

朝鮮巫俗の神統

(承前)

赤松智城

四、巫祖靈。特に巫の始祖又は巫俗の開祖と信ぜられるものが、巫道に於いてまた神靈として崇敬されるのは當然であるが、しかしその地位即ちそれを尊崇する程度は、前述せる始祖靈よりは概して低いやうである。現今の各地に尙ほ保存されてゐるこの巫祖に關する傳説は、地方に依て夫々多少異つてはゐるが、その巫祖の重なるものには、(一)法祐和尚と智異山の聖母天王及びその八人の子女、(二)王女公心又は我王公主或は娥皇女英(堯の王女舜の妃)、(三)鉢里公主ハトリコングジ即ち捨姫、(四)西域西天の阿難尊者及び三佛様と西天様、(五)濟州島の金座主の子息などがあり、また特に博士バクス即ち男巫の祖としては、(六)博士大神、女巫の死靈即ち所謂萬神マンシナムミヤン萬明の祖としては、(七)咸夫人(咸興萬明又は咸興マヌラとも稱せられ元巫女であつたと傳へられる)などがある。今かゝる傳説上の巫祖とその傳説には、相互の間にその傳播と意味との上に、幾分の聯絡と系統があるやうに思はれるが、大體に於いて上記の(一)(二)(三)と(七)とは王女又は王妃を巫祖とするものであるから、謂はば女巫先行の傳説であるに對して、(四)(五)(六)は男巫の先行を説くものである。しかしその孰れにしても巫祖をば皆異常な又高貴な従つて神聖な階級の中に認めて、それが遙かに卑俗を超越するものであると信じたことは同様であつて、これは云ふまでもなく巫の特質と地位とが本來は全く聖なるものであつたことを示すと共に、他方それはかゝる巫祖傳説

を構想した巫族が巫系の尊貴と神聖とを説かうとした願求からも起つてゐるのであらう。尙又此等の傳説の中に、支那及び印度からの外來的異國的要素と色彩が多分に含まれてゐることは、(一)乃至(四)の說話に於いても見る所であつて、特に所謂西天の佛教の影響と混入が甚だ強いことは注意しなければならぬ。尤もかの法祐和尚や阿難尊者を巫祖とするが如きは、固より附會の説に過ぎぬけれども、しかしかゝる假托の由て來る所は亦前述せる如き巫族の願求から起つたのであつて、即ちそれは異常にして然も高級な佛教の聖者に巫祖を結びつけて以て自流の神聖を更に高調すると同時に、これに依てまた佛教との結合調和をも認めようと欲したのであらう。然もこの和合が朝鮮の巫俗の一部に於いて早く既に實現されてゐたことは、幾多の事例に徴して明らかであつて、現に巫は男女を問はず、その信念と行事の一面に於いて屢々佛僧の役割を演じ、それは恰も支那に於いて醫療を試みる巫が巫醫と稱せられてゐるやうに、この場合には彼等は實に巫僧 (shaman-priest) とも云ふべき職能をもつてゐるのである。

尙ほこの點に關聯して更に吾々の興味を誘ふことは、かのシャマン(巫)の語源が沙門(巴利語 *gamaṇa*)であるといふ舊來の一説である。勿論これは北方民族のシャマン殊にわが滿洲の薩滿の元祖が直ちに印度佛教の沙門であると云ふのではなく、況んやそれが前記の法祐や阿難の巫祖傳説に歴史的關係があると云ふでもないが、既に知らるる如く、このシャマンの語源に就いては從來種々の解釋が試みられたけれども、大別すればそれは二種とすることができるのであつて、即ち一はこの言葉が蒙古及びトルコ語系統のものとし、他はこれを上記の巴利語又は梵語の *śramaṇa* に歸して、古い一の輸入語と認めるものである。而て後者は寧ろ舊説であつて、近來は

多く前者が採用されてゐたが、言語學者ポツペは更に新しくこれを批評して、却てその舊説を是認し、全て前者に屬する説明は當該の言語の原則に何等の支持を見出し得ないとまで斷言してゐる。^(三)今茲には固より兩説の可否を吟味することはできないが、唯その舊説が言語學上尙ほ維持され得ることはこの場合に留意しなければならぬのみならず、更にその語學上の詮索はたとひ如何に決定されやうとも、かの滿洲の薩滿が現にその信念と行事とに於いて亦一面佛敎的要素を有し、從つて沙門の如き一職能をもつてゐることは特に注意に値する宗教民俗的事實であると思ふ。即ちこの薩滿は朝鮮の巫と同様にまた多くの神靈を崇拜するが、その中には實に種々の佛菩薩をも含み^(三)、且つ故人の靈に對しても招魂供養の儀式を行ふことは、亡靈に對する朝鮮の或る賽神行事とその意向に於いて共通し、そこにはまた佛敎的色彩がある。されば鮮滿の巫俗はかく佛敎の影響を強く受けて、これに負ふ所が少なくないから、たとひ語源的には薩滿は沙門から起つたのではないとしても、これを宗教民俗的に云へば、その沙門を薩滿の一模範と見做すことは必ずしも不自然ではなく、また進んで朝鮮に於いては沙門を巫祖と信ずることも、その巫俗に取ては充分に首肯される一着想でもあつたであらう。然もかゝる佛敎(次いで道教)の影響が鮮滿の巫俗を通じて共に存在するのは、單に此等の地域に於いて宗教史上に所謂「平行の法則」が茲にも見出されるのみではなくして、その間には實に何等かの歴史的文化的交渉と輻合傳播の關係があつたことを暗示するものではなからうか。しかしそれは今孰れにしても、前述せる如き高級な異國的要素と輻合した一の「巫俗文化の波」が鮮滿の民間信仰を通じて今日も尙ほ動いてゐることは、甚だ興味深い宗教民俗的事實であると云はねばならぬ。

上來縷述せる種々の天上靈と地上靈とは概して所謂大神又は高神ではあるが、しかし前者は遙遠なる天界に位し、また後者はたとひ元はこの人界に住してゐたとしても、それは既に古い過去の存在であつて、眼前にはもはや接觸することができない神靈である。然るに地上靈には尙ほこの外にも幾多の種屬があつて、夫等は以上の諸神に比すれば稍々下位にはあつても、然も常に現前に實在する最も直接な神靈として、常に巫俗に於いてのみならず、廣く朝鮮の民間大衆の間に信仰されてゐるものさへもある。それで以下略々その尊卑の順位を追ふてこれを列擧して見よう。

五、家宅神。先づ住宅を依處としてその中に現住する神靈に下の如き部類がある。

(一) 成造王神とその妻成造夫人又は按峨夫人、成造大都監とその部下大直將及び大別監並に成造軍雄等、此等成造神の一類は一家屋の主神とその眷屬であつて、その家宅の建立から一門一族の繁榮に至るまで、全て家門に關する始終の福徳を掌るものである。^(五)始めこの神位は家屋の上棟の際に、大廳の梁上に奉安され、やがてその落成の時にも祭られるのみならず、毎年十月(上月)にはこれを祭神として「安宅」の賽神を行ふことが、廣く民間の一習俗となつてゐる。そこでこの神靈は勿論力強い善神として多くの家庭に於いて尊崇されてゐるが、就中成造王神は特にまた家主の守護神として、成造大都監は家屋の守護神として信ぜられてゐる。

(二) 佛事帝釋。内房又は内堂の一隅に奉安された帝釋イジジ若くは錢袋に於いて祭られてゐるのがこの帝釋であるが、しかしこれはその内堂の神といふよりも寧ろその家の子孫に命福を與へる神となつてゐる。思ふにこの内

房は家庭の婦人の居室であるから、その婦人の祭神が内房に於いて兒孫を祝福することは最もふさはしい役割でもあるであらう。

(三) 大監ダイカン。これは多く家宅の後庭に於いて主座里メジリを設らへた場所又は祭装を安置してゐる處に住してゐる神靈であつて、一家の財福神であり、基主キシュ大監とも稱せられる。尙ほ大監にはこの外に幾多の種別がある。

(四) 地神。前庭又は中庭の土地の神であり、また特に主婦の守護神として、これは女神である。

(五) 基主と竈王又は厨王。これは厨房に住してそれを主宰する神である。尤も基主は本來はその家の敷地の神であるが、特に藁で作つたトヂュクワリ(基主神藁)を竈の後壁にかけてこれを祭り、またそれは別に下男下女の守神ともなつてゐる。これは恐らく厨房に働らく者が主として下僕であるからであらう。竈王即ち竈神や厨王の名稱は勿論支那傳來であるだらう。

(六) 乞粒ゴリツ。大廳の檐下や入口に吊るされた汚ない絲屑や古布や古鞋などの束に住する怪奇な特異なる一神靈であつて、家宅の他の神々の使者又は隨者とも解されてゐるが、しかしその本性は詳らかでない。普通に乞粒と云へば、巫女が賽神のために村々を廻つて米を乞ふことであるが、この乞粒神も亦殆ど乞食同様の低級な神靈であつて、他方ではまた種々の大神にも隷屬し、男乞粒と女乞粒とがある。

(七) 守門將スモンシャウ。門番として賊を逐ひ拂ふ神將であつて、恰も支那の門神の如く、この守門將を畫いた紙像を門戸に貼ることもある。

(八) 廁神チクシ。これは廁所を守る神として跣出フナヒカケシ閨氏とも呼ばれる女神である。總じて閨氏若くは孫閨氏と通稱さ

れる神靈は後述する如くこの外にもあつて、それは本來は死んだ未婚の少女の精靈として恐れられ、濟州島には特にこれを祭つてゐる閼氏堂といふ聖所もある。

前述せる家宅の諸神に對しては毎年十月に各家庭に於いて告祀致誠する習俗があつて、この場合には招請された巫はこの諸神の住處を廻つて、夫々の神に向つて皆祝願を奉告する。即ちそれは成造祝願、内堂祝願乃至乞粒祝願、厠間祝願等であつて、通じてこれを告祀祝願と云ひ、この祭事は實に最も普通に且つ定期的に行はれてゐる朝鮮の巫俗的家祭である。^(六) 尙ほ家宅に屬する卑小なる神靈にはこの外にも、窓戸を守る女神として門閼氏、焚口を守る女神としてソスロング閼氏、烟突を守る男神としてクルテ將軍等もあるが、此等はさきの乞粒、守門將、厠神と同様に甚だ低い靈位であつて、その力も弱いものである。また俗にオエブ(業)と稱せられる一種の動物神が屢々家庭に從屬してゐるが、これは後に述べよう。

六、土地靈。一家の敷地や庭園の主としての神々は便宜上前項に擧げたが、しかし夫等は唯だ一家庭に屬する限り、土地に即した神靈(Erdschheit)の中では寧ろ小なるものであつて、それよりも更に廣く一洞一里又は一邑の地域全體を支配してこれを守護し、或は一定の地域に住しながら數多の聚落の信仰を集めてゐるやうな比較的に廣大な土地の神靈がまた巫俗の尊崇の對象となつてゐる。次にその重なるものを掲げよう。

(一) 土地神、城隍神、國師、堂山、本郷神等の地方神。土地神は單に土神又は土主とも呼ばれ、總じて一聚落の土地とその産物即ち土産との主であるから、謂はば産土神である。城隍は屢々前者と併祀されてゐるが、し

かし本來はその地域の境界の神であつて、従つてその境域内の聚落の守神ともなつたものである。土地神を祭る聖所には土神堂や土主の小祠などもあるが、それよりも更に大きく且つ盛に奉祀されてゐるのは實に城隍を主神とする城隍堂であつて、現今でも中部朝鮮一帯から西北鮮にかけて、殆ど全ての邑里にはそれがあつたのみならず、少しく大きな都邑内にはその東西又は上下(邑上と邑下)に相對する二つの城隍堂があつて、それは多く男城隍と女城隍(夫人)とに分たれ、若くは前堂及び後堂として、互に對照の調和を以て別祀されてゐる。京城の如きは實にその四方に所謂四城隍(東は紫雲洞又は紅樹洞、南は牛首峴、西は使臣、北は同樂亭)があつて、巫がこれを東南西北の順序で巡禮するのを四城隍廻りと云ひ、そこで行ふ巫祭を四城隍拂と稱してゐる。しかしこの城隍堂は必ずしも一定の堂宇のみには限られてゐないのであつて、かの村里の境や山坂の峠(Pass)などに、往々城隍木と累々たる石堆とがあつて、これをまた城隍神の住する聖所として城隍堂と通稱してゐることは、既によく知られてゐる。今その峠に在るものを峴城隍、石堆のものを石城隍と云はれるが、思ふにこの形態は少なくとも朝鮮に於ける城隍の最も原始的な姿ではないであらうか。勿論城隍の名は支那傳來であつて、従つてその原意も朝鮮に傳つてゐるけれども、それが支那に於けるものとは稍々異つた意義と形態とを以て、しかも朝鮮では一方極めて素朴な形式を以て現はれてゐることは、甚だ注意すべき宗教民俗的事實であるが、その詳説は茲では省略する。

城隍神は尙ほこの外にも種々の場所に住して、その守神となつてゐる。例へば或る山岳、道路、河の淺瀬、潮の満干する海濱、水の渦巻く難所、船楫の頂上などには、夫々の異名をもつた城隍がゐるその場所を守つてゐる。全て或る地域の城隍はその地名を附して呼ばれるのが普通であるが、一洞(里)の城隍は單に洞城隍とも云

はれてゐる。要するに朝鮮の城隍は一定の地域若くは場所の謂はば鎮守神であつて、さきの土地神が屢々これと併祀されてゐるのは、そこに互に共通する性能をもつてゐるからである。然るに茲にまた興味ある宗教文化圏上の一事實は、この城隍と大體同様の意義をもつてゐる宗教的形式が、朝鮮の他の地方即ち咸鏡道方面の北鮮や南鮮の或る地方では、全く異つた名稱を以て呼ばれてゐることである。即ち吾々の踏査に依れば、咸鏡道の各地に於いては、その城隍堂の代りに特に國師堂(ククシヤンダウ)(國師大王又は國師天王を祭る所)と稱せられる聚落の聖所があつて、その形態も旨趣も兩者略々同様であり、また南鮮には堂山(タンシヤン)と通稱される里邑の公的な聖所があつて、そこには多く堂山木があり、それは恰も城隍木と同様の聖樹であつて、これを中心として里民は定期に洞祭を執行し、巫も屢々これに參與してゐる。西北鮮の平安道地方には、城隍堂と共に國師堂もあるが、概して前者が優位に在るのを以て見れば、後者は恐らく咸鏡道方面からこの地方に後に移入して傳播したのではなからうか。今この兩者の關係や祭祀等に就いては尙ほ別に述べることにして、とにかく一般に聚落の主として此等の神位が正にその土地に即してそこに君臨してゐることは、嘗に巫俗に於いてのみならず、廣く朝鮮の民間に行はれてゐる最も有力なる一の地方的信仰(ロイカヒンソウ)として注意すべきものであつて、現に隨處に見出される所謂地方神(Local gods)特に産土神並に鎮守神)としての洞神にも、此種の神靈が甚だ多い。尙ほ中部朝鮮や濟州島の或る地方では、別に本郷大神(ボンキョウシ)と本郷夫人と稱せられる夫婦の神位が、また村祭としての定期の巫祭例へば都堂賽神に於いて主神として奉祀されてゐるのも、全く同様の地方神であつて、然もこの神位は屢々さきの城隍木と同じく本郷木と呼ばれる特定の神木に住し、従つてその聖所はまた本郷堂とも呼ばれ、上記の巫祭も専ら茲で行はれてゐるが、この本郷神はさき

に始祖靈の條下に擧げた本郷任と勿論相關聯するものである。

(二) 山神又は山靈。前述せる城隍が山岳殊に鎮山や名山の神靈とされた事例は少なくないのみならず、かの峴城隍の如きも一方ではまた山神とも信ぜられ、更に本郷や堂山などもその村落の山上に祭られてゐる場合には、それはまた屢々山神でもあつた。例へば徳物山上の本郷木はその山上部落の洞祭の主神であるから、それは即ち徳物山の神であつて、現にその神木は山上の高處にある。一般に宗教史上山神は或る山岳自體を神聖視することから起つて、次いでその山岳をば人格的な神靈即ち山神の住所と信するやうになり、更にこれがその山地や山麓地方一帯の平野と聚落とをも支配する神となつてゐることが多いが、わが朝鮮の山神に於いても亦同様の趣があつて、その例證は殆ど枚舉に遑ないほどである。さればこの限りに於いては山神もさきの土地神や城隍神と等しくまた一の地方神であつて、それで事實上此等の神々は各地でよく合祀されてゐるのを見る。尙ほまた定期に執行される山神祭は、巫祭であると否とに拘らず、それは一種の村祭であり、且つその山神堂はかの城隍堂や國師堂と同じくその村民の公的な共同の聖所であつて、殊に山神の忌諱に觸れることは村民の最も畏るる所である。更にこの神位の一異色はそれが多く猛虎と共に現れてゐることであつて、即ちこの場合に虎は山神の隨者か使者か又は乗物とされ、山神像には必ず貴人の形相を備へた神位の下に虎が描かれてゐるが、古來虎の好産地である朝鮮に於いて、これを山神の vehicle とし、又はこれを一の山神其者とさへ信するのは、その特異な猛威と住所とから見れば當然のことでもあらう。現在山神はまた城隍や本郷と同様に夫婦の對偶神であつて、その婦神は山神マヌラ若くは山神阿只氏アヂシと稱せられ、常に夫神の傍に位してゐる。またこの山神に屬するものに、山隆大監と

山隆阿只氏といふ對偶神もあつて、山岳を守護する大監となつて居り、特に徳物山上には、既に軍雄の項に掲げた上山別軍雄や上山大監がゐて、共にその巫山を守る神靈となつてゐる。

(三) 更にこの大地を守る大監には地甲氏大監(これに對して天界を守るものに天甲氏大監)があり、また道路にも道神が宿つてゐると信ぜられ、或はかの城隍神を道路に配してこれを街里城隍とも呼んでゐる。尙ほ特に農地に屬する基主に、播種や除草や耕作を監督する種々の異名をもつた基主もあるが、此等は何れも弱くして低い神位である。(未完)

註

- (一) かゝる巫祖の傳説については、秋葉隆「朝鮮巫祖傳説」(雜誌「朝鮮」第二百十六號)参照。
- (二) Asia Major, Vol. III. Fasc. 1, 1926.
- (三) 釋迦佛を中心として觀音、阿彌(陀)佛、燃燈佛、光明佛、彌勒佛、大世(勢)至、地藏等があつて、しかも此等は道教の諸神と合祀されてゐる。
- (四) 成造はまた成主若くは城主に作られてゐるが(李能和「朝鮮巫俗考」第十八章十一)、巫歌に述べられてゐるこの神位の由來から見ても成造が適當であると思ふ。
- (五) 成造の賽神に歌はれる巫歌「成造アリ」と「黃帝アリ」とに詳しく描寫されてゐる。
- (六) 拙論「朝鮮巫俗の聖所」(日本の宗教學九九頁以下)参照。
- (七) 前掲朝鮮巫俗考第十七章参照。

〔附記〕 本篇は帝國學士院の補助に依る朝鮮巫俗の研究の一部である。

宗教的批判の根本義

久松 眞 一

宗教的批判とはいかなることではなればならぬか。宗教的批判といふやうなことが、吾々が日常行つて居る批判、即ち、學問的批判、道德的批判、藝術的批判などは本質的に異つたものとして特に成立し得るかどうか。これ等の三つの批判はそれぞれ、互に相還元せられざる固有な規範と對象とを有つて居つて、各々獨自な批判を構成して居るのであるが、宗教的批判にも、かかる他に還元せられざる固有な規範と對象とがあつて、獨自な批判が構成されるであらうかどうか。もし構成されるとすれば、それはいかなるものでなければならぬか。この課題について茲に少しく考へてみようと思ふ。

近頃、宗教復興とか、佛教復興とかいふことが世上に喧傳されるにつれて、佛教から觀た非常時局だとか、佛教と日本精神だとか、基督教から觀た國家社會だとかいふやうな、一見、恰かも宗教的と思はれる觀察の仕方や批判の仕方に屢々遭遇するやうになつた。中世は兎も角、近世は、宗教は受動的であつて、或は自然科學的立場から、或は國家社會の立場から觀察され、批判され來つたのであるが、今や賓主、能所その位を換へ、宗教が却つて科學の運命や、社會國家の危機を批判するやうになつたとすれば、少くとも宗教自身としてはその本來の位に復歸したものの如くである。何となれば、宗教は一切のものがそれに基づき、依屬し、歸する究極なるもの、

絶對なるもの、超越的なるものであるから、他のものを批判こそすれ、他のものから批判さるべきものではないとの主張が宗教自身には本質的に含まれて居るからである。併しながら、今日行はれて居る所謂宗教的批判なるものは、果して眞に宗教的批判であるといひ得るかどうか。國家や社會を宗教的に批判するといふが、國家や社會をどういふ規範によつて、どういふ風に批判するのであるか。唯名のみ宗教的であつても、その批判の立場が道德的な立場と實質的に何等異るところがないならば、特に宗教的とはいはれ得ない筈である。國家を宗教的に批判するといふならば、道德的な立場とは異つた独自の立場があつて、その立場に立つてなされるのでなければならぬ。佛教聖典とか、基督教聖典とかの中に説かれて居るところに基づいて批判すれば恰も宗教的であるかの如く通常思はれるのであるが、たとひ聖典所説に基づくとも、唯それだけでは宗教的であるといはれない。もとより聖典は宗教的なるものをその本質とするものであるから、その本質の上に立つての批判は宗教的であるに相違ない。併し、聖典の中には、シュライエルマツヘルなどもいつて居るやうに、宗教的なもの以外のもの、即ち學問的なものや、道德的なものの夾雜を免れない。もし批判者が、聖典に本質的なものの上に立たずして、この夾雜物の上に立つたならば、聖典所説に基づくとはいへ、その批判は宗教的ではあり得ないのである。のみならず、かくの如きは、聖典をして聖典たらしめるところの聖典の本質に基づくかぬものであるから、嚴密な意味では聖典所説に基づく批判とさへいへない筈である。聖典所説に基づくといふ以上は、聖典の本質に基づくのでなければならぬ。然らざれば、聖典を圖らずも道德的なものに貶し、聖典の本質を昧却し、聖典の有つ獨自なる意義を没却し、終には宗教を撥無し、道德に還元するやうなことになつてしまふであらう。徒らに時流に追隨し、權

力に阿附し、教法をそれ等の順便に委ね、聖典をそれ等に氣に入るやう役立つやうに歪曲して解釋する如きは宗教の節操、矜持を忘却し、人生に於て宗教のみが擔當し得る重大なる役割を自ら放棄するものとして、吾々の排撃すべきことであるのはもとより、宗教はいかなる立場から、いかなる對象を批判すべきであるかに關して無批判に、無自覺に、何事をも妄りに批判する如きも亦慎しまなければならぬことである。

近來、民族精神又は國家精神の勃興につれて、佛教者はしきりに、佛教が千餘年來いかに國家の發展に貢獻し文化の創造に參與したかを力説し、國家に對する佛教の偉勳を誇り、將來も亦國運の興隆に全力を傾注せんことを誓願して居るやうである。佛教者のかかる態度は、その限りに於てもとより妥當なものであらう。併しながらもしも佛教者が、専ら國家の發展、文化の創造に寄與すること以外に佛教の目的はないと考へるならば、彼は佛教の本質を没却し、佛教の根本目的を忘却するものであるといはねばならぬ。たとひ忘却せざるまでも、國家に對する佛教の功績を力説するの餘り、佛教には恰かも、國家的意義以外の意義はないかの如く人をして思はしむる如きも、佛教を誤解せしめ、佛教を毀損するものといはねばならぬ。國家に對する佛教の功績は、國家の興隆を直接目的とせざる佛教的信仰に基づく第二義的派生的なものである。佛教の第一義的功績は國家的功績ではない。佛教の第一義的功績は數千年來、幾多の人を解脱せしめたことにあるのである。解脱は人間界からの解脱である。解脱は人間界の存續、發展を目的とするものではなくして、むしろ人間界の棄揚を目的とするものである。専らこの目的の爲に佛は出世し、この目的の爲に佛教が流布せられ、この目的の爲に幾千年來、上は王侯より下は庶民に至るまで佛教に歸依し來つたのである。佛教の存在根據は全くこの目的のところにあるのである。それ

であるから、佛教の本質的關心は、人間界が、沉んや國家がいかに向上發展するかにあるのではなくして、人間界がいかに棄揚されるかにあるのである。随つて、茲に又、佛教的批判の根本義がなければならぬ。即ち人間棄揚の立場から、人間が解脱的であるかどうかを批判するのが、佛教的批判の本質でなければならぬ。唯、人間の立場に立つて、人間の歴史的發展を顧慮し、批判するのみならば、佛教的批判とはいはれない。もしそのやうな批判ならば、道徳的批判と何等擇ぶところないであらう。佛教的批判と道徳的批判との異るところは、後者がどこまでも人間的立場に立つに反し、前者が人間棄揚の立場に立つところにある。佛教的批判のみならず、眞の宗教的批判は皆、この人間棄揚の立場に立つものでなければならぬ。併し、人間の棄揚とは、抑もいかなることをいふのであるか。

通常、人間が人間を棄揚するといふやうなことは考へられないかも知れぬ。人間はどこまでも人間であつて、人間が人間を棄揚するといふやうなことは不可能である、宗教は人間を棄揚することではなくして、むしろ、人間を完成することであると、或は考へられるでもあらう。併しながら、人間棄揚の自覺は宗教意識の根本事實であつて、この自覺なくしては宗教は成立しない。宗教は、人間的に自なるものが、絶對的に他なるものに棄揚されることによつて始めて成立つのであつて、人間的に自なるものが保持される限り、それがいかに完成したと考へられるにしても、宗教は成立しないのである。佛教の自力宗の如きは、恰かも自己の完成、眞の人間の成就が宗教であると考へて居るかの如くであるが、その謂ふところの完成されたる自己、もしくは眞の人間は、人間的に自なるものの保持、完成によつて成立つのではなくして、却つて、その大死によつて成立つものである。況し

て、他力宗或は基督教の如きは、人間的に自なるもの棄てて、絶對的に他なるものに歸依することなくしては成立しない。往々、宗教は地上に神の國を建設することであるといはれて居るが、もしもそれが、唯單に人間的に自なるものの保持、完成を意味するに過ぎぬならば、それは宗教ではない。眞、善、美を人間の客觀妥當的要求と考へ、この要求よりその完成されたる世界を推論し、それを神の國と考へ、未來に於て必ずその國が實現することを信ずることを宗教的信仰と考へ、その國を實現せんと念ずることを宗教的念願と考へ、その國の實現に向つて實踐的に行動することを宗教的行と考へ、そこに宗教の眞の意義を見出さうとする意圖は近世的人間には思ひつきさうなことであり、又、近世的人間には受容られ易い考方であつて、すでに獨逸新カント派の人々によつて意圖されたことであるが、もしもかやうなところに宗教の眞の意義がありとするならば、學問や、道德や藝術と比較して、何處に、特に宗教的といふ意義が認められるであらうか。もし宗教をかくの如きものとするならば、宗教は唯、學問、道德、藝術の總括的異名に外ならぬことになり、結局、宗教はそれ等の中に解消され、何等實なき單なる虛名になつてしまふであらう。

それであるから、かかる意圖の下に起された運動は、宗教的と自稱せられても、嚴密なる意味では宗教的とはいはれない。隨つて、かかる運動によつては、眞の意味での宗教の復興は期待し難いのみならず、宗教復興の名の下に宗教を解消する危険性さへも藏して居るのである。聖典批判、解釋の名の下にどこるか、聖典依憑の名の下にさへも、聖典が解消されることが往々ある。人間的自覺の立場に立つ人間中心主義的な人々にはこの危険性がある。近世に於ける宗教の意識的否定、無意識否定、或は宗教の歪曲は、多く人間中心主義に因るのである。

人間中心主義的立場からは宗教は理解せられるものではない。宗教の眞の復興はまづ、この近世的人間中心主義の啓蒙轉向から始められなければならない。この意味に於て、獨逸の危機神學の如きは、宗教復興の眞の意義を把握して居るものといはなければならぬ。又近頃、西洋の宗教哲學者の間に、宗教の非合理性を高調するものが多くなつたことも、近世的人間中心主義から宗教を理解することが妥當でないと思はれるに至つたからに外ならない。最近、獨逸に於ける形而上學の勃興も、取りやうによつては、人間中心主義からの轉向を語るものであると見られぬこともない。宗教を現代的に解釋し、大衆に理解し易からしむる爲に、宗教を合理化し、宗教は人間の完成、文化の實現に外ならぬかの如く説くのは、角を矯めて牛を殺すの類である。人間理性によつては割切れないところ、即ち非合理性に宗教の本質的要素があるのである。合理的に割切つてしまふといふことは、宗教の理解ではなくして宗教の解消である。宗教の存在を知らしむるには、その割切れぬ非合理性を示さねばならぬ。合理主義的な近代人が、危機神學といふやうなものを樹立するに至つたのは、この非合理性に撞着したが爲である。この非合理性に撞着することなくして、宗教復興を叫んでも、それは單に人間の文化運動に終るであらう。宗教は人間文化ではない。通常、宗教は人間文化の一現象であると考へられて居るが、宗教は人間文化に盡きるものではない。宗教は人間文化の及ばぬ超越的領域を劃するものである。

從來、人間文化の四型態として、學問、道德、藝術、宗教が數へられ、それ等に該當する文化價值として、眞善、美、聖の四つが擧げられ、或は分立的に、或は位次的に列べられて居るが、宗教を文化の一型態とし、聖を文化價值とすることは、宗教の非合理性の認識を缺く爲に起ることであつて、妥當なことではない。茲で少し、宗

教の非合理性に就て述べて置かねばならぬが、私は、宗教的非合理性は、オットーなどのいふやうな意味のものではないと思ふ。オットーが宗教の非合理性を説いたことは寔に同感に堪へない。併し、彼の謂ふところの非合理性は、學問的理性或は道徳的理性からは理解出來ないといふに過ぎないのであつて、そこには人間的に理解できないといふ意味がない。私は、宗教的非合理性といふことは、人間的に理解できないといふ意味でなければならぬと思ふ。オットーのいふやうな非合理性は、人間内の或る一つの立場が、同じく人間内の他の立場を理解することができないといふことに過ぎぬこととなる。それならば、宗教は學問や道徳とは異つた規範を持つ一文化現象であるといふに過ぎぬのであつて、宗教は人間を超えた立場であるといふ意味はないことになつてしまふであらう。尤も、オットーもヌミノーゼは超世界的性格を持つて居るとはいつて居るが、ヌミノーゼが人間意識の一状態であると考へられて居る限り。人間を超えるといふ宗教の意味が十分に把握されてゐない。宗教に於て人間を超えるといふことは、人間の感情状態や意識状態であつてはならない。人間を超えるといふことは、人間的でなくなることでなければならぬ。オットーに於ては、超越といふことは、超越することではなくして、超越といふ意識或は感情である。併し、宗教の超越は、超越の意識ではなくして超越することなければならぬ。茲にオットーの、宗教に對する心理學的もしくは人間學的歪曲があるといはねばならぬ。それであるから、私は、宗教の非合理性とは、人間内の或る一つの立場が他の立場から理解できないといふことではなくして、人間的に理解できないといふことでなければならぬと思ふ。即ち、宗教の非合理性とは、人間に取つて全く他なるものといふことでなければならぬ。全く他なるものといつても、唯、通常見なれぬ奇異なものといふやうな意味ではなく

して、人間に對して全く他なるものといふ意味でなければならぬ。かやうにして、宗教は人間の文化型態ではない。聖も亦同様に、文化的價値ではない。聖は、往々考へられる如く、眞、善、美の絶對化でもなく、又、それ等と分立的に成立する別種な價値でもなくして、人間的ならざる價値である。

上來、私は、宗教は人間の棄揚であること、即ち、人間的に自なるものが、絶對的に他なるものに棄揚されることでなければならぬことを論じて來たが、この人間の棄揚とはいかなることであらうか。人間といつても、様々に考へられるであらうが、茲に私のいふ人間とは、一全體としての人間、即ち、全人的自者を意味するのである。この全體としての人間は、人間の本質ではあるが、日常は明瞭に覺せられないで、生死の際に臨んで最も明瞭に覺せられるものである。人間が存在するといふ眞の意味は、この全體としての人間が存在するといふことであるが、このものの非對象性の故に、日常は吾々に覺せられないのである。吾々は、日常、對象的に在るものを存在と思ひ慣れて居る。これは、吾々には、對象的に在るものが最も知られ易いからである。それであるから、最も對象的である感覺的なものは、吾々が日常存在と思つて居るものの大部分を占めて居る。對象的なものがその人の存在と思つて居るものの全部を占めて居るやうな場合には、人間といふものは全く蔽ひ隠されて居る。肉體的、生理學的人間の外に人間がないと思つて居るやうな人には、人間は覺せられないで居る。肉體的人間は對象的であるから人間ではない。人間は對象となり得ないものである。肉體的人間に生命があると思つて居る人は、生命の眞の意味を知らない人である。生命は對象化せられるものではない。往々、肉體的生命といふやうなことをいふが、これは全く無意味である。生命は對象化されない人間のみが持つものである。對象化されない人

間といふことと、生命といふこととは同じ事柄の異つた言表はし方に過ぎない。精神的存在といふやうなものは、感覺の對象ではないが、なほ對象的である限り、人間ではない。精神的人間といふやうなことも、なほ人間の本質を詮はすものとはいへない。精神的存在の外に存在を知らない人も、この意味で人間存在を覺した人とはいはれない。人間存在は對象的に知られるものではない。それは、對象的に知られるといふことは異つた意味で、只覺せられるのみである。この覺が、生死に臨んで最も明瞭に成立するのである。生死といふが、この生死は、肉體的人間の生死でないのはもとよりのこと、精神的人間の生死でさへないのである。眞の生死は、眞の人間に於てのみ成立つものである。對象的なるものの生死は、生死ではない。生命のないものに生死のありやうがない。生命が生命の生死の際に臨んで最も明瞭に覺せられ、人間が人間の存否の際に最も明瞭に覺せられるのは當然なことである。この生命の生死は、通常いはれて居る死の場合に成立つとは限らない。通常いはれて居る死は、生命の生死の單に或る一つの契機に過ぎない。尤も、それは重要なる契機ではあらうが、唯一の契機ではない。

宗教は、かかる意味での生命の生死、人間の存否を、唯一の人間の契機として成立するのである。宗教の人間の契機は、心理學者のいふやうな心理學的なものではなくして、かかる意味での生死でなくてはならぬ。佛教に於て、生死の問題が重要視せられ、生死を諦めることが佛教の根本義でもあるかの如くさへいはれるのは、かかる意味に於てでなければならぬ。この生死の問題は、學問的の問題でもなければ、道德的の問題でもなければ、又、藝術的問題でもない。全く、全體としての人間の問題である。併し、もしも學問的立場からいふなら

ば、茲に論理的矛盾の極致があり、道徳的にいへば、茲に行爲的デイレンマの究極があり、藝術的にいへば、茲に情意的苦悶の頂點があるのであるが、これ等が別々にあるのではなくして、一體としてあるのである。この一體としての、究極的矛盾、デイレンマ、苦悶が、人間の本质である。この人間が棄揚されるのが宗教である。即ち、宗教は、生死の人間の棄揚であり、生死の生命の死である。生死の生命の死は生命の死ではない。生死からの死である。生死からの死は、生死の解脱である。生死からの解脱は、生死の外に出でること、人間の自者の外に出でることである。茲に、人間の自者に對して、絶對他者が成立つのである。この絶對他者は、人間の自に對して全く他なるものであつて、人間の自者の延長ではないが、人間の自者が死んで、それに於て甦るといふ點に於て、絶對他者的なものであつて、しかも又、自者の性格を持つものである。人間の自者は、生死的自者であり、常に死によつて脅かされて居るが、棄揚されたる自者は無生死的自者であり、人間に死んだ自者であるから、又、絶對的自者ともいへる。それであるから、宗教的主體は、絶對他者即絶對自者である。茲に、又、宗教的非合理性の合理性、絶對他律の自律性が認められるのである。宗教の本質は、絶對他者面に於て觀られ、眞理性は、絶對自者面に於て基礎づけられるのである。かやうに、宗教を觀ることに於て、私は、宗教的批判といふやうなことは、絶對他者から人間の自者を批判することではなければならぬと思ふ。いはゞ、人間を棄揚する立場から、棄揚される人間を批判することではなければならぬ。即ち、全人的人間の批判が宗教的批判である。

(詳論できなかつた點は他日を期することとする。)

佛教傳來に關する説話とその背景（上）

原 田 敏 明

我が國に於ける佛教の傳來に就いては、知らるゝ如く日本書紀に於いては、欽明天皇十三年十月の條に、百濟の聖明王が使を遣はして佛像經卷を奉獻したとあるのが、その初見ではあるが、これを上官聖徳法王帝説や元興寺緣起によると、年次の上にも多少それと齟齬するところがあるので、もとよりその何れが正しいかは嚴密には殆んど決定出來かねることでもあるが、少くとも書紀そのものゝ傳ふところにも亦た、それが果して歴史事實としてどの位の價値があるのか、それから先づ問題となるのである。

殊にこれを、次の欽明天皇十五年二月の條に記されるところと比較對照するとき、兩者には同時に信用するとの出來ないものがあるやうに思ふし、更に又、既に藤井顯孝氏が明かに指摘してをられるやうに、百濟の聖明王が佛像經卷の外に、別表を奉つてその流通禮拜の功德を讚した上表文の文句が、正しく金光明最勝王經の壽量品や四天王護國品から借り用ひてあるといふ事實は、その金光明最勝王經が唐の則天武后の長安三年、我が國では文武天皇大寶三年に義淨によつて譯せられたものである點からも、少くとも此の上表文が聖明王の語でもなく又その當時の記録によつたものでないことは云ふまでもない。

かくして他の記録の所傳は今しばらく措いて、書紀の欽明天皇十三年の記事そのものは、種々の點から果して

どれだけの歴史的事實をその根底に持つてをるか、甚だ疑はしいことになるが、併し同じ書紀の内でも孝徳天皇大化元年八月癸卯の僧尼に對する詔勅によれば、假令、欽明天皇十三年といふことは書紀の紀年に疑を差し挟む限り必ずしも信じ難いにしても、少くとも書紀記録の編纂された當時までに、或はその材料となつたものゝ成立したまでに、百濟の國王が佛法を我が國に傳へたと信じられて來たとせねばならない。

かくして書紀の記すところ、その聖明王の上奏文は云ふまでもなく、欽明天皇十三年といふ年代も甚だ疑はしい記事といふことになるが、更に此の佛教の傳來に伴つて物語られる種々の記事についても、果してそれが事實に基づくものであるか、それとも事實そのまゝで無いとすれば、如何なる根據によつてかゝる記事が構成されたか、それらの點に就いても考察することが肝要であらう。

先づ日本書紀では、欽明天皇十三年の佛教傳來の記事に引續いて、

是日天皇聞已、歡喜踊躍、詔使者云、朕從昔來、未曾得聞如是微妙之法。

とあり、更に、

然朕不自決、乃歷問群臣曰、西蕃獻佛、相貌端嚴、全未曾看、可禮以不。

と記されたのに對して、蘇我大臣稻目宿禰は奏して、

西蕃諸國一皆禮之、豐秋日本豈獨背也

と謂つてをるが、それに對して物部大連尾輿、中臣連鎌子の二人は共に奏して、

我國家之王天下者、恒以天地社稷百八十神、春夏秋冬、祭拜爲事、方今改拜蕃神、恐致國神之怒。

と謂ふ。爾來、奉佛と排佛との争が蘇我氏と物部中臣兩氏との間の政治上の勢力の争と關聯して物語られて居る。もとより二つの宗教が相接觸する場合に、その間に何等かの形式で多少とも鬭争の起るといふことは、これを考へ得ることであり、更に當時の我國の社會狀勢から見て、部族制度に基づく國家から集權的な統一的國家へと移り變りつゝある時代に、部族的な政治上の争ひが起るのは自然のことでもあり、かゝる意味に於いて蘇我氏と物部及び中臣兩氏との間に確執の存したことも考へられることであるから、或はそれらの事實が根底に存して、書紀に物語られるが如きものとなつたのもあらうが、併しそれにしても、かゝる宗教的な鬭争及び政治的な鬭争が、互に關聯した歴史事實であつたかどうか問題であり、殊にかゝる宗教的な鬭争が、年代的にかゝる時代に果して起り得たか、それらの點についても問題があるやうに思ふ。

そこで今暫らく蘇我氏と物部氏との争に關する書紀の記事を吟味して行くと、大體から同様の争ひが、欽明天皇紀では蘇我稻目と物部尾輿並に中臣鎌子との間に於いて物語られ、又敏達天皇紀では蘇我馬子と物部守屋並に中臣勝海との間に於いて物語られてをる。

即ち欽明紀の物語についていへば、先づ天皇が奉佛と排佛とその何れにも決定出來ず、終に試みに蘇我の稻目をして禮拜せしめられた。稻目は向原の家を寺として百濟王の齋すところの佛像を安置した。然るに疫病が流行した。故に物部尾輿と中臣鎌子とは奏して、

昔日不須臣計、致斯病死、今不遠而復、必當有慶、宜早投棄、勸求後福といふ。こゝに於いて天皇もこれに從はれたので、

有司乃以佛像、流棄難波掘江、復縱火於伽藍、燒燼更無餘。

とあり、その結果については、

於是、天無風雲、忽災大殿。

と記してある。

次に敏達天皇紀では、その十四年二月の條に、前記をうけて、蘇我大臣馬子はその父の祀るところの佛神の崇によつて病にかゝつたので、天皇は詔して父の神即ち佛像を祀ることは許された。馬子これを禮拜した。然るに疫病が流行した。故に物部弓削守屋大連と中臣勝海大夫とは奏して、

何故不肯用臣言、自考天皇及於陛下、疫病流行、國民可絕、豈非專由蘇我臣之興行佛法歟。

といふ。こゝに於いても天皇は又これに従はれたので、

物部弓削守屋大連、自詣於寺、踞坐胡床、斫倒其塔、縱火燔之、並燒佛像與佛殿、既而取所燒餘像、令棄難波掘江。

とあり、その結果については又、

是日無雲風雨。

と記してある。

この二つの物語には極めて類似した點があり、或は兩者の根抵に夫々別個の歴史的事實が存したかも知れないが、併し難波掘江が地理的に見て疑はしいことや、其の他此の二つの物語の非現實的なこと及び類似してゐる點

については、既に津田左右吉博士も詳論されてをるところである。²⁾

殊に役者の物語に於いて、馬子が特に禮佛の勅許を得てをるとする如きも、それより以前、敏達天皇十三年の條に既に馬子は新羅より齎した佛像を祭り、宅の東方に佛殿を經營して彌勒石像を安置し大會設齋をなしてをる點と對照すれば、これを單に孤立した物語としない限り、そこに矛盾するところがあるのである。

尙ほ且つその後（敏達天皇紀十四年六月の條）馬子の病未だ癒えず、更に三寶の力に依らんことを奏した時詔して「汝可獨行佛法、宜斷餘人」とある如き、さきに擧げた欽明天皇紀十三年の條に「宜付情願人稻目宿禰、試令禮拜」と云ふのと類似した内容を持つ。

かくて馬子は禁錮されたる三尼を請受けて、新たに精舎を營んで供養したとあるが、そのところの分註にも亦た、

或本云、物部守屋大連、大三輪逆君、中臣磐余連、俱謀滅佛法、欲燒寺塔並棄佛像、馬子宿禰諍而不從。

とあり、これらから見ても、蘇我氏と物部氏等との争に關聯して、奉佛と排佛との争及び佛寺の破却といふ物語が、少くとも書紀編纂の當時に、既に種々に傳へられてゐたとしてはならない。

而して更に用明天皇紀でも亦た、以上擧げたところと大體に於いて同様な記事が記されてある。即ちその二年四月の條によると、

是日得病、還入於宮、群臣侍焉、天皇詔群臣曰、朕思欲歸三寶、卿等議之、群臣入朝而議。物部守屋大連與中臣勝海連、違詔議曰、何背國神敬他神也、由來不識若斯事矣。蘇我馬子宿禰大臣曰、可隨詔而奉助、誰生異計。

とある。こゝにも亦た蘇我氏と物部中臣兩氏との争及び奉佛排佛の争が繰返されてをるのであるが、これによると、その對立する人物に於いては敏達天皇紀十四年二月の條に記される争の時に一致し、その國神と他神との對立に於いては欽明天皇紀十三年十月の條に記された國神と蕃神との對立に相類似してをると云ふことが出来る。

かくの如く、佛敎傳來に伴ふ奉佛排佛の争と、蘇我氏物部氏等の争とが、何回も類型的に繰返され、又は多少の異傳が別に存するといふことは、かゝる物語そのものが、果して夫々、歴史的事實を示すものであるかどうかを疑はしめるので、少くともその何れかは最も多く潤飾されて、却つて歴史的事實を語るもので無からうと考へることが、必ずしも不穩當では無いと云つてよい。

而してかく歴史事實が説話化されて行く過程に於いては、多くは新しい時代から古い時代へと、その歴史事實が物語化されて行くのであるから、或は此の場合の如く、何回も繰返される類型的記述に於いては、その最も新しい時代の記事が、最も歴史的價值を持つたものであり、古い時代の記事ほど事實は却つて新しい時代の構想であるかも知れない。

但しこれを上宮聖德法王帝説について見ると、蘇我物部兩氏の奉佛排佛に關する争は、唯だ一回に限られてをり、而かも日本書紀に較べて云へば、その干支に於いては多少相違するがその第一回の争、即ち蘇我稻目宿禰大臣と物部尾輿との争のみを擧げてをり、馬子大臣と守屋大連との争に就いては四天王寺建立に關聯して物語られてをるに過ぎない。

此の點からは、或は以て日本書紀に於ける説話の重複を證するといふことが出来るかも知れないが、それにも

増して、法王帝説の記すところが、少くともこれらの箇所には、日本書紀の記すところよりも整理されてをり、且つ要約されてをるともいふべく、而かも日本書紀に於いて類型的に反覆され異傳さへあるものを、その内でも第一回の物語に歸一してをるところに、却つて資料そのものゝ新しさが示されてをるといふべきであらう。

併し、此の法王帝説に依らなくとも、又更に元興寺伽藍縁起に引くところによると、既に丙辰年即ち推古天皇紀四年に當る元興寺露盤の銘や、又、己巳年即ち推古天皇紀十七年に當る元興寺釋像光背銘といふものには、欽明天皇の朝に百濟國正明王（又は明王）が佛法を初めて傳へたといふことを記してをるので、假令上記の露盤銘及び釋迦像光背銘の現物が迭して今存しないにしても、元興寺伽藍縁起そのもの、及びその記すところを信ずる限り、既に早くから佛教傳來に關する百濟國王の關與が信じられてをつたと云ふべく、而して假令日本書紀の記すところがそのまゝには信じ難いとしても、恐らくはそれに類した事實がその根柢に存したとすることが出來よう。

而かも此の露盤銘と光背銘との何れに於いても、専ら伊奈米（稻目）大臣と有明子（馬子）大臣との崇佛を記してこれに對する排佛のことに觸れてゐない。もとよりこれはその資料の性質から來る結果にも依ることではあらうが、又或は佛教初傳の當時乃至それに續く早い時代には、佛法に對してこれを排斥するやうな、所謂奉佛排佛の争といふやうなものは無かつたといふことを暗示するものとも考へられないことは無い。而してこのことは更にその當時の社會狀勢、殊にその宗教との關聯を明かにすることによつて一層確かめられ得ることであり、かくて又然らば如何なる事情が、かゝる鬭争の説話を發展せしめたかといふ問題が考へられねばならなくなる。

然るに又、これらの争ひの記事が極めて説話的のものであり、その根柢に如何なる歴史事實を持つか、甚しく疑はれるにしても、既に指摘したやうに日本書紀に於いても孝徳天皇大化元年の詔の内に、欽明天皇十三年佛教傳來と、それに伴ふ兩氏の争を反省し記録してをるところからすると、かゝる事實もしくはそれに關する考は、養老四年頃までといふよりも、一層早く、恐らくは孝徳天皇朝を餘り隔らず、而して書紀編纂の始めとも考へられる天武天皇の頃までには、かく信じられてゐたものであらうと考へる。

それと同時に、日本書紀の欽明天皇十三年佛教傳來の記事に續いて、同十四年五月の條には、

河内國言、泉郡茅渟海中有梵音、震響若雷聲、光彩晃曜如日色、天皇心異之、遣溝邊直入海求訪。是月、溝邊直入海果見樟木浮海玲瓏、遂取而獻、天皇命畫工、造佛像二軀、今吉野寺放光樟像也。

とある如きも、これを直ちに歴史的事實とすることは出来ない。恐らくは吉野寺即ち比蘇寺の緣起を語るものであらうが、津田左右吉博士はこれを恐らくは高僧傳の慧遠及び慧達の條に見える漁人が海中で阿育王像や佛光などを得たといふ話を粉本として作られたものであらうとせられる。³⁾而して此の説話と極めて類似したものが、靈異記上巻信敬三寶得現報第五に見える。

此の日本書紀と靈異記と、兩者の語る説話内容を比較すると、書紀では欽明天皇十四年となつてをるのが、靈異記では敏達天皇の御代となつてをる。而して記述は一層精密となつてをる上に、更に敏達天皇十四年二月の條に見える蘇我馬子と物部守屋との争を復合してさへをる。尙ほ又書紀では使者の名を溝邊直と記して居るが、靈異記では大部屋栖古を遣はし、又水田直（又は直水田とも記す）をして佛像を彫刻させたことになつてをる。然

るにこの水田直といふのは書紀敏達天皇十三年九月の條に、

是歲、蘇我馬子宿禰請其佛像二軀、乃遣鞍部村主司馬達等、池邊直水田、使於四方訪覓修業者云々。

とあるところの池邊直水田と何等かの關係があるやうにも考へられる。これについては既に平子鐸嶺氏は、欽明天皇紀十四年の溝邊直を「イケノベノアタヒ」と訓むべく、又靈異記の水田直を水田直の誤りであることを論じてをられるが、さなきだに、欽明天皇紀十三年の佛教傳來の記事と敏達天皇紀十三年及び十四年の佛教記事との間には並行にして而かも類型的な要素が存すると云つてよいので、かゝる見地からすると、この點の類似にも或はその間に直接の關係が存するのであるかも知れない。

尙ほ又敏達天皇紀と欽明天皇紀との佛教に關する記事が、單に並行類型的のものであるのみならず、それ以上に、同一のものゝ重複した記事では無からうかといふことを暗示してくれるものは、その敏達天皇十三年の條の終りに、

馬子宿禰、池邊水田、司馬達等、深信佛法、修業不懈。馬子宿禰、亦於石川宅修治佛殿。佛法之初、自茲而作。といふ記事である。先づその最後の文句、即ち「佛法之初、自茲而作」といふことは、これをその前後の記事と對照せしめて見るとき、多少穩當を缺く文句となる。書紀の記すところでは、これをその梗概について云へば、佛法は欽明天皇十三年に傳來して崇佛排佛の争を起し、遂に佛像寺院を破却するに至り、又敏達天皇の十三年に至つて再び崇佛のことあり、同十四年に至つて更に排佛の論が勝を得て佛像寺院の破却となつてをる。これらの記事から考へても、欽明天皇十三年を指しおいて、特に敏達天皇十三年を以て「佛法之初」とせねばならない事情

のやうには、その前後の記事が記されてゐないと云つてよからう。

併しこれを今更に敏達天皇紀十三年の條の記事全體について見ると、高麗僧惠便を師として三尼を得度せしめたことその他、餘程具體的な事柄が擧げられてをり、且つこれは後に推古天皇十四年五月戊午の條にも、それらの記事を肯定してをるので、これを欽明天皇紀に見える佛法記事の極めて説話的なものと比較する時、恐らくは敏達天皇紀十三年の條に見えるやうな佛敎傳播の事實を基礎として、そこに始めてこれを「佛法之初、自茲而作」として、佛敎興隆の端緒とも考へたのであらう。

もとよりこの時代を以て直ちに佛法渡來の歴史的最初であるといふので無いことは云ふまでも無いことであつて、それは既に考古學的にも實證され得ることである。而して欽明天皇十三年に百濟國聖明王が始めて佛像經卷を貢獻したといふ記事にも、その背景に既になさうした歴史的事實が存するにしても、書紀はそれらの事實に基いて、敏達天皇十三年の條の終りに「佛法之初、自茲而作」といふ以前に、更に起原的に又劃期的に、佛敎傳來とそれに關する争の説話とを織込んだものと考へることも以來よう。

尙ほ又、此の「佛法之初、自茲而作」と關聯して主として表はれる司馬達等について、これを扶桑略記によると、その欽明天皇の條に、既に繼體天皇十六年に達等が最初に佛敎を將來したやうに記して居るが、それは資料の價值が少いし、或は後からの作爲であるにしても、それに特に敏達天皇紀十三年に現はれてをる司馬達等が選ばれたところにも、亦た何等かの理由が存するのかも知れない。

かくの如くして佛敎の傳來並びにこれに關聯した説話にどれだけ歴史的事實が含まれてをるかは問題である

にしても、既に欽明天皇紀十三年の記事の内でも、その始めの部分、即ち佛像經卷を獻つたといふことは、その次に續いて記されてをる聖明王の上表文とは切り離しても考へられる性質のものであるので、それだけこの記事の歴史的確實性があると云へるかも知れない。併しそれは何れにしても、これに類した佛像經卷等の傳來の記事は、その後には屢々表はれて來て居る、即ち敏達天皇紀七年十一月の條、同八年十月の條、同十三年九月の條、崇峻天皇紀元年の條など、而して記録は漸次具體的な記述となつてをるので、假令その年次の如何は暫く措いても、さうした事實が佛教傳來の史上にあつたとせなくてはなるまい。

かくて佛法は押し寄せるが如く渡來して來たのであるが、その結果、まづ善信尼及びその弟子禪藏尼、惠善尼の三人の出家を始めとして、鞍部多須奈などの出家者を出し、更にさきの三尼は百濟に渡つて戒法を學ばんことを乞ひ、崇峻天皇元年に百濟に渡り、三年春三月には歸朝したことが記されてをる。又寺院についても、

淨捨向原家爲寺（欽明天皇紀十三年の條）

經營佛殿於宅東方（敏達天皇紀十三年の條）

馬子宿禰亦於石川宅脩治佛殿（同上）

馬子宿禰……………新營精舍（同十四年の條）

壤飛鳥衣縫造祖樹葉之家始作法興寺（崇峻天皇紀元年の條）

など、その建立のことが記されてをるが、これらに於いても知らるゝ如く、又その他當時の寺院と氏族との密接なる關係から見ても、早くは何れも極めて私的な個人的な、若くは民族的な性質の建立となつてをる。⁶⁾而して

こゝにも佛教傳來當初の佛法の性質の一面が窺はれるのでは無からうか。それと同時に、在來の民族的な宗教信仰に於いても、佛教傳來當時の状態はこれをその後のものと比較して違つたものがある。これらの事情が果して上に擧げた佛教傳來に關する種々の説話を構成させるに適當したものであつたかどうか。もし然らずとすれば果して如何なる事情のもとに於いてかゝる説話を發展されることが出來たか、これらの點に就いて更に考察することが必要となる。

註

- 一 藤井顯孝氏「欽明紀の佛教傳來の記事について」(史學雜誌第三十六編第八號七一頁)。
- 二 津田左右吉博士、日本上代史研究、一四二頁。
- 三 同上、一三七頁。
- 四 古典全集本二〇—二二頁、群書類從十六輯二八頁。
- 五 平子鐸嶺氏、佛教藝術之研究、四五九—六五頁。
- 六 石川茂作氏、佛教の初期文化(日本歴史講座)二七頁參照。

所縁行相門の一問題

長尾雅人

所縁 (alanbana) と行相 (ākāra) とは、古來相分、見分の語を以て法相宗に於て説かるゝものである。謂はゞ我々の客觀界と、これを見るものとしての主觀界といふ如きものである。安慧もいふ如く、阿頼耶識も識なる以上、その所縁と行相とがなくてはならぬ。果して然らばそれは如何なるものであらうか、に就いて、本稿は二三の考察を進めたいと思ふのである。

先づ世親が此の問題をその唯識三十頌の第三偈 a—b に示して居るのは、もと解深密經心意識相品の内容に據つたものと云はれる。之等の文の比較は、此處には之を措き、直ちに世親の偈を次に示さう。

asamvidlakopādīstānavijñāpikam ca tat /

〔而して彼 (阿頼耶識) は、不可知の執受と處を了別するものなり。〕

(玄奘譯) 不可知執受 處了

三十頌の異譯と稱される眞諦の轉識論には、此に相當する箇所には單に、「相及境不可分別一體無異。」とのみ云つて、執受、處等の文字が見えないのは、異とすべきであらう。又、その内容も、直接右の梵文及び玄奘譯が

示して居るものとは、餘程異つたものらしく感ぜられる。今、此の右の偈頌の意味を成唯識論に徴するならば、阿頼耶識の所緣即ち相分は、先づ處と執受との二類である。執受は更に、有根身と種子の二法に分れ、處といふのも器世間の事であるから、結局、器と有根身と種子との三法が相分となるのである。之等の相分は、或は廣大なるが故に、或は極微細なるが故に、「不可知」といはれ、この見分に當るものは、頌中の「了」の文字が之を示して居るのであつて、此の見相二分を明らかにせんが爲に、護法特有の四分説が繰り擴げられる事となるのである。安慧の三十頌釋には此の四分説は勿論無し。又、右の有根身を *āśrayopādānam* (所依の執受) と云ひ、更に *āśraya ātmabhāvah sadhīstānam indriyārūpaṇa nāma ca* (所依とは自體であつて、依處を具する根の色と名とである) と説明する。此の根色と名とは、調伏天 (*Vinīta-deva*) の同復註に依れば、次第して色蘊と、受想行識の四蘊とを指すものであるから、成唯識論が有根身を嚴に色身とのみ解するものとは、別趣に出づるものと云はねばならない。(此の事は、成唯識論が後に阿頼耶識の所緣として心々所を拒否する問題に關連を持つであらう。) 尙その他にも、成唯識論述記の指示する所を一々に照合するならば、種々の異論と問題を發見するのである。然しながら、大體に於て兩者共に二類三法を説く點に就いては差異あるものではない。安慧にも亦、護法と等しく、外には處、即ち器世間の了別と、内には執受、即ち有根身(實には五蘊)と種子との了別があるのである。

今此處に問題としたいのは、右述ぶるが如く、慈恩の述記との關連に於て見らるゝ、諸々の異論に就いてではない。それは尙、問題として根本的なものではない。反つて、右の二類三法を所緣とする事には、安慧護法間に異説は存しないと思はるゝ時、然らば何故に阿頼耶識は二類三法を所緣とするかに就いて、問ふて見たいのであ

る。器と有根身と種子との三者間に如何なる關係があり、次第があるが故に所縁となるかの由來を、問題としたのである。宇井博士は、護法は三法を以て説き、安慧は二類を以て説く、と述べられるけれども、護法亦、二類を説くのであり、安慧も亦三法の名目を出すのであるから、直ちに此事を以て安慧は二類なりとは爲し難いであらう。今此處に私の結論を述ぶるならば、有根身と種子とは結局一法でなくてはならない。述記及び其以下の末註に於ては、常に此の二は別法として、平面的並列的に考へらるゝものゝ如くであるが、之に反して、若し此の二法が同一なるものゝ相異なる一側面、即ち現行位と種子位といふ如きものと考へらるゝ時、三法も實は二法であり、所縁は處と執受との二類である事となる。安慧既に二類である時は、護法に於ても亦、やがて、二類と考へらるべき事となるのではあるまいか。

此の問題に就いては、陳那の觀所縁々論は我々に良き手がかりを與ふるものと思はれる。此の書は僅か八偈とその長行とより成る小冊子ではあるが、先の調伏天亦之に註し、その内容はかなり重要な意味を我々に齎すものと云はねばならぬ。即ちその前半は、小乗及び外道の徒輩が、外境有なりと執するを破しつゝ、斯く破する事に依つて、所縁は *hetu* 因性と *akarata* 相貌性ととの二の法性を兼具せざるべからざる事を結論して來る。即ち外境有なるものには此の二の法性は存在しないのであつて、例へば、極微は識の因性ではあつても、極微といふ如き相貌は存しない。他方、極微の和合なるものは、相貌乃至顯現する事は有つても、それが實有ならざるが故には、因性であるとは云はれない。従つて之等は何れも所縁となるのではない。斯くしてその後半に至つて、我々の所縁となるものは實に識 (*vijñāna* 或は *vijñapti*) であり、識こそ正にかの二の法性を具するものである事

を説く。何となれば、識はそれ自體、境の相貌を以て似現するものであり (don-du snah-ba)、即ち相貌を有するものであり、且又、他方、その相貌よりして識は生ずるものである (de-las skyes-pu)。即ち識の相貌性なることは、同時に因性なる事である。調伏天は斯かる意趣を、次の如くに述べる。即ち、因性とは、「境の相貌ある時、彼(識)は生ず。」又、相貌性に關しては、「内に有る境の相貌によりて、(識は)かの相貌を具す。」と。實に斯くの如き二の法性を具するが故に、識自體が識の所緣となるのである。然しながら此の二の法性とは、二法なのではない、因性と相貌性とは決して相離れた別體であるのではない。識は見られるものと見るものと二部分より成るものではなく、一なる識の上に、斯かる因性と相貌性とが考へらるゝのである。相貌性なる事が種子位としては、直ちに因性なのであり、因性なることも、現行位の側に於ては直ちに相貌を有するものと云はねばならぬ。識が似現し相貌を有するといふ事自體が、因性となつて識そのものが生ずるのであり、生じた此の識はやがて又、境に似現するが故に、境の行相を有する。即ち斯くして、識の生ずる事と似現する事とは、交互に作用するものでなくてはならぬ。一として相離れざる二つのものゝ間に、斯かる交互作用性が見られなくてはならぬ。而して又、斯かる交互作用に基いて、我々ばかりの因轉變と果轉變とをも考へる事が出来るであらう。相貌↓因性の面に於ては所謂因轉變を、因性↓相貌性の面に於ては果轉變を施設する事を得るであらう。

陳那に依れば、更らに亦、斯かる構造なる識は、具體的には種子 (bija) であり、境 (visaya) である。即ち因性としての識は種子であり、相貌性としての識は境なのである。種子とは功能 (śakti) なるが故に、功能は亦根 (indriya) として考へらるゝが故に、種子とは根に外ならないのである。種子即根であるといふ事は、既に俱舍

論根品が、根を *ind* の語根より、即ち増上の義を以て解するあたりにも豫見し得らるゝ思想と思はれるが、陳那に於ては、斯くの如く此の點を判然と述べるのである。單に此の根即種子なる事よりしても、前述阿頼耶識所緣下に見らるゝ有根身と種子との等同が云はれ得るであらう。次に境 (*vāṣṭva*) とは論にまた内色 (*man-si-śrugs, ādhyaṃkārūpa*) とも呼ばれ、之が上の相貌性と稱せらるゝものである。此の根と境は、眼等及び色等の所謂十二處を指すのであつて、觸の生ずべき根境識三者和合の中の前二者に相當するのである。斯かる根と境とは無始以來のものであり、互ひに有因であると述べられて居る。とにかく、斯かる因性 \downarrow 相貌性、或は種子 \downarrow 境といふ如き交互作用ある識そのものが、今、識の所緣として許されるのである。それは即ち識が識自體を見る事である。見るものが識なる事は勿論、見らるゝものも亦識以外には有り得ない。見るものとしての眼根と、見らるゝものとしての色とを、處として假説する事はあつても、それは共に識としての假説に外ならない。若し此の兩つながら識の所緣であることを忘れて、見分即ち能取としての眼と、相分即ち所取としての色を考ふるならば、それは恐らく小乗に墮するものであらう。それは眼の外に實有的なる色を考ふるものであり、一種のパラレリズムである。根と境との即一と交互作用性とは其處には考へられない、それは唯識的なのではない。根と境とは共に所緣として識に攝せらるゝ如きものでなくてはならない。かの成唯論述記中に、小乗は大乗の相分を行相となし、所緣としては實有を考へる、と云つて之を排斥するのは、斯かる意趣であらうかと考へられる。

以上の如きは陳那の觀所緣々論に現はるゝ思想である。陳那その人がいはゞ中期の人であり、殊にそれは調伏天の註釋に據らなければ甚だ難解であるから、その思想は、以上見らるゝ如くかなり練磨され、組織的論理的で

あると云はねばなるまい。然し斯かる思想は、既に世親に於てもその萌芽を我々は認める事が出来るであらう。即ちその唯識二十論に於ては、その第八頌（梵文第九頌）に於て、世尊が十二處を説き給ひし事の密意趣なる事を述べんとて、次の如く記されて居る。

yataḥ svabhādvijñāpityadbhāṣā pravartate /
dividhāyatanaṭvena te tasyā munirabravit //9//

〔凡そ自の種子よりして、かの（境に）似現する識が生ずる。此の（種子と似現との）二を、彼（識）の二種の處の性として、牟尼は説き給ふ。〕

（玄奘譯）識従自種生 似境相而轉 爲成内外處 佛説彼爲十

此の中、「種子」といふのが、今の種子、功能、乃至根に相當し、眼根等の内處として説かれる。「似現する識」は今の境乃至内色たる相貌性に當るもので、正に色等の外處として説かれるのである。

斯かる構造を有する識が所縁たるべきことは、更に安慧の唯識三十頌釋においても明らかに見られる。レイヴェイ教授出版本の第十六頁下邊より第十八頁第一行に至るまでのものは、陳那の觀所縁々論の前半と、内容上正にその軌を一にするものであつて、即ちその冒頭には、*kathametad gamyate vinā bāhyenārthena vijñānamevārtā-kāranūtpadyata it/*〔外の境實有ならずとも、識のみが正に境の相として生ずるといふ、此の事は如何に解せらるべきであるか、〕との問を致す。之に對して、*bāhyo hyarthaḥ svābhasavijñānajanakatvena vijñānasyālambanapratyaya isyate na kāranatvamātreṇa samanantarādipratyayaviśeṣāprasāngāt/*〔何となれば、外の境は自とし

て似現する識を生ずるものなるが故には、識の所縁々なりとして許されるけれども、因性なるが故のみに依るのではない。等無間縁等との差別が無くなるからである。」と答へる。此の個所に於ても、調伏天はその安慧に對する複註の中に、上の二の法性なるものを 'byed-rgyu-kho-na (= karanatva 因性) と rah-ge rnam-pa bskyed-pa-kho-na (= svākārajanakatva 生自相貌性) との稱呼に依つて出して居る。此の二は即ち、次第して、安慧の語に於ては karanatva (因性) と svāhāsavijñājanakatva (自として似現する識を生ずるもの) であり (下線を施せるもの)、又陳那に於ては、前述來の因性と相貌性とに相當するのである。安慧の此の文の意は、外境無内識有と固執するのではなく、寧ろ、内外差別を泯じ、内にもあれ外にもあれ、斯かる二の法性を具するもの (それは實は識の外には無いのであるが) が、我々の所縁たるべしと言はんとするものゝ如くである。ともあれ此の svāhāsavijñājanakatva なる語は、一語以てよく識の構造を示すものであり、此の場合の中心命題となつて居るものである。

而して上述の約梵本二頁にわたる安慧の文章は、漢譯成唯識論中に、その卷一、十九丁より卷二、十丁にかけて、殆んど全文が譯出されて居るのを見る事である。即ち今右に引用せる梵文に相當する個所を擧ぐれば、次の如くである。「謂能引生似自識者、汝執彼是此所縁々。非但能生、勿因縁等亦名此識所縁々故。」譯語に於て、梵文とは多少の差を見るわけではあるが、文勢より見、内容よりして、之を安慧所出と同一なるものと考ふるに差支へはあるまい。右に傍線を施せるものが、梵文中の下線と相當するのである。然るに同所の述記に依れば、之は小乗との共許所縁々義であるとなし、非但能生以下が、正量部以外の小乗に對するのであるといふ。之が安慧

にも出でたる事は此處に示さず、「汝執」の汝は小乗を指すのであるとするのであるが、安慧の側に於ては、調伏天は此の文の前後を *grub pa li mtha b smra bas*……*snras te* (極成論者 *Siddhāntavādin* は曰ふ)との文章を以て挾むのに徴しても、之が極成論者即ち安慧論主の正義なる事は明らかである。従つて此處に汝執といふものは、もとより梵本にある語ではなく、玄奘斯く譯し、然も慈恩が此處に安慧に闢説して居ないのである、甚だ奇怪な感を抱かせるものがある。然し何れにしても、述記に於ても、「法必有體、能生識故、是緣義」、即ち今の能生と、「識上必有似境之相」、即ち今の似自識との兩者を具するものが所縁として許さるゝものなる事には、差別は無いものゝ如くである。

註

1. *Vijñaptimātratāsiddhi: Viniśatka et Triniśikā, par Sylvain Lévy, 1925, p. 19.*
2. 宇井伯壽、印度哲學研究、第六卷、四四二頁。
3. *Journal Asiatique (Janvier-Mars, 1929), Dignāga: Ālambanaparikṣā (Examen de l'objet de la connaissance), par Susumu Yamaguchi.*
4. *don-gyi nam-pa de yod-na de skyes-pa nam-na yod-pahi don-gyi nam-pas dehi-nam-pa-can*
5. 成唯識論述記卷三本。(大正藏經、四三卷、三一七頁。)
6. *svābhāsavijñānaṅkana* の語は、一見因性であるかの如くに見える。實際、*svābhāsavijñānaṅkana* の文字は因性なのであらうが、*svābhāsa* といふのは確かに相貌の謂である。單に因性のみでなく、自に似現する識を生ず、と云つて、此處には似現の意味を強め、或は似現の意味を含んだ因性を云はんとするものであらう。實際また、陳那の觀所縁々論中にも、その第一頌の次に、和集相に關して、*don gah-sig ran-smah-baṅi nam-par-rig-pa-skyed-pa de-ni dmige-pa yin-par-rig-te/ hdi-lar de-ni skye-baṅi rkyen-ñid-du bsad-pas-so //* 云々中、*svābhāsavijñānaṅkana* の文字は、此の場合には

因性の意味に用ひられて居る。和集には相貌の意味はあるが、斯かる相貌を有する識の生縁となるとの意味が無い事を述べんとするが故に、斯くは因性の方が強調せらるゝのである。然しながら、斯の如く殆んど同じ形の語が逆の意味に用ひられて居る事は、寧ろこの語が、識の構造を一語を以て如何によく示して居るかを物語るものと云へよう。

7、大正藏經、四三卷、二六九頁b—c。

二

以上述ぶるが如き構造のものが、即ち識轉變 (vijñānapariṇāma) 或は別 (vijñapti) と稱せらるゝものである。而して是即ち所縁 (ārambana) であり、所縁なるが故に所取 (grāhya) 或は相分 (grāhyabhāga) と云はるゝものである。然るに之を見るもの、即ち所縁に對する行相 (ākāra)、所取に對する能取 (grāhaka)、或は相分に對する見分 (grāhakabhāga) なるものも、亦識以外のものである事は出来ない。見分も亦相分と全く同一の構造を有する識轉變であり了別であるとは云はねばならない。識が識を見ると云はるる時、それは見らるゝものと見るものとなるが故に、全く同一なるものとは云ふ事は出来ない、然し尙、それが共に識なる限り全く別なるものとも云ふを得ない。要するにそれは不一不異なるものである。見分と相分とは、恰も一は他に對して影の如くである。此の二は相隨伴し、同じ大きさのものであり、同時同處でなければならぬ。一が生ずれば他も亦生じ、一が滅すれば他も亦滅するが如き、謂はゞ依他起、緣起のものでなければならぬ。先の觀所緣々論に於て、所縁なる根と境とが無始時來交互有因なる事を言ふ次に、「此の二(即ち根と境)と識とは、異なり或は不異なりと、欲するが如くに説くべきである。」²⁾といふ。今此處に云ふ識を、先の見分行相の意味として見る事が許さるゝならば、此事は見分と相分との不一不異を物語るものと云ふ事が出来よう。根境識の三者和合に依つて觸が生ずると同じ

く、我々の認識も亦、所縁と行相との上に識が轉變するのである。而して又、三者が不一不異なるが如く、所縁と行相も亦不一不異と云はねばならぬ。這般の消息は、夙に俱舍論卷廿六、十二丁右に「諸心々所取境類別、皆名行相³⁾」と行相のエチモロギーを示し、安慧亦之に倣つて、*ākāro hy alambanasyānityādrūpena grahanaprakāra⁴⁾*〔實に行相とは所縁を無常等の姿にて執取する品類なり〕と行相を定義する等にもうかゞはれるのではあるまいか。所縁を離れては、實に行相も無く、行相なくしては、所縁も所縁たり得ないからである。

然らば斯かる所縁と行相との内容は如何なるものであるか。此處に我々には、直ちに三十頌の所縁行相門に立歸へるに先立つて、辯中邊論及びその安慧釋を一瞥する事が便利であると考へられる。即ち次に辯中邊論相品第三偈の内容を述べて見たい。

arhasatvānavijñāpīpratihāsan prajāyate /

vijñānan nāsti cāsyārthas tadabhāvāt tadapayasat //

〔義と有情と我と了別とに似現して識は生ず。而してそれ(識)には境は無なり、彼無なるが故に、彼(識)も亦なし。〕

(玄奘譯) 識生變似義 有情我及了 此境實非有 境無故識無

(眞諦譯) 塵根我及識 本識生似彼 但識有無彼 彼無故識無

今必要なのはその前半である。此の偈頌は虛妄分別 *abhūtaparikalpa* の自相を説くものであつて、辯中邊論に於て *abhūtaparikalpa* 又は *vikalpa* と稱せらるゝものは、眞諦が本識と譯せる識 *vijñāna* に等しく、之亦阿頼

耶識にてもある。而して偈に見らるゝ如き此の識の四種の似現が、三十頌の所縁門の内容と相當するものなる事は、既に山口益教授が、「彌勒造法々性分別論管見」中に述べらるゝ所である。

その中、辯中邊論の此の偈の安慧釋に依れば、四種の似現中最初の二、即ち義と有情とは、所取としての顯現であり、從つて所縁、相分となるものである。後の二、即ち我と了別とは、これに對する能取としての顯現であり、從つて行相、見分となるものである。而して所取なる義とは色等の體であり、有情とは五根性であつて、之の二が阿頼耶識顯現なることは、慈恩の述記にも安慧にも亦記さるゝ所である。後の能取としての二の中の、我とは即ち第七末那であり、最後の了別は前六識に相當するものなる事も、同様に述べられて居る。而して之等の依他の諸八識が、また、阿頼耶識より五趣中に生起するのであつて、その場合、第八識は所取となり、前七識は能取となる。斯くして、虛妄分別即ち阿頼耶識が阿頼耶識等の所縁行相として顯現する事となるのである。

さて今、識の相分即ち所取としての顯現の中、義 (artha) の似現は、觀所縁々論に所謂境 (viśaya) に相當し、有情 (sattva) は、同じく種子 (bija) 乃至根 (indriya) と稱せらるゝものに相當する事は、容易に看取せらるゝ所であらう。種子とは習氣 (vāsanā) を原因の側に於て命名せるに外ならない。習氣とはあるものゝ結果であり、必ず何等か有情の識相續の上に熏習せらるゝのである。識相續といつても、それは必ず肉體即ち有根身を具するものであり、それ故にまた之が有情相續と稱せられる。從つて識相續或は有情なるものは、斯かる種子の依附の處とも考へ得るであらう。然しながら他方、一切種子識 (sarvajñaka) と稱せらるゝ阿頼耶識は、種子以外に存するものではない、而も阿頼耶識は即ち所依 (āśraya) と稱せらるゝものであり、此の所依とは自體 (ātmabhāva)

即ち有根身である。此の有根身なる肉體の上に有情は假説せらるゝ。識相續は有情相續であり、肉體の相續に外ならない。前業の結果即ち異熟としての肉體五根を具する有情が、五趣中に現に斯く存在するのである。それは阿頼耶識が異熟識 (vipāka) と稱せらるゝ所以に外ならぬ。同時に斯く存在する有情は、自らの業に従つて五趣に輪廻せねばならぬ、自らが種子となつてその果報を受けねばならぬ、それが阿頼耶識の一切種子識と稱せらるゝ所以である。斯くして觀所緣々論に謂はるゝ種子と根とは、辯中邊論には合して有情と稱せらるゝものなる事を、我々は知り得るであらう。實に有情の五根性なる肉體は、前世の業の異熟として、その業の果報を受くるものであり、而して此の事が更に亦次の輪廻の原因としての業と考へられる。有情が五根であり種子であるとは、斯くの如くに過去と未來との兩者を含む如き現在として考へらるゝ事なのである。

而して今、上述の辯中邊論と觀所緣々論との内容を以て、唯識三十頌に於ける阿頼耶識の所緣に對照すれば、亦之が同一の意趣なる事が肯かれる。今の第一の義とは、正に三十頌の器世間に相當し、第二の有情は、觀所緣々論に於て種子或は根なるが如く、三十頌に於ても次第して種子或は有根身の執受である。即ち有情は三十頌に於ては執受 (upādāna) として述べらるゝのである。觀所緣々論に見らるゝ如く根即種子であり、今又辯中邊論に於ては阿頼耶識の所緣として義と有情との二法のみが立てられて三法でない所よりすれば、三十頌釋に於ける有根身と種子も亦、一なるものでなければならぬ。成唯識論に二類三法といふのも、三法ではあつても實には二法であり二類であるのでは無からうか。事實成唯識論本文に於ても、例へば論二には定力の所變を身と器とのみ云ひ、又論三の五教證中の第一に大乘阿毘達磨經頌を釋する下には、「變爲器及有根身」とのみ云つて、必ずしも

常に器と有根身と種子との三法を並べるのではない。述記は、常に之等の場合に、或は種子は沈隠なるが故に説かないけれども、實は必ず種子を加へた三法が説かるべきである、等といふ、然し果して然る必要があるであらうか。種子と有根身とは、述記以下の末註に見らるゝ如くに、しかく平面的に並列的に考へらるべきものではない。それは同一なるものゝ二面であり、所謂、同一なるものゝ種子位と現行位との分位の差別に過ぎない。然く三法として平面的なるものではなく、もつと立體的なるものでなくてはならない、もつと時間的に考へられなくてはならない。それ故にこそ此の二が等しく執受(udādana)と呼ばれるものである。執受の解釋なる安危共同(āyogakṣematva)の義は、此の事をよく示すものと思はれる。事實又、ある存在者と、そのものゝ存在すべき場所、即ち有情世間と器世間、或は正報と依報といふ如きものゝ考へらるゝ事は、アプリアリなるものに屬する。然し此の他に第三法を考ふる事は無いのである。

然らば、何故に上の三十頌の執受を解する時、人々は有根身の外に種子を考へたのであらうか。此の種子とは、辯中邊論上、残された第三第四の顯現、即ち我と了別とに直接關係するのである。種子は、成唯識論に於ては解深密經の文と等しき「諸相名分別習氣。」が引用され、安慧釋に於ては ānādivikalpavāsānāv upādīvikalpavāsāna 「我等の分別の習氣、色等の分別の習氣」と云はれる。述記に依れば今の成唯識論の文は、瑜伽五十一、顯揚十七等にて、「遍計所執自性妄執習氣。」といふものとは内容を異にし、安慧の釋の意が、反つて之に據るものであるといふ。然し、今の成唯識論の文に見らるゝ相、名、分別とは、解深密經藏譯に依るならば mīśhan-ma と mīh-
と rtog-pa、即ち nimitta と nāma と vikalpa とであつて、之は所謂五法(之に如性 tūhātī と正智 samyag-

ḍiṅḍiṅa とを加へたもの) 中の前三法に相當するものである。若し然らば、それは同じく雑染性であつて、之等の文の間に別な意趣が存するとは考へられない。普寂亦同様に此の個所の述記を批難して居るのを見る事である。⁹⁾而して今の安慧の文は、辯中邊論において我と了別として似現するものゝ習氣である。我と了別なる七識の現行は、能取見分となるものであつて所取となるものではない。斯かる現行法を生ずべき因たる阿頼耶識の相分は、反つて、斯かる能取として現行するものゝ、自らに熏附せる習氣でなくてはならぬ。斯く習氣を執持 (upattheti) し藏する (vāri) が故に阿頼耶識と稱せらるゝのは、執持し藏すとは、種子を所縁となすとの謂である。現行なる前七識に對すれば、阿頼耶識は常に種子位として考へらるゝものなるが故に、種子を所縁となすのである、現行の果であり因であると考へらるゝ種子を所縁となすのである。而して此の能取は同じく阿頼耶に攝せられ、所取を離れざるが故に、我と了別との顯現なる七識は、義と有情としての顯現と全く重り合ふのである、所縁と行相とは同時同處に同じ大きさのものでなければならぬ。即ち所取なる有情は、能取なる我の似現と共に補時伽羅を假説する事である。同様に、義と了別との似現は法の假説である。故に四物の顯現が阿頼耶識の自相なると共に、上の二なる義と有情とも阿頼耶識なりといふのは、説が不整備なるが故に、廣狹の矛盾があるのではない。相分も見分も共に阿頼耶識の顯現に外ならないからである。斯かる依他起の所取能取を具する全體が、更に阿頼耶識といはるゝ所に、識の相續流轉の意味が認められなくてはならない。而して「唯識」以前に於ては、實に我と了別、或は有情と器の二法のみが考へられて濟んだでもあらう。然し、此の我と了別なるものゝ種子が考へられて、之が識に執取せらるゝといふ點に、唯識的な特色は存するのである。種子を縁ずるとは、種子を藏する事であり

種子を執持する事であるが故に、此の識が藏識と稱せられ種子識と稱せらるゝのである。種子は、現行位に於ては内外の分別、即ち我と了別との顯現ではあるが、種子位として執取せらるゝに當つては、内なるもの即ち執受 (upādāna) として考へられねばならぬ。此種子の執受が、五根身の相續生起と考へらるゝ所に、又、異熟といふ異名があるのである。

以上の如き意趣は、唯識教義の根幹をなすものと考へる。上述の四物は、眞諦譯十八空論中の十八空の最初の四空に依つて空ぜられるものであり、従つて辯中邊論相品空性中の十六空にも説かるゝ所である。その他此と同一なる説示は、同じく辯中邊論眞實品、善巧眞實中の有爲の義の下にも見られ、大乘莊嚴經論述求品中にも同様なる意趣の述べらるゝ事を此處に附言して置く。

以上が大略所緣行相の意味であるが、最初述べたるが如く其處には尙多くの問題が残されて居るのであるから、已上を以て問題が盡きたのではない。然し上述の限りに於て大過なしとするならば、之を概觀する時、護法の所緣行相、即ち相見二分と、安慧のそれとは、餘程の距りのあるものゝ如くに感ぜしめらるゝ。即ち護法には八識別體の一々に四分が考へられるけれども、安慧は上述の如く寧ろ一識説といはるゝものに近いから、かくの如き意趣は彼には見られない。然し、同じく世親の流れに屬し、同じく唯識教と云はるゝ限り、八識説一識説間に、各々自説を取つて相譲らざる程の隔てがあつてはならないのである。安慧も亦、純粹に一識説と稱せらるべきではなく、上述に見らるゝ如きは、一即八、八即一の立場と云はねばならぬ。安慧自身、八識を別開もし、八識の稱呼をも用ひ、八識を別説する事は可能なのである。同様にして護法に於ても亦、八識が單に別體であり、それ

らの間に何等關係の無い様なものであることは出来ないであらう。八識は必ず阿頼耶識に依止して生じ、阿頼耶識より生ずるものでなければならぬ。即ち何等かの意味で八識が一識に歸せられるとの意味がなくてはならない。若し斯かる意味がなければ、識の流轉相續の義は失はれてしまふであらう。識は所取としての顯現と能取としての七識の顯現とに依つて成立つものであり、斯く之等の二分に依つて成立つ全體性が、亦、同じく阿頼耶識と名づけられる、といふ斯の如き點に流轉といふ時間的な流れの意味が生ずるのである。前述の如く、眞諦が單なる vijñāna を本識と譯せるが如きも、斯かる意趣あつての事と思はれる。本識といふのは、mūlavijñāna 即ち新譯の根本識なのではない、八識も實は一識なりといふ點に、これが本識と名づけられ得るのである。それは即ち虚妄分別であり、八識として似現するが如き阿頼耶識なのである。慈恩が辯中邊論述記に於て眞諦の此の譯語を批難し、嚴に義と有情との似現のみが阿頼耶識なりとなすが如きは、或はそれは甚だ合理的であるともいへよう、平面的に透明であるともいへよう、世俗的であるともいへよう、然し、そうである程、それは世親の原意を遠ざかれるものと云はるべきではあるまいか。識は必ず一即八、八即一と云はるべき一面がなくてはならぬと思はれる。従つて又、此の八識を別開し、各識の所緣行相を考へるとしても、それは上述の如き阿頼耶識の所緣行相を離れるものではなく、必ずそれに依つて規定されるものでなければならぬ。然らば斯くの如く、上述の所緣行相の意味を考慮に入れて考ふる時、護法の所謂四分説は、果して唯識的なるものであらうか、又、その四分説に於て、何故に安慧が一分説として解せらるゝに至つたか、が次の問題となつて來るのである。

註

1、此處に詳細に述べるを得ないが、安慧に於ても依他起の見相二分が考へらるゝ事は明らかである。而も従来の安慧梵本に於ては *grāhya* (所取) *grāhaka* (能取) なる語のみが見出され、調伏天の複註等に至つて、初めて *gzun-bahi-cha* (所取分、即ち相分) *ses-pa* (智、即ち見分) 等の文字が使用せられあるのを見るのみであつた。然るに、梵本にはなく西藏譯としてのみ殘されて居る大乘莊嚴經論安慧釋の中には、*gzun-bahi-cha* 即ち *grāhyabhaga* 相分と、*bdzin-paji-cha* 即ち *grāhakahaga* 見分といふ、此の二語の用ひられて居るのを、現に見る事が出来る。然もその使用例は、先の *grāhya*、*grāhaka* の用ひらるゝ時と、文勢の上に特に變つて居るらしくは思ふな。

2 *nam-par-ses-pa dan de-gñis gzan-ñid dan / gzan-ma-yin-pa-ñid-du ci-dgar bjod-par-bya-ño //* (ibid. Journal Asiatique, p. 11).

3 Cf. *L'abhidharmakośa de Vasubandhu, par L. de la Vallée Poussin, 1926. fasc. 6. p. 39.*

4 *Sthiramati: Madhyāntavibhāṅgāṭkā, par Susumu Yamaguchi, 1934. p. 18.*

5 *ibidem p. 16-20. l. 21.*

6、「當經博士還曆記念佛教論叢」中に所載。

7、「具す」とは、辯中邊論眞實品の有爲の義を釋する中に、「身體所攝の阿頼耶識」といふを、安慧が「身體によりて具足せらる (*upagata*)」と解釋するが如きである (上偈梵本、一六一頁、一七行)。之は、同じく安慧が、その三十頌釋中の有根身を釋する下に、執受なる語を安危共同の義と共に *upagananam* といふ文字を以て解するものと、關係せしむる事が出来ると思ふ。*upagananam* といはるゝ執受の義も、有根身を具足すとの意味であるらしく思はれる。

8、成唯識論述記卷四本。(大正藏經、四三卷、三四八頁、a)。

9、成唯識論略疏、大正藏經、六十八卷、三十六頁、b。

10 *Madhyāntavibhāṅgāṭkā, par S. Yamaguchi, p. 52.*

11 *ibidem p. 160-162.*

12 *Asaiga: Mahāyāna-sūtrālaṅkāra, par S'yvain I.évi, 1907. p. 64-65.*

13、辯中邊論述記卷一、十一丁右。(上海出版本)。

現存梵文法華經偈文に關する一考察

——成立史研究に寄與する一方法に就て——

土 田 勝 彌

一、序言

法華經の成立に關しては、最近に至り、後六品及び提婆達多品の持つ歴史的位置は今や殆ど確定的に論證せられ終つたと見て差支ないと思はれるが、尙更に之等の添加の明らかなるものを除いた残りの二十一品に對しても鋭いメスが入れられて、原型への探索は一層その範圍が狭められて來た觀がある。而して恐らくは數段階の添加増廣が認められるのであらうが、かかる科學的歴史的觀察によつて法華經の眞の全貌が明らかにされることは、寧ろ法華經自身の持つ運命と云ふか、その偉大なる内容と、その持つ發展性とが切實に我等の胸を打つのみであつて、宛ら積雪せる山の頂から轉落する雪塊が次第に増大するその勢と雄大さに似

たものがある。而して一面に此の經典が大乗佛敎史の一種の縮圖であることが受取れると同時に、その成立史上の生きた眞實の姿こそ法華經自身の姿であると信ずる。印度に於て製作せられて、支那及び日本に於て、天台日蓮の止揚を得たその全體が法華經ではあるが、又印度内地、製作の原地に於ける發展の姿は、又實にその地理的時代的背景を負ふものであり、聖典史批判に於ては、今殘された課題はこの製作の原地に於ける發展の姿である。之は實に梵文原典の檢討によつて一層全ふされると考へる。併乍ら今ここに卑見を述べ、る事柄は、ほんの一種の形式より見たる方法即ち偈文の *Ende* に基く成立史研究に寄與する一方法を提示するに過ぎないもので、學的的確な根據を持つ爲には

未だ多くの原典にその例と材料を仰がねばならぬことは豫め御承知置きを願ひたいと思ふ。

二、法華經の偈頌に就て、

法華經の偈頌に關しては、漢譯に於て、偈文と長行との關係乃至はその内容の同異に就て檢討することは屢々行はれて居る。併乍ら漢譯經典に依て一概に偈文と稱するが、梵本に至ては偈文即ち *gāthā* は一括して一般に偈文とのみ稱して閑却し去るわけには行かないと思ふ。即ち *gāthā* とは云ふものの、その *metre* に至つては、印度の國民性によると云はるか、その特殊の感覺によると云はるか、兎に角數百種類の *metre* が現今の研究によつて分類せられて居る。勿論印度文學一般ではなく、佛教經典の多く用ひた *metre* に至つては、左程枚擧に暇のない程多種類あるとは思はれないが、然も如何にその種類が多いかは贅言せずとも明瞭な事柄である。

梵文法華經に於ては、*Trisūbh* が大部分を占めて居る。今 *Trisūbh* と概稱したのは、「聖語研究」第一輯

に既に發表したことではあるが、十一綴り四句の *Indravajrā*, *Upendravajrā*, *Uvajrā* 及び、十二綴り四句の *Jagatī*, の中 *Indravajrā*, 及び *Vaṃśasharvā* が混在せるものを便宜上名づけたのであるが、右の如く、一節十一綴りなるべき *Trisūbh* は、一節十二綴りから成る *Jagatī* と全然混和して居り、又 *mahāvastu* の或部分に於ては、(Vol. I, p. 63~74) 一頌の中に混在するのではないが、*Rathōddhātī* の頌と *Svāgatī* の頌とが各頌よく混合せられて兄弟分の如き觀を呈して居る。此のことは、*Trisūbh* と *Jagatī*, 或は *Rathōddhātī* と *Svāgatī* が未だ派生分裂せざる以前には恐らくは一概に *Trisūbh* と呼ばれたものでもあらうし、又 *Rathōddhātī* と雖も *Svāgatī* と混和して一種の *metre* として行はれて居たものなることを想像せしめる。併乍ら未分の状態のものあり、又既分のものがあつて、既にその名稱をも別に生じて居る點から見ても、既成のものを分解して命名したとも考へられはするが又、或時代或地方に於ては全然別個のものとして解され、歌は

れたものと考へることが出来ると思はれる。即ち之等の事實は、混和状態の 'Trisubh' と、整然と區別された十一綴りの 'Indravajra, Upendravajra' 等がやはり時代別、地方別に行はれたと解釋すべき餘地のあることを暗示して居るものと考へられるのである。

斯の如き考察によるならば、一概に偈頌と云ふも、詳細に檢すればその偈文の中に種々の問題が藏せられて居る筈である。然も漢譯に際しては、'metre' は全然之を表現することは不可能事であつたに違ひない。且つ他の經典に於ても同様であるが、漢譯の一偈を以て（四句と云ふか）梵文の一偈に當てて居るものも相當にあり、俱舍論本頌の如きは、'Yasomitra' の疏によつて窺ふ時は、本頌は 'Soka' であつたものと推定出来るが、漢譯には、四句二行を以てその梵文一頌に當てて居る。併乍ら羅什譯の妙法華の如きは只偈文であることが顯かれるに止まり、その逐次對照によつて梵文に追隨して一偈を求めんとする如きは、如何に現存梵本と妙法華の原典とが時代の隔たりが多く、多少の變化を假定

しても尙全然不可能事である。恐らくは一偈一偈を、漢譯の一偈に譯する努力はしなかつたものと考へられる。即ち漢譯に於ては、梵文原典に於ける偈文の含む諸問題を正直に傳へては居らぬことになる。従て偈文に關しては特にその全體的の考察は漢譯を離れて梵文へと研究の眼を向けねばならない。

然らば次に來るべき問題は、現存梵文法華經に就て云はば、凡ゆる漢譯よりも尙新しいと見られる時代の寫本を校合せる現在の版本の持つ偈文が果して原始的な形をそのまま備へて居るかどうかと云ふことである。ましてやカシユガル出土本を以て校訂して居る所が可なりあるが、然も地方的に云はばネパールの梵本と稱すべき位置にあるものである。勿論妙法華に比して正法華が増廣せられて居り、之に比して現存既刊梵本は一層全體として増廣せられて居る。併し細かに對照するに、漢譯の偈文と梵文の 'Sutra' との廣狹の差は、長行のその如く大きくないのではないか。要するに割合に偈文は變革増廣が少いものではないか。之

には理由が存すると信ずる。即ち *gāthā* の製作は、諷

誦傳承によつて成形されたとしても、散文の如く言葉使ひや文字使ひが自由ではない。殊に印度文學に於ける *metre* は餘程繁雜であり、嚴密である。即ち創唱するに可なり作意と努力が拂はれて然るべきである。梵語の變化性に富む語形や、時や、格の變化等の多いこととそれ自身がこの困難と繁雜とを越えて *metre* の嚴密さを創造し、發展せしめ、支持し得たものと思ふが、研究の利便上、既に「聖語研究」第一輯に發表したこともでもある關係から、法華經序品の偈文を例として *metre* の嚴密さと、その苦心の跡を窺ふならば、*gāthā* に於ては特に俗語 *Pāli* が多い。之が擬古文であるか或はその時代、その地方の *gāthā* に關する常例であつたかは確言の限りではないが、兎に角 *Pāli* 的な字使ひが多い。然もそれが *metre* を整へる爲に特に俗語的な云ひ方をした個處も多いが、それにも増して多く發見せられるのは、*metre* を合せる爲に字の音の長短に關して各寫本に於て苦心と多少の無理をし

て居ることである。

第一章序品の偈文は二部に分れて居るが凡て略して云はば *Triśūda* である。勿論細かい分類とその構造に關しては「聖語研究」にゆづるが、之を總括して音の長短を符號を以て表せば、 $\text{K} \text{---} \text{K} \text{---} \text{K} \text{---} \text{K} \text{---} \text{K}$ なる十一字を四節合せて一の *Stanza* とするものと、 $\text{K} \text{---} \text{K} \text{---} \text{K} \text{---} \text{K} \text{---} \text{K} \text{---} \text{K} \text{---} \text{K} \text{---} \text{K}$ なる十二字を四節合せて一の *Stanza* とするものと二種類である。此の中に於て最初と最後の音は長短何れも可であるから自由である。而して十一字と十二字のものとを比するに、只終りに短音を一つ加へるのみであるから結局 $\text{K} \text{---} \text{K} \text{---} \text{K} \text{---} \text{K} \text{---} \text{K}$ の十音に就てその苦心の跡を尋ねれば好いわけである。之を最初から順位を以て一から十迄の番號を付すれば、

第一は長音である。第三頌の第一節に於て *yehi* なる字から始まつて居る。之は即ち *Skā* では *yāhi* であるべきであり、*Pkt* としては正に *yehi* であるが、此の *hi* を無理に *hi* としてこの第一音を長音にして居

る。第五頌の第三節、*gatiṣu* とあるべきを *gatiṣu* として居るのも亦た此の例である。

第二音は短音である。第二十六頌第一節に *smṛtiṃ=anta* とあるが、Skt. では正しくは *smṛtīmanāto* (*smṛti* を一長音と解す) であるべきだが、*o* では長音になるので之を故意に *a* にして居る。

第三十七頌第一節に *vastrīna* とあるのは、Skt. では正しくは *vastrāṇām* であるが、之を Pkt. を用ひて特に *a* を短音としたのも之に該當するものである。

第三音は長音であるが、第五頌第三節に *gatiṣu* とある。之は正しくは Skt. では *gatiṣu* であり、此の *i* を *metre* の爲に *ti* として長音にして居る。

第四音は同じく長音であるが、第五頌第三節の *gatiṣu* を *gatiṣu* とした *u* が之に當り、第一頌第三節に *prabhāsayanti* とあるが、Skt. では正しくは *prabhāsayanti* であり、*i* を *metre* の爲に *ti* と長くして居る。第三頌第三節に *kṣetram imu* とあるのは Skt. ならば *kṣetram idam* (*imam*) と續べべきであるが、

ram の *m* を *anusvāra* にして音を長にして居る。第十六頌第三節の *taṣya* を *taṣyo* として居るのも此の例である。

第五音は短音であるが、第三頌第二節の *catvāra* は正しくは *catvārah* (*catvārah*) であるが、*ra* で切つて音を短にして居る。第十一頌第二節の *jāna* は正しくは *jānam* であるのを *na* で切つて短音にして居る。

第六音は同じく短音であるが、第三頌第一節に *so= dhātīyam* とあり、正しくは *sōdhātītyam* であるが *i* を短音にして *i* として居る。同じく第三頌の第三節 *imū* は *imam* の略であるが、*no* も *nu* を短音にする爲の仕事である。第九頌第四節の *ayu=āyam* も亦同様である。

第七音は長音である。第十三頌第一節の *bahūsu* は正しくは *bahūsu* であるが、*u* を長音にして居る。第四十九頌第二節の *vipulam anāstravam* は正しくは *vīpulam* であるべきを *m* を *anusvāra* にして *lam* を長音にして居る。

第八音は短音であるが、第四十三頌第二節の *suga-*
ina は Pkt. gen. pl. ではあるが、正しくは *sugata-*
nām とすべきを *na* で切つて之を短音に合せて居る。

第九音は長音であるが、第四十四頌第四節の *ama-*
tehi は正しくは *amajahi* であるが、*rakritic* に *je*
を長として活かして居る。第七十五頌第二節に *ma-*
yan とあるのは、正しくは Skt. では *mama* である
が、*na* を長音とする爲に此の *prākrit* な用ひ方をし
たものと思はれる。

第十音は十二字ある場合に短音を以て充たす場所
であるが、第四十一頌第三節の *kotiṇam* は女性に用ひ
られることが多いから本來は *kotiṇā* となるのを *i-*
として短音にして居り、第三十三頌第二節の *dhika-*
nām も本來は *dhikānām* であるが、*ā* を短音にして
居る。

以上僅かに一二の例を以てしたが、斯の如き作爲と
多少の無理とは偈文全體の上に溢れて居るものであつ
て敢て第一章のみには限らず、實にやその苦心の跡は

歴然たるものがある。斯の如くして作られた偈文の調
子を、同一内容を増廣するにしても、之を全然變更し
て別に誦出する程の苦しい努力が果して作されたかど
うか。法華經と云つた場合にはその調子が印度人にと
つて我々よりも遙かに敏感に感じられたのではない
か。最も考へ易いことは、同一經典内の偈頌であるが
故に、その調子は寧ろ變更せられずに傳はるべきだと
云ふことである。

そして、概括的に現今發見せられて居る法華經の梵
文寫本或は斷簡は、大別してネパール本と西域本とに
分たるべきは、本田義英博士の所論によつて明らかで
あり、且つ西域本を以てネパール本よりも數世紀古き
ものと見ることも異論はないと思ふ。只西域本に關し
ては既に發表せられたもの以外に我々は之を資料とす
ることが出来ないのを甚だ残念に思ふのであるが、之
は將來に於て、此の種の資料を豊富に所有して居られ
る本田博士の御發表を非常に期待する者である。かか
る事情ではあるが、既に發表せられたものの中で一應

考察して見るならば、Hoernle 氏の "Manuscript remains of buddhist literature found in Eastern Turkestan" Vol. I が幾分の材料を提供して呉れて居る。同書に發表せられた M.S. はカダリック出土であり、文字は Upright Gupta である。同書には寶塔品の後半の一部分と、勸持品の一部分に相當する文が掲げてある。同書 147 頁の寶塔品斷簡（提婆品に相當）中第四十九、第五十、第五十一頌は、ネパール刊本の文と多少異同あるにも拘らず、兩者共に Soka である。同書 151 頁の勸持品の斷簡中、その第一頌も同様に兩者共に Trisula であり、年代、地方の相異によつて文句に多少異りあるにも拘らず、その metre には變化のなきよき證である。但し、同書 155 頁の、寶塔品（の中、提婆品に相當）第四十七頌前半に相當する斷簡は、之をネパール本と、荻原土田刊本によつて對照すれば左の如く、

MS.	Nepale Text. (p. 221, l. 8)
mahā-samudra mahāpra-	mahā-bhadra prajñayā
jña mahā-sūra mahā-ba-	sūra-nāmann asaṅkhyeyā
la asaṅkhyeyā vintā...	ye vintās tvayā 'dya

であり、ネパール本は metre が Sālini (コーリー) であり、ネパール本は metre が Sālini (コーリー) であり、非常に長い綴りである。Liders 氏は之を Anṣiubh (即ち八綴四句の頌の總稱) として居るが、餘りに斷片が短かく、目下の所、之を解決すべき術もないが、後日の私の提婆品に關する研究に譲り、今は遺憾乍ら、この論の證據として引例することは控へて置く。

次に Stein 氏蒐集のフルハーッドベグ出土の斷片は、J. R. A. S. (1911) の一部分が發表せられて居り、それには第十一章寶塔品の偈文及び、第十二章勸持品の偈文が掲載せられて居る。此の斷簡は、文字が Dhāhmi であるので、如何に考へても、ネパール本よりは七八世紀古い寫本であると思はれる。然もその寶塔品の終りは第四十一頌を終つて直ちに saddharmapongā-

arīke mahā-vaṅṅiṭya-sūtra-rathai stūpa-darsana-par-
ivartto nāmaikadāśamaḥ samāpta [p.] と記せられて

居る。此の第四十一頌の次はネパール本に於ては直に
提婆品の本文長行が続くものであるが、此の斷片に於
ては、妙法華の寶塔品の終りに相當する箇所で、その
品を「終り」として明らかに切つて居る。即ち一方に
提婆品が未だ寶塔品の後半として加へられて居ない時
代、或はその系統の寫本であることの證であり、従て
相當古きものであることを知らしめると同時に、一方
に於て寶塔品の後半として提婆品の續かさざる、又その
添加せられて居らぬ時代、或は系統の梵本の存在して
居たことを明らかに物語るものである。

今此の斷片を比較するに、寶塔品の偈文は、本文の
意味は大同であるが文字の位置、用法、順序等可なり
の異りはある。それにも拘らず、偈文番號を數字を以
て表せば、(J. R. A. S. p. 1070~1074) 1. 2. 3. 4. 5. 6.
7. 8. 9. は、斷片並にネパール本共に *Triśubh* であり、
10 11 は共に *Stoka* である。但し斷片の方は稍 *Stoka*

としては字餘り等を生じて居るから念の爲その全文を
その儘に左に掲記して置く。

mama nirvṛtasmi ko hy eta dharmā-paryāya dhā-
rayet / kṣipraṃ vyāharatu vācā. loka-nāṭhāna sa-
mnuḥkham] // 10 // pa(ṅ)h(n)irvṛto yaṃ buddhaḥ
prabhūratano muni / sīha-nādaṅ śṛṇvet tasya(vy-
a)vasāyaṃ ya kurvati // 11 //

次で、12、13、14、15、は兩者共に *Triśubh* である。

16、は斷片は前半左の如く、

chītenatha yūyaṃ kula-putraṅ sarva-satvānka-
mpaya /

とあり、やはり字餘りを生じて居るが、*Stoka* を目指
して居ること明らかで、ネパール本と同様であり、以
下 17 乃至 41 頌に至る迄兩者共に全部 *Stoka* である。次
に第十二章勸持品の頌文は、(J. R. A. S. p. 1076~1077)
ネパール本に存在する第一頌は此の斷片には闕けて居
り、従てネパール本の 2 が此の斷片の頌文の 1 である。
斷片の頌文番號によれば、1 は *Triśubh* でネパール

本の第二頌も *Triśuḥ* で兩者一致し、斷片の 2 乃至 20 即ちネパール本の 3 乃至 21 は共に *Soḥa* で、兩者年代と地方の異りを越えて *metre* には全然變革がないのである。

幸にして右の如く、時代と地方を別にする寫本を比較して法華經の偈文の調子に變革がなかるべきを推察し得る證を得たと考へられる。但し、「聖語研究」第一輯に泉芳環教授の載せられた所の論文には、華嚴經入

法界品の善財童子が觀世音菩薩を訪ぬる場合の偈文と、法華經普門品の偈頌とが同一系統のものであると論じられ、然も華嚴の方が後代のものであらうと推察せられて居る。普門品は *metre* が *Vaiṭṭya* であり、華嚴のは *Vasantīlaka* であつて *metre* は異なつて居るが、此の場合には若し然りとして兩者の間に脈絡ありとするも、之は異つた經典であり、異なる場合に挿入作製せられたのであるから今ここに論ずる如き同一經典の傳誦、書寫、増廣とはその場合を異にして居る。

さて、今よく檢するにネパール梵本たる現存版本の

metre は總意に於て整然たるものであるが、以上試みた考察によつても、*metre* の構成及び *metre* の組み合せ等に至つては、然く容易に全體を變更することは仲々事情が許さなかつたものと想像するのが妥當であると考へる。従つて法華經の原始型と、ネパール梵本を比較するならば、*metre* は割合に變化の少いものと見るべきであり、従つてその形に就ては相當の考慮が拂はれて然るべきであらうと思ふのである。

三、偈文に於ける *metre* の地方別と時代別。

以上述べた如く、*metre* は比較的更改の度合が少いと想像されるが、然らばその時處別による流行と云ふか特徴と云ふか、兎に角之が一律に行つて居ない状況があるかどうかと云ふ問題である。勿論諸梵本に於ける *metre* の統計的研究によつて、此地方性と時代性とは可なりの程度に分明なることを確信するものであるが、その總體的の研究は後日にゆづることとして、今法華經のみに就て此點を少し検討して見たいと思ふ。

その例として提婆品の梵文を採るならばこの品は新

しく法華經に編入されたことは、否むべからざる事實であり、之に就ては私も多少の論據を持つ者である。そして此の品は偈文が總じて十頌あり、最初の一群をなす所の五頌(第十一章、第四十二頌より第四十六頌迄)は、荻原・土田版「改訂梵文法華經」に依れば次の如くである。

kalpān atīcīn samanusmarāmi
 —————
 yadā 'ham āsajñ dhārmiko dhārma-rājā /
 —————
 rājyañ ca n'e dhārma-hetoḥ kṛtañ tan
 —————
 na ca kāma-hetor jyeṣṭha-dhārma-hetoḥ // 42 //
 —————
 catur-dīśaṃ me kṛta ghoṣaṇo 'yaṃ
 —————
 dharmāṃ vaced yas tasya dīśyaṃ vrajeyam /

iśid iśis tena kālena dhinnān
 —————
 sūtrasya saddharma-nimnāḥ pravaktā // 43 //
 —————
 sa mān avocad yadi ti dhārma-kāṅkṣā
 —————
 upēhi dīśyaṃ dharmam atah pravakṣye /
 —————
 tuṣṭiś cāhaṃ vacamaṃ taṃ niśūnya
 —————
 karmakarod dīśa-yogyaṃ tadā yaṃ // 44 //
 —————
 na kāya-cita-klamatho spīṣen māṃ
 —————
 saddharma-hetor dīśam āgatasya /
 —————
 prauḍhis tadā me bhavi sattva-hetor

n' āhānam uddiṣṭya na kama-heṭoh // 45 /

sa rāja āsit tāvad-irabdhā-viryō

ananya-karmo 'rcci daśa-ddiśāsu /

paripūrja-kalpāna sahasr' akhino

yāvāt sūtram labdhavān dharmā-nāman // 46 //

即ち一見してどうしても *Trisūbh* としか思へないし、確かに *Trisūbh* として解釋し得る節があるのであるから、事實 *Trisūbh* を目指して歌はれたものであると思ふ。所が之が非常に亂れて居つて、既に校訂を経たものであるに拘らず、各寫本とも、他の諸品の夫の如く正しく取捨し得べき材料を提供して居らない。新たに河口慧海師將來のネパール寫本の寫眞版を參考にしても到底その亂脈は救ひ得ない。即ち斯の如き狀況

に對しては、作製、誦出の根元に於て既に亂れて居つたものと見るの他はない。即ち法華經中の他の諸品の *Trisūbh* とは餘程異つた亂れた狀況に於て作られたものと想像される。「改訂梵文法華經」二百二十一頁、本文及び脚註(參照)併乍ら *Trisūbh* を目標として考へる場合には、以上の如く甚しく亂脈であると解釋するの他ないが、又一面に於て尙詳細なる調査をすれば、此の偈文群の中からは又別の興味ある結果が得られ、前述の意味とは異つた意味に於て亂雜であると斷定出来ると思ふ。即ち各頌の示す *metre* を正直に取り上げて見れば、第四十二頌の第一節、第四十三頌の第一節、第四十五頌の第一節、第三節、(prāṇiを一の長音に計る)、第四節、第四十六頌の第二節、第三節 (Pariを一長音に計る) は明らかに *Trisūbh* であるが、第四十二頌の第二節、第四十三頌の第二節、第四十四頌の第一節、(yadīを一長音と見る) 第二節(異例)、第四十六頌の第一節は *kk* (假に「*r*」とす)なる *metre* をなし、第四十二

頌の第三節、第四十三頌の第三節、第四節、第四十四頌の第四節は、
 (假に T² とす) なる metre をなし Candralekhā

の最初の四の短音を二の長音に變へた様な形である。又第四十二頌の第四節、第四十五頌の第二節は、
 (假に T³ とす) なる metre をなして居り、第四十四頌の第三節及び、第四十六頌の第四節は (Ldh を一の子音と見れば) Vātomī と考へられる。従つて此の頌文群は、Triṣṭubh, Vātomī, 及び T¹, T², T³ なる unknown metres を雜然と併用して居るものであつて、Triṣṭubh を本位に考へて頗る整頓せざる metre と云はざるを得ないのである。

次の一群となつて居る二頌(第十一章第四十七頌、第四十八頌)は同じく「改訂梵文法華經」に依るに mahā-bhadra prajñayā sūtra-nāmanam

asamkhyeyā ye vinitās tvayā 'dya /

現存梵文法華經偈文に關する一考察

sattvā ami kasya cāyaṃ prabhāvas

tad brūhi pṛṣṭo nara-deva te tat // 47 //

kaṃ vā dharmam deśita(vin)yaṃ asi tvam

kiṃ vā sūtram bodhi-mārgopadeśam /

yac chrutvā 'mi bodhaye jāta-cittaḥ

sarvajñatve niścītaṃ labdha-gāhṇāḥ // 48 //

であり、Sulini「改訂梵文法華經」二百二十五頁本文及び脚註参照)であつて、

を四節合して一の Stanza をなすもので、十一

續りで Triṣṭubh に似た調子ではあるものの、やはり異つた metre であつて、この調子は法華經中他に見

られないものである。然も詳らかに論ずれば、第四十七頌の第三節は、前は假定した un'known metre T₂ に該當し、同頌第四節、及び第四十八頌の第一節は

Triśūbh であつて、Sālini とは云ひ乍ら、然も他の調子をも混じて居るものである。次の一群は三頌あり、Sloka B、其他の品の Sloka に比して比較的 Sloka 中の ma-kāra-vipulā が多_S。

即ち之等他の諸品の metre に比して著しく特異性を有てるを知るのであるが、加ふるに更に後六品に於ける偈文の metre も、所謂原始的の部分とは大いに趣きを異にして居る。即ち陀羅尼品は Sloka 僅に三頌で、數の少いのみで別に異はないが、藥王菩薩本品に於ては、Triśūbh が一、Puspīgārā が一で、後者は全法華經中他にない metre である。妙音菩薩品には偈文なく、普門品には三十三頌あるが全部 Vaitalya B、之亦た全法華經中他にないものである。然も注目すべきは、第二十七頌以下は漢譯にも全くないものであり、後に付加したものと見るべきだが、それにも拘ら

ず同じ Vaitalya を以て續けて居ることである。淨莊嚴王菩薩本品には Sloka が三頌、普賢菩薩品には頌文はない。

即ち後六品に於ては法華經全體の偈文に照して、珍しい異類の metre が入つて居り、その頌數も少い。之を要するに後に添加された部分には確かに metre の上には異變があるのである。即ち何ものかを暗示して居ることは否認出來ないと考へる。

四、古形と見做される第一品より第二十品迄（提

婆品を除く）の偈文の metre.

以上後代に添加された各品の metre には確かに異變があると述べたが、然らば一先づ原始的の形と見做されて居る二十品に於ける偈文の metre は如何なる形になつて居るか。但し囑累品には偈文はないので之を除いて、次に順次にその狀況を列擧することにする。但し總て Sloka と Triśūbh の二種類のみであるから Triśūbh を T、Sloka を S. で表すことにする。

I 序品 總數 100 頌 (全部 T.)

第一群 56頌(1—56) T.

第二群 44頌(57—100) T.

II 方便品 總數 145 頌 (S19頌, T126頌)

第一群 21頌(1—21) {初 7頌 S. 後 14頌 T.}

第二群 11頌(22—32) {初 8頌 S. 後 3頌 T.}

第三群 1 頌(33) T.

第四群 1 頌(34) T.

第五群 3 頌(35—37) T.

第六群 108頌(38—145) {初 4 頌 S. 後 104頌 T.}

III 譬喻品 總數 149 頌 (S6 頌, T 143 頌)

第一群 22頌(1—22) T.

第二群 10頌(23—32) T.

第三群 6頌(33—38) S.

第四群 111頌(39—149) T.

IV 信解品 總數 62 頌 (全部 T.)

V 藥劑喻品 總數 83 頌 (S 51頌, T 32頌)

第一群 44頌(1—44) {初 12 頌 S. 後 32 頌 T.}

VI 授記品 總數 39 頌 (S 7 頌, T 32頌)

第一群 9 頌(1—9) T.

第二群 7 頌(10—16) S.

第三群 8 頌(17—24) T.

第四群 5 頌(25—29) T.

第五群 10頌(30—39) T.

VII 化城喻品 總數 109 頌 (S 18頌, T 91頌)

第一群 7 頌(1—7) T.

第二群 7 頌(8—14) T.

第三群 3 頌(15—17) T.

第四群 3 頌(18—20) T.

第五群 3 頌(21—23) T.

第六群 2 頌(24—25) S

第七群 5 頌(26—30) S

第八群 4 頌(31—34) T.

第九群 2 頌(35—36) T.

第十群 2 頌(37—38) T.

第十一群 3 頌(39—41) T.

第二群 20頌(16—35) {初 17頌 S. 後 3頌 T.}

第十二群 2 頌(42—43) T.

XI 見寶塔品(提婆品を除去)總數41頌(S26頌, T15頌)

第十三群 3 頌(44—46) T.

{初 9 頌 T. 2頌(10—11)S. 4頌(12—15)T. 26頌(16—41)S.}

第十四群 11頌(47—57) S.

第十五群 2 頌(58—59) T.

XII 勸持品 總數 21 頌(S 19頌, T 2頌)

VIII 五百弟子授記品 總數 45 頌(全部 T.)

第一群 20頌(1—20) T.

第一群 1 頌(1) T. 第二群 20頌(2—21) {初 1頌 T. 後 19頌 S.}

第二群 13頌(21—33) T.

XIII 安樂行品 總數 73 頌(S 18頌, T 55頌)

第三群 12頌(34—45) T.

第一群 25頌(1—25) {初 18頌 S. 後 7頌 T.}

IX 授學無學人記品 總數 18 頌(S 2頌, T 16頌)

第一群 5 頌(1—5) T.

第二群 13頌(26—33) T. 第三群 6頌(39—44) T. 第四群 29頌(45—73) T.

第二群 2 頌(6—7) T.

XIV 從地踊出品 總數 54 頌(S 32頌, T 22頌)

第三群 4 頌(8—11) T.

第一群 2 頌(1—2) S. 第二群 2 頌(3—4) S. 第三群 28頌(5—32) S. 第四群 4 頌(33—36) T.

第四群 5 頌(12—16) T.

第五群 2 頌(17—18) S.

X 法師品 總數 35 頌(S 22頌, T 13頌)

第一群 15頌(1—15) {初 5頌 S. 後 10頌 T.}

第五群 7 頌(37—43) T.

第六群 11頌(44—54) T.

XV 如來壽量品 總數 23 頌(全部 T.)

XVI 分別功德品 總數 62 頌(S 41頌, T 21頌)

第一群 16頌(1—16) T.

第二群 20頌(17—36) S.

第三群 26頌(37—62) {初 21頌 S. 後 5頌 T.}

XVII 隨喜功德品 總數 17 頌(S 1頌, T 16頌)

第一群 1頌(1) S.

第二群 16頌(2—17) T.

XVIII 法師功德品 總數 76 頌(S 6頌, T 70頌)

第一群 6頌(1—6) S.

第二群 15頌(7—21) T.

第三群 30頌(22—51) T.

第四群 9頌(52—60) T.

第五群 6頌(61—66) T.

第六群 10頌(67—76) T.

XIX 常不輕菩薩品 總數 12 頌(全部 T.)

XX 如來神力品 總數 14 頌(全部 T.)

五、法華經偈文の分類考察

以上列擧した所によつて、少しくその状況を考察して見るならば、第一に全體として注目すべきことは、

metre の種類が Tristubh 及び Sloka の二種に限ることである。尙その中でも、數を對比して見れば、總數

1178 頌の中、Tristubh は總計 910 頌、Sloka は總計

268 頌と云々計數を示して居る。

即ち法華經の原始的の形と思はれる部分は全體として Sloka と Tristubh とから成り、尙ほ叙述の主體は Tristubh であることとなる。即ち概して云くば Tristubh の時代の作であり、更に Sloka をも得意とした時代、地方の作と云ひ得ると思ふ。

然らば Tristubh と Sloka の組合せ乃至は用ひ方は如何であるかと云ふに、以下適宜に之を分類研究して見様と思ふ。

全體を通じて Sloka のものは一つもなし。そこで第一に Tristubh の場合、Tristubh と Sloka との

兩者を含むものとに分類すれば、

一、Trisūbh のみの品、

序品、信解品、五百弟子授記品、壽量品、常不
輕菩薩品、如來神力品、(六品)

二、兩者を混ふる品

方便品、譬喻品、藥師喻品、授記品、化城喻品、
授學無學人記品、法師品、見寶塔品、勸持品、
安樂行品、從地踊出品、分別功德品、隨喜功德
品、法師功德品(十四品)

となり、勿論兩者を含むものの方が多い。而して此の
第一の部類に屬するものは、五百弟子受記品を除く他、
偈文が皆多く一群をなして居ることで、切れ切れにな
つては居らない。第二の部類に屬する諸品は、此の點
から見れば、藥師喻品の後半の偈を新しいが故に除け
ば、此の藥師喻品のみが四十四頌連續して居るもので、
他は大群をなすものをも持つて居るが、皆必ず數個の
頌文による片々たる小群を持つて居る。この Trisūbh
と Sloka の兩者を含む各品に於て、Trisūbh と Slo-

ka の何れが數に於て主體であるかを見れば、

一、Trisūbh を主とするもの、

方便品、譬喻品、藥師喻品(第一群)、授記品、
化城喻品、授學無學人記品、安樂行品、隨喜功
德品、法師功德品(以上九品)

二、Sloka を主とするもの、

法師品、見寶塔品、勸持品、從地踊出品、分別
功德品、(以上五品)
となる。

次に一連の頌文群の中で、始或は後にかに Trisūbh
と Sloka の兩者を含んで居るものと、一群は兩者の中
の一種類のみから成るものとの二種を區分して見れば

一、一連の偈文中に兩者を含める偈文群

方便品(第一群、第二群、第六群)、藥師喻品(第
一群)、法師品(第一群、第二群)、見寶塔品、勸
持品(第二群)、安樂行品(第一群)、分別功德品
(第三群)

二、各群が單獨に Trisūbh 又は Sloka から成るもの

のを含む品

譬喩品、授記品、化城喩品、授學無學人記品、

從地踊出品、隨喜功德品、法師功德品

の如き分類を示し、更にこの中に於て、第一類即ち一群中に兩者を含む偈文群を、Trisūbh と Sloka との關係によつて分類して見るならば、

一、Trisūbh を主體とするもの(數の多いもの)

方便品(第一群、第六群)、藥艸喩品(第一群)、

法師品(第一群)

二、Sloka を主體とするもの(數の多いもの)

方便品(第二群)、法師品(第二群)、見寶塔品、

勸持品(第二群)、安樂行品(第一群)、分別功德

品(第三群)

となるが、之を Trisūbh と Sloka の位置の關係によ

つて分類して見るならば、

一、Sloka を以て始まるもの、

方便品(第一群、第二群、第六群)、藥艸喩品(第

一群)、法師品(第一群、第二群)、安樂行品(第

一群)、分別功德品(第三群)

二、Trisūbh を以て始まるもの、

見寶塔品、勸持品(第二群)

となるのである。即ち此の二種の分類に於て Trisūbh を主體となし、且つそれが Sloka を以て始められて居る偈文群は、

方便品(第一群、第六群)、藥艸喩品(第一群)、

法師品(第一群)

である。

六、結語、法華經偈文の特徴

以上の如く、偈文の群とその *heite* を表示し、二三の分類を試みはしたものの、或は無益なことであるかも知れないが、一應得た所の結果を綜合して見たいと思ふ。

前述した如く、藥艸喩品の偈文第二群は後の添加な

ること明らかなのであるが、之が三十九頌あつて全部

Sloka である。

次に一先づ古き形と見られた諸品に於ては、總數に

於て Trisūbh が主體をなして居り、然も Trisūbh と Sloka の兩者を含む諸品に於ては、頭初から見に行けば中間に於て Sloka の數が漸増し、往々にして Trisūbh と Sloka の數の對比が主客顛倒の姿をすら呈して居る。但し第十七品以後に至つては再び Trisūbh の増加を示して居る。このことは又充分に考慮の餘地があるが、兎に角添加増廣が大體に於て後へ後へと付け加へられる傾向を是認するならば、中間の部分に對する前半即ち初めの方の九品程は Trisūbh と Sloka の數の對比が、全二十品の總計に於ける對比よりも尙一層 Trisūbh がその偈文を構成する調子の根幹であることを認めねばならない。即ち Trisūbh が Sloka よりも一層原始的部分に密接な關係を有するのではなからんと云ふことを想像せしめる。

併乍ら所謂の原始形に於ても Sloka を少しく混へて居るのであるから、Trisūbh のみから成るか、或は Sloka を少しく混へたものが原始形と云ふか、第一部と云ふか、原に近きものの metre の習癖であり傾向で

あると一先づ想像せられるのである。

この想像を加味して更に前章の分類を検して見れば一連の偈文群の中に於て Trisūbh と Sloka の兩者を含むものの中、Sloka をその主體とするもの及びそれが Trisūbh を以て始められて居るものは何れも中間の諸品であつて、初の方の部分と稍異なる狀況を示して居る。總體的に品としては法師品、見寶塔品、勸持品、安樂行品、從地踊出品、分別功德品の諸品が是れである。

かくして結局綜合的に metre 及び偈文の形から見て本來法華經の偈文としての特徴として解すべき點は次の如くに考へることが出来ると思ふ。即ち法華經の原始形に於ては、初の方の部分及び後の方の部分は、中間の部分に比して Trisūbh の數が多く、Sloka は僅少である。而して兎に角總合的の統計の結果は亦た各品の頌文群が公平に見て各々此の特徴を分擔すべきであるとも考へられる。従つて之等諸品中、Trisūbh を主體とし、Sloka を幾分混へたもの、及び全部 Trisūbh

udh から成るものが代表的な原始法華の偈文の特徴ではなからうか。尙且つ兩者を含む中では Trisudh を主體とし、然もそれが Sloka を以て始められて居る偈文群が最も注目すべきものと考へられる。このことは、Sloka は一節に八綴りであり、Trisudh は一節十一乃至十二綴りであり、普通に考へて一節に三綴多ければ一頌に於ては十二綴り Trisudh の方が多いわけである。字數を多く用ひ得るとすれば、内容表現に際しては多き字數を以てする方が一頌に於ける思想表現の内容は豊富であり、従て Sloka よりも Trisudh の方が同數の頌を以てしては理を盡し易きものと見るべきである。事實法華經の偈文を読む場合、Sloka の方が Trisudh よりもより多く字を補足して判讀すべき場合が多いことは、梵文の偈文を読む者の等しく感ずる所であらうが、此の事實から推察すれば、前述した所の、先づ Sloka を以て偈文を始め、數頌にして Trisudh へと移つて行くその手法は正しく序曲と本奏の關係である。始めに Sloka を以て叙述の導きをし、次で Tri-

sudh によつてその本論に入ると云ふ形を示して居るのである。此の形は極めて自然な傾向であることが頷かれるし、然も原初的な法華經の偈文の特徴でもありと考へるのである。但し如何なる思想内容が Trisudh の如き綴り數を以てするに適當せるかと云ふことは、Sloka の如き比較的少い綴りを以て一頌をなす偈文が如何なる種類の、又如何なる程度の思想なり叙述なりに適せるかと云ふことと同様に、可なりの程度迄に因果關係と云ふか必然的の關連があると考へるが、之は又後に残された一の問題でなければならぬ。

次に一考すべきは、諸品の偈文の中、三十、四十或は百以上の大なる數を有する偈文群と、切れ切れの一或は二頌、乃至五或は十位の偈文の群が混在することである。之は當初の法華經が偈文のみで成立したかどうかと云ふことには幾分の關係の存すると思ふが普通に考へて長い偈文がやはり根幹となるべきものではないであらうか。尙且つ、上來論じた如く、その大なる偈文群が、Trisudh のみから成るものと、Sloka

と Trisūh とを混へて居つて然も Trisūh を主體とし、尙 Sloks をその初に持つて居るものととの兩者は頗る注目に價すると考へる。但し壽量品、常不輕菩薩品、如來神力品等は Trisūh のみで一連の大なる頌文を持つて居り、隨喜功德品、もそれを持つては居るが、之等は他の觀點からして尙種々の批判を俟たねばならない。従てかくの如き注目に値する偈文群は、

序品第一群、序品第二群、方便品第六群、譬喻品第四群、信解品、藥艸喻品第一群、化城喻品第十六群等が之である。但し假に偈文が先に成立して居つたと假定して、その偈文の間々へ長行を狭入したと解釋し得るものありとすれば、

譬喻品第三群、授記品(第二、第三、第四、第五群)化城喻品(第一群より第五群)、同品(第六群より第十三群)、同品第十四群より第十六群迄)、五百弟子品、等の偈文はやはり注目すべきものではあるが、長行が先に成立して偈文を之に次々に添加したと見れば、之等の切れ切れの偈文は餘り注目に價しないことにな

る。之等はその表現する内容に亘つて詳細に検討して始めて論ずべきであるから此の小論文のよくする所ではない。ここには現在法華經原始分と見做される中に於ても、その初分とその後分とは、*metre* の用ひ方に於て幾分の差異を認めざるを得ない點と兼ねて法華經の古き形の偈文の特徴と思はれる點を二三述べるに止め様と思ふ。

梵文による偈文を材料としては、法華經はその *Prīti*、*Prīti* の語の數や、その大體の傾向としては言語上は各品共同様であつて、その理由が、甚しき時代を隔たぬ爲か、或は模擬的に之が作されたか、或は *Prīti* に用ひられた言語は餘り變らないで存続せられたか、その何れなるかを明らかにすることは出来ない。従て法華經全體に就て云ふならば、他の諸經典に對する位置も比較的分明になり得る場合もあるかも知れないが、然も他の梵本の *Prīti* の言語と比較して餘り差異は認められない。而して純粹に言語學的に偈文の中の部分を區別せんとすることは不可能事に屬するであらう。

玄昉法師の死

——寧樂佛教史考覺書——

堀 一 郎

玄昉の活動期は入唐の詔を拜した靈龜二年(716)から其の入寂の天平十八年(746)に至る約三十年間である。此中在唐約十九年に及び、功成り名遂げて無事歸朝したのは天平七年四月(732)で、或る事情があつて鎮西筑紫に左降せられたのは天平十七年十一月の事であるから、その京師に於ける縦横の活躍は前後僅に十年の短時日に過ぎないのである。

一 その生涯

玄昉は俗姓阿刀氏、入唐以前既に岡寺の義淵に學んで其の七上足の隨一に數へられた人である²⁾。七上足とは玄昉、行基⁴⁾、宣教、良敏、行達⁵⁾、隆尊⁶⁾、良辨⁷⁾を指すので、此の中には現在行跡不明の人々も存するが、何れも夫々に独自の境地を開いて寧樂天平の佛敎界、文

化一般を指導した大立者である。依つて以て義淵の學徳の一世に洽かつた事を知ると共に、玄昉の英才なりし事をも偲び得るであらう。

遣唐押使多治比縣守の一行に隨伴して入唐したのであるが、時宛かも唐の玄宗、開元五年(717)に相當し、かの善無畏三藏が長安に到着した翌年になるのである。こゝに於て樸陽の智周に謁して法相の深奥に達した。智周は即ち慈恩大師の資惠沼の弟子で、我が入唐僧、智鳳、智慧、智雄の師に當る人であるといふ⁹⁾。

在唐十九年、學識大に進んで世の認むる所となり、玄宗より紫袈裟を賜り、位三品に准ぜられたと云ふから、大に日東にその人ありと譁はれたものであらう。玄昉と同時に拜詔入唐した留學生下道眞備(吉備眞備、^{オキベノマコト})

693-775)及び安倍仲麿(701-770)が何れも唐土に於て名聲を博した事實と、在唐未曾有の久しきに涉りたる點より見て、此時の留學生の素質が甚だ少壯優秀なものであつた事が判る。玄昉の年齢は不明であるが、右兩者の年齢より見て略々推察し得べく、當時二十四五才を以て入唐したものであらう。仲麿は玄宗の殊寵を得て遂に歸朝の事なくして彼地に歿したが、眞備と玄昉は共にその長い留學を終つて、天平六年十月遣唐大使丹治比廣成の船に便乗して、翌年同時に歸朝したのである。此の深い因縁によつて兩者の親密な交友のあつた事も察せられ、兩者が政治界に擡頭せんとした事情も此邊に一つの素因を置くことが出来るであらう。廣成の往船には榮叡、普照等が隨つて入唐し、歸路第二船たる副使船には道璿、菩提僊那、佛哲等も便乗してゐたのである。¹⁰⁾

天平七年四月、「開元釋教錄」による一切經五千四百八卷及び佛像器具等を齎來し、之を尙書省に獻つた。後興福寺に唐院を建て、之を安置し、盛に法相の教義

を講述した。天平八年二月、封一百戸、田十町、扶翼童子八人を給はり、同九年八月丁卯(二十六日)僧正に補任せられ、我國最初の紫袈裟を賜つた。此年十二月丙寅(二十七日)には皇太夫人藤原宮子の久しい幽憂症を看護して之を快癒し奉り、多量の施物を賜つた。宮子は藤原不比等の女、文武天皇夫人にして聖武天皇の御生母に在し、光明後の異母姉に當らせられる方であつて、世に藤原大夫人と稱する。之に關する「續日本紀」の記事が種々に訛傳せられて玄昉批難の的となつたものである。¹¹⁾

天平十二年八月、太宰少貳藤原廣嗣上表して時政の得失を指摘し、玄昉と眞備を除かん事を乞ふたが容れられず、遂に之を名として筑紫に叛し、直ちに討伐せられた。此間(九月)國別に觀音像一軀、觀音經十卷を書寫して廣嗣の亂を祈らしめ、天平十三年にはかの國分二寺の詔勅を僧綱の筆頭として拜した。此年七月、發願して千手經を書寫供養した。¹²⁾天平十五年には東大寺大佛の前身なる紫香樂造佛の詔を奉じて大に努力し

たが、此の工中止せられて車駕平城に還り、大佛も亦た平城東山現在の地に移る頃、天平十七年十一月乙卯日、久しく懸案となりて竣工を急がれつゝあつた筑紫觀世音寺造建を命ぜられて九州に下つたが、此の間に事情の伏在するものあつて同月十七日(庚午)彼に對する封物は官に沒收せられた。翌年六月十八日(己亥)、筑紫觀世音寺落慶供養の日に當つて暴かに卒したといふ。¹³⁾今奈良市外高島頭塔町に「頭塔の森」があり、之を取圍んで珍重すべき天平期の石佛數個を見るが、之が玄昉の首を葬つた所であるといふ。又同地に肘塚、眉目塚、胴塚等と稱するものがあつて、皆玄昉に附會せられてゐる。

かくて彼は不遇に死し、疑惑の中に葬去られたのであるが、その法相教學の地位は所謂る法相四傳の一、北寺傳(興福寺系)の祖となり、弟子に秋篠寺の善珠、興福寺の慈訓等を得て居り、善珠の後長く、隆禪(1038-1100)以後大乘院門跡として傳つた。

註

玄昉法師の死

1、「續日本紀」一六、「東大寺要錄」一、「三國佛法傳通緣起」中、「扶桑略記」卷六、「元亨釋書」一六、「同資治表」二二、「東國高僧傳」二、「本朝高僧傳」六七、等には靈龜二年を入唐とするが、「續日本紀」を按ずるに遣唐使船の進發は聖養老元年(717)となるから、玄昉の事實上の入唐は當然此年となつて、従つて靈龜二年は詔を拜した時と見なければならぬ(境野黃洋、日本佛教史講話四二五頁)。

尙ほ七大寺年表によれば、靈龜二年の條に、「日本名僧傳云。玄昉入唐。唐天子尊之。始著紫袿裝准三品云」とあるが、天平九年の條には玄昉僧正補任を叙して「靈龜三年(養老元)入唐」とある。注意を要する。

2、「續日本紀」天平十八年六月の條に

己亥。僧玄昉死。玄昉俗姓阿刀氏。靈龜二年入唐學問。唐天子尊_レ昉。准_{三品}令_レ著_{紫袿裝}。天平七年隨_二大使多治比_一真人廣成_二還歸。資_三經論五千餘卷及諸佛像_一來。皇朝亦施_二紫袿裝_一著_レ之。尊_爲僧正。安_二饗內道場_一。自_レ是之後。榮耀日盛。稍乖_二沙門之行_一。時人惡_レ之。至_レ是死_二於徒所_一。世相傳云。爲_二藤原廣嗣_一黨_二所害_一。

とあるもの、蓋し根本資料である。外に「東大寺要錄」一、「三國佛法傳通緣起」中、「元亨釋書」一六、二二、「今昔物語」一一、「扶桑略記」六、「東國高僧傳」二、「皇

玄昉法師の死

年代略記、「七大寺年表」天平九年條、「本朝高僧傳」六七、「僧綱補任抄出上」等によつて補ふ。

3、「傳通緣起」中、「法相宗」。

4、行基に關する文獻史料。

「續日本紀」、「扶桑略記」、「同拔萃」、「東朝法華經驗記」、「行基菩薩傳」、「行基菩薩行狀記」、「行基菩薩年譜」、「元亨釋書」、「招提千歲記」、「日本往生極樂記」、「東大寺要錄」、「明匠跡譜」、「行基菩薩御遺骨出現事」、「七大寺年表」、「僧綱補任抄出上」、「僧綱補任」、「三國明匠略記」、「東國高僧傳」、「本朝高僧傳」、「興福寺官務牒疏」、「南都高僧傳」(玄昉項)、「初例抄」、「釋家官班記」、「皇代略記」、「三寶繪詞」、「古今著聞集」、「今昔物語」等々。

5、行達については、「七大寺年表」。

6、隆尊——「東大寺要錄」一、「南都高僧傳」、「本朝高僧傳」四、「日本高僧傳要文抄」三、「三國佛法傳通緣起」、「元亨釋書」二二、「資治表、孝謙皇帝條」。

7、良辨——「續日本紀」三三、「扶桑略記」、「同拔萃」、「東大寺要錄」一、「傳通緣起」中(法相宗、華嚴宗)、「僧綱補任抄出上」、「南都高僧傳」、「元亨釋書」三、二二、二三、「東大寺別當次第」、「七大寺年表」、「東大寺雜集錄」、「興福寺官務資財帳」、「一代要記」二、「初例抄」三、「本朝高僧傳」四、等。

8、「扶桑略記」六。本稿註一。

七四

9、「傳通緣起」中によれば、此時智周三十八歳と數ふるが、若し然らば智鳳以下の入唐した大寶三年(756)には尙ほ二十四、五歳の頃に當る。些か疑問を止めて置く。

10、拙稿「婆羅門僧正について」(宗教研究第十卷第六號、九一頁—九五頁)。

11、「續日本紀」天平九年十二月丙寅(二十七日)の條に、

是日。皇太夫人藤原氏就皇子宫。見僧正玄昉法師。天皇亦幸皇子宫。皇太夫人爲下沈幽憂。久廢人事。自誕。天皇未嘗相見。法師一看。惠然開情。至是適與三天皇相見。天下莫不慶賀。卽施法師繩一千疋。綿一千屯。絲一千鈞。布一千端。

「東大寺要錄」二に又之を轉載してゐる。之より種々の訛傳が世に流布したのである。「元亨釋書」二二、「資治表」に宮子夫人の快癒せられたる記事を附して、「書曰與淫萌也」と云ひ、又「興福寺濫觴記」にも、

四恩堂

流記曰。光明皇后御願。玄昉僧正。聖武帝母后宮子淡海。於彼堂密通之所。惡テ御寺燒失之時。諸堂雖造。件四恩堂一字不造云々。

と記し、更に訛傳して、「今昔物語」卷一ノ六の如く、然ル間天皇ノ后光明皇后。此ノ玄昉ヲ貴ミ歸依シ給ヒケル程ニ。親シク參リ仕リテ后此ヲ寵愛シ給ヒケル。世ノ人不知其様ニ申シ續ケリ。

とし、更に一轉して「松浦廟宮本縁起」の如く、

干レ時玄防。帝王御恩之餘。嬌恣自長。於少貳(廣嗣)在京妻室命婦。欲テ通ニ花鳥之氣。以風多情之志。女已不レ宜。破ニ百單衣一染レ翰飛レ之。

とし、「元亨釋書」「本朝高僧傳」も亦た之に従ふ。但し師蠻は之を釋明して「只是委巷俚說耳。」と書してゐる。しかし之等の説は「源平盛衰記」、「興福寺略年代記」、「大日本史」等にも採用せられたもので、近時迄専ら眞實と信ぜられたものであり、寺家も亦た彼を悪んで多くは抹殺的又は譴責的態度に出た爲め、後の「道鏡」傳の杳として知り難いのと軌を一にする。勿論「法師一看」の語が看護の意なる事は諸家の説であつて論を要しない。

12、「七大寺年表」、「南都高僧傳」。

13、玄防の死因については、既に「續日本紀」の「世相傳云。爲ニ藤原廣嗣靈一所レ害。」とある文に、何等かの伏意を感じるものであるが、諸書又之を敷衍して「七大寺年表」天平十八年條には玄防の「入滅に三説あり」として諸説の行はれた事を述べてゐるが、諸書に共通なものは、筑紫觀世音寺落慶の供養導師として輿に乗つて入る間、忽ち惡靈のために天より捉捕せられ身首處を異にして失せた。後日にその首、興福寺の唐院に落ちたと傳へるのである——「今昔物語」、「扶桑略記拔

玄防法師の死

萃」、「東大寺要錄」、「興福寺濫觴記」(僧正門)、前述「七大寺年表」、「南都高僧傳」、「元亨釋書」、「本朝高僧傳」等皆之による。「南都高僧傳」には尙ほ九州左降について、

聖武天皇御宇天平十七年乙酉十一月玄防僧正爲造觀世音寺降太宰府爲彼寺別當。同五月(同ハ翌ノ誤ナラン)乙亥日忽然登空數丈。落地死亡。更無骨血云々。俗云太宰少貳廣繼靈所爲云々。又異說多。或云除僧正職遣鎮西是流罪也云々。又或筑紫經廻云々。又說云々。憶說多岐に流布せられた事が判る。かゝる説話の流布によつて終に興福寺内に廣嗣の靈を勸請する事になつた。即ち「興福寺濫觴記」に、

鏡明神 太宰少貳兼在近衛少將藤原廣嗣參議宇合一男

自ニ筑紫松浦一勸請

とあつて、寺内に鎮坐したものでらしい。松浦明神とは即ち廣嗣の靈を祭つたものである。之は既に「今昔物語」以前に行はれたもので、「今昔」には、

其ノ後廣繼惡靈ト成テ且公ヲ恨奉リ、且ハ玄防ガ怨ヲ報ゼムト爲ルニ。彼ノ玄防ノ前ニ惡靈現ジタリ。赤キ衣ヲ着テ冠シタル者來テ。俄ニ玄防ヲ驅取テ空ニ昇ヌ。惡靈其ノ身ヲ散々ニ驅破テ落シタリケレバ。其弟子共有テ拾ヒ集メテ葬シタリケリ。其後惡靈靜ナル事

無カリケレバ。天皇極テ恐サセ給テ。……吉備大臣ハ廣繼ガ師也。速ニ彼ノ墓ニ行テ誘ヘ可搦キ也ト仰セ給ケレバ。吉備宣旨ヲ奉。……陰陽ノ術ヲ以テ我ガ身ヲ怖レ無ク固メテ。勲ニ捩誘ケレバ其靈止マリニケリ。其後靈神ト成テ其所ニ鏡明神ト申ス是也。云々。と記す。

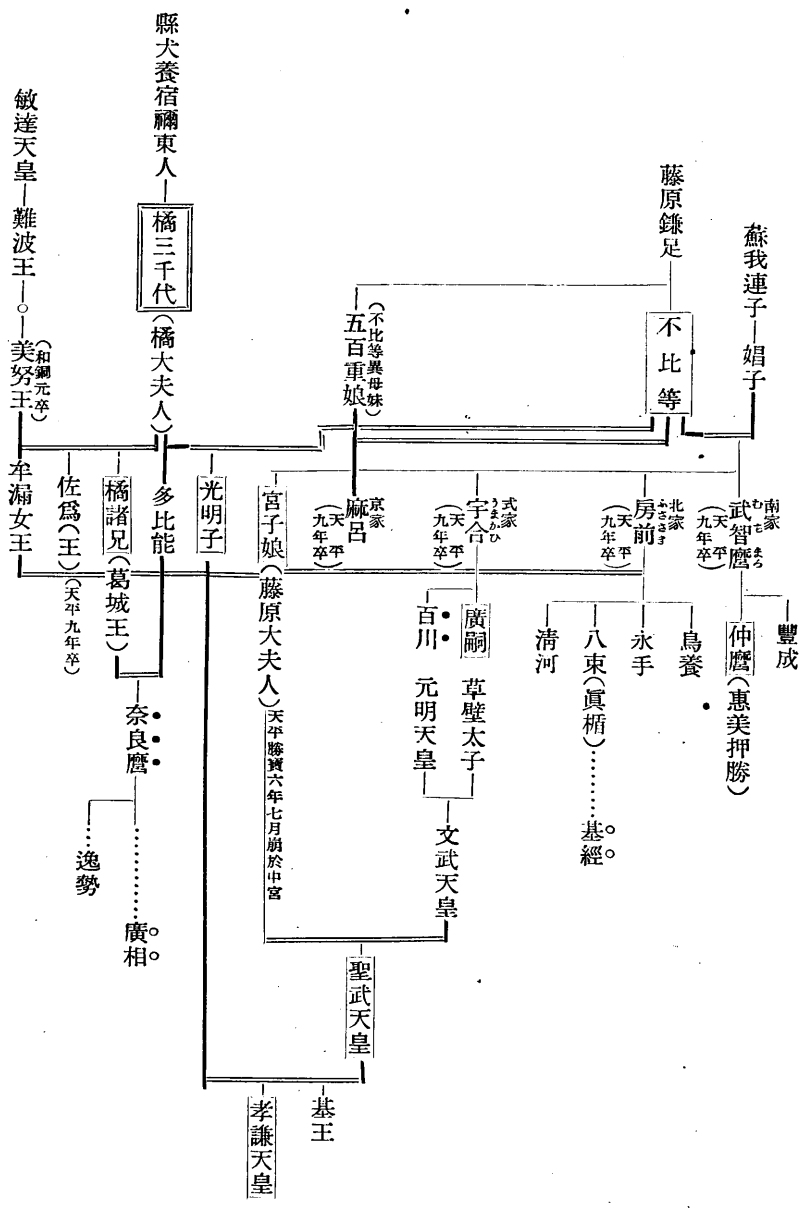
二 その時代

(イ)藤橋二氏——藤原不比等の四男は夫々南・北・式・京の四家を立て、女宮子は文武夫人となつて聖武天皇を生み奉り、第二女光明子は聖武夫人となり、孝謙天皇の生母とならせられて、藤原氏の外戚閥族の基礎はこゝに確立したかに見られるが、これは一に不比等の後室なる橘三千代の手腕によるといはれる。而して三千代と先夫美努王との間に生れた葛城王も亦、臣籍降下の後橘姓を號して光明后の妹に當る多比能と婚し、妹牟漏女王は北家房前、夫人となり、藤橋二氏は何れも橘大夫人の縁を以て次第に廟堂に重きをなすに至つた。今兩氏の系譜を次頁に示して此の複雑な關係

の説明に代へる。

(ロ)橘諸兄——玄昉僧正就任の天平九年よりその歿年迄の十年間は橘諸兄の執政時代であり、藤原後繼者の擡頭奮動期である。之は一に天平九年上半期に於ける疫癘に災されたもので、四月より八月の間に南北式京四家の頭領を一時に亡ひ、必然的に諸兄の躍進的全盛時代を醸し出したからである。¹⁴⁾此間隙に於て玄昉の内道場(宮中禮佛堂)の出入と眞備の政治顧問の實質的權力はかなり大きな勢でなければならぬ。諸兄は生母を通じて皇室及び藤原氏に親近した結果この榮位を捷得たとは云ひながら、一度廟堂に立つて政務を掌握するに於ては舊閥族として根強い潛勢力を有する藤原氏に對しては兎角に一籌を輸さねばならなかつた事であらう。而して藤原一門にとつては之は又甚だ焦燥すべき事態でなければならぬ。橘氏の政策は頗る權謀術數に富んだものであつた事は種々の事蹟から推察し得るのであるが、その背後には常に玄昉、眞備の存在を否定することは出来ないやうである。彼等が二十年に

玄昉法師の死



垂んとする長い留學生活は時宛かも玄宗開元の治に當り、制度文物學藝等大に見るべきものがあつたから、その經驗考究の跡の我國に移入すべき多くのものを見出したであらう。殊に玄昉に於ては、上に信佛の念深く在した聖武天皇及び光明后、宮子大夫人を擁し奉り、その内道場への進出は右大臣橘諸兄にとつても大なる脅威を感じたであらう。¹⁵⁾まして諸兄自身が甚だしく佛教信者であつたと察知されるだけに、さすがに名臣の譽高き諸兄も常に玄昉の示唆により、又玄昉との妥協を得てその政策を遂行せざるを得なかつたと推定される。

(ハ)政教一致——かくて玄昉はその位は僧正たるに止つて、後の道鏡に於けるが如く名實相伴つたとは云ひ難いけれども、深く後宮に入つて適切斬新な獻言をなし、多く採用せられて終にその實を握つたものと云ひ得る。而して賢明な彼は先づ旭日の勢にある諸兄に近づき、玄昉、眞備、諸兄の三者鼎坐して國事を議するに至つて、諸兄は寧ろ木偶的存在に過なかつたもの

と推察されるのである。玄昉の理想經綸が奈邊に存し、如何に結實したかは不幸にも半途に夭折した爲めと、甚だしく史家と地元の寺家の憚忌を買ひたる故に不明に屬するが、その僧綱主斑者としての佛教的施設に於て國分二寺の完成に努力した事と、日本の中心戒壇としての盧舍那大像造建への着手とは、即ち佛教精神を以て國家精神を統一し、僧官を以て中央地方行政權への喰込みに遺憾なき全國的布石であつたと見てさしたる獨斷とは云ひ得ないであらう。

(ニ)廣嗣の亂——當時玄昉と眞備は執政諸兄の懷刀として、寧ろ諸兄を驅使すべき地歩を占めた爲め、既に諸兄の擡頭をさへ快しとしなかつたであらう屈服の藤原閥族者にとつては、之は頗る心外であつたと察せられる。のみならず藤原氏は既に根を強く皇室に下ろし、淡海公以來の平城京を中心として勢力の扶植蔑り難きものがあつたと共に、その政策動向は著しく保守的であつたことを否めない。之に對する新進歸朝の玄昉、眞備は最も尖端的にて進歩主義の政治施設を欲し

たのであるから、勢ひ主張の衝突、感情の純れもあつたであらう。此の間隙を利用したものは嘗つて同族を讒誣して遠く太宰少貳に左遷せられた藤原廣嗣であつた。「續日本記」に

太宰少貳從五位下藤原朝臣廣嗣。上レ表指ニ時政之得失。陳ニ天地災異。因以レ除ニ僧正玄昉法師。從五位下下道朝臣眞備ニ爲レ言。

とあるものが之で、此の上表文とは

今僧正玄昉恒著ニ紫袂袈裟。一頃違ニ正法。令ニ諸僧尼漸染ニ邪道。豈如レ此乎。玄昉私制ニ邪律。流ニ放僧尼。内挾ニ祇糖之心。外曜ニ指鹿之威。佛法之賊亦何如レ斯。玄昉畜養奴婢。興ニ作舍宅。聚ニ積財寶。釀ニ酒屠ニ六。作ニ農商侶。一同ニ白衣。又僧正者佛法綱紀。法興廢緣ニ此一僧。然此僧無ニ頭陀安居。種々威儀。香華飾レ身。愛着女色。宛如ニ白衣無戒有情。玄昉今令ニ金身丈六佛眼流ニ淚。矯ニ下賤女子。僞稱ニ彌勒。又僧正玄昉掌中有ニ通天之理。直達ニ中指。傳聞大唐相師曰。當レ作ニ天子一也。竊負ニ此言。獨窺ニ寶位。熒ニ惑陛下。

玄昉法師の死

欺ニ許后宮。讒ニ絕藩屏之族。令ニ朝廷無ニ維城之固。放ニ逐棟梁之家。令ニ左右絶ニ忠良之臣。屢出ニ酷政。令ニ天下積ニ怨於陛下。舉動ニ大役。令ニ萬民疲ニ弊於興作ニ云々。

右は玄昉が僧正就任より僅に三年目の天平十二年八月になされたものである。讒誣の作爲歴々たりとはいへ、右上表文によつて玄昉その人の專横辣腕な態度や遣り方を明瞭に看取し得るのである。これを信する限りに於ては玄昉は既に隱棲修行の一桑門にはあらずして、堂々廟堂を掌握せる大政治家の臭がする。想ふに廣嗣が九州左遷に對する教唆者として玄昉を悪んだものか、又は彼を斥くるを以て中央の一族間に信用を回復せんとしたものであらうが、之は暗に橋諸兄に對する報復手段でもあつて、玄昉を罪する事はその庇護者たる諸兄の地位を危くする事ではなければならず、こゝに廣嗣の一石二鳥の底意を汲取り得るのである。然も朝政掌握の鍵は諸兄、玄昉の獨占する所であれば、かゝる上表の容れられぬは明かであつて、此の年九月遂に

廣嗣は遠く筑紫に於て叛旗を翻すに至つた。大將軍大野東人之を征討し、殆んど一戦を交へずして十一月縛に就き、此の騷亂は一先づ結末を告げたのである。

(ホ)その結着影響——廣嗣は正史の傳ふる所は甚だ香しくないが、¹⁶⁾その目的は後に至つて充分成就した。

玄昉は此の上表文を基として續紀編纂者をして「是より後、榮寵日に盛んにして、稍沙門の行に乖けり」と評せしめ、世俗は皆玄昉の死を以て廣嗣の靈に害せられたと稱した。且つ橘諸兄の薨じた後直ちにその子奈良鷹¹⁷⁾は惠美押勝と事を構へて捕はれ、押勝は玄昉の或意味での後繼者道鏡によつて斥けられた。道鏡の失脚は神官和氣氏と藤原百川(廣嗣弟)によつてなされたものである。奈良鷹の子孫廣相は材幹を以て重用せられたが、關白基經のために遷され、橘逸勢は書道を以て聞へたが藤原良房に拮抗して捕へられ、配流の途に卒した。かくて藤原、橘、僧官、神官の四者が政權を廻つてどう／＼廻りをしてゐる所、奈良末期の政界は、一方に唐文化の急激な流入と、神佛合體的な神宮寺思

想の擡頭と共に、僧官の侮り難い地位に留意せねばならぬ。

(ハ)恭仁¹⁸⁾遷都——廣嗣の亂は中央への衝動甚だ大なりしものがあつたと察せられるが、こゝに廣嗣によつて恐らくは藤原氏全體の總意を知つて、最も恐慌を感じたものは玄昉よりも寧ろ橘諸兄であつたらうと思はれる。恭仁遷都は周到な諸兄の計畫的な策謀に出たものである事は殆んど議論の餘地がない。¹⁹⁾恭仁京は著々都構を急ぎつゝあり、國分寺詔勅も此間に發せられたものである。

恭仁京は藤原氏に對する抜討的な諸兄の政權確保の非常手段であり、その成功は彼の地位の鞏固化を物語るものであつて、橘氏の全盛時代を出現したと見られるのである。しかるに此の行動があまりに唐突にして他の諒解を缺いた所に、此間の事情の止むを得ざるものがあつたとするも、少くも失敗の因を遠く含んだと云はねばならぬ。恭仁の遷都は藤原一門を平城に置去つたのみでなく、寺家の多くをも又出拔けに勢力被奪

の悲境に立たしめたものである。殊に内道場に入つて深く皇室の尊崇を得、之を自家唯一の根底とした玄昉は、その社會的政治的の位地を一舉に屠られんとする危機に當面したわけである。自己の政治的地位と宗教的地位との全般的な危険は玄昉をして遂に紫香樂造佛の工を勧め奉る事になり、玄昉、諸兄の仲は漸く面白からぬ空氣を造つたやうに思はれる。かくて諸兄の深慮の末なる投機的遷都も、僅に一年八ヶ月にして破れ僧正の位に於て全國僧徒の意志を代表せりとする玄昉の活躍期に入るのである。

註

14、續日本紀によれば、此年九州地方より製來した赤袍瘡の流行によつて南家武智曆（正一位左大臣）は七月、北家房前（正三位參議民部卿）は四月に、式家字合（正三位參議式部卿兼太宰帥）は八月、京家麻呂（從三位參議兵部卿）は七月に夫々薨去してゐる。而して殘されたる公達は武智曆の長子豐成は三十四歳、房前の子永手は二十四歳、後の關白基經の祖なる眞楯は二十三歳、後年の惠美押勝即ち仲曆は三十二歳の時であつて、こゝに藤原氏は一時屏息を餘儀なくせしめられたので

玄昉法師の死

ある。弟を失つたけれども幸に權病を免がれた諸兄は此時五十四歳、既に名聲才幹他の追隨を許さぬ年齢に達してゐたから、皇室の御信任を一身に受ける事となり、當時僅に從三位參議左大辨の地位に過ぎなかつたものが、此の年九月には大納言に、翌天平十年正月正三位右大臣に躍進し、翌年正月には從二位、超へて十五年正月には從一位左大臣を拜してゐるのである。

15、玄昉内道場出入の具體的な史乘は、天平十二年皇后大藏經跋を製し給ひ、一切經を書寫せしめ、或は前年五鼓成熟經を轉讀せしめ、十三年には聖武天皇大藏經跋を製し給ひ、同年八幡宮に秘錦冠金字最勝王經、法華經各一部と度者十八人を奉じ、三重塔を建てしむべき詔を拜し、十五年にも皇后大藏經跋を製し給ふた事杯は、宛かも玄昉が唐の内道場に入つて、高宗をして大慈恩寺に皇太子のために大齋を設けしめ（*大慈恩寺碑文*）を製せしめ、經跋を製せしめたる例に徴して、玄昉も亦遠く此の轍を踏まんとしたものであらう。

16、續日本紀に曰く、
○式部少輔從五位藤原朝臣廣嗣。與ニ玄昉法師一有隙。出爲ニ太宰少貳。到任即起兵反。以レ討ニ玄昉及眞備爲レ名……。
逆人廣嗣等本凶惡長益詐奸。其父式部卿常欲除棄。朕不レ能レ許。掩藏至今。

玄助法師の死

今昔物語には

其時ニ藤原ノ廣繼ト云フ人有ケリ。不比等ノ大臣ノ御孫也。式部卿宇合ト云ケル人ノ子ナレバ。品モ高ク人様モ吉カリケレバ。世ニ被レ用タル人ニテナム有ケル。

「今昔」は想像してかく述べたのであらう。玄助眞備を除くを口實として中央進出を圖つた所に、玄助眞備の政策が保守派の人々が反感を持つてゐた如實の證據であり、従つて又この事は同時に彼等の政策が着々行はれてゐたものである事を推定せしめる。

17、

攝諸兄の晩年は政界の長老たる以外の何にもでもない、實權は仲磨の手に歸し、久しく隱忍の藤原氏に全盛の勢を見るが、彼が皇太子道祖王みちすけに淫縱の行ありと稱して廢し、群議を排して亡子の寡婦粟田ノ諸姉を再婚せしめたる大炊王おほいけ（淳仁）を皇儲に就けたため、自家權勢の失墜と、旁々之に義憤を感じたる奈良麿は立つて道祖王を奉じ、大炊王と仲磨を除かんと謀つたのである。之は山背王等の密奏によつて破れ去つたが、此の時奈良麿が政府攻撃の一ヶ條に東大寺を擧げてゐる事は、起塔造像の業盛なりし天平盛時を數年ならざしての言であつて、以て民衆が造寺費用に忙殺怨嗟した聲を聞くのである。「續日本紀」廿、天平寶字元年七月庚戌の紀に、

八二

勅使又問ツテ奈良麿ニ云ク。逆謀緣リテ何而起シテ。歎云。内相（惠美押勝）行レ政甚多ニ無道。故先發レ兵。請得ニ其人。後將レ陳レ狀。又問政稱ニ無道ニ謂ニ何等事レ。歎云。造ニ東大寺一。人民苦辛。氏々人等。亦是爲レ憂。又置ニ刻奈羅ニ爲ニ己大憂一。問。所稱ニ氏々指ニ何等氏レ。又造ニ寺一。元起レ自ニ汝父時一。今遣ニ二人憂一。其言不レ似。於レ是奈良麿辭屈而服。

18、

恭仁京は天平十二年十二月丁卯日（十五日）に始まり、同十六年二月庚申日（二十五日）難波遷都迄の約三年二ヶ月の短い帝都であるが、此間に國分寺、大盧舍那像造建の詔勅を拜してゐるため、甚だ重要視される。蓋し金鐘寺の問題、大倭金光明寺の問題、東大寺の問題等を廻つて史實を益々複雑してゐるのである。恭仁は詳しくは大養德やまとく恭仁ノ大宮と云ひ、山背國相樂郡さかひのくににあり、木津川を跨いで現關西本線の木津、加茂、瓶原びんげん一帯の地に定められたもので、續日本紀に「從ニ賀世山西道一以東爲ニ左京一。以西爲ニ右京一。」とあるから、此の計畫は平城京と大差ないと見られる。此地にはもと豊原離宮の存した所で、嘗て岡田離宮と稱する所で、後に至つて加茂村法華寺野に造營せられたものを豊原離宮といふのである。此の法華寺野の名は後の「恭仁大極殿を國分寺に施入す」續紀、天平十八年九月戊寅日の（紀）の正史と俟つて國分寺選定に興味ある暗示を與へ

るものである。

19、恭仁遷都の原因については古來「萬葉集」の大伴家持の長歌序詞によつて、廣嗣の亂を避け給ふ爲めといふのであるが、之は注意すればたゞ表面上の理由で、九州の亂を平城より避けるといふのは審かしいし、此の行幸は避難といふ切迫した事情を外に、悠々たる民情御視察である。されば近時の史家でも、境野黃洋氏の如きは、之を盧舍那造建のためといふのであるが、之にも不可解な事が多い。(一)紫香樂造佛に何故恭仁遷都を要したか、(二)邊境に逆臣ある時帝王が都を離れて反つて東國に赴き給ふのは穩かでない。(三)行幸前の詔勅——勅大將軍大野朝臣東人等曰。朕緣有_レ所_レ意。今月之末。暫往_二關東。雖_レ非_二其時。事不_レ能_レ已。將軍知_レ之不_レ須_二驚怖。——には何かの作意が含まれてゐる。之は詔勅の作者諸兄の努力がこゝに及んでゐるのである。(四)甲賀造佛のためならば右詔勅に明に宣ふべきであつて、かゝる不可解の語を詔給ふ筈はない。(五)此の行幸甲賀郡を通過し給はぬので、紫香樂造佛の地選定のためとは云ひ難い。(六)大佛造建のため伊勢に祈り給ふ爲めといふ理由も車駕一志郡に止つたのみで、勅使を御差遣になつてゐる。

以上の理由によつて此の行幸より遷都は一に諸兄の策謀によるもので、此の行幸に藤原一門多く供奉しな

玄昉法師の死

かつたを幸とし、再び遷幸の事なくして廟議を行宮に決して恭仁遷都したものである。此間に於ける續日本紀の記事は實に整然としてゐる。即ち

○(天平十二年)夏五月乙未。天皇幸_二右大臣相樂別業。宴飲酣暢。授_二大臣男無位奈良麻呂從五位下。丁酉。車駕還_レ宮。

○九月丁亥。廣嗣遂起_レ兵反。

○冬十月壬申。任_二造伊勢國行宮司。

○同 丙子。任次等司。以_二從四位上鹽燒王爲_レ御前長官。從四位下石川王爲_二御後長官。正五位下藤原朝臣仲麻呂爲_二前騎兵大將軍。正五位下紀朝臣麻路爲_二後騎兵大將軍。徵_レ發騎兵。東西史部。秦忌寸等數四百人。○同 己卯。勅_二大將軍大野朝臣東人等曰。朕緣有_レ所_レ意。今月之末。暫往_二關東。雖_レ非_二其時。事不_レ能_レ已。將軍知_レ之不_レ須_二驚怖。

○同 壬午。行_二幸伊勢國。以_二太政官事兼式部卿正二位鈴鹿王。兵部卿兼中衛大將正四位下藤原朝臣豐成爲_二留守。

○十一月甲申朔。乙酉。到_二伊勢國一志郡河口頓宮。丙戌。遣_二少納言從五位下大井王。並中臣忌部等。奉_二幣帛於大神宮。……是日。大將軍東人等言。進士無位安倍朝臣黑磨以_二今月二十三日丙子。捕獲賊廣嗣於松浦郡值嘉島長野村。……

玄昉法師の死

八四

○同 丁亥。遊獵于和邈野。

○同 戊子。大將軍東人等言。以今日一日。於肥前國松浦郡。斬廣嗣綱手。已訖。

○同 甲辰。詔陪從文武官。並騎兵及子弟等。賜爵人一級。

○十二月癸丑朔。到不破郡不破頓宮。

○同 丙辰。解騎兵司。令還入京。皇帝巡觀國城。

○同 丁巳。賜下美濃國郡司。及百姓有勞勳者位一級。

○同 戊午。從不破發至坂田郡横川頓宮。是日。右大臣橘宿禰諸兄。在而前而發。經略山背國相樂郡恭仁鄉。以擬遷都之故也。

○同 丁卯。皇帝在_レ前幸_二恭仁宮_一。始作_二京都_一矣。太上天皇皇后在_レ後而至。

とあつて、行幸前に何の沙汰もなかつた遷都が、行幸中に忽ち決定されたのである。而して右の史實が物語る如く、天平十二年の五月頃より既に諸兄によつて此の計畫が行はれてゐたことが察せられるのである。

三 紫香樂造佛

廬舎那大像の建立は實に天平十二年の河内智識寺行幸の際、同寺の廬舎那大佛を拜し給ふた際の御發願で

ある。²⁰⁾ 東大寺家が良辨之を勧め奉つたと説くはや、附會の説で、恐らく玄昉、道璿の説明勸請し奉つたものであらう。蓋し兩者共その在唐時に於て竣工幾くもない龍門大佛(○○)を始め多くの壯麗雄大な佛像を見聞し來つたものであらうと想像されるからである。

然るに右大佛造建の儀は、廣嗣の亂や遷都騒ぎで延び／＼となつたものが、天平十三年恭仁京に於て國分寺詔勅を拜して以後、急激に擡頭し來つたものと見られるのである。之は恐らく平城舊都に置去られた寺家の躍氣の運動がこゝに至つたと見るのであるが、既に恭仁京へは平城大極殿を移建てる程であるから、反臣、疫癘、飢饉相次ぎ、加ふるに行幸遷都の事に諸入費莫大で國庫漸く缺乏を告げ來つた事を想はせ、²¹⁾ 肝心の國分寺の方も遅々として進まず、漸く藤原一家の不比等に對する食封を返上せるものを割いて之に當てねばならぬ状態であつた。²²⁾ しかも恭仁遷都を喜ばずして平城を固執せる者も多く、天平十三年閏三月には早急に恭仁へ移るべき詔が發せられてゐるのである。²³⁾ 而して平

城宮の留守を承る者は即ち藤原豊成であつた。此邊に既に藤橋二氏の少からぬ對立を見るのである。平城京に於ける淡海公以來の藤原一門の地盤はさすがに牢固たるものがあつたに相違ないのである。

此間に於て大佛造建の地を決定すべきは、明に新都たる恭仁か、或は寺院櫛立せる平城に求めらねばならぬ事は最も自然の理であるのに、之がその事なくして全く無關係な近江國甲賀郡紫香樂に營まれる事になつたのは明瞭に恭仁、平城の兩都に何れも何等かの故障のあつた證據であり、こゝに玄昉が僧綱首班者としての雄大な野心を見るのである。即ち天皇を擁し奉る所、そこに政權の涉りゆく事實を此度は自ら主謀者となつてその夢想せる政教一致の實權を目指さんとしたものに相違ない。然して嘗ては自ら意圖せずして藤原氏の嫌忌を買ひたるも、既に不測の災に之を屈服せしめたる彼は、今や權勢並ぶなき恭仁京の主宰者橘諸兄と絶縁せねばならぬ。

此計畫は表面上對外的、又對內的の篤信表象の一大

玄昉法師の死

文化事業であれば、聖武天皇が之を支持し給ふ限りに於て、諸兄や藤原一門の崇佛者をして反對すべき理由はなかつた。諸兄が恭仁工作に大童となつてゐる天平十四年、新京は

爲大極殿未_レ成。權造_二阿_レ殿_一。於_レ此受_レ朝焉。

といふ有様であるのに、その二月庚辰(五日)には、

是日。始開_二恭仁京東北道_一。通_二近江國甲賀郡_一。

とあつて、既に甲賀造佛の事がこの以前に決定せられてゐたのである。而して同年八月に紫香樂行幸の詔が發せられ、造離宮司も設けられ、二十七日には行幸あり、又十二月にも車駕紫香樂宮に發し給ふた。

紫香樂は現在俗に信樂谷と稱し、滋賀縣長野町の略北方數里の地にあり、宇治川支流に跨る小盆地であつて、長野は歸化工人の數多住した所と察せられるが、玄昉の策謀を否定してはこれが選定の特別の理由は發見されないものである。現在は都跡を雲井村大字黃瀬に見、黃瀬と牧村の間を寺野又内裡野と稱し、内裡跡、大佛殿舊跡を存するといふ。然らば紫香樂は玄昉と深

八五

い關係のあつた地でなければならぬ。彼が龍門の壯麗を我國に誇らんとしてかゝる山間の地を選んだものかも知れない。此地が先年恭仁遷都直前の地方巡幸の際の發見に關るといふ説は遺憾ながら鳳輦の御通過を見てゐないので事實ではない。此時の御順路は野洲―栗田―滋賀となつてゐるのである。

天平十四年再度の行幸は諸兄以下供奉して下檢分をなし給ふたものと思はれ、翌十五年四月及び七月の行幸を以て此の地を御決定あらせられたものと察せられる。七月の幸は車駕紫香樂に留連し給ふ事四ヶ月に及び、此間に正式に甲賀造佛の詔勅を拜してゐるのである。而して此の前後に恭仁京放棄の方針を取り給ふ事になつたやうである。²⁴⁾「續日本紀」天平十五年十二月辛卯の記に

初壞三平城、大極殿並步廊。遷造於恭仁宮。四年於茲。其功纔畢矣。用度所レ費不レ可レ勝計。至レ是更造紫香樂宮。仍停三恭仁宮造作。

とあるので、こゝにも亦玄昉の細心な用意と並々ならぬ手腕を見出すのである。而して之が恭仁の主謀者なる諸兄とその一派に對する痛烈な挑戦であり、玄昉失脚の因はこゝにその種を蒔いたのである。

諸兄が極度に狼狽したらしい事は、翌天平十六年閏正月朔、急に廟議を開いて群臣の意見を徴し、しかも尙ほ多數の反對を押切つて俄に難波へ遷都するの舉に出たのである。之は全く一種の威嚇的彌縫策であつたと考へねばならぬ。然るに此の遷都は天皇住し給ふ事僅に一ヶ月にして再び紫香樂に御發幸あり、諸兄は僅に太上天皇を擁し奉つて天皇御不在の難波を皇都と勅宣したに止る。之は明かに彼の失敗であり、玄昉の成功である。紫香樂は此時朱雀門、大極殿も存して、實質上の帝都と云つて差支へない。²⁵⁾

註

20、天平勝寶元年、諸兄勅を奉じて宣した宣命の中に、

天皇我御命、爾坐申賜止申久。去辰年(天平十)河内國大縣郡乃智識寺爾坐盧舍那佛遷禮奉天則朕毛欲奉造止思得不得不爲之間爾……

とあるによる。續日本紀十八。

21、後述恭仁廢棄の「續紀」文、その他正史に現れる所を以てしても祭せられる。

22、「續紀」天平十三年正月丁酉。

故太政大臣藤原朝臣家返^ニ上食封五千戸。二千戸依^レ舊返^ニ賜其家。三千戸施^ニ入諸國々分寺。以充^ニ丈六佛像之料。

23、天平十三年閏三月の紀に、

乙丑。詔^ニ留守從三位大養德國守大野朝臣東人。兵部卿正四位下藤原朝臣豐成等^ニ曰。自^レ今以後。五位以上不得^ニ任意住^ニ於平城。如有^ニ事故一應須^ニ退歸。被^ニ賜官符^ニ然後聽之。其見^ニ在平城^ニ者。限^ニ今日内^ニ悉皆催發。自餘散^ニ在他所^ニ者亦宜^ニ急追。

とある。恭仁へは役人すらも行き違つてゐたらしい記事である。

24、この以前には恭仁を帝都とし、紫香樂を離宮となきんとしたもので、天平十四年には特に恭仁に橋梁工事の記事がある。恐らく恭仁の帝都を條件として諸兄は紫香樂造佛に賛成したものであらう。

25、「續紀」によれば、此時都を恭仁に願ふもの五位以上二十三人、六位以下百五十七人。難波を願ふもの五位以上同數、六位以下百三十人。更に同月四日。官吏を派して市に就て庶民に問はしめたるに皆恭仁を願ひて難波、平城を願ふもの各一人とある。

玄昉法師の死

26、天平十六年三月の紀に、

丁丑。運^ニ金光明寺大般若經^ニ致^ニ紫香樂宮。比^レ至^ニ朱雀門^ニ雅樂迎奏。官人迎禮。引導入^ニ宮中。奉^レ置^ニ安殿。とある。安殿とは大極殿のことである。

四、玄昉の失脚

(イ)行基の擡頭——續日本紀、天平十五年十月の紀に、

乙酉(二十日)。皇帝御^ニ紫香樂宮。爲^レ奉^レ造^ニ廬舍那佛像。始開^ニ寺地。於是行基法師率^ニ弟子等^ニ勸^ニ誘衆庶。

とある。これ大佛の詔勅喚發後五日目である。而して越へて十七年正月には行基に詔して大僧正となすの記事がある。行基は嘗つて養老年間妄に朋黨を構へて街衢に零疊し、強乞妖惑するとの件を以て擯斥抑壓せられ、天平三年八月頃漸くその運動に對する壓迫が緩和せられた程であつて、こゝに唯勸進の功のみによつて一躍大僧正を拜した事は奇異の感がある。思ふに行基の民衆指導の新運動が漸く實力の大なるを加へ、その人格と共に次第に爲政者の注目を引く事となつたので

あらう。しかし當時は權勢竝ぶなき玄昉が側近に蟠居してゐる最も得意の際、その位を越へて更に大僧正に任ぜられた所に、玄昉に對する或る勢力が行基を以て彼を掣肘しつゝ、漸く天皇と玄昉の間に離間策を弄したと思はれる節がある。

(ロ)紫香樂造佛の失敗——紫香樂造佛には實に慘澹たる災厄が附纏つた。それは當時甲賀寺近傍に起つた大山火事や瀬々たる地震の災や横行せる盜賊の難等である。そもく紫香樂は前述せる如く山間の小盆地で海陸水路の便に乏しく、到底王地たるべきでなく、加之一部には財政難と國民が誅斂怨嗟の聲も漸く高く、遷都相次いで人心動搖し、追任移轉に忙殺せられ、獨り天皇を擁し奉つて山間の僻地に膨大無用の工を起すとの批難が加へられた爲であらう。天平十七年五月己未の條に

是日、太政官、召諸司官人等問、以何處爲京。

皆言、可都平城。

又、辛酉の日

請集 四大寺衆僧。問、以何處爲京。僉曰、可下以平城爲京。

とあつて、既に恭仁京に不満であつたらうと察せられる平城寺家が紫香樂造佛の擧に益々憤懣失望した事は明かで、こゝに玄昉が平城寺家を無視した所に、彼が同情を失ふて盡く反對を買ひたる事實があり、かくの如く人生落莫の孤立時に衆愚によつて暴譁戰術も行はれたであらうから、既に八方圓滿を期し難き玄昉の政治生活の過去から、何か重大な疑惑が尾緒を附けて喧傳排撃せられたのであらう。

平城復都の歡喜の聲は續日本紀に明かに看取され終に一切は落着く所に來つた。甲賀寺の工事も紫香樂宮も天平十五年十月漸く寺地を開き、翌年十一月に至つて佛體の木造骨柱を建て、天皇親臨し給うて手づから其繩を引き給ふた程であるから、造佛の工中止せられたと見る十七年五月迄にはさしたる進捗は考へられない。宮も天平十七年正月の紀に

乍遷新京。伐山開地以造宮室。垣牆未成。繞

以ニ帷帳。

とあるから何れも未完成に終つた事は確である。大佛骨柱は此年八月平城に移轉せられた。

(ハ)良辨の手腕——甲賀造佛の工が中止せられると共に、その後繼者として之を自家勢力内の古金鐘寺域内に移し、現在東大寺を創建して一躍天平佛教界の寵兒となつたものは良辨である。彼が玄昉失政の轍に鑑み、嚴に表面に立つを避けて暗中飛躍に専心した爲め、幸にして政争の渦中を免れて僧綱の地位を確保したのである。金鐘寺は種々異論が存し、未だ決定説は見ないが、その執金剛神が現に三月堂の北戸に嚴存する以上、靈異記所載の金鷲優婆塞に關係あるは論を俟たず、³⁰⁾天平中葉頃、甚だ活潑な活動を續けてゐた形跡もあり、良辨若くは行基に非常に密接な關係があつた事が説話其他の史料から推定される。³¹⁾

(ニ)玄昉の死——帝都平城に復し、大佛も平城東山現在の地に移建せられた後幾くもなく、玄昉は十一月二日、九州に左降せられ、十七日に至つて官は彼の封

玄昉法師の死

物を沒收した。而してその恐らく不測の死は天平十八年六月である。此の左遷はあらゆる方面から強制されたと察せられるが、それは嘗て玄昉と悪かつた廣嗣は太宰少貳として此地に叛し、今太宰府の總帥は橘諸兄の兼官である。して見ればこゝに何等かの陰謀なしとは保し難い。殊に朝廷の正史たる「續日本紀」に「世に相傳へて云ふ、藤原廣嗣の靈に害せらる」との辯解的言辭を弄してゐる所は意味深長である。境野博士は之を藤原氏の暗殺か、或は死狀の尋常ならざる爲めかく世に流布せられたものであらうと解されるが、病死ならば何もわざわざ帝室文書に書加へる必要もないのであるし、少くとも當時の太宰府の長官が諸兄であつた所に一種の責任轉嫁の實證を問はず語りに認めてゐるのである。昔は死靈に取つかれて死んだ抔と云ふことが民間にも識者にも相當眞面目に信ぜられ得たので、暗殺に對してかくの如き言を流布して事を有耶無耶に葬つた例は實に多いのである。如何に世人の信用を失ひ、廷臣寺家に擯斥せられたりとはいへ、嘗ては

八九

帝師であり、内道場の寵臣として諸兄も一度びはその策謀の前に屈服せざるを得なかつた玄昉である。廣嗣の殘黨にせよ、諸兄の旨を含みたる者の手になるにせよ、玄昉の死が何等かの不測の死である以上、理由を以て糾明せねばならぬ。而してその報告の一部が即ち「續紀」の最後の一行となつたのである。玄昉に對する素行上の誇大な批難や功績の剝奪抹殺もどうやら此の前後に宣傳捏造され訛傳されたのであらうと推察される。玄昉に代つてその華かな文化史に過重な功績と褒譽に恵まれたものは良辨であり、行基である。こゝにも史實に於ける一派の作爲が容易に個人の社界的業績を抹殺し得るものである事を知るのである。

(ホ)結語——以上冗長な言辭を弄して少しく玄昉その人と當時の政情の推移に對する彼の役割を述べた。

本稿に於て私はあまりに玄昉の勢力を過大に見積つて他を顧みなかつた非難があるであらう。しかし少くとも古來玄昉に對して政教一致と銘打たれた一面の眞實性と、直後に出た道鏡の華かな政教一致の事實から逆

推する時は、玄昉の實權は更に強大なものであつたかも知れない。而して本稿の限りに於て、玄昉と藤原氏の關係を云々する事はやゝ見當外れの說で、玄昉は嚴に諸兄との對立抗争に終始したと見ねばならず、藤原廣嗣の如きは當時の玄昉としては螻蛄の斧に向ふが如く齒牙にもかけ得ぬ小事件たるに過ぎないのである。而して橋氏との關係に於てのみ、紫香樂造佛を廻つて恭仁、難波の二遷都事件の眞因も、その背後の理由附けも合理的になし得るのであらうと信ずる。本稿に密接に附隨すべき國分寺問題、大倭金光明寺、金鐘寺、東大寺、大盧舍那佛の資格等の問題についてはすべて他日を期して今は觸れない。たゞ之等の一群の問題の根底に横つてその複雑性を加へてゐる遷都問題については一應或る用意を以て論じ得た積りであり、そこに玄昉の主役を見逃し得ない事を指摘したに過ぎないのである。

註

27、甲賀の大山火事は天平十七年四月に數度あり。一度び

は車駕避難し給ふ程であつた。地震は「續日本紀」に現るゝものゝみでも、同年四、五兩月に涉り十三回を數ふる。人心動搖し、生活難に陥れば、盜賊新都急造の間隙に横行する事は當然で、之に關する詔勅、勅令等も數回發せられてゐる。すべて續紀卷十六。

28、天平十七年五月の紀に、

車駕到_二恭仁京泉橋。于_レ時百姓遙望_二車駕_一拜_二謁道左_一。共稱_二萬歲_一。
とあり、又、

遣_二右大辨從四位下紀朝臣飯麻呂。掃_二除平城宮_一。時諸寺衆僧率_二淨人童子等_一。爭來會集。百姓亦盡出。里無_二居人_一。以_レ時當_二農要_一。慰勞而還。

とあり、又、

是日(天平十七年五月丁卯)。恭仁京市人徙_二於平城_一。曉夜爭行相接無_レ絕。

とも記錄されてゐる。以て歡喜の様を知るべきである。執金剛神—金鷲優婆塞—金鐘—良辨の關係資料左の如し。

一、靈異記卷中、「攝神王、釋放_レ光示_二奇表_一得_二現法_一緣

第廿一、

一、興福寺官務疏、

(A)大菩提寺、(B)法滿寺、(C)少菩提寺

一、日本書紀、天武天皇十四年十月の紀、——「唐辰。

玄昉法師の死

遣_二百濟僧法藏。優婆塞益山金鐘於美濃國。令_レ煎_二白朮_一。因賜_二純綿布_一。

一、東大寺要錄、

甲

(A)根本僧正(諱良辨)、

(B)私曰聞_二諸舊人_一云根本僧正云々

(C)又古老傳云聖武天皇瞻望_二東山_一云々

(D)又古人談云金鐘行者顯_二靈驗_一之時云々

乙、櫻會緣起、

一、古事談、第三、僧行——「古老傳云。云々」

一、和州舊蹟幽考

一、傳通緣起 卷中、華嚴宗

一、續日本紀 卷三十三

一、僧綱補任抄出上

一、七大寺年表、「天平十七年」、「勝寶三年」、「同四年」、

「寶龜四年」。

一、南都高僧傳

一、東大寺別當次第、少僧都良辨

一、七大寺願禮記

一、元亨釋書

一、本朝高僧傳、卷四

以上より良辨の外に金鷲或は金鐘、金熟行者なるものゝ存在を肯定し得るのである。

玄昉法師の死

30) 東大寺要録、

○天平五年癸酉公家爲良辨一創立三綱索院。號三古金鍾寺。是也。

○天平十二年十月八日於金鐘山寺一良辨僧正奉爲聖朝。請審祥師一初講花嚴經。

○天平十八年丙戌三月十六日良辨僧正於三綱索院一奉爲大雄大聖天皇孝謙皇帝仁聖皇后一奏聞公家一諸寺聽衆相共集會始行三法花會。

續日本紀

○天平十六年十二月丙申。度二百人。此夜於金鐘寺及朱雀路。燃燈一萬坏。

○天平十八年冬十月甲寅。天皇。太上天皇。皇后。行幸金鐘寺。燃燈供養盧舍那佛。佛前後燈一萬五千七百餘坏。夜至二更。使數千僧令下擎指燭。贊歎供養繞佛三匝。至三更而還宮。

之等の問題は、金鐘寺所在地論、綱索堂と金鐘寺、その他多岐に涉る。

喜田貞吉、「東大寺と國分寺、附金鐘寺の疑問」〔雜誌藝文〕、

小野玄妙、「佛教の美術及び歴史」——東大寺草創考、九二七—九四〇

境野黃洋「日本佛教史講話」、二三二—三二七
村上、境野、鷲尾共著「大日本佛教史」第十七章三

七九以下

村上專精「日本佛教史綱」第八章三八—四二
31、本稿註三〇、三一參照。

正理派の神に就いて (二)

伊藤和男

四、「大疏」作者の教派上の位置に就いて

第三祖 Uddyotakara の神論に立入る前に、彼の教派

上の位置に就いて論究してみたいと思ふ。

彼は古來、Pasūpatacārya と稱せられ、Saiva 即ち、

シヅ派中の、パーシッパタ派に屬する人である。¹⁾ そし

て、この地位は恐らく彼の、この派に對する一定の貢

獻を嘉して與へられたものであらうとされてゐる。²⁾

彼と殆ど同時代のもので、彼の信條を傳ふる如キシ

ヅ派に關する何等の消息も存しなから、彼を隔たるこ

と左程遠くない中觀派の後裔寂護(Santaraksita)の著

たる真理要集(Tattvasaṃgraha)の註釋者蓮華戒(Ka-

malasīla)によつて、その釋(Pañjikā)中「神の吟味」³⁾

(Īśvara-parīkṣā)の項に於て、正統派の中に加へられ

たる正理派の有神論者 Prasastamati や、⁴⁾ Aviddhakarṇa、⁵⁾

と共に屢々その名を掲げられて、彼の神論が批評され

てゐること(6)が特に注意せらるゝのであるが、恐らくこ

れは「大疏」に見ゆる彼の神論に基づいて斯くなした

と想像せらるゝから、特殊の資料といふ程のものでは

なからうかと思はれる。けれども、彼の神論が佛敎的

批評の俎上に於て如何に取扱れたかを考察する上には

最も興味深いものがあらう。彼の歸依するパーシッパ

タ派の定説は、唯、「一切定説集」(Sarvadarśanasam-

graha)中の Nakulīśapāśūpatadarśana によつてのみ概

觀せらるゝが、Nakulīśa は Lakulīśa と呼ばるゝか

ら、⁷⁾ Nakulīśa-pāśūpata は Lakulīśa-pāśūpata と稱

せられ、單に Pāśūpata とする、Nakulīśa (又は Laku-

līśa)と呼び、或は、Nakulīśa (又は Lakulīśa)-pāśūpata

と稱するも、唯一教派を無關心に斯く呼稱したものと

正理派の神に就いて

せらるゝのである。⁹⁾

既述の如く、彼はパーシッパタ阿闍梨と呼べるゝから、ヤコービ氏が、多分「Lakulisaの教説とはウツゾロータカロフが代表してゐたパーシッパタ派の發展であらうといはるゝは一應尤もであり、氏に従へば、パーシッパタ派の定説 (Pāsupata-darsana) とラクウリーシアの教説とを一先づ分別しての所談であるらしく思はるゝが、單にラクウリーシアの教説といふも「一切定説集」中の前掲の定説によつてのみ知らるゝのであるから、つまりは「定説集」中の Nakulisa (Lakulisa) — pāsupata-darsana を指してをらるゝものと考へられる。さて、氏はウツゾロータカロフの神論と、ラクウリーシアのそれとの僅かな接觸點によつて、這般の如くに主張せらるゝのであるが、今、「定説集」中の「シヅ派の定説」(Śaiva-darsana) と、ウツゾロータカロフの神論とを仔細に對校する時は、餘りにも酷似してゐるから——氏も亦多くの接觸點を有することを認めらるゝが——彼はパーシッパタ派に依屬しつゝも實際は

「シヅ派の定説」即ち、Āgama を奉ずるシヅ派の定説の原初の神論に左袒してゐたと見られないであらうか。¹¹⁾ 已下些か卑見の論據を指摘してみたいと思ふ。

「大疏」作者は大疏四・二一の跋頌として、「有情は癡なれば、己が苦樂の主宰者にはあらず。天つ國、あるは又、奈落に行くも、そは神の遣によるなり」¹²⁾ を掲ぐるが、これと同一の偈頌を「シヅ派の定説」中に擧ぐるのは、¹³⁾ これが「大疏」から直接引用せられたものかどうかは暫く措くとしても、少くともその表白せんとする旨趣に於て彼此あひ同じうすることは認めらるゝであらう。本頌は神としいはゞ常に口にのぼさるゝ最も人口に膾炙したところのものであるらしく、寡聞の涉獵したるものゝみにても優に拾指に餘る程である。今、試みにこれを列擧すれば次の如くである。

(1) マハーバヒーロータ¹⁴⁾ (2) 金七十論¹⁵⁾ (3) 般若

燈論釋¹⁶⁾ (4) 數論頌ガウデアパーダ註¹⁷⁾ (5) 數論

頌マートハローア註¹⁸⁾ (6) 薦提行經(入菩提行論)註¹⁹⁾

(7) 眞理要集註²⁰⁾ (8) ターツパロヤトイカー²¹⁾

(9)六派哲學集註 (10)或然說華集²³⁾

尙ほ、これらに「大疏」と「定說集」中のものとを合すれば、實に拾二箇處に發見せらるゝが、この他、精細に檢索する時はなほ幾計を算するや、その數を知らぬものがあらう。

又、「シヅ派の定說」には、冒頭して、シャーイヅ・アーガマの定說の眞理を間違ひなく認むる或マーヘーシヅロア派の徒は、不公平と無慈悲との過失によつて難ぜらるゝが故に、「行爲等を顧慮せざる最高神が原因である」(paramēṣṭvarah karmādi-nirapekṣah kīraṇam)との例の主張を斥け、「行爲等を顧慮する最高神が原因である」(karmādi-sipekṣah paramēṣṭvarah kīraṇam)との主張を承認する人々は、主(神)(pati)と獸(人我)(pati)と、索(世界)(pāṣa)との區分によつて三句義があるとの他の主張を認めるとの意味を述べてゐるが、この中、最初の主張は明に、Nakuṣiṣa-pāṣu-pati-darśana中に擧げらるゝところのもので、²⁴⁾己下の如き意味を叙べてゐる。「何ものも顧慮せざる神が原因

である」(nirapekṣah paramēṣṭvarah kīraṇam)とすれば、その時には、行爲の無果と一切所造の同時生成との二個の過失が生ずるから、この欺瞞は大きいではないかと人或は云ふかも知れないが、斯くの如くに汝は考へてはならぬ。立場を異にするものであるから。若し、何ものをも顧慮せざる薄伽梵(神)に原因性があるとすればその時、行爲の無果があるならば何が生ずるのかと。反之、「大疏」が、「吾々は行爲等を顧慮せざる神が原因であると主張するのではなくして、神が人の行爲を攝取することを主張するものである」(Nv. p. 456, 19; J. S. 115, 10)と云へるは明に「シヅ派の定說」と契合するところのものである。又、「シヅ派の定說」が、肉身(tanu)、作具(kara, a)、世界(bhuvana)等の所造性を認めて、これらが有覺者(神)に基づくこと(buddhimat-purvakatva)を比量せるは、「大疏」が、²⁵⁾最も腐心して神の有覺因(buddhimat-kīraṇa)たることを論證せんとしたると正しく規を一にする。然るに、「ナクウリーシャの定說」には唯、ヤコービ氏もわづか

に認めらるゝやうに、「行爲は神の希望に攝取せられて有果たりうるが故に」(1) (Iśvarēcchāṅgrihasya karmānah saphalatvōpapatteḥ)と説くのみで、「大疏」の神論との一致點が極めて稀薄であるのみならず、叙述の體裁が理論的でなく、餘りにウツツヨータコロフのそれと徑庭が存するから、——もとより彼に於て理論的改竄は免れないとしても——彼が代表してゐたパーシツバタ派の教説が如何なるものであつたにもせよ、現在彼の神論を通じて學び知らるゝ限りに於て、彼が代表してゐたこの派の發展が、ラクツァリーシヤの教説即ち、「定説集」中のNakulīśa-pāśūpata-darśanaであると直に結論することは、些か躊躇せらるべきではなからうか。

註

(1) Farquhar, *ib. p. 191* 又、「大疏」の卷末には śūpa-rama-rsi-bhāradvāja-pāśūpatacārya-śrīmad-uddhyōta-kara-kṛtau etc. とある。

(2) J. S. 53.

(3) Tatvasaṅgraha, 2 vols, (śaekwadī O. S. No. XXX,

XXXI, 1926, Iśvaraparikā (Vol I, 46—93)

(4) 頌五一の紹介詞、頌五四註、頌九二註にその名をあげてゐる。

Bhattacharyya の序言によれば、彼は Prasātipāna とは別人で、A. D. 700 頃の人とされてゐる。従つて Uddyotakara 以後、Vacaspati 以前の人である。

(5) 序言によれば、Uddyotakara 以前の人らしい。頌四七、四八の紹介詞、頌三六七、三六八の紹介詞にその名を掲げらる。

(6) 頌五〇の紹介詞、頌五二の紹介詞、頌八五の註、頌八七の註、その他、頌三九〇の紹介詞にも見ゆ。

(7) 宇井博士、印哲史、五九九頁

(8) Farquhar, *ib. p. 191*, foot-note I.

(9) J. S. 53

(10) J. S. 53

(11) Radhakrishnan, *Indian Philosophy Vol II, p. 170*

は Gunaratna Śāḍdarśanasamuccayaṅgīti pp. 49—51 を指摘して、正理派はシツバタ派であるが、勝論派はパーシツバタ派であるとの見解を擧げてゐる。併しこれは、ウツツヨータコロフがパーシツバタ派の阿闍梨と稱せらるゝ點を支持することによつて、Bhān-dakar (Vaiśiṣṭivism, Śaivism, p. 117) によつて否定されてはゐるが、「願に値する問題でもあらうと思ふ。

- (12) *ajño jantur antśo'yan ātmanah sukha-duḥkhaḥyoj/*
īśvara-perito gaocet svargaṇ vā śvābham eva
vā. //
- (13) *Sarvadarśanasamgraha*, Government O. H. S. No. 1,
 1924 p. 176, 9
- (14) *The Mahābhārata*, Calcutta, 1834, Vol 1, p. 449;
 1144 *svargaṇ narakam eva ca na gopya*.
- (15) 眞諦譯、金七十論六一頌註に「我癡無自性、自安樂
 苦中、自在天使去、天上及地獄」とある。
- (16) 衆生無智。於苦樂中。不得自在。善道惡道。皆是自
 在之所使故。波羅頗蜜多羅譯、大正藏經三〇卷、五
 三頁〇、十五行) 前の眞諦譯と比すれば遙かに意通
 じ變ず。
- (17) *Colebrooke & Wilson*, Oxford, 1837, I, XI, *narak-*
am eva vā.
- (18) *Chowkhambā S. S. No. 296*, 1922, I, XI, 同前
- (19) *Bodhicaryāvatāra-panjika* ed. by Louis de la Valée
Pousin, p. 646, *śvābham eva ca.*
- (20) *Tattvasamgraha*, *Pañjikā* 46
- (21) *Tātparyāṅkā*, pp. 604—5
- (22) *Sādārśanasamuccaya with Tarkarhasya-dīpikā* by
Gunaratna Bibliotheca Indica, p. 12 (*Paśātvānā*),
 p. 53 (*Naiṅyāyikanātam*), *svargaṇ vā śvābham eva*

正理派の神に就て

- (23) *Syādvādamājarī*, *Chowkhambā S. S. No. 32*, No
 33, 1900, No. 32, p. 24, *īśvara-perito gaocet sva-*
rgaṇ vā śvābham eva vā, *anyo jantur antśo'yan*
ātmanah sukha-duḥkhaḥyoj/ じれは他の *śo'yo* と *jitā*
 じは前後顛倒じつむる。且 *ajño* が *anyo* となれる
 は、音の似たるがため誤傳ではなからうか。又編
 者は *śo'yo* と *ksūdro* (庸劣なる) を *anyo* の代りに
 擧げしむる。Bombay S. & P. S. No. I, XXXIII,
 1938 にも亦同一頌を擧ぐ。
- (24) S. D. S. pp. 171, III—72, 3
- (25) S. D. S. p. 175, 10
- (26) S. D. S. p. 172, 5

五、「大疏」の神論

「經」と「註」に於ては人の行爲が神によつて働か
 しめられ、攝取せらるゝことを學び知つたが、何故に
 然るかとの論理的説明 (*nyāyā*, Nv. p. 547, 12; J.
 S. 116, 36) は未だ陽にせられなかつた。「大疏」作者
 の最も魂心を鏤刻したるはこの點に存し、彼自身の功
 罪も亦これによつて問はるべきであらう。

彼は、神が動力因 (*nimitta-karana*) としての唯一の實在たりうる論理的根拠を神の有覺因 (*buddhimat-karana*) たることに置きつゝ、勝因、極微、我及び業等、従來、世界因として考へられ來つた諸觀念を悉く掃蕩して、神以外の何ものも有覺者即ち、智者ではありえないが故に、世界の活動の原動力たりえないと主張しようとする。譬へば斧等が無知性の故に、智者たる工匠によつて主宰せらるゝとき甫めて、正しき活動を營むと一般であるといふ。

爰に、神が動力因であるとせらるゝならば、その所動的素材は何であるかと直に問題とせらるゝであらう。「註」に於て地等の大と、各人我に存する法・非法とが與へられたると等しく、「地等の極細の、極微と呼はるゝ(變異の)實」*prithivī-ādi parama-sukṣman paramāṇu-samjñitam dravya(-vyakta-)m itī*, Nv. p. 457, 7; J. S. 115, 20) か、世界の直接の質料因であり (*jaṅgatah sūkṣmā-upādī a-kāraṇam*, Nv. p. 457, 6; J. S. 115, 18) 後の説明では、「風を終とする四大」(*ma-*

hābhātani vāy-āntani, Nv. p. 457, 8; J. S. 124, 9) が與へられており、法・非法も亦有覺者たる神に支配せられて人間の經驗を造るとされるのである。(Nv. p. 459, 18; J. S. 118, 2)

彼の説相に於て、最も多も影響せられたといふよりは、寧ろ、採つて以て自家藥籠中のものたらしめたのは、勝論說殊には、プロクシオスタパードの思想であらう。更には瑜伽說特に、ウヤーサの解釋の活用せらるゝ箇處をも發見することができる。(cf *Yogaśūtra of Patañjali*, Bombay S. & P. S. No. XI.VI, 1917, p. 30, 2; Nv. p. 461, 1; J. S. 121, 21)

右既に叙べたやうに、神によつて動かさるべき直接所與の素材として、地等の極微と、別に他我¹⁾に和合せる法・非法とが擧げられたが、若しも神がこれらに基つて一切の所造を創造するとすれば、最初の手段 (*śī-dhāna*) たるこれらは神によつて作爲せられたものではなくからも早や神は一切の能造 (*kartr*) たりえないのではないかとの疑難に對して、物質的素材はこれを措

き、精神的素材の場合を次の如く答へてゐる。神は法・非法を因として肉身・苦樂等を、又、我と意との合、善惡の志向を手段として法・非法を、將又、苦樂と憶念とに基づき、又、これらの手段等に基づいて善惡の志向を造るから (Nv. p. 462, 5; J. S. 120, 12) 神は一切物を同一時に (ekasmin kale) 作爲するのではなくして、順次に (pariyāyena) 作爲し、而も順次の能造性 (pariyāya-kartiva) に於て無過であり、最初 (ādī) といふ如きものは承認せられ³⁾し、輪廻は無始⁴⁾であるから、法・非法の有果があるといふのである。(Nv. p. 462, 10; J. S. 120, 18)

爰に、神が一切の能造たることを論證しようとしたが、決してそれは Madhusūdanasarasvatī も云つてゐるやうに、勝論派の如く、所造一般の能造性によつて神を比量してゐる (Īśvara-pratīpatī-prakāśa. p. 3, Vaiśeṣikās tu jānya-mātra-kartīrveṇa paramēśvaram anu-minimate) のではなくして、神の作用としての創造の意味を説明せんとしたまでである。結局、本派の立場に

正理派の神に就いて

於ては、質料因としての極微と、我従つてこれに和合せる法・非法とは、決して神によつては造出せられざる、神と共に無始以來永劫に嚴存するところの並存的素材で、神がこれらを活動せしむる限りに於て、それは神の創造の意志の自由によるものといはねばならぬであらう。既に、神が法・非法を支配し、これを人我に賦與するものとすれば、法はこれを許すとしても、非法は人の行爲を攝取する如き神の本性に悖るから、當然神の支配の傘下からは追放さるべきではないからの疑問が生ずるでもあらうが、ターツパロヤはこれに對して次の如く答へてゐる。「この神が慈悲深くとも、他我を凌駕する優位性を有するとも、諸物の本然 (jāti-mātrya) を變ずるをえない。それ故に、所生の非法 (も) 神の威神 (Īśvara-pradhīva) によつてさへも、常となるは不可である。(自の) 果が神と矛盾するからとて、神が果を與へずして、非法は滅すること (も) 不可能である。されば、知田の運命 (niyatī) を無視せざる神によつて非法は支配せられざるをえない。それ故に、

この神が慈悲深くとも事物の自性に準じて、法・非法の協同の下に、世界の諸相を現生する」(Tat. p. 566, 4; J. S. 116, 20)と。實に、これこそ人我自らの行爲の報を妨ぐることなく神が活動するとの意味に外ならなす。(cf. Nbh. IV. 1, 21)つまり、神の攝取とは異熟の時たらば如實に神がその者に業を適用することである。(Ny. p. 456, 21; J. S. 115, 12)業は限なく内に求めしものであるが、神の攝取てふ事實こそは自の一切の主宰權が既に超人格者に委ねられしことでないればならぬ。而も業は吾々の神の攝取に於ては、寧ろ鮮やかに描き出さるゝことが知らるゝのである。

法・非法が神によつて支配せらるべきは既に述べられたが、然らばそれは何故に可能であるか。凡そ、他我に和合せる法・非法なるものは直接には(ekicit)神と關係してゐなす。間接に(parāmparyena)も關係してゐない。而も、支配せられざる法・非法の活動は安當ではなす(Ny. p. 466, 8; J. S. 123, 24)と考へらるゝでもあらう。けれども、神と我との不生の關係

(ajā-sambandha)が成立するから、この論難は當を得ないといふのである。「大疏」は屢々他我(ātmātara)なる語を用ふるが、これは果して神を一種の我の如きものと見て、これに對比する他の個々の人我を指してかく呼んだのであらうか。「註」は神をātmātaraとして表象したが、それは別異の我的意味であつた。「大疏」に於ては、神は徳(guṇa)ではなくして實(drayya)であり、他の實が徳を有するが如く、神も亦覺(Buddhi)を徳とするものである。我も亦覺を徳としてはゐるが、神のそれの如く常住性を有しないから、この點で全く異つたもので、神は空の如く、數・量・別體・合・離の同の徳(samānya-guṇa)以外に、異の徳(viśeṣa-guṇa)たる覺を合したる六徳を有するとせらるゝのである。(Ny. p. 464, 7; J. S. 122, 1)

斯くの如く、神を傳統的に許され來つた九實に備へて一種の實として類別するが故に、神と我との關係を説明するに當つても尙ほやはり、實對實の關係に於て立量さるゝのである。それ故に、神が法・非法を支配

すること、即ち、これとの關係の論理的構造が如何にして可能であるかを問ふならば、これの依止するところの我と神との關係が先づ立量せらるべきであり、神と我との關係が可能なるがためには、我と意との關係は許さるゝから、先づ以て神と意との關係が立量せらるべきであるとなすのである。

既述の如く、「大疏」作者は神と我との「不生の關係」の可能を認許したが、更に附言して「或者は他我との不生の關係あることを要請する。而もこのことはこの場合否定せられない。矛盾がないから、かの不生の關係は認容される」(Ny. p. 466, 11; J. S. 123, 28)と云つてゐる。爰に彼が「不生の關係」を語る時、既に「不生の合」(ajāsam-yoga)が暗に注意されてゐることは後の論述によつても明白であるのみならず、「不生の關係」を要請するといへる言葉それ自身の中に暗示されてゐるやうに思はれる。而も傳統的定説を越えんとする意圖の下に。それ故に、プロファシアスタバダが「即ち、所生の四種の量」(parimāna)を語り終つて、經作者

は「圓體は常住なり」(cf. Vs. 7. 1. 20)と云つた。これと等しく、所生の隨一業生等の合を語り終つて、常住の合を別説すべき筈であるのに斯くは語らなかつた。それ故、不生の合は存しなし」(Vaiśeṣika-darśana with P. and U., Kāśī. S. S. 1923, p. 65)とスぐる正統の理論から考察しても、彼がこれを超越せむことを意識しつゝ身の神論を基礎付けむとしたことが窺はれるであらう。

爰に於て、不生の關係を要請する人々はこれを量によつて論證しようとする。(Ny. p. 466, 14; J. S. 123; 30)即ち、

(宗) 神は能遍(遍在)の空等を關係す。
(因) 有質碍の實と關係するが故に。

(喻) 瓶の如し。

この論式を更に説明して、「恰も、瓶等が、關係手段(sambandhiva)としての、能遍(遍在)の空等によつて、有質碍の物なる瓶等と關係するが如く、神も亦有質碍と關係する。それ故に、この神も亦能遍(遍在)の

空等と關係する」といふのである。この論證は論證としては不充分であるが、神が常住遍在の實たる空等と關係することが成立すれば「不生の關係」が可能であるとの意味であらう。爰に「不生の關係」とは、上述の如く、「不生の合」として解せらるゝが、プロアシアスタパーダに於ては、有質碍の實と空等との合は隨一業生によつて認めらるゝけれども、(Vaiśeṣikadarsāna, p. 6, 4; p. 65, 5) 遍在 (vidhu) 相互の合は、本來の相雜性 (yuta-siddhi) がなすから、これを認めなすのである。(Vaiśeṣikadarsāna, p. 65, 6) 従つて神を空の如く常住遍在の實とすれば、神と空等との合(關係)は理論上からは當然否定さるべきであり、我との合(關係)も亦不可能のことゝいはざるをえないであらう。けれども、吾々は神と我との「不生の關係」を「久遠劫來の關係」としていひ換へることによつて、ウツゾヨータカロアが理論を超越して高く標榜せんとした宗教的確信を認めねばならない。

更に又、神と我との關係を叙べて「復たかの、我と

神との關係が能遍(遍在)か、非能遍(非遍在)か、これは意味がないから説明さるべきではない。我と神との關係があるといふこと丈けはいひうる。復た、かの關係が神と我とに遍充してゐる (nyāpnoti) か、遍充してゐないかは審ではなす (Ny. p. 466; J. S. 123, 36) と語り、又、「不生の合を要請せざる人々にとつても亦、微塵大の意と我との合が可能であるから、神と我との關係は存する。凡そ各人我の意なるものは、すべて神と關係してゐる。それ故、關係の關係は可能であるから、神は他我を支配する」(Ny. p. 466, 22; J. S. 123, 39) とも叙べてゐる。爰に不生の合を要請せざる人々とは明に、プロアシアスタパーダ一派の論者を指すものと考へらるゝが、問題の中心は既に、神と我との關係から更に、神と意とのそれへ移さるゝのである。我と意との結合關係は既に勝論說以來認めらるゝところのものであるが、神と意との關係は恐らく、意が微塵と共に、その最初の活動が不可見力 (adhyakṣa) によつて生ぜしめらるゝ (Vs. 5. 2. 13) との邊より、動力因として

の神とこれとを同一視することによつて、これを認めようとしたのではなからうかと想像せられる。若しこの臆測が許さるゝとすれば、神は意と關係し、又、意は我と關係するが故に、神と我とは意を介して關係 (sambandha-sambandha) 即ち、間接の關係に於て關係するから、我に和合せる法・非法も亦神との關係に於て、神の支配下に參するものといひうるであらう。而して、神は過現未の一切物を境とする直觀智たる覺を徳とすることによつて、彼等の無知性の故に、世界の動力因として嚴存するのである。

拙稿には、尙ほ多くの疑義と課題とが未解決のまゝに残されてゐるが、今は唯、この蕪雜な論結によつてこの稿を終りたいと思ふ。

尙ほ、爰に、筆者の幼稚な質問に對して懇切に御教示賜はりし本田、山田兩教授に、衷心よりの感謝を獻げたいと思ふ。

註

(1) ātmānara, J. S. 123, 24, 24 24 Nv. p. 466, 8 2

正理派の神に就て

は arthānara となつてゐる。蓋し本が正しい。

(2) (1)の箇處以外に種々の言ひ證されてゐる。prānyānara-samavāyīnān dharmadharmānān sphalyan Nv. p. 462, 16; J. S. 120, 25 又 pratyānavṛtīn dharmādharma-samīcayān anugīhātī, Nv. p. 404, 5; J. S. 121, 28

(3) Jha 氏は同書二八五頁、十六節に、この箇處を指摘して、神の動力因としての意味を疑難してゐられる。

(4) Tripādvibhūtimahānārāyaṇopaniṣad の第四章の終に evam anādiparamparā vartate nīdi-samsāra-vipri-tabhrantī (One Hundred & Eight Up, Bombay, p. 315, 1) 又、同書第五章に Bhagavan, kathān jivānām anīdi-samsāra-dharmāḥ (ib. p. 316, 8)

(5) 我の徳たる覺の無常なることは正理經 (3, 2, 118; 3, 2, 43—46) も既に説くところなり。Tarkakamudīによれば、個人我、本具の、覺、樂、苦、欲、願、勤勇及び聲は三刹那存続し、第三刹那に於て消滅するとされてゐる。(J. S. 88 note 1)

(6) Vd. pp. 23—24 空の徳は、聲、數、量、別體、合、離なり。

(7) Vd. pp. 54—55 tac caturvidham agn, mahad, dighān, hrasyaṇ cē'ti.

蕃印兩國佛教の交渉

— 西紀九百年代までに至る —

立 花 秀 孝

一 第一期 (640A.D.-750A.D.)

「¹⁾尸羅逸多死 國人亂其臣那伏帝阿羅那順自立發兵拒玄策 時從騎纒數十數不勝皆沒遂剽諸國貢物 玄策挺身奔吐蕃鄙徵召隣國兵千人來泥婆羅七千騎 玄策部分進戰茶罽和羅城三日破之」

依之見るにハルシヤ(Harsha)の死後、王玄策再入竺の途次 Harsha の後繼者によつて諸國の貢物を掠奪されし際、藏王ソンツェンガンボ(Sron btsan sgam po)はネポール王、アムスワルマ(Amshvarman)と協力し、王玄策救援の兵を進めた事は知られてゐるが、²⁾それ以後に於ける蕃印兩國の交渉は不明である、而して蕃印兩國の交渉は、予に従へばなかつたものと推定される、即ち地理的にみて考へ得らるべき事ではない

蕃印兩國佛教の交渉

からである、その境を接する事最も近く便利な關係におかれてゐる于闐(Khotan)に對してすら、崑崙山系中間をはぐみ、中藏より于闐に至る間は七百哩以上の荒野を控えてゐる事に徴してみるも明な事であらう。しかれば西藏と諸外國との交渉は、東方諸國を除いては、彼等が回紇のため、タリム盆地をおはるゝ時迄(A. D. 860)該盆地を舞臺としてなされたに止まり、南方との交渉は、チフル、ネポール兩國に限られてゐたに過ぎず、進むで印度との交渉は行はれなかつたものである、而してネポール等との交渉も、長安三年³⁾(七〇一)以後全く没交渉であつたのである。政治的交渉 右述の如くではあるが、文化——特に佛教の交渉にあつては Eliot の指摘せし如く⁴⁾

a 外交上の好状態

b 教理上の融合性

の二點に惠まれて頻繁に行はるゝに至り、かくして、印度末期佛教即西藏佛教と見なされる事すら適當でない迄に到つたのである。今ラルパチェン(Ral pa can)迄に至る蕃印兩國佛教の交渉を概略左に述ぶる事にする。

傳によれば、トトリニヤンツェン Tho tho ri gñan Utsan の治世、五人亦はリテセー(Li the se)セムツォー (Sems tscho)⁵⁾の印度僧が佛教布法の爲め入藏したと傳へられてるが、拙文に且て指摘せし如く、是は單なる傳説に過ぎない、歷史上初めて佛教との交渉を持つたのは、ソントゥェンガンボの時、アヌ(Anu)の子トンミーサンポータ(Thon mi sam pho)等十六人が王命を奉じ、求法渡印せし事實を濫觴とする。即ち彼等は入印し、その地に於て、タムゼリチェン(Bram ze li brjin)より文字を、ハリック・センゲ(tha rig pahi sen se)より文法を習ふ事四年にして歸國し、入印の

際得た

三寶雲經

百拜懺悔經

莊嚴經 等を譯したと傳へられる。勿論 Thon mi sam pho 等に就ては、フサムジエンサン(dpag bsam ljon bzhan) テンテルグンボ(deb ther sgom po)等各傳多少の出入はある、然し此處に注目すべきは、是等各傳に一致する經典莊嚴經に就てである。斯經典が北印に於て尊重され、特にネポールに於ては九部聖經中の第一におかれるものである事を考ふる時、予等は彼等一行が北印地方の影響を受くる事の甚大であつた點に注意すべきである、此の期の入藏印僧は傳に依れば、クサーラ(Kusara)ブツダグーン(Buddhaguhā)ブツダシヤンチ⁶⁾(Buddhasanti)であると傳へられるが、その傳記に就ては不明である、一説には Sron tshan sgan po は西藏佛教を、オンマニバドメーウン(Oom mani pad me hun)の六字眞言に統一し、⁷⁾大に佛教隆昌に努力したと傳へられ、印度にも度々遣使求僧せし

めたと稱されてゐるが、恐らく後世の附作ではあるまいか、予に従へば、彼が佛教主義の旗印として發布した十ヶ條¹¹⁾の國民道德的勅令並びにその所作と傳へられ
る Mami bkahi bun glegs ban dan po thug rje chen po¹²⁾ 等より推則しての説であらうか兵馬倥傯の間にその長からざりし一生を終つた彼に、積極的佛教隆昌運動を加へる事は不可能である、予は Sron btsa sgampo, Man sron btsan, gum sron btsan 三代の間は蕃印兩國の佛教の交渉は、みるに足るべきものがなかつた事を主張する。然れば事實上、兩國佛教の交渉をもつた時代は、チデックタン Khri Ide btsug stan のチンメンチン (Khri sron Ide btsan) 以後におくべきであらう。扱、予等は本論に入る前に當時に於ける兩國佛教状態を一瞥するの要がある。

此の期に於ける印度は、ベンガルのパール(Pala)王朝の支配下にあつた、ハルシヤ帝國(Hars'a)の互解後、全印統一の英主なく佛教の外護者亦出でず、佛教々團は、ヒンズイスマス(Hinduismus)化し益々墮落

衰頹の一路を辿つてゐたものである。その反面ハルシヤ當時よりその教理の安易具體的なを以て民心に投じてゐた印度教は、漸次佛教を驅逐しつゝあり、且つ此の時代には、クマリーラ(Kumarila)並びにシャンカーラ(Sankara)¹³⁾を得益々その教陣を増加してゐたクマリーラはスツダンワル(Suddanvar)王を動かし佛教織滅を計つた人であり、シャンカーラは少しくは佛教々理に同化してゐたとは言へ、同じく佛教排滅運動に努力した人である。かゝる状態に反して、佛教々團にあつては一のシャンカーラに對する人材なく徒にその教陣の安全策に没頭するの已むなきにあつた關係上徒らに印度教化し、印度教徒の後塵を拜するの状态にあつた。加ふるに當時に於ける印度各地の諸王はその好む所に従ひ印度教を奉ずるもの多く、又たとへ佛教信者たるも民心のおもむく所に従ひ表面的に印度教徒たるか亦は佛印兩派の融和を計る仕末であつた。¹⁴⁾佛教外護の王を以て任じてゐたパール王朝なるに及ぶも、如上の大勢を如何ともする能はざりしものゝ如くであ

る。ダルマパール (Dharmapala) [775—857] の如きは、印度教化したる佛教……所謂の通俗佛教を一掃し大乘佛教の興隆を計らんとして、その師ハリバドラ (Haribhadra) なる無着系のタントラ (Tantra) 學僧に乞ふて、八千頌般若の註釋を書かしたと傳へらるゝが、ハリバドラ自身が左道密教者であつた。かくしてオクタンブーリ (Orantapuri)、ヴィクラマシーラ (Vikīramasīla) 並びにフームブーリ (Fūmapūli) 等の伽藍を中心として左道密教は盛に行はれ、吉祥那蘭陀寺 (Nalanda) の如きすら遂に密教々系者によつて支配さるゝに至つたのである。如是にしてタントラ成道者は日を追ふて増加して行つたものである。即ちその主なるもの二三をあぐれば

智藏、跋毘那、觀音誓、覺慧兄、寂護、並びに、上樂不空金剛悉地成道者として傳へらるゝ、クリスチナチャーリン (Kristinacharin) ミシラデーワ (Vajradeva) アナンドガルズ (Anandagarha) ラフラバドラ (Rahlabhadra) 等である。その教勢の概要を見るに、

ダルマパール以前に於ては瑜伽、中觀二つ乍ら合せたものであつたが、その後には彌勒派に屬するに到つたものである。此處に注目すべきは、上來述べた如く彼等何れもタントラ成道者たる左道派であつたとしても、その左道的色彩は西紀十一世紀以後に於けるが如く甚だしくはなく、言はゞ左道密教の過度期に屬する人とみるべきであり、従つて彼等何れもタントラ行者にして而も且つ顯教的色彩を多少帯びてゐたものである。故にその當時にあつて戒律保持者として、善友、善慧戒、金剛鋒、法友、因明家の達摩迦羅達多、法勝¹⁷⁾

俱舍學者の寂友等が數へらるゝのは當然の事である。

次に予等は當時に於ける西藏の宗教状態に目を轉じたい。

當時西藏にあつては文成金城二公主續いて入藏し、文化の如きも唐のそれに摸した關係上自然王朝内に所謂の支那黨が出来隠然たる勢力を保持してゐたものと

視ねばならず此の限りに於て、支那僧の勢力も亦認められねばならぬ。然し乍ら支那僧の教系は大乗教系に屬してゐた爲め蒙昧無知なる西藏人としては到底その高尚幽玄なる教理を理解する能はず、支那僧のもたらす教理を信奉する事は不可能であつた。故に西藏在來の信仰たるボンポ(Bon-po)が依然として、西藏人心に喰ひ入つてゐたのである。然し支那僧の入藏を機として何等かの具體的教理を持つ佛教を、支那教學派の

反動として希むに至つてゐた事は推定されねばなるまい。如是の教界の狀勢にあつた時、通俗佛教とも稱すべき密教的佛教をもたらし入藏した僧は、ヘンガルのザフォール(Zahor)の貴族の子にして、初めナランダの主座たりしシヤンタラクシータ(S'antaraks'ita or Bodhisattva)である。¹⁹⁾

シヤンダラクシータ(S'antaraks'ita)一説には彼は鳥伏那の人と傳へられ、チンシゴツェン(Kiri sron lde tsan)の招請に應じて來藏したと傳へられてゐる。dp-ag sauns ljon bzam に依れば、サンシー(san s'i)等

がネポールに於て彼と逢ひ相率いて歸國したと記してゐる。²⁰⁾ その入藏時は大體に於て西紀七四七年代に置くべきであらう。而して彼の教系は Rockhill に從へば瑜伽派に反對な人であつたと傳へらるゝ如く、中觀派に屬した中道タントラ派の人であつたとするターラナータの説は正しいであらう。²¹⁾ 今東北帝大藏經目錄によつてその著を擧ぐれば左の如し。

眞性讚 (de kho na nid la bstod pa/)²²⁾

呼金剛中所出拘羅拘囉五大優婆提舍 (kyi'i rdo rje

las byan bahi ku ru ku lhi man nag chen po/)²³⁾

眞性成就論 (de kho na nid pa rab tu byad pa/)²⁴⁾

菩提過犯懺悔註 (byan chub gyi lhan ba bsags pa-

hi hgyel pa/)²⁵⁾

右四經はその所譯にかゝるものであるが、彼は進むで左に記するが如く自作の經典三經を残してゐる、三經中中觀莊嚴論はテンカルマ録にも記し、ターラナータにも傳へてる經典である。

中觀莊嚴論 (dbu ma rgyan gyi tsig le hur byas

pa/)²⁶⁾

中觀莊嚴論註 (dbu ma rgyan gyi hgral pa/)²⁷⁾

淨正理註細說義 (rtsod pahi rigs pahi hgral pa don

nam par hbyad pa/)²⁸⁾

彼の傳記に就ては蒙古源流を首めとし、多くの藏傳は比較的關心を持つてない、只寺本教授譯の戒律源流を以て、予等は僅に知り得るに過ぎない。前述したタントラ學僧たる覺慧兄はその弟子である、彼に次いで入藏したのは、パドマチュンネー、即ちパドマサンバーハである。

パドマチュンネー (Padma hbyun gnas. or padma-sambhava)

ターラナータに依れば

「生浮の地には昔より根本中道佛教なかりしも阿闍梨耶蓮華生師によりて、初めて傳へらる」と、生浮の地とは、ドウミラ島であるから、彼の足跡は南方セイロン島近く迄印せられた事になる、勿論ターラナータ説を何處迄信すべきかは疑問の存する所であるが、各地

を遊歴した事は認められてもいゝ事である。彼は烏仗那の人、長ずるに及んで佛陀伽耶に學び印度を周遊し、ベンガルを経て西紀七四七年に入藏したものである。彼の入藏の因は、シャンタラクシータが王に請ふて彼をして入藏せしめたと傳へられるが恐らく事實であらう、初めシャンタラクシータ入藏に及び、各地の惡靈と戦つたが遂に征服し得ず空しく皈印したと傳へられてゐるが、是は恐らく當時の支那僧派並びにボンポ教徒の反抗に逢ひ敵するを得ず皈印したものと視るべきであらうから、その後繼者として彼の縁類に當るパドマサンバーハを王にすゝめたのも蓋し故のなき事であるまゝ、蒙古源流に

「烏迪雅納國之巴特瑪撒巴幹師驅遣世界中神道羅利八部精多鬼怪無異奴隸及保通密咒得通之至人師」²⁷⁾

と記するが如く、入藏後支那僧派並びにボンポ派との抗爭壓轢に處して能く効を収めた事は推定される。特に注目すべきは彼の考になるサムエ僧院 (Sam yas) の建設に就てである、五代ラマ史に依るに壬辰年 (dme

po rahi lo la rjigs par grub pa) 卽ち西紀七五二年に當り、パドマサンバーハの來藏後數年に當る。尤もチョーム(34) (Soma)の文典に従へば、七四九年説を取つてゐるが、是は信じ難い。サムエ僧院に就ては別に拙文「西藏佛教史序説」中に詳説するところがあるから參照せられたい。パドマの傳記は甚だ神祕的に序述せられ、予等は詳細に涉つて確實を期し發表する事を避けねばならぬ。藏所傳各書を綜合して見るに、要は「パドマサンバーハはその廿五人の弟子とともに來り而して去る、而もその去るや忽然としてその行方を識らず」に盡きる。予等は彼の教理内容を知る前に、是等二十五人の弟子に就て研究せねばならない。西藏各傳何れも、二十五人に就て記する所があるが、予は便宜上、比較的古い史傳とみらるべき初期佛教史 (deb ther ston po) によりたいと思ふ。今各僧名を列記すれば左の如し。

Nam kyī rin po/

San dge ye śe/

華印兩國佛教の交渉

rgyal pa chog yan/
 khar chen cho rgyal
 dpāl kyī ye śe
 dpal kyī sen ge
 Verocana
 nah dag rgyal po
 yu druh rin po
 jñahna kunara
 dor je dun jam
 ye śe nan
 sog pu lha dpal
 na man ye śe
 dpal kyī ban pyug
 den ma c'e ban
 ka ba dpal chég
 shu bu dpal sen
 khe hu chung po
 rgyal bañi lo di

ten pañi nam kha

so dan ban p'ug

ma ehog rin chen

dpal kyi dor je

lan dod kon chog,

彼等何れも神祕的物語の所有者である。あるものは、日光に乗りて空中を翹け、³⁰⁾あるものは骨を黄金化し、³¹⁾亦あるものは雷電を落下せしむる奇術を有してゐたと傳へられてゐる。而も予等は彼等の教理に就て知るを得ないものである、只現藏經目錄中に於て「*Mañā-kū-nara* 並びに *dpal gyi sen ge*」³⁴⁾の譯著を擧げてゐるが、

それら何れも後世の偽作であると見るべきであり何等その教理を知る根本資料に恵まれてゐぬ。扱今暫く一九世紀に大法日輪 (*Blo bzah chos kyi ni ma*)³⁵⁾の著によつて、パドマサンバーハの教理を左に記し紹介する事にする。曰く

「鬼神等を退治するに虚空に十字形針を投じて充滿せしめ、空中を翹る魘魅を散じ、サムエに不動蘇迷慮堂

伽藍を建て瑜伽等の經典を演説し奇蹟を示した、而してその教理は觀念修法によつて各自の智性を清淨ならしめ明朗即空にし一切の善惡邪正の思念を離れ空智を開顯せしむべきである」

右は後世所謂、パドマの密意成就法、亦は大圓滿教理と稱さるゝものである。が予等は前述した如く何處迄信すべきやに迷ふものであり、一般的に信賴すべきではない、此の事は彼の譯著を見る上にも戒心せねばならぬ事である。何れ予はその一一の譯著を全譯集成し紹介する意圖を有するが故に、今は只譯著を列記するに止める。

恐怖真言根本金剛陀羅尼

drag snag hdus pa rdo rje rtsa bañi rgad

長行述阿羅波遮那成就法

tšig lhug pañi a ra pa ci nahi sgrub thab

業一百

las brya thampa

空行母火焰熾盛坦特羅

mkhahi hgro ma nie lise hbar ba

Verocana (or Vairocana) との共譯になる最初經を除く他三經何れも彼の述作にかゝるものである。

次いで予は、チソンデツェン王前の法戰に於て實質的に事實上、所謂西藏佛教をして、末期印度佛教的名を冠せしむるに至つたカマーラシーラ (Kamācā'ia or Kamahrasira) に就て記述する事にする。

カマーラシーラ (Kamahrasira)

彼はナランダの學僧である、その生地に関しては信すべき資料がない。彼の來藏時はチソンデツェンの治世である事は、法戰その他の事情より推して疑ひを容るゝ餘地がない。ターラナータも、明白に此の事は記述してゐるが確然せる年代に就ては不明である、來藏後の彼の事業に就て第一に擧げねばならぬのはサムエに於ける王前の法戰であらう。予等は幸にして對支那教學派に對する印度教學派代表としての彼の法戰に於ける意見によつて、當時に於ける印度教學派即ち末期印度佛教々々を知る事は忘るべきでない。法戰につ

いては拙文「西藏佛教史序說」中「教勢の變遷」の項に於て詳述する所があるから、學者の批判を仰ぎたい、要するに彼の教系は Madhyamika 派に屬するものにして中觀系とも唯識系ともつかず言はず空觀的瑜伽派に屬するものである事はその著に徴して明かに示さるゝ所である。然し宇井教授の言はるゝ如く正理論の如き「密教でない著がある」ので一概的に左道派だとは云ひ切れぬものであるが、予等は前述した如き印度末期の顯密過度期佛教を想起するなら、改つて「密教でない著がある」と言ふ迄もなく當然すぎる當然さを知るのであらう。彼には不空等の所謂大樂思想より一步すゝんだ密教的……左道的な……著作がある事は上述の事情から推してあり得ぬ事であると言ひ去り難い、彼が顯教の著述があり亦左道の著述を持つからと言つて、彼は顯教的な人であるとか、左道派の人であるとか一概に論ずる事の危険さは明白にされるであらう、顯密藏二教何れともつかぬ過度期の人であるから後世西藏初期佛教を目して有部だとする西藏各所傳を表面的に

よんで信ずる事の危険さも亦忘却すべきではない。是に就ては何れ發表して先輩學者の叱正を得たいと考へてゐる、寺本教授は、故意か偶然か此の危険に落ち、表面上の史傳をよんだ結果、當時の奇形的有部を以て、カシミル特有の純一切有部である如く誤解してゐられるが、予を以て言はしむれば、西藏傳の有部とは *dyamika* を指すのであつて決して寺本教授の解する如きものではない。此事はターラナータが説一切有部の保持者と傳ふるカシミル僧 *Jamitra* その他の著並びに所譯經典をみれば明白にされる事である。もし進むで當時の印度佛教を一覽するなら容易に了解される事であらう。亦支那學僧が印度僧來藏以前に有部を傳へたと云ふ資料もなく、事實法義に於ける問答よりするも如是は考へらるべき事でない限り、純説一切有部が傳へらるべき道理はない事である、逆に法義に於けるカマーラシーラの言葉について見るも明白な事である。(拙文、西藏佛教史序説參照)⁽¹³⁾

今便宜上彼の主張を概述する必要があるから大法日

輪の著を略記する、曰く

事物に於ける妙觀察智は菩提に入るべき根源であり亦法の生命である。故に方便と智慧の合一は佛陀に到る要素であるから、此の二者中何れの一を缺除すると末世佛を證得する事はできぬ、事々物々に對する知覺的智慧と諸行兼修の二者中何れを離るとも未來成佛すべき見道的解脫を證する事はできない、たとへ觀念に住するとも無上正覺の如きは到底望むべきでない。此の故に、瑜伽の聖典によりて思推し、眞實解脫經等の諸の無垢清淨の教戒その他あらゆる智慧は覺佛得證に缺くべからざるものである」と。

扱彼の入藏を機とし從來抗爭を續けてゐた支那教學派は法幡教幢をまいて歸國したのである限り、彼の貢獻は偉とせばねならぬ。然し藏傳何れも法戰以外の彼の記事に就て傳ふる所がない、没時年代も明白でなく、比較的年代を詳記せる五代ラマ史の如きも之を明にしてゐぬ。傳によれば法戰後一時西藏を離れたがムニ

ツェンボ Muni Dzan po の時代再び來藏し永くサム

エに住したと言はれる。⁴⁴⁾ 今東北帝大目録により、彼の著並びに所譯經典を左に列記する。⁴⁵⁾

曼荼羅儀軌 Mandala gyi Chög/

菩提行燈 byan chub spyod pahi sgron ma/

瑜伽道燈 rnal hbyor lam gyi sgron ma/

祕密心燈 sgan ba thugs kyi sgron ma

眞性大印聖無字優波提舍

de kho na nid phyag rgya chen yes se med pa.

般若成就法

sés rob kyi pha rol tu phyin pahi grub pa

ターラ成就法

rdse btsun ma sgröl mahi sgrub phab

金剛牝豚成就法 rdo rje phag mohi sgrub thabs/

文殊忿怒成就法 h an dpal kho bor……grub pa

金剛般若廣註

sés rab kyi pha rol tu phyin pa rdo rje bood

pa.

七百般若廣疏

蕃印兩國佛教の交渉

sés rab kyi pha rol tu phyin pa bdun bgya.
中觀莊嚴難語釋

dbu mahi rgyan gyi dkah hgral pa

中觀明論 dbu ma snan ba

眞性明論 de kho na nid snan ba.

一切法無自性成就

chos tham cad ran bshin med par grub pa

菩提心修習 byan chub sems hgom pa

修習次第 bsgom pahi rimpa

寶髻所問經 btsog na rin po ches shus pa

大印契優波提舍金剛祕密

phyog rgya chen pohi man hag rdo rje gsan

ba

正理論滴品攝

rigs pahi thig pahi phyogs sna ma……。

最後三經を除くは何れも彼の述作にかゝるものである。
る。

以上予はシャンタラクシート他二僧を紹介したが是

等三僧によつて、事實上西藏佛教の確立をみたものであり、西藏佛教史上、少くとも初期に於ける限り、ソントン、チソンデツェン、ラルパチェン三王と對稱し得る僧である。西藏佛教は彼等三僧により教理的にも形式的にも充實し、次期ラルパチェン時への準備をなしたもので、彼等なくんばラルパチェンの所謂佛教黃金時代の現出をみる事は不可能であると言ふも蓋し過言ではないだらう、予等はヴェロシヤ⁴⁶⁾その他の印度僧を此の期に屬せしむるも不當でない事を(單に時間的にみる限り)知るものであるが、彼等何れも、たとへ入藏期が、チソンデツェン王を中心とせる時代におくとするも、その活動期がラルパチェン時を中心としてなされたものである故に、彼等一連の印度僧に就ては、次項に紹介する事にする。

註

(1) 唐書卷三二二列傳一四二西域條

(2) 同

(3) 唐書卷二二六列傳一四六吐蕃上

「長安三年……南屬帳皆叛贊普自討于軍」

(4) Eliot, *Hinduism and Buddhism* // Vol 3, p. 346.

(5) Huib, pp. 3-4. 「王の二十七年天降寶典あり五人のラヤが來藏し、かくして金剛行の教が弘布せられた」と記し Schanginweit 亦 (*Buddhism in Tibet*, p. 63) 同様記述をなしている。リナヤー (*Li the se*) 等に就ては、deb ther shon po/ 並びに dpag Sams ljon bzau/ 等に各々記する所がある、今原文を次に紹介しよう。

「Pandit blo sem heh'o dan. lo cāh ba
 lte ses chos de dag kher rob pa/
 pandit'blo sem heh'o dan locāh ba
 l'ithe ser gñid ky'i kher hon nas chos dar bar
 lshed……/

(6) deb ther shon po II, 2, b

” I, 25a

dpag sams ljon bzau 'zau pp. 167.

(7) 五代譯文 p. 39, a

deb ther shon po I, 26, a

(8) Waddel B of J. p. 32.

(9) J. A. S. B. (1914AD) p. 39.

(10) dpag bsams ljon bzau p. 167.

(11) ”

dkon meheg la gus dam chogs grub/ Yin tan can

dan pha mar bkur / rigs mtho ryan la phu dun
 byed / mdsah bes gshuñ bsrñ yul mar sman / mig
 yan la shñn yid ni drans / zas nor spyed mkhas
 gyo sgyu bral phrag dog mi bya spyi la sñoms /
 buñ med dag la yid mi rton / dagzñan smra mkpas
 theg pa che / blo khog yas te nyi chos gc'an
 ma /

以上は原文を紹介したものであるが、エリオットは
 此の十徳に關して、チベットアムの治世に公布せら
 れたものと如く記してゐるが、誤りである。年代の
 上からも認容し難し、勿論藏外史傳中の Mani bka-
 hi bun glegs ban dan po thug yé chen po] (摩尼
 頌)の如きモンツァンガンの作なりや否やは信じ
 難い、その理由に關しては、本文に記する所がある。

- (12) 現代佛教八月號拙文參照
 (13) Eliot ; H. and B. Vol 2. pp. 120-121.
 梅尾、理趣經の研究 pp. 420-425
 (14) Smith A H of I. p. 392.
 (15) 佛教協會年報第三卷 p. 573.
 (16) ターラナータ pp. 283-308
 (17) 同
 (18) 宗教研究十一卷四號拙文參照
 (19) dpag sams ljon bzam p. 171.

- (20) ターラナータ pp. 404, 413.
 dpag sams ljon bzam p 170.

彼は王命によりて、佛法求法の爲めに入印し、ネパ
 ールに於て印度年代學者とともに逢ひ相率ひてホニ
 ヤ(西藏の地名)に來た、その後、サンシーラは、マ
 ンネル Mani yul (Nepal) の地 Pシャンタラクシータに
 逢ひ、西藏のハサル の地に來つたと傳へられてゐる。
 彼に就ての記事はその他、右傳に見受けられない。

- (21) 東北目録 (一一一六)
 ターラナータ p. 403.
 (22) 東北目録 (一三一六)
 東北目録 (三七〇八)
 東北目録 (四〇〇五)
 東北目録 (三八八四)
 東北目録 (三八八五)
 (23) 東北目録 (四二二九)
 東北目録 p. 403.
 (24) ターラナータ p. 403.
 (25) 同 p. 490.
 (26) Eliot' H and B col 3. p. 349.
 (27) 蒙古源流卷II p. 7.
 (28) Csoma ; Tibetan grammer appendix
 (29) deb ther sñon po I, 26b
 (30) ナムケーニン*

- (31) ギャルビロートイ 同 (二三二五)
- (32) ランロンチョグ 同 (二三二六)
- (33) 東北目録 三九八六 同 (二三二七)
- (34) 大谷目録 四六六 同 (二三二八)
- (35) grub mthah tham cad kyi khuis dan hidud ch'ul 同 (二三二九)
- la ston pa leg bs'ed s'ed gyi Lonf 同 (三八一七)
- (36) ggons boud bla na med pa[同 (三八一五)
- (37) rdsogs chen pa[同 (三八八六)
- (38) 東北目録 (三二二四) 同 (三八八七)
- 同 (三三二〇) 同 (三八八九)
- 同 (三三二〇) 同 (三九一三)
- 同 (四六〇〇) 同 (三九一五)
- (39) 大谷目録 同
- 五代ラフ史 4. D-44a 同
- (40) dpag sams' lon bzam p. 173. (此の經は同目録三九一六並びに三九一七に重記されてゐる)
- (41) ターラナータ p. 424. 東北目録 (九一)
- (42) 現代佛教八月號 p. 大谷學報 十一卷三號「喇嘛教の理概説」 同 (二四四〇)
- (43) 現代佛教九月號 同 (四二二二)
- (44) Waddel; Bin T. p. 38. 五代ラフ史 p. 381a dpag sams' lon bzam p. 171. deb ther shon po III, 1, a 同 (四二二二)
- (45) 東北目録 (三三二四) 同 (三三二二)
- 同 (三三二二) 同 (三三二二)
- 同 (三三二二) 同 (三三二二)
- 同 (三三二二) 同 (三三二二)

二 第二期 750AD-900AD (about)

チソンデツェンの治世を中心として、前項に述べた印度僧の入藏布法により、形式的にも内容的にも、所謂西藏佛教としての様式を備へたとは言へ、嚴密な意味の「西藏の佛教」としては、言はゞ、ラルバチェンへの準備工作が殆むどなつた迄の事である。

日本の佛教が印支兩國を経てきたのにも不關、而も印支兩國の佛教を越へ日本特有の佛教として區別せらるゝが如く、印度末期の佛教を移植されつゝ且つ猶、西藏特有の佛教を成立せしめたのは、實にラルバチェン時代に外ならぬ。しかればラルバチェン歿後二世紀項より起つた所の、¹⁾ハツアンバ、²⁾カルドクバ、³⁾ガダクバ、⁴⁾ミンドルリンバ、⁵⁾ドゼタグバ、⁶⁾ウルグンバ、並びにサカ派その他一連の各派が、たとへ所謂の佛教暗黒時代を経た後の教派でありとは言へ、予等の注意を濃かにするなら、何れもラルバチェン治世の佛教々理を多分に含むと同時に、印度末期佛教を越えた所のも

のである事に氣附くであらう。實にラルバチェン時は華やかな佛教事業とともに前記の如き「西藏の佛教」成立の事ありなどして、佛教黄金時代を現出せしめたのである。尤もジナミトラ、ダーナシーラ等のカシミル僧の多く入藏し、西藏の國情風習を中心として、その傳へ持ちたる教理を適宜に變化し、西藏の佛教成立に努力したとは言へ、彼等入藏僧の中にあつて、その主動となつたものは、⁸⁾ヴェロシヤナその他ヴィマーミトラ等の印度僧であらう。西藏は建國年若く、國法その他を嚴にし、以て國風を正しくせねばならぬ事情にあつたため、極端なる觀念的左道密教は適すべくもなく、代々の贊普亦此の點に留意したのである。然し乍ら、パドマサンパーハの布教後左道密教は印度僧等によつて多く傳へられ、教綱漸く西藏人心の指導となり得ざる状態を現出した、その間、ムニツェンポ、サナングの二王即位せしも不幸夭折するありなどして、左道漸く國風俗に害を流すに到つた、かくしてラルバチェン即位に及んだ。王は性來、兵馬倥傯の間にある

を好まず、従つて戦塵たへて上らず、主に國內文化事業に専念するを得た關係上、佛教の如きにも留意し、國內風俗匡正の上から、左道派を退くるに至つた。傳に言ふ「密教經典の翻譯を禁じ、從來行はれし密部の經典はすべて燒却せしめた」とは此の間の事情を物語るものである。さればとて、前項に述べし如く説一切有部を以て國教となしたわけでもない。主觀的なる密教に代ふるに、瑜伽派的なる形式を多分に粉飾せる密教を以てしたのであり、此の事に成功したのは印度、カシミルの入藏僧であつた。カシミル僧に關しては拙文西藏佛教史序説に述ぶる所があつたから、此處には省略し、單に印度僧に就てのみ述ぶる事とする、勿論、予はその一一に就て詳細に述ぶる事は時間の關係上不可能であるから、今は、僧名並びにその所譯經典及び自作經典を列記、紹介するに止めたい。

ヴィマーラミットラ Vimaramitra

單にヴィマーラとも呼ばれ、バドマサンバーハの系統に屬する彼は、その所譯經典に比し自作經典數の多

い事は注目すべきである。彼は戒律源流に依れば、¹¹⁾ 脫戒疏の著者として傳へられるが、東北帝大目錄に據つてみるに般若部、即ち中觀系を主とせる學僧の如くである。傳には、バドマサンバーハの大圓滿派の四所依經典中「甚深眞心優婆提舍 (Rab sems zah-pahi man tags)」をラルパチェン並びにニヤンテンセンザンボ (Nyan tin dzen zhan po) に説教したと傳へられてゐる。彼の入藏時は、チソンデツェン時に置くべきであらう事は、テプテルゲンボその他の明記する所であるが、その活動期は、ラルパチェン時代に置くべきであらう。彼に就ての詳細の傳記に關しては、藏所傳何れも缺いてゐる。予等は、かゝる事情にあるので、東北帝大目錄、並びにデンカルマドワンダカマ録に依つて僅かに教系その他を知るに止まるに過ぎない。東北目錄所載經典中、彼に關する二三の經典を列記すれば左の如し。¹²⁾

佛母般若心經

bcom ldan hdas ma s'das ras kyi pha rol tu ph

yin pahi snimpo

七百般若廣註

……pha rol kyi phyin pa dam bya pahi rgya

cher kyrel pa

七百般若廣釋

……rgya cher bsad pa

般若心經廣釋

sés rab kyi……snin pohi rgya cherbs'ad pa

次第入修習儀

rim gyis hjug pahi sgon don

六支歸依經

skyahs hgro yan lag drug pa

左記經典は何れも自作經典である。

ヴイロシヤナ¹³⁾ Vairocana

彼は于闐よりの入藏僧と傳へられてゐる。亦はカシミール僧とも稱されてゐる。然し乍ら予等は彼を印度僧とせねばならぬ種々の論據を有してゐるが故に、此の章に加へたのである。

蕃印兩國佛教の交渉

勿論、Khotan 或ひは Kashmir より同名の學僧が

入藏したかも知れぬが、予は同名異人とみたいと思ふ。

テブテルグンボ、第二品その他にも Vairocana の入

藏に關しては記してゐるが、その記載點より考ふるも、

前述の如く同名異人とせねばならぬ。彼の入藏時は、

チソンデツェン時であり、パドマサンバーハとも多少

の交渉を有してゐたものゝ如くである。教系は

「パドマサンバーハ——ヴイロシヤナ——ダルマボデ

1、¹⁵⁾ ニヤンダルマシニン」¹⁶⁾

と傳へられたとみるべきで、大圓滿派所依經典四部中

二部迄も彼の手によつて説かれてゐる。即ち、廣大無

邊性小義説 (Chuh pahi don klon 並びに)

廣深金剛優婆提舍

(rdo rje zab-pahi Man nag は span の地なるミン

ンタンボ Mi phan ngon po 寺に於て説かれたと傳へ

られてゐる。彼には、學華苞¹⁶⁾ bsalab pa me dog sne

目¹⁷⁾なる小部經典ではあるが自作經典を有する外、左

記二經典を譯してゐる。

波羅密集

pha roi tu phyin pa badus pa

恐怖眞言金剛根本陀羅尼

drag shag hdus pa rdo rje rtsa bahi rgyud pa

アナンダシテリー Anandasri

以下入印僧並びに所譯經典名を左に列記す

(イ) アナンダシテリー (Anandasri)¹⁸⁾

轉法輪經

chos kyi hkhor lo rab tu hskor bahi mdo

本生緣起經

skyes pa rab kyi glen gshi

柳葉殿經

lcan lo can gyi pha bran gyi mdo

大集經

hdus pa chen pohi mdo

慈悲經

byam pahi mdo

五學利益經

bslab pa lhahi phan yon gyi mdo

山の阿難陀經

rihi kun dgah pahi mdo

龍王難陀優婆難陀調伏經

kluhi rgyal po dgah po ner dgah hdaf bahi

mdo

大迦葉經

hod srin chen pohi mdo

日經

ni n'ahi mdo

月經

zla bahi mdo

大吉祥經

bkra s'es chon pohi mdo

(ロ) テイペンカーラシテリシニヤナーナ

(Dipam karas'ri jnana)¹⁹⁾

三編成就法

phuñ po gsun t'ahi sgrub thah

鍵雅時經

gandih dus kyri mdo

般若心經解説

ses rab snin pohi nman par bsad pa

中觀迷亂摧破

dbum khrrul pa hzoms pa

五蘊論

phun po lhahi rab tu byed pa

入菩薩行攝三十六義

byan chub sems pahi sbyod pa la hjug pahi

don sun cu rtsa drug bsdus pa

入菩薩行攝義

……pahi don bsdus pa

一念優婆提舍

dran pa gcig pahi man nag

中觀優婆提舍

dbu mahi man nag

中觀優婆提舍開寶篋

著印兩國の佛教交渉

dbu mahi man nag rin po bhehi za na tog kh

phye ba

經集攝義

mdo kun las bdus pahi don bodus pa

菩提道燈難語釋

byan chub lam gyi sgron mahi dkah grel pa

三歸依七十論

sums la skyab su hgro ba bdun cu pa

過犯懺悔儀軌

ltan ba bsags pahi cho ga

左記經典中一念優婆提舍以下五經典は自作經典である。その他、業障淨儀軌疏等の自作經典並びに、無邊²⁰⁾

功德讚註等の所譯經典が數へらるゝが省略する。

(ハ) ヒウエンマラクシータ (Devendraksita)²¹⁾

七佛經

sansrgyas hdun pa

佛寶冠經

sans rgyas kyri dbu rgyan

正法念處頌

dam pañi chu dran pa ne bar bshag pañi chig

leñur h̄das pa

(ニ) シヤンチヤラニ (Śāntibhadra)³³⁾

智心隨集念疏

yes'es snin po kun las b̄dus pa bs'ad sdyar

善逝本分別頌

ode bar gs'e'gs pa gshun̄ nman par bbyad pañi

thsig leñur

(ホ) ウィンミヤカールンン (Vidyakarasiṃha)³⁴⁾

般若要頌

s'es rab pha rol tu phyin pa s̄dud pa thsigs su

b̄cad pañ

集頌雜語釋

s̄dud pa thsigs su d̄cad pañi dkañ grel pañ

(ク) ウィンミヤカールンン (Vidyakaraprabhā)³⁵⁾

大鼓經

r̄na bo che chen poñi leñu

大方等日藏經

sin tu rgyas pa chen poñi sde ni mañi snin po

一切有情正護廻向經

l̄gro ba tham cad yons su skyob por byed pa

.....

解脫道中

nman par grol pañi la las sbyans pañi yon tan

hstan pa

優陀那品

ched du br̄jod pañi thsoms

佛阿波陀那智者經

sans rgyas kyi rtogs pa br̄jod pa

根本律

ñdul ba gshi

比丘尼律分別

dge slon mañi ñdul br̄man par ñbyed pañ

最上明大恒特羅

rig pa mchog gi rgud chen pa

廻向大王並に眞言

如幻三昧經

yons su hsho bahi rgyal po chen po snags dan

sgya ma la buhi tin na hdsin

bcas pa

龍王所問經

(4) スノントムニホーキ (Surendrabhodi)

klulhi rgyal po po rgya nts'om shus pa

大方等華嚴經

梵施所問經

sans rgyas phol po che

ts'chs pas byin shus pa

三律儀會

文殊經

sdom pa gsum bstan pah'i lehu

hzam dpal gyis bstan pa

伽耶山頂經

布施利益經

Gayahi ri she bya ba

spyin pah'i phan yon bstan pa

悲白蓮華經

彌勒發趣經

snin rje pad ma dkar po

byam pa hjug pa

正法蓮華經

緣起經

dan pah'i dkar po

rten cin hgyel bar hbyun ba

彌勒所問經

大雲經

byam pah'i shus pa

sprin chen po

寶聚經

八佛經

rig pa rin po chehi phun po

sans rgyas brgyad pa

中觀莊嚴頌

dbu ma rgyan gyi tsig leju

中觀莊嚴難語釋

dbu ma rgyan gyi dkah bgral pa

無能勝寶寔經

gshan gyis m' thub pañi rin po chehi phanān

pañ

發菩提心儀軌

byan chub du sems bskyed pañi cho ga

毘舍利入海經

yañs pañi groñ kner tu hdug pañi mdo

スレンドラボーデはシレンドラボーデ (Silendrabno

dh)と並び、西藏初期佛教末に於ける最も活動せる學

僧にして、その所譯經典の如きも、華嚴、寶積、密教、

論部等各部に涉つてゐる點偉とするに足るものであ

る。今東北目錄の示す重要所譯經典數のみにても六十

六經を數へ得る。その教系は、所譯經典並びに、ジナ

ミトラ、エセデー、等の共譯附より推定するに、恐ら

く Madhyamika に屬してゐたものであらう。入藏年代及び歿時年代に就ては史の記する所がなす。

予等は大体右に述べし如く、入印學僧の尤なるものに就て紹介を試みたが、拙文「西藏佛教史序説」に記せる如く、シレンドラボーデを初めとし、吉祥怛特羅經 (dpal rgyud mdo) の説示者 Samrui 等多くを擧げ得るが、他日その一々に就て詳述する事を約して省略する。

x x

惟ふに、予の所謂西藏初期佛教期中に於ける蕃印兩國の佛教の交渉は、チソンデツェン時に育てられ、ラルパチェン時代に於て開花したものとみるべきである、ランダルマの破佛に逢ひ不幸實を結び得なかつたとしても、所々に散つた花粉は漸てエーセオイ yeses grol の佛教事業となり、アチサの入藏となつて現れたのである。佛教寺院の如きも、印度の影響を受くる事多く、サムエの如きは、ナランダ、若しくはオタンタブリー、に模して建立され、その他の寺院等の形式は

總て印度に横したと傳へられてゐる。

註

- | | | | | |
|------|-----------------------------------|------|------|---------------|
| (1) | Iha tsah pa | (16) | 東北目録 | 三九四三 |
| (2) | kar rtog pa | (17) | 同 | 三九四四 |
| (3) | Na dak pa | (18) | 同 | 八四三 |
| (4) | Min dol glih pa | (19) | 東北目録 | 三一—四三 |
| (5) | rdo rje brtag pa | | | 四〇〇八 |
| (6) | Urgen pa | | | 二〇九 |
| (7) | saskya pa | | | 三八二二 |
| (8) | Eliot ; H. and B. vol III p. 350. | | | 三八五〇 |
| (9) | 五代チベット史 p. 43, a | | | 三八六六 |
| (10) | deb ther shon po 3, 2a | | | 三八七八 |
| (11) | 佛教研究第一卷 p. 72. | | | 三八七九 |
| (12) | 東北目録 | | | 東北目録三九二八—三九三〇 |
| | 同 | | | 三九三七 |
| | 同 | | | 三九四八 |
| | 同 | | | 三九七一 |
| | 同 | | | 三九七三 |
| | 同 | (20) | 東北目録 | 四〇〇七 |
| | 同 | (21) | 東北目録 | 四五六〇 |
| | 同 | (22) | 東北目録 | 二七〇 |
| (13) | Eliot ; H and B vol III p. 350. | | | 二七四 |
| (14) | 大谷學報第十一卷三號 p. 52. | | | 四五〇二 |
| (15) | Dharmabodi
Myan dhama Dinha | (23) | 東北目録 | 三八五二 |
| | | | | 三八九九 |

(24) 東北目録

同 三七九八

(25) 東北目録

同 二二二二

同 二五七

同 二八六

同 三〇六

同 三二六

同 三四四

同 一

東北目録 七四六

同 八一〇

同 四五

同 四四

同 一〇九

同 一一二

同 一一三

同 八五

同 八八

同 一三〇

同 一五五

同 一五九

同 一七七

同 一八三

同 一九八

同 二二二

同 二三二

同 一七一

同 三八八四

同 三八八六

同 九二九

同 一〇九三

東北目録 六〇七

同 六二八

現代佛教九月號 p. 221

斯小論は唐蕃兩國佛教の交渉（宗教研究第十一卷第四號）の姉妹論として書かれたものである。

而して蕃印佛教の交渉に就ては拙文「西藏佛教史序説」第三の三「印度との交渉」（現代佛教十月號二五頁）に於て、少しくふるゝ所があつたが本論の發表を意圖してゐた關係上、極めて概述したものであつた。兩者併せ讀まるゝならば便利であらうし、筆者も幸ひである。

カール・バルトに於ける神學的聖書釋義

橋 本 鑑

聖書の科學的研究と神學的釋義との關係の問題は、宗教研究と宗教實踐（神學的實存）との關係の問題ともなり、更に理性と信仰（啓示）との關係、文化と宗教（教會）との關係の問題とも通ずる點があるであらう。之を連續（sowohl-als-auch）の關係となすか、非

連續（entweder-oder）の關係となすか、非連續的連續（trotzdem）の關係となすか、また第三の關係を辨證法的と云ふならば所謂辨證法的神學的辨證法は自然的人間からの關係づけの辨證法であるか、恩寵的人間からの關係づけの辨證法であるか、神から人間への關係づけ即ち神の義・神の眞實・神の靈の辨證法に限らるべき辨證法であるか。此の稿は之等の問題に立入らうとするものではない。此處では只カール・バルトの聖書釋義等に導かれて神の義・神の眞實・神の靈の辨證法

とも稱すべきものを取り出すと共に、此の辨證法の領域に於ける聖書解釋としての彼の神學的釋義（*theologische Exegese*）なるものが如何なる性質のものであるかを考へたい。

一

「満たされた約束なる基督を信する信仰によりて、永遠がではないが（満たされた）時が始まる。究極的未來を仰ぎつゝ刻々になされる決斷であるが故にそれの刻々が原理的に無比なる價を有つ所の時が始まる。」¹⁾バルトの所謂品位づけられて居る今（*ein qualifiziertes Jetzt*）なる此の満たされた時は「時間の世界、物の世界、人間の世界の抱括的・不可抗的廢棄の前に立てる、貫入し來る・どん底まで徹せずしては止まぬ危機の前に暴露されて居る、超越的威力の非在による・凡ゆる

在り方の席捲の前に在る我々」の今である。同時に然し此の満たされて居る時は「然るに今や」(ロマ書三・二一)の今である、「轉向・近づける神の國・否定のたゞ中に於ける肯定・此の世のたゞ中に於ける救拯・判決のさ中に於ける釋放・時間のたゞ中に於ける永遠・死のたゞ中に於ける生に就いての音信」が其處から語られ、「非時間的な時間・非空間的な場所・不可能的な可能・創造以前の光からの光」が其處に於て指差される所の今である(R. 86f.)。「神の聖前に於て知る人間の危機の、蔽ひ被さる絶壁の下にくづをれながら、それにも拘らず然し、然るに今やの光に照らされて、新たにされし人は俟望みつゝ己が馳場を急ぎゆく」(R. 140)。神祕主義的観想的な永遠の今でも實存する人間の實踐的今でもなく、神の永遠の今・神の實踐の今の中に在る人間の永遠的な實踐的な今であり、「我々に對する神の行爲によりて、即ち、基督の十字架に於ける神の言に聞ひ殺され然もまた答へられて活かされることによりて、永遠の今の絶對的現在から由來しつゝ、

認識する」今(Vgl. R. 288)。「基督の顯現・來臨・臨在の永遠的瞬間を俟望する・品位づけられて居る瞬間」、「啓示信仰の瞬間」(Vgl. R. 481 ff.)。「人間が赤裸々にせられて神の聖前に立ちつゝ而も神から衣をまとはせられるその瞬間(Augenblick)」、「神に由つて人間が動かされつゝあるその瞬間(Moment)」、「人が裸の儘で神の聖前に立ち裸の儘で神の義を以て装はれるその瞬間・終末のラツパの吹奏されるその瞬間」である。(R. 83; 85)神によりて斯く品位づけられたる瞬間は神の賜としての瞬間である。神から我々に來る賜(ein zu uns Kommendes)としての瞬間は基督の顯現(Zukunft Jesu Christi 基督の未來)に他ならない。神から我々に來る凡ゆる賜の總和・凡ゆる約束の成就(die Fülle aller zukünftigen Güter; die erfüllte Verheissung)としての基督の未來が基督の顯現に於て現在(時間内の各瞬間)へと植ゑ込まれて居る。然し之によつて基督の未來は神の未來たることを失つたのではない、約束の成就とは約束の止揚ではなくて完き約束・約束自體

となりし事である。此の時代の暗黒の中に在りつゝ、人間のな餘りに人間的な現在事實の中に埋れつゝ、而も我々は、約束自體なる基督の顯現(基督の未來・神の未來)の中に在りて、啓示信仰の瞬間に於て、神の子たること・聖徒の交り・罪の赦し・永遠の生命等測り難き神からの賜を有し得る。(IV. 45. II. Z. d. Z. IX. 461—2)

以上に素描せる如き極めて、特別に品位づけられたる、今・啓示信仰の瞬間・基督の顯現・神の未來は、バルトに於ては、開いて聖書を理解し、起つて之を解明すべき唯一の至聖所と思はれる。これは神の義・神の眞實・聖靈に在りて認識する瞬間であり、人間の自由の下に無き・神の御手にのみ存する立場無き立場であり、基督の教會を通して上より賜はる神學の従つて神學的聖書釋義の唯一の觀點(Gesichtspunkt)である。

「神學的公理としての第一誠(Das erste Gebot als theologisches Axiom)」と題する講演に於てバルトはモーセの十誡の第一誡(我は汝の神エホバ、汝をエジプトの地その奴隸たる家より導き出せし者なり、汝わが

カール・バルトに於ける神學的聖書釋義

面の前に我の外何物をも神とすべからず——出埃及記二〇・二—三)を神學的公理として解釋して居る。茲に神學的公理と稱せられるものは「たゞ人格から人格へ此の公理が啓示されるその瞬間、その時間的瞬間に於てのみ、従つてたゞ此の瞬間に由つて限定され拘束されて居る思惟に取つてのみ現實性・妥當性を所有する」公理である。即ち公理としての第一誠は單に紙の上に記されて載つて居る第一誠ではなくて啓示の出來事の瞬間の上に浮んで生き・動き・在る第一誠である。

従つて啓示の出來事の瞬間の上に浮ぶならば、「ヨハネ傳一・一四の言葉(言は肉體となりて我らの中に宿り給へり、我らその榮光を見たり)をも、マタイ傳一一・二八の言葉(凡て勞する者・重荷を負ふ者われに來れ)をも、コリント後書五・一九の言葉(神はキリストに在りて世を己と和がしめ給へり)をも我々は神學的公理と稱することが出来るであらう。何となれば之等すべての言葉は原理的には何等第一誠以外のものを我々に語らず、また第一誠に於ても、かの凡ての言葉が夫

々の場所で夫々の仕方にて等しく語つて居ることより以外のものは語られて居ない故に。聞くべき耳を以て聞くならば確かに聖書の凡ての箇所は唯一の神學的前提に就いて我々に語るであらう。」此處に原理的には(Grundsätzlich)とか聞くべき耳を以て聞くならばとか云ふのは啓示の出來事の瞬間上にてはと云ふことに他ならぬであらう。「教會は聖書を神の唯一の啓示の唯一の證標(Zeugnis)として讀みまた傳へまた讀み・傳へまた讀みまた傳へつゝ實存する」とバルトが語る時、要するにそれは、紙の上に書かれて居る聖書を謂はゞ唯一の啓示の出來事の瞬間へと還元するものが教會であると云ふことであらう。「教會の此の生命の動きの中に神學も亦實存する」、神學は教會の聖書還元⁵⁾に參じて之に仕へるものである。然し「啓示を現實に耳に届いた啓示とする如何なる方法も、現實に靈的(pneumatisch)な聖書釋義即ち聖書に於ける啓示證標を言葉と化し、その限りに於て靈(das Pneuma)を即今現實に土俵に案内する聖書釋義の如何なる方法も、取り分け

また、聽衆の肺腑の究極を突く活ける警醒的な説教の如何なる方法も存しなう。神の言は聖靈的(geistlich)に即ち如何に優れし事情の下に於てもたと聖靈に由りてのみ・如何に優れし媒體に介せられてもたと直接に神自體から發してのみ現實に我々に出會ふ、神の言の神秘は此處にあるが故に啓示を自由にする如何なる方法も人間には存しないのである⁶⁾。従つて教會及び神學が聖書を啓示の瞬間に還元すると云ふことは嚴密な言葉ではない、寧ろ教會及び神學が聖書に於て聖靈・神自體から啓示の瞬間に還元されるのである。神學的聖書釋義は、聖書を往時の聖書記者・編者の眞意眞情へと凡ゆる部門の科學を動員して溯源するのでもなく、また反對に主觀的な教理や體驗や哲學を聖書へ讀み込むことでもない、聖書に於て絶えず繰返し啓示の瞬間へと還元されつゝある教會及び神學の中に在りて聖書に於て絶えず繰返し啓示の瞬間へと直接還元されることである。此の神の直接の啓示瞬間への還元⁷⁾の働きが即ち神の義に他ならないであらう。神の我々に對する

働きとしての神の義に依りて啓示瞬間の然るに今やの中に我々が自らを見出す時、我々を包む啓示瞬間は賜としての神の義に他ならない。賜としての神の義が竟に神の義にして人間の義とならないことは、我々を包む啓示瞬間が竟に神の御手（神の瞬間）に在る瞬間・神の未來であつて人間の自由にならないことである。

神の義とパウロが言ふ時、それは啓示瞬間に於ける信仰告白としての神の屬性の表現であつて、此の特別な瞬間以外に於て思惟せられた如何なる意味の神の義とも異なる、それが主體としての神の屬性として靜的屬性でなくて神の働きであると云ふことは此の特別な瞬間以外に於ても言ひ得ることであらう。然しパウロに於ける神の義は基督の十字架に於て啓示せられる神の義として、第一に基督の死に於て人間の罪の贖ひを要求する審判と刑罰の神の義であり、第二に基督の死に於て果されし贖ひに於て信仰者を義とし給ふ恩寵と救拯の神の義である。啓示の瞬間は此の對蹠的な神の二元が trotzdem の關係に於て働く瞬間である、「神に於

ける觀得べからざる出來事としての純粹活動 (actus purus) は罪と恵みの・サウロとパウロの連續的關係づけである。神の意志の一元性は分れて二元となり、かくて二元の克服に於てその二元が對蹠的なればなるほど益々勝利に輝いて一元性を證明する」(R. 168)。「故に神はエサウの神でありそしてまたヤコブの神・怒りつゝある神でありそしてまた慈愛の神であるか。これは勿論神話的段階に立つての子供臭い質問である、何となれば神に在りてはそしてまた (Duo) と云ふこととはない、二元性はない、たゞ後者による前者の止揚があるのみ。神は一者であり、永遠にヤコブの神であり、唯一絶對の神として (als Gott) 人間に自らを啓示し給ふ神である。然し、我々は神を二元性に於て置なければ即ち二が真に一であるために一は二とならねばならない所の辨證法的二元性に於て置なければ把握し得ないことは理解に難くない。神が人間に、此の世に於ける此の人間に自らを啓示し給ふ限り、神は彼に對して、彼を怒る者・その力を不可抗的に彼に於て顯す

者として立ち給ふ、即ち自らが人間の拜する神々のどれとも、假令それが最高の神であつてもそれと同一ではないことを憚る所なく・容赦なく人間に證明し給ふ。かくて人間が神の啓示を受けつゝある限り彼は怒の器以外のものではあり得ない、神を考へることさへ出來ず、まして神に服従することは出來る筈がなく、神の危害に曝されるより外なく、神の手に掛つて死なねばならぬことより外は經驗し得ない。(中略)然し人間に自らを啓示し給ふ者が神である限り、神は人間に對して、人間の全被造物性を創造者のそれにも拘らず然し(Hrozdani)を以て・その全非悪性を赦しのそれにも拘らず然しを以て蔽ひ贖ひつゝ慈愛の神として立ち給ふ、そして人間へまた人間に於て、自らの榮光の富を、自らが人間の救主であると云ふ無限に優越的な勝利に輝く眞理を啓示し給ふ。かくて人間が神の啓示を受けつゝあるかぎり、人間は憐憫の器である、即ち次の如き絶對的奇蹟が起る——彼の兩眼が開かれるといふ奇蹟・彼が既に悔改の中に立つて居て新しき被造物であ

るといふ奇蹟・彼が神の苛酷の中にも神の愛を認めて神を愛し従つてまた救の音信を、それが與へる徹底的な無際限な蹟きにも拘らず、否その蹟きの故にこそ、喜びの音信として聽取するといふ奇蹟・人間が神と即ちエサウの神と角力し、それ故に自らがヤコブでありイスラエルであることを確證したといふ奇蹟が起る」(R. 342-343)。此の奇蹟は「絶對的瞬間の奇蹟」である。「信仰は奇蹟である」、絶對的瞬間の奇蹟である「然らずんば信仰ではない、人間の耳で聞かれ人間の唇で説かれる神の言は奇蹟が起る時にのみ神の言となる、奇蹟が起らない場合には神の言と稱するものでも他の言葉と同様に人間の言葉となる。教會は奇蹟が起る時におのみヤコブの教會である、奇蹟が起らない場合にはヤコブの教會でもエサウの教會となり、たゞそれであるに過ぎない。然し奇蹟は努めて獲られ得るもの・到達され得るもの・呈示され得るものではない、奇蹟は人間の間に於て起る所の、凡ゆる瞬間に於て豫測せられざる・新しき・神的事件である」(R. 350-351)。

第二の即ち恩寵の神の義は第一の即ち審判の神の義の連続ではない、両者は全く對蹠的である、しかし第二の義は第一の義と離れた義ではない、第一の義の流れを截斷しつゝ新しき次元に立つものが第二の義である、異なる次元の両者がそれにも拘らず然しの瞬間に於て交叉する、此の瞬間に於て第二の神の義が神の言といふ出來事、啓示として宣言される、「此の神語り給ふ (Deus dixit) 瞬間はまた神贖ひ買ひ給ふ瞬間であり神の自由意志が選びまた價値づけ給ふ瞬間である」(Vgl. R. 86)、かくて「絶對的瞬間の光に於ける・基督の十字架の光に於ける信仰が唯一絶對の信仰 (Glaube) らしく見えるのみでなくて、現實に唯一絶對の信仰となり、神の中味を盛られし土の器なる空洞となり、神の眞實に應答する人間の決斷的信仰となる」。「唯一絶對の信仰は人間の空洞であればこそ反對に神の中味、人間の沈黙と不知と俟望であればこそ反對に神の言葉と智慧と業、人間の可能性の最後であればこそ反對に神の始源的可能性として把握される所の、正に全的に逆

理的なる轉向であり轉回であり反轉である」(R. 181-182)。「人間の經驗・人間の思惟は本來常にその固有の重力に従つて直線的に即ち絶望から更に深き絶望へ・嚴肅から更に大なる嚴肅へ・或はまた勝利から更に高き勝利へ・喜悅から更に大なる喜悅へと進行したがる、正に此の直行性が神の言による信仰には禁止される、何となれば神の言は絶望から勝利へ・嚴肅から喜悅へ・然しまた勝利から絶望へ・喜悅から嚴肅へと我々を召すものである故に」(D. 186)。時間と永遠との間の如何なる非連續をも無限に貪り食うて關聯づける神の言の大食なる辨證法、神の義・神の眞實・聖靈の辨證法、啓示の絶對的瞬間の辨證法、啓示信仰の恩寵の辨證法、神學は此の辨證法の元光明の無比なる輝きに浴しつゝあればこそ、その消極的表示 (negatives Indizium) 乃至陰影或は反照として、單なる標識 (Demonstration)・映像 (Gleichnis) たるべき使命に身を獻げ盡し、また不斷に思惟の核心を轉回革新する悔改めと自己批判に徹底的に身を曝らす、神學は竟に theologia crucis で

あつて *theologia gloriae* となり得べきではない。神の辨證法は竟に神の辨證法であつて神學の・人間の辨證法とはならない、そして神の辨證法に止まればこそ神學の・人間の辨證法をば神の賜としての神の未來の中に在る辨證法たらしめる。神は自ら神の賜として我々の心の中へ來り・我々を滿たし給ふ時にも、否、正にその時こそ主として止り給ふ。」「創造の主聖靈よ來り給へ (*Veni creator Spiritus*) と云ふ嘆願は、それが竟に嘆願であることを止めない限り眞實でありまた聞き入れられる。若し此の嘆願のどこかに現在或は過去を意味する *venit* (來る) が潜んで居るならば萬事駄目となる。ただ神に在りてのみ・神から出でてのみ來るといふのが眞理である故に」。(D. 488-9) 即ち賜は神の未來に於て來るのである。(Vgl. R. 514f.; A. 57; D. 173) 義とし給ふ (*Rechtfertigen*) とは神の義に與らせ給ふこと・神の義を判決の上で與へ給ふこと・神の義の衣を着せ給ふこと・神の義の中へと收容し給ふこと・神の義を以て包み給ふこと・神の義の光の中へと拾ひ上げ給ふこと・神

の義なる光の屬性に與らせ給ふことであつて、人間を造り變へ給ふこと・形を變へ給ふことではない。神の賜としての義・神から出でて我々に來る義は、人間の中に實現されし或ものとはならぬ、人間の所有や屬性とはならぬ。たゞ神の未來に止る限り、それは、過現未のために賜として働く。このことは既にプレスラウの宗務總長オットー・ツェンケルが明かにしてゐる。その「パウロに於ける神の義」と題する論文にはシュラッター及バルトが少からず、自己と立場を同じくするものである如くに肯定的に引用されてゐる。彼は恩寵としての信仰に就いても言及して居ないのではない。「我々は全然、我々のために基督に於て爲されし神の事行の中へと身を信入せしめる (*sich hineinglauben*) 我々の信仰に依據する」。「とも」信仰の賜は信仰者に對して神の義を恩寵とならしめる」。「とも」神の義は超越的なもの、(にして而も) 救拯史に於て人間の義になるまで働き抜くもの (*das Objektive, in der Heilsgeschichte zur Gerechtigkeit des Menschen sich Auswirkende*)」。「とも

言つては居るが、信仰の問題には立入つて居らず、神の眞實と人の信仰との關係の問題には觸れて居らず、従つてパウロに於ける神の義の分析・解釋として此の

點に於て徹底を缺いて居る。また論の最後に於て「人間に自己を傳達する神の義が不義から人間を分離する結果を伴ふことは争はれない、然しこれは全く別の話である。神の光が人間を貫き照らすならば人間の革新は自働的な結果である」と言ふ時、此處にも問題が残されて居る、即ち、信仰が人間のでありつゝ然も更に大なる測り難き神の眞實さの中に包まれ貫かれたゞ信仰によりてのみ(sola fide)をたゞ神の眞實によりてのみ(nur Kraft der Treue Gottes—A. 26)と告白せざるを得ない所に在りては、神の義の光の中に於ける凡ゆる變様も、活動も、業も、凡ては信仰と等しく神の義の働きの測り難き聖さの中に包まれ貫かれて決して神の義とは無關係な事柄でもなく、また自働的結果とも言へないであらう。バルトに於ては人間の信仰と神の眞實との關係は極めて徹底して闡明されて居る、次はバルトに就い

て此の點を考へたい。これは彼の聖書釋義の核心をなす問題であらう。

二

「基督と偕に十字架につけられたならば、基督の十字架は我々にとつては、我々の現存在の如何はしさをそのまゝ、それ自身を越えて彼方を標示する神的必然性として理解する機會となり、人間の終末のたゞ中に於て神の發端を・神の怒の嵐のたゞ中に於て神の愛の光を認識する機會となり、かくて我々は正にその限りに於てのみ信仰者となる、即ち神に於ける人間の在り方の元所與(das Ur-Datum)が入來し、無比なる歩調が出来し、逆行せしめられない・否後を振返ることすら一切排斥する反轉が果される」。信する者となりし我々は然し何を信するのであるか、「我々は基督が我々に代つて死に給ひしこと・その故に我々が基督と偕に死に了つたことを信する。我々は十字架の死の彼方に於て顯はれ出づる觀得べからざる新しき人(復活の基督)と我々との同一性を信する。我々は死の認識の中に・

復活の中に・神の中に樹てられて居る我々自身の永遠的實在を信する、我々は『我々も亦彼と偕に活きるであらう』ことを信する。乃ち我々は復活の未來の觀得べからざる主體 (das unanschauliche Subjekt des Futurum resurrectionis) としての我々を信する。即ちバルトは基督の十字架に於て我々に着せられて居る全然未來的なるものを信する、基督の十字架に於て我々に來る賜としての神の義はバルトに於ては全然未來的・全然超越的なるものである、全然未來的・全然超越的なる神の義の光の中に置かれ、ばこそ「罪の中に留ること」に對する不可能性」が出來する、我々は信するか「信するならば我々は罪から扭ぢ切られたつて居る」、汝信するか「信するならば汝は既に有つて居る」、「恩寵と並んで支配力を有する可能性として罪を認めることが出來ない所の、正しく尋常のみならず凡ゆる心理學の限界の外に存立して居る積極的・不可能性(恩寵の反抗性 protestierend! — Vgl. R. 476)「これが信仰である」(R. 132)「舊き人は信仰と共にある賜の義の光により、

謂はゞ作用の外に置(ausser Aktion setzen)かれ・排除(ausschalten)せられ・括弧に入れ(einklammen)られる、罪の體は排棄はされぬが、謂はゞ元の儘のものとして一切使用されぬ、(keinen Gebrauch machen)・元のまゝのものとしては一切事を共にせしめられぬ(nicht mitwachen)・即ち全然評價し直(unwerten)されるのである。バルト自身の言葉に依れば「依然として同一のものであり續ける主體に在りて人間の賓辭が根本的に新にせられること、即ち、死人の復活 (die radikale grundsätzliche Neupradikation des Menschen bei beharrendem Subjekt; die Auferstehung der Toten)』であり (A. 113 ff. etc.)「被造物性より根源性への歸還・神から『造られし』アダムより『神』から造られしアダムの復歸を意味する賓辭轉換(der Wechsel in der Prädikation; Prädikatswechsel — A. 111, 119 etc.)」人の魂を支配者とする身體(血氣の體 σῶμα ψυχικόν, Menschen = seelischer Leib) から神の靈を支配者とする身體(靈の體 σῶμα πνευματικόν, Gott = geistlicher

Leid)への復活(コリント前書一五・四四)である。

死人の復活とは、即ち、人を人たらしめる人、魂の代りに神を神たらしめる神の靈が置かれることである、これは物的に目に見える此の身體生命に於てより以外の所で成就さるべき轉換では決してない。此の朽つる者・此の死ぬるものとしての此の我々人間に於て、朽ちぬものを著・死なぬものを著る觀得べからざる轉換が現實に生起するのである、これは絶對的な奇蹟であり、神の支配の全き發揮である。死人の復活といふのは神は主なりといふ告白の最も徹底的な表現である。品位づけられて居ない被造物 (die unqualifizierte Kreatur) としての舊き人・血肉の體が、神の生命の息によりて (Kraft des göttlichen Lebenshauchs)・生命の造り主聖靈 (πνεύμα ζωογονῶν) に在りて、新しき人・靈の體となる、此の復活は過去と未來との間・時間と時間との間 (zwischen den Zeiten) に於て時間と永遠との間に起る觀得べからざる出來事、即ち、時間内の瞬間が永遠の瞬間に品位づけられる啓示の瞬間の奇蹟である。此の

奇蹟に於て信仰はたゞ神からのみ來る賜である。(A)

バルトがそのロマ書講解第一版(一九一八年)に於て πίστις (信仰) を Gottes Treue (神の眞實) と翻譯したことは随分物議を醸したらしく、第二版の改訂に際しては幾分制限せられた、然し「第三章に於てだけは相變らず此の翻譯は、その反對者等に、不愉快なる頻繁さに於てお目にかゝるであらう」(R. XVII)と述べて居る如く

三・一二二 δυνάσθηται θεὸς διὰ πίστεως
[Iησοῦ] Χριστοῦ, εἰς πίστις τοῦ πιστευόντος
(Nämlich Gottes Gerechtigkeit durch den Glauben
an Jesus Christus, für alle die da glauben—überetzt
von Carl Weizsäcker) をバルトは „nämlich die
Gerechtigkeit Gottes durch seine Treue in Jesus
Christus für alle, die glauben (イエス・キリストに於
ける彼〔神〕の眞實による・信する凡ての者のための
神の義)と譯出して居る。

三・一二五 ἢ ποιῆτο ὁ θεὸς ἡλαστήριον διὰ

πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ ἀΐματι(den Gott aufgestellt hat als Sühnopfer mittelst Glaubens an sein Blut—ibid.) ㊦ „Diesen bestimmte Gott zur Versöhnungsdecke durch seine Treue in seinem Blut.“ (此の者〔キリスト〕を神は彼〔キリスト〕の血に於ける彼〔神〕の眞實によりて宥の供物として定め給へり)

三・二七 εἰς τὸ εἶναι αὐτῶν δίκαιον καὶ δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ. (auf dass er gelte als der, der gerecht ist, und der gerecht macht den, der vom Glauben an Jesus ist.—ibid.) ㊦ „, dass er es sei, der gerecht ist und gerecht erklärt den, der in der Treue, die in Jesus sich bewähret, begründet ist.“ (彼〔神〕が義なる所のもたらんため 即ち イエスに於て確認せられる眞實を〔神の眞實を〕の中に在る者を義と宣し給へ者たらんため)

三・二七 διὰ πείου νόμου; τῶν ἔργων; οὐκί, ἀλλὰ διὰ νόμου πίστεως. (Durch was für ein Gesetz? Durch das der Werke? Nein, sondern durch

das Gesetz des Glaubens.—ibid.) ㊦ „Durch welches Gesetz? Durch das der Werke? Nein, aber durch das Gesetz der Treue Gottes!“ (何の律法に由るか、行爲の律法に由りてか、然らずして神の眞實の律法に由りてなり)

三・二八 λογίζεσθε τὰς δυνάμεις θεοῦ πιστεῖν ἑνθρονον καρπὸς ἔργων νόμου. (Denn wir schliessen, dass der Mensch durch Glauben gerechtfertigt werde ohne Gesetzeswerke.—ibid.) ㊦ „Denn wir rechnen, dass der Mensch gerecht erklärt wird durch Treue Gottes, abgesehen von den Werken des Gesetzes. (何となれば我らは思ふ、人が義と宣せられるのは律法の行爲に由らず神の眞實に由るなり)と譯して居る。その外にも三・三〇に於ける ἐκ πίστεως (aus Glauben—ibid.) 及び διὰ τῆς πίστεως (durch den Glauben—ibid.) 及び „aus Treue“ 及び „durch Treue“ と譯され何れも神の眞實として解釋せられる。三・三〇 τῶν πιστῶν τοῦ θεοῦ (die Treue

Gottes—ibid.) が „die Treue Gottes“ (神の眞實を) と譯されて居ることは言ふまでもなし。三章以外に於て此の點に關して最も重大な箇所は一・一七であらう。

卽ち *δυνασὺν γὰρ θεοῦ ἐν αὐτῷ ἀνομάκω πτεταί ἐκ πίστεως εἰς πίστιν, καθὼς ῥηγάρται.*
ὁ δὲ δικαίος ἐκ πίστεως ἔργεται. (Denn Gottes Gerechtigkeit wird darin geoffenbart aus Glauben zu Glauben, wie denn geschrieben steht: Der Gerechte wird aus Glauben leben.—ibid.) 卽ち „Denn die Gerechtigkeit Gottes enthüllt sich in ihr: aus Treue dem Glauben, wie geschrieben steht: Der Gerechte wird leben aus meiner Treue.“ (何となれば神の義はその「福音」に於て顯はれて、眞實から信仰に至る、義人はわが「神」眞實から生きるとあると記されて居る如し。)と譯して居る。

その外にもなほ九・三〇〇 *δυνασὺν δὲ τὴν ἐκ πίστεως* (die Gerechtigkeit nämlich aus Glauben.—ibid.) を „die Gerechtigkeit, die aus der Treue

Gottes kommt.“ (神の眞實から來る義) と意譯されて居る所などがある。ロマ書以外にても例へば

ユリビ書三・九 *μη ἔχων ἐμὴν δυνασὺν τὴν ἐν νόμῳ ἀλλὰ τὴν διὰ πίστεως Χριστοῦ, τὴν ἐν θεοῦ δυνασὺν ἐν τῇ πίστει,* (nicht mit eigener Gerechtigkeit aus dem Gesetze, sondern mit der durch Glauben an Christus, mit der Gerechtigkeit aus Gott, auf Glauben,—ibid.) 卽ち „nicht mit meiner Gerechtigkeit aus dem Gesetz, sondern mit der durch den Glauben, der Gerechtigkeit aus Gott auf Glauben hin“ (律法からの己が義を以てするはなくて、信仰による義即ち信仰に基づく神からの義) と尋常に譯しながら解釋に於ては、信仰が始源的に神的作用 (der ursprünglich göttliche Glauben) なること、人間の眞實 *ἡμετέρας* 神の眞實 *θεοῦ* (nicht kraft der menschlichen, sondern der göttlichen Treue) 人間は神の失せたる羊を義とし給ふことを特に力説して居る。卽ち信仰と譯しては居るが全く神の眞實に外なら

ないものである (P. 98)⁹⁾。コリント前書に就いては一〇・一三の講解の箇所 (A. 26) に於て神に逆ぶ此の世の覇權主張の暴威に敵し得るものはたゞ神の眞實のみなること、たゞ神の眞實に由りてのみ (nur Kraft der *True Gottes*) 此の世の試練と危きとの中に在りて遁るべき道を與へられるを説いて居る、之は神の眞實の中に生き・動き・在る信仰と服従とによりてのみといふことと同一であらう。

「神が義とし聖とし給ふ場合、そこに於て信仰し服従する者は確かに人間である。然し正に信仰し服従しつゝあれはこそ人間は、自己の行爲としての自己の信仰・自己の服従に重量と價値とを置くことは一瞬もなく、却つて信仰し服従しつゝあればこそ自己自身に關する凡ゆる自惚れた注意を振棄て、神にのみ光榮を歸するであらう。彼こそ自己の行爲として認められた自己の信仰・自己の服従は、自己の餘他の凡ゆる行爲と同様に暗黒であり、光明は神にのみあることを實に一瞬も忘れることは出來ないであらう。彼こそ自己の信

仰に於て義とせられ、自己の服従に於て聖とせられて居ることを、單にある部分に就いてのみでなくて全然、奇蹟として・恩寵として・神の聖業として認めるであらう。彼こそ信仰者・服従者としての自己が實際に有する義と聖を、ルッターと共に内部から生ずる義と聖ではなくて外部から來る義と聖・生拔きの義と聖ではなくて他力的 (passiva, nicht activa) 義と聖・我々の繼續的態度の内部に住ふのではなくてその外部に在る (extra nos habitans, nicht domestica) 義と聖として理解するであらう」。「義認と聖化は恩寵の遂行 (die Vollstreckung der Gnade) である、従つて全く一般的に云へば、義認と聖化は神の人間にかゝはる行動である」。「神が―神自身が、神のみが―義とし聖とし給ふのである。」此の「神の大なる御業 (magalia Dei—Apg. 2, 11) の宣傳が基督教の宣敎である、然らずんばそれは基督教の宣敎ではない」。「眞の教會のある所、そこでは神が絶対唯一の支配者として拜せられ讚美せられ給ふ」¹⁰⁾。

「信仰は神から生きるが故に自分自身から生きる、これがパウロの中心點(*centrum Paulinum*)である」。義人は神の眞實から生きる所の人間の信仰から、即ち、たゞ神の眞實に依りて、生きるであらう。これがロマ書に於ける事體である。(R. 15 ff.)「人間・教會・教會の宣敎・教義學、これらが自己の自由の下に處理し處分し得る資本を以て働くやうに神の言と信仰とを以て働き得ると思ふなら、神の言をも信仰をも有しないことを證明するのみ。人が神の言と信仰とを有する場合には、有すればこそ正に人はその神の言と信仰とを己が所有として前以て定立してかゝることはない、有する時にこそ正に、飢ゑつゝ渴きつゝ、而も正にその故にこそ祝福に満ちて、神の言へと・信仰へと手を伸ばす」(D: 286)。「知られてあらざる神として神は認識され給ふ。神は正に知られてあらざる神なるが故に、(中略)在る所のもの一切の永遠的始源・純粹始源にて在し給ひ、凡ゆる事物の非在として凡ゆる事物の眞の在り方にて在し給ふ。神は眞實である」(R. 32)。信仰はた

だ神から・たゞ上からのみの所與に止るといふ意味に於て全く非所與であり、如何なる意味の所與にも決してなり得ない、信仰は先づ在り始め次に在り續ける如何なる物にも決してなり得ない。信仰が動かざる根拠を有すること、神の啓示に依りて信仰の確かなるものが存すること、このことは、斯かる根拠が發端に於てのみならず中間に於ても終末に於ても、たゞ神の中に索められるものであつて、それ以外の何處かに・我々自身の中に索められるものではない。絶對他者の事體の莊嚴性以外の莊嚴性は存しない。(D. 483; 481; D: 485) 前掲のバルトの聖書翻譯の一々に就いて吟味することは暫く措き、たゞ此の翻譯が彼の釋義と共に、今述べた意味に於て全く事體的原理的であること、少くともかくあらんとする批判に目覺めてゐること、従つて聖書翻譯・聖書釋義としては決して非歴史的とも言へず誤謬とも言へないであらうことを一考したい。

ヒルシュはルッターの獨逸語譯聖書に就いて述べて居る、「人々が歴史生活に關してたゞ其の多様性のみを

見て居る間は、(ルッターの聖書に對する) 非難が止むべくもないことは當然のことであらう。ルッターの見て居る所のものとは些か別のもの即ち深き統一性であつて、歴史生活は神との關係によつて此の深き統一性を有するものである。ルッターは此の統一性に立つて其處から歴史を洞見して居る。全歴史は即ち聖書の歴史も異教的歴史もルッターに取りては、唯一の神の聖業と判決・その支配・その獎勵と刑罰に就いて語るものであつた。ルッターは唯一の神學的前提の上に立つて、そこより凡ゆる歴史に穿入して之を現在化した、同様の仕方に於て聖書を現在化し、現在化しつゝ聖書を翻譯した、「聖書が事體的に觀れば凡ゆるその多様性にも拘らず唯一の福音に歸し・唯一の福音から出でゝ居るべきであるならば、聖書の此の内面的統一性を翻譯によつて一目瞭然たらしめることは是認さるべきであらう」¹¹⁾。ルッターの此の態度とバルトのそれとは同じであり神學的究極的前提を非在としての信仰・復活の現實に置かしめられて居る限り、これは唯一の聖書翻譯ま

た釋義の態度・方法であらう。「神の義は凡ゆる約束の成就である。凡ゆる宗教の意味である。神の義は凡ゆる人間の希望・憧憬・精進・待望が希望以外の何物でもあらうとしなければしない程、益々確實に之に對する答へである。神の義は凡ゆる現存在と實存在とが審判の下に・否定の下に立てば立つほどその永遠的内實である。神の義は、歴史が自己自身の告訴者となればなる程、あらゆる歴史の意味である。神の義は、被造物がその被造物性の認識によりて、自己自身を超えし彼方を指標すればするほど、凡ゆる被造物の救ひである」。「キリストとして認識せられたるイエス」は「神の義そのもの」であり、「神の眞實」である。「此のイエスに於て」。「此のイエスの光に於て我々は光を見る」(R. 7071)。此の光に於て「歴史は総合的な藝術作品である、それは出來に由來する、歴史は統一的なる唯一の主題を有する、此の藝術作品・此の出來・此の一體者が始源そのまゝの姿に於て史家の中に存しないならば其處には歴史は決して存しない」。「唯一なる答の

過去の現す多様性に於て、我々の現存在の意味に就いての證標 (Zeugnis) が現在 (復活の現實の今) となること、過去及び現在に於ける同時的なもの (始にして終) の自己自身との對話 (Selbstgespräch) が傾聽されまた人間の聲に於て傳へられること、凡ゆる歴史の究極及び發端に於ける非歴史的なものが見遁がせぬ・聞き逃がせぬものとなること、之は歴史敘述の利潤であり得る、歴史敘述は原理的に凡ゆる批評に先んじて先づ第一に就中危機 (啓示の瞬間) の中に・死病 (終末的絶望) の中にあるものである。歴史敘述は理解しつゝ (聖靈に還元されて) 見るものであり、傳へつゝ (聖靈に還元されて) 理解するものである。歴史敘述は歴史を記述しつゝ (聖靈に還元されて) 歴史を觀るものであり、歴史を制作しつゝ (聖靈に還元されて) 歴史を記述するものである。歴史敘述はその (啓示の瞬間からの) 認識を史料から擷み取る、史料は歴史敘述が之をその (啓示の瞬間からの) 認識によつて開明することによりて初めて史料となるものである。創世記の

歴史敘述は斯かる性質のものである。それは (聖靈に導かれて) 聴きつゝまた語りつゝある歴史敘述である。それは同時性 (永遠的瞬間性) に満ちて居る。それは耳と唇とを開く危機 (啓示の瞬間) の中に身を捕へられて居る故に聴くことも語ることも出来るのである。それは自身天上の光の中に立つが故に天上の光を見また傳播するものである。それは凡ゆる歴史的なものゝ本質・内實としての非歴史的なもの (基督の未來) にかゝはるものなるが故に、それ自身非歴史的なもの (基督の未來) より出でまた非歴史的なもの (基督の未來) に基いて生きるものであり、凡ゆる歴史的なものをただその非歴史的 (基督の未來としての) 究極及び發端に就いての證標としてのみ認めまた供せんとするものであるが故に、非歴史的 (基督の未來に於ける) 歴史を供する (R. 122-123)。

イスラエルの歴史・禮拜・豫言の記録は未滿であり、また未滿のまゝのものでありつゝ、滿たされたる約束を指示する約束であつた限りに於いて、純正なる約束

であつた。不完全なる約束のまゝで、完全なる約束を指示する限り、それは純正なる約束であり、神が人と結び給ひたる眞實の契約である。暗黒に包み圍まれながら基督の未來を指示する戦の中に在る限り、それは眞の聖標・眞の記號である。舊約聖書の積極的意味はこゝにあり、此の意味に依りて在る限り、舊約聖書は新約聖書と一體である。満たされたる約束なる基督の未來の光に目眩めきて躓くならば、未滿の約束は基督を十字架につけつゝ、自らを偽りの約束とする。(W. 41-45; = Z. d. Z. S. 461.)

「歴史的批評的立場の人々は自分にはもう一段より批判的でなければならぬやうに思はれる。何となれば其處に書かれて居るものが如何にして理解せられるか、これは原典の言語或は言語群を時折挿入されて居る・釋義者の何等かの偶然的立場から決定せられつつ評價することによつては果され得ずたゞ原典から多少の明瞭さを以て提供されて居る諸概念の内面的緊張へ出來る限り従順にまた自發的に立ち入ることによつ

てのみ果たさるべきものである。歴史的文書に對しては批判とは自分には、そこに包含されて居る凡ゆる言語及び言語群を、その文書が誤られない限り公然と語つて居る事體に照らして測ること、文書中に與へられて居る凡ゆる答へを之らの答へに明瞭に相對して居る諸の問ひとの關聯へ還元し、之らを更に凡ゆる問ひを内に包藏する唯一の主要なる問との關聯へ還元すること、文書が語る凡てのことを、そのみ語られ得従つてまた事體的にはそのみ語られて居るそのもの(基督の未來)の光に於て説明することである。單に歴史的な・單に所與としての・單に偶然的な概念物(言語)のあの片々については出來る限り之を後に遺し、諸の言語中の唯一の言語への諸の言語の關聯が出來得る限り遠大に發見されねばならぬ」(R. XII.)

コリント前書第十五章は、即ち、死人の復活は、パウロ書翰を、否、全聖書を理解するための鍵である。彼がそこから語りまたそこを指差す所のその觀點である。死に勝つ勝利なる死人の復活は、神から出でて我

々に來る賜であり、復活の或は永遠の未來 (Futurum resurrectionis od. aeternum)・基督の未來・上からの希望に在る現在である。啓示信仰、即ち、復活の現實は、神の義・神の眞實・聖靈の辨證法の中に在る緊張である。それは對立の緊張 (Spannung in einem Nebeneinander) ではなくて包含の緊張 (Sp. in einem Ineinander)、即ち、非連續を包む觀得へからざる綜合に在る緊張である。それは信仰の意味であり、教會の根柢であり、神學のまた神學的聖書釋義の中心點である。(A. 57; 129)

神の義・神の眞實そのものなる賜としての義・賜としての信仰および賜としての服従——これが純粹に賜として・神の未來として・聖靈に在るものとしてある瞬間へ、即ち、啓示の瞬間のたゞ中へのみ神學的聖書釋義は不斷に長れ戦き祈りつゝ、還元されゆき、また此の瞬間から由來してのみ、教會を通しての神の人間還元・世界還元に参加せしめられるものである。

註

- (1) Karl Barth: Verheissung, Zeit—Erfüllung, 1930. (Zwischen den Zeiten, IX, 6, 1931, S. 462. = Karl Barth: Weihnacht, 1934, S. 46. 本稿では前者を Z. d. Z. 後者を W. として引用)
- (2) ———: Der Römerbrief, 1926⁵. (本稿では R. として引用)
- (3) Eduard Thurneysen: Christus und seine Zukunft Ein Beitrag zur Eschatologie. (Z. d. Z., IX, 3, 1931, S. 211.) 參照。
- (4) Z. d. Z., XI, 4, 1933, S. 299.
- (5) Karl Barth: Die kirchliche Dogmatik I, 1, 1932, s. 190. (本稿では D². として引用)
- (6) Otto Zänker: Διζωοσύνη θεού bei Paulus. (Zeitschr. für systematische Theologie, IX, 3, 1931, s. 398-420.)
- (7) Karl Barth: Die Auferstehung der Toten, 1923², 本稿では A. として引用)
- (8) 此の新しい繙譯の元祖は新約學者 Rudolf Lietchen-hanなることを、ヘルムは第二版序論に於て述べて居る。彼はヘルムに此の譯し方の可能を書き送った。またそれに關する論を、ヘルムのロー書第二版(一九二二年)と前後して公にして居る。
- (9) Karl Barth: Erklärung des Philippbriefes, 1928. (本稿では P. として引用)
- (10) ———: Rechtfertigung und Heiligung. (Z. d. Z., V, 4, 1927, S. 288-284.)
- (11) Emanuel Hirsch: luthers deutsche Bibel, 1928, S. 42-45.

展 望

英米の宗教民族學界

宗教民族學の研究には國情によつて大體二つの傾向が認めらる。即ち豊富な資料から研究を進めて行くものと、正確な方法論に基いて資料を整理するものとである。前者は英、米の特色であり、後者は佛、獨の特色である。

宗教民族學は心理學、社會學の力によつて、輝かしい發達をなしたが、資料の吟味を輕視して、理論的整理に急いだ。

最近になつて實際調査の態度が進んで、報告の様式が變化したので、資料報告と整理方法との歩調が亂れ、理論的研究に於て往年の活氣を失ひ行きづまりを來してゐる觀がある。

現在の沈滯狀態を正視し、將來の見通しを付けるには、その學問の出發點に遡つて見る必要がある。即ち何によつてこの學問が起つたかを顧みることが、只今の學界を知る第一歩と信ずる。元來宗教民族學は未開人の宗教生活を觀察して、其處に宗教の原初形態を發見したことより起つた。斯く見れば未開民族の宗教生活の徹底的な觀察が第一であつて、心理

學、社會學は第二である。宗教民族學を心理學或は社會學の上から整理した人々は未開人の綿密な觀察者ではなくて、學者であつた。此處にこの學問の行きづまりの原因があるのではないか。

然りとすれば新らしく進む路は、方法論によつて立つ佛獨を見ることによらずして、資料の調査に基く英米を見ることによつて開かれなければならない。今日の情勢よりして、事實活氣のあるのは、資料を中心とする英米である。然かもその中心は、一般學問の中心地を離れて現地に近い方に移りつゝある傾向を呈してゐる。英國に就て見れば、その中心はロンドンよりオーストラリアのメルボルン（雜誌「オセアニア」を發行）、或はニージランドのウェリントン（雜誌「ポリネシアン・ソサエティ」を發行）に移つてゐる。米國は國內にアメリカ印度人がゐるので、この點明瞭でないが、ハワイのビシヨップ・ミューゼウムが活躍を初めたのは、これを示すものである。

元來佛、獨の學者は立派な報告を待つて初めて、學的理想を行つたのであつた。現在の優秀な英米の調査者は、それ等の方法を理解し、それを實際に適用して見て、試練に試練を重ねた觀察の結果を報告するのである。従つてマレット、シユミット、モース等の各々特色ある方法も今迄のまゝでは發展の餘地がない。これ等の方法の進む路は、實際に觸れるかそれでなければゲラネが支那の古典で成功してゐる様に、古

典研究の方面へ進むべきであらう。

吾人は佛蘭西の社會學的研究や英國の心理學的研究が正しいものであることを認めた上で、それを調査に應用し、實際に即して發達しつゝある、英米宗教民族學界の有様を一言する。

英國に於けるマリノフスキー、フラウン一派の研究は、既に紹介されてゐる所を略して最近の情勢を述べよう。嘗てモリスが原始經濟の宗教性を理論的に強調した交換の問題は、今この派の新進によつて資料の綿密な觀察から修正された。Hogbin, *Polynesian ceremonial Gift Exchanges* (Oceania, Vol. III, no. 1, 1932.)
Stanner, *Ceremonial Economics of the Mulluk and Madgella tribes* (Oceania, Vol. II, no. 2, 1933.)
がそれである。

又マリノフスキーが整理した形式で示した技術と呪術の問題 (*Fishing and Magic*, Man, 1918) は
Groves, *Fishing Rites at Tabar* (Oceania, Vol. II, no. 4, 1934.)

によつて一層具體化された。この外宗教民族學の全般に互る問題に對して、多くの具體的な研究が進められ、その目醒ましきは、往年の *L'Année sociologique* の華かきを想はせるものがある。

米國に於てはボアズ門下の宿將等の活躍は既に本誌に紹介

展 望

済みであるから略す。唯これ等の傾向はマリノフスキー自身も認めてゐる様に調査を第一とする點で英國人類學派に相通するものがある。特に注目すべきはハワイのピシヨッフ・ミニーゼアムの働きである。Mead, *Social organization of Manna* (Bishop. Mus. Bull. no. 76, 1930.)
に於ける宗教研究及び Simson, *Tamo-tuan Religion* (Bishop. Mus. Bull. no. 103, 1933.) 等は見逃すべからざるものである。

然かも最近これ等米國人類學派と英國人類學派とが接近しつゝあるのを見ることは欣快にたへなう。Mead 婦人とマリノウスキー一派の驍將Fortunとの結婚は、未來に輝かしい結果が期待される。英米宗教民族學の結婚を語るものである。(杉浦健一)

新刊紹介

比屋根 安定著

東洋の使徒 聖サザエル傳

—— 日本基督教史序說 ——

東京 日獨書院發行

宗教改革に相對峙した反宗教改革の猛運動。そしてロヨラ

一四九

を開祖とする耶蘇會の樹立。異邦傳道の雄圖。一五四一年からわが聖サギエルの東洋傳道線の開拓。辛苦を忍んで遠く極東への長航路、熱沙を踏んで印度西海岸への傳教、マラツカ半島等々の巡歴、「東海黃金國」の日本への來訪、更に鎖國支那の開教發願、とそして途上での長逝。サギエルの傳道的熱意とその實踐力とは正にジェスイト精神の精華を具現したものであつた。(この場合その餘りにあわたぐしい南船北馬の巡教が、耶蘇會の憲法に全く矛盾しないものだとの斷定は差し控へて)。

加之、この東洋の使徒は我國に於てキリスト教的信仰と精神性とを植えつけた最初のそして恐らく最も偉大なる人であつた。のみならず、西歐文明の精神や科學的優越を組織的に傳へまた傳へんとしたことも日本文化史への忘るべからざる貢獻である。しかも國內では從來この聖者の傳記を物したものが稀有であつた。事實、外國では最近に於ても夥しい耶蘇會、サギエル、ロヨラ等に關する好文獻が世に問はれてゐるにも拘らず。

先輩比屋根氏は、想ふに、この聖者の傳記を物するに好適の宗教史家である。一般宗教史、殊には日本宗教史に關し平素深甚な關心をもたれ、且またその方面の勞作を刊行されてゐる宗教學徒としても、亦日本キリスト教史に就ての傑出した専門家である意味からも。

氏のこの好著の著しい特色は日本の資料を吟味して聖者の

日本傳達の史實を明瞭にしその文化史的意味を究明されてゐること、引いてその傳記を單なる「傳記」そのものに終始せしめず史的發展の一段階に於ける宗教運動精神活動として把握されてゐるところに存する。殊に氏が自己のプロテスタント的立場からするカトリシズム、就中耶蘇會への理解に偏見の混入すべきことに戒心して、新にカトリシズムへの確實な理解を志して、この書を執筆された態度にはまことに敬服すべきものがある。

その仔細な内容については今紹介しえないのは残念であるが、この好著が大いに學界の注目に價することを附記し、併せて著者の益々日本基督教史に關する研鑽を望んで止まない次第である。(古野)

法隆寺の諸問題

——『夢殿』第十二冊

十五ヶ年計畫に依る法隆寺の根本的修復事業が國家の經營に依つて起工せられ、新らしき二三の事實も既に發見せられた時に當つて、再建非再建の問題を繞る文獻派と様式派との所謂「法隆寺論争」を中心とする法隆寺の諸問題が、こゝに回顧せられまた論議せられることは最も機宜に適したものと言ふべく、『夢殿』がこれを特輯したる所に此の「歴史と美術」誌たるの面目を發揮して居ると言へるであらう。卷頭には文

獻派の驍將喜田博士の論争に對する回顧と依然たる主張とあり、再建説（その再建の年代不明としても）の有利に展開しつゝある今日この老大家の盛んなる論説は傾聴すべきものである。然し假令再建されたとしてもその様式が飛鳥式であるとの見解は多くの論者の懐く意見にして、本誌には特に非再建の主張は見られないけれども、考古學的美術史的立場にある人達は何れもこれを説いて居るのである。尙回顧的なるものとして佐藤佐氏の法隆寺論争の推移は從來の主なる論争文獻の内容を簡単に紹介したものであつて、佐伯氏の法隆寺建立年代論文獻目錄（明治二十二年以來今日に至るまでに百五十八の文獻あり）と共に法隆寺問題を見る爲めには便益尠からざるものと思はれる。濱田青陵博士は我觀としてこの論争を眺めその一致點に到達すべきことを期待し慇懃するは誠に同感である。恐らくは此の度の修復事業に依つて續々新事實の發見があるべく、總てはこの論争の終末が（假令決定的とまでは言へないとしても）到來するのであらう。この時に當つて上田三平氏の法隆寺再検討の考古學的資料なる一文も興味あり、修理に對する希望を述べる佐藤氏の文も一讀の價値があるであらう。尙最近の會津八一博士の所説に對する論評が二三の人に依つてなされ居ることも當然であるべく、折衷説の弱點が暴露されたとしても致方なきことである。其の外本誌は法隆寺に關する多くの論文を收め、考古學的に重要な遺物の寫眞と共に好箇の研究誌たる内容の充實さを示

す。（高田）

釋尊降誕 記念特輯號 二千五百年

東京 駒澤大學佛敎學會

宗祖遠忌法要に始まり、次いで佛敎復興の聲が喧傳せられ、年末に及びては佛誕二千五百年記念祭が舉行せられることに依つて昭和九年の總結末となし、此處に新年を迎へた感があつた。昭和九年を以つて二千五百年として記念事業を營まむとすることは高楠博士多年の念願であり、その間各宗派的立場から異論がなされ乍らも、超宗派的の形を探つて高楠博士の念願は達せられたのである。従つて、一宗派の上に立つ駒澤大學が佛誕二千五百年記念奉讚式典並びに高楠博士を招じて意義ある講演會を舉行し、次いで大學幹部を總動員して雜誌を發刊記念したことは駒澤大學を以つて唯一とすべく、他宗——宗派的事情によるものも二三數へうるが——と比較してこの派の學術的蘊氣の發洩たるを認識し得るのである。

その敬虔なる式典舉行は既に大森學長の序文にも勢翫とし學界の大師所高楠博士を招じて意義ある講演會を開催し、佛敎學徒としての精進は次期大師所たる字井博士並びに渡邊棟雄氏に就いて窺知し得るのである。更に學術論文としては、宗派精神を通して釋尊を見むとする岡田氏、兒玉氏、神保氏

等の論文に目を惹く。次に釋尊に直往しその内觀にふれむとするものに増永氏の論文があり、宇井博士、渡邊氏、若守氏立花氏等の論文も亦然りである。最後に釋尊の内觀を通して現代生活にふるるものとして古坂氏、安田氏、山口氏、竹内氏等があり入谷氏亦熱烈なる叫びを擧ぐ。以上内觀に或は實踐に多くの示唆を含み、唯一の記念雜誌として必讀せらるべきものと思惟するのである。(梶芳)

徳重 淺吉著

維新精神史研究

立命館大學出版部

國文學界一部の風潮に對して不滿を抱いてゐる著者が、深く自らを省察し、事實を重視しつつ人間活動の全面に及んで人間性そのものの理解にまで至らんと願ひながら、學的反省に基く維新史の再検討の爲に過去十數年間に發表せる諸研究を系統的にまとめて學界におくつたのが本書である。

著者は、先づ歴史的現實の究明から歴史的諸事件の文化的意義を闡明にし、終には、其處に具現されつゝあるイデーを知らんとする意圖を以て、日本固有なるものを求め、日本文化獨立を鎌倉末期室町中期以前なりとした。而もこれを價值づけるイデーの發展過程を省察して皇道なる名のもつ内容を以て日本教學の大成なりと論じてゐる。然して維新改革の指

導精神を知らんとして幕末政治の特殊形態、幕末武家生活の一面、幕末に於ける非常時意識と關學者の貢獻、王政復古の思想的背景等の諸問題を論述して幕末期に於ける社會及び經濟組織と新時代のイデーとの矛盾を考察してゐる。

近時維新史關係の書が多く出版されつゝあるが、本書はかゝる時流に投じての企てでないことは明らかであり、且意味深きことである。勿論この書に論述されてゐる事柄が全部肯定されるか否かは問題でもあらうが、維新史に關心を持つ人々にとつて必讀の書であると言ふても過言ではない。(長澤)

山田 文昭著

日本佛教之研究

破塵閣書房

本書は山田教授の遺稿第三卷として、親しく師の訓育を受けた人々に依つて出版されたものである。著者は大谷大學の教授とし、京都帝大の講師としてその一生を日本淨土教史の研究につくされた老學匠である。

收むるところは日本佛教史稿、日本佛教史論、日本淨土教史、佛教史の研究及び解題並史料の五編より成つてゐる。第一編、第二編は共に完結するに至らず鎌倉時代を以て終つてゐるが、講義たるの關係もあり自己の意見を強調する等の點も少なく、概説としては手頃のものであらうと思はれる。第

三編は京都大學に於ける講義の稿本であるが、當時既に病を得て缺講多く、爲に飛鳥朝奈良朝の淨土教に筆を止むるのなげきを持つものである。第四編は十四の小論文より成り、種々注意すべきものが多い。第五編は種々の史料を載せ、就中春記及び淨妙寺文書等は貴重なるものである。

「その文の裡に於て名聞利譽を外にして、全く一生を學問攻究に拵げた老學匠の爲人をよく仰ぐことが出来ると思ふ」と西田博士は序文に書いてゐる。然り、まさに味讀すべき書である。(長澤)

Allan, J., Haig, T. W., Doodwell, H. H.
The Cambridge Shorter History of
India.

Cambridge, 1934.

本書は印度の通史にして右に挙げたる三人の學者が夫々古代印度、回教印度、英領印度の三つの時期を分擔して述べたるもの、一卷の印度史として一般に讀まれ得べき様に編まれたるものである。元來歴史なき印度に歴史を與へることの至難なるを知る者は從來信憑すべき印度史の尠なかつたことを敢て怪しまないかも知れない。最近刊行されつゝある六卷の尠大な The Cambridge History of India (第二、第四卷未

刊)の如きは多くの印度學の權威を集めて成れる最も高き價值ある史書ではあるけれども、或る時代若しくは特定の項目に於ける詳細の研究の集成にして決して一貫せる統一ある印度史とは言ひ難い憾みがある。従つて Vincent Smith の編みたる印度史の如きが内容に於ける缺點にも拘らず通史としての價值を十分認められるのである。こゝに此の兩者の行き方を調和すべく、明瞭に分ち得る三つの時代の分擔に依つて一般の要求に應ぜんとしたものが本書編撰の意圖である様に思はれる。

今我々に關心せられる第一部古代印度の内容に就いて見るに、大體前掲の六卷本に依據してこれを單簡化して居るとは言へ、單なるその概略を摘摘したものではない。特に六卷本の第二卷未刊の今日、最も新しい研究の結果を整理して西紀後より回教徒侵入に至る間の歴史を述べる部分に於て之を言ひ得るであらう。而してこの編者 Allan が古錢學專攻の故にかその方面に於ける確實なる論據を中心として居る點に於て、Smith 等とは相異なる立場にあり、またそれ丈に讀みづらき觀あることも否めないであらう。一般の讀者層に與へる爲めには我々は尙 Smith の著書を獎め度いと言ふ所以である。然し研究の途上にある印度史なれば、研究的にして且つより確實なるものを持つ價值は自づから光るであらう。(高田)

Baillie, John

Immortality and the life of everlasting,

1933 New York: Scribner

ジョン・ベリーは廣く資料を漁る忠實なる學者として定評がある。此處に紹介する「不滅と永生」に於てもそれがよく示されてゐる。

初めに現代における不滅思想の凋落と不滅への疑惑を觀察した後に「此の世」と「あの世」の關係をのべて墓の彼方の世界の信仰に無頓着たり得ぬ事をのべ。第四、第五章に於ては不滅觀の歴史的概觀を試み、キリスト教以前と以後とでは其の觀念に大なる差異のある點を注意し、此の歴史的序述の後で、ベリーは不滅の信ぜざるべからざる根據を示さんとしてゐる。

ベリーによると死後の生活の科學的證明は不可能であり、不可能であるのみか、又望まじからぬものである。と言ふのは不滅觀はむしろ實際的問題であつて形式的證明を以ては満足し得ない種類のものであるからである。たゞ一つの満足の出來る根據と言ふべきは、彼の所謂、「希望の論理」(The Logic of hope)であるとして、一種の三段論法(神と人との)を提示してゐる。可成りの大冊であつて (XV+330) 不滅論の研究者は參照すべき書物であらう。(棚瀬)

Bernoville, Gaëtan;

Les Jésuites.

Paris, 1934.

これはカトリックの諸大教派を諸家——主にカトリックである——が述べてゐる叢書の一として出版されたもので開祖「精神的鍛鍊」、「憲法」、布教活動、活動の秘訣の諸章に亘つて非常に要領よく叙述してある。

十六世紀の反宗教改革の運動に於て演じた耶蘇會の歴史的な役割は、單に未開人、異邦人への傳道線の新分野を開拓したり舊分野を更新したことに限つても、文化史上宗教史上看過しえぬ事象であつた。

耶蘇會の國際的な組織そのものがまた從來の教團に對する觀念を修正せしむるに充分な特異性をもつたものである。プロテスタントに反抗して、人間の業の齎す功德をも主張してやまぬ。この派は殊に實踐上の積極性に富んでゐた。ローラその人の提唱した精神的鍛鍊はもちろん禁欲主義にのみ終始するものでなく、内奥には常に神の意志への絶対的歸依を含んでゐる。そこには自己の情慾の征服、闘争の必須が説かれる。その精神性の中には多くの先學が認めてゐる如く神祕的要素が含まれてゐる。だが決してそれは光明主義、靜寂主義に墜した現實的實踐を排する神祕主義ではない。飽くまでも活動性を失はぬ神祕主義である。その精神的鍛鍊は單なる精神の鍛鍊を意味する體操の一種ではない。ジュネスイツト

教徒にとつてはイエス・キリストとの合一なしには、また祈りなしには、精神的鍛錬は灯なき燭臺にすぎないのである。

要するに、個人をそしてまた「憲法」による集團の訓育を強化して、宗教運動に實踐化したところに耶穌會のユニクな生命があつたのである。

カトリシズムをその窮境から救ひ上げた嘗つての耶穌會、そしてその現状、これらは宗教學徒のみでなく宗教者にいろいろな示唆を與へてくれると思ふ。そしてヘルノギルのこの書はその入門書として恰好のものである。この中には先輩の業績に對する著者の肯綮をえた批評も見出されて有益である。(五野)

Hackin, Joseph.

L' Oeuvre de la Délégation Archéologique Française en Afghanistan (1922-1932).

I. Archéologie bouddhique.

Tokyo, 1933.

佛蘭西政府の援助の下に、A. Foucher, A. Godard, J. Barthoux, J. Hackin 等が一九二二年より三二年に亘る間、相次いで北部 Afghanistan 等に於て行へる大探検の結果を、東京に立ち寄れる Hackin が日佛會館に於て講演したるもの

出版である。Afghanistan が佛考古學的に如何に重要な地位にあつたかは西域記の文に依つて見るのみにても十分に察し得るであらう。前世紀の初期の頃より Masson 其他の人々に依る探検は屢々行はれたけれどもそれ等は單に“Private adventures”に過ぎなかつた。然るに此の度の佛蘭西探検隊は大規模にして科學的組織的なる探検を古の薩羅、高附、迦畢試、梵衍那、縛喝等の地に試みたのであり、古趾の發見發掘に依る其の成果は極めて大にして、佛敎美術、佛敎考古學の内容を如何に豊富且つ興味あらしめたかは次々に發表されしある此の探検隊の報告 (Mémoire) 其の他に依つて見られるのである。

本書は三章僅かに八十頁の本文なれど此の組織的探検の結果を Hadda より Bactria への徑路に順つて解説するもの、Hadda (薩羅) に於ける希臘佛敎的遺品の極めて優れた漆喰像の豊富なる出土、三十五米及び五十三米の驚異すべき大石佛を以つて知られる Bamyan (梵衍那) の諸窟院並に石窟内の彫刻や貴重な繪畫の發見、Karak に於ける繪畫の發見の如き特に注目すべきであらう。印度、波斯、バクトリア等の間に挟まれた此の地方に、希臘的、波斯的、貴霜的、乃至印度的影響を見出すのは當然であり、犍陀羅より中央亞細亞への佛敎美術變遷の跡を辿る上には必ず参照研究さるべき地方ではある。本書は卷末に參考文獻を擧げて研究者への便を計り、また六十六葉のコロタイプの明瞭な寫眞は新らしき發

見の遺品の選ばれたる物を吾人に提供して居るのである。兎に角佛蘭西探検隊の十年に亘る成果の主要を見る爲めには簡単に説かれた本書の如きは誠に好箇のものと言はなければならぬ。地圖を附して遺跡古蹟の位置を示してくれば更に便利であつたらう。(高田)

Macnicol, Nicol.

The living religions of the indian People.

London, 1934

宗教とは單なる教理の問題ではなく、此の教理が、生ける人間の現に求めて息まない精神的要求に解決を與へて、吾々の現實の生活に實際的影響を與へる點に其の本質があらねばならない。是れが著者の宗教觀であり、又學的常識として一般の承認を與へる所である。枯れ果てた過去の思索の堆積の中ではなく、今現に生きつゝある人間の宗教心の中に宗教の本當の姿を求めて行かうとする様に見える著者の態度は正しく、又充分に評價されねばならない。本書は、かゝる立場から現代印度の宗教を描き出し、印度文化理解への一指針を與へんとしたものである。

全編六章に分れ、印度本來の宗教としての Hinduism, Jainism, Sikhism, 及び外來宗教としての Zoroastrianism (the

religion of the Parsis), Islam, Christianity の六宗教を各一章に配し、何れも其の歴史と教義とが——「生ける宗教」の姿に於て——叙述されてゐる。

佛敎を許し得なくなつた印度人の中に多來宗教が「生ける宗教」として存在理由を持つことは甚だ興味ある問題である。著者は之を民族の相異を以て解釋しようとする様であるが——勿論これは最も重要な要素である——印度固有の宗教の中にも其の原因の一を認めて行かねばならぬだらう。

勿論此の種の書物の例として、各種の問題に關する詳細な叙述は期待し得ないが、本書は充分な研究の成果らしく、且つ又基督教宣教師として多年印度に在つた著者の報告書として、現代印度宗教概觀の良き参考書の一に數へらるべきものであらう。

一九三二—三四の間にオックスフォード大學ワールド講座として講ぜられたものを増廣して成つたことを附け加へておかう。(諸戸)

Mc Dougall, William

Religion and the sciences of life.

London 1934

本書のフル・タイトルは Religion and the Sciences of Life with other essays on allied topics. P. 400 p. N. S. C. S.

三つの論文を除いては他はすべて既に外國の諸雜誌に現はれたマックドゥガル氏の論文集である。

マックドゥガル氏の學蹟は長し。an Introduction to social Psychology の著者と同一Body and mind の著者と同一The Group mind の著者と同一、或は an Outline of Psychology an Outline of abnormal Psychology の著者と同一、其の他數種の社會學的著述の著者として我國の心理學徒には言々までもなく民族學徒、社會學徒、宗教學徒には古くから知られ且讀まれてゐる。今氏の四十年の珠玉をこゝに我々は尊敬と歡喜とを以て受けとる。

勿論本書は論文集ではある。而して本書の外題は巻頭の一篇の内容を取つたものではある。然し決してマック・マクナルトにかき集められたものではない。美しく紅葉して錦を競はものばかりである。我々は諸論文を通じて人生に對する此の科學者のしたるが如き滋味を汲み取る事が出来る。著者によれば人生は機械以上のものであり、環境を反映する鏡以上のものである。人は理想に向つて努力を向ける力を持つてゐるの活動的な存在である。我々は序文の中から次の如き數行を本書の精神として取り出す事が出来る。

Man is a feeble and fallible creature; and he is in a most difficult and dangerous situation. But escape is not impossible; though prayer and fasting will not suffice. Man is not the passive sports of physical forces. He has, in

germ at least, powers of understanding and of action which may yet turn the scale in his favour and justify the ways of God to man.

因に論文の題目を紹介すれば次の如くである。

- I. Religion and the sciences of Life.
- II. Mechanism, Purpose and the new Freedom
- III. The Apollonian and the Dionysian theories of man.
- IV. The need of for psychical Research.
- V. Psychical Research as a university study.
- VI. Anthropology and History
- VII. Japan or America.
- VIII. The Island of Eugenia—The Fantasy of Foolish Philosopher
- IX. Family Allowances
- X. Family Allowances as a Eugenic measure.
- XI. Was Darwin wrong ?
- XII. World chaos—The Responsibility of Science as Cause and Cure.
- XIII. Our neglect of Psychology.
- XIV. Ethics of Nationalism.
- XV. Whither America ?
- Ⅱ 〇 中 Ⅱ I. II. VI. XV の三論文は著者が將來各々一書として完成し度き希望に燃ゆる豫告的論文である。(棚瀬)

Mettler, Artur.

Max Weber und die philosophische
Problematik in unserer Zeit.

Leipzig, 1934.

社會學者、經濟學者としてのマックス・ウェーバーは既に著名であり、哲學者としてのウェーベルもヤスベルスなどによつて認められてはゐるが、彼の「著作を哲學的觀點に於て讀み且つ叙述することは」本書の著者自身がその序文の最初に述べてゐる如く「一つの冒険である。」従來一般に、ウェーベルの學說の基礎をなすものは西南學派、特にリツケルトの哲學であると見られて來たが、本書に於ては、ウェーベルの哲學思想を全體的に概見した上、更にヴェント、オイケン、ハルトマン、ハインリヒ・バルト、キエルケゴール、トレルチとの思想的聯關をも取扱つてゐる。その叙述は勿論體系的ではないけれども本書を手にして讀者は「マックス・ウェーベルは如何なる哲學をも教へなかつた。彼が哲學だつたのである」といつたヤスベルスの言葉の正しさを認めるであらう。兎に角本書は、特にその企圖に於て注目されるべきものであるし、また卷末にはウェーベルに關する諸研究の詳細な文獻目錄が附せられてゐるので、ウェーベルを研究するものにとつてはまことに便利である。

なほ本書はチューリヒ大學に提出された學位請求論文であり、著者はグリーゼバハの指導の下にこれを成したのである

が、傾向としてはカール・バルトやブルンネルによつて辨證法的神學の影響をも受けてゐる。(小口)

Newberry, J. S.

The Rainbow Bridge

London, 1934.

本書は石器時代からベリクレス時代に至る異教の跡を辿る爲めに穴居人、スメリヤ、日本、支那、エジプト、ギリシヤ、ヘブライの古代の諸民族の宗教儀禮の根柢となつて居る觀念を分析して、これ等の信仰が如何にして古代の文化人の信條にまで發展したかと言ふ事を見出さんとしたものである。さうして十三世紀の歴史家スノーリの散文「エツダ」の中の語を借りて本書を虹の橋と題したのである。

本書には是等諸民族の動物・人・半神・神の物語を澤山擧げて居るが、何れも單に著者が任意の民族や任意の書物から引用したのではなくて夫々の古代民族の研究家の材料を詳細に引用して居る。この事は殊に卷末八十頁に涉つて各章別に參考書を擧げて居る事に依つても首肯されるのである。

第一章の穴居人の信仰から、神とトーテム、昇天の道、不死の問題、力の言葉、知識の樹、オリンポスの根源等の各章に於いて古代民族の宗教儀禮、神話等を汎く擧げて居るから此の方面に興味を持つ人は是非一讀される價值があると思ふ(竹岡)

△本號から百六十頁を原則として編輯することとなつた。内容には益々光彩あるものを盛るやうに努力したい考である。

△書肆から經營上の事情に就ての提案があり、その折衝のため發行期日が遷延したことは申譯ないことである。が、益々確固たる基礎に立つて、本誌は進むことが出来ることとなつた。

△執筆者、讀者諸彦の御支持を希ふ。

(T・I)

昭和十年二月二十五日印刷
昭和十年三月一日發行

新第十二卷・第二號

不許複製

編輯者 宗教研究編輯部
 右代表者 東京帝國大學宗教學研究室
 發行者 岩崎正治
 印刷者 中野眞雄
 印刷所 東京市芝區芝公園七ノ十
 中野眞雄
 東京市芝區新橋六ノ七四
 印刷所 東京市芝區新橋六ノ七四

一冊 金1.00(送0.05)
 三冊(半年) 金3.00(送共)
 六冊(一年) 金5.80(送共)
 六冊(會員) 金5.00(送共)

會員希望の方は現會員の紹介に金五圓を添へて發行所へ御申込下さう。

宗教研究發行所

大東出版社

東京市芝區芝公園七ノ十
 電話 東京一九四七
 芝 二一六一番