

當麻曼荼羅外陣彌陀十三觀圖相の研究

津 田 敬 武

彌陀十三觀の圖は當麻曼荼羅の向つて右縁に描かれた日想觀、水想觀、寶地觀、寶樹觀及雜想觀にして觀經所說十六觀中の十三觀を現はしたものである。以下觀經の要旨とその圖想を對照して各圖に現はされた宗教觀念を考察したい。

一、日 想 觀

日想觀は第十六觀のはじめの觀で西に向つて正しく坐し、日の將に没せんとして西天に鼓の如く懸る時思を凝らしてその有様を觀じ、その觀想を深く心に銘し、開目閉目の時にも明かに想起して永く忘れぬやうにするのである。

その圖は韋提希夫人が岩上に坐し、合掌して西天の太陽を拜して居る。太陽に近く黃雲、白雲、黑雲が描かれて居るが、黃雲は嘔、白雲は貪、黑雲は癡を表象するものと云ひ、三障の雲と呼ばれて居る。太陽と雲、一は光明であり、一は無明である。太陽と雲は自然界の現象であるが、太陽の光明によつてすべての物を見ることが出来、それによつて精神も、智識も啓け心も清くなる。然るに雲はその光明を覆ふものである。こゝに雲が太陽の光明に對し、罪惡の譬喩として描き出されて居るのは、暗き無明のかなたに光明の世界のあることを表象したも

ので、心を西方に一定せしめ日夜を觀すること、極樂淨土の觀念を導く用意として深き意義が偶せられて居る。

二、水 想 觀

水想觀は先づ清澄なる水を觀じ、次に氷を觀し、最後に氷の映徹せる様を見て瑠璃を觀するのである。その瑠璃觀は非實在の境地を想像するのであるから一種の理想觀である。こゝに描かれたのは海水と湛水及凝結した堅水であると云ふ。海水は定散の心水、湛水は念佛、天水は來迎、皆海に歸するのは往生を現はすと云ふ。韋提希夫人が水面及氷の面を眺めつゝ合掌せる所を現して居る。即ちその形相は清澄な水と透徹せる氷の輝きを如實に聯想して清き精神に導びかれた有様を表象して居るのである。

三、寶 地 觀

寶地觀は水想觀によつて得た瑠璃地の上に極樂淨土を觀することで、瑠璃地の下は金幡によつて支へられ、その金幡は金剛七寶などで飾られ、八方に擴がり一々の寶珠に千の光明、一々の光明に八萬四千の色があり、その光明地下に輝き、瑠璃地に映じて恰も億千の太陽が一時に照り輝く如く、つぶさに見るべからずと云ふ。また瑠璃地の上は黄金の繩を張り、或は七寶を以て境界を設け、一々の寶中には五百色の光明があり、花の如く、月の如く、また星の如くに見える。その光明空中に止住して光明臺となり、そこには百寶を以て造られた千萬の樓閣がある。光明臺の兩邊には百億の華幡があつて無數の樂器を以て莊嚴され、光明のうちから吹き來る清風に吹かれ、苦、空、無常、無我の音を演説すると云ふ、かくの如く瑠璃地の光明と莊嚴を感じし、妙音を聞きたるものはその有様を一々明瞭ならしめ、散失せしめず、恒にこの事を觀じ、且つ憶ふ者はほど極樂國の地を見たもので、八

十億劫生死の罪を除き、必ず淨國に往生するであらうと教へられて居る。

斯く觀經に説かれたこの寶地觀を圖示するために瑠璃地、塔華幢、樂器、宮殿、菩提樹及草提希夫人等が描かれて居る。塔の左右にある二の宮殿は法身と應身で、悲と智を現はし、雲上にある宮殿のうち、下方にあるは地大水大を現し、上方にあるは火大、風大を現はし、この四個の宮殿が雲上にあるは智を離るゝ慈悲で念佛三昧であると云ふ。要するに四つの宮殿が雲上に描かれて居るのは、理屈を離れた理想觀で天界との信仰的關係を示し古注に所謂智を離れた慈悲と云ふことに當る。

觀經に所謂光臺が塔の形に描かれて居るのは佛教の形相學上注意すべきことである。塔婆は釋尊の遺骸、遺物遺跡を記念するためであつたが、それが教理化され、經典そのものを法身の塔婆と呼ぶやうになつた。法隆寺の百萬塔内に施羅尼を納め、栴香爐の蓋を塔の形に現はし、或は錫杖の頭に五輪塔を現はすなど何れも、これと共通の意義を有し、記念塔から法身塔へ發達した経過を語るものである。この寶地觀の圖の中心に塔を描き、その左右に華幡を立て、更に虚空中に飛行の樂器を現し、その樂器が極樂淨土の光明から吹き來る清風にふれて苦、空、無常、無我の法を説くとすもまた、記念塔の教理化を語るものである。言葉替へて云へば、釋尊の大涅槃から發達せる思想の一端である。

四、寶樹觀

寶樹觀は瑠璃地の上にある寶樹の莊嚴及光明を觀することであるが、觀經によると、その寶樹は高各八千由旬葉及華は七寶を以て造られ、すべてが完備し、種々の光明を發する。瑠璃色は金色の光を、玻璃色は紅色の光を、

礎は磗磗の光を、磗磗は綠眞珠の光を發する。この他、珊瑚、琥珀の光によつて照り輝いて居る。樹上は眞網
 で覆はれ、樹毎に七重の網があり、また網と網との間には五百億の宮殿がある。その宮殿は妙華を以て造られ、恰
 も梵王の宮殿のやうである。諸天の童子その中に住み、何れも頭に五百億の寶珠で造られた瓔珞を戴いて居る。
 その光は百億の日月が和合して一時に照り輝く如く、その有様はつぶさに説き難い。この瓔珞こそは、衆寶中最
 も美はしきものである。寶樹の列は行々相當し、その葉は葉に相接し、衆葉の間には各種の美はしき花が咲き、
 花の中には妙へなる七寶の果樹が出来て居る。葉の大きは何れも等しく縦横各二十五由旬あり、葉毎に千の異る
 色及百種の繪があつて、恰も天の瓔珞のやうである。葉の間には金色の花が火輪のやうに旋轉し、諸果を生ずる
 こと恰も帝釋天の餅の如くである。大光明化して無量の寶蓋となり、幢幡を以て飾られ、その中に三千大世界、
 一切の佛事及十方の佛國が現はれて居る。かくの如き有様を見了りたる時は、樹莖支葉果を各別に觀じて盡く分
 明ならしめなければならぬと云ふ。

この寶樹觀を圖示するため綠色の瑠璃地の上に寶樹を描いて居る。根本は金色で七本となり、上は三に別かれ
 その上部は各寶蓋及塔の九輪があり、頂上の尖端には寶珠があつて光明を放つて居る。寶樹は全體金色の羅網に
 よつて覆はれて居る。それは即ち經に所謂眞珠網である。網の上には妙華で造られたと云ふ多數の宮殿があり、
 宮殿の下には千色に彩られた葉と金色の花がある。寶樹の下には韋提希夫人及侍女が合掌して居る。

吾人は觀經に説かれた寶樹の有様を想像して今この寶樹觀の圖に接する時は經意を説明するに甚だ不十分であ
 ることが容易に知られるが、それは物體と現象を超越した想像の世界を圖示せんとするのであるからとより止

むを得ないのである。

さて觀經に眞珠、神磔瑪瑙等の寶石が無量に存在して居ることを想像せしめて寶樹觀の内容を作らんとせるは明かに寶石に對する經驗及信仰を基礎とせるもので、その基礎的經驗から聯想して崇高な光明の世界を想像せしめて居るのである。即ち如實に寶石の色と光を感じすることは實際に寶石の色と光を知つて居ることが大切で圖のみによつてその莊嚴を知らしめることは出來ない。

要するに寶樹觀は、極樂の莊嚴で、無漏無生の境を觀するのである。寶樹によつてその境地を表象して居るのは宗教思想發達史上に注意すべき一の事實を示して居る。樹枝即ち神籬を立て、幣、鏡、玉などをその枝にかけて神を招き寄せて拜んだことは我が古神道にもあることで他にも多くの例がある。かやうに樹木と寶珠を合體して極樂の光明莊嚴を示した所に植物崇拜思想の痕跡を見るのである。また黄金の光から諸果を生ずること恰も帝釋餅の如しといへることも、その活動の様を圖示することは出來ないが、打出の小槌に類するマジック思想の織り込まれて居ることに注意を要するのである。

五、寶池觀

寶池觀は極樂淨土にある八池水の光明と蓮花を觀じて心に妙法を聽くべきことを云ひ、その寶池及蓮華の莊嚴に就ては觀經に次の如く説明されて居る。

寶池の水は如意珠王によつて造られた七寶より成り、十四の流に別かれ、その水の流れる渠は黄金で造られ、渠底には種々なる色の金剛砂が敷かれて居る。池中には七寶で造られた六十億の蓮華があり、その形は圓く周圍

は何れも十二由旬、摩尼花の間を流れて蓮莖を上下し、その聲微妙にして苦空無常無我及もろもろの波羅密を演説し、且つ諸佛の相好を讚嘆して居る。如意珠玉から流れ出る微妙なる金色の光は化して百寶の色もて飾られた鳥となる。その鳥は常によき聲で佛法僧を讚美する。かくの如く觀することが觀經所説の寶池觀で、その意を描いたものが寶池觀の圖である。

その圖は長方形の池で八に區劃され池中には、蓮花、岸上には四本の寶樹、池邊には合掌せる韋提希を現はして居る。この圖に於て最も注意すべきことは蓮華である。蓮華が池中に生えて居る有様を觀じ、その莖を上下する水の聲にも苦空無常無我、諸波羅密の演説及諸佛の相好を讚嘆する聲を聽くとす。この聯想は水の流れに生ずる音を蓮華に結び付けた微妙な想像である。太陽の光をあびて池中に靜かに咲いて居る蓮華が人心に靜肅なる感化を與へることは何人も經驗する所である。觀經に如意珠の光化して鳥となり、その鳥は佛法僧を念じて讚美したとあるが、圖にはその鳥を描き出して居ない。この鳥は池中に浮ぶ水鳥を聯想せしむるもので、その鳥が如意珠玉の光から化成したといふことは、蓮池に浮遊する水鳥を宗教的に理想化したもので、その鳥の鳴き聲にも佛法僧讚美の聲を聽かんとするものである。

六、寶樓觀

寶樓觀は樓閣によつて寶地、寶樹及び寶池を總觀すべきものと云ひ、寶樓觀とその利益について觀經は次の如く説いて居る。

衆寶國土の一々に五百億の寶樓があり、その樓閣中には無量の諸天が天の伎樂を奏し、外の虚空には樂器が懸

り、恰も天の寶幢のやうである。その樂器は打たざるに樂を奏し佛法及比丘僧を念すべしと説く、この觀を成し遂げた者はほゞ極樂世界の寶地寶樹及寶池を見たもので、これを見たものは無量億劫の極重惡業を除き、死後は必ず淨土に生れるであらう。

さて寶樓觀の圖には三棟の宮殿があり、中央の宮殿には蓮座とその左右に二菩薩を現はして居る。菩薩は何れも立ち、一人は舞ひ、他の一人は樂を奏して居る。この三の宮殿は經に所謂五百億の寶樓を指すものであらうが當麻曼荼羅注には三宮殿を以て定散の樹となし三尊の義を覺らしむるためなりと云つて居る。二菩薩の歌舞音樂を奏して居るのは即ち諸天の伎樂を表象したものである。宮殿の左右には幢が立て居るが同注に幢は念佛なりと解釋して居る。幢は佛前を莊嚴するもので一種の禮拜行爲であるから、それを念佛と見るのは當然である。宮殿の兩端には菩提樹の描かれ居る場合が少くない。由來菩提樹は釋尊の表象であるから、釋尊の來迎と見て不都合はあるまい。宮殿の前方には韋提希夫人と侍女が描かれて居る。韋提希夫人の坐して合掌せるは即ち寶樓觀を成就して無量億劫の惡業を除き淨土に往生すべきことを圖示したものである。

要するに菩提樹は釋尊の表象として原始佛教の時代からあり、又蓮華は諸佛の臺座として早くより佛教事相の重要な表象である。この蓮座は恐らく極樂淨土の主尊としての阿彌陀佛の臺座を描いたものと見るべきであらう。日觀、水觀、寶地觀、寶樹觀、寶池觀の五觀を成就した後、樓閣に即して極樂を觀するはそこに往居の背景を得たもので、極樂淨土を人格化せんとする宗教思想を形に現はしたものと云ふことが出来るであらう。言葉を換へて云ふと、極樂の觀念を現實に近かよらせたものである。

七、華座觀

觀經の所説によると阿難及草提希夫人が空中に無量壽佛と觀音勢至の二菩薩を拜した時草提希夫人は釋尊に一の疑問を出した。自分等は釋尊の力によつて無量壽佛及二菩薩を拜することを得たが未來の衆生は如何にして阿彌陀三尊を拜し得べきかと。この疑問に對し釋尊は彼の佛を觀せんと欲するものは、先づ想念を起して七寶地上に蓮華想をなすべきであると答へられた。蓮華想は即ち蓮座觀のことで蓮華と蓮臺の莊嚴及光明を觀することである。その蓮華の葉は百寶の色をなし八萬四千の脈がある。その脈は恰も天畫の如く、一々の脈に八萬四千の光ありてすべてが明かに見られる。華及葉の小なるものも縱横各二百五十由旬、葉の數は八萬四千、一一の葉は百億の摩尼珠を以て飾られ、その一々の摩尼珠は千の光を放つこと恰も輝ける天蓋の如くであると云ふ。

蓮華臺は釋迦毗楞伽摩尼を以て作られ八萬の金剛、甄叔迦寶、梵摩尼寶、妙眞珠網等によつて飾られて居る。その蓮華臺の上には四柱の寶幢がある。その一々の寶幢は恰も百千萬億の須彌山の如くである。また幢の上には寶幔がかけられて居るが、それは夜摩天宮のそのやうである。その寶幔はまた五百億の微妙なる寶珠を以て飾られその一々の寶珠には八萬四千の光があり、また一々の光は八萬四千の異なる金色を呈して居る。一々の金色は寶土に偏くひろがり、所々に變化して異相を現はし、或は金剛臺となり、或は眞珠網を作り、或は雜華の雲となり、或はまた意のままに變現して佛事をなすと云ふ。

かくの如き蓮華と蓮華座を觀ずるには一々の葉、一々の珠、一々の光、一々の臺、一々の幢を見ること恰も鏡中に自己の面像を見るが如くすべしと説かれて居る。最後にこの觀を成就したる者の功德を述べ、この觀想を成

就したる者は、五萬億劫生死の罪を滅除して必ず極樂世界に生れるとある。

さて華座觀の圖は寶地の上に蓮華座が描かれて居る。これは即ち經に謂ふ所の金剛石、眞珠その他の寶玉を以て造られた蓮臺を現はしたものである。蓮華座の上には四の寶幢が描かれて居る。それは經に百千萬億の須彌山の如しとあるが、須彌山は宇宙を意味する言葉であるから、かゝる小幢の圖に宏大無邊なる宇宙を表象せんとするは全く佛教的智識に基礎づけられた觀想に訴ふるものである。即ちそれによつて無量壽佛及無量壽佛の主宰し給ふ世界の如何に廣大なるかを想像せしめんとするものであらう。臺座を現はして佛の表象することは印度初代の佛教藝術に屢々見る所で原始佛教の事相に於て大切なる表現であつた。こゝに描かれた蓮座は即ちその原始時代の釋尊の臺座に系統を引いて居るものであらうと考察される。蓮華座の上に寶蓋を描き更にその上に如意寶珠を置いて莊嚴して居るのもまた無量壽佛の光明を表象するもので經には寶珠の數を五百億と云ひ、また一個の寶珠に八萬四千の光があると云へるによつてその光明の無限なることが想像されて居る。

要するにこの華座觀の圖は前段の蓮座より更に進んで阿彌陀如來の觀念を人格化せんとする用意で佛身の形相觀に近づかんとして居る。

八、形 像 觀

形像觀は蓮華座上に坐せる阿彌陀如來及觀音勢至の形像を感見すべきことで、觀經は先づ形像觀の本質とその必要について諸佛如來は法界身そのものであるが故に一切衆生の心想の中へ入るべしとなし、從て心に佛を想ふ時、その心に佛の三十二相八十隨形好が存すると説いて居る。それは心が佛となるといふよりも寧ろその心即ち

佛であるといふべきで、諸佛の正偏知ももと心相から生れるのであるから一心に想をこらし觀佛三昧に入らねばならぬと説いて居る。第二には蓮華の上に坐し給ふ金色の寶像を思想中に於て拜せよ然る時は心眼開けて極樂淨土の七寶莊嚴を明かに見ることが出来、寶地、寶池、寶樹の行列、諸天の寶纓、衆生の羅網などが掌中のものを見るやうに明かになるであらう。かくならば更に左右に大なる蓮華を見、左の蓮華の上には觀音菩薩、右の蓮華の上には勢至菩薩の坐像を感じせよと説いて居る。第三には阿彌陀三尊の光明については佛菩薩皆光明を放ち、その光は金色でもろもろの寶樹を照し、一一の樹の下に三の蓮華があり、その蓮華の上に一佛二菩薩坐し、極樂國土到る處に阿彌陀三尊のみますことが思想中に於て拜されることを説いて居る。第四に行者はその思想中に光明、流水、寶樹及鴛鴦の説く妙法を聞くとある。最後に形像感の功德を述べてかくて聽きたる妙法を憶持して失はざれば思想中にほゞ極樂世界を見、無量億劫生死の罪を除き、現身の中に於て念佛三昧を得たものであると説いて居る。

さてかくの如き經意を圖示するため、寶地の上に阿彌阿如來及觀音勢至の坐像中尊の左右には寶幢、またその上には天蓋、二菩薩の後は菩提樹、寶地の前方には韋提希夫人と侍女が描かれて居る。中尊の阿彌陀像は頭背及身後に光背を負ひ天蓋の上には寶珠がある。尙左右の觀音及勢至の二菩薩も光背を付けて居る。即ち光背寶珠等によつて阿彌陀三尊の光明が表象されて居る。阿彌陀如來は右の手を胸前にあげ掌を外にして説法の印を結んで居る。これは阿彌陀如來が自から妙法を説き給ふ所を表象したもので、その前方に韋提希夫人が合掌して居るのは即ち阿彌陀如來を讃仰し、その妙法を聽きつゝある所を現はしたものである。觀經には光明、流水、水鳥な

どが何れも妙法を説くとあるが、この圖像に於ては直接阿彌陀如來が妙法を説いて居る。それは阿彌陀佛を人格化して現はした結果自からかくなるべきであらう。

九、眞身觀

眞身觀は阿彌陀如來の光明、高さ、白毫、兩眼、毛孔、光背に現はれた諸佛及阿彌陀佛の八萬四千相を觀すべきものとなすのであるが、觀經によると、阿彌陀佛の光明は夜摩天宮の閻浮檀金色を百千萬倍した光を有し、高さ六十萬億那由他恒河沙由旬とある。由旬は凡そ四十里の長さで、それを六十萬億倍したと云ふのであるから、その高さは無限大と云ふべきである。眉間の白毫はすべて右旋し五の須彌山のやうであると云ふ。兩眼は四大海の水のやうで青と白に分かれて居ると云ふ。毛孔は光明を演出し、その形また須彌山の様であると云ふ。光背はその形圓く、その中に無數の化佛があり、その化佛はまた各無數の化菩薩を侍者として居ると云ふ。阿彌陀佛は八萬四千相を有し、その一々の相もまた八萬四千の隨形好を有すと云ふ。その一々の好中にまた八萬四千の光明があり、その光明は十方世界を徧く照し、佛を念する衆生を攝取して捨てずとある。

觀經はまた眞身觀の功德を述べてかく云つて居る。「心眼を以て阿彌陀佛の身相及光明を見るならば十方一切の諸佛を見ることが出來、念佛三昧に入り諸佛の佛身を見ると同時に諸佛の心を見ることが出来る。諸佛の心は大慈悲心であるが故に絶大の慈悲を以てもろもろの衆生を攝取すと説き、最後にその功德を結んで、この觀をなす者は往生して諸佛の前に生れ、無生忍の眞理を證悟することが出来るのであるから、智者は專念無量壽佛を觀すべし。」とある。

かくの如き眞身觀を圖示するため、寶地の上に阿彌陀佛の坐像、その左右に二本の菩提樹、寶地の右側には韋提希夫人と侍者を描いて居る。阿彌陀佛は金色で兩手を胸前に持し、右の掌を外に左の掌を内に向け光背には十二の化佛が金色で現はされ、上部には天蓋がかゝつて居る。これが眞身觀の繪相で、それによつて心眼をひらき阿彌陀佛の身相及光明を觀じ、更に進んで諸佛の心を知り、彌陀及諸佛の限りなき慈悲に接し、遂に無生忍の眞理を證悟することが出来るとなすのである。

一〇、觀音觀

觀音觀の目的は、觀音菩薩の諸相を觀想して無數の禍を除き、無量の福を得るためであると云ふ。今その身相面貌、頭相、手相、足相などについて觀經の説く所及この圖像に現されたものについて考察し、批判を加へんと思ふ。

觀音の身の色は紫金色、身長は八十萬億那由他恒河沙由旬とある。全身光明を放ち、その光明の中に五道の衆生即ち地獄、餓鬼、畜生、人、天の諸相が現はれて居ると云ふ。その圖にはこれに修羅を加へて六道が描かれて居る。即ち右側には下から順に餓鬼、修羅、人間、左側にはまた下から順に地獄、畜生及天人が何れも雲上に描かれて居る。

觀音菩薩の顔面は、閻浮檀金の色をなし、眉間に毫ありて七寶の色をなし八萬四千種の光明を發し、その一々の光明に無量無數の化佛現はれ、その化佛は、何れも無數の化菩薩を侍者として、變現自在、十方の世界に満ちて居ると云ふ。然し圖像にあつては、眉間に、一點を描いて毫を表象するに過ぎない。頭上には、肉髻があると

54。肉髻は釋尊三十二相の一で、梵名を ushnihasraskata と云ひ、佛頂上の肉が隆起して髻の如くなつて居ると云ふのである。これは肉體の上に現はれた釋尊の非凡なる靈智の超自然的表象であるが、それが觀音像にもあると云ふことに注意すべきものがある。光背の中には五百の化佛がある。その化佛は何れも五百の化菩薩を侍者となし化菩薩はまた無量の諸天を侍者にして居ると云ふ。圖像に於てはその圓光の左右に二佛が雲に乗せて飛んで居る所が描かれて居る。

頭上に戴ける天冠は摩尼寶を以て造られ中に一體の化佛が立ち、その高二五由旬と云ふ。圖體にも天冠及小化佛の立像が描かれて居る。

觀音菩薩の臂は紅蓮の色をなし、八十億の微妙なる光明を發し、その光明變じて瓔珞となり、その瓔珞の中に一切の莊嚴が現はれて居ると云ふ。また掌は五百億の種々なる蓮華の色をなし、その指端には八萬四千の畫がある。その畫には何れも八萬四千の色があり、その色はまた何れも八萬四千の光を有し普く一切を照し衆生を引接すると云ふ。

觀音の臂及掌が蓮華の色を有すると云ふ思想、またその蓮華の色から發する光明が瓔珞と化し、或は指端に描かれた畫から放射する光明が一切の衆生を照すと云ふが如き思想は、蓮華と關聯して發達したマジック思想の所出で、そこに原始的宗教觀念が佛教によつて人格化されたことを見るのである。

足の裏には千幅輪の相があり、足を上げた時には、五百億の光明臺と化し又足を下した時は、金剛摩尼の華が飛散して一切のものを覆ふと云ふ。圖には右足を下して蓮華を踏で居る所を描いて居る。觀音菩薩の有するその

他の身相衆好については、釋尊のそれと變りなく、只肉髻と頂相のみ劣ると云ひ、それを以て觀世音菩薩眞實色身の相となして居る。

この觀の功德については、もろもろの禍に遇はず、業障を除きて無數劫生死の罪を除くと云ひ、またこの觀をなす方法については、先づ肉髻を觀じ、次に天冠を觀じ、その餘の衆相もまた次第に觀じ掌中のものを見るが如く明瞭ならしむべしとある。

觀音觀を阿彌陀佛の眞身觀と對照して特に注意すべきことは、姿態の阿彌陀如來と異ること、及阿彌陀如來には無き莊嚴のあることである。即ち瓔珞をまとへる手を延べて衆生を導くと云へるは、阿彌陀如來の教への現實化を語るものである。足を上ぐれば足下の千幅輪より光明を放ち、また足を下せば金剛摩尼の華を散らすと云ひ、また片足を下して蓮座を踏んで居るのも、皆現實的活動を語るもので、阿彌陀如來の不動な姿勢と對立せることに注意しなければならぬ。

一一、勢至觀

勢至觀は、無數劫阿僧祇、生死の罪を除いて諸佛の淨妙國土に至るために、勢至菩薩の諸相を觀すべきものとなすのである。觀經の説く所によると、勢至菩薩の大きさは、觀音菩薩と同じく、身の色は紫金色で、全身光明を發し、十方國土を照し、有縁の衆生は、皆これを見ることが出来ると云ふ。圖像には光背の左右に五色の彩雲が描かれて居る。觀經によると、頂上の肉髻は、蓮華の如く、その上に寶瓶があり、中にもろもろの光明を盛り、その光明は普く佛事を現すと云ふ。またこの菩薩の天冠には五百の寶華があり、その寶華には、各五百の寶臺が

ある。而してその臺は何れも十方諸佛淨妙國土の相を表はすと云ふ。圓光の周圍百二十五由旬ありて二百五十由旬を照すと云ふ。

觀經に印相のことは説明してないが、圖像には右の手を垂れて衆生化益の相を現はし、左手は胸側に持し、掌を外に向け、說法の印を結んで居る。

更に觀經によるとこの菩薩の歩む時は、十方の世界悉く震動し、到る處に五百億の寶華現はれ、その各の莊嚴は恰も極樂世界の如しと云ふ。この菩薩の坐する時は、七寶の國土一時に動搖し、無量塵數の阿彌陀佛の分身及觀音勢至兩菩薩の分身皆悉く極樂國土に雲集して空中に滿ち、蓮華座に坐して妙法を演説して衆生を度すと云ふ。

勢至菩薩は一に無邊光とも稱し、その一毛孔の光を見るならば即ち十方無量の諸佛の淨妙なる光明を見たことになり、また智慧の光を以て普く一切を照し、三塗を離れて無上の力を得せしむと云ひ、よつてこの菩薩を大勢至と稱すると云ふ、この觀を成就したものは、無數劫阿僧祇、生死の罪を除き諸佛の淨妙國土に遊ぶことが出来る

二、普往生觀

普往生觀は自から極樂に生れしことを觀すべきものであると云ふ。即ち蓮華上に結跏趺坐し、そのまゝ花中に閉じ込められ、その後蓮華は再び開き、その開くや己れの身は五百色の光明に照らされて心眼開かれ、虛空の中には佛及菩薩の滿てるを見、耳に入る水の音、鳥の囀る調べ、樹木の風に觸れて生ずる聲及諸佛の音聲は何れも妙法

ならざるなきを觀することであると云ふ。今圖を見るに池の中央に蓮華があり、その蓮華の上に一人の合掌せる菩薩が坐つて居る。この菩薩は既に極樂に生れしことを觀ぜるによつて菩薩形に現はされて居るのである。池の前方兩側には、菩提樹があり、また上部左右には、雲に乗れる化佛が、蓮座上の菩薩と共に金色に輝いて居る。池の前に韋提希夫人が侍者と共に合掌して居るのは、心中に極樂世界を見つゝある有様を描寫したものであらう

一三、雜 想 觀

雜想觀は阿彌陀如來の宿願によつて、阿彌陀如來及觀音勢至二菩薩の形相を感見して極樂に生れ無量の幸福を得ることを觀するのであると云ふ。

觀經によると阿彌陀佛の身量は無邊であり、且つ神通力を有し、變現自在時には大身を現はして虚空の中に滿つることもあり、或はまた小身にして丈六または丈八尺なることもある。故に凡夫は阿彌陀佛宿願の力によつてのみその形相を見ることが出来、單に阿彌陀如來の像を感見するだけでも無量の福があり、ましてその身相を悉く觀するに於ては如何ばかり多くの幸福が得られることであらうかと云ふ。

この觀を示した圖像を見るに池中に三の蓮華があり、その上に阿彌陀如來、觀音勢至の二菩薩が立つて金色に輝いて居る。阿彌陀三尊の立像は十三觀中こゝに至てはじめて現はれ、他力本願の思想を形相の上に示して居るのである。

一四、彌陀十三觀圖相の總括的批判

十三觀の圖は極樂淨土と阿彌陀如來の形相を思想中に觀すべき方便として描かれて居るが、はじめの日想觀と

水想觀は、その序幕で、極樂の登門と見るべきものである。次に寶地觀、寶樹觀、寶池觀、及寶樓觀は、極樂の莊嚴と光明を觀じ、華座觀、形像觀、眞身觀、觀音觀、勢至觀は、阿彌陀佛及觀音勢至の形相を觀するのである。普往生觀は自から極樂に生れたことを觀じ最後の雜想觀は、阿彌陀如來の宿願により、阿彌陀佛の形相を見て極樂に往生することを觀するのである。

何故に日没と水面を觀することが極樂の登門となつて居るかは、頗る興味ある問題である。西天に水せんとする太陽を拜するのは東天に旭日を拜する最も普な信仰と、相對する宗教風俗の一で、佛教の往生思想と特殊の關係を持つて居る。要するに日没の現象が死後の光明と結び付きそこに往生思想が聯想されて居るのである。今昔物語卷十一、後拾遺往生傳等によると平安朝時代にも天王寺の西門を極樂の東門と稱し、天王寺の西方海上に死ねば直ちに彌陀の淨土に迎へらるゝものと想ひ投身入水するものが少くなかつたと思はれる。(院政時代の供養目錄、帝室博物館學報第四冊、三宅米吉、津田敬武共著)要するに水の清澄と氷の清き輝きを聯想して瑠璃觀をなすは、死の彼方に光明の世界即ち極樂世界を望むものであるが、死そのものが、直ちに極樂世界をもたらすものと見るのではなく、罪業を取り除くべき必要を認め、それを圖示するために所謂三障の雲形を描いたものと見られる。

寶地觀の圖は、瑠璃地の光明莊嚴を描いて居るのであるが、その圖に於て特に注意すべきものは、光明臺上の寶塔は釋尊を記念するために出來たものであるが、更に溯つて考へると人間が一般に死者を記念するために建てる標識に起源を有して居る。故にこの思想は日想觀及水想觀に於て、死の彼方に極樂世界の存在を求むる思想と

同一系統に屬して居るのである。

寶樹觀の圖は、寶樹の莊嚴光明によつて、三千大世界一切の佛事及十方諸佛の佛國が觀想されるとなすのであるが、寶樹は釋尊が菩提樹下に於て正覺を成就されたことに起源を有し、更に溯れば樹木崇拜に關係ある思想と見られるのである。次に寶地觀の圖は、極樂淨土にある八池水の光明を描き出すとするのであるが、この觀の要素をなすものは、池水と池中の蓮華及如意珠王である。繪相に於ては八個の蓮華を描けるに過ぎないが、觀經の説明には重要な意義が述べられて居る。第一その池水は如意珠王の造る所とあるが、如意珠王とはすべての望みを叶へしめる王である。即ち淨土の八池水はあらゆる功德ある水といふことになり、その思想のうちに原始宗教觀念の一たるマジック思想のあることが考察される。池中に現はされた蓮華の圖は紅と緑に彩られて自然の形狀を示して居るが、觀經の説明によると、七寶で造られた蓮華が六十億ありと云ふ。而して摩尼水即ち如意珠王の造つた水が花間及蓮華を上下し、その聲が苦空無常無我及諸波羅密を演説し、且つ諸佛の相好を讚嘆すると云ひ、更にまた如意珠王より出づる光明は、化して鳥となり、佛法僧を讚美するとなす、この思想は古來印度に於て蓮華及池水と關聯して發達した觀念が如意珠王のマジック思想と結び付き、更にそれが教理化されて苦空無常無我の演説ともなり、諸佛の相好を讚美する聲ともなるに至つたものと見るべきであらう。

寶樓觀の圖に、三棟の樓閣とその中に華座及歌舞及音樂を奏する二菩薩を現はして居るのは、觀經に衆寶國土の一々に五百億の寶樓があり、その樓閣中には、無量の諸天が、天の伎樂を奏して居るとあるのを圖示せんとしたものである。この外、圖には現はれて居ないが、觀經には虛空に多くの樂器が懸り打たざるに自ら鳴り、念佛

念法念比丘僧を説くと云ふ。而してかく觀じたるものは寶地寶樹及寶池を見、極樂世界を總觀したものであると説いて居る。即ちこの經意によると寶樓觀は樓閣によつて極樂世界を總觀するものとすのであるが、總觀の結果は歡喜踊躍と云ふことになるので、二菩薩の歌ひ舞ひ且つ音樂を奏して居るのは即ちそれを表象したものであらう。

華座觀は蓮華の葉及蓮華臺の光明を仔細に觀するのであるが、その圖は寶地の上に蓮華座を置き、蓮華座の上には寶幢があり、更にその上から天蓋が下り、天蓋の上は多くの寶珠で飾られて居る。觀經に説明して、その蓮華の葉は百寶の色をなし、八萬四千の葉脈があつて、それが天蓋の如く、一々の脈に八萬四千の光があり、華及葉の小なるものも縱横各二百五十由旬、葉の數は八萬四千、一々の葉は百億の摩尼珠を以て飾られ、その寶珠が各八萬四千の光を放ち、その金色が變化して金剛臺となり、眞珠網を作り、或は意のまゝに變化して佛事をなすと云ふ。この説明は要するに蓮華座に即して理想的の光明を觀せしめんとするのであるが、その觀想の契機をなすものは摩尼即ち寶珠で、各種の寶珠の光から金色の光明を想起せしめんとするものである。日想觀からこの觀に至る種々の觀想も結局は光明の世界と云ふことに歸一して極樂世界の完成に寄與して居るが、この觀に至り、特に蓮座を主題として居るのは、極樂世界の主尊即ち阿彌陀如來を觀想せしむる用意に出たもので、この事は觀經の所説によつて明かである。

次に形像觀の圖は金色の阿彌陀三尊を現はして居るが、觀經は形像觀について先づ諸佛如來の實體は、法界身であるが故に、佛の諸相はすべて心想中にあるもので、形に現はれたものは、結局假のものに過ぎざることを觀

破して居る。即ちこの説は圖像も假りのものであり、また言語による説明も假のものであるが、それによつて思想中に眞實のものが發見されることを暗示して居る。よつて蓮華の上に坐し給ふ金色の寶像を思想中に於て拜せよ、然る時は心眼開け、極樂淨土の莊嚴がすべて明かに見られ、また阿彌陀如來の光明によつて到る所に阿彌陀三尊のましますことも思想中に拜されると説いて居るのである。更にまた光明、流水、寶樹、鴛鴦などの説く妙法を思想中にきくと云つて居るのである。即ちそれ等を觀じて思想中に絶對無限の力を感ずるに至り、はじめて宗教的力の作用を受けるのである。

形像觀の功德については、この妙法をきゝて失はざるものは、思想中の極樂を見たもので、現身このまゝにして念佛三昧に入つたものであると説いて居るのは結局極樂は自己の心中に求むべきものであることを暗示せるものと云ひ得るのである。故にこゝに描き出された阿彌陀三尊の圖像の目的は思想中に眞實の阿彌陀三尊の像を拜して無限の力を感得する方便たらしむる點にあるのである。

眞身觀は阿彌陀如來の光明及形像を觀するのであるが、觀經はその光明を夜摩天宮の閻浮檀金色を百千萬億倍したる光なりと云ひ、その高さを六十萬億那由他恒河沙由旬と云ふ。また白毫は五の須彌山の如く、兩眼は四大海の如く、毛孔は光明を演出し、その形須彌山の如しと云つて居る。かくの如く現實からかけ離れた阿彌陀佛の形容は、結局心眼を以てするも、それを具象化して想像することは出来ない。従つてそれを圖像に現はさんとすることはもとより不可能で、それを圖示せんとするに於ては自から平凡化せざるを得ないのであるが、平凡化せざるを得ない所に重大なる眞理が籠つて居る。平凡化といふことは、人間化と云ふことである。また常識化と云

ふことである。彌陀の形相が人間的形相をかりて現はされて居るのは、即ち人間化によつて平凡化されて居るのである。要するに人間的であり、常識的であることは人生に缺くべからざるものである。この事にして誤りなき以上眞理は極めて卑近なるものであることが知られるであらう。然しながらこの事實は非凡なる超人的力の存在とその價值を否定するものではない。觀經が彌陀の形像を形容して人間の想像も及ばざる點にまで偉大化して居るのはこの必要から生じた思想である。然しその超人的偉大な力も人間の形像を通じて見出されることによつてはじめて救ひの力となつて居ることに注意しなければならぬ。

觀音觀の圖は、觀音像を單獨に觀すべきために描かれて居る。その目的は既に述べたやうに阿彌陀佛救世の本願を現實化するためである。寶冠を戴き璽珞をつけ、身邊に六道の繪を描いて居るのも、超自然的光明のうちに人間的要素を加へて衆生化益の姿を現はして居るのである。

勢至觀の圖も、また勢至菩薩の像を單獨に觀するために描かれて居るが、觀音觀の場合と同様、衆生化益の姿である。頭上の寶瓶中に光明を藏してあらゆる佛事を現はすと云ふが如き、天冠の寶華に淨妙國土が現はれ、その莊嚴恰も極樂世界の如しと云ふが如き、また坐する時には彌陀觀音勢至の無數の分身が空中に現はれ、妙法を演説して衆生を度すと云ふが如き、何れもマジツクの宗教觀念の著しき表現と云はねばならぬ。要するに彌陀の救世願を現實化すべき目的を待つて居るのである。

普往生觀の圖に合掌の菩薩が池中の蓮華座上に坐して居るのは自ら極樂に生れ、蓮華座の上に坐して一旦は蓮華の中に閉じ込められ、而して後再び開かれた時、心眼も同時に開かれたと云ふのであるから、そこに往生思想

と最も密接なる復活思想があり、その復活思想は、またマジック思想と關聯して居るのである。

雜想觀の圖に阿彌陀三尊の立像が池中に描かれて居るが、それは彌陀の宿願の力によつてのみ見ることの出来る彌陀の形相を描いたものであると云ふのであるから、そこに他力本願の淨土思想が表象されて居る。

これを要するに十三觀に關する觀經の所説は超自然的及超人間的形容によつて極樂の境地と阿彌陀如來の形相を心想中に彷彿せしめんと努めて居るのである。然るにその觀經の所説を具體化して示さんとするに當り、その圖は平凡化され、人間化されて居るのである。それと同時にその平凡化及人間化が超自然及超人的と密接不離の關係にあることによつて彌陀の救ひの力が動いて居ることを明かに認め得るのである。

氏神に關する管見

魚澄惣五郎

數百年以來の綠樹鬱蒼として神さびませる村々の鎮守の森の社は、そのかみわが祖先の人々が限りなき崇敬をさへげたところ、村人の精神生活の中心であつたばかりでなく、實にわが古代における聚落成立の最も尊き記念物といはねばならない。元來わが古代農村の發達の状況を、倭名抄その他の文獻によつて現状に充てゝ考察すると、大方山間の猫額大の耕地ある處か、或は山腹から低地に移るところ及び河谷の低地につくところにあることが明瞭にされる。それはこれらの地的位置が集團の生活に適したからであらう。現在に残る古き氏神社の社壇もまたかゝる地形に存するものが多い。わが古代では聚落の存するところ必ず神社が存したと思はれるのであるが、もとより悠々幾千年の歳星を経るにつれ、その變遷は脱れないで、或は廢滅し、或は顯著な由緒を持ちながら他に合併されてしまつたものもある。

古代人が最初における生活の形態は集團の生活である。而も農耕の發達につれて、定着生活が進むと先づその領域が定められる。かくして集團はますます血族的の結合を固め、而も各一族は特定の神を一族が擧つて崇敬して守護神と仰ぎ、精神的な結合の紐帶とする。氏神とは擧族の崇敬を受ける神の謂で、もとよりその祖神たることを必須の條件としない。物部氏が布都御魂神劍を祭神とした石上神宮を崇めた如く、特種の事情によつて一族

の崇祀とするが如きことも古い時代から存してゐた。しかしこれら神々の崇敬がわが氏族制度のもつ強い傳統によつて氏族の守護神から、更にそれがその一族の祖神であるが如き信念をいだく様に高められて行つた。またこれらの古代における氏神の崇敬は現世からかけ離れた宗教的なものでなく、現實の生活行動の指導的意義を強く持つてゐたので、氏神の崇敬はその一族にとつては絶対のものであつた。わが祖先の人々はかくてそれぞれ一族の氏神を祀つてその守護を受けてゐたのであつた。それはもとよりすべてが國家的のものとして朝廷から奉幣されたのではない。然らばこれらの或るものが如何なる過程を経て朝廷の神祇官帳に載録される様になつたか。本朝月令に引く延喜十一年正月六月の太政官符には、

神祇官應_レ附_二官帳_一、坐_三山城國宇治郡山科_一、神_二一座事_一。

右得_三宮道氏人内藏少允宮道良連等去年八月七日解稱_一。

件氏神依_レ去寬平十年三月七日奉勅之_二官旨_一。初享_三公家春秋之祭祀_一。雖_レ然未_レ附_三官帳_一。歲月稍久。望_三請特被_三天裁_一。准_三於本神_一、被_レ附_三官帳_一。預_三四度幣_一。(以下略)

といつてゐることから見ると、宮道氏の氏神が寛平頃には朝廷の祭祀に預つてゐたが、なほ官帳に載せられないから、これを願出でたので、このことはいはゆる氏神が官社になる過程を物語つてゐると考へられる。

もともと諸國に於ける氏神社の多くは既にのべた如く大方各氏族の奉祀する私社であつた。然るに皇威が振張り國家的統制が強化して來ると、時代の經過と共に發展した一族は官社として光榮を得て朝威を仰ぎいよいよ一族の出緒を高め、權威を増さうと望むものが多くなつた。それ故に最初は歴代帝都の所在地たる大和地方の私社

が官社に列せられる場合が多かつたであらうが、また大和について大和と重要な地理的位置を占めてゐた河内和泉地方の諸社で新に官社に列せられるものが多くなつたことを考察せらる。

その後奈良時代以後になつて藤原氏の政治的勢力の進展する頃になると、次第に神社に對し國家的制度を定める必要に迫られ、且つ藤原氏即ち中臣氏が古來神祇奉仕の傳統を誇る一族であることの外に、自己一族の勢力の基礎を作ることをも考慮して、強いて私社を官社に列格せしめたこともあるらしい。それは古語拾遺に

至_三大寶年中。初有_二記文。神祇之簿猶無_一明案。望_レ秩之禮未_レ制其式。至_三天平年中。勘_レ造神帳。中臣專_レ權任意取捨。有_レ由者小祀皆列。无_レ緣者大社猶廢。

と記されてゐる様に中臣氏は神領の獨專を行つたらしい。天平年間に始めて神帳を勘造したといふのは、續日本紀天平九年八月甲寅の詔に、この年春以來天災のため百姓百官の人々が多く死亡などするので、

其在_二諸國。能起_三風雨。爲_二國家。有_レ驗神。未_レ預_三幣帛_一者。悉入_二供幣之例_一。

とあるのを指したのである。また天平五年勘造の出雲風土記に「以上若干所並在_二神祇官_一云々」とあるのは神名帳にあるものを指したのであらう。もとより官幣に預つた神社についての最初の文獻は續日本紀慶雲三年三月の條に

「甲斐。信濃。越中。但馬。土佐等國一十九社。始入_三祈年幣帛例_一。」其神名具_レ神祇官記_一

と記してゐる。これらから考察すると、とにかく奈良時代によほど神社の統制整理が行はれたらしい。これも根本的には國家の統一が顯著となつたからで、元來自然に民族的に發達した神社が、國家的統制下に置かれる様に

なつたものを示すものであらう。併しこゝに神とは今日でいふ社名で祭神名を示してゐない。

やがて三代實錄元慶元年九月二十五日の條を見ると中臣忌部兩氏人を五畿七道諸國に遣して、天神地祇三千百三十二神を祭らしめたことが記されてゐる。これは延喜式神名帳と諸神の座數が同じであるから延喜式所載の神社は大方元慶元年頃迄に定つたものと思はれる。然るに三代實錄元慶四年三月廿七日の條に大和城上郡宗像神社が官社に預ることを記し、またその後延喜十一年正月の官符に宇治郡山科神社二座を官帳に附すとあつて、いづも延喜式神名帳には宗像神社三座、山科神社二座と載録されてゐる。されば神名帳は三千百三十七座となり、五座が増されてあるべきに、なほ元慶と同じきはその間に官社たることを停廢したものがあつたからであらう。このことは中臣・忌部兩氏の勢力争ひの結果と考へてもよい。

諸國いたるところに鎮りまし、多くの氏人によつて奉祀された數々の神社の祭神の悉くを今にして定めることは到底出來得べくもない。もともとわが上代に於てもその神社の祭神がいかなる系統に屬し、その神名が何であるかは、神威いやちこなる顯著な神社を除いては一般には深く考慮されなかつたと思はれる。何となれば延喜式神名帳の記載の方法が既に祭神名はなく社號のみを以てせられ、出雲風土記の記述もまた同様である。即ち社號は神名に等しきものであつた。今日行はれる如き神社祭神の穿鑿は當時素朴な而も深く神威を畏敬する時代にあつては考へなかつたことであらう。後代になつて國民が理智的となり強ひてそれを明めようとするため、社號を唯一の根據として、其かなりとも記紀に記された諸神明に似通つたものを求め、牽強附會の推定を以て祭神名を定めたものが多い。されば古傳と稱せられるものとても強ち信すべからざるものである。

わが神祇は所謂八百萬神で天神地祇として數限りなくおはした。紀記の神代記の中に掲げられた神名などは僅かにその一部に過ぎないのであらう。大化改新以前の時代においては諸國の國造、縣主各地の豪族等が主として祭祀者として神事を行つたのであらうが、これらの諸族が土着するにつれて、今まで奉仕した地方の諸神をその一族即ちその氏の氏神と稱して奉仕するまでに發展したのであらう。もとよりわが原始信仰にあつては數多くの自然崇拜、その他いろいろな所謂民族信仰が存したことは疑ふべくもない。しかもそれらがいづれも倫理的に昂揚されてその氏の氏神として崇敬され更に祖神とされるに至つたものも尠くないので、これが神祇思想發展の上に注意さるべき大切な點で、わが國民の崇高な精神を見るべき點であらう。

氏神即ち祖神と多くは考へられてゐるが、元來祖神なる成語は管見では古代文献には多く見ないところである。萬葉集（卷三）大伴坂上郎女祭神歌の註に、

右歌者。以天平五年冬十一月供祭大伴氏神之時。聊作_二比歌_一

と記しまたは舊事紀天孫本紀に饒速日命の裔が大和石上に布都大神を祭られた時

號曰石上大神爲國家亦爲氏神崇祠爲鎮

と記してゐるが、これらは明かに氏の祖神といふ意味でなく、その一族の代々奉祀する神の意味であらう。時代は降るが「吉記」壽永二年七月十二日の條には

傳聞平家公卿十人連署、以日吉社爲氏社云々井平野社、用氏社、神慮有恐事歟

とさへ記してゐる特種の例證も擧げ得られる。これは氏神を更改したのみでなく、その政治的勢力でその社の祭

祀權まで掌ることになつたのであらう。されば氏神と云つても他の氏族が崇敬してはならぬといふことはなかつたと思はれるので、その氏以外のものでは祭祀權がないだけであらう。古代に於ける祭祀權なるものもその最高の祭祀權は氏の上たる一族の首長者たる伴造等が有する譯で、地方では國造、縣主等がそれであつた。もとより氏族の私事としての祭祀に過ぎないが、それが神祇帳に載録されて官社となると、朝廷から幣帛を賜うて官祭が行はれる。このことはそれだけ一族の社會的地位の高まつたことを示すのであつた。

また氏族の移動に伴ひその奉祀する氏神の動座が行はれるし、また神靈を新に他の地方に勸請して分社を創立することも自然起り得ることである。例へば山城の山崎なる酒解神社を「自_ニ玉手_一祭來酒解神社」と延喜式神名帳に記せる如きである。また地方の名族の中で一族中の或者が朝廷に仕へ、官僚となつて常に都に居住するものには、氏神祭に賜暇を得て、その本貫地に歸るのが普通であつた。寛平七年十二月三日の太政官符(類聚三代格)に

應_レ禁_ニ止五位以上及孫王輒出_ニ畿内_一事(中略)

又諸人氏神多在_ニ畿内_一。毎年二月四月十一月何處_ニ先祖之常祀_一。若有_ニ申請_一者直下_ニ官宣_一。如_レ此之類往還有_レ程。不得_レ任意留連經_レ日遊蕩。其違趣者錄_レ名言上。處_ニ違勅罪_一。

寛平七年十二月三日

とあつて正五位以上及び孫王が容易に畿内を去ることを禁ぜられたが、先祖以來の祭祀であるから氏神祭に際し、毎年二月、四月、十一月には日數を制限して地方に歸ることを許されてゐる。このことは一面朝廷の百官吏僚の

氏神は多く畿内にあることを示したもので、畿内諸國の氏神祭に常に歸國したものの多いことが知られる。舉族京都附近に移住した場合は、その居住地附近に氏神社を創建したであらうことは、大和に本貫を有する大伴氏が承和五年正月山城に於いて伴氏神社を葛野郡上林卿に創始したことによつて推察し得る。

元來社名なるものは、地名から出たか、乃至は氏族名から出たものであるか、何れがその起源をなすものであるかその前後は明かでない。常識的にはある氏族の住居地帯に氏族名が地名として附せられることが最も多い。随つて社名は氏族名であり、同時にその地名である場合が多い。例へば神社名に多く「何々坐^マ何々神社」と記されてゐるのを認めるが、「坐」は多く地名を示してゐる。而もそれは後世次第に略されて單に地名のみを冠して社名とする様になる。例へば大和郡で和珥坐赤坂比古神社を單に和珥神社と稱するが如きであらう。

大和小學に就て

—特に垂加神道史上より考察せる—

小林健三

大和小學とはいかなる書であるか。

いふまでもなく本書は垂加神道の開祖山崎垂加翁の編述せる日本人の立場より検討・敘述せる小學を稱するものであつて、萬治元年戊戌垂加翁四十一歳の時の作に係る。一卷五冊よりなり、特に假名を用ひて童蒙の讀むに容易ならしめてゐるのは、注意すべきである。尾崎雅嘉の群書一覽に、本書を解題して「朱子小學篇目のうち立教明倫敬身の三門を立て教訓を施す事深切なり、此書は闇齋五十一歳の時江府にあそびて加藤君の勧めによりて作れり、神道儒教を兼ねたる説どもあり、」と見える。辻原元甫の大和小學（六卷）は朱子の小學をかなに直したもので、垂加翁の大和小學とか意自ら別である。

さて小學に就ていへば、垂加翁にはこの外に、山崎嘉點倭板小學（二冊）があり、本書は朱子の小學に點を附したもので塾生の講習用として版行されたものである。この外に文會筆録一に小學の項目を收めてあり、劈頭小學の研究法を述べて、「小學只以ニ朱子、舊本ニ讀レ之足焉、諸家註解勿レ用也、諸家彼善ニ於此ニ則有レ之、句讀是也、

然其除^レ本註^ニ莫^ニ忌憚^ニ之甚矣、嘉言曰如^レ俗說^ニ便曉^ニ此道理^ニ教^ニ小學^ニ者如^レ此而可也、諸家不^レ得^ニ此意^ニ、故於^レ題辭之初^ニ收^ニ文言之本義^ニ於^レ立教之初^ニ入^ニ中庸之章句^ニ、小子豈曉^レ之哉、吳氏於^ニ子夏條^ニ取論語圈外之說^ニ熊氏踏^ニ襲吳才老^ニ議^ニ公明宣不^レ知^ニ蒐輯之意^ニ也遠矣^ニといつてゐるのは、注目すべきである。而して文中にしばしば「嘉謂此聖法之本意、小學之正意也」と見え、小學研究の態度を察知するに足らしめてゐる。而して家の根本道徳である孝を説いては「瞽瞍底^レ豫^ニ天下無^ニ不是底^ニ父母^ニ、是拘幽操之意、不^レ見^ニ其有^ニ不是處^ニ是父不^レ父^ニ子不^レ子^ニ之義也^ニ不^レ是處^ニ父之不慈^ニ見^ニ之子之不孝^ニ」といひ、學に志す者の態度を示しては、

「語類十三曰、學者當^ニ常^ニ以^ニ志士不^レ忘^ニ在^ニ溝壑^ニ爲^ニ念^ニ則道義重^ニ而計^ニ較^ニ死生^ニ之心^ニ輕^ニ矣、况^ニ衣食^ニ、至^ニ微^ニ末^ニ事^ニ不^レ得^ニ未^ニ必^ニ死^ニ亦^ニ何^ニ用^ニ犯^ニ義^ニ犯^ニ分^ニ役^ニ心^ニ役^ニ志^ニ營^ニ營^ニ以^ニ求^ニ之^ニ耶、某觀^ニ今^ニ人^ニ因^ニ不^レ能^ニ咬^ニ菜^ニ根^ニ而^ニ至^ニ於^ニ違^ニ其^ニ本^ニ心^ニ者^ニ衆^ニ矣、可^レ不^レ戒^ニ哉^ニ」

と一大痛棒を加へ、又自己の體驗より出家の功罪を論じ、「出家、則父之罪人、何祭^レ之、但父所^レ許者亦自有^ニ不^レ得^レ已者^ニ歟、而祭^レ之則用^ニ素饌^ニ歟（八十四丁右）」といつてゐる如き、いづれも垂加翁の小學に對する烈々たる求道の精神を感じしめるものがある。この外に小學蒙養集（三冊）がある。本書亦小學の註解書たる地位にあつて、大學啓發集（七冊）と並んで闇齋學の骨髓を視ふに足るもので、兩者を合して蒙養啓發集として單行本として刊行されてゐる。而して小學蒙養集の序は、又小學に對する垂加翁の思想を知るに良き資料である。

「易曰、蒙以養^ニ正^ニ聖功^ニ也、書之名其取^ニ諸此^ニ、蓋^ニ聖^ニ誠^ニ而已^ニ矣、幼子常視^レ母^レ誑^ニ則^ニ是^ニ養^ニ之^ニ正^ニ作^ニ聖^ニ之功^ニ也、聖沒教廢蒙養不^レ正、衰世之間若^ニ孟母^ニ若^ニ程母^ニ、乃^ニ能^ニ得^ニ養^ニ子^ニ之道^ニ、夫聖罔^レ念^ニ作^ニ狂^ニ、狂克^ニ念^ニ作^ニ聖^ニ、雖^ニ孟子^ニ程子^ニ之

質「非養之正學之力」豈充「亞聖之才」而當「名世之任」哉云々」

即ち蒙養の本義は正しき道を示すことである。いかに豊富なる天賦の才を以てしても、正道を進まずしてその人格の完成を期することは出来ぬ、小學とは學術の基本になるもので、必ずこの道を通りてのち、大學に進まなければならぬ、故に「人之有「道」」（文會筆録一）を垂加翁解して曰く、

「人、父子君臣夫婦長幼朋友、道、規義別序信、有「固有也」」

と、簡約の中に深奥の道理を説き、宇宙の眞理を道破して亦餘蘊なしといふべきである。

以上、垂加翁の小學に對する論著を見てくると、小學に特に力を注がれた闇齋學の學風を察知することが出来るが、實に小學は闇齋學の入門であり、又正學への大切な關門であつたといふことが出来るのである。垂加翁の最初の塾生に對する講義は、家譜によれば、明暦元年（三十八才）の春であるが、開講の順序は、

先小學、次近思錄、次四書、次周易程傳

であつて、小學を眞先に講ぜられ、しかもこの年は、垂加翁承應二年十二月に鴨脚氏と結婚してのち二年でありこの年には「敬齋箴分注附録」なり「序伊勢大神宮儀式」が出来てゐるのである。而してこの翌年明暦二年には「孝經外傳」出来、翌三年には「倭鑑」を執筆せんとして藤森に詣でたが、その翌年が萬治元年であつて、大和小學が出来てゐる。學問他なし、孝と忠と、と詠じられた思想の進展は、そのつぎ／＼に刊行された著述の上にあざやかにあらはれてゐるといふことが出来るのである。

然らば大和小學は、その編纂の動機は如何であり、その内容はいかなるものであるか。

先づ本書著作の動機を見よう。序に

「世の人のたはぶれ、往てかへる道しらすなりぬるは、源氏伊勢物語あればにや、げむじは男女のいましめにくれりといふ、たはぶれていましめんとや、いとあやし、……つちのえいぬのとし、あづまにあそび、藤のなにがしのもとにて、かの物語をそしりければ、うれしくもいひとつとほゝゑみて、小學こそ人のさまなれば、男のみならはんかは、されどまなしらぬ女はよみがたかるべし、そのさまをかなにやはらげよとて、しゐられにける、筆のちからもなく、ふくろにひとまきをもたづさへねど、いさゝか立教・明倫・敬身の目をたて、やまとこまもろこしの事を、おもひ出るにまかせて書付侍る、」

とあり、之によれば萬治元年東遊して加藤美作守泰義の邸にあり、加藤氏の懇望によつて大和小學を著作したのであるが、「ふくろに一卷をも携へねど」とあるを見れば、一卷の文書をも見ずしてこの大作を成就したと考へられ、垂加翁の博識を視ふに足りるのである。加藤泰義は伊豫の大洲城主であつて、垂加翁は、加藤氏のため加藤家傳をかき、加藤家藏論孟に跋をかいてゐることが垂加文集、垂加筆全集に見えてゐる。

次に本書の組織を見る。

いふまでもなく本書は、朱子の小學に倣つて、その意を日本語にて平易に解説し、立教第一、明倫第二、敬身第三の順序で、實例をやまと、こま、もろこしにとつてかいたものである。小學題辭を解して次のやうに述べてゐられる。

「五行めぐり、四時をこなはれて、かくたがいなくやまざる、これぞ誠の天の命なり、元亨利貞は天道之常と云るも、一のまことの四に分るゝをさしてなん、人物の性あるは、かの命をうけてなり、此性をわきて仁義禮智といふ、仁は元を得、禮は亨を得、義は利を得、智は貞を得たるものなり、人物をのづからその性にしたがひそれ〴〵におち〴〵あるを道といふ、古の聖人、このみちをしな〴〵にほどよくして教をたて給ふ、孔子の六經は、かはる〴〵おこりたまひしひじりのをしへをあつめなして、ながくのちの世にたれたまふ、日月と同じ鏡なるべし。」

いかにもよく小學題辭の意をうつしたものであると思はれるが、しかし本書の見るべきは小學の直譯でなく、飽くまで日本人としての立場から取捨した小學の教である。然らば、日本人として朱子の小學を取捨するところある、とは何を指すのであるか。

こゝに至つて我等は、吉田松陰の武教講録の卓説を先づ引用して考へたいと思ふ。武教講録は吉田松陰が先師と仰いだ山鹿素行の武教小學の講義であつて、安政三年の講述に係り、松陰の著述の上にも極めて重要な地位を占むるものであるが、刮目して見るべきは武教小學序の講義である。曰く、

「此序ノ大主意ヲ能々吞込給へ、是ニテ士道モ國體モ其梗槩ヲ得ヘシ。

先ツ士道ト云ハ無禮無法粗暴狂悖ノ偏武ニテモ濟マス記誦詞章浮華文采ノ偏文ニテモ濟マス、眞武眞文ヲ學ヒ身ヲ修メ、心ヲ正フシテ國ヲ治メ天下ヲ平ニスルコト是士道也、國體ト云ハ神州ハ神州ノ體アリ、異國ハ異國ノ體アリ、異國ノ書ヲ讀メハ兎角異國ノ事ノミヲ善ト思ヒ、我國ヲハ却テ賤ミテ異國ヲ羨ム様ニ成行クコト學

者ノ通患ニテ是神州ノ體ハ異國ノ體ト異ナル譯ヲ知ラヌ故也、故ニ晦菴ノ小學ニテ前ニ云士道ハ大氏知レタレトモ是ハ唐人ノ作りタル書ユヘ國體ヲ辨ゼズシテ遽カニ讀ムトキハ同シク異國ヲ羨ミ我國體ヲ失フ様ニ成行クコトヲ免カレサルヲ先師深ク慮リ給フ是武教小學ヲ作ル所以也是ヲ以テ國體ヲ考フベシ。

扱其士道國體ハ甚切要ノ事ナレバ、幼年ノ時ヨリ心掛サセ、工夫サスヘキコト是小學ノ本意ニテ詰リ得士仁人ト成ル様ニトノ教誡ナリ、是此序ノ大意即チ此書ノ大意也」

即ち晦菴の小學にて士道の大要はわかるが、しかし國體が差ふを以て、どうしても日本の武士道の規範を示した武教小學を作る必要があつた。而して之が山鹿素行の本意であり、是を以て我が國體を考ふべしとされた、といふのである。こゝに於てか思ふ、一は武士道の肝心たる義利の辨より進んで最奥の我國體の根本に入り、一は忠孝の根本道徳より進んで、それが遂に忠の一字に歸する神國日本の國體の本義を以て眼目とした事を。踏み分ける道は文武の二面ながら、その究局に於いては遂に國體を擁護する一點に最高の目標を置いたのである。この故に、大和小學と武教小學とは、日本の小學を代表する雙璧と稱ふべきであらう。

然らば何を以てかく斷言することが出来るであらうか。吾人は次項に於いて大和小學の本質につき敘述しなければならぬ。

三

大和小學の本質は、立教第一と明倫第二にあざやかにあらはれてゐる。立教とは、正しからざるものを排撃して家の教とする孝の思想をのべたもので、全體の趣旨に至つては、垂加翁の處女作「關異」と同一の精神に立つ

ものと見られる。「闢異に就ては、管見を明治聖徳記念學會二十五週年記念論文集に「闢齋學の出發點」と題して述べておいた。御參照を願へれば幸甚である。」

立教の條に於て、全體を貫く思想は孝經を根柢とする精神であつて、これを確立する前提としては先づ佛教の批判がなされねばならなかつた、

「(前略)それ四句の文は、佛法の大事にて、寂滅の二字はその極所なり、易曰、寂然不動、感通天下之故。これ儒教の大事にて、寂感の二字はその極所なり、されば道の本體寂然たるものにして、儒釋の見る所、感滅のことなるあり、天地に在ていへば、元亨利貞之誠は寂然たるものにして、四時をこなはれ、百物なれるは感通なり、人に在ていへば、仁義禮智之性は寂然たるものにして、君臣・父子・夫婦・長幼・朋友の間、萬物萬事に應ずるは感通也、是三才一貫の道、聖人をしへの本、儒者のまなぶところなり、かの佛、寂然の本體をしらで滅と見るゆゑに、有爲のことをみなあしと心得、君父をすて妻子をすて、寂滅の樂をもとめて、われ獨尊とて人倫の外にをしへをたて、人をまどはしける、朱子寂滅のをしへ、大學にすぎて實なしと云ひ、朝鮮の李晦齋漢よりこのかた聖道ふたがり、邪説をこなはれ人倫をけづり、天理をほろぼす事、滅の字の害にあらざるなしといへり、色葉に此害をふくみありぬれば、ならひてよからぬことなるべし、」

孝は天の經地の義人の行とぞ、孔子この道を曾子につたへ給ふるをしるして孝經といふ、小學にのせてあり、これをよみしらざらん人は、おもてしるきばかりにて、心はけものにをとれるなるべし。(明倫第三)

小學敬身篇に、異端をはらふ説をのせらる、いたんおほき中に、佛老その長吏にて、老子は仁義をすて、佛氏

は人倫をやぶりければ、身をつゝしめる人、とをさげざらんや、されば程伊川は、非禮勿視とて、わかゝりしより、莊列が書をもみられざりつる、つゝしみふかき人といふべし。」

佛はじめ悉達とて、天竺國淨飯王の太子にて、妻子もありしが、十九のとし父母妻子をすてゝ出家し、成佛して國にかへり、われこそ三界の至尊なりとて父王の頭におのが足をいたゞかせ、其子をとうといとこまで、出家せしめて、先祖の嗣ことぐくたちぬ、五刑のたぐひ三千にして、罪不孝より大いなるなく、後なきは大不孝なりと、孔孟のいましめなり、程明道の成佛、たとひ大いなる事にもせよ、儒者のみちにては、家を出る時、すでに誅して成佛せしめずと云へり、孝なる子、義なる父、いかゞおもへるぞや、」

佛法の流、八宗九宗十宗にわかれにき、俱舍宗は修因感果の相を談じ、成實宗は平等空を所詮とし、律宗は戒法をまもり、法相宗は眞如不_レ徧_二萬法_一といひ、三論宗は眞如徧_二諸法_一といひ、華嚴宗は事々無礙を旨とし、天台宗は一心三觀を旨とし、眞言宗は事理俱密とたて、禪宗は直指人心、見性成佛、教外別傳、不立文字とたて、淨土宗は一念彌陀佛即滅無量罪、十念成就、三尊來迎をねがひ、親鸞宗は淨土よりいで、日蓮宗は天台所依の法華を旨とす、是なみおのゝそのさす所なきにしもあらねど、不孝第一の佛を宗とすれば、なべて賊子が黨としるべし。

次に明倫の條は、垂加翁に従へば道德を建つることであり、當爲の道を明かにすることである。而して最大の道德とは、結局國家の道德につきるので、君臣の大義を明らかにし、國體の本義を發揮するを以てその眼目とする。

而して支那にあつてこの一事を明らかにしたのは、周の文王であり、孔子の學問であり、韓退之の拘幽操であり、朱子の通鑑綱目であつた。

「君臣の義は天性にて、蜂の巢蟻の穴までも、此よしありぬ、いはんや人間をや、まことに聰明なるを元后とする天の命なるに、殷王紂がはらあしくて、くさくさのしえたげし事、いふにたえずありぬれば、四方の海百姓萬民、みなそむきはなれ、獨夫となりて、むなく君の位にありける、かゝりし時周の文王ひじりの徳ましまし、おほぎみの命あらたにくだり、天下ことごとくあふぎたてまつるといへど、臣の位をまもり、背ける國をひきゐて、殷につかへ給ふ、其後紂あらたむる心さらになかりしかば、文王の子武王、天吏の職をあげて天下をすくひたまへり、されば仲尼憲_ニ章文武_ニ給る中に、文王を至徳とのたまひ、武をば盡_シ美矣未_レ盡_シ善也とのたまふ、いとふかき御心、中々にこそ覺侍る、周の世おとろへ、戰國になりては、いたふ民くるしめるにより孟子仁義の道をとき、齊梁の君をすゝめて、天下に王たらしめんとし侍りき、是周王聰明の徳まします、おほぎみのくらゐむなしければにや、朱子の通鑑綱目をおさめなせるには、周の世を終るまで、王をたとひあがめられし、つらくおもふに、七篇の旨は、武王のこゝろなるべし、綱目の筆は文王孔子の心なるべし、さてこそ朱子は、孔子以來の一人とも申すべきなり。」

文王何の罪かあらんに、紂をとらへて羑里にをきし時、臣が罪誅にあたりぬ、天王は聖明なりとおぼしめしき、萬代までたふとく覺え侍る。」

以上によつて、垂加翁の學が君臣の大義を講明し、國體の尊嚴を飽くまで擁護せんとなつたことを理解

する事が出来る。然れども是は單に學術の骨髄を示したものに過ぎず、若しそれ日本國を主として之を見るならば、君臣の大義を明らかにするものゝ本質として當然日本の道、……神ながらの大道……に着眼して來なければ眞に之を日本の學と稱することは出來ぬのである。

果せる哉、垂加翁は早くもこゝに着眼せられ、我が神道の意義について次の如く述べられたのである。

「天照大神、三種の神器を皇孫瓊々杵尊にさづけて、我國の主とし給ひし昔より、今にいたりて皇統たえず、神器あひつたふる、異國にもためしなき御事也、三種の神器とは、神璽寶劍、内侍所を申奉る、神璽は八坂瓊之曲玉なり、寶劍は天叢雲劍なり、内侍所は八咫鏡なり、鏡は分明なるを表し、玉は曲妙なる心を表し、劍は知惠の利を表し、此三の寶物をまもり、天下をおさめ給ふべしとの神勅にてまします。就中大神御手に鏡をとり給ひて、是を見る事我をみるがごとくして、同殿にいつきまつるべし。寶祚のさかへん事、あめつちとともにはきはまりなかるべしと宣へり、是神道の宗源なり、此鏡は大神天の岩戸に入給ひし時、石凝姥神鑄つくりて、御影をうつし奉りし鏡なり、八咫鏡と申奉る。されば代々神勅のまゝに同殿にいつきまつり給ひしが、第十代崇神天皇、神威をおそれ給ひて、石こりどめの孫をして、此鏡をうつさしめて、内侍所にあがめ給ひ、神代よりつたはりしをば、大和國笠縫里におさめまつり給ふ、第十一代垂仁天皇の御宇に、伊勢國五十鈴川上に鎮座し給ふ、今の内宮是なり、抑々三種の御事、文よむ中に見し所をあら／＼かくなむ、帝王御相傳の上には中々深祕なる仔細ましますと聞えし。」

次に神道の變遷を述べ、神社研究の緊要事たることを論じて曰ふ。

「天照大神、三種の神器を瓊々杵尊にさづけて、此國の主としたまひ、天兒屋根命天太玉命をして、神道をまもりて王道をおさめしめ給ふ、されば神道王道二ならぬことは、祭政二字の和訓にてもしるべし、神國と名づけしも、このゆゑなり、欽明の御時に百濟國より佛入來しを、尾輿鎌子は國神をけがしぬるとて、いみじくめり、蘇我氏はたとひ、向原寺をたてゝおさめ置て拜けり、用明の御時、守屋佛法をとゞめんと奏す、蘇我氏上宮太子とはかりて、もりやをころし、いくとせならずして崇峻帝を弑しぬ、推古の御時、上宮太子、蘇我氏とゞもに權をほしいまゝにして、佛法さかんになりし、皇極の御時に、蘇我氏御門をなみし、おのが家を宮といひ、おのが子を皇子といひ、國記重寶ことゞくおのが家にはこびいる、鎌子これを誅しゝかども、國記重寶は此時の兵火にみなうせたり、かゝりしより神道いよゞおとろへ、行基傳教弘法等、神佛兩部習合して、佛寺は日々につくりひろげ、神社は月々にあははてぬ、かなしさのあまりに、神の御名のみなりとも人にしらせんとおもふ、延喜式神名帳に日本國中大小神祇三千一百三十二座あり、後朱雀院の御時に、上中下三七二十一社をさだめ給ふ。上社の内、賀茂上下を分つゆゑに、二十二社とも申奉る、いま聊神代卷の神をしるし侍る。扱神道は神代卷の祕傳密疏をふかくかゞひ、舊記古抄をいろゞかんがへ、心を入てたづねしるべし。」(敬身第三)

即ち知る、無加翁の神道研究の必要と其方法論とは既にこの時代に確立したことを。故に垂加翁の神道研究の時期に就いては、先づこの大和小學の著作せられた萬治元年翁四十一歳のときを以て發端とする、と稱してよろしいであらう。而してこの事は、垂加翁傳を考へる上に、また垂加神道の成立を考察する上に、重要な歴史的

意義を持つものである。その一例について次に觸れることとする。

四

世に垂加翁の神道研究の時期を、寛文四年(○成は同五年)に宛て、この年より翁の神道は速に進展した、といふ説がある。平田篤胤の俗神道大意(三)に、

「此ノ惟足(○吉川)ノ世ニアル時分、山崎嘉右衛門ト云ガ有テ、コレハモト土佐ノ國ノ山崎何某ト云針醫ノ子デ、幼キ時ヨリ京都妙心寺ノ禪僧舜院司トナツテ居タガ、……此後漸々ニ佛法ヲイヤニ成タル時ニ、土佐ノ國守、山内家ノ家老ニ野中主計ト云ガ有テ、コレハ頗ル儒者デ、ソコハサバカリノ器量ヲ持テ居ナガラ僧ト成テ朽果ベキコトデハナイ、ト云ヒ進メテ還俗サセタ。此レヨリ舜藏司ハ髮ヲハヤシテ山崎嘉右衛門ト稱シ、實名ヲ敬義ト名ノリ、號ヲ闇齋ト付ケ、二程子朱子ノ學ヲ學ビ明ラメ、大キニ其世ニ鳴リ、則其學ヲ以テ、會津ノ左中將正之朝臣ニ仕ヘタル所ガ、彼ノ惟足ガ吉田流ノ神道ヲサカリニ唱フル時分ダニ依テ、ソノ弟子服部春安ト云者、山崎ガ唱フル朱子學ニ立ル所ノ大極ノ説ヲイヒ破リ、トカク國常立尊デナクテハスワラスト云テ、山崎ト大イサカヒヲシタ處ガ、トウ、山崎ハ云ヒ伏セラレテ、惟足ガ弟子ト成リ、マタ外宮ノ延佳ガ門人トモナリ其後ニマタ吉田家ヘ入門シテ、其流義ヲ委クマナビ、自分ノ靈祠ヲ京都ノ上御靈ノ内ニ建テ、垂加靈社トイフ額ヲカケ、是ヨリシテ神道ノ方ノ通名ヲ垂加翁ト名ノツタコトデ、此人ノ朱子學ノ弟子ガ多ク有タル中ニ、佐藤直方、淺見安正ナド云人ヲ始メ、山崎ガ神道ニ入テ以來ハ、其神道ノ説ノ牽強附會多キコトヲ非トシテ、破門ヲ受タ者モ多カツタト云コトヂヤ、實ニコレハ尤ナルコトヂヤ、……」

とあるのが、この説の一例で、文中服部春安とは春菴即ち服部安休のことである。

そも／＼この説は、秦山集にその根元を發し、次で山崎闇齋言行録、會津奇人傳、家政實記、山彦傳記、俗神道大意に引用せられ、更に佐伯有義氏の大日本神祇史（二三六頁）に採用され、之を更に會津側の史料を證據として學説を堂々と發表したのが木村定三氏であつて、氏はその著「服部安休傳」に「山崎闇齋と安休」の章を立て、文中これに觸れて、

「彼（○垂加 翁）が最初度會延佳に學びし頃の神道の主張立論は甚だ幼稚を遁れなかつた。而かも其神道の大成は、寧ろ安休との論議に破れて、翻然と志を改めて吉川惟足に師事したる結果である。故に安休との論議は、垂加神道を學ぶ時に見遁すべからざる重大事件であつた。」

といひ、更にこれを解して、

「吾人は彼の學説の純不純とか、附會とかは問題外として、此一筋繩では行けぬ彼の主張に對し、正面より堂々論議して之を説破し、その説を變ぜしめたものは唯一人安休のみで、而かも其論點は周易と古神道であつたのを見て、彼安休の學の如何に深かりしかを思ふものである。」

といはれたのであつた。然るに其後更に氏は史苑（○第二卷第六號）に「山崎闇齋の唯一神道研究期に就て」と題し、その時期を寛文四年四月八日に決定し、始めて保科正之に謁し、こゝに偶然にも唯一神道研究の端著が開けたものであるとし、新説を發表して、

「闇齋が神道研究に意を潛むるに至つた時代を寛文八九年より天和二年までとする人が少くないが、夫は安休と

の論議の年月不明の結果で、若し是を寛文四年四月とすれば、夫れ以後の四五年こそは尤も興味ある時期となる。」

と述べられたのである。

予はこの説に就いて、直ちに管見を神社協會雜誌(昭和三年十二號)及び神道講座(日本精神に關する二三の考察)に

のせて、當らざる理由を述べたのであつたが、その後たま／＼、雄山閣の異説日本史の山崎闇齋の項は、予の説

(歴史教育三四卷、闇齋に於ける神道の意識の發展)を登載し、又神道研究の時期は木村氏の説をのせて、並記せられてあつたのを發見

した。其後、山本信哉博士は「垂加神道の源流と其の教義」と題する論文中、第一章山崎闇齋先生が神道家と爲

りし動機について之にふれられ、國常立、太極の論争に關しては、秦山集と木村氏の安休傳とを引用せられ、一

應之を肯定せられた後、更に「家譜」と伊勢大神宮儀式帳序と正親町家文書とを證據として、寛文五年神道轉回

の説のあたらざることを婉曲に辯じられたのである。(闇齋先生と日本精神一九〇頁)而して又平泉先生もこの點について

「先生が神道に注意し、之を研究するやうになられたのは、通説に寛文五年保科正之の臣服部安休と論難して初め

て神道の輕んずべからざるを悟り、これより出口延佳につき、又吉川惟足について神道を學んだと傳へてゐる

が、これは蓋しこれより一層深く神道を尊崇するやうになられたと解すべきもの、それ以前といへども神道を

尊び之を研究せられたのであつて、「垂加初め神道を信せず、大に貶斥あり」といふは(秦山集)當を得て居

ない。現に東京帝國大學に藏する先生自筆の覺書に、寛文元年霜月、山城國乙訓郡向日明神に參詣して神主六

人部權少輔よりその縁起をき、直ちに之を書留められたものが残つてゐる。先生が神道研究の態度は、いろいろ

る諸社に參詣してその所傳を聞き、百家の傳、諸社の密、隨つて問ひ、隨つて記せ、後相證驗するによしといふにあつた事は秦山集に見え、先生自身諸社へ參詣せられた折の覺書は今に數多く傳はつてゐる。而してその一つが早く寛文元年に存する事は、著しく彼の通説の意味を弱めるものである。これについては別に山本博士の詳論あるべき故に、こゝには省略する事とするが、前にも述べたやうに祖父が三社託宣を信仰し、母が神社に參詣すると夢みて先生を生まれたといふやうに、家庭の雰圍氣の神道的であつた事は、先生をその思想的放浪の後に、結局日本的なるものに目ざめ、神道に入るに至らしめた根本の力であると思はれる。」（關齋先生と日本精神二二頁—二三頁）

と斷案を下してゐられるのである。

以上によつて寛文五年を以て神道研究の時期にあてる通説の極めて皮相的見解たるを知ることが出来るであらう。而して吾人が大和小學を論致した所以も、寛文四、五年説を紛碎するところに一つの意圖があるのであるが、しかし是はもとより正面の目的ではない。平泉先生がいはれた如く家庭の雰圍氣が神道的であつたことが、結局に於いて日本に目覺め、神道に入らしむる原動力となつたものであるとすれば、これは垂加翁の一生を貫くところの求めんとして遂に求め得た原理であつて、それは家庭に於ける神道的教養のいかに重大であるかを雄辯に物語るものといはねばならぬ。それ小學は家庭の道徳を教ふる書である。これによつて人格者たらしめんとする最も近くして最も重大なる課程を教ふる者である。而してそれは神國日本であるかぎり、神道を以てその根柢

としなければならぬ。日本人としての立場から試みらるゝ小學は、正に大和小學の如き意圖を有するものでなければならぬ。論じてこゝに至れば大和小學こそは、永遠に指導原理を教ふる不朽の名著と言はなければならぬ。こゝに垂加翁の魂が宿り、垂加神道の萌芽が含まれてゐるといつて過言でないであらう。

嘗て崎門幕末の志士有馬正義先生は、現代に處するに最も適切なる教學の方策を尋ねられたのに對して、即座に三箇條の要件を掲げて答へられたのである。その三件とは、

「重_レ節義_ニ可_レ正_ニ士風_ニ事

尊_ニ神道_ニ可_レ存_ニ國體_ニ事

去_ニ奢靡_ニ可_レ厚_ニ民生_ニ事

をいふのであるが、先生之を解して曰く、

「予答ふるに此の三件を以てして、其行爲如何は其人にあるべし、諸生輩よろしく是を思慮せよ」

と。先生の道破せられた三件、わきても「神道を尊び國體を存すべき事」を以て、一切の問題の最後の歸着點とせられたことは、その高邁なる識見、眞に敬服に堪えないところである。しかも我が國體を存すべき原動力を指摘して、節義を重んじ、士風を正しくすべき點に求められたことを思ふとき、我等はこゝに動かすべからざるものを見出すのである。流石は崎門の傳統を傳へて正學の淵源をきはめられた先生の卓見、その崇高は東海の天に懸る靈峰富士のその如く、一切の混亂卑俗を眼下に瞰下して巍然として宇宙を照らすのである。

(昭和十二年二月二十日)

佛教公傳と太子「篤敬三寶」に到る國史的事情(下)

堀 一郎

目次

I 序論

一 題目の意義及び問題の範疇

二 問題の具體的所在

II 地盤的事情

一 本質的地盤

二 佛教の祭祀的攝受

III 國史的事情(受胎的必然性)

一 史的展開の序曲(以上前號)

二 史的展開の終曲(以下本號)

甲 個性の發展と佛教の役割

乙 蕃別氏の擡頭とその能力及び思想影響

丙 史的實情

丁 佛教公傳に對する部族の役割

III 結果論

二 史的展開の終曲

第三期(雄略天皇以後)

以上、大體國史々料に基きて其の文化史的展開の跡を考察した。而して其の結果として、(一)祭祀精神の變

遷、(二) 國家生活上に於ける部族能力の分化、(三) 實力的なるものゝ自覺萌芽、等を顯著なるものとして指摘し得たと信ずる。かくの如きが濃厚に反映し來りたるが此の時期であり、そこに佛教の公傳が國史的考察よりするも極めて必然的なるものの存したる所以に就きて一の暗示が與へられてゐる様に考へられるのである。

(甲) 個性の發達と佛教の役割

實力的なるものゝ自覺は既に遠く神に對する人(集團的個人)の自覺に始る自我意識の萌芽でもある。固より其の自我意識は我國の如き特殊な部族國家的民族に發生し發達したる限り、嚴密に近代西歐的なる *Le Moi*, *Ego* のそれではなくて、云ひ得べくんば集團的、自我とも稱し得られるものである。そこには個人が自覺せられ、個人の財産所有が認められてさへ居るが、二三の特殊例を除きては部族を通じての個人であり、部族を背景とせる個人資財である事は注意しなければならぬ。

かゝる意識自覺は政治的 *Date* を要求する事の出來ないものであるが、我々が上來他の用意の爲めに論じ來つた史料の觀察からも充分證明し得る所であり、更に他の方面からも見出す事が出來る。

例へば神樂歌や久米歌等によつて代表せられる、集團によつて合唱せられ、演技や儀式的諧調的役割を持つた神代歌謠が、崇神・垂仁・景行天皇頃を境界として次第に讀誦的で繊細な個性表現の「萬葉集」的歌謠に推移しつゝある事實がある。多くの實例の中から唯一聯のものを擧げて見るならば、

みつ／＼久米の子等が、粟生には、臭葦一莖、其根が莖、其根芽繋ぎて、撃ちてしやまむ。

みつゝし久米の子等が、垣下に、植多し葦、口響く、吾は忘れじ、撃ちてしやまむ

神風の、伊勢の海の、大石に、はひもとほろふ、細螺の、いはひもとほり、撃ちてしやまむ。(傳神武天皇御製)

(美都美都斯。久米能古良賀。阿波布爾波。賀美良比登母登、曾泥賀母登。曾泥米都那藝丘、宇知呂志夜麻牟。

美都美都斯。久米能古良賀。加岐母登爾、宇惠志波士加美。久知比比久。和禮波和須禮士。宇知呂斯夜麻牟。

加牟加是能。伊勢能宇美能。意斐志爾。波比母登富呂布。志多陀美能。伊波比母登富理。宇知呂志夜麻牟。古事記、中、葦

國系本Ⅶ六八—九

の如き「歌垣」的な素朴な合唱的雄叫や、又

倭の高佐住野を、七行く媛女ども、誰をしまかむ

かつがつも最先立てる、愛をしまかむ

胡燕子鴿鴿千鳥眞鷗、など裂ける利目

媛女に直に逢はむと、吾が裂ける利目

葦原の醜き小屋に、菅蕪、彌清敷きて、朕二人寝し

夜麻登能。多加佐士怒衰。那那山久。雲登賣打母。多禮衰志摩加牟。

加都賀都母。伊夜佐岐陀互流。延衰斯麻加牟。」

阿米都都。知孖理麻斯登登。那孖佐那流斗目

雲登賣爾。多陀爾阿波牟登。和加佐那流斗米。」

阿斯波其能。志那去岐哀夜爾。須賀多多美。伊夜佐夜斯岐耳。和賀布多理泥斯。史事記中、舊國系本Ⅶ七一

の如き單純なる性欲的詠嘆が、ともかくも抒情的に、叙事的に、叙景的に分化し、表徴され、その表現態度を夫々に確立して行つた所に、其の主觀の成長が見られるのである。例へば神樂の後に奏せられる「祝詞」文學や、又歌謡的にも日本武尊の

倭は、國のまほろば、たくなづく、青垣山隠れる、倭し、美し

（夜麻登波。久爾能麻本呂婆。多多那豆久。阿裳加岐夜麻。碁母禮流。夜麻登志。宇流波斯）

嬢女の床の邊に、吾が置きしつるぎの太刀、その太刀はや

（裳登賣能。登許能辨爾。和賀淤岐斯。都流岐能多知。曾能多知波夜。）古事記中、舊國系本Ⅶ一〇三

の如き感動や情激の詩的表現、又木梨輕太子の

足曳の山田をつくり山高み、下樋をわしせ下聘に、吾が聘ふ妹を下泣きに、吾が泣く妻を今日こそは、休く肌

觸れ

（阿志比紀能。夜麻陀裳豆久理。夜麻陀加美。斯多備裳和志勢。志多拵比爾。和賀登布伊毛裳。斯多那岐爾。和賀那久都麻裳。許存許曾婆。夜須久波陀布禮。）

や

笹葉に打つや雲のたしだしに、率寝てむ後は人議ゆとも、愛しと、眞寝し眞寝てば刈薦の、亂れば亂れ、眞寝し眞寝てば

能。美陀禮婆美陀禮。佐泥斯佐泥豆婆。古事記中、舊國系本Ⅶ一四〇

又

天飛む輕の乙女甚泣かば、人知りぬべし波佐の山の、鳩の、下泣きに泣く

〔阿麻陀牟。加流乃袁登寶。伊多那加婆。比登斯理奴倍志。波佐能夜麻能。波斗能。斯多那岐爾那久〕同一四一

の如き激動感情の繊細な諧調的表現を経て、雄略天皇の御製と傳ふる

籠もよ、みこもち、ふぐしもよ、みふぐしもち、此岡に菜採ます兒、家きかな、名のらさね」そらみつや
まとの國は、おしなべて吾こそをれ、しきなべて吾こそませ、われこそはのらじ、家をも名をも

〔籠毛與。美籠母乳。布久思毛與。美夫君志持。此岳爾。菜採須兒。家吉閑。名告沙根。虛見津。山跡乃國者。押奈戶手。

吾許曾居。師告名倍手。吾已曾座。我許背齒告口。家乎毛名雄毛。〕萬葉集一ノ(一)

や履仲天皇の

壇生坂、吾が立ち見ればかきろひの、燃ゆる家群、妻が家のあたり

〔波爾布邪迦。和賀多知美禮婆。迦藝漏肥能。毛山流伊幣牟良。都麻賀伊幣能阿多理〕古事記下、舊國系本Ⅶ一三六

の如き所謂の萬葉的な客觀的手法による主觀表現の歌謡へと遷り行きし、其の表現過程を比較し、時代的に進つて來ると、そこにかゝる個性的表現の發生的な、又發展史的な痕跡を認め得るのである。之は特に藤原時代に入りて柿本人麿以後に急激に且つ著しく現はれる所であり、奈良朝に入りては山上憶良や大伴家持の作品に見られ

る如き鋭き自己反省や生活的自覺に迄も進み、平安朝文學への重要な根柢をなしてゐるものである。而して此の個性觀照及び表現の萌芽は、又佛教を受容れる上に重要な精神的役割を果し、佛教が更に先行して表現術的にも精神的にも之を誘導したる儒教や老莊思想に立混りて、之に反省的自覺、人生觀等の独自の方向と態度とを示唆したる事も充分に考へられる所である。

我が國民がその自然現象より感受したる風土的性格、例へば無常觀的な、あきらめの、淡白で實際的な、自然没入的な美化、理想化の意識は、言語操作と表現記述の客觀的情勢に支配せられたには相違ないが、佛教公傳の直前には相當程度に此の意識自覺の發達し居りたる事は見遁せず（後篇（乙）ノ（3）参照）、此の性格の上に佛教が受容せられたる點も亦た少くないであらう。

佛像の「相貌端麗」なる事が其の信不信の重要項目であり、經典が常に風土的に颱風や地震や津波や氣象の濕潤による疾疫の流行等甚しく不安定にして崩壞的なる地盤國土の上に不動磐石の國體國家を築き上げんとする上代人の唯一にして不斷の努力と信念とに對して、之を資助し、より大なる成果を約束するものとして信奉せられたる事實は、上代中古の佛教に對する國家的歸依の根本的にして全一的目的であつた事からも知られるであらう。

（乙）蕃別氏の擡頭、その能力・思想及び影響

第二に我々は佛教公傳の直接的擔當者として國史的に大きな地位を占める秦、漢の二蕃別氏族が雄略天皇の御代に到りて集合せられ、國家生活上の最も重要な能力の幾何かを占有したる事實をも注意せねばならぬ。

(1) その擡頭

國史の外國人發見は崇神天皇十一年 (B. C. 87) の

是歲異俗多歸、國內安寧。(紀五)

の記事に遡り得るが、其の六十五年七月には任那の朝貢が記録せられて居る。垂仁天皇紀には新羅王子天日槍の歸化定住(近江―若狹―但馬、天皇三年三月)の事がある。支那史籍に現れる耶馬臺國女王卑彌呼時代の遣外使節は多く此の後裔を稱し、四代の孫にして三宅連の祖となりし田道間守は天皇の九十年二月、非時香菓を求めて常世國に遣はされし人として有名である。

三韓征討は「爲天下計、所以安宗廟社稷」との一大決心を以て敢行せられたるものであるが、其の結果として半島には各所に内官家(渡官家)が設けられ、内地との距離は著しく短縮せられたる爲め、應神天皇紀には夥しき來貢歸化人を見るのである。かくて來日衣縫、猪名部(船匠)、御使君、吳衣縫、蚊屋衣縫等の部を生じたが、就中、天皇の十四年來朝の弓月君と其の一族百二十縣の人夫は「秦氏」となり、十五年十六年に貢獻せられた。阿直岐及び博士王仁の子孫は東、西の史部(阿直岐史、書首)となり、同二十年九月に歸化せる阿知使臣と其子都加使主及び其の黨類七姓十七縣の人口は「漢氏」となり、雄略天皇七年歸化の三十姓(新漢氏)と共に抜くべからざる勢力を有するに到つた。彼等は倭國高市郡(舊、今來郡)より山背、但馬、近江、美濃、信濃、遠江、武藏(高麗郡、奈具朝―新羅郡)常陸、下野、河内(百濟郡)の諸國に分居蕃息せしめられたのであるが、既にして土地的生存の困難となりし時代であつたから、其の邊隔の地に配置せられし者は別として、他は殆んど手末才伎と

して、或は史として、諸氏族の生産的部曲の中に隸屬せしめられしものゝ如くである。彼等が其の國家的能力を認められて集合し獨立氏族となりしは雄略天皇の御代である。

之より先き履仲天皇の登極直前、住吉仲皇子の反逆に際して平群木菟、物部大前と共に阿知使主が皇太子（履仲天皇）を防衛し奉りし事が蕃別氏を皇室に結合せしむる端緒となりしものゝ如く、天皇四年八月には諸國に國史を置きて「言事を記して四方の志を達さしめ」給うた。又從來祭祀的なる齋藏を以て國家皇室經濟の中樞となせしものを、天皇の六年に到つて特に調貢貿易を中心とする部分を獨立して傍に内藏を分建し、藏職と藏部を定めて博士王仁及び阿知使主をして其の出納を記さしめられた。内藏は即ち皇室財政の根柢であり、蕃別氏が其の職能上皇室との關係に緊密なるものを生じたのである。（8）

雄略天皇の即位に際し、始めて大臣大連が置かれ、平群、大伴、物部の三氏が廟堂に立つたが、此の時齋藏からは更に大藏が分離せられ、神物、皇室、國家の三藏分立となつて、その管掌が蘇我滿智宿彌に委ねられたのである。こゝに我々は祭祀の政治上の能力的變遷を知ると共に、其の經濟力の中心移行の新事實にも注意しなければならぬ。

雄略天皇は「書紀」によれば

天皇以心爲師。……唯所愛寵。史部身狹村主青、檜隈民博德等也。（紀十四、舊國系本I二三八）

と評し奉りし如く、彼等を屢々異國に遣し、蠶業を獎勵し、盛んに大陸の新産業文化に注目し之を吸收せんとせられたのである。従つて特に海外の事情に通じ、養蠶手工業的能力ある漢氏、秦氏の上に特別の恩寵を垂れ給ふ

たのは蓋し當然の事である。即ち二年十月には史戸（ふむひと）を置き給ふ記事があり、又十二年十月の紀には木工鬪（つづみ）鶏御田（けいご）の冤罪を諷諫し奉りし秦酒公（はたけのさけのおも）は天皇の側近に「侍坐」せりとあつて、彼等を重用し給ひし事が知られるのである。かくて十五年に到りて秦氏先づ召集せられて一大氏族を形成し、翌年漢氏も亦た優詔によつて集合せしめられたのである。「書紀」には之を叙して

秦（ハタケ）民分散。臣連等各隨。欲驅使。勿（ハタケ）委（ハタケ）秦造（ハタケノミツノ）。由是秦造酒甚以爲（ハタケ）變。而仕（ハタケ）於天皇。天皇愛寵之。詔聚（ハタケ）秦民賜（ハタケ）於秦酒公。公仍領（ハタケ）率百八十種勝部。奉（ハタケ）獻庸調御調也。絹（ハタケ）縑（ハタケ）充（ハタケ）積。朝廷。因賜（ハタケ）姓曰禹豆麻佐（ハタケ）。（禹豆麻佐一現在太秦）

十六年秋七月。詔宜（ヨロシキ）桑國縣殖桑。又散（ハタケ）遷秦ノ民使獻庸調。冬十月。詔聚（ハタケ）漢部（ハタケ）定其伴造者。賜（ハタケ）姓曰直（ハタケ）。（紀十四、舊國系本一三五五）

とあり、こゝに秦、漢の二氏は朝廷に於て其の部族的地位を賦與せられたのである。

(2) その能力

上代歸化族に對する國家の待遇は依然極めて大和的態度を以て臨み、其の生産文化の貢獻を要請したる事は後の「令」の制にても察し得られるが、彼等が文書、「藝術」、思想、外交、貿易、經濟、手工業の方面に於て國家生活上重要な能力地位を分擔する事となつた。「古語拾遺」によれば

自（ハタケ）此而後、諸國貢調、年々、盈溢。更立（ハタケ）大藏令（ハタケ）下餘我麻智宿彌（ハタケ）檢校三藏。秦氏出納其物。東西文氏

勘^ニ錄^ス。其^ノ簿^ニ。是^レ以^テ漢^ノ氏^ノ賜^ハ姓^ト爲^ス内^ノ藏^ト、大^ノ藏^ト。今^ノ秦^ノ漢^ノ二^ノ氏^ノ爲^ス内^ノ藏^ト、大^ノ藏^ト、主^ノ鑰^ト、藏^ノ部^ノ之^ノ緣^ト也。

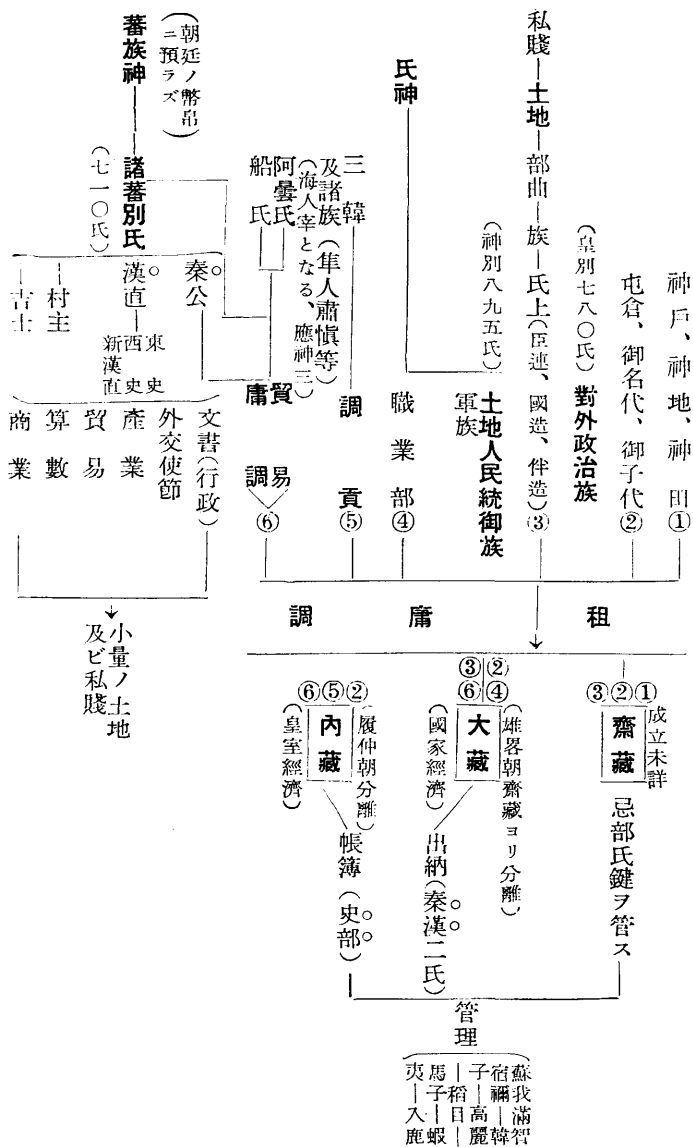
とあるが、之にて察せられる如く、秦氏^ノの生活富力は當然我國に於ける經濟、産業の改革を齎らし、其の「庸調御調」の獨占的奉仕と、漢氏^ノの内大^ノ二^ノ藏^ノの主鑰掌握とは、嘗て土地依存と祭祀奉仕の二の目的から構成されてゐた國家の經濟機構の上に根本的な變化を生ぜしめ、引いては國家に於ける部族能力の上に著しき懸隔を生ぜしめるに到つた。即ち從來諸氏族に平等に賦與せられ分擔せられてゐた能力や義務が、急激に特定の氏によつて獨占せられるに到つたのである。國家經濟を三分したる三藏の中、最も重要な二藏、皇室經濟の惣てと國家經濟の大部分が秦氏^ノの富力と漢氏^ノの文智とによりて其の實權が握られたのである。(別表二、参照)

從つて此の二氏の向背、三藏管掌こそが當時の政治上に於ける氏族の權威ともなり、その地盤ともなつたのである。雄畧天皇崩御の際星川皇子の逆心に備へられし御遺詔も特に大伴室屋と東漢^ノ掬直^トとなされて居り、其の後皇子星川が父天皇の御憂慮の如く皇位を覬覦したる時は、母妃の示唆に基きて大藏占領の舉に出でたる事とは此の有力なる證左であらう。「書記」には

二十三年八月、大泊瀬天皇崩。吉備^ノ稚媛陰^ニ謂^ク幼子星川皇子^ニ曰^ク。欲^シ登^リ天下之位^ト。先取^リ大藏之官^ト。……遂取^リ大藏之官^ト。鑰^ニ開^ク外門^ト。式備^ニ乎^ニ難^ニ。擁^シ勢自由費^ニ由^ニ官物^ト。(紀十五、舊國系本一二六〇—一)

とあるが、このクーデタは大伴室屋が東漢^ノ掬直^トを味方に爲したる事によりて、雄畧天皇の御遺詔は幸にして之を未然に防ぎ得、星川は大藏と共に燔き殺されたのである。又最も時代的に晚く出發したる蘇我氏が土地的武力的の抗争には常に敗北しながらも、よく氏族國家の掉尾の覇者となり得たるも、畢竟三藏を管理して秦漢二

參考表第二 上代に於ける國家生活の諸能力と蕃別氏の地位



氏に近きて其の助力を仰ぎ得たるによるのであり、そこに佛教公傳への重要な事情が存するのである。

蕃別諸氏は數に於ても統計的には神別皇別氏とやゝ匹敵し（參考表一、二參照）、しかも其の部族能力の進展著しき結果、民族的融合の歴史的過程に於て種々の反皇室的態度に出でたる事は崇峻天皇紀以下蘇我氏滅亡に到る史乘に明かなるが如くである。しかも其の實力に於ては歷代之が掣肘に努力せられしにも關らず遂に之を滅す事は出来なかつた。大化改新の完成したる天武天皇の御代に於てすらも、その六年六月の紀によれば

是月。詔ニ東漢直等ニ曰。汝等ハ黨族ノ之。自レ本犯ニ七ノ不可一也。是以。從ニ小墾田ノ御世一（推古）。至ニ于近江朝一（天智）。常レ以レ謀ニ汝等一爲レ業。今當ニ於世一。將レ責ニ汝等一不可一之狀ヲ。以レ隨レ犯應レ罪。然レ願ニ不レ欲レ絶ニ漢直一之氏。故降ニ大恩一以原レ之。從レ今以後。若有ニ犯者一。必入ニ不赦之例一。（紀二九、舊國系本一五一三）

とあるのでも推察する事が出来る。更に平城築都の事業、孝謙天皇末年の橘奈良麻呂の反逆、及び平安遷都等に際して漢氏、秦氏が直接間接に致したる力を想はゞ蓋し思ひ半に過ぐるものがある。即ち國家生活が二氏ノの存在を離れては成立し得ない状態に迄進んでいたのである。

(3) その思想及び影響

更に又漢氏が文智を司り外交貿易の第一線に立ちたる事は、博士王仁の菟道稚郎子傳導以來、上代の我國精神界に大きな影響を與へたのみならず實に其の指導者の地位に立つたのである。「古語拾遺」に

佛教公傳と太子一篤敬三寶一に到る國史的事情

秦漢、百濟、内附之民、各以爲萬計。足レ可ニ褒賞。皆有ニ其祠、未レ預ニ幣例也。

とあるを見れば、彼等が何等かの部族信仰を將來してゐた事は明かであり、しかも其等が國家的に認められて居なかつた様であるが、此事は其の氏の能力と共に注目すべき記事である。蓋し彼等が我が民族性に同化せんとして、つゝも未だその本性を把握せず、實力的能力を有しながらもその血液的信仰の對象内容に對して國家的な何等の地位も與へられなかつたとすれば、奉幣祭祀が唯一の氏族の傳統威嚴を示す所以であつた當時にありては、之は明かに蕃別氏の國家的劣等位を示すものでなければならぬ。しかも此の融合への過渡期に於ける屈辱的地位と其の精神物質兩界に於ける職能的實力とは、一面に傳統的部族の彼等に對する反感蔑視の現れであり、他面彼等と交渉ある新興文化族の信仰思想内容の蕃別化といふ相矛盾せる現象を意味してゐるのである。勿論彼等は文教を司りしその歴史的なる權威と自負とに於て極端にユダヤ的とはなり得なかつたにしても、彼等に近づく部族の精神内容を次第に變化し同化せしめ行きたることは否定すべからざる事實である。殊に平群、蘇我の如き傳統の本流よりは支末派生の新興氏族に於てをやである。

蕃別氏の信仰内容を知るものとしては、「延喜式」の祝詞に「東文忌寸部献ニ横刀ノ時ノ呪」(西文部準レ此)といふのがあつて、大祓の贖うらもの際に中臣に從ひて奉仕したるものであるが、その呪の全文は

謹請皇天ノ上帝。三極大君。日月星辰。八方諸神。司命司籍。左、東王父。右、西王母。五方五帝。四時四氣。捧以ニ銀人。請レ除ニ禍災。捧以ニ金刀。請レ延ニ帝尊。呪曰。東至扶桑。西至處淵。南至炎光。北至弱水。千城百國。精治萬歲。萬歲萬歲。(式八、神祇八、舊國系本圖二七〇)

とあるが、之によつて見れば、此の呪の成立年代は之を詳かにし得ないにしても、彼等の思想に極めて道教的教養と要素のありし事は明かである。神祇祭祀及び後の佛教にありても其の祈禱的呪願的分子や或は「靈異記」等の傳承説話に現れる山間巷閭の私度の行者の行跡諷誦の中には多少共に漢氏の性格的要素に負ふべきものの介在が推測せられ、政治理念に於ける儒教的教養と共に漠然たる彼等の精神内容を逆推する事が出来る。其の痕跡として、多く漢史部の助力によつて編纂せられたりと傳へられる「日本書紀」を始め、後の「萬葉集」、「懷風藻」などより二三の例を擧げて見やう。

例へば雄略天皇紀に於ける水江浦島子の

到_ニ蓬萊山_一歷_ニ親仙衆_一。(紀十四、舊國系本I二五七)

は「釋日本紀」卷十二所引の「丹後國風土記」に其の出據を求むべく、又「萬葉集」卷九、第一七四〇歌の「詠水江浦島子一首並短歌」にも見られる同系の一傳説であるが、その蓬萊山は更に遡りて前出垂仁天皇紀の田道間守が奉勅往還したる常世國と共に明白なる神仙思想を受けしものである事は更に彼の語として記される

是常世國。則神仙_ノ祕_ノ區_ノ。俗_ノ非_レ所_ノ。臻_ル。(紀六、舊國系本I一三一)

が物語る所である。又日本武尊薨去後白鳥と化_リ給_フ傳説の

明衣空_シ留_シ。而屍骨無_シ之_一。(紀七、同一四九)

と聖德太子片岡山飢者遭遇の話説に於ける

先日臥_ニ于道_一飢者。其非_ニ凡人_一。爲_ニ必_ズ真人_一也。(紀二十二、同三八八)

の如きは尊や太子を非凡人と形容し證明せんが爲めに特に挿入せられたる支那の「列仙傳」や「挿神記」の説話の轉用であり、其の叙述にも何等の複線的用意が試みられて居らず、頗る唐突にして合理的説話とは云ひ難く添物的の破綻が大きい。

の
歴代の詔勅、特に應神天皇以後の、例へば仁徳天皇登極時に於ける菟道稚郎子との皇位互讓の事實や、其の際

夫君_ニ天下_ニ以治_ニ萬民_一者。蓋_レ之如_レ天。容_レ之如_レ地。上有_ニ驩心_一。以使_ニ百姓_一。百姓欣然。天下安矣。（紀十一

舊國系本 I 一九〇）

や、同七年四月の勅に於ける

夫天_之立_レ君。是爲_ニ百姓_一。（同、一九六）

や、又允恭天皇が即位を固辭し給ひて

夫天下者大器也。帝位者鴻業也。且民之父母。斯則聖賢之職。豈下惠之任_{ナラン}乎。更選_ニ賢王_一立_レ立矣。寡人弗_レ敢當_テ。（紀十三、同二二〇）

と宣ひたるも、又顯宗天皇紀にあらはれる曲水宴の行事、聖徳太子の十七條憲法、大化政新の詔勅及び指導精神等、その形式として又表現として概念として佛教思想の濃厚なる浸潤をも見逝す事は出来ないものである。

奈良時代に於て殊に見られる讖緯思想の歴倒的流行、瑞應改元の事實も亦た彼等の部族的教養性格と國神的性格との接合より生じたるものであらう。即ち大化改新以後の年號のみを見ても白雉、慶雲、靈龜といひ、神龜、

天平寶字、神護景雲、寶龜、天應といひ、何れも識緯思想より出でたるものであり、「萬葉集」卷一、第五〇歌の「藤原宮役民作歌」に於ける

我國者わがたは。常世爾成牟とこよになむむ。圖負留かみおほゆる。神龜毛あやしつかのり。新代登あらたよ。泉乃河爾いづみのかはに。云々

も亦た之を受けて居る。老莊思想の表現讚嘆に於ける家持の父なる大伴旅人が「讚酒歌十三首」(萬葉集、卷三、

三三八―三五〇歌)は引用するべく既に餘りにも有名であるが、更に卷十六、第三八五一歌の

心乎之こころをし。無何有乃鄉爾なほのさとのさとに。置而有者おきてあらは。藐孤歎能山乎はこやのやまを。見末久知香みまくとちか(近)谿務けむ。

も「莊子」に所謂る「彼至人者歸ニ精神乎無始、而甘ニ冥乎無何有鄉。」といひ、「藐姑射山有ニ神人居焉、」とあ

る所以であり、かゝる神仙境に關するものも「萬葉集」に例へば「常世國」(卷四、第六五〇歌)、(卷五、第八六五

歌)、(卷九、第一七四一歌)といひ、或は桃源(卷十七、第三九七三歌序)と用ひられてゐるが、更に「懷風藻」に

到ると吉野山その他の勝地の修飾に桃源を稱し藐姑射に擬せしもの多く、或は

姑射遁ニ太賓。崆巖索ニ神仙。(巨勢三益須、遊覽山水一首、古典全集一六)

……欲レ訪ニ神仙迹。(大伴王、一古全二三)

此地仙靈宅。何須ニ姑射倫。(紀男人、一三〇)

天高槎路遠。河廻桃源深。(藤原字合一三五)

といひ、又高向漢人諸足の

在昔釣レ魚士。方今留鳳公。彈琴與レ仙戲。投レ江將レ神通。拓歌泛ニ寒渚。

佛教公傳と太子「篤敬三寶」に到る國史的事情

霞景飄_ニ秋風。誰謂姑射嶺。駐_レ蹕望_ニ仙宮。(一三七)

と詠せしに遺憾なく現れて居る。

儒教思想の「懷風藻」に現れしは或は采女比良夫の

論道與_レ唐齊。語德共_レ虞隣。冠_ニ周埋_レ戸愛。賀_ニ殷解_レ網仁。(以下略一二三)

や文武天皇の「五言述懷」、藤原麻呂の「仲秋釋奠」、大伴皇子の「侍宴」、「五言述懷」、大伴旅人の「初春侍宴」、藤原史の「元日應詔」等の作品に明白であり列擧に遑がない。

斯の如き顯紳墨客の教養と趣味とは、固より大化改新以後の急激なる支那文化の移植により、支那崇拜唐思想の澎湃たるに歸因する所甚大であるが、しかもかゝる氣運を將來し其の教養を普及せしめ、乃至は生活化し、趣味化し、文飾化し、常識化せしめたる指導者であり擔當者であつた者は即ち漢氏の部族及び其の能力に待俟せし所であれば、博士王仁及び阿直岐以後の東漢_{（やまとのあや）}、西漢_{（かほらのあや）}の兩史部の先行的功績は我が文學史上のみならず精神上にも蓋し大なるものと共に、その内容の一般を知り得るであらう。

(丙) 史的實情

此の現世謳歌的、呪願的、天人感應的なる分子は彼等を圍繞せる諸氏族を通じて次第に神祇思想の内容に接合し、王道政治的な分子は深く天皇及び百官の實際政治及び爲政態度の中に吸收せられた。しかも宗教的性格としてのかゝる諸傾向と、「古語拾遺」を僅に唯一の資料とする限りに於てはあるが、國家の蕃別部族神の神格

不承認と放任不統一の事實とは、其の精神的國家能力に於ける民族的性格及び地位に於て、一面重要な恩惠を享受しつゝも偉大なる矛盾を敢て爲してゐるのであり、此の微妙にして看過され易き待遇上の一事實が佛教公傳に際する漢氏活動の重要な要素を示唆し、その後の發展過程に於ける性格を暗示し規定してゐる様に思はれるのである。

而してかゝる文化指導群の精神的内容は之と屢々交渉を持つ運命にありし平群、巨勢、蘇我等の新興氏族に特に濃厚に影響せし事は否み難き事實である。彼等は一面に個性表現の發達に偉大なる貢獻を爲したと共に、他面我國の精神界を二分せしめ、しかも兩者をして全面的に相容れざる罅隙を生ぜしめ、必然的に能力至上的對立へと歩ましめた。固定的な土地依存部族と流動的な外交文化部族とは單に能力上のみならず、思想的にも全く對蹠的のものとなつて、兩者互に相輕蔑し相反撥し合つたのである。土地部族が傳統に高踏し舊習を墨守して、社會の進運や海外の文化に蝸牛的な態度を取り、有職故實や自家部族の保守に一物の失ふなからんとして集團的私欲に踞踏したるに對して、文化氏族は皇別派生氏として、又その氏族能力上、氏神や國土神への關係が間接となり、その信仰が稀薄となり、傳統を棄て舊習を輕視する態度を取る様になつたが、極めて自由思想的であり、文化的であり、世界的であり、活潑であつて、殊に海外に使い、外國と交渉するに際しては、より高度の國家意識、即ち部族國家より一步前進したる一君萬民の統一國家的教養を積みぬたる事は、支那史籍に於ける卑彌呼時代以後倭王の國璽捧皇が中央政府の命令によらずして實際に阿曇氏や漢氏等の氏人等によつて行はれてゐた事實によつても知られるのである。而して新興氏族が部族的團結より出でて一層高次の國家意識に到達せんとしつゝあつ

た事實は、祭祀力のみでは部族の精神的統一が過渡的に困難となりし此の時期に於て、尙ほ且つ部族の團結と土地人民の私有を金條として膠着し、發展なき傳統を墨守せんとしたる土地氏族との間に大きな差異を生じたる事は注目しなければならない。

佛教公傳に際して奏上せられたる蘇我稻目の

西蕃諸國一皆禮レ之。豊秋津日本豈獨背也。

の語と、物部尾輿、中臣鎌子の

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。(紀十九、

舊國系本 I 三三一—二)

の語が明白に現してゐる所である。其の言や善しとするも、しかもその歴史的推移に於て天地社稷百八十神の例に間接しか入り得ないか、又は全然幣例に預り得ない多數の部族を最も有力なる指導的能力者として有するに到つた國家としては、最早部族構成の精神的根據をも失つて居り、より、高度の精神力が無ければ國家的の部族凝集はなし得なくなつてゐる實情である。

しかも一般部族の能力的沈滞が精神上に反映せる所は、既に前代に於て之を見て來たのであるが、更に安康天皇以後に頻發せる皇威侵害の事實からも之を證明する事が出来るであらう。一般に主要氏族の精神的空虚の實例は

大連等。民部廣大。充盈於國。(雄略天皇詔遺紀十四、舊國系 I 二五八)

と仰せられし其の部族の實力が、直ちに物質的に皇室の實力と對比せられてゐる史料によつても視はれるであらう。例へば雄略天皇紀に於ける吉備下道臣前津屋の

以ニ小女ニ爲ニ天皇人。以ニ大女ニ爲ニ己人。競令ニ相鬪。見ニ幼女勝。即拔レ刀而殺。復以ニ小雄鷄呼爲ニ天皇鷄。拔レ毛剪レ翼。以ニ大雄鷄呼爲ニ己鷄。著ニ鈴金距。競令レ鬪。見ニ柔鷄勝。亦拔レ刀而殺。(紀十四、舊國系一三四三)の如き意識や、又小根使主の

天皇城不レ堅。我父城堅。(同、二五四)

との自覺である。武烈天皇紀に於ける平群眞鳥は

專擅ニ國政。欲レ王ニ日本。……觸事驕慢。都無ニ臣節。(紀十六、舊國系本一二七八)

と評せられ、又安閑天皇紀の大河内味張は勅命に抗して土地を奉らず大伴氏に賂し以て自利を圖らんとした。殊に顯宗・仁賢の二天皇及び繼體天皇が遠く地方より大臣大連によつて皇位に迎へさせられ給うた事も氏族の皇室に對する越權的傾向を助長したであらう。其の他、根使主、文石小麻呂、星川皇子、紀生磐、大伴金村、磐井等の事件、又敏達天皇の殯宮に於ける皇弟穴穗部皇子、蘇我馬子、物部守屋の言動の如き、その好き實例である。「書紀」によれば

天皇病彌留崩ニ于大殿。是時。起ニ殯宮於廣瀨。馬子宿彌大臣佩レ刀而誅。物部弓削守屋大連听然而咲曰。

如中ニ獵箭之雀鳥上焉。次弓削守屋大連手脚搖震而誅。馬子宿彌大臣咲曰。可レ懸レ鈴矣。由レ是ニ臣微生ニ怨恨。……穴穗部皇子欲レ取ニ天下。發憤稱曰。何故事ニ死王之庭。弗レ事ニ生王之所也。(紀二十、舊國系本一)

佛教公傳と太子「篤敬三寶」に到る國史的事情

三六〇)

とあるが、之等はいづれも當時の民族精神の低劣化を物語るものであるが、その依て來る所は一である。

かくの如き重要な氏族の精神内容の空虚低劣、殊に財政的實力を掌握せる蘇我氏及び秦漢諸氏のそれは、國家の成立上極めて危険であり不安定である。此の重大なる危機の終幕に於て佛教は貢獻せられ、而して蘇我氏並びに蕃別氏等によりて信奉せられたのである。

(丁) 佛教公傳に對する部族の役割

佛教公傳の當初崇佛に力を盡したる氏族の人々は、推古天皇紀迄に史上に現れし者のみに就て見れば左の如くである。

蘇我稻目—馬子—蝦夷

溝邊直(池邊直水田)—(欽明14、敏達13)—東漢氏

大別王(敏達6)—未詳所出

鹿深臣、佐伯連(敏達13)—遣外將軍

鞍部村主司馬達止(欽明—敏達13)—新漢氏?⁽⁹⁾

善信尼(敏達13)新漢氏? (司馬達止の女)

禰藏尼(同)—漢人(夜善女)

惠禪尼（同）——新漢氏（錦織靈女）

德齊法師——新漢氏（司馬達止の子、善信尼の兄）

崇峻天皇三年出家者——

大伴狹手彥連女善德、大伴狛夫人

新羅媛善妙、百濟媛妙元

漢人善聰、善通、妙德、法定照、善智聰、善智慧、善光

善德（推古4）——蘇我馬子の子（法興寺司）

秦造河勝（推古11）——蜂岡寺（現、太秦廣隆寺）本願

佛師止利（推古14）——新漢氏？（司馬達止の孫、德齊の子）

推古天皇十六年遣隋學生

學生倭漢直福因、奈羅譯語惠明（新漢氏）、高向漢人玄理、新漢人大國。

學問僧新漢人日文（曼）、南淵漢人請安、志賀漢人惠隱、新漢人廣濟。

鞍部德積（推古32）——新漢氏？

阿曇連（同）（以上紀十九—二十二）

以上を以て見れば漢氏殊に新漢氏一族を大部分とし、蘇我、大伴、秦、阿曇、佐伯等の名が見られるが、彼等

は常に海外に出で、外國語を操り、對外交渉に當り特に直接外國文化の媒介者たる能力を以てして、遷拔せられ又は進んで新文化の攝取に乗出した事は當然であり、その結果としては學生と學問僧の間にも例へば僧旻や南淵請安の如き宗教家としてよりも寧ろ行政家、法制家として奉仕したる者もありて、兩者に劃然たる任務擔當の區別の無かつた事も察せられる。しかしながらその他方にありては、例へば「元興寺緣起」に説く蘇我稻目、馬子の如き

外狀ヘンクヤウ餘臣ヘトシ隨ツ在トキ。内心ニ他國ノ神ヲ不レ捨。

といひ、殊には鞍作部の人々の達止、德齊、止利、德積に到る一族を擧げての崇佛の事蹟、就中達止の女善信尼等三尼が蘇我氏の後援ありしとは云へ、かの乙巳法難に際して僅に二十歳に満たざる孀弱婦女の身を以て、能く都彼岐市長屋つはきむら（書紀―海石櫛市亭）に於ける公衆面前の奪衣楚撻の凌辱に堪えしのみならず、之を機として百濟受戒留學の決意を固めたる健氣にも強烈なる信仰心の存在をも見遁すことは出来ない。

我々は遣外將軍たりし大伴、佐伯等の氏を暫く措きて、佛教公傳の以前に於て漢氏の急進的で自覺ある或る部族——特に雄略天皇紀に歸化し、上桃原、下桃原、真神原に定住せしめられし新漢氏の間には、既に相當以前より佛教の禮拜や信仰が存在し、漸次部族信仰として擴りつゝありて、自然發展的に或る發火點に達し居りたるものが聖明王獻佛を機として急激に勃發し、信仰が部族化し之を國家的に承認せしむる事によつて部族の精神的國家融合へと赴かんとしたのではないかと思ふ。「扶桑略記」に僅に名残りを止める

第廿七代繼躰天皇即位十六年壬寅。大唐漢人案部村主司馬達止。此年春二月入朝。即結草堂於大和國高市郡

坂田原。安_二置_一。本尊。歸依禮拜。舉_レ世皆云。是大唐神之。云々（卷三、舊國系本Ⅴ四八三—四）

の司馬達止坂田原草庵の説話も近時諸史家の研究に従ひて、鞍部司馬を新漢氏の一部族と推定する限りに於ては注目すべき記事であり、更に又「元興寺緣起」に於ける牟久原精舍の沿革としての

然後百濟人。高麗人。漢人。弘少々爲_二修行_一在岐。

といふ記事も暗示深きものである。

そこで佛教公傳及び其の後の經緯を唯單に偶然の産物とし、又は部族政争が此の偶然の事件を利用したと云はんよりは、寧ろ漢氏の一部の信仰が其の部族信仰化せる契機に於て、其の能力を以て蘇我氏に働きかけ、部族國家の能力に於て其處に自らなる排崇二派の結成がなされたのであると考へられる。此の見方はあながちに當時の實情を誣ふるものではないであらう。

四 結 果 論

かくて急激に國家の最大能力者となりながらも、部族信仰に於て最も缺如し、又はその信仰が國家祭祀の包攝に洩れたる爲め、精神的國家地位に於て幾分ユダヤ的ともなり極めて不安定なる状態にありし部族が、其の部族信仰として、佛教を信奉し、之を受容せんとしたる事は、物質的能力觀の強固にして、國民思想の低劣化せる國家の重大危機に際して極めて幸ひなる事であつた。

彼等の部族的崇佛はそれが國家的崇佛に迄押進める事によつて、彼等の現在の利那的實力觀を解消せしめ得る

のみならず、從來の血族的な又精神的な異端的襁子披ひから脱して、等しく、より高度の國家建設へ邁進する事が出来るであらう。

欽明敏達兩天皇紀に於ける崇佛排佛の朝令暮改の事實も、かくて單に物部、蘇我兩氏の勢力消長が天皇を強制し奉つたのであらうと爲す從來の淺薄にして不徹なる見界は再認識を要求せられねばならない。勿論史料は佛教全盛期にして高次の國家意識の最旺盛期の所産編輯にかゝるものであるから、之等が直ちに當時の實情をありのままには表現してゐないにしても、兎も角推古天皇に到る迄の御歷代天皇が、一面に深く遠き傳統を誇る部族の揚言と反對とも關らず、屢々

我亦如是念、

と詔ひ、

佛神 不_レ可_二憎_一捨_二。

佛法 不_レ可_二憎_一捨_二（以上元興寺緣起）

と遺詔せられ、或は

汝可_二獨_一行_二佛法_一。（紀二〇）

と内示せらるゝ等、多少共に佛教を以て敢て民族精神に背馳せずと爲し、寧ろその信仰を在來の部族信仰と共に並存せしめんとすの御意志を認め得るのである。それは之等の天皇が何れも蘇我氏との血縁關係を有し給うた故なりとの没個性的觀察を以て萬事を片付け去るべきではない。我國の天皇の御位に於ける天皇の御意志を忖度し奉

る事は史家の一員としても謹慎すべき事ではあるが、重臣の意のまゝに動き終うたのでは斷じてなく、更に高く天皇の御位に於て、蘇我・漢其他の重要氏族の間に澎湃せる佛教的部族信仰の必然性を自覺し給ひ、之を如何に國體國家に融和歸一せしめ、國神と和諧せしめるかに宸襟を惱し給うた結果であらうと拜察するものである。

聖德太子が理想に於て「和」の政治を強調せられ、法華經の一大乘國家を究竟とせられつゝも、實際に於て其の佛教は部族的信仰の域を出でて居らず、又「常住一體の三寶」を念とせられつゝも事實は梯橙別體の三寶を尊敬せられたと爲す見解は決して誤りでもなく、又不審を抱く必要のない極めて歴史性のある事である。⁽¹¹⁾太子も亦た此の神祇祭祀の包攝圏外に遺されたる諸部族が能力的に擡頭し占有し來りたる地位及び其の過程を熟慮し給ひ、その部族によつて信奉せられし佛教的信仰を以て、御自身の信仰教養と更に高次の民族的性格によりて之を國體・國家・國法として回向し、其の信仰力を以て新興部族を精神的に統一せんとせられたのである。太子の時代は既に傳統を誇る土地依存氏族は能力的に國家生活の第一線を退却し、新に國家の覇者となれる氏族群は最早や舊來の部族信仰を以ては統帥し得られざるのみならず、朝廷を獨占せる是等の新興氏族を正しく導き得なかつたならば、光輝ある我國史はまさに累卵の危きに臨まざるを得ないであらう。蘇我馬子と東漢直駒^{ヤマトノアヤノタカヒコ}によつてなされし崇峻天皇の御大事の如きは既にして不吉なる暗雲の將さに國史を覆はんとするの感無きを得ない。

民族の融合はそれがより低いクラスのものであれば割合に簡單であるが、高き文化と精神と物質との全面的指導地位にある能力民族を、舊來の民族精神の中へ和合せしめんとするは甚だ困難なる事である。しかも太子はこの過渡的現象の最も濃厚不安なる時代に在りて、彼等の有する佛教的信仰を巧みに誘導してこの難局に善處せら

れ、日本民族の地盤的性格と相俟つて有終の美へと導かれたのである。我々はかゝる意味に於て、かゝる歴史的背景に於て十七條憲法の一々を拜し、何故に第一條に

以レ和爲レ貴。無レ忤爲レ宗。人皆有レ黨。亦少レ違者。是以或不レ順君父。乍遠ニ于隣里。然上和下睦。諧ニ於論事。則事理自通。何事不レ成。

と仰せられ、第二條に「篤敬三寶」を掲げて

篤敬三寶。三寶者佛法僧也。則四生之終歸。萬國之極宗。何世何人非レ貴。是法。人鮮ニ尤惡。能教從之。其不レ歸三寶。何以直レ枉。

とし、次で

三日。承レ詔必謹。君則天之。臣則地之。天覆地載。四時順行。方氣得レ通。地欲覆レ天。則致レ壞耳。是以君言臣承。上行下靡。故承レ詔必慎。不レ謹自敗。

四曰。群卿百僚。以レ禮爲レ本。其治レ民之本。要在乎禮。上不レ禮而下非レ齊。下無レ禮以必有レ罪。是以君臣有禮。位次不レ亂。百姓有禮。國家自治。(紀二十二、舊國系I三七七)

の順を以て此の憲法を作り給ひしかを深く考察し再味讀せねばならぬと思ふ。憲法中に敬神の條が無く、更に推古天皇十五年に到つて詔せられたる事も、太子が此の憲法を以て何人に反省を求め、何人に眞理を開顯して之を指導せんとせられしかを知るならば、少しも惟しむに足らざる所である。

既に保守的なる土地部族の政争圈、經濟圈、文化圈よりの退却は、兎も角も迂曲折せる民族の動向を一定せ

しむる上に一つの休息と機運とを造つて來た。この機運はそれが急激に勃興したる氏族群によつて齎らされたものであるだけに、國初以來の長年月間に蓄積したる社會機構や制度から蘊釀せる陋弊を打破するに極めて容易であり、傳統の重壓を感じない部族の延々とした進取の思想は個性の發達と共に、部族國家的には危険ではあつたが、しかも彼等が對外活動に於て訓練せられたる對國家意識、より高次の統一國家觀的教養は、佛教を部族信仰として移入する事によつて彼等が純粹にユダヤ的となる事を阻けた、のみならず「篤敬三寶」によつて培はれし彼等の「和」の精神内容が結束して「承詔必謹」の皇室への中央集權的奉仕信念に向はしむる事が出来れば、之等の機運は上代に嘗て實現し得ざりし理念内の一君萬民の「和國」を事實として此の土に建立する事が出来るであらう。

太子の御一代の事業はすべてかゝる理想實現に對する基礎工事であり、方便であり、施設であつた。然り而して之に對して翼賛貢獻したる佛教、儒教の功績は千古不滅の光として國史を緝く者に感謝せられねばならない。しかも此の理想は太子によりて

國非ニ一君。民無ニ兩主。率土兆民。以レ王爲レ主。所任官司。皆是王臣。（太子憲法第十二條、紀二十二、舊國系 I 三七九）

と直截に表現せられし所でもあり、更に又

天無ニ一ノ日。國無ニ一ノ王。（紀二十四、皇極元年舊國系 I 四一二）

との上宮大娘姫王（かみつみやあはらいのひめ）の自覺となり、中大兄皇子が

佛教公傳と太子「篤敬三寶」に到る國史的事情

鞍作盡滅_ニ天宗_ヲ將_レ傾_ニ日_ノ位_ヲ。豈_ニ以_テ天孫_ニ代_ニ鞍作_ニ耶。 (紀二十四、舊國系一四二二) の精神となり、蘇我倉山田石川麻呂の

大爲_ニ人臣_ニ者安權_レ逆_ニ。於君_ニ。何失_ニ孝_ヲ於父_ニ。凡此伽藍_ヲ者元_ニ非_ニ自身_ノ故_ニ造_ニ。奉_ニ爲_ニ天皇_ニ誓作_ニ。 (紀二十五、舊國系一四四八)

の思想となりて、次第に一の方向に導かれつゝ大化改新に迄到達したのである。

しかも一面に於て佛教の攝受が民族的性格によりて祭祀的地盤に於て爲されつゝ、必然的に部族的のものより漸次形を國家的に轉じ整へ來るに伴ひ、一時形式にのみ赴きたる神祇祭祀も亦た復活更生し、部族の精神中樞へ盛上り來りし事が皇極天皇元年の請雨の記事を始めて大化改新の制度や其の前後の史料から推察せられるのである。

天武天皇に到りて國家の組織は全く一變し、從來の部族國家は部分的にもせよ、より高次の國家機構への歩み出しによつて置換へられ、佛教も亦た形式的にも統一國家の佛教となつた。聖德太子の皇位守護の目的を持つて舒明天皇(田村皇子)に讓渡せられし熊凝精舍は十一年の秋七月の

詔曰。今年造_ニ作大宮及大寺_ニ。則以_ニ百濟川_ノ側爲_ニ宮處_ニ。是以西_ノ民_ハ造_レ宮。東_ノ民_ハ作_レ寺。 (紀二十三、國系一四〇六)

によつて百濟大寺(後、高市大寺→大宮大寺、大安寺)として國家寺院の濫觴となり、孝德天皇の凡自_ニ天皇_ニ至_ニ于伴造_ニ。所造_之寺_不能_レ營者。朕皆助作。 (紀二十五、舊國系一四三〇)

の思想や、天武天皇の

詔「親王諸王及群臣。毎一人賜出家一人。其出家者不問男女長幼。皆隨願度之。」(白鳳六年八月、紀二十九、

舊國系本一五一三)

及び

詔。諸國、每家作佛舍。乃置佛像及經。以禮拜供養。(同十四年二月、紀二十九、同五三七)

の御意志が、やがて七大寺、十大寺、十五大寺、定額寺制度に發展し、諸氏の出家は氏寺的、氏族の佛教、菩提寺思想に進み、その兩者の和合に於て國分二寺の設立から東大寺盧舍那大佛の建造は極めて必然的推移によるものであり、之等が其の國家的性格を構成すべき重要なモメントをなしてゐるのである。

かくて奈良朝の佛教は古き地盤の上に新しき意義を盛りて年々に將來附加せらるる護國利民の法要儀式を以て(12)神祇思想と共に國家祭祀の重要な分擔者であり、僧侶は天皇直屬の祭祀族的なる官吏となり、僧綱は神祇官と相並ぶ重大職能を帯びて、三寶相揃ひて國家の樞機に參劃したのである。(13)

附記—本論文は予が日本文化協會に提出すべき昭和十一年度研究報告の副論文たるべきものなる事を附記する。

註

(1) 古事記、上卷、神代下、新國系本Ⅱ四三—四四。

(2) 本論Ⅲ參照。

(3) 拙稿、日本文化協會昭和十年度研究報告、「上代佛教に顯現せる和の一考察」。

佛教公傳と太子「篤敬三寶」に到る歴史的事情

- (4) 維摩經義疏、上卷。大日本佛教全書本5、P四ノ下。
- (5) 延暦十七年七月二十八日の勅。日本逸史七、舊國系本VI六十二。
- (6) 延暦二十五年正月廿六日の太政官符。日本後紀七、類聚三代格二、舊國系本XII、四一三―四一四「應分ニ定年新度者數并學業ニ事」。
- (7) 神宮の伊勢鎮座は垂仁天皇二十五年、BC5—聖656—漢哀帝建平二年。
- (8) 「古語拾遺」による。
- (9) 平子鐸嶺「佛教藝術の研究」四五四頁。
- (10) 境野黃洋「日本佛教史講話」五、七六―七八頁。
- (11) 雜誌「宗教研究」新十二ノ二―三、原田敏明氏「佛教傳來に關する説話と其の背景」上下。
- (12) 雄山閣發行、佛教考古學講座2、拙稿「上代に於ける法要儀式」參照。
- (13) 本論文中引用の書名略字は左の如し。紀は日本書紀、記は古事記、格は類聚三代格の略。舊國系I等とせるは經濟雜誌社刊國史大系本第一卷の略、古全は古典全集本の略なり。

佐久良東雄の還俗とその歴史的意義

市 村 其 三 郎

佛教が我國に傳來するや、初めは朝廷の保護をうけて

官府佛教として發達したが、やがて中世に入りては民衆佛教として發達し、その間にその所謂日本化が行はれて、本地垂迹の思想が確立し、それが長きに亘つて行はれたことは既に周知の事實である。それ故に明治維新神佛分離の問題に至つては吾人が最も關心を有するところのもので私は年來この方面の注意を怠らずこれが歴史的究明に於いて聊かたりとも自分の責任を果したいものと考へて來てゐるのである。嘗て「神葬祭問題の發展」(史學雜誌四十一ノ九)を論じ「明治初年に於ける國學の轉化」(史學雜誌四十二ノ十一)を論じ、「薩藩と眞宗との關係に就て」(史學雜誌四十六ノ四)卑見を述べたのも又こゝに佐久良東雄の還俗に就いてその歴史的意義を考察せんと欲す

るのも斯ゝる意圖の一端にほかならぬ。

一體、神佛關係の變遷に就いては明治維新を劃して前後の二朝に分けて考へることが先づ至當であらう。前期は即ち神佛妥協の時代であり、後期は即ち神佛分離の時代に當る。尤も神佛妥協の時代は妥協の形態より見て二つの傾向に分けて考へなければならぬ。そうしてその意味に於いて神佛關係の變遷には凡そ三つの段階が考へられるのである。本地垂迹思想の勃興は即ち第一の段階に當り、神佛迹思想の勃興は即ち第二の段階に當り、而して神佛分離思想の勃興は第三の段階に當る。

緒、佐久良東雄といふのは僧良哉還俗後の名である。僧良哉は常陸の人、初め新治郡浦須村觀音寺の住職であつたが後に新治郡眞鍋村善應寺の住職に轉じ、天保

十二年その三十一歳の春に飄然佛門を去つて俗に還り佐久良東雄と名乗つたのである。櫻花に因んで姓を佐久良と稱したものである。これに就いて先づ注意すべきことは時恰も檀家制度が施かれてゐたことである。徳川幕府が鎮國政策遂行上檀家制度を實施して以來既に二百餘年を閲してゐたのである。換言すれば佛教國教制度の時代と見られ得べき時代であつた。その制度の時代に於いて東雄は敢然として還俗を決行したのである。そこでその還俗の歴史的意義を究明するにあつて先づ説かねばならぬことは還俗の事情そのものである。東雄の事蹟に就いては世間一般に知られてゐないからである。

東雄還俗の事情に就いて佐久良巖氏編・佐久良東雄傳には左の如く見えてゐる。

天十二年二月一日東雄國典ニ心ヲ潛メ深く契沖・加茂眞淵・本居宣長・平田篤胤四人ヲ欽慕シ其浮屠トナリタルコトヲ悔イ益々敬神勤王ノ志ヲ厚クシ常ニ王室ノ衰頹ヲ歎シ慨然トシテ門弟子ヲ呼ビ告テ曰ク、

「吾既ニ先師ノ遺訓ヲ奉ジ寢食ノ間トイヘドモ忘ル、コト能ハズ依テ今日ハ予ガ宿意ヲ果スベシ」ト語リ僕ニ命ジテ庭ニ注連繩ヲ引廻シ薪ヲ積セ火ヲ燒キテ身ニハ緋ノ衣ヲ着シ讀經シ畢リテ法衣念珠等ヲ悉ク火中ニ投ジ其身ハ水ヲ浴ミ注連繩ヲ頭ニ纏ヒツケ赤裸體ニテ寺門ヲ出デ色川三中ノ家ニ至リ七日ノ間斷食シテ佛寺ニテ食ヒシ穢ヲ祓ヘリ七日潔齋畢リテ鹿島神社ニ參向シ神池ニ浴シテ身ヲ清メ拜殿ヲ去ル遙カノ下ニ荒蕪ヲ敷キ庭上ニ拜伏シ祝詞ヲ奏シ新治ノ御民東雄畏ミ白スト云フ其時ノ祝詞ハ今ニ鹿島元社家北條紹ノ家ニ傳ハレリ、カクテ此時宿直ノ神官來リ東雄ニ告テ曰ク昇殿シテ參拜セラルヘシトイフ東雄曰ク余ハ新治ノ一農夫タリ云ハルルガ如キノ無禮ハ致スマジト答ヘタリ、サテ此時祈願ノ要件ハ徳川氏ノ擅横不遜ヲ憤リ又、王室ノマスマス衰頹スルヲ嘆キ慷慨措ク能ハザルヨリ三七二十一日ノ間斷食シ日夜王政復古アランコトヲ一向ニ請ヒ願ヒ若シ願意成就セザレバ死ストモ可ナリト祈リ誓ヘリ然ルニ

其願望空シカラスシテ二十一日ニ至リ神殿ノ後ニア
タリ鹿ノ鳴ク聲ヲ聞ケリ此時社人來リ告ゲテ曰ク古
昔ヨリ當社ヘ祈願ヲナシテ願望成就スル時ハカナラ
ズ鹿ノ鳴ク聲ヲ聞クト云傳ヘタリト東雄之ヲ聞テ大
ニヨロコビサレバ我願意ヲ神モ感納シマシタカアナ
嬉シヤ喜バシヤト地上ニ平伏シテ其神恩ノ厚キヲ拜
謝シタリケリ、カクノ如クニ十一日間ノ斷食ヲナス
トイヘドモ體力スコシモ衰ヘズ精神マスマス勇壯ナ
リキ之レ常人ノ及バザル所ナリト人々感動ヲナシシ
ト云フ、又此時神慮ヲナグサメ奉ルタメ御垣ノ内ヘ
櫻樹千株ヲ奉獻セリ、(中略)此時姓ヲ佐久良名ヲ
靱負ト改ム、蓋シ櫻花ノ飄散スルヲ見テ一朝事アラ
バ、皇室ノタメニ人ハ斯クイサギヨク命ヲモステテ
忠義ヲ盡スベキモノゾト自感起シテ姓ヲ佐久良トシ
名ヲ靱負トシ雪消ノ意ヲ寓セルナリ。

是によつて先づ窺はるゝことは東雄の思想的色彩が
國學にあつたことで殊に眞淵・宣長・篤胤の學風に傾
いてゐたことであらう。そうして實際その翌年の冬に

佐久良東雄の還俗とその歴史的意義

篤胤歿後の門人となつてゐる。(無窮會藏氣吹舍門人帳
參照)即ち、こゝに於いて注意すべきことは東雄の還
俗が實は單なる俗人への還元を意味するものではなく
してむしろ佛教より國學への轉向を意味してゐること
である。語を換へて云へば神道への復歸を物語るもの
である。還俗前の歌に、「かりそめに墨の衣はきつれ
ども心は赤き大和魂」とあり又還俗後の歌に、「いま
きゝていまし死ぬともうれしきはうへなき神の道にぞ
ありける」とある。日本人としての自覺がやがて還俗
となり更に神道を求むるに至つたものである。そうし
てそれは「先師ノ遺訓」に對する忠實な行動であつた
とある。先師といふのは萬葉法師康哉和尚のことであ
る。康哉和尚は觀音寺の住職で學徳く東雄にとつては
出家以來唯一の恩師であつた。東雄は九歳の折に出家
して康哉の弟子となり師匠の名の一字を貰つて良哉と
稱したものである。その康哉和尚が示寂したのは天保
三年三月八日のことで時偶大和の長谷寺に遊學中であ
つた東雄は、晝夜兼行やうやく恩師の臨終に間に合つ

たが、その時、康哉和尚は東雄の手をとつて喜び、その藏する所の國書數百卷を悉く東雄に與へ、左の如く遺言した。

我幼ヨリ佛門ニ入ルトイヘドモ其精神ノ存スル所ハ即チ皇道ヲ闡明シテ御國ニ盡サント欲スルノミ、汝宜シク夙夜古典ヲ研精シテ王室ニ竭シ列聖ノ洪恩ヲ報ズベシ、汝ニ告ゲント欲スルモノハ只コノ一事ノミ、（前出・佐久良東雄傳に據る）

斯くの如き康哉の志を繼いでそれを具體化したのが即ち東雄の還俗であつた。しかるに、こゝで注意すべきは康哉和尚の歿後やがて還俗した東雄が前述の如く江戸に上り平田篤胤の門に入つたことである。東雄が最も深く心酔したのはけだし篤胤の學問であつたが、就中、出定笑語は僧侶であつた東雄に深い感銘を與へたものゝ如く大阪移住後間もなく之を自ら開板して廣く有志に頒布してゐるのである。木活字本出定笑語四冊がそれで自ら此書の内容を左の如く説明してゐる。

此書は謂ゆる一切經藏を探索して天竺國の風土國初

より婆門の教かた又は釋迦一代の本説佛道を作爲したる所以及び諸佛經一部も釋迦の傳へたる眞のものなく盡く後人の依托なる所以またその道漢土を経て皇國に傳はり一宗にわかれたる所以の／＼その宗旨々々の立方佛道の大意を知るには此書におよぶものなし

嘉永二年の開板であつてこれには百部碎板坐摩宮祝部葦園とある。葦園は即ち東雄の別號であつて之によればこの頃既に坐摩神社の祝部となつてゐたことが知られる。坐摩神社は皇室の産土神として古來由緒深き神社で現に大阪市東區渡邊町に鎮座する官幣中社坐摩神社がそれである。嘗て僧侶であつた東雄は今や神官として皇國に奉仕する身となつたのである。而して東雄に依る出定笑語の開板が佛教界へ及した影響については具體的に之を知るよしもないが、當時の僧侶が之に非常の反感を示したであらうことだけは容易に察せられるのである。例へば筆者所藏の出定笑語には各所に僧侶の落書が認めてありいづれも國學乃至神道への

反感を現はしてゐる。その二、三を挙げれば、「夫於佛法自讚毀他スルハ佛ノ深誠也殊更儒道にも五の道に背く也如何なれば聖人の云へらく四海皆兄弟なりと云へり且又釋迦如來並祖師先德と雖も教に惡しき事は不説夫人間の大事而已を説給ふなり是を不知して誘るは譬て云は人面獸心之者歟」とも又「此の教賊は刑罪に行へき筈の者也」とも見え、甚しきに至つては往々不敬に近き言辭さへ見えてゐる。又、「さまざまなきすかたに生れきたゆへに王うにちからをかりてほこるぞ」、「篤胤よ臆説主張やめにしろ多數佛法是非に及ばん」、「黄金の佛げに戦ふつはものゝ的は赤鬼かたきわ地獄」、「提燈も釣鐘にやわん負けばくちひがむな／＼ひがみぞん」、「極樂や地獄のあるを知らずして人をそしりてをのはあつたね」、「何事も物か揃へば亡ぶると篤學仲の大魔世に出づ」といふやうなものも見えるが、これ要するに佛教の陣營を守る僧侶の悲鳴にしかほかならないのである。檀家制度施かれて一箇の戸籍吏と化し終り物慾に汲々たりし佛教社會にとつて國學の勃興は

佐久良東雄の還俗とその歴史的意義

實に深刻なる打撃を與へたもので殊に出定笑語は直接に僧侶の感情を刺戟したものと見られ得るのである。否、東雄還俗の原動力となつた思想的根據も實はこの出定笑語にあつたのではないかと思はれる。出定笑語に刺戟せられて還俗した東雄がやがて「儒佛のまゐきぬ大御代」の神道に走つたことは自然であらう。嘗て江戸時代初期の眞面目なる求道者は佛教より儒學へ轉向したが、今や眞面目なる求道者は佛教より國學へ轉向したのである。還俗以前に於ける東雄の書翰を見ると、求道者としての眞面目なる東雄の姿が髣髴としてくる。例へば、

萬民豐樂と祈禱せらるゝ民百姓は勸化のなんのとしひたげられ次第／＼に困窮する形勢、これで飢饉か一つ有たらどんなにあさましいめをみんなと朝夕涙にくれ候（中略）普請の方不殘ふきかへ度ふぐし候處下地大材木共餘程くさり其上子供等のかざり物等致す様にこしらへさへすればよいとやらかし置候事故おもひの外の大普請と相成夫につき首を切らるゝよ

りいやな勸化に世話人共につれられ銚子へ出掛、これも主がいやで、いやでする事故はづれかげんと相成候

物慾の奴隷となつてゐた當時の一般僧侶とはその精神に於いて雲泥の相違がある。かくの如き東雄の態度と關聯して特に注意すべきは光格上皇御崩去の際の態度である。即ち、還俗の直前なる天保十二年正月の書翰に云ふ、

吾日本國之御主人無勿體かたじけなくも草木禽獸もいかなる天地のはてこのえひすくにも少シのまも御恩蒙らざる物やはアル無勿體カタシケナクモ天照大御神之日繼之御子ニ坐て高御座ニ大御座て天下しろしめしし前の天皇御崩去御式の事共ニ付いらぬ賤ノ男か事ナカラ大古よりの御式ナトふるきふミともさくり出しミ候處たゝやけノミおき候而世間を見候もいやになり此天地之間におやと主人よりたふときモノナクト奉存候ソノたつた一人之御主君ニ別レ候而いかなるナケキカ是にまし候事に候へき鳴物御停止

杯も三年ハナクトモ中頃之御舊例ニ隨而今少シハアリソウナモノジヤ片田舎杯之人で此日本國タツタ御一人之御主人様生テゴザルヤラシンデゴザルヤシラヌモノ多く御座候たゝ御舊例にしても當正月之年賀はなき事にて御座候ソレヲ何もしらぬモノともにめてたい杯と被申候事ナンボ天保年間神隨の政に隨奉る吾等に而もけからはしくいまゝしく候間病氣に而當年は登城も不致十五日迄ニ而テウド五十日斗ニナリアソハサレ候間ソレ迄ハ引籠世間に不對面罷在候誠ニ御當時佛道も例ニ任て四十九日もスキサルニたつた一人之御主君之御崩去四十九日も不過にめてたい杯人々申ヲ聞もいまいましき事に候

扱て東雄は佛門を去つて篤胤歿後の門人となりやがて、神職となつたがこれについて特に注意すべきことはその意志的自由行動でなければならぬ。神職と雖も一定の寺院との關係を餘義なくせられた檀家制度の時代に於いて自ら寺院の住職の地位を否定し決然として佛敎との關係を斷つたその意氣はまことに壯烈とい

はねばならない。かくて東雄は神佛分離を身を以て實行した最初の人となつたのである。しからば神佛分離實行以前の東雄の立場についていかなることが考へられるかといふにそれについては固より前述の如く既に早くより國學との關係が考へられるのであるが、之を形式の上から見ればその所屬佛教宗派が問題とせられるであらう。しかるに、東雄の住職であつた觀音寺及び善應寺はいづれも眞言宗に屬してゐた。従つてそこで行はれてゐたものが神佛關係の上からみて兩部神道であつたことは想像がつく。かくて東雄自身どこまで深くその兩部神道を信じてゐたかは別問題としても少くとも兩部神道系の寺院の住職であつたことは確かであり、従つて東雄の還俗が少くともその兩部神道の否定を意味することも亦確かである。ここに明治維新神佛分離運動の具體的實行的先驅者としての東雄を考へることが出来ると思ふのである。

もしそれ神佛分離の意義については之に對する解釋種々あるべきもそれが少くとも道德と宗教との分離を

意味するものであり、又、政教の分離を意味するものであるといふ見解に従ふならば東雄の還俗が近世の佛教國教制度に對する反抗の第一矢を意味することも亦自ら諒解せられ得るのである。但し、東雄自身の神道觀が果して所謂道德的性質のものであつたかまた所謂宗教的性質のものであつたかまた事實上いかなる性質のものであつたかをこゝでは論外に置く。

要するに、東雄は神佛分離の問題に關する限り明治維新の先驅をなすものと見られ得るのであるが、これと關聯して更に一、二の問題を附言し以て東雄の面目を明らかにしてみたいと思ふ。その一つは弘化四年の秋に左の如き歌を詠んでゐることである。

いつはりのかさはらひてかしはらのみやのむかし
なるよしもかな

これは、孝明天皇の御即位に際して詠んだものであるが、この歌に現はれたる「神武天皇創業の昔に還れ」の叫びはけだし明治維新の先覺者としての東雄を如實に物語るものである。かくの如き鮮やかなる叫びは東

雄を以て嚆矢とするのである。その二は嘉永五年の秋に左の如き歌を詠んでゐることである。

天照らす日嗣の皇子の命ぞと深く思へば涙しなかる
これは明治天皇の御降誕に際しての感激である。明治天皇はその年の九月二十二日即ち陽曆に換算すれば十一月三日を以て御降誕あそばされたものであるが、當時、大阪坐摩神社の祝部であつた東雄は社務渡邊資政と共に御内命を奉じて皇子降誕の祈願をしてゐたものであつたが故にその感激はまた格別であつたのである。現に坐摩神社には右御降誕に關する當時の記録が保存されてゐる。而してこゝにも亦明治維新の先覺者としての東雄の面影が髣髴せしめられるのである。

尙、終りに一言すべきはその悲壯なる最期であつて佐久良巖氏編佐久良東雄傳の一節に左の如く見える。

江戸傳馬町ノ獄ニ投ゼラレシガ六月二十七日病死ス
東雄ハ獄中ニテ食スルニ枇杷實ノミ用ヒ其他ハ用ヒザルハ毒殺ヲサケテ遂ニ餓死ヲナスト傳ヘ聞ケリ、
けだし、安政の大獄に際して身邊の危機を感じた東雄

は萬延元年櫻田事變の直後遂に嫌疑を蒙つて捕へられ同年六月二十七日五十歳を最期として非命に斃れたものである。左に掲ぐるものは一子石雄即ち後の巖氏のために認めた遺書の全文であつて東雄の眞面目を知るに最もふさはしいものである。

我等先祖ヨリ

皇恩神恩何萬年今日迄受候ヤ數ヘガタシ此處ヲヨク

〳〵勘ヒ明ムレハ此一身幾度ステ、

御恩報ジ候トモ報シ難シ實ニ九牛ガ一毛ニモトラヌ

コト也ヨク〳〵此意ヲ勘明メスハヤ

御大事ト申時ニハ一命ヲステ、報ヒ奉ルベシ然ラザ

レバ吾子孫ニアラズ我又然ル忠心ニ候ヘバ只々幽

冥ヨリ助ケ大功ヲ成サシムベシ若然ラズシテ逆臣

ニ與ミセバ我タチマチニ取殺サム此處ヨク〳〵子

々孫々ニ申傳ヘヨ此イクシキ身一ツステ、無勿體

モ恐多クモウレシクセ恭クモ今現在ニ御照シ遊サ

ル此

御日様ノ御子孫様ノ

天子様ノ御爲ニ相成候事カヘスノウレシキコトニ
アラズヤ難有事ニアラズヤヨクノ合點スベシ聖
人ノ國トイフカラクニセイク度カ夷ニトラレ終ニ
極悪ルイ夷ニ取レ切ニ成タルニ我

皇國ノミヒトリ

天照大神様ヨリ御血統ツマキマシノテ今日ニ至リ

天地ノアラン限り如此ナランコト全く不思議ノ

神國故ノコト、深ク難有恭ク心得明ムベシカヤウナ

難有御國ニ生シ候事ナントミダノ流ル、ホトウレ

シイコトデハナイカソコヲヨクノ勘考仕リ九牛

ガ一毛モ御恩ヲ報ジ奉ルベシカナラズ々々々々學

者ニモ詩人ニモ歌ヨミニモ何ニモ成ント思フ事狂

人ノ心也唯々々

楠正成尊ノ如キ忠臣ニナラウト一向一心ニ思慮ベシ

思テ修行スベシ無事ナル時ニハ家業ノ餘暇ニハ他

人ノ寢ル間遊ブ間千萬ノ御恩奉謝ノ一端ニ著述ス

ベシ御國ニ事アル時ハ

御爲ニ天神地祇ヲイノリ奉リハカリゴトヲメグラシ

佐久良東雄の還俗とその歴史的意義

事ヲ成スベシ事アル時書物ヲヨミ著述ナドノミシ
テ黙々トシテアルハ畜生トモ何トモ名付難シ誠ニ
學者ハ無用ナモノト思ハルベシ愚父ガ自歌ニ

人丸ヤ赤人ノ如イハルトモ詠歌者ノハトラジト

ゾオモフ

一筋ニ君ニ仕テ永世ノ人ノ鑑ト人ハ成ルベシ

其外長歌短歌等ニヨミ置候マ、見ルベシ武士トイ

フ稱ハ申モ恐多キコトナガラ饒速日命無比類

神武天皇様へ御誠忠被爲遊候共饒速日命御子孫へ物

部ノ姓ヲ賜ヒシヨリミナノ二本ザシノ武士ヲモ

ノ、ケト後世云フ也然レハ饒速日命ノ如ク誠忠ニ

習ヒ候ベシ然ラザレバモノ、フトハイハレヌ事也

此等ノ稱號サヘ存セヌモノ多ケレバ逆臣ハ絶ヌ也

ヨクノ名ヲ正シフスベシカヘスノ何ノ爲メニ

二本ゲシ候ヤト申セバ

天子ヲ守ル爲メニサス也弓矢モ同ジ事也ソレニ無御

勿體

天子へ向奉リテ弓ヲヒキ矢ヲハナチ太刀ヲヌキ候事

何タルタハケ畜生ゾヤヨチノ勘考アルベシ此等

ノコト何デモナク分リサウナコト候へ共分ラヌ奴
多ケレバコソ朝敵逆臣モ昔ヨリ多カリケレサテサ
テ淺聞敷コト也元來弓太刀鑑共

天子ヨリユルサレテサシテアル也何ノ爲メニサスト
イフコトヲシラズ

天子様ノ御町人御百姓ライジメ杯スルヤツハイカナ
ルモノグルヒ畜生トモ名付ケガタシ、又ソレニ刀
ノ前ガスマヌ杯イヒテリキミマハスムチャトモク
チャトモ辨ヒガタシ其外第一ノ始メ方身分ニ不相
應ノヤウナレドモ忠ニニツナケレバ深考アリ口傳
ニ云置クベシイロノ申入度事有之候へ共先右等
ノ事存居候へバ餘リニ當ラヌコトハシ出スマジト
存書置候也愚父當年五十歳也元來考少不定ノ命ニ
候ヲ老年ニ相成候へバ明日ガ日ニモワカラヌ命也
何マデモイキルト存候事大愚人ノ意也無祿ノ身何
モユツルモノナシタゞ此一言也此一言サへ心得へ
ハタトヒ俄死候共生レ來リ候甲斐有之候事ニ候ヨ

クノ味フベシ感ズベシ

安政七申年三月十八日夜落涙書置候也

こゝではかの櫻井驛に於ける大楠公訣兒の場面を想
ひ起すことが出来るであらう。元來、我國の歴史は或
る意味に於いて云へば忠孝の歴史と云はれ得るのであ
る。佛教が傳來してやがて寺塔が造られるに至つた場
合の事情について之を見るも忠孝の精神の現はれと見
られ得るのである。(日本書紀推古天皇一年の條参照)
弘法大師空海の三教指歸に於いても佛教と忠孝精神と
の關係について特に述べてゐるのが目立つ。しかし、
江戸時代の佛教は次第にその忠孝の精神から離れてゐ
た。近世佛教の精神は封建的なる主従關係に重きを置
くところの去勢佛教であつた。道德的生活に重きを置
く東雄にとつてさうした情態は満足さるべくもなかつ
たのである。佛教そのものの哲學思想は深淵であつて到
底批判の限りでないにしても少くとも江戸時代の佛教
社會が相當に墮落の状態にあつたことは確かでありそ
こに期待をかけるといふことは東雄には到底出来な

つたものであらう。従つてそこでは思想としての佛教ではなくしてむしろ實に僧侶そのものゝ人格が問題とせられるのである。尙ほ最後に注意すべきは時代思想の變遷でなければならぬ。即ち、東雄が還俗して特に國學に走つたことは國學の勃興といふ江戸時代後期の現象を離れては理解せられ得ないことである。東雄をして若し江戸時代初期に生れしめば恐らく佛教より儒學へ走つたのではないか。東雄の生國常陸を風靡してゐた水戸學を以て甘んずることが出来たのではなかつたかと思はれるのである。還俗以前に於ける東雄がいかに水戸學を讚美してゐたかは左の歌を見ても分る。

天の原ふりさけみれば 神祖の神の尊の

貴くも鎮まります 二並の筑波の山は

神さびて高く貴く 霰降る鹿島の神は

百重波千重波寄する 荒磯みの底津岩根に

官柱太敷立てゝ 天地の依相の極み

知ろし食す吾が大王の 夜の守り晝の護りと

奇すしくも申さびいまし 茨城の水戸の御城に

は

剛き繼ぎに賢き君の 靈しくも生れ出でまして

知ろし食す國のことごと 人多に満ちてはあれ

ど

比ひなき御門の守り 吾ををきて又人はあらじ

と

梓弓末ふり起し 劍太刀彌研ぎつゝ

武士の八十件雄を 御意と明らめたまひ

讚めたまひ誘ひたまひ 撫で賜ひ治めたまひて

御座ます常陸の國は 神ながら誇らしき國

常陸の國は

かくの如き水戸學への讚美は還俗の前後を通じて見らるゝところであるが、併し、水戸藩に仕へることは遂に出来なかつた。一日、藤田東湖が東雄を訪ねて水戸藩へ仕へることを勧めたところが東雄は言下にそれを拒絶し、東雄にとつての主人は京都にまします天皇を措いて外には無いことを述べ、東湖を啞然たらしめたものである。一君萬民の精神に徹した東雄の態度に

注意すべきである。かくの如き態度は思ふに佛教出身の東雄にして始めて徹し得られものであらうとも考へられる。即ち、平等主義の佛教が日本化しては國體の佛教とならざるを得ない筈でその國體的佛教の精神といへば一君の下凡て平等たらざるを得ない精神である。そこでは獨り君臣の大義あるのみ。併し、東雄は必しも封建の制度を全面的に否定はしなかつた。門人井上頼岡博士の語る所を見れば分るであらう。

佐久良東雄ぬしのいはれるは、いにしへ郡縣にてありし時は兵備さまで嚴かならざりしと見えて、國守たる人すら、いたく盜賊をおれたりしなり、そは土佐守たりし紀貫之が土佐日記にも、ふなきみなる人、なみを見て、くるよりはじめて、かいぞくむくいせんといふなることをおもふうへに、うみのまたおそろしければ、かしらも皆しらけぬ、などかゝれたるをみてもしるべきなり、今より後、若し郡縣となりたらんをりは、當路の人、よく此事をおもひて武備を嚴重になさざれば、恐らくは永く保ちがたか

るべし、されば今の封建の制度をも取るべきことをば取て用ふべきなりと、かたられしは、維新よりはるかに前つかたのことにてありき、亦卓見といふべきなり、

(如蘭社語)

急激なる革新に賛せざるこの東雄の態度はいかにもよく國學的立場の特色を發揮してゐるのである。と同時に東雄の時代がまさしく國學全盛の時代に當つてゐたこと並びに東雄の思想行動が實にさうした國學全盛の時代に則して始めて考へられることを思ふのである。

(昭和十二年神武天皇祭日の朝)

註。東雄選俗の時期については天保十二年説と天保十四年説とあるが、今假りに前者に従つた。

ヤスパースの宗教的思想

小松 攝 郎

ヤスパースは所謂質存哲學の代表と考へられてゐる。彼の思想の中心的概念は質存であるが、彼の體系としてはその究極的根拠は宗教的なものの中にあると考へられる。又辯證法神學と彼の思想との近似も普通に云はれてゐる所である。これらの點から見て彼の宗教的思想は種々の重要性を持つてゐると云はねばならない。次に彼の思想の中から宗教的側面を取り出して考察して見ようと思ふ。

先づ第一に神性 *Gottheit* の問題がある。神性を如何に考へるべきであるかが問題である。吾々は神性を像及び對象的思想に於いて考へ易い。神性を何か一つの形を持つたものと考へ、更に考へるだけでなくしてそれを形に現す。例へば繪畫や彫刻で現す。その墮

落したものは偶像崇拜である。或は像に現さなくても、神性を客觀化して思想で現す。全能とか慈悲とか云ふやうな概念で現す場合がその例である。併しかゝる考へ方は正しくない。神性は單なる象徴 *Symbol* であり、消失するものである。特に神を人格と考へ、その人格は完全な智慧と慈愛を持ち、意志によつて動くと考へることは殆んど避け難いやうである。従來の神の觀念を考へてみても、殆んど全部かゝるものである。併しかゝる觀念も象徴として消失する像であり、超越する思惟に於いて廢棄されるものである。こゝに超越と云ふのは、ヤスパースの思想の一つの重要な特性をなしてゐる。超越とはその意味は文字の示す如く越えて行くことである。彼に於いては、超越のない所に思惟はない。考へるとは超越することである。客體

的のものを越えて行く所に思惟の作用がある。本来の思惟は主體的である。従つて神性も客體的でなく、主體的に捉へられねばならない。

所が、かゝる超越は屢々絶對化される。その場合は次の三つの場合がある。第一の場合には論理化されて對象一般となり、第二の場合には自然化されて現實と考へられ、第三の場合には擬人化されて自由とされる。この三つの場合が神性を考へる時の考へ方を決定することになる。神性は認識されえないものであるが、それを認識されると考へるときには、右の三つの場合に據るのである。神學はこの三つの場合に應じて、神は第一に吾々の認識の光であり、第二に現實の根據であり、第三に最高善であると教へる。かゝる考へ方は極めて普通であつて、常に現れてゐる。唯、現れ方は異つてもその根本には同じ關係がある。その現れ方の例としては次の如きものがある。即ち、神は洞察、事物の原因、生活の正しい秩序であると考へる。或は、神は認識、存在及び行爲としての眞理である。

又、知識、現實、愛である、ロゴス、自然及び人格である、智慧、全能及び慈愛である。かくの如く色々の言葉で現されてはゐるが、その背後にあるのは同じ關係である。超越の絶對化の三つの場合がこれらを現定してゐる。

神學は神が認識されうると考へ、色々の言葉で神を現すが、それは知識ではない。従つてかゝる神の認識は超越されねばならないのであるが、既にこの神學の所説に於いて形式的超越の力は働いてゐる。超越はかかる種々の様式の言表の中に於いて自己を確認してゐる。神學の所謂客觀的認識は誤りであるが、それは單なる誤りに止るものではない。それは超越の作用を示してゐることに於いて意味を持つてゐる。

こゝで尙超越の作用を考へて見る。私は考へることによつて存する、そして端初と根源を求める。一者から他者へ向かひ、事物からその根據へ進むが決して終りに到達することがない。従つて私は常に動搖してゐる譯であるが、その場合に安定を求めようとすれば、

任意に或物を最後のものとして固定させ、それ以上の問ひを禁ずるやりにする。併しそれは真正の安定ではなく、假の安定である。真正の安定は動搖其物の中にあるのであるが、それを把握するためには事物の根據に返らねばならない。それをなすのは超越である。私
が超越作用に於いて對象的なものから非對象的なものへ、考へられうるものから考へられえないものへの飛躍をなす時に於いてのみ、私は、任意に事物を固定させるのではなく、根源を認識することは出来ないが、根源に接近して行くことは出来る。併し根源は存在の連鎖の第一項ではなく、存在の全體でもなく、一般に根源は客觀的に現れるものではない。逆説的な言葉を使へば、私は考へない事によつて根源を考へる。即ち、思惟がそれ以上進み得ない所へ飛躍することによつて私は根源に接近することが出来る。これが超越である。

かくの如くに現れて来る超越は如何なる規定をも持つてゐない。又認識されることも出来ない。併しその

爲に超越がないと云ふことは出来ない。超越は思惟に於いては現在してゐると云はねばならない。然るに神性は形式的超越である。故に神性は形式的超越作用に於いては絶対に隠れてゐる。唯間接的に啓示されるに過ぎない。この場合でも神性は隠れてゐる。神性の啓示は暗號 Chiffre である。この暗號を讀むことが哲學である。これが所謂暗號讀解 Lesen der Chiffreschrift である。暗號讀解は彼の哲學の究極地である。これが彼の形而上學である。神性は隠れてゐて現れることがない。唯暗號として啓示されるにすぎない。實存の任務はこの暗號をよむことである。實存とは自覺せる人間存在である。實存の作用は超越である。實存は暗號讀解に於いて自己の超越を露はにす。併しこの超越は客觀的に普遍妥當的に把握されることは出来ない。主體的に捉へられるだけである。超越はその足跡が見えるだけである。

ヤスパースの神性は以上の如く考へられてゐるが、それは彼の哲學の究極である。この意味で彼の哲學は

宗教的なるものにその根源を持つてゐると云はねばならない。

次に辯神論 Theodizee の問題を考察することに
する。辯神論は世界の惡、避けえられない罪、惡しき
意志に關する問ひに對する答である。即ち、神が全能
であるとすれば、如何にして神はかゝる世界を作つた
か、惡や不正のあることを如何にして許したのである
か。一般的に云へば、如何にして否定的なるものを把
握することが出来るか。かゝる問ひに答へるのが辯神
論の仕事である。辯神論は古くから存在し、古今東西
その例に乏しくない。今その中の二三を採り出して見
よう。

先づ印度人はその Karmalehre に於いて非人格
的な世界法則を考へた。人の靈は輪廻して生物の各形
態を遍歴するのであるが、その際前の生活の善惡に應
じて後の生活が報いられたり罰せられたりする。すべ
ての生命はかゝる倫理的報復の機構によつて縛られて

ゐる。併しその時生命は前の生活の記憶を持つてゐる
譯ではない。人間は自分の運命を自分で創つてゐるこ
とになる。倫理的行爲の目標はよりよき生命に更生す
ることである。そして最後に於いて輪廻の輪から解放
されて永生に入ることである。この思想に於いては辯
神論は問題にならない。法則があるだけで、全能の神
の如きは存在しないからである。 Karmalehre に
は十分な意味で辯神論は存在しないことになる。

次に、二元論 Dualismus の場合を考察して見る。
二元論の例としてはゾロアスター、マニ教及びグノー
シス説を擧げることが出来る。この場合には神は全能
ではなくて、神に反對するものとして惡の力がある。
神と惡とは二つの原理として相互に相争ふ關係にあ
る。神の光を曇らせるものとして闇の力があり、闇の
力が部分的に勝利を得る結果として惡が生ずるのであ
る。世界は戰場である。純粹の神性に反對する悪い世
界創造者があり、その惡行の所産がこの世界である。
結局は善の神が勝利を得るのであるが、世界經過には

苦痛と無意味が充ちてゐる。この世界經過に於いては分散した光の保持者が次第にその覆ひを除かれ、結局善惡の二力に分離する。この善惡の分裂は純粹と不純、光と闇、その他のすべての價值對立に於いて認められる。

かゝる二元論は素朴であり、悟性的である。その解決も、事物の根源を二重のものと考へるもので單純である。未だ辯神論まで到達しないと云ふことが出来る。

第三に、豫定説 *Prädestinationslehre* の場合がある。この場合に於いては隠れた神がすべての倫理的要求の彼岸に存し、人間はその神を把握することは出来ない。神の決定は確固たるものであつて、人間が研究しうるものではない。神の決定は各人の運命を永遠に定めてゐる。地上の正義の標準で神の決定を計ることは出来ない。神の決定はそのやうな限られた意味を遙かに無限に越えてゐるからである。地上の人間は自己の効績によつて神の決定を變へ、従つて自己の運命を變へることは出来ない。

豫定説は右の如く考へるものであるが、それは根本的には辯神論の問題の解けないことを言ひ現してゐるにすぎない。

以上擧げて來た三つの考への結果明かになつたのは、辯神論の問題に對しても、神の存在の問題に對しても確實な答へはないと云ふことである。これらの問題に對して普遍妥當的な方式を發見しようとするのは無駄な努力である。これらの三つの考へが挫折したのであるから、吾々は察ろその問題の把握されえないと云ふことを把握するのに努めるべきである。何等の解決がないと云ふことは、吾々が限界狀況 *Grenzsituation* としての吾々の狀況 *Situation* から出發して實際 *Kommunikation* に於ける個人の夫々の歴史的飛躍を捕へねばならないと云ふことの根據を示すものである。すべての辯神論の不成功は吾々の自由の活動性への呼掛けとなる。

こゝで使はれてゐる狀況、限界狀況、實際等はヤスパースに於ける特別の概念である。従つて一應の説明

を要するわけである。先づ状況は人間を包む環境と考へてよい。併し状況は、單に外部から人間を制約する如きものではない。人間も状況の中に含まれてゐる。状況と人間とは切り離すことが出来ない。状況は人間の意志の *Sache* である。換言すれば、状況は人間の存在の契機である。状況は客體的ではなく、主體的に捉へられねばならない。状況は人間に呼び掛け、人間に訴へる。又人間は状況なしに存在することは出来ない。人間が思惟し、行爲する場合には常に彼の状況から思惟し、行爲してゐる。これが状況であるが、その中の特別のものとして限界状況がある。人間は状況の中で生きてゐるのであるが、特別の場合として丁度壁に衝突した如くそれ以上進む事が出来ないと云ふ如き状況に陥る。ヤスパースの擧げてゐるものとしては、死、悩み、戦ひ、責め (*Tud, Leiden, Kampf, Schuld*) の四つがある。これらの場合に於ては吾々はどうしてもそれを避けることが出来ない。それを避ければ自己が亡ぼされるか、或は限界状況の形が變

るだけである。かゝる限界状況に於いては、人間は自己に反省する。自己を自負するに至る。これが實存、*Existenz* である。實存に對立する概念としては現存 *Dasein* がある。現存は經驗的（人間）存在である。人間存在であつても、それが對象化され、客觀として見られたときには現存である。日常的には吾々は現存として生きてゐる。現存が自己を自覺するに至れば實存となる。併し現存から實存への途は連続的ではない。非連続である。即ち飛躍を必要とする。現存から實存への飛躍をなしとげさせるものが限界状況である。人間は限界状況に面して初めてこの飛躍をなすことが出来る。この飛躍によつて實存に進み、實存によつて哲學するのが實存哲學である。次に、かゝる實存は個別的に存するものではない。必ず他の實存と關係を持つに至る。かゝる實存と實存との關係が實際である。實存に由る哲學もかゝる實際に於いて行はれるのである。辯論論の考察に於いて、この問題は解決されないと云ふことが明かになつた。その結果、問題は

實存に由る哲學へ歸つて來たことになる。

辯神論の問題は右の如くであるが、次に神の證明

Gottesbeweise の問題を考察することにする。神の證明とは超越があると云ふこと Dass Transzendent ist である。従つて問題は又超越に戻る。

一般に超越があると云ふことは如何なる經驗的決定も確實な推理も確言することは出来ない。超越の存在は超越作用に於いて出逢ふ Treffen だけであつて、觀察されることも工夫されることも出来ない。私が純粹意識一般として超越の存在を考へようとする時に私はいかゝる存在を疑ふ。そこで私は確實性を得たいと願ふ。私は超越があると云ふことを證明しようとする。

かゝる證明は數千年以來種々試みられてゐるが、常に失敗してゐる。何故なら超越は一般的にあるのではなく、歴史的暗號に於いて實存に對してのみ存するからである。併しかゝる證明に於いて存在の實存的確認が明かになる限りに於いて、それらは單なる誤りではな

い。その思惟は未だすべての現存の相對化に於ける實存の飛躍ではないが、この事實的飛躍の思想による解明にはなる。又その形式は存在からの出發及び超越への到着ではあるが、その意味は本來の存在意識の解明である。

これらの證明が實存的確認としてではなく、知識の成果として現れるときには、その證明は欺瞞になる。又その證明を合理的客觀性に於いて考へると、欺瞞にはならないが、存在解明の最後の稀薄化である。その證明が實存的充實の反響に於いて現實的として考へられれば、その證明其物が爾く考へる人の暗號である。思惟者に於いては思惟と存在とは一致してゐる。

私が私の存在を本來的に知覺してゐる時に、私が知識として持つてゐるものゝ中からこの内容を探り出し、かの知覺が最早現在のでない時でも私はその内容を持つてゐるかの如くに考へるならば、この内容は、否定に於いて言ひ現される所の超越の存在の不定の深みである。この内容は絶對的理想としての最高のもの

であり、考へうる最大のものであり、あらゆる意味に於ける最大限である。私はかゝるものを表象することは出来ないが、私を充してゐるすべてのもの、昂揚の道程に於いて心中に思ひ浮かべることは出来る。この内容は特殊的に宗教的な人にとつては汝「D」である。彼はこの汝に向つて對する。若し彼が祈るときには、この汝はかの深みと高さの主觀として、この汝の言を聞きうるやうに信ずる。

これらの言葉の中で否定に於いてはすべての現存に於ける不満が言ひ表され、昂揚に於いては現實による充實が、祈りに於いては超越と私との關係が言ひ表されてゐる。合理的言表としての證明は次の如き形式をとる。即ち、實存的知覺に於いて存在として現實的であるものは、又現實的でもあらねばならない。何故なら、さもなければかの知覺そのものも存しえないであらうから。

一般に世界に於いては考へられたものは未だ現實的ではなく、寧ろ兩者は分離してをり、現實は確認を必

要とするのであるが、こゝに於いては而してこゝに於いてのみ存在と思惟との分離は無意味である。現存に對する超越は可能的實存として可能であるにすぎないが、今や實存の超越は現實であり、超越の存在の確實性はこの現實と同一である。私はこの知覺の事實性を否認することは出来る。併しこの場合には私は心理學者として否認してゐるのである。例へば私がその知覺を一つの現象と考へ、その由來と制約とを研究し、それで事が濟むと考へる場合の如き、又は體驗の經驗的實在性のみを考へて、實存的存在を眼中に置かない如き場合の如きである。併し心理學の立場に立つのでなければ、この事實性もその否認も自由である。可能的實存としては私はこの事實性の可能性を、又現實的實存としてはその現實性を否認することは出来ない。

神の證明の基礎には以上の如き考へがあるのであるが、この證明の普遍的形式は次の如くに變更される。

即ち、

考へられる最大のもは可能的思想である。この

思想が可能的であるならば、考へられうる最大のものは又現實的であらねばならない。何故ならそれが現實的でないならば、考へられうる最大のものより大きいものが考へられうることになる。これは矛盾であると云はねばならない。——併し單なる思想としてこのことは實現することが出来ない。即ち、私は最大數を考へえないと同じく、何等か他の最大のものを考へることは出来ない。私は思想に於いてはすべての限界を更に歩み越えねばならないであらうからである。私は最大のものを完結したものととして思想内容にすることは出来ない。

私は無限性の思想を考へる。私自身は有限的實在であり、現存に於いては有限なもののみ出逢つてゐる。併しかの無限と云ふ思想が私の中に存し、私は私の有限性を意識すると云ふことは、私の單なる有限性の中に存しえない所の根據を持つてゐるに違ひない。即ち、私の考へる無限性は存しなげばならない。かの根據は無限であり、思想の巨大に相應するものであ

る。

以上述べた所はカントによつて神の存在の本體論的證明と名付けられた思想であるが、それは決定的な個所に於いて實存をして語らせ、それによつて證明の性格を弱めてゐる。この證明は單なる合理性として見れば循環と同語反復であり、論理的に不可能な對象を取扱ふものである。合理性は證明にはならないが、超越の存在に對する暗號の意味を持つことは出来る。かゝる證明は經驗的でもなく、論理的でもない。超越の存在が何處かに成立してゐるものとして推論されるのではない。この證明に於いては同様に經驗されるのであるが、自由によつて經驗に齎される存在、言ひ表されるのではあるが、自己存在に對する暗號と考へられる存在が存してゐる。

本體論的證明の諸形式は端的に超越に向ふ。それは個別者を眼中に置くのではなく、現存に於ける私の存在意識から出發する。思惟者としての私自身は暗號になる。すべての其他の特殊の神の證明は本體論的證明

の適用である。

宇宙論的證明は世界の現存から出發する。物理、神學的證明は生物の合目的性、世界事物の美から出發する。道德的證明は、根據及び目標として超越の存在を要求する所の善き意志から出發する。合理的形式と直觀的存在は、不滿の經驗から證明が生み出される際の媒介となるにすぎない。合理的な言葉の覆ひを見抜くならば、すべての證明の根源は實存の自己意識にあることを見るであらう。證明の力は實存的に充實した内實に存し、そこに於いて超越が暗號として認められる。證明はその物として考へられるべきではなく、歴史的に充實される暗號と考へられる。従つて證明と雖も超越の存在に對する疑ひを妨げるものではない。私の疑ひに對するものは反駁ではなくて、行爲あるのみである。超越は證明されることはない。唯超越について指示されるだけである。暗號は私の行爲がなければ現實的ではない。能動的に暗號を實現する行爲は不滿及び愛に於いて發生する。夫故超越は哲學的自己存在にと

つて自由がなければ世界に於いて現在的となることはない。哲學的人間の超越は、宗教の神（この神は禮拜に於いてのみ見出される）と同じく證明されることは出来ない。——

神の存在の證明に關する以上の如きヤスパースの所説の歸結は暗號讀解である。證明を證明として考へれば、即ち或事柄が論理的に結論されることと考へれば、證明にはならない。神は超越者であるからである。證明は合理的になされるものであり、神は理性を超えるものであるからである。併し、さればと云つて證明が無意味であるのではない。證明は超越者の現れである。暗號を指示するものである。證明は證明と考へられることなく、暗號と考へ更へられねばならない。従つて神の存在の證明の問題も暗號讀解に歸着することになつた。これは實存哲學の究極である。次にこの問題に移ることにする。

現存のない存在が何であるかについては全く何も云

ふことが出来ない。一般に超越があると云ふことについては思辨的に考へられた。一般に暗號が現存として存すると云ふことは把握されえないこととして把握されねばならない。併し現存全體の暗號は本來何を意味するかと云ふことは、若しそれが思辨的知識の所有になりうるならば、最も深い透見を齎すであらう。併し現存は暗號としては多義であり、全體としてまとまることはない。夫故現存が意味する所のは、可能的實存がその超越の意識を以つて充す所の運動の形式である。その形式には實證主義、觀念論、實存哲學の三つがある。

第一の形式は客觀的に現實を研究し、包括的な假設によつて全體の基礎に存するものを露はにしようとする。この形式の目的は認識であり、暗號の代りに知識を得ようとする。これが實證主義である。

第二の形式は精神的全體の統一の實存的意識を以つてすべての現實を研究するこれが觀念論である。

第三の形式は假設による認識の必然的挫折及び統一

と精神的全體の限界を見る。この形式も經驗的現實に對する觀點に於いては實證主義に接近するが、この現實を以つてすべての存在であるとは考へない。この點に相違がある。又、統一と精神的全體の意識を相對的に妥當させるが、それを絶對化及び豫料として破壊して了ふ。實存は歴史的具體性に於いてのみ實存哲學の暗號讀解として行爲する。

實證主義、觀念論、實存哲學の三つはヤスパースの考へる三つの哲學の形態である。一般に彼の哲學の重要な特性として未完結と云ふことが挙げられる。存在も思惟も完結することがない。完結すると考へれば誤りに陥る。かゝる例として實證主義と觀念論の二つが挙げられてゐる。存在及び限界に到達するが、この限界に於いて實存へ飛躍するのが實存哲學である。

彼の定義にすれば、實證主義は、實證科學によつて自然科学的に認識されうるものを存在と同一視する世界觀である。實證及び時間に於いて知覺されうるもののみが現實的である。存在するものは客觀として存し

てゐる。客観存在と存在とは同一である。主観自身も多くの客観の中の一つの客観であるにすぎない。主観・客観共に対象として知られる。

實證主義に反對する世界觀は觀念論である。觀念論は、精神科學に於いて理解によつて研究される精神的存在を存在と同一視する。觀念論は、すべての客観は主観に對してのみ存し、主観・客観の關係に於いてはその一方を除けば必然的に他方も消失すると考へる。併し主觀の方が何等かの形に於いて優位を持つてゐる。主觀は自己自身を意識せる精神の現存形式である。それに反して問ひは客観に向けられ、一般に客観は存在するか及び如何なる意味に於いて存するかが問はれる。外界の實存性は問題である。

實證主義と觀念論とは反對の關係にあるのであるが、又共通點も持つてゐる。本來存在するものは何であるかと云ふ問ひに對して兩者は何等かの意味に於いて全體及び普遍者と答へる。實證主義にとつて本質的なものは自然の法則性である。實證主義に對してはす

べての關心に於いて普遍性の形態が優位を持つてゐる。觀念論にとつて本質的なものは無限に分化してゐる宇宙としての全體である。觀念論に對しては普遍者は全體から見て初めて意義を持つてゐる。

實證主義も觀念論も本來の現實として無時間的のもの、をその對象にしてゐる。前者は自然法則を、後者は理念を研究對象にしてゐる。兩者にとつて歴史性其物は何等固有の實體を持つてゐない。兩者にとつて歴史は研究對象としては、無時間的に妥當するものを確認する爲の、或は普遍的社會學的必然性を認識する爲の道である。

實證主義及び觀念論にとつて存在は證明されたものと及び證明されうるものである。兩者にとつて先づ數學が模範になる。觀念論にとつての存在は非人格的な學を形造る。兩者にとつてすべての存在は、それが事物であり、證明された命題であり、或は理念であらうとも、客観性の形態に於いて存してゐる。

實證主義及び觀念論は一つの眞なる世界像に對する

要求を満足させる。そこに於いては多くの知識は秩序付けられてすべての存在に關する對象的知識としての全體になる。實證主義と觀念論とは二つの極と考へられるのであるが、實證主義の極に於いては諸科學の成果を總括し、知識の間隙が現れて來れば假設を以つて充して「現在の世界像」が作られる。觀念論の極に於いてはすべての存在の内實を捕へて哲學體系が作られる。

私は何を爲すべきであるか(Was soll ich tun?)と云ふ問ひに對しては、兩者は或は、當爲(Sollen)を普遍妥當的のものと考へる。即ち實證主義は當爲を利益と目的の發生から考へ、觀念論は觀念的法則から考へる。或は、兩者は一つの存在のために當爲を棄て、了ふ。即ち、觀念論は、在るべきものは既に理念として存してゐると云ふ。理念は、當爲が理念を實現するのを待つを要しない。實證主義は經驗的現實をそのまま肯定する。經驗的現實は自然法則に従つてゐるが故に又さうあるべきである。

實證主義的倫理學は、道德を社會的共同生活から成立したものと考へる。それは行爲の規則であり、全體の成立を保證するものである。觀念論的倫理學は、道德を全體の精神と考へる。多人數の共同生活に於いては道德は自由の現實である。

實證主義及び觀念論は、これらの共通性に於いて聯關する。兩者は相互に交叉し又、結合する。併し兩者はそれらを克服する哲學によつて制限されねばならぬ。兩者は世界を完結するものと考へ、存在を絶対化するが、かゝる道は限界に到達し、それ以上進めなくなる。この限界に於いて現れるのが實存哲學である。

兩者の限界は何處に存在するであらうか。實證主義は事實を観るけれども、すべての事實が同じ意味のものでないことを見逸してゐる。事實は相對的であるのに、それを絶対化する所に誤りが存する。觀念論は眞なる理想を観るけれども、經驗的研究を好まず、經驗的實在の承認を肯じない。兩者は惱みと争ひを廢棄して了ふ。又全體に隠れてゐるが故に、本來の死、偶然、

責めを知らない。疑惑や絶望はそれらにとつては眞面目な可能性ではない。それらは人間の事實を謎として見ることが出来ない。例へば精神病は實證主義にとつては單に研究されるべき自然的経過であるにすぎない。觀念論にとつては精神病は何の關係もないものであり、異狀の事として棄て去られて了ふ。かくの如く、すべてを原理によつて知りうると考へることが實證主義及び觀念論の誤りの根源である。

以上の如く、實證主義及び觀念論はその限界に到達し、それによつて實存哲學へ進む。従つてこの場合に於いても、問題は實存哲學になる。

彼の哲學は哲學的世界定位(Philosophische Weltorientierung)、實存開明(Existenzhellung)、形而上學(Metaphysik)の三部に分れる。その中彼の宗教的思想の現れてゐるのは主として第三部の形而上學に於いてである。形而上學は超越者(特に神)を取扱ふものである。既に述べた如く、暗號讀解は彼

の哲學の最後の境地である。この境地は形而上學であり、宗教に連るものである。彼は自己の宗教的思想を積極的な形で述べてはゐない。それは彼の哲學からすれば當然のことである。超越者は客觀化されることはなく、唯暗號として現れるにすぎないからである。この暗號を讀むのが形而上學の任務である。

彼としては暗號讀解が究極の到着點であるが、吾々から見れば必ずしもそこに彼の哲學の積極的意味があるとは考へられない。彼の哲學は人間存在を明かにした點にあると思ふ。人間を實存として主體的に把握した點に彼の第一の意義があると思ふ。従つて實存開明が彼の哲學の中心部分であることになる。この點は謂はゞ人間把握のコペルニクスの轉向である。從來の人間把握は一般に客體的であつた。心理學や社會學の取扱ふ人間は客觀化された人間である。人間を外から見たものである。その方向を更へて内から見るのが實存哲學である。人間を客觀化せず、主體的に捕へるのである。こゝにヤスパースの哲學の劃期的意味がある

と思ふ。尤も實存の思想はヤスパースに始まつたのではなく、その先驅としてキエルケゴール及びニーチエがある。併しこの思想を最も豊富に發展させたものとしてはヤスパースを挙げねばならない。この點から見る時には、彼の形而上學は彼の體系の中の弱き部分であると思ふ。従つて彼の宗教的思想は彼の哲學の中では中心的部分ではないことになる。(尙これらの點については『哲學雜誌』六月號の拙稿「カール・ヤスパースの問題」を参照されたい。)〔終〕

義湘の行業と教學

古田紹欽

一行業

先づ義湘の傳について一般史籍と佛教史籍との二つの立場から逐次その記録を嚴密に批判し吟味して行くと、宋高僧傳(AD. 988)には生地を鷄林府とし、俗姓は朴と云ひ長にして出離したとあり三國遺事(AD. 1275—1308)には考曰として名を韓信、姓を金氏と稱し二十九歳、皇福寺に於て落髮したとあり、三國遺事所收の浮石木碑には武德八年(唐高祖AD. 623)に生れ廿歳にして出家したとあつて三傳共に一致を見ずその正否は容易に取捨し難いのであるが宋傳にのみ生地を記した來由を考へると鷄林とは新羅のことと有つて北宋の旣寧が外國人の傳を書くのであるからその國名を特にのべたまででそれには別に何の不思議もない。然

しこの傳には多分に物語風の記載があると云ふ例に洩れず姓を朴と稱したとするのは鷄林の傳説に因んで附けたものと思はれる。これに反して遺事に韓信金氏と云つたのは考曰とあるからして著者の一然の考へではふのを二なくその頃の一説であつたらう。又長而出離したと云十九歳、皇福寺落髮と名記したのは今の所、何に依つたかは共に不明であるが武德八年に義湘が生れたとすると二十九歳は永徽四年(653)に相當し、遺事に續いて永徽の初年に中國に行つたとある記事と自ら矛盾することになるからして恐らく浮石木碑の如く廿歳出家とする説が正しいのではあるまいか。本碑は初と云ふのは元年であるとし元曉と同行して高麗に至つて難に遭つて歸つたとあるがこの所は宋傳では本國海門唐洲の界にて巨船を求め元曉と共に唐土に渡らう

とした途中、苦雨にあつて土籠の中に身を隠したが元曉のみは悟る所があつて本國に歸つたから義湘のみの爲めに牒者と間違られて囚閉せらるゝこと累旬に及び二人共に歸つたが如くで共に曖昧な記述であつて元曉に果して宋傳に云ふやうなことがあつたかどうか頗る疑問と云はねばならぬ、然しとにかく元曉と共に高麗に於いて二人が難に遭つて目的を達し得なかつたと云ふことは事實である。

ついで第二回目の入唐として宋傳によると總章二年(AD. 669)に商船に附して登州の岸に達し終南山の智儼に參じたとあるからして高麗から山東半島に亘つて長安の方へ行くのが入唐の航路のやうであり新唐書、舊唐書、並に三國史記などに屢々登州と云ふ名稱が顯れて居る。今日の山東省登州府はこの故地に相當する猶こつに總章二年とあるのは甚だしき誤りであつて智儼は既に元年に歿して居り又義湘自身の撰である一乘法界圖にも『華嚴經及び十地論に依つて圓教の宗要を

表す、總章元年七月十五日記』とあるからして入唐は當然これより以前でなければならぬ譯である。浮行本碑には龍朔元年(AD. 661)に入唐と有るからして恐らくこれが正しからうと考へる。然し三國遺事には前述の如く永徽の初に入唐し智儼謁したとあるが之は遼東にて囚せられた云ふ所に記年がなくて第一回の入唐の所の年を誤つてこゝに記したものと思ふ。この時の模様も甚だ不合理な記録が多く、揚州に留つてその州將、劉至仁の請により衛内に供養を受けたとあるが揚州と云ふのは支那本土ではその名の如く揚子江の沿岸で現在の江蘇省に當るからして新羅よりの入唐にこゝまで南下するとは甚だ首肯し難いから揚州とは高麗のそれ(開城)を指すものと信ずる。加様に見て來ると永徽元年入唐と云ふのは明かに第一回の高麗に於て難に遭つた年と定めねばならぬのである。して見ると宋傳に於ける土籠に宿つたと云ふ説と入唐に際して附説されてゐる一信士の家で供養を受けたと云ふ説とは一脈相通するものがあり宋傳編纂以前より遺事の撰述頃

までかゝる傳承があつたと云ふことが知られる。これに反して浮石本碑の説は全くその記述を異にするもので年代に關する限りは何等の矛盾をも含まないから以上の二説に比較するならば一先づこれを正しいものと認めねばならない。察するに崔致遠の浮石尊者傳なる一卷も恐らく之と同じくするものでなかつたらうかと考へる。

然しこゝに注意すべきものに圓宗文類の中に集められてゐる同じく崔致遠述の

杜師之慧化手伏惟の項に

『遠く虎狼の國を涉つて能く傷害をのがる、豈羊鹿の車を以て直に重輿に浮ばんや、高く彼岸に登り龍載二載に於て終南山至相寺に詣り儼和尚を以て嚴師となし、藏和尚を以て益友となす』とある説で入唐を二載としてゐる。元年と二年とでは極めて接近してゐて取捨は容易ではないが我が擬然は圓宗文類を以て華嚴宗所憑の典籍としてあげてゐる關係上華嚴法界義境卷下には祕かに二年説を取つて

『大唐龍朔二年壬戌（天智天皇御宇元年壬戌）新羅の義湘來つて儼師に投じ華嚴宗を學び十年精詳して遂に本國に還り華嚴宗を廣む、義湘に四英あり、眞定、相圖、亮元、表訓、並に是れ上足なり云々』

とのべてゐるが十年精詳して歸つたと云ふことは何に依つたかと云ふと圓宗文類だけでは明にすべくもないから浮石本碑の咸亨二年（671）に歸國したと云ふ記録を豫め知つてゐてそれから逆算をして出したものと考へられる。義湘に四英があると云ふことも崔致遠の法藏和尚傳によつたものであると云ふことが知られるからして同じ著者のものである説を綜合して唯二載としたものゝ如く擬然自身にはこれに對して何等の理由根據もあげてゐない。

歸國の年を浮石本碑によるとすれば入唐の年もそれによると云ふのが穩當ではあるまいか、元は屢々筆寫翻刻に際して二と誤られた例もあるからして圓宗文類に誤りが無かつたとも云はれないのである。次に智儼門下になつてからの様子に關しては宋傳は善妙との物

語を記してゐるにすぎないが三國遺事卷四には智儼は兼ねて義湘の來るのを夢に豫知して、

『大樹海東に生じてその枝葉 溥く神州にまで及んで陰し、その木の上に鳳巢ありて登りて見ると一摩尼寶珠があり、光明遠くに屬す』

とある如く智儼が神光を見て法藏の來るのを豫知したことを竝び考へられる筆法である。

こつに神州と云ふのは鴨綠江の上流の地名で義湘の教化が晩年に於いてこの邊りまでも及んだと云ふ意味で一然が殊に修飾して書いたものであらう。

同じく卷三の『前後所將舍利』の所を見ると智儼の下で華嚴の教學を學ぶと共に道宣についても交遊があつたことが知られ天帝が佛舍利を齎したと云ふ話の中に義湘が極めて道に於て勝れ自から神衛が具つてゐると云ふことが出てゐる。道宣は同じく終南山にゐて智儼と關係の深い慧光の孫弟子に當り南山律宗の祖師となつた人であるからして恐らく律の薰陶をこの人に受けたものであらう。

浮石本碑にはこれを辛酉より戊辛の間に至る七、八年のことであると云つてゐるがこれは道宣律師の年代から云つても義湘の方から云つても正しく、辛酉とは龍朔元年(661)の義湘入唐の年に當り、戊辛とは總章元年(668)で道宣がなくなつた翌年であるから少なくともそれ前の八年間にこのことがあつたと思はれる。

かく義湘の律の修業をなしたと云ふことは新羅へ歸つてからの行狀の上に多大の影響を持ち亦義湘の教學の組織にも特異な點を加ふるやうになつたのである。

扱て然らば義湘は何時頃歸國したかと云ふに三國遺事(卷四)には咸亨元年庚午(670)に欽純と云ふ新羅の丞相が良圖と共に唐に囚せられてゐて密に高宗國に歸らして朝に報ぜしめたとあり、浮石本碑には唯咸亨二、年湘公新羅に歸ると出てゐる兩説がある譯であるが之を正史の三國史記の新羅本紀の卷六、卷七に顯れてゐる欽純の傳記から押して考へると二年説を以て正しいとせねばならない。

欽純は金欽純のことで丞相であり同時に武將であつ

て唐と結び百濟や高麗と轉戦して功績を立て大唐から總章元年（新羅文武王八年）に大幢總管の役に任ぜられたが翌文武王九年の春新羅の民力飢渴して僅に欽純と良圖は磁石二箱を以て朝貢し謝罪に赴いた際、高宗の怒を受けて捕へられ良圖は遂に圖獄に死し欽純は咸亨元年に辛うじて許されて春正月國に歸つたとあるからして咸亨元年に義湘が歸つたとすると欽純自身もその年の始めに歸つたのであるからして別に義湘を患すまでもなかつたと考へられる。所が更に其の翌年、

二年に新羅と百濟との故地の興奮の問題から再び高宗に謁する爲めに大唐に行つたと思はれるからしてこの時高宗が東征の意あるを見て義湘にその旨を含めて歸國に託したのではあるまいか。何にせよ元年と云ふ説はこの史記を傍證とする限り正しくはない。

猶この二年には實際は唐は新羅に遠征しなかつたがこのことを三國遺事卷四には神印大德明朗が密檀を設けて之を穢ふとのべてゐる。

宋傳は全く此の間のことを潤色して善妙と云ふ女性

が龍神となつて歸路の舷側を守り新羅の傳教を後大いに助けたと云ふ意味のことをのべてゐるのみであるがこれが高辨によつて高山寺緣起の中百取入れられて華嚴宗の復興運動の守護神として善妙が勸請せられたと云ふことは甚だ興味深い點である。

最後に歸つてからの行状を見ると儀鳳元年（文武王十六年 666）に浮石寺を勅命を以て建立し義湘は迎へられてゐるが咸亨二年以來この年までの五ケ年間が海東に於ける華嚴教學の基礎時代と云ふべき時で宋傳には善妙龍が一巨石となつて縱横一里、伽藍の頂を覆ひ落ちんとして落ちざる状をなし、權宗異部の徒を追拂つてその寺に義湘を入らしめたとある位で當時は既に律、眞言、法相、天台、涅槃、攝論、三論、成實等の所依の典籍が一應弘傳されて居り入唐、入竺の僧も有つて互に教權の確立に努め、或は半島特有の神呪的な教派も有り、道教の迫害もかなり有つた様に見えてゐるからして華嚴宗としての流布は相當困難を伴つたことが伺はれるのである。その間にあつて義湘が講

筵を張るや冬は陽く、夏は陰しく召さずして聽衆が集つたと云ふからして如何に教化が盛んであつたかと云ふことがわかる。高僧摘要の中に道高、法高、品高、化高、と分けて義湘をこの化高の中に入れてゐるのは實にこのことを物語る證據であらう。これは結局すぐれたるその行業に基くものであると云はねばならぬ。

義湘は師承の華嚴を學としては殆んどそのまゝ受け繼いだのに反して行としての一面は寧ろ師を越へたものであつて唐より歸朝の當初窟内に於て齋戒七日に及び更に七日を重ねて遂に白衣大士の眞容を見奉つたと云はれ、亦義淨(835—713)の洗穢の法をも行じたと傳へられてゐる。義淨は咸亨二年即ち義湘歸國の年に三十七歳で入竺してゐるからして在唐時代に遇つて示教を受けたとすればそれ以前にあたる。惟ふにこの人は道宣の疏によつて律を研究したとあることによりして恐らく道宣のなき後、義湘は猶續いて教を受けたのであるまゝか。いづれにせよ律の嚮響を多分に受けて三法衣を持つて瓶鉢の外他物なしと云はれる位であり

文武王が田莊奴僕を施さんとした時にも

『我法は平等にして高下共に均し、貴賤同撥なり、涅槃經の八不淨財、何ぞ莊田之れ有らん何ぞ奴僕之れ有らん、貧道は法界を以て家となし、孟耕を以て稔るを待つ』と云つてこれを斥けたと云ふことが宋傳に出てゐる。

猶この涅槃經は元曉と共に盤龍山の普徳(六六六頃ノ人)に受けたと云ふことが東國僧尼錄に記されてゐるのは注意に價する。

かくして浮石寺を創めてから十四年の後即ち天授二年頃に至つて一方同學の法藏は殆んで華嚴を大成して弟子である新羅僧の勝詮に托して探玄記二十卷、兩卷未成。教分記三卷。玄義章等雜義一卷。華嚴翻梵語一卷。起信論疏兩卷。十二門論疏一卷。法界無差別論疏一卷。等を贈り一別以來二十餘年にもなるが限むらくは烟雲萬里、海陸千里、再び遇ふことが出来ないと云ふ様な意味の書簡を添へて著書の批判を求め、その中に義湘の教化の盛んなるを密かに聞いたものか華嚴を

開闢して法界緣起を宣揚し法論を轉じて法をして久しく任せしめる者は其れ惟義湘法師のみであると讃歎してゐる。

これ等の書を受取つた義湘は儼師の訓を聆くが如くに室を掩ふて探討すること句に亘り、探玄記をして眞定、相圓、亮元、表訓の四英に分講せしめたと云ふことである。

こゝに一別以來二十餘年とあるがこの年を法藏が書簡を送つた時から逆にして宋傳では義湘入唐を總章二年と定め甚だしい不見識な間違を採録するに至つたのではなからうか。一般に長安志によると魏國兩寺が載初元年(690)に崇福寺と改稱されたとあるからしてこれから少なくとも二十年を遡れば總章二年に當るわけである。

この書簡は崇福寺となつた直後に送られたと云ふことは大乘法界無差別論の翻譯年代から云ひ得るのであるが載初二年と云ふのは誤りであつて正しくは帝王歷代曆八の天授二年(691)でなければならぬ。この論證

は今略するがとにかく早くも圓宗文類にこの書簡が收録せられてゐる位であるから宋傳も之を傳へ聞いて用ひたと考へても強ちに無理ではなからうと思ふ。

弟子についてはこの四英の外に三國遺事には眞悟、智通、表訓、眞定、眞藏、道融、良圓、相源、能仁、義寂、の十大徳をあげ、宋傳には堂に登つて奥を覩る者、智通、表訓、梵體、道身等數人と漠然とのべ各傳不同でその行蹟なども明かでないが眞定と智通のことは三國遺事卷五と法界圖記業髓錄所引の旨歸圓通鈔の中に各々出てゐる。智通のみは亦朗智乘雲の頂に傳が押入されてゐて龍朔の初め、七歳にして靈鷲山に於て朗智の弟子となり通じて後、義湘の室に入つた云はれる。

次に傳教の寺としては三國遺事は十刹があるとし、太伯山浮石寺、原州毘摩羅寺、伽耶玉泉寺、金井梵魚寺、南嶽華嚴寺の五寺だけをあげ、法藏和尚傳には詳しく十刹以上もあげて中岳公山美理寺、南岳知異山華嚴寺、北岳浮石寺、康州迦耶山海印寺、普光寺、熊州

迦耶峽普願寺、鷲籠山岫寺、朔州華山寺、良州金井山
 梵語寺、毗琴山玉泉寺、金州母山國神寺、漢州負兒山
 青潭寺等となし學十山に編しとのべてゐるがこれは必
 ずしも義湘を以て創建とする意味ではなく之等の寺が
 華嚴宗の道場であつたと解すべきであらう。義湘はこ
 の外草庵寺の創建であるとも云はれるし他に關係の諸
 山も十に限られた譯ではなかつたらうがこの十山も大
 半は絶滅して今日の寺刹史料からは全く明になし得な
 い有様であるからこれ以外の寺のことは猶更望み得べ
 くもないのである。

唯、義湘が最初に住した寺は皇福寺であつたものゝ
 如く上元元年(614)にはこゝで圖印の意を説いたと云
 ふことが法界圖記業髓録の中に出してゐるからして儀
 風元年の浮石の建立と共に僅にその動靜を伺ひ得るに
 すぎなう。

斯くして歸國以來三十餘年、全く半島に於ける華嚴
 教學の宣揚の爲めに盡粹し海東華嚴の初祖と仰がれる
 までに至つたがその記録は極めて乏しく長安二年(616)

に七十八歳を以て終るまでその足跡すらも明にするこ
 とが出来ない次第である。猶義湘は想に作り又相にも
 書くがソウと讀むかシヨウと讀むか或はジヨウとすべ
 きか確實な傳承は無きが如くである。湘が上の字から
 轉じた異例が三國遺事に出てゐるからして必ずしも字
 そのものゝ音に頼れないとも思ふ。

註

- (一) 三國遺事卷、三國史記新羅參照
- (二) 大正五十卷、宋高僧傳義湘ノ傳ノ項(七二九頁)
於中途一遭其苦兩途依道傍土窟間一險身。
 所_レ以避飄濕_二焉。迨_二手明旦_一相視。乃古墳骸骨
 旁也。天猶嚴寒地具泥塗。尺寸難_レ前道離_レ進。
 又寄_二堙壁之中_一。夜之示_レ央俄有_二鬼物_一爲_レ怪。曉公
 歎曰前之寓宿謂_二士室_一而具安。此夜留寄託_二鬼鄉_一
 而多_レ祟。則知心生故種種法生心滅故翫墳不二又
 三界唯心萬法唯_レ心外無法胡用_二別求_一我不入唐。
 却携_レ返國云々。元曉傳ノ項ニハ_二黨與_一元曉ニ入
 唐慕_二英三藏慈恩之門_一厥緣既差息心遊往。』
- (三) 舊唐書、新唐書地理志、三國史記雜志、參照
- (四) 續藏二・八・五・圓宗文雜(高麗義天編)
- (五) 三國史記(金富軾編)

- (六) 大日本佛教全書第二十一冊
- (七) 續藏二乙、二一・四高僧摘要、清代徐昌編
- (八) 續藏二乙二二三・三、東國僧尼錄二元曉義湘受涅槃維摩經於師(普德)トアリ猶普德ニ關シテハ三國遺事高麗靈塔寺ノ項ニ『僧傳云譯普德字智法前高麗龍岡縣人也』講ニ涅槃經四十餘卷。』トアル
- (九) 大正四十九卷一〇一五頁

二 著 書

以上の如く見ると義湘は殆んど傳教が主であつて著述に入る暇が無かつたからして一乘法界圖一卷を除いては纏つたものは現傳しない有様である。宋傳には弟子が筆を取つた道身の一乘問答一卷(道身章)と智通によつて成つた要義問答二卷(錐穴問答)をあげてゐるが元より義湘の親撰ではなく師説の祖述にすぎないもので僅かに殘簡が法界圖記業髓錄に収録されてゐるのみである。三國遺事は法界圖書印並略疏と括盡一乘

樞要と千載龜境との三本をあげてゐるが後の二書は散佚して不明であり、義天錄には一乘法界圖一卷と十門看法觀一卷と入法界品鈔記一卷と小阿彌陀經義記一卷

とをあげてゐるが一乘法界圖を除いた他のものに關しては全く手懸りを持たないのである。この外目錄に載らないものに白花道場發願文が現存すると云はれるが著述とまでには至らないものである。猶この唯一の著とせられる一乘法界圖についても複雑な問題があつて一乘法界圖と同圖章とを時には別本と見た形跡があり永超錄には法藏撰となし南都本に云く唐の義想撰なりとの註を入れて但書を加へて浮石尊者と稱す、新羅人なりとしてゐるから寛治八年(1094)永超自校のこの目錄が出来る以前既に義想のものか、法藏のものか定論が無かつたが如くである。

凝然^一は華嚴宗經論章疏目錄を作るとき甚だこれに當惑して一乘法界圖章を以て義想の述であるとし、この外に一乘法界圖なる法藏(賢首)撰の一卷があつたが唐土及び高麗、新羅に行はれて本邦には傳らなかつたものと頗る苦しい説明を加へてゐる。すつと下つて寛政二年(1760)に謙順が諸宗章疏錄を作つた際には一乘法界圖章一卷は義想の撰であるとし、章の字に區別を

立てず永超録は按ずるに間違ならんとしてゐるが廢然の賢首撰なる一卷に對しては遂に何等の論證もせず聊か曖昧な點を残してゐる。

これは要するに本書が著書名を有せず加ふるに南都に於ては殆んど讀まれた實蹟がなかつたからして應々法藏のものと混同されたと云ふことは實際無理からぬ所であるが法界圖の終と並に叢髓錄卷下には特に『緣生の諸法に主者有ること無きことを表さんが爲めに、故意に作者の名を附せずと』あることより明かに義想のものであることについては本章の内容と相俟つて斷定し得ると考へる。叢髓錄の編者も別にこれは問題にしてゐない。この外著書ではないが義湘自身の傳については義天録に崔致達の浮石尊者傳一卷をあげてゐるが不幸にして傳らないのは試みに遺憾である。三國遺事に引用されてゐる義湘傳は果してこれを指すものであるかどうか明かでないが恐らくこれを意味するものであはなからうと思ふ。又海東高僧傳釋安舍の項に崔致遠所撰義湘傳に曰くとして湘は眞平建福四十二年(663)

○受生とあつて武徳八年(687)の定説より五年遡る事になるが、應は傳を問題として見ても未だこれを以て訂正を要する資料とは私自身の考へない所である。

註

- (一) 坂本幸男氏は入法界品鈔記は智儼の入法界品鈔の註釋であらうと云はれる (思想と文藝第二冊)
- (二) 大正四十五卷七一六頁、七五六頁
- (三) 大正四十九卷、九九四頁
- (四) 大正五十卷、一〇二一頁海東高僧傳 (登訓編)

三 教學

扱て教學と云つても元より一乘法界圖のみによるより外に見るべき著述はないのであるから結局はこの書の研究と云ふことになるのである。

この法界圖は或は法界圖書印並略疏と云はれたやうに七言三十句の五十四角の印が最初にあつてその釋文が略疏となつてゐるものであるがその略疏が亦法界圖の中の唯一の資料となつてゐるのである。普通に義湘の教學と云ふ場合はこの部分に依つて見られ、これに

よつて紹介されるのが常道とされるけれどもそれは既に略疏と斷つてあるのであるからその取扱に於ては思想の中心がこゝにあるとは考へられない。實際その内容から云つても智儼の搜玄記、孔目章、五十要問答等の大體を受け入れたものが根幹となつてゐて彼自身獨

創的な見解は二三の例外を除いては殆んど見られないのであるから智儼の教學とは云ひ得ても義湘の教學として特に述べるまでもないのである。然し智儼、法藏、義湘の比較華嚴學に關して思想的な發達を見る場合に於ては智儼の教學に對して義湘の教學と云ふことは確

に立てられ得るのであるが更にこの意味でなく義湘の教學としての特質を最初の圖印の上に見出すことが例へそれが著述の形式を作さなくとも一應は許さるべき點ではなからうかと思ふのである。

この印は當時の華嚴の撰述書としては全く類例のない異色のあるものであるから義湘、木來の華嚴學の方向がこゝに顯れてゐると考へる。尤も智儼にこれより先に既に七十三印が有つて師意を深得してこの根本印

を作つたものであると云ふ記もあるからして義湘自身の創作に基くものでないかも知れないが實際現存しなごものであるからかゝる傳の眞偽は論外として見ればこの印圖の構成は正系の華嚴教學に對して特別の性格を持つものであると云はねばならない。

隨つて印を以てしたと云ふ點に極めて重要な意向が見出されるもので義湘の行業から考へても觀道的な方面が多分に顯れてをり師承の教學を如何に實踐修行の實證にまで移すかと云ふことがこの大體の根柢となつてゐるが如くに思はれる。

かゝる點はこれまでの相承に未だ確然とは見えなかつた所のもので杜順にも智儼にもなく、無論、法藏にも視られない傾向で教學の組織とは別に一乘圓教の自内證を直接に問題としたものである。以下屢くこの印の顯す所によつて見るに

何故にこの印に據つたかと云ふ自問に對して『欲表釋迦如來教綱所攝三種世間從海印三昧繁出現顯故』と云つてゐる如く海印定の説明でなく印が同時に定の繁

出の意味であると云ふことをのべてゐるのである。

海印三昧については華嚴經の賢首品、十地品性起品に既に出て居り、孔目章第四にも出てゐるがそれは定
の勢力、乃至は來由、所顯の説明であつて本質論とし
て證驗の内容を取扱つたのは義湘が最初の人ではある
まいか。

惟ふに現存の法界圖のやうに印と疏とが一本の體裁
のものでは本來なかつたと見るべきで弟子の修業の成
熟した者にはこの印を授けたとあることから見て覺證
の印可でもあり同時に受くる人の内證を表す意味でも
あつて獨立して用ひられたと思はれる法界圖の註釋と
も云ふべき叢髓錄の記する所によるとこの圖印は印道
は朱で暁かれた字は墨で書かれたものゝやうで眞秀も
法融もこのことを記してゐる。

印の中央の法から初つて佛に歸するまでこの朱畫に
よつて連らなつたものが一乘根器であり印の前後の差
別の字のみならば三乘の根欲であつて決して圓融する
こととはないとするのである。

法融によれば朱畫が合して圖印を成するものである
とし畫を字に配し、字をを理の義にあてゝ解釋してゐ
る。

圖文では二百十字を各々切り離して朱の印道で結び
合せて次の列べるのであるがその一々の言句に印の意
味があるのではないのであつて印は全體として所證の
理を顯したものであると云ふことに注意しなければな
らない。

この點、義湘の印を以てすると云ふ建前が頗る重要
な教學となる所以である。

〔圖印の印道略〕

死涅槃共和是故界實寶殿窮坐常
生意如出繁理益行法意如提巧實
覺不人境中事利者嚴歸資糧善際
正思大能味冥得還莊家得以緣中
便議賢人三然器本寶隨分陀無道
時雨普海印無隨際盡無尼雜得床
心寶佛十別分生叵息忘想必不暫
發益生滿虛寫衆法佛爲名動不來

初成別隔亂雜不性餘境妙不安自

十方一切塵中仍圖非眞徹無名性

含卽念一念亦卽融知性極相無隨

中是劫卽一如相無所甚深絕緣緣

塵無遠量無是五二智證切一來成

微量劫九世十世相諸法不動本一

一一卽多切一卽一一中多切一中

とあるものを意義の上から改めて普通には

法性圓融無二相 諸法不動本來寂

無名無相絶一切一 證智所知非餘境一

眞性甚深極微妙 不守自性隨緣成

一中一切多中一 一卽一切多卽一

一微塵中含十方一 一切塵中亦如是一

無量遠劫卽一念 一念卽は無量劫

九世十世互相卽 仍不雜亂隔別成一

初發心時便正覺 生死涅槃常共和

理事冥然無分別 十佛普賢大人境

能入海印三昧中 繁出如意識不思議

兩室益生滿虛空 衆生隨器得利益

是故行者還本源 巨息妄想必不得

無緣善巧提如意 歸家隨分得資糧

以陀羅尼無盡寶 莊嚴法界寶寶殿

窮坐實際中道床 舊來不動名爲佛

と讀まれるが法界圖の最初にのべてある様にこれは隨

病非一なるが爲めに執名の徒の根性に約して區門を分

つたはにすぎないもので元々讀詩の方に隨はず定の意

味を印のまゝ頓得すべき性質のものである。

隨つてこの法界圖印の法の體は神琳の意によれば是

の吾五尺身であり、法融の言葉を借りれば我身心であ

るのであつて自らの身心が法界の佛であると云ふこと

をこの印によつて表してゐるのである。つまり自内證

の別表に外ならぬ。この點この海印三昧の印は華嚴經

の海印三昧と智儼法藏等の傳統に於ける華嚴學の海印

三昧とは餘程趣を異にしてゐるものであると云ふこと

は注意しなければならぬ。

義湘はその疏に於て別解印相の立場を立て、かゝる

總相の印を體得し得ない人々のために三門(3)の分別門をなして一應この印相の説明をしてゐるがこの教學は殆んど師承のもので師の智儼を出づるものでなく又三昧論としての立場は同じ相承の法藏の五教章に於ける『今將釋迦佛海印三昧一乘教義略作十門』と全くその軌を一にするものであつてそれは決してこの印の究竟の目的とする所のものではないのである。分別する限りこれは正しくは印の略疏であるからである。この別解印相に對して最初に總釋印意をたてゝゐるがこの離言の前後際斷の絶對にあつては全く説明を加へず標題のみを出してゐると云ふことは取りも直さず略疏ならざるこの趣意を如實に表明してゐるものと見なければならぬ。

かゝる印圖の内容を本邦に於て最も早く受け入れたのは高辨であつてその著・華嚴修禪觀照入解脫門義には自ら圖印を考案して一乘法界圖等に准じた形式を取つてゐるのは二つの華嚴の性格から見ても頗る興味のある點である。これは法藏の華嚴學が極めて論理的であ

つて海印の意味も妄盡還源觀に於けるが如く眞如本覺の謂ひに解された來るのに反して同じ本覺でも寧ろ具體的な覺と云つた現身成佛の佛身觀と結びをつけて來たこの思想は義湘の行業の然らしめた特異なる結果と云ふべきであり、同時に無耳法師と云はれる迄に修行の熱烈であつた同じ徑路を持つ高辨の特質とも云ふことが出来るのである。こゝに於て我々が特に留意すべき點は印そのものが總相として受取る場合は覺證であるからして別解印相の解釋に於ては屢々その内容の説明に破綻が生じて來ることである。例へば別解印相の中に更に三門に分別した第二門の明字相の中に於て因果の不同を説くに當つて十地論の六相方便論を以てし三乘方便の教門に依るが故に高下があるが一乘回教に依れば前後は無いと云ふに際してこの六相の道理に准じてこれに約せば六相は唯教門の施設で法體の上に關する所が無く方便にすぎないもので入法性家之要門、開陀羅尼藏好輪匙と云ふことになるのであるが又一方、一切の緣生の法と雖この六相を成げないものは無いの

であるからこれ以外に所入の法體があるべき筈がなく方便と云ふのは法體の巧相集成に約して名づけたものであると云ふことにもなり、二説が存立するわけである。これは各々俱に是とすべきものであるとして叢髓錄には巧に説明を加へて

如同教中破定執見故 只是教門入法方便也。

若別教中直明法體故 卽是圓融之法善巧集成方便

也

とのべてゐるがこれを圖印の解釋の上からのみ句々にあてて云ふならば當然方便の施設であつてこの方便が同時に圓融の法であるとは云はれないのである。繁廻屈曲は所詮そのまゝ印道のつながりであつて文文句句は各々自性を守つて會すると云ふことはなく別解印相の立場では印相は常に別々である。

そこでこの六相方便論の解釋の道に於て別解を以てそれを論理的に基礎づけようとすれば入法の方便たるを免れないことになるが總釋を以てすれば方便も攝せられて結局一つの法體以外にないことになる。然しか

ゝる法體は實際上言説の及ぶ域ではないからして印を解釋すると云ふことは不可能と云はねばならぬ。

この點、義湘の特に華嚴の上乘門教の自内證に於て修行を自ら重んじ自ら行つたと云ふことは單に實踐的な傾向を持つてゐたと云ふにとどまらず寧ろ觀道の方が中心で法界圖の如きは僅に三乘の機根に隨つて記された略疏にすぎない形にならざるを得なかつたのではなからうか。

こゝに強いて解釋することに印の内證を見出そうとするならばその破綻を防ぐためにこの文文句句が同時に海印三昧の法であると云ふことを悟らねばならぬのであつて例へば、大伯山の盧房で眞定智通の爲めに十佛を見んとするものは應に眼目通等を作すべしと云ひ、眼目通とは華嚴經を以て眼目となすことで『文文句句皆是十佛、自此以外永觀佛者、生生劫劫終子見也』と訓へてゐる如くである。然しこれは既に眼目通の達識であつて句句の解釋が直に十佛であらうわけがなく佛は不可説であつて種々の名等の無著佛、願佛、業報

佛、持佛、涅槃佛、法界佛、心佛、三昧佛、性佛、如意佛は但詮を説くにすぎないものであるからして佛の佛たる所有の道理を吾身心の中に句句を通じて體すと云ふことである。一度び體し終ればこの十佛と雖、元より證分の外にあるものでなくて反つて『法記』の如くに證分の實名であるとも云ひ得るのである。随つてこれより以外に佛を見るものは生々切々遂に見ることが出来ないといされるのは當然である。

かくの如くに見れば竟畢單なる解釋でないのであつて文文句句皆此十佛に約して法界の諸法も皆是れ佛であるといふことも出来るのであるから悉く海印の所起でないものはないのである。

要するに句句が所證の海印であつてそれが亦同時に圓印でもあるといふ意味合ひの下に始めて隨文解釋が許されるのである。この點常に印の内證が豫め前提されてゐると云ふことを見なければならぬ。

文に七言三十句を三に分つて初の十八句を自利行に約し、次の四句を利他行に約し、終の八句を修行方便

利益に當て更に初の十八句を分つて前四句を顯示證分となし、後十四句を現緣起分となして「初二句（指緣起體）二次二句（約陀羅尼理用）三次二句、即事法、四次四句（約世時）五次二句（約位）六次二句（總論）」各門の不同をのべてゐるが海印の所攝と云ふことに於ては何れも區門を分ち得るものではない。

將にこの印は總釋されるべきもので一乘圓教の人にのみ與へられ得る内證である。

唯、冀くば三乘の徒をもして無名の眞源に歸さしめんことを期するからして一應、別解印相に立つて印の略疏を説かれたものであらうと思ふ。この點、法界圖の最初と最後にその意向を充分に伺ふことが出来るのである。

以上、義湘の教學と云つても決して法界圖の内容を説述したものでなく印意の依る所を僅にのべんとしたものにすぎないがこの印の考へが本末兩寺に於ける海印定の出不出の論評に關係を持ち、一方、澄觀あたりより顯れて浮源から本邦の高山寺に至る華嚴の密教的

な色彩に多分の影響を持つもので法界圖に於ける印の地位はその略疏以上のものであると云ふことを聊か訴へんとする次第である。

猶略疏の解釋については叢髓錄にその文献資料があり最近には坂本教授によつて發表されたものがあるからそれに依らしたい。

註

(一) 大正 四十五卷(七二五頁)

(二) (1) 説印文相

① 印文に唯一道あるは如來の一音を表す
所謂一善巧方便

② 印文に繁廻屈曲あるは衆生の機欲の不同に從ふ——三乗教

③ 印文に一道にして終始なきは善巧無方を表す——一圓教

④ 印文に四面四角なるは四攝四無量を彰す——三乗によつて一乘を顯す

(2) 明字相

① 字中に終始あるは修行方便に約して因果の不同を顯す

② 字中に屈曲多きは二乘の根欲差別不同を顯す

顯す

③ 字中に始終の二字(法と佛)とを當中に置くは因果の兩位の中道にあることを顯す

(3) 釋文意

初の十八句——自利行

次の四句——自他行

次の八句——辨修行者方便及得利益

(三) 日本大藏經 華嚴宗章疏下

(四) 大正四十五卷(七三四頁)

西藏王統論

立 花 秀 孝

一 序 論

本論は本誌所載の拙論「唐蕃兩國佛教之交涉」⁽¹⁾並に「蕃印兩國佛教之交涉」⁽²⁾に先行すべき性質のものであるが、整理の關係上、上記二論を前行させたものである以上、三論参照し合はるゝ事を初めに希望する。

西藏佛教はアチツァ *Ati'sa*⁽³⁾ 以後は勿論、それ以前即ち *Randharma* の破佛以前に於てこそ一王一大臣を中心とせる所謂の王朝佛教たりし事は既論に於て屢々指摘せる所、⁽⁴⁾ されば西藏初期の佛教の理解は、各王系年代の明白を俟つに非ざればなし能はざる所。然るに *Ati'sa* 以後乃至は近代明清に至る西藏に於ける歴史の不完全、不明瞭を思ふ時、それ以前の年代史は思ひ半にすぐるものがある。

是れ、西藏佛教、特に初期の王朝佛教に於ける研究の基石たるべき、王系年代の研究が未だに試みられなかつた最大の原因である。勿論一部の學者による試みは断片的になされてはゐるが、その何れもが *Burheli*⁽⁵⁾ 流の唐書一點ばりに據るものか、若しくは杜撰なる蒙古源流等に據るものであり、餘りにも一方的である譏は免れ得ない。これは西藏原典の概ねに對しても言はれることで、従來西藏佛教研究のバイブルともみなされてゐた *バクサムジョンサン dpag sam ljon bzan* 等にも年代の明記を缺いてゐる如く。只、恩師多田等觀氏將來に關る東北帝國大學所藏「初期佛教史」*deb ther sion po*⁽⁶⁾ 並に五大ラマ史に少しく十千十二支法による年代を記せるを以て研究の資となさ

るを得ず、故に本論に於ては左記西藏資料並に漢籍資料の對比によつて王系年代を研究して行く。先輩學者の叱正を得、後輩學徒への資ともなれば、本稿の目的は達せらるゝ次第である。其の意味からも、以下、同學の學徒の便宜の爲め、西藏初期佛教研究に當つての必須書を紹介するのも強ち徒勞でない事を信ずる。

歐文書目

- Bushell: The Early history of Tibet(J.R.A.S. 1880)
- Bell: The religion of Tibet.
- Cordier. Catalogue du fonds Tibetan de la B. N.
- Csoma: Analysis of the Dulva.
- Cunningham: Ancient geography of India.
- Eliot: Hinduism and Buddhism.
- Feer: The religion of Tibet.
- Hodgison: Essays on the L, L, R.
- Levi: Nedal.
- Rockhill: Life of the B.
- The Land of the Lamas.
- Schlanginweit: Buddhism in Tibet.
- Stein: Serindia.
- Waddel: The Buddhism of Tibet.

八紘譯史(龍威秘書第五章第六五——六六)
唐書(卷二一六上、下吐蕃條)

甘肅通志

大清一統志

衛藏圖說

鳴沙佚書

鳴沙古籍叢殘

蒙古源流

西陲木簡彙編

西域奏疏

西藏圖考

西藏記(龍威秘書第九集、第七一一七三)

西藏巧(鶴齋叢書第二集、第七二册目)

流沙墮簡

西藏記述(振綺堂叢書第二集、第六册目)

西藏賦

西藏圖志

床書

高昌麹氏年報(雪堂叢刻第十六册目)

日本摘氏目錄(雪堂叢刻第十册目)

吉石庵叢書第一集

竺國遊記

寺本 平岡國史

寺本 ターラナーダ

原田 西域服飾の研究(東洋文庫叢書)

羽溪 西域の佛教

矢吹 鳴沙餘韻並解説

deb ther shon po /

dpag sam ljon bzam /

hor chos byun /

chos byun 池田監寫本 /

bdam dkarma (20 卷の294—310) /

Car yul gyi la ppyod pahi mtho ris kyi rgyal

blon gia bar hrjod pahi /

Bon po byun /

二 本 論

(一) 西藏王統研究者の二系統(據典によりて:)

既に序論に於て指摘せる如く、西藏の如き特殊なる王朝佛教の國にありては、各王の年代の確實なる研究の必要あるにも關らず、近代學者の公にせる研究をみるに、異説區々、その何れをとるべきかに迷ふ。甚だしきは七十年乃至九十年の距り。ソントゥエンガンボ

西藏王統論

Sron btoan sgam po の如き佛教將來の王にもか

ゝはらず、その滅時の差實に三十年……是によつて之を見るに、その差因の究明、並に因となりし典據の吟味こそ、本論試作の一つの目的である。甚だしく相違せる是等の年代を中心として、佛教事業をみる事實に了解に苦しむものがある。たとへば、パドマサンバーハ Padma sambhava or Padma byun nas の入藏時に例をとりてみるに

七四七年説並に七五〇年説の二説あるが、此の差僅かに三年はよしとするも、一般に此の事件が、チソンドゥエン Khri Dron Ide btsaṅ 時代とされてる限り、チソンドゥエン迄の年次が、順當に該年代と一致するや否や、既にして、ソントゥエンガンボの滅時に於て三十年の開きをもつ以上、此の三十年が如何に中間各王に割當てられるか。亦三十年の時差が、如何にしてチソンドゥエンに於て三年にされたか。

如右の論議を究明する丈けでも、王統論の役割の重大さは肯かれよう。ここに注目すべきは、西歐學者の

通弊として、各王年代を順次明かにするなく、單に一事實を中心としその一事實に合致せしめんとして年代に無理を爲してゐる點である。

扱、本論に於ては、かゝる論議は暫く措き、如是時差の原因は何によるかを、先ず初めに明にしたい。結論から云へば、これは漢籍所傳、藏所傳の二系統の何れかを一方的に根據とせるが故にである。而して藏所傳としては蒙古源流に、前者は唐書に多く據つてゐる今漢藏二所傳によれる西歐學者を記すれば次の如し

(イ) 漢籍所作

Bushell Chandra das Eliot Ellam
 Rockhill Waddel Schlanginweit
 (ロ) 藏所傳
 Osoma Sseuang Köppenn Schmitt
 Huth

右二系統中の代表資料に現はれたる各王年代王統を次記する。

(イ)

1 棄宗弄贊	Ch'itugluntsan (?)	629 AD
3 器弩悉弄	Ch'inushsilung	678 AD
4 棄隸縮贊	Ch'ihsotsun	701 AD
5 乞黎蘇籠臘	Ch'ihsulugletsan	728 AD
6 達悉籠臘	Sashilung	756 AD
7 乞立贊	Kiltsan or Ch'iltsan	76 AD
8 足子煎	Tsuchihchien	798 AD
9 その弟 ⁽³⁾	Thetsan	804 AD
10 可黎可足	Koikotoan	817 AD
11 達摩	Tama	836 AD
(ロ)		
1 蘇隆贊	617 AD
2 恭蘇隴	AD
3 恭蘇隴	695 AD
4 對蘇隴	712 AD
5 哩勒丹	741 AD
6 特蘇隴德贊	803 AD
7 穆迪贊	836 AD

唐書に據る年代をみるに、他の如何なる年代史よりもより正確と推定せざるを得ない。これは、その製作年代が他記事の何れよりも古いこと、文成、金城の二公主を西藏に送るなど、支那宗室にとつて、當時吐蕃は重大なる關係を有せる事、並びに、新興西藏の外征的威力への驚異と、首都及び邊境への入寇による外交上の重要事等の點より正確を期して書かれたであらう推定をもつからである。西藏所傳の年代史が、自國のもの

を記する以上、たとへ唐書が、その成立年代よりみて古いとは言へ、唐書のそれに劣るべしとは一應は考へられぬ事ではあるが……。即ち試みに西藏の文化を考ふるに

大清一統史に曰く⁽⁶⁾

「衣卒氍毹以賴塗面酪食兼飲」

八紘譯史とは又⁽²⁾

「其俗地薄氣寒風俗撲魯 法令嚴整 無文字結繩爲約形雖少罪挾目 其樂吹螺擊鼓 以麥爲歲 首綴金

銀於臂以別尊卑 以賴塗而婦人辨髮」と並に同叢書中の西藏記には、番民風俗鄙汚不堪介皆坳回蓬頭 犬羊と。

右は何れも明清の記事なるも、進むで開元⁽⁹⁾中西藏を訪れた慧超に迄溯つてみるも、同様なる記事を以て連ねられてゐる。竺國遊記並にその一聯の記事も亦同斷是等によつて之を考ふるに、西藏に文字の歴史が現れたのは、少くとも西紀十五世紀以後におかねばならぬ。然れば余の所謂初期佛教史時代の最終時より、年を距つること五百有餘歲、初期よりすれば春秋を閲すること千有餘年。この隔離せる往昔の事を記するに、正鵠適確を以つて豫期することは不可能である。

加ふるに西藏所傳の特徴として、十千十二法による算出なれば、勢ひ年代の不明瞭を免れざる所である。是れロツクヒル等一連の學者が、その所説の典據を唐書に撰んだ理由に外ならず。然れども、唐書等の漢籍所傳に一概によるを許さざる事情も亦存するのである。こは、空間的距りによる詳細なる記事の不明瞭であ

る。地を距つる幾百千里、而も兩國外交上の交渉たる

や、金城公主没後數年を出でざるに疎遠となり、その後と云へども、開元、長慶の盟約ありしにも不關、塞

外漸く多事、兩國交渉の迂遠さに一段の拍車をかけ、

且つフン族の勃興による西紀八六〇年以後のタリム盆

地を中心とせる兩國關係を考へ併するなら、一概的に

唐書記事の正確さに信憑する事は危険と言はざるを得

ない。これ即ち漢籍所傳のみに信據し難き點である。

加ふるに西藏所傳の記事の詳細と相俟ちて、姫、王女

等の關係も所々に記されてゐるに於ておや。かくして

一方的に走る危険さをさけ、兩傳相併せ研究するを要

する。

以下、兩系統の吟味に當り、漢籍系なり藏傳系なり

を中心とするは論の進行上必要なを以つて、余は唐

書を中心に研究を進めたい。兩系統の差はソツツェン

ガンボ (Stoñ btsan sgam po) 以前に於ては見ら

れず、同王没時を起點として年代上の時差あるが故に

吟味に先行して、ソツツェンガンボ以前の王系を列記¹³⁾

する。

1 尼雅持贊博 | 2 穆持贊普 | 3 定持贊普 | 4 索持贊博

5 墨爾持贊博 | 6 達克持贊普 | 7 色哩持贊普 A

8 智固木贊博 | 9 納木 | 10 布迪恭嘉勒汗

11 噶勒咱凌 | 12 庫魯木凌 | 13 伊實勒瑪凌 B

14 德噶開木松 | 15 迪斯巴勒 | 16 迪婁雅

17 薩喇特納穆 | 18 蘇汗 | 19 薩琳嘉勒燦

20 洞哩洞剪 C | | 21 都克迪都克燦 |

22 持托克哲贊 | 23 拉托哩年贊 | 24 持年松贊

25 達克哩年贊 | 26 納禾哩蘇隆贊 D

* A迄を天人七代と通稱す

B 六賢汗

C 衍慶七汗

D 妙音七代

(以上蒙古源流卷一、五ノA)

(二) 兩説の吟味 (特に唐書を中心として)

Namurroñ btsan sgam po の忌める Srñ

btsan sgam po の出生年代は大體に於て西紀六一七年説に左擡すべきであらう。その即位年時、「十三歳即位」とする以上、西紀六二九年におくべきで、これは兩傳とも一致せる年代である。Cosma の 'grammar of Tibetan Language, Pp. 182) 六二七年誕生説をとつてゐるが、是は何によるものであらうか。彼に従へば六三九年即位となり十五歳にして文成公主を迎へた事になる。文成公主は十六歳¹⁴にして入藏してゐるがその没時をみるに、王に後るゝこと三〇年。没時より推定するに多少の疑ひは免れない。しかも、六三九年以前、唐とは既に贊普として交渉を持つてゐるに於ておや。即ち貞觀八年(六三四)始遣使來朝帝遣行人馮德遐下書臨撫と、その滅時は永徽の初年であるが、蒙古源流等西藏所傳に従へば、六九八年嗣聖十五年である。此の年に文成公主も亦死去してゐるが、たとへ公主が王と同年代に死去したとするも、唐書と源流の時差は十八年になる。是は唐書記載の六五〇年説が正し

ことみるべきである。唐書にはその死に先行し

弄贊以書詰長孫曰天子初即位下有不忠者願勒兵屯國
共討之

と言はしめてゐる點より、ソンツェンの死後、子なきにより孫が即位したとする記事には一應は無理なき様に見受けられるが、果して正しいか、最は疑問の存する所で、六一七年出生、六四一年結婚であるから、六四一年よりその没時迄の間に、たとへ結婚年時と同時に子を持つたとしても、之は考へ得べき事ではない。勿論、ネポール公主を初めとし、文成公主入藏以前に他の女を入れてゐた事は豫想さるゝにせよ、永徽元年に長孫詒る迄になつてゐたかどうか、寧ろこゝは、西藏所傳に従つて「子」とすべきが妥當ではあるまいか。¹⁸
今五代ラマ史によるに、文成公主並にネポール公主には、共に男子の出生をみず、女子たりし爲め別宮に居らしめ、Kiranti 公主の子をして王位をつがしめたグンソングンツェン gun srñh gun btsan 即ち是である。次いで此の王が夭折したため、マンソマンツ

† Man Sroñ man btsan 即位。唐書に言ふ所の Khipapu とは、右の何れなりや不明である。従つて其の孫立つ幼なりしたの祿東贊攝政すとは、二者何れなりやも明にしないが、「其子早死……」の點より考へる時、恐らくマンソンマンツェンではあるまいか。

蒙古源流等は右二者を兄弟としてゐるが、今は斷じ難い。マンソンマンツェンは六七九年迄在位し、次いで嗣立したのが、器弩悉弄である。曰く、儀鳳四年普死(19)子器弩弄 (Himushung) 立、贊普時年八歳、欣陵復(20)擅政」

此の年に前記の如く文成公主死去(六二六—六八〇)器弩悉弄の即位と前後して、チフル、ネポール共に西藏より獨立したとは言へ、彼は漸く大に武威を近隣に張り初めた。その性格は左記事によつて充分に窺せられよう。

「欽陵專久常居中制事、贊婆專東境幾三十年爲邊患、兄弟皆才略沈雄付憚之、器弩悉弄既長欲自得國漸不平。乃與大臣論巖等圖之、欽陵方提兵居外、贊

普託言獵即勒兵執其親黨二千餘人殺之發使者召欽陵贊婆、欽陵不受命贊普自討之未戰欽陵兵憤乃自殺左右殉而死者百難人贊婆以所部及兒子弄布支等款塞遣羽林飛騎迎勞擢贊婆特進輔國大將軍……下略」亦曰く

「長安二年十月贊普自將萬騎委州」と。

此の王は長安三年陣中に没したため、その子棄隸縮贊 Ch'ijisotsan が七歳にして即位した。是即ち蒙古源流に言ふ哩勒丹祖克丹汗 khri Ide Sroñ btsan me ag tshom にあつた。

その即位年代に關しては漢籍所傳の七〇一年説及び西藏所傳の七四三年説あるも、之は後に於て論ずる。

次いで景龍三年、唐は之に嫁するに、雍王守禮女金城公主を以つてした。此の王の頃ほひ、西藏の勢力益々盛に年毎に邊疆を犯するに至つた。金城公主之を憂ひ

「上書聽脩且言贊普君臣欲與天子署誓刻」の事に迄到らしめた。開元の盟約(23)即ち是であり、此の時、兩國初めて分界碑を建てたと傳へられる。

然れども、西藏は月に日にその邊境を寇し、遂に小勃律等を降し所謂²⁴⁾

「西北二十餘國皆臣吐蕃貢獻」

の狀を呈するに至つたため、公主は閭々中に、開元二十八年死去した。かくして、支那宗室との友誼は除去され、加ふるに支那天寶の亂による塞外の不備に乘じ、猖威を専らにし、且つ又は、内部的には例の支那派對⁽²⁵⁾王朝派の政治的暗闘の表面化ともみられる。支那教學派對印度教學派の法戰による敗退軍ありなどして、兩國の交渉は急激に疎遠を加へた。

金城公主死去に先行すること十二年。棄隸贊病没し西藏佛教中興の王とも稱すべき乞黎蘇籠臘^{Ch'ihsulu gjeihsan} (khri Sroñ Ide btsan) が即位した。時に七四三年。王は金城公主の息王の即位にからまりて⁽²⁶⁾ ナナム公主の息との繼承争ひがあつたものゝ如くなるも、此の時代には未だ王朝内に於ける支那派の勢力の見るべきものありなどして、遂に立つたもので、此の間の消息に就ては、五代ラマ史、戒律源流等に詳記す

る所。今便宜上、ソントゥエンガンボよりチソンドゥエンに至る各傳王系を整理すれば左の如し。

(イ) 唐書所傳

既説

(ロ) 蒙古源流所傳

(ハ) パクサムジヨンスン⁽²⁷⁾。

Sroñ btsan sgam po—gun sroñ guñ—

—Man sroñ mah btsan—hdus sroñ-

—man btsan—Khri Ide gchug stan—

—khri sroñ lda btsan—muna btsan—

—ral pacan—glan dhar ma

(ニ)

Sroñ btsan sgam po—guñ sroñ guñ—

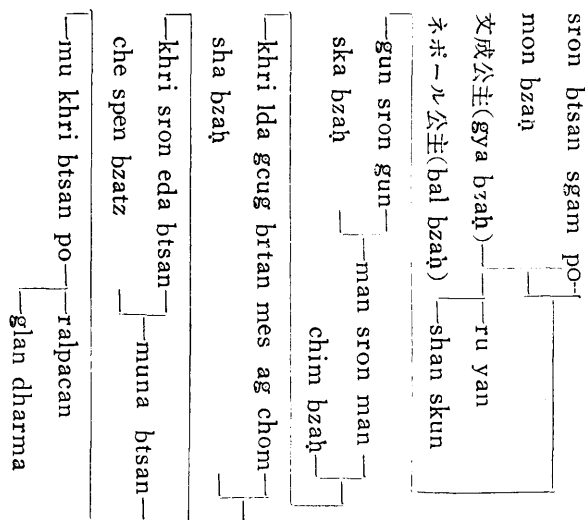
—meñ sroñ mah btsan—hdus sroñ-

—btsan—khri Ide gchug rtan—

—munabtsan—khri Ide sroñ btsan—

—ralpacan glandharma

(ホ) 五代ラマ史⁽²⁸⁾



(く) 戒律源流 その他⁽²⁹⁾。

Chandradas及びRockhillに從へば khri sron

Ide btsanの年代を西紀七二八年より七八六年迄においてあるが、是は何を典據とせるものなりや。西藏所

傳に從へば、王の年代は西紀八〇二年—八五八年である。而して是は乞黎蘇隴臘並びに塗悉籍臘兩者を同一人視しての年代である。唐書に據れば⁽³⁰⁾

「十二載後二載……贊普乞黎蘇隴臘贊死、子塗悉籍臘贊嗣」

とあるから、西紀七五五年死去とみねばならぬ。恐らくChandradas及びRockhillは、十二載後二載の文を見落したものであるまいか。扱右記の西藏所傳系に從へば、八〇二—八五八(即位八〇二)であるが同じ西藏系を典據とせるカマーラシーラ等の法戰⁽³¹⁾、並にシャンタラクンータ、パドマチェンネーの入藏年次⁽³²⁾更に進むでは、余に於ける印度僧入藏の典據たるべき Sam yes 僧院の建設などの事實と、果して一致するや否や。法戰並に印度僧入藏年次は、大體に於て七五〇年代とみるべく、七五〇年代を採れば、同系年代に從へば Rhrī eda chugrtan me ag chem の年代⁽³³⁾に相等する。同王が干闥、カンミより招僧の事は傳ぶるも、何れの西藏所傳をみるも、右の事件を記するも

のなく、ターラナートの如きにさへ、チソンデツェン時代に右事件を求めてゐる。³⁴

西紀八〇二年と言へば、支那邊境の交渉が漸く終末に近づく頃であり、此の後の入寇はさしてない筈なるにも關らず、王を基準としてみる時、彼以後數十有餘年(35)に涉り、入寇の事あり、長慶の盟約もこれ以後に屬する。

サムエ僧院の創設はSantaraksita入藏以後の事なるを以て 同様にして八〇二—八〇八年とする年代史には從ひ難い。逆にサムエ僧院の建立時から證明せんに、同院の建設は余の研究に從へば、既に拙論に於て指摘せる如くCscmaの七五二年説はとらなす。即ち五代ラマ史によるに壬辰年としてゐる。³⁶是は西西紀七五二年に當りCscma説と相距る五年の時差であるが古原典に據り余は七五二年説を固持したい。サムエ僧院建設以前に印度僧の入藏が先行すべきものである限りチソンデツェン年代は如何なる説あるにせよ、西紀七五〇年代におくべきであり、進むで余に從へば、七

二八—七五六年を同王の年代とする、王の死後王位を襲つたのは望悉籠臘であるが、先述の如く一部西歐學者は兩者同一人と視てゐる。しかれども、恩藏王系年代史を通覽するに、是の如く長年月に涉り在位せる例はない。金城公主入藏年時は七〇七年なる故、チソンデツェンの出生は五年以内とみるも、七〇七—七一年とみるべきである以上、その生存年時が七八六年と出生の時差を以てするは、その風俗天候の關係上、不可能とせざるを得ぬ。恐らく之は先記の如く西歐學者が「後二載」の看過を犯した結果と考ふる外はない。次いで天寶一四年に即位せる望悉籠臘は、貞元十三年(七八六)に死去した。王の年代、大に國威振張し、³⁷廣德二年(七六四)には蕃路遠く京師を犯し、大曆二年再び京師を犯せるを初めとし、甘沙瓜三州の地はもとより、原州、邠州、雲州の地を併せ、その間涇州刺史たる高暉唐に叛して之に下るなど、³⁸外交上の地位を大に確保せしめた。その弟乞立贊Kilistan³⁹七八六年に即位せしも、在位十三年にして、その子足子煎

Tsuilichein によつて繼承され、間もなくその弟 Thetsan が即位した。時に貞元二十年。

右 乞立贊、姓は尸盧提氏、⁽⁴¹⁾その年代は蒙古源流に従へば、チソンデツェンの没時後とする故、西紀八五八年以後に屬する。八五八年以後におくとする時、後述するが、蒙古源流に言ふ所の穆迪贊の外征は如何に説明すべきか。八五八年と云へば長慶の盟約以後であり、同盟約が現存碑文によつて八二二年とされてる以上、此の盟約が同王以前に於てなされた事になる。如是は信憑の外の事である上に、八五八年代には、⁽⁴²⁾既に西藏の勢力がタリム盆地よりフン族の爲に驅逐され、且つ國內紛亂收々すべからざるの時代。外寇に怖かされし支那の記録、而も自大國支那の史家が、無根にして、且つ不名譽の入寇を記録する筈なきとし、猶又而も、その青史上に於て屬々

「陥吐蕃——吐蕃入寇」の文字を敢てなせりより考ふる時、とりもなほさず、唐書に信をおかねばならぬ唯一の事情と言ふも過言に非ざるべし。扱乞立贊は西

藏所便のムネツァンボなるべく muna btsan po とすれば deb ther sion po に傳ふる如く、⁽⁴³⁾pha rol gnou ni btsan po (英雄王)のタイトルを與ふも可なる程、邊候入寇の事ありしは、史の記する所なるも……。王を経ること二世、元和十二年⁽⁴⁴⁾(八一七)その弟死するに及び、即位せるは、可黎可足である。西藏所傳に従へば、乞立贊と相當すべきものに、穆迪贊がある(八三六—八八九)。彼につひては傳に據れば、在位三十一年稱爲薩納嬌埒克俟咀咀汗、此汗與額訥特珂克國之達磨巴拉汗及唐朝之懿宗三人俱一時所生と。

右によつてみるに唐朝懿宗の年代は、⁽⁴⁶⁾西紀八六〇—八七三年なる故、大體一致してゐる如く思はるゝも、懿宗の時代は、西藏内亂續出してゐたもので、⁽⁴⁸⁾同書には此の後文に於て、⁽⁴⁵⁾求宗を大に破つたと記してゐ、事實と相反する。此の問題は暫くおくとするも、次に額訥特珂克國の達磨(達爾瑪)巴拉汗とは何人なりや、余の推定にあやまちなしとするならば、是はパーラ王朝

dharmapala はあるまいか。spag sam lion
bzau⁴³によれば、その年代は大體に於て、西紀七七五
—八五七年におくべきであり、ターラナータによれば
同王は、ガンジスの北岸に⁴⁹Vikramasila 寺を建立せ
る王と傳へらる。かくて

穆迪 贊……八三六—八八九

懿宗……八六〇—八七三

ダルマパーラ……七七五—八五七

となり、大體の一致をみるが如きも、同時出生とはな
し難き事情が存する。かく考ふる時、西藏所傳の穆迪
贊の年代は信用し難い上に、次王ダルマラルパチエン
Dharma raj pa can に對する記事は、甚しく不合理
である。即ち、彼は十七歳⁵⁰(八八二)にして、唐肅宗を
攻めて大に之を破つたと記してある。肅宗の年代は玄
宗の後にして至徳元年より寶應元年に至る間の在位、
若し善意にみて、こゝに記す肅宗とは、懿宗の後なる
僖宗の誤りなるとみんか、僖宗の時代に於ては、吐蕃
入寇のことなく、従つて之はあてはまらぬ。かくれば

如是の記述は妄斷と考ふる外、餘地なき所、かく考へ
來れば、西藏史家の所傳は、何れも杜撰極まるもの
にして、その史的價值に於て、唐書に比すべくもない。

扱、余等は再び唐書にかへつて研究を進めん、⁵¹曰く、
贊普死使者論乞糝來以右衛將軍烏重記殿中侍御史段
鈞宗之可黎可足立爲贊普

鈞宗之可黎可足立爲贊普

ラルパチエンの即位年代は元和十三年(八一七)で
ある。又曰く

贊普立三十年病不事委任大臣故不能抗中國邊候晏然
邊候晏然たりし事は、長慶の盟約以後に於てみる時
恐らく正しいであらう。然し乍ら、「病不事委任大臣
故不能抗中國」は、當つてゐない。事實、王は文化的
施設に専念し、その向上に注力した結果力を外征に至
すと云ふ事は少なかつたとは言へ、

元和十三年寇長慶元年寇鹽州⁵³

等の記事よりするも、唐はその邊境侵犯に苦しめられ
たとみるべきで、長慶の盟約等に於て、唐蕃各々に相
等しき地位を保つて誓約してゐる。⁵⁴王の在位年間に於

ける事業その他に關しては、本誌蕃印兩國佛教の交渉中に於て既論せる所⁽⁷⁵⁾。開成元年、その弟ランダルマ

glan daharma 兄王を殺し、王位を篡奪せる迄在位二十年⁽⁶⁹⁾。唐書に立事三十年とあるは、恐らく二と三の誤りならん。即ち八一七年即位とすれば、その死去時との時差は二十年なる故……。ランダルマは傳によれば⁽⁵⁷⁾ 達磨嗜酒耽獵喜内凶悞と。

故に恐らく暴君であつたに違ひなく、その破佛事業等よりし怨を求め、遂に會昌二年（八四二）一ラマ金剛寶 rdo rje rin chen の手によつて暗殺されたと傳へらる⁽⁵⁸⁾。傳には在位三年、或ひは七年とも傳ふ。達磨死後、國內に王位を窺するもの多く、内紛急に諸侯各々その族により割居するに至つた。曰く、

會昌⁽⁵⁹⁾二年贊普死、論贊熱等告天子命將作盟李璟弟祠無子以妃琳兄尙延力子乞離胡爲贊普始三歲、妃共治其國大相結都那見乞離胡不肯拜曰贊普支屬尙多何至立琳氏子邪矣、而出用事者共殺之

會昌三年國人以贊普立非皆叛去

恐熱自號宰相以兵二十歲擊婢々鼓聲、西藏の内紛に乗じ、唐は漸く邊候の事に力を張り、宣宗に及んで、右記恐熱援を求めし際など、迎へ接けるなど、一段の飛躍を示した。

此の間に於て、論恐熱は七關をあげて版唐せるを初めとし、成維扶⁽⁶²⁾の三州、並びに、隴州その他を有志に版さしめ、抄州刺史張氏亦、十一州之地を獻じ來つたかくして西藏は、東は唐の爲めに復興され北は回紇のために追はれ、南は先に、ネポール、チフールの獨立以來の事ありなどして、内外ともに多事。

遂に九世紀半に到りその勢力を失つたのである。⁽⁶⁴⁾西藏に於ける贊普と稱するものは、此の時代を限度とし事實上に於て消滅し、漸て法王時代を現出するに至つたのである。

三 結 語

上來、余は兩系説の吟味に於て、唐書並に西藏所傳の長短に就て少しく論ずる事を得た。而して、從來の所説の如く一方的典據による危険さも指摘した。かく

して更に余は次の如き王系年代をこゝに發表し、先輩學者の是正にそなへんとするものである。もとより西藏佛教史研究途上に於ける一試作にすぎざれば、幾多の誤謬あるやも知れざる所なるも、敢て此の試作を擧げ公にせんとする意圖は、從來未研究の此の分野への開拓が、少くとも佛教史研究上に於て、一基石たるを免れずと信ずるが故にである。而して、本論は概説に止めざるを得なかつた理由のものは、目下執筆中の西藏初期佛教史和譯の註等に於て論究し、近々重ねて公にせんとするが故にである。扱、余に従へば、王統年代即ち左の如し。

1	Sron btsan po	……629A i
2	guñ sroñ guñ btsan	……651AD
3	mañ sroñ ma'i btsan	……679AD
4	khri lde gtsug brtan Agtsom	……701AD
5	khri Sroñ lde btsan	……728AD
6	muna btsan po	……756AD
7	mu khri btsan po	……786AD

8	lta btsan po	……804AD
9	ral pa can	……819AD
10	gñan dharma	……886AD

以上

註序論

- (1) 宗教研究新第十一卷四號。
 - (2) 宗教研究新第十二卷二號。
 - (3) *Atis'a or Ahi'Ca* (980—1053)
一〇三八に入藏せるヒクシラマニラの傳にして、その教義はカーラチヤクハラ派也と傳ふ。(Eliot. H. and B. vol III Pp. 354 cf)
 - (4) 現代佛教第十卷十一號。
 - (5) *The Early history of Tibet* (J.R.A.S 50 vol pp. 430)
 - (6) 西藏大藏經藏外に屬する *deb ther snon po* は四百枚に渉る大部冊にして、バクサムジョンサン並にターラナータと比較ならぬ程の量を持ち、質に於ても、西藏佛教史中に於ける最白眉とも言はるべきもの。今各章を左に列記して參考にしよう。
1. *bstan pa gyi tar*
 2. ♪

3. bsdan pa phyi dargyi skabs po.
4. gsan snags gas gsar ma. lama hbras rjes bbran dan bcas pañi skabs so.
5. jo bo rje brgyud pa dan bcas pañi.
6. rdog lo tshab brgyud pa dan bcas pa dan dbu tshog byams chos so gra je khar gyun pañi.
7. ≪
8. mnañ pdag lo tsañ chen po mar gnas brgyad ces gra grags pañi.
9. ko brag pa dam ni guñi.
10. hdus kyi hkhor lo pañi.
11. phyang rgya chen poñi.
12. Shi bran brgyud sna pyi bar gsuma gyi skabs so.
13. bead yul dan kha rag pañi.

本論

- (1) Ejiot; Hinduism and Buddhism vol III Pp. 349
- (2) 本論後述
- (3) 本論結語參照
- (4) glan dharna ral pa can.
- (5) 大清一統史卷四十三ノ二ノB

- (6) 龍威秘書第九集。
- (7) 龍威秘書第二集。
- (8) 振綺堂叢書第二集六ノ三〇ノB。
- (9) 現代佛教、一〇ノ八、拙論參照。
- (10) 序論、參考圖書參照。
- (11) ≪
- (12) ≪

(13) 蒙古源流卷一、五ノA一六A。

尼雅特 *ñahi ti boan po* は非帝に傳奇的に記せられてゐるが、以下天人七代より六賢汗（地人六代）を経て衍慶七汗迄の傳記は全く、藏傳漢傳何れも傳つてゐぬ。而して拉托哩年贊即ち *la (Or Ifa) tho tho ri ñhan* より明確に、その業績等傳へられてゐる。蒙古源流によれば「二十歲時始郎汗位迨後一日正座溫博拉岡宮中見有百拜懺悔經高百尺許金塔六字母全備之寶匣蔭馮多克經自空中齊落金帳上……如是越四十年後勿有五士人來見汗……」(蒙古源流卷一、五ノA)と。その年代については Schlanginweit (B in Tibet) は西歷一年を Chan dra das (J.A. S.B. vol 50) 三三一年を各々稱してゐる。詳細については

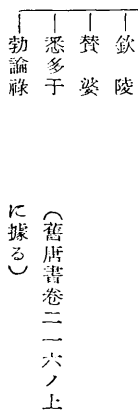
dpag sams ljon bzam Pp. 167.

deb ther snon po vol I 25, A 並に五代、マ史

(三九ノA)に見ゆ。此の王の年代より、西藏佛教史を初むる右所傳の説及び寺本氏等の著あるも、余はソソフエンガンボ以後におくべきだと考へる(拙論現代佛教所載西藏佛教史序説参照)。

次いで、ソソフエンガンボの父、納禾哩蘇隆贊 (na muri sron bloan)は、ロックヒル (Life of B. Pp. 211)は、文化的に政治的に同上的背景を附してゐるが疑問を存する。以上二十六代に涉る各贊の年代は區々として定め難く、deb ther snon po vol I 王系譜の如きにさへ、各ツェンボ名を列記するに止めてゐる。

- (14) 蒙古源流卷二ノ七ノA。
- (15) 唐書卷二一六、吐蕃上。
- (16) 唐書卷二一六、吐蕃上。
- (17) アムスワルマ Amswarman の女にして、六三九入藏と傳へられてゐる。詳細拙論西藏佛教史序説参照
- (15) 五代ラマ史。
- (19) 蒙古源流卷一。
- (20) 祿東贊 — 贊 悉 — 若早死



西藏王統論

- (21) 唐書卷二一六
- (22) 薩南屬帳皆勃贊普自討死于軍 諸子爭立國人立雍隸縮贊爲贊普 贊普初七才。
- (23) 唐書卷四十 地志之條。
- (24) 西域圖志卷三ノ圖考ノ三。
- (25) 拙論西藏佛教史序説 (現代佛教一〇ノ一一)。
- (26) 五代ラマ史。
- (27) dpag Sam ljon bzang Pp. 150—151.
- (28) 五代ラマ史。
- (29) 大谷學報一ノ一〇。

Chitungluntsan 627 AD ... 1
Hilipapu 650 AD ... 2
Ch'ihushlung 679 AD ... 3
Ch'ilisotsan 701 AD ... 4
Chilisunglehtsan 723 AD ... 5
Ch'ilitsan 756 AD ... 6
Tsuchichein 796 AD ... 7
Thersampo 804 AD ... 8
Kolikotsu 810 AD ... 9

Tama 838 AD...10

- (30) 唐書卷二一六上吐蕃傳。
- (31) ターラナータ四二四。
- (32) 宗教研究一二ノ二、拙論蕃印兩國佛教の交渉参照。
- (33) 現代佛教一〇ノ一一、拙論参照。
- (34) ターラナータ四二四。
- (35) 大谷學報、唐蕃會盟碑文。
- (36) 五代ラマ史、三七ノA。
- (37) 吐蕃留京師十五日(唐書卷二一六)。
- (38) 吐蕃入寇兩京戒嚴也、岩波文庫四〇〇—四〇一ノ一
一九。
- (39) 唐書卷二一六、吐蕃條。
- (40) 唐書卷二一六、吐蕃條。
- (41) 贊普姓戶虛提氏。
- (42) Eliot: Hinduism vol III Pp. 332.
In 860—817. They broke up Tibetan in the
Tarim basin.
- (43) Teb ther snon po vol I Pp. 23 b.
- (44) 唐書卷二一六、吐蕃條。
- (45) 蒙古源流卷二ノ九ノA。
- (46) 唐書、帝紀條。
- (47) 蒙古源流卷二ノ九ノA。
- (48) Smith: Early history of India. Pp. III.
- (49) 〃
蒙古源流卷二ノ九A。
- (50) 唐書卷二一六、吐蕃條。
- (51) 〃
- (52) 〃
- (53) 〃
- (54) 大谷學報。
- (55) 宗教研究、十二ノ二。
- (56) 唐書卷二一六、吐蕃條。
- (57) 現代佛教(拙論)一〇ノ十一。
- (58) deb ther snon po. vol 3. 11 a.
- (59) 唐書卷二一六、吐蕃條。
- (60) 〃
- (61) 論恐熱三年秦原安臬及石門等七關來歸。
- (62) 四年又克成維扶三州、
- (63) 宗教研究、十一ノ三、拙論参照。
- (64) 唐書卷二一六、吐蕃條。
- (65) 沙州刺史張議潮以瓜沙伊肅十一州之地東獻。
其國亦自衰弱族種分割、大者數千家、小者百十家、
無復統一矣。

ヘールカに就いて

ジュセツペ・トゥッチ

西部西藏旅行中、余はデー・チョク (bDe mc'og) を祀つてある多くの寺院を見たが、この事實は喇嘛教徒の間に於てこのタントラ團が甚だ重要なものであることを證明してゐる。デー・チョクは勿論現今も猶ほ西藏に於ては極めて普遍的であつて、西部西藏に於て彼がこの國の保護神の如く考へられてゐた事は疑ない。デー・チョクに關する西藏語の文獻は非常に多く、その一部は起源を梵語文獻に發し、一部は梵語の原典に對する西藏作家の註釋、説明より成つてゐる。少くとも印度經典の關する限り、ヘールカ (Heruka, 咽嚙迦) の特殊の顯現を中心とする一種の宗教的内驗に關する文獻は相異つた二群に分類せられると言ふことが出来る。即ち一方には西藏語に於てコル・ロ・ドム・パ (akor lo sdom pa) の名に因む一群のタントラがあり、又他方にはデー・チョクの名に因む一群が存在する。西藏語の名稱は異つてゐるが、それ等の敘述する内驗は同一である、但しその表徴に於ては多少相異してゐる。

梵語の寫本或は西藏語の集録中に保存せられた梵語の名號に依るならば、西藏集録中の綴字は Sambara, Sambara, Samvara 等多くの變化を示してゐることが知られる。然し乍ら西藏語の翻譯は明かにコル・ロ・ドム・パは Cakrasamvara に、デー・チョクは Samvara に當つてゐる。

之等の名稱に就いては神祕派により種々の解釋が行はれてゐる。第一の場合に於て、通常 *caṭra* は現象的存在を意味し、*saṁvara* は宇宙の本體、即ち *cittam prakṛti-prabhāsvaram* を意味するものとせられる。デー・チョコに關しては、この西藏語は *mahasukha* 「最勝樂」を意味する。即ち之は、この場合この名を説明してゐる *saṁvara* なる語を合成語と解すべきことを示してゐる。西藏の翻譯者は、勿論その印度の師匠等に従つて、*saṁ* を幸福悅樂、*saṁ || sukha* の意に解し、*vara* を最上、最勝の意に解してゐる。神祕派がこの名稱に對して與へた意義は明白である。この幸福とは、解脱に達すべき二つの不可分の方便たる *prajñā* (智) と *karuṇā* (悲)、即ち一切事物を根本的に空なりとする神祕的悟人と普遍的慈悲、換言すれば靜觀的及び活動的要素、この兩者の完全なる融合の結果を意味するもので、この融合を *yoga* (瑜伽) 或は *saṁpatti* (等至) と稱する。

同時に又それは *bodhicitta* (菩提心)、即ち解脱の原因並に結果と解せられる覺悟心であり、換言すればそれは解脱に到る長き階程の最初の利那たるのみならず、又解脱そのものであり、更に換言すれば事物の永久的基礎及び一切事物の本初と一致せる状態である。この悟入と最勝本體とのこの一致が幸福 *akṣarasukham Jñānadhātu* (*Vimalaprabhā*, VII, a) であり、換言すればまた *Buddhahood*, *Buddhatvam paramākṣaram sukham* (*Ibid.* VII 6) である。

此の幸福の密教的表徴はヘールカのその妻即ち彼のシャクティ (*śakti*) を抱擁せる形像である。之等の形像を淫猥なものと考へることはその眞實の意義を解せざるものである。ヘールカ (*Heruka*)、シェーリーヘールカ

(Śriheruka), シャンヴァラ (Sanvara) は同意義であつて、此の神に關しては二面を區別しなければならぬ。即ちその一面は祕密派によつて賦與せられた表徵的價值であり、他の一面はヘールカの圖像に表現せられた神話的意義である。この後者の意味に於て、ヘールカは恐らくタントラの神祕主義が敘述する處の表徵となる以前には、印度教に於て多くの神々が濕婆神の型に吸收せられたと同じく、怖ろしき性質を有する一種族神に過ぎなかつたものであらう。この濕婆神との類推は別に皮相なものではないと思ふ。この神とヘールカとは多くの點に於て接觸してゐる、彼がその一臂に梵天の首を持してゐる如きはその一例である。

然し乍ら一度祕密派の手に移るや、ヘールカは最高眞理の表徵と化し、その内的意義は單にこの表徵をいかに心的に了解すべきかを教へんとするのみならず、寧ろいかに之を内驗すべきかを教へんとする種々の祕傳によつて説明せられた。故に例へばシャンヴァラに關する西藏語の作品、主として宗喀巴 (Tson k'a pa) の諸作品を一讀するに、圖像中の如何なる細目も、佛教の教義及び神祕主義の基本的眞理を表徵的に表現するものと解せられざるものなきを知るのである。十二臂は十二因縁の解釋に關するあらゆる誤解を淨除することを表し、顔容は忿怒の形相を有して四魔の降伏を示し、五金剛杵の華鬘は五祕密を意味する等である。従つて圖像は佛教の眞諦及びいかにして之をより容易に實現すべきかの方法を具體的に且つ一日瞭然に表現するものである。

シャンヴァラ派はそれ故に五佛に非ずして六佛の存在を認める。即ち周知の五智如來以外にヘールカと呼ばれる最高原理の更に秀れた顯現の存在を認める、それは恰もグフヤサマージヤ (Guhyasamāja) 派がそれをマハローヴァジラダラ (Mahāvajradhara) と呼び、又カーラチャクラ (Kālacakra) 派がアーディンマタ (Ādi-

Buddha) と呼ぶと同様である。

このヘルカは阿闍そのものである、但し五智如來中に含めらるゝ阿闍ではなくして彼のより高き形即ち顯現であつて、この意味に於て彼は諸佛の最高の本體を表徴するものである。

然し乍らすべてのタントラの神は單獨に存在せず、組織的に統合せられ、その表現が曼陀羅と稱せられることは人の知る處である。曼陀羅は外顯的過程、従つてまた内攝的過程をすら示す故に、神祕的知識によつて現象を吸収しつつ、人は再び眞理の中に没入し、或は之と同一化する。各タントラ團はそれ〴〵一個の曼陀羅、或は寧ろ諸タントラに於て教へらるゝ眞理の實現法は多様な爲それ〴〵多數の曼陀羅を有する。この實現の各方法を成就法(sadhana)と名づける。而して屢々成就法は主として祭式及び祈禱に關して相異なるものであるが、また時としては曼陀羅の表現を異にする場合もある。若し第二世達賴喇嘛の dpal ak'or lo sdom pai rim pa dan poi lam la slob pai ts'ul go bde bar rjod pa adod pa ajo bai sññ po に依るならば、ヘルカ即ちチャクラサンヴァアラ及びシャンヴァアラに關聯するタントラ文獻は西藏及び印度學者により、次の三群に分類せられてゐた。

(a) 根本的タントラ (rtsa rgyud)。チャクラサンヴァアラ・及びシャンヴァアラ・タントラの諸本並びにカ
 サイタントラ (Khasamantatra) を含む。

(b) 解説的タントラ。ヴァジラデーカ (Vajradāka), アビグーナウツタラタントラ (Abhidhānottara
 tantra), サムプタ (Sampūta) を含む。

- (c) 附隨的タントラ (pyogs mt'un)。ヘールカアピウタヤ (Herukābhyudaya), ダーカアルナヴァ
 (Dātānava) を含む。

その成就法に關しては、印度に於ても西藏に於ても非常に多くの部派が存在したものであつたが、兎も角ブラブ
 ータチャンドラ (Prabhūtaandra), カンバラ (Kambala), ナーガアルジュナ (Nāgārjuna), インドラブ
 テイ (Indrabhūti), マイトリーパー (Mairīpā), トリネートラ (Trinētra), クリシュナアーチャールヤ
 (Kṛṣṇācārya), ガンタパー (Ghaṇṭapā), ルイーパー (Lūpā) の九種の基本的な方法が記録せられてゐる。之
 等の中最後の三法は特に權威あるものと考へられ、西藏に於て非常に普及せられた。ゲールパ (Gelupa) 派は
 原則としてこの三法を尊重し特にルイーパーの成就法を最も重要なものと主張してゐる。この大成就者の成就
 法及び宗喀巴とその弟子等によつて作られたその註解に依れば、シャンヴァラの曼陀羅は百二神をも含む極めて
 複雑なものであり、それは次の諸群に分類し得ることを知る。

- (a) 十八根本神格。
 (b) 十のトーモエ (K'ro mos) 即ち忿怒女神。
 (c) 五のチョエハイノモ (mc'od pai Lha mo) 即ち供養天女。
 (d) 十六明 (vidyā) 即ちタントラの禮拜の十六要素の表徴。
 (e) 八大天王 (dikpāla)
 (f) 八守護神 (kṣetrapāla)

ヘールカに就て

へールカに就いて

一四四

(g) 八大龍王 (nāga)

(h) 五神格 へールカ及び四女神を含む。

(i) 二十四保護者 印度に於ける各聖地を守護す。

本稿は日伊交換教授として昨年末來朝せられたローマ大學教授ジュセツペ・トウツチ博士が特に本誌の爲に寄せられたもので、その草稿を日伊交換學生として目下京都に於て研究中のジュリアーナ・ストラミジヨリー達が整理せられたものである。

本論文の題目は譯者の裁量により附したものであり、又原文の冒頭には“During his travels to Western Tibet, Prof. Tucci saw that……”とあるが、譯文には之をトウツチ博士の言の如くに改めた。博士並びにストラミジヨリー嬢の御諒承を願つておく。猶ほ本稿に用ひられてゐる西藏語の音寫法はすべて原稿の儘に従つた。(譯者田中於菟彌)

海外雜誌論文

一、宗教學關係論文

Harvard Theological Review (Vol XXX)

No. 1.

Raffaele Pettazoni : Confession of Sins and the Classics.

A. S. Haly : Rosalia Signorum.

M. L. W. Laistner : The Latin Versions of Acts Known to the Venerable Bede.

No. 2.

William Thomson : The Renaissance of Islam.

Lewis Hanke : Pope Paul III and the American Indians.

Harold mattingly : 'The Roman Virtues'.

Theologie der Gegenwart (31 Jahrg. 1937.)

Heft. 1.

W. von Loewenich : Kirchengeschichte. I—II

Heft. 2.

E. Wolf : Kirchengeschichte. III—VI

Heft. 3.

Hans Preuss : Christliche Kunst.

Revue de L' Histoire des religions (1936)

Tome CXIV No. 1.

F. Cunmont : La Plus ancienne légende de Saint Georges.

J. Przyluski : Ya-t-il une science des religions ?

A. Parrot : Le <Refrigerium> dans l'au-delà (suite)

E. Cazalas : Le sceau de la lune de C. Agrippa.

A.-L.-M. Nicolas : Le Béd astronomie.

Tome CXIV. No2—3

Ch. Picard : Le geste de la prière funéraire en Grèce et en Etrurie.

A. Parrot : Le <Refrigerium> dans l'au-delà (suite)

D. Sidersky. Le Carrisme et ses doctrines

I. Toutain. L'histoire et la civilisation des Celtes

A. Haggerty Krappe : Les dieux au corobean Chez les Celtes.

二、印度關係宗教・哲學論文

The Indian Historical Quarterly. (Vol. XII, No. 4,

Dec. 1936)

Cults and Cult-acts in Kerala. (Continued from

IHQ, vol. XI, 1935. pp. 474 ff.) By K. R. Pisharoti

pp. 662-682.

Our Present Agni-Purāna. By R. Ch. Hazra.

pp. 683-691.

Sri-Harṣa, The King-Poet. (Continued from IHQ,
vol. XI, no. 3. p. 510.) By N. Banerji,

pp. 701—713.

Meaning of 'Smṛiti' in the Brahmasūtras. By P. M.

Moḍi.

pp. 714—719.

A Devotional Drama in Sanskrit. By B. Upadhyaya

pp. 721—729.

**Zeitschrift der Deutschen Morgenlaendischen Ge-
sellschaft.** Bt. 90 (N. F. Bd. 15), Heft 314. 1936.

Die Originalität des arabischen Propheten By I.

Fück.

pp. 509—525.

Die Entstehung des Vajrayāna. By H. von Glasena-

pp. pp. 546—572.

Handschrift aus Chotan und Tunhuang. (Vortrag

beim 8. Deutschen Orientalistentag in Bonn 1936;

deutsch von H. H. Schreder). By H. W. Bailey.

pp. 573—578.

Der Gottesname Jahwe. By A. Schleiff. pp. 679—702.

新刊紹介

大谷 光 照著

唐代の佛教儀禮

東京 有 限 公 司 社

本書は本派本願寺大谷光照法主の處女作である。東京帝國大學東洋史學科の卒業論文として提出せられ後史學雜誌々上に連載されたものに更に詳細なる註の本文を附し本論と註とを分ちて二卷となし和装入帙の清酒なる版本として世に出たもので、本書の出版を宗教儀禮研究に關心を有する一學徒として深く喜ぶものである。今本書を手にして思ひ起すのは明治の中葉同じく本願寺の法主明如上人によつて編著された「佛會紀要」である。これとそれとは體裁に於ても正しく好一對。共に佛教儀禮を研究せられたもの。身一山の法主の地位にありながら研學に精進せらるゝ事斯の如きに對し先もつて深き敬意を表せねばならぬ。

宗教生活に於て儀禮が如何に重要であるかは、今更こと新しく論ずるまでもなう。Glaubenssystem と Kultusyst-

em)とは宗教を構成する二大部門である。然し儀禮は單に宗教に於ける Aussensette ではなくて eine Wirkung ihres Wesen である。そこには躍如たる宗教生活がある。儀禮を見つゝ信仰を眺めなければ眞の宗教は判らない。民衆は寧ろ教理を知らずとも儀禮は實踐せられ宗教生活は續けられて行く。マレットの有名な言葉を借りるならば原始民族は宗教を dance out するのであるが原始民族と文明民族の差の少きはフアン・デル・レーウの言ふ如くであり従つて我々に取つても宗教的生活には儀禮は本質的に重要でなければならぬ、然るに佛教の研究に際しては智的宗教なりとの自負の爲か將又淺見の爲か儀禮の研究は印度、支那、日本何れも未開樂のまゝ放置されてある。這般の學の現狀に於て佛教儀禮に指を染められた事、特に佛教儀禮發達史上の絶頂に位し、凡て之、宏麗と謳はれて前代を繼承し後代に影響を及ぼす事大であつた。唐代の禮典の研究を發表せられた事はそれだけで重要な意味を持つ。

浴限の凡ならぬ一二の點を述べる。儀禮はもと情緒的表出に發生しやゝ固定化し定式化したものであるが、從來宗教學者すら儀禮を祈禱、供犠等の要素に分類しそれに捕はれて死んだデイセクションを試みるに止まるものが多かつた。然るに著者は法會を儀禮復合(Critual complex)と認め、それを單位として生きた具體性を構成し叙述しておられる。この點方法的に最新の傾向と合致する。次に宗教儀禮はその持續過

程に於て、時の經過と共に形式化し形骸化し、内含さる、信念が消失しても行爲のみ殘存し、觀念的には功利化し、呪術化すると言ふ悲しむべき儀禮の哲理を持つと共に又一方に於ては世俗的行事へと變質すると言ふ現象がある。此の現象は學者が conservatism of rite 又は Aavismus 等と名づけ、かの儀禮研究の權威たるレントルフヤロペール・キルが儀禮傳承の法則と呼んだものであるが著者は之の點をも周到に着眼しておられる。從來學者と言はれる人でも他の畑の事となると斯學の幼稚な時代の研究に満足してゐたり、觀察が不十分であつたりして笑止なる誤を繰り返すのが常であつたが本著者が宗教儀禮に關して専門家も等閑視し勝な用意をもたれた事に對しては高き讃辭を呈せねばならぬと考へる。

余は唐代佛教儀禮研究の内容を紹介すべき任ではないが著者は他の部面の謙遜にも不拘、『註』の本文の出處は最も權威ある印本によつたもので書誌學的にやゝ誇り得ること、思ふ』と自負せられてゐるし加藤繁博士の跋には「就きて之を讀むに體例整齊にして考據詳明頗見るべしと爲す。之を同僚に質す。皆異詞なし。推して論文中の白眉となす」とあるのを見て極めて優れたものなる事が判る。宗教の研究は單なる理論や心理を出でて實證に入らねば低徊するのみで進歩しない本書の歴史主義に宗教學徒は學ぶべきものが多い。行文の流暢、論理の整然、何處にも所謂白面貴公子の匂ひはなくして既に一家の學匠の面影がしのばれる。(柳瀬襄爾)

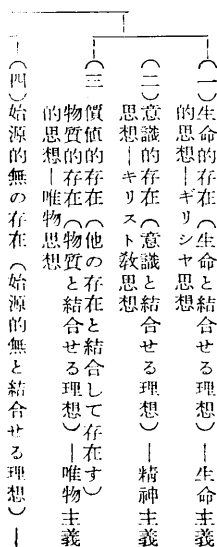
高階 順 治者

日本精神の哲學的解釋

ここ数年の日本出版界には、殆ど數へきれぬ程多くの日本精神論が出たのであつたが、その多くは單に熱狂した主觀的告白に終つてゐるものか、或は一應の理論は具へてゐても、其の推理の薄弱なものであつたり、或は極めて狭い範圍内で理論を捏ね廻してゐたりしたものであつたが、この高階氏の書は、氏がすぐれた哲學者である事と、冷靜な一家の理論によつて貫かれてゐる事に先づ類書に抜んでた特色を有すると考られる。筆者はこの書程廣い地盤の設定から、日本精神をきづ上げたものを他に見ない。

即著者は先づ存在論から出發して從來の主觀主義と客觀主義を批評することによつて、自ら新存在學としての現象學的立場に達してゐる。さて所謂現象學的立場とは、デカルトの「我思ふ故に我在り」の境地について、之を「我思ふ」により力點を置くフツセルの立場にもあらず、又「我在り」により重點をくハイデツガーの立場にもあらずして、「我思ふ」即「我在り」となす第三の純粹經驗の立場を言ふものであつて、ほぼヘーゲルの辨證法に近いものと解される。即、主觀客觀相即、物心一如の全存在を説くのであつて、而もあらゆる個存在が、主客物心等となつて相矛盾すると共に相依屬す

る事により統一的全存在をなしてゐると見る。而してこの全存在の特性として活動性、創造性、具體性、完全性、超理性、が數へられるが此等は、後に日本精神が全存在であると規定せられたあとで他の特性と共に、日本精神の重要な特色とされるものである。處で存在には有と無を分つことが出来、更に有には、物質的・意識的・生命的・價值的の四存在領域が、又無には、始原的と究極的の二つの世界が考へられ、かくて、六つの存在領域は、成層的に設定せられるのであるが、尙之等の部分的存在に加ふるに、半面的存在として有と無の二世界が、そして最後にさきの六存在領域を統一する全體的存在が考へられる。これでいかなる存在といへども必ずこの何れかに包容されねばならないのであるが、(以上第一章)、次に世界の思想精神を考へると、思想の分類はそれが有する理想によつてなされねばならず、理想は畢竟して存在により規定せれるものである故に、今左に存在と理想と思想との表を作れば次の如くなるであらう。



復古主義思想—道教思想

(五) 究極的無の存在(究極的無と結合せる理想) — 來世主義思想—根本佛教思想

(六) 有の存在(有其物と結合せる理想) — 現實主義思想—儒教思想

(七) 無の存在(無其物と結合せる理想) — 超現實主義思想—禪思想

(八) 全存在—全存在其物と結合せる理想 — 全體尊重的精神—日本精神

著者によれば存在の可能的分類に従つて、いかなる理想も思想もこの八つの型の以外にあることは出来ない。さて、かく日本精神が全體的存在であるとせられたあとで、その全體性に従つて日本精神の中には、他の七つの思想が全包抱されてゐると説かれる。而して日本精神の現象學的形態としては日本精神とは、全體的存在の完全なる具現者としての臍位を最高の中心的價值目的として清明心を當體となすものであつて、それが發動は直毘靈によつて動因づけられるとするのである。(以上第二章第三章)尙かかる日本精神の特色としては、全體の統一的・溯源的・同化的・自淨的・自然的・活動的・創造的・現實的・超理的の十種の性格が算えられる。(第四章)著者は、最後に日本精神と現今の問題を設けて(第五章)家族制度・思想問題・精神作興及び國體明徴の意義について夫々存存學的解釋を試みた。

以上で略明かな様に本書は日本精神論としては、その稀に

みる廣大な規模と眞摯なる思索によつて高く類書を抜んで誠に推賞に値するものであると考へる。但し最後に一言すれば、著者自ら認める如く日本精神論は、その全き概念的論理的表現を不可能とするものであり、他方日本精神が世界の思想において最も優れたものであることを辯證し得んが爲めには、普遍的な理論よりも、その背後に著者が日本人であること、日本を愛しその精神を尊ぶ者たるの情熱と信仰が前提され、寧ろ全ての推論が茲にその根本動因を有してゐると見るべきである。されば若し本書がある人々によつて空想的虚構の如く受け取られる事が起るとすれば、其は著者の情熱と信念が率直に告白される事が本書において殆どなかつた點に由らせねばならぬ。

而も本書が、徒らに狂號し咆哮する雜多な日本精神論の中にあつて、如何程眞の日本精神の開明と理解の爲に資するものであるかは、志ある人々の深く肯かざるを得ない事柄であるであらう。敢て江湖に推す。(深川恒喜)

東方學報

京都 第七冊

東方文化學院京都研究所
昭和十一年十二月刊行

簡潔に目次のみを列擧する。

河南安陽發見の遺物——主として新發見の古墓出土品に就いて

宋代の星宿

梅原末治
籾内情

西周時代に於ける罰金徵收制度

小川茂樹

唐六典の行用に就いて

内藤乾史

東亞外交史々々料としての舊奎章閣所藏文書——特に馬山浦事件について

三國谷宏

最近（一九二七年以後）の古鈔研究續編 高畑彦次郎
最近に於ける水經注研究——殊に鄧德坤の業績について

森 鹿 三

日本に遺存せる遼文學と其の影響——眞福寺藏戒珠集往淨土傳と金澤文庫藏漢家類聚往生傳に就て

塚本善隆

讀尙書注疏記（一）

經學文學研究室

鹿角製銜枝「鏡」に就いて 補遺

水野清一

北文史蹟調査旅行日記
彙報

東方學報 東京 第七冊

東方文化學院東京研究所
昭和十一年十二月刊行

東方文化學院東京研究所の昨年度の學報に採録された論文

の目次を掲げその中宗教學即若梵文に多少とも關係のあるものには簡單な紹介を附記する。

金剛頂瑜伽中略出念誦經中の阿彌陀佛像に就て

鳥居龍藏

博士が昨年春武藏國豐島郡三寶池畔の三寶寺に於いて本尊不動明王の右側に未見の尊像を發見し、それが金剛頂瑜伽中略出念誦經中に說かれて居る阿彌陀佛像とよく符合する點から更に京都妙法院所藏の慈覺大師講來の兩界曼荼羅圖及び大和當麻寺所藏の紅顏梨阿彌陀如來と比較し加へて博士専門の契丹の緒例即ち遼皇都南丘及び遼中京興中府の塔塔等を對照として論證しこの阿彌陀佛像が金剛界大日如來を中心とする四佛の一であると推論し從つて古く何處かの寺院に安置せられて居たものが何らかの機會に該寺に移管され現在まで保存されたと解する。最後に三寶寺が鎌倉大樂寺の末寺である點からこの佛像と鎌倉密教寺院との關係を聯想して居る。

我國に残存せる隸古定尙書

島田鈞一
中田源次郎

吉藏の百論疏に就いて

内容は第一、百論の疏 一、古來の註釋書 二、吉藏百論疏撰述の次第 三、百論疏の科文及び特色 四、吉藏の長安に入りたる年代 五、現在百論疏の刊本 第二、破塵品の序 一、破塵品序の構成 二、破塵品序の内容 三、破塵品の序

快烈考

道生の頓悟説成立の事情

櫻井益雄
板野長八

支那佛教史特に魏晉南北朝時代思想史の研究に於ける一重要課題として先づ頓悟説の内容を吟味し道生の言葉よりこれを檢し更に他の頓悟思想及び漸悟思想との關係に論及し續いて本論をなす説成立の事情として道生の説とその基く所の佛典乃至支那の傳統思想との關係の吟味に始まつて當時の佛教從の教團的生活の重大問題である禮敬問題換言すれば王法佛法の對立に觸れ慧遠系の正統派の漸悟的な見解に對して王道佛道と齋觀する協調の立場に立つ道生が道安等の頓悟思想を組織化したものとの見解が述べられ彼の説は無乃至空の一元論ではあるがそれは彼の主觀に於いてであつて、現實には無乃至空の有への順應であつたと結ばれて居る。

西夏に於ける銅鐵錢の鑄造に就いて 中島敏
儒教教育機關指定史蹟論考補遺 古谷清

彙報

Hughes, Thomas Hywel
Psychology and Religious Origins.

London 1936

エジンバラには一つの神學的な宗教研究の潮流が存在してゐる事は周知の事實であらうが、就中こゝに紹介するトーマ

新刊紹介

ス・ヒューズの如きは其の代表を以て目するべき學者である。其の傾向は單に神學的の故に排斥するべきものではなく、殊に神觀念を以て人間の側からの投射と解する現代宗教學の一般的傾向が果して妥當なりや否や、宗教人として許すべきや否や、結局宗教を否定する結果を惹起するのではないかと言ふ熱烈なる疑惑に出發する研究なる事を思へば所謂科學的を誇る宗教學徒も一應は傾聴しておつてよい事である。ヒューズの主張は既に主著 *The New Psychology and Religious Experience* (1933) に現はれ「神觀念は投射であると言ふ命題が神の實在は虛妄なりと言ふ事を意味するならばそれは宇宙の齋一性を認めざるものであり、又心理學の領域を越えたものであるとして新心理學的宗教學說に銳利な解剖を企てた事は私も曾て本誌上に紹介しておいた。

蓋し本書「心理學と宗教の起源」は、所謂宗教起源論の著述ではない。かゝる意味で本書を繙くものは大いに失望するであらう。然し又別の意味で其の失望にもかゝらず色々な暗示を與へられて、讀みつゞけさせる。宗教の起源が果して實證的に知りうるか否かは文化史學派の研究の結果を見てもさだかでない。その點で英國の宗教學者、人類學者が心理學的な傾向を辿り勝ちな意味も分らぬではない。かゝる心理學的傾向とも本書は一つの聯絡はもつてゐる。が何にもまして先に挙げた主著が宗教心理學說の批判に意義をもつた様に本書も亦宗教を何に基かしめるかと言ふ意味における心理學的

起源説の批判的叙述に價値をもつてゐると思はれる。例へば

ヒューズは〔A〕宗教を本能的發生と認めるもの即ち(1)性に基かしめるもの、(2)群集に基かしめるもの、(3)自己保存の本能に基かしめるもの、〔B〕人間を構成する主要な要素に認めるもの、(1)理性に基かしめるもの、(2)道德意識に基かしめるもの、(3)特殊な宗教的能力を基と見るものの各學説を批判してゐるのであつてヒューズが民族學に關係するのはかゝる學説の關與する範圍に於てである。かゝる意味で學的な宗教起源論の著述としてゝはなく老練の士の意見として傾聴しておくべき者である様に思ふ。

内容、——Introduction

I. The Relation Between Psychology and Religion

II. Psychology and The Origin of Religion.

III. Psychology and The Nature of Religion.

IV. Psychology and The Rise of Religious Ideas

(The Idea of God

V. ——(Worship)

VI. ——(Sacrifice)

VII. ——(Immortality) etc. (柳瀬義爾)

Sylvain Lévi et son oeuvre ; Etude sur la pensée religieuse au Japon,

Bulletin de la maison Franco-Japonaise, Tome

Huitième (Année 1936) Numéros 2—4

東京 日佛會館

シルヴァン・レヴィ博士逝いて既に歳餘、東西學界の博士の人格に對する追憶とその偉業に對する讚辭は已に數種の學術雜誌が博士追悼號を刊行したことによつて知られてゐる。

嘗ては日佛會館々長として東京に滞在し、日佛學界の提携と學術確究に多大の功績を遺した博士を記念とする爲、同館學術年報がその第八卷を博士追悼號としたことは極めて當然のことであり、而も今その堂々たる執筆者の顔觸れとその優れた論文の内容を見るに及んで亡き博士の英靈も亦必ずや充分の満足を得られるであらうことを信ずる。本書は現日佛會館長モラジニール博士の序文に次いで第一部を『シルヴァン・レヴィと彼の生涯』と題し、高橋順次郎博士のレヴィ博士との交友、並にその學界に對する貢獻を述べた文章を始め、アルフレッド・フシニー博士の「レヴィ博士に關する書翰」、ジョゼファ・ツカン教授の「シルヴァン・レヴィとミューゼ博物館」、ポール・ドミニヴィル氏の「シルヴァン・レヴィの作品に表れたる極東」の四論文を收め、第二部は『日本に於ける宗教思想研究』の題目の下に、井上哲次郎博士の「精神界に於ける佛教の地位とその將來」、加藤玄智博士の「國家制度との密接なる關係を顧慮し、神道によつて説明せられたる日本國民の宗教心の一特質」(日本國民的宗教に關する一

研究) 後藤末雄氏の「徳川時代より日清戦役に至る日本に與へたるフランスの影響」、ブルノー・ベッツォルツ氏の「佛敎の敎判」、ヒェール・アンベルクロード氏の「三百年間の日本に於けるキリスト敎文學」の諸論文が掲載せられてゐる。いまその各論文の内容を紹介する紙數のないことは甚だ遺憾であるが、日本に於ける斯の如き内容の充實せる佛文學術語が續々發行せられ、日佛文化の愈々密接なる提携に貢獻する處あるは誠に慶賀の至であり、今後更にも同會館の發展を祈る次第である。

尙を最後に當り、之は敢て編輯者各位に對し苦言を提するのであるが、今後は更に誤植の絶滅を期せられたく、又本號に於ける目次の頁數のつけ方も讀者には甚だ不便なることを記しておく。

Wunderle, Georg

Die gestaltende Kraft der Religion im
Seelenleben des Menschen, Eine Beitrag
zur religiösen Anthropologie

Würzburg 1936.

「人性の宗教的發展の表相をみただけで、既に人類が宗教といふものを一定の形に造り上げたのみではなく、同様に又人類の精神的特性といふものが、社會としてみても個人とし

てみても、共に宗教によつて却つて廣く影響されてゐる(9)といふ點、特に人間と宗教の後の關係に着眼して、「人間の精神生活に於ける宗教の形成能力の研究」を試みて、以て所謂「宗教的人間學」へ寄與せんとしたものがこの小冊子である。

處で、宗教的體驗の核心となるものは、「人間を超越した高い神的力量への依存」といふ事であつて、人は神に全く歸從する事により眞の自由を得ると考へるのであるが、此ものがさきの「宗教からの形成能力」の意味と表裏するものである。而して更にかかる形成力は、キリスト敎においては、人間存在の内の無力——人間の神に對する罪の意識の中に充全の力を發揮するものであつて、さればこそ、其處に神よりの恩寵が宗教——キリスト敎の門を通して、益々人間に對して強い力となつて發現する。

今神と人間の右の様な關係において、特に問題となるのは人間のもつ自然的なるもの——人間のなるものが、神に向ふことによつて神に歸することによつて如何なる變化をうけるか、といふ點である。さて自然的なる人間は多様と無秩序の座であるであらうが、かかる人間が若し神に向ふならば之等は神によつて統一され淨化される。然しこの統一や淨化は、人間性を限定して、内容を乏しくせしめるものではなく、却つて人間精神を豊富にし、自然的なものを神的に高め、ここに人間の最も深い力たる *Bonna intentio* の實現が待望さ

れる。自然的人間に無となることは神的人間として自己を大ならしめる所以である。Newman "Realisation" も畢竟この間の消息を語るものであり、アウグスチヌスの所謂 "Conituentia" も亦かかる内的興奮の總合を意味するものである。要之、著者は「宗教的人開學」の名の下に、人間の肉體的精神的自然的價值的等のあらゆる觀察が、遂にカトリシズムにおいて人間形成の最も深く且つ高い形態を見出すことが出来るてふ事を辨證せんとしたものである。(深川恒喜)

Younghusband, Sir Francis

Modern Mystics

London, 1935.

宗教的な神祕家と云へば、ともすれば、十六・七世紀まで、殊に、中世的な存在であるとする様な考へ方を破つて、Younghusband氏は、現代に於ける神祕家の觀察を試みてゐる。その著眼の好きが本書の持つ最大の長所であらう。

書中には、印度の神祕家として、Keshub Chander Sen, Ramakrishna, Vivekananda の三者、回教神祕家として Bab を奉じた Husayn、カソリックの神祕家としてカームル教團の Ste Thérèse de Lisieux、プロテスタントの神祕家として The Golden Fountain の無名の婦人著者。それに加へて、一九〇四年から五年にかけて起つたウエイルヌ

のリバイバルの記述がある。Husaynを除いては、すべて、最近五十年間以内に生存した人々、或は起つた事の、記録である。

斯く、最近の神祕家達を多く纏めて取り扱つたことは、試みに多としなければならぬが、併し、その觀察の仕方は、必ずしもすべて満足なもの許りではない。心理的觀察の透徹を缺いてゐる爲に切角の材料が單なる外廓的な傳記的記述に終つてゐる憂ひが多い。又、プロテスタントの例として挙げられた The Golden Fountain の敘述の如きは誠に興味津々たるものがあるが、民族を異にした印度神祕家や回教神祕家に關しては、充分な理解が缺けてゐるのではないかと思はれる節もある。

緒論と結論を併せて五十頁を超える論述中、神祕體驗を涵養する方法の現代に於ける缺陷を指摘してゐる點は肯綮に中つてゐると思はれる。併し、神祕體驗を以て單なる心を深く掘り下げた宗教體驗とするに止まらず、それ以上のものとして、人類の次の發展段階に於ける高い經驗と見ようとする著者のロマンテイズムには、承服し兼ねるものがある。

(岸本英夫)

後記

△執筆者紹介

津田敬武氏は國際文化振興會囑託。魚澄惣五郎氏は大阪女專教授。小林健三氏は東大文學部講師。市村其三郎氏は大阪高校教授。小松攝郎氏は山形高校教授。古田紹欽氏は東大印度哲學科出身、同大學院學生。トウツチ氏はローマ大學教授。

△發行所變更について

やむを得ぬ事情のため最近號の發行が豫定よりも遅れましたことを、再びお詫びいたします。

次號から發行所を下記に變更することとなりました（東京市芝區南佐久間町一ノ五五、不二屋書房）。昭和八年以來、發行所として多大なる御盡力と御好意を寄せられた大東出版社に對して、茲に厚く感謝の意を表します。

尙、會員各位におかれましては、本誌の健全なる發展のために、今後とも一層の御支援あらんことを願ふ次第であります。

昭和十二年五月廿五日 印刷
昭和十二年六月一日 發行

新第十四卷・第二號

不許複製

編輯者	宗	教	研	究	編	輯	部
右代表者	姉	崎	正	治			
發行者	岩	野	眞	雄			
印刷者	萩	原	芳	雄			
印刷所	萩	原	印	刷	所		
	東京市芝區芝公園七ノ十	東京市牛込區山吹町一九八	東京市牛込區山吹町一九八	東京市牛込區山吹町一九八			

一册 金一、〇〇（送・〇）
三册（半年）金三、〇〇（送共）
六册（一年）金五、八〇（送共）
六册（會員）金五、〇〇（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
込下さい。

宗教研究發行所

大東出版社

東京市芝區芝公園七ノ十
電話東京一九四七一番
振替芝三九四四番