

360

14.5-700



1200800398968

宗學院紀要

(昭和八年度)



始



目次

沿革	1
諸規程	3
一 宗學院條例	3
二 宗學院條例施行條規	4
三 宗學院職員及學員輪袈袞條規	7
四 宗學院研究會則	7
各期擔任指導並ニ講究科目	9
特別講究	9
科外講義	10
學員研究題目	10
研究發表題目	10
眞宗講話	11
諸行事	11
附錄 學員聽講生研究發表要旨並 名簿	11

沿革



昭和四年七月二十七日

眞宗大學院規程發布セラル。

同 八月一日

眞宗大學院規定細則發布セラル。

同 八月二十一日

院長慧日院殿、教授トシテ講師全員(七名)、助教トシテ副講全員(三十一名)、主事日

同 九月十一日

下無倫、書記網田義雄任命セラル。

同 九月十一日

學員五名ノ入學ヲ許可シ、別ニ十二名ノ聽講ヲ許可ス。

同 九月二十七日

第一年度ノ講究ヲ本山内小書院ニテ開始ス。

同 十月三十一日

開院式ヲ本山内寢殿ニ於イテ舉行ス。

同 昭和五年三月二十一日

教授村上專精逝去ス。

同 四月十一日

助教授辻森要眼逝去ス。

同 六月六日

宗學院條例並ビニ同條例施行條規發布セラル。コレニヨツテ眞宗大學院規程並ビニ規程

同 六月六日

細則ハ廢止セラレタルヲ以テ、眞宗大學院規程ニ依ル職員ハスベテ辭令ヲ用ヒズシテソ

同 九月一日

ノ職ヲ解カレ、此日新ニ院長、指導、主事、書記ノ任命アリ。

同 九月一日

宗學研究會ヲ創設ス。

同 九月一日

第二年度ニ入り、此日、新ニ學員四名ノ入學ヲ許可ス。



同 十一月二十一日 田代重右衛門氏ノ懇志ニヨル宗學興隆財團設立ノ認可アリ。
 昭和六年一月十日 指導豊満春洞逝去ス。
 同 九月一日 第三年度ニ入り、此日、新ニ學員四名、聽講生五名ノ入學ヲ許可ス。
 昭和七年九月一日 第四年度ニ入ル。
 同 九月六日 新ニ學員四名、聽講生四名ノ入學ヲ許可ス。
 同 九月十日 稻葉秀賢、研究員囑託トナル。
 同 十二月十四日 宗學興隆財團設立者、田代重右衛門氏逝去ス。
 同 十二月三十日 花山・本多兩指導、講師ノ稱號ヲ授與セラレ。
 昭和八年七月十一日 書記網田義雄依願免役務トナル。
 同 七月十二日 教學課承事山中文雄、兼宗學院書記トナル。
 同 七月十四日 主事日下無倫依願免役務トナル。
 同 七月十五日 教學課長朝倉慶友、兼宗學院主事トナル。
 同 八月八日 副講大須賀秀道、宗學院指導トナル。
 同 八月十二日 教學課承事兼宗學院書記、山中文雄、宗學院書記專任トナル。
 同 九月一日 第五年度ニ入ル。
 同 九月五日 新ニ學員一名、聽講生四名ノ入學ヲ許可ス。
 同 十月十二日 朝倉主事兼任ヲ解カレ、副講稻葉教山宗學院主事トナル。

諸 規 程

一 宗 學 院 條 例

- 第一條 宗學院ハ傳燈相承ノ宗義ヲ讚仰シ其ノ蘊奧ヲ講究スルヲ以テ目的トス
- 第二條 本院ハ之ヲ本山内ニ置ク
- 第三條 本院ニ左ノ職員ヲ置ク
- | | | |
|-----|-------|-----------------|
| 院 長 | 一 名 | 特 授 |
| 指 導 | 若 干 名 | 特 授 又 ハ 親 授 |
| 主 事 | 一 名 | 特 授 親 授 又 ハ 稟 授 |
| 書 記 | 若 干 名 | 稟 授 又 ハ 例 授 |
- 第四條 擬講ノ學階ヲ有スル者ハ本院ニ入學スルコトヲ得
- 院長ハ前項ノ資格アル者ニ就キ教學部長ノ推舉ニ依リ指導會ニ附議シタル後適當ト認メタル者ニ限り入學ヲ許可ス
- 前項ノ規定ハ第一項ノ資格アル者ニ就キ本山ヨリ入學スヘキ旨ヲ命シタル者ニハ之ヲ適用セス
- 第五條 本院ニ入學シタル者ヲ學員ト稱ス
- 第六條 學員ノ定員ヲ三十名以内トシ在學年限ヲ三年以上トス

- 第七條 學員トシテ在學中相當ノ學費ヲ補給セラル、者ノ指定ニ關シテハ第四條第二項ノ規定ヲ準用ス
- 第八條 學員ハ特ニ院長ノ許可ヲ經タル者ノ外ハ他ノ業務ニ從事シ又ハ本院所在地外ニ居住スルコトヲ得ス
- 第九條 學員ニシテ成業ノ見込ナキ者若ハ不都合ノ所爲アル者ハ院長ハ指導會ノ議ヲ經テ之ニ退學ヲ命ス
- 第十條 學員ハ在學滿了後三月以内ニ研究論文ヲ提出スヘキモノトス
- 第十一條 擔任指導並ニ其ノ講授科目ハ院長之ヲ指定ス
- 第十二條 本院ノ聽講ヲ希望スル者ニ就キ院長ハ第四條第二項ニ準シ入學ヲ許可スルコトヲ得但シ聽講生ハ學員ノ定員數ヲ超ユルコトヲ得ス

附 則

- 第十三條 本條例施行ニ必要ナル事項ハ別ニ規則ヲ以テ之ヲ定ム
- 第十四條 本條例ハ發布ノ日ヨリ之ヲ施行ス
- 第十五條 昭和四年告達第九號眞宗大學院規程ハ本條例發布ノ日ヨリ之ヲ廢止ス (昭和五年四月十一日發布)

二 宗學院條例施行條規

第一章 職員職務

- 第一條 院長ハ學院條例ニ依リ本院ヲ董理シ之ヲ代表ス
- 第二條 院長ハ職員ノ功過進退ニ關シテハ意見ヲ附シテ教學部長ニ具申シ雇員ニ關シテハ之ヲ專行ス
- 第三條 院長ハ毎年一回指導會ヲ召集ス但シ必要ニ應シ臨時ニ之ヲ召集スルコトヲ得

院長ハ指導會ニ於テ其ノ議長ト爲ル

- 第四條 院長ハ指定ノ講授科目以外ニ於テ宗學ニ關係アル事項ニ付特ニ科外講座ヲ開設スルコトヲ得
- 第五條 院長ハ學員聽講生以外ニ於テ隨時講授ノ傍聽ヲ許可スルコトヲ得
- 第六條 指導ハ學員ヲ指導シ其ノ研究ヲ助成ス指導中擔任ノ指定ヲ受ケタル者ハ其ノ學期中之ニ當リ其ノ講授科目ニ付特殊ノ研究ヲ講授スヘキモノトス
- 擔任指導ハ一學期ニ付通常二名トス
- 第七條 主事ハ院長ノ命ヲ承ケ本院ノ事務ヲ掌理ス
- 第八條 書記ハ上長ノ指揮ヲ承ケ庶務ニ従事ス

第二章 指導會

- 第九條 指導會ハ本院指導ヲ以テ之ヲ組織シ院長ノ諮詢ニ應シテ左ノ事項ヲ審議スヘキモノトス
 - 一、宗學院條例ニ規定セラレタル事項
 - 二、擔任指導並ニ講授科目ニ關スル事項
 - 三、其ノ他院長ニ於テ必要ト認メタル事項

第三章 學員

- 第十條 學員トシテ入學セント欲スル者ハ研究題目及其ノ方法ヲ具シテ教學部長ニ出願スヘシ
- 第十一條 學員ノ入學ハ每學年ノ始トス
- 第十二條 學員ハ入學ニ際シ宗學院條例第一條ノ目的ヲ遂行スヘキコトヲ宣誓スヘキモノトス

第十三條 學員ハ其ノ研究報告ヲ學年末毎ニ院長ニ提出スヘシ
 第十四條 聽講生ノ資格ハ學師以上ノ學階ヲ有スル者ニ限ル
 第十五條 聽講生ニシテ其ノ研究成績特ニ顯著ナル者ニ對シテハ宗學院條例第七條ノ規定ヲ準用スルコトヲ得

第四章 學年學期及休業

第十六條 學年ハ九月一日ニ始リ翌年八月三十一日ニ終ル
 第十七條 學年ヲ左ノ三期ニ分ツ

- 第一期 九月一日ヨリ十二月三十一日ニ至ル
- 第二期 一月一日ヨリ三月三十一日ニ至ル
- 第三期 四月一日ヨリ八月三十一日ニ至ル

第十八條 日曜日大祭祝日及本山報恩講中ハ休日トス
 冬期ハ十二月二十五日ヨリ一月十日マテ夏期ハ七月十一日ヨリ九月十日マテ休業ス

附 則

第十九條 本條例ハ發布ノ日ヨリ之ヲ施行ス
 第二十條 従前ノ眞宗大學院規程ニ依ル學員及聽講生ハ宗學院條例學員及聽講生ト看做ス
 第二十一條 昭和四年教學部達第六號眞宗大學院規程細則ハ本條規施行ノ日ヨリ之ヲ廢止ス (昭和五年四月十一日發布)

三 宗學院職員及學員輪袈裟條規

第一條 宗學院職員ノ輪袈裟ヲ定ムルコト左ノ如シ
 特授及親授 濃茶色地金破唐草緣金白蕾牡丹紋
 稟授及例授 濃茶色地同色破唐草緣金白蕾牡丹紋
 第二條 宗學院學員ノ輪袈裟ヲ定ムルコト左ノ如シ
 薄綠色地破唐草緣金白蕾牡丹紋
 第三條 宗學院職員及學員ニ非サル者ハ本條規ニ定ムル輪袈裟ノ様式又ハ紋様ニ同シキモノ若ハ類似スルモノヲ使用スルコトヲ得ス
 附 則
 第四條 本條規ハ發布ノ日ヨリ之ヲ施行ス (昭和五年十一月十三日發布)

四 宗學研究會會則

第一條 本會ヲ宗學研究會ト稱シ宗學ニ關スル研究ヲ爲スヲ以テ目的トス
 第二條 本會ノ事務所ヲ宗學院内ニ置ク
 第三條 本會ノ會員ハ宗學院職員學員聽講生及本會ノ趣旨ニ贊同スル者ヲ以テ組織ス
 第四條 本會ニ左ノ役員ヲ置ク

會長 一名
理事 一名
評議員 若干名
委員 若干名

第五條 役員ノ職責左ノ如シ

- 一、會長ハ本會ヲ代表シ役員會ヲ總理スルモノニシテ宗學院長ヲ以テ之ニ任ス
- 二、理事ハ會長ヲ輔佐スルモノニシテ宗學院主事ヲ以テ之ニ任ス
- 三、評議員ハ會務ヲ指導スルモノニシテ宗學院指導ヲ以テ之ニ任ス
- 四、委員ハ庶務編纂會計ノ事務ヲ分擔スルモノニシテ宗學院職員及學員ヲ以テ之ニ任シ任期ハ一ケ年トス

第六條 本會ハ左ノ事業ヲ行フ

- 一、毎月一回例會ヲ開キ會員各自ノ研究ヲ發表ス
- 二、年二回(四月、十月)雜誌『宗學研究』ヲ發行ス
- 第七條 會員ハ會費トシテ年額金貳圓ヲ納メ雜誌『宗學研究』ノ配布ヲ受ク
- 第八條 入會ヲ希望スルモノハ會員一名以上ノ紹介ヲ要ス
- 第九條 本則ハ役員會ノ決議ニ依ルニ非レハ改廢變更スルコトヲ得ス
- 第十條 本則ハ昭和五年六月ヨリ之ヲ實施ス

各期擔任指導並ニ講究科目

昭和八年度第一期(昭和八年九月ヨリ同年十二月マデ)

一、御本書信卷

一、末 灯 鈔

同 第二期(昭和九年一月ヨリ同年三月マデ)

一、御本書信卷

一、觀經四帖疏(序分義定善義)

同 第三期(昭和八年四月ヨリ同年七月マデ)

一、佛身佛土ノ研究

一、淨 土 論

河野 指導	河野 指導	花山 指導	河野 指導	齋藤 指導	大須賀 指導
河野 指導	河野 指導	花山 指導	河野 指導	齋藤 指導	大須賀 指導
河野 指導	河野 指導	花山 指導	河野 指導	齋藤 指導	大須賀 指導

特別講究

昭和八年九月ヨリ昭和九年四月マデ

一、佛身佛土ノ研究

昭和九年四月ヨリ七月マデ

齋藤 指導

一、御本書信卷

科外講義

- 一、宗學研究ノ態度ニ就イテ（昭和八年九月十四日）
- 一、宗教理解ノ仕方（昭和八年九月十五日、同十六日）
- 一、概説ユダヤ教（昭和八年十月三十日ヨリ同十一月一日マデ）

龍谷大學教授
臨濟大學教授

一柳知成
久松眞一
木下哲太郎

河野指導

學員研究題目

- 一、行信論ノ研究
- 一、大谷派ニ於ケル二學轡トソノ宗學
- 一、善導大師ノ研究
- 一、曇鸞ヲ中心トシテノ七祖教義ノ交渉
- 一、假名聖教ノ研究
- 一、一念多念證文ノ研究

山本正文
岡崎正謙
波佐谷順諦
藤谷一海
岸章二

研究發表題目

- 一、源信和尚ノ念佛義（八、一〇、二二）
- 一、最近ニ於ケル眞宗學研究ノ趨勢（八、一〇、二七）
- 一、淨土論ニ於ケル二乘種不生ニ就イテ（八、一一、一五）
- 一、廣文類ニ於ケル御已證ニ就イテ（八、一一、一五）
- 一、タスク、スクフノ語義ニ就イテ（八、一二、一二）
- 一、タスケタマヘノ續不續ニ就イテノ一考察（九、一、二六）
- 一、般舟讚ニ就イテ（九、一、二九）
- 一、大經悲化段ニ就イテ（九、二、一四）
- 一、眞慧上人ト鎮西白旗流トノ教義的交渉（九、二、一四）
- 一、指方立相ニ就イテ（九、五、一二）
- 一、稱名正因ノ系統トソノ時代性ニ就イテ（九、六、四）
- 一、改悔文製作ニ就イテノ一考察（九、六、二二）
- 一、金澤文庫所藏ノ三部經大意ニ就イテ（九、六、二二）
- 一、安心決定鈔ニ就イテ（九、七、七）
- 一、本願十念ニ關スル一考察（九、七、七）

波佐谷順諦
道端良秀
西尾京雄
宮家貫吾
藤谷一海
蓮容法龍
道端良秀
安間正謙
岡崎正謙
東澤眞靜
桑谷觀宇
西島泰英
岸章二
野譯靜證
山本正文

眞宗講話

昭和九年一月廿七日	眞宗ノ信念	本多主馬
同	タシナミノ生活	岡崎正謙
昭和九年二月十五日	聖訓ニ就イテ	稻葉教山
同	無碍道	東澤眞靜
昭和九年三月十五日	求道ノ精神	稻葉秀賢
同	明暗	道端良秀
昭和九年五月十四日	不壞ノ眞心	大須賀秀道
同	佛心ノ感應	波佐谷順諦
昭和九年六月十四日	眞宗ノ信念	本多主馬
同	生死ヲ貫クモノ	山本正文

諸行事

一見學

昭和八年九月十三日 江州金ヶ森、木邊、堅田等蓮如上人ノ御舊蹟ヲ巡拜ス。

二出張研究

昭和九年四月三日ヨリ同十四日マデ 河野、住田兩指導、稻葉囑託、岡崎、岸兩學員、西島聽講生ノ六名金澤文庫ニ出張、主トシテ長西ヲ中心ニソノ著作ヲ研究或ハ影寫ス。

三公開講演

昭和八年十一月二十六、二十七日兩日、「祖德讚仰講演會」ヲ重信會館ニ舉行ス。

第一日(二十六日)	聖容ヲ偲フ	聽講生	東澤眞靜
	宗祖ノ經濟的御生活	學員	道端良秀
	念佛行者ノ責任	指導	花山大安
第二日(二十七日)	和讃ヲ通ジテ聖人ヲ偲フ	聽講生	宮家貫吾
	祖聖ヲメグル人々	學員	岡崎正謙
	眞宗ノ意義	指導	河野法雲

昭和八年十二月十日、學術講演會ヲ重信會館ニ舉行ス。

一、御本書ニ於ケル行卷ノ位置	學員	山本正文
一、念佛ノ本質ニ關スル一考察	龍大教授	杉紫朗
一、聖德太子ノ精神ト眞宗	指導	河野法雲

昭和九年四月十四、十五兩日、御得度式慶讚講演會ヲ重信會館ニ舉行ス。

第一日(十四日)

恩恵ニ生キルモノ

善知識ノ意義

第二日(十五日)

王國ニ參ズルモノ

眞宗ノ翼讚シテ

我眞宗ノ特質ト其傳統

昭和九年六月二十三日、學術講演會ヲ重信會館ニ舉行ス。

一、寺院史上ヨリ見タル蓮如上人

一、眞實ノ教行證

一、菩薩行ノ廻向

一四

學員 安間 靜

指導 河野 法雲

學員 藤谷 一海

囑託 稻葉 秀賢

指導 齋藤 唯信

學員 岡崎 正謙

龍大教授 雲山 龍珠

指導 住田 智見

本願十念に關する一考察

山 本 正 文

序

淨土教はその教理的開展に於ても、はた又その實踐に於ても、常に王本願たる第十八願の「乃至十念」を中心として展開せられたものと見ることが出来るであらう。

實際、本願の「十念」に關しては、支那に於ては七祖對他師の異論があり、又わが日本に於ては元祖門下の諸流に於ても其れに關する異論があつた。

従つて、今家行信論の研究に於ても、この「乃至十念」を如何に解釋するやに依つて種々の見解が生じ、後世に於ては宗學上異なる系統の學派が発生したのであつた。

依つて、吾人のこの「本願十念に關する一考察」も、終局の目的は今家行信論の本質と特質を究明し、以て宗祖の宗教的體驗に直參したのであるが、その前提として、先づ經典上の原意を究明し、次いで古今の異説を述べて七祖の解釋を瞥見し、依つて以て、祖釋の根據を討尋せんとするのである。

一、稱名、憶念思想の展開(略す)

二、乃至十念の原典上に於ける意味（略す）

三、古來の「乃至十念」に關する三類推

「十念」に關して、『大經』諸譯本を検討するに、漢譯『大經』中、魏、唐兩譯のみに有つて、他の漢、吳、宋三譯及び『悲華經』（大正藏三一ノ八四）、『大乘芬陀利華經』（大正藏三二ノ五〇）等には見當らない。

現存の梵本

- (a) 南條譯「少なくとも十念發起相續を以て」
- (b) 大谷譯「少くとも十念を發起し相續する事に依り」

とあり、西藏譯は

(a) 寺本譯「十念發起に依て」

(b) 青木譯「たゞ十念起轉によりて」

英譯（マックス・ミュラー）

even those who have only ten times repeated the thought (of that buddha country)

とある。

而して、今この「十念」の「念」は梵本には質多(citta)とあつて、『止觀輔行』（一ノ二五）には

「質多者天竺音、此方云心、心者即慮知心也」（『六要』五ノ六丁右所引）

とありて、慮知心を本義とするものであるが、何を慮知するか其の意味は明瞭でない。

「本願十念」の意味に就いては『大經』其れ自身に於ても其の精細なる説明がないのみならず、其の註釋家たる淨影、嘉祥等にも未だ十念を詳解してない。

依つて、古來これを解するに三箇の類推を試みて居る。

(一) 『增一阿含經』に依るもの

(二) 『彌勒所問經』に依るもの

(三) 『觀無量壽經』に依るもの

(一) これは望月信亨博士の所説（『淨土教之研究』二一九頁以下）。

『增一阿含經』、第一十念品、第二廣演品、及第四三、善惡品等に「十念」が説いてあり、その十念とは

- | | |
|-------|--------|
| 1、念 佛 | 2、念 法 |
| 3、念 僧 | 4、念 戒 |
| 5、念 施 | 6、念 天 |
| 7、念 息 | 8、念 安般 |
| 9、念 身 | 10、念 死 |

である。しかし、この説は師も云ふが如く「念佛往生の起原は小乘經の十念説ではなからうかと考へてゐるのである」と云ふが如く、尙多くの疑問の存するところである。且つ、淨土往生の爲の誓願中に「念天」等の有るべき筈はなく、爲凡の本願に「念戒」「念施」等のある可き筈もなからうと思ふ。

(二)これは、元曉、法位、玄一及び懷感等が依用してゐる。(三)は共に往生極樂の行法として十念を説くから、此の二經が古來最も注意せられてゐるのは當然である。現存藏經中缺本、同本異譯たる『大寶積經』第九十二、發勝志樂會第二十五之二(大正藏一ノ五二八)に依れば、

「爾時、彌勒菩薩白佛言、世尊如佛所說、阿彌陀佛極樂世界、功德利益、若有衆生、發十種心、隨一心、專念向於阿彌陀佛、是人命終當得往生彼佛世界、世尊何等名爲發十種心、是心故當得經生彼佛世界……」

然るにこの『彌勒所問經』の十念は「是如十心非諸凡愚不善丈夫具煩惱者之所發」なるもので、本爲凡夫の本願に不適當ではないかとの疑問が生ずる。

(三)は『觀經』下々品からの類推であつて、これは本願十念を十聲稱佛とせんとするものである。しかし、更らに問題となるは『觀經』の十念も必らずしも十聲の稱名と限ることも亦、多くの論證を要するところである。令聲不絶とあり、南無阿彌陀佛とある前後の文より見るときは十聲稱名とも解釋されるのであるが、具足十念は稱名に内具する心念であるとも解される。本願には唯除五逆誹謗正法とあるから、これを非凡な聖者を對象とするものとせば、『彌勒所問經』の十念の心念に親しいものとも觀られ、また見方に依つては、五逆や誹法を抑止するどころ却つて、『觀經』下々品の稱名に適するとも解される。それ故、元曉の如く(淨全五ノ八三)、隱密と顯了との十念を分別し、二經を併用するに至る。

四、七祖に於ける解釋

(1) 龍樹の易行品には「阿彌陀佛本願如是、若人念我稱名」とあつて、念我(三心)稱名(十念)と本願を解し、稱名

本願説の蓋鵬をなしてゐるが、はたして「十念」を直ちに稱名と解釋されるのであるか、それとも 心念の相續相としての稱名と解釋されたのであるかは不明である。

(2) 世親の『淨土論』には本願の文面に就いての直接的解釋が見られない。

(3) 曇覺の『論註』に於ても然りであるが、上巻終に『觀經』の十念と本願の所説との一致を求めてあるが如きは一の解釋であるが、念をば時尅、憶念と解し、しかも十念は時節をとらずして憶念をとるものであるとし、稱念を例示するが、こは、念を觀想の憶念となし、十念はその完成を示す滿數として業事成辦となされたのである。而も、聞名の信心に依止する觀想憶念なのであるから、三心の相續としての意業憶念である。これが更らに口業に表現せられしものが稱名となる。

(4) この曇覺を相承して十念相續を稱名とせるものは道綽である。『安樂集』の本願趣意文を見れば、『觀經』下々品を以て本願を釋され、十念をば「十念相續稱我名字」とした。これは十念を直ちに稱名となされたと見るよりも、むしろ十念の相續として稱名を認められたものと解すべきである。

(5) この道綽を承けて善導は「安義分」序題門、二乘門、「禮讚」、「觀念法門」等に「十念」を「十聲稱名」とした。(6) 元祖はこの善導の「十聲稱念」説を承けて、『觀經』の十念を十聲稱名と解し、また念に唱の義訓を見出し、念聲是一を證した。

善導が十念稱名説を主張せられたのは正しく龍樹の稱名易行説を主張せると同趣であつて、凡夫相應の行法を開顯せられたのである。萬機普益の本願は如何なる凡夫も念持し得べき行業を規定せねばならなかつたのである。元祖は其の趣意を相承して『選擇集』に勝易の二義を示された。元祖の念佛往生の特質は、上は盡形壽の稱名より、下は一聲の

稱名までを該攝し、随つて、『大經』に於ける三處の一念に就いても無上大利を得べきことを論證された。一念一無上、百念百無上、千念千無上のことを述べられてあるのは、上一形をかね、下一念をかぬる念佛往生の意義である。一念に局つて多念を願みないもの、或は多念をばげんで一念を忘るゝものは共に元祖の意を得たものではない。

「信をば一念にむまるとつて、行をば一形にはげむべし」とは元祖の御持言であつた。

尙、元祖の十念觀は『選擇集』の本願章(本、十九丁左、二十丁右)、『三部經釋』(和灯)一ノ二右、一ノ四左、一ノ六左、一ノ十右、一ノ二二右)、『往生大要鈔』(同)一ノ廿七右、一ノ卅二右)、『念佛往生要義鈔』(同)一ノ四左、二ノ五右、二ノ五左、一ノ六左)、『念佛大意』(同)二ノ廿一左)、『淨土宗略抄』(同)二ノ廿八左、二ノ卅二左)、『太胡太郎實秀へツカハス御返事』(同)三ノ廿六右、三ノ廿七右、三ノ廿八右)、『正加侯へツカハス御文』(同)四ノ一四右)、『十二箇條の問答』(同)四ノ廿八右)、『登山狀』(同)六ノ一二左)、『念佛往生義』(同)七ノ一右)等参照されし。

五、元祖門下の異說(略す)

六、宗祖に於ける十念釋

宗祖の十念釋は

- 1、『行卷』御自釋「十紙
- 2、『銘文』本二紙
- 3、『證文』十紙
- 4、『文意』二七紙
- 5、『同』三九紙
- 6、『唯信鈔』二二紙等参照。

1、3、4、5、6の所明は善導の「上並一形下至十聲一聲」の意であつて、従つて、元祖の念聲は一釋、乃下念釋の意を承襲して「乃至十念」の誓意を表示せるものであるが、2に於ては「時節ヲサタメサルコトカ」乃至の意なりとし、其次にはその立場に立脚して「尋常ノ時節ヲトリテ臨終ノ正念ヲマツヘカラス」として臨終稱名を否定し、更らに「眞實信心ヲエムトキ攝取不捨ノ心光ニイリヌレハ正定聚ノクラヒニサタマルナリ」と云つて、稱名を脱脚した信心に於いて業事成辨を述べられてある。尙、このことは成就文の一念を信心と解する釋に於いて最も明白に斷定されてある。

宗祖の五願分相の立場よりすれば、本願の「乃至十念」はその體第十七願の「我名」に還歸すべきものである。

一願建立の法門に於ては王本願の主體たりし「乃至十念」は五願に分開せられることに依つて、

(a) 乃至の「不要一稱」によつて、稱名は體の名號に還元され、名號正定業説が開顯され

(b) 乃至の「一多自在」の義によつて、信後相續の稱名となつて、稱名報恩の義となる。

一願建立の立場に於いては、第十八願の體たりし「乃至十念」は、今や五願四法に分開されたる立場に於ては、第十七願の「我名」となるのであるから、従つて第十八願には第十七願の諸佛所咨嗟の我名を信受して大行を成すべき三信のみ残つて、三信が王本願の體となるに至つた。

「信卷」始に五名を擧ぐる中の後の三名、及び大信の十二嘆釋中の第三選擇廻向之直心は正しく三信願體説を示すものである。はたして、然らば、第十八願の體三信となり、「乃至十念」は當然上の三信の相續に外ならぬこととなる。是れ稱名報恩の義である。

七、行信論展開史上に於ける十念釋(略す)

眞慧眞智兩上人の秘事的思想に就いて

岡崎正謙

序言

曾て山田文昭先生によつて「眞慧上人の傳へたる十箇の秘事」といふ論文が『無盡燈』誌上に掲載せられた事があった。いふ迄もなく、眞慧上人は高田専修寺傳燈の第十世、而かも高田専修寺中興の英主と稱せられる人であつて、若しこの上人の思想上、事蹟上に於いてさうした秘事的思想を傳へられたる形跡ありとせば、それは由々數問題なりといはねばならぬ。仍て今改めてその秘事的思想を検討し、併せて上人の思想の一斑を温ねてみやうと思ふ。

一、眞慧上人の略傳

上人は専修寺第九世定顯の子として永享六年下野國高田に生れ、幼時より常陸賀波山の麓迎雲寺に隠れて淨土の法門を學び、關八州の諸寺院に遊んで顯密内外の奥義を究め、長祿二年(二十五歲)高田に歸り、「唯授一人口訣」を受けて親鸞位に上り、翌三年(二十六歲)諸國遊説の途につき、先づ加賀江沼郡に留錫、ついで越前、江州を巡錫、寛正元年(二十七歲)伊勢に入りて朝明、三重、鈴鹿三郡を巡錫し、寛正五年(三十一歲)の春、伊勢一身田に移つた。同年父定顯の寂に依つて、専修寺第十世の職を襲いたが、翌寛正六年(三十二歲)遂に本山を下野高田の地より伊勢一身田に移した。文明四年(三十九歲)二月、『顯正流義鈔』(二卷)を著はした。文明九年(四十四歲)、後土御門院、高田専修寺住持職の給旨を賜ひ、同十年(四十五歲)勅願所の給旨を賜ふた。文龜二年(六十九歲)、寺務を實

子應眞に譲つたが、永正八年(七十八歲)、故ありて後柏原院の皇子常盤井宮を迎へ(法名眞智)養子となした。永正九年十月二十二日寂、壽七十九。

二、秘事の内容

眞慧上人の傳へたる秘事は、『無盡燈』誌上に掲載されたる如く、すべてに於いて十箇を數ふことが出来る。その十箇の秘事の詳細に亘つては、『無盡燈』に譲ることとして、試みにその一二を示せば左の如くである。

○臨終大事

傳云、臨終大事、明大乘至極諸、心地發明、人正、可心得心也。何紀機、簡道者、可傳法門也。不信時縱令金言、明師與、總、無益也。意、高法一心自他不二色心平等、所也。若人被苦逼、日來、用心、忘却、前業頓顯、惡心甚發、剩住、惡無記、造惡不善、心在之、知識可勸力無、可助無便、雖然佛力法、資之方便有之。更餘人不知之、顯密大法、修者不習之、惠心僧都之流、受者傳之。此一流、此一大事習、先途也。所謂惡無記出入、息有之、資、路有之。其故心息也。此息、生佛無別。迷悟、異無之。法々無別心、心々無別心也。故病人出、息知識口、合、南無阿彌陀佛、南無妙法蓮華經、可習之也。唱息病人入息被引、納胸内、如此從一至十、其劫無疑成佛得道也。此佛力法力、此知識接機云也。縱令一二三四五陰體、散亂苦痛、分離、心體、覺知大道發明不可有疑。此自他不二平等一心、數息大事、臨終一念肝要也。深秘之中深秘也。千金莫傳

明應七年二月廿八日

眞 順 法 印 (在判)
順 眞 授 之 畢

永正九年二月廿五日

釋真慧(朱印) 眞 巡(花押)
釋真智授之

永正十七年六月廿八日相承之 眞智之

○淨土門第五重口授心傳血脈疑恩十年三國傳來玄忠大師、肉縛印 十念一々可ニ當 (この次に佛の面相を描き 十念を面相の各部に配當すること次の如し。)

一	念	内	鬢	六	念	右	耳
二	念	白	毫	七	念	左	耳
三	念	右	眼	八	念	右	眉
四	念	左	眼	九	念	左	眉
五	念	鼻	眼	十	念	口	眉

面見彼佛阿彌陀、即得往生安樂國、我等衆生、面上本來 阿彌陀、備、枕、陀彌、所座也

釋迦如來、天親菩薩、菩提流支三藏、曇鸞法師、道綽禪師、善導大師、法然上人、聖光上人、然阿上人、寂惠上人、蓮勝上人、了實上人、了譽上人、西譽上人、歎譽上人、了譽上人、旭譽上人、照海上人、亮禪上人、禪海、眞慧上人、眞順

右以淨土第五重之奧旨也

釋眞慧 眞 順 花 押
釋眞智 眞 法 印

永正九年

釋眞智 眞 慧 授 之 畢

永正十七年七月廿八日 釋眞智(授之畢)相承之、眞智。

こゝに掲げたるところに就いて知らるゝ如く、その思想内容に多分の秘事的のものを含蔵することは否定すべからざるであつて、「臨終大事」の思想のうちには、徳川時代の頃に至つて盛んに行はれたる「代頼歸命」の源泉とも見らるべき思想を含むが如きは、殊に注目を要することであらう。且つ又、十念の一念々々を面相に配當して、「面に佛を見れば安樂國に往生す」といひ、「我等衆生の面上本來として阿彌陀を備へたり。枕は彌陀の所座なり」といふが如き、極端なる秘事思想といはねばならない。

三、秘事相傳の系統

然し乍ら、眞慧上人の相傳せるこの十箇の秘事は、果していかなる系統によつて傳へられたるものであらうか。さきに例示せる「淨土門第五重口授心傳血脈」の奥書について考ふるに、この秘事相傳の系統は恐らく淨土宗鎮西派白旗流の一部の人々であらうと思はれる。即ち白旗流祖の寂惠より、蓮勝(永慶、常陸太田法然寺開山)、了實(成阿、盛蓮社、常州瓜連常福寺開山)、了譽(聖阿、西蓮社、江戸小石川傳通院開山)、西譽(聖聰、大蓮社、江戸増上寺開山)、歎譽(良肇、聰蓮社、下總飯沼弘經寺開山)と相承し、その後了譽、旭譽、照海、亮禪、眞順と相承して、この眞順なる者より眞慧上人に傳へられたるものなることが知られる。さり乍ら、この了譽、旭譽、照海、亮禪、眞順の五者については各系譜にも之を缺きその事蹟は之を知るべきよすがもないが、恐らく田舎坊主の域を出でざる輩であつたであらう。或は是等の田舎坊主が、自己の傳ふる秘事を系統づけんが爲めに故意にかうした系統譜を造り出せるもので

あるかとも疑はれる。然し乍ら、苟且にも、かうした系統を明記してゐる以上に於いては、白旗流の流を汲むものなることは確實であらうと思はれる。

四、相傳の時期

次にこの秘事相傳の時期は、すべての奥書によつて綜合するに、明應七年二月なることが知られる。明應七年は眞慧上人六十五歳の時であつて、やがて永正九年二月廿五日には、この秘事を養子眞智に傳へてゐる。眞智上人の項參照)これによつて見れば、眞慧上人の晩年には、かうした秘事的思想が漲つてゐたことは事實であつて、殊にこの秘事を示寂に先つて眞智上人に相承してゐることより見れば、いかに是等の邪義を重んじて居られたかを窺ふことが出来る。

五、著書の上より見たる眞慧上人の思想

眞慧上人の著作としては、古來『眞宗肝要義』(二卷)が傳へられて居り、また『御書』四通が『専修寺御書』に收められてゐる。是等の著述、消息等にあらはるゝ上人の思想には、「口稱三昧」にのみ重きを置いて、自から「淨土宗專修門流」と標榜し、盛んに稱名を奨励せらるゝ傾向があつた。たとへば『御書』に

「淨土宗專修門流ノ事ハモトヨリ罪障深重ノ惡機ヲ彌陀一十念ノ稱名ノ本願ヲ以テ、カタシケナクモ安養ノ淨刹ニ往生セシメ給ユヘニ、カノ誓願ニマカセテウタカハス念佛スヘキモノナリ、サラニコトナル義ナシ」

と示して『正信偈』の「如來本願顯稱名」の文、『淨土本緣經』の「若有重障」の文等を引證するが如き、また

「ワレラコトキノ在家愚癡ノトモカラハ、念佛申セハ彌陀ノ御本願ニ乗シテ……」

「ソモ〜當流ノコ、ロハ生死流轉ノ苦海ヲハナレ、カノ安樂淨土に往生セムコト、口稱三昧ノ一行肝要ナリ」

といふが如き、頗る淨土宗の自力念佛の臭味を帯びて居る。されば上人晩年の化風には、かうした淨土異流に近き思想が強く動いてゐたことは、否定し得ざるところであつて、淨土宗系統の秘事的思想を傳へられたる動機も、かうした上人晩年の化風に重大なる原因が存するものではなからうかと思はれる。

六、『如來意密證得往生要義』に就いて

眞慧上人の著作として知られてゐる『顯正義鈔』の外に、同じく上人の著述と見られるものに『如來意密證得往生要義』、『一念信決定往生要義』、『眞宗肝要義』各一卷がある。就中、『如來意密證得往生要義』(一卷)は、まづ最初に如來意密についての問答をなし、次に證得往生の問答をなしてゐる。その所明の一斑を示せば、まづ如來意密の問答に於いては意密とは金色の南無阿彌陀佛のことで、此所では如來と彰はるゝと答へ、次に證得往生についての問を出して、「應聲即現證得往生」と答へ、次に「我等の生育を金色の南無阿彌陀佛いかにして攝取せんや」と問ひて「歸命すれば攝取す」と答へ、次いで

「阿彌陀者無生、涅槃者名與體俱是常住之色、而一佛也、除此外無有餘法、然諸法之中、以壽命爲本、歸命即无量壽也若知此心、三業皆阿彌陀也、説之於是心是佛、是聲々即佛義也」

と説き、ついで『觀經』雜觀の佛を釋してゐる。かくの如く釋するところ、頗る聖道的の色彩がある。この外『眞宗肝要義』の内容の如きも、頗る淨土宗的思想に富んで居り、上人の思想が淨土異流よりうけて居られる一般は、これらの諸書によつて、容易に看取することが出来る。

七、眞智上人と秘事の相承

眞智上人は後柏原院の皇子であつて、永正元年に誕生せられた人。常盤井宮と稱せられたが、永正八年六月十四日

眞慧上人の養子として専修寺に入寺、時に輪僅かに八歳であつた。しかるに伊勢一身田専修寺には、眞慧上人の實子應眞があつて、眞慧上人の寂後、兩者の間に専修寺の傳燈をめぐつて大葛藤が起り、遂に眞智上人は越前熊坂専修寺に移り、高田本山越前専修寺として一身田の應眞上人と永らくの間訴訟を續けたが、永祿四年足利幕府の裁決に敗訴となり、更に天正年間にも豊臣秀吉の判決によつて、一身田専修寺の正統を認めらるゝに至り、越前専修寺は遂に高田の本寺たる資格を失ひ、天正十三年七月四日、八十三歳にして寂せられた。

眞智上人が養父眞慧上人より秘事を相傳せられた時期は永正九年二月廿九日のことであつた。眞慧上人が後柏原院の皇子常盤井宮(眞智上人)を迎へられた勳機に就いては、種々に傳へられるところがあるが、法嗣應眞が若年の頃より寺を外にして寂山などを轉々とし、到底次の専修寺住持職としての見込を絶つに至つたゆゑに、遂に後柏原院の皇子を奏請して自己の後住と定められたものであらうと思ふ。されば永正八年の夏比より病床に在りし眞慧上人として、後住の眞智上人にすべての教義を相傳すべき必要を覺へられたること、また當然のことといはねばならない。さり乍ら法嗣眞智上人當時輪僅かに九歳の小童にすぎず、従つてその教義相傳といふことも、事實形式上のことにすぎなかつたやうである。同年十月二十二日、眞慧上人は七十九歳にして寂せられたが、夫等の相傳の諸書は、越前坂井郡兵庫村西林坊の住持によつて大切に保存せられ、やがて永正十七年に至り眞智上人の成長を待つて、事實上の相傳がなされたものであつた。

永正十七年のころ、眞智上人が越前兵庫村西林坊に居られた史實に就いては、法雲寺所藏の眞智上人筆寫に係る宗祖御消息四通の奥書にいづれも

于時永正十七年七月廿八日、於西林坊釋眞智十七歳書寫之竟

と記してゐるより見て明かであるが、この七月廿八日は、さきに眞慧上人より相傳せられし諸書を、事實上相承せられた日であつて、現存の御消息四通の如きも、さきに専空上人の筆寫されたるものをこの時相傳して筆寫せられたものであらうと思ふ。

かくして眞慧上人の傳へたる十箇の秘事はそのまま眞智上人に傳持せられたが、やがて永祿の頃に至つて、更に眞智上人よりその嗣子親空法師に相傳せられた形迹が窺はれる。即ち、『眞宗肝要義』の奥書には、

(眞慧自筆)

永正八年七月四日

釋 眞 慧 (朱印)

相承血脈 釋眞智 授之了

(別 筆)

右血脈之趣 如本讓之畢

永正十七年越前兵庫村西林坊授傳了

(眞智自筆)

于時永祿三歲六月上旬四日、師資相承之文更無出箱置今論

記及此七卷香色一々相傳之了。仍無道餘授與之親空法師了

一心傳棟釋眞智上人 (花押)

といふ。こゝにいふ「師資相承の文」とは、恐らく眞慧上人より傳へられたる秘事などをも含む諸書を指していふものであらう。

されば真慧、眞智と相傳したる秘事は、更に親空（眞空）に傳へられ、次いで眞能、眞教、眞譽、眞隆と相承して、久しく大味浦法雲寺に傳はつて來たものであることが考へ得られる。

八、結 語

以上に記す如く、高田山專修寺の傳燈の上に、かくの如き秘事的思想の傳持があり、而かも高田中興といはるゝ眞慧上人によつて、かうした思想が取り入れられたことは、きはめて注目すべき事柄ではなからうか。殊にその思想系統が、淨土異流の一部にありとせば、愈々奇異の感を強く懐かしめらるゝ。思ふに蓮如上人が、かの無碍光流の被疑をうけたる時（寛正五年）、專修寺眞慧上人は極力無碍光流の徒衆に非ざることを辨明したことがあつた。かうした事實に照してみれば眞慧上人の思想が殊更淨土異流の臭味を脱せざること、また秘事的思想の多分に存することなども、或は蓮如上人の化導に對せんがために、故意にかうした思想を取り入れられたものとも考へられることであつて、更に検討を要する問題であらう。（昭和九、六、二五稿）

源信和尚の念佛義

波 佐 谷 順 諦

(一)

和尚の著作として、『全集』に收めらるゝもの八十一部一百十三卷、尙眞偽未決として叡山に藏するもの二百卷餘に

及ぶとは、予が前年恵心院の門跡より親承せるところであつた。但、今はたゞ『往生要集』に於ける念佛等のみに就て檢すること止めて置かう。『要集』一部に經論釋の引用總じて六百十八文、その所詮は念佛一門に在りと雖、元來和尚は日本淨土教開創の地位に居はせる關係上、その念佛一門獨立の逕路に就ては、甚だ煩鎖を極む。蓋吾人はその複雑なる逕路が看らるゝほどそれほど、和尚の念佛奮闘の苦衷のほどが仰がるゝとともに、宗祖聖人が「本師深信ネンコロニ、一代佛敎ノソノナカニ、念佛一門ヒラキテソ、濁世末代オシヘケル」と讃仰せられたことが偲ばるゝ次第である。

(二)

今一部の大旨を知らんと欲せば、是非とも『漢燈』所載の『釋』『科簡』『詮要』の指南に依らねばならぬ、今『釋』の章門開合の指示によるに、一部十門の分別ありと雖も要は第四大門正修念佛と、第九大門往生諸行とに歸す。その中、諸行が往生業とせらるゝ文は、念佛證據門の「非_三是_三遮_三餘_三種_三妙_三行_三」(下本_二右_一)の文より、次の往生諸行に至りては、「明_三往生諸行_三者_三謂_三求_三極_三樂_三者_三不_三必_三專_三念_三佛_三須_三明_三餘_三行_三任_三各_三樂_三欲_三」(下本_二右_一)と標して顯密二部の受持讀誦等を示し、その證としては『大阿彌陀經』等八部を擧ぐる外、夫が用心深度をも示さる。斯様な念佛・諸行二元的行法の説は、源を『觀經』に發し、夫を『安樂集』第四大門を透過せる思想であらう。

(三)

但、右二元的並勸は、第十大門中の諸行勝劣(下末_二左_一)に照す時、諸行は劣にして煩鎖の故に、末代の下機には勝而易たる念佛に依れとの意なれば、諸行を擧ぐるは、やがて念佛の一元的に進展せしめんとする調透意趣たる事が明

かである。従て和尙の正勸は念佛にあるが、蓋その念佛と言ふも『觀經』に居して『淨土論』を看たもので、然も夫は『群疑論』に寫けて總じて五念に名け、夫も第五大門助念方法の「一月之雜不能得、鳥萬術助、觀念、成、往生大事」(中本^{一七}左)とあるより推す時は、五念に佛の要は觀佛に歸し、是とて、尙方處具等六法を以て助するのであるから、未だ觀念的助正の准一元的であると謂はねばならぬ。

(四)

かくて觀佛中、所被の機萬差の故、別相・總相・雜略の三觀を開き、更に極略の一法を案じてこゝに觀佛を畢るが、尙大にさへ不堪の機あるが故に、更に便法を設けられたものが三想一心稱念の稱名行(中本^{一三}右)にして、之れ善導の『觀念法門』の觀佛三昧法が、遂には念佛一行に歸するの思想に裏くるところか。されば正修念佛と言ふも、觀佛に亘り、また六法を以て助くと云ふ、故に頭魯の機その歸趨に感ふ、そこに要否を揀擇せるものが助念方法門第七總結要行(中本^{一四}左)の大菩提心・護三業・深信・至誠・常・念佛・隨願の七法である。右七法中の念佛は稱名(釋右参照)にして、然も和尙は是を以て往生之業念佛爲本とす、こゝに正修觀察に出でし稱念が、觀家の稱たりしものが、地位を轉換された貌で、則ち之れ觀念的助正の重より、頓て純正一元的行法への思想の段階であると共に、一面また、南都平安の從來の觀佛中心の淨土教に一大波紋を投じたものと謂はねばならぬ。但この總結要行の念佛は尙菩提心等を以て助するのであるから、助正の重を脱却せる域には達して居ないのである。加之、次文には「總而言之、護三業是止善、稱念佛是行善、菩提心及隨扶、助此二善」ともありて、こゝでは准一元的とはいへ、漸く稱念佛の獨立を束せるにも拘らず、念戒二法の二元的に逆轉化せるかの憾なきにしも非ず。かくの如きは或は當時環境思潮の暗

黒面を洞察されたる結果、そこに和尙所屬の天台の教相(支那天台は梵網大戒と定慧止觀、日本天台は遮那止觀の二業雙修)を以て、社會改善に努められんとの意趣であつたのでも無からうか。但この念戒二法の思想と雖、『觀經』より『觀念法門』に亘りて看取し得べき思想であれば、或は善導を祖承するところと謂ふべきか。尤もそこには天台思想の影響あることと言ふまでも無いことであらう、是れが他日慈攝大師の念戒一如の眞盛教義の基調となつたものである。

(五)

かくの如く和尙の念佛一門密閉に就ては甚だ煩鎖であるが、之れ淨土教獨立草創期であるに依る。但和尙の意底を酌む時は全く觀に離れたる本願の念佛を以て末代下機の唯一行法とせるもので、其の事は、既に前の正修觀察中稱名を聞くの逕路に難易勝劣の二思想の躍動に萌す、即ち觀佛(別・總・極)は勝而難、稱名(三想一心稱念)は易而劣是である、然もそこでは和尙自らには二法均等にして取捨なきは、一分觀より稱に乗換へんとする思想の潜在が感ぜしめらる。右二思潮中、難易對は一部に一貫せる思想であるから、助念方法の總結要行には觀佛を沙汰せず、念佛證據門には『木患子經』の易行念佛に寄せて唯勸念佛一門を開くに至る。されど、尙更に一步を論へて考ふる時、和尙の本意は、單だ難易に基く機上に於ける廢立意趣に飽き足らず、終には弘願念佛を以て易而勝とする行法そのもの、廢立意趣の存在をも推せらるゝ次第である。夫は念佛證據門に唯勸念佛一門の所由として三重問答六義簡擇を掲ぐ、その中少分多分對に於て『群疑論』に摸して十箇の文證を擧ぐ、その所詮は『大經』別發一願の稱名念佛を表はさんに努められた意趣たるゝからである。蓋此の念佛證據門の念佛は、總じては正修念佛以樂の念佛に互

り、また十箇引證の首には『占察經』の理の念佛さへ引證せらるゝのみならず、次には「何況觀念相好功德耶」ともあつて、文上の造詣も甚だ從容であるが、こゝに第十大門の問答料簡門に至つては甚だその趣を異にするを看らる、即ちその第一極樂依正(下末右)では、淨影・天台の應身應土説と、道綽の報身報土説と對立せしめ、そこでは暫く批判を控へたるを、次の(左)に至り『觀音授記經』に問端を發して、道綽と迦才の説を並べ、和尙自らは迦才の淨土論(右巴下)の、彌陀の淨土に三土を分てる下の「諸佛が修行に依て報化二土を感得するからには彌陀も因行に依て二土を感得するものと心得よ」とある文を引て「此釋善矣」と評取して、先づ彌陀の淨土に二土あるを肯定せらる。かくて次の往生階位に至り「問若凡下輩亦得往生云何、近代於彼國土求者千萬得無一二」(下末右)として、その一二なき理を成するに、『安樂集』の三不三信と、『往生禮讚』の專雜二修とを以て往生の得否を定む(善導の專雜得失は覺悟に出づるを暗示す)然るに善導の專雜得失は因に四得十三失、果に千無一失と千中無一であるが、その中、因の得失に就ては異論なきも、果の得失に議論の餘地を存す。何となれば、尤も專修の千無一失の得果は然るべきも、雜修に就ては既に隨緣の善もあることであるから、單だ千中無一では解し難し。こゝに和尙は『群疑論』に『菩薩所胎經』を開いて二土を認め、懈慢に執するものは皆その懈慢界に止まることを知られたから、そこに善導の千無一失は眞報土につき、雜修亦その眞報土に對する時は、千中無一なるも、隨緣の行因ある邊につきときは懈慢界を感ずるものと看られたもので、從て專雜二土の判は、實に和尙によつて完全説となるに至る。宗祖聖人が「靈山聽衆トオハシケル—專雜の得失サタメタル」と讃ぜらるゝ所以こゝにありと謂ふべし。然して和尙は『所胎經』の懈慢執心不牢固を雜修、執心牢固を專行此業とする『群疑論』の、善導と『所胎經』との調和(下末左參照)を其の儘引用せらるゝところ、善導の專雜は、全く行者機上の淺深批判となるに至る。(但『所胎經』の引用につき『群疑』と『要集』とに

左右あるは注意を要す。)そして『集』に於ける『群疑』の引用意趣を推すに、『群疑』の「專行此業」は善導の「專修」に當つて本願念佛の一行を示し、夫に反して『群疑』の「雜其行」は同じく「雜修」(觀佛持戒等を包含せる)と看られたところであらう。そこに二土の辨立と相俟つて行法そのもの、廢立意趣をも窺知せらるゝ譯である。

右の所論に居して今更に正修念佛以樂の念佛を回顧するに、或は觀・稱に互り、或は夫等二者俱に助正位に置かれし等の逕路ありしと雖、この問答料簡門に來りては、明かに「專行此業」即ち淳一相續の專修念佛の純一元的弘願念佛となりて、こゝに始て念佛爲本の眞意が看出され、是に反して觀佛或は總結要行當位の念佛義は雜修不牢固として化土の往生に止まる。かくて今報化二土の果の勝劣より、各その因行を以て照する時、觀察門に開かれたる三想一心の稱念と、今の問答料簡門の所明たる因行としての專雜との扱は、左の如く全くその地位を換ふ。

右を以て更に諸行勝劣の『易行品』の難易二道を引て、於諸行中唯念佛行易修證上位(下末^{二八}左)とあるなどを反映する時は、たゞ機上の廢立のみならず、尙更には『觀經』流通に基く行の廢立意趣の潜在をさへ窺知せしめらる。

(六)

されば觀察門下の念佛を華開蓮現とすれば、往生階位の下の念佛は華落蓮成で、そこに易而勝の稱念佛を末代一般民衆に與へ給へる和尙の本意が拜せらる。從て一部の歸要は專雜得失二土辨立にありと謂ふべく、元祖も既に『釋』『詮要』ともに、斯集の詮要專雜二修に依て決判せらるゝものなることが指適せられ、宗祖聖人亦斯集所引の『群疑論』の懐感の説を『往生要集』の功として眞化二土の廢立をあらはさる『三經文類』『正信偽』『高僧讚』の源信章等

亦然りである。されは源信和尚の念佛義は、正修念佛より助念方法を踏へ、問答料簡門の往生階位に逮び、以て念佛證據門を照す時、そこに「大經」所説の別發一願の念佛を顯示せんと和尚の本意が知らるゝ次第にして、是を序に「夫往生極樂之教行濁世末代之目足也」至是故依念佛一門至乃修之易覺易行」と云ふ。我が宗祖聖人は、「本師源信ネンコロニ、一代佛教ノソノナカニ、念佛一門ヒラキテソ」等と一部の大綱を示し、次いで專雜得失二土の辨立を讀して、結には「極惡深重ノ衆生ハ、他ノ方便サラニナシ、ヒトヘニ彌陀ヲ稱シテソ、淨土ニムマルトノヘタマフ」と、その念佛一門を開顯せらる所以實にこゝにありと讚仰せしめらる。

最近に於ける眞宗學の趨勢

道 端 良 秀

こゝに最近と云ふのは大正以後のことである。これは嘗て杉紫朗氏が、「龍谷大學論叢」二九三號の明治佛教特輯號に「明治時代に於ける眞宗學の大勢」なる題下に、明治時代の眞宗學を論述されたことがあるが、自分は非常に興味深く讀んだことであるが、残念なことには雜誌の目的上、明治時代に限つて、大正以後に及んで居らないことである。それで自分は眞宗學として異狀なる進歩を示した 大正以後の趨勢を眺めて見度いと思つたのである。それと云ふのも先づ宗學を研究せんとするに當つて、宗學とは何であるか、眞宗學とは何ぞやの概念を把握することが必要であり、

更にその研究方法並びにその態度を定めて置かねばならぬからである。如何なる範圍を如何なる方法に於いて、如何なる態度を持つて、これが研究に努むべきかは、自分に取つては最も緊急なる根本問題であつた。従つて従來眞宗學が如何なる方法に於いて研究されて來たか、如何なることが問題とされて居るか、それが宗學として、社會大衆の宗教として如何なる役割を有するものであるか、或は又先輩諸師の研究態度、その方法を知ると云ふこと、かゝる意味に於いて大正以後の宗學の動向を知り度いと心がけて來たのであつたが、まだ調べねばならぬ多くの圖書があり、多くの雜誌の論文があるが、自分の手に取り眼を通した限りに於いて、大體の動きを記して見度い。尙一々の典據を擧げ、例證を示して述べて見度いと思ふのであるが、紀要の性質上それは悉く略することゝして、單に自分のノートに留めて置く。

二

先づ初めに、こゝに云ふ眞宗學と云ふ言葉である。杉氏も明治時代に於ける眞宗學として、今の言葉を引ひられて居るが、元來眞宗學と云ふ言葉は、最近に現はれたもので、前は宗乘と呼ばれたことは云ふ迄もない。勿論現在に於いても宗乘とも稱せられて居るもので、決して法制的に宗乘の言葉を廢して、眞宗學と改めたと云ふのではない。宗乘が眞宗學と云ふ名稱に改められたのは、大正十一年頃からで、止むを得ざる事情に迫られたからである。と云ふのは、大正十一年に眞宗大谷大學が大谷大學と改稱して、一の文科の單科大學になつた時に、學制に於いて宗乘を改めねばならなくなつた結果、遂に眞宗學と云ふ名稱を附して届出たものであると云ふことである。龍谷大學に於いても同様のことと思はれる。かくして 來の宗乘と呼ばれたものは、これ以後眞宗學と呼ぶることゝなつて研究さるゝことゝなつた。

蔑する」云々と云ふのである。即ち自由討究的な行き方と、相承の指南以外に一步も出でまいとする教權的な方法との對立である。

この二つの例は明治時代の宗學の動向であるが、この明治時代の例を出した所以は、大正に入り、昭和に入り、眞宗學の研究方法は全く昔日の舊習を脱し、長足の發展をなしたと雖も、尙この二つの思想が對立して居るやうであるが故である。

四

『無蓋燈』を見るに大正に入つてより、從來の宗學研究に満足せざる學徒の叫びが出て居る。大正三年に「宗學の意義に就いて」源廣宣氏が、青森徳英氏は「青年宗學寺研究家の懷疑的態度に就いて」、同六年には金子大榮氏の「宗學に就いて」、同七年に凡堂生の「今の宗學に就いて」、山田千畝氏の「宗學の獨立の權威樹立と研究の態度」、など何れも熱烈にその研究方法に就いて論じ、從來の會通の學を脱して、綜合的、統一的、學としての研究、更には宗教としての學たらんことを主張して居ることは、前に挙げたる前田師、並びに島地師の意見の貫徹である。かゝる叫びは『六條學報』を初め諸種の雜誌にも現れ、昭和に入つても、更に繰返しこの論を主張し、或は批判を加へて居ることを見れば、大正昭和時代に於ける眞宗學の動向を略々推察することが出來やう。

『龍大論叢』二九三號、昭和五年に於いて鈴木法球師は「眞宗研究法に就いて」を論じ、昭和時代の會讀主義を脱せんことを述べ、「眞宗研究」昭和四年に、普賢大圓師は「教權の本質と學問の自由」を、同じく加藤佛眼師は「自由研究と教權と護教」を、更に下間空教師は昭和五年の「宗學研究」一號に於いて「宗憲上より見たる宗學の地位」を論じて居る。これは彼の昭和年代に於ける金子大榮師の事件其他による反響であつた。即ち宗學の研究範圍、その態度、

自由討究と教權と云つたやうな問題が、眞宗學に呈出された。一時若き眞宗學研究者をして嘆息の吐息を漏らさしめ、前途に暗雲低迷を感じつゝ、逡巡せしめた事件であつた。従つて昭和三年以後に於ける、眞宗學の研究手法、自由研究と教權などの問題が諸雜誌や、中外、文化等の新聞に論究されて居る。

中外日報のみを見ても

眞宗學の科學的研究に就いて	昭和二年	藤谷 白昇
眞宗學の研究法	同	弓削 香村
宗門教育論	昭和三年	村上 專精
眞宗々學の改革	同	谷本 富
眞宗學の二途	同	金子 大榮
眞宗學と教權	同	北原 繁麿
純正眞宗の基礎的條件に就いて	昭和四年	伊藤 證信
眞宗學の特異性(伊藤證信氏に答ふ)	同	多田 鼎

等があり、其他この問題に對する批判、檢討、或は眞宗學の改革等の論文が見える。

何れにしても、眞宗學の研究方法及びその態度が、宗學を志すものに取つて最も重要なことであり、この方法を正しくなすか否か、その態度が正當か否かに就いて異解などの問題が生じて来る。このことは常に注意せねばならぬことである。吾が宗學院に於いても勿論かゝる方法、態度に就いて充分の用意が必要であり、眞宗學をして徒らに過去の死せる學問たらしめてはならぬ。昭和六年度の『宗學院紀要』に宗學研究法に就いて先輩が論ぜられて居るが、

稻葉秀賢氏、石崎達二氏の所論又傾聴すべきものがある。

前に述べた如く、宗乗が眞宗學として成立するからには、即ち他の科學と同一立場に置かれたものであるが故に、學としての研究が必要であることは申す迄もない。然し乍ら眞宗學は單なる學ではなく、社會大衆を對手とする、人間生活に於いて血ともなり、汗ともなり、脈々たる生命の通へる人間をして人間たらしむる宗教であることを忘れてはならぬ。眞宗學は科學の一であると共に、宗教であり、人の生命を救ふ糧であることである。何れに偏しても眞宗學としては成立しないであらう。

眞宗學が學として研究されんとせることは極く最近のことであるが、眞宗學のみならず、佛教が學として研究の對象となつたことも餘り遠くないことである。明治中期に於ける齋藤唯信博士の『佛教學概論』こそ、佛教學としての研究に一新機軸を與へたものであらう。佛教が學として、佛教學と名付くるの可否、それに就いて如何に苦心されたかは、先生より直接承つた所のことである。かく佛教そのものが學としての研究すら餘り遠からざることであるから、眞宗學の研究法發展の段階又知るべきである。

五

明治より大正に入り更に昭和に至つて、宗學の研究は長足の進歩をなした。

- (1) 史的研究の應用
- (2) 文献學の發達
- (3) 體系的綜合的研究
- (4) 諸科學との交渉研究

(5) 出版事業發達の寄與

數へ舉ぐれば尙多く列記することが出来るであらうが、大體皆この中に含めて置く。

先づ殆んど顧なかつたかの如き史的研究が眞宗學に入れられて、不明なりし事實の闡明と、傳記の正確はその教義解釋の上に如何に多くの貢獻を與へたことか、刊行されたものを見ても、村上博士の『眞宗全史』山田文照師の『眞宗史』『眞宗史稿』橋川正氏の『大谷派史要』『佛教文化史の研究』日下無倫師の『眞宗史の研究』藤原猶雪氏の『覺信尼公行實の研究』長沼賢海氏の『日本宗教史の研究』等が眼に觸れる。教理史方面に於いては、金子大榮氏の『眞宗の教義及其歴史』廣瀬南雄、橋川正兩氏の『眞宗の教義と眞宗史』中島覺了師の『異安心史』鈴木法琛師の『眞宗學史』近刊なる水谷壽氏の『異安心史の研究』等があり、更には佐々木月樵師の『支那淨土教史』佐々木全集の内『印度支那日本淨土教史』望月信亨氏の『淨土教の研究』『略述淨土教理史』『淨土教の起源及發達』齋藤唯信博士の『淨土教史』岩崎蔽玄氏の『淨土教史』。其他一々列挙するは煩はしいが故に略するが多くの研究雜誌、新聞等に於けるこの方面の研究が如何に盛んなりしか一驚を喫するであらう。これによつて從來不明たりし事實、解釋、思想の系統、相承等々、如何に多くの恩恵を受けたるか、又推して知るべきである。

(2) 文献等の發達とは、原典研究本典の比較研究、史料の蒐集批判にして書史學の研究である。近年高田本山を初め、東西兩本願寺の書庫より夥しき御宗祖の眞蹟が発見され、更には惠信尼覺信尼等に關する文書の發見は、宗學研究者に取つて、如何に貴き寶玉であつたか。

辻博士の『親鸞聖人筆蹟の研究』鴛尾教導師の『惠信尼文書の研究』等はその結晶である。かくして一時叫ばれた親鸞聖人否定論の如きは全くその影を没してしまつた。『高田學報』の如きは全くこの史料の紹介、書史學的、文献學

の研究に對して意味を有するものである。更に大正の中頃より以後佛教學界に於いては原典の研究、原始佛教の研究の隆盛を來し、佛教の研究は原始佛教なりてふ有様を示すこととなり、従つて原典研究の隆昌を來した。

眞宗學に於いてもこれに影響されて淨土三經の原典の研究、批判がなされるやうになり、三經の諸譯比較研究、南條、榊、高楠、荻原、寺本、泉、河口、藤、西尾等の諸氏によつて梵巴西等の對照、願文などの研究がなされて來た。かくして從來の説の批判、新しき解釋、從來の説への確固たる支持等となつて現はれて來た。

かくして史料の發見、書史學的な研究原典の批判等の發達は、それによつてより確かなるテキストの要求となり、中井玄道師の校訂せる『教行信證』可西大秀、上杉慧岳、兩氏の校訂『眞宗七祖聖教』梅原眞隆師の『親鸞聖人血脈文集の研究』、大谷派宗史編修所の『唯信鈔文意』、唯信鈔、伊藤義賢師の『略本』、『愚禿鈔』、入出二門傷の古寫本『祖典三書合本』禿氏祐祥氏の改訂『蓮如上人御文全集』稻葉昌丸師の本定『五帖御文』最近刊の青森徳英氏『綜合無量壽經』等、眼に觸れたものであり、宗學研究の每號に於ける『眞宗典籍目錄』宗學院論輯の『眞宗聖教現存目錄』など如何に宗學研究に取つて必要缺くべからざるものであらうか

(3) 體系的綜合的研究はこれ又明治末期より大正以後の研究で、從來の部分的な、論題風な、前後に連絡なきが如き、個々別々に研究されたる、會通の學、會讀の學とされたる宗學が、有機的な、體系的な、綜合的な、研究方法となつて來た。論題風に研究するにしても、分析的な検討をなすにしても、そこに有機的なもの、體系的なものを持たして、これを個々別々なる、前後無關係たらしむるやうなことにない研究方法を取ることとなつた。これ實に宗學としての一進展である。この時代の概念的なものを見ると、手本になるものゝみにても佐々木氏の『眞宗概論』梅原眞隆師『淨土眞宗』中島覺了師『眞宗教義大觀』金子大榮氏『親鸞教の研究』廣瀬南雄氏『親鸞聖人の宗教』鳥地大等

師『眞宗大綱』杉紫朗師『眞宗十講』村上專精氏『我觀眞宗』河野法雲師『七祖概要』齋藤唯信師『眞宗の信仰と其教義』等がある。

而してこれらの眞宗學が單なる宗の學として小さき殻に納まらず、諸學科との交渉を保ち、眞宗學を、哲學的に研究し、心理學的に研究し、この中に於いても個人心理、社會心理と云ふやうに分ちて研究し、社會學的に、教育學的に、其他經濟的、法制的等種々なる文化史的な研究を進め、これを綜合統一せんとする研究に進んで來た。諸種の研究雜誌の特輯號に現はれたる、親鸞聖人研究號、蓮如上人研究號、御文研究號、大經の研究、觀經の研究、小經の研究、念佛の研究等、組織的な、綜合的、統一的な研究の跡を見ることがなつた

(4) 眞宗學が學として成立する爲には、他の諸學との對等なる研究法が要求され、前述の如く有難方面から研究さるゝと共に、これらの諸學科と如何なる交渉に立つものなるかを見ねばならぬ。科學と宗教との問題は古くからの問題であるが、佛教と科學、眞宗と科學の問題は過去には廻らない。林屋友次郎氏の『佛教と現代科學』現代佛教、昭二、七、伊藤證信氏の『佛教の學と實踐』現代佛教、昭、六、十二、藤谷昇氏の『眞宗學の科學的研究に就いて』中外

日報、昭、二、等はこれに對する一の解釋である。即ち科學との調和の世界を主張せるものである。昭和に入つて、唯物史觀の、盛と共に、無宗教思想、マルクス主義の流行は眞宗學者をして無關心たるを許さざるものがあつた。これに對する宗學よりの立場、態度、これに就いての解釋をも下され、論究もされた。世論かまびすしき神社問題、大麻問題等の新しき問題は次から次と出て來た。宗學より如何に眺めるか。諸雜誌にも亦これに對する研究論文が多く載せられた。かくして眞宗は今や單に學者のものではなく眞の眞宗學としての面目を發揮するやうになつた。教團の指導原理としての宗學、これこそ眞の宗學であり、かゝる目的の下に研究さるべきである。

(5) 大正、昭和に於ける出版業の發達は如何に佛教研究者を利したことであるか。『大正大藏經』『日本大藏經』『國譯大藏經』『國譯一切經』『大日本佛教全書』『佛教大系』『真宗全書』『真宗大系』『正續淨土宗全書』『西山全書』を初め、諸種の全集は陸續として世に現はれて、容易に貴重なる圖書を手に入ることを得て、自由に研究することの出來たるは、學界に於ける最も偉大なる貢獻と云はねばならぬ。

六

尙大正以後の眞宗學に就いては、研究雜誌の増加せること、即ち從來の谷大、龍大の機關雜誌以外に『眞宗學報』『眞宗研究』『高田學報』『顯真學報』『眞宗論巧』『宗學研究』『宗學院論輯』等であり、更には、摺網會の『論題叢書』等がある。

それに次いで研究所開設のことである。東西本願寺に於ける宗學院の設立、足利瑞義氏の眞宗學研究所、雲山師の摺網會、會我金子兩氏の興法學園、梅原師等の顯真學苑、其他諸種の研究會等は、眞宗學を如何にして研究すべきか、如何に時代に即せしめたる宗教とすべきか、學として如何なる態度を有すべきか、各々独自の立場に於いて眞宗學を生かさんとして研究しつつあるの状態であるを見れば、又盛なる哉と云はざるを得ぬ。
種々述ぶべきことあれど之れを略す。

般舟讚の研究

一、序 言

二、御製作の目的及大意

三、題號の解釋 轉經、行道に就いての考察

四、般舟三昧と念佛三昧

- (1) 般舟三昧經に就いて
- (2) 般舟三昧に就いて
- (3) 念佛三昧に就いて

宗祖の聖教中二三要語の語義に就て

藤谷 一海

一、タノムの語義に就て (宗學研究第七號所載)

一、タスクの語義に就て (同 第八號所載)

一、スタッフの語義に就て (同 同)

右の如く、これらの語義に就ては、既にその一應の検討を「宗學研究」に載せたれば、今更再言の要もないのであるが、今是を一言に要約すれば、これらタノム、タスク、スタッフ等の語は蓮師に到りてその教化上に盛に用ゐる給ひしより、後の學者もその蓮師の場合に就てのみ多く研究してゐて、宗祖の場合に於けるこの語の意義に就て全く等閑に附してゐる傾きがある。

今そのタノムの語に就て見るに、このタノムの語は宗祖に於ても、「御本書」、「三帖和讃」、「御假名聖教」等に互つて可成り多くの用例を見るのである。而してこの語がいかなる意義に用ゐられたかに就て、古來からこの鎌倉時代に到る一般文學書及びこの當時の法語類書に就てその用例を見るに、この語は古くから一つの完全なる語として用ゐられてゐるのであるが、それら多くの用例を集めて見ても、未だこの語を以て、請求の義に用ゐたものを見ないのであつて、齊しくそれは、タノミニスル、力ニスル、タノミカニスル等の意に用ゐられてゐるのである。これ即ちこの語

が後世に於ける如く、請ヒ求ムル義に用ゐられたものではなく、齊しく右の如き意に使用されたからである。而して宗祖の御用例に就て之を検するもそれは同様であつて、未だそれらに於て請ヒ求メル義に解せらるべきものを見ないのである。(本誌参照)

次にタスク、スタッフに就ては、タスクの語は、一言にして之を言へばタスクのタは發語即ち接頭助辭であり、スクは口語の所謂スケル即ち力を與へて手助ケヲスル義。これが本義で漢字の助・輔・翼・扶・佐・援・贊・裨・資・介等の字を當てるが、それらの文字は何れもこの意味をあらはしてゐる。これが第二義に於て、生命ヲスタッフ、助命ス、俗にタスケル等の義があるのであつて、今日佛教に多く用ゐられてゐるのはこの第二義の方であつて、かの正助二業の助業と云ふが如きは、その第一義の意味に用ゐたものである。その生命を救ふ等の第二義は、スケル、タスケル等の第一義より展生したものであらう。

次にスタッフに就て見れば、元來この「救フ」と云ふ語は、危難にある者をして、多く被救者タスクの力をはたらかさずして、そつくりそまのゝその圍外へ救出すと云ふやうな場合に多く用ゐられ、「助ク」と云へばその被助者スタッフの力の限りを盡させ、而してその足らざるを補助すると云ふ如き意味に使用されるがその本來の用法なのである。然しながら、その「救フ」と云ふ語も第二義的には、加勢ス、助力ス、助勢スの如き「助ク」の第一義と同義に用ゐられるのである。即ちこの二語の關係は「スタッフ」の第一義は「タスク」の第二義であり、「タスク」の第一義は「スタッフ」の第二義である。斯の如くこの二語はその義互に交錯してゐるところより時に全く同意義に用ゐられるのは無理からぬことである。

今宗祖の場合に就てこの二語の御用例を見るに、それが全く同意義に「タスク」の第二義、「スタッフ」の第二義に用



わられてゐることは、

「佛世ニイテタマフユヘハ彌陀ノ御チカヒヲトキテヨロツノ衆生ヲタスケスクハノトオホシメストシルヘシ」

(『銘文』未卷)

「斯乃權化仁濟苦惱群萌」(高田本「教行信證」總序)

「救_下地上人諸龍夜叉乃至蠲等」(『坂東本』化卷末)

等 その他多くの用例が之を首肯せしめる。之を當時の他の多くの用例からもみることが出来るが、猶絶對他力教の立場にある宗祖としては、「助ク」と云ふ語が「救フ」と同意義に用ゐられることは當然なこと、云はねばならない。

(尙詳くは本誌参照)

タスケタマヘ續不續に就いての研究

蓮 容 法 龍

私が此の問題を研究せんとした動機は全く當流安心を研明せんとせし事より當然生來せしものにてその題名の指す如く「タスケタマヘトタノム」意は信領得の一念局りにて後念相續の上には續かず(不續)とするか又「タスケタマヘ」の思ひは初一念にも後念にも續いて存する(續)ものなるか之即ち「タスケタマヘ」の續、不續の問題を論究されねばならぬ事となつた。随つて古來幾多の先哲に依りて巻返し繰返し辨成されしも又故ある哉。

本 論

一、續 く 方

此の立場は蓮師の御教化に違反するものとして學寮の先哲より排斥されしものなるも一應二三の例を擧ぐれば左の如し。

(イ)常頼みの一類 これは尾張國宮御城下にありし一類と傳ふるものにして初一念に「タスケタマヘ」と頼みし信心故續不續の論なく常に「タスケタマヘ」なりと論じ今の心がその儘「タスケタマヘ」なりと立つる一類なり。評する迄もなく常頼の異計は當流聖人の御軌轍を忘れし異計なり。

(ロ)三河圭州の説 彼は初め諦顯と云ひ、次に俊嶺と云ひ、三河若林圓樂寺の住職となる、需答なる小冊を物して一念は覺なり「タスケタマヘ」は續也と成立し、然らずとせば已下卅五ヶの審議に答へを需むといふ形式にて著はしてある、中前十七が覺不覺の審議後十八ヶ條が續不續の審議也、これに對して尾張國祖父江信了寺諦遠が答へとして物せる書に「助給卅五番問答」あり、(住田先生藏)今圭州の説は「タスケタマヘトタノム」だなりが後念へ續くと立てたり氏の説の大體は異安心史の研究(水谷壽氏著)一〇三頁にあり今は略す。

(ハ)美濃國風航寮司の説 曰く「タスケタマヘ」は續くも「タスケタマヘ」と思ふべからずと。氏は「御文」一帖目第二「二心ナク如來ヲタノムコ、ロノ寢テモ覺メテモ憶念ノ心ツネニシテ忘レサルヲ本願タノム決定心ヲ得タル信心ノ行人トハイフナリ」又『黒谷傳五』初「南無阿彌陀佛ト申スハ別シタルコト、ハ思フヘカラス阿彌陀ホトケタスケ玉ヘト思ヒテ南無阿彌陀佛ト唱フルヲ三心具足ノ名號ナリ」とある「タスケタマヘト思ヒテ」とあるは初一念の儘が後念へ續いてある事と見、その他『御文』にある「タスケ玉ヘト思ヒテ餘念ナキ心ヲ歸命トイフナリ」とある「餘念ナキ」の言葉使ひは曇鸞大師の三不三信の下三には信心相續せず餘念間故と述べ玉ふもの或は『論註』の世尊我一心を釋する處に「心々相續無他想間雜」と同意で相續の邊に約して御依用である。されば「タスケタマヘト思ヒテ餘念ナキ心」との玉

ふ御言葉使ひは自ら後念へ續く御言勢であるといふのである。かくの如き文證理證を擧げて當流安心は他流の心存助給と全く別なる事は言を俟たぬ、即他流の常觀みとは一聲々々助け玉へ〜と思ひて念切する。換言せば頼み直し〜續けて行く、切れる糸を結びつぎ〜して行くのである、然るに當流は初一念に頼んだなりがいろはすなふらず其儘續いて行くこと、名を與ふるなら他流は頼み直し安心、當流は常觀みといふべく「御文」に「寢テモ覺メテモ憶念ノ心常ニシテ」又「和讃」聞光力ノユヘナレハ信不斷ニテ往生ス」の御左訓に「菩提心ノタヘニヨリテ不斷トイフナリ」等何れも初一念に頼んだなりが後念に續くとする文と見、且亦助け玉へは初一念に局りて後念に續かずと立つる方の文證として出さるゝ「帖外御文」初「コノウヘニハタトヒ名號ヲトナフルトモ佛タスタマヘトハオモフヘカラス云々」に就いて此の文は「タスケタマヘ」の續不續の義を仰せられた御教化にあらず、蓮師御在世の叻嶺西の宗義が當流に紛れ込んで助け玉へと思ひ念佛を稱へて居さへすればよいとの心得誤りを匡す「御文」である、かくの如き例は「同」通「俗人と大坊主分との問答の文」、「帖内」三帖目二「サレハ世間ニ沙汰スルトコロノ念佛ハ等」同「四」五帖目「十一」の文に依りても知らるゝ通り不心得のものを御教化下さる「御文」にして、不續の文證ならずといふ。尙「タスケタマヘ」は後念に續かずと成立せば一、往生正因を忘失する失、二、名號の義意に異なる失、三、初念後念信相違の失、四、御文の指南に違する失、五、先哲に違する失、六、極成道理に違する失の六難を枚擧せり、（助給十番問答第廿六會已下參照、此の外豊前鳳嶺師の「改悔文講辯」には助け玉へは信後に通するとの辯ある由風航察司は引けど未見の事何んとも云へず、尙開悟院定觀御札の中にも續くとあるよし申しのべあり云何か。

二、不續の方

之は「タスケタマヘ」は初一念に局り後念に續かずとする立場にして當派先哲諸師概ね此説に隨ふ、なれどその中に

も大同少異あり、便宜の爲め例證すれば、

(イ) 理綱院 師の著「記事珠」一本^{四十一}に問答を設けて決擇を與へ様としてゐる。それに依れば「御文」帖外一帖目

「同」五帖目^三の文證に依りて「タスケタマヘ」は一念に局り後念へは續かず、相續の上は皆佛恩報じ奉る念佛と心得べきなりと決擇せり。

香月院「御文」一帖目^二録に「帖外」^一通を引きて八十通の御定判はいつでも助けたまへと彌陀をたのむとあるは初一念の相なり、臨終迄助けたまへと彌陀をたのむことは御文になきなりとはつきり述べてゐる。然らば續く方の文證とする「御文」の「二心ナク如來ヲタノムコ、ロノ寢テモ覺メテモ憶念ノ心ツネニシテ」とある文は云何に見るかといふに、之は初一念の「タノム」ころは「タスケタマヘ」の「タノミ心」後起相續の心は難有や尊やの心なれども夫が別の心ではない。初一念の「タノム」心の伸び行く憶念である故「如來ヲタノム心ノ寢テモ覺メテモ」とあるとし尙「御一代聞書」^{十五}「一念ノ信心ノエテノチノ相續トイフハ」又「同」^六「彌陀ヲタノム所ニテ往生決定ト信シテ」文によりても「タスケタマヘ」の思ひは一念に局ること明かなりとせり、尙師の「御一代聞書録」には「タスケタマヘ」の思ひの臨終迄續くと立つるは往生不定の機であり、攝取の光益に預りた行者は極樂に參りて佛にはならぬとも早や御助けに預りし身と決定をせる故かゝる思ひなしと明せり。

易行院、圓乘院、皆往院、香山院、共に月院の説を繼承せり、又本法院著「助給續不續」の説之に同じ。

(ロ) 賢藏嗣講 師の著「改悔文講義」の説に依るに亦同亦異（亦續亦不續）の義を立つ即ち「タノム」の三義（タノミ力ニスル、スカリ任スル、コヒ求ムル）の上より見て、前二義は初一念も後念も同じであり第三義は初發の一念のみで後念相續の上にはなし、即初一念と後念と異と見るのである。しかも此の「タノム」が本願（法）を「タノム」と彌陀（人）を「タ

ノムに依りて三義の具缺がある。即「彌陀タノム」は三義を全有し「本願タノム」は第一・第二義に局る、宗祖初一念にも後念にも通じて仰せらるゝは本願を頼む方での仰せ、蓮師が「タノム」といふ事をたゞ一念に仰せらるゝは彌陀を「タノム」方で仰せらるゝ。然らば「タスケタマヘトタノム」思ひは相續の上でなきかといふにたゞ往生に定つたといふのみで往生したのでなきゆる此の思ひなきにあらずありうちのこと（亦同）即御助有うことの有難さ御助けありつることの有難さの如きなり。然し初一念に「タスケタマヘ」と思ふ、思ひと後念に御助けあらうことの有難やと思ふ思ひの下に兼備へるタスケタマヘとは大いに趣き異なる（亦異）されば蓮師は相續の上では「タスケタマヘ」の思ひありとは仰せなし、故に正意は御教化になきゆる、「タスケタマヘ」の思ひは續かずといふべし、と不續の義を成立。

(ハ)長生院 師の義は信體同一信相差別と名目をつくべきか、勅命に疑晴れた其儘が「タスケタマヘトタノム」思ひ、又「タノム」一念に御助治定と決定する故此信の伸びゆく相續の上では助給への思ひでなく御助け有難やの佛恩報謝と分け給ふといふのである。近くは

吉谷師の説全くこれなり。即他力廻向の信體をいへば初念後念全く同一にして金剛心なり、「御一代開書」左「此一念臨終迄トホリテ往生ス文」是なり、信相をいへば初起一念は後生助給へと思ふ心後念相續は御たすけありつることありかたやの思ひ、「御文」一帖目三信相をのべ「タスケマシマセトオモフコ、ロノ一念ノ信マコトナレハ」次に後念相續をのべ「コノウヘニハナニトコ、ロヘテ念佛申スヘキソナレハ乃至報謝ノタメトオモヒテ念佛申スヘキナリ」又「帖外」一初「コノウヘニハタトヒ名號ヲトナフトモ佛タスケタマヘトオモフヘカラス乃至御恩ノ報シタテマツル念佛ナリトコ、ロウヘキナリ」の文によりて推知しうる。

(ニ)威力院 師は不續即續と立て、續く續かぬと争ふの愚を笑ひ、例へば鎮西等の助給へと稱ふる安心は思直しく

稱ふる安心は實は續くにして續くにあらず當流の安心は他力廻向の信ゆる不續即續と寧信體同一といふ點より述べてある様である。

結 論

右上述に依りて大體諸般の説を究明した。然らば一體如何なる説を成立するを最も妥當とすべきか、私はこれに就き左の如く見たい。

信體相續、信相不續、即ち彌陀をたのみ信體は後念迄續くけれども「タスケタマヘトタノム」思ひは不續、即ち一念に局りて後念に續かずいふべし。

抑々信體相續といふのは「タノム」も「タスケタマヘ」も亦信するも皆他力廻向の信心にしてその體をいへば眞實信心なり、此の眞實信心は、後念の上にも變ることなく猶若金剛とある金剛心なり、されば信體は一念も後念も全く變ることなし、此の意を「御一代開書」初には「コノ一念臨終迄トホリテ往生スルナリ」とお教示なり、かくて彌陀「タノム」信體は後念迄相續する事明かなり。然らば「タノム」と「タスケタマヘ」は別なりやといふに然らず全く別なし、「御一代開書」七十百八十八條「タノムトイフコトヲハ代々アソハシオカレ候ヘトモ委シク何トタノメト云フコトヲ知ラサリキ、然レハ前々住上人ノ御代ニ御文ヲ作り候テ難行ヲステ、後生タスケタマヘト一心ニ彌陀ヲタノメトアキラカニシラセラレ候然レハ御再興ノ上人ニテマシマスモノナリ」とあるにて知る。

今信體相續といひて「タノム」思ひの相續と言はざるについて皆往院の明説あり即「タノミ」にする依憑の義は臨終迄通ずるといふこと異論なし、然れどもこれは「御文」に於て論ずる事にあらずその教へは蓮師に對して私はいつも彌陀をたのみにし、力らにして居りまするといはゞ蓮師はのたまふなるべし、それはありうちの事あり、親がりのも

のは常に親をたのみにするは當り前の事なり、それでは鎮西に紛るゝ故にさやうなことは我は言はぬぞとのたまふなるべし(皆往院師)私云蓮師の「タノム」は「タノム」一念の意にて無始已來の迷の水離れのことである(上杉講師)とある。タノムは續くと申せば「御文」に於ける御筆格を破壊するものなり、しかも此の「タノム」に就いて宗祖と蓮師との交際を忘れてはならぬ。

一、祖師の「タノム」の左訓は初一念に局るにあらず「行卷」の歸説の左訓「ヨリカ、ルナリ」、歸説の左訓「ヨリタノムナリ」、又「同」傷前の文「忠臣之歸君后」の左訓「ヨリタノム」とあるは何れも依憑の義。

二、祖師はタノムを相續に用ゆ。「教異鈔」^{五右}「イヨノ、彌陀ヲタノミ御恩ヲ奉ルニテコソ候へ」これは「タノム」心を報謝の所に屬す。

三、祖師の「タノム」は彌陀に局らず且他力信心に局らず「疑惑讚」善本徳本タノム、「善本修スルヲタノミニテ」曇鸞讚「一切道俗時敬シキ」の「ヨリタノム」の左訓は曇鸞に「ヨリタノム」なり傷前文「歸君后」の「ヨリタノム」「太子讚」の一念歸命等。

四、蓮師の「タノム」は彌陀に局る「御文」「南無トタノム」の如き之なり。

五、兩祖の同異 全く同じ場合は一念歸命の場合即「銘文」の歸命釋に依り辯せば一心正念にして直に來れ我助けるの勅命を聞いて助けて下されませの思ひは「タノム」思ひなり、それが仰せに順ひ召にかなふ事此點全く同じ、初一念は「タノム」なり、「タノミ」にするなり同一なり。次に異點は「タノム」思ひを悉く打出して「タスケタマヘトタノムト」仰せられたが蓮師の特異性にして初一念に局りて後念に續かぬなり、右にて明かなる如くタノムを後念に迄續くといふは宗祖の上でのこと、「御文」には全くなき事故續くのはタノム信體眞實信心の外なき事明なり、従つて「本

願訣」作者實嚴は「タスケタマヘトタノム」を二つに分けて「タスケタマヘ」は一念に限り「タノム」を臨終迄通ず(卷尾追加)といふは誤り、かくて此處に、

「タスケタマヘトタノム」は不續なり、即ち一念に局りて後念に續かざるなり。

信相の上よりいへば初一念と後念とは不續といふべし、即ち一念の信相をのべたる例「帖内」一帖目^三「一心ニフタコ、ロナク乃至、二念ノ信マコトナレハカナラス如來ノ御タスケニアツカルモノナリ」^{一七}「三心ナク彌陀ヲタノミタテマツリテ乃至コレヲ彌陀如來ノ念佛ノ行者ヲ攝取シ給フトハコノコトナリ」^{二四}、^{三六}、^{四十四}、^{五三}、^{四六}、^{三十四}等その外「帖外」「御問書」^四「教學に違あらず」^通

後念相續の思ひは「御助アリタルコトノアリカタサヨ、御タスケアラウスルコトノアリカタサヨ」^十「御一代問書」^十九條並「山科連署記」を思ひ、後念相續の相では助からぬものゝ御助けと有難や尊やと佛恩稱名勸めと御教示なり、「帖内」^{一三}「帖外」^一等尚佛恩稱名の御教示數々なり。已上。

淨土論に於ける二乗種不生に就て

西尾京雄

『大谷學報』第十四卷、第四號、所載。

稱名正因の系統とその時代性に就いて

桑谷 観宇

未だ充分纏めるまでに至らず、本研究の一分は既に『宗學研究』第七號に發表せることなれば、今は之にゆづる。後日完成を期して公表したい。

改悔文制作に就ての一考察

西島 泰英

(四) 制作の場所及之が根據と其檢討

改悔文を制作された場所に關しては、

イ、出口説、皆往院、北野法宣、

ロ、山科説、易行院、妙音院、教王院、粟津義圭、佐々木最收、

ハ、吉崎説、光遠院、威廣院、細川千靜、

ニ、中間説、香月説、(吉崎カ出口カトイフ説)

然らば其根據は如何と云ふに、

イ、出口説、

此説は、先述の如く光善寺光淳の室なる如宗尼は蓮師の孫娘であり、従つて其請を容れて書き與へられしものと云ふ彼等の傳を據として成立するのである。而して御眞本の現存するを以て其證明として居る様だ。されど御眞本現存所藏を以て出口説を肯定するには餘りに早計の失を免れ得ない。

皆往院師は『御文』上より出口説を主張して居る。即ち、吉崎在住中に御制作の『御文』には「改悔」てふ語なく、出口・山科に於ける作なる『御文』に於てのみ此語を見出す事が出来る。されば制作は出口、規式の成立せしは山科なりと。

されど『帖内』『帖外』に亘り、吉崎在住時代の作なる「御文」中より、改悔(又ハ懺悔)てふ語の出て來るものを研せんか。

帖内、一帖目二通、

當流親鸞聖人……廻心懺悔シテ、深ク

三帖目八通、

抑々此比……速ニ此心ヲ改悔懺悔シテ

帖外、卷一、五通、

文明第三……改悔ノコ、ロ

同 六通、

文明三初秋……改悔ノイロフカタシテ

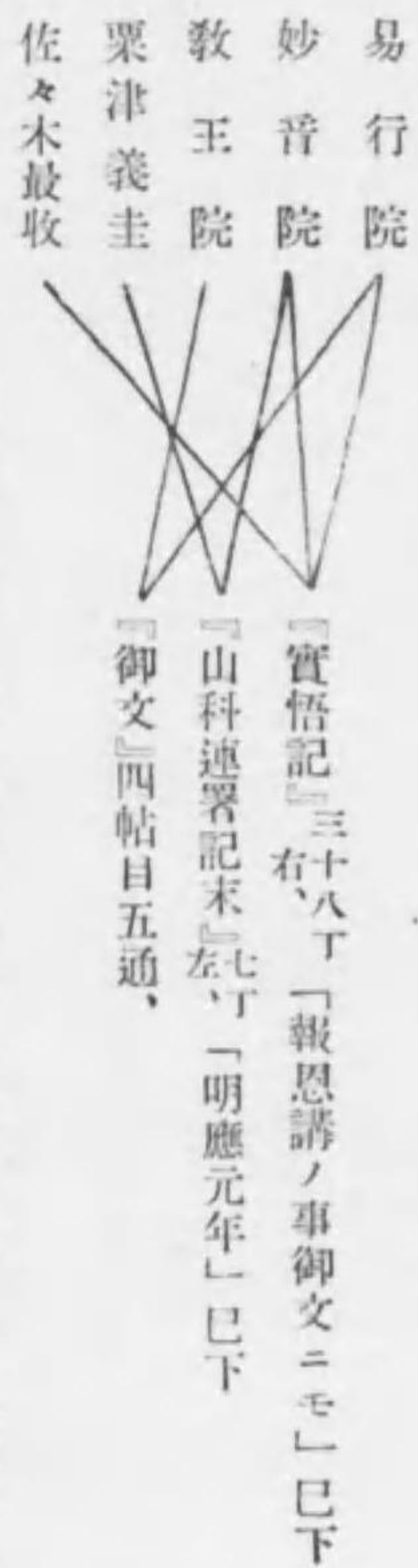
同 八通、

抑昨日人ノ……シカクトモ懺悔ノ義モナク

等に依るに明に改悔の話出づるよりして、皆往院は何か錯覺のしからしむる所ならんか。

□、山科説、

殆ど大部分の先輩は此説を用ひておられ、其根據とする所を圖示すれば



此等の文に依つて、祖師の御影前に於て改悔を申上げし事は山科を以て濫觴なりとする。而して「改悔懺悔」てふ語の出る『御文』の殆どは、文明十年より明應五年七月廿日御上洛までの十九年、山科在住中に書き給ひしものである。即ち

帖内、四帖目五通、四帖目八通、

帖外、卷三、六通、卷四、十三通、同、十七通、

然るに三帖目十一通の『御文』に、

「前略、今月二十八日ノ御正忌七日ノ報恩講中ニオイテ、悪キ心中ノトホリヲ改悔懺悔シテオノノ正義ニ赴カスハ云々」

とあるは如何と云ふに、(此『御文』は出口に於ての作)教王院師は「悪キ心中を改めて正義に基けとあるのみにして、影

前に於て改悔せよと云ふのではない。影前に於ては正しく山科を以て嚆矢とする」旨の解を與へて居る。妙音院は非常に遠慮して山科説を肯定して居るは風變りである。

ハ、吉崎説、

『御文』三帖目十四通に、

「夫レ越前ノ國ニヒロマルトコロノ秘事法門トイヘルコトハ更ニ佛法ニテハナシ、アサマシキ外道ノ法ナリ云々」等とある如く、蓮師の越前在住の頃、越前大町の如道より派生したる秘事法門の邪徒殊更に多く、従つて是等の徒類をして正道に挽回せしめる事に盡瘁されし蓮師であります。されば其著はされし『御文』中、對秘事法門に關してのものは、之を越前御在住中に書き給ひしものに多いのである。(その對配に就ては『宗學研究』特輯號二七二頁に詳細に出ておるから略す。)

更に『改悔文』に徴せんか、

一心ニ阿彌陀如來……………善知識だのみを簡び、

我等カ一大事ノ乃至タノミ申シテ候……………不拜秘事を簡び、

タノム一念ノトキ乃至治定ト存シ……………十劫安心を簡び

此上ノ乃至喜ヒ申候……………先信單行の自力念佛を簡ぶ、

斯の如く短文中に四胡の邪義を而もよく簡遮されてある點、是れ一由。

次に三ヶ條、六ヶ條等の「掟」の『御文』の其多くは吉崎に於ての御作に在る。即ち

吉崎在住(五年)中の『御文』の中より	一帖目 九通
	二帖目 三通
	同 六通
	同 十三通
	三帖目 十通
出口在住中(三年)	三帖目 十一通
	同 十二通
	四帖目 初通
山科在住(十九年)	四帖目 七通
	四帖目 八通

以て知る、按に關して懇切に化導された事は僅か五年在住の吉崎に於ける方が十九年の長きに亘る山科在住のそれより遙に多い事を。然るに『改悔文』にあつても「定メオカセラル、御掟」等とあり。これと前者と關係せしめて『改悔文』を吉崎説とする是れ二の由なり。

最後に愚見を一言せんか、吉崎に於ける蓮師は、秘事法門に奔れる徒類をして、他力眞實の常道に還源されつゝ、それら秘事の徒の固執して容易に放棄しなかつたであらう處の自義をして、終には棄てしめられた其蓮師の功績は頗る大と云ふべく、其勞苦の程も察せられる。而して此改悔の言は、それら愚鈍な衆生の、法を聞き得た後の心情を、表現せしめるために、蓮師先づ自ら範を垂れて、かくの如く述べしとの思召から人毎に教示されたものと思ふ。相手は愚鈍なるが故に、書き與へるよりも、口づから教へるに如かずとの思召によつたため、吉崎には眞筆は残つてゐ

ないものだと思ふ。又念佛者(改悔をした者)も毎日蓮師に面接し得る故書き残してもらふ必要を認めなかつたのであらう。此形式は出口に御移りになつた時も恐らくあつたものに相違なく、蓮師が更に山科へ移られし後、己が嘗て聞きし改悔の模範文を、祖父なる蓮師に、祖父を思ふ慕れより請はれたるものなるべく、それに對して書き與へられたものが現存の出口の眞本ではなからうかと考へて居る。而し此述べ方が愈々圓熟して山科に於て形式的に表現化された事であらう。其根源を尋ねれば恐らく吉崎に源を發して居るものであらう。尙研究したいと思ふが先輩の叱正をまつて進めて行きたい。

概説 ユダヤ教

木下哲太郎

目次

第一章	序論
第二章	セム民族
第三章	ユダヤ民族宗教思想
第四章	族長時代の宗教思想
第五章	預言者の宗教思想
第六章	エズラ、ネヘミヤの宗教思想
第七章	パリサイ派の宗教思想
第八章	ラビ宗教思想
第九章	回々教思想との交渉
第十章	猶太教神學樹立時代
第十一章	革新派猶太教
第十二章	現代の猶太教

参考書名

以上

ユダヤ教はユダヤ民族と云ふものを離れて存在しない事は、人間に於ける靈肉の關係の如きである。これユダヤ教がユダヤ民族の文化それ自體であるのであつて、その使命とする處は、唯一の神聖なる神の存在を知らしめると共に、その神を中心とした宇宙觀世界觀人生觀を教へる事であり、その使命を果す爲にユダヤ民族は選ばれたのである。その使命は啓示に由る律法なる型に於て表現された。しかもそれは「神の人」と呼ばれたモーセに於て始めてなされた。尙その使命は相矛盾せる二つの思想を把つたユダヤ民族に據つて保たれた。相矛盾せる二つの思想とは、神の意志を傳へる爲に選ばれた民族と云ふ自覺の一面の高調よりする宗教的排他主義又は民族的優越と、選民意識の生み出した倫理的欲求を基礎とした包容主義或は政治的外交的便宜が産み出した妥協主義とである。これ等の相矛盾せる思想の辨證法的進化が歴史に働いて、ユダヤ民族の世界的存在の意義を型作つて來た。と同時にその文化を代表する宗教が今日に至るも猶民族と共に存してゐる所以である。

ヘブライ文化を代表するユダヤ教精神は、凡ゆる時代の文化に呼應し、同化する事に由て、その内容と外觀とを刷新して來た。歴史はそれを吾人に示してゐる。最初にバビロン及びベルシアの文明の影響を受けた。次いでギリシア及びローマの文化に感化され、最後に西歐各民族の文化に妥協して來た。

バビロン及びベルシアからは、天使とか悪魔とか云ふ觀念を附加した天國及び地獄の思想を受け、ギリシア及び埃及の覺知主義(Gnosticism)に感化され、哲學をギリシアから、律法組織をローマに學んだ。かの聖書外典偽典(Apoc-

rypha and pseudopigrapha)は、所謂ギリシア的ユダヤ文學の代表的なものである。かゝる諸文化の裡にあつてモーセの律法は、律法的國民主義と倫理的又は豫言者の國際主義とに辨證法的に鍛へられて來た。今日國家はなくとも實際的に散布せるユダヤ民族の精神を統一せしめる根本的要諦をなす民族宗教たる面目を否定する事は出來ない。

元來「ユダヤ教」なる言葉は、紀元前百年頃、始めて希臘的猶太文學に顯はれた。「第二マカビア書」(二・二一、一四・三八)に記された「ユダヤ教」は、ギリシア人の宗教を意味する「ヘレニズム」に對照して、ユダヤ人の宗教と云ふ意味に用ひられた。又「新約聖書」中のパウロの書翰たる「ガラテヤ書」(一・一三)に現はれた「ユダヤ教」なる文字は、非猶太人の基督教に對立する「パリサイ的立場」を表現したものであつた。希伯來語で書かれた「ユダヤ教」なる言葉は、「舊約聖書」には出てゐないし且又「ラビ」達の書物に於てさへも稀であつた。猶太語の YAHADUTH なる文字は、異教徒の多神教に對立した猶太人の唯一神教を表示する爲に使用されたものである。

元來「猶太人」には、三つの名稱がある。

第一は、Yhri(渉り者)即ちユウフラテス河又はヨルダン河を渡つて侵入して來た異邦人とカナン人(古代パレスチナの住民)に由つて呼ばれた名稱。

第二は、Israel(神と争ふ者)(創世紀三二・二九)

第三は、Jehudi(讀められた者)(創世紀二九・三五)

年代的には、「イブライ」と云ふ名稱は、最古のものであるが、現代の猶太人は、猶太語を以て、民族的表現をなす場合は、この最古の言葉である「イブライ」を以て表現する。現に亡國民として、各國に寄生生活をなしてゐる爲に、この言葉はその渡り鳥的生活狀態を語つて妙を得てゐる。

第二の「イスラエル」と第三の「ユダ」と云ふ言葉は、南北兩國家即ち南王國を「ユダ」と稱し、北王國を「イスラエル」と表現するに用ひられた。乍併「イスラエル」なる言葉は元來猶太民族の族長たりしヤロブの改名であつた。(創世紀三五・一〇)北王國「イスラエル」は、紀元前七百二十二年に、アツシリヤ王國の爲に滅亡の悲運に會つて以來、ユダ王國が「猶太人」を代表するに至つた。而して「猶太人」とは、「猶太教」を奉ずる人間であると云ふ意味に考へられるやうになつた。茲に注意すべき事は、「猶太人」は、「希伯來人即ちイブレイ」であるが、「總しての希伯來人」は猶太人でない事である。希伯來人に屬する種族には、エドム族、アンモン族、アマレク族、モアブ族、イシマエル族及びミデアン族があつたからである。

第二章 セム民族

世界の文化に、宗教を以て、貢獻した民族は、セム語系民族である。即ち猶太教、基督教及び回教の世界三大宗教を産んだのは、セム語系民族である。猶太民族は、この語系族の一支族で、しかも猶太教と基督教とを産んだものであつた。

世界の古代史から埃及を除けば、殆んどセム語系民族の興亡史であつたと云へる。何故なれば、古代バビロン、アツシリヤ及びネオ・バビロン(カルデア)からメデヤ及びベルシヤの天下に至る迄(紀元五三八年)は、セム語系民族の争鬪覇權の時代であつた。

然らばセム語系に屬する人種とは、如何なる人種であるかを示せば、次の如くである。

北方セム人種

一、バビロン系

- A、古代バビロン人
- B、アツシリヤ人
- C、カルデア(ネオ・バビロン)人

二、アラム系

- A、メソポタミヤ人
- B、シリヤ人

三、カナン系

- A、カナン人
- B、フェニシア人

四、ヘブライ系

- A、ヘブライ人
- B、モアブ人
- C、アンモン人
- D、エドム人

南方セム人種

- サベヤ人
- エテオピア人
- アラビヤ人

セム人種を人類學上より觀ると、高加索人種中黒髮蒼白顔種族(Melanochroes)で、短頭型 *so-called* であるが、南方セム種族特にアラビヤ、モロツコ及びアルゼリヤのものは、長頭型である。又所謂(鈎鼻)は、型の特性よりも寧ろ鼻音の強さに關係深い。

然らばいつたいセム人種の搖籃地は何處であるかと云ふ問題が次に起つて来る。これにはアフリカ説、アジア説、メソポタミヤ説及びアラビヤ説とがあるが、今日では最後のアラビヤ説が有力である。

原始的セム人種的生活様式には三態あつた。一は Bedouin(遊牧民)、二は Mazze(半農半遊牧民)、三は Fellahim(農耕民)であつた。今日アラビヤから北アフリカの砂漠を漂泊するベドウィンは、最も如實に古代セム人種的生活型態を繼承して居る。而して彼等の社會生活の單位は Clan(部族)又は Tribe(部落)の團體生活を尊び、個人の權利は認められなかつた。又彼等の社會は母性中心の社會であつた。特にヒブル民族が父性中心の社會に轉換したのは、カナン侵入以前(約元前千二百年)であつた。

セム人種は、社會生活上の義務として、三つの責任を負はされてゐる。即ち復讐の義務(創世紀四・二一四)、「寄遇者」(Gen) 待遇の義務及び遺産及び分捕品の分配の義務である。又この社會に於ては「トウテム」崇拜の痕跡があつたと考へられる名稱がある。例へばカレブ族は「犬」族であり、ラケル族は「牝羊」族、レア族は「羚羊」族の如きである。

以上述べて來た點を総合して、セム人種の心理的特徴を記述すると、信仰心の熱烈、悍猛、排外的、想像力の強烈の四性質を備へてゐる事である。(Sayer: Assyrian Grammar)

セム人種の宗教思想に就いて言ふと、母性中心社會に於ては、母性崇拜が行はれ、從つて生殖力を象徴したものを崇拜するに至つた。即ちバビロンに於ては Ishtar フェニシヤに於ては Ashur 後世のヒブル語では Ashoreth と呼ばれてゐるが、その原始的意味は「自ら灌溉するもの」であると考へられてゐる。その子として考へられた生命の力は、バビロンに於ては Dumuzi、ヒブル語では Tammuz と呼ばれてゐる。(エゼキエル書八・一四)その意味は「生命の子」であらうと想像されてゐる。

セム人種は、この外一種の超自然の靈を崇拜し、それは山川草木に宿つてゐるものと信じてゐた。その觀念を

Elohim と云ふ言葉を以て表現してゐる。その祭典は春秋二回行はれる。春の祭は春分の頃に行はれ、それは家畜の出産期に當り、その動物の初子及び人間の長子をも犠牲として献げられ、その血は天幕の鴨居と入口の柱とに塗られた。これが後世イスラエルの逾越節となつた。(出埃及記一二)この祭と同時に、割禮の祭が行はれた。これは成年式で、龜頭の皮を切り取つて、その血を祭壇に塗り、部落神との血縁關係に入つた標とするのである。(但しバビロン人の間ではこれが行はれたかは疑問とされてゐる。)秋の祭は、夏の終り秋の始の頃に行はれ、棗棕櫚の實の熟する頃で、遊牧民等は各方面から集合し、冬期の食料を集めると共に感謝の祭を催す時である。祭典の際の獸の肉は「神の前」に於て食し(出埃及記一八・一二)、その喜悅と満足とをダンスに由つて表現された。ヒブル語の「祭典」(HAG)と云ふ語が「ダンスをする」(HAGAG)と云ふ動詞から出てゐる所は面白い事である。

第三章 ユダヤ民族宗教思想

アラム族(セム民族の支派)と呼ばれるアブラハム部族が「ヒブル人」と呼ばはれるに至つたのは、カナン侵入に由つてである。所謂後世のイスラエルの十二族(普通ヤコブ(イスラエル)の子供とされてゐるルウベン、シメオン、レヴィ、ユダ、ダン、ナフタリ、ガド、アセル、イツサカル、ゼブルン、ヨセフ及びベンデヤミン)は、字義通りの血族ではなかつた。紀元前十四世紀より十三世紀頃は、ヤコブ・イスラエル族以外にカナン北部、埃及及びベールシバの南部のカデシの三ヶ所に散在して居たものが埃及に行つたヨセフ族の子孫たるマナセ及びエフライム族の内から出たモーセに依つて結合された者が、原始ユダヤ民族である。

猶太教では、該宗教の創始者をモーセとしてゐるのは、猶太教の根本聖典たるトーラ（所謂モーセの五書）創世紀、出埃及記、利未記、民数紀略、申命記の筆者たる傳説に基づいてゐるからである。

一體モーセと云ふ名に就ては、種々の異説があつて、或は「水より救はれた者」とか「小兒」とか「正しい」とか云ふ意義であるとされてゐるが、現今では獨逸の Lepsius の「小兒」と云ふ埃及語なりと云ふ説が認容されてゐる。

モーセは、レヴィ族の出身（出埃及記二・一以下）と記されてゐるが、實際はヨセフ族の出身と見做すべきである。レヴィ族出と見做されたのは、後世モーセが祭司として傳へられた事に由るのである。彼の生れた時代は、埃及の Ramsesius II (1290—1220 B.C.) の時代であつた。

イスラエル民族と神ヤーエとの關係の具體的表現は、契約の文即ち十誡を啓示される事に據つて、始めて民族宗教となつた。

ユダヤ民族の氏神となつたヤーエ禮拜の起源に關して六種の説が擧げられてゐる。

第一、印度ゲルマン説

獨逸の學者 J. G. Müller (1872) が次の如く言つてゐる。

猶太人及び基督教會の教父等の著書に「(Jave) (Joh) (Jao) 等と記されたのを發見するが、是は元來 (Jah) と云ふのが原形で、その語源はアリアン語系の (Div) (譯く) と云ふ語に發して居る。この語根が希臘語、拉典語、或はサンスクリットにも、その形を交じえてゐる。故にイスラエルの神ヤーエは、その實アリアン人種の間から出たものだと云ふ。

獨逸の學者 Hitzig は曰く。

この語はアリアン人種の支派たるアルメニヤ人に發してゐる。アルメニヤ語では神の名は (Astuads) 「至成者」である。モーセは彼の神の性質を、このアルメニヤの神名より暗示を得て、ヒブル語に譯したものである。

第二、アツシリヤ・バビロン説

獨逸の學者 Friedrich Delitzsch (Wo lag das paradies? 1881) に曰く。

元來 (Jan) と云ふ神名は、カナン地方で用ひられたものであるが、ヒブル人が之を他民族神と區別する爲に、ヒブル的に變形して (Jahweh) とした。その意義は「生成者」である。然し尙一步遡つてみると、この「ヤウ」は、バビロンに於けるセム人種の最高神 Yaweh から出たものだが、再び遡つてみると、是も亦その源をセム人種以前のバビロニアの住者スメル人種の「i」から發してゐる。

第三、埃及説

獨逸の學者 Roth の説 (1862) は、

ヤーエを埃及の月神 (Jah) と同一なりとした。又他説に由れば、ヤーエの意義は埃及語から出たもので、その形のみがヒブル語に變へられたものと論ずる。即ち、ブルタークが埃及のサイスに於けるイシスの神殿に「神は在りて在るものなり」と彫られてあつたのを見たとき云ふ言を引用し、之を「出埃及記」の説明 (三・一四) と同義なりとす。或は又「死者の書」に用ひられた「Muk du Muk」(我は我なり) のヒブル的變形なりとす。

第四、カナン説

獨逸の Von Bohlen (1872) 及び英國の Colenso 等によつて唱導された。前者の云ふ所に由ると、この名稱はカナ人から教へられて、後ダビデ或はソロモンの時代 (紀元前 1010—930) に至つて、始めてイスラエルに普及

したもので、その證據はイスラエルに於てヤーエと組立て、作つた人名は、ダビデ及びソロモンの時代から非常に多くなつた。それ以前は (Ei) 神との組立名であつたからである。

第五 イスラエル説

和蘭の Abraham Kuenen と獨逸の Julius Wellhausen とに依て唱へられたもの。即ちヤーエ禮拜はイスラエル族中のヨセフ族の部落神か或はモーセの家族神なりと主張する。それは『出埃及記』にモーセがヤーエ禮拜の紹介者と記されてある爲である。

第六 ケニ人説

獨逸の Chillang (1862) に由つて唱へられたから、Tiele 又 Stade 等によつて受け入れられ、Karl Budde に由つて證據立てられたものである。即ち埃及を脱出したモーセが、シナイ山附近のミデアン族中のケニ族の寄遇者となり、祭司エテロの娘を妻とし、ケニ人の氏神たるヤーエを自己の氏神として、イスラエル族に紹介したのが始めて、それ以來ヤーエはイスラエルの氏神となつた。

最後の『ケニ人説』が、現今の學者によつて承認されてゐる。

元來『ヤーエ』の意義には、二様の解釋がある。一はヒブル語の動詞 Hayah (在る) の變化と見たもので、是が再び新舊の兩説に分れ、舊説は「我は我の在らんと欲する如く在るべし」の意義とした。次の新説は、この動詞の使役的形態、即ち「存在せしむる者」、換言すれば「生命を生み出す者」の意だとする。解釋上の第二説は、同じく動詞 Hayah は寧ろ「落すもの」であるとする。しかもこの意味は、今尙アラビヤ語に保存せられてゐる事である。この説から見ればヤーエは雷電又は嵐の神で雲をその座とし、電光をその弓とし、雨電をその矢として、敵を亡ぼす神と言ふ意に解せ

られる。『出埃及記』一九・一六以下、『申命記』三三・二一五)

モーセの時代に於ては唯一神ヤーエを表現する爲に二つの方法が採用された。一つは神の移動の表現として、『櫃』が作られた事がある。丁度日本の御輿に似たものであつた。この起源は埃及の神遷の船から出たものと云はれてゐるが明かでない (Peterson: The Religion of The Hebrews)。次はヤーエ神の意識の表現としての「十誡」Decalogueであつた。即ち次の如きものであつた。

- 一、汝我が面の前に我の外何物をも神とすべからず。
- 二、汝自己の爲に何の偶像をも彫むべからず。
- 三、汝の神エホバの名を妄に口にあぐべからず。
- 四、安息日を憶へてこれを聖潔すべし。
- 五、汝の父母を敬へ。
- 六、汝殺す勿れ。
- 七、汝姦淫する勿れ。
- 八、汝盜む勿れ。
- 九、汝その隣人に對して、虚妄の證據をたつる勿れ。
- 十、汝の隣人の家を貪る勿れ。

神名ヤーエを「エホバ」と呼ぶに至つたのは、第三誡の「神の名を妄に口にすべからず」の爲に、「Adonai」「我が主」の發音を「Jahweh」に當てはめてから「Jahovah」と呼ぶ事になつた。

第四章 族長時代の宗教思想

所謂族長時代とは、アブラハムに始まり、イサク、ヤコブ及びヨセフの時代からモーセを経て、王國建設に至るまでの時代を云ふ。(紀元前一三〇〇—九三三) 社會生活形態から云へば、遊牧民生活から半遊牧半農生活に移轉推移して來た時代の事である。この間の宗教思想はヤーエ神を中心とした拜一神教であつた。而してモーセに至つて、改めてヤーエ神と新契約に入り、所謂割禮に由つて「血の契約」を結び、選民としての意識を高め、十誡に由る宗教的處世觀を定立し、茲に純粹な排他的宗教思想たる唯一神教を樹立した。

族長ヨシユアに由つてカナン(パレスチナ)に侵入したヒブル民族は、ヒブル民族よりも高度な文化にあるカナンの影響を避ける事が出来なかつた。カナンには農業神であり産土神である Baal(主)と云ふものがあつた。その女神を Ba'alah と呼び、バビロンのイシタルの如く生殖器崇拜の對象物とされてゐた。その他に金の牡牛(『列王記略』上二二・二八)、埃及の影響としては蛇を崇拜した。又各自の家には家守の神としてのテラピムと云ふものが祭られてあつた。

〔士師記二七・一—五〕その禮拜所は高臺に基かれ、處に由つては、日本の道祖神の如き石又は木で作つた Maschah 又 Asherah と呼ぶものがあつた。春秋の祭典以外には燔祭(これには應々人身犠牲が行はれ)〔士師記一一・三一〕、感謝祭・酬恩祭及び刈入時の節筵又は七週の節筵があり、その曆は「七」の數を基準として、一ヶ月は廿八日と數へてゐる。その他に宗教的賣淫すらあつた。(『申命記』二三・一七)

宗教的行事に従事する所謂宗教家には三態あつた。一は祭司 Kohan で、これはアラビヤ語の Kahin(占ふ)と云ふ

言葉から來たものである。そのト占をなす時は、樹木〔士師記九・二七〕、藪〔士師記二〇・九〕、矢〔サムエ前書二二・三六〕、杖〔ホゼア書四・一二〕を用ひ、又宗教的器具たる Ephod, Urim、及び Thummim を用ふる事もある。二は先見者 Chozel, Roeh と云ひ、所謂先天的千里眼者(サムエ前書八・六—九)であり、三は豫言者 Nabim で、神の豫言者又は神の默示を囁く人である。中には女豫言者もあつた。此等の豫言者は、豫言をなす時、音楽を奏して舞踏をし(『サムエ前書』一〇・五)又自己の體に傷をつけて(『列王記略』上一八・二八)、恍惚境にあつて、一種の瘋癲的病體になつた。

かゝる宗教狀態の社會に入り來つたヒブル人の宗教は、自らそれに感化され、己が神たるヤーエ神とカナンの神のバアルとを混合し、その神名を、自己の名に適用する程墮落した。假令へば Jerubaal とか Meribael とか云ふ名を用ひて得々たるものがあつた。かゝる宗教思想の混亂に由る墮落に敢然立つて反抗したのは、ナザレ人とレカブ人である。此等の人達は「ヤーエ信仰に歸れ」と云ふ叫びを、生活に體験して示した。ナザレ人とは「神に獻げたるもの」の意(『士師記』二三・四、五)で、葡萄酒を飲まぬ事、頭髮に剃刀を當てぬ事を主義とし、レカブ人は(ケニ人の一族又はミデアン人の一族)、葡萄酒を飲まぬ事、家に住まぬ事、種をまかぬ事、葡萄酒を植ぬ事及び天幕に住む事の五信條を遵奉して、カナン文化に反對した。此等の人達に由つて純真なヒブル宗教思想が保存されて第八世紀の豫言者の出現を促がした。

第五章 豫言者の宗教思想

豫言はイスラエル人の宗教思想中の最も重要な現象である。特に紀元前八世紀に輩出した豫言者は、倫理的思想の色彩豊かな人達で、これ等の豫言者に據つてイスラエルの唯一神教思想は一大進歩をした。

それまでに輩出した豫言者(サムエル、エリヤ、エリシヤ等)は、その思想の吐露を書き止めて置く事がなかつたが、紀元前八世紀に輩出した豫言者等は、自らの豫言を記し、又その弟子をして、その言行を録せしめた。これが即ち豫言文學として後世に傳へられたものである。

豫言思想を通して教へられる事は、神の意志は全然道徳的であるが故に、神は人に對して、正義、忠誠、善良を求められる。又神は愛である。

ユダヤ的唯一神教は、物質的宇宙の窮極又は最高力を發見せんとする企ての結果、得られたものでなく、又物質に對する形而上學的思索の果に生れたものでない。道徳律としての歴史の觀念から生れたものである。而してその特性を一言にして評せば、倫理的有神論である。

紀元前八世紀の代表的豫言者は、南北に分裂した王朝時代の思想的指導者として出現した。當時内にあつては南北王朝の勢力争ひと民心の墮落あり、外には強力國アッシリヤの壓迫が落ち懸つてゐた時代であつた。

北王國イスラエルには、アモス(重荷を負ふ者)と云ふ豫言者が出現し(紀元前七五〇)正義と公平とを高唱して、「汝等善を求めよ。惡を求めざれ。されば汝等生くべし。又汝等が云ふが如く萬軍の神エホバ汝等と共に在まらん」

(五・一四)

「我は汝等の節筵を惡み且つ卑しむ。又汝等の集會を悦ばじ。汝等我に燔祭又は素祭を獻ぐるとも我之を受納れじ。

汝等の肥えたる犢の感謝祭は我之を顧みじ。汝等の歌の聲を我前に絶ちて、汝等の琴の音は我之を聽かじ。公道を

水の如くに、正義を書きざる河の如くに流れしめよ」(五・二一——二四)

ホゼア(救極)と云ふ豫言者は(紀元前七四五——三五年)は、神の愛を力説した。

「われは愛情を悦びて、犠牲を嬉ばず、神を知るを悦ぶ事燔祭に勝れり」(六・六)

これに對して南王國のユダでは、第一イザヤ(主の救ひ)と云ふ豫言者(紀元前七五九——六四一年)が出現して、「聖なる神」の思想、

「萬神のエホバは公義に由りてあがめられ、聖なる神は正義に由りて、聖とせられ給ふべし」(五・一六)

と、メシア思想即ちユウトピア國の出現

「エツサイの株より一つの芽出で、その根より一子枝生えて實を結ばん。その上にエホバの靈止まらん。これ智慧聰

明の靈、謀略才能の靈、知識の靈、エホバをおそるゝの靈なり。かれはエホバを畏るゝをもて歡樂とし、又目みる

ところによりて審判をなさず、耳聞く處に由りて、斷定をなさず。正義をもて貧しき者をさばき、公平をもて、國

の内の卑しき者の爲に斷定をなし、その國の杖をもて、國を打ち、その口唇の氣息をもて、惡人を殺すべし。正義

はその腰の帶となり、忠信はその身の帶とならん。狼は小羊と共に宿り、豹は小山羊と共に伏し、犢牡獅子肥えた

る家畜と共に居りて、小さき童子に導かれ、牝牛と熊とは食物を同にし、熊の子と中の子と偕に伏し、獅子は中の

如く藁を喰ひ、乳兒は毒蛇の洞に戯れ、乳離れの兒は手を蝮の穴に入れん。斯くて我が聖山の何處にても害ふ事、

傷る事ならん。之は水の海をおほへる如くエホバを知るの智識地に満つべければなり。」(一・二一—一十)を唱へた。又ミカ(神に似たる者)なる豫言者は(紀元前七二五——一五年)、神の正義に由る審判を語り、憐憫と謙遜こそ宗教精神の眞諦であるとした。

「我エホバの前に何を持ち行きて高き神を拜せん。燔祭のもの及び當歳の犢を以て、その御前に到るべきか、エホバ數千の牡羊、萬流の油を喜び給はんか、我愆の爲に、我長子を献げんか、我靈魂の罪の爲に我身の産を献げんか。人よ彼先に善き事の何なるかを汝に告げたり。エホバの汝に要求め給ふ事は、唯正義を行ひ、憐憫を愛し、謙遜りて、汝の神と共に歩む事ならずや」(六・六——八)

史家の所謂虜囚後の儀式的猶太教の犠牲制度の公認の基礎的思想となつたモーセ五書の一たる「申命記」は、南王國ユダの王ヨシア(紀元前六四〇——六〇八年)の六百二十一年(「列王紀略」下二・二二——二三・二九)に發見されたもので、これに由つて宗教革命が行はれ、禮拜の統一、他宗教の排斥、偶像の破壊がなされた。乍併その儀式的宗教思想傾向にも拘らず、その倫理的匂は高く、後世の基督教思想なり、革新派猶太教の教理の基礎をなしてゐる。

「汝心を盡し、精神を盡し、力を盡して、汝の神エホバを愛すべし」(六・五)

紀元前七世紀に至つてカルデア帝國即ち新バビロニア王國の隆盛になつた頃に出現した豫言者ゼバニヤ(神のかくし給ふもの)(紀元前六二六年)は、「エホバの日」なる審判の日を豫言し、

「エホバの大なる日近づけり、速かに來る。聽よ。是エホバの日なるぞ。彼處に勇士のいたく叫ぶあり。その日は忿怒の日、患難及び痛苦の日、荒且亡ぶるの日、黑暗又小暗き日、濃き雲及び黒雲の日。嵐を吹き、鯨聲を作り、堅き城を攻め、高き櫓を攻むるの日なり。われ人々に患難を蒙らせて盲者の如くに惑ひ、あるかしめん。彼等エホバ

に向ひて罪を犯したればなり。彼等の血は流されて塵の如くになり、彼等の肉は捨てられて糞土の如くになるべし。彼等の銀も金もエホバの烈しき怒の日には、彼等を救ふ事あたはず。全地その嫉妬の火に吞るべし。即ちエホバ地の民をことごとく滅し給はん。その事眞に速なるべし」(一・二四——一八)

ナホム(同情者)なる豫言者(紀元前六二二年)は、アツシリヤの主都ニネベの陥落(紀元前六一二年)を豫言した。(二・二二)。又ハバクク(抱擁)なる豫言者は(紀元前六〇七——六〇〇年)、苦痛の問題を提唱した。

「エホバよ、我呼はるに汝の我に聽たまはざる事何時までぞや。我汝に向ひて強暴を訴たふれども汝は助け給はざるなり。汝何とて我に害惡を見せ給ふや。何とて艱難を瞻望め居給ふや奪掠及び強暴我が前に行はる且爭論あり同争起る。これに由りて、律法弛み公義正しく行はれず、悪しき者義しき者を圍むが故に公義曲りて行はる。汝は目清くして肯て惡を觀給はざる者肯て不義を視給はざる者なるに何故邪曲の者を觀棄て置き給ふや。悪しき者の己に勝りて義しき者を呑噬ふに何故汝黙し居給ふや」(一・二二——二四、一三)

次に出現した豫言者エレミヤ(神の使命し給ふ者)は、その生涯に於て(紀元前六二六——五八六年)、エルサレム陥落の悲運に遭遇した。彼は祭司主義と豫言主義との矛盾衝突を解決し、神は永久の神であると共に世界萬民の神で、イスラエルのみの神ではないと云ふ思想を提唱した。

「エホバ云ひ給ふ。我は只近くに於てのみ神たらんや、遠くに於ても神たるに非ずや。エホバ云ひ給ふ。人我に見られざるやうに密なる處に身を匿し得るか。エホバ云ひ給ふ。我は天下に充るに非ずや。」(二三・二三、四)

以上記述した豫言者は、紀元前五八六年エルサレム陥落と共にバビロンに猶太民族が俘囚となつて移されるまでに輩出した人達で、これを史家は「Pre-Exilic Age」「俘囚前時代」の豫言者と呼んでゐる。

次はバビロン俘囚時代に出現した豫言者たるエゼキエル(神の強くし給ふ者)は、祭司的律法主義的猶太教の父とされた者である。彼は(紀元前五九三—五七一年)個人主義的因果應報を説き、神は祖先の罪惡の故に據つて、その子孫を罰し給はず、又その父の罪惡の故に罪し給はぬ。罪を犯した當人の上のみ、罰は來るものである。故に個々人の悔ひ改めが必要である。

「(父等酸き葡萄を喰ひたれば、子等の齒齧く)と云ふ言葉は用ふる事なかるべし。凡て罪を犯せる靈魂は死ぬべし。」(一・八一—一四)

「義人の義はその人の罪を犯せる日には、その人を救ふ事あたわず。惡人はその惡を離れたる日には、この惡の爲に仕るゝ事あらじ。義人はその罪を犯せる日には、その義の爲に生きる事を得じ。我義人に、汝必ず生くべしと云はんに、彼その義を恃みて、罪を犯さば、その義は悉く忘らるべし。その犯せる罪の爲に彼は死ぬべし。我惡人に汝必ず死ぬべしと云はん。彼その惡を離れ、公道と公義を行ふ事あらん。即ち惡人、惡をなさずして生命の憲法に歩ゆみなば、必ず生さん。死なざるべし。その犯したる各種の罪は記憶さる事なかるべし。彼既に公道と公義を行ひたれば必ず生くべし。」(三三・二二—一六)

かかる故に個人の聖化を重要視されねばならぬ。それをなすには、一定した儀式の一下に統制的に行はねばならぬ。國家を失ひ、エルサレムの神殿を離れた今日は、一つの禮拜所 Synagogue に集合して、其處に於て定められた宗教的規定に従はねばならぬ。かくする事に由つて、神は離散したイスラエルの民を再び祖國に歸還せしめ給ふ事疑ひなしと主張した。

第二イザヤ(紀元前五四六—五四〇年)と呼ばれた豫言者が出現して、イスラエルの神は單なる偏狹な民族神でな

く、世界萬民の神、恩寵の神、永遠の力の源の神である事を示し、イスラエル人は、エホバのイ示者であり、證人である。即ちエホバの正義と律法とを「いや極ての海邊」にまで運び、「異邦の光」となる爲に選ばれた選民であると云ふ思想を植ゑつけた。これに由つて「神の選民」たる意識を高めた。又救極は贖罪即ち罪なき人の謙遜と犠牲とに由つて始めて完全せられると云ふ觀念を與へた。

「彼は我等の愆の爲に傷けられ、我等の不義の爲に碎かれ、自ら懲罰を受けて、我等に平安を與ふ。その打たれし斑に由りて、我等は癒されたり。」(五三・五)

第六章 エズラ、ネヘエヤの宗教思想

史家の言ふベルシャ時代とは、アンシヤン族出身のクロスに由つて、天下に覇を唱へたバビロンカルデア王國が、紀元前五三八年に滅亡して、所謂セム人種に由る覇業が亡び、アリアン民族に由る天下の支配となり、後ダリウス三世の時(紀元前三三二年)に至るまでを言ふ。この間略二世紀間であつた。

ベルシャ王クロスの詔勅に由つて、バビロンに虜囚となつてゐたユダヤ民族は、その祖國パレスチナに歸還し、その主都エルサレムに神殿を再建する事を許された。

神殿の再建は、イスラエル精神復興に缺くべからざる前衛的行動であるとして、その獎勵を指導した豫言者は、ハカイとゼカリヤ(神の祭と神の記憶したまふ者)である。時は紀元前五二〇—一八八年であつた。

神殿再興に纏はる宗教改革に猶太民族意識の高調の爲に努力した人は、モーセの律法に精通した學者エズラ(救助)

とベルシヤ王の酒人たるネヘミヤ(主の慰安)とであつた。その宗教改革刷新に於ける中心思想は、『申命記』と『祭司法典』であつた。特に『祭司法典』とは、國家を亡ぼされて、政治的團體を失つたイスラエル民族が、會堂を中心とする宗教的團體となつた爲に、律法の組織を改正し、個人の聖化に必要と考へられる儀式に力點を置き、傳説及び歴史觀を書き改めたものが、それである。故に第一に安息日 Sabbath を嚴守する事、第二に割禮の必然性を高唱し、第三に離婚を禁止して、民族意識と宗教意識との強化を務めた。これは排他的自尊主義に基く國民運動となり、その精神を傳へた豫言者はオバデヤ(主の僕)及びヨエル(エホバは神なり)であつた。又その思想の文學的作品にはエステル書がある。この民族的排他主義傾向の反動として、世界同胞主義的國際主義的な立場を宣揚したのは、第三イザヤ(紀元前五三六—四六〇年)である。

「エホバにつらなれる異邦人は云ふ勿れ。エホバ必ず我を其民より分ち給はんと。寺人も亦云ふ勿れ。我は枯れたる樹なりと」(五六・三)

「至高く至上なる永遠にすめるもの、聖者となづくるもの如此云ひ給ふ。我は高處聖き所に住み、亦心碎けて謙遜たる者と共に住み、謙るもの、靈を生かし、碎けし者の靈を生かす。」(五七・一五)

その文學的表現と見做すべき作品は、『ルツ記』(友々)であり、『ヨナ書』(鳩)である。

第七章 パリサイ派の宗教思想

アレキサンダ大王に由るベルシヤ帝國の崩潰は、歴史の舞臺を一變し、所謂ヘレニズムの時代を出現せしめた。

聖書歴史家は、猶太民族の歴史を中心として、これを三期に分類した。

一、希臘時代(紀元前三三一—一六五年)

二、マカビヤ時代(紀元前一六五—六三年)

三、羅馬時代(紀元前六三年—紀元後一三五年)

第一の希臘時代に於ては、當時の世界に傳播して行くヘレニズムに對して、猶太教は休日、割禮及びトーラ(モーセの『五書』)を死守する事に由つて、その命脈を保つてゐた。第二のマカビヤ時代では、猶太民族主義運動を惹起す事に由つて、民心の統一強化を計り、且つ猶太教を中興せしめた者はゼロデ(敬虔)派と呼ばれた一味であつた。この派は三つに分かれ、一つをパリサイ(隔離された者)派と云つて、猶太教の正統派を以て任じ、二をエツセネ(敬虔なる者)派と云ふ。三をサドカイ派と云ひ祭司階級で、猶太教の保守派を代表した。第三の羅馬時代は、律法の學的研究者が祭司よりも有力視された。その學者の事を Sopher と云ふが、常稱これを Rabbi(先生)と呼ぶ。當時の學者を嚴密に區別すると、

學者 Grammatists 教法師 Nomikoi 教法學者 Nomodidaskaloi の三區分となる。一般にツフアルの仕事は、第一に律法を教授解釋する事、第二に會堂に於て宗教儀式を指導し、第三に律法の保存並びに寫書する事であつた。

當時の宗教思想に重大な役割を務めたものは、終末思想(Eschatology)である。即ち第一に、神の選民を自負してゐた國民猶太人が、その祖國を亡ぼされ、他國に虜となつて生活せねばならぬ現狀に對する不満と、第二に、争鬭流血の慘なるこの世に對する失望が、よりよき將來國の來臨しかも猶太國を中心とする平和郷の實現に對する信仰即ちメシヤ待望の思想である。然かもメシヤは猶太の王たるダビデの直系者であり、猶太國中心の平和の世界の實現

を希望した。かゝる思想の産物たる文學を黙示文學(Apocalyptic Literature)と云ふ。その代表的なものは、『ダニエル書』に『第一エノク書』である。この文學は常に二つの思想的範疇に由つて示めされてゐる。即ちエホバの日の審判とメシア國の來臨とである。乍併、メシア來臨には有限説が樹てられてゐる。千年説(『第一エノク書』、『第二バルク書』)と四百年説(『第四エズラ書』)とがある。『新約聖書』の黙示録は千年説(二〇・六)を採用し、パウロは、メシアたる基督の治世又は國は有限と見做してゐる(『コリント前書』一五・二四)。又メシア來臨の表現形式として突如的出現説と暫時的出現説との二形式がある。前者は『ダニエル書』、『エノク書』であり、後者は『ヨヘル書』である。次に當代に於ける著名な代表的思想は、『智慧文字 Wisdom Literature』と云ふ名稱に由つて知られたものである。これはヘレニズムの理論の根底をなす Sophia(智慧)に對立する爲に顯はれた猶太主義の智慧 Hokimiah である。この思想の出現の實際的原因は、次の二つにあつた。

第一、ヘレニズムの中にありながら、如何にして、商業的成功者となると共に、神の律法の遵奉者となり得るかと思ふ事と、

第二、猶太教と希臘哲學との優劣論を争ふ必要とからであつた。

然して智慧文學の主題は、苦痛の問題又は善惡正邪に關する神正論であつた。その實際的な例を示せば次の如くである。

人の心にある謀計は深き井の水の如し、然れど哲人は、これを汲み出す (『箴言』二〇・五)

智慧ある者は、強者の城に昇りて、その堅く頼む所を倒す (『前書』二二・二三)

倫理的傾向を示すもの

汝の仇倒れる時、樂しむ事勿れ。彼の亡ぶる時、嬉ぶ勿れ (『前書』二四・一七)

懷疑的傾向を示すもの

空の空、空の空なる哉、すべて空なり。 (『傳導書』一・二)

哲學的神秘的傾向を示すもの

エホバを畏るゝは知識の本なり。 (『箴言』二・七)

我裸にて母の胎を出でたり。又裸にて彼處に歸らん。エホバ與へエホバ取り給ふ。エホバの御名は讃むべきかな。

(『ヨブ記』一・二一)

我等神より福祉を受くるなれば、災禍をも亦受ざるを得んや。 (『前書』二・一〇)

以上述べた如く豫言者の言葉と祭司の律法と智者の謀略とは、パリサイ派出現時代(紀元前一三五——一三五年)の猶太教の思想的トリオであつた。それを最も倫理的に生かしたのは耶蘇であつた。

パリサイ派は専心鋭意律法に忠實ならん事を務めた以外に、律法に關する口傳の權威をも認めた。

パリサイ人等は、モーセの律法に記されざる祖先の傳説に基く幾多の規定を人民に課した。ヨセフアス著『ユダヤ

古代史一三・一〇』

パリサイ人……は古の人の言傳へを固く執りて (『マルコ傳』七・二三)

何故汝の弟子は、古への人の言傳へを犯すか (『マタイ傳』一五・二)

パリサイ人はメシアの待望、復活、最後の審判、靈魂の不滅を信じ、それ等を猶太教思想の重要な信仰箇條にまで揚げた。乍併その内律法を最大視した事は言を俟たぬ。

禁慾主義、共產主義を奉じ、一種の修道院的生活を標榜したエツセネ派は、安息日を厳守し、律法を遵奉し、靈魂不滅を信じた。

祭司階級の出身で、常に富者に頼り、民衆の味方に立たぬブチ・ブル的サドカイ派は、律法の書のみを聖典として、口傳を全然認めず且又パリサイ派の信する復活、天使、死後の審判等の教理を一切排斥した。この派は宗教それ自體よりも政治的指導者であつた。故に正統な猶太教を型成したのはパリサイ派のみであつた。

第八章 ラビ宗教思想

律法至上主義を高調するパリサイ派の思想を繼承したラビは、祭司に代つて、國民の宗教々育にたづさはつた。而して神殿に代るべき會堂に於て、宗教儀式及び宗教々育が執行された。その宗教々育は律法を主とし、歴史書と豫言書とを副とした。又代々のラビの口傳、傳承を重要視した。特に律法は二ヶ年に全部讀了する規定を備へたが、後年には隔年に讀了するに至つた。

國家の滅亡後猶太人社會の政治的宗教的統制は、Sanhedrin(會議)と稱する七十一名議員より成る最高機關に由つて支配された。その最高機關に參與するラビ達に由つて殘された口傳律法を組織的體系に迄で導いた最初の人は、Rabbi Akiba (110 A.D.)であつた。紀元百三十五年のハドリアン皇帝時代の猶太の最後の革命運動の結果、猶太人はエルサレムに入る事は死刑を以て禁止され、律法研究の學林は、北部パレスチナのガリラヤに移された。政争の爲一時猶太教の法燈は消へざらんとしたが、紀元二百年 Patriarch Judah なるラビに由つて、猶太教の聖典たる權威あ

る律法書の總和たる『Mishna』(繰返し又は反復に由る教授)書が出来上つた。而して『ミシナ書』の編輯者を Tannaim (口傳の反復者)と呼んだ。『ミシナ書』に前後して出来た所謂『舊約聖書』の説教的又は註釋的形式に於ける宗教的倫理的教訓の集成を Midrash (尋問又は解釋)と云ふ。猶太教は以上の二書に由つて、特に前記を産む事に由つて、愈律法至上的民族主義的宗教としての地位を確保した。

『ミシナ書』完成後、それに關する研究發表の集成が、數世紀の蓄積を得て、猶太教の大法典たる Talmud (研究)となつた。タルムツドは二つに分かれてゐる。

1. Babylonian Talmud

1. Jerusalem or Palestinian Talmud

前者バビロニヤ・タルムツドを以て、一般タルムツドなる言葉を代表してゐる。後者のパレスチナ・タルムツドは参照のみ用ひられる。前書は紀元五百年にバビロン學派に於て編輯され、後書は紀元三百年にパレスチナに於て編輯された。

タルムツドを一言に許すれば、猶太文化百科大辭典である。しかもその一貫した思想はラビの猶太教神學に基き、律法萬能、祭儀典禮の最高權威を高調したものである。故にこれを緒けば、神學あり、醫學あり、農工商等生活の凡ゆる分野に亘つての規則處世の方針が網羅されてある。

茲にラビの神學を略述すれば、次の如きものである。

神はイスラエル民族の神であり、その關係は父子のそれである。神の意志たる律法を遵守する事に由つて、人は神より福祉を受け、律法を犯す事に原因して、人は神より災禍を與へられる、ラビは神の事を天なる父と云ふ尊稱を以



て呼び、神の目に正しい事とせられる事即ち「義」とは、律法の言葉の遵守である。又その「義」を實踐する事に由つて、「來世の生命」を保證されると云ふ報償が必然的に備へられてゐる。ラビの説く「愛」とは、又律法規定を出でないもので、その内にある布施及び憐憫を意味する。

第九章 回々教思想との交渉

猶太教々理に神學的體系を興へたものは、回々教神學と希臘哲學思想とであつた。その思想的發展は回々教神學思想の内の Mutakallimun と希臘哲學思想中の Neo-Platonism と Aristotelianism とに由つて促された。その發展は特に西班牙の黄金時代(紀元九九三—一四〇五年)に於て殷賑を極めた。當時の猶太人はその思想を深かめ統制し且つ體系にまで導く事に、希臘哲學思想を利用する事をアラビヤ人、回々教神學者に學んだのであつた。

アラビヤ砂漠の豫言者マホメット(紀元五七二—六三二年)に由つて樹てられた回々教は、一向一念に神アラーを念じ、豫言者マホメットを信する事に據つて、淨土に生れんと欲する徒の熱狂的信仰に由つて世界に擴まつた。それはやがて社會的には猶太教をカトリック教とヘルシヤに發したゾロアスタ教との迫害から解放し、又思想的には希臘哲學を通じて猶太教に神學的體系を興へるに至つた。

猶太教神學樹立に貢獻した回々教神學の一たる Mutakallimun では、回々教の聖典『コーラン』と傳説 Sunna との權威に加へるに、智識の源として理性を重要視した。而してこの派の二大思想は、神の統一性と正義とであつた。この二大思想が理性に於て、一切の形而上學的體系を形成する事になつた。

猶太教が神學的體系を構成する以前に先づ在來のタルムツド及び口傳々承に含まれた荒唐無稽な權威に對する反抗の運動が惹つた。この反對運動の急先鋒は、バビロンの猶太人社會の指導者(Exilarch)で、ダヴデの直系を以て誇とした家柄の Anan ben David であつた。この一派は後に Bene Mikra(聖書の子)又は Karaites(同義)と呼ばれた。アナンは『舊約聖書』を以て、猶太人生活を指導する最高の權威とし、タルムツドの傳説の口實を大膽に否定した。従つて從來タルムツドに於て規定された食事に關する煩はしい律法は輕減され、護符は廢止され、休日にはこの派の家庭では祭典用の燈火は點ぜられず、斷食の日が増加し、その食物は鹿の肉と鳩とに限られ、醫者は一切無用とされた。それは神意を信じたが故であつた。

本來カライズムには正統派と云ふものなく、『舊約聖書』の解釋は極端に迄個々人勝手たるべき事になり、その解釋に従つて個々別々にそれに由る生活規定を作る事を目的とし、何等規範的標準がなかつた。何故なれば規範的標準は、解釋を束縛し、權威を樹て、思想を固定せしめる事を恐れたからである。この運動は要するにタルムツド權威に對する反動思想があつたので、間もなく解消した。乍併今日この派に屬する者尙一萬二千人餘り、主として埃及のカイロ、土耳其のイスタンブール、ソヴェートのクリミヤに住居して居る。この派の猶太教に貢獻した點は、當時やゝ等閑にふせられてゐたトーラの權威を回復し、且つ自由主義的風潮をその解釋學上に齎らせし事と、希伯來語を科學的に研究し、その言語學的研究の開拓者となつた事である。

アレキサンドリアのファイロ以來の猶太教宗哲學者は Saubiah ben Joseph Al-Fayyumi (892—942)を以て、その最初の人とする。即ち猶太教の教理を哲學を以て裏付け、當時の思潮に合流すべく組織化し、體系附けた人である。彼は埃及上部の Fayyum に生れ、回々教々理は勿論タルムツドの學理を極め、尙カライト派の文學思潮に精通し

てゐた。彼は埃及からバビロンに來、九二八年にスラの學派の頭領(Caon)となり、猶太教神學思想を樹立した。彼は先づアンナ及びその一派であるカライトのタルムツド思想の權威否定に反對し、猶太教本來の面目は、タルムツド思想に含まれた靈感にあり、その淵源は聖書にあり、その一貫した思想は人間の理性と合するものであるとし、聖書をアラビヤ語に翻譯し、その註釋をも附けた。又聖書を眞に理解するには原文に由らねばならぬと主張して、希伯來語の文法文典を作つた。彼は最始の希伯來語の辭典(Legaron)を作つた人であつた。

彼の神學思想を知る代表的作品は“Emanosh we Death”(信仰と理知との法)である。それによれば、カライト一派の唱へる如き純粹な思想は無駄である。眞の猶太教精神組織の根元は、モーセ及び歴代の豫言者に啓示された神聖な眞理にある。啓示と理性と相反するものでなく、理性は啓示を權威附けるものであり、共に眞理に到着する二手段である。理性は常識的方法であり、啓示は直感的方法である。これがなければ、人は我流の判斷で、眞理への遠路を歩まねばならぬ、と述べてゐる。この思想は後に中世紀のカトリック神學者中の白眉と云はれたSt. Thomas Aquinasの劃期的神學思想の種となつた。

サアデアは猶太教正統派中の合理論者であり、正統派信仰に合理論的根據を興へた神學者であつたと云はれてゐる。

詩人ハイネによつて

「ゴツク中世紀の夜の闇の中に歌ふ鶯である」

と評された類稀れな中世紀の猶太詩人 Solomon ibn Gabirol(1021—1099)は、又ネオ・プラトニズムの哲學思想を繼承して、猶太教哲學を樹立した。

彼は紀元一〇二二年に Malaga (Spain) に生れ、青年時代は不幸であつたが、彼の詩才を愛した後援者によつて、その天分の才を充分延ばし得た。彼が詩をもひし始めたのは、十六歳の時であつた。ラビ律法六百十三箇條の詩化した事が、そのユダヤ文學に於ける彼の初期の貢獻であつた。その詩化は今日尙西班牙系猶太會堂に於て誦詠されてゐる。

彼の最大傑作の詩「王冠」は、神の壯嚴を唱ひ、神は唯一の存在者である。これは數の觀念に基いたものでない。神は最も完全な存在者で、それは人間の想像を絶したものである。神のみが唯一の眞の存在であると記してゐる。

彼の宗教哲學上の産物たる「生命の泉」“Fons Vitae”に於て、原始存在としての神から物質的普遍性が流出し、創造的局所としての神の意志から産出するのは形容の普遍性であるとした。宇宙的物質の起原は凡ゆる物を含む神に歸してゐる。換言すれば物質とは形態を通して、眞の實在とならん事を希望してゐる存在の現像である、と説いてゐる。この書は最初アラビヤ語で書かれたものだが、一一五〇年に初めてラテン語に譯されて、廣く中世基督教神學者の思想を豊富にする種本となつた。

尙この外の詩人哲學者は、アラビヤ語で、「倫理道德性の改革」と「眞珠の選決」と題した格言集を出版した。

中世紀に於て猶太文化と西班牙文化とを完全に調和せしめた人は、詩人にして哲學者である Judah Ha-Levi(1086—1141)であつた。彼は猶太及びアラビヤ文學に精通してゐたが、その本職とする處は醫者であつた。彼の數百の詩をハイネは愛讀し、この作者の事を「靈魂の冠を戴く王」と評した。

彼はユダヤ教を保護發展せしめ且つ他宗教より勝れた點のある事を力説せん爲の辯駁書を記した。それを“Guzni”と呼ぶ。これは會話の形式によつて、他宗教の教理を解剖批判し、如何にユダヤ教々理が他のそれと比較して勝れた

ものであるかを示すにあつた。

彼は又原始シオニストで、ユダヤ民族のパレスチナ歸還を最も待望し、その爲に自らの生命を棄てたと云ひ傳へられてゐる。彼のシオンを懐ふ宗教詩『Zionide』は、エルサレムの神殿の破壊された日を記念する爲の祭日に今日に於ても尙唄はれてゐる。

第十章 猶太教神學樹立時代

『モーセからモーセに至るまで、モーセの如き人出でたる事なし。』と評された Moses ben Maimon 俗に Moses Maimonides (1135—1204) は、中世紀に於ける最も偉大なる猶太人思想家であり、ユダヤ教神學を完成せしめた人として、哲學者として、醫學者として、星學者として、當時の學界の凡ゆる方面に特異な存在として知られた人は、猶太民族に於ても稀にみる處の人であつた。

彼は一一三五年に Cordoba (Spain) に生れた。その町には今日彼の眞蹟を記念する爲に『Calle Maimonides』と云ふ名を以て呼ばれた町名がある。スペインに惹つた國難を避けて埃及のカイロに移つた。其處に於て醫業を以て生計の道とする傍、彼の三部作の第一書たる『ミシナ書』の註釋書『Sifra』が出来た。この書には『ミシナ書』の要諦が盛られ、凡ゆる視野からのそれに對する彼の意見が述べられ尙原意を持つ舊問題すらも取扱はれてあつたので、現今のユダヤ學者碩學等に於ても、この書は『ミシナ書』研究に缺くべからざる虎の巻たる事に意見の一致をみてゐる。尙その最後に於て、ユダヤ教の眞髓を述べ、これを十三の箇條にした。これが後年の猶太教の信仰箇條として、權威あるものとなつた。それは次の如きものである。

- 一、神の存在を確信する。
- 二、神は獨特の統制を持つものである。
- 三、神は無形である。
- 四、神は永遠者である。
- 五、神に對してのみ祈禱は捧げらるべきものである。
- 六、豫言者の總ての言葉は眞理である。
- 七、モーセは豫言者の統領である。
- 八、モーセに與へられた律法は不變の儘傳承されて來た。
- 九、この律法は決して變化され改竄されるべきものでない。
- 十、神は人間の凡ゆる行爲と思想とを知り給ふ。
- 十一、神は服従する者を嘉し、反逆する者を罰し給ふ。
- 十二、メシヤは來たる。
- 十三、其處には死者の復活がある。

彼の第二書たる『Mishnah-Torah』一名『Yad Ha-Chazakah』(強き手)は、十四冊に亘る凡ての聖書及びラビ律法の編輯集成であつた。この書を編輯する基礎的思想は、猶太教信仰及び思想は論を俟たぬが、哲學的思想の裏附はアリストテリアニズムに負ふ處多大であつた。一見彼は新しいタルムツドを編纂したと評しても過言でなかつた。

彼の第三書たる「Dat Jar al-Hairina」(疑へる者への導き)は、一七八七年に書き終つた(一説には一九〇年)と云はれてゐる。これは猶太教の哲學的檢討書であつた。この書は彼の作品中の最重要のものであつた。即ち猶太教信仰を論理的な根定に置かんと欲する人の爲に執筆されたものであつた。尙換言すれば科學的眞理と啓示との調和を求め人の爲に物されたものである。律法は完全無缺である。人が氣長に求めてゐれば、その凡ての部分に於て論理的である事を發見すると説いた先輩サアディアの假説を出發點として、聖書的思想の解釋を論理的に行ふ事に由つて、その假定を證明して行つた。即ち奇蹟・犠牲の實行、豫言の意義を論理的に説明し、信仰と理性とは等しく人を眞理に導くものであり、神は理解を以て禮拜さるべきものであらねばならぬ。又宗教は情緒的現象であるばかりでなく、心の深底からの探求に應ずる回答である、と述べた。

この書は彼の存命中は勿論死後に至つても大きな反響を與へ、消極派の反對を煽り、彼の律法の解釋は異端であると思はされた。特に「ミシナ・トーラ書」は原のタルムツドに優る律法書であつた爲の嫉妬を買つた。この書に關する論争は一世紀に亘つて行はれた。又最後の書は發禁禁書の難にすらあつた。乍併スピノザはマイモニデスの著書の價値を認め、彼自身の著述の中に最大の讚美を以て引用し、又メンデルスゾーンは「疑がへる者への導き」の内に不滅の靈感が秘められてゐる事を高調した。

第十一章 革新派猶太教

律法至上主義的猶太教が腐敗した林檎の如く魅力を失なひつゝあつた第十七世紀の中葉、北歐アムステルダムに出

現した猶太人哲學者 Baruch Spinoza (1632—77) は、當時の猶太教及び基督教に暗天の霹靂の如き、思想革命を惹いた。

スピノザ哲學の起源に關して、二つの最も有力な傳統的説明がある。その一は、直接デカルトから導き出すヘーゲルの傳統説明と、猶太教から導き出したものである。尙一つはマルクス主義的見地からのものがある。彼の哲學思想を概説すると、

デカルトの物心二元論を改革して、物心を唯一の實在の屬性に過ぎずとなし、而かもその實在は、神に外ならぬ、その實在は人間からの分離に於て形而上學的に扮装された自然である。故に神が自然に轉化されたものであると云へる。しかもこの神即自然は嚴密な必然的法則に由つて支配される。人間に於ける最高段階の悦樂は直觀的認識に於て得られ、而してかゝる認識に於てのみ、實在(神)が曝露され、精神と自然の統一性が把握される。これが即ち神への知的愛(Amor Dei intellectualis)である。

かゝる思想を抱いてゐた爲に、當時は勿論今日に於ても、彼は無神論者であり、唯物論者であると考へられた。スピノザをして「神に酔へる人」と議するのは寧ろ誤謬に近い。スピノザは神をたゞ物理學の意味——能産的自然——に於てのみ説明し、宗教的認識の道德的・宗教的動機を排除してゐる。フォイエルバッハは、

「スピノザの哲學は神學的唯物論である。」同『全集』第一卷一〇六頁

又スピノザの神自體が唯物論者であるとまで述べてゐる。乍併、スピノザの唯物論は、マルクス等の純粹唯物論ではない事は、ブレハーノフの云ふ如くである。

「スピノザ主義をその神學的附屬性から解放する事は、その眞の唯物論的内容を明かにする事を意味する。」ブレ

ハーノフ『マルクス主義の根本問題』三五頁

とは云へスピノーザは全然宗教的雰圍氣を脱した人間ではない。人間を善に導く宗教なれば總て善良な宗教であると考へ、一宗一派に拘束される事を嫌ひ、宗教思想の自由性を高唱した。彼の思想の代表作は

Tractatus theologics politicus, 1670,

Tractatus de intellectus emendatione, 1677,

Ethica, 1677,

である。乍併、猶太教發展史上から観て、直接の影響は、革新派猶太教への炬火的存在であつたと考へられる。だが革新派猶太教並びに近代猶太教への道を拓いた功勞は、次に出た *Moses Mendelssohn* に歸せねばならぬ。

その哲學的見地に於ては大哲カントをして一目置かしめ、文人レッツィングの友人にして、彼の傑作『賢者ナターン』のモデルとされた。メンデルスゾーンは、一七二九年に、デツソウに呱呱の聲を擧げた。彼の父は貧しい律法書家で、律法の筆耕に由つて生計を樹てゝゐた。モーゼスは身體の發育を害して尙儂であつた。故に常に病弱で憫むゐたが、その精神と頭腦のみは異常に鋭脱してゐた。彼は従來の儀式律法至上主義の猶太教の教育に満足せず、更に近代語たる獨佛語を始め、近代科學の研究に身をゆだねた。而してタルムツド教育を超えてない猶太教徒を、獨逸文化に接せしめる事に由つて、その智識に啓蒙運動を興へた。當時の猶太人は獨逸語と希伯來語との合の子たるキディン語のみしか理解出来なかつた。これでは純粹な猶太教精神を把握し得ないと共に近代生活の恩恵にも浴し得ないと主張し、猶太精神の近代化を目し、猶太人子弟の教育改善を計つた。而して彼自らモーゼの『五書』並びに『舊約聖書』の數箇所を獨逸譯し、それを讀ましめる事にした。彼のこの啓蒙運動は、伯林に於て『自由學塾』の名に於て實現した。かゝる

啓蒙運動は、當時「ゲットウ」と名附けられた「猶太人特殊部落」の崩潰と猶太人にも市民としての平等權を興へ、異邦人でなくして、その國の市民として待遇されんとする社會的氣運を一層促進せしめるに役立つたものである。即ち猶太人の偏狭な自我獨尊的思想たる「選民」思想は社會生活からの隔離、差別待遇の原因であつた。一面に於ては民族精神を強め、民族的結束を固めるに役立ち且つ今日まで國家は亡くしても民族的に存在し得た力であつたが、近代生活への迎合と文化の進展にそはん爲と、行きづまつた猶太精神自らを打開せざるを得ない爲、換言すれば猶太教をして社會狀態に適合せしめるやうに革新を興へる事が緊急事であつたからである。

モーゼス・メンデルスゾーンの作品たる *"Jerusalem or On Ecclesiastic Rights and Judaism"* (1783) に由れば、

永遠の必然的眞理を、自然現象又は歴史的事實から區別し、これは理性に由つてのみ悟られるものである。若し永遠の眞理の組織、を宗教と意味するなれば、猶太教は宗教でなく、寧ろ啓示された律法である。それは何等特別のドグマが無い故である。

律法は、イスラエル民族にのみ啓示されたものである所以は、神が、イスラエル民族を祭司的國民として選び給ふた爲である。その宗教的・道徳的觀念の外に、その儀式的慣例は、内部に秘められた深淵な教理に反應せしめん爲に人を導く一種の象徴的言葉である。乍併その内に國民的色彩の濃厚なもので、エルサレム神殿の破壊と共に消滅したものがあつた。それ故或宗教的違犯は最早國家的違法でも犯罪でもなくなつた。

猶太人は、その居住する國家の社會習慣に従ふべきであると同時に祖先の宗教を保守すべきである。吾人の精神生活の統制機關たる律法を破るに非らざれば、解放を得ないとするなれば、寧ろ猶太人は解放を棄てるべきである。その居住する國家の行政に忠實である者は總ての信仰狀態に由り又その祖先の遺風に從つて神を拜する自由を持つべき

者である、
と論じてゐる。

メンデルスゾーンの猶太教徒への啓蒙運動は、獨逸に於ける猶太革新運動の狼火となつた。しかもこの運動は専門的宗教家に由るに非ずして、教育ある平民徒に由つて始められた。乍併革新派猶太教なるものを樹立せしめたものは、プレスラウ生れのラヴ Abraham Geiger(1810—74)であつた。

初期の革新運動者は、猶太教を如何に現代的に理解し得べきものにするか又如何にして若い者の心をそれに引きつける事が出来るかと云ふ點に重點を置いた。それ故會堂の禮拜を短縮し、獨逸語で説教し、音楽としてオルガン及び合唱を採用し、子供の爲に理解し易い信仰簡條を作つた。且つその産れ故郷を愛しその完全な市民権を享受する國家に對する愛國心を鼓吹した。

猶太教の革新運動は、新教徒の宗教改革の如く、教會の支配に對する反抗でもなければ、又道徳的反抗でもない。それには舊猶太教に新鮮な型態を與へる事であり、古い事項に新しい解釋をほどこす事であつた。又舊約聖書やタルムツドの律法的方面よりも豫言者の倫理的思想を一層強調する事であつた。尙猶太教の凡ゆる形式や儀式を否定する事ではなく、時代に適應すべく、それ等を取捨選擇改竄するにあつた。換言すれば革新派猶太教は、常に發展過程にある歴史の波に乗らん事を心懸けた精神運動であつた。

革新派猶太教徒に由れば

猶太人は他國民の如く、一國民ではない。世界中に散在してゐる事は、所謂彼等に對する刑罰ではない。猶太人は宗教的民族である。その世界的散布は、神の攝理の働きであつて、全世界の人々に、豫言者の宗教と唯一神の觀念と

を傳へんとする使命を果たさん爲である。宗教の形式は、その精神に意味を持つ。故に休日、聖饗の律法、祈禱は凡て禮拜者の感情の表現である。従つて形式は時代精神に由つて變化されるものである。

猶太人はその住む國に於てのみ市民であつて、決してパレスチナの市民でない。猶太國籍なるものはない。唯猶太教信仰を持つ獨逸人(佛蘭西人、英國人)である。故にパレスチナ復興に對する祈禱やメシア待望の祈禱は、革新派の祈禱書からのぞかれた。世界同胞主義を唱へ、共存共榮を説く。ダビデの正系たるメシアに由るメシア王國實現よりも、凡ゆる民族の正義公平な共存共榮のユウトピアを願ふ。故に一國家主義よりも國際主義を重んじ、儀式的よりも倫理的要素を力説し、律法的な事より豫言者の觀念を高調した。

以上の記述に由る革新派の運動は Frankfort Society of the Friends of Reform に由りて、一八四三年始めて先鞭をつけられた。この派は次の三規定を提唱し、

- 一、モーセの宗教の無限の發展の可能性を承認する。
- 二、タルムツドの手に由つて集められた論争なり、思想の集成に對して、その教義又は實踐的見地に權威を認めない。
- 三、イスラエル民族をパレスチナに歸還せしめると云ふメシアを吾人は待望せず。吾人は祖國を知らず、唯産れた土地及び市民権を與へられた場所を愛するのみである。

尙且割禮を不必要と見做し、肉體の復活を信せず唯靈魂の不滅を信するのみであり、休日や神の休息と云ふ信仰から、人間の靈肉の疲勞を休める日と云ふ觀念に變へ、食事に關する聖書的又はラビ的律法は、排他的精神を誘發すると云つて放棄した。

第十二章 現代の猶太教

現代の猶太教は三つの形式の流派に分かれてゐる。

第一は従來の正統派であり、第二は獨逸に起つた革新派であり、第三は米國で生れた傳承派である。第一の正統派は教會信者の數の點で斷然猶太教本來の面目を保守し、ロシア、波蘭及び東部歐羅巴と北米の東部に勢力を張り、始祖モーセの信仰からタルムツドの權威を重視してゐる。第二の革新派は、獨逸に發生し、米國に渡つて一層の發展を見たが、純粹な猶太教よりは寧ろ基督教新教に近い倫理と化しつゝある。その數も尠くない。第三の傳承派は正統派にやゝ近いが傳承の近代化を目して時代思潮と傳承の合理化を計つて猶太教を發展せしめんとする一派である。

以上の三種の猶太教の最も發達した國家は北米合衆國である。而してその社會的文化的な貢獻を最も多くなしてゐる。猶太教文化は將來北米合衆國の文化を産み出さんとしてゐると考へられてゐる。 (終)

The Selected Books on Judaism

- M. Friedlander The Jewish Religion, 1891
 J. H. Greenstone The messiah Idea in Jewish History, 1906
 M. Joseph Judaism as creed & life, 1903
 N. S. Joseph Religion. Natural & Revealed, 1906
 M. Lazarus The Ethics of Judaism, 2 vols. 1901
 C. G. Montefiore Liberal Judaism, 1903

- S. Schurer A History of the Jewish People in the Time of Christ. 1890
 Israel Abraham Judaism. 1907 Judaism in the first centuries of the Christian era. The age of the Tannaim, 2 vols. 1927
 G. F. Moore Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart, 11 vols. 1858—74
 Heinrich Graetz Geschichte des volkes Israel, 3rd ed. 1864—6
 Heinrich Ewald Geschichte des volkes Israel, 2 vols. 1887—9
 Bernhard Stade Israeltsche und Judische Geschichte. 1914
 Julius Wellhausen Les juifs dans L'empire Romain; leur condition juridique, économique et sociale. 2 vols. 1914
 Jean Juster Jewish Theology Systematically and Historically considered, 1918
 Kaufman kohler Jewish Mysticism 1913
 J. Abelson The Theological aspect of Reform Judaism. 1904
 Max Margolis

名簿

一、職員

京都市左京區岡崎東福ノ川十番地	院長	大谷勝信
新潟市關屋町念佛寺(京都市左京區下鴨中河原町六九)	指導	齋藤唯信
大分縣北海郡白杵町善法寺	同	廣瀬守一
岐阜縣羽島郡下羽栗村河野稱名寺(京都市下京區上珠數屋町森方)	同	河野法雲
石川縣能美郡御幸村聖德寺	同	上杉文秀
名古屋市南區熱田千年町祐誓寺	同	住田智見
三重縣員辨郡桑村遍崇寺	同	花山智安
同	同	本多主馬
同	同	同
靜岡縣小笠郡橫須賀町西大淵(京都市上京區烏丸今出川下ル)	同	大須賀秀道
大阪市天滿此花町一丁目淨教寺	主事	稻葉教山
滋賀縣野洲郡守山町願立寺	書記	山中文雄

二、研究員

岐阜縣安八郡和合村西生寺(京都市上京區紫竹桃ノ本町三七) 研究員囑託 稻葉秀賢

三、學員聽講生

秋田市寺町妙圓寺(京都市上京區新町寺ノ内西入妙顯寺善行院内)	學員	山本正文
福井縣丹生郡糸生村祐善寺	同	岡崎正謙
京都市上京區小山上總町九	同	道端良秀
福井縣坂井郡伊井村法敬坊(京都市下京區中珠數屋町東洞院東入重信會館内)	同	波佐谷順諦
滋賀縣犬上郡西田良村念稱寺(京都市下京區中珠數屋町重信會館内)	同	藤谷一海
岐阜縣羽島郡上羽栗村平島(京都市東山區今熊野柳ノ森町眞田方)	同	岸章二
愛知縣中島郡朝日村蓮容寺(京都市上京區新町通上御靈前上ル佐藤方)	聽講生	蓮容法龍
大阪府北河內郡門眞村本乘寺	同	宮家貫吾
大阪市東成區鶴見町願正寺(京都市下京區中珠敷屋町重信會館)	同	安間貫靜
北海道中川郡智惠文村智惠光寺(京都市上京區上鴨竹ヶ鼻町三四)	同	西尾京雄
富山縣中新川郡五百石町專德寺(京都市上京區紫野大德寺町五)	同	桑谷觀宇

滋賀縣神崎郡五峰村淨土寺
 福井縣吉田郡藤島村諦聽寺(紫野藤ノ森町一五)
 青森縣三戸郡是川村清水寺(京都市東六條重信會館内)

四、舊職員

愛知縣碧海郡刈谷町專光寺
 福井縣坂井郡雄島村安島

五、舊學員聽講生

岐阜縣吉城郡國府村南春寺
 石川縣鳳至郡河原田村光榮寺
 岐阜縣海津郡城山村存德寺
 同 羽島郡笠松町福證寺
 愛知縣東加茂郡阿摺村明誓寺
 兵庫縣飾磨郡荒川村圓正寺
 北海道雨龍郡多度志村法龍寺(京都市上京區紫野門前町一〇九)
 兵庫縣赤穂郡高雄村安樂寺

同 同 同
 野 西 東
 澤 島 澤
 靜 泰 眞
 證 英 靜

三

書 主 網 田 義 雄
 記 事 日 下 無 倫

同 同 同 同 同 同
 安 石 清 本 岩 德 高 光
 室 崎 水 多 越 永 柳 本
 正 達 智 長 智 義 恒 寬
 善 二 誠 英 導 統 榮 隆

岐阜縣大野郡大八賀村了心寺
 愛知縣中島郡大和村龍明寺
 岐阜縣益田郡川西村永養寺
 滋賀縣東淺井郡湯田村滿德寺
 愛知縣知多郡阿久比村東光寺
 石川縣能美郡根上村法林寺

同 同 同 同 同 同
 寶 英 佐 旭 濱 野
 達 信 藤 野 田 村
 立 信 秀 正 憲
 道 純 義 信 侍 成

昭和九年七月二十日印刷
昭和九年七月二十五日發行

京都市東六條大谷派本願寺内
宗學院 代表者

編輯兼 稻葉教山
發行者

京都市猪熊通梅小路上ル

印刷者 堤淨祐

京都市猪熊通梅小路上ル

印刷所 文化時報社印刷部三秀社

京都市東六條大谷派本願寺内

發行所 宗學院

終