

入信の心理的觀察

飯 沼 龍 遠

一

信仰の性質に關しては、或は是を知的の愛なりと謂ひ、或は絶對依憑の感情なりと謂ひ、或は欲求の投影なりと謂ひ、學者によりて其が見解區々一致し難きものあれども、是を心理學上より一の精神活動として觀察すれば、其の根本的事實は宗教上の信仰のみならず、哲學上の信念に至りても、あるものゝ實在に對する究竟的證信 (Ultimate conviction) の一事を以て盡すを得べし。然らば宗教上の信仰が他と區別せらるべき所以の徵標は何處にありや。惟ふにかゝるもの若し有りとせば、そは精神作用其ものに存するにあらずして、寧ろ信せらるべき對象の

性質に存するものと稱するを得べし。即ち宗教的信仰にありては、所信の對象が能信者に比し著しく優秀にして自己の到底及び難きものあり、且自己と其對象とは密接不離の關係に在りとの感を能信者に起さしむるが如き性質を有する場合に於て生ずるものなるを以て、對象の能信者に比し優秀なること、能信者との密接不離の關係、此の二者を以て徵標となすを得べし。而してかゝる對象は或時には神と稱せられ、或時には佛と稱せられ、將た或時は魔(Demon)と稱せらる。されど今是等に共通の名目を立てんか是を本尊と稱するを便とす。

信仰の概念を定むる大凡上の如し。然らば入信とは如何なる事象を指すやと言へば、人が初めて意識的に、本尊に對して信仰を生じ宗教的興味を生じたる發心に初まり、若干の修行(聞法、儀禮等)を経て安住心不動の信仰を獲得するに至る過程を稱するものなり。余は此の研究に意識的^にふ制限を設けたり。そは人が社會に生れ社會に成育する以上、其の社會の所産を無意識的に取り容るゝは當然の事なるを以て、信仰生活に於ても何等の意識希求なくして、素朴的信仰(Primitive credulity)にあるもの蓋し尠少にあらざるべし。されどかゝる信仰は心理學上等の興味もなき對象なるを以て、かゝるものは全然除外したり。

上述の意味に於ける入信現象を、心理學的見地より研究せんとして、統計的方法を用ひ、是

が材料蒐集に發問法と文獻法とを併せ用ひたり。前者は一定の發問に對する回答を以て材料とし、後者は一般的告白書傳記類により、自己の問題の部分を取るものなり。かくて蒐集し得たる材料三百廿八通にして内譯次の如し。

一五〇 發問法に依るもの

一三 「實驗の宗教」(川崎巳之太郎編)より

一九 圓聲より

八八 求道 三卷より十二卷までより

二一 基督教新聞 最近五箇年分の中より

三〇 福音新報 同上

二 新佛教

今是を宗旨及びび性によりて分類すれば第一表に示すが如し。

表 一 第
類 分 ノ 料 材 ル ヨ ニ 性 ビ 及 旨 宗

計	不 明	金 光 教	天 理 教	神 道	基 督 教	佛 教				日 蓮 宗	宗 旨 性	
						禪 宗	眞 言 宗	天 台 宗	淨 土 宗			眞 宗
二七三	一〇	四	一	一	九一	一四	二	一	七	七七	六五	男
五五	二	〇	〇	〇	一四	〇	〇	〇	〇	二三	一六	女
三二八	一二	四	一	一	一〇五	一四	二	一	七	一〇〇	八一	計

余が最初の計畫は、各宗略同数の材料を得て比較研究を試みん考なりしかど、材料の蒐集意の如くならざりしを以て、佛教中日蓮宗を中心とせる自力的宗教と、眞宗を中心とせる他力的

宗教及び基督教の三者を比較するに止むるの餘儀なきに至れり。而して被験者の年齢は十八歳より七十四歳に至り、其地位身分は主として現代の中流社會に於けるものなり。

二

前述の材料により、人性本有の宗教的情操の種子が、如何なる機縁に觸れ如何なる善知識に遇うて信仰の果實を成するや、其徑路を見るに、或は發心と同時に獲信する者あり、或は具さに發心修行獲信の三程を経験する者あり、今前者の如き徑路を取るものを頓機の入信と名け、後者の如き徑路を取るものを漸機の入信と名けん。前者の特徴は其宗教的覺醒が急激に起りて一時期を畫し、入信前と入信後とに於て其性格の上に著しき區別を有するもの、後者は *the gradual* 氏の所謂回心を有せざる宗教的生長とも稱すべきものにして、其の入信の徑路に一時期を畫すべき程の急激なる變化を有せざるものなり。今此の兩者の實例を擧げて説明を試みむ。

一、頓機の入信

小生は元來宗教に冷淡なる方にて、祖先の法事だけは缺かさず勤め候ひしも別に信仰とはなく、高僧方の御來錫ある折は聞きに參り候へ共、それは只肩書に對して聽聞に參りたる位に

候事故、要するに人間は悪い事をせず善い事さへすれば……安心は得らるゝものと存じ候……
 ……昨年五月肺結核に罹り病勢險惡となり……家族は多し資産は乏しければ病長引けば家
 計差支へ……實に立てても坐ても居られなくなり……神經過敏は益甚だしく遂に肋膜炎をも
 併發……家庭は波瀾絶え間なく悲觀奈落の底に沈み候。一日ふと目につきしは歎異鈔なり
 三年前一度讀みたる事ありしもその時は熱烈なる文字と思ひしのみなりしも……あまりの
 佛の有り難さに涙止み難く……二六時中此の信仰念頭を去らず、本願の信知を得暗より明る
 みに出でたる如く……是れ實に十二月四日の事に候。

此種の徑路を取るものに著しき事は、其の甚だしく情意的なる事なり。即ち或は境遇上より或
 は人世問題により、甚しき煩悶に陥り悲感懊惱の折柄、自己を救濟すべき存在者を指示せられ、
 其の本體性質に關しては深き考慮を用ひずして、直に膝下に伏して救濟を求め、靈感を經驗す
 るものにして、かゝる人に取りては本尊の實在如何は問題にあらず、只本尊の慈悲が絶望に瀕
 せる我を救濟し給ふを聞きては、宛も溺れたるものが浮木を捕へたる如く、憑依の情禁する能
 はざるなり。

二、漸機的入信

小生が佛を信ずるに至りしは、幼にして父母を失ひし事、且我が家は皆正しき人の集りなりし

にも係らず諸種の迫害を蒙り悲觀し拔きたる結果宇宙間に存在する最も偉大なる力に歸仰するの外なきを發見し、茲に初めて宗教的信念らしきもの發芽仕り候。爾來經文歷祖の遺訓等を研究し、直觀的に佛の存在を確信し歸依するに至り候云云

此種の徑路を取るものにおいて、情意的要素と共に知的要素が大に優勢を占め、熱烈の度は頓機的入信に比し低きも、其根柢が哲學的考察に在り。即ち特殊なる或る動機の爲に宗教的信仰を欲求し、或は種々なる既成宗教を涉獵し、或は自己に最も縁深き一宗教を研究し、遂に自己の意を満たしむるに足るが如き信仰に到達するもの、各宗の開祖の如きは主として此徑路を取られたるものといふを得べし。

大體上の二徑路に大別すと雖も、かゝる判然たるものは稀にして、上の二例を極端として其間種々なる階梯の存する勿論なり。故に其階梯に従つて頓機の入信に(一)青春的煩悶に因るもの、(二)窮迫の事情に因るもの、(三)自然的にして較漸機的なるもの等の別あり。漸機の入信に(一)習熟的なるもの、(二)流入的なるもの、(三)研究的なるもの等の區別あれども今は其の大意に止むべし。

三

信仰生活に入る徑路は、一面に於て其の信仰の心理的性質を示すものと云ふを得べし。而して職業地位身分等が其の人の性向に影響して、所謂何々氣質なるものを生ずるは日常吾人の親しく見る處なり。されば之が信仰の性質の上に及ぼす影響を見ん事、亦無益の業に非ざるべし。今蒐め得たる材料を前記の徑路分類によりて分ち、更に之を地位身分職業と關係せしむれば第二表に示すが如し。

第二表 職業ニヨル徑路別比例

職業地位	徑路	
	藝術家	職工商人農
頓機的入信	一〇〇・〇%	一〇〇、〇
漸機的入信	〇%	〇
		八・三
		六・六
		二〇・〇
		三三・三
		三三・三
		三三・三
		三三・三

記者	感化事業	軍人	工業家	學生	政治家	醫師	教職	著述家	計
六二・五	六〇・〇	六〇・〇	五七・一	五五・二	五〇・〇	三三・三	二一・六	一四・二	五九・四
三七・五	四〇・〇	四〇・〇	四二・八	四四・七	五〇・〇	六六・六	七八・四	八五・八	四〇・五

此の職業上の分類につきても、教師にして著述を爲すものあり、學生にして僧侶なるものあり、僧侶にして感化事業に携はるものあり、又銀行會社員と一概に言へども、高等の教育を受けたるものあり、中等程度に止まるものあり、到底判然たる分類を試むるを得ず。されど大體に於て何ものかを暗示するが如し。即ち此の兩徑路を考ふるに、全體に於ては^(一)の比をなす。

今職業の不明なるものをも通算する時は^(二)に近き比をなす。是れ入信てふ現象が、大體情緒的性質を有するものなるを示すものに非ざるか。蓋し宗教的信仰にありては其根本が情意の欲求に存するを以て、かゝる欲求を生ずるが如き機縁に接せざるものは、恐くは信仰と無頓着に終らむ。然るに一朝心身の上に一大變動を來し、自己の纖弱無能を経験し、自我存在の危機に瀕するや、自我の滅亡に甘せんか乃ち止む。苟も自我の滅亡を免れむとするに於ては、自我を容れざりし自然の力に頼らむ事思ひもよらず、是に於て是非共自然以上の偉大なる能力者の救濟を要す。此救濟に對する熱望は、聽て見えざる實在に對する信仰を喚起し、^(三)此のいと小さき者の一人の滅亡するは天に在す汝等が父の御旨にあらず、^(四)彌陀の五劫思惟の願をよくく案すれば、ひとへに親鸞一人が爲めなりけり、^(五)三界無安、猶如火宅、衆苦充滿、甚可怖畏、……唯我一人、能爲救護、てふ靈驗を感得するものなり。さればかゝる覺醒を發するに、情緒的な

る頓機の入信の主なるは當然の事と謂ふべし。

次に職業との關係は、大體に於て情的生活にあるもの、又は知的生活に縁違きものにおいて、其の徑路情緒的なる頓機の入信に傾き、知的生活を爲すものにおいては、比較的知的なる漸機の入信に傾けるを見る。而して其の兩極端に知的生活の模範なる著述家と情的生活の模範者なる藝術家とを有せるは興味ある對照なり。又一方今日教職に在る能化者の主なる所化者たる農工商等の市人が、最も多く情的頓機入信をなせるは、是等の人々が多く實務に忙しく、未だ以て宗教的思索の暇と素養とを有せざるが爲め、動もすれば事象に對する明確なる判斷を缺き、其間に存する因果の關係を精察せず矛盾を看過し、不可解の事象を見ては直に不思議となし神祕と信じ、與へられたる *Ugana* に直に絶對に稽首歸命し、自己の冥想を加へざる傾あるに因るものなるべし。又教職者の入信が漸機の入信中、殊に習熟の入信が主となれるは、其の出家の動機が主として境遇上の事由に基き、精神的事由に基くことの尠少なるに因るものなるべし。教職者の子弟は本來幼少よりの感化著しきものあれば、若干其の入信の徑路も異なりあるべき筈なれども、常人と別段變りあるを見ざるは注意すべき事なるべし。

四

次に宗旨による徑路の別を見るに、第三表に示すが如く、更に之を性と配合すれば、第四表の如し。

第三表 宗旨ニヨル徑路別

宗旨	徑路	
	頓機的	漸機的
自力門	五〇・六%	四九・〇%
他力門	七六・七	二三・三
基督教	七四・二	二五・七
計	六七・一	三三・六

第四表 宗旨及ビ性とニヨル徑路別

入信の心理的觀察 (飯沼)

計	基督敎	他力門	自力門	性	
				頓機漸機	頓機漸機
六六・一	七七・七	七一・八	四三・二%	五六・七%	男
三三・八	二二・二	二八・二	一〇〇・〇	八五・五%	女
八三・三	四五・四	〇	一四・二%		
一六・六	五四・五				

抑も自力門にありては、己心の佛性を、或は觀法に依り、或は修行に依り、己身に體現するを以て要とし、他力門にありては全然個人の自力を認めず、絶對他力に依憑し、本尊の前に自己を投出し、以て不思議の光明に攝取せらるゝを要とす。又基督敎にありては人は罪の子にして、悔改めによりて神の恩寵を蒙る事によりてのみ救はるべきものとすれば、其敎相上よりして自力門は漸機的、他力門及び基督敎は頓機的たるべき様考へらるゝに、事實は自力門にては頓漸相半せるを見る。こは同一敎義の下に養はれたる信者にて、其境遇地位等の異より、自然要求を異にし、信仰の性質に變異を見るに至りしものなるべし。他力門と基督敎とは其徑路

が殆んど同様にして、之を同一類型の下に屬せしむるも不可なき程なるを見る。是れ元より當然の事なれども、かゝる一致を見るは著しき事なり。而して一面其教義が自力門に於ける如く哲學的ならざるより、一般に教義の宣傳をして判然一樣ならしむるの容易なるが爲に、其信仰の上にも多様に互らざるものなりとも解し得べし。

次に之を性の上に就いて見るに、一般に男子に比し女子が頓機の入信をなすもの、多きは、女が男よりも一層情意的にして、知的追求の念の劣れるに因るものと見るを得べし。尤も女子の材料は男子のに比し著しく貧弱なりしを以て、其の確實性は比較的小にして、必ずしも之に充分の信を措く能はずと言はゞそれ迄なるも、恐くは大體に於て此の傾向あるは事實なるべし。

入信の徑路は大體上に述ぶるが如く、人々の心的傾向と信仰の性質とにより、或は頓機となり或は漸機となる。而して其の熱烈の度に於ては前者が著しく優れたるも、動もすればかかる徑路を取るものは盲信に陥り易く、獨斷的に流れ易き傾向を有するものなれば、其點に於ては後者優れたるも、此の型にありては多く自ら進んで信仰を求むる熱を缺き、往々受働的なるを免れず。

五

次に考ふべきは入信の動機なり。抑も宗教情操の種子は如何なる機縁により發芽するものなりや。是を一々の場合に就きて見るに、一言にして盡し得るが如きは極めて稀にして、大抵數多の事情纏綿錯綜して、何れを以て動機と定むべきやに迷はざるを得ざるも、結局は人生に對する悲感煩悶となり、遂に信仰を求むるに至るものなり。故にこゝに動機として擧げたるものも、該事情の極大體に就きて、其の直接なるもの又は根基となれるものを取る事とせり。さて入信の動機は之を分ちて發心の動機と獲信の動機との二となすを得べし。

發心の動機は更に

- (甲) 健康の不良に關するもの
- (乙) 境遇の不良に關するもの
- (丙) 以上兩者と關係なきもの

の三となる。而して健康に關するもの、中、最も多數を占むるは肺結核にして三〇・五%不治の病とせるもの一三五%、大病とせるもの、及び單に病とせるもの各一一・八%腦病及び眼病六

七%等を主なるものとなす。次に境遇の不良に關するものは第五表に示すが如し。

第五表 發心ノ動機(乙)

(イ) 境遇ニ關スルモノ	
全般的 逆境	失意 人生問題 家庭問題 前非悔恨 淪落ノ極 世人ノ 無情 失 戀世 惡變遷 冤 罪功徳 實驗
一〇・七%	九・三 八・六 七・二 一〇・七 五・七 四・三 三・六 〇・七 二・二 二・一
(ロ) 近親ノ疾病又ハ死ニ關スルモノ	
父母ノ死 父母ノ病氣	子ノ死 子ノ病氣 夫又ハ婦 ノ死 兄弟ノ死 知人ノ死 祖父母ノ死
一一・二	三・六 五・七 三・六 二・八 三・六 二・一 〇・七 一〇〇・〇
	總計

之を見るに境遇による發心の動機中、最も多數を占むるは父母の死に因するものにして、之に次ぐは全般的逆境及び前非の悔恨、次に人生問題家庭問題なり。近親の死又は疾病に關するもの、中、其最も多數を占むるものが父母のと子のとなるは、夫婦より兄弟より親子の情の格

別なるものゝ存するを見るべし。次に(丙)の境遇及び健康と關係なきもの、之を表示すれば第六表に見るが如し

第六表 發心ノ動機(丙)

		(イ) 他ノ感化誘導ニ關スルモノ											
	先	單	教徒ノ美肌	名士ノ信ズ	家	庭	牧	師	友	人	他人ノ信仰	教	師
	四・四	七・七	二・二	一〇・〇	三・三	三・三	三・三	四・四	二・二				
		(ロ) 比較的ニ自發的ナルモノ											
	向上心	寂	寥	死ノ不安	偶然ノ聞	素質的	反感	夢	幻	信仰家ノ讚美歌ノ	豫言的ニ美感	總計	
	五・五	五・五	一四・四	一八・八	五・五	三・三	三・三	一・一	四・四	一〇〇・〇			

之によりて見る時は、他の感化誘導によるものは丙種中の三七%に過ぎざるは、是れ恐く宗教心の發露には先づ機を熟するを要し、無暗に外部より助長せんとするは、所謂其の苗の長世

ざるを疑へて之を振くの愚に終るに至らずとも、其効果の僅少なるを示すものに非ざるか。

發心の動機の大要如斯。次に獲信の動機なるが、頓機の入信にありては、發心すると間もなく獲信をなすを以て此の區別をなすの要を見ず。漸機の入信の中にも、多くは格段なる動機によりて獲信することなく、只管徐ろに一歩一歩進みて獲信の機に至るもの多數を占む。而してかゝるものは亦獲信の動機として見るべきものなきを以て、こゝに扱ふべき材料は極めて少數にして、統計を試むるに適せず。故に次に其項目のみを擧ぐるに止めむ。

(イ) 信仰告白に因り

(ロ) 夢中の靈感

(ハ) 幻覺

(ニ) 功德の感得

(ホ) 靈感

信仰は宗教に關する知識即ち宗教哲學とは自ら別個の生氣潑瀾たる實際經驗なり。されば學者より宗教の知識を授けられ乍ら然も信仰を得ざりしものが、實際信仰家の信仰獲得の次第を説示せられ、これに暗示せられて入信する事象、及び夢幻靈感等普通人の見て以て迷妄として

斥くるものに依つて獲信の機を得る等、之等の事象は暗々裡に信仰てふものゝ情意的性質を示すものにして實に興味ある事と稱すべし。

要するに入信の動機は其の大體の上より之を見れば、其最後の心理的事實は極めて痛切なる自己の卑小纖弱の悲感に存するものと言ふを得べし。元より社會を憂へ國家を思ふの念切なるに發するもの亦無きにあらざるも、それは全體の上より見て重きをなすものにあらず。一般に就きて言へば先づ己を如何の問題にして、個人的なるは否み難かるべし。

我が神祇に關する考察の不徹底

加 藤 玄 智

最近神社が宗教であるか無いかの問題に關して、學者間にも色々意見が出て居る様である。或人は宗教で無いと云ひ、或人は宗教だと斷じて居る。此議論の決定を見ることは、少くとも宗教とは何であるか、神社に祭らるゝ神は果してどう云ふものであるか、この二點を明瞭にする必要があると思ふが、我輩の寡聞なる、未だ十分此點から徹底的に説明せられたものを見聞せぬのである。然も私が今敢てこの大任をこゝで果さうと云ふのでは無く、唯是れ等の問題解釋の準備に供する爲め、少くとも世に日本固有の神祇に關する誤解があると思ふから、それをこゝに順序立て、指摘して、逐次神社對宗教問題の根本的解決の參考に供したいと思ふのである。

第一、世間動もすれば、輒ち日本固有の神々を解して、全然人即ち人間であるとし、決してハイプルなでに云ふ神、即ちイスラエルのヤーエー、又は佛教の天部とか佛菩薩とか云ふ超自然的存在者とは、全くたちが違ふと云ふ見解を取り、所詮、日本の神々は事實帝王だとか功臣だとか、又は偉人英雄だとか云ふ者のみであると論ずるので、極めて通俗には受けの好い所論であるが、嚴密なる研究から考へれば甚だ疑はしいのである。何となれば日本の神々にも、決してさう云ふ史上實在の人物のみでなく、例之天然物をも神としてあがめてをるものも決して少くないからである。

彼の記紀に見えた山川草木の神にしても、どうも天然物を神化したものであつて、彼の大山積神が山を司る人間であり、罔象女が水を司る人間であり、大綿津見神が海を司る人間であり、久々能智、鹿屋野比賣等が木や草を司る人間のことであるとは、どうも解せられぬのである。虚心平氣何等の僻見なく神話學宗教學等の知識を以てせば、これ等はどうしても天然物の神化としか解せられぬのである。彼の風の神たる志那都比古亦同様である。火之迦具土神亦同軌に出づるのである、矧んや磐戸神、道俣神が諸神の杖とか禰とか云ふものゝ神化たることは申す迄もなく、意富加牟豆美が桃子の神化にして、御倉板舉之神が等しく諸神の御頸珠なることは

古事記の記事之を證し、又久延毘古即ち曾富騰が山田に立てる案山子の神化であつて、一種フエチシユ様の神なることを思ひ、稻羽の素菟が菟神と呼ばれ、虎狼大蛇が等しく神と呼ばれたことや、蛇が三諸山をうしはく神體であつたことは、記紀二典の記事之を證する事人の能く知る所である。特に我國古來靈石の崇拜 Jatholary 多く、各種の古典之を證明するので、特に比賣語會神社の記事は、亦その祭神が一箇の石であることを證明してをる。曰く

其所祭神是白石也(日本紀六卷、國史大系、一卷、一一九頁)

とある。尙讀者はこの參考として、三代實錄(九)の左の文を比較されんことを望む。即ち

肥後國阿蘇郡正二位勳五等健甕龍命神靈池……有聲震動……又比賣神嶺元來有三石神高四許丈同花一石神類崩府司等決之龜筮云應有水痘之災。(國史大系、四卷、一六七頁)

とある。斯の如く考へて來ると云ふと、日本の神々は皆偉人英雄等の事であると云ふ、今日最も通俗に受けのよい説が直ちに毀れるのである。何となれば日本の神々には古英雄等を奉祭したるものも決して少くないが、又以上列擧した様に天然物やその他種々の物から來た神々もあるから、日本の神は皆人間であると云ふ様な大膽な議論はどうしても出來ぬと思ふ。矧んや續紀以下の六國史、特に三代實錄などには記紀などには見たこともない各種の地方的天然神が、無數に

出て来て、それが一々朝廷から位などを賜はり、又は神社の昇格などもせられてをるのであるから、日本の神々は皆英雄偉人のみなりとの決論は、どうしても出来ないことになると思はれる。此點では彼の飽く迄古意に忠實ならんとした、本居宣長の神の説明が、昔の學者中では一番當を得てをると思ふ。先づ第一に三代實錄中から一二の實例を挙げ、次に人口に膾炙してをる古事記傳の一節を挙げやう。則ち左の通りである。

廿七日丙戌授……從五位下山神……雷神……海神並從五位上(國史大系、四卷、二七六)

三日己卯授……石見國霹靂神……從五位下(國史大系、四卷、三三〇。尙四八五の火雷神を比較せよ。)

八日癸丑授……正六位上……鳴神……從五位下(國史大系、四卷、四三〇)

是れ雷電を神化せるものに外ならぬ。

八日己丑……從五位下……溫泉神……從五位上(國史大系、四卷、五四)

七日丙寅授下野國從五位上勳五等溫泉神從四位下……九日、溫泉神等並授從五位下(國史大系、四卷、一三八及び一三九)

廿六日己未授出羽國正六位上酢川溫泉神從五位下(國史大系、四卷、三七四)

是れ日本の如き溫泉多き國に在つては、遂にそれを神化するに至つた結果、溫泉神てふ自然神が

出来て来たのである。

既に温泉の神あり、火山の神化さるゝ偶然でない。富士山、鳥海山等の特種著名の火山に非ざるも尙能く一般に火山の神の生れ出づるは必然の事なり。

黒山神^{火山}・火^山神並從五位下(國史大系四卷三七七)

地震の神は既に推古紀に見えてをる。曰く

七年……地動(舍屋悉破則令四方俾祭地震神(日本紀國史大系一卷三七四))

印度に風神^{ブー}タや^{ブー}ユあると同じく、日本にても、風の神あり、曰く

廿九日……授……伊豫國……風伯神並從五位下(國史大系四卷四一一)

阿武隈川の如き神化せられたる形跡がある。曰く

廿九日……勳十等阿福麻水神……授從五位下(國史大系四卷一三九)

次に、古事記傳に曰く

凡て迦徽とは古御典等に見えたる天地の諸の神たちを始めて其祀れる社に坐す御靈をも申し又人はさらにも云ず鳥獸本草のたぐひ海山など其餘何にまれ尋常ならずすぐれたる徳のあたりて可畏き物を迦徽とは云なり……さて人の中の神は告かけまくもかしこき天皇は御世々々皆神に坐こと申すもさらなり、かくて次々にも神なる人占も今もあることなり……一

國一里一家の内につきてもほどく、に神なる人ぞかし……又人ならぬ物には雷は落にも鳴
神神鳴など云ばさらにも云はず龍樹たつじゆま籛せん狐などのたぐひもすぐれてあやしき物にて可畏けれ
ば神なり……又虎をも狼をも神と云ること書紀萬葉などに見え又桃子に意富加牟都美命と
云名を賜ひ御頸玉を御倉板舉神と申ししたぐひ又磐根いわね木株このたかやのほ艸菜……など皆神なり、又海山な
どを神と云ふことも多し、そは其御靈の神を云に非ずして直に其海をも山をもさして云り抑迦
微は如此種々にて賫きもあり賤きもあり強きもあり弱きもあり善きもあり惡しきもあり；
；最賤き神の中には徳すくなくて凡人にし負くるさへありかの狐など怪きわざをなすこと
はいかにかしこく巧なる人もかけて及ぶ可きに非ずまことに神なれども常に狗などに制せ
らるばかりの穢けがき獸なる……賤いやしき神……(本居全集卷一、一五二)

本居翁は更に此意を諷詠して曰く、

神といへば皆ひとしくや思ふらむ

鳥なるもあり虫なるもあり

いやしけどいかづちこだまきつれ虎

龍のたぐひも神のかたはし(玉矛百首)

第二、從來日本の神々と支那の神とを區別せんが爲めに、日本の學者は、易の繫辭に陰陽不測之謂神と云へる語を引き、支那人の所謂神とは畢竟陰陽不測の理に名づけたものである。故にこは極めて無形な抽象的なものである。一種の自然法の如きものである。哲學者に云はせれば原理とでも云ふ可きものである。然るに日本の神々は、皆實際歷史上生存して居つた人物で、英雄偉人であるから、最も具體的なものであるし、實際世の中に一度は居つたことのある人間である。そは決して支那人の謂ふ如き神と同一視す可きでないこと、かう論ずるのみである。日本の神々が歴史上實際に存して居た人物ばかりでないことは、前既に詳論した通りであるが、假に之を別にするも、如上の區別は、易理に謂ふ神なるものと日本の神との間を分つに足る特性であると云ふことは出来やう。然しそれだから日本の神々は一切の宗教が教ふる神と違ふとは結論する譯に行かぬと思ふ——實際この推論が今日世に澤山あるのだが、之は誤つてをる、事實が許さぬ——何となれば古代の希臘、羅馬あたりの神々は餘程日本の神々と似てをる所があつて、是等諸國の神々と日本古代の神祇とは、その差異點よりも寧ろ類似點の方が餘計目に注ぐ位であるが、彼の人間に神を認めると云ふ點も亦同一である。則ち彼のアレキサンダー大王はZeus-Amonの化身であるとせられ、希臘の英雄リサンドロスは神禮を受け、シザーやアウグ

スツス皇帝の如き、神として仰がれたことは有名な事實であつて、是れ實に有名なローマの皇帝崇拜である。彼等に在りては天皇皇后亦一種の明きつ神であつたのである、然かのみならずバビロニヤ、アッシリヤより埃及の古代に溯りても、實際世に生存してをつた主権者に神を認めたる例は決して少くない。又世界の自然民族中にも酋長等の主権者に神を認めた例は幾らもある。インカの王が太陽の神孫として神禮を受けたことは云ふまでもなく、オーストラリヤ等の自然民族中にも酋長を神としてをるのが澤山ある。かやうに實際生存してをる、又は一度生存したことのある人間を、神としてをるものは、世界至る所に是れあるので、何にも日本にのみ限つた譯では無い。然れば易に所謂神は理即ち自然法の如きもの、哲學上極めて抽象的な原理であるから、人間崇拜に基づく日本の神々とは違ふと云ふことの證明は立つたからとて、それだから日本の神々は世界の一切の宗教が教ふる神々と日本の神々とが根本的に違ふと云ふ結論は出来ぬのである。何となれば羅馬あたりの皇帝崇拜などになると日本の神の觀念と酷似して來ることは前既に申し述べた通りである。然かのみならず、是れ又その神が日本と同じく人間に外ならぬものもあるからである。

第三、今日矢張一部の人士は、神と云へば、直ちにバイブルの創世記神話のヤーエーを聯想

して來て日本の神々は六日でもつて天地を創造したと云ふ様な神とは大變違ふから、日本の神と宗教上の神とは全く別物だと、論下し去るのである。成程創世記の神話に見るヤーエーと全く同一の神は日本に無いことは勿論である。それだから、その點で日本の神とバイブル神話の神と同一で無いとは云へやう。然しそれだから一切の宗教が教ふる神と日本の神々とは全く違ふとは論結する譯に行かぬのである。何となれば前既に述べた様に希臘羅馬等の神祇になると云ふと日本の神祇と大變近かくなつて來て、遂にそのけじめの分らなくなるものも許多あるからである——前例で云へば人間崇拜の如きはその共通の好適例である——この點に關してはカーペンター氏の言は是等論者の頂門の一針である。氏曰く

The title of "religion" has sometimes been denied to their (the Japanese) cultus on the ground that it contains "no set of dogmas, no sacred book, and no moral code." Greece and Rome might, on the same plea, be described as having no religion. (E. Carpenter, *Comparative Religion*, p. 91.)

以上論明した通りであるから、今日世間で比較宗教學上の知識に顧慮せず、唯自分勝手に神の觀念を極め込んで、而して又最も獨斷的解釋を以て日本の神の觀念を構成し、偕てその上で

其の理由の下に、日本の神は一切の宗教の教ふる神と違ふと云ふ様な議論を能く見受けるのであるが、それは到底成立たぬことであると云ふことを斷言するに躊躇しないのである。従つて此點から出發して神社を宗教でない論じ去らうとするのは、徒勞であると云はなければならぬ。何となればその論據が薄弱である、即ち誤謬であるからである。されば若し神社と宗教とを區別して、全く別種のものであると云ひ度いと思ふならば、之れと全くその立論の基礎を變へて出直して來なければならぬと思ふ。

神代史に現れたる神界の系統

寺 澤 智 了

我國上古の神界(Primitive)は、自然物や自然現象の神格化、動植物や器物の神々、乃至偉靈神、祖先神などを含んで、諸種雑多の神々から成立して居る。其數を惣稱して八十萬神(紀)又は八百萬神(記)と云ふが、八は上古人が好んで用ゐた數で多數を意味する語であるから、八十萬又は八百萬とは神數の無量なるを示したものである。耳目に觸れる山川草木より、思想上の抽象神格に至るまで、諸種諸方面の神々があるから、神數や實に夥しかつたであらう。我神界はかく多數の群神の聚合であつて、其間に何等の秩序系統がなかつたか。只混然たる多神教(Polytheism)

又は多靈教 (Polyltheism) に留まつたか。此點を少し調べて見たいと思ふ。

アンダーウッド (Underwood) 氏は「日本古代の宗教には單一神教 (Monotheism) の漠然たる觀念すらない、自然崇拜の最も著しい多神教である」(The Religions of Eastern Asia) と云つた。然るに姉崎博士は「事實上大抵の宗教にては其多數の神の中に幾分か中心の神を有して統一的傾向を有す」(哲學大) と云ひ、又「多神教にても、其中に優秀の神ありて自ら諸神を統轄する傾向ある點より云へば、大抵の多神教は單一神教也といひ得べし」と云はれて、多神教中に統一的傾向ある宗教の一例として我神道をあげ、其中心を天ノ御中主ノ神又は天照大御神とせられた。上古の宗教が多神教であるは言ふを要しないが、統一的傾向も亦幾分認められる。然しそれを述べるに先だつて諸神間の地位關係を觀やう。

二

神話は上古未開人の宗教心に基いた神々の物語である。其中には多種多様の方面があつて、想像的分子も少くないが、一個人の架空的な想像と異つて、民族一般の意識より成つて居るから著しく時代の影響を受けてゐる。上古の神々の性質、行動が随分人間的であるのは之が爲で、

人事界に於ける社會組織は亦神界にも影を映して、そこにも親子兄弟の關係や一夫多妻の風がある。然し其等は擱いて只神界に於ける主従關係を觀やう、之が神代史一篇の骨子である。

初め伊弉諾・伊弉冉の二神は、國土を作り堅め山川草木の主神を多く生んで、最後に是等を統一する神を定めた。

(二神)共議曰。吾已生大八洲國山川草木。何不生天下之主者歟。於是共生日神。號大日靈貴。……次生月神。……次生素戔鳴尊。(紀)

されば「天下の主」は日、月、素、の三神である。諾神は更に此三貴子に所領を配當された。

(御頸珠ヲ)賜天照大御神詔之。汝命者所知高天原矣。……次詔月讀命。汝命者所知夜之食國矣。……次詔速須佐之男命。汝命者所知海原矣。事依也。(記)

紀に據れば、初め素神を宇宙の主に立てたが、父神の命令を用ゐぬ爲、根、國に貶せられ、又月神は日神に亞げる天上の主宰者と定められたと。されば天界の主宰者は日神即ち天照大神であり、高天原に住する群神は其従者である。故に日神が一度天ノ石窟に隠れ給ふや、諸神は困阨して再び玉座に即かれん事を懇請して已まなかつた。日神の御孫瓊々杵尊になつて新に此地上界の主として降臨された。紀ノ一書に其際日神が天孫に「以天兒屋命、太玉命及諸神、部等」。悉皆相授」

とあつて、主神と從神との分が明白である。神代史の主眼は先づ日神の地位を定め、次に地上の始祖瓊々杵尊が日神の御孫で、諸部の神遠を凡て統率すべき者であることを明すにあるらしい。古語拾遺に「群神奉_レ勅隨_ニ從天孫_{コト}といふ思想である。それ故に我神界には父母夫婦兄弟等の家族關係があつて是等諸神が總て一大神格天照大神の勅命を奉じて、其御子孫に代々仕へ奉るといふ君臣主従の關係が極めて明瞭であるから、神界に統一のある事が解り、又我神話が國家的に秩序整然たるを知る事ができる。

三

神界には初め二大系統があつて互に對立し拮抗したが、終に一大神系に合同したらしい。

- (一) 高天神系(主として天_ツ神)……天照大神、高皇產靈神中心
- (二) 出雲神系(主として國_ツ神)……大己貴神中心

之は二元的對立でなくて上古の神界に自づと流れた勢力上の二潮流である。惟ふに太古、此國土に二種族が對立して、國土領有、種族發展の爭鬭をなした事實が神話に反映して、自ら二大神系を形成したものであらう。

今神代史の文面から其意を推すに、大略下の様な神話骨子となる。始め諸神が三貴子に所領を配當された時、素盞鳴尊は其命を聽かないので根國に謫せられた。素神は謫處に行く途中、此國に多くの子孫を留めたが、其中で最も大なる者を大己貴神(又は大國主神)と云ふ。此神は若に此國を開拓し經營して領有したが、之れもとゞ天神の意志でない。天照大神は父神より選ばれた天上の主君で、大神はまた天孫を以て此國の王と定められた。それ故に大己貴神が此國を占有するは偶然の事か、又は天孫に至るまでの架橋に過ぎない。終には天孫に領土を獻納しなければならぬ。而して今や天孫は既に長じて當に此國に君臨すべき時期になつた。そこで大神より國土奉還の勅命を大己貴神に傳へて幾度か交渉があつた揚句、芽出度結末がついて領土を獻上する事になつた。

之は信仰上より觀た神の約束であつて、歴史上より觀れば此様な約束的の物でなくて、始め二種族が前後して移住し來り、領土爭奪に關する演劇が神話舞臺に現れたのであらう。宗教學の上から云へば、天照大神等を崇拜する種族と、大己貴神等を信仰する種族との折衝で、それには非常な曲折があつたであらうが、信仰上の融和は比較的容易に行はれたらしい。即ち高天原種族は出雲神系を信仰し、出雲種族は高天原神系を尊崇するに至つた。

記紀に據ると二神系の融和は必ずしも一方の屈辱的無條件的降伏でなかつた。大己貴神が如^{モシ}吾防禦者^{セバ}、國內諸神必當同禦^ニ、今我奉^レ避誰敢有不順者^ニ……今我當於^ニ百不足之八十限^ヲ將隱去^ニ矣。百訖遂隱。(紀)

斯くて兩神系の交渉は、出雲神系の中心たる大己貴神及其子事代主神等の賢明な讓歩に由つて、比較的無事に進捗した。而して兩系の合同妥協の内容は、天孫は地上の祭政權を握つて人民を治め神を祭る、大己貴神は幽冥界を掌つて諸神を率ゐる事である。言ひ換れば歴代の天皇は大己貴神等を祀り、大己貴神等は歴代の天皇を守護し奉る事である。

高皇產靈尊……勅^ニ大己貴神曰……夫汝所知顯露之事^レ宜是吾孫治^ニ汝則可以治神事^ニ又汝應住^レ天日隅宮者^ニ今當供造……又當主^ニ汝祭祀者^ニ天穗日命是也(紀)

復勅^ニ大物主神(大己貴神に同じ)宜領八十萬神^ニ永爲皇孫奉護焉(紀)

此文で見ると大己貴神が群神の統率者のやうである。實に其社殿を皇宮と同じ構造にするが如き、神武天皇が即位後皇后を此神系より冊立するが如き、此神と天照大神とが宮中の二大神として祀られたが如き、乃至人文的事業の多くを此神系に屬したが如きは、兩種族合同後も出雲種族の勢力がなほ大きくあつて、従つて大己貴神が神界の大立物として現れたのであらう。

四

大己貴神は諸神の統率者の觀があれど、極端に云へば被征服種族の最大神格であるから、征服種族が自族の主神を其下に置くを、喜ばないのは當然の事である。故に祭祀は天祖の様に行はれ、神殿は皇宮の様に造られても、要は天孫を守るに在つて未だ兩種族の最高神でない。

亦僕子等百八十神者即八重事代主神爲神之御尾ウキ前而仕奉者ラフ逆神者非也ジ（記）

是時歸順之首渠者大物主神及事代主神乃合八十萬神於天高市帥以昇天陳其誠歎之至一（紀一書）

紀一書は文飾甚しいが、兎も角も大己貴神が被征服種族の神なるを窺ふに足る。されば最高神格は矢張り征服種族の主神である天照大神に歸せねばならぬ。

天照大神が主神である由來を見るに、諸神は此神に天上の支配權を委ねて其身は日、少宮に御隠れになつた。大神は今や天上の主宰者であるが、更に天孫を此國に降して、今迄の主權者大己貴神に其地位を去らせ給うた後は、地上の君主の祖神であつて、言ひ換ふれば同時に地上の主神である。次に神代史を離れて觀察するに、天照大神は太陽神である。未開人には太陽

は天に現れる最も靈異不思議なる物の一である。紀に

(諸丹二尊共生日神……此子光華明彩照徹於六合之内故二神喜曰吾息雖多未有若此靈異之
見不宜久留此國自當早送于天而授以天上之事。

日神を天上に送つたと云ふは、吠陀の讚歌でミトラ・ヴァルナの神が太陽神スールヤを天に擧げ

Mitruvaruna

Surya

たと同じ思想で、太陽神話としては當然の事である。又太陽の光や熱は生物の生存に缺く事のできない物で、殊に氣候良好な我農業國、所謂「瑞穂國」の國民の感謝する所である。概して

人の生活に最も恩恵ある方面を掌る神が、多く尊崇される者で、其例は吠陀の神界に於て著しい。我國でも、國利民福守護の神としての大己貴神、食物神としての豐受神などの厚く崇拜されたのは此消息を傳へるものである。太陽神が大神格となるのも之と同理である。故に日神としての天照大神は上述二點を有して、大神格として現れた。凡そ宗教に於て、情緒的進行は、恐怖(Fear)、畏敬(Awe)、尊敬(Reverence)、感謝(Gratitude)と移つて遂に崇高の感(A sense of sublime)を喚起す。太陽の靈異的方面は畏敬、續いて尊敬の念を抱かせ、恩恵的方面は感謝の情操を強くする。然し之だけではまだ崇高の感を引き起すに充分でない。蓋し大神が最高神たる大なる理由は、「皇祖」といふ二字に在る。上古の氏族制度は祖先崇拜を助長した上、帝權が鞏固になるや、諸

氏族は自分等が今皇室を環擁するがやうに、祖先も過去に皇祖を翼賛し奉つた者と見るに至つて、皇祖は諸氏族の祖神、一切の群神の上に君臨する者となつた。丁度太陽の光が一切の闇を排うて萬物を明にするがやうに。是より先、彼等が崇めて來た太陽神の性質が皇祖神の屬性に加つて遂に皇祖即日神、日神即皇祖といふ離す事のできない同一神格を組成したのであらう。太陽を祖先と見るは未開人に屢々ある例で、なるべく古人の立場から神代史を解釋しやうと力めた本居宣長には、此點は少しも不審でなかつたのである。

此に皇祖をば日神と詔ひ、天日^ツをばたゞ日と詔へるを以て天照大御神と天日とは異なる故と思へばひがごととなり。天照大御神即天日に坐します (古事記傳一八)

五

天照大神が主神である事は最早や定まつたやうであるが、神代史ではまだ左程明瞭に現れてゐないで、大神と其地位を等しうする一神に高皇產靈神がある。記によれば天地剖判に先つて生成した隱身獨化の三神の一で、別天^トツ神と稱ふ最古無比の神格である。尤も最古の點から云へば天之御中主神は天地初發の神であつて、記で此神を立てたのも諸神の統一を謀る爲めであ

つたらう。凡そ上古に現れた統一の傾向は二方面から觀察する事ができる。

(一)、單一神教的方面よりの統一の傾向

(二)、汎神教的方面よりの統一の傾向

單一神教的方面とは、諸神中より一神を選ぶか、又は新に一神を造つて、之を諸神の上首とする思想傾向で、記の天之御中主神、紀の國常立神、又は天照大神、大己貴神は此傾向に屬する。汎神教的方面とは、上古では此思想は殆ど全く現れてゐないが、諸神を生成産出した神は、此思想に類似したものと見られる。高皇產靈神・神產靈神又は伊弉諾神・伊弉冉神は之に屬する。然し大己貴神も、諾冉二神も主神たる資格には不充分であつた。天之御中主神は最も當を得たものであるが、其名はあまりに廣くて具體的性質を捕捉し難いので、素朴な上古人一般の信仰對象とならなかつた。之に反して高皇產靈神は開關の段に其名を列ねたのを始め、爾後天照大神の現れる舞臺には大抵伴つて、殆んど同等の權威を示して居る。

爾高御產巢日神、天照天御神之命（イコト）以於天安河之河原神集（ニ）八百萬神集而……詔（記）

之を紀では高皇產靈神一神の詔にした所もあり、又天孫を此國の主君と定めたのも此神一個の意志に出たやうに記してある。

天照大神之子……天忍穗耳尊娶高皇產靈尊之女栲幡千千姫生……瓊々杵尊故皇祖高皇產靈

尊特鍾憐愛以崇美焉遂欲立皇孫……瓊々杵尊以爲葦原中國之主（紀）

于時高皇產靈尊以眞床追彥覆於皇孫瓊々杵尊使降之（紀）

殊に注目すべきは顯宗紀に見える次の記事で

日神著人謂阿閉臣事代曰以餘余田獻我祖高皇產靈尊（紀一五）

之は大神が高皇產靈神を「我祖」と崇めた文である。

以上の記事よりすると高皇產靈神は、大神と同地位むしろ其上にある観があるが、之のみで主神とする事ができない。古事記傳に、

此神は皇孫命の皇祖なるのみに非ず、凡て萬物萬事の御祖に坐す也。

天照大御神は然らず、たゞ皇孫命の顯皇祖ウツシイサヤに坐す也。此けぢめをよく辨へ奉るべき也。

と。實に高皇產靈神は萬事萬物を產生する神で、姓氏錄に見えた皇室纒擁の氏族の多くは此神を始祖とし、皇室からしても皇祖ではあるが、天孫の御上よりすれば實は外祖父である。大神は正系の祖神である、即ち「顯皇祖」である。氏族制度の時代には祖神は尊かつたが、帝權の確立は皇祖の地位を更に高めたであらう。神代史を大體の上より觀察すると、系譜に關する重大な

詔勅は必らず大神より出、諸神に命令する権能は多く高皇産靈神にあつたやうで、兩神の關係は丁度女帝君臨の世に、有力な皇族が攝政された様な物である。故に高皇産靈神を以て大神の上に置く事ができない。殊に崇神帝迄殿内の二大神は、大神と大己貴神とであつた事は既に述べた。又「產生」の思想で、皇祖も、諸氏族の祖神も、此神の下に一纏めにするは、頗る便利であるが、實際的な上古の素朴な頭腦には、稍々概念的に失して、信仰の對象としては有力でなかつたであらう。神別氏族が此神の外に各正系の祖神を立て置いてに徴しても知る事ができる。嚮の引用文中、阿閩事代に告げた日神の託宣は、此神信仰の全盛時ではなからう。

六

帝權確立して皇室の基礎が動かなくなるや、皇祖たる大神は主神として群神の上に位した。此點は神代史でも認められるが、奈良朝に入つてから一層明瞭になつた。

奉于南島、獻物于伊勢大神宮及諸社。(續日本紀)

續紀には之に類似の文が多いが、之で大神が明に諸神に區別された。アレン (Allen) が「現存の王が偉大であるならば、王が尊んで居る祖先は、どれ程偉大であらうか。なほ一層古い神、即

ち祖先の其祖はどれ程無限大であつたらうか (The Evolution of) と。之は祖先崇拜を前提としての立論であるが、爰に至りて一層崇高の感じを昂めるであらう。元來神代史の目的は、皇祖と皇孫との地位の尊貴なるを明にする事であるから、爰に着眼すれば、大神の主神たるは自ら知られる。

歴史的背景から観ると、上古は氏族專横時代で、其頃の帝權は後世に比すれば頗る微々たる物であつた。上古史が甚だ不明であるが如く、道義的關係も随分闇黒であつたらしい。天皇崩御後、太子の即位が容易でなかつたり、皇子間に血汐が流されたりするは殆んど常例のやうであるが、斯様な事件の背後にはいつも氏族同志の勢力争が激烈であつて、寧ろ諸皇子は其犠牲に供せられた者と見られる。然し諸氏族が皇室を中心にして互に確執して、榮枯盛衰の事實を繰り返してゐる中に、帝權は次第に大きくなつて行つた。聖德太子の御政治が先づ皇室の尊畏を示す事に、甚く憂慮されたやうであるが、之が導火線を作して、遂に大化改新となり、さしも強大を誇つた武内宿禰以來の名門、蘇我氏が滅亡して、皇室の基礎は動かす可らざる物になつた。此政治、社會状態が神界に反映して、皇祖たる大神が漸々獨尊の域に向ひ、奈良朝に入つてから主神の威嚴を示した。記紀の神代史は奈良朝初期の産物であるから、此傾向が現れ始め、進

んで平安初期の著述たる續紀、古語拾遺では、大神の主神たる地位は、殆んど既定の事實か
如く記載された。

然し繰返して云ふが、神界の統一的傾向は記紀の文面では明に大神に向ひ始めたが、なほ主權
上有勢なる高皇產靈神、信仰上有力なる大己貴神、乃至見方によつては抽象的であるが、天之
御中主神等、殆んど大神の壘を廢する神々があり、又主神たらんとする大神にも、權能や活用
に制限があるので、未だ單一神格たる資格が充分に現れて居ないから、アンダーウッド氏の見
方も全然誤つては居ないが、統一的傾向のあつた事だけは否む事ができない。

(記——古事記 紀——日本書紀)

數論の三徳論

一 緒 言

木 村 泰 賢

三徳説は印度哲學史上、可なり重要な教理である。數論派、瑜伽派の世界觀の基礎となれるは、言ふまでもない所。マヌの法典でも叙事詩マハーバーラタでも、種々のブラーナ文書でも、人心の變化、世界の相違などを理論的に説く段となれば、概ね此三徳説に據つたものである。加ふるに吠檀多派でもその初期にあつては餘り之を重要視しなかつたけれども、矢張次第に之を利用するやうになり、新しきウパニシャッドにも此説あれば、吠檀多經の註釋にも之を應用するものあり、殊にサダーナンダの吠檀多精要の如きとなれば、その無明を説明するに三徳説を以

てした等、總じて新しくなればなる程、之を重要教儀とするに到つた。この意味に於てマック・ス・ミューラー氏⁽¹⁾が三德説を以て印度に於ける諸派共通の一教理と見做したのは——稍々極言の感あれど——また一面の眞を穿てる見解と言はねばならぬ。併しながら、可程に重要な三德説の起原發達はいかなるもので、而もその三德の意味を今日の思想や言葉でいかやうに寫象すれば、その眞意に協ふかといふ問題となれば、豫想外に困難な者がある。從來、種々の學者は諸方面より之を研究し推定したけれども、今尙、判然とその眞意を捕捉しかねてゐる程の難問となつてゐるのである。蓋し三德説は種々の文書に種々に説かれてゐるけれども、その適用の範圍が餘りに廣汎にして、適確の意義を捕へ難く、従つてその起原思想の見當も、容易につき難いからである。

吾人は、先きに「印度六派哲學」を公にするに際し、數論の部に於て、この問題に對して、多少、歴史的に且つ哲學的に論及して出來得る限りその眞意を得んと試みたのであつた。⁽²⁾併しながら、「六派哲學」には紙數の制限もあつた上に、正直に言へば、尙研究の足らざる所もあつたので、未だ意に充たざる點が頗る多かつたのである。特に今日、遺憾と思ふことは、吾人が數論思想の開展を論ずるに當りて、その四特徴を擧げて一々の歴史的發達の經過を論じながら、最

も大切な三徳思想の僧^{ブツ}佐^サ耶^ヤ派に至るまでの發展を略したことである。然るにその後、種々の書を読み、また自らも考へなどした結果、多少この問題に關して得る所があるやうに思ふから、ここにその補遺の意味でこれを簡單に記述して見たいと思ふ。但しその材料は、自ら原典に就いて見出したものよりは、寧ろ有力なる印度思想家達の發見によるもの多しことは豫め斷つて置く所である。またこの論文は「六派哲學」の補遺のつもりであるから、之を豫想するは勿論であるけれども、斷片的に流れぬために必要な範圍だけは、該部に提出した材料や説明をも入れて、この一小論文で一通り纏まるやうに述べたい考である。

註。1. Max Müller: The six systems of Indian philosophy p. 111

2. 印度六派哲學 { pp. 102-104.
pp. 144-148.

二 數論派の三徳の説明

三徳説の起原やその現代的意義を調ふるためには、先づその確定した定型的説明を知つて置かねばならぬ。然らざればその標準が定まらぬからである。然るに三徳説の定型的説明と言へば數論派のそれであるから、こゝに先づ之を略述することにしやう。

數論派に従へば、この萬有は凡て三德 (gunas, guṇa) から成立するものである。物的現象たと心的現象たるを問はず、苟も動くもの、變化するもの、因果律の適用さるゝものは、凡て三德から成立するもので、萬有の雜多の現象も、所詮三德の配合いかんによるものであるといふのである。然らば三德とは何であるか。術語で之を薩埵 (śakti)・羅闍 (rajas)・多摩 (tamas) と名けるけれども、前に述べた如くその何物であるかは容易に分らぬのでこゝに適譯を下すことが出来ぬ。數論派は三德の相狀を説くに、大凡吾人の價值判斷を基としてその表はれ方又は働き方に就いて説く。即ち總じて言へば——數論派に従へば——價值の多いもの程薩埵の德の勝れたもので、羅闍、多摩となるに従つて、其價值減じ、殊に多摩となると最も劣等なものであるといふが三德の公準論である。この意味に於て數論派は三德の特徴 (ātmiṅga) は喜 (prīti) 憂 (ap-riti) 暗 (vishada) であるといひ、つまり吾人の心に快、不快、沈鈍の三態あるは三德の代表的特徴であると見たのである (支那譯ではこの喜憂暗を以それ〴〵 Sattva, rajas, tamas の譯語としてゐる)。蓋し吾人の心情は最も直接に經驗せられ且つあらゆる判斷の基礎となるといふ點に於て、指し當り感情の三態を以て萬有解釋の公準としたものであらう。然しながら數論派は之と同時に物的現象も三德から成立するといふのであるから、心的特徴と同時に物的特徴をも示し

た。それに従へば物の靜平なるは(例へば光明の如き)薩埵(喜)の徳の然らしめしたものと、動的なるは(例へば風の如き)羅闍(愛)の徳の然らしめしたものと、沈重なるは(例へば大地の如き)多摩(暗)の徳の然らしめしたものであると。蓋し物の靜平なるは吾人の心を靜にして喜ばしめ、物の動搖不定なるは心を動して不快ならしめ、その沈滯なるは心を遲鈍ならしむるといふ理由に基くものであつて、即ち、數論派は物的現象も心的現象も、同じ質料の異作用であるといふ立場から主觀的價値と客觀的性質とは相應妥當するものと定めて、共に三徳より成立するものと主張したのである。そこで數論派は更に進んで物心の兩者に通ずる三徳一般の特質を擧げて、總じて照明靜平なるは薩埵の發現で、躍動不定なるは羅闍のそれで、澁味沈滯なるは多摩の發現であると結んでゐる。

かくして數論派は、この見地に基いて、あらゆる現象を三分して、之を三徳に配して考察した所が、纏て數論派に於ける世界觀の一大特徴となつた點である。而もその適用の範圍たるや頗る廣る廣汎で、大は天地より小は草葉の一片に至るまで、三徳各自の優劣、顯味、強弱を認めて、現象各自の相狀の差異を説明せんとしたのである。従つて吾人よりすれば、その配當の仕方には、可なりの無理と不徹底の處とがあるけれども、要するに、上中下の價値、殊に倫理

的宗教的價値の相違を基礎として、三徳の次第を定めんとしたことは、全體を貫く大方針であつた。今、その適用の一々の場合を擧ぐるの餘裕がないから、試みにその主なるものを圖表して見やう。

三徳の根本的特徴		三徳說適用の例	
喜	照	快	理性(覺)
憂	動	天道	善
暗	侍動	天	上
心的特徴	縛	人道	赤
物的傾向	重複	不快	白
心物共通	地	意(我慢)	中
世界	獸道	雜(無記に あらず)	下
有情	暗昧	物質(五唯)	等差
感情	不善	現象開展の順	黒
三徳	下	三徳	三
徳	黒	三	色

その外、種々の註釋家によりて適用された例を擧げるならば、數ふるに遑あらざる程なるが、大凡右の表にてその一般が分らうと思ふから、この位にして省略する。要するに三徳説は印度思

想家の最も好める三分的考察（三姓、三吠陀、三神、三界、三音等……）の總和、若くは一方向として起つたものであるけれども、之を直ちに萬有組成の本源に基く特性と見た所に従前になき哲學的價值もあれば、亦その難解の原因も存するのである。

然らば、數論派はこの三徳を以て、本來異なる三原理と見たか、將た、一原理の三方面又は三發現と見たかといふに、この點は可なり難解であるけれども、要するに兩方を肯定したやうである。即ち一面に於ては三者各々異なる實體（*substance*）と見ながら、他面に於ては三者は遂に離るゝことの出来ない渾一體と見たのである。モ一層詳しく言へば、數論のこの點に關する意見は、要するに三位一體説であつて、現象の上からすれば三徳は各々異なるけれども、實質上、三者は決して離るゝものではなく、唯その發現に顯味強弱の差あるに過ぎぬ。殊に萬有未發の因位にありては、その發顯の程度にも強弱の相違がなく、三者平均して不分割、無始無終、無形相の唯一體をなし、毫も其間に區別の認むべきものがない。數論はこの當體を本因（*pradhāna*）自性（*prakṛti*）又は未開展と名くる。故に三徳は三なりと雖も、少くも本因に就いて云へば唯一で、本因は唯一なりと雖も、其中に可能性として後來明になるべき三徳を含む點に於て三であるといふが數論派の答解である。然らば更に進んでその唯一の本因たる自性と三徳とは、實質上

同か異か、換言すれば 卍座(卍座) || 三德の本質が將た卍座 || 三德平均十人 かと云ふに、理論上詮する所、數論の歸着點は第一の方程式、即ち三德の總和以外に別に自性といふ原理が存せぬといふことにならざるを得ぬ。何となれば數論派は三德を以て明かに實體ビラゲイヤであるといひ、三德の平均状態を自性と名くといひ、殊に註者となると三德と自性との關係を、三色の糸を以て絆へる繩に比し、又は三本の樹木より成る林に比した所もあるからである。而も實際上、數論派は動もすれば第二の方程式を肯定するが如き説方をなし、恰も自性は三德の總和以上にまたその持主でもあるかの如き口吻を以てした所のあるのは、蓋し三德觀發達の歴史的背景が尙ほここに有力に働いてゐるためであらうと思ふ。即ち先之、一原理に三方面があるといふ思想があつて、而もそれが數論の三德觀の先驅をなして、餘波尙ほここに及んでゐるためと思ふのである。とにかく數論の三德は自性に於て三位一體であるけれども、亦同時に三德は獨立の三本質で、而も何れかといへば、三といふ方に重きのあるといふことを忘れてはならぬ。

以上は數論派の三德觀の大體である。而も文書によりながらも、成るべくその心行こころゆきを求めての解釋である。今之に基いて、更に縮めて三德觀の特徴を擧ぐるに、大凡次の數項に纏まらう

と思ふ。

- 一、三分法を基礎とすること。
- 二、三分法の標準を倫理的若くは宗教的價値に置いたこと
- 三、之に依つて物的現象と同時に、心的現象を説明せんとしたこと。(即ち宇宙と個人とを同一に説明せんとしたこと)
- 四、萬有組成の三要素と見ながらも、亦同時に三性質又は三方向の意味をも含むこと。
- 五、輕光的現象を薩埵の發現と見、動搖的現象を羅闍の發現と見、沈滯的現象を多摩の發現と見たこと。
- 六、三徳を併存的三要素と見ながらも、亦此間に變化の三順序と見る思想も交つてゐたこと
- 七、三を一に歸し一を三に開く所謂三位一體の意味あること。

三 三徳思想の起原及び開展

文獻上、三徳説が略定形を得て、術語と説相との備はれるは、ウバニシャッドからである。而も古ツバニシャッド中でもその終期に屬する部分からで、主としてシユウエーターシワタラ邊

りに初まり、マイトラーヤナにて圓熟したやうである。この意味に於て三德説は、印度思想史上比較的遅い産物と言はねばならぬ。併しながら之は要するに出來上つた結果に就いて言ふのであつて、之を以て直ちにガルベ氏の想定した如く、三德説は數論派に初まり、それより古くもなく新しくもないと考へてはならぬ。寧ろここに到るべき先驅思想となれば、可なりに古いものがあることを忘れてはならぬ。吾人は已に數論思想の淵源が梨俱吠陀にあることを述べて置いたが、それに應じて三德思想の淵源も、亦已に梨俱吠陀邊りから見出すことが出來ると思ふのである。勿論、前に掲げた五六種の特徴全部を備へた思想は、早くからあつた譯ではないけれども、その中の二三の特徴を備へて、而もそれが次第に特徴の數を増して行く思想系統の初をなすものとなれば、可なりに早くからあつたのである。そこでその次第を簡單に述べて見やう。

抑々印度に三分的考察法の行はれた初は、梨俱吠陀時代からである。従つて概括的に言へば、その考察法自身が已に三德觀の一般的素地をなすと言ひ得るが、殊に此時代にあつてその内容的特徴にも關係する思想は、天・空地三界の考である。即ち全宇宙を光明界・氣流界・大地界に分けた觀察である。蓋しこの三界觀は、數論でも認め、而も之をそれ／＼、薩埵・羅闍・多摩の三德によりて説明したことは、前に已に述べた所であるが、特に注意すべきは、梨俱吠陀

は空界を呼ぶに羅闍 (*Rajas*) の名を以てしたことである。⁽³⁾ 勿論この *Rajas* とは朦朧若くは模糊の意味で、卒直に氣流現象を指したものであるけれども、而も天を *satva* といひ、地を *tamas* と言つた例を見出し得ぬけれども、已に中間位を *Rajas* といひ、而も之を動くものと見た所は、天の光照と地の沈重とを合せ觀察して、この三界觀は確かに、後の三徳説に到るべき原形思想の一であるといふことが出來やうと思ふ。この事は *Srinivasa Iyengar* 氏も *Oldenberg* 氏も指摘してゐる所である。⁽⁴⁾

乍併、之は眞に外的形式としての先驅思想であるが、これよりも一層内面的關係の深い思想は、梨俱吠陀の終期に表はれた例の無有歌 (*nasadasya sukta*) の見地であらうと思ふ。即ち混沌未分の時、一箇の種子 (*abhu*) あり、動いて欲愛 (*Kama*) となり、更に現識 (*manas*) と開展して宇宙が成立したといふ思想である。この思想は數論思想 (全體として) の先驅であることは *Densca* 氏も指摘してゐる所であるが、⁽⁵⁾ 更に三徳といふ狭き立場からしても、亦その有力な先驅思想と言はざるを得ぬ。勿論、一見すれば、左程密接の關連がないやうであるけれども、能く詮索して見れば、此思想と後の三徳觀との間に斷つべからざる連絡のあることが分つて來るのである。即ち吾人はここに一が開いて三となるといふ思想と(一箇の種子—欲愛—現識)、

物的現象と心的現象とが一致するといふ思想即ち三徳の二特徴を見出すことが出来るのである。而も數論の三徳は、三種の併存的要素といふ方面に多くの意味を持ちながら、亦同時に、發展變化の順序の意味をも含むことは、先きに擧げて置いた所であるが、この無有歌の思想は正にその發展の順序といふ方面を代表する先驅思想に屬するのである。この事はマイトラーヤナウパニシヤツド奥美書の次の三徳觀と對照して見れば、最も明かであらうと思ふ。

世界の初はただ闇態(Tamas)のみなりき。そは最高原理に屬したり。然るにこの闇態(Tamas)は最高原理に激發されて、動いて動態(Bija)となり、更にこの動態(Bija)は激發されて明白態(Sattva)となりぬ(maitrāyaṇa up. 5,2)

と。即ちこの間に *tamas* (闇態) といへるは、無有歌に於ける混沌界の一種子に當り、この間に *rajas* (動態) といへるは、無有歌の欲愛に當り、同様にその *gunas* は無有歌の現識に當る譯で、即ち無有歌の思想がこのマイトラーヤナの三徳觀の先驅となつたことは、毫も疑ふことが出来まいと思ふ。

かく梨俱吠陀に於て、已に三徳思想の萌芽が見ゆるけれども、梨俱吠陀の見地は、總じて宇宙論的であつて、未だ個人組成の要素といふ方面に、多くの注意を拂はなかつたが、この方面に

注意を向けて、而も三徳といふ術語までも提出したのは阿闍婆吠陀である。その一〇の八の四〇に曰く

梵を知るものはかの靈物 (Sakta) を知る。そは三徳を以て圓まれたる九つの門を有する蓮に住す。

と。ここに靈物とは内我の義、九門を有するとは身體の義、蓮とは心臓の義で、つまりこの句は梵に達したるものは、心體の奥、心臓の内部に住する秘密の靈魂に通達するといふ意味を述べたものである。而してここに三徳といへるは何を意味すか判然とは分らぬけれども、多分、身體の構成要素といふ義であらうと思ふが、果して然りとすれば、これ實に、非三徳性の神我 (purusa) と三徳性の身體 (この中に心理機關も含む) とを峻別して考へた數論派の考察と、最も近い考へ方を表明したものと云はねばならぬ。とにかく、ここに身體的組織を三徳といふ言葉で表はしたことは、その思想内容に於て將た術語に於て三徳觀發達史上、一時期を劃すと言つても然るべき程の注意事項と言ふべきであらう。

かくの如く三徳觀の先驅思想は、已に吠陀時代に於て可なりに培養せられ、次で來るべき奧義書并に學派時代のために遙かに準備をなしてゐた。併しながら此間を通過した梵書時代には、吾

人の研究の足らざるためか、未だ的確に三德思想開展の階梯と見るべき句を見出し得ぬ。勿論ここに到ると三分的考察法は彌々圓熟した許りでなく、三界を一元に歸する思想や、一元より三階段をなして萬有が發展したといふ思想などは、澤山に表はれてゐるけれども、これ以上に、特に萬有組成の要素といふ意味に於ける、三位思想が表れて居らぬのである。蓋し梵書（ヴァーナム）の目的は祭壇哲學の建設にあつて萬有の組成要素の研究の如きは、第二次的若しくは第三次的意義を有するに過ぎなかつた爲めであらうと思ふ。

かくて、梵書時代を挾みて奥義書時代に入るや、ここに三德の先驅思想も復活し、吠陀時代の思想を享けて一層哲學的に引締められて表はるゝに至つた。而も面白いことには、已に其初期に於て、三德觀の二方向ともいふべき併存觀と發展觀とが併び表はれた事である。試みにその代表的思潮としてチャンドーギヤ奥義書と、ブリハドアーラニヤカ奥義書とに表はれた二教理を擧げて見やう。

その一つは已に Dussen 氏によりて指摘せられた（1）チャンドーギヤ奥義書六ノ二以下に説かれた、三要素説である。即ち萬有の初めに唯一の非有（अनादिनिमित्तम्）と見よ（見よ）若しくは有（अस्त्य） （pradhāna と見よ） といふ原理があつて、自發的活動によりて先づ火を生じ、火更に動いて水を

生じ、水更に動いて食(地)を生じ、かくしてこの三要素が更に種々に分化配合して、萬有の組織、特に身心の組織を完成したといふ説である。これ實に吠檀多で名高い三分説(三三説)であるが、之を三德觀の見地からすれば、宇宙の本源を唯一の或物とした所、これより最も微細な三原素發展したと説く所、その三原素が分化配合して萬有を組成したと説く所、その他種々の點に於て數論の三德思想に最も接近した考察であるといふことは、到底否定することが出來ぬ。即ちこの考察は梨俱吠陀の無有歌の發展的思想を一層要素といふ形に整理しあげた點に於て、正しく、無有歌と、先きに擧げたマイトラヤーナの順序的三德觀(暗態—動態—明白態)に至るべき中間をなすの思想と言はねばならぬ。

他の一つはチャンドーギヤと同じく、最古に屬するブリハドアータニヤカの説で、而も吾人を以てすれば、前の三分説よりも一層三德觀に深い關係のあると思はるゝものである。即ち^{アイトン}我の屬性に名(nama)色(rupa)業(karma)の三ありて、而も一體であるといふ説である。

實に、名色業は三位なり……それは三位なりと雖も一體なり、即ち^{アイトン}この我なり。この我は一體なりと雖もそれは三位なり。(Bṛhad. 1.6)

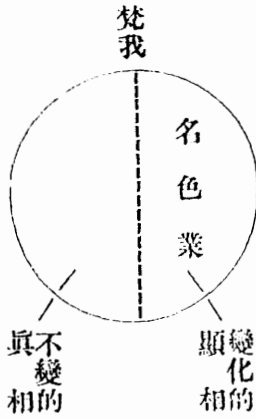
ここに名といへるは廣くは型式(form)の意味であるけれども、狭くは心理(眞我その者に

あらず)の意味、色といへるは廣くは質料の意味で、狹くは身體の義、業といへるは廣くは運動の義で、狹くは行爲の義である。即ち廣く言へば、全宇宙の組織と活動、狹く云へば個人の組織と行爲とは、梵我の屬性で而も梵我と不離不即の關係をなすといふがこの句の主意である。

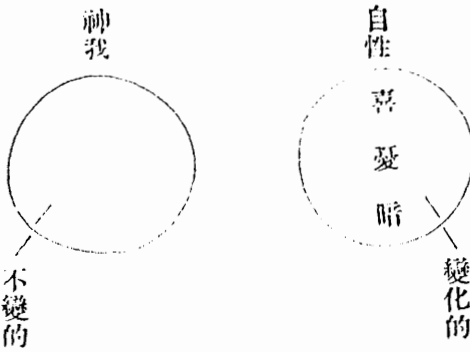
名色を現象、又は身心の意味に用ゐたのは已に梵書時代からで、敢て珍しい説ではないけれども、之に業を加へて三位となし、而も判然と三位一體を主張した所が、未だ梵書になき新見地でも、また三徳思想に大關係を有する點である。已に一にして三、三にして一といへる所、形式上、自性と三徳との關係を暗示するものがあるが、殊にこゝの三位と三徳とを對照して見れば、殆ど符節を合するものがある。蓋し數論派の三徳には種々の意義があるけれども、結局、薩埵は心理、羅闍は運動、多摩は物質と解せねばならぬことは、後に述べんとする所であるが、この名・色・業は正しく之を示すからである。加之、この名・色・業の三位は知覺體の我に於て一體であるといふ説は、數論が三徳を無知覺體の自性に於て一なりとする説と、一見すれば可なりに異なるやうであるけれども、能く考へて見ると此點に於ても多くの相違のないことが分つて來る。蓋し、奧義書の通意に従へば梵我は現象の本源であるけれども克實して言へば梵我に不變化的部分と變化的部分とある中、現象界に發現するは、その變化的部分であるといふからである。従つて

こゝで名・色・業が我に於て一體であるといふ説も、亦、所詮、梵我の變化的部分に於て一體であるといふ意味になり、而もその變化的部分は數論の自性と殆ど同じ意味を有するのである。試みに之を圖で示して見やう。

ツバニシャッド



數論



即ちかく考へて來ると、ブリハド奧義書で三位が我に於て一體であると説いたのも、數論が三徳は自性に於て一體であると説くのも、全く同じであると言つても宜からうと思ふ。たゞ異なる所は、ウバニシャッドの方は不變的方面と變化的方面とを一體として梵我と立たるに反して、數論は之を判然と分化させて變化的方面をば自性として獨立の原理とし、不變化的方面をば又別に神我として獨立させた點である。而もこれは却つて前者は後者の先驅となつた關係を明にするものであつて、決して別類の思想系統に屬するものと解釋してはならぬ。後に薄伽梵歌などにて、神は「余のマーヤーは三徳よりなると知れ」と宣言した思想も、正しくこの變化的方面の要素としての名・色・業の考を繼いだものに外ならぬと思ふ。とにかくこのブリハド書の三位一體説は前のチャンドーギヤ書の順序的三徳觀に對して、併存的三徳觀の有力なる先驅思想を代表するものであつて、而も前よりも一層數論派の思想に近いものと言ふことが出来る。

かく、奧義書は已にその初期からして、後の三徳觀に對する立派な先驅的教理を用意したけれども、割合にその發展の度合は、著しくはなかつた。數論思想に關係あるタイテリーヤ書にも著しく表はれず、殊にカータカ書となれば、非變異 (avikāta) 神我 (purusa) などの數論的術語が成立しながらも、未だ纏めて三徳的考察を下した所がなかつたのである。併しながら、こ

の中にも、断片的には、追々と後の複雑なる三徳観を構成すべき材料を準備したことは、例へばカータカ書六ノ七に覺 (jñāna) といふべき代りに satya といふ語を用ゐた如き例でも明かであるが、遂にその最終期の産物たるシュウエーターシワタラ書や、マイトラーヤナ書に至りて、前來の凡ての先驅思想を入れて、略ぼ所謂三徳説といふ形が出来上るに到つた。殊に數論の三徳観に於て最も重き意味を占むる上中下の價值によりて三要素を判断する考や、吾人の心理現象を三徳によりて細かに説明せんとする企圖は、マイトラーヤナに到りて初めて著しく表はれて來たものである。即ちこゝに到ると三徳各自の名稱も、そは自性に於て一體であるといふ思想も、之を物的現象(特に身體)の要素と見ると同時に、心的現象の組成要素と見る考も、大抵熟して來たと言つても宜いのである。乍併このシュウエーターとマイトラーヤナとの三徳観に就いては、吾人は已に吾人の「印度六派哲學」で稍々詳しく説いたから、こゝにその詳説を避くるが、たゞ注意せねばならぬことは、それでも尙ほ未だ數論派の教科書に表はるるやうな、確定した三徳観とまではならなかつたといふことである。三徳が未だ最高原理の梵我の支配を脱せぬは言ふまでもなく、種々の場合に之を適用しても、未だその間に數論派に於けるが如き引締りといふものになかつた。或は主観 (bhoktr) 客観 (bhagya) 支配者 (pitr) の三位に配したり (śvet. 1. 7.

と I, 12)、或はルドラ、梵天、ヴィシュヌをそれへ *tanus, rajis, satya* に當てて見たり (*math.* 3.2)、或は之を宇宙發展の三態に配したり (*math. 3.2*)、或は心理作用の區別に配したり (*math. 3.5*) して、その中心の何處にあるか明かならざるものがあつたのである。従つてこの意味に於て、古奥義書の三德観はシューウターやマイトラヤナにて略々闡明したとは言ひながらも、之を數論派の見地からすれば、尙その先驅思想に屬すと判せねばならぬ。

然らば、このツバニシャッドの三德観は——吠陀以來の背景を控へて——直ちに固定した結果は數論の三德観となつたかといふに、大體上、然りと答へることが出来る。併ながら實際上ツバニシャッドの三德観が、數論派のそれに至るまでには、尙ほ一段の經過を採つたものと見るべきが至當である。それは即ち舒事詩摩訶婆羅多^{マハーバラータ}の思想、特にその四哲學書に表はる、僧佉耶^{ヤニキヤ}的思想に伴ふ三德観である。こゝに到ると三德説は最新しい主張ではなく、寧ろ既に公認の説となり、學者の努力も三德その者を解釋するよりは、寧ろ之に基いて、いかにあらゆる現象を配當的に解釋すべきかに注がれた程になつて來た。特にこの頃となると、倫理的心理學の立場から、心象作用を分析する風が起つたので、三德の教理も専らこの點に適用せられたのである。例へば薄伽梵歌第十四章の三德説の如きその好適例であらう。而してその太源との關係を見るに、

一方には依然として之を梵又は神イシシユラの屬性とする考が行はれながらも、他方には漸く之を獨立の自性フツクリテの要素と見る風になり、従つて之に應じて三徳を順序的名稱と見るよりも、寧ろ併存的に考へるやうになり、適用の範圍は廣汎ながらも、その中心即ち三徳自體の特徴が定まるやうになり、漸く數論派のそれに近くに到つたのである。吾人は先きに「六派哲學」に於てこの部門の三徳觀を省略したから、本來ならば、此機會に於て原典の引用によつて、その用法の色々を證明すべき筈であるけれども、今はその餘裕がないからして、詳しく知らうとする方はドイセン氏譯の *Die vier philosophische Texte des Mithabhāra* に當つて見るがよからうと思ふ。殊にその卷末の索引を手引とすれば、比較的容易に種々の場合を見出すことが出来るのである。要之、マハーバーラタに到れば、たとひ、未だ僧佉カインキヤカリワカ耶頌や僧佉カインキヤストラ耶經の三徳説の如き定義的、概括的説明がないにしても、拾ひ集むれば、立派にそれだけの材料は具備して來たのである。否、是等の材料に基いて之を稍々整理した結果は、即ち先きに述べた數論派の三徳説となつたものであつて、而も數論派が之を種々の場合に適用したのも、所詮その背景たる是等の材料を豫想してゐるからである。

尙ほ最後に、一寸考察して置かねばならぬことは、三徳と自性との歴史的關係である。已に出來上つた結果からすれば、自性は言ふまでもなく三徳の平均状態 (*the mean position*) で、三徳は自性の組成要素であるけれども、歴史的に言へば必ずしも三徳と自性とは同一範圍に属したものではないらしい。蓋し三徳はもと與へられた萬有の三分的考察を出發點としたもので、自性は寧ろ萬有の未だ開展せざる時の、唯一の本因の尋求に應じた概念であるからである。然らば三徳的考察と自性的考察とは、いかにして結合したかといふ問題が、起つて來るのである。併しながら、こゝは廣くすれば、印度の三位一體觀の發達に觸れねばならぬ問題となるから、こゝでは極めて簡單に通過することにした。惟ふに現象の三分的考察と、その本源的考察とは、或度までは獨立し得るけれども、少しく進めば一人手に必ず握手せねばならぬ必然的運命を持つてゐるものである。何故なれば三分的考察は、もと雜多的現象の單純化的要求から起つたものであるから、一步進めば一に進むべき運命を有し、また本源的考察は、初より雜多の歸一を求めての考察であるけれども、更に進んで、その一本源がいかにして雜多となつたかといへば、矢張三〇〇を經てと答へざるを得まいからである。(二は雜多の準備ではあるけれども雜多) (その者ではない雜多の單位は三である) 即ち一と三とは論理上、現象考察の相補的概念に属するので、三徳的考察と自性的考察とは、思想開展の自然の經過と

して自ら相結合せねばならぬ運命を持つてゐるといふ所以である。かくして梨俱吠陀時代に於ける單純なる三分的宇宙觀は、その歸一思想の興起とともに、有名なる無有讚歌の思想となり、奥義書時代に於ける身・心・動作の現實的人生觀は梵我思想と結びて、アイトン我の屬性としての名・色業の考察となり、遂に學派時代に及びて、是等の上に更に精神活動の三態觀（價値的に見られた）も加り、而も未開展位の本因思想と結びて、所謂喜・憂・暗の三德觀と固定したのである。然しながらこゝに注意せねばならぬことは、三德を以て自性の構成要素、即ち川瀾の三德（譯て、三德—川瀾の三德）とする數論的考察は、必ずしも所謂三位一體觀の成立する必要條件ではなかつたといふことである。蓋し所謂三位一體的考察の主意は要するにいかなる仕方でも現象の三と本源の一とを調和すれば、それで宜いのであつて、必ずしも具體的に相即せしむるの必要がないからである。然るに三と一とを調和せしむる仕方には種々あつて、三を一の屬性と見るも一法であらうし、亦三は一の三作用であると見るもよからうし、乃至三は一の一部分であるとも見るも一方法であつて、必ずしも一を三の總和と考へる必要がないのである。これ即ち數論派に至るまでの三德の先驅思想に、種々の流派のあつた所以であるが、總じて言へば、一を^主として三をその屬性（又は性質）、又はその作用と見る思想が有力であつたや

うである。要素といふ意味には不適當な徳 (guna || attribute, or quality) といふ語が數論に至つても、尙ほ用ゐられた所以も蓋し此歴史的背景に基くものであらうと思ふ。而も數論に至りて、遂に自性を三徳の總和と定めた所以は、全く先きに述べた如く、奥義書に於ける持主の概念をば除去して沒交渉の神我と片附けた上に、飽くまで實在論的見地から、現象を説明しやうとした企圖の結果からして、こゝに到つたものと思はれる。

〔註〕 1. (Farbe : Śākhya Philosophie s. 209)

1. 木村印度六派哲學 pp. 80-94
2. 高橋木村印度哲學宗教史 p. 83.
3. Śrinivasa Jyengar; Outlines of Indian Philosophy p. 195
4. Oldenberg; Die Jahre der Upanishad nach die Anfänge des Buddhismus
5. Deussen; Allg. Gesch. d. Ph. 1.1 s. 121
6. 高橋木村、印度哲學宗教史 pp. 190-195
7. Śrinivasa Jyengar; Outlines of Indian Ph. p. 106
8. Deussen; Allg. Gesch. d. Ph. 1.2. s. 210-211.
9. 木村印度六派哲學 pp. 103-104.

四 數論の三徳の科學的解釋

上二段に述べた如く、數論の三德觀は種々の歴史的背景を帯びて出來上り、出來上つてからもまた種々の意味に應用されてゐる。従つて一見すれば同じく三德と言つてもその意味は殆ど蒐集することの出來難い程多様で、上二段の説明以上に踏み込みて統一的解釋を求むるが如きことは、不可能に屬するやうである。然り外觀上全くその通りである。併しながら翻つて考ふるに數論の大注意は、要するに興へられた自然現象(心理現象をも含めて)を三種の要素又は力に分けて、その配合によつて萬有の起滅、變化を説明しやうとした限り、その三德説は、所詮、自然哲學建設の理論と解せねばならぬ。たゞ數論は餘りに之を價值的に取扱はうとしたので、種々の混亂を惹起したのであるけれども、また此間に冷靜なる所謂科學的考察の意義も含まれることを忘れてはならぬ。即ちこの意味に於て吾人は混亂せる三德觀に對して、その歴史的心理的意義以上に、更に出來得る限りその科學的意義をも見出すに努めねばならぬと思ふ。少くも之を試みる必要があらうと思ふ。

かくて、この見地からして吾人は尠からず、この點に關して顧慮を費して見たけれども、有體に言へば印度六派哲學を公にするまでは、未だ之に對して的確の概念を構成しかねたのであつた。然るにその後、フトしたことよりして、この三德觀中に所謂現代の科學的意義の見出し

得べきに氣がついたのは、漸く昨年の末頃であつた。即ち或必要上から、印度では精神、エネルギー、物質の關係をいかに見てゐるかといふことを、調べて見た結果として得た暗示であつて、つまり求むる問題の最も能く纏つてゐるのは、數論の三徳であらうと氣がついたのである。即ち卒直に言へば、サットワとは精神の義、ラヂャスはエネルギーの義、タマスとは物質の義で、この三者の妥協、及び競争の結果が現象界となつたといふのが、數論の本意であると解釋して見たのである。蓋し歴史的に云へば先きに述べた如く、ツバニシャッドの名・色・業の考はこの三徳説の有力な先驅思想であるが、その名・色・業とは狭く云へば・心(名)・身(色)・行爲(業)であるけれども、廣く言へば、所詮、精神 (Psyché)・物質 (matter)・力 (energy) の意味であるから、従つて三徳にこの意味の含まれてゐることは言ふまでもない所、且つ數論派が三徳の相をそれ／＼光照といひ(精神作用を光照といふがツバニシャッドの慣例である)、躍動といひ、沈重と説いた意味もかく解することにより初めて通ずると考へ、傍々右の如き解釋を下すを最も有意義と考へたのであつた。但こゝに斷つて置かねばならぬことは、かくいふものの之を嚴格に現今の科學的意味にとつたのではなといふ事である。蓋し數論は三徳を總じて實體 (substance) であると説く以上、薩埵(精神)も羅闍(力)も一種の物、恐らく最も弾力性に富める、云はばエレクトロンの

の物と見たかも知れぬからである。唯吾人は現今の科學に最も近い觀念に翻譯すれば、右の如く見るが至當で且つ分り易いといふのであつた。そこで此豫想的見解が果して正當か否かを見るべく、今度は更に、三徳に關連する種々の與へられた事例の解釋に當つて見た。然るに固より嚴密には行かぬけれども、大凡この豫想さへ持つてかゝれば、大抵の場合を容易に通過し得ることを確めたのである。例へば精神現象に就いて、智・情・意を三徳に配した場合を考へて見るに、數論の本意は恐らく智は直ちにサットワの發現で、意は直ちにラヂヤス、情は直ちにタマスの發現といふ意味ではあるまい。精神現象は總體に於てサットワの發現であるけれども、その中純なるは智で、之にラヂヤスの加味したるは意志となり、タマスの加味したのは情（特に惡しき情を意味す）であるといふ意味であらうと思ふ。同様に快・不快・沈鈍を以て三徳としたのも、詮する所、暫らく感情生活を基本として三徳を説いて見たまでで、その本意は矢張之を直ちに三徳の純なる特相又は發現と見たものではあるまい。寧ろ感情は總體に於てサットワにタマスの加味した結果であるけれども、その中にも比較的にサットワの要素多きは快となり、ラヂヤスの要素多きは不快となり、タマスの要素多きは沈鈍即ち盲味となるといふ意味であらう。更に下つて物的現象に於て三徳を説くも矢張同じやり方でつまり物的現象は總體に於てタマスのもの

のであるけれども、比較的によくツットワが働きかけると靜平の現象となりラヂェスが働くとき不定動搖の現象となり、タマスの純なる發現は懸て沈重の現象(大地の如き)として現はるゝといふ意味であらう。其他、種々の場合は凡てこの流義で推して行き得ると思ふが、固より斯の如きは、今日からすれば、物質・エネルギー・精神に基く科學的解釋ではあるまいけれども、兎も角數論の立場からすれば、毫も不都合のない解釋で、寧ろ其眞意を得た釋し方と思ふたのである。従つてこの見地からすれば、數論は三徳を價值的に取扱つた根據も、所詮その宗教的精神生活の立場からして、物質よりも力を重じ、力よりも精神を重し、精神中にも感情よりも意志、意志よりも理性を重ずるといふ所にあつたものと解釋することが出來やう。その適用の範圍は餘りに廣汎で、且つ屢々獨斷的の所もあつたので一見勝手の取極めの如く思はれた三徳的解釋も、かく見ることによりて初めて可なりに判然とした標準のあることが分つて來たのである。

かくして吾人は三徳をそれ／＼精神・力・物質と解釋するの至當なるを見るに到り、數論の自然觀の意外に進歩してゐることを確めて、寧ろ驚いた程であつた。即ち此解釋にして正當であるとすれば、數論は先づ疑もなく、物質不滅、勢力恒存を主張したことになる。何故なれば數論派に従へば三徳は常住で、たゞその發現に潜順の相違があるに過ぎぬといふからである。亦心

物の關係に於て數論派は明かに一種の並行論 (parallelism) を主張したことになる。蓋し數論は、三徳を以て別々のものと説きながらも、三者は決して分離することがなく、常に互に依存しつつ競争してゐると説くからである。即ち數論派は心 (薩埵) と、物 (維閣と多摩) とは無始の昔より結合しながらも、その表現には相違があつて、物の方が弱く心の方が強ければ進歩となり、之に反すれば退歩となると説くのである。其他、この見地からすれば、從來數論哲學の研究に於て餘り氣のつかかなかつた方面で、新なる意味を見出し得べき問題は、二三にして止まらぬやうであるけれども、今は省略することにしよう。

かく考へて來ると、三徳を精神・力・物質と解釋することは、獨り數論派に限らず、印度に於ける自然哲學の研究上餘程、面白い方面を開拓する鍵鎖であると言はねばならぬ。従つて有體に言へば、吾人は之を以て、「印度六派哲學」以後に開拓した吾人の新見地であらうと信じて、或會に於てその承認を得べく發表して見たのは去る三月頃であつた。併しながら未だ賛成も反駁も得ぬ上に、數論の三徳説の應用は餘りに多岐に分れ、精神・力・物質の範疇では、正確な判定を與へ難き事例にも遭遇するので (例へば金貨を喜徳の勝れたものとする場合の如き、人

の好き嫌ひ以外に根據を見出し得ぬ)、尙、研究を要する問題として公に發表することを見合せて置いたのであつた。然るに、確かこの四月頃であつたと記憶するが次の書が印度哲學研究室に到着した。

The positive sciences of the ancient Hindus, by Brazenandanth Seal, Bombay, 1915

之を披いて讀んで見ると、見よ、その開卷の初頭に於て先づ三徳を論じ、而も之を吾人が解釋したよりも一層判然と、前述の如き科學的説明を下してゐるではないか。而も著者はその見解をとるに至れる理由に就いては明示する處なく、恰も公認の解釋でもあるかの如き態度で、之を論じてゐるではないか。吾人は之を讀みて、實に驚喜措く所を知らなかつたのである。然しまた印度では早くよりかかる解釋を下してゐたのを、吾人は今日まで知らないでゐたのではあるまいかとも疑つて見た。何れにしても、吾人の豫想的解釋は之によつて裏書された感じがして、非常に心強く感じた點は同一である。今右の解釋と共に發展史を加へてこの小論文を公にする刺激も、全くこの書に負ふことをこゝに感謝して置く。但しこの論文にて述べた材料は、凡て去る三月の或會にて發表した手記に基くものであつて、ブラゼンドラナート氏の著書よりは、殆ど少しも藉らぬことをも亦附記して置きたい。

宋儒の淵源

常盤 大定

一 緒言

宋儒が研究の中心は性理の問題であつた。虚氣又は理氣の對立は、性理問題の必須的豫備で、主靜復性は性理問題より演繹し來らるる必然的修道である。豫備知識の上にも實際修道の上にも處により人によりて、多少の相違はあるが、問題の中心は集りて性理の上にあるといふも不可はない。性情動靜の關係問題は、新しいものではなく、苟しくも内觀省察ありて以來のものであるが、見性成佛の禪宗が、四海を風靡せる當時にありては、長く雌伏せる儒學者も、之に刺激せられて、目覺めざるを得なんだ。目覺めたる儒學者は、その實驗によりて體得せる新思想を組織するに、出來得る限り古き材料を以てし、出來得べくんば、古儒の面目を失はざらんを期

した。されば、宋儒の組織中に含まれたる内容が、古儒以上に抜き出でて、儒教史上に燦然たる光彩を放つものたる事は、何人も疑ふべきでない。古い皮囊に盛られた新しき葡萄酒にも比すべきは、伊洛關閩の宋儒の組織である。或は新思想を組織するに、古典の言語を假りたともいへるし、或は又古典の言語を解釋するに、新思想を以てしたともいへる。その新思想といふのは、佛・老より得たものであるが、然し老莊と儒教とは、長い間對立しながら大なる影響を交換しなかつた、それが宋代に來りて融會したといふのは、佛敎特に禪宗の中介によつたのである。宋儒の組織は、儒佛老の融和であるが、その根柢に横はるものは佛敎であるから、佛敎を外にして之を説明する事は出来ぬ。宋儒と佛敎との關係は、哲學雜誌に譲りて、今はその一部たる淵源につきて、目下調査し得たる所を發表して、大方の批評を請ひたいと思ふ。

宋儒の淵源は、唐の李翱の復性書にあり、李翱の説は梁肅の止觀統例に基き、梁肅の説は天台第六祖荆溪湛然に受け、いづれも之を體験するに靜坐を以てしたものである。文字に表はれた所は如何に短くとも、その紙背に全人格を以てした體験の横はる所が、宋儒は勿論、李翱梁肅等の生命であつた。此一文に於て主として叙述せんとする所は、李翱の復性書であるが、そ

の時代風潮を見んが爲に、暫らく東漢乃至唐代の佛教大觀を述べ、當時の儒教の代表學者として韓退之を一瞥して見たい。當時の佛教と儒教とを一瞥して後、李翱に及ぶ所で、李翱の宋儒に對する關係が、愈々明白となると思ふ。

二 唐以前の三教大觀

支那佛教上下千九百年間の思想史を大別する時は、大體之を移植、研究、組織、保持、雜糅の五期に分つ事が出来る。東漢・三國・西晉は移植時代、東晉・南北朝は研究時代、隋・唐は組織時代、五代・宋は保持時代、元・明・清は雜糅時代である。

東漢名教の學が訓詁形式に流れし反動として、内に老莊の興起あり、外に佛教の侵入あり、三國時代を經過して後、社會の革命と共に思想界の混亂あり、西晉の晩年より東晉を通じて、民族上よりは胡漢の對立となり、思想上よりは佛教對儒道となり、支那文明史上の一大轉機に逢著した。東晉より南北朝を通じて、佛教の傳播研究に伴ひ、道教の發達頗る見るべきものがあり、兩々相對立して衝突を繰り返し、隨つて思想の活動は、前古未曾有の狀況を呈した。此時期の間、三教一致の説はあつたが、思想家は釋道のいづれかに走り、儒教は殆んど聲息を收むる

の觀があつた。佛教界に内外の學者の輩出した事は勿論であるが、道教界にも亦傑物相次で現はれ、道教界に傑物の現はれた時は、必ず佛教との間に衝突を來したものである。隋代に至りて、政治上に於て南北の統一ありしと同時に、思想上に於ても、統一の風潮一世を支配し、其後唐の中葉まで、道教にも人才斷續したが、既にして全く佛教によりて統一せられた。斯る状態なるを以て兩晉以後、南北朝・隋・唐の長年月を通じて、儒教界に人才の見るべきもの絶無といふべき有様であつた。其中に於て、氣概を以て儒教の爲に大に氣を吐けるものは、唯一の韓退之であるのみ。よし失敗しても、其功は没すべからざるものがある。

三 唐代の佛教大觀 附三教

有唐(西曆六一八—九〇六)二百九十年間の中、佛教諸宗の組織は、その前半に於て大成した。

一、嘉祥寺吉藏(西曆六二三寂以下微之)の三論宗

二、章安灌頂(六三)の筆録大成せし天台宗

三、智首(六三)、道宣(六六)の大成せる律宗

四、道綽(六四)、善導(六六二、或六八一)の大成せる淨土宗

五、玄奘^(六六)、窺基^(六八)の大成せる唯識宗

六、智儼^(六六)、法藏^(七一)の大成せる華嚴宗

七、神秀^(七〇)、慧能^(七一)によりて南北に普及せる禪宗、慧能の後は、南嶽・青原・荷澤の三派に分れた。

八、一行^(七三)、善無畏^(七三)、金剛智^(七四)、不空^(七七)によりて新に傳へられた密教

斯の如く、印度の佛教がすべて移植せられたのみならず、一步を進めて、支那思想に同化陶冶せられた佛教が燦然として勃興した。況んや華嚴合論の作者李通玄^(八二)の如きあり、大寶積經の譯者菩提流支^(三二)の如きあり、有部律の傳譯者義淨^(七一)の如きあり、その盛況實に前後に比するべきものがなかつた。これ實に唐の前半である。後半に至りては、獨り天台の復興者として江南の湛然^(七八)と、華嚴の復興者として、江北の澄觀^(八九)とあつたのみ。他に密淨もあつたが、大徳は悉く禪家に集つたといつても差支はない。即ち南嶽の下より馬祖^(七八)を出し、其下に百丈あり、南泉あり、更に百丈の下より濠山、黃檗の二大系を出し、流れて仰山及び臨濟となつた。これが濠仰宗及び臨濟宗となつたのである。また青原の下に石頭^(七九)あり、その下より樂山及び天皇の二大系を出し、その末は五代に至りて、曹洞・雲門・法眼の三宗となつ

た。これを五家といふのである。五家の分派は、會昌破佛(五八四)の後で、他の宗派が衰頹せる時に於て、益々順風の帆の如き勢を以て發達したのである。是等はいづれも慧能の後を受けた南禪で、他の諸宗はいづれも之との間に調和を試みぬはなかつた。五家の相違は、要するに師家の人格の相違であつた。臨濟は痛快、濤仰は謹嚴、曹洞は細密、法眼は詳明、雲門は高古といはれて居る。其中に於て、宋代に發展せるものは、臨濟・雲門の二家にして、他の三家からは殆んど人物を出さなかつた。儒者にして心を佛教に寄せたものの中、有名なものは、馬祖に參した龐蘊、百丈に參した柳子厚、樂山に參した李翱で、韓退之と雖も、石頭の嗣たる大顛と、潮州に於て交る所があつた。儒家の出にして出家したものには、禪の丹霞、天台の湛然、華嚴の宗密の如きがあつた。要するに大體上よりいへば、唐の前半は教相時代、後半は觀心時代であるから。支那佛教の偉觀は前半にありといふべきだが、然し支那思想との融合は、觀心時代より初つたもので、之を李翱以後に求めねばならぬ。

晚唐宣宗以後、帝の誕辰に於て、三教談論なる式事が朝廷に於て舉行せらるる事となり、其後宋初に至るまで、百十數年の間繰り返された。これ釋道兩教の融和策として、儒教を中介たら

しめたもので、この式事が三教間に相互の理會あらしめ、教理の上に融會習合を來すべき機會を興へたる事疑ない。三教に對する大體の觀察を爲すに、唐代を通じて思想界を支配せるものは如何しても佛教で、道教は佛教によりて新生命を得た。參禪し設供せる道士呂洞賓が、三教の一致を唱へたものが、陳搏の前驅を爲し、延いて宋儒の爲に道を開いた。唐代に於ける儒教は恐くは煩悶時代であつたらうが、進んで釋道の思想を攝取して、之を自家の藥籠中に收めたのが宋儒である。宋儒は佛教との關係をいふを欲せず、一見佛教的なる李翱を前驅とするを避けて、陳搏を推奨するを例とするが、陳搏も關係があるとは思ふが、猶一層思想の上から否定する事の出來ぬものは李翱である。

四 韓退之及び時代思潮

嘉祥大師吉藏は、儒道二教を以て外道と爲し、教相判釋上、之を小乗教の下に置き、圭峰宗密も、亦人天教中に之を收めて佛教以下に置きしが、之に對する儒教の應酬がなかつたらしい。唐を通じて、儒教者中に於て兎も角も嶄然として頭角を現はしたものは、韓退之である。原性、原道中に見えたる思想は、淺薄にして矛盾を含み、到底佛教又は道教に比する事は出來ぬが、朝野

悉く佛教の風潮に服従せる時に於て、唯一人堂々として、儒教の本領を守らんとし、帝王の威を以ても屈する能はざりし勇氣は、大に多とすべく、この氣骨が一道の脈絡を爲して、宋儒を誘起する違因を爲したのである。然しその節操を守り得たりしや否やに就いては、佛教者には勿論、儒者間にも問題がある。以下少しく之を述べて見たい。これ韓退之一人に關する論にあらすして、要するに佛教が人心の根柢を支配せし所以の理由を説明するからである。

韓退之の生命は佛老排擊にあつた。原道、原性等の如き論文には勿論の事、佛教者に與へたものにまでも、遠慮なく露骨して居る。送惠師の詩に、

吾言子當去、子道非吾道、江魚不池活、野鳥難籠馴、吾非西方教、憐子狂且醜、吾嫉遊惰者、憐子愚且諱、去矣各異趣、何爲浪滯巾、

といふが如きは、親しい間柄であつたからでもあらうが、自ら儒を以て任ずる事甚だ高い。その佛骨表には、凡有殃咎、宜加臣身、上天監臨、臣不怨悔の如き激越の語句を以て、諤々の論議を敢てし、一たび湖州に謫せらるるや、其途次藍關より姪孫湘に示す詩に

一封朝奏九重天、夕貶潮州路八千、欲爲聖明除弊事、肯將衰朽惜殘年、雲橫秦嶺家何在、野擁藍關馬不前、知汝遠來應有意、好收吾骨瘴江邊、

といふ慷慨淋漓たる文字を流露しながら、潮州よりせる謝上表に、「不敬萬死に當せるに、愚忠を哀れみ、刑戮を免るるのみならず、又祿食を得たるは、聖恩量るなし、即ち奔馳して、萬里州に到りて聖徳を稱し、人民を憔悴せしむ」といひ、其後に潮州の瘴氣多きを述べて、「臣少より多病なり、年纔に五十にして髮白く齒落つ。久長の理なく、遠惡の地に謫せらる。而も朝に親黨なし、陛下の哀によらずんば、臣が爲に言ふものなし」とて、偏へに哀憐を乞へるは、前後頗る相應しないと思ふ。これはよいとしても、「臣は時文に長せざれども、陛下の功徳を論述して郊廟に薦むるが如きに至りては、古人に譲らず。天寶以後六七十年、朝廷の武勇四方に達せざるものあり、宜しく樂章を定めて神明に告げ、泰山に東巡して功を皇天に奏すべし。此時に當りて、臣は海島に拘はる。戚々嗟々として日に死に迫る。陛下は天地の父母なり、哀んで憐みたまへ」といふに至つては、上の好む所に投せんとせる佞諛の言たるを免れぬ。聖恩といふも、萬死といふも、單なる文字のみで、人格の上に根柢を有せぬかの觀がある。洪邁なる人は、召還を望むの意より、摧挫して佞を獻せるは、前後矛盾の甚しきものと論じ、李翹といふ人は、君の梁武たるを止むる能はずして、漢武を以て導くもの、韓退之は困を守るに善きものならんやと論じ、韓退之の意氣に感じて同じく排佛老を以て其任とせる歐陽修すら、事を論ずる時に

當りて、感激誅死を避けず、眞に義を知るものの若し。貶所に到るに及び、戚々嗟怨不堪の窮愁、文字に形はるるありと論じて居る。

韓退之は閔々の情に堪へずして、遂に大顛和尚に遇ひ、必要を問はんとするの念を起したらしい。程伊川の靈源に對する關係より推想するも、此事あつたものと思はるる。韓文外集に與大顛書三編を載せて居る。其中に「謂れなく事に坐し、官を貶して此に到る」といひ、「久しく道徳を聞く、切に顔を見んを思ふ」「側かに道高を承る、披接を獲んを思ふ」。又は「答問を辱うす、示す所廣大深廻、造次の論すべきに非ず」といふに徴すれば、かの一大事變が向上の一轉機を與へた事を示して居る。此書は靈山の禪院に石刻せられたのを、方崧といふ人が收録したのである。其故は、佛者が愈顛問の問答に擬して、韓退之が歸佛せる事を吹聴するに對して、これは世間通途の簡信にして、其中に佛法崇信の意がないといふ事を證せんが爲であつたが、其後儒者の間に頗る問題となつて居る。楊慎、東坡は僞なりとし、歐陽修・朱子は疑なしとし、朱子は與大顛書、乃昌黎平生死案と斷じて居る。歸佛するまでに至らなかつたと思ふが、平生の思想が畢竟死案であつた事と、大顛と遊んだ事と、當時遂に佛氏を奉すといふ噂のあつた事とは明白である。韓退之は其冬袁州に移さるる事となつた。此時、かねて歸佛せる弟子の孟簡が遠く書を寄

せてその信嚮を嘉せるに答へて、「一老僧あり、大顛と號す。頗る聰明にして道理を識る。遠地與に語るべきものなし。故に山より召して州郭に至らしめ、留むる十數日、實に能く形骸を外にし、理を以て自ら勝つて、事物の爲に侵亂せられず。之と語るに、盡く解せずと雖も、要するに自ら胸中滯礙なし。以爲らく得難しと、因つて與に來往す。神を祭りて海上に至るに及び、遂に其慮に造り、袁州に來るに及び、衣服を留めて別を爲す。乃ち人の情、其法を崇信して福田利益を求むるに非ず」と辯じて居る。事物の爲に侵亂せられざる大顛と、境遇によりて心に動搖ある韓退之との對立は、冷眼に他を評し去るべきものではなく、吾人に取りて重要な問題を提供する。斯る境遇に臨んで、動搖を免れぬは、蓋し常情であらう。そこに眞修養の門戸が開ける。動搖は免れぬけれど、理を以て自ら勝つ所に道の方があつた。退之は必らず大顛の言動に接して、人生解決の暗示を得た事であらう。二衣を施せるが如きは、兩者の間に精神の感應のあつた事を語るものではあるまいか。然るに、福田利益を求めたものではないといふが如き淺薄な辯解を爲すは、益々出でて益々拙である。鄧禹といふ人が、孟簡の書を得るに及び、過を文り非を飾る。今に至りて往々其眞を傳へて大顛と對す。釋氏の徒、大顛の辭を撰りて之を非る。誠に愈が自ら取れるなりと評したのは最である。又朱子が

蓋韓公之學見於原道者雖有以讖夫大用之流行而於本能之全體則疑其有所未睹且於日用之間亦未見其有以存養省察而體之於身也。是以雖其所以自任者不爲不重而其平生用心深處終不離乎文字言語之上。

と論せるのは、至論である。周茂叔にも題太顛壁と題して韓子を嘲笑せる詩がある。

退之自謂如夫子原道深排佛者非不識太顛何似者數書珍重更留衣

蓋し、當時の儒教は文字のもので、實際上の存心養性に有力でなかつたに相違ない。韓門中、最も退之の重んぜるは、孟簡と、李翱と、張籍との三人で、外に皇甫湜といふもあつた。

此中に於て、孟簡は最も佛を好み、翻譯道場にも列した程の學者で、華嚴の澄觀に道を問ひ、其師退之の、佛敎に耳を傾けんを希つた。李翱は退之の兄の女を娶つた程の間柄であつたが、退之の生存中途に佛敎の中に道を求めて、佛敎的教義によりて新儒敎を唱へた。張籍、皇甫湜は退之の卒後、いづれも佛敎に入つた。儒家は皆彼等を以て叛き去つたといふけれど、蓋し彼等の退之に學べるは詩文で、必要に至りては必ずや當初より退之に問はんとしたものではあるまい。龐蘊の如き學者、柳子厚、白樂天の如き文學者、いづれも佛によりて存養の道を得た時代風潮に人と成れる彼等も、亦儒者の身でありながら、心術を練るの法を靜坐に求めたものであらう。彼等はこれによらずんば自己を活かす事が出來ず、また儒敎に生命あらしむるを得ずと

考へたに相違ない。李翱の復性書を見るに、其内容が甚だ新しいに關らず、自分は儒者を以て任じて居る。後の宋儒も亦恰も之と同様の態度である。

五 韓退之の原道原性及批評

韓退之の傑作たる原道は、文章の雄大なる點に於ては、蓋し多く其比を見ぬものがあらうけれど、其義理に至つては、儒者と雖も感服せぬものが多い。博愛を仁、行宜を義とし、仁義を定名、道德を虛位とし、仁義を合せるものを道德と呼び、これを天下の公言といひ、仁義を去れる老子の道德を一人の私言といふのが、其主張である。定名虛位といふのは、實理形式の意味であらう。これ老子の道德經に對する嫌惡よりして、道德を以て内容なき形式とせるもので、佛老排斥に急なるの餘、儒教元來天下の道を一貫の道を立つる事を忘れたものである。加之、道德の内容を仁義のみに限つたのは、仁義固より道德であるけれど、仁義以上の大德を見ないのでから、其見地低しといはねばならぬ。楊龜山の加き大學者も、道固有仁義、而仁義不足_レ以盡_レ道、則以_レ道德爲_レ虛位者、亦非也と評し、南宋の孝宗皇帝は、同じく原道論を作りて、道也者仁義禮樂之宗也、仁義禮樂固道之用也といひ、且つ以_レ佛脩_レ心、以_レ老治_レ身、以_レ儒治_レ世、斯

可也として、三教各長所あり、之を並存して初めて其効用を全くすべきを論じて居る。又程子は仁者必愛、指_レ愛爲_レ仁、則不可といつて、博愛を仁といふの至らぬを論じ、朱子も之に贊して、仁便是愛體、愛是仁之用也といつて居る。韓退之が大に儒教を張らんが爲の苦心の作たる原道が、既に斯る破綻あり、同じく儒教を以て生命とせる程、楊、朱等の碩學より難せらるるに至つては、如何ともしがたい。佛教者たる契嵩の批評の如きは、殊に掲ぐるを要せぬ。

その原性に於ては、性にも情にも上中下の三品ありとし、性の發現を五常、情の發現を七情とし、性の上中下即ち善中惡を説明して、善性とは五常の一が純なるより隨つて他の四も純なるもの、惡性とは五常の一が不純なるより隨つて他の四も不純なるもの、中性とは五常の一が少しく不純を交るが爲に他の四も混合するものであるといつて居る。而して性を以て生と俱に生ずるものといへるより見れば、退之の性は、宋儒の所謂氣質性にして、理性をいふのではない。靜なる理性即ち性が動いた氣質性即ち情であるから、その中に上中下の三品があるので、退之の性は宋儒の性其物でなく、その變化である。然しそこまではよしとしても、然らば如何にして、一に反して四に悖る事が起り來るかの理由と、如何にして、一に主として四に行はるる事があり得るかの理由とが、不明である。換言すれば、發現して五常となるべき性中に、惡

の起り得る所以如何、又惡の分子が根絶して、純なる五常の發現し得べき根柢如何の問題が殘る。こゝに至りては宋儒の如く、昔日の習心と理性とを説かねばならぬ。猶一步を進むれば、昔日の習心の根柢にも説き及ばねばならぬ事となるが、然し一應は、習心によりて惡の根原が説き得らるる。韓退之が生れたままの性のみを見て、人性を盡し得たと思ふたのは、餘りに淺薄である。(こゝに附言したきは、佛教にいふ性の語はいつも理性の意義を含めるもので、生れた後の事象に關せるものには、性の語を用ひぬ事である)。猶又性と情との關係にも大なる問題が含まれて居るが、そこまでの批評を韓退之に加ふるの必要もあるまい。後に王安石は、同じく原性の論を造りて、孟荀楊韓の四子を批評せる中、韓退之に關するものには、

夫太極者、五行之所由生、而五行非太極也。性者五常之太極也、而五常不可以謂之性。此吾所以異於韓子。且韓子以仁義禮智信五者謂之性、而下之性惡焉而已矣。五者之謂性而惡焉者豈五者之謂哉。

といひ、最後に、諸子之所言、所謂情也、習也、非性也と斷じて居る。こゝは、發して善となるも惡となるも、苟くも發現せるものを以て情と爲すの意で、性情の區別是に至りて徹底したと思ふ。程子も亦韓退之の性は才であると批評して居るのは、王安石の言ふ所と、其趣旨を同

じくする。

程子は勿論王安石も亦自ら孔子の徒を以て任じて居る。韓退之も亦孟子以後の一人を以て任じて居る。韓退之も程子も佛老を排斥するを以て、その天分としたが、其所説に斯の如き根本的の相違がある。いづれが果して古い儒教を得たものか、第三者から見れば、韓退之には佛老の意が加はつて居ない、然し古典の精神を得て居るとは思へず、佛老の義を攝取した程子の上に、却つて古典の精神が得られて居る様に思ふ。是に至りて、説いて詳ならぬ古典の精神思想が問題となつて來るが、古典の言語は、何様にも説明し得べきもので、佛老の意義を加ふる事によりて深き内容を取るに至つたといつて大過なからう。果して然らば、李翱の努力は、儒教を生かさんが爲であつた。偏屈な見地より徒らに之を斥するは、然るべからざる所である。

六 李翱と參禪

李翱は貞元十四年、進士第に登り、元和十五年朗州刺史となり、太和九年襄州刺史となり、山南東道の節度使に充てられ、會昌中に卒した。進士となつたのを假に二十一歳とすれば、朗州刺史となつたのは、四十三歳、卒したのは七十歳近き高齡となる。李翱と佛教との關係につきては、

信州鵝湖山の大義(八二八)と問答した事、朗州刺史たりし時、澧州薬山の惟儼(八二八)に參した事、襄州刺史たりし時、紫玉に遇ひ益々道を明らめた事が、傳へられて居る。李翱薬山の道風を仰慕し、屢々請すれども赴かなかつたので、特に山に入つて敬を致した。時に薬山は端然として經を看、特に顧みる事をしなかつた。翱心に激する所あり、面を見んは、名を聞くに如かずとて、袖を拂つて起つた。時に薬山聲を擧げて之を呼ぶ。首を回らせば、「何ぞ耳を貴んで目を賤しむを得ん」とやつた。李翱忽ち頂拜して道を問うた。薬山黙して手を以て天を指し、また淨瓶を指すのみ。不會といふや、薬山乃ち雪上に霜を加へて、雲在青天水在瓶の一句を以て、柳緑花紅の當處全露法王身なるの意を諭し、之を自覺した上の日常生活の外に、別の道なきを知らしめた。李翱拜謝して呈した偈は、次の如きであつたと傳へられて居る。

練得身形似鶴形

千株松下兩函經

我來問道無餘事

雲在青天水在瓶

李翱は韓退之に文を學んだといはれ、又その姪婿であつた。當時、韓退之、柳子厚、劉禹錫等文を以て交り、古典に依りて浮華を黜くるを以て任じた。中に於ても韓退之は、孟子が楊墨を關ける跡を學び、堯舜の道を復せんとて、二三子に對して誓約を爲し、敢て邪心あつて釋氏に歸しこの盟に背くあらば、人爵を享くるなく、天年を終ふるなからんといふが如き意を以て、節

操の渝るなきを期したが、李翱の復性書を覽るや、柳子厚と共に、吾道萎遲、翱且逃矣と痛嘆したとの事である。

復性書の著は李翱三十九歳の時であるが、藥山に參せる前か後か不明である。佛典中には藥山を見たる後とするは勿論、或は紫玉に問へる後とさへして居るが、然し退之三十三歳の時は既に娶つて居たから、兩者の年齢の相違は十歳位であつたろう。假に十歳とすれば、貞元十四年進士となる時は二十一歳、退之三十一歳、其後二年退之三十三歳の時、二十三歳にして娶つた事となるから、不都合はない。斯く推歩して行く時は、三十九歳にして復性書を著したのは、元和十一年(八一)國史博士史館修撰の役であつた時で、時に退之は四十九歳中書舍人であつた。李翱はその後四年にして朗州刺史となり、退之はその後三年にして潮州刺史に貶せられたのである。果して然らば、柳子厚(八一卒)が復性書を覽て嘆じた記事にも相應するが、若し藥山を見ての後とせば、既に柳子厚の卒後となつて、彼記事に相應せぬ事となる。

七 李翱の復性書

復性書の大綱は、性情の對立から出發し、性を惑はす妄情を滅して、天命の性に復し、以て

本性の清明を發揮して、天地を照さん、を極地とする。さて性は定靜不動、不生不失のもの、情は本無邪妄、性を惑はすものである。この性や、天の命する所にして、萬人悉く之に興り、渾りても失はれず、復りても生ずるものでないが、終身自ら之を略ざるものを百性といひ、之を得て惑はざるものを聖人といふのである。この性を惑はして統ぶる能はざらしむるものは、循環して交々來る七情で、七情さへ作らずんば、性こゝに統ぶる事となる。さてこの情は邪妄のものにして、無始の昔から窮なく交々相攻めて今に至りて居るが、心にして寂然の域に入る時は、現前起伏する邪思自ら息み、本性の明に照されて邪また生ぜず、畢竟其跡を絶つに至るから、本無のものといはねばならぬ。聖人にも亦情がある、然し性の統ぶる聖人に取りては、一切の情悉く性の上に動くから、情ありと雖も、未だ嘗て情がない。

斯くて實際問題は復性の一點に集中する。復性の方法は弗慮弗思によりて妄情を生ぜざらしむ、即ち、正思するにある。之を其源に循つて其性に反るといひ、或は性に率ふといふ。道とは性に率ふの謂、性に率ふのが至誠である。されば復性とは至誠にして天道に合一するの謂で、ここに寂然不動(誠)にして、感而遂通(明)の大用がある。之を本性清明、周流六虛とも、至誠不息則虛、虛而不息則明、明而不息則照天地ともいふ。この變化無方の清明は、その時に新生す

るに非ずして、實は初より不動の性に離れぬものである。復性の方には、漸即ち次第がある。方に靜にして心の思なきを知る際は、心を齋戒するもので、未だ靜を離れて居らぬ、靜があれば必ず動く事を豫想せねばならぬから、未だ至れりとはいへぬ。木より思のあるなきに達する所に、動も靜も共に離れて、寂然不動の域に入る、これを至誠といふのである。寂然不動の域には、觀ざるの觀あり、聞かざるの聞がありて、物至るの時(格物)、其心昭々然として辨じて物に著せぬ(致知)、これが誠の上の明である。吾人本來事物の爲に動きつつあるものは、晝作すは物あるに作すのであり、夜休むは物あるに休むので、一として物の爲に動かされぬはない。自己の本性そのものは、作すにもあらず、休むにもあらずと徹し來りて、作休共に離れて存せざるに至らねばならぬ。作休共に存せざるに至りて、自己そのものは亡び且つ離れず、永遠の實在として存する。

李翺は、また人と萬物とは一なり、一氣を受けて形を成し、一は物たり、一は人たりといつて居るから、氣一元論者である。韓退之は大學を中心として原道を説いた。李翺は易、大學、中庸、論語、老子、莊子を引いて居るが、中心を中庸に置いた。其説書の解と同じからずとの間に對して、彼以_レ事解、我以_レ心通者也と答へ、而して

嗚呼性命之書雖存、學者莫能明。是故皆入於莊列老釋。不知者謂夫子之徒、不足以窮性命之道。信之者皆是也。

と嘆じ、於戲夫子復生、不_レ廢_二吾言_一矣の大抱負を以て、此書を著はしたもので、無論自らは夫子の徒を以て自任したのであつた。

さて性情を對立せしめ、而して性を虛とし、形を氣より導びく所に、宋儒張子の虛氣の對立、程子の理氣の對立の源がある。また性を以て定性不動のものとし、靜によりて復性し、復性によりて寂然不動、感而遂通の誠明を實現せんとせるは、周子以下の守靜復性説の源である。宋儒の組織の原型は、概ね簡單なる復性書中に存する。金の李屏山が、「李翱樂嶠に參して復性書を著はしてより、張載二程氏出づ」といへるも、過當の言ではない。

八 復性書と佛教

復性書は、教相に於ては起信論の二門説、觀心に於ては、圓覺、楞嚴の禪及び天台の止觀によりて、經緯せられ、これに主として中庸の語を適用したものである。即ち古き皮囊に新しき葡萄酒を盛つた新儒教といふべく、實に宋儒の先驅である。

定性不動の性といふのは心眞如で、其體や不生不滅にして流轉にも失せず、還滅にも生せぬものである。この性の惑へる情といふのは心生滅で、其體は本無にして所因なしといはる。前者は一心を不變の一面より見、後者は隨縁の他面より見たのである。性が動いて情となる時は、舉體悉く情となるので、情の外に別に性が隠れて居るのではない。また情が復して性となる時は、舉體悉く性となるので、性の外に別に情が一隅に伏せらるるのではない。李翺は情に昏まさるるの時、性は滅せずやの間に答へて、水の清徹を渾すものは沙泥である、渾る時も性が無いのでない、久しく動かざれば、沙泥自ら沈む、清明の性外から來るのでないといつて居る。然らば性が如何にして動くか、又汚るるかの理由は説かれて居ないから、動の理由と惡の根原は、起信論よりも猶一層不明である。理由は不明なれども、情のある事は事實で、而も性を高潮せねばならぬ程に明了の事實である。この情に累はさるる間は、流轉門である、情の動かざる所に、本性が顯現する、これを循環反性といふ、即ち還滅門である。反性の境に名けて至誠といふ、至誠は其體寂然不動にして感而遂通の明を以て用とする。明は動にして初より不動に離れたものでない。寂然不動といふも、見聞なき枯木死灰にあらすして、變化無方の大用を内含し、弗觀之觀、弗聞之聞がある。誠明の内容は佛教の定慧又は止觀に外ならぬ。この内

容に至誠及び誠明の文字を點じ來つたのは、中庸との調和である。又情を以て性を惑はす邪なるものとせるは、佛教の煩惱妄情なり、その交々相攻むる、其始や窮むべからずといふは、佛教の無始以來の無明妄執なり、明の爲に覺せられて無となるから、邪妄は本無であるといふのは、佛教にて煩惱を客塵とし、畢竟滅盡すべきものと説くのを彷彿せしむる。但し情そのものが妄なるものか、情を妄ならしむるものが別に存するか。随つて本無といふのは情そのものか又は情を妄ならしむるものなるか。随つて又情の絶滅不生をいふ所があり、情は聖域にもありといふ所がありて、この點に大なる不精密がある。

復性の方を以て、弗思弗慮によつて、情を生せざらしむるにありといふのは、老莊にも共通するが、佛教本來の期する所で、特に思の本無より進んで、動靜共に離るる所に、別天地を開拓せるは、宛然禪家の本來無一物の境をいふもので、圓覺經の一切皆離、又は楞嚴經の動靜二相了然不生を思はしむる。當時禪家は次第に四海を風靡する勢あり、圓覺楞嚴兩經は禪家の特に珍重せる所であつた。

最も禪的なるは、格物致知の解釋である。即ち物至る時、之に著せずといふたのは、止の上にあらはれたる觀によりて、物をそのままに照すの意味であつて、普通にいふ解釋とは正反對

である。後年楊龜山の弟子張九成は、徑山の大慧に對して格物の旨を問ひ、大慧より「公は唯格物あるを知りて、物格あるを知らず」の一節を受け、頓に悟る所あり、壁に題するに次の偈を以てした。

子韶格物、妙喜物格、欲識一貫、兩箇五百

子韶といふは張九成の名、妙喜といふは大慧の號である。この物格の考案より蘇り見るも、李翱の解釋が禪的なるを知るべく、此解釋の出でし所以は、彼必ずや靜坐によりて實驗體得する所ありしを卜せしむる。

性情は百性と聖人によりて異らぬが、百性とは性を睹す、即ち見性せざるものの謂、聖人とは情に惑はず、即ち情があるけれど所謂情がないといふ所に、禪の見性成佛や、煩惱即菩提らしい面影がある。一步を進めて、一氣によりて物あり人ありとて、本質の上から物我の一體を説き來れるは、蓋し前人未發の思想にして、佛教の阿黎耶識思想を受けたものであらう。宋の石室祖琇論じていふ。「習之(李翱の字)は蓋し之を佛經に得たり。ただ文字の援引異なるのみ。習之、文を韓昌黎に學ぶ。昌黎、原性を著はして、實に未だ性を見ず、徒に其辭を婉にし、品目を設けて之を岐つ。當時明道の君子咸く取るなし。習之、其心を齋戒して、動靜俱離、寂照

互融の旨を究め、情を泯して性に復り、至誠にして道を見るに至る。明に佛經を引かずと雖も、それ能く隠んや。向に習之をして薬山の室に入らしめば、其說更に遠く、而して反つてこれの衆情に近きに若かざらん。李翔の説が、禪に受くる所あり、之に天台の止觀を加味したものである事は、蓋し内外の一致する所であらう。

九 梁肅の止觀統例及湛然

これについて見通すべからざるは、翰林梁肅の止觀統例である。梁肅は儒者にして天台第六祖荆溪湛然の門人、貞元二年(七八)を以て、止觀統例を著した。元和十一年(八一)以後の作なる復性書に比すれば、少くも三十年先ちその著者は同じく儒者であるから、必ずや李翔に影響したに相違ないと思ふ。

夫止觀何爲也。導萬化之理而復實際者也。實際者何也。性之本也。物之所以不能復者、皆與動使之然也。照昏者謂之明、駐動者謂之靜。明與靜止觀之體也。

に筆を起して、「復歸無物而不無、寓名之曰佛、強號曰覺」を以て極致とし、空假中の三觀を説き終りて

舉其要一則聖人極深研幾窮理盡性之說乎

の語を以て、儒佛の間に調和を謀り、更に性理の普遍融通にして不生不滅なるを説いて、

是惟一性而已。得之謂悟失之謂迷。一理而已迷而爲凡悟而爲聖。迷者自隔理不隔也。失者自失性不失也。

といふて居る。これ止と觀とによりて、事物の動と昏とを靜ならしめ明ならしめ、以て復性せんを理想とするものである。性は理で、萬物に普遍し、生せず滅せざるものであるけれど、動と昏とによりて、差別あり、生滅あるを來す。差別を超絶し、生滅を滅盡せんとせば、復性して實際に歸るにある。復性すれば、物なくして而も無ならぬ域に入る。儒教の要とする窮理盡性の説も、これに外ならぬといふのである。然し梁肅の説く所、大半は佛教で、中に儒教の語を少しく挿入するに過ぎぬが、李翱に至りては、之に反して、内容は佛教でも外被は儒教ならしめて居る。これ新儒教の嚆矢を李翱に求めねばならぬ所以で、ここに梁肅を出せるは、李翱の出るも突然ならぬをいはんが爲である。

梁肅を擧ぐれば、最後に其師荆溪湛然を出さねばならぬ。湛然は儒の家に生れ、十七歳以後二十一年間、金華方巖と左溪玄朗とにつきて教觀の道を受け、三十八歳にして初めて處士の服

を解いて、出家し、左溪の寂後、

道之難行也、我知之矣。古之至人、靜以觀其復、動以應其物、二俱不住、乃蹈乎大方。今之人或薄於

空、或膠於有、自病病它、道用不振。將欲取正、舍予誰歸。

の大抱負を以て、著述に従事し、孟子が孔道を尊んで楊墨を闢けるに擬して、華嚴・唯識・禪に對して大に天台の間義を張つた。朝廷の三詔にも起たざりし學徳であつたから、其門人中、業を受けて身通するもの三十九人、指紳先生の體を屈し教を受くるもの數十人。入寂に臨んで、門人に語つた中に「道無方、性無體、生歟死歟、其旨一貫」の句がある。碑銘を撰したものが、かの梁肅であつた。斯の如く、荆溪は儒の家に出でて天台の教觀に達したから、其著述の語言に、儒教の出身の面影を止め、加之其門人中に多くの儒者を含んで居るから、其中より自ら儒佛調和の色彩あらしめた。これが李翱を経て宋儒を引き起した淵源となつたと思ふ。

宋學組織の中樞を爲す性論は、本來佛教に普通せるものであるけれども、内外の識者を動かす活問題として、朝野に普及する様になつたのは、中唐以後禪家が理論に於てにあらすして、實際上に於て、指心見性を高潮してからの事である。禪家は、六祖慧能の下に南嶽・青原の二大士あり、各各の下から馬祖・石頭の二大士現はれて、非常の勢を得、馬祖の下には百丈・南泉あ

り、石頭の下には藥山・丹霞・天皇あり、次第に波動が大きくなつたのである。而して韓退之四十七歳の時入寂せる百丈の清規は儒教の禮樂を攝取し、韓退之の友孟東野の師たりし華嚴澄觀は内外一切の學に精通し馬祖同時の天台湛然、李翱同時の禪の丹霞、華嚴の宗密はいづれも儒家の出であるといふ有様であつた。是に於て、馬祖の下には、支那維摩といはるる佛儒麗蓋あり、湛然の下には梁肅あり、百丈の下には柳子厚あり、藥山の下には李翱あり、長年月の間、方内に本領を局限せる儒教徒も、進んで佛教を研究し實修する時代風潮となつた。此風潮に際して、李翱の説のあるのも、寧ろ當然といはねばならぬ。(完)

大正五年六月廿七日、俄に執筆、長短節を失するを以て、修正を加へたき個處甚だ多けれど、時間の餘裕なきを以て、刪筆。

大集經論（承前）

松本文三郎

五

第三類の大集經典とは、何れも開元録の著者智昇の推定本であつて、唯其中廣略の別あるのみである。中に就き後序の所謂第三本とは第二類僧就の合成本の中、無盡意と十方菩薩品とを除き、之に代ふるに地藏經と虚空孕經とを以てしたものであり、略本同第六本とは更らに之に加ふるに念佛三昧、賢護、譬喻王經と最後に無盡意とを以てしたものの廣本である。

智昇が其第三本に於て無盡意を取らざるは、全然理由のないことである。前にも述べた如く此經は梁の目錄本既に擧ぐる所であるから、其原本に存したことは疑ない、又之を大集の一部として秋毫も差支ないものである。勿論今本は無懺の譯ではないが、無懺の譯にあらざるもの

は唯此のみではなく、虚空藏を始とし日藏、月藏以下皆然りである。若し其次第が不明であるからといふならば、是れ亦無盡意のみではない、舊本中其次第の分明なるもの幾何かある。加之智昇も既に「今以無盡意經雖是大集別分非無懺譯」といひ、無盡意の大集別分なることを認むるではないか、既に之を認め、而も之を編入せざるは甚だ其當を得ぬ。泥んや舊録本既に之を有するに於てをや。第六本の之を最後に編したことの誤れるは、前既に論じたから今復發せぬ。若し無盡意を編入するならば、須らく舊録本に従つて寶誓の後に次すべきである。斯くしてこそ始めて古今の體裁を存し、新舊の別をして容易に判然たらしむる所以である。要するに是れは智昇の舊録本を信せずして、唯隋唐本に據り、之を以て全然無懺譯當時の體裁を具備したものと誤解したに基づくのである。

十方菩薩品を廣略二本共に之を除いたことは、前の無盡意に比しては幾分理由がある。印度に此經が大集の一分をなしたといふ證據は何處にもない。僧就の之を編入したのは、其内容の大集的なるによるか、將た經の初に王舍國法清淨處の說法となつたからであらう。が前にも説いた如く法清淨處とは果して欲色二界中間の大寶坊と同一に解すべきや甚だ不明であるから、之を大集中より除くも差支ないが、又其内容からして之を見れば之を其中に編入するも固より

何等の不都合を來すべきものでもない。元來大集諸經に於ける場所の統一は必ずしも重きを措く所ではないから、説法の場所の異なつて居るといふことは、大集經編纂の元理に違背するものではない。但原經に於ける場所の同不同は大集經なる一部の經が編成せられた後に、其後分として製作せられたか否を分つ標準となるのみである。

地藏十輪經を第十三分とし、月藏の後に次したことは當然といはなければならぬ。是れは其經文を見ても、又其内容からしても月藏の後に製作せられ、之と接続すべきものたるは前既に説けるが如くである。而して此經は又他面須彌藏と密接な關係を有し、須彌藏は必ずず地藏經の後に顯れたものと信ずる（理由は前既に之を述べた）然るに智昇は地藏經と須彌藏との間、不明の一經あるものとし、「第十四分、本在西方、未流於此」といふ、是れは甚だ怪しむべきである。此不明の第十四分ありといふ所以は、唯或經本に須彌藏を大集第十五分と題し、又或經本には月藏を大集第十二分とあるに基づくのみで、他に何等の據る所ある譯ではない。が此十二分とか十五分といふことが、果して印度原本に於て斯くあつたものか否も頗る怪しい。現藏本に於ても此等の數字の有るのもあり又無いのもあり、又月藏の如きは第十四となすものもある。だから此等の數字に於て第十四分が缺けて居るからといつて、必ずず之に該當すべき一經

の存すべきを推論する譯には行かぬ。又月藏が第十二分となるべき理由もない。即ち寶髻を第十とすれば、無盡意が第十一となるのが當然であつて、それから日藏月藏と接續するから、月藏は第十三であるべきで、此に十輪經が第十四となり、(月藏の第十三といふのも單に月藏を第十二分とし、之に次ぐとする外他に何等の理由はない)而して須彌藏は經の初にある如く第十五分となる譯である。若し斯の如くに計算すれば第十四分の不明經といふものも、畢竟智昇の空想幻影に過ぎないこととなる。何れにしても是れは架空取るに足らざる説である。

智昇が虚空孕經を以て大集第十六分となし、須彌藏の次に編入するに就いては、吾人の稍考慮を要するものがある。彼が此に此經を編入する理由は、虚空孕經の

初云授功德天記別法已次說此經然須彌藏經因功德天問如來方說故知此經合居其次

といふにある。而して此經も同じく佉羅帝山の説法となつて居るから、智昇の推測も必ずしも理由のない譯ではない。功德天に記別を授け已るといふことは虚空孕經(隋闍那崛多譯)に出て居るが、之と同本異譯といはるる虚空菩薩經(姚秦佛陁耶舍譯)には、「爾時世尊爲大衆說四弁才三明梵行住破惡業障陀羅尼經」とあり、功德天のことはないのみならず、同虚空藏菩薩神呪經(宋曇摩蜜多譯)にも、「演說如來功德經已」とあるのみであるから、果して是れが須彌

藏經を意義するものとは考へられぬ、否寧ろ須彌藏のことではなからうと思ふ。若し又之をして須彌藏を意味するものとすれば、是れは隋本が殊に此經をして大集の一分たらしめんとして斯く經典の文字を改變したものではなからうか。特に須彌藏なるものは、前にも述べた如く地藏經と密接な關係を有し、其功德を説き、其本生を明かにした地藏の信仰を鼓吹する經典である、而るに虚空藏經は其名稱の如く虚空藏の神力不思議を説き、其信仰を布設せんとするので、内容からいつても全然彼と異なり、何等の關係を有するものではない。假令ひ功德天記菊のことがあつたとしても、斯かる薄弱な關係によつて此二經を連續せしめんとすることは極めて牽強の説たることを免れぬ。余輩の想像する所によれば、宛も十輪經から須彌藏を通じ地藏本願經が出来たと同じく、此は彼に仿ひ虚空藏分に依つて之を案出したものであらう。虚空藏品中には、既に虚空藏の因縁を説き、

於虚空申隨衆生所須若法若財施盡能施與皆令歡喜

ともいひ、或は現世の利益を説いては、

以虚空藏菩薩神力故於上空中雨如是等妙法及財令三千大千世界一切衆生得無量不可思議快樂所願具足有患苦衆生羣藥除愈孤究衆生得無量珍寶緊閉衆生得開悟解脫諸根不具者悉得具

是乃至墮三塗衆生、蒙光融身除一切苦身心快樂、

といひ、他世に於ても亦然りとなし、尙ほ經末經典受持の功徳を述べても

若王大臣賜遣出國若得重病若聞諍時起若國土疾疫如是等事起時以呪術力故即令消滅不得成就

ともあり、虚空孕經に於て虚空藏の神力功徳を説く所、亦全く之に據つたことは明了疑なきものであつて、彼須彌藏經等とは何等直接關係を有するものではない。斯く虚空藏品に於ては既に明かに其神力功徳を説いてあるが、衆生の此等功徳に預かるを得る方法は、全然自力的であつて、三昧の修行によらなければならぬのである。所が虚空孕經にあつては之をして他力的に變化せしめ

若有衆生稱虚空藏菩薩摩訶薩名至心歸命燒堅黑沈水及多伽羅香恭敬禮拜時虚空藏菩薩觀此衆生心心善根、

煩惱に惑亂せらるるものには、夢中に種々の形を現じ、方便を以て説法し、悉く解脱せしめ、種々の心身の病に罹り、若しくは聾盲瘡癩手足拘攣し、諸根不具なるものには、同じく諸薬を分別し、適宜に服薬せしめて之を癒せしめ、衆生の貧苦して大富を求むるものには、又其方法

を教へ、乃至男を生じ女を獲んと欲するものも亦各其願を満足せしむるものとなす。此點に於ても彼彌勒、藥師、地藏等と少しも異なる所はない。此自力教をして他力教に變せしめたのが、抑々虚空孕經の由つて生じた所以である。尙ほ此兩虚空藏經に於て注意すべきは、前の虚空藏品に於ては

東方去此過八佛世界微塵數等佛土有世界名大莊嚴彼國有佛號一寶莊嚴佛
所有一菩薩摩訶薩名虚空藏以大莊嚴而自莊嚴

とあつて、虚空藏の世界を以て東方にありとなす、然るに後の虚空孕經にあつては

西方過八十恒河沙世界有一佛刹名一切香集依……彼國有佛名勝華敷藏如來……彼有菩薩摩

訶薩名虚空藏

といひ、虚空藏の世界を以て西方にありとなすのは、如何なる理由であるか甚だ奇怪のやうである。若し是れが東西何れかの字の誤でないとするれば、或は其自力教をして他力教に變せしむるに當り、特に西方淨土の説に仿ひ虚空藏の世界をも東方より西方に移したのかも知れぬ。尙ほ此に一の疑問がある。若し虚空孕經をして虚空藏品に據り作られたものとするれば、其説法の場所を妙寶莊嚴堂とせずして、之を佉羅帝山となしたのは抑何故であるか。此疑問に對し

ても、余輩は今確然たる解釋を與へ得ないのであるが、(固より又必然の理由のあつた譯ではなからう、けれども余輩の想像するを淡泊に述べしむれば、彼地藏十輪經なるものの虚空藏に付囑せられて居ることが、抑も此經製作の動機となつたものではなからうか、従つて其說法も亦之を莊嚴堂とせずして、佉維帝山とし、十輪經に接續せしむるに至つたものかと思ふ。若し果して然りとせば、此經は前の虚空藏品に依り、十輪經を機會として顯はれたもので、十輪經は一方には其直接關係の須彌藏を生じ、他方には内容上之と直接無關係の虚空孕經を發展せしめたものといはなければならぬ。何れにしても其佉維帝山の說法となつて居ることは、明かに十輪經と前後して生じたことを證明するものといつて大なる誤はなからう。

然らば最後に虚空孕經は果して大集の一分となして差支ないか否といふに、經中には國王大臣等の五又は八根本罪なるものを列擧して居る點からして、之を大集中に編入しても全然誤とはいはれぬ。が比較的關係の薄いものであつて、印度に於て果して大集中に編入せられて居たか否は疑問といはなければならぬ。若し新たに之を編入するとすれば、勢須彌藏の次か、又は十輪經の次か、最も適當の地位であらう、併し智昇のいふが如き功德天記蒞のことの有無と全然關係のないことは再述する迄もない。

次に念佛三昧經なるものが、大寶坊若くは佉羅帝山の說法でなくして、單に靈鷲山の說法とある所を以て之を見れば、元是れ大集の一分として作られたものか、或は單獨に顯はれたものか、固より今之を明かにし得ないが、隋本に於ては既に大集の一部を成すものと考へられたことは、經題に大方等大集經菩薩念佛三昧分とあるを以て知るべきである。而して其内容からいへば、大集經中の不胸品、無盡意品と密接な關係を有するものである。先づ不胸菩薩品に於ては、念佛三昧といふことはないが、「有三昧、名一切法自在」といひ、菩薩此三昧を修する時は無量の福德を獲、速かに菩提を成ずるを説き、尙ほ如何なる法を成就し、此三昧を得べきかを述べ、此に一法より十法に至る迄を詳説してある。所が無盡意經に於ては、東方不胸世界あるを説き、其國土の清淨莊嚴なるを述べ、「彼佛世尊及諸菩薩不以文字而有所説、彼諸菩薩唯修觀佛、諦視無厭、同不胸胸、即使能得念佛三昧、悟無生忍、是故彼土名不胸」といひ、それから念佛を解釋すること、宛も彼不胸品の一切法自在三昧に於けるが如く、而して終には「菩薩得是念佛三昧、一切法中得自在智、阿羅尼門、聞佛所説悉能受持終不忘失、亦得曉了一切衆生言辭音聲無礙辯才」といひ、最後に佛舍利弗に對し汝今此不胸世界を觀んと欲すやと問ひ、舍利弗の之を欲すと答ふるによつて、此に神通により大衆に彼國土を觀せしめたとある。乃ち不胸品

に於ける法自在三昧なるものが、無盡意に於ては念佛三昧となつたことは、何人も容易に推察し得るであらう。併しながら無盡意に於ける念佛三昧とは、要するに心に所縁住法を思惟して其相に著せず、法性は平等にして虚空の如く、六根六境の法を過ぐるを觀するにあつて、未だ佛立（觀佛）の意味とはなつて居らぬ。之を換言すれば彼の念佛は法身を觀するのであつて、未だ色身を觀することとはなつて居ない。が終りに神通によつて佛が其國土佛菩薩を觀せしめたとはいふのは、抑も是れ法身觀より色身觀に移る過程をなすものといつても差支ない。更に念佛三昧經に至つては、明かに佛立三昧となつて居り、此三昧に安住するものは常に十方恆沙の諸佛を見るとなす。のみならず其正觀品に於ては、宛も不胸品に於けるが如く、此三昧を修する觀法として、一法より十法を説いてある。尙ほ此三昧の勝れたるを説いては「三昧王」となし（修習三昧品）、「但能耳聞此三昧名、當來必定成等正覺、何況此衆生親於我前或在我後聞我廣說此三昧王」ともいひ、或は又「此三昧乃是一切諸佛之所說也、一切諸佛所行處也、一切諸佛之所印可也、一切諸佛之正教也、一切諸佛之辯才也、一切諸佛之所覺也、一切諸佛之選擇也、乃至財寶也、府庫也、伏藏也、舍利也、體性也」とも讚嘆してある。是れに由つて之を觀れば不胸品の思想は無盡意に於て一步を進め、念佛三昧に至つて更らに一段の發展をなしたことは明

かであつて、吾人は此等三經並びに次に説く賢護經との比較によつて、亦能く後世に於ける念佛三昧の思想發展の一面を窺ひ得るのである。是故に若し念佛三昧經を大集中に編入すとせば勢無盡意の後に置くのが正常である。智昇のやうに念佛三昧を第十七分となし、無盡意を最後二十分となすが如きは、此點からいつても誤れるの太甚しきものである。

賢護經も王舎城迦蘭陀竹園に於ける説法となつて居るから、果して大集の一分として作られたか否頗る疑はしい、が前の念佛三昧經と最も密接な關係を有することは論を俟たぬ。此經は主として阿彌陀經に據つて念佛三昧を説いたものであるが、阿彌陀專念ではなくして、十方諸佛を平等に念ずるものである。此經の特に前記諸經と異なる點は、前にも述べた如く、不伽品では未だ念佛三昧の字は顯はれず、無盡意に於ては念佛三昧とはいつて居るが、尙ほ其法身を觀するに止より、神通により僅かに佛國土を見るといふに過ぎない。更に念佛三昧經にあつては、常に十方諸佛國土を觀することを説き、佛立三昧の義は已に顯はれて居るが、尙ほ未だ佛立の字を用ゐず。又之を觀するにも「以神力於一念間令此大衆咸見東方無量無邊不可說阿僧祇現在一切諸佛國土、彼國中諸佛世尊、未滅度者及彼衆生一切境界皆悉現前、亦聞彼佛說法音聲亦見彼刹清淨莊嚴種々具足」、是の如く東南西北上下四維の諸佛淨土も亦爾りといふのみで、

彼觀經に於けるが如く詳細に其觀法を説くには至らぬ。所が賢護經にあつては、更に一步を進め、明かに今有菩薩三昧、名曰思惟諸佛現前三昧」といひ、又「其身常住此世界中、暫得聞彼阿彌陀如來應供等正覺名號、而能繫心相續思惟、次第不亂、分明觀彼阿彌陀佛、是爲菩薩思惟具足成就諸佛現前三昧、因此三昧得見佛故」ともいつてあり、此に佛立三昧の説は既に成就したのである。而して其方法も先づ西方阿彌陀國土を思惟し、次に其佛の相好威儀說法の相を觀察し、終に菩薩の圍繞し、或時は自身彼にあつて聽法し、受持修行し、或時は彼佛を恭敬禮拜尊承供養すと觀念するのである。是に至つては日想等の觀法こそないが、彼觀經にいふ所と殆んど異ならぬ、而して此經に於ける唯心觀も、亦觀經のいふ所と全然同じい。即ち經の隋本思惟品の終には、

今此三界唯是心有何以故隨彼心念還自見心、今我從心見佛我心作佛、我心是佛、……我心見佛、心不知心、心不見心、心有想念則成生死、心無想念即是涅槃、

ともいひ、又佛國土を觀するといふも

非神通往彼世界、又亦不於此世界決生彼佛前、而實但在此世界中積念重修、久觀明利、故終得觀彼

と再三之を辯じて居るのである。だから此經にあつては先づ後世印度に於ける念佛三昧の思想も成熟したと見ても然るべきである。尙ほ余輩の想像する所によれば、彼阿彌陀三經の中でも觀經は最も後れて顯はれたものであるが、彼は此賢護經と最も密接な關係を有し、少くとも同一系統に屬するものであり、此經に於ける十方諸佛の觀念を西方佛土に限り、更に觀察思惟の方法を開いて、彼十六觀法を成したものではなからうかと思ふ。

次に譬喩王經なるものは、全篇諸種の譬喩を以て菩薩二乘は共に一法を觀すといへども、其智慧境界の差別あることを説明したのであるが、其說法の場所も判らなければ、經は突然として「復次說此法時、命者舍利弗從座而起」云々の語を以て始まり、此法とは果して何の法であるかも明かならず、經の體裁を具備せざるものである。即ち是れは始めよりして一經を成したものではなくして、何等かの經の前部を略したか、或は一部の經を補説するが爲めに顯はれたものといはなければならぬ。然らば何れの經に接続し、若しくは之を補説したものであらうか。此經が大集の字を冠するを以て見れば、其前部の之に接続し若しくは接続せしめんと企てられたものは、恐らく大集經中の一經でなくてはならぬ。所で大集經中正さに之と同一趣旨を述べ又同様の譬喩を以て之を説明するものは、現藏本卷十三不可說菩薩品第七に於て之を見るので

ある。同經（翻本七一
七十五紙左）には「聲聞亦有三解脱門、如來亦有三解脱門、汝今何故以聲聞人而爲證信不以如來」との舍利弗の問に對し、寶女は阿耨達池の水は本と一味であるが、徳人之を用ゐれば種々微妙の甘味あり、薄徳の人之を用うれば麤惡にして美ならず、如來と聲聞との三解脱も是の如くで、「如來聲聞之人則有差別、而法界性實無差別」と説く。佛は之を聞き寶女を賛し、善哉々々、汝能く是義を分別宣説せりといふ。寶女更らに此に諸種の譬喩を取つて彼等の差別を説いて居るので、是れが此譬喩王經に説く所と全く其軌を一にするのである。但不可説では寶女と舍利弗との問答となつて居るが、王經では佛と舍利弗との問答であるから、全然此儘で彼の中に挿入せらるべきではない。併し其譬喩の中には唯其説相に於て廣略の別はあるが、全然同一のものも現はれて居る所を以て見れば、後入彼譬喩の部分に於て特に興味を感じ、之を發展せしめ、寶女を佛と變じ、之を以て彼譬喩の分に代へんと企てたものではならうかと思ふ。だから此經はいはゞ不可説菩薩品の一部を別出改造したものであつて、開元録の示すが如き順次を以て編入さるべきではない。

以上余輩は智昇の推定せる廣略二本の大集經なるものに就いて略之を論じ了つたが、尙ほ序を以て最後に一言したいのは、宋の施護の譯出せる大集會正法經に關してゝある。前にもいつ

た如く此に大集會といふのは、果して大集と同義であるや否は判明せぬが、其内容からいへば如何にも大集經の最後の一分を成して居るものゝ如くである。で此經が既に大集經なるもの、成立を豫想したと思はるゝのは、經中「我有正法名大集會」とあるによる。大集會なる正法といふのは實に奇怪のやうであるが、大集經なるものが大部の一經として成立したとすれば、其教法を大集會と稱するも必ずしも所以ないことではない。そこで此經では此大集會なる正法の功德を説き、又之を誹謗するものゝ大罪を得べきを述べたもので、是れは大乘經典にあつては普通見る所であるが、大集經は大部なるが爲め、其功德を説いたものが、また其一分をなすに至つたと見れば敢て怪しむに足らぬ。其功德を説いては若し是正法を聞かば、一切皆不退轉地に住し即ち「得一切如來常所觀察、一切如來常現在前、降伏魔軍圓滿善法、是人即能於生滅理皆悉了知、一切皆得成就阿耨多羅三藐三菩提」ともある。此に如來に常に觀察せらるゝとか、如來常に前に現在すとかいふのは、即ち是れ佛立三昧を意義するので、彼念佛三昧經や賢護經の説く所を豫想するものといはなければならぬ。即ち此經の出來た時には彼等諸經も固より又大集の一分を成して居たに相違ない。其他の功德に就いては各經皆既に説く所であるから、今改めて論ずる迄もない。尙ほ是れには盛に此經典の書寫讀誦等の功德を説いて居る。其言は要する所

他の大乘經典に於けると大なる差異はないが、其中次の如き言もある。

若し衆生能於如是大集會正法修正行者、乃得名爲最上梵行、而彼梵行即如來行、若勤修習無間斷者、是人即得百佛如來於晝夜中常現在前、若見如來即入佛刹、入佛刹已、一切法藏皆能了知。

又此法を聽くものは大快樂を得、諸根圓滿、忍辱具足、乃至臨終の時正念現前して心顛倒せず、即時に東方恆沙の諸佛其前に現じ、東西南北上下四維の諸佛亦皆現前すともある。是等も亦全く念佛、賢護諸經のいふ所と同じであり、十方諸佛觀念の思想から生じたものたることは言ふ迄もない。して見ると此經は即ち大集最後の一分として作られたもの、如くに思はれる。此經は宋代に翻譯せられたものであるが、元魏の時既に月婆首那の同本異譯があり、智昇も之を開元錄に著録して居るに關はらず、廣本中にすら之を缺いて擧げざるは甚だ遺憾といはなければならぬ。

六

以上數節に互り余輩の論する所をして大なる過なしとせば、大集經なるものの次第に增益發展したことは蔽ふべからざる事實であり、梁代僧祐の舊錄本は僧就本と同じからず、僧就本亦

後世印度本ではない。僧就本は元支那に於て増益する所とはいふものの、彼亦任意に輯集したのではなく、少くとも五十校計經を除くの外は、印度に於て既に大集の一分と見做されたものを合成したに過ぎない。而して此等諸經製作の前後に至つては、今固より之を判定すべき資料を缺くのであるが、思ふに自在王陁羅尼品が抑も大集經の原種となつたものではなからうか。といふのは同品に於ては未だ一度も大集經の字は顯はれないが、寶女品以下に至つて頻りに大集の字を點出するからである。其他の經に至つては經中或は其前後を示すものあり、或は其内容によつて多少之を判定し得るものもないではない。今之を綜合すれば次の諸經の如きは其製作の順次に於て先づ動かすべからざるものといつて差支なからう。

- (一) 虚空目分——日藏分——日藏分——十輪經——須彌藏分
- (二) 虚空藏分——(十輪經)——虚空孕經
- (三) 不問分——無盡意分——念佛三昧經——賢護經
- (四) 不可說菩薩分——譬喻王經

此等諸經は固より一人一時代の作でないから、其教儀に於ても全然同一なるを得ず、諸種雑多のものゝ存することは勢亦已むを得ないのである。が大體に於ては其中觀派に屬するものた

ることも、一見明丁にして蔽ふべからざるのである。今各經に涉つて此等の章句を引用するのは極めて容易なことであるが、恐らく何人も其必要を認めぬことであらうと信ずるから、左に其一二の例を擧ぐるに止めて置く。

海慧菩薩品にはいふ、

觀一切法普皆平等、是名三說三佛隨。非異相故名爲生死、非異相故名爲涅槃。隨生死相即涅槃相、何以故一切諸法本性淨故、本性淨者名爲無性、天無性者名無性相、若無相性即是無作、如是無作即是法性、無有文字、若無文字、即名爲如、如前中後亦爾、是名三世、夫三世者即名爲空、空即無作、如是無作何有作者、是故無作名之爲空、若無作々者、當知無法、若無法者無求無願、若無願、則無身口意業、無身口意業即名無礙、無礙名爲不出、不出不滅不住、即無爲相、無爲相者是名不住、不住者謂無一切所作之業、意不住色乃至意不住行、若是四處意無住者、是名無住、若無住者則不生於相、似我慢、若無如是相似我慢、則無增長、若無增長、則無有因、若無有因、則無覺觀、若無覺觀、是名默然。

同經又佛法を解していふ、

佛法者名一切法。如佛法性即一切法性。佛法住一切法性無有差別。一切法空佛法亦空。譬如虛空無有增減、佛法亦爾無增無減、性是空故無上無下。

夫佛法者非處非々處、非生非滅、非青黃赤白、班駁琉璃、虛空、界色、雜色、無色、非有形質、方圓、脩短、無相

無相相無縛無解無如是相名爲佛法。無相無句無有文字清淨寂靜空義無相義無聚義畢竟無出
義覺知義不可宜說不可觀不可見者名寂靜義寂靜義者即是空義空義者即無聚義無聚義者即眞
實義眞實義者即是畢竟不出之義畢竟不出義者即不滅義不滅義者即無處義無處義者即是法性
法性即是佛法。

又いふ

諸佛正法無住處一切諸法亦無住處佛法不可得一切諸法亦不可得佛法平等一切諸法亦復平等
若無因緣即無種性若無種性即無出滅若無出滅即名眞實眞實知者即是眞性是故諸法即是佛法、
諸法佛法無二無別。

大率皆此類である。

是故に大集經が一切事物の實相を説くに當つては、智度論等と同じく、常に如、法性、實際
(或は眞性)といつて、未だ嘗て起信論以下諸論に於けるが如く本體論的の意義を有する眞如の字を用
ゐない。唯彼賢護經の中には「眞如無得故」隋本體
益品といひ、此に僅かに眞如の字が顯はれて居る。

賢護經なるものは前にも説いた如く見佛三昧を述べ、淨土教傍依の經典ともなり、又三界唯心
的思想が著しく顯はれて居り、他の大集經典と稍々其趣を異にするものであるが、此にいふ
眞如とは必らずしも本體論的の意義を有するものとも解し得ない。其前後の文を按ずると大要一

切法の著すべからず取すべからざるを叙するのであるから、假令原本に眞如の字があつたとしても、所謂眞如とは寧ろ單に事物の眞相、如の意義と解すべきではなからうか。更に一步を進めて之を考ふると、此饒益品以下數品は、賢護經と同本異譯といはれ、後漢の支婁迦讖譯と稱せらるゝ般舟三昧經に關つて居るから、果して元よりして存したものが否も明かでない。併し隋本でも彼念佛三昧を説き「云何證、所謂空三昧也」品 思惟 ともいひ、空三昧を以て念佛三昧を解するを以て見れば、何處迄も中觀的思想によるものたるは疑ないのである。

斯く論じ來れば大集經の根本思想は中觀説であつて、中觀説は實に彼諸經を一貫する思想であるといつて差支ない。併し同じく中觀の思想に據るとはいへ、其間亦諸種の傾向が著しく顯はれて居る。前に述べた通り虚空藏關係の經典に於ては専ら虚空藏の信仰を鼓吹し、地藏關係の經典にあつては主として地藏の信仰を鼓吹するが如きも其一例である。大集經は總じて十方諸佛の信仰を述ぶるものであるから、一面には虚空藏の功德を説き、他面地藏の功德を顯揚したとして、必らずしも矛盾とはいへない。けれども十方諸佛の中、特に一方には甲の菩薩を、他方には乙の菩薩の信仰を鼓吹するのは、明かに此に二様の思想の潮流の有つたことを證するものといはなければならぬ。合成經なればこそ斯かることも生ずるので、之を一經として考ふれば

寧ろ甚だ穩當を缺くものといふべきである。又彼の法自在三昧といひ、念佛三昧といひ、佛立三昧(般舟三昧)といふが如きも假令何れも皆是れ空三昧の異名であるとしても、暗々裡に其思想の自から變遷發展したことを認めざるを得ないではないか。併し此等は前既に説いた所であるから今復之を繰返さぬ。

自在王品の中には密語の解釋が出て居るが、之と殆んど同様の記述は再び海慧品にもある。勿論此等密語は如何なる標準によつたものか、一方には同一語の解釋が反覆し、他方には缺いて述べない聲字も少くない。而して此兩經に於ける密語には固より同一文字も多く存在するが、彼此出入する所もある。のみならず其同一文字の意義を比較すると時には殆んど全く相違して居るものもある。此に其一二の例を掲ぐれば、

自在王品
四卷

波之旨五如來遠離除滅五欲得正覺。

波之旨前如來常爲一切衆生現前說法。

迦迦旨苦行如來遠離一切苦行。

若若之旨遍知是故如來名一切智。

婆婆之旨左如來離左道放。

婆之旨有如來已解一切諸有。

海慧品

波者即第一義。

迦者一切諸法無作無受。

若者諸法無礙那の諸有と同じ諸有

婆者一切諸法非内非外。

といふが如き類である。元來聲字密義なるものは頗る任意的であるから、各經典によつて其擧ぐる所の聲字に多少あるのみならず、其密義とする所亦孰れも多少の變異を免れぬ。だから此大集經中に於ける二經の解釋に不同あるのも決して怪しむに足らぬ、が併し是れも合成經としてである。若し一經として考ふるならば、同一經典中二處に涉つて多少異同あるとはいふものの、同じく密語の解釋をなすことが既に當を得ない、況んや其解釋に於て彼此同一ならざるに於ては尙ほ更ら奇怪といはなければならぬ。即ち是れ亦其合成經の證となすに足るものである。若し後人が前經に續き、後の經を書いたとしても、恐らく斯かる重複は生じないことであらうと思ふ。

次に一言したいのは、大集經中に顯はるる女人成佛の思想である。元來佛教に於ける女人成佛の思想は、大體三階段を経て發展し來つたものゝやうである。其第一は女人不成佛の思想であつて、女人は罪惡深厚なるにより、到底成佛は出來ないとなすのである。是れは最も原始的の説であつて主として阿含諸經に述ぶる所である。次は天界轉生、變成男子の思想で、罪業深重なる女人が此世に於て聽法修行しても、直ちに來世成佛は出來ない。先づ此世に於て善業を積み其結果來世天上に生れ、轉々して再び男子となつて生を人界に受け、更らに法を修し、此

に始めて罪業消滅し、成佛の果を得るものとなす、是れは寶積經中の見實會、龍女授記品や淨信童女會に説く所である。第三は即身成佛の思想で如何に罪業深重なる女人といへども法を修し、道を悟らば直ちに成佛し得べきである。成佛は必らずしも男女の相によらずとなすもので是れは同寶積經中妙慧經や無垢施經等に述ぶる所であり、女人成佛説の最後の又最も發展した形であらうと思ふ。(大正三年八月發行、「六條學報」掲載の「參照」)然らば大集經中に説く女人成佛の思想は此三階段の中何れに相當するか。寶女品によると女身は是れ慧力神通の力に顯した假相で其實は既に男女身を超越したものであることを説く。で經には寶女舍利弗に對して次の如くいふ。

一切菩薩不以女業而受身也、乃以神通智慧之力示女身耳、爲欲調伏諸衆生故、舍利弗、汝今實謂寶女菩薩是女身耶、莫造斯觀……是女久已於無量劫中離男女身。如是身者非是過去亦非未來現在此身、即方便。

舍利弗は「我於男身尙生厭悔、況女身乎」といひ、男女身相に於て尙ほ差別を認めて居るが、寶女にあつては男身なく女身なく、三世の區別もないのである。是れは即ち前記三階段中の最後に相當するもので、彼妙慧經に文殊が妙慧に對し、汝今尙ほ女身を轉せざるかといへるに答へて

女人之相了不可得、今何所轉。

といひ、又無垢施經に於て無垢施が

亦不以女身得阿耨多羅三藐三菩提亦不以男身得阿耨多羅三藐三菩提所以者何菩提無生是以不可得。

とあると全然同一旨趣といはなければならぬ。所が同大集經中寶幢分にあつては明かに轉成男子の思想が出て居る。經の往古品には、善見夫人なるものが佛に對し

云何令我離女身……唯願爲我演說道令我具足男子身離諸有得無上道……云何令我離女身といひ、佛は之に對し

有巧方便得離女身能壞女業乃至得阿耨多羅三藐三菩提終不復受女人之身所謂寶幢施羅尼門
若有能修是施羅尼得離女身淨身口意遠離三障若有聞是施羅尼名即離女身受男子身得具足身
微妙智慧淨身口意……能滅五逆無間重罪。

と説き、夫人并びに五百の姪女は其施羅尼の功德によつて即ち男子の身を得たとある。此には天界轉生のことはないが、是れは施羅尼の功德によつて稍々其經過が短縮せられたのみであつて、女人の身を以て罪業深重となし、其儘では成佛を得ず、成佛には必らず一度男子の身とならなければならぬことを豫想したものたるは疑ない。して見れば是れは前の第二の階段に屬すべきものである、(或は詳細に區別を立つれば第二と第三との中間に位するものといつても差支ない

が)何れにしても之を以て彼寶女品に説く所に比すれば、其間尙ほ大なる間隔の存することを認めなければならぬ。余輩は必らずしも之を以て寶幢分の寶女品以前に製作されたことを斷言せんとするのではないが、併し其思想に於ては遙かに彼よりも劣れるものといつて宜からう。元來寶幢分なるものは頗る奇怪な經であつて、余輩をして淡泊にはしむれば、何の必要あつて斯かる經が作られたかをも怪しむものである。此經の中には俗信的のことが頗る多いのであるから、假令ひこれが寶女品より後に作られたとしても、其思想の幼稚なるものゝ存することは當然である。但し一經として之を考ふれば、甚しく不統一を來すことゝなるが、全集經とすれば亦必らずしも深く咎むるにも足らぬ。

尙ほ此篇を終るに望み、大集經中に於ける奇怪なる記述の一二に就き述べて置きたいと思ふ。第一に注意すべきは、大集虚空目品に於ける所謂五部經なるものゝ解釋である。同經には法密、一切有、飲光、化地、賴子、大衆の名稱を説明して居るが、其言頗る附會にして取るに足らざるものである。例之へば法密を解しては如來の十二部經を書寫讀誦、顛倒して義を解し顛倒宣説し、法藏を覆隠す、法を覆ふを以て法密と名づくとなし、大衆を解しては、廣く五部の經書を覽る、是故に大衆といふとなすが如き、全然名によつて其義を按出したに過ぎぬ。而し

て一方には斯くの如く顛倒解義顛倒宣說等といひながら、終には是の如きの五部（常に五部とあるが、其實は六部を列擧して居る）經は各別異なれども皆諸佛法界及び大涅槃を妨げずともある。顛倒解義宣說するものが何故に諸佛の法に違背せざるか、奇怪も亦此に至つて極まれりといはざるを得ぬ。此等のことは佛滅後教派の傳説の尙ほ多少人の記憶に存する間は到底言ひ得ざる所であるから、此等の經典の頗る後世に成れるものたることを證明するものである。

暫らく異部宗輪論のいふ所を信すれば、犢子部や化地部や法藏部は何れも佛滅後第三百年中次第に一切有部より分出したものであり、飲光部は同世紀末に派生したのである。而して此等の記憶が失はれ虚空目品に於けるが如き附會な説が行はるゝに至るには、其間少くとも三四百年の星月を經過したものといはなければなるまい。即ち西曆紀元後二、三百年前後が恐らく此經の作られた最古年限であらう。所謂五部の律に就いては、拙著「佛典の研究」三五頁以下参照

第二に注意すべきは、十二緣起と胎生説との關係で、虚空目分聖目品には次の如き文がある。

過去愛取名爲無明、過去業有名之爲行、初入胎心名之爲識、歌羅々中初色四陰名爲名色、是時末具十二有支……歌羅々時住六七日、六七日轉名類浮陀、是時形色猶如小瓊、住七七日轉名伽那、是時形色如胡桃殼、住八七日轉名閉尸形色猶如類婆羅果、是時身邊有五胞出、謂頭手脚、十二七日始石

胎相、二十七日男女根別、二十一七日始生骨節、乃至三十六七日中其身具足、血肉毛根、三十八七日具足身肢。……初出母胎、即時舉身受道、迨苦、入風觸身、亦復受苦。……復有風病、白水、黃水、和合等病、常隨逐之、是故名爲生。……爾時復爲死所、使逼失於智慧、壽命諸有。

此文は元來十二緣起を解釋したものでない、要するに衆生の託胎から出世に至る間常に苦に逼られ、憐愍すべきものたるを説いたに過ぎない。併しながら其初に無明行を説き更らに入胎の時の心を識といひ、初色四陰を名色と解釋し、それから胎兒の次第に變化發育する時期を述べて居る。此等胎生のことは恐らく印度醫學の説から取り來つたものであらうと思ふ、而して十二緣起中の名色以下の法を必らずしも之に配當した譯でもない。が後世俱舍、唯識杯に十二緣起をば全く胎生學的に説明するのは或は此等の所よりして得來つたものではなからうかと考へる。例之へば俱舍釋論に識を解して「於母胎中初託生剎那、所有五陰名識」といひ、名色を説いては「從託生心後、乃至六入未生、此位稱名色」といふが如き、此經の解釋と殆んど同一といつて差支ない。斯かる解釋の佛の眞意を失ふものたるは論ずるを俟たぬが、論部に於ては俱舍からして始まつた如く見える。乃ち此經の如きも之と同傾向を有し彼時代を去ること餘り遠からぬものであらうと信ずる。

十二緣起のことに就いては、拙著「宗教と學術」二三頁以下參照

最後に尙ほ一言したいのは星宿占法のことである。大集經に於ける奇怪なる記述は多々あるが、一々之を列擧するは煩に堪えないから、此には最後の例として其中の最も著しい占法を擧ぐるに止めて置く。經中には彼此占法のことを説いてある、勿論此等のことは佛教と何等關係を有するものでないのみならず、寧ろ佛の排斥する所であるから、作者も始めは極めて遠慮勝な態度を持って居たやうであるが、後には次第に其先例に仿ひ、態度も大膽となつて來たのは最も注意に價することと思ふ。現本大集經中先づ始めに其事を説いたのは、寶幢分の神足品である。が此には光昧仙人なるものが、佛に對し「汝頗讀誦星宿書不」と問ひ、佛は「汝今讀誦、得何利益」といひ又「汝若不能斷生老死、何用讀誦如是星書」とも述べ、星宿の説の如きは佛教の要する所にあらざることを明かしてある。是れは尙ほ古代佛教者の態度を示して居るものといはなければならぬ。爾時仙人のいふ「如我知者定謂瞿曇通達如是星宿彼岸」と、佛是に於て然らば其星宿道とは如何なるものをいふかと問ひ、此に東西南北各七宿あつて、何れの星宿の日に生るれば賢となるとか愚となるとか、如何なる人相を有すれば其性質輕躁だとか沈着だとか乃至富貴貧賤壽夭から、妻子の多少に至る迄宛も三世相の如き愚昧な占法を説いてある。而して最後に仙人が「若有通達如是相者、到於彼岸得大智慧」といふに對し、佛は衆生開行にして

隨逐如是星宿書稱仙人星宿雖好亦復生於牛馬狗彘亦有同屬一星生者而有貧賤富貴參差是故
我知吾不定法

と斷じ、汝何が故に解脱の因縁を問はずして是事を問ふと詰問して居るのである。乃ち此經では星宿占法を説いても仙人をして之を語らしめ、其佛教の正法でないことを明かにし、世の非難を免れんとしたのである。是れは阿含經中、佛が當時外道の行事を列擧し、之を非難したると、形相似て其實大に非なるものがある、吾人は此に作者の裏面の意義を知らなければならぬ。若し眞に正法にあらずとせば、極めて微細な關係を附して此の如き愚昧の言を記述する必要は始めからしてないのである、若し又斯かる俗信を破らんが爲めとしても、斯く數百千言を費し喋々之を辯ずるには當らぬ。彼は心中之を述べんと欲するのであるが、佛説の炳として蔽ふべからざるものがあるが爲め之を述ぶるに當つても、其間答迂餘曲折を極め、又之を述べ了つて更らに佛をして之を否定せしめたものと思はれる。併し佛教經典としては、其態度に於て尙ほ大に怨すべき點を認めなければならぬ。

所が虚空自分世間に至つては、佛が頻婆娑羅等の諸國王に對する言として、十二月の相書を説いて居る、而して此には譯者が佛教の正法にあらずと考へたものと見え、之を譯出しなかつ

たから、詳細な相法は判らぬが、衆生の善惡業や四姓の男女、大小善惡等の相、苦樂を受くる事や國王の他國を侵略攻伐し、並びに國土盛衰等の相を説いてあつたものゝやうである。是れは前經に比し更らに一步を進め、其態度も大膽となつて居る、が此にも其占法を説くに當り次の如き斷りをなして居るのは、尙ほ幾分心中不安を免れなかつたからであらう。

爾時諸王及諸大衆共白佛言、世尊唯願如來爲我等說十二月相書。佛言大王、今此大會不應宣說世間相書。須婆婆羅王白佛言、世尊今此會中有諸衆生、不信如來所有功徳又不信是一切智人、唯願破壞如是疑心、而宣說之。

是に於て佛は之を説いたことになつて居る。而も前經の如く秋毫も之を否定しないのである。

尙ほ同經の四無量心品にも、佛の言として此世界の菩薩は或は天像龍像乃至鳥獸の像を現じて衆生を濟度するが、「爲人天調伏衆生、是不爲難、爲畜生調伏衆生是乃爲難」といひ、閻浮提の東西南北に蛇馬羊等所謂十二支(南一本作東には蛇、馬、羊、西一本作南には猴、雞、犬、北一本作西には鴈、鼠、牛、東一本作北には師子、兔、龍を配す、普通十二支中の虎が師子となつて居る)の十二獸が住し、晝夜交互に閻浮提内を巡行するによつて、此土の功徳多いことを説き、各巡行の時日と並びに衆生の此等十二獸を見んと欲するものゝ作法を叙してある。此には別に占法は出て居ないが、要するに是れは天相の神話であつて、佛教と秋毫關係する所ないことは前と

同じいが唯彼が如く愚味ならざるのみである。

次に日藏經に至つては星宿品なるものがあつて、星宿法者各有度数和合時節、合則易、不合則難、時節未合、不得解脫」と説き、此に強ひて佛教との關係を附會し、一々星宿(廿八宿東西南北に各七宿を配す)の名と其形と其巡行の時間と並びに之を祭る供物とを列擧し、それから宛も前に寶幢分に述べた如く三世相的の古法が一層詳細に叙せられ、終りに月の運行が何時何れの星宿と合するかを述べてある。而して是れは光味菩薩が諸龍王に對し爲した説法となつて居る所から見ると、明かに彼寶幢分の説を敷衍發展せしめたことが判る、が前の極めて遠慮的な態度は全然消失し、宛も是れが佛教の正法なるが如くに説いてある。是れに由つて見ても彼此兩者の間、其思想態度に於て大なる懸隔のあることを認めなければならぬ。當時の佛教者は時間の經過と共に、其精神も次第に俗信と同化し、斯かる經典を見ても何等怪しむなきに至つたものと考へられる。而して此等の經典が粉本となつて、後世地藏教系に屬する占察善惡業報經の如きもの迄作爲せらるゝに至つたのであらう。

日藏の星宿品と併せ見るべきは、月藏經の星宿攝受品である。是れは恐らく前者を豫想し、之に續いて各星宿の世界國土を攝護し、衆生を養育する分野を説いたものである。其中に就き

吾人の特に注意すべきは、昴宿分野の内には子填國、畢宿の内には沙勒國、參宿の内には震旦國等の名をも列擧することである。乃ち此經製作の時代には印度人の此等國土に關する智識も多少之を有して居たものらしく見える。

以上論ずる所によつて之を觀れば大集經の教儀は、大乘勃興の初期に屬するものであるが、之を智度論に比すれば密教的の臭味が殊に著しく顯はるのみならず、俗信が夥しく混入し來つて居る。又其淨土の思想に於ても彌勒や阿彌陀の信仰が豫想せられ居るにも關はらず、尙ほ十方諸佛淨土の思想を有し、一佛專念のことは未だ何れにも出て居ない。彌勒佛信仰のことは海慧菩薩品の中、「若有修集大慈心、具足成滿十善法、是人定見彌勒佛」等といひ、又虚空藏菩薩品の内にも淨土を説いて「如兜率天」の句あるによつて知るべく、阿彌陀のことは賢護經の西方阿彌陀佛國土を觀するを説くに於て明かであるが、大集經中でも比較的古代に成れる如く思はるる經典には、彌勒のことあつて阿彌陀のことはない。又唯心の説や真如の字すらも賢護經の隋本には顯はれて居るが、唯識や真如本體説の痕迹は經中何れにも認められぬ。乃ち此經は各品によつて多少相違するが、大體龍樹前後から馬鳴の出世に至る間、西曆紀元後約二三百年前後に出來たものではなからうかと思ふ。(完)

法隆寺より得たる説教史料としての

古文書に關して

藺 田 宗 惠

マクス・ミューレル博士が會てオン・ミッションと題する講演を爲せし時、傳道上の見地から、宗教を分ちて傳道的宗教と非傳道的宗教との二類とせられたことは、人の能く知る處なるが、此は如何なる意味なりやと云ふに、婆羅門教は猶太教の如く其民族に限り恩澤を浴せしむるものにて、他民族には絶對に之を秘密にするが故に是れ非傳道的宗教なり。之に反して佛教は基督教の如く門戸を開放し、一切衆生を救濟するを目的とし、何れの方面にも傳道するが故に是れ傳道的宗教なり、非傳道的宗教は民族的宗教たり得れども世界的宗教たる能はず、世界的宗教

たり得る資格あるものは唯傳道的宗教に限れり、故に十方衆生を濟度する處の世界的宗教の生命は傳道に在り。乃て佛陀は道は之を顯はに於て光あり、之を隱すに於て光無しと云はれて頗る傳道を獎勵された。然るに我日本佛教に在ては、最初の頃は唯行基が路傍説教を爲して、黑白相隨。以_レ千百_二計。所_レ過之地。耕夫釋_レ耒。織婦下_レ機。奔波參禮と云ふ勢を以て民家の子女を感化した事が、行基の傳記に散見する位の事で、其他に佛教の生命たる傳道布教の痕跡を認むることは頗る困難である、乃て佛教に關する事蹟を詳かに記載し、高僧知識の言行を充分に記録して居る元亨釋書に於てすらも、布教僧に關する傳記か一向に見えて居らぬ唯僅かに其附録として音藝志の部に唱道と題する一目を設けて、談義に就き數言を費やすだけのことである。それすらも溯りて奈良朝時代の事に及ぼして居らぬ、即ち奈良朝を終りて遙か後に出でたる澄憲法師を以て唱道の鼻祖として、それから筆を起して居る。澄憲は高倉帝安德帝時代の人で、建仁三年に亡くなつて居るから丁度、鎌倉時代に移らんとする頃であつて、今から凡そ七百年前に生れたもので、彼の有名なる信西入道藤原通憲の子であつて、佛儒二道の學に通じ、頗る辯才に秀で、居られた。其後我親鸞聖人を導きて法然聖人に謁せしめた安居院の聖體法印は此澄憲の第三子であつて、これ亦非常の雄辯家なりしことは能く世人に知られて居る。此系統の人

人は代々妻帯して居られたが、朝廷には其唱道に於て長ずる處あるを認めて、其闔門の事は不間に附せられた。それで子孫が連綿として續いて代々唱道の秘傳を傳へた様である。又同書には園城寺の定圓なる者の事を記載して居れども、此は澄憲よりは一層遙か後に出たのであつて後嵯峨時代の人である。此人も餘程唱道に妙を得たものと見えて、元亨釋書には天下の人は雄辯の説教家を舉ぐる時には、必ず此澄憲定圓の二家を指すと云うて居る。右様の次第にて、元亨釋書は布教傳道の事蹟に關しては奈良朝は申すまでも無く、平安朝にすら一言も及ぼして居らぬ、乃で大概の人は此の澄憲などを談義僧の鼻祖であるかの如く見做して、それで強て満足せねばならぬことであつた。然るに吾人は此談義は突然起り來れるにては無く、必ず其淵源する處あるべしと思惟し、多年之を宿題として、多少の考察を運らして居つたが、計らずも、近頃珍らしき材料が手に入て、澄憲定圓輩の叡山三井寺の談義には、其基づく處ありと斷言し得る事となり、隨つて又それから推して、奈良朝時代より漸次此種の布教術が多少發展して、今茲に提供する史料の時代を産み出したものなりと吾人は推測して憚からざる次第である。

吾人の得たる珍らしき材料とは、法隆寺に秘藏する天仁三年二月廿八日より大安寺に開かれたる一百座の法談の筆記である。天仁三年は是れ實に鳥羽帝即位の第三年で、其七月に天永と

改元された年にて、根來の覺鑿の生れた年で、中川實範師が唐招提寺に入つて傳戒した年である。即ち叡山流の談義僧澄憲の時代を溯ること凡そ七十年前である。されば叡山流の談義僧の輩出するに先ち遙か已前に於て、叡山に獨立に、此種の法談が南部に於て既に成立して居つた事は疑ふべからざる事實であつて、叡山の談義は寧ろ此の影響を受けて産み出されたものなりと安全に斷言する事が出来るのである。何となれば、今茲に提出せる談義の筆記に就いて其構造を見るに、一朝一夕に此に達したものととは思はれぬ。斯る形式を備へるやうになる迄には、餘程久しき時代を経過せぬばならぬことは明かである。乃で之から推究すると、奈良朝時代の何時頃にか其萌芽を有したものが、進み／＼て終に此形式に到着せるならんと想像するのは、強ち不法の思索であるまいと信せられる。即ち此談義が如何に成立せしやと云ふに聖德太子の講經の體裁が其淵源を爲し、それが流れて行基菩薩の路傍傳道教化となり、其影響を受けて多年の間に幾多の唱道者を生ずるに至り、此等唱道者が展轉繼承し漸次發展せるものが、今吾人の茲に提供するやうな談義の構造に到着したものなることを此材料自身が暗示して居る。乃で吾人は今此材料を審査して、吾人の推論の強ち不法ならざることを論證してみたいのである。併し之に先ち此材料が如何にして吾人の手に入りしやを一言し、吾人に研究の便宜を與へられたる

人々に對して甚大の謝意を表せねばならぬ。吾人は不圖したことより前記宿題を至急に解決するの必要を感じ、其材料を得んが爲め我佛敎大學の森講師を煩はして、法隆寺其主佐伯定胤師に向ひて南都に於ける古の法談々義の史料となるべき古文書を貸與せられんことを請ひしに、師は直ちに之を快諾され、南部大安寺に於てなされたる談義の筆記が、京都文科大學へ貸與せる古文書中にある故に、それを見られれば多少參考となるべしとの回答を與へられ、それが吉澤助教授の手に在ることが分り、同助教授の好意に由り、暫時之を小生へ廻附し呉れた。同助教授は國語研究の材料として貴重なるものなれば、相成るべく全部を雜誌にでも出したき由語り居られたれば、早晚これが事實となるべく、隨て敎學の方面を益すること大ならん。吾人は今吾人の結論に達するだけの材料だに提供すれば事足ると思惟するが故に、今は此中の標本となるべきものをのみを抄出して満足せんとす。

吾人は今此法談の筆記を抄出するに先ち、法談の題目及び法談師の名を表示すること左の如し。

天七三年二月廿八日	大安寺僧都永
廿九日	方 規 品 香雲房阿闍梨
三月一日	譬 喻 品 同 人
五日	同 人

法隆寺より得たる説敎史料としての古文書に關して (園田)

たものと見えて、法談中に『内親王を初めとし男官女職參聽の貴賤』と云ふ言葉がある。其發願せる内親王は誰かと云ふに、歴代の授戒遊ばされた皇室の方々の名簿を見るに、鳥羽帝の御代には女性にして戒名を受けた方が二人ある。其一人は永曆元年に受戒せる統子内親王にて、戒名は眞妙理、他の一人は保元二年に受戒せる暲子内親王にて、戒名は金剛觀とあれば、此の御兩方フタカタの熟れかならんと想像さるるなり。

今此筆録を檢するに、法座に列して即席に筆記したものは無くて、後に筆記せしものと思はる、其故は上の一覽表にある如く、三月一日の次に五日の説教を記し、それから後戻りして三日四日の説教を記して居る、又百座の説教全部を筆記せしものでは無くて、飛びくりに任意に筆記せしが如し。其證據には最初の頃は殆ど毎日の説教を筆記し、後には其間隔甚しく、四五兩月及七月の如きは全く無く、六月は僅かに三回なり、さればとて此他に續編ありとも思はれず。何となれば此筆記は卷物にて表裏に認めありて、最初の起點の裏面にまで達して筆を止め居る、それが閏七月十一日の説教なり。法座開始の二月廿八日より閏七月十一日迄は、五箇月半の日子なれば通計凡そ百六十五日なり、此間に百座の法談を開座されたることなれば、其説明は時としては毎日、時としては隔日に爲されたる次第なりしならん。

又上の表にて知らるる如く、法談の主題は凡て法華經中の或一品を採用して居る。併し主題の無き場合も随分ある。又一人にて一座をつとむるあり、或は數座を受持つもありて、其數一定せず、其最も多きは香雲房にて茲に筆記せるだけでも凡て九席の法談をして居る。高座に上りたる人々は都永、香雲房、實敬房、大補得業、香篤房、善法房已講、教釋房、新成房、覺嚴得業等の諸僧にして、何れも法相宗に屬せしことは、其說教の内容に由りて之を察知することが出来る。而して覺嚴得業の下にのみ尊勝院と記し、其他は記さざれば、凡て大安寺の住僧なるが如し。吾人は此古文書が吾人に如何なる新知識を與ふるやを研究せんが爲め、今二三の法談を抄出し之を標本に供することとなさん。

(一) 三月二日 香雲房阿闍梨

摩訶般若波羅蜜多心經ハ我山王院ノ大師ノ釋ヲ見ニ、摩訶トハ空假中ノ三諦ノ法文ナリ。波羅蜜トイフハ到彼岸トイフ事ナリ。心トイフハ多ノ般若肝心ナレバカト思給ト、ハジメ凡夫ノ穢身ヨリ、チハリ佛ノ妙覺ノ心ナリ。經トハ又コノ心ノヒサシキチイフコ、ロナリ。觀自在チ最初ニスヘタテマツリタルハ三諦ノ法文ヲ觀シ給フニ、自在ニマシマセバナリ。故ニ普賢菩薩ノ恆順衆生ノ願マシノ、文殊師利菩薩ノ諸佛ノ智母トマシマセド、般若經ノ空假中モ、諸ノ文ヲ觀ズルニ自在ナリトハミエタマハズ。故ニ千手觀音ノモチタマヘル密經ハ此般若經ナリ。昔

スレイセキ(主禮石)トイフモノ、公ノ使ニテ揚州トイフトコロヨリ、船ニノリテ、海チヲタルニ、ア
シキ風イテキタリテ、主禮セキカメレル船ヲフキハナチツ、ユクヘ(行衛)モナク、シラヌ海ノウラ
ニハナタレテ、今ハ三月バカヨニナリヌラムトオモフニ、海中ニテホキナルシマ(島)チミツケテ
悅チナシテ、イカニモ、シバシナリテ、ヤスマムトオモヒテ、船ヨリオリテ、山ヲノボルホドニ、山ノ
ナカニ金銀、ナチリバメタル、ヒトツノタウ(塔)アリ、カク人ハナレタルトコロニハ、イカテ、カクメ
テタキタウハアルニシアラムト思ホドニ、キヨクナル僧イテキ(來)テ、イカナル人ニカオハスラ
ム、コ、ハオボロクノ人ノマウテクベキトコロニアラズトイフニ、主禮セキカムノクダリノコ
トヲカタルニ、僧イト大事ニハベリケル事カナ。サテソレハモトノ國ニカヘラムトオオホスト
イヒシカバ、主禮セキナムダオトシテイソヤウ、イカテカ本國ニカヘラシトハオモフタマハ
ム。アカラサマトオモヒテマカリイテシカバ、シタシキ人々ニモマウシオクコトモ、ハベラザリ
シカバ、タモトノ國ニマカリツカムトノミナム思フタマフルトイヘバ、僧ノイフヤウ、サテソ
ハイカテカカヘラルベキ義ハ、ソノ揚州トイフナルトコロノキシハ、コレヨリ九千萬里バカリ
ハ、ハベルラムオボロクニテ、ユキカヨフトコロニアラズトイフサ聞テ、主禮セキイヨクセム
カタナクカナシム事カザリナシ。僧コレチミテ、セメテカヘラムノ心オハセバ、チノレコソカヘ
シマウサメトイフニ、ウレシキコトカギリナシ。僧ウラハ(童)ノ十餘歳ナルヲヨビイテ、マノ人
彼ノ揚州ニチクリマウセトイヘバ、童チヒサキ船ニ、竹ノサチサシテ、主禮セキチノセテ、船ノソ

コニ、目ヲフサギテアレトイヘバ、船ノソコニウチフシヌ、タハナミノコヘ、風ノガトバカリナナムキクト、ヤガテ候ラム。カクテイクバクモナクテ、揚州ノキシニイタリヌ、童ハ主禮セキチオロシテサリヌ。タハ仙人ノ船ニノレルカタ時ノホドニ、九千萬里ヲタリケリ、マシテ生死ノ大海タトヒ惡業ノナミダカクトモ、般若ノ船ニノリテ、觀世音菩薩ニカゲナサ、セタテマツリテ、菩提ノカノキシニラタラムコトハ、ホドアルベキ事ニモアラズナムハフルベキ。

附言 括弧内の文字は、吾人の加ふる處にて、以下の場合も凡て同様なり。

(二) 六月五日藥草喻品 香篋房

心經如常、阿彌[佛]經ハ佛此經ヲ給孤獨園ニシテ、説給ヘリ。給孤獨トハ須達長者カ名ナリ。孤獨ノモノニ物ナアタフルガ故也。父ナキモノヲ孤トイフ、母ナキモノヲ獨トイフナリ。須達長者祇園精舎ヲツクリテ、佛ニタテマツラムトシテ堂立_(建)ベキ所ヲモトムルニ、其地相ヒカナヘル所ナシ、タハギタ_(祇陀)太子トイフ人ノ、父ノヨ_(世)、リツタヘ給ヘル所ナムアリケル。長者ギタ太子ニ地ヲコヒウクルニ、太子我がタメニ、其地ニ金ヲオキテ、アタヘヨト云ニシダガヒテ、金ヲ地ニシキテアタヘリ。太子ノ思ヤウ、地ハ金ヲエテ須達ニアタヘツ、ウヘ木ヲバ、我コ、ロザシニ、佛ニタテマツラムトテ、タテマツレル友故ニ、祇樹トハギタ太子ノ木トイヒ、給孤獨園トハ、須達ガソノトイヘリ事也。又佛阿彌陀經ヲ、コ、ニシテ説キ給フ事モ、一切衆生ノタメニ説給フル也。一切

衆生ハ佛ノ御子ナリ、佛滅シ給ナム後ニハ、皆ナ來世ノ衆孤獨トアルベキニヨレルナリ。佛ハナニ事ニツケテモ、其イハレナシトイフ事ナシ。藥草喻品ハ一切衆生ノタメニ、コノ妙法蓮華經ハクスリトシテ、觀世モチソリ(恐レ)ナク、後生モ惡道ニカヘラヌ經ニマシマス、其事疑アルベキ事ナラズ。タゞ此ノ世ニ候ハズシテモ、クスリニテコソ候ヘ。佛ノ一ノ御弟子舍利弗、日比イタハル事アリトテ、久ク佛前ニモマイラザリケレバ、目連ガマカリテトブラヒテイロイマスレバ、佛ノノリ説キ給テモ聞キ給ヌ。イト大事ニ侍事トイヒケレバ、此ノ風ノマカリナコリテトイヒケルハ、證果ノ羅漢、无學位ニハナホ四種ノオコリケルニヤアラム。目連サテ其レハイカバセラレベキトイフニ、舍利弗コゝニ只今ヤバ(善婆)大臣ノ來テ申ツルハ、蓮根三兩モテ療治セヨトナム申ツルトイヒケレバ、目連モトメテ、タテマツラムトテカヘリ、又目連花池ノ善サウ龍王ノモトニイタリテ、蓮根コハムトテユキタルニ、此龍王ハ天帝尺(釋)ノノリモトシテ、ツネニ忉利天ニナムアリケル。目連イカバズベカラムト思テ、神通ヲ現シテ、イカメシキ大威徳ノ龍王ノ形ヲ現シテ善住龍王ノユカノウヘニオタリケルヲ、諸口ノ小龍コレヲミルニ、チソリチナシテ、オドロキテ此龍王ノモトニ、忉利天ニイタリテ、此由チイフニ、龍王、アヤシミテ、我レユキムカヒテトハムトテキタリケルニ、此方ニ井タリツル龍王ミエズ、目連ソカ神通ニテ現シタリツルナリ。其故ハ我同、○佛ノ御弟子舍利弗釋尊者ノ風ヲ療治セムガタメニ、蓮花根三兩コハムトテ、キタレルナリトイフ。龍王ノイフ様、シカナリ、蓮花根ハ奉シテム。ナニノ故ニ大龍ノ形ヲ現シテ、我ガユカノ

ウヘニノホリテ、モロ／＼ノ小龍ヲバ、オドロカシ給フベキゾトイフニ、目連答テ云フ、蓮花根ハ
 神通ヲ以テ、モトムルモ、エテム。タハシ一針一草ヲシノ心ユルサヌモ、テトル事ハ、佛ノセイシ
 給フコトナレバ、忉利天ニノボラムモ、事ラヅラハシカリツレバ、小龍ヲオドロカシテ、ツゲニヤ
 リタリツルナリトナムイフケル。目連蓮花根エテ、舍利弗ニトラセテ、スナハチ病ノゾカルコト
 ナエツ。カ、ル世間ノ蓮花ダニクスリナリ。マシテ三世ノ諸佛ノ法水ヨリ、ナヒ(生)イテタル妙法
 蓮花ハウタガヒナキ現世安穩後生善所ノ藥草ニコソハ候ラヌ。又此藥草喻品ハ、講ツタテマツ
 ルニ、其證アラタニマシマス品也、梁ノ文帝ト申御(四)帝ノ時天下ノオホキニ旱拔セリ、雨チイノ
 リコハルトイヘドモ、更ニ雨フラズ。光宅寺ノ法雲法師メシ(召)テ、法華經ヲヨマセラル、ニ、此品
 ノ其兩普等四方俱下トイフトコロニイタリテ、タチマチニ天クモリ、雨クダルコトチエタリ。

又信州トイフトコロニ女人アリキ。十二年ノ間法華經ヲヨミタテマツリケルニ、藥草喻品ヲ
 ナム定テ二遍ヨミタテマツリケル。コノ女人命チチハル時、阿宿佛ノ國ニムマレタリトナム註
 テ候。アスク佛トハ藥師ノ淨土トモ見エタリ。昔信州ノ女人ノミナハ、法花經ヲヨミテアスク佛
 土ニムマルベキ。今内親王天下數十年ノ間、五種法師ノ行、ヒトツカクル事ナク、オコナハセ給ヘ
 ルハ、萬歲千秋ユヘニ、極樂世界ニ往生セシメ給ハムコトゾ疑オハシマスベキニアラズ。

附言口の中の文字は今之を補充せるなり○印は文字損じて不明なるものなり。

(三) 七月十一日

覺嚴得業 尊勝院

日ゴトニ講セリレ給フトコロノ般若心經、阿彌陀經、妙法蓮華經一品、圖繪セラレ給ヘル極樂
教主彌陀如來像一體、阿彌陀佛ハマヅ三身ノ功德具シ給ヘリ。阿彌陀如來法藏比丘ノイニシヘ、
タテ給フトコロノ四十八ノ願ノ中ニオイテ、イヅレトシテモ、慈悲利生ナラズトイフコトナシ。
其ノ中ニヒトツフタツノ願ノ心ナイサ、カノベ申スベキナリ。ヒトツノ願ニノタマヘルハ、若
シ衆生アリテ四重ヲ犯シ、五逆ヲツクレラムモ、命終ノ時、我名號ヲ十度ビトナフル
モノアラバ、無量億劫ノ罪ヲノゾキテ、我ト語ノ芥(善薩)ト共ニ、來テ我國ニムカヘムトノタマフ
ルコソ、イトタノモシキ事ニ候ヘ、ヨロシキ罪ヲツクレルモ、地獄ニオツベシ、マシテ四重五無
間誹謗大乘ナムト申ス罪ハカナラズ無間獄ニオチテ一中劫ナヘ了リテ、其後チ又地獄ヨリ彼
ノ地獄ヘ轉ジテナム、ムマル、トコソ申テ候メレ。或經ノ文ヲ見候ヘバ、一人一日中八億四千念、
念々中所作皆是三途業、一人ガ朝ヨリ夕ベニイタルオモヒノ八億四千ノ内ニ、皆ナストコロハ、
タハ三途ノ輪廻ノ業ナリ。一月一年チアハセタラム思ヒダニ、カゾヘ盡スベクモナカメリ。マシ
テ百年ノ間ダナセルトコロノ三途ノ業イクバクゾ、イカニイハムヤ過去無量劫ヨリツクヒヲ
ム所ノ罪業ゾ、實ニハカリモナク、ホトリモシラヌコトナリ。此罪業ノツキニ我カ身ニソヒテ、梵
天ノイダハキニムマルトイフトモ、ハナル、事無クシテ、トモスレバ、三惡道ヘ非テマカル也。サ
レバ惡業ヲバ吉(真)キ犬ニナムタトヘテ候吉キ犬ハヌシ(主)チ放ル、コトノ無キ也、カク放レ難
カリケル惡業、煩惱ノ身ナリトモ、臨終十念ニヨリテ、必ラズ極樂ニ往生スベシ、若ハ十念ニ及

法隆寺より得たる説教史料としての古文書に關して (岡田)

バズトモ、一念二念ナリトモ引攝セム。コノ願カナハズバ、我正覺ナラジトチカヒ給ヘリシニ、佛
 ニナリ給ヒテ、ステ二十劫ハスギ給ヒニケレバ、此願ハタカヒ給ハズト、タノモシクコソ思ヒ候
 ハ。又次ノ願ニ、我が名ヲトナフルモノアラバ、其人命終ノ時ニ、其ノ心ヲ散亂セシメズシテ、念佛
 ナオコタラシメズシテ、我レ井ニ詣リ、其ノ所ニ行キテ、善知識トナリテ、我が國ニムカヘムト
 ノタマヘルコソ、始ノ願ヨリモ、タノモシク候ヘ。御願ヒトツニ滅罪生善ノ御功德ニ候メレバ、事
 ノハバカリチサルベキニモ候ハズ。命終ノ時ナリトモ、ナドカ、南無阿彌陀佛ト、十度ビハカマヘ
 テモ申サザラムトコソハ思ホエ候ヘ。ウタテキ事ニハ候トモ、折^ノ折^ノ廣^ノ斷^ノ末^ノ覺^ノノクルシミト申テ、
 身ヲ一々ニサキクダク、ルシミノ候也、シカルチ善知識ニアヒテ、念佛チ古クス、ムル時キニ、
 此クルシミモ、トマリ、地獄ノムカヘモ去ル事ニテ候也、善知識トハ、有縁ノ僧ナドノアヒテ、カネ
 ナウチ、佛ノ御名ヲトナフルノミニアラズ、我が妻^メ男^コヲ子^コイカナラム男ト女ニ限ルベカラズ、
 イカニイハムヤ阿彌陀觀音勢至ノ善知識トナリ給ハム許リ、タノモシキ事ヤハ候ベキ、コ、ニ
 イサ、ノ疑ヒ候コトハ、五逆罪チオカシタラムダニ、サバカリノ十念ニ、罪ホロブベキコトカハ、
 マシテ無始生死ノ罪ノタマカタ時ニホロビテ、即チ往生セムコトノナホオボツカナク候ベキ
 チ申スヤウ、コレハユヘ無ク罪業ノホロアルニハアラズ、阿彌陀佛ノ無始ヨリチコナヒ給ヘル
 カラニ、佛ハ不思議智ト申スモノ、具シ給テ、其智慧ニヨリテ、衆生ノ罪業ヲホロボシテ、極樂ニ
 往生セシメ給ナリ。不思議智ト申シツレバ、コトバモ、心モ、オヨバヌ智慧ノオハスレバコソアメ

レ、其事、喩ヲトル時ニハ、現ニサモヤ候ベカラムト思ホエ候。其故ハ極テ大ナラムイハホナムド
チ、水ノ上ヘニカカムニハ、定テシツミヨベキチ、船ヤイカダナムドニ、此イハホチ入テ、海チ渡▲
ニハ、ナドカハワタシ候ハザラム、然者惡業毀煩懣ノ、大キナルイハホナリトモ、阿彌陀佛ノ不思
議智ノ船ニ入レテ、生死ノ海チ渡リテ、井^キ菩提ノ彼岸ニハイタリナムトコソ思エ候へ、此チ以テ
阿彌陀佛ヲ述ベタテマツル大略トスベシ。

已上は如何なる言葉つかひで話し、如何なる筆記體であるかを示す爲めに擧げたのであるが、
是の筆記を讀んで直ちに氣付くのは種々の略字を使用して居ることである。例せば菩薩を井と
し、菩提を井とし釋を尺とし破戒無慚を破戒ムサムとしキを、と書しシテをYとし、ホを甲と
し、ワを○としてをる、また凡て濁音は一切施して居ない、然るに吾人は今讀者の便を計りて
凡て「キ」「シテ」「ホ」「ワ」と殊更に書き改め又往々濁音を施すこととせり。

其他に氣付くのは誤字頗る多きことである、例せば上の筆記中に斷末魔を折拵廣とし給孤獨
の孤を狐とし、或は阿彌陀經の陀を脱し舍利弗尊者の弗を脱するが如きとあり。此等の點より
見れば筆者は餘り文字ある者なりとは思はれざるなり。上に擧げたる外にても六月十九日の善
法房已講の法談筆記には須彌四域經の域を城とし、甚しきに至ては觀經の十六相觀の觀を願と

し、命は義により輕しとすべき義を議とせり。又他の處に於て娛樂を誤樂とし、莊嚴を症嚴とし、妄想轉倒を亡相天道とせるが如きは、大なる誤にて、此は同音から來たれる過誤なることは明かである。

偕此説教の體裁は如何と云ふに、每座法華經の品名を掲げてそれを解題して然る後に談話に入るのが正則となつて居れども、往々解題を省きて直に談話に入ることあり、或は品名すら掲げずして直様法話に入る場合も少く無い。又特に注意すべきは法談の主題は法華經の品名を掲げながら先づ般若心經と阿彌陀經とに關して法話を爲し、最後に法華經に移りて局を結ぶが原則となりて居る。併し其三經中或は心經を省けるあり、或は阿彌陀經を省けるあり、詳しく例をとつて見れば心經如_レ常とか或は心經不_レ註と斷り置いて全く之を省き、直ちに阿彌陀經を講し、それから法華經の話に移るのもあり、上に抄出せる第二號は其例なり。又心經を講じ阿彌陀經を略して直ちに法華經の話に移るあり、或は心經阿彌陀不_レ註として直ちに法華經に入るのもある、或は單に心經のみの談話にて終ることあり、上に抄出せる第一號の如き其例なり。又其法話が阿彌陀經の上のみに止まることもあり、上記第三號が即ち其例なり。但し此第一號及

び第三號の例の如きは極めて稀である。

吾人は此法談筆記を讀むに當り、元來講義が模範となりてそれから斯の如き法談に移り來つたことの痕跡を認めずには居られぬのである。其故は常に先づ解題を以て始まつて居る、即ち法華經の品名を解釋し或は般若心經の目を解釋し、又は阿彌陀經の來歴を講義してそれから談話に移つて居る。殊に實敬房が安樂行品と云ふ主題の下に法談するに當り、此品に來意、釋名、入文判釋其他あまたの科段あり、恆例御講義なるにより悉しく申す能はず。修攝其心と云ふ文に心を止められたしと説き來れる一段は、純然たる講義風に組織されて居る事は争はれぬ。是れ吾人は遠く聖德太子の勝鬘・維摩・法華三經の疏が其淵源を爲して居ると思惟する所以でありて、畢竟するに法談は講義を最も通俗的にしたものに過ぎないと見る次第である。

何れの法談に於ても法華經の書寫若くは讀誦の功德を述ぶることが主眼となつて居る。其功德の實例を示すが爲めに一席の法座に必ず一つの因縁談を用ふるを原則とす。但し時としては二つの因縁談を用ふることもある。それで大體に互つて見ると此法談を讀み行く中に恰も法華經靈驗記を讀むが如き感がある。爾も其靈現談が、印度・支那・日本と三國に互つて居ることは法談師の頗る注意を用ひた點ならん。

此筆記を讀みて吾人に最も強き感じを與へたるは、般若と法華と念佛とを融和せんとするの企て是れなり。即ち前にも述べし如く般若心經、阿彌陀經、法華經を説明するが原則となり居る。特に香雲房の三月三日の説法には、僧延法師は念佛のみが極樂へ參れるのでは無く、法華經を讀誦しても極樂へ參らるると思うて千部の經を讀み始め、百部に達せし夜夢に羽を生じ極樂に飛び行きしに、阿彌陀如來は汝極樂を願ひしに由り茲に來れり。汝娑婆世界に返り千部の願を果し、諸の衆生に教へて法華經を持たしめよと告げられて夢覺め涙を流したと語り居る。即ち法華經を念持して極樂往生を遂ぐるを得と示して、法華と念佛との功德を同様に看做して二者を調和して居る。又上に抄出せる第二號の説法には法華經の功德を説き、内親王の法華經を念持する結果として極樂往生疑無きことを保證して居る。

猶又従前普通の考にては、三論宗の人は大抵淨土往生を願ひ、法相宗の人は大抵兜率往生を願ふものと思へり。即ち三論の智光・禮光の淨土願生者なることは、傳記に明かなるものにて、智光の如きは別して夢中に感得せる極樂の莊嚴を畫工にかかせて、淨土曼陀羅を作り、又淨土論を著述せり。之に反して法相宗の根本地たる興福寺の願主藤原鎌足は、法相宗歸依の人にて、

兜率願生者なりしことは、史傳に明かなり、即ち鎌足公の傳記に其薨去の時天智天皇より賜はれる勅語に

汝誓願到兜率陀天之上レ日々夜々ニ聽彌勒之妙說レ朝々暮々ニ轉真如之法輪一

とあり。之を以て代表的と見做し、法相宗の人は多く兜率願生者である事が分ると立論するは従前の學者の所說なり。なる程、法相宗には彌勒の所說なりと傳へられて居る瑜伽師地論、分別瑜伽論、辨中邊論等の五論を所依の典據とする點より見れば、法相宗の人が彌勒菩薩に歸依し、兜率願生するものなりと考ふるは、強ち無法な考では無い。然るに今此法談筆記を見れば、此考は全然撤回せねばならぬ。其故は、上の一覽表に擧げた法談師は、悉く法相宗なるに、何れも極樂往生を説て居る。吾人が其一例として上に抄出せる第三號の法話の如きは、是れ全然念佛往生を説くものなり。特に大補得業の陀羅尼品と題して、三月廿四日に爲したる説教には、左の如きことを説いて居る。

阿彌陀經此經ヲ吾ガ祖師慈恩大師ハ方等經ノ印鏡ト釋シ玉ヘリ印ト云フソケハ、公ニモ私ニモ事ヲ定メルシルシデアツテ、之レガ捺シテナイ時ニハ疑ハシイコトニナル。此經ヲ印ト云フハ極樂ニ往生スルコトニ疑ナイカラデアアル。鏡ト云フソケハ、鏡ハオボツカナキコトヲ明ラメ

法隆寺より得たる説教史料としての古文書に關して (續)

ルノテアル、揚州ノ百練鏡ハ貴妃ノ玉ノ姿ヲ曇リナク映ス。イカニ況ヤ此阿彌陀經ノ鏡ニ向ヘ
 バ極樂ニ參ルコトオボツカナイコトガナイト云フコトテアル慈恩大師ハ十一面觀世音ノ化
 身デアアルカラ極樂ノコトヲ説キ玉フニ間違アル筈ハナイ。

右の次第であるから、此古文書發見の結果として従前の説を改めて、法相宗の人も矢張三論の
 人と同じく、多くは淨土願生者であつたと云はねばならぬ事となつた。

此他に猶一つの驚くべきことあり。そは従前の考にては、南無妙法蓮華經の題目は日蓮上人
 の創意に基くが如く定められて居れども、此説法の中に既に南無妙法蓮華經の題目を稱ふる事
 が話頭の上つて居る、吾人の臆測に非ざることを證明せんが爲め、香雲房が三月四日に爲した
 る説教の全體を茲に抄出せん、尤も筆記の儘にては讀者を勞すること大なるが故に往々語句を
 今體文に改めたる處あり。讀者之を咎むる無くば幸なり。

昔隋ノ世ニ獵師アリテ、鹿ヲ射殺シケルニ、其孕メル子ノ、矢ニアタリテ落チタルヲ見テ、母ノ
 鹿ハ己レノ死ヲ忘レテタチ返リテ、之ヲ抱ルヲ見テ、此獵師道心ヲ起シ、己ガ家ヲ寺ト爲シ、鹿
 ノ爲メニ法華經ヲ讀ミケレバ、其寺ノ名ヲ法花寺トハ名ケタリ。此事ヲ聞ク者、近キモ、遠キモ、隨
 喜シ集リテ、經ヲ讀ミケレバ、二三千人モノ、シリブヒテ、其音聲聞エズナリキ、此故ニ願主ノヒ
 ヲリ思フヤフ、一度ニノ、シリアフヨリハ、十二時ノ間ニ順番チキメテ、不斷ニ讀マバヤトテ不

斷經ヲ讀ムホドニ、若キ沙彌一人來リテ、此不斷經ニ加入セント乞ヒケレバ、經ハ讀ミ習ヘリナ
 ト問フニ、マタ讀マズトイヒケレバ、サラバ先ツ經ヲ習ハシメントテ、教ヘケレド、更ニ得タモダ
 ブシテ、唯首題ノ名字ノミ讀ミ得タリ、此時願主ノ、ヒジリノイフヤウ、人シゲカラム時ニハ得マ
 シラジ、曉ノ時ソ人少ナケレバ、其時ニ唯首題ノ名字バカリニテモ稱ヘタテマツレト首ヒケル
 ニ隨ヒ、月ゴロ曉ノ鐘ツク程ヨリ、夜ノアクル迄南無一乗妙法蓮華經トノミ稱ヘ奉リテ寢タリ、
 此僧ノ思フヤウ、我々如何ナル前生ノ罪ニヨリテ、人ノ多ク讀ミ奉ル經ヲ得タモダズシテ、人ノ
 中ニ交ラズシテ、曉ニ斯ク稱フルコトノ耻カシサヨト思ヒテ、高キ岩ノ上ニイタリテ身ヲ投ケ
 レバ、地獄ニ落チテ獄卒此僧ヲ鼎ノ中ニ打テ入レテ、牛頭馬頭ノナホ此法師ヲ能ク突キ入レン
 トテ、鐵ノ杖ヲサ、グル程ニ、鼎ノハタニ當リヌ、此僧鼎ノ響ヲ聞キテ思フヤウ、此ハ法花寺ノ曉
 ノ鐘ノ聲ナリ、我懈怠シニケリト、驚キテ南無妙法蓮華經ト聲アゲテイヒツ、此時地獄ノ鼎ニハ
 カニソレテ、鐵ノ湯却テ清涼池トナリ、我モ人モ皆蓮花ノ上ニ居タリ、時ニ獄卒怪シミテ、此事ヲ
 問フテ閻魔王ニ奏ス、閻魔王此僧ノシカクト答フルヲ聞キテ大ニ喜ビ、伏シ拜ミテ云フ、更ニ
 歸リテ彌目法華ノ首題ノ名字ヲトナヘヨト云フトミルニ、魅リ、不圖見レバ、己レハ高キ處ヨリ
 落チテ伏セリ、此事ヲ婦シク尊ク思フテハヒ上リテ、人々ニ之ヲ語ル、何レモ之ヲ聞キテ是レ耻
 カシキマ、空夢チコソ見シナラント冷笑シケレバ、此法師ノイフヤウ、ソコ途ノ此事ヲ用キ玉
 ハメハ道理ナリ、但シ暫チ起サンニ、其驗アラバ用非ラルベシ、我年來此經ノ一偈一句ヲ讀ミ奉

ラズ、願クハ此事、實ナラバ佛ヲ三度廻リ奉ンニ、此經皆ソラニオホエ奉ント誓ヒテ、佛ヲ廻ルニ即チ此經ヲ讀ミ奉レヨ、然ラハ法花經ハ唯首題ノ名字ヲ讀ミ奉ンニ、不可思議ノ奇瑞ヲ現ハス經ナリ。

吾人は此筆記に見る因縁談を審査し、逐一其基づく處の典據を追索するは、興味ある事とは信ずれども、そは一朝一夕になし得べきことならねば、之を他日に譲ることとせり。

唵字に就て

神林 隆 淨

唵字は神聖文字中の最大なるものなり。婆羅門の經書中に屢々見受けらるゝのみならず、眞言呪文の殆んど凡てに唵字を冠せざるはあらず。而も唵字の成立、並に意義等に明かならざるものあり。左に管見を記して博雅の高教を仰がんと欲す。

唵字の使用

唵字は婆羅門に依りて極めて重要視せられ、神聖の行事に於ては必ず先づ之を口に誦じ、又瑜伽觀法に於ても觀法の對象と爲し來れり。

今唵字使用の場合を祭祀と觀法との二つに別けて考ふるに、先づ祭祀の場合に就て觀れば、

唵字に就て(神林)

時祭(Ritvī)の時に祭僧(Adhvaryu)が「唵」と唱へて儀式の開始を促し、次で勸請僧(Holar)が神を神壇に勸請せんとしてリグの讚誦(Ukta)を誦するにも「唵」を以て始まり、歌咏僧(Udātār)が沙磨吠陀(Sama-Veda)を歌ふ際にも「唵」を以て始まり、監視僧(Brahman)も先づ「唵」と唱へて後に祈請するを常とす。(Chāndogya-Up. I. 1. 9; Taittiriya-Up. I. 8. 1) 又舊き形を有する真言呪明には南無(Namah)と云ふ可き所に「唵」字を使用し居れり。

「唵」字を單に口に誦するのみならず、其意味を善く理解し且つ信仰を有するならば、其効驗著し(Chāndogya-Up.)。何となれば「神々は唵字に歸依したるを以て不死と不畏とを得たり (Iat pravīśya devā amṛtā abhayaḥ bhavan) (Chāndogya-Up.)。故に「若し人唵に歸依すれば神々の如くに不死たることを得、不畏たる」とを得。(Iat pravīśya yad amṛtā devās tad amṛto bhavati) (Ch. U.)とあり。

次に瑜伽觀法に「唵」字が重要な位置を占むるは争ふ可らざる事實なり。パタンジャリ(Patanjali)の瑜伽經(Yogaśūtra)にも「唵」字を以て神聖音とし、其を觀念し誦持することが瑜伽觀法の上に必要なることを説く(Deussen's Aegemine Geschichte)。(der Philosophie I, 3, s. 546) 又奥義書には「汝等唵と唱へ自心を觀せよ、然らば無明黑暗の此岸より光明の彼岸に到らん」(Om ity evaṃ dhyāyanta Atmānam svasati

vah pāṭhya tamsaḥ parśatī. (Mundaka-Up. II, 2, 6) と云ひ、又自心が梵と不二一體と成る爲めには「唵」字は必要缺く可らざるものにして、例を取つて云へば「唵は弓の如く、自心は矢の如く、梵は的の如く三者相一致して始めて瑜伽を成ずることを得」(Prajñavo dhanuḥ saro hy Ātmā Brahma tallekṣaya nuocate) (Mundaka-Up. II 2, 4) と爲せり。次に又「唵」は最高者なり、梵なり、人若し或手段に依り「唵」字を觀じなば二者の中の一に到するを得ん (Pṛṣṇa-Up. V-2: S. B. E.) 若し人「阿」(अ)の字母 (Mātra) を觀すれば「地」に到り (V, 3) 「阿塙」(अ, म) の二字母 (Mātra) を觀すれば意識 (Manas) に達し (V, 4) 「阿塙」(अ, म) の三字母を觀すれば、太陽 (Āditya) に着せん。斯くて彼れは蛇の鱗を脱ぎ捨つるが如くに罪惡を脱し得ん (V, 5) とあり。

唵字を瑜伽觀法の一手段と爲すことは獨り婆羅門教のみならず、祕密佛教經典の中にも此思想は表はれ居れり。守護國界主施羅尼經第九に「一切法所生の處、三世の諸佛皆此字(唵)を觀じて菩提を得。故に一切施羅尼の母となす。一切の菩薩此れより生じ、一切の諸佛此れよりして出現す」(四五右)、又云く「汝今宜しく鼻端に於て淨月輪を想へ、月輪の中に於て唵字の觀をなせと、此觀をなし已て後夜分に於て阿耨多羅三藐三菩提を成ずるを得たり。善男子、十方世界如恆河砂の三世の諸佛、月輪に於て、唵字の觀をなさずして、成佛し得るものあることなし」(四七)

と説き、又攝眞實經中卷に「第一に菩提の印を結び、毗盧遮那如來の三昧に入り、當に唵字の色及び我身十方世界悉く皆白色なりと觀せよ。若し瑜伽行者、此觀門を修する時、自身及び一切衆生との所有の無明煩惱惡業、自然に消滅し、行者及び一切衆生速に成佛することを得るが故に」(闍、二、七五左)とあり。

已上記述し來れる所に依り、唵字が祭時並に瑜伽觀法に使用せられ、而も極めて重要な位置を占むること、及び婆羅門教と並に祕密佛敎とは殆んど同一の形式にて唵字を使用し居ることをも明にするを得たり。斯の如く重要な「唵」字の成立は如何なりしか。是れ次章に於て考究せんとする問題なり。

唵字の成立

「初生主が我れ將に繁殖せん、我れ將に多様に身を現せんと望み(Brajanpatir akūmayata prajāyeya bhūyaṃsmiti)、斯くて彼れ自ら熱を起すことに依り地界、空界、天界の三世界を作れり。彼は此三界を孵化し、此に三光(triṇi jyotiṃsi)を生せり。即ち地界よりは火(Agni)、空界よりは風(Vāyu)天界よりは太陽(Āditya)現はれたり。初生主は此等三光を孵化して三吠唵を生めり。

即ち火より理具吠施 (Ṛgveda)、風より夜珠吠施 (Vajurveda)、太陽より沙磨吠施 (Sāmaveda) 現はれたり。彼は又此等三吠施を解化して三明 (Triṃ sakrāṃ) を生めり。即ち理具吠施よりプール (Bhūr)、夜珠吠施よりフヅアル (Bhuvar)、沙磨吠施よりスヅアル (Svat) 表はれたり。彼れ此三明を解化して更に三字 (Triyo varṇāḥ) を生ぜり。即ち阿 (Ṛ) 塙 (Ṛ) 蕪 (Ṛ) 是れなり。彼は又更に此等三字を集めて一塊と爲せり (tam ekadāśa samaharati) 是れ即ち唵字なり (Aitareya brāhmaṇa 5, 32; chē der Philoso., Deussen's Allgemeines Geschichtes I, 1, s. 183)。又奥義書には阿塙蕪の三字より唵字が成立したるを説き、次に「恰も一本の釘にて有ゆる木の葉が貫き通さるゝが如くに、唵にて有ゆる語は一貫せらるゝなり (Indyathā saḥkṛnā sarvāni parṇāni sapṭriṇṇānyevam Om-kāreṇa sarvā vāk sapṭriṇṇā) (Chāndogya Up. II, 23, 3.) とあり。有ゆる語を唵の一音に攝約せるものと爲す。故に又唵の一音の中に無量無邊の義趣が含有せらるゝものとも見ることを得可し。

又一説に、「世界の初に初生主が熱を起して後にプール、フヅアル、スヅアルと發聲せり。是れ即ち初生主(實在)が可見可聞の形姿と成りて表はれたるものなり。スヅアルは初生主の頭首にしてプヅアルは臍、プールは足、而して太陽は彼れの眼なり (Muhirama-Up. 6; Deussen's) であり。Bhūr, Bhuvar, svat は次の如く地空天の三にして宇宙全體を指すものと見ることを得可し。隨

て實在即ち初生主が形質に表はれたるものが宇宙にして、宇宙萬有を記號的に表はしたるものが即ち是れ唵字なりと言ふを得可きか。

プール、プッヅアル、ヌヅアルは實在の聲なり響なり、此等響の精は阿鳩犍の三音にして、此三音を一塊となしたるものは是れ即ち唵字なり。唵は語中の精なり。一音にして實在を言ひ表はし得るものは唵字なり。有ゆる真理も聖賢の説き示したる教説も唵字の餘韻に過ぎず。換言すれば千經萬論ありと雖も其の説き示す所は實在の最原音たる唵の意味を説き廣ぐるに外ならず。

次に祕密佛教經典の中にも殆んど同一の筆法にて唵字の成立を説明し居れり。即ち守護國界主陀羅尼經第九に「唵羅尼の母(字母)なり。何となれば、三字和合して唵字となるが故に。謂く阿鳩犍なり。阿は是れ菩提心の義、是れ諸法門の義、亦無二の義、亦諸法果の義、亦是れ性の義、是れ自在の義、又法身の義なり。鳥字は即ち報身の義、犍字は是れ化身の義なり。三字を合して唵と爲す。義を攝して無邊なるが故に、一切の唵羅尼の首となす」(問、七、五五右)。

十住心論第九卷に「唵字は是れ法身、法身は即ち眞如、眞如法身悉く唵の一聲より出づ」と説き、祕藏記上卷に「唵字は阿鳩廢の三字を以て體と爲す。阿字は字體なり、廢の音中にあり、阿字は法身、鳩字は報身、廢字は化身なり、是の故に三身の義あり」と記せり。阿鳩廢の三字を法

身報身化身の三身に配當するに付きて、雜問答に「阿字は一切諸法無二本不生の義の故に法身に配し、烏字は一切諸法譬喩不可得の故に報身佛に配し、麼字は一切諸法我執不可得の故に化身佛に配す」と説く。

唵字は阿鳩鞞の三字より成立し、阿鳩鞞の三字に宇宙間の諸現象を悉く抱括し、其を更に統一的に見たるものは即ち唵字なり。然るに阿闍婆吠陀以後に至りては統一體たる唵字は寧ろ忘れ去られ、阿鳩鞞の三字に其れ（Aharas'kha-Lp. 1:1; Teussen's Sechzig. Op. s. 727-8）此影響を受けたる祕密佛敎も亦三字に三身を配當せり。三字に三神若しくは三身を配するに至るや、此等三神若しくは三身を統合する唵字に對する總身なかる可らず。婆羅門敎は、唵を非人格の梵に配し、密敎は大日如來に當つ。守護國界主陁羅尼經第九に「唵字は即ち是れ毗盧遮那の眞身なり。唵字は即ち是れ一切陁羅尼の母なり。此れより能く一切如來を生ず、云云（同、七、五九右）而して茲に謂ゆる大日如來とは金剛界の智法身にあらずして、胎藏界の理法身なり。胎藏界の理法身は宇宙萬有の極底に位し、又宇宙萬有は此理法身の可見可聞の側面なり。又密敎にて法報應の三身の外に無相法身ありと爲す。此無相法身は胎藏理法身なり。無相法身と云ふ語と非人格の梵と云ふ語とは其意味極て相近し。隨て胎藏理法身と非人格の梵との關係も自ら明かなるに至ら

ん。次に理法身は普門の尊身なり、故に其種子を唵字と爲すは至當ならんも、白傘蓋經には唵字を以て白傘蓋の種子と爲す（成六、廿一右）。白傘蓋は一門の尊なり。此一門の尊に唵字を其種子と爲すは、如何なる理由にや此に疑を存して博雅の教を乞はんのみ。

唵字の所表

唵は萬有中の精粹なり「萬有の精は地、地の精は水、水の精は樹、樹の精は人、人の精は語、語の精は理具吠陁、理具吠陁の精は沙磨吠陁、沙磨吠陁の精はウドギータ (Udgitā) なり。此は有ゆる精中の精なり、最高なり超越なり (Sa (sa rasānam rasānamah paramāni pūrḍhyah) : リク (Re) は語、サーマン (Suman) は氣息、ウドギータは唵なり、」(Chāndogya-Up. I, 1, 2, 3)

梵も亦萬有中の精粹なり「カウンテーヤよ我は水中の味なり、我は日月中の光なり、我は吠陁中の唵なり、我は空中の音なり、我は人中の丈夫性なり」(ṛaso 'ham aṅsu Kauteya pṛabhāsmi saś-isuryayoḥ, prāṇavahī sarvavedeṣu śabdahī kṛhe paṇvusiṃ nṛsu) (Bhagavadgītā VII, 8) 萬有中の精粹に二つある可らず、梵即ち唵なり、「唵は梵なり、唵は全世界なり」(Om iti Brahma, Om itiam sarvaṃ)

(Paitirra-)
(Up. I, 8)

初生主 (Prājapati) は實在なり、實在たる初生主は不可見の梵なり、唵は可聞の梵なり、全世界は可見の梵なり (Brahma V. 1. 1. S. B.)。随つて萬有と唵と梵とは一體の上の異名に外ならず。故に「唵と此 (自心) と存在 (萬有) とは梵の三様の言ひ表はしなりと知る可し」(Om tat sat iti nirdeśo brahmanas trivichah svarūh) (Bhagavadgītā, XVII, 28) とも説けり。

若し夫れ「唵」と唱ふる時には宇宙萬有悉く其中に形を潜め、自心 (Ātman) に注意を向くれば宇宙萬有一として自心より變現せざるはなし (Pāṇinīya-Ūp. 1. 1. 228) 若し又萬有に注意を注ぐ時は自心も唵も萬有の中に消え失せて一も萬有ならざるはなし。唵と自心と萬有とは唯一實在の異名に外ならず。瑜伽觀行者が求むる所は此實在なり。然るに其實在を自心外に追求し、萬有の精粹は求むる所の梵なりとせるもの、是れ即ち奧義書時代の哲學的思潮なりとす。

萬有中の精粹は太陽なり、「唵は天界なり、彼の光熱を起すものは唵なり」(Om hī vai svarīto lokah, Om ity asau yo 'sau tapati) (Āitareya-Ūp. 5. 32; Dunsen's *Alpenaine*) 又「天に輝ける彼れを(太陽)ウドギータ(唵)として崇む可きなり。彼が昇る時には所生(萬有) (prajāhah) に對して讚歌す、彼が昇る間は暗黒と畏怖とを驅除す」(tamo bhayam apāhanti) (Chāndogya-Ūp. 1. 3. 1) 此意味を更に明に言ひ表はしたるは次の一節なり。「ウドギータはプラナヅアにしてプラナヅアはウドギータなり、

故にウドギークは彼の太陽なり、太陽はブラナヅアなるが故に唵と歌ひながら現はれ出づ」(Om iti hy esa svamineti) (Chāndogya-) 又一節に「梵は光としては太陽なり、太陽は自身に唵音を有す」(Maitrayana-Up. 3: Daus-) とあり。故に唵と太陽と密接なる關係ありとの思想は奥義書作製の當時に既に存在せしを知るに足らん。

萬有の精を太陽の中に認むるのみならば、太陽中の精と自個に存する精と本来同一なりとの思想は、瑜伽觀法の上より發達し來りたるもの、如し。「此(氣息)と彼(太陽)とは同一なり、此も暖なり彼も亦暖なり」(samāna evāyam gīsam ośmo 'yam usho 'sati) (Chāndogya-)。且つ自身の精要たる自心(Ātman)が氣息より成れるもの(prāṇamāya)なりと云ふ思想も既に奥義書に見ゆ(Taittiriya-Daśant'secci-) 之れに依りて考ふるに、吾人の氣息が太陽より由來せるものなりや否やは未だ明かならざるも、氣息と太陽と一なる以上は、太陽の精なる梵(唵)と人間の精なる自心(即ち真我)とも同一なりと云はざる可らず。即ち梵我不二の思想は漠然と此に現はれ居れり。

唵字の意義

唵字の指す所と唵字自身の意義とは異なり。唵字は瑜伽觀行者の所尊の表號と認めらるゝが

故に、或は非人格の梵を指すことあり、或は宇宙の精なる太陽を指すことあり、或は人間の精なる眞我を指すことあり、全宇宙を指すことあり、或は唵は眞實にして、凡て眞實なるものは語の花なり實なり (Aitareya-Brahmya 11,3,6,8-9;) とも言ひ、降つて阿他婆時代にはシツ(Siva)なり (Atha-kha-Up. 2; Deussen's) と説くに至れり。瑜伽觀行者の哲學思想の變遷に應じて唵の指す對象は種種に變化し行くも萬有中の精粹を指すものなりとの思想は常に動かざるもの如し。

次に唵自身の持てる意味は、許諾又は、認諾の意にして、他人の申出に對して、其一致の意を言ひ表はす語なりと云ふ。「此は同意を言ひ表はす語なり、若し人或る何事かに同意する時には唵と曰ふ」 (tad va etad anujñaksaram yad dhikim-ca anujñānty Om iy eva tad āha) (Chandogya) マックス・ミュラー氏は Om は avam の約語なりとし、avam は有史前に使用せられたるものにして avam に對する語なり、故に唵とは「其れ」と云ふ意味なり (Three Lectures on the ved. (A Sanskrit Philosophy, p. 116.) との一説を出だせり。唵字が本來有する意味は「其れ」若しくは「然り」の意にして元日の轉化なりとするはベートリック及ロート氏の説なり。是れ一層適當なるが如きも、語原の如何に係らず、その意義に於ては毫も異なる所なきなり。

然るに「其れ」若しくは「然り」を意味する唵字を、如何にして祭司僧若しくは瑜伽觀行者が使

用するに至りしか、其歴史的發達の徑路は未だ明瞭せず。但し此に吾人の疑問となるは祭司僧及び瑜伽觀行者が果して「然り」若しくは「其れ」と云ふ意味にて使用したりや否やと云ふにあり。吾人は其の決して然らざるを信するものなり。「然り」といひ「其れ」といふは單に語原上の意味にして祭司僧等の使用したる意味は異なるものある可きを信す。秘藏記上卷に「次に金剛合掌を頂上に置き唵字二十一返を誦す、是れ供養の法なり」と言ひ、又同下卷に「唵字に五種の義あり、一に歸命、二に供養、三に驚覺、四に攝伏、五に三身(法報應の三身)」とあり。

若し夫れ秘藏記の説に依らば、眞言咒明の首の唵は南無を意味し、時祭の際に祭僧が「唵」と云ひて儀式の開始を催すは驚覺の意に取り、又祭官が供物を神に捧ぐる時に「唵」と言ふは供養の義なりと爲すを得可し。吠陀時代並に婆羅門書時代にありても尙ほ歸命、供養、驚覺等の意味にて唵字を使用し來れるを推すに難からざる可し。

結 論

余は此にマックス・ミュラー氏の唵に對する意見を述べて本論の終りを告げんと欲す。

(一)或章に於て唵は吠陀の始めなりと云へり、沙磨吠陀に於て殊に然りとす。故に唵字を冥想す

るは沙磨吠陀の全體を冥想するに該當す。

(二)加之、唵字は沙磨吠陀の精粹なり。然り而して沙磨吠陀の殆ど全體は理具吠陀より出でたるものなり。

(三)尙ほ又理具吠陀は有ゆる語を代表し、沙磨吠陀は氣息即ち生命の都てを代表す。換言すれば唵は有ゆる語、有ゆる生命の表號と見做し得可し。斯くて唵は常に肉體上の力又は精神上の力の名稱たるのみならず、生活原理即ちスピリット (Prana) の名稱とも成れり。吾人の内部に潜めるスピリットと太陽のスピリットとは同一なり。故に唵字を冥想するものは自然界のスピリット即ち太陽中のスピリットと同一なりとしての自個の中にあるスピリットを冥想す。チャートンドーグヤ、ウバニシャドの首めに考究されたる問題は、何れの吠陀に説き示す犠牲も且つ法儀も、尊信者をして救済を得しむることは全く不可能にして、獨り唵字を冥想し其の眞の意味を知ることのみが、尊信者をして眞の救済、眞の不死を得しむるに足り、斯くて初學者は漸次に奧義書至極の目的たる最高我、即ち梵と同一なる眞我を體認するに至るなりと云ふにあり。

(四)世界の起原に關する問題に「唵はエーテルなり」との答あり。エーテルが萬有の起原なりとは

稍々物理的説明の趣あり。然れどもエーテルに與へられたる記述に徴する時は、其は普通の場合のエーテルにはあらずして、無限、梵若しくは宇宙我に附せらたる不完全なる名稱の一なりと認む可きなり (S. H. J. vol. I, p. XXIV.)。

余はマックス・ミュラー氏の説に於て同意する一人なり。但し此に余が疑問として提供す可きは、ウパニシッド哲學に於て梵我不二の思想を此唵字に關聯して何故に明確なる説述なきやと云ふこと是れなり。梵我不二の思想を説くに當りては、唵字は好個の媒介者たらざる可らず。然るに唵を説く節段に於て梵我不二の説に逢着せざるは何故をや。是れ博雅の教を仰がんと欲する至要點なり。

「六經」研究の根本問題

——申命記の年代考(下)——

石 橋 智 信

申命記第十二章一——二八節に就きては、已に、本誌前號にて詳論せり。本號に於ては、該節以下第十八章八節迄に就きて略述せんとす。即ち其の中に含まるる諸種の法規に關し逐一論究せん。研究方法は前號に詳述せるが如く、A先づ申命記法の内容自體を究め次にB、I、そを舊約書中に含まるる他の法規と比較し尙B、II、イスラエル全史の上に徴し、以て申命記法の年代を推定せんとするものなり。

二 申命記第十二章二十九節より三十一節まで

(小兒犠牲の禁制)

A 法規内容 申命記第十二章二十八節前の部は主として祭儀を營む場所に關する法規なり。多數祭場に反して唯一祭場を唱へしが法規の精神なり。反之、同章中二十九節以下は主として祭儀の形式——三十節に所謂「如何なる様にて」神ヤーウエに「事へんか」の問題——に關する法規なり。この問題に對し申命記法は唱ふ、他の異教神に對する祭儀の形式を、吾等の神ヤーウエに對して用ゐる行ふべからずと。何となれば、そは神ヤーウエに對しその汚穢 (so. b. h. i.) ならばなり(三十節)と。ヤーウエに對する汚穢！これを實例によつて明かにすれば、例へば、「男子女子を火にて焚て神々に獻ぐる」小兒犠牲の如き、是れなり(三十節)と。

故に、此の法規が内容とする所は、要するに異教的なる祭儀の形式をヤーウエに應用せるに反したるものにして、進んで小兒犠牲の禁制にまで規定し及べるものなり。次に右法規内容を B I 舊約書中に含まるる他の法令と比較論究せんに如下。

元來舊約書中に含まるる法令集にして、申命記以外のものには左の如き數々あり。

- 一、十 誠 (Der Deutlog) 出埃及記第二十章及び申命記第五章にあり。
- 二、契約之書 (Das Bundeshuch) 出埃及記第二十章二十二節より第二十三章十九節まで。
- 三、契約之詞 (Die Bundesworte) 出埃及記第三十四章十節より同章二十七節まで。

四、聖別令(Das Heiligkeitsewts) 利未記第十七章——第二十六章にあり。尙其他には

五、僧令(Der Priesterkodax P.) の舊約書中に散見する等あり。

今、吾人が申命記法を比較研究するに際して以上五法令を常に比較参照せんと欲す。さて申命記第十二章二十九—三十一節の法規に相應するものを上記五法令に求むるに、かかる種の法規を有するものは僅に「聖別令」あるのみ。「聖別令」中、利未記第二十章一——五節に同じく小兒犠牲の禁をあぐる法規あり。

この「聖別令」中の一規定を、かの申命記中のそれと比較するに、先づ、「聖別令」が、小兒犠牲を以て神を汚がし(tammé) 褻がす(jallé)ものなりとして排くる點は(利未記第二十章三節)申命記が、それは神に對する汚穢(té'elim)なりとて排くるに大略同じ。二法、殆ど一なり。然れども、二法の相異、左の二點に存す。申命記は禁制に對する處刑をあげざれども、「聖別令」はこれを掲ぐる點其の一。(二、三、五節參照)尙二法共に、小兒犠牲の禁を規定す。然れども、申命記法は總じて異教的祭儀を禁じ、其範圍小兒犠牲にまで及べるのみ。異教祭儀禁制が其主たるもの、小兒犠牲は其一例にすぎず。之に反して「聖別令」にあつては、全然小兒犠牲禁止の一法規なり。これ二法相異點の二。

さて、吾人は以上、相異點を如何様に説明すべきか、この問題は此にこれを略し、次項に於て併せ論ずる事とせん。

以上、吾人は申命記法を舊約書中他の法規と比較論究したれば、進んで該法規を

B II イスラエル全史の上に徴し、其が制定年代に論及せん、

イスラエルに於ける小兒犠牲の史實は、預言者の言辭に於ても窺はる。即ち紀元前六世紀の預言者エゼキエルの言辭(以西結書第二十章二十五、二十六、三十一節、第二十三章三十七、三十九節)に於て、又七世紀の預言者エレミヤに於て(耶利米亞記第七、三十一節)。然れども預言者の言辭以外、イスラエルの史籍にも是れを見る。即ち列王紀

略下第十七章及び第二十一章に於て。前者は紀元前八世紀、王ホゼアの代にあつて、小兒犠牲の事行はれし由を記し、後者は七世紀に於て、王マナセの代にかかる事の行はれし由を傳ふ。

前者は當時(八世紀)小兒犠牲の風習が、只單に一時的現象、云はば當時の宗教風俗上の一流行なりし由を述べれど、後者は其時(七世紀)該風習已に深く根ざされ、誠むれど誠むれど民は業に肯はんとせず、依つて弊風、只々猖獗を極むるのみなりき(列王紀略下第二十一章九節)と記す。

惟ふに小兒犠牲の尤も甚だしく行はれしは、六世紀にも非ず、八世紀にも非ず、七世紀マナセ、アモン及びヨジャ王の初年、一般異教風甚だしかりし時代に於てなるが如し。

此時ならん、申命記法制定せられて、一般異教風を禁じ、殊にそが小兒犠牲を禁せるは。而もマナセ、アモン及びヨジャ三王の内、マナセ及びアモンは、自ら進んで異教を奉じ異教風に則りしもの(列王紀略下第二十一章 三六二、三六三節)却つて民を異教に導き(同、第二十一節 章九十一節)、時に己が異教主義に反する者あらば、夫等殉教者の血を多く流して敢て省みざりしもの(同、第二十二節 章十六節)到底異教禁制の申命記該法制定者に非ざりしや必せり。反之、王ヨジャ該法制定者ならん。在來小兒犠牲のため特に定められ居りしエルサレムの崇邱をうちこぼちたる王ヨジャ(列王紀略下第二十三章十三節)こそ小兒犠牲禁制を内容とせる申命記該法の制定者と考へらる。

さて以上、ヨジャ王を申命記該法制定者と認め、ヨジャ王當時の事情より察する時は、申命記法及び「聖別令」兩規定相異の理も容易に解決し得べし。そが詳細は此に略す。

三 申命記第十三章二節より十九節まで及び

同第十七章二節より七節まで (異教神崇

拜の禁制)

A 法規内容 申命記第十三章二十九節及び第十七章二一七節なる兩法規共に、其内容とする

所は、異教神——申命記の所謂「他の神々」(第十三章三、七、十、四節第十七章三節)——に事へざれてふ異教神崇拜の禁制なり。但第十三章(殊に、十三、十九節)は邑全體に對しての法規なれども、第十七章は邑の居民各箇に對しての法規。又、前者は他神信奉への誘惑に對する法(第十三章六、七、十一、十四節參照)なれど、後者は他神信奉自身についての法なり。但し、前者(第三十)も亦互に相異なる場合を規定する三小規に別る。第一小規は二一六節にして、預言者又は夢者に依つての他神崇拜への誘惑を規定すれど、第二小規は七十二節にして、近親者によつての誘惑を規定す。然れども第一、第二小規、共に誘惑者未だ起らざる場合、若し起りたらんにはと、事を未前に防がんとする訓諭たるに於て互に一致す。之に反して、第三小規(第十三章十、三十一、九章)は誘惑者、已に業に起り來れる場合に於ての禁制なり。此點、第三小規が、前兩小規と異なる所。

細別如右。されど申命記第十三章二一九節、第十七章二一七節の法規は、要之、異教神崇拜に對する禁制なり。

附記一。原文と和譯との間に章節の數へ方異なり。和譯第十二章三十二節は原文にては第十三章一節に當る。従つて和譯第十三章一節は原文第二節に當る(以下是れ)。本研究に於て余は原文の章節に従へり。

附記二。以上の法文中に「汝、汝等」と呼びかけられたるは何人なるかに就いて一言せんに、それが主として、一般國民を意味するは、第十三章二、五節第十七章二節等に依つて明かなり。

さて吾人が已に究め得たる所の法規内容を

B 舊約書中の他の法規と比較し進んでイスラエル全史の上に徴せんに如下。

先づ諸法令に就いて究むるに「十誡」中には、此種の禁あり。「契約之詞」の中にも（出埃及記第三十四章十四節）又「聖別令」中にも（利未記第十、七章七節）同様の禁制存す。然れども此等は皆禁制のみにして、別に申命記法にあるが如き禁制に觸れたる場合の處罰に規定せるものに非ず（申命記第十三章、六、十、十、六節、第十七章五、六節參看）。故に此等は法律的禁制と云はんより、寧ろ、宗教的訓誡に過ぎざるなり。

只、「契約之書」のみが、申命記同様、禁制をあぐると同時に、處罰を規定す（出埃及記第二十二章十九節、和譯二十節）。然れども、「契約之書」を以て申命記に比するに、兩法の規定する所、精粗の差、著しきを認む。

「僧令」に至つては、黙して説かず。かかる法規の一箇所だに出づるあるを認めず。

要之、舊約諸法令中、他神崇拜を禁止する、申命記法より嚴なるは無し。

何に由つて然るか。惟ふに、申命記法はイスラエルに於ける異教風、尤も甚しかりし時代に

制定せられたる爲めならんか。而してイスラエル全史に於てかかる時代を求むれば、マナセ、アモン及びヨジャ王治世の初め、そが中にかかる禁制の出づべきはヨジャ王の治世時代のみならん(前項参照)。然らば申命記制定年代は王ヨジャの時代にあらんか。

「十誡」「契約之書」等に此の禁制僅かに現はるるは、夫等の法令は申命記を隔る遠き古、未ださして反異教の必要を認めざる時代に制定せられしが故か。

「僧令」に異教信奉反對他神崇拜禁止の法規皆無なるは、或は夫がバビロニア捕留以後に制定せられしを以て、其時已に國家なく國民なく、存するものは、只ヤーウエ信奉の故を以て集まれる、ヤーウエの宗教團體のみにして、此にヤーウエ以外の異教神崇拜禁止を云々する必要皆無なりしが故ならざるか。

申命記第十四章一—二十一節まで

此所申命記法中心の思想たる宗儀集中の事と何等關係なし。文體に於ても他と異なり。思ふに此所、後世人の加筆ならん。

四 申命記第十四章二十二節より二十九節まで及び

第二十六章十二節より十五節まで「什一」に關す

る法規

A 法規内容 年々田畝より獲る産物の十分の一を「聖物」*halkodes* (前號一四) (申命記第二十)として神に獻げよとの規定。(三頁參照) (六章十三節)

但し、第十四章二十二—二十七節は、かかる聖物「什一」を年々如何にすべきかを規定し、第十四章二十八、二十九節は三年毎に一度如何にすべきかを指示す。而して第二十六章十二—十五節は後者の場合、即ち第三年に於て「什一」を神に獻ぐる場合、神ヤハウエに致す所の奉告文なり。

前者と後者との間に一は年ごと、他は三年ごととてふ規定場合の上の相異はあれど、聖物「什一」を如何に取扱ふべきかの點に於ては一なり。即ち民衆、神前に相集りて、聖物を共に相嗜む事(第十四章二十三、二十六、二十九節、第二十六章十四、十五節)及び個人としての財産、所有なきレビ僧に、聖物を布施する事(第十四章二十七、二十九節、第二十六章十三節)とに於て前者、後者相一致す。

細別右の如きも要するにこれ聖物「什一」に關する規定なり。

附記一。此所第十四章二十二節以下に於ては前項第十四章一——二十一節と異なり、宗儀集中の思想明に窺ひ知らる。特に第十四章二十二——二十七節に於て著し。即ち曰く、獻ぜんとする者にして、唯一祭場を隔る遠からざる地の居民たらんか、聖物「*shewet*」を自ら唯一祭場に齎すべし、されど相隔つる遠からんか(二十四節)聖物を先づ金に易へ、金として祭場所在地エルサレムに齎し(二十五節其他にて更に己が心に欲する物を買ひ以て祭儀を營むべし(二十六、二十七節)となり。

附記二。第十四章二十三節に「また汝の牛、羊の首出を食ひ」とあるは後世の加筆、二十二節と矛盾す。

B 1 右中命記法規内容を舊約書中の他の諸法規と比較せんに、先づ

「十誠」「契約之書」及び「契約之詞」には什一に關する規定、皆無。(「契約之書」——出埃及記第二十三章十九節及び契約之詞——出埃及記第三十四章二十六節に類似の規定あり。然れども此等は *Leviticus* 最上品に對する規定にして、*margin* 什一に就いてならず。)

「聖別令」中利未記第二十七章三十一——三十三節に什一に關する規定出づ。されど二十七章は總じて後世人の加筆なり。利未記第二十六章四十六節に「聖別令」の結尾あり、第二十七章は後世よりの補筆のみ。故に、第二十七章三十二節に出づる牛、羊の什一規定の如き紀元前五世紀

末のネヘミヤさへこれを知らず(尼希米亞記十章三十七節以下、第十二
章第四十四節、第十三章五十二節參照)

只「僧令」に於ては、其の眞なる部エヒトに什一に關する規定を見る。民教紀略第十八章これなり。

この「僧令」中の規定を、かの申命記法の規定に比較せんに、兩者相異の點、如左。

僧令はレビ僧 (Levite) と祭司 (Kohanim) とを明かに區分すれども、申命記法にはこれなし。これ相異點の第一。そもレビ僧及び祭司を初めて區分せし者は預言者エゼキエル。惟ふに、僧令はエゼキエル以後、反之、申命記法は其れ以前の制定なるに依つて、二法相異せるならずや。

次に、什一に對する考へ二法異なり。申命記法は什一とは國民相集りて神前に共に嗜むべき聖物なりと説く、然れども僧令は是れと異なり。什一とはレビ僧に對する職掌上の報酬のみ(民教紀
略第十八章)、別に神に獻ぐる聖物と云ふに非ず、故に彼等、レビ僧はエルサレム以外、隨意隨處これを嗜み得(第十八章
三十一節)、敢て何處にてこれを嗜みたりとて、爾後は在來の如く、其爲め罪を負ふ事などあらじ(第十八章
三十二節)と説く。惟ふに僧令は、申命記法以後に制定せられしものにして、實に申命記法の改定を試みたるものならずや。次に、

B II 什一制をイスラエル全史に徴せんに、先づ現はるるは、撒母耳前書第八章なり。然れども王者に對する什一の記事にして、吾人の論究する宗儀上の什一に就いてに非ず。

創世紀第二十八章二十二節(E)に、ヤコブがベテル通過の際、神に誓つて、我再び此地ベテルに安然に歸りなば汝ヤーウエに什一をささげんと云ひたりとの記事あり。

又、アモス書第四章四節にも、國民が三日毎に、ベテルに什一を携ふとあり。

此等申命記法と等しく宗儀としての什一を記す。但し此等と雖も申命記法の唯一祭場エルサレムルの什一と異なり。蓋し、後者は申命記法に依つて初めて制定せられしものか。

尙、紀元前四五〇年頃の預言者マレアヒも什一に就いて語る(馬拉基書第三(章六一十二節))。其他彼マレアヒより少し後れて出でたるネヘミヤも(記第十(章))同じく什一について記す。然れども此等は申命記法に比して其制頗る整へるあるを思はしむ(例令、馬拉基書第三(章十節)に什一を納むる倉庫、記さるる等)。

申命記第十五章一節より十一節まで(債務放釋の規定)略す。出埃及記第二十三章十、十一節、

利未記第二十五章二一七節、尼希米亞記第十章三十二節等参照せられたし。

申命記第十五章十二節より十八節まで(奴隸に關する法規)略す。出埃及記第二十一章一十

一節、耶利米亞記第三十四章八節以下參看せられたし。

五 申命記第十五章十九節より二十三節まで

〔初子に關する法規〕

A 法規内容 年毎に(二十節)無疵なる(二十一—二十三節)牛、羊の初子(十九節)を唯一祭場に齎し、ヤーウエの神前にて共に嗜むべし(二十節)となり。

B I 右に比すべき舊約書中の他法は「契約之書」中に出埃及記第二十二章二十八、二十九節(和譯二十九章三十節)の法規あり「契約之詞」中に出埃及記第三十四章十九—二十節あり—而して「僧令」中に民數紀略第十八章十五—十七節あるなり。

「契約之書」中の法規を申命記中のものと比し、兩法規制定年代を考ふるに、契約之書は勿論申命記法に先たさるべからざるを認む。其理由第一とする所は、申命記法は唯一祭場を明記し、契約之書は多數祭場を前提するが故なり。其理由第二は契約之書は、各地各戸に牛、羊の首出生れなば、出生後第八日に、これに對する宗儀を營めと定むれど、申命記法は、年一回此種の宗儀を行はば足る。首出、出生の度毎に及ばずとなす。申命記法は唯一祭場主義をとる、故に首出ある毎に、遠きエルサレム唯一祭場まで、牛、羊の首出を携ふる煩を避けたるならん。以上併せ考ふるに、申命記法の契約之書に後るるや必せり。

次に、此の申命記法規を彼の民數紀略第十八章十五—十七節なる僧令中の一規定と比するに、前者は首出を全然神に獻ぐる聖物とし、後者は(第十八章十五節)祭司に對する職掌上の報酬となす點に於て、(什一に關する法規 説明 III 參照)申命記法が僧令に先だつ事明かなり。尙、上記僧令中の法規を

B II イスラエル全史の上に徴するに、そが寧ろネヘミヤが記せる什一制に符合する所尠なからざるを認む(民數紀略第十八章二十六節、尼希米亞記第十章三十八節比較)。蓋し、僧令は申命記法に遙か後れたるネヘミヤと略同時代に制定せられたるが爲めならずや。

六 申命記第十六章一節より十七節まで(祭典に關する規定)

A 法規内容 祭典に關する法規なり。此法規、三小部分に分る。第二小部は「七週の節筵」、第三小部は結茅節を規定するもの。さて第一小部は、一見、ペエサッハ祭を規定するものなるが如きも、其實「垂餅パンの節」を規定する事は

B II 他法との比較によつて知らる。今左に他法との比較を表せば如下。

申命記法 第十八章	第一 小部		第二小部		第三小部		其他の断片	
	pesah	無酵パンの節	七週節 <small>又の名稱 時の節筵</small>	收藏の節筵	pesah	ベエサッハ祭		
申命記法 第二十三章	三、四後半、七節	三、四前半、八節	九、一、二、節	一三、一、五節				
契約之書 出埃及記 第二十三章	一五節	一六節	一六節	一六節				
契約之詞 出埃及記 第三十四章	一八節	二二節	二二節	二二節				二五節

申命記法を他の二法と比したる右表より察する時は、吾人、申命記該法第一小部は「無酵パンの節」を主たる内容とするものなる事を知る。尙「無酵パンの節」は「かりいれどきはひ穡時の節筵」、「かりいれ收藏の節筵」と共に農民の祭典にして、ベエサッハ祭のみは獵民の祭儀たるをも併せ考ふる時は、上に述べたる所、一層明白ならん。惟ふに、申命記法中此所は、元來農作に關する三祭典併記され居りし所へ、ベエサッハ祭に關する申命記中の他の法規混入し來れるものならん。

さて下に此等祭典各個に就いて論せんに、先づ

ベエサッハ祭

と云はるるは申命記法の規定する所に依れば薄暮より黎明に至る迄の夜の祭なりしが如し(申命第十六章四節)。夜間牛、羊を神前に屠りし祭儀たりしなり(第十六章二節、四六七節)。此事は申命記以外の法令によるも明かなり(出埃及記第二十三章十八節、三十四章二十五節)。蓋しこは、イスラエル民族が未だ遊牧の民にして、カナアンの地に定住し農作を營まざりし以前、月夜、神前に相會して、己が率ゐる牛、羊の首出(出埃及記第十五章十九、二十、二十三節)を屠りし宗儀に由來するものならずや。

元來、遊牧民の間に行はれたる月夜のベエサツハ祭、それに後世、申命記法が歴史的意義を付して、出埃及の紀念祭、逾越節(イガシのいほひ)となせるならずや。それを更に後の世、僧令、制定せらるるの際、正月の十四日を以て其日となす(民數紀略第二十八章十六節)と規定せるものならずやと考へらる。故にベエサツハ祭に比すれば

他の三祭典

は其由來する所遠からず。理由は、三祭典とも皆農民の祭典にして、遊牧民の祭儀ならざるを以てなり。即ち

無酔パン(たはいれん)の節(いはい) 特に此祭儀に用ゐらるる酔入れぬパンとは、撒母耳前書第一章二十四節に依つて明かなる如く、大麥の粉を以て作らるるもの。而して此祭儀に限り、特に大麥粉のパンを作

る所以は、そも此祭儀は大麥の收穫愈開始せらるる場合に、其初穂一束、それより作れるパンを神に獻ぐる(申命記第十六章九節利未記第二十三章九節以下參照)祭儀なるを以てなり。故に、此祭儀は全く農民の祭儀なり。七週節　これ「穀物に鎌を入れ初めてより七週日を経て行はるべき宗儀(申命記第十、十六章九節)」。此時小麥の初穂を神に獻げ(出埃及記第三十、四章二十二節)、初めて小麥粉を以て作れるパンを神前に供ふ(利未記第二十、三章十七節)。これ小麥收穫の感謝祭たり。

收藏かひらひの節　これ年末に當つて凡ての農作を終り一切を收藏せる時の祭儀なり(出埃及記第三、十四章十六節)。要するに、三祭典とも農民の祭儀。故に此等を、彼の遊牧民の夜祭たるベエサッハに比すれば其由來する所しかく遠からず。

然れどもベエサッハ祭自身にも、時代の推移に伴ふ變遷ありしが如く、此の三祭典にも亦進化の歴史存す。一々の詳細は此に略す。只、大體に於て述べんに、最古の法令「契約之書」に於ては、農作に關する祭儀としての三祭典、本來の意義明かに窺はるれど、申命記法に至つては、本來の意義稍薄らぎ、三祭典を以て出埃及の紀念祭として此れに歴史的意義を帶ばしめんとする傾向現はれ、僧令に及んでは(民數紀略第、二十八章)本來の意義全く喪せ去り、只々歴史的記念祭たるに止めしむ(出埃及記第十、二章十四節)。

申命記第十六章十八節より二十節まで及び第十七章八節より十三節まで(裁判に關する法規)

並に同第十七章十四節より二十節まで(王者に關する法規)以上略す。

七 申命記第十八章一節より八節まで(祭司に關す

る法規)

A. 法規内容 此法規は、當時唯一祭場にあつて、當時唯一祭司たりし「祭司即ちレビ人」(第十八章一節)に於ての規定なり。

B. 他法中此れに比すべきものは、僧令中民數紀略第十八章一—七節の法規なり。

二法、等しく祭司に就いて規定す、されど左の點に於て各相異なり。

申命記法は祭司とレビとの間に何等差異を認めず、否寧ろレビを以て唯一なる祭司となし、レビ以外の祭司あるを認めず。されど僧令は、祭司とレビとを明に區分し、而もレビを以て祭司の下に働く僕僧となすものなり(民數紀略第十八章二、三、六、七節參照)。

故に、二法、用語の上に已に其差異を示す。僧令は「祭司及びレビ」(hikr-kohanim w'hal-lew-

ים)と云へど、申命記法は「祭司(即ち)レビ」(hāh'kohanim hāl'levim)となす。又僧令は祭司を時に「アロンの子等」bene'ah'ronと呼べど、申命記法にかかる事なし。

二法の相異なる上に述べたるが如し。これを制定年代の上より考ふる時は、申命記法先づ存して、次に僧令定められし事を知る。されど此理は

B II イスラエル全史の上に、レビの歴史を究むるに當つて一層明瞭たり。

「レビ」が最初、特別な祭司族ならず、只單に一民族名なりし事は創世紀第四十九章五―七節、第三十四章等に依つて明なり。然るにレビ族が、漸次祭司族となり來れる事は出埃及記第四章十四節、第十七章七―十二節、申命記第三十三章八―十一節に依つて知らる。就中申命記第三十三章に就いて究むるに、彼等は已に祭司たりしとは云へ(第三十三
章十節)、未だ唯一祭司たらず。他の祭司と號はざるべからざる状況にありき(第三十三
章十一節)。これ申命記第三十三章中に含まるる所謂「モーセの祝福」がものせられし當時、即ち紀元前八世紀初葉の状態なり。

然るに申命記法制定の時代に至つては、レビ隆興の極に達し、遂に唯一祭司の地位をしめ、(第十八
章一節)祭司とし云へばレビの事と定まる(第十八
章三節)に至れり。

然れども後、民捕へられてバビロニアにある時、預言者エゼキエル出づるに及んでは、レビ

已に其地位を保つを得ず、一般の「祭司」これに代り、レビは只「祭司」の下にあつて、僅に祭事に役するのみなりき(以西結書第四十四章六—十六節參照)

愈、一法規として、レビ、祭司に従屬する事、規定整頓せられしは、バビロニア捕留後制定の僧令にこれを見る(民數紀略第十(八章一—七節))。

以上、吾人は申命記法規の一端に當つて(第十八章九節—第二十六章は之を略す)之を究めたり。其の論究し得たる

結果を見るに、申命記法は「Jehovist (Jahvist) と Elohist との」文書中に散見する「十誡」「契約之書」及び「契約之詞」に後れ、「聖別令」及び「僧令」に先だつ事なり。バビロニア捕留後の「僧令」に先だつのみならず、バビロニア捕留中のエゼキエルにも先だつ事なり。申命記法が「捕留」前の制定なりとせば、其が制定年代はマナセ、アモン及びヨジャの治世年間、マナセ、アモン及びヨジャ三王の時代中にあつてはヨジャ王の代(小兒犧牲の禁の項參照)而してヨジャ王の代にあつて申命記法が發布せられしならんと思はるる年代は、列王紀略下第二十二章三節に記さるるヨジャ治世第十八年(紀元前六(二二年)を措いて他なし(前號一五(八頁參照))。

據つて、吾人は、西曆紀元前六二二年を以て申命記法發布の年代となす。

宗教に於ける個人化的傾向の起源

赤松智城

宗教はその起源に於て全く一個の社會的事實であるとは、一般に宗教社會學者の主張する所であるが、然しまた原始宗教はその一面に於て多少個體化 (Individualisation) 若くは個人化 (Personalisation) の要素を有することは、争はない事實であつて、後に所謂個人的宗教の根源を作して居るとも見るべき節がある。今その中で二三の點を擧げるならば、まづ自然

民族に特有なる原始的集合表象が、レヅキ・ブルール氏の云つた様な意味に於て神秘的であるとするれば、かかる神秘的集合表象から一般宗教意識の特質である神聖の觀念が發生する過程に於て、既に何程か個體化 (必ずしも個人化又は人格化のみではない) 的傾向の認めべき點があると云はねばならない。否此の傾向があればこそ神聖の觀念を附與すべき事

物が始めて顯はれると云ても差支ないと思はれる。蓋し最も原始的なる社會に於てはその集合表象は嚴密なる意味に於て一の對象として表象せられず、唯そのまゝに強く感ぜらるるに止まるが故に、かかる社會にある人々は特にその神秘的表象を自己若くは周圍から多少獨立せしめてデフイニットに表現することがまだ出來ない。従てかかる神秘的共同意識に於ては一定の神聖なる表象も事物も未だ發達しないのであるが、今かかる共同意識の内部に一方に於ては合理的傾向が發生すると同時に、他方に於ては個體又は個人とその社會團體との間に稍々明白なる表象關係を生じて神秘的意識を特に一定の個體や個人や若くは團體に強く表象するに至れば、その神秘感にはもはや従前の如く直接に然かも廣く全體に感

受せられずして、この一定の個體又は團體を *vehicle* 若くは *intermediare* として、云はば間接に感受せらるるに至り、そうしてこれと同時に從來は廣く一般に散在した神秘的勢力（マナ及びタブー）が茲に個體化して來るのである。要するに特定の表象又は事物の媒介に依て神秘感が維持せられ或は喚起されて來る。例へばある原始の種族に上記の個體化的傾向が發生して、特に一定の人物即ちその首長や咒師が四時氣候の順調や穀物の生産や其他種族の生活に必要な事態を支配すると考へられたならば、是等の人々に對する集合表象は特に著しく神秘的となつて來る。換言すれば神秘的共同意識はその媒介者維持者たる是等の人人に集中し統合して、明確なる表象の對象となるのである。然るに同一の社會團體に

於てもかかる媒介者として擇ばれない人人或はその神祕的共同意識に多く影響されない餘他の事物は、神祕性少なく従て客觀的合理的に表象される。かくして茲に特定の神聖なる事物と他の profane の事物との區別が生じ、此區別は漸次に明白に確定されて來る。即ち神聖なる事物は神祕的集合意識の必然的媒介者維持者として本質的に常に神聖であるが、これに反して卑俗な事物は唯前者と時々結合する時にのみ神聖となり、然らざる場合には甚だ神祕性の乏しいものとなるのである。そこで宗教意識の重要な一特質たる神聖觀念は發生的には大體上かかる過程の下に表はれたとすれば、假令其の地盤は集合意識にあつても、これには著しい個體化が加へられて居ると云はねばならないのである。

(H. Levy-Bruhl, Les

¹fonctions mentales dans les sociétés inférieures, pp. 430-441. Owen, The Infancy of Religion, pp. 35-41.

然らば次にかく個體化された神聖觀念は原始の宗教に於ては事實上如何なる者に表象され維持されて居たか。上記の一例に於て示した様に原始社會に於ける特定の首領や呪師は、この維持者として多くの場合に擇ばれて居たことは改めて云ふまでもないが、尙ほ此外に如何なる團體や個人又は個物に表現されたであらうか。此の問題は實に原始宗教一般に廣く互る問題であるから到底今周匝にこれを詳述することは出来ないけれども、その大體の輪廓だけを茲に描いて見るならば、まづ原始の神聖觀念は集合的又は團體的と個體的又は個人的との二様の類型タイプに於て表現する。即ち一定の集合團體を基礎として表はれるものと特定の個物か個人にのみ認められる場合とがあ

ると思ふ。そうして前者の類型に屬するものを更に分析するならば、少なくとも三種の區別をその中に認めることが出来る。第一はトテムの集團を基礎とする者、第二は一定の家族部族又は種族を限り表はるる者、第三は自然民族に固有なる特殊の祕密團體 (Secret Society) の中に表はるる者である。それで第一は云ふ迄もなく一個のトテムをその媒介者とする神聖觀念の分化であり、第二は殆どこの原始宗教に遍在する家族的又は種族的の神靈の依て生ずる所である。而して此の中には多くの英雄崇拜や自然崇拜を包括し、また併せて原始宗教に特有なるかの至上存在 (Supreme Being) の想定をも含んで居る。蓋し此の存在は已にラング等の力説した様に多く其の種族の遠祖と見做され且つその社會の成員に對

して神聖なる命令を與へて居るからである。此の第二の形式が、原始宗教に於ては最も多い。第三は一定の祕密團體に於て特殊の經驗と試鍊を経た後にその成員の夫々感得する個人的な宗教的體驗であつて、適切なる意味に於ける神聖觀念の個人化である。かかる個人的體驗はかのイニシエーションの場合にも屢屢認められるが、その多くは各員が自己の守護神として特有の物體又は神靈を採用する場合に著しく表はれるのであつて、此點に於てそれは後に述べる個體的類型と最も密接に結合しこれを同一視しても妨げない。唯この祕密團體の場合に於ては其の團體に加盟するところがかかる體驗の必要條件であるから、姑らくこれを後の場合と區別して集合的類型の中に入れて置くのである。

次に適切な所謂個體的類型はなほこれを分てフイジカルとバートナルとの二目となすことが出来やう。即ち特定の物體に神聖觀念の媒介を認める者と何等かの人格的存在にこれを認める者とであつて、前者はかの咒物マジックであり、後者は多くの場合に於いて、所謂守護神(Guardian spirits or gods)である。尤も守護神の觀念は一般には廣く家族や種族にも存在するが、今云ふ所は各個人が特殊の經驗の後に採用した人格的神靈を指すのであつて、云はば各人のペートロンである。かかる個別的な守護神並にこれに伴ふ儀禮や習慣は自然民族の中に至る所に發見されて居る。而して其神格や儀禮の細目は各各異て居るけれ共、然し何れの場合に於ても此種の宗教的經驗には個人の感情が獨立に作用して周圍の影響を受くる

宗教に於ける個人化的傾向の起源 (赤松)

こと少なく、從て神秘的集合表象の個人化が最も著しく認められるのである。乃ち近代的意義に於ける個人的宗教經驗の萌芽は先づ茲に表はれて居るとも見られるであらう。(H. Toyn, Introduction to History of Religions, pp. 220-222)

蓋し此の場合に於ける各個人の經驗は吾々の所謂發心(Conversion)の經驗と勿論程度に於て差異はあるが質に於ては多く區別がないと云ても差支あるまいと思ふ。勿論近代的個人宗教意識の發生と發達には他に尙ほ幾多の根源と理由とがあらうけれ共、一般に原始の神秘的な集合表象から特に宗教意識が分化し、更にそれが個體化し始める大體の徑路は以上述べたる如き方向を取るのではあるまいか。敢て私見の一端を述てかかる方面に注意せらるる學者の批正を待つ。

キリスト教とローマ法

姊崎 正治

キリスト教がローマに入つて、ローマ文明と互に影響した中で、キリスト教道徳とローマ法律との關係は重要な事實である。この點は現在の日本に於ても、キリスト教若くはキリスト教國の道徳思想が、日本の立法に影響を與へて居ることは、同じく重要な事實であるがその變化がローマ法の變化と似た點があるのを少し指摘して見たい。

コンスタンティノ大帝がキリスト教を國教にして以來、ユスティニア帝の法典編纂に至るまで二百餘年、その間にキリスト教の精神が、ローマ法に變化を與へた勢力を大別すれば

三となる。第一は、立法者並に法學者がキリスト教に歸依したる結果その精神が立法並に司法に入り來つた事、第二は社會全體人民一般の感情が變化してその道徳的判斷が法律に影響したること、第三は司教の權力が増長してその宗教道徳上の監督權が立法を左右し、又直接に司法に參與したることである。現在の日本ではこの三箇の事情は、何れもそのままには具つてはゐないが、國民全體が西洋文明を入れるについては西洋の思想全體が社會に影響を及ぼし、殊に法律家と教育家とがその知識を西洋に求めた結果、知識と共に多少道徳

的判斷感情をも入れて、その方面から法律に影響して居る。その上國民全體が外國人に笑はれないやうにといふ感じで、多くの事を左右するやうになつて來た爲に、自分の道徳感情はそこまで進まないでも、西洋人の道徳感情を取入れたといふ點も重要である。勿論多少はキリスト教傳道の結果もある。それは今述べた一般の原因に比しては極めて微弱なものである。而してその結果としてあらはれた點に於ては、ロマ法の變化と全く同じ點がある。その一は個人的人格を認めること、即ち人權の尊重、第二は刑罰に關する考の變化、殊に拷問廢止のこと、次は結婚上で一夫一婦の原則を確立したこと。この三者は大體ロマ法の變化と同様である。

そこで日本のことは別にしてロマ法につい

ていへば、人權尊重のことは、奴隸の取扱に現はれた。キリスト教は主義としては萬民の平等を主張したが、奴隸を廢止するには至らなかつた。奴隸廢止の事は、今までロマでは奴隸を動物や器具即ち物件と同様に扱つて、その生命は主人の手中にあつた。又奴隸で病氣になつたものは市に棄てる事も多かつた。然るにキリスト教の影響として、奴隸の生命は主人と雖も奪ふことが出來ない様になり、又病める奴隸はこれを公立病院に送るのが義務になつた。然し奴隸制度は其儘であつて、奴隸開放などいふことは少しも念頭に浮ばなかつたが、但主人が懺悔滅罪のために放生會の如くに奴隸を開放する事は時時行はれた。人情に基いて奴隸開放を獎勵したのは七世紀の始グレゴリオ第一世の時までは少しも見る

ことは出来なかつた。

第二の刑法に關することはこれを略するが兎に角取扱が溫和になつたのは著しい事實である。而してこの變化がさきの人權思想と密接の關係ある事は勿論である。この點に於て現在の日本と全く事情を異にしてゐる點は司教の監督權が刑罰の上に大勢力があつて、懺悔滅罪が多くの場合に刑罰に代つたといふ事である。

第三に夫婦關係については、一般に家族制度と關係してゐるがその尤も重要な點は一夫多妻の禁制である。即ち一夫多妻の制度が法律上道徳上確立したと共に結婚及離婚に關する規定が全然キリスト教的になつた。例へば結婚は古代ローマでは家の祭として家神火を遶る儀式であつた。その後共和政時代には宗教

との意義を離れて全然世俗の行事になつたが、キリスト教の影響で教會の儀式が結婚の必要事件となつた。教會が結婚に干渉するに従つて結婚の制限も多くなり、血族結婚の禁制は勿論或種類の女、即ち女優の如きものの結婚を禁じ、又異教徒との結婚を禁じた。此等の點は日本の現在とは事情を異にしてゐるが、一夫一婦の確立といふ事は相似てゐる。それと同様に離婚についても大に制限が加はつた。即ちローマの帝政時代には道徳の腐敗と共に結婚も離婚も頗る不規律になつて、夫は理由なしに妻を離婚する事が出来た。然るにキリスト教の影響として離婚は正當の理由を具へることを要するやうになつた。例へば夫が出家して僧院に入つた場合、生殖不能の場合、戦争で捕虜になつた場合、殺人犯を犯し

た場合、墳墓を發いて刑に處せられた場合などには、當然離婚と見做して妻は自由を得る。又夫が妻に對して離婚し得る理由としては姦通した場合、妻が魔術師である場合などの制限を加へた。此等の條件はユステイニアの法典に至つては、一層多くなつた。叛逆罪・貨幣偽造・寺院奪領・野盜罪・誘拐罪などであるが、それと共に最も注意すべき點は夫が姦通した場合、殊に劣等の女と通じた場合は妻が離婚を請求する理由となる。夫から妻を離婚する理由として加はつたのは、猥りに他人の宴會に出席した場合、正當の理由なしに外泊した場合、屢芝居や曲馬に行く習慣ある場合などである。夫婦相互の合意を離婚の理由とする事は、尙後の時代に出來た事である。

此の如くキリスト教の勢力は兎に角結婚に

關して嚴格な方面に向つたが、ここで注意すべき事は、この變化がキリスト教の勢力ばかりでなく、北方野蠻人、即ちドイツ人の法律習慣も亦與つて力あつたといふ事である。即ち彼等は結婚を人生の大事として姦通や私通を嚴刑に處して殘忍な刑罰を行つた。この點もロマ法の變化に對する一の勢力であつた。但しその殘忍な刑罰を和げるやうになつたのはキリスト教の勢力である。

結婚以外に男女關係に關しては、教會の神聖處女或は女執筆（この頃にはまだ尼はなかつた）を犯したものは死刑に處した。又餘り甚しく肉欲に耽溺したものは、神に對する侮辱としてこれを嚴罰に處し、程度の甚しいものは死刑にさへ處せられた。その他女優が墮落しないやうに保護を加へ醜業に誘はれる女

を保護するなどの事もあるが、これ等は今日宗教的社會事業の起原となつたもので、歸する所司教が法律的道德的監督權を持つて居つた結果である。

要するに現在日本の立法に變化の生じつつある或點は、千五百年前にロマ法に起つた變化に似通つた所がある。これと同様に奈良朝で佛敎が日本の法律に如何なる變化を與へたかこれも尙考究すべき點であらう。

批評紹介

Encyclopaedia of Religion and Ethics Vol.

VIII, James Hastings. pp. 910

(Edinburgh, T & T. Clark, 1913)

千九百八年來毎年出版されてゐる宗教倫理大辭彙の第八卷であつて、『Life and Death』から『Stupa』までが收

められて居る。一二の項を挙げて見れば Magic, Marriage, Missions, Muhammedanism, Methodism, Magi, Lokayata, Minhsh; Moka, Mass-Mah, Mes-sich, Logos; Luther; Lumbini, Mahura, Magellan, Mirinda, Mahabharata などがあつる。

Against Departmental Religion, J. W.

Diggle.

(Hibbert Journal Vol. XIV, No. 2, p.p. 257-267)

バルフォア氏が神は人生生活の各方面に應現すといふ分神論に對して、其自身の説を立てた一論文である。氏の説に従へば地球上の一切の事物は皆神の所有である。時間空間は勿論、財産、才能、身分乃至一切の人事は、悉く神の賜物である。従て神は此等一切の事物の中に在つて此等を支配し指導し給ふ。神は又歸依喝仰者に感應する如く、吾人の日常の行動をも指導し天上に於けるが如く、世界を支配し保護し給ふものである。若し洗禮、日曜の禮拜、教會乃至聖書等が、凡て神の治めた生命が傳はらず、又全く神に關係のないものならば、殆ど無用の長物である。神は古今を通じて全宇宙に分影して、一切を支配するものであると論じ、延いて國家と宗教との關係に及び、國家の發展は直接神の關係あるものにして、國家の凡ての活動は神の指導でなけ

を保護するなどの事もあるが、これ等は今日宗教的社會事業の起原となつたもので、歸する所司教が法律的道徳的監督權を持つて居つた結果である。

要するに現在日本の立法に變化の生じつつある或點は、千五百年前にロマ法に起つた變化に似通つた所がある。これと同様に奈良朝で佛敎が日本の法律に如何なる變化を與へたかこれも尙考究すべき點であらう。

批評紹介

Encyclopaedia of Religion and Ethics Vol.

VIII, James Hastings. pp. 910

(Edinburgh, T & T. Clark, 1913)

千九百八年來毎年出版されてゐる宗教倫理大辭彙の第八卷であつて、『Life and Death』から『Stupa』までが收

められて居る。一二の項を挙げて見れば Magic, Marriage, Missions, Muhammedanism, Methodism, Magi, Lokayata, Minhsh; Moka, Mass-Mah, Mes-sich, Logos; Luther; Lumbini, Mahura, Magellan, Mirinda, Mahabharata などがあつる。

Against Departmental Religion, J. W.

Diggle.

(Hibbert Journal Vol. XIV, No. 2, p.p. 257-267)

バルフォア氏が神は人生生活の各方面に應現すといふ分神論に對して、其自身の説を立てた一論文である。氏の説に従へば地球上の一切の事物は皆神の所有である。時間空間は勿論、財産、才能、身分乃至一切の人事は、悉く神の賜物である。従て神は此等一切の事物の中に在つて此等を支配し指導し給ふ。神は又歸依喝仰者に感應する如く、吾人の日常の行動をも指導し天上に於けるが如く、世界を支配し保護し給ふものである。若し洗禮、日曜の禮拜、教會乃至聖書等が、凡て神の治めた生命が傳はらず、又全く神に關係のないものならば、殆ど無用の長物である。神は古今を通じて全宇宙に分影して、一切を支配するものであると論じ、延いて國家と宗教との關係に及び、國家の發展は直接神の關係あるものにして、國家の凡ての活動は神の指導でなけ

ればならない。然るに現今の大戦亂の如きは、是れ神の心に契ふものでなく、又基督教の愛の本義と兩立すべきものでない。畢竟惡魔の作用に過ぎない。故に基督教徒たる者は、飽までも時局に終決を與へ、早く調停策を講じ平和の克復を計り、人生生活その者が神の心の發現であるやうに導かれねばならぬ所以を論じてある。

Religion and Reality, James Henry Tuckwell, pp. 312. (Methuen, London, 1915.)

神秘哲學の研究として序論、完全經驗の二部に分ち序論には宗教の心理的歴史的研究並に諸家の定義を觀察して、總ての宗教經驗は「自己の薄弱不全有限を超えて完全に實現せんとする人生の直接衝動に基かざるなし」と云ひ、その萌芽は人生以下に發し、ヘルクソン氏の創造的生命に比してその進化を論じ、第二部には完全經驗に就てこれを完全生命 (Perfect life or the life of the perfect) と同視し、絶對は自我實在なりとし、論辯考察を加へたる後、神秘的に個性に絶對を認むるの妥當なるを示し、眞の神秘經驗には一、突發狀態、二、寂默、三、明智即ち直觀、四、普遍洞徹、五、創造的活動、六、獨立自由、七、充實的確の七項を以て重要な條件となせり。果して理性と宗教との調和を完うせんとする著者の目的を達したりや。獨創的識見

批評紹介

として若くは神秘經驗に於て多大の貢獻あるものとして疑あるも、現代的に神秘哲學を主張せるものとして、普通の讀者に領解し易き特色は存すべし。

The Drama of the Spiritual Life, Annie Lyman Sears, pp. 495.

(New York, Macmillan Co. 1915.)

トームス教授の名著「宗教經驗の種種」が自叙傳記を主材としたる結果眞の宗教は主として個人的感情的事項なるが如くなるに對し、著者は祈禱讚歌宗教詩篇を主材として宗教經驗が個人的なると俱に社會的、感情的なると俱に實踐的研究を促進してより社會學的研究に進み來れる今日、恰好の著書である。が到底これを姉妹篇と許す譯に行かぬ。藝術文學が社會的のもので、これを通じて宗教の社會的方面を探るは適當なるも、幾許か社會心理を支配する宗教的權威あるかが問題である。自叙傳を材料とする如き確實を得難き點に於て、一層の批判的苦心を要求すべきものがある。著者を指導せるロイス教授の序文にはその斬新と精神生活の同情的批判の興味あることに就いて推奨して居る。著者は彼の門下である。

North American, Hartley Burr Alexander,

pp. 325.

(The Mythology of All Races Vol. X.)

(Boston, Marshall Jones Co., 1916)

ケルレイ博士の編纂の「各種族の神話」中の第十卷で、著者はメキシコの北方、アメリカインデ人について宗教の記載を試みたるものである。而して批判的の立場は唯アナロミを駆けるに止めてある。その點からいつても本書が各地方地方の種族に分けて述べてあるのも尤であらう。殊に卷末には標註を加へその一般及各章に關する研究上の參考書を附してある。原始宗教の研究には是非一讀すべきである。尚この叢書の續刊目次を附記して譯者の參考に資す。

Vol. I. Greek and Roman; William Sherwood Fox.

Vol. II. Teutonic; Axel Olrik.

Vol. III. Celtic, Slavic; C. J. A. MacCulloch.

Jan Machal.

Vol. IV. Finno-Ugric, Siberian; Uno Holmberg.

Vol. V. Samitic; R. Campbell Thompson.

Vol. VI. Indian, Iranian; A. Berriedale Keith,

Albert J. Carmoy.

Vol. VII. American, African; Mandires Ananikian,

George Foucart.

Vol. VIII. Chinese, Japanese; D. Hatori (文學博士服部之吉) M. Anesaki (文學博士安部正治)

Vol. IX. Oceanic; Roland Burrage Dixon.

Vol. X. American (Latin); Hartley Burr Alexander.

Vol. XII. Egypt, Far East; W. Max Müller,

Sir George Scott.

Vol. XIII. Index.

Indian Thought, Past and Present. R. W.

Frazer. pp. 539.

(London, 1915.)

西洋殊に英國に於て、今度の戦亂の一結果として東方研究の聲が盛んになつて來た事は事實である。殊に印度思想の研究は、益その價值と興味とを認められる様になつた。實際過去三千年來印度人は宇宙人生の問題に對しては不斷の討究と思索とにその努力を續けて來たのであつた。然らば果して過去及現在の印度人が如何なる程度までその問題に對する思索を試み又試みつゝあるか。これ本書の出づる所以である。前後十二章筆を序說に初め吠陀時代に於ける印度思想の萌芽より、婆羅門書、優波尼沙土、吠檀多各時代の思想の系統と變遷とを述べ、數論、勝論、尼夜耶等

の理論的學派に相對し、冥想に依りて宇宙の本源を體達せんとした瑜伽學派を紹介し、筆を佛教に移しては佛教興立當時の思想界の趨勢を説き、原始佛教の教理を簡単に説明し、後世印度佛教衰亡の史實をも附加して居る。更に進入で印度教の歴史と現時の狀況とを述べ、印度教の諸神を脱きそのクリシュナ神を脱くに當りては之を基督と比較せんとして居る。次に著者は印度の婦人が過去及現在に於て如何なる地位を占むるものであるかといふ事に就いて古來の諸法典を引證し、婦人の權利義務、教育及思辨等それ／＼史實に依つて之を例證し、特にその結婚に關する法規習慣を述ぶるところ、頗る興味深き研究たるを覺えた。最後に著者は現代の印度思想と題して現代印度思想家及一般印度研究に携はれるものの研究論評の結果を參考し、東洋文明と西洋文明との相關を論じ、西洋は專ら確實なる科學的真理を根本の基礎階段として、その研究を進むるに反し、東洋特に印度人は宇宙人生を幻想し直觀想像に依りて、一切の解決を得んとして居るとして、現代印度の思想界の風潮に論及し、英國人の印度研究に對する覺悟を基督教的立場地から述べて居る。

要するに本書は文章も平易である。内容も決して豊富といへないが決して貧弱でもない。先づ簡単に要領を得て居る。その基督教思想に觸れる場合を除く外、別に大した獨

斷なく、その論述の態度も比較的眞面目であり、引書の如きも一々之を明かにしてあるから、印度研究初學者の參考用として、或は専門家以外のものが印度思想史の大體を知得せんとするに適當な著述たるを失はない。

Prayer (The first volume of the Great Christian

Doctrines series)

James Hastings, pp. 448.

(Edinburgh, T. & T. Clark, 1915.)

宗教倫理大辭彙、聖書辭典、使徒教會辭典を始め幾多の大著を出版せるヘスチンクス氏が、今回新たに企てたる大基督教義叢書の第一巻である。その企畫は眼前に發したるが時局は人をして眞摯の祈禱を思ふ時この發刊を見たと云うて居る。著者のこととて此種文書を統一せるもの基督教の祈禱を研究せんとする者にも祈禱情緒に興味を感ずるものにも有益なる書物である。全篇廿章序論には教會の祈禱に不自然を感ずべきも、人の祈の本能あるのは鳥の翼あるが如く自然なるを知るを要す。祈禱は神學に多く論ぜられざるも宗教の主要素である。而も理論や外部證明に依て知るにあらす、これを行つて力あるを認むるに過ぎたる證明なきも、知るも行はざるを難とす。先づ祈て他の祈を奨む

るか念とす。祈には愛情以て衷心を披くと、最高對象に向ふと常に意志を專注するとこの三を必要とすと論じて居る。本論祈禱の性質上欲求俱會請願の三種あることより勸請讚歎告白感謝等章を分つて論じ、祈禱の第一原理として神意に従ふ基督の御名に於て、靈の力にてこの三を辨じ、人に於ては智識、改悔、信仰、希望、愛、強請を要すとし、助くるに準備實行決定謙遜勢力忍耐勤行を以てすべしとし、科學的哲學的反對を辨明し、又價值と障礙、効驗等を論じて時期と方法を以て結んで居る。

The Christian Life in the Modern World,

Francis Greenwood Peabody, pp. 327.

(New-York, Macmillan Co. 1915.)

著者ピーボデー氏はハーワード大學の基督教道徳の教授である。今書は十四年出版の再版である。原始基督教が基督の生活に依て存在の基礎を得て歐米生活の模範となれるが近世生活は家庭分散し職業徳を汚し、人貨殖に専に國體略に急にして、基督的生活に單に社會の外觀に過ぎざらんとするに當り、著者は穩健なる社會の樞軸たる基督的生活あることを述べたものである。特殊問題として家族、職業、貨殖、消費、國家及び教會の六項を論じて、孰れも道徳方面が

基督的生活に一致することを論ずるものなるが、基督的生活は即ち道徳的生活であると認めざるときは論者は充分に解答せるものとは云はれぬ。人生問題は年々變ずるも人生の天性不變にして常に人の光明に向ふを以て、基督的生活今も行はるべしとするに充分なる論據とならぬ。基督の生活が使徒教會に扶殖されたる形式に關係なく、單に不變なる天性に隨ふとは獨斷に過ぐるものである。各論中貨殖消費國家の三節最も薄弱である。されど現代の基督的生活普通の修養書として通俗讀者に益する所尠しとしない。

Buddhist Art, M. Anesaki, pp. XV+78+

XVI plates. (Boston & New York, Houghton

Mifflin Company, 1915.)

「佛敎理想に關聯せる佛敎美術」とは姉崎博士滯米中美術博物館に於ける四回講演を盛裝せる出版である。エドモンド氏はホストン市の爲に祝すべき寶玉と推賞し、基督敎徒此書中の事實を同化せば「水の海に充つる如く主の知識は球を覆ふべし」との古語を實にするを得んと云ひ、ホストン、ツランズアット紙上(昨年十二月廿四日)にはこの書の出版が東洋の領解に益すること大なるを説き、且つ評して云ふ、複雑なる信仰敎理を單純なる形式に表明せんとする

はかゝる書に於て避くべからざることなるべく、又印度藝術が希臘影響の大なるを認ると俱に著者が兩者の關係に就て指示する點からず、殊に漠然觀賞し若くは全く領解されざる名什珍畫が作者の信仰の發露として理想意義を明にするの興味多きを述べ、本著むしる佛教の理想の佛教美術に於ける表現とすべきが、眞言秘密若くは禪の天然を愛するもの發して美術となるが故にと云うて居る。又十二月十八日のパブリックレクチャーには著者が日本に於ける佛教の教義と美術との連續的發達あるが爲に印度支那に比して日本を主とする所以を述べ博士の學歴とハーゾード大學教授中の博物館講演がこの書となれるを説き梗概を擧げて居る。此にはこれらの外評を列ねて本書の紹介に代へて置く。

宗教々育原論 谷本富博士

東京 大日本圖書株式會社

本書は博士の大學講義全集第三輯として出版せられたもの、七百餘頁に渉る彪然たる大冊、吾人は先づ博士の絶大な精力に驚かざるを得ない。實に博士は我國に於て創めて宗教々育の必要を叫んだ人、この人にしてこの著ある洵にその人を得たと言はねばならぬ。本書編を分つこと四、曰はく宗教々育の基礎論、曰はく宗教々育の標準論、曰はく

宗教々育の内容論、曰はく宗教々育の方法論、而も各編共に五六章を設けて細説詳論し、苟も宗教々育に關する諸問題は悉く之が論述を試みてなる。就中、第二編の標準論第三編の内容論の如きは一般宗教學の論述として見る事が出来る。要するに宗教々育に關する著述としてこれほど纏つたものは古今東西その比を見ない。宗教或は教育に興味を有する人士の一讀を勧むるに躊躇せぬ。附録の現代諸大哲學者の宗教觀は、最近の宗教思潮の趨勢を知るに最も適當な講述である、今は只紹介に止め、他日改めて評論を試みやう。

印度古代史

山下禪 光譯

印度文學講話

高木武雄著

近來印度の思想文學美術等を紹介し、或は研究しやうとする人が多くなつて來たのは甚だ喜ばしい現象ではあるが單に西洋人の譯出や研究の結果のみに頼るのは、何となく物足りない氣がする。兩書なども譯著者の勞を多とする所ではあるが、今少しの用意があつて欲しいと思ふ。

印度古代史の方でいへば、原著との比較は暫く措いて序文にいつてある所で見て、釋迦出世年代に異説の多い事を一は印度歴史の不備におき、更に無爲空寂を本旨とする

佛敎に傳へられた爲とし、次に文飾誇張甚しきを特色とせる漢譯本によつたから其真相を誤傳したのだと推知し得るに難くないといつてあるが、後の理由などは首肯し難い。

それから譯について固有名詞はすべて梵語の發音を片假名で直寫したとは譯者の言であるが、サウストラタ、モリーヤ、アグニー、ブ라마ナ等は一寸考へものである。序でにいつておろが、印度文學講話の中にパンカラとあるのに至つては、更に解し得ない。

後の印度文學講話は印度文學をなるべく平易になるべく忠實に紹介しやうとの事であるが、引文に英註を多く用ひてある。少し失敬か知らぬが現在の日本人にこの書の英詩を容易く解しうる人がそれ程多いとは考へられない。従つてこれを著者自身態々英譯されたものとも思へない。恐らく西洋の書に依られたものだらう。そうだとすれば鶴養上出所位示して貰ひたい。更に尸毗王の物語の始を *Pravrajati* とするの如何。大智度論にもある。マハーバーラタの *Yana-Purvan* 131 が最も古いものであるらしい。印度を紹介する書物の多く現はれることは慶すべきであるが、更に此等の書の名に反かぬものが欲しい。終に譯著者に對して妄言を謝する。

實習梵語學

萩原 雲來 著

東京 丙午 社

著者萩原氏が先年公にした「梵語入門」はア、エフ、ステルツラー氏原著の譯補であつた。其後氏は「梵語入門」講說の際に感じたる必要に基きて今度その原文の位置を換へ、更に若干の文句を増加し、又は訂正して出版したのであるが、然しある。で兩者の間別に大なる差異はないのであるが、殆ど全く羅馬字に書き直された事や、字書が別冊にされた事などは、初學者に尠からぬ便宜を與へる事と思ふ。殊に文抄中般若經典、華嚴經、法華經、中論、俱舍論、其他原本に倍すべき量を各種佛典中より摘錄された事、而して新に悉曇十八章とデーヴァナガリー字が對照され、その書法まで詳述されてある事は、本書が氏の原著と異なる主なる點で、これは佛敎梵本初學のものに對して頗る必要にして効果ある試みであると信ずる。尙かの梵字沿革略表の如き、その結果を表示するに至るまでの氏の努力を多とせざるを得ない。然し若し今度かの「梵語入門」に於ける難解の用語が一層解り易く改められ、文法記述の方法が多少なりとも組織的にされたならば、そして又かの遺頌法の説明が今少し詳しく

なり、デーヴァナーガリー字の文抄が尙幾らか加へられたのであつたならばと思はれる。然しこは我々の至らざる望みであるかも知れない。

宛に角本著は梵語初學者の一参考書として適當なものだと信ずる。

學界彙報

印度哲學宗教學會三月例会

三月廿三日(木)午後六時より第一學生控所第二室に於て開催。左の講演あり。

一、「知識」に就いて

文學博士 黒板勝美氏

現今僞稱として用ひらるる「知識」の用語に關し、同博士が國史研究の立脚地より所論を開陳せられたるもの。現存文書中最古のものは法隆寺の光背の銘にして、要するに「知識」の語は今の「講中」の意に解すべしとせられ、進んで東大寺建立との關係に論及し、佛教渡來後奈良朝に至りて新生命を得たる所以を述べ、佛教渡來當時に於ける神祇と佛教との關係を以て結論せらる。講演後來會者の質疑應答あり。當日出席者高楠教授、木村講師、宮坂、和田、赤松等の諸學士及學生數名。

同四月例会

二十一日(金)午後六時より第二學生控所に於て例会を開き左の講演あり。

一、欲望を基礎としての人生問題の解釋

木村 泰賢氏

先づ欲望を基礎として何所迄人生問題を解し得るやを試みむとすとて欲望を説明し欲望を満足せしむる夫れ自身が終局目的にあらずして、欲望は自己の持續、自己の擴大、生命活動の手段なりとし、次に學問國家宗教に就いて述べ、最後に眞の目的は絶對的生命に到達せんとするにありとす。生命に創造的進化の力あることを認め、此の絶對的生命は未だ實現せられざるも、必ず其の來る可きを確信す。即ち生命が質料を支配するは生命の進化の意にして、此の質料を全く自己の自由になし得る時が絶對的生命の實現なりと結び、宗教的には即ち精神が身體の物質を自由に支配し終れる時を云ふ。神通と云ふも畢竟此の意ならんか。換言せば解脱欲とは自由欲なり即ち解脱を得たりとは自由を得たりと云ふことなり、解脱は肉體の苦痛を免るるにあれども廣くは宇宙を自由に支配し得るを云ふなりと。

講演後諸氏の意見交換あり。出席者高楠、姉崎兩教授、常盤、石橋兩講師、椎尾博士、鈴木(宗)、吉田(修)、松田、松信、和田、赤松等の諸學士及び學生十餘名。

會 則

- 第一條 本會ヲ宗教研究會ト稱ス
- 第二條 本會ハ宗教ノ研究ヲ以テ目的トス
- 第三條 本會ノ會員ヲ分チテ特別會員正會員ノ二種トス
- 第四條 本會ノ事業左ノ如シ
- 一 毎年四回雜誌「宗教研究」ヲ發刊シ之ヲ會員ニ頒布ス
- 一 毎年一回大會ヲ開キ隨時小會ヲ催ス
- 第五條 本會ニ左ノ役員ヲオク
- 一 顧問 若干名
- 一 委員 若干名
- 第六條 顧問ハ委員會ニ於テ特別會員中ヨリ推薦シ委員ハ會員ノ選舉ニヨル
- 第七條 會員ノ會費ヲ左ノ二種トス
- 一 特別會員 年 額 五 圓
- 一 正 會 員 年 額 貳圓五拾錢
- 但シ學生ニ限リ年額貳圓トス
- 第八條 本會ノ事務所ハコレヲ東西兩京大學文科大學宗教學研究室內ニ設ク
- 第九條 本會ノ會員ヲラントスルモノハ會員ノ紹介ヲ以テ會費半年分ヲ添ヘ
- テ本會事務所ヘ申込ムヘシ
- 第十條 本會ニ必要ナル細則ハ別ニ之ヲ定ム

以 上

なり、デーヴァナーガリー字の文抄が尙幾らか加へられたのであつたならばと思はれる。然しこは我々の至らざる望みであるかも知れない。

宛に角本著は梵語初學者の一参考書として適當なものだと信ずる。

學界彙報

印度哲學宗教學會三月例会

三月廿三日(木)午後六時より第一學生控所第二室に於て開催。左の講演あり。

一、「知識」に就いて

文學博士 黒板勝美氏

現今僞稱として用ひらるる「知識」の用語に關し、同博士が國史研究の立脚地より所論を開陳せられたるもの。現存文書中最古のものは法隆寺の光背の銘にして、要するに「知識」の語は今の「講中」の意に解すべしとせられ、進んで東大寺建立との關係に論及し、佛教渡來後奈良朝に至りて新生命を得たる所以を述べ、佛教渡來當時に於ける神祇と佛教との關係を以て結論せらる。講演後來會者の質疑應答あり。當日出席者高楠教授、木村講師、宮坂、和田、赤松等の諸學士及學生數名。

同四月例会

二十一日(金)午後六時より第二學生控所に於て例会を開き左の講演あり。

一、欲望を基礎としての人生問題の解釋

木村 泰賢氏

先づ欲望を基礎として何所迄人生問題を解し得るやを試みむとすとて欲望を説明し欲望を満足せしむる夫れ自身が終局目的にあらずして、欲望は自己の持續、自己の擴大、生命活動の手段なりとし、次に學問國家宗教に就いて述べ、最後に眞の目的は絶對的生命に到達せんとするにありとす。生命に創造的進化の力あることを認め、此の絶對的生命は未だ實現せられざるも、必ず其の來る可きを確信す。即ち生命が質料を支配するは生命の進化の意にして、此の質料を全く自己の自由になし得る時が絶對的生命の實現なりと結び、宗教的には即ち精神が身體の物質を自由に支配し終れる時を云ふ。神通と云ふも畢竟此の意ならんか。換言せば解脱欲とは自由欲なり即ち解脱を得たりとは自由を得たりと云ふことなり、解脱は肉體の苦痛を免るるにあれども廣くは宇宙を自由に支配し得るを云ふなりと。

講演後諸氏の意見交換あり。出席者高楠、姉崎兩教授、常盤、石橋兩講師、椎尾博士、鈴木(宗)、吉田(修)、松田、松信、和田、赤松等の諸學士及び學生十餘名。

同會主催展覽會

前月は卒業生の豫能會として中

山法華經寺に遠足を試み特に日蓮上人の眞蹟を拜觀し歸途晚餐會を催し、例會講演休會。六月三日(日)午後二時より山上御殿に於て史料編纂掛中村勝麻呂學士に請ひ井伊直弼朝臣の佛教信仰に關する史料の展覽會を開催し一般有志者の觀覽に供せり。百七十餘點の史料を(甲)井伊氏歴代中寺院に縁故深き人の肖像、(乙)家風の影響を視るべきもの、

(丙)直弼朝臣佛道修行の模様を見るべきもの、(丁)朝臣の信仰が武術・文學・藝術・政治等に流露せる模様を見るべきもの四種に分類陳列し、一目能く直弼朝臣信仰の徑路を知るに易からしめ、中村氏自ら説明の勞を取られたり。來觀者數百名の多きに達し、殊に大隈首相は公務の時間を割きて臨場せられ觀覽者に對して約一時間我が國佛教の今日に勢力ある所以を述べ以て直弼朝臣との關係を説きて一場の所感を開陳せられ頗る盛會なりき。殊にこの種の企劃は吾人宗教學研究者に於て一般史料取扱の上に大に利する所ありしを信ず。當日中村氏の講演ある筈なりしも時間の都合上次回に譲る事として午後六時半閉會せり。

京都印度哲學宗教學會三月例會

二十一日午

後七時より文科第九教室にて開催。

一、釋經史上より見たる西域の密教

鳥越 孫三君
一、Page-Prakticaに就て 文學士 原 眞 乘 君

來會者、講演者の外に、松本教授、日野講師、羽溪、赤松、宇野、海野、本田の諸學士、學生その他合して廿餘名。

同四月例會

二十八日午後七時より文科第九教室に

て開催。

一、Reason and Revolution. 深山 徵 君

一、一念三千論の根據とその本文批評

文學士 本田 義 英 君

來會者、講演者の外に、松本教授、寺本講師、羽溪、赤松、藤井の諸學士、學生その他合して廿餘名。

密教十回講演

東京帝國大學文科大學にては權田

大僧正を請じて二月十九日より毎土曜日午後一時より二十九番教室に於て密教に關する講演を開く。教授學生及び諸私立大學々生を合して百二十名に達し、去る六月三日を以て滿講となる。

第一日、密教の用語、印度の相承。第二日、支那の密教、日本の古代密教、東密の相承、台密の相承。第三日、兩部大經の廣略三本、現流の儀軌。第四日、十住心の判釋。第五日十住心論に攝入せられざりし現存の諸教の判釋。第六日

六大緣起、四曼三密、即身成佛。第七日、所化の機、往生淨土、非情成佛、變成男子、繪本法然。第八日、事相に入りて野澤十二流の分派に對する解説、台密十三流、灌頂。第九日、阿字月輪觀、事理供養。第十日、五相成身、五字嚴身觀、現圖曼荼羅。第十一日、兩界曼荼羅、諸尊曼荼羅、護摩等なり。

就中特に第五日の講演には先人未發の卓見を宣示し、第九日の月輪觀の條に於ては和尚が體達知見せし禪の蘊蓄を發揮して聽者をして醍醐を飲むの思ひあらしめたり。

哲學會春季公開講演會 去る四月二十二日(土)

法科大學三十二番教室に於て開催し、左の講演あり。

一、美學と藝術學 文學博士 深田康算氏

一、佛敎の實相觀 文學博士 姉崎正治氏

尙姉崎博士の講演は同會雜誌第三五二號(六月號)に出づ。單時間の中に克く要を捉へて論述せられたり。

同會五月講演會 五月廿八日(日)午後一時開催の

例會中左の講演ありたり。哲學雜誌八月號に掲出の答。

一、宋儒と佛敎 常盤 大定氏

フ라운博士講演會 東京帝國大學にては、ニ

ーヨーク、ユニオン神學校長兼教授ギム・ア・アグマス・フワン博士の來朝を機とし、五月十二日(金)午後三時半より、一場の講演を請へり。即ち、

The Responsibility of University-Men for the Building of the New World.

William Adams Brown Ph. D., D. D.

今や世界は歐洲の大亂により大變動の時期に會せり。新世界の生すべきや必然なり。そは實利主義、競争の世界にあらずして廣き精神の世界ならざるべからず。かゝる世界の建設に對して殊に大學關係者は重大の責任を有す。即ち道德上精神上の指導者として、美の精神、眞理を尊重する美の精神を以て社會を指導せざるべからずと。

來會者本學諸教授を始め、學生及びその他私立專門學校生徒數百名あり。尙同博士は、紹介簡記載の宗教倫理大辭彙の執筆者たり。

タゴール氏公開講演會 東京帝國大學に於ては、

今回來朝せられたる印度詞宗サー・ラビンドラナート・タゴール氏を聘し、去る六月十一日(日)午後四時より法科大學八角講堂に於て、公開講演を開催せり。山川總長の紹介の後氏は“Message of India to Japan”なる題下に約一時間に亘り東洋思想の根本的解釋を試み進んで西洋文明に論及して

その模倣を試み日本の理想の堅實なる恰も秀麗なる宮嶽の如く世界に仰がしむべきなりと。その音律的聲音と相俟つて吾人をして更に印象を深からしめたり。當日の入場者實に千二百餘名場内立錫の地なき盛會なりき。尙同講演は東大印習宗教學會の名義にて原文の出版をなし販賣することとなり。

史學會講演會

六月十七日(土)午後一時法科廿七番教室に於て開催せられたる同會講演中左の講演ありき。

一、祭神の變化

宮北直一氏

我國の祭神は時代の變遷と信仰の推移とによりて往々變化し來り、たとひ祭神は一なるも信仰の變化により實體の變化せると異ならざるものあり。元來神道は多神教にして儒佛道とも同化する性あり。従つてそれ等の諸神の輸入により民間信仰の新たなるものを生じたりと。多くの實例によりて論述せられたり。

宗教大學三十年紀念祝賀展覽會

其鴨なる同

校には五月廿一二の兩日三十年の紀念祝賀に際し同校所藏並に寺院名家の珍書等の展覽會あり、淨土宗關係の部には宸翰列祖名僧選述手澤肖像畫異版等あり以外の部には曼荼羅古寫經等約四百點、毎歳の快舉ある學界の爲祝すべし

慧心僧都九百年忌

慧心院源信和尚寬仁元年六月

十日遊きてより既に九百年、天台、淨土、眞宗等の有志聯合の記念講演會は六月十七日天台宗大學に岩田教圓大野法道今津洪嶽加藤智學諸氏講演を始めとし、十八日は東洋大學に高島米峯(慧心僧都の信仰)末廣照啓(圓頓戒と念佛)望月信亨(慧心僧都と法然上人)境野實洋(佛教上に於ける慧心僧都)島地大等(慧心僧都和親覺上人)村上專精(多方面なる慧心僧都)諸氏の講演あり廿四日東洋女學校に加藤智學(多田滿仲と源信僧都)郁芳隨園(源信僧都の念佛)前田慧雲(七高僧中の源信僧都)村上專精(源信僧都を作れる母の力)諸氏、廿五日には青年傳道會館にて安藤嶺丸(感謝)今津洪嶽(慧心僧都の傳記及著述)加藤智學(慧心僧都の時代及感化)岩田教圓(慧心僧都と日本天台)御橋惠言(慧心僧都と日本文學)小野玄妙(慧心僧都と佛教美術)椎尾辨匡(所感)諸氏の講演あり、尙忌辰にも同所にて二宮末廣植尾諸氏の講演ありて横川の遺徳を九百年後に宣傳せり。

哲學堂夏期講習會

東京市外和田山なる井上圓了

博士の哲學堂に於て同博士自ら講師として、七月十六日より十日間毎日午前中に三時間づつ、「活佛教」の夏期講習會を開催し、大に佛教界のため飛躍を試みらる。

大正五年七月廿二日印刷
大正五年七月廿五日發行

【正價七拾五錢】

轉載
嚴禁

編輯兼
發行者
宗 教 研 究 會

東京市小石川區久堅町百八番地

印刷者
高 橋 季 吉

東京市小石川區久堅町百八番地

印刷所
博 文 館 印 刷 所

發行所
宗 教 研 究 會

東京帝國大學文科大學宗敎學部研究會
京都市國文學部宗敎學部研究會

(振替貯金口座東京二七四六番)