

つて龍樹出世の頂言のあつた處として有名である。佛傳では佛は師子洲に入られたことはないのであるが、楞迦經では佛が三度も楞迦山に遊履せられたことが神祕的に説かれてある。印度内地
の佛足石は多くは毘濕奴派の爲に占領せられ、毘濕奴天が一步にして天界地界空界を渉るこ云ふ
神傳から毘濕奴天の足跡として崇拜せられて居る。例へば伽耶驛の天廟の聖跡の如きものである。
足跡は上天の佛を表する第一の要件であるが、三道の階段を雲間より地上に通じ、昇降の天梯を
表するのは第二の要件である。この第一第二要件を具備して上天の佛を表示したものでは、最高
の階上に天上最後の足跡を印し、最後の階段に地上最後の足跡を印したのが普通である。この外
に佛を表するものには三頭、五頭、八頭のコブラ龍がある、察するに、或は前正覺山の留影窟に
住し佛に對し、三世諸佛成道の金剛寶座を指示した龍か、或ひは苦行林の池に住し佛を護つた目
眞議陀龍か、或は達叉始羅タクシャラに在つて佛化を受けた德叉迦龍タクシヤカか、何れかの龍王濟度の佛を表するも
のであらう。この外に馬の標示がある、多くは出家の佛、殊に踰城出家の佛を表するのであらう、
牛の標示がある、これは或は藍毘尼園に近き地方に出遊し、膽部樹影ダンブの移るを忘れて耕牛を見た
こ云ふ出家前の佛か、或は苦行林の聖者として、形容枯槁、身垢を潔めんきて尼蓮禪河に浴し、

將に氣絶せんとして、樹枝を攀ちて漸く岸上に登り、自ら行かんとするも能はず、牧女の献けし
牛乳を得て英氣を恢復して前正覺山に向ひたまふ苦行後の佛を表せるか、何れかの佛を表せるも
のであらう。サンチに於ける菩提樹六十七圖を算するは過去五佛の成道を表する樹木もあるに相
違ないが、佛一代の間に尙樹木を以て表せらるべき化縁もまた多いのである、耕牛を見た膽部樹
の如き、苦行林に於て佛座を覆ひしアジャパーラ樹の如き、入涅槃の臥床を護り、忽然花を開き
し沙羅樹の如き、樹木を以て表すべき佛像の場面極めて多い。祇園精舎の樹園もある、靈鷲山の
樹窟もある、耆婆ジウバ醫臣の奄羅林「杏林」もある。蕭條鵲封の竹林精舎もある、南山卑波羅ヒバの石室
もある。樹木を以て表せらるべき化縁は數限りもないのである。

佛傳を四不思議相に分つこは最も古い。生誕（ブラスーティ）、成道（アピサンボーディ）、説法
（ダルマチャクラプラヴルタナ）、入滅（マハーパリニルヴァーナ）の四相である。後代七相、八相九
相なきを描出せるものもあるも、多くは降天、托胎、生誕、出家、降魔、成道、説法、入滅の八相
に一致して居る。併し無佛像の佛傳は多くは簡單なる描寫に止まるのであるが、後の有佛像の佛
傳に至つては、犍陀羅藝術の如く、佛像を中心として幾多の彫鏤莊嚴善を盡し美を盡したもので

ある八相の圖容も、また變相窮りなきものである。

佛敎第二期の藝術に於ける佛像ある佛傳に於て、如何に佛の生誕を描寫せるかを見れば、反映的に佛像なき佛傳の畫意を解することが出来るのである。佛像ある佛傳に於ける佛生誕の瑞相を畫く第一の要件は、東西の藝術に殆ど共通なりと見らる、樹下美人の畫意である。樹下美人の畫意に依つて佛の生誕を描寫せしこは佛傳を巧みに藝術化せしものであつて、佛母が長き蓮華の莖を握れるよりは、華樹に倚つて佛母の立てるは一層畫趣を添ゆるものである。既にサンチの古藝術に於ても樹下美人の圖は少くも二圖あるを見るのである。一つは華樹の幹に夜叉女が右足と右手とを纏ひて立てるものである。今一つは華樹の下に夜叉女が手を枝に掛け立てるものである。この二圖は單に樹下美人の彫飾であるか、或は犍陀羅の生誕圖に移る中間の生誕相であるか予にはその判斷が附かないのである。第一期サンチに於ける樹下美人は全く裝飾として第二期の犍陀羅に至つて、初めてこれを生誕圖に應用したものと見るべきが或は至當であらう。

樹下美人の構想に依つて佛の生誕を示さんせば、美人の地位を占むべき佛母摩耶夫人は必ず樹下に立たざるべからず、而してその華樹は蓮華を用ゐるべきに非ざるを以て、更に出産の場合に最も適切なる無憂樹を表するに至つたのは極めて自然である。

黄金色の花房重く枝垂れたる無憂樹花を手折らんとして、手を舉ぐる刹那に太子は佛母の右脇より出胎したと云ふのは、人間としては不自然であるが、降天の太子を表するには何等かの化生不思議性を顯はさねばならぬ、殊に右手を舉げて立てる慈母の胎内より出づるは右脇よりするを以て、最も自然とするのである。帝釋天は淨布を以て太子を受け、雙龍忽ち顯はれて太子の兩邊より寒溫の水を吐きて洗浴せしめたのである。斯く佛像なき佛傳と佛像ある佛傳とに共通する點は花を折ると云ふこと、兩邊より水を注ぐと云ふことである。この二要件から見れば昔しは蓮の花を折る時に生誕したのであつたのが、今は無憂樹の花を折る時の生誕となつたのである、昔しは兩象が水を吹いて生兒を浴せしめたのであつたが、今は雙龍が水を吐いて生兒を浴せしめたとなつたのである。近時の新映畫には、花の下に佛母が子を抱いて地上に横臥して居る圖を示して居る、極めて人爲的ではある。印度では許すべきであるが、摩耶夫人が地上に横臥して居るのは極めて非藝術的である。第一期から第二期に移る間に植物が變り、動物が變つたと云ふことは、これまた相當の理由があるのである。蓮華は小生(アブジャ)と名けるのであるが、また樹木の名にも

同じく小生(アブジャ)を稱するものがある。龍も象も同じく那伽(ナーガ)を名くるのである。高僧のこゝを「龍象」を尊稱するのは兩意を兼ね用ゐたものである。フシエ教授は象を初めは龍鼻を有するもの(ナーガナサ)を稱したのが省略せられて、單に那伽(ナーガ)を稱するに至つたものであらう。説明せられたが、その語源は兎に角に今は一つの那伽(ナーガ)を龍とも象とも讀み得るのであるから、昔しは佛の本生たる六牙の白象を忘れぬ爲に兩象を以て表したものを、後には水生の蓮池を忘れぬ爲に雙龍を以て表した。見ても差支はないのである。何れにせよ、佛敎に取りては、蓮花も無憂樹も純淨神聖の花香を表し、白象も青龍も俱に純眞神聖の靈異を示すのであるから、生誕の瑞相たるは何れも同じことである。

さるにても、佛敎第一期の藝術に於ては同く生の表現であつた蓮華が、佛敎第二期の藝術に於ては生誕の要件として全く忘失せられ、佛敎第三期の藝術たるアマラヴティの石彫に於ては或は全く修飾化せしやの觀を呈するに至り、佛敎第四期グプタ藝術から佛敎第五期パーラ藝術以後に於ては、蓮華は廣く佛天の臺座として用ゐらるゝ如くに見え、華座觀の典型たるものゝ如くである。佛敎東漸して我國に入るや、一般に蓮華は何もなく抹香臭き氣分を湛はすものこの感を與ふるに至り、死の縁は無量なるも北邙送終の式には必然に蓮花を献ぐべきものと思はるゝに至つた。

これは淨土往來の不思議相を示し、蓮華藏世界の化生の奇端を預感せしむる要件として葬場に用ゐられたものであつて、化生の祝福を表するものであつたのが、佛敎墮落の結果は遂に生の象徴たる蓮華を却つて死の象徴たらしむるに至つたのである。これでは生の佛敎たるべきを死の佛敎たらしめ、現世の佛敎たるべきを未來の佛敎たらしめ、青年の佛敎たるべきを老年の佛敎たらしめ、現代の佛敎たるべきを過去の佛敎たらしめたのも、また決して怪むに足らないのである。

三六 文字なき聖典文學

佛像なき佛傳彫刻は、實在主義に傾ける初期佛敎者の創造に係るものであつた。これに反して佛像を中心させる佛傳彫刻は、理想主義に傾ける第二期佛敎者の敢行した所であつた。これと同じやうに初期の佛敎者は文字を用ゐずして聖典文學を結集したのであつた、聖典結集は佛一代五十年の間に、縦説横説、時に應じ機に對して説かれたる教義を、佛滅後間もなく大會議を開きて、複説し、編成したことを指すのである、聖典は結集したけれども、曾てこれを文字に書せず紙葉に寫さず、遺弟各自の記憶力に依り、師資相承して傳へ來つたものである。實に初期の佛敎者は文字なき大文學を形成したのである。

文字なくして聖典文學を後世に傳ふることは、印度では決して新らしい事實ではない、四吠陀は相當に浩瀚な經典であるが、太古から今日まで、未曾て紙葉に書寫したことがない、代々師匠から弟子に次第に相傳へて曾て斷絶したこともない、その記憶の方法も幾重にも、研究に研究を

重ねて微に入り細を究め、順誦逆誦勤めて遺漏なきを期して居る。何故文字に書かないか云ふに、アリヤ民族が印度に移住した時には印度には文字が無かつたのである、一切の文學は凡べて記憶に留むるのが、本式になつて居たのである。佛出世の時代には印度には既に、文字は用ゐられて居たが、まだ外國から輸入せられたのみで、日用の帳簿や受取、證文、の類には廣く用ゐられて居ても、單に實用に供するのみで、宗教聖典のやうな、天啓文學はこれを隨聞文學と稱して、神の默示をその儘に次第に記憶に依つて傳承するのが本式で、文字に寫して初めて記憶し得るやうな淺薄な奉仕では、信するもの、所爲とは謂はれなかつたのである。殊に婆羅門族は聖典の傳承をその本職として居るのであるから、記憶の術も代を追ふて圓熟して來るやうになつた、併し四吠陀全部を一人にて記憶するのは隨分の勞力であつたこと見えて、一吠陀の師家と云ひ、二吠陀の師家と云ふやうに、吠陀の一部を記憶する家族が多いのである。

吠陀の聖典を文字に書寫すること云ふことは非神聖の事業であり、本職の婆羅門族としては無責任の行作であることせられて居るから、容易に文字に信賴することはなさないのが當然である。初期の佛敎者が聖典を文字に寫さなかつたのは、婆羅門教と同じ非神聖の感から起つたことに相違

ない、併し佛傳を畫くに佛像を避けたこと同じやうに、實在主義的傾向も慥にその不立文字の實行を助けたに相違ない、その故は佛は在世に於て自己の理想を宣説せられた。十方有縁の聽衆に各自その聽取したことを、自國の語で勝手に傳へて居た、その時ウテル、カテク云ふ兄弟の婆羅門が入門して佛の弟子となつた。佛の説法が餘りに區々に諸國語に依つて傳へられて、亂雜になつて居るので、不快の感を懷いて佛に申請した、申請した内容は佛敎を統一して梵語に改め、佛弟子は一般に同一語に依つて佛敎を傳へたい云ふのであつた、而るに佛はこれを聞いて大に叱責せられて、「何たる愚人ぞ、梵語を以て佛敎を統一せんとする、佛語はそれ自身の語を以て傳ふべきである」を教へられた。而して「それ自身の語」は如何なるものか、これに兩様の解釋がある、一方には佛語のまゝに傳へよ、佛が話された通りに、摩訶陀語マカトなれば摩訶陀語で傳へ、憍薩羅語カウサラなれば憍薩羅語で傳へよ云ふことにも解し得る、また一方にはその反對に佛語は何語であらうとそれには關係なく、これを聽聞したもの、それ自身の語で傳へよ、東天竺の弟子ならば東天竺語で傳へ、西天竺の弟子ならば西天竺語で傳へよ、各自國の語で傳へよを教へられたことにも解し得る。その兩義は何れにでも解し得るのであるが、何れにしても梵語でも何語でも一定すること

云ふことは佛の意志ではなかつたのである。結局は佛敎は説かれた通りの語か、又は聽き得た通りの語で傳へよ云ふことを主すべきである、これを古典語に改めるか、文藝語に移すか、教語を修飾するやうなことは決して許されないことであつた、而るにこゝに便利な外來文字があるとしても、多少輕侮を以て眺めて居るのでもあり、直ちにこれを借りて神聖なる聖敎を寫さんとすることは寧ろ罪惡視せらるゝ、こゝも神聖視せられざるは勿論である。實在主義の立脚地から言つたならば、佛が口で宣べられたものを耳で聞き、更にこれを口で複演して他人の耳に聞かしむるは正當であるが、神聖なる佛語を文字に寫し顯はすは恰かも神聖なる佛の儼容を至らぬ色彩に畫き出すと同様の神聖冒瀆である。見るべからざる佛の光顔を見るべき彫刻に顯はすのも、聞くべからざる佛の德音を聞くべき言説に顯はすのも同じやうな神聖冒瀆でなければならぬ、聞くべからざるものを聞かしむるのが非神聖であるなら聞くべからざるものを見るべき文字に顯はすのは更に一層の叛逆である。斯る感想を以て初期の佛敎者は遂に文字なき聖典文學を結集し傳承するに至つたのである。

文字のないことを謂ふことは文章がないことを謂ふことではない。已に佛の在世に於て制定せられたる

律本は、條文も、條數も、本結戒も、隨結戒も、結戒の史實も、犯罪の懺法も、悉く存在して居つたのである。一週一回は必ず布薩會を開いて説戒日ニなし、教團に於て戒本を誦出して一々の條文に觸れたるものは、その罪事を教團の前に發露懺悔して一切を告白するのである。これは今の日曜學校に相當するものである。斯くて一年一度、雨期に於て安居休養の時機を與へ、遍く戒律の奧義を窮め、兼ねて定慧の實修を爲すのである、これは今の夏期學院に相當するのである。斯る修養に依つて戒律を習熟し記憶して以て永遠に律本の相續を企圖したのである。殊に文藝的創作は佛時代にも非常なる努力を以て行はれた。佛の文藝的偈頌は多くは檀陀南ニ稱して殘されてある、これは佛が自發的に、感發的に、自己の感想を宣べられたものである。法句經に集成せられて居る佛教偈頌は秀逸なる詩句の集成である。當時佛の弟子も亦美文創作に心を寄せた。長老歌ニ長老尼歌ニはこれ亦その秀句の集成である。婆羅門教の梨俱吠陀ニ同じやうに、長老尼歌の間にも超越的に美はしい詩句が女性の手に成つて居る。初期の佛教者は斯る美文の結集も、亦文字に依らずして傳誦したものらしいのである。

實在主義の初期佛教者は文字なき聖典文學の結集に成功し、續いて文字に依らざる聖典文學の傳承にも成功したのである。佛像なき佛傳藝術を持續したと同じ期間をこの状態にて持續したのである。而も佛教の教團は婆羅門教の教權族ニはその趣を異にして居る。佛教の教團は言はゞ烏合の衆である、四階級の各階級から佛の教團に入りて一味平等の教義を味ひつゝ、あつたのである。教團の内容が、量に於て増大し、質に於て廣大ニなるに従つて、教團は極めて雜駁なる集合體ニなり、三藏各部を遺憾なく憶持するニ云ふことは極めて困難の状態に陥り、聖語は往々にして傳誦を誤り、甚しきは聖教の要點を忘失するに至つたのである、内外俱にこれを憂慮した結果、西曆紀元前八年頃師子洲の跋多伽摩尼王は教團に令し聖典文學の全部を文字に寫し以て憶持の勞を助くることをなさしめた。聖典の言語は摩迦陀國波陀利弗城の方言なるパーリ語を以て主體ニし、聖典の文字は當時師子洲に行はれたる南方圓形の師子洲字「梵字の變體」を用ゐ、爰に初めて眼に見るべき文字ある聖典文學を形成するに至つたのである。これを名けて三藏聖典ニ云つた。我々の稱して大藏經ニ云ひ、また一切經ニ云ふもの即ちこれである。

斯くの如く文字なき聖典文學は文字ある聖典文學ニ變り、記憶文學は書寫文學ニ變り、不立文字の原型は跡方もなきに至りたるも、實在主義の傾向は少しもその趣を改めない。文字は國に依つ

て相違しても、言語は常に摩訶陀の古語を存し、經律論の三藏は曾てその量と質とを變へず、卷數も品數も俱に第三結集のその儘を保有して居る。紀元第五世紀頃に至つては佛音三藏ブツゴクの手に依つて師子洲語の註釋までをパーリ語に逆譯し、本典末疏俱にパーリ語の文學となるに至つた。古きものを新らしき文字に移寫したるのみならず、新らしきものを古き言語に逆譯してまでも聖典文學の原型を保存せんとする努力は、實在主義の佛教者ならでは出来ないことで、殊に彼等に感謝せざるべからざる所である。

これに反して疾く實在主義の樊籠を脱し、理想主義に傾きし佛教者は、經典の言語、文字に於て一層自由の撰擇を恣にし、律文に於ても、教義に於ても、決して與へられたる原型に拘泥しない。その言語の如きも大體は梵語(サンスクリット)に統一せられたやうであるが、それすらその原語を固守するわけでもなく、恰も佛像を中心せざる佛教藝術を造るに、希臘藝術を見て直ちにこれを採擇したと同じやうに、漢土に入れば漢語に譯し、蕃界に入れば蕃語に譯し、安息、月氏、胡彊、流沙、回鶻、西夏、蒙古、滿洲、到る處轉譯自在、往々剗削の迹を留むるものもある有様である。遂に形式なき佛教と名けらるゝまでに所謂原型と隨分隔絶したものと化したのである。

る。

實在主義が遂に形式派に傾きて佛の正風を存せんとする小乗派となり、理想主義が遂に精神派に傾いて佛の正意を捉へんとする大乘派となつて、兩々相對峙して居ることは前にも已に屢々説いた所であつた、併し佛教の形式を捨てた佛教派が必ずしも形式なくして終るものでもなく、精神を離れたと見られたものが必ずしも精神のないものでもなく、要するに佛教は中道實相の教であるから、何れにせよ、一方に偏するを云ふことは佛の本旨に適はないこと、なるのである。耶蘇の新舊兩派と同じやうに、形式を離れて、精神に還つた新教派も、遂に形式を捨つることは出来ず、形式のみに拘泥して精神の如何を疑はれた舊教派が却て純眞なる精神を發揮して居ることは遍く認めらるゝ所である。大乘小乗の兩派は決して徹底的に善惡の符徴を附け得るものでない。唯自己の信仰としては大小乗の何れかの一派を選ばねばならぬが、單に佛教の研究としては大小乗何れの一角をも忘れてはならない、そのみでなく大小乗分脈の起る所以の背景として印度の哲學の全景をも測量せねばならぬ、また佛教の日本に入れる経路に於ける環境の全圖をも考慮に入れねばならぬ、斯くして初めて世界の思想壇場に提出すべき價値ある佛教の研究であること謂ひ

得るのである。

禪家に唱ふる不立文字説は、實に能く佛教初期の無字聖典の本義を顯はして居る、それと同時に佛教第二期以後の書寫聖典に囚はるゝ妄執をも説破し得て殘膚なしと謂ふべきである、然るに一方には言家の主張に係る聲字實相説は恰も不立文字説に反して文字神聖説を唱ふるかの如くに見へる、併し事實は決してそうでない、佛教は最初から字と音との差別を明瞭に自覺せる宗教である、漢字の如き難解の文字を、その形相を見て、初めてこれを領得するやうな慣習に染み込んだ人々は、音と字との差別を意識することが出来ないで、字を離れて音は存しないものゝやうに思つて居る。支那にはこの弊に陥つた人が多い、日本でもこの陋習に染み込んだ人は少なくない、國定の文字を改めるに、國家が亡びるには國家の威嚴に關するに云ふ風に考へる、これは昔は言語の自體であり、字は言語の外被であるこの別を意識しないのである。日本人が西洋の衣服を着たからと謂つて日本の體質を失ふに云ふものでもない、衣服は時勢に應じて改めても宜しい、言語は容易にこれ改むべきではない、そこで大きく言へば言語と文字、小さく言へば聲音と文字、要するに音と字との差別は十分に意識する覺悟がなくてはならない。

印度人は自身で文字を造らなかつた、西曆紀元前七百年頃にバビロンと印度との交通に依つて移入されたセム族のフィニシヤ系の文字を借りた、初めは二十三字ばかりの文字を必要に應じて四十七字に仕上げ、これに印度自身で創造した數字（アラビヤ數字と稱せらるゝもの）を添へて初めは現俗の實用に供し、後には典語の標示にまで用ゐるやうになつたのである。そこで印度人も、殊に佛教者も、初めから言語と文字との區別は明瞭に意識して居つたのである。故に實在主義の佛教者も文字は到る處その國字を用ゐて居るが、言語は何時も紛れなく印度古代の摩迦陀語を保存して居るのである。

この梵字の外に印度には系統の少し異つたカローシユタイ字と稱するものがある。驢唇字又は迦樓字とも稱する。これは紀元前五百年代に波斯のダリウス皇帝が命じて印度の西北邊に行はしめたものである。これは多分印度では五河地方のみに行はれたものらしい。而して重に俗川のみで終つたらしい、印度では西北疆に限られたが西域地方では廣く行はれ、轉じて中央亞細亞に入り流沙地方では最も廣く用ゐられ、而も紀元後四百年頃まで流行したと云ふことは發掘の結果から立證せられたのである。この外に尚ヤーヴニー字と云ふのがある、耶婆尼字と書く。これは無論ア

イオニヤ字で希臘文字を意味するのである、これも希臘歴山王の遠征以後の移入に相違ない、また悉曇字記には北方には熹多迦文ありて別に擧げてある、文字の形は分らないが、熹多迦は時に魯熹多迦とある、ローヒータカは赤楊樹であつて、古註には樹皮也とあるから赤楊樹の樹皮に書く習慣となつて居たから、樹皮字と云ふ名が付いたものであらうと思はれる。字體は如何なるものであつたか分らぬ、驢唇字か又は梵字の變體かであつたらうと思はれる、

斯くの如く文字は數多かつた。方廣莊嚴經には六十四書が擧げてあるから、以上の外にも相當に多くあつたかも知れない、併し幾ら文字があつても皆外國からの移入で一つも印度固有の文字は無かつたのである。外國から移入した文字の中、殊に宗教上に用ゐられ、時に神聖なる音韻を顯はす爲に用ゐられたので、遂に神聖視せられ梵天所造の文字とせられ、梵字（ブラハミー）と云ふ名が與へられる、に至つたのである、これは梵天が宇宙創造神の資格を得てから後のことになければならぬから、梨俱吠陀、沙磨吠陀、夜柔吠陀の三吠陀時代ではなく、第四の阿闍婆吠陀の時代若くはその後に印度固有の文字とせられたのであらう。梵字は斯くの如く印度化せられたが、印度人の用ゐる所は音韻の代表としてのみであつて、文字そのもの、神聖を禮讃したことは

更にないのである。日本の密教、殊に眞言宗では隨分梵字に重きを措くのである、五六世紀頃の梵字の字體をその儘残して居るのは國の誇りと謂ひ得るのである。その四曼の隨一として、法曼茶羅を存して居り、梵字を種子として一大曼茶羅を形成して居るのであるが、終始決して梵字そのもの、神聖を主張するのではなく、音韻の表徴若くは佛尊の標示として居られて居るのである。全體大三法羯の四曼茶羅は皆尊容の標示である、畫像（平面像）で標示したのが大曼茶羅、三摩耶形即ち標幟で示したのが三摩耶曼茶羅、種子即ち文字で標示したのが法曼茶羅、彫像（立體像）で標示したのが羯磨曼茶羅である。その中でも殊に符徴的標示たるものは法曼茶羅である。そこで六塵悉く文字なりと觀ぜられ、聲字實相義を示された弘法大師でも眞言如語の重んずべきを説かれたので、文字そのもの、神聖を主張せられたのではない、文字が標して居る音韻の神聖を主張せられたのであることは、その内容を味つて見れば直に分るのである。

これを要するに、文字を重んずるものも、文字の外形を重んずるのではなく、文字を立てざるものも、文字の内容を全く放棄するのではなく、實在派が文字なき聖典を傳へたのも、佛語の神聖を永遠に傳へんことをしたのであり、後に文字に移した聖典を重んずるに至つたのも聖語の散逸を

恐れたからである。理想派が到る處に言語を新にし、文字を新にして、菩提樹下の大悟徹底の根本理想を捉へんことを、佛の正意を永遠に傳へんことをするのである。假令その方向は色々異つて居ても、その至るべき目標は同じ地點に在るのである。

三七 歴史なき文明

自然民族から文化民族に移る動機は、人間が考へることを云ふことにある。考へることを云へば極めて單純なことであるから、自然民族も文化民族も俱に考へるに相違ない、同じ考へるにも、自然民族は單に本能に追はれて反射的に考へるので、その考へを積んで、これを一層深くし、廣くし、高くして、これを土臺として進むことを考へない、一口に云へば獸類と同じやうに、千年経ても矢張り同一の状態に止住して居り、同一生活を繰り返して居るのである。これに反して文化に進む民族は、考へるのは同じく考へるのであるが、「如何にあるべきか」(What ought to be)を云ふことを考へる、自己は如何にあるべきか、行作は如何にあるべきか、生活は如何にあるべきか、初めは筋立つて考へなくとも、漸次に考へを進めて組織をも立て、論理的に考へるやうになる。そうすることを自然に「如何にあつたか」(What have been)を云ふことを考へるやうになる。自己は如何にあつたか、行作は如何にあつたか、生活は如何にあつたか、云ふやうになる。

考へる、初めは單に過ぎ來し方の記憶を辿るに止まるが、漸々にその経路の善惡を批判するやうになる。如何にあるべきかを考へるのは未來に向つて考へるのである。これは理想を建設するのであつて、我々がいかめしく哲學を名けて居るものはこの考へに外ならぬのである、また如何になつたか云ふことを考へるのは過去に就て考へるのである。これは現實を記念するのであつて、我々が名けて歴史を稱して居るものはこの考へである。即ち現實を批評し、理想を建設しつゝ、進んで行く民族を文化民族と名くるのである。

そこで如何なる人種でも相當の文化を形成した民族は歴史の考へは必然的に具有して居るのである、歴史の考へのある以上は何らかの方法に依つてその記念を残さなくては當然である。記念を残す方法も幾らもある、少くも兩様の傾向がある。形で傳へんことを、文で傳へんことをこの二傾向である。形で残さんとする方が概して文で残さんとするよりは古いやうに思はるゝ、先づ人の形を残さんとするには色々の宗教の信仰もあるが要するに肉身をその儘に残さんとする、埃及のミーラのやうなものである、その生活状態をその儘に残さんとする。ツーターンカーメン王の陵墓の如きものである。彫刻で残さんとするのも、繪畫で残さんとするのもある。

文で残さんとするには色々な傾向がある。記憶で文を傳へんことをするものもある、文字で文を傳へんことをするものもある。

印度の文化は形を破る傾向がある、併し文を傳へんことをするには十二分の努力をする、これも文字で傳へんことはせず、一切を記憶で傳へんことをするのである。文字に書き顯はさなければ歴史でないことを考へる近代の眼からは、印度には全く歴史はないのである、そこで印度は歴史なき國土と稱せられ、没歴史の國と名けられるのである。文で傳へる方法を十文に知つて居り、文で傳へるに十二分の努力をする印度は、如何にして没歴史を稱せらるゝ、までに歴史を埋没するに骨折つたか、この方面を吟味するも亦興味あることである。

文で傳へんことを印度はまた歴史をも文に埋めんことをするのである。吠陀時代の文化は悉く吠陀文學に埋められた、梨俱吠陀は讚歌の形に於て歴史を埋め、沙磨吠陀は音樂の形に於て歴史を埋め、夜柔吠陀は呪詞の形に於て歴史を埋め、阿闍婆吠陀は祭歌の形に於て歴史を埋めて居る。四吠陀は實に吠陀時代文化の歴史を當代相當に文藝化したものである。而も飽くまで散文化せられたる我々は印度には一巻の歴史なしとして賤視して居るのである、哲學思想が漸次に深みを覺ゆるや

うになるこ、これをウパニシャットの秘奥として書寫の文字には顯はさないがこれを傳誦の文學として傳へるのである。これは印度の哲學宗教の偉大なる歴史である、而も我々は印度には一巻の思想史なしとして劣視して居るのである。悲慘なる民族戦争の歴史は偉大なる叙事詩篇として民族の胸底に印せられて萬代に歌はれつゝあるのである。而も我々はこれを非歴史の説話文學として聞き傳へて居るのである。亞細亞の光と呼ばれたる偉大なる佛教は偉大なる石彫藝術を生ずるこ同時に偉大なる聖典文學を造り、兩大記念碑として、大歴史を世界に傳へ、實に三十大藏の大文學として廣大なる史蹟を世界に残しつゝあるのである、而も佛教の歴史なしとして怪訝の眼を見張りつゝあるのである。時代を列敘し、年月を詳示し、仔細に事實の顛末を記述せざれば歴史に非ずこし、没歴史の國として一切を葬り去らんこするは却つて彼等の笑を買ふ所以である。

印度が歴史を文藝化するはこの範圍には止まらない、大英雄の出世は多くはこれを豫言化する、一の豫言としてその歴史を述ぶるのである。偉人の事業は多くは、小説化せられる宗教の歴史は多くは神話化せられる、俗話化せられたものもある、民謡化せられたものもある、詩化されたものもある、劇化されたものもある、畫化されたものもある。彫化されたものもある。斯くの如き文筆

を有し、斯くの如き藝術を有しながら而も一巻の歴史を書かないのは、歴史を書くこを知らないのではなく、歴史を書くの必要を認めないのである、民族藝術その儘を民族の歴史に信じて居るからである。

年月に懸けた歴史の叙述のやうな乾燥無味のこは印度の永遠の理想から眺めたら、大雪山の頂上から印度の平原の動靜を見るこ一般であらう、何月何日に何某が勳爵を授けられたか、何國に何國の談判が破裂したか云ふこは彼等に取つては一笑の値もないであらう、印度人がその實力が他の民族に劣るを知りながら他の民族を賤み他の民族に相伍するこを好まざるはその根本の理想が相違するからである。現實に重きを置く民族が歴史を無視し、理想に重きを置く民族が歴史を無視するは誠に自然の傾向である、歴史的に高き所以は必ずしも哲學的に高き所以ではない、物質的に下層に在るもの必ずしも精神的に劣地に在るものではないこの自信が、印度人をして永遠に生きしむる所以である、大雪山はいつまでも世界の脊梁骨たるを失はない。

併し大雪山を有する民族は世界の脊梁骨たるの大量を示すも宜しい、若し他の國民が印度の没歴史の過去を夢みて、歴史を埋没して得々たるに至らば、それは實に愚の極と謂はねばならぬ。小

歴史を積みて大歴史を作るに至るは一般民族の正當の順路である。過去の歴史を批判して、歴史の教訓に随つて更に一層偉大なる歴史を作らんとするのが國民の進運を開拓する所以である、歴史教育の必要なる所以も亦茲に在る、文明批評の藝術として歴史を作りたる意義も亦この點に存するのである。

同じ印度に在つても婆羅門教の進路と佛教の進路とは全くその方向を異にして居る、歴史なき文明を以て誇りこするは婆羅門教である、歴史なき印度に歴史を興へたのは佛教である、一卷の歴史なく、幾多の隨聞文學を以て歴史に代えたのは婆羅門教である、八萬の法藏を有しながら正式の歴史をも世に残したるは佛教である、歴史なき印度に歴史を興へたのみならず、戸籍なき印度に度牒を興へたのも佛教である、會議を知らざる印度に會議法を教へたのも佛教である、投票を知らざる印度に投票法を教へたのも佛教である、一方には精神生活に偏して物質を忘れ、他方には物質生活に偏して精神を忘れた印度に中道理想の生活を示したのは佛教である、劇の藝術は起らざりし印度に演劇を興へたのも佛教である、民衆藝術の開拓者は馬鳴菩薩であつた、石の美術を知らざりし印度に石彫藝術を教へたのも佛教である、文字なき聖典を以て誇りこせし印度に

文字に依る大聖典文學を興へたのも佛教である。全世界の説話文學に關係ある本生活文學の創作も佛教である、洞窟寺院を以て印度を飾つたのも佛教である、堂塔伽藍を以て印度を飾つたのも佛教である、偉大なる圖書館も佛教に依つて成り、偉大なる大學も佛教に依つて創められ、偉大なる王朝も佛教に依つて開かれた、印度をして近代の意義に於ける文明を有せしめたのは實に佛教である。地下に於ける佛教印度の文明は在天の今古に超絶し、今にして尙その全盛時代を憧憬せしむる大莊嚴である、佛教は實に舊印度病垢を洗淨して新印度の風化を宣揚した殊勳と謂はなければならぬ。

印度は種族に於ては西洋全土と同一であり、言語を通じて歐洲民族の大部分と關係して居る、思想に於ては東洋全土と同一であり、宗教を通して東亞民族の大部分と關係して居る、實に印度の如く世界の全部に連絡ある民族は他に存して居ないのである、而るに今若し印度から佛教を取り去つたならば、印度はその偉大さの大半を失ふであらう、少くもその東洋全土との關係全部を奪ひ去らるゝであらう、思想として世界に重んぜらる所以もその大半を失ふであらう、文學として世に重んぜらるゝ、所以もその大半を失ふであらう、その藝術として世に重んぜらるゝ、所以も

その大半を失ふであらう、要するに印度の誇りの大半は佛教と共に失はるゝものであるこそねばならぬ。

斯くて佛教を失つた印度は、その形質なき文明と共に永遠に地下に埋没せられたであらう、その宣傳なき宗教と共に永遠に國內に閉息したであらう、アシヨカ王朝もなく、カニシユカ王朝もなく、グプタ王朝もなく、パーラ王朝もなく、ナーランダ大學もなく、ビクラマシラー大學もなく、バラヒ學統もなく、ガンダーラ學統もなく、カシユミール學統もなく、王舎城靈鷲山もなく、舎衛城祇園精舎もなく、迦尸城鹿野園もなく、佛陀迦耶大塔もなく、サンチ塔もなく、バルフト塔もなく、アマラヴテイー塔もなく、マトラ藝術もなく、ガンダーラ藝術もなく、アジャンタ窟院もなく、カーリ窟院もなく、カンダギリ窟院もなく、カンハリー窟院もなく、南方海洲に残れるパーリ聖典文學もなく、北方雪山に残れるサンスクリット聖典文學もなく、滿漢蒙藏の四體字經もなく、經律論の三大藏經もなし、隨つて三十大藏經を稱すべき世界的傳播の聖典あるべからず、斯かる印度は眞に寂寞の感を興へるであらうと思はれる、佛教は印度の地上に跡を絶つても印度人の腦底には曾てその影を没せないのである、六派哲學も佛教の刺激に依つてその組織を

完成し、六師外道は佛教の對抗者であり、殊に耆那教は佛教の模倣であつた、斯かる古代は兎も角も佛教が印度の地上に消えて後、既に七百年なり云ふ今日に於て印度を動かす實行派のガンデイも、世界に響く理想派のタゴールも俱に佛教の理想を以て理想とし、殊に佛教のアヒンサー（無傷害）主義を以てその中樞思想として居るのである。今に宇宙の聲は悉く佛教に集中するの時代も出現するであらう。この世界靈化の源泉たる佛教を取り去つての印度が如何にして世界に光を放つであらうか。

佛教が今は全くその宣傳力を失ひたるにも係はらず、印度には年々幾萬の佛教者を生じつゝ、あるは自然の勢である、掌中の珠を失つた感をなして佛に歸るものもあらう、教團の自由を景仰して佛に歸したものもあらう、地下から掘り出す伏藏に驚いて佛教を信するに至つたものもあらう、海の彼方に信仰の火の手の擧がるを聞いて佛教を信するに至つたものもあらう、何にせよ論より證據、佛教信者の數は印度にも他國と同じく年々にその數を増しつゝある、實に印度の爲に慶せざるを得ない所である。

曾て佛教に依つて救はれたのは過去の印度であつた、開闢以來唯一の救主たりし佛教を捨て、

偏狹の陋見に還り、差別の古態に復したのは、佛教文明を地下に埋めて再び形質なき古文明に還元したのである、その上に回教の原子も入り来り、耶蘇教の色素も加はつて来た、これが爲にいやが上にも差別的傾向を増上し、排他的氣分を濃厚ならしめた。この儘にして進めば遂には拾收すべからざる極點に到達し、何れかに向つて破裂の止むなきに至るであらう、印度は遂に佛教の救ひを得ずんば再び理想の境地に達することは出来ないことは火を見るよりも明かである。古代の印度は佛教に依つて文化の威嚴を整へたが、今代の印度は佛教に依つて全盛の古態に還へることは出来ない。謂ふ理由は、何れから見ても發見せられないからである。

印度の統一を謂ふことは經濟政策に依つてのみ成功すべきでない、彼等は理想の前には經濟の眼は持たないからである、懷柔政策に依つてのみ成功すべきでない、彼等は理想の前には利害關係を顧みないからがある、高き理想の前には印度人は必然的にその心を寄せるのである、牛刀を捨てずして印度の甘心を得んことは到底不可能である、無殺生を以て根本義とする佛教を逆輸入し、無傷害を標榜する佛教を宣布せしむれば、無傷害の主義を持ちながら他を戦ひ他を傷害する。この矛盾なるを覺り、無益の争鬪は自然に根絶するに至るは論なき所である。印度の平和を望

まば根本的平和の宗教を宣布するが第一である。根本的平和の宗教を名くべきものは佛教を描いて他に求むることは出来ないのである。論より證據、佛滅後二千四百九十八年の今日まで、佛教は曾て干戈を取つて宗教の爲に戦つたことはないのである。世界が若し根本的平和の宗教を望むならば、佛教の外推薦すべき宗教は世に存在しないのである。

三八 生命の意義

生命云ふのは「いのち」云ふ言葉の漢名である。「いのち」云ふことは何の意味が分らないが、國學者の解に依るに「いきのあるうち」云いふことであるに稱する、その當否は別として「いのち」云いふ言葉の實際を盡してゐる。極めて適切な解釋である。我々が「いのち」云つて居る内は間違は生じないのであるが、これを漢語に移して生命とすること何か別に生命と名づくる一物が存在するかのやうに考へる。これから色々の誤解も起る。現世から未來へ移り行く一貫した別物がある云ふやうな錯覺も起る。神から人に手渡しするやうな一定不變な別物があると思ふやうな迷信も起つて來る。斯る誤解や、錯覺や、迷信に囚はれるのは、漢語の通弊から來るものが多い。若しこれを生命と云はずして「いのち」云ふならば生活と云ふのも、壽命と云ふのも別に差異のないやうな感じがするのである。實際この方が遙に宜しいのである。もしく我々が人界に生々して居る全體が「いのち」であり生命と名くべきものであるから、これを常住不變の

一線がいつまでも變化なしに貫通して居るもの、やうに考へるのは、詩的言語としては「玉の緒」云ふ言葉のやうに極めて面白いが、思想上議論の中心たるべき命題としては餘りに俗説的である。

生類は一般に生々の意欲に働いて居るのである。實はこの生々の意欲がそのまゝ、生命であるに謂つても差支ないのである。少くもこの生々の意欲が生命の本因であることは間違のない話である。生命はつまり生々の意欲の表現である。それが即ち我々の生活であり、また壽命である。併し人間の生活のなくなつた時、人生の壽命の盡きた時には、我々の肉體は慥に消滅に歸する。土葬や火葬を待つまでもなく、死の現象はまざしく、目に見て居るのであるから、我々は死と云ふものは肉體と精神とが分離する現象であると思つて居る。そしてその精神を靈魂と云ふのだと思つて居る。そこでその靈魂がいつか元の肉體に還へる時がある。その時に元の身體が消失しては還元するにもその還る處がない、それだから火葬は不適當で天意に背くものであると云ふやうに何もかも實質的に考へるのが、所謂俗説的靈魂説なので、今少し理學的に考へ、今少し精神的に考へたら馬鹿けたこと、なるのである。

靈魂も「たましひ」云ふも、色々の用方もあるが、大體で精神云ふの云變りはないのである。國學者の解釋では「神からたまはりし風火」云ふことだ云ふのである、これも當否は別として面白い實在的な俗解である。而もこれを靈魂云漢語に移す一つの精神の中樞としての別物の存在を豫想するやうに感ぜらるゝ。併し一定不變の常住性を持ち永遠性を持つ自我の中心云ふやうな處は決して別存するわけがないのである。靈魂云稱すべき別物のあるのではない。我々の精神そのものが即ち靈魂である云ふのなら、靈魂云名けても差支ないのである。何か玉のやうな別物が存在するのだ云ふやうに思つたら、それは佛教ではない外道である、諸法無我云ふ佛教の三法印の「おきて」を破ることになるのである。

生命云ふのもその通りで、我々の精神が變化しながら續くのを指して生命云謂ふのなら、生命云ふ言葉をいくら用ひても差支はない。併しこの生命は精神の持續云ふ位の意味であるから、不變の生命云か、常住の生命云か名づけるやうなものでないことは明かに知らねばならぬ、玉の緒の一貫したやうなものではない精神は刹那々に生滅して居る、精神は表現なしには存在しない。必然に身體云結合して存在してゐる。身體の生滅期間は凡五十年である。これを名けて

人生云稱する。これが即ち生命である。これを手際よく生きるのが生命の發揮である。

生命の原理云謂つて喜ぶのも、自我の實現云謂つて誇るのも、つまり同一の言葉で、生命云ふ別物もないが自我云謂ふ自我の本體もない。我云ふのも廣い意味で「われ」云ふことなれば佛教でこれを假我云謂つて許すのであるが、我云は自我の本體であるが、個性の實在であるか凡べて常一主宰の性質あり、實體恒有の性質あるものは決して別在すること許さないのである。併し、有無を論ずれば斯る別物の存在は許さないが、これは實我實法としての存在を許さないもので、假我假法即ち現象としての自我、現象としての生命、精神現象そのまゝの靈魂云謂ふやうな、汎然たる意味なれば自由に斯る言葉を用ゐても寸毫も差支ないのである。

佛教には「性靈發揮」云ふ言葉もある。見性成佛云ふ言葉もある。悉有佛性云も云ひ、眞如法性云も云ふ。一寸見るも、何か常住性あり、絶對性ある別物が宇宙に超在するか、個性に内在するか如くに考へるのが普通である。悟情の内容は我々には全くない。迷情の内容には永遠性あり、不變性あるものは決して存在して居ないのである。生類が佛性を有する云ふのは多くはその因から見ても言ふのである。我々の心因を磨けば遂に佛果を得るに至るのである。佛性は

種子である、種子は蒔かざれば生えない。砂礫に蒔けば生えない。培養せざれば榮えない。雨露に恵まれざれば生長しない。種子ありて自慢にはならない。佛性はつまり唯因としてのみの存在である。我々は眞如をも有して居る。婆羅門教や西洋哲學の多くは本體の研究であるが、佛敎は眞如の研究である。即ち體の問題ではなく如の問題が佛敎の主眼とする所であつた。實は性の問題ではなく相の問題であつた。併し何處までが性で何處までが相だ云ふことは到底明示せられない。つまり外に近いものを相とし内に近いものを性とする。内に近い云つても内的存在が別にあるわけではなし。佛敎はつまり如是相、如是性もありのまゝに見ることを目標とする。佛敎は物の眞相をありのまゝに見る學問である。ありのまゝが即ち如である、物々人々皆ありのまゝの姿を有して居る。即ちその物、その人に相應しい姿を有して居るのである。これを萬法如々云ふのである。人々各別の如はその人、その物に取つては偽らざるありのまゝの姿である。故にこれを眞如と名ける。我々の眞如は我々に相應しい迷の眞如である。煩惱具足の眞如である。佛の眞如は悟の眞如である。覺行窮滿の眞如である。それだから佛の眞如のみが重寶される。併しその如たる點に於ては相違はない。萬法如々の差別は萬法一如に統一される。統一されるから云つても、一切の差別が無視せらるゝわけではない。萬法如々のありさまを如々智の鏡にかけて映寫して、最後に平等智に依つて佛の完全位にまで引上げた時、初めて一如の境地に到達するのである。

斯の如く考へて見るに我々人間の智を以て不思議の佛界を付度するの所謂盲目の籬かきのぞきである。概して眞如の境界は鈍性の批評を許さないものとするべきである。その分らない眞如のありのまゝを法性こと名けるのである。法性こか佛性こか一言に言ひならして居るが、實は五眼ごげんの頂點に立つ佛眼でなければ分る筈がないのである。

我々は現象界に亘る一部分の現象を捕へて、生命と名けて色々な臆測を、逞くして居るのであるが、その窮極は決して我々に分るものではない、生命の永遠性を語り、生命の不變性を語り、斯るものに固執して立論する位馬鹿けたことにはない。佛敎にも無量壽こ云ふことは説く、生命こ云ふ別物が永遠に存在するのではない。覺者の存在は時間に拘束されないから生々死々する波動がない云ふことを分り易く説いたのである。我々は永遠に生きたい欲望を有して居るが、單に無意識に闇から闇に永遠に生き且死しつゝあるのである。これを意識的に光明界の生こなさんとする

るのが佛の意趣である。即ち無限の光明を有しながら無限の壽命を得るのが生の實現である。ここに到りて始めて生命の發揮も謂ひ得るのである、自我の實現も説き得るのである。

三九 生命は一なりとの意義

龍動^{リウドウ}の大乗傾向を有せる佛教者一味の綜合の意見として記載せらるゝ所に依るに、「生類の生命は一である」と云ふことに一致して居るやうである。これは果して佛教であるか云ふことは疑問である、何となれば佛教は曾て個性を離れて生命を談ずることなく、個性を離れて神靈を説くことは曾てないのである。若し「生類の生命は別個のものであるが、一切の生類は同じやうに生々して居り、同じやうに生存を欲して居るのであるから本質的の差別は認めない」といふやうな意味なれば、生命は一なりと云ふことは言ひ得るのである。併し、さうでなく龍動の佛教者は「宇宙の大生命は唯一である、一切生類はこの大生命を受け、各自その一分を所有して居るのである、斯く分裂の姿に於ける生類は相互に競争し、相互に傷害しながら、中心に於ては満足を表さない、悪事を爲して良心の呵責に逢ふと云ふのは唯一なる大生命の先鋒が露はれて居るのである、他の同胞生類を殺して食ふと云ふのは結局自害すると同じことで自己の肉を食つて居るのである、つ

生命は一なりとの意義

まり生類は同胞相愛が實現せられるまでは終極の満足は表しないものである」云ふやうに考へて居るのである、これが龍動大乘系佛教一味の議論であること、一見佛教らしく見えてその實は佛教に反する外道説であることは、言ふまでもないことである。

宇宙の大生命の流れ云へば、如何にも尤らしく聞へるが、結局宇宙の生物が一樣に生々して居る云ふより外に事實も意義もないのである、前にも屢々説いたやうに、我々の個性の存在に云ふ外に別に生命を名くるものがあるのではなく、我々の「いのち」があるといふことが我々の生命である、無論不變の生命を云ふものが別存するのではないのである、我々の小宇宙の中に生命を云ふ特種の物を認めないならば、彼の大宇宙の中にも別に生命を名くるもの、別存すべき理由がないのである、宇宙の生命を云ふのは唯宇宙の一切が生動して居る云ふ事實の上に組み立てた、俗説原理に外ならないものである、生命を云ふ別物の存在を主張するのは、つまり空想哲學の産物に外ならないのである。

宇宙の大生命は唯一である、その唯一原因から多々の生命が流れ出たものであるとすれば、つまり一から多を生ずる根本原理説の第一原因に外ならないのである、唯一原因も認めない、第一原因も認めないのが佛教である、一多關係の開展説（起の哲學）は印度正系の婆羅門教の一元哲學である。一元哲學を承認しないのが佛教である。

佛教は太初に於ける一元思想を承認しないのみでなく、最後に於ける還元思想即最終には大初の一元に還歸する云ふ思想をも承認しないのである、還元思想も同じく婆羅門教外道の思想である、宇宙的實在梵から出た生類は最後には再び一元（梵）に還る云ふのであるが、出たものが出た處に回歸するならば、他日再び出て來るのが自然である、斯くの如く出たり還つたりするのを迷界を名けるのである。そこで大生命の説は結局梵が自由意志で世界を造化した云ふやうな耶蘇教を餘り異らない俗説造物主説に陥るのである。佛教は一元も説かぬが還元も説かない佛教は個性を完成し人格を向上せしむる外一切の空想を排除するのである。個性界を離れての超個性界は佛教では許さない、差別界を離れての無差別界は佛教は承認しないのである。

若し「宇宙は同じやうな生動狀に在る、つまり同じやうに生きて居る」云ふ意味なれば、これは即ち萬法一如の佛教思想であるから許さるべき思想である。生けるものが生けるものに同情の愛を持つのは生命が一つだから感應するのではなく、同類相親む云ふ群生心理に外ならない

のである。「生命は一なり」を説いて一元から還元までをこの生命に收めんとするのは所謂汎神思想の變形に過ぎないものである。汎神を云ふのも、一神を云ふのも、つまり神を認める點に於ては同じことである、一神を萬神との連絡は早晚問題となるのであるから、佛教の無神思想を汎神思想だとして速了するのは餘りに早計に過ぎるのである、佛教は一神にも汎神にも寸毫も關係を有せないものを見るべきである。

全體一神思想を云ふのは、一神が萬有を造るを云ふことに發生したもので、萬有を一神の配下に收めんとする思想から多神を排して一神を仰ぐに至つたのである、これは猶太の特産物のやうであるが、印度にも吠陀時代には同じ唯一眞神の思想は明白に成立した、殆ど他の萬神を壓倒する勢を以て一神思想が旺盛になつた、併し一神が萬有の上に超在するを云ふ思想が擡頭するに同時に、一神が萬有の中に内在するを云ふ思想が發生し、一神が萬有を造るを云ふ思想が遂に一神が萬有を成るを云ふ思想に壓倒せられたのである。この萬有を造るのも、萬有を化するのも、超在するのも、内在するのも、神を云ふことを認めるのは同じことである、華嚴の法界緣起説の如きは一寸汎神説のやうに思はるゝのであるが、その實は全く相違して居るのである。佛教が無神

思想であるを云ふのは、つまり一神思想を排斥するので、一神の造物主たることを否定するのみである。唯物論者の無神論の如く精神的存在に向つて排撃を試みるものでもない、殊に梵天や帝釋天や種々の神的存在は許されてある、曾ては天地創造神として全盛を極めた天の神々も佛教に入つて佛教擁護の神になつたのである。大魔王の如きも、一時は佛教に反對しても遂には佛教擁護の鬼神になつたのである。「造物主か、宇宙創造か、天地の主宰か、罪惡の審判か」云ふのはつまり、俗説信仰からの出たので遂に迷信の範圍を脱せないものであるが、人間の地位が餘りに高くなつて、人間の中に神以上の人格が出たから、曾ては宇宙創造の神とせられたものが、佛教配下の神となつたを云ふ群衆心理を物語つて居るものである。歴史を離れて空想に生きる信仰は決して永遠性を有するものではない。日に増し進む理智の鏡が迷信を照破する淨玻璃の照魔鏡となつて俗説信仰を排斥して了つて、最上無上の大覺者たる佛を崇拜の中樞に置くやうになつたのである。

「生命は唯一なり」を云ふ意義が、若し「生類は唯一なり」を云ふやうな意味なればそれは無論麗しい思想であるから佛教も歓迎するのである。昔は犠牲を神に奉るを云ふことがあつた、これ

は何れの國でも存在して居つた、犠牲の種類も幾つかあつた、人を殺して神に献るのもあつた、人身御供云ふのはその名残りである。人祠は印度にもあつた、牛祠も馬祠も印度にあつた、後に牛を尊重する風習が出来てから牛祠は止んだ、馬祠は滅多に行はれないが止んだは云へないであらう、今現に行はれつゝあるのは羊祠である、羊や山羊を殺して神を祭るのである、印度の社頭が肉や血に汚されて居るのは佛教者が佛蹟に参拜して常に悲慘を感じるのである、殊にルンビニ園のルンビニ皇后の廟堂即ち摩耶夫人の廟に於て血祭りの腥慘を見たのは遺憾の極みであつたが、尼波羅國王は佛教者の心を酌んで佛母の廟前に犠牲を供することを嚴禁した、別に王命に依つて法堂(ケルヤール)(旅亭)を設け佛者の需用に供したのは参拜の佛者が恒に感謝する所である。斯る犠牲祭祠云ふことは婆羅門教の特質である、この犠牲に對して「生類は唯一なり」この叫びを以てこれに當り、遂に人類平等から生類平等を主張し、無殺生、無傷害の大義を樹立し、人類愛に擴大して「生類愛」にまで進めたのが佛教である、實は佛教ばかりではない、數論哲學も、ヂャイナ教も、同一主張を有して居つたのであるから、つまり反犠牲主義は民間哲學の指導原理であつたものと謂はなければならぬ。その中でも佛教は殊に同じ生類である他己を殺して犠牲とする

精神を非認して、遂には自己を捨て、犠牲とする精神を鼓吹したのである。毗濕安多羅(ビシアンタラ)布施太子の一切施の如き、尸毗王の目を捨つる如き、餓虎の爲に身を捨つる如き、半偈の爲に身を與ふる如き、皆自己犠牲の精神の發露である、この献身的思想は耶蘇教も佛教も相違はない、併し耶蘇教の犠牲は神に對して身を献ずる犠牲であるが、佛教の捨身は佛に對して、はたなく、他人に對して自身を捨つる犠牲である、佛教の犠牲は慈善と同じ意義であるからこれを稱して布施ミ名くるのが普通である、完全なる布施は三輪空に依つて成立する、三輪空ミは施者空、受者空、施物空、の三空である。

三輪空施ミは施しつゝある自己をも忘れ、施されつゝある他己をも忘れ、現に施せる物をも忘れ、この三者の何ものたるを見ずして始めて眞の布施が完成するミ謂ふのである、斯く施の中心たる三者を見ないのであるから、施から生ずる報償の如きは無論意ミする所ではないのである。生命は一なりミせば他己の生命を犠牲ミすることは不可なることは勿論である、他己の生命の爲に自己の生命を犠牲ミすることは自己に取つては最大満足でなければならぬ、これミ同時に他己に取つては極めて不満足ミの事でなければならぬ。凡べて満足ミか不満足ミか云ふやうなミことは、

人間の精神的修養に基くものであつて、これを生命が一であるからか、多であるからか云ふやうな理由に歸するのは極めて無理な話である、殊に佛菩薩の心から見た時には、斯る大聖者は一切の他己を悉く救済せんことを所謂衆生無邊誓願度の思想を有する大人格である、即ち全宇宙の救度に於て最大の満足を感じるものである、これは生命が唯一なる故ではない、佛の自覺は天上天下唯我獨尊の自覺であつて、他と共同であるか他と合一さるか云ふやうな自覺は佛には毛頭存在しない「生は盡きた、作すべき事は作し終つた、これが最後の生で、再び生を受けぬであらう」これは佛の最後の悟りであつた、それでも自身獨特の生命を得られたことを云ふことは或は謂ひ得るかも知れないが、全宇宙同一生命たることの悟りは曾て存し無いと思はれる、無論、自他平等、生佛一如、内外無別、心佛衆生、是三無差別と云ふやうな語はある、これは佛が生類に對せらるゝ時の平等觀の光景を語るか若くは我々の覺悟の内容を語るかの場合に言ふ言葉であつて、生命なきの問題には關係はないのである。つまり生命は一であるにせよ、多であるにせよ永遠性不變性を有して別存するものこそ考へるのは極めて外道の邪見であること知らねばならぬ。

我々の生命は刹那々に生滅しながら、五十年若くは百年に於て更に大に生滅するものである

がその生も滅もつまり一時的のもので、生れては死し、死しては生れ、永遠に生々し無窮に死々して連綿として永存するものである、これは無意識の生命で、永遠に續くのであるが決して感謝すべきものではない、闇から闇への永遠の生命である、理學者は遺傳的にも永遠の生命は認める、これも同じ闇黒界の永遠の生命である。これに反して意識的に、自覺的に、明るみから明るみへの永遠の生命が佛者の期する所である、ここで生命と云ふのは分り易い爲に云ふので生命と云ふのは生存と云ふ位の意味である、永遠の生存はこれは人が佛と合一さるのでも何んでもない、自己が進んで佛となるのである、至上の自覺を得るのである。覺者の世界は一如ではあるが、一ではない。覺者の生存も一如であるが、一ではない、生命は一なりとは外道説であつて、佛敎の正説ではない。

四〇 古代に於ける日印の接觸

日本が印度の文明を輸入したここは何人も知つて居る。しかしその輸入は、或は朝鮮を通じ、或は支那を通じて、行はれたものゝ信じられて居る。その實際は決してさうでない。日本は多く隣國を通じて印度文明を吸収して居るのは明瞭であるが、直接にも相當に印度文明の形式を輸入して居る。

東洋の文明を言へば、何と謂つても支那文明と印度文明との二大文明である。この二文明の間には、ヒマラーヤ山の大山脈が一大障壁を爲して居る。然るに實際に於てはこの大障壁は支那文明の西漸を防ぐには、その任務を全うしたものである。何となれば、過去三千年間に於て、印度と支那との交通を物語るべき史料は豊富であるが、支那文明が印度文明に影響を與へたる事實は寸毫も發見し得ないのである。思へば雪山の障壁は實に支那文明を障ふる爲であつた。

印度文明はこの障壁を突破する爲に如何なる方法を取つたか、印度は眼前に横はる雪山の大障壁を、その兩端より雙手を伸ばして支那文明の中堅を衝いたのであつた。その左方の一手は西域を過ぎ葱嶺を踰えて、大沙漠を渡り、燉煌に入り、蘭州を直進して五台山に達した。これは陸道である。その右方の一手は印度洋を渡りて、閩婆に入り、スマタラ島を越え、馬來半島を經過し、楊子江口に達し、遂に五台山に到るものである。即ち海道を通じて東漸したものである、これは東洋の一大法橋と謂つても宜しい文明渡來の大航路である。この陸道と海道との兩手を伸ばして支那を兩面より抱き、五台山に於て兩手を結合せしめたのである。日本は主としてこの法橋の力に依つて印度文化に直面し接觸するこゝを得たのである。

紀元第六世紀頃に於ける印度ヴィジャヤ帝國の全盛は、實に印度と絶東とを結合せしむる法橋をして、大いに文明移植の功績を實現せしむるに至つたのである。ヴィジャヤ帝國と稱するものは印度自身に於てはその史實を捕捉するには困難なるものであるが、南印度チョーラマンダラ〔コロマンデル〕地方を中心とせる大移民族の集團は漸次に師子洲セイロンにも、閩婆洲ジャバにも、スマタラ洲にも、遂に馬來全土マレーにその勢力を及ぼし、殊に大乘教者たりし集團は到る處その痕跡を遺し、師子洲首府アマラダブラの發掘も多くの觀音の像設を偲ばしめ、閩婆洲には有名なるブルボドゥルの千佛

壇の如き大乘密教の古迹を存し、スマタラなる室利佛逝シリブツセイは後に三佛齊さんぶつせいと稱し、佛逝ぶつせいは正しくヱイジャヤの轉訛なりと謂ふ。義淨三藏の記する所に依るも、佛逝の風語は印度と大差なきを物語つて居る、義淨は入竺せん欲するものは、佛逝に於て梵語を學び而して後に印度に進むべしと示したところもある、その位印度移民の根據地であつて佛教の中心地であつたことが知らるゝのである。馬來半島に移つても、地名は殆ど全部印度語である。東南塞のアンコルヱット寺の在る地はヤソダラブラミ云ふ處である。アンコルヱットの壁間から多くの觀音像が出たことも今では皆人の知る所である。眞臘マヤンラップはチャンドラブラであらうとか、林邑リンキはルンビニであるとか、斯る想像から段々進んで調べれば調べるほど、彼の地方には殆ど全土に印度名が織込まれて居るのである。林邑は中唐頃には既にその名が改められて占波チヤンパとなつて居る。新移民團の渡來を意味するものである。要するにこの地方一帯は「印度馬來文明」と名け得るまでに印度化された統一體を現出して居たのである。

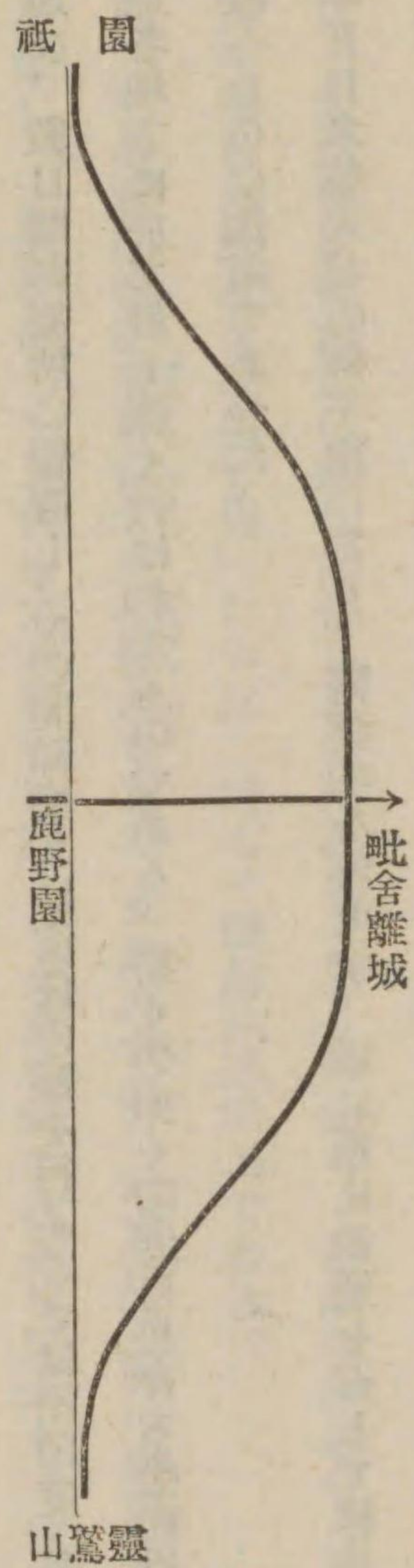
斯くの如く印度ヱイジャヤ帝國の力に依り、「印度馬來文明」の出現に依つて、支那殊に日本は印度文明と近接するに至つたのである。この時代に、日本は聖德太子の天縱の理想に依つて、大乘佛教開墾の豊田トヨデンと爲されたばかりの世であつた。この時に當つて彼の大法橋を渡つて逸早く入朝した傑僧は世に知られたものが三人であつた。三人の背後に隠れたものは幾人あつたか分らない。この三人の傑僧に依つて我國は印度と直接に接觸し、印度文明の形式を直傳せられたのである。

第一中天竺王舍城の傑僧法道である。法道はその梵名は何であつたか分らない、想像して見れば或は「達磨菩提ダルマボジテイ」であつたかと思はれる。法道が渡來した道は記取されて居ないが、王舍城から出て南方に安い海道が開けて居るのに、難い陸道を選ぶ理由はないから、法橋を渡つて來たもの云ふことは争ふべからざる所である。入朝してから後の事蹟は明了である。播州印南郡の廣峯山に住して居つた。こゝに千手觀音、毗沙門天、牛頭天王等を奉祀し、法華經を宣揚して居つたらしい、毗沙門天は四天王の一であるから、既に聖德太子が四天王寺を建てられた時から禮拜されて居るに相違ない。牛頭天王に至つては、その時日本に知られて居つたか否かは疑問である。牛頭天王は印度の北天竺舍衛城外の祇園精舎の在る牛頭山又は牛角山の鎮守である。牛頭山は祇園精舎の在る小丘であるが、印度河の流域にもあつたらう、西域にもあつたに相違ない、于

圖には牛頭山のあつたこゝは西域記に見えて居る。支那に入つて牛頭山は二ヶ所ある、朝鮮にも牛頭山はあつた。今のソシモリ「牛頭里」を謂ふ處はそれである。その地は我が素盞鳴尊の行かれたこゝ云ふ處である。そこで平安朝に至つて、貞觀十八年、時の十禪師圓如法師が播州廣峯より上記の牛頭天王を勸請して京都の八阪に奉祀した。社額には今でも「牛頭天王」と題してある、神佛判然の今日では素盞鳴尊のみが祭神であるが、元は牛頭天王を同視されて居つたのである。牛頭天王は印度祇園精舎の鎮守であるから、八阪神社を祇園祠と稱するのである。

牛頭山の牛頭天王と同じやうに、日本には象頭山の金毗羅神が播州の對岸なる四國の琴平に祭られてある。これは印度摩迦陀國の王舎城の北門を出るこゝ、門の右側の毗富羅山ヒツラのこゝである。毗富羅山は一名を象頭山と稱するのである。その形の相似たるより起つた名であらう。象頭山の金毗羅夜又は王舎城靈鷲山の鎮守である。金毗羅神は誰が將來したか分らない。靈鷲山と祇園精舎とは佛が一生の間に往復せられた南北の兩端である。何れにも廿五年間も滞在せられたと謂ふことである。今我々が佛跡と稱するのはつまりこの兩聖地を結び付けた中間に在る佛遊履の處を指すのである。假に祇園精舎から線を引いて靈鷲山にまで及ぼして、これを弓の弦とする、弓の曲

身を東方に畫くならばこれで殆ど佛跡全體を包含する。而して弦の中心點即ち箭の番ひ點は鹿野園初轉法輪の地であつて、弓身の中部に當る箭の尖は、即ち毗舍離城である。この箭は永久に東方に向つて放たれ、遂に絶東の日本國まで奔つてその金的に適中したのである。



法道は王舎城出身の傑僧である。祇園精舎の鎮守牛頭天王を日本に將來して、自己の郷土たる王舎城の鎮守象頭山の金毗羅夜叉を輸入しない筈はないと思はれる。而して金毗羅神は何人か輸入者なくして日本に於て見るこゝの出來ない神格である。何となれば大抵の印度神格は經典の内に儀軌が明示されてある。毗沙門天でも、聖天でも、帝釋天でも、水天宮でも、吃枳尼天でも愛染明王でも、不動明王でも、多くはその經軌が存して居るから、これを祭らんとするならば、先

づその儀軌に依つて勸請の次第を詳かにしてこれを實現すれば、自由に世間に吹聴することが出来る。金毗羅夜叉や牛頭天王は他に附屬しては祭祀法もあるが、特別の儀軌は別在しないから、印度から直輸入してその祭供の次第を教ふるものがなくては、その祭典は日本には傳はらないのである。象頭山金毗羅神に對しては如何なる祭儀が行はれて居つたか今では慥めやうもないのであるが、祇園山牛頭天王の祭儀の如きは、印度に名高き行像〔ヤートラー〕の儀である。行列にて神輿を運び、數日間御旅所に留置し、その間神樂又は演伎の類を行ふことは南印度より北印度、中央亞細亞各地方に於て最も廣く行はれたものである。斯くの如く印度に於ける祭祀行像の形式を日本に教へたのは法道であつた。

大化五年五月孝徳天皇の御不豫に當り、醫藥功を奏せず、遂に遙に法道を召して修法せしめたまふ。法道宮中に奉仕し持念數日に亘り、玉體全きを得た。閑宮歡喜に滿ち、六宮羅拜して謝せられたる云ふことである。法道宮中に止まること七日、佛法の奥旨を演べ、君臣俱に嘆美した。

宮中に於て無遮會を設け供養した。無遮會とは何人が來ても拒まず布施する齋會である。印度では王者たるものは五年に一度無遮會を行ふ例となつて居つた。白雉元年九月勅建の觀音堂が落成

して、孝徳帝は播州廣峯に行幸して落慶式を行はせられた。法道の唱導に依つて天下初めて翕然として佛法に向つた。白雉二年三月宮中に於て大藏會を行はせられた。これは後には一切經會と名けらるゝもので、時には一切經書寫の式であり、時には一切經讀誦の式である。又時には一切經慶讚の式であることもある。白雉三年冬季には更に宮中齋が行はれた。多分成道會の齋かと思はれる。以上の齋會は皆法道の論化に依るものである。斯くの如く、印度の無遮會、大藏會、成道會など宮中齋會の形式を我國に與へたのは、同じく傑僧法道の力である。

第二は南天竺婆羅門僧正菩提僊那姓婆羅遲である。支那五台山には文殊菩薩の出現ありと聞き、東游の志を發し、支那に來つて五台山大華嚴寺に詣し、文殊菩薩の在否を問ふた。住僧は文珠の山に在らざるを告げ、且その日本に現在せるを告げた。それより揚州に還り東大寺留學僧理鏡に逢ひ、その懇請に依り遣唐廻使の船に乗り天平八年七月日本に來た。行基菩薩の推舉に依つて、朝廷より時服を賜ひ、莊田を附せられ、大安寺の學林に在りて、梵語を教へ大方廣華嚴經を傳へた。萬葉集に高宮王の歌がある

婆羅門の作りし小田を食む鴉

古代に於ける日印の接觸

またふたは
 險腫またふたはれて幡鉢はたばこに居り

これは奈良朝に印度の婆羅門僧が現住して莊田を興へられて、印度に於ける説法の形式に依り庭上に法幢を建て、正法を宣布しつゝ、あつたことを知るならば、この古歌の意は明瞭になるのである、彼の悪性の鴉からすは婆羅門自作の稻田を荒らしつゝ、ありしも、遂に婆羅門の感化を受けて前非を悔ひ、目を泣き腫らし法幢の柱に居住まふ云ふ意味であらう。而るに奈良の古傳も打絶えた元祿の時代では斯る記憶もなかりし見え、萬葉代匠記の契沖阿闍梨も、文字に見える外別に仔細もなきにや云ふ無解釋の解釋で過ぎたやうである。

當時梵語を教へた爲にその音圖の形式は遍く學林の同人間には知られて居つた。アイウエオ、カキクケコは今の音圖の通りであるが、次は原圖はチャチチュチェチヨであるがこれと別立のサと合融してサシスセソの一行と成つた。タチツテトは原圖は二通りあるがこれも合一して一つと成つた。ナニヌネノの一行はム以外の一切の鼻音はこれに合融したものである。ハヒフヘホは元はバビブベボであるが、これが柔かに成り、別立のハと合してハヒフヘホの一行となつた。マミムメモはムの鼻音を開いたのである。ヤイユエヨは別立のヤを開いたのである。ラリルレロは

二通りのラを合一したのである。ワキウエヲは別立のワを開いたのであるが、昔はワミアミは通ずるから古表にア行と並べて出したのもある。五十音の文字は決して一人の創作ではなく、奈良朝から平安朝末期までの間に梵語音譯の爲に用ゐた略字が、漸次に一定の形式となつて出来上つたものであるが、その音圖の形式は全く奈良朝時代から梵語演習の間に傳へられたものである、斯くの如く印度に於ける字母音圖の形式は東大寺の開基の一人たる婆羅門僧正に依つて傳へられたのである。

第三には婆羅門僧正と同伴して入朝した臨邑の傑僧佛哲である。印度馬來文明の中心から身を起こした大音樂師である。慈善の目的を以て海中に眞珠を探らんとして破般し思ひがけなく婆羅門僧正に海上で面會した。その勧めに依り直ちに同伴して支那に入り轉じて日本に來つた。天平八年七月行基菩薩は天王寺の雅樂部を率ひて難波の海濱に迎へ、迎引して奈良に入り、先づ自坊なる菅原寺に伴ひ、丁寧に饗應した。遠來の兩客は目的の文殊菩薩に逢ひたる喜びを以て、饗筵に於て箸を以て拍板はくばんをなし、高聲に印度の歌を歌つた。背後の片崗山に眠臥して一言をも發せざりし老翁は、忽に降り來つて俱に歌ひ「時なる哉、時なる哉。時熟せり」を唱へた云ふことであ

る。これも印度人であつたらしい。佛哲は婆羅門僧正ミ俱に大安寺に請ぜられ、梵語を教へ同時に音樂を傳へて居た。

當時聖武帝の發願で東大寺の大佛が完成した。婆羅門僧正は大佛慶讚會の大導師ミなり、佛哲は大佛慶讚會音樂演奏の大樂師ミなり、開眼供養は賑々しく行はれた。この慶讚會の爲に佛哲が特に創作したのが「萬秋樂」である。その外佛哲が傳へた印度樂は「萬秋樂」を合して林邑八樂ミ云ふものである。その内、純佛敎樂の「菩薩舞」を除く外は、悉く宮内省五十六番の舞樂中に保存され、隨時演奏せられて居るのである。

林邑八樂ミは (一) 菩薩舞 (二) 迦陵頻舞 (三) 案摩舞 (四) 倍臚破陣樂 (五) 羅龍王入陣樂 (六) 胡飲酒 (七) 拔頭舞 (八) 萬秋樂である。佛哲の入朝までは、天王寺の雅樂部は吳樂で、伎樂ミ稱せられて、重い大面を用ゐたのであるが、佛哲の舞樂に依つて面も稍手輕なものミなり、佛敎樂から轉じて、宮中禮樂の一部ミなり、更に轉じて一般娛樂の劇樂ミなつた。斯くの如く林邑の傑僧佛哲は印度に於ける音樂舞樂の形式を日本に與へたのである。

婆羅門僧正や佛哲が大安寺の學林で梵語を教へた爲に、時の語彙にも新語を提供したものが多

々ある。佛哲も音樂の外に梵語を教へたミは明白で「佛哲悉曇章」なる語法は徳川末期までは髓に残存して居た。これを引用したものは今に現存して居る。語彙を豊富にしたミは注意すべきものであると思はれる。先づ上記の旛鉢の「ハタ」は梵語である。大空の「ソラ」も梵語である。寺の屋根を葺く瓦の「カハラ」も、同じ韻の「イラカ」「鍊瓦」も梵語であらう。食を盛る皿「サラ」も梵語である。學林の隱語で人の忌むミを梵語で言明するより起つた語がある。疱疽カから起る痘痕を帶べる人が來るミこれを梵語で「アバダ」ミ云つたのが遂に「アバタ」ミ成り、鼻の落ちた人が來るミこれを梵語で「カサ」ミ云つたのが遂に瘡毒の名ミ成るなぞ、この例は他にも多くあるのである。寒氣の爲に冬眠して居る印度人が、春の木の芽立ちの愉快さを表白して「キサライ」「木の芽立ち」と云つたのが、この時季を示す木更衣「キサラギ」の語であらう。斯く數へ來れば限りもないほミ印度語が日本語に織り込まれて居る。

以上述べ來りたる如く、日本が印度から直接に印度の形式を與へられたのは、鎮守行像祭禮の形式、佛敎齋會儀禮の形式、字母音圖の形式、佛敎音樂舞踊の形式であるが、これミ同時に稍間接ではあるが、美術方面で密陀僧畫法は印度波斯に行はれた「ムルダーセン」の顔料を用ゐて畫

く方法である。これは多く百濟の曇徴が傳へた彩畫の法であらうと思はれる。推古天皇の時に玉蟲厨子にこの畫法が用ゐられてあるから、曇徴時代に遡ほるものと思はれる。印度波斯の密陀僧繪畫の形式をその儘傳へて居るのは、間接なる法橋の餘澤を謂はねばならぬ。

婆羅門僧正の迎えを受けて奈良に入り來つた唐の鑑眞和尚は印度醫方の輸入者であつた。盲目ながら藥物を嘗めて醫方を授けたと云ふ。過海大師鑑眞和尚は佛教醫術の秘方を傳へた。その解毒劑に阿伽陀藥と云ふのがある。「アガタ」と云ふのは梵語で解毒と云ふことである。これも間接ではあるが、印度に於ける醫方仁術の形式を日本に傳へたるものとして忘れてはならぬ。

その外如何に傳はつたかは不明であるけれども、日本娛樂の形式中、民間に行はるゝ將碁や萬葉に残りある、折木四の遊戯は正しく印度のものである。骰子の遊戯は梵語で博羅塞戲と云ふのである、その塞の一字が用ゐられて「サイ」と名くるに至つたのである。折木四の「カリ」も骰子投の「コロ」も皆印度語らしい。我々が考へるより遙に印度から、直輸入せられたものは多くあるやうに思はれる。

四一 東西の連鎖としての文化事業

本年より却年二年を過ぐる昭和九年は、釋尊誕生の滿二千五百年に相當するのである。この時を以て劃時代的大聖誕祭を行はんとするの希望は何人も有して居る所であらうと思ふ。この聖誕の大祝祭は紀年の差や、教派の別や、意見の相違を以てその可否を議すべきではないのである。從來歴史であるとして世に誇りつゝある巴利佛教の紀年に比しても多大の差はない、その上に支那に傳來した來歴の最も明白である有名な「衆聖點記」の紀年を用ゐたのである。この「衆聖點記」は佛滅後第一の夏安居に於て大結集を終つて以來、毎年の安居を終るに律藏の餘白に一點を下した。點々相續して支那に將來して最後の安居を行つた梁大同四年に伯林居士が點數を計上して一千二十八點を算したと謂ふのである。隋の開皇十七年に費長房が勘定した時には一千八十二點あつたと謂ふのである。そこで佛滅の年代を紀元前四百八十六年としたのである。假令毎安居に錯誤なく一點を下したとしても、阿育王即位前の暗黒時代には安居を行はざりしことも史實

に見えて居るからこれを考慮しなくてはならぬこの説もある。斯る年代は研究に依つて決するに再び研究に依つて破らねばならぬこと、なるのであるから、最も信すべきと思はるゝ古傳をその儘用ゐるのが最も適當である。絶東の佛教者は一般に寛容の大度を以てこの「衆聖點記」を依憑するここに一致したのである。西洋でもヴィンセント・スミス氏の如き一旦はこれを依用したのであつた。

聖誕滿二千五百年を迎ふるの前、我國の佛教者は佛教者として爲すべき事を爲し、備ふべきを備へて宗教家としての缺陷を補ひ、社會教育者としての水準を高め、世界大宗教の襟度を以てこの大祝祭を決行せんことを希望するに云ふことは、已に一再ならず表明した所である。

佛教者の水準を高める上に於て、我々が最も遺憾に感ずるのは海外に對する佛教者の設備である。海外傳道の準備を謂つたら何事も全く行はれて居ないのである。傳道學校もなければ、翻譯會社もない、外國語の聖典もなければ、外國語の雜誌もない、凡そ布教の武器を稱すべきものは、海外に對しては何ものをも有して居ないのである。而して海外學者の佛教を研究せんとするものは日に増し多きを加へ、宗教的傾向を有する一般の人士も到る處に教會を組織して信仰團體を作

らんとして居る。雜誌も出して居り、教師も迎へんとして居る。その所謂歴史的佛教には往々にして不満を表する時代となつたのである。一般に大乘佛教の蘊底如何を窮めんとして居るものも多々ある。従來は西藏國もある、支那もある、大乘の研究は到る處に散布して居るやうに考へて居た、然るに辛酷に研究の首途に上らんとして見るに、日本以外に眞に研究の佛教を辿り得る國はないと謂ふことが稍明白になつて來たのである。日本の如く宗門の組織が今尙活躍して居る國はない、日本の如く學林の組織が各宗とも存在して居る國はない、日本の如く何れの宗教をも同一の地歩に置いて學術的研究を進めて居る處はない、日本の如く佛一代の聖典を最も廣大に最も完全に保存して居る處はない、近時流沙の地下より掘り出した經典も多々あつたが、これと同一の史的價値を認め得る古逸書は日本にも續々發見されるのである。寺院の寶藏から發見せられたものは國史研究の上には唯一の光明であるが、地方の古寺には今尙平安朝から徳川時代までの古圖、古寫本、古参考品が時代を逐ふて整然として存在し、未だ曾て調査されざるものが堆積して居るのである。若し世が世なら國家が特に命じて調査せしむべき寶藏である。斯る無價の寶藏が年に月に、蟲に喰はれ、火に焚かれ、濕氣に襲はれ、盜難に罹り、闇より闇に亡び行きつゝある

のである。これをも尙顧みない云ふことは文明國には存在し得べからざる一大缺陷である。

日本は斯くの如く文献も具備し、文藝も存在し、學林も林立し、學匠も輩出しつゝある。佛教は信仰の對象としても活躍し、宗教現象としても見るべきものがある。研究團體もあり、研究圖書もあるのである、炯眼なる外人は決してこれを看過する筈はない。外人の研究心も希望心が何時か國際間に顯現し來り、國際文化事業の實現するに至つたのは最近の事である。その中でも佛教に關係ある方面を見渡せば佛教者が自ら爲すべき缺陷をこの國際事業の勃興に依つて幾分か補足し得たかの觀があるのである。國際文化事業の二三を擧げて見れば、第一には對支文化事業が直接間接に佛教を利用しつゝある一事である、或は密教の學匠を南方に招き、或は法相の貫首を北方に迎へ、或は東亞佛教大會を東京に開き、或は我が大正一切經を中華に寄贈するなご、彼等の國際關係を融和せしこゝ偉大なるものがあつたのである。今は再び排貨の散見するが如きも、間もなく精神的融會の古態に復すべきは言ふまでもないことである。その時に於てこの國際文化事業が、佛教あるが爲に如何にその融合を促進するかは注意すべき問題である。

第二には日獨文化事業である。これは偶然にも「大乘佛教を十分に領解するに非ざれば東西文化

の融合は望むべからず」と謂ふゾルフ前大使の意見がその基礎を成して居るのである。直接海外布教の爲ではないが歐洲佛教研究熱の渴愛を各方面に於て満たし得ることは言ふまでもない。兎に角この文化事業が佛教を精神的結合の一大要素と見て居ることは疑ふべからざることである。今や日獨通商條約も改正調印を結了したのである。ゾルフ前大使もこの方面に向つて相當の努力を惜まない事と思はれる。この文化事業の獨逸主事として就任したグンデルト博士は毎夏中、高野山に籠り佛教研究に餘念なかりし人であるから今後の研究も必ず見るべきものがあるであらう。

第三には日佛文化事業である。日佛文化事業は直接には佛教方面には關係はないのであるが、その主宰者は偶然にも第一次は佛教藝術の第一人者で阿富汗地方發掘の唯一人者たるフシエ教授であつた。繼いで來りし第二次の主宰者は大乘佛教研究の第一人者で尼波羅地方探見に傑出し、今次世親の俱舍本頌や安慧の唯識釋論を發見した唯一人たるシルヴン・レヴィ教授である。佛國が恒に最古參の教授を東派せることは、後れ馳せに國際關係を回光せんとする爲は言へ、その方法の善巧なるに敬服せざるを得ないのである。我々は海外の佛教研究が已にその皮相の時代を經過し、辛酷にその心奥に向つて歩武を進めつゝあるを信するのである。斯る時代に於ける研究

の核心は「研究の佛教」ならざるべからざるは言ふまでもないのである。而して「研究の佛教」は俱舍唯識を以てその中樞とするこゝも争はれない事實である。今や俱舍論は伯耳義國のブサン博士に依つて翻譯せられた、俱舍釋論もレヴィ博士に依つてその一分を出版された。唯識三十頌釋論もレヴィ博士に依つて發見せられ、研究せられつゝある。唯識の研究が若し東西佛教融合の連鎖なるならば、その連鎖の中心となるべき學者はレヴィ博士を措いて他に求むべき人はないのである。その人にしてその國に來り、その學を修めたのである。何等かの結果を齎らさずには置かないであらう。

レヴィ博士在留の副産物として實現したものは、第一に「日佛會館學報」〔二年七月發行〕である、これにはレヴィ博士述の「佛教研究に關する日本資料」云ふ長文の報告が掲載されてゐる。その内容としては「總論」「各大學に於ける佛教研究」「佛教研究の學會」「刊行會及び圖書館」「佛教に關する雜誌論說」「日本佛教宗派」「大正一切經刊行」「佛教術語字典の編纂」等を含むして居る。佛教研究の手鑑てかぎとしては日本人が夙に發行して居らねばならぬやうな、佛教綜覽である。

第二には佛國の留學生は悉く日佛會館に住止して、最上の便利と最高の顧問を眼前に有しながら、日本をも知悉し、佛教をも學修しつゝあるのである。また館主は時々東洋學者會合を開いて彼此の研究を交換せんしつゝあるのである。館主はその蘊蓄を開いて身を惜まず、講義に、講演に、談話に、論議に、大學その他に於て後進を提擧することに努力して居るのである。

第三には佛教音樂集成の企劃である。これは東洋各國の佛教音樂を蓄音してその古樂の真相を研究せんとするのである。日本の音樂、朝鮮の音樂、支那の音樂、西藏、蒙古、安南、東甫塞、暹羅、緬甸、錫蘭、尸棄、尼波羅、印度の音樂を一齊に蓄音機に收めて、これが研究に資せんとするのである。一般に古樂を捨て、西樂にのみ走らんしつゝある日本に取つては實に頂門の一針たるべき事業である。我々がルンビニ合唱團を起して東西音樂の古粹を保存せんとするに同情を寄せたる博士は、曾つてその試演音樂會に望み、如上の企劃を公表したのであつた。

第四には歐洲の佛教研究に最も重きを爲すべき佛教術語字典の編纂である。これは已に古い時からの問題である。我々が曾つて高田派門主常磐井博士と俱に帝國東洋學會を開いたのも「大乘佛教字書編纂」を主眼としたのであつた。萩原博士や榊博士が「翻譯名義大集」を出版したのも

同じ目的の一分である。予が已に二十年近く業を進めつゝあつて最近にその完成を見るべき「巴利語佛敎字書」もその目的の一分である。今その事業の大半を完成したる支那佛敎人名字書も同じ目的の一分である。明治三十五年安南の東洋學會に於てフィノー博士を會長とし、南條博士も予を副會長として佛敎字書編纂を決議したのも同じ目的であつた。而も斯る字書の完成は容易なる事業ではない。予は斯る大事業に没頭せんことを身が身を亡ぼすものであつたことを悔ひつゝあるのである。折りも折、大正八年には帝國學士院の用命を帯びて渡佛した、その時には佛國學士院長エミール・セナル博士はレヴィ博士と共に英國のリスデービット夫人、トマス博士等と相謀りて佛敎字書の編纂を企劃しつゝあつた、我が姉崎博士も予に先ちて渡歐し、その議に參して居つた、予がこの事に參するに至りし時は將に着手の域に向はんことを居つた、恰も予の熱心參同を希望せるもの、如く、何事も予の言を聞くを惜まざる趣であつた。予が梵・巴・藏・漢・日・蒙・韓・滿等の新佛語を羅列するの愚を唱ふるや、梵・巴を主として他は悉く索引に讓ることを容諾した、また予が佛蘭西語を以て字書を著すの愚を唱ふるや、英語を以て發刊すべきを認諾した。こは予に取つては意外であつた。茲に於て予は如何なる讓歩を爲すも日本學者の

參同を必用と認めたるものなりと解し、姉崎博士と共にその事に當らんことを誓つた、爾來七八年、問題は金策に到つて行詰り今日に至つたのである。而もこの問題はレヴィ博士の心頭をも、亦予の心頭をも、寸時も離れなかつたのは事實である。瀕死の病床に在りしセナル博士も、床上に於て字書完成の希望を述べたこのことである。レヴィ博士も今は日本佛敎を知ることが佛敎研究の最大捷徑であることを感じた、そこで日本語を主題とし、範圍を佛敎術語と人名に限り、時限を一ケ年として急速に完成せんことを計畫した。幸にも大谷尊由台下の後援に依りこれが編纂に着手し得るに至つた。レヴィ、ドミエビル、山田、赤松、和田、久野、西、成田、高楠等の連袂でその編纂に従ひつゝあるのである。その結果は部分的發行とし、英佛兩語にて同時に出版の豫定で英語の監修は故サー・チャールズ・エリョット氏に委嘱したのであつた。日本の帝國學士院、及び世界各國の東洋學會は後援保護者たること、なつて居る。

如上の國際文化事業が、果してその功を奏するものこそば、佛敎者は何の努力をも爲さずして濡手で粟の擡み取りである。佛敎の最大缺陷たる對海外施設の大事業は、佛敎研學の要望あるが爲に需めずして自然に好結果を奏するに至つたのである。而も日本語を主とせる佛敎字書を、歐

洲學者の主張に依つて完結し得るは夢想にだも考慮しなかつたことである。佛教の後援に成るものであるから黙然として閑過し得るのであるが、さもなくば佛教者はこれを見て慚死すべき底の出来事と謂はざるを得ないのである。併し、この佛教字書は單なる小字典に止まるであらうと思ふ。大を望んで大を得ざるよりは、小を望んで小を得、而して後に望蜀の大を致すのが正當の順序である。

偶然にも如上の出来事に遭逢したのであるから、世尊聖誕滿二千五百年を迎ふべき準備事業の一角を完成したことを祝福せざるを得ないのである。而もその事業が佛教者に取つて最も行はれ難い對海外事業であることは最も慶賀すべきである。願くはこれに勢を得て聖誕大祝祭準備の各方面に於て佛教者の能事畢れり謂ひ得る時機の速に到來せんことを、殊に切望の至りに耐えないのである。

四二 富士休養學園の爲すべきこと

富士休養學園は、昭和三年七月一日を以て御殿場口登山道の第一森林帯の玉穗村に開始した。佛教女子青年會の社會會館として、講習の方面に、休養の方面に、會議の方面に於て出来得るだけの努力を試みんとする女性訓練の根本道場として開かれたものである。富士山の大自然を背景として會館が建設せられ、殊に樂山莊と號せられたのは、恒に大自然の膝下に在つて大自然の説法を聞かんとする日本女性の内心の誇りが顯はれて居るのである。富士休養學園の母體は勿論佛教女子青年會であるが、その母體の肢部と成つて居るものは、佛教家庭寮たる曉紅寮と、佛教研究寮たる難思寮と、佛教女子訓育壇たる東京武藏野女子學院及大宮成均女子學園との四團體である。されどこの富士休養學園所在地の關係上、静岡縣に於ける佛教女子青年會の肢部及びその脈絡部たる婦人會はこの會館建設の主體として今尙活躍しつゝあるのである。

【一】 富士休養學園は、女性の休養訓育方法の完全を期する。東京及び地方の一切の婦人團體の富士休養學園の爲すべきこと

休養を歓迎する。一切の職業婦人の休養を組織し且歓迎する。一切の學業女性の休養を歓迎する。他に好方便を有せざる學齡兒童の休養を計畫する。虚弱兒童の健康を保全する。傾向兒童の徳性を保全する。これらの爲の休養を企圖するのである。總じて精神的休養の事業に於ては努めて遺憾なきことを期したのである。

【二】 富士休養學園は、女性の講習訓練方法の完全を期する。宗教と教育との關係に就て自ら講習を開き、また他の講習を助成する。宗教と社會との關係に就き、政策、問題、事業の各方面に於ける講習を開きまた助成する。女性に要する技藝、技術、手藝、料理、菓子等に至るまで凡そ女性の創造的技能を發揮すべき講習に於て遺憾なきを期したい。女性に適せる文藝、文書、讀本、講本、詩歌、小説、童話、童謡、舞踊、講演等に關して女性の創作的、編輯的、實演的技能を發揮すべき訓練に於て完成を期したい。要するに一切の方面に向て佛教知識の基礎を與ふべき講習方法を完備せんことを欲するのである。

【三】 富士休養學園は、女性の社會的進出を期する。故に社會の一切の方面に於て問題化せる事項に關する豫備知識の完成を期したい。問題に依つては十分の批判的知識を完備したい。女性に關する參政權問題、女性に關する法律問題、女性に關する教育問題、女性勞務問題、母性保全問題、禁酒問題、廢娼問題、産兒制限問題、優生問題、性教育問題、嫁母問題、女教士問題、處女團問題など數へ來れば多々の問題がある。これに對して女性の十分の理解ありて批判的基礎ありしめるやう、豫備知識の完全を期したのである。

【四】 富士休養學園は、女性聯合會議の組織を完備する。全日本の佛教婦人の聯合會議を組織し、開催し、而してその決議を實行せしむるなき、佛教々團の和の教義を實施し得るやう女性の訓練を爲したいのである。時には男性の全國聯合會議をも開催して、男女合議の會議を行はんとするのである。その劈頭第一の試みとしては、來るべき佛誕生第二千五百年キヤウサン慶讚大會の準備會議を開始せんとするのである。これに依つて少くとも會名、會處、會の進行、會の經濟、會の準備なきに就き、大略この會議に依つて決定を見たいのである。

毎年七月の一日から九月の五日までは女性休養の期間としたい。九月六日から十月五日までは特に男子佛教團體の休養に當てたいのである。東京及び地方の佛教青年會、濟世軍、青年團等の休養の爲に會館を開放したのである。この十日の期間は男子の休養を歓迎するのであるが、その

期間は女子青年會幹事の経略の下に開放するのであるから、在留中の諸般の世話は佛教女子青年會が受持つのである。九月の十五日より翌年六月三十日までには會の特別の催しのない限り、一般の爲に開放し得るのであるから、務めてこれを利用するところを一般の團體に向つて勧めたいのである。個人の使用に供するところは、特別の縁故ある者の外、成るべく避けたいのである。何故かご謂へば、一般の使用なき時期は成るべく富士の裾野に散在せる村々の青年團、處女團、殊に玉穂の青年團、處女團、若くは父老會の使用の爲に開放したのである。それは本館の創始に關し、建築に關し、玉穂の青年諸君は、その努力を惜まず、その努力を惜まず、一意その完成に力を合せて援助した芳志に酬ゆる微意である。

【五】 富士休養學園は、地方文化の開発を目標とする。その建設の趣意に於て會て宣言したところがある。この會館は「静岡縣女性の爲に、静岡縣人が建てた静岡縣女性の會館である」と披露したのであつた。その意向は今でも變異はない。静岡縣の有志同人はあらゆる注意と努力とを以て會館の建築を幫助した。實際その熱情に煽られて我々は快く覺束なき建築の歩武を進めたのである。この會館が建築費の全部を支拂ひ、年中行事が完全に行はるゝやうになつたことしたら、その

功績は全く静岡縣の有志同人に歸すべきである。既にこの快舉に参加したのは沼津の有志同人静岡の有志同人、清水の有志同人、江尻の有志同人、可睡齋の有志同人、青島の有志同人等である。其他の地方も連絡方法を進めつゝあるのであるから、間もなく静岡縣全土の有志同人が一齊に参加するところなるであらう。

沼津の有志同人は樂山莊建築に参加したのみでなく、母體の一部なる武藏野女子學院生徒數十名の赴くべき樂水莊開始に關しても偉大なる努力を與へたのである。女性の中でも、青年女性は夏天清涼の生活を熱もなく、蛟もなき樂山莊に送り、朝夕富嶽の靈氣に親近し、靜かに大自然の說法を聞くことを樂むを以て満足するのである。併し、今尙學藝に親みつゝある少年女性は變化多き樂水莊の生活を以て無上の悅樂と思ふ傾向が多い。爲に沼津なる千本松原に假の樂水莊を開くこととした。これが爲殊に沼津の有志同人に限りなき迷惑をかくることとなつたのである。富士休養學園の樂水莊は、少女健康の進度を量り、水泳に適せるものゝみを選出して、水泳の稽古を主眼とするところとした。

我が佛教女子青年會が、斯くの如く、雄大なる富士の影のさす處にその樂山莊とその樂水莊と

を設くるを得たことは無限の大快事であることを喜ばねばならないのである。何となれば我々は形骸的會館の外伸に重きを措くものではなく、常に精神的女性の内含を主として斯る事業を經始したものであるからである。總じて精神的内含性の涵養は、自然的偉大なる背景なくしてはその目的を達するところは到底不可能であることは勿論である。

山川秀靈の氣は、偉人格を養ふに謂ふことは、古來より言ひ傳ふる所である。大自然の與ふる環境の薰育は、天才を啓發し、個性を充實する上に、最も有力なものである。大自然は常恒時に絶對無限の大眞理を開宣しつゝ、あるのである。百千の經卷を漁つて眞理を發見せんとするのは實にその煩に堪えない。それよりも、朝な夕な、永遠に說法しつゝ、ある大自然に直面して、眞理を直觀せよと謂ふのは理想哲學者タゴールその人の哲學である。我々は不覺性の凡愚であるから假令直觀の心眼は開けないにしても、せめては大自然の說法に憧憬れ耳を傾け得る身になりたいものである。

世界第一の雄大なる靈山を有せる印度は、當時世界第一の智慧の國であつて、隨つて世界第一の偉人格を生み出したのである。降世以來既に二千四百九十八年に達したけれども、釋尊の第一人者たり、唯一人者たる靈位は盤古動ぎなく宇宙を照明して居るのである。大無量壽經に「清白の法は具足圓滿、なほ雪山の如し、諸の功德を照らし、等一にして淨なるが故に」この聖語があるが、正しく山の靈人の偉さを合一した晴々しい讃仰の法句である。斯くて雪山を標目とせる「入山學道」は入道の理想と化し、「成道出山」は悟後の標的と成り「叢林蘭若」は學林の特標とせられ、「園林伽藍」は僧園の自稱とせらるゝに至つた。而して一代能化の大醞釀地は「大苦行林」として景仰せられ、内外兩道の分岐點と見らるゝに至つたのである。

世界第一の高山は決して大平野から孤獨的に標出するものではない。その山側には脇侍として幾多の群山があるものである。大雪山の南陞の群小山脈は一帶にこれを「黒山」と稱する。雪藏千秋、白壘々の雪の山、氷の山に對しては、雨過晴天、碧層々の群山も黒點々の山々を見ゆるのである。その故にこれを「黒山」と名けたのである。出家して入山學道の路を辿るのは實はこの黒山に入つて修道するのである。數限りなき大小仙人の隱者の森はこの黒山に點在するのである。遠い昔しの雪山修行の畫卷物は、この黒山の森林帯に於て開展せられるのである。雪山童子の半偈の求法もこゝに行はれた。清涼山五髻文殊の智劍もこゝに磨かれた。檀特山車匿童子の白馬も

こゝに嘶いたのである。布施太子一切施の最後の幕もこゝに開けたのである、試みに黒山に入つて沙羅樹林の森深み、閑寂なる仙寰に近づけば、昔しながらの樹皮衣を纏ひたる仙人は童顔にして鶴髪、喜んで人界よりの訪客を迎ふるさま、身も心も自然に同化さるゝかと思はるゝばかりである。また遙に一黒山の高きに登れば、石楠木の花は霞の如くに咲き満ちて、燃え立つばかりの花に包まれて、塵に北方に向へば、大雪山は近きものは白玉の如くに玲瓏として眼前に浮んで天空を撐えて居る。遠きものは白龍の如くに蜿蜒して天涯に奔りて穹窿を掠めて居る。黒山に坐して雪山を觀れば、雪山は彌が上にもその偉大さを増して眼底に印象づけるのである。若し遙に雪山を對象として、樹下石上に結跏趺坐し、手に法界定印を結び、口に出入の息量を數へ、心に不淨の觀想を浮べ、運心工夫成りて遂に十遍處定の一即一切の觀念を凝らし得るに至らば、彼の大雪山はそのまゝ、「絶對無限」の權化たり、「廣大無邊」の實現たりと謂ふべきであらう。白法歸然として大塊の實相を現じ、光顔巍巍として久遠の儼容を顯はしたかの觀あらしめ、次第に廓然大悟の域に進み、自ら露堂々の眞面目に徹底したるかを夢みるに至るであらう。

今更言ふまでもなく、富士山は日本第一の雪山である。この大自然の爲に我が民性の養はれたるは言ふまでもないことである。古來詩に詠まれ、歌に歌はれ、繪畫に成り、藝文に成り、國民登嶽思想の第一對象に成り、又遠洋行海航路の第一慰安に成る。東海道五十三次の驛路は變じて鐵路に成り、更に轉じて空路に成りたりとも、永遠に展望の目標たるを失はないのはこの富士山である。富士山の協侍たる黒山とも謂ふべき群山は、心地好く四方に起伏して居るのである。今若し富士休養學園を中心として四邊の山々を物色して見れば、西面は富士山に直面し、會館のベランダ望臺より眼前にその雄姿を凝視し得らるゝのである。北面は群山重疊、この地方にてはこれを「八重山霞」と稱する風光である。東面は乙女峠で最低く、背御に金時山屹然として立ち、左方に長尾峠の洞門がある。南方に、愛鷹山が遠く聳えて居る。四山に圍まれた平原は所謂「富士の裾野」である。中にも「里に黄金の米がなる」てふ玉穗はこの界限の模範村である。予が擬作したる俗謡はこれより生じたのである「富士に立つ影、乙女の踊り、峯の金時、愛鷹、長尾、八重山霞の裾模様」と言ふのである。これは單に地理を教ふる爲の俗謡である。黒山は何れも仙居に適して居る。東山莊も宜しい、二の岡も宜しい、アメリカ村も、富士岡莊も、五龍館も何れ劣らぬ地域である。その中でも御殿場登山口の第一森林帯を我々は最好適地と認めたのである。これが

富士休養學園の爲すべきこと

富士休養學園の爲すべきこと

登嶽第一林樂山莊と名けた所以である。由來この方面に着眼した人は極めて少ないのである。別荘も至つて少ない、玉穂の中畑から瀧ヶ原へ、それから「馬返し」まで樹林點在して登山路の風致を爲して居るのである。この南陲の高原は低いやうに見えて實は甚だ高く御殿場の驛で海拔三千二百尺なのである。山影の投射する處、宛然として五臺清涼の靈境である、泉流の伏在する處、九品莊嚴の樂土である。性靈發揮の苦行林としても、思想涵養の修道院としても、この高原を除いて他に安居の好適地あるを知らないのである。

歐米各國から殊に日本觀光の爲に來るものは、富士を見ずして去るものはない。「櫻見ずとも富士を見よ、富士を見なけりや恥をかく」は日本に來るもの、標語である。富士山は世界に對する日本の誇りである。この大自然をその領域に有するは静岡縣の誇りである。縣下の青年者はこれを以て思想涵養の第一泉源とせねばならぬ。縣内の宗教者はこれを以て他人の占有に放任してはならぬ。

人間學としての佛教 (終)

人間學としての佛教



昭和七年五月二十八日 印刷
昭和七年六月 十一日 發行

定價 壹圓五拾錢

著者 高楠順次郎

刊行者 酒井淳三

刊行所 大雄閣

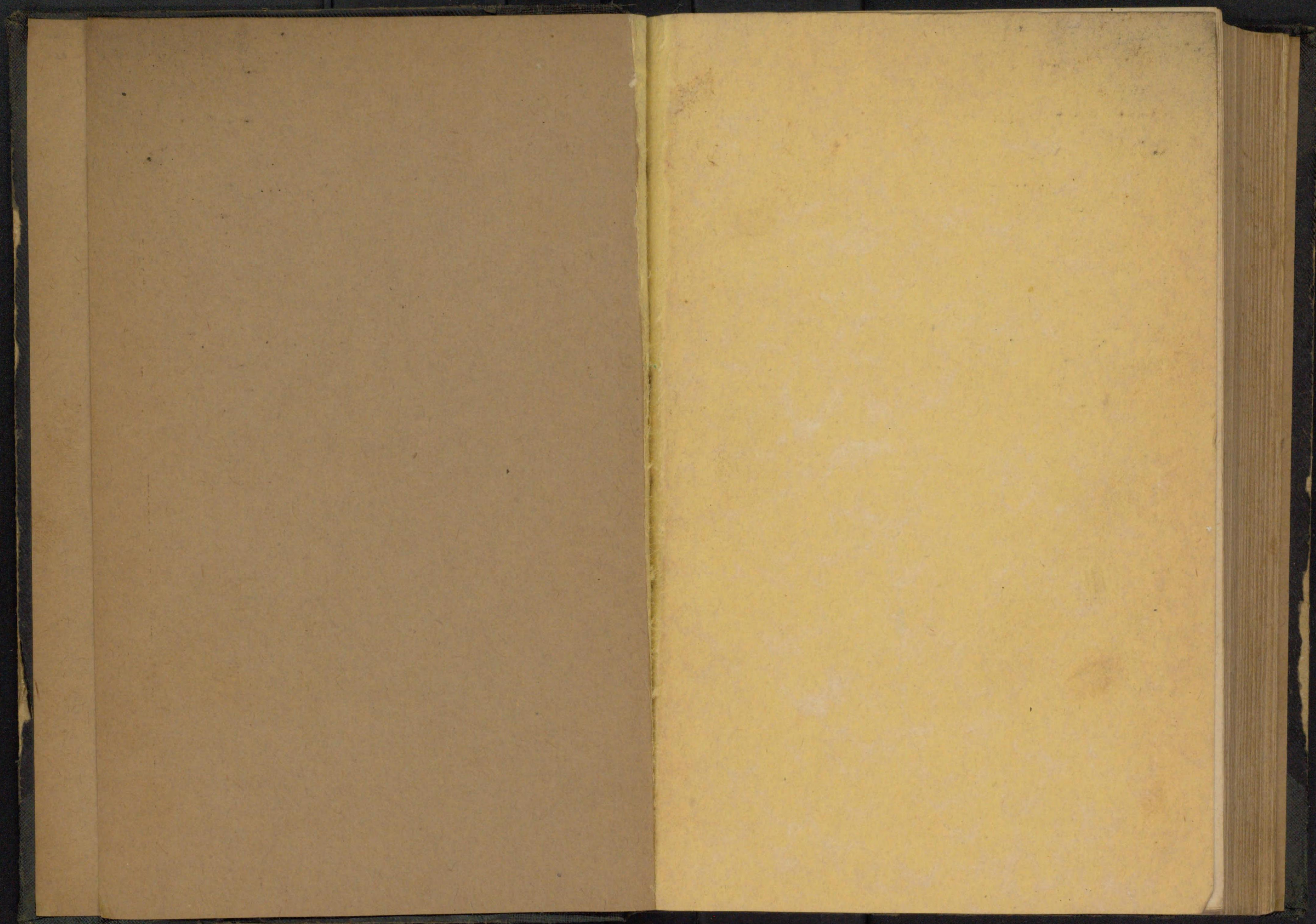
東京・小石川・西江戸川卅一

振替東京六六九二九
電話小石川八三八

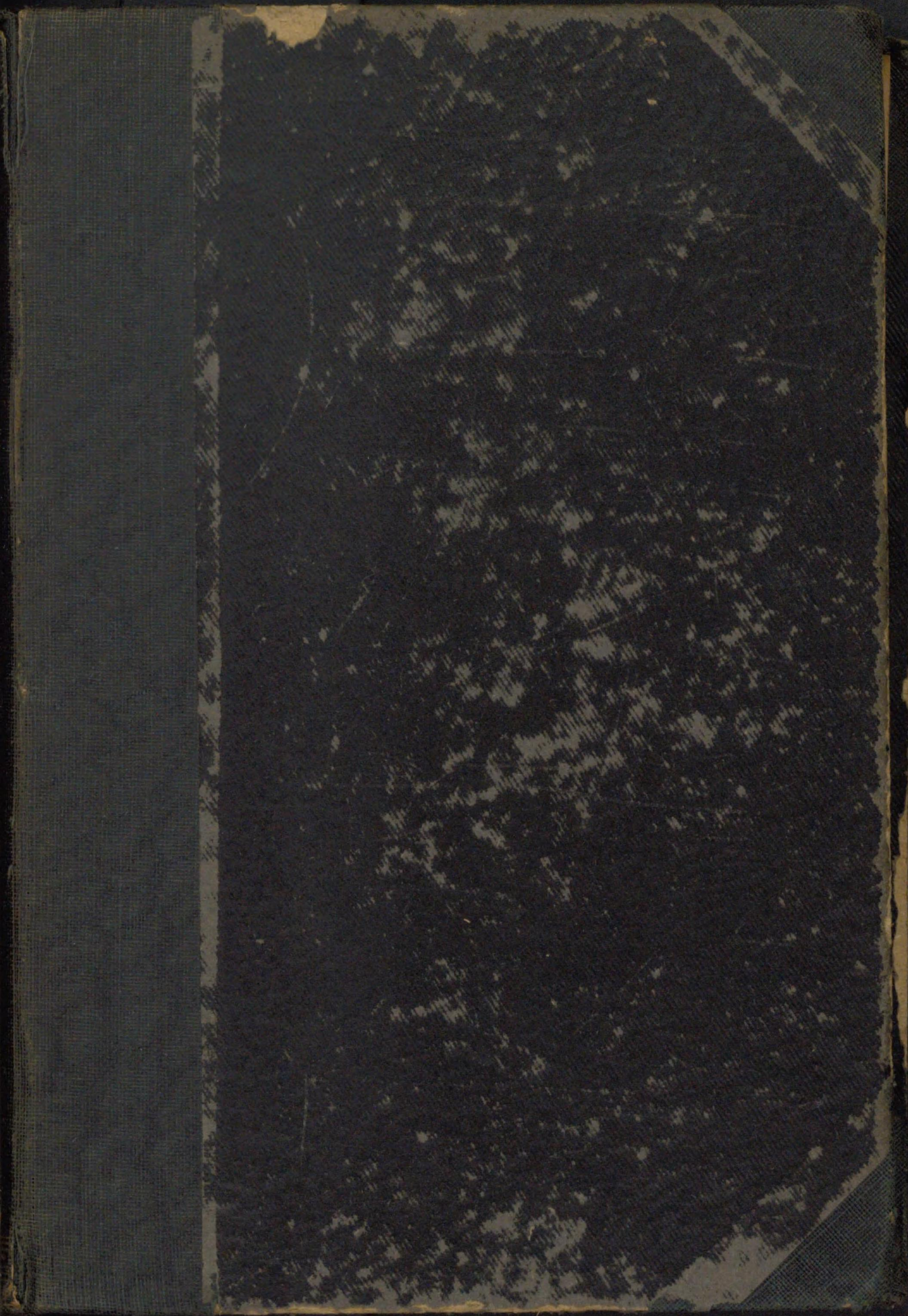
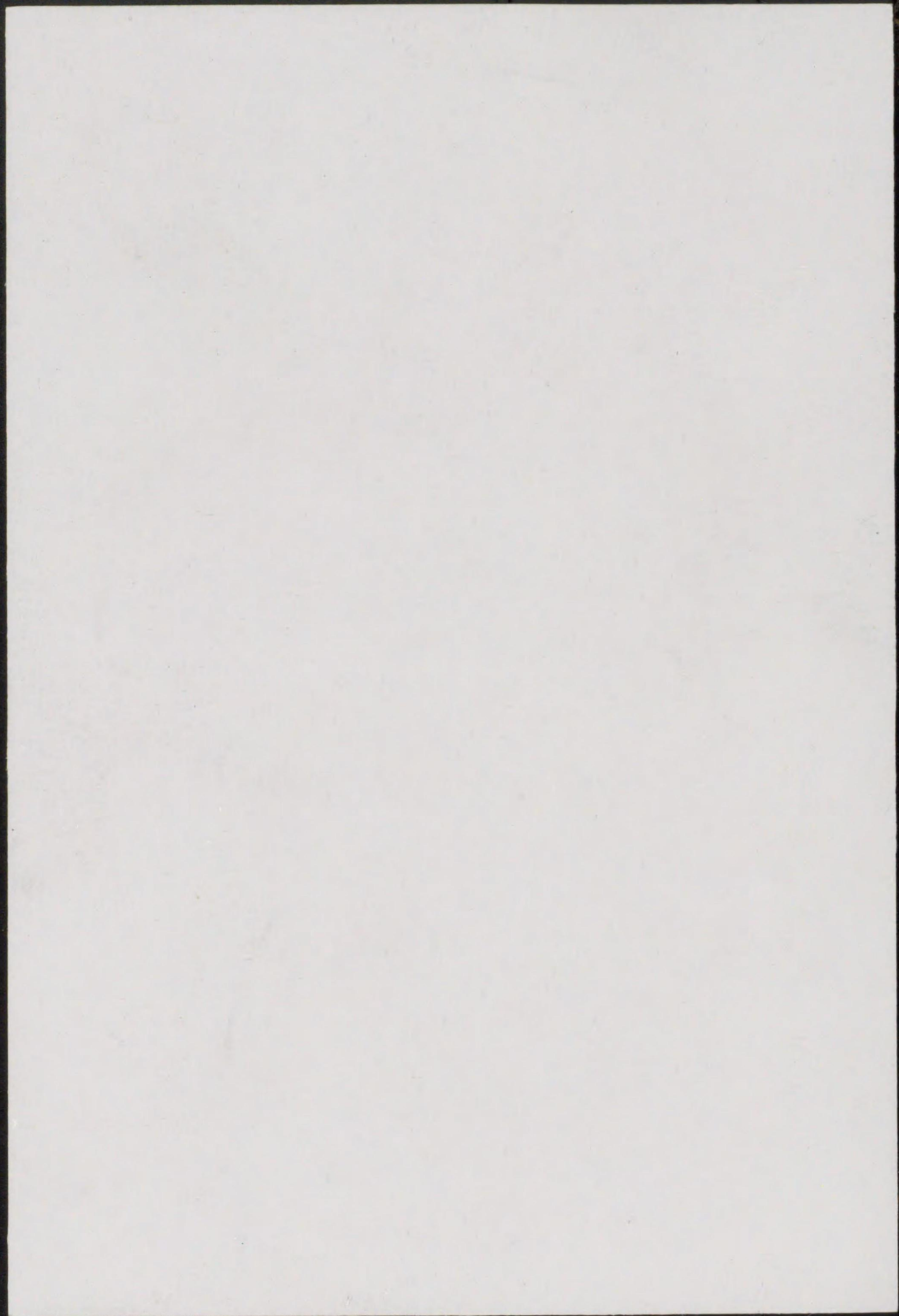
製本者 植木 瀧 藏
印刷者 前島 省三

文學博士 高楠順次郎先生 著書目録

第三十版	生の實現としての佛教	四六版 送料 金三〇〇 金五十 錢
第十五版	宇宙の聲としての佛教	四六版 送料 金三〇〇 錢
第十二版	理智の泉としての佛教	菊半截版 送料 金一五〇 錢
第十版	人文の基調としての佛教	四六版 送料 金二〇五 錢
第三十五版	佛教讀本	四六版 送料 金一八〇 錢
第十版	佛教の根本思想	四六版 送料 金二四三 錢
第十六版	佛傳	大雄叢書 送料 金十五 錢
第二版	見眞大師	大雄叢書 送料 金十五 錢
第四版	ウパニシャットより佛教まで	菊版 送料 金四七 錢



619
42

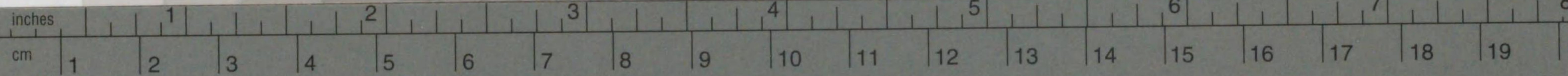


Kodak Gray Scale



© Kodak, 2007 TM: Kodak

A 1 2 3 4 5 6 **M** 8 9 10 11 12 13 14 15 **B** 17 18 19



Kodak Color Control Patches

© Kodak, 2007 TM: Kodak

Blue Cyan Green Yellow Red Magenta White 3/Color Black

