

奈良朝の寫經と佛敎の社會的影響

津田敬武

四 佛典書寫の動機目的及び方法

凡百の社會的運動はそれ／＼特殊の動機と目的を持つて居るが、其動機と目的は、假令其社會の文化を向上せしむるに適はしいものであつても、其手段方法に於て禍ちがあれば、其結果は却て其文化を害し、或は退歩せしむることがあるであらう。

さて佛典を讀誦し、或は研究することを離れて、單に經典を書寫せんとする宗教的行爲に於て、如何なる動機と、目的と、方法があつたであらうか。吾人はこゝに佛典書寫の動機と目的に注意をなしつゝ書寫の行爲其ものに對する佛者の信念を研究せんとするのである。

寫經の種類を分つて勅寫經、願經及び智識經の三種に區別することが出来る。勅寫經といふのは、勅命によつて書寫したもので、願經といふは願文を附記したもので、智識經といふは數人若しくは多數の人々の資財を集めて書寫したものである。寫經の動機、目的等について最も明かに言ひ現はして居るものは、經卷に奥書されて居る願文であるが、正倉院文書中にも亦此點を明かにすべき記録がある。

天平十七年十二月附寫經所の解文には、大宮御願の般若經一部六百卷の寫經費用云々とある。天平十八年十二月十一日附の寫疏所の解文には、市原宮御願法華經及び藥師經書寫に要する材料支給に關して記載する所がある。天平勝寶四年の經紙出納帳に「右奉爲 太皇太后御願十部花嚴經料」、天平神護元年正月十三日の造東大寺司の移文に「以前、依大臣大禪(道鏡)宣、自去八月十六日、迄十一月廿一日、令奉寫 御願大般若經」云々(大日本古文書五卷、五一三)天平十八年二月八日の經疏料紙受納帳に「御願奉寫仁王經」(大日本古文書九卷、六一二)、天平十九年十二月二日の寫經疏間紙充裝演帳に「今帝御願雜經」(大日本古文書第九卷五二四)、天平勝寶二年十月二十二日の文書に「陀羅尼集經之第十一卷紫微中臺御願一切經ノ内」とある。(大日本古文書第十一卷四一九)。又「今帝御願雜經」、「今帝御願法華經」、「中宮御願十部花嚴經」、「御

願千部金剛般若經」、「御願金剛般若經」等の記載がある。此外、天平寶字八年には、先帝の御爲めに三部經を書寫し、天平十七年及び同十八年には、般若經及び理趣經を書寫し、又天皇及皇后の御爲めに多心經を寫し奉り、天平十八年には、良辨僧正の爲めに花嚴經八十卷を書寫し、天平勝寶三年及び四年には、善光尼忌日の爲めに、或は又故信勝尼の爲めに法華經を書寫して居ることが、同じく正倉院文書によつて知ることが出来る。其他、「良弁大德所願之經」、或は「河内先生所願經」などの記載もある。

斯の如く寫經事業は第二項に述べたやうに、國家が其國家的事業として盛んに書寫せしめたのみではなく、天皇、皇后が私人としての御願の爲めに、又親王、高僧其他の人々が自己の願の爲めに、或は天皇、皇后 其他尊族親の供養の爲めに私に書寫されたものも、少からずあつた事が知られる。而して其方法としては、資財を投じて他人に書寫せしむるのみならず、自から書寫のことに従事したのである。即ち正倉院文書中に、「親王御寫、親王御書、太上天皇御寫、内親王御寫、或は專宮御手、或は又僧正（玄昉）奉寫彌勒經等の記載もあるが故に自から經を書寫することを以て最大なる功德と考へられたのであらう。

已上は正倉院文書によつて寫經の動機及び方法等について研究したのであるが、更に之を現

存せる寫經の奥書の重なるものについて研究を進める。

奈良朝寫經の願文に含まれて居る祈願の種類、願文の形式、願主の人格、經文書寫の功德に關する信仰、願文に使用されて居る字句の意義等について考察するならば當時の人心を動かすつゝあつた宗教思想の一端を見る事が出來やうと思ふ。

願文の目的を大別すると、國家の隆盛、萬民の福祉、死者の冥福、延命、消災獲福及び一切衆生の成佛得脱等となすことが出来る。

國家の隆盛、萬民の幸福を祈りたる願文の最代表的のものは、天平六年及び同十三年に於ける聖武天皇の敕願である。即ち伯爵田中光顯氏藏觀世音菩薩受記經に左の奥書がある。

朕以萬機之暇、披覽典籍、全身延命安民存業者、經史之中釋教最上、由是仰攀三寶、歸依一乘、敬寫一切經、卷軸已訖、讀之者以至誠心、上爲國家下及生類、乞索百年、祈禱萬福、聞之者無批劫問、不墮惡趣、遠離此網、俱登彼岸、

天平六年歲在甲戌始寫

寫經司治部卿從四位上 門 部 王

此願文は、聖武天皇が、寫經司門部王に命じて書寫せしめられた一切經の各卷に奥書せしめられた敕願文で、此と同一願文のある寫經が往々發見されるのである。天皇は此願文に於て先

づ佛敎に對する天皇の態度を明かに詔ひて長壽を得、民を安んずるは、經書史藉のうちで佛敎が最も勝れて居るから、仰いで三寶に擧ると仰せられ、次いで一切經を敬寫せしめられた事を仰せられ、最後に經に對する心得と佛敎の功德に及び、「之を讀む者は至誠の心を以てし、上は國家の爲め、下は生類の爲めに其長壽と萬福を祈れ、佛法を聽いて無量劫の間、惡趣に墮落せず、煩惱を脱れて俱に彼岸に登らんと仰せられて居るのである。

次に此と大體同一の祈願をなすものであるが、臣民の側に於て一切經を書寫した場合の願文がある。其願文は伯爵田中光顯氏藏の大唐内典錄卷十に奥書されて居る。

原夫一乘發軔馳庶苑之微言、六宗分鑠振龍宮之祕冊、由是摩騰入漢導其源、羅什遊晉研其奧、自茲以降歸仰完繁、可謂覺迷之逸軌、拯溺之慧筏者也、弟子國醫師從八位上六人部東人、幸逢聖代、預忝微官、寸祿之餘、弗及尊親、是以發弘誓願、奉爲四恩率知識等、敬寫一切經律論焉、代願籍斯至善莊嚴、國家淳化出於三五之先、聖壽超於萬億之外、次願背世尊靈、并怡神淨域、享福香寮、末願、合門眷屬及知識等、龍天衛護萬善慶集、廣暨含識、同霑此願、俱出九居、早成佛果、

天平勝寶七歲次乙未七月廿三日

とある。即ち佛弟子國醫師六人部東人なる者、弘く誓願を發し、四恩に報すべく智識の同人と共に一切經律論を書寫して三の大願を立て、先づ天皇と國家の爲めに祈つて曰く、「國家淳化

出於三五之先、聖壽超於萬億之外」と。次に祖先の神靈の爲めに「願背世尊靈、并怡神淨域、享福香臺」と祈り、更に一門の眷屬及び同人の爲めに、合門眷屬及智識等、龍天衛護、萬善慶集と祈り、最後に一般衆生のために「廣暨含識同霑此願、俱出九居、早成佛果」と付け加へて居るのであるものがある。

死者の冥福を祈つたものには、上は天皇の冥福、下つては庶人の父母親屬等の冥福を祈つて居る。

慶雲四年六月十五日文武天皇の崩御された時、天皇の叔父に當らせられらるゝ長屋王殿下は、天皇の冥福を祈る爲めに般若經を書寫せしめて次の願文を奥書せしめられた。

藤原宮御寓天皇、以慶雲四年六月十五日登遐、三光慘然、四海過密、長屋殿下地極天倫、情深福報、及爲天皇、敬寫大般若經六百卷、用盡酸割之誠焉

和銅五年歲次壬子十一月十五日庚辰竟

此願文は全く漢文體で、佛語と思はるゝものは、一句もないが、要するに天皇の冥福を祈れるものなるべきは一讀して明かである。此願文のある大般若經は、滋賀縣太平寺に百四十二卷ある。折本に改装されて居るが、現に國寶になつて居る。各卷の末尾には悉く此願文がある。

奈良の藥師寺にも一卷、男爵野村素介氏も亦一卷を藏して居る。

養老二年には道慈法師が先帝の冥福を祈る爲めに、同じく大般若經を書寫して次の願文を與書して居る。

維養老二年歲在戊午六月十五日、弟子謹奉爲先聖敬寫大般若經一百與衆共莊嚴畢矣、伏願鳳輅速向蓮場、道熟書寫

此願文は、前のは其文調が異つて、餘程佛教的で明かに先帝の冥福を祈つたものである。

即ち伏願鳳輅速向蓮場の句は、速かに極樂淨土へ往生ませませといふ意である。此願文は大般若經卷第三百六十三にある。而して淨土宗の僧侶、土川善徵師の所藏である。(藝文六ノ四、妻木直良氏文參照)

稱徳天皇も亦先帝の冥福を祈る爲めに、一切經を書寫せしめて願文を與書せしめられた。其願文は現に東京帝室博物館藏の、説一切有部順正理論第八の末尾に次の如く記載されて残つて居る。同文の奥書は正倉院其他諸寺の寫經にも屢々發見されるのである。

維神護景雲二年歲在戊申五月十三日景申、弟子謹奉爲 先聖、敬寫一切經一部、工夫之莊嚴畢矣、法師之轉讀盡焉、伏願、橋山之鳳輅向蓮場而鳴鑾、汾水之龍騰泛香海而留影、遂披不測之了義、永證彌高之法身、遠暨存亡、傍周動植、同茲景福、共沐禪流、或變桑田、敢作頌曰、非有能仁、誰明正法、惟朕仰山、給脩慧業、權門利賈兮、拔苦知力用妙兮、登岸敢對不居之歲月、或垂罔極之頌輸

縁者の冥福や其現世に於ける幸福を祈ると同時に、上は天皇、國家、下は萬民の福祉を祈れるものも少くない。天平十二年三月十五日正三位藤原夫人が亡考贈左大臣府君（藤原房前）と内親王のために一切經を書寫せしめて左の願文を奥書せしめられた。

維天平十二年歲次庚辰三月十五日正三位藤原夫人奉爲 亡考贈左大臣府君及見在 内親郡主發願敬寫一切經律論各一部 莊嚴已訖、設齋敬讀、藉此勝緣伏惟 尊府君道濟迷途神遊淨國見在 郡主心神朗慧福祚無疆伏願、聖朝萬壽國王清平、百辟盡忠、地人安樂及檀主藤原夫人當遇善緣必成勝果俱出塵勞同登彼岸

此願文は東京帝室博物館藏の文陀靖王經の卷尾にあるが、此外に同一願文のあるものでは、本山彦一氏藏佛說阿難四事經及び武州緣山古經堂の頻婆沙羅王諸佛供養經等世に知られて居る。さて此願文の要旨は房前公の尊靈の無事に淨土へ昇り給はんこと、又現在内親王の心神朗慧福祚無疆を祈ると共に「聖朝萬壽、國土清平百辟盡忠」を祈り、最後に檀主である藤原夫人の常に善緣に遇ひ、必ず佛果を得て俱に塵勞を出で、彼岸に登らんことを以て願意を結んで居る。天平十二年五月一日光明皇后は、兩親に當らせられる不比等及び橘夫人のために一切經を書寫せしめ左の願文を奥書せしめられた。

皇后藤原光明子奉爲

尊考贈正一位太政大臣府君掌批贈從一位橘氏太夫人敬寫一切經論及律、莊嚴既了。伏願憑斯勝因、奉資冥助、永庇菩提

之稿、長遊般若之津、又願、上奉 聖朝、恒返福壽、下及寮采、共盡忠節、又光明子自發誓言、弘濟沈淪、勤除煩障、妙窮諸法、早契菩提、乃至傳燈無窮、流布天下、聞名持卷、獲福消災、一切迷方、會歸覺路、

天平十二年五月一日記

此光明皇后之御願文も、一切經書寫莊嚴の功德によつて兩親の冥福を祈り給ふのが主願で、此と同時に天皇の福壽恒延及び下百官の忠節を祈り、最後に皇后自から誓願して「弘濟沈淪、勤除煩障、妙窮諸法、早契菩提、乃至傳燈無窮、流布天下、聞名持卷、獲福消災一切迷方會歸覺路」と詔ひて御願を結ばれて居るのである。

茲に引用した此願文は東京帝國博物館藏の佛說寶雨經卷九の奥書によつたのであるが、奈良正倉院の聖語藏には、此と同一願文のある寫經が數百卷ある。此外世上に散在して居るものも、また少くない。

天平二年二月十日に飛鳥寺僧賢證は七世父母、六親眷屬及び一切有情の冥福と成佛を祈る爲めに瑜伽師地論七卷を書寫して左の願文を奥書して居る。

天平二年歲次庚午二月十日、飛鳥寺僧賢證、爲七世父母、六親眷屬、及廣无边无际之與一切有情、共成佛道、貢敬瑜伽論

七卷。蓋如一家(毫?)當於理者、仰願、現在之身停於千秋之林、心神凝於萬春園(園?)而六度輕勸設於三會之津、四无量棍貫而八大人覺爲左右棍取、八正道分爲水手、而法音輪大妙相二柱菩薩船主、分段生死之海度、而願與群生、共速登无

上卷也

此願文は石山寺藏の瑜伽師地論卷第廿一にある。其願意は長命と未來の成佛を祈つたものであるが、七世の父母といふは、當時一般に重んぜられて居つた思想で、時々寫經の奥書に現はれて居るだけではなく、碑文、其他の銘文にもよくある。上州群馬郡金井澤に現存して居る神龜三年の碑文にも、「七世父母現在父母云々の句がある。さて七世の父母といふは、七世の祖を指すもので、七世の父母を殊に重きものとせるは、支那の思想で、七世廟などといひて殊更に重んじた風の我に移れるものなるべしといふ説もあるが、此所にては單に祖先の靈といふ程の意に解すべきものかと思はる。次に此願文は、非常に複雑な字句からなつて居ることに注意しなければならぬ。即ち「身停_ニ於_ニ千秋之林_ニ心神凝_ニ於_ニ萬春園_ニ」といふ如きは、確かに道教的文句である。其他はすべて佛教の教理から出て居る句である。

法隆寺の僧行信大師の誓願を果す爲めに其弟子等が法華、般若及び瑜伽の諸經を書寫して左の願文を奥書して居る。

若夫法海淵曠譬彼滄波、慧日高明等斯靈曜、受持頂戴、福利无邊、讀誦書寫、勝業難測、是以、大法師諱行信、平生之日、至心發願敬寫法華一乘之宗、金跋滅罪之文、般若真空之教、瑜伽五分之法、合忒什葉伯卷經論、奉翊 聖朝、退報四恩、兼救群品、然假譬如浮雲、草命似電光、未畢其事、含玉從化、弟子孝仁等、不勝風樹之傷、敬弁先願、挂畏 聖朝、金輪之化、與乾坤无

動長遠之壽、爭却石彌遺、退願、篤蒙四恩、枕涅槃之山、坐菩提之樹、位成灌頂、力奮降魔廣及法界、六道有 離苦得樂、齊登覺道

神護景雲元年九月五日敬奉寫克、

(大日本古文书第五卷六八四)

此願文は大和法隆寺所藏の妙法蓮華經卷第三に奥書されて居るのである。

病氣の平癒を祈るためにも經を書寫して居る。即ち京都雨森菊太郎氏藏の法花經に左の奥書がある。

天平勝寶四年歲次壬辰孟秋七月廿二日丙寅之夜、爲除染原忌寸比良人之病、館内諸人大發誓願、奉寫法花經八卷

(大日本古文书第三卷五八六)

單に自己の成佛得脫極樂往生のみを祈つた願文もある。即ち近江石山寺所藏の俱舍論の奥書に次の如くある。

天平勝寶四年歲次壬辰五月一日、西京藥師寺僧仙釋敬寫俱舍論一部、并本願一卷、擲斯勝因、斷无明闇、得智慧眼、披卷聞名、廻邪歸正、超過三界、遊歷寶刹

奉寫者僧安淳本

(大日本古文书第三卷五七三)

要するに、奈良朝寫經の願文に表示されて居る祈願の目的は、願主の地位人格等によつて自から異なるものがあるけれども、現世の幸福、祖先及び自己の極樂往生を祈願することから

餘りに縁遠い性質のものはない。佛教の悟を得て此目的を達成せんがために、「斷无明闇、得智慧眼」と祈り、或は「遊般若之津」といへるは一面に於て當時の佛教信仰が非常に研究的であつたことを證するに足る。然るに又他の一面に於ては、經を受持頂戴するだけでも、福利无邊である。讀誦書寫すれば、其勝業難測と言ひ、又「一毫當於理」云々といへる句は一毫の善のことで虚空界盡ることあるも一毫の善は窮り無らんとしふ意味である。即ち餘程通俗的の方面が現はれて居る。此等二方面の傾向は當時の我佛教をよく表明して居るものであるが、此傾向は時代によつて生れたものといふよりは、寧ろ佛教其物に説かれて居る教理の普及されたる結果、願文に表現されたものと考へられる。

次に願文の形式について考察すると、もとより一様ではないが、寫經與書の多數の願文に共通な形式は先づ佛教の功德を讚嘆すべき句を以て始まり、次いで何人の爲めに書寫せるかを明かにして、其書寫の善因功德によつて其人々の冥福或は現世の幸福を祈るか、又、自己の爲めに書寫したるものならば其によつて悟を聞き、成佛得脱等を得やうと祈願するの類であるが、最後に多くは一切の衆生と俱に彼岸に登り共に極樂往生せんことを祈つて居る。此最後の、おきまり文句のうちに佛教の社會的生命がある。衆と共に成佛を願ふことによつて、始めて其處に、

自己の眞の救も極樂も現はれて來るのである。これ實に佛教が宗教として必ず宣傳すべきもので、宗教的立場に於ける四海同胞主義の主張と見るべきものであらう。

寫經奥書の願文に記載されてある願主は、天皇、皇后、諸王を始め僧侶俗人に及び、其範圍はすべての階級に及んで居るが、特に注意すべきものは俗人が團結して書寫せしめた所謂智識經に於ける智識である。智識の意義については、既に一言したのであるが、更に稍々詳細に研究する必要がある。智識經といふは多くの者の資財を集めて寫經せしめたものであるが、元來智識といふは人に知らるゝ義にて善智識といへば、人に知られた大徳で、人を佛道に導びく者といふ。又後世天台宗では、教授善智識、同行善智識、外護善智識を三智識といつて居るが、茲に所謂智識は同行善智識に當るものである。即ち同一の信仰の下に同志相集つて一團となりて寫經事業に當ることである。此意味は智識經の願文について考察すると明かに了解されるのである。さきに引用した文武天皇丙戌年の寫經には、「川内國志貴評内智識」とあり、又天平勝寶七年七月に書寫した六人部東人の願文には、四恩のために智識等を率ひて云々といへる記載によるも凡そ此意味が判るのであるが、更に明かに此意義を現はして居るものは、紀州日高郡新村觀音堂藏の般若經卷第四百三十に奥書されて居る願文である。

竊以、昔河東化主、諱萬福法師也、行事繁多、但略陣耳、其橋樑之、近啓於廣河、般若之願發於後身、此始天平十二年
 迄來十二年冬、志未完畢、迹儼松嶺、是以改造洪橋、花影禪師四弘之願發於寶橋、一乘之行繼於般若、汎導汎海良長、干
 茲吾家原邑男女長幼寧預其化心、請本主謹敬埋朽大般若經二帙廿卷繕飾已畢、此第四十三帙并第五十二帙也、仰誓摩揅一
 空之誓、咸報四恩之重、伏願人賴三益之友、家保百年之期、廣施少善、餘祐普及、親疎自他相攜共遊覺橋、

奉仕知識馬首宅主賣

天平勝寶六年九月廿九日

(古經題跋上)

又京都東山智恩院藏瑜伽師地論卷第廿六の奥書に

天平二年歲次庚午九月和泉監大鳥郡日下部郷石津連大足書寫

大權越優婆塞練信從七位下大領勳十二等日下部首麻呂總知識七百九人男二百七十六人
女四百三十三人

とあるによつて智識の意味は十分明瞭したことも思ふ。

斯の如く團結して宗教的行爲に當ることは、寫經にのみ限られて居つたのではなく、佛像を造る場合にも同じく智識を結んだのである。河内國野中寺藏、金銅彌勒像の臺座にある天智時代の銘文にも智識云々の句がある。又上野國金井澤の神龜三年の碑にも、「智識結而天地誓願」云々とある。此によつて考ふるに斯の如く同信の團結が出来たといふ事は、當時佛教が可なり

よく普及されつゝあつたことが知られるのである。

願文の種類は凡そ斯の如きものであるが、最も注意すべきは、佛敎の經論律等あらゆる佛典の書寫、即ち一切經の書寫が、單に官の事業として行はれたゞけではなく、民間にも、かゝる大事業が屢々企てられたといふことで、我國に於ては前後其比を見ざる所である。

此外特殊の寫經に於ては、般若經、法華經、維摩、彌勒、瑜伽論等注目すべきものであるが、遺存して居るものによつて考察すると、就中、般若及び法花經は最も廣く書寫されたものと察せられる。彌勒經に奥書されて居る願文には、彌勒の淨土に往生せんことを祈願して居る。又當時の佛像にも彌勒像の多かつた事を考へると、彌陀の淨土よりは、彌勒の淨土がより一般に信仰されて居つたことと考へられる。

願文の字句に於て注意すべきことは、佛敎語以外に多くの儒敎的文句のあること、又往々道敎的文字が挿入されて居ることである。

要するに、佛典を書寫することは、それが大なる善行であるといふ信仰が動機となつて起り、其善根をよすがとして現世の幸福乃至極樂往生を祈るものである。其方法は資材を投じて書寫せしめ、或は自から書寫したのであるが、寫經の複製は即ち佛敎普及のために缺くべから

ざる一の重要な手段で、此方法を盡して心行くばかりに祈ることは、道理ある信仰である。又智識經の如く、多數の人々が同一信仰の下に協力することは、思想の統一を計る上に於ても有力な方法である。其所願は祖先の冥福、極樂往生或は國家の安泰、消災増益などであるが、唯無意識に口先や文字の上で祈るだけでなく、佛典の書寫といふ大きな行爲が伴つて居るから其の信仰は秩序あり意義ある信仰と言ひ得る。

五 結 論

飛鳥奈良時代は、外國文化に心酔して居つた時代である。而して其時代思潮として重きをなしたものは、疑もなく佛教思想であつた。此時代思潮は當代の政治を動かして居つた思想であつた。即ち佛教の普及によつて人心の歸向を統一せしめんとしたのである。聖武天皇が一切經に奥書せしめられた御願に、「全身延命安民存業者、經史之中釋教最上、由是仰漚三寶、歸依一乘」と仰せられて居るのは、如何に佛教思想が當時の中心思想であつたかを明かに示すものである。然らば佛教的ならざる思想は悉くこれを排除して専ら佛教思想を偏重して居つたかといふに決してそうではない。聖武天皇の御世の詩人山上憶良の詩序に「竊以、釋慈之示教

謂釋氏 慈氏 先_レ開三歸謂歸依佛法僧 五戒謂一不殺生、二不偷盜、三不邪淫、四不妄語、五不飲酒也 而遍化_ニ法界_ヲ 周孔之垂訓、前張_ニ三綱謂君臣父子夫婦 教謂父義母慈、兄支弟順子孝 以齊濟_ニ邦國_ヲ 故知引導雖_レ二ナリト 得_レ悟惟一也_一 云々(萬葉集第五卷) とある。此思想、此態度は、憶良一人のみの議論ではなく、當代の政治家、思想家の一般的态度傾向を代表せるものではなからうか。

既に説明した奈良朝寫經の願文に於ても、此間の消息を明かにすることが出来る。即ち吾人の研究した願文は別表に示す如く二十九種あるが、其主願に如何なる祈願が多いかと言ふと二親、七世父母、六親の冥福を祈るものが最多い。即ち二十九種の願文のうちで此種の祈願を有するものが十九種もある。即ち全願文の三分二以上を占めて居る。此思想は單に奈良朝の寫經願文に於て發見されるのみならず。此より百餘年以前即ち推古朝以來の佛教願文の多くに於て既に現はれて居る。而して其願文の多くは佛像の光背臺座などに刻してあるのである。かくの如く尊族親の爲めに其冥福を祈るといふことは要するに回向エウウの思想である。而して我が上代の佛教願文に於て祖先に對する回向の思想が顯著であつたことは自からそこにカンナガラノミチ 惟神道ニと融合して此信仰が盛になつたことゝ信ずる。尤も回向の思想と神道の祖先崇拜との間には稍々異なるもののあることに注意しなければならぬ。回向は梵語の Parivarta に相當する言葉で自己の功

徳を他に及ぼすことを意味するものである。さて此思想は縦には祖先代々の靈も自己の靈もとこれ同體であつて横には一切の衆生も同體であるといふ考へから出發して居るのである。それであるから神道の祭祀に於て單純に祖先を祭るとは少くとも其の外形に於て頗る異なるものがあることに注意しなければならぬ。

抑々一國の文明を觀察せんとするには、先づ其の文化を構成して居る異種の文明を分析することが必要であるが當時我國民の精神文化を支配しつゝありし思想は佛教を別にしては神道、儒教、及び道教などが重なるものであつた。

そこへ佛教が新たに入り來り、世を風靡して時代思想をつくり、全く佛教文化の根底を築いたのである。即ち在來の神道はもとより、儒教及び道教思想をも抱擁して、大なる佛教文化の花を開かしめたのである。此佛教文化の花を開かしめた所以のものは、單に政治家の力にのみよつて出來たのではなく、人民の側に於ても之に響鳴すべき素因を持つて居つたからである。要するに佛教文化の普及の爲めには、當時朝野一致して努力したのである。

茲に於てか佛典を研究し、讀誦し、又書寫することは、其文化を向上せしむべき重要な努力であると信せられたのであるから、寫經事業は大いに意義のある信仰的行爲であつたのである。即

ち吾人は此信仰的行爲が如何なる形式によつて表現されたかを研究したのであるが、最後に佛典其物の外形に對する態度と、其敎理に對する態度とに約して批判して見たいと思ふ。

我國へ輸入された佛典は、必ずしも漢譯の佛典のみではなかつた。貝葉に書寫された梵文の佛典も四五種遺存して居る。尤も大抵は殘簡に過ぎないが、西曆四、五世紀乃至六、七世紀に屬するもので非常に貴重なるものである。然し茲に問題とする所のは、漢譯の佛典のみである。故に佛典の外形は漢字と紙によつて成立して居るのである。そこで漢譯の佛語と其用紙に對する信仰的態度について研究したのである。佛語は即ち佛敎の敎理を傳ふるもので、後世子孫に傳へて未代に至らしめねばならぬ、又多くの者に讀ましめねばならぬ。又誤りなく正文を傳へねばならぬ。然らば先づ如何にして永久に保存せしめ得るか、又如何にして原本を正しく複製すべきかといふことが問題となるのである。

經典の正文を千載に遺さん爲めに、其書寫に使用すべき永久性の材料を撰ぶことは、何れの宗教に於ても最も苦心する所である。支那では石經と稱するものがある。石經といふは儒敎、道敎及び、佛敎の經典を石に刻したものである儒敎の經石は、漢代から始まり清朝に及び、佛敎の石經は蕭齊の時から始まり、趙宋に至つて居る。さて佛敎の石經は深山幽谷にある岩石の

面を磨いて刻したものの、平面の切石の上に刻したもの又は四面、六面乃至八面の石柱に經を刻したのもある。(支那の石經—文博松本文三郎—宗教研究三ノ九。一〇)又、世界最古の法典として著明であるハンムラビ *Hamurabi* の法典の如きも石に刻んで後世に傳へられて居る。斯の如く石に刻するは、正文を後世に傳へることを目的とするものであるが、弘通の爲めには不便である。故に携帯運搬及び讀誦に便利な材料としては獸皮、多羅葉、樹皮などが使用された。獸皮に書寫された經典で著明なものは、基督教の聖書であるが三種現存して居る。皆、ギリシア語で書いたもので、第一はコード、ヴァチカヌス *Codex Vaticanus* と稱し、羅馬のヴァチカン圖書館にある。次はコード、シナイチクス *Codex Sinaiticus* と稱し、一八四四年に、シナイ山で發掘したもので、ライプツヒ大學圖書館にある。兩者ともに西曆四世紀頃のもの認められて居る。第三は最有名で、コード、アレキサンドリヌス *Codex Alexandrinus* と稱せられ、英國皇室の御物である。五世紀の中葉に屬するものといふ。薄い *Vellum* と稱する獸皮に書寫したもので大文字で書いてある。實に立派な書體である。印度で多く用ひた材料は貝葉即ち多羅葉であるが、我飛鳥奈良時代に相當する時代のものは、殆んど今日は遺つて居ない。此時代に紙を盛んに使用したのは、支那と日本である。而して其時代のものが最多く遺つて居るのは

我國である。

さて我國の寫經用紙は、既に詳述せし所によつて明かであるやうに黃蘗キハダ或は其他の藥品で染め、蟲害や腐蝕を防いだのであるが、これは當時世に知られて居つた最善の方法を寫經用紙に應用したものである。即ち信仰的動機からして最善の技術が宗教に應用されたものである。其結果は千二百年を経た今日尙ほ少しの蟲害も受けず、又腐蝕もせず現存して居る事實は、紙の永續性について得難き經驗の結果を吾人に知らしめたのである。これ吾人が宗教的信仰の至誠に負ふ所の賜の一といはねばならぬ。

經典の正文を複製することは、現在と未來に誤を傳へざる用意として、もとより當然のことであるが、此點についても我寫經は最善の努力を加へて居る。此の事は、既に十分理解されたことと信ずる。

神聖觀念は何れの宗教に於ても大いに重んずる所であるが、我が奈良朝寫經の文字の形は、最も嚴肅な楷書であつて其立派な筆蹟はかゝる觀念の誘導を助くべきものと思ふ。更に又其文字を金色で書寫するのは佛教の傳説から來て居るのであるが、これ又神聖觀念と深い關係あるものと言はねばならぬ。經典の金字は我國で始まつたのではなく、印度に起つた思想である。

然し印度に於ける金字經に就いては未だ其徵證とすべき材料を持たないが、支那では早くから金字を以て書寫したのである。陳太建九年六月に六十有四歳で死んだ南嶽の慧思禪師は、道俗の福施を以て金字般若經二十七卷及び金字法華經を造り、莊嚴炫曜たる琉璃の寶函に納めたといふことが續高僧傳に記載されて居る。故に金字を以て書寫することも支那に學んだのである。

次は外形の莊嚴であるが、經軸、經緒、經帙、經管及び經机等の莊嚴も既に詳しく述べた所によつて明かであるやうに、當時に於ける藝術の極致を應用して能ふ限りの美觀を發揮せしめたのである。更にこれを燦爛たりし當時の佛教藝術より見るも洵に然るべきことである。輪奐の美を盡せる佛殿内、金色燦然たる佛像の前に於て數百乃至千余の僧侶が夫れ々綺羅を身に纏ひて經を讀誦する時に各自の前に居え置かれた經机、經管、さては經帙の類は皆其周圍の美觀に適はしいものであつた。かくて千僧が一定の音律によつて經を讀誦し、或は唱禮すれば誠に此世ながらの極樂淨土を目の當り見るの心地がしたであらう。されば經卷の莊嚴は周圍の莊嚴と相俟つて目を通じて神聖觀念を與へ、經典讀誦の梵音は耳を通じて又神聖觀念を起さしめたであらう。即ち目から耳から入り來る神聖觀念は經典に對する信仰と合つして、更に國家の平安隆昌を祈り、天皇の病氣平癒を祈り、或は死者の冥福を祈る等の祈願が加つて其處に言ふべか

らざる宗教的感動即ち天來のインスピレーションに打たれざるを得ないであらう。

之を要するに當代に於ける寫經事業は國家的重大要務であつた。其が民間に於て企てられた場合も多くは、多數のものゝ協力が必要であつたから、其處に團體が生れた。而して經典の書寫は最嚴肅に考へられた。従つて後世の寫經の如く草書又は亂筆惡筆を以て書寫されたものは皆無である。此事實は、やがて當時の寫經事業が協同動作を必要とした國家的或は團體的事業であつて個人的宗教としての方面が頗る微弱であつたことを語るものではなからうか。即ちこれ國家的政治的佛教の結果であると言はねばならぬ。

寫經を對象として求めた各自の宗教的慰安と希望とは、其寫經に對する態度のうちに與へられるものである。蓋し宗教は他力、自力の別を問はず其宗教に對する態度の形式と内容は、其宗教から受ける力の性質と密爾離るべからざる關係あるものと思ふ。斯の如きは宗教に共通な原則と見得べきものではなからうか。經典の莊嚴の如きも佛教に對する具體的態度の一である。目に見えつゝある形を通じて目に見えざる或物を求めつゝあるのである。目に見える物を通じて目に見えざる或物を想像するのは、其所に或眞理を求めんとする光が暗々裏に輝かんとして居るからである。

さて宗教に於て最重んずべきことは、其宗教に對する態度が眞理に適つて居るか否かと言ふことにあらうと思ふ。我奈良朝に於て其の寫經に對する宗教的態度が果して眞理に適つて居たかどうか、賢明なる讀者の批判を仰ぐ。

奈良朝寫經願文年表

年 號	題 名	主 願	祈 願 の 目 的	所 有 者
丙戌(天武十四)五月	金剛場陀羅尼經	河内國忠貴評の知識及教化僧寶林	七世の父母、一切衆生極樂往生成正覺の爲め	京都市 小川爲次郎
和銅三年五月十日	倉利弗阿毘曇論(一切經)	不 明	聖朝の恆延福壽の爲め	松本 正足
和銅五年十一月十五日	大般若波羅密多經	長 屋 殿 下	文武天皇の冥福を祈る爲め	近江國太平寺 大和藥師寺
養老二年六月十五日	大般若波羅密多經	道 慈 法 師	先聖の極樂往生を祈るため	土川 善 徵
神龜五年五月十五日	同 上	長 王	二尊神靈の極樂往生、現在及び開關以來代々の天皇のため	伯 尊 田中光顯
天平二年二月十日	瑜伽師地論	飛鳥寺僧賢證	七世の父母六親眷屬の成佛道及び登無上覺を祈るため	近江國 石 山 寺
天平二年八月九日	彌勒成佛經	不 明	左大辨石川卿の彌勒淨土へ往生を祈るため	華 頂 宮
天平二年九月	瑜伽師地論	優婆塞練信、日下首座呂及總知識七百九人	祈願の目的を明示せず	京 都 智 恩 院

年 號	題 名	願 主	祈 願 の 目 的	所 有 者
天平三年八月八日	法華 玄	不 明	父の冥福を祈るため	京都 恩院
天 平 六 年	觀世音菩薩受記經 (一切經)	聖 武 天 皇	國家及び生類のため其の長壽 萬福及び正覺を祈る	伯 爵 田中光顯
天平十年六月二十九日	觀彌勒菩薩上生兜率 天經	石 川 年 足	父母の冥福を祈るため	山城國 高山寺
天平十一年七月十日	大般若波羅密多經	石 川 年 足	長壽を祈り併せて祖先の冥福 と一切衆生の成佛を祈るため	小川都 京野次部
天平十二年三月十五日	文臨竭王經(一切經)	藤 原 夫 人	亡考贈左大臣房前公の冥福及 現在内親郡主の幸福を祈る爲 尊考贈正一位大政大臣不比等 及び尊此贈從一位橘氏太夫人 の冥福を祈るため	東京 帝室博物館
天平十二年五月一日	華嚴經論(一切經)	光 明 皇 后	國家の繁榮一般人民の延命増 益及び成佛を祈るため	奈良 正倉院
天平十三年二月十四日	仁王護國般若般羅密 (一切經)	聖 武 天 皇	二親七世父母六親の冥福を祈 るため	奈良 東大寺
天平十五年五月十一日	超日明三昧經 (一切經)	藤三女(光明皇后)	大師故僧正玄昉の冥福を祈る ため	京都 智恩院
天平十九年十一月八日	大般若波羅密多經	大唐弟子善意	穉積朝臣の冥福を祈るため	津市 來寺
天平勝寶二年四月十五日	維 摩 經	不 明	無明の闇を斷じ智慧眼を開く ため	奈良 正倉院
天平勝寶四年五月一日	俱 舍 論	仙 釋	桑原忌寸比良人の病氣平癒祈 願のため	近江 石山寺
天平勝寶四年七月廿二日	法 華 經	館 内 諸 人	花影禪師因弘の願を成就する ため	京都 雨森菊太郎
天平勝寶六年九月廿九日	大般若波羅密多經	知識馬首宅主賣其 一村の男女長幼		紀伊國 觀音堂

年 號	題 名	願 主	祈 願 の 目 的	所 有 者
天平勝寶七年七月廿三日	大唐內典錄(一切經)	國醫師六人部東人 及び知識等	弘く誓願を發し四恩に報ずるため	伯野 田中光顯
天平勝寶九年三月廿五日	梵 網 經	知識頭主僧靈春外 五名	願 文 ナ シ	山城國 高山寺
天平寶字五年九月十七日	大法炬陀羅尼經	僧光覺外廿一名連 署	天皇及び皇后の御ため	松本正足
天平寶字六年二月八日	金光明最勝王經	百 濟 豐 虫	二親の冥福を祈るため	大和國 西大寺
天平寶字六年四月八日	瑜 伽 師 地 論	僧光覺巫部刀美古	願 文 ナ シ	伯野 田中光顯
天平神護元年四月廿二日	華嚴八會剛目章	東大寺僧興顯	正覺成佛のため	武藏國 古經堂
天平神護二年十月八日	大毘盧遮那經 (一切經)	吉備朝臣由利	天朝の御爲め	大和 西大寺
神護景雲元年九月五日	大般若波羅密多經	教 仁	行信大法師の發願を成就する ため	大和 隆 寺
神護景雲二年五月十三日	優婆塞戒經(一切經)	稱 德 天 皇	先帝の冥福成佛を祈るため	奈良 正倉院
同	說一切有部順正理論	同	同	東京 帝室博物館
同	大方廣佛華嚴經	同	同	越前國 西福寺
寶龜四年二月十七日	掌 珍 論	僧 教 叡	此經を讀む者の正覺成佛を祈 るため	京都 神光院
同	四分 量 決	同	同	山城國 醍醐寺
寶龜十年五月一日	大般若經波羅密多經	紀朝臣多繼其他	祖先の冥福を祈るため (丁)	大和 唐招提寺

佛 教 史 上 見 る 日 鮮 の 關 係

手 島 文 倉

第 三 百 濟 佛 教 と 日 本 と の 關 係

從來の歴史に據ると半島佛教と我邦との交渉は、百濟に端を發すと云ふが、此に就ては種々の異論がある。然し異説の有無に拘らず百濟と我國とは地域相臨む關係上、古代から最も密接な交渉の有つた事は疑はれない。佛教關係に於ても亦然りで殊に僧尼往來文物輸入の夥き到底、高句麗新羅の比でない。先づ佛法初來の傳説から考へて見よう。

(一) 欽明帝の十三年(西、五五二年)十月十三日、百濟の聖明王(聖王)は、西部姬氏達卒怒喇斯致契等を我國に遣はして、釋迦佛金銅像一軀、幡蓋若干、經論若干卷を獻じ、別に流通

禮拜の功德を讚し、上表して曰く、『是法於諸法中、最爲殊勝、難解難入、周公孔子尙不能知、此法能生無量無邊福德果報、乃至成辨無上菩提、如人懷隨意寶、逐所須用、盡依情、此妙法寶亦復然、祈願依情無所乏、且夫遠自天竺爰洎三韓、依教奉持無不尊敬、由是百濟王臣明、謹遣陪臣怒喇斯致、奉傳帝國、流通畿内、果佛所記我法東流、聖讖不徒、天皇知之』と。欽明帝、大に悦び古來未曾聞の妙法であるが、自ら奉佛の可否を決せず、之を群臣に諮問された。大臣蘇我稻目は奏對して曰く、『海藩諸國一皆禮奉、豊秋日本豈獨否乎、況百濟王世承皇化、若貢妖神曷爲忠藩』と。大連物部尾輿や、中臣鎌子等は言す。『我國家之治天下也、恒以天地社稷一百八十神、……方今改拜蕃神、恐致國神之怒』と。帝、外藩の貢法を舍つるに忍びず、佛像等を稻目に賜ふた。稻目は、小墾田家に安置し、又、向原宅を捨てて寺とし、像を奉ず。此年、冬に疫有り。臣、妖神の災と白す者あるに依て帝は有司に命じ、佛像を難波の堀江に投せしめた。此の時、雲なくして雨降り、天火、大殿を炎上したと云ふ。之が我國佛法傳來の初めだと云ふ。『紀』十九。『釋書』二十。『扶桑』三。『三國佛法』中。『類聚名物考』。『神皇正統記』『濫觴抄』上。『東國文献備考』百六。我が國に、佛像經卷の傳入せる、勿論、此の時を以て嚆矢とするが、但し難波の堀江に投じたと云ふ釋迦像に就いては考ふべき事がある。夫れは、信州善光

寺の阿彌陀如來と云ふが、此でないかと思ふ疑問である。一説に據ると、欽明帝の十三年十月十三日に、聖王から、阿彌陀佛像、長一尺五寸、觀音、勢至、長一尺の三體を獻じたが、後、推古帝の十年四月八日に、巨勢大夫をして信乃國に請じ奉らしめたと傳ふ。此の説に見るに、前に釋迦金銅像とありし者の外に尙ほ、彌陀三尊像をも加へて獻じ來つたと云ふのか又は、其の時の佛像が即ち彌陀三尊であつたと云ふのか、明でないが、同年同月同日とは、大に考ふべき點である。而耳ならず、善光寺緣起文に依ると、欽明帝の十三年壬申十月十三日に、百濟から阿彌陀三尊が浪に浮いて來り、攝津の難波津に漂著したが、其の後、三十七年を経て、始めて佛法有るを知り、此の三體を佛像の最初なりとして本師如來と俗に稱ふるに至り、推古帝の十年壬戌四月八日、佛の託宣に依て、忽ち綸言下り、信乃國水内郡に移し奉つたとある。又、此の佛像最初の靈驗と云ふを見るに、元、釋尊在世の時、印度毗沙離の月蓋長者と云ふ者、佛の教に隨つて、遙に西方彌陀三尊を念持禮拜した所、三尊は、一標手半に身を促現して長者の門闥に現じたので、面のあたり三尊を拜し、忽ち金銅を以て鑄寫し奉つたと云ふ。長者の歿後佛像は空を飛んで百濟に到り、一千餘年を経て居つたが、其後、本朝に浮來したとの事である。此の緣起文中、難波の津から上げて信州に移したと云ふは、前の釋迦像の事らしく思は

れ、本師如來と云ふも彌陀より寧ろ本師釋迦如來と稱するやうであるが、遙に西方を禮拜して三尊の化現を寫した杯とあるは阿彌陀三尊らしい。その他、種々傳説はあるが、要之、不明で、當時外教の尊像に目新らしい我が朝の人々が色々な名を附した者らしく、恐らく二者同じかも知れない。〔扶桑』三。『濫觴抄』上。『神皇正統記』。『善光寺如來緣起』。〕

然るに、佛教の我國に入つたのは、之より以前であるとの異説種々あるが、約言すると三説となる。第一は之より三十年前、繼體天皇の朝に支那から來たとの説で、第二は十五年前、宣化帝の三年に來たとの説及び、第三は欽明帝の六年に傳入したとの説である。第一は繼體帝の十六年壬寅（西、五二二年）二月、大唐漢人、案部村主司馬達止なる者、我國に來つて大和の高市郡坂田原に草堂を結び、本尊を安置して禮拜歸仰して居たが、本朝の土俗、未だ之を知らず、審神として奉せなかつたと云ふので、恐らく之は事實であつたらうと思ふ。但し私かに民間に佛像があつたと云ふ程度で、佛法傳來と云ふ程堂々たる者ではない。當時、梁代佛法の盛んなる、偶々一人の本朝に來る者無きを保せんやだ。況んや彼の子孫は綿々として續き、後來の本邦佛教に少なからぬ影響を興へて居るを思へば、殆んど疑ふ事は出來まい。〔扶桑』三。『塵添壙囊抄』十八。〕

次に第二説に就ては、之に二種有つて、例之、凝然の如きは、『三國佛法傳通緣起』中卷の華嚴宗の條に『古德記述日本佛法初傳年代、總有二説、一昔新羅學生大安寺審祥大德記云、楡隱庵入野宮御宇宣化天皇即位三年歲次戊午年十二月十二日、從百濟國佛法傳來、……二東大寺圓超僧都……云、磯城島金指宮御宇欽明天皇十三年、佛法始傳矣。』と述べて居る如く、宣化帝の三年（西、五三八年）に百濟から來たと云ふのも又、同じ年ではあるが、之が欽明帝の七年に相當すると傳ふる者がある。『上宮聖德法王帝説』に依ると、志歸島帝の時、戊午の年十月十二日、百濟國主明王、初めて佛法、佛像、並に僧侶を渡來し奉り、勅して蘇我の稻目に此を授け、興隆せしむと記し、又、『元興寺緣起滿記帳』には、日本の佛法、志歸島の時、天下を治めず、津案秦春岐廣庭天皇の時、蘇我大臣稻目の宿彌奉仕する時天下を治めず、七年歲次戊午十二月、渡來すとの旨を記して居る。共に、欽明帝の七年戊午とあるが、從來の歴史では、欽明の朝三十二年間に戊午の歲なく、之は正しく宣化帝三年の歲に當る。何れにせよ、此の第二説は、西曆五三八年を以て、我國佛法初傳の時とするのである。

更に第三説は、凝然が、『八宗綱要』上に記す所で、其によると、『至如日本國者、人王第三十代、欽明天皇御宇第六年乙丑、當梁大同八年十一月、從百濟國聖明王、獻金銅釋迦像一軀及幡

蓋若干經論、天皇歎喜、卽見崇之、于時臣下、雖不敬之、遂建寺宇安置佛經、其後漸々三寶興建。』とある。欽明帝の六年（西、五四五年）は、梁の大同十一年である。大同八年は壬戌で、乙丑ではない。凝然は何に據つて斯る年を當てたか、不明であるが、何か所依があつたに違ない。右三説中、第一は百濟に關係無い様だが、『水鏡』などには、之も、韓人としてあるし、第二、三に就いては何れも十月、十一月、十二月等の異説はあるが、百濟王から傳へた事は儘かで、之に付ては半島人の記録を信じて、欽明帝の十三年卽ち聖王の三十年壬申と信する外なからう。其の後七十年推古帝の三十一年に、入唐學問僧の慧濟・慧先等が、醫家、恵日、福因等と俱に新羅の使節に隨つて歸朝する迄の我が佛教界は、専ら半島佛者、特に大部分、百濟僧侶の布教弘通に依つた形である。爾來、入唐求法の道開かれたとは云へ、朝鮮半島の佛教を閉却する事は決して出来なかつた。諸種の史片、僧傳に散見する靈雲・慧妙・慧雲・常安・慧隣・智圓・慧師等の如き學僧は、皆、半島に遊んで法を求め、側ら唐に入つて教を受けた高僧で、入唐と雖も半島を通じて之を行ふ有様であつたから、初期佛教の三韓影響が如何に大なるかは想像するに難くない。

(二) 佛法初傳の翌十四年（西、五五三年）五月朔日に、河内の茅渚の海中に、梵音の響き雷の如く、光彩晃々として月輪の如きものを見出したと奏する者あつたので、欽明帝、大に異し

み、溝邊直某をして海に入り尋ねしめたと云ふ。彼れ乃ら到り見るに、樟木海に浮び、光色玲瓏たるを得た。天皇之を得て悦び、百濟の佛工に命じて佛像二軀を造らしめた。今、吉野寺の放光樟像は即ちこれである。實に、本朝に於ける佛像刻成の權輿であると傳ふ。但し、之にも異説があつて、或は吉野郡世尊寺の本尊釋迦・阿難・迦葉の三像、欽明帝の十三年九月朔日、海中の浮樟を得て、作る所と云ひ或はまた敏達帝時代、海中の浮樟を得て傾直水田に命じ佛菩薩の像三軀を造らしめ、豊浦堂に祭つたとも云ふ。果して百濟の佛工に彫成せしめたか否か、明でないけれども韓人の作には相違なからう。(『紀』十九。『壇囊抄』十三。『釋書』一〇。『扶桑』三。『和漢三才圖會』七十三。『日本靈異記』上。)

(三)翌、欽明帝の十五年には、易・曆・醫の三博士と俱に曇慧。道深等十六人の沙門をも、聖王から貢入し來つた。善信尼が我が比丘尼の始めであると共に、曇慧等は比丘有るの濫觴となつた者である。慧、深、共に何宗の學僧か詳かでないが、何れ三論・成實の徒であつたらう。曇慧は蚤く大唐に入り、大小乘を綜修し、遊化の志があつたが、此の方、佛法を尊信するを聞いて、此の年二月、深と俱に貢來したので、入國後、寺院を勅建して居らしめたと云ふも、何分、傳法初期の頃で、民間の信仰杯云ふに足らなかつたと見え、彼等の傳は終りの消息を明に

しない。『紀』には、『僧曇惠等九人代僧道深等七人と』ある所から、九人が來朝し、既に先來の七人と交替した様に思はれんでもないが、之は誤りで、九人と七人、計十六人俱に來朝したと半島の記録は傳へて居る。僧九人代僧七人を貢ぐと讀むべきではなからうか。『釋書』十六、二十。『高僧傳』一。『紀』十九。)

(四)越えて二十餘年、敏達帝の六年(西、五七七年)五月には、我國から遣百濟使大別王を派した所、十月歸朝するに及び、百濟王威徳は、之に附隨して佛經論。禪師・律師。比丘尼。禁呪師・佛工・寺匠等數人を貢獻し來つた。此等の人は、難波の大別王寺に住したが、將來の經論は聖徳太子が幼時愛讀の的となつた。思之、本朝に於ても興佛事業の必要を感じ、百濟より招致せんと試みた者らしく、寺匠、瓦工等は永く大阪土木家の傳統する所だと記す者もある。之は高句麗の曇徴が來たよりも十餘年前である。我が國初期の寺院建築が百濟に負ふ所大なるは想像さるる。(『紀』二十。『釋書』二十。『三國佛法』中。『扶桑』二。『高僧傳』六十九。)

(五)後數年、敏達帝の十二年(西、五八三年)夏、沙門日羅來朝す。彼、實に神異不測内外に博通し、聲名我邦に響いて居たので、帝は紀押勝を遣して彼を招請せんとした。威徳王、羅の才英を愛し、徵請に應じないので、再び、吉備羽鳥督責を派して乞はした。百濟王、遂に怖れ使

者に從つて日本に來朝せしめた。聖德太子少壯修學の時、殿に在つては對問して居た。會て、太子、微服を著けて羅の駐館を訪はれた所、羅は以て神人なりとなし、跪地再拜し、半偈を説いて身光を出したが、太子も眉間から光明を放つたと云ふ。羅後ち攝州劔尾山を開くに當り、太子豫言の如く果して新羅人の爲めに刺殺された。太子、後にいはく、日羅は聖人なり、我れ南嶽に在りし頃、我が弟子たりしと。以て羅の學德を想ふべきである。總じて當時の韓僧は、有名無名に論無く、荒山曠野を開拓して佛法の幼芽を扶殖するに孜々と黽めた者である。換言すれば、彼等入朝僧俗に依て、半島文化の移殖が試みられつゝあつたのである。佛教中心の日鮮關係、想へば興味森々たる問題たるを失はぬ。(『紀』二十 『釋書』二十。『高僧傳』六十九。『聖德太子傳曆』。『古今著聞集』二)

(六) 鹿深臣や佐伯逆が、百濟將來の佛像を持つて居り、馬子の請に依て寄與したのも、善信尼等三尼の出家したのも、此の翌年の事であつたが、翌々年には、排佛拒釋の聲大に揚り、佛像佛殿の炎上から延いて善信尼等も禁錮さるゝに至つたが、用明天皇の二年(西、五八七年)に至り三尼は乞ふて百濟に留學せんとし、帝、不豫に依て百濟の沙門豐國を内裏に入れ、病瘥を祈る事があつた。

豊國は夙に風化を慕ひ、日本に來入して居たが未だ佛法周ねからず、播州に慧便が潛んで居た如く、彼は豊後の民間に寓を構へてゐた。時に帝不豫あり三寶に歸せん事を問はるゝや、物部守屋、中臣勝海、勅に反して佛者排斥を稱へ、蘇我馬子、帝の旨を承く。皇弟穴穗部皇子は、豊國の名を聞いて下書招請し、内に入れて説法せしめた。帝、疾篤きに及び、法師は祈念し、鞍部多須那は帝の爲めに乞ふて坂田寺を建立し、百濟の佛工に命じて丈六の佛像を作り、以て平愈を祈つたが帝は四月初九日遂に崩す。其後、聖德太子等の奉佛派は排釋家を滅ぼし、四天下寺を建て、豊國を請して落慶會の供養導師とし、後、住持たらしめたと云ふ。豊國は豊後でなく猶ほ寶國と云ふが如く、韓國を指すとの説もあるが、何れにせよ本名を失した者らしい。(二) 紀二十一。『高僧傳』七十二。『釋書』十六、二十。

(七) 翌年、即ち崇峻帝の元年(西、五八八年)には、百濟より來る者多く、又、我國より渡つて求法する者も出で、往來漸次親密を加へた。百濟は三月、思率首信を我に遣はし、沙門慧聰並に佛舍利を獻せしめ又、寺匠・太良・末太文・賈古子の三人、瓦工、畫師の白如等をも併せ貢入し、上表して曰う、『陛下賤祚、肇興佛道、漢帝東流之夢、法王西來之猷於今信矣、伏請陛下、照佛日於若木之國、覆慈雲於法桑之邑』と。又、聆照・令威・惠來・惠宿・道嚴・令開等の

沙門、及び寺工鑪盤博士・瓦博士・畫工をも献じたと云ふ。多くの碩徳、工巧の渡來せるは、之でも明かで此年十月、法興寺の完成されたのも、此等に負ふ所少なくなからう。〔紀〕二十。『釋書』二十。『扶桑』三。『和漢三才圖會』。

此より先き、先年六月、百濟朝貢使の來るや、善信尼は馬子に乞うて百濟に留學せんとし、出家は戒を以て本となす者、本朝の戒學は未だ備らざるにより、百濟に赴いて戒法を受學せん希望を述べたが、政變に妨げられて遷延、愈々此の年四月、素願を達して、善信・禪藏・慧善の三尼、百濟に赴いた。彼等三人は、彼の地に留在、求法修戒三年に亘り、十戒六法具戒三重悉く成就して、崇峻帝の三年（西、五九〇年）三月歸朝した。歸國の後、櫻井寺に住し、此より出家受戒の者頻出す。冬、鞍部多須奈、出家して徳齊と稱し、善聰・善通・妙徳・法定・照善・智聰・善智惠・善光の八人、相次で出家受戒した。中には、善徳・善妙・妙光等の尼僧も輩出した。

其の盛や想ふべしである。特に善信尼の一家は、歴世累帝に忠勤し、興法昌道の念に厚く、爲めに、推古帝の十四年五月には、銅繡佛像の成つて元興寺に安んせらるゝに當り、功勞者の所以を以て鳥佛師に左の如き詔勅を賜はつたと云ふ。『嗟爾鞍作鳥、先皇歸佛乘求舍利、汝祖司

馬達等、便獻舍利、用明帝不豫。汝父多須那奏出家祈禱、又汝姨島、出家爲本朝之愛道、今朕欲鑄佛像、不得善模、汝之所獻以爲範模、夫累世善忠、一時巧功、朕不得而稱、無地讎德、唯枉微爵署大仁位、兼以近州坂田郡二百畝、益食邑。』と、其の優渥なる聖旨を觀すや、〔『紀』二十一。『釋書』十八、二十。『三國佛法』下。『扶桑』三。『上宮聖德法王帝說。』）

（八）善信等三尼歸朝より三年を経て、推古帝の即位と共に四月、聖德太子攝政となり、愈々興佛の計成り、翌年、三寶昌隆の詔法を下し、翌三年（西、五九五年）には、佛法の棟梁と云はれし慧聰が、百濟から來入して居る。彼は、慧慈と俱に佛法弘通に努め法興寺成るに及んで、此に住せし事、前述の如くである。此の慧聰は、七年前、崇峻帝の元年、多くの人と俱に、佛舍利を貢獻し來り馬子に戒法を説ける人と同一人かまたは全くの別人か、十分には判らぬが、或は別人かも知れない。慧慈は後、歸國したが、彼はその記録無きを見ると、本朝に終つたと見ゆる。（『紀』二十一。『釋書』十六、二十。『高僧傳』六十七。六十九。『扶桑』三。）

又、此の年、春、南海の濱に浮査異材有り。夜は光を放ちて聲雷の如く、四月遂に淡州の南涯に漂著したと云ふ。大さ一圍、長さ八尺、沿海の民取つて薪とするに、煙遙に薰し。以て朝廷に獻じた所、太子奏して曰う、之れ南天竺南海の崖に産する沈水香木、帝、佛像を造るに天

神の感じて漂送する所ならんと。帝、悦んで百濟の佛工に命じ、觀音像を彫成して、吉野比蘇寺に安置した。此の像も時々光を放つと云ふが、如何にも放光樟像の話と異曲同構に思はるる。

〔釋書〕二十。〔扶桑〕三。〕

(九)推古帝の十年(西、六〇二年)十月、三論の大家、百濟の觀勒が來朝した。彼は三論のみならず、内外諸般の學術に長じて居たので、選を受けて入朝するや同時に、曆本・天文。地理の書、並に遁甲方術の書をも齎し、勅許に依て元興寺に住して居つた。是の時、書生三四人を選抜して、親しく觀勒に學ばしめたので、陽胡史祖玉陳は曆法を習ひ、大友村主高聰は、天文遁甲を學び、山背臣日並立は方術を修め、各々學習完成したと云ふ。此等に就ては、聖德太子評して曰う。『吾れ衡山に在りし時、勒は我が弟子であつたが天文地理學を嗜むを以て、吾屢々眞乘と藝術とを混淆するを呵した事があるが已まず、宿縁に依て又、吾を追蹤し來つた』と。太子の高邁尊大の自信を見よ、日羅・觀勒の碩徳に對して此の言あり、其の凡人に非るや必せりだ。其の後、二十餘年、推古帝の三十二年甲申(西、六二四年)四月に至つて、比丘、斧を執つて其の祖父を殺害する者出づるに洎び、帝、特に群臣を召して詔を發し、『夫沙門者、歸敬三寶、從事戒法、何無慚慎、作此惡逆、朕甚愧之、僧尼犯罪者、悉捕刑之。』とあつた爲

め、一時、多くの僧尼、稽疑を被る者夥しき數に達した。觀勤、乃ち上表して、『百濟先主……
 貢上佛像經論、未滿百歲、是以僧尼不習法律……伏願除大逆者、其餘悉赦勿罪』と云ふや、
 帝、重ねて詔はく、『夫道人尙犯法、何以誨俗人、故自今已後、任僧正僧都、仍應檢校僧尼。』
 と。斯くて、觀勤、選ばれて僧正となり、高麗の德積、僧都に任せられた。之が本邦、僧綱を
 立つるの始めである。(更に、阿曇連が法頭に任せられたとあるが同時である。)僧綱の定まつ
 たのは、四月であるが、更に同じ推古帝の三十二年九月の調査に據ると、當時、天下の寺及び
 僧尼の數は、寺四十六所、僧八百十六人、尼五百六十九人、併に一千三百八十五人とある。之
 を一寺に配當して考ふると凡そ三十餘人となる。一寺に三十人の僧尼ありとは實に盛んであつ
 た様が想はれる。其の後、次第に、佛法興隆するにつれ僧尼の増加した様を見るに、之より五
 十三年後、天武帝の四年(西、六七六年)四月には、『請僧尼二千四百餘而大設齋焉』と云ふ事
 あり。又十四年後、持統帝の四年(西、六九〇年)七月には、『是日以緇絲綿布、奉施七寺安居
 沙門三千三百六十三、別爲皇太子、奉施三寺安居沙門三百二十九。』とあり、同じく六年の查に
 は、天下の諸寺五百四十五所とある。二千四百人を請じた際には、天下數千の僧ありしなるべ
 く、三千七百人の沙門を供養した頃には、廣くは其れ以上の僧尼が居つたに違ひない。此等の

うち、入朝歸化の半島僧尠なくなつたを考ふる時、又、夫等の人々の影響を想ふ時、愈々負ふ所大なるを感せずには居られまい。『紀』二十二、二十九、三十。『釋書』十八、二十。『高僧傳』一。『三國佛法』中。『扶桑』三。『聖德太子傳曆』。『僧綱補任抄出』上。

(十) 觀勒が有益なる文化を將來傳授せる後二年、推古帝の十二年には、聖德太子の十七條憲法詔布あり。後數年の間、再度、小野妹子を隋に遣し、多くの學問僧、留學生を派して、大陸新文明の輸入に努めしめ、越へて十七年(西、六〇九年)四月には、百濟沙門、慧彌、道愔等十一人が肥後の葦北津に漂著して來た。彼等は、元、命を負ひて吳に赴かんした者であるが海上風波の爲め流されたので、州吏は太宰府に之を告げ、太宰府は朝に以聞した。彼等沙門も亦國化を慕ひ、住せん事を乞うたので、五月、十一人を元興寺に送り、永く此に住ましめたと云ふ。(『紀』二十二。『釋書』十六。二十。『高僧傳』六十七。)

此の翌年、前記の曇徴、法定が貢來し、後二年百濟から異人芝耨麻呂來り、面身斑白の故を以て群臣彼を海島に嫌遠せんとした所、小伎能あるの所以を以て利用されん事を求む。帝勅して南庭に須彌山と吳橋の形を作らしめた。又、百濟の歸化人、味摩、之が御樂を傳へたのも此年だと云ふ。『紀』二十二。『釋書』二十。『太子傳曆』。

(十一)其の後、凡そ三十年、舒明帝の十一年(西、六三九年)に至り、百濟大寺成りまた炎上した。帝、始め、十市郡百濟河の側に新宮を造營し、又熊凝精舎を移して規模を大にし、以て百濟大寺と名けた。此の時、河西の民を造宮に充て、河東の民を造寺に用ひ、後には九重塔を建て、邑三百戸、田三千畝を寺に納めた。然るに宮寺一時の造營に材の不足を告げ、神木を伐採したので神の怒に觸れ、大寺乃ち烏有に歸したと云ふ。數年にして再建されたが百濟河と云ひ、構模宏大な百濟大寺と云ひ、附近に同國歸化人の多くが住んだであらう事を思はしむる。蓋し百濟の歸化人は三國中最も多く此より以後、本國の滅亡に際しては、續々と踵を接して來たからである。〔『紀』二十三。『釋書』二十。『扶桑』四。〕

(十二)八年の後、孝徳帝の三年(西、六四七年)二月、求法沙門を三韓に遣したとあるが、何れ百濟に多くは行つた事と思ふ。〔『紀』二十五。『釋書』二十一。〕更に九年の後、齊明帝の二年(西、六五六年)百濟の禪尼法明が鎌足の病愈を祈つた事がある。此の年、内臣鎌子、病篤く萬計竭きて窮せる所に、法明尼進んで大臣に白すよう、「我持大乘、名維摩經、其中所說問疾品、試奉誦、相公御惱平愈歟」と。鎌子、乃ち型の如く、講場を装調し、禪尼中に在つて問疾品を誦し始むるや、未だ品を了らざるに、病忽ち平愈したので相公の悦一方ならず、『生々世

々歸依大乘』と合掌發願した。翌年、鎌子、山階寺を建て、法明尼を遷して『維摩經』を講せしむること三日、以て維摩會の端を發いた。鎌足の歿後中絶三十餘年に及んだが、文武帝の慶雲二年に至り、大臣不比等、亦、病を得るに及び、先會の跋修を復活し、爾來、十月十日より十六日に至り、鎌足の忌日に滿會とする例を開いたのが、有名な維摩會である。百濟一禪尼の功德千年に及ぶと云ふべしだ。(『釋書』十八、二十一。『興福寺緣起』。『槿囊抄』十。『扶桑』四。『多武峯緣起』。『今昔物語』十二。『公事根源』。)

(十三)同じく齊明帝の頃、難波の百濟寺に居つた百濟沙門義覺と云ふ者がある。彼れ、身長七尺、博く佛乘梵學に通じ、我が軍士に従つて來朝、勅を得て寺に住して居たのであるが一夕、般若心經を念誦するに及び、室内赫如として光耀に滿つ。

同寺の慧義、夜半怪んで之を窺ふや、經を誦する覺の口から光明を放つて居つた。明朝、衆之を聞いて驚嘆するや覺告げて曰く、『我、目を閉ぢて誦經百許遍に至り、目を開いて室を見れば、四壁洞見、能く外庭の様を見、起つて戸に觸るれば悉く閉づ、座に還つて誦經すれば、空洞先の如し、之れ般若不思議の力なり』と。徒衆、愈々精進力行したと云ふ。(『釋書』九。

『高僧傳』四十六。)

同じく此の頃、百濟沙門多常なる者、亦、聖化を慕ふて來朝、和州高市法器山寺に住んで居たが、常に大乘經神咒を誦し、専ら度生を事として居つた。瀕死の人、來つて靈驗を受け、或は蘇生の悦をなす者あり、或は病苦を忘るゝ者あり、種々の不思議力を現じて居たので、上下の尊重供養厚く、慈悲の芳名、永く世間に流れたと云ふ。〔高僧傳〕四十六。

(十四)更に數年を経て、天智帝の五年(西、六六六年)にいたり冬、百濟の男女二千餘人を東國に居らしめ、緇素を擇ばず、癸亥の年(即ち百濟滅亡の年)より三年に亘り、並に官食を賜ふたと云ふ事がある。之より三年前、百濟、新羅の爲めに亡ぼされてより、本邦に遁れし歸化人最も多く、同八年には七百の歸化人を近江に置き、持統帝の七年にも多くの歸化人有り、百濟の文化は、全く本土に移された觀がある。〔紀〕二十七)かくて、天武帝の白鳳年間には百濟僧道寧・常輝・法藏等の名が、史上に表はるゝに至つた。白鳳十三年(西、六八四年)八月大旱あり、帝、道寧に命じて雨を祈らしめた所、忽ち大雨沛然と到つたので、帝厚く優賞を加へた。〔釋書〕九、二十一。『高僧傳』七十二)彼の百濟寺を遷して高市郡に置き、大官大寺と改めたのも是の歳で、後に大安寺と改められた。〔紀〕二十九には、此の時、祈雨大注したのが、道藏となつて居る。)翌々年、壽百歳に及んで、久しく畿内に留まれる沙門常輝に對し

て封三十戸を賜ひ以て、其の老を養ふ聖旨を示された。(『紀』二十九。『釋書』二十一。『高僧傳』七十二。)又庚辰の九年には、法藏と優婆塞益田金鍾とを美濃に遣はして白朮を煎せしめ因て以て、緇綿布を賜ふたとある。(『紀』二十九。)

(十五)更に、白鳳年間、我國に來朝して、爾來五十餘年、我が國多くの學僧を導いた大徳道藏沙門がある。曾て、持統帝の二年(西、六八八年)七月、天下大旱起るや、帝、藏をして雨を祈らしむ。藏、便ち崇朝せずして大雨普く注いだので帝、法藏の速なるを謝し、厚く寶物を施したと云ふ。養老五年六月、元正帝の彼に授けられし詔には曰う、『百濟沙門道藏、寔惟法門領袖、釋道棟梁、年逾八十。氣力衰耄、非有束帛之施、豈稱養老之情哉、宜所司四時施物、緇五疋、綿十屯、布二十端』と。優渥の聖旨想ふべし。東渡の後、藏、『成實論疏』十六卷を撰し、九旬の歳に垂んとして南都に遷化したが著作は永く後昆千年を利した。思ふに師も成實宗の碩學であつたらう。日羅・觀勒・道藏の如きは、百濟の沙門にして我に最も偉大なる感化を與へし恩人で、慧聰と具に、三寶棟梁の名に恥ぢぬ大徳である。(『續日本紀』八。『釋書』九、二十一。『三國佛法』中。『高僧傳』一。)

(十六)同じく、此の頃の百濟沙門にして、尠なからぬ感化を遺した圓勢、救濟の二人がある。

圓勢は彼國の師範、來つて南京高宮寺に居つたが、疾くに解行兼備の稱があつたので、願覺なる者、態々三井寺から、慕仰し來つた。勢は覺を迎へ、房を讓つて教導した。然るに覺は元來、疎放戒行修らず、五辛を食ひ、朝に房を出て昏に還るが常であつた。人有り、彼を彼に誹言したが勢少しも怒らず。果して其の夜、覺の室に光明照耀たるを見、その人往いて檢するに、覺の命終せるを見る。勢命じて火葬せしめたが後、彼の人、江州に往き又同じ願覺に會し、久瀾の挨拶を受けたと云ふ。大聖の權化、又、圓勢にして能く之を洞察し得たのであらう。〔高僧傳〕七十五。〕又、沙門放濟は元、隣兵の難に際し、百濟救援の命を受けし備後三谷郡主の囑に依て、佛像を塑せんと欲し、上京して金丹彩具を買ひ求めたが歸路、難波津に於て大龜を賣る者に會し之を三尾求めて海中に放生したと云ふ。然るに、海路、備前骨島を過んとする頃、利に迷へる舟子、相謀つて、濟を海に投じた。俄に三龜現はれ、濟を負ふて上陸せしめたので還り、その由を郡主に報するや、已にして舟子、事を知らずして金丹具を鬻ぐべく郡主の家に至る。人有り、盜を憎んで殺さんとす。濟、切に命を乞ひ、又、後、海邊に住して往來の人を度し、八十餘歳に泊んで示寂したと傳ふ。〔高僧傳〕七十五。〕

以上列擧の沙門二十餘人、其の他は、聖王の初めて佛法を傳入してより以後、凡そ百餘年に

於ける百濟佛敎と我國との連結を示す者である。勿論、その他にも有らうし、特に天智帝の二年、百濟滅亡の後には、歸化人の渡來と共に沙門の來土も多かりしなるべく、又、持統帝の初め、朱鳥元年閏十二月には、太宰府から、三韓の僧尼六十二人を獻じたと云ふ事であるから、此のうちにも、百濟の人、尠なからざりしなるべく、上來の斷片的記文に依て、十全を期する事は不可能ならんも、要之、高句麗、新羅に比し、百濟が如何に史上の交渉密接であつたかは、畧明になつたと思ふ。

第四 新羅佛敎と日本との關係

新羅佛敎と我國との交渉記文は、百濟に於ける程親密ではない。然し、千年の社稷を保持しただけあつて、高句麗の夫れよりも一層密接である。總じて云へば、統一前はわが國に、度々佛像を送獻した記録があるが、統一後、即ち、天智帝の七年以降に於ては、多くの名僧碩徳が渡來して居る様である。先づ統一前の記録から檢べて見よう。

(一) 敏達帝の八年(西、五七九年)十月、新羅王眞智は、釈叱政奈未をつかし、釋迦佛像を貢獻して來たと云ふが、抑々、新羅との交渉拓けし發端である。此の時、聖徳太子は、奏して曰

く、『此の像は甚だ靈妙、之を崇拜する者は、銷災受福を得、之を蔑んずる者は、招菑縮壽に終らん』と。帝、大に崇敬供養したと云ふ。今、興福寺東金堂に在る者即ち之であると傳ふ。(『紀』二十。『釋書』二十。『扶桑』三。)

(二)後、凡そ四十年、推古帝の廿四年(西、六一六年)七月、新羅は、奈未竹世土を派遣し、黄金佛像を獻じた。此の像は長二尺、蜂岡寺に安んじたが、時々光明を放つと傳ふ。(『紀』二十。『釋書』二十。『扶桑』四。)尙ほ之に就ては、『廣隆寺來古記』に據るに、『金銅救世觀音像、坐像高二尺二辟、如意輪也。』として、推古帝の廿四年、新羅より獻じ、上宮太子が、秦川勝連に命じて、宜しく清淨に祀り俗癡の人に拜せしむる勿れと云つたので、蜂岡寺に安置し、錦帳を垂れて尊崇したと記してある。

(三)更に、推古帝の三十一年(西、六二三年)七月、新羅は、大使奈未智洗爾を遣し、佛像・舍利・金塔・灌頂幡を貢獻し來つたが、我が唐留學僧惠濟・慧先の二人及び醫師慧日・福因の二人も新羅使に従つて歸朝した。帝勅して佛像を葛野秦寺に安んじ、其の他、舍利、塔幡・大小十二旒は四天王寺に納めしめた。元興寺沙門惠濟(或は慧齊に作る)は、穎敏遊學をこのみ、嘗て慧先(或は惠光に作る)等の同志十餘人と共に同船入唐し、徧く名區を踏み博く知識を尋ね

唇昏怠らず經義を研究し、遂に此の年、半島を経て新羅の入朝使と共に歸つたのであるが十餘人中、或は唐に留るあり、或は天殂する者あり、僅か濟先二人のみ歸朝したと云ふ。又、福因等は十餘年前、小野妹子が再度入隋の節、俱に隨つて彼の地に到り、醫術を研修した者であるが同僚の慧日、歸朝たゞちに帝に奉聞して曰う。唐學沙門等學業已に成れるを以て、早く勅召され度しと。我が國の留學僧は從來半島佛敎のみを知つて居たが此の年始めて、支那の佛敎を傳來した譯で、此から遣學の途、三韓と支那と兩方に岐るゝに至つた。支那留學僧が、新しき佛敎を風化に接して、孜孜勉學歸日を思ふ暇無き有様であつた事想ふべきである。尙ほ、同年、任那も朝貢使を送り、佛像等を献じた様であるが明でない。（『紀』二十二。『釋書』十六、二十。『扶桑』四。『高僧傳』六十七。）

（四）後十六年、舒明帝の十一年（西、六三九年）九月、大唐學問僧の惠隱・惠雲の二人、新羅の送使に従つて歸朝した。惠隱は翌年五月、宮中に入つて無量壽經を講じ、又、孝德帝の白雉三年四月にも、宮中に入つて同經を講じた。此の時には慧資問者となり、一千の沙門聽講を許されたと云ふ。惠雲は孝德帝の元年八月、十師の選に入つた人であらうと思ふが、果して然れば彼は吉藏に三論を受けた碩學である。（『紀』二十三、二十五。『釋書』十六、二十、二十一。）

『高僧傳』七十二。隱・雲二師歸朝の翌年十月、大唐問僧、請安及び學生、高向漢人玄理が新羅を経て、百濟、新羅の朝貢使と共に歸國して居る。請安（或は清安に作る）は、推古の朝入隋、三十餘年勉學の後歸つたのである。當時の學僧學生等は斯の如く、多くは新羅百濟等を経て日支の往來をした者で、歸國も送使、入朝使に伴うてした様である。之は單に便宜と云ふよりも、半島佛教視察の必要に逼つた點もあらう。（『紀』二十三。『釋書』二十。）

(五)其の後、十餘年を経て、齊明帝の四年（西、六五八年）七月に至り、智通・智達の二師が新羅の船に乗つて入唐した。此の前年、我が國は、使を新羅に派し、沙門智達・間人連御廐・依網連稚子等を、新羅の入唐國使に付して、大唐に送らん事を求めてやつたが、新羅は肯んせなかつたので、智達等空しく歸つたのであつた。そこで是年、新羅の便船有るを幸ひ、達、通の二沙門は、勅を奉じて其の船に乗り大唐に渡つた。支那に在つては、當時玄奘三藏、洛陽の玉華宮に在つて經論を翻譯しつゝあつたが、二人は慇懃隨事、唯識法相の旨趣を授つて歸朝した。通、後ら和州觀音寺を開き、専ら法相を教へ、名聲四方に揚り、後十餘年の白鳳元年三月には、僧正に勅命された。是が法相傳承第二祖である。思之、當時は、新羅已に勢力を得て唐と交はり、半島統一の大業を完成せんとする頃であつたから、隨つて、支那と新羅との交通

の如きも政治上から、餘程頻繁になつたので、我が留學生等も多くは此の便を假り、往復共に三韓の力に待つ者尠くなかつたらう。『紀』二十六。『扶桑』四。『三國佛法』中。『釋書』十六、二十一。僧綱補任抄出』上。『高僧傳』一。『佛祖統記』三十九。)

元來、我が國の法相唯識は、凝然の記す所に據ると、前後四回に傳入されたので同時に、因明學も傳承されたのである。即ち第一祖は、白雉四年、道昭入唐して玄奘より承け、第二は通達二師で、第三祖は後に記す智鳳・智鸞・智雄の三師、而して第四祖は元正帝の靈龜二年玄昉入唐して、智周大師から授つた者である。二祖、三祖が三韓の影響を受けて居るを思ふと、法相の宗徒亦、新羅を忘れてはならぬ。

(六)越へて天智帝の七年(西、六六八年)、新羅の僧道行なる者、熱田の神祠に入つて草薙寶劍を盜み新羅に逃げ歸らんとしたが、中途、風雨の爲め果さなかつたと云ふ大事件が起つた。道行始め熱田神祠に入つて、持誦七日、竊に劍を取つて僧伽梨衣に裹み、遁れ出でんとしたが、俄に黒雲一帯、空より下つて寶劍を奪ひ還へしたので、次には持誦五十日、乃ち劍を執つて近州蒲生郡まで逃げたが、黒雲奪還すること故の如し。かくて後、百日持誦、劍を持つて築紫に到り、船に乗つて出帆せんとするや、忽ち海風暴起、怒濤逆卷き來つて出づる能はず、遂に果

さなかつたと云ふ。多くの韓僧中には、百玉中、一瓦を混する事もあつたと見ゆる。(『紀』二七。『扶桑』五。『釋書』二十一。)

斯くて、是歳高句麗も滅亡し、半島全く新羅の天下となつたので、統一前の斷片的記録は、概ね上述の様な者である。新羅統一と同時に、高句麗百濟の不平民は、或は支那に遁れ多くは日本に歸化した。此の翌年には、百濟歸化人七百餘人の入國は前述したが、更に持統帝の四年には高句麗、新羅の歸化人を東國に移し、翌年、百濟人を甲州に徙し、その翌年新羅人を下野に轉じ、更にその翌年には、新に百濟の飯化人來り、越へて聖武帝の天平十八年にも、新羅の男女七十四人の飯化あり。之を武藏に置き、又、稱徳帝の神護景雲二年にも、新羅の飯化人百九十三人の入來あり、嵯峨帝の弘仁八年にも、新羅人の飯化を史に傳ふ。思ふに當時、半島の飯化人は數千に及びしなるべく、中には名僧碩徳の並び來り、名を佚せる者もあつたであらう。

(エハ)統一後、最初に見るべきは、彼地留學僧の歸朝である。天武帝の白鳳十四年(西、六八五年)五月、新羅留學の二沙門、觀常・雲觀は、高向鷹等、國使の代理と俱に歸國した。又翌年即ち持統帝の朱鳥元年十月には、新羅沙門行心なる者、先月先帝の崩御以來、大津皇子の爲

め參謀となつて反を企てたが事發覺し、比丘を誅するに忍びずとあつて、行心は飛州の一伽藍に放竄されたと云ふ。(『紀』二十九。『釋書』二十一。)又、翌年、新女帝の元年九月には、僧智隆が新羅から歸つた。常・觀・隆等何れも新羅留學僧で、朝貢使の便船を借つて飯朝した者らしい。(『紀』三十。『釋書』二十一。)

(八)翌、朱鳥二年(西、六八七年)九月、新羅王子、金霜林は禮を盡して、佛像並に鉢幡等の珍寶を貢獻したが、翌朱鳥三年、蝦夷沙門道信に此等を賜つた。然るに、此の三年四月、新羅は級淦金道那等を遣して、瀛真人天皇(天武)の喪を奉弔し、同時に學問僧、明聰・觀智等を送上し、別に彌陀三尊の金銅像と綵帛錦綾を献上して來た。朝廷は使者を召し、奉弔に關する忘緩違禮を責め、獻物を悉く還へした所、使者甚だ恐懼し、同行の聰・智等に救辯を求めた。二比丘、聖恕を奏するや六月、勅して二人に布帛を賜ひ、且つ新羅の使者を勞ひ、改めて獻物を受け、佛像は、蝦夷沙門自得の乞うがまゝに、容れて彼に與へられたと傳ふ。(『紀』三十。『釋書』二十一。)聰・智等も新羅留學の徒らしい。翌年二月には又、新羅沙門詮吉等五十餘人が來入して居るが、八月には、大唐留學僧、智宗・義德・淨願の三人が、新羅使に従つて飯朝して居る。(『紀』三十。『釋書』二十一。)當時の往來交涉繁かりしを想ふべきである。

(九)其の後三年、朱鳥八年には、新羅の名僧高德の我に在る者を天下に分布したと云ふが、『扶桑』五。若し然れば、如何に多くの大徳が來朝滞在して居たか判る。越えて十年後、文武帝大寶三年(西、七〇三年)には、沙門智鳳が入唐した。智鳳は元、新羅の人、神彩高遠、道に志して之より先き我が國に來朝、久しく勉學して居つたが、此年勅を奉じて、智鸞・智雄の二人と共に大唐に渡り、濮陽の智周大師に就いて法相の深義を受けた。我國へ歸朝の後は、元興寺に住し、大に唯識の宗風を靡かせて名を當代に振ふた。彼が法相入傳の第三祖なる事は云ふ迄もない。慶雲三年十月十六日、不比等、鎌足の遠忌に當つて維摩會を修するや、鳳、招かれて講師となり、聽講の大徳、堂に溢れたと云ふ。義淵大僧正の如き亦、鳳の弟子である。鳳の如きは韓・日・唐に學ぶ。徑歴實に面白い大徳である。『三國佛法』中。『多武峯緣起。』『瑤囊抄』十。『興福寺緣起。』『釋書』十六、二十一。『高僧傳』六十七。『扶桑』五。)

(十)維摩會復興の翌、慶雲四年(西、七〇七年)五月、從五位下美努連淨鷹、及び學問僧義法・義基・總集・慈定・淨達等が新羅から飯來した。此等の沙門は、恐らく新羅留學の徒なるべく、國使に従つて歸朝したのであらう。淨達は、夙に新羅に入つた求法尋師した篤學者で、飯朝の翌々、和銅二年十月の維摩會に於ては、不比等の招延に依り、上首に登つた人である。〔續日

本紀』三。『墜囊抄』十。『釋書』十六、二十一。『高僧傳』六十七。『扶桑』五六。『多武峯緣起。』
 (十一) 當時新羅僧の我國に在りし者にして、大安寺審祥大徳ほど、上下尊崇敬仰の的となつた人はあるまい。彼れ、夙に、日本の風化を慕ひ、尋師、求法のため渡來年あり。曾て入唐、賢首大師に従つて華嚴の樞旨を握り、還つて大安寺に住して居た。此の嶺南部の高徳沙門に良辨と云ふがあつたが、始め義淵僧正に就いて法相を研め、七上足の一人に算せらるゝに至つたに拘らず、後華嚴宗を興さんと誓願を發した。願志切なる者あり。一夕、靈夢を感ずるに、紫衣青裙の僧、東方虚空より下來して告ぐ、『汝欲弘演此一乗敎、請嚴智師、以爲座主、方於不空絹索之前、可令開講、』と。良辨乃ち感悅無極、直ちに元興寺に往いて嚴智大徳を請じた所、師は答へて曰く、『吾名是嚴智、而心非嚴智、然新羅學生大安寺審祥大徳、是真嚴智、應請彼師講敷華嚴』と。良辨、又、道を轉じて大安寺に臻り、審祥を屈請するや、彼れ再三固辭して應じなかつた。良辨、術竭き、奏聞して勅請す。審祥乃ち出で遂に、天平十二年(西、七四〇年)十月八日、金鍾道場(東大寺絹索堂、名法華堂)に於て『華嚴經』を開講した。都下十六員の名匠、畿内の學賓、卷を以て座に集まる。聖武帝、寺に幸して法を聞き、祥が無礙の辯を嘆賞し、綵帛一千餘疋を賜はつた。帝后公卿の檀嚫供給、填委羅陳、山の如し。時に紫雲一

片、春日山上を亘覆したと云ふ。慈訓小僧都、鏡忍僧都、圓證大徳の三師を複師とし、一年に二十卷を講じ、三年にして『六十華嚴』を講じ了つた。かくて、天平十四年に至り、奄焉として示寂した。良辨を上足とし、幾多の弟子輩出したが、華嚴を講敷するは例となり、彼の後、元興寺嚴智、智璟等の大徳、講師を受けたと傳ふ。審祥の寂するや、世諦法臘、定かならずと雖も、本朝の華嚴宗は天平八年、大唐道璿律師初傳し、初めて講ずる者は審祥で、發願興宗は正に良辨僧正の力、而して興宗弘法の大檀越たる者は、聖武帝であるから、本朝該宗の審祥に於ける寔に弘法の鼻祖と稱するも過言では無いのである。然るに彼の傳記に到つては、凝然の筆より外、殆んど見當らないのは、惜むとも足りない恨事である。(『東大寺要録』一、五。『華嚴法界義鏡』二。『三國佛法』中。『高僧傳』一。『南都高僧傳』)

(十二) 審祥示寂後十餘年、孝謙帝の天平勝寶四年(西、七五二年)六月、新羅王子金泰廉なる者來朝して三韓に因縁深き大安寺並に當時佛教の中心たる南都東大寺を禮した事がある。(『續日本紀』十八) 爾後六年、淳仁帝の天平寶字二年(西、七五八年)八月には、新羅の飯化僧卅二人、尼二人、男十九人、女廿一人を武藏の閑地に移し、始めて新羅郡を置いた。(『續日本紀』二十一。『釋書』二十二) 又、五十年程を経て、嵯峨帝の弘仁九年(西、八一八年)の冬

新羅の沙門二十六人來朝したので、諸寺に排し居らしめた。〔釋書〕二二二。而して又、此に後
 四十年、文德帝の天安二年（西、八五八年）圓珍が唐より歸る海上、奇怪なる新羅明神と云
 ふ者が現じて、彼の前途に預言を放つた事がある。圓珍は讚州那珂郡の人、弘法大師の姪に當
 る。性顯悟、十歳にして毛詩、論語、漢書、文選を讀んだと云ふ。十四歳、家を辭して入洛
 し、翌年、延曆寺座主義真に師事し、十九歳、菩薩戒を受けて大僧と成る。求法尋師の志燃ゆ
 るが如く、山王明神の靈夢を感ずる事再度に及び、入唐の願を文德帝に奏聞した。上、感激制
 可し、彼れ喜んで仁壽三年（西、八五三年）秋、唐商欽良暉の船に乗じ、八月十五日、福州の
 境に著く。宣宗の大中七年である。此より六年の間、印度支那の碩德高僧に就て台宗密藏諸宗
 の學を修め、經書千餘卷を各地に蒐集して天安二年夏、商人李延孝の舶を假り、肥州松浦縣に
 歸つた。十二月、京都に入り、將來の經書を表上した。〔延曆座主圓珍傳〕。〔今昔物語〕十一。
 『釋書』三。『高僧傳』七。『扶桑』二十二。『日本高僧傳要文抄』二。然るに、圓珍の歸るや、
 海上、忽ち一老翁、船に現じ、『我是新羅國之神也、誓護持師教法、至慈氏下生』と告げ、語り已つ
 て忽ち形を消した。已にして、珍、京に入り、請來の典籍を尙書省に藏せんとするや、新羅の
 神又現はれて曰く。『是所不堪置經書、是日域中有一勝地、我已先相攸、師聞官建院宇、度此典

籍、我鎮加護、又佛法是王法之治具也、佛法若衰王法亦衰」と言ひ畢つて又形を没す。珍、此に於て睿山に飯り、山王院に至るや、山王明神は現はれて、典籍を此に藏せよと告げ、又、新羅明神は、再び現じて、『此地來世必有喧争、不可置也、南行數里、是有勝處』と告ぐ。珍、乃ち二神と他の二比丘と俱に滋賀郡園城寺に到つた。新羅明神の曰く、『我寺の北野に卜居し、百千の眷屬に圍繞さるゝも、佗人は知らず、珍獨り之を見ん』と。珍、往いて見るに、乘輿の人あり、衆多の儀衛、美饌を新羅明神に饗して居る。珍問ふ、盃を執る者は誰かと。新羅曰く、三尾明神なれと。此から新羅明神の威靈益々顯はれたと云ふ。〔『釋書』十八。『高僧傳』七十四。〕

又、此の時、園城寺の沙門教待に就いても、奇怪な傳がある。珍法師、二神を伴うて寺に到るや、教待の珍を見ること故舊の如く、其の來るを預知した者の様であつた。寺の檀越に大友氏あり、待、恒に寺主今や入唐返朝、今や來る杯と預言せし旨を珍に告ぐ。珍之を聞くや、間もなく、教待の姿現せず。珍怪んで、新羅明神に問ふや神の曰く、『彌勒菩薩之應化也、今已得師、又何存乎』と。珍、大友氏に待の平生を質すや曰く、『何人なるかを知らざれども、此の寺に在る已に百餘歲、平常堂齋に赴かず、湖濱に往いて魚をとり乾して食す、今や彼逝く、痛まし

い哉』と。乃ち、大衆と共に、待の房室を見るに、乾魚悉く藕蓮の類と化して居た。人、驚異

せざるは無かつたと云ふが、年、百六十二歳に達したと云ふ。又、清水寺の行睿居士と善交あり。歎話、日の暮るゝを知らなかつたとも傳ふ。『本朝神仙傳』『釋書』十五。『高僧傳』六十九。

此等の傳説を考ふるに、敎待と云ひ、新羅明神と云ひ、何れも荒唐無稽、何人の狂作かは知らぬが、其の内、多少、考ふべき筋はある。思之、新羅明神と敎待とは、舊より知友の間柄なりし新羅の販化人なるべく、一は、圓珍と共に入唐、同船にして販り、他は園城寺に在つて、期待して居た者ではなからうか。何れも、神仙的生活をした隱者の徒で、老齡よく保ち、圓珍に從つては、事ごとに、身邊の忠告者となつた者だらう。清水寺の行睿も亦、或は新羅人か、彼地留學僧か何れかであつたらう。朝鮮の山奥には、今日、尙ほ、神仙生活をして居る隱者がある。當時は、斯る徒にして、我國に在つた者も、決して無かつた譯ではなからう。かくて、此の頃より凡そ八十年後、朱雀帝の承平七年（西、九三七年）に洎び、新羅敬順王は全く高麗太祖に降つたので、半島は高麗朝の天下となつた。先づ、新羅時代の六百年間に於ける佛敎關係の史料は斷片的ではあるが、大概上述の如きもので、其の他、著しくない者は畧した。尙ほ、此に一言附加へて置き度いのは、三國時代及び新羅統一時代に於ける佛敎的遺物に就てどあ

る。三國時代の文化を偲ぶ資料として、最も重要な、高句麗古墳の二三は、前に述べたが、其の他、金銅彌勒像等が、博物館杯に多少残つて居る。大きな者は少ないが、小佛像はそれ以上に有る。〔朝鮮古跡圖譜〕第三冊、參照〕然し、此の時代の佛教的遺物を傳ふる者は、平和な我國に於て、之を求むる事が、一層容易である。例之、建築物では、法隆寺金堂、五重塔及び中門、法輪寺の三重塔、法起寺の三重塔、又は藥師寺の三重塔など、次に佛像等彫刻では、法隆寺金堂内の釋迦三尊、夢殿の觀音、塔内の烏佛師作の諸像、法輪寺の藥師、藥師寺及び新藥師子の本尊、中宮寺の如意輪觀音、又は廣隆寺の同菩薩像等、此等は何れも推古時代又は直接其の影響に成つたもので、借に廣くは三國時代、著しくは百濟佛教の感化に成つた者である。此等の特徴一斑を擧ぐれば、建築に在つては所謂推古式の、中央脹みを有する柱を用ゐ、多く雲形肘木と雲形斗組とを以てして普通の組物に似ず。欄杆に卍形の組子を附し、内側に椽を設けず。軒は『一ト軒』四柱式にして垂木割の極めて粗笨莊重なる等、最も注意すべき者で、中央脹みの曲線よりなる柱の如きは、希臘にもあり、印度にもあり、高句麗の古墳にも其の例を見た。又、佛像彫刻は、一般に周圍の裝飾、光背、臺座等の甚だしく莊嚴せられたると、其の姿勢の自由にして、立像、倚像、坐像、何れも優美なる形を成す者と、此等は相待つて、面

相の不十分なる點を補ふて居る。且つ、姿勢の如何を問はず、衣の襞多きと裾の長く、廣く、擴がれるとは、最も目立つ特長である。法隆寺金堂の釋迦や、藥師寺の本尊藥師等は其の好範である。而して之が源遠く、北魏式に流を汲み、京城博物館の彌勒像の如きを見ても、吾が推古式と甚だ類型を同じうせる者であると思ふ。更に、新羅統一時代の遺物に到つては、前者より多少、多く半島に遺つて居る。新羅の舊都慶州に於ける佛國寺、石窟庵の浮刻石佛は、佛及び佛弟子等十數を刻み身長七八尺以上にも達するもの、寔に刻技彫法の秀優なる、表情姿勢の高尙遠莊なる、半島現存の遺物中、最もも倣すべき者であらう。また、金剛山に往くと大に見るべき者がある。長安寺附近、塔巨里の三重石塔や、外金剛・神溪寺の三重石塔は、確たる年次は判らぬが、何れも此の期の遺物で、千數百年間、風雨の浸蝕に堪え、能く原形を保存して居るうちである。特に臺石四面の二體づゝの佛像、菩薩像、天王像の如き浮刻は、磨滅甚だしき爲め、十分に鑑賞する事が困難なるに拘らず、位置、姿勢、執持など、實に巧に作られて居る。而して、此の期の代表的傑作の一堂に會し、保存されて居るものは、有名な楡帖寺の五十三佛である。麗朝法喜居士の撰になる『金剛山楡帖寺事蹟記』に依ると、此の釋迦如來、金像五十三佛は南解王の元年（西、四年）月氏國から鐵鐘に乗つて漂流し、安昌縣浦口に到着し

たのを、縣宰盧椿が發見し、王に白して之を迎へ、山中に隠れ去つた佛像を逐うて漸く九龍沼上、榆樹の枝に憩へる五十三佛を見出し、これを本尊として寺宇を創建したのが、即ち今の寺であると言ふ。傳説は兎も角、現在、同寺の能仁寶殿の本尊としては、九龍上に聳へた榆枝の上に、四十四軀の金銅釋迦像が安置されて居り大きき、小は五六寸より大は尺餘にをよぶ。立像で、みな、新羅朝の佛教全盛期の遺物である。一々の面相實に圓滿で、衣裳、臺座等の裝飾、比較的單簡となり、全く支那唐代の影響に成れる事云ふまでもない（『古蹟圖譜』四、五、參照）。當時は大唐と新羅と、政治、佛教の方面に於て、最も交通繁昌の期であつたから、其の感化の東流するは自然の理である。而して、我國天平時代の佛像、寺堂等も亦、或は唐より、或は半島よりして、此の影響を被れる者である。東大寺並に其の本尊、三月堂及び其の本尊、唐招提寺及び其の盧遮那佛、又は東大寺彌勒木像や、法隆寺九面觀音木像等、此等はいづれも支那、朝鮮の佛教全盛期から流傳した様式である。前期の彫像は、一般に細腰、薄衣、手と胸と間離し、面相の圓滿を得ざる爲め、補ふに附屬的裝飾を以てした形であつたが、此の期の佛像に到つては、已に佛像自身最も圓滿で、裝飾を以て補ふ必要がなくなつた様である。之れ全く、印度に起れる新彫刻法を輸入し、支那、印度折衷の唐風美術に源を持つからで、當時は、

東洋佛敎の黄金時代を以て目す可き時である。要之、三國時代から新羅統一の時代に入つては、半島の佛敎、愈々旭日昇天の勢を以て隆運に赴き、精神的にも物質的にも、益々高尚發展した數百年間であつたから、隨つて日鮮交渉の密を加ふるにつれ、其の感化影響の一層増大し來つて、我が佛敎文明の初期を作つて呉れた事となる。此の間、内部に在つても、佛敎の墮落頽敗の色は毫も見ることざる者であつたが、次の高麗朝に入つては、前述の如く、佛敎者の染俗氣分増したと共に、造形美術に見るも、到底前代の勢を維持するの困難なるに立至つたのである。(未完)

佛 陀 と 惡 魔

渡 邊 棊 雄

一、佛教に於ける惡魔の傳説とウインティッシュ氏の研究——ウ氏見解の一斑——ウ氏と佛教に於ける惡魔説の起源——
佛陀の哲學的態度と惡魔説

二、惡魔説は佛教に於ける外道分子なりとするウ氏の主張——

三、佛教に於ける比喩的言辭の具體化——ウ氏の佛教惡魔説起源に關する見解——佛陀と死の問題——ウ氏の佛陀死觀に
關する解釋と惡魔説に關するその解釋の價值

四、惡魔關係の代表的經典——全經典に關する二面の觀察——惡魔出現の目的——(一)直接佛陀に向つて現れ來れる場合
——(二)佛弟子に向つて現れ來れる場合——惡魔出現の形式形相——降魔説に關する在來普通の解釋——

五、惡魔説解釋上の動機主義と結果主義——經説に於ける惡魔出現の結果——(一)佛陀に直接に現れた場合——惡魔出
現の佛陀に及ぼせる影響——(二)佛弟子に向つて現れた場合——一切惡魔關係の經典と今の結論——羅陀品諸經の異
例——結、

六、佛滅後の佛徒と佛陀崇拜並に佛陀莊嚴——佛陀莊嚴の外延的方面と外道説の借用——長阿含梵動經——雜阿含邪見經、中阿含梵天請問經——雜阿含帝釋品の諸經——同梵天品の諸經——善神によつての莊嚴と惡神を手段としての莊嚴

七、結論、

一、

佛教に惡魔の傳説の存することに關しては、例の降魔の傳説の一を以ても人の能く知つてゐる所であるが、之に關しては又獨逸の學者ウインディツシュ氏に早く驚く可く綿密な研究の有ることも大方學者の周く知る所である。事實、此のウ氏の研究は文字通りに驚く可きもので有つて凡そ所謂惡魔波旬のことに關する限りは巴利サンスリット凡ての經文を列ね、一々その獨譯を掲げて論究の跡を明示してゐるなどは正しく讚歎の外はない。

扱て斯様なウ氏の研究（惡魔と佛陀 1893）一卷の論旨に至つては、自分は、その第二一三頁に於ける括要中の話に盡きてゐると信じるものであるが、今それによつて見れば、此の惡魔の説は佛陀自らが必ずしも今日の意味又は形で説き又認めてゐたものではなく、恐らくは佛陀の本懐であつた筈の死の征服の自覺などから佛陀がその弟子への教説に際して、死よ汝は征服せられたり——など完く比喩的詩的に言ひ放つた語を、後人が唯その表面のみから考へて、比喩を

そのまま具體化し、遂には古婆羅門教以來の死の神、惡神、魔神などの概念と混化せられることとなつて、所謂惡魔波旬の概念が生れることになり、併せてその上の發展も來たすことになつたのであらうといふが氏の考へであるらしい。

思ふに此のウ氏の考へは在來此の種の研究の中では最も合理的なもので、我々はその論述に由つて啓發せられるものが甚だ多いものである。けれども今の此の限りの論に至つては徹頭徹尾之を推戴す可きもので有るか否か大に議論がなくてはならぬと考へられる所で、少くとも此の此の解釋と並行して自分は亦一個別途の解釋を考へることが出來ると信するものである。故に今は此で且らくそれを併せ記して廣く學者の御批評を仰ぐことに致し度いと思ふのである。

* *

* *

* *

* *

* *

* *

先づ最初にウ氏が今日の聖典凡べてが要求する所を斷然として斥けて、所謂惡魔波旬の傳説を、かの降魔のそれ以下、一切佛陀自らの教説と絶縁せしめ、完く後人の寄與と見んとした點は、自分の全然養成する所である。そして、之に關しては一通り先づ佛陀の哲學的能度といふ根本條件について考へる必要が有るが、先づ佛陀は今日の語で言へば明白に合理主義の認識論を取つてゐたものである。此のことは色々の事情によつて知ることの出來る所であるけれ共、

略して言へば、今日の根本經典の全體を貫いて見る様な佛陀の一般合理主義的傾向の必然的歸結であつたとも言へるし、最初婆羅門教的認識論の下に幾多の形而上學を信じて、その信仰の下に有名な鹿野苑の苦行を積んで遂に報ひられる所の少しもなかつた謂はゞ憐む可き信仰破産者としての當然の歸結であつたとも稱し得る。然し夫は何れにせよ、之を今日の經典から見れば佛陀は唯現實可見(即ち可經驗的)の六内外入處、換言して眼耳鼻舌身意色聲香味觸法だけを以て一切とし、その餘は「非其境界」⁽²⁾と教へてゐる者が非常に多い許りでなく、引いて一切の形而上學的存在、即ち古婆羅門教に於ける所謂苦行の目的であり、支持者であり、且つ幫助者であつた梵天、生主、造一切主など一切を手非道い論法で以て破折してゐる事は衆人周知の事柄である。故に、此の間の實際は佛陀は合理的認識論から無神論となつたのか、無神的に考へた故にその認識論に至つたのか、全く不明では有るけれ共、且つ或は全く交互的^{レシブコル}で有つたかも夫は計られない所だが、とも角佛陀は明白に合理主義の認識論者で有り、又力を入れて言へば先づ絶對の無神論者であつたのであつた。故に自分は此の佛陀の根本立脚地に照らして一切の有神論的、一神論的、多神的、乃至汎神論的な口吻は凡べて眞乎の佛說内容では決してなかつたと考へざるを得ぬもので、從て延て又かの梵天帝釋など所謂善性の諸天の説と同様に一切の惡性の諸天

諸神も亦決して佛陀眞意の教説に表はれ來る可きものではないと信じる外無い者で、彼是要言して、その惡神の一に外ならぬ所謂惡魔波旬が又佛陀教説の一内容たるの位置をけがすことの到抵出來ない筈のもので有ることを自分は亦主張するの他は無いのである。乃ち、此の意味から、自分は如上今のウ氏のその態度を最も深く推賞せんと欲した次第であつたのである。

二

次に自分は又此の惡魔説の本源が外道即ち古婆羅門の教説中に有つたことを主張するウ氏の見解についても全然賛意を表するもので有る。蓋し佛教が佛陀滅度の後に甚だ異常な變化を遂げたことは改めて言ふまでもないが、その際、それ等の變化に寄與した諸の思想家の中心的な資料は常に此の古婆羅門の教理に有つたことも亦言を新にして論じるまでもない所である。實際、小乗諸の佛教の、學派的には數論勝論に、文献の上からは梨俱吠陀以來の各古典より有名な摩訶婆羅多物譚などに至るまでの諸典に負ふ所の大きいのは全く豫想外であつて、正直に言へば在來我が國の佛教學者が最も大乘甚深の教理として誇示之れ止まなかつた諸の理論中にさへも、實は古代婆羅門教の教義を單に佛敎的に燒直したまでのものに過ぎないもの見受けられ

る事さへ尠くはないものである。故にかう考へて來たならば、か様な外道分子又は外來分子の一として、今の惡魔思想を亦數へ得可きことは甚だその蓋然性の多い所といふべきで、就中、ウ氏——ウ氏はその議論で大にセナール氏——例の佛陀を太陽神話を具體化した一形式に過ぎぬと喝破したセナール氏——に依つてゐる所が多いが——の言ふ如く、惡魔の思想は何と言つても死神 *Maccu* や *Mriyu* と極めて密接な關係があり、そしてその *Maccu* や *Mriyu* は少くも *Māra* と同一語源の文字に解釋が出来るといふ事實が有ることを思ひ、且つ斯様なマールによつて佛敎中に現はされてゐる様な思想の梗概は已に業に古婆羅門の諸典の中に或は上の *Mriyu* (死神) とし、或は他の惡神阿修羅夜叉神アスラヤクシその他として十分に具備せられてゐたといふことを思へば先づ以てその感は彌々切ならざる外はないといつて妨げまい。

要するに繰り返して言へばウ氏が斯く此の思想を以て佛陀滅後のその教徒が外道婆羅門の思想に汲んで佛敎中に誘導し之を佛説に歸したものであるとする事は自分の亦全然賛成する所であるが、扱てその第三段の所に至つては自分はウ氏のその説に大に疑問なきを得ないので、少くとも氏の説に並行して、又別途の而も自分から見れば遙かに有力な解釋が優に下し得可きものであると深く信じるものである。

三

按ずるに佛敎に於ては、その初め完く比喩的な意味許りから唱へ出されたことで、漸次に完く具體的從て現實的事實的に考へられる様になつて行つたものが少くない。そして是の如きは佛陀論に關係した諸の事項に特にその例の多い所なので、その大勢は、姉崎敎授の「現身佛と法身佛」を一見して容易に之を察し得る所である。從つて之等の事情から類推して言ふと、前掲ぐる通り、ウ氏がその根本に於て佛陀の單なる比喩的な乃至詩的な語であつたに過ぎないとした所を、後人の佛陀を信するの厚き、完く具體化して考へることになり、遂に更に古來の近似の思想とも結び付けて所謂の思想をも醸製する事となつたといふのも亦一個の説たるは失はぬ者である。けれども此で自ら問題とならざるを得ないの事の有るのは、氏がその佛陀の比喩的詩的の語とした「死よ、汝は征服せられたり」といふ語そのもので、抑も此の語といふものは、佛陀に於ては死は眞實征服せられたと同一であつたといふ價値的な言ひ表しなのであるか、將た又事實上佛陀は文字通りに能く死を征服することが出來たとの事實的な謂の語なのであらうかと之が先づ第一に問題になつて來ざるを得ないのである。而して、自分は之らを辨別するには唯氏

の同書に記する所に頼てする外は勿論ないけれども、氏がその二二三頁のサマリーで、「佛陀はその大覺に由つて死と輪廻とを自らに於て又弟子に於て、彼等の死すると共に再び新しい生と死との引き次いで來るものがない限り完く征服して終つた。」といつてゐる語をもつて之を窺へば、何うしたつて氏のそう言つた意味は寧ろ後者で有る。即ち氏は此の語で以て眞實佛陀が死を征服したもの、又し得可きものとなしたと信じた語としか受取れないのである。然し此で之を思ふと、是の如きは眞に佛陀の本懷であり又眞に佛陀の實際であつたであらうか。氏の言を以てすれば再び新しい生と死とが我々の現生の後に引き續いて來ないのが死の征服で、現生の終としての死はその勘定の中には入つてゐないことは何より明かであるけれ共元來佛陀の根本出發點では此の現生の終りとしての死以外の如何なる死が有り得たらうか。從てその死を外にして唯次生三生の死といふだけで以て死全體を代表させることは果して妥當な事とし得ようか。否全體として言つて現生の終りとしての死を事實的に征服する事は出來ないで佛陀自身現實的に明白に死んでゐるのに、それをしも抑も又全稱的に佛陀は眞に死を征服することが出來たとし得可きであるか否か。乃至最後に又其所謂次生三生など言ふを佛陀は其認識論的立場から果して認めたとし得るか否か我等の問題は引き切りなしに繼起せざるを得ざるべきである。

けれども自分は思ふに在來の佛陀の問題と理想とに關する解釋は全體が根本から過つてゐた。何となれば先づ在來學者の多くは今のウ氏の場合に於けるが如く佛陀は客觀的の死を問題として立ち、その結果所謂十二因縁の系列によつて表はされた輪廻の繫縛を斷つて灰身滅智の無に歸するとか、乃至は一種の永生を贏ち得て終るとかの所にその理想を措き、而して現に佛陀は此の理想を自ら遂げることの出來たもので有るとしたもので、今のウ氏の言なども要するにかくして出でたものに外ならぬのであるが、事の實際は丸で違つてゐる。何となれば佛陀は第一に先づ決つして斯様な事實的の死を問題にして立つてはゐない。それは今日の根本聖典に鑑みて皎々明明な所で有る。そして又第二には問題の關係から來る必然の結果でも有るが、佛陀は決して虚無歸入などを以て理想ともしてゐなければ、永生や極樂の往生を以てその本懐ともしてはゐなかつた。此の點、所謂小乘諸派の學徒も、大乘大方の經典編纂者も明に、そしてその表面の自負と要求とに拘らず、丸で佛陀の眞意を握り損ねたものである。が、兎も角、かくして先づ今日の根本聖典に由て見れば、——死は萬人、否萬有の免れ得ない絶對必然の運命で、「一切は無常」^{サツパムエニツチアム}「諸行」^{サツパアサンカローラ}萬有は變易の法」^{ビパリナーマダムハ}に過ぎぬものである。故に人は唯此の「沙門婆羅門諸天魔」の凡べて免れることの出來ない必然不可動の運命に内在して其處に安心立命の餘地を

索める可きもので、その點から、人は唯その死に由て自の主觀に與へられ、そしてかゝるものとして初て人の死征服を逼る所のある影響——苦の感情——死に誘發せられ、死によつて派生するその苦の感情、之をのみ問題とす可きもので有り、且つ優にそれで足りるもので有る——これが佛陀の甚深微妙の意底に外ならなかつた。故に此の佛陀を以てし、その本懐に従て言ふならば、死の後に虚無が來ようと將た永生極樂の生活が來ようと、それ等は丸で問題では無かつた筈なので、唯我等に與へられた運命としての恐ろしい死のその恐ろしさ——苦の意識を滅却するところが出來て所謂現法樂住が遂げられたならば目的は十二分に足りてゐたのである。故に又此の點で、此の佛陀に於ては價值的に死は征服せられたに等しかつたとこを言ひも得べけれ、客觀的の死を全體事實的に征服することが出來たなどは夢にも言ひ得可きものではないもので、之は蓋し先づ以て火を睹るより明であるといつて可い所である。

かくして之を詮すればウ氏の所謂「死は征服せられたり」との語は、佛陀に於ては如何にも價值的には之を稱し得る所で有るけれども、事實的客觀的には先づ當然之を許容し得ない所であるといふ可きなのであるが、此の際、泰西一般の學者の大方の場合や、上に掲げた様な氏自らの口吻から察する限りでは、氏のそう言つた本意が果して那邊に在つたかは蓋し已に前にも

言つた通り察するに難くないけれども、兎も角も、氏は特別の項を設けて之を精細闡明してゐるといふのでは無いのだから、今は先づ且らく最後の判定だけ遠慮することにして、從て如上ウ氏の言は當らずとも言へず當れりとも言へずといふことにして置くならば、そこに又我々は我々自ら一個全く別な解釋を下し得る所以の餘地を得ることが出来る者である。從て自分は此から筆を轉じて以下少しく自分の所見を叙べて見度いと考へるものであるが、それに就ては自分は先づ關係經說一般に關する考察から論じ初めることとし度いと思ふ。

四

關係經說を凡べて考案することは、徒らに、煩を増すのみで、效は必ずしも多とし難いから、今は其の最も多數に集められてゐる雜阿含第三十九 || 巴利雜尼迦耶第四卷魔品マイラサニウツタを代表的に考察して見度いと思ふのであるが、之に關しては我々は大體二途の觀察が必要であると自分は考へる。即ち(一)には惡魔は何の目的を以て出現したかといふことで(二)にはその目的によりて出現した結果は如何であつたかといふことである。そして今は先づ其中の目的即ち動機の方から初めることにするが、總じて言へば之は直接佛陀自身に對して現れ來つたのと、個人、衆多

乃至諸の比丘に對して化現して間接に佛陀に關係するものと二種に分つて考へることが出来る
 と信じるが、其中直接佛陀に向つて化現したのも、その動機は又甚だ多様で有る今且らく之を
 列舉して見るならば、

- 一、佛陀の坐禪思惟を妨げんとせるもの。
- 二、右脅臥繫念正智を妨げんとせるもの。
- 三、夜闌佛が房を出て經行 *caṅkamaṇi* するに際し大團石を執つて佛前に碎きその經行を妨げんとせるもの、
- 四、佛の睡眠を妨げんとせるもの。
- 五、有名な降魔の傳説たる佛成道の時に尼連禪河邊の一菩提樹下で、佛の出で、化導に従事せんとするを留難せんとせるもの。
- 六、又鹿野苑に於て苦行を捨て菩提樹下に坐禪思惟せんとせる佛を留難妨害せんとするもの。
- 七、佛の行乞を妨げんとせるもの。
- 八、佛の正思惟を不正に導かんとせるもの、
 などである。

併し此の様な情勢は比丘に對して出現し、間接に佛陀に關係を持するといふ第二の場合に於
 ても完く同様で、同じくそれらを列記するなれば、

- 一、佛陀が人壽の短促なるが故に修動せよと教へたその説法又はその説法を受けた諸比丘を煽亂せんとするもの（漢、四、
 五——巴、一の九及一〇）

二、聖弟子ゴトイテ羸レイ低テイ迦カの得涅槃より退轉すること六度、第七度目には遂に自殺を決心するまでの大精進をなすやその大精進を妨げんとして出づ（漢第十一經——巴三の三）

四、佛、鹿野苑に於て諸の比丘（五比丘に）に對し直に化導に従事す可しと諭せなる留難せんとして出づ（第十六——一の四及五）

五、釋氏石主聚落（巴利 Kosalesu Ekasahajam Brahmanagame）に疫病流行し老幼歸佛して佛ために法を説けるを妨げんとして出づ（漢第十七——巴二の四）

六、諸比丘を俗世の利樂に歸せしめんとなす。（漢第十九——巴三の一）

七、法悦に隨喜せる聖弟子を妨げんとして出づ（漢第二〇——巴三の二）

の如き先づ大勢である。而して之等の際斯様な目的で化現した惡魔らはその現はるゝに際しは或は年少、大龍、大牛などの形を以てするもあり、或は「少壯婆羅門像、作大繁髮、著獸皮衣、手執曲杖、大身盛壯多力、見者怖畏」といふもあり、乃至又「壯士大身勇盛是生怖畏身毛皆豎」などいふ如き形のも有て、時には又琉璃柄の琵琶を執り佛前に現はれて鼓竝しつゝ、榻を以て白さくなどと記さるるものもあるが、要之以上所謂惡魔出現の動機又は目的の論を以て言ふならば、恰も我が國在來の降魔説に關する普通の解釋と同様に所謂惡魔は佛陀乃至聖弟子を誘惑又は妨害して、正より不正に導き、又正なるものとしての彼等の活動を所謂留難し妨害するため出現し

たものといふが正當の解釋の様に考へられる者である。併し之らの解釋は此の惡魔が眞實の實在で、眞實現實的に佛陀及び聖弟子の上に化現して來たものであるならば如何にも首肯することの出来る解釋たるに違ひにないけれども、己に上の様な譯で佛陀の根本主張上佛陀が自ら之を認め、乃至認めて弟子に説き教へたなどの筈がなく、且つ所詮は後代の佛徒が古婆羅門の神格中に假りて來て佛教教系中に織り込んだまでのものに過ぎないとするならば、それも甚だ變なものに違ひない。が然らばそれ等の後人は何の必要が有つて斯様な誘惑的意義の存在たるものを佛陀乃至其弟子に歸記したものであつたらうか。之を明にするためには次にかくして現はれた惡魔の佛陀及び其弟子に於ける影響結果等を考へることが必要である。

五

元來此の種の論議に於て、單にその出現の動機許りを考へて、その出現の結果を看却する如きは單なる片手落の論といふ可き許りではない。蓋し事の元來が佛陀又はその徒黨を中心とするもので、惡魔が幾ら跳梁したとした處で、要するに佛傳上の一挿話的事件に過ぎないのであるから、抑もの論が全體としてあくまで佛陀乃至その弟子其者を中心にして考へらる可きが當

然であるに止らず、惡魔そのもの出現にした處で佛陀乃至聖弟子の上に蒙らし得る結果影響といふ者こそその目的なのであるから、彼是之等二の意味で以て此の結果の如何こそ實に其の全論議の最後の決定を與へ得る根本眼目であると稱しなくてはならぬものであらう。

斯様にして進んで經の記する處を見ると、先づ直接佛陀に向つたと作られてゐるものは同時に又全然惡魔の失敗に終つた様に記されるのであるが、その聖弟子に向つて間接に佛陀に關係した様に記されてゐるものでは惡魔の計畫は半成効して最後に又失敗し終る様に作られてゐる。今漸次その前なるものから初めて大略を見ることにせば、

一、先づ佛陀が比丘のために説法したのを妨げるために現はれたものに於ては、共に佛陀のためにその惡魔であることを觀破され、「内に愛感を懷きて即ち没して現れず」とある。

二、佛陀の入室坐禪や睡眠を妨害せんとした時の場合に於ても亦同様であつて、殊に睡眠妨害の場合では、已滅の如來として已に睡眠を要せざらんと喧嘩を向けて、却て已滅の如來なるが故に眞の睡眠が出来るのだと説破せられその結果如來の意義を益々高からしむる事になつてゐる。

三、又前掲大圓石を抛つて佛前に碎いたといふは、佛自らが、以て寸毫も心を動かすには足

りないことを稱して矢張り結果に於て佛格の不動離怖畏を明にすることになつてゐる。

四、又同じ入室繫念の佛前に大龍に化して現れたものでは同じく佛自らが刀矛槍箭も曾て佛身を傷害することは出来ぬと宣言したと作られ、その結果は又全く同前である。

五、有名な降魔説の經に關しては普通に傳へてゐるのとは可成趣を異にしてゐるが、先づ惡魔は佛の成道の時にその前に現れ、初めに佛の成覺を試験して、苟くも出家して在俗の財利を捨離した以上、又何物も求む可きではなく、求むる所有らん限りは須らく人に習近す可きもので有ると誘惑し、且つ已に佛の心の動かし難きまでに進めるを知るや、已に離欲安穩道を自ら知るならば唯已のみに止めて他に施すの要はないと化他のことを留難せんとした。然るにその凡べてが失敗に歸するや愛欲ケイキョ、愛念アヌナイ、愛樂ライガクと名づくる三女を自らに代へて種々の年齢形容に變化し力を竭して誘惑に力めしめたが、然も遂に成功せず、そこで四惡魔は止むを得ず退いて却て佛心の堅固不傾動を讚歎したといふので、矢張り結果から言へば上の諸經の場合と全く同軌に歸する譯である。

六、又同じ成道時に出現して特に佛の化導を留難せんとしたといふ經は惡魔が自ら百種の形色を化作して佛陀に向つたが、却て佛陀から看破せられたのみか、萬有は長夜生死して自ら種

種百般の形式を化作するに、何も求めてその様な百種の化作を爲す必要は無いと説法を蒙つたといふので、之は直接佛の價値を大にするといふ結果にはなつてゐない様だけれども、間接には惡魔を看破した慧力の大とか萬法を道破し惡魔を説得(少くも説破)した點などの大で、自ら前同様の結果を歸結し得ることになつてゐるといつて可い。

七、成道時第三の鹿野苑苦行の捨離、正願修行、並にそれによる大覺成就の回顧の經文は惡魔が佛の苦行捨棄を難詰した經であるが、之も佛は説法で以て苦行の無義、戒定慧の優、並に三學に由る第一清淨の得を説示したといふので、結果から言へば惡魔の關してゐる限り前の諸の場合と矢張り同一に見らる可きものである。

八、又佛の行乞を邪魔せんとしたものは、成程佛は空鉢のまゝで歸らねばならないはならなかつたけれども、却て佛の食以上に超出して安樂自活の聖者であることを説いた經で、結果は依然如來の果徳の勝れたことを宣揚することになつてゐる。

尙、例を擧げれば此の種類のものは甚だ少くはないが、要するに同類同趣のものを累ねるに止るから、今は凡べて省くことにするが、免も角も扱て斯様にして考へれば、先づ佛陀に直接の關係を有するものの例で見る限り、所謂惡魔の出現は要するに何れもその結果は全然惡魔が計

劃の失敗に終つて、佛陀の慧力觀察力の大、説得力の大、如來佛格の離怖畏不傾動乃至殊勝卓越にして逆も惡魔などの所謂足元にも寄りつけぬものであるにことを證據立てること終つてゐるといふことを得る。然るに此の様な結果たるや、單にかくも見ることを得るといふ程度のものでなく、經の記述からする必然的歸結として我等に完く自然に感得せられるといふ程度のもので、謂はゞ個々の經典のねらひ所とも稱し得可きものなので、之は上來述べた所に鑑ても誰しも明白に見分けることの出來る所である。乃ち亦此の局りて言へば、要するに惡魔の出現は一言して佛陀如來の偉大を反照的に證據立てるためのものに外ならぬと我々は少しの論理的無理もなく斷定することが出來ると稱して差つかえないのだが、翻つて之を佛弟子に向つて惡魔の現はれた場合の經典に就いて見る時も、之は正に亦明白に稱し得る所なのである。但し此の場合には對象がやゝ移つて斯様な佛によつて説かれた法とその法によつて聖弟子——阿羅漢と稱する位にまで抵ることの出來た僧と此の二、並に時には矢張り佛そのものと、要するに合してそれら三者の卓越優秀を歎じ稱する結果になつてゐる。併しそれらの例に至つてはいくら擧げた處で要するに同じこと故、今は唯論旨を例證するに足りるだけをあげるに止めるが、先づ漢の第十七經巴の二の四で佛が石主釋氏聚落の考若男女の疫癘に苦しんで來り集るものに三歸を授け説

で有ることは此で特に個々例を挿んで論證する必要も無い所だらう。されば又之を進んで本一編の初頭以來の論に併せて言ふならば、要するに佛教全般の惡魔説は佛陀滅後の佛徒が恐らくは而もかなり下つた時代の佛徒が、佛法僧の三寶就中第一佛寶に對する崇拜信仰の餘、或は又宣傳とか對外道の關係とかの必要上、それらを莊嚴麗化する爲めに、特に假り來つた外道分子、そして佛教化し又恐くはより完全化することさへ出來た外道分子の思想で有つたと言ふことが出來、又言はねばならぬもので有る。但し經説の序としては、上には言ひ忘れた所だが、雜阿含中、漢の第六卷——巴二三卷雜陀品中の諸經で、五陰を個々惡魔に見立て説いてゐるのが有るが、之には大要二種の原因の有つたものの様に考へられるので、一には五陰が我々を迷はすこと恰も今の惡魔に彷彿するものが有り、二には五陰の無常にして死すマラナダム可き法で有るといふその音又は文字が惡魔のマーラと相通じるものが有つたから、彼是兎も角も前來の惡魔説が佛教内で一段の意義を得て後にやゝ應用的に此に至つたものと解せられる故、旁何れにしても今の斷案の趣旨を覆すに足りるものでないことは全然明である。

斯様にして、兎も角も、自分が本論の初めの方で、所謂ウ氏の解釋を外にして、少くもそれに並行し且つ少くも自分だけでは更に遙に合理的に思へる解釋が下し得られると信じる旨を述べた

のは、正しくかゝる論意をさしたものに外ならないのであるが、尙序に繰り返して言へば當時のウ氏の解釋はその根本論據としての佛陀と死の問題に關する氏の見解が充分明白では無かつた爲めに、決定的の批判を下す事は出来なかつたのであつたが、蓋然的には何せ簡單とは言へ當時譯録して置いた氏自身の語も有る事有り、又かの泰西學者の一人としては、その一般の涅槃に關しての解釋たる灰身滅智説をも自ら頗ち負ふ可き自然の事情も有る事で、旁氏の之等の問題に關する眞懷も自ら想ひ見る可きであつた許りでは無く、肝心の「死よ汝は征服せられたり」といふ句そのものが純然たる氏の「かうもあらうか」といふ想像的作句に止つて、經の何れにも曾て見出される可き性質のものでは無いのだから、彼はそのウ氏の結論たる所に比する時の如上我等の斷案——先づ言つて大略は惡魔關係一切の經典の歸納的結論たる我等の斷案——その價值と意義とは、先づ今言を改めて云爲すまでもないに近いと稱して差岡有るまいでは無いか。

尙筆序に一寸附言して斷つて置き度いが、前言ふ如く、在來普通の解釋の様に、動機論許りで解釋しては、佛徒は此の惡魔説でもつて自分等の崇拜措く能はざる佛陀及び他二寶を一面では又誘惑せられ損はれんとするものかの様に作りなしたものに外ならない様で、その邊の事情が頗る變にならざるを得ないといふことは前に已に述べた通りであるけれども、之も進んで如

上結果の方面に關する觀察を入れ、上記の如き事情を挿んで解することになれば、その根本に於ては一見恰も佛陀を誘惑せられ、試みらるゝものの様に作るかに見せ掛けて、その結果に至つて却て彌増しにその光輝と價値とを顯著にしようとしたものであると解することを得るもので、寧ろ甚だ首肯す可きものの有ることを見逃してはならないのである。

が、何れにしても、之等に關しては、尙他に一二甚だ有力な類推の根據の得可きものが有ると信ずるから左にそれを掲げることにし度いものである。

六

先づ佛滅後の佛徒の佛陀崇拜といふものは殆ど法外と言て可い程に著しいもので有つた。そしてそれ等は時を経るに従ふて益濃度を加へて行つた様に解せられる所だが、兎も角もかゝる結果は内外の二面相應して佛陀―彼等佛徒の理想的人格で有り、修道精進の軌準で有り、所屬教團の鼻祖所依教法の大師であつた佛陀を、出來得る限り圓滿具足の完全體として表はすといふ運動を惹き起すに至つたのも甚だ自然の事である。かくて言へば、今日で見れば可笑しな話でもあるけれども、あの神通とか神足とか稱するものや、三十二相八十種好など言ふものは、何れも

正しく此の種の運動の一結果に出來た事柄に外ならなかつた者なので、人は之によつて佛陀の大と絶大自由の意義とを認めんとしたのであつたと共に色身の又遙に常人の上に出で、拔群優越のものであつた事を表はさんと欲した者であつたのである。けれども今の論に關係する限りから言へば之等の點では對外道關係の方面に於て特に注目しなければならぬ一の事柄が有る。

案するに斯様な佛陀卓越の表證といふに關しは、内に在つて佛陀の上に種々勝れたる屬性を歸し稱することも甚だ有力な一方法で有るに違ひないのだが、一面、外道——外道の徒とかその所奉の諸神とかと彼此相對照して、佛陀の更に遙にその上に卓越することを宣傳し高唱することも亦方に一個有力なる方便で有つたと言はざるを得ぬ。而して、是等の點では、正しく當時の佛徒は又甚だ炯眼なるものであつたものの様で、前者に於て頗る力を竭す所が有つたと同様に、又後の場合でも甚だ努むる所が有つたので有つた。我々は今日根本聖典の上に、その例を幾多求め列ねることが出来るのであるが、例へば俱舍論(5)にも引かれてゐて有名な長阿含梵動經マハワヂヤラッタの文で、聖弟子馬勝比丘が梵天に色の究竟する所を尋ねたとき、梵天は之を知らなかつただけでも、大衆の中で白狀するも恥かしく、遂に獨り威張の空文句を列ねて、「我は此の梵衆に於て是れ大梵なり、自在なり、作者なり、化者なり、生者なり、養者なり、是れ一切の父なり」といひ、後で馬

勝を傍へ連れ行つて實は自分は知らないが、それを知る者は沙門瞿曇の外にない故に、往つてそれは瞿曇に聞けと言つた云云と作るが如き、乃至雜四十四巴六の一の五邪見經、中阿含第十九——巴同四九、梵天請問經フウフマヤンクニカヌツクなどでは、梵天衆の一人婆旬梵天が邪見を起し、此處(梵天宮)は常恒非變易法で、純一出離之處で有ると念じたのを、佛が所念を察知して自ら三昧に入り、梵天の上に往り住して、婆旬梵天の心念の虚誑邪見に過ぎないことを覺らしたといふが如き何れ(¹¹)それならざるはないものである。併しかゝる中でも特に經の數から言つて注意に價すると考へるものは何といつても同じく雜阿含四十一——巴十一の帝釋品諸經と、同四十四——巴六の梵天品諸經との二で有らう。

先づ此の帝釋品の諸經は、その佛陀の關するところが打見た所では甚だしく少ない。そして何れかと言へば修身徳目的な法を中心とする傾向が多いが、その法も作經の具合から帝釋に附屬し従つて外道分子らしく考へられるものが多い。故に一言にして言へば、かの第三阿育王結集に際し、外道の來つて、己れの本の所宗を佛説の形で述べたために佛教は紊さるるものが非常に多つたので、爲にそれを簡別せんと欲してその結集は營れたといふその時の簡別に漏れて今日に残つたものではあるまいかと考へられる趣の頗る多いものである。けれども之を現在與

へられた經として言へば、例へば佛陀は諸比丘に告げて曰ふ、若し七種を受持せば受者はその因縁で以て天帝釋の處に生れることが出来る。謂く、天帝釋は本人たりし時父母及家中の諸の尊長を供養し、和顏軟語、惡口することなく兩舌なく常に眞實の言をなし慳慳の世の中の家に在るも曾て慳惜することなくして布施を行じ、又その布施を只管に是れ樂しんだといふ等のためにそれ等の功德で遂に此天處に生れることが出来たのである云云といふ如きので（四〇の一）

十一の二の一）、外見の如何にも梵天の治徳を稱讚して佛敎の諸比丘に之に則れと勸説する勢が有り、全然外道中心である様なものにも拘らず、尙之を大局から觀察することとなれば其外道の趣の多い中でも、矢張り自ら佛陀の説法の一として、帝釋は佛陀が藥籠中の一物に過ぎない事になつてゐて、かくして言はゞ佛敎諸の比丘に治徳修道を勸説する一の比喩的神格たる役割を演じてゐるに過ぎないといふことが出来る。然も此の帝釋などいふ諸天神に關しては前述佛陀の認識論無神論から言つて、到抵佛陀が認めて之を説いた筈はないもので有るから、自然後人の附託竄入といふに歸し、それに就ては又自ら前來の馬勝、婆旬の二經の場合同様に、少くも佛陀は優に能く外道のかゝる敎説をも又丸めることが出来、帝釋より遙に卓越した聖者で有つたと表示するための佛徒の一途の考想で有つたとならざるを得ないものである。

次に梵天品の諸經に至つては、前にその中の一經たる婆句經を擧げたから、その例によつて知らるゝを得る様に、此の邊の消息を示すことは更に遙に顯著で有るといふことが出来る。然しその一般は上の婆句經に盡きてゐるのだから改て之を論じるまでもあるまいが、扱て斯様にして之を考へるなら之等帝釋といひ梵天といふは、道德的術語を假りて言へば、先づ善の範疇に屬する神格なので有るが、當時の佛徒にして、かくて此の善の諸神格を引き合ひに佛陀が卓越した大人格で有つたことを表示することに努力したものとすれば、半面に於て、惡魔の様な謂はゞ惡性の神格を引き合として又同様の努力を敢てすることも完く自然の成行では無かつたではあるいか。自分は此の點で、寧ろ夫の有るのが他の半面の論理をさへ完成し得る所以でなくてはならないと思つてやまないのであるが、兎も角も、是等に附隨しては尙雜阿含四十九 || S、一〇の夜叉品その他所謂阿修羅關係の諸經も完く此の惡魔關係の諸經と軌を一にして解することが出来るといふ事情と、又善神の方面でも、雜第四、同四十二、同四十四 || S、七の婆羅門品諸經、同三十六、二十二、四十八 || 巴一及二の天女品諸經、同四十九 || 巴一〇の天子品諸經も亦大約彼に準じて解釋し得るといふ事情とのあることを特に並掲して一般の士の考察の資に備へて置き度いと思ふ者である。

七

で、以上ひつくるめて言へば、自分は此の惡魔關係の諸經は要するに、後代の佛徒が佛陀並に佛陀を中心としての佛法僧の三寶、それを稱し讚歎してそれが莊嚴に最も力を竭したる際の謂はゞ外延的方面の一方便たるものとして、外道の諸神を假り來り、佛陀乃至三寶の全體が彼に勝り彼に秀でることを證據立んとしたその試に於て、一面にそれ等が外道及その唱稱する善神に勝ることをいはんとしたと共に、又他面でその惡神も遂に汚し損ふことの出來ないものであることを言はんとした結果が少くもその中心となつて、遂に作り出される様になつたものではあるまいか。且らく是の如く解して見るならば何うであらうといふものに外ならない者である。従つて此の點はやや往年のセナール氏の所論と相通じ得る所のある譯だが、その根本に至つては、かくして假空の佛陀を一個實在的に作り出さんとしたものであるとした氏の考と相去るものの蓋し大なるは又改めて言ふまでもない。尙最後に今一言斷つて置き度いが、かくいふ自分の結論、斷案は要するに佛教惡魔思想全般に亘つての根本的な潮流について言ふものなので、更に個々の場合殊に應用的場合について言ふならば、例へば例の羅陀品諸經の場合の

様なものも有らうし、乃至、個々比丘の恐怖的觀念又は慚悔的觀念が原因になつたりして外道の諸の仕打などとか乃至自らの色々の出來事とかの場合に、それ等を所謂惡魔の影響仕打で有ると解して以て全惡魔説に幾分を貢獻する處も有つたに違ひないことは亦許さねばならぬこと勿論である。

以上 (大正十年九月廿六日)

(1) 雜阿含卷八、第一〇、一一——S、三五の一五九、一六〇等參照。その他類似的經は驚く可く多數である。

(2) 雜阿含一三の一〇、二〇、二一參照。自分は不幸に之に當る巴利文を未だ知らない。

(3) 長阿含(漢巴共に)三、明經、同布吒婆樓經參照。

(4) 尤もウ氏は、セ氏を以て必ずしも歴史的佛陀の存在を全然否定しようとするものではないと説いてゐる。今の書一八〇頁參照。

(5) 俱舍論第四卷一〇右(旭雅本)。

(6) 今は雜含の文によつたが、中含のでもつと華やかになつてゐて、諸大弟子が佛陀に従て各空中に騰侍したとなつてゐる。

附記、校正に際し、本稿を再讀するに、最初執筆の當時、餘に本誌の性質を考慮し過ぎた憾の有ることを熟々感ぜない譯に行かなかつた。論法並に文章に於てその感は特に切なるものがあるやうだが、然し要旨だけは別に變更す可き要の有るを見ないから、如上の憾は他日時を得て償ひたいことにした。従つて之等の諸點でも亦大方學者の御指教を蒙ることが出来るなら、自分は幸の勿論之に過ぎないものである。(一二、二七、初校の日)

平安朝以前の密教と民間信仰

宮 城 信 雅

先づ本論に入るに先ち、私は如何なる意味に於て密教なる言葉を用ゐてゐるかを一言しなければならぬ。

密教と顯教との區別に就ては、眞言宗の所判にては、顯教は報身化身の説法にして隨他意の法門であるが、密教は法身佛が自受法樂の爲めに自性の眷屬に對して、三密の法門を談せし自内證の説であつて、顯教では其教主は釋尊であるが、密教では其教主を大日となしてゐると大體斯の如く區別してゐる。又支那の天台にては、化儀の四教の内秘密教をたて、或種の機根が秘密に法を聞きて、一會の人自他互に知らざるものを秘密教と名けてゐる。然るに日本天台にては密教中に理密教と事理具密教とを立て、法華經は眞如法性の妙理を説きたるものなれば理

密教である。理の上より見れば兩部の眞言即大日經及金剛頂經と異なる事はない。たゞ兩部の大經にては三密の事相を説く事が其特長となつてゐるものであるから、是れを事理具密教と名けるのであると。

私が本論に於て密教と呼ぶものは、勿論支那天台に於ける秘密教の謂でなく又東密台密で云ふ密教でもない。實際理の上から顯密兩教の區別を説く事は随分困難な事であらう。然しながら普通吾々が、多くの經典中より此經は密教經典であり此經が顯教經典であるとなし又儀式の上からは是れは密教是れは顯教と區別してゐる標準は、密教に於ては陀羅尼を咒し印象を結び、又は密規による本尊及壇を造作する點に歸するであらう。されば東密及び台密の事理具密教も此内に含まれてゐる事は勿論である。現今の藏經目錄も此區別によつて密教部を立てゝゐるのであるから、私は今此標準によつて密教と云ふ言葉を用ゐたい。

一般に我國の密教傳來として知られてゐるのは、かの凝然大徳の三國佛法傳通緣起の説であつて、道慈律師が元正天皇の養老二年に唐より歸朝し、善無畏より授かりたる眞言——特に求聞持法に通じて自行化他當に此法を以て行ひ、是を善議慶俊に傳へ、善議是れを勸操に傳へ、勸

操是を空海に傳へたと云ふ事蹟は、眞言傳來の事實としてよく知られてゐる處であり、又善無畏來朝して久米寶塔に大日經を埋めたと云ふ傳説も傳はつてゐる。道慈は開元六年に飯朝し、大日經は開元十二年に譯されたのだから、道慈歸朝の時大日經の傳來は無かつたに相違ない、又無畏來朝説は勿論信すべからざる事であるが、假に是を眞なりとするも、久米寶塔に大日經を埋めたのみで機熟せず、弘法大師始めて是を發見したりとすれば、全く大師まで傳はらなかつたと同様で、社會的影響等あり得べき筈なく、傳通縁起の上で積極的に肯定し得るは、たゞ求聞持法の傳來のみである。然しながら更に是以前より平安朝までの、高僧の傳記、寺傳古記等を考察して見るに、密教傳來の史實として見るべきもの少なくないのである。

今是等の記録によりて平安朝以前に我國に密教の傳來せる事情を考察し、併せて當時の我國民間信仰との關係をも窺い度いと思ふ。

今余の見聞せる我國密教傳來の最も古き傳説は役小角に就てゝある。先づ彼の密教につきて考察して見よう。多くの歴史家は彼の密教をバラモン教の影響を受けてゐるとなす様である。即ち當時支那に於ては善無畏の密教を傳へざる七八十年も以前に、役小角や、稍後に出でたる

越智泰澄が、既に我國に於て密法を修した事は奇怪なる事實であつて、當時婆羅門教徒の漂流し來るありて小角や泰澄は是等のものより密法を受けたるものなるべしとなすのである。大分以前の事であるが、佛教史林第廿一號に就て、鷲尾順敬氏が小角の傳を記し、此事を論じて、法顯三藏の佛國記には、法顯三藏が印度より南洋を経て歸り來る時、ジャバ島に婆羅門教の盛に行はれたる事を記しており、而して法顯三藏は南洋より支那海を經、黃海に入つたのであるから、此航路は既に開けてゐた。而もジャバ、ボルネオ、ルソンは呼ばゞ應へんとする一族の群島であるから、ジャバの婆羅門教徒がルソンへ、ルソンより臺灣へ、臺灣より琉球へ……と云ふ風に進んで來た事は、一の記載なくとも推知せらる。推古天皇の時に、厩戸皇子が大和の片岡にて異様な人の飢餓に迫れるを見て、其名を問ひたるも答へなかつたのや、奈良朝聖武天皇の時伏見の岡に異様な老翁あり、三年語らざりしを、印度より菩提仙那の來れるを見て、歡びて歌舞したと等云ふは、南洋より來れる婆羅門教徒ではないか。現に菩提仙那は釋書等にも婆羅門種とあり……と云ふ風に述べ來りて、「その佛教の盛に渡れる前後に婆羅門教の渡りたる事は、余が事實として信する所にして、役小角の如きはこの間に婆羅教に得る處ありしものなりと云はんとす」と結論をつけて居らるゝ、私も亦此想像にして否定すべき理由を見出

し得ない。のみならず事實南洋諸島より漂流せる婆羅門教徒の如きが存在せし事を推則し得る。けれ共小角や泰澄の密教を、單に南洋より來れる婆羅門教との交渉の上へのみ考察せらるゝのは如何かと思ふ。私は暫く當時の支那佛教と交渉せる方面より考察をめぐらして見たい。

小角前後に亘りて渡來した佛教は表面三論法相の二宗に過ぎなかつた。然し若し當時此二宗以外にはいかなる佛教も渡來せず、又善無畏が支那に密教を傳へるより遙に以前に、支那から密教が傳はる筈がないと考へるならば、裏面史實の觀察に乏しいと云はねばならない。

抑も婆羅門の神に四天王天や吉祥天女等が佛教經典中に取り入れられて、所謂顯教それ自身が非常に密教的色彩を帯び來りしは古い時代の事である。加之、支那の譯經史を見れば、密教の本尊が獨立して多少の儀規までも具へた經典となりて顯はれ來つた孔雀明王神咒經や、八吉祥神咒經、十一面觀音神咒經、不空羂索咒經、千手觀音神咒經等、其他雜密荼維尼經は、小角出生以前三百年の昔より、出生の頃までに多く翻譯せられ、就中孔雀明王經の如きは、小角出生より三百餘年前東晋の元帝の時帛尸梨密羅によつて譯傳され、而も帛尸梨密多羅の傳（開元錄）には、「密善持咒術、所白皆驗、時人呼爲高坐法師」等とありて密法を修したる事明である。其後小角出生の時代までに、孔雀明王經は東晋曇無蘭、瞿曇、僧伽提婆、姚秦の鳩摩羅什、北齊

の僧伽婆羅等によつて、五度も翻譯を重ねてゐるのであるから、當時是等の密法が印度に於て隨分盛に行はれ、而して支那に傳來し來つた事を知り得るのであつて、小角の傳へた密法なるものが、此孔雀明法の咒法なるは誠に興味ある事である。小角が孔雀明王の咒法を持したと云ふ事は、南郡の僧景戒が弘仁年間（一四七〇——一四八三）に著せる靈異記、其他扶桑略記、元享釋書等皆是れを示し、又寛弘（一六六四）の頃、清水寺清範の集録せる諸寺縁起集の當麻寺の縁起にも、それ以前の勸流記聞書等によつて、當麻寺草創に際し小角が一操手半の孔雀明王像を造り本尊彌勒の復中に納め、孔雀明王法を修した事が出てゐる。是等によつて、小角が孔雀明王法を修したと云ふ事は事實として認められるので、此孔雀明法經が小角より三百年も以前から、五度も翻譯を重ね、印度支那に於て盛に行はれ、日本に渡來して小角が此行法を修した事を想像するのは、南洋より婆羅門教徒が漂流し來つて、是れより得たと見るよりも自然であらうと思ふ。

當時唐より入朝せる僧侶は未だ多くはなかつたけれ共、既に小野妹子の隋に使用してより日唐兩國の國交開け、僧旻等は推古天皇の朝に入唐求法し、推古天皇卅年には支那に修業せし僧の歸朝せるあり。舒明天皇の十一年には唐の學問僧の入朝せるあり。三韓より來れる僧侶に至つて

は、屢々來朝して數十人の多きに達してゐる。彼等は表面三論法相を傳へたる學問僧であるが、其裏面には支那に數回の譯を重ねた孔雀明王經等を傳へたものはなかつたであらうか。小角出生五十年前頃よりの支那の佛教界の狀況を見るに、印度摩伽陀國の人闍那耶舍、優婆國の人耶舍崛多、北印度捷達國の人闍那崛多、北印度烏菴國的那連提黎耶舍、北賢豆國の闍那崛多、中印度人波羅頗迦羅密多羅、西印度人伽梵達摩等が、盛に支那に來りて密教經典を翻譯し、唐の玄奘三藏は入竺求法し、瑜伽唯識般若等の經論の外に、密教を傳持し來りて盛に翻譯し、唐の智通は北天竺の僧の齎し來れる千手經を譯してゐた頃であるから、印度僧の支那に來り、支那僧の印度に入り密教を翻譯せる事、頻繁たる時代であつて、此勢の餘波、支那を通じて密法に通せる印度支那の僧侶が日本に渡來したと考へる方が、南洋より婆羅門教徒の來れる影響だと見るよりも尙ほ合理的ではなからうか。片岡の異様な人や、伏見の翁が南洋より來つたと云ふ記録はないが、元享釋書第十八卷法道仙人傳には、大化以前即ち小角の幼時の頃、天竺より支那百濟を経て日本に來り、幡州印南法華山に千手像と寶鉢とを持し來りて、法華を誦し密觀を修したりと傳へてゐるのは、よく此事を證してゐると思ふ。

是れは小角より遙に後の事であるが菩提仙那が婆羅門教徒であつたかどうか、私には疑問

なのである。勿論釋書にも明に、『南天竺婆羅門種也』と出てゐるのであるが、而も支那五臺山の文殊師利の靈應を聞きて唐に入り、更に日本に來りて東大寺大佛供養の開眼の導師をなしたと云ふのだから婆羅門種にしても信仰は佛教の信仰を有してゐたものである。彼が婆羅門種であつたからとて日本に婆羅門教が傳はつたとは云へない。

次に興味あるは小角出生より約五十年後に生れたる越智泰澄である。泰澄は釋書によれば、越智山の富崖中にて十一面觀世音法を修し密乘に通じたと云つてゐる。其十一面法なるものは小角出生前約六十年、後周の武帝の時、闍那耶舍によつて初めて翻譯せられ、其後約八十年唐の玄奘が第二譯を出した。十一面法は此頃次第に支那に行はれ泰澄が是を傳へるに至つたのであろう。先には早く支那に於て翻譯せられた孔雀明王經が、小角によつて行はれ、其後翻譯せらるゝに至つた十一面法を泰澄が修したと云ふ事は、支那の譯經史と符合するものにて、恐らく支那を経て傳はり來つたものであろう。

ひとり小角、泰澄のみならず、仔細に檢すれば泰澄と同時奈良朝初期に於て、顯教に無き十

一面觀音や、千手觀音等の信仰も行はれたのであつて、後に論ずる實際の密供も修せられたのであるから、彼等の密教のみを疑ふ事は出来ないであらう。

管原道實の作なる長谷寺縁起文を見るに、聖武天皇の天平五年、徳道上人が十一面觀世音の像を造り、道明上人と共に大伽藍を作つて、五月廿日開眼供養行はれ、行基菩薩が開眼の導師となりし事が出てゐる。長谷寺草創の事に就ては、扶桑略記、東大寺要録、三代實錄、長谷寺縁起文等に、道明徳道兩者の事、草創年代の事につきて異説があるが、少なくとも神龜又は天平年間に十一面觀世音の像が造立され、行基が開眼の導師となつた事に就ては疑ひがない。行基は長谷寺十一面觀音の開眼導師となりしのみならず、攝津の昆陽寺に自ら藥師佛及び十一面觀世音の像を安置し、佐井寺にも十一面觀世音の像を安置せりと傳へらる。是れより見れば行基は法相の學者なれ共、信仰の對象たる本尊としては、多く十一面觀音を用ゐられたのではないか。

又彼の南天竺の菩提仙那の來朝せるは、天平八年即ち唐の開元二十四年であり、已に金剛智善無畏等盛に唐に來り密教を傳へた時であるから、恐らく何等かの密教を傳へた事であらう。

本朝高僧傳によつて、菩提仙那と共に來朝せる林邑國佛哲の傳を見るに、

釋佛哲林邑國人、入南天竺、徒菩提仙那、與佛敎通密咒(中略)、本朝天平八年秋七月來朝、與仙那共住大安寺、日受帝敬、

、、、、、、、、、、、、、、、、、、、、、、、
 哲多持密部來、今只有悉曇章一卷。

とありて、随分多くの密教經典をも傳へ、又自らも密咒を咒し密法を修したるものと想像し得る。

其後間もなく唐より來朝せる鑑真和尚の傳として最も信するに足る、奈良朝末寶龜十年に出來たる唐大和尚東征傳にも鑑真の將來物中に、彫白栴檀千手像一軀、繡千手像一鋪の存せる事を示し、鑑真の建立せる唐提提寺の略録には千手像を金堂本尊盧舍那佛の右脇士として造立せられた事が出て居り、更に釋書の玄昉傳を見るに、

菩薩本傳云、天平七年隨大使多治比真人廣成還倭、貢經論五千餘卷、(中略)同十三年辛巳僧正玄昉今年七月發願、書寫供養千手經一千卷世流布。

とあり。經論五千餘卷とは開元錄に出でたる一切經であろう。天平七年は唐の開元廿三年であるから、開元十二年に善無畏の譯した大日經や、其前年に金剛智の譯した金剛頂經等も已に此内に存してゐたのではあるまいか。それは疑問として止めて置くも、少なくとも千手經一千卷を書寫し供養し世に流布したと云ふ事は、表面三論法相の學問に於て勢力ありし奈良朝初期佛敎の裏面に、眞言密敎が意外の勢力を以て流布して行つた事であらう。

又、元亨釋書資治表天平寶字四年の條には、道鏡の事を書きて、

沙門道鏡、姓弓削氏、義淵之徒也、有梵學、召入内道場、修如意輪觀自在供、上皇疾保良詔鏡看侍。

とありて、道鏡が如意輪觀音の密供を修した事が出て居り、尙其他諸方寺院の緣起等の傳ふる處では、當時密教諸尊の造立せられ、又密供を修せられた事も少なくない。諸寺緣起集中の多武峰緣起には、鎌足の一男定惠和尚が多武峰を建立し、千手觀音の像及び如意輪觀音の檀像を安置せし事を記し、同じく興福寺緣起には、講堂に安置せる不空羂索觀世音菩薩は、天平十七年牟漏女王遷化の時に造立せられ、東大寺大佛緣起や石山寺緣起によれば、石山の如意輪觀音は大佛鑄造に際し、必要なる金を求むる爲めに、良辨僧正が祈願して秘法を修したる本尊なる事を記し、三月堂の不空羂索觀音は聖武天皇の勅願により良辨僧正の創立せる所と云ひ、かく多くの秘密佛像が造立せられ又其秘法も修せられたのであるから、是等の信仰は亦當然民間に布及して行つた事を思はしめる。そして特に注意すべきは觀音部の信仰の最も盛であつた事である。次には少しく當時の民間の信仰の内面に考察をめぐらし、密教との關係に就て述べよう。

抑も宗教は學問ならざる以上、勿論宗學のみによつて満足し得る性質のものでない。必ずや

實際的の行法禮拜供養念佛等によりて、神聖なる靈感を得、神秘的氣分に沈潜する事を要求してゐる。況んや三論の八不中道論や、法相の唯識阿頼耶緣起論の如き、困難なる學理が理解せられたのは恐らく小數の學僧に限られた事であらう。當時の實際信仰に關しては、聖德太子の造られた法隆寺金堂の釋迦像の光背の銘や、天壽國曼荼羅等に於て確かに淨土思想が現はれて居り、彌勒信仰、兜卒往生の思想は法相宗の傳來と共に早くより存在し、因果思想を根底として兜卒往生の爲めに禮拜せるものもあつた。けれ共、一般の信仰としては寧ろ神佛に冥福を祈り、息災を希ふ祈禱が最も多く行はれてゐたのである。記紀や釋書の資治表等に表はれてゐる處を以て見れば、日本に於て行はれたる金光明會や仁王會等は、殆ど天皇以下高貴の方々の御腦平愈や、天變地異の息災の爲めの祈禱であつた。従つて造寺塔造像も此祈願を以て息災延命を祈り神佛の冥福を希ふたのである。

日本書記佛敎渡來の條を見るに、欽明天皇十三年、百濟の聖明王が佛像經論を獻し、且表を奉りて、諸法中の最勝なるものにして、周公孔子も知る事能はずと云ひ、

此法能生無量無邊福徳果報、乃至成辦無上菩提……祈願依恃無所乏、且夫遠自天竺爰泊三韓、依教奉持無不尊敬由之……

と云へるを天皇聞き玉ひて大いに歡喜し、

朕從昔來未曾得聞如是微妙之法、然朕不自決乃歷問群臣曰、西蕃獻佛相、貞端嚴全未曾看可禮以不、

と宣へられてゐる。實際殆ど見るべき象形美術を有しなかつた我國に、それより千數百年前より次第に發達し、日本に渡來して來た佛教美術の作品を手にし、其端嚴なる相貌を見たるの時、驚異は想像するに餘りあるのである。此端嚴なる佛像を拜して無量の福德果報を得んともの渴仰を生したのは當然であつて、教理の高遠なる事は勿論ながら、實際に於ては、寧ろ佛像に於ける種々の神祕的な物語や、崇高なる佛像が信仰上に大なる力を投じたものである。

我國上代に於ては他の自然民族と同じく、主としてアニミズム又はスピリチズムの如き幼稚なる信仰を有してゐたのであるが、此時に當り突然支那思想と佛教とが入り來つたのであるが、是れが、果してどの程度まで一般民衆の上に生きたる力となつて活動したかは疑問である。勿論佛教の傳來したが爲めに都會に於ては大きな殿堂や立派な美術が生れた。そして學問僧の間には難解なる法相の研究も行はれた。然しながら佛教の教理が國民の生活に、しつくり融合して來たであらうか。佛教の此世を三界の火宅と觀し、苦の現世を解脱せんとする教は、現世的な我國民には餘りに距離の遠いものであつた。されば始めて異國から入り來つた佛が喜んで迎へられたのは、現世解脱の爲めや未來往生の爲めよりも、寧ろ單なる現世の福を與へられ

る祈禱の對象としての神であつた。古來の自然物や動物に生きたる神秘的な力を認め、是れを禮拜供養してゐたものが、人格的なる相好圓滿なる佛像を禮拜するに至つたのは或は進歩と云へよう。けれ共、其信仰の心の内容に至れば、或は天災をのがれ福を希ふ對象として、今迄自然物や動物等を拜してゐたのを止めて、立派なる佛像に一層の力を感じ禮拜したに外ならないではなからうか。かゝる宗教心を有してゐる状態にあつては、神秘なる密教の佛像や、祈禱の法が民心に投じ易いと云はねばならない。我國上古の佛像を見るに、釋迦・藥師・觀音・彌勒の像が最も多く崇拜の對象となつたのであるが、就中、觀音信仰が最も盛に行はれたのは、法華經が佛敎經典中重要な位置を占め、且聖德太子によつて其思想が宣傳せられた結果でもあらうか。三十三身應現救濟の思想の如き最も神秘的觀念を深め、息災增益の冥福を祈り、發漈たる我國民の生命の發展を希ふに最も適したる爲めではなかつたか。されば顯教の聖觀音以外に、密教の十一面神咒經や千手觀音神咒經等が傳はり來るや、觀音の應現救濟の思想に結合して、密規によつて造られたる形像の威嚴に感じ、其神咒に無上の威力を認め、其崇拜の行はれ來るのは當然の事であつて、是等觀音の造立が已に密規に準據せる事は、唐招提寺の千手觀音や東大寺の不空羅索觀音等を見れば明に示されてゐるのであつて、かく儀軌に準據して造立せる佛像を本

尊とし、壇法を定め、修法をなせし事、明であつて、實際上の信仰としては、かゝる密教的色彩が意外に強烈であつたと思はれる。彼の南都薬師寺の僧景戒が平安朝の始め弘仁年間に著せる日本靈異記は、それ以前の傳説を集めたるものとして、奈良朝に於ける信仰状態を窺ふに當りて最も貴重なる書物であるが、其内には觀音の信仰が最も多く現はれて居り、當に顯敎の觀音のみならず、十一面觀音や千手觀音の信仰が顯はれてゐる。盲目なる人が千手觀音の日摩尼手を稱して眼を開く事を得たる等を記してゐるが、日摩尼手とは即ち千手觀音の儀規による四手中の一手にして摩尼寶珠の三摩耶を有せるものである。唐伽梵達摩譯の千手經に「若爲眼關無光明者當於日精摩尼手」と出てゐる。是等を以て見れば民間信仰として随分強く行はれた事を想像し得るのである。

かく平安朝以前に於て密敎が行はれ、民間信仰に力を投じ、殊に當時の高僧と呼ばれた人々が、一面に於て密敎を傳へてゐる事蹟は誠に興味ある事にて、是等密敎を傳へた人々が、當時佛敎をして最も弘く民間に布及せしめ、民間の崇拜者となれる事は一層注意すべき事にて、ある意味に於て平安朝に於ける弘法大師の活動の前駆をなしたものと云つてもよからう。

かの小角につきては、續日本記に、從五位下韓國連廣足なるものが、小角を師として仕へ、後に其能を嫉み、妖惑を以て是れを讒言し、爲に遠流に配せられた事を記せるは、亦當時小角が民間に活躍し勢力ありし事を語るものであつて、又泰澄の如きは元亨釋書の傳ふる處では越智山巖洞中にあつて十一面觀音を信仰するに、禮拜する者數百に及んだ事や、天平八年天下に痲瘡起り死するもの多き時、泰澄に勅して十一面觀音法を修せしめたるに、數日にして息みたりと傳へ、更に行基に至りては、奈良朝佛教に於て最も民間に活躍したるものにて、其爲め、時には小角と同じく妖僧とまで云はれたので、元正天皇の養老元年の勅に當時の佛教界の弊を禁せられたる内、特に行基及其弟子は街衢にさまよひ、妄に罪福を説き別黨堂を構へ、聖道を許り百姓を妖惑すと云ふ様な事を述べてゐるのは、行基は當時官僧に非ずして一介の沙彌（靈異記中卷第七）であつて、而も民間に名聲高く、積極的に布教し喜捨を受け、民衆の歸依を得て民衆は行基の後に追隨すると云ふ様な勢であつたから、僧綱が大いに驚き此勅を出すに至つたのであらう。實に行基は妖僧ではなくして立派な人格者であつたから、後には朝廷よりも崇敬を受けるに至り、聖武天皇の天平三年の勅命に、行基に隨逐せる優婆塞・優婆夷等如法修行者男六十一以上、女五十五以上咸入道を許す云々とて、特に行基を信仰する優婆塞優婆夷の修行者を許され行

基が民間信仰に及ぼせる結果は實に偉大なるものであつた。殊に十一面觀音の信仰者としての
 行基の民間遊化は、一般信仰に餘程濃厚なる密教的色彩を加へて行つた事であらう。其他當時
 官僧として有名なる良辨や玄昉が密法を修したと云ふのだから、當時の朝野に於て、密法は實
 際信仰の大なる基調をなしてゐた事を信するに足るのである。

終りに平安朝以前より傳統を有し、小角を以て祖となし、平安朝に至りて一派の形をなして
 來た修驗道の事に就き一言しよう。勿論修驗と名くる名稱や、又是れが一派の形をなして來た
 のは平安朝以後であるとするも、而も平安朝に到りて小角を祖となして此道が勃興したに就て
 は亦よつて來る所がある。優婆塞小角が孔雀明王の咒法を以て、異常なる驗力を現はし奇蹟を
 行した事は、靈異記にも出でたるが如く、既に奈良朝に於て希有神祕なる事蹟として傳へられ、
 其修行の根本道場たりし大峰山は、奈良朝に於て既に茲に修行せし人あり又小角の大峰山に勸
 請せし藏王權現は其靈驗を以て當時非常なる尊崇を受けてゐた様である。元亨釋書には已に奈
 良朝の初め都藍尼と云ふが、藏王權現を歸依して金峰山に登りし事、同書及靈異記には聖武天皇
 の朝、廣達なるもの出家して金峰山に登りて修行せし事、靈異記には尙其他大峰の靈驗を傳へ、

又元亨釋書、今昔物語等には東大寺建立の際、良辨像正が大佛鑄造に必要な金を求めて、金峰山藏王權現に祈請し、藏王權現の靈感により再び右山に祈請せし事をのべ、一條良介の多武峰縁起には開山定恵和尚の父藤原鎌足の言として、和州談岑の勝地なる事を述べて、東は伊勢天照太神倭國を防護し、西は金剛山法喜菩薩說法利生の地（金剛山に小角が法喜菩薩を勸請せりと傳説あり）、南は金峯山大權薩埵慈尊の出世を待つ、北大神山は如來跡を垂れ黎民を拔濟す、中談岑は靈崛にして豈王岳に異らむと云ひ。其他鑑眞和尚が大峰に修行せし事、（唐招提寺略錄）報恩護命の修行せし事（元亨釋書）等が傳へられてゐる。是等の傳説には幾分後世の附會ありとするも、其來る所随分古く少なくとも、當時大峰山に修行せし人の多く存せし事、大峰に祭れる本尊の信仰せられ、従つて小角を尊崇する者の存せし事は明である。而して當時密教を傳へたる多くの高僧の存せる内に、獨り小角の密教が修驗道の傳統として、平安朝以後に於て一派の形をなすに至つた所以を考へて見るに、彼は學僧ではなくして優婆塞として廣く地方に活動し、諸國の高山を開き、密教の行者として、神咒の靈驗を有したのであるから、吉凶禍福を自然現象の偉力や怪靈等に結び付けて考へ、現世の利益を希ふ民族的宗教心に投じ、靈異記にも小角の傳の最後に、

其示_ニ奇表多數而繁略略耳、知_ニ佛法驗術廣大者、歸依之人必證_ニ得之矣。

と云つてゐる様に、最も靈驗に富める神祕なる靈驗者として崇拜せらるゝに至り、殊に奈良朝佛教の裏面に、加持祈禱を修して民間に、活躍せる沙彌優婆塞等が、困難なる學究的佛教を捨て、直ちに神祕的靈感に接せんとして、非常なる驗術を有せし小角を崇拜して、小角の開きし山々に修行せし事であらう。

沙彌優婆塞が民間に活躍せし事は、靈略記に屢々現はれてゐる處であつて、例へば金鷲優婆塞は、東大寺の創立せられる前に、奈良の東山にありて時人に信仰せられ、東人優婆塞は吉野山に入りて修行し、呪術によつて病人を愈せし事其例である。

尙又、古代にては山川の神々を祭る事多く、小角の修行地たる吉野山の如きも、太古より水分子、金峰の三神を祭り（神社考）、文武天皇の二年には水分神社に雨を請ひたる事あり（續日本記）。是等は自然の山川の神々にして、高山峻嶺には多く此種の神が祭られ神聖なる靈地とせられてゐた。小角の高山に修行した事は、又此國民の神祕崇拜とも投合したものに相違ない。かくして諸種の點より小角は崇拜せられ、其傳説は益々神祕化せられて、平安朝に至つて圓珍や聖賢が大峰に修行し、其系統より次第に一派を形作るに至つたのである。

かくて奈良朝末に至りては非常なる勢力を以て密教的信仰が裏面に布及し行き、傳教弘法兩大師が入唐歸朝するに至つて、密教の教判も確立し、教理の上より見るも卓越したる組織を有し行法の形式も益々整ひ、旗幟鮮明に宣傳せらるゝに至つて、密教を要求してゐた朝野靡然として是れに従ふ様になつたのであつて。奈良の宗派の如き、空海が真言院を東大寺に建て、其儀式修行等も非常に密教化したけれ共、既にある意味より云へば奈良朝時代の佛教が全體として、實際的信仰に於ては殆ど密教的色彩を以て色どられてゐたとも云ひ得るのである。

學界彙報

兼ねて篤學の聞えありし東大文學部助教石橋智信氏、前東大文學部講師鈴木宗忠氏は夫々、宗教に關する研究に於て既に學位請求論文を提出中なりし處、其審査に通過し最近文學博士の學位を得られたるは世人の周知する所なり。今、順次兩氏が提出論文に對する審査報告を擧ぐるに次の如し。

石橋智信論文審査報告

著者提出の論文は「イスラエル宗教文化史上のメシア思想の變遷」と題し、舊約全書に現れたるイスラエル民族の宗教に於てメシア、即ち授福者又救濟主なる觀念の成熟に至るまで、その思想が如何に變遷したかといふ問題

を研究したるものなり。即ち舊約全書中諸篇に現れたるメシア思想については西洋學者の中に大別して二派の見解あり。一はメシア思想と見るべき章句言説を解釋してその多くは未來にメシアの出現を豫期豫言するものなりと見ると、二はその中には必しも將來に對する豫言ならざるもの少なからずとすると、二者の論争は對立して相下らず。且つ後者の見解を執る學者間にありても何れの書篇の何れの章句が果してメシア豫言なりやといふ點に至りては、異論百出して紛糾殆ど出路を得ざるの感あり。

著者は此の論争紛糾の問題を考究するに當りて、夙にヘブライ語原典の研究に身を委

ね、且つ舊約時代歴史と一般の宗教文化史とに参照して、その研究の重要な一部を本論文に發表せり。而してその結果に看るに、前人先學の研究を遺憾なく消化すると共に、嚴正なる批判をその上加へ、多數前人の論斷を轉覆して、その上に著者自身の創見斷案を提説せる點少なからず。而してその論旨の歸着する所は、從來メシア豫言と見做されし書篇章句の大多數を以て未來に對する豫言にあらずと斷じ、之に代ゆるに「過去のメシア」並に「現在のメシア」といふ觀念を以てし、此に依つて舊約全書中約半前のメシア思想を解釋する指鍼となし、その間を縫ふて過去に對する憧憬、過去理想の幻滅、過去と現在と

の衝突等を指摘し、最後に「將來のメシア」なる觀念の現るるに至りし徑路を明にせり。本論文は右の結果を組織表明する爲に左の十篇より成る、

序 篇　メシア思想前史

第一篇　過去のメシア

第二篇　メシアの幻滅

第三篇　現在のメシア

第四篇　メシアの幻滅とメシア思想との争闘

第五篇　將來のメシア

序篇は、メシア思想の先驅として、最古ヤーウイストのヤコブ等に關する言説を捉へて、その本文に新釋を附し新譯を試み、而してその思想は、人間が神に對抗して自己の利

福を主張するにありとし、斯くて人と神との争鬪は、ヤコブの外は多くは神の勝利に歸せる點に於て後に來るべきメシア思想の發芽を認めたり。著者が此に「ヤコブ型の利福思想」として解釋せる點は、前人未聞の新見地を開けるものにして、イスラエル宗教史の發端を説明するものとして最も興味ある新解釋なり。

第一篇は、過去の理想時代に對するヤールウイスト並にエロヒストの思慕憧憬を叙し、過去にありしといふメシアの人格に關する觀念をその間に尋ね出だしたるものなり。即ちその思想信念は人生の利福より一轉して神與の福祉を享受するにあるも、何れも理想時代を

過去に求めて之を追想し思慕するに歸着するを明にし、而してその福祉並に咎禍に關する思想を分析して、個人、一家、一族、一國の上に及ぶものに分類し、之に加へて特別に神の恵を受けたる人格即ち過去のメシアに關する思想を描寫せり。此に關して著者は、又ヤールウイストとエロヒストとの間に存する異同を指摘して各々その思想の特質を明にせり。

此の如く過去メシアに關する觀念を明快に描出すると共に、著者は關係文書中にありて古來、未來メシアの豫言と見做されたる章句を盡く出して、一々新釋を施し、新譯を試み、而して此等の文章に關する古來の學說を

一々批評し、文章言説の意義とその思想の由來並に背景を尋ね、その結果、此等は何れもメシア豫言にあらすして、過去に對する追慕と現在の慾求とを表明したるものに外ならずとの斷案を下せり。

第二篇は、第一篇に叙したる過去追慕の幻滅を叙し、イスラエル民族の社會生活並に國運の上に腐敗、紛亂、厄難の加はるに従ひ、その間に立ちて國民に警告を與へたる豫言者とは、批判的警告者に外ならず、而して彼等の信仰は過去メシアの理想が幻滅に瀕したる反映なりといふ斷案を下せり。野の人アモスが神の正義を標準として國民を警醒し、情熱豫言者ホゼアが神の愛を基として、國民を責

め、エザヤが力の神を眼に視、その聲を聞きてイスラエルの外寇國難に對する悲痛の警聲を放ち、ミカが師エザヤと共に警告を與へたる跡を尋ねて、その當時の時勢、國民生活の状態と相照應して、豫言者各自の性格、境遇信仰の意義を明にし、其等が總て天與の福祉を信じて過去に理想のメシアを思慕したる夢想の幻滅なる所以を説明せり。此等の論點解釋は前人の研究に現れたるもの少なからず。悉く著者の創見なりとはいふ能はざるも、時勢と人格との聯絡に基きて信念の動搖をメシア思想の幻滅なりと斷ずる點に於ては、著者獨得の新見地を提説せるを見る。且つ此の新見地に基きて、一々の文章を解釋せる上に於て創

見の見るべきものあり。又此の幻滅の悲劇を描寫したる着想文彩に於て、著者の文章には血涙の滴るものあり。優に一家の史筆と稱すべし。

但し史筆の如何は、敢て著者が研究の價值を増減するものにあらず。本第二篇に於ける著者が最も得意の研究は、上記豫言諸篇に於ける謂はゆる未來豫言の檢覈にあるべし。即ち此等の豫言的章句に關して、著者は、第一篇に於けると同様に、一々新釋を施し、在來譯文の誤謬を指摘し、自家の譯文を示し、古來の解釋を批判し、それ等章句の中には各豫言者自身の文章にあらざるもの竄入あるを指摘し、又その或る者は未來に對する豫言にあ

らずして、理想の幻滅、即ち神罰の威嚴に關する警告に外ならざるを示せり。著者が此の如き剔抉批判を施せる章句は、四豫言篇に互りて九箇處に上り、その中にありても、大胆なる批判斷定は、エザヤー一ノ一八なる有名の詩句に關して、マルチ等と同じく之を後人の附加なりと斷じ、従つて、エザヤーには、一も未來メシアに關する豫言なしと主張せる點にあり。此等の斷案に對しては、學者の論難異議を招くべきも、著者は、一々在來の學說を批判し、一章句に關して、少くとも四五、多きは十七家の學說を列擧しつつ、之を批評してその長短正否を糾し、その上更に一步を進めて自家の斷案を下せり。

第三篇は、國難の切迫に際して、ヨシア王が申命の法律を宣布し、禮典を整へたる時代の思想を研究して、此を「現在メシア」の思想なりと解釋し、最後に、申命法律中にもメシア豫言の思想なしと斷せり。本篇に於て著

者は、申命法の性質を、社會、倫理、宗教の各方面より研究し、その結果として、申命法の思想は、神の正義を根本として惡を除き、福祉を確保するにあることを説き、此によりて、「現在メシア」なる觀念は、即ち現前の神法並に神事中に福祉の保證を仰ぎ見るにあるを明確にし、且つ全體に亘りて「現在メシア」の思想が當時民衆の信念を強めたる結果と、此に對する豫言者の反抗警告の態度とを

明にせり。此等の諸點亦固より前人の研究に待つもの多きも著者の論述は、「現在メシア」といふ新着眼を根底として頗る異彩を放てり。

本篇に於ても、著者は、「メシア豫言」と見做されたる一八ノ一五—一九の章句を解釋して、從來の學說を排斥し、且つ申命記に於ける法律思想は、此の如き豫言的觀念と相容れざるものなることを明にせり。

第四篇は、メシア幻滅に伴ふメシア思想の動搖葛藤を叙せり。即ちヨシア王の申命法宣布によりて、國民の思想は一旦の統一を得、一時意氣の興奮を見たるも、更に國難の加はるにつれて、メシア思想の動搖を生せし跡を

明にし、上下二大部に分てり。その上に於ては、申命記の外、諸の史書に散在せる申命後

記と申命後學とに現れたる福祉觀念を檢査し、下に於ては、申命法を謳歌せる民衆に反抗して國民に警告したる豫言者セファンヤ、ナフーム、ハバクク、エレミアにつきて、その亡國の警告が如何なる意義を有せるやを明にせり。此等の論題研究に於ても亦著者が前人の研究に負ふ所多きは勿論なるも、申命法を謳歌する民衆並に思想家の過去メシアに對する信仰並に現在メシアに對する尊崇と、反民衆的豫言者の見たる幻滅の悲哀並に亡國の悲劇と此の兩面を對照して、二者の相互反撥を明にしたるは、著者得意の壇場にして、國民の

運命と人間信仰の熱情との聯絡を活躍せしむるものあり。

本篇に於て、著者は、エレミア篇中より未來メシアの豫言として解すべき箇處二を摘出し、二者共に後人の竄入にして、エレミアには未來に關する豫言なしと斷せり。是れ著者が、エレミア（並に彼と同類の豫言者）を以て亡國の悲痛を叫びて爲に迫害を受けたる者とし、本篇に於て此等豫言者の言説に基き此時代思想を解釋して、メシア思想の幻滅と衝突葛藤に出づとなせる所以なり。

第五篇は、イスラエル王國の滅亡と國都エルサレム破壊の後、民族絶望の中に出でて、過去を批判し現在を痛撃して、未來の希望を

表明したる豫言の研究にして、「將來のメシア」といふ觀念が始めて現るるに至りし消息を明にせり。

その第一部はエゼキエルの豫言警告を研究し、彼れの國民批判が正義と應報との觀念に基き、應報に關しては個人本位の思想が重要な轉機となれるを明にし、進むでエルサレム破壊の前後に互りて豫言警告の内容に變遷あること、並にその結果として將來のメシアに對する希望的豫言を誘起するに至りし消息を明にせり。此の論點に關聯して、著者はエゼキエルの豫言三箇處を検し、その一（一七ノ

二二―二四）は彼の言説にあらずと斷じ、その二（二二ノ三〇―三二）は未來興國の豫言にあらずして亡國の悲嘆なりとし、その三（三四ノ二三

及三七ノ二四―二五）こそイスラエル宗教史に於ける「未來メシア」最初の言明なりとなし、總て前人の學說を批判して後に自己の結論を提唱せり。但し著者はこの最初の將來「メシア」も未だ十分の意義にての人格的メシアたらずして將來の理想時代を表象したるものに外ならずとする獨得の見解を立證せり。

第五篇の第二部は謂はゆる第二イザヤの信仰を研究して、「世界の光」に對する豫言的希望の愈よ確實に現はれたることを斷定せり。即ち第二エサヤの神に對する信念と、バビロン帝國の滅亡並にイスラエル民族の自由解放と、二者の間に聯絡あるを示し、その結末とし

て「主のしもべ」の出現なる信仰が現はれ、

その人は受難のメシア、贖罪のメシア、中保のメシアとして、未來の救主たるメシアとなり、「將來メシア」の豫言が成熟せる所以を説明せり。第二エサヤの豫言内容に關する解釋

は、教會の學者も批判的研究者と大體に於て一致せるを以て、著者の研究も從來の學說以外に出でしものにあらず。而かも著者は上來説明したるが如く、此以前には未來メシアの豫言なしとの學說を抱けるを以て、第二エサヤの豫言が舊約全書中第一の確定的豫言なることを主張し、その意味に應じて「主のしもべの歌」を解釋せり。且つ批判的研究者の中で、此のメシアを以てイスラエル民族を指

せりとする者と個人的救主なりとする者と二派の學說あるに對して、著者は批判的に總合的見地を取りて、イスラエル民族を擬人的に觀じ、その中より個人的救主の觀念を發するに至りしことを説明せり。

之を總括するに著者が本論文に於て強く主張せる獨得の斷案は、イスラエル亡國、特にエルサレム破壊以前には將來メシアの觀念なしといふ一點に歸着し之を補ひて、此あるはエゼキエルに始まり、第二エサヤに至りて粗ば成熟せりといふにあり。

以上二點は「未來メシア」の豫言に關する著者の斷案なり。而して此等斷案と互に表裏して提出したる「過去メシア」、「現在メシア」、

「メシア幻滅」等の觀念は、本論文の問題に關して特色ある光彩を放ち、イスラエル宗教史上の宿疑を一掃するの力あるを覺ゆ。

本論文を通覽するに、篇を重ねること六、部を立つること二十、章を連ぬること五十餘、節項の數約百六十、大綱を整ふると共に細目をも周到に論述せり。而して著者は本文批評に基ける自家の研究と、前人に對する批判的態度とによりて、要處々々につきて一々特色ある斷案を下せり。その間從來の研究學說に對して嶄然頭角を擡下たるもの少なからず。加之、此の如き精緻周到なる研究をたどりつつ全體に互りてイスラエル民族が宗教信念の根柢又背景として、その興亡の跡を描出

し、その運命の變遷を、血涙の歴史として觀察し、此によりて民族の運命文化の變遷、人心の活動を示し、その結果は、イスラエル民族が熱烈なる信仰を通じて、現在の福祉を謳歌し又は過去の光榮を追慕せる状態より轉じて、社會的困難、外冠國難、亡國廢都の悲運に面して、或は昏迷し悲叫し、或は警告し慰藉したる跡を活寫せり。此の如くにして著者は本問題に關して廣汎なる研究を遂げ深刻の解釋を施し、以てキリスト教國學者の間にも異論百出せる難問題に對して、明快にして徹透せる答案を提出せり。

此の如きは本邦學界に於て稀に見る所にして東洋學者の西洋學界に對する卓拔なる貢獻

として大に誇るに足るものあるを覺えしむ。

鈴木宗忠論文審査報告

著者提出の論文は「カントの宗教論に於ける中心思想」と題し、カントの哲學に於て、神といふ觀念が如何なる變遷を經、又如何なる位置を占むるかを明にするを目的とせり。

即ち、カント以前の哲學に於て、神の存在に關する問題は、常に形而上的見地よりして、その實在を證明するにありしに對して、カントが寧ろ道德的證明に重きを置きたることは、大體に於て哲學史家の承認する所なるも、その道德的證明の内容たる「當爲」(Sollen)の意義如何といふ問題、並に「當爲」を中心と

する思想の由來と變遷とが、カントの哲學思想開發の間に、如何なる徑路を取りしかといふ問題に至りては、諸家の見解一致せざるもの多し。従つて、その思想が、カント哲學全系の中に占むる位置に關しては、異論少なからず。著者は、カントの著作全體に互りて、詳細なる精査を遂げ、又、クノー・フィッセル、シワイツェル、ゼンケル、トレリチ、波多野、桑木等の、カントに關する研究評論を、批評的に研究參酌し、以て本問題に對する正確なる斷案を得んと試みたり。

論文は、全體を二部に分ち、第一部に於ては、カントにありて、「實在」觀念によりて神を解釋する思想の成立と没落とを叙し、第二部に至りて、「實在」觀念を捨てたる結果として現はれたる、「當爲」觀念の進歩と結果とを稽查論評し、其間、常にカントの哲學全般と、宗教論、特に神に關する見解との聯絡を指摘せり。

第一部に於ける、カント思想の變遷に關しては、先づその物理的、並に宇宙論的研究の著作に就きて、世界成立の原因として、神の觀念を定めたる點が、在來の神學論に出でて、而も其立論の趣に、多少、後來の變動を指示する者あるを明にし、此等の著作中、認

識に關する新解釋」(nova elucidatio)を以て、その中心とし、此の「新解釋の時代」は、即ち在來の實在思想を繼承せざる時代となせり。

次に第二、「論據の時代」とは、「神の存在に關する論據」(Der einzige mögliche Beweisgrund etc)に於て、可能性といふ概念に基きて、神の實在を證明せんとしたる時代なりとし、一般に在來の形而上學を疑ひて、自家の形而上學を樹立せんとする傾向を、其時期の著書に互りて指摘し、神に關する「實在思想の動搖」を示し、又此を前時代と比較して、其異同を明にせり。

進で第三の時代は、「視靈者」(Ursache eines

(Geisteslehers) を中心として、神に關する

「實在思想の變調」を指摘し、カントが神に關する知力的立證を不可能とし、之に對して道德的論據を求むるに至りし委曲を明にし、且つカントの思想が、理論實踐兩方面に互りて、客觀的傾向より主觀的傾向に轉せし徑路を説明せり。但しカントは此の如くにして在來の形而上學を否定するに至りしも、經驗並に心情を重んじて、其中に實在の根據を求むる意味の形而上學に立脚せるを以て、其の宗敎論に於ても、未だ全く神に關する實在觀念を放棄せしにあらざる事は、著者の特に注意して立證せる所にして、此時代を稱して、「實在思想の變調」といへる所以を明にせり。

此に於て、最後に、「批判時代」に入り、「純粹理性批判」並に「序説」(prolegomena)に於て、實在根據としての物自體を、認識の範圍より拂ひ去りし意味を論じ、此が宗教論に於ては、神に關する「實在思想の歿落」なる所以を詳細に論述せり。且つ著者は、此章に於て、神に關するカントの「實在思想」の、此に至れる經過と、其の四階段に於ける特質の異同を明にし、形而上學說と認識に關する學說と、神に關する學說との平行聯絡を指摘し、以て「實在思想」が「當爲思想」に移るべき必然の意義を説明せり。

第二部に於て、著者は、批判時代の三大著書につきて、カントの宗教思想が、「當爲觀

念」を展開したる跡を明にし、且つカント哲學全體の歸趣も亦、理論問題よりも寧ろ實行問題にありて宗教論は其主要歸着なるを説明せり。

先づ、「純粹理性批判」に於て、カントの主要論點は認識にあるも、其先驗的觀念論の趣く所、道德問題に對しても、同じく先驗的性質に重きを置くべき必然の傾向あるを明にし、從つて「最高善の理想」に基く理性的信仰が、神といふ觀念に歸着すべきを論じ、純粹理性批判に對する著者が特別の見解を提出せり。

此に於て、「實踐理性批判」時代に入りて、著者は、カントが意志に關する見解を檢査し

て道德法と意志の自律性との聯絡も、徳と幸福との結合も、最高善といふ觀念に於て、完全するを得との見解を明にし、進で最高善の實現とは、徳性の必然的完成にあり、即ち神性の確實といふ信念に出づとの見地に於て、カントが神を「當爲」となしたる思想の醇熟を指摘し、且つ此を前時代の思想並に論證法と對照せり。

第三に、「判斷力批判」に於て、カントの論點は目的性といふ概念にあるを以て、著者は此に自然といふ概念と自由といふ概念との結合が、カント哲學の歸着點なるを示し、又、物理的目的論を補ふに、道德的目的論を以てすれば、道德法と自由意志との源泉、一切生

存の目的完成といふ概念に到達すべきを明にし、此に神の存在に關するカントが道德的證明の完成せる徑路を指摘評論せり。且つ、カントの最高善といふ思想が、「實踐理性批判」と「判斷力批判」とに於て、立證法を異にするが故に、その内容をも異にするや否やといふ問題に關して、著者は二者異なりとの論を排し、内容に聯絡あり、意義の同趣なることを明にせんことを勉めたり。

最後に、「單なる理性の範圍に於ける宗教」に關して、多くのカント學者が、此を以て、カント宗教哲學の中心著作となせるに對して、著者はカントが中心となせる神に關する概念に關しては、必しも、中心著書ならずし

て、却て、三大批判の結果なる事を主張し、以てカントの宗教論を發達的に觀察する見地の結論となせり。

之を總括するに、著者の研究は、カントが宗教論の中心思想を、動的に變遷發達として觀察する點に於て、特色を發揮し、批判前期の「由來」と批判期の發展との間に、形而上論興味と觀念論主張との消長を指摘せる點に於て、最も見るべきものあり。而して、此の消長の經過に於て、神に關する思想が「實在」より「當爲」に移り、「當爲」觀念を完成する爲には、宗教論が特に重きをなせるを明にせるは、カント研究家が往々にして道破したる點なるも、著者は、先に述べたる如く、カント思

想の發達開展を背景とし根據として、前後異同と共に、聯絡を明にし、カントの論點を明確に摘出したり。此點は、前人が稍々着眼したる論點を進めて一層深刻且つ明瞭に論破したるものにして、特に三大批判の聯絡について、新解釋を施せるは、カント研究に於ける一新生面を開けりといふも、過言にあらざるべし。要するに著者は、數多きカントの著作を綿密に研究し、批判前後の二期につきて、カントが思想の變動を尋ね、批判前期の變遷につきて、哲學全般と宗教論との關聯を明にしたる點に於て、特得の解釋を施せる者少なからず。且つ其結果カントが宗教論の中心思想、即ち神に關する觀念が、其哲學全系の中

に於て、如何なる位置を占むるかといふ問題に對して、三大批判の中に現はれたる宗教論に、特別の意義ありとし、従つてその宗教論は批判哲學の歸着なりとする解決を與へし事に於て、著者研究の特色、特に見るべき者あり。

常盤博士著 「支那佛蹟踏查古賢の跡へ」に對する諸氏の所感と批評

村 上 專 精

吾輩「世の中に親ほど阿呆なものはない」といふ諺を聞いて居るが、どういふところが阿呆なのであらう。産んだ子を愛することの餘りに切なるところより常識に逸するところを阿呆といふ意味もあるであらう。しかし唯其れのみならず、いつまでも過ぎし昔の事のみを念ふて忘れず、己に頭に白髪を戴くやうになりても、矢張り兒童の時の考を以てするが如きも、また阿呆といはるゝところであらう。

回顧するに吾等が常盤大定君との初對面は明治二十三年の九月であつた。處は東京市、淺草區、小島町七十三番地に設立せられたる眞宗大谷教派の大谷教校なる學校であつた。常盤君は當時此の大谷教校の課程を卒へて特に高等學校に入學せんとて同校寄宿舎にありながら、他に通學中であつた。吾輩は此の時、大谷教校長の命を其の本山に受けて就任した時が常盤君との初對面である。干時、之に就き理想するのば代議士の安藤正純君である。正純君は當時十三四

歳位の年齢にして同校の二年生であつたやうに想ふ。執れにしても、此の兩君は當時の中學生であつた。先見の明に乏しき吾輩は此の兩君が、今のやうな偉い人になられやうとは思はなんだ。然るに今や常盤君は已に多年東京帝國大學にあつて講師として教鞭を執らるるのみならず、此頃文學博士の學位を有する人になられた。又一方の安藤君は多年東京朝日新聞社に入り、主筆として正論を公けにするのみならず、昨年來、衆議院の一議席を占むる人になられた。兩君の成功誠に驚くべきものありて吾輩今昔の感に堪へないのである。思ふに斯の如き人に對して往事を追想するが如きは所謂阿呆の一人たるを免れぬであらう。

殊に常盤博士に對して一言すべきは昨年の支那旅行である。博士は何故乎、此の舉に就きては吾輩に對し委しく語られなんだ。其の出立に際し電話を以て決行の事を告げられたやうなことであつた。吾輩は例の阿呆であるから其の効果如何と想ひしに、豫想外の効果を納めて歸られたのは誠

に以て慶ぶべきの至りである。是れ宛も往昔、玄非三蔵の印度行に於ける出發當時の状況と又歸朝の際に於ける成功と前後相違せるに相似たるものありと語つてよからう。「古賢の跡へ」を讀んだ感想を書けとの注文であるが、本書内容の批評は他の諸君に譲ることにした。

池 田 澄 達

常盤先生が去年支那から朝日新聞に通信されたから、僕は始めて先生の支那へ行かれたのを知つたやうなわけであつた。先生は出發に際し僕等に黙つて行かれたのは、謙遜な先生が短時日の旅行で而も物資に乏しい爲め到底充分な結果は得られまいとの御考から、大袈裟なことは止めにし、唯だ、先生の支那行に幹旋の勞を取られた五六の人に別れを告げられたのみであつたらしい。然るに先生が今春帝大で其報告をさるゝに先ち、姉崎先生は、常盤先生の支那行に、大學でも官制上(？) 澤山の金を支出することが出来なかつたにも拘らず、常盤先生が此の如き大結果を將來されたには驚歎の外ないと云はれた。常盤先生は大學を卒業せられて後、文筆にたづさはられたなら先生には天稟の才筆あり、又教育に従事せられても先生の學歴は世間的位置を充分に築きあげ、相當の收入を得らるゝに至つたことであらう。然るに先生には物質的慾望など毛頭なく、清貧に甘ん

じ二十餘年一日の如く孜々として支那佛教の研究に従はれた爲め、僅に百餘日の旅行に此大收獲を得られたのである。昔、福馬大將は織母の爲め、あの寒い信州にありながら曾て綿入を着られたことがなかつたといふ。これが後年、西比利亞單騎横斷の基礎となつたのであるとて、大將は常に織母を徳とし大に尊敬されたといふ。常盤先生も全くこれに異ならない。否、先生のは全く自身で築き上げられたのである。加ふるに先生には自力ではない。全く佛天の加護であると云はるゝ程の金剛の信心と、多年の蘊蓄、非常の忍耐と、此三拍子揃つた結果、終に曇鸞の遺蹟、惠遠の墓塔、道教の石窟發見となり、童子寺の廢址、天台大師神秀禪師の遺蹟探求となり、支那佛教史に大光明を與へられたのであるが、過去に魂を入られたのみではなく、日支親善の實を擧ぐるに至るも、亦先生の此旅行に始まると僕は信する。

先生、啓明會等の補助を得て再び支那踏査の途に登られた。將來さるゝは何。歸らるゝは何時、既に充分経験を積まれた先生、精神的に物質的に僕等を裨益せらるゝ必ずや大なるものがあらう。先生の著『支那佛蹟踏査古賢の跡へ』を讀みながら、謹で先生の無事歸朝を祈る。

長 井 眞 琴

「古賢の跡へ」は常盤先生が大正九年九月末より約一百日に亘りて、支那に於ける佛蹟を踏査せられた上の成果である。「いでや我れ一大藏經を讀破せん」との誓ひを立て、以來二十有餘年、漢譯佛典の研鑽に没頭せられし博士の支那佛教學者として現代我學界の權威たることは何人も認むるところである。博士は東京帝國大學其他に於て久しく支那佛敎史を講じてゐられたが支那佛敎史を講じてゐながら未だ一度も親しく支那の地を踏まないのは何分にも隔靴搔痒の感を免れないといふので長年渡支の念を懐いて居られたが、近年に至りては、一は年月に荒れて行く古聖の跡を憶懐するの念懣勃たるものあり、一は博士もいつの間にか知命の齡をも越えて「人身受け難し、佛法遇ひ難し」とか、明日ありと思ふ心の仇櫻」などいふ有り難い聖語の一入身に泌むやうになられたので幾多の障礙を排して昨年初秋遂に渡支の計畫を實行せらるゝに至つたのである。吾人博士を知る者涙ぐんでこの壯圖の無事に遂行せらるべきを禱つた次第であるが、今本書のいとも立派な装ひで世に現はれたるを見ては、こよなく嬉しさを覺ゆるのである。本書は支那に於ける佛敎聖跡の巡禮記であると同時に現存の聖跡を骨子としての支那佛敎史の研究書であるといつてよいのである。

本書の記事中、余にとりて最も印象の深かりける事共二

三を擧げてみる。(一)石壁山は曇鸞大師の聖跡で其當時は支忠寺と呼ばれた。支忠寺といふと、淨業サカリニヌヌメツツ、支忠寺ニコソオハシケレ」といふ親鸞聖人の和語を思ひ浮べる。博士は崎嶇たる難路を侵して親しくこの聖地を踏み、直ちに月下阿彌陀經を讀誦し、到洛の翌日は大雄殿の燒跡の中央に香を拈じて、「正信偈」と鸞禪二祖の和讃とをあげられたといふ。其時の博士の感激發するだに涙が出る。(二)その規模の廣大にしてその構想の豊富なる實に驚くに堪へたりといふ石佛寺建立の動機が博士の研究では、一は太武帝の廢佛の暴舉に對して、後の文成帝の懺悔滅罪の信仰と、一は北魏建國以來の五帝に對する進善供養の爲めであると聞いては、どこまでも古代支那民族に與へた佛敎の感化の偉大なるに驚かざるを得ない。(三)今日我國に於て活きてゐると岩位さるべき佛敎の宗派の多くは釋山佛敎の流れを汲んでゐるのである。従つて智者大師の佛敎に於ける位置は眞に重大である。智者大師といふと玉泉の名を憶び玉泉といふと太平記の「三諦卽是の月の光を玉泉の流に浸せり」の名句を誦んぜすにはあられぬ。「天台智者大師の遺蹟を訪ふ」の一節最も吾人の心を躍らすものである。「法華玄義」や「摩訶止觀」を講じてその當時の支那佛敎界を風靡せしめし大師の講經臺のみは、今や全く廢墟に歸してゐるといふことであるが、この荒れ果てにし跡を弔

ひし時、博士の感慨蓋し無量と祭せられる。然し今回の佛蹟踏査中、博士の最も誇りであり、又、感激少なからざりしは慧遠法師の墓塔發見の一事であらう。「慧遠の墓塔發見」の一節最も嬉しく讀まれたのである。されど全篇を通じて我佛教徒に與ふる活教訓は何であらうか。余の肉碑に深く刻まれしは論語の「人能弘道、非道弘人」の誓句これである。

冒頭「壬辰の役」より、最後「巡禮行の成績」に至る三百六十有餘頁の大冊であるが、全篇博士一流の輕妙なる筆の跡、一旦讀みかけては飽くこと知らぬ。その上、巡禮せし聖地に就いては一々博士の撮られし寫眞を挿入して記事と照應せしめてあるので、讀者をして相共に此等の黨跡に逍遙せしむるの感あらしめるのである。蓋し支那佛蹟に關しては空前の名著なるべしと信するのである。

□ 前 田 慧 雲

常盤博士の「古賢の跡へ」は、製本も至極立派で内容に於ても餘程取調べて書かれたものと見え、之に依つて支那の佛教史が斐露としてわかるように思へ、大きに愉快に讀んだ譯である。

然し、未だ始めから終りまで全部通讀した譯では無く、所々面白そうな所丈讀んだのであるが、その中でも廬山

の紀行等は格別面白く讀んだし、又道教の事などに就ては、之迄我々の知らなかつた事まで色々書かれ、利益を得る事が出來た。

唯、惜しいと思つたのは、碑文等が、全文あの中に挿入して貰へたら、尙更結構であつたらうにと、思ふ事であつた。曇慧大師の石壁寺の事に就いても、常盤君が磨つて歸られた全文が戦つてゐたら、唐代に太宗皇帝が龍駕を枉げられた事も明に解つて良かつたらうと思つた事であつた。今度又續いて支那へ行かれたとの事、此度は更に大きな獲物があらうと首を長くして歸朝の報告を待つ次第である。——(談)——

□ 宇 井 伯 壽

常盤博士が殆んど百日の間、苦心調査せられた成果である「支那佛蹟踏査古賢の跡へ」の一部を寄贈せられ、就いて讀むで種々なる感想に耽る。我國で近代佛教歴史の研究といへば村上博士によつて拓かれたものであるが、實地に支那佛教史の遺跡を調査せられたのは常盤博士が抑の始といふべきであらう。歴史の研究に與る者は或場合には記録だけでは如何にも隔靴搔痒の嘆に堪えないのは誰しも感ずる事であらうと思ふが、是一度其地に到つて山川風物に接すると一種いふべからざる感傷に充たされるものである。此意味に於て博士の感興は生々したものがあつたであらうと

思ふが其れが又有名な文章家の筆に成つた記述で述べられて居るので、讀む吾々が不知不諱の間に自然に讀み續けしめらるる。事柄と文章と相俟つて諷誦沈思を強ゆる書である。

何といふても佛教の後達は支那が最も重要な舞臺であつた。隋唐盛時の偉觀は實に蘭菊美を競ふの有様であるが、宗教的には唐以後も甚だ盛況を呈して居る。然るに其後時代を經るに従つて漸次頹廢し行つて、さしにも學究と感化と盛に行はれた佛教が今や年と共に遺跡すら消去らむとしつゝある状態で今後幾年かの後には猶一層悲惨な状態を呈するに至るであらう。今にして現状を傳へて慰かなければ、恐らく盛時を偲ぶよすがもなくなるやうにもなるであらう。支那の佛蹟踏査は種々の方面に大なる意味がある。然し年一年と頹廢し行く遺跡をせめては少しなりと早く、少しなりと原形に近い現状で知つて傳へやうとする踏査の目的と、昔の吾國の道人が眞の佛教を知り、眞の佛教の精神に接して之を傳へやうとして支那に入つた目的とを比較して見ると、そこには寧ろ悲しい相違があるではなからうか、決して何時までも我國が支那によつて佛教を學ぶ状態でありたいといふのではない。幾多の高僧碩徳を輩出し、深く人心をも感化した支那の佛教が亡び行かざるべからざる運命に立至つて遂には考古學的ののみ見らるゝやうにな

つたのに、實に外部的な沧桑の變に驚かざるのみではなくて、内面的に頹勢を挽回し、若しくは新方面を開拓し得なかつた所以を考察せしめるものがある。古賢の跡への一部を讀むて行く間にも、此が切に感ぜられてならない。

博士の調査は、自らいはるゝ如く三の發見と七の探求と三の紹介と、其他藏經、儒道、佛道混交、踏査、藝術等の項目に纏められて居るが一人獨力の事業としては頗る大なる成果であると思ふ。博士今や再び調査に従事せられつゝあるから、更に又大なる發見紹介の報に接し得ることであらう。憾むらくは支那は目下安全自由に到る處を踏査し得る程の國勢でないから、此種の旅行には甚だしい不便で、遺憾な事が妙なくなからうと思ふ。夫にも拘はらず萬難を排して迄も進まむとする態度は實に敬服に堪えぬ次第である。

自ら完全な考古學的調査の陳勝吳廣と謙遜せられる丈に、博士の調査が西人の中亞の探見の如くに大規模でない事は何となく物足らぬ感がしてならぬ。固より此は博士の缺點でも何でもなく、又子も之を直に博士に慰む如き無謀な心ではないが、之を機會として世の志あり資ある士が助けて一大規模の學術的探見の一隊が組織せられたらば、緒言に述べられ居る抱負が實現せられ得むものなと、望蜀の感に堪えない次第である。

遂に博士の健康と成功とを祈る。

□ 島 地 大 等

百數十日に亘れる永き支那史蹟踏査をへて本年一月五日正午東京驛のプラツトフォームに立たれし長友文學博士常然大定君を迎へ、取敢へず同食堂に米峰、對白等の諸兄と共に健康を祝したとき、永き旅路に垢ばむだワイシャツ、胴着、上衣、袴衣が面のあたり梅風沐雨の辛酸勞苦を物語つて居ることに氣が付いたが、それと同時に、これ等に包まれて瘠せ細つた君の御相好、特に君が開口一番、「この旅行に依て平素の信念を試練し得て愉快に絶えなかつた」と云つた一言と共に自信に充ちた光が君の眉宇の間に現れたとき予は生來君と久しく屢共に語りつゝ、嘗て經驗しなかつた最初の氣高い君の光顔を拜し得て、頗る感激と満足とを禁じ得なかつたことを茲に告白する。そして、この感じは今、君より贈られた「古賢の跡へ」の全篇を通じて屢同様の感激を覚えしむるものあることを認める。

「古賢の跡へ」は言ふまでもなく、君の四ヶ月に亘れる支那史蹟踏査の報告である。一部尨大四百頁近く、百三十個の圖畫を挿入したる近來珍しい形質共に立派なる大旅行記である。支那とは題するが朝鮮も一分加はつて居る。松雲・西山二大師に關する古傳説は朝鮮での感慨であり、支那に入つてからは北滿から次第に直隸の北京に入り、喇摩や道觀

の調査から轉じて山西省に入り、石壁山玄忠寺曇鸞大師の遺蹟發見は最も感激した聖蹟であつたも無理はない。諸處の道佛二教の古石窟を踏査し、特に大同玄岡の石窟を觀、轉じて河南省に入り、洛陽龍門の詣査に於ては、流石にその積滂を満足された喜に對して同情せずに居れない。湖北の荆州玉泉寺及び度門寺の現狀は特に興趣多く、江西省、廬山巡禮記に至りては雁門大師の遺蹟發見と共にこの旅行記中の異彩を爲すものと思ふ。入蜀記に東林寺で慧遠法師の墓を拜したと記してあるに拘らず、君は西林寺でこれを發見し、その爾るべき所以を録せる碑銘の存在までも明にせられたることは、興味ある問題である。南京一帶の勝蹟として、建初、瓦官、同泰、開善、と讀み上げてくると何れ一として懐かしい寺でないものはない。鐘山、牛頭山、棲霞山とその次々を見て行く間に、何れも舊知の感を惹かないものはない。西湖沿岸一帶の諸寺諸山に至つては言ふ迄もない。随分長い旅行記ではあるが、一氣呵成、如何にも樂に面白く苦もなく讀める。何所を讀むでも舊縁故友の消息を聞く様な感じがして興味がある。誠に以て始終を通じて近來珍らしい心持の善い有益な、そして有難い讀物である。

此の書の始終に亘りて著しく感じられるのは常盤君の支那宗教史特に佛教史に關する深き造詣の到るところに現はれて居ることである。獨り佛教許りではない。比較的研究に

困難であつて手を附けて居る人の少い道教に關する知識に關しても同様である。君自身が論じて居らるゝ信念の試練と感激は至極偉いことで共鳴せられるが、その外にも一つ、この積年苦辛研鑽の支那佛教史に關する知識の試練と感激とに於ても同様の自感があつたことと察する。も一つ進んで云へばこの書の隨所に顯はれて居る斷案は踏査の結果として見るよりも、寧ろ旅行以前に既に貯藏せられてあつた所の豫想の對明にすぎないと言つてよからうかと覺ゆる。拙劣な考古的踏査よりも寧ろこの方がより多くの意義を有するかと思ふ。

君のこの度、公にしたこの報告は勿論一往の旅行報告であつて將來試みらるべき根本踏査の瀬踏みであつて個々の問題に付ての考古學的報告をすると云ふのではなく、それは、これからの報告に於て顯はれるべきものと明白して居らるゝが勿論、それは常盤君の謙遜に過ぎない。少くとも此書によりて君の踏の跡査をたどつて、後人の進むべき考古的目標の那邊に存するやの暗示を與ふるもの多きを感謝しなければならぬ。姉崎教授が、君の今回の旅行は支那研究に對して始めて靈を入れたものだ」と評されたと云ふこととて君自身もこの評語に對して知己の言として満足せられて居らるゝが至極同感の至りである。而して予は更に一步を進め従來學者の支那研究に靈を入れたのみでなく、夫子

自身の研究に靈を入れたものである。之に就て必ずや深く満足のあるべきことを信するものである。自分の經驗から推して必ずかくあるべしと信するのである。若し、果して爾らば今後の君が講壇は一段の潤ひを加へ光澤を添へ自他平等法界利益は疑ない。

君繼日、第二の踏査を志して、更に六個月の豫定を以て支那に向つて出發した。君の信念と學識と、熱心と勤勉と勇氣とは、必ずや佛祖の加護の下に層一層の効果を收め得て新鮮有益なる幾多の報告を將來し、吾教學界に領たるべきを信じて疑はないのである。終に臨て予は切に君の健康を祝念する。

高桑 駒吉

左記は高桑氏が「古賢の跡へ」に對して東洋哲學十月號に於て批評せられたる所と大體同一の者なれども、村上專精博士の御口添へを得て幸に岡氏の許可を得、本誌にも掲載するを得たる者なり。

常盤博士が學問に忠實にして佛教に造詣深く、天性また濃厚篤實なるは、善く世の知れる所である。而して既往十數年來、其の深遠なる學殖を傾けて東京帝國大學の文學部に、支那佛教史を講じて居られたが、まだ一度も親しく其の地を踏まずして其の國の佛教史を講ずるのは、靴を隔て、痒

を掻くが如き感があるといふので、遂に萬籟を排して昨年九月初鮮滿湖を経て支那に遊き、本年一月に至るまで五ヶ月の間に直隸、山西、河南、湖北、江西、江蘇、浙江等七省に於ける著名なる佛教の遺跡を探索し、傍ら儒道二教の舊蹟を歴訪して、多年希望の一部を達せられたのみならず、多數の史料を採集して歸朝されたことは、我が學界の誇とする所である。

本書は博士が此の偉大なる踏査の成績を公刊されたものであつて、紙數約四百頁、背皮布製、加ふるに着色地圖、照相、拓本のコロタイプ版百三十餘圖を挿み、更に南條、前田、村上、高楠、上田の五博士及び立原齊雲畫伯が寄贈した詩歌語彙の寫眞版を巻頭に附した空前の美本である。其の内容はもとより佛教史に造詣の深い著者が、實地踏査の成績を發表されたものであるから、綿密豐富であることは言ふまでもなく、支那佛教の研究者に一道の光明を與ふるものであつて、學界を裨益することは多大なるものがあると思ふのである。加ふるに文章は言文一致で振假字をも附けてあるから、此の種類の書籍が陥り易い難解なる考證も、倦怠を覺へずして讀了することが出来る、畢竟著者が興味津津たる旅行の記事及び有益なる探求の苦心談を、其の間に雜へて讀者の感興を惹起さしむるやうに力められたからであらう。故に予輩の如き淺學寡聞のものは、本書によつて

支那佛教史の眞髓たる古賢の事蹟、佛教藝術の變遷、並に佛道混交の事實等に關する多岐なる新知識を獲たのである。是に於て本書は深く著者に感謝せざるを得ないのであるが、一讀の際、予輩の知れる範圍に於て、二三の疑點を發見したから、無禮を顧みず、以下條を逐うて卑見を述べて見やう。

北京の白雲觀の記事中に、蒙古の太祖成吉思汗が邱長春を招く爲め、李蜜國から使者劉仲祿を山東に遣はしたといへる李蜜國は、恐らく乃蠻國の誤であらう。長春真人西遊記には確に乃蠻國と記してあるが、乃滿はまた乃蠻とも書くから李蜜は乃蠻の誤と認められる。而して乃蠻は *Ngai* の對音で、蒙古の西方イルチシ河の流域を占領して居た人民であつて、是より先き成吉思汗に征服されたのである。其の後、成吉思汗は中央亞細亞に西征する途次、此處から邱長春招聘の使を發したのである。而して西遊記は邱長春に隨行して中央亞細亞へ赴いた門人李志常の書いたものであるから、正確と認めねばならぬ。また著者は邱長春が印度へ行つて成吉思汗に會見したといふて居るが、最初に會見したのはアフガニスタンのカブール附近で、次にサマルカンド附近で會見して居る、故に邱長春は印度へ入つたことはないのである。

北京の東嶽廟の記事中に、著者は此處で趙子昂の選及び

書の張天師の碑を見たといふて居るが、張留孫碑の誤開であらう。其の拓本は我邦にも古く渡來して居るのを見る。趙子昂の撰及び畫である、而して張留孫の傳は元史の釋老傳にも載せてあるが、是等によつて見ると彼は元の世祖から信任され、また世祖以後仁宗に至る五朝に歷仕して尊寵され、朝廷の修法祈禱を專行して居るのみならず、政治にも參與して居る。故に當時の天師張宗演は江南の道教を管領する正一教の有名無實なる世襲管長であつて、實權は張留孫が握つて居たのである。隨つて正一教が元代に興隆したのは張留孫の力であつて張宗演の力ではない。然るに著者が張留孫に就いて一言もいふて居ないのは、物足らぬ心地がするのである。

慧遠墓塔の發見は著者の一大功績である。其の記事もまた十數頁に亙り詳細を極めて居る。故に予輩の如き實地踏査をしないものが、之に對して彼是批評するのは越權であるかも知らない。然しながら予輩は唯だ文獻上の考證から得た卑見を述べて見るのである。而して其の述べんと欲する所も此の一大發見に對して反對するのではなく、極めて些細なる點に就いて異見を述べるのである。著者は元來東林寺にあるべき筈の慧遠の墓塔を、西林寺の右の丘上に於て發見したので、今の西林寺の位置は晋代の位置と異つて居るのであるまいかといふて居るが、予輩の文獻上から見

た所によれば、其の建築物に變遷があつたらうが、其の位置は晋代も今も變らぬと思ふ。宋の陸放翁の入剎記及び范石湖の吳船錄には共に廬山の記事があつて、東林寺に慧遠の墓塔のあることを記して居るが、殊に吳船錄には此の墓塔の西は即ち西林寺であるといふて居る。また兩書共に東林寺は廣大で連日遊覽しても見盡くせないが、西林寺は極めて狭小であるといふて居る。是等の記事を綜合して見れば慧遠の墓塔は東林寺の西邊にあつたことが知れる。また著者が慧遠の墓宮内から發見した慧遠碑の文からも之を證明することが出来る。然らば慧遠の墓塔は東林寺の堂塔よりも、寧ろ西林寺に近い位置にあつたのである、即ち現在の西林寺の右の丘はもと、東林寺の寺域内であつたことが知れるのである。是に於て予輩は慧遠の墓塔が今の東林寺になくして、西林寺の右の丘上に於て發見されたのは當然であると思ふ、隨つて西林寺の位置が晋代も今も變つて居らぬと考へるのである。

尙ほ強ひて穿鑿すれば、前秦の苻堅を符堅とし、劉仲謙を劉仲謙とし、明の嘉靖を清の嘉靖（清ならば嘉慶である）とする類の誤もあるが、恐らく著者の記憶の誤若しくは活字の誤植であらう、所謂白璧の微瑕と認むべきものである。以上述べた所は予輩が本書を一讀した際感じたものを、遠慮なくいふたのであつて、極めて些細なるものに過ぎな

いのであるから、此の空前の名著に對して少しも影響を及ぼさぬのであらうと信ずる。予輩もまたそれを冀ふと同時に本書が支那佛教の研究者に必要缺くべからざる坐右の寶典であることを紹介しやうと思ふのである。

高橋 順次郎

常盤君の探見は、他の人のそれと選を異にして居る所に生命がある。凡べて現實の上の批判から行く藝術家の探見や考古學者の踏査とは全くその趣が異つてゐる。「中外」で一見した島地君の評言であつたが、常盤君の探見は机の上の研究が素地を爲して居ると云ふやうな語があつたが、千歳の歴史の上に立つ古蹟をこの豫備知識なしに見ることは、無意味な話である。しかし亦爰にその缺陷も起つて來るのである。下手に行くが無鑑識に骨董店を漁つて奇古と號するものを悉く買取ると同じ結果になるのである。殊に佛教が正當な生命を發揮して居ない印度の佛蹟や支那の古賢の跡を探ぐるのには最も陥り易い所である。

予は曾て印度に遊んだ。西北は大雪山カイパール地方の境域から、北は雪山邊國の尼波羅國にも行た。雲北水南、會遊を思出づる毎に無限の快事であつたことを感ずる。その小報告は官報に出て居る。或人からは近來絶て見ない大探見報告であると賞められた。これを爰に公表するのが目

ではないが、その後子が印度探見記を書くに躊躇して居るのは、實は上來述べた通りに机の上の研究に終るの弊に陥らんことを恐れてであつた。但、決してその企費を放棄しては居ないのである。机の上と、地の上と、望むべくんば地の下と三拍子は揃はぬまでもこれに近いものにしたといふふその崑蜀の念に驅られて今日に至つた次第であつた。結局は佛蹟案内記のやうなものに墮落するだらうと氣にして居る。

總じて行記は考へたら出來るものでない、咄嗟の間に一氣呵成に書く所に妙味がある。常盤君はその支那佛教史より得たる記憶を到處に應用して而も全く机の上の研究に終らぬやう成功したものと謂ふべきである。殊にその獨得の筆力を以て佛教者の興味を喚起すべく、局外者を宗教趣味に引入るべく、愉快なる巡禮行記を書き上ぐるに成功した。この點に於ては如何なる辭辭を呈しても差支はないのである。卷頭に掲げられて恐縮はして居るが、予の蕪詩に於て贅意は盡きて居るから、こゝには畝々せぬこととする。實は印度に遊んで十年、尙、印度行記を脱稿し得ぬ予は徒にその後塵を拜するのみで、所謂予夏の徒、一辭を贅する能はざるの流亞と笑はるべきであらう。

東京印度哲學宗教學會 四月二十八日午後六時、第一

學生松所

宇井講師の講演 新入生歓迎、

新入生歓迎の後、宇井講師は原始佛教と數論勝論等の諸外道哲學との關係につき、深き造詣より面白き講演あり。講演後に諸師先輩の間に質問應答ありき。

出席者、高楠、村上兩教授、石橋助教、矢吹講師、干湯、渡邊、和田、上林、藤本、金倉、寺崎、植木、青原諸氏三十餘名。

同五月總會 松村講師新任歡迎會並に常盤博士祝賀會

五月二十五日午後七時、第二控所

姉崎教授の朝鮮視察談あり

當夜は松村新任講師の歡迎、常盤博士の祝賀と併せて姉崎教授の談等、多様の意味ある會合にて出席者も非常に多く甚だ盛會なりき。

姉崎教授は朝鮮の社會狀態、宗教狀態等より説き起し彼の天道教と大本教との比較に及び今後の宗教問題の研究者に取りて意義ある談を試みられたり。

談終つて松村、常盤兩先生の祝賀會に移り常盤先生には今晚の會合は自分一個の爲に斯くも多數の出席を得たるを感謝すと述べ一堂を哄笑に導き、姉崎教授又起ちて松村講

師の研究を稱賛せられたき。常盤博士に對しては村上教授の祝辭と共に、打ら解けたる心からの祝意一堂に満ち満ちるの感ありき。

時を得て高楠教授に一場の談を願ひ得て、會合は愈々佳境に入り、聖德太子の法華經義疏、提婆達多品につき二宮氏の質問あり、解説あり。眞面目の内に親しみありて談笑時の過ぐるを知らざりき。

出席者、村上、高楠、姉崎の三教授及び主賓たる常盤、松村の二博士を初め石橋助教、島地、長井、宇井、矢吹の諸講師、今岡、相原、池田、二宮、神林、富谷、藤本、千浪、渡邊、金山、中野、比屋根、和田、阿部、金倉、寺崎、大熊、齋藤、花山、山本、朝倉、甘蔗生の諸氏、其他學生、約五十名。

同會、石橋、宇井、鈴木新三博士祝賀晚餐會

十年十月十日(月)午後五時半、

山上御殿に於て

今度本學會より新に博士の稱號を得られし三氏の祝賀會に當り、ニヤナチローカー長老を招き一場のスピーチを願ひ置きしが、急に寒支ふりとの報を當日に至つて得しは遺憾なりしも、渡邊海旭氏の出席を乞ひ得たるは幸なりき。先づ村上教授の祝賀の辭について、渡邊ドクトルは、下

クトル一流の力ある痛快なる調子を以て唯、本會の名譽に非ず我學界、否世界的に今後意識ある會合たらん事を望まれ、又二十五年、五十年の祝賀會には百幾十歳の村上大長老を戴きて盛大に行はれ度きものにて、其時にも是非出席すべしとて縦に時間の長きと共に、横に日本の學界の世界的となり、ついで世界の學問の中心をなすべき事に就きて、遠大の希望を述べらるゝや、萩原、今岡、永井、矢吹の諸氏相續いて、祝辭、希望、稱贊あり。之に對し三氏よりの答辭あり、二宮、鈴木、渡邊、村上諸氏の間に質問應答あり、鈴木氏三度起ちて研究の内容に觸れ、予は佛基兩教の外、マルクス、法理學、カント、社會哲學の研究に手を染めたるを冒頭とし、カントより、フイヒテに至りて愈々明了となりし神は所謂クリストの神に非ずして實は吾人より以て見れば其神は佛陀なり。カント、フイヒテが基督教徒より無神論者と云はれたるも、カント、フイヒテは之に對し、教會の神こそ神に非ずと云ひしもの。實にカントに於ける神、フイヒテに於ける神は基督教のそれに非ずして内容としては全然佛敎の佛陀に等しかりしを見るに足るべしと。

上林氏次に起ち、カントの無上命法、佛性、成菩提心につきて面白き所説あり。

出席者 主賓を初め、ドクトル渡邊、村上教授、矢吹、萩原、長井の諸講師、今岡、池田、神林、植木、齋藤、

二宮、栗原、寺澤、乘、千嶋、渡邊、青原、金山、濱田、栗木、金倉、寺崎、宮本、甘蔗生、山本、の諸氏學生等約四十名。

姉崎博士の加州大學に於ける四回講義の概要

東大文學部宗教學教授姉崎博士が大正十年七月廿九日、汽船春洋丸にて横濱を出帆してより十月廿二日、無事歸朝せらるゝ迄、其間約九十日、布哇に開催の大平洋教育會議、カリフォルニア大學、太平洋神學校連合主催のオール講義會出席を主として、或は在米各地日本人會に、或はサンフランシスコ商業會議所等に於て、其所信を披瀝せられたるは學界の普れく知る所なるが、同博士が九月拾九日以後、廿七日迄の間に於て、加州大學に於てなせる四回講義の概要を見るに次の如し

宗教と道德とに於ける東洋と西洋(九月十九日)

東洋と西洋の間に一つの境界線を畫く事は通常考へて居る様に容易な事ではないが、大體に於て文明の二大潮流が夫れ々、沈思と活動との態度を示す者として差支なからう。東洋氣風の沈思は多くの夢想と沈滞とを表示したに對

して、西洋の活動は世界を支配するの力となつて現はれた。然しながら東洋が、何時でも非活動的であつたのではなく、西洋も亦神秘主義や理想主義を有して來た。此點に關して更に深く考ふる時は、各の側に長所、短所を有し、各の側に希望と難問とを有して居るのであつて、而も其兩端は相互に接近せんとするの傾向を有して居る様に見ゆるのである。然し乍ら、其特性は明了であつて東洋今日の位置は西洋との接觸より來る極めて重要な危機を示して居る。東洋文明の運命はそれ自身が一つの難問ではあるが、其は西洋の産業文化の輸入につれて、愈々強められまた深められるのである。此難問は政治的社會的生活に於ける實際的問題ではあるが、又同時に精神的宗教的道德的方面の問題である。

此接觸の結末がどうなるか、又文化の此の二大潮流が、人類一般の上に、特に東洋に對して、どういふ意味をもつか、こゝに問題がある。之が東洋當面の問題であり、之に依て東洋は自己の運命を決定すべきであり、また之に依て何等か人類に貢獻し得る希望を有するに至るのである。

佛教と基督教との接觸並に反應（九月廿三日）

東洋と西洋との接觸は、佛教と基督教との接觸に依て説明せられるのである。世界の此の二大宗教は、精神的態度

の二端、即ち一は消極的であり、他は積極的である者として屢考へられて居るが、一度、二大宗教の起源、教祖の人格、歴史的發達中に現はれた各種の特性、様式を考察するに於ては、如上の限界を固守するに躊躇すべき理由を發見するのである。例へば佛教の生命と活氣とが、其傳道的活動や、國際的好感や、美術的感化や、社會的事業の上に現はした時代が佛教史中には存在した。又基督教のうちに、中世風の寂靜主義と近代の社會的努力との間に存する差異を見出す事が出来る。此と同じく、近代文化が全然、基督教の所産であるか、どうかといふ事も疑問とし得ると思ふ。とは云へ、基督教が東洋に紹介せられたのは、單に近代文化の代表としてのみならず、西洋文化と同一體の者としてである。其傳道は西洋が世界に勢力を張つた一面であり、東洋人に及ぼした基督教の影響は専ら此基礎の上に立つて居る。然るに西洋文明、自からが今は難關に逢着し、且つ基督教が人類に對する終局の解決を與ふるに足るや否やと言ふことを、東洋人は疑問として居る。

更に、佛教と基督教とは、東洋に於て相接觸し、そこで共に唯物主義の興起といふ共通の敵に面して居る。又、兩教は果して競争といふ問題を解決し得るかどうか。かくして互に相反する二宗教は今共通的境場に於て出逢うて居るのである。

近代文化は完全な者かどうか、そこには何等か誤れる者はないか。若し有るとしたならば何人が其責任を負うべきであるか、吾々は如何にして現在の困惑から脱し得らるゝであらうか。宗教信仰の運命と使命とは如何。宗派的若くは大宗教の名稱區分なども、どれだけ重要なのであるか。東洋人に懸つて居る此の問題は兩宗教に共通である。

近代文化の輸入。その建設的並に破壊的

影響 (九月廿六日)

近代文化の三大要素は、産業と科學と民本主義とであり、その中、最も直接に文化を支配する力は産業から湧出するので有て、東洋國民は、此産業を自己給養の切迫した必要からして採用したのである。

近代の産業は善毒と恩恵との兩者を有し、東洋は此兩者に面しなければならぬ。あらゆる此等の力は東洋に於ては爆發的動作と成つて働くのであるが、之は特に、一方には東洋の社會的遺傳あり、他方には組織的な力、即ち近代産業から生ずる絞取りの精神や階級別を作り出す力などがありて、兩者の間に非常な間隙が存在する爲である。

例へば資本と労働との問題は、第一に労働階級の覺醒と勞働組合に對する要求とから生ずるのであるが、それが資本家の間に於ける困陋な因襲主義の惰力に錯綜する爲に、

問題は一層複雑且つ辛烈になる。此等の問題には經濟的社會的意義もあるが、此と共に道德的宗教的の意義もあるのである。

科學は、最初應用の形式を以て東洋に紹介せられた者であるが、實驗、批判、發見等、科學の精神は東洋の精神を掻き亂し東洋精神の遺産や宗教的需要を無視せうとする傾向で働いて居る。その外、尙ほ深い科學の意味に關する問題があり、此問題は當然、眞正の知識と、人生の默想的面面との連結に關する問題に達着すべきである。

最後に、民本主義は新たな位置を占むる有力な一要素である。民意の優越を擁護し之を旨指しとするのであるが、東洋の精神では民意は更に或る高等な靈的原理に指導せられなければならぬではないかといふ疑問を提出する。民本主義の問題は、政治的生活の焦眉な實際的な問題ではあるが、同時に亦、靈的、道德的の問題である。

宗教的動搖と社會問題 (九月廿七日)

宗教は人心並に社會生活の上に、既に其勢力を失墜せるか、若くは失墜しつつあるかといふことは至る所で尋ねられる問題である。東洋は此問題を究明するに、單に東洋自身の宗教に關してのみならず、基督教に關しても同様の疑問を抱く。然し宗教問題は、現在では政治問題や、國際争

闘や、社會不安や、婦人の位置等に關する緊急問題の爲めに蔽はれて仕舞ふのである。何れにしても東洋古來の各宗教は、如何に現在の位置に面すべきかを知らざる爲めに將に失はれんとして居る。

とは言へ、困難と問題とがあることは、却て宗教的信仰の種子の發達に適する善良な土壤になる。そして東洋は混亂の度が進むに比例して、精神的要求の勃興を表はして居る。よくして宗教運動と各種の新宗派とは漸次に起つて來る。よしや此等の多くが經歴的にして迷信や非常識な教條と訓令せられて居るにしても、此る徹底的な發達のうちには、消滅もその中に充ちて居るのであつて、此等全部の運動は多少に係はらず、發生的狀態に於ける宗教を呈示して居る。

宗派的限界は動搖せる事情の下には屢々抹殺せられ、そして屢々「佛陀を通して基督へ」と云ふ如き聲を聴くのである。東洋に於ける數多の宗教指導者以外に、西方の指導者たる「セント・フランシス」や「トルストイ」や「ウォルト・ホイットマン」の如き、著るしき影響を與へた人々である。

要するに、東洋の宗教的精神は今に醜僻の時代を通過して居る。傳統的宗教の喬木は立つては居るが崩壞の徴候は著明である。移植された基督教は其根を未だ深くは張らな

いし、土着の者とは成つて居ない。雜草と微菌とは深山生長して居るが、著々しい嫩樹がまた、古木と新たな種子からして發生して來て居る。樹木と雜草とが、生長しては枯死するけれども、其生命は永久に發達す。かくして東洋は此生命の存續に恰當する者と云ふべきである。

新刊紹介

The Religious Quest of India, Outline of the Religious Literature of India, by J. N. Farquhar. Oxford, 1920.

著者の *A Primer of Hinduism. The Crown of Hinduism. Modern Religious Movements in India* を讀むた人は此書が又研究者に至便なるものである事が推測せられやうが、本書は古代より始んと現代に至る迄を I. The Early Vedic Religion, x to y. II Transmigration and Release, y to 200 B.C. III The Movements towards Theism, 200 B.C. to A.D. 200. IV, Philosophies and Sects A.D. 200 to 550. V The *śāstra* Systems, 550 to 900. VI *Bhakti*, 900 to 1350. VII *Muslim Influence*, 1350 to 1800.

に分ち、各期に於ける書を中心として全體の發達を叙した

ものである。勿論宗教及哲學を中心として居るが殆んどあらゆる方面を述べて居るから、印度思想發達の一種の鳥瞰圖を擴げた如き書である。従來の如き企の書は殆んど無かつたのであるから、著者の努力は非常なものであつたらうと思はれるが、嘗に今迄公刊せられた讀書を涉獲したのみならず、印度教の各派に關しては、生粹の印度人にして其派其派の學者に訂して材料を得て居られる。此點は殆んど他書に見られない特色で著者の態度の眞摯用意の周到、實に敬服に價する。印度の宗教若しくは哲學の如き思想發達の跡を見むとする人には坐右に缺くへからざる書の一であらう。然し、時期の區劃叙述の方法、材料の取扱、思想發展の透察等については十分批評するの餘地は存するし、個々の點については誤謬も決して少くないし、特に佛教に關して甚しいが、現今に於ては、何れも止むを得ぬ缺點に屬するであらう。但し著者がオソリテリとして居る學者については著者の其方面に關する造詣若くは見識が窺ひ得らるゝから吾々讀者としても注意を要する。

Geschichte der indischen Literatur, 2ter Band, 2ter Hälfte. Die heiligen Texte der Jains von Dr. M. Winternitz, Leipzig, 1920.

ウィンテルニッツの印度文學史は専門家の爲めに書いたのではなくして一般の教養の爲めに著されたものであるが、専門家から見ても立派な學術的のものであると評せられて居る。叙述の方法は、たとひ著者が第一卷の序文に於て、其立場をチャステフイする論をなして居るに拘らず、猶議すべきものがあると考へらるる。第一卷には吠陀文學と史詩及史傳とが述べられ、第二卷に佛教文學と耆那文學とが論せらるるが、今茲に擧げたのが第二卷の後半耆那文學を述べたものである。佛教文學の部は現代西人の論じ得る程度での最上なるものといふべく、極めて至便なるものであつて全體を經得る點では他に例のない殆んど唯一のものであるが、耆那文學の部も亦既に知られて居るものの全體に互つて論せられ居る點は類を絶する。但し佛教文學に比して甚だ簡略で聖典の部、即ち二九一頁―三一六頁の間に四十八經を述べ、聖典以外の書の部、即ち三一六頁―三五六頁の間に諸種の註書、論書、願書、を大體、著者の年代順によつて述べて居る。著者のいふ如く、耆那教は其歴史を通じて印度の國民中にのみ存して佛教の如く世界的に發達する點がなかつたのと、其經典が乾燥無味で一般人類の興味に觸る少いのとで簡略に叙せらるゝのも致方ない。

然し文學史の方面からよりも哲學史の方面では耆那教の研究は一層重要であるが、現今に於ては未だ其研究が甚た

幼稚である。故に今此書を便として其方面に進むにも此書は甚だ恰當であると思ふ。文學史としての價値の優れて居る以外、本書は此方面にも頗る有益である。聞く所によれば、佛敎文學の部は今將に譯せられむとしつゝある相であるが、同時に此部を譯したならば非常に便利であらうと思ふ。

理想主義と現代文化

ジ・ビ・アダムス著

姉崎正治譯

Idealism and Modern Age. By G. P. Adams.

Yale University Press, 1910.

著者アダムスは、姉崎博士が三年前、カリフォルニア大學創立五十年祭の祝典に参列した時に、初めて知己となつた、同大學の少壯教授であると云ふ。かの實在論者たる、ペリーの主張が、總て事實活動にぶつかつて、人生の進路を聞くにありと云ふに反して、その事實活動の根底と歸趣とを何處に求めるかと云ふ點で、彼アダムスは、弘い意味での理想主義者である。

このアダムスと、譯者たる博士とは今秋も再びバークレーの風光明媚の中で、理想主義の行く先についても論議さ

れたことと思ふ。

かくの如き間柄で、彼の近著を博士自から翻譯されたものが本著である。

博士は昨年の講義に於て本書を紹介並に批評せられ、今度の譯書の巻頭には内容一般についての概説を附加されてゐる。又本書の重要な一部分、宗教的傳統は既に本研究の前號の巻頭を飾つてゐた。かくのごとく博士自から紹介と翻譯と論評との勞をとられて、我が學界並に思想界に推薦された事實によつても、本書の價値は既に明かであらう。而して内容の論評は博士の序文を熟讀あらんことを希望して、今唯、その目次をめぐれば、

第一章、現代の問題。第二章、民本主義と現代の經濟組織。

第三章、宗教的傳統。

第四章、プラトニー主義とキリスト教。

第五章、心と我れの孤立。第六章、心が實在に參與するといふこと。

第七章、理想主義と價値の自律性。

第八章、知識と動作、心と身體。

第九章、我れと團體。

第十章、宗教の解釋。

かくの如き順序によつて、現代文明の特質を闡明すると共に、その前途に横ばる難關を暗示し、而して之が救済と

して思想の根底に、宗教及び理想主義の意義と使命とを明かにする端緒を開いたものである。故に現代文化に於ける宗教の意義と使命を知らんとする者は勿論、宗教の生きた本質を知らんとするものは先づ何を置いても一讀すべきである。一讀せば、宗教の社會的・心理的・哲學的考察の上に新たな、きつかけを把握することを得且つ、前途に幾多の示唆と暗示を受領して遂に再讀三讀せざるを得ざるに至らん。

本書は實に新宗教學の序曲と云ふべきものである。

終りに、本書の懇切なる紹介と、平明なる譯文に對して譯者博士に深い感謝の心を捧ぐ。

略述淨土教理史 望月 信 亨 著

著者の斯道に於ける造詣に至つては世既に定評がある。氏が多年宗教大學に學長として傍ら親しく教授に講演に其該博な蘊蓄を傾け疾く既に一家を成された事は周知の事實である。其れ丈け世の氏に對する期待も多い譯であるが不幸にして從來此種の書に於て氏の公表されたものとして僅かに「淨土教之研究」一部あるのみ。而も夫れさへ氏が隨時誌上に其の研究を發表されたものゝ蒐録に過ぎないので是れを組織的に一貫した教理史其物としては固より首肯し難いものである。従つて早晩何ものかの是に代るべき好著を翹望して居つた事も事實である。由來近代の史的考察

の態度は何れの學を問はず、歴史的に其起原及び發達變遷の跡を訪れて其脉絡繼承を詳にし、同時に細密の注意を用ひて其事實又は論說を批評し因つて以て眞理の闡明に資せん事を期すべきである。

此見地から佛教の編年の史傳も固より少くないが上述の諸件を具備した理想的なものとしては殆んど皆無と云てよい、固より宗教信仰に對する純然たる學的批判の可否は別として、宗派的僻見や傳統的迷認から教權擁護の爲には隠然城廓を形成し徒らに保守退嬰に甘んじて濫りに外來の討究を許さざぬものがあつた。爲に其間精透なる審議に幾多の支障を來し延いて斯學の發達を阻害した事は寧ろ想像以上である。然し時代の要求と學的良心の敏感なる今日猶ほ舊套に據る事の無意義なるは勿論大勢の趨く所何時かは一切を擧げて明々白々地に晒け出すべきものにしてたゞそは時日の問題たるを疑はない。特に思想の動搖今日の如きに在ては快刀亂麻的精義を進め偏にそが眞理を究明發揚し以て民心をして歸趣を知らしむるは、一に學界の慶事であるのみならず又社會指導の好指針として緊急の要事に屬する。

此の意味に於いて本書は氏の最近に於ける代表的著述として又此種の著書絶無なる今日氏の語を借りるならば正に空谷登音の感あらしむるのみならず、七百年來民心を支配

し來つた淨土教理の基調を示し、総じて其起く所を知らしむるものとして最も注目し得る。

本書題して略述と云ふ所以、其序に述ぶるが如く淨土教理史中、正に攻究せらる可き彌陀及び淨土の佛身、佛土、機根、行因等の諸論中、唯行因の一に據り、又印度已來の數千百の釋家中、主として法然上人の淨土教を規準として是に由漸をなせりと認む可き、龍樹已下五祖の教義のみに就て専ら其教義の起原系統及び其發達變遷の跡を質したるものである。全十四章、初め三章に於いては淨土往生に關する三方面として念佛、稱名、聞名の往生説に就て二百餘部の經典中より思想の起原系統及び變遷發達を概説し、第四章以下に於いて正しく歴史的教理としての諸家の異説を擧げて其間二大潮流ある事を示して爛熟せる日本淨土教への道程を示したるもの。就中、日本淨土教は氏の最も得意とせらるゝ丈けに、微を穿ち細を極め全篇の過半を覆ふて剖判最もつとめ斧正の跡もまざりと印せられて居る、特に法然上人門下の條下に於いて然りである。即ち一は龍樹に發したる現生不退説で他は世親の唱導にかゝる極樂往生説である、前者は稱名に依りて現生に聖衆の來現に遇ひ不退位に上るとし後者は五念門特に止觀の法に依りて極樂に往生せんと期するもの。一度靈變に依りて統一せられ、善導是を大成し、法然是を祖述したる淨土教が門下によりて再び分裂し、兩々

水火相容れざるものとなつた所謂、起行派、安心派と稱するものは是である。彼が起行の相續に依つて報土往生を期するに反し此は數遍の相續を以て自力を脱し却つて一念頓悟の心を以て證大涅槃の極果を獲得せんとするもの、聖光は前者を代表し親鸞は後者を代表する是れ實に印度に於ける兩思想の再現であらねばならぬ。而して二者の交渉變遷の起盡に至つては人師の擇同じからず、各所依の經典に據つて互に相下らず其間取捨に迷はしむるもの甚だ多い。而も氏の透徹せる觀察と周密なる用意とは擧げて以て祖土のものとせずには措かない。其精透なる觀察と忌憚なき研究的態度とは寧ろ峻勝に過ぐるかを思はしむるものがある。蓋し本書に於いて豫期せらるゝ所は實に一個の學究書たるに止まらしめず、廣く現代國民信仰の基調を知らしむるにあり、其批判的態度も因て以て眞理の在る所に就かしめんとする婆心に出でたるや明かた、又以て本書が始めに薄く終りに厚き所以である。

已上で、本書の大體を述し得たと思ふ。終りに一言し度き事は今少し敘述の方法を變へて欲しい事である。例せば三種往生説に在りても其間、思想の起原關係及び變遷の過程に於ける史的考察に頗る明瞭を缺いて其だ物足らない様に思ふ。此缺陷は一卷を通じて感じられる點で本書の如き講演體のものに在ては固より至難の業であらうが、こは他

日氏が畢生の努力たる淨土教理史の上梓を待つて補綴實現されん事を切に希望する。英遮。此有意義の著書が氏によりて敢行せられた事を喜ぶと共に是非とも讀者の一讀を煩はし度い。

常盤博士既に渡支、第二佛蹟踏査の跡を朝日新聞誌上に連載す。我が東大文學部、宗教研究室に宛てたる近信は次の如し。

前略、洛陽より嵩山に上り、達磨の遺址、中岳廟、嵩陽書院、劉碑寺等を偏ねく探り、轉じて開封に至り、更に歸德府より遠く安徽省、亳州に至り、進んで河南省、鹿邑縣に至りて老子の故地を探り、鄭州に返つて昨日、彰德府に來り、本日、西南寶山龍山を探る途に上り候。土匪は至る處に出沒し、嵩山の歸路、未明に出發せる折、その銃聲を聞き申候、早々。

(十年十二月、二日着信)

宗教研究會計報告

收入之部

自拾壹號
至拾四號

- 一、東京收入會費
- 一、京都收入會費
- 一、雜收入

計

一、二一八、五七〇

二七〇、九五〇

八五〇

一、四九〇、三七〇

支出之部

- 一、雜誌印刷費
- 一、雜誌發送費
- 一、集金
- 一、備品
- 一、會務
- 一、雜費
- 一、前年度決算不足額

計

一、〇七二、五〇〇

九四、二四〇

六七、二五〇

一、五〇〇

一六五、〇〇〇

一一、七三〇

四九、九七〇

一、四六二、一九〇

二八、一八〇

一、差引後期越金

右之通相違無之候也

大正十年八月

宗教研究會