

勝論正理兩學派と吠陀并に聲常住論との關係

宇井伯壽

問題は純粹印度的で一般には興味がないかも知れぬが、印度では相應に喧しく論ぜられた議論であるから、本誌の性質上こんなものも差支もあるまいと信じて、一應纏めたい爲めに之を草することとした。予の淺學寡聞なる是についての先人の研究の多くあるを知らず、又十分の材料も左右に得られなかつたのと、比較的短時間の間に書上げたのとで、此論の有する意義を十分に論述することは出来なかつた。又今いふ譯で初めは *exhaustive* に述べるつもりであつたのが中途でそれも行かなくなつた。随分誤解謬論も多いであらう。切に斯道學者の示教を請う。

一、勝論學派の起原發達大要——正理學派の起原發達大要——印度思想の二潮流——勝論經及其註釋書——正理經及其註釋書

二、勝論學派の二方面——吠陀の地位——正理學派に於ける吠陀の地位——勝論學派の

- 吠陀觀——Mīmāṃsā 派の吠陀天啓說——勝論學派の吠陀天啓說否定及其根據——吠陀觀の内容——正理學派の吠陀觀——吠陀の分類及吠陀觀の内容
- 三、 文典派——dharma, abhyutya——文典派とMīmāṃsā——文典派と勝論學派——文典派と論理學。
- 四、 勝論學派の聲無常論——聲常住論否定——Mīmāṃsā 派の聲無常論否定——聲常住論——兩派の關係及批評——Vedānta 派及文典派の聲無常論——正理學派の聲無常論——聲常住論否定。
- 五、 Mīmāṃsā 派の śabda artha 關係論——吠陀天啓說及聲常住論の根據——Vedānta 派文典派の śabda artha 關係論——勝論學派の śabda artha 關係論——吠陀觀及聲無常論との關係——正理學派の śabda artha 關係論
- 六、 正理學派の pad artha 論——異說——Mīmāṃsā 派の śabdārtha 論——Vedānta 派の śabdārtha 論——文典派の pad artha 論——勝論學派の padārtha 論
- 七、 Mīmāṃsā 派の文字變化說——文典派の置換說——正理學派の折衷說——文典派の sphoṭa 說——sphoṭa 說の變遷及其意義。

—

所謂六派哲學の起原及成立等の問題を歴史的に定むることは非常な難事であるが、然し勝論正理兩學派の如きは比較的に之を明にすることが出来る。予の見る所によれば、一學派を歴史

的に了解し叙述せむには少くとも、其學派の思想の遠き起原、近き起原、一學派としての成立、經の編纂成立、並に其後に於ける發達等について年代的に定めつゝ研究するにあらざれば、其眞を得ることは出來得ない。從來多くは經の成立の一項のみで、其起原も、學派としての成立も、乃至は其他殆んど凡ての事を解釋し去らむとしたが、此の如きは決して十分なものではない。學派としての成立と經の成立とは、時には同時なることもあり得るが、多くの場合には其年代を異にする。又經の成立のみから凡てを論ずると、思想の起原、殊には其近き起原、即ち學派としての成立や經の編纂成立やを促がす直接の動機氣運を顧みずに終ることが多い。今此等の項を勝論正理兩學派に配當して見ると、大體に於て之を年代的に定むることが可能であると思ふ。勿論之を斷定する迄には詳細な研究を擧げねば獨斷に陥るのであるが、其は本論文の趣意ではないし、又下に於て其一部分丈けには觸るゝこともあるから、唯其結果丈けをいへば、勝論哲學の遠き起原は紀元前五六世紀即ち釋尊時代の六師外道の時代、近き起原は紀元前二百五十年より百五十年迄頃、即ち文典家の(Kātyāyana cir. 250 B.C.)より Patanjali (cir. 180 B.C.)の時代、又一學派としての成立は紀元前一世紀の半頃、而して紀元第一世紀及其以後は已に獨立の學派として特殊の學説を有することが認められ、他學派の人々に引用され又攻撃もせられて

居る。又勝論經の成立は紀元五十年より百五十年の間、即ち馬鳴より龍樹の活動期に至る間である。其後の發達は全體に於て、五六世紀に其說全體が Prasastajada によつて精密に組織的に纏められ、同時に多少の變化を蒙つたが、全體としては元來のまゝに傳はり、十世紀頃に又少しく變化して從來の六句義が七句義となり、十五六世紀頃には正理學派と融合した。尤も此融合は古くからあつた事で、正理經が已に勝論經を取入れ、其後の註釋者も勝論經を authority と見て居るが、然し此當時は融合は唯正理學派の方面にのみあつたので、勝論學派の方では多少其に影響せらるゝに過ぎなかつたのである。

又之を正理學派について見るに、此學派の説は大體二方面に分つて見るが便宜である。即ち其自然哲學の方面と論理學の方面とである。前者は多少の變化こそあれ、殆んど全部勝論學派の説を繼承したもので、其多くの重要な説でも、勝論説を豫想しなければ、正理經の上のみでは了解が出来ない程である。其上正理經の或ものは明に勝論經の引用である。従つて正理學派の成立は勝論學派の成立以前に遡ることは不可能であるのみならず、已に勝論學派の説が繼承さるゝ限りは、其が學派として相應に認められた以後に相違あるまいから、正理學派は紀元前一世紀の半よりも餘程以後、學派として成立したものであるといはなければならぬ。のみなら

す予の見る所では正理學派の成立は勝論經の編纂年時以後に屬するから 50—150 A.D. よりも遅いことになる。已に正理學派の一方面の説が勝論學派のそれを繼承したとすれば、此方面では正理學派に關して遠き近き起原を尋ぬる要はないことになる。然し正理學派の主とする所は寧ろ其論理學の方面にあるから、此方面より起原成立等を求むべきである。印度に於ける論理學の起源は紀元前五六世紀頃であるが、300—150 B.C. の間に著しく推論々證が行はれ、50 B.C. 頃に勝論學派が之を應用して其學說の基礎とし、當時より紀元第一世紀の初頭にかけて恐らく纏まつた論理書が書かれたであらうと推測さるゝが、現今では此種のものを見付かつて居ない。現存の書でいへば、紀元一世紀頃に *Carakasamhita* に載せらるゝ論理學あり、次で方便心論の如きあり龍樹提婆は此方面の達人として盛に實際に應用して居る。正理學派は此等の説を集成したのであるが、其纏まつたのは龍樹より提婆の時代で、訶梨跋摩の時には已に學派として成立して居る。即ち正理學派は勝論經成立以後其れより自然哲學を取り、一方に於ては此間に論理學説を纏めて遂に一學派として成立したので、年時は 150—250 A.D. である。然し經の編纂は少しく後れて 300 A.D. 頃にある。其後の發達の大體は佛教論理學者陳那の爲めに *Vātsyāyana* の正理經注釋が經と共に攻撃せられたので六世紀に *Uddyotakara* が *Vātsyāyana* の

Nyāyāsūtrabhāṣya に註釋して辯護し、此時勝論學派との融合は略完成した。十二世紀には有名な Gaṅgeśa が出て茲に上代正理學派と近世正理學派と分れるやうになつたが、然し此人によつて正理學派は盛となつた譯である。但し其研究は正理經の一部分丈で全體には及ばなかつた。此後は此學風が續いたが、十六七世紀には又正理經其者を研究する風となつた。勝論學派も正理學派も現今も猶其専門の Paṇḍit があるが、微々たるもので到底數論派 Vātsīdya 派若しくは瑜伽派の専門學者の勢力には及ばない。

印度哲學一般の傾向は、例へば Vātsīdya 派及び數論派の如く、其世界觀に於て目的論的見解を取るにあるが、勝論正理兩學派は之と異つて全然機械觀を取る。勝論學派に於て殊にさうである。従つて可成丈神話的迷信的解釋を捨て、合理的解釋をなし、現代語にていへば、頗る科學的である。此點は古代印度に於て一種毛色の變つたものであるが、其關係上全體の思想が唯物論的であり、利己主義であり、時には極端な自利主義である。又其認識論としては殆んど素朴的實在論である。此の如きは Upaniṣad あたりの説とは非常なる相違であるが、兩學派の人人も此相違を自覺して居つて、Vātsīdya 派の如きは正理學派の説を以て Upaniṣad の如きは Adhyātmaśāstra と區別すべきであるとなし、勝論經の註釋者も勝論說に關して之をいうて居る。

かゝる一種毛色の變つた思想に似たものは、最も古い時代には、釋尊當時の六師外道の説中に發見される。殊に耆那教の説に於て著しい一致を見る。此が勝論哲學の遠き起原を六師外道當時に求めむとする所以である。

印度思想は非常に複雑であるから、後世の思想の源を皆 Upanisad 等に求めむとする如きは、到底偏見たるを免れない。便宜上 Upanisad や其他のもの及之を泰する人々の間の思想を正統思想と稱し得べくむば、此外に當時非正統思想が一般社會に存在した。勿論此種非正統思想は其よりも古くから存したのであるが、Upanisad 當時は印度全體の社會の狀態上盛となつて居つたので、Upanisad 時代 (cir. 800—600 B.C.) 以後は正統思想よりも此非正統思想の方が遙に勢力を持つて居る。從來の學者、殊に吠陀學者は、吠陀に表はれた思想で印度思想の全體、隨分後世に及ぶまでも、解釋し去らむとする傾向があるが、此態度は一部の學者の承認しないの通り、決して正しい態度ということは出來ぬ。吠陀は思想の方面から見れば、下級民及一般社會には及むで居ない。今之を勝論正理兩學派の起原に關係せしめて見ると、其起原は、予の見限り、所謂非正統思想中に求める外はない。勿論勝論學派は、次項に述ぶる通り、大體二分になつて、一方面は六句義の哲學、他の方面は吠陀に關係する學説及修行に分れるから、後

者の方面は吠陀に關するが、前者即勝論學派としての重要な根本思想は所謂正統思想中には見出されないといふ意味である。正理學派でも其自然哲學の方面は非正統思想中に系統を引いて居る筈であるし、又論理學にしても、其起原發達共に正統思想中には存すること少なく、正統思想では寧ろ論理學者を甚だしく卑しめ嫌うたが、後者の勢力が盛になつた結果紀元二百年頃のに漸く之を認め、相當の地を許したに過ぎない程であるから、同じく非正統思想の系統である。然し正理學派も、勝論學派と同じく、他の一部分に於て吠陀に關係する方面を有するから、此方面で正統思想と關係して居る。此兩學派は吠陀に對して必らずしも同一の態度ではないが、然し同じく非正統思想系統に出でた此兩學派が、正統思想の醇なるものに對して如何なる關係にあるかを述べむとするのが本論文の趣意である。但し議論の基く所は凡て各派の經及信頼し得べき註釋書にあるから、勝論正理兩學派の經典の事文を、先に述べて置く必要があると思ふ。(但し以下用ゆる經は何れでも譯本あるものは勿論譯本を參照する)。

勝論經の製作は其學派成立より年月を経て居るのと、又其製作後今日までの年代が長いのと、其間に種々の變化のあつたことは確實に知らるゝが、然し或經が減せられ又は或經中の文字が一二失はれたといふ外には、の經が増加せられたといふ明な證據が發見せられない。然し

Bhāratīyajāyītibhāṣya の經丈けは特別であるから、此書に於ける變化は他の註釋書に於ける經を批評するの標準とはなし難い。そして此註釋書は十九世紀のものであるから、幸にして其以前に出來たものを變ずる程の影響を及ぼすことはなかつた。此の如き事情であるのと、又他の比較的確實な記録とから見て、現形の勝論經は割合によく學派成立當時の思想を傳へて居ると信ぜられる。其後の變化した學說、又は異說なども、經中には竄入することはなかつたらしい。

勝論經の註釋書として現今吾々の手に入るものは

1. Śaṅkarasvamin, Upaniṣāra (Bibl. Ind. 1861).
2. Jayanāriyaya Tarkapūjanana, Vivṛiti (Bibl. Ind. 1861).
3. Jānagīdhara Kavirāta Kavirāja, Bhaṛadvajayītibhāṣya (Calcutta, 1889).
4. Candrakānta Tarkatāṅkara, Bhāṣya (Calcutta, 1887).

Śaṅkarasvamin in 16 1494 A. D. 頃の人で、父を Bhavanāthamiśra といふ。師承の關係は Vasudeva Sārvabhauma—Raghunātha Śrīramaṇi—Mahurānātha Tarkavāgiśa—Raghudeva Nyāyānāthakāra—Śaṅkarasvamin であるから、近世 Naiyāyika である。其 Upaniṣāra は認められた勝論經註釋書ではあるが、曲解に富み、近世思想を附會した點が多く、到底勝論經の眞意を得て居ると

はいひ難い。實際六派の經典の註釋書中認められたものの中で、此れ程よくない書は他に例がない。少し注意して讀むで見れば此事は何人にも首肯せらるゝであらう。

Jayantāyana は Upankara と Vivṛti とを合せ更に自己が勝論經の趣意を纏めた *Sūtrārtha-samgraha* を添えて出版し、又正理經をも出版した人であるから (251-5) には生存して居たのである。Calcutta Government Sanskrit College の印度哲學の教授をなした、近世 Naiyāyika の一人である。其 Vivṛti は主として Upankara を paraphrase したもので、同じく餘り信用の措けない書である。但し五回程 (on V. S. 1, 1, 1; 1, 1, 25; 2, 1, 1; 2, 2, 5; 9, 1, 8) Upankara の誤解を指摘して居る。

Janādhara は十九世紀に居た醫者で Mann などの法經や醫書などに註をかいて居る人である。其 Bharadvājavyāyikāya は Bharadvājyāyikā に註した如く見ゆる名ではあるが、そうではなくして、大膽に數論、瑜伽、正理學派の説で勝論經を解釋し、經も十八ほど新らしきものを加へ、七十六ほど在來のものを省いて居る如き書である。

Caṇḍrakānta も同じく十九世紀の終極最近の人で、Calcutta の Sanskrit College の教授を勤めた Naiyāyika である。其 Bhāṣya は時に簡單に失し、又和合句義の説明等に於て誤つて居るが

然し勝論經註釋書中の最も優れたもので、確に經の眞意を得たと思はれる合理的の註釋が多い。其優れた點は Jacobini 教授の推賞を贏ち得た程である。Upankura, Vivriti と Bhāṣya とでは經の分解の仕方が異り、又或經は一字位文字を異にするものがあるが、大體に於て經は同じものといふて差支ない。

勝論經の註は以上の外猶古く Kāvya の Bhāṣya, (Bhāradvāja の) Vṛttī であつたことは諸書にいふて居ることから知られるが、現今では得られない。後者は Bonares の一圖書館に其 MS. が存するらしい。⁽¹³⁾ 此外猶少くとも四種位は存するが、凡て出版もせられず、又大抵は新らしいらしい。之によつて見るに勝論經の註釋書の完全なもので十五世紀以前のものは世に出て居ない。恐らく餘り研究が盛でなかつた爲めであらうが、此間には傳承的解釋も失はれ、従つて Upankura の如き不合理な解釋が出るやうになつたのであらう。然し幸にして勝論學派には五六世紀の Prastāpāṭha の作つた通稱 Prastāpādahāṣya といふ書が傳つて居る。名は Bhāṣya でも決して勝論經の註釋ではなくして、勝論經に述べられた思想を極めて組織的に纏めた獨立の書である。勝論哲學研究には缺くべからざる良書で、之を見ずしては勝論哲學は論せられないといふてもよい程である。本名は Padārthadharmasamgraha といふので、Nyāyakaundali (by Sri-

dhara. 991 A.D.) と云ふ註と共に出版せられて居る。其他にも十句義論(慧月作 530-640 A.D.)
 Lākṣaṅgāraḥ (by Udayana, 984 A.D.), Saptaśatādhāri (by Śivāditya, 10th-11th cent.), Siddhān-
 tanukāvali (by Viśvanātha, 1634 A.D.) 等 26 冊書に、Tarkasamgraha (by Anantabhaṅga, 17th-
 cent.), Tarkakaumudi (by Laṅkāksi Bhāskara, 16th cent.) よりも優れて居る。加之後者の如き
 は其論理學を説く部の如きは正理學派の説を採用して勝論學派の原意に背いて居る。

正理經の註釋書としては

1. Vātsyāyana, Bhāṣya (Bibl. Ind. 1863).
2. Viśvanātha, Vṛti (Bibl. Sansk. 1898).

Vātsyāyana は四世紀若しくは五世紀の人であるが、傳記も師承も明でない。Bhāṣya の註に
 Uddyotakara の Nyāyavārttika (Bibl. Ind., Benares Skt. Series) のあることは前にいふたが、此
 れには又 Nyāyavārttikatātparyatīkā (by Vācaspatiṁsra Viraṅgaram Skt. Series) なる註があ
 り、更に此註が Nyāyavārttikatātparyapariśuddhi (Udayana, Bibl. Ind. 但し一部分) によつて
 註せられた。何れも出版せられて居るが、正理經を解するには Vācaspatiṁsra の註までは必要
 である。Bhāṣya は最も優れたよい註釋書であるが、然し五支の説明に於て經の意味する所より

も進歩した説をなして居る。

Viśvanātha は Vidyanivāsa の子で、Śaṅkara 派の Raghunātha Sīromani の弟子ともいはれるが、Vṛti をは 1634 A.D. に書いて居るから年代が合はぬ。然し近世 Naiyāyika の一人であることは疑ない。Vṛti は必らずしもわるい註ではないけれども、到底 Bhāṣya には及ばない。

正理學派では十二世紀頃に有名な論理學者 Gaṅgeśa が出て Tatvavāntamanī なる尠然たる書を作つたが、然し其論ずる所は正理經の一部、即ち現量、比量、譬喩量、聖教量の四量のこと丈りで、其他の哲學説には及ばなかつた。又五支の定義などに於て、正理經のいふ所は精密ならずとして、之を變じ煩る煩瑣なものとなした。故に正理學派は此人によつて盛とはなつたが、大に趣を異にして來た。此人以後は皆此 Tatvavāntamanī に註し、少くとも十六種も存するが、其中でも Raghunātha Sīromani が Anumāna (比量) の部に註した Dīkṣitī が最良のものと稱せらるゝ。然し此等の註に猶註あり、更に又其註あつて、煩瑣に煩瑣を重ねて、正理經の意味などは全く忘却せられ、又閑却せられてしまつた。此が Gaṅgeśa 以後 Ramabhadra 又は Śaṅkara 派の聞いた Nuddaśa (Nadiyā, Navadvīpa) 學派である。近世 Naiyāyika は主として此派以

後をいふのである。此派の *Parāṅgī* は枝葉にのみ奔つて殆んど文字の遊戲に耽るともいふべき註釋者の弊を遺憾なく發揮したもので、大抵は正理經及其 *Bhāṣya* などを持つても居ないし、従つて之を讀みもしなかつた。故に此間に正理經と *Bhāṣya* とが混じて何れを經とし又 *Bhāṣya* とすべきか、人によつて意見を異にする程、其研究は閑却され、傳承的解釋は失はれたのである。⁵⁵試に *Bibl. Ind.* 本の正理經と *Vijñānagrantha* *Skt. Series* 本とを比較すると、經が互に符合しないことが一見して判る。然し經が失はれたのではなくして *Bhāṣya* と混じたのであるから、之を分ち得れば、*Bhāṣya* 時代の經は殆んど其儘見ることが出来る譯である。幸にして *Vācaspatimīśra* が 841 A.D. に正理經の經本文のみを拔出し、其論ずる問題によつて分類した *Nyāyashūcībandha* (*Bibl. Ind.*) なる書が残つて居る。*Vācaspatimīśra* は勝論學派以外の五派⁵⁶ について或は經に註し又は註に註し或は要領を述べた書を作つて居る當時の大註釋者で、而かも其著はよく其學派々々の傳説に基き、決して他派の説にて解釋をしなかつたと認められて居る學者である。故に吾々は其 *Nyāyashūcībandha* によつて大體先づ經と註とを分ちて見ることが出来る。

Vṛti の經の分類の如きは殆んど全く之に従つたものである。但し *Vṛti* は八經程を省き二三の新經を加へ、又同一經中にも他の文字を附加したものがあつた。

正理學派は經の註に更に註を重ねるといふ風と、又 *Gaṅgeśa* によつて變化せしめられ従つて經を研究するものがなかつたので、正理經にある學說の全體を解し易く説いた書に乏しい。*Nyāyanāgārī* (by Jayantī, 10th-12th cent.) の如きは正理學派の百科全書と稱せらるゝが、量に關してのみ詳しい。然し *Tārikāraṅgā* (by Varadarāja, 10-11th cent.), *Tarkabhāṣā* (by Keśavaśāstrī, 1200-1400 A.D.) などは簡明である。又 *Nyāyakośa* (by Bṛhinnāyaṇa Jhalakher, Bombay, 1893) なる書がある。1874 A.D. に初めて出來たものであるが、其名の示す通り辭書で、主として勝論正理學派の術語を順次に擧げて、勝論經正理經及其等の註釋書又は他の有名な書より、其本文を其儘引來りて編纂し、編者自身の考は餘り入れて居ない。甚だ便利な書であるが、凡てが梵文の本文のみであるから、決して容易い書とはいはれない。

然し勝論經にしても正理經にしても、*Vedāntasūtra*, *Mīmāṃsāsūtra* とは異つて、熟讀すれば大抵の所までは、註を離れて經のみで意味を了解することが出来るから、註を指南としつゝも之を離れて解しなければ經作者の眞意は得られず、従つて註の説を批評することも出來ず、唯註に盲從するに終るに過ぎない。此は研究者としては大に警戒すべき事であるから、以下の論に於ても、必らずしも註の説にのみは依らないことにする。

(1) 以上論ずる事及其他の各項にいろいろの大意は不完全ながら下の書に論述せられ又 references も皆掲げられて居る。

The Vaiśeṣika philosophy according to the Daśapādārthaśāstra (London, 1917)

- (2) Jacobi, Atomic Theory (Hastings' Encyclopedia of Religion and Ethics, s. v.).
- (3) Handt, Die Atomistische Grundlage der Vaiśeṣika-Philosophie (p. 28) に勝論學派は其精神に於ては唯物論なりといふこと嚴密には唯物論にはあらず。唯物論的なのである。
- (4) Nyāyabhāṣya on N. S. 1. 1. 1; Vaiśeṣikabhāṣya on Y. S. 1. 1. 4; Bhāradvāja-vivṛitihāṣya, pp. 29-30.
- (5) Cf. Rhys Davids, Buddhist India, pp 210-258; L. Schermann 氏は Odenberg 教授の Buddha 初版を評する言中にも此意あり、Hopkins, Religions of India を熟讀すると此意味を見出すを得又勝論學派と耆那教とに似せしむ Bhandardkar, Report on the Search for Skt. Mss. 及 Jacobi, S. B. E. vol XIV を見よ。
- (6) Hopkins, The Great Epic of India, p. 86 ff. Maitrāyaṇa-up, vi, 14; vii, 8; Mann, iv, 30; xii, 111
- (7) Prastāpabhāṣya, pp. 69-70; 139. 此書は Geśmūtha Jñā 教授が Parāṭi 註にて英譯した。Jaina の第六分裂の記事に Rohagūta が勝論經を作れりとするが是は信せられぬ。其傳説は却つて勝論經中の説な genuine なるの一證となり得るのべし。
- (8) Catalogue of Palm-leaf and Selected Paper Mss. (Calcutta, 1905), p. 49; Nyāyakośa, upadghāta, pp. 6-7 前者は Calcutta の Mahamahāśāhāyā Hara Prasad Śāstri の好意によつて知るを得た。
- (9) 此書古く Calcutta にて單行本としても出版せられた。

- (10) J. C. Chatterji, Hindu realism in Bhāradvāja-vyāhiti に就して Bhāradvāja-vyāhiti bhāṣya 成る如くいふと誤なり著者は Condrakānā に從學せる人。
- (11) Jacobi, Indische Logik (Göttinger Nachrichten, phil-hist, Kl. 1901), p. 460.
- (12) Prasastapādabhāṣya, bhūmikā, p. 12; Kirāṇavāṇi, bhūmikā, p. 12; Vaiśeṣikabhāṣya, bhūmikā, p. 1; Ratnaprabhā (Brahmasūtrasāhikābhāṣya, Bombay, 1909) p. 481; Nyāyakośa, upodghāta, p. 4; Aufrecht, Catalogus Catalogorum, iii, p. 128; i, p. 615; Hāṅke's Śāstri and Śiva Candra Guṇi, Descriptive Catalogue, iii, No. 369; Kiehnorn, Report, No. 99; cf. Oppert, Isis, ii, No. 1041. Nyāyakośa には Bhāradvāja の Vyāhiti は Uddyotakara の作ともいって居る。此は Uddyotakara を Bhāradvāja 姓なる爲めにかくいふのであるから確であるか明でない。確であるとすれば正理學派發達史上非常に面白い。
- (13) Mahāmahopādhyāya Hara Prasad Śāstri が特に予の爲めに Benares の Samyāsān に問合はせて呉れ其を木村龍寛君が報知して呉れたのである。讀むて重ね々々の好意に感謝します。
- (14) Journal and Proceedings of the Asiatic Society of Bengal, new series, vol. 1, (1905), p. 245, 凡て人々の年代は其著書出版者の校證せるもの或は其書の colophon の自記による。大體下のものを見たり。
- Bodas, Introduction to Alhalay's Edition of the Tarkasamgraha (Bombay, 1894; 此文は初めは Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society に出したるを再録せるものなり。

最後の七書は此等の出版中最良のもので此れの序文又は *colophon* に年代を知る議論及材料もある。

- (15) Hall, Bibliography, p. 80; Woods, Yoga system, introd., p. xxi. Vacaspathiśra が勝論學派に關して書を作らないのは *Nyāyavārttikakāṅkṣā* が已に勝論學派の説を出して居るからであると思はれる故に五派を知ることが六派を知つて居たことになる。とにかく *Vātsīya-pāṇinīya* は已に此六派を一群と見、重要なものとなす意見であつたと思はれる。 *śāṅkharāṣṭama* なる語は非常に新しいものではない。唯何れの學派を六とすべきか々十分定まらなかつたのである。

二

勝論經は十卷廿章より成り、其中に勝論哲學の全體を述べて居る。一見甚だ亂雜の様であるが、然し實は秩序も相應に整然として、脈絡を保ちつゝ一々を説いて居る。其第一卷第一章第一經(一, 1, 1)には勝論經の全體即ち勝論說凡てを *dharma* の一語に包括せしめて、是より *dharma* を説くとなし 1, 1, 1 に *dharma* とは昇天(*abhyudaya*)と最上善(*nīśreyasa*)即ち解脱(*mokṣa*)とを成就せしむる原因なりと定義して居る。但し此意味の *dharma* は徳を廿四種となす時の *dharma* とは少しく意味を異にして居る。而して 1, 1, 3 には *tadvacanād āmahāyasya prāmāṇy-*

van (其れの言なるが故に吠陀は證權を有す)と説いて居る。amāya が吠陀の意味であること
 46 Mimāṃsāsūtra, 1, 2, 1; 1, 4, 1 等にも用ひられ居ることから疑ない。tat を Upankāra も Vi-
 viti も神の意に解すれども是は曲解である。勝論經には神を説くことなく、勝論哲學史上神を説
 くに至つたのは Prasastapada が最初である。tat の意味は後に説く所で自ら明となつて来る。
 次に 1, 1, 4 には dharmaviśeṣa-prasūtād dravya-guṇa-karṇa-sāmānya-viśeṣa-samavāyānāṃ padār-
 thanāṃ sadharmya-vaidharmyābhyaṃ tatvajñānaṃ niśreyasaṃ (一部の dharma より生じたる
 「真知、即ち」實、徳、業、同、異、和合の「六」句義の同法異法に關する真知より最上善(生ず)とあ
 る。dharma-viśeṣa は an excellent dharma の意が必らずしもないといふ譯ではないが、梵語の
 通常の讀方では此の如き場合には a kind of dharma, a certain dharma 或は a particular dharma
 の意味に見る方が常例である。玄奘は此の如き場合には普通「法差別」と譯す。茲に特に「一部
 の dharma」とした理由は下のことから判つて来る。此一部の dharma より生じたるものは真知
 であつて、詳しくいへば六句義又は其中に含まるゝ物相互の共通性、特異性を如實に了解した
 知である。此真知よりは唯最上善たる解脱が生ずるのみである。して見ると dharma の生ずる
 昇天は此中に含まれて居ない。勝論經は 1, 1, 1-4 の四經中に總論をなし 1, 1, 5 以下は共通

性特異性の説明に入るのであるから、 U, U, U が特に解脱の生ずるもとを説くならば、四經中に昇天を來たすもとも亦説かれて居なければならぬと考へられる。之を四經中に求めると U, U, U が即ち其昇天に關する典據を示したものでなければならぬことになる。かく解すると U, U, U は凡て明瞭に而かも合理的に了解される。虚心平氣に讀めば何人も恐らく此解釋に疑義を挿まないであらう。して見ると、六句義に對する眞知が *dharma-vidya* であるから、昇天を來たすものも亦當然 *dharma-vidya* でなければならぬ。然らざれば U, U, U に於ける *dharma* の定義が意義をなさぬ。此二方面の *dharma-vidya* が集まつて U, U, U にいう一の *dharma* を成すのであるから、*dharma-vidya* は「一部の *dharma*」と解し譯して差支はあるまいと思ふ。*Abhyudaya* を、*U, U, U* は U, U, U の下に於て、*tattvijnāna* (眞知) と同一と解して居るが、此は無理解釋である。 U, U, U の註では明に昇天の意に解し *svarga* (天) として居る。*Abhyudaya* の文字通の意味は太陽の上ること、ものゝ初め、幸福等で Böhtlingk の辭書によれば *Mimamsūtra*, *U, U, U* では第一の意味に用ひられて居る。印度の普通の *Pāṇini* も現世の幸福、繁榮の意であるといふて居る。然し勝論經では今いうた *U, U, U* でも、其他の三註釋書でも、又は古い *U, U, U* でも凡て天又は天に於ける幸福 (*anukha*) と解して居る。此昇天の典據となるものは即ち吠陀で

ある。故に勝論學派の全體は六句義の學說と吠陀の命ずる修行との二部に分れて居ると見なければならぬ。此事は *Prasthāpāṭhaśāstra* の本名 *Paṭartha-dharma-saṅgraha* といふ名稱にも表はれて居る。勝論經の組織の上でいうと、1, 1, 5 以下で六句義の共通性特異性を説き 10, 2, 5 に迄及び、其間には第六卷第一第二章で吠陀及昇天に關することを説いて居るが、10, 2, 8 には 6, 2, 1 と殆んど同様の經を繰返し最後の 10, 2, 9 で 1, 1, 5 を其儘繰返して居る。Gāṅgāhara の經では 10, 2, 9 にのみ此經が存して 1, 1, 5 に省かれて居るが、此はむしろ 1, 1, 5 にあるべきである。他の註の經には何れも兩所にある。此組織によつて見ると經作者は經を首尾一貫せしめ、而かも最後に繰返す點は如何にも昇天に關する方面を究竟的のものと思、従つて六句義の學說よりも重く見たかの感を引き起さしめる。即ち吠陀至上主義を抱懐するのではないかと疑はるゝかも知れぬが、其は必らずしもさうではない。勝論學派は正統派のいう意味で吠陀至上主義をばとつて居らぬ。經の組織でいへば 1, 1, 5 以下第一章全體で六句義の共通性特異性の大體を終り、第二章より細論に入り實句義を主題として、其に關係して徳業句義を説明し第五卷の終に於て之を結むで居る、是れで一應重要なものを終つたから第六章全體で吠陀及昇天に關することを説いたのである。以上で *dharma* の二方面が一應終る意である。次で更に第七卷

以後には徳句義を主題として細論し、和合句義は之を説くが、業、同、異句義は已に十分説いたから茲では説かず、而して全體を第十卷第一章の終まで、結末として居る。第十卷第二章で特に因果關係を説明して最後に二經で吠陀及昇天に關することを繰返したのである。故に此最後の二經は丁度、いはゞ第六卷全體が第五卷以前と關係すると同じ關係で第七卷以後に關係すと見るべきである。加之、勝論學派でも、他の學派と同じやうに、解脱を究竟最上の目的とするから、昇天の方が是よりも重要なとは考へられない。此事は吠陀に對する此學派の見方からも知られる所である。

以上述べた所で、先づ勝論學派に於ける吠陀の地位並に是に對する態度の一斑が明となつたが、此の如き地位を有する吠陀が如何に見られ如何に扱はるゝかは、次に詳細に説くであらう。

更に一應正理學派について以上の如き事を述べて置かねばならぬ。正理學派は十六諦 (Sūtra) を以て其學說全體を盡くすのであるが、實際十六諦の分類は頗る粗雑なもので、如何にも他に説かれてあつたものを少し變じて集成したといふ感を與へるが、然し其主とする所からいへば、大體能量所量の二諦に包括せらるゝと見てよいであらう。Vaiśyaṇa も此の如きことをいうて居るし、經としても此二諦を特に詳説して居る。此中能量諦に、前にいうた、現、比、譬喩、聖教の

四量を開き、所量諦に我、體、根、境、覺、意、能轉、三毒、再生、果、苦、解脱の十二を含ましめる。前者は主として論理學的方面、後者は自然哲學や宗教倫理觀やに關係する。後者に於ける再生の下に於て多くの他の學說を破して居るが、註釋者によれば、其中に *Upaniṣad* 等に關係するものがあるというが、然し吠陀に關して主とし説かるゝのは、前者の中の聖教量を説く所である。聖教量(*śabda*)は正理經にては信賴し得べき人(*apta*)の指教(*upadeśa*)にて、其は又可見的のもの(*dīśānīya*)に關すると不可見的のもの(*adīśānīya*)に關するとの二となるが、信賴し得べき人(*apta*)も、*Vaiśya* によれば、亦 *Ārya* と *Mleccha* との聖人(*ṛṣi*)の二となる。*Ārya* は上流階級又は本國人種を指し、*Mleccha* は下級民(*nīcīya*)又は外國人種(殊に野蠻人と蔑しめらるゝ)をいうのである。かく分類する上から見ると吠陀に關する部は *Ārya* と *Mlecchārthīya* との方面が主であると考へられる。故に正理學派に於ける吠陀の地位は、勝論學派に於けるが如く、學說又は組織上必然重要なものとは考へられない。加之、嚴密に理論的にいへば、聖教量を獨立の一量と見るのが已に論理的ではなく、勝論學派及陳那のの如く、比量中に入れるのが正しいのであるから、正理學派の吠陀に與うる地位は嚴密でない事になる。然し又、此論理的ならざる點をも其儘にして、聖教量を立つる點が傳說的の考に捕はれて居るのであると見れば、其

吠陀觀は大に異つて來ることになる。事實正理學派の吠陀觀は頗る妙なことになつて居る。

- (1) The *Vaiśeṣika philosophy*, pp. 165-166; *Prasastapādabhāṣya*, pp. 1, 48-9, 531.
- (2) Böhtlingk, *Sanskrit-Wörterbuch*, u. d. r. *viśva*: 十句義論に積集差別數習差別等の言あり。S. *viśva-viśva* or *Sāhita-viśva* 及び *abhyāsa-viśva* or *śāntana-viśva* なるも。因明に於ける「法差別」*Kimārti* にすれば *dharmaviśva* の語である (*Śikṣavārtika*, *anumānaparīcheda*, v. 98.) 然し此は勿論意味を異にする。
- (3) *Nyāyabhāṣya* on N. S. 1, 1, 7-8; 2, 1, 56. *Nyāyakośa*, under *mlechh*. cf. *Mīmāṃsāsūtra*, 1, 3, 10.
- (4) *Vaiśeṣikasūtra*, 9, 2, 3; 因明正理門論

勝論學派は九世紀の Haribhadra の *Sādharsanasmucya* 及び Baddha, Naiyāyika, Sāhikhya, Jaina, Jaiminiya と共に *Āstikavāda* とせられ、*Nāstika* の *Lokāyata* (*Cārvāka*) と相對せしめられて居る。但し註釋者によれば *Āstika* の意味は靈魂 (*jīva*)、他世 (*paraloka*)、善 (*puṇya*)、惡 (*pāpa*) 等の存在 (*astitva*) を説くことをいふのであるが、とにかく已に他の正統派等と並舉せられて居る。又十三世紀の *Jinadatta* の *Sādharsanavivēca* では正理學派と共に *Saiva* の名の下に一括せられて *Jaina*, *Maimāṃsaka*, *Baddha*, *Sāhikhya*, *Nāstika* (*Cārvāka*) と共に述べられて居る。此六派は *Haribhadra* の意見を採用し繼承したものであるし又 *Saiva* というのも *Haribhadra* の言

であるが、此點が注意すべきである。此兩學派は早くから Śiva 派と關係があること、Prasa-tajpada が其著に於て Śiva 派の説を採用し、Uddyotakara が Prasūpata-acārya^③ といはるゝにも知らるゝ。かく後世では Ystika 又は Saiva といはるゝが、然し Śaṅkara^④ は勝論學派を準虛無論 (Ardhavaiśiṣṭika) と稱し、酷しく攻撃して居るし、勝論經の中には神を説くことが全然ないから、正統派からは随分と嫌はれたものであるけれども勝論經では吠陀を以て數々自派學說の典據となすか、或は自派學說が吠陀に反せざることをいうて居る。

21, 17 と 2, 2, 8 とに同一文にて *asmād āgamikam* (故に吠陀によりて知らる) というがある。此は反對者が勝論者に對して、風又は我の如きものゝ存在を證すべき可視的並に不可視的根據 (*liṅga*) が存在しないから、吠陀によりて知る外はないというたものである (21, 15-17; 2, 2, 6-8)。之に對して勝論經は、然らず其存在は十分經驗的に證明し得と説いて居る (21, 18-19; 2, 2, 9)。之によると勝論經では吠陀を證典となさぬ如く見ゆるが、然し經の通例としては、一旦經驗的に證明した事を更に吠陀に訴へ、其が吠陀の説に違はずとし、若しくは吠陀を典據とす (2, 3, 2, 21) 2) *śāstra-samāhāyāc ca* とあり。Śāstra は Āgama と共に吠陀を指すことは、*Mi-pāṭiśāsūtra*, 1, 2, 33; 1, 3, 6; 1, 3, 9 等にも存して疑ない。故に此經は「又吠陀(の説)にも適う

が故に」の意である。此經は前引用の二經中後者に續く一であるが、經作者は我 (*atman*) は經驗的に證明せらるゝことを論じ(3, 2, 9)、其我は各人の自意識即ち「予」(*aham*)なる代名詞の本體をなすものとし(3, 2, 10-18)、轉じて我は本來唯一なれど(3, 2, 19)、事情の異に従ひ多くの個人我としては現るるものと説き(3, 2, 20)、更に此に吠陀の説にも適うが故に(3, 2, 21)と結論し來たものである。Upankara. 従つて Vivṛiti. は之を多我存在の證と見、Bhāṣya は唯一我存在の典據を求めたものとして居る。何れにしても吠陀に訴へて見るのは同一である。又 4, 2, 2-11 には *samākhyā bhāvā ca* (又名稱存するが故に)、*śūnjā (an-) adhvāt* (想は〔無〕始より存するものなるが故に)、*śūnty ayonijāh* (胎生ならざる者存す)、*vedālingā ca* (又吠陀が其證なるが故に) とある。此は勝論學派にては人類及び人類以上と以下にして一種の身體を有すものを *yonjā* (胎生)と *ayonjā* (非胎生)とに分つが、其中の後者の存在することを證するものである。胎生ならざるもの存す」が結論であるから、茲に一旦明に證明が終つたのである。其次に *vedālingā ca* といふから、其結論を更に吠陀に訴へたものである。然し此經は二様に解釋せられ得る。即ち吠陀中に其證たるべきものが説かるゝが故にとも、又は吠陀其ものゝ存するは此の如き *ayonjā* の聖人(婆)の存する證なるが故にとも見られ得る。何れも勝論説に一致するものなることは

後に説く所で知らるゝであらうが、今は前の解を取る。初の *śamāhāya* は名稱又は聖人の姓名の意味で、*śamāhāya* も名の意味であるが前のと並ぶから明に概念といふに當たる。勝論學派、否印度哲學一般に、名稱は概念に當るものを其言顯はさるゝ方面より名づけたものである。故に名稱は同時に概念の意味にもなる。*śamāhāya* も名稱の意味になり得るが、其本來の意味及 *śamāhāya* と並舉せらる關係から、特に概念を指すと見るべきである。已に或物の概念を有し名稱があるとするれば、此に應ずる實在物が存在しなければならぬというのが第一經の意味である。此點に勝論學派の重要な考が表はれて居る。勝論學派では其素朴的實在論の上に立ち、概念の存する所必らず之に對應する實在物が存在すると見る。即ち内外は精密に並行して居るとなす。此考に基くから六句義凡てが同じやうに實在物と説かれ得るのである。第二經に *śamāhāya* は *śamāhāya* 又は *śamāhāya* の故にという文字の異は註釋者及び其出版者によつて其何れをか取つて居るが、*śamāhāya* は無始にして初めより存在するの義、*śamāhāya* は初めより存し中途作られたるものにあらずの義、何れにても通ずる。勝論學派は純粹に經驗論に立つから、凡ての概念は經驗より來ると見るが、然し經驗は自己一代の一身にのみは限らない。無始以來存する祖先並に *śamāhāya* の人々の經驗が今迄傳はるから、現今としては本有觀念なるかの觀あるが、實際は經驗

より來らざるものなしと見る。此説から、夫故に概念のある所必らず其に對應する實在物がなければならぬと説くのである。此經驗論的の考も重要なもので、Mīmāṃsā 派 Vedānta 派の説とは全然異つて居るし、是によつて正統派の吠陀觀を批評することを得、勝論學派特有の吠陀觀を立てるのである。以上 *ayoniā* 存在を證明したのであるが、*ayoniā* は必らずしも人類以上の優れたものとは限らないが、今は吠陀の論に關係していうから凡て人類以上のものと解して置く。そして此 *ayoniā* の考は明に是耆那教²、及 *Ājīvika* (*Mukhali Gosāla*) の *animitiā* の考の系統を引くものである。又 *Uṣṣakāra* が、概念名稱が梵天の胸中に初より存することを經の意味として居るが、是は後世の吠檀多風の文典家の説を茲に附會し來たに過ぎない。此文典家の事は後に論述する。猶一つ 5, 2, 10 に *vaṅnikāra* なる經がある。此は水の氷結し又は溶解するのは水が火との結合の如何によつて生ずること、水と火との結合することは空中の雷鳴によりて證明せらると一度經驗的に證して後、更に「又吠陀の證も存す」というたものである。

以上の例によつて見るに、勝論經作者は明に一度經驗的に論證した事を更に吠陀に訴へて居ることが判る。是は其説の最後の典據を吠陀に求むるといふ意味であるか、或は單に其説が吠陀にも反せないとなす意味であるか。之を決するには勝論學派の吠陀觀を見なければならぬ。

吠陀を奉ずる正統派では、吠陀は常住の天啓 *śruti* で決して人の作つたもの (*smṛtikarṣa*)^③ ではないとなす。Mīmāṃsūtra, 1, 1, 27-32 に具さに之を證明して居る。今其要旨をいへば、吠陀の各部は個人的作者の名によつて名づけられ、又常住ならざる事も述べらるゝから、人の作としなければならぬというものがあるが、聲の常住なことは已に論證した通りであるから (1, 1, 27-32)、吠陀も常住でなければならぬもの、又人名の存するのは其人が作つたという意味ではなくして、其人が其部を精しく研究したことを示すにあるか、或は單に通常の名と發音の似通ひたるのみで、實は人名でないか、何れかである。又吠陀中には「樹木が犠牲を捧げたり」「牛が祭壇に坐したり」等の言があるが、是も亦譬喩的に祭式犠牲の尊ぶべく行ふべきものなることは樹木牛等にてすら之を渴仰するといふ意味に外ならぬから、結局吠陀は人類の作ならずとて之を妨げない。此説の最後の根據となる所は、懸つて聲常住論にあることは一讀して明であるが、聲常住論の最初の反對者は勝論學派であるから、吠陀を人の作と主張する此反對者は又恐らく勝論者であらうとの豫想がつく。

Mīmāṃsā 派は此の如く吠陀の天啓なることを主張するが、此吠陀は又 Mīmāṃsā 派のいう *dharma* を知るの唯一源泉で、其 *dharma* は現量を超越し、従つて比量等をも超越するから、吠

陀は決して人の作たる能はずとも見る。而して *Aṅgīrasa* 派の開祖といはるゝ *Jaimini* 神のは存在を承認せず、我 (*ātman*) の認識すら業に對しては補充的關係に立つに過ぎずとなす程であるから、吠陀其者が凡てのものゝ最後の證權で吠陀自らが自らの證明となつて居る常住のものゝ、そして吠陀は自ら自らを天啓して人類に現示するとなすのである。 *Vedānta* 派の開祖 *Bādarāyana* は重要な教義に於て *Jaimini* と意見を異にするが、吠陀觀に於ては凡て相同する。⁸⁾ 所が勝論派は之に對して *Buddhipurva vakya-kṛtir Vede* (6, 1, 2) と反對する。此意味は吠陀に於て文章の成立し居ることは即ち人類若しくは人類以上のものにせよその知に基くものである、知なくして吠陀が文を成すとはあり得ないというにある。此は *Aṅgīrasa* 派及 *Vedānta* 派の説を攬さむとするものである。此れの證として *Brāhmaṇe saṁjā-karma siddhi-lingaṁ* (5, 1, 2) を擧げて居る。即吠陀中の *Brāhmaṇa* 書中に人或は祭の名 (*saṁjā*) あり、又人の行爲或は祭式の行事を説き、其爲すべきこと及其れの果報の事を述べて居るのは、是知によりて作られたことの證據であると論するのである。故にとにかく人の作と見なければならぬ。更に適切な例をとれば、昇天を願うものは牛を犠牲とすべし (*Svargakāmo gāṁ tadvāt*) と命じて居るのは、犠牲の果報が成就することを知つて説いたものと見なければならぬ (*Buddhipurvo dadati*, 5, 1, 3)。又

之と同じく他より施を受くることを規定する (*tañña pratīkṣahā, 6, 1, 4*) のも亦施者の果報に係するから、之を考へ、之を望むべきを知りて居て説いたものであるべきである。然らざれば此等の事は一切無意義とならなければならぬ。故に吠陀は人の作と見る外はない。

以上の兩説を比較して見れば、嚴密に文字まで一致することはないけれども、其論脈は互に一致し、互に他を目標として説いて居ることは何人も否定する能はざる程である。そして又吠陀に對して此の如き事を説いて居る經を有する學派は他に存在しないから、此點からも *Nimitta-sāstra* の相手は勝論學派であることが知られるのである。

然し乍ら勝論學派で吠陀を作つたとなす人とは如何なる種類の人であるか。之を述ぶるとき、茲に勝論經が度々其説を吠陀に訴うる所以が解せられる。前に勝論經では通常人以上に *avijñā* のものを認むることをいふたが、此は人類以上ではあるけれども、人類と同じく身體を有し其身體は又同じく地の一元素より成り、原子の結合の上に形を取るものである。原子といつても時間空間の制限を受けない種類のもので、此が結合して身體をなすのは一種の功德に由るのである (*4, 2, 5-7*)。此は主として瑜伽に關するのであるが、此の如きものは常人とは全く反し、常人の現量以上に超絶し、常人が現量にて解し得ざることをも解し、比量によりて知ることをも

現量によりて知る能力を持つて居る。つまり何物でも現量にて直接に知り得る如き優れたものである(9, 1, 11-15)。故に其知を *āra* (聖人知) 又は *siddhātārāna* (完全知) と稱す(9, 1, 13)。此の如きものゝ存在することは前にいうた *ayonija* 存在の證明で知り得るが、然し一般には、*saṃ-jñā-karma tv-asnad-viśiṣṭānam liṅgā* 及び *pratyakṣa-pravyaktavāt saṃjñā-karmanah* (2, 1, 18-19) によりて證するのである。此兩經の意味は大要下の如し。前に *Brahmaṇa* に於ける名稱及業といへるに同じく、人或は祭式の名、又は其行事及果報等の説かれ居るは即ち吾人通常人より異なる超人の存在する證である。名稱概念の存在する所必らず其れに應ずる實在物が存すべきであるからである。而して勝論學派は前いう通り、概念等は凡て現量より來るものと見るから、此の如き名稱及業も亦何人かの現量より來なければならぬ。然るに吾々普通のものゝ祭式及其果報等について之を現量にて知ることは出來ない。夫故に是れは吾人以上のものが現量にて得たるものを吾々に傳へたに外ならないと見なければならぬ。従つて超人的の聖人、瑜伽の生得的完成者等 (*asamāhāntāhakarāṇāḥ*, i.e. *upasāhīhṛtasamādhayāḥ*) が存在しなければならぬ。吠陀にあることは此の如き聖人等の現量より得たるものを記し留めたもの、即ち此の如き聖人等の知によつて作られたものである。此點が即ち勝論學派の吠陀を證權となす根據である。従つ

て勝論學派では自説を一度經驗的に立證して後更に吠陀に訴へるのは自説が吠陀に違はぬことを主張するの意味で、必らずしも吠陀が最後の證權だとのみなすのではない。尤も違はぬとなすのも最後の證權となすとも見るのも勝論學派の意味では結局同じ事で、經驗的に立證せらるゝ事が吠陀に違ふべき筈はないのであるから、吠陀に訴へて居る事は同時に吠陀が廣意の經驗外のものでないことを明にするものとも見らるゝ。吠陀が最後の證權となる場合は普通人の知にて立證せられ難いやうな時丈けである。勝論學派の此吠陀觀を *Mīmāṃsā* 及 *Verāṇa* の正統派のに比すると大に異なる。正統派では前いうた通り聲常住論を其根據とする。然し此聲常住論には猶深い一の根據があつて其れが又勝論説と異つて居るが、今迄論じた所では先づ人の作であるかないという點、即吠陀は知 (*Buddhi*) に基くという、聲の常住性に基くといふとの點で全く異つて居る。

但し茲に一言して置かねばならぬは、今いうた *śrī-śūtra* は其より前の經の續きでいへば風に關するといふことである。經作者は風實の存在は吠陀による外ないといふ反對者の説に對して、經驗的に論證せられ得ると此 *śrī-śūtra* にいうたものであるから、直接にいへば、名稱及業というのは風なる名稱、及風に對し又は風に律せらる業が *Brahmaṇa* 等吠陀に存在するの

は、吾人より異つた超人の存する證であるとなしたのである。然し之を一般にいへば以上の如く解して差支はない。Ujaskura, 従つて Vividh も此二經を特に神の存在の證明となすが、是は大なる牽強附會である。此附會の爲めに 1, 15-16 を非常な無理を以て解釋して居る。茲に一其誤解を指摘するの要はないが、讀者試に 2, 1, 15-19 を 3, 2, 6-9 及び 6, 1, 2 と比較し、其前後の經の論脈を見よ。註釋者の曲解は直に明となる。従つて以上の解釋が正當で、此が ayonija 證明の samāhya bhāvāt, samjñā (an-) āditvāt に關係し、勝論學派が經驗論的に概念の成立を説き又其が無始に傳はると見る説を解し得るであらう。吠陀も實に此の如くにして成立し、此の如くにして傳はり、此の如くにして證權を有するのである。

勝論學派は吠陀を此の如く見るとするも、abhyañdaya を生ずるもとというに關係せしむればどうなるか。茲に吠陀觀の内容が表はれ、勝論學派としては此が dharma の一方面であるから重要なのである。勝論學派は純粹の自利主義であるから自ら行はなければ果はないとなし、廻向とか恩寵とかを認むる事は絶對にない。吠陀を人の作であることは證明した後修修の事を説くに當つて先づ ātmāntara-guṇānām ātmāntare 'kāraṇatvāt(6, 1, 5)というて居る。即ち甲の人のなした事は乙の人には没交渉であるといふ意味である。然し前にいうた通り祭及施の事が吠

陀に存するから之に對して經に規定が説かれて居る。第一に施をなし供養をなすに當つて施物が不淨ではならぬ。不淨とは殺生(himsa)に關するものである。又同時に供養の對者をも考へ、供養に應じ得る丈けの人に供養しなければならぬ。殊に自分よりも優れて居る人になすべきである。同等若しくは劣つたものにも不淨ならざるものを供養し施さなければならぬ(或は、同等若しくは劣るものにはしなくてもよいと見る方が前後の關係からは合理的である。それには經の same hinc vā pavitṛāḥ va 'pavitṛāḥ と見なければならぬ)(6.1, 6-11)。此事は又優同劣の人より施を受くる標準ともなる(6.1, 12)。此を説明する爲めに註釋者は Sūtri の言として Sūtrīte sapāme vaiśyāḥ daśame kṣātrīyāt pañcadāśe brāhmarāt pṛāṇasūtrīyaḥ を引用して居る。此意味は自己若しくは家族が食を得ずして饑餓に瀕する場合には、食を得ざるより七日目ならば首陀羅族より食を盗み食うも宜ろしい。十日目なら毘舍族より、十五日目ならば刹帝利族より盗みても罪とならない。又生命に關する場合は婆羅門族より盗みて差支ないというにある。此 Sūtri は何であるか明でないが、成實論⁽⁶⁾では世法經(dharmaśāstra) (世法經とは佛教以外の世間的の法經の意である)にあるというて居る。更に驚くべき事は 6.1.13-16 には妨となるものは殺しても差支ない。食を盗むに際して所有者が之を妨ぐるならば、所有者若し自己より劣るもの

ならば其儘殺すべく、同等のものならば自殺或は他殺何れかなすべく、又若し獲れたるものならば自殺しなければならぬとあることである。此は成實論⁽³⁾に梵志經(即ち婆羅門の或經)の中に説くとして引用せられて居り梵志經は恐らく此勝論經を意味するのであらうが、實に極端な説で、後世では順世外道ですら此の如き事はいはない。Prāmaṇya⁽⁴⁾の書中には人身御供の行はれた痕跡があるし、Upanisad⁽⁵⁾等では虚言するも虚言にあらず、盗むも可なり、父母を殺すも可なりともあるが、人身御供は昔あつた丈けであるし、Upanisad⁽⁶⁾では超道德的に高潮して説くのであるが、勝論經の此は實に無道德説である。恐らく此は六師外道中の Pūyana Kassapa, Pa-kudīna Kaccāyana 等の Akriyāvādī 又は Ucolahavādīj より來たものであらう。とにかく此の如き極端なことをいふと共に勝論經は他方では殊勝なことをも説いて居る。可見的の果報を望む動機より來る行と不可見的のを望む動機のとが區別さるゝが其中では後者を憚れたものとなし、此が即ち吠陀に命せらるゝ行に關係するとなして居る(5, 2, 1, 10, 28)。此は先第一に上三族殊に婆羅門族の四時期を守ること (gautamīya) が必要であるが、順序としてなすべきことは、灌頂 (abhiṣecana)、斷食、或は聖火を點すること (upavāsa)、清淨行 (brahmacarya)、師家に止住すること (śunukalavāsa)、森林に住すること (vānaprasthā)、祭式犠牲 (yajña)、布施 (dāna)、供

物 (Prokṣma)、祭祀に關し方位を定むること (dis)、又同じく星宿を知ること (nakṣatra)、祭の時を選ぶこと (kālā)、讚歌を捧ぐること (mantra)、正規の行爲 (niyama) をなすことである。是一般に婆羅門のなすべき事であるが祭祀に關して随分詳密に互つて居る。而して是が即ち昇天の果を來たすものである。然し此等を唯單に濫りに行う丈けでは足らない。精神的方面でいへば信仰の有無によつて善惡の相違を來たすし、物質的方面でいへば命せられた清淨のものを用ひなければならぬ。然し清淨のものを用ひても缺くる所あれば不淨となるから、此點を注意しなければならぬ。故に結局は自制 (yama) 眞行 (niyama) を基とすべきである (6, 2, 1-9)。かくの如く勝論學派では一方に精神的方面を重要視するのであるが、かくして行うとき茲に初めて abhyāsa の果を得るとなすのである。

以上説いた所が一の dharmaviśeṣa の全體であるが、茲に注意すべき事は前掲の行事中、詳細なるに拘らず、四時期の第四期遊行期 (saṃnyāsin, parivrajaka, bhikṣu, yati) を説いて居ないことである。此は甚だ奇なことであるが恐らく次の意味で解釋が出来るであらう。即ち第四期に遁世してからは他の一の dharmaviśeṣa 即六句義哲學の研究を其任務となすから、昇天に關する方面の中に述べないのである。故に第四期に入つて六句義哲學を研究して、是によつて解脱を

得るので、此方が主要なものとの意味が茲にも表はれて居る譯である。前三時期に行することは Mīmāṃsā 派の dharma と異なる所はないが、第四時期に研究することは勝論學派が自ら Mīmāṃsā 派に優るとするもので、同時に正統派婆羅門が其第四時期に研究する Upaniṣad 又は Vedānta 説と異るとなすものである。故に勝論派は Mīmāṃsā 派とは密接な關係があり互に影響し合ひ、殊に Mīmāṃsā 派が勝論説を取入れる⁽⁵⁾に至つた程であるが、Upaniṣad 又は Vedānta 説とは比較的關係の少ない所以も了解せらるゝ。

- (1) Bibl. Ind. 本又は F. L. Palle 氏が出版せるもの Giornale della società asiatica italiana, 1887, vol. I pp. 61-73. Haribhadra の年代は耆那教の傳説では 476 A. D. 頃であるが Leumann, Jacobi 兩教授は 904 A. D. 頃死すとす。ZDMG, vol. 37, p. 503; vol. 40, p. 103.
- (2) Bhandarkar, Report on the Search for Skt. Mss. during the years 1883-4, pp. 458-463. Merutunga には Sāddarśanavārtana ありと諸書に見ゆ、Jinadata と同人が異人か、又兩者は同一か異本か切に識者の示教を請う。
- (3) Nyāyavārtika (Bibl. Ind.), colophon; Bhandarkar, Vaiṣṇavism and Saivism p. 117.
- (4) On the Vedāntasūtra 2, 2, 18.
- (5) Jacobi, Jainism (Hastings' Encyclopedia of Religion and Ethics, s. v.)
- (6) Mīmāṃsāsūtra には此字が用ひらる。普通は apauruṣeya である。

- (7) *Minimāṅgaśāstra*, 2, 1, 13-29; *Vedāntasūtra*, 1, 3, 31-2; 3, 2, 40. *Bhāṭṭarāyaṇa* との相違は此經及び 3, 4, 1, 3, 4, 18 を見 4, 3, 12-16; 4, 4, 5-7; 4, 4, 11-12 を参照す。 *Sādharaṇasamuccaya*, v. 68
- (8) *Vedāntasūtra*, 1, 3, 28-30.
- (9) 藏帙 17 47a-b.
- (10) Macdonald, *Bṛāhminas of the Vedas*, pp. 48-61.
- (11) *Alt. Ar.* 2, 1, 5, 5; *Kaus.* *Up.* 3, 1.
- (12) *Ṭhānṭikāya*, vol. I, pp. 52-3; 56-7. (Rhsy Davids 教授の譯より) *Ernie* 教授の譯の方がよい)
- (13) *Mināṅga* 派が非常に他説を取入れ、派であることは *Ślokanvartika* を讀むでもよく判る。
- 次に吾々は正理學派の吠陀觀を論せねばならぬが、此派では根本の考に於て勝論學派の説を踏襲したものに過ぎぬ。然し其論理學も學派としての成立以前に已に正統派に認められた位であるから、吠陀觀に於ても正統派に近い所があり、勝論學派と異なる所がある。正理經では吠陀の事をいう前に語 (*śukta*) と其れの表はすもの (*artha*) との關係を論じ、此順序及態度が *Mīmāṃsāsūtra* のそれと同一であるが此は後に説くから今は省いて置く。正理經では 2, 1, 57c に *śad apṛāṇāyaṇa aurta-vyāghāta-punarukta-tosobhyaṇ* とあり。吠陀は證權あるものにあらず、不眞、矛盾、重語の過失あればなりの意である。數論學派にては吠陀の三失を説いて、祀法不淨 (*avisuddhi*) 無常 (*ksaya*) 勝負 (*atisaya*) 相故、是以應捨のといふが *aurta*, *vyāghāta*, *punarukta* に

は相當しないし、又此の如き缺點を攻撃するものは他の學派にはない。然るに *Survadantansain-
tanha* のいう所に徴すると正理經のいう所は全く順世外道の主張するものである。之に對して
正理經は辯護していうには、吠陀は不眞妄語のものでない。例へば反對者が *putrakāṃeṣu* (子孫
を得むを望みて行ふ祭) の如きは之を行ふも子孫を得ることがないから、況んや昇天を願うも
のは犠牲を行すべしの如き不可見の果に關する場合に、確に昇天の果があるとは信せられな
い。故に吠陀のいう所は妄語であるというが、其は祭を行ふこと (*karman*)、祭をなす人 (*kar-*
ṣi) 及び祭の具 (*śrīdhama*) が適當でない (*vaśīmyā*) が爲めであつて、若し此等が適當であれば必
らず其果はあるべきである。故に妄語とはいへない。又太陽の昇りたる時祭るべし、太陽の未だ
昇らざる時祭るべしなど命令の矛盾があるというが、それは命せられた時を異つて (*kalabheta*)
考へるからで、若し違時の過に陥らざるやうにすれば、矛盾ではない。更に重語というが、繰
返すことが必要であること複説 (*anuvāda*) に於けるが如きが爲めである (*śrī, āg, 100*)。故に反對
者が吠陀を證權なきものとするは理由ない事である。正理經が吠陀を辯護するは其聖教量の一
部を確立せしむるにあるのだが、此辯護は正統派に大變喜ばれたと見へて *Veśāntasūtra* の如き
多くの學派を論難するに正理學派丈けには少しも觸れて居ない。或は當時は正理學派成立以前

であつたかも知れぬが Sāhara³⁾ の如きは學說の保證として正理經を二回迄も引用して自派に屬するものなるかの扱をなして居る。然し正理經の上では、勝論經の如く、自説を吠陀に訴へて居ることは甚だ少くて、唯 3, 1, 32 に一回、人の身體は地元素のみより成るといふ説の保證として訴へて居るのみである。其上註釋者の言によれば、經には往々吠陀 (Śruti) の説に反して之を破して居る。畢竟正理學派の吠陀觀は一方に無暗な非難を辯護するに拘らず、盲従することなく合理的に見て居るのであるともいへやう。此點は勝論學派に負うて居るといふべきである。

更に一應正理經が吠陀を分類する點を明にして置かう。吠陀、主として *Brahmana* 書は、正理經によれば、儀軌 (*vidhi*)、釋義 (*arthavāda*)、複説 (*anuvāda*) の三部となる。儀軌とは規則命令 (*vidhāyaka, codāka*) を含む部で、*Vātsyāyana* は之を命令 (*niyoga*) と認容 (*anujāta*) との二となして居る。釋義とは賞讚 (*stuti*)、非難 (*ninda*)、警告 (*parakṛti*)、豫令 (*parakalpa*) をいひ、複説とは儀軌によりて定められ居るものを更に説くのをいふのである (2, 1, 61-65)。此吠陀三分法は *Mīmāṃsā* 派のとは異つて居る。*Mīmāṃsāsūtra* では釋義 (1, 2, 1-18)、儀軌 (1, 2, 19-25; 1, 2, 26-30)、眞言 (*mantra*, 1, 2, 31-53)、名稱 (*nāmadheya*, 1, 4, 1-30) の四分法で、後世になつてから禁止 (*niśedha*) を加へて五種となしたが、然し *Mīmāṃsāsūtra* には存しない。十四世紀から

十七世紀位の間、*Vedantin* なる *Madhusūdhana* の *Prashnabhedā* では儀軌、釋義、吠檀多 (*Vedānta*) の三分法を取り、*Deussen* 教授は常に之を用ゆるが、此は *Mīmāṃsā* 派の分類よりも寧ろ正理經の説に近い。正理經では複説について特に重説と異なるものならずと説く反對者に對して、速に行くことを命ずる際には「行け、行け」の如く繰返していひ、而して此は單純な重説とは異ると同じやうに複説も重語とは異つて、其繰返すことに意義があるものだとにして居る (2, 1, 66-67)。 *Vātsyāyana* は複説には單に語 (*śabda*) のみの複説と義 (*artha*) の複説とがあるといふから、今いうのは主として後者に關し、前者は重説と異らざることにもならう。何れにしても複説は之を儀軌中に含ましむることは可能で、決して無理ではない。 *Madhusūdhana* のいうて居る *Vedānta* 派の分類は恐らく此の如く見て儀軌釋義の二となし、其に自派の最も重要な根據たる *Upaniṣad* を *vedānta* として三分法を取つたものであらう。 *vedānta* を一分となすのは、業品 (*karmakāṇḍa*) 知品 (*jñānakāṇḍa*) の分類から見ても、當を得て居る。

然し此等の規則命令が權威を有するは何の爲めであるか。即吠陀の證權は何れに於て確立するか。正理經 2, 1, 68 に *Mantra* 及 *Āyurveda* が證權ある如く、吠陀も證權あるものなり、何となれば *apta-pṛāmāṇya* の故にとある。此最後の言が即其根據である。 *Mantra* は吠陀の讚歌

とも、又は咒文を指すとも見られないことはない。Ayurvedaは醫術を説いた吠陀で六種の華吠陀 (ujaveda) の第一のものである。此等は其説く所に従ひてなせば其効果は直に認めらるゝから證據がある。其と同じく吠陀は權威あるものである。ṛṣiは前に信頼し得べき人というたが Vaisyaṅgaの解では法を實見した人、體得した人 (śakṣīkṛtāharṇā) 即ち聖人 (ṛṣi) である。故に此聖人が權威ある人であるから、其作れる吠陀も證據を有するのである。Vaiśyaṅgaは附言して、聲が常住なるが故に吠陀は證據ありというのではないというて居る。此點は明に勝論説を繼承せるものたること疑ない。正理經の上では ṛṣi が如何なる人なるかは何處にも説いてないから、勝論説を豫想しなければ了解は出來ぬ筈である。

更に進むで、正理學派の吠陀觀の内容即ち如何なる行をなすべきであるかを見るに此事は正理經には説かれて居ない。tatvajñānavivṛddhi (真知増長) の章 (4, 9, 38-49) に似たものが説かるゝが、是は殆んど全く瑜伽に關するものであるから、勝論經の如き詳しく事は見出されない。

又前にいうた經の或ものは吠陀に反對し居るとなす註釋者は Vācaspatiṣṭin で其 Nyāyavārttikatātparyatikū にすれば 4, 1, 14; 4, 1, 19; に順に asadeva-īdān-agra āstī (此世界は太初に

於て無のみなりき) so'kṛmayata prajāyeya bhūyaṁ syām ihi (彼は次の如く欲したり、願くは我
 繁殖をなさむ、我多體とならむと) の如き Brāhmaṇa 及 Upaniṣad の言を引き、此等を破すと
 ますが、此は正しくない。然し 4, 1, 41-43 の中にて ekam eva-advītiyam (唯一にして無二) な
 る Upaniṣad の言を引いて居るのは、此文其儘が經作者の指すものでない迄も、之に似寄つた
 ものに相違ないと思はるゝから或は正しいのであらう。然し又 Vedānta 派的思想を破して居る
 とも考へられるから、必らずしも直接吠陀に關するのではないかも知れぬ。とにかく此 Vācas-
 patinīstra の言を信ずれば正理經は吠陀を破して居る譯である。

- (1) 正理論の number は凡て Nyāyaseūcābandha に卷らるゝ Bibl. Ind. 本 Vāsanagarā Sū. 本又は
 他の Calcutta 出版本或は Vṛtti の經のとも異なる。 Bhāṣya (Bibl. Ind.) と Vṛtti とに於ける經の
 關係については Windisch, Ueber das Nyāyabāṣya (Leipzig, 1888) を見よ。
- (2) 此漢文は婆藪闍士百論註(卷帙二、39b)にある。 Saṁkhyaparīkṣā, v. 2 と同じものである。
- (3) Bibl. Ind., p. 3; Mahābhārata には吠陀を不眞妄語のものとなす説もある (xiii, 120, 9; iii, 313,
 117; xii, 329, 6. Hopkins, The Great Epics of India, 248)。
- (4) On the Vedāntasūtra, I, 1, 4; 2, 2, 37,
- (5) Arthasāstragraha (Benares, Skt. Series, 1832) を見よ。此書は Bhagavadgītā に基き本来の Mimāṃsā 説
 と異なるものがあリ、特に Ityām を説く點がさうであるが、然し Mīmāṃsā 派の入門書として

便利である。

(5) Deussen, Allgemeine Geschichte der Philosophie, I, 1, pp. 47-50; Weber, Ind. Stud., vol. I には原文をも出版して居る。

各派の吠陀觀について Muir, Original Skt. Text, vol. III. を見よ。但し勝論學派の事をいぼざるなど exhaustive にあらず。

三

次に吾々は進むで直に聲常住論の論争を叙すべきであるが、其問題及其れに關するものに於て文典家が關係して來るから、今此文典家と勝論學派等との關係を一應見て置きたいと思ふ。

文典家は勿論 Panini に始まるのが普通であるが、然し Panini は其文典中に十人の先輩を認めて其等に參照して居る。然し此等の人の文典(若し作つたとすれば)は傳らないし、Panini のが優れて居る爲めに、凡て Panini に追越されたのである。Panini の年代は Böhtlingk が 350 B.C. としたが、論據に餘りに新しい傳説を取つたから、其論は一般には承認されない。然し其年代は大體に於て梵語學者の許す所に合して居る。Panini の年代を定むる積極的證據は存在しないが、一般には 350-300 B.C. 前後とせられて居る。⁽²⁾ 然し Panini の文典は凡て頗る簡單であるから、文典以外の一般思想に關係して居ることは少ない。此方面で重要となるのは

其後繼者 Katyāyana、特に次の Patanjali である。Katyāyana も年代は明でないが一般に 250 B.C. と見られる。彼は Panini の文典に關して Vārtika を作つて Panini の規則の或者を吟味し批評し、訂正すべきは訂正し、正しきは正しとし、又足らざるを補ひ、更に起り得べき批難を豫め考へて辯護するが如きことをなした。而して Panini の凡ての經に亘つたのではないから Vārtika を單に註釋書といふことは出來ない。Patanjali の年代は Weber と Bhandarkar's 教授との間に論争があつたが Bhandarkar 教授の説の方が今日一般に認められる。其によると Suiga 王朝の Puyamira (181 B.C. 即位)王と同時代であるから 180 B.C. の頃の人である。彼は有名な Mahābhāṣya を書いた。此は名が「大註」であるから Panini の細かな註釋書の如くに心得らるゝが、其は間違ひで、Vārtika と同目的の下に作られ、唯異なる所は Vārtika は Panini のみに關するに Mahābhāṣya では Panini と Vārtika の兩者に關するのと、後者が猶考へ及ばすに残したものに對しても批評訂正補遺をなしたとである。故に Mahābhāṣya は本來 Panini の眞の註でもなく Vārtika の眞の註でもない。實は Vārtika の註の積りであつたらしいのが、書いて居る間に自然 Vārtika の態度にならび、更に極端まで行つて、Vārtika よりも多く Panini に反對した點もある程である。従つて Mahābhāṣya には Panini の經全體を出しては居な

ら。Vārttika と Mahābhāṣya との性質については有名な Pāṇini 學者 Gokstücker, Weber なる誤解を持つて居り、一時學界でも其にならつたが、Kielhorn⁶⁾ が精細に研究して其誤謬を指摘して以上の如き性質なることを明にした。二大家の誤解は省略の多い Calcutta 出版本を見た爲めであるといふ。此三大文典家中で意見の衝突する點では常に Pāṇini よりも Kātyāyana が權威あるものとせられ、Kātyāyana よりも Patanjali の方が猶權威あるものとせらるゝのが印度一般の通例である (Yathohitaram manitrayasra prāmāṇyam)。此關係は一般思想界の事に就いても然りて、順に他思想との關係が明に現はれて居る。尤も書の大小にもよるのであるが Mahābhāṣya が最も重要である。

勝論學派では其學說全體を dharma と稱したが、Mīmāṃsā 派でも亦 dharma の研究が其全體である (M. S., 1, 1, 1 Athāho dharmajijñāsā)。前者の dharma は二の dharmaviśeṣa となるから其一丈けが後者の dharma に當る譯である。故に兩學派の間には dharma の範圍廣狹の差がある。Mīmāṃsāsūtra, 1, 2, 2 では dharma とは吠陀の教令の命するものである (codanālakṣaṇo rtho dharmaḥ) と定義して居る。註釋者は非常に煩瑣な解釋をなすが、簡單にいへばとにかく吠陀の命じて居る祭式並に之を行うことを指すと見てよいであらう。此 dharma の果報は勿論昇天で

ある。此方面では *dharma* の意味は差支ないが、勝論學派で更に之に六句義の學說の方をも加へて *dharma* となすところは何の意味となるか。 *dharma* なる文字の意味は頗る複雑で辭書には凡てが十四種擧げられて居るし、Colebrooke によれば文典家は *dharma* が男性にては德(virtue)中性では敬虔行 (the act of devotion) の意と區別するといふが、勝論學派で六句義學說をも *dharma* といふときには、其研究に身を捧ぐる方から見て、他の一部の *dharma* の意味と相適はしめたものであらうか。 *Mīmāṃsā* 派でも研究の方面も *dharma* 中に含まれて居る筈である。此一見奇なる *dharma* といふ文字の用法は又文典家の方にも存する。 *Kātyāyana* は *Vartūkaś* の初に於て若し言語と其意味するものが已に通俗の用法に於ても固定結合して居るとするならば、 *Pāṇini* の説く規則は不必要でないかと反問し、之に答へて、 *Pāṇini* 文典の規則を研究し知りて言語を正しく用ゆるを知り吠陀を正しく解し、從つて正しく行するに至り得ば是即ち *dharma* にして而して是より *abhyudaya* なる超絶的の果報が來る、此事は吠陀によつて知らるといふて居る。 *Patañjali* は之に註して居るから此と同意見を有して居つたに相違ない。 *Pāṇini* には此様な事は見當らない。して見ると茲に 250-180 B. C. 頃に明に *dharma*, *abhyudaya* が勝論學派や *Mīmāṃsā* 派と同じ意味で用ひられて居た事が判る。六派哲學中 *dharma* を此の如くに用ゆ

るは此二派に限るし、其れが文典家に用ひられて居るのであるから、先づ此間に密接な關係が存するに相違ないと考へられる。

先づ *Mīmāṃsā* 派と文典家との關係を見るに少くとも 300B.C. 頃迄は婆羅門の優れたものは *Mīmāṃsaka* で文典家で、同時に又 *vedāntin* であつた。例へば *Kāśakṛtsna* の如きは *vedānta-sūtra* に引用せられて居る重要な人で、同時に *Kātyāyana-śrauta-sūtra* に引用せられて居るし、*Malābhāgya* には *Kāśakṛtsnina* *proktā mīmāṃsā kāśakṛtsni tām adhite kśāśakṛtsnā brāhmaṇīti* とある。此意味は *Kāśakṛtsni* の説きたる *Mīmāṃsā* を *Kāśakṛtsni* としひ之を研究する人を *Kāśakṛtsnā* といふというのである。此處の *Mīmāṃsā* は必ずしも學派としての *Mīmāṃsā* の意ではないかも知れぬけれども、已に *Śrautasūtra* にも引用せられ居るんであるから、*Mīmāṃsaka* でもあつたに相違ない。*Kātyāyana-śrauta-sūtra* は *Pāṇini* も知つて居つた書であるから 300 B.C. 以前のものである。そして *Kāśakṛtsna* は *Upaniṣad* 以前の古ら *Vedic literature* には存在しないから、先づ 500-300B.C. の人と見て大過はない筈である。此の如く一人にして三派に通じて居るといふのは何の意味か。後世の *Vācaspatiṃsra* が五派六派に通じて居たのとは意味が違つて 500-300B.C. 頃には未だ文典派、*Mīmāṃsā*, *vedānta* が學派として成立して居なく

て、互に混じ、一のものとなつて居り、一人が之を研究すれば、後世からは三派に通じて居たかの如く見ゆるのである。然し 300 B. C. 頃には少くとも文典派丈けには特種の専門的研究者があつたのであるが、Mīmāṃsā と Vedānta とは學派となつて居た證據が見付からない。其思想の古のいことは勿論だが一の學派として成立しては居なかつた。然し Paṇḍitī 時代頃に Mīmāṃsā 派には已に學派的成立があつたらうと考へられる。此事は茲で特別には論證しないが後に少し闡說するであらう。とにかく文典家も Mīmāṃsā 派も純粹正統思想を奉ずるものであるから、いはゞ同一源泉から方面違つて發達したものであつて dharmā, abhyudaya の如く其考に於ても相通するものが多いのである。但し Mīmāṃsā 派ではどちらかといへば文典派を輕んずる風がある。

勝論學派は本來が非正統派に起原を有するから、dharmā, abhyudaya の如きが正統派のと共に通して居ると、Mīmāṃsā 派のよりも一層注意を惹く。Mīmāṃsā sūtra にも勝論學派の六句義の原語の或者を有するが、此經は一體に文字の用法が普通と異り又同一文字を種々の異つた意味に用ゆるから、餘程注意しないと文字が同じでも意味が同一でないことがある。通常文典書では六句義の原語 dravya, guṇa, karmā, sāmānya, viśeṣa, samavāya の殆んど凡ては一の術語

として用ひられ特別の意味を有するが、然し Mahābhāṣya では其れと同時に他方では此等が凡て勝論學派のと同じ意味に用ひられて居る所が少くない。今一々其文を引用するの煩を避けるが、無責任に陥らない爲めに Notes の所に大體の場所だけは示して置く。其中興味あることは sāmānya と viśeṣa とについて Mahābhāṣya が之を相關的となし、一方から見れば物は sāmānya (類 genus)、他方から見れば viśeṣa (種 species)であるが、或者はいう (apara āta) 恰かも父子の如し (pitṛputrat) との言をなして居る。父は子に對すれば父だが、自己の父に對するれば子であるし子も亦此の如きものであるという意味だが、此考は勝論學派のいう所であることは提婆の百論及婆薹開士⁽¹⁰⁾の釋から判る。此の如く文典書などに同一語及思想が表はれて居るとは即ち勝論學派的思想が當時に相應に形成しつゝあつた證據であるのみならず、此點に於て勝論學說と Mīmāṃsā 思想との接觸及相互の影響のある所以も解せらるる。但し勝論學派と Mahābhāṣya との重要な差は前者は六句義の一々を實在物と見るに後者は必らずしもそうでない事である。然し此差は必らずしも Mahābhāṣya に表はれたものを證據とするに對して大なる妨となるものではない。Mahābhāṣya は勝論學派的學說を説くのが主ではなく六句義原語を實在物として説く要もないからまでの話である。若し他の方面に猶當時の狀況を知り得べき材料があ

れば、猶更此點は妨とはならない。他の方面とは即ち次に論ずる聲常住論に對する論争である。此の如く Mahābhāṣya の時代には勝論學派の思想存し、dharma, abhyudaya の如き重要な考に於ても一致して居るから、勝論學派の近き起原が 250-180 B.C. 時代にあると見得らるゝのである。

Mahābhāṣya は諸種の方面の研究に重要な材料となるものであるが、論理學的思想に於ても亦缺くべからざる材料を供給する。論理學の推論論證に關しては、予の見る限り、古き書には詳しき説明がない。比量(anumāna)の說明などは恐らく Mahābhāṣya が説いたのが詳しいものゝ最初であらう。然し説明が頗る幼稚であるから、此よりも以前に、詳しい論理的説明が行はれて居たとは考へられない。何れにしても此點が論理學的思想即ち正理學派の起原に關係して來るのである。但し Mahābhāṣya などには Nyāyasilkā, Nyāyatāntra などの文字用ひられ論理學が已に成立して居た如く思はしめるが、其五支作法ともいふべきものは未だ論理的でない。とにかく予は Mahābhāṣya にある此の如き思想を Mahābhāṣya よりも甚だしく古いものとは考へない。

以上文典家殊に Mahābhāṣya との關係は今は是以上詳しくいふ必要はないと思ふ。後に又少

一 冊 説 小 説 家 論

- (1) Rinkling, Pāṇini's Acht Bücher Grammatischer Regeln, Bonn, 1840, vol.ii. pp. iii-iv; xii, xix, Pāṇini's Grammatik, Leipzig, 1887; p. viii; Weber, History of Indian Literature, p. 216 ff.
- (2) Macdonell, History of Skt. Literature, p. 431; Keith, Aitareya-Ār., pp. 23, 24, Black Yajurveda, pp. xli, elxviii-xiv, Macdonell's Remark on the last in JARS. Lieblein, Pāṇini, Leipzig, 1891; Pischel, Indische Literatur (Kultur der Gegenwart, I, viii) etc. etc.
- (3) Lieblein, op. cit., p. 15; Keith, Black Yajurveda, p. elxxii;
- (4) Indische Studien, Indian Antiquary 卷 2 号 1。Purānāntra の 同 時 代 の 人 々 は Goldstücker に Weber の 著 作 の 時 代 に 異 見 を 持 つ 人 々 也。Lieblein の 書 を 見 べ。184 B. C. 位 位 は Rapson, Ancient India; Hoernle, History; Smith, Early History 2 184 or 185 年 代 也 也。
- (5) Goldstücker, Mānva-kalpa-Sūtra, London, 1861, introd. (註 文 文 中 行 本 と な っ て 有 名 な Pāṇini: His Place in Skt. Literature 云 々)。Literary Remains of the Late Prof. Th. Goldstücker, p. xii 等 同 也); Weber 氏 Ind. Stud. V 2 2 文 を 註 釋 せ ば。Weber の 説 見 は Ind. Stud. xiii を 見 べ。Mahābhāṣya 氏 Kielhorn の 説 文 の 出 版 (Bombay, 1880) 以 後 也。三 大 文 典 家 の 關 係 は Kielhorn の Kāṣyāpāna and Patañjali: Their Relation to Each Other and to Pāṇini, Bombay, 1876 2 号 2。Pāṇini の 註 文 2 1 2 Banares 派 の Jayāditya 及 Vānaana (cir. 650 A. D.) の Kāṣikarīti を 最 初 の べ べ 也。
- (6) Vārttika, 6-9, Kielhorn, op. cit., p. 49, note.

- (7) *Vedāntasūtra*, 1, 4, 22; Weber, *History*, pp. 139-140; *Ind. Stud.* 12, pp. 383, 413; Keit, *Diocr.* *Yajur-veda*, p. clxxvii; cf. *Dieckel*, op. cit. p. 36; *Mahābhāṣya*, vol. ii, pp. 325, 206, 249. *Macdonell and Keith*, *Vedic Index*. Weber は卷二 *Kāṣṭhīyana* と *Kāṣṭhīyāni* とを同人となす。 *Sāhakarapūrvanama* 及び *Yācas-pātya*, s. v. 參見 4。
- (8) *Jacobi*, *Zur Frühgeschichte der Indischen Philosophie (SKPAW. 1911)* pp. 738-9; *Thib. u.*, *Arthashastra*, p. ii; *SBE*, vol. xxxiv, pp. x-xliii.
- (9) *Mahābhāṣya*, vol. i, pp. 1, 246, vol. ii, pp. 193, 366; vol. i, pp. 171-2, 421-2; vol. i, p. 326.
- (10) 卷 11' pp. 42a-43b.
- (11) *Ind. Stud.* 12, p. 326; Weber は重要なものを見落せり或は不完全にして省略多し *Calcutta* 本を見たる爲めであらうか。其外 *Vol. 1*, pp. 373, 397; *Vol. II*, 114, 118-9 殊に *Vol. II*, p. 125, *vol. 1*, p. 365 を見よ。
- (12) *Hopkins*, *The Great Epic of India*, p. 95, f.
- (13) *Bühler*, *Contributions to the History of the Mahābhārata (India Studies, II)*; *The Great Epic of India*, *Mahābhārata (Hastings' Encyclopaedia s. v.)*; etc. etc. *Macdonell* 教授の *History of Skt. Literature* 中 *Mahābhārata* を述べる部は主として *Bühler* の研究を撮要したもので傍 *Hopkins* 教授の考をも入れて居る。 *Macdonell* 教授の此書は教授自身の考になる吠陀の部を除いては多くは他の學者の認められた研究を要約してあるから甚だ便利である。

印度哲學派等の中で聲常住論を主張するのは Mimāṃsā 派、Vedānta 派及文典派で、之に對抗して聲無常論を主張するのは勝論學派、正理學派及數論學派、佛教の一部である。Vātsyāyana は正理經の註(2, 2, 13, introd.) に(1)聲は虚空の徳(śūnya)で、遍(vibhu)にして常(nitya)、顯現性(顯現性)のもの abhivṛtyakidharmaka)となす説と、(2)聲は香等と共存(sahavṛtī)し實(dṛavya)に入つて香等と同じく住する顯現性のもものといふ説と、(3)聲は虚空の徳で生滅性のももの(utpattinirodha-dharmaka)、恰かも覺(buddhi)の如しとなす説と、(4)聲は大種の震動等より生じて依止なく生起性のももの(utpattidharmaka)にて又滅壞性のももの(nirodhadharmaka)といふ説とを擧げて居る。Vācaspatiśra の註では (1)は即ち Mimāṃsā 派の説、(2)は數論學派、(3)は勝論學派、(4)は佛敎の説であるとなす。大體に於て何れも當を得て居ると思はるるが、然し此四派が互に常に相争うて居たといふ譯ではない。争うたものは Mimāṃsā 派に對して勝論學派と正理學派とである。正理學派は勝論學派の附録とも見られ、文典派及 Vedānta 派は Mimāṃsā 派に従うと見てもよいかから、結局大立物は Mimāṃsā 派と勝論學派である。然し前者でも必らずしも一切の聲が常住であるという如き非常識なことはいはないし、後者でも常住といはるべき論理的根據がある。故に結局は必らずしも異つた事をいうて居る譯ではないが、言語の意味する所を十分明晰に區

別しなかつた爲めにいはゞ徒らに論争したのである。然し乍ら其根本には重要な認識論上の意見を異にする點が關係して來る。

勝論學派では *Mīmāṃsā* 派と異つて其學說上必らずしも其程喧ましく聲無常論をせねばならぬとも思へない。一方に常住を主張するものがあれば之に對すべき理由も多少は存するが、然し如何にも殊更に之をなすとの感を興へる。之を經の組織から見ると、勝論經は前にいうた通り第一卷では總論と六句義の共通性特異性を述べ第二卷より細論に入るが、第二卷の第一節では地水火風と空とを説き第二章にては地水火風の特性を擧げ、更に時と方とを説いて九實中の前七を終つた。故に引續として九實の後二、我と意とを説くべきに第二章の *Īśvara* には疑の性質を詳述して聲無常論の準備をなし、21-37 に聲無常論をなして第二章の終となして居る。第三卷第一及第二兩章に我と意とを説き、第四に原子論をなす順序である、之によつて見ると聲無常論は實句義説明の中途に於てなすもので、如何にも殊更なすの痕迹を留めて居る。殊に空を説くときに空存在の證は聲の存するにありとして聲の一般性質を述べて居るから、通常ならば此處に續いて聲無常を論すべきであると思はるゝに之をせずして、時方の次になすから猶更そう思はるゝ。若し聲無常を論する部を省くとするも經は何等の脈絡を缺く恐がないのみなら

す、却つて其方が前後の連絡が密接となる程である。而かも十七經程多數の經を費して居るとすれば、殊更になすとはいへ、連絡を破り多經を費す程作者が之を重大視した事が判る。

勝論經では聲(*śabda*)を以て耳の感覺する對象物(*artha*)と定義するが經中を具さに見ると、聲には第一音響(2, 1, 20-27)、第二聲音(2, 2, 21-37)、第三概念(2, 2, 14-20)の三義を含むで居る。又之を表はす文字も此 *śabda* 中に含まる。故に定義は主として第一と第二とに關するものであるが、第三も亦含まると見て居るのであらう。概念の如きは常に其言顯はさるゝ方面より見られて聲といはるゝからである。但し第三を含ましめる事は理論上では不都合である。佛教因明家の無常論の根據を假りに配當して見ると第一に對して所作性故、第二に對しては勤勇無間所發性故で其無常が證せらるゝ譯、而して第三は之を第二に含まるとは見られ難い。概念は必ずしも聞かゝるとは限らない。以上の定義につゞいて經は大要下の如く論ず。聲は實(*dravya*)にもあらず、又業(*karma*)でもないから徳(*guṇa*)でなければならぬ。徳の中には常住のものも無常のものもあるが、聲が無常なることは業と同一であつて、*Mīmāṃsī* 派のいう如く發音さるゝ以前に聲が存在するから、生ずるではなく顯はるゝのであるという如き事は證明が立たない。何となれば常住なるものと聲とは全く其性質を異にする(*nitya-vaidharmya*)からであ

る。例へば常住なるものには原因はないのに聲には明に其原因 (kāraṇa) が存在して居る。見よ又聲は其原因の大小多寡に應じて高低の變化 (vikāra) が生ずるではないか。又發音以前に存在し、唯發音によりて顯はるゝ (abhivyañiti) に過ぎずといふのも合理的でない。聲は凡て合 (saṃ-yoga) と離 (vibhāga) と及び他の聲との三によつて生ずる (niṣpatti) ものであることを思へば決してそんな主張は成立しない。又耳によつて聞かるゝという證據 (pramāṇa) もある。要するに此等の六の證據に由つて聲は無常といはなければならぬ。是が即ち勝論學派の聲無常論の積極的論證である。之によれば勝論學派は要するに聲生論より無常を立てゝ聲顯論を駁するのである。

更に勝論經は Mīmāṃsā 派の主張をも擧げて駁して居る。其によると Mīmāṃsā 派では次の如くいふ。若し聲が無常にして暫有に過ぎないならば師弟間に於て教へ教へらるゝはたらく (pratīti) は存在せざるべきである。何となれば師の聲は弟子の耳に入る前に消滅すべき筈であるからである。又吠陀の文中に「彼は始を三度繰返し読み終を三度繰返したり」の言があるが、此始 (Grāhama) なる語は最初發音せられたものが再度三度發音せられたものと同一なるを意味し、又甲の讀むと同じものを乙が讀むと認むる如き同一聲の再認識 (sampratīpatti) あるを示すものであるから聲は常住でなければならぬ。然らざれば再認識は存せざる理なりと。即ち

Mīmāṃsī 派の常住論の三個の理由が擧げられて居るが之によれば Mīmāṃsī 派のいう所は單に音響ではなくて、聲音、而かも其奥に存する概念を指して居ることが明である。如何に頑固偏狹な正統派として音響又は聲音の一部を常住と主張することはあり得ない。Mīmāṃsūtra, 1, 3, 25 には聲は勤勇即ち努力 (prayatna) によつて生ず (niṣpatti) といつて居る。Mīmāṃsī 派は佛教因明家の聲顯論で聲生論 (此の眞の意味は發音によつて生じて而かも常住となす有始無終の常住説のことをいうのであるが前には單に聲が生ずるとなす説の意に轉用して置いた。之に對すれば聲顯論は本有無始無終の常住説で縁によつて顯はるのみとなす) ではないから、生ずるといへば無常でなければならぬ。此派では發音され顯はさるとはいうが、生せらるとはいはない。然るに之に對して勝論派の駁する所を見ると、此の如き證明は嚴密ならず、疑はしき (śaṅkhitā) ものである。他にも多くの場合がある。即ち舞踏を教ゆる場合は手足の動作は弟子に解せられ習得せられて、弟子は其と同じ動作を其後にも再認識する。若し Mīmāṃsī 派の論法よりいへば手足の動作も常住でなければならぬ理である。又聲は多く存するから數があつて (santi-khyāhāvā) の始といひ、終といひ、再度三度というが、此は聲に同句義 (sāmānya-padartha) が和合するからであるから、始と終と同一なりの理由で常住とはいへない。即ち其同一は同句義

によつて認めらるゝ事で聲其者に關するのではない。此が駁論であるが、是によれば勝論學派では唯聲の顯はれた方面即音響として見る聲音の方面からのみ論じて居るのである。此點に於て兩學派の間に聲に對する考が齟齬して居るのが判る。更に *Mīmāṃsā* 派のいう所を検して兩者を比較して見やう。

Mīmāṃsāsūtra は 1, 1, 6-23 に常住論をなして居る。先初めに無常論の根據六ヶ條を擧げて一之を論難して更に積極的に證明して居る。丁度勝論經とは反對の順序である。六ヶ條の根據とは(1)聲は作られたもの (*karman*) である、(2)聲は暫らくも止まることかない (*asthana*)、(3)聲に關しては作る (*karoti*) といふ文字が用ひられる、(4)同時に (*yugapadya*) 又他の人 (*sattvintara*) によりて發音せらる、(5)聲は根本 (*prakti*) と派生 (*vikriti*) とを有す、例へば *dadhī atra* なる根本形は派生形としては *dadhīyata* と變化する、(6)聲は發音する人多ければ増大 (*prāñi*) する、故に常住たる能はずといふのである。 *Mīmāṃsā* 派は答へて曰く。(1)勤勇に因りて作らるといふも、同様に又勤勇によつて顯はさるともいへるから同じ (*saṃa*) である、(2)存在して居ても機會なくして聞へないのみで、止まらなくて聞へないから無常であるといふにならない、(3)作るとは發音さるの意である、(4)同時に多人に發音さるといふも、太陽を同時に多人にて見ると同

じく、其爲めに太陽か無常とはいれない、(5)根本と派生との二があるというも兩者は全く別のものである、IとYとが別であるからである、(6)大となるのは調子にのみ關する。故に六ヶ條は無常を證するには足らないものである。然らば常任論の根本は何處にあるか。(1)聲を發するは他の目的の爲めのもの(*parithakya*)である。即ち聲を生ずる目的ではなくして、其語の含むで居る意味を顯はすが目的である。若し無常ならば此目的は達せられない。又眞に無常ならば他の人が之を聞いて了解せらるゝ事實は存在しない理である。然るに事實上此事は日常行はれて居る故に常住でなければならぬ。(2)語は如何なるものでも凡ての人、凡ての場所にて同じやうに解せられる。語は凡て類(*akṛti, genus*)を表はすから、牛といへば何時でも何人でも同じものを解し、馬を解することはない。そして此事は過去に如何に遡るも異例はないから、聲は常住でなければならぬ。(3)牛なる語が八回いはれたとかが八つの牛なる語がいはれたとはいはない。即ち語には數がない(*Samīkhyāhārah*)。若し語が生じ其都度滅するならば數をいひ得る筈であるに、此事のないのは即常住なるの證である。(4)滅する原因が認められるれば無常であるが、語はかゝる原因より獨立(*anapeksatva*)で認められないから常住である。(5)吠陀には風(*vāyā*)が合離によりて聲となるとあるし、*Sikṣitān* は風が聲となるというて居るが、然し

此聲 (śabda) というのは今常無常をいうて居る語 (śabda) と同じではない。若し同じとすれば風は觸覺で感覺せらるゝものであるから、śabda も亦觸覺で知らなければならぬ。故に śabda は風より成るものではない、従つて常住である。(6) 更に吠陀の文に *veda vṛtipa-nityaṅ* (ヴェールバよ、常住の語を以て) という證據 (evidence) があつて明に常住なることを證して居る。かく何れから見ても常住でなければならぬ。

以上 *Mīmāṃsā* 派にある常住論の全體であるが、之を勝論經のと比較すると十分には一致しない。*Mīmāṃsā* 派のは比較的深いが勝論經のは表面的に解して居る。然し兩經共に互に他を意識的に論駁して居ることはいう迄もない。此點から見ると曾て Max Müller が嘆じたやうに何れの經が古いか判断に苦しむが、然し此事實は學派の成立年代と經典編纂の年代とが同時でない明な證據である。學派が成立する當時、又は成立して後 (或は或場合には成立する少し以前)、學派と學派とが相争ひ相反駁し、後多少の年時を経て經典を編纂する時、其争點證據を經中に入れて一經となしたのであると見る外はない。知るべし、經典の年代を定むる事のみで其學派の起原等一切の問題を解決せむとする企の到底完全たり得ないことを。今勝論經の示す思想の年代及び *Muladhingya* の聲論などから見ると此聲論に關する兩學派の論争は大凡 150-55

B. C. 若しくは 50 B. C.-150 A. D. 頃盛であつたと思はるゝ。そして此論争主題の性質及事情を考うると、相手もないに眞面目に無常論を主張することはないと思はれる。Mahābhāṣya の傳ふる所では文典家の間には早くより聲を以て常とし無常説を論破して居るから、先づ初めに聲常住論が吠陀擁護の目的等の爲め強く主張され、其當時の常識的の漠然たる聲無常の一般意見に對したものと考へられる。即ち常識では聲は勿論無常であるから、正統派では、いやそうでない常住でなければならぬと理論的に論據を示すに至つたのであらう。それに對して、理論上でも猶且無常でなければならぬと無常論者の反駁が表はれ來つたのであると思はるゝ。そして勝論學派の無常論は學派成立當時に主張せられたと思はるゝから、少くとも然らずといふ證がないのみならず、Mahābhāṣya あたりから見れば勝論學派成立當時存したと見ても差支ないから、Mīmāṃsā 派の常住論は紀元前二世紀の初頃若しくは Mahābhāṣya の頃には存在して居たと推測さるゝ。已に常住論を立つことは Mīmāṃsā 派が恐らく學派として一定の思想を存せし事を示すものであらうから、此當時即 200-100 B. C. 頃には學派的成立をなしたであらうと見られ得ると思ふ。

其はとにかく、兩派の論争を見るに勝論學派は聲を以て音響又は聲音の顯はれた表面的の方

面のみを意味せしむるが、Mīmāṃsā 派のは明に概念の意味である。其積極的論證は概念の意味で見なければ意味が了解せられない。印度一般の通性に従ひ概念をも聲 (śabda) というて居るが、この Mīmāṃsā 派では聲、適切には語の表はすものは個物 (dravya, species) ではなくて種若しくは類 (kṛti, genus) であるというから、此點から見ても聲即ち語というのは概念でなければならぬ。して見ると此概念即種或は類が常住であると主張するのは必ずしも無稽の説ではない。却つて眞理に近い意見である。勝論經の説を見ると聲論の論争の爲めに聲に對する研究が一層深かつたと見へて、聲の性質を、他のものより比較的詳しく述べて居るが、已に聲を以て徳なりとし、同句義が和合することを説き、其無常なることを業 (karma) と同じとなして居る。(徳の一と明言して居るが經では十七種の徳の中には數へて居らぬ。後世廿四種の徳の中に之を入れたのは無理もないことである。) 已に徳であつて同句義が和合するとせば、勝論學派の學説上、聲には聲性 (śabdātva) なる同句義の和合したるものが存し、此は必然的に常住でなければならぬから、聲は凡て無常とはいふことが出来ぬ。それにも拘らず無常であるといふのは明に自教相違である。顯はれた音響聲音の方面のみをいうとしても此聲性のことをいはないのは餘りに勝手な議論で、如何にも他説を破すに暇なしの感を與へる。勿論聲の定義が已に概念

の方を含むで居ないから止むを得ぬというかも知れぬが、それでは定義が不完全なのである。此點からも勝論學派の無常論は常住論に後れて出たと思はれる。更に聲音又は語の意として考へて見るに、勝論經では語は何を表はすかを明言して居ないが、理論的に其學説を推せば、語は類、種並に個物の三者を表はして居るものとなる。個物を表はせば無常論は立つが、其他を表はす場合には無常論は立たない。經では個物を表はすという意味に解させることになつて他の方に論及して居ないことになるから、矢張り勝手な論である。尤も類及種を表はすということとは此派では聲性と同じ事になるのである。佛教因明家の所傳に相違決定 (vinūdhavyabhīṭā) の例として

聲は無常 所作性故 譬如瓶等

聲 常 所聞性故 譬如聲性 (śabdātva)

というがある。Mīmāṃsā 派では後世勝論説を取入れ Mīlānā 派でも (vinūdhavyabhīṭā) 派でも聲性を説くことになるから此例を出して居る天主時代には之を唱へて居たかも知れぬが、勝論説では勿論此がいへるから移して勝論學派の主張としても理論上差支のあるべき筈がない。尤も此後者の例は因明で嚴密にいへば不共不定の過を因が持つて居ることになるが、とにかく此の如き不都

合を來たして勝論說中矛盾を含むことになるのである。猶一つ聲を概念の意味となして見ると勝論說では勿論概念は常住であるから、一概に聲無常論は立て得られない筈となる。して見ると勝論學派のいう所は之を *Mīmāṃsā* 派に相對せしめて考へて見れば無理な點があると見なければならぬ。然し兩派は *śabda* の意味する所を異り考へて居るから論が起るので、*Mīmāṃsā* 派の如く *śabd* を概念の意とすれば、勝論學派でも勿論常住論に同意するし、又若し勝論學派の如く音響及聲音の表はれた點のみから見れば *Mīmāṃsā* 派でも之を拒むことはない。故に聲常住論の論争も結局 *śabda* の語の意味を違へて徒らに論争を事としたといふ事になる。即ち畢竟は同じ事を方面違つて論じて居るに過ぎない。

然しかく論じた丈で聲常住論の論争の凡てを盡したとはいひ難い。猶一步を進めて兩派の認識論的學說を見ねばならぬ。之を見る前に他の聲常住、無常の論争を一瞥しやう。

Yedānta 派も聲常住論を奉じて吠陀の絶對性、天啓性を信じ主張するが、*Mīmāṃsā* 派の如く長く論證するということはなく、唯世界は語によりて創造され、語と其表はすものとは其關係が常住であるの理由のみを擧げて居る (*Yedāntasūtra*, 1, 3, 28-30; *Mīmāṃsāsūtra*, 1, 1, 5)。此點は *Mīmāṃsā* 派でも同じ事であるが、是は予のいふ認識論的學說の問題であるから後に説く

であらう。

文典派は正統派に屬するもので、聲に對して其常住を主張する。Patañjaliは其 Mahābhāṣya
 に於て Pāṇiniを尊崇すると共に Dakṣyaṇaの名も尊崇し、其著 Saṅgīrahasṭra(或は單に Saṅ-
 graha ともいふ)を引用して居る。此人は Nagenaのいふ所では Vyādiともいはれ、其書は一
 萬頌より成るといふことである。Pāṇiniより以前か以後か明でないが Patañjaliは此 Saṅgīra-
 hasṭraを研究する人々を Saṅgīrahasṭrika(或は Saṅgīraha)といふと傳へ又 Paramadākṣa-
 yanaとも呼んで居るから Patañjaliよりも餘程以前の人と考へられる。Mahābhāṣyaの引用中に
 Kiṁ punar nityaḥ śakya āloṣvit kāryaḥ, saṅgīrahe etat prāhānyena parikṣitaṁ “ nityo vā syāt
 kāryo vā'nti(聲は常住なりや將た果(即ち無常)なりや、Saṅgīrahaには主として「常住なりや
 或は無常なり得るや」が考究せらる)とあつて其少し後には Saṅgīraha は果といふに反對する
 といふて居る。此聲は果なりの説は常識的の一般の考を指して居るのかも知れないが、どうも
 文典家の或一部の者の唱へたものを指して居るのではあるまいかと思はれる。文典家中には或
 問題について異説も相應に行はれた事は、後に説く *śūtra*の表はす *anīta*は何か、に對する意見
 にても知らるゝ通りである。然し聲に關しては大體は常住説が通常であつたらうことは *Mahā-*

Udayana の諸所から知られる。(一學派等の中で重要な學說に對し異說の行はれた事は少くない。正理學派の一部のものは三量のみを認めて居た事實のある程である。)

正理學派の無常論に關しては經の *U. 1. 1. 27* の二十七經に詳論せられ居る。先づ初に無常論の根據を擧げ次に常住論の論據を擧げて之を破す。故に勝論經と同じ順序である。無常論は大體二種の論據に區別し得る。聲は其性たる始を有するもの (*adimattva*)、感覺的なるもの (*anindriyatva*) 所作と稱せらるゝもの (*krīṭakavyūṭpātva*) であるから無常でなければならぬ。是が其大綱の一である。之に對し難者の辯駁があるが經は凡て之を反駁し通して居る。是即ち聲生論に對する無常論である。第二に發音以前に聲が聞かるといふことはなく、又聞くことを妨げて居る蔽 (*avarāna*) も見られないから、聲が本來常住で單に顯はるゝものであるとはいふことが出來ぬ。是即ち聲顯論に對する無常論である。之にも亦難者の辯駁があるが經作者は矢張り其を反駁して居る。

以上無常論の積極的論證の次に更に聲常住論を破して居る。常住論の論據は(1)聲は常住なり、無觸性 (*asparśatva*) の故に、(2)教が傳承せらるゝ (*sampradāna*) が故に、(更に此に對する理由として) (a) 師弟間に教 (*śikṣā*) が行はるゝ故に、(b) 兩者の何れか教を得る故に。(c) 繰返す (*anuvā*

三)を得る故となす、(3)又滅する原因(*vinisaktarāna*)を感知せざるが故にの三個である。勿論經は一々之を破するが今之を説明する要もあるまい。

正理經の無常論は要するに勝論經の其を出でない。唯後者のを多少纏めたのみである。そして常住論の根據を擧げて破して居るのも必らずしも特種の新しい點を持つて居ると見られない。其上聲の意味も勝論經と同じやうに解して *Mīmāṃsā* 派のいふ所に合致しないから、勝論經の勝手な議論が其儘表はれて居る譯である、正理經の聲無常論は猶經の第五卷にも多少關說せられて居るけれども理論としては以上丈方で要を盡くし得ると思うから、一切省いて置いた。

佛教の聲無常論は因明論理の例として出る位で特種の意味がある譯ではなく、又論據も別段堂々と主張せられて居るのではない。唯前にいふた所作性故、勤勇無間所發性故の二因をいふ丈けである。此とても必らずしも佛教家の専有でもなく、以上いふ中にも已に出て居ることであるから、別に論ずる必要はない。數論學派の聲論も吠陀觀も詳しい事は後世であるし、又本論文と關係が少ないから一切關係しない。

以上説いた所で先づ吠陀及聲論に對する論争を大體終つたから、更に一步を進めて論じ、又

其れに關係する説を述べて見やう。

(1) *Sankhyaśāharaṇi* を *śankhyaśāharaṇi* と *śankhyaśāharaṇi* と異つて解して居る。複合詞の分け方で何れも不都合はないが、元來は同一意味であつたのが、兩學派の註釋者の間で異り解するに至つたのであらう。何れにも理由があり學說にも合せない類ではないから、有無の何れが原始的だとはいはれない。

(2) 因明正理門論・因明入正理論で之を説く、然し此は嚴密にいへば論理的でなく思想の法則に背く。此中の何れが誤でなければならぬ。故に兩者が同等の力を有し、兩者が共に誤であるといふのは、一般にいへば不都合である。Dharmakīrti は *Nyāyabindu* (p. 115) に於ては此相違決定を斥けて居る。*Nyāyavārtana* も之を説かぬ。猶相違決定によつて *Prasāngīyāśāharaṇi*, p. 243; *Nyāyavārtika*, pp. 96 ff., 184-5; *Slokavārtika*, *anumānapariccheda*, vv. 96-107; *Sāstraśūtrīka*, Paṇḍit, old series, vol. viii, p. 56; *Prakarajalpanīti*, Paṇḍit, old series, vol. I, p. 105. を参照せよ。

(3) (2) の最後のものは *Guru* 派のもの、最後より第二第三は *Prāñña* 派のもの、此外 *Gaṅgānātha* 氏, *The Prābhākara School of Purva Mimāṃsā*, *Alahabad*, 1901 を見よ。

(4) *Mahābhāṣya*, p. 6; *Ind. Stud.*, vol. xiii, p. 396.

(5) *Mahābhāṣya*, vol. i, pp. 18, 40, 60, 75, 112, 126, 137, 158; vol. ii, p. 234, etc., etc.

五

Mīmāṃsāsūtra は開卷第一(1, 1, 1)に *Dharmajijñāsā* をせむるべからずとし、次に *Dharma* の

定義を擧げ(1, 1, 2)、其研究の必要なるを説き(1, 1, 3)、而して *Charma* は現量によりて知らるるものにあらず、何となれば人類の現量は現存するものを知り得るのみなるが爲めである(1, 1, 4)と論じ、故に *Charma* を知るは吠陀の示す (*Upadesa*) 所によつてのみである。然るに吠陀の示す所は *śūtri* (聲即ち概念) と *śūtra* (概念の意味内容たる物) との関係結合によつて表はされ居るものである。茲に於て *Ānanta* 派は *śabda* と *artha* との関係は先天的即ち常住 (*atyantānānitya*) となりと見、超感覺的の事物に對しても決して誤謬なく *śabda* によつて知るを得 (*avyāyirekas' ca 'rthe 'nupalakhe*) とす。此事は全然正しき事で、凡てに對して證權 (*pramāṇa*) あることは何等の證明を要せず自明である (*anupakṣatra*) とは *Bādharyāna* もいふ所である(1, 1, 5)。是より直に聲常住論(1, 1, 5-23)をなすから、其根據とする所は即此 1, 1, 5 にあることが判る。其意味する所は結局火なる *śukla* は常に火なる *śūtri* を示し遂に其他を示すことがない。此の如き關係結合は單に吾々の經驗から來るとは考へられない。 *Sabarasvamin* は之を人の作つたものでない (*apānuṣṅya*) といふて居る。従つて又何人かゞ定めたとも考へることは出来ない。故に本有的で常住だと見る外はあるまい。此關係結合にして已に常住ならば *śabda* 豈に常住たらざるを得る道理なく、*śūtri* 亦無常なるの理は存しない。即ち吾々の概念は本有先天

的のものであり、事物も亦常住なものである。但し *Mīmāṃsā* 派は個々のもの凡てが常住といふのではない。概念に相當する實在物即「馬なるもの」の如きを常住といふので個々の馬を常住とは見ない。*Mīmāṃsā* 派では如何なる説でも世界を常住と説き成住壞空の中の壞空を許すことがないのが其特色である。即ち *śūtra* の表はす *artha* は *akṛti* 也 *anarya* ではないから、「馬なるもの」と馬とを區別するのである。以上の説が即ち此派の聲常住論の根本的根據である。此が吠陀に表はれて居るから吠陀は常住で人の作とはなすことが出来ないのである。然し此の如き關係結合は吾々の現量即ち感覺に關し又其より生ずるものから丈けではいふことは出来ぬ。何となれば感覺は現在のみ限りて感覺し、又誤謬も存するからである。*Mīmāṃsā* 派は勝論學派數論學派と共に現量には直接現量 (*nirvikalpa-*pratyakṣa**) と間接現量 (*savikalpa-*pratyakṣa**) を含ませ、正理學派、佛教の如く二を分ちて前者のみを現量とする説でないから、現量にも誤謬は存し得る。従つて現量では *Mīmāṃsā* を知ることが出来ず、現量に基づく他の如何なる量でも知ることは出来ぬとの議論も成立するのである。前に *Mīmāṃsā* 派は勝論學派が吠陀を以て覺 (*buddhi*) に基くとしたに反して、聲常住論を根據とするといふたが、其聲常住論は *śabda* と *artha* の關係が先天的常住であるといふ説に基いて居り、其説は又概念本有説に基

いて居るのであるから、此が一番根本的のものである。此説から必然的に聲及吠陀の論が出るのである。故に此派のいふ聲常住論も亦其吠陀觀も強ち荒唐無稽の説とのみいふべきではなくして、要は *śabda artha* 關係論特に概念本有説の批評によつて批評せられねばならぬものである。此派の全體の哲學說中此説が最も重要なもので、此點に又多くの量を認めても其を他派の如く哲學的に扱はず、而かも出來得る限り多數を認容し得る根據も存し又勝論說などを取入れても自派の説に不都合とならない理由も存するのである。

Mīmāṃsā 派の *śabda artha* 關係論は *Valāṅka* 派でも全く同意見である。前にいふた通り *Valāṅka* 派の聲常住論も全く此點に其一つの根據を持つて居るのである。而して又世界は語より生ずるといふのも此點ではれるのである。但し此の語 (*śabda*) より生ずるといふ説は後世の文典家の間に於て其 *śabda* 説に結合せしめられて、著しく *Valāṅka* 派的となつた基である。文典派でも亦古くから *śabda* と *artha* との關係は常住であると見て居る。 *Kaṭyāyana* は *Varṭika* の初めに *śidho śabda-artha-sambandho* とらゝて居る。 *Paṭanjali* にも *Bhāṭṭhari* にも此 *śabda* を *nitya* のと同意であると註して居る。此が即ち此派の聲常住論の根據の一つである。

此に對して勝論正理學派の説を見ると大に異つて居る。勝論學派の *śabda artha* 關係論(7, 2,

1420)は大要下の如くである。勝論説の最も重要な説の一に徳は徳を有せず業も亦徳を有せずといふがある(1, 1, 16-17 etc.)。勝論學派は、數論學派又は Valāmbika 派と異り、耆那教の説を引いて發達せしめて、事物の實體と其屬性等とを峻別して互に異りたる範疇とする。故に事物の性質數量形狀運動等は其事物の顯はるゝ形式模様 (forms and modes) に過ぎないこととなる。此形式模様を實在化して範疇と見たのであるから、其中に徳を含むことはあり得ない。例へば幾個の色とか赤の數などいへないのは色又は數なる徳には幾個といふ數や赤といふ色などが結合することが出来ないからである。此説が *śākhā artha* 關係論の根本になるのである。Mīmāṃsā といふのは勝論説では實徳業の三をいふである (S, 1, 33) から、今若し Mīmāṃsā が徳であつた場合には、S, 1, 33 も前いふた通り徳であるから、両者が結合するとは許すことが出来ぬ。業である場合も同じである。業には徳はないといふのが業の定義の重要々素である。して見ると *mīmāṃsā* が實なるときのみ可能となる譯であるが、此も亦不合理である。實は徳業を有するものではあるが、關係結合といふことは勝論説では合 (*sambhoga*) で徳の一である。故に聲は合を有することは出来ない。且又合は業によりて生ずるもの (1, 1, 7) であるから、若し *mīmāṃsā* が活動 (即ち業) なき實、例へば空 (*ākāśa*) の如きを意味する場合には、業より生ずる合を有することは出

來ぬ。即ち聲と關係結合することはあり得ない。又是と相似て *sakta* は時としては存在せざる物を顯はして居ることがある。此場合には已に物が存在しないのであるから其物と聲との合は考へられない。此の如き理由で以て *sakta* と *artna* とは結合がない (*asambandha*) といはねばならぬ。然し或はいうであらう。若し然とせば *sakta* を聞いて其示す物を解することはあり得ないでないかと。然し其解すということは恰かも甲老人が居常變りなく有する杖が或場所に存すれば其れを見て其老人が居ると解し、又象の鼻のみを見ても象の居ることが解ると同じやうに (前者は合の場合後者は和合の場合であるが) して解するのである。故に *sakta* と *artna* との關係結合は結局は便宜的習慣的 (*sanvika*) のものに過ぎない。勝論學派は *Mīmāṃsā* 派と異つて *sakta* の表はす *artna* は個物、種、類の何れにてもあり得るとなして居る。Upaskāra は此 *sanvika* を神 (*Isvara*) の定めたるもの (*saṃketa*) と解し *sakta* より *artna* を解するは神の意志 (*iccha*) によるから結合なくとも差支ないのであるとなすが、此は曲解である。Śāṅkhya は *sanvika* の形容詞形で約束、習慣、便宜等の意に解すべきであるのみならず、經には神のことをいはないし、又 Upaskāra の考は後世の Vedānta 風の文典家の説を取つて居るものである。文典家は關係は常住と見て神に關係せしめて説くから勝論説の無關係 (*asambandha*) の考とは違ふ。勝論學派の

此説は甚だ興味ある説である。必らずしも *śabda artha* の關係を批評的に研究して此結論に達したのではなく、實徳業を峻別する結果必然的に此説となつたのである。勝論學派はかく便宜習慣的となしても猶且 *śabda* 即ち概念のある所必らず其れに對應する實在物 (*arthā*) が存すと見て居る。一體に勝論哲學は吾々が腦裡で考へた事を其儘外界(必ずしも外界のみではない、内界をも含む)まで推擴げて凡て實在すと考へたのである。六句義一々などは具體的事物の上では別に離れては存在しないが、概念上別々だから外界にあつても亦別個獨立の存在を有すとなすのである。即ち概念上と外界とは全く並行して居ると見る。そして此兩方は別であるし、概念各も別々であるから概念と其意味内容とは別のものとなり、其關係は便宜習慣的であるとなるのである。此概念は、たとひ無始と見へたにしても、經驗的なものであるから、吠陀は天啓とはならない。此經驗的のものによつて作られたものである。故に覺 (*Buddhi*) を豫想して居る。又 *artha* から *śabda* を引離して而かも *śabda* を表面的に耳に聞かるゝ點のみよりいうから聲の無常論を主張し得るのである。故に多くは常識からの論に過ぎない。要するに勝論學派の *śabda artha* 關係論は *Ālambana* 派の程に聲論と密接な關係を持つて居ない。實は *Ālambana* 派でも、後世は勝論説を甚だしく取入れて恰かも其哲學説の一部は勝論學派の一支派のなるかの

觀がある程であるから、其 *śabda artha* 關係論も理論的には勝論説の如くなるべきであつたが、然し勝論説の如き結論をば採用しなかつた。思ふに *Mīmāṃsā* 派は吠陀聲論に關する外は哲學説を重く見ないから自ら理論的に理路を辿ることをしなかつた爲めであらう。

正理學派は又 *śabda artha* の關係論に於て勝論説に従つて居る。主として經の 2, 1, 51-56 の間に關説せられる。反對者と問答往復して居るのであるが、其反對者は *śabda* と *artha* の間には關係ありと主張するものである。經作者は曰く信賴し得べき人の指教 (*ajñā-utpatti*) によつて *śabda* より *artha* を解し其を信用するのであるが、此は必らずしも其間に必然の關係があるといふのではない。例へば食物、火、斧などの語をいへば意は解せらるゝが、直ちに食が口に充ち、焼かれ又は切らるゝことはない如く *śabda artha* 間は固定して居る (*vyavasthāna*) のではない。*śabda* から *artha* の解せらるゝ (*śampratyaya*) のは *śamayikāya* である。例へば火の光が色を見得る原因なりとするも、何も特別のもの (*śālistosa*) には限らない如くに *śabda* から *artha* を解するのも便宜と見るべきである。此考は少し勝論説とは異なる。殊に *Vaiśyāṇa* は *śabda* から *artha* を解するとは本質的 (*svābhāvika*) に定まつてゐるのではなくして *Ārya* と *Mlecchā* の聖人 (*ṛṣi*) が其望むまゝに *śabda* を *artha* に結合して *artha* を解せしめるので本質的

ならば意のままになすことは出来ない筈であるというて居るが、此點は經作者の眞實に適う解釋かどうか。經は *ṅgīta-nipūṭa* によつて解し信用するというから *Vākyāna* のいう所必ずしも一致して居ない事はないであらう。して見ると勝論經ではなかつた點を *ṅgī* の定むる所と解釋し來て文典家、*Ujaskara* などの考に近付いて居るやうである。正理學派は全體として折衷的で、比較的に理論的に一貫して居ない説を抱懐するから、他の影響で自然此種の考になつたのかも知れないが、然し聖數量の中に *ṅgī* を重く見、又神をも必らずしも否定しない (*ṅgī, 1, 10*) から、此考を立てるに至つたのかも知れぬ。勝論經が唯 *ṅmāyika* とのみして置いたのを、かく推詰めて結合指導するものを説くに至るのも一方より見れば自然の經過でもあるから差支もないであらう。此の如く正理學派の説は少しく勝論學派のと異なる所があるが、然し其れが聲無常論への關係は勝論學派のそれと異なる所はないから更に之は繰返し述べる要はないであらう。又此問題は以上の學派以外でも論せられるけれども今は其に關係することは一切省くこととする。

以上 *śābda* と *artha* との關係論を全く意見を異にする二方面から見たが、關係を常住先天的と見る方は結局概念を本有先天と見る説に基き此から他の事を演繹的に説くが、便宜習慣的

と見るものは後天經驗によりて得らるとなす説に立つ歸納的のものである。要するに聲常住無常の論争は概念に對する本有説と經驗説との差であるから、此兩者の説の正否は古今の哲學史上の大問題で、よく一小論文などで盡くされる性質のものでない。但し本有説經驗説等其他の術語が或は適切でないかも知れぬが、今は便宜上此等の説を用ゆるまでである。

- (1) *Sibruvartānī, Ālīnāmsābhāṣyā, p. 7: Anupatikah—iti niyāni brūnāhi. Śābhasvāmīn* は此經の下に *Vitīkāra* の異解を引用して居る (pp. 7-8) *Bibl. Ind.* 本の出版者は此引用は pp. 18 までとなし *Jacobi* 教授も之に従うて居る (*J.A.O.S.* vol. xxxi, pp. 23-24) が *Kunārīn* によれば引用は pp. 7-8 の間で終る (*Śloka-vārtīka, under the sūtra, 4, vv. 17-20*)。此方が正しい事は若し pp. 7-8 とすれば *Vitīkāra* が *Tīvarasa* の説を引いて居る (p. 13) ことになつて不都合であることから知らるゝ。故に *Jacobi* 教授の *Vitīkāra* と云ふは *Bhāṣyakāra* と訂正すべきであると思はれる。

(2) 前項の *nīte* に擧げた *वेद* 及 *Śloka-vārtīka* (*Bibl. Ind.*), *introd.* pp. xlii-xliiv.

(3) *Sāṅkhyakārikā, vv. 5, 26; Nyaṣasūtra, 1, 1, 4*; 因明正理門論 'Sādhārāṇasamuccaya, v. 10; Vaiśeṣika sūtra, 8, 1, 4; 7-9, 8, 2, 1; *Prasāngādābhāṣyā, pp. 186-8, and Nyaṣavārtīka, etc. etc.*

(4) *Muhūbhāṣyā, vol. 1, p. 6; vol. II, p. 14; niyāparāyavācī siddhasādhah, See ZMIDG. v. 1, 37.* 引用文は聲と物(即ち意味との關係已に成すとせば)の意なり下の經に *ग्रन्थ* 第三項に *ग्रन्थ* *Kātyāyana* の言は此に關係する。

(3) 前項 note の書を見よ。

六

前項迄で先づ大體の事は終つた譯であるが、猶其中に論せられた事柄に關係して述べねばならぬことがある。

前項 *śabda* と其表はす *artha* との關係の論を見たが、*śabda* の表はすものは如何なるものなるかについて猶種々なる説がある。正理經²² 59-69 に詳論せられて居る。言語 (*padā*) は文字に夫れ夫れ添加部 (*vibhakti*) が加はりて成るもので (cf. Pāṇini 1, 4, 14) 已に言語となれば何等か指示するものがなければならぬ。其が即ち意味である。そして其意味するものには個物 (*vyakti*)、種 (*akṛti*)、類 (*jāti*) 何れも可能である。個物とは一種の性質 (*guna-viśeṣa*) を有する一定の有形物 (*mūrta*) であるし、種とは類の特徴 (*jātinga*) と稱せらるゝもの、類とは同一 (*samāna*) という考を起さしむるものである。此個物種類の三が *padā* の示す *artha* であるから之を *padā-artha* (*padārtha*) とするのである。勝論經は六句義 (玄奘以前は六諦とも譯さる) の句義の原語に *padārtha* (1, 1, 4) を用ひて居るが、正理經は十六諦の諦を *padārtha* とは稱せずして *tattva* といつて居る。正理學派でも十六の *padārtha* ともいふが其は Vātsyāyana が初めて用

ひたもので、經の上ではなうではない。Vatsyayana は勝論經の用法を其儘採用したのであるが、今いう padārtha と十六諦を padārtha というのでは少し意味を異にするし、六句義を Padārtha という時と十六諦を padārtha と呼ぶのでも兩學派が各々句義と諦に關する考を少し異にするから全く同一とはいへない。とにかく個物、種、類の三が padārtha たり得とすれば、實際其何れを眞とすべきかに迷ふ。之に關して三種の異説がある。

個物論者はいふ。行く(yā)、聚集(samīha)、捨又は與(bhāga)、受(paurīraha)、數(sankhya)、成育(vrdhī)、瘦(ajneya)、色(varna)、複合辭(sauśa)、出生(nubandha)の如き言顯はしは個物に關してのみなし得るし又解し得るものであるが故に個物のみを表はすと見なければならぬと。種論者は之に對して此の如き定まりはない(anaśāhā)から padārtha が個物とはいへない。例へば婆羅門(Brahmana)、棧敷(māṭa)、蓆(kāṭa)、國王(rāja)、麥粉(śakṭi)、梅檀樹(gandama)、恒河(sarā)、車(sakata)、食物(anna)、人(puruṣa)は順次に結合(sahacraja)、場所(sīhana)、計畫(tadārthya)、權能(viśa)、量(māna)、容持(dharaṇa)、近傍(sāmya)、結合(yoga)、能資(sadhana)、優勢(adhipatyā)に對しては其意味同一ではない(ataḍbhava)が譬喩的に(upacāra)後者の事柄を豫想して其と近い關係ある語で前者を表はして居る。例へば「杖」といひて之と常に結合せる婆

羅門を表はすが如くに用ゆる。故に是種を表はすもので、かくして實際のもの (*artha*) が決定する (*vyavasthāna-siddhi*) のであるから *padārtha* は種でなければならぬ。然し更に類論者は曰く、若し個物若しくは種が *padārtha* ならば土製の牛も個物及種であるから、牛を犠牲とすべしと命ぜらるゝ場合には其土製のものを用ひても差支ないし又實際用ひられるであらうに此の如き事のないのは牛を犠牲とすべしの牛は類を示し居るが爲めである。故に *padārtha* は類でなければならぬと。

正理經は之に對して、類のみが *padārtha* たることは出来ぬ。何となれば類の顯はるゝ (*anivṛtyakī*) のは個物と種とによりてある。個物のみ又は種のみが *padārtha* であるといふ論は種論者類論者の破する通りであるが、類論者も亦偏して居る。故に *padārtha* は個物、種、類の三であるといはねばならぬと主張する。之に由りて見るに正理經の説は三論者の説を折衷綜合したものであると考へられる。(此項の正理經の解釋は *Vaiśya* の *Bhāṣya* 座右になかりし爲め *Viśvanātha* の解によつた)。

Mīmāṃsāsūtra を見ると 1, 3, 2+29 に文典 (*vyākaraṇa*) は單に *anvā* に過ぎないことを論じ 1, 3, 30 (=35) に於て、吠陀の用ひて居る語は普通に用ひらるゝものと異なる所はないとなし、そして

sakṛta の表はす artha は kṛti にして dravya ならずと論じて居る。反對者なる個物論者はいはむ。sakṛta は dravya (個物) を表はすでなければならぬ。何となれば然らざれば祭を行うことを命ずることはあり得べからざればなり。例へば牛を犠牲とすべしといへば牛は之を個物と見るにあらざれば此命令は無意味である。又 sakṛta は一義のみを表はすもの (arthakṛta) であるから同時に kṛti と dravya とを表はすことは出来ない。更に kṛti は個物より全く離れては存在しない。此理由で sakṛta の表はす所は dravya でなければならぬ。猶理由を擧ぐるならば若し dravya ならずとせば dravya を表はす sakṛta は存在せざることとなるべく其上吠陀中には他 (anyat) なる語が存するが是個物に係せずしては意義なき語であると。Mīmāṃsā 派は之に答へて、sakṛta の表はすものは kṛti で決して dravya ではない。祭の目的に適うは kṛti に外ならないからである。kṛti を表はすでなければ祭を行うを命ずることも却つて無意味とならなければならぬのである。そして此 kṛti が直接に表はさるゝものであるけれども間接には dravya をも表はすから何等の不都合はあり得ない。又 anyat の意味も亦 kṛti を全く個物より離れたりともなして居ないと。此議論の基く所は牛を犠牲とすべしの如き時は牛とは特殊の牛をいうのではないといふことと、又若し sakṛta が dravya を表はすとせば sakṛta と artha

との關係が先天常住なることが説けなくなることの點にある。此説は Mīmāṃsā 派の⁶後世迄も奉じ従うもので、Śaṅkara が Vedāntasūtra (1, 3, 28) の註に引用して居る Uparvaśa なる Mīmāṃsā の説も結局 śabda の表はすものが個物ではないという意見であるらしい。此點に於て Mīmāṃsā 派は一貫して、凡ての説に於て同一基礎的考の上に立つて論ずる事が知らるゝ。故に此所からいへば此派は比較的纏つた説をもつて居るといふべきである。

Vedānta 派でも亦 śabda の表はすものは akṛti であつて vyakti ではないといふ説から聲常住論を立て吠陀の常住をも主張するのである。故に此派に於ても主意は Mīmāṃsā 派と異らない。但し此派では Śaṅkara の説によれば śabda が vyakti を表はし得ざるは vyakti は無數であるから śabda との先天常住の關係に入るを得ないというのが主なる理由で、此故に śabda の表はすものは vyakti たるを得ずとなすものである。此考も Mīmāṃsā 派と相通する。akṛti をは ni-ya-artha といつて居る。⁶

茲に注意して置くべきは、Mīmāṃsā 派でも Vedānta 派でも padārtha の語を用ひずに śabda の語を用ひて居ることと、前者では akṛti と dravya とを用ひて vyakti を用ひず、又 akṛti 丈⁷けで jñā をいはないことと、後者では akṛti, vyakti を用ゆるも同じく jñā を聞き區別して居

ないことである。即ち兩派は個物種類の三種とせず、種若しくは類との二種と見て居る。*dravya* が個物の意として *vyakti* と同様に用ひらるゝことは *Vātsīyana* すら正理經の 2, 2, 62 の註に混用して居るのでも判る。

更に此點に於て文典家の説を見よう。*Goldsticker* のいう所では *Pāṇini* 文典中には *akṛtis* なる文字を用ゆることなく、*jan* なる文字は用ひてあるが其用例よりいへば正理經の *jan* に當るから正理經の *jan* に當るものがない譯となる。又 *vyakti* なる文字は存するが個物の意味ではなくして文法上の性 (*linga, sender*) の意である。*Pāṇini* 文典中個物の意味の文字を求むれば *adhikarṇa* である。此言から見ると *Pāṇini* は *Mīmāṃsā* 派 *Vedānta* 派と同じやうに個物と種若しくは類との二種を立てたことになる。未だ三種と區別をしなかつたのである。之を *Mahābhāṣya* のいう所に檢して見ると *Patāñjali* は *padārtha* は *akṛti* を表はすか *dravya* を表はすかを問ひて、此兩種を表はすと見るが *Pāṇini* の經の真意なりとし *akṛti* を表はすとなす證として *Pāṇini*, 1, 2, 58 (*śāty akṛtyāyām ekasmin bahuvrānam anyatarasyām*) を引用し、*dravya* を示すとなす證として *Pāṇini*, 1, 2, 64 (*svarūpānam ekāśesu ekavibhaktam*) を引用して居る。之によると *Patāñjali* は *Pāṇini* の *śāty* を *akṛti* の意に解したこと、又 *vyakti* を *dravya*

の意に解せなかつた事が判るから Goldstücker のいう所は全く正しい。故に文典派では *padārtha* は *akṛti* と *dravya* との兩者なりとなすのである。

以上 *Mīmāṃsā* 派 *Vedānta* 派及び文典家の間を通覽すると、意見も異り又文字の用法も異なる。個物の意は *dravya* 及 *vyakti* で表はし、種若しくは類を *akṛti* 及 *jāti* で表はして居る。之を前の正理經に配當して見ると正理經では勝論學派の意を繼ぐから *dravya* を個物の意に用ゆるよりも *vyakti* を用ゆる方が合理的である。又 *akṛti* と *jāti* とは文典家は同一とするが個物種類の三種に區別するやうになれば兩者を種と類に當つるが都合がよい。全體個物丈けを基としていへば上位概念たるきべものの間には區別をしなくても差支はない。*Mīmāṃsā* 派 *Vedānta* 派文典家は即ち此個物丈けを基として觀察することを主とするものである。然し進むで上位概念中のものを互に關係せしめて見ると此間に上位下位の關係が表はれて、類と種との別が見らるゝに至るのである。故に *akṛti* 若しくは *jāti* の何れかをのみ説いた説を綜合して *akṛti* と *jāti* とを二種となし、*vyakti* と共に三種となすことになるのである。こんなことは形式論理學の概念若しくは名辭の分類に常にいはるゝ所である。正理經の説は二種と見たものより一步を進めて *vyakti*, *akṛti*, *jāti* の三種と分類したもので、此三が *padārtha* であるとなす所は文典家の説

に近いものである。padārtha の文字も正理學派文典家の間で用ひられる。

正理經の三反對論者は一定の派の説を指して居るのでないかも知れぬが、個物論者は Mīmāṃsā 派の反對論者に當り種論者類論者の後者が Mīmāṃsā 派に當る譯である。但し Mīmāṃsā 派では *akṛti* と *jāti* とが未分であるから類論者たると同時に種論者であるとも見らるゝ。然し *Sarvadarśanasamgraha* による *padārtha* を單に *dravya* であるとなす説は前にいうた文典家の *Vyādi* で、又 *jāti* であると主張するのは同じく文典家 *Vājapyāyana* である。そして *Pāṇini* は兩説を許して両者が *padārtha* であるとしたというて居る。*Vājapyāyana* は何時頃の人か明でないが *Sarvadarśanasamgraha* の文勢から見れば *Vyādi* と共に *Pāṇini* 以前の人と見らるゝ。*Vyādi* は *Mahābhāṣya* が *Pāṇini*, 1, 2, 64 を説明する場合に *dravya-abhidhānam vyādiḥ* というから此人の説の古いことは確である。して見ると正理經は此等の文典家の人々の説を直指して居るのであらうし、又 *Mīmāṃsāsūtra* も此 *Vyādi* の説などを破して居るのであらう。そして *Vājapyāyana* の説は *Mīmāṃsā* 派と同じであることになる。

Padārtha の異見の中には勝論學派は古い所では直接に關係しては來ぬけれども、正理經の折衷的意見は結局勝論學派の説に負うものと見るべきである。勝論學派で *padārtha* というとき

は吾々の概念に對應する實在物で單に意味とのみいう義ではない。故に實在して居ないものは *padārtha* たり得ない。六句義でも其中に含まるゝもの一々でも單に其等を言顯はす言語の意味でではない。*artha* は實徳業の如き物をいうのである。然し之を少し變じて考うれば、正理經及文典家のいう *padārtha* の義にもなり得るから、此點で勝論説を説けば下の如くなる。事物は凡て見方によりて類 (*sāmānya, genus*) ともなり同時に種 (*viśeṣa, species*) ともなり得る。恰かも父子の關係の如きものである。故に *sāmānya* と *viśeṣa* とは *buddhyapekṣa* (1, 2, 3) といはるゝ。従つて此二には何等一定固立の範圍は存在しない。全く關係的である。*Sāmānya* の最高のものは存在 (*bhava, satā*) で最低の *viśeṣa* は個物 (之を *antya viśeṣa*, 邊異といふ) である。此兩極端の間にあるものは *sāmānya* とも *viśeṣa* ともなる。十句義論では特に之を *sāmānya-viśeṣa* (俱分) と名けて居るが、とにかく事物は凡て其關係上個物種類の三種となるのである。而して此が凡て語によつて言顯はるゝのであるから言語の表はすものは何ぞやといへば、此三種であるとならなければならぬ。勝論學派で *sādhā* と *artha* との關係を先天常住となし得ないのは此點にも其基があるであらう。此意見が正理學派に繼承せられたものである。然し勝論學派は其學説の性質上言語とか文字とかについての攻究を餘りなさなかつた。勝論學派が *padā*

の表はすものは何ぞやに關係しないのは即一方から見れば *śabda* と *artha* との關係の考が聲論と密接に關係して居ない證である。

Pañārtha の論も頗る妙なもので印度的であるが之を論ずる各派には夫れ々々の意味は持つて居る。吠陀の表はすものに、し、文法に關し又論理學の言顯はしに關し研究する必要はあつたのである。

- (1) *Mīmāṃsā-sūtrāḥ*, p. 13; *Śloka-vārtika*, *sphuṭa-vādyā Siddhānta-nūktāvatī*, p. 82; *Gowell*, *Sarvātaraśāsanānigraha*, p. 218. (ii.).
- (2) *Śaṅkara on the Vedānta-sūtra*, 1, 3, 28. *Upanyaṣa* に於て *śrī Śaḥaravaṣṇinī*, *Mīmāṃsā-sūtrāḥ*, p. 13 を參照せよ。
- (3) *Āṅgava-kalpa-sūtra*, introd., pp. 154-156. cf. *Weber*, *Ind. Stud.* vol. v, p. 83.
- (4) *Pāṇini*, 1, 2, 5; 53; 5, 2, 133; 5, 4, 37; 94; 6, 1, 143; 6, 3, 103 (*Goldstücker*).
- (5) *Pāṇini*, 1, 2, 51 (*Goldstücker*).
- (6) *Pāṇini*, 2, 4, 13; 15; 5, 3, 43 (*Goldstücker*).
- (7) *Mahābhāṣya*, vol. I, p. 6; cf. p. 246; *Gowell*, *Sarvad-śāstrasamgraha*, p. 218; cf. *Böhtlingk*, *Pāṇini's Grammar*.
- (8) pp. 217-21; *Vājapāyana* 及 *Macdonell and Keith*, *Vedic Index* に *śrī Weber*, *History* に *śrī* なる *Vy-* 詞は前に *śrī* 外 *Goldstücker* の説にもあり。

七

正理學派は論理學との關係上言語文字の事を説き此點にて文典家及 Mimāṃsā 派と關係が多いが、猶一二論述すべき事がある。Mīmāṃsā-sūtra, 1, 1, 10 に聲無常論者の言として聲には根本のもの (prakṛti) と派生のもの (vibhī) とあるから無常であるとの一理由があり、Mīmāṃsā-sūtra, 1, 1, 16 に之を破して兩者は全く別のものとなし dadhi atra と dadhyatra とは同一でないとなした。此は恐らく此派獨得の考であらう。

文典家のいう所に徴すると Panini, 6, 1, 11 に $\text{ra, ra, ra, ra, ra}$ は母音の前に來て複合詞となるときは ra, ra, ra に置換へられる。例へば dadhi atra が dadhyatra となり madhu atra が madhyatra, kartṛ artham が kartṛartham, i ākti が iakti となるが如きである。長母音に於ても最後の例が示す通りである。而して此等は各々別のものではなく、唯母音が半母音によりて置換へられたに過ぎないとなして居る。

正理經 2, 2, 40-41 に於て此事について論じて居る。正理經は Mimāṃsā 派の如くいうを變化 (vikāra) と見るものとし、文典家の如く見るのは置換 (vāśa) のと考へるのであるとなし、自家の説としては本來のもの (prakṛti) が増大すれば變化したるもの (vikāra) も亦増大すべき理で

ある、例へば *i* が *y* とならば *i* なるときは *y* よりも長音のものとならざるべからざるに此の如きことがなく同じく *y* となるのは即ち置換 (*substitution*) と考へなければならぬと主張する。即ち文典家の説に賛成して居るものである。之に對し變化 (*metathesis*) なりとなす論者は一般具體的事物を例として論難するが正理學派では之を肯はない。然し全然 *metathesis* 説を否定するのでもない。特に音調等の變化來る時、文字を代ゆる時即 *ku* を *ku* とす如き時、長き文字を短く省略する時、短きを長くする時 *as* の *a* を省く如く省略の行はるゝ時、接頭辭を附する時の如きは即ち變化と稱すべきものであるとなす。之に由ると正理學派は *Minānsū* 派を破して文典家に従うものであるが、又一方に於ては折衷的態度を取つて居ることが判る。此態度は明に前項にも表はれて居て如何にも正理學派の説が後世のものであることを示して居る。勝論經は此問題に對して何事をもいうて居らぬから明でないが若し *Minānsū* のいう聲無常論が全部勝論説であるならば勝論學派は置換説を取つたことになる。

最後に今一問題を述べやう。前に *Vedānta* 派のことをいうた中に其説が *spṛṣṭa* に関係すると述べたから、茲で少し *spṛṣṭa* 説について論じて置かねばならぬ。

Paṭanjali は *pandartha* たる *akṛti, dravya* について、*akṛti* が常住にして *dravya* が無常なる

こともあり、又 *akṛti* が無常にして *dravya* が常住なこともあるというの說を擧げて論じて居るが、*Mīmāṃsā* 派流に於ては *akṛti* が無常なることは如何なる場合にもあり得ない事である。然るに文典家では此に關しては其說の奥に *sphoṭa* 說若しくは *sphoṭa* 說的の考を持つて居るのである。

Sphoṭa 說は六派哲學中殆んど之を奉ずるものはないといへやう。*Ballantynes* によると *Mīmāṃsā* 派の *Jaimini* は *śabda* の語中に此 *sphoṭa* の意味を含ませしめ、兩意に用ひたのであるといふ。して見ると *Mīmāṃsā* 派は *sphoṭa* 說を奉じた事になるのであるが此は甚だ怪しい。*Śaṅkara* の *Yedāntasūtra* (1, 3, 28) の註及 *Sāharsavāmin* の *Mīmāṃsāsūtra* (1, 1, 5) の註に引用せられて居る *Mīmāṃsaka* として *Yedāntin* なる *Upavarga* は明に *sphoṭa* 說を否定して居るし其他の *Mīmāṃsā* 派の書でも之を採用して居らぬから *Mīmāṃsā* 派に此說なしと見なければならぬ。*Ballantyne* のいふのは恐らく *śabda* は必ず *akṛti* を表はすといふ說を然考へたのである。但し *Bhoja* の *Yogasūtra* (1, 42) の註には此說を取つて居るし、其より古ら *Vyāsa* の *Bhāṣya* にも之に關説して居ると見られるし、*Vācaspatiṃsira* の *Tattvavaiśaradī* にもいふて居るから *Yogasūtra* の作者が此說を取らなかつたのか今遽かに斷定は出來ぬ。數論學派でも後世

(經の *spheṭā*)⁶⁾ 之を破して居るが其他の派の經には關說されても居ない。故に恐らく此說は文典家が考出して殆んど其間丈けで唱へられたものであらう。今其起原を考へて見るに必らずしも新に考出された說でもない。Pāṇini, 6, 1, 123 に *Spheṭāyana* という人名が古い文典家の一人として出て居る。Sabdakalpadruma⁷⁾ という梵語大辭典中に其著者は此名を解して *spheṭā eva syanann parivāyann yasya* というて居る。即ち *spheṭā* 說を最上目的として居るから此名がある と解するのであるから此人が *spheṭā* 說を奉じて居たのかも知れぬ。そして此人は *Hemacandra* によれば *Kakṣivāt* (*Kakṣivāt*, *Kakṣivāt*) といはれる人で梨俱吠陀にも記されるというが、若しそうなれば信用は出來ぬ。梨俱吠陀時代に *spheṭā* 說が唱へられたとは考へられない。されど *Spheṭāyana* は本來の個人的の名とは考へられないから、*Kakṣivāt* 以外の人で *spheṭā* 說を奉じて居た人も知れぬ。とにかく *spheṭā* は *Mulābhāratas*⁸⁾ には、新しい部ではあるが、少くとも二回記されて居るし、*Mulābhāsyas*⁹⁾ にも、特に之を説明しないが、殆んど自明なるかの如くに記して居る。但し文典家の解釋からいうと必らずしも自明として扱つて居たとはいへぬことにもなる。以上の事柄丈けでは其起原の年代は判明し得ないが、少くとも *Mulābhāsyas* の時代には、若しくは恐らく *Mulābhāsyas* の時代より唱へ出されたものであらう。Sankara 及

Sābarasvāmin が Bhagavatē の尊稱を附するを尙らない Uparvāsa が反對して居る程であるから必らずしも新らしいとはいへない。然し乍ら Vedānta 派の説と結付けて sphoṭa を Brahman だとなし世界の原因なり (jagan nītanam sphoṭākhyo niravayavo nityaḥ śabdo brahman-eva-iti) (3)となす如き考は決して古いものではない。Kaīyaṅg (Kaīyata) が Mahābhāṣya に註せる Mahābhāṣyapradīpa の中に sphoṭa は、文字より獨立にして音によりて現はされ、意味を顯はすものなり、此は Vakyapadīya 中に詳細に論述せらるるといふて居る。Vakyapadīya は Bhartṛhari の著書で、此人は義淨の印度行 (671-695 A.D.) より四十年程前に死むだ人である。事實此書の 1, 49 及び 75 以下に Brahman と結付けて詳しく論じて居る。そうすると此 Vedānta 派的 sphoṭa 説は恐らく Bhartṛhari が殆んど最初に唱出したと見てもよいであらう。然し古い時代の sphoṭa 説は決して此の如きものでなく頗る簡單で單純なものである。Mahābhāṣya の初めに語 (śabda) とは何ぞやを説明する場合に牛なる語を例として説いて居るが、頸下の垂肉 (śṣṇā)、尾 (lāṅgūla)、背上の隆肉 (kakūda)、蹄 (khura)、角 (viśaṅga) を有する物 (artharūpa)、此が語なりや、否其は實 (dravya) に過ぎず、然らば動くこと、身振、瞬目が語なりや、否其は單に業 (karma) に過ぎず、又白、黒、赤、灰色が語なりや、否其は徳 (guṇa) に過ぎず、然らば多くの

異なる物に於て一にして、物が破壊するも破壊せられざる同性 (*sumanyabhūta*) が語なりや、否其は *akṛti* に過ぎず。眞に語と稱すべきものは其が發音せられたる時には頸下の垂肉、尾、背上の隆肉、蹄、角、を有するものの認識成立するものを (牛なる) 語となす (*yeṇo 'cauriteṇa sis-nā-lāṅgūla-kakuda-kiṃra-viṣṇūnām samipratyayo bhavati sa śubrah*) と云つて居る。Kaīyāya は此所に註して是 *sphoṭa* を意味すとなし、Bhartḥari の Vākyapadīya も亦此所に基いて詳細に *sphoṭa* 説を論述して居るといはれる。故に此點から見れば Mahābhāṣya 時代の *sphoṭa* 説は單純なもので、文字又は聲以外にあつて、其れによりて言顯はされ、了解認識あらしむるもの位の意味である。此の如き意味に於ける *sphoṭa* は Deussen の教授のいはむとする如く直に之を概念と同一視することの出来ないのは Tihānti のいう如くで、其は又 *akṛti* と同一でないという點からも判るが、然し全く概念の考より之を文法的に一の實體の如くに考へたものである。そして此は常住なものとなすから聲も常住なものとして説くに至るのである。故に文典家の *sphoṭa* 説は Mīmāṃsā 派勝論派等のいう聲論とは、少し相違する所があるといはねばならぬ。然し聲論と關係があるから附加へて置く丈けの必要は存すると思う。けれども文典家の説の方は本論文の主題ではないから之を詳述するには及ばないであらう。

- (1) *Vijayamāha*, *Nyāyasūtravṛtti* に *vikāra-ādēśa-upadeśāi sahitāyau* とある *vikāra-upadeśāi...* といふ語句に *śloka* といふ語句がある。 *Nyāyasūtravṛttinā* を見よ。
- (2) *Mahābhāṣya*, vol. I, p. 7.
- (3) *Eternity of Sound*, *Paṇḍit*, old series, vol. I, p. 87.
- (4) *Śloka-vārttika*, English translation, pp. 261-281.
- (5) cf. Jacobi, *The Dates of the Philosophical Sūtras*, pp. 24-9; Deussen, *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, I, 3, p. 400; Woods, *Yoga System*, pp. 233-247; Deussen 教授の説く *sphoṭa* 説は後世の *śloka* *Sarvadarsanasaṅgraha* などによつて居るのであるから此の如き説か *Das Grammatische System des Tājini* に初めよりあつたと考へると大なる誤に陥る。教授の論述は甚だよくない。
- (6) 他の大辭典 *Vācaspatya* に殆んど同じ説明がある。印度人はかく解釋するが通例である。
- (7) Max Müller, *History of Ancient Skt. Literature*; Macdonell and Keith, *Vedic Index* を見よ。哲人に *śloka* といふ語句がある。
- (8) 3, 11, 58; *Harivaṅśi* (*Bhaviṣya-purāṇa*), 16, 52 (Hopkins 教授の *śloka*)
- (9) *Mahābhāṣya*, vol. I, p. 181.
- (10) *Mīmāṃsābhāṣya*, p. 13; *Vedāntabhāṣya* on I, 3, 28 and 3, 3, 53.
- (11) *Sarvadarsanasaṅgraha* (Calcutta, 1908), p. 120.
- (12) *Mahābhāṣya* (edited by Ballantyne, Mirzapore, 1856) p. 10 : *tad vyatikṛtā sphoṭa nū tā 'bhivyaṅgyo vā-*
ako viśareṇa Vākyaṇḍīye vyavasthāpita itī. 此書は Ballantyne 博士の部のみ出版して完成し

なかつたらし。Kaityala の此語は其儘 Sarvadarśanasamgraha, p. 121 に引用せられて居る。
Cowell 語の p. 211 を見よ。

- (13) 一部分は Benares Skt. Series 中に出版せられた。Macdonell 教授は History of Skt. Literature, p. 431 に其書名 Mahābhāṣya の註なりと云ふに於て如何なる記號を以てせられたるか。Lieblein, Fāṅ-ni, p. 12 には正しく此書を獨立の書と云うて居る。Bhartḥari は Mahābhāṣya に註を書いたが今は断片のみ残して居る。Berlin の Ms. には其註に Mahābhāṣyatikā 或は Bhartḥarītikā と云ふと云ふ (Mahābhāṣya, ed. by Kielhorn, vol. II, introd.), Macdonel 教授は此と混じたのであ
らう。

- (14) Mahābhāṣya, vol. I, p. 1, Sarvadarśanasamgraha, p. 211; Ballantyne, Eternity of Sound, p. 87.
dravya, guṇa, karmān, sāmanāya, の意は勝論學派のと殆んど同じく用ゐられて居る。

- (15) The System of the Vedānta, p. 76; SBE, vol. xxxiv, p. 204 (n.) Deussen 教授は Allgemeine Geschichte der Philosophie, I. 3, p. 407, に之を其儘繰返して居る。

神 聖 觀 念 論

赤 松 智 城

五 神聖觀念の表現と宗教的儀禮^(一)

發生的見地から觀て、神聖觀念を構成するに至る過程は、大略前數項に述べたやうであるが、併し神聖觀念は事實上如何に表現して居るか、また此の觀念は如何にして一の事物より他の事物に傳へられるか、或は一の事物又は觀念を神聖化するには如何なる方法を以てするか。神聖觀念を鮮明せんとするには當然かゝる表現上の問題にも觸れなければならないのであつて、實はこれに依て其全體を明らかにすることができるのであるから、此等の點に就て下に少しく述べて見やう。

(一) 神聖觀念の表現と傳播の形式

さきに神秘觀念は個體化され更に規範化されて神聖觀念となると説き、且つ其の個體化に依て稍々神聖と卑俗との區別を暗示することを述べたが、次にそれが更に規範化さるゝに至ては、此の區別は一層適確に切實にまた必然に規定さるゝやうになるのであつて、それは恰もかの道德的規範に於て善惡が區別され、藝術的規範に於て美醜が對立される如く、宗教的規範意識に於ては此の神聖と卑俗 (*sacris et profanis*) とが嚴格に區別されて相對立して居る。それで若し善惡及び美醜を夫夫道德及び藝術上の範疇的形式と稱し得るならば、神聖と卑俗とはこれを宗教の範疇的形式とも云ひ得るであらう。ヘフディングが神は宗教的範疇であると云つたのも此の意味を指したのであり、またデュルケームが神聖觀念は區別 (*distinction*) の觀念であると云つたのも此點を示したものである。然らばかゝる宗教的規範の形式には如何なる種類があるか、即ち神聖觀念は實際に如何なる區別又は對立を規定して居るか。

これには二様の根本的形式があると思ふが、これを述べる前にまづかゝる純粹な宗教的規範と親密な類縁を有するものとして、かの魔術より來る一種の規範若くは禁制 (*interdiction*) に就

て考へて見なければならぬのであつて、兩者は屢々混同されて居る。蓋し魔術的禁制は或る事物をば他の事物と兩立す可らずとして、兩者を區別すべきことを規定する點に於ては、純粹の宗教的規範と同様であるが、併し尙ほ仔細に吟味すればその間に注意すべき差異があるやうである。本來宗教的禁制は必然に神聖觀念を含むのみならず、神聖視された事物に依て喚起された尊嚴の感に伴ひ、其の目的は寧ろ此の尊嚴を失墜せしめざるに在る。然るに魔術的禁制はその一部分に神聖感はあつても、其の主要觀念は或る事物を所有せんと欲する俗の觀念であつて、假令魔術師はその施術者に對して或る事物から隔離すべきことを命じても、それは其の事物に對する尊敬から來たのでもなく、またそれが俗化されることを恐れるからでもなく、その動機は單に一時の實用の爲めに外ならない。されば宗教的禁制は云はゞ神聖な無上命令であるが、魔術的禁制は原始的俗的な實用上の規制に過ぎないのである。故に兩者は決して混同してはならない。併しながらかゝる區別を認めても兩者の間に全然連續の關係がないといふのではなく、或る禁制はその何れに屬するかゞ決定せられないものもある。例へば傳説の禁制の如きは宗教的とも魔術的とも云ひ難い。それで若し魔術的禁制に神聖感が強く働けば、それは宗教的となり、反之宗教的禁制も神聖感が減退すれば卑俗な魔術的禁制となるのであらう。とにかく魔術

的禁制は嚴密な宗教的規範とは暫らく區別して、茲には後者のみに就て其の表現の根本的形式を見るのに、二様の方式がある。

第一は二つの異なる種類に屬するところの何れも神聖なる事物を相互に區別せんとする宗教的禁制である。即ち此の方式は一方純淨なる神聖(*sacré pur*)と他方不淨なる神聖(*sacré impur*)との間の交渉接觸を防ぎ、兩者を隔離せんとするのである。凡そ神聖感其者に此の二種の區別があつて、然も共通する性質があることは先きにもこれを述べたが、全く此種の禁制には一の特徴がある。蓋し此の禁制は或る事物を神聖視し他の事物を然らずとするより來たのではなくして、等しく神聖なる事物の間に兩立す可らざる差異が存在するといふ事實から來たのであるから、従てそれは神聖觀念の本質に觸れた規範的意義を有しないといふことである。換言すれば此場合は宗教的範疇たる神聖と卑俗との對立ではなくして、單に神聖なる事物相互間の或る關係を規定するに止まるのである。殊に所謂 *sacré impur* も事情を一轉すればそのまゝ直ちに *sacré pur* となるのであつて、兩者は根本的には同一の性質を具へて居る。それで現に此種の禁制を守ることは現實な宗教的儀禮とはなつて居らない。何となれば儀禮は後にも述べるやうに唯神聖と卑俗との間に、積極的にもせよ消極的にもせよ、何等かの關係を認めんとするより

生ずるからである。故に此種の禁制は勿論宗教的ではあるが、その本質的のものではないのである。

次に第二の形式はこれ即ち一切の神聖を一切の卑俗より區別せんとする嚴密なる宗教的禁制であつて、第一の形式よりも一層重要であり且つその範圍が廣い。これは正しく神聖觀念の規範から直接に起て、これを表現し實現するものである。宗教的儀禮の生ずる根本的動機も亦茲に存する。併し此の形式はさきの第一の形式と事實上必ずしも全く異つて居るのではなくして、第一の形式は時にこれを第二の形式に還元して説明することもできるのである。即ち神聖なる淨不淨の事物相互間の禁制は、結局これを神聖と卑俗との區別として認められる場合も少なくない。例へばアウストラリアに於て行はるゝ年齢と階級に關する禁制の如きそれである。⁽²⁾ かの場合には不淨なる神聖は恰も卑俗に對する如くに純淨なる神聖から排斥されるのであるが、併しそれは元來卑俗なる事物と全く同一視されたのではなく、現に或る年齢又は階級に於ては純淨なる神聖と見做され、後にその聖質を減じたに過ぎないのである。されば宗教的禁制には要するに上述せる如く二様の形式があつて、特に第二の形式が適切なる意味に於ける宗教的規範の表現する形式であると云はれるであらう。而て此の宗教的禁制は原始的にはかのタブーと

して事實上種々の對象に規定されるが、今その重なる形式を次に簡單に列擧して見よう。

まづ最も普通な禁制は神聖な者と卑俗な者との「接觸」を禁ずることである。これは他の禁制に比して根本的であつて、他の種々の禁制は殆んどこれから派生された特殊な場合と見做すことができる程である。即ち或る特定の神聖なる食物を食ふことを禁じ、或は同様の神聖なる事物を視ることを禁じ、或は口にこれと呼び又はこれと語ることを禁ずるが如きこれである。神聖なる動物や植物を食ふことは、此等と最も親しく接觸するのであるから、それは當然卑俗な者に禁せられるが、反對に或る他の食物は卑俗なるが故に神聖な者に禁せられて居る。或る卑俗な動物は特に女のみが食ふものとして規定された例もある。神聖なる事物を視ることも亦眼に依つてこれと接觸するのであるから禁止されるが、口にこれと呼び又はこれと語るのも同様であつて、殊に一定の言語や音聲其者の中に神聖な性質が在るといふ信念は、殆ど全ての原始民族に共通に存在して居るから、卑俗な者はかゝる語音を發してはならぬし、また彼等の耳に入れたはならない。女は若し儀式的歌を聞けば忽ち死の苦を受けると信せられた例もある。次に直接又は間接に日常卑俗な生活と關聯したものは、神聖なる宗教的生活を行ふ場合には亦隔離されなければならぬ。例へば裸體で神輿を昇ぐのは日常の衣服裝飾が卑俗であるから、これ

を禁じたのであるが、反之儀式を行ふに特別の裝飾が要求せらるゝことも多い。即ち此の裝飾は特に儀式の爲めに作られた神聖なものであるから、日常の生活に用てはならないのであつて、儀式が終れば直ちにこれを脱ぎ、或はこれを洗ひ、又はこれを埋め或はこれを焼かなければならぬ。また一般に或る宗教的行事を爲す場合には、日常生活の特徴とも云ふべき一切の卑俗な行爲を禁ずる。例へば普通の食事は元來日常卑俗な行爲であるから、宗教的行事中はこれを禁ずるのであつて、斷食の規定はこれに基く。但しその食料が神聖なる時は食事はやがて神聖な行事であつて、儀式としてかゝる神聖なる食事をなすのはそれと全く別である。而て又斷食と同様の理由に依て、宗教的行事中は全ての俗的な職務労働をも中止しなければならぬ。神聖ホラデーな日は即ち安息目でなければならぬ。

かくの如く宗教的禁制には種々の方法があつて、今一々これを例證することはできないけれども、大體上これを概括して分類すれば二個の形式に約することができるであらう。即ち第一は神聖と卑俗とは同一の場所に共存することを許さず、これを隔離しなければならぬ。これ一定の聖地や殿堂を設けて卑俗なる場所とこれを區別する所以であつて、この禁制は如何なる劣等な宗教にも存するのである。第二は兩者は亦同一の時間に共存することを禁じ、神聖なる生活

には一定の時期を設けてその間全ての卑俗な行動を斥けなければならぬ。宗教的祭日の制度はこれに依て生じたのであるが、此の區別を設けない社會もなくまた宗教もないのである。要するにかゝる宗教的範疇は時間と空間との上に規定せられ、従て一切の生活を規定したのであつて、即ち宗教的に觀れば全生活は神聖と卑俗との對立であると云はれるのである。

さて神聖と卑俗とは以上述る如く嚴密に區別せられ、互に乖離の状態 (antagonistic) に在るのであつて、本來神聖觀念の中にかゝる特殊の排斥的性質を具有するものであるが、然るに今他の方面から觀れば、一見これと矛盾するやうに思はれる別種の性質が亦神聖觀念の中に含まれて居ることを知るのである。蓋し神聖はかく卑俗を排斥するに拘らず、然かもこれと同時に卑俗の中に自己を擴張し傳播せしめんとする性質を有するのであつて、即ち此れを斥けると同時に此れに近くや否や進んでその中に流れ入らんとするのである。神聖觀念には實にかくの如き異常な強力な傳播性 (contagious) があつて、然もそれは極めて隱微に恰も忍び込むやうに僅かの接觸に依ても感染する。例へば一の神聖な動物を儀式に依らずして不法に犯すならば、その犯人は直ちに其の聖質に感染して死するのであるが、かゝる場合に於ては其の動物を犯すこ

とはこれを卑俗化 (Profanation) するのであるが、併しこれと同時にその犯人は強く聖化 (consecration) されるのであつて、俗化と聖化とは相對應する位相に於て同時に行はれるのである。即ち一方に於ける俗化は直ちに他方に於ける聖化であるが、これは全く神聖觀念の傳播性に依ることは云ふまでもなく明らかであつて、神聖と卑俗とを隔離するのも一方に於て實は此の傳播性があるためである。されば兩者の絶對的對立性は此の傳播性と相對應するのであつて、その對立性を神聖觀念の一特質とすれば、これと共に其の傳播性をもその他の特質と見做さなければならぬ。然かも此の兩性質は決して矛盾するものではなく、寧ろ同一の過程に於て働き共に神聖觀念の本質的内容をなすものである。而て又その區別對立を命ずる禁制の形式は、同時にその傳播交通を示す形式であつて、即ち前述せる如き時間上及び空間上の種々の形式は、やがて此の傳播の方式を規定するものに外ならない。神聖觀念に於て隔離の形式は翻てその傳播の形式である。それで後者は直ちに前者に依て知ることができから茲には改めて繰返へさない。

然らば此の傳播性其者は如何に説明せられるであらうか。神聖觀念は如何なる理由に依てしかく容易に傳播するのであるか。此の問題に就ては嘗てジヰゾンスの如きはかの觀念聯想の法則に依てこれを説明したが、併しそれは近くレヰヰ・ブルーが提唱した感應の法則 (Law of

de participation) に依て觀た方が一層適切であらうと思ふ。⁽²⁾ 即ちジェヴァンスはこれを文化人の心理的法則に依て類推したのであるが、レヅォー・ブルールはこれを神秘的表象其者に固有な特殊の法則として説明したのである。併し今自分は此種の問題を論評する餘裕がないから、之を詳述するとを避けるけれ共、唯だ何れの法則に依るにしても、神聖觀念の傳播性の根本的理由は尙ほ一層深く此等の法則の根柢に存しなければならぬと考へる。ジェヴァンスも已に云つたやうに、神聖なるタブーの傳播性はタブーの信念が觀察や經驗に基く一の歸納でなく、一の先天的確信なるが故に可能である。即ち此信念は經驗の事實より先在し獨立し寧ろこれと調和し難い信念である。タブーの本質は先天的に存在し、或る事物を目して危険なりとする現實の經驗に關聯するのではない。事實上タブーに附せられて危険視せらるゝ事物は決して本來危険なものではないのである。⁽³⁾ それで此意味を更に追求して見るならば、一般に神聖觀念は一の先天的想定として純主觀的な信念であると云ふことができるから、それは元來事物其者の中に内存するものではなくして、云はゞ事物の外からそれに與へらるゝのである。故に如何なる事物にも平等に且つ容易にこれを與へることができるのであつて、若し事物に固有な性質又は要素であるならば、しかく容易に他に移動することは困難でなければならぬ。されば或る事物の聖質は全

く外から附加されたものであつて、自然の事物の内に固定した性質ではない。語を變て云へば、神聖觀念は吾々の精神の内に先在する信念として、また同時に一の範疇的勢力として自然の事物の外からこれに附加されるのであつて、かくしてそれは自由に一切の事物に傳播し、從てこれを聖化し得るのである。要するに傳播性の根源は一の主觀的信念として吾々の内に存し、而してこれに依て所謂「聯想」も「感應」も始めて可能となるのである。此故に神聖なる事物との接觸其物は必ずしも聖質の傳播の根本原因ではなく、それは單に傳播の一機會を與へるに過ぎないのであるから、現に何等の接觸を要せずして吾々は自由に或る特定の事物を神聖視することもできるのである。此の關係は形式的には善惡又は美醜の範疇が外界の事物を規定すると同様であつて、神聖觀念も亦同様に自然の事物を律することができるのである。

かくて神聖觀念は容易に傳播するのであるが、併し此の傳播性は單に聖質が一たび或る事物に與へられた後に、次にこれを他に傳播する第二次的過程のみではなくして、實は神聖觀念其者を立する過程であるとも云はれる。何となれば先きに述べたやうに神聖と卑俗とを對立することは固より神聖觀念の重要な一特質であるが、併しかゝる隔離對立をしかく嚴密に規定する所以は、全く此の傳播性があるためであるから、對立性は傳播性を豫想し、また傳播性も對

立性があるから始めて其の意義を有するのである。故に傳播性は對立性と相伴て神聖觀念の重要な特質であると云はねばならぬ。即ち此觀念は此の兩性質に依て自らを維持し且つ發展せしめるのであつて、神聖は卑俗と隔離しつゝ然も同時にこれに傳播せんとすることに依て、絶えず持續するのである。されば此の兩性質は單に神聖觀念の表現を示すものであるのみならず、實に其の *sine qua non* であり、従てその本質的要素をなすものであると思ふ。兩者は寧ろ同一本質の二方面と解すべきものである。

(一) 儀禮の意義及び形式

さて上述せる對立性と傳播性とを基礎として、茲に宗教的生活に缺ぐ可らざる儀禮が生ずる。一般に宗教的生活は神聖と卑俗との關係に依て規定されて居るのであつて、その關係とは即ち兩者の對立と傳播との關係であるが、今此種の關係をば具體的に一定の行爲に表現したのが儀禮である。尤も嚴密に云へば儀禮には二種ある。所謂外的儀禮 (*external cult*) と内的儀禮 (*inner cult*) とであつて、内的儀禮とは外部的行爲に依らず、直接に内的心情に依て神に接し又は特殊の宗教的經驗を感じる活動である。これはヘーゲルの所謂神人の關係の第三の最高段

階であつて、單に其の關係の認識にあらず、神人融合の確信を與へる一の行爲であり活動である。即ち此の内的儀禮はやがて冥想であり神秘的合一 (*unio mystica*) である。ハルトマンがその宗教哲學の終に説いた純潔なる儀禮の觀念も亦これに外ならない。併しかゝる儀禮の觀念は發達せる宗教家又は哲學者の宗教意識に於て始めて認められるのであつて、他の多くの場合に於てはその宗教的關係を具現するために、必ず何等かの外部的行爲に依るを常とするのである。即ち斯謂外的儀禮に依て其の關係を實現し具象化せんと欲するのであつて、如何に發達せる高等な宗教に於ても團體として組織されまた活動せんとする時には、必ず此種の儀禮を伴ふ。此故に儀禮は神聖の信念と共に結合して宗教の本質的要素を爲すのであつて、前者は固より後者を豫想すると同時に、前者は亦後者の必然的表現である。即ち儀禮は内的の神聖なる信念を具體的に表現する唯一の方法であるのみならず、其の信念の本質を實現せんとする活動其者である。此の意味に於て宗教的の信念は儀禮に依て維持され且つ發展するとも云はれるであらう。儀禮の意義と價值とは實に茲に存する。されば宗教の研究に於て此の儀禮を輕視し又は無用視せんとする如きは、思はざるの甚しきものであつて、内的信念の具體的真相を正當に理解せんとするには、充分にこれを研究し闡明しなければならぬ。尤も神秘家や哲學者は多く内的儀禮

にのみ重きを置いて、外的儀禮を輕視するやうであるけれ共、儀禮の一般的意義はその内的たる
 と外的たるを問はず共通にその根柢に存在して居るのであるから、少なくとも研究上には輕
 重の別を認むべきではなく、寧ろ内的儀禮を具象化せる外的儀禮に依て研究する方が明瞭にそ
 の真相を捕へ得る便宜があるであらう。故に茲には主として外的儀禮に就て論述すると共に、
 これを通じてその内面的性質を窺ひたいと思ふ。

儀禮には固より種々の形式がある。トイ教授が列擧したやうに、これを境遇の要求とその
 對象から分類するのも確かに一法であるが、併し更に根本的に儀禮を行ふ方法に依てこれを大
 別すれば、語に依る儀禮(oral ritual)と身的行爲に依る儀禮(ritual by acts)との二種とするこ
 とができるであらう。前者は單に或種の語聲に依て神聖なる對象と何等かの關係を取らんとす
 るのであつて、その中にも亦自ら二種の形式がある。即ち一は咒文(chants)に依るものであり、
 二は祈禱(prayer)に依るものである。多くの原始民族は特に或種の語聲に神秘力を認めて居る
 が、これが即ち咒文であつて、咒文は神に向て用ゐられることもあり、また然らざる場合もあ
 る。普通に咒文は魔術的儀禮に多く用ゐられ、反之祈禱は神に對する欣求として眞實の宗教的
 行爲であると思はれて居るが、マレットの云ふやうに咒文より祈禱へ發達したとは必ずしも

斷言し難いであらう。現に兩者は原始宗教に於ては並び存し、唯だ前者は漸減する傾向があるが、後者は發展する傾向があるのみである。然も時には兩者の何れとも判断することができないものもある。併し咒文は概して強制的であるから祓除的儀禮に於て主要なる方法となり、反之祈禱は融合を目的とする儀禮に於て多く用ゐられるやうである。何れにするもかゝる語に依る儀禮のみを取れば、それは甚だ簡單であつて、殆ど適切なる意味に於て儀禮とは稱し得ない程である。されば多くの場合に於ては第二の所謂身の行爲に依る儀禮と結合し、その一部分として存在するのであつて、これに依て亦その目的と効果とを充分に實現し得るのである。故に儀禮の一般的性質と形式とを理解せんとするには、語に依る儀禮は行爲に依る儀禮の中に包括して考へても敢て妨げないであらう。

然らば更に重要な一層根本的な儀禮の形式は何であるか。それは即ち神聖と卑俗とを隔離せんとする儀禮と、兩者を融合せんとする儀禮との二種の形式であると思ふ。固より此の二種の形式は實際に於ては密接に關聯し、又は相互に他を豫想するものであるが、併しその方向と目的とを異にするから、暫らくこれを區別しなければならぬのみならず、その相異關係を理解することは儀禮の性質と表現を知るに甚だ適切であつて、從て神聖觀念の具體的真相を闡明する

に頗る有益である。

先づ第一に神聖と卑俗との對立乖離を實現せんとする儀禮は、兩者の混同を防ぎ互に相侵することなからしめんために、全て禁制の形式に於て現はれ、特に節制を命じ又は或種の行爲を嚴禁し或は強て苦痛を課するから、デユルケームはこれを消極的儀禮 (negative cult) と呼で居る。今此種の儀禮の行事に就ては一々これを列擧する必要はないから省略するが、唯だ此等の儀禮の根柢には常に禁欲アスセチクの觀念が潜んで居ることを注意しなければならぬ。即ち此の觀念は卑俗を禁制して以て神聖との隔離を完全ならしめんとする所以であつて、此の隔離はかゝる禁欲に依てのみ始めて可能であるから、何等かの禁欲的觀念は如何に高等なる宗教にも亦低級なる宗教にも等しく共通に存在する一の本質的觀念である。即ち幾多の高等なる宗教に於ては禁欲的苦痛に特殊の神聖なる力を認め、基督教の如きは特にこれを靈の上に認めて苦痛は靈を純潔にし高尚にし理想化するものとなし、佛教に於ても亦苦行を重じて居る。低級なる宗教に於ては唯だ苦痛を靈よりも肉體の上に求め、肉體上の苦痛はその生活力を増進し各機官を發達せしむると信じて居る。然もかの新入式イニシエーションの場合の如きは禁欲的苦行と訓練との意義を特に精神上にも認めて居るやうであつて、何れにするも禁欲的苦痛其者に特殊の神聖なる効力を信ずることは同

様である。蓋し此の信念には大なる理由があるのであつて、禁欲者は實際に卑俗なる事物や欲望から遠離しこれを禁壓する行爲に依て、直ちに此等の卑俗以外若くは以上の別種な世界に自己を入れることができるのである。而して此の別種の世界とは即ち神聖なる世界に外ならない。若し人が卑俗な自然の欲望に従屬する時は決してこれを離れた神聖なる生活に入ることとはできないが、これを禁壓して苦痛を嘗めることは、やがて彼れの從屬した卑俗の世界から隔離する最も確實な徴である。従て此の苦行は卑俗を解脱する要道と信せられてこれに偉大なる力を認めるのである。かくて禁欲主義は吾々の卑俗なる自然の本能や情欲の存する限り、亦た永久に宗教の中にその存在の理由を有し、これを大にしては一般人類の文化の一要素ともなつて居るのである。要するに何等かの禁欲の觀念がなかつたならば宗教的生活はない。何となれば神聖と卑俗とを對立隔離せんとする神聖觀念の特質が茲に立せられないからである。

上述せる如く所謂消極的儀禮は禁制の行事であつて、即ち、或種の行爲又は欲望を禁止せんとを目的とするのであるが、併しこれを單にかゝる消極的意義のみを有する行事と見るのは、尙ほ未だ充分に其の真相を盡くさないのであつて、此の儀禮には實は豫期されない積極的反動

があることを深く注意しなければならぬ。

蓋し神聖を卑俗から隔離するのは常に神聖其者を維持する所以なるのみならず、かくして若し一切の卑俗を離脱するにあらずんば、それは進んで他の神聖と接觸融合することもできないのである。神聖觀念は單に消極的に卑俗から隔離するのみならず、更に積極的に他に傳播してこれと接觸し融合せんとするものであつて、宗教的生活は一般に寧ろかゝる融合を最後の目的として居る。此故に上述せる消極的儀禮は正にかゝる積極的融合に對する手段であつて、即ちそれは所謂融合の儀禮若くは積極的儀禮 (Positive cult) を行ふに必然の條件であると云ふことができる。事實上消極的儀禮は單に神聖と卑俗との接觸を防ぐに止まらず、積極的にその行者の上に働いて彼れの性質及び状態を變化せしめる。蓋し一定の神聖なる禁制を嚴守し忠實にこれに服従した者は、最早従前の彼れにあらず、その前後の状態は全然一變して決して同一ではない。禁制に服従する以前の彼れは普通の卑俗な存在であつたが、これに服従した以後の彼れは禁制の聖質を傳播してそれと全く同一の世界に生きるのである。されば彼は卑俗を捨離する消極的行爲其者に依てやがて神聖なる世界に接觸するのであつて、彼れはこれに依て淨化され聖化されるのである。そこで消極的儀禮は積極的儀禮と共に亦能動的効果を有するのであつて、

前者は後者と同様に神聖なる宗教的情調を發揮し緊張せしめると云ふことができよう。さればユトパールとモースが詳述したやうに、何人も重要な宗教的儀式に従事せんとする時には、先づその神聖なる世界に入るべき準備行爲を経なければならぬ。即ち抹油 (unction) 灑水 (aspersion) 祝禱 (benediction) の如き祓除的な消極的行事を必要とするのであつて、これと略同様の目的と効果を有する他の行事としては、斷食 (fast) 通夜又は忌夜 (vigil) 儀式上の沈黙、籠居、節欲などがあり、何れも積極的融合の儀禮に對する必然の手段と信せられて居る。而して此等は皆神聖なる禁制の實現せられたものに外ならない。否更に進で云へば、次に述べるやうに積極的儀禮に缺く可らざる要素たる犠牲や供物の如きも、これを供ふるには必ずや信者に相當の不便と苦痛と缺乏とを與へるのであり、又假令その儀禮は信者に何等の供犠を要求しない場合でも、尙ほ彼れの時間と努力との消耗を要求するから、從て彼れは自己の卑俗なる利害欲望を犠牲にしなければならぬ。即ち茲に或る意味に於ての禁欲と節制とを必要とするのである。此故に積極的儀禮は結局その行者が自己の利欲を捨離し、從て多少の苦痛を嘗めるやうに準備され訓練された時にのみ始めて可能であつて、行者はかゝる自己否定又は苦痛を恐れてはならぬのみならず、寧ろ喜んで此等の禁制と義務とを實行しなければならぬ。茲に於て禁欲の行事

があるのである。されば一般に宗教的禁欲主義は單に任意にまた其自身の爲めに殘酷なる苦痛を人に課するにあらずして、眞に宗教的生活に入るに必然な訓練である。人はこれに依て先づ自己を訓練し改造して始めて神聖なる世界に達し得るのである。然も極端なる禁欲の實行は同時にまた極端に神聖と卑俗とを對立隔離する所以であるから、神聖觀念は亦茲に最も強く高調されるのであつて、此の意味に於て極端に卑俗なる自己を否定する者はやがて最も高調された神聖なる世界に入ることが出来る。反之簡單な禁欲はそれだけ低度の神聖なる生活に進むに過ぎないから、若し最高の宗教的生活に入らんと欲せば、靈的にせよ肉的にせよ當然また最大の禁欲を實行しなければならぬ。即ち絶對の否定は常に絶對の肯定と共に存するのである。

併し消極的儀禮の旨趣は上述せる如く如何に重大であるにもせよ、またそれは大なる積極的効果を伴ふにもせよ、單にそれのみでは未だ宗教的生活上充分な存在の理由を有しないのであつて、此の儀禮は吾々を導て宗教的生活に入らしむるが、併し吾々は尙ほそれ以上に進まなければならぬ。蓋し吾々を卑俗から遠離せしめるのはやがて神聖に一層接近せしめる所以ではあるが、吾々は單にかゝる禁制節欲を以て宗教的義務なりと信じて満足するものではない。即ち吾々は更に進んで神聖なる對象と積極的融合の關係を持続せんと欲するのであつて、此の關係

を保たしめんとする行爲が、先きにも擧げた積極的儀禮である。それで此の儀禮の職分に就ては改めて詳述する必要はないと思ふが、唯だ茲には此の儀禮の原理は前述せる神聖觀念の傳播性に在ることを指摘して置かねばならぬ。何となれば神聖との接觸融合は此の特質があるから可能となり且つ必然となつて來るのである。そこで先きの消極的儀禮は神聖觀念の對立性に基くに對して、積極的儀禮はその傳播性に因るとすれば、此の二個の儀禮の形式は共に神聖觀念の本質から生じたものであつて、然も密接に對應することは、また論を俟たずして明らかであらう。然らば消極的儀禮の根柢に禁欲の觀念と行事があるやうに、積極的儀禮の代表ともいふべきは何であるかと云ふに、それは即ち聖供(sacrament)の觀念と行事であると思ふ。(七)それで幾多の積極的儀禮に就て盡く説明する餘裕はないから、次には唯だ此の聖供に就て述べるに止めて置くが、神聖觀念の具體的實現は實に最も能く此點に於て窺はれるのである。

(三) 聖供の意義及び起源

神聖と卑俗とを接觸融合せしめんとする積極的儀禮は、これを一面から觀れば卑俗を聖化(consecration)する儀禮である。然るに聖供の觀念は其の語義上已に此の聖化を意味するから、

聖供は即ち積極的儀禮の代表的又は根本的觀念であると云ふことができよう。ユーベルとモースは一般に聖供を定義して「犠牲ヴィンクトムの媒介に依て卑俗と神聖とを交融コムニケイションさせる方法」であると云つたが、此の定義は全ての聖供の意義を包括したものととして大體上適當であると信するが、併し兩氏が茲に單に儀式に於て殺さるべき犠牲のみを認めて、他方殺され又は破壊されざる供物(gift or offering)を認めなかつたのは、稍々狭い見解ではあるまいか。自分は此の兩者を併せて聖供の中に認め、此等をその媒介者と見做す方が至當であると考へる。即ち聖供に於て卑俗を聖化するには或る一定の媒介者を要するのであるが、此の媒介者とは供物と犠牲とであつて、供物は例へば神に供へられて後に信者一同に依て食はれることはあるが、必ずしも常にこれを食ひ盡し又は殺し去ることを要しない。併し犠牲は嚴密にはその儀式中に必ず何等かの方法に於てこれを破壊することをその原則とするのである。故に供物と犠牲とは適切に云へば區別しなければならぬのであつて、現に聖供の起源を説かんとするに當ても、所謂供物説(gift-theory)と犠牲を破壊することに重きを置く説とが分れて居るが、茲には廣く一般の聖供の事實を顧みて此の兩者を共に聖供の媒介者と認めて置く。

まづ供物をば神、死者其他の神聖なる對象に捧げる儀禮は云ふまでもなく殆んど全世界を通

じて行はれるのであつて、其の材料は多く此等の對象の食物となり又はその生活を維持し享樂するに足ると認められるものである。而て供物を捧ぐる者はこれを通して神聖なる對象と交通すると信するのであつて、その供物はまた屢々信者の間に分配され或はこれを會食することもある。かゝる會食 (communal feast) の習慣は本來宗教的儀禮の重要な一部分であつて、其の理由は聖化された供物の中に含まれた性質を獲得して以てその神聖な方と交通せんと欲するに外ならない。されば此の供物並びにその會食の目的と効果は一面に於てはこれに依て神聖なる對象と交通合せんとし、他面に於ては信者相互にこの神聖なる力を獲得して聖化せんと欲するに在る。此種の行事は多く農事に關する儀式に於て最も普通に行はれて居るのである。

次には特に犠牲に依て亦上述せる如き神聖なる對象との交融を得んとする聖供がある。此の場合に於て犠牲は屢々對象に向ふ供犠者の使者と見做され、而てこれに動物を用ふる事例が甚だ多いが、全ての場合に於て犠牲は一方に於ては卑俗なる人間たる供犠者と同一視され、他方に於ては神聖なる對象と同一視されて居つて、此等の間に親密なる同類ホモシニの關係を認めて居るのである。尙ほ此の犠牲の意義に就ては後に述べる機會があるから茲には略するが、所詮神聖なる對象と交融せんとする聖化の方法として用ゐられる媒介者は先きの供物と此の犠牲とである。

聖供の行事は原始及び古代の宗教に於て已に重大なる要素であつたが、宗教の發達すると共に亦益々複雑となり且つ精鍊せられて、種々の形式と名稱とを有するに至つた。即ちそれは積極的に神と交融せんとする時にも勿論行はれるが、特に或る罪過の赦免を得んと欲する贖罪(expiatory)の儀式の中にも存し、また或る希願の爲めにも行はれ(supplicatory or impetratory sacrifices)此等の希願が満足した時の感謝祭にもある(eucharistic sacrifices)かの人身御供(human sacrifice)の如きは一特例であるが、全て此等の場合に於て最も重要な行事は實に或る人格又は事物を聖化する爲めに聖供を行ふことであつて、かくて所謂聖化の聖供(conservative sacrifice)は一切の聖供從て積極的儀禮の根本的行事であると云はれる。併しまた他方に於てかゝる聖化の關係が終結し又は中絶せられねばならぬやうな場合には、亦聖供を行はなければならぬのであつて、聖質を脱却する儀式(deconservative or liberative ceremony)を行ふ必要がある。タブーの解除を求める時の如きその一例である。總じて聖供の行事は個人的に行はれることもあり、また社會的なることもあり、或は時を定めずして行はれるものもあり、定期的なるものもあるが、原始社會は多く部族として團結したから協同的聖供(communal sacrifice)を主として居るが、時に個人的聖供もあつて個人がその部族の神に或る要求を以て供犠を捧げることは毫も差支な

つた。但しそれは部族の利害と衝突しない範圍に限られて居つたのである。これに對して協同的聖供は全て大規模に定期的に行はれ、多く時候の轉期や農作の關係に依て定められて居たやうである。而て聖供の觀念と行事は後世に至て大に複雑となりまた精鍊されたが、併しそのために聖供の原始的觀念には毫も變化を及ぼさず、その一般的特徴は依然として残て居るのである。然らばその原始的觀念とは何であるか。自分はこれを詳らかにすることに依て亦た聖供觀念の全體の特質をも明らかにすることができると思ふから、次にこれを述べて見やう。

抑々聖供の起源如何に就ては從來種々の學説がある。古くは聖供の制度は神々を尊崇するための自然の習慣として、若くは神の定めた者として一般に認められた。例へばイリアッドや舊約聖書の或部分に於ては聖供は神の食料と見做され、また希臘羅馬時代及び後期の猶太に於ては一般に神に對する尊敬の表徴と考へられ、新約聖書に於ても犠牲は供犠者の代理を爲すものと信せられたが、希伯來書の如きは明かに犠牲の牛と羊の血は罪を除くこと能はず更に高い犠牲を要すると云ひ、同様の觀念は後期の希臘及び羅馬の文獻にもあるが、併し未だ明確なる學説としてはなかつた。第三世紀に於てポルフィリイは單に聖供は神を敬ひこれに感謝しその恩恵を得んために行はれると云つたが、古の基督教學者は敢て此の行事の起源を説明せんとはせず、

否第十七八世紀の哲學者等も何等これに關する説明を與へて居ない。故に聖供の起源や意義の問題が明確に提供されたのは近代に於て宗教の歴史的的研究が起つてから後に屬するのである。而て近く行はれた學說としては、一、進物説(原始人は神を人間の如くに見做したから聖供は恰も會長に贈與するやうに神に進物を献げたのであるといふ説、スベンサー、タイラー、シュルツ等はこれに屬す) 二、服従説(人類は自然に神に従屬すべき者なりとし此の從屬の意を示すために聖供を行つたといふ説、モリス、スメンド等)、三、會食説(聖供は神がその信者と食事を共にするのであるといふ説、スミス、フレーザー、ジエヴォンス等)、四、援護説(聖供は神の力に依て供犠者を援護せしむるのであるといふ説、リツチルの神學)、五、代贖説(供物は罪人に代て死する者であるとの説、これは基督教會の通説である)などが數へられるが、今教義的説明は暫らくこれを除て歴史的にこれを考ふれば、此等の學説は根本的には二種の觀念に分ち得るやうである。即ち一は供物贈與の觀念に重きを置くものと、二は神性との融合に重きを置くものとである。尤も此の兩者は或る意味に於ては結局同一の觀念に歸着するであらうけれども、聖供の起源と理由とを異つた立場から取扱て居るから、互に相違を生するのである。

まづ供物説に就て見るに、神への贈與として供物を奉獻することは原始及び未開民族の聖供

に一般に存在して居るから、タイラーやスペンサーはこれに依て聖供の起源を説明し、供物の目的は神の恩恵と保護を得んとするに在ると見做した。而てこれには神をば尊崇すべき支配者として承認し且つこれに従屬する感情を伴ひ、更に進んでは自己の所有物又は自己其者を奉獻して犠牲とするに至るのであつて、かくして屢々崇拜者と崇拜の對象とが合一するといふ觀念に觸れることがある。尙ほ供物説の特殊な一形式としては、或る事物をば神の怒に觸れて刑罰を受けるやうな宗教的罪人の代理と考へるものがある。所謂代贖説の如きは此の觀念に基くのであつて、これは進歩した宗教にも存在し、始めは多く一定の動物をばその代理者と定めたが、後には特に一個の人格を以てこれに擬するに至つた。「ヤーグーの僕」は猶太國民全體の不義の爲めにこれに代て苦しまなければならぬと云ふのは即ちそれである。併しこれに伴て其の苦痛其者の中に亦贖罪の力があると信せられ、正義の神は罪を罰しなければならぬが、その罰に服することが終つたならば神はその咎を赦すと云はれて居る。⁽¹⁾

次に聖供の本來の目的及び効果は神なる對象と供犠者とを交通融合せしむるに在りとする第一の見解に就て考ふるに、それは聖供の儀式の中の如何なる點を重視するかに依て種々の意味に解せられ従てその學説も一樣ではない。第一の學説は其の融合若くは贖罪が神聖なる動物又

は植物を分ち食ふ行爲即ち communion feast に依て直ちに生じると爲し、第二の學説はこれを聖供の儀式に於て聖化されて所謂媒介者となつた動物を殺すことに依て得られるとなし、第三の學説は聖供をば無限の神と融合せんとする人間の要求の表現と爲すものである。まづ第一の學説はスミス及びフレーザーに依て代表されて居る。一般に神聖なる動植物を會食することは原始時代から存在したやうであつて、此の行事は進んではかの羅馬の祭禮に於ける如く、その民族生活の融和統一を儀式上嚴肅に宣言するものともなり(此意味は既に原始社會にもある)、又かのエリウジスの密儀の會宴に於ける如く、神との融合を一層確實ならしめんとする行事として残り、基督教の中にもこれを傳へたが、かゝる會食をば聖供の根源として特にこれを高調したのは即ちスミスであつた。彼に依れば神聖なる動物の血又は肉を食ふことは神と信者との同類感を強め、神に對する親愛の情を深からしめ、終に神をして人の罪過を許しこれを保護せしむるに至るのである。元來原始社會に於ては人と動物との間には親密なる血族關係があると信せられて居たから、神聖なる動物を聖供に於て食ふのは、その聖質を傳播してこれと融和する所以であつた。故に聖供に於て最も重要な行事は神聖なる血や肉を會食して以てその聖質を獲得するに在つたのである。

此のスキスの説は實に從來の聖供に關する學說に一革命を與へた卓見であつたといふを憚らない。蓋し彼以前には聖供は先きの供物説に於ける如く神への進獻又は服従を示すものと見做され、恰も臣下が君主に對して貢物を捧げるやうに考へられて居たが、スキスは始めてかゝる見解は此の儀禮の原本的特徴を説明するに足らずとなし、別に二個の本質的事實があることを注意したのである。即ち前述せる如く聖供の儀式は第一に食事であつて、その材料は食物であること、第二にその食事は供犠者が神と共にこれを取る會食であつて、犠牲の一部分はそのまま神聖として保存さるゝが、他の部分は供犠者へ與へられて食はれるのである。されば此の聖供の會食は信者と神との間に協同の關係を作らんがために、兩者をば同一の神聖なる肉に於て交通せしめんとするのであるから、聖供の本質的要素は普通に聖供の語に依て理解されるやうな *renouement* の行爲ではなくして、全く食事に依て神聖と卑俗とを交通せしめる行事である。尤もかゝる聖供の會食の効果は單に會食する事のみから生ずるのではないであらうと思ふ。何となれば假令神と食卓を共にしたからとて、これに依て直ちに人は聖化さるゝのではなく、固より神聖なる食事に依て聖化されるのではあるが、併し其の儀式を行ふ準備として、必ずや澀水、抹油、祝禱などの行事に依り如何に犠牲の動物が聖化されるかを注意しなければなら

らない。即ち一定の動物にはかくして始めてその聖質が與へられるから、從てこれを食ふ者にもその聖質が傳播するのである。併し此の會食がとにかく聖供の一本質的要素たることは秋毫も疑を容れないのであつて、行者はこれに依て神聖なる力を得、新なる生命を與へられるのである。然も此の力は屢々新たに注入されなければ、時と共に消耗するから、時々これを新たに振作する必要がある。定期に聖供の儀禮を行ふ理由は實に茲に存する。

スミスの學說には上述せる如く大なる創見があるが、併し仔細に吟味すればその中には二三の難點があると思ふ。第一はスミスが聖供の本質的は内容は會食であつて、寧ろそれは原始的には實に唯一の要素であつたと云ふ點である。此點は實に彼れの獨特な卓見であつたのであるが、これに依て供物又は貢物として聖供を否定したのは、餘りに一方に偏した見解ではあるまいか。勿論彼れはこの後の觀念を全然排斥したのではなく、彼に依れば供物又は貢物としての聖供觀念は社會に君主制度が生じて、主君が一切の所有者たるが如く考へられ、かくて恰もこれに貢物を獻ぐるやうな態度を以て、同様に神々にも供物としての聖供を爲すに至て、始めて起たのである。而て又時代の進歩すると共に人類と動物との同類感の信念は漸次衰へたから、原始的な會食の意義もこれに伴て失はれ、それは單なる食事の儀式となつたのである。併しこ

れは全く原始の事實に反して居るのであつて、事實上供物としての聖供は會食と同時に原始的にも存在したのである。即ち食物としての動植物を供物として以て神を宥ソレシエント和せんとする行事は原始の儀式の全ゆる記載に残て居る。故に先きの供物説は必ずしも斥くべきではないのであつて、此説は結局所謂 Bargain theory と見做されるかも知れないが、要するに全體の聖供には會食に依る融合の行事と供物の行事との二個の根本的形式があるとするのが、最も穩當であると考へる。即ち信者は一方神聖なる食物を取ることに依てその神と融和するが、他方供物を獻げて神其者を養ひ且つ自らもその恩恵を受け聖質を得んとするのである。かく供物としての聖供は交換的であつてまづ神其者を養てこれに豊富なる生命を與へんが爲めに行はれ、然もこれに依て必然にまた信者の上に強い神聖な力を附與されるのである。所詮以上の二個の形式は共に存在し、必ずしも一より他を派生せしめることはできないが、併し或る儀式に於ては同時に行はれ、他の場合に於ては一定の時期を隔て、別に行はれることもある。而て恐らく供物は會食よりも寧ろ永く持續したであらうと思はれる。何となれば會食は先きにも一言したやうに漸次衰へる傾向があつて、尙ほこれに伴て犠牲がそのまゝ食ふべく餘りに神聖であるといふ感情が後に起つた場合には、それは或は供物と見做され又は他の方法に依て取扱はるゝに至つたので

ある。現に贖罪の儀禮に於ては殆んど供物の聖供のみであつて。會食はなく、假令存在しても從屬的であつたのである。反之供物の行事は現今に至るまで甚だ廣く行はれて居る。

次に第二の難點はスミスが會食なき贖罪の儀禮を輕視し、從て此の儀禮の意義を充分に説明し得なかつたことである、第三の難點はこれと同時に彼れが會食の融合と贖罪觀念とを混同し兩者の嚴密なる區別と關係とを充分に理解しなかつたことである。併し此等の難點は第一の難點に比すれば餘り重大ではないから茲には略して置くが、尙ほ贖罪の儀禮の性質に就ては次項に於てこれを詳らかにするであらう。

フレーザーは大體に於てスミスの説を採容したが、併し或る一點に於てスミスと異つた見解を下した。それは即ち神の死の觀念である。蓋し原始及び古代宗教の一現象として後世まで影響を殘した此の神其者の死又は犠牲の事實をば、スミスは本來的には神聖なるトラムの動物 (divine totem animal) の犠牲的死であると見做したが、フレーザーはその起源をマンハルトの説に從て植物に想定された或る靈魂の死であると解し、幾多の事例を以てこれを證明したのである。⁽⁶⁾即ち彼れに依れば神の死又は神を殺す習慣は農業時代に達した原始の民族に於て早く認

められるが、此の場合に植物或は農作物の靈魂は普通に人間又は動物の形に於て表はされるから、此等の神聖なる代表者を殺さんとするのが此の習慣の起源である。而して其の理由は凋衰する植物の靈魂を殺し一たびこれを斥けて更に新なる活力をその植物に與へ以て寧ろ永く其の生成發展を持続せしめんとするに在る。即ち衰へんとするものは須らく去らしめて、これに依て來るべき力を新にせんと欲するのである。加之植物の靈魂の死は免る可らざる運命であつて、時候の變化に従ひ農夫の鎌の下に當然それは殺されねばならぬから、彼等はこの悲運に遭遇しても自ら安じなければならぬ。然かも再び一定の時期に於ては其の生命を新たに復活し來るのである、而て此等の神聖なる植物を儀式として食ふ習慣が廣く行はれて居るのは、云ふまでもなくその聖質を獲得せんとするに外ならない。農業社會に於てはかく植物に現はれた神を殺して食ふのであるが、同様に狩獵及び牧畜社會に於てはその崇拜する神聖なる動物を殺す習慣があつて、わがアイヌの熊祭の如き其の適例である。併しかゝる動物は必ずしも常にその民族のトテムではないのであつて、有力なるアイヌの研究者バチエラーが熊をトテム神であると云ふ如きは甚だ疑問であると思ふ。唯だ同氏が熊祭に於ける會食を述べた條下に「アイヌの觀念に依れば宗教の眞髓は實により大なる力と融合せんとするに在るのであつて、これは吾々には

豫期せられないかも知れないが、此の民族は神々との最も完全なる融合は聖供に於て此等神的な動物の肉其者を現實に會食することに依て得られると考へて居ると云て居るのは、當にアイヌのみならず一般に動物聖供に於ける會食の意義を簡明に云ひ盡したものであると思ふ。⁽¹⁾

さて次に第二の學說として先きに掲げたものに就て考へて見よう。此の學說の代表者はかのユーベールとモースであつて、恐らく現今に至るまで聖供の觀念と行事とに就て彼等ほど精細にして然かも周匝な研究を公にしたものはないであらう。尤も彼等も亦スミスに負ふ所が少なくないけれ共、併し彼れとは異つた方面から此の問題に觸れたのであつて、彼等は結局聖供を次の如く概括した。曰く「聖供とは犠牲の聖化に依てこれを行ふところの道德的人格 (personne morale) 又は彼れが關與する事物の状態を變化する一の宗教的行爲である。」事實上聖供は甚だ複雑であるが、然かもその複雑の根柢には統一があつて、それは種々の異つた目的の爲に行はるゝ同一の行爲に依て現はれて居る。而て此の行爲とは即ち「儀式の間に殺されて聖化された事物換言すれば犠牲の媒介に依て聖界と俗界とを融合せんとすることである。」併しその犠牲はスミスの云つたやうに本來一定の聖質を具有して犠牲に供せらるゝのではなくして、これに聖質を與へるのは亦た聖供の行事其者に外ならないのである。⁽²⁾ それで此の行事に於ては犠牲を

殺す段階が實に中心點であつてまた云はゞその絶頂である。供犠者は唯だ此の犠牲に依て神聖なる對象と交通する外はないが、併し供犠者とその神との間に立てこれを區別するものも亦た犠牲であつて、かゝる介在者がなかつたならば、聖供も從て起り得ないのである。故に供犠者と神とは犠牲に依て別たれながらまたこれに依て結合するのであるから、自分が嘗て説いた神聖觀念の二個の特質たる對立性と傳播性との機能は正に此の犠牲に依て實現せられて居ると云ふことができるであらう。尙ほ二氏の所説に就ては次項にも述べるから茲には略して置くが、彼等の材料は主として印度と希伯來の儀式ではあるけれ共、それは甚だ要を得たものである。トイ教授は簡單に此説を批評して居るが、自分の首肯する點は殆どない。唯だ彼等は犠牲の旨趣を力説した結果他方に於て供物を輕視した傾向があるのは確かにその難點であつて、一般に聖供に於ては前述したやうに兩者を認めるのが穩當であらうと思ふ。

終に第三の學説はチーレがその宗教學原論の中に述べたものである。(三) 彼れはまづ聖供の材料はその社會の食物より得來るものであることを指摘した後、タイラー、スペンサー及びミースの説を批評して、全て不充分なりとし、此等の學説は單に一方面に限られて居ると難じ、聖供の研究にはその全體を考察しなければならないと云て、進獻された供物や聖化された事物と

人格、會食を伴ふ犠牲やこれを伴はざる者、或は自己の所有や享樂を捨てること即ち斷食及節制等の行事、宗教的自己否定又は自己犠牲など全ゆる種類の聖供を觀察し、以てかゝる諸相の中に果して同一の宗教的要求が認めらるゝや否やを尋ねなければならぬとなした。かくてチーレは聖供の儀式の根柢をば信者が自ら親密なりと感ずる超自然力と常住に融和せんとする憧憬にあると爲した。即ちこれを有限の人間が彼以上の無限者と一致せんとする要求の中にあるとしたのである。固よりチーレは此點に於て宗教意識の最高形式を顧み、然もこれを宗教の起源にも遡らんとしたのであるが、併し直接に有限と無限との關係といふやうな觀念が原始の宗教になかつたことは云ふまでもないから、かゝる觀念が聖供の歴史的起源を説明するものでないことは明らかである。唯だこれを何等かの意味に於て神聖なる對象と融合せんとする要求と解するならば、敢て不可なきのみならず、能く聖供觀念の一本質を盡したものと云はれるであらう。

要するにその媒介者として供物に依るにしてもまた犠牲を用ゐるとしても、聖供は本来的に卑俗を聖化してこれを神聖と交通融和せしめんとする代表的の宗教的行事である。尤もこれに依らずして神聖と卑俗とを接觸せしめることは敢て不可能ではないが、それは多くの場合不完

レニシト
 全であるか或は不法イルレヂチノイ法である。然るに他方に於てかゝる積極的融合の觀念とは相反するやうに思はれて、然かも聖供の行事をなす重要な儀禮がある。それは即ち聖供に依て不淨を祓除し又は罪過を拂ひ贖ふ如き儀式であつて、一見極めて消極的態度を取らんとするものである。此等の儀式は如何に説明せらるゝか。また前述せる融合の觀念とは如何なる關係を有するか。此の問題は神聖觀念の表現に於ける別種の方面を明らかにする所以であるが、これを論ずる前に自分はまづ聖供の儀式の一般形式に就て述べなければならぬ。

(四) 聖供の一般形式と其諸相

一般に聖供の儀式には大別して三段の順序がある。今ユーベルとモースの語に従てこれを擧ぐれば、第一 *L'entrée* 第二 *la victim* 第三 *la sortie* である。

まづ聖供の式は進入アレントレの儀から始まらねばならぬ。蓋し元來卑俗な人又は事物は神聖なる儀式を行ふに當ては、先以て聖化されなければならぬからこれを執行するのであつて、その人や事物は此の儀式を経て始めて神聖なる世界に進み得るのである。これ梵語の所謂 *Prāyanīyeghi* であつて、かのサタバトハ・ブラーフマナの劈頭に「聖供を行ふ者は口を洗ふ。何となればその以前

には彼は聖供に適せず。——何となれば水は清淨なり。かくて彼は内部まで清淨となり——人間の世界より神の世界に移る」とあるのは、正に此の儀式を標型的（とどま）に云ひ表したものである。其の類例は枚擧に違がない。

次に第二の段階は供物又は犠牲を聖供することであつて、これが全體の儀式の主要なる部分でありその中心點である。本來供犠は媒介者として一方に於ては神聖なる世界に達すると共に他方に於ては卑俗なる人間と關係を有しなければならぬ。而てこれに依て神聖と卑俗とを交通せしめる原理は所謂神聖觀念の傳播性に基くのであるから、即ち若し供物を祭壇に置けばそれは神と接觸することとなり、また人が犠牲の體に直接に觸るればこれと結合したと感ずるのであつて、かくて供犠は一方神に接すると共に、他方人間を代表し茲に兩者を交通せしめるのである。併し供犠は已に聖化されてもその精神即ち神聖なる性質は尙ほ彼等の肉體に拘束され、然も卑俗の世界と一脈の關係を持續して居る。そこで犠牲の場合に於ては遂にこれを殺して全然卑俗との關係を斷ち最後の決定的な聖化を與へなければならぬ。これが動物犠牲を殺す眞の理由であるが、若しその犠牲の材料が植物である場合にはこれを碎き又は燒くのである。それで此の契機は實に聖供の儀式の最高調に達した時であつて、また最も嚴肅なる行事である。尤

も單に供物を進獻するに止まる儀式に於ては勿論かゝる段階はないが、唯だ供物をそのまま祭壇に放置するやうな事例を除く外には、多くの場合に於て亦た其の供物を一定の場所に捨て又はこれを燒棄し、或は土中に埋没し或は屢々これを會食することに依て滅却するのであつて、此の會食の事例は寧ろ供物の聖質を積極的に獲得せんとするためである。それで一般にはかゝる供犠の破壊に依て聖供の最も重要な行事は成辨したのであつて、即ち犠牲は卑俗から決定的に隔離され従て全然聖化されたのである。一切の宗教に於て究竟の聖化はかくして完全に實現されるのであるが、併し犠牲の神聖なる精神はかくてその肉體を去り完全に神の世界に達したとしても、他方に於てその肉體其者は尙ほ現實に残て居る。假令犠牲としての動植物を會食しても、一部分は食ひ盡されずして残ることがあり、また此等を焼いた時にもその灰は残るであらう。然るにかゝる殘物も元來神聖なる犠牲の一部分であつたのであるから、傳播性に依て亦た同様に神聖視せられ、従て卑俗な世界から隔離せられねばならぬのである。此點に於て供犠の殘物は恰も人の死體の如く、その精神は一方他界に在ると同時に他方その殘骸の中にも存すると信せられて、同様に神聖な性質を與へられるのである。即ちそれは或る場合には清淨の聖性を與へられて尊敬され、他の場合には不淨の聖性を與へられて却て排捨されるが、何れの

場合に於ても神聖なる性質を有て居ることは同一である。

かく犠牲を通して神聖界に入りその聖質を附與されんが爲めに、實際に取られた原始的方法には種々あつて、これに依て所謂聖化が實現されるのであるが、まづ犠牲の體の或部分を祭壇又は特に神聖なる事物と接觸せしめることは普通に行はれた方法であつて、また犠牲を焼いてその烟を天上に達せしめんとするものもある。更に一層現實的なるは殺した犠牲の血を撒き、或はその皮を被りその脂を塗り灰に觸れ、時には二つに切られた犠牲の間を供犠者が通り過ぎるやうな例もある。(三) 併し就中最も完全なる交通の方法は犠牲の一部分を供犠者の手に委してこれを食ふことであつて、かくして彼等は全然その聖性を獲得するのである。然もこれを食ふにも嚴密なる規定があつて、定められた時間内にこれを食ひ、その殘物はまた規定に依て處置しなければならぬ。かゝる規定は知らるゝ如く希伯來に於て多く見る所であつて、印度には比較的に少ないやうである。とにかく其の方法は種々異なるけれ共、その原則は所詮同一であつて、即ち此の第二の段階たる供犠の式は供物又は犠牲をば神及び人と接觸交通せしめんとするに在るのである。然も此の交通は單に外部的にあらずして、兩者を内部的にも最も密接に融和せしめ、終に相互に没入するに至らしめる。而て又これに依て聖供に關與する一切の事物や働きも

融合せられ、茲にその全體が神聖に統一されるのである。供犠は元來神に與へられるものであつて、然も他面に於ては人間に利用されて居るものであるが、此の兩面の關係も實は亦互に結合するのであつて、即ち供犠が人間に依て利用されて人がこれに依て恩恵を得んと欲すれば、彼れは必ずまづこれを神に供しなければならぬ。故に神に對する奉仕犠牲は同時に人間に對する恩恵であて、人は供犠の爲に失ふ幾倍の恩恵をこれに依て神から受けるのである。神は人間の供犠に依て養はれその活力を常に新にして以て恩恵を人に與へるのであるから、供犠の損失はやがて大なる利益となつて來るのである。故に若し神に犠牲を供せず從て全くこれを顧みなかつたならば、その神は全く滅びたと同様であつて、信仰もなく儀禮をも有しない神は存在しないのと選ぶ所はない。然るに又若し神に何等の犠牲を供せず或は充分にその要求する供物を與へずして、然も尙ほその恩恵を受け、聖質を得んとするものがあつたならば、それは決して神から與へられる理由はないのであつて、かゝる不法の欲求は當然満足される筈はない。されば犠牲に依る自己の損失即ち自己否定 (self-negation) がなかつたならば、苟くも神聖界に入ることは不可能であると同時に、此の自己否定はやがて聖界に於て肯定されて、更に幾倍の恩寵となつて實現するのである。

終に聖供の儀式に於ける第三の段階は退出ソウゴの儀である。これは先きの第一第二の段階を経て、聖供の行事が終らんとするに當て、其の行事に關與した全ての人格と事物の聖質を解除して、始めの卑俗に歸らしむるために行ふのである。即ち神聖と卑俗との隔離を去つて、寧ろ前者を俗化せんとするのであるから、第一の段階と全く反對の方向を取るのである。されば聖供に關與する者は全て第一の段階から進んで漸次神聖界に昇り、第二の段階に至てその絶頂に達し、終りに第三の段階に至て又漸次に元の状態に降るのであつて、聖供の儀式は一般にかゝる経過を取るのを原則として居る。それで此の一般形式は大體上同型ではあるが、併しその各段階の價値は常に必ずしも同一ではないのであつて、それは此の儀式の動機と目的とに依て種々異て居る。而してこれに伴て亦たその儀式にも異つた諸相カクタイチキスを呈するのである。聖供の特殊な形式と行事とを知るにはかゝる諸相を詳らかにしなければならぬ。それで下にその二三の根本的類型と見るべきものを擧げるが、併し此等は固より無關係ではなくして、唯だ儀式の要素の價値を異にするよりして、從てその各段階の結合と開展とに相違を生じたに過ぎないのである。

先づ聖質を得んことに特に重きを置く時は、第一の進入の儀が著しく開展され、供犠者は一舉一動大なる注意と戒愼とを以て幾多の淨化又は聖化の行事を経た後に、始めて聖位に達する

ことができる。此の行事は多く新入式イニエーションや任命式オザイチーレンの聖供に於て見る所であつて、またそのみ單獨に行はれる場合も少なくない。^(四) 凡ての宗教的儀式は或る意味に於て已にこれを豫想して居るやうな場合を除く外、常に此種の行事を必要とするのであつて、それは寧ろ必然の先行條件である。而て特に此の行事のみを重要視する場合には、第三の退出の儀は當然輕視され時には殆ど行はれないのであつて、信者は唯だ卑俗又は不淨を脱離して聖質を得れば足れりとなすのであるから、敢て後にこれを除去しようとは欲しないのである。併し此の行事は全體の宗教的生活殊に聖供の一般的過程に於ては、所詮豫備的の先行條件であつて、單にそれは此の行事のみを以て完成されるものではない。所謂消極的儀禮に於ては此の行事は重要な旨趣を有するであらうが、積極的儀禮に至ては更に進んで根本的聖化を實現しなければならぬ。前者は手段であつて後者はその目的である。此の目的を實現するものが、第二の融合の儀禮である。これ即ち供物や犠牲を通して最も親密に神聖なる對象と結合するものであつて、而て此の融合感を最も能く味はしめるものは先きに述べた會食其他のこれに類する行事である。それで以上二種の聖供を併せて特にこれを聖化(sacralisation)の聖供と名ける。前項に述べた聖供の觀念は大體上これである。

然るにこれと反對に聖質殊に不淨な神聖を排斥せんことを目的とする別種の聖供がある。その代表的なものは即ち贖罪エキキエーシヨの儀式であつて、此の場合には罪過即ち不淨な聖質は一定の供物又は犠牲に移されて排斥され除外されるが、特に注意すべきは、その聖質は先きの聖化の聖供に於ける如く犠牲から供犠者に傳播せずして、却て供犠者から犠牲に移されることである。是故に所謂進入の儀は此種の聖供に於ては甚だ簡單であつて、時には全く行はれないこともある。蓋し供犠者は已に一定の聖質を具有して居つて寧ろこれを解除せんことを欲するのであるから、聖質を得んとする必要はないのである。それで此の場合に於てはその聖質は儀式の始から已に漸次減退し、從て進入の段階の開展を殆ど缺て居るから、此種の聖供は先きの聖化の聖供とは異つた類型に屬しその過程は全く反對の方向に進み、その旨趣も亦相反するのである。即ち其の傳播さるべき聖質は寧ろ不淨な性質であり、その儀式の進行は亦反對に退出の儀から始まるとも云ふべく、又供犠の聖質は融合されずして排斥され、供犠は全然捨てられて顧みられないのである。故に此種の聖供を一般に名けて除聖(Exorcisation)の聖供と云ふことができ。而て此の聖供は常に所謂贖罪の場合のみならず、特殊の不淨な聖質を有すると信せられる人格や事物に對しても多く行はれ、又一定のタブーを解除せんとする時にも屢々行はれるので

ある。

そこで聖供の觀念及び行事には一方に融合的なものと他方に排斥的なものがある。スミスは前者を重要視して後者をばその中に吸収せしめたが、後者も前者と等しく聖供の原本的形式であつて、これを混同す可らざるのみならず、一より他を派生せしむることできないのである。併しまた聖供觀念の根本的原理は兩者の何れにも共通して居るのであつて、此の二個の形式があることは、決して其の原則を破る所以ではない。何となれば神聖と卑俗との交通は贖罪の如き聖供に於ても供犠者から供犠へ實現されて居るのであつて、それは普通の融合の聖供に於ける如く供犠から供犠者へ傳播しないとしても、等しく供犠を通して神聖と卑俗とを交通せしめる點に於ては全く同一であるからである。されば以上二個の形式はこれを聖供の根本的分類と見るよりも、寧ろその中の重要な異相ヴァリエーティスであると云ふべきであらう。従て兩者は一見相反するやうであるけれ共、決して全く無關係ではないのである。現に聖供は全體として具體的にこれを觀れば實は此の二つの異つた意味を併有し、即ち清淨な神聖に達せんとすると共に、不淨な神聖を斥けんとして居るのである。而して此の二つの要求の間には決して嚴密なる反對はなく、兩者は同一の聖供の行事に併存して居ることを見るのである。罪を除かれることはやがて聖化

される所以である。加之元來淨と不淨との神聖觀念は本質上全く相反し相斥けるものでないことは、スミスの夙に明示したことであつて、此の兩者は何れも同一の神聖なる宗教性であるが、唯だその異つた二個の方面たるに過ぎない。故に屢々容易にその性質を交換し得るのであつて、淨性も或場合には不淨視され、同時に不淨も他の場合には清淨となるから、儀式に於て此等を區別することが殆んどできないやうな事例もある。即ち同一の犠牲が淨ともなり不淨ともなつて、何れの儀式にも等しく用ゐられて居ることもある。併し大體上清淨の神聖と融合せんとする所謂聖化サクラリゼーションの聖供と不淨なる神聖を排除せんとする除聖デサクラゼーションの聖供とを別ち、これをその二大類型とすることは穩當であると考へる。而して此の異相は何れも亦前述せる神聖觀念其者の特質たる神聖と卑俗との對立と神聖觀念相互間の對立とその傳播の形式から派生されて居ることは今更に贅する必要はないであらう。

終に聖供の最も特殊な然かも重要な一形式として認められて居る「神の聖供(sacrifice of God)」に就て一見して置かう。元來犠牲は聖供に於て重大なる價值を有するものであるが、これを最も明瞭に現はして居る者は實に此の聖供の形式である。此の事例は嘗てフレーザーがこれを明瞭にしたが、それはユーベールとモースに依て更に詳細に開展され且つ重要な意義を與へらる

るに至つた。兩氏に依れば此の神の聖供は一般聖供の儀禮の歴史的發展上最高の形式であつて、また聖供觀念の最高の表現である。而しそれは高等な大宗教の中にも傳はつて、現今に至るまで生命ある幾多の信仰と行事とを發生せしめたのである。此の聖供は始めは農事に關する聖供の儀式から起つたことは夙にマンハルト及びフレーザーの指摘した所であつて、フレーザーの説明は少しく前に述べて置いたが、一般に聖供の原則は此の行事にもその根柢を爲して居るのみならず、其の意味は寧ろ茲に充分に發揮されて居るのである。尤も先きに犠牲は神の聖質を分有すると云つたが、今此の行事に於てはその犠牲は實に神其者であるから、この神の聖供の特徴は全く犠牲と神とを同一視する點にあるのである。元來犠牲は人が神に供へこれに依つて神から神聖なる活力を與へられる所以であると同時に、神も亦此の犠牲に依て其の生命を得るのであつて、犠牲は神の營養である。されば犠牲はやがて神其者の存在條件と見做され、神を不死ならしむる者は實に犠牲であると信せられる。かくて聖供は神を維持する要件と考へられ、従てそれは神の存在の本質であり根源であり創造者である。而て神は已に一切の創造主と信せられて居るから、聖供は亦た一切萬有の創造者となり、全ての生命の原理をその中に有する者と見做さるゝに至る。即ちかの梨俱吠陀に見るが如く「ソーマは太陽、月、雲、光、雨其

他一切植物の王であつて、彼は自然の一切の生命繁殖の原理を藏し、同時に神の營養であつて、又人を酔はしめる者、神の不死の創造者であつて、また人間の生活の創造者である。一切の力は茲に集中せられ、而て其の聖供に依てその力は更に新に創造せられ且つ傳播せられる。故に聖供は萬有の主ブラジャーバチであり、プルシャである。諸神も儀式も人間も階級も日も月も植物も家畜も皆これに依て養はれる。彼は梵である。アツシリア神話に於てもかのチアマト (Tiamat) の流した血は萬有を發生せしめたと云はれて居る。即ち原始的混沌から諸種の元素が分化發生したのは此の神の犠牲即ち自殺に依ると考へられた。希伯來の俗間信仰にも亦同様の觀念があると云はれて居る。要するに神が萬有を創造する所以は彼自身の犠牲的自殺に依り全く自己其者を棄つるに依ると信せられて居る。然り而て此の觀念は印度に於ては後に佛教の無我思想の原型ともなり、希伯來に於ては少しく變化せられて後に基督教の中に入て所謂神の犠牲の觀念となつた。勿論此等の宗教に入つては其の觀念の意義と効果とは著しく理想化されて原始的な物質的外皮を去つたけれ共、その原理は常に同一であつたと云ふことができる。

それで所謂消極的儀禮の特徴たる自己セルフ、フネグーション否定は高等なる宗教に於ても最も重要な一要素であつて、神も人も自己を犠牲とすることに依て完全に聖化されるのである。故に此の否定は宗

教的義務として絶對的に命令せられるから、從てこれを伴ふ聖供は任意的ではなくして、必然的に要求されるのである。尤も此の否定は普通には全然無報酬ではなく、信者の供へる所有は寧ろ數倍して神から更に報ひられるのである。又神と雖も自ら取らずして信者に一切を與へるのではない。即ち神はその營養として供犠を要求するのである。されば聖供は云はゞ二重の行爲の結合であつて、一方に於てそれは實利的行爲であると共に他方に於ては義務的行爲である。即ち利己と無我と併び存するのである。普通に聖供が契約の形式に於て表はれる理由は茲に在る。然るにかゝる交換的打算を全く缺いた一の聖供は實に神其者の聖供である。何となれば自己を犠牲とする神は何等報酬を得んとするにあらず、眞に全自我を棄てるのである。されば毫も媒介者を要せず、神自身が供犠者であつて、また犠牲其者である。故に此の場合に於ては他の普通の聖供に於ける種々の要素は互に融合歸一するのであつて、恩恵を受くべき供犠者も殺さるべき犠牲も、また恩恵を與ふべき神も畢竟同一である。かゝる統一態は古代の神話に於ては勿論象徴的に描寫されたが、高等な宗教に進では現實を支配すべき最高の理想として標置され、究極の宗教的理想として表現さるゝに至つた。即ち神話に於ては神の犠牲が一切の生命を創造したやうに後世の大宗教に於ては崇高なる神的犠牲は實に衆生の更生の原理となり、新な

る宗教的生活の保證となつた。神聖と卑俗との融合は茲に至て最も完全に實現され、從て聖佛觀念は正にその發展の究竟地に達したのである。然かも此の結果は全自我を没却した神の絶對的自己否定に依て得られた絶對的肯定であるから、若し人がかゝる聖果を得んと欲すれば、亦同様に神の聖跡に倣て先づ絶對に自己を否定しなければならぬ。即ち全自我を犠牲としなければならぬ。かくて絶對的否定は同時に絶對的肯定となるであらう。聖佛の究竟的觀念と其の行事は實に此の眞理を具象的に示したものに外ならないのである。チーレは聖佛は全ての宗教的生活を包括すると云つたが、それは此意味に於て充分には理解されなければならぬと思ふ。

以上數節に互て説いたやうに神聖觀念はまづ原始的神秘觀念を地盤とし、これより分化して發生したのであつて、其の分化の過程は所謂神秘觀念の個體化とその規範化とである。即ち或る意味に於て普遍的な原始的神秘的觀念が特に一定の對象に集中して強く表象され、且つそれが規範的性質を帯び來て茲に神聖な意義を與へらるゝに至つたのであらうと考へる。それで宗教的規範の特徴は神聖と卑俗との對立であつて、此の根本的形式は一切の宗教的現象を規定す

るのであるが、併し神聖觀念は本來吾々の内的確信であるから、從て自由に他の事物に傳播され得るのであつて、神聖觀念は寧ろ此の傳播に依て實現し發展するのである。かく對立しなければならぬと同時に傳播せんとすることが神聖觀念の特質があるから、神聖と卑俗との全ての關係も自ら此の特質に依て決定されるのであつて、即ち一方に於ては其の對立乖離を實現せんために消極的儀禮が行はれ、他方に於ては其の傳播交通を實現せんために積極的儀禮が行はれ、殊に聖供の儀式をその代表的行事と爲すのである。聖供の種々の意義及形式は最も能く神聖と卑俗との關係を具現して居るから、これに依て亦神聖觀念の具體的實現を明らかにすることができる。而て其の究竟的意義は實に宗教の最高觀念に觸れて居るのである。

嘗て注意したやうに神秘觀念には已に一般に驚異恐怖其他の感情を伴ふて居るから、此の觀念が個體化して一層緊張し且つ規範的性質を有するに至れば、其等の感情は更に強く高調されて、尊嚴崇高等の感情となり、かくて密接に神聖觀念に伴ひ來ることは云ふまでもなく明らかであらう。併し此等の感情其者は決して神聖觀念の本質ではなく、唯だその情緒的反應に過ぎないのであるから、これを混同することは避けなければならない、寧ろ神聖觀念の根本的要素は一の觀念力(idea-force)と云ふべきであつて、一切の宗教的現象は此の力を中心として動て居

ると見るべきであらう。即ちそれは吾々の宗教的思想及び行爲を律する規範の力であり、一切の宗教的生命の原動力である。原始宗教に於て物質的聖供は新なる生命を齎らすと信せられて居るが、併し此の再生レネレシヨを興へる眞の原因は實はその物質的聖供其者にあらずして、かゝる行爲を通して得られた神聖觀念の力に外ならない。それで所謂外的儀禮は表面如何にもマテリアリスチックではあるが、その眞實の意義目的は寧ろアイディアリスチックであつて、種々の物質的形式や行爲はこれを蔽ふ外皮に過ぎないのである。自分は上來論述の資料として原始宗教の事實に参照したが、一般に原始宗教を單に物質的なりとして輕視するのは甚だしい無智と偏見の致す所であつて、學者は須らく此等の原始的事實の奥底に潜で居る觀念の働きを見出さなければならぬのである。吾々は宗教をば全て最も深い生命の要求から生じたものと見るのであるが、此の生命の要求は如實には單に物質的でもなければ精神的でもない。具體的生命の眞相は寧ろ或る意味に於て兩者の結合であり統一であると思ふ。然もその何れを手段とし目的とすべきものでもなく、若し究竟の目的を擧ぐるとすれば、それは兩者が常に進んで共に充實しつつ完全に融合することであらうと信ずる。而て宗教の究竟目的が亦茲に存することはこれを原始宗教に徴しても高等なる宗教に就て見ても、その原則に於ては全然同一であつて、若し更に

詳らかに聖供の觀念や行事の如きを吟味すれば、能く其の消息を窺ひ得るであらうが、今此等の問題に深く立入ることは固より本論の主旨ではない。かゝる全般的な根本問題に就ては自分が特に「新實證論 (neo-positivism)」と稱する學說に於て別にこれを詳論する機會があらうと思ふ。

(完)

註

- 一 本篇の叙論は Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*; Hubert et Mauss, *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*; Toy, *Introduction on the History of Religions* に負ふ所が多い。
- 二 Durkheim, *op. cit.*, p. 432, note 1.
- 三 Jevons, *Introduction to the History of Religion*, p. 67, 83f.
- 四 Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans sociétés inférieures*.
- 五 Jevons, *op. cit.*, p. 68, 87.
- 六 Toy, *op. cit.*, chap. III.
- 七 Sacrifice. の譯語には由來適當ものがないが茲には松本教授の注意に依りその語義をも顧みて聖供と譯することにする。而て次に述べる victim をば特に犠牲と名てこれを sacrifice と別けて置く。
- 八 Tsalih, 402.
- 九 Frazer, *Golden Bough*, part III & V.

- 10 Batchelor, Ainu & their Folk-lore, p. 482.
- 11 Hubert et Mauss, op. cit., p. 15, 124.
- 11 Tiele, Elements of the Science of Religion, II, p. 144f.
- 111 Jeremiah, 34¹⁸sq.
- 1E Toy, op. cit., p. 84f.

スライ
氏蒐集
燉燉地方出古寫佛典
グラーフ
解説目録

(完結)

矢 吹 慶 輝

第二 注疏部 (續)

三 論 疏

三〇 大乘起信論略述

奥題に曰く「大乘起信論述」と。首部破損。

真諦譯『起信論』を釋せしものにて「破和

合識至智淨相」の論文釋の邊以下を保存せ

り。法藏の義記と對照するに文段を分つ事

頗る類似せり。

三一 大乘起信論疏斷行

首部破爛又奥題を缺くも起信の疏たるこ

と明かなり。論文を舉げて一々「述曰」と

して之を消釋するを例とせり。卷物の全長

三呎七吋あり。ペトログラード亞細亞博物

館内に存する起信疏亦此釋風に同じ『宗教

界』第十三卷第五號「露都ペトログラード

に於ける古寫經跋及疏讚類」參照。

三二 起信論廣釋

首題の半破爛に屬するも「起信論廣釋第

三 京西明道場沙曇曠撰」なるが如し、沙

の下門の一字脱か。ロートグラフ二葉は廣

釋の首尾各一葉づゝ撮りしものにて之を第

三卷の首尾となして論文に對照し更に釋文の全部を推定するに全篇は確に廣釋の名に背かざりしもの歟。曇曠は『僧傳排韻』中に其名を列せず義天錄に三十餘部の起信疏を擧ぐる中「疏一卷慧遍述或云曠師述」とあるも判明といふべからず、東域錄も亦曇曠の疏を載せず、抑も曇曠には『入道次第開決』等法相部の論疏あり其疏目は諸錄に逸せらるゝ事別に記せるが如し。

三三 大乘起信論略述卷上

首尾完備し首題下に「沙門曇曠」とありロードグラフ第一は起信論の總分科並に釋題の一部にして第二の終りに後記あり「寶應貳載玖月初於沙州龍興寺寫記」といふ。寶應二年（西紀七六三）は唐代宗即位の年に當り玄宗の開元天寶の治に遠からず此當時

曇曠疏が沙州邊にて書寫せられしに見て、本疏が起信古疏の一たりしを知るべし。スタイン氏蒐集支那寫本中「起信略述」と稱するもの少とも二部あり一は第八十五函第八包第十二號と第七五四號とにして本略述は前者にして前號六葉の略述は後者たり。第八十一函第三包中の失題起信疏の斷片あり。次號に陳列するが如し。然るに第八十一函中の疏文はロードグラフ第二と本號の第二葉と文相全く符合するを以て次號斷片亦曇曠略述の一部たるを知る。結局此等三疏は全く同一略述の三本たり。而して三疏共に所依論は眞諦譯なりとす。曇曠は『廣釋』と『略述』との二部の起信論疏を、殘し共に古來の逸疏とす。

三四 大乘起信論略述

失題斷片にして第八十一函第三包中に存す。前號の下參照。後記に「僧法藏書記」といへるは寫人なり。

三五 瑜伽論手記

本記は數十の巻物より成りスタイン氏蒐集數千の支那寫本中に散在せり。其の一二分本はペトログラード市亞細亞館内寫本部分中に存在せり。乃ち本手記の全篇は大卷にして是等散在寫本を總括せざるべからざるものと想像す。此にロートグラフに撮りしは三片にして第七十四函第六包第十二號は「瑜伽論第四十四卷手記 談迅 惠稱」の題號及筆者に始まり瑜伽論第四十四卷「親面對前」の句より釋出し卍藏第二十套第七册二百九丁右下第十四行より二百十丁左上第

十四行「非愛言路」の句を盡せり。談迅、惠稱は單に筆者なるか作者を兼ぬるか今之を詳にせず。

三六 瑜伽論分門記

前手記中の一部にして第千二百三十四號に屬し、瑜伽論に細密なる分科を施せる一斑を見るべし。即ち本文に隨ひ一段落毎に先づ經句、經文、略義の三科に分ち更に各々細科を個條書に列ねたり。今の二葉は本論第十九卷の分科、卍藏二十套第五册八十八丁右下十三行より八十九丁左下十六行に至る。本巻物の終りに「瑜伽論廿卷分門記竟」の九字あり。

三七 法相部斷片

失題か無題かを詳にせず篇末に阿頼耶識の解釋ありロートグラフ第三第四の示すが

如く法相著述の疏解なるべし。ロートグラフ第二には龍猛、提婆、無著、世親の事迹を叙せり。第二と三四とは連続せるものに非ず。今此三葉中に引用せられし書目を見るに龍樹提婆世親の諸傳、唯識論俱舍論雜集論及び圓暉楞伽疏あり。圓暉は最も『俱舍頌疏』にて知られ『楞伽疏』ありし、ことに聞く所なり。宋傳圓暉條にも楞伽疏なし更に考ふべし。

三八 攝大乘疏

首部闕逸せるも尙長篇を存す奥題に曰く「攝大乘疏卷第五」と。ロートグラフ一葉は本卷物の首部を撮りしに過ぎざるも、文中「論本云」といへるは攝大乘論にして「釋論曰」としへるは其釋論なり。然るに怪むべきは本疏が引用せし諸文中、玄奘、眞諦、扇

多の三異譯本論。玄奘、眞諦、笈多の三世親疏論及玄奘譯無性釋論の文と對照するに意義に於て大差なきも語句に於ては諸本釋兩論の何れとも符合せざる事是なり。單に疏者が隨宜取意せしものとすべきか。

三九 攝大乘論疏

長篇の一部のみに過ぎざるも中に「攝大乘論三識義第二出第一依止勝相衆名章」といへるに依りて攝論疏たるを知る。本疏は眞諦譯『世親釋論』に依りて其本論を註釋せるものロートグラフ第一葉は本論卷一依止勝相衆名品の十義勝相を明す一段にて第二葉は本論第一卷依止勝相衆名品の十義勝相の説明を終り阿梨耶、阿陀那、生起の三識を十一門を以て分別する中釋名義の一段に當る。文中「馬鳴論」として阿梨耶、阿陀

那の別名を解釋せり。攝論疏として續藏中に現存せざるが故に對比の便を闕く。

四〇 攝論疏

本寫本は首部闕損の斷片にして首題を存せざるも後記に

仁壽元年八月廿八日辰州崇敬寺抄。

攝論章卷第一彌善藏在京辯才寺寫攝論疏流通末代

比寂校竟

といへるに據りて攝大乘論の末疏の一部たるを知る。本斷片中に存せる疏文の主題を摘記するに第三別解三種三寶の下三門分別第四總分別寶者の下十二門分別、二障義八門分別、不住道義六番分別、三藏義十番分別、篇聚義四門分別は明に疏文を保存せり。本疏が卷第一といへるは果して其續卷を有せしか否か今日得て知るを得ざるも玄奘の

新譯以前隋仁壽元年（西紀六〇一）の寫本中に翻譯釋論以外に稀に章疏を有せし攝論の末疏を見るは珍とするに足る。寫真は以上本文中三藏義、二障義、篇聚義の一部たり。

四一 大乘百法明門論開宗義記

首題下に「京西明道場沙門曇曠撰」とあり撰者は本陳列中に存する『大乘入道次第開決』の著者と同人とす。ロートグラフは第八十五函第十二包第十九號の全部を撮りしものにて同本は第八十一函第十二包第四號にもあり後者は上掲の尾題を有せり。惟ふに玄奘の百法論には現存として唐代窺基普光、從芳の三疏あり明代に總て四疏あり且らく『永超錄』に支那出十三疏を擧げ『義

天録』に十四部を列し、『諸宗章疏』法相宗の下總て六部を載す、並に皆玄奘『百法論』の科疏記なり。而して曾て曇曠の著述を見ず又曇曠は『僧傳排韻』索引中に其名を發見するを得ず。

四二 大乘入道次第開決

本寫本の他面に法華經疏あり。首題及撰號に曰く「大乘入道次第開決 京西明道場沙門曇曠撰」と。ロートグラフ第一葉の中頃以下に智周大師大乘入道次第の義意を述べ第二葉に「稽首無等善調御、能拔生死苦沈溺」を解釋し明に智周撰『大乘入道次第』の解説たるを知る。大乘入道次第或は大乘入道章又單に入道章の目あり。『義天錄』、『永超錄』、『諸宗錄』等智周の大乘入道次第を擧ぐるも曾て曇曠の開決を擧げず。本疏、古來

末流傳に屬す。

四三 大乘百法明門論抄一卷

此には第七十五函第八包第七號と第八十三函第四包第三十號との兩本の終り書題を存する部分をロートグラフに收めたり。但し後者は題號に一字の相違ありて『大乘百法明門論疏鈔』一卷といへるも（外題に大乘百法明門論開宗義決とあり）内容全く前者と異ならず。『大乘百法明門論註』一卷窺基『同論疏』二卷唐普光撰今現に存するも一瞥して直に關係の有無を斷じ難し。其他現存百法論の疏解は皆唐以後のものにて恐らく本抄以後のものなるべし。

第三 雜 部

本部には經、疏、跋三部に脱せるもの本邦に既に流行せる章疏類及二三未整理の分を收む。

一 讚阿彌陀佛偈

略論安樂淨土義

尾題及後記に曰ふ

讚阿彌陀佛並論上卷

景雲二年三月十九日弟子張萬及寫

本斷片は首部缺損して讚阿彌陀佛偈一百九十五行五十一拜中第四十五拜の文より始まり五十一偈を終へて「讚有一百九十五行禮有五十一拜竟」とあり。次に「略論安樂土義」と題して現行『略論安樂淨土義』の全文を收む。乃ち知る尾題に所謂『讚阿彌陀佛並論』と稱するは現行『讚阿彌陀佛偈』及『略論安樂淨土義』なることを。景雲（僅に二年）は唐睿宗の年號にして西紀七一〇——七一一に當り、玄宗開元の治は西紀七一三に始まる。實に本寫本の年號景雲二年

（西紀七一）は、曇鸞の寂後一百七十年に

當る。知るべし、唐初鸞師の『略論安樂淨

土義』は時に「安樂土義」と稱し、又單に

『論』と略呼して流行せしことを。彼の幻々

庵主が之を和製とするの非は辯せずして明

かなり。

作者其他に就ては別に之を述べん。

二 釋淨土群疑論斷片

三階教破片の一部。本卷物はロートグラ

フが示すが如く、破爛甚しく卷軸を開くに

従つて紙質を損する憂あり僅に初部を撮影

せり。首尾逸損、失題斷片にして僅に論の

一部を存せるのみ。

三 沙門善導願往生禮讚偈

六時禮讚の一部

●●●●
三階教斷片

三階教は隋眞寂寺信行禪師に起因す。信行禪師は梁武大同七年薨覺大師亦寂の前年に生れ、隋開皇十四年に寂す。淨影寺慧遠並に天台大師等と略時を同じうす。

唐貞元十六年三階教に屬する十五部四十四卷（貞元錄云信行禪師撰）を五帙となし、敕して『貞元新定釋教目錄』に牒入せられしことあるも、隋唐の間屢勅禁を蒙り廣く諸宗の誹雜を受けぬ。就中淨土教との論難は載せて『西方要決』並に『群疑論』に詳かなり。隋開皇二十年（西紀六〇〇）勅によりて三階教の傳行を禁斷せるも智昇（開元錄）は『隋文雖斷流行不能杜其根本』といへり。次で唐證聖元年（西紀六九五）制して偽教異端となし、聖曆二年（西紀六九九）敕して三階教徒は唯だ乞食長齋絶穀持戒坐禪を得せしめ、其他を行するを違法となし、開元十三年（西紀七二五）諸寺三階院の住侶をして衆僧と錯居せしめ別住を許さず、又集錄類を禁斷せり。斯くして三階教は屢敕制禁壓を蒙りしも唐の中葉に及んで餘類尙絶えざりしは智昇の語によりてのみ知るべきに非ず。故に道宣律師（內典錄五）は曰く、然

其屬流廣海陸高之」と。今燉煌出寫本中に數多の三階教斷片を見ること寔に故なしとせず。

三階教及雜集錄の目錄を擧ぐるに、『歷代三寶記』は二部三十五卷、『內典錄』は二部四十卷、『大周錄』は二十二部二十九卷、『三階興教碑』は四十餘卷となし、『開元錄』は此等諸錄を總括して三十五部四十四卷とせり。其細目は『開元錄』第十八に列擧するが如し。然るに『義天錄』には僅に『入道出世要法』二卷及『三階集錄』四卷の目をかゝぐるに過ぎず。古來我國に存せし『三階集錄』四卷『法界衆生根機淺深法』二卷すらも今は存せず、唯だ僅に道忠『群疑論探要記』中の引用文に傳へらるゝのみ。

今スタイン氏蒐集品中、予が捜索し得たるもの總て七點なりしが何れも皆斷片にして題目を存せず、唯だ内容より推して三階教に關するものたるを知るべきもののみ。惟ふに三階教の述作は概して定題を有せず。『歷代三寶記』、『大唐內典錄』共に三階教集錄は「其外題無定准的雖曰對根起行幽隱指體標榜於事少潛」といへり。現に『開元錄』は三十五部の三階教書題下に一々別名を擧げたり。此に陳列せる諸寫本中唯一本が尾題を有する外全部失題斷片たり、故に茲に且く大英博物館内原本番號によりて配列す

四 第八十四函第十五包第三號

首部破損前段中の一乘三乘普別の不同に始まり、第二大段横説三階五段分別以下を存し、五段分別中の第一段明三階出世道不同所由義七段中又其第一、歸一切佛盡三門等。ロートグラフ第一第二參照。第六段明修一切善盡八段中ロートグラフ第三第四參照。又第二大段五段分別中の第三段明三階藉伴不藉伴所由義以下ロートグラフ第五、八參照。第十より第十三は本寫本の終末に當る。各門科段頗繁雜せるが故に各段の綱目は別卷寫本に據るべし。此寫本卷物の全長は五十六呎ありて、スタイン蒐集品中の三階教斷片中の最も完備せるものとす。又本寫本中三階四卷を引き其内容綱目を列舉せる箇所あり(第六第七參照)。歴代三寶記

及内典錄の「對根起行雜集錄」三十二(六)卷、三階位別集錄三卷中、前者の一部に或は開元錄三階佛法四卷(四卷三階)十大段明義三卷(三卷三階)根機普藥法二卷(二卷三階)三十六種對面不識錯法一卷(一卷三階)の中三卷三階に屬するもの歟。但し本寫本により三階教の何物たりしか略其綱格を知るを得べし。

五 第九十一函第二包 C

卷物の全長四十呎餘あり。三階教集錄の釋文の如し其中初部六片は一不輕菩薩能起教人起教者多義の下。中部四片及二片。最後二片は「四者、不輕菩薩由於最大惡世界惡時惡衆生内起教故」の下をロートグラフに收む。失題斷片たりと雖も三階集錄中の重要なるもの、一に屬す。尙第八十四函第

十五包の第三號を參照すべし。

六 第八十七函第十五包第七號

首部逸失の斷片にして後題に云く「禮佛懺悔文一卷」と又寫本中部に「晝夜六時發願法 信行禪師撰」の題あり（ロートグラフ參照）。開元錄第十八に三階教に關する選述三十五部を列せるものの中「明諸經中發願法一卷、略發願法一卷」等の目あり。惟ふに此類の著作とすべき歟。初部は定毗尼經、藥王藥上經、佛名經、十二佛名神咒較是功德除滅罪經より諸佛名を引用し、懺悔文、嘆佛偈、梵唄文等を載せ六時發願法に續けり。

七 第六百七十七號 筆寫

首部後部俱に闕損。現存の部は法の解識の可否の問答より大小乘の入道不同を明す

一段、次に頭圓法天足方法地の一段に「人

身配天地五行 頭是金髮菩薩……身是地藏

菩薩 心是自在王 阿彌陀佛處中」の偈あり。次に「信行口集眞如實觀、起序卷第一」

と題し、三階普別二教の起盡を示し、第一

階人執邪の題下にて斷篇たり。

八 第八十三函第六包第一號

今僅に三葉を存するのみ、文中第二佛性佛、第三當來佛の如き三教階所說三佛四佛中の二佛なるを示し、第二普眞普正佛法の語の如きまがふ方なく三階教集の一部たり三紙共に表裏に筆寫し梵筭の體裁に倣ひ綴るに中央の小孔によれり。

九 第八十三函第十一包第五號

短斷篇。

一〇 第七十二函第千二百六十六號より千三

百十八號中の斷片 筆寫

短斷篇。破爛。

一一 注釋斷片

失題斷片に屬し、如來十號釋及卅七科道品の釋を載す。

一二 戒疏斷片 經贊斷片

首尾闕損題號を詳にせず用紙の表裏に解釋あり。一面は律文の疏解にして他面は經贊釋なり。ロートグラフの中頃に「經須菩提至生實信不」の經文あり般若經類か。又他の戒疏のロートグラフ中間に盜戒の小題あり。並に經文に對照を略す。

一三 法相部斷片

長篇の斷片にして其一部を撮れる此のロートグラフの前半は菩薩の地前加行位相を

明し、成唯識論第九の文並に慈恩の疏文を引けり。又後半は「以上是疏文也」の細註より中間を略して「依七朝翻譯年代大唐三藏廻駕五天云々」以下の一部を撮れり。文中「梵梁史内傳云、准眞諦沙門行記」等の語あり稽ふべし。

一四 菩薩戒本疏

首題下少しく破損せるも奥題に曰く

菩薩戒本疏卷上 釋氏沖門 義寂之造

と。圓轉適勁の筆體見るべし。撰號の第二字不明但し本疏が『義寂疏』なるを以て假に寂字に推定す。或は迹か。

一五 大乘廿二問本

昆題に曰く「大乘廿二問本、丁卯年三月九日寫畢比丘法燈書」と。初部破損「第二問云又不退入行菩薩内所意思外身顯現法中

内修第一行法何是外行第一法是何」以下廿二問答あり、ロートグラフは其一部を撮りしものとす。

一六 大乘無生方便門

本巻物は讚禪門詩に始り詩末に「丁卯年二月廿三日 沙彌明恵記」の十三字あり次に大乘無方便門あり。其中首部より三葉約四尺五寸をロートグラフに收む。禪家の問答。

一七 觀心論 一卷

表題は奥題に従つて抽出せるもの、本論は天台の觀心論には非ず。ロートグラフ中の文を見るに什譯『金剛經』文「若以色見我、以音聲求我、是人行邪道、不能見如來」を引用し且つ當時の淺識の徒を誠め事相惑溺の弊を慨せり。

一八 論 一卷

首部破爛。奥題に「論一卷」といへり。ロートグラフに撮りしは中間一部のみ。全篇問答より成り、終りに志法師、緣法師、藏法師、燐法師、洪禪師、覺禪師等の名あり、禪家語録の類か。

一九 大乘北宗論

首題下に大乘心と記せり。

二〇 大目健連變文 一卷

後記に曰く「貞明七年辛巳歲四月十六日淨土寺學郎薛安俊寫」と。即ち西紀九二一年の筆寫なるを知る。孟蘭盆經の變文にして用語に地方的語氣を交へ燉煌地方淨土寺にて書寫せられしものとす。

二一 大天五事妄言

本部中の大乘廿二問本の裏面

二三 眞言要決

奥題に曰く「眞言要決第三」と。全長三十
三呎あり首部闕損従つて首題なく、斷片起
首に佛身の事、出家修道の事あり。全篇中
辯僞篇第六の一部をロートグラフに撮れり
辯僞篇には多く儒道二教に關係ある語句を
用ゐる「老子云」「孔子云」等といへり。裏面
には以下「大門第五明還滅門釋論也」の句
に始まり全長四呎の一篇を載す。

二三 阿彌陀讚文 菩提達磨禪師觀門

無題なりしか失題なりしか詳かならず表
題は便宜上の假設のみ。元と雜篇集にして
疏文の次に釋迦佛讚文阿彌陀佛讚文あり上
表文あり次に菩提達磨禪師觀門あり。就中
菩提達磨禪師觀門は本寫本年代の確定と相
待ち一面研究資料たるべきか。

二四 澄心論

短篇。初部ロートグラフ参照

二五 懺悔文

表面は二卷に分れ第二卷に略懺悔竟の四
字ありロートグラフ一葉は斷片の首部を撮
りしもの。裏面に八相成道の嘆徳文を載す。

二六 龍種上尊王佛法第一、龍種上尊王佛帶

印誠効境相第一

一面に符印咒を記し他面に「第一序 夫
律海冲深通萬像云々」の文あり、特に斷片
起首律祖を擧げて明法師異説、法聰、覆律
光律及理應淵雲礪律師」の文の下、諸經論
名を擧げ「救疾經、罪福決疑經、毗尼決正
論、唯識普決論、初教經、罪服經、日輪供
養經、乳光經……如是等人造經論惣有五百
四十餘卷代々漸出云々」の語あり注意すべ

し。所謂偽經錄なり。

二七 牒文

應管内外都僧統勝。後唐天成肆年（西紀九二九年）の年號を有し全部四條より成り「一釋迦誕世設教無邊爲度尼人眞風陷半戒條五百一々分明若不從依釋儀頓絕 如來上妙之服不過青黑罽蘭云々」に始まりロートグラフの第一の次文に當る。ロートグラフ第二は最後の一部を撮りしものとす。本寫本裏面には疏文を寫し、尙條文牒文等を書し中に天成三年及天復五年の年號を有せるものあり。

二八 武后登臨頌德文

失題にして全長二十呎あり則、天文字を、使用せり、武后を目して聖母神皇となし斷片

首に證明因緣識を引き「按彌勒者即神皇是也」、「彌勒者梵語也此翻云慈氏按維摩經云慈悲心爲女故」等といふ。以て一斑を知るべし、ロートグラフに撮りし二葉は長篇の一部とす。

第四 跋部

經跋中第六より第三十一に至るまでは總て經跋後記の抄録にして全文を掲げず但し第七は一例として全跋を載せたり。又終には僅に佛經に三十點を取り道經に二點を採りしが、スタイン蒐集年代附寫經は是に盡きたるに非ず。及本日録中前掲の分は總て本部に重出を避けたり。今ロートグラフに撮りし分六七點を陳列するに因み筆寫の部より經跋の年紀及遺經者を抄記して参考に資するのみ。

一 華嚴經卷第十八

延昌二年歲次水巳七月十九日燉煌鎮經生令狐禮太寫此經成訖

用帛廿四張

按經道人

典經師 令狐崇哲

二 阿彌陀經

景龍三年十二月十一日李奉俗在家未時寫

了

十二月十一日清信女鄧氏敬造阿彌陀經經

一部上資 天皇天后聖化無窮下及法界衆

生並超西方供同上品之果

三 觀无量壽佛經 一卷

比丘曇濟所寫受持流通供養

四 妙法蓮華經 卷第三

大業四年四月十五日燉煌郡旅師王師奉爲

己妣敬造涅槃法華方廣各一部以茲勝善奉

福尊靈願超越三途登七淨六道含識皆霑願

海

五 佛說無量壽觀經 一卷

蓋骨筆傳經遠求甘露之味剪皮寫偈深種般

若之因妙門曇皎普化有緣敬寫此經千部冀

使一聞一見俱得上品往生一念一稱同入彌

陀之國逮霑有資此妙因

六 大般涅槃經 第十六

隋大業二年比丘善藏

七 妙法蓮華經 第二 筆寫

上元三年四月十五日羣書手楊文泰寫

用紙 二十張

裝漢人 解集

初校 會昌寺僧玄福

再校 會昌寺僧藏師

三校 會昌寺僧儒海

詳閱 太原寺大德神符

詳閱 太原寺大德嘉尚

同 同 寺主慧立

同 同 上座道成

判官司農寺上林署令李德

使朝敬大夫守尙會奉御閣玄道監

八 誠實論卷第十四 筆寫

延昌元年歲次壬辰(西紀五一二)八月五日、燉煌鎮官卷經生劉廣周

九 〇〇〇卷第七 筆寫

延昌二年歲次癸巳(西紀五一三)六〇〇日

燉煌鎮經生錢顯昌

一〇 華嚴經 卷第三 筆寫

大魏正光三年歲次壬寅(西紀五二一)四月八日

一一 大比尼羯磨一卷 筆寫

大統九年(西紀五四三)七月六日己丑朔、比丘尼賢玉

一二 大般涅槃經 卷第十一 筆寫

周保定五年乙酉(西紀五六五)朔、比丘

洪璠

一三 大集經 卷第十八 筆寫

開皇三年歲在癸卯(西紀五八三)五月廿八日、武侯師都督采紹

一四 大般涅槃經 卷第十六 筆寫

維大隋大業二年歲次丙寅(西紀六〇六)、比丘釋善藏

一五 大方便佛報恩經 第七 筆寫

貞觀十五年(西紀六四一)七月八日、菩薩戒弟子辛聞香

一六 妙法蓮華 第二 筆寫

成亨元年(西紀六七〇)十二月、弟子汜懷

信散

一七 妙法蓮華經 卷第三 筆寫

咸亨二年（西紀六七二）五月廿二日、程君度

二三 妙法蓮華經 卷三 筆寫

垂拱四年（西紀六八八）十二月、清信佛子

一八 妙法蓮華經 卷第四 筆寫

○妻齊氏

咸亨四年（西紀六七三）九月廿一日、門下

二四 觀世音經 筆寫

省羣書手封安昌

天冊萬歲二年（西紀六九六）十五日、清信

一九 妙法蓮華經 卷第三 筆寫

佛弟子陰嗣

上元三年（西紀六七六）九月八日、羣書手

二五 阿彌陀經 筆寫

馬元

景龍三年（西紀七〇九）十二月十一日、李

二〇 妙法蓮華經 卷第七 筆寫

奉裕

上元三年十二月廿二日、弘文館楷書王智

二六 金剛般若經 筆寫

苑

天寶十二載（西紀七五三） 別將王豐

二一 妙法蓮華經 筆寫

二七 藥師經 筆寫

上元三年、清信士張君徹

廣德二年（西紀七六四）十二月十五日、弟

二二 妙法蓮華經 第一 筆寫

子賈崇俊

唐垂拱四年（西紀六八八）六月日、信女楊

二八 瑜伽師地論 第三十 筆寫

阿僧

大中十一年（西紀八五七）四月廿一日、茲

葛明照

追 加

二九 佛說佛名經 卷第十五 筆寫

大梁貞明六年歲次庚辰(西紀九二〇)五月

于闐語斷片

十五日、府主尙書己躬

三〇 大慈教經 筆寫

龍德四年(西紀九二四)二月二日

三一 佛名經 筆寫

長興五年甲午歲(西紀九三四)八月十九日

連臺寺僧洪福

道 教

太上道本通微妙經 卷第十

開元二年十一月廿五日道士索洞玄

金真玉光八景〇經

如意元年(西紀六九二)五月十二日經生鄔忠

摩尼教斷片

一面に般若經を寫し他面に于闐語經典あり。于闐語は龜茲語と共に現時死語に屬し主として佛典寫本によりて此語今日に傳はり歐洲にては約十年前より是が研究に着手せられ、スタイン蒐集品中より此死語の研究資料を供せるもの少からず。無量壽宗要經及金剛經等の于闐語經典の外醫書の如きもあり、就中此斷片は未だ何經なるかを詳にせず、蓋しスタイン氏蒐集支那寫本調査中偶然發見せるものにて未だ歐洲東洋學者間に知られざりし斷片なりとす。

本寫本は裏面に『西域記』第一卷を書寫

し、次に同一筆蹟にて『往生禮讚文』一卷
 比丘善導願往生禮讚文廿二拜、『十二光禮讚
 文請佛作梵』を筆寫し、表面は首部破爛の爲
 め首題を缺けるも終りに「下部讚一卷」の
 五字あり、次下に律文斷片を貼附せり。而
 して裏面に「往西天求法沙門智嚴西傳記寫
 下卷」とあるは恐らく後期の附題と推定せ
 らる。此に本題下部讚は全く摩尼教讚文に
 して本題の次上、讚文の後記に曰く、

古時吉日翻斯讚頌上願三常捨過及四處法
 身下願級明群乃至十方賢哲宜爲聖言无盡
 凡識有庄梵本三千之條所譯二十餘道又緣
 經讚頌願皆依四處製焉但道明所翻譯者一
 依梵本如有樂習學者先誦諸文後暫示之卽
 知次第其寫者存心勘校如法禁治其誦者必
 就明師須知訛殊於是法門蕩々如日月之高

明云云

と。惟ふに摩尼教研究資料の缺乏は歐洲學
 界等しく遺憾とせし所にして、歐洲に現存
 せる根本材料は必しも多しとせず。此故に
 羅振玉氏が曾て無題不明の珍篇を波斯教殘
 經(實は摩尼教殘經といふべし)と稱して出
 版するや比較的長篇なりしを以て佛國のペ
 リオ氏之を佛譯し附するに考證を以てせり
 然るに彼の波斯教殘經は全部散文にして本
 寫本が偈讚文なると異り且つ本寫本が摩尼
 研究に新たなる光を投する點あり本寫本は
 スタイン氏寫本中最珍品の一に數ふべし。
 詳細の報告は目錄の能くする所に非るも、
 本讚は基督教佛敎の術語が如何に巧に應用
 せられしかを示すものたるを告ぐるに止め
 唯だ附するに本讚の諸項目を以てす。

讚夷數文、歎無常文末思信法王爲暴君所

逼因卽製之、普啓讚文末夜暮闍作、次偈從依

梵、稱讚忙儺具智王諸暮闍作、一者明尊那

羅遙佛作、收食單偈大明使釋、收食單偈第

二疊、初聲賢文夷數作義理幽玄從宜依梵、

歎諸護法明使文子黑哆忙儺電達作三疊、歎

諸護法明使文第二疊、歎諸護明使文第三疊。

靈仙三藏と常曉律師

高楠順次郎

上

佛教東漸以來、我國の力遊史上特筆すべきもの、その人に乏しからずと雖も、入竺求法の壯圖に至りては寥々として晨星を望むが如し。眞如法親王は、自ら南海寄歸の風を慕ひ、遂に身を征途に歿し、芳魂長へに羅越の境に迷ふ。明恵上人も、亦親しく西域馳騁の跡を

逐ひ、徒らにその行程を圖して、悶々の情を王舎の夢に寄せしのみ。而るに塵に日本僧金剛三昧なるものあり、その何人なるかを審みせずと雖も、親しく渡天の志を果たし、歸來那爛陀大學の盛事を語り、唐の太常卿段成式をして、その名を自著の西陽雜俎に留めしむ。吾人は茲に於て初めて倭僧の力遊を語り得べ

きを喜ぶと同時に、我國の僧傳中その名を逸したるを悲しまざるを得ず。唐代梵本翻譯の業興るや、恰も印度は延長して長安に達したるかのように、譯場の列位には恒に梵唐の學匠を列し、我國亦多少の寄與なきに非ずと雖も、譯場の名譽監事たりし北岩倉大雲寺の成尋（善惠大師）は、單に見學に過ぎざりし如きも、元興寺の法相留學靈仙三藏に至りては、現に般若三藏の下に筆受並に譯語として譯場の首位を占む。譯場傳中その名を傳ふる所なしと雖も。吾人はこの史實ありて初めて人意を強うするに足るものあるを感せり。

吾人は已に遊方傳三卷を公刊し、苟も見て以て力遊の人と爲すべきものは、收めてその史傳を保存するに務め、今尙その努力を繼續せり。西人の東來せるもの、東人の西遊せる

もの、行記の斷葉、傳説の破片、尙之を佚せざることを期せり。靈仙三藏の事蹟の如きは、近時諸學者の努力に依り、傳記の片斑を補綴して、稍その全豹を彷彿し得るに至れり。法相留學として最澄空海と同時若くはその以前に入唐し、譯場の首位を占め、般若三藏と俱に心地觀經を譯成し、我が國朝より再三の恩賜を受け、五臺山留寓の際毒殺せられたる悲惨の傳説は、漸くその大人格の行歴を想像し得るまでに詳かにせられたり。吾人は遊方傳第一に於て、これらの結果を登錄し、靈仙三藏行歴考と題してこれを世に公にせり。最近松本博士は（藝文五）山西通志（五台山）に於ける「天實中。日本國王白壁天皇遣二僧靈仙行賀。禮五臺山。學佛法。後開成會昌中。仁明天皇遣僧入禮五臺。」の記より考證し、靈仙は奈良

朝時代に入唐せるものと斷定せられたり。思ふに靈仙に關する史料は尙佛教寶藏中より多様に採收し得べきが如く、寧ろ今まで吾人が之を總合し得ざりしを恥づべきを感ぜざるを得ず。吾人は今春東寺三密藏調査の際、靈仙の學行彙備の大徳たりしを語るべき屈強なる根本史料を發見したる以來、密教聖教中に於ける秘抄の方面に搜索の指を染めたるに、既に二三の新發見と稱すべきものを得たり。今之を遊方傳採訪隨筆の第一片として茲に揚ぐる事となせり。

一 太元法緣起奏狀等 一帖 寵壽

その内容は小栗栖常曉の弟子寵壽の草せる太元帥法緣起奏狀、法琳寺年分度者請願狀、同十定額僧設置請願狀、曼荼羅佛帳壇具改修請願狀の四條を收めたるものなり。惜いかな

卷末數葉を佚し、識語の徵すべきものなしと雖も、平安朝末期頃の書寫たるは疑なし。太元法第二の阿闍梨たりし寵壽が、眞言天台の例に倣ひ、年分度者、定額僧等を請ひ、太元宗の法幢を鮮明ならしめんとせし行跡歴々たり。この書靈仙三藏と小栗栖常曉との間接關係を示せる最古の史料たるものなり。

二 太元帥阿吒縛俱大將略次第 一帖

太元法第卅阿闍梨賢覺保元元年藏の弟子の著述たるは、書中「先師賢覺」と云へるに依り明かなれども、その誰人なるかを詳にせず。多くの秘記を作れる實心か、若くは第卅一阿闍梨眞助なるべきも、今之を斷するの道なし。此の次第の終に近く、太元宗第二阿闍梨寵壽注進緣起狀として、上記一の大部分を引用せり。寫本は南北朝頃の筆寫に係る。高野の理性院

賢覺相承の傳あるより見れば、此書は金玉西院流の傳本たるべきは疑を容れず。

三 別尊要記 四冊 心覺

常喜院心覺が師説を集めて抄録したるものにして、又鶴林抄とも名く。此書の第二冊に靈仙に關する口傳を録せり。

四 白寶口鈔 太元法上下

此の書は淨嚴若くは弟子慧光の記なるが如くなるも、未だ全く其の内容を檢せざるを以て、之を斷する能はず。且つ全部幾十卷なるをも詳にする能はず。その太元法上卷に本朝相傳の事を叙し、寵壽の奏狀の殆全部を引けり。

下卷の終に、太元具書相傳分として、太元法に關する傳授目錄を載せたり。その中に、「太元法緣起復法琳寺奏狀等 寵壽」として、上記一の書名を録したれば、寵壽の奏狀は原形の儘にて新安流

傳授書目中に在りしことを證せり（佛書刊行會編佛敎書籍目錄五一六頁參照）。新安流傳授細目錄（行武善胤著、靈雲叢書目錄一一五頁參照）に依れば、太元帥緣起記錄等一結十八紙の中「太元相承緣起等」「太元相承事」の二項あり。必ず上記一、二、三、四に含める記事を傳へ、奏狀請狀等の原書をも包含せしものたるは疑を容れざるなり。太元法の初傳は台密に闕けたるを以て、小川承澄の阿婆縛抄の如きは之を傳へず。心覺の五十卷鈔中には太元法次第は存すれども、その緣起相承を語らず。之に反して覺禪抄に於ては、その初項に於て法の相傳を叙し、「緣起云」と題し、寵壽奏狀の大部分を引けり。こは曾て佛書刊行會の小野玄妙師が「佛書研究」（大正四年十月號）に於て之を公にせり。覺禪抄の引文は文字の紕繆多きを以

て、上記一の發見及び二、四、各引文の發見に依り、明かに文の參差を考へ得べきに至れり。

中

本隨筆の主題たる所謂寵壽の奏狀とは如何なるものなるか、煩を厭はず先づ之を茲に掲げ、仔細に之を吟味する所あらんとす。

一 太元宗第二阿闍梨傳燈大法師

位寵壽謹言

注中太元帥法緣起之狀

右寵壽謹檢故實。先師權律師法橋上人位常曉。承和五年奉詔入唐。隨使赴道。暮潮解纜。秋風飛帆。同年八月到淮南城。住廣陵館。爰本朝沙門靈宣之弟子有兩三人。始逢律師。陳曰。吾等大師靈宣和尚。此日本國人也。爲望佛口。早入唐朝。戒珠全瑩。惠鏡恒照。專爲國土之衛護。亦爲人天之歸依。請益究功。擬還之際。官家惜留。敢不許。通遍の字二、四、兩本遂に作る。或は

還字に作るべきか。二は讀んで四垂及之時。命吾等字句とし。許し遂げしめすとせり。而大國留我。微志不曰。求法之志。爲思本國。而大國留我。微志不遂。噫。徒苦蒼浪之途。終失素懷之旨乎。方今佛像聖教。皆渡本鄉。但未傳者。太元帥之道而已也。斯尊則如來之肝心。衆生之父母。衛國之甲冑。防難之神方也。此亦唯爲國王。專行宮中。輒爲黎庶。不及城外。是所以秘重密法也。須待得本國求法之人。將屬此深密之法。兮。故鄉之恩。以此爲報。汝輩莫失。努力々々者。吾等深守此言。久待其人。今得遇子。先師顯足矣。因太元帥明王諸身曼荼羅法文道具等授與。祖師。於是律師適得此法。未詳用修。便遇栖靈。法字他傳に覆文。濠和尚。始學法儀。漸究尊道。授以太元帥法。許以阿闍梨位。又逢華林寺座主元照大德。重問宗義。得法文道具等。并學習金剛界大法。自餘諸尊法。既畢。以同六年。歸本朝矣。乘杯廻棹。虛往實歸。爰承和聖主。聞斯法之

神驗。深以崇重之。同七年仰所司。依法造作一百利劍。一百弓箭。法壇種種。道具等。被莊嚴也。同年十二月始修之於常寧殿。迄于嘉祥三年。行來總歷十一年也。至于仁壽元年十二月廿九日。別賜官符。准眞言宗。每年正月可永修於宮中之由。已載新式。以爲國典矣。以下五十二
行中略。

貞觀十二年大宰府貢朝綿一萬屯。爲海賊被劫奪。爰新羅賊乘此隙來侵之。隣國賊難。天下騷動。同十三年正月御修法間。屢賜勅使。宣云可修伏隣國賊難之勤。專太元帥之力。須能勤仕之者。寵齋誼奉口宣。專盡身力。祈禱國家。更無懈怠。即便隣國賊難。已從平伏。是雖休明之德化。抑專在太元之扶持者乎。以下六
行中略。今註。緣起靈驗之由。言上梗概。謹言。

貞觀十九年正月十九日阿闍梨内供十禪師傳燈大法師位
以下請狀
三件全略

次に二は一の奏狀中凡五十行を引用し、四

は同狀中凡四十一行を引録せり。今新に之を擧ぐるの要なく、且つ覺禪抄にも上述の如く凡そ同量の引文あるを以て之を略し、全く別系の口傳を掲ぐる三の全文を左に示すべし。

三 太元法由來事

口傳云。心地觀經。般若三藏譯。日本沙門靈詮。法相筆受。器量超等。倫之故。三藏用筆受。爰年來門弟等成怨嫉思。彼食加毒。令天死之。靈詮臨終遺言同行言。日本國沙門若渡。文濟和尚可學太元法。爲鎮護國家之要法。其後無程常曉入唐。靈詮同行依彼遺旨語之。仍遇文濟和尚。稟承太元法。傳來本朝云々以上、二。三の材料に依り、吾人は太元法を中心として靈仙三藏と常曉律師との關係を審にし得る外、その歸朝せざりしは官家の惜留に由ること、その請來の佛像聖教は皆本朝に送渡せしこと、太元像幘、法文、道具等を常曉

に授與せること、常曉が文瑯和尚の付法となりしは亦その遺旨に依ること、般若三藏同門の嫉妬に依り毒殺に逢ひしことなど、事實の如何に係らず、平安朝に於て靈仙三藏に關する傳説の如此なりしを傳ふるものなれば、吾人は謹んでこれら聖教の傳持者に向つて多大の感謝を表すると共に、密宗聖教は天下の至寶にして、その保存は管に相承宗義の爲のみに非ずして、國史研究の上に重大の關係を有するものたることを力説せんと欲するなり。

下

承和五年六月十三日の遣唐使船は、藤原常嗣大使として第一船に乗し、判官菅原朝臣善主第四船に乗じ、時の留學生、還學生はこの兩船に分乘して入唐せり。而して圓仁慈覺大師圓載歸路圓行靈巖寺は第一船に在りたるは圓仁の

記によりて知り得べく、常曉小栗栖の第四船に在りたるは、その自記に依りて明かなれども、慧運安祥寺に至りては、その何れに在りたるやを詳かにせず。等二船第三船は、副使小野篁等の分乗すべきものなるも、篁違命の變事あり、出發期を失したるを以て、慧運は必ず第四船に在りしものならんか。何れにもせよ本使船は濟々たる多士を載せて入唐し、我國の宗教界に向つて多大の貢獻を爲したるは、請來目錄佛書刊行會編佛敎書籍目錄第二を繙くもの、遍く首肯する所なり。加之常曉が請來錄奏進の媒介者たりし第四船准判官藤原貞敏は、音樂堪能の人にして、風香調の輸入者(開成三年九月)として夙に其名を知られたる名士なり。

常曉は如此圓仁と俱に入唐し、圓仁はその目的とせる天台山に至るを許されず、轉じて

五臺山に登り端なくも靈仙臨終の消息を審にすることを得、常曉は使に隨つて入京するを得ず、空しく淮南城に淹留して、期せずして靈仙の遺弟に遭逢し、遂に求法の目的を達することを得たり。而して時恰も會昌天子の破法に際し、内外の僧侶は、その印度より來ると日本より來るとに論なく、悉く還俗せしめ、又は歸國せしめらる。同時入唐の一行は多分同一の運命に接したるならんも、圓仁の外自記するものなきを以て、その消息を知るに由なし。常曉は「唐朝不聽留住」を理由として使に隨つて歸朝したり。而るに勝語集（保延元年至四年隨聞記）に於て左の記を見る。

「常曉慈覺入唐會昌天子破法之比也還俗常曉燒_レ聖教_レ使_レ撰_レ要書_レ取_レ之。慈覺還俗又出家之時言。再着_レ繡服云々。」

この記に依りて常曉も亦還俗の悲運に遭逢せしものなること知るを得べし。而して圓仁は還學生たるにも係らず、請益功を奏せずして東歸するを遺憾とし、策を設けて住留し、常曉は留學生たるにも係らず、直ちに使に隨つて歸航するの勇ありしものは、極東に於て未弘通せざる太宗の傳承預つて力ありしは言ふまでもなし。而して太宗の指導、明師の撰擇、共に靈仙の恩助に依るものとせば、假令面授の本師に非ざるも、隔世の傍師として奉ずること、恰も明覺が安然に對せしが如くなるべきなり。常曉自記の進錄奏狀等に靈仙の名を見ず、太宗の血脈等にもその記入なきは、聊か遺憾とする所なるも、常曉の直弟龍壽の奏狀に、如此精細に、而かも唐弟子の語調と見ゆる文句を以て細かに靈仙の遺旨を傳

へたるは、鑑に太元宗傳燈史上に對靈仙の事實を相承せしめんとしたる趣を存せり。歸朝以來、聖主より庶民に至る信仰頓に厚く、その成功の著しきに隨ひ、陰に陽に眞言宗に對抗せんとしたる形跡なきに非ずと雖、偏狹なる一尊法を以て渾融主義の眞言宗に當らんとす。之に依て太元法はその命脈殆ど絶へんとして、遂に言家の爲に攝收傳承せらるゝに至りしは、蓋し本然の運命と稱すべきなり。

靈仙には在唐中隨從の弟子ありしは、圓仁の記に見ゆる如く、五臺靈境寺浴室院に於て毒殺されし後、「弟子等埋殯。未_レ知_二何處_一。」との記に依て明かなり。尙寺の壁上に掲げありし渤海僧貞素の吊文に依れば、貞素の師應公も亦靈仙の弟子なりと謂ふ。これらの弟子の中兩三人は、師父殯葬の後、承和五六年の交に

方りて淮南地方に出で久しく日本僧の來着を期待しつゝありしに、恰も同じ興福寺の留學生たる常曉の入唐を聞き、靈仙遺教の旨、底を拂つて傳へたるものなり。門弟子が常曉を撰んで師の遺旨を授け、常曉が太元法を傳へて、直ちに廻歸せしは、偶然の如くにして偶然に非ず。亦靈仙の遺言がかゝる人撰の點にまで注意の周到なりしに依るものなるは想像に難からず。獨り太元法附與の人撰のみならず、隨從傳承の師文様をも指示せりとせば常曉三十年留學の豫定を變じて僅に一年の留學を以て満足し、而も之を「虚往實歸」と誇稱し得るに至らしめしは、全く靈仙其人の力に依ると謂ふも不可なし。空海が二十年留學の豫定を變じ青龍惠果の付屬を以て驟に歸朝の意を決せしと一般なり。

藥殺、中傷、同輩を陥擠する如きことは、今も昔も同一轍にして、圓載が圓珍を毒殺せんとせしことと謂ひ、圓載が圓珍を排擠せんとせし如きことと謂ひ、同一時代に於てもその例少なからず。彼の玄奘三藏門下に於て窺基が同門圓測の銳鋒を避けて五臺山に遊びたりと謂ふが如く、靈仙も亦外國人にして譯場の首位を占めたるを以て、同門の嫉視は免かれざる所なるが、「被_レ人藥殺。中_レ毒而亡過」との圓仁の記に依りては、藥殺の理由は不明にして、或は恩賜百金がその禍因を爲せるやとも解し難きに非るも、上記三の口傳に依れば、明かに靈仙の器量超倫の故に般若三藏に拔擢せられて、筆受并譯語の地位に置かれ、遂に舊門弟等の嫉妬を受け、毒食天死の悲運に遭遇したることを説けり。これ當時の事例

に依るも起り得べき事實にして毫も疑ふべき理由なし。

靈仙在唐不歸のことは、單に自己の意志に出でたりとせば、留學の恩命に辜負したるやの觀なきに非るも、その遺弟の言に依れば、請益功を究めて、還らんと擬するの際、官家惜み留めて許さず、歿せんと欲する時、弟子に告げて曰、「求法之志。爲_レ思_三本國_一。而大國留_レ我。微志不_レ遂。噫徒苦_三蒼浪之途_一。終失_三素懷之旨_一乎」と。その言何ぞ夫れ悲壯なるや。官家の惜留、臨末の述懷、實にその身をして九鼎大呂よりも重からしむ。内供奉の職位は、「專爲_三國士之衛護_一」と稱するより見るも、その「翻經大德」の尊稱と共に必唐朝の恩命に出づること疑ひなく、その弟子漸く進むに至りて「亦爲_三人天之歸依_一」と稱せらるゝに至る。

日本の國光を外邊に輝かすこと靈仙の如くに
して、初めて國恩に報ひたりと謂ひ得べき也。

靈仙はその採集の佛像、聖教は皆已に本國
に送還せりと言へり。在唐中歸朝に先ちて
聖教を送付するは、圓仁、圓載、圓覺、成尋
等皆然りと雖、何れも多少の記録を存し、之を
知るものはその取經の功を感謝する所あり。
而るに靈仙の送寄に至つては、本寺(興福寺)
は曾て之を報ずる所なく、史家亦之を傳ふる
所なし。今若し古寶藏に於て、靈仙苦心の片
影を認むべき經書を發見するを得ば、豈唯宗
教界の幸福のみに止まらんや。

靈仙入唐の年時は、前に述べし如く、松本
博士に依て山西通志に依り稍精しく考證せら
れ、靈仙の渡海は行賀と同じく寶龜四年頃に
在るべしとせられたり。假に寶龜四年に三十

歳にして入唐したりとせんか、元和六年心地
觀經譯成の時は、年六十九となり、その入寂
を凡長慶三四年頃に在りとせば、年方に八十
餘歳となる。而るに元和十五年、五臺山停點
普通院壁上に「日本國內供奉翻經大德靈仙元
和十五年九月十五日到此蘭若」と題し、金闍寺
堅固菩薩院に於ては、自ら手皮を剝ぐこと長
四寸濶三寸、佛像を畫き、金銅塔を作りて之を
安置せりと云ひ、又浴室院に於て人の爲に藥
殺せらると云ふ如き、皆七十八九歳の老體の
行動と見るよりは、寧、霸氣漫々、前途尙希望
に滿ちたる人の行跡に適應せるを覺ふ。殊に
上記三の口傳は「加毒令天死之」と言へり。
その天死は必しも字義通りに之を解すべきや
否やを詳かにせずと雖、壽夭の別なく、八十近
き天年を保ちて死せし人に用ゆべきや否や。

總べての點より見て、吾人は曾て三藏行歴考遊方傳に示せし如く、延暦二十二年留學の命を受け、二十三年最澄空海と同時に入唐せしものとするを最も穩常なりと信ずるものなり。然して若し三十歳にして入唐せしものとせば、心地觀經の譯成は、三十八歳に方り、五臺山の題壁、剝皮は四十七八歳に方り、凡五十歳にして長逝せしものたれば、その年齒比較的妥當なるを覺ふ。果して然りとせば山西通誌の「白壁天皇遣靈仙行賀二僧」と云へるを如何に解釋すべきや。是れその難關たるに相違なしと雖、支那の日本に關する記録は往々にして誤謬を傳ふ。例せば宋志磐佛祖統紀には、「唐大中四年日本國遣沙門常曉入中國求釋迦密教」と言へり。如此は多くは人名の混淆より來れる誤謬にして、靈仙、行

賀の場合に於ても、亦如此混亂なしと稱し難し。されどこは他にその誤謬たるを立證すべき史料の出でざる限りは、暫く之を疑問とし置くも、吾人は彼の法相髓腦の識語は、如何にしても松本博士の解釋せらるゝ如く看過する能はず。其識語には「上文延暦二十二年付遣唐學生靈船開梨渡於大唐」と言へり。「付渡」の意は決して「在唐學生靈仙に寄せて大唐に流行せしめんとて送る」の意と解すべきに非ず。今將に出發せんとする留學生靈仙に付托して大唐に送り流行せしむるの義より以外に解釋するの道なしと信ず。故に吾人は他に一層明白なる根本史料の發見なき限りは飽くまでこの法相髓腦の識語を信せんと欲するものなり。

最後に靈仙の名に關して更に一言を要するを

感せり。續日本後記十一承和九年の靈山、靈仙、法相隨腦識語の靈船、寵壽奏狀の靈宣、別尊雜記二の靈詮、五臺山自筆題壁及貞素帛文の靈仙、皆是れその同一人たるは寸毫の疑を容るゝ所なきも、如何にして如此多様の異字を存するに至れるか怪訝に耐へず。或はその始靈山リヤウセンなりしを山字の音亂を避けんが爲に仙字と爲し、入唐海路に向はんとして船字に改め、譯場に名を擧ぐるに及んで、唐代の門弟子は美名を撰んで宣字又は詮字を用ゐるに至りしも、自己は始終一貫、恒に仙字を用ゐたるものなるべきか。こは餘りに穿ち過ぎたる解釋なれども、靈仙の名に同音異字の存せるとに注意を惹かんとして茲に之を附記するのみ。之を遊方傳採訪隨筆の第一とす。

新刊紹介

Immortality: An Essay in Discovery
co-ordinating Scientific, Psychological, and
Biblical Research.

By Burnett H. Streeter and Others.

London: Macmillan & Co., 1917. — Pp. xiv + 380.

靈魂の不滅、死後の生活といふ様な事柄を數人の手によつて、異つた方面から協同的に研究して、統一的に纏めやうとの試みから生れたのがこの書である。殊に宗教に關するが如き複雑な問題の考究に對する方法として頗る注意に値すると思ふ。或はかゝる方法の結果は統一と意見の一致とを得難く重複を免れない様な弊に陥る處もあるが、又研究者と研究の方面との異なる事は、種々の方面に對する種々の研究方法を示される長所も認められる。本書はこの點から人間の死後その人格なり資格なり靈魂なり何かの存續について科學的に心理學的に又神學的に考察したもので身心兼行論を主張する所もあれば、潜在意識や千里眼の説明も見え、或は聖書からの權證を批判してある點もある。詳しい内容を一々紹介する餘白を有しないからこゝには暫く

著者とその題目を掲ぐるに止めておく。一、豫想と豫断とケラフ・ア・ブロッツァ（Gintun-Preck）二、心と脳と（Kappeler-Fischer, J. A. Herzl's）三、死者の誕生（ストリート）（B. H. Street）四、來世の生活（同上）五、聖書と地獄（エムメット）（W. J. Emmet）六、天上界の夢想（クラット）（K. W. Ratt）七、精霊説に於ける善と惡と（ダッギー）（K. W. Daggie）八、轉生と業と神通と（同上）九、未發見の國（同上）。

Phases of Early Christianity.

By J. Estlin Carpenter.

London: G. P. Putnam's Sons, 1916.—pp.ii+749.

「アメリカ宗教史講演集」の第十二卷で、一九一四年の講演の出版である。著者は斯界の著書も一二に止まらず大英百科辭書の改訂版に於ける宗教の項は主としてその執筆である。本書は紀元一〇—二五〇年頃を中心とした初期基督教について基督教の「救」の問題を主として、基督教は信條に含まれてある一系の教義でなく、又教會の統制する教會制でもなく、實にキリストの「神の子等」といふ言に表はされてあるもの、生命がキリスト教であるといつてゐるされば本書説く所の「人格的救済としてのキリスト教」、「救主の資格と靈能」救の範圍としての教會」、「救の道としての

聖餐」グノシスによつての救」キリスト教の岐路」の六講は要するに如上の點を解明するにあるので、キリスト教がロマに入つてその國家組織や神話や又一般にギリシア哲學の影響や、東方宗教の感化などの大なる事を舉示し、キリスト教史上たとひその存立を危うするに足らなかつたとしても、新しい思想の潮流はその至上權に迫つて來た事があるといふことを述べてゐる。世界隨一の宗教として兎も角偉大な歴史を有する基督教を知る上に頗る價值あり靈義ある書といふべきである。

Christianity in History: A Study of Religious Development.

By J. Vernon Bartlett and A. J. Carlyle.

London: Methuen & Co., 1917.—p.xix+617.

歴史的背景の上に深い根底のあるキリスト教の如き、所謂正統派の舊套を脱して科學的研究の對象として徹底的に自由に解明を試みる事は頗る容易な事ではない。此點は我國の佛教界に見ても容易に知られる事、門外漢には所謂宗乘に至大の權威を認め以て宗派分立の所以を嚴守して反つて宗教の根本精神の沈滞を來してゐるかの如き觀あると同じ様に思へるのである。然るに本書は世の趨く所に從つてキリスト教に對して科學的解釋を試み、原始キリスト教

興起の所以からその傳播して教義確立に至る他の文化思想の影響を分析し教會の權威を批判し、宗教の根本眞義に立歸らんためにはイエスの神に對する子たる精神を得る事にありとして、宗教は實に人をしてその神に對する子たる事、及び他人に對する同胞たる事の意義を喚起せしめ又人たる事を含む高い理想を實現せしめる點に於て眞理であるといつてゐる。そのキリスト教に對する解釋の當否、宗教に對する立脚地の如何は別として、前述の如く一はキリスト教に對して科學的研究をなし、一はその標題の示す如く以て一般宗教史研究に資せんとする努力はこの點に於ても一讀に價するものといはなければならぬと共に、佛教研究に於ける我國人の使命の大なる事を附言したくなる。

新時代の宗教

文學博士 姊崎正治著

(大正七年三月 東京博文館發行)

世界文明の轉機に際して、同胞の覺醒が甚しく空疎貧弱であるのを見ては、黙して止み難く、信念の輪廓を此の一書に託するといふ大抱負から生出たのが本書である。而してその鼓吹せんとする信念は、人格の尊嚴を認め、人間心靈の無盡なる價値を發揮する事と、人類生活の感應結合に依つて人性の醇化を成就する事と、一切生存の根柢に神靈あるを信じ、人心人生に於ける神靈の開發を人生の歸趣と

する事との三項に歸する。つまり、人間本能の醇化を人生の結合性に發揮し、人性の充實を神靈との感應に求めんとする人本主義を基調とする健全な理想信仰を發揚せんとするものが本書の精神である。章を分つこと八、第一章に於ては近時日本及び泰西に於ける宗教的動搖の状態を、具體的事實に基いて巧みに縷説し、第二章に於ては人心の調和感應と宗教信仰との關係を陳べ、第三章に於ては心靈不滅の信仰を力説し、第四章に於ては精神的結合の樞紐は神靈に對する信仰なる所以を辯明し、第五章に於ては信仰生活と道德との關係を論じ、第六章に於ては世界的宗教が人類の社會的結合に及ぼす影響を述べ、第七章に於ては世界戦亂に關聯せる人心の覺醒及び信仰の動搖を紹介し、第八章に於ては戦後世界の新局面に對する宗教信仰の天職を示し、最後に附録として、世界と人格、鎌倉時代の佛教と現代思想、戰間的宗教と世界終末の夢想、及び健闘と平和の四篇が添へてゐる。

古來戦亂が國民精神の緊張、宗教信仰の覺醒を促したことは、世界歴史の示す所であるが、果して今次の世界動亂も亦交戰國民の精神上に偉大な効果を及ぼしてをる。獨逸はもちろん英國も佛蘭西も凡ての交戰國民は開戦以來心機一轉したやうに眞面目になつて働き、國民精神の統一を強め、宗教信仰の覺醒を深めてをる。殊に米國の如き個人主

義の最も發達した共和国民が、案外にも國家的統一の精神を實現し、犧牲的精神を發揮してをる。是れ皆彼等各國民が今次の大戦によつて得た所の精神的利益であると言はねばならぬ。然るに、我國は現に交戦國の一つに數へられてをるけれど、實際に於ては中立國の如き立場にあつて、大いに物質的利益を占めてをるが、その代りに大いに精神的不利を招いてをる。諸種の大小成金の輩出と共に、今や我國民は一般に浮華に流れ、安逸を食つて、精神的墮落に陥つてをる。世界の大破壊に次で大建設の起るべき氣運の迫りつゝある時、我國民精神の現状は我國民の將來に取つて甚だ憂ふべきものである。我同胞をかゝる無自覺的生活より救出するには、所謂道德所謂修養などの生温い方法では駄目である。何うしても一切生存の根本に目醒ましむる健全な宗教的信仰の力によらねばならぬ。此意味に於て、本書の出現は洵に時機を得たものといふべきである。如何に物質萬能を盲信し、現實主義に心酔せる者も、一度本書に接したならば、必ず多少その蒙を啓き得るであらう。尙又宗教信仰を以て單に個人心靈の安住とのみ見る人や教會の組織に没頭し傳承の教義に囚はれてをる人やに對しては、本書は有力な宣戰狀であつて、彼等の宗教的偏見を本書に依つて打破せられるであらう。

本書の内容に就いては多少論じてみたい點もないではな

いが、之を書き出すとあまり長くなるから、今は只その紹介に止めて置く。

學 界 叢 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題目左の如し。(五十音順)

一 東京文科大學

△ 印度哲學專攻

ウパニシャッドに於ける梵我同一思想の根據

起信論の哲學とその他方思想

△ 宗教學專攻

弘法大師の神秘思想の研究

使徒パウロの人生觀

法然上人の宗教思想

△ 美術史專攻

印度上代に於ける佛像彫刻の美術史的研究 岩崎 眞澄

△ 國史學專攻

僧兵の發生

中世に於ける社寺の社會的活動

江戸時代初期の淨土宗

阿部 勝也
平 泉 澄
藤 本 了 泰

磯野 寛 良
隈 部 了 孝
神 山 諦 鏡
濱 田 本 悠
乘 智 全

阿部 勝也
平 泉 澄
藤 本 了 泰

阿部 勝也
平 泉 澄
藤 本 了 泰

阿部 勝也
平 泉 澄
藤 本 了 泰

阿部 勝也
平 泉 澄
藤 本 了 泰

阿部 勝也
平 泉 澄
藤 本 了 泰

阿部 勝也
平 泉 澄
藤 本 了 泰

△ 東洋史學專攻

元代の佛教に就いて

古代トルコ民族と回々教と (選科)

岡下大慧

大久保幸次

二 京都文科大學

△ 哲學專攻

シュライエルマツヘル宗教論批判

松原寛平

△ 印度哲學專攻

印度輪廻思想の變遷

市田勝道

耆那教の主要教理に就て

鹽崎遠人

△ 倫理學專攻

宗教倫理

高橋博志

△ 教育學專攻

教育に於ける宗教的要素

鱒坂國芳

宗教教育の方法論

深谷徳郎

△ 國史學專攻

法然上人の研究

富林大梁

△ 英文學專攻

In Memoriam, and its Religious Thought—A Criticism
from the Faith of Shinran

佐竹淳如

東京印哲宗教學會三月例會

大正七年三月四日

午後六時半より、構内第一學生集會所第二室に於て左の講

演あり。

Practical Vedānta

H. P. Sastri 氏

氏はブラクチカル・ヴェーゲンタは、要するに瑜伽の觀法に在るを、極めて能辯に説述したり。講演後、高楠教授は氏の留日を機として、日本佛教の特色を研究あらん事を囑し、二三の質問ありて閉會。因に氏は一昨年來朝、昨年より早稻田大學に於て、毎週梵語講義をなしつゝあり。當日出席者高楠教授、長井、赤松、干潟、渡邊の諸學士、及學生、外に武田早大教授、河口慧海氏の來會あり。

同四月例會

四月三十日構内第二學生集會所に開き

勝論の起源及其の發達 文學士 宇井伯壽氏の講演あり。右講演は本號卷頭に掲げしものゝ一部なり。當日は村上、高楠兩教授、常盤講師、長井、田中、富谷、鈴木、池田、和田、赤松、渡邊、干潟、山田、青原、蓮澤の諸學士及學生十數名出席す。

京都印哲宗教學會及宗教研究會二月例會

二月二十六日午後六時より文科第九教室に於て、

宗教の民主的傾向に就て

文學士 西野道元氏

西藏の傳説

文學士 楠基道氏

來會者松本教授始め學士學生廿餘名。

同三月例會

三月二十日午後六時半より文科第九教室に於て、

室に於て、

エルサレムの會議に就て

龜谷 宥 英氏

宗教の本質的要素としての供犠觀念

文學士 赤松 智城氏

來會者松本波多野兩教授、日野講師、學士學生廿名。

京都宗教研究會大會

四月二十八日午後二時より

文科第七教室に於て、

諸宗教の東遷と中央亞細亞

文學士 羽田 亨氏

般若經に於ける眞如觀(特に起信論を顧慮して)

文學士 木村 泰賢氏

羽田學士は佛敎、摩尼敎、祆敎、景敎等の東遷史上に於ける中央亞細亞の位置に就て豊富なる史料を提供し該博なる考證を加へて東方宗教史研究上中央亞細亞研究の意義重大なる旨を述べられたり。

木村學士の方は近く本誌上に掲載せらるゝ筈なるを以て茲に述べず。

來會者松本、榊、波多野各教授、日野、寺本、各講師、學士學生その他會員等約二百名。

講演會後木村學士の歡迎を兼ねて學生集會場に於て晚餐會を開けり。



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ス

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 二圓五十錢

但シ學生ニ限り年額二圓トス

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 本會ノ會員タラントスルモハ會員ノ紹介ヲ以テ會費半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

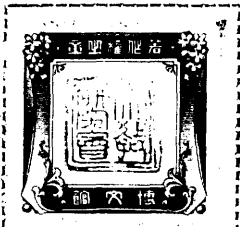
大正七年八月十五日印刷
大正七年八月十八日發行

宗教研究 第三卷 第八號

川島村

正價金七十五錢

不許
複製



編者

宗教研究會

東京市小石川區白山御殿町百十七番地
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百八番地

高橋季吉

印刷所

東京市小石川區久堅町百八番地

博文館印刷所

發行所

東京市日本橋區本町
振替東京二百四十番

博文館