日親上人八難所

日親上人は京都に於ける日蓮宗の名刹本法寺の開山であつて、その傳記として『日親上人徳行記』二巻（寛永元年刊）が世に行はれてゐる。上人は『立正治國論』を作り盛んに妙法を弘めたから他の人に讒言され、その結果として永享十二年二月將軍足利義敎の命令で遂に捕へ取られた上、言語に絶する刑罰を加へたと傳へられてゐる。その中でも燒鍋を冠らせたことは比類なき慘事として廣く知られてゐる。行刑を見張れる二人は幕府の役人、附記の文句は次の通りである。(一)新鍬を火にして兩脇に挟ます責の所。(二)御口を開き舌を引抜かん責のてい。(三)芝を積み火を掛け燒こがさんとするてい。(四)竹を燒尖らし陰莖責の所。(五)梯に縛り附け口に水を灌ゆる責。(六)加賀風呂へ押入れ湯氣を籠らせる責。(七)大鍋を火にして頭に打かづける責。(八)大木に括り附け破竹にて打擲責の所。

宗教鬪諍の動機因由

姉崎正治

平和、調和、自由、救ひ、宗教の目標は大體此等の標語に盡してゐる、此理想は、又幾多ユートピア觀の基調となり、現實の人生が紛爭、分裂、衝突、壓迫の事象に滿ちてゐるに對して、人間の憧れをそゝり、努力精進を刺激する、而かも幾多の宗教がその感化を傳へ、人心に安慰を與へ、又幾分でも「神の平和」を齎らしたに係らず、世の中は依然として衝突鬪諍に充つるのみならず、人類の歷史は種々の形に於ける宗教鬪諍の跡を傳へ、獨り宗教的動機が他の世俗的動機と纏ひついて戰爭や紛亂に參加したのみならず、宗教そのものが鬪諍を事とし、宗教信仰の爲と稱する戰爭が幾多の慘禍を流した、我等は此等の事實に對してどう觀やうか、平和を理想とする宗教が鬪諍を事とするは、つまり墮落で、宗教の自殺に外ならずとも見られやう、又此と正反對に邪を伏し正を樹てる爲には戰鬪も已むを得ないのみならず、必然當然の事だとして、所謂る折伏主義の敎理を組織することも出來やう、然しこゝに此問題を提出して一面の解釋をして見やうとするのは、此の如き攻擊又は辯護の爲でなく、又當否正邪の判斷を加へる爲でなく、宗教と戰鬪との聯絡を人心活動の事

象について探究して見る爲、宗教闘諍の動機と因由とがどこにあるかを求めて見る爲である、他方宗教闘諍が社會的事實として發動する場合には、政治や經濟などの動機がそれに加はつて複雜な現象を呈し、此が歴史の上で中々重要事項であり、宗教の盛衰にも大關係があるが、此の如き社會的方面は、此處には別問題としておく。

但し、尙ほ少し事例を擧げて問題の性質を明にしてかゝらう、日本佛教の中で、最も平和の信仰を高調したのは、恐らく親鸞で、敢て主義として標榜はしないでも、先づ無所有と無抵抗とを主義とした道心者であつた、然るにその流れたる門徒は、宗祖の後二百餘年文明天文の間には、天下に類なき戰闘的團體となり、六字の名號を旗じるしに、改悔文を出陣の合唱にして、他の宗門と戰つたのみならず、封建的戰爭を事とした、此の場合に、此の如き戰闘精神が親鸞の人格又はその信仰教義に因由するかと尋ぬて見ると、それを發見することは困難で、その來由は蓮如の人格と（又恐らくはそれ以上に）當時の社會狀態が重きをなす、卽ち一向門徒の戰闘氣風は、その信仰それ自身の結果といふよりも、その歴史と周圍の事情に因ると見るべきである、但し、一向一揆の結末が石山本願寺の籠城に爆發し、その和議問題が一門の血を湧かした遺傳は今も尙ほ本願寺（特に東本願寺）に傳はつて、戰闘氣分が門徒の中に漂ふてゐる一事は、獨り社會氣風のみならず、宗教信仰の上にも重大の關係がある、然し此一件の歴史的社會的事情因緣といふ問題は、今は立入らぬこととし、戰

闘的宗教の一例として之を述べる。

序論は此だけにして、研究の順序としては先づ具體的の事例について歸納すべきであるが、叙述の便宜上、その結果として擧げるべき見地を述べる。

宗教の社會的機能は、多くは教會教團の組織があつて、それが社會的目的を以て社會的に生存し行動するにあり、而して宗教鬪諍の現象は、主として此の社會的行動の一面であり結果である、然るに教團の組織はその根抵に於て個人の信仰に發源し、信者の抱く觀念や、氣風、行動が教團の歴史、遺傳、理想と、互に因となり果となる、太古の無組織の宗教、又は特異な孤獨行者の宗教は、暫く別として、今日世に働いてゐる宗教は、その歴史や氣風の團體的基本があると共に、その開祖や主導者の性格經驗等から感化を受けることが多い、歴史遺傳と人格的感化とは教團を支配する重大勢力で、教團の現在活動は、此等の勢力が教徒を感化し、而してその感化が現代の周圍事情に反應し、又將來の理想に關聯して動く活動に外ならぬ。

先づ此の人格的感化とその結果たる個人の信仰から見て、鬪諍の動機は、宗教的奮鬪の經驗を第一の因由とする。卽ち開祖又主導者がその宗教的一生に於て自らの罪惡煩惱と鬪ひ、世間の惡と戰つたその經驗が信徒を感化し、信徒自らも多くは之に似通つた戰鬪の經驗を經るに從ひ、此の經驗を出發點にして他と戰ふのを宗徒たるの義務、信仰の本義だとするに至る、罪惡の調伏は內の戰ひ、

世間惡の對治は外に對する戰ひであるが、此の二面にはいつでも聯絡の絕つべからざるものがあり、內に自ら戰ふと同じ態度で外と戰ひ、內外共に一聯の惡として之に對する對治を行ふ、宗教の種類と人格の天性とに應じて罪惡觀の强くないのもあつて、例へば神道の如きは罪惡觀が微弱であり、神道家の多くは（黑住宗忠の如き）自らの戰に關する經驗が少いから、その種の宗教には信仰としての戰鬪的態度が少い、然し大體に於て宗教の進步は罪惡觀の深刻を伴ひ、信仰の熱烈は殆ど必然に罪惡の自覺を促す、此の自覺は罪惡に對する戰ひとして自己折伏の修行になり、此の修行が場合によつては酷烈の苦行にもなる、その實例は宗教史の中に充滿し、佛陀の六年苦行、キリストの四十日に亘る荒野の斷食から、小にしては文覺やルルロの突然の發心苦行の如き、一々擧げるに暇ない。

さて此の如き自己折伏の戰鬪は、弘く云へば人間天性の根本弱點に對する征伏であり、又各箇人特別の罪惡感に對する煩悶苦鬪である故、內に對する戰である、然るに人間は自己內心の心象なり感情を外に投影する傾向を有し、內心煩悶の原由を客觀的に惡魔と見ることがあり、特に信仰や神話の傳統がそれを助ける場合には、惡魔が如何にも具體的の形狀や性能を具へて、人間を陷れ、擾にし、又は攻め來るといふ感じを生ずる、此に於て心內の戰鬪は外敵に對する戰鬪となる、而して此の如き外部投影は戰鬪的熱情を昂めることが多く、單に主觀的戰鬪だといふ感じよりも、一層的確に外部に仇敵を目ざしての戰になる、王陽明が「山中の賊を破るは易く、心中の賊を破るは難し」と

云つてゐるのは確に一面の眞理ではあるが、心中の賊を單に心中の事主觀の事と見ず、それに宇宙的意義を見(陽明の「心」にも宇宙的意義がある)、從つて心の惡を征服するのを單に個人主觀の問題と見ず、その征服は卽ち宇宙の惡を征服する所以だといふ形而上的觀念又は信念が加はる、此の信念が抽象の形而上觀だけでなく、神話的に具體の惡魔となつて來れば、戰鬪も亦具體的の意味を濃厚にする、佛陀に對する惡魔波旬、キリストに對するサタンは、ゾロアスターの見た魔王アーリマンと同じく、宇宙的意義のある神話觀念で、それに對する戰鬪は、それだけ的確の敵を目ざし、それだけ弘く深い意味があり、又それだけ深刻熱烈になる。

此の如き征服戰鬪の經驗は、宗祖や主導者の人格的經驗として、宗徒を感化し、又その征服の含蓄する宇宙的意義は敎理として一宗信仰の基になる、敎理は一面信仰の內容を表明するが、それと共に一宗組織の統制に於て法律の役目を勤めるから、その點は次に敎理の事を論ずる場合に讓り、此處にはその聯絡のあるを示すに留める、人格的感化と敎理とは合して一宗の傳統となり氣風を作り出し、宗徒はその氣風の中に信仰を練り人格を鍛へ、且つ多くの人にとつては同樣の煩悶奮鬪を自らにも經驗して、傳統に裏書し氣風を增長する、此も亦宗敎史上に實例の多い事で、正統熱信のキリスト敎者の中には、宗祖のサタン征服の跡を追ひ、自らもサタンと戰ふ熱心に充たされ(その間には又サタンに對する畏怖の心も加はり)、特にその氣風が中世紀の僧院に多かつたは、史上顯著

の事である、日蓮宗に於ける折伏の傳統は、外敵に對する方面が多く、それは寧ろ教理問題に關するが、宗祖の多難な一生といふ標本がその感化と一宗の戰闘的氣風を養つたのである。

惡德煩惱に對する戰闘は、此の如き感化力の源泉になるが、それが心中の敵に止まらず、或は惡魔として投影せられて客觀的になり、又は宇宙的意義ある實在勢力と見られる樣になれば、その心持と信仰とは、あらゆる外敵と戰ふ精神になり、その結果進むで外敵を求めて挑戰する事になる、日蓮上人の人格的經驗とその一宗の折伏氣風とは、實に進むで挑戰し、又その爲に好むで迫害を忍受する一面を有し、外敵を時の政府執權にも又他宗佛教の僧侶にも求め、且つ又此等の外敵と戰ふのも、人間自らの惡德と戰ふのも、同じく元品の無明(根本惡)を自他一切の衆生に挑發して、之を征服する折伏の戰になる、此の折伏主義は又同時に迫害忍受の精神であり、殉教殉難の魂となつた、キリスト教に於て、迫害忍受にも、又異端征伐(此は後に再び論する)にも、サタンと戰ふといふ事がその目標となつてゐた事も、一々細說するまでもない位である、教徒を迫害したネロ帝やその他の迫害者がサタンの現れアンテキリストだと見られ、又諸の異端には皆サタンがついてゐると見て、爲に忍受殉難又はその反對に異端征伐に、何れも異常の力を發揮し、戰闘的態度を養成したのは實に常識には不思議な位の熱情のこもつた現象であつた、受難の熱情と征伐の熱心とは相互に激發するが常であるが、それは別に迫害の研究に讓り、兎に角此の如き熱情が惡魔といふ觀念と結び付く

のも、結局その心理的根抵は、宗教家自身の内心に於ける苦闘の經驗にあるので、信仰の甲冑を纏ふとか、慈悲の利劒を帶するといふ樣な戰鬪的形容が信仰經驗の表明として多いのも此に因由する。

內心の經驗から進むで組織ある敎理の勢力を見れば、そこにも鬪諍征戰の因由が備はる、一體人間精神の活動で、感情は流動的であり變轉窮りない方面が多いが、之に反して概念は心象の結晶として固定し堆積する傾向が多い、而して敎理とは畢竟、內心經驗の概念表明に外ならず、先に惡魔について述べた內心經驗の宇宙的意義といふ事も、個人の經驗が形而上的に根抵を有し宇宙的聯絡あるといふ事を概念的に(卽ち一般に通ずる樣に)言ひ表はしたもの、その反對の神性佛性についても同じ觀察を施し得る、さて敎理の性質を此の方向から見て(他の方面の觀察もあり得るが、今は問題外とする)、そこに尙ほ二つの方面を分別し得る、卽ち概念的表明の爲に時代時代の思想、哲學や科學と結びつく事が一つ、一宗敎信仰の概括的表明として敎會統制の役目を勤めるがその二、此の兩方共に、內外に對する宗敎鬪諍の因由動機を具へる、哲學や科學に結びついても、その批評的精神の方面でなくて、正否を定めうとする定說宗義の態度で之を利用するのであり、所謂る神學の奴婢として哲學を用ひるのであるから、論理主義の正否判定になる、そこで正を樹てる爲には邪を伏するといふ態度が敎理確立の一要素となり、此に先に述べた內心の經驗も加はり、破邪顯正といふ旗じるしか出來る、此の旗じるしは卽ち一宗統制の制裁力であつて、敎理宗義に法律的要素が加

はる因由もこゝにある（法律本位の宗教から來た遺傳も勿論之に參加して）、卽ち破邪顯正の征戰は、敎理を矛として、外敎に對しても行はれるが（此は一々叙するまでもなからう）、又敎内統制の爲には一宗内の異端征伐に適用されるのは自然の勢である。

異端征伐の事跡を尋ねて見るに、その動機は一樣でなく、因緣事情も多くは複雜である、卽ち敎養氣風の相違、階級の別、私情の爭、利害の衝突など世俗的動機が多少とも參加しないものはないが、而かもその動機や事情の如何に關せず、爭點は敎理の爭に集中して論議を鬪はせ、正邪の別を爭ひ、極めて些細な樣な論點すら、それが爭點になれば、敎理上の重要事として取扱はれる、異端征伐が敎理鞫明をその手續の一要素とするは此の爲であつて、それから進むで禁壓、迫害、破門、征戰、剿滅等色々鬪諍の方法を執つて、歷史上の大事件をも惹起す、勿論敎理の統制が必ず常に此の結末に到るといふのではないが、正統と異端との衝突が此處に至るには、敎理の正邪といふ問題が有力なる一要素となるを常とする、而して爭點の表はれとしては一二語の爭ひであつても、その聯絡には敎理全體に亘る外、素養や傾向の違ひやその他の動機も加はる、キリスト敎の初三百年間爭點になつた homoousia の爭ひの如きiの一字があるとないとの相違ではあるが、それにあらゆる動機が加はり、政治問題にも結び付き、結果に於ては異端者の追放にも及び、結局は正統敎義の確定となり、それから以後一千餘の歷史を支配すべき大事件であつた、又東敎會と西敎會の分裂に

なつてゐる filioque の爭の如きも、此一語の有無が爭點で、その結果の及ぶ所今日に及むでゐる、但しその背後には種々の勢力が參加し、哲學論と共に人種感情や文化の相違が加はつてゐる。佛敎の淨土門に於ける信行相關の爭論の如きも同樣で、大宗派の分裂と因果相助け、その上感情や利害の衝突が加はつてゐる。敎理の整理は思想統一、正法久住を目的とするが、それが又同時に分裂の因となり、鬪諍の具になり、悲慘な異端征伐や政治的陰謀にすら走る、宗敎のパラドクスであるが、此亦人生に含まれる必然なる一種の悲劇である。

此外、鬪諍の因由としての敎理問題には、戰鬪を主義とし折破を敎理とする宗敎（ベルシャ敎、回敎、日蓮宗の如き）の事もあり、又宗敎と科學との衝突といふ問題もあるが、後者は時代を異にした科學說が宗敎の宗義となつて鬪突する場合が多い。

敎理と共に敎團の統制に當る大勢力は儀禮儀式である、儀禮は要するに內心信仰が外形に表れたものであるが、此の外形表現が又內心經驗を刺激し養成する事も周知の事實、今一々叙說しない、こゝに必要とする點は、儀禮が一敎團の傳統となるには、その宗敎の根本信仰から出て、而かもその歷史因緣事情に應して一定の形を取るに至るといふ事にある、既に固定した標準があり、それが統制の力になり又習慣統傳になる、それに違背するものは邪と見られるか、又邪でなくとも變だと見られる。特に儀禮の形式は敎理概念と違つて、直に耳目に訴へ、動作に表はれて、その異同は些

末の點でも人の直覺に止る、香を焚かない宗教の人が燒香の香のある殿堂に入ると變な氣がする、器樂を用ひない教會の者が器樂のある儀式に接すると異樣に感ずる、三本の指で胸に十字架を畫くに、右から始めると左から始めるとは、外間者には何の問題にもならないが、その左右を法則として定めた教會にとつては正邪の別、又は有効無効の問題になる、その他祈りの言葉、經文の讀方、說教の話しぶり、皆各傳統があつて、自他の區別を立て、その間に當否又は正邪の判別がつく、法界といふ字をホツカイと讀むかホフカイと讀むか、教祖の名をキリストといふかハリストスと發音するか、此等些事と思へる事が宗派分裂のしるしとして、又爭の種になる、その他服裝、動作、裝飾、建築、神像、記號、皆各々同樣で、それ等が總て宗派別をなし、風俗、起居動作の差は別種の人間だといふ感じを養ふ。

此の如き外形上の差別は何でもないと云はゞそれまでであるが、宗派の立場からは中々そう片附けられず、一宗教の中での宗派分裂が、此等の差異に促され、又それを增長して、可なり深い感情の衝突を來し、それと教理問題その他の違ひが結びついて、一國一教の中にも激烈な爭を起した事は多く、而して鬪諍の場合にはそれ等の外形を目に見える旗じるしとして戰鬪氣分を皷吹する、十字軍の場合の十字架と半月旗との戰ひや、一向門徒と法華宗の戰に六字名號と七字の題目とが旗じるしとなつた如き、皆その適例である、神佛分離、廢佛棄釋の場合に、神道家が葬式のやり方に力

こぶを入れ、救世軍の太鼓が他のキリスト教徒の怒を激した如き、擧げて來れば限がない。

儀禮外形の違ひは、一宗教が人種風俗を異にする外國に傳道する場合に、一層著しい差違となり、鬪諍の原因を作る、此場合には儀禮としての差違と人種感情や文化の相違などが互にこんがらかつて時には激烈な爭を起す、從つて又宗教に關係のない事まで、爭の中に引き込まれて鬪諍を激發し增進する、(その反對に好奇心から異俗を歡迎する場合もあるが、それは別問題とする)、天主教の日本傳道に際しては、寺で用ひた鏡が嫌疑の種になり、教師が牛肉を食ふ事が排斥の一因になつた如き、日本でも支那でも、僧侶の禿頭が反對者の憎惡又は輕蔑を招いた如き、印度でも、西教宣教師の牛肉食が同樣に、但し一層激しく反對を招いて、政治問題と結びついた如き、此亦事例は一々擧げる遑のない位である、兎に角、儀式の外形、些末の事にすら分裂鬪諍の因由があり、その爲に慘害に生する事は少くない、一宗統制の用をなす儀式が、此の如き分裂鬪諍の動機にも結果にもなる、此亦一つのパラドクスである。

教理と儀式とを統制の力とし、その他の制度と相合して教會の組織が出來、組織の中心は通常一定の教權となり、信仰の內容と生活の標準を示して、服從を要求する、教權の確立した宗教が他の宗教又は宗派に對して、それだけ强く排斥折伏の態度に出るのは、必然の勢で、衝突の因由はこゝにもあるが、此の對外的の方面は今略して、對內的に教權組織から出る鬪諍を觀察して見たい、教

權の確立は必然に異端征伐を惹起す、此點は先に教理の項に述べておいたのに盡きるが、此には特に教職の教權を尊重する爲に生じた異端征伐の例を出す、ロマ教會では法王が神の代理で、その任命を受けた教職者は教職者たるの所以を以て神聖と見られ、其の執行する儀式には神秘的に救の力があるとする、それで教職にある者はその個人的資格や品行を離れて、その職務を神聖の事として行ひ、信者は之を尊重奉行する義務がある、そこで洗禮、婚姻から告解（懺悔）、臨終等の秘蹟授與に關して、之を行ふ教職が如何なる人物であらうとも有効だといふことになる、然るに少しでも疑を起す信者の立場からすれば、如何に秘蹟でも又聖職でも、局に當る人が見す〳〵つまらない人間乃至惡德の人間であれば、その人のお世話になつて救ひを得たくない、又得ることが疑はしくなる、そこで「汚れた」教職からは秘蹟を授からないといふ運動が起つた、其に對して教會は、此の如きは教職を蔑視するもの、教職の神聖を侮辱するものだとして、此の説を異端として、之を迫害した、此が有名なアルビゼンス事件であるが、それには教權思想と道德的常識との衝突が明かに現れ、衝突は段々に深刻に迫害と對抗となり、信仰鞫問、異端征伐の惨禍を百年以上も續けた、此のどちらの言分が正しいかといふ事は見方によつてどちらにも見られ、又その間の事情を精査すると、雙方共に引くに引けない主張があつたのであるが、兎に角、教權思想から出た異端征伐の重大事例である。

アルビゼンス事件に似た闘諍は何れの宗教にも多くの實例を發見し得るが、印度で婆羅門族がその血統の神聖といふ事を根據にして聖職を司つたに對して、佛教が德なき者は聖職にあらずとしたのは、婆羅門から見れば異論である、此等の事例はこれだけにして、次にはもつと世俗的動機の加はつた教權闘諍を觀察する、教權思想は必然に教階組織を生ずる、即ち教權把住の高下を定め、上長の命令を神聖とし、軍隊に見る如き上下の順序と、その間に於ける命令と服從の關係を定める、此の組織の中には又信仰問題以外に權力爭ひが伴ひ、それが私情利害ともつれ合ひ、政權爭奪と同じ樣な爭になる、此はロマ教會に多く出た現象で一々實例を擧げないが、法王の權力が親族關係と結びつき、日本の天主教傳道にも、傳道者團體間の爭ひが法王の命令權に關する爭と一緒になつて現はれてゐる、此の闘諍に家族關係の加はつたのが東西本願寺の分裂、權力爭の目的に使はれたのが山(比叡)と寺(三井)との爭、而して此等の背後には經濟問題も加はるが多い、又經濟利權の事は封建時代の領地關係にも結び付く、此等も宗教信仰又は教會教權の名目を表面に立てての爭であつて、やはり宗教闘諍の一面である。

平和を目的の宗教が闘爭に從事するは矛盾の樣だが、此等の動機因由を觀察して、その一々の事情、雙方の主張爭點を吟味して見ると、人情の自然已むを得ない點もあり(それが人情の弱點である事も勿論多い)、又宗教信仰熱情の赴く所、一々に非難のみの出來ない事もある、尙此等の點を教

職といふ階級の心理、信者としての信念の立場、時代の風潮、社會組織との聯絡、文化潮流の交叉接觸、文化の變遷など色々併せ考ふべき事情は甚だ多く極めて複雜である、此等の點は右に述べた事例にも時々觸れておいたが、今は暗示に止めて、今こゝにはその因由の主なるものを列擧し觀察するに止める。

隱れたる日本のメシア教

——一尊教の教團生活とその信仰內容——

石橋智信

今を去る約百年、文政九年（1826）五月二日、尾州熱田の片田舍、新川の佗住居で、氏もなき一老女「きの」は、此世を果てんとした時、

「あゝじゆつない。ころいてお呉れの。どうせるでやよ〳〵どうぞしておくれの。さうでやさうでや、みんなの苦しみをおれ一人して引請るのでや。さうでや〳〵。みんなの代りを己一人してせるのでや。我身一分ならこんなくるしみはないが、みんなの苦みをおれ一人で苦しむのでや。さうでや〳〵。娘が多ふござりますで罪が多ふござります。こちらにも居ります〳〵お滅し下されましよ〳〵〳〵〳〵」

と叫びつゝことぎれたのであつた。不思議にも近似したメシアの姿ではないか。確かに、贖罪主、中保者としての死である。受難のメシア der leidende Messias としての死である。

恰も、贖罪の救世主、メシヤを以て自覚したイエスが、没後、子なる神、クリストと崇められて、そこにそのメシア（＝クリスト）を拜み祈るクリスト教（＝メシア教）が出來上つて居るやうに、此にも亦、贖罪主、受難のメシアとして世を果てた「きの」女、別名、嬶姪が、今は「嬶姪如來」に崇められ、拜まれ、祈られて、現在、我國に隠れたるメシア教が行はるゝに至つて居るのである。實に、不思議な酷似である。而も、それが、勿論のこと、何等、基教の影響をうけず、純粹に和製、國産であるのが一層、宗教の比較研究上の興味を唆る。よつて、此に、その宗教の大體を紹介したいと考へる。先づ（上）この宗教の外面生活を叙述し、次ぎに（下）この宗教の内面思想＝信仰の内容としてしらべ得たところを纒めて論述したいと考へる。

上　教團生活

世間には、全然、隠れて知られない宗教である。然し、この宗教が有する教會（「末庵」）は六十二箇所もあるらしい。而も、北は北海道から西は、四國に至るまで全國的に擴がつて居る。信徒の數は已に數萬に及んで居ると云ふ。而して僧侶の數は總計、約二百。現在、熱田の本山（「御本元」）に居るものだけでも六十名ある。

この宗教には名がない。最近に至るまで名をつけようと云ふ考へもなかつた＝事程その凡てが原

始、素朴である。生えたまゝな urwüchsig な姿である。最近（本年正月）思ひついて「如來教」と云ふ名をつけた（が、然し、名をつけるなら、或は「一尊教」とでも云つた方が、より適切ではなかつたかと思ふ。「一尊」と云ふのは教祖「きの」女の又の名である。在世中この名を以て教祖に宛てられた手紙さへ現存する。モハメツドのモハメツド教、日蓮の日蓮宗、クリストのクリスト教と云ふやうに、一尊の一尊教とよぶ方が更に一般的であつたかとも思ふ）

教祖「きの」女は寶暦六年（1756）尾張熱田に農夫、長四郎の三女として生れ、夙く父母兄弟に死別し、八歳の時より伯父の下に育てられ、十三歳の時より下婢奉公に入り、二十三歳の時、隣村の一農夫（庄次郎なるもの）に嫁いだ。然し、夫の不身持よりして幾何もなく其家を出で、後ちは再び奉公の身となり、四十歳にして、初めて郷里（熱田旗屋町）に戻り、一家を成して農作を事とした。かくすること七年、卽ち「きの」女が四十七歳の夏、特別なる靈感を得たりとし、起つて道を説くに至つたのであつた。爾後、道を説くこと二十五年。後ちには多くの歸依者のうち、尾州藩士のものも相當、多數を占めた樣に思はれる。かくて、文政九年（1826）五月二日、熱田在新川の隱居所に他界したのであつた。そのさゝやかなる隱居所は、今に、なほ、この教團によつて保存されて遺つて居る。また、その教祖の生誕の地であり、本來の鄉土であつた熱田旗屋町には現在、この教團の本山（所謂「御本元」）が設けられて、この教團の中心地をなして居る。

教祖没後の教團は、教祖の養女によつて先づ襲はれ、次ぎに日行、一夢、大拙とつぎつがれて現在の長老に及んで居る。

一體、この教團の教職には階級差等が無い。職制なぞは未だ思ひつかれて居らぬ。たゞ、最年長者二人を「おしさま」とか「老師」とかよんで居つて（その一人が全教團代表の長老）他は一樣に「徒弟」と云はれて居るだけである。徒弟の順位は、ただ單純に、然し、嚴格に入信の順次によつて居る。徒弟と老師とのほか、本山並びに末庵のそれぞれに「庵主」と云ふのが置かれて居る。これは、特に、教祖の靈に仕へる「教祖の御守役」と云ふことに定められて居る。教祖が女であつただけに庵主も尼僧がつとめることになつて居る。

長老、庵主の選定等凡て教團の大事は所謂「御鬮」をひいて定めることにされて居る。（教祖、イエスの没後、生れたばかりのクリスト教が、例の使徒ユダの後任を選ぶ場合、鬮をひいてこれを定めたと云ふ使徒行傳一ノ一五——二六を聯想する。蓋し、宗教發生期に於ける Naivität の一致でもあらうか）

教職がかく平等無階級であることは、最も明らかに服裝の上に表はれて居る。長老でも、庵主でも、徒弟でも、男僧でも、尼僧でも、みな一樣に、黒木綿のしやならと稱する略式の法衣（羽織のやうに紐のついたもの）を着けて居る。法衣は、無論一齊に本山が支給する。

その更衣も簡單に本山に於ていとなまれる。と云ふのは、一體、この教團では年二回、春秋二季に本山に於て夫々七日間の修養のための集り（「攝心」と云ふの）が催される。全國の徒弟全部が信徒と共に本山に集る。集るもの毎回、千人から千二、三百人であると云ふ。その際、徒弟は自分の着て行つた冬着を夏着に、夏着を冬着に、時季に應じて着更へさせてもらつて歸るのである。つまり、この時期までに、本山に於て、舊き衣が、男僧によつて洗はれ、尼僧によつて縫はれて備へられてあるわけなのである。

萬事に自給自足の簡易生活が、教團内での徒弟の生活である。徒弟は實によく働く。如來樣の御用をつとめるのだと云つて喜んで働いて居る。殿堂や庭の掃除は云ふに及ばず、不淨所の掃除まで平氣で行つて居る。水汲もやれば、洗濯もやる。御勝手元の料理番と縫ひものとは尼僧がやると云ふやうになつて居る。而も、全國二百の徒弟の殆ど一人のこらずが——主に、家庭事情なぞからして——自ら發心、出家した者だと聞く。（現に、余の知る一徒弟も、昨年までは某銀行の支店長を勤めて居つた相當の年輩のひとであるが、家庭事情に惱みぬいた揚句、昨年出家して、この教團に入り、今はやはり一切の掃除や水汲なぞを手傳つたりして居る）

かうした簡素な生活は居住の上にもよくうかゞはれる。アンペラ三枚あれば我々の居住は足りるとは、この教徒が常に口にするところである。確かに、それは彼等の理想であるらしい。然し、こ

の理想を實現したものは、先年、物故した前きの長老、大拙その人だけかも知れない。長老、大拙は先きに禪宗で鍛はれ、後ちこの教へに改宗して、終りに教團の長老に推された人である。この長老は、禪人的人格者であつたらしい。澤山な奇行、逸話がのこつて居る。今でも、この教團の教徒が集ると直ぐこの長老の話が出る。今だに、この教團にその人格は活きて居り、その人格はこの教團を活かして居るやうに思はれる。長老の晩年、信徒は增し、教團は盛になつてきた。ところが、信徒の一人が、長老に、やはらかい絹のきものゝ綿の入つたのを進せたと云ふ。長老は欣び、受けて着て居つた。すると、間もない嚴寒の一日、外出した長老が襦袢一枚になつて「あゝ寒かつた」と云つて歸つてきた。「おしさま、どうなさつたのですか」と云ふ徒弟に答へて「なあに、そこであんまりかわいそうなやつが居つたから着せてきた」と微笑んで居つたと云ふ。又、時には、長老が歸庵したと思ふと戸外が騒がしい。出て見ると、よくも集め來つたと思ふほど大勢な乞食。やがて、長老は全徒弟を促がして、それらに雜煮を饗ふ。「まあいゝではないか、まあいゝではないか」とその乞食達に雜煮を強ひ、自分も中に混つて、乞食の用ゐたその碗で食ひ、そこに云ひ知れぬ悦びを見出して居つたのだと云ふ。あとでは、とうとう、熱田から六里隔つたところに自分の住ひを、本當の乞食小屋を雛型に造りあげてしまつた。卽ち、それは、先づ、地面の上に粉がらを一寸位厚く撒き、その上にアンペラを數枚敷き並べ、四圍に莚をつるしたもので——それは、いまだに、その

まゝ大事に教團で保存して居る。そのうちに老僧、大抵は一年餘り住んで居つたのであつた。眞に、三界無庵一所不住の實行者であつたわけであらう。

この長老を追慕して、その命日には、今でも、教團の徒弟全部が熱田から一里ばかりある一つの小高い山の中腹の松林の中なる長老の墓——それは高サ一尺四、五寸、直徑四尺位もあらうかと思はれる土饅頭の上に、澤庵石ぐらゐな石ころ（文字一つ書いてない石ころ一つ）置いただけのもの——その墓前の地べたに全徒弟が端坐したまゝ夕方から翌朝まで通夜する。教團はこれを座禪とよんで居る。「座禪」と云つても專念に如來を念じ通す意味合ひだけのものである。丁度クエーカーの默念默禱の類であらうか。但し、青天井、否、星空の下での默念であるだけに翌朝、夜が明けて見ると衣の肩や袖に霜がおりてをることが珍しくないと徒弟の一人が云つて居つた。

かうした儀禮を行ひ、さうした長老に鍛はれた教團だけに、年二回本山に集る全國からの徒弟が、それを時期に他地に轉任を命せられた際、本山に集つたその足ですぐ新任地へ赴くのが例になつて居る。舊任地へ先づ戻つて、荷物を纏めて、更に新任地へ赴任するなぞと云ふことは無上の恥となつて居る。實際、まだ誰一人そんなことをしたものは一度もないと云つて居る。つまり、各自の全所有は風呂敷包みにでもして本山に自分で背負つて行ける程度でなければならぬと云ふつもりなのであらう。三界無庵の簡易生活を徒弟各自が事實に於て示し得ねばならぬ樣になつて居るわけなの

であらう。

全國に散在する教會（所謂「末庵」）を建てる時なぞ徒弟自らが大工もやり、佐官もやり、經師屋もやる。この邊は直ちに修道院の生活を思はせる。かくの如く極めて簡素な自給自足の教團生活には、宗教發生期の原始味、乃至、中世風の修道院生活を偲ばすものが多い。

食事は菜食。食事の際は僧堂の一室に、片側は男僧、片側は尼僧、相對して坐る。席次は卽ち入信、剃髪の順。

先づ、教團の生活、殊に徒弟の生活の大體は以上の樣なわけである。ちよつと見たところ、徒弟の姿は頭をまるめ、衣を着、肉食せず、妻帶せず、純粹に佛教式である。佛式としても、殊に、禪派に近いのであらう。

然し、教理信仰の內容（委細、本稿下參照）から見て、この教團は確かに佛教とはちがふ。外形としても佛式に則つたのは後ちのことである。殊に、禪的になつたのは前きの長老、大拙が禪宗の出であるところから、禪派の形式を移入したのに過ぎぬ。これは、全然、この宗教にとつて新しい現象である。この宗教本來のすがたではない。頭をまるめ、法衣を纏ふに至つたのも、あとのことである。教祖自らは剃髪もせぬ在家の家庭人であつた。

佛教ともつかず、神道ともつかぬこの宗教に於て、徒弟が、かくも**佛教的生活**を營むに至つたの

は、この宗教の歴史上、度び重なる法難から來て居る。この宗教は、一時、キリシタンの疑ひをうけた。疑ひは、この宗教が神道でもなく、佛法でもないところよりしてであつた。それと、今一つ——この宗教では病人を大變大事にする。從つて病めるものが大に集まる。病める信徒は敎祖が使つてゐた井戸の水を盛に用ゐる。この敎團では守札の類は一切、出さぬ。然し、御水は大分、用ゐられて居るらしい。治癒が、この宗教とは極めて緣が深い。この邊にも、舊幕時代バテレンと疑はれさうな側は充分、存する。バテレンと疑はれて、安政五年(1858)七月には尾州藩から布敎が禁止され、殿堂は破壞され、土地さへ沒收されて、信徒中の有力者、金木市之正と云ふものなぞは三宅島に流されて了つた。其後、長老、一夢の苦闘によつて敎勢、舊に復した感があつたが一夢の沒後、やゝあつて明治十七年(1884)太政官よりの神佛分離嚴達に會ひ、この敎團も愴惶として男僧を臨濟禪の僧籍に付け、尼宗を曹洞禪の僧籍に入れ、恰もよし隣接の地に曹洞宗の寺院、白鳥山あり、所謂「御本元」境內に白島山所屬の鐵地藏の建つあるを幸ひ、本山を曹洞宗法持寺說敎所鐵地藏堂てふ名義に届けて事誼に處し、そのまゝ今日に及んで居るのである。それ故、この宗敎——神佛旣成宗敎から全然、獨立に自發したこの宗敎も、かゝる事情よりして、戸籍面だけは曹洞宗に登錄されて居るわけなのである。そのため、戸籍面では曹洞宗內の一末寺、否、一寺中の一堂、鐵地藏堂なるものが、實は、全國に六十二ヶ所の末庵を有する獨立宗敎の本山であると云ふ樣な珍現象を呈してをる

わけなのである。かくして、實は、神佛二教よりの獨立宗教たるこの宗教教團が本來の性質に背いた佛寺、佛堂となり、また、そこに佛式生活を營む佛教教團らしい現はれを呈するに至つてをるわけなのである。實に、度び重つた取締が、この獨立宗教を佛式に塗りつぶさねば措かなかつたのである。白鳥山に付した當時なぞ、白鳥山にとりいつて、ことさら、白鳥山の僧侶に境内の掃除なぞをしてもらひ、以てキリシタンの疑ひやら、神佛混淆の疑ひやらを晴らすに力めたとのことである。かくして、在家蓄髪の俗人を教祖としたこの教團の徒弟が、あわてて髪をおろし、法衣を纏うて純然たる佛徒の如く仕立てられたわけである。が、教義を見ると佛教とは相容れぬものが數多い。以下、その教義を論述したいと思ふ。が、その前に、一應、この宗教の祭式また聖典に關して一言せねばならぬ。

本山に於ても、末庵に於ても、夏は三時、冬も三時半から御勤めが行はれる。全徒弟がこれに列するのは勿論、寒風身を切る眞冬の朝の三時半、眞暗なうちから既に參詣人あつてこれに列するには驚く。教祖、媺姶を神とあがめて「媺姶如來」と墨黒々と大書された位牌（教團の本尊）の前にぬかづいた庵主が、大音聲に「南無媺姶尊」と叫びをあげて晨勤が始式される。最初に「南無妙法蓮華經」と題目され、最後に「南無阿彌陀佛」と稱名される。八宗の内に在るが如くにして、實は、八宗、十二宗の外に出て了したるものか。

さて、それらの儀禮が一通り終ると所謂「御經樣の聽聞」が始まる。その經典なるものこそ、愈、この宗教に獨特なものである。それは「御經樣」とも云はれ、「御說教」とも呼ばれて居る。要するに、教祖の說教の速記なのである。

ところで、その經典の朗讀が、この教團に於ける唯一の讀經でもあり、唯一の說教、法話でもある。教祖の說教速記の朗讀、それは、よし、口語のまゝの速記錄のよみあげではあるにしても、なるほど「如是我聞」の佛說修多羅の讀經なぞと異るないわけである。また、他面に於て、教祖の口語のまゝの速記錄のくりかへし、それはそのまゝ最もauthentischな說教、法話にちがひあるまい。これ、教祖の說教速記の朗讀が、この教團に於ける唯一の讀經たり、唯一の法話たるに値へして居る所以であらうか。さうしたわけあひで、この教團に自然に實現されて居る讀經と說教、法話との融合不二、未分一致！　この邊にも、宗教發生期の原始味が如實につきつけられて面白い。

さて、その經典の成立、卽ち、教祖の說教速記の事情についても委しい由來が判然、傳へ遺されて居る。教祖が道を說き初めてより第九年、そこに說教を速記し永存せしめんとの議がおこり、そのため「御綴り連」なるものが五名、選ばれたのであつた。選ばれた五名のうち一名（稻垣惣兵衞と云ふの）は、特に覺えがいゝ人だと云ふので、ただ、默然と控へ聞く役にされて居つたと云ふ。（速水三郎氏芳と云ふのを筆頭に）他の四名は、教祖の說法を急ぎ速記する役。夫れ夫れ一本づゝの

卷紙を用意して速記するのであつた。一座の說法が速記されて、先づ（第一次）出來上つた四本の卷紙が、次ぎに（第二次）比べ勘へられて、四種を繼ぎ合せて見た一本が出來、更らに尙ほ（第三次）四本共に缺けた部分に對して聞き役の稻垣惣兵衞に問うて、朱字を以て補ふことになつて居つたらしい。そして愈出來上つたところを一應（第四次）淨書して、敎祖の前で讀みあげ、その上（第五次）書きあげたものが現在、敎團で用ゐて居る經典（所謂「御經樣」の現形）になつて居るらしい。

幸ひ、第一次から第五次までの說法速記の原本が熱田の所謂「御本元」に完全に揃つて保存されて居る——數の上では完全でない、大分、散逸して全部は遺つてをらぬ、然し、種類の上では第一次からの凡ての種類の原物がすつかり揃つて保存されて居る。

第一次の史料、卽ち、說敎のすぐさまの速記錄の用紙には小遣帳をほごした紙や、障子紙のフルなぞが用ゐられて居る。速記の裏に何百文、何品なぞと金錢の出納をつけたのが殘つてをつたり、用紙の眞中に帳面にとぢた穴が殘つたりして居る。さうした反古に先づ速記されたのである。第二次からのには普通の卷紙が用ゐられて居る。

宗敎史料としては勿論であるが、言語の研究資料としても、今から百年前の口語の眞の速記なぞとは珍しい、得難い資料であると思ふ。

一體、今から百年も前にどうして速記なぞを試みようと考へたのであらう。敎祖がことほど當時

の教養あるものだつたのであらうか。否、教祖は全然、無學文盲のものだつたのである。にも係らず、その說教を速記する氣になつたのは——それは速記者、卽ち所謂「御綴り連」の筆頭となつた速水三郎氏芳と云ふ者が、もと藩主、尾州侯の祐筆役であつたところから察するに、議は恐らくその邊から出て居らうと思ふ——それは如何にも祐筆役らしい思ひつきであるから。

此の如くにして、この教團は教祖の說教の言葉通りの速記を經典として惠まれることになつたのである。若し、同樣に、釋尊の、また、クリストの說法の速記がそれぞれの教團に遺されてでも居つたなら！例へば、ロギア(「基督語錄」)てふ根本史料 Urquelle なぞ原文批評上の永遠の憶說としてとゞまらないでも、すんだであらうに！

原文批評が研究の結果、憶說としてのみ持ち得る根本史料 Urquelle なるものを、この教團は事實として經典と持ち得て居るのである。そこで、吾人は、この教團の經典を介して、憶說としての根本史料を、實物としての根本史料（上記、第一次から第五次までの根本史料の實物）と比較檢覈し得る研究上無二の便宜を得るのである。原文批評の理論を、原文の實物について實地に當つて見る便宜を得る。

舊約の原文批評は憶說して云ふ（ことに、豫言者の書なぞについて）前書きと卷尾とは根本史料には無い、後代結集者の筆である、ほんもの echt ではないと。然し、また、近頃（殊に B. Duhm:

Anmerkungen zu den Zwölf Propheten は）云ふ、前書きだからとて必ずしも全文、後代からの創作のみと限つたわけでなからう。その筆致は新らしいにしても、その材料（主として、地名、人名等固有名詞）は古い echt なものであり得ると。ところが、この一尊敎の根本史料の實物が事實、その通りであるのは面白い。その愈出來上つた經典（名づけて第五次資料としたもの）には立派に前書きがついて居る。然し、ほんの速記したばかりの第一次資料には前書きはない。それでゐて速記錄の初まりには必ず「何年何月何日、何所（にての御說敎）」と云ふ覺えがついて居る。細かい點までは偶然の一致も手傳つて居らうが、全體が、丁度、Duhm の憶說通りになつて居るのは大に參考になる。

また、一點一劃も犯すべからずと云ふ聖典についての信念は、原本により同じ語句が誤つて二邊、書かれて居ると思ひながらも複寫に際してその一つを削り得ぬ念慮である。時には、この思念が手傳つて原本に附記された讀者の揷註さへ、捨て得ず複寫して了ふ。そこで複寫に際しては意味の上、時には字句の上の複書 Dittographie と云ふことが起り易いと原文批評が憶說するが、この一尊敎の經典には、この憶說が事實となつて示されて居る。卽ち、同じ一つの說法についての四通りの（第一次的）速記錄から元來ならば、やはり、一通りの說法のことばが、拾ひ出さるべきであるのに、四通りを四通りのまゝ複寫して其結果、極めてくどい說法となつて經典のうちに納められて居るの

を見る。

以上は、ほんの一、二の例に過ぎぬ。とにかく、第一次から第五次までの根本資料の實物と、原文批評上の根本史料の憶說との比較研究には趣味津々たるものがある。

さて、その根本史料の實物たるこの敎團の經典は約三百卷ある。每卷、それぞれ一座の說敎を納めたものである。それらは敎祖が道を說いてから第九年目より第二十五年、卽ち、臨終の時に至る說法の凡てである。試みに、それらのうちに現はれた敎祖の信仰を纏め得るだけ纏めて論述してみたいと考へる。（「下、信仰の內容」の部は次號に）

印度古典の醫方に就て

泉芳璟

三〇

印度の文化—印度醫方の顧みられざりし理由—佛敎の經典中に現はれたる醫方—歐洲に印度醫方の紹介せられし顚末—ヘルンレ敎授の業績—印度醫方の原典—チヤラカ集錄—スシユルタ集錄—印度醫方の根本原理—ヴーユ、ピツタ、カブハの正しい意義—藥物—植物質—動物質—鑛物質—水銀の征服

一

古代印度の文化の程度はその徹底性に於て、その獨創力に於て、實に驚嘆に値し、世界何れの國民に對しても、誇り得べき偉大さを有してゐる。例へば天文學に於ては、紀元前三千年の古に於て已に曆を定め、日月の蝕はもとより、天體星宿の運行の現象は明かに記載されて居る。現今では須瀰天文などゝ一種の輕侮を受けてゐる傾向もあるが、或る學者の說では、歲差の考察に於てはプトレミーの天文よりも遙かに正確であるとのことである。數學に於ても驚くべき進歩を示して居る。十進法、微分、積分の發明、記數法、幾何學、三角術、の如きが已に存在する。蓋し。ピタゴラスに與へられし聲譽は却て古代印度民族に歸せしむるが正當であらう。音樂も亦大なる發達を遂げた。全音階の發明は世界に於て印度が最初である。建築は印度に於て其の美觀の極度に達して居ると言

つて過言でない。圓頂閣あり、半球閣あり、尖塔あり、到る處現に聳え立つ殿堂宮觀の美は沈默の雄辯を以てこの消息を物語る。勿論古代ギリシャの建築が樣式に於て印度建築に影響したことも事實であらうが、或る學者の說く所に從へば、アレキサンダー大王が印度建築の樣式を母國に輸入せんがために技師を印度に殘留せしめたことも事實である。繪畫彫刻は固より建築に不可離の關係を有し、その發達は言を俟たぬ。文典はパーニニ等によつて、辭典はアマラシンハ等によつて、共にアーリアの國語の科學的分析に成功し、永く東洋學研究者のために軌範となつてゐる。化學の智識に於ても印度民族の造詣は決して淺くはない。硫酸、硝酸、鹽酸を處置し、又銅、鐵、鉛、錫、亞鉛等の酸化物、其他の鹽化物、硝酸鹽、硫酸鹽、炭酸鹽類の如きを熟知し、時宜に應じてこれを使用した。又戰法を攻究した古典にドハヌル吠陀なるものがある。武器を論じ、且つ步兵、騎兵、戰車兵、象兵を記載して居る。法典はマヌを始としてヤジュニャヴルキャ、パラーシャ等みな燦然として輝いて居る。哲學宗敎に於ては世界何の國土も古代印度の體系に到底追隨を許さぬ或ものがある。ニャーヤにせよ、ヴイセーシカにせよ、サンクヤにせよ、ヨーガにせよ、儀禮に於けるミーマーンサー、思索に於けるヴエーダーンタ、殊に世界的影響を千載の後に續けてゐる佛敎の如き、何れとして東洋文化の花でないものがあらうか。

かくの如き文化の花咲く中に、如何して醫方のみが進步してゐない道理があらう。

二

然し實際に於て今日まで吾人は印度の醫方に關してはあまり多くが論ぜられたのを聞かぬ。これには少くとも二個の主要なる原由がある。第一は先入の偏見を有する征服者の無關心、第二は技術者と材料文獻等の漸滅性である。

他の諸問題、例へば哲學宗教等に關しては今日まで學界を賑はす種々の論議が現はれ、世を稗益する研究結果も可なり公表せられて居る。然し醫方の如きは恐らく一種の侮蔑を以て遇せられしに非ずんば、十分滿足すべき程度の研究に進み得ずして學者が手を引いたやうな形にある。かのウイリアムジョーンスの如き學者すら「アジアの言語に於て科學と見做すに足るべき醫方の原典の存在せし證憑なし」と斷言してゐる。勿論學者のうちには印度の醫方に研究を向けようとしたものはあらう。然し何分指導する婆羅門が多くは醫方の原典を處理する資格が無い。その爲め侮蔑を以て遇せざりしまでも、それと殆んど同一の結果に陷つてしまつたものである。

それに又一方回教徒は幾分征服者の立場から、自己の醫方を以て印度固有のものに置き替えた形跡もあり、近代では歐風の醫術が社會全般を支配して梵語原典の醫方の研究は益々顧みられなくなつた。それと同時に醫方に關する梵語原典そのものも愈々得難くなり、寫本は無智の人の手に渡つて無用な書き入れや寫誤が出來る。これらの過誤や訛傳は他の原典に於けるよりも一層重大且つ有

害な結果を招來して遂にそれを役に立たぬものたらしめる。それのみならず藥品の高價にして純粹なるもの〻得難きこと、隨て古典に規定せられたものを使用する能はざるため、廉價な代用品で間に合はさうとすること、そのために古典の處方に對する信用は益々失はれる。恁うした不注意の結果は當然、婆羅門の間にすらも古典の醫術に信を置かぬやうになり、つまらない迷信やおまじないに走るに至る。恁うした風で古典の醫方は日に日に衰頽の悲運に向ひつ〻ある。

現在印度でも、極めて少數ではあるが、都會を離れた地方には富豪のお抱へと云ふやうな醫者がある。その醫者の家には家傳の醫方の古典を藏して居つて、父祖代々これを繼承して學習し、彼等は特別の尊敬をその古典に對して有して居り、又家柄、位置、富の程度の優秀なる彼等に對しては金でその古典を買ふことは到底出來ることでもなく、借り出すことは固より、時としては其の家で寫本を謄寫することすらこれを許さない。それは神が唯その家にのみ賦與した特權である所のその効驗が無資格のものに傳へれば無くなつてしまふといふ信仰から來てゐる。

さなきだに氣候風土の關係から古典の質料たる貝葉などは破壞し易い。現今でも已に傳はらなくなつたものも若干ある。その上に正確な寫本を得ることの困難は年と共に加はる。恁うした事情の下に印度古典の醫方の研究は最も緊急なるもの〻一であらねばならぬ。

三

一方に於て吾人佛敎經典の研究に從事するものにとつては、經典中に引用される醫方のことに全く無知であつては濟まぬ譯である。例へば華嚴經の入法界品に善財童子が歷訪する善知識の第十七人目に當る普眼長者と云ふのは醫者であつて、醫方のことを說き立てる。四十華嚴第十一には次のやうになつてゐる。

『善男子よ、我れ昔曾て文殊師利童子の所に於て、病の起る根本を修學し了知せり。(中略)此に因りて一切衆生の種々の病緣を了知して、悉く能く救療す。謂ふところの魅、黃、痰熱、鬼魅、蠱毒、乃至水火の修害する所、是の如き一切內外の諸疾、品類無邊なり。(中略)善男子、一切衆生四大種和合によりて身となす。四大の身より能く四病を生ず。所謂身病、心病、客病及び俱有病なり。身病とは風、黃、痰熱を其の主となす。心病といふは顚狂して心亂るゝを其の主となす。客病といふは刀杖の傷く所、動作過勞を其の主となす。俱有病とは飢渴、寒熱、苦樂、憂悲を其の主となす。其の餘の品類は展轉して相因る。能く衆生をして身心の苦を受けしむ。善男子、是の如き衆病は貧賤の人に少し、勞役多きが故に、富貴の人に多し、憂樂に過ぐるが故に(中略)或は一歲に約して分つて六時となす。所謂春時、熱時、雨時、秋時、寒時、雪時なり。是の故に智者は病の增損を知り、善く方域、あらゆる諸時に達す。謂く、春、雪時には痰癊病動く。熱、雨の際には風病發生す。秋、寒時には黃熱增長す。總集病は隨時に增長す。』

又金光明經には除病品なる一品がある。今最勝王經卷第九によつて左に若干の文を引用する。

『我れ今古仙のあらゆる療病法に依て次第に汝の爲めに說くべし。善く聽きて衆生を救へ。三月は是れ春時、三月は名けて夏となす。三月は秋分と名く。三月は謂く冬時、此は一年の中に攝りて三々而も別說す。二々を一節となし、便ち歲の六時を成す。初の二は是れ花時、三、四を熱際と名く。五、六を雨際と名く。七、八を秋時と謂ふ。九、十は是れ寒時、後の二を氷雪

と名く。既に是の如きの別を知り、藥を投けて差あらしむる勿れ。當に此の時の中に隨つて飲食を調息し、腹に入つて消散せしむべし。衆病則ち生ぜず。（中略）病に四種の別あり。謂く風、熱、痰癊、及び總集の病なり。應に發動の時を知るべし。春の中に痰癊動き、夏の内に風病生ず。秋時に黄熱増し、冬節に三俱起す。春は澁熱辛を食し、夏は鹹熱酸（を食し）、秋時は冷甜鹹（を食し）、冬は酸澁鹹甜（を食す）。此の四時の中に於て服藥し及び飲食するに、若し是の如き味に依らば、衆病生ずるに由なし。食後、病は癊に由る。食消する時、（病は）熱に由る。消後、（病は）風より起る。時に准じて須らく病を識るべし。既に病源を識り已れば病に隨て藥を設く。假令患狀殊なるも先づ其の本を療すべし。風病は油膩を服し、熱を患ふるは利を良と爲す。癊病は變吐せしむべし。總集は三藥を須ゆ。風、熱、癊俱に有る是れを總集と爲す。病の起時を知ると雖も、應に其の本性を觀ずべし。是の如く觀知し已り。時に須じて藥を授く。飲食藥差ふこと無き、斯を善醫者と名く。（下略）

この中に現はれて來る六季と病の關係でも、風、黄、痰とか、或は風、熱、癊、總集とか云ふことでも印度醫方の術語であつて、印度醫方の智識に依らねば到底解釋し去ることはできぬものである。これらの術語の正確な意義は今日まで世界に知られてゐないらしい。而もこれは印度醫方に於ける病理の基礎をなすものであり、此の術語の意義すらが明確に知られてゐない爲めに、印度の醫方に對する誤解と輕侮は結局取り除かれないのである。何れは下に至つてこの術語に就て言及するが、今は單にこれが根本的に重要なものなることを注意して置く。恁うした醫方に關する文獻は尚ほ經典中に諸處散見すると思ふが、それと共に吾人は歴史的に釋尊の當時醫方の達人であつたジーヴカ卽ち耆婆のあつたことも忘れてはならぬ。耆婆は釋尊や、頻婆沙羅王や、其他の王者富豪の病氣を手にかけた當時の有名な醫者であつた。彼はタクシラでアトレーヤに就て學んだと云ふことが傳へ

られてゐる。アトレーヤは印度の醫方界の大立物で現存の醫書の一なるチャラカ集錄は彼の孫弟子になるチャラカの所傳であり、而して印度の醫書中最古のものである。又これと同時代か若くは少し遲れて編成せられたスシュルタ集錄と云ふものがある。これは人體解剖に基いた外科療法を主とした醫書であるが、その後段にウツタラタントラといふものが添加されて居り、これはシャーラキャ卽ち頸部以上の治療に關するものだが、この部分はナーガールジュナ卽ち龍樹の書いたものだと註釋者の一人ダルラナは云ふてゐる。若しこの龍樹をかの智度論などの作者の龍樹と同一人だとすれば頗る興味あることで、傳ふる所によれば龍樹は壯年時代極めて熱心に醫術を習ひ、或は蠟身の法を學んで王の後宮に忍び入り、宮女に戲れたと云ふから、この種の著作も有り得べきことゝ思はれる。

四

さてこの顧みられなかつた印度の醫方に指を染めて徹底的に研究の歩武を進めようとしたヨーロッパの第一人者、或は唯一人者は卽ちヘルンレ（Augustus Frederic Rudolf Hoernle）其の人である。彼はもと梵語學の巨匠、獨逸人を父母として印度アグラに生れ、獨英の間に教育せられ、殊にロンドンに於て梵語をゴールドスチュッカーに學び、久しく印度にありて教育事業に從ひ、功績の擧げて稱すべきものは尠くはないが、就中この醫方藥物の研究を印度原典に就て始めたことは特記すべきものである。彼がこの研究に取掛つた動機とも云ふべきものが面白い。それは例の西域地方から發

掘された梵語の古經典に關係する。この西域發掘の梵語古典を最初に解讀したのが卽ち彼である。

卽ち今を距ること三十有七年前、一八九〇年英國の一軍人(當時中尉であつた)バワー(H. Bower)が印度政府の機密の要件を帶んでクチャル[註二]地方へ旅行したが、其處で樺皮に書いた經典を得た。[註三]バワーはそれを印度へ携へ歸り、同年九月(當時大佐であつた)ウオターハウス(J. Waterhouse)に送り、それからこれら文書の研究は擧げて當時カルカッタのマドラサ學院長であつたヘルンレ敎授に委ねられたのであつた。而してその結果それは非常に古い梵語文書であることが斷定された。從來法隆寺貝葉が世界最古の聲譽を占有してゐたけれども、この樺皮文書に比すれば遠く讓らねばならぬので、これこそ實に世界最古の梵語文書なることが確定せられ、發見者の名によつてこれがバワー文書と命名せられた。これが濫觴となつて其後學界に西域、或は東方土耳其[註四]の呼び聲は高まり、所謂燉煌[註五]文書の品隲が學壇[註六]の方向を一變したのである。

ヘルンレが周到にして緻密、水も洩らさぬ研究の結果は凝つてあの浩瀚なバワー[註七]文書考索引を加へて三卷の大著となつて現はれた。この著述の準備に彼は二十年程の歲月をかけて居る。バワー寫經は全部七編[註八]に分れ、第一から第三までは醫方藥物に關するものであつた。それで彼は全歐の學者が未だ曾て一指を染めしことなき印度の醫方に關する研究を始めたのである。

彼は其の間一方にスタインの一九〇六年から一九〇八年に亘る探險の收獲たる幾多の梵語、西藏

語、千闥、庫車等り言語で書かれた古經典の整理を委託せられ、夫々多數の專門學者と共に協力してその解讀に從事し、西域古經斷片第一卷を出した。[英九]

予は學窓にあつてこれらの業蹟を見聞し、如何にもして一たびは彼に面接する機を得たしと望んでゐたので、一九一八年航西の途に上るに際し多少計劃する所もあつたが、予が南印度マイソールに滯在してゐる頃、この梵語學の巨匠ヘルンレはオックスフォードの寓に永眠した。予は翌年カルカッタに還るに及び彼の訃を耳にした。その年十月予は英國に至り、翌年はオックスフォードに晩[英一〇]年の彼が居常を忍び、纔かに數月の差を以つて永遠に相會するの機を逸した遺憾の情を慰めた。

然るに越えて三月、偶々ケムブリッヂを訪ひ、書肆ヘッファーの店頭に彼の遺書七百冊あまりを發見したので、直に買入れの交涉に着手し、事は幸に順序よく運んで先づせめて彼が書齋の一部分を日本に齎し得たことを以て渴望の幾分を癒するを得た。

彼の遺書[英一一]の中に醫方藥物に關するものは六拾八部八拾六冊を算する。その中チャラカ集錄に關係するもの八部、スシュルタ集錄に關係するもの拾貳部、其他の醫方に關する梵語原典、ヒンデイー語、ベンガーリー語原典參拾九部、英獨語の著作九部といふことになる。

以上は從來顧みられざりし印度の醫方が如何にして歐洲の學界に紹介せらるゝに至つたかの經歷を、ヘルンレの遺書に對する予の止み難き責任の念から、煩雜ではあつたが一應叙べたのである。

この方面の深い研究に至つては自分としては到底その任に堪へないし、またその器でもないと信ずるのであるが、適當なる誰かがこれに當られて、何がな學界なりまた社會なり、に貢献せられる日のあらんことを希望して止まぬ。それでさうした機會の促進のためにこれに續いて印度の醫方に就ての概觀、その主要な特徴に就て叙べて見ようと思ふ。

五

如何なるものも最古の聖典、神の直接の啓示たる吠陀に根原を擬するのが印度民族の特徴である。醫方とてもこの例に洩れない。やはり吠陀に起原すると說く。卽ち四吠陀の中からウパ吠陀卽ち吠陀小典若くは附屬吠陀とも云ふべきものが發生した。これにも四種あるが、アーユル吠陀が其の一で、醫方は始めて規定された。これは世界の創造から破壞に亙る四時期の中、第一期サトヤユガに於ては人類みな幸福にして長生、不幸、病患は絶えて無いが、次のトレータユガに至ると、始めて人類の三分の一が墮落して壽命減じ、病氣を生ずる。第三期のドヴーバラユガでは人類の半數が墮落して病氣にかゝる。第四期カリユガは卽ち現今の時代を含むので、全人類が墮落して病氣も多くなつた。梵天この有樣を憐んでこれを救濟せんがためにリグ吠陀よりアーユル吠陀を作つた。これが醫方に關する根本聖典となるのである。

然しこのアーユル吠陀は極めて浩瀚であつて、末世澆季の人類の記憶力を以てしては到底把持す

るに堪へない。それで梵天は百頌づゝを一章とせるもの一千章、卽ち一萬頌のアーユル吠陀を短縮し省略して八章としたものが卽ち現今の醫方であると云ふ。さてこの八章の醫方と云ふものが印度醫方の確定した分科であつて、卽ち次のものを指すのである。(一)シャールヤタントラ、これは外科に關する處置療法を說く。(二)シャーラキヤタントラ、これは頸部以上の疾患に關するもの、眼科と耳鼻科を合併したやうなもの。(三)カーヤチキトサー、身體諸部分に關する疾患、熱病、糖尿病等に關するもの、これは內科に相當する。(四)ブフータヴィドヤー、これは惡魔等に憑かれた場合の療法、禁呪、祈禱、供物、藥物等を說く。云はゞ精神科である。(五)クマーラブフリトヤ、小兒の疾患及び處置、これは小兒科に相當する。(六)アガダタントラ、解毒法、卽ち鑛物、植物、動物の解毒療治で、一面から毒物學（トキシコロジー）である。(七)ラサーヤナタントラ、不老長生の藥物を處置する法、或る意味に於て化學若くは鍊金術である。(八)ヴージカラナタントラこれは生殖器の勢力增進法を取扱ふ。

勿論これは大體の類別であつて、此の中に取扱はれる問題は殆んど醫術の全般を網羅してゐる。深呼吸（註二七）、靜坐法、斷食療法などが已に說いてある。

六

梵天はこのアーユル吠陀を生主なるダクシャに傳へ、ダクシャはこれをアシュヴィン雙生神に傳へた。アシュヴィン雙生神は天界の醫者として有名であり、リグ吠陀の中には彼等に捧げた讃歌が

多い。以て如何に吠陀時代の民族が醫術に深き注意を拂ひ、これを尊重したかを想見し得る。リグ吠陀の中には驚くべき外科的手術の記録が見える。ダドフャンテイと云ふ一人の聖者がインドラから或る學術を學び得た。然し學ぶ時に決して他のものには傳へないといふ約束をした。若しその約束に背くならばインドラは卽座に彼の頭を刎ねるといふのであつた。所でアシユヴイン兄弟は如何にもしてこれを習はんと、遂に策略を考へ付いて、先づ自分達の優秀な外科的手術の技倆で聖者の首を斬り取つて馬の首を接いで置いて術を習つた。インドラは約束通り聖者の首を刎ねたが、それは恰も馬の首なので、アシユヴイン兄弟は直に大切に保存してあつたもとの聖者の頭を接いだ。この離れ業は神々達の賞讃を博したが、然したとひ何にもせよ、師たるものゝ首を刎ねると云ふのは甚だ宜しくないと云ふので、神々達の種族から破門せられ、供犧の式に與ることを許されない。所でチユヤヴナと云ふ聖者が年老いて若い少女のスカヌヤーを娶つたが、このチユヤヴナをアシユヴイン兄弟は若返らせて若い美しい妻に似合ふやうにしてやつた。チユヤヴナはその報酬として供犧の式にソーマの酒を飮む權利を認めてやつた。然しインドラが來てこれを阻止し、チユヤヴナと爭鬪の結果インドラは打ち負かされ雙腕を麻痺させられてしまつた。所でアシユヴインはこの痲痺を癒してやつたので、インドラも喜んで遂にアシユヴインを供犧の仲間に加へることを承認する。其他神々と阿修羅との戰鬪に於て足を失つたものに鐵の義足、眼を失つたものに義眼を與へるとも見

え、戰士の身體に立つた箭を拔いて速かに繃帶せられるとも見えてゐる。又アシユヴインはブトシヤンに新しき齒、ブハーガデーヴに新しい眼を與へ、チヤンドラマスの肺病を癒したことが見える。かく天界ではアシユヴインの醫方は有名であり遂にインドラもこれをアシユヴインから習ひ得て、これをその弟子ブハラドヴージヤに傳へ、ブハラドヴージヤはこれをアトレーヤに傳へた。此の邊までは如何しても神話の領域に屬する。然しこの中にも吠陀民族の生活狀態は暗示せられて居り、醫者といふものゝ位置その作業などが略ぼ想像せらるゝのである。

アトレーヤはこれを六人の弟子に傳へた。その上足の弟子アグニヴエーシャの醫方を傳へたのがチヤラカである。現存のチヤラカ集錄（サンヒター）が卽ちこれであつて、印度最古の醫典であると稱せられる。チヤラカ集錄は全編韻文で出來て居り、師主の間の對話になつて、多少散漫ではあるが、大體アーユル吠陀規定の八分科の形式に當て嵌るやうに說いてある。始めには藥物のこと、その處置、用法、醫者の位置、藥物の起原等である。尙ほ或る部分には哲學的な論議も見える。卽ちアグニヴエーシャが尋ねる。精神とは何ぞや、如何にして發生せしや、身體の形成せらるゝ原因如何、そは智ありや無智なりや、常恒なりや滅ずべきや。性とは何ぞ、病とは何ぞ、精神の存在の證明如何等々。これに對してアトレーヤ解答を與へる。この集錄は凡そ西紀前六世紀頃に成立したものと云へば現存の醫方の原典としては最も古くて第一位に置かるべきものであらう。西紀第十一世紀のチヤクラパ

ーニが註を書いてゐるから、現形はその頃に成立したものと見るべきである。チャラカ自身はこの書を完成せずに歿したものらしい。それは後の三分の一程がカピラバラの子ドリドハバラによつて補はれてゐる。これが西紀七八世紀頃のことである。このドリドハバラは勿論アグニヴエーシャの醫書を參考したらしい。尙ほこの集錄にはハリシユチャンドラやバタンジャリ等の註もある。

七

然るに一方に又別な醫方の所傳がある。吠陀聖典が洪水のために失はれ、惡魔の跳梁跋扈のために神々は何となく力が衰へ始めたので、ヴイシユヌ神に相談して何とか新しい力を回復したいと請うた。ヴイシユヌはその時それは種々の物が大海の底に沈んでしまつた爲めだと敎へたので、神々は大海を搜索して沈んだ物を取り出さうと決心した。先づ諸方から種々の草木を集めて乳海の中に投げ入れ、マンダラの山を攪拌の棒となし、ヴースキ龍を綱索となし、神々は力を戮せて搜海をやつた。ヴイシユヌ自身も大龜の姿を現じて攪拌の棒の中軸となり作業を援助した。かくて種々のものが海底から出現した。乳の斷えざる泉にして酪の供給者なるスラブヒといふ牝牛、酒の神なるヴールニー、天界樂園の樹木パーリジャータ、天女アプサラスの群、次にはシヴの額上の半月輪、次には恐るべき毒物ヴイシャ、次にはシユリーの女神、恁うしたものが次々に出現したが、その時最後に現はれたのは白衣を纏ひ、手に不死の水アムリタを捧げた神々の醫師なるドハヌヴンタリであつた。

ドハヌヴンタリはインドラからアーユル吠陀を授けられ、天界に名高き醫方の名手であつた。彼は人類が病の爲に苦しめられ、困難せるを救はんと、カーシー卽ち現今のベナレスに王として生れたのである。地上の聖者たちはこれを知つてドハヌヴンタリに醫方を授けられんためカーシーを訪れた。聖者たちが其處へ行つた時ドハヌヴンタリは森林の中へ入つて行つた。そこで彼等は森林の中へ從つて行つて懇ろに醫方の授與を請ひ、聖者たちの中の一人が選ばれて醫方の問題を提出し、それに對してドハヌヴンタリが答へると云ふことになつた。選ばれた一人が卽ちヴイシユヴーミトラの子なるスシユルタである。かくて出來上つたものがスシユルタ集錄（サンヒター）である。

スシユルタ集錄は六章より成立つてゐる。第一章は總說及び外科療法、第二章は、診斷法、第三章は解剖學、第四章は治療法、第五章は毒に對する手當、第六章は補遺で、頸部以上の疾患を主とし、其他種々の事項を說く。チャラカ集錄に比べて精密な解剖の基礎に立ち、病理に於ても一層適切であるこの集錄は一段の洗鍊と正確を加へたものである。

チャラカとスシユルタと孰れが古いかと云ふことは實際決定し難い問題である。大體に於てチャラカが古く、スシユルタはそれと同時代か、それより少し遲れて編成されたと云ふことになつて居る。然し原始民族にとつて必要な醫方は內科的疾患に對するそれよりも寧ろ外科的治療である。卽ち戰爭の場合の瘡痍の手當とか、殊に熱帶圈では猛獸毒蛇等から受ける傷害の手當が緊急である。

この意味からスシュルタの或る部分は寧ろチャラカよりも早く成立する可能性があると云はねばならぬ。孰れにしてもこの兩者は印度の醫方に於て最も根本的な古典であり、兩者とも分類法なり、又一般事項に對する説明の態度なりは其の揆を一にし、必ずや何等かの共通せる古典から編成されたものでなければならぬと思はれる。要するにチャラカは疾患の分類の精細、その投藥、處置の適當さに於て優れ、スシュルタはその解剖的記述の正確さと、外科療法の明快さに於て著はれて居る。隨て勢ひチャラカを祖述するものは内科醫であり、スシュルタを繼承するものは外科醫である。

この他ヴークブハタのアシュターンガフリダヤが注意すべきものである。これは主としてチャラカ及びスシュルタによつて編成せられ、全編百二十章、解剖學、藥物、眼科學、産科學、衛生法を論じたもので、アルナダッタの註釋がある。文體極めて明晰、前の二原典に明瞭を缺く所を説明して居る。又西紀一五五〇年のブハヴミシュラが醫方藥物に關する印度の著作の有名なるものを集成したブハヴプラカーシャと云ふものがある。これは全印度に亘り醫家の最も親炙せる書物である。

八

これらの醫書に就て特徴ある項目を擧げ來れば種々あるが、今は印度醫方に於て病理の根本原理とも謂ふべき三要素に關して一言しよう。

人體は三種の要素から成り立つて居る。これをドーシャ(註一)と云ふ。卽ちヴーユとピッタとカプハで

ある。カブハを或はシュレーシュマン（抱擁するもの）とも呼ぶ。この三要素は人體の支柱とも云ふべきもので、若しこの三の中の一つが常態を失へば病氣を起し。死を招く。古來この語を言葉の意義通りに譯してヴーユを「風」、ピッタを「膽汁」、カブハを「痰」として居るために到底眞の意義が顯れない。而もこの用語は印度醫方の根本原理であり、到る處に使はれるから、この用語の意義が正確に了解されぬ限りは、印度の醫方は到底不可解に了る外はないのである。

予は大體に於てヴーユを「勢力」、ピッタを「熱」、カブハを「物質」と解釋して居る。然しこれでも尙ほ十分ではない。或はヴーユを磁力、ピッタを發動因、カブハを原子の濕潤と解釋せねばならぬこともある。或はヴーユを神經、ピッタを血液の循環、カブハを淋巴液と解釋せねばならぬこともある。要するに醫方古典のヴーユと命名した所のものは決して單なる「風」ではない。動力であり、身體組織の部分の相互關係を規定する一種の官能である。ピッタも決して單なる「膽汁」の意味でない。身體の自己保存を司る代謝作用、熱等を含む保持の官能である。カブハも亦決して單なる「痰」ではない。勿論痰もその一部分ではあるが、もつと汎く身體の酸化、若くは燃燒作用を調節する物質を指したものである。この意を得て前揭の佛典中に引用せられた醫方の叙述を讀むならば恐らく思半に過ぐるものがあるであらう。

ヴーユとは身體組織を運動せしむる一種の動力である。この動力によりて生殖、保存、分解の作

用が行はれる。吾人の有機體制も認識官能もこれによつて支配される所の唯一最上の第一原因、これをヴーユと名けたものである。醫方古典の學匠達はこれに對する適當なる用語を發見し得なかつた。そこで後代になつて單に「風」と云ふやうな語として譯せられるときは全く思ひも懸けずに、單純素朴にもヴーユと呼んだ。然しヴーユなる語の依て來る語根ヴーは「動く」「擴がる」といふ意味を有するのである。隨てこれは決して「風」でもなく「空氣」でもない。ヴーユの特質とも謂ふべきものは振動性である。隨て一の方向から他の方向へ動き行く電光のやうなものでなく、身體組織の官能相互の間を調節しつゝ動くのである。これが鈍重性のピツタ（熱）とカブハ（濕）の兩者の間に平衡狀態を得せしむる。若しこの調節なかりせば人體は内部の熱のために薪の如く燃燒し盡される危險に差し迫るわけである。このヴーユにも種々の異つた作業がある所から、これをプラーナ、ウダーナ、サマーナ、ヴイヤーナ、アパーナの五種に分ける。これは恰も現今生理學の上で腦脊髓神經、交感神經等が夫々の役目を演ずるといふに相當する。これを要するにヴーユは神經系統を意味するものであると共に亦電動力、若くは原子の勢力と云ふやうな種類のものを含んだ意義に解釋すべきものである。

九

ピツタなる語は「膽汁」なる意味もあるが、實際此の場合は「組織の新陳代謝作用」隨てその結

果から生ずる身體の「熱」の意味に解釋せねば通じない。ピッタの作用は有機體制の次から次へ續く過程を經て、乳糜を原形質（プロトプラズマ）に變形することである。男子にありてはスペルマ、婦人にあつては卵子のやうな物質と變える。卽ち現今の生理學の新陳代謝作用に外ならぬ。多くの註釋者はピッタ膽汁の中に閉ぢ込められた熱であり、消化作用を掌どる重役であると解釋する傾向がある。要するに身體の代謝作用は生成的なると破壞的なると共にこれをピッタと呼び、漿液、膽汁、血液、蛋白等、身體構成の物質若くは有機的官能の作用に主要なるものはみなこの代謝作用の結果であると說かれる。古聖は作用と部位の異なるに隨つて五種に分つてゐる。卽ちバーチャカ、ランジャカ、サードハカ、プラージャである。第一のバーチャカは熟せしむるもの、烹るものゝ義、或はこれをバーチャカーグニ（烹火）と云ふ。消化作用の熱である。胃腸の間に位し、肝臟の分泌液卽ち膽汁の中に含まれたる一種の流動質の熱である。攝取せられた食物に會してこれを消化するのが其の役目である、このバーチャカーグニこそ現今の生理學の膽汁に相當するものであり、營養を食物の中から選り分けて殘滓を排泄する。新陳代謝作用に最も有力なるものが卽ちこのピッタである。次に第二のランジャカは染めるものゝ意、血液に固有の紅色を帶ばしむるもので、肝臟、脾臟を通して流れ、淋巴液を血液に變化せしめる。第三のサードハカは成就するものゝ意、心臟に位し、間接に認識官能を助ける。第四のアーローチャカは見るものゝ意、視覺を司り、網膜の物質に代謝作用を營ましめ、

以て視覺を起さしめる。第五のプラージャカは遊行するもの、意、皮膚に發汗作用を營ましめ、蒸發によりて皮膚の表面から廢物を排泄するものである。

要するにこれら五種のピッタは孰れも各部位の代謝作用を司る熱であり、これによつて身體を保存する役目に當る。

一〇

カプハは「痰」の意味もあるが然しこの場合は身體の燃燒作用を妨げて之を一定の度合に保たしめる物質を指す。それで或はシュレーシュマン(抱擁するもの)なる語が用ひられて居る。身體各部に行き亘つて抱擁的に調節をなす。云はゞ是れ各方面に配置された消防人夫の樣なものである。

身體は各部分が刻々に燃燒し、消滅しつゝあるもので、身體を梵語でシャリーラ、卽ち語根シュリ(凋衰する)より成立せる語で呼ぶことは寔に當を得たるものと謂はねばならぬ。ラサ卽ち嚥下した食物から形成された乳糜の如き液體は、身體全部に行き亘つて繼續しつゝある燃燒のために、要處要處が破壞されつゝあるのを補充し、且つその破壞を防ぐのである。かくてこのラサは又一方に淨化作用を行ふ。淨化された部分はプラサーダ・プフータと呼ばれ、殘滓はマラ・プフータと呼ばれる。これは一定の部分、例へば皮膚の表面などへ排出される。若しこの組織全體に亘る抱擁的な冷却作用が無いとしたならば、身體は絕えざる燃燒作用のために一たまりもなく燃え盡されなければ

ならぬ狀態にある。カプハも亦身體各部分によりて五種(註二一)に區別される。

以上叙べ來つた所によつて三要素の性質と相互の關係は略ぼ明かにされたことゝ思ふ。卽ち消化せられた食物から乳糜が生成せられる。その中には身體各部の組織が構成せらるべき要素が潜在してゐる。それが代謝作用の熱によつて漸次に血液となり、肉となり、脂肪となり、骨となり、髓となり、精液となり、精氣(オージヤス)となり。換言すれば代謝作用によつて乳糜は血液になり得べき部分を血液たらしめ、特質を與へて血液に變化する。而して身體の特殊裝置によつて不必要なる部分を排泄せしめる。肉、骨等に就てもこの過程が行はれる。この乳糜及び變成せられた物質を身體各方面へ運搬する動力は卽ちヴーユである。

故に若しヴーユに何等かの障害が起れば、組織の代謝作用卽ちピッタは忽ちその影響を受け、かくてラサ(乳糜或はカプハ)の排泄量には忽ち增減を生じ、身體と云ふ有機體制は疾患に罹る。是に由て之を觀ればピッタとカプハが保持作用を營むに對してヴーユは相關作用を營むとも考へられる。さればこの三要素が常態なる限りに於てこれは身體の支柱である。此に最も緊要にして根本的な原理が存在する。因つてこの原理を或は季節により、或は風土により、或は疾患の性質により、種々に考察して宜に隨つて治療投藥すると云ふのが印度醫方の敎ふる所である。この三要素の意義を此の如く解釋せざる限り、印度醫方の說く所は全く無意味である。

一一

次に印度の醫典に顯はれたる藥物に就て一瞥を與へることゝしよう。印度醫方古典の記錄せる藥物は數に於て非常に多い。それは大體に於て(一)植物より製せられたるもの、(二)動物より得られたるもの、(三)鑛物より製せられたるもの、三種に區別せられる。先づ植物より製出される藥物に就て見るに、療病のために婆羅門の醫家は植物に對して極めて精細なる觀察をなしたものである。而して多數の藥品の材料を發見した。然し效驗は寧ろ發見者個人の人格の神聖とそれを賦與する神意とに存するものと想像せられ、爲めに兎角祕密[二二]を他に傳へざる習慣がある。若し他人に傳へればその藥物は效驗を失ひ、傳へられたものは勿論、傳へたものまで最早その藥物の效驗を利用することが出來なくなると信ぜられた。恁んな信仰のために幾多の藥物は傳を失つたやうである。

植物性の藥物は幹皮、根、葉、花、實、種子、搾汁、樹脂、木質部より取られる。これらは次の順序に排列せられる。

(一) ヴーナスパティヤ、花無くして實ある樹木、
(二) ヴリクシュヤ、花あり實ある樹木、
(三) ヴィールドフ、花を簇生する蔓草類、
(四) オーシャドヒ、果實の熟せし後枯死するもの、

これらの藥物の効驗は採集の時期、狀態によりて大に差異がある。卽ち、風があるか無いか、日當りか日陰か、晝か夜か、寒いか暑いか、晴天か雨かによつて異り、又採集の時から使用の時の間隔によつて異る。次の如き地上には藥物を採集してはならぬ。簸、浸水せる地方、乾燥せる砂地、凸凹甚しく、多くの孔あり、小石を含み、若くは陶器の破片を含める土地、蟲のために破壞され、若くは白蟻の巢くへる地、屋根より水滴の落つる處、死骸を燒き若くは埋めた處、人の死したる地、墾地、鹽分を多く含める地、亦不適當である。時ならざるに生せし植物、時過ぎたるもの、水の形を變えしもの、蟲害を受けしもの亦捨て去らねばならぬ。

藥物に適當なる地とは軟かにして黑色、黃色、若くは赤色、平坦にして重く、水に近く、樹木繁生し、土に潤ひと輝ある、此の如き土地には土は本來の性質がある。尙ほ土には水、火、風、空等の性質がある。太陽と月の光は植物の色を生ぜしめる。樹木の黃色は太陽によつて生ずる。この種の藥物は暑き日中に採集せねばならぬ。吐劑は空、風の性を有する土地から暑き日中に採集せねばならぬ。月は白色にして寒冷なる植物を生ぜしめる。この種の植物は寒季に採集せねばならぬ。さすれば効驗が最も著しく、その性甘く、油の如く潤ひ、水の如く冷かである。下劑は味、香の性を有する土地に採集せねばならぬ。恁んな風に採集に關して種々の規定が設けられてゐる。

醫は吉日、吉時を選び、採集の朝、北方に向ひ頌を唱へて近傍に住する惡靈を退かしめる。これ

らが如何にも東洋的古典的な味のある所なのだらう。

動物質の藥物は革、毛、髮、血、肉、骨、脂、髓、膽、乳、尿、糞より採られる。食品などには淨不淨をやかましく說き立て、動物質の食物は高貴の階級にあるものの食ふべからざるものなるかの如く信じてゐる印度民族が藥物となれば所有るものを取り入れて居るものは全く奇と云はねばならぬ。これらの藥物の材料は老齡ならざる將た又幼齡ならざる動物より採らねばならぬ。尿、糞は必ず牝獸のものを用ひねばならぬ。革、毛、髮は間歇熱等の薰煙療法に用ひ、血は大出血の場合に時として內服し、肉は脂肪性の他の藥物或は植物と共に用ひ、若くは衰弱、結核、及び神經的疾患に用ふ。骨は灰となして他の藥物に混じ、神經的疾患及び小兒の疾患に用ひ、若くは薰煙療法に用ふ。脂肪は主として外用に塗膏として用ふ。髓も外用であるが、時に衰弱の場合內服する。膽は興奮劑として熱の場合に用ひられ、又は眼藥として外用せらる。乳は重要なる食品の一種、煎藥の混合物として用ひられ、又小兒の疾患又は神經的疾患に內服せしめ、或は油と共に外用せらる。尿はその味辛く少しく苦味と鹹味を帶ぶ。緩下劑に適し、カプハ、ヴーユ、若くは蟲の疾患を癒し、中毒の場合に効あり。又癩、浮腫、黃疸、消化不良に用ひられる。牝牛の尿が最も優れる。牝牛の糞に含める水分は皮膚の炎衝、變色に用ひられ、又內服せられ、或は他の藥物に混合して用ひられる。

一二

鑛物から採られる藥品は。鹽類、水銀、黃金、銅、鐵、鉛、亞鉛、錫、硫化アンテイモニー、硫化鐵、黃砒素、赤砒素、白砒素、雲母、金剛石、眞珠、珊瑚、硫黃、アンモンニア、貝殼、或る特殊の地方の土壤である。是等に對しては各々製法、用法が記載されてゐる。就中水銀に關する記述が最も興味を惹く。外用劑としての水銀はアラビアやローマにも早くから知られてゐるやうであるが、內服藥に水銀を用ふるのは印度民族獨特のものであると云ふことである。水銀はその性質動轉し易く、その儘でこれを藥用とすることが出來ぬ。それでこれを何等かの方法で處置せねばならぬ。この處置を印度の醫方では『淨化』『征服』若くは『殺す』と稱して居る。この處置だけを說いた書物も出來てゐる。それは隨分手のかゝる厄介な仕事であるが、然し一旦征服した以上、その効驗莫大にして如何なる病氣をも治癒し得と信ぜられて居る。この處置する方法も種々あるがシャールンガドハラが記載してゐる一法は次の如きものである。

芥子（からし）と大蒜（にんにく）を混合して磨り潰し、泥土の如くならしめ、二の小き杯にこれを盛り、その一の上に水銀を容れて他の一を以て覆ひ、水銀をこの芥子と大蒜の漿で全く包み込む。かくてそれを日に曝し乾かし、それを布片に包み、粥を盛つた土器の中に入れて三日間火にかける。それを取り出してグフリタ、クマーリー（蘆薈の類）の汁を混じて磨り潰すこと一日、更に黑鉛の煮汁に浸すこと一日、次にはカーカ、マーチー（馬鈴薯の類）の煮汁に浸すこと一日、次には訶梨勒（Myrobalans）の煮

汁に浸すこと一日、かくて粥の中よりその團塊を取り出て洗ひ、水銀を分離せしめ、再び塩と石灰を等分に混和せし中に容れて擂り碎くこと一日、等量の芥子を加へ、籾殻の煮汁の中にて磨り潰し、再び大蒜を加へ、次には礪砂を加へて同様の方法を繰り返し、その塊を菱形に固めて乾燥し、阿魏(繖形科の植物)を周圍に貼布してダマルと稱する瓢形の蒸溜器に容れて火にかける。すると水銀は上騰して器の上部に附着する。この時水銀は全く淨化されたことになる。

次に等量の乾薑、黒椒、長椒、炭酸加里、曹達灰、五種の鹽、大蒜、礪砂、山葵、に其の水銀を混じて紛碎し、全くこれを混和せしめ、ムクハ、カラナと稱する擂鉢狀の器にて粥若くはレモンの汁を入れて一日一夜擂り碎く。この時水銀は如何なる金屬をも吸收する性質を具へる。然しこの吸收力を一層增加せしめんために更にベテルの葉の汁と其の水銀を擂り、カルコーテイ (Dregia volubilis) と稱する植物の根を刳り拔き、その中へ擂りたる水銀を容れ、口を閉ぢて土器の中に置き、粘土と布帛にて密封して火上にかける。この時始めて完全に征服せられて灰狀のものとなる。

多少の異はあるが水銀の處置は大略恁うした複雜極まるものなのである。この處置された水銀を他の金屬、多くは硫黄と混和して內服する時は不治の疾患を治するのみならず、亦長壽を得せしむと信ぜられて居る。尤もこれら藥物の製法が現今果して如何なる程度まで實際に行はれ得べきかは疑問であらう。然し藥學の智識ある人の目から見たならば、何等か其處に新しい發見の暗示が有り

さうなものだと思はれる。要するに印度は神祕と驚異の國土である。十六世紀のある歐洲(註二三)の醫家の記載する所によれば、印度の瑜伽行者は驚くべき長壽を保ち、大概は百五十歳より二百歳に至る。食物としては少量の米と牛乳を食するのみである。然しながら彼等は硫黄と水銀を混和した一種奇妙な飲料を用ふる。これが長壽の藥物であつて、彼等の云ふ所に從へば、毎月二回これを用ふるのみであると云ふ。この中に「硫黄と水銀を混和した」奇藥と云つてゐるのは全くこの征服された水銀のことに當るもので、藥學家の一考を求めたい點である。

尙ほ印度の醫方及び藥物に就ては、紹介すべき事項も多いけれども、限りある頁數に於て、以上大略概觀に止めた次第である。予は篤志の士に對し、隨時囑に應じて原典を翻譯、提供すべきことを附言し置く。

註　(一)釋尊時代に印度には二個の學藝の中心地、卽ち大學があつた。一は卽ち東の方カーシー、卽ち現今のベナレスであり、一は卽ち北の方タクシラ、卽ち現今のラワルピンデイ方面である。

(二)クチャルは北緯四一度四二分五〇、東經八〇度三三分五〇の位置にあり。昔は龜玆の名を以て知られ、西域地方のオアシスの一である。

(三)この時バワーがウオターハウスに宛て、この發掘物を送つた時の自筆の書翰は、ヘルンレの遺書中から余これを發見し、其他數種の自筆の書翰と共に、大谷大學に保管されてゐる。佛敎研究第參卷第四號口繪になつてゐるのが卽ちそれである。

(四)西域、或は中央亞細亞、或は東方土耳其などと云ふのは一般に龜玆(クチャル)、于闐(コータン)等の地方を漠然と呼ぶ名であつて、現今でも未だ確定してゐるのではない。西域とは支那の當時は勿論、支那で古くから用ひられた名稱だ。支那にとつては西の方だから

西域だが、ヨーロッパ諸國からはその反對だから東方土耳其の名が用ひられる。同時にまた中央亞細亞とも呼ばれてゐる。スタインはその探險の結果を纏めた大著にセリンデイアの名を用ひてゐる。セルは拉丁語のセレス卽ち絹布のこと、或は支那のことで隨てセリンデイアは支那に關する印度といふ意味だらう。

(五)燉煌は西域地方の一地名だが、やはり西域地方を汎く呼ぶ名稱にも用ひられる。

(六)パワーの古寫經を先駈として、何がなこの方面を漁つたなら獲物があらうといふ見當をつけて、種々の方面から捜索探險が企てられた。その第一はロシアのペトロヴスキーで一八九二年から一八九三年に亙つて捜索をなし、その蒐集品は露都の帝國圖書館に收められてゐる。それから數年の後、一九〇〇年から一九〇一年に亙るオーレルスタインの大規模の探險は世界の學界を驚かした。これは古代于闐(エンシエント コータン)考の大著にその光輝を放つてゐる。次で一九〇二年から一九〇三年に亙つて獨のグリユンウエーデル、同年の大谷光瑞伯、一九〇四年から一九〇七年に亙る佛のルコック、ペリオ、一九〇五年から一九〇七年に亙るグリユンウエーデルの再探險、次に一九〇六年から一九〇八年に亙るスタインの再探險、これらによつて中央亞細亞の呼び聲は東西の學界を風靡する勢を呈し、其の後日を經るに隨ひ、これら探險の結果は漸次に世に紹介されて來た。スタインの支那印度考古始め、獨の古代龜玆(アルトクチヤ)考が出版せられた。彼が高昌の壁畫を巧みに分割してそのまゝベリンへ持ち歸つた手際に至つては驚くべきものである。

(七)パワー文書考はヘルンレの心血を傾注した大著であり、彼をして學界に名を成さしめたのも蓋しこれに始まると謂て可い。それに精巧な玻璃版によつて殆んど現物と異らぬ程度にパワー文書を映寫し、これをナーガリー文字に寫して對照し、本文中には更にローマ字音譯と飜譯を添えて殆んど間然する所なく、殊に緒論は約百頁に亙りて委しく發見の顚末を說き、異點を考證し、地圖寫眞等を添えて解說してゐる、これは一八九一年の夏から着手し、一九一二年の四月に及んで漸く完成したと云ふ。其の間星霜正に二十一年である。

(八)第四第五は占法に關するもの、第六七は呪法に關するものである。第七の中に孔雀王經が含れてある。

(九)Manuscript remains of Buddhist literature found in Eastern Turkestan

第二巻は予在英中、インデイアオフイスのトーマス君から原稿も整理せられ居り、近く出版するとのことを聞いたが、其後どうなつてゐるか消息を聞かぬ。

(一〇)ヘルンレは一八九九年にカルカッタを去つてオックスフォードへ移つた。移居の後はノースムアロードの閑寂な勉強室で、スタインの發掘品中の古寫經斷片を整理する傍、やはり印度醫方の研究を續けてゐた。一九〇七年には古代印度藥物研究の第一編骨學(オステオロジー)を出版してゐる。ドイツ生れの彼は四年間に亙る歐洲戰によつてかなりひどい壓迫をイギリスの環境から受けてゐたと云ふことも想像するに難くない。一九一八年十一月十二日の未明に、七十八歲の高齡を以て歿したのだから、彼の歿するに先だつこと僅かに一箇月ではあるが、休戰となつたことはせめてもの慰籍であらればならぬ。未亡人ヘルンレ夫人の言ふ所によれば、彼は書棚の書物を平生 my tools と呼んでゐたさうだ。大工が指物師が工場で仕事をするやうに、只もう純眞に研究生活に沒頭してゐた彼の面目は躍如としてこの語に表はれてゐる。こんなことを考へて彼の遺書に對すれば、彼の傳が髣髴として卷册の裡に現在するを覺える。

(一一)ヘルンレ遺書中の醫方藥物に關する部分は佛敎研究第貳卷第四號に簡單ではあるが一應解題をして置いた。

(一二)予は寧ろ一般の醫界にこの適當な人を期待して止まぬ。

(一三)(一)リグ、(二)ヤジュル、(三)サーマ、(四)アトハルヴを四吠陀とする。然しアトハルヴは比較的後代の成立にかゝり、古典中には四吠陀より寧ろ三吠陀として數へ擧げてある場合が多い。

(一四)ウパ吠陀の四種とは(一)アーユル吠陀、醫方に關するもの、(二)ドハヌル吠陀、戰法武器に關するもの、(三)ガーンドハルヴ吠陀、音樂に關するもの、(四)ストハーパヤシヤーストラ吠陀、工藝に關するもの、これらの四種は順序の如く四吠陀より發生したと云ふ。

(一五)四時期のことは拙稿『濕末思想に對する一考察』宗敎研究新第貳卷第參號に說いて置いた。

(一六)或る說ではアーユル吠陀をアトハルヴ吠陀から發生したとも云ふ。或はシヴ神が作つたといふ說もある。

(一七)このことは予未だ本文を見ない。然し南印度マイソールに滯留の時王立梵語文庫の館長シヤマシヤーストリ君が予に話

したのである。

(一八)一六人はアグニヴエーシヤ、(二)ブヘーラ、(三)ジヤートウカルナ、(四)パラシヤラ、(五)ハリタ、(六)クシヤラパーニである。

(一九)このドーシヤなる語を『要素』と譯するわけではない。この語は語根ドゥシュ(汚れる)より來り、三要素が汚れ若くは混亂した狀態を云ふ。已に疾患の生ぜし立場から命名せしもの。

(二〇)プラーナは口鼻を通る息、アパーナは排泄物等を運び出すもの、サマーナは胃、小腸にありて消化を助け、ウダーナは頭部にありて聲を司り、ヴイヤーナは血液循環等を司る。

(二一)五種とは、(一)クレーダカ、これは胃部に存在する。(二)アバランバナ、これは肩、頸、胸に位し、その部分を強くする。(三)ラサナ、これは舌、咽喉にあり味覺を生ぜしむ。(四)ボードハカ、これは頭腦、眼、等の感官を潤潤ならしめる。(五)シユレーシユマカ、これは關節を潤して運動を容易ならしむ。

(二二)印度には他人に打明けるべからざる九種の事柄があると云はれる。(一)人の年齡、(二)その富、(三)家事、(四)惡事、(五)恥を招く事、(六)妻との性交、(七)守護神に對する願ひ事、(八)慈善、(九)秘藥の成分。

(二三)Hohenheim Paracelsus 歐洲藥物學の改革者と云はれる一人。

古英神祕文學に就て

柳宗悦

一

私は自分の性質からでもあらうが、いつも中世紀のものに心を引かれ、近づく毎に新しい敬念を禁ずる事が出來ぬ。そうして近頃になつて益々その底知れぬ偉大さを感ずるに至つた。若し私の豫覺を云ひ現はす事が許されるなら、近い將來に中世紀への注意は醫然として各方面に起き上るであらう。不幸にも現時大學でも神學校でも、哲學史や神學史が講ぜられる場合、一番粗略に扱はれ屢屢除去せられるのは中世紀の思想である。そうなつた理由は色々あらうが、第一に私の考へでは中世紀を「暗黑時代」とか、その哲學を「神學の僕婢」とか評する先入の偏見が携はつてゐるし、第二には中世紀の思想が宗教的に餘りに深過ぎて分りにくいからだと思へる。日本の教養ある人々に知られてゐる基督教は大部分新教であり、而も多く米國風の安價な基教に過ぎないから、中世紀の信仰とは距離が遠い。中世紀を等閑にするは、それが餘りに深く基督教的だからと云へるであらう。

「第十三世紀——最大な世紀だ」とさへ或者は叫んだ。そこには幾多の缺如もあつたであらうが、

兎も角その時代を中心にあれだけ澤山の聖者が出た時は他にない。又その前後以上に神學が深さと廣さとを示した場合はない。又その頃程偉大な眞に美しい基督教藝術があつた場合も他にない。又その頃程宗教的修道生活が深められた場合もない。又その時代程美しい工藝が出來た時代はない。又社會組織や經濟思想に於ても、今日の私達には空想と思へる事が實行せられてあつた。例へば相愛によるギルドの如き又は利子禁止の如き將來の社會問題に大きな光を投げるであらう。只近代のものはより論理的であるとか科學的であるとか云ふ迄であつて、精神的深さに於ては到底その足許にも及ばない感じがする。從つて中世紀への看却と云ふ事は、心靈問題への看却と殆ど同一義になるとさへ私には考へられる。

英文學中のうち特に宗教文學を顧る時、私は私の經驗上同じ印象を受けざるを得ないでゐる。だが年々大學の講義や英文科の卒業論文の主題をみると、如何に中世紀時代の宗教文學が度外視されてゐるかに驚かざるを得ない。宗教文學と云ふと大概の人は十九世紀に止つて、あの十七世紀の云謂 Sacred poets と云はれる一群の詩人に溯る人すら殆どない。基督教徒の中でもWilliam Lawやあの Combridge platonists のものを讀む人は殆どゐない。まして十三四世紀に溯つて中世紀の宗教文學を勉強してゐる人は殆ど見當らないと云つてもいゝであらう。併し私の僅かな體驗を以てしても、心的深さに於て近世のものは到底その時代のものに及ばない氣がする。

それで私は此樣な短い一文に其歷史や思想を詳論するわけにゆかないが、どう云ふ詩やどう云ふ本が優れてゐるかに就て、ごく簡單に思ひ出すまゝに書き列ねてゆかう。それ故ほんの文獻的示唆に過ぎないが、將來の學徒にとつて、專門家ならざる私の此紹介も何かの役には立つであらう。こゝには十四世紀を中心として、其前後にも多少及びたい考へである。

二

"Beowulf" やあの Cynewulf の "Elene" に迄は溯らない。それ等のものは國民文學の初頭を飾る宗敎的意義に充ちたものではあるが、暫らく此紹介から除こう。或意味ではまだ中世基督敎の美しい花に咲きゝつたものと云へないから。私は最初その咲き亂れた花の中から、"A Luue Ron" を選ぼう。之は Jesus College (Oxford) 所藏の稿本に傳へられるものであつて、一八七二年初めて E.E.T.S. No. 49. の中に R. Morris の編纂によつて印刷せられた(E.E.T.S の刊行本が古英文學の一大寶庫であるのは云ふ迄もない)。此「愛の歌」と題した詩がいつ書かれたかは定かでないが、凡そ千二百三十年頃だと云はれるから、今から七百年も昔に歸る。ラテン文で記された序によると「ここに少托鉢僧團の兄弟ヘールズのトマスの詩書き起さる。こは神に身を献げし一人の處女の求めによりて綴られたり」と記してある。トマスが如何なる人であつたかは何も定かでないが、彼がフランシスカンの學僧であつた事、そうして Gloucester の人であつた事のみ知られてゐる。詩は各八行

二十六節からなり、終り二行は希願の言葉、總じて二百十行から成る。云謂、'Erotic Mysticism' の代表的な詩である。イエスは花聟、靈は之に添ふ花嫁、二人の間に交はさるゝ戀。彼の前には王ヘンリーも侍臣下に過ぎなく、彼女の前にはパリスやヘレンも醜きに過ぎぬと讃えてある。此戀歌が敎へをソロモンの「雅歌」に汲んでゐるのは云ふ迄もない。此一脈の情は續いて中世紀に美しい詩の花束となつた。由來中世紀の宗敎詩は好んで三つの主題を選ぶ、一つはイエスの燃ゆる愛、一つは淨きマリアへの憧れ、一つは十字架上の激しき苦難。

トマスの作に續いて思ひ起されるのは E. E. T. S. No. 29 に載せられた散文 'Lofsong of ure Lefdi' 「吾等が聖母の愛の歌」、'Lofsong of ure Louerde' 「吾等が主の愛の歌」、'Wohunge of ure Lauerde' 「吾等が主の愛の求め」。何れも至純な筆に於て、如何に愛の世界に不思議が現せられるかを敍してある。かゝるものに比べると如何に近代で說かれる「愛」が「知の影」に過ぎないかを切に感じる。

併し十三世紀の宗敎文學中、特筆すべきは何と云つても 'Ancren Riwle' 「隱女淸規」である。原文及近代譯は一八五三年 J. Morton の編纂で Camden Society から出版され、今は Gasquet 大僧正の序を附して袖珍本が世に廣まる。大僧正は之を Salisbury の僧 Richard Poore の筆になると論じてゐるが、最近の研究は之を否定する。本文によればもと此本は三人の隱女 (anchoresses) の爲に

綴られたもので、書かれた內容よりすれば筆者は優れた僧であつたと考へられる。「隱女」とは僧團の比丘尼ではなく、一つの庵に入つて終生そこを出ない事を契つた女を云ふ。

本文は八章に分たれ、一、聖仕に就て。二、淨心に就て。三、修德に就て。四、誘惑に就て。五、悔悛に就て。六、滅罪に於て。七、愛に就て。八、家事に就て。神に身を献げ行ひすまして世を隱れたる女達が、日々何を想ひて何を爲すべきかを事こまやかに記してある。敎へる所は深い靜慮の世界であると共に、實踐すべき家事に迄及ぶ。「されば隱女よ、誰にまれ、能ふ限りは默せよ……言葉は刀よりも多く殺す。」「マリアの如く神の御許に動く事なく座れよ、かくて只彼にのみ耳をかせよ……汝は家婦にあらで隱女ならずや」。「愛をして優しく柔かく温くせしめざる程世に難き事はあらじ」。特に美しい個所を含むのは第七「愛」の一章。そこに記された王と女との物語りには盡きぬ中世紀の薫りがある。深いのは「悔悛」の敎へ。凡て事細やかに如何に罪を悔悛すべきかゞ順を追ふて記してある。此書は單に神學的價値に於て大きいのみならず、當時の宗敎生活の有樣を知る上に於ても貴重な文學である。（拙著「宗敎の理解」五九―六五頁參照）

三

十四世紀に移れば神祕文學の黃金時代に入る。恐らく此時代ほど各地に質に於て量に於て、宗敎思想が其祕義を深く現はした時代はないであらう。あの獨逸にはエックハルトやズーゾーやタウラ

ーや、又はルイスブレーク等多くの「神の友」がゐた時であり、伊太利ではシエナの聖女カタリナ在世の頃である。

此頃英國には特に優れた永遠の本が數多く書かれた。私は最初殘された短い論篇や書翰等から書き起してゆこう。以下の一冊はもと佛文で書かれたものであるが原本が失はれた今日、此十四世紀の飜譯は貴重な文献である。題は「The Mirror of Simpl Souls」「淨心鏡」と題され、誰の筆にあるか知られてをらぬ。稿本は英國博物館その他に保存されてあるが、近時 F. Underhill の紹介によつて世に知らるゝに至つた。「鏡」の一字は、心を映す淨き姿見として、屢々愛された中世紀の言葉である。本文は愛と理と心との問答に現はれ、極めて靜かに踏むべき靈の旅路に就て記してある。「何人も知り得ず、又知られ得ざる神のほかに神はあらじ。げに誤りなくかゝる神なし、誰とても一語だに言ひ得ざるその神こそ吾が神なれ。如何ばかり神に就て知り得たりとて、天國の僅かな一部たりとも持つを得ず解するを得じ」。「おゝ、神に少なきものなく、全なるものゝみゐませり。われは特に之を語る」。「されば此靈をして神の御意(みむね)をおいて何事をも志さしめざれよ。かくして御意ををして靈が欲する凡てのものたらしめよ」。

此譯書と共に誰も此世紀に於て忘れ得ないのは、今日七個の論片を書き殘した一人の著者に就てである。内二つは抄譯とも見るべきもの、殘る五つは創著。

1. Denis Hid Divinity「ディオニシウスの神祕神學」
2. Benjamine Minor「聖ヴィクトルのリチャードの編める小ベンジャミン」
3. Epistle of Prayer「禱りの書」
4. Epistle of Discretion「決意の書」
5. Of Discerning of spirits「靈の悟りに就て」
6. Cloud of Unknowing「不知の雲」
7. Epistle of Privy Council「密意の書」

右のうち二、三、四、五の四編は、古く一五二一年ロンドンで Henry Pepwell の手で上梓せられ、近代に及びあのダンテ學者たる E. G. Gardner の編纂した 'The Cell of Self Knowledge' 中に集錄せられ、一、六、七の三篇は近時、幸にもベネデイクト派修道僧 J. McCann によつて刊行せられた。何れも近代語に直してある。

著者が誰であるか、今日迄種々な名が擧げられたが、どれにも確證はない。最近の研究によれば彼はどの僧團にも屬さなかつた居士であらうと云はれる。何れにしても彼が異常な信者であり、又深き冥想家であり、學識あつた人であると云ふ事に疑ひはない。言葉はチョーサーと同じく中部の古語で書かれてある。

一はあの有名な Dionysius Areopagite の小著「神祕神學」の抄譯である。デイオニシスは五世紀頃の人であつて、彼の著書は九世紀の頃、Scotus Eriugena によつてラテン文に飜譯せられた爲、深く廣まり、基敎神祕思想の泉ともなつた。後代の神祕思想家で此本の影響の許に立たないものとてはない。此一冊は最初の英譯である。所謂「嚇々たる暗黑」の祕義を歌ひしもの、「空」の世界に神の深さを說きしもの。'Via Negasiva'「否定道」の敎へは基敎に於ては此書に於て絶頂に達した。識らずして讀むならば三論宗のものでも讀むかの感がある。

二はあのダンテが「神曲」に於て讃えたリチャードの筆を編纂せるもの。聖ヴィクトールの修道院から當時の主知主義に對し、新しい神祕の敎へが流れ出た事は、史實に明かなところ。此の「ベンジャミン」は「靜慮」を表象する固有名詞であつて、もとは詩篇六十七章にもとづく。あの著名な Benjamine Major の序說と見るべきもの。靈が昇るべき階段について記してある。

三、四、五の三篇は短き書。その內の一つに記して云ふ、「神は凡て相對するものゝ間に匿る。されば如何なる業も彼を見出す事を得じ。されど汝が心の愛のみは凡てを知る。理性によつて知り得べからず、思議によつて捕ふ能はず、又知解によつても定む能はじ。されど汝が心の眞に愛すべき意志によつて彼を愛し選ぶを得ん。彼を選べ、さらば汝言葉なきに語り、語るに默し、糧なくして食し、食しつゝ糧なく、凡てかくあるべし」。

隱れた此著者の書き殘した七個のものゝ內、最も長く最も深く重要なのは、云ふ迄もなく「不知の雲」と題した遺稿である。之は今日迄三回上梓せられ、H. Collins により一八七一年に、E. Underhill により一九一二年に、そうして最近のは前述の Mc Cann の編纂である。終りのもの最もよろしい。稿本は現存するもの八種。早くから人々の注意を引き、特にベネディクテインとして名ある教父 Baker によつて、既に一六二九年註解が書かれた程である。神祕文學として幾末愛慕の的となるであらう。表題は云ふ、「靜慮の書、そは不知の雲と呼ばれ、そこに靈と神とは交る」。「不知の雲」なる言ひ現はしがデイオニシュウスの「聖暗」より出たのは云ふ迄もない。章は七十五に切つてある。驚くべき言葉の數々がそこに讀まれる。

「時間と方處と肉體と、是等三つのものを、凡ての靈的業より棄つべし」。「靈的天國は高きにあるが如く低きにあり、低きにある如く高きにあり。前にある如く後に、後にある如く前に、かくて何處にもあらむ」。……されば靈的天國に至る者は、吾れ等が靈を上にも下にも、右にも左にも選ぶ要なし」。「只神のみに交れ、汝が知と汝が意とを、神と汝との間に挿む勿れ」。「體何處にもなき時、靈何處にもあらむ」。「此無を進めよ、神の愛の爲に……住と有とを、無住と無とに比べよ、汝が知よし此無に就て思議し得ずとも煩ふ勿れ、吾れは眞に無をこそ愛さん。思議し得ざる何事かはそれ自身に價値あり。此無は見らるゝよりも感ぜらるべし」。「されば固く此無と無住とに身を献げよ、か

くて外なる物的知と其の凡ての業とを棄つべし」。

第七「密意の書」は「不知の雲」に續いて書かれしもの。同書の補遺とも思ひ得よう。十三章よりなる。筆を起して言ふ、「汝自らに歸る時、後に何を爲すべきかを前に思ひ煩はざれよ、よき思ひも惡しき思ひも共に棄つべし」。「聰しき智慧をもて神を尋ぬる勿れ。信仰を汝が礎にせよ」。「かの優き聖暗を汝が鏡とし、汝が心の凡てを捧げよ」。「只汝の神をのみ思ひて、少しだに汝自らを思はざれよ、そは靈に於て神と一たらん爲也」。

四

續いて語る三人の著者は、何れも明かに其の名の知られしもの、共に十四世紀に住んで神祕文學を英國に榮えしめた不滅な人々である。三人とは Hampole に住みし隱者 Richard Rolle と、Norwich の敎母 Julian と、寺僧 Walter Hilton とである。時よりすればロールが最初に語られねばならぬ。

生れし年は詳でないが凡そ一二九〇年と云はれ、一三四九年にみまかつたと云はれる。牛津の學者であつたが世を棄なみ、二十歲の時人を避けて隱遁の生活に入つた。晩年に庵を編んだのはハンポールであつた爲ハンポールのロールと呼ばれる。彼の淸い生活は異常な敬慕を人々から受け、遂に「聖者」と崇められた。彼が行つた數々の奇蹟に就ては今も云ひ傳はる。

彼はラテンにて書き又故郷たる Yorkshire の方語にて書いた。遺稿甚だ多く、散文の他に詩文も殘る。今日迄上梓された主な刊本は左の如くである。

1. Yorkshire Writers, Richard Rolle of Hampole. Edited by C. Horstman 2 vols. 1895.
2. E. E. T. S. No. 20 Hampole's English Prose Treatises. Edited by G. G. Perry 1866.
3. E. E. T. S. No. 106. The Fire of Love and the Mending of Life By R. Misyn. Edited by R. Harvey. 1896.
4. Incendium Amoris of R. R. Edited by M. Deansley. 1915.
5. The Form of Perfect Living. Tr. by G. E. Hodgson. 1910.
6. The Fire of Love and Mending of Life. Tr. by F. M. M. Comper. 1914.
7. Amending of Life. Tr. by D. Harford. 1914.
8. Ditto. Tr. by H. L. Hubbard. 1922.
9. Minor Works. Tr. by G. E. Hodgson. 1923.
10. The Officium and Miracula of R. R. Ed. by R. M. Wooley.
11. A Book of the Love of Jesus. Ed. by R. H. Benson. 1905.

右の內一、二、三は古語四、一〇はラテン文。殘りは近代語の飜譯。その內五、九は多くの小篇を合み、一一は主として詩を集めた小本。一はロールの著書及び彼の作と傳へらるものや彼の派に屬するものも集め、序文に傳記の研究があつて、主要な出版である。殘るもの〻內重要な長篇は、

The Fourme of parfit liuyng 「完き生活の相」だ

De Incendio Amolis　「愛の焔」

De Emendacione Vitae　「生命の改め」

後の二つはラテン文であるが既に一四三五年 Richard Misyn によつて英譯せられた。ロールは「英國神祕道の父」と呼ばれ、又「英國の聖フランシス」とも「聖ボナベンチュラ」とも云はれた。彼が住んだ世界は理智の靜寂ではなく、情想の詩境であつた。事實彼には幾多の詩作が殘り、就中 'Luf ꝏ lyf' 「愛こそ生命なれ」と書き起した詩の如きは卓越したものと云へよう。併し彼の散文は彼の詩作より一層詩的であると云ふ事が出來よう。彼は幻像の人であつたが、眼に於てよりも耳に於てより深く神に接した。それ故音樂的美しさが溢れてゐる。彼は熱情の人であつて燃ゆる世界を愛した。

「おゝ娘等よ、見よ、かの基督を、人の子等の前に美しき姿を示せる彼を、かの天の皇を。彼こそは汝の美しき姿を求め、汝が愛を待てるに非ずや」。又は云ふ「荒野に於て戀人は戀人の心に語る」と。茲に「荒野」とは聖暗の境。靈と神とがその境に於て一つに交るを云ふ。

ロールに次で吾々の前に現れるのは、最も美しいノルキッチの敎母ジュリアンの姿である。彼女が生れたのは彼女自身の言葉からして一三四三年であり、「一四一三にはなほ世に在りき」と書かれてゐるから長命の人であつた。彼女に就ては詳しく知る何の材料も殘つておらぬ。ロールの如く筆

硯に親んだ人ではなかつたが、只一冊吾々に貴重な遺産を贈つて世を去つた。僅か一冊ではあるが、彼女の慈くべき生活や、彼女の底知れぬ靜慮の境が細かに畫かれてある。題して

XVI Revelasions of Dive Love「聖愛の十六の啓示」刊本の主なものは左の通りである。

1. Edited by de Cressy 1670; Ditto, by Parker 1843; Ditto, by Tyrell 1902.
2. Edited by Warrack 1901; Ditto, French translasion 1909.
3. Edited by D. Harford 1911.

是等三種の刊本は皆所依の稿本が異るが、最も完備したものは第二であり、第三は初稿によつたもの故、比較研究上には有用である。一は八十五章に、二は八十六章に分たれ、三は二十五章より成る。

如何なる事が彼女の生涯の心願であつたか、如何にして神が彼女に啓示せられたか、その時何が語られ何を目擊したか。是等の事が彼女の實證による體驗に於て記されてある。

「神は吾々自身の靈よりも、更に眞近く吾等に在し給ふ。彼こそは吾等の靈が依れる礎」、「されば自らの靈を知るよりも神を知る方更によく準備せられたるを確く信ずべし。實に神を知る迄は自らの靈を知り得ざるほどに、神は深き根柢を吾々の靈の中に持ち給ふ」。「吾等が神を訪ね神を見るは、神自らの意志たり」。

ジュリアンは僧團に屬した尼僧ではなく、一つの庵に身を匿した世捨人であつた。一日の多くを

祈りと沈默とに送る隱女の一人であつた。（詳しくは拙著「信と美」一〇五―一四六頁參照）

以上の二人と共に常に數へられる更に一の僧がある。Walter Hilton は Thurgaton 修道院に住むだ寺僧。いつ生れたかは明でないが、一三九六年に世を去つた。著書を通じて見れば、彼には熟せる冥想と溫き情意とが結ばれてあつた。書き殘したものゝ內、最も著名であり、且つ幾代迄も感化を及ぼしたのは、'The Scale of Perfection'「完全の階段」と題したもの、'Scale' は 'Ladder' の意であつて梯子とか、階段とかを意味し、吾々の靜慮の一生が如何なる順次を經て、高きに登り行くかを記述してある。今日迄の重な刊本は次の數種である。

1. Wyrkyn de Worde 1494, 1519, 1525.
2. Serenus Cressy 1659, 1672, 1679, 1870.
3. Ditto edited by J. B. Dalgairns. 1908.
4. Evelyn Underhill. 1923.

右のうち第四のもの最も優れ、現存せる多くの稿本を對校し、よき序文を添へてある。數多き稿本によつても知られる通り、此本が後代に與へた影響は極めて大きかつたと云はねばならぬ。上下二篇に分たれ前篇は九十三章、後篇は四十六章から成る。彼もディオニシウスの敎へに浴し、深く「聖暗」の祕義を說いた。彼は之を「多忙なる休息」とも書いた。「此夜、暗ければ暗きに從ひて、イエスの愛の眞の日は近し」と書いた。

「靈の眼開かる時、そこに輝き渡る暗黑と豐かなる無あらはる。そは淨き靈、又は靈の安らひ、內なる靜けさ、良心の平和、高き思念、魂の寂しさ、惠への活ける意識、心の退隱、戀人の目覺むる眠り、天上の香りの味ひ、燃ゆる愛、光に於ける輝き、靜慮の門又は之を心情の革新とも呼び得べし。かゝる神祕の敎へが彼の言葉に多く重ねられた。彼に他の著作もあるが、右の一卷によつて彼の深さが最もよく代表される。

是等三人の出家と、あの「不知の雲」を書いた一人とを合せ、四つの柱によつて十四世紀に於ける古英神祕文學の美しき建物が支へられる。

五

私は主として散文に現れた文學を語つたから、次に二三抒情詩から優れた例を選んでおこう。十四世紀の詩歌と云へばチョーサーの名に被はれて、多くの作者は忘れ去られる。だが宗敎の世界を訪ねる時、私達は「カンタベリ歷程」の著者よりも、匿れた無名の作者へと心が引かれないわけにゆかぬ。篤信な人々であつたから、多くは自らの名を記す事なく、只彼等の厚い經驗を以て、イエスを謳ひマリアを讃えた。

私は優れた一例として左のものを擧げよう。

Iheu that hast me dere I-boght「吾れを價高く贖はれしイエス」

詩は百五十四行からなる。或は八行或は四行の小節に分たれ、言葉はイエスの死に於ける苦難に就て、詰る如く吾々に迫る。

'Ihesu, write in my hert depe　　イエスよ、吾が心に深く記せ、
how that thou began to wepe　　如何に御身が泣き始めたるかを、
Tho thy bak was to the rode bent,　　その折御身が背は十字につけられ、
With rogget nayll thy handes rent.'　　荒れたる釘は御身が手をぞちぎりし。

稿本の筆者は、此歌に序して云ふ。

'In seiynge of this orisoun stynteth & lydeth at euery cros & thynketh whate ye haue seide. For a more deuout prayere foud I neuer of the passioun who-so devoutly say hitte.'

「此祈りを口吟(づさ)みつゝ、凡ての十字の前に立ちて留まれ。かくて汝が何を述べしかを思ひみよ。受難に對しかくも篤き祈りは他にもあらじ、誰が篤く之を云ひぬるとも」。

讀者はかゝる詩歌が數多き匿れたものゝ一つに過ぎないのを知らねばならぬ。なせならかゝる情熱は時代そのものゝ心であつたから。

かゝる信仰の焔は尚十五世にも輝き燃えた。私は殘されたものゝ内、よき例として特に二つの姉妹を次に擧げよう。是等の二つは屢々稿本の中に續いて書かれた。題はラテン文を以て記され、

'Quia amore langueo.'　　「そは吾れ戀し惱むが故に」

'Filius regis mortuus est.'　　「玉の子は果敢なくなりぬ」

前者は特に其美が認められ、屢々選詩の中に納められる。同じ題の原典とも見られるものが既に十四世紀にあるが、こゝには E. E. T. S. No. 15に載せられた十五世紀の稿本に依つて、僅かその一節を引こう。傷つきしイエスは人の靈に向つて云ふ。

'In my syde I hat made hyr nest,　　「吾が腋に彼女の爲の巢をぞ設けし。

loke in me, how wyde a wound is here!　　見よ、如何にその傷口が廣くあけるかを。

this is hyr chambre, here shall she rest,　　之こそ彼女が休むべき室ならずや。

that she and I may slepe in fere.　　そは吾れと彼女と共に眠らん爲なり。

here may she wasshe, if any filth were;　　彼女若し濱るれば、こゝにて洗ひ淨めよ、

here is socour for all hyr woo;　　彼女の凡ての惱みこゝに救はれなむ。

cum if she will, she shall hat chere,　　來らずや、彼女こゝに悅びを得べけん。

Quia amore langueo.'　　そは吾れ彼女を戀し惱めばなり」

血は罪の淸めの水、傷は靈の憩ひの室、死は罪の贖ひの力。かゝる敎へが、まざ〳〵と迫るが如く記されてある。各節は八行、歌尾は疊句、總じて百二十八行からなる。序節を別にして、殘る十

五節は、悉くイエスが吾れ等の靈に戀を求める訴へである。主題がソロモンの「雅歌」二ノ五、五ノ八より出てゐるのは云ふ迄もない。

續く一つはマリアの嘆きの歌。前のと同じく主題は疊句になる。詩は十二節に分たれ、各節は更に十二より成る。之は母マリアがイエスの死を痛む嘆きの聲である。時としては呪ひに沈み、悲痛の情胸に迫る。第一節は序詞、狂へるマリアの姿を畫き、第二節より、死にし「王の子」イエスに就て嘆く。

「彼女は云ひき、王の子は死にはてぬ。
吾が生命(いのち)の悦びと泉なりし彼が。
母にとりその子かくも血に染むるを見る時。
心及にて切らるゝが如し。
いつも養ひ育てし吾が子よ。
謠うたひて抱き眠らせし吾が子よ。
汝が心臟(こゝろ)より今し血ぞ流るゝ。
そは彼の母を重き苦みに陷らしむ。
吾れこそは彼の娘、母又妻。

'The Kingis sone,' sche seide, is dead,
The ioie, the substaunce of my lijfe:
The modir to se hir sone so blede,
If kittith myn herte as with a knyf.
My sone that y was woont to fede,
To lulle, to lappe, with songis rijf;
Out of his herte his blood to schede,
Makith me, his modir, in mychc strijfe.
I am bothe maiden, modir & wijf.

And sones laue y no mo to rouke my brest; 乳房を與ふる子は他にあらじ。
I may make sorewe without reliff, 吾れ慰めなき悲みに入りなむ。
For, filius regis mortuus est.' 「王の子果敢なくなりたればなり」。

是等の詩を讀む時、私は如何に中世紀の宗教的零圍氣が、今日のそれと異るかを感じないわけにゆかぬ。そうして誰も今日を、過ぎし日より深いと云ひ切る事は出來ないであらう。私はこゝに復古の理を說くのではない。中世紀には時間を越えた永劫なものゝあるのを感じる。それのみはいつの時代にも活かしていゝであらう。私は此眞理が受け容れられる日のある事を信じたい。私は特に新敎の敎徒に望む。中世紀を顧みてもう一度そこから信仰と生命との泉を汲まねばならない。かくする事のみが新敎をいや深めるであらう。(二、六、七)

大雲經寺と國分寺（下）

矢吹慶輝

四　關係者其の他

次に僞經「大雲經」製作並に上表に關する連累に就いて、本邦國分寺の創設と大に其の事情を異にするものあるを述べる。先づ大雲經上進の關係者に就いて所傳[一]の大要を左に摘記する。

一、僞讖の製作者に關し、「舊唐書」本紀には唯だ「沙門十人」となし、「唐書」后妃傳には薛懷義が群浮屠と共に僞作すとなし、「通鑑」には東魏國寺法朗等の撰となし、「佛祖統記」には法朗等九人の重譯となし、「僧史略」には法朗懷義九人の重譯となし、「長安志」には光明寺僧宣政の献上となしてゐて、懷義と法明或は法朗と宣政とは主謀者であつたらしい。懷義傳[二]に出てゐる內道場に出入の洛陽大德僧、法朗、處一、惠儼、惠稜、行感、德感、知靜、軌、宣政等は此の事件の連累であつたらしい。

二、大雲讖文の作製上表に關係せし法朗等は皆縣公に封ぜられ、紫袈裟銀魚袋を賜はつた。統記や僧史略には是が後世賜紫の始めだと云つてゐる。

三、天授元年十月、雨京諸州に勅して大雲寺一區を置かしめ、大雲經を藏して、僧をして之を講解せしめた、通鑑には經疏を撰んだ雲宣等九人が皆縣公に封ぜられたと云つてゐる。

嚴密に云ふと諸傳に種々異說してゐるが、推測によると「舊唐書」の薛懷義傳に出てゐる內道場出入の洛陽大德僧、法朗、處一、惠儼、惠稜、行感、德感、知靜、軌、宣政の九人が連累で懷義が主謀と見做すべきである。

德感は「宋高僧傳」四に洛京佛授記寺僧として、天皇大帝（高宗武后）に徵されて翻經大德となり、義淨の譯場に參加し、昌平縣開國公を授けらる。晚に河南の佛授記寺都維那に充てられ、六十餘歲で歿したことになつてゐる。(三)僧傳には帝（武后）が德感を讚めて「河汾の寶、山嶽の英、早く俗累を祛り、夙に塵纓を解く、緇門德を仰ぎ紺宇聲を馳す。」「式亞龍樹爰齊馬鳴」と云つてゐる。慧儼法朗の二人は損雲般若の譯場で證義となつたと傳へてゐるから、(四)此等の僧は翻譯事業に關係さするに都合の好かつた事情があつたことゝ思はるゝ。

懷義は元と京兆雲縣の人で本姓は馮、小寶と名く。臺貨を鬻ぐを以て業としてゐたが、體が大きく膂力がつあて千金公主に幸せられ、その執り成しに由つて武后の近侍となつた。武后の恩遇が日日に加はるに連れ、其の迹を隱くして禁中に出入させやうとして僧となし、又懷義は士族でないので姓を薛と改めさした。常に是等九人の僧と內道場に出入してゐた。垂拱（六八五―六八八）の初めに、

武后が故との洛陽城西に於いて、故白馬寺を修營したので懷義はその寺主となつた。懷義は武后の寵を恃んで專横狂暴の行ひが多かつた。偶々その部下に法を犯すものがあつたが、その權勢を怖れて誰も口を出すものがなかつた。偶、右臺御史の馮思勗が法に依りて之を處置した。然るに懷義は之を恨み途中で馮思勗に遇つた時、從者に毆らして遂に死に至らしめた。懷義は土木事業を好んだらしく建春門内の敬愛寺に於いて別に殿宇を作りて名を佛授記寺と改めた。これは武周朝に著名の寺であつた。又垂拱四年（六八八）に乾元殿を毀ちて其の地に三層樓、高さ二百尺の明堂を建て、明堂の北に天堂を作つた。懷義はその功で左威衞大將軍となつた。永昌（六八九）中、突厥默啜が邊を犯した時、懷義は清平道大總督となつて之を擊退し、功によりて輔國大將軍を加へられ、右衞大將軍に進んだ。長壽二年（六九三）に又默啜が邊塞を犯したので、懷義が代北道行軍大總管となつた。大雲經上表事件は載初元年七月だとしてゐるから、永昌の突厥を伐つた直ぐ後に起つたことで、(五)舊唐書の列傳には

> 懷義、法明等と大雲經を造り、符命の言を陳べ、則天是彌勒の下生、閻浮提主と作る。唐氏合微の故に則天命を革めて周と稱す。懷義法明等九人並に縣公に封ぜられ、賜物差あり、皆紫袈裟銀龜袋を賜ふ。其の僞造大雲經を天下の寺に頒ちて各一本を藏せしめ、高座に升つて講說せしむ。

と云つてゐるから、突厥を破りて軍功に勝ち誇つた懷義が、武后の寵を恃んで法明等九人と大雲經文を曲解して、武周革命を遂行さしたものである。懷義は長壽二年の默啜征伐の頃から宮中に入る

を厭ひ多く白馬寺に居り、血を刺して大像を畫き、膂力ある白丁千人を選拔して僧とした。侍御史周矩が其の姦あるを疑ひ、糺彈しやうとしたが武后が之を許さなかつたので果さず、唯だ諸僧を遠州に配したに過ぎなかつたが、周矩は懷義の爲めに構へられて獄に下り官を免せられた。後ち武后は御醫洗南璆を幸して懷義に對する寵が漸く衰へたので、懷義は深く之を恨んで證聖（六九五）中、明堂天堂を焚いて灰燼に歸せしめた。武后は流石に愧ぢて之を隱くし、更に懷義をして明堂を再建せしめたが、懷義は其の後、益驕倨となつたので、武后も非常に困り、遂に太平公主の乳母張夫人をして壯士等に縛らして懷義を縊り殺させ、輦車を以て屍を載せ、白馬寺に送り、其の侍者や僧徒は皆遠惡の處に流竄せしめた。

「舊唐書」列傳中の懷義傳の要領は右の如くであつて、懷義は決して佛僧ではなかつた。單に一個狂暴の武辨に過ぎなかつた、それで宋贊寧は「僧史略」に大雲經は晉朝以來の譯經であるから、「新唐書」に僞經とするは當らないと。

（著、重譯に因つての故に厚く誣加あり、薛懷義を挾んで其の間に在るを以て、譏誚を致招するなり）

として、全然罪を懷義に歸せんとするの筆致を敢てしてゐる。內道場の制度は北魏に始まり、特に、武周朝に著しかつたものであるが、武后が懷義を近侍たらしむるの便宜上、內道場僧としたものに過ぎなかつた。從つて僧傳に彼を傳へてゐるものはない。彼は明かに僞僧であつて此の懷義の傀儡

となつた法明等九人も多くは高僧傳中の人物ではなかつた。全體、武周朝の佛敎は半面に於いて數多の高僧が居たが、又その反面に於いて多くの僞僧が居た。少くとも大雲經事件なるものは似て非なる是等內道場僧の計畫したものと斷定せざるを得ない。

そこで「舊唐書」本紀や「編年通鑑」には「沙門十人(輩)」となし、「佛祖統記」には法朗等九人の重譯としてゐるのは、懷義を入れるか入れぬかの差であるらしい。尤も「僧史略」には法朗懷義等九人の重譯とし、長安志には光明寺僧宣政の獻經だとしてゐる。全體、內道場出入の洛陽大德の名稱にも判然しないものがあるやうである。

長壽二年(六九三)九月、前述の佛授記寺で達磨流志の譯した「寶雨經」は、前にも引いた通り武后の華嚴經序に「大雲の偈先に彰れ」、「寶雨の文後に及ぶ」と云ひ、又武周朝に建てられた河內大雲寺碑にも「大雲は其の遐慶を發き、寶雨は其の殊禎を兆す」と云はれてゐて、是亦武周革命の辨疏に供せられたものである。寶雨經中、「除遣惡作方便善巧」の下に於いて菩薩が罪業ある信者の信仰を强むるために、其の人の前で故らに神通力で父母を現作して之を殺しても尙菩薩たり得ることを說いた一節がある。大明藏經には此の一節に長註を附して、此の經は武周朝の翻譯で、武后が唐室を簒奪するに當り、唐の宗室を殺戮せんとして心安からざるものがあつたが、此の經によりて「武氏酷吏に任じて慘戮を肆にするの念遂に決す」云云と言つて、終りに「涕泗滂陀たるのみ」と憤慨

してゐる。達磨流志はその後、菩提流志と名を改めてゐるから、此の經の翻譯には單なる一經の重譯と云ふ以外に纏綿せる事情があつたに相違ない。この寶雨經の前譯、梁、曼陀羅譯の『寶雨經』の「善除疑悔」の一節にも文句は簡單ではあるが、父母を化作して逆害を加ふといふ文意があるから、強ち此の菩薩現逆の文は唐譯のみに始まつたものではなかつた筈だが、流志の此の翻譯が革命當時に出たので忽ち利用されたのと、もう一つはこの翻譯關係者に怪まるゝ人々が多く關係してゐた。それは大英博物館藏、スタイン本、寶雨經卷九後記（燉煌出土本）、伯林人類學博物館藏、ル・コク本、寶雨經卷二後記（高昌出土本）、及び正倉院聖語藏、寶雨經卷二後記（本邦所傳）によりて炳かである。卽ち譯時は長壽二年（六九三）で、流志が洛陽に達すると直ぐに譯出したことになるし、譯處は上記懷義の住所佛授記寺であるし、特に監譯は僞僧の懷義卽ち大雲經僞造事件の張本人である。そして飜譯關係者卽ち宣釋梵本の達磨流志を始め、譯語、證梵文、筆受、綴文、證義、寫梵本、裝者等三十餘人の中で、縣公を帶せる僧が七人ある。それは前の大雲經事件の連累者たる處一、德感、知靜、惠儼、法明、惠稜、行感の七人で、此の時、筆受若くは證義に名を列ねてゐる。載初元年の大雲經事件で紫袈裟を賜はり、銀龜袋を賜はり、縣公に封ぜられて、今又長壽二年に寶雨經の翻譯に關係してゐる。此の中で、法明と法朗とは同一人であるらしい。尙後記には京西明寺の圓測や譯者の李無諂等の名も見えてゐる。是に關聯して尙多くの記すべきものもあるが、今は唯だ大雲經

事件に關係ある部分のみに止めて、詳細は「大雲經と武周革命」の八「寶雨經後記」(六)に讓ることにする。

武后登極讖疏には首部破爛の第三行目に「臣法林前後記」とあり、又通鑑に大雲經を諸州に頒布し、且つ大雲經寺で之を講誦せしめたことを記し、經疏を撰んだ雲宣等九人が皆縣公に奉せられ、紫袈裟銀龜袋を賜つたといふてるが、法林は大雲經末の法林聚を連想せしめ、又寶雨經後記に出てゐる勘校僧法琳と全く別人か否かは判然しない。

要するに大雲經寺設置に關係した人々も多くは僞僧で、高僧ではなかつた。

國分寺の創設は聖武天皇の發願たりしこと詔に明かである。大雲經寺のやうに懷義や內道場僧等の進言に由つたやうなことが傳つてゐない。尤も「續紀」二十二には天平寶字四年（七〇六）六月乙丑、光明皇后の崩ぜられしを記した中に、國分寺は東大寺と共にその創設が光明皇后の勸めに出たものとして下の如く云ふてゐる。

> 天平應眞仁正皇太后（光明皇后）崩じぬ（中略）。大后、仁惠にして志、物を救ふに在り。東大寺及び國分寺を創建せるは本と大后の勸むる所なり。又悲田施藥の兩院を設けて以て天下飢病の徒を療養せしむ。

と。光明皇后は鎌足の孫、不比等の女にして「幼にして聰惠、早く聲譽を播せり。勝寶感神聖武皇帝、儲貳たりし日、納れて以て妃となす。時に年十六、乘御を掖引して皆其の歡を盡し、禮訓を雅

閑にして敎く佛道を崇ぶ（中略）。寶字二年尊號を上りて天平應眞皇太后と曰す[七]」。光明皇后に關する巷傳は區々たるも未だ曾て則天武后の如き事實はなかつた。唯だ當時、入唐歸朝僧として宮中に出入し、當時佛敎の施設が彼の方寸に出でしものが多かつたことから、醜聲をすら傳へられた玄昉は如何であつたか。辻博士は若し國分寺が唐の制に倣ひたりとの說をして確かならしめば、そは必ず玄昉が歸朝の土產らして齎し歸りしものならんかと斷定してゐらるゝ。玄昉に就いては更に研究すべき諸點はあるが[八]、孰れにしても玄昉が支那に留學して歸朝した年は天平七年（七三五）即ち開元二十三年であつたから、開元寺が天下の諸郡に建てられた開元二十六年前であつたが、天授元年（六九〇）に出來た大雲經寺のことを見聞し、國分寺の創設に畫策したものとしても、懷義及び其の一味が企圖した事蹟とは全然その選を異にせるものであつた。非難は玄昉一身上の問題で、毫も國分寺創設に關する遑事ではなかつた。天平時代の有力者としては此の他に行基が居り、「愚管抄」には國分寺を以て行基の作る所となせるも、確たる根據に依つた說ではない。元來、行基は曾て養老元年（七一七）その弟子等と共に擯斥されたが、天平三年、朝廷に重んぜられ、同十五年以後、大佛造立のため特に巡化を命せられたことがあり、同十七年に日本最初の大僧正となつた。「續紀」十七、天平勝寶元年（七四九）二月の條下に行基の遷化を記し、その敎化の盛なりしを傳へ、「和尙靈異神驗頻に觸れて多し。時人號して行基菩薩といふ。留止する處には皆道場を建つ。其の畿內には凡そ

四十九處、諸道にも亦往々に在り」と云つてるから行基が國分寺造營に關係したとて異しむを要せぬ傳歷ではあるが、その確かな記傳がない。

東大寺の大佛に關しては諸傳に良辨が天皇に勸めて寺基を開かしめたとしてゐるが、國分寺の建造に關しては何等の所傳もない。神龜四年（七二七）に寂した義淵、[八]義淵門下七人の上足中、玄昉行基、良辨の外、宣敎、良敏、行達、隆尊は勿論、道慈、堅藏、榮辨、行信なども國分寺の直接の進言者ではなかつた。天平七年（七三五）に來れる唐僧道璿や菩提の傳にも何等それに言及してゐない。

蓋し奈良朝に於ける僧侶の勢力は驚くべきものがあつた。僧は「國寶」と稱せられ、[一〇]從つて遷都の如き國家の大事をすら、衆僧に諮問されしこともあつた。[一一]彼の天武天皇の孫、長屋王は天平元年（七二九）二月、元興寺大齊會の監護となり、偶、受飯の序を亂せる一沙彌の頭を擊つて傷けたといふので、當時左大臣正二位の長屋王が死を賜つた如きは最も克く此の間の消息を傳へてゐる。[一二]そこで國分寺創設の如きは勿論、朝廷が當時の名僧に諮問されたことゝ想はさるゝが、確たる史傳を缺いてゐる。若し東大寺と國分寺との關係が、遮那本佛と分身釋迦との本末を表現したものとすると、華嚴の敎理から割出されたことになり、誰人かその進言者であつたものとせざるを得ない。兎に角、國分寺創設に關して佛僧の進言者が判然しないが、縱令、それが明瞭となつたとしても、彼の大雲經寺の關係者とは全然比較にならぬ純潔なるものであつた。

此の他、大雲經寺と國分寺との差違點を項示すること左の如し。

大雲經は天授元年から武周朝十五年間に創設されたもので、前の通り多くは舊寺の改稱であつたらしい。其の上、中宗の復位と共に又元との寺號に戻つたものも多かつたらしい。然るに本邦の國分寺は天平十三年から全部新建に着手されたもので、進捗遲々たりしを以て、朝廷では或は國司を督勵し、或は寄附者を優遇し、種々奬勵の方法を設けて只管早成を促がされた。然し聖武天皇の在位中には遂に完成を見ず、その全國に完備したのは恐らく光仁朝の寶龜（七七〇―七八〇）の頃であつたろうといふことである。(一三)即ち大雲經寺は偶發的一時的で、國分寺は計畫的永久的であつた。

大雲經寺の遺跡は二三を除くの外判然しないが、本朝の國分寺はそれに比較するとその遺跡の判然たるものが頗る多い。(一四)

大雲經寺は單に僧寺のみであつて、本邦の國分寺の如く國府を中心として僧寺と尼寺とを別處に俱存せしめたものではなかつた。

國分寺僧には三綱（上座、寺主、都維那）あり、尼寺には鎭あり、定住僧其の他詳細なる規定ありて、秩序整然たるものであつたが、(一五)大雲經寺には判然しないが、恐らく如かく組織的のものではなかつたやうである。

注　（一）『三階敎の研究』附篇二の二、「大雲經と神皇受命」六九五―七〇一。

(二) 舊唐書一八三、列傳。

(三) 致四の八八右。

(四) 致四の七七右。

(五) 永昌も載初も中宗嗣聖六年（六八九）の改元であつた。

(六) 『三階敎の研究』七四八―七六〇。

(七) 『續紀』二十二。天平寶字四年六月の條下。

(八) 玄昉は俗姓阿刀氏、性器淵偉、夙に俊才の名あり、義淵に就いて唯識を學び、靈龜二年（七一六）八月敕を奉じて入唐の途に就き、長安に達するや、濮陽智周大師に就いて法相宗の深致を稟け、故國を離るゝこと二十年、習學殆んど遍かつた。玄宗が其才德を聞き、特に三品に準じて紫袈裟を賜ふ。天平七年（七三五）大使多治比廣成と共に歸朝、將來せる經論章疏五千餘卷及び佛像等を献ず。『扶桑略記』六には「天皇之を尊び、榮爵日に盛なり。百官欽仰し、四海歸依す」と云つてゐる。同八年封一百戸、田一百畝及び扶翼童子八人を賜はり、九年僧正となり紫袈裟を賜はり、毎に內道場に居る。『續紀』十六には「是れより後榮爵日に盛にして、稍沙門の行に乖けり。時の人之を惡む」とあり、師蠻の『本朝高僧傳』には內道場出入の項下に「榮爵日に盛んにして戒行稍弛む、時人之を聽む」と評してゐる。藤原廣嗣が表を上りて「時政の得失を指し天地の災異を陳べ」て、玄昉と眞備とを除かんとせるは、國分寺の準備とも見らるゝ彼の天平十二年（七四〇）七月、天下國毎に法華經十部を寫さしめ亞に七重塔を建てさした直後のことであつた。それから廣嗣の反亂は同年八月に起つたことなどから考へると、玄昉が國分寺創設に與つたやうにも想はるゝ。『續紀』十二、天平十二年十二月丙寅の條下に、皇太夫人藤原氏（宮子姫）が皇后宮に就いて僧正玄昉を見た顚末を記してゐる。

皇太夫人、幽憂に沈み久く人事を廢し玉ふ爲に、天皇（聖武）を誑し玉ひてより、未だ曾て相見え玉はず。法師（玄昉）一たび看て、恵然として開悟す。是に至て適に天皇と相見ゆ。天下慶賀せずと云ふこと莫し。

と、『續紀』十六に天平十七年十一月、玄昉法師を遣して筑紫の觀世音寺を造らしむ。次つで僧玄昉が封物を收む。同十八年六月、暴に死す。『續紀』には「世相傳へて云ふ。藤原廣嗣の靈の爲に害せらる」と。諸傳に廣嗣の靈とは今の松浦明神の靈としてゐる。一說に刺客の害に遭つたものだらうとも云はれてゐる。刺客の爲に害せられたかどうかは別問題として、偶、寺成りて玄昉が落慶供養の導師となり、輿に乘りて殿に入らんとするや、空中物あり、昉を攝て空に騰り去り、後日、昉の頭が興福寺唐院に落ちてゐたといふ巷傳がある。『扶桑略記』六。師鑾は『本朝高僧傳』六十七に此の傳說を否定して、玄昉は入唐傳法の高僧で、苟くも法相宗の第四祖（『三國佛法傳通緣起』卷中たる人で、如何して此の事あらんやといひ、禁宮に宿居して華麗を混ずるを以て、時人言に託して之を謗る。吾佛、杜多法を說くは過失あるを恐るゝなり。且又瓜田李下、君子の嫌疑を避くる所以なり。昉、胡へぞ居て之を思はざらんや」と評してゐるが、人から異しまるゝやうな境遇には居たが（『元享釋書』十六には「昉、花鳥使を藤室に通す。故に藤氏と隙あり」との巷傳を載せ、その天死を以て行ひの治まらざるものありしを諷してゐる）併し玄昉に對する世評は全く冤罪だといふ說もある。

（九）神龜四年十二月の勅に「先帝の御世より朕が代に至る迄、內裏に供奉して一の苦僧なし」とあり。當時非常に尊信された。

（一〇）天平十五年（七四三）一月十四日、衆僧延請の際「人の師たるものは咸に國寶に稱へり」とある。

（一一）天平十七年（七四五）五月、栗栖王を平城藥師寺に遣し、四大寺の衆僧を集めて何處を以て京となすべきかを問はしむ。僉曰く平城を以て都となし玉ふべしと（『續紀』十六）。

（一二）天平十年七月、長屋王の怨冤を受けし于虫が、長屋王を誣告した東人を殺す（『續紀』十三）。景戒の『日本國現報善惡靈異記』にも長屋王の報を載す。

（一三）辻善之助氏著、日本佛敎史の研究一六以下「國分寺の完備と各國分寺の位置」參照。

（一四）同上、二一—二九參照。

（一五）同上二九―三八、「國分寺の職制」參照。

玄宗朝開元寺

「唐會要」（議釋教）には玄宗朝の開元寺を以て武周朝の大雲寺の改稱として「天授元年十月二十九日、兩京及天下諸州に各大雲寺一所を置く、開元二十六年六月一日幷に改めて開元寺となす」と云つてゐるが、「唐書」本紀の開元二十六年の條下には開元寺の記事がない。舊唐書九の天寶三年（七四四）の條に

兩京天下州郡に勅して、官物を取りて金銅天尊及佛各一身を鑄、開元觀開元寺に送る、

とあり。是に依ると玄宗の開元中に、開元寺が兩京及び天下の州郡に建てられたことが炳かである。佛教史傳では此の時、龍興、開元兩寺が各地に建てられたことになつてゐるが、同時に佛寺ばかりでなく道觀も建てられたことがわかる。

開元寺に關しては諸傳多くは「佛祖統記」や「釋氏稽古略」や「資治通鑑」等に依るのが常である。「佛祖統記」四十には

開元二十六年（七三八）、天下諸郡に勅して、龍興開元二寺を建つ。

といひ、「釋氏稽古略」には同じく開元二十六年に

天下に州郡詔して各一大寺を建て、記年を以て號となす。額に開元寺と曰ふ。

と云つてゐるが、「陝西通志」には又

唐開元二十八年（七四〇）正月二十八日、元宗（玄宗）延慶殿に於いて勝光師と佛の恩德を論ず。乃ち天下州府に各開元寺一所を置かしむ。

と傳へて、開元寺創設年時の一異說を擧げてゐる。併し諸傳多くは其の創設を開元二十六年としてゐる。だから佛祖統記四十には開元二十七年（七三九）に

天下の僧道に勅して、國忌に遇つては龍興寺に就いて行道設齋せしめ、千秋節祝壽には開元寺に就かしむ。

といひ、開元二十六年に天下の諸郡に龍興開元二寺を建てしめ、翌二十七年龍興寺は國忌の道場、開元寺は祝禱の道場と定められたと傳へてゐる。「天下の僧道に勅して」とあるから、佛寺ばかりでなく道觀も同時に出來たやうに思はるる。前出、舊唐書九、天寶三年に勅して天下の開元觀と開元寺との道場兩寺に天尊像と佛像とを配つた記事に就いても、統記には

諸郡開元寺に勅して、皇帝等身金剛佛像を鑄る。

として、佛寺のみを擧げてゐるが、唐朝と道敎との關係を見ると此の兩敎に國立の寺觀を定めたものであらう。開元二十六年正月には天下の州縣里に令して皆學を置かしめた年であるから、學校と同時に寺觀も置いたものと想はるゝ。

開元寺が開元二十六に天下の州郡に勅して新設或は改稱されたものとすると、其の遺蹟が傳へられてゐなければならない。試に左にその四五の記錄を採集することにする。

「金石續篇」十二に唐僖宗廣明二年（八八一）の建設にかゝる、軍事衙推文林郎前寺守滿城縣令王悚撰、開元寺沙門修一書の開元寺隴西公經幢讃(一)、卽ち詳しくは

當州市老爲　太守隴西公政理衆造　尊勝陀羅尼石幢讃並叙

の八面經幢讃を載せてゐる。是に由りて僖宗朝に現に易州に開元寺があつたことを語つてゐる。易州は易水から出た名で、周の幷州、春秋には燕晉に屬し、隋開皇に易州といひ、大業に上谷郡となし、唐武德に又易州に改めた處である。唐の十道中の河北道に屬し、現今の直隷省保定道保定の地である。隴西公とは使節易州諸軍事易州刺史充高陽軍使李綏をいふ。同じく「金石續篇」十二に載せてゐる、後唐明宗の長興三年（九三二）十一月十日鑄造の僧可詢の發願、鄉貢進士李璨の撰文、大唐潁州開元寺新鐘幷序銘の如きも題勅を具へたもので、開元寺研究の一資料である。潁州は唐十道中の河南道の潁州卽ち現今の安徽省、淮泗道の內なるべく、其の他「金石萃編」百二十三、宋太祖建隆四年（九六三）七月十七日建立の重修開元寺行廊功德碑を載せてゐる。此碑は唐末頽廢に歸した開元寺を、天祐甲子（元年九〇四）に許國韓公が重建した後で、更に建隆四年に中書令瑯琊王彥超並に僧嗣麟が四廊の壁畫に高僧四百五十尊を增建した時の功德碑で、侍御史劉從乂（義）の撰文である。前に引いた陝西通志が開元寺の隨一とした「咸寧縣治西」の開元寺を指したものである(二)。碑文から察すると頗る壯麗な結構の寺院であつたやうである。同じく「金石萃編」百二十三に建德元年(三)三月十八日建立、

黃麟撰、王瓌書の開元寺新修佛頂尊勝陀羅尼經幢記や開寶七年（九七四）十月二十九日並に淳化肆年（九九三）八月十八日建立の尊勝陀羅尼經幢には「京兆府開元寺慈恩院」や「開元寺釋迦院」の名が見えてゐし、「金石續篇」二〇には金大定六年九月の開元寺觀音院記もある。

宋太宗端拱元年（九八八）十月、贊寧撰、宋高僧傳卷文に蘇州開元寺元浩傳あり、卷七に定州開元寺貞辯傳、棣州開元寺恒超傳、齊州開元寺義楚傳あり、卷十に洪州開元寺道一傳、卷十五に蘇州開元寺辯秀傳あり、卷十六には越州開元寺丹甫傳、會稽開元寺允文傳あり、卷十八に武陵開元寺慧昭傳あり、卷二十に澧州開元寺道行傳あり、卷二十一に鄴都開元寺智嚴傳あり、卷二十四に鳳翔府開元寺元皎傳あり、卷二十五に江州開元寺法正傳、卷二十七に雅州開元寺智廣傳、卷二十九に鄂州開元寺玄晏傳、卷三十に洪州開元寺棲隱傳がある。道一は唐僧で、傳に「大曆中聖恩溥洽、隸名於開元精舍」とあるから、開元二十六年後、代宗の大曆（七六六―七七九）に道一が洪州の開元寺に住したことになる。

「古今圖書集成」神異典九十四に因話錄を引いて漢州開元寺の菩薩像の靈異を記して會昌の毀寺にも此の像が傷つかなかつたと傳へてゐる。慈覺大師の入唐求法巡禮行記に廣、開元寺の名を見、智證大師年譜にも福州、越州、台州の開元寺の名が見えてゐる。明元賢修、溫陵開元寺志四卷の如きも亦その一資料に加ふべきものである。更に又、燉煌地方にも開元寺や龍興寺があつたことが、ス

タイン唐寫本から推定さるる。此の他にも處々に散見してゐるが煩はしいから略する。

要するに唐の開元末に年號を取つて寺號とした開元寺が、天下の州郡に置かれたことは爭はれない。但し唐會要にあるやうにそれが武周朝の大雲經の改稱に留まつたかどうかは問題だが、併し開元寺は大雲經寺の模倣であつたことは疑はれない。斯くして開元寺が天下の州郡に置かれたことは事實だが、何の爲に設けられたが。陝西通志には勝光法師が玄宗に佛の恩德を說いたのが、原因のやうに書いてるが、他にも種々の理由のあつたことであらう。が其の中、開元寺は天下安寧の祈願所であつたことはそれが祝壽道場であつたことから容易に想像さるゝ。後、肅宗の至德元年（七五六）に、元皎に詔して鳳翔開元寺に於いて藥師道場を建てた際、四十九莖の李樹が生えて「瑞李滋繁、國興之兆」をなしたと傳へてゐる如きも[四]、その旨趣を同じうしたものである。

元來、開元は太宗の貞觀と並稱せらるゝ治世であつて、玄宗は卽位の初め、先づ武周以來の奉佛の餘弊を矯正するに努めた。卽ち開元元年（七一三）僧尼を沙汰して一萬二千人餘を還俗せしめ[五]、同二年、僧尼道士女冠をして父母を拜せしめ[六]、同十五年（七二七）、天下の村坊佛堂の小なるものを合併せしめ、大なるものを閉鎖せしめ、同十七年（七二九）天下の僧尼に勅して三歲に一度、籍を造らしめ[七]、同二十五年（七三七）に更に祠部をして僧尼を檢校せしめた如き、皆此の方針から出たものである。謂はば前朝奉佛の整理の時期で、恰かも平安奠都の桓武朝を聯想せしむるものがある。

就中、三階教に對しては禁遏の方針を取りて、先づ開元元年（七一三）勅によりて化度寺の無盡藏院を廢せしめ、その所藏の錢帛を京城諸寺に供した。「全唐文」に載つてゐる「禁止女施錢佛寺詔」や「分散化度寺無盡藏財物詔」によりて明瞭である。更に開元十三年（七二七）諸寺三階院に勅して三階僧院と他僧院との隔障を除去せしめ、三階僧の別住を禁じ、又「三階集錄」の流行を禁斷した。(八)併し玄宗朝の佛教はその反面に於いて、盛唐の文物と併行して盛なるものがあつた。天子の師といふ意味で天師と稱せられ、玄宗が親しく安國撫民の道を諮問した一行や、前後二十年を費し、七十國を巡歷し、慈愍の號を賜つた慧日や、密教の盛行と共に支那に來た善無畏、金剛智、不空の諸三藏や、華嚴に秀でた李通玄や、天臺の荊溪湛然などの高僧や學匠が揃つてゐた。從つて又玄宗にも奉佛の例が少くない。特に旱魃や外寇のあつた場合、當時流行した密教の修法を行はしめた。詳しいことは「佛祖統記」「歷代通載」「佛法金湯編」等に類集してゐる(九)からそれに讓るが、唯だ其の中で、開元二十二年（七三四）に玄宗が親ら「註金剛經」を製し(一〇)、同二十四年（七三六）に「御註金剛經」を天下に頒つたことは、(一一)二十六年に始まつた開元寺の前提とも見られ、特に國分寺の創設に際して、聖武天皇が金字金光明最勝王經を寫して、天下の國分僧寺（七重塔）に納められたことゝ併行して興味ある事蹟である。要するに、一、天下の州郡に國立國營の佛寺を置いたこと。二、御註金剛經を天下に頒布したこと。三、安國撫民の祈願所たりしこと。

等は我國の國分寺との類似點であつて、龍興寺は國忌の場合に開元寺は祝禱の場合に使用されたとすると、我國分寺が金光明護國之寺と法華滅罪之寺とを僧と尼との二寺に分けて多少その機能を異にした點などとも似通つてゐる。併し日本國分寺創立年時たる天平十三年三月は開元二十九年であるから、國分寺が開元二十六年の開元寺を模倣したものとしては餘りに早過ぎる觀がある。併し彼此時を同じうして同樣のことが行はれた丈けでも興味あることゝ思はるゝ。

註 (一) 廣明二年七月、中和と改元す。此の鐘は改元以後の建立。

(二) 金石萃編百二十三の王昶の考證參照。

(三) 南宋高宗（一一二七—一一六二）代。盛明（南詔段正興）に同じか。

(四) 佛祖統記四十、致九の八〇左。

(五) 貧戚爭つて寺を營み僧を度し、富戶丁削髮役を避くる風ありしかば、姚崇の建言に從つて僧尼を沙汰し、創寺、鑄佛、寫經を禁じ、百官の家をして僧尼道士と往來せざらしむ、(六) 二月に令して四月に此の令を撤す。

(七) 佛祖統記四十（致九の七九）には、此の條下に「供帳此に始まる」と註し、且つ出家は漢明以來皆初まで未だ簪て名を官籍に掛けなかつたが、則天の延載以後祠部に牒せしめ、肅宗の至德に牒を納がしめて之を香水錢といひ、宋に及んで免丁の賦を創めて之を清閒錢と謂つたと附記してゐる。

(八) 『三階敎の研究』八八—九〇。(九) 同上一三八註（二〇）參照。

(一〇) 貞元錄十四。(一一) 宋高僧傳十四。釋氏稽古略三。

浮世繪に於ける宗教的要素

禿氏祐祥

一

浮世繪とは時代の風俗を忠實に描寫することを主眼とする繪畫の一種である。風俗畫は何れの時代にもあるけれども、特に江戸時代に於ける平民的好尚に順應して發達した繪畫の一派を呼ぶに浮世繪の名稱を以てする樣になつてゐる。であるから浮世繪とは江戸時代の平民社會、殊に江戸に於ける町人生活の反映であると斷定してよいのである。既に江戸に於ける町人の實生活そのものが浮世繪の內容であるから、當時の世態人情に關する一切の事項が網羅されてゐる次第である。宗教は社會現象の隨一であるから、浮世繪の題目としてこれを採用すべきであることに就ては何人も異存はあるまい。そこで浮世繪師は果して如何なる宗教畫を遺してゐるか。換言すれば浮世繪と宗教畫との間は如何なる交涉があつたかと云ふ問題に就て、少しく管見を述べて見よう。

二

浮世繪は他の繪畫と異り版畫として發達したのであるが、肉筆の作品も浮世繪の一部分と見なければならぬ場合がある。簡單な一覽表で示すと次の通りである。

浮世繪
- 版畫
  - (甲) 一枚繪、續繪、組物
  - (乙) 書物の插畫、畫譜、
- 肉筆
  - (丙) 芝居の看板、繪馬、凧繪、幟繪、
  - (丁) 軸物、卷物、畫帖、屏風繪、

浮世繪はその價値に於て版畫は肉筆に勝り、版畫では甲、肉筆では丙が優れてゐるのである。江戸時代の文化は概して云ふならば、これを公卿系と武家系と平民系との三類に大別せらるべく、土佐繪、狩野繪、浮世繪が繪畫の方面でこれを代表するものと見てよいと思ふ。公卿と武家とは過去の歷史を背景として、自家の權勢を維持することに努め、平民だけは有爲轉變のこの世に處するに當り、たゞ頼む所は現在に於ける自己の力量のみである。平民の繪畫たる浮世繪は現在に於ける自身の生活そのものを直寫することにのみ重きを置いたのである。貴族としての公卿と武家とには、茶湯、香道、生花など風流韻事を主とする消閑の方法もあつたが、平民の娯樂としてはかくの如き少數の會合で行ふ所の遊戲よりは、寧ろ公開的であり、感覺的であるものが歡迎せられてゐた。卽ち芝居、見世物、相撲、花火、祭禮花見などは滿都の士女を騒がせたのである。繪畫の中でも肉筆の軸物、卷物、畫帖の如きは風流韻事を愛する人々にのみ歡迎せられ、專ら土佐派、狩野派、文人派の領分であると云ふべく、浮世繪師がこの方面に手を出すのは、寧ろ本領以外に屬する所の一種の

餘技であると做さねばならぬ。初期の浮世繪師が屏風繪を遺してゐるのを例外として、著名の繪師では宮川長春、細田榮之、葛飾北齋あたりが多少見るに足るべき肉筆繪を試みたに過ぎない。同じく肉筆でも芝居の看板、神社佛閣の繪馬、凧、幟の類ではたしかに特別の技倆を發揮してゐた人々もあつたのである。中でも鳥居派と稱せらるゝ一類の人々はこの方面で最も優れてゐた。少數の繪師を例外として、上記の肉筆繪は寧ろ浮世繪師の副業的產物であると云はねばならぬ。矢張り浮世繪の眞價は版畫にこれを求むべきである。

版畫にまた一枚繪と插畫との區別があるが、繪師が最も努力したのは一枚繪であつて、插畫はたゞ本文の餘意を補足する爲めに加へらるゝだけである。度々あつた例であるが、繪入本が出版されて一般的の人氣を博し得た場合に、本文で賣れるのか、插畫で賣れるのかゞ問題となり、作者と繪師とが喧嘩を始めることがあつたけれど、大抵の場合は本文が主で插畫が伴である。これに反して一枚繪はその一枚の繪そのものが全部であるから、これに對する者の注意力を集中するだけ魅力あるものでなければならぬ。一枚繪は原則として說明的の文句は出來るだけ簡單ならしめることになつてゐる。竪繪、横繪若くは大版細繪などの種類があるが、それ〴〵畫題に應じて長短廣狹の別を生ずるのは自然である。續繪としては竪二枚續、横三枚續が通例である。何れも竪繪であるが、竪二枚續は繼がれた用紙に摺り上げ、横三枚續は一枚づゝ別々に摺り上げることになつてゐる。即ち

三枚續は三枚の繪が背景または人物の容姿に依りて相互の間に連絡を保つもので、他の言葉で云ふならば一の題目を三枚に分けて描き、一枚々々の繪は相互の連絡を保ちながら一面に於て幾分孤立的の傾向を備へてゐる。これ精巧なる色摺には紙幅の過大を避ける必要があり、また取扱上から云ふも一枚づゝ別々に離したまゝで賣り渡す方が便利であつたのである。組物は二十四孝とか三十六景など類で、續繪組物共に一枚繪の延長であると見るがまでである。

三

次に浮世繪の、題材としては百般の社會現象に亘り悉くこれを取り入れてゐるが、殊に遊里の風俗、芝居の所作事、名所風景の三者が中心となつてゐる。江戸繪または東錦繪（あづまにしきゑ）として世に歡迎されてゐた版畫の中から、上記の三類を除き去つたならば餘す所は頗る貧弱であらうと思ふ。然しながら浮世繪は變化を貴び、社會的の事象は何物たるを問はずそれを題材として攝取する傾向があつて、花鳥器物、見世物、市井に於ける出來事、さては妖怪變化（へんげ）、吉い所では太平記の武勇傳說、支那の水滸傳、二十四孝の類から、源氏物語、百人一首に至るまで筆を延ばしてゐる。宗教的信仰の表現に關する事項も、云ふまでもなく畫題として選定するべきであるが、この合方面は割に少い。兎に角吾人の乏しい管見から代表的の宗教畫を指摘し、これに就て考察を加へることゝしよう。

（一）淨土雙六　刻本の繪雙六として久しき以前より行はれ、既に萬治寛文の書目にも載せてある。

作者に就て確實の記錄を見ないが、道中雙六などゝ共に浮世繪の一種とし見て然るべきであらう。大小いろ〳〵あつて數十年間行はれてゐた。

(二)八難所　日親上人が燒鍋被りその他の法難を甘受してゐる圖で、畫風から考へて西川祐信の筆であらうと思ふ。京都版で、筆彩色を加へてある。寸法は縱一尺六寸七分、橫一尺八分、中央部には七字の經題と日親上人の坐像、兩側には難の圖を添へてある。

(三)涅槃像　版畫として　古より大小いろ〳〵あるが、元文寶曆頃の作品に浮世繪師の筆になつたものと思はるゝものがある。今手元に大同小異のもの三枚ばかりあるが、甲は墨一度摺、乙は筆彩、丙は紅繪風の色摺である。元來は輪郭外に繪師枚元などの附記があつたであらうが、曾て表裝の際に摺り殘しが截たれたのでこれを知ることが出來ない。後世に出來た複製品に西村重長筆いづみや權四郎開版のことを附記したものがある。これは上記の甲圖と全く一致するから、西村重長は曾て涅槃像の版畫を作つた一人と推定し得るのである。若し複製者の惡戲であれば論外である。この分は寸法縱一尺四寸七分、橫九寸である。版本涅槃像のことは既に萬治頃の書目にも載せてあるが、直にこれを浮世繪の一種を云ふことは出來ない。

(四)菅公像　浮世繪師の手になつたものは頗る多いのであるが、手元には大同小異のもの二種あつて、その一は溪齋英泉の作である。縱一尺八寸、橫八寸三分、松竹梅を配し「我たのむ人をむ

なしくなすならば天が下にて名をやながさむ」と題してある。芳藤の作品で表裝ともに摺り上げてある所の立派なものがある。「菅原道實公御一代記」と題し、菅公一代の行狀を關したものを見受けることがあるが、この種のものにも浮世繪師の筆になつたのがあらうと思ふ。

(五)親鸞上人舊跡圖　春章の門人勝川春享の摺く所で、縱三尺六寸四分、橫一尺七寸六分、はがき大の橫繪五十二箇を一圖に收めてゐる。越後の七不思議より關東地市の靈跡が描かれてあるが、說明したものがなければ容易に理解し得ないものもある。文化頃の淡彩色摺である。

(六)十三佛　涅槃像などゝ共に廣く用ゐられてゐた爲めに各種の版本があるが、手元にある色摺の分は浮世繪師の筆にあつたものと思ふ。十三佛の圖には雲中飛來の分も、單に併行した分との二種あるが、これは前者に屬する。縱一尺七寸五分、橫九寸、色摺としては比較的初期のもので、多分寶曆年代のものと思ふ。

(七)高祖御一代略圖　日蓮上人一代の行狀を國芳が描いた十二枚一組の繪である。日蓮上人の行狀を圖くたものには、寬永版の「註畫讃」二冊があり、一枚刷では明和頃の「日蓮上人御一代記」がある。この種のものを參考して作り上げたのであらう。力の表現に得意であつた國芳の筆致を以てし、日蓮の性格を畫面上の活躍させてゐる。國芳の作品中でも傑出せるものとして著名であるのは尤の次第である。

（八）文覺上人　同じく國芳の作で「六様性國芳自慢」と題する組物の随一である。尚ほ荒武者の風姿を止むる上人が那智の瀑布で精神的試練を行へる狀態を描いたものである。悲壯なる面貌、胸間の金剛鈴、頭上より落下し四散する水勢、脚下の波浪はこれに對する者をして戰慄せしめ、空中に示現せる不動明王使者の二童子は嚴寒中に吹き來る一陣の春風を想起せしめる。構圖の上に綿密なる注意が加へられ、國芳の畫風が圓熟の時代日々進みつゝあることを示してゐる。政印に依れば萬延元年の印行である。

（九）西國三十三所觀音靈驗圖　廣重國貞の合作で、三十三枚一組として開版されたものである。各札所の緣起に依り、本尊の靈驗を描いたもので、後にはこれを一冊の繪本として銅版にこれを雕刻し、或は一幅に縮刷した。櫛朝の千社札にもこの圖様を應用したのがある。

（一〇）釋迦如來御一代略圖　これは包紙の表題であるが繪の上部には「釋尊佛法御修行之畫圖」と題してある。橋本貞秀作、三枚續の繪で、名主の改印に依ると萬延元年五月となつてゐる。印度全國を東南の方角より俯瞰した風景圖の一種で、所々に靈跡と小形の人物が畫かれてゐる。遠西人の手になつた地圖なり記錄なりが材料となつてゐることは明かで、地名に羅ホル、デルリ、阿瓦剌、クマウン、ランバ、マドラアス、ホンヂセレイ、ゴア、マラバアルなどの文字が散見し、殊にマドラアスの附近には「聖人サントオマス此處ニ侵ス（殁ス）ヨッテ地名トナル、日本ニテ

サントメ革此所名物ナリ」と記入してある。旋檀樹で名高い摩利耶山、觀音の靈場たる補陀落山、佛涅槃のクシナ城、北印度の檀特山の如き、著名なものは大抵記入されてある。錫蘭島は割合に大きく描かれ、クロンボ、カンヂイ、アダムス山、チリンコ岬などの地名を載せてある。貞秀は浮世繪師でも變り者で、學者氣取の作品を出したり、時には西洋風の書題を掲ぶことが多い。嘉永末より安政に亙り横濱に於ける外國關係の風物を描いたことは有名である。然しながら問題となるのは印度に關する新智識が如何にして得られたかであるが、文化十四年名古屋版の「佛國考證」を取つてこれと對照すると、この書に負ふ所の多かつたことを發見する。上記のサントオマスの説明の類似と云ひ、オリッサを誤りて南者共にラレキサとせるなど、兩者の關係が密接であることを證して餘りある次第である。然し錫蘭島に關する一部分その他「佛國考證」に見えない記載があるから、他の書物も見たものと思ふ。版元は文慶堂である。

四

以上の外に幽靈その他の化物を描いたものにも幾分宗教畫として見るべきものがある様に思ふがこの種のものは芝居繪の一種が、好奇心から描いたものが多數を占めてある。名所風景に關するもので、神社佛閣を描いたものが少くないが、これまた純然たる宗教畫と見る譯には行かない。「菅公像」は寺小屋通ひの小供に才能を授けるものとして毎年正月各家庭に於てこれを祭ることが習慣と

なつてゐたから作り出されたものである。五月の節句に於ける鐘馗の繪も幾分これに類似してゐる樣であるが、これは節分の寶船などゝ共に、緣起物の一種と見るべく、宗教的色彩が頗る稀薄である。普賢菩薩、魚籃觀音、また達磨大師に見立てた美人繪、涅槃像や十六羅漢に擬した役者繪の如きは、一種の風刺繪、道化繪と見るべきである。

江戸に於ける神社佛閣は頗る繁昌であつたことは明瞭である。神社では神田明神湯島明神を始め麻布の山王、芝の愛宕、佛閣では淺草の觀音、兩國の回向院など民衆的のものから、上野の寬永寺、芝の增上寺の官僚的のものなど、これ等は江戸の年中行事を豐富ならしめたのである。前揭の如き土著の神佛以外に、各地方の名刹靈社は本尊若くは寶物を江戸に持出して、謂はゆる出開帳を每年行ふたのである。江戸に於ける士女の生活狀態を記錄せる「武江年表」を一覽するならば、何人も宗教に關する記事の多いことに驚くであらう。江戸時代の民衆は宗門改めと稱する制度に依りて、それ〳〵各宗の寺院に分屬すべく餘儀なくせられてゐたから、宗教に對する行事は形式的に流れることもあつたであらうけれども、また自發的の場合もあつたことは、開帳の賑ひでこれを證することが出來る。この點より考へて宗教を題材とした浮世繪の少いのは何故であらうかと云ふ疑問が生ずる。吾人はこの疑問に解答するに、次の二箇條を以てすることが適切であると思ふ。

一、江戸人の宗教的情操は割合に浮薄であつたこと。

一、宗教畫の要素としては嚴肅であり深遠であることが要求せらるゝに係らず、この方面に於て浮世繪の性質に背馳する傾向あること。

五

吾人の指摘した上記の十種は、吾人の乏しい見聞を基礎にして說いたのであるから、或は重要のものを逸してゐるかも知れないし、吾人が通例のものとして看過してゐるものゝ中にも、浮世繪師の關係したものがどれだけかあるであらうが、實例としてはこれで充分であらうと思ふ。その中で名作として推奬するに足るものは、西川祐信の「八難所」と國芳の「高祖御一代略圖」並に「文覺上人」ぐらゐである。「親鸞上人舊跡圖」はたゞ小圖を集めたものに過ぎないから、書物の插畫と簡ぶ所がない。貞秀の「釋迦如來御一代略圖」は風景圖としては、幾分取る所がある樣であるが、その圖中に現はれて來る人物は小さく宗教畫としての長所とては見出し得ない。この繪の特徵はたゞ貞秀の博識と好奇心とにあるのである。「涅槃像」と「十三佛」とはたゞ浮世繪師が版木師なり摺師なりに接する機會が多いから、かゝるものにまで手を出す樣になつたに過ぎない。卽ち一種の內職的のもので、安價なる仕入物として作り出されたのであらう。「淨土雙六」と「菅公像」とは幼童の爲めに作られたものであるから、幾分遊戲的のものであつて、宗教畫としての位置もまた隨つて低いことを知るべきである。「西國三十三所觀音靈驗圖」は本尊の靈驗に關する傳說を描いたもので、名

僧の行狀と共に、浮世繪としては好箇の題目である。善光寺本尊の靈驗に關するもので、晒してある布を牛に奪はれ、これを追ひながら邪見な老婆が知らず〳〵善光寺に參詣したことを描いたものがある。牛に引かれて善光寺に參つた事蹟とて人々に膾炙して居る所であるが、浮世繪師がこれを描くことがある。手元に芳虎の作が一枚あるが、これは多分善光寺の門前に土產品の賣店を有する人が江戸へ注文して作らせたのであらう。

要するに浮世繪は何處までも現實的のものであつて、移り行く世相を描寫することを本意とするが高遠なる宗教上の觀念を寫し出すに適しない。そこで浮世繪師の作つた宗教畫に多少なりとも見るべきものありとすれば、名僧の行狀、神佛の靈驗に關するものである。繪師の中でも綽々たる餘裕を有する手腕家であるが、また多少變り者と云はれてゐた人物がこれを試みた樣で、一般の浮世繪師は寧ろこの種の畫題を避けた樣に思はれる。國芳は宗教畫に於て最も勝れた才能を備へてゐたことは既に說く所であつて、他の追從を許さないのである。畫題としては日蓮上人に關するものが勢力を占めてゐるが、これは日蓮宗が古來版畫を利用すること他の諸宗よりも多いことも理由の一部分をなすものであらう。尙ほ一部の人から浮世繪の一種であると見られてゐる大津繪にも、宗教關係のものがあるけれでも、大津繪は後代まで肉筆で行はれてゐたことでもあり、また純然たる浮世繪でも決定し難いから考慮の中に入れなかつた。

本朝聲明沿革史小觀

大山公淳

本朝に於ける佛教聲樂としての聲明沿革史の研究には、凝然師の「聲明源流記」や、師錬の「元亨釋書」第二十九なる音藝志、南山寧花院瓊瑞師の「聲明系譜」等二三のものを除いては殆んどその史料のまとまれるものなく、非常の困難に遭遇するのである。けれど日本歌謡史上に於ける聲明の地位を考ふる時、此の研究は必ず達成されなくてはならぬ。復それ自身としても、當初より近世に到る間の沿革史的記録を有せざるは甚だ本意なきことでなくてはならぬ。予薄識浅學を顧みず、これが研究に着手すること數年、然も未だ途半にして前途望洋の嘆に堪えず、唯此處には現在に於ける予の研究成果の一片を録して世の識者に問ひ更にその指導を仰がんとするのみ。

一　本朝往古の聲明

弘法大師や慈覺大師のことは次々に記したいと思ふが、それらの人より以前に於ける、佛教聲樂としての聲明は、如何に行はれてゐたか。

先づ「音藝志」七（佛全三五五）には「延暦二年有"正梵唄"之詔、然則古有"之未"立家也」と記す。則ち梵唄は既に本朝に傳來していたけれども、未だ後代に謂ふ如き「大原流」とか「進流」とかいふ一家の流を形成するには到つてゐなかつたことを告げてゐる。梵唄とは唄匿とも稱し讃歎を意味する。所

謂聲明なのである。此の音藝志の記事は明治二十七年葦原寂照師（眞言宗に於ける近世聲明の大家）の著なる「聲明大意略頌文解」五紙裏に、弘法大師三業度人の制を設け給ふ以前に、音律の家を立て或は音律を訂正することありやといふ問題を掲げ、次に「養老二年十二月經師を正すの詔に曰く」として、

眞詮佛乘の化に音聞あり、唱禮轉經に元規矩あり、僧尼或は私曲を出し、妄りに別調を作す。後生の慣習俗を成ぜん、若し正に反せずば聲教を壞せん。今より當に唐の沙門道榮及び沙門勝敎の轉唱に式さるべし。餘はこれを停む。已上古史（原漢文）

と出すの文に比して甚だ興味あることに思ふ。今の文には「梵唄」と云はずして、「唱禮轉經」といふ。佛名を朗誦し、「大般若」や「金光明」の如き時代信仰の中樞をなす諸經典を轉讀するが如き場合を云ったのであらう。然しそれらの場合に於いて既に何程か一定の音律法あり、僧尼の轉經に際し、その音律法に從はず、妄りに私曲を出すものが多かつたので、遂に上記の如き「詔」も出されるに到つたものと考へらる。且つ道榮や勝敎の如き誦經轉唱の達人もあつた。傳によるに奈良朝代の道璿律師は「常誦梵網其音清亮如出金石聞者感動」（元亨釋書卷十六佛敎全書一九〇）と、然らば道璿も亦時代に於ける斯道の達人であつたらしい。これら誦經轉唱の中には幾分の音韻法も行はれてゐたに違いない。

奈良末期の東大寺實忠和尚は天平勝寶四年より大同四年に到る間、毎年修二會を修してゐる。これには觀音懺法を行じた。復「東大寺要錄」を見るに和尚は天平勝寶四年に初めて十一面悔過を行じ、此の法は毎年行はれて大同四年に及ぶ。或は同じき天平勝寶五年二月十五日より弘仁六年に至る六

十二年間涅槃會を供じ奉るともいふ。(卷四)。これらの法要には皆聲明梵唄があつたものと思はる。其他同書卷二には天平勝四寶年四月八日の東大寺大佛開眼供養會、同卷四には天平勝寶七年戒壇院の落慶供養會、和銅二年大和添上郡御笠山天地院供養會のことを記し、復「叡岳要記」卷上には延曆十二年正月一日に叡山文殊堂の供養會、同十三年九月三日延曆寺供養會のことを出す。これ等の記事を通じその配役を見る時、時代法會の規模と、その組織の內容を知ると共に、行はれてゐた聲明の種類をも考へ得る。その多くの法會は殆んど四箇立てのもの卽ち唄・散花・梵音・錫杖の四種聲明を中心として行はるゝ法會となつてゐる。上述する所をもつて、予は當時既に朗誦轉經の盛に行はるゝと共に、四箇法要を中心とする聲明の大いに行はれてゐたことを主張したいのである。

二　弘法大師と聲明

弘法大師は「御請來錄」に「梵字梵聞讃以學之」と示され、又有名なる吳殷の纂には「日本の空海來つて聖敎を求む。梵漢差ふなく悉く心に受く」と。因みに吳殷は大師の師なる大唐靑龍寺惠果の俗弟子とす。大師の記述なる「請來錄」によるに梵字吉慶讃一卷を始めとし、百八名讃・十六大菩薩讃・天龍八部讃等多くの讃を請來せられた。復、大師は入定の前に三業度人の制を設けんことを奏せられ、承和二年の官符によつて決定された。それには胎藏・金剛てふ兩業に並べて聲明業を學修すべき人を特に設定せられた。此の一科に於いては梵字眞言大佛頂大隨求陁羅尼を讀誦し、孔雀

經及び聲字實相義を研鑽することになつてゐる。此の場合の聲明業の人は、印度に於ける五明の中のものと同じく、甚だ廣義のものになつてゐる。けれど諸の音韻法も此の中に含まれて研究の一科を成してゐたものと信ずる。大師の著述として傳へらるゝものに「三業十條義」なる一書がある。眞僞未決の一本であるが、その中に「聲明業義」てふ一項あり、問答をもつて四種聲明を說く。四種とは字相聲明・字體聲。字義聲明・隨明聲明とす。四種の如何なるものなるか、これを解說するに苦しむのであるが、各々の名稱より推察して前三は形音義の三であり、後の一は諸の梵讃の如きを指すのではあるまいかと思ふ。若し然りとすれば吾人の謂ふ聲明となる。蓋し形音義を正しうするは聲字を分明にする所以、聲字分明にして實相は自然に表現される。その音を正しくするは四聲を調聲することにして、四聲明にして音律抑揚緩急呼吸の長短具備し、それに隨つて諸の博士は演繹され作制されることゝなり、呂律亦その間に生ずる。「三業十條義」そのものは後人の作なるにせよ、今論ずる所の主旨は大師の聲明業の中に於いて認容さるべきものと思ふ。

「紀伊讀風土記」高野山部上卷四七頁以下には野山に行はるゝ諸法會のことを錄す。その中に正月元日より七日に到る間一山大衆皆參にて修正會を行ず。初後夜の導師あり、唄士・呪願師・散花師等の役を配す。嵯峨天皇の御願により大師在世の頃より行はる。四月二十二日には大曼荼羅供を執行す。こは天長九年八月大師始めて萬燈萬華の大會を修行したことに遠因し、天長九年八月二十二日

大師金剛峰等に於いて萬燈會の執行あり、爾來永代不朽とす。十二月朔日には佛名會を修す。こは弘仁十四年十二月以來の例とす。かくの如き法會の行はるゝ爲めには必ず聲明梵曲が傳へられてゐなければならぬ。殊に秘密傳法灌頂修行の爲めには是非梵讃等を唱誦しなくてはならぬ。これらによつて予は大師が、一代梵律の達人であつたと考へざるを得ぬのである。

更に「叡岳要記」卷下を開くに仁明天皇の承和元年三月晦日叡山西塔院の供養會あり、同承和五年正月三日四王院の供養會、及び十四年八月十日定心院の供養會、嘉祥三年九月十四日圓仁の坊惣持院の供養會等には、大師（承和元年の時）を始めとし、實惠・眞濟・眞雅・道雄・眞然・圓明等の勝れたる門弟が迎えられて參列し、呪願師・散花師等の配役を勤めてゐる。別の傳に依るに承和元年の時には眞然師讃頭を勤め四智讃を奏したといふ。猶眞雅師は嘉祥元年に時の帝より宮中に召し出され、尊意によつて三十七尊の梵號を誦じ給ふに、その音清徹にして宛も珠を貫くが如く、聽くもの皆驚倒し、帝亦感嘆止まず、權律師を與へられたと記す。（古事類苑、宗教部一、三八二、所載三代實錄）

三　慈覺大師の相傳

慈覺大師が入唐して、諸處の大寺に參拜し、大陸に盛に行はるゝ會式に列し、その實狀を記錄として詳細に殘してゐられることはその入唐求法巡禮記を見れば明である。その中で赤山院講經の儀式を出す條に、大衆同音に佛名を稱歎す。音曲は新羅に似て唐音に似ずとし、新羅一日講の式を出

しては「大衆同音に佛名稱嘆長引」と云ひ、「唱經長引多く屈曲あり」云々と。これらは大師の傳へられた念佛三昧法や、引聲彌陀經の大陸に於ける形式の一でなくてはならぬ。（源流記及び、本朝高僧傳六）「帝王編年記」卷十三、承和十四年の條には、此の年に圓仁歸朝すとし、「在唐十箇年八個の阿闍梨に謁し顯密の深奥を究む。大蘇山に法華三昧を得、清涼山に常行三昧法を得て共にこれを傳ふ」といひ「叡岳要記」には圓仁歸朝の後叡山虛空尾谷に常行三昧堂を建てゝ元慶元年念佛三昧を修したと傳ふ。大師に關するこれらの記事を求むれば可成り多方面に亘り多數のものが得られる。そして、その事實を否定することは恐らく不可能のことであらう。蓋し法華懺法は南嶽大師の始むる所、延曆二十三年傳敎大師入唐して行滿和尙に隨つてこれを受けて傳へ、更に圓仁その精要を弘むる所とす。法華の前方便としてこれを行ふ。念佛三昧法に就いて、「天臺座主記」は「承和十五年に新に常行三昧堂を建て、仁壽元年に五台山念佛三昧の法を移した」と記す。然らば「叡岳要記」の元慶元年に修するの說は、始修に非ずと見るべきであらう。傳ふる所に依れば（叡岳要記卷上）、斯那國の法道和尙、現身のまゝ定に入り、極樂國に往き、親しく水鳥樹林の念佛の聲を聞き、出家の後、彼の法音を傳へ、五台山に流布した。大師入唐求法の時五台山に登り、一夏の間その旨曲を學ぶと。然らば大師以前既に一種の念佛法五台山に行はれてをり、所傳の引聲念佛三昧はその一流であつたと云はねばならぬ。けれど巡禮記にはそれまでの說を傳へてゐない。猶阿彌陀經の讀誦に際し、如是の句に

ヤの音を附することを古來の故實とし、現に行はれてゐる。これも慈覺大師に因由すと傳說す。それに就いては興味ある話が傳へられてゐるも今は略する。知らんとする人は「古事談」卷三、「帝王編年記」卷十三等を開かれたし。大師は復貞觀二年に舍利會を始行し、舍利讃嘆を作り、齊衡元年には天台大師供の敎化を作ると。兎に角、本朝聲明史上に於ける大師の位置は、甚だ重要だとしなくてはならぬ。そのことは「巡禮記」を精讀することによつて一層明瞭となるであらう。

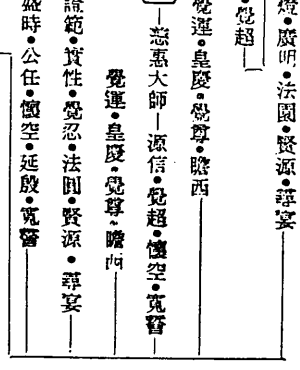
四　叡山聲明の傳持

傳敎大師の聲明に就いては、行滿和尙より懺法を傳へたといふこと以上に多くを知らない。依つて今はこれを略し、慈覺大師以後、叡山の聲明は如何に傳持されたかを略述する。「音樂志」に依るに圓仁・圓珍・相應・淨藏・慈慧・源信・覺超・懷空・寬智・良忍

といふ一流の系譜が見られる。圓珍は嘉祥元年首楞嚴院の供養會に際し、散花を勤めてゐる。此の人は後の智證大師であつて、時代密敎學界の大斗とす。聲明道に於いても亦一代の達人であつたと思はる。淨藏は醍醐天皇の時に定額僧に任ぜられ、宮中の佛名會に參勤して梵音を誦じ、天皇より最も美好であつたといふ讃辭を賜はり、又仁和寺の櫻花會に唄士を勤め、宇多帝第八の親王より讃を受け杯酒を勸められると。(淨藏傳)。源信は六道講式や天台大師和讃を作り、又極樂六時讃・來迎和讃自行讃(山王和讃のことか)・八塔讃・彌勒讃を殘し、覺超は彌陀如來和讃を作つたとも傳ふ。懷空に

は三十二相・梵音・勸請・六種・懺悔・魚山等の敎化の例がある。（高野辰之博士著日本歌謠史參照）

今述ぶる所は音藝志に依る一流の傳持であるが、圓仁以後良忍に到る間には猶四五の相傳が存する。一本血脈譜によつてそれらを總合的に圖示すれば次の如くなる。



圖する如き諸聲明が皆、慈覺大師より出で、如斯系統をもつて相傳されたかどうかは更に研究を要すべき問題なるも、良忍上人は、時代に行はるゝ諸聲明の多くの相傳を總合し統一して一流とし大いに斯道を興された。その功績は甚大としなくてはならぬ。これに依つて「音藝志」には「顯密聲明諸師音譯皆能括囊」といひ、「源流記」には「興福寺常樂大會の梵音を除いて餘の諸音曲を精練一統す」といふ。誠にその言妥當なりとすべきであらう。但し「興福寺常樂大會の內に梵音」とは如何なるものか、今詳にし得ざるを遺憾とす。

良忍上人の隱棲した大原山には、その開基來迎院の外に、寂源の勝林院あり、系譜には圓仁・安惠長意・玄昭・智淵・明晴・靜眞・皇慶・寂源と誌す。寂源は長和三年に勝林院を開き、良忍は承德年間に來迎院を開く。大原山には呂の川律の川あり、流るゝ水の音自然に呂律をなすと傳ふ。寂源師はその呂律泉に亮朗たる妙音を誦じ、毘沙門天をして天蓋を執り、後へに隨化せしめたといふ。師亦音律の達人であつたことがしのばれる。（瑜伽敎如師著魚山精義四〇紙）良忍へ長音供養文を傳へた尋宴は、叡山東谷禪林妙の堂僧であつたが、後無動寺の麓なる壹尾に卜居し、別に一流を傳へた。依つてこれを壹尾流といふ。然し此の流は間もなく斷絶して傳はらなくなつた。

五　良忍上人及び門下

良忍上人は尾州富田の人にして本覺房と號す。本は叡山東塔阿彌陀坊の堂僧であつた。顯教を良賀に學び密灌を求意に稟く。承德の初め頃より大原山に隱れ、日々法華經一部を誦じ、念佛六萬遍を唱ふと。天仁元年願を發し、遂に翌年來迎院を完成し、此の地に於いて顯密の法を唱へ、又聲明梵唄の道を闢き、融通念佛を唱ふ。天承二年二月一日寂、年六十六。或は六十一とも記す。（本朝高僧傳五十一元亨釋書十一）一日唄策を披き墨譜を點ずるに、博士より光明を放つ。これより世人忍の業を推稱するに到ると。（音藝志）。彼れの斯道に於ける溫畜の神城に達してゐたものなることは事實とするの外ない。良忍上人在りてより以後は、此の大原山をもつて聲明道の根本道場とするに到つた。音藝志に「方

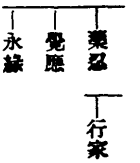
今天下言聲明者皆祖手忍焉」と。誠に上人の功績讃ずるに餘りありとす。

上人の弟子は多數に及ぶ。(次の表圖の如し。)その中の賴澄堯運房は多武峯の住僧にして、古老僧より舍利讃歎の曲を習傳し、これを良忍に傳へ、自餘の諸曲を良忍より習つた。(源流記)。家寬上野法印は良忍高足の門人にして、瀉瓶選すなく傳澄墮すなしと稱さるゝ人である。家寬の門下には慈心房智俊・相模の阿闍梨行家あり、行家は家寬の甥にして、その資に蓮界房淨心がある。或は智俊の資ともなつた。智俊には復蓮入房堪智といふあり、此の蓮界蓮入の二師は、互に傳師の正統を爭ふた。けれど蓮入の一傳が永く後代に傳はり、現代にまで及んで、蓮界の方は中古斷絶した。

前の賴澄の次に玄澄・有安あり、玄澄の次に澄惠・師長公を出してゐる。師長公は妙音院太政大臣とす。此處に妙音院の一流が出づることゝなつた。大源流は本來橫笛なるに此の一流では琴の譜をもつて曲を傳へる。此の點を大いなる相違とす。(聲明集)

中興
良忍上人

- 賴澄
  - 玄澄
    - 師長公
    - 澄惠
  - 源運
    - 有安
      - 湛敷
      - 成信
      - 兼圓
    - 長海
- 源賢
  - 後白河院
- 家寬
  - 智俊
    - 湛智
      - 宗快
  - 忍澄
    - 蓮契
      - 經因
  - 賢俊
    - 湛敷
      - 行快



六　密宗聲明の傳持

弘法大師の一流に於いて、眞然・眞雅以後の聲明の傳持は如何であつたか、といふに、眞然師の後峰禪・遍覺等の師を經て勸修寺の長吏雅慶僧正がある。僧正は寬朝の胞弟に當り、優秀な聲明師にして、寬治七年結緣灌頂の勤められた時、大阿闍梨の聲明をもつて衆人を驚かしたといふことである。眞雅師の後には源仁・益信・神日・寬空を經て寬朝僧正となり、遂に我聲明は大成されることになつた。寬朝僧正は一品式部卿敦實親王の第二王子に生れ、東寺一の長者高野山第十三世の座主となり、京都廣澤の遍照寺におられたので遍照寺僧正ともいふ。「野澤相承血脈」には聲明の音曲般若理趣經の文段の韻は此の時始めて調ふといふ。或は聲明の道を地に墮さざらしめんが爲めに諸歌讃に墨譜を點じたとも傳ふ。一傳に依るに僧正は一律上人に隨つて音律を糺明し、遂に斯道に於ける泰斗となられた。此の寬朝僧正の時に及んで諸聲明は整頓し、諸儀式の聲明を定め、諸部の梵唄より秘讃・乞戒・大阿闍梨位聲明といふやうに修學の段階を設けられた。かくて聲明講學の清軌は定められ、授受の次第も制せられることになつた。（古印信等參照）。これらの功績によつて「聲明系譜」では僧正

ともつて本朝に於ける密宗聲明の始祖とさへしてゐる。勿論始祖ではないけれど、大原に於ける良忍上人の如く、本流中興の祖とするには十分である。付法に十七人あり、長徳四年六月十二日蟄春秋六十三。「聲明決疑抄」には廣澤の僧正以前に密宗の音曲ありやと問ひ、答に彼の上綱は横笛の達人であつたので、聲明の博士を作つたと記す。上來述ぶる如く寛朝以前に聲明の音曲なしと云ふことは出來ないけれど、博士を作つたといふことは云ひ得る。此處に聲明譜を出すべきなれど、そは大約「密宗聲明系譜」に出づるので今は省略す。

寛朝僧正と同時代には小野仁海を初めとし、深覺・成曲等の諸師相對し、それらは年と共に種々の流派の分裂となつて相對立するやうになつた。かくて寛朝以後約百五十年ばかりを經て、紫金臺寺御室覺性法親王が出られた。親王は鳥羽帝の第五子にあらせられ、保延六年十二歳にて覺法親王に從つて出家せられたのであつたが、聲明道に非常の力をそゝがれ斯道の漸く亂雜ならんとするを歎かせ給ひ、久安元年に、仁和寺大聖院の御所に權僧正定遍・法印能覺・紀伊上人觀驗等斯道の達人十五人を會し、七十三(或二)日間の時を費して諸流聲明を考證し、その異同を校正せられた。或はこれ印度に於ける佛典の結集にも比類すべき聖業であらう。而してその結果大英斷をもつて大いに三流と定められた。卽ち仁和寺相應院流・中川大進上人流及び醐醍流である。此の中相應院流に於いて本新の兩派を分ち、覺性法親王は自ら本相應院流を掌り、能覺法印は新相應院流卽ち西方院流を、

定運權僧正は、醍醐流を、觀驗上人は大進上人の流を各分掌し弘通せられることゝなり、此處にこれまで錯亂してをつた博士は統一を企て、一見して何流に屬するかを知るに便ならしめ、斯道に全く一新生面を打開せられることゝなつた。（魚山叢芥集並に血脈圖）此の講會に於いて注意しなければならぬことは、博士の曲節性相が明瞭にされたといふことで、卽ち「魚山叢芥抄」には「新流、相應院流、醐醍流とて名字を付け定むること」として、「依其流博士曲節性相分定久安談合時定之」と出づるをも知るべきで、又その調子を定むるに樂器が用ゐられてゐる。仁和寺相應院流は琴の調子を取り、進流と醍醐流とは橫笛の譜によつて調子を定むることになつたのである。（魚山叢芥集）。聲性法親王又は金剛乘院御室といひ、本相應院を改めて菩提院流ともいふ。「魚山叢芥抄」や古本血脈を見るに、當時談合の十五人は皆進上人の流を受くるものにして、「徐流不傳」といふことになつてゐる。そして定運の醍醐流は廣く世に行はれず、相應院の二派と進流とが行はれてゐたが、それも相應院の二派は漸次衰へて進流のみ後代に傳へられ、現代にまで及んでゐる。

七　進流聲明に就いて

前述の如く進流は現代にまで及んでゐるが、その名稱は大進上人相傳の一流といふことに發する。本家は大和中の川寺成身院とす。起源は少將上人圓明房實範に出づる。實範は小野仁海僧正・小野大僧都成尊・野山中院明算大德と師資相傳し、その明算の次に現はれた傑物とす。然して實範の高

弟として大進上人が出た。上人名を宗觀圓明房と號し、師實範の外に廣澤の寛朝僧正より出づる忠緣の傳をも受けた。これによつて進流は小野廣澤二流の根を拔き源を竭せる新進の流派となつたのである。今日密宗に於いて聲明と云へば殆んど進流に限られるやうになつてゐるのは、全く斯の如くにして傳へた進上人の功績に歸しなくてはならぬ。上人は斯道に於ける大天才にして、音曲の技術的方面に最も卓越してゐられたものらしく、野山成蓮院眞源師が、寛保三年に「魚山集」に序して、「中川上人明徹雄朗符二靡宮商一譽有二青藍一」と嘆じ、復、「諷二詠于仁和若南山一者相應大進之遺響」と云はれたのも所以あることゝ思ふ。然しその師傳を大成したのは弟子の淨月房聖海である。聖海師は醍醐山へ進流を傳へた。これに就き聲實抄には「醍醐の進流はもと但二箇の秘讃のみあつたのであるが今は十六菩薩の讃の博士を傳ふ。これ誰の作なるかを知らず、若くは淨月房の作か」と記す。

聖海師と同門なる、紀伊上人覺驗は、師なる大進上人の流を汲むばかりでなく、明算大德の弟子、敎眞と同門なる北室院良禪の孫弟禪信の傳を受け、更に相應院法印能覺の流をも繼いでゐる。かくて進流の眞價は益々高められることゝなつた。

（因みに明算大德は野山中院の祖であるが、康和四年二月二十五日般若理趣經を誦じ給ふに空知・空圓てふ異僧二人現はれ來つて、音韻清濁謬るなく曲譜を傳へて去つた。爾來理趣經にして野山金堂の中曲理趣三昧不斷經の行を修するに到ると。（紀伊續風土記、高野山の部明算大德傳參照）

上述の如くにして進流は完成するのであるが、此の流はやがて野山に傳へられ、遂に野山をもつ

て進流の本山とするに到つた。そは何時代よりのことかといふに、前の聖海師の弟子に慈業上人といふ斯道の大家あり。當時野山三寶院に正等房勝心とて、貞永元年に野山の檢校となり治山五年に及ぶ程の碩德にして、又非常に音律の道に勝れた人があつた。勝心師は自らも、彼の觀瞼師や、或は同山證菩提院宣雅法印等に隨つて聲明を修められたのであるが、高祖大師入定の靈地たる野山に正しき聲明の本流のなきを遺憾とし、書を彼の中川寺の慈業上人に送り、南山をもつて進流の本處とせんことを乞はれた。その時の書面全文は「紀伊續風土記」に出ず。慈業上人はその書を受け取るや、仁平年中に南北二京に在る密乘の諸山に齎し、如何にすべきかの意見を求められた。勿論それら諸山の高僧達は、何れも勝心師の志に隨喜し異論するものがなかつた。乃ち上人は承諾の書を贈り、直に登山、本流を傳へられたのである。されば進流の野山に存することは全く此の二人の功績に依るものとす。但し觀瞼上人は何處の人なるか不詳、大進上人の門に入つて音律の奥義を究め、久安三年仁和大聖院に於いて進門下の一家を成したことは上來述ぶる如きである。

八　野山聲明の傳持

勝心師の時、慈業上人によつて進流聲明が野山に傳へられたことは前項に記する如くであるが、その勝心師の次には多くの龍象が出た。中でも心王院定蓮房憲海をもつて最も上足とす。その次に源眞あり、源眞の下に野山東南院流の祖となつて、進流の中に更に一派を出した龍信房劔海が出た。

その下に「聲明集」七巻の著を殘した細谷の曼照房惠海あり、惠海の口說を一一に記述した越中立山寺來迎院の空舜など相次いで輩出した。

復寶蓮房祐眞は心王院憲海の門に出で、次に曼意を出した。「聲決書」には彼の憲海を讃じて、進流の根本祖師進上人四人の嫡孫、聲明の源奥を究むること日域無双の譽ありといふ。其他憲海には多くの門人があるが、嫡流の正脈を傳へたのは般若房了憲にして、了憲の孫弟に進流中興の祖と仰がるゝ曼證院隆然が出た。前の曼意は野山に金剛三昧院方の聲明を興した人で、實に妙曲の賢哲とす。師は五音三重の譜博士の圖を作つたことをもつて特に有名である。彼れは初め般若房に就いて常途の聲明を學び、入滅の後般若房同門の資祐眞に値ふて秘讀乞戒・阿闍梨位等を相傳し、祐眞の聽許を得て本院に歸り、聲明道の弘道を努めた。五音三重の圖を作つて藥師院阿闍梨祐眞の所に持參し、見せしむるに美歎極まりなく、當流の博士に於いては此の圖をもつて最も正本となす、後世これを傳へて絶えしむるなかれと言つた。その美歎の詞は祐眞自筆の秘讀の奥書にあり。爾來進流の學徒、根本博士を改めて此の圖を寫し傳へて現代にまで及んでゐる。（聲明口譯本參照。）五音三重の博士圖を普通には十五折博士といふ。十五位を初重・二重・三重と分ち、各重に五位を設くる。その中第二重は中音にして五位共に能く人口に發聲し得るも、初重は下音にして、五位の中終の羽徴の二位のみ人の聲音となり得て、それ以前の三位は低きに過ぎ人の口に發し難い。第三重は上音にして

宮・商・角・徵の四位まで發聲し得るも、紾の羽の一位は最上高音となりて遂に人の音聲として發し得ず。かくて初重二音・二重五音・三重四音都合十一音の間に於いて人の聲は發し得るといふことを圖示したのである。（魚山集上附錄七紙左同下卷二四紙右參照）蓋し五音とは支那音樂に用うる音階の名にして、宮商角徵羽の五とす。覺意の說に依れば初重の前三と第三重の紾の一位とは共に有位無聲とす。音階としての位はあれど、人の音聲として發することは、初重の前三は低に過ぎ、第三重の紾は高きに過ぎて共に不可能だといふのである。此の音譜現はれてより以後は、進流聲明はすべてこれを基準として博士を整理し又組織作製することゝなり、同時にその習得に於いてもこれを本とするに依つて、非常に解了し易きことゝなり、一流弘通の上にも非常の功績を示すことゝなつた。覺意は文永頃の人なるも、その傳記は失はれて知ることが出來ない。或は此の音譜に就いて「右中川大進上人以十一聲吟之是則南山聲明相承也」（一本魚山集口譯）と傳ふ。若し然りとするも、その十一聲を圖示して初學者の修得に便ならしめたのは覺意の功としなくてはならぬ。勿論これらの音譜は樂譜なのであるから、全然覺意師の創見とすることは出來ぬであらう。

九　隆然及びその後

隆然師字は勇心房初の名は覺曉、後改めて覺鏡次いで隆鏡隆然等とした。正應三年に第七十六世野山檢校職に任せらる。師は聲明師と聲明士とを分ち、前者は聲律の位調を明解し相傳の秘曲に精

通するもの、後者は音韻清朗にして調聲無窮なるもの、その中でも師たるものは兩者を兼ねなくてはならぬとした。（聲明略頌文解二十九紙左）復た師は後代魚山集に撰入さるべき諸聲明の略頌を撰して調子を定むるの大本を鮮明した。（略頌文參見）更に師は曆應四年八十四才の老年に及んで、諸秘讃に墨譜を點じ、後學の徒を大いに啓發した。復「私案記」三卷及び「魚山」二卷は末學の依つてもつて則とする所、或は聲實抄は覺證院隆然の作かともいふ。師覺證院に住するによつて、此の一流を覺證院方といひ、進流の正系として尊重す。「聲決書」には師を讃じて「於聲明道得近代無雙之達名」と、當時京都東寺より野山檢校へ人を使して進流聲明の達人を尋ねて來た。時に檢校修禪院の明玄法師、進流聲明當代無雙の達明は覺證院隆然にして斯れ實に當山聲明の發頭であると返事した。隆然の門徒一百人といふ。然しその眞髓を傳へたものは重弘・禪惠の二人とす。禪惠は延元九年九月二十四日越中北田井の極樂寺にあつて聲明集に博士を付けた。重弘は琳圓房といひ、讃州の人、覺證院に住し、音曲の達人にして隆然の後を受け、覺證院の一流を完成し、此處に進流中、劒海の東南院に對し、更に一派を加ふるに到つた。正平十四年九月一日化。

隆然三代の孫弟に隆印といふあり、後隆法と改め、道慶房と稱し、覺證院を繼いだ。永和二年二月二十一日に秘讃等を受け、文安四年に野山百三十五世の檢校となつた。年九十餘、聲明口譯（或は口傳ともいふ）一卷を著した。又重弘の孫弟に慈鏡あり、初めは慶順眼鏡房といひ、阿州の人、應永

三年七月中旬より八月上旬に亘り「聲決書」一卷を著述す。春秋二十九歲の時とす。時代聲明道の史的大勢を知る爲めには甚だ珍重すべき書とす。其他「幻夢敎道集」といふ書を作る。前の隆印の弟子に東南院の重仙あり、「聲明口譯」一卷を殘した。時々用ゐらるゝものとす。

一〇 顯流聲明の相傳

本論第六項終の表圖に於いて見る宗快法印に就き、聲決書には以下の如き紀事を出す。宗快法印、大原聲明の廢妄するを見て、彼の山の梵曲を絕つこと依正二報の亡滅なりとて憤りを起し、來迎院に住し再び聲明道を隆盛ならしめた。去る嘉禎年中に亂脫の博士を改め一卷の書を作つて「魚山目錄」と名けた。集むる所は皆良忍の遺韻とす。此の書は大原聲明の秘書として今日猶珍重する所、斯道の極秘皆此の中に在り。宗快は自ら得る所の音韻法を圓珠と敎性とに傳へた。二人は共に北山殿の息にして、來迎院に住し妙曲を弘めた。その中敎性上人は後に妻帶することゝなつたので、圓珠上人は勝林院に移り專ら妙曲の弘通に務めた。時代の人これを二達と稱した。かく二人分れるや、大原の流に復二派存することゝなつた。圓珠は音律の深奧を究めたる人であり、敎性は音聲妙麗なりし爲め、その梵曲を聽くもの涙を流すと。（以上聲決書取意）圓珠上人には「文永九年四月始之」といふ「諸聲明口傳隨聞及注」と題する述作ものあり、予の見たる本には「七十八帳之內當用十四帳南房不出」とある。其他「反音圖（付呂律不同）」といふものがある。（叡山多紀道忍師藏）或年圓珠上人高野山籠のことあ

り、その開金剛三昧院空忍上人に值ひ密流の聲明を學び、空忍は圓珠より顯流の聲明を學んだ。當時空忍は「魚山目錄」を受け、圓珠は大阿闍梨の聲明を受く（聲決卷）。「魚山目錄」は前述の如く宗快の撰する所、大阿闍梨聲明は密家の最も貴ぶ所とす。今顯流といひ密流といふ語を用うるは弘法大師の顯密二教判の趣意に依るにて、大原流は主として天臺の傳ふる所、東寺家並びに野山に傳ふ聲明は密教のものとなつてゐる。これに依り便宜上顯流といひ密流といふのみ。

空忍の傳へた野山に於ける大原聲明の其後の傳持は如何にされたか。見ることが出來ないのであるが、野山行人方の人々は大原の伽陀を用ゐてゐたことは事實である。現に大原の伽陀の入つた聲明法則は殘つてゐる。然らば空忍相傳の大原聲明は學侶方の人に用ゐられずして、行人方へ流れ込んだものとしなくてはならぬ。學侶・行人等のことは紀伊續風土紀高野山の部を見るが便利である。

一一　長惠及びそれ以後

長惠字を智生房といひ、武州の人、野山明王院忠義法印の資、曾つて醍醐清淨光院に住し、後鎌倉の二階堂別當に任ぜられて彼の地にあり、後遁れて南山に登り往生院谷に住す。時の人、本の任地の名を呼んで清淨光院といひ又二階堂といふた。永正十五年戊寅歳六十一にして野山無量壽院の門主となつた。師は明應五年丙辰歳三十九にして「魚山蒭芥集」上中下三卷を撰し、後永正十四年にこれを再校した。大永四年十一月二日化、生年六十七。現今「魚山蒭芥集」あり、我聲明業の規模を

なし、完備せる南山進流をして存するを得るは、全く師の功績に在りとしなくてはならぬ。「魚山集」に徳川時代斯道の大斗たる南山普門院の理峯序して、「至二于長恵集成二諸家芳訓古今靈變一靡無遺」といふも、誠に單なる讃辭のみではない。

此の長恵の資勢遍の次に朝意がある。木食上人と稱し順良房と號す。南山光臺院内眞善院に住してゐた。大和添上郡の人、慶長四年十月十九日化、生年八十二、五音八家秘曲・朝意口傳書・講勤集等の著を殘した。その五代の孫に西禪院榮融あり、正遍房と號し、武州久良岐郡富岡の人、姓岡木氏、享保十六年六月二十六日壽九十一にして寂した。別段に著述はなきも一代の傑物にして聲明道の達人であつた。その上足に有名なる理峯・眞源等の師が出でた。眞源師は性痰疾にして諷詠を良くせずと傳ふ。而も斯道の熱心なる研究家にして、「密宗聲明系譜」一卷の著最も知らる。故實に通ずること當代第一なりしと稱す。寶暦八年六月十九日寂、住壽七十、攝州丹生山田の人。理峯師は春應房と號し、初の名は傳養長任房、年十三にして南山に登り（元祿二年）高善院長譽の室に入り、彼の榮融に就いて梵曲を習ふこと凡そ三十一箇年、遂にその蘊奥を究め盡す。（紀伊續風土記）寶暦八年五月四日化、世算八十有二、師の門下に數多あれど、その最も傑出したるは廉峰師とす。和州の人赤坂氏、理峯師に就いて薙染受戒し、先師の業を繼いで能く音律に達し、其の門下に復、如意輪寺弘榮・東南院寛光等の達者を出した。明和九年七月十四日卒、春秋五十有四。弘榮の次に眞光院俊亮房寂如

あり、その門に寂照和尚出で、寂照師の門下が明治の晩年より大正に亘つて活躍してゐるのである。寂如和尚には有名なる「聲明略頌文」の作あり、寂照師はその略頌文に解說を施し、聲明の大意を了解し易からしめた。これを「南山進流」聲明大意略頌文解」といひ、明治二十七年に出版せられた。師は又、「魚山螢芥集要覽」一卷を公にして（明治二十五年）魚山集の口譯と解說とを述べ、更に長惠の舊本魚山を改訂して刊行し、或はそれらに假譜を公刊し、伽陀の假譜を公刊する等、明治年間に於ける斯道弘通の爲めの努力は其口誦傳授の講會と共に永久に尊敬さるべき聖業の繼續であつた。彼の寬光・弘榮等の諸師も近代進流聲明史上に偉大の功績を殘した人であるけれど今は略する。

以上記する所は魚山聲明を中心とするものにして、その魚山の名は天臺眞言共に用ふる所とす。そは「翻譯名義集」卷三・十八紙左に「尼民達羅此云地持山形似海中魚故」といふ如き記事あるによつて、此の山名は印度にも存したりとし、或は魏の武帝第四子陳思王曹植が魚山に遊び空中梵天の響を聞き、その梵曲を世に流布したといふ。（魏志卷十九、廣弘明集卷五等）說を本據として出づるの名とす。本朝聲明沿革史として考ふる時は、これら魚山聲明のみをもつて、その全體とすることは出來ないので、此の外に誦式・和讃・表白等の製作口誦音律の歷史も見なくてはならぬ。其他新義眞言系及び南都の聲明も考へなくてはならぬ。問題は一二にして盡きない。此の外に猶重要なるは論議法談を中心として行はれた音律の問題である。その中誦式・和讃に就いての研究は種々の人によつて試みられてゐるやうであるが、他の二つは未だ相當の成果を發表した人のあるを知らない。私の問題もそこにあるのであるけれど、未だ發表し得るに到らない。

宗教の起源と共生感

(K. Beth, Religion und Magie. 2te. umgearbeitete Aufl. Leipzig, 1927)

宇野圓空

宗教の起源を歴史的にも心理的にも靈魂觀念に歸しやうとするアニミズムの說に反對して起つた學說は、プレアニミズムといふ名の下に種々の形であらはれた。それには人格神の觀念を根本的なものとする原始一神敎說や、靈魂の代りに靈質の觀念を力說するヴイタリズムまたはアニマティズムの說もあつたが、大ていはダイナミズム若くはマジズムともいふべき呪力觀念を根柢としての說明であつて、これが今日までなほ大體に於て學界に指導的地位を占めてもゐる。しかしこの呪力觀念からどうして靈魂や精靈や神の觀念を導き出すか、宗敎は果して呪術を前提としなければその發生が說明されないか、また呪術そのものがこんな呪力觀念の上にのみ成立するものであるかどうか。こんな疑問はいくらかづゝ學者に意識されて、マジズムに對するシュミットの攻擊やカルッの放射說となり、或はゼーダーブロームのやうな一種の總合折衷論となつてあらはれたが、さてその呪力觀念の根源、及び呪術と宗敎との發生上性質上の關係を明確に解決し得たものは、今日までにもあまり多くはないのであつて、此點では一九一四年に公に

されたキーン大學の教授 Karl Beth の著 Religion und Magie bei den Naturvölkern は、その中ではいくらか注意すべき一文献であつた。

ベートは此書でアニミズムとプレアニミズムの種々の立場を紹介して、呪術の樣式と心理とを說明し、呪力觀念の例證を周到に解說して、宗敎と呪術との關係に及んだのであるが、その立場は一言にして云へば表出起源說であつて、呪術儀禮は多く先づ呪術的表出行爲として現はれ、後になつて呪術的意味がつけ加へられるのであるから、呪力や靈魂の觀念はその追加說明として、呪術成立の後に發生したものといふのが根本の見方になつてゐる。そして宗敎儀禮も同樣にこれからの力の觀念に先つて大體上表出行爲として起り、呪術とは必ずしも先後の關係を有せず、たゞその感情的態度が呪術に於ける功利的なものとはちがつて、畏敬の念に滿されたものである。しかしいはゆる呪力觀念はダイナミズムといはれるやうな普遍的の勢力やただ特異の能力といふだけではなく、屢々宗敎的畏敬をそゝる神秘的超自然的の性質をもつてゐて、これが呪術と宗敎とに共通な基礎觀念となるのであるから、同一の觀念や儀禮でもその時の人の態度によつて呪術ともなり宗敎ともなるのであつて、從つて實際には兩者がいつも相伴つて存在するといふ主張である。要するにこれはマジズムの說明を補修して、宗敎と呪術との關係についての種々の學說を整理したものであつて、事實に忠實な考察を拂ひつゝこれまでのダイナミズムの考へ方をいくらか深めて行つた點に於て、その副題が示す「宗敎起源の問題の宗敎史的研究」の一として確かに學者の一顧に値するものであつた。たゞ本書はその發刊の時期が歐洲大戰勃發の直後であつたゝめか、割合に學界の注意をひかなかつたやうであるけれども、それはこの方面でなほ考へらるべき多くの問題を含んでゐるのであつた。

その後ベートは Einfuhrung in die vergleic-

hende Religionsgeschichte, 1920 といふ小著にも、この立場と説明とを簡單に繰かへしたのであつたが、書物の性質上、此場合には勿論多くを期待できなかつた。しかるに今年になつて前著の第二版が、かれこれ二倍に近い紙數をもつて、非常な增補を加へ、表題までも Religion und Magie, Ein religionsgeschichtlicher Beitrag zur psychologischen Grundlegung der religiösen Prinzipienlehre と改めて公にされた。著者はその序文にもいつてゐるやうに、宗教的經驗の組織的說明としては單にその起源や原始形態の考察のみに止めず、これを高等宗教まで一貫したものとして見る爲めに、この版では引用の事例として南アメリカのそれや、ギリシヤ、ロマ乃至北歐の民俗を加へた外に、キリスト教に關する例證を到るところに挿入した。それから第一版で簡單に批評したアニミズムの意義を可なり詳しく說明して、夢の經驗が宗教觀念の發生に重要なことを認め、また人格神の觀念の宗教史上に於ける意味を心理學的に考察して、所謂る原始的一神觀の起源を說明する爲めに、特に「神、靈魂及び最高神」の一章を加へたことは、分量上からでも第二版が增補された主な項目である。

本來著者は宗教の呪術起源論よりは寧ろプレマギスムスを標榜して、發生上兩者の併行を說いたのであつたが、それでも此書の第一版はなほ非人格的な呪力觀念に重きを置いて、それが同時に神秘的超感覺的な力として宗教の基礎ともなることを認め、たゞこれらの觀念を直に呪術や宗教の起源としない外は、多くのマジズムやダイナミズムの主張と結果に於て大差はなかつた。しかしすでに此らの力の觀念を宗教の發生に第二次的なものと見做す以上、人格的な靈魂や精靈の觀念も同樣に第二次的なものであると同時に、また必ずしもこれらの後に來るものと斷言する必要もない。まして靈魂觀念もその形によつてはマジズムの主張が獨斷するほど複雜な心理に屬するものではなく、屢々呪力よ

りもさらに簡單に發生し、より一般的に行はれたと見られる事例がある。これが第二版に於てタイラーのアニミズムが或る點では捨てがたい眞理を物語るものとして重要視され、靈魂觀念が死者の記憶としてまた夢中の經驗として最も單純に發生すると見做された理由である。ベートはこゝに、フロイドの精神分析の理論にまで觸れて、夢が宗教的觀念の發生に大なる意味をもつことを力說し、これを人が超自然を經驗する最初の機緣であるとまで云ひ、凝念、示現、夢告等の行事や現象を細かに說明してゐる。

また宗教は非人格的な力を對象としても、呪術とはちがつて畏敬歸服の感をその特徵とし、これに向つて對人的な態度をとりやすいから、從つてまた往々この力を擬人化して見るやうになるといふのは、最初からのベートの立場であつた。しかし第一版ではなほその力の觀念の非人格的性質を强調して、それが擬人化される過程と理由、また人格神の觀念の起源や意味については殆んど觸れてゐなかつたのであるが、著者は新版の第五章を全部この問題の解釋のために書き加へ、人格神の觀念が宗教史上で最初から重要な役目をもつてゐることを說かうとした。すなはち原始一神觀の存在は民族學的の事實としてもはや疑はれないものであつて、それは決して近代のキリスト教宣教師の與へたものではなく、これを自然民族が世界の起源を說明するため、或は人間の祖先として想定したものと考へたり、また過去の酋長や文化英雄の神化と見なすことも誤であつて、むしろそれはマナを保有しトーテムの力の源泉になる存在として、夢の經驗などから直接に與へられたのである。そして高等宗教に於ける例證としてはインドに於ける梵と我との關係が示すやうに、かゝる人格神の觀念の心理的根據は人間と自然との共同生命 symbiose の感であつて、それが他方で宗教性すなはち神聖の一特徵としてルドルフ・オットーの力說した ganz andere への傾向と相ま

つて、時としては動物の形をとり時としては人間の形態に表現された最高神の觀念を産み、かつそれを支持するといふのである。

此同と異との相反對する二原理(Analogie-und Eminenzkategorie)は神觀に於ける兩極を成してつねに相伴つて働くが、その根柢は人性に根本的な共生感であつて、これは非人格的な力の觀念にも現はれ、むしろこれらの力こそ共生感の觀念化されたものである。この點も舊版で著者が微かに認めてゐたところを、新版では終始を通じて細かに展開されてゐるのであつて、宗教の起源から高等宗教にいたるまで、この共生感が全體を貫く根本原理となつてゐる。すなはちそれは宗教と呪術のあらゆる段階に亘つて、その共通の基礎となるものであつて、非人格的な力の觀念さへも發生しない時に、種々なる行爲や行事の原動力となり、呪術的の自己傷害や宗教上の苦行の多くも本來はこの共生感にもとづくものとして說明し得られる。かくてさきにはたゞ先呪術的な表出行爲として擧げられたものも、實はこの共生感から出たものであり、この感の直接の表現に外ならないのであつて、これらの行爲をして呪術たり宗教たらしめる神秘的效果の觀念も、この共生感から日常の差別の論理を超越して想定されるのであるから、宗教と呪術の irrationaler Ursprung もまたこゝにあるといひ得る。

なほトーテミズムの問題についてベートは新にその解釋をつけ加へ、これを共生感に基く呪術宗教的の集團組織と見なしてゐる。トーテミズムは食物の增殖などを目的とする經濟的儀禮集團でもなければ、また單なる結婚集團でもなく、ある動物と人間との血緣感による一種の血統的集團である。そしてこの血統觀念はトーテムとの共生感から生じてこれに支持されてゐるのであつて、トーテミズムに伴ふ種々の神話や儀禮や制度はすべてこれから派生する。故にトーテミズムの儀禮としてはたとへばオーストレ

リアのそれの中でも、インティチウマなどよりもnanjalkatiuma が中心的な意義をもつてゐるのであつて、それは増殖儀禮や入團の式ではなく、トーテムと氏族との血緣關係を保ち、時々にうすれ行く共生感を新にする合一の儀禮に外ならない。そしてその共同の生命をつなぐ神秘的な關係はまた多く非人格的な呪力として表現されるから、これをマナイズムスの一形式と見ることもできるが、たゞその關係が個人的ではなく集團的であり、多くの呪術に於けるやうな一時的のものではなしに常恒的のものであつて、かつこれに對する態度は單に呪術的であるよりも、宗教に特有な情調を具へてゐるから、トーテミズムはその起源からして根本的に宗教的な制度だと認められる。

かくして共生感にもとづく態度及び生活であるSymbiotismusは、全篇を通じて呪術と宗教とを貫く根本原理となり、これがベートの舊版での說を多少修正してまでそれの基礎へと進んだ第二版の所說ともなつてゐるのであつて、これは確かに興味ある一つの提說にちがひない。實をいふと著者がこの版でタイラーの說の一部を復活させたり、また人格神の宗教史的意義の大切なことを說いたりしたのは、いくらかそこに傾聽すべきあるものを含んでゐるとしたところで、全體の學說の上にこれといふ新味を與へるものではなく、往年ゼーダーブロームが試みたやうな不徹底な總合を多少ちがつた形式で繰かへすに過ぎない。また原始宗教の說明を高等宗教にまで延長して宗教的經驗を全體として組織立てゝ見るといふことは、ベート自身の意圖でもありまたいつかは仕とげられねばならない學的な仕事ではあるが、たゞ問題の觸れるまゝに斷片的に二三の事例を付加へたゞけでは、實際さほどの效果はあらはれてゐず、宗教の根源を糺明する本書の目的を徹底するためには、却つて無用な添加でなかつたかとまで思はれるのである。しかるにこの共生感にもとづいての宗教

や呪術の解釋は終始を一貫して統一ある説明を成し、第一版での所説の補足とも基礎づけともなつてゐるのであつて、ベートがこれを新たに書き改めた主なる動機もこゝにあるらしく、ともかくそこに此書の新しい意味を盛つてゐる。

もつとも宗教の起源を共生感に求めやうとするこの提説が、どこまで受け入れらるべきものであるかは、今までのところ誰しも斷言できまい。人間が人間以外のものまたは自己以外のものと生命を共通にしてゐるといふ心もちは、ひろく云へばすべての生活に現はれてゐるのであつて、呪術や宗教ばかりでなく藝術にも道徳にも、その他の實生活にも可なり強い力となつて動いてはゐないか。知的な生活ことに科學的な見方はとかく物を差別するといはれるけれども、それですらあらゆる生命の共通と連續は近代科學の進んで主張するところである。そして一方で便宜上それらのある段階や差別を認めつつ、しかも他方でつねに自然その他の存在と自己との共生を感じて動いてゐるのが、すべて人間生活に於ける態度ではないか。それを特に宗教と呪術とがこの共生感にもとづくといふには、何らか特殊の根據が與へられねばならないが、この點の説明はベートに於て殆んど見出されない。かりに程度上でも共生感の特に強調された場合に呪術宗教的態度が現はれるとか、宗教と呪術とは差別意識よりも共生感が主として働いてゐる未開人に特有な生活態度の産物だと見なすにしても、それにはまた相當な理由が提示されなければならない。呪術と宗教の起源が表出運動にあり、それは情緒的興奮のもとに起るからだとしても、呪術宗教的行爲のみが著しく共生感的態度を保つべき必然性がどこにあるのか。もしその表出行爲が特に共生感を表出する行爲を意味するならば、それはむしろ藝術的生活に於てより多く現はれはしないか。

要するに宗教や呪術の起源についてのかゝる説明は、かへつてそれらと他の生活態度との區

別を曖昧にすることがある。ことにベートは呪術と宗教との心理的區別を前よりも一層明確にしやうと試み、呪術に對する宗教の特徴はこれに特有な情緒の態度であつて、それは「守られた感」Geborgenheitgefühl だといひ出したのであるが、これが先に畏敬といつたのとどれだけ進んでゐるであらうか。そこにシライエルマヘルなどを引いて有限と無限の關係を說いたりするところに、却つて宗教の見方が益々囚はれた狹いものになつてゐるのでないかとさへ疑はれる。そしてこの「守られた感」を著者は共生感のある一面を高調したものと見てゐるかのやうにもあるが、それは十分に說明されても居らず、心理學的に可なりの困難を含んでゐる。もしこれを共生感とは別種の系列の情緒だとすれば、その心理的根源や共生感との交錯が糺明されなければならないが、此書には今なほ其說明が欠けてゐるため、初版以來の根本問題であつた宗教と呪術との心理的關係が依然殘された謎として低迷してゐる。

なほ前には先呪術的な行爲が呪術觀念すなはち效果の觀念を伴つ來て初めて呪術となると云つた著者が、これを共生感から發するものと論ずるに至つて、それはもはや效果觀念の有無にかゝわらず呪術を成すと見るのかどうか。前後の論理はかく見ることを要求するやうでもあるが、この先呪術的と眞の呪術的との分界は、改版の共生感の說のために一層明瞭を欠いて來たかの觀がある。もちろん效果觀念の有無によつて、たゞの表出行爲とそれが目的行爲となつたものとを兩者の分際とする意見は、元のまゝの文句で保存されてゐるから、この點は根本的に變化のないものと見なした所で、呪術のそれに併行して先宗教的と宗教的との段階を同じ根據から分けて見るべートは、共生感の基礎を說きながらなほ且つ眞に宗教的なものを目的行爲にのみ限定するのであらうか。先呪術的行爲と同じ意味での表出運動である先宗教的儀禮（！）

を、未だ眞の宗教的行爲でないとすることは、第一版では余儀ない歸結であつたけれども、今やこれを共生感にもとづく心理的に當然宗教的なものと見たのなら、此際先宗教的などいふ稱呼をすてゝ、明白にそれを宗教的行爲なり儀禮と斷言すべきところであるが、此點でなほ著者は呪術との併行論に引づられてゐる憾がある。呪術を目的行爲特に實利的行爲に限ることは字義上止むを得ないものがあるが、宗教はその意味の上から當然實利を離れた行爲や無意的な表出運動をも含むべきであつて、こゝに宗教的儀禮の重要な性質が現はれることが多いのである。宗教はそこまで呪術と並べられておつき合ひする必要はなく、これに引づられた宗教の考察は動もすると實利的な宗教觀に墮する怖れがある。主意的な立場から宗教を見る近年の學說は、宗教をはつねにあるものを求める心から發すると見なす。それは宗教的經驗に重要な一つの基調ではある。しかしすべての宗教的行爲は必ずしもある效果をもたらす目的をもつて現はれるとは限らず、たゞその經驗の表出であることも多いのであつて、原始的な儀禮でも高等宗教の行事でも、そこに多分の宗教的な意味を持つてゐる。これは呪術と引離して考へられねばならない宗教の一つの特質である。

舊約に現れたる犧牲

松井了穩

宗教的儀禮としての犧牲の起原に就いては從來種々の議論があり、或はこれを單に超自然者に對する供食となすもの、或は供食といはんよりは寧ろ共食と稱すべく、その意義は神と其の崇拜者とが犧牲を共同の食物とすることによつて兩者の血緣關係若くは社會的結合を固め深く强うするに在りとなすもの、或はカーティスが其の著「今日の原始的セム族の宗教」に於いて確めた樣に、犧牲の意義は偏へにその血液に在り、これを噴注することによつて神の怒りを宥むるがその原始的目的であるとなすもの等、各一義に據して互に相讓らないが、その中最も天才的な發揮をなし、犧牲行爲に幾る深甚の意義を把握して學界に至大の影響を與へたものは云ふ迄もなくロバートソン・スミスの共食說であらう。この說は「大英百科辭典」第九版の「犧牲」の項に於いて既に提唱せられ、更に「セム族の宗教」に於いてはその後半の六講を悉く犧牲の研究に捧げてこれを詳述して居り、ユーベル及びモース、デュルケーム等亦各自の立場からこれに向つて多少の批評を試みつつ大體に於いて其の說の含む優れたる價値を承認し且つ稱揚して居る。

勿論此の問題に關するスミスの功績は、その嚴正なる心理學的分析と社會學的理解とに關聯して誰人共に十分認めなければならないが、併し氏の眞意が然らざりしかに見ゆるに拘らず、その餘りに一義的に共食說を高揚して止まず遂には舊約の全燔祭やアラビアの犧牲にして野獸

の貪り食ふに委されたるが如きものをすら、その原始的意義に於いては氏の提說を確かむる材料を供する外の何物でもないと論破し、舊約の文献や其の他の習俗に於いて、共食の意味を以てよりか寧ろはるかに盛んなる形で現るゝ供物の觀念を無視したる結果、歷史時代のセム宗教特にイスラエル族の宗教に於いてすら、共食の觀念が供物の觀念を壓倒し、質的にも量的にも遙かに重大なる意義を有するものであるかの印象を與ふる嫌ひがある。

此の時に當つてジ・ビ・グレーがその遺著 Sacrifice in the Old Testament(pp. XIV+434, 1925, Oxford)に於いて舊約の文献を中心とし乍ら、而も廣く考古學的證據や、アラビア、バビロニア其の他のセム族の言語及び習俗を參照し、更にアポクリファ、新約、ラビ文學等を顧みつゝ、セム族就中猶太族の犧牲が如何なる意義に於いて實際になされ、且つ如何なる形相に於いて發展したるかを確實なる證献に基いて吟味し、更に犧牲儀禮と關聯する問題、卽ち祭壇、祭司、祭日の問題をも詳細に亘つて餘蘊なく討檢し、少くも舊約の犧牲に關する限り、從來世に出でたる文献中、最も組織的にして又最も中正穩當の見地の一を打開し得たるは近來の快心事であるといはねばならない。

此の書は歐米の學界に於いても相當學者の注目を引いたものと見え、既に二三の雜誌に於いて最近その解說や批評が現れてをるから、內容全般に亘つての紹介はそれらに讓り、今はわづかにその中の「犧牲の理論」をばやや詳細に解說しやう。

一體この著の此の部分はオックスフォード大學で著者の試みたる六つの講演より成り、その前三は「犧牲と聖供」との關係の究明、後三は「犧牲と宥和及び贖罪」と題して、供犧の動機及び目的を文献的證據に基きつつ心理學的に解明したるものであつて正に犧牲一般に關する基礎的部分であるといはねばならぬ。

氏は前來述ぶる所のロバートソン・スミスの提說に含まるる價値を充分承認しつつ、しかし、その餘りに甚だしき供物觀への無關心の故に誤りたる印象を學徒の頭腦に植えつける虞れあるを嘆き、これに反動して、先づ舊約の犧牲が供物の觀念と如何に結ばれ、又猶太的信仰に於いて如何なる程度の深さと廣さとに於いて供物觀が犧牲にまで浸潤してゐたかを檢尋しやうとする。

先づこれを犧牲に關する用語より見るに、英譯の聖書に於いては offering, gift, oblation 等、供物感を與ふる用語多く、又 burnt-offering, peace-offering, thank-offering, sin-offering, guilt-offering, free-will offering 其の他の組立名詞にあつては殆んどその悉くが供物を意味せしめられてをるが、ヘブライ原文に於いては如是き組立はなく、又英譯の offering 以下のものも原文に忠實なものではないから飜譯の聖書を用ゐて供物說を確むることは非常に危險である。それでヘブライ語にて犧牲に關して用ゐらるる語を檢べねばならぬが、それには特殊語と一般語との區別を知らねばならぬ。特殊語として(一) zebah (譯語犧牲) (二) shelāmi'm (酬恩祭) (三) 'olāh (燔祭) (四) kalil (全燔祭) 等があつて、原語も譯名も各別個の感を與えてをるが(一)と(二)と及び(三)と(四)とは夫々同一の物柄を指す異語に過ぎないのであつて、前者は犧牲の一部が祭壇で燒かるるもの、後者はその全部が燒かるるものである。而して(一)は犧牲と譯せらるるも「屠殺されるもの」の義にして英語の sacrifice よりもはるかに狹義のもの、犧牲の單なる一形式を指すに過ぎない、又(二)も支拂はれしものの義で供物を直接意味するものではない。(三)は「上昇するもの」「燒かるるもの」、(四)は「全部」の義、前者を燔祭 (burnt-offering) 後者を全燔祭 (whole burnt-offering) と譯するも、原語は共に供物と關係なし、此の兩語の意義を一語に兼ね約したる希臘譯の holocaust に於いて適譯に近きものを見るのみ。その間に在つて原語にも供物の意

現るるはわづかに nedābāh（自意の禮物）の一語に過ぎない。

反之、一般語には凡て供物の義明かである。(一) q. dāshim は sacra であつて「犧牲」より廣義のものであり之れを聖供 sacred gifts (or offering) としても敢て不當でなく、(二) 'ishāh(pl. ishim) は、'esh（火）を語源とするといふ通説と近來、アラビア語の 'nsh 即ち「交際的」「友誼的」を意味する語より出でたものでヘブライ語の 'anāshim（男人）nāshim と同樣であり、人間の場合はこれを社會的動物と見做せることを示し、供犧の場合はこれを友誼的關係を打建てる手段と考ふること明かであつて語源的にスミスの說を裏書するものの一つであるとなすものとがあるが、併し何れにしても舊約に於いては燒かるる供物、即ち火祭 (fire-offering) の意味にのみ用ゐらるる。(三) minḥah（素祭 meat-offering と譯さる）の語源に關してもアラビア語 mnḥ 即ち「進物する」に求むるもの、mīnḥāh 即ち「致さるるもの」「導かるるもの」に求むるもの等異論多きもヘブライ最古の文獻にては、例へばカイン、アベルの物語の如き、たしかに供物進物貢納物の意であり、(四) qorbān も「近くに賚されしもの」の義でアラム語、シリア語にては世間的進物又は貢納物にも用ゐられ、ヘブライにては動詞としては「デボラの歌」の如き、世俗的意味に用ゐてをるが名詞としては必ず宗教的な神への供物に限り使用せられてをる。要之特殊語の殆んど全部は語としては供物と關係なきも、一般語の前二は略明かに、又後二は極めて明かに、供物の意に用ゐらるるとすれば用語の研究は確かに gift-theory に有利である。犧牲の起原如何は兎も角として舊約の當面に於いてはそれが供物の意味にてなされたこと多きは到底否むことが出來ない。

併しかく云ふは舊約に於いては、犧牲が悉く供物として用ゐられたとの一義的主張を支持する意味ではない。舊約に於いても犧牲は確かに供

物以上であり以下であり、又以外にも亘る。そこには確かに供物と相並んで fellowship 宥和、拂淨等の心理的要素の含まれてをることを否定することは出來ない。然らば一體供物と犧牲とは如何なる關係に在るのであらうか。犧牲を大雜杷に儀禮を伴ふ供物と見當づけ、供物に(一)例之什一の如き、又或種の初物の如き、儀禮を伴はぬもの、(二)祭壇に供へ燒かずして祭司に與ふるもの(「ネヘミア」一〇・三五—三六「申命記」二六・一——一一)(三)聖場で殺し祭壇で一部を燒き、殘りを祭司と供手の食ふもの、(酬恩祭)(四)祭壇で一部分燒き殘りを祭司が食ふもの(罪祭、愆祭)(五)血を壇に注ぎ皮はぎて後全部を壇にて燒くもの(燔祭)の五類を別つに、壇を標準とする時は(三)と(四)は一部分を壇が留むるもの(五)は全部を留むるものとなり(二)は一時これを供ふるも(一)と共に少しもこれに留むるものではない。又犧牲に最も重要な關係を有する火の儀禮や血の儀禮を標準にすれば(一)と(二)は全然これに關係なく(三)(四)(五)は之に反する。それでスミスは(二)を犧牲の初歩と見做してをるけれどもにはかに可否を論定するを得ない。更に犧牲には儀禮を伴ふが供物でないもの、例へば屍體接觸の汚れを拂ふに用ゐる灰を造るための牝の赤犢子の屠殺の如き(民數紀略)一九一—一三)野に行仆れある場合に行ふ同じ赤犢子の屠殺(「申命記」二一・一—九)の如き、前者は明かに火及び血の儀禮を伴ひ、後者は更に儀禮化の傾向はほのかではあるが莊嚴なる屠殺と、犧牲の屍の上での洗手の儀禮があつて儀禮ある宗教行事である。この二つは直接祭壇とも關係なく供物でもないけれども確かに犧牲であるといはねばならぬ。かくて犧牲は前陳の如く儀禮を伴ふ供物と見當ずけてもそれは嚴密なものではなく、又火(A)の儀禮や血(B)の儀禮や儀(C)式的食事等、儀禮を犧牲に不可欠の要素と見ても(A)はその悉くを供物として見得るに反し(B)の壇の外供手にも血を注ぐことや(C)の祭壇で燃くもの、祭司に與ふるものの兩者を別にすれば、その供手も食の分前に與り得るは供物以上

又は以外の要素が犧牲に含まることの證據であるといはねばならぬ、事實の錯雜せる如く著者の說明も相應に錯綜して居り供物と犧牲との交涉範圍や限界を限定すること明確でないが、而して又その取扱方も、やや機械的に過ぐる嫌ひはあるが、舊約の犧牲に寧ろ供物としての意義多きことを主張する著者自身の立場に拘らず、かく詳細に、そこに供物以外若くは以上の要素の存在することを明かにするに努めてをるのは學者として誠に公平な態度であると思ふ。

分析的に見る時舊約の犧牲には斯樣に供物以上の要素あること否定し得ないけれども、併しこのことは既にそれ自身供物觀念がその主流をなせることを意味してをり、更に其の發展の過程や形相にも明かに供物觀念の指導的位置が曝露されてをる。一體舊約に於いてはその初め、字義通りの供物又は供犧が次第に他の動物や進んでは金錢を以て代用さるる傾向が著しい。初兒の場合にあつては最古の法「契約の書」はイスラエルの長子は凡てヤーウェーに献げよと命じ(「出埃及記」二二・二八下)、「契約の詞」には凡ての長子はヤーウェの所有と規定し(「出埃及記」三四・一九)てをるが、法文に明かにされてをらないにしろ他の點を參考にすれば人間の長子は最初より、動物にてか金にてか兎に角贖はれたことは事實であり、祭司令には五シェケルにて贖ふことを露骨に說く。潔き動物の初兒は初め八日目に供犧されたが「申法」に至つてはこれを神物として人用に供せしめず年末に至つて中央祭場で殺し神前に供へて殘りを所有者が喰ふ。これは尙供物以上の意義を存してをるが「祭司令」にては悉く供物として神の所有(祭司は神の代理者としてその一部を所得とす)に歸する(「民數紀略」一八)、又不潔なる動物に在つては最初全くタブーであつたものがJEに至つて潔き動物にて贖ふこととなり(「出埃及」一三)更に後世には金にて贖ふ規定となつてゐる。同樣の傾向は更に願かけ、什一、ナザレ人の誓願に關しても見られるのであつて

殊に願かけの場合の如きは、最古の文献では他人を供物として捧ぐる粗野な仕方が現るる（「士師記」一一のエフタの娘）に拘らず「レビ記」二七の如きは年齢と性別の組合せにより納むべき金額に等差を設けて一種の課税の如き觀をさへ呈してをり、全體として供物以上のものから單なる税金への進展を見得るが、しかし税と雖、神卽ちその代表たる祭司に納むる限り、それは供物であつて、代用の傾向は却つて共食觀念の衰退又は消滅を示し、供物の觀念が專らこれに代つたことを證據立てるものに外ならない。只此の間に在つて唯一の例外の如く見ゆるは hattā't 及び 'āshām であつて、これは最初金錢を支拂つたものが捕囚時代已後には所謂罪祭愆祭として動物を供犧することに轉化して來てをる。併し愆祭は捕囚以後に於いてすら金錢價値が顯著である程だから、兩者は共に罰金に起原したる、供物の特殊的發達と見なければならぬ。

供物説は更に預言者の供犧批判に反顯する。知らるる如くアモス、ホゼヤ、イザヤ、ミカ、エレミヤ等は悉く供犧に反對してその無價値無意義なることを力説してをるが、批判の對象となつた供犧は供物に外ならない。一往の見解では預言者の批判に共通なるは犧牲は神の喜びでなく供へ手の喜びなりとせる如くである故、この犧牲は聖餐の如く考へらるるも、イザヤ、ミカ等に徵するにそは明かに供物であつて彼等は時人が犧牲をば神惠を得るための供物と見做せることに對し批判の利刀を振りかざし、神は靈なる故肉の供物を要せずとせるのである。卽ち預言者達は供物説のみを知りて共食説を毫も知らないといはねばならぬのであるが、これは當時の民衆の間に犧牲が如何に考へられてゐたかを最も雄辯に語るものである。

預言者の批判は宗教の純粹な精神化を示すものであるが、この傾向は供物觀自體の間にも次第に露骨になつて來てをる。神に供物を捧げなければならぬとの觀念の基礎にはイスラエルは

萬物を神に授かりし故、これを神に返さねばならぬとの意味を含んでをり、此の觀念はダビデの祈りに於いて「萬物は汝より出づ、只汝の手より受けて汝に献げたる也」(「歴代誌」二九・一四)てふ語に最も巧みに formulate されてゐるが、「申法」に繰り返さる「約束の國」の觀念はこれを示すものに外ならない。申法は供物として犧牲を要求し、神は更にこれを貧者弱者に賜物として賜ふとし、民が歳毎例祭に上京して果を献ずるは神惠を貪らんがためではなく出埃及の事、約束の土を賜りしこと、及び年々に神が其の惠みを新にしたることを思ふての報恩行なりとしてをる(殊に廿六章の初物を献ぐる儀式に明かなり)。從つて申法に於いては供犧は communion にあらぬ、喜ばしき饗宴である。茲では預言者的影響による供物觀なきにはあらねど、寧ろそは背景に影をひそめ供物は神惠認識の機會と解釋せられてをり、全體として「申法」の犧牲觀は史的回顧的象徴的意義を表立ててゐる。反之「祭司令」は再び全く供物説に復歸してをるが、「傳道之書」は「祭司令」の形式主義と預言者の精神主義の影響を双ら傳へ、犧牲は卽ち供物なりと見做す反面には、單なる供物に犧牲の意義があるのではなくて供手の品性がその價値を決定するとなし、神は富者の供犧に聽くことをせねども、貧者の正義を求むる叫びに聽くといひ、正義への叫びそのものが寧ろ供物であると見てをる(三二―三五)。フィロ、及びヘブライ書はこれを一層發展せしめ精神的象徴的解釋をこれに施し殊にフィロの如きは犧牲とは心の供物、卽ち人の意志をば神の意志に服從せしめ一致せしむる自己犧牲なりと高調する。かくて犧牲はその起原がスミスの説の如く communion に在るにせよ、又 gift に在るにせよ、兎に角そは、かのノアの供犧(「創世記」八・二〇以下)―最も露骨には、その原形たるバビロニアの洪水神話―に現るる如く極めて素朴にして粗野な物質的のものであつたのに反し、次第に向上の一路を辿つて最後には

自己犧牲、語を換ふればcommunion of spiritの純精神的意義に迄到達したのであつて、犧牲一個の歷史は宗教全體の進化過程と並行し相應するものに外ならない。

而もこのことは祭壇の研究よりも同樣の結論に達し得べく、祭壇は先史時代に自然の岩石を多少細工して用ゐたものが有史時代イスラエル族のカナーン定住以後土壇又は荒石の壇となり更により人工的なる築造された祭壇に發展し、「申法」に至つてはこれを中央エルサレムの一に限定し「祭司令」の後期の層卽ち捕囚以後に至つて神殿内の香の壇と神殿前の燔祭壇とが現れたが一方捕囚前より萌芽的に現れた天の祭壇の觀念と結合して七〇年エルサレムの破壞以後にはヨハネ默示錄フィロ、ヘブル書等、義人の靈とその祈りに二ケの祭壇に應ずる犧牲を求めてゐる。

供犧の心理的動機の研究は以上に劣らず重要であるが餘白がないから結論丈けを述べんに、例によつて主として用語の研究より贖罪の觀念が捕囚以後勃興し來りしこと並びにその所以を確かめ、又種々の物語りよりイスラエル宗教の初期に於いても宥和及び贖罪の觀念の結び付けることは否定出來ないが、そは寧ろ例外であり一時的のものであり數の上からも比較的少い。供犧は贖罪又は宥和の目的よりなされしよりも寧ろはるかに多くeucharistic な動機に基くものであつて、恐怖又は哀訴の心理よりも喜悅の感情を以て行はれたといふ。

兎に角本書は犧牲の起原を問題外に置き、ただそれが舊約の全史に如何に、又如何なる意味で現るるかを忠實に研究し解剖したるものとして、多少の缺點はあるにせよ、甚だ公正穩健な方法と結論を示せるものといふべく、ロバートソン、スミスの如き深さと派手さはないがその缺陷を補正するものとして甚だ重要な意義を含む書といはねばならぬ。起原の論は人の興味を引き易く、發展の相の解明は地味で動もすれば人の注意の外に逸する嫌ひがある。甚だしきに

至つては問題を事物の起源に還源して解釋すれば萬事を說明し盡したるが如く考ふる弊が往々學界に於いてさへ曝露されてゐるのを見る。此の時に當つて本書の如きは此の時弊を救ふ意味に於いても亦大いに貢獻するところあるものであらう。只著者が學徒深甚の愛惜の裡に一九二二年の末此の世を捨て去り、本書がわづかにその死を紀念する意義のものとして留つたのは遺憾此の上もない。

近代生活に現はるゝ宗教味

——祭典一般に就いて——

濱田本悠

歐羅巴の現代社會、殊に獨逸民族のそれに於いて、今日一般に行はれて居る祭典と云ふものを觀察するに當つて、私は之を三種に分類することが出來ると思ふ。其一種は、其起源の最も古く、初めには民族固有の季節的祭典であつたと思はるゝ者が、其後民族の羅馬文明化と共に、基督教祭典として今日牢乎として獨逸民族の社會的儀禮となつて居る者であつて、獨逸人は之を三大節と云ふて居る。所謂降誕祭とそして昇天祭とで、之等は新教・舊教の間に相違は無く、其次に多數の信者を以つて居る猶太教に於いても、其意義や名稱を異にし、多少日附の相違はあるけれども、大體其前後に之を行ふことに變りはない。例へば降誕祭の代りに猶太教徒はChanukafest を行ひ、復活祭の代りに Passahfest を行ひ、昇天祭の代りに wochenfest を行ふが如くである。それ程此の三大節は歐羅巴のセム系宗教社會に普遍的である。此の外半ば普遍的な基督教祭典に宗教改革祭と云ふのがある。新教に屬する學校兒童の爲めの祭典で、一般信者は必ずしも特に祝ふことをしない。尤も此の日に新教々會では特に嚴肅な一般信者の爲めの儀式が行はれ、又特に熱心な個々の信者や團體は、或は祭典行列を行ひ、或はルッターの紀念像の

前に花環を捧げたりするが、全くそれは私的な行事である。唯公的な儀禮としては、學校で兒童の爲めの宗教訓話が行はれ、次いで教會で祈禱式が行はれる。それ程獨逸に於いて新教が多數の信者を以つて居る丈けに、公的な勢力を支持して國民教育上に參與して居ることは注意に價する點である。其外尚一般的に行はれる宗教祭典に懺悔祭と云ふのがあつて、其祭日の次に來る日曜は死靈祭に當る。日本の盆祭に相當る者で、特に墓地に於いて祖先の死靈が祀られる。それが一般宗教に於いて極めて原始的な儀禮である丈けに、又それが理窟を離れた人間本然の至情に基くかの如くに、洋の東西を問はず、時の古今に關せず、宗教の甲乙に依らず、必ず生生した場面を呈することは、之又注意に價する考察點であらねばならぬ。昨年の死靈祭當日に伯林所在の墓地で二つの自殺事件があつた。もとより之を餘儀なくせしめた生活難と云ふ經濟的理由もあつたやうに思はれるが、併し、此の日、此の處を選んだ所以、云變へれば、此日此處に機會が熱した所以のものは、殉死の精神、乃至一蓮托生の來世表象なしには說明し得られないであろう。少くとも此の日此の處に於いて人心が異常の感動狀態に達し、言換へれば死靈が活潑に人心の內に生きて居る事が充分に觀察し得られるやうである。幽明兩界の精神的交通、卽ち宗教意識の最も顯著なる者を發見することが出來るやうである。

併乍ら、斯樣な宗教的感動が、一般に第一種の既成宗教的祭典の內面を潤して居るであろうか、此の種の祭典が社會生活の上に確固不拔の統制力を持つて居、それが一國・一民族の習慣的儀禮に迄硬化して居るにも拘らず、其固定性に相應した本來の宗教性がどの程度迄生きて居るかに關する觀察は、宗教研究者に取つて今日大に警戒を要する問題であると思ふ。併し今は直接此の問題に觸るゝ事なく、但だ之が參考の一項を次に添えるに止める。

次に第二種の祭典と見做す可きものは、今日の既成宗教と關係なく、寧ろ民族の國家意識の上に立脚する國民祭典の一類を指すのであつて、近代獨逸共和國にあつて其起原の最も新らしい建國祭（Verfassungstag, 11. Augst, dureh Fried. Ebert in Weimar, 1918）や、過般の世界大戰の陣歿者を祀る民族追悼祭（Volkstrauertag, Sonntag, März）の如き者である。斯樣な日には伯林の議院内で獨逸大統領臨席の下に主祭が行はれる外、全國に渡つて或は公會に或は教會に於て儀式が擧げられる。式の次第は先第一に追想講演が行はれ、獨逸獨特の音樂趣味と理解とを背景とした嚴肅悲壯な音曲に連れて、獨逸國歌や追悼歌が歌はれる。伯林に於いては又斯樣な日に觀兵式が行はれ又愛國的團體の多數は盛大な樂團に導せられて市街を練り回る。斯樣な光景の内に養はれ、啓發せられ、高調せられる祖國の精神は、獨逸國民の歷史、其悲壯なる運命を通して、一層深刻を極めて居るやうである。無限の氣氣と高邁なる理想との撓められ、カイザー時代の得意の絶頂から、戰後の失意の深淵に、一朝にして處を換へた者の苦悶、列强の下積みにあつて、尙起上らんと跼く者の翹望、それは「獨逸の未來に對する信仰」（Glaube an Deutschlands Zukunft）と云ふ言葉で云表はされ、宣傳されて居る。又彼の民族追悼祭に於ける悲しき思出に對しては、「陣歿者を愛せよ、祖國の爲めの犧牲者を愛せよ、其犧牲を空しからしむる勿れ、不斷の努力、未來の希望」と呼號して國民に警告して居る。それを單なる國家的儀式と見るには餘りに熱情に富んだ光景である。それを單に國民的宣傳と云ふには餘りに調子の高い者であり、それを單に國民の訓育と見るには餘りに激越に過ぎる者である。政策以上に儀式以上に、彼等自身の苦悶が投出され、彼等が現實不滿の救濟を民族團結の將來と希望の上に求めて止まぬ態度の内に、崇高なる宗教的態度の閃きが感得せられぬでもないやうである。併し之等の一般的事

實の調査に關しては今日尙宗教研究者に取つて充分考察の餘地を存する。

祭典の第三種は歐羅巴文化に於ける人間崇拜主義に基いて居る。其起源は之を希臘文化の發端に求む可きであろうか、乃至羅馬帝國の英雄主義や文藝復興の人文主義やの深き根柢よりの由來と見る可きか、其問題は私に取つて一の興味たるを失はないが、今は之を顧みる暇もなく、唯現代獨逸民族の儀禮的事實として之を見る時は、實に盛に各種の偉人が、種々なる形にて崇拜せられて居るやうである。其間に生者と死者の區別がないと云ひ得るであろう。生ける偉人は其誕生日に、逝ける偉人は其の年忌に各表彰せられ、感謝せられ、紀念せられるのである。人間六十回の誕生日に於いて、其功績ある者は職業の區別なく史籍に入る事が出來る。そして其傳記が追回せられ、其功績がたゝへられる。此地の新聞は一方に斯やうな社會儀禮の發表機關たる役割をも演じて居る。紙上に於てのみならず、戰前カイザーの誕生日が盛に祭られ祝はれたやうに、各人或程度の家庭的又社會的儀禮の對象となる。家庭に於いては、人間崇拜の祭壇であるかの如くに、其人の肖像が掲げられ、種種なる社會的寄贈物が之に供へられる。實に祭壇の供物と變ることはない。近親は必ず訪ふてこの祭壇に詣で、紀念の茶菓を取り、或は、こゝにも又音樂が役割に、入る事を忘れずに、榮へある數曲が奉納せられる。とりわけてこの日に民族が好んで聲高く歌ふ者に、Hoch Soll er leben, Hoch Soll er leben, Dreimal hoch. と云ふのがある。其人の功績の大なる場合はかやうな儀禮のいよ〳〵社會的に、いよ〳〵盛大なるは云ふ迄もない。

次に偉人の年忌祭に就いては、近時一九二六―七年に亘つて私の注意せる限りに於いて歐羅巴の四大偉人が可なり一般的に祭られた。和蘭陀の哲學者スピノーサの二百五十年祭は、「吾と共に來つて恭謙に、神聖にして放逐せられたる

スピノザの名の爲めに一筋の捲毛を供へよ」と云ふシュライエルマッヘルの言葉が引かれて祀られた。如何に人間崇拜の用語が程度の高い者であるかに注意す可きであろう。次に瑞西の教育家ペスタロッチの百年祭には、「貧者の救濟者、人民の說敎者、人間の敎育者、人にしてキリストにして又市民なり。凡ては他の爲めにして自れの爲めならず、彼の姓名に榮光あれ」。と云ふ碑文が人心の上に今又新らたに刻込まれた。次に英吉利の物理學者ニュートンの二百年祭は、「其大事業を hipotheses non fingo なる言葉もて記號づけたる此人は、現代新たなる基礎附けを要する時に當つて、亦一の典型たるに價す可し」と云ふ、如何にも冷靜な併し極めて實質的な感謝の辭を以つて祀られた。最後に墺太利の作曲家ベートーフェンの百年祭に至りては、其計劃の規模の大なる事、其熱誠の高調せる事に於いて、恐らくは近代稀れに見る天才崇拜の記錄であらう。其叫喚は今に止まない。一九二七年の黎明から世上に喧傳せられて、祭儀の當日三月二十六日には其午前何時何十何分に彼が目を閉ぢたかと云ふ事迄が熱心に穿鑿された。以後獨逸ではベートーフェン季節(Beethoven-Zyklus)と稱して、オースターの祭にかけて、ワイマールあたりではまだ新プロクラームを發表して居るやうだ。そこで此等の偉人がどのやうな風に紀念せられ、どのやうな意識もて追懷せられ、殊に其場合に人間意識のどのやうな深さに迄達して居るか。或は一歩を進めて、そこには人間本然の宗敎意識などが、どれだけか滲み出して居りはせぬかの觀察は、やがて近代人意識一般の測定資料ともなり、引いては人間意識としての宗敎意識の搏動をそこに見届けることが出來るかも知れない。そしてそれこそは宗敎一般に最も本質的なものであつて、現代宗敎の本質的測定に對して若干決定的資料を提供するものであるかも知れない。(一九二七・四・二〇伯林にて)

新刊紹介

Arendzen, J. F.
Trophets, priests and publicians.
P. 336 1926.

書名の示すこれらの人物を福音書中よりとり來り、その性格を寫し、彼等に關する問題を種々の方面より論じたもの、

Birukoff, Paul.
Tolstoi und der Orient.
266 s. Leipzig. 1925.

キリスト教の教理から充分の滿足を見出さなかつたトルストイは、東方の宗教——婆羅門教、回教、ペルシヤ、エジプトの宗教、又孔子教や日本の宗教に及ぶまで——の中に人間完成の新しい力の源泉を見出した。その關係を明かにせんが爲にトルストイの傳記作者なる著者は、彼の手紙、日記等を集蒐し、更に百八十三頁以下に於ては、トルストイが種々の異つた宗教の教理、宗祖に就て書いた論文を集めてゐる。尚最後に附錄として、ヤスナヤ、ポリアナの文庫に發見された彼の東洋に關する著作が、著者の熱心なる研究の許に記述されてゐる。この世界的思想家に興味を有つ人には必ずやその追慕の情を滿足さすものであらう。

Boll und Bezold;
Sternglaube und Sterndeutung.
1 carte, 20 pl., 7 fig., XII+211 pp. 1926.

占星術の歴史及び本質を述べたもの、既にこれは三版を重ねてゐる。内容の一覧を示せば、「バビロニヤの占星術」「古典的地盤上に於ける占星術の發展」「キリスト教の發生から現代に到るまでの東方及び西方に於ける占星術」「天體の要素」「解星術の方法」「占星術の意味」等。

Braun, Joseph.
Handlexion der katholitischen Dogmatik 256s.
Freiburg: Herder 1926 8°

慌たゞしい現代人、かつは尨大なカトリック教理を前にして何處から手をつけてよいかわからぬ人には、かゝるアルファベッチッシュに編まれた案内書によつて一應の概觀を得ることの出來るのは幸である。

本書は著者がファルケンベルヒのイグナチヲ大學の諸教授と共編せるもの、簡單的確でカトリック教理にまつわる反撥感覚に與せぬところが特色といへよう。ちなみに反カ

トリック派に相當打撃なる由。

Crawley, Ernest,
The Mystic Rose. 2 vols.
2 nd ed. revised and enlarged by Theodore Besterman.
London, 1926.

Tree of Life, Idea of Soul と共にその天才的な著作は、確かに學界の驚異であつた。彼去つてその書も傍間稀れに見るに至つた今日、その再版に改訂を加へられて現れたのは、嬉ばしいことである。

Drews, Arthur;
Die Leugnung der Geschichtlichkeit Jesu,
in Vergangenheit und Gegenwart.
234 S, G. Braun in Karlsruhe. 1926.

例の 'Christusmythe' のドレフス氏の近著である。『基督非存在論』で神學界に大波瀾を巻起して以來かれこれ二十年、その間屢々書を著はして未だ曾て其の所論を枉げない所に氏の自信が覗はれる。本書は近代に於ける基督抹殺論の大系とも云ふべき趣のもの、十八世紀の末に出た先驅者 Volney 及び Dupuis から、近くは Georg Brandes に至るまで、凡一世紀餘に亘つて現はれた幾多の論者の云ふ所を歷史的順序に概說したものである。

Farnell, L. R.
The Attributes of God.
X+284 pp. London, 1925.

セント、アンドウリ大學に於いて一九二四——五になされたギッフォード、レクチューア。内容は、取扱ひの主題と方法——人格と神人同格論——多神教と一神教——神聖の本質的、自然的作用及び附帶物——神格の部族的、民族的附帶物及び作用——神の政治的及び道德的附帶物——美、智、眞の附帶物形而上學的附帶物、宗教哲學の諸問題——等。

Friedrich Weller.
Das Leben des Buddha von Açvaghoṣa 1 Teil
1926 Leipzig.

西藏の佛所行讃の出版、西藏字は出版者の自筆らしい。序が十一頁あり第一卷に西藏經の出版されしものが第八品までである。最後に附註があり、獨譯がある。此の書の早く完結せん事を希望する事切。

Glasenapp, Helmuth von.
Der Jainismus, eine indische Erlösungsreligion, nach der auellen dargestellt.
XV+505s. mit 3 farb. u. 28 schwarzen Tafeln.
Berlin, 1925.

これまで比較的研究の少なかつたこの宗教に對して充分努力の跡を示した研究書である。殊にカルマに關する研究は注目に値し又稱讃に値するものと思はれる。

Harnack, Adolf von;
Die Briefsammlung des Apostoles Paulus, und die anderen vorkonstantinischen christlichen Briefsammlungen.
83 pages, Hinrichs' sche Bh. Leipzich, 1926.

パウロ書簡を筆頭に、イグナチウス、コリントのデオニシウス、オリゲネス、キプリアヌス、アレキサンドリアのデオニシウス等、コンスタンチヌス大帝以前の教父達の書簡が各々如何なる經路を經て現存するが如き夫々の書簡集に結集せらるるに至つたかを研究したもの、取扱つてゐる問題は、どちらかと云へば無味乾燥であるが、初代基督教文献の研究には相當重大な事柄である。因に本書は古代基督教文學史研究叢書の第六編をなしてゐる。

Heinzelmann, Gerhard.
Glaube und Mystik 132s.
Tübiugen: Wunderich 1927.

プロテスタント神學は信仰の神聖といふことのために神秘化の問題を信仰論から除かなければならない。信仰と神秘化は心性問題を取扱ふ上に於て別途のものであつてこれを同一視、乃至關係すけてはならないとして居る。然し結論に於て不徹底である。但し現代の傾向に考へて反省劑として一讀の要はあろう。

Helmuth, Glasenapp
Brahma und Buddha. Die Religion Indiens in ihrer Geschichtlichen Entwickelung.
Berlin, 1926.

此の書は吠陀時代の初より説き出し梵書、婆羅門教、佛教を述べ、更に禪那教を論じ結論として現今のヒンヅー並びに回教を論じてゐる。即ち組織系統的に印度の諸宗教を研究せんとした書である。

Horten, Max.
Indische Stromungen in der islamischen Mystik
1. zur Geschichte u. Kritik 328.
Leipzig, 27.

イスラム敎の偉大なる三人の神秘家（Hallag. Bestam, Gunaid）の組織を取扱つて、その印度思想との關係特にブラーハマニズム及び佛敎の影響を論じてゐる。由來各宗敎の交涉融會の狀態を研究するは面白い問題であるが至難のことである。單に個人の學識、人格に就てこれを云爲するは不充分である。概念的にいへば民族心理、社會心理の方面の問題からかゝられねばなるまい。本書はこの點の顧慮が題目に對して不充分かとも思はれる。

Kato, Genchi;
A Study of Schinto, the Religion of the Japanese nation.
p. 255, Tokyo, Meiji-Seitoku-Kinengakkai, 1926.

純學問的立場に立脚して古代より現代に到るまでの神道を發達的、歷史的に研究したものである。先づ第一部に於て、自然宗敎の段階にある神道に比較宗敎學の立場から精密な觀察を下し、その中に顯はれてゐる種々の傾向を餘す處なく摘發し、古代神道のプラクテイスに關して說き、更に第二部に於て倫理的理智的宗敎の段階への神道の發達、進化の跡を敍し、神道と儒佛兩敎との交涉關係を探り、最後に神道が世界諸宗敎中に如何に異色ある地位を占むるものであるかを强調してゐる。

既に邦語に於て神道研究の名著をものされた著者の研究の周到該博なるは今更言を待たない。而も、多數の文獻を引用指摘し外人の研究の足らざるを正しつゝ、而も冗長に流れず簡決美麗なる英文をもつて綴られた本書が、我が神道の正確なる宗敎的意味と價値とを世界に紹介するであらう事は信じて疑はない處である。

Kessler; Kurt;
Religionsphilosophie 244s.
Vielefeld 1927.

ケスラーは思潮批判に輕快な見識をもつてゐる人である。いふところによれば最近宗敎哲學は大きな轉向を示した。卽ち構成主義の主知論から去つてレーマンの直接性といふことを問題とする樣になつた。理性による認識に代つて直觀乃至移入的理解（アインフーレンデ）が重んぜられてきたと論じシュプランガー、及びウオバミンの思想を擴充して宗敎的形態を說き議の所謂宗敎的意義の內容を辯護して宗敎の本質、眞理を發かんとして居る。因みに著者はカント派の哲學にも相當の理解と識見をもつて居る。

Larfeld, Wilhelm;
Die neutestamentlichen Evangelien,
—nach ihrer Eigenart und Abhängigkeit.
388 S., C. Bertelsmann, Gütersloh, 1925.

四福音書相互の關係に重きを置いて、其の成立の謎を解かうと試みた研究である。著者が最も重要視して居るのは各福音書の用語及び文體であつて、之が研究に過半の頁を費し、一々原文を引いて論證してゐる。基督の人物を最も的確に寫し出してゐるものがマルコにもマタイにも非ずして、ヨハネであると主張する著者の新らしい見地は注意を要する。

Leipold, Johannes
Die Religion in der Umwelt des Urchristentums.
Leipzig, 1926. m. 1280.

これは Bilderatlas zur Religionsgeschicht 中の一つであり、その九から十一までの分冊を成す。全部で百九十三の挿圖があり Leipold 氏の解說がついてゐる。原始基督敎を學問的に理解し、判斷を下すのには、その背景となした諸宗敎を知る必要のあるのは今更言を待たない。そしてそれら諸宗敎の記念物を見る事は、單なる論を聞くより遙かに有功である。著者は努力して、散佚した、まだ公開されない材料を集蒐し、行きとゞいた說明を加へてゐる。その道の研究者には重要なる參考書であらう。

尙この Bilberatlas の叢書中でこれ以前に出てゐるのが八冊。(1) Germanische Religion (von E. Mogh, 1923); (2—4) Aegyptische Rerigion (von H. Bonnet, 1924); (5) Religion der Hethiter (von H. Zimmern, 1925); (6) Babylonisch-assyrische Religion(von R. Landsbergei, 1925); (7) Religion des ägäischen Kreises (von G. Kavo, 1925); (8) Die ainu und ihre Religion (von H. Haas, 1925). それ〴〵多數の挿圖が收められてゐる。

Leroy, Olivier;
La raison primitive.
in-4, 300 pp. Paris, 1927.

世に知られたるレヰ・ブルールの原始人の心理に於ける prélogisme の理論は、之まで嚴密なる批判を受くるに至らなかつた。今、オリヰエ・ルロア氏は、言語、數、呪術、白人との接觸、技藝等の問題に就いて、未開人の思考作用に關するレヰ・ブルールの說に改訂を加へようとするのである。

Luquet;
L'art et la religion des hommes fossiles.
Paris, 1926.

スペインのアルタミラ洞穴で稚けない貴族の少女が牡牛の壁畫に驚きの叫びをあげてから、現今の盛大な有史以前の研究が行はれる樣に至つた其經過の時間は至つて短いものであつた。本書「化石人類の藝術と宗教」は主に舊石器時代のフランス、スペインを中心に吾等の或意味の祖先である原始人類を多くの所謂 paléoethnologie の材料に仍つて、彼等の藝術と宗教とが何であつたかを主として心理學的に究明せんとした頗る興趣ある作である。著者が前過半の頁を費して述べてゐる藝術及び其起源に關する見解はヒルンヤグロセのと共に注目すべきであらうがそれには觸れず今馴鹿人類の宗教を見る。先づ著者は Breuil の如く石器人類の藝術を以て宗教的に非ずとする一極端說と Mainage の如く殆んど凡てを呪術・宗教的とする一極端說との中庸を持し宗教的動機に因する藝術の存在を大いに認めてゐる。この穩健な見解は一般藝術創作の心理上よりも妥當であらう。次に彼等は既に盧意の死者の禮拜をなし又現在と全く相似た他界の存在を可成り漠然としてでも信じてゐたのである。最後の章の宗教と呪術では今迄の學者のとは多少異つた心理的方面から觀察して兩者を分類して叙述してゐる點が參考に價すると思ふ。

Read,
Egyptian Religion and Ethics,
London, 1926.

エジプトの宗教は、その強い來世觀念と結び付いてをり從つて此の宗教を措いてはその倫理觀念を知ることは出來ない。本書は極めて簡單なものではあるが、倫理と宗教との關係の一般を知るに便なものである。

Stcherbatsky, Th.,
La Théorie de la connaissance et la logique chez les Bouddhistes tardifs.
8°, XI+255 pp., Paris, 1926.

ミュセ・ギュメの叢書第三十六卷として出たヤンチアルリーンメーソン・ウーゼルの共譯。後者の序文がある。勞農ロシアの東洋學校敎授である。

Taylor, Vincent;
Behind the Third Gospel,
A Study of the Proto-Luke Hypothesis.
280 pages, Oxford, 1926.

原典批評世界の長兄であり、幾多の大家と大論文とを奇羅星の如く飾つてゐる新約書研究、殊に共觀福音書成立の問題の如きが、一たび其の門をくぐつて見ると、實は議論百出、いまだに未解決で殘つてゐる問題の方が多い有樣は、吾々後輩にも尙問題を殘して置いて呉れると云ふ意味で喜こべば喜べぬ事もないが、さりとて心細い話である。マルコ傳とQ資料との問題は比較的早い頃から論議せられ、樣樣の意見も出てゐるが、第三福音書の特殊資料が重大視されるに至つたのは極めて最近のことである。本書の著者は所謂マルコ說とQ說とに愼重な注意をもつて第三福音書に適用した後、其の殘された部分を克明に吟味して、所謂 Proto-Luke 說を立て、此の說と前兩說との關係を論じ、最後に Proto-Luke の神學思想に就ての考察を行つてゐる。極めて暗示の多い、尊敬すべき研究であることは勿論、この種の學者には珍らしい論調の明快さは、未だ此の方面の問題に多くの親しみを持たない者に對しても理解を與へるに充分である。

Watt, Hugh;
Representative Churchmen of Twenty Centuries.
265 pages, James Clarke, London, 1927.

著者はエデンバラ New College の敎會史の敎授である。各世紀に一人宛、其の世紀の基督敎界を代表する人物を捕へ來つて其の事蹟を叙し、これを中心として夫々の時代の敎會史を見やうとした試みである。人物の選擇等に就ては人に依つて色々異つた注文もあらうが、その着眼點は面白いと思ふ。內容の一斑を示せば、第一世紀は使徒パウロ、二世紀はヂヤスチン・マーター、四世紀はコンスタンチン大帝五世紀は聖アウガニスチン、十六世紀はルーテル、十八世紀はウエスレー、而して現世紀に就ては、不幸未だ相當の人物を見出さないが、恐らく已に其の人は生長しつゝあるべく時勢の動きから察して、それは分裂とゞまる所を知らぬ現代の敎會に一大統一を齎らす人物でなければならぬと結んでゐる。

Westermarck, Edward,
The Goodness of Gods.
VI+58 pp. London, Watts & Co., 1926.

The Forum Series の第四卷として出版されたもの。超自然的存在に關する信仰、未開人の神の性質、文明人の神の性質、及び神の改造といふやうな題目について論ずる。基礎觀念に於いてはその大著 The Origin & Development of the Moral Ideas を出でない。

Westermarck, Edwards,
A Short History of Marriage,
8°, XII+326 pp. London, Macmillan & Co., 1926.

ヱスタマークの History of Human Marriage は近年改訂して全三册の大部のものとなつた。本書はその第五版に基礎をおいてゐるが、強ちその要約版といふ譯ではない。玆には主として婚姻を嚴密な意味での社會的制度として取扱ひ、その他の方面は之を省略してゐる。

Zielinski (Th.)
La religion de la Grèce antique.
Paris, 1926.

恐らく新文藝復興と云ふべき運動のきざしであらうが、最近ギリシア研究に關する書物が增加した。著者は波蘭土のワルソビ大學教授で既に巴里の基督教護書中に「シビル」を書いてゐる。此書は希古代の宗教を「自然の神格化」「美に於ける神の啓示」「宗教哲學」等の九項に分けて極めて簡單に包括的に氏の豐かな學識を纏めたものである。近く英譯も出版されたと記憶する。

Zimmer, Heinrich
Kunstform und Yoga im Indischen Kultbild.
Berlin, 1926 S. 191, 7 Abb. 36.

印度の藝術と瑜伽との關係を論じたもの、著者には先きに Altindisches Leben の著あるは人の知る所、此の書は主として、呪術と、禮拜の式との關係、マンダラと瑜伽との關係號を論じてある一讀興味あるものである。

Actes du Congrès international d'Histoire des religions
2vol. Paris, 1925.

エルネスト・ルナン會がルナンの百年祭を紀念して一九二三年の十月に各國の宗教會の諸碩學を巴里に招いて宗教國際會議を開いた時の諸報告書で頗る多方面で、最近の宗教史研究の精華を集錄し得たかの觀がある。第一分科を特に方法論、人類學、人種學、宗教人に調査、宗教心理に分ち第二分科以下第十二分科迄は各語宗教の研究にあてられてゐる。各論題を一々列記することは至難だし、特に秀でた思つてゐるのを選んでも必ずしも各人が觀察を同じうしてゐない以上偏するを免れず、他の學者に敬意を失することにもならうから矢張り自分の問題を持つて此方で探つて貰ふの外はあるまい。唯これにはドイツの學者が殆んど參加してゐないのを遺憾に思ふ。學問が民族の偏見を打破して國境を超えるを切望するのは單に我々のみではあるまい。

L'Année sociologique (1923—1924)

豫定よりもずつと遲れて「社會學年報」の fascicule の二、三、四、が出た。デュルケム學派が大いに重きを置いた「宗教社會學」の section は三八〇から五四四頁に亘つて主に一九二二から二四迄の英獨佛伊等の各方面を包含した宗教全般に關する諸著諸論文の紹介と批評とが試みられてゐる。此學派の立場を良く知るためにも、又諸文獻の內容を一瞥するためにも必一讀すべきであらう。

The Index Volume of the Encyclpaedia of Religion and Ethics.

T & TT Clark, 1927.

(スチングス博士編纂宗教倫理大辭典十二卷の總索引である。頗る詳細を極めた二般索引の外に、特に外國語索引(英語以外の)及び聖書索引が附せられてゐる。

Jahrbuch der Charakterologie. 422s.

Berlin: Pan-Verlag 1927.

純心理學の立場から或は人生哲學の方法論の立場から性格學の問題は近來頓に注目さるゝに至つたのは周知の事實である。この書は年鑑であるがこの方面の一流の諸家の筆になるもの、見るべきものが多い。內容は性格學、哲學的人性學、文科哲學の諸般にわたつてゐる。

先ずエベルト (Erich Ebert) は個性と精神史、——ベッツエルト (Alfred Pezelt) は理解に就て、ウチッ (Emile Utitz) は性格學と倫理、プリンツホーン(Hans Prinzhorn) は純粹性格學のベグルンドング、グンデル (W. Gundel) は古代占星術に於ける個人の運命、個性の形態、職能に就て、チイヘン(Theodor Zichen) は犯罪者の性格學的研究、クリスマン (Theodor Crismann) は der Mason Mensch クロンフェルド (Arthur Kronfeld) は意志及び本能の現象學的心理學の研究、ホフマン (Hermann Hofmann) は性格研究と遺傳說、カッツ (Dauid Katz) は性格學と動物心理、アイラー (Konrad Eilers) は人及び詩人としてのヘルマン、ロンス等の諸研究がある。

この方面に興味をもつ人の座右になくてはならぬ書であらう。

Semaine internationale d'Ethnologie religieuse.

(Ive Session, sept. 1925) Paris, 1926.

カトリックの方からの原始宗教の研究者として偉大なシユミット師等が最初に「宗教人類學週間」を白のルーヴアンに催したのは一九一二年であつた。表記のは二五年の九月伊のシラノで開かれたの時のリポート。シユミット、プ

ウレエ、ヴンデルレ等の諸論の外にベスタロツア、ゲメリ等の伊のカトリック派の碩學の名も見出される。

河面仙四郎氏著

宗教學概論

東京　早稲田大學出版部

「人類の經驗の雜多相に於て與へられた宗教なる現象としての精神生活を現在的所有として、私共の規範意識或は價値意識から、卽ち私共の宗教を體驗した意識、或は少なくとも宗教的經驗の規範乃至價値の統一意識から對面的に垂直線的に、雜多統一の範疇によつて觀照し批判し、その共通的眞相を闡明し、その現象的本質を明かにしようとする」のが著書の意味される宗教現象學、或は宗教學である。從つてこの宗教學は宗教哲學、宗教史を前提とし、或は之を相互依存關係にある。而して著者は先づ原始宗教に於て宗教的本質を探り、宗教分類の歷史的經過を述べ、文化と宗教との關係、天啓の性質、宗教に於ける天啓の重要性、尠ろ、不可缺なる所以を說き、祭祀、神話の意味內容に關して筆を進めてゐる。過度時代にある宗教學への一つの試みとして注目に値するものがあらうと思ふ。

青木利七氏著

佛耶對照　宗教哲學

東京　厚生閣

健全なる宗教人の心理的經驗には、興奮期、緊張期、弛緩期、融合期の四期、——而して第一期には軌範的、崩生的、主情的の傾向、二期には批評的、同化的、過度的傾向、三期には合理的、包括的、靜觀的傾向、四期には適用的、成果的、溫情的傾向——ありとし、佛基兩教中の代表的數人についてこの說を適用し、更に佛教、基督教の史的過程をもこの四時期の適用によつて解釋する。かく心理的過程と史的發展過程との間に共通の原則を用ひ、材料を佛耶兩教に採り、宗教心理と人生の青、少年期に限らず人生の全過程に涉つて觀察した事等が著者の意のある點である。而して第四篇に於て、宗教の本質、宇宙的生命、生命の本質なる愛等に就て說かれてゐる。

中島悅次著

神話

東京　共立社發行

既に國文教育、中央史壇等で神話に關する多數の論文を發表された著者が、今世界各國に涉る無數の神話を整成して本書を著はされた事は、神話に關する著書の實に寥々た

る現代日本に於て特に喜ばしいことである。著者は序文に曰ふ「神話は民衆の生み育てた心的生活の記錄である。私は一般人の爲にかうした神話の手近なハンド、ブックであらしめようとして、この小著を、神話研究に志す人々にと云ふよりは、神話といふものに愛著乃至興味を持たれる人人に一讀される事を目標にして筆を執つた。」と。そして上篇に神話の意味、その解釋法等を一言し、中篇以下に於て、宇宙創生、宇宙形態、宇宙終滅、天、地、天體、火、水、動植物等の神話を、それ〴〵詳細な分類の許に多數の材料と比較して述べ、その時々に當つて種々なる解釋法を用ひてそれらを解釋説明し、知らず〳〵の中に讀むものをして神話、又神話學の一般を學ばせる。確かに著者の意圖は成功したものと云へよう。唯一言するならば、上篇の一般的説明が中篇以下にそれ〴〵活用されるのだからその説明を今少し盡して中篇以下との有機的關係を緊密にされたら一層成功したのではないかと思はれる。がともあれ本書が我讀書界に於て大に有意義なるものである事は斷言を憚らない。その卷末に附せられた忠實な索引は、ハンド、ブックとしての本書の價値を愈々增大するものである。

中井龍瑞氏譯（ハートランド原著）

原始民族の宗教と呪術

東京　岡書院發行

本書は「原始文化叢書」の第一篇。今や民族學、考古學、民俗學等の研究はあらゆる文化科學と離れ難い關係にあり識者の注目を引きつゝある。この時に當り、この新しい學的要求に應ぜんとして現はれた、赤松宇野兩氏監修による原始文化叢書は大いに意義があり價値がある。その收むる處内容の浩瀚な大著よりも學的に意味の深い小篇を主としてゐるが、何れも現代學者の代表的意見を發表したものとしてこの方面の研究の世界的權威である。特に單行本として行はれない論文類を多く譯出するに選定であるからこの種の材料の手に入れにくい我國の學徒にとつては缺くべからざる研究の指針となるであらう。

本書に於てはハートランドの名著 Ritual and Belief, 1914, London の前半 Learning to "Think Black" と "The Relation of Religion and Magic" なる二論文が譯され、必要に應じて譯者の補説が加へられてゐる。即ち第一篇は未開民族の宗教思想探求の方法論である、第二篇は錯雜した宗教と呪術とに關する明快な論評である。タイラー、ラング、フレーザー等の後を受け、更に佛國の宗教社會學派の研究をも取入れた原著者のこの名著がこゝに平易な邦語に譯出された事を喜ぶ。

本叢書第二篇は既に前號に紹介された。本の到着時日の遲れた爲第一篇の紹介の後に廻つた事を御了解されたい。

山谷省吾氏譯（オットー原著）

聖なるもの

東京　イデア書院

「神觀念に於ける非合理的要素並びにその合理的要素との關係について」なる副題をもつたオットーの名著「ダス ハイリゲ」に就ては今更喋々を要しない。本書は改訂版たる第十四版を基本とした忠實な、理解の行きとゞいた飜譯である。尚附屬論文としてオットーの Aufsätze das Numinose betreffend (1923) 中の三つを選擇附譯せられたる事も讀者の感謝する處である。

ちなみに本書は基督教名著集の第二卷として出されたもの。かゝる良書の良譯のぞく〳〵出版され事を切に希望する。

バーン女史編著

岡正雄氏譯

民族學概論

東京　岡書院

原著は、一八九〇年英國民俗學協會 The Folk-lore Society より公刊されたローレンス・ゴンム卿の Sir Laurence Gomme の "The Handbook of Folk-lore" をシャーロット・ソフィア・バーン女史 Charlotte Sophia Burne が新に增訂して一九一四年、同じ標題の下に出版したものである。バーン女史の英國民俗學界に於ける地位と業績とは、ハートランド博士をして、「女史なくして協會及びその科學的事業を考へる事は出來ない。」と云はしめたのを見ても、明らかである。

本書は、もとより、眞面目な研究書であるが、豫備知識を前提とする專門的のものではない。そして、書中には、民俗學の對象となり得る材料が、殆ど網羅しつくされてゐる。その意味で概論である。

フォルク、ローア研究の歷史は、海外諸國でも日猶極めて淺いが、殊に我が國では未だ漸くその緒についたのみである。此際本書の譯出を見るは、誠に意味深いことである。

長谷寶秀編

慈雲尊者全集　十九卷

眞言宗東寺大學出版（非賣品）

慈無尊者が我國の梵語學者の先驅であり且つ正法律の提唱に大に力を盡されしことは誰しも知る所であるが一九二六年、長谷寶秀氏の盡力により其の出版を見たるは學界にとりて一大慶事である。

宗教研究定價

一冊金壹圓
送料六錢

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

昭和二年六月廿五日印刷
昭和二年七月一日發行

新第四卷・第四號

（定價金壹圓）

編輯者　宗教研究會
東京帝國大學・宗教學研究室內

發行者　右代表者　姉崎正治
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　右代表者　田中六藏
宮本印刷所
東京市神田區雉子町卅四番地

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

不許複製