營み、めぐみぶかき行ひを爲して、人救はれ、世界支へられんことを、こゝろ切に求めたのではないであらうか。その間の消息を我等に傳ふるものこそ、上記 'Abboth I. Q. シモンの言葉はなほさだまらうか。

愛國の大祭司シモン二世は、ユダヤ人の生活の全面に於ける Hellenismus の浸潤に、國民の危機を見て、わけて、ユダヤ教の危機を見た。彼にとりては、Hellenismus の如何なる原理も世界を支ふるに足るものとは考へられず、寧ろ Hellenismus に據る時に世界は崩壊せざるを得ず、Hellenismus に趨りユダヤ教の傳統を離れて民は滅亡の外なしと彼は考へた。⁽⁵⁶⁾

こゝに於て、シモンは、國民の危機を救ひユダヤ教の危機を救はんため、外に向ひては、エルサレムの城壁を再建し水道を調へて有事の秋に備へ、かくして Hellenismus よりの民の解放を企圖し、内、民に對しては、世界を支へ民を救ふものはヘレニズム文化に非ずして、律法、宗儀、めぐみぶかき行ひであると説いて、律法、宗儀、めぐみぶかき行ひの三者の最も重んずべきを教へ、かくしてユダヤ教の正統を民に再認識せしめたのである。

かくの如く、シモンは、出でては國民を Hellenismus の桎梏下より救はんと企圖し、入りては國民にユダヤ教の正統を再認識せしめてその迷夢を覺醒せんとして、誠に、Jesus Sirach の頌ひたるが如く

「その兄弟のうちにて最も優れたるもの、その民の冠⁽⁵⁷⁾」

であつたと考へる。

尙、彼の 'Abhōth I. の言葉は如上當時の國民にユダヤ教の正統を再認識せしめたるものであるが、同時に又、これは彼以後のユダヤ教の進むべき方向に對する有力なる示唆を意味するものと考へられる。かくの如く考へれば、彼は、實に、ユダヤ教の危機を救ひ、ユダヤ教の進路を決定したる、謂はゞユダヤ教中興の祖とも言ふことが出来ると思ふ。タルムードの編者が彼を舊約以後に於ける律法傳承者のいやさきものとなし、タルムードのユダヤ教が彼に始ると考へ、先聖 'Abhōth の言葉 Pirke を集録せる Pirke 'Abhōth のいやさきに彼の言葉を收めたのも亦むべなるかな、と考へるものである。

一註

(一) 'Abhōth は現存 Talmud の Mishnarrakate の中、第四 Sedhar (Talmud は六の「編」である。Sedhar, Ordnung (複數形 Sedharim, Ordnungen) といはれる。各の Sedhar は七乃至十二の「部」に分たれる。所謂 Traktat, Massakhath などいふもの。この Massakhath が更に幾つかの「章」Pärik に分れてゐるのである。) と Nezikin (Beschädigungen—民法、刑法を包括) の第九番目に位する。マカベア直前の時代(前第二世紀初)の Mishnah 結集の時代(後第二世紀末)に至る律法傳承の學者の箴言を集録したものである。

この内容からの Traktat の表題 Pirke 'Abhōth を一般に「Sprüche der Väter」『祖達の箴言』と譯して居る(Ygl. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes II, Leipzig 1898, S. 166—S. 167, Hamburger, Real-Encyclopädie für Bibel und Talmud, Abteilung I, Streitz 1883, S. 1137. Strack, Einleitung in Talmud und Midrasch, München 1921, S. 54. Strack, Pirge Aboth, Leipzig 1915, S. 1. Fiebig, Pi que 'aboth, Tübingen 1906, S. 1. Fiebig, Der Talmud, Leipzig 1919, S. 111. Goldmann, Der Talmud, Leipzig 1932, S. 45. 等々)。この pirke は pärik (Abschnitt, Kapitel) の複數(部) perakim の Status Constructus の形である。この pirke は Sprüche の譯である。この pirke 'abhōth はタルムド『祖達の箴言』の卷 (Capita parum

第Ⅹ Capitulā patrū) 之譯名を以て之を P 49 と (Vgl. M. Mielenner, Introduction to the Talmud, New York 1925, p. 12. Moore, Judaism I, Cambridge 1927, p. 156. K. Marti-G. Beer, 'Abōt, Giessen 1927, S. IX. Strack, Pirke Aboth, Leipzig 1915, S. 1.)

「ピルケ・アボト」 „pirke 'ābhōth” なる標題は中世に始るものにして、元來は „'ābhōth” となつたものである。即ち Talmud 自身に於て Traktat をたゞ „'ābhōth” となして居る (b. Babbat Kamma' 30a-Rabba Jehuda 1+299 註) の外、信仰篤きものたる人と欲するものは Nezikin の言葉や若くは „Rabba 299—322 註 (c) 'ābhōth の註 (葉)”。その他 Lowe によつて出版せられた Cambridge Mischnahandschrift (= C) 及所謂 Budapest Mischnakodex Kaufmann (= K) 等によつて „'ābhōth” と命名せる。尚ほ此點に Strack によつて公にせられた (寫眞版によつて) Münchener Talmudkodex (= M) 及 ma'sākhāth 'ābhōth (Der Traktat „Väter”) なるものによつて ma'sākhāth de'ābhōth (Tractatus „patres”) となつて „pirke 'ābhōth” と呼ばれしむるものがある。察知出来る。

„'ābhōth” は Mischnakodex の K 及び M に於ては第四 Seder の第九番目に位して居るが、M にあつては第六 Seder なる Tehārōth (Reinigkeiten) の後、即ち所謂 Kleine Traktate の始に位置して居る。又、Palästina'stischer Talmud (所謂 Talmud たる Babylonia'scher Talmud とも約一世紀半前 Palästina に於て結集せられた Tōsāphtar' (語義は Hinzufügung, Zusatz. Mischna 同義 Tannaim—紀元第一世紀初頭より第二世紀末にかけて活躍せる『書寫學者』——の教説並傳承を記録せるもの) Seder, Massākhāth Pārāk 皆 Mischna と同じ。但し第四 Seder の 'ābhōth, 第五の Tāmldh, Middōth, Kinnim 等を缺く) に於ては全く之を缺つて居る (Vgl. Strack, Einl. i. T u. M., München 1921, S. 27)。この「所謂 'Ābhōth de-Rabbi Nathan 註明」 „'Ābhōth” の敷衍乃至追加即ちその Tōsāphtar' なるものたるを (Vgl. Schürer, Gesch. d. Jüdischen Volkes F, Leipzig 1898, S. 136. Strack, Einl. i. T u. M., München 1921, S. 72. Moore, Judaism, Cambridge 1927, I, p. 158. K. Marti=G. Beer, 'Abōt, Giessen 1927, S. XI.)

かくの如き Mischnatraktate の中に於ける特殊なる位置、及び、他の Traktate に比して著しく異なるその内容 (他の Traktate が大部分、宗教法的部分即ち所謂 Halākhan なるに對し)、'Ābhōth には殆ど Halākhan

「義人」シモン

的なるものがなき——Vgl. Moore, Judaism, I, p. 156. Schürer, Gesch. d. Jüdischen Volkes ■³, Leipzig 1898, S. 166) 故に, 'Äbhoth' を Schürer の *Äbhoth* 本来の *Mischna* と譯すやちと譯せられた (Diese Sammlung ist unter die Tractate der Mischna aufgenommen, gehört aber eigentlich gar nicht dorthin. Denn während die Mischna sonst nur das jüdische Recht codificirt, enthält unser Traktat eine Sammlung von Sentenzen in der Weise des Jesus Sirach.—Schürer, Gesch. d. J. V. ■³, S. 163.)。Mischnatraktate に於て 'Äbhoth' の特殊位置を與へたるは、*Äbhoth* と *Äbhoth* とを排除せんとするかの見解に對して敢然反對するものせ、Karl Marti=Georg Beer の *Äbhoth* に特殊位置を附與せんとするは形式偏重に過ぎなむ。'Äbhoth' の *die geistige Gesamthaltung* 等を他の Mischnatraktate と區別せらる。'Äbhoth' の取扱はれてゐるものは個々の律法の細則ではなく、Gesamtora 全體の律法である。他の Mischnatraktate に於て底流をなしてゐるものが、この *Äbhoth* は表面潮流となつてゐるのである、と説く。又、律法學習の終了に際して Gesamtora の觀念を學生に植ふ附け以て律法の本末を明かにするに於て、律法學習前期終了に當る第四 Sedhar の終り、或は後期終了に當る第六 Sedhar の終りに 'Äbhoth' を教授したものとせらる。かくして Cambridgeger Mischnahandschrift' M (Münchener Talmudkodex) に於ては第六 Sedhar の終りに 'Äbhoth' が位置づけられてゐるのである。即ち 'Äbhoth' 編纂の日を Gesamtora の主張と考ふる時、*Äbhoth* はこの *Äbhoth* の内容はもとより、その外形に於ても、何れ他の Mischnatraktate と比して特異ならざることを解る、と説くのである (Vgl. K. Marti=G. Beer, 'Äbhoth', Giessen 1927, S. XI—S. XV)。

- (a) 'Äbhoth I, 1-2: *Shema Meseh* 律法をシマヤ [口] となせし、*Nasimont Jehshua'* と傳へ、*Mont* は譯者等に、長老等は豫言者等に、而して豫言者等は之を大集會 *kenasah haggedah* の人々に傳へたり云々。『義人』シモンは大集會の「生」残りの人々に傳せり云々。

(b) H. Graetz, *Volksümliche Geschichte der Juden I*, Leipzig 1888, S. 325f.

(c) M. Braunschweiger, *Die Lehrer der Mischna*, Frankfurt a. M. 1890, S. 237—S. 241.

(d) F. Weber, *Jüdische Theologie auf Grund des Talmud und verwandter Schriften*, Leipzig 1897, S. 38.

- (6) E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi* II, Leipzig 1898, S. 355f.
- (7) J. Hamburger, *Real-Encyclopädie für Bibel und Talmud*, Abteilung I, Strassitz 1883, S. 1115—S. 1119.
- (8) W. Bousset, *Die Religion des Judentums; im Späthellenistischen Zeitalter*, Tübingen 1926, S. 165f.
- (9) J. F. Moore, *Judaism I*, Cambridge 1927, pp. 34—36.
- (10) *Ἰουδαϊκὴ Λογία ὡς ἱστορία* (Antiquitates Judaicae) 2, 4. 以後 Antt. (略稱) XII, 2, 4.
- (11) *ὅτι διὰ τὸ ἐμαρτυρῆσαι ὅτι τὸ π. ὅς τὸν θ. ὅν εὐαγγελίαι καὶ τὸ π. ὅς τὸν εὐαγγέλιον ἐξ. οὖν*
- (12) Vgl. Schürer, a. a. O. II, S. 355f.
- (13) Jesus Sirach 27, 27. 28. 29. 30. 31. 32. 33. 34. 35. 36. 37. 38. 39. 40. 41. 42. 43. 44. 45. 46. 47. 48. 49. 50. 51. 52. 53. 54. 55. 56. 57. 58. 59. 60. 61. 62. 63. 64. 65. 66. 67. 68. 69. 70. 71. 72. 73. 74. 75. 76. 77. 78. 79. 80. 81. 82. 83. 84. 85. 86. 87. 88. 89. 90. 91. 92. 93. 94. 95. 96. 97. 98. 99. 100.
- 著者は 50, 27. 28. 29. 30. 31. 32. 33. 34. 35. 36. 37. 38. 39. 40. 41. 42. 43. 44. 45. 46. 47. 48. 49. 50. 51. 52. 53. 54. 55. 56. 57. 58. 59. 60. 61. 62. 63. 64. 65. 66. 67. 68. 69. 70. 71. 72. 73. 74. 75. 76. 77. 78. 79. 80. 81. 82. 83. 84. 85. 86. 87. 88. 89. 90. 91. 92. 93. 94. 95. 96. 97. 98. 99. 100. 年代、この書をギリシヤ語に譯した Jesus Sirach の孫の書いた序詞に彼(孫)が王 Energetes の第三十八年にエジプトに來つたと記されて居る。Ptolemäer 家には Energetes を稱する王は二人ある。一は治世二十五年であるから、この書は問題にならなす。他は即ち Ptolemaios VII Physcon Energetes II である。彼は初め(170—144)兄弟と共に治め、後(145以後)單獨に治む。この言は第三十八年は無論 Energetes の治世の初め、一七〇年より數年前のことであらう。即ち Jesus Sirach の孫がエジプトに到りたる年代は紀元前 132 年となる。従つて、彼の祖父 Jesus Sirach は大體紀元前 190—170 に生活し、著作してゐたのであらう。
- 原本はヘブライ語にて書かれてゐた。Hieronymus は之を知つてゐたが、今日は傳はつてゐない。たゞ 1, 96 年に來次第にその Fragmente が發見されて來た。
- 内容 1, 1—16, 23. 知慧の本質についで。
- 16, 24—23, 27. 創造に於ける神と、神に對する人間の地位についで。
- 24, 1—30, 27. 知慧と律法についで。

30,28—36,22. 神と人の民とのつづ。

36,23.—39,11. 社会的共同生活に對する教訓と規則。

39,12.—42,14. 再び、創造と創造に於ける人間の地位について。

42,15.—50,26. 自然と歴史に於ける神のあかした對して神を讚美す。

50,27—29. 結ぶ。

51,1.—30. 追加 (Jesus Sirach の感謝の祀り及知識の志とことと關つた訓諭)

Vgl. Grätz, Volkstümliche Geschichte der Juden I, S. 343.—S. 345. Schürer, Geschichte des Jüdischen Volkes II, S. 157.—S. 166. E. Kautzsch, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments I, Tübingen 1930, S. 230.—S. 475. Bousset, Die Religion des Judentums, S. 6. 8. u. a. m. Moore, Judaism I, pp. 37—41.

- (14) Graetz, a. a. O. S. 343.
 (15) Graetz, a. a. O. S. 326.
 (16) Braunschweiger, a. a. O. S. 238 Anm3.
 (17) Braunschweiger, a. a. O.
 (18) Schürer, a. a. O. I³. S. 182 Anm3; II³. S. 355.
 (19) Schürer, a. a. O. III³. S. 159.
 (20) Schürer, a. a. O. III³. S. 159.
 (21) Schürer, a. a. O. IV⁴. S. 217.
 (22) Josephus, Antt. XII. 2, 4.
 (23) Schürer, a. a. O. I³. S. 183 Anm3; II³. S. 355.
 (24) Braunschweiger, a. a. O. S. 238. Anm. 3.
 (25) Braunschweiger, a. a. O. S. 237f.
 (26) Graetz, a. a. O. S. 243.

- (27) Graetz, a. a. O. S. 326.
- (28) Graetz, a. a. O. S. 325.—Er Hess die Mauern Jerusalems, welche Ptolemäus I. hatte schleifen lassen, wieder aufbauen und besetzen. Ohne Zweifel hat er von dem König die Erlaubnis dazu erwirkt.
- (29) Vgl. O. Holtzmann, Neutestamentliche Zeitgeschichte, Tübingen 1906, S. 22.
- (30) Josephus, Ant. XII 3, 3.
- (31) 'Äbhôth I, 1—2.
- (32) Weber, a. a. O. S. 38.
- (33) Hamburger, a. a. O. S. 1113—S. 1119.
- (34) Bousset, a. a. O. S. 166. Anm. I.
- (35) Bousset, a. a. O. daselbst.
- (36) Moore, *ibid.* pp. 34—35.
- (37) Schürer, a. a. O. I⁴, S. 217.
- (38) Graetz, a. a. O. S. 342. Vgl. S. 326. Schürer, a. a. O. I³, S. 159.
- (39) l'û' hājāh 'ômer 'al'selāh debhār'im hā'ôlām 'ômedh 'al-hattorāh we'al-hā'abhôdhāh we'al-gem'illāh hāsādīm.
- (40) 'ôlām は Neuhebräisch のうはキリシキ語の *ciōw* (「ヤヌー」一三〇—二二「ヤヌロ」四一—一九参照)と同じく Welt の意味を用ゐる。従つて hā'ôlām hazzāh (「世」) hā'ôlām habbat' (来るべき世) 等の用法あり。
- (41) hattōrah. 'Äbôth に於て使用せられて居るこの言葉の順位は第三番目。第一番目は I, Ia に冠詞なしにて用ひられて第二番目は I, Ib に有冠詞なし用ひられ、而して第三番目はシキンの言葉に於て有冠詞にて用ひられて居る *hā'abhôdhāh* である。
- (42) hā'abhôdhāh は der Gottesdienst の意。Vgl. P. Fiebig, Pirque 'aboth, Tübingen 1906, S. 1. H. Strack, Pirge 'Aboth, Leipzig 1915, S. 2. K. Marti-G. Beer, 'Aboṭ, Giessen 1927, S. 7f. L. Goldschmidt, Der Babylonische Talmud IX, Berlin 1934, S. 665. 同「*hā'abhôdhāh*」を参看。

- (43) *gemilûth hasâdîm*—*hasîdîm* \neq *hebreich*, *gütig*, *gemilûth* \neq *gemûl* (Tat) より轉化せるものと *Wohltat* の意味を有す。従つて *gemilûth hasâdîm* \neq *die Liebestätigkeit* の意。Vgl. G. Dalman, *Aramäisch-Neuhebräisches Handwörterbuch zu Targum, Talmud und Midrasch*, F ankfurt a. M., 1922, S. 81
- (44) 202 年¹⁾ シリノ王 Antiochos ■ ハ、ヘクメチナをエジプトより奪取。
- (45) 'antigenas (≡ 'Avryovos) の如くエダヤ人にしてギリシヤ名を持つものが現れたり、或は ' Jason (≡ 'Iehosua') の如くエダヤ名をギリシヤ風に呼ぶものが現れたり (勿論、ヘレスチナに) したことは、ヘレスチナのエダヤ人のギリシヤ化を物語るものである。
- (46) Vgl. Graetz, *Volkstümliche Geschichte der Juden I*, S. 319 ff.
- (47) Ptolemaios II P. Iadelpios (283—247) の治世中 \neq Alexandr'a に於てギリシヤ語譯書約略書 *oîsôðoîp'koxopra* (*septuaginta interpretes*) が完成し、二〇〇年頃には Demetrios が *re i' rōw êu rō 'Iovôkâ gaar'kêw* を著してイヌラヘル²⁾の歴史をギリシヤ風に改編し、又 Ptolemaios VI Philometor の治世中 Aristobulus (170—150 年頃) がエダヤの律法觀を因るることなく *βιβλῆ τρωά* を著すに居る。
- (48) 'ābhōth I2 参照。
- (49) 'ābhōth I3 参照。
- (50) 同上参照。
- (51) 三三〇年。
- (52) Jesus Sirach 50, 1.—4. Vgl. E. Kautzsch, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen I*, Tübingen 1900, S. 467f.
- (53) Jesus Sirach 50, 1.—4.
- (54) Jesus Sirach 50, 1.—4.
- (55) 'ābhōth I, 2
- (56) 'ābhōth I, 2 参照。
- (58) 'ābhōth I 1.—2. 参照。
- (57) Jesus Sirach 50, 1. Vgl. E. Kautzsch a. a. O. S. 467
- (59) 'ābhōth I 1.—2. 参照。

盆花考

池上廣正

種々なる宗教的行事に於いて花が重要な意味を有してゐた事は我々の屢々經驗するところである。殊に盃蘭盆の民間行事に於いて花が不可欠な要素を形成してゐる事は改めて言ふまでもないが、然し此の花の持つ意味に就いては從來餘り顧みられてはゐなかつた。

現在では宗教的行事に用ひられる花も主として裝飾的効用に着眼せられてゐるが、實は一般に花は其美しさに依る裝飾的意味の側面以外に宗教的意味の他の重要な側面を有してゐたのであつた。即ち宗教的行事に用ひられた花は單に鑑賞用のものではなく宗教的意味を有するものとして神聖視せられて居た(註一)。殊に盆行事に於ける盆花は宗教的要素を有するものとして此の行事の重要な役割を課されてゐるのである。筆者は此の問題——花と死者の靈魂との信仰的聯關——

に就いて若干の考察を試み度い。

勿論花の意味を究明するに當つては盆行事に於ける花の意味のみならず更に廣汎なる宗教的行事に於ける花一般に就いて觀察究明の必要があるが、茲では一先づ盆花のみに限る事とし、「宗教的儀禮に於ける花の意味」といふが如き問題は他の機會に譲る事とする。

文政年間に於ける江戸年中行事を記した馬琴の草市の記録を見るに「ふみ月の中三日、なき人まつれる備へものうらんとて、門の戸もまだ明やらぬ、いなめの頃より、大江戸のまち便りよきちまたに、むしろ引わたし、あき人のかぎりつどひ來て、くさくさひさぐめり、(中略)みぞはぎてふ草花の日ごろはめぐる人さへなきに、けふばかり時めきぬるは、いかなるすぐせ

のちはひにかあらむ（下略）」（註二）、とあつて當時は草市或ひは盆市と呼ばれて盆花を賣る市が盆の前には必ず立つてシキミ草、ミゾハキ、女郎花等の秋の七草が盛んに賣られた事が知られる。又天保年間の記録にも「七月十二日、草市又盆市とも言ふ。精靈祭り、魂棚飾物の市なり、何れも卯の刻より始る。鼠尾草、麻がら、（中略）其外種々の供物、供花等商ふ」（註三）、と見えて居り、更に上野國高崎附近でも、天明年間には盆花が賣られてゐて、閩里歲時記には「（十三日朝より）十五日まで、近き山里より花賣出る、盆花と呼び花は桔梗、刈萱、女郎花にかぎる、他の花はまじへず家々是を買て盆中の供花とす」（註四）、とあつて現在盆花と言はれてゐる桔梗、萩等の草花が特に盆と關係の深い事の決して今日の思ひ付ではないのは之等からも看取される。勿論草市乃至盆市と呼ばれるものは山野から容易に盆花を採つて來る事の出來なくなつた社會的事情から生じた後代的行事に過ぎぬのであつて、盆花と盆行事とは草市の存在以前から深い聯關を持つ

ものとして考へる事が妥當なのである。

現在宮崎縣西諸縣郡真幸村島内では盆花は粟花、コマツナギ（萩）を言ひ七月七日に野から採つて來て桶に浸して置き、十三日の午前中に新しい花竹筒と共に供へる事になつて居り（註五）、又富山縣上新川郡太田村では特に盆花の事を「シャウラエバナ」と呼んでゐて前と同じく山野から採つて來る事になつてゐる（註六）。之と同一の慣習は長野縣下伊那郡且開村新野でも行はれて居り（註七）、更に岩手縣岩手郡雫石地方にも行はれてゐて（註八）、盆花は山野から自ら採つて來るのが一般の風習とされ恰も盆が夜の迎へ火を以て始まる（註九）、と同じく盆花が採られて來て初めて盆の準備は終るとされてゐる。斯くの如く盆花迎への行事が盆行事にとつて重要な要素となつてゐる事は單に盆花が死者の靈魂への手向けの花として重要な意味を持つばかりでなく、更に盆行事そのものと本質的に深い聯關を保有する事を豫想させるものであらうと思ふ。

盆花が單に本來死者の靈魂への手向けの花であり、靈前を飾る爲の花であつたとしたならば或ひは盆市、草布で購つた花でもその目的は達せられたであらう。然し特に盆花を野から採つて來る事を必要とし、又それを特に「盆花迎へ」と言つた事に盆花本來の意味が察知されるのでなくてはならない。殊に前代人にとつて花が屢々神を招く「招ぎ代」であり、又同時に神の「依り代」として信ぜられてゐたといふ事(註十)、を考察の裡に入れるならば盆花迎への行事が單に花を採る爲の目的のみで行はれたのでなかつた事は略々想像出來るのである。

越後の出雲崎では「藤の花立」と稱し毎年四月七日には婦女精進潔齋し、八日には早天に晴衣を着て近き山々に行き藤の花房の手頃の一枝を採り還り佛壇に供へるといふ行事が行はれてゐる(註十一)。又屋久島では舊八月の定まつた日に島の御嶽山に登り、益救明神を勧請し、歸途には必ず「ハナ」即ち石楠の枝を折つて來るといふ行事が行はれてゐる事(註一二)、等を併

せ考へるならば迎へられるものは異つても花は共に神靈の依り代であつた事は略々推察される。現在愛知縣北設樂郡では死者の靈魂迎へは十三日又は十四日に墓とか寺とかを對象に行はれたが、別に七月に入ると同時に山から之を迎へる儀式があつて二重の迎へが行はれてゐる。一般に之を「盆花迎へ」と言つてゐる、之には家に依り又一家とか地類に依つて迎へる山と道とが豫め定まつてゐる。そして花を迎へると同時に一方道を作る事が重要な要素を成してゐて、當日は朝早く家々の定まつた道を踏んで定められた山に行く。目的とする地點の多くは隣村との境をなす峯であつて、此處から薄とか女郎花とかを刈つて來る。歸途は道を覆ふた雜草や木の枝を拂つて出て來る。之を特に「精靈道」又は「精靈の道作り」と言つてゐる(註一三)。

既に現在では盆花は山野の何處からでも採つて來て良い事にされてゐるが、恐らく嘗つては盆花の採らる可き場所が上例の如く一定してゐた事と思はれる。現に盆花が一定の山から採られた事の三河だけの慣習

でなかつた事は種々の報告にも知られるところである例へば群馬縣多野郡日野村字上日野では盆花は村の北方にある山の特に「盆棚」と呼ばれてゐる地點から採つて來る事になつて居り、この花を採りに行く時は他の川をせぬ事になつてゐて、畑仕事のついでに採つて來る等といふ事は嚴禁されてゐる(註一四)。又福島縣石城郡草野村字北神谷では盆花は村の共有秣草刈山から採つて來る事になつてゐて、歸途は三河と同じく途々鎌で草を薙いで來る事になつてゐる(註一五)。更に長野縣上諏訪町では盆花は上諏訪と四賀村との境をなす「オダマ山」から十二日に採つて來る事になつて居り(註一六)、同縣上伊那郡中箕輪村では盆の精靈迎へは近村手良村にある六道原といふ高原地の略々中央にある「六道」と呼ばれてゐる森からとされてゐて、迎への日には此處まで行き花の代りに松の枝を求めて歸り、死者の靈魂は之に乗つてゐると信ぜられてゐる(註一七)。青森縣田名部町石神附近の事を記した寛政五年の記録を見るに「石神をへて、ぼんばなたひらと

いふ野あり。こゝにふん月の頃たままつるにそなふ粟花(をみなへしをしかいへり)の多ければいかくいふとなん。きちかう、水かけ草にましり、女郎花の野もせにさけば、これを盆花とこそいふめれ」(註一八)、とあつて「盆花たひら」といふ地名が見えてゐるが、之も恐らくは盆花を採る可き場所であつた事と思ふ。

如上の諸例からも推測される如く盆花が一定の山から採られて來たといふ慣習の可成り廣い範圍に行はれた事は事實であつて、墓とか寺とかを對象とした死者の靈魂迎への外に盆花によつて山より迎へる一形式のあつた事は認めなくてはならない。殊に前代人にとつては山は屢々この世と神靈の住ふ神界との堺目であり同時に山は神の此の世を訪れる最初の天降りの場所であるといふ信仰されてゐた(註一九)。従つて神と死者の靈魂との兩者を劃然と區別する事なしに考へた前代人の信仰としては、死者の靈魂を迎へるのにも又山よりするといふのも相當の根據があつた譯である。即ち盆花が特に山から迎へられた事は山が死者の靈魂の天降り

す可き場所であると信ぜられてゐたからである。かく考へると山上から迎へられる盆花も單なる自然的な花ではなしに死者の靈魂の依り付く可き依り代として神聖の花と信ぜられたのである。恰も花が神を招き且つ神の依り憑く「招ぎ代」又は「依り代」として信ぜられたと同一の考へ方に根據があつたものと思はれる。

現在富山縣上新川郡太田村では特に盆花を「シヨラエバナ」(註二〇)、福井縣大野郡下味見村折立では「シヤウリヤウバナ」(註二一)、新潟縣西蒲原郡内野町では「オンヤウレバナ」(註二二)、と呼んでゐる。又熊本縣阿蘇郡宮地町林田では盆花中のメドハギを特に「シヤウリヤウハギ」(註二三)、鹿児島縣大島郡龍郷村久場では「シヤウロバナ」(註二四)、と呼んでゐるのも單に夫等が死者の靈魂に捧げられる花であるからといふ故を以つて名附けられた名稱でなしに、更に夫等の花が死者の靈魂と極めて緊密な關係を持つものであると考へられたからではなからうか。尠くとも盆花が單純に靈前を飾る爲のみの目的として迎へられた

のではないのは豫想される。前述の通り三河で盆花迎へと同時に精靈道、又は精靈の道作りと稱して盆花の探られた山から家までの間に一筋の道を新に切り拓く事の必ず行はれてゐる事は、盆花迎への行事の本來の意味を一層明確に我々に示してくれるものである。

福島縣石城郡草野村北神谷で盆花迎への歸途草を薙いで來る事は前にも述べたところであるが、一般に盆の前に山から里までの道を修理する事の行はれてゐるのも恐らく之と關聯を有する行事であらう。現在青森縣三石郡階上村赤保内では七日盆には部落近くの山の峠まで道を付ける事が行はれて居り(註二五)、又群馬縣多野郡日野村上日野で盆の十二日に道作りと稱して他村へ向ふ峠の一定の場所から里までの間の道の草木を刈る事の行はれてゐるのも(註二六)、實際盆花を採つて來る事の本來の重要であつた事が忘れられ、山から里まで迎へられて來る途中の行事のみが無意識的に慣行されてゐる言はば前代の盆花迎へ行事の名残ではなからうか。

盆を迎へる準備として佐賀縣杵島郡武雄町では「盆道作り」(註二七)、宮崎縣眞幸村島内では「山道作り」乃至「シヨロミツツクイ」と稱して村中の主な道の道脇に茂つてゐる雜草を土と一緒に道の真中へ削り寄せ、當分人は道の兩側を歩かねばならぬとされてゐる(註二八)。又岐阜縣加茂郡西白川村での盆草刈りの慣習(註二九)、更に静岡縣周智郡奥の根での「狩道作り」(註三〇)、茨城縣久慈郡中里村入四間での「盆道作り」(註三一)、等と呼ばれて村中の道の雜草刈りの慣習も死者の靈魂を迎へる爲の準備である事は疑ひ得ぬ事であるが、遠くその發生因を溯つて行くならば盆花迎へに附隨して行はれた精靈道作りの慣習と聯關を持つ事が推測される。即ち本來死者の靈魂の依り代としての盆花に依つて死者の靈魂を迎へるに際して行はれた道作りの行事のみが長く取り殘され地方に依つてかく「盆草刈り」「狩道作り」乃至は「盆道作り」と呼ばれる慣習として行はれてゐるのではなからうか。

現在栃木縣鹽谷郡泉村立足では舊七月十六日には大

字の者一同が菩提寺まで道刈と稱し道路の草を刈る事になつて居り(註三二)、又茨城縣浮島地方では之を「道難ミナギ」と呼び墓所から部落までの小徑の草を刈る事になつてゐる(註三三)。更に長野縣東筑摩郡山形村小坂(註三四)、及び青森縣八戸市でもの行事同様が行はれてゐて(註三五)、之等にあつては墓地が特にその對象とされてゐる。然しこの現象も近世佛敎の感化が庶民の信仰生活の中に深く浸潤し始め、殊に徳川時代になると共に切支丹禁制に伴ふ寺檀關係の確立、更に寺院が専ら死者の管理を行ふ様になり他方之と並行して庶民の間に墓標が普及し盆の祭儀が寺乃至墓地を對象として行はれる様になつた事に起因するいはゞ後代的慣習であらう(註三六)。隨つて元來は精靈道の山から里へであつたものが何時とはなしに墓から家へと推移して來たものであらう事は想像に難くない。斯く考へて來れば盂蘭盆の缺く可からざる慣習として考へられてゐる三重縣志摩郡安乘村での「ムシヨザラエ」(註三七)、同縣五十鈴地方での「刈り拂ひ」(註三八)、愛

知縣西加茂郡舉母町下市場での「道直し」(註三九)

茨城縣新治郡上大津村での「墓ナギ」(註四〇)、宮城縣志津川地方(註四一)、及び秋田縣仙北郡南楢岡村川口町(註四二)、での「墓ハラヒ」と呼ばれてゐる年に一度の草刈り掃除も發生的には盆花迎へに行はれる精靈道作りの行事と何等かの關聯を持つ事は容易に首肯される。兎に角墓を對象とする死者の靈魂迎への外に盆花を依り代として山から死者の靈魂を迎へる方法の嘗つて行はれた事は認めなくてはならぬであらう。高知縣長岡郡中央部の諸村で舊七月九日頃墓を掃除し、草花を供へて禮拜し後栗枝を捧げて死者の靈魂の之に乗つて家に來たらん事を乞ひ、携へ歸つて家の水棚に入れる事が行はれ、之を特に「花枝折」と呼んでゐる事は(註四三)、盆花に依つて死者の靈魂を迎へた事の嘗つて此の地方にも行はれた事を示す一つの證左ではなからうか。

更に葬送の場合略々全国的に「シカ花」と呼ばれる花の特に必要とされてゐる事は花本來の持つ意味を考

へる上に幾多の論據を我々に與へるものである。伊豆

新島では會葬者は紙製の花を結び付けた笹葉を手に手持つて行き、埋葬地の上に立て、來る事になつて居り(註四四)、武州蕨では親族の者は凡て「シカ花」を持つて葬列に加つて行く事になつてゐる(註四五)。長野縣諏訪郡諏訪地方では「シカ」は細い割竹に細長い白紙を卷いて作つた紙製の花であり、男は之を耳又は襟に挟み女は髮に挿して葬列に加はる事になつてゐる。

現在行はれてゐる「シカ花」の凡てが死者の靈の一時の依り所であり、同時に死者の靈を象徴するものとして考へられ、之が葬地に運ばれる事が即ち死者の靈魂が家から葬地へ出て行く事を意味するのだと説明する事は勿論早計であらう。然し斯く「シカ花」が特に葬送の儀に必要とされてゐるといふ事實を偶然的現象として見る事は出來ない。尠くとも死者の靈魂と「シカ花」との間に信仰的聯關が嘗つて信ぜられてゐなかつたならばかゝる慣習は發生し得なかつたであらう。

現在石川縣能美郡遊泉寺附近では葬列の後から麻稈

の先に椿の花又は葉を結び付けたものを持つて途々立
て、行く事が行はれて居り(註四六)、静岡縣安倍郡長
田村及び同縣志太郡小川村では竹棒の先に花の代りに
紙を結び付けたものを葬地に立てる事になつてゐる
(註四七)。又和歌山縣田邊町附近では「一本花」と稱
して、周り二寸ばかりの竹を花立とし、椿一本を挿し
たものを埋葬後葬地の上に立てる事が行はれてゐる
(註四八)。之等の花が柳田國男氏の言ふ如く凡て身を
離れた死者の靈魂を依らしむる料であつた(註四九)か
否かは未だ論究の餘地ある問題であらうとも、花と死
者の靈魂との間に特殊な信仰的連鎖を想定する事は強
ち不當ではあるまい。

沖繩の山原センバでは子供達が瘦せて食事が進まず元氣の
無い時や、或ひは極度に驚いた時には靈魂が落ちたと
言つて之を籠める事が行はれてゐる。歸仁村では「魂
籠め」さる可き子供が驚いた場所へ母親が又は祖母が

御茶米と御酒を勝カにのせて持つて行き、尾花オノハを結んで
遊離した靈魂を招き小石を三個拾つて膳シに載せて歸る

途々尾花を振り振り遊魂を慰めつゝ誘ひて我が家へ連
れ歸る。家に着くと遊魂を連れて來た者は門先カドマから子
供の名を呼び、次に子供の頭の上で例の尾花オノハを三回振
り廻し之で靈魂が再び子供に籠められたとされてゐる
(註五〇)。勿論此の觀念を普遍化する事は避けねばな
らぬが、花が靈魂を依らしむる料として考へられた一
つの實例として見る事は出来る。以上によつても知ら
るゝ如く、一般に花が人間の靈魂乃至死者の靈魂と結
び付けられて考へられた事は明瞭である。隨つて死者
の靈魂迎への一つの形式であつた盆花迎への行事に於
ける盆花が本來如何なる意味を持つてゐたかは自ら推
察される事であつて、恐らく之等の盆花も元來は死者
の靈魂の依り代であつたらう。そして墓を對象とする
死者の靈魂迎への外に山の峯を對象とし盆花を依り代
とする死者の靈魂迎へが山村地方に於ける盆の重要な
る行事の一であつた。

阿波海部郡牟岐村での死者の靈魂迎へは、海岸に男
竹で作つた花立を設けて火を焚く事になつて居り、

(註五一)、又紀州有田郡の諸村では「ゲバナ」と稱して七月十三日に高さ四、五間の竹竿の先に花を結び付けて立てる事が慣習となつてゐる(註五二)。更に武州岩槻在國村での死者の靈魂迎へは門から家へ至る迄の間に花を結び付けた竹を立て此の下で迎へ火を焚く事になつてゐる(註五三)。之等の諸地方では別に山を對象とする盆花に依る死者の靈魂迎へは行はれてゐない様であるが、之等の諸例は特異な死者の靈魂迎への一形式として注意さる可きであらう。勿論之等の花が凡て靈魂の依り代であるとする事は獨斷に過ぎるであらう。唯武州岩槻で見ると見る事は獨斷に過ぎるであらう。慣習も死者の靈魂が天驅つて此の世を訪れるとされる信仰の存在を併せ考へるならば、此の竿頭の花も死者の靈魂と密接な聯關があつたのではないかと思ふ(註五四)。

次に此の間顔を考へて行く上に注意しなくてはならぬのは略々全國的に行はれてゐる所謂「精靈棚」と呼ばれてゐる盆の慣習である。精靈棚が略々全國的に廣く行はれてゐる事は一々例證を擧げる迄もない事であるが其の五、六を例示すると、薩南大島では「ミズクナ」と呼び庭前に木や竹で一尺四面位に作る事になつてゐる(註五五)。長門の相島では門口に立てる事になつてゐて(註五六)、更に徳島縣麻植郡川田町川東では三尺五寸位に作つて庭先に置き(註五七)、淡路では古くは之を「ソクシヤウ棚」と呼んで居り(註五八)、鳥取市附近では之を縁先に對した家の外に作る事になつてゐる(註五九)。又山縣上道郡宇野村では之を「ミズダナサマ」と呼び(註六〇)、和泉國泉南郡樽井信達では之を「アラタナ」と呼んでゐる(註六一)。此の外和歌山縣那賀郡安樂川村では檜下に四本竹で椀葉の家形を作る事になつてゐて(註六二)、愛知縣北設樂郡下津具村大桑では門口に之を作り盆花は四隅の支柱に結び付ける(註六三)。伊豆内浦三津では之を「精靈の腰掛け」と呼び八月晦日に海へ流す(註六四)、更に秋田縣平鹿郡横手町では十二日に作り桔梗等の盆花は別に十三日に供へる事になつてゐる(註六五)。之等の諸例

に於いて特に留意する可き事は全国的に廣く行はれてゐる精靈棚が多くの場合凡て戸外に地上高く設けられるといふ點である。本來精靈棚が既に迎へられた死者の靈魂への供物を供ふ可き棚としてのみの意味を以つて行はれて來たとしたならば特に戸外に高く立てる必要は認められ得ない。殊に祭儀に於ける各々の行爲に深い宗教的意味を認めてゐた前代人にとつて死者の祭儀の重要な要素を構成してゐる精靈棚が特に無關心に營まれたと見る事は出來ない。精靈棚が戸外に高く設けられる事も決して偶然的現象ではなく必然的意味を持つ事は認めなくてはならない。假りに推論が許さるゝならばかゝる慣習の發生を促した主なる原因は本來精靈棚が天驅ける死者の靈魂の先づ天降りする神聖な座として考へられた事にあると思ふ。

現在徳島縣板野郡堀江村に行はれてゐる精靈棚は家の前に作ると同時に特に之に小さな階段を設ける事になつてゐる(註六六)。淡路三原郡倭文村では軒先に一間位の高さの柱を立て此の上に精靈棚を作り、正面か

ら下へ青竹の梯子をかけてゐる(註六七)。之と同一の事は鳥取縣東伯郡上中山村八重でも行はれ、迎へ火は此の下で焚く事になつてゐる(註六八)。紀州有田郡八幡村では精靈棚を特に「餓鬼棚」と呼び地上から棚まで千鳥形に竹を括り付けて階段を作つてゐる(註六九)。大阪府下池田町では精靈棚を簡單に「タナ」と呼び縁側に置き、オガラ製の梯子をかけ花を供へる風がある(註七〇)。奈良縣生駒郡北倭村では此の梯子を特に「九ツ梯子」と呼び九段に仕切る(註七一)。同縣吉野郡川上村では盆の死者の靈魂を迎へる祭壇は凡て樹上生活の家の如く作りその梯子には普通の丈夫な梯子を用ひる(註七二)。靜岡縣田方郡菲山村長崎では精靈棚の中央から長い索繩を懸ける事になつてゐる(註七三)が之も恐らくは肥前五島の鯛の浦邊で「ミタナ」と呼ぶ精靈棚の下へ石を置き(註七四)、或ひは徳島縣美馬郡祖谷で棚の前に竹を三本建合して端を結んだものを立てかける(註七五)。のと同じの意味のものであつて近畿中國の葎穀の梯子に相當するものではないかと思

ふ。此の精靈棚へ梯子をかける慣習の廣く行はれてゐる事は興味のある事であつて、梯子を用ひた事は死者の靈魂が精靈棚から家へと來臨する道順を具體的に示したものであらう。即ちかゝる意味に於いてこの梯子を用ひる慣習は精靈棚が死者の靈魂の一時の依り憑く場處として考へられた前代の信仰を示すものではなからうか。兎に角精靈棚が死者の靈魂への供物を供ふ可

き單なる棚としてのみ本來發生し來つたものである事は、凡そ推察し得るのである。斯く考へ來ると精靈棚へ飾られる盆花も單に裝飾と見る事は必ずしも妥當な解釋とはなり得ないのであつて、精靈棚が精靈の依り憑く神聖なる座とするならば盆花は死者の靈魂を招く招ぎ代であり同時に死者の靈魂から言へば依り代として信ぜられてゐたのであらう。

以上此の小論に於いて其の本來の意味に於ける盆花は單に靈前を飾る裝飾の意味以外に宗教的意義を有するものである事の一應の究明は果し得た事と思ふ。即

ち盆花は盆祭儀の根本を形成し死者の靈魂と本質的に聯關するものであつて、死者の靈魂の依り代として思惟せられてゐた事を指摘した。

尙ほ前述の如く宗教的儀禮或ひは更に廣く宗教的現象に於ける花一般の意味に就いての考察は、他日を期する事とし、大方の叱正を仰いで一先づ此の稿を終る事とする。

註

- (一) 折口信夫 古代研究 民俗學篇第一卷所載「花の話」參照。
- (二) 瀧澤馬琴 「草市」新燕石十種 第二 四八頁。
- (三) 齊藤幸成 東都歲事記三、古事類苑 歲時部二十七ノ六八二頁。
- (四) 川野邊寛 閩里歲時記下 民間風俗年中行事所載 二四一頁。
- (五) 旅と傳説 七ノ七 一四八頁。
- (六) 前同 三〇頁。
- (七) 民族 二ノ五 一七六頁。
- (八) 旅と傳説 七ノ七 二一頁。
- (九) 民間に於ける孟蘭盆行事が迎へ火を以つて始る事及び迎へ火の宗教的意味に就ては佛教考古學講座

第六卷所載の拙稿「盆火の行事」を參照せられ度い。

(十) 折口信夫 古代研究民俗學篇 第一卷所載「搗籠の話」參照。

(一一) 郷土研究 四ノ十一 六五九頁。

(一二) 民族 二ノ一 一五五頁。

(一三) 民俗學 四ノ七 五四二頁。

(一四) 松川鑽氏報。

(一五) 高木誠一氏報。

(一六) 小口伊乙氏報。

(一七) 有賀京一氏報 吾は長野縣諏訪郡富士見村では

盆花は大澤山から、又中洲村では共有山から採つて來る事に一定してゐる(小口伊乙氏報)。又同縣上伊那郡富縣村宇新山では花の代りに松が用ひられてゐて、死後三年迄は隣村美篤村の六道原へ八月六日に行き松の枝を買つて來て佛壇に供へる事

になつてゐる(春日兼喜氏報)。更に同縣鼠宿では七月十二日の深夜炬火を持つて屋敷裏の草山に登り花を折つて來る末明に歸つて寧になつてゐて、

之を「盆花折り」と謂つてゐる(風俗畫報二一四號一九頁)。愛知縣では廣く此の慣習が行はれて

ゐて北設樂郡下津具村では十四日朝寺の彌陀堂へ參會しての歸途山の端にて少し花を採つて來る

事になつて居り、一般に「オシヨロサマ」が此の花に乗つてゐるとされ途中で道草を食はぬ様にせよとされて居る(夏目一平氏報)。又同縣同郡下川村宇下田では家に依つて盆花を採る山は異なるが歸途は凡て草を刈り乍ら來る事になつて居り之に依つて死者の靈魂は迎へられたと信ぜられて居る(永江土岐次氏報)。

(一八) 菅江眞澄全集第六卷所載「をふちのまき」七三頁。

(一九) 神靈が山の峯に天降りする事に就いては折口信夫述の「古典研究」一八頁を參照せられ度い。

(二〇) 旅と傳説 七ノ七 三十頁。

尙ほ高知市附近では盆に供へる花を特に「シキレ」と呼んでゐるが、或ひは「シヤウリヤウ」の變化したものかも知れぬ(坂本久壽氏報)。

(二一) 高島正氏報。

(二二) 鈴木武松氏報。

(二三) 八木三三氏報。

(二四) 岩切登氏報。

(二五) 小井川潤次郎氏報。

(二六) 松川鑽氏報。

(二七) 石井真一氏報。

(二八) 旅と傳説 七ノ七 一四七頁。

(二九) 民族 二ノ五 一六十頁。

(三〇) 民俗學 四ノ七 五十四頁。

(三一) 關石馬尤氏報。

(三二) 伴内萬壽氏報。

(三三) 旅と傳説 七ノ七 四六頁。

(三四) 小林寛嗣氏報。

(三五) 小井川潤次郎氏報。

(三六) 此の事は我が國に於ける葬制並びに墓制の變遷

一般の問題に關聯を有してゐる。之に關しては

「人類學雜誌五百號記念人類學論叢」所載の柳田

國男氏の論文「葬制の沿革に就て」及び「佛敎考

古學講座」第六卷所載の拙稿「盆火の行事」を參

照せられたい。

(三七) 旅と傳説 七ノ七・九四頁。

(三八) 民俗學 一ノ一 四一頁。

(三九) 矢頭和一氏報。

(四〇) 民俗學 三ノ二 一六四頁。

(四一) 風俗畫報 二五五號 八頁。

(四二) 相馬御風氏報。

(四三) 旅と傳説 七ノ七 一三四頁。

(四四) 郷土研究 四ノ四 二二九頁。

(四五) 郷土研究 二ノ十二 七五二頁。

(四六) 民族 一ノ六 一五三頁。

(四七) 旅と傳説 六ノ七 九二頁。

尙ほ茨城縣浮島地方では墓地へ屍體を埋葬すると

土を山形に盛り上げその上で墓火を焚き後周圍へ

花を挿して置く事になつてゐる(旅と傳説 六ノ

七八一頁)。又伊豆神津島では毎朝早く墓上へ

花を供へ花のない季節には赤と白の小きな布花を

躑躅の枝などに結び付けたものを供へる(本山桂

川、海島民俗誌 七七頁)。

(四八) 旅と傳説 六ノ七 一二二頁。

(四九) 宗教研究 十一ノ五 一五八頁。

(五〇) 鳥袋源七 山原の土俗 百七頁——百八頁。

(五一) 郷土研究 四ノ四 二三三頁。

(五二) 旅と傳説 六ノ九 九八頁。

(五三) 山中共古 共古隨筆 七五頁。

(五四) 此の信仰は神靈が天驅つて此の世を訪れ先づ喬

木に天降りするといふ信仰にその根據を有するも

ので、之に關しては折口信夫氏の「古代研究、民

俗學篇」第一卷所載の論文「提籠の話」に見える

標山の條を參照せられたい。尙ほ盂蘭盆の迎へ松

明が竿頭に結び付けられる事も同一の根據に由來

するもので、之に關しては前出の拙稿「盆火の行

事」を參照せられ度い。

(五五) 人類學雜誌 十八ノ二百一 百十頁。

(五六) 島 一ノ三 二五九頁。

尙ほ鹿兒島縣大島郡龍里村字秋名でも同様精靈棚は庭先に立て(黍田秀信氏報)、岡山縣小豆島でも同様門口へ置いてゐる(島 三三四頁)。

(五七) 原田武一郎氏報。

(五八) 淡路國答書。

(五九) 小倉武氏報。

(六〇) 岡山文化資料 四ノ一 六五頁。

(六一) 郷土研究 四ノ八 四九八頁。

(六二) 片山竹之助氏報。

(六三) 筆者探蒐。

(六四) 郷土研究 五ノ二 一二三頁。

(六五) 旅と傳説 七ノ七 一八頁。

(六六) 宮田竹三氏報。

(六七) 民族 一ノ五 百七十頁。

(六八) 峯地光重氏報。

尙ほ精靈棚に梯子をかける事は鳥根縣仁多郡八川村字坂根(小林傳十氏報)、及び鳥取縣氣高郡西部の諸村でも行はれてゐる(民族 一ノ五 一六八頁)。

(六九) 笠松彬雄 紀州有田民俗誌 四四頁。

(七〇) 旅と傳説 七ノ七 八六頁。

(七一) 前同 八八頁。

(七二) 郷土研究 四ノ七 四百四十頁。

(七三) 石井恒雄氏報。

(七四) 旅と傳説 六ノ十一 八八頁。

(七五) 人類學雜誌 十二ノ一三三 二八七頁。

流動性に富む唐代の禪宗典籍

——燉煌出土本に於ける南禪北宗の代表的作品——

久野芳隆

印度に於て西紀前后から大乘經典が色々な形式で編纂されて來たことは今更言ふ迄もない。大乘教が活潑期にある間は毎に之を表現する教理は流動し、之を文字言語の上に表現した經典は常に出入あり訂正あり加上有る。之は佛教文學の重要な問題で、宗教的體驗

が記録の上に表され、文字の上に書き留められると時代を背景とする體驗の相違によつてその表現も異つて來る。蓋し聖なる境地は言語道斷、心行所滅と言はれ普通世間的の文字を以ては到底表現出來ない特殊の體驗の境地であることを特色とする。通常の經驗とかけ離れた絶對者との共立共存の境地を概念的な形で捉へることが不可能であると言ひながら、一方之を言語に

よつて表現せんとする時は如何しても型態的に組織され體系づけられる。斯くなるるとそれは固定化するの必然で、再び時代の動きに従つて更にその宗教的體驗の見直し、再吟味が要求されるのも又自然の勢であらう。

佛教が印度に起り中央亞細亞を経て支那に傳來して以來、その通過する土地・時代、社會に順應して、その教理的内容が絶えず變化して行くことは當然の事實であつて、かの大集經日藏分月藏分が中央亞細亞に於て製作されたといふ事實も又この種の研究に於ての好題目たるを失はない。支那に於て偽經の製作された事實も又註釋の形式を以て自己の意見を述べ、經典その

ものの内容と遙かに違つた内容の著作を表すことも、この種の觀點から當然注目すべきものであると思ふ。

しかし支那に於ては何と言つても最も興味ある研究題目は此等偽經或は註釋の形式による新意見でなくして、自己の抱懷せる意見を明瞭に記述した、全く新なる語録或は著作から新佛教精神を觀取することである。

この意味で中唐前後にその教理内容が極度に發展した禪宗の典籍を調査することは興味ある一題目たるを失はない。

禪文學が確定的に落付いたのは宋代になつてからであつて、中唐以前は未だ固らず、中唐以後漸く禪體験の記録が一種の型を作つて世に現れるやうになつた。而して晚唐頃には中唐前後の禪宗の偉哲の語録が往々祖師の名の下に世に知られ、遂に達摩和尚の書として相當多くの書物が後世に残さるゝる結果となつた。

然るに支那に於ては禪宗の書物は唐末宋代のものは古から相當今日迄豊富に傳つたが、最も禪宗の活潑期に當る中唐の禪の書物は我々は之を知ることが出來な

かつた。

幸に燉煌出土の古寫本發見以來相當に南北兩宗分裂前後の典籍が陸續として世に現れ、大にこの方面の研究に對してよき資料が提供されたのである。

此等の典籍に關して最も注目すべき書誌學的論文は何と言つても大英博物館所藏品を中心として論じた矢吹博士の鳴沙餘韻解説第二部中の「燉煌出土支那古禪史並に古禪籍關係文獻に就て」であり、その内容は正大藏經八十五卷古逸部に收められておる。

次には巴里國立圖書館藏本を中心とした胡適氏の「神會和尚遺集」である。

此等の中、史的關係を闡明した資料としては第一に北宗神秀門下の淨覺撰述になる「楞伽師資記」である。第二には智詵、無相、無住を主とし、楞伽師資記を論駁せる無住門下の寫眞の撰と稱せらるゝ「曆代法寶記」である。

胡適氏によつて編纂出版せられた神會の語録と認むべき巴里國立圖書館内の各種の斷片も當時の南北分裂

の事實を知るに有力なる手掛りとなつたことは事實である。

又「傳法寶紀并序」は闍法師の作で、法如、神秀と同時代の書として相當珍重すべきものである。此等は既に大正藏經八十五卷古逸部に發表された禪宗史の重要資料であるが、當時の禪宗の教理に關しては、「大乘開心顯性頓悟真宗論」「無心論」「南天竺國菩提達摩禪師觀門」之は音韻學上重要と思はれる當時の支那音の儘西藏文に音譯されたものが、英國印度省所藏熾煌出土西藏本に存し、現にオックスフォードのトーマス教授と筆者とが共同研究をして近く發表することになつてゐる。又神秀作と考證せらるゝ「觀心論」等中唐時代の禪文學が我等の眼前に出版され、展開された。

私は巴里に滞在して國立圖書館所藏の熾煌本を涉獵中二種の重要な古禪籍が未だ學者によつて研究されてゐないのを知つたので、旅中参考書の不足なるに拘はらず、後の訂正を覺悟しながらも、一應學界に報知すべき義務あることを考へ、忽々の間に筆を執つた。

その第一は北宗系の代表的述作とも見るべき「大方廣佛華嚴經疏」或は「北宗五方便門」と名くべきもので、神秀の作と推定し得べきものである。之は二種の寫本がある。第一はペリオ本第二〇五八番で文字は極めて鮮明であるが、不幸にして「六根本來不動了貧頓癡性空見空不取空爲證」迄で中斷されてゐるのである。

第二はペリオ本第二二七〇番で首尾や、一貫してゐるが、薄墨を以て書し、前半は解讀し難い。

之は熾煌本筆寫では有名な三界寺道眞の筆になるものである。この二本とも文章に異同なく、一本の寫しとして決定的なものを見てよい。

然るに此處に注目すべきは大英博物館藏スタイン本第二五〇三番に「大乘無生方便門」なる題名の同内容の卷子本のあることである。

是は前の二本と甚しく異り、大綱は同一内容たることは疑ひないが、各文句の異同や文章の前後の順序相違は極めて甚だしい。

之は當時未だ禪宗文學の表現法が固まらなかつた時

で極めて流動的であることを證する。即ち宗派的に固まらない時代の産物として好適例となるものである。

さてこれが北宗の典籍としての特色を挙げれば、

第一に靜的禪定を主とし凝視的禪を重んじてゐたことは冒頭の文に於て「向前遠看。不住萬境……向後遠看。不住萬境……」の如き句によつて知られる。

之は禪宗の一方面で、師資記弘忍傳中にも（大正大藏經、八十五卷、一二八九頁c）「爾坐時平面端身正座。寬放身心。盡空際遠看一字。自有次第」とあるより見ても一の字を遠く空際に置いて看つめる凝視的、靜態禪が實際に行はれてゐたもので、北宗系はこの方面を重んじてゐたことは事實である。

之に對しては惠能一派殊に神會は斯くの如き靜態禪を嫌ひ凝視禪を排斥して、主として動態禪を主張したことはよく人の知る所である。

第二は斯く北宗が靜態禪を中心としてゐる以上その主義は漸修的であり、始覺門を重んずることは又止むを得ぬことである。南宗惠能一派が之を嫌つて頓脩動

態禪を主張したのは本覺門を主としたものであつて、この事は初祖達摩に於ては勿論南北兩系の特色を兼ね具へてゐた。

達摩の禪は原始的な又小乘的な止觀禪定を嫌つて大乘禪を首唱した處に特色がある。

北宗と雖も達摩のこの大乘禪に終始したことは疑ひなく、決して小乘教の禪定に退化したのではない。

しかし、如何しても自性本淨説を重んじ、時々拂拭する主義に立てば勢ひ漸修主義になり、動態禪からは遠ざかる。勿論修行主義を守るのも又禪の一方面を代表するものであつて、決して輕視すべきものではない。やはり禪の基調をなすことは確かである。今この「大乘五方便北宗」にもこの意味の表現は表はれ、有名な「身是菩提樹。心如明鏡臺。時々勤拂拭。莫使惹塵埃」の句に近いものとしては

「如來如去實相王。心如放逸馬寂照之。久來無羈絆。受得如來智。鑽心不迸散。門前皆掃掠」

といふ句を撰び出すことが出来る。

さて私は學者が北宗神秀派は楞伽經を主とし、南宗惠能派は金剛般若を主としたといふ分け方は賛同するわけに行かぬ。

之も一應尤もな解釋ではあるが、必ずしも決定的でなく、神秀派も金剛般若を重んじたことは語録に徴しても判るし、惠能派が楞伽を重んじたことも相當例を擧げることが出来る。たゞ神會が金剛經を主としたのは北宗に對抗する計畫的のものが秘んでゐたことは事實であるが、その外の諸師はそれ程でなく、殊に兩派とも維摩經を重んじた形跡がある。この「大乘五方便北宗」に於ては後世の提唱の如きことを行つてゐる。即ち維摩經の不思議品第六の部分を突然に拉し來つて説明してゐる。

而してその説明は多少古い時代の維摩經の疏を利用してゐることは維摩經疏（大正八五、三七三頁）淨名經關中釋抄卷上（同五〇五頁）の不思議品第六の説明の處と比較したら類似的の句のあることを讀者は直ちに氣付くであらうと思ふ。南宗に於ても惠能の「壇經」

や神會の語録には時折維摩經の句を引用してゐることは學者のよく知る所である。従つて依用した經典では南北俱に同じものであつて、いづれを楞伽中心、金剛般若中心とするわけには行かぬ。

次に「絶觀論」と稱するものが巴里に三本ある。

第一はペリオ本第二七三二番で、寫本として最も古く首尾も完全ではあるが、洋紙の薄紙を以て補綴してある爲め相當讀み難くなつてゐる。

しかし、最も古い寫本のやうである。

「大唐貞元十年歲甲戌仲×拾八日西州×隣志澄闍梨各執一本校勘訖」とあり、この年は神會の寂年であつて、恐らく南宗荷澤神會の弟子澄禪師の筆になつたものと推定出来る。注目すべきは首題は「入理緣門」とあり、朱書にて「論」と加へ、「是名絶觀」とあり、尾題は「緣門論一卷」とあり「緣門」を朱にて「絶觀」と訂正してゐることである。

更に「汝欲流通於世。寄問假名。請若收蹤。故名絶觀論也」で終つており、之が全篇の構想から考へると

終りと見るのが至當である。

第二はペリオ本第二〇七四番で首題は「絶観論」とあり、更に「菩薩心境相融一合論」とある。文字は極めて鮮明であるが「色不受。心不動。此何爲也」で中斷しておる。

第三はペリオ本第二八五番で首題は粉々に切斷されて土を含むことが多い。この卷子本の特徴は「故言絶観論也」と一應第一本の如く完結するのが當然と思はれるに拘はらず「問曰。人皆作何方便。得無心生」より「如來藏是无我之異名。亦是盡義也」といふ加上的な問答がある。

注目すべきは「達摩和尚絶観論一卷」と末尾に題し「辛巳年三月六日寫記僧法成」とある、即ち年代は西紀八六一年に當る。法成 (Chao Grub) は有名な大唐蕃僧で「瑜伽論手記」「分門記」、釋迦牟尼如來像法滅盡記」等の著者であり燉煌佛敎に於ける重要な人物である。だから別の意味で法成の眞蹟として尊重すべきであるが、今の場合は第一の第二七三二番の方が更

に年代が古い丈に重要である。

何となれば是は荷澤神會の弟子澄禪師の筆寫になるものであるからである。

聞く處によると北京藏燉煌本に「觀行法無名上士集」といふ禪籍があるといふことであるから、之と關係がありはしないかと思ふ。

兎に角大體に於て神會或はその弟子の語録と見てよからう。書き出しは「無心論」の「夫至理無言。要假言而顯理。大道無相爲接塵而見形。今且假立二人共談無心之論矣」とあるのと全く同構想であるからこの點からも無心論と同時代の作と考へられる。

而して「無心論」は神會の「顯宗記」と對比せられたる「頓悟無生般若頌」を包含するのであるから、大體この絶観論も神會或はその弟子の述作と考へることが出来る。

例へば、「問曰。諸佛聖人說青黃赤白觀法。何意。答曰。正約衆生使住此。是住心法亦令人識知所見。皆不實。若爲知一切物上。或見青或見黃。卽一切所見皆

無實。如令人將放光明作聖大誤也」とあるのは神會の語録にも同趣旨の句を見出し得る。

「達摩述」と法成寫記にはあるが一般に達摩述とある本で達摩の述べたものか如何かは二入四行説を除いて殆んど信じ能はぬ。然らば何故達摩述として多くの後世の禪師の述作が達摩に假託されたのか。それは常に祖師の眞精神に生きやうといふ後世の禪師等が苦しみ抜いた結果生れたものである。神會前後の人々の述作がその儘達摩述とせらるゝ様になるのは、神會或はその前後の人々の禪の證得が、達摩の精神を發揮することを以て眞生命としてゐたことを表示するものである。禪が宗として強固になればなる程、その派の人々の體験はその創始者たる祖師の體験と常に一致することを重視するのは宗學一般の傾向である。自宗に對する意識が深まれば深まる程開祖への反省意識は強くなる。達摩の語録として正しいかの二入四行論の中の「理入」がこの絶觀論では「入理先生」として主人公役に取扱はれてゐることは、如何に筆者が祖師の精神

に生きやうかとした努力が窺はれるのである。

以下北宗の代表作「大乘五方便北宗」南禪の「絶觀論」の原文を、二本或は三本對照して紹介することとする。

大乘五方便北宗

向前遠看。不住萬境。臺身眞照。當躰分明。向後遠看。不住萬境。臺身直照。當體分明。兩邊遠看。不住萬境。臺身直照。當體分明。向上遠看。不住萬境。臺身直照。當躰分明。向下遠看。不住萬境。臺身直照。當體分明。十方須看。不住萬境。臺身直照。當躰分明。闢處觀看。不住萬境。臺身直照。當躰分明。淨處細看。不住萬境。臺身直照。當體分明。行住等看。不住萬境。臺身直照。當躰分明。坐臥等看。不住萬境。問看時看。何物看。看看無物。阿誰看。覺心看。透看十方界。清淨無覺物。常看無處相應。卽是佛。密密看々。看不住湛々無邊際不染。卽是菩提路。心寂覺分明。身寂則是菩提樹。四魔無入處。大覺圓滿。超能所。問。是淺是四魔。答。煩

惱魔。天魔。蘊魔。死魔。思想攀緣是煩惱魔。身懈怠是蘊魔。外邊境界是天魔。功夫間斷是死魔。不見心心不生。不見身身不死。不見身心相只者理。驀生死。誰能驀生死。佛能驀生死。

法身。虛空不生不滅。離念亦不生不滅。虛空無相無爲。離念亦無相無爲。虛空不增不減。離念亦不增不減。虛空無心。離念亦無心。無心故等無所不遍。有念即不遍。離念則遍。法界一相者。意知是法界。是十八界。是十八眼見意知念起多想生隔障不通。即是染法界。是衆生界。眼見意知離念即無隔障。即是淨法界。是佛界一相。無相無一二相。即是實相。實相即是法界一相。

佛是西國梵語。此地翻譯名爲覺。覺在何沒處。覺在心裏。心在何沒處。心在身裏。身在何沒處。身在忘念。理覺忘念。透身心。達本覺。覺妄念是始覺。透身心是本覺。始覺是佛道。本覺是佛體。所言覺者。爲身心離念。離念是道。身心離念返照。熟看清淨法身。得入佛道。身心離念。虛空功得。清淨微塵。等目端正離念相者。等虛空界。無所不遍。法界一相即是如來平等。



淨法身。得入佛道。身心離念。着力硬看清淨本覺。得入佛道。身心離念。虛空功得。清淨微塵。等目端正離念相者。等虛空界。無所不遍。法界一相即是如來平等。

問。是沒是如來。答。離心心如。離身身如。

淨法身。得入佛道。身心離念。着力硬看清淨本覺。得入佛道。身心離念。虛空功得。清淨微塵。等目端正離念相者。等虛空界。無所不遍。法界一相即是如來平等。

身心如如。隨境不起。即是如來平等法身。依此法身說名本覺。覺心初起心無初相。遠離微細念了見心性。性常住名究竟覺。是名法身佛。知六根本來不動。覺體本

顯圓光明遍照。是名報身佛。由心離念境塵清淨無碍。

自在圓照十方。是名化身佛。清淨無一物。是名法身佛。

覺了分明。是報身佛。知見自在。是化身佛。三身同一昧。

一異俱不俱。問。云何是體。是沒是用。答。離念是

體。見聞覺知是用。寂是體。照是用。寂如常用。用而

常寂。寂而常用。卽事則理。用而常寂。則理則事。寂

而常用。則空則色。用而常寂。則色則空。寂照照寂。

寂照因性起相。照寂攝相歸性。寂照空不異色。照寂色

不異空。寂是展。照是卷。舒則彌淪於法界。卷則惣在

於毛端。吐納分明。神用自在。問。身心既空。誰吐誰

納。答。身心空。無吐納。卽與無爲合。啓無爲達實相。

身心空善廻向。廻向善提。證真常樂。常對境界心無所

着。身心二法染淨。依有念無量恒沙煩惱。依離念無量

恒沙功得依。

問。法身有三種義。體依聚云何。是體是沒是依是沒是

聚。答。身心離念是體。由離念故。轉無量恒沙生死。

滅無量恒沙功德。恒沙功德依離念住。是依無間修行。

住持功德不散。聚諸功德。充滿法身。由離念故。萬境

皆真。眼離念。耳離念。鼻離念。舌離念。身離念。意

離念。色聲香味觸法亦復如是。問。離念是沒。答。離

念是不動。此不動從定發惠。方便開惠門。聞是惠。此

方便非但發惠。亦能正定。是開智門。常德智。若不德

此方便。正定卽落邪定。貪著禪味墮二乘涅槃。以得此

方便正定則得圓寂。是大涅槃智用。智惠用。是見。是

名聞佛知見。知見卽是菩提心。不動是智。是空五根不

動。是惠是用。是名開智惠門。爲汝開智惠門竟。

有力度衆生。是沒是衆生。是沒是力。答。不動是力。

妄念是衆生。身心不動。是名度衆生。問。是沒是不

動。答。八風吹不動。是沒是八風。答。利衰毀譽稱機

苦樂。問。旣違旣順。答。四違四順。衰毀機苦是違。

利譽稱樂是順。菩薩於違順心不動是佛。須彌山迴超生

死海。逍遙出三界。問。幾種人開得惠門。答。三種人

開惠門。凡夫。二種乘。菩薩。問。凡夫有聲無聲聲落

謝。作沒生得聞。二乘作沒生聞。菩薩作沒生聞。答。

凡夫有聲則聞無聲聲落不聞。二乘有聲無聲聲落謝不聞。

菩薩有聲無聲聲落謝常聞。問。菩薩有聲從聞無聲。作

沒生聞。答。聲體常故。問。云何聞體。答。不動是聞體。聞如鏡面。有色亦照。無色亦照。所以有聲亦聞。

無聲亦聞。問。一種人開得惠門。二乘人爲沒事。貪著禪味墮二乘涅槃。答。二乘之人開得惠門。聞是惠。於耳根邊。證得聞惠。昔所不聞如今得聞心生歡喜。歡喜即動。畏動執。不動滅六識。證空寂涅槃。所以有聲無聲聲落謝不聞。不聞貪著禪味墮二乘涅槃。菩薩開得惠門。聞是惠。於耳根邊證得聞惠。知六根本不動常順。此不動脩行已得。此方便正定。即得圓寂。是大涅槃。

玄功不動發如來惠。惠自如如來定。玄功不動發菩提道。道自如如正涅槃性。玄功不動發無明相。自如如正花嚴經。玄功不動功得相。光明花波頭摩琉璃光。問。云何不動。答。不動是開。問。誰能開得智慧門。答。善知識能開得智慧門。因善知識語悟得六根不動。是外善知識。誰是內善知識。答。智慧是內善知識。云何是智慧。答。知是智識。是惠轉慧成智。了識成惠。是名

內善知識開智慧門。向涅槃悟菩提得不動。云何是開。答。不動爲開。云何爲智惠。答。不動爲智惠。云何爲

涅槃。答。涅槃西國梵語此名圓寂。智慧寂惠俱故名圓寂。云何爲菩提。答。菩提西天梵語此名知見。知心本不起。見身本來空相應不間斷故名得不動。問。動不動。若見有動亦是動。若見不動亦是動。不見有動不見不動。是真不動。入住得否。若見有入亦是動。若見無入亦是動。無入無不入即是不動。二乘之人。心外見不動。起念執不動。攝五根六識不行。是小乘取懷不動。菩薩知六根本來不動。內照分明。外用自在。是大乘眞常不動。

云何內照分明。云何外用自在。答。根本智內照分明。後得智外用自在。云何爲根本後得智。答。爲先證離身心相爲根本智。知見自在不染六塵是得智。以先證爲根本。若不證爲先。所有知見皆隨染。明知見自在。於證後得名明後得智。眼見色心不起是根本。智見自在是得智。耳聞聲心不起是根本智。聞自在是後得智。鼻舌身意亦復如是。根本後得處々分明處々解脫。根々不起證證淨心心不起根根聖。第一通。眼是光明世界。耳是

娑婆世界。鼻是香積世界。舌是甘露世界。身是衆花世界。意是妙喜世界。娑婆世界釋迦如來以普賢爲佛事。

光明世界燈明如來以光明爲佛事。香釋世界香釋如來以衆香爲佛事。甘露世界甘露如來以甘露味爲佛事。衆花世界花光如來以衆花爲佛事。妙喜世界法明如來見一切法不動爲佛事。云何無方便惠縛。有方便惠解。答。二乘之人出定卽聞入定。不聞入定。無惠不能說法。亦不能度衆生。出定心散說法無定。水潤名乾惠地。是名無惠方便縛。云何有方便惠解。答。菩薩知六根本來不動。有聲無聲聲落謝。常聞常順。此不動修行。以得此方便正定。卽得圓寂。是大涅槃。是名有方便惠解。

云何無方便縛。答。二乘之人心是方便。二乘之人將心住不動亦是動故。遺教經云。一切世間動不動法。皆是敗壞不安之相。是名無惠方便縛。

云何有方便惠解。答。菩薩不貪涅槃。了見聞覺知心不動。是名有惠方便解。

云何無惠方便縛。答。爲諸菩薩以愛見心莊嚴佛土成就衆生。於空無相無作法中而自調伏。愛爲涅槃。見爲清淨不動爲莊嚴。六根爲佛土。證得六根不動。了貪嗔癡性空。見空不取空爲證。不厭生死。不取涅槃。是名有

惠方便解。云何無方便縛。答。爲菩薩住貪欲嗔恚邪見諸煩惱。而殖衆德本。貪爲涅槃。欲爲欲際。嗔爲餘習。邪見爲有所得心。證得六根不動。了貪嗔癡性空。見空不取空爲證。厭生死。證取涅槃。爲菩薩住貪欲嗔恚邪見諸煩惱。而殖衆德本。有聲無聲聲落謝不聞。貪著禪味墮二乘涅槃。是名無惠方便縛。

云何有惠方便解。答。菩薩爲離諸貪欲瞋恚邪見諸煩惱而殖衆德。廻向阿耨多羅三藐三菩提。知六根本來不動。了貪嗔癡性空。見空不取空爲證。(P.2026)不貪生死。

不取菩提。爲諸菩薩離貪嗔欲恚邪見諸煩惱。而殖衆德本。廻向阿耨多羅三藐三菩提。有聲聲落謝。常聞常順。此不動修行。以得此方便正定。卽得圓寂是大菩提。是名有惠方便解。

處世界如虛空。如蓮花不着水。心清淨超於彼。稽首禮無上尊。心處五蘊爲世界。如虛空。虛空心不動是智。如蓮花不着水。蓮花是身。身不動是惠。智清淨超彼五根。名超於彼。稽首禮。稽首是敬禮。是順常順。常順智惠。智惠修行故名稽首禮上尊。常順無相理。照見本

心源故名無上尊。云何爲妙法蓮花經。答。心不動是妙法。身不動是蓮花身。心不動入無量義處三昧。是名妙法蓮花經。云何金剛般若。答。般若(若)是西方梵語此云智慧。心不動是金。身不動是剛。身心如々不動。是名剛般若波羅蜜經。云何佛方廣花嚴經。答。身不動是方金廣。心不動是花嚴。身心寂滅不動是佛方廣花嚴經。云何妙法蓮花。定惠是妙法蓮花經。是喻。由有定惠。於世間不染世間。如蓮花雖處於水中。不被水之所染。見聞覺知自在。不被六塵之所染。如蓮花開敷香氣芬鬱。天人之所愛敬。所以舉之爲喻。未得定惠者令得定惠。開方便門示真實路。云何是方便門真實路。答。六根不動是開方便門。定惠是真實路。定惠妙是如來祕藏法相圓滿成無漏。法林是法花經。真實藏深固幽遠。無人能到。凡夫二乘不能到故言深。外道天魔不能壞故言固。爾時世尊爲諸菩薩說大乘經。教菩薩法佛所護念。說此經已結跏趺坐。入於無量義處三昧。身心不動。

入無量義處三昧。有心卽有量。無心卽無量。三是正味。是心正心。修行入一實相義。是名入無量義處三昧。身心不動。爾時世尊從三昧安祥而起。告舍利弗。諸佛智慧甚深無量。其智慧門難解難入。一切聲聞辟支佛所不能知。云何爲甚深無量。答。智乃甚深。惠則無量。智海無底故言甚深。見聞覺知超過六塵故言無量。凡夫之人身有生滅故難解。聲聞之人有思執動搖故難入。若無生滅及思執動搖卽易解易入。五位聲聞不能惻佛智。云何。答。舍利弗及餘弟子辟支佛新發意菩薩及不退轉。云何爲五位聲聞不能惻佛智。答。五位聲聞爲有思求。若無思求卽能智佛。云何思求轉思成智故名惻佛智。內動外動是凡夫。內動外不動是二乘。外動內不動是菩薩。內外俱不動是諸佛。有作無功是凡夫。有功無作是二乘。有功有作是菩薩。無功無作是諸佛。無漏不思議甚深微妙法我今已具得。唯我知是相。十方佛亦然。增上慢比丘將墜於大坑。未得爲得未證爲證。有如此失。看無所得法是增上法。增加有所得心。慢他上法名增上慢。乖理曰慢。乖事曰增上法。無得二乘增得上法。無

證二乘增證增得增證名增上慢。上法無證若無得無證。

即離增上慢。所言我今已具××物可得故。名爲得無所得法。凡聖共有但能覺者故名爲得。亦名上法。上法無自他相。若有自他相即名增上慢。若見自身脩道。見他不脩道。是即慢他上法。不見自身脩道。亦不見他不脩道。二相平等。慢即不生。從此道上得離增上慢。故名佛道。

次釋六波羅蜜。檀波羅蜜西國梵語此云布施。若自身布施。見他不布施。是即慢他上法。不見自身布施。亦不見他不布施。二相平等。慢即不生。從此施上得離增上慢。是名上品檀波羅蜜。尸波羅蜜此云持戒。提波羅蜜此云忍辱。毗梨耶波羅蜜此云精進。禪波羅蜜此云禪定。般若波羅蜜此云智慧。

諸佛世尊。唯以一大事因緣故。出現於世。云何一大事。答。心是大身是事。身心因緣名一大事。云何知見。答。

知心本不起。見身本來空。五蔭爲世界。照見五蔭空故。名出現於世。

如來主宮生變樹滅。亦名出現於世。佛世尊來視衆生、

開佛知見。示佛知見。悟佛知見。入佛知見。云何開示

悟入。答。不動爲開。開是示。領解是悟。無開修行是入。開闍佛悟入闍修行道人。云何開示悟入。答。向無明五蔭中開。向五蔭中示。向覺知理悟。向無爲理入。證法花三昧。悟到不思議如如解脫。

云何法花三昧。答。不動智慧是法花三昧。所爲佛法者。即非佛法。是名佛法。三世諸佛同說以不動。即非佛法。

即非世人執相。佛法是名無相。佛法不執相是定。無相是惠。乃至一合相並如前解。云何名不思議如如解脫。

答。不思議有十種。第一世界不思議。第二衆生不思議。第三時運不思議。第四四大不思議。第五五蔭不思議。

第六心識不思議。第七虛空不思議。第八佛性不思議。第九佛身不思議。第十解脫不思議。第一衆生不思議者。

凡夫二乘強思強議。即是顛倒。若不思不議衆生。即是如如解脫。乃至第十亦復如是。

不思議品第六。云何爲不思議。答。心不思。口不議。心不思心如。口不議身如。身心如如。即是不思議如如

解脫。

爾時舍利弗是初心人。見此室中。是作意處。無有床坐。是諸法空作是念。是初心人迷於空理。思諸菩薩大弟子衆。當於何坐。諸法既空將何成佛。維摩詰是淨體。舍利弗是初心。淨體照初心。云何人者爲法來耶。求床坐耶。思議不思議同示。我爲法來非爲床坐。夫求法者不貪軀命。正是不思議相應時。不見有軀命。不見有受相行議。不見有法僧。不見有苦集滅道。不見有菩提。不見有取捨。不見有住着。說法時。五百天子是五根。於諸法中是意根。六根一時清淨。

爾時維摩詰是淨體。語文殊師利。文殊師利是妙惠。淨妙惠相應時。仁者遊於無量阿僧祇三昧。何等佛生有好上妙。成就師子之座。何等覺智有妙有決定相應輕安。文殊師利言居士。淨體妙惠相應時。東方有木覺。度是透。三是三毒。十是十惡。六是六識。恒河沙是煩惱。達覺智之時。透三毒十惡六識等諸煩惱。有世界名須彌相世界。是覺智須彌是不動相。是實相覺知不動實相。其佛號須彌燈王佛。須彌是不動。燈是明。王是心。覺性不動明王。今見在彼佛身。長八萬四千由旬。覺性遍

法界。嚴飾第一師子座。八萬四千由旬。理性遍法界。嚴飾第一。長者維摩詰現神通力。靜體加功照德。令三萬二千師子座高廣嚴飾。來入維摩詰室。三是三身。萬是義理。二是智惠。千是行門。諸菩薩大弟子釋梵四天王等。昔所未見。其室嚴博。諸菩薩是久修行人。舍利弗是初心人。智惠未圓。不遍法界。所以不見悉包容融三萬二千師子之座無所妨碍。於毗耶離城及閻浮提四天下亦不迫迮。毗耶離是身。閻浮提是心。身心亦不迫迮。衆德備。

爾時維摩詰語文殊師利就師子座。文殊師利言居士。與諸菩薩上人俱座爲現平等。爾時維摩詰唯舍利弗就師子座。舍利弗言居士。此座高廣吾不能昇。維摩詰言。唯舍利弗爲須彌燈王如來作禮。乃可得座。於是新發意菩薩及大弟子卽爲須彌燈王作禮。便得座師子座。須彌是不動。燈是明。王是心。禮是順。常順不動明王。爾時維摩詰唯舍利弗諸佛菩薩有解脫。名住不可思議解脫。菩薩心不思心如。心離結縛。心得解脫。口不謔身如。身離結縛。身得解脫。是名住不可思議解脫。菩薩以須

彌之高廣內芥子中無所增減。心不思心如。須彌芥子俱是色如。同一如相。無所增減。須彌山王本相如故。如所無增減故。名本相如故。而四大王忉利諸天不覺不知己之所入。云何不覺不知。答。爲有思議。若無思議則能覺知。云何是四天王。答。四大是四天王。云何忉利諸天。答。五根五識是忉利諸天。須彌帶入。如須彌是沒。答。須彌是色。色是身。唯應度者乃見須彌入芥子中。云何唯應度者。答。以不思議度過思議。是名唯應度者。乃見須彌入芥子中。此爲驚怖聲聞除其心冀。聲聞未悟。見須彌入芥子中有大小相。聲聞已悟了須彌芥子本性空無入無不入。乃見須彌入芥子中。是名住不可思議解脫。菩薩又以四大海水入一毛孔。不燒魚鱉龜水性之屬。心不思心如。四大海水俱是色如。同一如相無所增減。而彼大海本相如故。如所無增減故。名本相如故。諸龍鬼神依大海住。阿脩羅等不覺不知己之所入。於此衆生亦無所燒。又舍利弗。擲取三千大千世界。如陶家輪着右掌中。擲過恒河沙世界之外。知本有思議有貪嗔癡。結集生死輪迴。六道是陶家輪。着右掌中着由

用也。恒河沙是煩惱。其中衆生不覺不知己之所往。云何不覺不知。答。爲有思議。又復置置本處。置本不思議處。都不使人有往來相。若思議即有往來相。若無思議即無往來相。而此世界本相如故。知六根本來如故。名本相如故。又舍利弗。或有衆生。樂久住世而可度者。菩薩即演七日以爲一劫。令彼衆生爲之一劫。或有衆生不樂久住世而可度者。菩薩即從一劫以爲七日。令彼衆生爲之七日。凡夫樂久住世。二乘不樂久住。皆有思議有演促相。無思無不思無相復無想。須彌本自空芥子元無障。惠眼分明照彼此相入有妨。無思無不思無相復無相。大海本自空毛孔元無障。惠眼分明照彼此相入有妨。無思無不思無相復無想。三本自空。衆生元無障惠眼分明照彼此相入有妨。思益經云。告網明。云何諸法正性。答。心執見聞覺知。五陰各有自姓。是自性識緣眼見是欲際。鼻香。舌味。身觸是欲際。心不起常無相清淨。是諸法正性。維摩詰言。善來。文殊師利。維摩詰是淨體。文殊師利是妙惠。淨體妙惠相應時心不起。是善來識不生。是惠。眼耳鼻舌身意等。於見聞覺知心

不起。並如々當體解脫。覺了緣意。色聲香味觸法見聞覺亦如前解。於眼根中入正受。於色塵中三昧起。示現色性不思議。諸天世人莫能知。於色塵中入正受。於眼根三昧起。示現色法不思。諸天世人莫能知。耳鼻舌身意並如上解。於眼根中入正受。知眼於色起定心不亂。知眼無生無自性了空。寂滅無所有東西南北。地獄餓鬼人天。凡聖男女。有情無情。一身多身。一法多法。並如上解。眼是無障礙。道唯有知見。獨存光明。遍照無塵來染是解脫道。無爲大道坦然平。只爲修人不解行。欲求佛果着力照。尋根透質細研行。研研研玄玄玄妙妙。欲無中邊。倘若今生攢得微塵劫。不作出頭天。了性。大智無分別是大惠。大定是法身佛。大智是報身佛。大惠是化身佛。三法俱同體。一切法無異成佛不成佛。無異清淨無障礙。覺々相應畢竟不間斷。永無染着。是無碍解脫道。離念相者等虛空。功成德滿佛道通。佛體清淨無障礙。惠眼明照目端空。功極果圓不動照。發正定惠相光明。花波頭摩不動色。惠眼明照琉璃光。不思議薰成三寶體。如々薰成最上香。正性離生供養訖。無碍解脫

種々症。無能無所佛頂髻。無量無邊是三常。明惠日月光明照。真空妙有願力症。變化症嚴根自在。般若清淨法界主。三昧正受無障礙。五門成就此法王。努力勤鑽豪相日。聖知自覺月光明。花寶蓮花是真體。報身堅固如金剛。毗盧遮那是真體。無障碍眼透十方。普現色身佛性利。如來如去實相王。心如放逸馬寂照之。久來無羈絆。受得如來智。鑽心不迸散。門前皆掃掠。院內置功天。黃金本自有。好客不如無。放曠從位舉。逍遙往縱橫。縱橫何處去。虛空法界里。法界無爲界。虛空本自如。身心寂不動。妙有渾然同。見身不見。見心不見。不見。不見身身解脫。不見心心解脫。身心忽不見。身心忽解脫。即是菩提心。若存身心相。身心不得解脫。解脫是自在義。不見身心相。無去亦無來。蕩然無一物。菩提門自開。不動是開豁然。無念是定。見聞覺知是惠。與汝開智惠門竟。有力度衆生。云何是衆生。答。一切動念生滅妄想顛倒計度並是衆生。云何度衆生。爲無相實相不間斷是度衆生。云何是解脫義。解脫是自在義。若隨貪嗔癡不名自

在義。不隨貪嗔癡。是則自在義。若隨六塵境。不名自在。不隨六塵境即是自在。虛空無邊。心亦無邊。虛空無量。心亦無量。有心卽有邊。無心則無邊。云何佛是。答。佛西方梵語此云覺。所言覺者心體。離離念念相者等虛空界。無所不邊法界一相。卽是如來平等法身。法身有三義體依聚。離念是體。依體脩行不間斷故。由不間斷恒沙煩惱得成無漏功德聚。聚是不散義。

云何是三覺義。答。自覺覺他覺滿。自覺覺心。覺他覺色。心色俱覺名爲覺滿。意根不起自覺。五根不起覺他。六根惣不起名爲覺滿。云何自離離他悉圓滿。答。意根不起自利。五根不起利他。六根惣不起名自利利他悉圓滿。云何爲如來義。答。意根不起理如。五根不起事如。六根惣不起事理清淨。則是如來藏。如來藏者不隨他境故名如來。云何離念。答。離念想者。等虛空界。無所不遍。有心卽不遍。無心卽遍。云何法界一相。答。法界一相卽是無相。無相卽實相。實相是法身體。云何淨法界染法界。答。心起是染法界。不起心是淨法界。云何閉閉一切惡趣門十八不共法。答。眼耳鼻舌身意。內有

六根。外有六塵。中間六識三十六八界。六根不起六道不生。六道不生卽是閉閉一切諸惡趣門。常往於彼無爲安樂。云何而生五道。以現其身爲大醫王。善療衆病。應病與藥。令得服行。無量功德皆成就。無量佛主皆嚴淨。答。六根不起。無功德皆成就。離念無量佛主皆嚴淨。云何真空妙有。答。心不起是真空。見聞覺知是妙有。問。舍利弗。夫安坐者。不於三界現身意。是爲安坐。此義云何。答。六根不起六道不生。六道不生是出三界。卽不於三界現身意。是眞安坐。觀照常寂了諸幻體。使天上去得不。答。若存身心相則見有天地。不見身心相則不見有天地。用心之時。法性海中不見有天地。亦無上下欲起精進便成懈怠。

云何如此。法句經云。若起精進心是妄非精進。若人心無妄念起精進無有岸。五分法身脩證。戒身。定身。惠身。解脫身。解脫知見身。戒防身口七支。不犯邊目。名之爲戒。定常不亂。惠破無明。六根不起。名爲解脫。光明遍照。解脫知見。有戒無定不名圓滿。有戒無惠不名圓滿。有戒無解脫不名圓滿。有戒無解脫知見不名圓

滿。此是圓滿報身亦名五分法身。義闕一不可。

菩薩六波羅蜜增上慢義。布施。持戒。忍辱。精進。禪定。智惠。布施義。布者佈也。施者心不起。則是布施義。斷習氣種性。見自布施。見他慳慳。則生慢心。不見自布施。不見他慳慳。二相平等。慢則不生。見自持戒。見他破戒。心即生慢。不見自持戒。不見他毀戒。二相平等。慢即不生。餘五波羅蜜准上解智知。

迦旃延說五義。爲無常義。苦義。空義。無我義。寂滅義。維摩詰言。唯迦旃延。無以生滅心說實相法。諸法畢竟不生不滅。是無常家義。五受蔭洞達空無所起。是苦義。諸法畢竟無所有是空義。於我無我而不二是無我義。法本不生今則無滅是寂滅義。維摩詰言迦葉。學人識體修行。知諸法本不生是寂滅義。迦葉住平等法。應次行乞食爲不食故。應行乞食爲壞和合相故。應取揣食爲不受故。法身不食爲成就無漏功德故。所以乞食五蔭名和合。破五蔭結集聚故而取揣食。因緣所生義。是義滅非生滅。二乘滅々諸生滅義。是義滅非生苦薩惠。善來。文殊師利。不來相而來不見相而見。答。不來是

定而來是惠。不見是定而見是惠照空。不遠是定而遠是

惠。不長是定而長是惠。一則一切。管一切則一管。諸法由如幻。如幻不可得。云何無本。答。五蘊六根十八界如幻化。由如機關木人亦如窟蟲子。畢竟不可得。如亦不可得。幻亦不可得。諸佛世尊惟一大事因緣故出現於世。其義云何。答。知是因見是緣。知見清淨故。名一大事因緣。故出現於世。妙法蓮花義云何。妙法是定惠。蓮花是喻譬。如蓮花久住世間不染於世。妙法亦爾。其義幽固深邃。無能到者。聲聞二乘所不能及。妙法亦爾。二乘有定無惠。有惠無定。所不能及。菩薩摩訶薩定惠雙等。所以能到。開示悟入義云何。學人耳根聆々囑聽有聞。普旨領悟。分明證入。脩行取無爲道。不動是聞聞。是示領解是悟無聞脩行。是入聞。是屬佛知識悟入。屬脩行人因善知識得聞。悟入無爲之理。開方便門。示真實相。其義云何。六根不動是開方便門。定惠示真實相。體用分明。神解自在。心不起是體。見聞覺知是用。是自在者免二種死。一分段死。二變易死。聲聞二乘免分段死。不免變易死。佛及菩薩免分段死。

亦免變易死。佛及菩薩免微細習氣。煩惱畢竟不生。名爲免變易死。聲聞二乘免分段死。分段是身。免後有。諸法皆空不執。用而常。寂而常用。寂照照寂。寂是定。照是惠。用而常寂是定。寂而常用是惠。舒卷義。舒則彌輪法界。卷則在於毛端。卷是定。舒是惠。吐納義。吐則吐恒沙煩惱。納則納無量功德。根本後得云何。答。根本緣真。後得了俗。先以證六根不起名根本智。後見聞覺知自在名後得智。亦名了俗了先以證爲根本。若不以證爲先所有知見則隨染。今見聞覺知於六塵中熾然自在。維摩經不思議品。

東方度卅六恒河沙國有世界。名須彌相。其佛號須彌燈王。其義云何。答。三是三毒。十是十惡。六是六根。恒河沙是煩惱。須彌是身。燈是明王。是心有思議終不能度。得恒河沙煩惱。無思無想乃能度。得恒河沙煩惱。即是清淨菩提。現神通義云何。答。無思曰神。大小無碍曰通。若菩薩住是解脫者。以須彌之高廣內芥子中無有增減。其義云何。答。有思則有想。有想則有妨。有妨則有障。無思則無想。無想則無妄。無妄則無妨。無

妨則無障。無障則是解脫。無思無不思。無想復無想。須彌本自空。芥子元無障。慧眼分明。見彼此相入有何妨。若無思無想。二相平等。則是不思議。十方世界作魔王者多。是住不可思議解脫。菩薩云何。答。魔有二種。一業報魔。二示現魔。業報魔者障道不令行人進趣。菩薩示現作魔王者故。行逼迫令行人進趣脩道得無思想。佛子非聲聞。五六六大云何。答。五大是空大。六大是識大。存空離過。存則不空。空則不存。云何離空。離過緣生法存存空之法體自空。所以存空不相違。見時明爽々不見亂攘々用處。悟則朝凡暮聖。不悟永劫長迷。若不用心。則見有山河大地日月歲數長短劫量。若用心時。眞如海中亦不見有阿僧祇劫。本不動義。諸佛從本來常自寂滅相。不可言宣。方便爲五比丘說。限量令平等。見大床不見小床。大床則長。小床則短。長短無異。大小無異。東西無異。南北無異。上下無異。山河無異。天地無異。青黃無異。赤白無異。日月無異。星辰無異。五百長者。譬喻釋。

五百長者子是五蘊七寶。蓋是七識合成一蓋。一切須彌

等諸山無情物悉於中現。云何一切山河大地。日月星辰。水流泉源。有情無情。有想無想。非有相非無相。無足二足。四足多足。惣皆無異一物。常情則無異會參

大正大藏經八十五卷、No. 880a 「大乘無生方便門」、一
二七三頁b——一二七八頁a迄の對照は紙數の關係上省略、隨意比較を乞ふ。

羅。若有一物常情則有

異一切無碍人一道出生

死。非長亦非短。解脫

人所行無碍道。離塵解

脫道。離染光明遍照。

唯有知見獨存。是則解

脫無塵來染。五段了教

竟。

第一物豈佛體。亦名離

念門。第二開智惠門。

亦名不動門。第三顯不

思議門。第四明諸正性

門。第五了無異門。亦名北宗五方便門。

(五更轉頌)



三界寺道真 (P. 2270)

絕觀論(入理緣門論

一卷 是名絕觀 菩

薩心境相融一合論)

麼是問道(?)

夫大道冲虛幽寂不可以

(心)會。不可以言詮。

今者且(今直)假立二人

共談。真實所名入理。

弟子號曰緣門。於是入

理先生(寂)無言說也。

(時乃)緣門忽起問。入理先生曰。云何名心。云何安

心。(入理)答曰。汝不須立心。亦不須強安可謂安矣。

(又)問曰。若無有心。云何學道。答曰。道非心會(悲

念何在於心。何生於心也。問曰。若非心會(念)當以何會(念)。答曰。有會(念)即有心。有心即非道。無會(念)即無心。無心即眞道。問曰。一切衆生實有心不。

答曰。若(一切)衆生實有心者即顛倒。強(?)爲於無心中而立(心故)。乃是(生)妄想也。又問曰。無心有何物。答曰。(無)心即無物。無物即天真。天真即大道。

(又)問曰。衆生妄想云何(可)得滅。答曰。若見妄想及見(及)滅者不離妄想。(又)問曰。不遣滅(道)者得合道理否。答曰。若言合與不合。亦不離妄想。(又)問曰。若爲時是。答曰。(一)不爲時是。(於是)緣門(復)起。問曰。夫言聖人者當斷何法。當得何法。而云聖也。

入理曰。一法不斷。一法不得。卽爲聖之。(又)問曰。若不得不斷與凡何異。答曰。不同。何以故。一切凡夫妄有所斷。妄有所得(故)。(又)問曰。今言凡有所得。聖無所得。然得與不得有何異。答曰。凡有所得卽有虛妄。聖無所得卽無虛妄。論(有虛妄者卽)無同與不同。無虛妄者卽無異與非異也。(又)問曰。若無異者聖名何立。答曰。凡夫之與聖人二俱是名中道無二。卽無差

別。如說龜毛兔角也。(又)問曰。若聖人同龜毛者卽應是畢竟無令人學何物。答曰。我說龜毛無。不說龜無。汝何以說此難。又問。無何毛喻何也。答曰。龜喻於道。

毛喻於我故。聖人無我而有道也。但彼凡夫而有我有名者。如橫執有龜毛兔角也。(又)問曰。若如此者道應是有我應是無。若是有無豈非有無之見。答曰。道非是有我非是無。何以故。龜非先無今有故不可言有毛。非先有今無故不可言無道。之與我譬類可知。(又)問曰。夫道者爲一人得(之)耶。爲衆人得(之)耶。爲各(各)得(之)耶。爲惣共有之。爲本來有之。爲脩成得(有)之。答曰。皆不如汝所說。何以故。若一人得者。道卽不遍。若有衆人得者。道卽有窮。若各(各)得者。道卽有數。若惣共有者。方便卽空。若本來有者。萬行虛設。若修成得者。造作非眞。又問曰。究竟云何。答曰。離一切限量分別貪欲。(於是)緣門(復)起。問曰。凡夫有身亦(有)見聞覺知。聖人有身亦(有)見聞覺知。中有何異也。答曰。凡夫眼見耳聞身覺知。聖人卽不爾。非眼見乃至意知。何以故。過限量故。又問曰。何故經中復說聖人無

見聞覺知者何(也)。答曰。聖人無凡夫見聞覺知。非無聖境界。非有無所攝。離分別也。(又)問曰。凡夫實有凡境界耶。答曰。實無妄有本來寂滅。但虛妄計着生於顛倒。(又)問曰。我不解。若爲聖見非眼見。聖知非心意知。答曰。法鉢我見離(難見)。譬況(我)可知。如彼玄光監物。如照所照非有能照之眼。又如陰陽候物似知所知非有能知之意。(於是)緣門(復)起問曰。道究竟屬誰。答曰。究竟無所屬。如空無所依。道(若)有(所)繫屬者。卽有遮有闕有主有宰。

又問曰。云何爲道本。云何爲法用。答曰。虛空爲道本。參羅爲法用(也)。

(又)問曰。於中誰爲造作者。答曰。中實無造作(者)。法界性自然。(又)問曰。不可不是衆生業力所爲耶。答曰。夫受業者而爲業繫所纏自困無由。何暇鑿海積山。委天置地。(又)問曰。蓋聞菩薩有意生身。豈有(不由)神通之力耶。答曰。凡夫有漏之業。聖人有無漏之業。

彼雖勝劣有殊。由來是自然之道。故經云。種々意生身我說爲心量。(又)問曰。旣言空爲道本(者)。空是佛

不。答曰。如是。(又)問曰。若空是(者)聖人(道本)何不令(遣)衆生念空而令念佛。答曰。爲悉癡衆生教令念佛。若有道心之士。(念空求得)卽令觀身實相。觀佛亦然。夫言實相者卽是空無相也。(於是)緣門(復)起問曰。蓋聞外道亦得五通。菩薩亦得共彼有何異也。入理答曰。不同。何以故。彼外道謂有能(我心)得(者)。(菩薩)卽不爾。了達無我故。(又)問曰。自有始凡初學入理未圓(徹)證真如。薄知妙理。與彼外道五通何者勝(也)。答曰。無取入理徹證者。何用彼遺事五通乎。

(又)問曰。若得五通者。交爲世所尊。交爲世所重。前未知然却遇事自防僣犯。豈不勝哉。答曰。不然。何以故。一切世間人。心多著相。貪緣事業。假僞亂真。彼雖有勝慧之通。善星之辨。若不知實相之理者。皆不免沒(魂)於裂地之患。(於是)緣門(復)起。問曰。道者爲獨在於形器之中耶。亦在於草木之中耶。入理(答)曰。(大)道無所不遍。(又)問曰。若道遍者何故煞人有罪。

煞草木無罪。答曰。夫言罪者。皆是就情約事非正道也。但爲世人不達道理。妄立我身。然卽有心。心結於

業。卽云罪也。草木、水、無情。本來合道理。無我故。

然者不計。卽不論罪與非罪。夫無我合道者。視形如草木被破斫。如耕林故。文殊執劍於瞿曇。耆闍持刀於釋氏。此皆道合(用證無)同度不滅不生。了知幻化虛

無故。卽不論罪與非罪。(又)問曰。若草木久來(亦)合道者。經中何故不記草木成佛。乃偏記人也。答曰。非獨記人。草木亦記。經云。於一微塵中俱含一切法。

亦(云)一切亦如也。一切衆生亦如也。如無二無差別也。(於是)緣門(復起)問曰。如是畢竟空理。(當於何求)。

當於何證。入理(答)曰。當於一切色中求。當於自語中證。又問曰。云何當於一切色中求。當於自語中證。

曰。空色一合語證不二。(又)問曰。若一切法空(者)。何爲(有)聖通凡擁。答曰。妄(動)薰故擁。眞淨故通。

(又)問曰。卽實空者。何爲受薰。若既受薰豈成空也。答曰。夫言妄者不覺(不知)忽而起。不覺忽而言其實空中體無有一(法)而受薰(者)。(又)問曰。若實空者一切衆生卽不脩道。何以故。自然性是故。答曰。一切衆生若實解空理(者實)不假脩道。只爲於空不空。生於有感。

(又)問曰。若如此者應離惑有道。云何言一切非道。答曰。不然。非惑卽是道。非離惑是道。何以故。如人醉

時非醒之時。非醉然不離。醉有醒亦(不離)非醉卽是醒。又問曰。若人醒時致醉何在。答曰。如手翻覆(時)。

若手翻時。不應更問覆手何在。(於是)緣門(復起)問曰。若人不達此理(者)得說法化衆生不。入理答曰。不得。何以故。自眼未開唯(焉)治他

目。(又)問曰。隨其智力方便化之豈不得耶。答曰。若達道理者。可名智力。若不達道理者。名爲無明力。何以故。助已煩惱氣力故(作起力故)。(又)問曰。雖然如

理化人。且(以理)導遵人且(教)衆生行十善五戒。安處人天豈不益(善)哉。答曰。至理無益更招二損。何以故。自陷陷他故。自陷者所謂自妨於道。陷他者所謂不免輪

迴六趣。(又)問曰。聖人豈不說五乘有差別耶。答曰。聖人無心說差別法。但彼衆生自心稀望現故。故經云。若彼心滅盡無乘及乘者。我說爲一乘。(於是)緣門(復

起)問曰。何有(有爲)眞學(是)道人不爲他所知。不爲他識(者)何爲也。答曰。如奇珠非爲貧窮之所識。眞人

流動性に富む唐代の禪宗典籍

非群僞之所知。(又)問曰。世有爲人不開正理。外現威儀。專精事業。多爲男女所親近者何也。答曰。如姪女招群男。屍穴來衆蠅。此爲名相之數。(於是)緣門(復起)問曰。云何菩薩行於非道爲通達佛道。答曰。善惡無分別。(又)問曰。何爲無分別。答曰。於法不生心。(又)問曰。可無作者乎。答曰。非有無作者。(又)問曰。可不覺知乎。答曰。雖知無我也。(又)問曰。無我何有知。答曰。知亦無自性。(又)問曰。道我(有)何妨。答曰。知(名)亦不妨。只恐心中有事。(又)問曰。有事有何妨。答曰。無妨卽無事。無事問何妨。(又)問曰。若簡有事取無事者。云何名行非道耶。答曰。其實無事。汝強遣他作何物。(又)問曰。巨有因緣得煞生不。答曰。野火燒山。猛風折樹。崩崖壓獸。流水漂虫。心同如此。(合)人亦併僞得。若有猶豫見生見。煞中有心不盡者。乃至(煞)蟻子亦結于命業。又問曰。巨有因緣得偷盜不。答曰。蜂採池蓮。雀銜庭粟。牛食澤豆。馬飲菡禾。畢竟不作他物解者合山岳亦奪取得。若不如此者。乃至針鋒縷髮亦繫爾須作奴婢。(又)問曰。巨

有因緣得行姪不。答曰。天覆於地。陽合於陰。廁承上漏。泉澗於溝。心同如此。一切無障礙。若生情分別者。乃至自家婦亦汚爾心。(又)問曰。巨有因緣得妄語不。答曰。語而無主。言一切而無心。聲同鐘磬氣類風音。心同如此。佛道亦是無事。若不如此者乃至稱佛亦妄語。(於是)緣門(復起)問曰。若存不存身見云何。行住坐臥耶。答曰。但行住坐臥何須立身見耶。又問曰。既不能得存心者。得思惟義理不。答曰。若計有心者不思惟。亦有若了無心者。設思惟亦無妨。何以故。譬如禪師靜坐而興慮。猛風亂動而無心。(於是)緣門(復起)問曰。若有初學道人忽遇因緣。他欲來害。云何對治而合道乎。答曰。一箇不須對治。何以故。可避避之。不可避任之。可忍忍之。不可忍哭之。(又)問曰。若哭者與他有我見人何別。答曰。如杵和鐘其聲自然出也。何必卽有我乎。汝若強(死提)心齧齒嚙忍。此乃存大我也。(又)問曰。人之哀哭中有情動。豈同鐘響也。答曰。言同與不同者。但是汝多事妄相思量作。是問若無心分別者。體道自然。(又)問曰。吾聞聖人兵不苦傷。

不哭。色不受。心不動。此何爲也。(P. 2074) 答曰。

若了一切法(卽)無我者。聲與不聲。動與不動。俱合道理。無妨礙也。(於是)緣門(復起)問曰。我見有學道人。不多專精持戒(不)護威儀。不勤懇。不化(願)衆生。騰々任運者何意也。答曰。欲亡一切分別心。欲滅一切(諸)有(見)。雖似騰々任運而內行無間。

問曰。如此行者乃更生他小兒之見。云何(稱)言滅見耶。答曰。但滅汝見。何慮他生。譬如魚脫深淵。何慮捕者嫌爾。問曰。若於此者卽是(益己)損他。何名大士。答曰。汝見若不生。彼卽不生。汝今玄慮他生者。乃是自生非他生也。

又問曰。內通大理。外現小儀。於法何損。答曰。汝今強欲要他大老子作小兒戲。於理何益。

問曰。如是見大士何能知。答曰。證者乃知。行者能滅。問曰。如此大士。亦能化生不。答曰。何有日出不照。燈舉不明。問曰。作何方便。答曰。正眞無方便。問曰。若無方便。云何利益。答曰。物來而名。事至而應。無心計校。有須作算(計)之心。(緣)問曰。我聞如

來七日思惟超乎方便。云何而言無有計校之心。答曰。

諸佛境界非思惟量覺觀所知。問曰。佛豈妄語耶。答。眞實非虛妄。問曰。云何經說思惟。今言不思惟。(答曰。化門方便也。問曰。諸佛方便從何而生。答)諸佛不生。但彼心生緣化萬有。法本無名。

(於是)緣門(復起)問曰。我不知。云何名爲佛。云何名爲道。云何名爲變化。云何名爲常住。

入理答曰。覺了無物。謂之爲佛。通彼一切。謂之道。法界出爲變化。究竟寂滅爲常住。問云。云何名一切法。悉是佛法。答曰。非法非法。是一切佛法。

問。云何名爲法。何名爲非法。(何名爲)非法(也)。

答曰。是法名是法。非名非法。是非非所量故。名非法非法。問云。此說誰證。答曰。此說非誰。云何言證。

問曰。無誰何說。答曰。無誰無說。卽生正說。問曰。何名邪說。答曰。計有說者。問曰。是誰之計云何無計。答曰。計者但語之中無語。計者亦無。問曰。若此說者卽一切衆生本來解脫。答曰。尙無繫縛(者)。何有解脫人。問曰。此法何名。答曰。尙無有法。何況有

名、問曰。若此說者我轉不解。答曰。實無解法。汝勿求解。問曰。云何至究竟。答。無始終。問曰。可無因果耶。答曰。無本即無末。問曰。云何說證。答曰。眞實無證說。問曰。佛云何知見。答曰。知一切法如見一切法等。問曰。何心之知。何目之見。答曰無知之知。無見之知見。問。誰說是言。答曰。如汝所問。問曰。云何如我所問。答曰。汝自觀(身)問。答亦可知。於是緣門再思再審。寂然無言。於是入理(先生)反問弟子(曰)。汝何以不言。緣門答曰。我不見一切法。如微塵許。而可對說。

爾時入理先生即語緣門曰。汝今似見(少)眞實實理也。緣門復問曰。云何似見非正(理)見乎。入理答曰。汝今所見無有一法(者)。如彼外道雖學隱形而未能滅影亡跡。(於是)緣門問曰。云何得形影變(俱變)滅(也)。入理答曰。本無心境。汝莫起生滅之見。問曰。凡夫所以問。聖人所以說。答曰。有疑故問。爲決故說。問曰。吾聞聖人無問而自說者。何決也。(爲)是有法可說耶。爲是玄見他疑耶。答曰。皆是對病施藥

也。(問曰。他既未言。聖人玄說其病未發。藥治何也。答曰。)如天雷聲動。必有所應。問曰。大聖如來既無有心生緣何現世。答曰。夫太平之世(年)瑞草緣生。問曰。如來既非命盡。云何現滅。答曰。飢荒之世。五穀緣滅也。問曰。吾聞聖人衰從定起。悲化群生無礙大通。豈同瑞草生也。答曰。定謂法身。報身四大冥身是也。分別前境應起謂化身。法無因繫。無緣由。出沒虛通。故曰無碍(生)也。問曰。云何言悲。答曰。但以化身無慮躰合真空。仁物無心。彼強謂之悲也。

問曰。衆(生)何時脩學(道)得佛如來。答。若不了(者)於恒沙劫。脩道轉々不及。若了者。衆生當身(即)是如來。何論得似不似。

問曰。若如說者(如來)即是易得。云何言三大劫脩也。答曰。甚難非易。問曰。既道(若不轉)卽身是。云何名說難。答曰。起心易滅。滅心難。有作身易。無身無作難。故知玄功難會。妙理難合。不動卽眞。三聖希及。於是緣門長歎。聲滿十方。寂然無音。豁然大悟。玄淨智光及躄先疑。無始是非。因茲永息。始知學道奇難。

徒與夢慮而即。高聲歎曰。善哉。如先生無說而說。我實無聞而聞。聞說一合而寂寞無語。不知先生向來問答名誰何法。

於是入理先生身安不動自縈無言。(顧)觀視四方。呵々唧々。而謂緣門曰。夫至理幽微無有文字。汝向來所問皆是羣起心生。夢謂多端。覺已無物。汝欲流通於世。寄問假名。請若收蹤。故言絕觀論。

緣門論一卷——朱にて絶觀論一卷と訂正せり、朱書にて

——大唐貞元十年歲甲戌仲×拾八日西州×隣志淹閣梨

各執一本校勘訖。P. 2732

問曰。人皆作何方便。得無生心。答。下中上脩。能見自心妄想。知三界如幻實空。始可得免。

問曰。一切衆生。如幻如夢。弟子然之。有罪不。答曰。若見衆生。然之得罪。不見衆生。是衆生即無可然。如夢中煞人。寤時畢竟無物。

問。云何入道。答。心非有無。何問入道。欲識入道者。不出入心是也。

流動性に富む唐代の禪宗典籍

問。有人飲酒食六行五欲。作佛法耶。答。心上不有。誰作是非。問。何名佛法。答。知心法無。即是佛法。

問。何名無分別知。答。現識不生。覺觀不起是。問。何名妄想。答。想念心是。問。云何息妄想。答。知妄不生。無妄可息。知心無心可息是也。問。何名如來藏。

答。覺知色塵是自心現想。即不生故。即是如來藏。問。世人脩學得道不。答。脩道實行不可成。世人皆初

時有心。久後即慢。故曰。實行者。不可說覆道也。又云。兵怯不可擬敵。馬劣不能代步。

問。云何無相法。答。心裏所求證無人我說。即假名言。即假相。見聞知覺有何名相。

問。作何行。即生死色界。答。此人不知方便。皆是息妄見。心雖得久。後還發。經云。當來比丘。如犬遂塊

不遂人。如師子遂人不遂塊。塊自息。脩道之人若不了心。亦復如是。更增生死。

問。佛誓度衆生盡然後成佛。衆生未度。佛已成佛。答。佛自有解。譬如有客坐在閤室。主人吹火。意欲無

照客。但火著時。主人先照。菩薩意度衆生。然功德具

是、在前成佛。

問。衆生本法云何。答。無佛無衆生。不見人我想。卽是本法。譬如鏡中雖有其金。若不施功德。終不可得。用功之者。乃獲金矣。心亦如是。雖知本來常寂。若不觀察不得定也。是勸諸學者。一切時處恒向內照。物得口捨。若有人求道。不習此法。千劫萬劫枉功夫。徒自疲勞忍辛苦。究竟不免墮三塗。譬如來蘊鑽搖。不致力盡不能獲。寔由愚智者。求心不求佛。了本心源者卽無餘。亦如求蘇鑽濃乳。不費其功疾成蘇。

問曰。諸佛聖人說青黃赤白觀法。何意。答曰。正約衆生使住此。是住心法亦合人識知所見皆不實。若爲知一切物上。或見青或見黃。卽一切所見皆無實。如令人將放光明作聖大誤也。

問曰。作觀亦知過去未來若爲。答曰。猶心靜知。縱使知亦是不實。又問。佛得他智如過去未來等事。亦可是。不實。答曰。亦不是實。經云。菩薩無來去。今云(今)何見過去未來等事說佛見過去未來。得他心智。是了經說。

問曰。如來藏是衆生。云何。答曰。如來藏者爲見身是。人說有如來藏。若不自身者。卽不說有如來藏。又問。如來藏量說始有若爲。答曰。如人若見身實者。卽說有父母所生。若不自見身。亦不得論父母。佛就衆生見實。卽說如來藏。衆生根本皆如來藏。造業但造業卽受報說。如來藏者是不了教說。又知如來藏是無我之異名。亦是盡義也。

達摩和尚絕觀論一卷

辛巳年三月六日寫記

僧法成 (P. 2885)

一九三六年四月廿三日英國へ向けて出發の前日、巴里國立圖書館にて執筆す。

海外雜誌論文

一、宗教學關係論文

- ous Inquiry.
- W. A. Irwin : The Attitude of I atah in The Crisis of 701.
- K. S. Latourette : Have We Passed The Age of Religion?
- C. T. Holman : When The Clergyman and The Psychiatrist Meet.
- C. S. Patton : The American Theological Scene Fifty Years in Retrospect.
- C. C. Josey : The Contribution of Science to Modern Religion.
- Revue de L'Histoire des Religions. (1936)
- Tome CXIII. No. 2—3.
- E. Dhorme : Quelques Prêtres assyriens d'après leur correspondance.
- A. Parrot : Le <Refrigerium> dans l'au—delà.
- M. Simon : *θὰ σ τ αἰθῆς ἀθῆνῶν*.
- P. Kraus : Un fragmente prétendu de la recension d'Eustochius des oeuvres de Plotin.
- G. -H. Bousquet : L'Eglise mormonne et ses livres sacrés.
- R. Maunier : Les confréries et le pouvoir français algérie.
- Zeitschrift fuer Religionspsychologie (9 Jahrgang 1936)
- Heft 3.
- J. Dürck : Die Weltaspekte der Seele.
- K. Beth : Die Bedeutung des Hellschens.
- E. Handmann Ein neuer Evangeliumsfund in Aegypten.
- Heft 4.
- R. Kieffer : Nietzsche als Religionspsychologe.
- K. Beth : Zur Psychologie des Buddhismus.
- Harvard Theological Review (Volume XXIX, 1936. No. 4)
- W. Telfer : The Curtus of St. Gregory Thaumaturgus.
- The Journal of Religion. (Vol. XVI, 1936, No. 4)
- H. N. Wieman : Values : Primary Data for Religion.

Tome CXIV. No. 1

Iran and Ireland Octobre, 1936.

F. Cumont : La plus ancienne légende de saint Georges.

Cattle Theft in the Arthasāstra : Addendum. By E H. Johnson. p. 667.

J. Przyluski : Y a-t-il une science de religions ?

Judge Colebrooke's Supposed Translation of the

A. Parrot : Le <Refrigerium> dans l'au-delà(suite)

Gospels into Hindi. By T. G. Bailey pp. 667—668.

E. Cazalas : Le sceau de lune de C. Agrippa.

本號に於て一ニラチタメテ總會々等ニテ「キヤンナム」人入リ

A.-L.-M. Nicolas : Le Bab astronomie.

トモ「雜誌」ニ「キヤンナム」ト云テ「キヤンナム」ト云テ

十一 印度關係宗教・哲學論文

Acta Orientalia. Vol XV Pars I. II. III. 1936.

Indian Histori a Quarterly. vol. xii, No. 3. September, 1936.

The Buddha's Mission and last Journey : *Buddha-arita*, xv to xxviii.

Uposatha (A. Babylonian Element in Indian Culture By J. Przyluski. pp. 383—380.

Translated by E. H. Johnson. pp. 26—62, 85—111 ; 231—252. (To be continued.)

Religious Policy of Aurangzeb, II. By Sri Ram Sharma pp. 391—412.

Die jüdischen, 'Weisheit' almen' und ihr Platz im Leben. By P. A. Munch. pp. 112—140.

Crime and Punishment in the Patakas. By R. N. Mehta 432—442.

Miscellany personal views of an ignorant fool. (*Gut* (*w*) *araha*.)

Bharatyajña-the oldest commentator of Paraskara-Grhyasūtras By Baladeva Upadhyaya. p. 494—502.

Translated by J. Rahder. pp. 173—230.

The Horse of Sāhyasimha. By V. Bhattacharya. p. 525.

Harvard Journal of Asiatic Studies. Vol. I. Nos 2 July ; 3 and 4 (Nov.) 1936.

Journal of the Royal Asiatic Society of Great Br.

Newly Visited Western Caves at Tun-huang (西千佛洞) With 7 figures. By B. Bohn. pp. 163—166.

Journal of the Royal Asiatic Society of Great Br.

Les Sept Terrasses du Barabâdur. By J. Przyluski

pp. 251—256.

Mañjuśrīmūlakalpa et Tārṇmūlakalpa. By M. Lalou

pp. 327—349.

Avalokita and Apalokita. By Baron A. von Staël-

Holstein. pp. 3. 0—362.

Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenl.

andes. XLIII. Band 3. und 4. Heft. 1936.

Beiträge zur Geschichte des Nyāya. By E. Frauwe-

lner. pp. 263—278.

Berichtungen zu „Moses und Zarathustra, Jesus un-

d Muhammed in einem Purāṇa“ in Wiener Zeit-

schrift für die Kunde des Morgenlandes, 43. Band

S. 1 ff. By J. J. Meyer p. 279.

新刊紹介

稻葉昌丸著

蓮如上人遺文

法藏館

舊きに「蓮如上人行實」及び「諸版對校五帳御文定本」を公けにして、その學的本領を明かにしたる著者は今亦た七年の長きにわたる書誌學的に監密なる検討を経て眞宗教團中興の祖師蓮如上人の遺文集大成して學界に送つたのである。

親鸞聖人在世當時は未だ教團と稱すべくあまりにも規模の小さいもので、未整理的であつた眞宗教團は、覺、存兩師の教理的組織の調整に依り內的充實が次第に深くなると共に信仰の輩次第とこのもにあつまるに至つたが、未だ教團としては十分の體系を持たなかつたが蓮師に至つて信長の迫害を契機として完全に教團として、のつた體裁を持つに至つたのである。斯る史的規點よりしても、亦その傳導態度の如きも、田夫野人を對象とするに於て益々眞言の信仰が佛教を趣味的問題でなく、頓鑽教學の問題として、もなく生活の可能

的地盤として宗教を觀ると云ふ信仰者として立場よりしても正に眞宗史七百年の傳統に最も効績を有するは蓮如上人である。此の點に於て蓮如上人遺文の研究は獨り眞宗史の問題のみにあらず日本佛教史上の重要な問題でなければならぬ。

本書に收むる所は、上人の消息所謂「御文」或は「御文章」の眞筆、書寫の寫眞版十六葉、「正信偶註釋」、「正信偈大意」、「諸文集」、「和歌集」である。

このうち、「正信偈註釋」は西本願寺に眞筆本二本を有すれども、その内容は殆んど存懋師の六要鈔そのまゝの書寫とも云ふべく、「正信偈大意」は眞筆本は傳はらずその内容は「正信偈註釋」を書き下したものと解すべく、和歌集も上人の風格を伺ふには貴重なものなれども未だ、史的とも教理的とも上人の本領を把握すべきものとは云へぬ。本書中著者自身最も苦心したるは「諸文集」と云ふべきであり、こちにはまた上人遺文の研究としては當然のことではなければならぬ。

諸文集については、現存の六十通内外の眞筆本を中心としてゐるが、これについては禿氏祐祥氏の編輯による「蓮如上人御文」、越中赤尾の行徳寺に傳來せる眞筆の御文一帖、その外各地に散在する眞筆本五四を總て對校し、加ふるに蓮宗所寫本、道宗所寫本、蓮能所寫本、高田御文、堺御文、名懸御文、實如下附本十二種、五帖御文など總て嚴密に比較對校して本文中に總て註記を施して、各文末には必ず引授の典據を明記してゐる。その外更に帖外御文の諸本通計八十二通及

び、慶海編輯の「帖外御文眞本及拾遺」、「十帖御文校本」、「拾遺御文」、「蓮如上人全書」、「蓮如上人全集」等に至るまで検討しつくして本書から出來上つてゐる。正に蓮如上人の消息の全貌の眞實を示すものとしては完璧に近きものと云はねばならぬ。

本書には臆測獨斷を認めず、誌學的忠實に於てよりよく、上人遺文の眞實相を提示しする點に本書の主眼があるのである。故に本著作はそのまゝ何等かの組織的理論を示さんとするは意圖する所でない、たゞ日本宗教史（乃至は佛教史、眞宗史その他あらゆる立場から）の研究、或は教理的研究に對して嚴正的確なる資料を提供するものと云はねばならぬ。

従つて本書はその本文と同じく、或はそれ以上に卷末に附されたる解説は目次、索隱は重要な部分をなしてゐるのである。この解説、索隱は本書の價値の大半を占むると云ふも過言ではない程、この解説は詳細であり嚴密なものであり、論述の方法に於ても整つた形を有してゐるものである。即ち本文中に引援したる諸本については成立の事由、年時、人物等につき校照し、蓮如上人眞作の意に最も近きを指示し、遠きを斥けて資料批判を行ひ、次には消息の構造について、消息述する内容により自己の信仰を語れるもの、教化を主眼とせるもの、制條を掲げるもの、信徒の行持をいましめる等、宛名より信徒に與へたもの、外部に對してのもの、個人に宛てたもの、團體にあてたものなどを分類し、その他文の綴裁

などについて述べてゐる。次に和歌につき解説してゐるが、次の御文目次は諸本比對檢の目次であるがため研究者を便すること大であり、次の和歌についても御文本文と對檢したる目次を附し、本文中に出る人名地名寺號はすべて索隱に於て指摘されてゐる。なほ本著の特色の大なる一つは御文成語索引なるものが附されてゐることである。語彙は五十音に排列して例へば「三信」については三信について述ぶる御文を番號より指摺し愚禿鈔改邪鈔などの典據をあげてゐる。とまれ本文附録相俟つて上人遺文の研究としては綜合的體系的にとまつた學藝的勞作である。(館 廬道)

神 尼 式 春 著

契丹佛教文化史考

大連 滿洲文化協會

佛教の弘通・興隆は必ず人を俟ち時處を得て初めてその完きを致すものである。佛教東漸の事實は佛教のもつ普遍性が此の人・時・處相應の事實を物語るものである。而して此の人・時・處とは歴史的には、實に西域、支那、滿蒙に興亡せる諸民族の文化を内容とするものである。従つて佛教文化史の考究に際しても、此等民族特有の性格・文化を無視することは出来ない。寧ろ諸民族の民族的特質の上にこそ佛教文化の特異性も發揮せられるのである。

本書は、非漢族と漢民族との文化的交渉を闡明するに際して、漢民族が自己固有の文化なる儒道二教並に支那化した佛教に依り、燦然たる文化を有するに比し、非漢族の固有文化殆んど見るべきものなき中に、その固有文化に代り、又は之と協力しつゝ、漢民族文化に對抗し來つたものは佛教文化である。となし、この事實は既に五胡十六國、南北朝時代に於て見られるのであるが、此れを特に契丹民族文化史上に於て考察するのである。

先づ「契丹民族の興亡とその佛教文化の源流」を概説し、次いで「契丹の寺院」凡そ百十餘寺を遼史その他によつて詳述し、「契丹の佛塔」を列擧してその特徴を抽出し、それらが共通な一種獨特の形式を存し、喇嘛式又は純支那式の佛塔とは全く異り、契丹民族固有の文化を表現してゐる點を明白にし、次に契丹佛教文化史上に於ける劃期的大事業たる「契丹大藏經」の雕造に就て、時期、學僧、及びその内容形式、編帙、用紙、文字等を考究して、宋藏及び之に依採した麗、金、元、明各藏との著しく異なる特徴を示し、且つ此の丹藏新雕の基礎的準備としての佛典音義の新孝と房山石經の結刻を述べ、「契丹高僧の小傳と其の教學の傾向」を明かにし、「契丹佛教文獻の東流」の下に、先づ丹本章疏の高麗傳來を義天錄を通して明らかにし、丹藏の麗藏に與へた影響を明示し、最後に「金元佛教に對する契丹佛教に對する契丹佛教の寄與」に於ては、遼金塔の名の存する如く契丹固有の佛塔の形式は

そのまゝ金の文化に繼承せられたこと、及び元藏と丹本佛典との關係を研究せられてゐる。

從來の支那佛教史研究に於ては、漢民族佛教文化史にのみ重點を置いて、他を顧みない傾向が存したが、本書は非漢族たる契丹民族に民族特有の佛教文化が展開せられ、宋代佛教文化と對抗し、或は交流した事實を指適して、契丹民族文化の展開を單なる漢民族文化の浸潤とのみ見る從來の考へ方を訂正し、以て支那佛教史の再吟味を要請してゐる。

(勝又俊教)

熊野義孝 著

現代の神學

東京 新生堂

本書は現代神學の狀況を近代精神との聯關に於て把握しようとして試みたものであつて、先づ第一章に於てシュライエルマツハー以後の「近代神學の推移」を見、第二章に於ては「神學と宗教哲學との交渉」を神學の側から詳細に論じ、第三章に於て「辯證法的神學」、第四章に於て「現代神學の諸問題」を叙述してゐる。

著書は、第一章の叙述は「殊にデイルタイ、トレルチ、カツテンブツシニ等に負う處が多い」と斷つてをられるが、吾々はこれを認めると同時に、著者がデイルタイ的構想に基い

て近代神學の推移を逆観してゐる點をも認めるものであり、こゝに著者の精神史理解の基礎的な立場があるやうに思ふのである。第二章は、吾々にとつて特に興味ある部分であるがこの章に於て紹介された宗教哲學の理解は餘りに傾向的に見え(例へば、ライゼガングに據つて宗教哲學の諸學説を紹介することは極めて危険だといはねばならない)、また近代精神への神學的影響を必要以上に廣範圍に求めてゐるやうにも思はれる。それは結果的に見て、神學の優位を語るよりも、むしろ著者の博識と本書の百科辭書的傾向のみを示すおそれがある。第三章は恐らく、著書の最も得意とされる部分であり、第四章は神學者としての著者の方向を豫示してゐるものといへる。たゞ吾々の期待するところは、神學への志向性や問題の所在よりも、現代に於ける神學の獨自性がより明確に述べられねばならぬ點にある。全體として、本書に於ては、著者自身の神學は説かれてゐないが、吾々は本書の主潮とも思はれる終末論の流れの中に、近代社會と近代精神とを母胎として生長した著者の苦惱を感じる。しかしそれも、單なる矛盾としてではなく思想的發展の契機としてであり、やがて完成さるべき神學體系を約束するものといへよう。

いづれにしても、本書が神學の發展とその現代的問題を叙述したものととして、最も秀れた勞作の一つであることに反對するものはないであらう。吾々は、本書を序説として著者自身の神學の語られる日を待つものである。(小口偉一)

Babbitt, Irving

The Dhammada. Translated from the Pāli with an,

Essay on Buddha and the Occident.

New York, London, 1936.

佛敎文學に於ける「法句經」に關しては餘りにもよく世人の知る處である。之が研究、翻譯は既に各國に於てなされ、邦譯も亦數種を數へるに至つてゐる。本書は譯者が多年苦心の結果、バリー・テキスト協會の出版によつてマックス・ミユラーの名譯を基礎とし、他の諸譯をも參考として最も原文に忠實に、且つ文學的にも意を用ひたといはれ、譯者の死後に發表せられたものである。譯者はハーヴァード大學フランス文學教授たりし人で、印度學或は佛敎學の専門家ではないが、その佛敎に關する造詣は本譯の後に附せられた「佛陀と西洋」なる論文に見るも明かである。文學批評家として定評ありし譯者の觀察には佛敎専門家の立場を異にした一種の解釋を認むべく、この論文に於て譯者は現代の社會問題を捉へ來り、佛陀の敎説により解決を與へんとしてゐる。本譯の語學的價値は固より重要視する必要もないが、第三者の見地より見たる佛敎文學中の傑作たる「法句經」とその解釋は興味あるものといふべきであらう。(田中於菟彌)

Getty, Alice

Gaṇeśa. A Monograph on the Elephant-faced God.

With an Introduction by Alfred Foucher.

With 2 Coloured Plates, 40 Half-tone

Plates and 8 Text-figures.

Oxford, 1936.

牛、猿と共に象は印度人の生活と極めて密接な關係を有する動物である。印度美術に關心を持つ者は何人も之等の動物が繪畫に彫刻に最も秀れた觀察と技巧とを以て表現せられてゐること看過し得ない。就中象に關しては他に比類なき藝術的作品が残されてゐるのみならず、またその性狀、飼育或は古傳説等に關する特殊の古い文献の存在することをも吾人は知つてゐる。

象首をもつ幸福の神ガネーシヤの信仰は印度に於てあまり古いものではないが、而もその信仰はアジア諸國に遍く海を越えてはジャヴァ、バリー、ボルネオの諸島に及び、又チベットネパール、中央アジア、或はビルマ、シヤム、印度支那、更に支那、日本にも擴がり、印度敎より佛敎に入つてその宗教的内容にも幾多の變遷を經過してゐる。

本書の著書は茲に、The Gods of Northern Buddhism.

2nd ed. London 1928 著してその手腕を認められてゐるが、同書の序文に於て自ら述べてゐる如く、著者は元來専門の梵語學者ではなく Henry H. Getty の蒐集品を受継いで多數の優秀な印度美術品を所藏せる東洋美術研究家である。本書の著作も固よりその目的はガネーシヤ神像を主題とする美術書たるにあらうが、而も著者のこの廣範圍に亘る神の起源、並に傳播とその信仰内容を物語る學術的記述は、宗教研究者にとつても裨益する處決して尠からず、フシエー博士の序文と相俟つて、その價値は大いに稱すべきものがあ
る。(田中於菟彌)

Inge, W. R.

Freedom, Love and Truth

London, 1936.

著者インゲ師が、"Christian Mysticism", "The Philosophy of Plotinus", 等を著はして居り、神祕主義研究に關する、最も勝れた學者であると同時に、現代の宗教思想家として第一流の人物であることは、改めて云ふまでもない。既に二十冊に近いその夥しい著書群の中に、更に又一冊、本書が加へられた譯である。

本書は anthology (抜粹集) であつて、上は Plato より下は Wh. tehead に到るまで百十餘名の宗教家・哲學・哲思

思想家の書中より選んだ宗教に關する抜粹が集められてゐる。それ等が、"The necessity of religion, God, Jesus Christ, The fruits of the spirit, The inner life, Lifes pilgrimage, The Journey's end" 等の題目に従つて編まれてゐる。

インゲ師の觀點から集められた抜粹に對する興味は勿論ながら、卷頭三十八頁に亘る師の序文は誠に意義深いものである。それは此の抜粹をつくるに對する師の心構へを記す意味で書かれたものであるが、それは直ちに、神祕主義的な宗教思想家としての師の、宗教觀・キリスト教觀の端的な敘述として見られる。

宗教に於ける隱遁的傾向と現世的傾向、否定的傾向と肯定的傾向、個人的傾向と社會的傾向の對立を論じ、一面には苦行的要素の必要と意義とを強調しながら、然もそれを、社會的肯定的に展開させて行く考へ方の如き、誠に傾聽すべきものがある。又かゝる立場から、"the mind of Christ" のいふなかりに於いて、キリスト教の歴史を、キリストの時代から現代まで簡明に述べてあるのも有益である。

歴史的な偶然的な附加的要素を拂ひ除けて、心の奥の宗教を強調しようとする神祕主義的な立場に立つてゐながら、"Mysticism is the heart of religion, but it needs the shelter of an institution;" と云つて、故國的たるもの存在意義を明かにしてゐる處等、一方に偏しない老成した宗教

思想家の面目が窺はれる。(岸本英夫)

Lundholm, Helge

The Psychology of Belief

Duke Univ. Press, 1936.

「本書は、その表題からして宗教心理に關する敘述を試みたものであると考へられてはならぬ。」

と著書は斷つてゐる。純粹な心理學の問題としての信念(Belief)の分析が試みられてゐるのである。併し、信仰(faith)即ち宗教的信念は一般的な信念の中の一つの型である。信仰の心理の研究は、一般的心理現象としての信念の心理の究明を基礎としなければならない。その意味で、本書は宗教の心理的研究の立場からも、極めて重要な研究發表と見くるべきものである。著書も、「本書に於いて、は宗教的信仰の問題は殆んど觸れられてゐない。併し、讀者は、この一般的研究の中から容易に信仰の性質や根原に關する考へ方を導き出すことが出来るであらう。」と云つてゐる。

宗教心理の研究の行き方に、宗教學の側から資料を整理して歸納的に行く傾向と、心理學の側から、一般心理研究の一端として分析的に行く傾向とがあるとすれば、これは明かに後者の傾向をとるものである。それは J. Mc Dougall 教授がその著 Social Psychology の中で試みてゐる處であるが本書は、更に、それを一步展開させたものと考へることも出

來る。Mc Dougall 教授がハーバードを去つて、Duke 大學に落ち付いてから既に七八年になる事故、著者として、先輩同僚として、影響される處も多かつたであらうと、想像される。(岸本英夫)

2088

△執筆者紹介

山川智應氏は文學博士、立正大學講師。村上俊雄氏は文部省宗
 教局囑託。堀一郎氏は日本文化協會研究生。金倉圓照氏は文學
 博士、東北帝大教授。大島清氏は東京帝大講師。池上廣正氏は
 昭和醫專教授。久野芳隆氏は東京帝大印度哲學科出身。

△本號の發行が大遅れたことをお詫びします。次號は既に編輯
 を了つてをりますので近日中に發行いたす豫定です。

昭和十二年一月廿五日 印刷
 昭和十二年二月一日 發行

新第十四卷・第一號

編輯者 宗 教 研 究 編 輯 部
 東京帝國大學文學部研究室內

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
 東京市牛込區山吹町一九八

不 許 複 製

一册 金一〇〇(送・〇〇) 會員希望の方は現會
 三册(半年)金三〇〇(送共) 員の紹介に金五圓を
 六册(一年)金五八〇(送共) 添へて發行所へ御申
 六册(會員)金五〇〇(送共) 込下さい。

宗教研究發行所

大 東 出 版 社

東京市芝區芝公園七ノ十
 電話東京一九四七一番
 振替芝三九四四番