大乘佛教興起の一面觀

（特に佛藏經を讀みて）

宮城信雅

一

大乘佛教の興起に就ては、教理史上よりの見方、即ち法身思想の發達とか、哲學的本體論の發達等云ふ方面よりの見方と、教會史的方面よりの見方、即ち教團内部の事情、軋轢とか分裂とか云ふ方面よりの見方とがあると思ふ。勿論教理史と教會史とは、相互密接不離の關係があり、教理の發達が教團の分裂を促し、教團の分裂の結果、教理は自由の發達を遂げるに至つた事であろうが、少なくとも教理を中心としての見方と、教會を中心としての見方とがあると思ふ。龍樹も智度論第百卷に於て、佛法は一種一味苦盡解脫門であるが、此苦盡解脫門に但自身

の爲にすると兼て一切衆生の爲にするとあり、故に大小二乘の差別が生じたので、此二種の人の爲に、佛は三藏聲聞法と摩訶衍大乘法とを說かれた(往五一〇五)と云ひ、一般に大乘は自利利他の敎にして小乘は自利の敎なりと云ふが、是は敎理上の見方と云はんよりは、寧ろ敎會の實際問題より見たものではないかと思ふ。

敎理の上より見て、阿含部の經典等に、何處を見ても自の爲めにすべし他の爲めにすべからずとは云つてゐない。のみならず阿含部の本文に既に大乘なる文字が現はれて居り、其字義は大なる乘物の義にして、此大なる乘物に乘じて世尊も成道し、又一切人天を度して涅槃の彼岸に致らしめんと云ふに外ならなかつた。

佛爲海船師　法橋渡河津　大乘道之聲　一切渡天人　亦爲自解結　渡岸得昇仙
都彼諸弟子　緛解得涅槃（長阿含遊行經、尺九十一右）

げに佛は法海の船師となり法の橋となり、自ら結を解きて彼岸に至ると共に、一切人天を度せんと云ふ大誓願を立てられ、此一切人天をして成佛涅槃の果に至らしむる乘聲こそ、大乘と名くべきものであつた。一乘の法と云ふもの亦此大乘にして、三世の諸佛同一乘によりて正覺を成じ、衆流の大海に歸するが如く、一切人天をして此一乘の正道に乘じて、解脫の彼岸に至ら

しめん（雜阿含、辰四五六）との大精神であつた。

然らば此大乘一乘の正道とは何ぞやと云ふに、依つて以て涅槃滅諦に入るべき道諦八正道に外ならぬ。是によりて見れば、元來大乘とは原始佛教に於ても成佛の教と云ふ事にて、乘は卽運度の義なれば、實踐修行をはなれては其意義なきものである。抑も佛教は宗教として起れるものなれば、其目的は解脫涅槃にあり、而して解脫涅槃は是れ理論の問題に非ずして實踐體驗の極地である。此理想の極地に達すべき八正道大乘を、共に進む佛教の教團は、雜阿含經卅四にも云へる如く、沙門瞿曇のみが正覺を成するものに非ず、比丘・比丘尼・優婆塞・優婆夷、皆大雨水の下に流るゝ如く、佛法僧三寶平等法中に流入すべきものであつた。（辰三一〇三）實に無上正眞道中、種姓を撰ばざる（辰九三二）四種姓四衆、悉く流入する佛陀の廣大なる慈悲理想が、卽ち大乘にして、此意味の大乘は、所謂小乘それ自身、否廣く佛教の理想にして、教理上より、後の所謂大乘のみが自利利他成佛の教にして、小乘は自利孤調解脫の羅漢の教なりと云ふたりするのは當を得た事ではない。然しながら、此平等普化の大乘の理想が、果して完全に行はれていつたであろうか。不幸にして此理想は種々の教團の事情により完全に行はれなかつた。是が爲め後に當時の佛教を小乘佛教として破斥し、大乘佛教が、新たに旗幟を飜さねばならぬ事

情となつて來たのである。

今此大乘佛教興起の事情を、教界の實際問題より考察し、特に佛藏經の思想に現はれたる當時の事情を考へて見たいと思ふのであるが、此問題に入るに先ちて、順序として教團分裂の事情を概觀する必要がある。

二

佛滅後、教團に分裂を生じ來つた事情を見るに、異部宗輪論に現はれた大天の五事や、教團内部に教理上の差異を生じたる事は、勿論大なる原因をなしたものであろうが、戒律に對する異論は、又是が原因をなしたるものにて、第一結集後に於ける、富樓那の食物に關する八事の異議や、佛滅後百年に起つたと云はれてゐる十事の非律の如き、極めて小威儀の事にして、今日より見れば重大問題でもなき樣であるが、當時にありては又重大なる意義の存する事であつた。是れたゞ八事十事の問題に非ずして佛の制戒に對する根本的態度の相異を示してゐる事に注意すべきである。

抑も佛の制戒の意義を考へて見るに、佛教に於ては、戒定慧三學を以て佛道の門を總じてゐ

るので、人間精神の意情智の三方面の修養に該當するとも見られ、一切佛道の門に入るものゝ學ばざるべからざるものにして、戒學は人間の意的方面卽止惡修善の道德的方面を修養するものにて、八正道中にては正語正命是にあたり、經中に說かれたる五戒十善戒の如きもの是にして、律なるものは、此戒學が二百五十戒と云ふ如き細目の敎團の規定となりて現はれ、律藏に於て特に述べられてゐるのである。戒學の根本精神は普遍的のものなるが、敎團の規定となりて表はれたる律なるものは、敎團の和合一致と世人の恭敬を損せずして、正法を久住せしめん爲めに時宜によりて制せられしものなるが爲に、少々戒の如きは時宜によりて改めらるべき性質のものであつた。卽ち五分律三十(張二六)五百集法の中には、戒律結集に際して阿難迦葉に告て曰く、

我親從佛聞、吾般泥洹後若欲除小小戒聽除。

四分律五十四(列六五〇)にも、雜碎戒は除く事を聽された事を述べてゐるのは、正に律の性質上然るべき事と思はれるが阿難が其少々戒とは如何なる性質のものなるかを確かめざりしは非常な失策にして、是に對する迦葉の態度は、一度佛の命ぜられたるものは一切是を廢する事なく僧をして古法によりて身を律せしむべしと云ふにあつた。其理由としては、若し今佛制する律

中或ものは是を輕少律として廢するならば、世人は沙門瞿曇は弟子の爲に敎法を說き是を弘敎せしむる事僅かに入滅の時に終ると云ふべし。又今若し小分なりとも是を改むれば、漸次廢立する事となりて僧團の統一は不可能の事となるであらうと。實に迦葉の考は敎團の分裂を防ぐ事と世人の尊崇を失はない事とであつた。然し實際迦葉の說が當時敎會の分裂を防ぎ、世人の尊崇を失はない爲の最上のものであつたにしても、此戒律の形式をいつまでも永遠に存せしめんとするが如きは、佛制戒の本來の主意ではないのである。されば此時五百の比丘が悉く此提議に心服したかは疑問であつて、現に此結集の直後、富樓那は遊化地より歸り來りて、食物に關する八事の異議を生じて其異見融和せられず、是より以來戒律寬容派と戒律嚴守派とが敎界の內部にありて睨み合つてゐた事を想像し得るものにて、佛滅後百年に起れる伐地僧と耶舍との間の十事の非律問題の如き、亦此兩派の爭と見る事が出來る。其結果毗舍離會議に於て、十事は非律と決議せられ、表面解決せられたる如きも、この保守思想の自由思想に對する壓迫は却て自由寬容派の反抗的精神を刺戟して、大衆部の分裂となり、次第に革新的思想を興起して南傳や眞諦三藏の部執異論疏に現はれたる如く、大衆部の結集となり來つたのである。

北傳は南傳の律の分異に重きを置けるに反し、法の分異に重きを置ける爲、根本兩部の分派

は大天の五事に歸せるが、先に十事の非律に於て敗北に歸した大衆部が、法に於て勝利を得たのは興味ある事にて、十事の諍は五分律（藏四六九左）其他に、佛滅後百歳の事となし、大天五事は異部宗輪論（藏四七六右）には佛滅後百餘年とあり、又部執異論（藏四八〇左）には佛滅百年を過ぐる事十六年とある處より見れば、五事の事は十事の非律に遡るゝ事更に數年後の現象にして、事實上より考ふれば、十事の諍に於て已に部執を有してゐたものが、更に大天の五事の勝利によりて、形式上の分裂をなすに至つたものと想像し得る。

兎に角此根本兩部の分裂の第一歩は、戒律嚴守派と戒律寛容派との小威儀の論諍に在つたので、當時戒律の改革は、實に重大なる問題にて、いかに戒律嚴肅主義が行はれてゐたかを知るべきである。されば此十事の非律五事の非法に於ける大衆部の主張、特に其大衆部の結集に就ては、實に大膽なる事業をなしたもので、此上座大衆二部分裂、特に大衆部の結集が、後世の大小乘の區別を生ずるに至つた第一の教會史的意義を有する事である。

三

かくの如く教團の分裂せる結果は、戒律の形式を尊重せる保守主義の代表者たる上座部が、

一方に勢力を占むると同時に、他方新に分裂したる戒律寛容派自由思想派なる大衆部が、次第に勢力を占め、後世の大乘佛教を彷彿せしむる教理上の發展をなし、特に戒律の方面實踐の方面に於ては、部執異論疏に現はれたる鷄胤部の如く「三衣ありて身を覆ふも、三衣身を覆ふなきも、伽藍處に住するも、伽藍處に住せざるも、是時食するも非時食するも佛是を許す、律は眞實の教に非ず、正理によりて精進道を修し、煩惱を斷ぜしむる事」を主眼とし、些細なる學理の討究や區々たる戒律の形式は、此部のとらざる處、佛說の要は人をして速に解脫せしむるにある事を主張し、修行を重んずるとは雖も、上座部の徒の如く、一往の因緣により規定せられたる戒律に拘泥する事なく、大衆部全體に通ずる心性本淨、客塵煩惱之所雜染、說爲不淨と云ふ說を根底とせる、合理的なる大乘的實踐說なりし事を想像し得るのである。又說假部の如きは、異部宗輪論（藏四七七右）によれば、諸行相待因緣和合により出で來つたものにて、道は單に持戒禪定等の修行によりて得られず、善行福德を行ずる事によりて得らるると說き、道を修すと云ふ點にて鷄胤部と稍其說を異にする如きも、區々たる理論戒律の消極的保持に滿足せず、進んで積極的大乘的實踐道德を說く處、其揆を一にせるものにて、かゝる思想が大衆部に生じ來り、又阿育王出でゝ佛敎を根底とせる道德の上に立ちて、國家を統御せられたる當時は、尙確かに佛

陀大慈四衆普化の抱擁的精神は活躍してゐたが、佛滅後二三百年頃より次第に大衆部が勢力を失ひ、是に反して上座部が次第に勢力を得るに及びては、又此精神は次第に衰へて行つた樣である。卽ち大衆部が常に自由思想を以て舊を捨てゝ新につかむとする傾向を持つてゐたから、舊來の傳承的說明に滿足せず、新なる解釋をとりて次第に敎理の發展をなし、戒律の異論を生ずるに及びては、勢ひ小派の分裂を生じて相爭ふに至り、從つて却て其勢力を失墜していつた。此間上座部にありては、眞理よりも敎說や戒律を重んじ、ひたすら傳承によりて威儀を正しくし、世人の非難の生ぜざらん事を努め、固定せる敎理と戒律とによりて、佛滅後三百年頃迄統一を保持し勢力を養つてゐた。

佛滅後三百年頃より、次第に小派の分裂するに至つたが、其一派たる有部派が敎界の牛耳を取る樣になり、佛滅後三百年代に出でたと云はれてゐる迦旃延子の發智論を初め、迦膩色迦王保護の下に毘婆沙論の編纂されるに至るまで、其間世友●妙音●法救●覺天●脇尊者等の大德輩出して、大いに有部派の隆盛を極め、恰も佛敎の正統派の如き觀を呈した樣である。然れ共此間有部派にては、他の末派と敎理上の議論をなし、是を破して自家の基礎を定めんとせる結果、敎理は愈々煩瑣に流れ、又上座部本來の主張たる戒律嚴守の思想は益々固定し、動きのとれな

い一種の教權を形成していつた。

世親の佛性論（曇二七四右）には、薩婆多部の佛性論をときて、毗曇薩婆多諸部說によれば、一切衆生性得佛性ある事なく、但修得佛性あり、一闡提重禁を犯すものは無佛性にして、修行の如何によりて得らるゝは不定性と云ひ、定有佛性とは、卽ち三乘の人にして、聲聞は共忍より以上獨覺は世法より以上、菩薩は十回向より以上佛性を得」と云ふてゐるが、是を以て見れば、有部派に於ては戒律なきものは佛性なきものである。一闡提は勿論、重禁を犯せるものは所謂斷頭の劣輩で佛因なき罪塊である。先づ戒律を保持し三乘の特別の修行をなす事により、初めて佛性は得らるゝのであると說く。然るに次に大衆部より出でたる說假部の佛性論を擧げて

若依分別部說、一切凡聖衆生並以空爲本、所以凡聖衆生皆從空出、故空是佛性、佛性卽大涅槃。

卽ち是によりては、一切衆生は空を以て本體となし、此空は卽佛性にして大涅槃であると云ひ空は一切に遍在する先天的のものであるから、衆生によりて有無の別を生ずる理はない。佛性は遍在し機類は平等なる事を主張し、戒律の如きは第二義的のものとなしたのである。此兩者を批判して世親は定有定無と云ふが如きは邪執であつて、有と云へば滅すべからず、無と云はゞ生ずべからざる固定的のものとなる。佛說に衆生性に住せずして永く涅槃なしと云へるは、若

し大乘に背くものは一闡提にして、長時中輪轉して滅せざれば此說をなされたるものにて、若し道理によらば、一切衆生悉皆本より淸淨の佛性ありて、般涅槃し得ざるものある筈がない。是故に佛性は決定本有、有を離れ無を離るゝ故にと云ふ風に云ふてゐる。卽ち性の上より云へば、いかなる衆生も決定本有佛性であるが、修行上より云はゞ、勿論一闡提佛法不信者の如きは成佛出來るものではない。卽ち一闡提が一闡提である間は、修行上より見れば無性と見るも何等怪しむに足らぬ。又犯戒者は犯戒の儘で成佛出來るものでないから、修行上より云へば、禁戒を重んずべきは當然である。然しながら、是が本有佛性の根底の上に立たなかつたならば其戒律は精神を失ひて形式に流れ、心に恥ぢて旣に淸淨となれる犯戒者を、更に律の形式に拘泥して處罰する如きは、佛陀の精神を失し、優婆離の如く維摩居士に叱責せらるゝに至るべきである。

此薩婆多部が敎界表面の大勢力を占めてゐたのは、大いに注意すべき事で、薩婆多部の頂上に達せる毘婆沙論(敎二七八)にて、大衆部中最も大乘的實踐說をとなへたる說假部の說をあげて難破せるは、興味ある事にて

若し心性本淨なりと云はゞ客塵煩惱と相應する時何が故に客塵煩惱をも淸淨ならしむる事

なくして、却て煩惱の爲に其相が不淨となるに到るか。

若し客塵煩惱の本性淨心と相應して、其相清淨なる事を得ずんば、亦本性淨心なるものは客塵煩惱を待たずして、其相不清淨なりと云ふべきである。

又本性淨心なるものは、客塵煩惱より先に生じたものか、若し先に生ずと云はゞ、心生じ已りて煩惱を住持する事となり、二刹那住となりて、分別部說の主張と相違する。若し俱生なりと云はゞ、何ぞ說いて心性本淨と云ふ事を得ん。汝が宗に於ては、未來に心ありて本淨なるべしと云はざるが故に。

と論じてゐるが、然らば薩婆多部にて煩惱を遠離して生ずるものは本性の淨心、性得の佛性に非ざれば果して何であらう。若し三毒を遠離して何物も顯現せず、滅に歸する事が目的なれば灰身滅智と難ぜらるゝも亦當然である。果して何物かゞ顯現するとせば自己本來有せざれば何處より來れるかの疑問が生ずるのである。此說の當否は暫時論ぜず、兎に角薩婆多部にては、一切衆生性得佛性なく、道は善行福德等によりて得らるゝにあらず、ひたすら戒律の條項を遵守し沙門の修行をなすによりて、初めて佛性は得らるゝとなし、固定せる教理と戒律とによりて修身修戒修慧を主張し貪瞋癡を遠離し、安穩靜寂なる事を主眼とし、積極的の民衆敎化より、次第に遠ざかつていつた樣である。

大衆上座兩派より次第に小派を分裂せる結果、其末派に於ては其教理次第に接近していつた

樣であるが、大體に於て、かくの如き二つの主要なる思潮の流れがあつた。とはいへ戒律嚴守派三性各別派が勢力を占め、一性平等自由思想の大衆部系は勢力なくして一隅に閉息せざるを得ざる狀態にあつたらしい。此時代に於ては、佛が時代に應じて作られたる律義を偏重し、沙門特別の生活にたてこもりて、佛陀の大理想たる四衆普化の福音を疎略にしたのではなかつたか。其結果たるや、所謂小乘的孤調解脫の自利隱遁的傾向を生じ、他の一面には表面的戒律を嚴守せるを誇となし、四姓の階級を打破せる佛教中に於て、新に出家と在家と其階級を異にせる如き偏狹の傾向を生じ來つたのである。此偏狹の傾向、教權の固定化せる聲聞根性を、根底より打破して、全有情界をして其儘佛陀大慈の大海に浴せしめんとして生じ來りしものが、大乘佛教であつた。實際大乘の興起は、法身觀念や哲學的思想の發表に於て重大なる意義を有するものなるが、更に大乘の價値ある處は、此佛陀の眞の精神を失脚せる固陋の徒に與へられたる打擊の劍であり、所謂小乘的根性を根底より打破せんとする改革の叫であつた所にある。

四

上述の予の推斷は、やゝ早計に過ぎたる觀がないでもない。然し佛藏經を讀むに及びては、

此予の推論に對して有力なる裏書を與へられたる如き感がするのである。佛藏經は羅什の譯せる三卷十品よりなる經典にて、現今大乘律部に屬して居り、大體の思想としては般若の空思想を唱道してゐる。大體大乘佛教初期に現はれたりとせられてゐる般若皆空の思想は、一面たしかに此教界の事情のもとに出でたる固定觀念因習打破の爲であつた。佛藏經は此般若皆空の思想を其儘うけてゐるのであるが、律部に編入された位で、戒律思想や教界の實際問題に關せりと思はるゝ叙述が多く、特に教會史上より見て、興味ある問題を含んでゐると思ふ。淨戒品第五に於て、

佛が舍利弗に向ひ云はるゝ。佛在世こそ弟子達相教化し恭敬し、同心共行して佛語に隨順せるが、佛滅後となれば、惡魔教團中に入り、比丘次第に輕慢となり、各自論をたてゝ相見る事を喜ばず、況んや教をうける事をや。如來在世三寶一味であるが、滅後分れて五部となり、惡魔教團中に入りて邪說をなし、事念々滅事一切有事有我事、有所得事と說きて、是非を諍ふ。此時閻浮提内、增上慢の比丘多く、自ら小善をなして道を得たりと云ひ、かゝるものが聖人の受くべき供養を受けてゐるのでは、實に諸天世間の大惡賊で、かゝる癡人は第一義を聞きては、驚きて深抗中に落つるのである。かゝる比丘偏執多く、在家出家をして非法を執せしめ、正法を說く者は援助少なく、散壞して復立つ事が出來ない。當時年少比丘多く利根にして佛法の第一義を推求し、增上慢に問ふ。增上慢の老比丘汝等當に心を繫中にかけ、專ら涅槃を念じ、三種の苦を滅

し、卽ちよく五陰十二入十八界を厭離すべし。當に靜處にありて、此陰入界の法悉皆無常と觀じ、自ら其身の不淨を觀じ、須陀洹果を得、又よく五陰等の法に於て、深く無常苦空無我を觀じ、斯陀含乃至阿羅漢を得る事、是第一義なりとなすに反し、年少比丘反問して、阿羅漢の第一義なる事を知ると雖も、陰入界は憶念によりて生ずるものにて、憶念なければ陰入界亦なかるべしとて――五陰の相十二入十八界の相ありと說くを聞きて、喜ばずして去る。諸天大いに喜び、釋迦牟尼佛尙好弟子ありと。此利根のもの無生法忍を得て、一處に集まり徒侶となりたれ共、人衆既に少なく、勢力亦弱く況んや供養を得て寺に住する事は出來ない。

と云ひ、又往古品第七では

佛陀が過去大莊嚴如來の因緣を說き、此佛滅度後、我滅度後と異なる事なしと云ひ、此の佛滅後沙門法の安穩なる事を知り、出家學道すれ共、佛の甚深空義を知られず。說不淸淨にして我人衆生壽命ありと說きて、一切諸法空寂を說かず、此佛滅度後百歲の後、諸弟子衆分れて五部となり、普事、苦岸、薩和多、將去、跋難陀の五比丘が、大衆の師となる事を說き、普事比丘は、佛所說の眞空の義、無所得の法を解し、よく說法するを讃し、而も他の四部の爲めに輕んぜられ、勢力ある事なく、人多く輕賤する事を說き、他の四比丘は多く我人ありと云ひて相恭敬せず、相違逆して佛法も滅すと云ひ、此四比丘の死後の罪報をときて、苦岸比丘は調達癡人、一切有比丘は拘迦離比丘、將去比丘は卽迦羅比丘、跋難陀比丘は裸形沙門波利槃陀となり、其時淸淨如實諸佛菩提を說き無量の衆生を利したる普事比丘は卽ち富樓那是であるとして、富樓那の常修梵行淸淨說法は

實に如來を除き、諸世間中最第一であると讃歎してゐる。

是等の記載を以て、勿論歷史的事實と見る事は出來ぬ。五部に分れたと雖も律の五分とも適合してゐないし、百年後に分れたりと雖も薩婆多部は三百年後に分派せるものなれば、是亦歷史的事實と符合せぬ。けれ共かゝる記述をなすに至つたのは、亦以て何等か依る處があつたのではないか。勿論當時敎團中の小派に於て、種々の論諍があつた事は想像し得るが、特に薩和多比丘―一切有比丘と云ひ、明に一切有部派の名を表はしてゐるのは注意すべき事で、此一切有比丘は、拘迦離比丘となると云ふてゐる。拘迦離とは、舍利弗目連の二聖が雨に遇ひ陶家に宿れるに、家に女人あり二人是を知らず。女人夢に精を失し晨朝水浴す、拘迦離是を見て二人不淨を行ひたりと云ひ、三度佛に呵せられて改めず、遂に瞋を生じて地獄に墮ちたりと(雜阿含四十八知度論十三)云ふ戒律形式に著し、他人を譏しるものをあげたるは、有部に反對せるものとして興味あり。普事比丘は淨戒品に於ける年小比丘に相應し、第一結集の後八事の異議をとなへたる律の寬容派なる富樓那を是に配當し、如來を除き世間第一となせるは、何等か此系統をひけるものに非ざるか。此年少比丘が、一切有部派の長老比丘に反對し、涅槃三種の苦を滅すとか無常不淨觀により陰入界を遠離し阿羅漢を得ると云ふが如き、消極的說法を固執し、小善によ

つて道を得たりと云ひ、形式的儀禮を守りて內心邪見、ひたすら自己の見解を主張して他を容れず、而も世の供養をうけて教界の表面にいばつてゐるに對し、年小比丘が唯心論的思想を以て是等比丘に反對し、相集まりて一團となつたが、供養を得て寺に住する事が出來ない。かくの如き狀態は、必ずや有部一派の、教界の表面に嚴然たる勢力を占め、眞理よりも教說を、精神よりも戒條を尊重せる時に當りて、教界內部に存在せし自由思想の革進派より、大乘經律の出なければならぬ形勢となりつゝあつた事を、暗示してゐるのではないか。

諸法實相品第一に於て

舍利弗、我此諸法皆能降伏一切貪著乃至說有法者、不信樂諸法實相者、遠佛法者——舍利弗、乃至於法小許得者皆與佛諍、與佛諍者皆入邪道非我弟子、卽與涅槃共諍、與佛共諍、與法共諍、與僧共諍、舍利弗、如是見人、我則不聽出家受戒。

是れ明に有部派に對せるものと見らるゝので、法ありと說くもの、諸法實相を信樂せざるものは、佛法三寶に違ひ我弟子に非ず、出家する事を許さずと迄云へるは、小乘有部に對する反抗が、勢敎會の人門にまで及び、極力彼が勢力を打破せんとせし事を認むべきである。

淨見品第八に於て

有所得者、於我法中卽是邪見、是名大賊、一切世間天人中賊、是名一切世間怨家諸佛大賊、舍利弗、是邪見人、我則不聽出家受戒

念僧品第四に於て

若有比丘、不能捨是有所得見我見人見、不解如來隨宜所說、而言決定有我人法、如是之人、我則不聽受一飮水、或時是人得聞空法、信心淸淨而不驚疑、卽便還應導引衆人入實相、便應出家受具足戒

等と云つてゐるのは、同樣の事實を示してゐるのである。

五

此經全體より見て、破斥の對象となれるものを擧げて見るに、大體下の三點に歸する樣である。

一、一向に涅槃を求むるもの

二、形式にながれ中心邪見なる比丘

三、大乘非佛說を說くもの

是亦當時の敎界に起りつゝあつた實際問題の一面をかたつてゐるものではないかと思ふ。念

法品第二に於て

比丘、汝當觀身取是身相、所謂不淨、當觀一切諸有爲法皆悉無常、觀一切法空無有我、比丘、汝當取所緣相繫心緣中、專念空想、當取不善法相已、爲令斷故觀念修習、謂爲斷貪欲觀不淨相、爲斷瞋恚觀慈心相、爲斷愚痴觀因緣法、常念淨戒深取空相、勤行精進爲得四禪、專心求道觀不善法是哀愍、觀於善法最是安穩、一心修道分別諦觀、善不善法諦取相已、唯觀涅槃安穩寂滅、唯愛涅槃畢竟清淨、如是數者各爲邪教。

是れ實に小乘有部派の觀法を示せるものにて、特に最後に善不善法諦に相をとり已りて、唯涅槃安穩寂滅を觀じ、唯涅槃畢竟清淨を愛すべしと說く教は、是れ邪教なりと斷じた如きは、當時の佛教界の代表者の如き觀ある有部派に對して、誠に大膽なる叫びであつた。是れたゞ涅槃に對する教理の問題のみに非ずして、事實當時の佛教の一面に於て、あまりに煩瑣なる法相の分拆をなし、活動的氣風に乏しくして、たゞ安穩空寂を目的とし、所謂自利隱遁的孤調解脫の消極的生活に陷らんとせる者に對する破斥であつたのである。

次に形式に流れて中心邪見なる比丘をあげては、了戒品第九に於て、

舍利弗、於未來世當有比丘、善護二百五十戒、是人我慢心生而作是念、我是持戒餘人不爾、輕於他人心無恭敬、我是多聞彼非多聞、爾時多有比丘、但貴持戒多聞阿蘭若行、能善護戒品隨所說行、勤

心讀經求通佛法、如是人等生多聞慢阿練若慢、而好瞋恚心常垢濁——是人瞋恚忿心互相出過

往古品第七に於て、

我法中に出家し淨戒を護持すとも、第一義空法に於て信解せず驚疑し、たゞ持戒多聞禪定を樂しむも、此人我を恭敬供養尊重すると名けない。當來世の人、我法中に於て種々貪著し、種種邪見を生じて我法を毀壞す。若し人但持戒多聞禪定を貴ぶとも、此人は沙門の諸法を淨行する事能はず、我卽ち此人を沙門波羅門となさず。一切法無我なる事を如實に知り、一切法本來無所有空なる事を如實に知らば、持戒を最上とも、多聞を最上とも、禪定を最上とも名くべからず。阿耨多羅三藐三菩提とは、第一義空にして、欲(無明見(憶念)を離るゝにすぎず。

と云ふ風に述べてゐるのは、二百五十戒卽ち小乘比丘戒を護持する事を誇となし、出家主義にとぢこもりて、他人を輕んじ自己の多く知れるを楯として非難し、持戒多聞阿蘭若行を修せる事が、解脫して內心の自由を得、偉大なる活動をなす事とはならずして、却て內心邪見にして自己に逆ふものには、瞋恚の心を生じて、相互に過失を論訴しあふ樣な事となり、所謂多聞慢阿練若慢となり已りて、道を失するのである。抑も佛敎の目的は苦盡解脫第一義空にあり、持戒多聞阿練若行は此方便として見る時、初めて價値を生じ來るものにて、持戒多聞阿練若行其物に價値ありとなして、是に執したならば、却て解脫の歡喜を味はふ事は出來ないのである。

此點に關する新興の大乘佛教の攻撃は、實に堂々たるものであり、激烈なるものであつたらしい。然しながら、元來宗教なるものは一般に保守的傾向の強きものにて、一度教權を築き上げ勢力を養へる彼等保守派の城壁は、中々一朝一夕に覆へされるものではなかつた。彼等の新興の大乘家に對する武器は、固定せる教理と戒律とでもあつたが、尙此外に有力なる劍があつた。それは大乘非佛說論であつた。大毘婆沙論編纂頃より、最も教界に勢力あり最も相承の明なる有部派が、佛教の正系の如く見られたる當時に於て、たとへ第一義の眞理に於て、新興の大乘家に一歩をゆづれりとするも、大乘は佛說に非ずとの說を以て、新興宗派の勢力を破らんとするは、有力なる攻撃であつたらしい。

淨戒品第五に於て

舍利弗、如是上妙無比法、破戒比丘乃生瞋恨、於說法者心多不信、得聞如是佛所說經違逆不受、而作是言、此非佛說教語餘人。

と云ひ、淨法品第六に於ては不淨說法者と云ふをあげて

一、自言盡知佛法

二、說佛經時出諸經中相違過失

三、於諸法中心疑不信
四、自以所知非他經法
五、爲利養故爲人說法

又了戒品第九に於ては

不能信解諸法實相、起不善業、或訪八直聖道、或於淨戒比丘而生惡心、妄出其過、或言破戒破見破命破威儀、或不見他過妄是非、或以濁恚嫉心說他惡名、或不能知佛經義理謂非佛法、如是惡人成就破法惡業、於佛第一義中、心不通達不入不喜。

是より見れば、此經には自ら大乘とは云つてゐないが、全く般若皆空思想をうけたる大乘初期のものにて、佛の無上無比の法をきゝて、違逆して佛說に非ずと云ひ、佛經をとく時、諸經中の相違を出すとか、自ら知れる所を以て他の經法を非難するとか、佛法の義理を知る事能はずして佛說に非ずと云ひ、佛法の第一義中に入る事を喜ばずと云ふが如きは、當時たしかに新たに裏面より興起し來れる大乘佛敎に對して、表面に勢力ある小乘家が驚異の眼をあけて、異端なり邪說なり佛說に非ずと難じ、一方又是に對して佛の隨宜の說を解せず、第一義空を信ぜざるものは佛の弟子に非ずと論ぜる樣が窺はれる。

先にものべた「破戒の比丘瞋恨を生じ」云々と云へる如く、此經に於て到る處に破戒の比丘と云へるは、二百五十の形式の戒法を破ると云ふに非ずして、精神上の戒、特に僧侶の邪見を指してゐる樣である。淨戒品に於ては

舍利弗、是人則是我見衆生見有見無見常見斷見、皆是魔民非佛弟子、何以故、我經中說、一切世間皆空、無我無我所、無人無衆生、無常無定無不壞法、如是惡人亦復皆共讀誦是經爲他人說、而心貪著我見、是人名爲大惡逆賊、名爲惡知識、名爲破戒、名爲邪見。

と云ひ、更に僧侶の邪見の最も罪重き事を述べて

十惡の中殺生偸盜乃至瞋恚等は人の常事ではない、やはり殺生せざる時多く乃至瞋恚せざる時多し。然るに邪見は垢常に心に著するが故に、心不淸淨なる故に其罪最も重い。舍利弗よ、若し人一日百千萬億の衆生を殺し百年萬金を盜み、乃至瞋恚心に滿つると、邪見者樂みて非道を行すると、どちらが其罪重きや。世尊よ、若し人百歲かゝる不善道を行ずとも、破戒の比丘一日一夜他の供養を受くる罪彼よりも重し。

と云ふてゐるのは、明に邪見者卽ち破戒、邪見者樂しみて非道を行ふとは、卽ち破戒比丘一日一夜他の供養をうくる事なのである。尙邪見が殺生乃至瞋恚よりも恐るべき所以を說きて

殺人者の如きは、其結果直ちに人に知られ惡賤され、自ら又是ならざるを知り、自ら懺愧し自ら苦役して妻子を養ひ、或時は沙門に供養し、其報によりて賢聖に遇ひて法をきゝ乃至出家

學道する事を得て、現世罪法なうくる事輕く、聖道を障せず三塗を免る。是に反して諸の比丘の邪見なるは、自ら梵行に非ずして梵行と云ひ、改むる因緣なく、善根を破して涅槃に入るを障へ道を失す。

是によりて見れば、戒律の有無を以て佛性の有無を論じた有部一派の如きものと、非常なる相違にて、空は卽佛性、佛性遍在の思想の上に立ちて、戒律の觀念は最も精神的のものとなつて來た。是れ敎理戒律の形式化固定化せるものを、打破せん爲に必要な事であつた。けれ共敎理の方に於て、般若皆空の思想の後に、華嚴の菩薩行願の思想や、涅槃の常樂我淨の如き積極的思想のあらはれたる如く、戒律に於ても單に小乘の戒律の形式の打破に止まらず、積極的の菩薩戒特有の戒律を要求した。宗敎に於ては、一團體が同一の行事をなす事によりて、益々信仰を强めんとする要求あるにより、此形式打破の結果此要求を滿さんとして、現はれて來たものが、梵網經瓔珞經等の、特別の戒相をそなへたる、より精神的の大乘特有の戒律であつた。而して其十重戒に於て、談他過失戒、自讃毀他戒や、毀謗三寶戒の如きものが加へられたのは佛藏經に於ける敎團內部に於ける論諍、大乘非佛說論の現はれと、事實的關聯のある事を想像するものにて、其他種々の經典に於て大乘興起の事情につき、興味ある問題の存する事と思ふが、今は佛藏經をよみて得たる一端を述ぶるに止める。

支那の石經

松本文三郎

總目

一、緒論

佛教の石經

二、佛教石經總說

三、經幢と摩厓

四、碑版

五、房山石經の由來

六、房山石經の內容と其石數

道教の石經

七、道教石經

儒教石經

八、儒教石經
九、漢魏石經に關する疑議
十、開成石經に關する疑議

一

石刻文字は支那の南北東西を論ぜず、至る所として存せざるなく、而して其數量の多き其種類の夥しき、恐らくは世界如何なる地方といへども之に比すべきはなからう。例へば曲阜の孔子廟の如き、北京の文廟の如き、將た長安の碑林の如き、慈恩寺の如きは、其尤も著しきものであるが、其他至る所の佛寺道觀亦皆多少之を有せざるはない。支那では碑林なる語があるが、是は洵に善く其實狀を形容したもので、碑が文字通り林の如くに立つて居る。今姑らく其種類に就いて之をいへば、碑版あり、墓誌あり、摩厓あり、經幢あり。同じく碑版と稱しても、其内容亦雜多であつて、或は人物の傳記あり、頌德あり、題字あり、詩歌あり、題名あり、其外系譜地圖から四至に至る迄悉く備はらざるはない。其年代からいへば、周は姑らく之を置くとしても、上は秦漢より下は唐宋元明乃至現代にまで及び、其字體は篆隸あり、飛白あり、眞書

最も多いが、行草亦少くない。若しそれ其文字の大さを論ずれば、福建省鼓山に於ける朱晦庵の題せる壽字、徑方二丈にして其拓本は室中卷舒すべからずと稱せられる。是れ其最も大なるものである。其小なるに至つては臥龍寺の經幢の如き、方寸千言、精巧美妙を極むるのである。又其書法の如きも、左より右に至るもの最も普通であるが、時には右より左に及ぶものもあり甚しきは回文と稱し、一行は上より下に、次には下より逆上し、次第交互に或は上より或は下よりするものもある。斯の如く其種類の多き、洵に世界に冠たるものであらう。

が中に就き規模の最も大にして又學術上貢獻することの最も著しいものは經石である。經石とはいふ迄もなく經典の正文を千載に遺さんが爲め、之を石に刻したものである。で經石も其内容によつて大體之を三種に分つことが出來る。卽ち一は儒教に關するもの、二は道教に關するもの、而して三は佛教に關するものである。勿論此等三種の何れにも屬せざる圖書もないではない。例へば字書の如き、藥方の如きであるが、此等は比較的少く、規模も亦前三種の如く大なるものでないから、今は姑らく之を略することゝする。

儒教の石經とは所謂五經とか七經とか乃至十三經を石に刻したものであつて、流石に支那は儒教の國だけあつて、此類の石經は漢代から始まり最近清朝の乾隆時代まで前後七八回殆んど

同一の企をなして居る。これに次ぎ古いものは佛教の石經であつて、是れは齊齊の時代から始まり、趙宋に至つて終つて居る。恐らく是れは儒教の石經に倣ひ作つたものであらう。佛教の石經の中最も多いものは金剛經、般若心經、尊勝陀羅尼の類であるが、房山の一切經石の如きは其最も大なるものであり、儒教の石經といへども到底及ぶべからざるのである。且つ儒教の石經は多く當時の帝王の命によつて造られたものであるが、佛教のは其十中八九、皆民間僧俗によつて計畫實行せられたのである。是れに由つて見ても宗教信仰の力の實に偉大なることが判る。六朝以來隋唐の間、支那國王の佛教に歸依するものも決して少くはない、而して其寺塔の建立や造像に至つては、其力を竭くすこと果して幾何なりやを知らざるのであるが、石經は殆んど彼等の著手せざる所である。思ふに是れは儒教に於けるが如く實際上の必要を感じなかつたのみならず、經典の石刻よりも寧ろ造像や寺塔建立の功德の大なるを信じたからであらう。併しながら石經は其費用を要すること大なるものであるから、佛教信仰の民間に盛なる時にあらざれば能く成し得る所ではない。是れが佛教經石の六朝から宋代に至つて其終を告げた所以であらう。乃ち經石の有無は亦以て支那に於ける佛教盛衰の一面を示すものである。

道教の石經とは、元と佛教に倣ひ造つたもので、唐代以前には殆んど之を見ない。蓋し唐は

李姓であり、老子を以て其祖とし、之を追尊して或は玄元皇帝といひ（高宗乾符元年）或は更に大聖祖の字を冠し（天寶二年）或は聖祖大道を追加し（同七載）遂には大聖祖高上大道金闕玄元天皇大帝とも稱するに至つた（同十三載）。斯く玄宗皇帝は最も老子を好み、開元廿一年には、士庶人の家必らず老子の一本を藏することを命じ、貢擧人の對策にも亦老子を加えられ、同年には御註道德經を作り、同二十九年には諸郡に開元觀を置き、又諸郡に詔して玄元皇帝廟を立てしめた位である。老子を祖とする道教は、從來も時々國王の信仰によつて一時盛であつたこともあるが、未だ唐の如く甚しきはなかつた。是れが道教石經の唐に至つて始て行はれた所以である。且つ開元廿三年には苟くも官齋を修すべき所には道觀を建て、石台道德經を刊せしめたのであるから、當時道德經の石刻は各州盛に造られたものゝやうである。其後には道教の石經も尙ほ多少作られぬことともなかつたが、唐代に於けるが如く盛ではなかつた。所が金の大定以後からは、國王の道士を尊崇するに及び、道教斐然として勃興し、元の初、長春眞人の起つて世祖の帷幄に參するに至り、愈盛大となり、石經も諸處に造られたのである。で太祖太宗から定憲四朝に至る迄佛教の碑は十の三にして、道家の碑は十の七ともいはるゝ。其盛衰以て想見すべきである。斯くして道教の石經は唐元二代に最も盛であつたが、其他は數ふるに足

らない。

之を要するに支那の石經なるものは儒教に始まり、佛教之に倣ひ、道家亦佛教に倣つたのである。而して儒教の石經は清朝に至る迄、近くは五十年、遠きは數百年毎に計劃實行せられたが、佛教は六朝高齊から漸く行はれ、宋に至つて其終を告げ、比較的短時期に限られて居る。が其規模の大なるものに至つては、儒道兩教の共に遙かに及ばざる所である。道教の石經は主として唐より元に至る間に成れるもので、時期は佛教と殆んど伯仲の間にあるが、其經典は何れも比較的短篇であつて、之を個々に刻したのであるから、其規模からいへば三教中最も小なるものである。

此には便宜佛教の石經から論ずることゝする。

二

佛教關係の石經は、其數に於て他の二類の到底匹儔すべからざるものであるのみならず、其種類に於ても遙かに多い。隋唐の間禪宗の盛なるに當つては、其心要となした金剛經の如き、又密教の新たに輸入せられてからは、尊勝陀羅尼の如き、其上石せられたもの果して幾何なりや殆んど計り知るべからざるのである。古來支那全國に亙つて如何なる經が上石せられたかは

固より詳細に之を知るを得ぬが、試みに今「語石」（卷四）に列擧する所のみを見ても約四十種の經典の存することが判る。

不增不減經　無年月、有陰側、初以爲魏刻、今改定魏無刻經、以其筆法最古仍列於第一。

維摩經　皇建元年僧敬碑陰。

維摩詰　維摩詰經別有一殘本兩石、一五十餘行一十六行、隋刻。

勝鬘師子吼□（一）乘大□□（方便）方廣經

孛經

佛說彌勒成佛經

無量義經

無量壽經論

十二部經名　以上七種、在磁州鼓山巖堂寺、無年月、皆北齊刻。

行唐邑龕觀世音普門品經　在曲陽、開皇十三年、韓長秀造。

大集經月藏分中言

大集經月藏分法滅盡品初言

勝鬘經

涅槃經殘刻　以上四種、在安陽縣寶山、萬佛溝、皆隋刻。涅槃經次上亦隋刻殘石。龍門香山洞有唐刻。

佛說出家功德經　無年月、嘉祥。隋。

佛說寶梁經沙門品　無年月、開中趙乾生家藏。隋。

無量壽佛經　上元二年、紀王愼造。邢臺。

無量壽觀經　垂拱三年、中山法果寺。

鬱單越經殘石　同上

呵色欲經　延載元年、洛陽龍門。

父母恩重經　開元廿五年石幢。乾祐三年、孟知遜造、有側。甯陽。

清靜智慧觀身經　大歷六年。富平。

佛說菩薩心地戒品　大歷十三年。

孔雀洞佛大行集經　元和十四年、劉總造。房山。

觀音經　貞明五年、程延暉書幢。又吳有淳祐十年一刻。東平。

回向呪　開運二年、錢唐石屋洞。

溫室洗浴衆僧經　建隆二年、洛陽。

摩利支天經　乾德六年、寶正已書。長安。

十善業道經要略　太平興國二年、趙安仁書。祥符。

造塔功德經　端拱二年、簡州。

金剛壽命修塔陀羅尼經　咸平四年、定州。

觀世音普門品經　熙甯末、曾公亮等分書。吳縣虎邱。

此によつて見ても、佛教石經の如何に其種類の多いかは粗之を知り得るのであるが、是れは勿論其全部を盡すものではない。彼の數千石を有する房山石經の如き、又最も數多い金剛經や尊勝陀羅尼の如きは、皆此には略して擧げない。のみならず齊隋間には屢彫刻せられた佛名（或

妙空新註般若心經　元豐七年。心經刻石甚多、不備列此、因妙空註希見故附此。

崇明寺賢劫千佛名經　紹聖三年、胡祥書。句容。

佛說生天經　大觀三年、後有劉球跋。長清。

六和塔四十二章經　紹興五年、沈該等四十二人書。仁和。

雜阿含經　卷第四十六、息字。金章宗時、皇伯漢王造、下二石同。

瑜伽金剛性海曼殊室利千臂千鉢大教王經第六口經轉不轉品　第五十六戚品

佛母準提呪　明昌七年幢。長安。

東塔寺八大人覺經　至元三十一年、僧海光書。嘉興。

は十六、或は卅五、或は六十三、乃至千佛名號）經の類や、乃至大般若や華嚴、法華等の如きも、皆之を缺いて居る。其他陀羅尼の如きに至つては、殆んど枚擧に遑ない位である。又開封繁塔寺にある趙安仁の、太平興國二年に書した石經も、此には單に十善業道經要略のみを擧げてをるが、其他尚ほ金剛經、般若心經、天請問經、父母恩重經等も存在する。若し此等を總べて列擧するならば、今現に存する所のみを以てしても、恐らく前表掲ぐる所に倍蓰するものがあらう。佛教石經の製作は、比較的短時期に限らるとはいへ、亦甚だ盛なりといはなければならぬ。尚ほ序にいふが、父母恩重經のやうな佛教者の措いて論せず、一見偽妄明かなる經典が、屢々上石せられて居るのは一の奇怪なる事であるが、併し是れは儒教に於て孝經が幾度も石刻せられたるにより、佛教者も亦之に對抗を爲したものと思はれる。

次に佛教の石經は、其材料の形によつて、之を三種に分つことが出來る。一は摩厓であり、二は碑版であり、三は經幢である。摩厓とは地上に岩石の自然に露出したる部分を、幾分人工を加え之を摩して、其上に經典の文を刻したものをいふ。是れは固より兩者關係なく出來たものに相違ないが、印度に於ける阿育王の石刻敕文と其性質に於て全然同一なものである。碑版とは平面の切石の上に刻したので、之を立つれば碑となり、之を横に藏し、若くは壁面に嵌入

すれば、版と稱すべきである。經幢とは四面、六面、乃至八面の石柱に經を刻したものをいひ、是れは阿育王の石柱敕文と殆んど其性質を同じくする。但此は圓柱であるが、彼は多角形を成して居るだけである。尙ほ此外龍門香山に於ける涅槃經の如き、佛龕の石壁に刻したものもある。是れは摩厓と碑版との中間に存するものであり、嚴密にいへば何れにも屬せざるものであるから、別に之を一類と分つのが正當であるかも知れぬ。が其數は極めて少いのであるから、便宜之を摩厓か碑版の何れか一に屬せしめても差支はなからう。で此三者の中、摩厓と碑版とは儒敎關係の經石にも存し、碑版と經幢とは道敎にも見る所である。唯經幢は儒敎にはなく、摩厓は道敎に存せざる所である。又碑版と經幢とは其形の比較的小なるが爲め、支那の南北何れにも存在するが、摩厓は石山の存する所にあらざれば彫鐫し得ないのであるから、江南には殆んど之を見ない。而して江北にあつても齊魯の間が最も多いやうである。是れは地理的關係の自から然らしめたものであらう。

三

經幢なるものは、元來印度の chivan（幢）から變形したものであつて、隋以前には未だなかつたやうである。唐代にあつても、開元天寶の間が最も盛で、爾來多少づゝ行はれて居た。思

ふに是は佛陀波利が彼の尊勝陀羅尼を將來し、其經の中高幢上に安じ、其影身に映じ、或は風陀羅尼幢上を吹き、塵落ちて身にあれば、諸の衆生の所有罪業悉く消滅するを說けるにより、此に經幢なるものが始まつたのである。而して佛陀が此陀羅尼を將來したのは永淳二年と傳ふるが、既に之に先つこと四年、杜行顗なるもの、既に同一梵本に依つて之を譯出したといふを以て見れば、彼の將來は遲くも儀鳳年間にあつたことは疑ない。が併し彼の翻譯が果して永淳二年であつたとすれば、(古代の經幢には大抵佛陀譯を刻するのであるから)、所謂經幢の製作も亦同年以後に始まつたといはなければならぬ。

支那に於ける經幢は殆んど無數であるが、其十中七八は悉く尊勝陀羅尼である。併しながら後世經幢の功德の大なることを信じた結果、或は心經や金剛經を以て之に代ゆるものあり、尙ほ其外には彌勒上生經、父母恩重經、首楞嚴經等の經を以てしたものもないではない。が其數は比較的甚だ稀である。又均しく陀羅尼である所から、或は白傘蓋陀羅尼、或は大悲心陀羅尼或は大隨求陀羅尼、或は大吉祥陀羅尼等を記したものもある。又同じく尊勝陀羅尼でも、始めは必らず其序文迄も併せ刻して居るが、後には或は其序文を略し、或は其本文を節略し、甚しきに至つては其呪のみを刻するものも生じた。又呪のみを刻するものにあつては、梵漢對譯を

以てするものもある。是れは唐代既に行はれたやうである。元來幢は其形の小なる所から他の碑版や塼佛に比しては長文を刻する譯には行かぬ。又其文字も比較的小なるは勢の已むを得ない所であらう。

之を要するに、佛教の經幢は其數の最も多いものであるに關はらず、其内容は頗る單調であり、且つ密教の陀羅尼の類が最も多數を占むるのであるから、學術上には餘り多くの貢献をなすものとはいはれない。又其規模に於ても比較的小なるものであつて、餘り人の耳目を聳動するに足るものもない。（尙ほ經幢のことに就いては、大正七年一月發行の「六條學報」誌上の拙稿「支那の經幢に就きて」參照）

併しながら、經幢も必らずしも常に一經一幢にのみ限る譯ではなく、時としては碑版と同じく多數の石幢連續して、其上に長經を書いたものもあるやうである。朱彝尊の石刻佛經記や「語石」（卷四）によると、大原縣の西三里に風峪と稱する所あり、此には甎甃一穴方五丈なるものあり、中に華嚴經を刻す、北齊の時に成れるものといふ。嘗て朱竹垞薪を燎し入つて之を視るに、石柱一百廿有六、惜むらくは皆其三面を掩ふ。世には稀れに其拓本もあるそうであるが、何れも其露出したる一面を打するのみであるから、經文接續しない。が其拓本の中首末行に卷第標目のあるもの三十八紙といふから、恐らく其全經を刻したものであらう。斯の如きは經幢

中の一異例である。而して是れは單に石柱であるが、果して齊刻があるとすれば、恐らく又後世所謂經幢の先驅をなしたものであらう。

摩厓の石經は、經幢に比し規模の甚だ鉅なるものである。且つ其性質上近くに立つて之を熟視するといふよりも、遠くにあつて之を望むべきのが多いのであるから、隨つて其文字も比較的大である。佛教の摩厓は多く北齊宇文周の間に成れるものゝやうである。唐代になつてもないことはないが、極めて稀である。隋や唐初は碑版の最も盛に行はれた時で、此時は摩厓の流行の碑版に變じたものであらう。而して開元天寶の際に至つて、更らに一變して經幢時代となつたのである。「語石」の著者葉昌熾は、元の居庸關の刻文を以て摩厓刻經の最後となして居るが、摩厓の風習は唐に至つて既に衰へ、宋以後殆んど見る所ないやうである。居庸關の刻文の如きは、元來は經典ではなく、又碑版に屬すべきもので、決して摩厓とはいはれない。

然しながら、摩厓の石山は本來都市の内にあるべきものではなく、多くは深山幽谷の間に存し、足跡の稀れに至る所であるから、後世佛教の衰うるに及んでは、空しく草莽の間に隱れ風雨の侵蝕する所となり、荒廢に歸したものゝ果して幾何であつたかは、何人も知り得ざる所である。だから精密に之をいへば、支那全土に渉り、古來幾何の摩厓が存し、又其刻する所の經

の、果して如何なるものであつたかは、今よりして到底推測し得ないのである。現に衞輝山谷中には、遙かに層巒疊嶂の間、摩厓の大字參差高下するを望む、何れも皆佛經であるといふが世に之を拓するものもなければ、果して何經で何時代に出來たものかも判らぬ。又遼州を距ること四十五里にして屋脊嶝と稱する所がある。郡國志に據れば、此には高齊の初、山腹を鐫り一切釋經を寫したとある。又其新出する摩厓の巨幅は縱橫尋丈、其字方經寸許、極めて險勁ともいひ、而して其拓本によつて之を見れば、明かに是れは華嚴經の成就品であるといふ。一切釋經を摩厓に刻するといふことは、非常な大事業であるから果して何人の計畫に係るものか判らぬが、是れは容易に信ずべからざることである。但一切釋經といふ以上は、恐らく華嚴一經のみに止まつたものとも考へられぬ。或は少くとも華嚴經を始め、他の大部の經典二三種も存したものではなからうか。假令ひ又實際は華嚴の一經に止まつたとしても、是れは決して容易の業ではない。

併しながら、從來佛敎の摩厓として世間に傳唱せらるゝ最も有名なるものが四所ある。而してそれは何れも古の齊魯の地に存するのである。其一は卽ち泰山の半腹にある經石峪の金剛經であり、其二は徂徠山映佛巖の大般若經である。是れは齊の武平中王子椿の刻する所といふ。

鄒嶧の尖山は其三であり、同じく武平中刻する所、葯山岡山小鐵山の諸經は其四であつて、皆周の大象中の刻と稱せらる。世之を四山摩厓といひ、其字は何れも經尺、其全拓本を積めば人よりも高いといふ。勿論是等は今何れも荒廢し、其全部を見ることは出來ない。而して此等四種の中余輩の現に見る所は、單に泰山の金剛經のみに止まり、他は不幸にして之を知らないのである。又石經峪は人の最も至り易いのと、比較的完全なので最も有名である。比較的完全とはいふものゝ、金剛經全部二千餘字の中、今現に存する所は九百字に足らない。其餘は岩石の罅間より流出づる水流により、又人の其上を歩むと、古來商賈の之を打すること多きとにより次第に鎖磨し去つたのである。古來其書者に就いては三說あり。俗に之を以て王羲之の書する所といふが、固より妄說信ずるに足らぬ。明の孫克宏は其石刻碑帖目に於て、此金剛經の筆法鄒縣に於ける北齊の葦子深の刻經と彷彿たるにより、同人の筆に成れるものならんといひ、錢竹汀は徂徠山中の般若經と相似たるにより、同北齊王子椿の書する所となす。元來摩厓には何等書者の名を著はさぬのであるから、何れとも斷定し難いが、其北齊頃の人の手に成れるものたるは、殆んど疑を容れないものゝやうである、隨つて是れは徂徠山等と共に佛教摩厓の最古のものに屬するのである。

四

佛教の碑版は、現存する所によつて之を見れば、其種類に於て必らずしも多いものではないが、經幢や摩厓と異なり、一經時には數十乃至數百石に亙るものであるから、其全數からいへば其規模の最も大なるものである。佛教の經碑は、果して何時頃から始まつたかは明かならぬが、北齊年間既に南嶽の慧思禪師が石經の製作を發願したとも傳ふるを以て見れば、恐らく摩厓と相前後して顯はれたものであらう。勿論世には北魏に金剛經の一石があつたといふも、是は魏の菩提流支の譯とある所から推定したのであるから、少しも信ずるに足らぬ。いふ迄もなく彼は譯者の題名であつて、鏤刻の時代を示すものではない。又龍門の心經を東魏の刻となし、歷城の大涅槃經をも同時代に收むるものもあるが、此等は何れも年代を刻してなく、唯字體によつて推測するのみであるから、或者は前者を以て唐刻となし、後者を以て齊刻となす。で確として證を此に取ることは出來ない。何れにしても高齊の時、經碑の製作せられたことは疑ない。而して隋唐時代最も盛にして、宋代には趙文敏の書せる繁塔寺の諸經があり、又遼に房山の石經を續刻するあり、此に一時の盛況を呈した。是れが佛教に於ける經碑製作の最後をなしたものであらう。

佛教の碑版も摩厓と同じく、古來果して幾種製作せられたかは今容易に知るを得ぬ。語石（卷四）のいふ所によれば、安陽の寶山には菩薩明難品の一石があり、婁叡造る所、又初發心菩薩功德品の一石は奚景延の造る所である。華嚴も恐らく曾に此二品に止まる譯ではなかつたらう。又磁州鼓山の饗堂寺には法華華嚴の二經、各三石あり、唐山縣の龍聖寺には楊山寶造る所の法華經、今は祇七石ありといふ。中山法果寺には經碑の陰に經名數十部を列記してあるが、其每部石若干條、今は唯金剛兜率の兩經のみ全部存して居るが、法華、華嚴、無量壽、觀經は皆祇一石あり、欝單越經は僅かに殘字一角を存するのみだといふ。思ふに此等は何れも皆其全經を刻したに相違ない。而して其中の或者は埋沒して未だ出でず、或者は破壞して世に失はれたものと思はれる。尙ほ灌縣の靑神山には新たに出土した唐代の佛經大小共に六十九石あり、年月題識はないが、內に般若心經の三石は最も完く、餘石には涅槃經もあり、又屢々藥王菩薩の名を記すものありといふ。或は是れ法華經の斷片かも知れぬ。而して其字體からいへば心經は虞永興に似て最も工であり、一種は險勁、張孟龍、李仲璇に似、更らに一種は疏宕にして歌側を帶び、頗る根法師の碑の筆勢があるといふ。尙ほ傳ふる所によれば、太原の山中には一洞穴あつて、其中石經が林立して居るといはれ、其他此類のものゝ、果して幾何なりやは計知るべから

ざるのである。

前にも一言した宋初趙安仁の書いた石經と稱するものは、金剛經、十善業道經要略、父母恩重經等數部の短經、數石に止まるので、其規模からいへば極めて小なるものであり、且つ其書體も安仁は趙宋の宗子で、書に巧なるものといはるゝが、到底隋唐の石經に比すべきではない。が其完全に保存せらるゝ點に於ては、他に比類の稀なる所である。此石經は本宋の故都であつた今の開封の繁塔なるものゝ下室内の左右石壁間に挿入せられてある。併しながら斯かる小模模のものは、他に類例の少からざることであるから、多く論ずるに足らぬ。之に對しては、房山の石經は實に規模の最も大なるものであり、啻に佛教のみならず、支那に石經なるものゝ製作せられて以來、絶えて其類を見ざる所であり、殆んど古今に冠絶するものといつて宜からう。

五

抑も房山とは房山縣の西五十里にあり、山は本と白帶山と稱し、又憩題山といふ。白帶山とは白雲の其半麓に纏ふによつて名づけ、憩題山とは此山獨り憩題を生じ、他山無き所たるにより其名を得たといふ。峯巒秀拔儼として天竺の如き所より、又之を小西天とも稱し、其石經を藏するによつて石經山ともいふ。山の半腹に一石室あり、義舍廳といふ。唐の乾符年中僧藏貴

の建つる所。遊ぶもの此に至る、必らずしも糧を齎らさずともいふ。が併し是れは常に一切の參詣者に施食したのではなからう。雲居寺の碑によれば、毎年四月八日佛生を慶する時、百里を遠しとせず諸方よりして集まり來るものに對し、糧を供ふ、之を義食と號する。卽ち義飣廳は之を供した所であらう。義飣廳から東、石を鑿つて道を造る、廣尺に滿たず、山を繞ぐりて或は北し、或は南すること約一里、此間古は石階を造り往來に便したといふが、今は悉く荒廢して途の尋ぬべきものもない。山頂に近くして一石室あり、東向して廣さ方五丈、之を石經堂と稱し、又雷音洞と稱する。堂には几案鑪餠の屬あり、皆石を以て造り、下は同じく石を以て地に甃し平ならしめ、四壁には悉するに石刻佛經を以てする。法華、維摩、金剛等の諸經であつて宇畫端好、或は之を以て趙松雪に類するともいはれて居るが、趙氏の遙かに及ぶ所ではない。其經石は大小あつて、左壁には兩層、右壁は三層、皆三十六枚、後壁は四層、共に四十一枚、前門の左右壁及び門頂、共に三十三枚、總じて共に一百四十六枚である。今坊間稀に見る房山石經拓本なるものは、卽ち之に外ならぬのである。洞の左には心經の碑一、金剛經碑二ある。何れも皆是れ隋唐間に成れるものである。其書體亦洞內諸經と殆んど異ならぬ。洞內には四石柱あり、柱は八稜形をなし、其各面數多の佛名並びに佛像を刻する。昔は飾るに金碧を以てした

といふが、今は悉く剝落して其痕を止めぬ。が彫像は何等の損害を受けない。洞の入口にも八個の石扉あつて、開閉したといふのであるが、今や悉く取去られて、洞は開いた儘となつて居る。又洞前にも靈臺三面あり、何れも石を以て闌をなし、石几石牀を設け、以て遊人休憩の處となしたと傳るけれども、今は靈臺の跡のみ遺つて、石几石牀の類は固より存在しない。堂の左に石洞二、右には石洞三あり。又二洞あつて堂の下にある。此等各洞には何れも無數の經石が藏せられて居る。洞門は皆鐵を溶かして之を灌ぎ、隔つるに石欞を以てし、外よりしては之を望見ることを得るが、其何經たるかは固より判らぬ。今洞中の經石は或は立ち或は臥し、錯亂最も甚だしく、其天井の石壁も諸處毀損破壞し、經石すらも少からず損せられて居るやうである。此外尙ほ寺の前（或はいふ寺內西南隅）に穴を堀つて經石を埋め、其口を鍵し、上に石浮屠を建て、之を鎭したものもあるといふ。乃ち其七洞一穴開いて見るべからざるもので、唯雷音洞のみが開いて入ることの出來るのである。

寺は之を雪居寺と稱し、或は石窟寺ともいふ、が俗には西域寺と名づくる。又智泉寺の名もあるが、是れは果して雲居寺と同一であるか、或は境內の一院であるか明かならぬ。尙は記錄によれば、石經山の下には、東峪寺及び西峪寺なるものがあり、宛も石經洞の左右の翼をなし

て居るといふ。又寺記には山頂にも本と五個の石臺があり、臺上には皆白石の小浮圖を安置す。中に就き其南方の二臺は唐の玄宗の第八の妹、金仙公主の建つる所、餘は題識の考ふべきものがないとあるが、今は何れも皆荒廢に歸して、野草の蓁々たるを見るのみである。

扨此雲居寺並びに石經は何人によつて造られたかといふに、是れは隋代靜琬なるものゝ發願に本づくのである。靜琬は又時に僧琬とも、知苑ともある。隋の圖經には智泉寺の僧琬とあるを以て見れば、僧琬の僧は姓ではなくして僧の琬の義であらう。又知苑といふのは、或は智泉寺の琬を誤つたのではなからうかとも思はれたが、神僧傳や感通錄には何れも智琬とあるを以て見れば、又智琬の名もあつたのかも知れぬ。智泉寺とは何處にあつたか判らぬが、恐らく彼が雲居寺を建立する以前住して居た所であるらしい。而して靜琬の發願は、亦實に彼の天台祖師の一人たる南嶽慧思禪師の素志を繼承したのである。南嶽の慧思禪師は、嘗て聖經の或は邪見の爲めに毀滅せられ、或は兵火の焚く所となり、或は紙本の時を經ること久しくして蠹爛の恐あるを慮り、經典の文を石に刻し之を巖穴の中に藏せんことを發願したのである。（幾輔通志卷一百七十九帝京景物略を引く。）靜琬は慧思の座下にありて之を聽き、又其師の付囑を受け、此に隋の大業年間よりして愈其實行に着手したといふ。慧思は果して其發願の一部にても成就したか否は明かでない。

彼の傳中にも石經の事に關して述ぶる所なきを以て見れば、彼は單に斯かる願望を抱いて居たので、未だ着手の運に至らなかつたのかも知れぬ。而して彼は素と法華の行者であり、又嘗て金字の法華、金字の般若を造り、瑠璃の寶箱に收めた（續高僧傳十七）といふ所を以て見ても、彼にして若し石經を造つたとすれば、先づ法華から始めたらうと思はれるが、法華經は靜琬が之を刻石して居るのであるから、此點より考へても、彼は未だ石刻に及ばなかつたと推測すべきであらう。

靜琬は滿州の人にして精錬學識あり、慧思の滅後約三十年にして、始めて石字大藏の製作に着手したのである。恐らく此間は彼の準備時代であつたのであらう。彼が此に石經製作の地を撰んだのは、或は本と白帶山に石室があつたからだ（隋圖經）といもいひ、或は層峰靈跡を覩たからだ（唐劉濟小西天石經堂記）ともいふが、思ふに彼は石材の得易く、往來に不便ならず、而も山峯秀靈なる場所を撰擇し遂に此に決したのであらう。而して石室の既に多少存在したことも彼の最も便とした所であつたに相違ない。で彼の始めて着手したのは、雷音洞であつたらしい。で神僧傳には「齒州西山に於て巖を鑿ち、石室を爲り、卽ち四壁を磨して經を寫し、又方石を取り別に磨寫し、諸を室內に藏し、室の滿つる每に石を以て門を塞し、鐵を鎔して之を鋼す」とある。彼

四壁の經石を刻したといふのは卽ち靜琬の業で、雷音洞のことであるが、他の經碑を石室に收めたのは、彼の沒して後のことである。同書には又之に次いでいふ、「隋の煬帝涿郡に幸す、內史侍郎蕭瑀は皇后の弟なり、性篤く佛法を信ず、其事を以て后に白す、后絹千匹を施す、瑀も絹五百匹を施す、朝野之を聞き爭つて共に捨施す、故に茲以て功を成すを得たり」と。隋の煬帝が涿郡に幸したのは大業七年のことであるらしい。而して此時は雷音洞の諸經は旣に成就して居たのであらう。雷音洞の諸經に次ぎ、靜琬の造つたのは大涅槃經である、而して此經は貞觀の五年に其功を終つて居る。小西天石經記一傳ふる所によれば、靜琬は常に役匠旣に多く、道俗奔湊するに由つて、巖前に木佛堂と食堂寮室とを造らんと欲したが、木瓦の辨じ難きを念ひ經費の多きを恐れ、未だ能く起作しなかつたが、大涅槃經が成就した夜、暴雨雷電、山に震ひ明旦旣に晴れ、忽ちにして香樹三十餘本を生じ、更らに六月に至り、山下大木の松柏數千本、水の爲め道路に漂積せられ、道俗驚駭來處を知らずといふ。恐らく何人かゞ靜琬の功を贊助し之を寄附したのであらう。兎に角此奇瑞によつて大木多く集來りたるより、靜琬は工匠をして其中の良材を擇取らしめ、餘は悉く之を邑里のものに頒與へた。里人大に喜び堂宇の造作を助け、忽ちにして其功を終つた、是れが卽ち雲居寺である。旣にして靜琬は貞觀十三年、空しく

其大志を齎らして僊化し了つた。

靜琬滅して後は、其徒遺志を承け、導(又道に作る)公、儀公、遲公、法公あり、五代相繼ぎ其事業を繼紹して怠らなかつた。が元來民間の些々たる寄附によつて造るのであるから、其進行亦頗る遲々たるものであつたに相違ない。此間果して如何なる經典が製作せられたかは、今精密に判らぬが、恐らく正法念處經や華嚴經抔が鏤刻せられたものらしい。所が開元十八年に至つては、睿宗の第九女金仙公主なるものゝ奏請によつて、石經の底本並びに寺領を雲居寺に賜はることゝなつた。是れ亦石經製作の資に充てんが爲めであつたことは、殆んど疑を容れない。卽ち開元廿八年王守泰の記には次の如くいふ。

大唐開元十八年、金仙長公主爲奏聖上、賜大唐新舊譯經四千餘卷、充幽府范陽縣、爲石經本、又奏范陽縣東南五十里、上城村趙襄子淀中麥田庄並果園一所、及環山林麓、東接房南嶺、南通他山、西止白帶山口、北限大山分水界、并永充供給山門所用、又委禪師元法歲々通轉一切經、上延寶歷永福慈王、下引擾生同攀覺樹、粤開元廿八年庚辰歲朱明八日、前幽州吏部常選王守泰記山嶺石浮屠後。

送經京景福寺沙門智昇

檢校送經臨壞大德沙門秀琮

都檢校禪師沙門元法

此山頂石浮屠といふのは、卽ち金仙公主の造る所であるから、其事業を浮屠の後に刻せしめたのである。而して碑文の中幽州范陽縣とあるのは、今の涿州は唐の武德七年范陽縣と改められ、開元の時には白帶山も范陽の境内とせられたからである。元來此碑文は吾人に取つては頗る興味あるものであるから、尙ほ二三の注意すべき事項を簡單に列擧して置かうと思ふ。先づ第一に此碑文の主人公たる金仙公主は、前にもいつた如く、玄宗皇帝第八の妹であるが、唐書公主傳によると、太極元年に玉眞公主と共に道士となり、觀を京師に築き、方士の史崇玄を以て師となしたものである。然るに今佛敎の爲めに經卷を奏請し、又寺領の寄附すらもなさしめたるは、一見如何にも奇怪に感ぜらるゝのである。が當時方士の史崇玄は禁中に出入し、聲威赫々たるものがあつたので、佛敎者からは大に嫉を受けたのみならず、佛敎者は此に苦肉の策を弄し、錢數十萬を以て狂人に賂ひ、大極殿に入つて自から天子と稱せしめた。有司驚いて之を執らへて訊問した所、彼乃ちいふ、方士策玄、我をして此に來らしむと。是に於て詔して浮屠方士、兩ながら互ひに相競ふことなかしめたといふ。卽ち金仙公主は心佛敎を慕ひながら、當時道家を尙ぶの餘り、已むを得ず道士になつたので、此機會に於て佛敎の爲め斯かる奏請を

なしたものか、或は佛教家の中に策士あつて、此機會を利用し、公主を通じて斯かる奏請をなさしめたのか、何れとも判らぬ。が兎に角、之によつて靜琬の事業が少からざる進捗を爲し得たことは疑ない。第二に注意すべきは碑文の中に「賜大唐新舊譯經四千餘卷」とあり、又終には「送經京崇福寺沙門智昇」とあることである。崇福寺の沙門智昇とは、いふ迄もなく彼の開元錄の著者であり。彼は開元十八年に開元錄を作り、大藏の目錄を定め之を奉つた。して見ると開元十八年に金仙公主から奏請したのは、宛も此年を以て智昇が經錄を上つたにより、之を機會とし、其最新撰定の藏經の下賜を受けんが爲めであつたに相違ない。で玄宗は特に智昇に命じて、其最も正しい本文を雲居寺に送るべく命せられたのであらう。が智昇が此時撰定した大藏は、總て五千四十八卷である。然るに碑文は四千餘卷とあるのは何故であるか。思ふに公主奏請の趣旨は、本と雲居寺に藏經を備付けんが爲めではなく「石經本」となすが爲めであつた。で此時既に法華、維摩、金剛諸經を始め、大涅槃も、又恐らくは華嚴等の諸經も鏤刻を終つて居たのであらうから、此等諸經は更らに交付を受くべき必要はない。で其餘の未だ上石せざるものゝみ、下附を奏請したのであらう。是れに由つて之を見れば、開元以前の彫經は兎に角開元以後のものは、當時智昇の撰定した最も正しい本文を底本としたものと思はれる。尙ほ最

後に一言したいのは、碑の終に「都撿校禪師沙門元法」とあることである。是れは卽ち靜琬から五代の所謂法公なるものであらう。法公は斯くして石經の底本を得、又山林の供給を受けたので、彼は毎年玄宗の爲め大般若の轉讀をなし、其高恩に酬ゐたものと見へる。而して彼の事業も亦、之に由つて大なる便宜を得たことは疑ない。が遺憾ながら、當時果して如何なる經が上石せられたかは甚だ不明である。

金仙公主は斯くして玄宗皇帝に奏請して、山林や石經本を雲居寺に寄贈せしめられたのみならず、小西天石經堂記に據ると、寺院にも「特加崇飾、退邇之人、增之加蟻術焉、有爲之功莫此而大」とあるから、公主は直接雲居寺に對しては、大なる外護者であつたといはなければならぬ。而して其直接の結果として、彼大般若經の石刻が企てられたものらしい。で同劉濟の石經堂記には次の如くいふ。

（劉）濟遂以俸錢、爲聖上刊造大般若經、以今年（元和四年）四月功就、親自率勵、與道俗齋會於石經峯下、……全篆玉版、燦如龍宮、神光曜日、宇宙金色、於是一日作念、萬人齊力、……或推之、或搖之、以濟乎上方、鐵於石堂、必使劫火燒而彌固、桑田變而不易、或祝玆聖壽、々願比於崇山、鐵被石經、經願延於沙界、鴻祚景福與天無垠、聖壽無疆、幕府衆君子、同稱讚之。

卽ち大般若の刊造は、全く玄宗皇帝の恩に酬ゆる爲めに出來たもので、又劉濟一人の寄附に係るものたことも判る。開元十八年から元和四年に至る迄は、約八十年であつたから、元法は此時固より既に入滅して居たことゝ信ずる。して見ると、靜琬以後法公に至る五代の間、石經製作に從事したのみならず、法公沒後尙ほ斷えず上石せられたことは疑ない。而して劉濟の記によると、大般若經は元和の四年に、全部刊刻し終つたものゝやうであるが、遼の時尙ほ八十卷を補刻するを以て見れば、當時之を完成したとは考へられぬ。尙ほ余輩が房山より將來した大般若經石（卷四七五）の斷片には、明かに咸通年代（十五年）の題識の存するを以て見ても、元和以後尙ほ數十年間に亙り之を續刊したことは明かである。思ふに劉濟の刊する所は、其初分か二分の初位に止まつたのであらう。

唐の咸通以後、何時迄石經事業が繼續せられたかは不明であるが、彼劉濟の始めた大般若の上石が未完の儘で、姑らく此大事業も殆んど中止の狀態にあつたらしく見へる。大般若も遼代尙ほ八十卷を闕くといひ、唐の咸通十五年には既に四百七十五卷を完了したとして見れば、其間に四十卷を上石したとゝなるが、是は恐らく咸通前後に出來た物ではなからうか。遼の穆宗の時には、寺主謙諷なるものあり、江湖の喜捨にそつて、庫堂厨房佛殿講堂から牌樓飯廊等に至

る迄、或は之を修理し、或は朱飾を加へ、又其後兵火に因つて傷缺し、聖宗の時、智光の重修したことは何れも王正燕山雲居寺碑や沙門智光重修雲居寺記（統和乙巳歲）に載する所によつて之を知り得るが、石經のことに就いては一言も述ぶる所はない。恐らく此間寺門興隆に忙はしくして、未だ石經製作の餘裕を有しなかつたのであらう。が沙門志才涿鹿山雲居寺續秘藏石經塔記によると。

至遼劉公法師奏聞聖宗皇帝賜普渡境利錢續造、次興宗皇帝賜錢又造。

とあるから、遼の聖宗の頃から、又幾分かづゝ其事業を繼續したものと見へる。（咸通より此に至る既に百餘年を經て居る。）併しなが其最も著しく、又此事業の最後をなしたのは、道宗皇帝の時である。同塔記には更らに前に續き

相國楊公遼勗梁公續奏聞、道宗皇帝賜錢造經四十七帙、通前上石共計一百八十七帙、已盡東寨七石室內、見今大藏仍未及半。

とある。其間刻する所の經は、大般若の殘部八十卷と大寶積經とであつたらしい。で遼の趙導仁の碑には、

自大平七年（聖宗末年）至清寧三年（道宗初年）中間、續鏤造到大般若經八十卷、計碑二百四十條、以

全其部也、又鏤刻大寶積經一部全一百二十卷、碑三百六十餘、以成四大部數也。

といふ、而して其四大部の完成したのは實に清寧三年五月である。

其後更らに通理大師なるものあり、靜琬以來石經のまだ完成せざるを遺憾とし、奮つて此大事業を繼續せんと志した。彼は先づ其手段として大安九年（或は七年といふ）雲居寺に於て戒壇を開放し、受戒を授けた。で道俗士庶山に入つて戒を受くるもの無數、其獲る所の錢萬錢であつたといふ。彼は乃ち之を其門人の右街僧錄通慧圓照大師に付して校勘刻石せしめた。此時刻する所、碑四千八十片、經四十四帙であつた。が得る所の錢既に盡き、功此に止んだのである。其後門人善銳なるもの、定師と共に先師の事業の續く能はざるを念ひ、緣を募つて天慶七年寺内の西南隅に地を穿ち穴となし、先きに道宗皇帝辨ずる所の石經、大碑一百八十片、通理大師造る所の石經、小碑四千八十片とを合せて之に瘞め、上には臺を築き塔を建て、文を刻して經の所在を知らしめたのである。是れが實に房山石經掉尾の大事業であり、後世更らに之に繼ぐものはなく、石經事業は此に已むを得ず其終を告げた。靜琬の之を始めてより此に至る、實に前後約五百年である。此間支那の佛敎界も大に其事情を異にし來つた。特に經典にあつては、印刷の術の開けたと共に唐末五代から、次第に上木の經典が顯はれ、宋の太祖は既に一切

經をも彫造し、北宋末から南宋に亙つて、亦民間の刻本も出來たのであるから、石經の如き困難な大事業も必らずしも其要を見なくなつた。如何に兵火や邪道の起るあつても、此等佛典が悉く消滅に歸することもなからう。で今や氣運は石經よりも寧ろ木版に移り來つたので、石經事業の其跡を絶したるは、亦勢の止むを得ざる所である。爾來石經の製作は、法滅を憂へ、若くは經典の正文を示すといふよりも、寧ろ自己の名譽福德を希ふか、然らざれば之に由つて世人を訓誡するの具たるに過ぎなかつたのである。

六

房山石經の由來に關しては、前節略之を說き了つたが、其彫造せられた經名や、其經版の數に至つては、尙ほ甚だ不明なものがある。遼の趙導仁の碑（清寧四年三月作）に據れば、大平七年（遼の聖宗の末年、北宋仁宋の天聖五年）に樞密直學士韓公紹芳なるもの、是州に牧となり、政務の餘暇、嘗て雲居寺に詣り、石室內の經碑尙ほ依然として存するを見、寺主秀詢を召して其變遷を訊問した。が詢は更らに知る所なかつた。彼乃ち石室より經碑を取出し、其名數を撿した處が、其結果

正法念經一部全七十卷、計碑二百一十條

大涅槃經一部全四十卷、計碑一百二十條
大華嚴經一部全八十卷、計碑二百四十條
大般若經　五百二十卷、計碑一千五百六十條

あつたといふ。彼は尙ほ石記を得、其由來を知り、之を天朝に奏した。そこで聖宗皇帝は、故の瑜伽大法師諱可元なるものをして、補缺刊刻せしめられ、興宗皇帝亦重熙七年御府の錢を出し、書經鐫碑の資に充てられた。斯くして大平七年から清寧（道宗の代）三年に至る間に大般若經を完成し、大寶積經を彫造したといふ。而して其碑數に關しては

大般若經八十卷、計碑二百四十條
大寶積經一部全二百二十卷、計碑三百六十條

といふ。前に述べた志方の石經塔記には、聖宗に奏請したものを以て劉公法師となし、道宗に奏したのは相國楊公等であるといひ、此に述ぶる所と稍異なるが、此等は何れも其功を己に歸せんとする所から、斯く多少の相違を來したものであらう。其何人が奏請したかは、今必らずしも問ふを要せぬが、趙導仁碑のいふ所によれば、大平七年から清寧二年に至る約三十年の間卽ち聖宗興宗を通じ、道宗の始に亙つて、大般若の八十卷（八帙）と大寶積の全部（十二帙）と

が出來たやうである。而して其碑の全數は六百枚となる。然るに志方の塔記によれば、道宗皇帝の造る所のみでも四十七帙といひ、又大碑一百八十片とある。尙ほ通理の刻する所は四千八十片といふのである。又通理の刻する所は、清寧三年に後くるゝこと正に三十六年、大安九年以後のことであるから、恐らく道宗並びに通理刻する所は、趙導仁碑に計上する數中にはないのであらう。元來此碑は其の文の末にも

清甯三年五月十二日大寶積初成、郡守蕭公諱惟平、召余謂曰、四大部經今鋟鏤畢、見聞之下、幸會攸難、願製好詞以爲刊記、余罔媿屏蕪直以爲記

とある如く、四大部の經典完成の記念として成れるものであるから、其餘の事業には固より說及ばぬのである。之に由つて房山の石經は單に四大部を以て終るものと考ふるならば、大なる誤といはなければならぬ。四大部の經典以外、尙ほ彼の數の中に入らざる靜琬の刻する所や、道宗皇帝乃至通理の造れる、幾多の經典の存することを知らなければならぬ。が不幸にして、道宗や通理の鐫刻した經名は、今傳はらぬのであるから、一々其經名を擧ぐることは出來ないが房山石經の全卷數は、略之を推察し得らるゝのである。志方の記によれば

道宗皇帝賜錢造經四十七帙、通前上石、共計一百八十七帙

といひ、又通理大師刻する所

碑四千八十片、經四十四帙

ともいふ。一帙は約十卷から成るのであるから、その合計二千三百一十卷となる。卽ち石經の鐫成は、開元錄に所謂大藏經の五千四十八卷の中、約半數に達したものといつて宜い。而して石碑は固より大小不同であり、又雷音洞に於ける靜琬の造碑の如きは、單に一面のみに彫刻し他は兩面に鏤鐫したものであるが（碑の側面には寄附者の姓名を刻する）通じて之を計算すれば

雷音洞經碑	石數	一四六	寶積經　三六〇
正法念經		二一〇	道宗所刻　一八〇
涅槃經		一二〇	通理所刻　四〇八〇
華嚴經		二四〇	計　七一三六枚
大般若經		五六〇	
		二四〇	

となる。實に驚くべきものではなからうか。但余輩の此に一の疑問とするのは、志方は道宗刻する所を以て、經四十七帙となし、前の上石と合計一百八十七帙といふことである。若し此數が誤なしとせば、道宗以前には既に一百四十帙の經典が刻せられて居なければならぬ。所で前

に述べた正法念處以下寶積に至る五經を通算すれば、九百三十卷となる。而して之に雷音洞に於ける法華、維摩、勝鬘、金剛等の諸經を、假りに二十四卷と假定する（普通一卷は三石に當るが、此洞內の經石は前述の如く單に一面のみに書したものであるから、姑らく六石一卷となし、一百四十六石を除する）も、合計九百五十四卷に過ぎない。卽ち尙ほ四十四帙餘の不足を生ずる。此四十四帙なるものは、何時何人の作る所なるか判らぬ。で若し此四十四帙が唐より遼に至る間、何人かの刻する所であるとすれば、前記經卷の數に於ては、何等の變化なしとするも、其石數に於ては更らに一層增加しなければならぬ。今假りに三石一卷に相當するとすれば、之に四四六卷を乘じ、一三三八石の數を得、之を前の石數に加ふれば、實に八千四百七十四枚の大數に上るのである。

以上論ずる所によつて之を見れば、周忱の遊小西天記に「前後納於洞中者、通千餘卷、石凡七百餘條」といふものは誤りの太甚しきであり、卷數石數共に既に半に足らぬのである。が併し又姚廣孝の題石經山詩に「勝概擬西域、竺墳五千卷」といひ、又隋圖經等に「靜琬遂發心書經十二部、刻石爲碑」といふは、少しく其實に過ぐるもので、此等は唯一代藏經を刻すといふ所から、斯く稱したのであらう。尙ほ周忱の遊小西天記の中には「至遼統和及金明昌之際、有沙

門留公順公、亦增刻之」とある。遼の統和は聖宗の時であるから、其增刻したことは前既に說いた。金の明昌とは章宗の時代で、遼の通理大師より更らに八九十年以後のことである。此時果して如何なる經を刻したか少しも判らぬ。而して此時は、石經も既に封せられて居たのであるから、果して何處に置たものであらう。周忱は又「觀其字畫則遼金所刻與隋唐自異」といふけれども、既に封せられたもの、如何にして之を見得たであらう。是が甚だ怪しむべきである又若し金時代に續刻の業があつたとすれば、必らず又其碑がなくてはならぬことゝ思ふ。然るに今唐遼の碑の多く傳はるに、獨り金碑の何等之に關するもの存せざるは何故であるか。是れ亦余輩の疑なき能はざる所である。

斯の如く、隋より遼に至る迄、前後五百年、幾多先德の苦心によつて成れる房山石經も、其後僅か二百年にして、既に敗頹に歸したものと見え、釋法眞の石經山雲居寺藏經記によれば、「藏教缺然、僧徒無以轉讀、歸〔當時新たに來れる住持歸源雲公〕以是奏得經律論一大藏、藏於寺」とあるから、幸きに金仙公主の請によつて、玄宗から賜はつた四千餘卷の藏經も、今や既に何處にか散逸して了つて居たのであらう。尙ほ小西天石經寺記にはいふ。

歷唐宋遼金、歲月曠久、其石戶摧圮、經文率多殘缺。

乃ち遼から元に至る間、石戸も摧け、石經も奪ひ去られたものらしい。鎔鐵を以て之を鋼め、石櫨を以て之を防いだ石室の、僅か二百年の風雨によつて、斯く容易に破壞せらるべき筈はない。思ふに何人か此間住僧の無學なるに乘じ、故意に之を摧き、內部の經典を取去つたに相違ない。其後至正年間には、朝鮮僧の慧月なるものあり、文殊を五臺に禮する序、路房山を經た時、親しく此蕭條たる景況を目擊し、靜琬の功を想ひ、刊經の浸滅を憂へ、遂に緣を募り、重ねて石戸經版及び華嚴堂を修し、事竣つて飛錫し去つたといふ。(石經寺記)嗟天下の至寶も漸くに朝鮮の無名の一僧によつて今日に傳はることを得たのである。房山石經を記するもの亦慧月の名を忘れてはならぬ。今日の石戸は其後多少の重修を經たとしても、恐らく當時に成れるものであらう。而して當時經版をも重修したといふのは、果して如何なる程度のものであつたか明かならぬ。が恐らく其殘缺の部分を補刻したのではなく、唯幾分之を整理して、石室中に改め收めた位のものではなからうか。于奕正の記には、其後明の洪武二十六年に又之を修し、正統九年にも修したとあり、前の小西天石經寺記には、明の萬歷の初にも、「玉匣金瓶を以て舍利三顆を貯へ、金身如來踏む所の石版下に藏し、雷音殿は飾るに金碧を以てす、山寺又一興盛なり」とあるが、是等は何れも寺殿を重修したのみで、石經のことには關しないものらしい。

尙ほ明末に及んでは、寺殿又兵燹に罹つたのを、老僧如全なるものあり、廣く化を募り、漸くにして順治三年から數年を經、伽藍、祖師殿、雷音殿、禪堂等を修繕したのである。今の寺殿は恐らく當時に成れるものであらう。

現存する所によつて之を見れば、房山石經の所謂八洞一穴の中、雷音洞の諸經のみは、尙ほ完全に保存せられて居るが、他の七洞に至つては何れも多少の毀損を免れぬ。經石の或は臥し或は立ち、或は斜なるのは、何人かの之を毀ち、之を奪去つたことを證明するものである。「語石」に「廠肆往拓者、時攜一二殘石至都、視之皆隋唐刻經也、恐毀失者已不少矣」といふものは洵に眞である。而して此等の殘石の、果して何れの石室から取出されたものかは固より判らぬ。彼雲居寺の一隅に埋めたといふ遼代の石經に至つては、今果して如何なる狀態にあるか、殆んど知るを得ない。世人の喜び取る所は多く隋唐の殘石であり、遼代の石經の如きは、反つて人の知らざるが爲め、能く地下に保存せられ居るやも判らぬ。若し一度び之を捜索し、之を整理し、又全部の拓本を取ることが出來たならば、學術上少からず貢獻する所があるであらうと思ふ。唯徒らに天下の至寶を地下に埋沒し去るは、實に遺憾の極といはなければならぬ。

七

佛教關係の石經に就いては、前節既に之を說き了つたから、次に道教關係のものを述べやう

道教に關する石經は、前にも一言した如く、比較的後世に始まり、唐の中葉以前には未だ有らざる所である。元來道教は其經典儀式より造像等に至る迄、一として佛教に倣はざるはない。傳ふる所によれば、後漢の桓帝は嘗て宮中に黄老浮屠の祠を建て、佛像と共に黄金を鑄て老子像を造り、郊天の樂を以て之を祀つたともいふから、老子の造像は頗る古く存したものらしいが天尊の像は晉末以前、未だ有らざる所である。で辯正論（卷六）にも「梁陳齊魏の前を考ふるに、天尊の形像なし」といひ、又「近世道士活を取るに方なく人の歸信を欲し、乃ち佛家の制を學びて形像を立て、假に天尊及び左右二眞人と號して之を道堂に置き、遇りて以て衣食す、宋の陸修靜亦此形を爲るなり」ともある。乃ち天尊の造像は晉以後に至り、陸修靜、宋文明、張賓等の道士の、佛教に倣ひなす所たるに相違ない。葉昌熾は其語石（卷五）に於て、老君の像は大統十四年豫州の刺史蔡公の後裔の一刻を以に最古となすといふが、集古錄目（卷一）には、既に正光三年、揚麴仁の造れる老子釋迦文像記なるものを擧げてある。北魏時代からは佛教の造像も甚だ盛であつたから、道家も亦之に仿ひ造つたものと思はれる。其經典にあつても、靈寶經中の一偈は法華經中の偈の、佛字を改めて道字となせるに過ぎないものもあるとい

はれ、又其造像銘の如きに於ても、或は靈暉西沒、至理東遷とか、龍華初唱、六道四生等の語を用ゆるのは、皆長れ佛語に本づくのである。特に奇なのは、道像を造りながら或は「龍花三會、願在初首」とか、或は當來龍華、願昇初唱……六道四生咸蒙勝福、一切有形、同成正覺」等と求むるが如き類で（大魏正光二年の造像及び齊の天統元年姜纂造像）、是れは彼道經の卷首に佛像を畫くと同一轍に出づるものである。道家經碑の、佛教に倣ふたのは固より怪しむに足らぬ。

北魏時代に於ける天尊像の、今に存するものも尠くない。而して彼寇謙之の嵩高靈廟の碑を以て、道家立碑の始とも稱するから、爾來道家の碑も、多少製作せられたことゝ思ふ。又魏の太武帝や北周の武帝の如きは、有名なる道教の信者であり、一時道教の盛況を呈したこともあるが、石經の製作は未だ起らなかつた。道家石經の唐代に始まつたのは、前にも一言した如く、唐の李姓である所から、老子を祖とするに本づく。が殊に其盛となつたのは、玄宗の最も老子を好み、開元二十一年、所謂御註道德經なるものが出來てから後のことである。勿論其以前にも經碑のないことはない。今易州の龍興觀に存する張登行造の道德經碑の如きは、御註の成れるに先つこと、正さに二十六年、景龍二年の製作に係るものである。是れは現存する道德石經の

最古のものであるが、又恐らくは道家の石經の嚆矢ではなからうか。

玄宗御註道德經の一度成るや、開元二十三年には、道門威儀司馬秀等奏して、兩京及び天下の官齋等を修すべき諸州には、皆一大觀に於て石臺を立て、之を刊勒せんことを請ひ、又開元二十五年には、諸王並びに玄宗の諸子三十人の名を以て、群臣請立道德經臺奏答の碑すらも立つるに至つた。斯くして道德經幢若くは碑なるものが、一時に盛に造られたのである。此道德經碑は固より佛教の經幢の如く、滅罪の功德の爲めに造つたのでもなく、又房山石經や儒教の經碑の如く、老子の正文を永く後世に傳へんが爲でもない。勿論當時老子の策封には、御註を用ゐたのであるから、貢擧人の爲め、弘く御註の文を知らしむることも、幾分其目的であつたかも知れぬ。が併し其主たる目的は、寧ろ御註であるから、群臣が帝意を迎へて、之を諸州に立てしめたものらしい。此點に於ては、道德經碑は佛教や儒教のと、多少其意義を異にするやうである。で當時製作せられたものは、其數果して幾何あつたか判らぬが、普通當時の製作として三本が擧げられてある。其一は之を懷州本と稱する。是れは經文は玄宗の御書で、註は諸王の書する所、開元二十三年に建つるものといふ。（集古錄目跋尾卷六）其二は刑州本といひ、開元二十七年、刑州の龍興觀に刺史李質の立つる所である。此石經は其後宋の端拱の初、觀臺

已に廢沒し知州軍事何纘なるもの之を修復し、其事を臺の左方に鐫記したが、其後幾何ならずして觀又廢れ、石臺は存すれども屋後に隱くれ、人の知るもの稀なりといふ（歸震川集）。で今果して存するや否不明である。其三は易州本をいひ、開元廿六年、易州の刺史田仁琬の敕を奉じ立つる所であり、石文は間々殘缺して居るが、今尙ほ現存して居る。此經幢は石の高一丈八尺、八面あつて各面廣一尺七八寸、上には太上玄元皇帝道德經及び大唐開元神武皇帝註の十八字（六行、行三字）を題し、下には經文を書し、各十一行である。本文と註とは一筆で、書者の名はないが、其筆蹟からして之を蘇靈芝の書と斷ずるのである。蘇靈芝の書なるものは、餘り後世の學者の賞翫せざる所であり、或は蘇書は圓熟脂の如く、韋の如く俗書たり」とも又「俗媚にして世に重んぜられず」とも評せられて居るが、開元天寶の間にあつては、其書名極めて盛であつたらしい。彼嘗て易州の刺史郭明肅の爲めに候臺記を書す、幽燕の地にあり中州得難きことを患ふ。契丹墨本を以て絹十端に易えて、一本を與へたといふ。其當時に重んぜられたことは推して知るべきである。尙ほ彼の書は北宋の紹聖以後、中國には之を禁ずること甚だ嚴であつたといふが、金人は喜んで其體を習つたとも傳へる。

以上三本の外、集古錄目（卷三）にも、元宗御註道德經なるもの一本を錄し、經は元宗の書

註は皇太子紹及び慶王宗等、勅を奉じ書する所といひ、宏農太守趙冬曦立つる所、閿鄉縣に在りといふ。若し果して然りとせば、是れ亦懷州本と同じく當時建つる所なるかも判らぬ。又集古錄跋尾（卷十）にも、小字道德經なるものあり、小字八分で、同じく玄宗の書と稱するも、甚だ疑はしい。が開元廿七年に立つとあるから、同じく當時の作であることは疑ない。

玄宗時代以後にあつても、道德經の上石せられたものは必らずしも少しとせぬ。記錄に存するものでは、一は焦山にあり、唐の廣明年間に刻する所、（是れは今尙ほ殘缺を存する）一は慶陽にあり、宋の太平興國年中に刻したものといふ。尙ほ南宋高宗の書する所の道德經幢は、本と元妙觀の殿前にあり、二亭之を覆ふといひ、元の時までは存して居たやうであるが、其後一石を失ひ、僅かに一幢のみあつたといふ。が是れも今は存否明かならぬ。元代は前に述べた如く道敎の比較的盛に行はれた時であるが、當時の製作に係る道德經では、終南山に二本ある。一は憲宗の五年高翺の篆書、一は說經臺にあり、正書といふ。又趙文敏も好んで道書を書いたといふ。

斯くの如く道家の石經としては、道德經が最も多いが、元來是れは甚だ短篇であるから、其規模に於て、到底儒敎のそれに比するを得ない。況んや佛敎に於てをや。且つ道德經一種では

甚だ單調であつて、學術上に貢獻する所も亦極めて小なりといはなければならぬ。固より道家の經典なるものも、後世では頗る多數に顯はれて居るから、道德經以外に石刻せられたものも必らずしも絕無ではない。が其種類の頗る少いのみならず、經典其物が後世の作に係るものであるから、學術上には興味の甚だ乏しきことを免れぬ。が今其主たるもの四五を擧げて置かう。

道德に次いでは、陰符經が稍行はれたものらしい。集古錄(卷九)や同錄目(卷五)には、唐の鄭涔の陰符經の序が著錄せられてある。是れは開成二年柳公權の書と稱する。歐陽修は其序を得てより後其經を求めたが、其石は既に亡びたといふ。所が其後忽ちにして鐫工張景儒より之を得たと記して居る。して見ると、宋代尙ほ其石の存したものと見へる。同書には、又郭忠恕書の陰符經なるものをも錄してある。是れは乾德四年の刻で、小篆、古文、八分三體の書といふ。其他に就いては語石(卷四)に次の如くいふ。常淸靜經は一度梁の貞明に刻せられ、再び宋の太平興國五年に刻せられ、護命得道兩經と同一石で、皆龐仁顯の書する所である。此外には元始天尊說北方眞武經があり、元符二年宋溥の書する所。太上說九幽拔罪心印妙經は、崇寧元年道士宗顏の書、耀州にあり。昇元經は元の憲宗七年揚聰の草書、三原にあり。太上日用妙

經は、至正十二年造る所。洞元經は殘字年月缺き、長安に在りと。而して彼書の著者は之に附していふ、其經典は皆晩に出で、既に般若の靈文にあらず、其書筆皆粗工、亦懷仁の精詣なし、饗堂雲居の諸刻に較ぶれは眞に觀海の歎ありと。

尙ほ仔細に、古今の碑帖目錄を撿索すれば、以上列擧した以外、多少道家關係の石經がないではなからう、が「隋唐間の造像の道家に出づるもの、釋氏百分の一に逮ばず」といはれ、又元の太祖太宗から定憲に至る四朝の間、釋氏の碑は十の三にして、道家の碑は十の七とも稱せらるゝのであるから、隋唐間にあつては、道家の石經も道德一經を除いては、殆んど見るに足るものなく、宋元以後のものは、多く俗書にして、取るべきないのである。で石經に關しては、道敎は三敎中最も貧弱であるといつて差支ない。（未完）

弘法大師につきて

神山諦鍐

緒言

從來空海に關する著作は、多くは訓詁的註釋か神話的傳說であつて、學的研究者の直ちに取つて參考とするに足るものは殆んどない。從つて吾人は、これが基礎的材料を傳記と著書とに求むる外はない。

先づ現存せる多くの傳記の共通的史料は、所謂『遺告』である。古來高野山御影堂の寶庫には、『遺告』と稱するものが四種十軸ある。(一)御手印之卷。(二)高野山繪圖之卷。(三)御遺告之卷。(四)遺告諸弟子之卷の四種であつて、これに關する眞僞、時日、場所の考證をした書も少なからず。『御遺告抄』(寶寶)。『御遺告口訣』(快全)『御遺告傳授聞書』(眞榮)等がある。體

仁の『御手印緣起並御遺告眞僞辯』によれば、十軸は十箱に收められ、第一第二第三の箱は御手印之卷で、第一箱のは空海の眞蹟で他はその寫。第四第五第六は高野山繪圖之卷で、第四のみ眞蹟他は寫。第七第八第九は御遺告之卷で、同樣に第七は眞蹟他は寫であり、第十は眞蹟の遺告諸弟子之卷であると判定して居る。而して其內容から見ると、御手印之卷は所謂廿五箇條の遺告で、最も纏つて居り、その「初示成立由緣起第一」は、空海の傳記である。高野山繪圖之卷は、弘仁七年の大政官符と廿五箇條の第一の傳記と第十七、第二十一條、及び貞觀十七年の眞然の日記に見へたる高野山付囑に關する記事を加へ、其の後に高野山の四至の圖面を載せてある。御遺告之卷は、廿五箇條の第一のみである、遺告諸弟子之卷は、御遺告之卷と同じものであるが、後に實惠眞雅眞然眞濟の名が列記せられて居る。而して他の三種は、承和二年三月十五日の日付であるが、繪圖之卷のみは元年十一月十五日となつて居る。

要するに、眞僞辯と云ふも、何れが眞蹟かの判別であつて、その原本は眞蹟であり、空海の親しく書き遺されたものと云ふことは假定して居る。且つこの事實は、古來何人も信じて疑はず、その中の記事が『三教指歸』『性靈集』『請來目錄』等と矛盾する場合には、これが調和に苦心して居る。

これが果して眞蹟であるとすれば、吾人は有力な而して貴重なる權威を得る譯であるが、吾人はその形式と内容から少し考察して見やう。

先づ廿五箇條の遺告の形式に於て、其文體は莊重でなく其順序も亂雜であり、遺告の性質ならざるものが入つて居る。例へば終りの三箇條の如き、殊に第五條に突如として「吾漢號遍照金剛宜知行」と附加せるが如きは、如何しても、空海がこの形に纏めて遺告せられたとは考へられぬ。且つ

藤末資從非東寺一阿闍梨以降勿令此遺告寫持守惜如眼肝。

と云へるが如き、徒らに宗派的色彩の濃厚なるのみで、空海の意志でもなく、遺告の性質でもない。かの信日僧正が寫持し得ざるを悲しみ、一七日御影堂に祈願したと傳ふるが如きは、この消息を示したものである。

これら四種の遺告を比較すると、第一條の傳記のみは共通であつて、或は傳記のみであり、或は二三を加へられて居り、或は廿五箇條が整へられて居る。而して共通なる傳記の内容を考察して見ると、空海に對する信仰が二種に分れて居る。

御遺告之卷と遺告諸弟子之卷には、滅後の空海に對する神格的信仰が現はれて居らぬが、高

野山繪圖之卷には、第一條の末尾に、御手印緣起之卷には數箇所に、著しく現はれて居る。前二者に於て、空海の最後の遺訓の「愼守敎法」であつたことを記してあるに對し、後二者は更に諸弟子を集め、悲泣する勿れと慰め、兩部三寶を師主とせよと敎へたりと云へるは、記者が佛滅に擬したる筆としても、空海の取つた事實としても、心理的經過として、その可能を許し得るけれども、第十七條に我名號をきゝて我恩を思へと、自ら歸依の對象を以て任じたる、又兜率生天の信仰を高調せるが如きを見れば、後二者は前二者よりは後の信仰とせざるを得ぬ。こゝに吾人は古き二つをA遺告。他の二つをB遺告と名けておく。

A遺告の製作年代は、素より斷定する材料はないが、或はこれに關するものかと思はれるのは、吾人の後に述ぶる如く、最古の材料と思はるゝ『空海僧都傳』の末節に

　賦者書作事及遺記。卽聞哀慟

とある所謂遺記とは、この傳記ではなからうかと推せらるゝけれど、明記がないから確定することは出來ぬ。假令この推定が誤つて居るとしても、A遺告は空海の滅後間もなく、彼の生前の談話を中心として、弟子によつて作られたものに違ひない。別々の時處の訓誡、卽ち諸寺の付囑や法會儀式の制定に於ける物語等の斷片的材料が、これに付加し纏められて、B遺告とな

つたので、其間に多少時代を經たものと思はれる。高野山繪圖之巻に、高野山付囑に關する記事があるが、これは眞然が、晩年壽長に高野山を付囑する時の筆と思はれ、貞觀十七年の日付ある日記と同一の記事である。而してこれは空海滅後四十年にあたるから、廿五箇條の纏つたのも、略々この前後であつたとは、中らずと雖も近い推定であらう。

多くの傳記の中で、この遺告を豫想せずに書かれたものが三つある。

『空海僧都傳』は「承和二年十月二日亡名僧述」とあつて、古來眞濟又は眞紹の作と傳へられ假令承和二年の作でないとしても、その題の示す如く滅後未だ大僧正を贈られなかつた以前のもので、殊に人間としての空海を忠實に傳へた點に於て、吾人に取つては最も尊重すべき材料である。次の『贈大僧正空海和上傳記』と共に、群書類聚に載せられて居る。後者は「寬平七年三月十日貞觀座主」とあつて、眞雅の作と云はれて居るが、寬平七年には眞雅は已に故人になつて居り同二年に聖寶が貞觀座主に補せられて居るから、上の記名が眞なりとせば、聖寶の作とせなければならぬ。滅後六十年の作であるが『遺告』の影響をうけて居ないのみならず、出家授戒入滅等の年月が、『空海僧都傳』及び『遺告』と異つて居る特色がある。『御入定勘決抄』には、この兩傳は入定をせずして入滅の字を用ひ、殊に後者は年月に相違があるから、僞

作なりと斷定して居るけれど、これ『遺告』を標準としての論斷であつて、却つて入滅とか卒とか書いてある所が、最も古き材料たるを示すものである。

『大僧都空海傳』は、續日本後紀に出て居て、良房等の勅撰であるけれど、內容の見るべきものはない。

これら以外の多くの空海の傳記は、凡て『遺告』を基礎として彼此互に出入取捨せるに過ぎず。一によるも多を參酌するも、その結果は殆んど同一である。これこの研究の第一の困難である。

要するに『空海僧都傳』に發したる人間的空海は、『遺告』を過渡期とし延喜時代を回轉期として、次第に神格化したことは推定し得るけれど、これが經過は第五章にゆづる事とする。

次に空海の著書は、先年祖風宣揚會から出版せられた弘法大師全集十五卷に收められて居る(引文の出所に數字をあげたるは、その卷と頁とを示したのである)。その量は非常に多いのに眞蹟少なく、加ふるに著作の年月の記されたるもの稀にして、且つ著作の眞僞さへ判定しがたいものも多い。從つてその著作目錄の如きも、學者によつて大に異つて居る。これ第二の困難である。

完全を期するためには、一々の著書について眞僞と年代とを考證してから、本論に入るべきであるが、限ある時間と能力には、これを望むことは出來ぬから、眞僞の判別は大體全集の考證に從ふことゝした。何となれば、長谷師は學識深く許された專門家であるからである。著作の年代は、これを確定するには歷史的材料がないから、吾人は漠然ながら、空海の思想の經過と弘法の事蹟に照らして、主なる著書の年代（寧ろ順序）をコーナーストンとして假定しておきたい。空海入米の塔下に大日經を講じて後、槇尾高尾の幽居は、その反響を觀察すると共に、著作と觀念に耽つた時代であつた。この時に先づ著はしたのは密敎の主張綱領たる『卽身成佛義』であつたに違ひない。而してこれが發表は、恰も八宗論の傳へられて居る弘仁の初期であつたことは、後に詳述せん。次には彼の得意とする音韻學の知識により『卽身義』の基礎たる聲字實相の妙義を說いたのが『聲字義』と『叫字義』であつた。而して『聲字義』と『叫字義』とは其性質から見ても略同時の作であつたと思はれ、この兩書が『卽身義』より後なることは、『聲字義』の中に、「卽身義の中に說けるが如し」と云ふ句が二箇所もあるのによつても明かである。併しながら、この三部の書の主張は、當時諸宗の學者の認むる所とならず、却てその敎理の華嚴天台に優つて居ると云ふ點を、屢々反問せられた。弘仁七年、最澄は泰範に法

華と眞言の優劣を詰問し、その翌年東大寺の一和尚（道雄か）よりは、四箇條の質疑を提出した如きはそれである。これらに刺激せられて、その別を論じたのが『二教論』であつたことは不可能なる推定ではない。かくて最後に『即身義』以來の著作を集大成せる『十住心論』によつて、密教の教判を完成したのである。吾人はこれらの材料によつて、直ちに空海は如何なる宗教的經驗を經て如何なる思想と信仰の上に、その精神生活を築きあげたか。而してこれが如何に滅後の空海を發展したかを窺ひ、これが歷史的並に心理的根據は何れより得たか、その宗教的哲學的意義と價値とは如何なるものであるかを考察せんとするのが、この小論文の目的である。

この研究を進むるにあたつて、吾人は空海の生涯を五期に分つた。

（一）回心時代（十二歲—二十歲）

彼の回心の告白たる『三教指歸』を中心として、その精神的動搖の地質、經過と解決を辿つたのである。

（二）『大毗盧舍那經』感得時代（廿一歲—卅歲）

佛前の發願より、久米の塔下に『大毗盧舍那經』感得に至る數年で、第二の回心時代とも云

へる。この時期に於ける空海の煩悶は何であつたかについては、僅かに『性靈集』の二三の願文に當時を追憶した斷片的の數句を發見するばかりであるが、一方には感應同交の切なる經驗を得、他方には入唐求法の決心を固め來れる、重要なる期間なりとする。

(三)入唐時代(卅一歳—卅五歳)

廿年を豫定した入唐の事業も、僅かに三年に終へ、天も地も人も法も彼に同情するかと思はしめ、密教に對する自己の責任を自覺したる、云ひ得べくんば第三の回心時代であつて、『性靈集』『請來目錄』等に、かなり多くの確實なる材料を見出し得る。

(四)立教開宗時代(卅六歳—六十二歳)

歸朝以後入滅に至る三十年の、廻向功德の生活であつて、其根底たる宇宙觀と人生觀は如何而してその源泉は何れから迸つたものであるかを考察せんとするものである。

(五)滅後の空海

人間としての空海は、如何にして超人間的神格にのぼり、入定留身、三會下生、日々影向の宗教的信仰は、如何に發生し發達したかを、その弟子や信徒の文書詩歌によつて辿つたものである。

一回心時代

何れの國民何れの時代に於ても、英雄偉人に對する超人間的信仰の要求が、傳說化の方法として先づ採用するものは、託胎の夢と誕生の奇瑞である。高僧の場合には殊に然ることは、元亨釋書を繙いた丈けでも了解することが出來る。懷胎と夢との生理的關係は今は論せず。心理的にも兩者の結合は甚だ都合よきものである。懷胎の認知にもかなり長き期間を要するものであり、夢も多くは漠然たるものである。こゝに幼兒の異常の行狀は、兩親には先づ懷胎の期間に見たる多くの夢の中のこれが說明に都合よき一が、ドミネートし、且つ明晰なる形を以て結合せられて、鐘愛の的となることは、眞魚が幼時貴物と呼ばれたと云ふのでも明かである。

この信仰は、廿歲で才子となつた多くの神童には單なる親の空喜となつて枯死したけれど、千載に名を殘した偉人高僧には、死後益その信者に培はれて、丁々空を摩して繁茂したのである。釋法進隣家に宿りてその泣聲を陀羅尼ときゝ、或は蓮臺に座して諸佛を談じ、捨身誓願して一生成佛の驗を見、問民苦使は泥佛を禮拜しつゝある眞魚の上に、持蓋の四天を見て下馬禮拜せりと傳ふる如きは、その一枝一葉であつて、一々これが解釋を要求すべき性質のものではない。併しながらこれ實際彼は地方の名家に生れ、敬虔なる父母に愛育せられ、氣品自ら備は

り、常の遊戯にも孔子俎豆を列ねたる趣があつた事を語るものではあるまいか。『遺告』には彼れ十二歳の時、父母がこの兒は前生も佛弟子なりしと見ゆれば、吾等も佛弟子とせばやと物語らるゝをきゝ、心私かに喜べりとあるは、思ふに空海在世の日、懐舊談の砌弟子達に語られた事實であらう。のみならず、この年齢は注意すべき時期である。スターバックの研究によれば男子の回心の曲線の第一の峰は十二歳であるから、眞魚の意識に入佛の萌芽の現はれそめたのもこの頃であつたとすれば甚だ自然である。

然らばこの宗教意識の動機は何であつたか。孟母三遷の故事もあれば、眞魚の宗教意識發生の外的原因を見るために、屏風浦と當時の國分寺の所在地（今の端岡村字國分）との關係を尋ねるに、七八里も離れて居たやうであるから、この間に直接の關係があつたとすることは出來ない。併しながら、信心なる父母に養はれた彼の回心の端緒は、確かに内發的であつた。『聾瞽指歸』の序文に

> 忽視暴惡之兒。愍其無教之所染。感意發於中懐。常涌心裏。聞見關於外受未列紙上。（九—八二）

と云ひ、世態を考慮して無常を厭ふては

看輕肥流水則電幻之歎忽起。見支離懸鶉則因果之哀不休。（九―一一八）

と云ひ、無常賦と生死海賦に於て、ビバッドに描いて居る。のみならず現在彼の學習せる儒教が、果してこれが救濟の道であるかについて內省し、『空海僧都傳』には

入京時遊大學。就直講味酒淨成讀毛詩尙書。間左氏春秋於岡田博士。博覽經史殊好佛經。常謂我之所習古人之糟粕。日前何無益。況身毀之后。此陰已朽不如仰眞。因作三教指歸三卷。（首―三一）

と云つてある。

眞魚はかくて出家の決心は固められたるも、外戚阿刀大足は、極力諫止せんとした。其主なる論點は、今も昔も儒者の佛教に加へる非難であつた。卽ち親を離れ君を捨てゝ出家するは、世俗の道德の破壞であると云ふのであつた。これによつて眞魚の煩悶は更に深められた。果して出家は忠孝に背くものであらうか。先づこの問題を解決しなければならなかつた。

當時の宗教界の腐敗を見、眞魚の英才を知れる大足が、彼を儒者として、自己の後繼者たらしめんとしたのは人情である。併しながら當時の儒者と僧侶とは、犬猿の間ではなかつたことは、大足が眞魚を勤操の許へ託したのでも明かであり、大足も經史を讀ませておく中に、出家

の志を飜すだらうとの豫想もあつたらしいことは『遺告』に

雖爲佛弟子不如出大學令習文書。（七―二五〇）

とあるによつても窺はれる。併し大足の豫期は反した。學の進むに從ひ、儒教の糟粕にして佛教の粱肉たるを看破するに至つたが、眞魚の回心は一方には大足の反對はあるにしても、父母の贊成あり、他方には智的であつたから、漸進的であつて、爆發性ではなかつたことは、自らも大學に入つたのによつても、又『三教指歸』の描寫に於て、何處となく餘裕のあるのによつても明かである。

數年の間に都は二度うつされ、平安の都には宮城の出來た許りで大學は尙平城にあつたので眞魚は大足の知人勸操の許から大學に通ふたのであつた。而して却つてこれが佛教に近づく大なる原因となつた。彼は此時勸操から求聞持の法を授かつた。由來文珠虛空藏は智惠の菩薩で現今でも得度以前に授かるもので、蓮長もこの菩薩に「日本一の智者になし給へ」と祈つたのである。眞魚も其中に

若人依法誦此眞言一百萬遍　卽得一切敎法文義暗記。

とあるを見て、大聖の誠言に僞なきを信じ、直に宗敎的經驗によつて現證を握らんとした。こ

の時代に修行したのは、主として紀州大和の境、役の小角の故地であつた。『性靈集』の高野山を奏請する表に

空海少年日、好渉覽山水、從吉野南行一日、更向西去兩日程有平原、幽地名曰高野。（十一一四〇）

とあるのはそれである、流麗なる四六文、強記なる故事引文は何處までが眞の經驗であるか、判斷に苦しむけれど

谷不惜響、明星來影。（九一一一八）

と云へるは、此の間に何等かの宗教的經驗を得て、出離の志愈固められたこと明かで『三教指歸』には

遂乃朝市榮華念々厭之。巖藪煙霞日夕飢之。（同）

と告白して居る。

かく一方に出家の意志は益強められて來たが、さきに云つた、出家は世間道德の否定であると云ふ非難に對しては、如何なる解決を與へたであらうか。これ三教指歸一部の說明する所で、其の構造は甚だドラマ的であり、引例の妥當を缺く點もあるけれど、要するに結論はかうであ

る。

聖者驅人教網三種、所謂釋李孔也、雖淺深有隔並皆聖說、若入一羅何乖忠孝。（九―一一九）

のみならず、儒の教ふる所は形式的の小忠小孝であり、現世的關係に過ぎない。然るに佛教の大忠大孝は、三世に亙つた精神的關係であつて、同日の論でない。換言すれば、出家は親を捨て君を捨てるのでなくして、己を救ひ家を救ひ國を救はんためである。小忠小孝に代ふるに大忠大孝を以てするものであると解決した。

これ實に凡ての宗教の常に遭遇する、宗教生活と道德生活との問題で、今日にも殘されて居る。弱冠にも、足らざる眞魚のこの解決に到達したのは、敬服に値するものであり、この態度は後來の大著『十住心論』にも現はれて居り、生涯の思想と事業の基礎となつた所のものである。併しながら、これ尙小忠小孝を捨てゝ大忠大孝を得んとした消極的態度で、未だ小忠小孝の中に、大忠大孝の理想を實現せんとする積極的解決には達して居なかつた。換言すれば、眞魚は未來成佛の學問佛教の中に、現世救濟の活動的宗教を見出さんとした。この點に於て空海は一つの矛盾を藏して居たと云はなければならぬ。

二　大毘盧舍那經感得時代

『三教指歸』製作の年代が、必ずしも出家以前であつたか如何かは疑問である。『三教指歸』とは、後に改めた題名で、初は『聾瞽指歸』と云つた。その製作の年代については、古來二樣の說がある。十八歲說と二十四歲說とである。

眞濟の『空海僧都傳』及『遺告』に

　因作三教指歸三卷、成近士號無空……及于二十年……剃除髭髮

とあるによるものは前者で、『修行緣起』『宗體要文』『廣傳』『高僧傳要文』『本朝高僧傳』『事相目錄』『讀日本後紀』等はこれである。然るに『三教指歸』の序文の「延曆十六年」、及び第三卷の「三八春秋」の句によるものは、後說をとつた。『行化記』『勘決抄』『本朝通鑑』等はそれである。

こゝに於て、古來多くの學者はこれが調和を試みた。心覺記には、勸修寺に御筆三教指歸の草本があつて、それには延曆十六年並に下卷の三八春秋の文がないと云ひ、快全の『遺告口傳』にも、略同樣の說をのせ、寶性院に草本の寫本があつて、『聾瞽指歸』と題し、延曆十六年の年號もないとあるのを盾として、十八歲草案廿四歲再治の調和說を唱へ、通玄の『三教指歸箚註』もこれに從つて居る。

併しながら、勸修寺本も寶性院本も現存せず。反之眞蹟『聾瞽指歸』の序にも『三敎指歸』の序にも、確かに日付あり、且つ三八春秋の句も、兩者に明かに存する以上、この調和は不可なりとし、『勘決抄』は上に引いた『遺告』の文は、必ずしも『三敎指歸』を作り、次に近士となり、二十歳で出家したと云ふのではなく、出家に至る經過中の別々の事實を列ねたので、時間的關係はないと見て、その製作年代は序文によつて廿四歳として矛盾はないと云ひ、『釋疑鈔』には、十八歳の時、『三敎指歸』製作の意志はありしも、苦行に忙しく、延暦十六年に漸くその意願を遂げたのであらうと會して居る。

この二調和說は、共にその製作が一時に完成せられたものとの假定の上に立つて居る。勿論空海の能文であつたことは明かで、『續日本紀』や『高僧傳要文』等では、これを信宿の間に作りあげたと云つて居るけれど、吾人の考では反對に『聾瞽指歸』の序文に

感意發於中懷。常涌心裏。聞見闢於外受。未列紙上

と云つてあるのが、事實ではあるまいかと思ふ。換言すれば、憤懣の逸氣をうつさんとして、幾度か筆を執つたけれど、その都度稿を裂いたのであらう。從つて『聾瞽指歸』は草本ではない。序文をつけ卷を整へたのは延暦十六年、卽ち彼廿四歳の時であつた。而して更に序文を改

め、十韻詩を訂正したのは其の後であつて、其場合に題號は『三教指歸』と改めたけれど、製作の年月は元のまゝを保留したと見て差支はないと思ふ。

然らば空海の出家も廿四歳以後で、貞觀座主の『空海和上傳記』にあるやうに、廿五歳出家三十一歳登壇受戒ともなければならぬかと云ふに、下の理由によつて吾人は彼の出家は廿歳説をすてる事は出來ぬ。

(一)勤操の『請令僧空海入唐留學表』に、明かに「十四年登戒壇僧空海」とあるから、彼の出家は少くも廿二歳以前でなければならぬ。

(二)『空海和上傳記』自身にも矛盾がある。大法師位を授かつた年の下に、「時年三十七蕆二十七」と挿註し、又卒去の年に承和三年と二年との相違はあれど、「時年六十三蕆四十三」と註してある。この行年と法蕆の差二十は却つて廿歳出家説を裏書して居る。

この推定の當否は別として、『三教指歸』が空海の回心の告白であり煩悶の解決であつたことは明かである。これが筆にせられた時日は、後であつたにせよ前であつたにせよ、その經驗と解決は、出家以前であつたことは勿論である。

日蓮上人には八萬四千の教法の中、「何れかこれ眞佛教」の形で現はれた疑惑は、彼には「何

れかこれ不二の教」と云ふ形で現はれた。換言すれば『三教指歸』に於て看過した矛盾を發見したのであつた。

前章に述べた如く理論的には成佛に遲速あり、修行に大小乘の別はあれど、結局三大阿僧祇劫を要し、解脫の境は、空々たる無活動非人格的の眞如に歸入するにある未來教の中に、大忠大孝の活動を發見せんとした矛盾を見出したのである。若しそれ從來彼の學習せる性相を以て佛教の極致なりとせば、佛教は彼の考へた所のものとは大なる懸隔がある。出家は遂に世を厭ひ國を捨てたに過ぎぬととなつて終ふ。併しながら佛陀は樹下に正覺をとられ、佛と同一の方法によらば、何人も同一涅槃に入り得べしと教へられた。慈悲の教と救濟の活動とはこゝから流れ出でたのである。前佛去つて龍華の曉は未だ遙かである。二佛の中間には現生成佛の教はないのであらうか。若しなしとせば、佛法の修行も無益であり宣布も僞である。併しながら、佛陀に僞のあるべき筈はない。これ實に彼の第二の回心であつた。『性靈集』の奉爲四恩造二部大曼荼羅願文に

性竊　我還源爲思。徑路未知臨岐幾泣。（十一九二）

とあるのはこれである。その煩悶の狀見るべきである。智的に發したこの疑惑は、智力の限界

を超へて居た。不二の教法は佛陀の御心である。これを知らんには佛に祈念する外はないと決したのである。こゝに佛前に發願して曰く

吾從佛法常求尋要。三乘五乘十二部經心神有疑未以爲決。唯願三世十方諸佛。示我不二

（遺告）

と。これ實に彼の神祕思想の研究者には最も注意すべき點である。

これが時と處については、古來色々の說がある。『遺告』にも明かに出て居るので、凡ての傳記に引かれて居る。殊にかの『空海僧都傳』にも載せられてあるし、可成信ずべき事實かと思はれる。その時に關しては『空海僧都傳』には

受沙彌戒、對佛像誓曰云々

とあり『遺告』には

剃除……此時佛前發誓願云々

とある。或はこれを文字通りにとつて、授戒と同時とし、或は無意味の接續詞として、同時ではないとゝるものもある。『高僧傳要文』等では、明かに別時とし、可成長い時間の經過を認めて居る。又場所に於ても或は讃岐の世坂又は我拜山とし、又は聖德太子の廟前とするもある。

併し多くは單に佛前と云つてある。

授戒と別時とせば、當時空海は槇尾に居たとすれば、その寺の本尊の前かとも思はれるけれど、勤操は常に南都に居られたのであり、空海も屢々こゝに往復して居たであらうし、勿論この疑問は已に抱いて居て、授戒を期として發願したとも考へられぬではないが、別時としてもこの大事を單に一度發願したのみではなからう。必ずや三七日か百ケ日か、參籠祈念したであらうから、『宗體要文』の東大寺毘盧舍那佛の前と云ふのは、甚だ興味あり理由ある推定と思はれる。而して滿願に近き曉、燈明かすかなる中に、夢の如く現の如く、求むる所の經名は大毘盧舍那經と告ぐるありと云ふビジョンは、心理的に見ても不自然でない。

このビジョンが、如何なる形で現はれたかは、今斷ずる事は不可能であるが、空海自身は、これに對して如何に感じて居たかを考察せうと思ふ。勿論その時の記錄はないけれど、後年この神祕的經驗を回顧して、さきに云つた願文の中には

精誠有感　得此祕門　臨文心昏　願尋赤縣。（十一九二）

と云つて居られるのを見れば、空海も自己の誠心よく佛に感應して、その靈告を得たと信じて居たことは明かである。兎に角大毘盧舍那の經名丈けは知り得たのであるが、果してこれを何

處に求むべきか。讀み去り讀み來つた十二部經の中には、嘗つて見なかつた。南都の者宿にもたゞし、諸寺の經藏にも求めたであらう。併し遂に何等の手掛りは得なかつた。靈感と思つたのは、一夕の夢であつたかと疑つたこともあらう。大聖の僞なき過去の經驗に、自ら心をはげました事もあらう。この間の悶々の情は『三教指歸』の

未就所思忽經三八春秋也

となつたのである。

『年譜』に從へば、發願から久米塔下に大日經の感得に至るまで、實に八年を經過して居る。其間の苦心と希望とは蓋し想像に餘りがある。

併しながらこの年月は、彼にとつて無意義の八年ではなかつた。この間に彼は色々の人々と接して居る。室生山の堅恵なども、この時に相知つて、空海の意願成就の曉には、互に師資たらんと契られたらしい。當時空海の遍歷した近畿の地には、多くの名僧知識が居つた。就中空海入唐の前年に死した興福寺の行賀の如きは、十年近く在唐した人である（元亨釋書）。又後年少僧都の辭表を書いて與へた梵釋寺の永忠の如きも、寶龜年間に入唐し、西明寺に留まつて十餘年も修學したので、『請來目錄』には、特に永忠和尙の故院に留まつたと云ひ、歸朝早々さき

に云つた辭表を書いて與へる程の交際を結んだのは、蓋し此の時期であつたに違ひはない。從つてこれらの人から、當時の唐の宗教の狀態をも詳しく聞知し、密教が唐室の歸依を得て、大に流行して居たことを確め、我國には尚ほ傳へられて居ないのを見て、入唐求法の願は、青年僧空海の血を湧かし、準備を怠らなかつたことは、想像に難くない。何となれば、空海が遣唐使と別れたのは二月中旬であつて、六月にははや灌頂の壇に入つて居るが、これに差支へない丈けの語學の修養は、何時したのであらうか。これを凡て、單なる偶然を以て解決して終ふことは出來ぬ。從つて大日經感得は、彼の入唐の期を早めたことは云ふまでもないけれど、大日經だけを抱へて卒然飛び出したのでもなく、又感得しなかつたにしてもそのまゝ枯れ果つべきものでもなかつた。

久米寺の事は『久米寺流起』『元亨釋書』『扶桑略記』『今昔物語』『徒然草』などにも出て居て久米仙が白き脛を見て通力を失つたことや、寺を立つる時、通力を以て材木を運んだことなどが語られて居る。何時の頃よりか、此寺へ善無畏三藏來つて三塔を立てゝ、經卷を納めて歸つたと云ふ口碑が傳はつたと見へ、『扶桑略記』には

或記云、大唐善無畏三藏養老元年入朝。

とあり。又元亨釋書にも

吾元正帝養老之間、來此土、時機未稔利導無聞云々。

と見えたり。更に弘法大師傳には

初養老之比無畏三藏來于日本。以七軸經本安久米東塔刹柱下。又以三粒佛舍利納寶石底而記云「勅授是釋尊之遺身。經王又遮那之全體也。然而小國片域大機未熟。仍留此法於斯地。正待機所待時也。來葉必弘法利生菩薩來而可恢此教於世」

と。而して勤操の、空海の留學を奏請した上表にも、「善無畏三藏の遊泚に得たり」とある。

併しながら養老元年と善無畏の來朝とは、歷史的に成立し得ない。何となれば養老元年は開元五年で、三藏の長安に來た翌年であり、彼の洛陽に入つたのは開元十二年。大日經の譯の成つたのは、實にその翌年である。こゝに安然は色々考證して

善無畏三藏來朝之年、雖無記錄、應是聖武天皇御宇、神龜癸酉歷天平初運。（三國佛法傳通緣起）

と云つて居る。天平元年は開元十七年で、大日經譯後五年であり、十四年蘇婆呼童子經及び蘇悉地經の翻譯以後は、譯經もないから、天平の初迄なら來朝しなかつたと斷言することは出來ぬけれど、大日經を譯したのは八十歳の高齡であつた。高齡だから渡來は不可能とは定まらぬ

が『宋高僧傳』によれば

二十年求還西域、優詔不許、二十三年乙亥十月七日右脇累足在牀而化云云　（二六八a）

とあるから、開元十七年に來朝して、三年も日本に留まつたとは考へられぬ。且つ三藏の來朝を事實とせば、多分遣唐使の船によつたであらうから、何等かの記錄が殘つて居る筈である。又空海も在唐の日、支那でこれに關して、何事か尋求し聞知した記事があるべきである。『宋高僧傳』の善無畏傳にも、全くこの記事は見えぬ。これらの事實から善無畏の來朝は、信を措くことは出來ぬと思ふ。

併しながら、この傳說の存する所以は、前述の如く多くの入唐留學の人々、殊に玄昉の歸朝は、善無畏入寂の年であり、道慈も三藏に就いて三年ばかりも眞言を學んだとあるから（傳通緣起）、當時唐に善無畏の、密敎經典の飜譯に從事して居た事が、我國に知られて居たことを、證するものではあるまいか。

善無畏の來朝は否定されても、大日經の傳來がなかつたと云ふのではない。空海以前の我國の密敎の狀況を考ふるに、已に奈良朝以前に、斷片的に密敎經典の傳つて居たやうである。敏達天皇の朝に、百濟僧日羅は、密敎的修法をなしたりと傳へ（日本書紀。元亨釋書）大寶年間

には、役小角が葛城山神を縛したと云ふ孔雀明王經の如きは、西晋の帛尸黎密多羅以後、羅什義淨は勿論、前後八回も譯されて居る。その他支謙、竺曇無蘭、闍那崛多等によつて、多くの密敎經典が續々譯出され、義淨の如きは、那蘭陀寺で密部を學ばんとしたこともあるけれど、遂にその志を拋つたとあるにも拘らず、歸唐後武后の優遇をうけ、多くの密敎經典を譯して居るのは、一つは武后は陰謀を以て位を奪つた人であるから、自然現世的罪障消滅の祈禱修法を好んだのであらうが、兎に角この時代の傾向は、現世利益の要求著しく、長年波羅門盧迦溢多を迎へるために、多くの僧を印度に派し、玄照の如きは、密敎の中心地であつた羅茶に行つて居る。實にこの氣運に促されて、善無畏（開元四年）金剛智（同七年）等相ついで、海陸から密敎を唐に傳へたものである。のみならず龍智は、師子國に遊んで有緣を敎化せられ（付法傳）、其後不空三藏が開元廿九年に印度へ赴いた時、師子國に寄泊したのに、密敎が弘布して居たと『宋高僧傳』に見へ、殊に彼が金剛智に出會つたのはジャバである（付法傳）。要するに、中唐以後密敎的氣運は、支那印度に漲り、その兩者の交通は、その寄港地として、ジャバ、ボルネオ、スマトラ地方をも、密敎を以て風靡したことは想像するに難くない。

これらの事實は、海路による支那傳敎の印度僧の、假令傳敎の爲ではないにしても、偶然我

國へ漂着したのは、波羅門僧正や佛哲、伏見翁等のみに限らなかつたことも、不可能の想像ではないことを許すであらう。

これらの事實を綜合すれば、吾人は空海の感得した大日經は、果して漢譯であつたか梵本であつたか疑問であると思ふ。若し漢譯であつたとすれば、日隋の交通以後百年を越えて居るから、大日經には梵音多く、種々波羅門の知識を要するにしても、華天を研めた奈良の高僧の中には、多少これを了解したものもあつたであらう。從つて假令かへりみられなかつたにしても七十年の間に空海が十年近くも探求せなければわからなかつたほど、忘れられはしなかつたであらう。又空海の力を以てせば、漢譯であつたとすれば、一應了解し得たに違ひない。かく匆匆入唐を決心したのは、一方にはさきに云つたやうに、大日經尋求の間に、求法の志を養ひ來れる矢先、絶好の口實を得たることを語るものであると共に、他方にはこれが梵本ではなかつたかと云ふ推定に、幾分の可能性を與ふるものではあるまいか。

大暴風は去つて月光靜かに海上を照らした。日蓮は多苦艱難を經る毎に、法華經行者の信念を固めた。空海は不二の法を求めてこゝに八年、精誠感あつてこの經を感得した。而してこれ實に彼の神祕的信仰と、加持感應の生活の源泉であつた。正しく彼は讖文に所謂弘法利生の菩

薩にあたつた。

併しながら、彼自身にこの信仰があつたであらうか。成程勤操は彼の留學を奏請した表の中には

當古聖人之讓

とあり、實際證號の場合には、これに暗示を得てか、弘法大師と贈られたけれど、奏請した親賢は、本覺大師と願つて居る位で、空海の著書の中には、未だ彼自身にこの信仰のあつたことを見出すことが出來ぬ。

由來豫言に對する信仰は、熱狂的性質が、逆境に弄ばれた時に燃へるものであることは、多數の而して偉大なる豫言者は、イスラエル亡國前後に輩出したのによつても、明かである。個人的に云つても、圓滿なる人格が、順調に困難を排しつゝ進む時、過去に對する力なき追憶の影を未來に投ずるものではない。自ら偉人たるを自覺せざるは、眞の偉人なりと云ひ得べくば彼は實に偉人であつた、徒らに豫言的信仰に過られて、自ら高しとするものにはこの態度はあり得ない。彼にして自ら弘法利生の菩薩であるとの信仰があつたとすれば、「尋以一乘」とは云つたかも知れぬが、「限以廿年」とは云はれなかつたであらう。これ密教を根本的に傳へんとす

る希望があつたと共に、自分も玄昉道慈と同じくこの希望を遂げるには、少くも廿年の星霜を要すると考へたからであらう。如何に眞摯であり熱實であつたかを見るに足ると思ふ。

三　入唐時代

空海が大日經を感得した延暦廿二年には、遣唐使一度纜を解きしも、暴風に吹きかへされ、其間に勅許滯りなく降り、翌年早く第一船に登り得たるは、彼には單なる偶然であつたらうか。萬里の波濤と千里の異鄕とは、さなきだにセンチメンタルな空海を、コヒラの狀態においたのである。何者とも知らず、心を惹く或者を憧れ求める感情々緒が、彼土に如何なる人に如何に感應し、彼の精神生活が如何に影響せられたかを窺ふべき、最も興味あり最も意義ある堅信の時期であつた。これが研究には性靈集の『爲大使與福州觀察使書』『爲藤中納言大使願文』『大唐神都青龍寺故三朝國師灌頂阿闍梨惠果和尙之碑』及び『請來目錄』等、かなり豐富で確實な材料がある。

「暴風帆を穿ち戕風柁を折り」、短舟に身を任せて「死波」に漂ふこと二月有餘、翼を失へる鳥の如く、鰭を殺がれたる魚の如く、福州に着いて赤子の母にあへる思をしたけれど、當時日唐の交通は楊州からしたので、觀察使は入京を拒み奄留二箇月に及んだ。こゝに空海の、遣唐

使藤中納言に代つて與へ、觀察使を動かしたる大文章は、理を說き情に訴へ、如何に能文であつたと共に、支那人の氣質を了解して居たかを見ることが出來る。後年船を同ふした藤大使賀能のための願文には、此時を回顧して

衛天命於大唐遠涉鯨海。風波沃天人力何計。自思不因冥護寧得遂皇華之節乎。卽新願。奉爲一百八十七所之天神地祇等。奉寫金剛般若經每神一卷。鐘谷感應得果使乎之奠。（十一九〇）

と云ひ、『奉爲四恩造二部大曼荼羅願文』には

人願天順。得入大唐。（十一九二）

と云つて居る。この願は、彼には殊に深かつたと見へ、眞濟の『性靈集序』によれば、彼は常に「予を起すは天なり、天その願に隨つて求法に擢でらる」と云つて居られたとのことである。更に『高野山建立初結界啓白文』には明かに

幸賴諸佛加持力幽明機熟力。……入彼大唐……平歸本朝。（十一一四六）

と云はれて居る。これらによつても、如何に諸天善神の加護と云ふことを、ヒシ々々と感せられたかを窺ふことが出來る。併しながら、これがこれだけに終つたなら「苦しい時の神頼み」

であつたかも知れぬ。益この信念に深みを與へ、大日經と彼とを不可離の關係に結びつけたのは、惠果阿闍梨との關係である。

大使は船をかへし、橘秀才と共に一個の留學生として、西明寺に寓して、大日經の阿闍梨を求め始めたのは翌年二月中旬であつた。恰かも當時三朝の國師として、德望一生に卓出して居たのは、不空の上足惠果和尙であつたが、西明寺の談勝法師につれられて、靑龍寺に和尙を訪ねることゝなつた。傳ふる所によれば、和尙は一目空海を見るや、歡その面に溢れて

我先知汝來相待久矣。（十一九九）

と云はれたりと。二千里の外の羈客が、この言葉をきいて慈母に抱かれたやうな感がしたことは、怪むに足らぬけれど、吾人はこの一句を如何に見るべきであらう。空海を導く惠果の方便であつただらうか。他を信せしむる空海の修飾とすべきであらうか。

前に述べた處によつて、空海は出發にあたり、永忠か誰かゝら西明寺の舊友に紹介狀の類を得、從つてこれらの人を經て、間接に空海は和尙と未知の知己となつて居たのではあるまいかとも思はれるけれど、これには積極的材料はないから、吾人は第二の推定に移ることゝする。

東漸は印度以來の佛敎の理想であつたことは、天台止觀や淸淨法行經等の思想によつても想

像が出來る。殊に當時の日唐僧侶の交通は、益々この思想を煽つて、東方傳導は支那僧侶の理想であつたことは、最澄が行滿に遇つた時

昔智者大師告門人曰、我滅後二百餘歲、我法傳東國、祖讖不虛子其人也。（元亨釋書）

と云つたと云ひ、現に般若三藏が、空海の歸朝に際し、「東海に緣無ふして志願遂げず」と云つて、新譯の經典を贈つたのによつても知ることが出來る。

惠果に於ても、この志願のあつたことは、請來目錄の中にも見へて居る。日本から入唐留學の佛僧相次ぐを見ては、密敎の器の來りて叩かん事を、希望し豫期して居たであらう。昨冬大使と共に入京の留學僧が、密敎を求めて居ることも、何かの機會に聞いて居られたに違ひない而して今談勝に隨つて入り來れる空海の、溫乎として智慧の光を藏めて居るのを見て、思はず發せられたこの一語ではなかつたらうか。實に求めんとする心と傳へんとする心とが、互に感應して祕密の藏は開かれたのである。

かくして空海は六月及び七月には胎藏金剛兩部の學法灌頂の壇に入り、八月愈傳法灌頂をうけて阿闍梨位に登り、廿年を豫期した宿望を年餘にして遂げることを得た。空海の喜は勿論であるけれど、惠果の滿足は更に勝るとも劣りはしなかつた。李眞等をして描かしめた兩部曼荼

羅と、楊忠信に命じて鑄しめた密具成るの日、阿闍梨はこれを授け、懇ろに密敎の傳統を說き更にこれが弘法を託して曰く、

宜此兩部大曼荼羅一百餘部金剛乘法及三藏轉付之物、並供養具等、請歸本鄉流傳海內、縱見汝來恐命不足、今則授法有在經像功畢早歸鄉國以奉國家、流布天下增脊生福、然則四海泰萬人樂、是則報佛恩報師德爲國忠也於家孝也義明供奉此處而傳、汝其行矣傳之東國。努力々々。（一一〇〇）

と。

嗚呼空海入唐の初、今日あるを知らば、限るに二十年とは云はなかつたであらう。大日經を感得したのも、東塔院であつた。二千里の異鄉に、面謁の初汝を待つこと久しと云はれたのも東塔院の惠果であつた。而して惠果は彼を待つて居たかの如く、傳法を終るや杳然として逝かれた。彼の入唐が一年遲かつたとせば、如何な結果になつたであらうか。これを凡て偶然の一語を以て葬り去ることが出來やうか。況んや空海に於てをやである。

空海の衆に推されて、惠果の碑を撰するや、和尙の留身を守る夕の出來事を思ひ浮べて、

和尙掩色之夜、於境界中告弟子曰、汝來知吾與汝宿契之深乎、多生之中相共誓願弘演密藏、彼此

代々爲師資非只一兩度也、是故勸汝遠涉授我深法、受法云畢吾願足矣、汝西土也接我足、吾也東生入汝之室。（十一四〇）

と述べ、『請來目錄』にもこれを奏し、徒らに怪を說くとせられんことを恐れ、妙幢菩薩の例を引いてこの異常の付囑を保證して居る。これも自己保證と云はゞそれまでゞあるけれど、過去の事實を考へ、その間に養はれた心理的經過を見るならば、彼が

來非我力、歸非我志、招我以劍、引我以索、泛舶之朝、數示異相、歸帆之夕、纔說宿緣。（十一四〇）

と云つたのは、彼に取つては、凡ての而して唯一の解決であつた。吾人は至當の解決として承認しなければならぬ。崇高なる神祕的經驗として、讃美し祝福しなければならぬ。玆に彼と惠果と密敎とは、密に結びつけられたのである。

然らばこの和尙と空海との師資の契の、實現に對する信仰は如何であつたか。後の信徒には惠果の不空の入滅は太曆九年六月十五日にあたるので、空海の前身は不空であつたと考へられ『事相目錄』『要集』『正統記』等にも記されて居る。併しながら、これが空海自身にあつたと云ふ證據は未だ發見し得ない。又空海の弟子の中に、惠果の再來とせられた者はなかつたやうである。只覺鑁上人が、惠果の再來なりとの信仰が、元亨釋書に見へて居る。曰く

鏡一日往藤相國忠通第、相國下庭迎拜、鏡問故、相國曰、弟子今夜夢、大唐國惠果阿闍梨到此宅、今師至、恐后身乎。

と。これによつて『興教大師和讃』にも

青龍和尚の後身とは忠通公の夢に見へ

とあるけれど、附會の説として見る丈けの理由さへも見出すことが出來ない。

併しながら、空海が如何に和尚を理想としたか。又南山東寺の實際的施設に於ても、如何に青龍寺の制度に範をとつたかは、『請來目錄』や『遺告』等を見れば、了解することが出來る。殊に歸路暴風に遇つた場合に、和尚開眼空海自作の不動明王海波を一睨すれば、波治まりたれば波切不動と名づけたり（高野山南院波切不動緣起）と云ふが如きも、多くの經典請來の途次なり、先年暴風の經驗あり、その船中に一尊を彫み安置せりとは、あり得べき事實であつて實際惠果が開眼したか如何か、不動明王が波を切つたか如何かは探求する必要はない。偶々以て阿闍梨の志をなしつゝありと云ふ、空海の自覺を表はすに足るものである。

大同元年八月明州を發し、十月大宰府に着し、觀音寺に留まり、廿二日歸朝を奏して天恩を謝し、新たに請來せる經論の目錄を具して奉れり。試みにその種目を見るに、

一　新譯經等都一百四十二部二百四十七卷。
一　梵字眞言讚等都四十二部四十四卷。
一　論疏章等都三十二部百七十卷。
一　佛菩薩金剛天等像法曼荼羅三昧耶曼荼羅並傳法阿闍梨等影共一十鋪。
一　道具九種
一　阿闍梨付囑物一十三種

且つ此法は諸佛の肝心成佛の徑路、國にあつては城廓人にあつては膏肓たるを說き、唐朝に於ける上下尊信の狀を述べて、密敎弘法の理想を明かにし、退いて傳敎の勅許を仰げり。

翌年勅許あり、弟子智泉に迎へられ、大安寺に舊師勤操を訪ひ、十一月八日智泉と堅恵を率ゐて、由緒最も深き久米の塔下に、大日經疏を講ぜり。これ實に我國に於ける大日如來の第一聲、密敎開宗の宣言にして、建長五年清澄山頂に唱へられた題目にもあたるものであつた。

讃美歌にあらはれたる基督教の信仰

青木誠四郎

一　讃美歌の起原及性質

一、讃美歌の起原及發達。民族心理學の示すところによれば、神話及宗教に關する歌は、カルト・サング（Cult song）として、すでにトーテミック時代（Totemic age）にあらはれてゐる。こえて英雄及神の時代、卽古代希臘、ローマ時代にあつては、歌は全く劇と合體して行はれ、中世の演劇の起原に見るが如く、復活祭等に、神の行事を芝居じみて教會で（あつまりに於て）行つたと同じようである。爾來歌と劇とは一體となつて居たのが漸次分離し、かつ兩者とも全く宗教の器具たりしものが、中世を過ぐるに及んで、歌、劇ともに教會よりはなれ、はなれざるものは讃美歌として殘つて居るが如くである。今これを各時代の區分について見るに

ギリシヤ、ローマ時代には叙情詩的であつて、かの雅歌とか詩篇とかは、この時代の作物で、この時代の讃美歌たりしものである。降つて新譯時代には、作者として今に傳はるは少ないけれども、今日の讃美歌中のマリアの歌、ザガリアの歌、天軍の歌、シメオンの

歌はこれであつて、次に見る如く詩篇等に見る調子と同じである。

ほむべきかな主なるイスラエルのかみは
かへり見てわがなひたまふそのたみを
われらがために救のつのを
そのしもべだびでのいへにたゝせたまふ（後略）
（さんびか四七〇、ザカリアの歌）

これより基督教は兩分時代に入つて、東方教會西方教會と分つて考ふる必要があるのである。東方教會に於ては、バルテネス讃美歌の創作に聲望あつたが、尙セオドル、ジョセス、ジョン等の作歌を見る。作風は前のものと大差ない。西方教會に於ては、余り隆盛ではなかつたけれども、アングロースは四〇〇年代にアウガスチヌスを歌の力で改心せしめたと云ふ事實を傳へてゐる。その外トマス、ヤコブ等は聲名あり、フランシス、ザ ヴエーにも作がある。この時代の作歌は、前時代のような讃詠的のものもあるけれども、さんびか四五六、四〇六、一四〇、三四一、三〇二、二九〇はこの時代の作と傳へられてゐる。

宗教革命は讃美歌のうへにも大なる變化を來した。ルーター（Martin Luther）が自ら作るものを、獨逸に於ける最も著しいものとして傳へてゐる。さんびか四三七、一〇八はこれであつて、甚だ強烈なものである。

……主にたよるものはまづよみがへり
みことのまにまに　みそらにのぼり
よろこびにみちて　まみえつらまし
いざやそなへせん。
あはれつみ人は　おそれおのゝき
みかほの愛をも　御いかりとや見ん
めぐみの時すぎ　すくひの日去りぬ
くゆれどおそし。（さんびか一〇八）
かみはわがちから　わがたかき櫓

くるしめるときの　ちかきたすけなり。
たとひ地はかはり　山はうなばらの
なかにうつるとも　われいかでおそれん……
（さんびか二百三十四による）（Gott meine Burg
として有名なるもの）

獨逸にはコルチン、リンヅハルト、ゲルハルト、シモルク等有名である。

英國の讃美歌は大體三期を劃する。

第一期は宗教上の我執、異見、國民紛亂の中にあつたため、教理的、教訓的なものが多い。この時代の作者として最も有名なものはウァット（Watt）チャールス・ウエルスレイ。（Charles Welsley）で、ケン、アディソン、ドッドリッヂ、ステール、ニウトン、カウパル等もまた我國讃美中にひかれてある。

ウアツツ。一七、二〇、三一、四六、四九、五八、七四、八四、一二〇、一二五、一三一、一四七、一五四、二〇五、二三四、二七七、三一二、三一四、三四六
ウエルスレイ。二一七、三、二九、六〇、一一一、一一二、一三八、一四五、一五七、一六八、一六九、一七八、一八一、二〇三、二一〇、二四七、二七四、三九四、

第二期は渾沌より秩序を生じたため、福音的となり傳道的となつた。即ヴィクトリア女王の黄金時代にあたるのである、第一流の作者として、ヒントゴメリー。ロバート・グラント、ライテヒーバー等がある。この外、ミセス・ボークス、マリオット、グラオン、キーブル等がある。

モントゴメリー。七一、二三七、二四、六一、一七六、二七八、三五二、四三五、ライテ九、二六二
ヒーバー。一五三、三五、七二、三九、二七六、三三七、四三四、グラント五一、二〇六

第二期は飜譯時代とも云ふべく、敬神的なものが多い。アレクサンダー、セオドシア等がある。ハーバーガルもこの時代の人である。

以上述ぶるところは外國に於けるものであるが、日本に於けるものはどうであろうか。

日本はまが基督教傳はつて日も淺いことであるから、全く不完全であつて未だ讃美歌と云ふ時代は來ないのである。本邦に於けるものは、一致教會の讃美歌がある。これは奥野昌綱氏の作にかゝり、その後メソヂスト教會に基督教聖歌集生れ、明治二十三年には奥野昌綱、松山高吉、植村正久の諸氏によつて新撰讃美歌があらはされた。明治三十六年、『さんびか』があらはされた。(以上大體基督教辭典による)、

同書の序によると、この『さんびか』は前諸集の中をえらび、尚これに譯歌を加へたるものである。併しながらその大部分は譯歌で、古來傳はつて來たものについて撰んだものと見て差しつかへないもので、殊に英語よりとれるもの多きようである。(讃美歌は邦譯するにあたつて、改作が甚だ多いとのことである。即ち日本的となつたのである。)

二、現今に於ける讃美歌は如何なる用をなして居るか。讃美歌の役目は、自らこれを二つとすることが出來る。第一はその目的の役目たる教會用であつて、集會のときこれを用ふるので、第二は信徒の口吟に用ひられるものである。

第一、集會用。集會に於て讃美歌の用ひられるにいたつたのは、いつの頃かは知らないけれども、現今では集會の前及後に用ひられるので、前者は説教なり演説なりの序幕として用ひられるものであつて、後者は多く讃詠等を用ひるのである。讃美歌はその日の説教等に關係して選ばれるものであつて、心理的にこれを見れば、説教に先だつ感情の誘導であつて、これによつて、感受性を增さうとする

目的をもつて居るように思はれる。とにかく會衆が一種の空氣につゝまれ得ることは事實であつて、自分が多くの場合經驗したところによれば、教會氣分とも云ふ樣な心地が起るのである。

第二、信者の口吟として有する意味は、種々あるではあらうけれども、心寂しい夕、悶多い時にあたつて、一曲の讃美歌は、よくその心を慰めるものがある。自分の得た質問書の回答に見る…

男、四十二　農。

信仰を最もよくあらはす聖句、

わが願はこの世も去りてキリストと共にあらんことなり(ヒリピ書、一ノ二十三)

最も愛好する讃美歌。

風吹きすさみ　雨降りて　なやみしげく　さちはうすき

はかなき夢の　世の中に　われはかくて　いつまですまん。(中略)

……あまつ父より　遠くはなれ　うきこの世に　たれか住まん

よろこびあふれ　さち流れ　さかえつきぬ　さともあろに。……(後略)

男、二十三歳、教員。

現代の信仰

基督による外、人のすゝむべき道なし、この他別に救あることなし。

最も愛好する讃美歌。

さまよへるものよ　たちかへりて　あまつふるさとの父を見よや

つみとがをくやむ　心こそは　ちゝより與ふる　たまものなれ。(中略)

……さまよへるものよ　たちかへりて　エスのあしもとに　とくひれふせ

エスはあはれみて　御手をのばし　こぼるゝ涙を　ぬぐひたまはん。……

とある。前例はよく厭世的な信仰とも云ふべき傾向をあらはし、後者は基督の外にたよるものなき故、早く世の人のこれに歸せんこと

を願ふ心地をあらはして居る。この傳導的精神は、この人の（最も愛好する）聖句を見るに、『地の鹽』なることによつても知るを得るのである。かくの如く一致したものをはじめとして、その一致の程度には多少はあらうけれども、要するに、讃美歌は自己の信仰をPoetical expressionにしたものと見てもよいと思ふ。自分の經驗によつても、讃美歌を愛好することは、信仰の内容の異なるに從つて變じて來て居る。卽個人の口吟として、讃美歌は自己の信仰をあらはすものであり、自己の信仰を高調するものであり、ハーバーガルの云つたように、所禱であり慰安である。一救世軍の士官は、『一般に讃美歌を好み慰藉を得たり』と云つて居る。勿論讃美歌に、慰藉の原因として、曲譜あることを忘れることは出來ないけれども、また歌詞によることも、大切なるもので、如何に曲譜が美しくても、基督敎徒にとつては、歌詞が何等の信仰の福音を傳へるものでも信仰を歌へるものでもなかつたら、感銘なしいものと云つてさしつかへないと思ふ。

要之に、讃美歌はその役目に二樣あつて、一は集會用一は個人に對するものであるが、何れも信仰をあらはすものとして、取りあつかはれて居る。しかし自分から見れば、讃美歌が信仰と云ふことゝ握手するのは、むしろ後者にありと見てさしつかへないと思ふ。

三、讃美歌の出生と傳統。讃美歌に作者がある限り、これは一つの藝術たるを失はない。ハーバーガルが、『作は祈禱なり』と云つた樣に、讃美歌は、これを作る人にとつては、一

種の祈禱であり、告白であり、讃美である。卽作物それ自身は、作者の個人的信仰の表現である。しかしながら讃美歌が生れるには、その時代の信仰の、背景と要求となしには、生れることは出來ない。英國に於ける讃美歌の發達が、三期に分ち得ることは、時代の背景を異にし、時代の要求を異にしてゐるからである。卽讃美歌は一面その時代の信仰の表現であると云ふことが出來る。

かくの如くにして生れ出でたる讃美歌は、如何にして傳へられて今日に至つたのであらうか。時代が作物を生むと同理で、これが傳へられるには、次々の時代に適應する信仰の表現をもつてゐなければならない。もし時代の精神に合致しないものがあつたならば、これは當然葬り去らるべき運命を持つて居るものである（たとへ宗教上には傳統(Tradition)の力を可なり認めねばならぬとは云へ）。かくの如くして、時代より時代と陶汰せられて殘存したのが、今日の讃美歌である。日本に用ひられてゐる『さんびか』四百八十四曲は、それが意識せられないとしても、とにかく現在の日本に適合し、現在の日本に於ける信仰をあらはすに最も適當し、傳道をなすに最も適當せるものとして、撰出せれたことゝ思ふ。故に『さんびか』は、現在の日本の信仰を、どの道かあらはしてゐると云ふことが出來る。

四、讃美歌を考察して、信仰の內容をとらへんとすることの價値。上述の如く、傳統となつたことに於て、すでに各時代の信仰を、いく分でもあらはしたものとするときは、この

讃美歌は、現在の教徒に對して、多少の共鳴を有して居るものである。今日の時代の教徒の心持をあらはして居るものと見てもさしつかへはないと思ふ。創作と云ふ方面から見ても、作は一種の心的過程をあらはしてゐるもので、心的產物の一種である。心的產物（Mental product）――その時代の心的產物――である。心的產物の觀察より、逆に其の內面の心理を探るは、民族心理學の方法であつて、宗教心の如き複雜なる心的作用については、主としてこの心的產物の觀察研究より逆に、其の內面の心理を考察するの必要がある。こゝに於て自分は以上の如き根柢にある讃美歌なるものについての觀察をなして見たいと思つて、この調査をはじめたのである。

五、讃美歌の種類。讃美歌集に於てはその區分をして

一、禮拜。朝。夕。主の日。主の家。開會閉會。
二、聖父。聖子。聖靈。
三一の神。大能稜威。攝理慈愛。降臨。降誕。顯現。模範。苦難。復活。昇天。統御。再臨。審判。聖靈。聖書。
三、戰鬪の教會
教會。バプテスマ。聖餐。宣教者。信施。傳道。
四、贖罪
五、信徒の生涯。
警醒招致。悔改告白。信仰。信賴。祈禱。精進。聖潔。犧牲。靈の戰。勤勉。靈の交。服從。節制。交際一致。疾病。艱難。
六。勝利の教會。
死。天國。
七、雜。
八、特撰。
九、頌歌。
十、讃詠。

となつてゐる。これはその題目とするところによつて、讃美歌をひき出し得るようになつ

てゐるのである。而してこれ等を見るうちにその種類については、次の五種を見るようである。

1、讃美的。神の徳、福音等に對する感謝よりこれを讃美する態度に出づるもの。

2、祈禱的。祈禱するが如き態度にいづるもの。（祈願、祈念、信頼の告白等を含む）

3、傳道的。勸誘的とも云ふもので、神に歸依するをすめするもの。

4、告白的。自己の信仰を告白する態度にいでるもの。弱きものはや、讃美的に近い。

5、教理的。教理を叙述する如き形式に出づるもの。

わが國の讃美歌は、この第一のものが最も多く、これにつぐものが祈禱的のもので、教理的告白的のものは最も僅少である。この區分は自分が勝手に定めたものであつて、後になつて如何なる種類の讃美歌には如何なる態度が多いかを示すために設けた假りの區分である。今例としてあげて見ると

讃美的。（四七）

『ひろしともひろし　あまつ神のあい
　常世にわたりて　日々にあらたなり。
あめつちをいだく　そのいつくしみ
　日月とあらはれ　うみやまとなりぬ。
あゝ神のあいよ　わがつよき楯よ
　ときはのいのちよ　つきぬよろこびよ。』

神のめぐみは　いとたかし
あふぐたかれの　しらゆきに
あさ日にほへる　ヘルモンの
やまにもまさり　たかきかな。（五六）

エスきみの御名は　たへなるかな
きけばかなしみも　おそれもきゆ。
いのちのみちなる　わが主エスよ
たゝへのことばを　うけたまひれ。（二三一）

祈禱的。

わが靈のひかり　すくひぬしエスよ
ちかくましまさば　よるも夜はあらじ。
しづけきよなよな　臥しいぬるごとに

御そばのいこひを　おもはしめたまへ。
あしためさめなば　覩しみちびきて
みくにのたびぢに　すゝましめたまへ。（第十）
みめぐみあるひかりよ　日はくれ
わがいへはとほし　さびしき
やみのなかにまよへる
　われをみちびきたまへ。
われはさだめなき世に　さすらひ
おそれなきにあらねど　たかぶり
あだにすごしゝとしを
　主よわすれたまひてよ。（二二二）

傳道的。

地のはてより　地のはてまで　あがなはれし
　つみびとらよ、よろこびいさみて
汝がふるさとへと　いそぎたちかへれ。
よろこばしき　とし來にけり　あがなはれし
　つみびとらよ　よろこびいさみて
汝がふるさとへ　いそきたちかへれ。（百六十八）

告白的。

あだはかこむとも　おそれはせじ
あやふきなりにも　かみにまかせん。
こゝろみのときも　つぶやくまじ
うれひの中にも　かみにまかせん。（二百五十五）

教理的

罪のひとやより　ときはなたれて
神にゆくみちは　たゞ主エス君。
まよへる心の　やみをやぶりて
かゞやく眞理（マコト）は　たゞ主エスキミ。（百七十二）

教理的と告白的とは、見ようによつて一つとなるので、區別しかねて一つにとりあつかつた。卽教理を告白の形、卽主觀的の形にしたものは前者で、これを客觀的に敎へる態度を、歌にとつたものが敎理的になるの相違である。

六、調査にとりたる方針。

讃美歌を觀察するにあたつては、自分は語句について、その如何なる意味で書きあらは

されたかを見ようとした、而してこれを宗教心理的の現象に照合して、その如何なる心理をあらはせるものであるかに注意したのである。

語句については著しいものをとり、一致してあらはれてゐるものをとつて、種々變化してゐるものはとらなかつた。而してその所屬の題名について、それが如何なる關係に於てあらはれてゐるかを見た。從つてこの調査は從來學者のしたところに從つたものである。語の意味の不明なもの等も多くあつた。その一例を云へば、父と云ふこと、主と云ふことエスと云ふことゝは同一なりや否や、よく明瞭しない。

さんびか中、その全部を調査することが出來なかつたゝめ、その一部を撰擇した。撰擇の準標は

1、基督教の標準的特徴ともなるべきこと
2、宗教心理的に興味ある問題。

その結果撰擇したのが次の大項である。

1、攝理慈愛、十二曲
2、降誕、八曲
3、顯現、五曲
4、復活、六曲
5、贖罪、二十二曲
6、悔改、告白、十二曲
7、精進、九曲
8、死、十曲
9、天國、十八曲　合計　百十二曲

今これを順を追ふて述べて見よう。

二　讃美歌の宗教心理學的觀察の結果

一、攝理。慈愛。

1、Revelation の信仰により、一定の方向を得て神によつてすべてが行はると信ずるに至

るものが攝理・冥加（Providence）と稱せらるるものである、併し攝理なる語は、一種の運命觀とも見られべき以上、これに Certitude の感を生ぜしむると云ふことは、その内容に幸福と云ふことを考へる。つまりすべてがこの世に於て、父がその子をいつくしむ態度を以つてなさると想像するのであつて、これやがて慈愛の念を起すことになる原因ではあるまいか。

2、然らば攝理・慈愛の讃美歌には、いかなる態度がとられてゐるか。これを前述の分類によつて見るに。

讃美的。十一。（46、47、48、49、50、51、52、53、55、56）

祈禱的。一。（54）

となる。即殆んど全部は、神の攝理に對する感謝讃美の歌である。これによつて見れば、攝理の感は宗教には最も早くあらはるゝもので、最もよく信じられ、從つて讃美せらるゝのであろう。

3、攝理とは何であるか。攝理は、空間的、時間的に廣がつてゐると云ふ觀念は、すべてに覗ふことが出來る。而して、主として空間的であつて、強度（Intensity）にあたるものを見ぬのは、一つの特徴である。

めぐみのひかりは　いたらぬくまなし。（四六）
ひろしともひろしとも　あまつ神の愛
かみのめぐみ　はかりなや。（五十四）
神のめぐみは　いとひろし……
月澄みわたるアラビアのはらにもまさり
ひろきかな。（五十六）
ねむれる夜の間も　わが身をはなれず。（四六）
常世にわたりて　日々に新たなり。（四七）
むかしより世々の　わがたすけよ

なほもゆくさきの　わがのぞみよ。（四九）

等はこれである。卽攝理はゆたかにすべての世界、すべての時代に滿ちて居るもので、いかなる人類もこれに浴するを得る信仰をあらはしてゐる。

攝理は一種の運命觀とも云ふべきであるが故に、あまねきと云ふ信仰と同時に、變動することのないものでなければならない。換言すれば、神の攝理はめぐみに滿ちたもので、そのめぐみいつくしみは、永久に不動で、人をはぐゝんで下さると云ふ信仰が大切なのである。卽これがためには、人にはめぐみは眞理であり、正義でなければならないと云ふ考をもつのである。「眞理は不變である」と云ふ考があり、「正義は不動である」と云ふ信仰があつて、やがて Certitude の感を與へて來るのである、（勿論遍到するの觀念が基礎ではあるが）。

かみの正じきは　み山の如くに
よろづよとも　動くときぞなき。（四五）
その眞理は　荒磯のいは
さかまくなみにも　などうじかん。（四八）
世はうつりゆけど　めぐみのひかり
とはにぞ　輝く。（五十三）
あめつちうつれど　とこしなへに
うごかぬみさこそ　わがかくれが。（四十九）

等はこの確固不動の信仰をあらはしたものである。すでに確固たるもので、遍在した攝理に冥加を感ずることは、人々にとつて、生活の歸着點を示すもので、これ卽 Certitude の感である。

主のひかりにより　わがたましひだに
みちのさかへを　みとめてよろこぶ。（四五）
まよへるこゝろの　やみをてらせり。（四六）
たゞ主にたより　安きを得ん

ただ主にすがり　すくひを得ん。（四八）
まよへるときには　道を示し
おこれるときには　むちをたまふ。（五〇）
塵ひぢになりし身は　主にたよる外ぞなき。（五一）
主よりたまはる　みさかえは
王のかむりさへ　いかで及ばん。（五二）
うれひのときにも　のぞみあたへ
なぐさめたまへり。（五三）

卽この歸著點に於て榮光の生活あることを見る。

4、これを要するに、攝理慈愛に於ける信仰は主として、次の三項に歸する。

(1)、神の愛は、時間的・空間的に遍在すること。

(2)、神の攝理は、確固不動なること。

(3)、人は、これによりて生活の歸著點を見出し得て、安心の境涯に入り、榮光に浴することを得。

二。顯現。

1、顯現とは、基督教に於ては、基督の生誕（次項降誕）を意味して居るもの、ようである故に顯現に於て降誕と云ふことを、いかに考へてゐるかと云ふことになる。

2、顯現について、讃美歌にはいかなる態度があらはれてゐるか。

讃美的。3、（六九。七一。七二。）

祈禱的。2、（七〇。七三。）

卽神の顯現を讃美するものと、顯現についてみちびきを祈禱するものとの二つの態度を見る。

3、顯現は如何なる形であらはれるか。

きかずや　ものゝね　そらにひゞくを。（六九）
見ずやみつかひの　かゞやくもれを
あまつ御くにをてらす光は

日月にあらでさかえの主なり。（七〇）

くしき星よ　やみにひかりを　いよゝはなち。（七二）

これを見るに、顯現は聲とし、光としてあらはれる。就中光となりてあらはれる方が多い。これ光と云ふことと神との聯想は最も近く、暗と光との對照より、渾沌、暗黑、不道德等の聯想される暗と對照して、光は整頓●明白●有德を聯想させるによるものであろう。現に民族心理學に於て、來世表象の起原に於て、地下界は暗黑なりとすることは、一にはこの聯想に基くとせられて居る。光と云ふことは、他の場合にもあらはれてゐる觀念で、光榮●光明等にもあらはれてゐる如く、快感をあらはす文字である。かの天照大神と云ふのもこの意味で、佛の像に光を畫き、マリアやキリストの像に光輪を畫くのも、同じ心的現象である。これは次の事實と對照して見るとなほ明かである。

あやめもわかぬ夜　あらしはたけりて
あれにしあれたる　なみまにたゞよひ
しづむは今かと　死をまちしとき。(六八)
くしき星よ　暗の夜に。(七二)

次にこの顯現に對して、人々はいかなる態度をとるかを見るに

たからのはこを　みまへにひらき
禮物(イヤシロ)として　さゝげしごとく
わがものなみな　いたさせたまへ。(七〇)
たからこがれを　みつぎとなし。(七一)
しろがねこがね眞玉　にほひものをとりあつめ
このきみにさゝげまし。(七二)
いざ世のひとびと　身もたましひもさゝげて
こよひのめぐみを　いはへ。(六九)
わがこゝろをさゝけてぞ　嘉したまはん。(七二)

とあらはれて居る。明かなる Dedication の態度を覗ふことが出來る。眞の回向があつてはじめて、神の顯現によつてめぐみを受けることが出來ると信じて居るのである。この回向

たるや、物質的のすべての貴きものや精神的の獻身を以つて、あがなひ得べしとするのである。

この顯現が基督であることは

ベツレヘムのほし。（六八）
あいのいけにへ　ひとり御子を。（六九）
みどりごこそは　かしこくも
あめつちのあるじなれ。（七二）

に見るが如くであつて、天父がその顯現をキリストによつてなしたと云ふ、信仰を見ることが出來る。

4、以上の如く顯現に於ては

(1)、Poetical expression によつては、光となつてあらはれること多く。

(2)、これに反して、顯現以前は暗黑・荒蕪であつた。

(3)、これに對しては、あらゆる回向の態度をとる。

と云ふ信仰を見ることが出來る。

三、降誕。

(1)、基督の出生を取扱つた讃美歌は、降誕の項におさめてある。この外降臨・顯現の項にもこれ等を見ることは出來る。しかしまたこれには、異なつた趣きのあらはれてゐるものが多い。

(2)、降誕に對して作物のとれる態度。

讃美的、2、（六〇、六五、）
祈禱的、□、（六二）。
傳道的、5、（六一。六三。六四。六六。六七。）

右に見る如く、最も多きものは傳道的の態度で、神があらはれいでたのに、なぞキリストを拜せないか、早く來り歸せと云ふ態度があらはれてゐる。

(3)

さだめたまひし　すくひのときに
かみのみくらを　はなれくだり。(六〇)
そらよりきこゆる。　こゑをかしこみ。(六一)
こよなくたふとき。　みひかりあふぎ。(六一)
わが主くだりて。(六二)
めぐみのおとづれ　たかくあめより
この世のはてまで　ひゞきゆくなり。(六六)

これ等に見れば、キリストの降誕は一種のRevelation（顯現）である。しかし前と異なつて回向の心持をあらはすことなく、これによつて慈愛に浴するの信仰をあらはし、やがてこれが信仰のすゝめとなつてゐる。

よろづよまで　さきはひつゝ
めぐみたまふ。(六五)
代々にたえぬみいつくしみ。(六五)
いまなほみつかひ　つばさをあげ
つかれしこの世を　おほひまもり。(六四)
けがれにけがれし　ひとのこゝろ宮となりぬ。(六二)
きたりてあふげ　あもる王を。(六一)

等はこれである。卽前項に見し如き遍在性はこゝにもあらはれてゐる。信仰のすゝめは、やがて回向のすゝめである。

(4)、降誕にあらはれた觀念は、これを左の數項とすることが出來る。

(1)、降誕は神の使の顯現として取扱はれること。

(2)、降誕によつてめぐみに浴することを得るの信仰あること。こは、やがて傳道的態度を以つて、この問題をとりあつかひたるもの多きことゝなる。

四、復活。

1、復活と云ふことは、一般に奇蹟とされてゐる。基督教に於ける特有な教義とも云ふべきものである。果して讃美歌に於ては、

如何にこれが取扱はれてゐるであろうか。

2、この題目の下にあつめられてあるものはすべて讃美的である。すなはち復活に對する讃美の聲である。

3、一つ一つ讃美歌をしらべてゆくと、復活と云ふことは靈魂不滅（Immortality）を意味してゐることを知る。基督の死は永生なりと云ふのである。

十字架をしのび　死にて死に勝ち
いきていのちを　ひとにぞたまふ。（八五）
死の國の長を　やぶらせたまひぬ。（八七）
主エスよみにかちませば
　ひとのいのちはつきせじな。（八八）
あだのかてりと　ほこりしことは
ひと夜のゆめと　なりにけるかな。（八九）
あくまに勝ちて。（九〇）

こゝに見るが如く、基督は死の惡魔に勝ちて、永生を得たりと云ふのであつて、基督は十字架にかゝりて死にたれども、それを以つて彼の敎を亡ぼせしとせしは、あやまりにして、永久の生命は、これによりて得ることが出來たと云ふ意味にも解し得るように思はれる。

更にはこの復活は、信徒のために靈の不滅の保證となりしが如く信ぜらる。

主いきたまへば　死はほろびならで
つきぬいのちに　入るべき門なれ。（八六）
あすをまたぬいのちもて
　なやみにたえぬ世にすめば
たえがたくかなしかるを
　いまはしならぬ身となりぬ。（八八）
死の鎖（くさり）もて　つながれ居りし
　アダムのすゑは　いまゆるされぬ
　さんびせよ　エスを。（八九）

卽復活は、神の子が人にめぐみをたるゝ證蹟と見らる。

4、復活と云ふ事項は

(1)、復活とは、基督が死者惡魔に勝ちて、この世に生を得たりと云ふこと。

(2)、死は永生なることを、復活は證明す。

(3)、死は煩しきものなるを、基督は生を以つて代へたる事に對する感謝讃美の態度となる

五、贖罪

1、神の子基督が、人類のために十字架にかかりて身を捧げ、以て世の罪を贖ひ、神と人との調和を回復し、かくして父なる神の愛の目的を果せる事業を云ふのである。贖罪は Reconcilation Propitation の語が用ひられてゐる。基督が『人の子の來るも人の子を役ふためにあらず。却つて人に役はれ且多くの人に代りて其生命を與へて、贖となられんがために來れり（馬太、二〇ノ二八）』と云つたのは、この心地を傳へてゐるのである。贖罪については、各宗派によつて種々の見解がとられて居る。然らば讃美歌では如何なる信仰があらはれてゐるか。

2、贖罪をうたつたものでは、贖罪を直接にうたつたものは少なく、これを顯現の形、攝理の形、慈愛の形であらはしたものが多い。

	顯現的	攝理的	慈愛的	贖罪を直接あらはせる	計
讃美的	3、(一六六、一七七、一七九)	4、(一七〇、一七六、一七九、一八四)	2、(一七四、一七五)	1、(一八二)	一〇
新禱的		1、(一六七)	3、(一六四、一六五、一七二)	2、(一六九、一七八)	六
傳道的		1、(一八一)	3、(一六八、一八三)	1、一七三	五
教理的			2、一七三(一八〇)		二

神に對して基督のなした贖罪が、感謝となり讃美歌となつたであろう。

三、この項に屬する歌に、讃美感謝の態度多きことよりも、やゝ察せられることは Humility の觀念である。

われに何のいさをしあらん。（一七〇）
神にそむきし子等の
　かぞへも得がたきつみのやいば。（一七三）
つゆもいさなのあらぬ身も。（一七八）
いやしき身をさへ。（一七九）
くらきにれむるつみびとも。（一八四）

等はすなはちこれで、自己に何等の徳も善もなくて、たゞ助けられめぐまれ贖罪せられたるを感謝するものである。それでは何によつて、救はれるのか。曰く基督の血である。基督の愛・基督の眞理が、人の罪を贖つたものである。

たゞ主の血に清くせらる。（一七一）
まよへる心のやみを破り
　かゞやく眞理はたゞ主エスきみ。（一七二）
あがなひの血にきよめらる。（一七八）
舟をおほへる　なみかぜも
たゞひとことに　したがはせ
しづめたまひし　エスきみは。（一八二）

等はこの間の信仰をあらはして居るものである。主の贖罪は人のためであり、罪多き人のためである。人はすべてをこれがために捧ぐべしとする獻身 Dedication の思想は、到るところにあらはれて居る。これは言葉となつてはあらはれることは殆んどないけれども、全體の氣分がこれである。

いつくしみ深き主に　われはしたがはん。（一六五）
わが身の幸は　みな主にあり。（一七〇）

更にこの態度は、つきつめれば、罪の改悟神に對する畏敬によつて、基督のなしたとこ

ろに答へなくてはならないと云ふのが、こゝにあらはれる考である。

みまへにうちふし　わがくゆる
こゝろのなげきに　こたへませ。（一六七）
おきよさめよ　わがたましひの罪のおそれ。（一六九）

等はこれに屬する考である。

4、贖罪の讃美歌にあらはれてゐることは、甚だ漠然たるものである。しかしこれをまとめて見ると。

(1)、贖罪に對しては、強い感謝の情が全體に漲つて居ること。

(2)、贖罪は神の血によれること。

(3)、われら人々は何の効もなくて、たゞわれ等の罪のために主を犧牲にしたこと。

(4)、これに對しては罪に對する改悟の外に道なきこと。

六、悔改。告白。

1、すべての人は罪をもつて居る。もし禁斷の果實をとり食つた子孫であるならば、生れながらに罪をもつてゐる。事實人が生活して來る上に、罪を得ないことはない。人もしこの事實に醒めるならば、悲しみにつつまれて身のおきどころなきに苦しむことであろう。宗教に入るの動機も、この罪より來る前非後悔に屬するものゝ多いことは飯沼氏の研究にも見ゆる所である。悔改とは實にこれを指して居るものである。而して罪を云ひあらはして憐を受けんとする態度は卽告白（Confession）である。

2、罪に關するものであるから、從つて祈禱的態度に出づるものが多いのは、當然と云はなければならない。これについては、告白的懺悔的のものであつて、この項目の下に

は讃美的と稱し得べきものは、わづかに一つであることも著しいと云はなければならない。

祈禱的、7、(一九九、二〇三、二〇三、二〇四、二〇五、二〇六、二〇九)

告白的、4、(二〇〇、二〇一、二〇七、二〇八)

讃美的、1、(二一〇)

3、著しく激越の調を帶びてゐるのを見るものには

みゆるしあらずば　ほろぶべき身。(二〇二)
わがつみのため　世にくだり
わが罪のために　死にたまひし。(二〇三)
つみのひとつだに　あがなふすべなし。(二〇四)
この身は御前に出づるを得べきか
　つみより生れてつみに生ひたちぬ。(二〇五)
いかで清めん　罪のこの身。(二〇八)

卽この種の調に於ては Humility の調を見る。『亡ぶべき身』、『つみに生れてつみに生ひたちぬ』と云ふ如きは、やがて『我はわが惡を知る、わが罪はつねにわが前にあり』(詩五十一ノ三)『われ汝の御前に罪をあらはし、汝わが罪の邪曲をゆるす(詩、三十二ノ五)』等の思想をあらはす。しかしながらこの Humility こそ、まさに說かんとする救の高調の前提となるものである。

主よめぐみもて　すくひたまへ
われをこのまゝに救ひたまへ。(二〇二)
御目にあふるゝ　あいの泉にぞ
われの心を　くだきたまへ。(二〇三)
主よ、主の外に誰かすくふべき。(二〇四)
のぞみの光を　主よてらしたまへ。(二〇五)
わが罪は十字架につきし
　御子より外にすくひはなし。(二〇八)

等にあらはれてゐるものが卽それであつてやがて救はるべきを示してゐる。しかもこは基督によつて救はるゝにして、二〇八・二〇四の引例の如きは、fanatic の心地をあらはし

てゐる。

然らば罪に陷るは何のためであるか。これはやがて罪の何物たるかを示すもので、大切なことである。

あとなきゆめのあとをおひ
むなしきさちをたのしみぬ。(二〇〇)

檻をはなれて心のまゝに
めぐみをわすれて……。(二〇一)

べてろの如く主をわすれて……。(二〇三)

みむれにそむく。(二〇七)

くしきみのりを疑ひき
われをたのしみしおそましさ。(二〇九)

みいづをなみし　みわざをあざみ。(二一〇)

即神に對し、基督に對する不信の罪、世俗的歡樂を追ひ求めし罪が、人にはあるのである。この罪の子は、それでは、いづこに歸したらよいのであろうか。

いざふるさとに　かへりゆかん。(二〇〇)

われは今日より　なれし庭に
父のみおしへを　かしこみつゝ。(二〇一)

われの衣をくだきにけり。(二〇二)

これ等によつて見れば、悔改によつて得る歸趨點は、心の故郷すなはち神の國である。人の心はその故郷から離れ去つて、世俗によつて居るものである、と云ふことがあらはされてある。

而して悔改の力を生むは基督によることは上述の通りであるが、その救をなす形には亦種々ある。

ころもは破れ　塵はたせまる
あれ野の原に　あくまのたくみ
つひにやぶりて　知ります君よ
わが試みを　かへり見たまへ。(二〇六)

の如く知的合理的なのもあれば

たゞ主にすがれば。(二〇四)
のぞみの光。(二〇五)

等は、感情的にその心持をあらはして居る而してまた、こう云ふ風な形で、神またはキリストが悔改に對してあらはるゝ形には、めぐみによるもの、攝理によるもの、顯現によるものゝ三種を、區別することが出來る。これを分つて見れば

慈愛。二〇〇、二〇一、二〇四、二〇八、二一〇。

攝理。二〇二、二〇六、二〇九。

顯現。二〇三、二〇五、二〇七。

となる。

4、上述の諸點をまとめて見ると、

(1)、罪の感(Sense of sinfulness)は Humility の感をあらはす。

(2)、罪より救はるゝは、基督によるの外なしとす。こは熱烈の傾を帶ぶること。

(3)、罪に沈淪するは、神にはなれ、神にそむくによるものであつて、遂には神の國へ歸るべきものであると云ふ信仰の存すること。

(4)、基督は悔改に際してあらはるゝに、慈愛・攝理・顯現の三形式によること。

七、精進

1、精進は、神の國に近づかんとする人々の態度である。これはやがて、人々の生活の態度を規定してゆくもので、宗教生活に於て大切なものである。こゝにこれについての觀察を述べて見よう。

2、精進に於てとられる態度は、祈禱的態度が最も多い。精進によつて攝理をいのらんとする態度である。こゝにこの攝理によつて、完全な奉仕の生活を遂げようとする、他力信仰の態度をあらはして居る。

讃美的　ナシ。

祈禱的。6、(二四七、二四八、二四九、二五〇、二五一、二五三)

傳道的。1、(二五三)

告白的。2、(二五四、二五五)

3、精進と云ふことは如何に考へられて居るか。

おごらずてらはず　へりくだりて
わが主のみくらと　ならせたまへ。(二四七)

つみを悔ゆる眞心を　きよめらるゝ身のさちを
つかへまつるよろこびを。(二五一)

世のやすきをたのしみ　もとめたりし身なれど
今はわれがふ主をあいする　あいをば愛をば。(二五四)

卽道德生活は神に對する純眞の奉仕卽精進にありとするを得る方法は、たゞ攝理をいのるにありとするのである。實に攝理は神に對する精進に於て、人々を支配してゐる力である。

やみぢゆくとも　うたがひなく
あらしのうちにも　かみにまかせん。(二五五)

ひかりにあゆめよ　さらばまたと
つみのけがれには　そまらあらん。(二八二)

わがたましひは生ける神　したひまつりて
あへぐなり。(二五〇)

神ならぬものを　みなうちすて
ひとのみかみに　つかへまつらん。(二四八)

この攝理に歩むことは、一種の精進である更にこの態度は、甚だしく Fanatic dedication の態度となつてあらはれて來る。

のぼる道は　十字架にありとも
などかなしむべき。(二四九)

かずにもあらぬ　身をばすてゝ
すくひたまひし　主のためには
われいまなにを　なしむべき。(二五三)

これ一種の神に對する愛で、何事をも辭せぬ氣勢を示して居る。

4、精進は讃美歌に於ては、次の樣な考があらはれてゐる。

(1)、精進は世俗的欲望に迷ふことのない愛・誠

讓等による、神に近づかうとする態度であること。

(2)、精進のためには高調された献身的態度のあらはれて居ること。

八、死

1、死は一生の終末を意味する。しかし宗教に於ては、必ずしもそうでない。基督教に於ては、基督によつて永生を得ることが出來るのである。かの福音書第四にあらはれた『我言をきゝて、わが遣しゝものゝ言をきゝて、信ずるものは、死より生にうつるべし』と云ふことは、死が靈の滅亡を意味せず、反つて基督によつて永生を得る信仰を示して居る。この基督によることが最大要件とせられてゐるのである。

2、讃美歌について見ると

讃美的　3、(三一、三四、三五)

祈禱的　5、(三〇、三三、三六、三七、三八)

告白的　1、(三二)

一般に祈禱的態度にいづるものが多い。これ死に際しては、基督によつて永生を得んとする心的狀態が、最も多きを示して居る。

3、讃美歌を見て最も早くひゞいて來ることは、この現世の無常にして、頼むに足らずとする思想で、こは次いで、『主』によりて永生を得んとする希望を生ぜしむる原因である。

はかなき夢の世の中に　われはかくていつまで住まん(三三一)

おもえばはかなし　みじかきよるの
むすべどあとなき　ゆめぢに似たり。(三三三)

友またとも　うせゆく世の
たのみなきならひ　ひとのいのち
この世のみならば　なにゝか慰まん。(三三四)

外にいざなひ　内につみ

けがれにたえぬ　世の中には。（三三一）
うつせみの世。（三三五）
あさひまたぬ　つゆのいのち
おもはぬ嵐に　いまもや散らん。（三三八）

いづれも現世の、無常また罪に滿ちて賴むにたらず、いとふべき場所なることを示してゐる。この點は佛敎などゝ比較して見たいと思ふ所の一である。

こゝに誘導せられて來るのは、來世の觀念である。これは次項に見ゆる。天國の觀念であつて、

死もおそはぬ　かなたのみくにのちぎりこそは
まことたのむべき　まじらひなれ。（三三四）
主のみもとにゆく　など死と云はん……。（三三五）
あいのともしは　汝が道の　しをりなりけり。（三三七
ふるさと　ふるさと
こひしきふるさと　やゝにちかし。（三三八）

卽來世は幸福に滿ちて永生を得、基督共に住み神と共に住むとするもので、次項に詳しいところである。

さて來世に永生を得んとするには、如何なる資格を要するのであろふか。

主よ、けがれし身を清めて
みくにのそなへを　なさせたまへ。（三三〇）
されど主のあいのともしは
　ながみちのしほりなりけり。（三三七）

卽身淸ふして主の愛に浴するものであつてこの態度あつて、

死出の山路も　などかおそれん
主もひとたび　すぎたまひぬ
みこゝろによりて　さむるまで
われはねむらん　こゝろやすく。（三三一）

の理想的態度を生じて來る。

4、これを要するに死の事項に對する信仰は(1)、祈禱的態度あらはれ。

(2)、この世を蔑み、かつはかなく觀ずる思想あ

り。

(3)、來世は清く美しく・永生なものであると云ふ信仰を見。

(4)、これに至るは、基督によるの外なしとせられ。

(5)、かくてはじめて、喜びある安心立命をなし得らるとす。

九、天國

1、死の項に見た如く、死によつて來るものは來世の觀念である。民族心理學の示すところに從へば、來世表象として、天國の觀念は、すでに英雄時代にあらはれてゐる。而してこの時代の觀念にも、榮光に滿つとされてゐた。來世の觀念は、死によつて起る身體の滅亡を、靈魂の形に於て存在せしめんとするもので、基督教に於てもこの心的狀態を見ることが出來る。

2、天國なる考に於ては、そのとられた態度は

	慈愛	攝理	顯現
讃美的	7、(三四〇、三四一、三四三、三四六、三五一、三五二、三五四)	2、(三四四、三五七)	3、(三四七、三四八、三五〇)
祈禱的	0、	2、(三四九、三五五)	0、
傳道的	2、(三四二、三五三)	0、	0、
告白的	0、	1、(三五六)	0、

となる。卽天國に於て受ける自分に對する慈愛を、感謝讃美するものが最も多いのである。天國の攝理を讃美するもの祈禱するものがこれに次いでゐる。

3、天國に關する觀念は、やはり現世の感官的の美・樂を擬するものもある。

眞玉、しらたま　こがねひかる神の都。(三四一)

つきせぬ泉は　野邊にわきて

うつろはぬ花の　いろか清し。(三四六)

さかえかゞやく　イヌマエルの
くにのひかりは　てりわたりぬ。（三五〇）
こがれのみかどは　ほのかに見ゆ。（三五二）
かゞやきのみくに　ちゝのそなへまし
たのしき園あり。（三五七）

これ等はやゝ直觀的な想像の力によつて、天國を彷彿せしめようとしたものであつて、その背景をなす思想感情は、不變永久な幸福に滿ちた世界であることを意味してゐることは、疑もないことで、これ等形而上の意味に於ける幸福な世界は、次の諸句に見るところで、殆んどすべてに漲る信仰である。

うごかぬみくに　わすれぬみくに。（三四三）
うきもかなしみも　あらぬ家に。（三四四）
いのちの水のながくそゝぐ　平和のうみは。（三五〇）
きよきともがらうちつどひ……
あまつみくには　たのしきぞ……。（三五一）
したしみながく　愛ふかし。
うれひのあめなきたのしさ。（三五三）
とはにさかゆる　きよきすまひ。（三五六）
かゞやくみくにには　うきもなやみもなく……
ちゝのあいあふれて　さひはひ身にあまる
ゆたかなるめぐみ。（三五七）

すなはち、天國にては神・基督と共に住み、苦難なき幸福に滿ちた世で、あらゆる惡德を超越して、善人のみの住所なりと信ずることを、覗ひ見ることが出來る。

すでに天國が、かくの如き完全な世界であると信ずることは、やがて現世の不完全を强くのろふ心持を生ずるに至るは當然である。これによつて天國の歡樂が、一層明かに印象せられるのである。

ものはかはり　世はうつり。（三四二）
うき世のたび　ゆく身は
まくらすべきいへなく。（三四三）
世のたゝかひ。（三四九）
やみよのとばり。（三五〇）

ゆきそわづらふあれのゝ旅路。（三五二）
わづらひおほき　世の中にも。（三五四）
うせゆくたから　などかたのしまん
さびゆくこがれ　なにかをしまん。（三五六）

次に見るべきことは、この天國に至るは、何によつて行くことが出來るのであろうか。讃美歌によつて見ると、これは基督によつて行くことが出來るのである。卽『主』にたよりて天國に至るを得べく、天國に於ては、基督とゝもに榮光を受くることが出來ると云ふ信仰である。これはやがて、傳道的勢力を得る一の原因であつて、これによつて衆人は、基督に全く賴り動くの念を生ずるのである。これは一面から觀察すると、基督教自身のFanatic な Self exaltation を示してゐるものではあるまいか。

つかれしものよ來れと　よびたまふこゑ。（三四〇）
むかへのみつかひは　あもりくらし。（三五五）
主よわが名は　あまつくにの
いのちのふみに　しるされしや。（三五六）
ちゝのそなへましたのしきすみかあり。（三五六）

これ等は語句にあらはるゝのみでなく、全體の歌の氣分は、この心持を起さずにはおかないものがある。

天國の信仰については、從來ともこれに疑をいだくものがありしと見え、これに對する傳道的の歌を見ることが出來る。

うたがひためらはで　たのしき國へすゝみゆけ。（三五一）
なほその岸邊におちまどひて
船出しかねつゝ人はたてり。（三四六）

而してこの天國に至る資格たるや、悔改にあることは、その項にのべた如くである。そしてこのことも、攝理によるのであつた。

4、これを通覽するに、天國なる信仰は、大

體次の樣な形式によつてあらはれてゐる。

(1)、天國はこの世の苦難・不道徳より超脫し、幸福に滿ち神・基督と共に住むこと。

(2)、天國に至るは、基督にたよるの外なし。

(3)、天國を信じて疑ふ勿れと云ふ信仰。

三　結　論

これ等を通覽するに、すべてこれ基督及神に對する感謝の生活が卽ち信仰の生活であつて、これやがて精進の生活である。

攝理は、神の愛の遍在不動によつて行はれ人はこれによつて生活の歸著點を得て、所謂 cugy の心持をもつことが出來る。基督の降誕は、神の顯現であつて、もしこれなければ世は光なく・暗黑である。これ等に對して感謝讃美の態度のとられることは、その結果である。

人生の大問題たる死について、神に對し、人の子が何等の功もないのに、身を以つて罪をあがなつた基督あるために、罪多い人の子は、神と和し、美しくかつは清い、しかも永生である天國に、神の前に、基督とゝもに住むことが出來た。そしてこれあるがために、人はこの罪に滿ちた、けがれ多い無常たのむにたらないこの世からはなれて、安心立命することが出來るのである。神の國に入るべき悔改も、慈愛に滿てる攝理によるのである。かく考へ來つたとき、誰かこれに身を獻げて奉仕の道を進まんとせざるものがあらうか。しかもこの精進の道も、やがて一つの攝理に過ぎなかつた。卽絕對他力の信仰たる基督敎の信仰の一端を、讃美歌と云ふ特別な形式を通じて見たところは、かくの如き結論に達し

たのである。勿論その當否ははかりがたいけれど、誤れるところは他日を俟つてこれを正すことを得ることを祈つて筆を擱く。（七、五、一九、稿（七、七、七、小石川にて訂す）

この論文は、短時日に調査したるものなる故、不完全云ふに足らざるものなり。曲譜の方面よりの觀察は、信仰の情的背景を知るに便あるべく、年代別とせば、特にその時代に強き信仰の内容を探り得べきも、時間と能力との制限より果さず、他日この方面よりの研究をなすの時あらば、本誌に掲ぐるを得んかと期する所なり。文獻と稱するもの全くなく、ために獨斷に陷れるところ多かるべく、大方の御批評、御批難を賜はらんことを願ふものなり。終に姉崎、桑田兩先生の御指導に對して深く感謝の意を表す。

フィロオ考

比屋根安定

一　序說＝フィロオを研究せんとする予の動機と立脚地

鄉土なるユダヤの宗教に養はれながら、異邦なるギリシヤの哲學を汲んだ彼は、神洲をもて任ずる此の日本に生れながら、異國傳統のキリスト教に歸依した予に、眼を外に開けよと促した。然しプラトオの哲學に心醉しつつも尙ほモーセ五書をもて究竟の眞理となした彼は、又過去十年をプロテスタントの教養の裡に送りつゝ、然も近頃東洋の宗教と哲學とに驚嘆し來れる予に、眼を內に向けよと誘うてゐる。ユダヤ教の名ある祭司の家に成長したのに、ローマにて使徒ペテロと談ずるや、キリスト教に改宗し、のち再びユダヤ教に復歸したといふ傳說の彼までが、予を惑はして海陸の旅路に彷徨させる。斯かる求道者たるの動機より、予はフィロオを研究し初めた。

さらに省るに、獨創性よりも綜合性に幾らかの希望を繫ぐ予は、有らゆる思潮に對して寬かな中道を辿らんとするのが、わが年來の親照の立脚地である。古今東西の思想家たちを觀る時にも、自家の心境を指いて獨特の道を步んだ人よりも、一切を包容せんと願ふ態度で有らゆる思潮を調和しようとした人の姿を、予はさらに愛慕し且つ尊敬する。極言すれば、態度さへ斯くの如くんば事の成敗に至つては、予の問ふところでない。調和融合といふ中道を辿らうとする立場は、予を驅つてユダヤの宗教とギリシヤの哲學との間を彷徨したフィロオに、異常の懷しみと特殊の感興とを覺えさせる。予は、如上の動機と立脚地とに卽して、この貧しい小論文を綴らうとする。

二　アレキサンドリア府の學風と

フィロオの特色

彼が誕生したアレキサンドリア府は、アレキサンデル大王の諸國征略以來、各國の科學藝術および哲學などが流れ込んだ文化の中心地點で、特に哲學の思潮に於ては、ギリシャの哲學・ユダヤの宗教・ローマの實驗說、あるひはインドの神秘主義など、この都府で渦流をなしてゐた。隨つて此らの諸思潮の調和を試みんとする一種の學風が流れてゐた事は、自然の傾向である。殊にギリシャ・ヘブライ兩文明の融合運動は、既にこの都府の學徒の間にて試みられ、七十人譯と稱せられるギリシャ譯舊約聖書の如きにも、その消息が覗はれる。さればギリシャの哲學とユダヤの宗教とを調和しようと試みたのは、かれ獨特の特色ではなく、寧ろ如上のアレキサンドリア學風の生める時代の兒が、フィロオであると評するのが、反て妥當に近い。斯くてユダヤの宗教的情熱とギリシャの智慧を愛する精神とが混交したアレキサンドリヤ學風は、彼をして他の哲學者とは多くの點において異らしめた。

彼は、プラトオ・アリストテレスらと同じ意義にての、純正なる哲學者ではなかつた。ギリシャの哲學者のやうに、思想の體系を純正なる理性の活動の上に築くといはんよりも或る前定を假設して然る後にこれを適應したものを、自家の思索の材料にした。先人の思想を批判するに際しても、それ等を嚴正に討議し批評するといふよりは、唯だ自家の私議もしくは臆見に適した思想のみを採用したといふ批難は、脫れがたい。排他的になり易い

ユダヤ敎の祭司の兒として敎養され、我田引水に解され易い舊約の律法を守つた彼は、アレキサンドリヤの折衷的學風に感化せられても、哲學上の思索をなす際になると、依然として彼を生んだ宗敎より脫する事はできなかつた。この點がプラトオやアリストテスらの如き純理派に比して、折衷派たる彼の弱みである。

しかし予には、この哲學者の氣分が實に懷しい。彼の著作の裡には、彼の哲學と稱すべき一の思想體系よりも寧ろ後代の學徒の研究を待つて初めて偉大になる斷片的暗示の方が豐かに潛んでをるやうに思はれる。文明史における彼の位置も、その思想の價値よりも彼の歷史的立場に於て、後代に告げるところ多い。アレキサンドリアの折衷的學風を背景として立てる彼の地位は、ヘレニズムとヘブライズムとの交涉いかんが議せらるゝ限り、研究され得べきである。ギリシヤ思潮を環境にしユダヤ思潮を遺傳とせる彼には、自家の哲學を構成せんとするに際しその思索的態度に就ける批難と缺點とは脫れえないにもせよ、放浪者いな順禮者のやうな彼の靈には、後代の人文史の途上に微かながらも、何時までも消えない光耀が燃えてゐる。論理以上のテムペラメント、予はこれを熱愛する。

三　ユダヤ敎に對するフィロオ

彼は屢々自ら標榜したやうに、正統派のユダヤ敎徒をもて自任してゐた。眞理の探究に何ら假說を許さなかつたギリシヤ哲學の唯理派と異つて、彼は舊約聖書劈頭の五卷の著者と傳へられるモーセが、一切眞理の藏者であ

ると前定し、モーセの文書には萬有の眞理みな籠れりと思惟した結果、聖書にはそれと明記してない思想まで、已に好ましければモーセの思想に含まれてをると、獨斷に過ぎるやうな傾向も見えないではない。ユダヤ教の正統派をもて任ずる彼は、偶像崇拜の宗教や無神論的哲學に抗して、モーセを辯護したのみならず、奇異な事には夫子自から一種の自由思想家に傾いたのを忘れた上、ユダヤ人中の自由思想の徒を激しく論難して、モーセが一切知者なる所以を斷じた。彼の哲學の全體系は聖書に基礎を有して、舊約聖書は天啓・默示の現れで神意識に依つて成りしもの、神靈の感化のもとに預言者が神興靈感に驅られて無意識に筆を走らしたものであると、思惟した。「預言者は神の說明者である。彼の機能は神の思ひのままに働く」、預言者は己が想ひを記さず、唯だ記すところは神の暗示のみ、とは彼の聖書および預言者に關する見解であつた。

斯く預言者の本質を述べてのち、彼は神と面を合せて話つたと稱せらるゝモーセを、最高の意義にての神の解釋者となし、彼の裡に王・立法者・祭司長および預言者の職能が、完備すると高調した。一言にて盡せば、彼にとつて「モーセは凡ての點にて最大で而も最も完全であつた」。この見解よりして彼は、モーセの文書は神の間然するところ無き啓示顯現で、何處までも絕對に眞理であると力說してその律法は「日月・蒼穹・全宇宙の移らざる限り」、永劫不易であると思惟してゐた。パリサイ派の頑冥なる保守思想家と雖も、聖書の一

言一句の眞理なるを信ずること、彼が如く強く且つ深くはない。凡ての眞理はモーセ五書より演繹し得べしとまで信ずる彼には、宗教的眞理と科學的眞理との區別の如きは、毫も障礙でないのみか、之を思考する事すら不敬虔であると恐れた。隨つて彼にとつては、モーセ五書は宗教意識の表現たるのみならず、一つの哲學體系、換言すれば同書は宗教經驗の記錄たるよりは、寧ろ一つの神學になつて了つた。

しかし聖書を信ずるとは、必らずしも聖書の一點一劃を文字通りに、其のまゝ鵜呑みにするの意でない事は、勿論かれの敎養の認めたところであつた。モーセ五書中に幾らもある、非科學的あるひは反歷史的の記事を、いかに解說すべきか。プラトオやアリストテレスは、神話は高尙な假構譚であると評し、これは人心が神的本質を捕へんとする第一步であると主張した。彼はプラトオ自身の哲學には心醉したが、神話に就ても毫も同情がなくモーセ五書中で神話よりも信じ難い記事を譬喩的に解說した。彼は、神話をもて輕信の輩を欺瞞する企と目しながら、エデンの園・バベルの塔の如きを譬喩として解釋したため、詮ずるところ實際に於て、彼はプラトオと相距ること決して遠くなかつた。彼の心情はユダヤ敎の傳統に留まらうと努めても、その頭腦はギリシャ哲學といふ環境を翹望せねば已まなかつた。

四　ギリシャ哲學に對するフィロオ

しかし彼は、その思索を排他的なユダヤの宗敎の境界のみに留める事ができなかつた。

時代の環境といふものに眼を閉ぢること能はぬ彼に、その學究の廣野は年を追うて擴つて行つた。彼は凡ての知識はモーセ五書に籠れりとは信じつゝも、其の實際の思索・研究に於ては、彼の知識の資材は必らずしも聖書のみに仰がなかつたし、且つまた其の行爲はユダヤ教の典禮・儀文のみに因つて律せられなかつた。その哲學體系において見る如く、彼はギリシヤの教養と歡樂とを追うた。しかしギリシヤの演劇に優つて彼の思想を動かしたのは、此の思潮の流れをなす大思想家だちであつた。先づ文典・算術・幾何・天文・音樂および修辭學より初まつて、物理・倫理・論理ついで哲學に渉り、當時の諸學派の何れをも叩いたやうである。そして高尚なる哲學者らの裡に、聖なる眞理の潜めるを認めた彼は、自ら意識するよりも更に多く諸學派の思想形式を借りて、その宗教思想をギリシヤ風の概念によつて構成した。あらゆる思想を調和とする寛かな心に加ふるに、各國の文化がながれ込んで、妥協的態度をとるアレキサンドリア學風に、眼ともに眩惑した彼は、一學派に繋がるゝを欲せずして、ピタゴラス・プラトオ・アリストテレス、或はストアの學派の何れを問はず、此らの諸學派の感化は、彼の思想を構成する資料となつてゐた。例へば、プラトオおよびストア學派は、ギリシヤ神話を解說して抽象思想となし、之はもと想像を斯かる姿に現したものと觀察したが、彼もこの法式を聖書に應用して、聖書には文字通りの意味と物語的の意味との二種あり、而して後者は水の如く遍くして前者を包むと解釋したのは

明にギリシャ思想の感化である。

五　フィロオの神觀

彼の神觀は先づ舊約聖書の創世記の解說に始まるを以て、予も彼の天地創造觀よりして、その神觀に及ばうとする。元來モーセはプラトオのイデア說を述べなかつたし、また精神哲學の森嚴な深みは創世記の文字通りの意義にも現れて居ない。そこで彼は、一つには舊約聖書の根本義を明かにし、二つには思辨上の根據をギリシャ哲學から得んがために、聖書を譬喩的に解かうとした結果、自ら科學的には赴かないで、宗教的もしくは思辨的な傾きに移つてしまつた。斯くて彼は、舊約聖書のうち、科學上に不合理なところは譬喩として讀み、これを哲學化するためにはプラトオのイデア哲學を以てし、自家の天地創造說を樹立せんと試みた。プラトオは、イデアを構成する眞の實在は、神の思惟にして、之は世界の創造以前に神意の裡に存在してゐたと說いたが、フィロオが其の創造觀の哲學的基礎にしたのは、プラトオの此の哲學觀念である。この思想は、彼の說く神の超越的存在と神の見ゆる世界との關係に最も顧慮したもので、彼は世界は神的理智の中にあるイデア體系として第一に存在すといひ、これを彼は通常の觀念と異つた *kosmos noetos* と稱した。かく神を超越的實在と觀て、神と世界との關係に就いてプラトオの哲學を引照した彼は、この世界は神の表現といはんよりも、神の創造力と叡智との所產であると稱した。この思想は恰も、建築物や彫刻が、建築師や彫刻師らの觀念の外的發表である、といふのと同じ思想

である。かくプラトオの哲學用語で、ユダヤ教の創世記を解說した彼は、識らず知らずのうちにユダヤ的神觀を變へて了ひ、神は創造者ではなく、寧ろ神的形成者であると論結したことは明白で、これは彼が物質を被造物とせず、永遠的の存在とした說によつても理解され得る。斯やうに神を創造者よりも形成者と見たので、自ら此の秩序ある世界を、先存せる物質より造られたと思惟し、遂にはある批評家のいつたやうに、彼は無意識のあひだに、ギリシャ哲學を以てユダヤ教を壓倒したといふ傾向も見えぬではない。

哲學的といはんよりも、詩的情熱に燃えたイスラエルの宗教に刺戟された彼は、斯く天地創造說を樹つるや否や、この世界の美を高調するに到つては、再びギリシャの美的世界觀の影響を蒙つたといへると思ふ。彼おもへらく、此の美は人の言葉では現されないが、神より直接の啓示を受けたモーセに依つて、些かこれを感得する事ができると。また曰く神的本質の幻夢は恍惚裡に沒入した者には味讀する事を許されるが、斯かる場合には通常意識の限度が常時とは異つて了ふと。斯くて彼は、神に就けるより高い幻想が、人の叡智の標的であつて、之は獨り神を愛する者のみ獲得する事ができる、と思惟した。此の點において、フィロオは世界の美と神よりの靈感と、及び此の靈感を味ふ者と、前述した預言者との間に、どれ程の根本的相異を認めしや、予は甚だ疑ひなきを得ない。兎にかく彼は、神來の靈興は萬人の感じ得べきところであると考へたらしいが、「すべて善良にして賢明な

る人たちは、神よりの賜をえん。されど惡しき輩は神を解明する事あたはじ」とは、根本思想であつた。彼は凡ての善かつ賢き人々は神の賜を得べしと爲したが、就中モーセは神的情熱に滿てる、最もふさはしき人ぞと結論したところは、依然として彼はユダヤ人であつた。

彼の神觀を一瞥して、最初に注意すべきことは、彼は神の絶對性を闡明するに急いだ餘り、少し不可知論的傾向を帶びた點である。彼は神の根本的性質は人の識り難きところなるを述べ、神の本質は前人未到の境にして、純粹悟性にして自己獨存の神を認識するくらいに高く登つたのは未だ無い、と說いた。舊約聖書に「人は神の面を見るあたはず」とあるは、人は神に爲らねば神の本質を識る能はずといふに同じで、神の絶對性を表した文字である。人は唯だ神が存在せること、乃ち宇宙に大原因の存する事だけを、我ら人間は知るに過ぎない。更に一步を進めて、この大原因の根柢を明かにしようとする事は、要するに人の愚味なる基である。斯くのごとく神が絶對性である事を、彼は申命記の數箇所に涉つて見出してをるが、その引照は煩雜になるから茲に略する。かく彼は神を思惟しつくさる可きものに非ずと斷定したゆえ、自から神の本質は不立文字であると觀じたところより世に神の本體を表象するに足る言語はないと思惟した。隨つて、モーセが神の本質を描くに、唯だ「我は在りてある者なり」の一語を以てしたのは、此の眞理を語つて餘りあると彼は唱へて、神には性質を附し難しというた。

尤も彼が斯う思惟したのは、神が茫漠たる抽象的實在であると定義しようとした譯でなく寧ろ神は無限の性質を帶びた具體的實在であるから、これを表すに足る定限的叙辭がないと稱したに外ならぬ。後代スピノザの、「實在性を有すること多ければ多きほど、其の屬性を有すること益々多し。されば無限の實在には無限の屬性なくんばあらず」と論じた哲學は、ユダヤの血統を引いた「神に醉うた哲人」たる彼が、好みてユダヤの典籍を繙いたといふ考證もある事ゆえ、フィロオの神觀はスピノザの實體即ち神の哲學に、何らかの感化を流したに違ひないと、予は想ふ。況んやフィロオが、神は本然的に自己決定の理性であり、宇宙の第一原因であると爲し、さらに神は被造物でなく、一切の永遠的原因であり、且つ絶對的に單一不可分離の見えざる原型であると說明したのに比較して、スピノザが、實體をもて一切事物の原因と爲し、その一切事物の原因たるに由りてこれを神と稱し、この絶對的に獨立せる本質が、神の圓滿自足せる所以を示したといふ哲學を顧れば、フィロオとスピノザとは共にユダヤ傳統たる以外に、哲學史上、かれら兩人の心境は何らか靈犀一點の相通ずるものあるを、予は覺える。玆に記して、先輩の敎示をまつ。

六　彼のロゴス思想

フィロオはギリシャの哲學とユダヤの宗敎とを折衷調和しようと試みたのみならず、其のロゴス思想においては、ユダヤの舊約神學說とプラトオの觀念論とストア學派の宇宙原因論との結合を企てた。彼は大體にてストア

哲學を取つたが、更にその唯物的傾向から出發すると共に、見ゆる事物は理智世界に蓄へられた實在の唯一型であるといふプラトオ哲學と、調和させようと試みた。しかしロゴス其のもの、實際的もしくは活動的方面を觀るに、フィロオのロゴス思想は、其の意味するところ甚だ廣汎に過ぎて、研究する者をして何れを專ら考察すべきか、眩惑せしむる程である。今その概略を記すならば、第一に注意を惹くのは、彼がロゴスを神・人の兩方面に關聯せしめて說明した點であらう。神の方面にては、ロゴスを神の長子もしくは最初の天使と稱し、人の方面にては、之を直接原型としての人性、あるひは萬人の因つて生ずる原人と呼んだ。また「ロゴスは宇宙と人性の兩方面に存す。ロゴスは、宇宙にては理智世界を形づくる原型と共に活動し、また一方にては感覺世界を生じたる觀念の摸倣を爲す見ゆるものと關聯する。ロゴスは人性にては、內在的理性となり或は外來の理想ともなる。そして、前者は泉の如く後者はその流れに似る。一つは表象であり、他は眞理である。其れゆえ、賢人の胸奥にあるロゴスは、全く虛妄より脫離して世人の嫉妬を避ける」といふ彼の文章に至つては、ロゴスは神的心意の裡に存する理智卽ち理想世界とその表象裡にある感覺世界との交涉を示すと共に、彼のロゴス思想は著しく倫理的色彩を匂はして來た。元來ロゴスといふ語には、思想と言葉との二意義がある。彼はロゴスといふ語の言語學上の原意を用ひて、理智世界と感覺世界とが互に感應流通し合ふ事は、宛ら人性において、思想

と言葉とが彼我相通ずるに似たりと說いて、ロゴスは必然的に思想と言葉との兩意義たがひに相依憑して存在するところより、彼は人に於てはその內的本源たる理性が外界に表れて言葉となるやうに、神的理智の裡にある原型觀念は之らの觀念の表象である感覺世界に現れてゆくと、解說した。かくて、理智世界と感覺世界とは眞理とこれの表象たる言葉とが照應するやうに、兩世界たがひに感應し合ふ。隨つて人は、この理智を捕促することに因つて、此見ゆる世界の調和と秩序とを得るとともに、眞理いな實の神の絕對性へまで接觸して行かうとする。玆に於てか彼は知らず識らずロゴスに對する人の認識可能性を擴大してゆく裡に、神の絕對性および不可知性はロゴスを樹立したゝめに、幾らかその緊張さを緩めねばならなく成つてきた。彼がロゴス說樹立のために、神の絕對性に對する人間の認識を可能たらしめたとする思索の徑路變遷は、私にとつては重荷に過ぎる議論であるから、他日を期して考究しよう。しかし此の思想の徑路は、第四福音書の著者として傳へらるるヨハネとフィロオとのロゴスおよび神觀の、異同を辨ずる時の秘密の鍵であると私は信ずる。

彼はロゴス思想を表すに際して、種々なる名稱を用ひてゐる。彼はロゴスを表象思想即ち世界の合理的法則として律法とよび、「自己存在たるロゴスはこの宇宙を衣裳として纏ひ個々の靈魂が肉を着たり賢者が德を衣とする如く、ロゴスは地水火風とその所產とを著るを見、或は「このロゴスは萬有の帶にして、

有らゆる部分を結合して其の分裂することを防ぐ」と考察し、また彼は「ロゴスは神の初子にして、見ゆる宇宙の秩序諧調を決定する理想律である」ともいふ。其のほか彼は、地の人たるアダムに對して、ロゴスを「天の人」と呼び、創世記の「神おのれに似せて人を作れり」を引照して「第二の人」とも思惟した。斯くて彼が、「宇宙の創造者なる神は、創造者とその創造物との間に立つ仲保者なる特權をロゴスに附與してをる」とて、神の永遠の言なるロゴスが、宇宙を不斷に保ち人類社會の永存性と秩序とを把持すると思考し、ロゴスを以て神人間の調和者と觀じたのは、論理上から自然なる思索考察の徑路である。以上のべ來つた所を約言すれば、ロゴス(一)言、(二)創造の手段、(三)永遠の所產、(四)神の初子(五)神の人、(六)天來の人、(七)第二の神、(八)仲保者、(九)代請者、(十)祭司の長などの意味を含む。

フィロオは斯くロゴスを人格視して、神の人神の子もしくは天來の人と觀じ、また其の職分を仲保者或は祭司の長など、爲したあたりは、甚だユダヤの舊約宗教の色彩を帶びてゐるが、概括していへば、彼はロゴスをして明確なる人格として思考しないで、多くは神的心意を構成する神の思想、もしくは見ゆる世界の合理秩序の表現として考へて居たらしい。然しながら、人間の純粹理性の思索する範圍である哲學問題に就ては、彼はロゴスをもて如上のべた如き抽象的なものとして思惟したが、人生の實際問題ことに一身の浮沈、一鄕の盛衰を背景とせる宗教經驗を述べるに當つ

ては、天使や主の使者を描く場合には、好んでロゴスを象徴化した點が多い。例へば、ハガルに現れた天使、ソドモとゴモラを破滅した天使たち、ヤコブに現れた神、燃ゆる柴のうちに在せし主の使者、イスラエル民族を荒野に導ける神の如き、彼はロゴスが神的人格の姿をとつて顯現するを認めると共に、神の理智の本質を表す象徴として描寫した箇所である。ロゴス觀における以上二樣の矛盾說は、彼が傳統のユダヤ神學と邊境のギリシャ哲學との間を、調和しようとして、實は彷徨して謂はゆる折衷者の苦辛と葛藤とより脫離しえなかつた痛手であらう。

七　フィロオと新約聖書記者との交涉

以上概說したユダヤの宗教とギリシャの哲學との間を、調和しようとして實は彷徨せるフィロオは、傳統をユダヤ宗教より直接につたへ、又邊境をギリシャ・ローマ文明へと間接に面したところより生まれたキリスト教に、如何なる交涉もしくは感化をなしたか。一言でいへば、フィロオ思想の中心なるロゴスはその思想樣式と觀念とを何の邊まで、キリスト教の基調をなす新約聖書のそれに感化を流したのか。此らの問題は極めて難解であるが同時に甚深の興味をもたらすと信ずる。淺學予の如き者の微少なるフィロオ研究の動機、立場は、てんで問題にもならず全く價値もなからう。しかしフィロオの研究ことに彼と新約聖書との交涉如何は、その範圍を大にすればヘブライズムとヘレニズムに及び、少さくしても初代キリスト教に關する東西兩文化の關聯いかんといふ研究になるに違ひない。淺

學菲才わが如きは、この貧弱極まれる小論文によつて、篤學なる「宗教研究」讀者諸先覺のフィロオに關する興味を惹き、不肖の誤謬おほきを訂せらるれば、蓋し予にとつては望外の幸に外ならない。

予は先に、フィロオと新約聖書との交渉云云と記したが、これには事實よりも假設の方が或は多くは無からうか、といふ疑ひが幾らか存する。斯ういふのは甚だ論據の不確實を示す事になるが、何というても千九百年以前の思想問題、特に紛糾錯雜した、アレキサンドリヤの學風に育てられた折衷派哲學を論ずることだから、假設云々といふ事は當然これを許して欲しい。隨つて、フィロオは新約聖書に何か交渉するところ有りや無しや、之すでに歷史上の考證を要する重要問題である。東西の思想史を觀るに、用語が同一だの表現が似通うてゐると論じても、彼我のあひだ何ら關聯のない事がある。兩つ互に內容を異にしながら、表現が似る例も少くない。また用語術語のなかには、人に屬せずして時代に依て生れるものも多い。斯うした事實は、第四福音の記者とフィロオとが、神の表象をロゴスなる語で示したからとして、第四福音書はフィロオの哲學を受け嗣いだとは限らないことにも、應用ができる。故に此の論據よりして、よしんば第四福音記者が、ロゴスといふ語をフィロオから借りたにもせよ、いな一步を進めて、ヨハネ福音者はロゴス觀を繼承したと假定しても、兩者は徹頭徹尾おなじ內容でこの語を用ひたものか、玆に重要なる論點が置かれる。しかし第四福音書記者と稱せらるゝヨ

ハネは、ロゴス思想をフィロオより繼承したけれども、同觀念の內容と基礎とに到つてはキリスト教に依つて初めて誕生したものではなからうか。予は本論文において斯うした論結の微光を仰ぐのである。

八　第四福音書記者ヨハネのロゴス思想

新約聖書のうち殊に第四福音書の特質であるロゴス思想が、フィロオのロゴス思想より暗示をえてゐる、否さうでない迄も、兩思想の間に似通うた靈犀一點の存するは、既に拒みがたき學界一般の定說となつてゐる。キリスト信徒らが、イエスを救主として仰ぎ信じ、新約聖書の記者みな之を高調せるは、フィロオの全く關らざるところであるにしても、第四福音書記者ヨハネの心境には、フィロオの哲學と自家の宗教經驗とが對立してゐた事は疑ふ餘地がない。尤も第四福音書は、果して信徒ヨハネの筆であるか何うかは、近代の聖書總論學も未だ確定して居ないが、ヨハネ福音書に筆とつた某のロゴス思想は、フィロオのそれと全く沒交涉であつたとは、私は何うしても信じられない。第四福音書開卷劈頭の序言には、フィロオのロゴス哲學がそれから其れへと、一つ一つ續いて描かれてゐるではないか。ロゴスの永遠的存在、その神的本質、これと神との關係、萬物生成の力、人類に映ずるその光輝など、ロゴスの本質と其の職分とを列擧するあたりを覗へば、第四福音書記者にとつては、ロゴス思想の既にキリスト教神學にいかに親しく密であつたかゞ、想像し難くない。玆においてか、フィロオの哲學は、其の

頃すでにキリスト教に同化しつゝあつたのか或はヨハネ福音記者は、フィロオの文書に親しんで、意識して如上の思想を抜萃したのであるか、これが根本的に重要問題である。

第四福音書に及ぼしたフィロオの感化いかんを觀るに先だち、元來ヨハネ福音書の原籍が、ハルナック以來ながく聖書文献學上の難問である事を、忘れてはならぬ。第四福音書の序言は、著者本來の著作であるか、或は當代の哲學的趣好と聖書とを親しませるために附錄の樣な序言を劈頭に附け加へたのであるか。或は玆に注意すべき秘鍵が潜まぬかと、予は思案する。キリストをロゴスと觀じたのは、他の福音書には殆んど見あたらない。第四福音書そのものに於てすら、光り・生命・愛などの語が、ロゴスの替名となつて、キリストの本質を描寫してをる。フィロオと、第四福音書記者として傳はるヨハネと、歷史上そも如何なる交渉ありや。これは純然なる歷史事實の考證に待つ可きところ、予の論ずべき範圍ではない。隨つて第四福音書記者とフィロオとのロゴス觀念を、比較對照の論をなさうと思ふならば、先づ如上兩者の抱くロゴス思想の同よりも異、また類似點よりも甚だ相異せるところを述べるが、現在の予には最も効果おほい捷徑である。

九　ロゴスに關するフィロオとヨハネとの相違

予は先に、フィロオがロゴスを人格視して、神の子・神の人・天來の人・仲保者もしくは祭司の長などゝ、人格化のロゴスを呼んだ次第を述べたが、然し概括していへば、彼はロゴ

スを人格として思惟しないで、これは神的心意を構成する神の思想となし、見ゆる世界の合理法則の表象として觀た方が非常に多い。フィロオのロゴスは依然として形而上的の思辨哲學であるのに反し、第四福音書のロゴスは、地上におけるキリストの肉的生涯の起源を說く宗教思想であつたこと、此處からロゴスに就ける兩者の根本的差別が生じて來る。卽ち前者はロゴスを抽象の觀念となし、後者はこれを具體の人格となした。第四福音書記者は、ロゴスを永遠的存在としても、然も何時までも、抽象の語に終らせないで、歷史に顯れて地上に生活したキリストの人格において認識しなければ、彼のロゴス思想は滿足しなかつた。

之までフィロオのロゴス思想を述べて來た予は、第四福音書に現れたロゴス思想を覗はう。たとへヨハネ（假りに第四福音書記者は彼であつたとして）は、ロゴス思想をフィロオの哲學より獲たとしても、彼はロゴスをもて肉化せる歷史上の人格として思惟した。第四福音書序言の「言は肉體となりて我らの中に宿り給へり。我らその榮光を見たり、實に父の獨子の榮光にして、恩寵と眞理とにて滿てり」との句は、此のロゴス受肉の敎義に就てヨハネとフィロオと氷炭相容れないところである。假りにヨハネはフィロオに負ふ點あつたにせよ、如上の說において兩者は全然反對せる兩極へと分れて了つた。そしてロゴスの受肉を識つたヨハネは、今やその崇敬禮拜の心情を、キリストと爲つたロゴスへではなく、直ちにナザレに生れたるイエス・キリストに

向つて、獻げるやうになつた。然しそれと同時に、ロゴスの受肉たるキリストと面々相接する時に臨んでも、このロゴス思想が彼の宗教信仰に深い幽かな直觀を與へたことは、マタイ・マコ・ルカ等の他の福音書記者と比較して、特殊な事實である。ヨハネがイエスをもて、神の顯現啓示の具象化せるものと見、彼の倫理的人格が、人類をより高き精神生活に導くと思惟したところは、他の福音書記者とその叙述の筆致において、何ら異る點がない樣に思はれるが、救主キリストの本質とその事業の源泉を辿る時には、ロゴス思想を借り來つて這般の消息を哲學的に說明した。キリストは久遠存在のロゴスなる故に、神かれに於て顯現した。彼の生命は神的生命で、一般人類のそれと異るといふ彼のキリスト觀に、ロゴス思想が彼の背景に動いてゐた事は、何うしても拒まれぬ事實である。

しかしヨハネは、久遠存在のロゴスと歷史的人物なるイエスとは同一なりと、其の福音書の開卷に特筆したけれど、此の大問題に就いては、初代キリスト敎の敎父ほど、熱心に詳細に且つ哲學的に、兩者の統一性質を論述してゐない。如何にしてロゴスはイエスに受肉したか、何の點までイエスの神的本質は我らのそれと異れるか。ヨハネは之に就いては精巧緻密の寫實を避けて、土佐繪の黑繪のやうに、神韻縹渺たるに、人をして捕捉しがきの歎を發せしめる。强いて聖書を引照すれば(一)「我ら其の榮光を見るに、實に父の生み給へる獨子の榮光にして、恩寵と眞理にて滿てり(一ノ十四)。廣い意味にての、彼の榮光である。

(二)彼の全智(一ノ四八。二ノ二五。四ノ一七。十一ノ十四など。)の屬性である。(三)遍在(六ノ十九。九ノ三五など。八ノ五)の屬性である(四)彼の人格の偉大なる點(七ノ四六。十二ノ二一。十八ノ六など。)である。(五)「神より出で神に歸る」(十三ノ三、四)である。(六)絶對の自由(二ノ四。六ノ五六。七ノ六。十一ノ三三)である。(七)「わが言は靈なり、生命なり」(六ノ六三、或は十五の三など)である。其のほか引照すべき聖句あまたあるが、斯うした類の煩雜は、予の堪へ難いところであるし、よしんば一々記したとしても、ヨハネの思想を明かにする事はできないから、引照の筆は玆に擱く。

如上述べ來つたフィロオとヨハネとの根本的差別は、以下の如くに列擧する事ができる。(一)フィロオは神を認識する事の、絶對的に不可知なる所以を述べて、「神は見ゆる者ならんも、誰も未だこれを見たる者なし」と說いた。この話は「未だ神を見し人あらず」と誌したヨハネの敍述と同じために、或る學者は、敍述の外的表現が似通うてをるからとて、性急にもヨハネはその神觀をフィロオから借りて來たといふ。しかし神の不可見性を說いたものは、當にフィロオばかりでなく、當時アレキサンドリヤ、パレスチナの學徒の間に、ひろく行はれた思想であつた。然もフィロオとヨハネとは、神の不可見性を說いてはをるが、その根本精神に到つては全く相反してゐる。フィロオは神の本質に就いて、神よりも人の方をより多く說き、「人は神を識るまへに、已まづ神に成らねばならぬ。但し之は不可能であるが」といふ。然し斯んな不可知論は、第四福音書の何章に書いてある。決して見當らない思想である。これに反して、第四福音記者

は、「未だ神を見しものあらず」と誌した筆をもて、直ちに「たゞ其の生み給へる獨子即ち父の懐にある者のみ、これを顯せり」と書き續けてをる。ヨハネ思惟すらく、神はキリスト誕生前には、認識せられ得なかつたが、受肉せる永遠のロゴス即ち神の獨子キリストに由りて、神の本質が人界に餘蘊なく顯現して來た。故に「律法はモーセに依りて與へられ恩寵と眞理とは基督に由つて與へられたり」と。ロゴスの受肉期、すなはち新約時代に入るや、神は本來の面目を顯して人心に直指して、キリストのみならず、彼を信じて彼の名を受ける者には、「心の清き者は幸なり、その人は神を見る事を得べければなり」との福音は垂示され、アグノスティシズムの羈絆より解放さるゝに至つた。これは枯淡なる教義ではなくて、キリスト信徒の活ける深い宗教經驗である。

（二）フィロオのロゴスは、神の思想もしくは世界を作る手段であるが、ヨハネのロゴスは神と同一である。第四福音書に據れば、「初めに言葉あり、言葉は神と偕にあり、この言葉は神なり」で、ロゴスは神の自己表現であるから、ロゴス即ち神である。言ひかへると、ロゴスは神の所産である事フィロオの言へるが如きではなく、ロゴスは神自身である。斯くフィロオとヨハネとを比較對照して見ると、ロゴスといふ用語は、同じくその表現は似通うてゐても、兩者の根本精神においては、彼我の間、全く同一の思想交渉はないといふ結論になる。

十　フィロオの哲學とパウロの神學

ヨハネらの十二使徒より遲れて、然も彼らに先んじ、その筆は新約聖書の大半を占めて、キリスト教に體系組織を與へたパウロを研究すると、ヨハネに初まつたロゴス受肉としてのキリスト觀が、愈フィロオのロゴス哲學より遠ざかつて行つた徑路が、ありありと覗はれる。パウロ神學の基調は、久遠實在のロゴスの受肉せるキリストではなく、十字架上に殺されてのち、昇天して神の右に座し給へるキリストである。フィロオのロゴスは、要するに抽象的な神の觀念あるひは宇宙の合理法則に外ならなかつた。強いて具體化せるものを求めても、「天の人」というて個人が努むべき神的心意の模型に過ぎないが、パウロの神學は甚だしくこれと異り、このロゴスをば、神の大愛の表象なる救主キリストの十字架と昇天とに於て認識した。隨つてフィロオもパウロも、その文書には、同じく「神の子」といふ語を用ひても、前者によれば單に活動せる神的心意であり、後者にとつては之は神の獨子たるキリストで、天の御座を捨て、謙遜して受肉したまへる神であるから、フィロオとパウロとは其の根本精神において全然異つてゐる。パウロの書翰のうちには、キリストが神の姿卽ち寫象で、神において永遠より存在し、一切のもの皆かれを中心として存在せる所以を述ぶるあたり、フィロオがロゴスを說く筆致に髣髴してゐるが、キリストに就いて最も力說したところは、十字架に殺されてのち復活せるキリストであつた。この點が、パウロ神學とフィロオ哲學との根本の差違である。

かくてフィロオとパウロとの救濟觀は、自ら

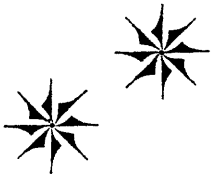
違つて來た。フィロオは、哲學的有神論によつて人の蒙を啓き、人々をして理智の法則に從はしむるところに救濟が存すると爲したからフィロオの救ひの道は僅かの哲人賢人にのみ設けられ、然もその門に入るもの極めて稀である。それに反して、パウロ救濟の道は、天下萬民の辿り得る他力の易行道、隨つて彼の書翰に明記したやうに、ユダヤ人あるひは異邦人の別なく、自由また奴隷の別なく、人類はみなキリストに依つて神を認識して之と靈交感應する事ができる。一は、ストイック的な倫理哲學を持してユダヤ宗教の戒律修行を基とし、他は、一切の儀文を排し、キリストに現れた神の愛に由つて、萬民ひとりも殘らず救はるべしと說く。フィロオの哲學が僅かに一學派として哲學史の一頁に迹を留めるに反し、パウロの神學が二千年の今日に無數の救はるゝ者を興して、世界に激瀾たる脈絡を通はせる所以、蓋し玆に存するが爲である。フィロオは、アレキサンドリヤの折衷思潮の感化おほくして、自家の經驗より出でたる痛切な衷情がとぼしい。然るにパウロは、神の自己發表といふ根本思想を、自らの痛々しい實感經驗より捕捉したゝめ、人心の根柢を搖がす力がある。

十一　餘論

然らばフィロオの哲學は全く價値なきか。予は決して然う思はない。予の小論文は實に貧弱であるが、讀者はフィロオが東西文化の結合いかん、及び初代キリスト教の傳統と還境とをなすユダヤの宗教とギリシヤの哲學との交涉を論ずる上に、かなり重要な位置を占

めてゐる事實に、注意せられたであらう。よしんば彼の哲學は、ギリシャ哲學史家として第一流のツェラアによりて、「淺薄なる折衷思想」と嘲られ、或はヘーゲルの歷史觀を宗教哲學に應用したケャードのために、「因果觀念を基とする進化思想を認むべからず」と難せられ、哲學史上にはアレキサンドリヤ過渡時代の一折衷派として、辛うじて命脈を保つてゐても、彼がユダヤの遺傳とギリシャ還境との間に彷徨しつゝ、在らゆる思潮に面する中道を辿らうとした態度と健鬪とに於ては、予は愛慕せざるを得ない。彼は過渡期に生きんとした矛盾の兒、ヘブライズムとヘレニズムとの兩つの大勢に刺戟され感化され、ために眩惑した彼は永遠の求道者たる、慘憺たるしかし光榮ある殘骸を、二千年の人文史上の途上に曝してゐる。恐らく、求めて與へられず叩いて開れかれざりし彼は、最後も尙はワイマアルの哲人のやうに「光明を、光明を」と臨終も喘ぎ慕ふたであらう。しかし予をして語らしめば、ハルナックと偕に、「新約聖書記者は、ギリシャ的文化によりて生じたる精神的雰圍氣を呼吸するが、その宗教觀念は、舊約聖書の詩人および預言者より來てゐる」となす聖書觀に立ちて、彼のロゴス卽ちキリストなりと結論する。予はこの筆を擱くに臨みて志道者なるユダヤ人フィロオの靈に參じて、新約聖書ヨハネ福音書を繙いて、「それ道(ロゴス)肉體となりて我らの間に宿れり。我ら其の榮えを見るに、實に父の生み給へる獨子の榮えにして、恩寵と眞理とに滿てり」の短い句を讀みたい。(完)

大正六年の冬、フィロオに就て少しく考へてゐた予は姉崎正治博士が、予の質問に就いて、フィロオの如き折衷派に注意すべき價値ある事を述べられたので、志成りて冬期休暇この稿をなす。ロゴス思想は極めて及ぶ所の深いもの、舊約のロゴス、ギリシヤ哲學のロゴス、キリスト教神學のロゴスにも直接關係し、佛教の法身佛にも或は交渉あるかも知れぬ。予の研究未だそこに到らざるは實に慚愧にたへない。



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擧ニヨル

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内ニ設ク

第九條　本會ノ會員タ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ベシ

第十條　本會ニ必要ナル細則ハ別ニ之ヲ定ム

不許複製

大正七年十二月二十五日印刷
大正七年十二月二十八日發行

宗教研究 第三年第九號——奥付

編者 宗教研究會代表者 東京市小石川區白山御殿町百十七番地 姉崎正治
發行者 東京市日本橋區本町三丁目八番地 大橋新太郎
印刷者 東京市小石川區久堅町百〇八番地 高橋季吉
印刷所 東京市小石川區久堅町百〇八番地 博文館印刷所

定價金七拾五錢

發行所 東京市日本橋區本町三丁目 振替貯金口座東京二四〇番 博文館