

古今醫綱目 卷之五十一

治或虛或實 虛者宜服此丸 實者宜服此丸

待時服之 如未時宜服 青子丸 加姜巴耶

得念此 三味 實則服 三味 元量 智持 轉法

粒 三味 甚 係 依 此 三味 備 說 經 石 一 切 注 界

自 姓 誰 垢 在 虛 有 世 界 概 應 等 備 之 雜 以

為 屬 屬 昔 近 敬 讓 子 聞 是 經 已 亦 得 三 時 名

一 切 法 普 門 初 盡 滅 三 味 入 一 切 法 方 便 深

三 味

### 華嚴經卷第三

夫切有造言故假教以通聖圖經其示慈福以表冥生以

元出門維那慧起經將奈難恃誠三證易依故有到

有難福之勢而舍客於盡列馬中世於竹素而致功

于執騰虛異世事也息法之仰瞻遺教感慕遂其

永望榜高列座神宗慈奉應涅槃以律舉摩令到

敬名聖唱啟勝吳篇能立九龍神丸那拉那得耐

雙臨元生甲吉汝書及全長育成云覽

大魏元光二年歲次壬辰四月廿五日

卷之三

用紙廿五長

夫妙旨無言故假教以通理圓體非形必藉以表真是以  
 亡兄沙門維那慧超悟射命難恃證三聖易依故資竭  
 賄唯福是務圖金容於鑿刷寫冲典於竹素而終功  
 未就條遶異世弟比丘法定仰瞻遺跡感慕遂甚  
 故鑿筋圖刷廣寫衆經華嚴涅槃法華維摩金剛  
 般若金光明勝鬘粵福鍾亡兄勝神梵鄉遊形淨國  
 體性無生早苦海普及含靈齊成正覺

大魏正光三年歲次壬寅四月八日爲(?)訖

スマイト氏蒐集の支那古寫經中、跋若くは後記を有するもの凡そ  
 數十、就中本跋又は北魏孝明正光三年(西紀五二二)の筆として年  
 代并に筆體兩つながら珍とするに足る。今轉寫の際、間々判讀に  
 苦しむものあり。就中用紙廿五の下、長は張の音通が。四月八日  
 の下寫字は想像に過ぎず。其他切に亦教を待つ。

(矢吹慶輝 識)

## 宗教研究の根據と其區分

鈴木宗忠

予は從來宗教學を獨立の學として組織するには如何にしたらばよからうかと云ふことに就て斷えず苦心して居た。其苦心の根本とする所は宗教學をば宗教史と宗教哲學とより分離し、之を獨立の一科學としたいと云ふ點に存した。此間に宗教哲學に關する重なる著書を讀み宗教史に關する著書も讀み、又宗教心理學をも彼や此やと涉獵し、時には佛教に關する獨立の研究をもなし、其他佛教基督教等の聖典をば必要と思ふ限り原書なり譯書なりに就て一渡り讀んで、やつと臚げに方針がついた。それは材料を歴史に採り、説明方法を心理學と社會學とに採ると云ふのである。そこで此方針に基き二三の論文を公にした。所が其後特に宗教哲學をやつて見たいと云ふ所から西南獨逸學派の哲學を調べ、其文化科學に對する意見に付き當り、茲に宗教學の方針を一變するの必要を感じた。そこで其一端

をば「哲學會」に於て「人文科學としての宗教學」と題して講演した。此講演をば直に「哲學雜誌」に書くつもりで、一寸其前半を載せて見引續き出す考であつたが面白く行かないので遂に之を中止し、リッカードの文化科學に對する批評と予の宗教學に關する意見は、別々に發表するのが適當であると考へ、先づ後者を過日「宗教研究會」の大會で述べる事にした。此論文はかの講演を基礎にしたものである。後者は何れ其中に「哲學雜誌」に載せるつもりである。尤も予は此意見の一端をば、過般「チ氏宗教學原論」の序文に述べて置いたが、彼處ではチールの學說を批評するのが主であつたから、予自身の意見に關しては、唯其結論のみを擧げて置いた。此論文は之を委しくしたものと見ることが出来る。研究者諸氏の十分なる批評を願ひたい。

初めに題意を述べて置く。

學問には一般に對象と方法とがあるが、此二者が客觀的確實性を持つて居るものであつて、初めて嚴密な意味の學問と稱することが出来るやう。宗教研究も學問たることを要求するには、其對象と其方法とが客觀的確實性を持たなくてはならぬ。然らば宗教研究の對象と方法とは如何にして客觀的確實性を持つことが出来るか。之を認識論の上から研究して、宗教研究を論理



的に區分しやうと云ふのが、此小論文の主意である。

二

宗教研究の對象は、云ふまでもなく、宗教である。故に吾人の第一の問題は、宗教は學問の對象として、如何にして客觀的確實性を得るかと云ふことである。若し之を論理的に基礎づけることが出来ないならば、宗教研究は其根柢を得ないことになる。宗教の客觀性に關する問題は、認識論上の立脚を異にするに従つて色々に解釋せられ得ると思ふのであるが、吾人は茲では吾人の是認する觀念論の立脚地に立つて解釋しやうと思ふ。

觀念論の立脚地から見ると、宗教も、他の學問の對象と等しく、共に構成せられるのである。既に構成せられると云ふ以上は、構成する所の主觀を假定するは云ふまでもない。主觀に就ては、吾人は個人的主觀と超個人的主觀とを立てることが出来る。個人的主觀は現實に存在するものであるが、超個人的主觀は非現實的のものである。これはカントの所謂意識一般である。そこで構成せられるものが個人的主觀に依るときは、それは個人的、主觀的のものであつて、客觀的の確實性を持つて居るとは云へない。超個人的主觀に依つて構成せられるものであつて、初

めて客観性を持つと云ふことが出来る。故に宗教が客観性を持つならば、それは超個人的主観に依つて構成せられなくてはならぬ。かくの如く考へて來ると、宗教が如何にして客観性を得るかと云ふ問題は、それが如何にして超個人的主観に依つて構成せられるかと云ふことである。客観性の問題は、つまり構成の問題である。

然らば宗教は如何にして構成せられるかと云ふに、吾人の考では、其構成の論理的過程は、他の學問の對象と異なる所はない。宗教は他の學問の對象と等しく、現實に存在して居るものである。存在と云ふ語が適當でないならば、現實に知覺せられて居るものと云つてもよい。かかる所から、吾人は學問の對象を一般に現實界と稱する。其故に宗教の構成に關する問題は、現實界の構成に關する問題であつて、現實界の構成問題を離れて、特別に宗教の構成問題を論ずるの必要はなからうと思ふ。

併し、宗教は現實に存在して居るとは云ふものゝ、所謂現實界とは餘程違つて居るのではないかと云ふ疑が起る。そこで現實界は如何なるものであるか。現實に存在する宗教は、一の現實界であるには違ひないが、これは所謂現實界と如何なる關係を持つて居るか。吾人は宗教の構成を論ずる前に、此等の問題を解く必要がある。

三

現實界は一方から見ると、連続して居つて、何處を捉へても、斷絶を發見することは出來ぬけれども、他方から見ると、現實界の何れの部分も、皆互に其性質を異にし、同質のものはない。このことは、少しく考察すると、誰にでも分ることであらうと思ふが、かう云ふ所から現實界を二方面に區分することが出来る。即ち一は其連續的方面であつて、他の一は其異質的方面である。

此區分は一寸見ると、單に常識に基いたものゝやうに思はれるが、併しもつと深い根據がなだらうか。吾人の考に依れば、これは個人的主觀に基くものであると思ふ。即ち個人的主觀が、自己を離れて現實界を見るときには、連續體となつて現はれ、自己に關係させて見るときには、異質體となつて現はれるのではなからうか。自己を離れて見ると、事物にしても、過程にしても、其特色は現はれて來ない、他の事物にも、他の過程にも、共通するやうな方面ばかりが現はれて來る。そこで事物や過程は、主觀には關係なく其自身で存在するが如くに思はれる。故に之を自然と名ける。之に反して、自己に關係させて見ると、或る事物や或る過程の特色の

みが現はれて来て、他の事物や過程に共通な方面は現はれて來ない。そこで其事物や其過程は恰も主觀が之を作り出したる如き觀を呈する。故に之を文化と名ける。

自然も文化も、個人的主觀の見た現實界であつて、此主觀を離れては、嚴密に之を區別することが出來ぬと思ふ。一は主觀が之を他のものとして見、一は之を自己のものとして見る所から、此區別が生ずるのである。換言すれば價値の附着しないものが自然で、價値の附着したものが文化である。何となれば、價値は主觀に附屬して生ずるからである。

かくの如くに、吾人が現實界を自然と文化とに區分すれば、宗教が此二者の中で文化に屬することは、多く論ずるの必要はなからう。何となれば、宗教に價値の附着せることは、殆んど自明であるからである。けれども文化は、單に宗教のみではなくて、外にも澤山に存する。故に宗教は如何なる文化であるかを明にしないで、現實界に於ける宗教の位置に關する問題を解釋したとは云へない。そこで、吾人は現實界の性質から、文化の性質へ議論の歩を進めやうと思ふ。

#### 四

文化の性質を吟味するには、之に附着せる價值を研究すれば充分である。即ち價值の分類はやがて文化の分類である。

價值の分類に就ては、カントが論理的價值、美的價值、倫理的價值、宗教的價值の四種類を區分してから、今日に至るまで、殆んど通説となつて居るやうである。けれども此四分説は、心的要素に關する心理學上の所謂三分説に基いたものであるから、三分説の倒れたる今日に於ては、既に其根據を失つたものと云はなくてはならぬ。たとひ此根據が存するにしても、それは心理的根據であつて論理的根據ではないから、學問上分類の標準としては確實なものでない。そこで、吾人はリッカートの説に基き、論理と事實との兩方面から、價值の分類を試みやう。

價值の概念には、主觀と價值の實現せる現實界即ち其客觀とを豫想する。先づ主觀の客觀に對する態度を標準にすると、價值は靜觀的價值と活動的價值とに分類せられる。靜觀的價值とは、主觀が客觀に對して、單に之を觀察の對象とするもので、論理的價值や美的價值は之に屬する。活動的價值とは、主觀が客觀に對して實際的に働きかけるもので、倫理的價值は之に屬する。けれども此分類だけでは、吾人の問題とする宗教的價值の如きは、包容せられないし、又包容せられたものゝ中でも、二種の價值が、一種類の中に入れられて居る如きものもある。そ

こで此分類法に、主観が客観に於て價値を實現する傾向を標準とする分類法を加味して、更に靜觀的價値及び活動的價値を各三種類に區分し、全體で六種の價値系統を作る。

主観の實現傾向は、論理的に之を考へれば、三階段とする事が出来る。客観の全體を對象として其傾向が完成しないものと、部分を對象として完成するものと、全體を對象として完成するものとがそれである。此三階段は前に分類した各二種類の價値にあてはめる事が出来るのであるが、先づ靜觀的價値に就て見るに、其第一段は智的價値の如きが其實例である。此價値の靜觀的であることは、客観を觀察の對象とするので明であるが、其客観は全體に涉り、之を知り盡すことは出来ないものであるから、未完成的全體に關する價値と云はなくてはならぬ。靜觀的價値の第二段は、美的價値の如きは其實例で、此價値は美的價値と等しく靜觀ではあるが、其對象とする客観は部分であつて、主観の實現傾向は容易に其終局に達することが出来るのであるから、完成的部分に關する價値と云はなくてはならぬ。靜觀的價値の最高階段に屬するものは宗教的價値であるが、これは活動的價値の最高階段に屬するものと一緒にして説くのが便利であるから、後廻はしにし、其前に活動的價値に就て考へると、其第一階段は、倫理的價値の如きが其實例である。此價値は客観に對し實際的に働きかけるものであるから、活動的價値に

屬することは明であるが、其客觀たる倫理的宇宙は無盡藏であつて、主觀の傾向は容易に實現せられないから、智的價值と等しく、未完成的全體に關する價值と云はなくてはならぬ。活動的價值の第二段は、完成的部分に關する價值で、人格の現在活動に關する價值、例へば友情の如き愛情の如きがそれである。最後に實現傾向の第三階段に屬する價值は、靜觀的のものも活動的のものも共に前三段の價值を總合せらる如きもので、論理的には之を考へることが出来るけれども、果して事實に存するやは疑はしい。事實に存する價值としては、宗教的價值が最も之に近い。リッカートは佛教の神秘的汎神教が靜觀的の最高階段の價值の實例であり、基督教が活動的の最高階段の價值の實例であると言つて居るけれども、吾人は基督教に靜觀的の方面の存することを認むると共に、佛教にも活動的の方面の存することを認める。何れの宗教を見ても、靜觀的の方面もあると共に活動的の方面もある。勿論宗教に依つては、此二方面の中何れかゞ多く存し何れかゞ少く存するけれども、苟も發達せる宗教には、此二方面が必ずあると思ふ。

要するに論理と事實との兩方面から考へると、價值には五種類ある。故に文化も、之に相應する五種類に分類することが出来やう。而して文化である宗教は、所謂第三階段の價值を有する點に於ても亦其有する價值が靜觀的であると共に、活動的であると云ふ點に於ても、他の文

化に異なるのである。

## 五

人或は云ふ、宗教が文化に屬すると云ふには異論はないけれども、自然と文化とを一にして同様に其構成を論じやうとするのは、果して正常であらうかと。

吾人は此疑問を豫期して居る。現實界と云へば、之を自然と同一に見る人が多からう。カントの如きも、自然のみを以て學問の對象となし、之を現象界と呼んで居る。宗教の屬する文化の如きは、彼から見ると、自然とは全く其性質を異にし、學問の對象とはならないやうである。けれども吾人から見れば、かくの如き意見は理由のないことと思ふ。

學問の對象は、現實に知覺せられたものとしては、整然たる統一體である。現實に存在すると云ふ所から、若くは現實に知覺せられると云ふ所から、吾人は之を現實界と稱する。(現實界は現象界とは違ふ。現象とか實在とか云ふ語は、學問上之を用ふるには、餘程注意しなくてはならぬ。)これは其儘では自然とか文化とか名けらるべきものではない。之を自然とか文化とか名けるのは、前にも述べた如く、現實主觀に對するからである。此主觀を離れては、自然と文



化との別は其意義を失ふ。

果してそうであるならば、學問の對象が如何にして構成せられるかを論ずるには、自然にしても、又文化にしても、吾人は先づ其由つて來る所を尋ねなくてはならぬ。而して自然も文化も皆現實界から來るのであるが故に、個々の學問の對象の構成に關する問題は、結局現實界の構成に關する問題である。此ことは勿論宗教に就ても異なる所はない。

## 六

現實界の構成に關する問題は、認識論の根本問題の一であるから、容易に決定的の議論をなすことは出來ないが、吾人は茲に宗教の構成を論ずる根據として、吾人の研究しつゝある未定説を述べて置く。

吾人の理解する所に依れば、現實界は超個人的主觀の與へる形式に依りて、其内容を整理する所から構成せられる。内容は其自身では如何ともすることが出來ない。形式を待つて始めて整理せられるのである。そこで現實界を構成する所の形式は、吾人は之を範疇と稱する。

さて範疇に依つて現實界が如何にして構成せられるかと云ふに、先づ所與 (Gegenheit) の

範疇に依りて、内容が整理せられ、個々の事實が知覺せられる。整理せられる内容は、個々のものであるけれども、整理する所與の範疇は、個々の内容の何れにも關係するが故に、其限りに於て一般的であると云ふことが出来る。かくの如く所與の範疇は、一般的のものであるから、個々の内容に關係して、個々の知覺を成立せしめることが出来るのである。けれども個々の知覺は唯知覺せられたと云ふばかりでは、相もなければ形もなく、全く離れ々々のものである。茲に時間 (Zeit) の範疇が働きかけると、繼起と云ふことが起り、空間 (Raum) の範疇が働きかけると、延長と云ふことが起る。繼起が生じ延長が生ずると、離れ々々の個々の知覺が連結せられる。かくして連結せられた知覺に對しては、吾人は量を考へることは出来るけれども、質を考へることは出来ない。故にこれだけでは、學問の對象である現實界は未だ成立したとは云ふことが出来ぬ。何となれば現實界と云へば、吾人は之に對して量を考へると共に又質をも考へるからである。

然らば連結せられたる知覺は、如何にして質を生ずるかと云ふに、體性 (Inhärenz) の範疇と因果 (Kausalität) の範疇に依るのである。體性の範疇に依りて、知覺は各自に特有な性質を有することが出来る。特有な性質を有することになると、始めて知覺と知覺との間に區別が生

する。併し區別が存するのみでは、知覺が各自己を主張し、其結果は互に孤立することになるだらう。そこで聯絡が必要になつて來る。因果の範疇は、知覺の聯絡を可能ならしめるのである。因果の範疇がなければ、知覺は偶然的に關係することは出來ても、必然的に關係することは出來ない、此範疇に依りて、甲の知覺は必然的に乙の知覺の原因となり、乙の知覺は必然的に甲の知覺の結果となるのである。

現實界の構成は、之を簡單に云ふと所與の範疇に依つて、其素材が作られ、時間及び空間の範疇に依つて其量が作られ、體性及び因果の範疇に依つて其質が作られ、構成が全部完成するのである。

かくの如く、現實界は、超個人的主觀に依つて作られるものであるが故に、個人的ではなくして超個人的である、主觀的ではなくして、客觀的確實性を持つて居る。従つて現實界の區分である自然も、文化も、共に學問の對象として、客觀的であると云ふことが出來る。既に文化が自然と共に、客觀的であるとすれば、其一つである宗教が、宗教研究の對象として、又客觀的であることは、勿論である。

七

吾人は以上で宗教研究の對象に就て論じたから、進で此對象を概念に構成する方法に關して述べようと思ふ。對象に關しては、其客觀性を論ずるのに、宗教と他の學問の對象、宗教を含む文化と、之を含まない自然とを一つにした一般に學問の對象である現實界の上から研究したのであるが、方法に關しては、少しく行き方を異にし、宗教を含む文化の認識と之を含まない自然の認識とを分けて、單に文化の認識上から、宗教研究の方法と其客觀性とを論じたい。

何れの對象も、既に述べた如く、一般に超個人的主觀に關するものであるが、之に反して、方法は皆個人的主觀に關するものである。如何なる概念にしても、之を構成する主觀は、皆個人的である。超個人的主觀が概念を構成し得るとは、如何にしても之を考へることが出来ない。而して超個人的主觀は唯一無二のものであるべきが故に、之に依つて構成せられる現實界が、二つもあるとは考へられない。故に吾人が學問の對象を論ずる際に、之を現實界に歸一せしめ、現實界の上から、其客觀性を研究するのは、當然と云はなくてはならぬ。然るに現實界に區別をつけるのは個人的主觀である。個人的主觀は、現實に疑つても存するが故に、現實界を概念に取

入れる際に、自ら此等の主觀に共通な方面と各主觀に特殊な方面とを區別するやうになる。尤も吾人は前に現實界に於て、既に自然と文化との區別のあることを述べた。併し此區別は、其際にも述べた如く、個人的主觀に基くものであるが故に、實を云へば、對象上から見た區別ではなくて、方法上から見た區別である。即ち個人的主觀に共通な方面を自然と名け、之に特殊な方面を文化と名けたのである。但し現實界にも既に連續的方面と異質的方面とがあつて、前者は個人的主觀に共通な方面に相當し、後者は之に特殊な方面に相當するのであるが、此區別は方法論を離れては意味をなさない。連續的方面が自然となり、異質的方面が文化となつて、始めて意味を持つて來るのである。故に吾人が學問の方法を論ずる際には、自然の認識と文化の認識とを區別し、若し其學問が自然に關する者ならば、自然の認識の上から、又其が文化に關する學問ならば、文化の認識の上から、其客觀性を論ずるのが適當であらう。前に宗教研究の對象を謂はば歸一的に論じたる吾人が、茲で其方法を研究するのに、謂はゞ區分的の態度に出づるのは、全く如上の理由に基くのである。

吾人が宗教研究の方法の客觀性を論ずるにつき、先づ方法其物から述べると、宗教は前に云つた如く、自然ではなくして文化であるが故に、宗教研究が自然の認識ではなくて、文化の認識

であることは、云ふ逆もない。けれども既に認識と云ふ以上、宗教研究の屬する文化の認識も何れかの點に於て、自然の認識と共通な所がなくてはならぬ。然らば此共通な點は何れに存するかと云ふに、現實界を概念に取入れることが、即ちそれである。

然るに異質的連續體である現實界は、異質的方面から云つても、無限に異質であり、又連續的方面から云つても、無限に連續して居るが故に、個人的主觀は之を其儘に概念に取入れることは出来ぬ。故に若し吾人が飽迄も認識論上の所謂模寫説を主張するならば、認識を斷念するより外に致方はない。之に反して、認識を救はうと思へば、模寫説を捨てなくてはならぬ。吾人は今此十字街頭に立つて、勿論後者の立場を取るのである。そこで認識が模寫でないとなれば、それは現實界の變造でなくてはならぬ。何となれば此場合に於て、模寫と變造とは互に矛盾對立の關係を有するからである。即ち認識は、現實界を其儘に取入れるのではなくて、之を造り變へるのである。造り變へると云ふ以上は、何か標準を要するのは勿論である。若し標準がなければ、變造は出来ない。たとひ變造が出来たにしても、かゝる變造は任意的のもので、之に認識の名を付けることは出来ぬ。既に標準があるとすれば現實界が此標準に合するものと合せざるものと別れて來るのは當然である。而して標準に合するものは本質的なものとして概念に

取入れられ、合せざるものは非本質的なものとして切捨られることになるのであるから、一つの標準では全體の現實界を概念に取入れることは出来ない。故に認識の標準を設定するとするも、一つでは現實界把握の目的を達することは出来ぬ。此標準は少くとも二つは必要である。

標準が二つあれば、一方では非本質的なものとして切捨られたものが、他方では本質的なものとして取入れられることになる。従つて認識の標準は、互に相拒否することを必要とする。かかる性質は認識の標準の數を二つに制限するのである。何となれば、標準に二つなければ相拒否することが出来ないと共に、二つ以上あつても、亦互に相拒否することが出来ないからである。かくの如く考へて來ると、現實界の變造を以て認識の本領とすることは、結局認識をば全然矛盾對立の關係に於て二大別することになるのである。

然らば認識の標準は如何にして設定せられるかと云ふに、吾人は之を認識の根本たる個人的主觀の上から定めなくてはならぬ。個人的主觀は現實に幾つも存するが故に、差當り考へられるのは、其れが現實界を變造する際に、現實界の中で、各主觀に共通な方面を標準とすること及び各主觀に特殊な方面を標準とすることである。共通な方面と特殊な方面とは、互に矛盾對立の關係を有するが故に、此二つを標準にすれば、認識を嚴正に二大別することが出来る。

けれども進んで考へるのに、各主観に共通な方面を標準として現實界を把握すれば、主観相互の間に自ら連絡が付くことになるが故に、現實界の方から見ると、かゝる認識に照された現實界は、其連絡の方面に當るのである。之に反して、各主観に特殊な方面を標準とすれば、主観相互の間には連絡が殆んどつかぬことになるから、現實界の方から見ると、かくして把握せられた現實界は、其異質的方面に當るのである。故に、各主観に共通な方面を標準とすることは、現實界の連続的方面を標準とすることであり、各主観に特殊な方面を標準とすることは、現實界の異質的方面を標準とすることである。

更に考へるのに、主観から見ると共通な方面、現實界から見ると連続的方面を認識の標準にすれば、かゝる認識には、自ら個人的主観の跟跡が現はれて來ない。何となれば、共通であればあるほど連続的であればあるほど、各個の主観は其影を歿するからである。故にかゝる場合に於ては、主観から見ると、主観に關係させないで現實界を觀察することになり、現實界から見ると、かゝる認識に照された現實界は、全く主観に關係なく、自然に生滅起伏して居るが如くに思はれる。そこでかゝる現實界を自然と名け、かゝる認識を自然の認識、若くは主観に關係せざる認識と稱するのである。之に反して、主観から見ると特殊な方面、現實界から見ると



異質的方面を認識の標準にすれば、かゝる認識は著しく個人的主觀の面影を持つて居る。何となれば特殊であればあるほど、異質であればあるほど、各個の主觀は其形を現はして來るからである。故にかゝる場合に於ては、主觀から見ると、主觀に關係させて現實界を把握することになり、現實界から見ると、かくして取入れられたる現實界は、主觀が全く之を作り出したる如き觀を呈する。そこでかゝる現實界を文化と名け、かゝる認識を文化の認識、若くは主觀に關係する認識と稱するのである。

かくの如く、宗教研究の屬する文化の認識は、概念を構成すると云ふ點に於ては、自然の認識と均しいのであるが、其標準を異にする處から、此と彼とは、矛盾の關係に於て相對立して居るのである。彼は共通の連續的方面、即ち自然を標準にするが、此は特殊的異質的方面、即ち文化を標準にする。自然を標準にすると云ふのは、概念を構成する際に、個人的主觀に關係させないことであり、文化を標準にすると云ふのは、之に關係させることである。第一、個人的主觀に關係させないと云ふのは、概念構成の標準を主觀を離れた所に求めることである。主觀を離れた所に、かゝる標準が存するだらうか。主觀に關係なく生滅起伏する自然界には、自らを維持して行くものがあるやうに思はれる。吾人は此を法則と名ける。故に若し主觀を離れ

た所に、概念構成の標準があるとすれば、其は法則の根本である法則性でなくてはならぬ。次に個人的主観に關係させると云ふのは、概念構成の標準を主観の中に求めることである。主観の中に存するものは、主観に對して意義を有するもの、即ち價值である。價值は文化に附着して、常に其軌軸となつて居る。自然と文化とが相對立する如く、法則性と價值とは相對立する。故に價值を標準にする文化の認識は、法則を標準にする自然の認識に對して、全く矛盾的に相對立することになるのである。

宗教研究は文化の認識であるが故に、法則性と對立する價值を以て、其概念を構成する標準にしなくてはならぬ。即ち宗教的價值を標準にして、宗教の概念を構成するのである。故に宗教研究に於ては、宗教的價值に合するものは、本質的なものとして取入れられるが、之に合せざるものは、非本質的なものとして切捨てられるのである。此際に研究者の軌軸となり目的となるものは、宗教的價值の外には、何物も介在することを許さぬ。

然るに世には宗教研究に於て、宗教に關する法則を發見することを以て其目的とするものが少くない。例へば宗教研究に於ける歴史學派言語學派の人々が、宗教發展の法則を發見しようと務むるが如きも之に屬すると云つてよからう。宗教は發展する。けれども此發展は、宗教的

價值を離れては、之を考へることが出來ぬ。故に此間に法則と云ふ概念を挿入することは、此概念を十分に理解せざるのに由るのではなからうか。又心理學派（所謂人類學派から出たとも謂ふべき社會心理學派、民族心理學派をも含む）の人々が、心理學的に宗教を研究する如きも之に屬すると云つてよからう。尤も彼等の中には、宗教を謂はゞ道具に使つて、即ち實例として、心理の法則若くは社會の法則を研究しようとするものがある。前者の好適例はヴントで後者の好適例はヂュルケムである。故に彼等の宗教研究は其手段であつて、其目的は心理學、若くは社會學の研究である。従つて彼等の研究は、心理學若くは社會學の研究としては意義あるものであらうけれども、宗教研究としては、唯參考となるに過ぎない。然るに亞米利加若くは佛蘭西の宗教心理學者は、心理學が心理の法則を發見する如く、宗教の心理學的研究に依つて宗教の法則を發見しようと務めて居る。彼等の宗教研究は、ヴントやヂュルケムの如く、手段ではなくして目的である。かくの如き研究方法は、宗教研究の標準が價值に存することを知らないものゝ主張する所であつて、吾人は之に賛成することは出來ぬ。彼等の研究が今日に於て成功しないのも、又將來に於ても到底成功するの見込がないのも、主として研究方法の誤れるものに基くのではなからうか。

八

次に宗教研究の方法の客観性に就て論ずると、既に宗教研究が個人的主観の關係する文化の認識であるとするれば、其方法に、果して客観性が存するだらうかと云ふことが問題となつて來る。自然認識の原理とする法則性は、個人的主観を離れた所に存するが故に、各個の主観に共通であると思ふことが出来る。かゝる點から考へると、自然認識の方法には、客観性があると云ふことが出来るやう。然るに文化認識の原理とする價值は、個人的主観を離れては、其意味をなさぬ。價值は各個の主観に特殊なものである。かゝる點から考へると、文化認識は個人的なものであり主観的なものであつて、其方法に客観性が存するとは思はれない。成程一寸考へると、文化認識には、自然認識に比較すると、其方法に客観性がないやうに思はれる。

けれども認識の原理が各個の主観に共通であると特殊であるとの理由に基いて、其方法に客観性の存すると否とを論ずるのは適當でない。法則が各個の主観に共通であると云ふのは、個人的主観より見れば、之を任意に左右することが出来ないと思ふ意味に外ならぬ。不任意であるから、我のみが之を認めるのではなくして、他の主観も我と同様に、之を認めなくてはならぬ。

いだらう。併し凡ての主觀が確實に之を認めることは、不任意と云ふ理由から之を論證するとは出來ぬ。故に法則の客觀性は、他の方面から之を論證するの必要がある。かくの如く考へると、法則が各主觀に共通であることは、文化認識の原理である價值に比較して、自然認識の方法の客觀性を基礎づけるのに、有利な状態に在るとは思はれぬ。

次に文化認識の方法に就て考へるに、其原理である價值は、各主觀に特殊なものではあるけれども、必ずしも任意的なものであるとは謂へない。勿論、價值には任意的なものもあるけれども、亦不任意的なものもある。價值には、我に意義あると共に、凡ての主觀にも意義あるべきものであると云ふ要求の伴つて居るものがある。此要求が、心理的でなくして論理的であるとき、個人的でなくして超個人的であるときに、之を伴へる價值が不任意的な價值であると謂ふのである。任意的な價值は主觀的であるけれども、不任意的な價值は客觀的である。かゝる價值は、事實的には各個の主觀に特殊であるけれども、當爲的には各個の主觀に共通であると謂ふことが出來やう。價值が客觀的であるとは、事實的に云ふのではなくして、當爲的に云ふのである。客觀性は當爲的にのみ論ずることは出來るけれども、事實的には論ずることが出來ないと云ふのは、單に價值にあてはまるのみでなく、法則にもあてはまる。前にも言つた如く、

法則の客觀性は、各主觀に共通であると云ふやうな事實の方面からは、之を論ずることが出来ない。之を論ずるには、價值と等しく、當爲的に論じなくてはならぬ。當爲的に論ずれば、法則の不任意的な所に、其客觀性を基礎づけることが出来る。即ち個人的主觀が超個人的主觀に關係する所からして、法則に不任意的な性質が生ずるのである。而して法則の客觀性を論證することは、自然認識の方法の客觀性を論證することである如くに、價值に客觀性があると云ふことは、文化認識の方法に客觀性があると云ふことである。

かくの如く考へると、宗教研究の屬する文化認識の方法の客觀性を基礎づけることは、自然認識に比較して、少しも不利の状態に在るとは謂へない。共に個人的主觀が超個人的主觀に關係する所からして、當爲的に之を論證するのである。吾人は前に宗教研究の對象の客觀性を論じたる際にも、其客觀性の根據は超個人的主觀に存することを述べたが、今茲で其方法の客觀性を論ずるに就ても、矢張り超個人的主觀に依屬するのである。即ち彼に於ては、其對象は超個人的主觀の構成する所であるが故に、客觀性を有することが出来るのであるが、此に於ては認識主觀が概念を構成するに際し、超個人的主觀に關係するが故に、方法に客觀性を生ずるのである。超個人的主觀は、心理的のものではなくして論理的のものである、内容を有するもの

ではなくして、單に形式的なものである。吾人は之を假定しなくては、學問の客觀性を證することは出來ぬ。之を否定すれば、懷疑主義に逃れるか、然らざれば虛無主義に陥るの外はない。

## 九

これ迄の所で、吾人は宗教研究の客觀性をば、對象と方法との兩方面に涉つて、大畧之を論じたつもりであるから、最後に其區分に就て論じやうと思ふ。

宗教研究は文化の認識であつて、其對象である宗教は、自然と共に現實界を形成する文化の一であることは、吾人の前に述べた所であるが、吾人は之を根據として宗教研究の區分を説いて行かうと思ふ。自然には價值はないが、文化には價值が附着して居る。故に現實界であると言ふ點から見れば、文化は自然と同一であるが、價值が附着して居ると云ふ點から見れば、文化は自然と異つて居る。尤も自然を認識する場合には、法則を経て價值に關係することは、前に述べた通りであるが、自然其物に就て云へば、それは單に現實であつて、價值に關係はない。それ故に認識主觀が自然に對する場合とは、其結果に於て異つて來るのは當然である。自然に對しては、單に現實の認識を得るに止つて居るのであるが、文化に對

しては、現實の認識を得ると共に、價値の認識をも得るのである。現實は存在であるが故に、之を認識すると云ふのは、其分量を測定し、其性質を決定することである。然るに價値は存在ではなくして當爲である。故に之に就て分量を議したり、性質を論じたりすることは出来ぬ。價値を認識すると云ふのは、如何にしてそれが *valuable* するかを論證することである。尤も價値は一種類には限らないのであるから、或る價値の妥當性を論證する爲めには、吾人は先づ其價値を限定しなくてはならぬ。併し價値を限定すると云ふのは、分量を測定したり、性質を決定したりするのではなくして、價値が其表現である現實と如何に關係するかを限定することである。吾人は茲で現實の認識を科學と稱し、價値の認識を哲學と稱したい。由來科學と哲學との別に就ては種々の議論があるけれども、吾人はかくの如く區別してこそ、初めて比較的明瞭に兩者を區別する事が出来ると共に、又初めて哲學の獨立性を主張することが出来ると思ふ。若し現實の認識を科學と稱し、價値の認識を哲學と稱するのが不當でないとすれば、自然に關しては單に科學が成立するのみであるけれども、文化に關しては科學と哲學とが成立することになる。従つて自然哲學の如きは、當然成立することが出来ない譯である。尤も自然の認識は、法則を経て價値に關係することであるから、之に就て哲學の成立することは勿論であるが、自然



の認識は、最早自然ではなくして既に文化である。故にかゝる哲學を自然哲學と稱するのは適當でない。これは所謂認識論（若くは論理哲學）の範圍に屬すべきものである。

かくの如く自然の認識は、それが單に現實の認識である限りに於て、科學であるに過ぎないけれども、文化の認識は、それが現實の認識と價值の認識とを包含するが故に、科學と哲學とを併有するものとすれば、文化の認識である宗教研究が、宗教科學と宗教哲學とに區分せられるのは、推理の當然である。併し一般に科學と哲學とが兩立し得る如く、此兩者も學問としては獨立に存在すべきものである。即ち宗教科學が宗教哲學とは獨立に成立しなければならぬ如く、宗教哲學も宗教科學とは獨立に成立しなければならぬ。若し宗教科學の研究に宗教哲學を混同する如きことありては、充分に宗教の現實を決定することは出来ないと同様に、若し宗教哲學の研究に宗教科學をも包含せしめやうとすれば、宗教的價值の精密なる論證の如きは恐らくは之を求むることは出来ないだらう。何となれば宗教科學と宗教哲學とは、其方法を異にすると共に、従つて其問題をも異にするからである。此點より見て、吾人は宗教科學は單に宗教哲學の準備としてのみ學問的意義を有すると主張するが如き論者に賛成することは出来ぬ。

宗教哲學は、哲學の一區分として、宗教と云ふ現實に附着する價值を認識するものである。吾人は之を宗教的價值と名ける。之を認識するとは、之を限定し、其妥當性を論證することである。

併し價值は前にも云つた如く、存在ではなくして當爲であるが故に、宗教的價值を限定すると云つても、其分量を測定したり、其性質を決定したりすることは出來ぬ。分量とか性質とか云ふ範疇は單に現實に適用せらるべきものであつて、之を價值に適用することは出來ぬ。然らば價值の限定とは如何なる意味であるかと云ふに、吾人の考に依れば、これは二方面から解釋することが出来る。即ち第一、形式の方面から云へば、宗教的價值を限定するとは、此價值と他の價值との系統を立てることであつて、其方法としては、論理的方法を用ゐると共に、心理的方法をも用ゐなくてはならぬ。第二、内容の方面から云へば、宗教的價值を限定するとは、此價值が其表現である現實の宗教に對して、如何に關係するかを規定することである。此場合に其方法として論理的及び心理的の兩方法を用うべきは、形式の場合に於けると同様である。

次に宗教的價値の妥當性を論證するとは、宗教的價値が果して妥當性を持つて居るかどうかと云ふ如き問題を論ずるのではない。哲學の問題となるべき價値の妥當性は、吾人は之を承認するのである。承認せられたる價値の妥當性は、如何にして可能であるかを論證するのが、哲學の問題である。此ことは宗教哲學に對しても、勿論あてはまる。宗教哲學に於ては他の哲學區分に於けると等しく、價値の妥當性を論證すべきものであるが、併し妥當性の問題は、限定の問題とは異り、之を取扱ふには、其性質上主として論理的方法に由るべきものであるが故に、其論證は、論理哲學に於ける論證と、大體に於て一致することになるだらう。此ことは論理哲學以外の他の哲學區分に就ても、同様に云ふことが出来る。價値を以て哲學の問題とした哲學者が、或は論理哲學に於ては、妥當性の問題を論じて居るけれども、他の哲學區分に於ては、之を同様に論じて居らないのも(例へばフイヒテの如き)、或は他の哲學區分に於て、論理哲學に於けるやうに、妥當性の問題を特別に論じやうとしたが、其不可能なるを認めて止めたのも(例へばカントの如き)、恐らくは此理由に基くのではなからうか。成程哲學體系の中に於て、宗教哲學を論じて行く場合には、特別に宗教的價値の妥當性を論證するの必要はないかも知れぬけれども、宗教哲學を獨立に組織する場合には、限定の問題と同様に、妥當性の問題を論じ

なくてはならぬ。尤も前者に對しては、心理的及び論理的の兩方法を併用し、後者に對しては、主として論理的方法を専用すべきは、其性質上當然のことである。

吾人が、茲に心理的方法とか論理的方法とか云ふのは、經驗的の意味で用うるのではなくして、リッカートの所謂先驗的方法である。彼は哲學的方法として先驗心理的方法と先驗論理的方法とを擧げ、一般的に前者の弱點を論じ、後者の長所を論じて居る。吾人は大體に於て、此所説に賛成であるが、限定の問題を取扱ふ場合と妥當性の問題を取扱ふ場合とは、此兩方法に輕重を付ける必要があると考へる。即ち心理的方法は、限定の問題を取扱ふ場合には大に重要であるけれども、妥當性の問題を取扱ふ場合には、それ程に重要ではない。併し何れの場合に於ても其根柢をなすものは、論理的方法である。

一一

宗教科學は、一の科學として、宗教の現實を決定するものであるけれども、それは文化科學であるが故に、自然科學とは異つて居る。

自然科學の對象とする自然は、前に云つた如く、各個の主觀に共通なものであるけれども、

文化科學の對象とする文化は、各個の主觀に特殊なものである。自然は各主觀に共通なものであるが故に、主觀に依つて異なる所はない。之に時間の範疇を入れて考へると、自然は或る時に於ける或る主觀にも、又他の時に於ける他の主觀にも共通に存するものである。即ち自然は幾回も同様に起るものであつて、時間に依つて變化する所はない。而して吾人は時間に於ける變化を歴史と稱するが故に、自然科學の對象は歴史を持たないと謂ふことが出来る。之に反して文化は各主觀に特殊なるものであるが故に、主觀を異にするに従つて、各々異なるのである。之に時間の範疇を入れて考へると、或る時に於ける或る主觀の有する文化と、他の時に於ける他の主觀の有する文化とは、決して同一なものではない。即ち同一な文化は唯一回起るのみ(Die Einmalige)であつて、時間に依つて變化する。故に、文化科學の對象は自然と異り、何れも皆歴史を有するのである。

歴史のない自然は、之を認識するのに、任意の時に於ける自然を撰擇し得るが故に、自然科學は現在の事實を其對象として差支ないのであるが、歴史を有する文化は、之を認識するのに時間に依つて制限せられるが故に、文化科學は現在の文化を其對象とすると共に、過去の文化をも、其對象としなくてはならぬ。現在の文化も、過去の各時代に於ける文化も、共に一回起

的のもので、此點に於ては、同様に文化科學の對象となるものであるけれども、對象としての價値の上から云へば、現在の文化は、過去の各時代に於ける多くの文化を一纏めにしたものに匹敵することが出来ると考へる。其理由を擧げると、第一、文化は一回起的のものであるけれども、或る時代に於ける文化は、其以前の時代に於ける文化を基礎にして作られる。故に現在の文化は、過去の凡ての時代に於ける文化を含蓄したものでなければならぬ。此點に於て、現在の文化が、學問の對象として、過去の何れの時代に於ける文化よりも、多く吾人の興味を惹くのは當然である。第二、過去の文化に於ても、後の時代のものは、前の時代のものを含蓄する。故に或る一定の時代に於ける文化が、其時代の人々に取りては、其以前の凡ての時代に於ける文化よりも、大なる價値を有することは、恰も現在の文化が、吾人に於ける關係と同様である。けれども、かゝる文化も、吾人に取りては、それが後の文化に如何なる基礎を與へたかと云ふ點に於て、學問的意義を有するのに過ぎない。此ことは過去の凡ての文化にあてはまる。吾人は之を稱して、過去の文化は、吾人の學問的興味に取りて、單に歴史の意義を有するのに過ぎないと云ふのである。それ故に、吾人は文化科學の對象を現在の文化と、過去の文化とに區分するのである。

かくの如く考へると、學問の對象を時間の上から見れば、自然科学に種類を分つことは出来ぬけれども、文化科學は之を二つに區分することが出来る。吾人は一を史學と稱し他を組織學と稱したい。史學は前の文化が後の文化に如何なる基礎を具へたかと云ふ點から、過去に於ける文化の事實を決定するもので、組織學は現在に於ける文化の事實を決定し、組織するものである。現在に於ける事實を決定すると云ふ點に於ては、組織學は自然科学に相當するものであるけれども、彼は價値を離れて事實を決定するのであるが、此は價値に關係して事實を決定するのである。史學は文化科學に特有なもので、自然科学には之に相當するものはない。けれども之が爲に史學は、文化科學の全體であると考へるのは不當である。何となれば現在の文化は、組織的に之を研究しなくては、其委曲を盡すことが出来ぬからである。此ことを最も能く示すものは、法律に關する科學である。法律に關する史學としては、法制史があり、其組織學としては、法律解釋學がある。現在に於ける法律の事實は、單に之を法制史的に研究するだけでは、十分に決定することは出来ない、組織的に研究して初めて之を正當に解釋することが出来ると思ふ。

今吾人の問題とする宗教科學は、文化科學であるが故に、上述の説明に依りて、之を區分し

て史學である宗教史と組織學である宗教學との二となすことが出来る。宗教的價値に關係して事實を決定すると云ふ點に於ては、二者同一であるけれども、宗教史は過去の事實を決定し、宗教學は現在の事實を決定するが故に、其關係する宗教的價値が異つて居る。即ち事實決定の標準になる價値は、彼に於ては各々其時代に於ける宗教的價値であるが、此に於ては、吾人の宗教的價値である。それ故に宗教科學に於ける此二の區分は學問としては、互に獨立の位置を有するものと謂はなくてはならぬ。従つて吾人は宗教學の外に宗教史はないと云ふ說にも、又宗教史の外に宗教學はないと云ふ說にも、共に贊成することは出来ぬ。尤も事實に於ては前者を主張する人々はないのであるが、後者を主張する學者はある。所謂歴史學派に屬する人々は、之に入れることが出来やう。吾人の考に依れば、これは法制史の外には、法律解釋學はないと主張すると同様であつて、文化科學の性質を十分に理解せざるに由るのであると信ずる。

一一一

宗教史は過去に於ける宗教の事實を決定するものであるが、過去の各時代に於ける宗教が悉く宗教史の材料となるのではない。前にも云つた如く、各時代に於ける宗教は何れも皆其以前の



時代の宗教を基礎とするが故に、順次に過去に遡つて行くと、遂には根源的宗教に到達すると考へることが出来る。之を事實に徴するに、根源的宗教は民族精神の産物であるから、各主觀に共通に存する所が多くて特殊な所は少い、換言すれば自然に近きものであつて、眞の文化と謂ふことは出来ぬ。自然に近い宗教なれば、之を心理的に研究し得るが故に、此點から見て、ゾントの宗教研究は意味があると思ふ。吾人は前に彼の宗教研究は宗教を手段に用うるものと見たのであるが、寧ろ彼の眞意は自然に近い宗教を明にするのに存するだらう。根源的宗教は自然に近い宗教であるから、多くの學者が之を自然教と云ふのは、最も其當を得て居る。けれどもこれは眞の文化ではないから、實を云へば、文化科學である宗教史の論すべき範圍を越えて居る。宗教史の材料となり得る宗教は、自然教を基礎にして、個人的精神に依つて作られた、各個の主觀に特殊な文化としての宗教から始まるのである。尤も自然教も、此文化の宗教の基礎となる點に於て、歴史的意義を持つて居ない事はない。かゝる點から、宗教史に於て、自然教を論するのは、正當である。此初發の文化の宗教は、各時代に於て作り變へられて、現在の宗教となるのである。宗教史は現在に至る迄の各時代に於ける此文化の宗教を其材料とするのであるが、各時代の宗教が宗教史の材料として吾人の智的興味を惹くのは、それが後の宗教の基

礎となる點に存するのであるから、何等かの點に於て、現在の宗教に關係のないものは、それは他の學問、例へば人種學の如きものゝ對象となることはあつても、宗教史の材料とはならないのである。故に吾人が宗教史に於て論すべきものは、現今に於ても引き続き存在する宗教と其先驅をなす宗教とである。

然らば此等の宗教の事實を如何にして概念に取入れるかと云ふに、宗教史に於ては、各時代の宗教的價値に關係させて、各時代に於ける宗教的事實を決定するのであるが、此際に關係せらるべき宗教的價値は、其時代に於ける凡ての宗教人に妥當せらるべき價値ではなくして、其時代に於ける特殊宗教に附着する價値である。其根據を擧ぐれば、吾人が宗教史の材料を現在に關係ある宗教に限つたことに基くのである。即ち過去の宗教は、それが何等かの仕方に依り、現在の宗教に基礎を與へると云ふ限りに於て、宗教史の材料となるのであるが、基礎を與へるのは、之を事實に徴するに、或る時代に於ける凡ての宗教人の宗教傾向と、後の時代に於ける凡ての宗教人の宗教傾向、若くは特殊宗教との間に起るものではなくして、前後の特殊宗教の間に起るものである。それ故宗教史的事實を決定する際に、關係せらるべき價値は、其時代に於ける特殊宗教に附着する價値でなくてはならぬ。かくの如くに考へると、宗教史の問題となるもの

は、特殊宗教の時代的變化であつて、宗教傾向と云ふ如きものゝ時代的變化ではないと謂ふ事が出来る。若しそうであるとすれば、宗教史とは現在に存する特殊宗教に關する史學であつてチーレの考へるが如き宗教其物(the religion)の歴史ではない。一口に言へば、宗教史は即ち特殊宗教史であつて、基督教史佛教史等の外には、宗教史はないと云ふのが吾人の意見である。

猶ほ附加して置きたいのは、吾人は特殊宗教史の外には宗教史を認めないのであるが、宗教史概説とも云ふべきものは之を認める。併し之を認めるのは、學問上の根據に基くのではなくして、宗教史を教授するが如き場合の便宜に基くのである。

### 三

宗教學は、宗教的價值に關係させて、宗教の事實を取扱ふと云ふ點に於ては、宗教史と同一であるけれども、色々な點に於て、此と彼とは異つて居る。第一、宗教史は過去の宗教を材料とするけれども、宗教學は現在の宗教を材料とする。第二、宗教的事實を決定するのに、宗教史は過去の各時代に於ける宗教的價值に關係するけれども、宗教學は吾人の宗教的價值に關係する。第三、宗教史は事實を決定するに止まつて居るけれども、宗教學は之を決定し、組織する。

以上の三點は、既に吾人が文化科學一般に就ても、宗教科學に就ても、大略之を述べたけれども、今茲に宗教學の性質を明にする爲めに、少しく委しく論究しようと思ふ。

第一、宗教學は現在の宗教を材料とするけれども、現在の宗教が悉く宗教學の材料となるのではない。吾人の考に依れば、過去の宗教は、それが現在の宗教に關する限りに於て、宗教史の材料となる如く、現在の宗教も、それが吾人の宗教的價值と關係する限りに於て、宗教學の材料となるのである。吾人の宗教的價值は、一方に於ては、主觀的であるけれども、他方に於ては、客觀的である、一方に於ては、個人的であるけれども、他方に於ては超個人的である。故に之に關係する宗教は、特殊の宗教人の有する所謂民族的宗教でなくして、凡ての宗教人に通すべき所謂世界的宗教でなくてはならぬ。而して世界的宗教の範圍に就ては、明瞭に之を指示することは出来ぬけれども、少くとも吾人は、此中に佛教と基督教とを除外することは出来ない。又此二教の外に、何れの宗教を此中に入れるにしても、吾人の宗教的價值の上から見れば、其結果の上に太した影響があるとは思はれぬ。この意味に於て宗教學の材料となるものは、主として現在の佛教及び基督教であると謂ふことが出来やう。

第二、吾人は現在基督教や佛教を宗教學の材料とするけれども、それは此二教が主として吾

人の宗教的價値に關係するのに依るのであるとすれば、之を取扱ふ目的が、宗教史の場合に於ける如く、此等特殊宗教の事實を決定するに存しないで、吾人の宗教的價値の表現である宗教一般の事實を決定するのに在るは、當然のことである。従つて事實決定の標準になる價値が、基督教や佛教に附着する宗教的價値ではなくして、一面に於て客觀的性質を有する吾人の宗教的價値であることも、特に論ずる必要はなからう。宗教學が學問として客觀性を有するのは、全く之に由るのであるが、宗教史の客觀性も、結局は此客觀的價値に歸着するのでなければ、之を論證することは出来ぬ。

第三、吾人の宗教的價値に關係させて、宗教一般の事實を決定すると云ふのは、つまりは之を組織することである。宗教史で取扱ふ特殊宗教の事實は、單に決定することに依りて、吾人は之を概念に取入れることが出来るけれども、宗教學で取扱ふ宗教一般の事實は、歴史的に決定するだけでは、之を概念に取入れることは出来ぬ、組織することに依りて初めて、一般事實の決定を全うすることが出来るのである。

然らば宗教一般の事實を組織するとは如何なる意味であらうか。一般事實と云へば、各主觀に共通な自然の事實を想起する。けれども宗教は文化であつて、自然ではない。故に其事實は

特殊なものとは勿論、一般のものでも、自然の事實とは異つて居る。即ち宗教一般の事實とは、各主觀に共通な事實と云ふ意味ではなくして、各主觀に妥當すべき價値の直接表現の事實と云ふ意味である。故に之を特殊宗教の事實に比較すれば、遙に抽象的なものである。尤も宗教史の對象である特殊宗教の事實も、既に單純化の結果であるが故に、現實の宗教を在りの儘に寫したものではないけれども、宗教學の對象である宗教一般の事實に比較すれば、遙に之に近いものと謂はなくてはならぬ。

次に組織に就て述べると、之には種々の解釋もあるだらうけれども、事實に秩序を付けると云ふ意味に解釋すれば、餘りに誤りもなからうかと思ふ。若しそうであるとすれば、宗教一般の事實を組織するとは、之に秩序を付けることである。秩序を付けるには、標準を要する。此際多くの人々はかゝる標準となるものは、宗教的價値であると考へるだらう。併し實を云へば文化科學に於て、價値の役立つのは、事實の決定に限られて居る。何となれば價値は、非本質的なものから、本質的なものを區別する際に、原理として働くに過ぎないからである。本質的なものとして、決定せられた事實に秩序を興へるには、價値を指導するものが必要である。而して價値を指導するものは、價値自身であることは出来ないが故に、吾人は之を事實の中に求めな

くてはならぬ。

現實界は、之を論理的に區分すれば、各主觀に共通な方面を自然とし、それに特殊な方面を文化とする。吾人は從來此立場に立つて論述して來たのであるが、今之を心理的に考へれば、現實界は心理的事實である。そうすれば自然は抽出せられた表象であり、文化は意志過程であると見ることが出來やう。表象は其性質の上から見れば、甲の人にも乙の人にも通ずるが故に之を主觀から抽出することが出来る。従つて抽出せられた表象は、各主觀に共通なものであるから、吾人は之を前に論理的に名けた自然と同一視しても差支なからうと思ふ。之に反して意志は、甲の人と乙の人と一致することは出来るけれども、其性質の上から見れば、彼此皆別なものである。故に意志過程は各主觀に特殊なものであると謂はなくてはならぬ。此點から見て吾人は前に論理的に名けた文化と意志過程とを同一視するのである。但し文化は作り出された結果に名けられたものであるが、意志過程は作り出す過程に名けたのである。意志過程には目的がある。これは心理的に見れば表象であるけれども、論理的に云へば、吾人が前に述べた文化に附着する價值である。

吾人は前に自然と文化とを時間の上から見て、科學を區分したのであるが、今は表象と意志

過程とに空間の考を入れて、科學を區分して見ようと思ふ。時間の上から見れば、文化科學は之を史學と組織學とに區分することが出来るけれども、自然科學は之を區分することは出来ぬ。之に反して空間の上から見れば、自然科學の對象である表象には、空間を充たす所謂物的表象と空間を充たさない所謂心的表象との別がある故に、自然科學は物的自然科學と心的自然科學とに區分することが出来る。然るに文化科學の對象である意志過程は、凡て空間を充たさない心的過程であるが故に、此點に於ては、文化科學を區分することは出来ぬ。

茲で問題になるのは、心理學の位置である。それは心的事實を對象とするが故に、一方に於ては心的表象を論ずると共に、他方に於ては、意志過程をも論ずるのである。心的表象を論ずる所から見れば、確に自然科學であるけれども、意志過程をも論ずる所から見れば、文化科學でもあるやうに思はれる。併し實際に就て見るに、心理學が意志過程を論ずるのは、各主觀に特殊なものとして之を論ずるのではなくして、各主觀に共通な方面から之を見るのである。作り出す意志過程として之を論ずるのではなくして、存在する表象として之を見るのである。換言すれば文化として之を論ずるのではなくして、自然として之を見るのである。故に其論ずる所は、單に各主觀に通ずる意志過程の形式であつて、其内容ではない。其内容は各其目的即ち價



値に關係させなくては之を決定することは出来ぬ。それ故に心理學は文化科學ではなくして、自然科學である。此の如く考へると、ゾントが單に物的表象を論ずる科學のみを自然科學とし、之に對立して、心的表象及び意志過程、即ち精神作用を論ずるものを凡て精神科學と稱し、而して心理學を後者の標本的なものとして、之に其基礎科學たるの位置を與へたのは、正常であるとは思はれぬ。第一、物質科學と心理學とは、共に價値に關係しない方法で、事實を決定するのに、一を自然科學とし、他を精神科學とするのは、正常でない。第二、心理學は價値を離れた方法で事實を決定し、文化科學は價値に關係させて事實を決定するにも係らず、等しく二者を精神科學の中に包容するのは、正常でない。既に心理學と文化科學とが、其方法を異にするとなれば、一が他の基礎となると云ふのは、全く不可能であると思ふ。

けれども心理學は、文化科學の對象となる意志過程の形式を論ずるが故に、二者の間に何等かの關係が存すること、何人も之を否定することは出来ないだらう。而して此關係は基礎ではないとすれば、他に何とか之を名けなくてはならぬ。吾人は之を指導と稱したい。即ち文化科學は價値に關係させて事實を決定するものであるが、此價値を指導するものが、心理學の提示する意志過程の形式であると云ふ意味である。尤も文化科學の中でも、史學は單に事實を決定

するに止まるが故に、價値の外には指導を要しないのであるが、組織學になると、決定せられた事實を組織しなくてはならぬが故に、價値を指導するものが必要である。

吾人は前に宗教學に就て組織を論じたる際に、宗教的價値を指導するものが必要であることを述べたが、これは事實の中に求めなくてはならぬと思ひ、學問の對象たる現實界を心理的事實と見ることから出立して、遂に文化科學一般に就き、組織に必要な價値の指導は、意志過程の形式であることを發見した。このことは勿論宗教學にもあてはまる。

既に宗教的價値の指導が、意志過程の形式であるとすれば、吾人は之に由りて、容易に宗教一般の事實に秩序を付けることが出来る。心理學の提示する所に依れば、意志過程の形式は動機、目的、行爲の三階段であつて、行爲は更に個人的と社會的とに分けられる。今個人的行爲を單に行爲と稱し、社會的行爲を單に社會と稱すれば、意志過程は一般に動機、目的、行爲、社會の四階段の形式を有することになる。之を宗教にあてはむれば、宗教學の問題は、宗教動機論、宗教目的論、宗教行爲論、宗教社會論となる譯である。吾人は此四方面に於て、主として現在の基督教及び佛教を材料とし、吾人の宗教的價値に關係させて、此價値が如何に事實に表現せられるかを決定しなくてはならぬ。

## 宗教の社會的見解と個人的宗教

宇野 圓 空

一

宗教は一の公共的生活であるとか、社會的現象であるとか云ふ考へは、從來種々なる意味に於て學者の主張する所であるが、近く此見解を學的に最も徹底させたのは、恐く佛蘭西の「社會學年報」を中心とするデュルケイム一派の社會學者であらう。而してデュルケイムの此方面に於ける主著「宗教的生活の原始的形式」に對する批評も、哲學評論のキング、宗教心理學雜誌のウイリス、哲學心理學雜誌のゴールデンソイザーの評論等其他二三現はれて居るが、昨年公けにされたエップの「集團的宗教論と個人の宗教」は所謂宗教社會學派の所説を總括的に最も

詳細に批評して居る。又此派の學說の内容と其宗教學上の地位については、本誌第一卷第一號に赤松文學士が詳細に説述されたから、今茲には廣く宗教の社會的見解が如何なる根據と旨趣を有するかを考察して、之れに對立する個人的宗教觀の立場を明かにしたいと思ふのである。

一般に社會的、民族的などいふ語は、現代思想界の流行語であるだけに、其意義の内容は區區雑多であつて、特に宗教について人が之を社會的とか公共的とか云ふ場合にも、其は種々異つた意義を持つて居る。そこで從來多くの人が宗教に社會的若くは之れに類する種々の賓辭を與へんとした理由は何であるかを考へて見るに、其第一は宗教は社會の安寧幸福に貢獻する所多く、社會の統一と改善に缺くべからざる一要素であるといふ點に基いて居る。最初に社會學の立場から宗教を規定せんとしたコントは、宗教は人道の愛即ち人類同胞の觀念に基き、人間の利他心を昂進して相互の愛を發展させるものであるから、従つてこれは人類の社會的團結を支持する根本生命であり、社會改造の第一要件であると考へたのである。同様にキッドは宗教を定義して、個人の利害と社會の利害が衝突した場合に、個人の利害を捨て、社會の利害を尊重させる一種の非合理的制裁の信仰であるとしたのであつて、(Social Evolution, (Hon. p.103) 従つて宗教は社會の團結を成すに缺くべからざる精神的要素であり、社會の統一發展に貢獻する根本的勢力である。

又マーシャルの如きは民族的意志の爲めに個人的衝動を抑制することが其自身宗教の本質と見るのであつて (*Instinct and Reason, p. 229*)、宗教の使命は社會民族の要求を本として、社會の安全幸福を計るに在る。ロイスが其「基督教の問題」等に於て述べた宗教の機能も亦個人の意志を社會の要求と調和させることに外ならない。かくして宗教は社會の統一發展に貢献するのが其主要なる効果であり、其任務であるから、それは一の社會的現象と云はなければならぬのである。

宗教が社會的現象であるといふ第二の理由は宗教は其動機に於て常に個人的慾望から出立しないで、社會全體の利害要求を目的とする活動だからと云ふのである。ジュチンスは宗教の本旨は本來社會の統一を期するに在り、其慾望は個人の慾望でなくして、部族、社會の慾望だと云つて居る (*ibid.*)。又エームズは宗教の目的である最も重大にして理想化された利害觀念は社會的利害であるから、人は社會的になることに依りてのみ宗教的であり得ると云ひ (*1. pp. 289*)、キングも亦宗教の本質たる至高究竟の價値の觀念は多く社會的に喚起されるのであつて、宗教的價値は事實上社會的價値に外ならずとして居る (*ibid.*)。此外チャタートン・ヒル (*The Sociological Principles of Christianity*) の主張の如きも此點を最も力説したやうであるが、此等の考へによると宗教が社會的現象であるといふのは、其與へられた自然的目的よりも、其自身に意識して居る目的が、社會的利

害要求であつて、個人的利害から出立するものではないからである。

第三に宗教が社的現象であると云ふ意味は、宗教に於ける觀念や行事の内容形式は個人の獨創でなくして、社會の傳承習慣として保持されたものを個人が教育其他の方法に依つて繼承したものであり、従つて又それは社會の承認と同情に依屬し、それを權威として支持されて居るのであるから、宗教は個人的經驗ではなく社會的現象だといふのである。エルザレムが宗教と哲學とを對象して、宗教的信念の起源はその社會的妥當性であつて、それは傳承又は國家の權威に依つて保たれるから、宗教の成立は社會的であると云つたのや (Einleitung in die Philosophie 5 Aufl.)、又マレットが宗教の根源はたとひ個人の本能的傾向に在るにしても、それを開發して一の宗教たらしむる要素と條件とは社會に依つて與へられるとするのは (9 pp. 15) 即ち此方の理由を提起したものと見なければならぬ。

然し以上の如き種々の理由は何れも宗教が嚴密に社會的現象であることを斷言するに確定的の根據となるものではない。たとひそれは宗教が社會現象として現はれる原因の一であり、若くは宗教が社會的に活動する時、これに伴つて起る結果であるにしても、其自身には宗教が常に社會現象であることの理由とはならない。何となれば先づ第一に宗教が事實に於て社會の統

一を助け、其統制の權威となることはあつても、それは唯宗教に取つて偶然的な作用であつて、宗教本來の使命でもなく、又其自身の目的とする所でないかも知れない。即ちコントの如きは一見宗教の社會的性質を力説したやうではあるが、實は其説から演繹すれば宗教自身の目的は人道の愛其物であつて、社會の統一の維持や改善ではないことになる。従つて宗教が社會に貢獻し、社會的効用を有するのは、宗教に取つては偶然的のことであつて、それは宗教が社會の爲めに利用された時に生ずる副産物に過ぎない。同様にキッドの見方からしても宗教は其所謂合理的制裁を信すること其自身を本質として居るので、其結果として個人的利害を放棄し社會の團結に貢獻するか否かは必ずしも自ら顧みる所ではないのである。又若しマーシャルの如くに宗教を解したならば、それは或る意味に於て一の社會現象であること勿論であるが、然しそれは宗教を餘りに自由に解釋するものであつて、かゝる定義からすれば何事でも個人が社會の爲めにする活動や行爲は、皆悉く其儘宗教であると云はなければならぬ。これ實に宗教の見解として甚だ當を得ないものである。要するにかゝる見解は宗教に附隨する社會的道德の一面を捉へて其自身宗教の本質であるかの如くに見做すものであつて、眞に宗教其物が社會現象であることの説明とはならないのである。

それで若し宗教が其偶然的結果として、或は之れに附隨する道徳の方面に於て事實上に社會に貢献するといふのみでなく、それは本來社會の幸福を目的として居り、社會の利益を動機として起る人間の活動であるといふならば、それは宗教が社會的現象であることの少くとも一つの理由であるに相違ない。然し宗教は果して常に個人的利害よりは社會的利害、個人的價值よりは社會的價值を動機目的として發生するものであらうか、固より宗教にはかゝる社會的利害や動機に基くものが少くないことは事實であり、殊に原始的宗教の多くは社會的利害を主眼として居ることは疑はれない。然しながら又之れと同時に社會や國家の利害に關係なく、單なる個人的價值を動機として起る宗教も決して少くないのであつて、それは人類個人性の分化發達と共に益々著しくなり、近代人の宗教は、大部分此意味に於ての個人的宗教となつて居るのである。加之單に或る宗教の動機目的が社會的利害に在るといふことは、必ずしも其宗教が社會現象である所以ではない。例令へば豫言者が國民の前途を憂へて祈つても、又ある高僧が國家の爲めに祭祀を行つても、それは決して其自身社會現象としての宗教ではない。故に宗教の動機目的が常に社會的利害や價值に存するといふことは、其自身事實に反するのみならず、又以て宗教が社會現象であることの充分なる理由とはならない。



然らば若し宗教の信念や行法其物が個人的獨創でなくして、社會の傳承や習慣に基き、社會の權威に依つて支持されて居るとしたならば、それは一の社會現象であり得るかと思ふに、これ亦單に其信念や行法の社會的起源を説明し、之を保持する權威が個人的論理よりも社會の思潮に在るといふのみであつて、それが一個の宗教として活動する時、尙且つ直に社會現象であることを説明するものではない。即ち若し其起源から云つたならば人間一切の觀念や行爲の形式の大半は社會から與へられたものであつて、多く個人的產物と云はれる哲學ですら、全然社會から獨立して純粹の個人的獨創に出づる部分は極めて僅少である。此點から云へば宗教に限らず人間一切の生活は皆多少社會的でないものはなく、特に宗教のみが、社會的と云はれる理由は存在しない。且つ又かくの如く其起源に於て社會的である人間の生活は、個人が全然社會から與へられた儘を繼承して少しも變化しないのではない。現に宗教に於ても各個人が同一の信念を有すると稱して居る時ですら、其内容に於ては往々著しい個人的差異を示して居るのであつて、そこに個人的要素の添加と獨創が認められるのである。故に宗教の信念や行法が社會的のものであると云つても、それは單に比較的のことであつて、其本質的特性を示すものではない。又たとひ宗教の起源が特に社會的であるとしても、それを社會から得た個人が之を自己の

爲めに信じ、單獨に實行するならば、其宗教は決して社會現象であるとは云はれない。即ち宗教的信念や行法の起源が特に社會的であるといふことは、同時に宗教其物が本質的に社會現象であることを立證するものではないのである。

以上の外に尙宗教は自己の利害のみを主眼とせずして、慈悲博愛の情を以て平等に他人を利せんとするものであるから社會的現象であるとか、又それは人間が自然や非情物に對する機械的態度ではなく、其對象をば何等かの意味に於て人格視し、之れと對人的關係に立つ點に於て本質的に社會的生活であると云はれる。然し此場合に於ても尙前者の如き議論は宗教其物よりは、之れに附隨する道徳が多く利他的のものであると云ふに止まるのであつて、他人を愛し他人を利することは必ずしも宗教本來の目的ではない。且つかゝる道徳は自己の利益よりは他人の幸福を先とするのであるから、自己を主とするといふ意味に於ての個人的とは反對であつて、そこに人が社會的となる根底が存するのではあらうけれども、而もそれは決して普通の意味に於ての個人的に對する社會的のものではなく、嚴密に云へば唯利己的に對する利他的のものと云ふに過ぎない。故に假りにかゝる道徳が宗教の普遍的本質であるとしても、宗教は必ずしも社會的現象ではなく、唯利他的のものといふに止まるのである。之れに對して後者の議論は人

が宗教的對象に對する關係態度が、本質上親子君臣主從等の社會的關係と心理學的に同一であることを主張するのであつて、これは直接宗教意識の本質について論ずるものである。然し之れ亦宗教が人間的な愛情又は尊敬の意識を中心的要素とするといふに過ぎないのであつて、かかる意識態度は對人間的のものではあるが、直に社會的のものとは云はれない。蓋し社會的關係や意識は對人的關係の複合ではあるが、凡ての對人的關係や意識は直ちに社會的意識ではない。故に人が宗教的對象に對する態度關係が常にかゝる尊敬や愛情であるにしても、それは宗教的態度が本質的に機械的でなく對人格的であるといふに過ぎないのであつて、嚴密な意味に於て之を社會的態度や意識とは云ひ得ないのである。

二

然らば宗教が嚴密に社會的現象であると云ふのは如何なる意味に於てあるか。從來多くの學者が説くやうな理由に依らないで、更に異つた根據から眞に凡ての宗教が社會的現象でなければならぬことを力説したのは、デュルケイム一派の社會學者であるが、尙同様な見解を主張する學者としてはチャタートン・ヒル、ノイト

(The Soul of America: A Constructive Essay in the Sociology of Religion, 1914) ノー (The Psychology

of Religion) 等がある。それで此人々が宗教の社會現象であることを主張する理由を考察するに、そこには上に述べたやうな宗教は社會的團結の基礎であるとか、宗教は人をして社會的生活に入らしめるものであるとか、又それは個人的獨創でなくして社會的に興へられたものであるとか云ふことも其重大なる理由となつては居るが、更に其根本に溯つて宗教が必然に社會的現象でなければならぬといふ主張の基礎となつて居るものは、大體次の二三に歸するやうである。即ち第一に宗教的觀念意識は、社會的に喚起されたものであつて、各個人の單獨の經驗としては發生し得ないこと、又其社會的產物としての宗教的觀念や信仰は個人が各自別々に之を懷抱し把持するものではなく、集合的協同的に社會的集團の間に保持されて居ること、及び其結果として宗教的行事は個人的行爲としては存在しないで、常に社會全體が直接間接に之れに參與し、而かも之等の信念行事を中心として、そこに一種の社會的團結即ち教會が成立するといふことである。

デュルケイムの説く所によると宗教的觀念の本質的要素は從來多く云はれるやうな超自然的存在や超越的人格の觀念ではなくして神聖なる事物の觀念である。そこで若し超自然的存在や超越的人格の觀念ならば、それは單なる個人的經驗に依つて興へられるかも知れないが、神聖

觀念は社會の存在を豫想しなければ生じないものである。即ち神聖觀念は特にトテムズの宗教に於て模範的に現はれるが、そのトテムとは結局一の象徴であつて、其れが表はす所の本體は正しく氏族 (clan) 其物である。故に神聖觀念の對象は實はトテムに依つて代表された氏族其物に外ならないので、それは氏族の存在利害威嚴を内容とし、氏族の力に依つて個人の上に強制的に喚起され、一の義務的觀念となるのである (2, pp. 283-294; 402-403; 495-496)。又レネ・ブリュールに從へば神聖觀念の基礎となる神秘の意識は本來集合的表象に於て現はれるのであつて、それは矛盾律を中心とする個人的差別的論理とは反對に、自他彼此相融通する神秘的相入の原理を本とする原始的論理の所産として、社會的集合的に發生するものであるから、それは決して個人的思考の結果ではなく、むしろ個人的思考に依つて破らるべきものである。故に宗教意識の對象は實は社會其物であり、又其本質的基礎たる神聖觀念は社會的集合的に發生するものであるから、從つて、宗教は亦一の社會的生活の産物であつて、本質的に一の社會現象と云はざるを得ないのである。

かく宗教的觀念は社會の存在を豫想し、社會的生活の結果として發生するものであるが、同時にそれは又社會的協同的に保持されるものであつて、此意味に於て、宗教は其起源のみなら

す、其當體に於て亦一の社會的現象である。即ち神聖觀念や社會的價值、權威等の意識は其起源に於て社會的であり、社會に依て喚起されるとしても、若しそれが唯個人に對する社會の強制として、個人の意識に反映し、唯ある個人に依つて懷抱されて居るならば、それは尙社會的に與へられ社會的内容を有する個人の經驗に過ぎないのであつて、嚴密に一の社會現象と云はれないかも知れない。然るに事實上これらの觀念は唯各個人が單獨に經驗し懷抱するのみならず、一の社會に在る多數の個人が同様に之を經驗し意識し、相互に相反應することに依つて維持されるものである (F. H. C.). 此意味に於て宗教的經驗の主體たり所有者たるものは個人に非ずして社會であるとも云ひ得るのであるが (F. H. C.), 宗教的觀念が集合的觀念であるとは之を云ふのであつて、それは多數の個人が同じ信念を持して、相互に其保證となり權威となる所に其力を存するのである。故に或る一個人の宗教的觀念とは要するに此社會的集合的觀念の部分的表現に過ぎないのであつて、宗教的觀念としては之等を集合的に一の社會的意識又は觀念として見る所に其本質がある。蓋し宗教的觀念に固有な一種の強制力又は權威はかゝる集合的觀念に於てのみ認められるのであつて、單獨なる個人の信念に於ては存在しないからである。かくして宗教的觀念は常に其起源に於て社會的產物であるのみならず、又其存在の當體に於て社會的に保

持される所の集合的現象である。

而して宗教の内的方面である信念がかく社會的集合的觀念であると同樣に、其外的方面としての行事も亦常に社會の共同的動作として現はれて居る。ジュチンスは宗教的儀禮は本來公共的のものであつて、それには社會の全體が參與し協同的に之を行ふにあると云つて居るが、<sup>(3, p. 42)</sup>デュルケイムの考へでは宗教的儀禮の直接的動機は種々に現はれて居るけれども、それらは皆第二次的な一時的のものであつて、本質的には皆社會の集合團結と社會意識を再現し強盛ならしめることが其目的となつて居る<sup>(p. 116, 3)</sup>。従つて凡ての宗教的儀禮は個人の任意に行ふものではなく、社會的に強制され義務的に行ふものである<sup>(p. pp. 324-325)</sup>。ユベル及びモースに依ると供犠はたとひ祭司其他の個人がこれを行つても、其人々は常に社會を代表して居るから、社會は間接に之れに參與して居り、又それは社會的に決定された神、犠牲及び行法に依つて行ふのであるから、それは少くとも精神的に社會に依つて爲されるものと云はなければならぬ。従つて供犠は常に社會の行爲であり、公共的行事だと云ふのである<sup>(p. 116)</sup>。即ち宗教は社會の各人が之れに參與すべき儀禮となつて外的に現はれるのであつて、それは社會協同的行事である。故に若しそこに之等集合的の信念や協同的の行事をば具體的に統一する所の團體的組織が

出来るならば、それは即ち廣い意味に於ての教會であつて、それが一般の民族的社會から獨立した特殊の團體を成すと否とに關らず、それは一個の精神的團體組織であるから、此點に於て宗教は最も明白に一の社會現象である。デュルケイムによればかゝる有形無形の教會團體が其自身宗教でないにしても、宗教とはかゝる精神的團結の下に統一された信念や行事の系統に外ならないのであつて (212)、此意味に於て宗教は一つの社會現象としてより外、到底考へ得べからざるものである。

以上宗教的觀念は社會的集合的に成立し支持され、其行事は常に社會的協同的に營まれ、而かも其等は何等かの形に於ける團體的組織の下に統一されて居ることは、實に宗教が本來社會的現象であることの根本的理由であつて、若し此一派の學者の主張する如くそれが事實であるとすれば、宗教が其自身必然的に社會現象であることは到底否定し得ないのである。即ちそれは宗教が唯偶然的に社會の統制を助けるとか、其動機たる慾望の内容が社會的價値民族的利害であるとか、又其信念行事の形式や内容が多く社會の傳承習慣から與へられるといふに止まらないで、宗教意識は集合的社會意識であり、宗教的行事は社會的協同行爲であり、それが團體的組織を成す所に宗教が存在するといふのであつて、概念上から云つても社會の存在を豫想し



なければ宗教の發生は考へられず、宗教は社會に依てのみ存在し、むしろそれは人間の社會的生活の一方面に過ぎないと見做すのである。

三

然らば宗教が社會的現象であることの根據として指摘された上記の諸點は、悉くこれを事實として是認し得るであらうか。若し之等の諸點が凡ての宗教に普遍的な事實であるならば、其に依て宗教が必然に社會現象であることを肯定せざるを得ないのであるが、然し吾人を以て見れば之等は必ずしも一切の宗教現象に普遍的な事實ではないのであつて、少くとも概念上之を以て宗教に必然的な條件とは認められないのである。

先づ第一に宗教的觀念や意識は彼一派の人々が云ふやうに常に集合的觀念又は社會的意識であるだらうか、抑も此集合的表象とか社會的意識といふことは種々の意味に解し得られるのであつて、時としてそれは單に幾多の年代を累ねて社會的傳承の中に集積された觀念を意味し、又時としては社會多數の個人が同様に經驗し懷抱する共通の意識の意味にも解せられる。然し若しかゝる意味の集合的表象や社會的意識ならば、それは既に述べた如く實は單に社會から與

へられた個人的觀念か、或は同時に存在する個人的意識の多數といふに過ぎないのであつて、嚴密に宗教的觀念が社會的現象であることを證明する理由とはならない。故に嚴密なる意味に於ての集合的表象とか社會的觀念とは、單に時代的の集積觀念とか多數個人の共通の意識といふよりは、むしろ其自身社會的集團的に喚起され、多數の個人に依つて協同的に意識せられ、従つて又個人に取つては強制的義務的となつて居る觀念意識でなければならぬ(1912)。然らば宗教的觀念はこの意味に於て果して集合的社會的のものであらうか。

デュルケイム等は宗教的意識の基礎的要素が神聖觀念であると云ふことに於て一致して居るのであつて、此點は多少同情を以て理解するならば之を是認するに困難でない。而して其所謂神聖觀念の意識的要素が如何なるものであるかに就ては、デュルケイムの著書を通じて充分なる心理學的説明は與へられて居ないが、唯其中の斷片的説明を綜合して見ると、其主なる要素は神秘と尊敬の感情とに外ならないやうに思はれる。元來デュルケイムは超自然的や神秘の觀念は宗教の必然的要素ではないとし、我々に取つて神秘的なものも原始人に取つては必ずしも神秘的ではなかつたと云つて居るが(1912, pp. 1-10)、然し神聖觀念の中に神秘觀念の含まれて居ることは明かであつて、神聖なる事物が分離的であるといふのは、唯徒らに差別し分離するのではなく

自然的から分離した超自然的、合理的から分離した神秘的であることは、彼自身も神聖と凡俗との對照が主として宗教的儀禮に伴ふ熱情の經驗から來るものとすれば、そこには神秘的意識の經驗が含まれて居ることは否定できないであらう。

そこでレギ・ブリュールは原始的の集合的表象は個人的表象の如く論理的でなく所謂前論理的 (prelogique) であつて、従つて神秘的であるとし、神秘觀念の源を集合的表象に求めんとするやうである。然しエッブの云ふ如く前論理の基礎たる相入 (participation) の法則は實は唯賓辭の重複に過ぎないのであつて、矛盾律に基く論理と性質上相容れないものではなく、従つてそれのみが神秘的觀念の根源とは云はれない (H. E. B.). 加之其神秘の源である相入の論理は社會的の集合表象に於てのみ現はれるものではない。デュルケイムは相入の論理はトテミズムに依つて起るのであつて、それは社會的生活の結果であるといふが (op. cit., pp. 338-339)、然しそれは唯社會的生活の上に現はれた相入の意識を捉へて云ふのであつて、實はトテミズムの方がかゝる相入の論理を基礎として生じたものではなからうか。それを反對に此論理がトテミズムから生じたとするのは因果の顛倒であつて、又社會的生活以外にもかゝる論理が一般的前提として存在するこ

とを無視するものである。唯集合的表象として或る觀念が直接的に個人に與へられた場合にはそれに對しては個人的思考の必要がなく、又或る意味に於て個人的論理が禁止されるから、そこに自ら神秘の意識の生ずることは事實であらう。然し本來神秘觀念は何等かの原因に依つて論理即ち合理的思考が禁止され放擲された時に起るものであつて、單なる個人的經驗に於てもかゝる場合は屢々起るのである。即ち神秘觀念の源は思考論理の停止閉塞に在るのであつて、それが或る社會的原因に基くと否とは問ふ所でない。従つてそれは必然に社會的意識や集合的表象に限つて喚起されるものではないのである。

又デュルケイムは其所謂神聖觀念即ち神秘意識の經驗は集團的に行はれる儀式の熱狂的狀態に於てのみ味はれるのであつて、其他の個人的な日常生活に於ては人は一般に冷靜沈着であり、従つて世間的な凡俗的な生活を送ると云ふのである(2<sup>nd</sup> pp. 3)。固より集團的儀式に於て其社會的効果が人の熱情を特に異常的に興奮させることは疑はれないけれども、しかもかゝる經驗は唯集團的生活の外に有り得ないものではないのであつて、原始人と雖も苦行、修練、藥物其他の方法に依つて、異常的興奮狀態即ち一種の神秘的經驗を個人的に得ることを知つて居り、且つ實行して居るのである。故に如上の理由を以て神秘意識の根源を集團的生活にのみ求めるの

は唯事實の半面のみを見たものと云はなければならぬ。

次に神聖觀念の本質的要素たる尊敬の感情は亦デュアルケイムによれば集合的感情であり、社會其物若くは社會的事物を對象として喚起されるのであるが(Society)、此感情の意識的要素は何であるかといふに、其主なるものは恐らく價值意識と威力の感じとであらう。然らば此等の意識は常に社會に對して集合的のみ經驗されるものであらうか。價值意識特に宗教に於て著しく現はれる絶對的究竟的價值の觀念は、キング等の主張する如く多く社會的價值であることは事實であつて、一般に宗教意識の基礎動機となる慾望の内容は屢々社會的集團の利害問題であり、且つそれが個人的利害からは生じ得ない様な強烈な價值意識を生ずることは認めなければならぬ。然しながら本來宗教的價值觀念が常に絶對的究竟的價值であるか否かは疑問であるのみならず、社會的利害に關係なき個人的價值と雖も屢々かくの如き強烈なる價值意識を生じて以て宗教的意識の要因となることも事實である。例へば自己の生命、妻子の危険といふが如き問題は、原始人に取つても社會的利害の何物よりも重大であつたに相違ない。況んや多少個人的自覺の明かになつた人々に於ては、個人の死後生活、自己の病氣等が何物よりも痛切な問題として、宗教的價值の基礎となつたことは云ふまでもない。此場合に若しエームズ等の如く社會

的價値の觀念に基かないものは宗教に非ずとして、之等私的個人的の要求よりするものを宗教の範圍から排斥し去るならば、或は宗教的價値は悉く社會的價値であるといふ斷定を徹底し得るかも知れない。然しそれでは後代の發達した多くの宗教は殆んど宗教として説明されないのみならず、原始的宗教現象と雖も恐らく之を周到に理解すること困難であらう。要するに宗教的價値觀念はそれが個人的價値であることも甚だ多く、一概に社會的價値に限るとは斷言出来ないのであつて、従つてそれが常に社會に對して、集團的のみに喚起される意識と云はれない。若し夫れかゝる個人的價値觀念までも實は社會的暗示と模倣から發生するのではないかといふに至つては、それは單なる起源の問題であつて重ねて茲に論ずる必要を見ないのである。

又次に威力の感じといふのは所謂不可侵の意識の根底であり、従つて又神聖觀念の中心的要素であつて、神聖觀念が社會的集合的意識であると認められるのは、實は此威力の感じが最も多く社會的に喚起せられるが爲めである、即ち人に對して超個人的の威力を以て臨み、不可侵の意識を生せしむるものは何よりも先づ社會の權威である。實に社會はそれが社會として成立する時に單なる個人の集合とは異なる一新要素を加へるのであつて、此社會が個人に對して強制する所の力は、各個人が別々に之に臨むとは遙かに偉大なる効果を有するのである。デュルケ

イムがトテムの神聖はそれが象徴する氏族の社會的威力に基き、其力は一の精神的力量であつて個人を抑壓する社會の強制力に外ならないといふのは蓋し此意味である (2<sup>d</sup> Pt. 2621)。<sup>3</sup> 故に若し此社會的威力の感に價值意識や神秘觀念の加はつたものが即ち神聖觀念であるとすれば、それが一の集合的意識として特に社會若くは社會的事物に對して生ずる經驗であることは大なる誤ではあるまい。

然しながら此場合に若し此威力の感なるものを更に廣く考察するならば、それは必ずしも社會的權威のみに限るものではない。蓋し個人に對して或る威力又は權威を以て臨むものは唯社會のみではなく、個人的權威や自然界其他の勢力もあるのであつて、社會もその一ではあるが其他にも種々なる原因の存することを忘れてはならない。而して或る個人の經驗に於て之等の何れが最も強い威力として現はれるかは、其時の狀況と其人の知識性格に由るのであつて、社會的威力は超個人的であるから、常に他に優れた權威となつて現はれるとは斷言出來ない。即ち社會的權威が最も有力に働いて居る原始的な生活に於ても、尙ほ時の狀況によつて、たとひ一時的にもせよ勇者、敵人の武力等の方が一層有力なる權威であり、自然界の勢力の方が強い感動を生ずる場合も想像するに難くないのである。デュルケイムは社會的威力の觀念は物質的の力

でなく精神的道徳的の力であつて、物質的肉體的の力よりも人を支配する力が強いと考へて居るが<sup>(E. D. P., 206)</sup>、人がかゝる威力を認め之れに支配されるのは其道徳意識が多少發達してからのことであつて、原始時代に於ては物質的の力を離れて純粹精神的な道徳的威力の觀念は有り得ないのみならず、むしろ物質的な力の方が一層直接的な權威となるであらう。又若しそこに超越的人格としての神の觀念があるならば、それは又一つの有力なる權威であつて、或はエッブの云ふ如く、所謂社會の權威も、實はこの神の權威を背景として成立つ場合も多いであらう。<sup>(I. D. P., 206)</sup> 唯之れを一般的に説明して神の權威と社會の權威と其孰れが根本的であるかを決定することは容易でないのであつて、強ちデュルケイムの如く社會の觀念の方が實證的であるから之を根本とした方が科學的な説明だとは斷言出來ないのである。要するに威力權威の感は種々なる自然的人事的の力に對して喚起されるのであつて、必ずしもそれが社會の威力のみに對して生じ、又それが最も根本的のものであるとは認められない。固より神聖といふ語は本來特にかゝる社會的權威に對する威力の感又は不可侵の觀念を指すものであるかも知れないが、然し今此語を一般に宗教意識の特質を表はすものとして用ふるならば、其中には種々なる權威勢力に對しての不可侵の意識が含まれるのであつて、事實上宗教意識は社會的權威を伴はない自



然的勢力や個人的人格に對しても喚起され、社會的に認められない神に對しても、尙且つ神としての力や威嚴を感じるのである。故に宗教意識一般を表はすものとしての神聖觀念は此點に於ても必然的に社會的意識とは云はれない。

又如上の神聖觀念又は宗教的觀念は、社會的利害や社會的權威等直接間接に社會を其内容若くは對象とし、集團的生活に於て喚起されたものであることは且く措いても、尙ほそれが多數個人の協同的信念であり、従つて又社會に依つて個人に強制された義務的觀念である點に於て、一の社會的信念だと云はれる。デュルケイムが社會的に神聖と認められた事物のみが眞に神聖なる性質を有すると云ひ、宗教は義務的觀念及び行事だと云つたのは蓋しこの意味であらう。然しながら宗教的觀念は協同的に之を意識する個人の多數が存在すると否とに關らず、又それが社會的に強制された義務的觀念であると個人の任意的な觀念であると論なく、唯其意識的内容に於て宗教的と稱せらるべき要素を具備し、所謂神聖觀念としての特質を有するならば、そのみで充分に宗教的觀念たり得るのである。事實上宗教的觀念は社會的義務的のもののみではなく、任意的な自由な信念であることも多いのであつて、原始人の宗教的觀念と雖も其第二次的のものは自由な選擇的のものであることはデュルケイムも認めて居るが<sup>(2) p. 21</sup>

恐く私的生活に於ける宗教的觀念の大部分は皆之れに屬するであらう。而も其等は唯公共的でなく義務的でないが爲めに宗教的でないとは云はれないのであつて、若し社會的義務的のものの外は宗教的觀念でないといふならば、個人の任意的選擇による近代人の宗教的信念は殆んど悉く宗教でないことになる。勿論之等も其人自身に取つては理論的若くは其他の個人的理由から必須的の其ではあらうが、決して他律的に社會から強制された義務的信念ではない。故にかゝる宗教的觀念が社會的義務的のものであるといふのは、唯原始的宗教の公共的なもの、若くは個人的理性の自律的能力を有しない人の宗教についてののみ云ひ得るのであつて、此點は哲學的・道德的觀念についても亦同様であり、特に宗教にのみ限つた而もそれに普遍必然的な性質ではないのである。

#### 四

然らば次に宗教的行事は、彼宗教社會學者の云ふ如く、常に社會的公共的行事であるかといふに、之れ亦直に是認することが出来ない。固より彼人々の云ふ如く宗教的行事が多く國家、地方團體等の公共的儀禮として現はれ、特に原始的宗教儀禮の多くが部族氏族等の協同に依つて行

はれることは事實であつて、従つて呪術的儀式は私的個人的であるのに對して、宗教は公共的社會的であるといふことも、或る程度までは事實として認めることが出来る。然しながら之等は要するに唯相對的斷定として成立し得るのであつて、絶對的必然的真理としては認められない。即ち嚴密に云へば事實上宗教的儀禮としても私的のものが少くないのみならず、概念上宗教的儀禮が協同的若くは公共的でなければならぬ必然的理由は存在しないのであつて、個人的私的のものと雖も、それが宗教的であるべき他の條件を充足する以上は、宗教的儀禮たるに缺くる所はないのである。

發達した宗教に於て協同的禮拜や祈禱よりも唯一人の心の祈りが如何に重要であるか、又多數の祭禮や法會よりも個人單獨の冥想や修行を重しとする場合が如何に多いかは、一々事實を以て例證するまでもなく明瞭なことである。而して原始宗教に關しては、その我々に與へられる傳説や記録の材料が多く社會的公共的のものを傳へるが爲めに、恰かも其全體が公共的儀禮であるかの如くに想像されるのであるが、若し之を精細に吟味する時は他の一面には個人的の行事や私的の儀禮も決して絶無ではないのであつて、或は病氣平癒の爲めに私祭を行ひ、或は自己の危険を豫想して其個人的守護神に祈るが如き實例は、之を指摘すること極めて容易であ

る。デュルケイムは、その起源についてはとにかく、事實上幾多の個人的トテムと之に對する個人的宗教儀禮が原始的社會に存在することを認め、特に之に個人的トテムズムの名を付して居るが(189, 190)、<sup>(189, 190)</sup>、ジヤンスの如きは宗教は凡て公共的制規であると云ひながら、尙且つ私的儀禮の存在を許し、社會の宗教とは獨立な家族の宗教や個人の守護神又はトテムのあることを認める(189, 190)。一般に宗教的儀禮は隱通、出家等の孤獨的生活に於て特に著しく高調されることも事實である(189, 190)。又たとひ事實例證は乏しくとも、人が夫れ夫れ自己の個人的慾望動機より宗教的活動を爲すならば、それが私的個人的儀禮となるは當然のことである。而して如何に個人的自覺の貧弱な原始人と雖も、其生活の凡てが社會的集團的ではなく、多少私的な單獨の生活をもなして居る以上、亦彼等が個人的儀禮を有することは疑はれない。デュルケイムはかゝる私的な信念や行事は二次的のものであつてそれは社會的のものに附屬して派生したものであるとか、又公共的のものが衰退した後には其代用として行はれるとか云つて居るが(2, 189, 190)、此點に就ては事實的根據が甚だ薄弱である。若し又私的のものは公共的のものよりも神聖性が少ないなどと云ふならば(40-111)、それは單に兩者の間に程度の差を認めるに過ぎないのであつて、一方を正當に宗教ではないとし、他の一方のみを特に宗教とする理由とはならない。

然し又かくの如き個人的行事や私祭は其形式や方法に於て決して個人的獨創でなく、社會的儀禮の踏襲模倣に過ぎないから、それは又性質上社會的のものと云ひ得るかも知れない。現にジ・ヂュ・ヂュは家族の發生は年代上氏族生活よりも後であり、個人の解放は更らに其後であるから、個人的宗教は社會的宗教よりも後の産物であつて、たとひ個人的な祖先神守護神等の觀念が氏族神の觀念の模倣ではなくとも、其儀禮に至つては常に社會的儀禮の踏襲であるとし、一般に私的儀禮は *licit* のものも *illicit* のものも社會的儀禮の轉用に外ならぬと云つて居る。  
 (4. *Pr. 181*) 又ユベル及びモースは供犠はたとひ之を個人が行ふにしても、其神や犠牲の選擇及び其他の順序方法は社會的に決定されたものであるから、それは一般に社會的性質を有すると主張するのである (*Op. Pr.*)。而してデュルケイムも亦之等個人的の宗教は全體としての社會團體又は教會の宗教の一方面であつて、其觀念行法は共に社會から與へられ、社會から承け傳へたものであるから、尙全體として社會的のものと見做さなければならぬと云つて居る (*Pr. 63-6*)。然しながらかくの如き意味に於て凡ての宗教的儀禮を社會的であるといふのは、實は既に其論點が轉換されて居るのであつて、それは唯凡ての宗教的儀禮の方法形式が社會的起源を有するといふ主張に過ぎないのである。蓋し若し其起源に就て云ふならば、先に宗教的觀念に關して

説明したと同様に、多くの宗教的儀禮が其個人的に行はれるものと雖も、個人が之を社會から繼承し、社會的に行はれて居たものを踏襲するのであることは云ふ迄もない。然しかゝる主張は凡ての宗教的儀禮が社會的に支持され、協同的に實修されるといふことの證明には何等の理由を與へるものではない。實に今の問題の中心は一切の宗教的儀禮が其實行に於て個人的でなくして協同的であり、私的でなくして公共的であるか否か、換言すれば公共的協同的儀禮でなければ宗教的儀禮と云はれないか否かに存するのであつて、其形式や方法の起源が個人的獨創であるか社會的傳承であるかの問題ではないのである。

然し尙宗教的行事が社會的のものである理由として、それが社會的に強制された義務的のものであるといふことが屢々指摘されるやうである。即ちそれは必ずしも社會的集團によつて協同的に行はれないでも、又その形式や方法が社會的に決定されたものでなくとも、それが社會的に強制されたものであるならば、それは尙ほ一の社會的行事であるかも知れない。實にデュークケイムは宗教的儀禮が一面に於て義務的のものであることを以て、その社會的であり又宗教的である一の理由と認めて居るのである(D. H. C. 1914, p. 102)。然し宗教的儀禮が一種の義務觀念を伴つた行事であるとしても、それは必ずしも社會的に義務的ではないのであつて、或る行事が必

須的であるのは其根底としての信念に於ける宗教的な目的又は動機に基くのである。即ち事實  
 上ある行事が社會的に義務的である場合と雖も、人は多く直接に其社會的義務を意識せず、間  
 接に其社會を代表する宗教的對象や其他の觀念に對して義務を感じて居るのである。故に之等  
 は當事者の意識内容の上から見て社會的義務の觀念に基き、社會的強制を意識して行ふ所の行  
 事とは云はれない。若し又ある宗教的行事が何等か他の宗教的な目的や動機に促されないので、  
 唯社會から強制され習慣に餘儀なくされたものであるならば、それは宗教的行事として殆んど  
 其意味を有しないのであつて、其れは單なる社會的習慣の實行が若くは宗教的行事の因習的形  
 骸に過ぎない。現にデュルケイムが云つて居る様に弔葬の儀禮は單に社會的義務として行はれ  
 各人に於て其行爲に對應する内的意識や感情を缺くことが多いのであるが(De Durkheim)、之等は現代  
 の文明人の間にも屢々見られる如く、唯社會的習慣として残つた形式的行事であつて、それは  
 社會的義務の觀念が其唯一の動機であるだけ、最早眞の宗教的行事としての性質は失はれて居  
 るのである。要するに或る行事が眞に宗教的であるのは、それが宗教的意識に依つて伴はれ、  
 宗教的動機から必然的に發するからであつて、それが直接社會的義務の觀念に促されて居るや  
 否やは問ふ所ではない。否なむしる單に社會義務として行はれたものは眞に宗教的行事ではな

いのである。

かくして個人的行事や私的儀禮の存在は之を認めるが、然かも之等は性質上呪術であつて、嚴密に宗教ではないといふ意見がある。之れ即ち西洋の學者が多く有する所の先見であつて、彼等は動もすれば原始的な私的儀禮をば宗教でなくして呪術だと認めんとするのである。ロバートソン・スミスやツントは宗教的儀禮と呪術との區別をば、社會的と個人的との差に求めんとするが、ユベル及びモースは呪術が私的秘密的の儀禮であるに對して、宗教は公共的社會的行事であるとし、デュルケイムも亦宗教が社會全體の共同的信念行事であるに拘らず、呪術にはかかる社會團體が存在しないと斷言して居る(1910年)。然し宗教と呪術とのかくの如き區別は、唯兩者の大體上の傾向に基いて程度上の差異を示すに過ぎないのであつて、一般にかゝる神祕的儀禮が公共的であるが爲めに呪術でなくして宗教であるといふ理由もなく、又反對に私的であるが爲めに宗教でなくして呪術であるとは云はれない。若しかくの如き觀念を以て宗教と呪術とを概念上から區別せんとするならば、それは極めて任意的な根據のない區分と云はなければならぬ。現に之を以て兩者の限界と見做したユベル及びモースも一方では呪術も亦公共的社會的行事であることを認め、ツントは宗教發生の順序として、私的な呪術について公共的協同的



の呪術儀禮即ち所謂 Zauberceremonie の發展することを説いて居る (Völkerpsychologie, II 3, pp. 616-617)。同様にキングも亦宗教と呪術との區別が、社會的と個人的と、公共的と私的とに在ることを主張しながら、尙ほ社會的公共的な呪術も存在し、これが兩者の本質的區分とはならないことを認めて居る (1<sup>st</sup> Pt., 190-203)。故に若し強ひて呪術をば宗教から區別する必要がありとすれば、その區分點は何等か別の方面に求むべきであつて、個人的私的儀禮は凡て呪術であるから宗教でないとは云ひ難いのである。

加之これを概念上から考察しても宗教的行事は常に公共的であつて、私的儀禮は宗教であり得ないといふ理由はない。歴史の若くは人類學的實例の上に於てこそ、宗教的行事は多く社會的公共的に現はれて居るが、本質上社會的公共的といふことはそれが宗教であるべき必然的要件ではなく、従つてそれが私的個人的であることはそれが宗教であることを少しも妨げるものではない。或る儀禮は神聖觀念若くは之れに類する宗教的觀念又は動機に必然的に伴はれて居る時に宗教的なのであつて、之れ以上それが宗教的である爲めに何等の條件を附加する必要はない。故にそれが社會的公共的であると個人的私的であると、それが宗教的儀禮であることに何等の本質的關係を有しないのである。固よりその基礎となる所の宗教的意識が嚴密に社

會的集會のもののであるならば、之れに伴ふ行事も亦必然に社會的公共的のものとなるかも知れない。故にデュルケイムは宗教的儀禮の目的の一つは、社會的意識としての神聖觀念をば集團的に再現し強盛ならしむるに在るとして居る(De Div. 404)。然しながら既に説明した通り、宗教的觀念は嚴密に悉く社會的意識ではなく、純粹個人的意識として現はれる多くの場合を有するのであるから、従つて之に伴ふ宗教的行事も必ずしも常に社會的公共的の者とは限らないのであつて、個人的な宗教意識や動機には亦個人的私的な儀禮が伴ひ、而もそれが宗教意識に必然的に伴はれて居る點に於て完全に宗教的儀禮たり得るのである。

要するにデュルケイムは氏族トテミズムの原理を以て一切の宗教を律せんとし、宗教的意識の對象即ち神聖なる事物の本質的意義は實は社會其物の外にないとするから、人類が集團的生活を爲す所には必ず宗教があり、之に反して私的生活は即ち非宗教的凡俗的生活であつて、従つて宗教的生活又は行事は、常に集團的でなければならぬと斷言するに至つたのである(De Div. 408)。然しかくの如きは之れ宗教の範圍をば縦に本來社會的な宗教のみに制限するものであつて、若しひろく宗教現象の種々なる形態を考察するならば、宗教意識又は神聖觀念は必ずしも社會的のものではなく、又其觀念の對象の本體は必ずしも社會其物とは限らないのであつて、其結果

亦集團的協同的生活や社會的公共的行事のみが宗教的行事でないことは明瞭な事實である。

## 五

然らば宗教的觀念や行事は其自身に社會的公共的のものでないにしても、然も各個人の信念や行事に事實上多少の類似があつて、それらが社會的協同的に、結合統一される時に始めて眞に宗教となるのであらうか。換言すれば各個人の有する神聖觀念及び之に伴ふ種々なる信念や行事は其自身に宗教ではなく、それらが一の社會的團結又は統一を成した時に宗教であり、或はむしろ其社會的組織其物が宗教なのであらうか。デュールケイムの宗教の定義によれば宗教とは神聖なる事物に關する信念及び行事が廣義の教會の下に統一された組織其物であつて、そこに宗教が集合的現象である理由が存し、何等かの形に於て教會團體を基礎としない宗教は存在しないのである (D. H.). 然るに今精細に之を觀察すると、歴史的事實の上に於ても、宗教には社會的組織を成さない個人的信念や行事として、存在するものが甚だ多いのであつて、凡ての宗教が常に社會的團體となつて現はれるといふことは容易に首肯し難いのである。先に詳説した如く家族の宗教や個人の守護神に對する儀禮等に於て、原始的社會にすら幾多の個人的宗教の

存在することは、デュケイムも之を認めるのであるが、デュケイムも亦種々の個人的信念や行事の存在を承認し、とにかく事實の上には個人的のトテムズムが氏族トテムズムとは多少異つた特色を以て並び存することを説いて居るのである。それで家族の宗教についてはデュケイムの云ふ如く家族も亦一の團體組織と見做し得るから且く之を措くとしても、尙其他に全く一個人の宗教として、何等の社會的組織を成さないものゝ存在することは之を肯定しなければならぬ。

之に對してデュケイムは尙次の如き理由から之を拒まんとして居る。即ち彼の考へでは個人的トテムズムは氏族トテムズムの一變態若くは一方面であつて、それは神聖なる方の個人化された祖靈の所在として、或る個人を守護する所の動植物に外ならない (cf. *ibid.*)。又一般に個人的の信念や行事は全體としての教會團體の宗教の種々なる表現に過ぎないのであつて、其自身に判然たる自律的系統を成さないものであるから、宗教はむしろ其教會として統一された全體にあるのであつて、個人的の觀念や斷片的の行事は其自身に宗教ではないといふのである。然しながら個人的トテムの起源に關するかゝる説明は、其氏族的トテムの説明と矛盾するのみならず、一般に個人的の信念や行事は更に大なる範圍の社會的宗教の一部分に過ぎないであら

うか。蓋しかくの如き場合も絶無ではなからうけれども、他の一方では又かゝる統一的團體と何等の關係もない個人的な宗教の存在することも認めなければならぬ。固より之等個人の觀念や行法は大體上同じ社會の習慣や傳承に基くものが多いから、其間に多少の類似はあるであらうが、然しそこに幾多の共通性があつても、其間に何等かの統一的關係と其の意識がなければそれは社會的團結や教會の組織中のものと見做すことは出來ないのであつて、むしろそれは團體的組織から獨立した夫れ々々一個の宗教と見做さなければならぬ。且つ又それは判然たる獨立の系統組織を有しないから宗教でないとは云へないのであつて、若しかゝる組織を缺くが爲めに、それが宗教でないとすれば、同様にして原始的宗教の大部分はたとひ社會的のものとも、恐らく完全に宗教と云ひ得ないであらう。要するに或る宗教的信念や行事が其自身一の宗教であるが爲めに、それが判然たる系統組織を有することは必須の條件ではない。従つて或る個人的の信念や禮儀はたとひ其根源を他の團體的組織的宗教に有するにしても、又其自身に何等の系統組織を成さないにしても、其自身に獨立した一個の宗教と見做すべきである。況んや發達した宗教的人格に於て他の社會的宗教とは獨立に、而も甚だ完全な信念行法の系統が組織された時に、如何にして之を宗教でないと断定することが出來やうか。かくして社會的組織を

成さない個人的な宗教の存在を認めて來るならば、宗教が常に必然的に教會團體を形くるべきものであるといふ獨斷は事實上から否定されるのである。

固より原始的な信念や儀禮の中で社會的團體を成すに至らないやうなものは、デュルケイム等の考へでは宗教よりもむしろ呪術として取扱はれるのであらう。即ち彼の云ふ所によると呪術は性質上個人的私的であるのみならず、唯呪師の周圍に多少の信者が出來、或は呪師等相互の間に一種の組合が発生するのみであつて、其信者をも包容して相互に協同の意識を有する社會團體は決して生じない。之れに反して宗教は必然的に社會的組織となり、僧俗相倚り相互的理解を有する特殊的團體を發生すると云ふのである(Deussen)。然し此點に關しては既に宗教的行事に就て論じた如く、それは唯宗教と呪術との大體上の傾向若くは程度上の差異を示すに過ぎないのであつて、兩者の限界を團體的組織の有無に歸するのは決して其當を得たものでない。即ち宗教にも非團體的のものがあり、呪術にも團體的組織を成し、若くは社會全體として營まれるが如きものも多いのであつて、且つ兩者に伴ふ社會團體には一般的にデュルケイムの云ふが如き性質上の區別は認められないのである。要するに呪術が團體組織を成さないといふのは、先づ以て團體的でない信念や行事を大體上呪術と認め、それを前提として導いた斷定であつて、

一種の循環論に過ぎない。故に之を根據として宗教が必然に社會的組織を成すべきことを論斷するのは不條理の甚しきものである。

更に之を論理的に考察して見ると、宗教が必然に社會的組織を成すべきこと、若くは社會團體を成さなければ宗教であり得ないと云ふ理由は遂に之を見出すことが出來ない。凡そ人間の精神上身體上の活動は、それが何等かの形に於て宗教的と稱せらるべき特殊の觀念、又は意識と必然的に相伴ふことに依て、其自身宗教なのであつて、之れ以上それが宗教的である爲めに何等の條件を附加へる事を要しないのである。それで若しデュルケイムに従つて神聖觀念が宗教の唯一の本質的基礎であるとするならば、ある信念や行事が宗教的である爲めには、それが神聖觀念と不可分のに相關係して居るといふだけで充分であつて、更にそれが社會的組織を成すや否やは問題ではない。それとも其神聖觀念がデュルケイムの云ふやうに常に社會的集合的意識としてのみ保たれるものならば、之を中心とする宗教は亦常に團體的生活に於てのみ存在すべく、従つてそれが社會的組織をなすことは少くとも必然的な結果であらう。然し事實は之れに反して神聖觀念は必ずしも集合的意識ではなく、たとひ社會的に喚起されるにしても本質的には單なる個人意識として存在し得るものであるから、従つて宗教は必然的に社會團體と

なることを要しないのである。デュルケイムは其宗教の定義に於て宗教が神聖なる事物に關する信念や行事であることを明かにした後に、又それが廣義の教會といふ道德的社會に統一せらるべきことを附加へ、更に其教會の觀念が宗教をして集合的現象たらしむる爲めに重要な意義を有することを説いて居るが、これは却てかゝる社會的組織が宗教に取つては第二次的な要素であることを認めるものであつて、積極的にそれが宗教の本質的要素であることは證明されて居ない。要するに多くの宗教が社會的に表現し、集合的協同的に營まれて、そこに何等かの社會團體を形くることは事實であるが、しかもそれは其信念や行事が宗教的であることに何等本質的の關係を有しないのであつて、たとひそれがかゝる社會的表現を取らないでも、そこに完全なる宗教が存在し得べく、又それが個人的非協同的に行はれ社會的組織を成さないが爲めに宗教であり得ないといふ理由はないのである。故にマレットの如きも宗教が集合的意識の現象であり、社會其物の一機能であることを主張しつゝ、尙且つ宗教を以て直に社會團體や社會的其物と見做すことには反對して居る<sup>(S. P. 152)</sup>。

然し又社會的協同や團體的組織を成すと否とに關らず、要するに個人を主體として營まれる宗教の外に、別にある社會團體が其自身の一機能として營み、社會が主體となつて意識し實行



する所の宗教が存在することは拒まれない。デュルケイムは特にトテミズムを以て吾人の知る限りの最も單純なる宗教であるとし、之を説明することに依て一切の宗教の性質を決定し得べしと考へ、其結果は一般に宗教は社會生活の最も重要な一方面であつて、社會が其自身の感情を發表し、其自身の意志を實行する手段であると見做して居るが(2, 236-237)、同様にヤンントもトテミズムの宗教を擧げて、一般に宗教は、社會其自身の一機能であると云つて居る(8, pp. 139-161)、更にキングによると、宗教的生活は社會的生活の一方面であり、宗教的觀念や行爲は社會團體の活動の一部分であつて、宗教的行事は特殊の目的を有する社會の習慣に過ぎないと云ふのであるが(6, pp. 1)、要するに之等は如上の社會其自身の宗教を以て正當なる宗教又は宗教の主要なる形態と考へ、之れに依て一般的に凡ての宗教現象を説明せんとするものである。それで若し論者の考へる如く凡ての宗教が社會團體の機能の一部分であり、社會其自身の活動の一部分だとすれば、宗教の主體は社會團體其物であるから、宗教には概念上からも社會團體の存在が必然的な條件であることは云ふまでもない。然るに此社會の宗教と相並んで個人の宗教が存在することは事實上否定し難いのみならず、之を以て社會的宗教の一部分又は一變態として看過することは出来ない。且つたとひそれが社會的起源を有し、協同的に營まれることはあつても、

それは社會其自身の宗教とは全然別物である。故にたとひ原始的生活に於てかゝる社會の宗教が如何に重要な地位を占めて居るにもせよ、他の個人的宗教の存在を無視して、そのみを以て一切の宗教現象を説明し去ることは其當を得ない。従つて此點から宗教的活動の主體が社會であり、又社會的組織や教會團體が宗教の必須的條件であることを一般的に論證することは出来ないのである。

## 六

かくして宗教が常に社會的集合的現象であることは、何れの點から見ても認容し難いのである。若し論者の主張する如く宗教的觀念が必然に社會的意識であり、宗教的行事が常に公共的儀禮であり、又社會的組織や教會團體が宗教活動の必須的要素であると云ふ條件の少くとも一つが是認されるならば、一般に宗教が正當なる意味に於ての社會現象であることも亦之を許さなければならぬが、しかも上述の如く宗教が社會的であることの前提としての是等の條件は、何れも或る一部分の宗教についてのみ主張し得るに過ぎないのであつて、普遍的に一切の宗教に通じて之を認むることは困難なのである。要するに宗教の社會的見解は特に社會的なる宗教

若くは社會其自身の活動としての宗教のみを以て、宗教の全體又は少くとも其常態的なものと見做し、其他の種々なる宗教現象をば之によつて説き消さんとするものである。

かくの如く宗教をば直に一つの社會的組織と考へ、特に社會的公共的な宗教のみを以て眞に宗教であるとするやうな思想は、基督教ことにカトリック教會に於ける傳承的觀念であつて、彼の宗教社會學者等の主張は直接間接に此觀念の影響を受けたものと考へられる。即ち基督教神學の興る初期の時代に於て宗教なる語は主として或る信念教義の社會的系統を意味して居たので、爾來かゝる宗教觀念は現今に至るまでひろく行はれて居る。此點に於て宗教の社會的見解は一概に之を不當として排斥することも出来ないのである。然しながら若し單に之を語義の上から論ずるならば、宗教といふ語は一方でかゝる社會的系統を云ひ表はすと同時に、又個人的の信念や行事をも意味する場合があつたので、年代的にはむしろ後者の方が原本的のものであつたことを認めなければならぬ。即ち吾人が社會的宗教と相並んで個人的宗教の存在を主張し論理的にはむしろ之を以て基本的のものと認めんとする理由の一つはこゝに存するのである。

宗教なる語の語源に關しては古來二三の古典的解釋が行はれて居るが、何れも未だ言語學的に價值ある説明とは考へられない。加之所謂語源的分析は必ずしも實際的語義を明かにする所

以ではなく、時と處によつて變化する幾多の語義は到底之れに依つて知ることが出来ないのである。かゝる理由からフアウラーは第三回萬國宗教史大會に公けにした論文に於て、直接羅甸文學に現はれた宗教の語義の變遷を精細に考究して居るのであるが (p. 116)、其結果によると宗教なる語が上代からして、一の社會的系統としての宗教と、個人的經驗又は行爲としての宗教と、種々なる意味に解せられて居たことは明かである。

フアウラーによる羅甸の文献に現はれた *religio* と云ふ語の最も原始的な意味は、一般に人が不思議不可解な所謂超自然的事物に對した時の畏怖、恐怖、不安、疑惑等の感其物をいふのであつて、國家的儀禮とか祭法等に關する専門的な術語ではない。従つて此意味の *religio* は *Sacrum* とはむしろ反對であつて、かゝる用法は後の時代まで多く世俗の間に行はれ、不安な外國の土地や怖ろしい疫病は皆 *religionis capax* と云はれた。然し此場合 *religio* は其等の事物の有する神秘的力用を意味するのではなく、其等の事物に對して起る人間の畏怖不安等の感情を云ふのであるから、形容詞としての *religiosus* も其對象たる事物よりは多く人間に關して用ひられ、不安を感せる、畏怖を懐けるなどの意味であつた。要するに *religio* の最初の意味はかゝる畏怖や不安の感其物であつて、稍後の羅甸文學に於て、それが敬虔 *pietas* と同義に用ひられたのも

之れに基くのである。然し又 *religio* の此原始的意義は轉訛して、時としてかゝる畏怖不安を惹起し、又その感情の對象となるべき超自然的神秘的事物其自身を意味したが、更に他方に於てはかゝる感情の外的表現として、神秘的な事物に對する人間の態度行爲即ち崇拜や祭祀を意味するやうになつた。而して此崇拜の儀禮としての *religio* が文献の上に著しく現はれたのは、シセロ以後であつて、シセロも最初は之を唯超自然的の事物の意に用ひて居たが、後には専ら之を *cultus, caerimonia* と同義に用ひたのである。唯ルクレシウスや其他の人々は一般に之を崇拜儀禮と解して居たに對して、シセロは特に之を國家的傳承に基く適法なる儀式の意味に制限して他の *superstitio* と區別したのであつて、彼の有名な語源的解釋は畢竟この特殊的意義に結び付けんとしたものに外ならない。

然るに第二世紀になつて當時羅馬に行はれた種々の宗教教派の間に其信仰教義の論争が漸々盛になり、其結果は *religio* なる語の意味にも重要な一變化が生じた。即ち *religio* は單に個人的經驗としての畏怖の感情や崇拜祭祀の儀禮よりも、むしろ之を團體的組織的に考察した一定の信仰教義又は儀禮の系統其物を意味するやうになつた。當時の基督教徒が他を *religio deorum* などに對して自ら *religio Dei* と稱し、又 *nostra religio, vera religio* 等の語を用ひ

たのは即ち此意味に於てしたのであつて、かゝる用法はラクタンチウス、アルノピウス、テルツリアン等に屢々現はれて居る。固よりかゝる意味の *Religio* は直ちに教會教團其物を指すよりは、むしろ其教義や行法の系統を主眼として居ること勿論であるが、然しとにかくこゝに *Religio* の個人的でない社會的の意味が發生したことは注意しなければならぬ。而して終に中世紀に入つてそれは更に世間的 (*secularis*) と相對し、世俗と離れた出世間的な生活特に修道院生活の意味をすら有するに至つたのである。

以上の如きファウラーの記述から考へると、古來宗教の語義には二の重要な區別が存すること明かであつて、一は個人的經驗又は行爲としての畏怖や崇拜を云ひ、一は社會的組織としての教義系統又は教團を指すのである。而して前者は後者に比して原始的本源的の意味であつて後者はむしろそれから派生し轉訛した新意義ではあるが、然し近代の國語に於ける用法としてはむしろ後者の方が大なる勢力を有つて居ることもある。それで彼の宗教の社會的見解は大體上宗教をば主として後者の意味に解するより起つたものである事は否定し得ないのであつて、此意味の宗教觀念はデュルケイムの宗教の定義に於て最も明瞭に現はれて居る。故にデュルケイムが宗教の中心の本質として提唱する神聖觀念なるものは、ファウラーによると國教上の法律

や權威に關するものであつて、人間の自然的感情としての *religio* とはむしろ反對的のものである。殊に彼が神聖觀念の特質をば凡俗的 (*profane*) との分離に在りとするが如きは、世間的 (*secularis*) と相對立した *religio* の中世的意義を其儘演繹して居るかの如き觀がある。蓋し宗教といふ語をかゝるの意味に理解するのは基督教としては上世以來正統的な觀念であつて、従つて舊教國の人々がかゝる宗教觀念を基礎とするのは當然のことであらう。

## 七

之を要するに宗教の社會的見解が基く所の宗教觀念は、或る教義の系統や教團を以て宗教なりとする宗教の古典的意義の一つに由來するのであるが、之に對して宗教の個人的見解は、偶然ではあるが、宗教の他の一つの語源的意義に該當するのであつて、その意義が前者よりも一層原始的根本的であるだけ、單に語義の上から云へばより多く正常であり、少くとも前者の見解と相對立して主張し得べき餘地を有つて居るのである。何となれば上述の如き宗教の二種の古典的意義は現今に於ても尙相並んで行はれて居るのであつて、今日でも宗教といふ語はそれが社會的に或る教派や教義の系統を指す場合と、又各個人の信念經驗若くは行爲其物を意味する

場合とある。例へば佛教は印度に起つた宗教であるとか、土耳其の宗教は回教であるといふ時には、その宗教とは佛教回教といふが如き特殊の宗教系統若くは教派を意味し、一の社會現象としての教義系統や又教團其物を云ふのである。之れに對して往々基督の宗教といふ場合に、それが基督の稱へた宗教々説や又基督の創設した宗教々團をいふのではなく、基督個人の宗教的經驗や信念を指すことがある。同様にして何某の宗教といふ時にも、其人が何れの宗派に屬し、その信仰が如何なる宗教系統に存するかと云ふよりは、むしろ何某自身の宗教的經驗や行爲を問はんとすることが多いのである。

然し若し單に語源論や語義の上から云ふならば、宗教の個人的見解は其社會的見解よりも比較的原始的な語義に近いと云ふのみであつて、兩者は共に其存立の理由を認めらるべく、必ずしも一を是とし他を非として排斥し去ることは出来ない。故に吾人は社會的見解に對して個人的見解の正當なる所以を以て主張するには、事實上凡ての宗教が必ずしも社會的現象として現はれず、そこに幾多の個人的宗教の存在すること、又概念上宗教は個人的經驗として其宗教としての必然的本質に何等缺くる所なきのみならず、各個人の經驗又は活動としての宗教がむしろ特殊の宗教系統即ち社會現象としての宗教の基礎であり本質であることを證明しなければなら



らぬのである。それで之等の要點は上の宗教社會論に對する論評に於て畧々之を明かにし得たと信するが、唯最後に宗教は事實上大部分社會現象として現はれるに拘はらず、之を分析的に考察する時にはむしろ個人的宗教が其基礎であり、社會的宗教は個人的宗教の複合現象である所以を少しく補足しなければならぬ。

デュルケイムは所謂個人的宗教は社會的宗教の一部分若くは一方面であつて、其自身完全に宗教ではないと考へて居る (op. cit.)。蓋しかくの如き斷片的從屬的な個人的な宗教も事實上少くないであらう。然し吾人を以て見ればその所謂社會的宗教なるものは、單一なる宗教といふよりは、各個人に於て完全に一の宗教を成して居るものゝ複合體であつて、其自身宗教の單位とは云はれないのである。何となれば宗教が社會的に現はれるのは、人間の一般的生活本能又は傾向に基くのであつて、それは特に宗教に固有な避け難い形式ではない。換言すれば宗教はすでに個人に於ける信念、經驗として其のみで完全に宗教たるべき要件を具備し得るのであつて、それが社會的に結合されるのは宗教として特有な又必然的な條件ではなく、むしろ附加的偶然的な表現である。デュルケイムの如きは從來の教會に傳承的な宗教概念を出立點とし、且つ凡ての事物の社會的方面を故らに偏重せんとする社會學者特有の傾向を以て、本來社會的權威の

感と密接に關係して居る神聖觀念を宗教の中心的要素と認め、殊に社會的宗教の特例とも云ふべきトテミズムの宗教を中心として考察した結果、遂に宗教の社會的表現を其必然的要素と見做し、社會的宗教を以て宗教の單位若くは其常態的なものと考ふるに至つたのであるが、若し更に溯つて之等社會的宗教の成立する所以を精細に考察するならば、終にはそれが個人的宗教の社會的結合又は表現であることは、容易に想到し得べき事實である。固よりデュルケイムは個人的トテミズムを以て民族的トテミズムの原形とするフレーザーやヒル・タウトの説を破して、民族的トテミズムが個人的トテミズムから出たものでないことを説明して居るが、然しその個人的トテミズムよりも民族的トテミズムの方が、根本的のものであるといふ積極的主張に至つては甚だ薄弱である (Dobson)。加之其歴史的起源はとにかく民族的トテミズムの外に個人的トテミズムがあつて、事實上一の宗教を成して居ることは彼自身も認めて居るのであるから、此點に於て一般に宗教を社會的集合的現象だとする主張は自ら破られるのである。故に若し之を歴史的變化又は先後の問題としないで、専ら論理的に考察するならば、むしろ個人的ものから社會的のものを説明するのが、當然の順序であつて、それはデュルケイムの云ふ如く必ずしも唯單純化の要求のみに基くのではなく、又社會的影響や集團的心理の理法に對して適當なる考

慮を加へるならば、決して社會的表現に特有な變化を看過し又は誤解する憂はないのである。

それで個人的立脚地から宗教を考察するには、必ずしもヲリスやゴールデンワイザーの如く預言者や教祖の宗教を擧げ、又エツプの如く近代の個人的宗教を本位として觀察するには限らない。むしろ社會的傾向の著しい多くの原始的宗教を考察してもいゝのであるが、唯其社會的團結や組織をば其儘不可分の一の宗教とし、之を宗教の單位として認めるよりも、更らに其成立の原理に溯つて、それが理論上個人的宗教の結合であり、社會的表現であることを明かにするならば、此方が遙かに徹底した説明であり、學的に價値あることは疑はれないのである。

即ち此見地からすれば宗教は個人の經驗や行爲のみに於ても完全に宗教であり、又それが宗教の單位でなければならぬのであるが、しかも同時に其個人的宗教は人性本有の社交性と實際に發展せる社會的生活の影響に依つて、一般的には社會的協同組織を生ずべく、そこに一の社會的宗教を成すに至るのである。而して此個人的宗教の社會的結合には各個人の有する宗教的信念、慾望、對象、行法等の先天的類似及び其相互的認識と、人間の本能的な集合の慾求及び外部的条件による協同の必要とが原因となるのであつて、その類似慾求必要の大小強弱により種々なる程度及び形式の宗教的社會團體が發生するのである。而して其團體組織は民族的社

會組織が其儘宗教的團結となるにしても、又別に特殊の宗教的團體を成すにしても、要するにそれは廣義の所謂教會となるのであつて、茲に個人的宗教の複合現象としての社會的宗教が成立するのである。

かくして吾人は歴史的問題としてよりは、むしろ理論的意義に於て、所謂社會的宗教の成立を個人的宗教よりして説明せんとするのであるが、唯そこに宗教の社會的表現の一形式として社會其自身が主體となつて營むところの社會の宗教の存在することを忘れてはならない。即ち上に述べたやうな宗教の社會的表現は如何に各個人の信念行法の類似が密接であり、其統一團結が強固であつて、或は部族、國家、地方等の社會團體が擧つて同一の宗教に歸し、或はそれが爲めに教會宗派等の特殊的團體を形くるにしても、畢竟するにそれは個人的宗教の協同であつて、各個人が自己の理想慾望を動機とする宗教的活動が、其類似と必要に基いて社會的に結合されたものに過ぎない。然るに之に反して嚴密なる意味の社會的宗教即ち社會の宗教と云ふべきものは、單に個人の宗教の集合や協同的組織ではなく、一の社會團體が其自身の利害を動機として、全體の名に於て行ふ所の宗教的活動を云ふのである。即ちかのトテムズの宗教や國家の安寧を祈る國家儀禮などがそれであつて、それは例令へば佛教々團や基督教々會に於ける

が如き、そこに社會的協同的組織があり、又集團的の修行や聯合祈禱を爲しても、結局それが個人の救濟解脫を出立點として居る個人的宗教の聯合協同に過ぎないのとは大に趣を異にして居る。それで此狹義の社會的宗教即ち社會其自身が主體となつて居る宗教が如何にして發生するかは、別に之を詳論しなければならぬが、とにかく此種の宗教は直に之を個人的宗教の社會的結合と見做すことは出来ないのであつて、彼の宗教社會論者が個人的見解の徹底せざる所以を批難する時には、往々かゝる社會的宗教の事實が其論據となるのである。

然しながら既に繰返した如く、かゝる社會的宗教は事實の上より見て決して人類宗教現象の大部分を占めては居ないのみならず、又或る意味に於てそれは個人的宗教を基礎として説明し得るものである。現今多くの社會學者が社會の有機的構造や機能の説明をば個人生活の比論を以てする如く、社會の宗教的機能は、之を個人の宗教的生活の比論に依て説明し得るのであつて、此點は却つて個人的宗教の社會的協同を説明するよりも簡單であるかも知れない。例へば個人の争闘に對して國家の戦争がある如く、又個人相互の道德的關係を以て國際的道德の理法を類推し得る如く、社會の宗教的活動は多少の社會學的考慮を加ふれば、大體上個人の宗教活動の原理を以て説明し得るのであつて、其間特に宗教として別個の原理を挿入することを要しな

いのである。

かゝる理由に依つて吾人は社會的宗教を單位として一切の宗教現象を説明するよりも、先づ個人的宗教を基本として、其種々なる社會的表現を説明するの至當なることを信せざるを得ない。ユリスの語を借りて云へば、個人をば單に社會の一要素と見るよりも、之を以て一の自己完全體 (self-complete entity) と認め、社會をば更に其複合せる自己完全體と見做した方が適當である (10. pp.)。もとより一の客觀的實體として、社會と個人と其孰れが基本的の存在であるかは、容易に斷言し得られない、即ち社會が一の有機的個體であつて、個人はその一部分又は要素であるか、將又個人の方が基礎的個體であつて、社會は其複合的現象又は協同的組織と見るべきものであるかは、之を経験的立場から根本的に決定すること困難であらう。然し今之を單に宗教現象のみについて見るならば。宗教は何よりも先づ個人の慾望に基く活動であり、各人各個の救済を求めると云ふことが出來やう (Mc Cumbs, *The Psychology of Religious Sect*, p. 33 etc.)。而してそれは近代人のみならず、原始的宗教に於ても認め得るのであるから、従つて少くとも宗教上には社會よりも個人の方を基礎的單位と見做すことは強ち不當ではあるまい、コーは原始的宗教的集團や社會を宗教的個人の集合と見ることは、正しく事實に反對するものであつて、實際に於て宗教

的個人なるものは、遙か後の時代に、宗教的集團から發展したものに外ならないと云つて居るが (*The Psychology of Religion*, p. 76)、然しそれは唯歴史的事實に就いて云ふのであつて、之を論理的立場から見れば、ユー自身も説明して居るやうに、むしろ個人の宗教的經驗を基礎としなければならぬ。かくして宗教現象の説明は其自身完全なる個人的宗教を一般的單位として普通に所謂社會的集合的宗教をば其複合的表現として社會學的原理より之を説明し、更に社會其自身の宗教をば個人的宗教の比論によつて社會心理學的に考察しなければならぬ。即ちかゝる見地に立つことに依つて始めて、原始的な宗教も後代の發達した宗教も、凡てが周到に且つ適當に其本質と原理とを證明されるであらう。(完)

1. Ames, *Psychology of Religious Experience*. 1910.
2. Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*. 1912
3. Fowler, *The Latin History of the word 'religio'*, *Transactions of the 3rd. International Congress for the History of Religions*. vol. II pp. 169-175
4. Jerom, *Introduction to the History of Religion*. 1898
5. ,, *Introduction to the Comparative Religion*. 1905.

6. King, The Development of Religion. 1910.
7. Goldenweiser, Religion and Society, (Journal of Phil. Psp. & Scientific Method, vol. 124, 1917, pp. 113—124.)
8. Marett, The Threshold of Religion. 1909.
9. Hubert et Mauss, Mélanges d'histoire des religions. 1909.
10. Wallis, Durkheim's View of Religion. (Journal of Religious Psychology, vol. 7, no. 2, pp. 252-267)
11. Webb, (Group) Theories of Religion and the Religion of the Individual 1916.



## 我國初期の佛像より見たる當時の信仰

津 田 敬 武

### 一 佛教の渡來

我が古代史の權威である書紀によると、佛教は欽明天皇の十三年に始めて我國へ輸入せられたのである。佛教渡來の年代に就いては古來異説があつて、必ずしも欽明天皇十三年に佛教が始めて我國に傳へられたといふ事は、正確なる記事として信せられて居ない。

一宗教が他國より傳へらるゝ場合は、先づ個人的に來るが普通であるから、後世に及んで其始めて傳へられた年月日を知らんとするのは寧ろ不可能のことである。然し古來存する記録と傳説のある以上、是等に就いて十分に研究するの要あるは勿論のことである。我佛教の渡來に關しても古來幾多の記録傳説があるのである。欽明天皇十三年以前に佛教の傳へられたことを

語るものは扶桑略記、水鏡、元亨釋書、聖德法王帝說等がある。即ち扶桑略記第三にいふ。

延暦寺僧禪岑記云。第二十七代繼體天皇即位十六年壬寅。大唐漢人案部村主司馬達止。

此年春二月入朝。即結草堂於大和國高市郡坂田原。安置本尊。歸侍禮拜。舉世皆云。是

大唐神之出緣起。隱者見此文。欽明天皇以前唐人持來佛像。然而非流布也。

扶桑略記は僧皇圓の著作する所で、皇圓の寂年は不詳なるが、鎌倉初期比叡山の學僧で、功德院に住し、非門下に源空、法然上人があつた。延暦寺の僧禪岑は不幸にして其傳を知らず。皇圓記していふ、この記事は日吉山藥恒法師の法華驗記に延暦寺僧禪岑の記事を引用せるものによると。法華驗記の今日傳つて居ないのは頗る遺憾である。

右扶桑略記載する所の文中にいへる司馬達止とは如何なる人であるか。奈良朝以前の著作である上宮聖德法王帝說によると、彼は佛工鞍作止利の祖父である。止利は推古朝に於て最も著はれたる佛師で、彼の有名なる所謂止利式佛像の作者である。而して帝說には達とあつて達止とは記せず。又敏達紀にある如く達等ともないのである。狩谷望之は其證注に等の字を加へ、平子尙氏は更に其補校に於て、等の字は單に其音韻の關係上稱し容からしめたる習慣に過ぎずと解釋して居る。吾人も帝說を正しきものと信じ、司馬達と呼ぶ。此司馬達は何れの國の人であ

るか。扶桑略記には大唐漢人とあり。又栗田寛著新撰姓氏錄考證卷之十九には、坂上系圖に引ける姓氏錄によつて本文の闕漏を補ひ、司馬達クラツクリノスケリの一族鞍作村主カサヅクリを坂上宿禰の後として居る。坂上大宿禰は後漢ノ靈帝ノ男延王ユエ之後である。之によつて考ふるに司馬達は漢人であらう。元亨釋書には彼を南梁の人といつて居る。其典據は確かでないが、彼の漢族たるを示す點に於ては同一であらう。さて當時支那は南北朝蕭梁の代で、佛法頗る盛ん、造像の漸く興らんとする時である。斯の如き時代に佛像の我國に傳へられたことは決して怪むに足らない。次に司馬達の草堂を結んだ所といふ坂田原は、我佛教發祥の地たる飛鳥即ち高市郡高市村字坂田なる坂田寺址の邊であらう。さて扶桑略記に繼體天皇十六年に司馬達が佛教を傳へたといふ記事は信すべきもので、水鏡、元亨釋書ともに同一の事實を傳へて居る。

比叡山に傳はれる叡岳要記には顯宗天皇の三年已に志賀で比丘の形像を塑造したとあるが、叡岳要記其物が、頗る疑ふべき記録であるから信すべからざる説である。

其後欽明天皇三年十月十三日百濟國から阿彌陀三尊が浪に浮んで攝津難波津に到着したといひ(一代要記)、或は又欽明天皇七年に悉駄太子の木像の繪、並に漢の佛具が日本に渡りそめたといふ

(水鏡)。此等の古傳について一々考證詮索するは本編の目的でないから略する。

欽明天皇の御宇十三年壬申百濟國聖王明禮其使者西部姬氏達卒怒喇斯致契等を遣し、釋迦牟尼佛の金銅像一軀、幡蓋經論若干を貢獻した。これ佛教が正々堂々、我國へ渡來したる始めて、書紀及び其後の書冊皆此事實を記載して居る。然るに獨り法王帝説には

志癸島天皇御世。戊午年十月十二日。百濟國主明王始奉度佛像經教并僧等。敕授蘇我稻目

宿禰大臣。令興隆也。

とある。帝説は奈良朝以前の古傳で、最も信賴するに足る。今の學者は書紀に所謂欽明天皇十三年佛教渡來の一件を、正しく戊午の年に起つた事件と信じて居る。書紀の繼體天皇崩御の歲次には錯誤ありて、同天皇の二十五年即ち繼體天皇崩御の年(亥)は其實宣化天皇崩御の年で、同年に欽明天皇立も給ひたれば、戊午の年に於ける佛教の渡來は、即ち欽明天皇の即位八年に相當する。かくて佛教は皇室に於て崇拜せらるべき因縁を作つたのであるが、物部氏の反抗によつて大なる迫害を受けたのであつた。然し其後間もなく聖德太子の物部守屋を討伐し給ひてより佛教漸く順境に向ひ、茲に其根底を得たのである。

戊午の年佛教渡來以後同天皇の御宇に於て、百濟僧曇慧等九名の來るあり(紀傳)、或は又吳人も佛像樂器等を齎したといふ(姓氏錄)。又敏達天皇の御宇には百濟より更に佛像經卷僧を貢獻し、

或は造佛工等も來た。又新羅國からも佛像を獻上したといふ(紀、扶、釋)。

上擧の古傳によつて考ふるに、我が佛教は主として百濟から傳へられたことが知られるのである、故に吾人は百濟の佛教について少しく研究するの必要がある。

抑朝鮮半島に佛教の傳來したのは、高句麗の小獸林王即位二年(東晉簡文帝咸安二年、西曆三七二年)秦王符堅が王使及び浮屠順道を遣はして佛像經論を齎らしたのが、文獻に現はれたる始めである。百濟の佛教はこれより十二年を経て、東晉太元九年(西曆三八四年)に傳へられたのである。

晉大元九年九月胡僧摩羅難陀。自晉至百濟。王迎致宮內禮敬焉。百濟佛法始此。

(三國史記百濟本紀)

是れ即ち佛教始めて百濟の王室に傳へられた始めである。次で翌年春二月、百濟は漢山に佛寺を創建し、僧十人を度したといふ。又梁大同七年(西曆五一一年)即ち我欽明天皇の二年に、百濟は其使者を梁に遣はして毛詩博士、涅槃經義、工匠畫師等を請ひ求めたことが東國通鑑に記載されて居る。かくて百濟の佛法は、聖王の時代に至つて已に内地に弘通せられ、聖王は殊に厚く佛法に歸依したるもの、如く思はる。而して當時半島の形勢は高句麗、新羅、百濟、鼎立して相互に攻讐を事とした時である。此間に處して百濟は外寇の防禦に力め、他の一面に於ては遠く我

國並に支那に固く結ばんとしたのである。即ち梁に貢を送ること三回に及んで居る。又我國史を按ずるに、この間我國に朝貢したること頗る頻々、其文物技藝の輸送をこれ事として我が意を迎ふるに汲々たる有様であつた。こは我國史に歴々徴證のあることである。佛像經卷等も斯の如き事情のもとに貢獻せられたのである。彼百濟の聖王は國家多事の際に丈六佛を造つて、我天皇の爲めに勝善の徳を祈願したといふ。即ち欽明天皇の六年九月、中部護德菩提等を任那に遣はして、日本府の臣、及び諸の旱岐に吳財を贈つた共同じ月に丈六佛像を造つて、左の如き願文を製作したことが書紀に記してある。

蓋聞<sup>一</sup>造丈六佛<sup>二</sup>功德甚大。今敬造<sup>三</sup>。以此功德<sup>四</sup>願天皇獲勝善之徳<sup>五</sup>。天皇所用<sup>六</sup>彌移居國俱蒙福<sup>七</sup>。  
 又願普天之下一切衆生皆蒙解脱<sup>八</sup>故遣之矣。

斯の如く百濟の聖王は厚く佛教を信仰すると同時に、西は東晋に通じ、東は我に交りつつ佛教を我に傳へたのである。

さて吾人は彌々本論に入り、斯の如き事情の下に我國に輸入せられ、或は又我國にて製作せられた佛像其物の研究によつて、當時の信仰を考覈せんとするのである。されば當時の佛像を仔細に調査するを以て、本論の基礎的研究とせねばならぬ。當時の佛像は果して如何なる形式

のものであつたか。先づ之を定めて、而して後に我國初期の佛像に如何なるものがあるかを知るの必要がある。

## 二 初期佛像の三様式

我國初期の佛像として何人も異論なきは、推古天皇十五年の銘ある法隆寺金堂の薬師佛、及び同金堂の推古天皇三十一年の銘ある釋迦三尊像である。後者は其銘文によつて止利佛師の作たることの判然たるものである。前者も其形式後者と全然同一であるが故に、吾人は同手の作たるを疑はないのである。さて此止利式を以て我國初期佛像の一樣式と認めるのである。今其如來形と菩薩形とについて特徴を見るに、如來形の面貌は其輪廓長方形に近く、口は大にして、鼻は肥大、眼は椎實狀である。一見甚だ神嚴の表情に乏しい。脇侍、即ち菩薩の面貌も本尊如來の相貌と同一である。次に如來の袈裟は兩肩にかかり、胸を楕圓形に開き、其中に左の上隅から斜に下着の襟が現はれて居る。臺座は裳を以て覆はれ、其殘積は整然として相重て居る。其光背は三尊の場合には、形甚大く、蓮瓣形の衝立の如く、臺座にとり付けられて兩脇侍の背後に及んで居る。次は蓮瓣形で首背にのみ翳されてある。然し止利式の如來形は、三尊佛が多

く、其光背も大なるものが多い。而して光背に施されたる彫刻は、本尊の首背の中心に圓形の花紋がある。其外周に唐草の模様帯があつて、其又外に火焰がある。火焰の中には往々化佛がある。斯の如きは佛像光背に通用のものであるが、止利式佛像に於ては、其火焰は唐草の蔓の如く、全く形式的で模様化して居る。次に止利式菩薩形の遺物は皆立像である。其兩肩にかかつて居る垂髮は、斷面が方形の棍狀となり、末端が反轉して腕手狀をして居る。其殘積の整然たる所は如來像に同じであるが、衣襖天衣の外端が兩側にて宛ら魚鱗の如く幾段にもなつて長く垂れ、且つ其最下部にて廣く開いて蓮座に達して居る。之を要するに止利式佛像の形式は、既に囚襲の典型に囚はれて居るものと云はなければならぬ。支那北魏の佛像と所謂止利式佛像とを比較するならば、一見何人も直ちに止利式佛像の北魏より出たることを知るのである。

次に當時の佛像に健陀羅式のものがある。今其菩薩形について特徴を見るに、上半體は裸體で、珠鬘天衣をかけて居る。珠鬘天衣ともに頗る寫實的で、殊に天衣の如きは肩よりかかり、前膝にたるみを見せ、更に腕に掛け上げたるあり、單に兩腕にかかつて居るものでも其曲折如何にも流麗である。其寶冠は花紋を以て彫刻の意匠を凝して居る。其面貌の圓滿にして而も一種神々しい表情は、到底止利式諸像の及ぶ所ではない。其光背には精巧なるハニサックル模様



を透彫にしたるもの多く、中心に丸形花紋、次に唐草の裝飾帶、最後に火焰のあるは止利式と同様であるが、其火焰の寫實的なるを始めとし、其他の彫刻一層精緻にして優美である。以上述ぶる如き健陀羅式佛像は、御物金銅四十八體佛中に多く見ることが出来るのである。又朝鮮三國時代の佛像にも、金銅の菩薩形で此と全く同式のものがある。現に季王職、又は總督府の博物館等に於て、其標品を見ることが出来る。又支那では龍門の石窟の佛像に同式の彫刻があるのである。吾人の所謂健陀羅式佛像は、六朝及び朝鮮の三國時代を経て輸入せられたもので、其間多少の變化が加へられたこと、思ふ。支那に於ても此健陀羅式は、吾人の所謂止利式佛像の後に輸入せられたものと思ふ。

最後に第三の様式としては、北魏式に稍健陀羅式の加味せられたるものがある。此式を假に健魏式と呼ぶことにする。余は其代表的遺品として、御物四十八體佛中の辛亥の銘ある觀音の立像を舉げざるを得ない。此像高一尺二寸一分、開敷蓮上に立ち、臺座は方形で全佛體と同一型中に於て鑄造せられて居る。銘は臺座の上縁及び右側に横書して彫刻せられて居る。顔面の輪廓は殆ど長方形であるが、下部に少しく丸味を呈して居る。眼は細く開き、鼻は高く、其相貌は天平時代の佛像の如く婉麗ではないが、眉間に一種崇高なる表情がある。之に反し止利式

佛像には稍卑俗なる點がある。次に寶冠は三角形で、中央に彌陀の立像が線彫されてある。寶冠の兩端には垂帶がある。又兩肩には垂髮がある。其形は眞髮の趣があつて其端は波狀をして居る。光背は寶珠形で其火焰は稍模様化して居るが、止利式光背の如く形式に流れて居ない。此觀音像の印相は、左の手に寶珠を安じて之を胸前に持し、右手は其上を覆うて居る。即ち兩手を以て寶珠を擁して居るのである。

我國初期の佛像の形式は上述の北魏式、健陀羅式及び健魏式の三様式を以て悉く包容し得ることと思ふ。此等の様式の前後に就いては、最初に輸入せられたる型式は北魏式で、其他の様式は之に次で輸入せられたものと思ふのである。而して此等三様式は隋唐の形式が輸入せらるる以前に於て、我國に傳へられたものである。吾人は此等の形式に屬する佛像の研究によつて我國初期の佛教信仰を考究せんとするのである。

### 三 藥師如來像

既に一言したる法隆寺金堂の藥師如來の座像は、其印相全く推古天皇三十一年在銘の釋迦像と同一である。唯其光背の銘文によつて、藥師として造られ、且つ禮拜せられたるものなるを

知るのである。其形相に於ては釋迦と藥師の區別の何邊に存するかを知らないのである。今其銘文を擧げて藥師佛に對する信仰の一端を見やう。

池邊大宮治天下天皇大御身勞賜時歲次丙午年召於大王天皇與太子而誓願賜我大御病太平  
オホトイマヤシニニ  
 オホトイマヤシニニ  
 欲坐、故將造寺藥師像作仕奉詔然當時崩賜造不堪者、小治田大宮治天下大王天皇及東宮聖王  
 大命受賜而歲次丁卯年仕奉。

池邊大宮治天下天皇は用明天皇。歲次丙午年は用明天皇元年。大王天皇及び小治田大宮治天下天皇は推古天皇。太子及び東宮聖王は聖德太子。歲次丁卯は推古天皇十五年である。さて此銘文によつて此藥師佛造像の動機は、用明天皇大病に罹り給ひて、その平癒を祈らせられたるにある。而して天皇の此御願は、崩御の後推古天皇十五年に至り、推古天皇及び聖德太子によつて始めて達せられたのである。此銘文に於て最も注意すべき點は、此種の銘文中最古のものであり、且つ和文流に書かれて居ること、更に重要なは、佛教的色彩に於て甚だ乏しく、一の佛語だにも織り込まれて居ないことである。

當時の佛像中、他に銘文ある藥師佛の像はないのである。大和法輪寺金堂の本尊藥師如來の像は止利式に屬するものである。其他御物四十八體佛中に藥師と思はるゝ座像立像各二體ある。

右手は説法の印を結び、左手は脇側又は膝上にて物を受けんとするが如き手相をなして居る。内一體は左手を説法印に結び、右手に寶珠様のものを持て居るのである。其様式は大體に於て健魏式である。

#### 四 釋迦如來像

我國に於て確證ある釋迦像の最も古きは、前述の止利佛師作法隆寺金堂釋迦三尊である。其印相は左手を與願印に結び、地水の二指を屈し、右手は施無畏即ち説法の印である。左右の脇侍は藥王、藥上で共に玉を握て居る。光背の裏面に左の銘文が記されてある。

法興元卅一年、歲次辛巳十二月、鬼前大后崩、明年正月廿二日、上宮法皇枕病、弗愈于食王后、仍以勞疾、並着於床、時王后王子等、及與諸臣、深懼愁毒、共相發願、仰依三寶、當造釋像、尺寸玉身、蒙此願力、轉病延壽、安住世間、若是定業、以背世者、往登淨土、早昇妙果、二月廿一日、癸酉王后即世、翌日法皇登遐、癸未年三月中、如願敬造釋迦摩像、并狹侍及莊嚴具、竟乘斯微福、信道知識、現在安隱、出生入死、隨奉三主、紹隆三寶、遂共彼岸、普還六道、法界含識、得脫苦緣、同趣菩提、使司馬鞍首、止利佛師

上造

右の銘文中法興元卅一年は推古天皇二十九年なり。鬼前太后といふは空穗部間人王（カシト）即ち聖德太子の御母君なり。上宮法皇は聖德太子のこと、王后は聖德太子の正妃膳大刀自、癸未年は推古天皇三十一年、三主とは間人王、聖德太子、及び王妃の三方である。されば此銘文は推古天皇二十九年十二月、聖德太子の御母崩御の翌年太子並に妃ともに病の床に臥し給し時、妃及び王子諸臣等相集り深く愁悲し、佛に誓願して此釋迦像を造るに至りし其由來を記したものである。

此銘文に包含されて居る祈願を分析するならば、第一は息災増益の思想である。即ち病を轉じ、壽を延ばし現世に安隱を求むるのである。是れ人間通有の根本的要求である。第二は極樂往生の思想である。即ち若し太子の壽命が定業によつて世を去り給ふならば、速かに淨土に到り極樂の妙果を得給へと祈り、又彼等自身の爲には死しては同じく彼岸に達し、極果の悟りを得んことを祈願して居るのである。已上第一第二の思想は個性的のものであるが、第三は其内容を異にして居る。即ち死して尙現世の主に隨ひ、三寶の興隆に勵まんことを誓つて居る。是れ自他法界平等利益の思想より來るもので、聖德太子が、佛法興隆の爲めに盡粹せられたる其感化の發露してこゝに至つたものといはねばならぬ。

法隆寺の所藏で、目下奈良帝室博物館に陳列してある金銅釋迦三尊（今脇侍の一體を缺く）

は止利式佛像で、其面貌は前述の釋迦像よりは餘程柔和である。印相は前陳の釋迦に同じで、蓮瓣形の光背の背面に左の銘文がある。

戊子年十二月十五日朝風父將其零濟師慧燈爲嗽加大臣誓願敬造釋迦佛像以此願力七世四恩六道四生俱成正覺

戊子は推古天皇三十六年と断定せねばならぬ。月日の次の朝風より慧燈に至る十字は其意甚だ不明であるが、試みに二様の解釋があると思ふ。第一は朝風を地名と見るのである。今尙里人の高市村と坂合村との境に朝風と呼んで居る所がある。又此所より少し南方の稻淵の龍福寺にある天平勝寶三年の銘ある竹野王の碑と稱するもの、銘文中にも朝風の南なる文句がある。

朝風の次の字は、父に相違ないのである。さて朝風の父とは何であらうか。書紀によると蘇我馬子の家は飛鳥河の傍にありしといふ。其居所を朝風と呼で居たならば、朝風の父は馬子である事になる。嗽加大臣はもとより馬子でなければならぬ。次に將其零を將にそれ零んとすと讀む。此解釋によると銘文の意は、推古天皇三十六年十二月十五日馬子の將に失せなんとしたる時、濟師慧燈なる者が、彼大臣の爲に誓願して此釋迦像を造つた事になる。然るに書紀によると、馬子は同天皇三十四年五月に死んで居るが故に、書紀の説と衝突する。故に此解釋を承認

するには、書紀の錯誤を證明せねばならぬ。然しこれは其資料が乏しい故に、第二の解釋が必要となる。此第二の解釋に於ては、朝風文（父を強ひて文を読む）將其零、濟師慧燈をともし人名と解するのである。此解釋によると、朝風父以下の三人が馬子大臣の爲に誓願して、馬子の死後三年目に此像を作つたといふのである。さて此銘文に現れて居る根本思想は、第一の解釋によると轉病延壽の思想が伴つて居るかなれども、全文から見れば何れの解釋をとるも寧ろ生とし生ける者の成佛を祈り、此善行によつて馬子の冥福を祈つたものと思はれる。

御物四十八體佛中に釋迦佛の金銅光背がある。其高八寸三分、幅五寸九分、重量百五十六匁ある。其形式は健陀羅系統に屬するものである。其全形は蓮瓣形で、外周には精巧なる天人及び雲形の彫刻がある。雲中には七體の化佛があつて背面には左の銘文がある。

甲寅年三月二十六日弟子王延孫奉爲現在父母敬造金銅釋迦像一軀願父母乘此功德現身安隱  
生生世世不經三塗遠離八難速生淨土見佛聞法。

甲寅の年は藝術上の見地よりして孝徳天皇白雉五年と定む。王延孫は何人であるか不明。其他は文句平易、意味又明瞭である。即ち佛弟子王延孫なる者が此金銅釋迦像一體を造つて、現在父母の安隱と未來の極樂往生を祈願したのである。此銘文に於て注意すべきは、前陳の銘文

の如く悲むべき境遇に臨んで佛の救を求めたのでなく、平日に當て兩親の現世に於ける平安と未來の淨土往生を祈願したる點にあると思ふ。

其他銘文なき釋迦像は、御物四十八體佛中に止利式の坐像が一體ある。又立像では同御物中に健陀羅式のもの三體ある。

茲に四十八體佛のことに就て、一寸一言して置きたい。昔は金銅佛像四十九體といつたものを、近世誤つて四十八體佛といつて居るのであるが、此等四十九體の佛像は總て一尺餘の小金銅佛で、元來は大和飛鳥の橘寺にあつたものである。然るに同寺荒廢の結果白河院の御宇承暦二年十月八日に悉く其根本寺である法隆寺に遷されたのである。爾來同寺に保管せられて居つたのを明治十一年に同寺から帝室へ獻上になり、今日に至つて居るのである。

## 五 觀音菩薩像

### イ 聖觀音像

初期の佛像中觀音菩薩像で銘文のあるは、御物四十九體佛中に一體あるのみである。第二項に於て健魏式の標品として述べた辛亥の銘ある觀音立像は即ちそれである。其銘文に曰く。



ツチノミヤノ  
辛亥年七月十日記笠評君名大古臣辛丑日崩去辰時故兒在布奈太利古臣又伯在口古臣二人  
シケツレ  
志願

辛亥は其作風から見て、寧ろ孝徳天皇白雉二年となすを以て最も適當であると信ずる。而して此銘文も、佛教の智識なき者の文たるに注意を要するのである。其行文拙劣文意頗る不明であるが、其大意は笠郡君大古臣なる者の歿後、其兒及び伯父等が志願して此像を造つたといふのである。此銘文を書いたのは辛亥の年七月十日であつた。其造像の主意は死者の淨土往生を祈願したものであらう。同じく小佛で此式の觀音像、即ち兩手に珠を握れる立像は、御物四十九體佛中にも尙一體ある。又法隆寺綱封藏金銅觀音菩薩立像も此式に屬するものである。御物四十八體佛中の健陀羅式に屬する佛像中にも、手相の全く同じ觀音像があり、又稍印相を異にし珠を握つた兩手を上下に分解した様な手相の觀音像も二三あるのである。

さて兩手に珠を握つて立てるは抑何觀音であらうか、法隆寺夢殿本尊を救世觀音といふ。其兩手に珠を握れるは即ち一である。法隆寺以來の古寫本古今一陽集に、此夢殿本尊のことを説いていふ。

惣太子所造如意輪之形像不觀及儀範本經之說普天王寺之金、自百濟國所奉送金銅救世觀音、御

足下是如意輪也といふ銘文右之因茲所如傳歟。救世觀音は如意輪なりといふ事此尊を以て知るか。又金玉抄曰く、此講堂の内には正堂之救世觀音(如意輪二臂也)探り造れる立像皆金色等身也。印は左手には寶珠を持ち胸に當て仰け、右手をば其上に覆ふ。梵筭の印に似たり云云。太鏡第一日法花觀音品に曰く、觀音妙智力能救世間苦云々如此文は救世之名通じて觀音にあるか云々。

とあり。よつて兩手に珠を握れる觀音は、如意輪觀音の一形相と見るも誤りはあるまい。

#### □ 水瓶を持つ觀音立像

當時の菩薩には、水瓶を持つて居る觀音像が頗る多い。御物四十八體佛中には七體ある。其他法隆寺殘存佛像中にも頗る多いのである。其様式多くは健陀羅式である。光背には彌陀の化佛がある。水瓶は多くは左手に提げ右手を上げて居る。其上げた右の手は説法の印になつて居るものが多い。或は又右手に水瓶を擎げ、左手は垂れて天衣又は珠鬘の一端を握つて居るものもある。此式の觀音像は現に健陀羅石彫佛の中にも殘存してゐる。其一是、ユースフザイ(Yusuf-suzai)のナットフツ(Natth)寺院で發見せられたもので、左手に水瓶を持ち右手は説法の印を結んで居る。腕釧、肘釧、珠鬘等を身に着け、貴人の如き装をして居るのである。而して高さは

一尺内外のものである。

斯の如き觀音像は後世の所謂聖觀音に相當すべきものであらう。

## 六 彌勒菩薩像

大和法隆寺の中宮寺本尊、或は飛鳥岡寺、或は又山城の廣隆寺等に如意輪觀音といひ傳ふる菩薩像がある。其形相は半跏像で右の肘を膝につき、火風の二指で頬をさへ、左手は膝に安じて掌を伏せて居る。此形相は寺傳には如意輪とあるも恐らくは彌勒菩薩であらう。此形相を備へたる金銅小佛像は、御物四十九體佛中に七體ある。其形式は止利式の所もあるが、主として健陀羅式である。而して御物中の一體の臺座には左の銘文がある。

歲次丙寅年正月生十八日記高屋大夫爲分韓婦夫人名阿麻古願南无頂禮作奏也

丙寅の年は、藝術上の見地よりして、天智天皇の五年と推定するを以て寧ろ穩當であると思ふ。此銘文稍讀下し難い點もあるが、要は高屋大夫が、其夫人阿麻古の願の爲に此像を作つたといふのである。正月生十八日とあるは、此銘文中最も注意を要すべき點であるが、正月(正月は三日の異名であるといふ説もある)に生れて十八日に此銘を記すといふのは、何人が正月に生れたのであるか。勿論

大夫、又は其夫人が生れたことをいふのではない。さらば阿麻古夫人の分娩をいつたのではあるまいか。果して然らば、此銘文は阿麻古夫人の安産祈願の爲めに造られたものである。兎に角生の字は死の反對である。即ち死の反對たる生の場合にも佛を作て祈願供養したといふことは、大に注意すべき點であらうと思ふ。此文恐らくは僧侶の筆ではあるまい、南無頂禮の如き佛語あるによつて既に佛教の弘通も大分進んだ時の製作品と思ふ。

## 七 當時の主要なる佛像

吾人の先に述べたる三様式を標準として、當時の佛像を通覽したる所によると、其最も多く作られたる佛像は觀音像である。次で彌勒菩薩も頗る多い。然し吾人の所謂彌勒菩薩は諸寺の傳説によると、悉く如意輪觀音となつて居る。故に或は當初から如意輪觀音として信仰せられたものであつたかも知れないのである。如來部では釋迦の像最も多く、藥師佛は釋迦よりも少い。釋迦と藥師の形相に就ては、當時未だ劃然たる區別が出来て居なかつた。これは大に注意すべきことである。當時はまだ儀軌のない時であつたから、藥師佛の形相に就ても十分知られて居なかつたものである。當時阿彌陀佛は觀音の化佛として現はされたものは多くあるが、本

尊として作つたものは遺存して居ない。これ又注目しに値ひすることである。阿彌陀佛の思想のあつたことは勿論であるが、本尊として作つたことは或はなかつたかとも思はれる。法隆寺金堂の西間の彌陀如來坐像は、聖德太子の御母の爲に作られたものであると古今目録抄に出てるが、堀河院の承徳年中盜難に罹り、今のは貞永に作られたものであるから、其原佛が果して彌陀であつたか否やは頗る疑問である。之を要するに前述の諸佛以外不明のものも多少はあるが、當時の信仰對象として主なるものは釋迦、藥師、觀音等である。就中觀音像は他の諸佛より遙かに多い。觀音の多かつたといふことは、我國初期佛像の傳來を考へる上に於て重大なる關係を持つて居るのである。故に吾人は少しく觀音信仰の由來に就いて研究して見たいのである。

## 八 觀音信仰の由來

アイテル氏は其著支那佛教 (Hand book of chinese Buddhism) に於て、觀音は印度の男神で南方佛教にはなかつた。恐らくは其昔南方印度の地方神であつたのを、大乘佛教徒殊にマガダ國の佛教徒が採つていたく之を崇拜したもので、西曆三世紀から七世紀に涉つて行はれたといつて居る。

西曆四世紀に印度に游んだ法顯も、觀音信仰の印度にあつたことをいつて居る。次で七世紀に渡天した玄奘の如きも、觀音像を拜した由を西域傳に屢述べて居るのである。

佛教經典中、我國に於て最も重要視せられたものは、蓋し妙法蓮華經であらう。此經の骨子は觀音信仰にあるといはれ、或は觀音菩薩は、法蓮華經の教理を代表して居るものといはれて居る。而して我國では聖德太子既に此經の義疏を作られた位であるから、我國初期の佛教に此像の多いのは決して怪しむに足らないのである。觀音の信仰は西藏に於ても古來甚だ盛である。我國初期の佛像に觀音像の多いのは、印度の北方に於て觀音の信仰が盛んであつたからで、之が西域諸國を經、北魏に來り朝鮮の三國時代を經過して我國に入つたものである。故に我國の佛教は結局北方の大乗教を以て出發點として居るといふことになる。

さて觀音は大乗佛教徒の立場からいへば理想佛で、其名をアバロキテーシヅラ (Avalokiteśvara) といふのである。之を譯すると高さより見下しつゝある王といふ意味である。支那では直譯して觀自在王菩薩、又は意譯して觀世音などと呼んで居る。此外印度ではマハー、カルナ、又はパドマ、パニーなどいふ名を以て普通に知られて居る。之を譯すると前者は大慈となり、後者は蓮華手となる。

ワッデル (J. A. Waddell) 氏の研究によると、氏の發見した最古の觀音像と見るべきものは、西紀五世紀頃のもので、其形相は印度の神ブラーマに倣つて作つたものであるといつて居る (The Journal of the Royal Asiatic Soc. (Cley of Great Britain & Irland, 1894))。果して然らば此點から見ると、大乘佛教に於て觀音像に附與せられた功德の偉大なるものであつたことが判るのである。

## 九 結 論

最後に以上述べ來つた所を綜合して考へて見たい。最も明白に信仰の告白をして居るものは銘である。さて當時の銘文に二種ある一は文辭が拙劣で佛語を用ひず和文流に記したもの、他は佛語を自由に用ひ、文意の明瞭なるものである。或は之を別けて史部と僧侶の筆といふことも出来る。佛教弘通の上から見ると、前者を以て初めとなし、後者は次で發展したるものと見なければならぬ。前述の樂師佛の光背銘の和文流にして拙なるに比し、僅か十六年後聖德太子崩御の後に出來た釋迦三尊の銘文の如何に進歩せるかに驚かざるを得ないのである。佛に祈願する形式に於て、佛教的色彩が既に十分發揮せられて居るのである。前舉觀音像辛亥の銘の如きは幼稚なるもので、死者の爲め志願して作つたといふに過ぎないのである。

さて僧侶流の銘文に含まれて居る思想を分析するならば、大體三の思想に約することが出来る。即ち第一は息災で、第二は增益、第三は極樂往生の思想である。更に之を具體的にいふならば、息災は主として轉病で、增益は延命、又は現世は於ける無事安隱であつた。然しながら此現實的の欲望は必しも思ひのまゝになるものではない。ここに於てか救ひの道が必要である。所謂淨土往生の思想がなくては叶はぬことになる。この三の思想によつて佛教を根本教理が構成せらるゝのである。

更に銘文の辭句を就いて考へて見たい。息災增益については、個人的には現在安隱、又は現世安隱、又は轉病延壽といひ、進んで平等的には未來の淨土往生を祈願して得脫苦緣、同趣菩提といひ、又七世四恩、六道四生俱成正覺、又は生々世々不經三塗遠離八難速生淨土見佛聞法などと大乘佛教の教理から唱へられて居るのである。

結局當時弘通せられた順序は、事相の方面から教相に入つたものといはねばならぬ。佛像を作り、又は之を禮拜することによつて、直ちに佛の哀憐と大なる功德を要求したのである。即ち作佛又は禮拜其自身に於て當時の信仰が統一せられたものともいはるのである。銘文の和



文流から佛語體に發展して居るのも、矢張り佛を作り佛を拜むといふことが先づ行はれ、次で教理に及ぼされた行程を示すものではなからうか。當時は佛像其ものにも未だ劃然たる形相が定まつて居なかつた。又各佛に對する祈願の區別も判然せず、其何佛たるを問はず、只其求むる所を祈願するといふ風であつた。然るに觀音像が最も多かつた所以は、觀音像が多く輸入せられたからで、信仰上の撰擇によつて觀音の信仰が盛であつたのではあるまいと思ふ。

橘寺一寺に金銅の小像が多く傳來して居た事實の如きも、後世繪馬を神社に納める様な風に、個人的に小佛を作つて之を佛寺に納めることが、當時の信仰に於ては重要な形式であつたのであらうと思はれる。

斯くの如く考へ來つて最後に當時の佛教信仰を分類するならば、第一は個人的にして最も現世的である。第二は淨土思想で、これに平等利益の觀念を伴ひ、其中に既に國家的佛教觀の萌芽があつたといふことが出来る。

\* \* \* \* \*

我國初期の佛教信仰を十分に研究せんとするには佛像以外當時行はれた經典の種類及び史實より歸納して研究せねばならぬのである。本論に於ては單に佛像のみによつて考察したのであ

るから完全なる研究ではないのである。他の二方面よりする研究の結果は果して同一の結論を齎すか否やは茲に斷言することを避け之を後日の研究に譲り、本論に於ては佛像の研究よりしたる歸結は斯の如きものであるといふを以て満足せんと思ふ。

(大正六年二月九日認む)

## 梵文無量壽經批議

荻原雲來

梵文無量壽經は西紀一八八三年に英國に於て、マクスミューラー翁と南條博士との協力に由りて出版せらる。参照せられたる原書は四本ありたりと雖ども、甚はだしく粗漏杜撰の書たることは大同小異にして餘り簡ぶ所なく、マ翁一己の思想としては、更に善良なる原本を得るに非んば出版せざりしならんも、南條笠原兩氏の熱望黙止し難く、遂に意を決して此の粗漏杜撰なる書を底本として出來得るだけの修正を試み、不満足ながら出版せられたることは、序引中に見えたり、而してマ翁の其の英譯は西紀一八九四年に東方聖書の第四十九卷中に載せられ、南條博士の同梵本の和譯は明治四十一年(西紀一九〇八)に出づ、原本の出版成りてより後已に三十四年を経、南條博士の和譯公刊されてより亦已に滿九載ならんとす。其の間佛教聖典原本の發見せられし

もの少なからず、随つて此が研究漸やく進暢しつゝあり。されば原典出版者が其の當時原文の寫誤を認むるも此を訂正すべき的確なる憑據なきがため、不當と認めつゝも其のまゝになし置きし處あるべく、又當時西藏譯經典廣く世に流布せざりしがためにや、今經の藏譯を對照せられたる部分は極めて稀にして、十中の九は此を對照せられざりしが如し、されば遺憾ならがら、原本に缺減ありて填補すべき部分あり、又は稀には竄入ありて削除すべき處も之あるも、何れも其のまゝになしある處往々にしてあり。特に其の譯文に至りては如上の理由により、兩氏ともに西藏譯より得らるべき義意を等閑にせられ、又は佛教用語の眞意義未だ多く研究せられざりしために、經文用語の眞意を發揮し得ざる處あり、事情是の如くなるを以て、南條博士も十年前の譯文を以て満足せられざるべく、譯文の訂正を望まるゝ個處少なからざるべしと推察すれども、今同師は或は布教に、或は教育に、何れも實際的方面に盡瘁せられつゝある際なれば、博士の訂正の出づるを待たずして、僕は今次右の梵文を講説するに際し、兩氏出版の原本を讀み、文荷も不審あれば、西藏譯文と對照し、漢譯をも參考し、此が修正、削除、若しくは補充を提議す、此れ後學が先覺の苦心に對し酬ゆべきの途ならん。斯く本文を改ためたる時は其の譯文に改變を來たすべきは自然の順序なれば、英、和の譯文に依らん人は其の心して讀まれた

し。高楠博士及び河口氏將來五種の梵本を見るに、何れも出版せられたる原本と同様の誤謬に墮せるもの多く、寫誤も増減も異なる所少なく、版本を訂正するに足るべき正確なる文は僅少なりとす。由つて僕の今次の提議は十中八九は西藏譯に負へり、藏譯なり梵文なり提議の出據は一々明記す、且つ因に譯語についても異見あるときは之を提出せり、僕淺聞管見なれば遺漏と誤謬勿論之あらん、識者僕が先輩を批議する僭越を尤めずして其の微意を諒し叱正を賜はらば幸甚なり。

西藏譯は寶積經の第五會にして漢譯の同經と其順次を同じうす。但し題號は *Trimitāha* (無量光莊嚴) に作る。

一、藏譯に依れば單に *namah sarva-buddha-bodhisattvayān* (諸佛菩薩に歸命す) とあるべし。漢譯の寶積經第五無量壽如來會の處を見ても、題號の次は直に本文にして何等歸敬の文なし、今の本文は已に題號を異にして別行せるものなれば、歸敬序と彌陀を讚する文とを加へてあるなり。第三行の *prastāva* をマ翁も南條博士も相違釋に解し「聖者、聲聞」と譯せ

るも恐くは非なり、汎く聲聞と言へば佛弟子の謂にして凡夫も其中にあり、故に今は此に簡んで聖者なる聲聞と云ふ義なるべければ持業釋に解すべし。而して此の中の頌文の翻注は不空譯の

無量壽如來修觀行供養儀軌(四四五)に出づ、此の翻注に據つて吾人は今文の第三行 *namo 'mitābhaya* 以下を頌文として印刷すべきこと、又た *namo mit'āyuse* (P及び東京本) を加ふべきことを知る。次に單に *namo* とあるは字數不足にして調をなさず、又た *'cintya-guṇāṅkar'ātmane* (不思議の功德を内我とせる) は面白からず、P 及び東京本に依り *'cintya-guṇāṅkar'ātmane* (不思議の功德聚を具せる) に作るを可とす、幸にも吾人は密教家に傳ふる悉曇にて書ける彌陀如來梵讚なるものを有す、此に依つて今頌文を初より改訂すれば次の如し。

*namo 'mit'ābhāya namo 'mit'āyuse* |

*namo namo 'cintya-guṇāṅkar'ātmane* ||

第六行の *te ca* は上に出せる翻註及び悉曇文に依るに、出版者の推測せし如く *taṃ* に作るべし、然すれば此の一頌は住竹調 (*Yamashita*) となる。第九行の *ta'āśrayam* の *ya* は原寫本は悉とく長音なり、翻註及び悉曇文に依り *ta'āśrayāt* (仁者の救護に由りて) に改むべし、此の一頌は妙好調 (*ruōin*) なり。

1a *ksin'asravir ksin'asravair* を正とす、佛教の寫本には此の類の混用甚はだ多し、*āśra-*が佛教特別の俗語であれば其のまゝにして保存し置くべきなれども此は單に書寫の上の謬

と見られ且つ初心の學者は全く別義の *śrāvā* てふ語と混する虞あれば、斯かる場合には *asra-*va に訂正したるものなり。

1<sub>1</sub> *parikṣā-ottaiḥ* 英和兩譯ともに「尋問心ヲ有シ」と譯するも、第一 *parikṣā* てふ形は數しは用ゐる所なれども *parikṣā* てふ形は未だ用例も見ず字書にも載せず、第二 *parikṣā* を假に *parikṣā* と同義とするも阿羅漢の功德を列擧する此の一段に *parikṣā-citta* は相應せる語ともおぼへず、西藏譯は此の一合成語を出さず、由て考ふるに、次前の *ottaiḥ* に次で直に *parikṣina* に遷るべきを、筆者が過つて *parikṣā* より戻つて *ottaiḥ* を寫し、更に *parikṣina* に進めるものなるべし、3. 及び東京本の一に *parikṣā-ottaiḥ* とあるは其の徑路を示すものなん、而して *parikṣā* てふ字なければ、後の人が深く考へずして *parikṣā* に改めしものならん、されば西藏譯本に據り此の一合成語を削除して可ならん。

1<sub>2</sub> *damatha* P. C. 及び東京本の全體と西藏譯との一致より見て *dama-samatha* を取るべし、是れまた筆者が過つて *dama* の *ma* を *sama* の *ma* と見て *sa* の一字を脱したるに過ぎず。

2, *mahā-nāgāḥ* 次前に西藏譯は *ajāneyaiḥ* (如良馬) を加ふ。 *vaśīdhūtair. bala-prāptair* の前の語をマ翁は「自制ある」と譯し、博士は此の二語を合して「自制力アリ」と譯す、*va-*

śībhita は玄奘の餘處に數しば所謂「得真自在」にして「自在を得たる」と云ふべし、*halapra-*  
*ptar* は「力を得たる」なり。

2. *Ayñatakāṅḍīnyema* 次前に西藏譯は *Ayusmatā* (具壽) を加ふ、下之に倣へ。

2. *Pūrṇamaitrāyaṅputreṇa* ca 次後に西藏譯は *ayusmatā* ca *Gavāmpatīna* (具壽憍梵波底  
と) を加ふ。

2. *Aniruddhena* ca 次後に西藏譯は *ayusmatā* ca *grun-po* (Tibetan) を加ふ。

2. *Patkena* ca *Culla-patkena* ca 西藏譯に依れば *Panthakena* ca *Culla-panthakena* ca たる  
べし、前の名は東京本の一には *Kacchapena* に作る、是れ字形より見て *Panthakena* の寫誤な  
ることを了すべく、後の名は東京本の一に正しく *Culla-panthakena* とあり。

2. *Ayusmatānaṃdena* ca 西藏譯に載せず、其理由は次下の行にて明なるが如く、阿難陀  
は當時尙ほ有學地に居りて上に述べたる如き大聲聞に特有なる功德を具するものに非ればな  
り、然るに魏唐宋の三譯には何れも阿難を加へたるも、其の代に次下の「唯具壽阿難陀の有學  
地に在りて進むべきを除く」と云ふ文を出さず、されば西藏譯も漢譯もともに前後矛盾する所  
なきも獨り梵本は斯かる明白なる矛盾を敢てせり、これ復た後人竄入の致す所なることは疑ふ



可らず、故に西藏譯に依て前文を除くか若しくは漢譯に依て後文を削るか、二者其一を取らざる可らず。

3<sub>1</sub> *parisuddhāś chavi-varaṇaḥ paryavadāto mukha-varaṇaḥ* 西藏譯に依れば *parisuddho nu-*  
*kha-varaṇaḥ paryavadātas chavi-varaṇaḥ* なり、斯くすれば下の第三、第八、第十行の處と全く同  
じ排置となる、此も不注意なる筆者の顛倒せるものならん。

3<sub>2</sub> *ulka-mukhena* 何故に出版者は○の *ulka-mukhe* を捨て、此の形を取りしや領解に苦  
しむ所なり、恐くは餘の三本が作具格に作れるを以て多數に従ひしものならんか、多數必しも正  
しからざることには注意すべし、東京の五本は何れも○と同じく所依格に作る、*ulka-mukhe sam-*  
*pravēya* にて「火爐に投げて」の義なれば所依格を要すること勿論なるべし。

3<sub>3</sub> *atīkāṅgata-pratyuppannā vā* 西藏譯に依れば *pannā ca* に作るべし、マ翁は *vā* を  
B の意義に譯したれば意義恰當せりと雖も、博士は文字通りに「或ハ」と譯されたれば西藏及  
漢譯になき一種の變體となれり。

4, *numiṃjo* 正しき梵語に非ず、漢譯の「問」の字に相當するを以てマ翁も博士も「問」の  
義に譯したれども、西藏譯に *toḥ pa* とあり、是れ「尋思」の義なれば、若し此の譯に依れば

次の *nimāṃṣā*, *pratihāna* の類似の語となる、されば「問」の義に非して「尋思」の義と見て梵雅語に還原を試みるとす、此の原音について第一に注意を惹くは *na ca bhagvato mukha-dvārasyōmmiḡḡitaṃ vā nimīḡḡitaṃ vā prajāyate sma* (世尊而門不現開閉)-*Mahāvayupatti* CCXIV, 41 の句なり、此の中の *ummiḡḡita* は *udvṛkta*, *nimīḡḡita* は *niṽṛkta* の何れも轉訛なることは學者の容易に首肯する所なるべし、所以は *u* || *vṛ* の *u* は *u* に轉すること多し、例せば *Vaiśravaṇa* || *Vaiśramaṇa* の如し、此の餘は特に説明するの要なかるべし、此語より推せば今云ふ所の *ummiḡḡo* は *ud + vṛ* により來れる語なりと云ふを得べけんも、*udvarja*\*, *udvarga* は「摺裂、根絶」の意義となりて今の處に適當する語ならず、因て茲に *udvṛksa* (思惟)の語を以て *ummiḡḡa* に擬せんとす、先づ *kṣa* は古音の *zṣa* なれば一方に於ては *zṣa*, *zṣja*, *jṣa* となり、又た一方に於ては *anusvara + 十音* = *ṣṣa + 十音* ともなるべし、故に *vṛksa* は *vṛjja* 若くは *vṛja* となる、此の *u* を前に言ふ所の例に準じて *u* に變ずれば *miḡḡa*, *nīḡḡa* となる、更に此に前接字 *ud* を加ふれば即ち *ummiḡḡa* = *ummiḡḡa*, *ummiḡḡa* なり、是れ即ち今も要する所の語ならんか。

4. *yas tvam* 東京本及び西藏譯に照し *yat tvam* の寫誤なること明けし。従つて此の一段の文を博士は和譯して「阿難陀、汝ハ群生ノ利益安樂ノ爲メ、世間ノ衰惑ノ爲メ、生類ノ大衆ノ

義利ノ爲メ、諸天ト諸人トノ利益安樂ノ爲メニ現在シテ如來ヘ問フベキ義ヲ考フルナラン」となせども其の實は「阿難陀、如來に此の義を問はんと謂ふ汝の行爲は群生の……諸人との利益安樂の爲めなり」と云ふ意に解すべきが如し。

4. *tathāgatam arhantam* マ翁が英譯中に推測せるが如く西藏譯に依り *tathāgatam etam arhantam* とすべし、これ筆者が *tathāgatam* の *tam* を *etam* の *tam* と誤認せしより起りし謬なるらし。 *ānandasya tathāgatesv* は英譯の脚註に依れば A.C.P. 二本は *ānanda tathāgatesv* とあるも次の動詞 *upasamharet* の主格を作るかために D. の文を取れりと云ふ、されど僕はマ翁が如何にして此の言を爲すか到底解し能はざる所なり、梵文にては文章の主格を別に言ひ詮はさずとも動詞の形に依て「彼」とか「彼等」とか「人」とかの主格の意味を詮はすことは極めて明白なる事實なるに非ずや、故に A.C.P. 及び東京の五本并に西藏譯文の如く *ānanda* を呼召格と解すべきものなり。

4. *osamharen na* 西藏譯には *osamharen na tu* の意義に作る、但し此の場合には縦令ひ *na* の語なくとも其の意義は認むるに難からざれば強て *na* の字を脱せりと云ふ必要なければども *na* と *na* とは古字形酷似して混同し易きを以て例の粗漏なる筆者が *na* を *na* と誤認して次の *na*

を脱せるものとも考ふることを得べし。

4. *jānam upahanyeta* 西藏譯に依れば *jāna-darśanam up.* に作るべし、然すれば前の行の *jāna-darśanam* と一致す、是れ亦た *jāna-darśanam up.* と *jānam up.* とは *nam up.* の連接が全く同じきより中間の *upah* の文字を筆者が脱落せしものなるべし。而して此の一段の文をマ翁と博士とは「是ノ如ク實ニ阿難陀ハ無量無數ノ諸世尊、如來、應供、正等覺者ノ所ニ於テ智見ヲ積ミ得レドモ、如來ノ智ハ超過セラル、コト無シ」と譯したるも今ま改訂したる字を用ひて譯せば「阿難陀よ、人は無量無數の諸世尊、如來、應供、正等覺者の所に於て智見を積集すべし、如來の智見は衰損せらるべからず」と云ふべきが如し、*upahanyeta* を兩氏ともに「超過セラル」と譯すれども僕の私見にては「衰損せらる」と云ふ義なり。

4. *ajī apratihata-hetu-jāna-darśano hy ānanda tathāgata-jānaḥ* 藏譯に依れば *apratihata-jāna-darśano hy ānanda tathāgataḥ* 若しくは *apratihatam hy ānanda tathāgata-jāna-darśanam* に作るべし、爾るに文中に *hetu, jāna* の二語を加へたるは蓋し或る讀者が注解として記入したるものを後の筆者が本文と誤認したるより起りしならん、而して *tathāgataḥ* にて如來の智見に關する一段了るを以て此處に段落點あるべし。

4<sub>10</sub> yas tvam 出版者の推測したるが如く東京本の或ものには yat tvam に作る。

5<sub>10</sub> candano 西藏譯に依れば candānāno (= candrānāno) なり、唐宋兩譯にも「月面」と云ふ佛名あり。

5<sub>12</sub> sūryōdano 藏譯に依り sūryānāno に改むべし、oda と ana と古體類似せるより生じたる寫誤なり、宋譯に「日面」の語見えたり、但し博士が此を「日光」と譯せるは udāna に「光」の義あるにや。

5<sub>14</sub> turya-gḥoso 藏譯及び P. 并に東京の四本に依つて sūrya-gḥoso に改むべし、漢代の譯に「日音聲」あり、魏宋兩譯に「日音」とあり。

5<sub>15</sub> mukta-kusuma-pratimajīta-prabho 博士は「開敷華莊嚴光」と譯す、mukta は「解かれたる、脱れたる」等の意義の字にして縦令ひ「開ける」と云ふ字を以て譯すべき場合あるも、其意義は華の開けると云ふ時とは異なるが如し、僕は「散れる」と云ふ義なるべしと謂へり、西藏に si-ma と譯せるも此の意なるべし、故に全體にては「散華莊嚴光」なるべきか。

5<sub>17</sub> vyajagata-khila-mala-pratigḥoso 博士は「離塵垢音」と譯すれども、第一 khila は佛敎の用語として或は「裁」(ceto-khila を「心裁」と譯す)或は意譯して「恨」と云ふ、故に藏譯にも thā-lā

とあり、第二 *pratiḥosa* は藏譯に依り *pratiḥo* に改むべし、これ第十二、十七、十九の三佛は何れも *ḥoso* を語末に有するを以て、不注意なる筆者が *ḥo* の字を見て直に *ḥo* の蛇足を加へたるらし、されば全部にて「離恨垢慧」と譯すべし。

5. *raṇaṃjaho* 博士和譯せず、藏譯に依れば *raṇaṃjaho* なれども、此の場合は西藏譯者所覽の本の謬りものならん、*Lalitavistara* (Ishmann edition) p. 423 nr. には此を佛の一號として出し、又た *Malavyūtpatti* XXI, 30 には禪定の一名として出す、而して其意は「離障淨」なり。*raṇa* と *ha* より作らる。

5. *gita-dhāra* 博士は *gita-dhāra* と見られたるにや「念持」と譯されたり、*dhāra* と *dhāra* と語形類似すれども意義全く別なり、今の文は「心流注」の義なり。 又た同行の *saṃkṛāṣṭi* *mīābhyaṇḍgata* を「華飾開敷」と譯せられたれども「開敷現出」と云ふ義に解すべきが如し。

6. *mukta-ecchāra-pravāra-saḍṛṣo* 藏譯に依れば *mukta-pravāda-saḍṛṣa-ecchāro* とあるべし、唐宋兩譯に「眞珠珊瑚蓋」とある是ならん、但し今文は文字前後せるを以て「眞珠蓋珊瑚如」と直譯すべし、*mukta-ecchāra* は *mukta-ecchāra* の俗化せる形にして、*pravāra* の *ra* と *da* は古體酷似せるより起りし謬なり。

6<sub>3,4</sub> *vinandita-* 博士は「喜」と譯せるも、藏譯に「吼」の義とす、梵の雅語にては *vinādita* と云ふ、先の 4, *unmimjo* の處に言入るが如き理にて *vinādita* も *vinandita* も同義なり。

6. *ratha-gandro* 藏譯に依れば *ratha-cchattro* 「寶蓋」なり、意義を考ふるに藏譯を取るべきが如し、然れば *gandro* は單に *chattro* の寫誤か若しくは音の轉訛に加ふるに寫誤を以せしものならん。同行の *padma-bim-by-rpasohito* を博士は「蓮影莊嚴」と譯せるも *bimbi*, *bimbi*, *bimbin* 何れも「影」(*bimba*) の義ありとも想はれず、西藏譯に *rañ* とあり、又た東京梵本の或ものは *-viny-* に作り、或ものは *-vicy-* に作る、されば *-vithy-* 若しくは *-vinty-* の寫誤と見へたり、譯して「蓮行莊飾」若しくは「蓮莊飾路」と云ふべし。

6. *camdana-gandho nama* 次に藏譯及び東京梵本の或ものに依れば *tasara-gandho nama* と言ふがあるべし、P. に *tara-gandha* とあるは *sa* を脱せるなり。同行に *nimir* とあるは藏譯に依れば *nemir* (周邊)なるべし、何れが是なるを知らず。

6<sub>10</sub> *vyapagata-khila-doso* 博士の譯に「離塵缺」とあれど *khila* は 5. の處に説けるが如く、*dosa* は佛教梵語にては多くの場合は *vega* の轉訛なり、西藏譯に依るに今も亦た然り、猶ほ波利に *dosa* と云ふが如し、故に譯して「離恨曠」と云ふべし。

G<sub>14</sub> ratna-ktor nāma A.B.P.と同じく西藏譯及び東京梵本悉く缺如す。

7<sub>4</sub> gāṁmān 博士は譯して「行アル」となせども藏譯に rīg-sṭa dan khar-ṭa とあり、佛敎用語の「觀智ある」又は「觀ある」と云ふ義なり、而して博士の譯文は次の *Pratīkṣān* (慧ある) の一語を脱す。

7<sub>5</sub> abhyāstavit 勿論 *abhyāstavit* の訛音なり。

7<sub>6</sub> sūrya-maṇi- マ翁も博士も「日珠」と譯されたれども、藏漢兩譯に依り此を相違釋に解し「日と珠」となすが妥當ならん、而して次の *śrī-śrī-gaṇṭhi-m* をマ翁博士ともに「溼婆ノ月光」と譯されたるは果して確實なる理由ありや、溼婆は半月の髻珠を有すと云ふことあれば強ち此の譯を捨てよと云ふには非れども溼婆の月珠をさほど光輝あるものと解するは如何がのものにや、藏譯には此の一行を「日と月と種々の寶の光」となせども *śrī-śrī* に「種々」と云ふ意義あるべしとも想はれず、西藏譯及び漢譯より考ふるに是れ前の語を加ふれば *maṇi-gaṇṭhi* (また珠の聚も) の寫誤なるべし、*no tha* を初に *no tha* と誤まり、次に *rīṣa* と誤れるものなるべし、*no tha* と *rīṣa* とは古體新體ともに類似して寫誤を生じ易きなり、此の時に際して *śrī-śrī* については意義を成るゝるを以て *śrī-śrī* と改ためたるものゝ如し、*maṇi-gaṇṭhi* の用例は第



二十三頁第八行にも見へたり、但し *śūnyam* は直譯すれば「山王」の義なれば、須彌山を指すことあり、而して須彌の上部の四方は四寶所成にして其の光四方の空に輝やくと謂へば今は其を指すものと見ることを得べし、然すれば此の一行は「日と珠と須彌と月との光」となる、されどこれ古本の義意に非ず、藏漢兩譯に符順せざるゆへに。

*śūnyam* 翁は「此處に」と譯す、即ち博士の所謂ゆる「此ノ」に同じ、されど西藏譯には *śūnyam* (ともに) とあるより見て寫誤なることを知るべし、さて *śūnyam* の形に類せる字にして「ともに」と云ふ義ある語は *sardha* ならん、中古の書體にては *śūnyam* と類似し、*śūnyam* と *śūnyam* と亦た似たり、而して *śūnyam* の右側に施せる *śūnyam* 點は「點」と混じ易ければ、結極最初は *sardha* とありしを後の筆者が誤寫して *śūnyam* に作りしものならん、*sardha* は雅語の *śūnyam* (ともに) に同じきこと勿論なり。

*śūnyam* *śūnyam* 第一藏譯に依るに *sukṣma* と *prāpta* とを分書すべし、*sukṣma* は體格單數男姓にして *dharma* に係る形容詞なり、第二 *sukṣma* は東京の二本には *sukṣma* とあり、*śūnyam* 點と古體類似せるより二者混同すること甚だ多し。

7<sup>19</sup> *śūnyam* *buddha-varo yathā samudrah* 藏譯に依れば *śūnyam* (= *śūnyam*) *buddha-varo* . . .

とあるべし、併ら若し *caimittu* の形を存すれば *caimittu* (= *caimitto*) *buddhi-varo*... とすとく  
頗る妥當の意義をなす。

8. *jalyā ato 'nikkāṃ* 第一言は其の形古體に於て *ja* と類似せるを以て此の兩形の混淆せ  
ること寫本に頗る多し、故に今も敢て寫誤の形を固執するの要なかるべし、即ち *jalyā* と改め  
て不可なかるべし、第二次の二語は藏譯及び寫本の字形より考ふるに *etun* *paṅga* なること疑  
を容れず。以上此の第三頌を和譯すれば「深廣微妙なる法を得て、最上なる覺者の慧は海  
の如し(或は「勝れたる覺慧は海の如く、不思議なり」)されど師は是に由て貢高することなし、  
恨と嗔とを離れて彼岸に達したまへり」となる。

8. *attha* 藏譯と東京梵本の三種とにより *vatta* の寫誤なることを知る。同行の *buddha-*  
*balā* は「翁の已に」A.C. 兩本の *buddha-varā* より推測せるが如く、又た藏譯に依り *buddha-va-*  
*ro* を以て正しとす。

8. *kaṃatha-* 藏譯に依れば *kaṃatha-* とあるべし、此の語一層適切なるが如し。

8. *dhyaṇa-samādhiṃś caiva agra-śreṣṭhāṃ* 藏譯に依れば *dhyaṇa-samādhi* *tathaiiva agra-pr-*  
*ajñāṃ* に作るべし。

8. ebhiḥ anu vratāṃ ebhiḥ は藏譯に依り ebhi とあるべし、即ちブラークリットの業格、複數、中姓にして雅語の ekaṃi に當る、hi とつと混書することは少しく寫本を覽る人の普ねく知る所なり、次に vratāṃ の形は正しからず、此の語は中姓なれば中姓の業格、複數たるべし即ち vrateṇa なり、雅語の vratāni に同じ。以上第五頌を和譯すれば「布施と調意と戒と忍と精進と靜慮と等持と又た最上の慧と、此等を誓として我受けて一切有情の救濟者たる覺者とならん」となる。

8. sāvata 藏譯より考ふるに sāvata ta と分つべし、sāvata m ta も俱にブラークリットの業格、複數、男姓なり。

8. siva-vara-bodhi-gavesako 藏譯に依るに siva-vara-bodhi gavesako と分書すべし、而して次下の atulyāṃ は bodhi (業格、單數) を形容する語なり。以上第六頌の後二句を和譯すれば「安隱最勝無比なる覺を求むる我は此等の主を悉く供養せん」となる。

8. dhātūṃ 體格複數なるを以て dhātū とあるべし。

8. tatra bhūyo 'ntari ye ananta-ksetraḥ 初の六字は藏譯に依るに tata bhūyottari に作るべし、ksetra は中姓の語なれば其の體格複數をブラークリットの形として ksetra とするを要す、

併し詩法調節の上よりは *khetta* 若くは *kherna* に作るべきものなるべし。

8. *tatva tri* は殊更に長ふするの要なし、恐くは句限點 (*darśa*) を二點と誤認して寫せるものなるべし。

8. *arabhidhya* 藏譯に依るも又た東京の四本に依るも何れも版本の序引に推測せるが如く *arabhiṣṭe* なり。以上第七頌を和譯すれば「殑伽(河)の沙に等しき諸世界と更に其より以上の無邊の國土とに於て我は普ねく光を放つべし、と、是の如き精進を我れ發起せん」と歎なる。

8. *yaram iha mali saṃskṛte 'smiṃ* 詩法より見るに出版者の注意せるが如く若干字を脱す、西藏譯は「此の有爲の中に於て莊嚴し已りて」とあり、此の譯に據つて義を考ふるに、第一 *mali* の *li* は古體に於て *na* と酷似すれば *mali* は *majna* の類の字なるべし、第二 *saṃskṛte 'smiṃ* は *saṃskṛtesmiṃ* と合書して一語と見るを適當とす、佛書の偈文には斯かるブラークリ

ット風の二重の格の形往々にして見ることあり、例せば *Dala* の從格單數を *balātas* (*Sikṣasamu-*

*caṃya* 3.1.4. &c.) に作るが如し、斯くして試みに此の一行を藏譯の如き意義ある文字を以て詩法に

違よて補へば *yaram iha tu prāṭimādyā saṃskṛtesmiṃ* (寧ろ此の有爲の中に於て莊嚴し已り

て)の類となるべし。

9. *tas ca* 藏譯に依り出版者の推測の正常なるを證し得たり、即ち *tas ca* なり。以上第八頌を和譯すれば「我國は寧ろ此の有爲の中に於て莊嚴し已りて高貴第一最勝ならん、涅槃界の樂は無等なるも我は此を除て在らざらしめむ」となる。

9. *sattvaḥ* 男性と中姓とに用ゐれども *saṃgatāni* が中姓なれば今は中姓の語尾變化を取るべし、然すれば *su* の *ksētra* の場合の如く *sattva* として中姓複數に用ゐたるなり。

9. *sukha me disamti* 藏譯の意義に依り *sukham edhiṣyanti* とあるべし *dis* と *ti* は古體混同し得べきがゆへに、*Dharmapada* verse 193 に *sukham edhati* の句あり、參考すべし。

9. *sikṣi* 東京の四本に *sikṣi* とあり、藏譯に依るに *śikṣi* の寫誤なり。以上の改訂に據つて第九頌を和譯せば「十方より來集する諸有情其處に行きたらば速かに快樂安穩ならん、覺者は我の判者なり此の事の證明者なり、我は眞實精進なる願を發す」となる。

9. *asaṃga-jāni* 詩法に合はず、東京の四本と同じく *asaṃga-jāni* に作るべし、但し意義に於ては勿論二者異なることなし。

9. *bhāṣaṅganyeśām* 東京の二本に *bhāṣaṅganyeśām* とあり、此を以て正しとすべし、前後の文

を考ふるに、佛の語る時は二人稱の命令法を用ゐ、阿難の語る時は三人稱の命令法を用ゐたり、即ち *parigṛhṇīṣva* (9<sub>m</sub>), *bhāṣasva* (11<sub>o</sub>) は第一の例なり、*deśyatu* (9<sub>s</sub>), *parikīrtayatu* (9<sub>r</sub>) は第二の例なり。

10, *buddha-kṣetrānupacchedāya* 東京の五本は何れも *buddha-netrānupacchedāya* に作るも西藏譯より見れば *buddha-netry-anupacchedāya* に作るべきは疑ふべくもあらず、「佛眼不斷のために」と譯すべしものなり。

11, *etariy anāgate 'dhyany* 博士は「今(或ハ)未來時ニ於テ」と譯せられたれども、西藏譯は「翁と同じく「今及び未來に」と譯するより見れば、文中の *avagraha* は *ā* の寫誤なるべし。

11, *parigrahisyaṃti* 東京の五本及び西藏譯漢譯に依れば *p. c.* と同じく此の語の次に *pari-pūrayisyāṃti* (圓滿すべし) とあるべし。

12, *ṛddhi-vasitā* 「翁並に博士の譯せるが如く「神通力ト自制」にても意義通せざるに非れども、西藏譯の「神通に於て自在なること」の方が今文に親しかるべし。

*arhṣas* を「翁博士ともに「少ナクトモ」と譯せられたれども、西藏譯の如く、「假令ハ……にても」と譯するが至

當なるべし。下の第六第七第八第九の四願も亦た此に准ず、此の語は *pratyat* と同義にして従少向多と従多向少の兩義に用ゐらるゝこと常の如し。

13. *am-tasah* 博士(マ翁は「假令ひ……にても」の義に譯したり)、は此の處にても「少ナクトモ」と譯せられたるも、前段に言へるが如く改むるを可とすべし、下の第十二第十三第十五第十九願も亦た此に准ず。

13. *yāvan mahā-patirivāṇe* 當卷第四十四頁第十四行に於けるが如く。*yāvanam* に作るべし、これ最も普通の形なればなり。

15. 西藏譯に依るに第十九願の次に具三十二相の願あるべし、願願悉とく *saen me* にて始めて *mā tāvad aham anutarāṇi saṃyaksam bodhim abhisam buddhyeyam* にて終るを以て粗漏なる筆者が此の一願を脱落せるものならん、試みに西藏譯より梵語に還譯せんか、南條博士が東方聖書第四十九卷に出せる梵文と全く符節を合する如くなれば煩らはしく重出せず。

15. *surva-lokārtha-saṃ buddhānāṃ* 東京の三本には *saṃ buddhānāṃ* とあり、西藏譯に依り、*saṃnaddhānāṃ* と改たむべし、「一切世間を利するために鎧を被むりたる」の義なり。

15. *saṃanta-bhādra-caryā-niryātānāṃ* *niryāta* は西藏譯に依れば *niryāta* に作るべし、され

ば此の合成語は「普賢の行を誓へる」と云ふ義となる、蓋し *niyama* と *nirama* と同意義なることを許すは正式梵語の既定の事實、*nirita* を *nirita* と書するは佛教梵本に數しば見る所なれば今も此の類の轉訛と見るべきか。

16. *ahārah* 藏譯に依るに *ākarāh* の寫誤なり、即ち當頁第四行の *yathā-rūpaḥ ākārāḥ* とある *ākāra* を指す、*yathā-rūpa ākāra* … *tathā-rūpa ākāra* は「如何様の形なりとも 其の通りの形が」と云ふ義なり。

16. *guru-kuryāna*。ru<sup>o</sup>は正しを形にては。ru<sup>o</sup>とあるべし、而して「ウ」點は「ウ」點と酷似し寫本には往々にして其區別を認め難ければ、必しも用語の轉訛と認むるを要せじ。

16. *pinda-pātra* 藏譯に據り *pinda-pātra* と訂すべし、然れば其の譯も「乞鉢」に非して「食」となる、*pinda-pātra* とあるべきを *pinda-pātra* に作るは佛教寫本中數しば目撃する所なり。

17. 第二十八願の次に所謂ゆる智辯無窮の願を脱す、西藏譯より梵語に還元せば左の如くなるべし

*saen me bhagavan bodhi-prāptasya tatra buddha-kṣetre ye sattvāḥ pratyūjātā bhaveyus te sarve  
ve hānanta-prajñā-pratībhāna-prāptā bhaveyur mā tāvad ahmā anutarāṃ samyak-saṃboḥim*



abhisam-buddhyeyam.

此の譯文は曰く「世尊よ設し我れ菩提を得たらんに、其の佛國に往生したる有情は皆な無邊の智と辯とを得るに非んば、我は無上なる正等覺を現等覺せざるべし」。

19. *pramadāraṃ saṃjānāyeyur bodhi-cittam nōtpādāyeyuh stri-bhāvaṃ ca na vijugupseram* 此の中初の *pramadāraṃ* は博士の和譯に既に *prasadāraṃ* に改められたる如く西藏譯も亦た其の意なり、此の外に尙ほ藏譯と漢譯とに依つて訂すべきは *nōtpādāyeyuh* を *cōtp* に作ること、*na* の *na* を削除することはなり、東京の四本にも此の *na* 字存在せず、斯く改むれば其の意義は「歡喜を生じて、菩提心を起し、又た女性を厭惡せん」となる。

19。第三十四願の次に復た、所謂ゆる常修梵行の願を脱す、西藏譯より梵語に還元せば左の如くなるべし。

*saen me bhagavaṃ bodhi-prāpasyāprameyāsaṃkṣheyācintyātulyāpamāṇeṣu buddha-kṣetreṣu satvā māna nāmadhyeyam śrutvā tae-chravāṇa-mātreṇa yāvad bodhi-maṇḍa-pariyantam brahma-caryaṃ na careyur mā tāvad aham anuttarāṃ samyak-saṃbuddhim abhisam-buddhyeyam.*

右の譯は曰く、「世尊よ、設し我れ菩提を得たらんに、不可計不可數不可思議不可稱不可量の

佛國中に在る有情が我が名號を聞き已りて、其を聞けるのみにて乃し妙菩提（或は道場）の邊に至るまで淨行を行せずんば、我は無上なる正等覺を現等覺せざるべし。

20, *indriya-bala-valkal'yam* 西藏及び漢譯に依り *bala* を削るべし、此の語の此處に入り來りし所以は、蓋し佛教套語として五根五力を連呼して *indriya-bala* と稱するを以て、不注意なる筆者が根の次に知らず識らず「力」の字を加へたるならん。

21 n. 12 *tatra buddha-ksetre tad-anyesu buddha-ksetresu ye ca* 藏漢兩譯に依るに *tatra buddha-ksetre* と *ca* とを除くべし、此の中 *tatra buddha-ksetre* の字は前の第四十四願其他にも見ゆるを以て粗忽にも讀誦の序に加へしものなるべし、*ca* の字は東京の五本にも缺如す、而して版本の注を見るに但だ一本にのみ此の *ca* 字ありしが如し、然れば此れ亦た一筆者の過失と見るべきのみ、さるにても出版者は何故に *ca* 字を採用せしにや頗る不審なり。

21 is *buddha-sastur buddha-ksetresu te* 前の第四十一、四十二の語法を考ふるに、特に *buddha-sastur* (覺者師) の語を挿むは甚はた奇とすべく、同時に、あるべきは *ca* の *tad-anyesu* (此より餘) の無きは怪しむべし、又た *ca* は出版者が推測せる如く東京の一本には *ca* とあり、されば藏漢兩譯に據り、*tad-anyesu buddha-ksetresu ye* (其餘の佛國に於ける誰にても) と改むべきなり。

21. 17. 18 buddha-dharma-saṃgṛahya 英和兩譯ともに「覺者ト法ト衆トヨリ(退轉セザル者)」と譯せられたれども、其の中「衆」より退轉せずと云ふことは附會の解釋をなすに非んば通せざるべし、これ他なし、buddha-dharma (佛法)の二語連続せるより不注意の誦者か筆者が聯想作用により saṃgṛā (僧)を加へしのみ、猶ほ第三十九願に Indriya (根)の字に聯想して Bala (力)を加へたるが如し、故に藏漢兩譯に據り saṃgṛā の一字を除くべし、而して「佛法」の二字は相違釋と見ずして、依主釋とし「佛の法」と解すべきものなり。

22. 二字缺如の處は東京の二本には tṛāṇi とあり、西藏本には此語に相當すべき譯語を缺く、本頁第十行にも二字の缺文あり、此處には東京の三本に tṛāṇa とあり、一本には tṛāṇi とあり、西藏文には此の處も其對譯字を缺く、是より考ふるに恐くは兩處ともに缺く所は助語か呼召格の語ならん、而るに兩處に通じて適合すべき助語を未だ考へざれば、假りに呼召格の語として svāmi (主よ)の字を填めんとす、第十行の處は最初の綴に長音を要すれば svāmi と讀むべきものなり。 nāya-rūpa 中姓體格單數を要すれば nāya-rūpaṃ とすべきか、然るを原本に -rūpa に作るは第一句の終の段落點を 𑖀 字の點と見たるものなるべし、而して空點を脱せるならん。

22. 4. bodhi-prāṇto 東京の四本には判然と bodhi-prāṇte に作り、出版者も三本には或は斯く見

得る字形なりと云へば、是は *padhi-praphe* に作り「菩提を得たるとき」の義に解すべきものならん。

22. *māha śya śaśeṁdra* 初に *māha* は下の第二第三兩頌の中に見ゆる同語を東京本には *māhu* に作るものあるを以て且つ此の形は伽他語に普通なるを以て此の形を取らんとす、*śaśeṁdra* は藏譯に據り *naśeṁdra* に作るべし、東京の三本に *śaśeṁdra* に作るに徴しても、*śi* と *śa* と字形酷似するを以て *śi* 字よりも *śa* 字を取るべきものならん、更に次頁第十四行には *naśeṁdra* の現形あり。以上所述に據つて此の一頌を譯すれば曰く「まよ、若し我れ覺を得たる後、是の如き殊勝の別願あらずんば、人王よ、我は十力を有する無比の所恭敬者なる勝有情とならざるべし」。

23. *e. a. bahu adha nāna-prahūta-dīvyā-vitāṃ sukhiṇa naraka yeṣa dukkha-prāpto māha* 初の行は藏譯に據り下の如く讀むべし、*bahu adhana na prahūta deṣya vitāṃ*、次の行の中 *yeṣa* は東京の三本に *neya* とあり、これ亦復た *reya* の寫誤とも見ることを得、又た *dukkha-prāpto* は東京の二本に *dukkha-prāpa* とあり、されば藏譯に據り此の行を下の如く讀むべし、*sukhiṇa nara karaya dukkha-prāpām*、而して *māha* は *māhu* に作るべしとの如し、二の缺字の處

には先に論せるが如く假に *saṃmi* を置く。斯くすれば第二頌は下の如く譯せらる、「若し  
 我國は是の如くあらずんば、(又た)主よ、多の貧窮者に饒かなる財を興へ得ずんば、苦しめ  
 る人を安樂になし得ずんば、我は諸寶の王とならざるべし」。

22. 此の行に *mi* の字を脱することは西藏譯を考へずとも明白なり、此字なくんば意義をな  
 さず、然らば詩法を犯さずして *mi* を置かんとせば *pratyā* の *mi* を省て代ゆるに *mi* を以て  
 するより外に途なかるべし。

23. *gatya* 博士は唐宋兩譯と同じく「行」と譯せられたれども、小生の見る所にては、先の第  
 七頁第四行の處に述べたるが如く、藏譯に依り、又た波利の用法及びマ翁の譯に同意し「觀智」  
 の義とする方至當ならん。

23. *sameyamāna* 東京の二本には *sameyamāna* とあり、又た一本には *sameyamāna* とあり、  
 又た餘の二本には *sameyamāna* とあり、何れも齒音の *ya* に非して斷音の *ya* を用ゐることに於  
 て一致す、又た魏譯に「志求」と云ひ、唐譯に「爲求」と云ふ、西藏譯も同義なり、以上の諸  
 點を合勘して *sameyamāna* (求めて) に改たむべきものなり。次の行の *māna* は *māna* たるべ  
 きこと前の如し。

23, *vijñāna-prahāra atulīyamāta nātha* 西藏譯には *nātha* の語を出さざるを見れば、彼の譯者は此の語を呼召格と見たるならん、而して *vijñāna* も *atulīyamāta* も俱に *prahāra* を形容するものとす、文法上は *atulīyamāta* を體格と見るも呼格と見るも違害なしと雖ども、文の脈絡を考ふるに此一段の頌は法藏比丘が四十有餘の願を建て、其の結文として説けるもの即ち所謂ゆる立誓請證の頌なれば、マ翁と博士と俱に考ふるが如く世自在王佛の功德を歎ずるに非して、漢譯にて明なるが如く、法藏自身が成佛したる時自身の所有すべき功德を述べたるものと見るべし、故に西藏譯には此を未來の事として出せり、此頌より以下第九頌に至るまでの五頌も復た以上の言を適用すべし。

23, *sarva-doga-mohānā* 藏漢兩譯に依り又た佛教の常用語として前に「貪」又た今ま「癡」を擧げたれば此の句の *doga* は *traga* (瞋) の轉訛なりと知るべし。 此の頌を譯すれば曰く

「主よ、無比無邊廣大の光は一切諸方の諸覺者國を照し、貪と一切の瞋と癡とを消除し、地獄趣の火を消滅せん」。

23, *su na* 版本の脚注に擧げたる一本及び東京の一本にも此を *su na* に作る、*re* と *na* の字形酷似せる點より見、又た西藏に此の語を譯出せざるより考ふるに、此れ復た呼召格として *su na*

(聖人よ)と看做し得べし。

23<sup>1</sup> svarga-gaṇān 藏譯及び漢の兩譯に照すに svarga-gaṇān と改たむべし。此の頌を和

譯すれば曰く「聖人よ、一切諸人の廣大の眼を輝かし、冥闇を破り、咸とく諸難を除滅し、無邊の威光ある天趣に導びかん」。

23<sup>2</sup> agni-pradhā na 東京の一本には na を ca に作り、更に一本には na ca とあり、西藏譯にも ca 字の譯字あれば na は e の寫誤なるべし、而して藏譯と唐譯とに據り、agni pradhā と分けて見るを可とす。

23<sup>1</sup> nareṇdra āha 藏譯は此を第六轉の依主釋の合成語と見る、恐くは此を取るべきものならん。此頌の譯は曰く「遍く清淨なる本行を修し了りて、日と月との光も空に於て輝かず、珠の聚も、火も、又た諸天の光も(輝かず)、人雄の光は一切(の光)を映蔽す」。

24。第八頌を和譯せば曰く「人中の最勝者にして諸苦惱者の爲めの寶となり、諸方に於て是の如き者あることなく、一切百千の善を圓滿し了りて、衆會の中に處りて覺者の師子吼を作さむ」。

24: pravara-vara-same smi 藏漢兩譯より考ふるに pravara-vara sameṣi に作るべし。 斯

くして此一頌を譯せば曰く「往昔の自然者なる諸勝者を恭敬し、無量千萬の誓と苦行とを行じ、最極微妙の智蘊を求め、願力を圓滿し有情中の最勝者とならん」。

24. *śiva tulya*. 西藏と唐譯とに依りて *śiva-tulya*. (*śiva atulya*) の義に解する方宜しきに似たり、而して次前の行の *sanskṛite* を業格複數と見るべし、「三種の蘊を知る」 (*tri-vidha prajñānti sanskṛite*) と云ふは「三世の有爲法を知ることにて、即ち佛智の作用を指す、*mahāvya-patti*, 75 に佛院の一稱として *tri-skandha-paṭha-dhāṣika* の語あり、參考すべし。 常頌を和譯すれば曰く「人雄なる世尊が無礙の智見を具し、三種の蘊を知るが如く我も復た等しき者なき所恭敬者、最極智者、諸人の導師とならん」。

24. *kusuma-pravarṣaṇa bhūtu deva-saṅghān* 東京の二本には文中の *na* を *na* に作る、而して *saṅghān* を版本の脚注に擧たる一本と同じく *saṅghā* に作れる一本あり、是に由て考ふるに西藏譯と同じく *kusuma pravarsa nabhātu deva-saṅgho* と讀むべきものならん。 此の頌の和譯は曰く「人雄よ、是の如き我が此の願成就し覺を得るならば、此の千世界は震動し、諸天衆は空中より華を雨らせ。」

25. *saṃudānyan* ヲ翁と博士は此を「宣說」と譯せられたれども、佛教常用の語としては



「成辦、具足、圓滿」等と譯せらる、西藏譯も復た同義なり。

25<sub>11</sub> *vyāpāda* 博士は「猛惡」と譯せられたれども、果して原語の意に當れるや否や、佛敎通常の用語としては漢の兩譯にも己に見ゆるが如く「恚」の義なり。

25<sub>12</sub> *dalāra-munohara* 東京の三本には *manohara* を缺き、西藏にも此の語を譯出せず、但し此の語あるも違害する所なかるべし。

25<sub>13</sub> *surāto* 博士は「慈悲アリ」と譯し、マ翁も「悲愍あり」の義に譯すれども、此語は唐譯の「溫和」に當り、普通に「柔和」とも譯せらるゝ語になり。 *adivyaśānti* 博士の譯に「和

樂」とあれども、藏譯に據れば、「容受」「從順」の義なり、波利の *śānti* とも動詞の用法に同じ、蓋し唐譯の「善言勸諭無不從心」に當る。 *śubhānti* 藏譯に據るに *śānti* とあるべし、

普通に次の *śūpāṅā* と並んで次の如く「易滿易養」と譯せらる。

25<sub>14</sub> *praviṣṭito* 博士の譯に「謙讓」とあれども、マ翁の譯せるが如く「退隱」の義と解すべきものなるべし、唐譯の所謂「常樂虛閑」なり。 *śānto* 東京の三本には *adivya* に作る、蓋し

三とマと古體酷似するを以て *śānto* を過つて *śānto* と書き、而して空點を脱したるものならん、藏譯の意義より考へて原語は *śānto* なるべしと疑ふべくもあらず、爾らば「曲なく」と譯す

へし、隨つて次の字 *ṛiṣṇo* は「邪なく」と譯すべし。*ṛiṣṇo* マ翁博士ともに「猛惡ナク」と譯せられたるも藏譯に依れば 教普通の意義にて「諂なく」の義なり。

25. *sukhiloamh* 藏譯には「性賢善なり」の義とすれば *akhiṇṇātmah* の寫誤と見ゆ、さりながら復た唐譯に「心：無懈怠」とあれば *akhiṇṇātmah* の寫誤と見ゆ、*ṛ* と *ṣ* とは古體甚しく濫じ易く、*ṛ* と *o* と混じ易ければ此の誤をなせるものなるべし、何にしても英譯者が推測するが如く *sukhāra* の轉に非ず、又た隨つて「柔和」(マ翁)「和顔」(博士)と譯すべきに非ざるべし。*saṃkṣipya-dhuraḥ* 藏譯に據るに *anikṣipya-dhuraḥ* とあるべし、*ṛ* と *ṣ* と混同するべしと先に述べるが如し、「勞を辭せず」の義なり、菩薩の名として諸處に「不捨輒」又は「不休息」とあるは即ち是の語なり。*saṃdānīyavin* 25a の處に説けるが如し。

26. *ṛiṣṇapako* 藏譯に依れば「多言せず」の意なり、*ṛiṣṇapako* よりは *nirīṣṇapako* と讀む方自然ならん。

26. *nirīṣṇapah* 藏譯に依るに「慢なき」の義、唐譯に「無有憍慢」とあれば *nirīṣṇapah* の寫誤なり、而して次上の行なる *saṃvāḥ* 以下の文を博士は大途マ翁に據り、「諸現住力ヲ以テ空、無因、無願ノ諸想ヲ生ジテ」と譯せられたれども、大途唐譯に同じく「空、無相、無願、無行、

不起、に住して慢なく」と改たむべし、藏譯亦た此の意なり。

26. *vyāpādāya* マ翁も博士も譯語は常れりと雖も原文の *vyāvādhaya* = *vyābādhaya* を *vyāpādāya* に改ためたるは宜しからず。*vyābādhā* は「惱害、損害」等と譯せらる、佛書中處々に散見する語なり。

27. *pinda-pāira* 16r の下を見よ。

27. *prtipādīṅ* 出版者は脚注に、「所有ゆる原本は此の處若干の語を脱するが如し」と言ふと雖も、藏譯に依るに何たる缺文なく、但だ此の一語を缺けり、是に由て此を觀るに古は此の語なかりしを今文注解のため何時しか挿入せるものなり、此の語を此處に置くも違害なしと雖ども、畢竟蛇足のみ、宜しく藏譯に據り削除すべし。

27. *jāmbūdvīpésāvarās ca* 藏譯に據り *jāmbūdvīpésavaratve* (閻浮洲の王位に)に作るべし、東京の二本に *śvarās ca* (śvarās ca に非ず)とあるは *tre* の字を過つて *ca* に作りしことを暗示するものなるべし。

27. *santusitave* 東京の四本に *samtusitave* とあり、他の一本には *santusitave* に作る、須らく *samtusitave* と改たむべし、最も普通なる且つ最も著名なる天の名なり。



を捨て、別に原本になき類語を取れる出版者の意は那邊にありや。

29 is 'samgata-prabhah prahā-sikhōtsya-prabhah 藏譯に依れば 'samga-prabho 'pratihata-pra-  
bho nityōtsya-prabho とありしが如し、初の二は唐譯に所謂ゆる「無著光、無礙光」なり、後  
の一は所謂ゆる魏譯の「不斷光」と同義なり、由て斯く誤寫の生せし徑路を尋ぬるに、粗漏なる  
筆者が初の *asamga* の *sa* 字と次の *aprahata* の *ta* 字と字形類似せるより過て *sa* 字より直  
に *ta* 字の次の *sa* に移りたるもの、如し、次の語に關しては、東京の四本には *prahā-mikh。* と  
あり、餘の一本には *prabho mikh。* とあり、是に由て考ふるに、初に前の語を。 *ta-prabhah* と書  
けるも連聲法に合せしめむがために *-prabhah* を *-prabho* と再び書き、次で *mikhōtsya-pra-*  
*bhah* と *sa* 字しものなるべし。而して東京五本の *mi-* は版本の *mi-* なるが、此の兩字ともに *mi-*  
の寫誤なるべく、次の *mi-* は亦た書體の類似より、*mi-* の寫誤と見ることが得べし、斯くす  
れば結極初に出せるが如き字形となる。

29 is *-rasmi-rāga-prabho rājanīya-prabhah* 藏漢兩譯に依るに先なるは *-rasmi-rāga-prabho* と  
ありしものなるべし、次なるは藏譯に「貪ぼらるべき光ある」とあるより見れば、西藏譯者所覽  
の本には今の如くありしか若くは *rājanīya-prabhah* とありしものならん、*rāga* も *rājanīya* も俗

語としては同義に使用することを得、併ながら佛教用語に *saṃraṅgīyā* と云ふあり、「悦こばるべき」と云ふ義とす、今は唯だ *ṣoḍ* を省けるものなれば同義の語と見ることを得べきか。

29 *ra* is *saṃgamanīya-praḥla uposaṅīya-praḥlo nibandhanīya-praḥlo 'ivīrya-praḥlo* 最初の語の中 *ra* は *ra* と古體混じ易きを以て濫寫の過失と見、*ṣa* を *ra* と改ためん、次の *ra* は東京の一本には *na* とあり、前の第十二行の *śikṣīṣṭa-praḥla* について *ṣa* 字は東京五本には *ma* 字に作り、此等の兩字ともに *ma* 字の寫誤なることを論じたるが、此を事實とすれば即ち *ma*, *na*, *ra* は寫誤することありとせば、今の版本の *ma* 東京一本の *na* 字は *ma* 字の寫誤にして而も此の場合には *ṣa* とありしものと見るも必らずしも不當に非るべし、是の如く改むれば藏譯と唐譯に「可觀光」とあるに合す。次の語は藏譯に依れば *saṃtosanīya-praḥlo* の寫誤なり、「可喜足光」を義とす、マ翁と博士が「可樂光」と譯せるは原語の成分を如何に解したるにや。次の語は若し西藏譯に依れば本文の如く「可繫著光」の義なるも、英譯に於て *'nibandha* と讀む方を可とし、博士も此を取り「不斷光」と譯せられたるは一層妙なるが如し。最後の語は藏譯及び漢譯に依るに *'cīṃtya-praḥlo* の寫誤なるべし、東京の三本に *avīrya* とし、餘の一本には *apvīrya* とあるに徴するに *ro* の字なきを以て最初は *avīrya* に非ざりしことを暗示するも

のと見るを得べし。 *abhihūya-narēṃdrāṃūṇyēṃdra-prabhāḥ* は藏譯に依るに出版者の推測せる如く作るべきものなり。

29. *śrāṃta-samcayēṃdu* 藏漢兩譯に依るに *abhihūyēṃdu* と作るべし、*śrāṃta* は *abhi* の寫誤なるべきは中古書體の類似より看取することを得べし、但だ *-samc-* と *-hū-* とは字形類似せざるを以て直に寫誤と云ふことを得ず、*abhihū* に「超」の義あれば此に字縁 *sm* を加へたる *abhisambhū* にも「超」の義を有せしむるを得べきが如し、但だ未だ其の用例を見ざるのみ、而して *hū* は古體にては *ca* と誤寫し得、果して爾りとせば *śrāṃtasamcayēṃdu* は *abhisambhūyēṃdu* の寫誤と見ることが得。若しくは *sm* は故らに餘分に加へたる字と見て之を省くときは單に *abhihūyēṃdu* となる。上來第十二行の *śaṃga-prabho* より以下を譯せば次の如し、「無著光、無礙光、常放光、有天珠光、無礙照王光、可悅光、可愛光、可喜光、可觀光、可喜足光、不可制止光、不思議光、無等光、超人王天王光、映蔽日月光」。

30. *śārya-prabhā* 藏漢兩譯に依り *cārya prabhā* (又た彼の光明は)と改たむべし。

30. *kaṣṭha-kusāla-mimīcī-vadī-prāmodya-karaṇī* 西藏譯には「善と輕と悟と解と覺と勝喜とを作る」とあり、此の譯語より原文を考ふるに、「善」は *kuṣṭha* に、「覺」は *buddhi* に當る、*va-*

29. は固より寫誤なり、「勝喜を作る」は *pramodya-karami* なること論なし、而して原本の字形に類したる「悟」の義ある語を求むれば *gati, mati, miti* 等なるべし、假りに *miti* は *miti* の寫誤とすべし、次に同様にして「僻」の義ある語を求むれば *vickṣāṇa, pravina, nipuna* の類なるべし、假りに *kaṭya* 若しくは *ne* を以て此類の字の誤りとすべし、次に同様にして「輕」の義ある字を求むれば *sanirāṇa, irāṇa* 等なり、假りに *kaṭya* 若しくは *ne* を以て此類の字の誤りとすべし、今の原本と藏譯とは少なくとも字の措置に於て前後せり、若し正確の原形を得んと欲せば今と同様の意義を詮顯する文句ある原典の發見を待たざる可らず。

30. *bhāṣyet* 東京の四本に *bhāṣet*、一本に *bhāvet* とあり、四本の形を取るべし。 *nāma karma* は *nāma-karma* に作るべし、マ翁は *nāma* を助語と見て譯し、博士は「名ト業」と譯せられたれども、藏譯には「名の業」の義とせり、即ち「名を立つること」の意に解すべきが如し。

30. *tathāgatasya vaiśvānaryacchedo bhavet* 東京の四本は脚註に出せる *P.* と同じく *tathāgatasya vaiśvānaryop* に作る、此の語形より推し又た藏譯より考ふるに *tathāgatasya* の前に *na ca* の二字を脱せるなり、*na* と *ca* と書體類似するを以て最初は其の一を脱し、更に後に至て餘の一をも脱し、尙ほ原意義を存せんがため強て *vaiśvānaryam* と云ふ此の處に不自然なる形を作り



出せるならん、第六十二頁の第三第四行を見よ。

30 n. *prajñā-pratibhāṇam* マ翁と博士の譯に「智慧光」とあれども *prati-bhāṇa* は佛教普通用語として「辯」と譯せらる。故に今の語は「慧辯」と云ふべきなり。

31. *eka-rātri-dīne nāgarēna* 東京二本に *eka-rātri-m-diveṇa* とあり、西藏譯も同義なり、筆者が空點をを脱し、又た *ve* を *ne* と誤認し、次に *ṣa* 字を書き、此の時前の *veṇa* を *reṇa* と誤認して過つて再び *reṇa* 若くは *reṇa* を書きたるより斯かる珍なる字形を現出せるのみ、此を出版者が強ひて意義あらしめむとして *nāgarēna* に改ためたるは、勞して功なきのみ。

31. *upaiśān* 博士の譯は「近分」とあれども義淨は他處に字の如く「因分」と譯す、藏譯亦た然り、意は今言ふ所の數は因が果に對するほどにも當らぬ義なり。

31. *catuṣāśi catuṣāśi* の誤植。

31. *avyedhena* 藏譯に依り *udveṭhena* と改たむべし、第三十七頁の註第十一に擧げたる異本の語形を正しとす、*udveṭha* は「深さ」の義なり、マ翁が此の處の文を「八萬四千由旬以内にては計られざる大海より」と譯し、博士が「八萬四千由旬那ナル深廣無量ノ大海ヨリ」と譯せるは何れも當れるに非ず、正しくは「深さ八萬四千由旬あり廣さ無量なる大海より」と譯すべきなり。

32. *eva* 藏譯に據れば *evam* とあるべし。

33. *upapattayāḥ upapattayāḥ* の誤植。

35. *vātena preṭena* 東京の三本には *vātenāna* とあり、一本には A.C.P. と同じく *vāte-*  
*naṭena* とあり、他の一本には *vātena caritena* とあり、若し多数に従つて讀み得る語形を求む  
れば *vātenānaṭanam* なるも、出版者の推測固より不可なるに非ず。

36. *asecnaṅko* 博士の譯に *śraṇāṇāya* と俱に「聞クニ樂シクシテ」とあれども、單獨に、普  
通佛教の用語として、藏譯にもあるが如く「無厭足」と云ふべし。

36. *triṅśat-mahā triṅśan-mahā* の誤植ならん。

36. *gatāvāraṇe loka* 博士の譯に「最下方ノ」とあるが此の語を指せるものゝ如きも、此  
の語には到底斯かる意義あるべしとも覺へず、マ翁の「全世界中に於て」と譯せるこそ至當と  
なすべきか、西藏には此語に對する譯語なし。

37. *buddhābhīṣṭānam* 藏譯に依るに *ṛddhy-adhīṣṭānam* とあるべし、書體近似せるより  
寫誤せしこと疑なし。

37. *tāvācīṃtyā* 藏譯に據り *tatācīṃtyā* と改たむべし、此れ亦た書體類似より起れる誤な

り。以上第七行の *acchitvō* より以下 *vibhinñā* までを譯すれば下の如くなるべし「世尊よ、業の異熟、業の所作は不可思議なり、世尊曰く、阿難陀よ、汝は業の異熟、業の所作の不可思議なることを會得せり、覺者世尊の神通と加被の不可思議なることを會得せず、又た福を修し、善根を植へたる有情の福力は彼處に於て不可思議なり」。

38. *tasāṃ* イ翁は *tathā* と讀むを一層可なりと言と雖も、小生は西藏譯に據り原文の如くても可なりと惟へども若し字を改むるとすれば下の第四行の藏譯語より考へて *vaṭṭā* と讀むべきを取らんとす。

38. *tāvān* 藏譯に據り *tīva* (銳どき) の寫誤と見るべし。

38. *yathā-rūpas* 藏譯は *tathā-rūpas* の義なり、此に於て前の第二行の *tasāṃ* を *yathā* に作るときは最も自然の語調をなすが如し。

38. *gamhiro jñeyo vijñeyo* 藏譯に依れば *gamhira jñeyo vijñeyo* (深遠、所了知、所了別) とあるべし、*mahāvyaṭṭapāti* xx に六十種音を明す中 22, 23 に次の如く此の終の二語を出す、次の語 *ñelaḥ* は西藏には「虚妄なき」と云ふ義とす、恐くは譯者所覽の本文同じからざりしか、今ま引く所の書中同章第十に亦た此の語を出し、其の藏譯は「無害」の義なり、*añela* は雅語の

anens にして「無罪、無害」等の義ある語なるべし、*mai avyutpatti* xv, 10 *anēla* の註記を見よ。

38 *raṭi-kṛidān ca* 東京の二本に *raṭim kṛidān ca* とあり、*ca* 字のあるより考ふるに東京二本の形を取るべし。

39 *niṣevita-pulīna dhāru-ṛāṣṭrōpaśchitṛā supa-tīrthā* 藏譯に依れば、*niṣevita* にて切り *pulīna* 以下を合成語と見、「鵝と鵝王とにて飾られたり」とあり、東京の梵本を見るに、五本の中四本は *niṣevitāpūlīna* とありて、古き寫本には *niṣevitā* にて切り、次にありし「鵝」の意義ある字を *pulīna* と誤寫せるものと推測することを得、少なくとも西藏譯者所覽の本には斯くありしならん、東京の餘の一本には *niṣevitāpūrinā* とあるより見れば、是は *niṣevitāpūrinā* (住まひまた充ちて) の寫誤なるべしとも察せられざるに非ず、但し現文の如く讀むも固より意義安當してあれば此が改訂を主張するに非れども、但だ多の本に *niṣevitāpūlīna* (たに) して「言に非ず」に作るに想到して根本に溯り其意義を究めむと試みしのみ。次の *dhāru-ṛāṣṭrōpa* はマ翁も博士も譯する所大に強ひたる感あり、藏譯の如く讀を取り *dhārutāṣṭrōpa*。(雁にて飾られたる) の寫誤とすべし、東京の二本此に同じ。最後の *supatīrthā* は東京の一本に *sūpatīrthā* (浴場の階段便利なり) とあるを取るべし、*ṛ* と *u* の字形は寫本にては大抵區別すべからず、意

を得て讀むべきのみ。

39. *abhiprāya* 出版者は、其底本に此字の次に悉とく *dharmān* とあり、西藏譯にも「法」の義ある字を此處に用ゐるにも拘はらず、現本のまゝにては文義不通なるがため除去したるも、東京の二本にも同じき語 *dharmān* あり、餘の二本には *dharmyān* (如法なる) に作る、されば所有ゆる原本藏譯本に此の字ありとせば是を除くは原本を改作するに同じ、由て東京二本の如き *dharmyān* の字を此處に置くべし、印度地方の習慣には *ma* を *ma* と書くを以て *ma* と *mya* と殆んど區別なきほど相似たり、故に初め *dharmyān* とありしを過て *dharmān* とし、此を又た *dharmān* と書きたるならん。

40. *viveka* 博士の譯に「清淨」とあれども、こは西藏、マ翁、唐の譯にある如く及び佛教常途の用法の如く、「離」、若しくは「厭離」と解すべきものならん。

40<sub>n</sub>. *duḥkha-saluto* 藏譯に依れば *duḥkham*, *duḥkha-saluto* とあるべし、脚註に擧げたる A. C. 及び東京二本此に同じ。

40<sub>s</sub>. *pratyāyātāh* 藏譯及び唐譯に依り、此の語の次後に *pratyāyānti* (現に生ず) を加ふべし。

40: *atsgnahir* 癡 (*mdon-par 'sos-pa dag dan*) 漢兩譯に依るに *abhiññāhir* の寫誤なること疑ふべくもあらず、書體の類似より起れる誤りなり、由て博士の癡譯に依て譯せられたる「知識」の語は佛教普通の語なる「神通」と改たむる方可ならん。

シユタイ蒐集燉煌地方出古寫佛典  
グロート解説目録

矢 吹 慶 輝

本解説目録は本年五月二十二日集鴨宗教大學第三十一回創立記念日に當り予が英國滯在中シユタイン氏蒐集寫本を調査し就中珍本逸典と覺しきものゝ一部は筆寫し一部はロートグラフに撮りし中主としてロートグラフを陳列せるに因み急遽編製せるものとす。今『宗教研究』委員赤松氏より本誌に再録を懇願せられしにより切に考證に缺く所ある部分を補訂せんとせしも今遽に稿を改むるの閑を得ず乃ち發行所宗教大學の承認を經一二箇所を除くの外凡て茲に前稿の儘にて本誌に轉載することゝなしぬ。斯くして本目録解説中未だ博く考證を終へざるものあり又正續兩藏經外に在りて既に本邦に傳へらるゝものありと聞くも未だ世に公にせられざるに因り是等總てに關説するを略し偏に正續兩藏經外を以て古逸典となせり其未だ公刊を經ざるものにて若干既に本邦に傳へらるゝものとの對照の如きは江湖の示教に待ち匠に他日を期す讀者諒焉。 大正六年六月五日

サー、オーレル、シュタイン氏が前後數回西域地方の踏査によりて獲たる蒐集品は其一部(昨年蒐集)を除き全部大英博物館内シュタイン蒐集室に保管せられ西域地方の宗教藝術史實に關し實に夥多の研究資料を供せり。且らく寫本のみにて梵語、西藏語、于闐語、龜茲語、土耳其語、支那語の諸寫篇を網羅せり而して予は専ら大部分は尙未整理中の支那古寫本を調査し主として有傳無傳の古逸書を踪索せんとせり。然るに寫本中卷軸首尾完きもの僅に百に一二にして數千點の卷物若くは斷篇は殆んど破損を免れざりしものなく是が鑑定に際し之を與題に探り得るものは尙容易なりきと雖も無題失題の斷片に遭遇するや正續西藏經を身邊に有し得ざりし大英博物館の窖内に在りては少からぬ手數を要しぬ。予は大正五年六月上旬より十一月上旬に至る間約三箇月を之が涉獵に費し一時他處に移されし分を除き殆んど其全部を査了せり。初めは専ら筆寫せしが在室時間に制限あり従つて調査の進捗意に任せず乃ち筆寫を傍とし調査を主とし珍篇逸書は得るに従つて是が鑑定に必要なりと推定せし部分をロートグラフに撮らしめ漸くにして調査を遂げぬ。英國を去るに臨み予は撰出語寫本一部の日録を残し他は歸朝後になすべきを約し蒐集室理事は他日逸書の全部をロートグラフに撮るべき時期の來らんを豫想し其利便



を計らんが爲に特に予が撰出せる寫本を別函に保管すべきを語れり。歸朝後忙中閑を得ず未だ詳細なる研究を経ざるも大略本目錄中の第一經部、第二疏部の殆んど全部、第二部雜部の大半は有録若くは無傳の古逸典なるが如し。但今急選目錄の製作に際し全く疎漏誤謬無きを保し難し切に大方の示教を請ふ。

本陳列をなすに當り予が滯歐延期を許容せられし宗恩は固より子をシュータイン蒐集室に紹介し入室に特許を獲せしめられし印度省圖書館長トーマス博士、總じては大英博物館員、別しては未整理品の全部を開放して予の調査を完からしめたるシュータイン博士、戰時中博物館は閉鎖せられしに拘らず日毎に予の入室に利便を與へられし蒐集室理事ロリマー嬢、寫本をロートグラフに撮影し並に軍事檢閲を安全に通過せしむるに就き盡力されし大英博物館東洋部長パーネット博士、就中陰に陽に予を策勵せられ特に予が手記類をして軍事檢閲に安全なるを得せしめられし臺灣銀行倫敦支店佐々木義彦氏に對し茲に此機會を利用し深厚の謝意を表す。

大正六年五月十八日

矢吹 慶 輝 識

本陳列は主としてロートグラフのみ、而してロートグラフは種板なしの寫眞なり。又此に古逸典と稱するは正續藏經中に逸せるをいふ。

第一 經 部 附 釋

一 佛說無量壽宗要經

本經は現に梵語、于闐語、西藏語にて存在する三經本あり。原本たる梵語并に于闐西藏の兩譯の外、之を漢譯中に探るに宋法天譯『大乘聖無量壽王經』具には「佛說大乘無量壽決定光明王如來陀羅尼經」(成八の七以下)是に當る。然るに法天譯は之を現存の原本及び于闐西藏兩譯本に比するに多少の相違あり。本寫本佛說無量壽宗要經が殆ど逐字的に合致せるが如くならず。即ち知る無量壽宗要經は漢譯として現存他語にて存する諸本と殆んど同一なる原本より譯出せられしものなる事を。

而して本經は從來未だ曾て公に知られざりし譯本にしてロンドンに於けるシュタイン氏蒐集品中には實に數百部の本經寫本を藏せり。又ベトログラード亞細亞博物館中オルデンブルグ氏蒐集品中三四本を藏せり。但し本經寫本は經文既に書寫の功德を讃嘆せるが故に同一筆者にして數多の寫本を殘せり。此中に斐文達、田廣淡、張貞、學郎、呂興、法榮、張良友、曹興朝等の諸寫本を校合するに大略二種の譯本あるを知れり。本ロートグラフは普通の宗要經にして兩種譯本中其文稍簡約なるものは僅に一本を見たるのみなり。本經は

又單に大乘無量壽經と稱せらる。英譯は一九一五年牛津出版 Manuscript Remains of Buddhist Literature found in Eastern Turkestan

中にヘーンレ氏によりてなされ、梵、蕃、干闥語の對照及び原本寫眞を附せり。和譯は大正五年十一月の宗教研究中に池田澄達氏によりて成されぬ。惜むらくは漢譯無量壽宗要經に譯人の名を闕くも現に近似の原本を有せる以上、他日入藏の資格あるものと謂ふべし。

## 二 藥師如來本願經

藥師本願經の寫本數多ありし中、此寫經の文少しく流行經文と相違せり即ち隋達摩笈多譯『藥師如來本願經』唐玄奘譯『藥師瑠璃光如來本願功德經』唐義淨譯『藥師瑠璃光七佛本願功德經』の三部の經文と對照するに、何れとも一致せず、特に經末十二神將の名を舉

ぐるに藏經中の三譯共に一々大將の語を附するに本寫經は一々神名の語を以てせり。此故に本經は異譯別生の未傳經と見做すべきが如し。古譯の抄經とのみ見得ざるもあり。但惜むらくは譯人の名を闕けり。

## 三 諸星母陀羅尼經

本經の寫本はロンドンに四五あり。現存祕密部諸經中法天譯『佛說聖曜母陀羅尼經』(成七の廿五—廿六)に近似せり。譯者と中間陀羅尼の音譯とを異にせるの外首尾全く異譯といふを妨げず。唯だ一は星母とし他は曜母とするを異とするのみ。諸本皆表記の經題下に「沙門法成於甘州修多寺譯」と記せり。

法成は古來の譯人中に普通に聞かざる名なり其傳有るか否か。僧傳中に散見する法成三人あり一は南北朝の法成(梁僧傳第十一)一は

唐朝の法成（宋僧傳第廿六）他は宋朝の法成（諸燈錄）是なり。但し此等以外の法成なりしか。ロートグラフに取りしは本寫本の最後の一部なりとす。

四 唐梵翻對字音般若波羅蜜多心經并序

表題下に「西京興善寺石壁上錄出慈恩和尚

奉昭述序」一篇、救謚大辨正廣不空奉 詔譯

蓮華部普讚歡三寶」一篇の次に梵本般若波羅

蜜多心經の音譯あり。音譯を擧ぐる前、經題

の下「觀自在菩薩與三藏法師玄奘親教梵本不

潤色」の十九字あり。音譯經文の終末に「梵

語般若波羅蜜多心經一卷併口之」と記せり。

五 金有陀羅尼經

本經は密部に屬し天帝百施對告衆となり帝

釋阿修羅と交戰するに阿修羅幻惑咒術藥力を

以てするに因り帝釋負處に墜す乃ち佛所に詣

て、金有明咒を請するを一經の發起となせり。此經目普通に聞かざるものに屬す但し失譯たり。（前版の因果經は續藏經中に收めらるるを以て改めて本經を挿入す）

六 佛說觀經

思惟要略法、座禪三昧經の類か。

① 古來疑偽の經目を擧ぐるもの鮮からず。

抄經註經雜經を除いて『安公疑經錄』に二

十六部三十卷を擧げ併祐の『僞經僞撰錄』

に右安公錄を除いて二十部二十六卷を列し

隋『衆經錄』衆經疑惑に二十九部三十一卷

衆經疑妄に五十三部九十三卷、疑僞合して

二百九部四百九十一卷とせり。『開元錄』中

疑惑再詳錄を除き僞妄亂真錄には古今僞經

目を集め註して三百九十二部一千五十五卷

とせり。僞經の多かりし事知るべきなり。

『大日本續藏經』中僞經及眞疑未決を併せて收載せしも僅に九牛の一毛のみ。諸經錄傳へて數多の僞目を列擧するもの其内容香として知るべきなし。今此に經錄僞目に收めし經典十餘部を搜出したれば一々諸錄に徴して此略目錄を作る。

### 七 禪要經。禪門經並序

藏經中禪要經（失譯人名在後漢錄）あり阿欲品第一を存す。之を羅什譯禪法要解と比するに上卷の首文は禪要經と同じく特に僞は數字を異にするのみにて禪要經の僞の半に同じ禪要經は主として不淨觀を叙せるも禪法要解は不淨觀を入門とし上下兩卷に於て四禪四無量四無識の諸禪觀を問答體に説明せり。本斷片が問答體なるは勿論禪要經と體裁を異にし禪法要解に一致す。然るに禪法要解の問答中

に此斷片の問答に附合する箇處を見ず。又失譯經内身觀章句經西晋法護譯の法觀經も禪要經に類似せるも本斷片と符合せず。開元錄疑妄亂眞中に此經目あり。

### 八 阿彌陀佛覺諸大衆觀身經

首題に「阿彌陀佛覺諸大衆觀身經」とあり、奥題に「山海慧經」といふ。本寫經は解脫品第一、菩薩見佛往國生品第二より成る。『開元錄僞妄亂眞錄』中本經目を列せり。此經、十往生阿彌陀佛國經」と類似し就中二十五菩薩名を列せり。此に二十五菩薩は會座の大衆たり、『十往生經』にては二十五菩薩は十往生法を信樂修行し深く彼の經を信じ阿彌陀佛を念するもの、其往生に當りて之を來迎すとなせり。『十往生阿彌陀佛國經』（續藏）は金剛藏菩薩を金剛菩薩となし、山海慧を光明王の前に

置き珠寶王を衆寶王となし、定自在王を自在王となし白像王を白象王となせり。今兩經の相違並に類似を示さんが爲め解脱品以下の内容を述べんに、佛一時業波國にあり大比丘衆八萬人、大智本行所作以達のものに觀世音大勢至等二十五菩薩ありき、爾の時佛、樹高四十萬由旬の菩提樹下にあり、阿難讚佛偈を捧げ了りて佛一切衆生觀身之法を説けり。(『十往生經』觀身法の文は本經より略なるも大要全く同じ、但し十往生經は説處を耆闍崛山となし、比丘を二萬二千となし、住不退轉位の菩薩に妙吉祥、無能勝、常精進、不休息を擧げたるは本經と異なる)次に聲聞、緣覺、阿羅漢、菩薩、佛によりて五定、五眼、五明、五通、五達、五智、五慧を分別し、又三無常(衆生、聲聞、緣覺)三有常(諸佛、菩薩、法僧)四

禪、法身、常身を説き、次に又阿難の問によりて誦經布施等の功德を述べ一念善心菩提の因たるを明し、正念解脱の因縁を叙し、次に又一切衆生の解脱を得ざる所以を以て多慮少實正念なきに歸し(『十往生經』の文より詳かなり)正念解脱の法を示さんとして十往生を説けり(少異を除き十往生經に全同)次に戒の根本(三歸)を述べ、此經を聞ける者は八難三塗を度脱するを得、破戒五逆も悉皆解脱を得るも唯一闍提のみ無得道の所以を述べ。次に菩薩見佛國往生品第二には山海慧を對告衆として涅槃常住の功德寂爲第一なる所以を叙し、又勝妙樂を叙し、山海慧をして極樂を觀見せしむ。爾時衆中一菩薩あり、本姓多羅字摩訶迦葉、衆の爲に「山海慧菩薩觀見阿彌陀一切衆生不見」の所以を問ふ、日月普照盲者不見を

以て譬說せり。山海慧經名を問ふ(『十往生經』は此前迦葉段を缺き、經名を問ふ前に此經を聞知して信樂修行する者に二十五菩薩來迎あるを叙せり) 誹謗經典の惡殃を叙し(『十往生經』大畧同じ但し本經にては此經を讀誦し若くは隨喜するものは佛毎に二十五菩薩を遣はして護持せしむ)次で付屬段にて終る(十往生經には缺)

九 要行捨身經

開元錄僞妄亂眞の條下に「要行捨身經一卷三紙餘、後有捨身願文共有五紙。右一經不知何人所造邪黨盛行、經初題云、三藏法師玄奘譯、按法師所譯無有此經、僞謬之情昭然可見」といひて玄奘の譯例に相違し佛敎の教相に乖背する四件を擧げて之を僞經と斷せり。本寫本は經文の終りに捨身願文を附し開元錄の所

傳に一致し經の終りに捨身除罪を説く邊、「開元錄」が外道妄計と擇ぶなきを指摘せるものと附せり。

一〇 佛說示所犯者瑜伽法鏡經

首部闕損首題を知るを得ず。後題には「佛說示所犯者瑜伽法鏡經一卷」とあり中間に「瑜伽法鏡經常施菩薩所問品第三」なる小題を置けり。今之を現存諸經に探るに像法決疑經と同類經たるを知る。但し兩經經末經題結成の文を比するに「像法決疑」は「此經名爲像法決疑亦名濟孤獨」と二名を擧ぐるに過ぎざらも本寫本には「此經一名像法二名決疑三名濟拔安養貧窮孤獨四名最下世界悲田勝法五名示所犯者瑜伽法鏡」と五異名を列するは明に續藏所收の像法決疑と別經たるを知るべし。特に本寫本經の後記によれば景龍元年(唐中

宗、西紀七〇七）室利末多譯、師利筆受曇雲二年（西紀七一）奏行となし綴文、證義、譯語、詳定等總て十二人を列記し像法決疑が古來失譯とせられしに同じからず、又像法決疑は附開皇衆經錄始て其名を出し『仁壽目錄』之を僞目に編し『內典錄』此經目を載せず『開元錄』之を僞妄亂真中に收めたり然るに『開元錄』に至りて『像法決疑』の外に「瑜伽法鏡經二卷或一卷兼有僞序」と標し『像法決疑經』の前に玄奘譯『法住記』を取りて「佛臨涅槃爲阿難說法住滅品」となし次に「地藏菩薩讚嘆法身觀行品」を置き次に「常施菩薩所問品」を置くといへるは全く本經現存の部分に應せり。且つ曰く「景龍元年三階僧師利僞造序中妄云三藏菩提流志三藏寶思惟等於崇福寺同譯師利云有梵夾流志曾不見聞云云」と加之智

昇親ら其正僞を流志三藏に問ひ梵夾存せず流志曾て譯せざりし口傳を載せ、師利は還俗し惡疾を獲て卒すと附記せり。是等の傳説によりて今本寫本を見るに略所傳と符合し僞經として久しく墮滅せしを知るべし。『像法決疑』は天台大師既に之を引用し時に大藏中に編入せられし事あり今之と同類經たる瑜伽法鏡經を見るは頗る珍とすべし。泥んや三階教が地藏教、淨土教、法滅盡の諸思想と密接なる關係を有する資材を供するに於てをや。

#### 一一 現報當受經

尾題に曰く「佛說現報當受經一卷」と。一經の要旨は經題に示さるゝが如く因果應報を説けるものにして本婦が妻子を殺すの因縁を叙せり。本經は『武周刊定錄』第十四僞經錄及び『開元釋教錄第十八』疑惑再詳錄中に本



經目を載せ卷數亦一卷と傳ふ。

一 二 究竟大悲經

後題に曰く「究竟大悲經卷第三」と。本斷片は首部闕損せるも後部より推して、第九品の殘部に始まるを知る。判然品名を存せるは「一切諸法卽相解脫品第十」「卽相無相萬物不遷學用究竟品第十一」「顯一切衆生身與法一如无二品第十二」の三品にして本寫眞には最後の二品中の一部を存せり。第十一品の要旨は「衆聖說无別、有垢无垢如、一切相通達、言教悉无殊、衆聖言說異、意旨悉皆同、文字卽解脫、大小通處通云々」の偈文及び「一切言教不離心相至於文字不離身相是故身相得解脫時文字卽解脫用」の長行に於て推知し得べく第十二品の終りは二種の三藏を擧げ佛法僧の三藏並に修多羅般若波羅蜜波羅提木叉の三藏を細說せり

經文最後の偈に曰く

「衆生身相皆法聚、究其性相是佛塊、煩惱體實不生滅、眞性金剛不沮壞、從頭至足无非法圓明寂照遍十方、善惡理融无障碍、隨流混合不相妨、十方世界大經卷、唯有此法衆生是、息忘融眞同性際、乃爲尋教會如理」と。經中對告衆に照鑑、混融菩薩等の名を列せり。『內典錄』先づ之を僞經となし『開元錄』も亦僞經の部に編し且つ曰く「究竟大悲經四卷或云三卷亦云八卷」と。本寫本は三卷經たりしが如し。

一 三 救疾經

本寫本尾題に「救疾經一卷」とあり經の終文に「諸佛語大弟子此經名救護衆生惡疾經令布閻浮提人有疾者知聞」といへるにより「又救護衆生惡疾經」と名けらるゝを知り『大周刊

定衆經目錄」偽經部に「救護衆生惡疾經一卷一名救疾經」といへるに符合し、實に武周時代に流行せし經典なりとす。經の終末に「日々禮七佛名字日々禮金剛密迹日々禮无量壽佛一日之中造成一卷救疾經百日之中行道懺悔百卷成就作齋度經可免此宿殃患耳」といへり。

『開元釋教錄偽妄亂真錄』中には『周錄』と同文を載す『隋衆經目錄』第四偽妄及疑偽の兩篇に前掲兩經名を列せるに見て隋代既に本經の流行を知る。

#### 一四 佛說續命經

「南無大慈大悲救苦觀世音唯願聖手摩我頂救護娑婆世界重罪者」の文を經首となし阿彌陀佛觀音勢至二菩薩名を誦して解脱を得、永く生死を離ると説き、三寶恒存立風雨順時行等の十願を擧げ、「物願當來值彌勒連辟相將入化

城」を以て經尾となし暗に彌陀彌勒併信を説きて支那佛教雜信の一面を示せり。『大周刊定錄』十五之を偽經に列し『開元釋教錄』十八之を偽惑再詳錄中に記せり。シュタイン蒐集品中第千百十二番の寫本第七十九函第十四包第一のそれとを比するに後者は陀羅尼を有し且つ文相少しく異れり。シャワンヌ氏の『支那文獻』中唐の部に無題の斷片あり初め其何物たるやを知らず鑑定に苦しみしが本寫本を見るに及び全く續命經の斷片なるを知れり。

#### 一五 佛說延壽命經

說處を娑羅雙樹間とし說時を臨般涅槃となし「今四十九年教化衆生上至飛鳥下至蟻子蠢動含識云云」といふ一經の大要は延壽菩薩を對告衆となし佛入涅槃の次第を叙し滅後短命衆生をして本經書寫の功德によりて延壽命を

得せしむる所以を明かすにあり。今此經を古錄に探るに『大周刊定衆經目錄』僞經部に『佛

說延壽經一卷』といひ『開元釋教錄』僞妄亂真中に「延壽經一卷或云延年益壽經」と稱するものに當る。然るにシ・タイン蒐集品中に佛說延壽命經一卷と題する一經あり等しく延壽命と名くるも後者は說處を香華園となし、對告衆を難達とし毘薩和、毗丘遮和等十七神名を持して除病延壽を得説き全然前經と異り且つ前經に比し文相頗る短略なり。

### 一六 如來成道經

首尾の經題に示すが如く如來の成道を叙し「十九知曉死生二十未滿勝越空城在於山菓羅岳仙亭道王樹下求死不生云云」といひ終りに佛入涅槃を明す、『大周刊定錄』僞經日中如來成道經一卷（縮刷藏經冠註校正に曰く如來成

道經明在佛慈海上と）あり『開元錄』等亦之を僞經の部に收む。

### 一七 大威儀請問經

經卷奉持の法軌を略説せるもの首題「大威儀請問」といひ奥題「大威儀請問經一卷」といふ。僅々四五行のみ。『內典錄』僞疑錄の部に大威儀請問論の目あり『開元錄』第十八『內典錄』に據り「大威儀請問論一卷或云大威儀論問經」といへり。本寫本は『如來成道經』に附經たり未だ知らず現存四五行の短篇にて一卷經の全部を盡せるか否かを。

### 一八 妙法蓮華經馬明菩薩品第三十

此の首題下に施設世間の成壞を叙し此ロートグラフの次文中、閻浮十六大國の名を列し次に立世毗曇藏第二漏闍者利鴈王品第五を擧げ終りに起世經最勝品第十二之餘を列せり。

諸經論の世間品と比較すべきもの。品目を第三十となし冠するに妙法蓮華經を以てせるは珍とすべし。本卷物は諸雜籍の筆寫より成り本品の前後は全く他篇に屬す。寫真中馬明菩薩品の前文は四種龍品に始まり四十二位賢聖の解釋中第七妙覺地の説明文なりとす。惟ふに古來、法華に偽經の傳ある久し。齊竟陵蕭子良「抄妙法蓮華」「抄法王藥上」。南齊江泌處尼子の「法華經一卷」永元元年出時年九歳を始めとし「歷代三寶記」「隋衆經錄」「內典錄」「大周錄」「開元錄」等に據るに「妙法蓮華度量天地經一卷」「妙法蓮華天地變異經一卷」、法華藥王經一卷「其他」「弘贊法華傳」に古舊二錄を引ける「法華光瑞菩薩現壽品」等是なり。此中始めの妙法蓮華度量天地經は「大周刊定錄」第十四に依るに單に度量天地經の別名を附し「開元錄」

第十八には「妙法蓮華度量天地經一卷亦云妙法蓮華經度量天地品第二十九」といへり。然らば本寫本が馬明菩薩品第三十となし世界の成壞を叙せるもの次第あるが如し、惟ふに隋代是等と同時に樓炭諸經の偽經を存せしに見て此等諸品は法華の本文に追加せられしもの如し。但し諸經錄皆「隋錄」に倣つて度量天地品を僞目に列せり。

#### 一九 佛說法王經

初部虚空藏菩薩を中部無行菩薩を後部法王菩薩を對告衆とし、一乘法を説くに始まり終文に曰ふ。「我說此法於諸法中最爲第一於諸乘中最爲大乘王是故此經名爲法王又以此經付囑法王菩薩故名法王」と。茲にロットグラフに收めし三葉は各初中後の一部とす。「大周錄」十四僞經目錄の部に「法王經一卷」あり、開

元録第十八に「法王經一卷具題云燈刀梯解脫甘露藥（樂）流滌泉如來智心造服者除煩惱法王經一名涅槃般若波羅蜜經」といふ。實に「開元録」第十八に「諸佛下生大法王經六十卷、宣律師云余於汾部親見此文」といひ、終りに智昇は、「大法王經」と略稱せり。『內典錄』に又「大法王尊經三十一卷」の經目を列せり。諸法王經ありしを知るべし。但し本寫本は首題闕損せるも尾題は「佛說法王經一卷」とあり且つ經の末文に、「是經名涅槃莊嚴般若波羅蜜無碍解脫」といふ、『開元録』の別名に同じ、且つ卷末に於て相一致せり。

## 二〇 佛說無量慈悲教經

經末の文に據るに「此經一名殊別二名殊勝三名菩薩若」とあり而して一經の大要即ち下の如し。佛舍衛城中に在り阿難を對告衆とし

一不信二邪行三五逆不孝の衆生の爲に生樂樂の往因を説き又三歸五戒を勧め造塔功德を擧げ「一切天人阿修羅聞佛所（説）皆大歡喜作禮而去信受奉行」として更に次に五戒等の法を説き文中「爾時阿難白佛言世尊汝等見振且國者有人七歲修福至於百年臨命終時破其五戒此人得福以不」の文あり與題に「佛說大慈教經一卷」といふ、是等諸經本中にありて比較的長篇の部に屬す。『武周錄』第十五並に『開元録』第十八に僞經の部に慈悲教經一卷として其經目を列せるものに當るべき歟。

## 二一 三厨經

首題に曰く佛說三厨經 西國婆羅門達多羅及閻那囉多等奉詔譯と。三厨とは「第一慈悲自覺自然厨第二辟支四果聲聞天思厨第三非有有無非神自在厨」をいふ。經文に曰く「此

三厨法若能誦之令人不飢渴然長生先當仰信云云」と。中央及四方を五行に配し長生不熱不飢不渴の偈文を載す。尙經文の終りに佛說三厨法一卷を附せり「此方南方囑多師口決受得之の文あり今ロートグラフ二葉は即ち三厨法の後部を收めしものにて惜むらくは末文闕損せり。『開元釋教錄』第十八は之を疑惑再詳録中に收めて僞妄亂真となさず且つ曰く「三厨經一卷 右一經新舊諸錄並未曾載然尋文理亦涉人謀依而行之獲驗非一復須詳審且附疑科」と以て本經來歴の一斑を知るべし。

二三 佛說七千佛神符經

七千佛神符、七千佛守護人身等の句あり又七百七十佛、五十三佛、六佛、千佛等の語あり首部闕損僅に後題によりて經名を知るのみ一經の要旨は延年益壽之法を説けるものにて

「受符以後壽命延長七千神符請命願受一百廿歲得竿脩足符生身佩符之後諸佛生我諸經載光明照我陰陽長我四時養我云云」の文あり。道釋二教混淆の痕を傳へ禁厭咒符の信仰を語るものたり茲に本寫真に收めしは經末の符厭の一節なりとす。『大周刊定錄』の僞經の部に『佛說七佛神符經』一卷、『佛說益算神符經』一卷の經目あり。就中前經題は本寫本の題目と僅に一字の差たり。考ふべし。

二三 僧伽和尚欲入涅槃說六度經

短篇十六行彌勒と同時下生并に釋尊の本縁を叙し文に「從西方胡國來生於閻浮救度善緣佛性種子云云」とあり。經題より推すに經文傳へて未だ盡きざるものあるが如し。

二四 觀音符印一卷等

本卷物中に收めらるる諸陀羅尼符文題目下

の如し

觀音符印。大悲心陀羅尼。日光月光千手眼身呪。

觀世音薩如意輪陀羅尼章句呪、馬、鳴、菩薩譯。

佛頂尊勝陀羅尼。金剛童子隨心呪。

釋迦牟尼化身元率女將阿吒薄俱嚴峻極惡汁

露降伏一切毒惡夜叉羅刹鬼神大猛烈根本呪

大青面金剛呪亦是大火頭吞滅毗那夜迦降伏

毒龍大忿怒勇猛威喜摧破碎魔軍群除一切毒

惡汁露破業障陀羅尼。

東方阿閼佛滅羅本心陀羅尼。

觀世音菩薩祕密藏無障礙如意心輪陀羅尼。

心中心呪。嗚、菟、瑟、摩、大、火、頭、忿、怒、猛、烈、捉、惡、鬼、縛、武、呪。(中略、諸符印文)一切欲作法皆須

護淨卽誦解穢呪。大悲壇法別行本。

終り、大、悲、壇、法、は、漢、蕃、大、悲、千、眼、千、臂、經、よ、り、案、出

せるものにて尾題「壇法一卷」と記せり。

## 二五 因縁心論釋

首題下に「龍猛菩薩造」といふ。然るに現

存藏經及續藏經中に因縁心論といふものなし

奥題僅に「釋一卷」の三字を残して他は破爛

に屬す。次に「因縁心論詔龍猛菩薩作」として

全篇を列せり。詔は頗か。

## 二六 大乘四法經釋

藏經中四法經に三譯あり。地婆訶羅に二譯

(二の一は菩薩脩行四法經といふ)實又難陀

に一譯是なり。然るに本釋に相應するもの一

もなし所釋頗る地婆訶羅譯に親しきも本釋に

五個の四法を擧ぐるのみなるに彼譯本には唯

僅に一個を擧ぐるのみなり。又實又難陀譯に

は實に多數の四法ありて本釋と符合せず。本

釋首題下に「世觀菩薩作」といふ。(以下次號)

批評紹介

Manuscript remains of Buddhist literature  
found in Eastern Turkestan. Vol. I.  
A.F. Rudolf Hoernle, pp.412, 22. Plates  
(Oxford, 1916.)

本書は書名の示す如く最近東方土爾其斯坦に於て發見せられたる諸種の佛典——元より断片ではあるが——を各専門の學者と共力研究の結果ヘルンレ (R. Hoernle) が出版したものである。梵本あり于闐本あり龜茲本あり藏國兩文本あれば支闐兩文本もある。その内梵本を主として整理したものは出版者ヘルンレの外にリユーデルス (H. Lüder) ハーキター (F. E. Pargier) トーマス (F. W. Thomas) 于闐本はコナー (S. Konow) 龜茲本はレオ (S. Lévi) 西藏本はモーネット (L. Barnet) 支那本はマヤツンヌ (E. Guévane) 之に當り、ヘルンレはその取扱ふ所主として梵本にありきと雖も、その編輯全般に至りてはその牛耳を執り周到なる用意を以てその責任を盡して居る。先づ序文に於てヘルンレは諸學者の説を參考し東方土爾其斯坦方面の言語

に關する説明を試み、然る後本文に移つて居る、本書編を分つ事二、前編は梵本にして後編はそれ以外のものである今その内容を總括的に紹介する事とする。

第一、梵本断片

一、律部 四

(一) 小乘律本文 二 ヘルンレ整理

(二) 同上術語集 一同上

(三) 不明 一 ヲユーデルス之を整理し、  
"Mañu-Vāgīya" と比較せり、

二、阿舍經典 七

(一) 長阿舍所屬經典 二

(a) Saṅgī Sūtra. ヘルンレ整理、梵巴  
兩本對照

(b) Aṅgīya Sūtra. ヘルンレ整理、梵巴  
兩本對照

(二) 中阿舍同上 二

(a) Uṇhī Sūtra. ヘルンレ整理、梵巴  
兩本對照

(b) Śukā Sūtra. 同上

(三) 雜阿舍同上 三

(a) Pravaraṇa Sūtra. 同上

(b) Candrotana Sūtra. 同上

(c) Śakti Sūtra. 同上 附漢譯對照



三、大衆經典 十三

(a) *Vajracchedika*.

パーキター整理

(b) *Ratnāṣī Sūtra*.

トーマス整理・梵藏  
兩本對照

(c) *Ratnadhyaṅga Sūtra*.

トーマス整理

(d) *Candragarbha Sūtra*.

同上

(e) *Bhadrapāla Sūtra*.

同上

(f) *Mahāparinirvāṇa Sūtra*.

同上

(g) *Saddharmapūṣṭaparikaśā Sūtra*.

三斷片、トーマス、  
ユーテルス兩氏分擔整理、尼波羅本と對照

(h) *Sarvapariphalasottama Sūtra*.

二斷片、  
トーマス整理

(i) *Anantamuṅka Dharaṇī*.

トーマス整理

(j) *Sarvabhūṣaṇāṅgī Sūtra*.

同上、梵藏兩本對  
照

四、讚頌 八

(a) *Sūtopadeśanika Sūtra*.

五斷片

(b) *Caṅkṣānaka Sūtra*.

三斷片

五、不明 二

第二、于闐本斷片 四

一、*Vajracchedika*.

ユノー整理、梵藏  
兩本對照

二、*Aparimitayāj Sūtra*.

同上、梵藏三本對  
照

三、不明 二

ヘルンレ整理

第三、龜茲本斷片 三

一、*Prāṇimokṣa*.

漢譯と對照

二、*Prayascittika*.

三、*Prāṇīkṣāṅkya*.

第四、支闐兩文本斷片

*Satasāhasrikā Prajñāpāramitā*.

シヤヅンヌ、レ非兩氏整理

第五、藏闐兩文本斷片

スタンドライ (Stanley) 師編譯の官文書(？)パーネット  
ヘルンレ兩氏整理

大略以上の如き新發見佛典古寫本の研究發表たる本書に於てはその佛典本文は悉く皆羅馬字を以て之を示しその一に就ては夫々發見傳來形狀様式の大體を説明し各斷片の終には悉く翻譯を施し多方面より種々の材料を拉し來つて詳細なる比較考證を試み言語學上の注意を加へ、尙各本の終には各經典所用の單語を列擧して字書となし、卷尾には百六十餘葉の原本摸寫を二十二枚に縮寫挿入して恰も我々をして親しく原本に接するが如き感を抱かしむ。佛典本文研究上實に愉快なる本書の出現は學界を利する事蓋し尠少にあらず。我々は謹んで學界のために本書翻譯諸氏の勞を謝

せざるを得ないのである。然しながら本書所載の佛典が本書各氏の所論に依て研究し盡されて居るとは決して信じられない、彼等の研究は主として異本言語上の比較に止まつて居て、それ等異本の史的末關係の如き重要な問題に至りては多く殘され、その將來や實に望洋の嘆を發せざるを得ないのである。而してかくの如き問題を將來解決すべきものは、彼等以上に便利なる資料を有し、従てより以上有利なる位置に居せる我國學徒を措いて果して何處にあるか。勿論本書所載の断片決して多しとは言へないが、然もこれのみに依ても尙本文史的研究其他種々の點に關して、頗る興味ある結果を生ずべきは疑ないと思ふ。尙如上諸種の断片そのものに對する研究及び批評等は後日に譲り今は只その梗概の紹介に止む、最後に我々は本書第二卷が健全に速に出版せられん事を期待して置く。

The Mythology of All Races, ed. by J. H.

Gray, Vol. IX, Oceanic, by R. B. Fison,

pp. 364. (1916)

Vol. VI, 1. Indian, by A. B. Keith,

2. Iranian, by A. J. Carnoy,

pp. 404. (1917)

(Boston, Marshall Jones Company)

叢書「各民族の神話」第九卷で、太平洋各地の神話が蒐集された。全卷を地理的區分に依つて一、ポリネシア、二、メラネシア、三、インドネシア、四、ミクロネシア、五、オーストラリアの五地方に分ち、起源及び洪水神話其他種々の物語等の項を設けて資料を編述した。今日の未開人の宗教思想研究の爲にも、又延いて一般原始的宗教の研究にも、大に參考に資する所があると信ずる。次に第六卷は本書最近の出版であつて、印度と波斯地方と前後兩篇に分ち、殊に印度の方では、イギリス梵語學界の大家キース博士の執筆であつて、その印度文學史の見地から一、リグヴェーダ、二、プラーフメナ、三、叙事詩、四、プラーナ、五、佛教神話、六、シャイナ教神話、七、印度教の七時代を分類し、リグヴェーダの成立を西紀前千二百年乃至八百年におき、以下プラーフメナ、三ヴェーダより近世印度教の神話に論及してある。茲に一端を記して後日の評論に譲るとする。

## 學 界 彙 報

### 卒業論文題目

本年度東西兩文科大學に於ける印度哲學及び宗教學關係の卒業論文を掲ぐれば左の如し。

一 東京文科大學

△印度哲學專攻

中論に表はれたる龍樹の精神

俱舍論之自然哲學及知識哲學

異部宗論論の研究

成唯識論の研究

印度輪廻思想論

ラーマーマグヤの哲學と宗教

觀經之研究

△宗教學專攻

宗教學に於ける宗教心理學之地位

本居宣長と平田篤胤との關係

イスラエルの豫言者の心理

日本淨土教に於ける罪障の觀念

鎌倉時代の佛教思潮と社會事情

△社會學專攻

神社の社會的考察

△國史學專攻

鎌倉時代に於ける淨土宗と舊諸宗との關係

東四本願寺分立の顛末

△梵文學專攻

佛所行讚傳

逸見 梅榮

二 京都文科大學

△印度哲學專攻

龍樹の學說

女人成佛思想の研究

維摩經の研究

印度佛教に於ける 乘戒律思想の研究

親鸞の研究

起信思想發展の概説

支那に於ける達磨渡來以前の禪

△宗教學專攻

親鸞の宗教意識

曹洞宗教理と其の運用論

△倫理學專攻

淨土眞宗倫理

△國史專攻

蓮如上人に就ての研究

△國文學專攻

石山寺所藏大唐西域記の關點に現はれたる助動詞

佐々木俊隨

西山 翳

手島 文介

宮城 信雅

杉原 巽

龍溪 玄深

後藤 亮一

西野 道元

小島 石龍

武内 了溫

松野 蓮崇

選科 島島 龜吉

京都印度哲學會宗教研究會例會 二月二十七日

(火)午後六時半より文科九教室に於て

一、瓔珞經論

宮城 信雅氏

一、我國悉曇の傳來

文學博士 松本文三郎氏

宮城氏は龍樹思想の立脚地より瓔珞經を研究し或は華嚴經との比較を試み或は戒律思想の上より觀察し本經の内容及び成立等を概論せられたり。

松本博士の分は「藝文」本年度第五號に掲載せられたり就て見らるべし。

來會者講演者の外に寺本講師、羽溪、赤松、宇野、原、海野、鳥越、木田の諸學士、學生その他合して三十名、十時半閉會。

同三月例會 十六日(金)午後六時半より文科七教室に於て

一、本邦華嚴の沿革

市田 勝道氏

一、文殊思想發展論

手島 文倉氏

一、梵本法華經新出異本 文學士 木田 義英氏  
先づ市田氏は種々の史料を索尋しその結果本邦華嚴の學系に對し從來の學說に疑義を挾まれ其の新説發表に至る序論を詳細に述べられ、次で手島氏は先づ菩薩思想の起原及發展を述べ、その階段を四分し而してその一々に諸種の佛典を資料として文殊思想の變遷發展を當て候め、其思想發

展の徑路より觀察して諸種の文殊經典成立の前後を推論し最後に彌陀彌勒等の淨土に對し文殊淨土の思想に論及せられたり、明快にして論理頗る徹底せる研究發表たるを感じぬ。最後に木田學士は最近東方土附其斯坦に於て發掘せられたる諸種の梵語佛典中特に法華一經の斷片に就て法華經の英佛和漢諸譯本及び尼波羅傳來の梵本等との比較研究を試みその結果該新出本が特に羅什譯妙法華經と最も密接なる關係を有するものなる事を説き、その本文的價值に至りては比較的優秀なる位置を占むるものなりといふを得べしと論じたり。

來會者講演者の外に松本教授、日野、齋藤、寺本各講師、羽溪、赤松、鳥越の諸學士、學生その他合して廿餘名、十一時半散會。

京都宗教研究會大會公開講演 五月十二日(土)午後二時より京大文科第七教室に於て

一、宗教に於ける人格的態度

文學士 宇野 圓空氏

一、初期基督教と其美術

文學士 濱田 耕作氏

一、摩登伽經に就て

文學博士 榑 亮三郎氏

宇野學士は内外諸學者の學說を紹介批評しつゝ、宗教的對

象として吾人の認むべきものは唯人格的たるに止まるにあらずして非人格的のものも亦その存在を認めざるべからずと一々興味ある事實を擧げて論述せられ、次に濱田學士は第一世紀の終頃より第六世紀の終頃に亘り所謂ゴシック美術成立以前の基督教美術に就て、その技術が尙顧る幼稚なるに拘らずしかもその溢るゝ如き基督教的精神を示さんとせる煩悶の表現に多大の價値ありとせられ、墳墓、寺院、彫刻、繪畫の一々に就て多趣なる紹介を試みられ、特に Curotib 及び Basilea 等に就ては大に明快にして興味深き論評を發表せられ、東洋美術との關係にも及ばれ感興頗る大なるものありき。最後に博士はサマリヤと摩登伽女との比較より摩登伽經内容の詳細なる紹介に進みその思想を或は文學或は言語學或は宗教學乃至考證學等あらゆる方面より觀察批評せられ、佛典研究上新方面開拓の必要と方法にも論及し簡単に本經成立の考證をも試みられ、本經を以て第三世紀頃の印度の學問、思想を傳へしものと見るを得べしと述べられたり。(尙本大會講演は追て本誌上に掲載せらるゝ筈)。

來會者講演者の外に松本、坂口、深田の諸教授、寺本講師、羽溪、赤松、藤井、原、鳥越、梶崎、中川、高橋、本田の諸學士、その他二百餘名、六時閉會。

尙講演後學生集會所に晚餐會を開き論談數時、九時散會。



則

第一條 本會ヲ宗教研究會ト稱ス

第二條 本會ハ宗教ノ研究ヲ以テ目的トス

第三條 本會ノ會員ヲ分チテ特別會員正會員ノ二種トシ

第四條 本會ノ事業左ノ如シ

一 毎年四回雜誌「宗教研究」ヲ發刊シ之ヲ會員ニ頒布ス

一 毎年一回大會ヲ開キ隨時小會ヲ催ス

第五條 本會ニ左ノ役員ヲオク

一 顧問 若干名

一 委員 若干名

第六條 顧問ハ委員會ニ於テ特別會員中ヨリ推薦シ委員ハ會員ノ選舉ニヨル

第七條 會員ノ會費ヲ左ノ二種トス

一 特別會員 年額 五圓

一 正會員 年額 貳圓五拾錢

但シ學生ニ限リ年額貳圓トス

第八條 本會ノ事務所ハコレチ東西兩京大學文科大學宗教學研究室內ニ設ク

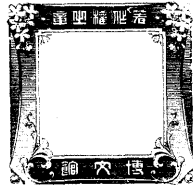
第九條 本會ノ會員ヲラントスルモノハ會員ノ紹介ヲ以テ會費半年分ヲ添ヘテ本會事務

所ヘ申込ムベシ

第十條 本會ニ必要ナル細則ハ別ニ之ヲ定ム

不許複製

大正六年九月二日印刷  
大正六年九月五日發行



發行所

東京市日本橋區本町三丁目  
振替貯金口座東京二四〇番

博文館

編者 宗教研究會社

東京市本郷區追分町六十三番地  
姊崎正治

發行者

東京市日本橋區本町三丁目八番地  
大橋新太郎

印刷者

東京市小石川區久堅町百〇八番地  
高橋季吉

印刷所

東京市小石川區久堅町百〇八番地  
博文館印刷所

宗教研究

第二卷 第五號

定價七拾五錢