女人國の神聖婚姻

秋葉隆

一

支那古文獻に散見する女國の記錄は、大體に於て之を實在の女王國に關するものと、傳說の女人國に關するものとに大別することを得べく、中には往々其兩者の混在せる形のものも存するが、之等の凡べてを通じて一貫する根本觀念は、一の巫的原理と見ることが出來よう。

卽ち女王國とは、國巫として女王に依つて統制せらるゝ歷史上實在せる母權社會であり、そこでは男性の極端なる低位と屈辱とを見るのに對し、女人國とは、此の男性の極めて薄き影が、多くその姿を失つて、女人のみを以て成立する社會、謂はゞ單性社會として考へられたものである。

自分はさきに、女王國の多夫婚姻に就いて、卑見を陳べたことがあるので、玆には主として女人國の婚姻思想を中心として考へて見たい。バッホーフェンのアマゾン說話の解釋には今は觸れない。直ちに吾等の資料を讀まう。

古今圖書集成所引梁四公記に曰はく、

梁天監中、有蜀闖・䰟杰・戮鯿・仉胥四公、謁武帝。杰公嘗與諸儒語、及方域。西北無慮萬里、有

女國。以蛇爲夫、男則爲蛇、不噬人、而穴處、女爲臣妾官長、而居宮室、俗無書契、而信呪咀、直者無他、曲者立死、神道設教、人莫敢犯。南至火洲之南、炎崐山之上、其土人食蜥蜴蝮蛇、以辟熱毒、洲中有火木、其皮可以爲布、炎丘・有火鼠、其毛可以爲褐、皆焚之不灼、汚以火浣。北至黑谷之北、有山極峻造天、四時積雪、燭龍所居、晝無日。西有酒泉、其水味如酒、飲之能醉。北有漆海、毛羽染之皆黑。西有乳海、其水白滑如乳。三海間方七百里、水土肥沃、犬(大?)鴨生駿馬、大鳥生人、男死女活、鳥自銜其女、飛行哺之、銜不勝則負之、女能跬步、則爲酋豪、所養女、皆殊麗美而少壽、爲人姬媵、未三十而死。有兎大如馬、毛潔白長尺餘、有貂大如狼、毛純黑亦長尺餘、服之禦寒。朝廷聞其言、拊掌笑謔、以爲誕妄曰、鄒衍九洲王嘉拾遺之談耳。司徒左長史王筠難之曰、書傳所載女國之東、蠶崖之西、狗國之南、羌我之別種、一女爲君、無夫蛇之理、與公說不同何也。公曰、以今所知女國有六、何者。北海之東、有女國、天女下降、爲其君、國中有男女、如他恒俗。西南夷板楯之西、有女國、其女悍而男恭、女爲人君、以貴男爲夫、置男爲妾媵、多者百人、少者匹夫。昆明東南、絶徼之外、有女國、以猿爲夫、生男類父、而入山谷、晝伏夜遊、生女則巢居穴處。南海東南、有女國、舉國惟以鬼爲夫、夫致飲食、禽獸以養之。勃律山之西、有女國、方百里、山出台虺之水、女子浴之、而有孕、其女舉國無夫並蛇、六矣。

二

自分は此の、梁の朝廷が掌を拊つて笑謔し、以て誕妄と爲した、杰公の六女國の物語の中に、い

ろいろな暗示と示唆とを受ける。それは決して鄒衍九州王嘉んで拾遺するの談のみと笑殺し去るべき性質のものではない。

そこで先づ六女國の叙述を比較して見ると、そこには男女兩性の存在する、而も男性の低位に對し、女性の遙かなる優越を示す所の、所謂女王國に屬するものと、男性の存在を否定する、若しくは少くとも人間の姿に於ける男性の欠如せる所の、所謂女人國に屬するものとがある。

北海の東にあるといふ天女を以て君となす女國、西南夷板楯の西にあるといふ女人君と爲る女國は前者に屬し、西北無慮萬里に有つて、男は則ち蛇と爲る女國、昆明の東南、絶徼の外に在つて、猿を以て夫となし、生男父に類するといふ女國、南海の東南にあつて、鬼を以て夫となすといふ女國は、共に人間の姿に於ける男性を缺ける女人國に屬し、而して最後の勃律山の西に有る女國に至つては、其女國を擧げて夫並に蛇無く、茲に純乎たる女人國の理想型を見る。

以上は六女國の社會成員の男女性別を觀點としての比較であるが、更に之を婚姻關係の見地から比較して見るならば、吾々は茲に現實の社會に於て見るが如き人間の男性を夫とする女國と、蛇、猿又は鬼の如き、超人間的なる者を夫とする女國と、最後の勃律山西の女國に於けるが如く、其女國を擧げて夫並に蛇無き、無婚姻の女國とを區別することが出來る。

而して第一類の女國の婚姻が、所謂母權的多夫婚姻なることは、既に他の機會に於て述べた所であるが、此の第二類及び第三類の女國に見る、超人間的なるものとの婚姻及び無婚姻の狀態を如何

に解釋すべきか。之が吾等に與へられた當面の問題である。

三

此問題の解明の爲に、吾等は女國に於ける姙娠及び出生の觀念の考察から出發する。

杰公の語る最後の女國を見るに、「山台廻の水を出し、女子之に浴して孕むあり」とあるが、性交と姙娠とが明確な關係を持ち得なかつた未開人の思想に於て、凡べての現象が然る如く、姙娠及び出生の現象も亦、主として超自然的原因に歸せられることは、今更ハートランドの例證を孫引する迄もあるまい。水と姙娠との關係に於ける吾等の文獻並に傳承は決して少しとしない。

女子國、在巫咸北、兩女子居水、周之。

（注）有黃池、婦人入浴、出卽懷姙矣。（山海經）

簡狄有呑、姜嫄有履、女子之國、浴于黃水、乃娠乃字、生男則死。（郭璞・女子國贊）

扶桑東千餘里、有女國、容貌端正、色甚潔白、身體有毛髮、長委地、至二三月、競入水、則任娠。（梁書・東夷傳）

海中有女國、無男人、或傳、其國有神井、闚之輒生子云。（後漢書・東夷傳）

有奚部小如者、部抵界、其國無男、照井而生。（古今圖書集成・邊裔典四二）

斯くの如く、特定の水を周り、之に浴し、之を飮むことに依つて姙娠するのみならず、單に神井を窺ひ見ることに依つてすら、懷孕を結果すると考へられた。朝鮮佛國寺石窟庵の藥水は、之を飮

めば男兒を得ると傳へられて居る。

茲に吾々は水の中に流れる妊娠の原力を見、マナの一面を考へ得る。然らば擧げて夫並に蛇無き女國の女性が、水に浴して則ち孕むに何の不思議もない譯である。

但し妊娠を結果する水は、決して只の俗なる水ではない。それは必ず特定の神秘なる力を持つた水でなければならぬ。黄池と云ひ、黄水と云ひ、神井と稱し、藥水ととなふることが之を物語つて居る。吾等の祖先が温泉の効驗を知つたのも、決して其の藥物化學的知識を以てしたものでないことは、今日民間に傳承する靈泉の説話が雄辯に説明する。そこで彼女の浴した水は實に台虺之水なのである。

水の中に流るゝマナ、水の妊娠力が、水の精又は水の神への發展は茲には述べない。只吾々は多くの水浴感生説話に於て、女性が水中に流動する具象の物に觸れて孕むことを知る。

哀牢夷者、其先有婦人名沙壹、居于牢山、常捕魚、水中觸沈木、若有感、因懷妊、十月產子、男十人、後沈木化爲龍云々（後漢書・西南夷傳）

此の後に化して龍と爲つた水中の沈木こそは、正しく水の精に外ならぬ。然らば彼女が浴した台虺——蟒蛇の水は、既に其中に蛇形を體現すべき要件を具へて居たものと考へることは出來ないだらうか。

四

そこで杰公が力瘤を入れて語る最初の女國の叙述を見ると、それは謂はゞ蛇夫女國とも稱すべく、

男は則ち蛇形をとつて穴居し、女は臣妾官長となつて宮室に居るといふから、男女はそれ〴〵生活の本據を別にするのみならず、男性は凡べて超人間的な姿をとつて居たものと考へられる。

斯くの如き蛇形の男性は、とりも直さず台甽之水の中に既に暗示せられた水精又は水神の觀念が、人間的男性の缺如せる女人國に於て、彼女達の夫として、從つて男性として考へられたことを意味して居るものと思はれる。

フレーザー卿「金枝篇」に從へば、英領東部アフリカのアキクユ族に於ては、一定の河に棲む蛇を崇拜して、數年毎に此の蛇神と女人、殊に處女との婚禮を行ふ。其爲に部族の豎巫は、特別な小屋を造らせ、蛇神と狂信的な婦女との神婚を司祭する。而して此神秘的な婚姻に依つて生れたと考へられる生兒は、神の子として此神（Ngai）に捧げられるといふことである。（The Golden Bough. Abridged ed. p. 145.）

俗書契無く、呪咀を信じ、神判を行ひ、神道教を設けて人敢へて犯す莫き宗教的社會、女能く跬步すれば則ち酋豪となるといふ女人政治の社會、此の西北無慮萬里にあると考へられた巫女の國の蛇夫觀念と、前述の東部アフリカに現存する巫的社會の蛇神の信仰と、一點相通ずるものありと考へられないだらうか。

ボゴラスに依れば、チュクチー族の soft man ―變性シャマン―女性化男覡―は、各々特殊なる守護精を有ち、それは通常超自然的なる夫―靈夫（Kelə-husband）の役目を演ずると云はれて居る。

而して此靈夫こそは、眞の家長であつて、彼の變性せる妻を通して其命を傳へ、人間的なる夫は、恐れ畏みて其命を行ふといふことである。(The Chukchee. p. 452.)

此の東北シベリヤの巫的種族の間に存在する、超人間的なる靈夫の觀念こそは、一層女國の蛇夫觀念に接近せるものではあるまいか。而して蛇夫も亦チュクチーの靈夫の如く、巫の守護神であり、眞の家長であると考へられないだらうか。

果して然らば、彼の猿を以て夫と爲す女國の猿は、恐らくは靈夫としての猿神であり、鬼を以て夫と爲す女國の鬼は、勿論超人夫としての鬼神であり、而も蛇神が多くの場合に於て水の神であるに對して、猿神及鬼神は、文面から見ても、山の神であらうことが推察される。朝鮮の民間信仰では、山神を髯いかめしき老翁と考へ、虎を以て其使臣として居るが、虎其ものをも亦山君と稱し怖れて居る。

尙、靈夫としての蛇夫・猿夫・等の觀念が、蛇・猿・等を以て男性のトーテムとなす信仰と若干の關係無きかを想はしめるのであるが、今は此の貧しき資料を以て、恣まゝなる想像を逞しうすることを避ける。

たゞ潛かに疑うらくは、此の巫的信仰の濃厚なる蛇夫女國の叙述に於て、而も其信仰習俗の記載が比較的詳細なるにも拘はらず、何故に此の女人蛇神神婚の一點をば、極めて平俗的表現を以てせしかといふ點である。換言すれば、杰公は何故に蛇神と云はずして蛇夫といつたか。而も更に男は則ち杰と爲り、人を噬まずして穴處すなどと說明まで施したか。

思ふにそこには傳承の脫落もあらうし、變形も想像せられるが、吾々は玆に男女兩性の社會成員を有する具象の社會、而も女性の優位のための男性の劣位、從つて男性存在理由の稀薄化による無男社會、女人國、の一聯の思想發展の過程を見るのである。卽ち嚴密に言へば、蛇夫女國の蛇夫の觀念は、徹底せる蛇神の觀念といふよりは、寧ろ半ばは神秘的なるものを、而して半ばは人間の男性を、蛇形の者の中に見た觀念であると考へる。それは謂はゞ、現實の女王國から、理念上の女人國への、無男狀態の完成に至る過渡の段階であると見ることが出來よう。

五

斯くて吾々は、女人國に於ける無男觀念の發展、及び此の無男狀態に於ける婚姻・姙娠・出生に關する思想の大樣を見た。然るに吾等の所謂蛇夫女國の敍述は、單なる女人蛇夫神婚の思想のみには盡きない。杰公は尙其境域に就て語り、更に女酋(巫長)の卵生に關して述べて居る。

今其境域に關する記述を見るに、それは一見して五行思想の反映であることが分る。卽ち南方に火洲・炎崐山・火木・炎丘・火鼠あり、北方に黑谷・無日・漆海の文字を見、西方に配泉・乳海を配することに依つて、南朱・北黑・西白の方色を容易に讀むことが出來よう。

而して吾々は、此漆海・酒泉・乳海の水が、神秘なるマナの力に滿つることを見るに及び、黑谷の北、天に造る四時積雪の高山を以て、意ふに燭龍の居る所と杰公の考へた如く、三海は是れ蛇夫卽ち蛇神の神海なりと想像したい。

今此の餘りに恣まゝなる想像の翼をおさめて、續いて杰公の語る所を聽くに、三海の間方七百里、水土肥沃にして、大鴨駿馬を生み、大鳥人を生むといふ。例の卵生說話である。而して男死し女活くと、玆では男性の生存を如何なる形に於ても拒否して居る。それは前逃の蛇形の男性たる蛇夫の觀念とは、一見相容れないものであり、玆に此の蛇夫女國の話が、五行思想の境域的叙述の前後に、二つの要素卽ち、女人蛇夫の思想と、巫女卵生の說話とが結合して居ることが見られる。

然らば此の後の要素は、吾々に何事を語るか。卵生說話の本地が何處であるかといふ問題に今は觸れない。西北萬里にあつたといふ女國の、大鳥人を生み、男死し女活く、鳥自ら其女を銜み、飛行して之を哺む、銜むに勝へざれば則ち之を負ひ、女能く跬步すれば明ち酋豪となるといふ話と、支那西北、シベリヤのシャマニズム種族が、現に持つて居る巫祖の傳承とを比較したい。

ブリヤート族の神話に依れば、最初のシャマンは善精の宿る鷲であつて、其は惡精に對して、人間を守護する鳥であつたが、人間は鷲の言葉を解しないので、其言ふ所を信用しない。そこで鷲は善精に向つて、自分に人間の言葉を與へるか、又は一人のブリヤート人にシャマンの役目を與へる樣にと願ひ求めた。依て善精は此願を容れて、鷲と一人のブリヤート女とを結婚させて、生れた子が最初のシャマンである。(Niorudze, G.·Der Schamanismus bei den sibirischen Völkern. S. 2.)

又、ヤクート族の神話に依ると、鷲が一人子供の靈魂を食つて、東南に飛び行き、そこには日月が懸り、山野が開け、草木が茂つて居たが、鷲は其野中に立てる一本の木に止つて、卵を生み、之

を孵化し、生れた子を樹下に置いて、野獸の害を防ぎ、之を哺育した。之がヤクートシャマンの祖先である。(Jochelson, W. M. Publications du Musée d'Anthropologie et d'Ethnographie de l'Académie Impériale des Sciences de St. Petersbourg. 1923.)

支那朝鮮の古典に出て來る卵生說話は屢るほどあるが、今は擧げない。敢へて西北萬里に拘泥する譯ではないが、シベリヤシャマニズム種族の代表的說話二つだけを擧げるに止める。

六

さてブリヤートの神話に於ては、最初のシャマンは人間の女性を母とし、善精の宿る鷲を父として出生した。そこに女人靈鷲の神婚思想を見ることは云ふ迄もない。

次にヤクートの神話に於ては、人間の女性が姿を沒して、鷲は靈魂を食つて孕み、卵生したのが最初のシャマンだとなつて居る。そこで茲では男女性別の觀念が見られず、從つて婚姻の思想を缺いで居るが、先に述べたるが如く、巫的原始社會に於ては、姙娠及び出生は、必ずしも兩性の婚媾を必要としない。それは主として超自然的原因に歸せられるが故に、此の無婚姻の親——父性と母性との分化せざる——から子供が生れるのである。

併し此の二つの說話を通じて考へられることは、その何れの出生に於ても、之を結果する原因が靈なるものであるといふことである。卽ちブリヤートの鷲は善精の宿るものであり、ヤクートの鷲は靈魂を食へるものである。而して靈なるもの、力のみにより、更に婚媾の參與せざる姙娠及出生

が、婚嫁の參與せるそれよりも、一層原始的な觀念であるとすれば、ヤクートの鷲がブリヤートの鷲よりも原始的であると見ることが出來よう。此の意味に於て、吾等の女國に見る人を生む大鳥も亦、甚だ原始的な觀念の表現であり、恐らくはそれはシベリヤシャマニズム種族の鷲と何等かの關係に立つものであるかも知れない。少くともそれは世の常の鷲では無く、靈魂を食うた鷲、靈魂を運載する鷲、人間界と靈界とを飛び通ふ鷲、此意味に於て天來の靈鷲でさへあるかも知れない。

果して然らば、さきに山台咫の水を出し、其中に流るゝマナは蛇形を具へて、山又は水の精となり、女國の女性に姙娠を結果せしめることを見た吾々は、茲に再び天なる神靈も亦大鳥に宿つて人を生むことを見たのである。此意味に於て、杰公の語れる六女國は、決して誕妄となすべきものではなく、所謂蛇夫女國の話を構成する三要素の如きも、決して杰公の氣まぐれな繼ぎ合せではなく、そこには充分結合し得べき要件としての、巫的原理の一貫して流れて居ることを感ずるのである。

七

終りに謂はゞ蛇夫女國の蛇足として、朝鮮巫祖の傳承を附加したい。それは巫女が Chinoki と稱する死者供養の巫祭に於て物語る、Pari-Kongju（鉢里公主）と稱する說話であつて、自分は秋夜山腹の巫堂に、神鏡を懸け、燈火を點じ、古典的な巫服を纏うた老巫が、杖鼓を打ち、金鈴を振りつゝ、のどかに語る此の物語の哀調を聽いて、例の喧噪限り無き巫樂の中に、斯くの如き簡古素樸の藝術あるかと打悅んだ次第である。話の全部は可なり長いので、之が完全な形での發表は、他の機會に

讓り、今其の大體の筋だけを述べる。

昔、或王樣があつて、結婚の年廻りが吉くなかつた爲、生れる子も生れる子も、皆女の子ばかりで世嗣の男兒を得ることが出來なかつた。とう〳〵七人目の女の子の生れた時に、王樣は怒つて之を玉の函に入れ、龜形の錠を下して、東海の中に捨てた。

すると一匹の大きな龜が出て來て、此函を負ひ、之を陸上に上げた。或日釋尊が弟子を連れて、近くに通りかゝり、鳥鵲の鳴き噪ぐのを怪しみ、弟子にその場所をたづねさせると、件の函があつた。函には錠がかゝつて居たが、釋尊が經文を讀むと函がパッと開いて、中から女の子が出て來た。見ると身體には蛇と蚯蚓が卷着いて居るので、之を海水で洗つてやつた。

偶々年老いた翁姑が山上から下りて來たので、釋尊は二人に此の哀れな女の兒を托した。かくて女兒は五歲になると、敎へざるに知るといふ程で、自分の父母を探してくれと願ふ。翁姑が、「自分達がお前の親だ」と言つても承知せず、「天が父、地が母だ」と敎へてもきかない。そこで「後の山に在る木が母で、慶尙道にある竹が父だ」といふと、女兒は毎日三回宛この木と竹を拜して居た。

翁姑は此子を Politogi-Tojitogi（投げ捨てるの意、捨姬と譯したい）と呼んで居たが、姬が十五の時に、都では王と王紀が大病にかゝり、王の夢に、天から童子が降つて、「病氣の原因は捨兒をした爲だから、其兒を探し、東海龍王と西海龍王の藥水を飮めば直る」とお告げがあつた。

そこで王様は、臣下に命じて、捨姫の行方を探させた。臣下は千辛萬苦の末、とう〳〵麗光のさす「太陽西」の村に姫を見出し、持つて行つた姫の產衣と王様の拇指と無名指とを證據に、姫を納得させ、都に連れ歸つた。

そこで親子姉妹對面の場で、王様は神のお告げによる龍王の藥水を求めに行くことを、七人の姫達に願つた。けれども六人の姉姫達は、一人としてそんな恐ろしい所へ行かうとはしなかつた。此時末娘の捨姫は、「自分は王父母の養育は受けなかつたが、生みの御恩を報ずる爲めに私が參ります」といつて黃麻の上衣に鞋がけで、鐵の杖を持ち、藥水を容れる爲の鐵樽を負ひ、男裝して出發した。

すると途中に烏鵲が居て、道案內をして呉れた。又坂の所に釋尊が居て、猛獸を避けるための靈華を一枝下された。それから色々難儀をして、三千里ばかりも行くと、向ふに身の丈け三十三尺もあるといふ恐ろしい神仙が居たので、問はるゝまゝに來意を告げると、それには苛い難行苦行をせねばならぬといふので、姫は三年の間水を汲み、火を焚いて、婢僕の仕事をして居た。尤もその中に此神仙と結婚して、姫は神仙の助けを籍りることが出來た。

ところが或る日、姫の食碗が割れ、箸が折れた。食碗の割れるのは母の死、箸の折れるのは父の死の兆である。姫は驚き悲しみ、蒼皇として藥水—それは之迄汲んで居た水がさうであることを神仙に告げられた——を神仙に負はせ、二人で都に歸つて來たが、王様も王妃も死んで居た。そこで持つて來た藥水を捧げると、不思議にも、十九年目に二人とも蘇生した。王様は非常に喜んで姫に

望みのものを與へると言ひ、一族の者皆を顯要の地位に就かせた。

併し姫は自分が父母の許も得ず、神仙と結婚したことを愧ぢて、其罪滅ぼしに巫女となり、王様から黄衣と扇と鈴との三稱の巫寶を受けて、世の不幸を救ふことを決心した。之が私共巫女の先祖であるが、姫を育てた老翁は山神となり、老姑は川の神となつた。又姫も神仙と結婚してから、身の丈けが二十八尺になり、其間に生れた八人の男兒は十大王となつたといふことである。

そこで讀者の中には、此の八人の子が十大王になつたといふ様な話を以て、王筠と共に鄒衍九州王喜んで拾遺するの談のみと、一笑に附するものもあるかも知れないが、自分は單に老巫の語る說話の素樸閑寂の形式を愛づるのみならず、說話の內容そのものにも少からず興味を覺ゆるものである。勿論それは著しく佛敎的臭味を帶び、道敎の影響を受け、乃至は儒敎的道德の干涉すら蒙むつた形迹があつて、原初の巫話そのものゝ形を痛く損じては居るが、尙幾多の暗示と示唆とを吾々に與へ得るものであると思ふ。

併し今玆に其詳細なる考察をなすことは、適切な機會とも思はれないから、之を他日に讓り、玆には單に、朝鮮巫覡の祖も亦、女性であつて、彼女は卵生說話の變形と見るべき、東海中に漂へる玉函の中より生れ、恐らくは水精であらう所の龜・蛇及び蚯蚓、並に日神の使である烏及び天の川に架け橋する鵲の神護を受け、龍王藥水の神仙と神婚したることを指示するに止める。

西晋代譯出の龍樹の撰著に就いて

林屋友次郎

本文は近き將來、私によつて發表さるべき「經錄の研究」を背景として、執筆されたものである。故に本文の中に於ける經錄の性質價値に關する說明は、それを豫想してゐることを玆に斷つておく。

法經錄の大乘毘尼藏第三(一)を披閱するに、「菩薩悔過法一卷　晋世竺法護譯」なる記事がある。之を歷代三寶紀に照らすに、其代錄の西晋竺法護の譯經の條に「菩薩悔過法一卷(或無字下注云出龍樹十住論)」とある。而して、この三寶紀の記事は「已上一百六十一部三百三十五卷並是舊錄及三藏記」といふ說明のある部分に存するものであるから、この記事が出三藏記集に出るものなることは明かである。又法經錄の記事も竺法護に關する限り全然出三藏記集に依つて居るものであるから其出所が出三藏記集にあることは言を俟たない所である。更に、法經錄と同樣に隋翻經沙門學士等に勅撰せしめられた仁壽錄を檢するに本經(二)は闕本錄中に收められて居る。(仁壽錄の闕本錄は靜泰錄の內容に二十部二十一卷の其後の新訪得のものを加へたるもの)本錄は當時の經藏の具體的內容の上に作成せられたるものであるから、この錄が闕本錄に收めて居るといふことは、隋代に於て既に闕本となつて居つたことを示して居るものである。從つて、法經錄、三寶紀の二錄共に現實に其經を見ないで、出三藏記

集の記事を信頼して登録したものであることを知ることが出來る。故に、この經に關する限り、其研究は直接に出三藏記集に依つて研究されなければならないのである。

仍て、出三藏記集の竺法護譯經の條を檢するに、其有本部、卽ち「古九十部凡二百六卷今並有其經」とある諸經の中に、「菩薩悔過法一卷或云菩薩悔過法、下注云、出龍樹十住論」として記載されて居る。而して、この竺法護の譯經の總ては、道安の綜理衆經目錄及び出三藏記集の研究に於て詳說さるゝ如く、其中に「安錄無」「安錄先闕」等の細註を存して居るものを除きては、皆悉く道安の綜理衆經目錄を繼承して居るものである。從つて、この菩薩悔過法は現存經錄としては出三藏記集が初出であるけれども、本經を竺法護譯と査定したものは僧祐よりは寧ろ道安にあつたと云はなければならないのである。

更に、出三藏記集のこの記事の上に注意すべきことは、「下注云、出龍樹十住論」といふ細註である。元來、出三藏記集卷第二の新集經論錄第一の內容は、安世高の譯經より、法炬、法立の譯經に至る迄は、僧祐自身が說明して居る如く彼れが指摘して居る七家を除くの外は悉く道安錄の記載を其儘繼承したものであるけれども、道安錄其ものは既に僧祐が新集安公失譯經錄の幾中に「安錄誠佳、頗恨太簡、注目經名提題兩字、且不列卷數、行間相接　云々」と云ふて居る如きに徵するも、道安錄には細註は特殊のものを除きては存しなかつたものと考へらるゝのである。從つて、出三藏記集の諸經の細註は、主として僧祐の記入に係るものであつて、現に「安云」又は「安公云」と細註されて居るものすら、道安作の經序又は後記から拔粹されて居るもので道安錄自體には存しなかつたも

のである。故に、普通の細註の場合には皆悉く僧祐の挿入と見なければならないのであるが、唯だ菩薩悔過法の細註に限り「不注云」といふ說明が附加されて居る爲めに、僧祐自身の附加でないことは明かであつて、加之、この部分が道安錄を其儘に繼承して居る部分である以上、必然的にこの下注は道安錄の菩薩悔過法經の細註であつたと判ぜられなければならないのである。若し、この推定にして誤りなしとするならば、羅什が十住毘沙婆論を翻譯する以前に於て、釋道安の如きは、實際に十住毘婆沙論の一部を讀み、又其れが十住毘婆沙論の別行抄經たることを知つて居たものと云はなければならないのである。

又假りに一步讓つて、この細註が道安に關係のなかつたものとしても、本經は僧祐の時代に猶ほ現存して居つたもので、本經が十住毘婆沙論の抄經たることは僧祐自身に確認せられて居るものである上に、其譯者の査定が道安に依つてなされて居るものであるといふことになれば、釋道安が十住毘婆沙論の別行抄經たる菩薩悔過法經を實際に見て居つたといふことだけは絕對に動することが出來ないのである。

兎に角、其何れにしても、十住毘婆沙論の別行抄經である菩薩悔過法經が竺法護の手に依つて譯出せられて居るといふことが、斯くの如く明かとなつて來た以上、龍樹の出生年代を推定する如き場合に於ても、羅什を以て從來の如く龍樹の撰著の最初の傳來者として見ることが出來なくなるのである。從つて、この問題は可なり各方面に重大なる影響を與へざれば止まないものであるから、

假令、本經の研究上第一資料と見られない後の經錄であつても、信用あり有力なる經錄が本經を如何に取扱つて居るかを檢して置かなければならないのである。歷代三寶紀以後の經錄中有力なる經錄としては、內典錄、譯經圖記、開元錄、貞元錄等が存して居るけれども、この中、內典錄、譯經圖記は全然三寶紀を繼承して居るものであるから省略して差閊へない。又貞元錄は開元錄を其儘繼承して居るから、開元錄が研究さるゝならば貞元錄は之を省略しても差閊へない。この意味に於て、開元錄が如何に本經を取扱つて居るかを檢して見たいと思ふ。

開元錄卷第二、總括羣經錄上之二の竺法護の譯經の條を見るに、竺法護の譯經一百七十五部三百五十四卷の中には(九)この菩薩悔過法は除かれて居つて、却つて、其刪略の部に(一〇)「菩薩悔過法經或無經字出龍樹十住論」として揭げ、「寶女經以下二十七經並是別生抄經、從大部出、今並刪之」といひて、寶女問慧經以下の二十六經と共に、本經をば竺法護譯中より刪略して居るのである。乍併、開元錄が本經を竺法護譯中より刪略したのは、經藏に收藏すべき內容經の整理の點に立脚し、大部中より抄出されたるものを一々經錄に記載するときは、經藏の內容を徒らに膨大ならしむる虞あるものとなし「卷帙を盈し功勞を費すに」過ぎないものとして刪略せられて居るものであつて、翻譯に疑ひがある爲めに刪略されて居るものではないのである。

この開元錄の刪略の方針には、既に同錄の研究中に於ても指摘せらるゝであらう如く(一一)余りに經藏の整理に重きが置かれて、譯經史上の研究に必要なる諸點の看過せられて居ることである。元來、

別生抄經と云はるゝものゝ中にも二つの種類のものがあつて、一は翻釋譯三藏自身が大部の梵本中より抄出漢譯したものであつて、他は大部の譯出せられたる後に其中から抄出せられたものである。經藏内容の整理といふ點のみより云へば、兩者共に大部の經が存する以上刪略せられても差閊へないものであるけれども、譯經史上の研究から云へば、この兩者は明かに區別されて居らなければ困るのである。然るに、開元錄の刪略にはこの點の區別が全然無視されて居つて、梵本からの抄出も、譯出經典からの抄出も、全然同一に取扱はれて居るのである。

現に、この菩薩悔過法經の如きも、之を別行抄經として刪略したのは、僧祐錄の註に「出龍樹十住論」とある所に基いたものであつて、本經が梵本からの抄出であるか、羅什譯からの抄出であるかといふ如きことは全然研究されないで刪略されて居るのである。又本經は曩きにも指摘したる如く仁壽錄以來闕本となつて居るもので、智昇自身は原本を全然手にして居らないのであるから、從つて、彼は自身にこの判斷は最初から爲し得られなかつた所である。故に、彼れが本經をば寶女問慧經等の二十六經と共に別行抄經として刪略する場合に於ても、翻譯に問題があつて竺法護譯より刪略せらるゝ師子月佛本生經や法社經とは全然別個の取扱ひをして居るのである。

この意味に於て、開元錄は菩薩悔過法經をば竺法護譯經中より刪略して居るにしても、其刪略は竺法護譯を否定して居るものではないから、出三藏記集の研究より導かれたる結論を動かすには至らないのである。又假りに一歩を讓つて、開元錄が本經の竺法護譯たることを否定したものとして

見ても、現本を實際手にして見ない智昇の意見に依つて、現本の上に判斷を下したる道安や僧祐の記述を動かすといふことは全然問題にならないことであると云はなければならないのである。

要之、現存經錄の記載を基礎として考察せらるゝ限り、竺法護に十住毘婆沙論の別行沙經たる菩薩悔過法經一卷の存して居つたといふことは絶對に動かすことの出來ない事實と看做されるのである。爰に於て、更に一歩進んで考へて見る必要のあることは、竺法護が十住毘婆沙論を抄出するに當り、菩薩悔過法經のみを抄出したものであるか、或は他にも十住毘婆沙論の或る部分を抄出して居るであらうかといふ點である。

この意味に於て、竺法護の譯出經を通覽して見るに、十方佛名經、百佛名經、諸方佛名功德經等の諸經の存することを見るのである。これ等三經に就いては、出三藏記集(一二)歷代三寶紀(一三)開元錄(一四)等皆傳へて居るものである。唯、法經錄はこの三經共に其名を傳へて居ない。何が故に之を除きたるかは明かならざるも、これ等の諸經は僧祐の時代に旣に闕本となつて居つたものであるから、道安の査定に其儘服從する他致方がないであらう。

而して、此等の諸經が如何なる經であつたかといふことに就いては、今述べた如く、僧祐以來闕本となつて居るものであるから、勿論正確に之を斷言することは出來ないけれども、十方佛名經と云ひ、百佛名經と云ひ、諸方佛名功德經といひ、其名稱上より判斷して、何れも十方十佛の名號に關したるものであつて、十住毘婆沙論の易行品十方十佛章を豫期しないでは考へられない經のみで

ある。殊に、菩薩悔過法經が十住毘婆沙論に依つた悔過法であつたと云はるゝ限り、十住毘婆沙論の易行品に依つた十方佛禮拜の悔過法であつたと云はなければならないのである。從つて、菩薩悔過法經が既に譯出されて居る限り、十方佛名に關する部分も當然譯出されて居らなければならぬ筈である。この點から、是等の三經は多少抄出の程度を異にして居つたかも知れないが、大體に於て十住毘婆沙論の易行品の別抄經と見てよいものであらうと思ふ。

若し、これだけの經が既に竺法護に依つて譯出されて居るものとすれば、其等の經を見て居つた釋道安の上に何等かの影響が與へられて居らなければならない筈である。この意味に於て、慧皎の高僧傳中の道安傳を見るに「所制僧尼軌範、佛法憲章條爲三則、一曰、行香坐上經上講法、二曰、常日六時行道飲食唱時法、三曰、布薩差使悔過法、天下寺舍遂則而從之」(十五)といふ記事がある。この第三の悔過法は、第二の常日六時行道飲食唱時法と關聯せしめて考ふるならば、晝夜六時行道十方佛禮拜の龍樹系の悔過法であつたといふことが明かに知られ得るのである。恐らく「常日六時行道飲食唱時法」の出所は十住毘婆沙論第六、分別功德品第十一に(十六)

問曰、懺悔勸請隨喜廻向、應云何作於晝夜中幾時行。答曰、

以右膝着地、偏袒於右肩、合掌恭敬心、晝夜各三時。

以恭敬相故、右膝着地偏袒右肩合掌、是事應初夜一時禮拜一切佛、懺悔觀請隨喜廻向、中夜後夜皆亦如是、於日初分、日中分、日後分、亦如是、一日一夜合爲六時、一心念諸佛如現在前。

の文に依つたものと考へなければ他に考へやうがないのである。

尤も、この六時行道に就いては、智度論第七に「復次菩薩法、晝三時夜三時常行三時、一者旦偏袒右肩合掌禮十方佛言、云々」といふ說明があり、又佛說觀普賢菩薩行法經に「其有衆生、晝夜六時、禮十方佛、誦大乘經」の句がある。而して、この三者以外には、晝夜六時十方佛禮拜悔過法なるものは存しない筈である。

而して、智度論に關しては、釋道安の時代迄に智度論が部分的にも譯出されて居る形跡が存しないから、道安の僧尼の軌範が智度論に依つて居るといふことは全然考へられない所である。

又、佛說觀普賢菩薩行法經には、六時行道のことは說かれて居つても、十方佛名が具體的に提げられて居らないのみならず、本經の翻譯は宋の曇無密多の所譯であつて、道安より時代が余程降つて居り、又道安以前には其抄經も全然存して居らなかつた筈である。現に、出三藏記集第五卷、新集抄經第一には僧祐が其序中に「其安公の時の抄は悉く本錄に附す、新集の所護撰目左の如し」と云ひて、安錄以後の抄經のみを揭げて居るものであるが、その中の齊竟陵文宣王の所抄經中に「抄普賢觀懺悔法一卷」が揭げられて居るに徵しても明かである。

以上の考察に從へば、道安の僧尼の軌範三則の基礎を存したものは何處までも十住毘婆沙論の悔過法であつたと考へられなければならないのである。この點を考慮に置きて、天台の法華懺法中の十方佛の禮拜文を眺むるならば、其れが全然十住毘婆沙論の十方佛名に依つて居ることが知られる

のである。この點を道安傳が「天下寺舍遂則而從之」といふ文と合せ考ふるに於ては、法華懺法中に何故に十住毘婆沙論の十方佛名が取り込まれて居るかも容易に理解せられ得るのである。

これ迄の說明に依つて、竺法護譯の菩薩悔過法經は勿論、十方佛名經、百佛名經、諸方佛名功德經等の諸經が何れも十住論の別生抄經として考へらるべきものであるといふことが明瞭となつたのであるけれども、未だ、これだけの諸經を材料として、道安の僧尼の軌範が作られたと斷定するのは多少早計と考へらるゝのであつて、菩薩悔過法經其ものゝ中に、分別功德品の一節が抄出されて居つたか否かを檢して見なければならないのである。又、闕本になつて居る菩薩悔過法の上に之を檢することが出來なくとも、他に分別功德品の別抄經が存して居らなかつたか否かを檢して見なければならないのである。然らざれば、道安の時代には他に六時行道を傳へた經が譯出されて居らなかつたといふ理由のみに依つて、六時行道に關する道安の僧尼の軌範が十住毘婆沙論に立脚したものであるといふことは斷定出來ない筈である。

この意味に於て、竺法護の譯出經を檢して見るも、前記の諸經以外には十住毘婆沙論の抄出らしきものを看出さないのである。乍併、竺法護の譯經中には、これ以上の十住毘婆沙論の抄出經を看出さなくとも、長く竺法護の筆受を勤め、法護の後に於て法護と同一の資料に依り、多數の聖典を自ら譯出したる聶道眞の譯經を同樣に檢察しないでは未だ充分といふことは出來ない筈である。

仍て、歷代三寶紀第六(二一〇)の西晉聶道眞の譯經を見るに、「初發意菩薩行易行法一卷出十住論」「菩薩五法

行經一卷」なる二經が存して居る。この二經を開元錄第十六卷、支派別行經錄第三[二一]に宛てゝ見るに、初發意菩薩行易行法經には「僧祐錄云、出十住論易行品」菩薩五法行經には「祐錄云抄、陳錄云抄十住論」と下註し、この兩經共に十住毘婆沙論の抄經として說明して居るのである。開元錄に關しては暫く之を後に讓り、費長房が如何なる根據に依つてこの二經を聶道眞譯と決定したものであるかを檢して見るに、彼れが聶道眞の譯經五十四經六十六卷を列記したる後に「此並見在別錄所載」と說明されて居るに徵して、同錄の聶道眞の譯經に關する部分は宋時別錄に從つたものであることが知られ得るのである。

元來、この宋時別錄なる經錄は宋時別錄の研究[二三]中に詳說される如く、宋齊の間に於て、荊州武當山の劉虯居士に依つて撰集されたものと考へらるゝものであつて、隋代迄現存し、法經錄の撰集にも、歷代三寶紀の撰集にも最もよく參考せられたる經錄である。而して、爰にいふ劉虯居士は道場寺慧觀の敎判を繼承して有名なる三敎七階の敎判を創成したる人であつて、聖典批判の點に就いては最も信賴するに足る人である。從つて、この人の經錄に存する事項は、時代的には道安錄とは多少降つて居るが、其價値の點に於ては道安錄とは甲乙なきものと考へらるゝものである。故に、費長房が別錄に依つて聶道眞譯と決定したものであるとすれば、充分に之に信賴してよいものである。

乍併、之を出三藏記集に徵して見るに、同錄は新集續撰失譯雜經錄第一[二四]に於て、「菩薩五法行抄一卷」「初發意菩薩行易行法一卷出十住論易行品」と記し、失譯經として取扱はれて居るのみならず、この部分

は僧祐自身の蒐めた部分に係り、道安錄には其經名すら記せられて居らなかつたのである。前述の如く、費長房の決定が宋時別錄に依つたものである限り、大體に於て其儘信用してよいと思ふが、道安錄に其記載を缺き、僧祐が之を失譯として居るといふ事實が一方に存して居るに於て、多少この點に關しても考察を加へて置かなければならないのである。

何が故に、道安錄がこの經を傳へなかつたかに關して、道安の代錄を繼承して居る出三藏記集の新集經論錄を通觀して見るに、道安錄を繼承した部分に就いても、僧祐自身の集めた部分にも、聶道眞の譯經は之を一部も傳へて居らないのである。道安錄、出三藏記集が何故に聶道眞譯を一部も傳へなかつたかに關する考察は後に讓り、聶道眞に相當の譯經の存したことが事實として認められて居るに拘らず、出三藏記集が其等の中の一部も傳へて居らないといふことになれば、出三藏記集は聶道眞譯に關する限り何等の參考とならない經錄となるのであつて、從つて、出三藏記集にこの二經が存しないからとて、この二經の存在を疑ふことが出來ないのである。自然、別錄を繼承した歷代三寶紀の記載に依る他致方がないのである。

更に、法經錄及び仁壽錄を檢して見るに、この二錄はこの二經の名稱すら傳へて居らないのである。元來、法經錄の編纂方針なるものは、其研究中に示されて居る如く、多數人の合議制の下に短時日の間に編纂せられたものである爲めに、資料となつた諸經錄の間に、一方に記載され一方に記載されざる如き場合に於て、或は各經錄間に記載を異にして居る如き場合には、其等の眞相を一々

究むるだけの余裕がなく、或は之を失譯となし、或は之を疑惑部に入れ、更に抄經の場合の如きは譯者の明瞭なるものは之を西方賢聖所撰集に收錄して居るも、譯者の明瞭ならざるものゝ如きは全然之を刪略して終つて居るのである。從つて、現在の場合の如く、抄經の譯者を研究せんとする如き場合には全然參考にならないのである。又仁壽錄は其撰者が同一であつた關係上、矢張法經錄が基礎となつて居り、法經錄に登錄されざる經でも、新たに原本が訪得されて居る如き場合には、法經錄になきものも追加されて居るけれども、法經錄にもなく、現經も看出されて居らないものは之を法經錄以上に追加して居ることがないから、法經錄に其名が存しない以上仁壽錄にも存しないことは當然と云はなければならない。

爰に於て、開元錄の態度を見る必要がある。乍併、開元錄は聶道眞の譯經に關しては、全然三寶紀の記載を資料として居るものであつて、同錄の聶道眞の譯經の條には(二五)三寶紀が聶道眞譯として揭げて居る五十四經六十六卷の中、二十四部三十六卷だけを採擇し、餘りの三十部三十卷は例の如く別生經として刪略して居るのであつて、現在問題となつて居る初發意菩薩行易行法、菩薩五行法の二經共にこの刪略の部に入れられて居るのである。然し、其刪略の理由に至つては、前の菩薩悔過法の場合の如く、初發意菩薩行易行法經は僧祐が十住論易行品抄と云ひ菩薩五行法經は陳錄が十住論抄と云ふて居るといふことを理由として居るものであつて、其れが聶道眞の翻譯なるや否やの點に關しては全然觸れて居らないのである。

以上の諸錄に對する考察を綜合するに於ては、結局、出三藏記集以後の經錄は何れもこの二經を現實に見て居るものでないから、自然、この二經に就いて研究せんとする場合には、別錄の記載を繼承したる三寶紀の記載に從つて、聶道眞譯たることを是認せざるを得ないのである。

斯くこの二經が聶道眞譯たる所以が證明されたとしたならば、次にこの二經の內容に就いて考察を進めなければならない。兎に角、出三藏記集及び陳錄に從へば、二經共に十住毘婆沙論の別行抄經であつたことだけは確かである。仍て、十住毘婆沙論を通觀して、其經名より內容を想像して見るに、初發意菩薩行易行經は既に易行品の抄と云はれて居るものであるから、特に問題はないとして、菩薩五行法經なるものは恐らく、十住毘婆沙論除業品第十[二六]の別行抄譯であつて、(一)憶念稱名、(二)懺悔、(三)勸請、(四)隨喜、(五)廻向の五事を說いたものであると考へらるゝのである。

この點に關して、三寶紀及び開元錄[二八]の失譯經を見るに、初發意菩薩常晝夜六時行五事經なるものが一卷存して居る。之を出三藏記集に徵して見るに、其卷第四、新集續撰失譯經錄第一[二九]にこの經が存して居る。恐らく、三寶紀の資源も出三藏記集の失譯經錄にあつたのではないかと思ふ。爰に於て生ずる疑問はこの經が如何にして後漢失譯經として判定されたかといふことである。勿論、三寶紀にせよ、開元錄にせよ、本經を後漢失譯經と判斷するには其れだけの理由を持つたものであらうけれども、其判斷の典據を示して居らない爲めに、多少其處に疑問が投げられなければならないのである。

殊に、本經は其名稱の上より判斷するに、其當晝夜六時行道に關する部分は十住毘婆沙論の分別

功德品第十一、五事に關する部分は其除業品第十に關したるものであつて、畢竟、十住毘婆沙論第十及び第十一に、易行品第九を含んで居つたものゝ如くに考へらるゝのである。從つて、本經は前揭の初發意菩薩行易行經及び菩薩五法行經と同種類のものであつて、或は、この兩者の合本に對する異名であつたかと考へらるゝのである。果して然りとすれば、之を後漢代失譯に入れたのは判斷を誤つて居つたと云はなければならない。若しこの見解にして誤りなしとすれば、晉道眞譯の初發意菩薩行易行經は、十住毘婆沙論の易行品第九と除業品第十との抄譯であつたと考へらるゝのであつて、釋道安の僧尼の軌範三條の據り處も爰に初めて見出さるゝ筈である。

乍併、猶ほ爰に一つの疑問が殘つて居ることは、若し、道安が初發意菩薩行易行經や菩薩五法行經に依つて僧尼の軌範を定めて居つたものとするならば、尠くも、この二經は道安の綜理衆經目錄中に登錄されて居らなければならなかつた筈であると考へらるゝことである。この點に關する疑問を挿み乍ら、出三藏記集を通じて道安の綜理衆經目錄を通觀して見るに、其代錄に記載されて居るものは西晋の惠帝代を最後として、東晋代の譯經には全然及んで居らないのである。現に、彼れ自身が譯場に參じて、自ら其等の經序まで書いて居る諸經、卽ち一二の例を擧ぐれば、十四卷鞞婆沙、阿毘曇八犍度論、增一阿含等の如き皆彼れの經錄から洩れて居るのである。これ等の點から推して見れば、彼れに最も熟知されて居つた經でも、西晋の末尾、東晋の初期以後の譯出經は何等かの理由から之を記載しなかつたものと見なければならない。斯くして見れば、道安錄に晉道眞の譯經が

載せられて居らないことも理解し得らるゝのであつて、從つて、道安錄にかの二經が存しないことを以て、道安がかの二經を見て居らなかつたといふ論證とすることは出來ないのである。

以上の考察を綜合して考ふるに於ては、竺法護及び竜道眞に、菩薩悔過法經、十方佛名經、百佛名經、諸方佛名功德經、初發意菩薩行易行法經、菩薩五法行經等の十住毘婆沙論の部分抄譯の存して居つたといふことは絕對に疑はれなくなるのである。爰に於て、更に一歩進んで考へて見る必要のあることは、これだけの部分抄譯がある以上、其原本たる十住毘婆沙論も、或は其全卷と迄は行かなくとも、相當纏つた形に於て將來されて居りはしなかつたであらうかといふ疑ひが存するのである。若し、この推定にして誤りなきものとすれば、或は十住毘婆沙論の他の部分が譯出されて居らないとも限らないのである。

竜道眞の譯經中に於て、十住論の抄出と持記されて居るものは前記の二經しかないのであるけれども、今度は斯くの如き經錄の上の細註に賴らないで、豫め十住毘婆沙論の內容組織を念頭に止めて置いて、竜道眞の譯出經を通觀し、其中から十住毘婆沙論の別行抄出と認めらるゝものを摘出して見たいと思ふのである。勿論、この方法は前述の如く竺法護及び竜道眞に十住毘婆沙論の部分譯が存して居つたといふことが確證されて居らない以前にありては、誤りに陷り易い極めて危險なる方法と考へらるゝものである。乍併、現在に於ては、十住毘婆沙論が竺法護に依つて將來されて居ることが確認せられ、今は其譯出の程度を考察せんとする迄に進んで居るのであるから、この方法

が用ひられたとしても、大なる危險は無いのであらうと思ふ。

この意味に於て、歷代三寶紀[二九]の聶道眞の譯經を檢するに、前揭の二經の他に、十住毘婆沙論の別行抄經と認めらるゝものに、菩薩懺悔法一卷、菩薩本願行品經一卷、菩薩初發心時經一卷、菩薩六法行經（菩薩道行六法經といふものあるも恐らく同本異名ならん）一卷、菩薩布施懺悔法一卷（出決定毘尼）菩薩呵家造經一卷、菩薩導示行經一卷、菩薩初地經一卷、菩薩所行四法經一卷の九部九卷を見出すことが出來るのである。而して、これ等の諸經は皆前の二經と同樣に別錄の記載に據つて居るものであつて、出三藏記集はこの中の菩薩所行四法經を除いて、悉く新集續撰失譯雜經錄[三〇]に記載し、又開元錄は菩薩初地經[三一]、菩薩所行四法、菩薩懺悔法の三部三卷を聶道眞譯經二十四部三十六卷の中に入れ、其余の六部六卷を例に依り別行抄經として刪略して居るのである。然し、これ等の總てが大體に於て聶道眞譯と見られなければならぬことは、前二經の場合と同樣である。

而して、この中、菩薩懺悔法は竺法護の菩薩悔過法經の異本であつて、法護譯に多少の修正を加へたものであらう。又菩薩六法行經は菩薩行の五事の第一である憶念稱名を憶念と稱名とに分つて數へて六法と見たもので、恐らく、菩薩五法行經の同本異名のものと考へらるゝものである。從つて、爰に新しく問題となるものは、菩薩本願行品經、菩薩初發心時經、菩薩布施懺悔法、菩薩呵家過經、菩薩導示行經、菩薩初地經、菩薩四法行經の七經である。

是等を十住毘婆沙論の內容に配當して見るに、菩薩初地經は入初時品第二、地相品第三、淨地品

第四の別行抄出と見られ、菩薩本願行品經に釋願品第五、菩薩初發時經は菩提心品第六、調伏品第七、阿惟越相品第八の三品、菩薩布施懺悔法は分別布施品第二十、分別法施品第二十一、歸命相品第二十二の三品、菩薩呵家過經は知家過患品第十六、菩薩導示品は入寺品第七、共行品第十八、菩薩四法行經は四法品第十九の各別行抄經と考へらるゝものである。この中菩薩布施懺悔法の下註に「出決定毘尼」と細註されて居るも、是れ恐らく、分別法施品の中に決定毘尼經を引用して「決定王經中」又は「決定王大乘經中」としての說明がある爲めに決定毘尼經より出でしものと誤解したものであらう。

以上掲げたる竺法護及び竺道眞の譯經を十住毘婆沙論の各品の順序に配當して見るならば、

品名	經名	譯者名
入初地品第二		
地相品第三	菩薩初地經	竺道眞譯
淨地品第四		
釋願品第五	菩薩本願行品經	同
菩提心品第六		
調伏心品第七	菩薩初發心時經	同
阿惟越致相品第八		
	菩薩悔過法經	竺法護譯
	十佛名經	同

易行品第九……百佛名經　竺法護譯
　　諸方佛名功德經　同
　　菩薩懺悔法　聶道眞譯
除業品第十——初發意菩薩行易行法經　同
分別功德品第十一　菩薩五法行經　同
分別布施品第十二
分別法施品第十三　菩薩布施懺悔法　同
歸命相品第十四
五戒品第十五　賢者五戒經　竺法護、聶道眞譯ニナキモ後漢代及ビ東晋代失譯經ニコノ二經アリ
　　優婆塞五戒經
知家過患品第十六　菩薩呵家過經　聶道眞譯
入寺品第十七　菩薩導示行品經　同
共行品第十八
四法品第十九　菩薩四法行經　同

と云ふ如き關係を示し、十住毘婆沙論中、初地の釋文たる二十七品の中、五戒品を除きて、第二品より第十九品迄大體に於て譯出されて居る如く見ゆるのである。

更に、歷代三寶紀に依り、後漢代より東晋代に至る間の失譯經錄を驗して見るに、後漢代失譯經に、菩薩懺悔法、初發意菩薩常六時行五事經（既に前揭）、賢者五戒經、十住婆沙經等のものがあり、又魏吳代失譯經中には阿惟越致菩薩戒經があり、更に又東晋代失譯經中には十方佛名經、賢者五戒

經、優婆塞五戒經等のものがある。而して是等のものは出三藏記集失譯經錄にも存して居るもので若し是等の諸經を曩きに初發意菩薩常六時行五事經を取扱つたと同樣の意味に於て、西晋代並に東晋代の失譯に屬するものと見るならば、菩薩懺悔法及十方佛名經は法護譯の菩薩悔過法經及び十方佛名經と同本と考へらるゝものであり、又賢者五戒經及び優婆塞五戒經は、恐らく、竺道眞の譯出に係るもので、十住毘婆沙論の五戒品第十五の抄出ではなかつたであらうかと考へらるゝ。若し、然りとすれば、竺道眞の手に依つて十住毘婆沙論は其第二品より第十九品に至る迄全譯されて居るのであつて、從つて、十住毘婆沙經なるものも、之を後漢代失譯經として見ることは無理であるけれども、西晋代の譯出經としてはこの名を持つた經があつても無理とは考へられないのである。

勿論、以上の配當は何れも現在既に闕本となつて居る諸經の上に下された推定であるから、其全部が適確に配當されて居るといふことは斷定されない所であるけれども、尠くとも、竺道眞が十住毘婆沙論の梵本を所持して居つたとすれば、前記諸經が抄出された大部の經が索め得られない限り、其等を十住毘婆沙論より流出したものと見ることは決して無理ではないと思ふ。

乍併、今一つ反で考へて置かなければならぬことは、是等の諸經を竺道眞譯と判定した別錄にせよ、又其等を失譯經中に入れた出三藏記集にせよ、何れも羅什が十住毘婆沙論を翻譯したる以後の經錄であるから、或は羅什が十住毘婆沙論を譯出したる後の抄經を竺道眞譯なり、或は相當古い時代の失譯經なりと誤つて考へて居るものかも知れないといふことである。

この點に關しては積極的には、竺法護、聶道眞に十住毘婆沙論の抄經があつたとしても、不自然に考へられないといふことゝ、又消極的には是等の譯經は羅什譯十住毘婆沙論よりの抄出とは到底見ることの出來ないものであるといふことのこの二點から確めて置きたいと思ふのである。積極的の觀察としては、竺法護及び聶道眞には華嚴支流經、殊に十地品(又は經)に關するものが甚だ多いのであるから、若し、この時代に十住毘婆沙論が成立さへして居れば、其當時其れに關する唯一の釋論として先づ齎らされなければならなかつた筈であると思ふ。又第二に消極的方面から考察して、元來羅什の譯經は從前の譯經と異つて、特殊の官制と設備の下に官譯せられたるものであつて、從前の譯出經に看出さるゝ缺陷を除去し、先づ卷頭に經題を安じ、譯者を明記して繕寫せられ、又翻譯に際しては、品を分ち、其品名を撰する場合にも細心の注意が拂はれて居るのであるから、若し、羅什譯の大部から前記諸經が抄出されたものとしたらば、今少しく、羅什譯の十住毘婆沙論の抄出たることを知り得らるゝ如、原經の品名に接近した經題が撰ばれて居る筈であると　思ふのである。殊に、同本異名の經が尠くない如き、原經名の確定して居らなかつたことを示すものであつて、是等の點から推定するもどうしても羅什譯以後のものとは見ることの出來ないものである。

以上の研究により導かれたる結論として、竺法護及び聶道眞に依つて、十住毘婆沙論の初地の釋文の中、殆んど二十品に近いものが西晉代に於て既に譯出されて居つたといふことを確認されなければならないのである。而して其梵本が何時支那に齎うされて居つたかといふ點になると、元來、

曇道眞は初めから法護の筆受を勤め、自ら其飜譯をなすに至つた後も、主として法護將來の梵本に依つて居るのであるから、十住毘婆沙論に就いても法護將來の原本に依つたものと云はなければならないのである。殊に、竺法護自身にも同論の部分抄譯がある以上斯く見ることが最も正しい見方であると思ふ。然る限り、十住毘婆沙論の原本が支那に將來せられた時期は、竺法護が長安に來つた西晋の武帝の泰始元年（西紀二六五年）迄遡つつ考へられなければならない事になるのである。

斯くの如く、竺法護の時に既に支那に十住毘婆沙論が齎らされて居つたといふことが確證された場合に、尙一層考へて見なければならないことは吳の支謙の譯經中に悔過法經一卷があることである。この支謙譯の悔過法經を最も古く傳へて居るものは矢張り出三藏記集[二三四]であつて、加之道安の綜理衆經目錄を繼承した部分に存して居るものである。法經錄には之を缺いて居るけれども、歷代三寶紀[二三五]、開元錄[二三六]等は之を承繼して居るもので、兎に角、支謙譯にこの經の存して居つたことだけは認めなければならないものである。

乍併、この支謙譯の悔過法經は仁壽錄に其名さへ揭げて居らない位であるから、隋代に於て既に闕本となつて居つたことは明かであつて、開元錄又闕本として記載して居るものであるから、從つて、其內容の如きは全然解つて居らないものである。唯、出三藏記集の本經に關する說明を見るに、「悔過法經一卷（或云序十方禮拜悔過文）」とあつて、十方佛禮拜の悔過法であつたことを知ることば出來るのである。而して、現存して居る各種の悔過法を通觀して見るに、十方佛を擧げたものは十住毘婆沙論の

十方佛名章以外に存して居らないのであるから、若し、この支謙の悔過法に十方佛名が掲げられて居つたとすれば、之も當然十住毘婆沙論に依つたものと云はれなければならない。而して、若又、支謙の悔過法經が十住毘婆沙論に依つたものであるといふことを許し得るものとするに於ては、三寶紀が十方佛名經や、初發意菩薩常六時行五事經の如きを後漢代失譯經に入れて居るといふことも、強ち不相當のことゝ判せられなくなるである。乍併、支謙の悔過法其ものが、前述の如く、實物も存しなければ、其内容も推測するに至る典據も存しないのであるから、現在の所に於ては、暫く斯る推定をなし得ることも出來るといふことを暗示して置くに止め、實論問題としては之を考慮しないことにして置きたいと思ふ。

註（一）法經錄結一一〇九右　（二）三寶紀致六四二右　（三）「經錄の研究中」中法經錄の研究參照
（四）大唐東京大敬愛寺一切經目錄結二三三右　（五）三藏記結一七右　（六）經錄の研究參照
（七）三藏記結一八右　（八）三藏記結一二三左　（九）開元錄結四一四左ヨリ一七左マデ
（一〇）開元錄結四一七左ヨリ一八右　（一一）「經錄の研究」參照　（一二）三寶紀致六四二右ヨリ四三右
（一三）開元錄結四一七左　（一四）高僧傳致二二九左　（一五）三寶紀致六四二右
（一六）十住毘婆沙論卷第六暑八二四右　（一七）大智度論第七往一四八左　（一八）觀普賢菩薩行法經盆四七三右
（一九）三藏記結一二七左　（二〇）三寶記致六四四左　（二一）開元錄結五二二右　（二二）三寶記致六一〇二左
（二三）「經錄の研究」參照　（二四）三藏記結一一八右　（二五）開元錄結四二右　（二六）十住毘婆沙論暑八二右
（二七）三寶紀致六三四右　（二八）開元錄結四七一右　（二九）三藏記結一一八左　（三〇）三寶記致六四四左
（三一）三藏記結一一八右左　（三二）開元錄結四一七左　（三三）三藏記結一六右　（三四）三寶記致六三六右
（三五）開元錄結四一二右

世親の唯識説に於ける『境』の概念

——梵文唯識二十論にあらはれたる『境』に對する二種の原語と其の意義——

稲津紀三

一　表識の概念と、世親唯識説の根本的立場をあらはす命題

世親の唯識説では意識に就いて、或る特殊な内容を含むで現實的に存在する經驗的意識と、内容を離れた主觀としての或は作用そのものとしての意識と、此の二つの意識概念が嚴密に區別されて、それによつて問題が考察されて居る。此の二つの概念は、一般に意識に關する哲學的考察に於ては是非區別されねばならないもので、今の西洋の哲學でも同じ區別が爲されて居ると思はれる。そして或る内容をもつて經驗的に存在する意識はヴィジニャプチの概念であらはされ、主觀としての意識そのものはヴィジニャーナの概念であらはされて居る。これは漢譯では概して區別なく「識」と譯されるのであるが、我々が世親の問題を考へる場合には、これに對して區別した譯語をもつことがどうしても必要である。それでどう云ふ譯語を用ひたらよいか前稿ではまだ決定することが出來なかつたのであるが、玆にヴィジニャーナに對しては漢譯一般の譯例に隨つて「識」、ヴィジニャプチに對し

ては新たに「表識」の譯語を用ひることにしたいと思ふ。

ヴィジニャーナに「識」を當てることには異論はないであらう。ヴィジニャプチを「表識」とするのは、唯識二十論でヴィジニャプチは根本的に二つの性質を附與されて問題上に取り扱はれ、その性質からして「表識」とするのが適切と思はれるからである。ヴィジニャプチの二つの根本的な性質は、第一は、或る物象心象のすがたに似現して居ると云ふこと、第二は、生ずると云ふことである。第一の點から謂へば、空間的事物や色音、及び想念感受等の心の動きなど一切の物的及び心的なる存在は、唯識の立場では、自己自身の性質によつて存在するのではなく、唯だ意識内容としてのみ有るものと考へられて居る。物の存在が卽ち經驗そのものなのである。此の事實を反對に經驗の方に卽して見れば、經驗的意識としてのヴィジニャプチは、自ら意識と云ふすがたに於て存在することは出來ないので、必ずそれ自身が物的及び心的存在のすがたに似現してのみ存在する。或る手觸りは手觸りのヴィジニャプチそのものであり、反對にその場合のヴィジニャプチは必ず手觸りの象に於て存在しなければならない。このことは我々が眼を閉ぢて物に觸れて見るとき、はつきり知ることの出來ることである。凡ての存在はその内容は異つても其の存在の形式、卽ち存在の仕方に於てヴィジニャプチなのである。それで「一切は唯識」と云ふ命題が立てられる。そして反對にヴィジニャプチの方は自己自身のすがたに於て有るのではなく、特殊多樣な物象心象に似現してのみ存在する。この似現（pratibhāsa, avabhāsa）の概念は世親の問題を理解するに極めて重要である。若しヴィジニャプチを「内容

を含む意識」と言ひあらはすなら、似現は内容そのものを指示する概念である。そしてヴィジニャプチは、斯く自己の上に物象心象のすがたを表はして居る意識と云ふ意味で、「表識」といふ譯語には此の意味を含蓄させることが出來るであらう。

第二に、表識には必ず「生ずる」と云ふ賓辭が結びつけられて居る。主觀として識(ヴィジニャーナ)は生ずることも滅することもないもので、それは生滅起伏する表識を包攝して不斷に相續する。この相續(santāna)といふことが識そのものゝ最も根本的な性質と考へられて居る。そして「表識は色等に似現して識相續上に於て自の種子から生ずる」と言ひあらはされるのである。この生ずると云ふ賓辭は屢々繰り返され、これが似現の概念と相俟つて表識の概念内容を明かにする極めて重要な意味をもつ。生ずるのは表識であり、生ずる場所は識相續の上に於てゞあり、生せしむる功能(はたらき)をもつ或るものが種子の概念であらはされ、それは相續識の中に藏されてゐると考へられてゐる。そして表識はそれぞれ別々な内容をもつて生じ來るもので、それに對應して種子にもそれぞれの別があり、隨つてそれ〳〵の表識は必ず「自己自身の種子から」生ずると言はれるのである。此の場合種子が相續識の中に藏されて居ると云ふことは面白いことで、それは次の如く解釋できるであらう。即ち相續する識そのものは常に主觀の深みに在つて對象化されることのない意識である。それは作用そのものとしてのみ考へられ、意識されたものになることの出來ないものであるが、表識は對象化され把捉されて居る意識である。それは識によつて識されて居る識であつて、凡て現實

に存在する經驗的意識は斯かる表識のみである。それは常に識されてあるものである、之を識する識そのものは如何なる場合にも現實的に存在することは出來ない。然し現實的なる意識も識から全く別なものではなく、むしろ、主觀の深みにある識そのものが自己自身を表示したものと考へられねばならないであらう。そして此の場合識そのものが如何にして自己自身を表示して表識になり得るか、その仕方を説明するために假定されたのが種子であると考へてよいであらう。種子は成唯識論では「功能の義」と定義されて居るが、それは識そのものゝ中にあつて、表識を生ぜしめる或る力に實體を與へたものと考へられる。そして表識が識中から生じて來ること——それは識そのものが表識となつて自己自身を表示することであるが——その方式を設定するために成唯識論は非常に骨を折るので、其處で識の意味が深められて末那識阿賴耶識等の概念があらはれ、一方で種子六義などの説が出てそれによつて表識の現行する方式が更に精密に規定される。又斯くして初めて唯識説なるものゝ全體系が完成されて、それは深いものに觸れ且つ構造の大きなものになるのであるが、然しそれ等の問題は世親の唯識二十論の問題ではない。其處では唯だ、表識に對してそれに不依に自存するやうな境(artha)を否定すると云ふ、極めて基礎的な問題が取り扱はれるばかりである。而もこの場合問題にされる表識は、主として色香等の知覺的表識である。そして表識と識との關係に就いては、唯だ「表識は識相續上に於て自の種子から生ずる」と言はれて居るだけである。然しこの簡單な命題の中にも、已に複雜な唯識説の體系は内含され暗示されて居て、此處の識(ヴィジニャー

ナ）の概念には、末那識阿賴耶識の意味も含まれて居る。而もそれが開き出されて居ないところには、却つて二十論の取り扱ふべき主題が境の否定にあると云ふ點が充分に自覺されて居たことが伺はれるやうに思はれる（世親の論著でも他のものには末那阿賴耶の概念が開き出されて居る）。それで我々も二十論の研究では、特に境否定の問題と云ふものに充分に注意しなければならない。それは唯識說の最も基礎的な問題であつて、そこには今日の我々に直接結びつく內容が含まれ、その點を見ることによつて佛敎唯識說の哲學的な基礎が明かになるからである。此のことは後に考察するとして、右の「表識は自の種子より識相續上に於て生ずる」と云ふ命題に就いて、我々の最も注意すべき點は、それによつて、表識なるものは主觀の內奥にある識が自己自身を表示したものだと云ふ意味のあらはされて居ると云ふところである。これは識と表識との關係に於ける最も本質的な點であつて、此處には我々の考ふべき多くの問題が含まれて居る。識は現實的には必ず表識の狀態に於て存在しなければならない。然しさうして存在するとして把捉されるのは表示されたものであつて、識そのものは把捉されることが出來ない。たゞ表識となつて自己を表示することに卽して、その奥に表示されないすがたに於て相續する。その相續識と表識との關係が充分に明かにされゝば、意識の構造が明かになるので、それは興味ふかく且つ難しい問題である。そして表示された表識は、自己自身は識でありつゝ識ならぬ物象に似現して居るのである。それで、ヴィジニャプチに對する「表識」の譯語は、一方で物象のすがたを自己の上に表はすと云ふ意味を含むと共に、他方で識そのもの

が自己を表示すると云ふ意味をも含蓄することが出來るであらう。又ヴィジニャプチに「表」の譯語を當てる例は漢譯中にもある。それは有部の教學に出る表色(vijñapti-rūpa)無表色(avijñapti-rūpa)の語である。隨つて「表識」の語は漢譯にも典據をもつて極めて適切であると思はれる。又上來の考察で已に幾分明かであるやうに、表識は西洋哲學の表象の概念に極めて接近して居る。同じものであるかどうかと云ふことは容易には言はれない。又言ふ必要のないことである。唯だそれに接近して居ることを注意することは、唯識説の表識の概念を理解するに一つの參考にはなるであらう。然し此の場合には事情が反對で、唯識論に於ける「表識」の概念の取り扱ひ方から導き出される其れの意味内容が、表象の概念に近いものになつたのである。

以上の考察によつて「表識」の譯語を取る理由と、及び表識と識との概念内容が略々明かになつたと思はれる。そして世親唯識説の根本問題は、この表識に對して境を否定することで、識に對して否定するのではない。此のことを先づ充分に注意しなければならない。そして二十論の終りの方に論全體の趣意をまとめるやうな意味に於て、「夢に於ては表識が境なくして生じて境から生ずるのでない如く、その如くに醒めたるものもさうである。」と云ふ命題が二度ほどあらはれる。卽ち夢に於けるが如く現實に於ても「表識は境なくして生じ、境から生ずるのではない」と云ふ意味であつて、これは世親の唯識説の根本的立場を言ひあらはす命題として取ることが出來、又取らねばならない。此の簡單な命題の中に、世親によつて批評否定される立場の考へと世親の立場とが對立してあらは

され、唯識說の根本問題の所在が示されるのである。それで少しく此の命題を分析して見やう。

「表識は境なくして生ずる」と云ふのは世親の立場をあらはし、「境から生ずるのではない」と云ふのは反對の考へを否定して居る命題である。卽ち「表識が境から生ずる」と云ふのが反對の立場、卽ち境實在說の立場をあらはす根本命題になる。そして何れに於ても「表識が生ずる」と云ふ點は同じである。卽ち表識なるものが一般に存在することゝ、それは常住に有るものではなく何等かの仕方によつて生ずるものであることゝ、此の二つは何れに於ても前提され、たゞ表識に對應して境が有るか無いかと云ふ點に問題の總てが懸つて居る。或る特殊な內容を含むだ意識經驗、卽ち表識が我々に對して直接に與へられて居ると云ふことは疑ふことの出來ない經驗的事實で、この表識を個人的精神現象と考へるにしても、超個人的なものと考へるにしても、或は又、表識の內容に對應してその外に境(對象)なるものが實在して表識はその境から生ずると考へるにしても、又はさう云ふ境は實在しないもので表識は自己自身から生ずるのだと考へるにしても、それ等の考へ方の別は何うであつても、一般に表識なるものゝ存在は疑ふことの出來ない現實的な事實なのである。そして世親の立場を言ひあらはす「表識は境なくして生ずる」と云ふ命題には實は二つの內容が含まれて居る。それは「表識には境(對象)がない」と云ふことゝ、さう云ふ境の無い表識が生ずると云ふことである。そして恰度この二つの內容に對應して、唯識說の根本問題は二つの形を取つて來る。第一は表識に對して境(對象)を否定することである。第二は境(對象)に關係しないでどうして表識が表識

として成立し得るかを説明することである。「表識が境から生じないで自の種子から識相續上に於て生ずる」と云ふのは此の第二の問題であつて、唯識説の全體系の組織と云ふ點から云へば此の第二の方が重要で、第一はその基礎を形づくる問題になる。又表識と識との關係と云ふことも、第二に至つて初めて問題になるので、第一では表識だけが問題である。然し二十論では此の第一の根本問題が主として取り扱はれ、その結論として第二の問題に簡單に觸れてあるに過ぎない。それで我々も先づ第一の點、表識に對して境(對象)を否定すると云ふ問題に考察を向けることが必要である。それによつて世親唯識説の哲學的基礎が明かになるであらう。そこが明かになれば自ら第二の唯識説の體系の方に導かれる筈である。

それで我々の考ふべき點は、表識の外にそれに對應して境が自存的に實在すると云ふのは如何なる考へであり、そしてそれを否定するのは如何なる意味に於てゞあるかと云ふことである。然しその前に先づ玆に用ひられる「表識」と「境」との概念そのものが充分決定されねばならない。それに就いて、「表識」の方は前稿及び上來の考察でかなり明かになつたであらう。又それによつて唯識説の内容が幾分新たな視點のもとに置かれたかと思ふ。此の稿ではそれに續いて「境」の概念内容を明かにして、「境否定の問題」と云ふものゝ考察に入る第二の基礎をつくり度いと思ふ。尤も概念の内容を明かにする場合には問題の考察を離れることは出來ない。「境否定の問題」を豫想し、又その問題に導く如き意味に於て、唯だ考察の視點を主として「境」の概念に置くのみである。それで以下の

敍述で取り扱ふ範圍は、二十論で境の概念で如何なる形で取り扱はれるが故に、隨つてそれは如何なる概念として理解すべきかと云ふことである。

漢譯の「識」に對して、梵文にはヴィジニャプチとヴィグニャーナとの二種の原語があつた如く、漢譯の「境」の語に對しても、梵文にはアルトハとヴィシャヤとの二種の原說があらはれて居て、その區別によつて問題の內容が少からず明になつて居る。それで此の幾分新しく見出された事實を提出して、之をもとにして境の概念を考察しようと思ふ。

二　二種の「境」概念 artha と visaya

梵文にあらはれる二種の「境」の概念アルトハとヴィシャヤの意味は、結論を先に擧げるならば、アルトハの方は識と表識の外にあつて、それ〴〵の表識の特殊な內容に對應しつゝ、表識に依存しないで實在する或るものがらを意味して居る。これを對象と言ひあらはして置かうと思ふ。そしてヴィシャヤの方は識と表識との外に考へられる對象界一般を意味するものと考へてよいであらう。對象界を構成するのは對象である。個々の對象を離れて別に對象界が有るわけではない。それは個々の對象の實在する領域一般を言ひあらはす概念である。此の二つの「境」概念の相違は、問題上に於ける二語の取り扱ひ方から見出されるのであるが、言語上の根據からも幾分それが確かめられる。(補註參照)そして此の二語の概念上の斯かる區別は唯識二十論に就いてのみ考へられることで、一般に當てはまるかどうかはわからない。他の論書の場合には又それに應じて別に考へられねばならないであらう。

然し二十論に就いて見出された結果は、世親の著書、特に其の唯識思想系のものには推し及ぼして考へることが出來る。卽ち二十論でアルトハとヴィシャヤの語がそれ〴〵「對象」と「對象界」との意味をあらはすやうに區別されて用ひられて居ると云ふ事實は、世親の哲學に於ける用語例として採り用ひることが出來るであらう。此の二概念が區別されたことは、問題上には、識と表識とが區別されたほどの重要な意味は持たない。對象も對象界も結局その實在性を否定されるものだからである。然し一般に意識の對象に關する考察に於て、此の二概念が區別されることは當然にして又必要なことで、斯かる區別の現はれて來たことは哲學的思索の嚴密になつたことを示すものである。此の點は識と表識との區別と併せて充分に注意しなければならない。そして之等の點から考へを進めて行くことによつて我々も世親思想の理解に近づくことが出來るであらう。

次にアルトハとヴィシャヤとが右の如き概念として理解されることを、本文に卽して考察し、それによつて問題の所在を示しつゝ概念の內容を明かにしたいと思ふ。

三　第一の『境』概念アルトハ(對象)

識と表識とに依存しない對象(アルトハ)と對象界(ヴィシャヤ)との實在は世親の立場では否定される。そして個々の對象を離れて對象界は無いのであるから、對象が否定されゝば自ら對象界も否定される。反對に對象と對象界に實在を主張する立場では、個々の對象の實在が考へられゝば自然に對象界なるものも實在することになる。それで唯識說の中心問題なる所謂る「境否定の問題」に於て、前面に出て來る「境」

の概念は對象の方である。そして表識外にあつて表識の内容に何等かの仕方で關係する對象が有るかどうかと云ことが問題になるのである。此の場合「對象」なる概念は、さう云ふものがらの有無を何う考へるかに拘らず、概念そのものとして、表識の内容に對應しつゝ表識を超越する或るものを意味すると云ふことは、何れの立場にも前提されて居る。この超越して居ると云ふ意味が重要である。そして世親の問題はさう云ふものゝ實在を否定することにあるのであるが、その否定には、對象の實在を主張する考への根據を吟味して、それが結局根據にならないことを指摘すると云ふ仕方が用ひられる。そして此の點に關した論義の中の最も根本的なものが二十論の最初に出て、それによつて對象の概念と共に問題の内容そのものが明かになるから、その本文に即して考察すべき點を考察しようと思ふ。

第一節　大乘に於ては三界は唯だ表識なりと定立せらる。「諸の佛子よ、かの三界たる、唯だこれ心なるのみ」と經にあるが故に。心と意と識と表識とはこれ相通ふことばなり。茲に心と云ふは相應をもてるものを意味したり。

唯だと云ふは對象を否定せんがためなり。（第一頌）

此れは是れ唯だ表識なるのみ（宗）

實有ならぬ對象に似現せるが故に（因）

譬ふれば眇目者の、實有ならぬ

毛月等を見るが如くなり。(喩)

第二節　さて玆に述べられん。(以下對象實在說の立場からの問難)

(第二頌)

若し表識にして對象(アルトハ)なくば、

場所と時との限定と

相續の不限定と

及び作用とは可能ならず。

何の所意なりや。(右の偈は何の意味であるか)

(さして以下偈意の說明)

若し色等の表識は色等の對象(アルトハ)なくして生じ、

色等の對象(アルトハ)から(生ずる)に非ざれば、(先づ世親の立場を纏めて述べて次に問難)

何故に(色等の表識は)或る場所に於て生じ、一切處に(生ずるに)は非ざるか。また其の場所に於て、或る時に生じ、一切時に(生ずるに)は非ざるか。(以上處時限定の難)

其の場所と時とに住せる一切人の相續上に於て生じ、唯一人のみ(に生ずること)、恰も眇目者の相續上に於て毛髮等の似現有るも諸他の人々には無きが如くなるに非ざるか。(以上相續不限定の難)

何故に眇目者に見ゆるところの毛髮、虻等のもの、それによつては毛髮等の作用の作さるゝことなく、而も然らざるものによつては作さるゝことなきに非ざるか。(普通人に見える毛髮等には作用がある。)　夢の中に見ゆるところの食物、飮料、衣服、毒藥、武器等のもの、それによつては食物等の作用の作さ

るゝことなく、而も然らざるものによつては作さるゝことなきに非ざるか。（現實に見える事物には作用がある。）乾闥婆城によつては、實在性なきが故に、城の作用の作さるゝことなく、而も然らざるものによつては作さるゝことなきに非ざるか。（實在性ある事物には作用がある）

それ故に對象にして存在せざるときは、場所と時との限定、相續の不限定、及び作用は可能ならず。（これの梵文と和譯に就いての注意は二十論全文の和譯の發表されるときに述べることにして此處では右の譯文をそのまま問題考察の材料に用ひることにする。又第一節、二節と云ふ割りは便宜上自分の附したもので、文章はずつと續くのである。）

最初に唯だ表識のみであつて對象が無いと云ふ世親の立場が提示される。これは更に後の方で、「夢に於けるが如くに現實に於ても、表識は對象なくして生じ、對象から生ずるのではない」と云ふ形でまとめて言ひあらはされて居る。卽ち世親の立場では、夢の表識も現實の表識も對象をもたないと云ふ點で同じであると考へられて居る。これに對して對象實在說の立場では現實と夢とを區別して、夢の表識には對象が無いが現實の表識にはそれが有ると考へるのである。此の場合に有無を問題にされて居る對象の概念のもとには如何なるものが理解されて居るか。對象の概念そのものは、表識を超越した或るものを言ひあらはすのみで、その或るものが何であるかと云ふことは指定して居ない。又する必要がないのである。然しさう云ふ對象なるものが實在すると主張する場合には、それが何であるか、卽ち如何なるものからであるかゞ規定されねばならない。その規定の仕方によつては、一體さう云ふものからに對象と云ふ意味を與へて考へ得るかどうかゞ疑問になつて來

る。對象實在説の立場が實は對象と云ふ意味を與へ得ないやうなものを對象と考へて居るなら、それは誤謬である。それで世親の對象否定説を理解するには、その反對の對象實在説で何が對象と考へられて居るかを見出して、それが實は對象と云ふ意味を持ち得ないものであることを指摘すればよい。世親が對象の實在を否定して居るのは、對象と云ふ意味を持ち得ないやうなものが對象と考へられる場合に、さう云ふ對象を否定するのであつて、あらゆる意味に於て對象なるものゝ存在を否定するのではない。佛の意識の不可思議な對象界と云ふものは許されて居る。それで最初に、夢の表識と現實の表識とを對象の有無によつて區別して、現實の表識には對象が實在すると考へる立場では、所謂る對象として何が考へられて居るかを見出さなければならない。一般に常識的に認められる夢と現實の表識の相違點は、現實に於ては必ず外界の或る事物に接觸して或る表識がおこるのに、夢では事物との接觸なくして同じ樣な表識が起ると云ふところにある。それで現實の表識には夢と異つて對象が實在すると言ふ立場では、外界の事物がそのまゝ對象と云ふ意味に考へられて居るのである。卽ち全くの素朴實在論の立場である。そして世親の第一の問題は、斯く素朴實在論的に外界の事物をそのまゝ對象とする考へ方を否定して、外界の事物、卽ち全空間的世界を表識内容に攝するところにあるのである。それと同時に表識が個人的精神現象ではなく超個人的なものに考へられる。それによつて、事物を表識内容に攝しても個人主觀的觀念論が超えられる。隨つて此の立場では、現實の表識に夢と同じく對象が實在しないと言つても、それは現實の存在界を夢幻化

するのではなく、反對に夢を現實の一種として見るのである。そして外界の事物を對象的實在と見る立場には、それと同時に表識を個人的精神現象と見る假定が含まれて居る。此の假定を初めに置いて考へると、世親の如く現實に就いても夢と同じく事物を對象的實在と見ない考へ方は、不當に思はれて來るのである。それでその立場から、右引用文の第二節の如く、世親の唯識無境の命題に對して、場所と時の限定、相續の不限定、及び作用の二つの問難が提出されて居る。

第一、現實では或る表識は必ず或る場所と時とに限定されて生ずる。卽ちその事物の有る場所と時とに於て、その事物に就いての表識がおこる。それは事物が對象（アールトハ）として表識外に自存的に實在するからではないか。さうでなければ一切處一切時に、その事物の表識がおこつてよい筈である。（以上處時限定の難）事物の對象的實在を許さなければ表識に結びつく處時限定の事實は不可能になるであらうと。

第二、眇目者の錯覺や夢に見える事物が對象的實在性をもたないことは明かで、その場合には唯だ表識だけがあると云へよう。然しその場合の表識上に現はれる事物には作用がなく、現實に表識される事物にはその物としての作用がある。これは實現では事物が對象的に實在して居るからであらう。さうでなければ作用が不可能になると。（以上作用の難）（此の場合作用とは結局のところ、我々の身體に對する事物のはたらきを意味するものと考へてよいであらう。此の作用の概念は確かに觸覺を根據にして考へられて居る。夢の事物には作用が無いと言はれて居るが、夢でも事物が見えることは見えるのである。卽ち視覺は作用の有無を考へる根據にされて居ない。同じ形象が見えながら一方は無作

用、一方は有作用と考へられるためには觸覺が根據に持つて來られなければならない。又實際にも物に觸れて見るとき我々は初めて事物のはたらきと云ふ言葉を首肯することが出來る。然し此の場合事物のはたらきを受けるのは觸覺的意識そのものではない。意識が事物の作用をうけると云ふことは考へられない。空間的事物には同じく空間的存在である身體が對立されねばならない。それで此處にあらはれる作用の概念そのものは、本來觸覺を根據にして考へられたもので、而も結局のところ、我々の身體に對する空間的事物のはたらきを意味するものと理解されてよいであらう。これだけのことは此の箇所の敍述から洞見して置かなければならない。)

第三、一人が或る場所と時に於て或る物を見るときは同じ場所と時に於ては他の人々も同じ物を見る。卽ち或る事物に就いての表識は同時同處に於ては一切の人の識相續上に同樣に生ずる。それは事物が對象的に實在するからであらう。眇目者の錯覺には對象がないからそれは一人の識相續上に限定されて起る。一般の場合に對象の實在を許さないと、一切人の相續上に不限定的に表識のおこる事實の說明がつかなくなる。卽ち對象非實在の說では相續不限定が不可能になるであらうと。

(以上相續不限定の難)

以上が三種の問難の內容であるが、勿論これは世親自身が假りに對象實在說の立場に立つて、自己の非實在說に問難を試みる自問である。此の自問は正しく、自分の第一に否定しようとする對象實在說の根據を吟味することになるのである。自問の文面は「對象(アルトハ)が實在しないとすると、表識の

成立するとき、處時の限定と、事物の作用と、相續の不限定とが不可能になる」といふ形で終つて居るが、それは勿論、「だから對象(アルトハ)は實在しなければならないではないか」と云ふ意味を含むものである。卽ち處時限定、事物の作用、相續不限定の事實が對象實在說の根據として見出されて來たのである。そして此の場合世親によつて否定せられるのは、斯かる三つの事實を根據として對象の實在を主張するやうな、さう云ふ對象實在說なのである。隨つて此の說が何う云ふ內容のものであるかは、玆に擧げられて居る三つの根據なるものを考へて見ればすぐわかる。卽ち處時限定と事物の作物とが根據にされて居る點から、此處では外界の事物がそのまゝ表識の對象(アルトハ)と考へられて居ることがわかり、又相續不限定が根據にされて居る點から、此の場合の表識が個人的精神現象と考へられて居ることがわかる。卽ち世親によつて第一に否定される對象實在說は全くの素朴實在論である。

空間的事物が自己自身の性質によつて存在すると云ふ考へは、我々の自然的意欲の生活に於ては一つの確信になつて無意識の中に前提されて居るやうに思はれる。この前提は、かなり進んだ哲學思想の中にも形を變へて殘るのが常であつて、佛敎でも有部敎學にはその根本的な部分に此の前提が含まれて居ると思はれる。大乘の敎理は正しく此の前提を取り除くことを最初の出發點とするのである。龍樹哲學の最も根本的な問題は、經驗的事物の背後に物の自己自身の本質として假定された物自性(漢譯では性、自性)を否定することにあつて、その否定は物の生滅變化を根據にして爲されて居る。然し如何なる根據によつて否定されるにせよ、斯かる本質が否定されゝば物の自己存在

性は無くなつて、事物全體は意識内容に攝せられる。これは龍樹では結論として言はれることであるが、世親では、意識との關係に於て物の自己存在性を否定することが最初の問題になつて居る。それは龍樹で結論となつたところが出發點になつたものと考へられる。それで龍樹では存在（ブーツア）の概念が用ひられて居たのが、對象（アルトハ）の概念に置き替へられて居る。存在（ブーツア）と共に、之を經驗する意識の方面も考察の中に取り入れて、存在（ブーツア）（物）は意識に對して自己自身に存在すると考へられるとき、その存在（ブーツア）は對象（アルトハ）と云ふ意味をもつて來るのである。そして世親の言はんとするところは、存在（物）は凡て表識内容であつて、それは識と表識に對して對象と云ふ意味をもつことは出來ない。若し對象たるものがあるとすれば、それは存在界をもう一つ超えたもので、さう云ふものは假定であつて實在ではない、と云ふことである。そしてそのために、所謂る對象實在説では何が對象と考へられて居るかを吟味して、結局さう云ふものは對象ではなく、表識内容としての存在であることを指摘するのである。龍樹によつて自己存在性を否定された一切の存在（ブーツア）（物）は世親に於ては表識内容に攝せられる。そして斯く表識内容に攝せられたとき、それ等の存在は似現（假現）と言ひあらはされるのである。それは表識自身が對象的なるものゝすがたに似現して居ると云ふ意味である。斯くして表識は自己の中に空間的擴がりをも持つ。そして此の表識の成立に就いては如何なる超越的な原因も許されないで、表識は自己自身の種子から生ずるものと考へられて居る。此の點は世親唯識説、延いては佛教唯識説の著しい特色であつて、又この點を考へて行くと深いものに觸れるのであるが、今

はその問題に觸れることは出來ない。そして二十論にあらはれる對象（アルトハ）の意味内容をまとめて述べれば、第一にそれは識と表識の外に在つて、卽ち超越的に自存して、表識内容に對應しつゝ表識成立の原因となる或るものを意味して居る。表識成立の原因と云ふのは、「對象から表識が生ずる」との意味で考へられて居るからである。以上のことは對象の實在非實在を如何に考へるかに拘らず、對象概念そのものに結び付いて居る意味である。

第二に、對象實在說を否定するのが二十論の問題であつて、隨つて對象實在說批評の論議の中に對象の概念があらはれる。そして對象實在說では、龍樹に於て存在の概念で言ひあらはされて居る如きものが、對象と云ふ意味に於て考へられて居る。それ故實際の論義の中にあらはれる對象（アルトハ）の概念には、或る性質的な内容が附與されて居る。その性質的内容はそれぞれ存在するもの三つの種別に相應し、或る場合には空間的事物が、或る場合には色音等の知覺内容としての存在が、或る場合には意識現象が、對象として考へられて居る。或る色の表識（卽ち色の知覺）を後に思惟識が想起するやうな場合には、色の表識が自己自身で實在して、それが思惟識に對して對象（アルトハ）になるのだらう、と云ふやうな問題の場合には、對象（アルトハ）の概念のもとに意識現象が考へられて居るのである。然し何が對象と考へられても、それ等を對象（アルトハ）と稱する意味は同一であつて、それ等の存在を表識の超越的原因として考へることなのである。そして對象實在說の立場で、實在的對象と考へられて居る一切の存在は、實は對象としての意味をもたないで表識の似現に過ぎず、又それ以外に表識の原因

になるやうな超越的なる實體（例へば極微の如き）も存在せずして、表識は自己自身から生ずると云ふのが世親の根本的な立場になる。

四　第二の『境』概念ヴィシャヤ（對象界）及び第三の『境』概念ゴーチャラ

ヴィシャヤを對象（アルトハ）に對して對象界一般をあらはす概念として理解すると云ふことは、一つの解釋であつて、必ずさう解釋せねばならぬと云ふほどの根據があるとは言ひ切れない。より適切な解釋が現れゝば、自分のはそれに所を讓らねばならないであらう。然し兎に角二十論では、漢譯に「境」と譯される原語にアルトハとヴィシャヤとの二つの別があつて、それが異つた取り扱ひ方をされ、それによつて問題が明かになつて居ると云ふことは事實である。そして兩語の問題上の取り扱ひ方を分析して見ると、アルトハを前節の如き意味での對象をあらはす概念とすれば、ヴィシャヤはさう云ふ對象の存在する領域一般、即ち對象界をあらはす概念として理解することが、現在のところ、自分には適切に思はれるのである。そして此のことは兩語の言語上の根據からも確かめられ、論理的にも對象と對象界の概念は一般に對象問題に於て分けて考へらるべきものでもあり、尙又、兩語をさう云ふ概念として理解すると、二十論にあらはれた限りでの世親の問題が甚だよく理解できるのである。それでヴィシャヤが對象界一般を意味すると云ふことを、一と先づ自分の解釋として提出して置きたいと思ふ。そして此の語に就いて、本文の問題の仕方を分析して、これがさう云ふ概念として

理解される典據を示すことが必要になるのであるが、それを詳しく此處に叙述することは紙面の都合上許され難い。此の點は別に二十論全文の和譯が出る時に自ら明かになるであらう。此處ではヴィシャを其の意味の概念として理解し得ると云ふ結論を初めに前提して、本文から二三の例を擧げて典據の一部を示すに止めようと思ふ。

ヴィシャとアルトハの兩語が並列して用ひられて且つ意味内容の違ひの示される都合の好い用語例は第十七頌のところに現れて居る。

「(問)若し、夢に於て表識が實在せざるアルトハ(對象)をヴィシャ(對象界)とする如く、覺醒せるものもさうであるとするならば、實に是の如くであるならば、その(アルトハの)非實在を世人は自ら了知すべきであらう。而も(實際は)さうでない。それ故にアルトハの認知が、凡て夢に於けるが如くに無對象的である(nirarthika アルトハなくしてある)とは云へない。

(答)これは證明にならない。(對象實在說の根據として、又非實在說への非難として)

何故ならば、夢に於ける覺のヴィシャの非實在を未だ覺醒しないものは了知しないから。」

この文中に「夢の表識が實在せざるアルトハをヴィシャとする」と云ふ一句がある。此の中「實在せざるアルトハ」なる概念中には夢に見える事物が意味されて居ることは、論の當初よりのアルトハの語の取り扱ひ方によつて充分に明かである。夢に見える物象はアルトハ(對象)と云ふ意味をもたない。卽ち夢の表識に對してはアルトハは實在しない。隨つて夢の表識にはヴィシャ(對象界)な

るものは實在しない。此の意味が右の文の終りに、「夢に於ける視覺のヴィシャヤ(對象界)の非實在を……」と云ふ形で言ひあらはされて居る。前の「夢の表識は實在せざるアルトハをヴィシャヤとする」と云ふ句だけを見ると、夢の表識にはアルトハは實在しないがヴィシャヤは實在すると云ふ意味の樣に見える。さうするとヴィシャヤは夢の表識にも實在するのであるから、アルトハが識外の超越的對象を意味するに對して、ヴィシャヤは識内の内在的對象界を意味することになるが、さうではないやうである。後の句から見ればアルトハは非實在であるから、ヴィシャヤも非實在であると言はうとするのであらう。卽ちヴィシャヤもアルトハと同じく、識外に超越するものを言ひあらはす概念になる。そしてアルトハが何か或る特殊な内容を含めて考へられて居る對象概念であるに對し、ヴィシャヤがさう云ふ對象的實在界一般をあらはす意味に理解されると云ふことは、論中の極微論の箇所のヴィシャヤの語の用法に示されてゐる。卽ち最初に、素朴實在論的に外界の事物を其のまゝアルトハ(對象)と見る考へ方が否定され、次には、極微なる不可知な實體が、感覺を觸發するものとして、表識外に超越的に實在すると云ふ考へが吟味される。此の場合には識外の對象界一般は極微から構成されるわけになるのであるが、此の問題が論議される箇所でヴィシャヤの概念が用ひられ、ヴィシャヤは一極微から成るか、多極微から成るか等の用語例が出る。此の場合のヴィシャヤの概念はどうしても「對象界」一般をあらはすものとしないと問題が理解出來ない。以上は典據の一部であるが、これによつてもヴィシャヤの概念を斯くの如き意味に解釋することの適切さが伺はれるであらう。又此の

極微論は、俱舍に於ける極微論と比較して見るとき、有部敎義の立場より唯識說に轉じた世親の思想進展の經路を伺ふことの出來る材料になるのであるが、これ等の點は別に考察したいと思ふ。

漢譯で「境」と譯されて居る原語にはアルトハとヴィシャヤの他に、尙第三にゴーチャラと云ふ語がある。唯識說をあらゆる方面から證明するのは佛の境(ゴーチャラ)である」と云ふ形で三語ほどあらはれて居るが、これは「佛の力の範圍」と云ふ意味であつて問題上には全く關係がない。然しゴーチャラの語は龍樹の中論では明かに根に對する「境」の意味に用ひられて居て、場合により人によつては、アルトハ又はヴィシャヤに用ひられ得る概念である。そして此の語が、世親では識の問題には全然無關係に單に「力の範圍」と云ふ意味に用ひられて居るのは、世親の用語例として注意しておくことが必要である。そして世親ではアルトハとヴィシャヤとが、唯識說の問題の中心概念になり、それぞれ對象と對象界とを意味するものとして理解されるのである。

補註　二十論の梵文に就いて、アルトハとヴィシャヤとゴーチャラとの用語例を整理して見る。

第一、アルトハは三十二語程あらはれる。

(一)　唯と云ふはアルトハを否定せんがためである。　(二)　此れは是れ唯だ表識である。實有ならぬアルトハに似現せるが故に。　(三)　若し表識にしてアルトハ無くば、處時限定等は可能でない。

(四)　若し色等の表識が色等のアルトハなくして(或はアルトハを離れて)生じ、アルトハから生ずるのでないならば……。

(五)　それ故にアルトハが實在しないときには處時限定等は可能でない。

(六)　夢に於てはアルトハなくしても(或はアルトハを離れても)或る場所に或る虹、園、婦人、丈夫等のものが見られ、一切處にではない。　(七)　斯くてアルトハなくしても(離れても)處時限定は成立してゐる。

（八）是の如く、アルトハが實在しなくとも表識に取つて相續不限定は成立してゐる。

（九）若し識そのものが色等に似現するもので、色等のアルトハがあるのでないならば、然らば色等の處の存在性は世尊によつて説かれなかつたであらう。（十）然らずして表識にも他の表識がアルトハになるならば、斯くては「唯だ表識のみなること（唯識性）は成立しないであらう。諸の表識にアルトハあるが故に（諸表識の有境性の故に）。

（十一）アルトハが實在しなければ、如何にして（此のものが）現にあると云ふ此の覺知がおこるか。

（十二）現覺は夢等に於けるが如し。アルトハを離れても亦ありと、前に已に知られたり。

（十三）此のものは私に取つて直接である（現にある）と云ふかの現覺がおこるときは、そのときはかのアルトハ見られて居ない。（十四）未だ經驗されないものが思惟識によつて記憶されることはない。斯くて必ず現覺はアルトハの經驗を以ておこるべきものである。

（十五）已に經驗されたアルトハに就いての記憶がおこると云ふ、この事は成立しない。

（十六）眼識等に屬する表識がアルトハなくしても（離れても）アルトハに似現して生ずるが如く、（記憶も）その如くに説かれる。（十七）斯くして憶念（記憶）の生ずるが故にアルトハの經驗が成立するとは云へない。

（十八）若し、夢に於て表識が實在せざるアルトハをヴィシャヤとする如く、その如くに醒めたるものもさうであるなら……。

（十九）夫故にアルトハの認知は、凡て夢に於けるが如くに無對象的である（アルトハなくしてある）とは云へない。

（二十）是の如く虚妄か別反覆重習の眠りによつて眠れる世人は、夢に於けるが如くに實在せざるアルトハを見る。

（二十一）若し自相續の轉變差別より、諸の有情の表識はアルトハに似現して生じ、アルトハは差別より生ずるのでないならば……。

（二十二）夫故に他の相續上の表識の差別よりして、他の相續上に於て表識の差別が生じアルトハ差別からではない。

（二十三）若し夢に於て表識が無對象的である（アルトハなくしてある）が如くに、醒めたるものもさうであるなら……。

（二十四）これが理由である。アルトハの實在が理由ではない。（二十五）他心知者の智は如何にして如實でない

か（アルトハのまゝでないか）。　（二十六）自心智も如何にして如實でないか（アルトハのまゝでないか）。

（二十七）無智の故にかの二つは如實でない（アルトハのまゝでない）。

第二、ヴィシャヤは十六語程あらはれる。

（一）凡夫によつて能取所取等として分別されるところの諸法の自性、その所分別の我體に就いて無我性と云ふ。諸佛のヴィシャヤであるところの不可說の我體に就いて云ふのではない。

（二）色處存在性は此の（上の如き）密意を以て說かれたので、色等の表識に對して各別にヴィシャヤとなるところのものとして存在するのではないと云ふ、此のことが如何にして信ぜらるべきか。

（三）ヴィシャヤは是れ一極微であるか、是れ多極微であるか。　（四）色等の表識に對して各別にヴィシャヤとしてあるところの色等の處は……。　（五）一極微がヴィシャヤとなるのではない。

（六）それ等（諸極微）の聚和がヴィシャヤとなるのでもない。極微は單一なる實體として成立しないから。

（七）かの（色等の）相は何であるか。眼のヴィシャヤたること（眼境界性）と青等たること。

（八）眼等のヴィシャヤとして立てられる青黃等は單一なる實體であるか數多であるか。

（九）間斷せるにもあらず數多なるにもあらずして眼のヴィシャヤが單一なる實體と分別されるなら……。

（十）極微が成立しなければ、色等が眼のヴィシャヤたること（色等の眼境界性）は成立しない。斯くて唯た表識のみであるとは成立する。　（十一）特にヴィシャヤガ刹那的であるならば、その時には、色や味等は已に謝滅して居る。

（十二）アルトハの例の註十四の文のすぐ次に續いて、「是の如くしてかの（眼の）ヴィシャヤなる色等の現識性は考へられる。

（十三）夢に於て表識が實在せざるアルトハをヴィシャヤとする如く……（再出）。　（十四）夢に於ける現覺のヴィシャヤの非實在を未だ醒めないものは了知しない。　（十五）分別を對治する出世間的な無分別智の獲得によつて覺醒したものとなるときは、その後に得る清淨世間智の現前するが故にヴィシャヤの非實在を如實に了知する。

第三、ゴーチャラは五語あらはれる。

（一）（他心智自心智は何うして如實でないのか）無智なるが故に、佛のゴーチャラの如し。（頌の句）

（二）　不可說の我體によつて諸佛のゴーチャラはある如く、その如く無智なるが故にかの兩者（他心智自心智）は如實でない。（此の場合のゴーチャラはヴィシャヤと同じ意味に用ひられて居ると見た方がよいかも知れない。又無智なるが故には原語は ajñāna で、或は不可知なるが故にとしてもよいかと思ふ。）　（三）　一切の仕方で唯識說を成立（證明）するのは誰のゴーチャラかと云へば、佛のゴーチャラである。　（四）　一切の仕方で唯識說を成立（證明）するのは諸佛世尊のゴーチャラである。一切の顯現と一切の所知に於て智無礙であるから。

以上は三種の單語を中心にして用語例を整理したので、これだけでは問題上の取り扱ひ方は却つて幾分隱れたところもある。それ等の點は全文が譯されゝば明瞭すると思ふ。最後に右の三語に就いて言語上の意味を附記して置き度い。

アルトハは「要求する」＝「獲得する」と云ふ語根 arth の變化で、根本的には目的物を意味するものと思はれる。それが識の問題で對象概念に用ひられるやうになつたことは、その間に自然な連りがある。又ヴィシャヤの方は文法上の變化はよくわからないが、一般文學で國土と云ふ意味に用ひられて居る例があるさうで、目的物と云ふやうな意味と異つて、本來或る領域性をあらはす意味の言葉ではないかと思ふ。さうとすれば此の兩語が、問題上に一は個々の對象を、一は對象界一般を意味する如き形で取り扱はれて居ることは、言語上の根據からも幾分確めることが出來ることになる。然し言語上の意味が問題上に働くこと、識と表識、能取と所取の如くに明瞭ではない。又唯識二十論に於てこそ此の兩語は截然と區別して取り扱はれて居るが他の論書でも同樣であるかどうかは解らない。又漢譯はヴィシャヤに對して「境界」と云ふ譯語例を持て居るが、そしてそれは極めて適切なのであるが、其の譯語が幾分偶然的なもゝ樣に思はれる。又ゴーチャラ（gocara）は「牛の歩く場所」と云ふ言語上の意味をもつもので、中論觀六情品では明かに根に對する境の概念に用ひられて居る。そこには龍樹と世親とに用語例の違ひのあることが考へられる。そして此の語が境概念として用ひられる場合には、言語上アルトハよりヴィシャヤの方に近い意味をあらはすことになるのではないかと思ふ。用語例が少いからはつきりしたことは言へないが、二十論でも「不可說の我體が佛の境になる」と云ふ意味の句では、ヴィシャヤとゴーチャラの兩方が用ひられて居る。

正誤、第五卷五號三十三頁九行目「自然」は「自我」の誤

宗教に於ける秩序と自由

柳宗悦

一

西紀七百八十七年、教父達は第二回のニカイア會議を集ふた。議し終つた幾個かの箇條に次の句が見える。

「聖像の構圖は、畫家達の立案に委ねられてゐるのではなく、公教會に於て認知された律法と傳統とに依らねばならぬ。規定と傳統とは畫家のものではない。只其仕上げのみが彼等の事であつて、題材の撰擇と配置とは教父達の事に屬する」。

當に繪畫に於てのみではない。建築から彫像から諸工藝に及んで、此精神は固く保持せられた。そうして此原理からあの中世紀と呼ばれる基教藝術の黄金時代が示現せられた。

今日の人々にとつて如何に驚くべき箇條であらう。自由を叫ぶ藝術家にとつて許すべからざる律法ではないか。人々は傳統から出る事を許されてゐないのである。だが藝術そのものを枯死せしめると考へられる此文字から、あの創造に充ちた美術と工藝とが生れたとは、如何なる出來事であるか。それは正しく自由の美ではない。秩序の美なのである。聖アウグスティヌスの言葉を借りれば「秩序の光輝」である。人々は自由を選ばず秩序を選んだ。否、傳統による秩序のみが、彼等を自由

にしたのである。此關係は來るべき人々にとつて大きな眞理の暗示となるにちがひない。それは現代の美の標準に對する驚くべき反律 Anti-these であるから。

例へば本寺の伽藍を見られよ、そこには數的順次が保たれてあつた。礎石の位置は東西南北の方位を嚴守し、左右は兩翼を有ち、新舊兩約の聖像は相對峙して配置せられた。凡ては秩序の美である。一切に均等の性が示現され、凡てが法の美を示した。天界から地上に至る迄、或は天使、或は人間、或は動植兩物界に及ぶ迄、悉くが體系に於て認識せられた。あのディオニシウス、アレオパギテ Dionysius Areopagite の「天界の體系」は永く所依の典據であつた。

それは數を以てすら示される正確な秩序である。或は十二豫言者に十二使徒。四主豫言者に四福音記者。人間に關する一切の事は七數を以て展開する。一生は七期、七德、七罪、七つのサクラメント、七つの請願、七度の讃美、七個の音階、天地これ自らも七日にして創造せられた。中世紀の文學を代表するダンテの「神曲」を見られよ。それは三の數からなる靈の文である。三篇にして各々三十三章、あのベアトリチェは三の乘たる九の數を示した、聖アウグスティヌスは「神意は數に反映する」と語つた。

人々には法への異常な崇敬があり愛慕があつた。何故なら法を越え得る力はなく眞はなく美はないと信じ切れたからである。人々は自己の自由より法への服從が更に正しい生活であると考へられた。否、それ以外に妥當な生活がないのを信じ切つた。法を破る自由が自己にあるのではない。否、

法を越える自由はない。法こそは自由の當體である。法への服從のみが唯一の自由を得る道であるのを信じた。あの大膽に自由に發言した師エックハルト Meister Eckhart でさへ次の樣に說いた、「完全なる靈は神の欲する以外の事を欲しない。之は奴隸たるの意ではなく、眞の自由たる意である」と。

藝術も亦神の法則の表示であつた。言ひ換えれば法則に示現される神の榮光を現はすが爲であつた。それは藝術家達が彼等自身の自由を示す爲ではなかつた。法それ自らの美を示す爲であつた。否、法を離れて、彼等には示すべき美がなかつた。美は彼等の技にあるのではなく、法彼自身に屬するのである。彼等が描くのではなく、法が彼等を描かせるに過ぎない。人々は自らが描く如何なる形象よりも、神によつて組織立てられた世界形象が、如何に卓越するかを熟視してゐた。彼等にとつての唯一の正しい撰擇は、秩序への忠順な服從であつた。「服從」の德こそ公敎によつて說かれた三大德の隨一であつた。

二

恐らく近代の私達にとつて、信じ難い又許し得ない頑迷さは、あの公敎に於ける「禁書」の制度である。本を開けば眼に入るのは 'Nihil Obstat, Imprimatur' の文字である。だが其認可證の反面には、許可されざる如何に多くの書籍があるかを豫想する事が出來る。實際私達は畏敬するに足りる幾多の本を黑表の中に讀まねばならぬ。私が愛するあの師エックハルト Eckhart も其犧牲である。彼は彼の衣鉢を傳へたタウレル Tauler やズーゾー Suso やルイスブレーク Ruysbroeck 等と共には

讀む事が出來ぬ。あの靜寂の深さに神を說いたミギュエル、ド、モリノ Miguel de Molinos は、曾に禁書の禍ひに逢つたのみではない、獄に投せられたまゝ此世を去つた。近代に於ても私達は幾多の名を數へねばならぬ、あのユーゴーとかマアテルリンクとかベルグソンとか。近代の卓越した思索者の誰が此厄を免れたかをさへ思はしめる。私達は是等の優れた魂を邪教の著者として無下に葬つていゝか。なぜかゝる無謀が白晝なされるのであるか。思議に餘る出來事ではないか。

公敎には恰も思想の自由が無いかの樣に見える。自由を封じる宗敎を、正しい宗敎と云ふ事が出來るだらうか。だが問題はそう單純ではない。公敎が示し得た其聖者と信徒と、生活と神學と藝術とを想ふ時、是等の抗議は力が無いではないか。何か一つの不思議が此禁制を主張せしめ、そうして其「不自由」をすら越えて巨大なものを現はし得てゐるのである。

想へばそれ等の凡ての出來事は秩序への愛による。個人の自由より遙か巨大な光輝を秩序の美に感じてゐるからである。こゝに秩序とは云ふ迄もなく單なる規則ではない。拘束ではない。私達の生活を法に合はしめる規範である。特に集團を形作る衆生を、救ひに導く力である。秩序こそ束縛ではなくして彼等への解放である。宗敎は一個の救ひより多數の救ひへと進む。さもなくばいつ神によつて義とせらるゝ王國が、地上に實現せられるでらう。かゝる目途に向つては自由よりも秩序が、更に深遠な使命を帶びる。否、秩序なくして衆生に自由を全ふせしめる事は出來ぬ。各々の自由こそ一切のものを不自由にする。

禁書の制は、個人の自由を無視するからでない。又封じられた著書が、それ自らに於て善を爲し得ないからでもない。自由への憎惡に依るのでもなく、又自由への否定に依るのでもない。全く法への異常な愛による。法は則るべき規範である。規範を必要としない程完全な靈がどこにあらうか。個人の自由には誤謬がある。だが法には誤謬がない。冒險は冒瀆である。自己の小を知り神の大を知る者の踏むべき道ではない。法のみが踏むべき大道である。かく思ふが故に秩序の意義は重く且つ深い。

正しく用意せられた靈界の組織より、更に深く人類の運命を守護するものはない。私達は個人の價値よりも、結合せられた個人の價値の、更に大なるを感じる。秩序とは結合の理念である。結合を無視して、一個の自己を主張するなら、人類の幸福は約束されずして終るであらう。社會人は彼の理念を自由から秩序に高めねばならぬ。それのみが彼を合理的な自由に導くからである。

三

孤ならば道は踏み難い。屢々則を破るからである。だが集るならば道はなだらかに進む。則を設けて結ばるからである。あの Eremite（孤を守る隱者）は、進んでは Coenovite（集團を形作る修道僧）の生活に移る。私達はそこに凡ての高い宗教が有つ必然の經路を見る事が出來る。併し「多」を保つ爲には自から相互に亂れがあつてはならない。偉大な宗祖達は、集る者達の爲に、生活の規矩を定めた。聖ベネディクトにしろ、聖フランチェスコにしろ、又はあの百丈懷海にしろ彼等の宗團に清規を制定する事を忘れなかつた。今日それ等の箇條を讀むならば、如何に彼等が生活の中に法を

見出してゐたかゞ分る。法なき生活は生活ではない。生活の正しさは法の正しさである。彼等は法に於て、否、法に於てのみ人類の結合があるのを見た。人は自由に生活していゝのではない。法に則る生活をおいて自由はない。否、法に從ふ自由をこそ選ばねばならない。宗教自らが心靈の指南であり規範ではないか。

かゝる法への愛は、又信仰にも及ばねばならぬ。人は何を信じてもいゝのではない。又どう信じてもいゝのではない。正しい信仰はかゝる氣儘なものであらう筈がない。信仰にも自から法がなければならぬ。秩序がなければならぬ。若しかゝるものが無いとするならば、信仰それ自身が不可能となるであらう。法なき信仰によつて神を正しく見る事は出來ないからである。法は人の自由を許さない。自由は法に則る時のみにあるからである。まして法に逆らひ得る自由はない。それは新ら拘束に過ぎないからである。法を離れた自由程不自由なものはないからである。

近代人によつて幾度か呪はれた「Dogma」「教條」、今尙呪はれてゐる其教條は、果して自由への拘束であらうか。屢々云はれる様に教條と不自由とは異語同義であらうか。とも角此文字程現代人と合はないものはない。その言葉が「獨斷的」「Dogmatic」なる字に置きかへられてから、既に長い歳月は過ぎた。否、今ではかゝる意義が常識である。教條と想ひ、其眞意を省る者が如何にも少ないであらう。だが教條とは信仰が基くべき法を指すのである。法は必然なるが故の法であつて、人爲的なるが故ではない。まして獨斷的なるが故ではない。否、凡ての氣儘な獨斷を許さないが故の法である。

教條とは信仰が則るべき規範である。權威である。それ以外に考へ得る内容はない。それは宗教が要求する必然な秩序である。

法則は形式であり同時に内容である。從つて二つのものが分離し、只形式のみに墮する時、法は枯死してくるのである。實際如何に多くの公教徒は「教條」を單なる形式に殺したであらう。新教は此墮落に對する活きた反動であつた。だが私達は玆で導かれ易い錯誤に陷つてはならない。「教條」への形式化に對する反抗は正しい。だが同時に「教條」への否定は常に淺薄である。新教の拭ふべからざる弱點は、其信仰に規範のない事である。秩序への無視である。超我の法は二次にされ、自我の自由が主張される。それは畢竟個人主義の圈内から外に出る事が出來ない。併しかゝる立場は決して秩序の深さを伴はないであらう。結合せられる人類の影像は、遂に現れる事なくして終るであらう。なぜなら悉くが異つた一個の立場に終るからである。新教に修道の生活樣式がなく、宗教的藝術の發現が無いのも無理はない。なぜならそれ等のものは秩序の法なくしては不可能だからである。

四

親鸞上人の書を繙く時、私達は屢々次の樣な言葉に逢ふであらう。「こはわが言とにはあらず。師法然上人の仰せましましことなれば、よもたわ事には行はじ」。上人は訓し終つて、いつも其言葉を彼自らの言葉とは云はない。又彼自らの名に於て語らうとは欲しない。凡ては師法然上人の教へである。それ故信じてもらつてもいゝ、私が云ふなら誤りもあらう、又疑つてくれてもいゝ、併し

師の仰せである故、ゆめ虚言ではない。

私はかく言ひ添へる親鸞上人の心づかひを限りなく床しく感じる。そこには篤信さがにじみ出てゐるからである。それは決して責任を廻避した言葉ではない。自らを愼み謙譲に傳統を守り、秩序を愛した心が見える。曾て彼は「親鸞は弟子一人も有ち候はず」と告げた。凡ては法の子なのである。彼自らの弟子とてはない。彼は自らを云ひ張る何ものをも有たない。眞理は法のものであつて彼の所有ではない。法は承ぐべきものであつて、自らが左右し得るものではない。彼には法然があつて親鸞がない。故に彼の弟子とては無い。かゝる傳統への忠順な歸依のみが、安全な大道である。宗教の道は自らの名に於て進むべきものではない。自らの小を悟ればこそ信心が湧くのではないか。パウロも教會の友に宛てゝ「人よりにあらず、人によるにもあらず、イエスの御名を通して」と書き起した。

公教に於ても眞宗に於ても、「異安心」の問題がやかましい、「異安心」とは宗旨が定めた信心の律(おきて)を棄てゝ、異る信仰を建てるのを云ふのである。教條を守る公教徒からすれば、それを棄てた新教徒の信仰は正しく異安心である。自ら呼ぶ如く Protestant である。此問題は長く繰り返された。今後も反復せられるであらう。だが凡て宗教に志す程の者は、此問題に向つて明確な判斷がなければならぬ。「異安心」の問題は、秩序と自由との問題である。傳統と個性との問題である。

だが宗教に於ける凡ての自由運動を回顧する時、時代に信仰の形式的凝固があつた事を氣付かな

いわけにゆかない。凡ての自由への叫びは、かゝる凝固への抗議である。だが同時に凡ての自由運動は、反抗に急である爲、傳統そのものゝ價値を見失つてくる。あの新敎には公敎の墮眠を破る力があつた。併し傳統を棄てる事によつて新敎自らは基敎に何を加へ得たか。聖アクイヌスの神學より更に深い神學を組み立て得たか。聖フランチェスコより、尙も深い生活を示し得たか。中世紀の宗敎藝術より、一層美しい作を與へ得たか。不幸にて其自由の歷史が、深さに於て、傳統の公敎に優り得た場合はない。そこには形式への凝固がなくとも、法則への交りがないのである。個性の自由はあり得て、個性を越える秩序への高揚がないのである。

五

自由を欲する者は自己を主張する。どこ迄も個性が中心である。自力の一途である。神が中心なのではない。他力の道を進むのではない。自己を放下し去つて、一切を神に歸依せしめるのではない。自由をどこ迄も自己のものとしようとするのである。服從と自由とは撞着する。法への服從ではなく、法をすら自由に取扱はうとするのである。

だが一度思想が自己への內省に深く沈みゆく時、如何に小さい自己の姿を見るであらう。その醜さと弱さと小さとに眞の戰慄を感ずるであらう。そうして其時こそ絕大な何ものかに依存する希願に充ちるであらう。自己の小を知る事なくして敬虔の情はない。篤心な者は自己を主に置く事が出來ぬ。主たるものは神のみである。パウロが云つた樣に「凡ての能は神からのみ出るのである」。服

從より外、自己の不自由を開放する道はない。かゝる歸依をこそ信仰と呼んでいゝであらう。

人は自由が自己にあると考へていゝ程大なるものではない。神は人に服從を強ひていけない程小なるものではあり得ない。大なる神に服從すべき小なる自我のみがあるのである。だが私達はちかに神に交る事が出來るか。否、大なる神に交り得る程大なる自我ではない。若し己れを通して進むならば、時として道を誤るであらう、時として道を見失ふであらう。否、屢々道ならざる道を踏むであらう。大道を歩む事なく、迂廻する岐路に入るであらう。否、遂には神の都に到達し得ざる谿谷に倒れるであらう。私達は迷へる私達を導く者に頼らねばならぬ。私達は基督が見た以上の神を見る事は出來ない。法然が見た以上の佛を見る事は出來ない。信徒は宗祖を道しるべに有たねばならぬ。だが其宗祖をすら、正しく見得ると誰が云ひ得るのであるか。私達は諸々の優れた僧に頼つてのみ、宗祖の心を忖度し得るのである。僧をおいて神を見る事は出來ない。敬虔の念が若し此眞理にまで私達をつれてくるなら、長い歴史に於て幾多の優れた聖者や僧侶達が堆み上げてくれた傳統こそ、信仰を正しく案内してくれる力だと云へないだらうか。

亂れがちな吾々の信仰である。何か則るべき規矩があつていゝのである。かゝるものを必要としない程誰も健固ではない。丁度宗教的修行の生活に清規が要る様に、信仰にも敎條が要るのである。之によつて陷りがちな誤謬は除かれるであらう。傳統のない所に深い信心は無いと云つていゝであらう。否、敬虔深い信心は、傳統を尊ぶであらう。自己の知慧よりも傳統の叡智の方が、更に大き

く深いからである。獨りの不充分な弱い靈は、あの幾多の敎父達の長く深い經驗が築き上げた敎條より、更に正しい眞理を見届け得るだらうか。如何なる個人も傳統より大きな働きを爲す事は出來ない。否、傳統を無視しては恐らく何事をも成し得ないであらう。

自由を傳統の反律と思ふのが抑もの錯誤である。傳統に誤謬はない。少くとも一個の個人は傳統以外に又以上に完全ではあり得ない。否、個人には誤謬が多い。それ故傳統の運用に於て屢々個人は誤謬に落ちる。私達は此事を愼まねばならぬ。同じ樣に自由それ自身に惡はない。だが個人が自由を運用する時、屢々誤謬が現れてくる。特に傳統を無視する場合に其誤謬が甚しい。私達は最も正しい意味に於て、自由と傳統とが同義であるのを解さねばならぬ。傳統を離れて眞の自由は無いからである。自由を與へない傳統は傳統ではないからである。

六

個性に立つて自由の旗を標榜する現代に於て程、秩序の美や傳統の深さが、解し難くなつてゐる場合はないであらう。併し自由人たる私達が、恐らく今後最も緊要とすることは、傳統への正しい理解であらう。近い將來に於て此事への注意は勃然として甦つてくるであらう。なぜなら眞の自由への追求は、常に傳統へ歸つてくるからである。そうして傳統的基礎なくして宗敎は成り立たないであらう。否、宗敎とのみ云はず、凡ての文化は成り立たないであらう。若しも文化を法に則らしめる程深いものにしようとするなら。實に法をして地上に示現せしめようとするのが傳統である。

哲學も藝術も、傳統の眞意を繼承する程深いものでなければならない。それを破壞する事を自由と呼ぶべきではなく、又破壞する時自由があると云ふべきではなく、私達には傳統を活かすべき幸な自由のみがあるのである。否傳統のみに眞の自由があるのである。

一念三千論

——天台實相論の研究——

石津照璽

一

天台思想の中心はいふまでもなく實相論で、三千三諦の機構はその組織的說明である。實相とは存在の實なる樣相であつて、天台の立場からすれば經驗における現象の狀態の實なる樣相である。この謂はゞ外延的事情は前稿(本誌新五ノ四)で述べた、今はその內包的事情についていはうとするのである。經驗における狀態の實相とは、經驗に於て、經驗するといふ行の當相をいふ。經驗された產物についていふのではない。現行の狀態をとらへるので、この活相を實相といつて根本的眞實とする所以は經驗の批判によつて明かにせられる。天台は經驗の範圍外のものに就ては云爲し得ないとしてこれを措く。經驗に於てあるものは鏡の像の如く寫るものゝ眞性を傳へない、幻化のやうな假象である。これが經驗の實際であるが、一般にはこの幻化のやうな假象について恰も素朴的に實在するものかの如くに考へてこれに執着する。これが普通の顚倒迷妄の相である。このやうに經驗の內外共に眞實なるものはないが、これ等は經驗に於てある幻化のやうな假象をそのまゝに經驗

しないで偏見し執着し、更らに之れに思惟反省の重沓をかさねるからである。經驗の當相に於てあるものは幻化のやうな假象かもしれぬが、これを假象といふことがすでに經驗せられた内容に就て、思惟によつてたてられた眞實といふ標準によつて反省するからで、一次的な經驗の當相ではない。眞實云々といふことは朗然たる經驗の當相を抽象したもので、最早や對立がある。

最も根本的なものは經驗するといふ行（タート）の當相であつて、このことが眞に如實なことである。これを外にして更らに確かな、根本的なものがあるか。凡てがこれに包括される。經驗することの外に何物もない。從つてこの境地は概念的に把持されるものではなく、各自の直觀自覺にまつべきは當然である。このやうに實相は經驗せられた産物について假實を云々するのではなく、經驗の根本をおさへるのであるが、所謂經驗することの當相とは經驗の形式ではない。具體的な經驗の狀態についていふのであつて、前稿の心理的修道方法的に示した實相の意味に跬脊するものではない。

二

このやうな意味の實相を天台は三千の法によつていひ表すが、最初に先ず法について述べよう。天台のいふ法も條理、すぢあひであるが、所謂法則、規範ではない。すぢあひとは主觀の規定でも外物の屬性でもない。根本的な經驗の當相に於て、あるが儘にあるものが法である。この場合あるがまゝにないといふことは許されない。これはすぢあひといふ標準を經驗の當相に於てあるもの以外において、この當相を批判し、規定するからである。こゝでは條理とそれに從つてあるものとは

分けられない。天台の立場からすれば如何なる場合も經驗することを出でない。（批判とは經驗に於ける二次的な面から、一次的な當相をみたものである。）經驗するといふ行の當相に於てあるものはみたこの當相に於てないものはないことを法である。この意味で諸法、一切法といつて萬象をいひ表はし、法の外に別法はないといふ。しかも萬象すべてこの當相に於てあるといふユニークな點をとらへて法性といふ。しひていへば本質といふ觀念が法の意味に近からうか。その自爾なるものが理法であり、說明されたものが教法である。要約すれば智者がいふやうに法とは經驗の實相である。章安はこれを無二無別といつた。この意味で亦法の先驗性がゆるされねばならぬ。法は必ず經驗に於てあるものであるが、その自覺されると否とに係らず卽自としてあるもので、實相の項に述べたことはあるである。從つて亦法相として示される三千の法も、何故に實相に於てある樣相であるかといふことは論證のかぎりでない。經驗の當相に於てある經驗或は現象のあり方であるから、各自の自覺に俟つ外はないが、教觀の双美を誇る天台にあつては單にこの消息を記述するに止まらず組織的に說明せられてゐる。

天台は實相論の立場から、ものを發生因果の關係卽ち生理的心理的乃至形而上的（緣起、性起）關係から、ものとしてこれを交互關係卽ち條件づけの關係に於てゐる所謂性具說をとる。從つて現象の中起的根源及びその發生過程を問題としない。現象の事態が他の事態と交互關係する相に於て實相をいひ表す。この樣にみないと實相と現象の相卽關係を明かにし得ない。ところで、實相とは

經驗するといふ行（ケート）の當相であるが、その具體的なる狀態に於て、經驗することゝは何かに關する經驗、意識する狀態で、論理的に考へられる樣に經驗し意識することのみがあるのではない。從つて經驗の當相に於て種々なる狀態事情がある。これを經驗の當相に於てあるものといふ。このやうにいへば言葉の上で隔りがあるやうであるが、その意味に於ては同じものを指す。たとへていへば、當相に於てあるものとは鏡の面に於てある像で、當相とは像のうつされてある鏡の面の狀態である。こゝで像と面の狀態とは同じものを指す。像のあり方は面の狀態のあり方に外ならぬ。意識は常に何かに關するかぎりに於て意識であるから、意識に於てはこの關係は全く合致する。

そこで實相は、經驗することの當相、換言すれば經驗することの當相に於てあるものであつて、天台はこれを三千の法によつていひ表はす。又一方三千諸法といつて森羅の萬象をいひ表してゐるが、これはどのやうな意味で、上のことゝどう關係するか。前の現象觀で述べたやうに、天台の存在とはすべて經驗せられるかぎりに於ていふのであつて、經驗の外なるものに就て云爲しない。鏡に寫つた像は假象かもしれぬがたゞその限りに於て在るものである。從つて三千諸法といふのは經驗に於て在るもの、鏡の面に於てある像の相について萬象といひ、これを三千の法によつていひ表すのである。卽ち萬象は經驗の當相に於てあるものに外ならぬ。經驗の當相を實相といふが、その當相こそ萬象の實相である。經驗の當相に於てこそ諸法の實相がある。經驗するといふ行（ケート）の當相を實相といふのは、その當相に於てこのやうな事情があるからである。

然らば萬象を包括して經驗の當相に於てあるその實相をいひ表す三千の法とは如何なる意味のものであるか。三千とはいひ得るならば現象の本質であるからである。本質とはいふまでもなく意識の現象の本質であるが、意識は何かに關する意識であつて、常に對象に關係する。從つて意識の現象は常に對象（素朴的にいへば存在）が意識に於てある狀態、卽ち對象の現象をふくむ。ところで意識の現象の本質とは意識するものとされるものとの本質であるが、本質は意味がその意味を構成する成素とは獨立したものであり、關係が關係項に立ちながらこれとかけはなれたものであるやうに、所謂種的統一によつて、この意識するものとされるものを足場として、しかもこれと獨立する所謂ものがありそうを示す。今の場合はたゞ經驗の當相に於てあるものに就ていふのであるから、この對象のあり方だけをみればよい。或はこの意識するものとされるものといふことは思惟的定立であつて天台の立場からは問題とされない。そこで對象の現象は意識に於てある、否意識に於てある現象こそ對象の實相であるといふことは右のやうに對象に相卽しつゝそれ等とはかけはなれて普遍的な意味をもつ。卽ち對象のあり方を示してゐる世界である。このやうな意味で三千の法とは、意識の當相に於てある存在の實相、いひかへれば存在の現象のあり方であつて、存在一般のあり方或はしかある所以の意味を示してゐるところの本質に外ならぬ。

あらゆる存在を三千法によつていひ表すといふことから、一般に三千の法とは、具體的存在から歸納的に抽象せられた一般法則、又は存在を成立せしむる論理的形式といふやうに解せられるかも

知れぬが、前者に於ては兩者の間に經驗又は體驗といふことが捨置され、後者に於ては形式と形式化せられる内容とが對立する。ところで本質は意識するものとせられるものとの本質で心理作用と素朴的に所謂存在にも關係はするが、決して心理作用でも素朴的存在でもない。これ等を足場として、しかもこれとかけはなれた意味的に統一せられた存在のあり方である。それが意識に關係する點で上にあげた後の場合と似るやうであるが、形式は素材について對象を構成する機能をもつ、即ち對象の認識を成立せしむる條件であるゝに於ては形式化せられる限りに於て素材が捉へられるのであつて、具體的な存在は具體的なるかぎり捨てられる。形式と素材との間には超えることの出來ない質的對立があるが、本質とは存在がそのものとしてある所以のもの、存在のありやうであつて、存在は常にしかる所以のあり方に於てある。あり方のない存在はない。たとへばこゝに火鉢がある。これは天台の立場から明かなやうに經驗せられてあるので、火鉢そのものがあるのではない。之は假名である。そこでこの火鉢は經驗に於て色や形に於てあり、疊の上にあり、よろこばれてあり愛藏せられてあらう。この色々の事情が意味的に統一せられたものが、その火鉢のしかある所以のあり方又は意味である。これがその本質であつて、存在と相卽することは自明のことであらう。あり方をはなれて存在はなく、存在をはなれてあり方はない。この關係は不離である。論理的形式が存在の認識の條件なるに對し、これは存在そのものゝ條件といひ得るかも知れぬ。あり方は常に存在に於てあり、それ自ら一つの存在であるが、存在の方からいへば存在が然かあり得るため

のあり方、すちあひである。こゝに本質の存在に對する範疇的意味がある。

從つて本質としての三千の法も常にある存在と相卽不離な關係をもつ。智者は心なければ已む、芥爾の心も在るかぎりに於て三千具足といつた。止觀に於て三千がどのやうな場合にも境に就て觀じられ、智禮が兩重能所を說くやうに、三千は何時も何等かの對象についていはれてゐるのは、上のやうな事情をもつからである。(四)

しかし一方もののあり方そのものゝ性質に就ていへば、存在の單なる事實とはかけ離れたものであつて、關係がその項をはなれて獨自のものであり、意味がその成素と異なつた客觀性をもつ樣に、これは意識するものとされるものとを足場とするが、心理作用や物理的存在とはかけはなれた、存在のしかあるあり方卽ち意味として獨特の客觀性普遍性をもつ。上の例に於て火鉢のもつ色や形はやがて壞れ、よろこばれたものはやがて捨てられるであらうが、本質として、意味としての色や形や、よろこばれてあることは、それ自ら客觀的で、時と處とをこへて普遍的なものである。この意味で先驗的である。しかしこれは本質そのものに就ていつたもので、その存在と相卽する相に於ては、その普遍性は論理的形式の普遍性とは異なる。後者はその普遍的なるかぎり個別と對立するが、前者は常に個別的事實に相卽し、如何なる個別的なるものに於ても、その本質があり、それ故に普遍性がある。從つて論理的形式の普遍性が無制約的なるに對し、本質はある存在の本質としてあり得る權限の範圍、卽ち領域をもつから、その普遍性はこの領域の範圍に於ていはれるのである。而して

この領域に於ける本質と他のそれとは、所謂種的統一に於て、更らに高次の領域に於ける本質となる。この關係は連續して、種々なる領域は一がその下位に、他がその上位に、更らにその上位の上位にといふやうに連なるものであつて、その順位をたどるならば最高の領域即ち領域の領域に達するであらう。これは凡ての領域を包括する領域一般である。この領域一般に於てある本質は乃ち存在一般の本質である。存在一般は個別的事實ではない。從つてこゝでは本質が本質として相卽する特殊なる內容をもたぬから、そこに示される存在のあり方は形式的普遍的である。卽ち存在一般の本質は存在のあり方一般である。しかもこの本質は形式的であつても、それによつて本質としての特質を失ふものではない。この樣な事情は本質の普遍性は抽象概念や形式の普遍性とは異なる。天台の三千の法はその現象觀實相論及び性具說から明かなやうに、如上の意味でもののあり方を示すもので凡ての現象を包括する點で存在一般のあり方、從つて存在のあり方一般とみなければならぬ。

三

素朴的に存在といはれるものは實は假名であつて、その實相は經驗することの當相に於てある。この當相に於てあるものが乃ち三千の法で、存在のあり方を示してゐる本質である。從つて三千の機構をなす十如是十法界三世間の法が意識の當相に就て述べられるのは當然で、その限りに於て諸法の實相を傳へるのである。先ず十如是の法に就ていへば、諸法の實相とは如是相、如是性、如是體、如是力、如是作、如是因、如是緣、如是果、如是報、如是本末究竟等である。(五) 卽ち諸法の實相

が經驗の當相に於て、如是の相性體云々に於てあるあり方を示したものであるが、三千の法は存在一般の本質であるから十如是に於ても同樣で、存在のあり方は如是として一般的に示されるのである。[六]從つてその示されるあり方は形式的であつても十如是が本質である所以を表す。之れを顧みないで單に相性體云々といへば、所謂形式と解せられるかも知れぬが、そのかぎり天台の立場に悖る。尙ほこの十如是を概括すれば始めの五は現象のもの及び屬性に於てあるあり方を示し、次の四はそれが他の現象との關係に於てあるあり方である。本末究竟等とは前の九如是のあり方が意味的に統一せられて現象が現象として實相に於てあるあり方を示す。[七]

このやうな事情で十如是の法は存在一般の實相、あり方であるがこゝに一の問題がある。鏡の像についていへば、像が寫されてあるところの鏡の面の明暗濃淡が像のあり方に影響するやうに、意識の當相に於てある實相に就いても、その於てある場所としての意識の面が實相のあり方に影響するであらう。このことは本質が意識するもの即ち心理作用と、せられるものとしての對象を足場として、種的統一に於てあるものであるといふことから直ちに明かなことである。十法界とその互具によつてこの問題が明かにせられる。前にも述べたやうに法とは經驗することの當相に於てあるものである。法界とはこの法の於てある範圍、場所をいふ。即ち意識の當相が法界である。[八]——萬象は意識の當相に於てあるから、法界に於て萬象が包括せられる——十如是の法によつて示される現

象のあり方が意識の當相に於てあるかぎり、その場所たる意識の面の狀態がその現象のあり方に影響する。而して意識の狀態は人についていつても同一ではない。從つて一つの現象のあり方も意識の狀態の種々相によつて亦種々なるあり方に於てある。(九)このあり方(十如是)が一つのあり方(意識の同一面)に於てある範圍が一法界である。天台は十如是の種々なるあり方の領域を有情の範圍でその迷悟因果に從つて十に分けた。これが十法界である。併し十如是の法は存在一般の本質として存在のあり方一般を普遍的に示すためには、そのあり方のあり方に於て種々相があつてはならぬ。卽ち十如是が存在一般の本質として普遍的なるためには、あり方としての十如是のあり方が普遍的でなければならぬ。換言すれば十如是によつて示されるあり方が、種々なるあり方に於てあるところの十法界十如是に通ずるものでなければならぬ。(一〇)一法界に於てあるあり方が十法界に於てあるあり方に通ずるとは十法界互具のあり方に於てあるといふ意味である。(一一)十如是が存在一般の本質、從つて存在の實相であるといふことは十法界互具卽ち百法界に於てあるあり方(十如)であるといふ意味である。これが實相が百界千如といはれる所以であるが、百界卽ち十界互具に於てあるあり方とは如何なる意味であるか。法界とは意識の當相をいふ。この一つの狀態が他の凡ての狀態に通ずるあり方とは、決して一般にいはれるやうに一法界が九法界を內在してゐるといふのではなく、又心理的に代表をいふのでもない。十界互具は本質として、現象のあり方をいひ表してゐるのであつて、素朴的意味でいはれるのではない。意識の狀態が十界互具のあり方に於てあるとは、圓融三諦

によつて言ひ表はされる狀態に於てあるあり方をいふ。圓融三諦の狀態とは前稿に述べたやうに、實相を虛妄顚倒の相に於てみる執着偏見のない、卽ち二次的なる意識の重沓のない、あるがまゝなる素直な狀態をいふ。十如是の本質が十界互具のあり方に於てあるといふのは、あるがまゝといふ意味のあり方にある意識の當相に於てあるといふ意味である。

この樣に存在一般のあり方卽ち實相は十如是と、十如是のあり方たる百法界によつていひ表されるが、經驗の當相に於て、十如是のあり方と百法界のあり方とが別々にあるのではない。これ等のあり方が意味的に、所謂種的統一に於て統一せられて現象のあり方としてあるのである。百界千如と通ずるのはこの意味を示す。併し止觀に於ては更らにこれに三世間の法がつけ加へられる。むしろなくてもよい樣にも思はれるが、概括していへば存在が然かある所以のものは十法界の衆生の經驗に於てあるといふあり方をいひ表したもので、存在のあり方としては少しく反省的なやうにも思はれる。十如是の法が存在の內包的なあり方といひ得るならば、これはその外延的なあり方といひ得るであらう。三世間のうち五陰世間は、存在の實相が意識の當相に於て色受想行識のあり方に於てあるといふことである。色陰といふのは有形質礙の法をいふが、五陰の場合の色といふのは、陰界入の開合によつて示されるやうに感覺的なる存在一般についていつたものである。(一四) しかし本質としては感覺的なものではなく、感覺せられてあるあり方、卽ち何物かがあることである。外的存在が感覺的に存在するかも知れないが、今の場合は外的存在や心理作用を問題としない、意識の當相

に於て感覺せられてあることをいふ。受といふのは領納所緣であつて、美しいこと、樂しいことといふやうなあり方を一般的にいひ表したもので、感ぜられ、受容せられてあるあり方である。想とは相貌を取ることで、經驗の當相に於て對象の現象が相貌に於てあるあり方をいふ。かくあるといふあり方が一般的なるものであつて、心理的にいふ表象を指すのではない。對象が表象せられてあることであつて、對象も表象もそれ自らとしては眷屬的に私まる。行とは造作せられてあることである。現象が意識の當相に於て形成せられてあるといふあり方であるっ識は了別緣境といはれるが、了別作用をいふのではない。對象の現象が或るものとして、或るものでないものから了別せられてあるあり方を一般的にいつたものである。

次に衆生、國土の兩世間はその性質上假名であるが、それはともかくとして、玄義でもいはれるやうに百界千如は衆生法である、即ち有情の經驗の當相に於てあるものである。そのかぎり百界千如は衆生の種々なるに從つて種々なるあり方に於てある。(一五)この衆生のあり方を一般的にいひ表すものが衆生世間である。又存在は必ずある場所(關係せられるもの一般)に於てある。從つてその存在は、別言すれば存在のあり方はその場所のあり方の種々なるにつれて異なる。この場所のあり方を一般的にいつたものが國土世間である。

このやうな事情で存在の現象のあり方は、百界千如と三世間のあり方に於て意味的に統一せられてある。これで百界千如に三世間を乘じた三千世間の法相が、すべての現象い然かある所以の意味、

あり方であることを明かにし得た。智者は三千の法相が諸法の實相なる所以を明かにするために十界十如三世間を各三轉讀文したが、三千法とは右のやうに、經驗の當相に於てある、在るものの然かある所以のあり方であつて、唯そのかぎりに於て諸法の實相が三千の法なのである。從つて又三千の法は具體的な經驗の當相に就ていはれるものであつて、概念的に構想したり想像によつて窺知されるものではない。唯直下にこれを觀ずることによつて自覺し得る。知者は已心中所行法門といつた。眞に如實であることは本質の特質であるともいふ。具體的な經驗をはなれて實相はない。

四

三千の法は萬象の實相として、存在一般のあり方である、いひかへれば存在のあり方を一般的にいひ表したものであるから、そのいひ表はされ方は形式的範疇的である。(十界三世間であり方〔十如〕のあり方が示されるのはこのためである)併しこれによつて本質としての意義を失ふものではない。三千の法は常に相卽する對象をもつ。あり方とは必ず存在の現象の然かあるあり方であつてたとへ形式的にいひ表はされてゐても現象がなければ存在しない。三千の法も三千の法のみとしては意識の當相に現前しない。常に現象について三千の法があるのである。(この意味で三千は常にその對象と熟していはれる、題目に一念三千といつたのはこのためである。)且つものが在るといふこと別言すればものが經驗せられるとはあり方に於てあることである。本質のない經驗はあり得ない。これが本質の先驗性である。從つて如何なるものもそれがある限り、卽ち經驗せられる限り、その

さゝ當體全是として三千によつていひ表はされるあり方に於てある。經驗せられるといふことと三千に於てあるといふことは同じことである。

從つて色心具に三千の法に於てあるのは當然のことであるが、色具三千が趙宋天台の問題となつてゐる。これは色心及び三千を素朴的形而上的に解するからで、就中在るものとしての心と經驗するものとしての心を、更らに形而上的に混雜させるからである。心具三千の心といふのは、在るもの即ち對象としての心であつて、その心のあり方が經驗の當相に於て、三千によつていひ表されるあり方に於てあるといふのである。この意味で在るものとして、色も三千を具するのは自明のことである。玄義其他に三法無差の文が引かれるのはこの意味の心である。併し心はこの外に經驗するものとして考へられる。但しこれは如上の立場からは關係に於けるその項の如く、本質としての三千法の足場であつて、合量的に私まるものである。これを唯心論的形而上的に解釋することによつて理事總別、理具事造の論目が出て來る。先ず問題は荊溪の色心不二門の總在一念、別分色心の文から始まる。概括していへば山外の所論は總の一念は眞如の理心であつて三千を具するが、別の色心は事相であつて三千を具するものでないといふのである。即ち理總事別であつて、總の一念とは能造の理體で、素朴的意味における三千の萬象を內在或は流出生起せしむる根源であるとされる。こゝでは理事の關係が本體論的であつて、如上の立場からすれば問題をとりちがへたものと思はれる。これに對し智禮は總別は理事に分對すべきものではなく、理事共に總別ありとして理具の三千

と共に事造の三千をゆるし、しかも理事相卽して一體の二義、理事の三千はたゞ一つの三千であるとする。(一八)これを理事兩重總別又は理具事造といふ。卽ち理總理別に於て在るもの(總)は凡て三千の法(別)を性具するといふ。ここゝから在るものとして色心共に當然三千の法を具するのであつて、形而上的性起論から脫して實相性具の立場にかへる。これが理具三千であつて、存在と三千の法とは相卽するが、一般に在るものゝ實相が三千の法であるといふことを智禮は理具といふ。(止觀で一念三千を觀ずるのを理觀といふ。(一九))理總事別。卽事の理等と考へ合はせて彼の理といふのは名詞的といふよりは副詞的にあり方をいふものとも考へられる。(アルト、ウンド、ヴァイゼ)從つて彼のいふ理とは經驗に卽する先驗性と解し得るかも知れぬ。とも角山外の所論に對して、理事の關係を實相論的に相卽接近せしめたといひ得る。

次に事總事別又は事造三千であるが、これは天台本來の立場としては二義的な問題で、たゞ理總理別の事情を別の方面からいつたものに外ならぬ。一の事實が他の事實に至る過程、變化を指したもので變造ともいはれる、卽ち緣起諸法の總別をいつたもので、素朴的意味に於て一つの事實が萬象に轉々變化することをいふのであるが、實相論の立場としてはその根源、過程を論ずる要はない。現前のものが直ちに三千の法を具することをみればよい。智禮も事實の變化の當相に於て、その各斷片が常に三千の法を理具して當體全是として進轉するを論じて、所謂卽事の理を說き、事に於て理具をあらはすことを明かにした。理の三千をはなれて事の三千はない。尙ほ心具三千の問題は止觀の觀境としての一念の性質に關係し、修道上から智禮に於ては變造の問題とも關係するが、これ

を論ずる前に止觀の意義をみなければならぬ。經驗の當相に於てある諸法の實相、卽ち三千の法を觀ずるとは如何なることであるか。これを自覺するとは如何なる意味で、如何なる態度、方法を要するかゞ吾々の問題となる。

註（一）10a—b上1ノ玄義、18a同上（章安私序）（二）註（一）參照（三）13b指要鈔、下（四）20b5ノ3止觀 8b指要鈔、上（五）9a—31b上2ノ玄義、10a—15b513止觀（六）17b以下上2ノ玄義參照（七）17a上2ノ玄義、23a以下、同上、（八）4b—5b5ノ3補行（九）註（五）參照（一〇）註（五）參照（一一）12a以下上2ノ玄義、10a以下5ノ3止觀（一二）9a上2ノ玄義講述 16a本2ノ玄義私記（一三）17b以下上2ノ玄義參照、並びに、復次餘經所明九性相、不得入佛性相、卽空卽假卽中者、此經皆開方便、普令得入、又按其（九界）相性、卽是空卽假卽中、不論引入、37a21上玄義、一切諸法、皆以三諦而爲界分、爲明三諦、故須加十以顯相狀、4b5ノ3補行、（一四）28b5ノ2止觀、7b法界次第上ノ上、（一五）8a以下上2ノ玄義7a5ノ3止觀（一六）41a以下上2ノ玄義、4a5ノ3補行、18b指要鈔上（一七）16b指要鈔上（一八）16b17a—19b23a—25b同上（一九）20a同上

引用の書目、叙述の態度は前稿（本誌新五ノ四）に同じ。

大事（マハーヴァストゥ）の研究方針とその概觀

平等通昭

「大事」の研究は種々の方面に於て佛教學の進歩に貢獻する所多いと思はれるが、内外の學界に於て未だ組織的攻究に從ふものがあることを聞かない。容積の浩瀚で研鑽の困難な爲であらうが、學界の恨事である。自分等は微力ながら今後この研究に全力を注ぎたいので、概説に先立つて研究方法題目等を考へたい。

一、研究方針。 從來の學者の研究結果を參照しつゝ、先ず Senart 校訂本[1]により異本（東京帝大所藏一三四號）を校訂しつゝ本典を通讀し、その梗概をまとめ、言語を研究して言語學的地位を定め、内容を整理し佛傳本生話等の系統を正し、梵巴漢藏の諸經と比較して其等との關係を探求し、次で佛身觀を中心としての思想を研究し、以て言語學的及び文學史的思想史的地位を討究して、成立經過を闡明し、最後に全譯研究をまとめる。

二、研究題目方法。 1言語學的研究。先ず Senart 校訂本と異本を校訂し誤謬を訂正し、羅馬字化（ローマナイズ）する必要がある。次に學者の最も渴望するものは正確詳細なる本書の梗概である。Senart, Mitra が既に概要を出してゐるが、之では未だ不足簡單である。重要な題目は本典の言語討究である。用語

は梵語を方言に還元した（Gatha dialect（偈文方言）を用ひる。然し尚所謂佛教梵語・巴利語・華語・摩迦陀語（Magadhi）・佉盧文字（Kharoṣṭhi）で書かれた印度方言（Prākṛt）其他方言との異同を精査し、本典の用語の正體を闡明する要がある。この研究は比較言語學殊に印度日耳曼語 Indo-German の知識を必要とし、高楠、藤岡、荻原、長井、福島諸教授の教導によらねばならぬ。本典特有の文法・語彙をも作成する迄に至らねばならぬ。本典の相當漢譯を探索し對照することは日本學徒の獨占境地で、責務でもある。自分は本行集經に大要骨子に於て一致し、細部は相違するを確認し得たが、尚詳細に對校し、他にも部分的の相當漢譯を探究する要がある。最後に内容研究語學熟達を待つて、全譯を試みることが肝要である。

2結構の研究　結構は本生話佛傳（ニダーナカター）と共に佛傳を三篇に分つが、兩書間に關係があるか否か、本典は混沌として統制なく、佛陀生涯の事件に說明的に本生話・譬喩・教義を說く經典が插入され、同一事項が散文並に韻文にて說明され、又屢々一事件が數回異つて記述される。此は何故か。成立經過に關係するが、之は一人の著述でなく、多數人により各所より拾集結合され、又後世附加增補された爲と思はれるかどうが。かゝる本典の内容形式は文學史的に、經典殊に佛傳文獻發達史的に如何なる地位を占めるか。之等を闡明して後、整理する必要がある。

3思想的研究　**(一)佛傳及び佛身觀。**本典の佛傳は如何なるものか。本典の誕生・出家・成道・傳道・諸弟子歸依等の記述と小乘律（大品小品四分律五分律有部律等）阿含聖典（長中小阿含）發達佛傳文學（佛

所行讃佛本行經普曜經）との異同關係は如何。本典の佛陀觀は如何なるもので、之と阿含阿毘達磨論書・大智度論其他大乘經論の佛身觀と如何なる異同關係ありや。大事の佛傳佛身觀の佛陀觀發達史上の地位如何？本典の本生話物語其他の大乘思想は波羅門書（ブラーフマナ）に似るが、其間如何なる關係ありや。自分は本典の編纂者が小乘律阿含其他の所傳又は其等と共通源泉から材料を蒐集し來り、之を無批判に配列したので、屢々重複撞着し、又大小乘混合のものとなり、一方佛所行讃普曜經等の發達佛傳に材料を與へ、一方後世大乘佛身觀の淵源になつたと思ふが、如何か、誕生記述は四回、出家道世は新古二種の經が出ずるが、其間の考證は十分考證的に面白い。（後說）又結婚・降魔成道・初轉法輪・迦葉目連・舍利弗の歸佛の本典記述と他經の其れとの關係考證も興味深い。この部門の研究法は Winternitz の考證法に暗示されることが多く、自分の最も興味を持つ研究題目である。佛陀觀にも畏友久野學士は本典に大智度論の報身思想・阿彌陀佛の誓願思想の淵源を求められたが、かゝる問題は尙多々あること、思ふ。かくて說出世部の佛傳及び佛陀觀の內容及び地位を釋明する。

(二)本生話及び譬喩譚。本生話及び譬喩譚は本典の半を占める。この本生話の中には從來の本生話と多少異るもの又は全然なきものもある。Oldenberg 教授が之を研究整理されたが、尙他本生話譬喩譚特に貴重なる漢譯本生經類と對照して系統を正し整理することは學界を益すること多からう。

(三)倫理修道觀世界觀。特に本典の十住思想（一・六二―一・九二頁）念佛（一・一六三以下）其他の大乘思想と大乘の該思想との發生的比較的研究は大乘思想發達の經過說明に貢獻する所多からう。本典

の四種の菩薩行（凡夫行・誓願行・隨順行・不退轉行）と佛本行集經の簡單な四菩薩行の記述は對照研究を要する。本典初頭の目連が八地獄を訪問する物語（一・四―六三頁）は撰集百緣經 Avadānaśataka 第五章餓鬼事（Pretavastu 巴利語の Petavatthu）、巴利傳目連物語、阿毘達磨論書及び富羅那文學の諸地獄と對照研究すべきものである。本行集經では之は目連が天界を訪れる記述となつてゐる。各所に出ずる城市の描寫は大乘の極樂莊嚴に影響するか。種々の德目も精査を要する。其他の思想的題目もこの部門にて論ずるを要する。

4 大事成立經過並びに成立年代。 以上の研究に基いて、この部門を結論する。かゝる諸要素諸經文の混入してゐる古典にては全體的にその成立年代を決定するのは冒險で不可能である。代表的物語例へば誕生・出家・成道・初轉法輪・大弟子歸佛等と他の類型的物語と比較研究して新古を定め、各部分の成立經過を明にする外はない。その言語的證左・大乘思想發達程度によりて略々其年代を推定する。本典の散文韻文を分析して年代を定め、その最古と思はれるもの―例へば諸集中の諸經に相當する犀牛經・出家經・誕生記事の如き―の時代を推定し、一方最新のもの―瑜伽行の大乘宗派（二・一二〇）匈奴支那語時典の記述の如き―の年代を推定し、最古と最新の年代を定める。然して最高年代より最新年代迄の間に如何に成立し經過して行つたかを推究するのである。かくして我々は「大事」の言語學的文學史的並びに思想史的地位を略推定し得やう。

「**大事**」**概觀**。次に從來の研究[4]に基いて大事經の概要を記さう。

本書は「大衆部 Mahāsaṅghika 中の說出世部 Lokottaravādin の原本による律藏の一本」と自稱する。佛は世間を超越したもので、世俗生活には唯外見上相應すると說く說出世部の敎義は、大事經の譬喩譚(奇蹟史) Avadāna として物語る佛傳とよく一致する。巴利聖典中の佛傳と酷似し、共に懷胎・降誕成覺・初轉法輪等の說話がある。本生話佛傳と共に、佛傳を三篇に分類する。第一篇(一・一九三以下)では燃燈佛其他過去佛時代に菩薩として存在したことを述べ、第二篇(二・二以下)は兜率天に再生したこの菩薩が摩耶夫人に托胎して降誕せんとの決心・太子の托胎・降誕の奇蹟・踰城出家・降魔成道に就いて述べ、第三篇には初轉法輪と僧團成立を說き、主要部分は律の大品と一致する。

混沌として統制なく、苦心して佛陀生涯の系統的物語が發見される。佛傳の一事項を記述した後之を說明する無數の本生話譬喩譚、時に敎理を說く經典が出る。屢々佛傳或は本生話からの插句は、同じ物語が一度は散文で、次に多少變化した韻文で交互に述べられる。所々の章句に同一插句が少し違つて繰返されることがあり、新古二樣の出家經が相續いで現れ、佛陀降誕の傳說は四回以上も現れる。言說も統一せず、散文韻文共に (mitra dialect で書かれ梵語に近く非常に古趣を帶びる。

本書の特に價値あるのは巴利聖典に出て來る古い原本の異本異譯や多くの古傳承が存することである。悉達多太子の出家物語は相續いて二回出で、前者は中阿含(二六並に三六)と同じく非常に古代の色彩を帶び、後者は發達佛傳の說話と類似する。又典尊經 Mahāpadānasutta (長阿含一九)・長爪經 Dighanakhasutta (中阿含七四)法句經の千品 Balavagga・小誦・經集中の出家經・精勤經・犀牛經・

天宮事・佛種姓經・波羅奈斯の說法卽ち轉法輪經 Dhmmacakkappavattana Sutta 等夫々の古傳本がある。[5]佛陀の降誕を歌ふ詩も極めて古色ある譚詩の樣式で書かれる。此等は古代佛敎譚詩の遺物である。

特に本書の價値ある所以は本生話譬喩譚其他の物語を有する爲である。本典の過半數は本生話で、一部は純粹の散文・一部は韻文を伴つた散文で、先ず散文で物語られ、更に一度韻文で繰返へされる。本生話の多くは巴利語本生話にあるのと同一傳本で、屢々遂次的に一致し、又は多少の相違があるのみである。(Śyāmaka 本生話二・二〇九以下。緊捺羅 Kinnara 本生話二・九四以下。Kuśa 本生話第一二・四二〇以下、第二—三・一以下。Nalinī 本生話三・一四三以下) 又巴利語に相當したものゝない多くの本生話・譬喩がある。此等には特に菩薩の熱烈な犧牲的精神・寬仁な布施心が漲つて居る。(アルカ王物語一・五四、一・九一以下、Jyotipala 一・三一七以下)。多く波羅門書・富羅那の性質を帶びて居り(人聲鳥本生話一・二七二以下。諸王物語一・三三八以下、Rakṣita 本生話一・二八三以下)、又天傘物語(Chattravastu 一・二五三以下) の如く大乘的色彩を持つ。

一方大事經は大乘に近い思想を有する。第一篇(一・六三—一九三) には菩薩の十住(十地十階)並に各位に於て磨く可き德を說明し、念佛 (Buddānusmṛti (一・一六三以下) 卽ち佛陀の讃歌があり、佛性淸淨にして佛陀恭敬念持のみにて能く涅槃を得、一個の塔婆を辿つて一華を捧ぐるとも無量の功德を得ると言ふのは大乘であり(二・三六二以下)、佛陀の微笑より全佛土 (Buddhakṣetra) を照す光明が輝き出ると言ふのは (三・一三七以下、大乘經典には無限に出る。諸佛は無數と言ひ (多佛經一・

四六—)、諸菩薩は父母所生に非ずして自らの本質より生ずると言ふのも大乘的である。[6]

全體的に大事經の製作年代を決定するのは困難である。種々の事情から極めて古代のもので、說出世部に屬してゐたのは確かである。言語は大乘經典では純粹梵語であるが大事經は混淆梵語を使つてゐるのは非常に古い一證左である。[7] 大事經中巴利聖典と共通のもの又は一層古代の共通源泉に遡り得る多くの斷片は確に古い。卽ち犀牛經 Khaḍgaviṣāṇasūtra (一・三五七以下) の偈は之に對應する巴利經集の犀牛經より古いに相違なく、散文梗概は偈文より新しいらしい。大乘的特質並びに犍陀羅美術の彫刻に影響されてゐるらしい章句は西紀一世紀の時代を暗示する瑜伽行 (Yogācāra 一・一二〇) の大乘宗派・匈奴支那語と文章・時典 (Horāpaṭhaka 三・一七八) としての天文家の記述から推せば、西紀四世紀迄のものと思はれる。然らば本書の根本核子は甚だ古く、恐らく西紀前二世紀には成立し、西紀四世紀或ひは其後代に至つても挿入擴大されたのであらう。[8]

Windisch 氏は大事經傳の一部と律藏大品とを散文韻文に就いて銳意穉密に比較對照され、類似を指摘され、大事は大品に基くと結論された。然し略々同樣のことは、久野學士も言はれる如く[9] 四分律五分律に於ても言へる。然も大品受戒篇(一以下)は佛傳前半を缺き菩提樹下成道より初るが、四分律五分律は王家系譜より初り、誕生・在家時代・出家・苦行・成道・傳道を述し、此點でも大事に近い。四分律は成道前は簡單素朴で、特に阿藍迦藍の不用處用說と鬱頭藍子の有想無想定說を說き、後半詳細で瓜・優波離の二賈商供養因緣を・定光如來の下に彌却 (又は彌却摩納) の本生話を生氣ある筆致

叙し、食呵梨勒樹果・文驎龍王庇護・梵天勸請・初轉法輪・五比丘耶舍等二迦葉歸佛を詳述する。五分律受戒法は概ね筆致平均し簡粗宜しきを得て、特に四門出遊婇女醜體餅沙王來詣を述し二外道說・彌却本生話を缺く外記述事項は前者と同樣である。二者はよく大事に類似する。更に何人にも未だ指摘されぬ所であるが、根本說一切有部毘奈耶破僧事は詳細に佛傳を記述するが、其の王族系譜・誕生・在家生活・出家・成道・說法等は大事によく符合する。大事は有部毘奈耶・四分律・五分律を材料にしたのでない迄も、此等と共通源泉より系統を引く事は略々確である。

本行集經（闍那崛多六〇〇頃譯）が大事經の漢譯か、少くとも諸漢譯經典中本行集經が最も大事經に近いと確認する。共に目連の他界巡歷より佛還國・王族出家に至つてゐる、大體の骨子に於て合致する。（四菩薩行・雲本生話等もあり。）然し細部に至つては相違するものあり、特に大事經中の原始的經典は多く無い。大事經は新古大小乘混然としてゐるに反し、本行集經は時代思想均制してゐる。大事經では太子修道中訪ふ外道の說は原始的で數論と言ひ得ぬが、佛本行集經のは過去現在因果經のと共に明に原始的數論說で、確に佛所行讃の數論說より系統を引く。注意すべきは佛本行集經は佛所行讃中の頌偈を屢々明かに引用することで、この對照研究は小生整理しつゝある。かゝる事情より推せば、恐らく佛本行集經は增補附加未だ少い大事經を達意的に意譯し、且佛傳中の白眉たる佛所行讃の良頌偈を引用して自己の譯文を飾つたのだと思ふ。而して原典は當時各派の經典であつたのを、說出世部が自派の思想に都合よく改竄增補したのであらう。

燉煌出土智度論に就て

本田義英

一、主要なる既知敦煌本智度論、二、余の檢出古寫本八點、三、品題卷數の異同、四、卷數の研究、五、異名六、一異本摩訶衍經、七、其形式批評、八、摩訶衍經と摩訶乘經、附後記。

一

燉煌出土の智度論古寫本にして諸所に散在するものを合すれば相當大なる點數に達するであらう、既に寡聞なる余の知れるものゝみに就て之を見るも、羅福萇氏の「倫敦博物館燉煌書目」中に於けるシュタイン氏蒐集本中の卷第一、四十二、四十七、五十の四點、同じく矢吹博士の檢出に係る卷第四十一及び釋往生品の二點、汪大燮氏所藏の卷第三、並に北京京師圖書館所藏の卷第二十六、六十四の二點の如きその主要なるものである。

尙ほ巴里國民圖書館所藏、ペリオ氏蒐集に係る燉煌本中數點の智度論を發見する、それに就ては杜撰ではあるが兎に角燉煌本大部分に關する目錄が出來て居るから、智度論に就ても其中より檢出

する事は比較的容易である、反之、倫敦大英博物館所藏、シュタイン氏蒐集本に至つては今尙ほ整理中に屬するのであるから、得るに隨つて始んど偶然に之を檢出し得るに過ぎない實狀にある、隨つて智度論の點數も果して尙ほ幾何ありや未だ之を完全に知る事が出來ないと言つてよい、京師圖書館所藏本に就ても亦然りである(六)、矢吹博士の分に就ては未だ同博士檢出典籍全部の公表がないから、智度論に就ても上記二點のみに限るとは言へない、その他各地の大學や圖書館、博物館乃至個人所藏のものも尙ほ相當にあらうと想像される。

智度論に限らず燉煌本一般に於ける研究上の價値に就ては今茲に贅言を要しない。然るに今上述燉煌本智度論の內容に就て之を見るに、一部分は之を除き殆んどその大部分が未だ公表されざるのみならず、校訂資料として燉煌本をも加へられたる近時の大出版大正藏經中にすら智度論に就ては尙ほそれ等の校訂が行はれて居ないといふ事は誠に遺憾至極と言はねばならない。

(一) 龍谷大學論叢二六七號、禿氏祐祥氏「大智度論の古本に就て」二九頁、
(二) 矢吹博士「英國博物館藏燉煌出土古寫佛典略目」八、九頁、
(三)(一)の三〇頁、
(四) 藝文二、五、松本博士「燉煌石室古寫經の研究」二四頁、
(五) Collection de Pelliot. Manuscrits de Touen-houang.
(六)(四)の三頁參照

余先年歐洲留學中餘暇を得て、巴里國民圖書館並に倫敦大英博物館等に燉煌本調査の際、或は目錄に依り或は偶然に檢出し得たる智度論古寫本が總計八點ある、而して得るに隨つて兎に角縮刷藏經本との校合を遂げて來たのである、今便宜上現行智度論の卷數を追ふて之を列擧し其所在並に其形式の一班を紹介する。

（第一本）卷第五、巴里、燉煌本目錄二九一三、白紙、縱約二十五糎、長さ約十米、一行十七字、一紙二十八行、十九紙、首部少しく缺損せるのみにて殆んど完全に近し、大正藏經本九四頁上段、摩訶薩埵釋の殆んど最初より一〇二頁中段に至る卷第五全卷（縮藏、往一、三二六右——四二右）の本文に當る、而して大正藏經その箇所に於ける本文との異同大小合して大約二百九十箇所に上る奥書なし。

（第二本）卷第六、七、同前、二一〇六、

黄紙、縱約二十五糎、長さ約七米半、一行十七字、一紙三十五行位、十四紙半、大正藏經本一〇六頁中段、第六卷中、意無礙釋の最初より一一一頁上段、第七卷中、佛土願釋の最後（縮藏、往一、四五左——四九左）に至るまでの本文を有し、しかも本古寫本に在りてはこの部分を併せて一卷に數へ第八卷となせるは聊か注意するに足る、大正藏經本との本文異同大小之を合すれば大約一百箇所を降らず、奥書あり曰く「普雪山菩薩八字捨身香城大士一言垢骨況我凡愚而不廻向佛第子田豐躬

率已財兼勸有心仰爲　皇帝文武百僚七世父母過見師曾及法界衆生敬寫一切經論願共成佛」と、但だ筆寫の年代之を缺けるを慨む。

（第三本）　卷第三十六、倫敦、S四九四五、

黃紙、縱約二十五糎、長さ約七米、一行十七字、一紙二十九行、十六紙、首部缺損、大正藏經本三二二頁下段、習相應品第三之餘、經の文第五行目「何能過二乘（……十字缺損……）曰小乘不(二)住成佛」以下、三二八頁中段第二十一行目「不見若相應若不相應」（縮藏、往二、八六左、經の文第二行目——九一左第一行目）までの本文を存し、しかもこの最後の文を以て卷を閉ぢ、卷第四十九となせるものである、卷數の相違は勿論、その本文の途中にて卷を分てるが如き、第二本と同じく智度論の異本研究上注意すべき點であらうと思ふ、大正藏經本との本文異同亦大小合して大約一百三十箇所に及ぶ、不幸にして奥書之を缺く。

（第四本）　卷第四十一、同前、S二二七、

黃紙、縱約二十五糎、約九米、一行十七字、一紙二十九行、十九紙、首部缺損、これはその奥書等より想像して、矢吹博士の檢出に係る(一)は「大智論卷四十一」と同一本であると信ずる、大正藏經本三五七頁中段第四行目、三假品、經の文「滅但以世間名字故說」以下、三六三頁下段、卷第四十一の

最後（縮藏、往三、一右、經の文第十一行目——六右全紙）まで完全に存し、大正藏經本との本文異同は比較的尠きも、しかも大約五十箇所を數ふ、奥書に曰く「開皇十三年歳次癸丑四月八日弟子李思賢敬寫供養」と。

（第五本）　卷第四十三、巴里、燉煌本目錄二〇八九。

黃紙、縱約二十八糎、長さ約六米餘、一行十九字、一紙二十七行、十五紙、首部缺損、遺憾な事には筆寫の年代を缺いて居るが、書風は頗る古風に似、一行の字詰が普通十七字なるに反し、此にあつては十九字詰であるが如き、聊か注意するに足る一古寫本であると思ふ、加之、題するに「摩訶衍經」名を以てせるが如き、大に興味を喚起するものだと言へやう、大正藏經本三七〇頁上段第二十八行目、釋集散品下中の「不可見法有對無對有（……九字缺損……）出世門等諸二法亦如是（……亦九字缺損……）盡是一邊乃至老死是一邊」以下、三七五頁卷第四十三の終り（縮藏、往三、十一左第九行目——十五左全紙）に至る本文を有し、その異同本文の數、大正藏經本中に於て大約一百三十箇所を降らず、その中大正藏經本に使用せられたる多數の校訂資料中、その何れかと一致するもの僅かに四十箇所餘に過ぎざるに反し、本古寫本のみが特に有する異同數は、勿論玉石混淆ではあるが、その殘餘九十箇所に垂んとして居る、奥書に曰く「二校竟、比丘善惠所供養經」と、尚ほ本古寫本の内容に就ては、後節一例を擧げて稍々詳しく之を説かん。

（第六本）　巻第四十四、倫敦、S四五七、

黄紙、縦約二十五糎、長さ約九米餘、一行十七字、一紙二十九行、十九紙餘、首部缺損、大正藏經本三七五頁下段、幻人無作品、經の文第十九行目「幾三菩□□□□□不也□尊何以故色不異幻幻不異色」以下、三八二頁卷第四十四の終り（縮藏、往三、十六右、經の文第七行目——二一右全紙）に至るものにして、大正藏經本との本文異同數大約七十箇所を數ふ、奥書あり、第四本のそれと全然同一。

（第七本）　巻第五十二、巴里、燉煌本目録二一九九、

黄紙、縦約二十五糎、長さ約十米、一行十七字、一紙二十九行、二十紙餘、首部缺損、大正藏經本四二三頁勝出品、經の文、中段第十九行目「異諦不顛倒有當□壞相非無法者」以下、四二九頁卷第五十二の終り（縮藏、往三、五三左、經の文第十行目——五九右全紙）に至る、大正藏經本との本文異同亦比較的多からざるも、しかも大約五十箇所を數ふ、奥書亦第四本、第六本と全然同一なり。

（第八本）　巻第九十二、同前、二一三八、

淡黄紙、縦約二十五糎、長さ約八米、一行十七字、一紙三十行、十六紙、首部缺損、大正藏經本六九九頁、照明品、經の文第二行目「四無所畏□□□□□□共法不具足菩薩道」以下、七〇五頁卷第

九十一の最後（縮刷、往五、六〇右、經の文第一行目――六四左）まで完全に存し、その大正藏經本との本文異同數、上述諸本に比し最も少く、四十餘箇所を數ふるのみ、奥書に曰く「大業三年三月十五日佛弟子蘇七寶爲亡父母敬寫大智論一部以此善根先願法輪常轉國祚永隆五禾豐熟人民興盛當今七世考妣栖神淨土奉面慈尊見在眷屬灾殃彌滅萬善扶疎逮及法界含生永離羈鄣齊成正覺」と。

以上僅かに余の檢出に係る八點のみに就て之を見たのであるが、それにしても大正藏經本との本文異同の數、大小總計約九百箇所に垂んとする實狀である、固とより是れ玉石混淆の異同數ではあるが、併し之を一の校訂資料として見る場合、たとへそれが部分的なものであるにせよ、しかも之を徒らに看過すべきものではないと信ずる、況んや他の諸種の燉煌異本を併せ考ふるに於てをやである、尚ほ右八點に就て今茲に大正藏經本との一々の校訂表を添へんと欲するも、遺憾ながら本誌の紙數之を許さない。

（一）仕字、宋元明宮の四本と同じく本寫本には任字に作る、
（二）矢吹博士、前出「略目」八頁、並に同「寫眞帖」（啓明會）參照、
（三）本寫本には「有對无對法」と在り、

古來智度論に關し、諸種の異本中その品題卷數を異にするもの多しと傳へらる、故に今玆に前節列擧せし八點に就て便宜上大正藏經本とのその異同出沒を表示する、僅かではあるが燉煌異本の性質形式を窺ふ一資料ともならば望外の幸である。

大正藏經本	燉煌本
（第一本）	
大智度初品中摩訶薩埵釋論第九卷第五	大□度初□□□□□□□□論□□□
大智度初品中菩薩功德釋論第十	大智度初中中菩薩功德釋論第七
大智度論卷第五	大智度論第五
（第二本）	
大智度初品中意無礙釋論第十二	摩訶般若波羅蜜經論釋初品八（卷數を示す數字）
大智度論卷第六	（卷を分たず）
大智度初品中佛土願釋論第十三卷第七	釋初品中佛世界願
（卷を分たず）	大智度論卷第八
（第三本）	
大智度論釋習相應品第三之餘卷三十六	（首部缺損のため不明）
大智度論卷第三十六	大智度經卷第卅九

大智度論釋三假品第七（卷第四十一）
大智度論釋勸學品第八
大智度論卷第四十一（釋第七品記第八品）

大智度論釋集散品第九下（卷第四十三）
大智度論釋行相品第十
大智度論卷第四十三

大智度論釋幻人無作品第十一（卷第四十四）
大智度論釋句義品第十二
大智度論卷第四十四

大智度論釋勝出品第二十二（卷五十一）
大智度釋合受品第二十三
大智度論卷第五十一

（第四本）

（首部缺損のため不明）
大智論釋第八品
大智論卷第卅一（釋第七品記第八品）

（第五本）

（首部欠損のため不明）
大智度品第十釋論
摩訶衍經卷卅三

（第六本）

（首部缺損のため不明）
大智論釋第十二品
大智論卷第卅四（釋第十一品記第十二品）

（第七本）

（首部缺損のため不明）
大智論釋第卅二品
大智論卷第五十一

大智度論釋照明品第八十一（卷第九十一）　（第八本）
大智度論卷第九十一　（首部缺損のため不明）
大智度經論卷第九十一

四

前節之を示す表に依つて知る如く、各本に於ける品題卷數の異同には注意すべきものがある、總じて古來傳へらるゝ諸種異本に就て之を考ふるに、各本相互間に於ける出沒異同は頗る複雜を極めて居るのである、古來智度論異本が如何に多種多樣であつたかを知る興味ある資料と言はねばならない、今經錄の一二に就て之を檢するに、出三藏記集第二には「大智論百卷、或分爲七十卷」とあり、又開元錄第四には「大智度論一百卷、或云大智度經論、亦云摩訶般若釋論、或七十卷、或一百一十卷」とある、上述卷六、七の兩卷中、凡そその一卷半を併せて之を第八卷となせるもの〻如き（第二本）、卷初の部分に於ける卷數を更に細分して得たる結果であらうが、若しこの傾向を續けて同樣に一卷以上の部分を併せ、而して之に獨立せる卷數を與へるとせば、その結果全卷數に於てその數を減じ、こゝに一百卷未滿のものを得べく、又第三十六卷を以て第四十九卷となせるが如きは（第三本）、こゝに既に前後十三卷の開きを示して居るが、この傾向が最後に一百卷を越ゆる結果を招來すと考ふる事も强ち牽强附會な想像ではなからう、これ或はかの七十卷本又は一百一十卷本存在

の傳說に何等かの背景を與ふるものではなからうか。

諸種異本に於ける本文の異同並に奥書乃至品題卷數等の比較研究に依つて、之を系統別に分類する事も興味あり、又必要な事と信ずる、燉煌本のみに就て之を言ふも、既に明かになれる羅福萇氏の目錄中、及び上述八點中に就て之を併せ考ふるも、かの開皇十三年李思賢の筆寫になる同一本智度論が、既にその卷第四十一、四十二、四十四、四十七、五十、五十一の比較的連續せる六點に達せるが如き、この問題解決に對する一小例とも言へやう。

五

智度論の主要なる異名に就ては大正藏經中既に諸種の異本を渉獵して[二]、「大智度論一百卷、又名大智度經(聖石)、大智度經論(聖、石)、摩訶衍經(聖、燉)、摩訶般若波羅蜜經(聖、石)、摩訶般若波羅蜜多經(石)、の五種が記されて居る、未だその本文中に何等の校訂が施されて居ないため、如何なる種類如何なる形式のものであるかは之を明かにし得ないが、兎に角一異名「摩訶衍經」に就ては燉煌本もその一資料とされて居る。

更に禿氏祐祥氏[三]は智度論異名として「摩訶般若波羅蜜多經釋論」、及び西域本より得られたる「摩訶般若波羅蜜優婆提舍」の兩名を擧げて居らるゝ。

更に今、上述八點の燉煌本に就て之を見るに、その第二本に依つて「摩訶般若波羅蜜經論」なる一

異名を得、尙ほ第四、六、七の三本に依つて他の略異名「大智論」を加へ得ると思ふ、現に出三藏記集卷二には「大智論百卷」、「大智論抄二十卷」とあり、同じくその卷十には「大智論」記、「大智論」抄序等の名目が錄され、上述燉煌本第八本の奧書にも明かに「大智論」の名目を見る、また僧叡の智度論序を普通「摩訶般若波羅蜜經釋論序」と傳へて居るが、之を時には略稱して「大智釋論序」と呼んだ事もあると見え、出三藏記集卷十にはその名目が錄されて居る、尙ほ他の異名としては、開元錄卷四に「摩訶般若釋論」なる略稱を傳へて居るなど、その他詳細に之を檢すれば、尙ほ幾何かの異名を發見し得るであらう。

大正藏經所揭の異名中、「大智度經」及び「大智度經論」の兩異名に就ては、共に聖護藏本と石山寺本とに依つて載せられてある事はその略符に依つて之を知るが、上述燉煌本第三及び第八の二本にはそれ〴〵この異名が既に用ゐられて居るのであるから、「摩訶衍經」に燉煌本參照の事實を示す以上、右兩異名にも各項の下更に「燉」字を加へ記して差支がないと思ふ、序でだから一言して置く。

（一）第二十五卷、目次初頁

（三）龍谷大學論叢二五七、前出禿氏氏論文二三頁

六

尙ほ二學ぶ燉煌出土智度論古寫本八點中、一列として所謂「摩訶衍經」なる一異本の本文中より

一異點を擧げ、之に少しく考證を加へやうと思ふ。

智度論卷第四十三、釋集散品下を見るに、その經文はこれ須菩提が不住門の立場から般若波羅蜜を論じ、その體性、名目並にその所屬を示し、舍利弗をして領解せしめんとするのがその本旨である。故に經の文に曰く「何者是般若波羅蜜、何以故名般若波羅蜜、是誰般若波羅蜜、如是念、若法無所有不可得是般若波羅蜜」と、時に舍利弗須菩提に問ふ「何等法無所有不可得」と、須菩提答ふるに、十八空を根據として般若波羅蜜法乃至他の五法羅蜜法これ無所有不可得と示し、五陰法、十八空法、四念處法乃至佛、薩婆若法、一切種智法皆是れ亦無所有不可得なるを以てして居る、而して論の文には「須菩提……不住門說、今明般若波羅蜜體、何等是般若波羅蜜、般若波羅蜜者、是一切諸法實相不可破不可壞、若有佛若無佛常住、諸法相法位非佛非辟支佛非菩薩非聲聞非天人所作、何況其餘小衆生」と說き、更に常斷內外等一切の相對的二邊の行を斥け、この二邊を離れて中道を行ずるを般若波羅蜜と名くとなし、更に尙ほ無所有とは般若波羅蜜乃至五波羅蜜法無所有不可取不可受不可著なるが故に等とも論じて居る、般若波羅蜜に對する經及論の體性論の本旨はこゝに終りを告げる、次に名目に關してゞあるが、經の文の中には明かに之を指示するものはない、併しこれはその論釋中に「般若者一切諸智慧中最爲第一、……般若波羅蜜爲最勝、畢竟淸淨無所著故、爲饒益一切衆生故……(世間)三種智慧不及是智慧、……是智慧爲度一切衆生故、爲得佛道故、……如是等種種量因緣故、名曰般若波羅蜜」とあり、又上述論の體性論中、一切相對を離れて中道を行ずるを般若

波羅蜜と名くとある如く、畢竟無所有不可得の智慧を意味するに外ならない、是に由て觀るに、經中明かにその名目に關する明文はないが、併し既に般若波羅蜜の境界を以て無所有不可得と示し、尙ほ經中「若菩薩摩訶薩如是思惟如是觀時、心不沒不悔不驚不畏不怖」ともある、名目に關する寓意この中に存すとも見られやう、而して若し夫れ外には一切衆生を饒益し之を度し、內には佛道を得んとするの智慧を以て般若波羅蜜とせば、そはこれ直ちに菩薩の行と見る事が出來る、故に經に曰く「當知是菩薩不離般若波羅蜜行」と、これその所屬を示せる明文ではないか、論の文に曰く「般若波羅蜜畢竟清淨、……是般若波羅蜜菩薩成佛時轉名一切種智、以是故般若不屬佛、不屬聲聞辟支佛、不屬凡夫、但屬菩薩」と、こゝに謂ふ「但屬菩薩」はこれ明かに、經の文「當知是菩薩不離般若波羅蜜行」と相對し、本段經文の大旨を結んだ釋文に當る、而して同時に經文の根幹はこゝに一段落を告げ、本經の主旨はこゝに盡きるのである、以下次ぎ來る經文はその論釋と共に、右第一段の本旨より派生し來る枝葉の問題に過ぎない、卽ち經に曰く「舍利弗問須菩提、何因緣故、當知菩薩不離般若波羅蜜行、須菩提言、色離色性、受想行識離識性、六波羅蜜離六波羅蜜性、乃至實際離實際性」と、更に五陰性等の無所有、諸法の不生不成就等に關する問答を經て、最後に「菩薩摩訶薩當作是行般若波羅蜜、當作是學般若波羅蜜」といふ須菩提の結言を以て經の文は終りを告げて居るのである。而してこれ等に對する論釋の文亦頗る簡單である。

要之、若し本經の主旨が般若波羅蜜の體性、名目、並にその所屬を明かにするにありとせば、そ

の主旨より見て本經の分段を假りに二分せば、第一段の經文は之を主要篇、後の第二段は之をその從屬篇とも名け得らるゝにあらずやと思ふ。

さて、殆んど總ての智度論異本を見るに、上述經文並にその論の文に於て、未だその主要從屬兩篇の間に分段を設けたるを見ず、卽ち今論の文に就て之を見るに、主要篇最後の句たる「但屬菩薩」に次ぐに直ちに從屬篇の「問曰、此經中常說五衆在前一切種智在後云々」の文を以てす、然るに上述一異本摩訶衍經には、その「但屬菩薩」と「問曰」との間に、從屬篇に相當する左の經文が插入されて居る、今古代の書風を現代の字形に移し、繁を厭はず茲にその全文を採錄し以て一異本の存在を明かにする、

舍利弗問須菩提何因緣當知菩薩不離般若波羅蜜行須菩提言色離色性受想行識離識性六波羅蜜離六波羅蜜性乃至離實際實際性舍利弗復問須菩提云何是色性云何是受想行識性云何乃至實際性須菩提言無所有是色性無所有是受想行識性乃至無所有是實際性舍利弗以是因緣故當知色離色性受想行識性乃至實際離實際性舍利弗色亦離色相受想行識亦離識相乃至實際亦離實際相相亦離相性亦離性舍利弗問須菩提菩薩摩訶薩若如是學得成就薩婆若須菩提言如是如是舍利弗若菩薩摩訶薩如是學得成就薩婆若何以故以諸法不生不成就故舍利弗問須菩提何因緣故諸法不生不成就須菩提言色色空是色生成就不可得受想行識識空是識生成就不可得乃至實際生成就不可得舍利弗菩薩摩訶薩如是學漸近薩婆若漸得身清淨心清淨相清淨漸得身清淨心清淨相清淨故是菩薩不生染心不生瞋心不生痴心不生憍慢心不生慳貪心不生邪見心菩薩不生染心乃至不生邪見心故終不生母人腹中常得化生從一佛國至

一佛國成就衆生淨佛世界乃至阿耨多羅三藐三菩提終不離諸佛舍利弗菩薩摩訶薩當作是行般若波羅蜜當作是學般若波羅蜜

(一) 大正藏經本經文作「實際離實際性」
(二) 同上「離離識性」
(三) 同上「乃至實際實際空是實際生成就不可得」
(四) 同上「是菩薩」

七

上揭原文に於て之を見るが如く、二三字句の異同を除きては全然、是れ本經の所謂從屬篇と同一のものである、然らば如何なる事情、如何なる理由に依つてこれがこゝに挿入されたか、若し本異本摩訶衍經が首尾完全にして、現行本智度論の如く主要從屬兩篇共經論併せ存したりせば疑問は速かに解決されん、然れども惜しむらくは首部缺損して經の文は悉く之を佚し、續いて論の文亦その首部に於て凡そ二百字ばかりを失つて居る。隨つてこの問題を解決すべく(一)古代筆寫の際誤り加へられたものか、(二)元來相連續して居たものを經論各々に於て之を故意に二分したものか、若しくは之に反し(三)元來二段であつたものを後に至つて便宜上現行本の如く之を相連續せしめたものか、といふ凡そ三樣の考へ方が立つ樣に思ふ、先づ第一案に就て考ふるに、古來種々の寫經に於て前後の

字句本文の類似などから屢々誤入誤脫が偶然に行はれて居る事は決して稀ではない、また有り得べき事實である、然れども今この箇所に就て之を觀るに、その前後の字句等より考察して、突然前揭の如き比較的長き經の文が、その挿入の場所を違へずして完全の論の文の中に加へられて居るが如き、果して之を以て偶然の誤入だと推斷し得るや否や、思ふに第一案はその根據頗る薄弱たるを免れ得ないであらう、然らば第二案は如何であらうか、元來は兩篇連續のものであつたが、何等かの事情のため故意に二分されたものだと見れば一應の理由は成立する、然れども今譯本としての智度論に就て觀るに、それはその原本に比し內容に於て三の一乃至十の一に過ぎない略譯本だと傳へられて居る、しかもその略譯本に就ても既に「文藻之士猶以爲繁」であつて、こゝに慧遠が同止の諸僧と共に畧要抄出して「大智論抄」を撰した位である、(二)今所論の箇所に就て考ふるに、元來一連續の經論兩文であつたとせば、何の必要あつてか態々之を二分してその繁を增したのであらうか、前後の文意之を證するが如く、之を態々二分する必要は認めないのである、之に反し寧ろ第三案の如く本來經論兩文名々二段連續であつたものを、その繁を省かんがためこれを一に閉ぢたと見た方が自然ではなからうか、主要從屬その別はあるが、前後文意の連絡上何等差閊がないのである。

摩訶衍經の形式を見るに、元來經論兩文連書であつて、經論の分段を示すに何等の記號を以てしない、故に若し現行本に基き摩訶衍經に分段を設くとせば

經、復次世尊菩薩摩訶薩欲行般若波羅蜜應如是思惟(中略)當知是菩薩不離般若波羅蜜行

論、問曰上來廣說般若波羅蜜(中略)不屬凡夫但屬菩薩
經、舍利弗問復菩提何因緣故當知菩薩不離般若波羅蜜行(中畧)當作是學般若波羅蜜
論、問曰此經中常說五衆在前(中略)是菩薩福德方便力故常不離諸佛

といふが如き形式になるのではなからうか、而して上述第三案が比較的よくその眞相を傳へ得るものと假定せば、この摩訶衍經形式のものが他の諸種異本に比し時代に於て比較的古しと想像されないでもない、併し但だ想像に止まる、なほ他の背景的資料に接せざる限り斷定を下す事は勿論早計である、だが尠くともこの摩訶衍經が諸種異本の中に於て比較的古形の一を保持し、之を傳へて居るものだと見る事は可能であらうと思ふ、つまり上揭經文が後代に於て偶然に又は故意に誤り加へられたものではなくして、かくの如き異本が尠くとも既に古く存在して居たと見て差支がないやうである、隨つて智度論異本研究の一資料として相當價値あるものと信ずる。

(一) 出三藏記集第二、十等參照

八

尙ほ本稿とは直接關係はないが序でに一言して置きたい事がある、出三藏記集第四卷未見經文錄中に「摩訶乘經十四卷」が錄され、註に「改字訓日(曰の誤?)乘」とある、或はその初め「摩訶衍經」と傳へられて居たその「衍」字の字訓を改めて「乘」となすに至つたのかも知れない、現に開元錄第十四卷闕經錄中には魏吳失譯として同じく「摩訶乘經十四卷」が錄され、註に「或云摩訶衍」とある、而し

て先年松本博士の紹介せられた所に依ると、(一)燉煌出土古寫經中、一支那人の私藏に「摩訶衍經卷第八」といふがあり、その奥書に「大魏大統八年十一月十五日佛弟子辰州刺史鄧彦妻昌樂公主元敬寫摩訶衍經一百弔下略」とあるといふ事である、博士は之がかの諸經錄所載の十四卷本摩訶衍經の一部ではなからうかと想像されて居る、然るに今又燉煌本中より現行智度論第四十三卷の一異本「摩訶衍經卷第四十三」の存在が明かになつた、而して上記「摩訶衍經卷第八」の奥書に「一百弔」(卽ち一百卷)とある、こゝに謂ふ一百卷書寫とは十四卷本一百部書寫の意味ではなくて、恐らく一百卷本書寫の意味である様に想像される、而して本稿所述智度論異本としての摩訶衍經は、僅かにその一部分に過ぎないのではあるが、しかも其品數卷數共に現行一百卷本と全然一致する、是に由て之を觀るに、「寫摩訶衍經一百弔」とあるその「摩訶衍經卷第八」は或はこれ百卷本智度論の卷第八の事ではあるまいか。

若し然りとせば右摩訶衍經は十四卷本摩訶衍經とは自ら別種のものであると認めねばならない、然れども其「摩訶衍經卷第八」は「個人の私藏に歸して居り、其撮影を許されなかつたので、今此に其内容を紹介するを得ない」(二)との事だし、また十四卷本摩訶衍經も藏外經典で今日未だその内容を知り難いのだから、今確かにその何れとも明斷を下す事は之を避けねばならぬのを頗る遺憾に思ふ。

(一)藝文二ノ五、六、七頁參照
(二)同　上

後記

燉煌出土智度論古寫本にして如上の外、

一、「如是我聞一時」釋を中心とし、現行本第一卷より第二卷に亙る相當長篇の殘卷、惜しむらくは首尾共に缺損してその題名及び奥書等は之を知る能はざるも、その第一、二兩卷を直接連繼させ、現行本の如く別に卷を分たず、黃紙、一行十六字詰、隋開皇年代の古寫本と傳へらるゝもの。

二、「大智度卷第九十五」なる尾題を有し、現行本その卷に於ける內容と一致する古寫本、僅に二紙に足らざる一小殘卷なるも、其奥書に依つてそれが「大業三年三月十五日佛弟子蘇七寶(下略)」の寫本であり、本稿所述余の檢出に係る第八本と全然同一智度論寫本の一部と見らるゝもの。

右二點、京都大谷大學圖書館之を藏し、本稿脫稿後同大學西本龍山氏の厚意に依つて親しく之を檢し得たるのみならず、その公表も之を許された、茲に附記してその存在を明かにし、併せて同氏に謝意を表する所以である。

ルーター及宗教改革斷想

大塚道光

一、はしがき

私はライプチヒ大學で昨年夏學期に宗教改革史の講義をきいて居た旁ら、ルーター及獨逸宗教改革に關係ある土地を出來るだけ訪ね廻つた。其主なるものは、ウイテーンベルヒ、アイゼナハ、アイスレーベン、ワルトブルヒ、エルフルト、ウォルムス、マールブルヒ、アウグスブルヒ、グリマ及ライプチヒ等であつて今茲では其巡禮の際受けた實感から改革史關係の書物二三を讀むで得た感想を取纏め、然も主としてルーター前半生に於ける事件と場所と人物とを聯關させて見たつもりで、素より組織的の研究成果でない事をお斷りして置きたい。右書物の主なるものは左の如し。

M. Luther: Tischreden.

L. Ranke: Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation.

J. Janssen: Geschichte des deutschen Volkes.

H. Boehmer: Luther im Lichte der neueren Forschung

二、エルフルト

チュリンガーワルドの水を集めたゲラ川がエルフルトの町に入ると、淺くて底もあらはな幾條の運河や小川に別れて清洌な水の都を形成する。それらの流れにかゝつた古雅な橋梁を渡りながら、ルーターデンクマールやルーターが一五〇五から八年まで安居したと言ふアウグスチナークロスター、エルフルト大學の跡、ドミニカン派のプレヂクトキルヘ、フランシスカン派のバルフュサーキルヘなどを訪れてから、ドームの前に出で七十階の石段をあがり、ウイルヘルムブラッツをへだてゝ、今尙中世紀そのまゝの家並美しい町をながめながら、ルーター當時を

回想して見る。

當時のエルフルトにも新舊思想衝突による社會的紛爭軋轢が間斷なく行はれた。守舊派を代表するものはドミニカン派やフランシスカン派の僧團であり、進歩派とも言ふべきはエルフルト大學を中心とするフマニステンの教授及學生達の集團であつた。ルーターの「茶話集」(Tischreden)によると、ドミニカン派の僧達は善良で學問もあつたかはりに、傲岸不遜の點が多かつた。それに對してフランシスカン派の裸足僧達は無學文盲で、迷信家であり、學問などする僧を輕蔑し又は不關焉の態度をとつた。やゝ進歩的なルーターの屬したアウグスチン派の僧達さへも、御多分に洩れないものであつた。伊太利には當時 Fratres ignorantiae と言ふ不思議な僧團さへもあつて、自らの無學を誇示し、神に誓つてすべて不可測の問題を無智を以て解決せむとしたのであるが、獨逸に於ける各種僧團もそれに異ならないものであつた。彼等僧侶達は頻りに勉強をして居るルーターを見て「この兄弟は勉強して學者になり、我等を支配しやうとするのであらうが、自分等は只頭陀袋をかけるばかりだ」と言つて、軒から軒町から町へと行乞して歩くのみであつた。さうした僧尼達の發心の動機に自發的のものゝないのは不思議でない。只兩親の虛榮心からあだかもユダヤの人々がモロツホの神に自分の小兒達を生贄に捧げた如く、僧院法皇に獻上する爲めの犧牲に外ならなかつた。隨つて僧侶は神の御言葉を傳ふる說敎者とするにあらで、只ミサやサクラメントを司らしむる爲めの機關に外ならなかつた。律法が彼等の日常生活の指針であつて、「愛の神」は何等の反響を示さなかつた。會々學殖ある者も其爲めに傲岸不遜であり、その學問も煩瑣なソフイストのエピゴーネンを出でないもので、日常の宗敎生活の眞實とは相關せざるものであつたからして、當時「學問は人を愚者にする」と言ふ相言葉さへ行はれて居たのである。

かうした無智、衒學、不遜、不德な僧團に對して、所謂エルフルター、フマニステンは全然相容れない思想態度を示した。ヤンセンの「獨逸國民史」によると、エラスムスやロイヒリン

に亞で、ドイツ人道派の代表者とも言ふべきMutianは、エルフルトより程遠からぬゴータのカノニクスとして、エルフルト人道派に非常な影響を與へた。彼は先づエルフルト大學に學んで後イタリアのボロニアに行き、ネオプラトニスムスの影響を多分にうけ、歸來極めて自由進歩的な人道主義を鼓吹した。例せばミサの供物を捧げる事や聖餐式をうける事をこばみ、「コーラスは時間を徒費するものであり、秘密懺悔はしりぞくべく、行乞僧は法衣を纏ふ怪獸であり、大齋會の食物(Fastenspeisen)は愚人の食であり、ミサは法皇が演ずる喜劇であり、聖物(Reliquie)は刑場から盜み出した骨片に外ならず、敎會内の祈禱歌は犬吠とも言ふべく、シセロは聖徒の一人で法皇レオ十世よりも偉大なるローマの大僧正であつた」などゝ極言して憚らなかつた。かくの如くにして法皇、敎會、僧院等の現狀に對する侮蔑の思想は、往々にして極端なる反道德的言動をも是認する動機を與へるに至り、自由放恣が青年學徒の金科玉條となり、性的無節操を重大視せず、尼僧の誘拐凌辱までもが公然と行はるゝに至つた。しかし其反面にはスコラ哲學の反動として起つたギリシャ語やヘブライ語に關する古典學の勃興となり、頑迷なるドミニカン派への反抗運動となりて、所謂「蔭の人々の書翰」(Epistolae obscurorum virorum)の先驅者も、やはりこのエルフルト人道派の中から出る樣になつて來たのである。

法律並に古典の研究では北獨逸諸大學の中でも既にズッと以前から著名であつたエルフルト大學に、法律を研究しつゝあつた青年學徒ルーターは、一朝發心して濟躍の阻止や父母の不滿を物ともせず、アウグスチナー、エレミテンの僧院に入つて苦行僧となつたが、かゝる極端に相容れない二種の思想行動を目のあたり觀察し體驗した場合、その何れにも不滿を覺えて、新しい獨自の思想信仰上の活路を發見せむとするに至つたのも偶然ではない。彼も亦時代並に環境の子たるを免れなかつたのであつて、俗世間の紛々たる名聞利養を放擲した彼も、あくまで逆時代的な僞善的な僧院生活には、豫想外の失望を感ぜざるを得なかつた。新しい活路は聖ア

ウグチヌスを通してパウルスにまで展開された。彼は「茶話集」に言ふ。「先づ最初に讀むだのはアウグスチヌスであつた。がパウルスに到るの門が展かれて始めて、パウルスが萬策盡きて信によつて得た義(Gerechtigkeit)の何ものなるかを知るに至つた」と。彼が新しい信仰の世界に入つた時期に就ては種々の説もあるが、エルフルト僧院時代に新しい確信の芽生が萌して來た事は言ふまでもないのであつて、卽ちエルフルトは宗教改革の搖籃とも稱すべく、それを助長せしめたに就ては種々の動因があるが、外面的には時代思潮の流れが渦をまいた、當時の商工都市エルフルトの社會的雰圍氣が、重要な契機となつて居る事を見逃し得ない。

三、ウイテンベルヒ

ライプチヒからベルリン行きの汽車に乘つてエルベ河を渡る頃から、ウイテンベルヒのシュロス、キルヘやラートハウス、昔のドームであつたスタット、キルヘなどが望まれ、城壁こそ殘つて居ないが、古ながらの城下町を指顧の下に眺むる事が出來る。エルベの河床から形成された

この町は、ルーター自らも言つて居る樣に、「砂ぽい處で地底は役に立たない岩石のみよりなり、決して肥沃な値のある土地柄とは言へない。がしかし神はこの岩石の町に、美しい葡萄酒と高價な穀物とを與へて呉れた」のである。既に改革運動の搖籃地エルフルトで萠したルーターの新しい立場は、一五〇八年彼がウイテンベルヒ大學の講師として招聘されてから、次第に爛熟の期に向ひつゝあつたが、それに至る多くの素因に就て考へて見やう。

先づ第一にルーターの外護者ザックゼン選擧侯フリードリヒ、デア、ワイゼを見逃す事は出來ない。彼の日常の居城は他にあつたがこの町にも別城を築いて在住する事が多かつた。彼は果斷に富むと言ふのではなかつたが、理智にたけた冷靜な頭腦の所有者として、當時群雄割據のドイツ諸王侯中のきけ者であり、後のカール五世と共にドイツ皇帝の榮冠を爭ひ得る唯一人者として、自他共に許した程の人望があり、加ふるに文化的施設にも留意して、プラーグ、エルフルト諸大學になぞらへた大學をウイテンベル

ヒに創立し、ドイツに於ける文化運動の中心地たらしめたばかりでなく、眞摯なる基敎信者として多くの聖物をあつめて、市民の信仰欲を充さむとしたのである。彼は身王侯の榮位にありながら、「下層階級にある農民生活が此地上に於ける最も幸福にして神聖なる生活である」事を、切實に感じて居た人であつて、容易に人を許す事をしないルーターと雖も彼を極力諸歎して、「賢明にして理解あり物馴れて高雅なる人物であつて、すべての華美、僞善、虚飾を遠ざけ、婦人關係に煩される事少ない節操ある君主であつた、彼は一生結婚生活はしなかつた」となして居る。そして彼自らは「世間並みの事件や知識に關する事に就ては自分も理解し得ると思ふが、神の敎へや言葉の如きはあまりに高尚すぎて、一寸簡單に理解したり説明付けたりする事は出來ないものだ」と言つた樣な風に、極めて單純率直な告白をして居る位で、舊信仰から新信仰への轉換と言ふ事も、ルーターの人格信仰の感化や時代の要求或は自分の利害關係等から、割合に安價な經路をとつたものらしく、又それだけに無理もなく、ルーター自らの活動を容易ならしめたものであると見られ得る。蓋しEnlightened despot の好典型であらう。既に改革運動の火の手が擧つて、法皇や皇帝の壓迫急なる時に當つても、よくルーターをして安んじてウイテンベルヒに落付かしめたばかりでなく、舊敎派の迫害に對抗する有力なる「自由市」の一として、多くの改革運動者が續々この町に集つて來る樣になつたのであつて、中にもメランヒトン、ブーゲンハーゲンなど著しい者であり、あまりに急進的な運動をなした始終にはしりぞけられたのであるが、カールスタットの如きもそれ等の一人であつた。更に聖書飜譯の印刷やルーター等の改革文書の發行等により、或はデューラーと並んで獨逸中世の畫聖と仰がるゝルーカス、クラナハを中心とした繪畫彫刻の隆盛により、更にメランヒトンを先達とした大學に於ける古典學の勃興等により、この掌大の町ウイテンベルヒは一躍全獨逸の文化運動の中心となり、羅馬文化の勢力に對する强大敵國となるに至つたのも、主としてフリードリヒ選擧侯の力に依る

ものであつたのである。

フリードリヒを外護者とするならばエルフルト以來ウイテンベルヒに至るまで、ルーターの内面生活を指導したものは、當時アウグスチナーエレミテン派の獨逸に於けるヴキカーであり、ウイテンベルヒ大學の神學教授であつたJohann Staupitz であらう。彼は中世教會の大立物ベルナルド、クレルボーの流れを汲むアウグスチン派神祕主義者中の最も進歩的な人であつた。彼はルーターに於けるパウルス、アウガスチヌス、ベルナルド、タウラー等の思想血脈を注入した其人に外ならないのであつて、人間原罪の動かすべからざる事實なる事、ゴルゴータに於ける十字架こそ神の人間に對する全き愛を證明するものであり、隨つて人間の自力を以て罪を贖ふ能はず、只基督に對する信によりてのみ救濟實現の可能なる所以を、ルーターの僧院生活及び學究生活の間に實參實究せしめたものなのである。特にルーターの新しい教會思想は、Prolos によつて創められ、スタウピッによつて完成されたアウガスチン派の新教會組織思想に負ふ所のもの多く、更にルーターをウイテンベルヒに起用したり、教派の用向きをおびてローマに使せしめたのも、スタウピツの配慮によつたのである。この最後の二つの事實がルーターの改革運動を促進せしめた重要な契機をなすものなる事を忘れてはならない。

卽ち彼のローマ行きは彼がエルフルト其他で經驗した僧院や教會の腐敗した現情を裏書きするに充分であつた。永遠の都ローマを初めて望むだのは、彼がローマ滯在中假寓して居たと言ふアウグスチン派の僧院のあつたピンチオの丘あたりであつたのであらう。彼は「茶話集」に當時を追想して言ふ。「余は初めてローマを見て大地にひれ伏し、手を擧げて呼むだ、「オー汝じ聖なる都ローマ!!、誠に汝の神聖なる名は汝に注がれし聖き殉教者の血によつてこそ正しとされて居る。然るに今や其跡たづぬるに由なく、只惡魔が其糞尿とも言ふべき法皇を其上にたれ流して居るのである」と、感慨無量であつたと言ふ。彼は羅馬教會の儀式化、僞善化、迷信化を目睹すると共に、特に其組織の搾取主義的な

るに注目した。曰く、

「それは貧乏あくせく商取引であつて、手足を労せず、説教や聖儀を以てせず、迷信や偶像や行持を貢つてすべてを自分に搾取せむとして居る……だからして若し法皇朝が廿年も存続したならば、獨逸に於けるすべての僧院は全部壊滅に歸するであらう。蓋し伊太利に於ける最も裕福な僧院にさへ、二三人の僧を見るのみで然もそれを養ひ止める事が難しい。そしてすべての收入はカーヂナルにおさめられてしまふ。數千の殉教者の墓がある（三四二―今も羅馬郊外にあるカリクスツス、カタコムの事）けれども、只二三人のフランシスカン僧と若干の修行僧が居るのみで、そこに献げられたものは、すべて法皇の手におさめられてしまふ位だからである」と言ふ観察を茶話集で語つて、當時の法皇朝の經濟的搾取主義を攻撃して居る。

かくの如き醜悪なる羅馬教會の内情を見ながら、悲憤して歸つたルーターは、先づエルフルトに寄つて後再びウイテンベルヒ大學に立戻り、えたらとの如くアウグスチナー僧院に聖貧生活を送りつゝ教鞭をとるに至つた。おりから誰謀なるこの町を騒して激情家のルーターを一層ふるひ立たしめたものは、所謂免罪符の事實であつた。ボッターによると免罪符は遠く十字軍當時に由來して居るのであつて、回教徒が宗教戦争に從軍して死する場合には、直ちに天國の門が其人の霊の爲めに開かるゝと言ふ教祖マホメトの教に安んじて盛に基督教軍をなやまし西歐諸國の脅威となつて居るのに對抗して、歴代羅馬法皇も基督教徒にして十字軍に從ふ者にその確信を與へむとし、不信者又は宗教の敵に對する戦争に參加する事は宗教的に價値ある行爲にして、信仰戦争の爲めに死したる者は一種の殉教者なりとの信仰を鼓吹し、更にそれは懺悔の行爲に同ずるものとして、從軍者募集の有力なる方法となした。轉じて代理者を出し再轉して金品其他を以て自らの從軍にかへる場合にも同様の功徳ありとなすに至り、遂に純粋の金錢取引となり信者への課税の形式と變ずるに至つた。處が十三世紀末から十四世紀にかけて十字軍に對する狂熱がさめる様になると、之にかふるに

羅馬に於ける Jubilaeum を以てし、羅馬への巡禮の功德をたゝへたが、やがてそのユビリウム參詣に就ても身代りを派遣するの制度を設け、遂に前記の十字軍免罪と同樣に純粹の代金制度を以てする金錢取引專門となつた次第で、多くの既成宗教によく其例を見るを得るが如きものである。然もルーターの「茶話集」によると、法皇朝は五十年毎にあるべきユビリウムが待ち遠しい處から、二十五年、十年、七年と次第に其期間を短くして頻繁に記念祭を行ひ、新しく金錢募集をする事に腐心した。ルーターは「でなければ法皇には期間が長すぎるだらうから」と皮肉つて居る。かくして獨逸各地にも免罪說敎師が派遣されて、盛に盲信者の膏血をしぼるに至つた。すでに永遠の都羅馬の腐敗や法皇朝の醜體を目睹したのに、此免罪運動の事實がウイテンベルヒの町にも浸入し、陋劣な手段や說敎を以て市民を籠絡するを見て、ルーターたるものきはひ立たざるを得なくなつたのは無理もない事である。免罪符事件に就きルーターをしていよ〳〵改革運動の本舞臺に立たしめたのは例の「お金の音が賽錢箱の中で響くと同時に、その人の靈魂は天國に昇る事が出來る」と免罪符の功德をときまはつた Tetzel であつて、彼はザックセンを中心として獨逸各地に派遣せられた免罪說敎師であつたが、ルーターの「茶話集」によると隨分奇拔な說敎をしたものらしく、或時は法皇の免罪符は神と人間との間の贖罪をなす功德があり、この免罪符によればたとへ懺悔や告白や苦行をしない人々と雖も同樣の功德を蒙る、のみならずよしや處女マリアをして懷姙せしめても、免罪符によつて其罪をまぬがるゝ事が出來る。……隨つて免罪十字架は主キリストの十字架と同樣の力を有するものとして、法皇が制定されたものである」と筆に口に說き廻つて居た。かくの如きいまはしき言動こそルーターをして敢然と立つて、九十五ケ條の論文をウイテンベルヒのシュロス、キルヘに帖付せしめた直接原因であつたのである。

四、ウオルムス

ウォルムス停車場から程遠からぬルータープラッツには、ルーターを中心として彼の先驅者

や同情者たるサボナローラ、フス　ロイヒリン、フリードリヒ侯、ヘンセン侯フォリップ等の群像が行人の目をそばだたしめ、彼がウォルムス國會に於てカール皇帝や法皇特使や其他の諸王侯僧正達の前で絶叫した、「余は此所に立つ、余はしかせざる能はず」と言ふ確信を象徴するかの如くであるが、一歩市中に入つて見ると巍峨として天空を摩するドームにも、幾度か國會が開かれたと言ふラートハウスにもルーターの痕跡なく、案内者も亦特にたづねなければ彼の事には言及しない。彼の宿つたと言ふアグネス、キルヘ(?)も見る影もない寂びれた建物で、更にルーター當時のラートハウスたるビショップスホーフは一七八九年に破壊されて僅かに其の外壁を止むるにすぎない。ルーター並に宗教改革の偉業をしたつて此の古い町を訪ぬる誰人も、此の奇異なる實情に氣がつくであらう。程遠くないハイデルベルヒの町には同じ建物の中に新舊兩教の教會が東西に分れて區切りされて居るが、このウォルムスにもさうした兩教隔離の様子をまざ〳〵と感ずる事が出來るのであつて、それはそのまゝにルーター當時の教界並に政界の實情を傳ふるものであらう。

當時の所謂ドイツ皇帝として君臨したものは、年齒僅かに二旬に滿ちたばかりの Karl 五世であつた。彼は先代 Maximilian 皇帝の後繼者として多くの競爭候補者にかつた果報者で、その外形的位置は、昔のカール大帝やコンスタンチヌス大帝にもおとらぬものであつた。卽ち彼は其血統からしてスペイン及其屬領殖民地、ブルグンド家の領土、ナポリ、ミラノ、サルヂニア、シチリア、アウストリア、チロル、ニーダーランド十七州等を領有したる上に、ドイツ帝國の王者と言ふ名前を有して居たが、所謂獨逸皇帝としての實質的勢力は、獨逸全土が選擧侯國や僧正區其他に分れて夫々其の領主の勢力範圍に歸し、決して彼の希望するが如き統一は得られなかつた。蓋し國民意識に目覺めかゝつた獨逸國民は、久しきに亘るローマ文明の虐待的支配からのがれむとして、政治的軍事的文化的宗教的努力に營々日も足らざる有様であつたがかゝる運動に最も肝要な統帥の將を缺いて居た。彼

等は若い新皇帝カール五世に其統帥を見出さむとしたが、カール五世自らは其尨大なる全領土に比較すれば、獨逸國の如きは其一部分にすぎない所から、必ずしも獨逸國民の利害と彼のそれとは一致しなかつた。加ふるに彼はラテン語や佛語を得意とするも獨逸語に對しては何等の理解なく、幼時からの敎養もすべてラテン文化を基としたもので、到底新興ドイツ民族の文化的宗敎的要求に同情もなく理解もなかつた。特に彼はドイツ各地に蟠踞する群雄間に連絡統一的勢力の生ずる事を怖れた。かゝる情勢の處へ起つて來たのがルーターの宗敎改革運動であつた。政治並に軍事的統一を切望して居た獨逸國民は期せずして、國民統一並に反ローマ運動の燒點を玆にうつした。之に反してカール五世は歷代獨逸皇帝と法皇朝との間に於ける傳統的關係から、キリスト敎會に對する信仰擁護者たる自負心をもち、旁ら獨逸國内に於ける危機を未然にふせぎ、更には恐るべき大敵フランス國王に對抗せむが爲めに、ローマ法皇との親善關係を結ぶに努めた。かくしてルーターの純粹なる宗敎運動の火の手は、其純粹性を次第に減少して政治的軍事的運動のそれが加味せられ、ルーター自らも無意識の中に其渦中に投ぜられざるを得なくなつた。

ウオルムス國會は正にかくの如き情勢からはらまれた複雜なる意義をもつたものであつて、ルーターの國會に於ける敢然たる言動は國會解散後に於て益々この南北隔離の色採を明瞭ならしむるに至つた。這般の實情をまざ〳〵と傳へて居る史家ランケの叙述をかりて見ると、ルーターの國會出現に就てローマ方と獨逸方とは夫々異つた感じを抱いたのであつた。常にルーターを罵倒し、彼やHuttenの書物と見れば本屋の前でそれを破棄して汚物の中へ投げ込むで居たスペイン派の人々は、この僧ルーターを狂人とみなし、何かにつけ中立をまもるエラス派の人々の眼にも、ルーターはあまり學問もなく特に賢明と言ふでもなく、彼の生活に批難すべき點がないでもないと言ふ風に映じ、カイザー自らは「彼奴が朕を背敎者にする事は到底不可能である」とつぶやいて居たが、ルーターがあく

まで頑強に自説を固持するを知るや、從來彼を大眼に見た事を非常に後悔し、いよ〳〵公認背教者の取扱をなす事とし、遂に所謂ウォルムス勅令を布告して、「ルーターは彼の門弟、外護者、友人達のすべてと共に、神の敎會から破門されたものであり、彼及彼の徒黨の物した文書はすべて發行を停止せられ、すでにあるものは燒棄さるべく、尙將來類似のものゝ出現せざる樣すべての新刊行物に對する檢閲官を設置する樣」、諸王侯に嚴達する所あつた。之に反して獨逸派の人々はルーターの言動に對して非常な喜悅を感じ、ある者は彼の國會に入るに當つて肩を叩いて激勵し、或者は會の混雜にまぎれて銀盃にビーアを献じて健在を祝し、會が終つて彼が退去する時には「あんな人物の母親になつたらどんなに幸福だらう」と言ふ囁きが聞えたり、注意深いフリードリヒ侯さへも亦其夕寢室に入る時に、同宿の友にアー、ドクター、マルチヌスは皇帝や國會の前でよくもあんなにやつて呉れたものだ」と嘯き、特にルーターが獨逸語の聲明を即座に極めて巧妙にラテン語に飜譯したのが氣に入つた樣子であつた。それからと言ふものはルーターの宿所めがけて、獨逸諸王侯の訪問者が殺到し、ヘッセン侯フヰリップの如きは感極まつて、「先生尤もです尤もです、神樣はあなたをたすけ給ふでせう」と叫むだとの事である。かくして古い傳説と信仰に生きるラテン文化を指導原理とする舊敎派と、新興のゲルマン文化を旗幟とした新敎派とは確然と分離するに至つたのであるが、それは同時に長い間暴威をふるつて後進國の膏血を搾取したローマ帝國や法王朝に反抗した中歐諸國の民族獨立運動でもあつたから隨つて其後のルーター派の運動の焦點が轉換されたかはりに範圍は部分的となつて、對外的にはローマ法王とカール五世とを敵手にまはしながら、對内的にはメランヒトン一派のフマニステンと異見を生じ、ツヰングリの改革運動に惹きつけられたヘッセン侯フィリップの離隔となり、更にカールスタット一派の暴擧や、バウエルン、クリーグを導火線として、ウィダートイファーを中心とする急進派とも相容れなくなつて、新敎派の足並が亂れ勝ちになると共に、舊

教派ではイグナチウス、ロヨラを先驅としたエズイテンの運動を中心として(Gegen-Reformation)の火の手があがり、新舊兩教對抗の形勢が益々複雜困難を極むる樣になつて來たのである。想ふにルーター自らはランケも言つてる樣に、「國民の要求に基く爲にあらで、純なる宗教的確信から出發したのであつて、それなくしては如何なる事件をも發生せしむる事は出來なかつたのであるが、同時にそれは政治的鬪爭に必要であり都合がよかつた爲に、ルーターを次第に他の範圍内にもおびきよせる」に至つたのであらう。ウオルムス國會はルーター及び獨逸宗教改革運動に對して、右の如き重大なる分岐點を劃したものであつて、それは現今のウオルムスを訪ねる人々にも、歷然たる事實として眼に映じ來るものであらう。卽ち其後ワルトブルヒ内にかくれて聖書飜譯に精進して居たルーターも、當時の國民運動階級鬪爭の渦卷の中にひきづられて行く祖國や教會の危機を見、特にカールスタット等の暴擧の爲に物情騷然たるウイテンベルヒの近況を風の便りにきいて、寸時も晏如たる能はず、それでも幾多か逡巡躊躇の末、終に意を決してワルトブルヒを下つて、ウイテンベルヒ城内にのり込むのであつた。

マヅダ教徒の埋葬に就いて

荒木茂

アウラマヅダを主神として崇めてゐるマヅダ教の發祥地ペルシャは、往時インド族と共に一種族となつて生存してゐたペルシャ族が、中央亞細亞から南下して建設した國である。しかしこのペルシャ族がインド族に別れてペルシャに移動する間に、更に分離して二族となり、一はペルシャの北部を領するミディア人となり、他はそのミディア人に次いで起つたアケメネス人となつたことが明白であつて、アッシリアの記錄にもミディア王の名を擧げ、同朝の存在を明かに誌してゐるのである。かの有名な希臘の史家ヘロドタスなども、これ等の二族を全く區別して述べ、彼等の存在を認めてゐるのである。

このミディア人はハグマタナ（今のハマダン）を首府としてペルシャの北部を領し、アケメネス人に先んじて國家を建設したのであるが、アケメネス人の祖先はミディア人に分れて後、全く異なる經路をとつてペルシャの南部に現はれたので、後、彼等はミディア王朝を倒してペルシャ全土を統治し、進んで西亞細亞に一大王國を建設するやうになつたのである。

さてこれ等の二族は、共にいづれもアウラマヅダを主神とするマヅダ教を信じてゐた民族であるが、分離後、各々その根據地を定めて起ち、再び相接するやうになるまでには彼等の信仰にも多くの相違する點が出來たことは云ふまでもない。斯樣に一時ペルシャには新舊二派のマヅダ教が對立してゐた時代もあつたので、歷史上の記錄を見ても明白なのである（本誌新第四卷第五號拙稿參照）。卽ちかのアケメネス人の信仰してゐた昔ながらの舊マヅダ教と、ペルシャの北部に起つたミディア族の歸依してゐた新マヅダ教

の二派がそれであるのである。この新マヅダ教は、ミディア族に屬する特殊の僧侶階級であつたマーギーに依り種々改革されて來たものであつて、一部の學者の間にはマーギー派として知られてゐるが、その改革の中心となつたゾロアスタの名をとり、後世ゾロアスタ教と稱せられるやうになつたのである。玆に少しく述べて見たいと思ふのは、これ等二派の教徒が死體の處分に關して如何に考へてゐたかと云ふことである。

彼等が、死そのものに就いて如何に考へてゐたかと云ふことも、興味ある問題であるけれども、これを他日に讓り、先づ新マヅダ教徒即ちゾロアスタ教徒が死體に對して如何なる態度をとるか、又如何に教へられてゐるかと云ふことを考へ、進んでこれ等二派の教徒が死體の處分に關し考へてゐた點に論及したいと思ふのである。

ゾロアスタ教徒の信じてゐる處に依ると、人間（彼等の間には犬も亦人間同樣或はそれ以上に考へられてゐた）の體は死後直ちに惡靈の住家となるのであつて、彼等の死體の處分も總てこの信念に基いてゐるやうである。かのヴェンディーダードと稱する書は、ゾロアスタ教の聖典アヴェスタの內でも比較的完全に、古くより傳へられて來た部分として知られてゐるものであつて、主に教徒の心得ふべき諸律が誌されてゐるのであるが、その第七章に、

「死後直ちに靈魂は人體を去り、穢れに穢れし惡魔、肢足を延べて飛び交ふ蠅の形にて北の國（地獄）より來り死體に入る」（第二節）

と誌されてゐる。尤もこれは人間が自然にこの世を去つて往く場合であつて、もし不自然な死であり、突然死ぬやうな時は、死後大約五時間を經て同樣の惡魔に占領されるのであると書いてある（同章、第五節參照）。斯樣に死體は全く穢れて不淨なものとなるのであるから、これに接觸する總てのものが又不淨となるのである。故に死兒を生んだ婦人などは不淨なものとして、彼等ゾロアスタ教徒が神聖視する火、水、バレスマ聖枝より三十步を距て、聖教徒より三步距つた處に隔離室を設け、久しい間　嚴重なる洗滌潔齋を經なければならないのである（第五章、自第四十五節至第五十八節、及び第七章、自第

六十節至第六十九節參照)。又死體に一條の絲を觸れさせても死後極樂に往くことは困難であり(第五章、第六十一二節參照)、まして直接死體に觸れてゐた衣服、敷布などは不淨となるので、その穢れた部分を切斷して地下に埋め、觸れなかつた部分は、皮製であるか、布製であるかに依り、各々異なる嚴重な淸淨洗滌法が制定されてあるのである(第七章、第十五節參照)。もし人が僅に死人の足を被ふに足るだけのものを掛けても、それが皮製であると布製であるとに係らず、懲罰として馬の鞭を以て四百回、「從順笞」を以て四百回打たれ、兩脚を被ふに足るものを掛けたものは、馬の鞭を以て六百回、「從順笞」を以て六百回打たれ、全身を被ふに充分なものを掛けた時は、馬の鞭の一千打、「從順笞」の一千打が加へられる刑罰が定められてゐるのである(第八章、自第二十三節至第二十五節參照)。

斯樣に死體に觸れたものは總て不淨となるのであるが、直接死體に接觸しない時でも、その附近のものは不淨となるのであると論してゐる。卽ち多人數の集つてゐる處で、その中の一人が死んだ場合、それが僧侶であるか、武士であるか、農夫であるかに依り、これに接近する十人、九人、或は八人のものがその死人の惡魔に穢されると誌してゐる(第五章、自第二十七節至第三十八節、及び第七章、自第六節至第九節參照)。茲に興味あることは、僧侶が死んだ時、彼に接近してゐた十人までも不淨となるに係らず、犬が死んだ場合に、その犬の種類に依つて多少の差はあるけれども、その附近にゐた僅か七人以下のもののみが不淨となることである。これは彼等ゾロアスタ敎徒の間では犬が或る意味で人間以上に神聖視されてゐた一證である。

血族關係のものが死んだ時にも、これに直接關係あるものが不淨となり、各々異なる不淨な期間があるのである。卽ち父母が死んだ時、その人が正しい人であつたならば三十日間、罪ある人ならば六十日間、父の時は悴、母の時は娘が不淨となり、所定の潔齋を經なければならないのである。悴又は娘が死んだ時は、その父或は母が三十日間又は六十日間不淨となり、悴の時は父、娘の時は母がその責を負ふので、兄

弟姉妹の場合も同様の期間で、兄弟の時はその兄弟、姉妹の時はその姉妹が潔齋を經、一家の主人又は主婦の場合は、正しき人は六ヶ月間、罪あるものは一ヶ年間不淨となり、相互に潔齋の責を負ふのである。その他、祖父母の時、孫の場合、叔伯父母の時、甥或は姪の死んだ場合に適合する潔齋が詳しく教示されてゐるのである（第十二章、自第一節至第二十四節參照）。これを見ても彼等は如何に深く死體より受ける穢を淨めることに注意を拂つてゐたかと云ふことが考へられるのである。

又彼等教徒が正式な潔齋を經ることが出來ないやうな處で死體に觸れたやうな時でも、決してこれを省略することが出來ないので、反つて複雜な嚴重な潔齋及び贖罪の責を負はなければならないのであつた（第八章、自第九十七節至第百〇七節參照）。更に、死體が地上に横たへられた時は、その土地が一年間太陽に照らされなければ元のやうに清淨な土地とならず、まして地中に死體が埋められた時は、五十年以後に始めて元の淨き土地となるのであると誌してゐる（第七章、自第四十五節至第四十八節參照）。恐らくその頃には骨肉共に元素に歸つて終ふからであらう。又死人の觸れた土地は一年間耕作を許さないのであるが、もしこの律を顧みなかつた時は、馬の鞭の二百打と、「從順答」の二百打を受けなければならないと戒め、しかも尙その土地を耕作せんとするには、豫めその土地に骨、髮、肉、糞、血などの有無を取調べ、然る後從事するやうにも教へてゐる（第六章、自第一節至第九節參照）。斯くして土地の不淨を避け、灌漑の水を穢さぬやうに注意したのである。しかし或人が畑に灌漑し、その水が地下を經て漸次或流に注がれ、その流に犬、狐、狼などが死體を運んで來たやうな場合は、その畑に灌漑した人には如何なる罪もないと誌してゐる（第五章、自第五節至第七節參照）。もし死人を地中に埋葬して六ヶ月間その儘にしてゐたものは、馬の鞭の五百打、「從順答」の五百打を受け、一年間同樣に死體を放擲したものは、馬の鞭の一千打、「從順答」の一千打の懲罰を受けなければならない。二年目に尙堀り出さずして放任したものに

は、如何なる潔癖の方法もなく、贖罪も不可能となると警戒してゐる（第三章、自第二十六節至第四十二節參照）。又死人の骨を捨てたものに對して、たとへ少しであつても、懲罰の制が定められてあつて、小指、人差指、中指などの一節、或は肋骨などゝその大小により、多少の笞刑が定められ、全身の骨を捨てたものには馬の鞭の一千打と「從順笞」の一千打とが加へられるのである（第六章、自第十節至第二十五節參照）。更に、死人の肉を食べたものは全身全く不淨となり、その家は破壞され、彼の眼は抉り出され、彼の心臟までも引き出されると誌してゐるが（第七章、第二十三四節參照）、死體を燒いたもの丶罪は最も重く、死に處せられると嚴重に警告してゐる（第八章、第七十三四節參照）。

彼等は儀式に或種の植物より造つたハオマと稱する飲物を用ひてゐるが、このハオマは生命を與へるものと信じられてゐるので、既に供物として準備されてゐる時は、死體よりの穢を受けない。しかし未だ搾られない原料が死體に觸れた時は不淨となる故、その部分を四指の長さだけ切りとり、これを一年間その家の中心に當る地下に埋めなければならない。その期間を過ぎて後はこれを取り出して使ふことが出來ると誌してゐる（第六章、第四十二三節參照）。又死體が河に流れてゐる處へ出遇つたものは、直ぐに靴又は衣服をぬぎすて、河より死體を拾ひ上げなければならないが、それが腐敗してゐるやうな時でも、兩手で上げ得る限り拾はなければならない。しかし拾ひ上げることが出來なかつた部分に對しては如何なる懲罰をも受けないと述べ、又池、井、雪などいづれも不淨となつた部分は使用に不適であるから、淨の掟を授けてゐるのである（第六章、自第二十六節至第四十一章參照）。只だ水のみでなく火、木なども死體の穢を受けたものは使用に適せず、又それ等を不淨とした人の罪も亦輕くないのである（第七章、自第二十五節至第三十五節參照）。

更に、死體の觸れた食器の淨め方を說明し、その金製であるか、銀製であるか、石造であるか、土製であるかに依り異なる掟を示し（第七章、自第七十三節至第七十五節參照）、死體に觸

れた牛も一年間は不淨となるので、これよりとつた牛乳、乾酪などを使用すべからずと諭し（第七章、第七十六七節）、又死體を運んだ人も勿論不淨となり、死兒を生んだ婦人以上に嚴重な潔齋を經なければならないと戒めてゐる（第三章、自第十四節至第二十一節參照）。

死人に觸れた人の淨め方、その時の祈、惡魔が人體より退却する有樣に就いても、數十節に亘つて詳しく說明し（第八章、自第三十五節至第七十二節、及び第九章參照）、又その惡魔と戰はんと願ふものゝ爲めにも、祈るべき言葉を敎へてゐるのである（第十章參照）。木造の家或は小屋に死人が出來た時は、その附近にダフマ（葬る場所）を見出し、死體を運び易い時は直ちにこれをダフマに移し、芳香ある植物の一を撰んでこれを燻らし、その不淨を除き、家或は小屋を動かす方が便利である場合は、死體をその處に殘し、家を移して同樣に淨めるのであると諭してゐる（第八章、自第一節至第三節參照）。又死人が出來た時は直ちにその家から禮拜用の火、バレスマ聖枝、かつぶ、ハオマ、摺鉢等を屋外に運び、冬期は九日間、夏期は一ヶ月間その家に持ち込むことを禁じ、もしその掟に從はなかつた時は「馬の鞭の二百打と「從順笞」の二百打を受けなければならない（第五章、自第三十九節至第四十四節參照）。

しかし雨天の時、雪の時、風の日、道に迷ふ程の暗き時、死人が出來た際は、その屋內の最も淸潔で最も乾いた、又家畜、犬、バレスマ聖枝及び信徒が最も少く通過する場所を撰び、これ等より所定の距離を隔てた處に、土地固ければ膝の深さ、柔かな時は腰の深さに堀つて、其處に必要な期間假に埋葬し、後定められた場所（ダフマ）に移すことを許してゐる（第八章、自第四節至第十三節參照）。又斯樣に所定の深さに地を堀つて埋葬することを許してゐると同時に、三つの小さき家を建てゝ冬期間死人をその內に置くことをも敎へてゐる。而してその廣さは死人が手足を伸ばしてもその四壁に觸らぬ程度でなければならないと誌してゐる（第五章、自第十節至第十四節參照）。けだし前者の假葬法は古くより行はれた埋葬の遺物であり、後者は改革

後の信念が多く現はれてゐるやうに見える。

斯様に彼等は死體を不淨視したに係らず、四つの眼を持つた黄色の犬、又は黄色の耳を持つた白い犬、或は肉食の鳥が死人を見出しその肉を喰ひ盡した時は、その死體に宿つてゐた惡魔は直ちに去つて北の國（地獄）に歸り、死體は再び淨いものとなるのであると、教へられ信じてゐる（第八章第十六節）。故にゾロアスタ教徒は死人の爲めに「犬視（サグディード）」と云ふ式を擧げて死人を淨めることをするのであるが、彼等の聖典に示してゐるやうな神話的な犬を見出すことは勿論不可能であるから、眼の上に斑點のある犬を用ひて、その式を擧げてゐるやうである。

斯様に彼等は「犬視（サグディード）」の式を擧行する。それでも尚彼等は死體が不淨なものであると云ふ感を依然として持つてゐる。故に大地を穢さぬやうに、聖典アヴェスタに示してゐる規定の葬場を造るやうになつた。ヴェンディーダード第八章に誌してゐる處に依ると、その葬場は、肉食の犬と肉食の鳥が常に住んでゐる處に、粘土と石と漆喰とを用ひて建てたものであるが、第六章には更に詳しく説明して、

一肉食の犬と肉食の鳥住む山の頂上に、眞鍮と石と鉛をもて死體を抑へ、肉食の犬と肉食の鳥、その骨を水又は森に運ばざるやう、然らずば馬鞭の二百打と「從順笞」の二百打との答刑を受くべし。

又その骨は、

「犬、狐、狼の達し得ざる處に、雨水の滯らぬやう、石と漆喰と土を以て建てし處」

へ運ぶべしと教へ、もし斯る建物を造ることが出來ないものは、その死人を地上に横たへて太陽に曝らすべしと論してゐる。斯様に建物については二様の葬場が示されてゐるが、今日ではその二様を兼ねたものが使用されてゐるので、ゾロアスタ教徒の多く住む地方に見られる所謂「靜寂塔」がそれである。

彼等は死人の爲めに「犬視」の式を擧げ、且つ肉食の犬及び肉食の鳥が惡魔を驅逐して、死體を淨めることを知りながら、葬場（ダクメ）は常に不淨な處であつて、死體の全部が土と化するまでは惡魔の横行する處であると信じてゐるのである

（第七章、第五十節及び第五十六節參照）故に己の體の大きさだけそのダフマを破壊したものは全身の罪が贖はれると云ふことが誌されてあり、又このダフマの建てられてある土地は悲しみ、そのダフマを破壊する人はその地を最も多く喜ばすものであると說いてあるのである（第三章、第九節及び第十三節參照）

以上に吾人は新マツダ教徒即ちゾロアスタ教徒が死體に關し教へられ論されてある數々を述べて見たが、その中に幾多の矛盾する點をも見出さずに居られないのである。即ち新マツダ教徒の間にも、古くより行はれた習慣が未だ遺つてゐた結果、混同してゐることも多くあつたのであると思ふ。又同時に彼等の信念には、往時インド族と一族であつた頃に持つてゐたものゝ反映とも思はれるものが多く認められるのである。例へば四つ眼の犬に就ても吠陀に、ヤーマの統治してゐる死界への途を、二匹の四つ眼で斑點のある犬が守護してゐると誌してある（リグ吠陀第十書、十四の十參照）又火、土、水などを神聖視することはペルシャ族が未だインド族と共に生存してゐた頃からあつたことであるが、死體のものが惡魔と何等の關係を見出し得なかつたインド族は、死體を燒くことまでも敢てし、ミディア族は神聖視し神の象徴とまで考へた火を以て不淨と信ずる死體を燒くことなどは勿論出來なかつたのである。かのストラボーの誌し傳へてゐる處を見ても、彼等マーギーは息を以て火を吹き消すことさへしなかつたので、その禁を侵したものは死刑に處せられる程の重罪であつた（「地誌」第十五書第十四節參照）。故に、木、土、水などを神聖視した往古の信念が、彼等ミディア族の信仰に濃厚に現はれてはゐるけれども、死體の處分に關しては、ペルシャの南部に現はれたアケメネス族にインド族と同樣の古い信念が多く現はれ、死體を燒くことも、亦埋葬することもしたのである。

これ等の分離したペルシャの二族、ミディア人とアケメネス人が、再び相接するやうになつたのは、アケメネスの王サイラスがミディアを征服した時であつたと、ゼノフォーンの說に依ると、サイラス王の時代にマーギーを屬つた一宗教的な儀

式を司らせたのである（サイロペディア」第七書、第五章第三十五節參照）。而して漸次死體を燒くことをも禁止するやうになつたのであらう。ヘロドタスも亦アケメネス人（彼はペルシャ人と呼んでゐる）の宗教的儀式には必ずマーギーが携さはつてゐたと誌してゐる（「歷史」第一書、第百三十二章參照）。故にマーギーの勢力が次第にアケメネス人に及びつゝあつたことは明かであるが、彼等が社會的な高地位を占めてゐた譯でもなく、又特別に尊敬されてゐたやうでもない（「歷史」第三書、自第七十六節至第七十九節參照）。斯樣にメディア人の一部がアケメネス人と相接觸する樣になつたが、死體を埋葬することはその後久しくアケメネス人の間に實行されてゐたことは、かの有名なるアケメネス諸王が數千年後の今日まで遺してゐる立派な埋葬場の跡を見ても明かである。一部の土着の學者は、この埋葬場が納骨堂であつたやうな說をなすが、その內に今日尙存在してゐる石棺の大いさ（ジェクスン氏著「ペルシャの過去及び現在」第二百九十八九頁及びその插畫參照）から考へても、當時死體をその儘その中に納めたのであると云ふことが歷然として明白なのである。

然るに新マヅダ敎徒であるメディア人の間に、聖典アヴェスタに誌されてゐるやうなマーギーの考案した葬場が定められてゐたに係らず、死體を地中に埋めた時はその土地が五十年間も不淨となるのであると敎へられてゐたに係らず、又死人が少しでも觸れた土地は少なくとも一年間は耕作に適しないと論されてゐたに係らず、尙、死體の觸れた不淨な衣服などを地中に埋め、或は、雨の日、冬の日などに、たとへ假葬であつたにしても、土地を堀つて死體を埋めたやうな矛盾があつたのは、彼等メディア人の一部に未だペルシャの二族が分離しなかつた時代の信念が殘つてゐて、その風習が全然忘れられてゐなかつたことを證明するものである。而してこのヴェンディーダードに誌されてゐることは、ゾロアスタの改革が未だ新マヅダ敎徒の間に徹底してゐなかつた時代のことであると考へられるのである。

一方ペルシャの南部に出現したアケメネス人

は、昔ながらの信仰を持續し、古い習慣に從つて死體を埋葬することもし、時としては死體を燒くことまでも實行したのである。故にヘロドタスの歷史にも、ペルシャ人（アケメネス人を意味した）はマーギーの習慣に從つて、肉食の犬或は肉食の鳥が死體を喰ひ裂くまでは男の死體を埋めないと明記してゐるが、同時に死體を蠟を以て被ひ地中に埋めたとも誌してゐる（「歷史」第一書、第百四十章參照。）キャンビシーズの如きは埃及に於てアマシス王の死體を彼の墓地より堀出し、あらゆる暴行を加へて燒き（同、第三書、第十六章參照）、又ザクシーズ王もその寵臣アルタケイスの死體を厚く埋葬した（同、第七書、第百十七節參照）と傳へてゐるのである。その外、ザクシーズ王の后アメストリスの老後、神への供物として若き男女七人づゝを撰んで生きながら埋めたやうなことまで傳へてゐるのである（同、第七書、第百十四章參照）。故にアケメネス人は死體を埋葬することに就て何等の不自然を感じなかつたのであつて、メディア人と全く異なる信仰を持つてゐたのである。

以上に述べた所から考へても一時ペルシャには、新舊二派のマヅダ教が對立してゐた時代のあつたことが明かなのである。

(6-2)

新刊紹介

Atkins, Giles (Hrsg.). The Making of the Christian Mind.

New York, 1932.

先にキリスト教文献中巡礼に関する記録を材料として、同じ著者は、"The Pilgrims of the Lonely Road" を著した。それは心の問題に對する考察であつた。其の後ジェイムス等の影響を受けて、現在教會で行はれてゐる儀禮禮拜等を中心にして、"Modern Religious Cults and Movements" を著した。それに心を造り上げてゆく型の問題であつた。今、著者は此の二階段を經た後、二千年に亘るキリスト教を通じてつくられた心の問題を歷史を通して見ようとしてゐる。これが、本書、"The Making of the Christian mind" である。

故に本書は、イエス、キリストに初まり、使徒時代にして時代、中世と歷史を追ふて記されてゐる。一見キリスト教史の如くである。併し、著者の意圖する處は、其處にはない。著者は飽く迄心の問題を取扱ふとしてゐる。本書が成功してゐるかどうかは、要するに、その見方の問題に懸つてゐる。(岸本)

Barth, Karl.

Dogmatik. I. Prolegomena (Die Lehre von Worte Gottes).

München, 1927.

近世に於て基督教信仰は色々な試練を受けた。理性主義によつて打たれ、歷史主義によつて引きずられ、心理主義によつて刺し貫かれた。それらは確かに獨斷的信仰の迷夢を打破るものではあつたらう。然しそれに伴つて信仰が宗教革改に燃上つたあの熱、あの信仰獨自の意味をも色香をも失ひつゝありはしなかつたか？ 危機神學の提唱はこの反省に始まる。それはフリッケの言ふが如く、神に就て語らんとする要求を持つ說教者の衷心の苦惱から發してゐる。それは反動的と言へもしよう。所謂近代思潮に洗禮された者にとつて餘りにも過去の世界へ、空なる世界への反動であるやうに思はれもする。然し一面、人心の奥に潛む純なる信の世界への憧憬、神中心の信仰への復歸を力强くもこの渦巻く近代思潮の中に表明したものとして吾々に反省を與へるものである事は否まれぬ。ある人々にとつては切に感じつゝ信じつゝ、而も言ひ得なかつた事を勇敢に言ひ出したものとして同感の念禁じ難きものがあるであらう。斯くて K. Barth, E. Brunner, F. Gogarten 等、彼等の說く處は現代神學に於て多大の注目を引きつゝある。Barth は既に Römerbrief (1919, 1922), Der Wort Gottes und die Theologie (1925), Die Auferstehung der Toten (1926) 等を以てその主張を述べた。そして更に今、過去に加へられた多くの批評非難に答へる意味をこめてこの書

を公にしたのである。彼れはこの領域に於ける創始者として本書も未だ試みに過ぎない事を認めつゝ、而も彼自身及び彼の親しき友等のこれまで、說き來つた處を一層價値あり意味あらしめるより外爲すべき道を知らずとして、力強く教會の權威良心の具體的自由の尙彼方にある直接絕對なる神の言葉に立歸らん事を主張するのである。（丸川）

Brian-Chaninov. L' Eglise russe.

Paris, 1928.

この二三年間に出版されたロシアの宗教狀態殊に教會の研究文獻として推賞するに足ると思ふ好著が、私の知る限りでは少くとも三つある。その一は Spinka の The Church and the Russian revolution. (1927) であり、二は既に邦譯もある「ロシア社會學」の著者として高名な Hecker の Religion under the Soviets (1927) で、後者は昨年既にフランス譯も出來、邦譯も近く出るらしい。第三は本書で、「基敎生活叢書」の一篇として現はれたものである。スピンカの著は氏が以前にアメリカの「宗敎雜誌」に揭げたものなどを纏めたものらしく、ロシア敎會に對する大革命の効果の歷史を知るに良く、ヘッカーのそれはソヴェット治下に於ける基敎諸宗派の歷史と現況とを窺ふに良く、殊にロシア人の宗敎性を味到してゐる點、現在のロシアの社會狀態を堅實に把握してゐる點は敬服に耐へない。

ブリアン・シャニノフの本書は、澤山のロシア語で書かれた一般史や敎會史を漁つて、極めて簡潔に正敎會の發展を略畫したところに特色がある。ロシア精神の眞髓に觸れるにはどうしてもその國人の宗敎性に深い理解がなくては叶はぬ。ソヴェット・ロシアで如何にして早くもレニンは偶像視されてその屍體の禮拜が行はれるに至つたか。ロシア敎會史はこれに就いて暗默のうちに敎へてくれるであらう。（古野）

Pelius, Rudolf von. Hegel. Eine Einführung in seiner Philosophie.

Reclams Univ.-Bibliothek, Nr. 6549.

ヘーゲルを會得するといふことは今尙ほ困難なことに屬する。併しこれは彼の思想の暗いニュワンスにあるのでもなければ體系の型がわるいのでもない……。ヘーゲルは思惟の實質を變へて行つた。彼の思惟なるものは完全に舊套を脫したものである。こゝに着眼することが彼の思想を了得する祕密の鍵である。と著者はいふ。思惟、槪念、意識、歷史、彼の「精神」の王座をめぐるこれ等の正衝又は側衝は史的に問題的に多くの論目を含蓄して居る。本書はその問題的取扱ひの一つ。（石津）

Evans-Wentz, W. Y. The Tibetan Book of the Dead, or the After-Death Experience on the

Barlo Plane, according to Lama Kazi Dawa-Samdup's English Rendering.

Ox. Univ. Press, 1927.

西藏大衆佛敎 Barlo Thodol のテキストを最近に物故した有名な學僧 Lama Kazi Dawa-Samdup が英譯せるもの、譯文は學的であり且つすぐれたものである、Evans-Wentz 博士の序文はこの書を使用する派の信仰を同情ある眼を以て且つ明確に解說し興味に富むものである、倘序文並びに本文には種々讀者を啓發するに足る註が附してある。

このテキストに附ての重なる論點の第一は、その成立年代と作者の問題とである、之に對して博士はこの書が西藏佛敎の早期に於て、ある高僧によつてひに現存の形で寓話的に物語られ、それが數百年間口頭で授受されて遂に筆錄されたものであるか或は原著者によつて愼重に密藏されてゐたものが後數百年原著者の化身によつて發見され公開されたものであると論じてゐる。

第二の論點はこのテキストに含まれてゐる再生の思想と他の國々に於ける再生の信仰との關係、並びにそれに對する兩者の表現方法の關係であるが、この點に付き博士は、兩者の實際上の連關を肯定してゐる。

博士の結論が絕對的に正當であるや否やは別問題として、とにかく書が書である丈に、ローマンティックな情緒と學的興味とを不思議にそゝるものである。(甲斐)

Fischer, Hugo

Hegels Methode in ihrer ideengeschichtlichen Notwendigkeit.

München, 1923.

ヘーゲルをとくに形而上學者とみる。彼の歷史に根ざせる深く且つ獨步的な叢性は形而上學界に超人的、超歷史的にユニークな關係をもつて居る。ところで彼の全形而上的生命は彼の論理に於て、體系の背景に於て、或は彼の表徵的な文藻に於て傳へられる。この樣な着眼で本書に於ては彼の個人及びタイプとしての彼の人物、著作が論じられ、青年期のものとしては論理學に就て檢討し晚年のものに就ては法律哲學、史的實在等に就て上の問題が索られる。デイルタイの「ヘーゲル青年期の著作」と並べて興深い研究である。(石津)

Croult, Pierre.

Les mystiques des Pays-Bas et la littérature espagnole du seizième siècle.

Louvain, 1927.

今日の自耳義、和蘭、卽ちネーデルランドは十三世紀以來著名な神秘家を出し、これらの神秘家はイギリス、ドイツ、スペインなどの基督神秘主義に少からぬ影響を及ぼしたことは一般に認容されてゐる問題である。しかし、これを嚴密に吟味したものは數少く、殊に本著者の試みの如きスペインの神秘說との相關的の研究は蓋し自眉である。

十四世紀には Groenendael の聖者ルイスブルクを師とし

てその直接間接の感化のもとの集ひ、同胞團が生じ、彼等の物した神秘學上の文獻はやがて、當時の兩國間の政治經濟的の關係或ひは文化の大殿堂であつたパリ大學等を仲介としてイスパニヤに入るやうになる。「基督に倣ひて」や Le Diatteur Kempis には Le Théologien Germain を初めとして、獨逸派のもの、アンリ、エルフの一神秘神學」、ルイスブルクの著書等が刊行され西班牙神秘主義の内容を豐富にするに貢獻した。我等はガルシア・デ・シスネロスやロヨラがその精神的鍛練の主張を彼の地の先覺者に負つてゐることを知つてゐる。フランシスコ・デ・オスナもファン・デ・ロス・アンジエレスも亦そうであつた。しかしこれ等の大神秘家の受けた北方の神秘主義の影響の程度は果してどの位であつたか。

この極めて頗はしい困難な問題を著者は飽くなき知らぬ周到な資料の探求と現代の著名な專門家の研究結果とを指針として解決せんと努力してゐる。性質上概説的のものではなく息敢的の手腕に欠ぐるが、刻明な分析によるこの方面の得難い好文獻たるを失はない。（古野）

James William, The Varieties of Religious Experience.

London, 1925.

ウィリアム、ジェイムスは、プラグマティズムの主唱者として、アメリカ最大の哲學者であるとともに、又、宗教學・宗教心理學にとつても、その先驅者として最も重要な人物である事は、人のよく知る處である。その著、「宗教經驗の種々相」は一九〇二年に刊行され、それに先立つ三年のスターバックの「宗教心理學」とともに、宗教心理學を確立し、宗教學に新らしい分野を開いたものである。その材料の蒐め方等について、今日からは、多少批評が加へられてゐるとしても、尚、斯學にとつての、最大の文獻の一たるを失はぬ。今日、宗教學を志すものが、必ず一度は、ひもとかればならぬもの、此の度、その廉價版（第三十六版）が出版されたのは、意味あるものである。（岸本）

Lamparter, Eduard. Das Judentum in seiner Kultur- und religiösen Geschichtlichen Entscheidung.

(Berlin) 1925.

本書は歴史研究上に新生面を與へるとか新方向を指示するとかいふ意圖を有するものではない。勿論敘述の根柢として科學的態度を棄てやうとしない、科學的に決定された事實の上に立つ事を主張するものではあるが、然し本來の目的とする處は實際的なる事、換言すれば道德的且護敎的なる事である。

吾々はこゝで吾々東方人にとつて寧ろ始んど奇異なるまでに感ぜられる執擁なアンティセミティズムを思ひ起さなければならない。それは幾千年來西方の人々の心に巢喰ひ來つた癌であつた。確かにその弊風にこゝ一世紀以上前より文化諸國に於ては次第に打拂はれて來た。革命ロシヤの

如きに於ては特に著しい變化を示してゐる。ドイツに於ても國家が共和國に新生した時、既に憲法に於て長らく認定されてゐた「同權」が初めて實行された。然るに戰役ドイツに於て反セム運動の驚くべき膨張があつた。それは今やその峠を越えてはゐるが心ある人々に憂愁の種を殘してゐる。アンティセミティズムの攻撃は三方面から向けられる。一、ユダヤ民族は全く無價値な低級な何等著すなき人種であるといふ事。二、それは人類文化の地の寄生物、有害物であるとする事。三、人種の事を別にしてもユダヤ宗教なるものは凡ゆる道德的宗教的腐敗す根源であるといふ事。かくして、ユダヤ人は異邦人として取扱へ、同權を附與するには當らずと主張されるのである。

かゝる見解が果して正しいものか？、アンティセアティズムがユダヤ民族宗教に關して描いたこのゆがめられたる漫畫に對し、歷史的に眞實な、科學的に確實に彫まれたこの本書の像を示して人々の蒙を啓かんとするのが著者の目的である。從つて敎述の方法もそれに應じ、一章に先づ近代人種問題の根據を衝き、次でユデントゥムの興起と現在の狀況及び將來の問題を擧げ、三章にユデントゥムの文化的發展に就て現代に到るまでの概觀をなし、四五年に於て古代イスラエル民族の宗敎からそれがユダヤ敎と發展し、キリスト敎に至るまでを語り、次にキリスト敎とユダヤ敎との關係を說き、最後の七章に於てタルムデの成立、內容意義とユダヤの倫理學を事實に則して述べ、從來擴つてゐる誤解偏見を正すに勉めてゐる。讀む者に少なくもある感動と反省とを與へずにはをかぬ熱と豐富な內容とがある。

（丸川）

Mensching, Gustav.
Katholische Kultprobleme dargestellt in ihrem Verhältnis zur evangelischen Kultauffassung.
Klotz, 1927.

獨逸のカソリックを中心として、儀禮を尊重しこれを復興してゆこうとする運動は、大戰後殊に旺んである。此の二三年間にも、それに關する文獻として、同著者の Die liturgische Bewegung in der evangelischen Kirche, Tübingen, 1925, を初めとし、O. Casel, Das christliche Opfermysterium, München, 1926, Walter Birnbaum, Die Katholische-liturgische Bewegung, Gütersloh, 1926. 等がある。本書は、著者が前著に於いて、新敎の禮拜の改革を論じた後をうけて、カソリックのそれを論じたものである。

（岸本）

Millikan, Robert Andrews,
Evolution in Science and Religion.
Oxford Univ. Press, 1927.

本書は物理科學者の見たる宗敎觀である。第一章廿世紀に於ける物理科學の進化、第二章新眞理と舊眞理、第三章宗敎の進化からなる小著である。物理科學の研究を畢生の事

業とせる著者に第一章第二章に於て物理科學の進化を八項目に分けて論じ自然科學の發達に行ふ宗教觀の變遷を暗示し、第三章に到りて宗教思想の進化を說明してゐる。所謂宗教思想の變遷とは神觀の變化進展に過まいか、著者は神觀の進化を三階段に分つて說明し、その中にもガリレーの影響を力說し最後に宗教思想に對する二種の見解を擧げ獨斷論的見解と公正な眞理追求者の見解との二に分ち、獨斷論中の無神論を排斥し "The God of science is Spirit of rational order and of orderly development" と云つてゐる。概し科學と宗教との關係に資する一文獻。（上野）

Mitra, Kalipada.
The Bird and Serpent Myth.

Mongkyr, 1926.

この方面の神話傳說を分布的原理によつて集めたものであるが、考證該博、殆んど全世界に涉つて古來の文學傳說信仰を討檢し且つ巧みな方法によつて神話の發生地並びに、傳播の經過を決定敍述してある。

氏は先づ、本生譚、巴利文學、耆那敎、梵文學等より下つて現今に至る迄廣く印度の傳說、次に、歐州、埃及、アツシリヤ、ユダヤ、南米、オーストラリヤ等に於ける傳說を述べ、更に、マハーバーラタ及びバビロンの記錄に於ける鳥及び蛇の傳說の相似より古代に於ける印度、バビロニヤ兩文化の接觸を推論し、遂に、「バビロニヤ」より「フリート」へ、「フリート」より埃及へ、及び多分「クリート」より、「ダニューブ」を經て「ブリテン」、「スカンディナヴィア」等へ傳說の傳播した經路を評論し、更に轉じて、印度より支那、日本及びポリネシア、並びに多分中央アメリカ等への傳播經過を論じてある。

氏のとつた方法が果して正當なるものか否かは別問題として、兎にかく、かく豐富な材料をかく自由自在に應用してある點、氏の博學と材料取扱ひ上に於ける非凡さとに敬服せざるを得ない。

只處々に引用してある書の著者の名前に歷々ミスベリングがあるのはこの著の爲に遺憾に感ぜられる。（甲斐）

Praadhn, Sita Nath.
Chronology of Ancient India.

Calcutta Univ. Press, 1927.

Veda, Epic, Purāṇa 等に傳はつてゐる王、その他の人人の系譜を訂正し、且つ出來る丈之を對照年表的に關連せしめんとしたのが本書の目的。著者は Veda の Divodāsa 及び彼と同時代の人々(例へば Yadu Satvat, Haihaya vitahavya, Pañcāra Kṛta 等々)並びにそれ等の人々の後裔、等に就て論じた後、Magadha に於ける Bimbisāra より Chandragupta Maurya 迄の王統及び Pradyota の系統と年代とを決定してゐる、而して之等の結論によつて Mahābhārata 戰爭を西紀前一一五三年としたるを初めとして種々の重要事件の年代を決定してゐる。

傳說の中にどれ丈の歷史的事實が潛んでゐるかは疑問で

あるが、併し兩者を按排し調和せしめんとする企ては確かに價値ある事と思はれる、この書は即ちこの方面に於ける異常な努力の結晶である。（甲斐）

Puglisi, Mario. La preghiera.

Torino, 1928.

著者は本近刊書「祈禱」を四篇に別つて考究してゐる。「祈禱の哲學的解釋へのプロレゴメナ」、「祈禱の現象論」、「祈禱の意味と價値」、「現代の宗教意識に於ける祈禱」。その題目のみを一見すると如何にも獨斷的な自己の所說を述べた書の樣に思はれるが、事實はそれに反して、著者は祈りに關するモノグラクは勿論一般宗教研究の諸資料を渉獵して、雜多な諸問題を極めて手際よく叙述してゐる。著者その人の獨創性らしいものは余り認められないが、英、佛、獨、西の斯學の諸文獻を極めて最近のもの迄も引用してゐるのも我等にはこよない好手引である。最後には三十頁余の參考書が列擧してある。兎に角、獨ではハイラーのそれ、佛ではスゴン近くはシャンスらのそれと共に、伊を代表する祈禱研究の書であると云つても過言ではあるまいかと思ふ。（古野）

Rose, H. J. A Handbook of Greek Mythology.

London, 1928.

ギリシヤ神話を適當に纏めた著述が無かつた。本書はその必要に應じて書かれたものである、されば、本書には、オリヂナリティを求むべきではない。簡潔に過ぎず、冗長に流れず、巧に手頃に纏め上げた手際を見るべきである。書中、各章の後に多くの註釋を附し、大小二樣の文字を使ひ分けて、各程度の讀者に便なる樣苦心してある。

最後の二章に亘つて論ぜられてゐる、ギリシヤ神話のイタリーに於ける發展は、本書の興味の範圍を、ギリシヤ研究家以外に迄及ぼしてゐると見られる。（岸本）

Sainz Rodriguez, Pedro. Introduction a la historia de la literatura mistica en Espana,

Madrid, 1927.

サインス・ロドリゲスが西班牙の神秘主義史の概說を企てたもので、その序說として、神秘主義に關する正統派的、實證主義的、心理學的、哲學的の見解を叙し、次いで西班牙神秘主義と世界神秘主義との接觸點を求めて、印度、セムの神秘主義、古典哲學と神秘說との關連を述べ、十五世紀頃の基敎圈内に於ける神秘的禁慾的傾向を指摘してゐる。

西班牙神秘主義の本論に入つては、著者は西の中世の神秘禁慾的方面の先驅者を擧げ、黄金紀の神秘主義出現に於けるスペインの社會的精神的狀態を概觀してゐる。こゝに我等はライムンド・ルリヨの代表的見地を敎へられる。そ

れからシスネロスの改革、それからルネサンス等々。

この好著の詳述はこゝに貰くし得ない。澤山の文獻を擧げたうちでも、西伊語の珍らしい著書論文を知り得るのも嬉しい。また插畫としての諸聖者の肖像や神秘主義文獻の初版の版刻も珍重すべきである。（古野）

Sellars, Roy Wood. Religion Coming of Age.

N. Y., 1928.

"The new step in religion" の著者であり、且つアメリカに於る實在論者、人本主義者として "humanistic religion" の提唱者として有名な博士の近業である。宗教論者としての博士の論據は "A religion bounded on realities is a religion of age." の一句につきるが、本書もこの論據を更に徹底せしめたものである、卽ち近來哲學の危機、宗教論の發達、自然主義に後る人間價値の進化より起る宗教の變化を述べ、その根本問題を "The spiritual must be naturalized and humanized" とも humanism と naturalism との結合に重心を置いて未來の實在を下してある。かゝる見地を以てされば既成宗教もその傳說も既に人心を離れたるものとしなければならぬ。これに變るべきものは既成宗教ではなく人間價値である。故に氏は『宗教は人間價値に對する忠誠、これ等の人間價値增進に對する熱烈な努力となつて來る』と云ひ、あく迄も從來の宗教は眞善美追求に對する新形式の humanism なりと主張してゐる。

全篇十九章三百頁の一大論文必讀の書である。（上野）

島地大等遺著　思想と信仰

東京　明治書院發行

逍遙院島地大等師の深き學識と篤き信仰とは贅言を要しない。

「思想と信仰」は大等師の全集六卷の一部をなすもので、輯むるところの三十一篇は、師が折にふれて書き請によつて講じ、それが雜誌に載せられた約三百六十餘篇の中から選ばれたものである。大等師の造詣の最深處をきわめんためには、これを他の諸卷に俟たねばならぬが、師の思想と信仰の大體を語るものはこの書である。分つて思想・信仰の二篇となし、思想篇は十六、信仰篇は十五の諸篇をふくむ。

思想篇

佛教の同胞思想に就て。（大正十四年）
法華經と華嚴經。（大正十二年）
立敎開宗の意義に就て。（大正十二年）
佛敎三寶觀の要領。（明治四十三年）
表法的解釋法と佛敎文學。（明治四十一年）
佛敎々學に對する懷疑。（大正十年）
佛耶兩敎の根本的相異點。（大正五年）
佛敎の佛陀と基督敎の神。（大正十二年）
明治宗敎史（基督敎及び佛敎）（大正十年）

神佛關係の過去及び將來。(大正八年)
印度・支那の神祇と佛教。(明治四十四年)
印度の樹木崇拜一斑。(明治三十七年)
象徴としての叡山と野山。(大正四年)
佛教と日本國民性。(大正十年)
佛教より見たる死。(大正二年)
數珠の旅行談。(明治四十年)

信仰篇

眞宗教義の特徴。(大正十一年)
清淨國土の憧憬(親鸞聖人の國家觀に就て)
(大正十一年)
自然法爾。(大正七年)
親鸞聖人の二益思想。(大正七年)
信仰の對象としての阿彌陀佛。(大正六年)
眞宗安心の異義。(明治四十二年)
釋尊と親鸞聖人。(大正十四年)
信仰はなど人間に必要でせうか。(大正十二年)
何うすれば信仰は得られるか。(大正十二年)
信仰の根本規範と生活規範。(大正十年)
人生と感恩。(大正六年—七年)
聖徳太子の理想及び信念。(大正六年)
本覺門の信仰。
讃仰的信樂の解說。(明治四十二年)
聖教拜見の心得。(大正八年)

そして最後に綿密なる「島地大等先生年譜」がある。思想信仰の兩篇を通じて、信仰の人としての島地師がヒシヒシと感ぜられる。しかしこの書を通じて感ぜられる思想家としての島地師は、護教的一面のみが余りに強い。これは選輯の加減によるものであらう。學徒としての師は他の諸卷に見ればならぬ。(增谷)

日本宗教懇話會

日本宗教大會記要

同會發行

本書は昨年六月五日から四日間にわたつて日本青年館を本據として開かれた右大會に關し發端から結末にわたつて精細を極めた記事をのせる、要記として完璧にちかい。

大會の趣旨としては社會の現況に鑑みて宗教的氣運の醸成刷新を期し、各宗各派の協和提携によつてこの使命を完成しやうとはかる。由來信仰其他を異にする諸宗教の提携は史實に徵しても至難なことである、然かも尙且つ昭和日本に於てこれを爲し得るの自信と洞見をもつて事を運ばれた當事者に對して吾人は至大の尊敬と感謝をさゝげる。大會は總會に始まり道重、小崎、神崎の各宗元老が議長及び副議長となる。部會は教育社會思想平和の四に分かれて井深、矢吹、姉崎、新渡戸諸博士その部長となり協議、講演、意見發表が各派の人々によつて爲された。——その內容も詳細に集錄されて居る、闔菊競び匂ふ文辭は現代日本の生ける宗教の聲として全體的に貴重なものである——この外に協議結果の決議案はそれ〳〵對外的意義を發揮し諸處の

講演に於ては宗教氣運が提唱され、懇親會其他によつて對內的融和の實が擧げられた、筆者は細密多方面の記事內容に就て一々摘出の能をもたねがともかく本書は如上の大會の內容に興味をもつ者には勿論、吾國社會誌上に於ても亦貴重な文獻となるであらう。(石津)

赤松智城著

輓近宗教學說の研究

東京　同文館發行

その時代の學的環境に強く影響されて、從來の神學や宗教哲學或ひは又宗教史などに準據しない多少とも獨立した一經驗科學としての宗教學がヨーロッパで提唱されるに至つたのは既に一八七〇年代のことであつた。この若々しい新興の學問は前世紀の末年には英米を經て直ちにわが國に入り來つて、若干の眞摯な斯學の研鑽を出し、東大に於ても率先して斯學の講座が設けられた。爾來三十有餘年、輓近には宗教の諸現象に關する研究は著しく勃興し、その成果に於いても大いに見るべきものがあるが、而も宗教學プロパーに就いての勞作は極めて少く、多くは單簡な概論ものたるに止つて、宗教の學的組織や體系づけには餘り興味が抱かれてゐなかつた。

しかるに此間にあつて、著者赤松博士は夙に斯學を專攻してその學的建設に沒頭し、その廣汎な資料の涉獵と透徹した批判と明敏なる綜合とを以つて、實に斯學の第一人者と目されてゐる篤學の士である。

こゝに、わが『宗教研究叢書』の劈頭を飾つて上梓された「輓近宗教學說の研究」は、主として過去十數年間に同教授が各方面の研究雜誌に發表された諸論文を纏められたもので、その蘊蓄に富んだ清新の學風は既に學界に定評あるもので、われ等がこゝに贅言を費してその內容を敍々する要をみないものである。

本書上編で博士は宗教の諸學說の紹介と吟味を試る。先づ第一章で言語學的、宗教人類學的、宗教心理學、宗教社會學說を概觀して、就中注目すべき「宗教心理學說と宗教社會學說」と題した次章で懇切に解說し批判し、三章ではクローレー等の宗教の生物心理學說に對して鋭い分析を加へてゐる。

更に後編では「宗教本質論上の諸問題」を論究し、その周知の神聖觀念論に於て、宗教と呪法の研究に於て、或ひはマナ觀念の考案に於て獨創的見解を示してゐる。四六版五六〇頁の大册。斯學のエポック・メーキングな勞作として永く紀念すべき好著である。(石津)

宗教研究 定價			
隔月一回一日發行	一冊	金壹圓	送料六錢
	三冊（半年分）	金三圓	送料共
	六冊（一年分）	金五圓八拾錢	送料共

一冊金壹圓 送料六錢

昭和四年二月廿五日印刷
昭和四年三月一日發行

新第六卷・第二號

編輯者 宗教研究會
東京帝國大學宗教學研究室内

發行者 姉崎正治
右代表者

印刷者 宗教研究發行所
東京市神田表神保町二番地株式會社同文館

印刷所 森山譲二

宗本印刷所
東京市神田區雉子町卅四番地

不許複製

發行所 宗教研究發行所
東京市神田區表神保町二番地・株式會社同文館
振替東京二二七四六番・電話神田九三三番 三〇八〇番

（定價金壹圓）