

文化の原動力としての日本佛教

姉 崎 正 治

此の論題の中には種々の問題を包含し、又幾何かの設定を豫想してゐる。即ち第一は、人間の生活に於て、自然のままに對する文化の意義、その文化は何を原動力とし、發動し又變遷するか。日本の文化には前後を通じて一貫した原動力があるか、又變遷がありとすれば、それは何に依つて動いたか。日本佛教といふ稱呼を用ひる場合に、印度佛教とか支那佛教とかいふ稱呼と、どれだけ實質内容上の區別を立て得るか。又日本といふ名が單に地理的名稱でなく、その歴史又は國性又國民理想を表しての日本とすれば、その日本と佛教とがどれだけ相互に反應し又は融合したか、而して文化の消長がその間にどういふ工合に働いたか。此等の問題を檢査してくれば、その一つ一つでも大きな論題になるが、今こゝには、此等諸問題の概見として、日本佛教の文化的意義を觀察して、最後少しく現代の問題にふれて見たい。

文化は自然と對照すべき事に違ひないが、人間の生活に、眞に自然のままの状態といふものはなく、今日見るいかなる未開の人間でも、幾分かの工夫を生活に加へた文化要素を有してゐる。此點から見れば、人間生活が即ち文化生活だといふことになるが、それを一層限定して、人間が自分の生活（個人としても社會的にも）に關す

る工夫又は組織に對して、或程度の意識を明にし、即ちどれだけかの人生觀を抱き、それによつて、自分の生活を嚮導し左右し工夫する所に文化があると見て進みたい。此の如き文化の工夫組織を實現するについては、生活の天然の環境、乃至産業や社會の組織案配が大切な要素になるは、云ふまでもない事であるが、此等の環境に反應して天然の要素を統制し、産業や社會の事情構成を編み出し、又は變更するについては、人間が抱く欲望、感情、思想、觀念、理想、信念などが、必ずやその根柢となり源泉となつてゐる。即ち文化生活には、境遇事情が直接に重大な勢力となるが、而かも種々の外境に接し、事情に應じて、人生の活動を工夫組織するについては、人間が自分自らの性質、運命、意義、理想、つゞめて云はゞその抱く所の人生觀に基いて、外境に對する反應を案配し發動することが、文化の中心要素となる。而してそれ等の人生觀が内から湧いて出るか、外から與へられるかなどといふ點は、問題として残しておいて、結局、文化は外境事情の問題よりも、寧ろ心の問題、精神（此をどう解釋するにしても）ある生物としての人間生活の問題だといふ事になる。佛教でいふ依報えはうを考へる必要があるが、決着は正報しやうほうの問題であり、その自覺が根本要素になる。

此の如く見れば、佛教が日本文化に於ける重大勢力たる事は、今更立證するに及ぶまい。單に外觀から見ても、日本の文化表現が佛教渡來と共に大に興つたといふ事は明白であり、聖徳太子が日本文化建設の第一人者たる事も（其に對する批判は別として）争はれない。勿論、その前に日本には文化がなかつたといふのではなく、又佛教以前の古神道が國民生活を形作りつゝあつた事、支那の學問や法制が大分傳播してゐた事を加算しても、佛教の渡來が際立つて、文化の興隆を促進した（創始ではなくとも）事は、歴史的事實である。而して佛教感化の精

神内容については、後の論點に譲り、外觀表現だけの上でも、佛教が此の如く、日本文化の興隆を促したについては、特殊事情（即ち佛教それ自らの性質に必然でない事情）として、指摘すべき大切な事項が二つある。

その一つは、日本國民元來の人生觀を形作つてゐた古神道が、或る意味の自然主義であつて、場合によつては通常云ふ意味の文化と背馳する傾向ある事。二つには、日本に渡來した佛教が、單に信仰理想を齎らして來たのではなく、アジヤ大陸の文化、特に支那隋唐の燦爛たる文化表現を同伴して來た事。此の二つの特殊事情は相合して、日本文化の興隆並に爾後の變遷に對する佛教の働きかけに、一種特異の作用をなさしめたと考へられる。

先づ第一の神道について云はゞ、徳川中期以後の復古神道家の唱へた一種の自然主義は、徳川文化の爛熟、儒教の形式主義、佛教の複雑な組織などに對する反動が大に加はつてゐるから、それだけ割引して考へる要はあるが、元來神道に自然順應といふべき純朴の氣風ある事は拒むべからざる事實である。即ち主として佛教に伴つて來た大陸文化に對して、殆ど文化否定の氣風があつた事は、半農半狩の部落生活に於て氏族本位の信仰を代表して來た神道にとつて寧ろ當然の事であつた。従つてその示す所の人生理想は、自然の恵みに感謝し、氏族の守護靈（その祖神たる否とを問はず）に信頼し、而して濶達天真、地からはえぬきの様な心持を主としてゐた。山の幸、海の幸、人の心のあかるみ、氏族本位の敬虔忠誠、此等は佛教渡來以前の日本人の生活理想であつた。現實の生にはその理想が行はれなかつたにしても、それが古神道として、上古日本人の生活を嚮導する理想であつた。而かも、此の理想をも明確に意識し、又組織的に表明する事なしに、その生を營み得た所に、文化否定とも、又自然主義とも云ふべきものがあつたのであるから、後の復古神道家が、そこに理想的な純朴天真の生

活を發見し、又之を理想化して、其を以て儒教（特に朱子學派の）や佛教（多門多岐で理論の多い教法）に反抗したのも當然であつた。（神道の此の特色を基本にして、佛教渡來當時の反抗、鎌倉時代武士生活に於ける氏族思想の復興、足利時代に於ける兩部神道に對する反動など、觀察すべき事は多いが、今は之を省略する）。

されば大陸文化の輸入や佛教の渡來がなかつたならば、日本民族がその元來の精神狀態並に氏族生活の基礎の上に、どの様な文化を、どれだけ早く（又は遅く）開發し得たか、頗る疑問とすべきものがある。然し、その様な假設的疑問は、之を考へるも詮ない事で、歴史の運は、全く違つた方に進むたのである。即ち、第二の點として指摘した如く、佛教は只信仰や理想のみならず、その教が印度から中央アジアに傳播し、支那の南北に波及して、その間に感化し、接觸し、包容した一切の文化發表と一緒に、信仰、文學、藝術、思想、感情總ての表現を伴つて日本に渡來したのである。文化の基本たる無形の觀念、理想の感動が、佛教の力で日本人を動かしただけでなく、その發表結果たる有形具體的の文化裝置が、佛教として日本の新文化を興隆せしめたのである。それに依つて、佛教は、目に見えて日本人を動かし、その信仰理想と共に、趣味をも實益をも、又好奇心をも探求の欲をも、一時に充たすことを得て、一舉にして、日本人の精神をも生活をも充たし得た。此は佛教の渡來と日本文化の興隆との實質聯絡に於て見逃し得ぬ重要事であつたが、それは又同時に日本佛教が（少くともその初五百年間は）精神内容の深刻を缺き、やゝともすれば、外形の眩惑に亂されるといふ弱點を示す大原因であつた。奈良朝から平安朝の大部分にかけて、眞言事相（まごころ）の魅力が、その間に於ける貴族主義文化と一つになつて、人の心を淨め高めるよりも、人情に投合し、煩惱（ぼんず）を助長したのは、實に新輸入の佛教が餘りに濃厚に餘に燦爛たる文化

装置を同伴し、その爲に却て信仰の根本義を遺却した爲である。(此點、明治中期のキリスト教傳道についても同じ點を觀察し得る)。鎌倉時代佛教の改革運動が、皆此等の附隨裝飾・文化装置を捨棄して、信仰の一路に進まうとしたのも、實に偶然の事でない。

日本人に對する佛教感化のこの特色に關聯して考ふべき一事は、佛教中にある正像末三時に關する豫言的信仰であるが、その内容は又全般に亘つて文化の消長運命に關する事であるから、その觀察を別に譲り、こゝに一言すべき點は、日本に入り來つた佛教、日本文化の興隆に働いた佛教者は、實はその時の佛法が發生期の英氣と眞摯に充ちた正法佛教でなく、所謂の造塔寺堅固といふ外觀隆盛の像法佛教であると考へて居た事にある。即ち、佛教渡來以後、驚くべき熱心努力でその教の普及に働いた人々も、その興隆しつゝある佛教は、外觀に於て秀でる機運に乗じつゝあると自覺してゐたので、つまり文化成熟の氣風と装置を備へた教法だと自認して、その機運に乗すべき興隆に努力したのである。而して、その中の或る人々(特に現在と將來とについて透見の明ある)は、その後に来るべき末法佛教、即ち分裂鬪諍、又は瓦解衰微の時代に對する準備をすら念頭に置いてゐた位である。佛教は、日本新文化の原動力となつた。然しその力は新鮮な發生期の純眞な理想の感激に動く力たるよりも、寧ろ文化の成熟爛熟に伴ふあらゆる長所と共に短所をも包有し、感化と眩惑、眞摯と浮薄、深遠と華麗、一言一言は「有りがたき御法」の有りがたさと面白味とを兼ね備へてゐた。それが力であつたが又弱點であつた。

かく云ふものゝ、佛教の感化は、或る論者の云ふ如く、單に外觀の文化的眩惑のみであつたかといふに、決してさうではない。その間には又深い實質の精神的感動で、眞に日本人を動かした點はある。それは即ち渡來の初

期、その感化が新鮮の力を以て日本國民を動かした時代であり、その時には、聖德太子の人格を通して、理想の感動をあらゆる社會の施設に實現する力となつた。此點は、當時に於ける社會狀態、其に伴ふ人民の精神的傾向と對照して、一層佛教の感化力を發揮した實蹟に見て明である。即ち氏族單位の生活に於て人心の眼界は極めて狹隘で、純朴ながら又氏族争鬪の風に充ち、特に有力な氏族の相互競争は、累を皇室にも及ぼし、國政の統一を害しつゝあつた時代で、而かも大陸文化の刺激が加はると共に氏族分裂狀態に變化を來さざるを得なくなつてゐた。そこへ來た佛教は、先に述べた通り、大陸文化の燦爛たる裝置を同伴して來たと共に、一切衆生の皆成佛を理想とする一乗成道の福音を齎らした。此の一乗道の理想は、教義としては一般に感化を及ぼさなかつたにしても、當時アジヤ大陸諸國民を打つて一丸とする、感化力の事實を背景とした新啓示であつた事は、百濟聖明王の上表文にも現れ、又聖德太子の法華義疏に於て特に方便品の三乘一乘の點に力を注がれたに徴し得る。而してその福音が一般の人心に感化を與へたのは、業因果の關係に於て一切の生活が相互に聯絡あるといふ教、並に現實生活の中にも不可見靈界との間にも、衆生は功德回向でつながれてゐる事、此が最も切實な感動の力となつたのである。而して、此の感動は當時氏族生活の殻皮を打破し、今までの氏族神信仰を引上げ、人民の精神的眼界を擴げ、且つ感情生活を融和するに最も有力な感化であつた。政治家としての聖德太子の事業、並に其につゞく大化革新の國政統一も、此の精神的勢力を背後にして、從來の氏族割據を制し得た結果に外ならぬ。

因果の聯絡、功德回向の共同、それを統合する一乗道の福音、是れ佛教渡來以後百餘年の間に佛教の感化が國民を風靡した信仰感動の大勢力であつた。此の感化が活きく働き、大陸文化の諸種の美が之を助け、而して

在來の自然生活と對照して、人心に浸潤した間は、實に日本佛教の興隆期、新活氣の生長期であつて、云はゞ日本に於ける佛教の正法時代であつた。通常佛教では正法時代しよほうじだいを持戒堅固の時とするが、持戒といふ事を形式的な戒律規則に限らないで、生氣ある信念の旺盛な状態を指すものと解釋すれば、日本佛教は、その初期百餘年に第一回の正法時代を呈したのである。而して此意味での正法時代は、即ちその理想信念の感動が、文化の原動力となり、社會氣風を嚮導した時代であつた。

新渡來の日本では殆ど發生期の活氣を呈した佛教も、その本國では千數百年の歴史を背後にして既に分裂衰頹の機に入つてゐたのみならず、アジア大陸諸國民を感化し、且つ支那の文化を包括し、建築文藝あらゆる文化裝置を備へると共に、學問の精緻、僧階の複雑をも有してゐた。而して此等の文化的制度裝置は、まだ文化未熟の状態にあつた日本國民の歡迎を受けるに適してゐたものゝ、それが又同時に成熟爛熟の氣風を伴ひ、新來の英氣興隆の中には、既に文字通り造塔寺隆盛の所謂しよほうじだいの氣象を呈し、暫くの間は外觀の美を具へると共に、その反比例に内心精神の不純を來した。奈良朝に於ける佛教は、總ての點に於て日本文化の嚮導勢力であつたが、その裏には既に爛熟以上に廢頹の氣分を有してゐた事は、奈良佛教の歴史が明白に告げる所である。さればその嚮導勢力の頂點にあり、東大寺建立の進みつゝある時にも、良辨僧都は早く「像教將に季たらんとす」と上奏してゐる（佛教傳説の像法時代は三百四十年を餘してゐた）。それから奈良佛教の爛熟に對して革新を起した傳教大師も、「像法稍過ぎ已つて末法まうぽう太たなほ近きにあり」といふ考から、その末法に對する準備を整へんとせられたのである。而して平安朝の佛教が殆ど全く眞言に獨占せられるに及むでは、事相修法と藝術美とが殆ど一つになつて、

その眩惑は正しく像法の特色を具備し、而して佛教は平安貴族の感情生活に阿附し、その政權と結托して、特殊の貴族文化の裝飾になり了つた。文化の重大要素ではあつたが、その原動力でなく、外觀裝飾の要具となつたので、即ち宗教精神の廢頽であつた。

感情耽溺の貴族生活と精神廢頽の宗教と、何れもそれ自らの中に瓦解すべき要素を具へてゐた。即ち佛教傳説にいふ末法の到來で、此の如き爛熟文化の崩倒のしるしたる保元平治の亂に先つても、又此につゞく武門政治の興起につゞいても、佛教の中には「末法到來」といふ一語は異常の衝動を波及し、而してその末法は、傳説に云ふ如く鬪諍堅固、分裂雜亂の姿を呈した。而かも末法到來の刺激に應じて起つた精神運動は、何れも眞摯な内面的要求を以て生れ、信念の生氣躍動するものがあつた。一部分は平安朝の感情生活を遺傳した淨土門すら、信の一念に於ては、一切の修飾を取り去らうとして自然主義にすら走り、禪の直截端的、法華の要約信行、皆新時代の英氣と、或は相合し、或は反應して、社會や政治の新機運に對して、完全に嚮導とまでは行かないにしても、刺激を與へ清新の感化力を示した。日本佛教は、佛教全體の豫言的傳説どほりに末法期に進入したが、その末法は、第二の正法時代とも云ふべき新生氣に満ちて、政治の擔任者たる武士のみならず、土民百姓にも弘く深く感化を及ぼした。

然し、此の第二の正法期は、多岐分裂といふ點で第一切と違ひ、鎌倉時代につゞく社會的瓦解を救ひ得ぬのみならず、寧ろその亂離を助長した。そこで足利時代に入つては、像法末法の徴候をどしどしと現じて、今度は造塔寺の外觀隆盛の裏に、盛に鬪諍兵亂の風を養つて、社會と共に墮落し、亂壞したのである。日本佛教第二の末

法期には、第一回の如き信仰の新生氣を見る事なしに、戦國の亂態に同伴した。その結末は、封建政治の主動者たる武將等にたゞきつけられ、その最大政治家たる家康の爲に手なづけられ、あやかされて、今までの猛虎は飼猫の如くに、主人の手をなめて之を媚びる外能事がなくなつてしまつた。つまり原動力となる力を失つて、ひたすら追従者となり阿諛者になつたのが、徳川時代に於ける日本佛教である。

徳川時代に於ける儒者の官僚的優越と神道の復興と、此に對する佛教の態度、並に交渉關係については觀察すべき事もあるが、つまりは佛教勢力の墜落を示してゐるだけは明白である。一體、徳川時代の封建社會は、鎖國に伴ふ一種變態の安定期であるから（此についても、詳論は主題外として省略する）、佛教も奇妙な安定位置を得てゐて、外見に於ては像法時代の特色を示してゐる。即ち日本佛教第二回の末法期は、その中或は後に正法興起の機運なしに、戦國末から、徳川時代に入つて直に第三回の像法期を呈したのである。

徳川封建社會の人工的安定は終に崩壊せざるを得なくなつた、それには内外の原因刺激種々あつたが、兎に角その安定の餘惠で第三の像法時代を呈した日本佛教も亦、頼む大木の倒れると共に雨露にさらされた。明治維新の際に於ける佛教は正しくこの末法瓦解の苦を嘗めたもので、廢佛棄釋の神道的暴風に枝葉をそがれ、幹も危かつた。やつとその嵐を切りぬけると、今度は文明開化の嵐で、外教即ちキリスト教から侵され、且つ宗教信仰と相容れぬ如く見える探檢精神の産物たる西洋の近代文化に襲はれ、而して政治上の背景を有する神道から壓迫せられて今日に至つてゐる。日本佛教にとつては、明治以後今日の狀態は、正しく第三回の末法到來である。今度は政治や文化に追従するどころではなく、落伍者になりつゝあるのがその現状でなからうか。此間に處して寺院

山林の財産が何にならう、十萬の佛僧の中からは續々マルキシストをも生じつゝあるではないか。佛教の大學と稱するものは十に餘らうが、輕薄な近代哲學、傳統陳腐の宗乘、若くは煩瑣な學究的研究、其等以外に何物を持つてゐるか。數へ來れば、今度の末法到來は或は斷末魔の末法でなからうか。

日本佛教の現状に關して、右の悲觀觀察の内容についても、又其以外についても、考ふべき事は中々多いが、兎に角「末法到來」は拒むべからざる徵候である。さて然らば、第三の正法興隆は全く望みのない事であらうか。又その感化感動の源泉を鎌倉時代の第二正法期の信に汲むべきか、聖德太子へ溯るか、將た又釋尊まで溯るか。そこに勿論大問題が横はる。然し、何れにしても佛教はまだ死んでゐない、獨り日本のみならず世界の文化に對しても、佛教の果すべき使命は、まだ盡きてゐない。何となれば、日本だけでなく世界の現在を支配してゐる近代文化、即ち十五六世紀以來勃興して來た探檢精神の文化が、その結果たる「自然の克服」といふ旗じるしで今まで進めて來た科學と産業との文化は、それ自らが一つの難關に遭遇してゐる。而して日本も近代文化を容れたと共に、その共迎の難關に遭遇しつゝある。近頃諸方にきこえる神道論、大部分は政治問題と結びついて起つてゐる神道主義、それで此の難關を切りぬけ得るや否や、頗る疑問である。何となれば、世界全體の難關は、根本に於て全體に對する解釋を要し、局部的解釋では足りない。若し局部的解釋だけで押し切らうとするならば、それも全然不可能ではないが、現代文化を杜絶し、國を鎖國にして出來る事である。それは三百年前に徳川幕府が一度試みた方法であつて、一時は成功したのであるが、それは恐らく今日出來る事でなからう。勿論、日本としての特殊の事情と必要とに應ずる點については、特殊の解釋を要するに違ひないが、それにも全體としての根本的

解釋がなければ、一時の塗抹に終る危険が必ず伴ふ。

さて然らば、現代文化全體の問題はどこにあるか。科學の精神を探檢克服などといふ觀念から、人間精神の宇宙的自覺と一致する真理探求に進めるのがその一つ。即ち單に自然の克服(それも多くは輕薄の意味で)でなく、自然の大自然と人間精神の小宇宙との實質結合を科學研究によつて體現することである。此の根本精神を見失つて、只管探檢發明で進んで來た現代科學は、奇好心の煽動、スピードの競争、而して只利用厚生の爲の産業應用と墮落しつゝあり、所謂の Prostitution of Science といふ現代病を生みつゝあるではないか。此の如き科學の應用に武器を得た現代産業の問題は、單にその經濟組織だけの事ではなく、實に根本精神の問題即ち人間の福利は何にあるかといふ問題に歸着する。産業を興しさへすれば福利になるといふ短見はどしどし裏切られ、又産業の經濟組織を變更しさへすれば、天國が來る様に考へる如きも、幼稚寧ろ憐むべき位であるが、それでも所謂の「現代思想」には、此の二つの流れが相激發して、恐慌と爆發とを生みつゝあるを目前に見る。而して此の如き恐慌状態と爆發状態に驚いて、俄に「思想問題」を憂へて之を「善導」せんとする人々が、その思想の大本たる「人間は何の爲に生き、何を理想とすべきか」といふ問題を閑却して、色々の塗抹を試みつゝあるは、何たる笑止ぞ。

此等の問題を一々闡明するのは、此一文の目的でないが、兎に角、病原を見究めない救治は、大火に向つて柄杓で水を注ぐ様なものである。スピード狂熱、機械や組織の奴隸、而して民衆、所謂の「大衆」欲求の本能的爆發、その他家族國家政治教育、あらゆる方面に亘る文化の難關は、結局人間の自覺を缺いた探檢精神文化の行詰りを物語る。此等の難關にぶつつかつて當惑した思想が「西洋の没落」といふ套語で両方に現はれたので、日本

では「それだから東洋精神を以て之を救へ」といふ人もあるが、その東洋も、右述べた通りの現代文化病に罹つてゐないか。日本のみはその病患が少しもないといひ得るか。論より證據、眼前の困惑混亂の事實が何よりも雄辯である以上、この上の問題は、人生に關する根本精神をどこに求むべきかといふ點に歸着せざるを得ない。

そこで、最後に、此の難關に對する佛教の使命如何といふ事になる。今度は、日本一國の文化に對する原動力といふ事だけでなく、世界現代文化の末法雜亂に對して、新なる感動、發憤、向上轉進の原動力になり得るや否やといふ問題に進む。佛滅後、末法時代の爲に遺されたといふ良藥はどこにある、良藥を活用する善醫はないか。佛國淨土の地に潜むでゐるべき佛種を植え育てる力は盡き果てたか。法華經で涌出の神變を呈したといふ地涌の聖者は、どこにどうしてゐる。諸法實相、一念三千、種熟脫、地涌千界、一乘成道、此等は只過去の觀念、古典に姿を留める「御經の文句」に留るか。眞に此問に答へ得る人は即ち現代の末法文化を轉じて第三の正法時代の新鮮な力になすべき先導者であらう。

* * * * *

右論旨を補ふべき著者の述作。

宗教的理想と生活の事實(宗教學紀要)

現代的と宗教的(本誌特輯、現代宗教批判)

佛教の社會觀と社會案(本誌特輯、現代佛教研究)

(改訂)法華經の行者日蓮、特に第二章、第二十七章)

History of Japanese Religion (特に第二、四、六篇)

An Oriental Evaluation of Modern Civilization (in "Recent Gains in American Civilization")

國文學に於ける佛教的理念

—— 世阿彌の藝術的理念を中心として ——

久松 潜 一

國文學に於ける宗教的なるものゝ中で、佛教的なるものは上代からすで見られ、萬葉集の中にも佛教的思想を歌つた多くの歌が見られ、宣命にも神の思想の外に佛の思想が見られるのであり、現報善惡日本靈異記にも奈良時代の佛教説話が見られるのである。それは中古時代に於ても佛教的影響は文學の上に見られるのであるが、中世に於て一層盛んになり、國文學と佛教との關係は一層密接になつた。而して近世から最近世、現代にかけても佛教との關係は密接になつて居る。さうして各時代に流れて居る國文學に於ける佛教的理念といふべきものを見ると、一の見方からすれば現世的なるものと來世的なるものと、過現未を貫くものとに分つことも出来るのであつて、上代から中古へかけてこの佛教的理念は現世的なるものであり、中古から中世へかけて來世的なるものが主となり、更に中世に於て過現未を貫くものが現れてきたとも言へる。この三はそれ以後にとも存して居たと見られる。さうして更に別の立場から國文學に於ける佛教的理念を見る時、中世の國文學思潮であつた文學道の意識の如きまた、幽玄の理念の如きはその著しきものと見られる。もとより國文學に於ける幽玄の理念の如き

も複雑なる佛敎思想の一面を現したものに過ぎないであらう。それは國文學に於ける佛敎的理念としては自然の結果であらう。思ふに國文學と佛敎との關係は密接であるが、國文學の中に深くしみこんだ佛敎的理念は比較的單純化されたものではなかつたらうか。それは深遠なる佛敎思想にしても、一般國民生活の信仰の對象となるのはその單純化されたものに過ぎないのである。國民生活の反映である國文學にとりいれられた佛敎的理念といふものも極めて單純化されたものとなつてくるのである。

さうしてこゝには佛敎的理念としての幽玄論を中心として考へて見たいのであるが、これまで種々の機會にその點に關する私見をのべたので、こゝにはその一端に就いて考へて見たい。

註 鎌倉時代の歌論（日本文學講座鎌倉時代篇拙稿）

幽玄の妖艶化と平淡化（國語と國文學、昭和五年十一月、十二月拙稿）

中世文學論に於ける道と型、國語と國文學、昭和六年十月拙稿）

二

初めに幽玄の語の意味の變遷に就いての私見の要旨を記すと、幽玄の語は本來は支那からの語であると見られる。さうしてその原義は物の本質的生命的なものをさしたと見られる。たとへば唐の駱賓王の螢火賦に

（上略）處幽不昧居照斯晦隨顯顯而動息候昏明以進退委性命兮幽玄任物理兮推遷（文體明辨卷五、所收）

とあるのを見ても、物理に對する性命であり、推遷に對する不易の本質的のものであつたと思ふ。臨濟錄にも佛法幽玄とあるのである。然し日本に入つてからはかういふ見解に到達するためには幾度かの意味の變遷を見なけ

ればならなかつた。

大體これを四期に分けて見るならば、第一は平安時代中期頃迄に見られる幽玄である。平安時代に見られる文献で最も古いのは一般にも知られて居る如く、古今集の眞名序に

或事關神異或興入幽玄

とあるのが初めてであらう。しかし天慶八年撰とある忠岑十體の中の高情體の説明に

此體詞雖風流義入幽玄

とあるのは、眞名序にも成立上多少の問題がある以上、もし眞名序が比較的遅れるとすれば、この方が先になつたかも知れないのであつて注意すべき記載である。また作文大體に餘情幽玄體として

蘭惠苑嵐摧紫後、蓬萊洞月照霜中

を「此等誠幽玄體也、作文士熟察此風情而已」と評したり、續千字文に

加之術藝極幽玄、請清傲元白

とあるのは漢詩の批評であるが、見のがすことが出来ない。歌の批評では中高家顯輔家歌合に

見渡せばもみぢにけらし露霜に誰すむ宿のつま梨の木ぞ

を判者の基俊が

詞雖擬古質之體、義似通幽玄之境

と言つたなどが古いが、これは前の忠岑十體にも文意が類似して居る。是等平安時代の中期までの文献に見られ

る幽玄は神秘的な意や、たけ高い意をさしてゐるやうであるが、多少意味からいふと漠然として居る上に未だ文學論の基調となるまでに至つてゐない。

さうしてこの幽玄が日本の文學論や歌論の理念の中心となつてきたのは餘情としての幽玄論である。これの見られるのは平安後期であつて、餘情の意味と幽玄とが結びついてからであらう。この餘情としての幽玄も作文大體に餘情幽玄體とあるから必ずしも歌論の方の新しい創造ではないであらうが、保守的の公任や基俊等の心持の中に次第に意識されてきて、それが完成したのが俊成である。俊成のみならず西行や長明に於てもこの餘情としての幽玄が文學の最高理念となつたのである。この餘情といふのは長明の無名抄にも言外の景氣とある如く、ある知的意味以外にその表現を通して見られる氣分情調的内容ともいふべきものであつて、それは定家の有心體に於ける心と大體同様ではあるが、餘情といふ語が示す所によつても知られる如く、餘情の外に情を豫想して居る所に素材的の意味内容をより多く重んじて居るのである。さうして餘情としての幽玄は特殊性としては未だ明らかに自覺されては居ないが、強ひて言へば靜寂である。この靜寂美は「たけ高し」「遠白し」等の大きな美と「心細し」「あはれ」等の小さな美と調和した美と見られる。かう見ると餘情としての幽玄美を有心美と比較する時、普遍性としては心と餘情との相違であり、特殊性としては有心美が妖艶な美を主とするに對して靜寂美を主とするとの相違であると思ふ。しかし餘情も心も何れも象徴美であることに共通する。

この餘情としての幽玄美は更に展開して居るのであつて、第三に幽玄の妖艶化、第四に幽玄の平淡化は著しい展開である。もとよりこれにも幽玄といふ理念が有心といふ理念に發展して妖艶化を行ひ、幽玄といふ理念が平

淡といふ理念に發展して平淡化を行った場合と、幽玄といふ同じ理念の中に於て妖艶化を行ひ、平淡化を行った場合とがある。前者は俊成から定家への發展、もしくは定家から爲家等への發展に於て見られ、後者は室町時代に於て主として行はれたのであつて、正徹に於て幽玄の中に於て妖艶化の傾向が見られ、正徹の弟子心敬に於て幽玄の平淡化の傾向が見られるのである。さうして幽玄の平淡化は幽玄の生命化ともなるのであつて、こゝに至つて螢火賦に見られる幽玄の原義に近づいて來て居る。この幽玄美の進展は歌論や連歌論の上のみならず、正徹と近い見解が能樂論に於ける世阿彌に見られ、心敬に近い見解が禪竹に於て見られるのである。この生命としての幽玄に特殊性としての閑淑美が結びつき、自然と人生と藝術とを統一する理念となつたものが芭蕉のさびであると思はれる。さうしてかくの如き幽玄の變化にはそれ／＼の動機があると思はれる。正徹や世阿彌の藝術的傾向には義滿時代の爛熟文化の影響が認められ、心敬や禪竹の平淡化には應仁の亂を中心とした世の亂れが關係して居ると思はれる。それは俊成、西行等の餘情幽玄が平安末期から中世初期の時代的影響を多くうけて居ると同様である。

かういふ時代的影響とともに、この幽玄論の變遷の中に、藝術と佛教との相互關係の變遷をも認め得る。幽玄といふ語が本來佛教特に禪的思想の中から生れ出た語であつて、それが國文學の理念としてとりいれられたのであるが、この幽玄の變遷の上で幽玄の妖艶化もしくは優艶化の如きはもつとも藝術化された理念と見られ、平淡化の如きは宗教的本質に還元された状態と見ることが出来るのである。さうしてこゝでは世阿彌の藝術論を中心として、佛教的理念の藝術化の状態を見たい。

三

世阿彌の藝術的理念の上で、佛教的なるものとして第一に注意されるのは幽玄論であり、また幽玄論の藝道化の傾向を見得るものとして、その修行論が注意されるのであるが、こゝでは幽玄論を考へて見たいのである。さうして幽玄論は藝術論の體系としては表現論のものまねと關係し、また藝術的理念としての花とも關係するのであるから、ものまねと花と幽玄との關係を中心として見たいのである。

註 世阿彌の學説は世阿彌十六部集を中心とし、近時花傳第六花修の如きも世に出たのである。この十六部集の考察には種々の時代的關係を考慮に入れる必要があり、また世阿彌とその父の觀阿彌との學説上の關係も考へて見るべき點と思ふ。今はこの點は従來の考察にゆづつておく。また世阿彌の藝術的理念に就いては従來野上氏、佐成氏、齋藤氏、能勢氏、西尾氏、笹野氏等の考察もあるが、こゝでは多少の私見をのべて見たいと思ふ。

さて幽玄とものまね、花、かゝり等の關係に就いては能樂の流派で異なることは、花傳書に

江州には幽玄の境をとりたて、物まねを次にして、かゝりを本とす。和州には先物まねをとりたて、物かざを盡て然も幽玄の風體あらんとなり。

とある如く、流派によつてそれ／＼主とする所が異なつて居るやうであるが、大和猿樂の系統を引いて觀阿彌、世阿彌の系統は物まねから入つて幽玄に中心をおいたやうに見られる。これは物まねを第一義として幽玄を第二義としたといふのではない。この點を更に詳述して

和州の風體、物眞似、義理を本として、或はたけのある粧、或は怒れる舉動、此の如くの物敷を得たる所と、人も心得、嗜もこれ專なれども亡父の名を得し盛り、靜が舞の能、嵯峨の大念佛の女物狂の物眞似、殊に／＼得たりし風體なれば天下の

褒美、名望を得し事、世以て隠れなし。是れ幽玄無上なり。

と言つて居る。これによると女物狂の物真似がたけのある舉動とか怒つた物真似よりも一層幽玄であつたといふのであるから、物真似といふ事は幽玄とは異なつたものではないのである。といふよりはものまねと幽玄とは異なつた立場の名稱である事が知られるのである。さうしてこのものまねといふ言葉は花やかゝりといふ言葉とともに能樂論に於て初めて用ゐられたやうに見える説もある。しかし自分は幽玄とともにかういふ言葉も歌道から來たものが多く、もしくは歌論的内容と同一の精神の上にたつて居ると思ふ。四座役者目録の世阿彌傳の中にも

歌道文道神道諸々ノ道ヲモヨク窺ヒ大方ナル人ナリ。總テ今ニ世間ニモテハヤス好キ能諸ハ大體世阿ノ作ナリ。

とあるのを見ても世阿彌は歌道に對する相當な造詣はあつたであらう。従つてそれ等から影響をうけた點は多いと思ふ。

ものまねといふのは對象を寫實的に扱ふといふのが普通の意味のやうである。繪畫に於けるゑそらごとと結びつけて考へられる語である。ものまねが寫實をさして居るに對してゑそらごとはその非寫實的傾向をさして居るやうであるが、この「まね」と「そらごと」とは窮極に於ては一致するのである。この「まね」と「そらごと」とが調和する所のまねの眞髓があり、ゑそらごとの眞髓もあるのである。このものまねといふ語に近いものは平安時代の俊賴口傳に

歌にはにせ物といふことあり。

とある「にせもの」がある。能樂に於てこのものまねを重んじて居ることは申樂談義の冒頭に

遊樂の道は一切ものまねなりといへども、申樂とは神樂なれば舞歌二曲を以て本風と申ぬべし。とある事でも知られる。花傳書の物學條々の中にも

をよそ何事をものこさず能にせんが本意なり。

とあるのである。さうしてこのものまねが語義としては寫實的性質を多く含んで居りながら、必ずしも徹底的な寫實でなかつたといふことは能樂が寫實文學でなく、象徴藝術であつた事から見ても明らかであり、従つてそれが世阿彌のものまねの解釋に不徹底があり、矛盾があるやうにも見られるが、しかし世阿彌のものまねの解釋を考へ、また花や幽玄等との關係の上から見ると、世阿彌がものまねを稱へたことと能樂が全體として象徴藝術であり能樂論が全體として象徴藝術論であることとの間に矛盾はないと思ふ。世阿彌は花傳書の風姿花傳書第二物學條々に公家や武家をうつす場合に、その生活や様式が十分に明らかでないために完全にまねる事が出来なくて、出来るだけ言葉やしなを求めてその眞に近づくべきであると言つて居る。さうしてもものまねの對象として女、老人、直面、物狂、法師、修羅、神、鬼、唐車に分けて説明して居る。

この立場は大體に於て寫實的傾向と言ひ得る。然しながらこの立場から更に二の方面に展開して居るのである。一の點はこのものまねが相對的に用ゐられて居るのである。即ち同じ物學條々の中に武家や公家その外の高位のものや、花鳥風月の點は出来るだけこまかく眞似るべきであるが、田夫野人をうつすには餘り細かに賤しきわざを似すべきではないとして居るのであつて、田夫野人でも風情になるべき點は細くまねるべきであるが、風情にならない點は細く寫實すべきでないとして居る。その理由として賤しきものわざは高貴のものには餘りいやし

くて面白くないためであるとして居る。この世阿彌の言の中には高貴なる觀衆といふ鑑賞者の立場を顧慮した點もあらうが、その根柢に於てもまねが藝術の根本でなく、別に能樂の本質を認めて居つたといふ事になる。もまねは第二義的な意味で重んぜられて居つたことを知るのである。醜いといふ觀を與へるまでの徹底的な寫實は退くべきであるとして、寫實の根柢には美もしくはおもしろいといふ美感を必要とするのであり、それを損はない程度の寫實的態度をとるべきであるとするのもそれを證する。世阿彌が老人のもまねが最も大事であるとするのもこの點から出發して居る。女や物くるひの如きはそれ自身に於て美と感じ、おもしろいと感じさせる素材的美を有するのであるが、老人は所謂美とかおもしろいといふ境地から素材的に見て遠いのである。世阿彌が老ひぬればとてこしひざをかぐめ、身をつむれば花うせて古やうに見ゆるなり、さる程に面白き所まれなり。

といつたやうに老人そのものをそのまゝにもまねすれば面白いといふ事は失せるのである。これは鬼のものまねにしても

鬼の物真似大なる大事なり。能くせんにつけて面白かるまじき道理あり。怖しき所本意なり。怖しき心と面白きとは黑白のちがひなり。

として鬼といふ素材に對するものまねを徹底させることは、能樂の別の本質である美感を失ふことになるとして居るのである。かくしてもまねといふ根柢の上にたつて、而もそれをおもしろいと感じさせねばならないといふ立場から老人は最も大事であるとするのであるが、ここにもまねそれ自身が窮極の目的でなく第二義的であり、従つてもまねが相對的であつたことが見られるのである。これと同時に第二の點として、もまねが形相

のものまねでなく、精神のものまねでありまた意識的のものまねでなく、無意識的のものまねであるべきとした事である。花傳書別紙口傳に

ものまねをきはめてそのものに誠にいりぬれば似せんと思ふ心なし。

とあるのは無意識的なものまねに至つて眞のものまねであると考へたのが知られ、また申樂談義に

萬の物質似は心根なるべし。先づ其心根々々を思ひ分かちての上の風情靡りなり。

とあるのは、形相から精神へのものまねを示して居るのである。

かういふ意味でもものまねの第二義的もしくは出發點としての相對的意味と、精神のものまねもしくは無意識のものまねといふ點を考へれば、彼のものまね説はそれだけを切り離して獨立の藝術論としては見られないものであり、従つて全體としては決して徹底的な寫實主義の主張でなく、從來稱へられてきた寫實的理想主義もしくは客觀的主觀主義ともいふべき日本の文學觀の繼承であることが知られる。即ち源氏物語の螢の卷に於て物語は世にあることを傳へさせんがために書いたものであるといふ寫實的立場をとりながら、同時によきことをいふとはよきことのかぎりをいひ、惡しき事をいふとは惡しきことの限りをいひ出すといふ立場と同様である。かくの如くあるがまゝに書いて、而も理想化を忘れなかつたのは表現の素材もしくは方法から表現内容への過程の觀察である。さうして更に別の立場から言つてもものまねといふ態度は歌に於ける素樸美とも關係して考へられる。

素樸美といつたのは對象をそのまゝに見ることである。主觀を交へない對象そのものがあるがまゝに見ることである。この態度は平安末期の經信、俊賴、顯昭等に稱へられ鎌倉時代の爲兼、室町時代の了俊に於て特に強調さ

れたのである。即ち歌に於て因襲的に陥つた時に常に主張された萬葉的態度、素樸美の態度がこのものまねと匹敵するものと思ふのである。にせものといふ言葉が俊頼によつて言はれたのも注意せられるのである。かう見れば世阿彌が先づ能樂の出發點としてのまねを主張した事は爲兼や了俊と同じ意味があつたのではなからうか、爲兼や了俊に於て素樸美が歌の出發點であつて窮極點でなかつたことも世阿彌がものまねから幽玄への展開と相俟つて考へられるのである。

こゝで問題がものまねと花や幽玄との關係に移るべきであるが、その前に世阿彌がものまねを稱へたのは世阿彌自身の内的要求であつたか、もしくは他の方面、たとへば歌論等の影響であつたかどうかの點を考へておきた
5。

もし世阿彌自身の内的要求であつたとすれば、ものまねを稱へたことは傳統的な能樂に對する革新的見解であつたと見られる。爲兼や了俊が稱へたと同じ意味に於ける能樂に對する素樸への提唱ではなかつたらうかと思はれるのである。これは世阿彌もしくは観阿彌の能樂史の上から見れば無謀な推測ではないと思ふ。能樂の起原の考察はこゝでは省略するが、田樂、幸若舞等の關係から見ても、能樂自體の上のみから言つても從來の滑稽的の性質、もしくは單なる儀式的性質から脱却する意味からも寫實としてのものまねを唱へる必要が観阿彌、世阿彌にあつたのであらうと思ふ。花傳書奥義の條に

たゞ望む所の本意とは當世此道の輩を見るに、藝の嗜疎かにて非道のみ行じ、たま〜當藝に到る時またゞ一せきの氣せう一旦の名利に染みて源を忘れて流を失ふ事、道既に廢る時節と之を歎くのみなり。

とある所にも當世に於ける能樂の頽廢を嘆じて居るのであつて、それに對する革新的意味に於けるものまねを稱へたのではなかつたかと思ふ。かく考へれば近江猿樂が幽玄から物真似を次にするに對して、觀阿彌、世阿彌の大和猿樂が物真似から幽玄に至らうとする所により素樸な出發點に歸つて居ると見られるのであらう。かういふ意味でものまねの主張を出發點として重んじた世阿彌等の態度の内の必然性は十分理解されるのである。同時に彼がものまねを主張しながら、彼の全體の藝術がものまねと必ずしも一致しないことをも説明することが出来るのである。

さうして次にこのものまねの主張が外的影響があつたかどうかであるが、このものまねといふ言葉は必ずしも歌論からきたのではなく古來の舞樂等の方面から來たかと思ふが、ものまねといふ態度は歌論等から多少の影響をうけたかと思ふ、彼は彼自身言ふ如く歌道に餘り多くの造詣はなかつたのであらうが、彼の記述にも屢々歌をも引き、また後にもいふ如く闌曲の説明に

歌道にも十體の中に強き位を云ふに「鬼を取り拉ぐ」など申すは此の位にてやあるべき

とある如く十體なども注意して居たのであるから、歌壇に於ける今川了俊の新しき主張などに多少の注意を拂つてゐたかも知れない。

世阿彌が花傳書の初の三卷を書いた應永七年は世阿彌三十八歳に對して了俊七十六歳である。了俊の革新的態度は、世阿彌も多少は注意して居つた筈である。が直接影響はなくとも世阿彌が能樂の出發點としてのものまねを主張したのは歌道に於ける了俊等の萬葉集を主とする素樸美の態度と同様な精神であつたと思ふのである。互

に藝道に於ける革新的立場に於て相ふれ合つて居つたのではないかと思ふ。

さうして爲兼に於ては素樸美から妖艶美に展開した如く、また了俊から正徹に於て素樸美から妖艶美に展開したと同じ立場のもとに世阿彌に於ける物まねから幽玄美への展開が見られるのではないかと思ふ。しかしこの點に於て爲兼よりもまた正徹よりも一層複雑な藝術觀を抱いて居る世阿彌は直ちに幽玄にまで進まない。即ち「花」といふ理念はそれであつたのである。次にこの點を考察したい。

四

前に老人のものまね、鬼のものまねに於てもものまねを徹底することと心の面白きこととは黑白のちがひがあるとしてこの面白きことを損じない程度に於てもものまねをすべきであるといふ見解を見たのであるが、この面白きといふことは世阿彌に於てはものまねよりも本質的な理念であつたやうにさへ見える。この面白きといふことは結局「花」の重要な要素となつてくるのである。花傳書にも

この面白しと見るは花なるべし。

といひ、

上手の目利かずの心に合はぬ事、是れ目利かずの眼の及ばぬ所なれども、得たる上手にて工夫あらん爲手ならば、又目利かずの眼にも面白しと見る様に能をすべし。此工夫と達者とを究めたらん爲手をば花を究めたるや申すべき。

とも言つて居る。また花傳書別紙口傳にも

申樂も人の心に珍しきと知る所則ち面白き心なり。花と面白きと珍しきとこれ三つは同じ心なり。

とあるのである。かういふ意味で清新さと、同時に面白さを存することを花として、これをものまねより以上の本質として居るやうに見えるのである。

この花に就いては能樂に初めて用ゐられて歌論とは關係のないものとする説もあるが、果してさうであらうか。管見としてはこの花は歌論の方から來たものと考へたいのであり、その意味も大體に於て同様であると考へられるのである。

歌論の方面でこの花の思想は相當に古くから見られる。即ち古今集眞名序に

花山僧正尤得歌體・然其詞花而少實、如圖畫好女徒動人情

とあるのである。また新撰和歌序にも

花實相兼

とあり、新撰萬葉集序にも

新作花也、舊製實也。以花比實今人情、彩剪錦多述可憐之句

とある。これ以來花實の思想は心詞との論と同じやうに歌論の重要な理念となつて居る。新古今集と新勅撰集との關係を花實の思想の上から解釋したのもその一例であるのである。世阿彌の花の思想がこれから來て居るとは疑はれないと思ふ。この場合に歌論の花と能樂論の花とを比較すると歌論に於ては詞よりも心を重んずるといふ立場と相ならんで花よりも實を重んずる思想の方が主であつたやうであるが、しかし新古今集を花と見て居る點から言つても、新古今集を重んじて居る立場からは花といふものは重要な文學理念であつたのである。定家

を重んじ、新古今集を尊重した正徹が幽玄を説明するのに南殿の花にたとへたのも、正徹が花を尊重したことは知られるのである。結局花は藝術的美であつたのである。さうして世阿彌が花を尊重したといふことは世阿彌が新古今集、もしくは定家や正徹と同じやうに藝術的な傾向にあつたことを示すものであり、決して歌論に於ける花以外の意味をとつて居たのではないと思ふ。世阿彌はかくて實ともいふべきものまねよりも、花をより重んずることによつて、その藝術的な立場を闡明したものと思ふ。しかし世阿彌の花は歌論に於ける花から出發して更に複雑に進んで居る。その點を更に觀察して見たい。

彼は花を面白く珍しといふ觀念と結びつけることによつてその藝術美をといたが、花そのものの變化をとき、花そのものゝ流行性を説いて居る。即ち一の作品を見て珍しく面白いと感ずるのは花があるからであるとするのであるが、更に

何レノ花カ散ラテ殘ルベキ、散ル故ニヨリテ咲ク頃アレバ珍ラシキナリ。能モ住スル所ナキヲマツ花トシルベシ。チウセズシテ餘ノ風體ニウツレバ珍シキナリ。

と言つて居る所を見ると、花といふのは變化であつて、一から他のものに移りかはるによつて生ずる珍らしさである。かくて如何にすぐれて居つても一の體のみでは珍らしくなく、従つて花がなくなるのであるが十體に通じて居る時には變化によつて常に珍らしく花があるとするのである。かくの如く見ると花は浮薄な永遠性のないものゝやうに見えるのであるが、事實彼に於てはこの花がものまねを藝術化するものであつたとともに、藝術に於ける流動性といふことを一面に認めて居つたことは明らかである。かくて流動性を有するが故に花には變化があ

るのである。十六部集に擧げてある花を集めて見ても種々見られる。

○さりながらこの花は眞の花にはあらず。唯時分の花なり。

○先づ聲響りぬれば第一の花失せたり。

○これも眞の花にはあらず年の盛りと見る人の一旦の心の珍しき花なり。まことの目きゝは見ゆくべし。

○この頃の花こそ初心と申す頃なるを極めたるやうに主の思ひて云々。

○假令人も譽め、名人などに勝つともこれは一旦珍しき花なりと思ひ悟りていよゝ物眞似をも直ぐにし定め、なほ得たらんに事を細かに問ひて稽古を彌増してすべし。されば時分の花を眞の花とする心が眞實の花になほ遠ざかる心なり。

唯人ことにこの時分の花に迷ひてやがて花の失するをも知らず。初心と申すはこの頃の事なり。一公案して思ふべし。我が位の程を能々心えぬればそれ程の花は一期失せず、位より上の上手と思へば本ありつる位の花も失するなり。

○未だ眞の花を極めぬ爲手と知るべし。

○やうゝ年闌ゆけば身の花もよそ目の花も失するなり。若しこの頃まで失せざらん花こそ眞の花にはあるべけれ。其は五十近くまで失せざらん花を持ちたる爲手ならば、四十以前に天下の名望を得つべし。

○さりながら眞に得たらん能者ならば物數は皆々失せてせんなく見所は少なしとも花は残るべし。

○凡そ其頃物數をばはや今の初心に譲りて安き所を少なゝと彩えてせしかども花はいやましに見えしなり。これ誠に得たりし花なるが故に能は枝葉も少なく老木になるまで花は散らで残りしなり。

○一方の花を究たらん人は萎れたる所をも知る事あるべし。

○花の萎れたらんこそ面白けれ。花咲かぬ草木の萎れたらんは何を面白かるべき。

○萎れたる風體返すゝ大事なり、さる程に辭にも申しがたし、古歌に云はく

うすざりの籬の花の朝しめり秋はゆふべと誰かいひけむ

時分の花、聲の花、幽玄の花かやらの條々は人の目にも見えたれどもそのわざより出て來る花なれば咲く花の如くなれば
又やがて散る時分あり。

○秘する花を知る事秘すれば花なり。秘せずは花なるべし。

かういふやうにその言葉を拾つても種々の花の變化が認められる。即ち時分の花と眞の花もしくは眞實の花とを區別し、少年の花と老年の花、盛りの花と萎れた花とを區別し、また珍しき花と得たりし花とを區別し、聲の花幽玄の花とをも區別して居るのである。さうして少年の時代には素材それ自身か花であるが、かういふ素材的な花は素材が變化するにつれて失せる花である。世阿彌はかういふ時分の花をも必ずしも輕んじたのではなく、さういふ花をも重んじて居ることは珍しきと面白きとを重んじた立場からも認められる。それは變化そのものを重んじたのであるが、これを花の本質とは認めてゐなかつたらしい。時分の花と眞の花とを區別してゐる點や、いつまで過ぎてても散らない残る花を最も重んじて居る點にもそれが見られる。かくてこの時分の花と眞の花との區別は後に芭蕉のいつた流行性と不易性との區別にも似てゐるやうであり、芭蕉の流行と不易との有する特質のやうに曖昧であることも時分の花と眞の花との區別に似て居る。眞の花を重んずる立場から言へば時分の花は重んずべきではないやうであるが、しかし眞の花だけでは面白く珍しい所が缺けるのである。そこに時分の花の重んずべき點も生するのである。結局花は世阿彌に於ても變化であり、流行であり、固定したものでない所にその中心があつたのではなからうか。流動そのものが花であると言ひ得るのである。さうしてそれが表現美である所にその特質もある。表現されなければ花はないのであつて、表現された所に花があるのである。

註 なほ「かゝり」も大體花と同様な性質のやうであつて、風情とも見られるが多少區別をつければ花と「かゝり」とは表現の一般的效果とその具體的な表現方法との相違でもあらうか。しかしその表現美をさしたものであり、かつ變化性・流動性を特質とすると思はれ、かつ何れも歌論的方面から來たものであると言ひ得る。源承法眼の愚管抄（源承口傳ともいふ）に「句のかゝり宜しからぬ歌」と云ふ項も見える。「かゝり」に就いては他の機會にゆづつておく。

五

然らば花と幽玄とは如何いふ關係にあるかといふに、世阿彌の解釋する幽玄が世阿彌にとつて、最も重要であつたことは前にも考へたが、これを申樂談義に見ても

上代末代に藝人のえてくさまぐなりといへ共、至上長久の天下に名をうるしてにおきては、幽玄の花風はをかるべかちず
軍體 碎 動
 ぐんたい さいどうの藝人は一たん名を得るといへども世上にたへたる名文なし。

とあるのである。また覺習條々にも

幽玄の風體の事、諸道諸事に於て幽玄なるを以て上果とせり。殊更當藝に於て、幽玄の風體第一とせり

とある。さうして世阿彌のさす幽玄の意味は私見では歌論の方から來たであらうが、長明や俊成のさす幽玄とは異なつて、正徹のさす幽玄の意味と大體同一であり、従つて定家の有心體のさす意味と同様であると見られるのである。覺習條々の中に

抑幽玄の境とは誠には如何なる所にてあるべきやらん。先づ世上の有様を以て、人の品々を見るに、公家の御たゞずまひの位高く人はう世にかはれる御有様、是れ幽玄なる位と申すべきやらん。然らば唯美しく柔和なる體幽玄の本體なり。

とあるのは、世阿彌の幽玄の解釋の本質を示すものである。この美しく柔和といふ所に幽玄の本體を置いて、こ

れを能樂の各方面の上に見出して居るのである。

(1) 人體のどかなる粧人ないの幽玄なり。

(2) 言葉優しくして貴人上人の御ならはしの言葉遣をよく習ひ窺ひて假初なりとも、口より出ださんずる言葉の優しからん。是れ言葉の幽玄なるべし。

(3) 音曲に於て節懸り美しく下りてなびくと聞えたらんには是れ音曲の幽玄なるべし。

(4) 舞はよく習ひて、人ないの懸り美しくて靜なる粧にて見所面白くは、是れ舞の幽玄にてあるべし。

即ち俳優、作品、音曲、舞といふ各方面に於て美しく柔和なのが幽玄であるのである。この他鬼の幽玄といふのは怒れるよそほひがあり、力がこもつて居る中にうつくしきかゝりを有するのをさして居るのである。これを更に實證するものは五音曲條々に祝言、幽曲、戀慕、哀傷、闌曲をあげて居るが、この中の幽曲に對して

幽曲者、前の祝言にかゝりを添へたり。聲位を靡やかにやりて、曲を埋みて、上を美しくしてしかも正しき曲流なり。

といふやうに靡やかに美しいのが幽曲である。さうしてこの五音曲を植物にたとへて居るが

松	木	祝	言	姿
櫻	木	幽	曲	姿
紅	葉	戀	慕	姿
冬	木	哀	傷	姿
杉	木	闌	曲	

といふやうに幽曲を櫻にたとへた所にも美しく柔和といふ解釋は裏書されると思ふ。

かういふ意味で世阿彌の幽玄が美しく柔和といふやうな點を中心とすることは疑ひがないが、これによつて能樂の幽玄は優娟であるといふ説、ならびに能樂の幽玄は歌道のそれと異なり世阿彌の幽玄は歌道のそれから來たのではないといふ説があるが、この二は私見では何れも否定したいと思ふ。もとより世阿彌の幽玄は意味から言へば優娟のやうな意味かも知れないが、幽玄といふ文字でかういふ意味をさす實例は既に愚秘抄にも

幽玄體も一途ならず。幽玄の歌とてあつめたる中に行雲廻雪のすがた有べし。幽玄は惣名也。行雲廻雪は別體なるべし。いはゆる行雲廻雪は艶女の譬名なり。それに取てやさしくけだかくして薄雲の月を帶たらん心ちせん歌を行雲と申べし。又やさしく氣色ばみて、たゞならぬがしかもこまやかに飛雪のいたくつよからぬ風に、まよひちる心ちせん歌を廻雪とは申侍べきにや。

と見え、また正徹の見解にも見えるのであつて、必ずしも能樂に於てのみさういふ意味ではないから、幽玄といふ文字の解釋の變遷と見るべきであらう。さうしてまた世阿彌の解するやうな幽玄の意味が愚秘抄や世阿彌よりやゝ少し前に出た正徹の見解にある點から見ても、世阿彌の幽玄が歌道とは別に發生したとは考へられないのである。さうして世阿彌の解するやうな幽玄の意味は能勢氏が引證されたやうに東鑑文治二年四月七日の條、靜御前が鶴岡で舞をまつたことを評した所に

如今靜之心、忘豫州多年之好不戀慕者、非貞女之姿、奇形外之風情、謝動中之露臙、尤可謂幽玄、枉可賞玩給云々。

とあり、井蛙抄にも民部卿入道の人物を論じて

卑下の心も幽玄なりき。

とある如くあるにしても、それが世阿彌の幽玄論が歌道より直接に出たものではないといふ證にはならない。正徹より以前、定家の立場の本質としての有心體の意味が、文學論の中心として重んじられた幽玄の言葉の上に加はつてくることは歌論の上にもすでに示されて居る所である。かういふ意味で世阿彌の幽玄が歌論の幽玄と必ずしも異なつたものでなくむしろ歌論から來たものであり、また歌論に於ける正徹等の幽玄論に於ける正徹等の幽玄論と同一の精神にたつものであると思ふのである。

然らば花と幽玄とは如何なる關係にたつかといふにその美的表現をさして居る點には一致して居り、また世阿彌の解する幽玄といふ意味からは、花と幽玄ともその内容は多くの相違はないやうであるが、しかしその間の根本的な相違は美の流動性であるに對して、幽玄が美の不易性である所にあると思ふ。花にも時分の花と眞の花とがある事を言つて居るが、この眞の花、老年になつても残る眞の花が幽玄に近いものとなつてくるのである。若い時分の美しさは素材的な美も含まれて居るが、老年になつても見られる美こそ藝術美である。その美は美しく柔和であるにしても藝術表現から自らにじみ出る不易的な美である。こゝに幽玄美との關係が見られると思ふ。さうして幽玄と花ものまねとの關係をこゝで見なければならぬ。

幽玄と花との關係は美に於ける不易性と流動性と考へられるが、然らばものまねと是等との關係は如何であるかといふに、實に對する美であると思ふ。ものまねはその語義が示すやうに寫實的立場をさして居るのではあらうが世阿彌に於ては相對的な寫實であり、美を損じない程度の寫實であつたのである。さうしてもものまねは幽玄もしくは花と相調和することによつてその文學論が完全なる形をなすのである。そこに實と美との一致が見られ

るのである。さうして能樂論の立場によつてもまねと幽玄との關係の上に、或はものまねの方がより多く重んぜられ、或は幽玄の方が重んぜられたかの相違はあつたが、しかし一方だけでは能樂論の本質は作られないのである。更に言へば窮極に於て幽玄によつて統一せられなければならないのである。こゝに能樂論が全體としては象徴主義的藝術論であることが言はれるのである。

かく見る時に歌論に於ける幽玄、有心論と多くの相違のない事を知るのである。たゞそれが歌よりも形態として能樂の方が複雑であるだけそこに複雑となるのであつて、單純に幽玄論のみで解釋することの出来ない點が生ずるのであるが、その窮極は美の不易性としての幽玄によつて統一されて居るのであり、そこに中世文學論として歌論等と共通するものがあるのである。さうしてこの全體を貫くものは中世國文學に於ける佛教的理念とも言ひ得ると思ふのである。さうして世阿彌の藝術的理念に於ては佛教的理念が藝術化されてゆく過程が見られるのである。(昭和七年十一月補)

國史に於ける政教關係序説

辻 善 之 助

凡そ善根に於ては、人民の煩を成さざる、是れ最上の事なり、佛教の道理更に外に求むべからず、治國養民の外に佛事なし、然るに人多く大義を知らず、王法の外に別に佛事を修す、是れ近代の弊風なり、所詮民の費を成さずして修行することは第一也、世法といひ、佛法といひ、二あるべからざる事なり。法華にいふ、治世の語言皆正法に順ふと云々、此意殊に王者の存すべき事なり、中古以來造寺を以て本と爲し、佛寺の儀美麗を以て先と爲す、太だ以て佛法に背く事也、梁の武帝、寺を造つて、達磨に問ふ、功德ありやと、大師答へて無功德と云々、尤も此意を覺り得て、始めて佛事を修するを許すべき而已、

これは花園天皇宸記元亨三年六月廿六日の一節の大意抄略である。その頃、永福門院即伏見天皇の皇后で花園天皇には嫡母に當らせらるゝ御方が、如法經書寫の事を行はせられたいとの御希望があつて、既にその爲めに奉行人なども定められてあつたが、この事は、人民の煩ひになることであるから、なるべく簡略にするやうにとの御沙汰があつた。或はまた今年は停止せられやうかとの議もあつた。これについて、花園天皇は、その停止の議に賛せられ、既に日次も定まり奉行人の任命もあつたのに、今更停めるのは輕卒であるとの評もあらうが、人民

の煩を省かんが爲めに停止せられるのは、善政であるから、躊躇するには及ばぬ。元來この事は始めから停止の御沙汰のあるべき筈であつたと仰せられて、右の如き御感想を記されたのである。この一節の如きは、洵に政教關係の理想をのべられたものであり、帝王の佛法信仰の規範を示されたものともす申べきであつて、世法と佛法と二あるべからず、國を治め民を利する、即是れ佛法なりと仰せられたが如きは、實に政教關係の眞髓を穿たれたものである。

佛教の我邦に傳來してより凡そ千四百年、この間に於ける政教關係については、固より消長あるを免れず。花園天皇の仰せらるゝ如く、王法の外に別に佛事を修すること多く、その弊風漸く長じて、つひに大日本史佛事志の如きをして、佛法盛にして王政衰ふと歎ぜしむるに至つたのである。佛事志の如きは、初より佛教を仇敵として、その弊害を指摘する事をのみこれ努め、「民を誣ひ世を惑はし」、「世法滅裂皇化陵夷」、「中原之が爲めに彫弊し、國勢之が爲めに衰弱す」と、口を極めて佛教を排撃して居る。その一篇の趣旨として、教法の得失僧徒の才否の若きは、固より論ずるに違あらず、而して世道是に由つて陵遲し、人心是に由つて迷謬する者は、是れ記さざるべからざる也と、特筆してあるによつても、亦その記述が、初より弊害の一面にのみ偏して居ることが知られる。然しながら公平の立場より之を見るも、我邦佛教の政治並に文化に對する關係に於てその利弊の結算は、固より精密には之を計ることはできないが、先づ相半ばすともいふべきであらうか。以下各時代を逐うて、その展望を試みやう。

佛教渡來の後凡そ五十年間は、蘇我、物部兩氏の間の軋轢を以て過された。その争の原因は、外交政策の相違、外國文化に對する進歩主義と保守主義の衝突、並に皇位繼承問題等、種々の事情が相錯綜したものであつたが、率佛排佛の問題は、之とからみあつて、或は廢し或は興り、つひに蘇我氏の勝利となり、佛法も漸く發育し始めたのである。

三

是時に當つて、聖德太子が現れ出でまして、佛法興隆の上に、一段を劃された。太子の佛法興隆といふことは唯だ其の御信仰からのみ來たことではないのであつて、他の多くの文化事業、即ち憲法の編成、冠位の制定、國史の編輯、又外交の政策等と同じく、皆な一つの主義から出て居るのである。其の主義と云ふは、一言にして盡せば、日本をして支那と對等の地位に上らしめようとするにあつたのである。即ち日本をして支那に負けぬだけの文化を輝かしめようとせられたのである。

當時我國は、朝鮮問題に於て支那と競争して、常に劣敗の地位に立つて居た。欽明天皇の御代には、遂に朝鮮半島に於ける領地を失ひ、任那は亡びて了つた。欽明天皇は悲痛極まりなき御遺詔をのこして、皇太子の手を把り、後事を囑して、汝須らく新羅を撃ち、任那を建て、元の如くならしめよ、然らば朕は死すとも恨むことなしと仰せられて、崩御されましたのである。其の後、敏達、崇峻兩帝の御代に於て、屢ば朝鮮の回復を圖られ、次で推古天皇の御代に及んで、聖德太子は特に其の回復に意を用ひられ、幾度か兵を送られたけれども、遂に十分の功を收めることが出来なかつた。斯の如くにして、韓半島に於ける我國の勢力は地を拂つて消滅しようとし

たのである。即ち日本は外交の上にて、新羅及び支那から大なる壓迫を受けて、當時の國際間の競争に、劣敗者たるの地位に立つの止むを得ざるに至つたのである。

此善後策を圖つて、支那と對抗して、國家の地位を向上せしむる爲めには、根本から國家社會の組織を改造して國を建て直し、新文明を吸収しなければならぬ。我國は支那から見れば、遙かに文明の段違ひであつたから、何うかして對等の地位に漕ぎつけなければならぬと云ふのが、聖德太子の主義であつた。聖德太子の總ての事業は、此の精神から出たものである。

支那と對抗する爲には、先づ國內を固めなければならぬ。國家の統一を圖らなければならぬ。從來の豪族割據の姿を打破つて、族制政治形式を廢し、皇室を中心として、國民の一致團結を圖り、中央に權力を集中し、國家組織の統一を圖らなければならぬ。此の大精神が、太子の憲法制定となつて現はれたのである。國史の編輯も、曆法の制定も、亦支那と對等の地位に上らうと云ふ精神から出たことである。殊に日本を支那と對等の地位に進め、國民を精神的に救済して、其の開發を圖る爲めには、佛教は最も必要であつた。日本をして支那と同等の文化を得しめようとするには、必ず先づ佛教を獎勵するの必要があつたのである。何となれば、當時の文化は佛教を離れては之を輸入することが難かつたからである。其の意味からして、太子は十七ヶ條の憲法の第二條に於ても、厚く三寶を敬せよ、三寶とは佛法僧なりと言はれたのである。

四

聖德太子の獎勵によつて、佛教は非常なる勢を以て弘められた。これと相並んで、太子の國家統一の理想は、

孝徳天皇の御代に至り、中大兄皇子によつて繼承せられ、大化新政を斷行して、以てその理想を實現せられた。この主義は、更に奈良時代に及んで、聖武天皇によつて強調せられた。その傾向は、自然佛教の上にも現れた。聖武天皇の御代は、佛教の隆昌殆ど前後にその比を見ず、奈良の都と共に、その花を咲かせた。諸國に多くの寺塔が建設せられた。中に就て、東大寺の建立と國分寺の創設は、國民文化の催進の爲めには、非常な刺戟を與へたものと云はなければならぬ。殊に此の二つの事項は、奈良時代に於ける日本文化の獨立の兆候を示すものとして、注意すべきことである。

抑も奈良朝の文化は、一般には支那唐代の文化を直譯的に移植したものとして、何事も彼れの模倣であつたと言はれて居る。それも一理あることである。併し乍ら、其の中に於て、自ら之れに對抗すべく、日本獨特の文化の發達の萌芽の現はれて居ることも認めなければならぬ。試みに之を擧げて見るならば、先づ奈良奠都である。奈良奠都は、支那の制度を模したもものには相違ないけれども、其の中に自ら彼れに對抗して、我國も斯の如き都制が定められてあると云ふ事を示すと云ふ點に於て、文化獨立の思想が現はれて居ると云ふべきである。古事記日本紀及び風土記の編纂、亦其の例である。古事記はうぶなる傳説を其の儘記録したものではない。古來の傳説神話を統一して編纂されたものである。日本紀の如きは、殊に漢文を以て之を記し、風土記は各地方の來歴を記したものである。それら皆なその古くして由來する所久しいものがあると云ふ事を見せて居る。殊に日本紀が實際の紀元よりも凡そ六百年も年數を延ばして飾り多く書かれたのを見ても、支那に對抗の觀念から、國を飾るの意味に出たことと思はれる。御歴代の謚號を定められたのも、素より唐風の模倣に出でた事には相違ないが、

同時に支那對抗の觀念が根柢に横はつて居る。日本の國號は古くは大倭と言つて居つたものであるらしいが、それを日出づる處と云ふ意味を以て、日本と國名を定めたと云ふことに於て、亦此の時代に於ける日本文化獨立の兆候を見るべきものであらうと思ふ。

斯様な時代の思想からして、東大寺が建てられ、國分寺が創められた。聖武天皇は濫りに寺を増立して國費を盡して佛に倣したと言つて、江戸時代の歴史家などから非難せられたけれども、其の根本思想に於ては、天皇は佛教信仰に依つて、大に支那の向ふを張らうと云ふ御考へからせられたこと、思はれる。

東大寺は三國の大伽藍と稱せられる。今日遺つて居るものと雖も、猶世界に於ける木造建築の最大なるものと言はれる。而かもそれは元祿時代の再建に係るものであつて、古く聖武天皇の天平時代の創立の時には、猶更に大なる物であつたのである。之れは實に天皇が外國に對して其の誇りを示すべく造られたものである。其の本尊として造られた大佛は、今尚ほ我等が仰ぎ見るが如く、宏壯なるものであつて、實に當時朝野の力を傾けて造つたものである。世界に稀れなる大作として、日本文化の進歩を示さんとする意氣の現はれとして見るに足るのである。國分寺は、蓋し唐の大雲寺の制度に倣うて創められたものらしい。其の事は、詳しくは、拙著「日本佛教史之研究」に述べて置いたことであるが、其の制度は「支那に倣つたとは云ひ乍ら、矢張り支那に負けないだけの物を造らうと云ふ考へから創められたものと思はれる。之に依つて、精神文化の上のみならず、物質の上に於ても寄與したことは少なくなかつたらうと思ふ。」

奈良時代は、右にも述ぶる如く、一般に國民の自主觀念が著しく發達した。その自覺の發露としては、この時

代に作られたる彫刻の銘記に於て、天下國家のための祈願の意を含めたものゝ多いことを注意すべきである。即ち天皇、皇后、皇太子等に對して、その幸福を祈るため、誓願を籠めたものゝ多いことは、支那では殆ど見られない例證であるといはれる。またこの時代における祈禱が、國家の爲めにするものゝ多いのを見ても、當時國民思想の傾向を卜するに足るものがある。抑々佛法渡來の初めに當つては之を奉ずるものは、恐らくはたゞ外國新渡のものとして、一には外國事物に對する珍らしさより、一には外國崇拜より、又一には外國交際の上より之を禮拜したものであらう。諸外國皆之を信ず我國獨り奉ぜざらんやと、蘇我氏の主張した所を以ても知られる。既にして、經文を習ひ、漸くその義に通ずるに及んでは、現世の利益祈禱が盛に行はれ、中にも疾病の祈禱が最も著しく現れて居る。寺を建て、佛像を造り、經文を書寫するのも、多くは疾病の祈禱の爲めであつた。然るに奈良時代前後よりは、その祈禱に國家的のものが多くなつた。經文の中にも、金光明經仁王經等の、國を護つて安穩ならしめ災厄を攘ひ萬民豐樂を祈る經文が多く講説讀誦せられた。これは國民の自主觀念の萌しによりて自ら經文の中にも、これに適應したものを選ひ、隨うてこれらの經が多く用ひられたことと思はれる。金光明最勝王經卷三滅罪業障品には、この鎮護國家の主意が明に示されてある。即ち佛の大光明によつて、五濁惡世の真相が暴露せられ、一切衆生の業障が顯はれる。その業障は懺悔によつてすべて滅除せられ、衆生は輪廻の罪から脱却して、菩提佛果を得る。そしてこの經を講宣流布する所には國土人民は諸天に擁護せられて、種々の勝益を得る、その勝益の中に國土の四益といふのがある。それは一つには國王無病諸の災厄を離る、二には壽命長遠にして障礙あることなし、三には諸の怨敵なく、兵衆勇健、四には安穩豐樂にして正法流通す、何を以てのゆゑに、

かくの如き人王は、常に釋梵四王藥叉之衆ともに守護をなすがゆゑにといふのである。この趣意は、また天平十三年の國分寺の詔にも引用せられてある。その詔に、經を案ずるにいはく、もし國土有つて、この經王を講宣讀誦し恭敬し供養し流通せば、我等四王常に來つて擁護し、一切の災障皆消殄せしめ、憂愁疾疫また除き差へしめん、祈願心を遂げ、恒に歡喜を生ぜむてへり、とあるのがそれであつて、此句はまた滅罪業障品より採つたものである。四天王護國品にも、またこの意味が敷衍せられてある。奈良時代には藥師悔過、釋迦悔過、吉祥悔過、阿彌陀悔過、觀音悔過、地藏悔過等の悔過の儀式が頻繁に行はれた。悔過といふは、毎歲國家または個人の罪障を懺悔し災殃を免れんことをそれらの本尊に祈願するの謂ひである。朱鳥元年七月、天武天皇の御惱平癒の祈願のために、宮中に悔過を修し、天平十一年七月には、五穀成熟を祈りて天下の諸寺に經を轉讀せしめ、併せて七日七夜の悔過を行ふ。天平十六年十二月には、天下諸國をして、一七日の藥師悔過を修せしむ。天平寶字三年六月少僧都慈訓等の上奏に、天下諸寺毎年正月の吉祥悔過を行ふといふことが見える。かくの如く、國家のための悔過、天下の安寧を祈るための悔過を修するといふ所に、この時代の佛教の特質が窺はれる。こゝにもまた國民の自覺の閃きを認めるのである。

五

聖武天皇の佛法興隆に依つて、佛教は其の盛んを極めたのであるが、其勢の極まる所、つひに政教關係に於て弊を醸すやうになつた。政治の爲めの佛教か、佛教の爲めの政治か、殆んど別ち難い迄に上ぼり詰めた。之れに依つて、僧侶の勢力が甚だ強くなり、遂に道鏡の如きが出現するやうになつた。道鏡一件に關しては、その裏面

の事情について、種々の解釋もある事であるが、とにかく佛教政治の餘弊たるには相違ない。この外、僧侶の間には、種々の罪惡が行はれて、その腐敗や甚しいものがあつた。桓武天皇が其の時に現はれ出でまして、其の腐敗を洗ひ清められたのである。

桓武天皇は大英斷を以て平安遷都の事業を起された。奈良に於ける佛教文化の廢頽は、少々の改革では到底之を抑へることは出来なかつた。そこで根本から之を建直し、人心を一新せんが爲めに、思ひ切つて遷都の業を起されたのである。遷都の原因は、外にも色々あることであるけれども、此の僧侶の腐敗を清めて、其の勢力を抑へ、其の弊の蟠まつた奈良の地を去つて、彼等を振り棄てようと云ふことが、少なくとも一つの大なる原因であつたと云ふことは争ふべからざることである。平安遷都と云ふことは、却々容易の業ではなかつた。之れに對する反對運動も、隨分行はれたらしい。其の事業の中心人物であつた藤原種繼が暗殺せられたのを見て、其の事業の困難なるものゝあつたことは察せられる。併し兎も角も平安遷都は成就した。そこで舊來の陋習を破るべく奈良の僧徒に對して、嚴重なる制裁を加へて之を抑へられた。凡そ桓武天皇の御代ほど、僧侶に對する取締の嚴重であつたことは類稀れなることである。大日本佛事志に、延曆之政精明果斷夙かに前代に出づ矣、其の僧徒に於ける法を執つて少しも假借せず、故に聖武以後佛事の弊、是に至つて大に革まるとあるのも、あながちその好む所に偏するものではない。桓武天皇の御考へでは、奈良の僧侶寺院は最早用ふるに足らざるのみならず、却つて大に害ありと認められた。即ち之を振り棄て、更に之れに代るべき新しい者を求められた。而して其の選に當つたのは、即ち傳教大師である。之れから傳教大師は大に用ひられた。奈良の僧侶に對抗すべく精神界に新

運動を起したのである。之れに依つて、平安奠都の目的に向つて、更に遂行の歩を進めたのである。而して天皇は之れに依つて天台宗の開宗を許されて、猶大に大師を用ひようとせられたのであつたが、不幸にして大に成らざるに、天皇崩御しました。次で嵯峨天皇に至つて、其の御意思を繼がれて、天台宗を保護して其の興隆に力を致された。傳教大師乃ち奈良僧侶の向ふを張つて、比叡山に戒壇を造つて、自から其の山に於て僧を度し戒を授け、之を育て、以て桓武天皇天台開宗の御志を遂げようとしたのである。然るに奈良の僧侶等の反抗に依つて生存中に之を果すことが出来なかつた。其の寂後七日にして、嵯峨天皇の直命に依つて之を許されたのである。

之れに依つて、桓武天皇並に傳教大師の意志が漸く成就したのである。此の後天台宗は後繼者益々榮えて、日本の文化に新紀元を劃し、日本文化の獨立にも貢獻する所多く、思想界に潤ひを與へた。

嵯峨天皇は又弘法大師を助けて、更に一つの新宗教眞言宗を樹立せしめられた。之れに依つて日本佛教は、更に一つの特殊の色彩を加へて、天台眞言兩宗相並んで平安朝の文化を飾つたのである。

平安朝時代は、密教全盛の世の中であつた。天台宗も初めの内こそは、台密禪を兼ね併せた一種獨特の日本天台の特色を有して居たが、間もなく密教の色彩が濃厚になつて、東密台密相並んで、此の時代の精神界を支配するやうになつた。其の結果として、祈禱全盛の世を出現した。此祈禱と云ふことは奈良時代にも隨分行はれたことであるが、奈良時代に於ける祈禱は、前にも述べた如く國家的のものが多し。國家の休戚人民の福利に關する祈が多かつたが、平安時代に至つては、其様な種類の祈禱は、段々少なくなつて、主として個人的の祈が多くなつた。殊に藤原氏の爲めに祈ることが多くなつた。甚だしきに至つては、皇位の繼承に關係して、僧侶が派を分

つて、皇室御世嗣の争ひの爲めに祈つたやうな例がある。即ち河濟が惟喬親王の爲めに祈り、眞雅が惟仁親王の爲めに祈り、而して惟喬親王が負けたと云ふやうな有名な話もある。惟仁親王は即清和天皇にまします。斯の如くにして、佛教は藤原氏の擅權に利用せられ、僧侶と政治家の結託の弊は、茲に遺憾なく現はれた。かくて天台眞言兩宗共に、その初に於て標榜したる鎮護國家の主義も、時を経ると共に、たゞ形式にのみ墮したつた。

六

清和天皇は右の如き事情の下に、藤原氏に依つて位に即かせられた。その爲めでもあらうか、御齡未だ三十ならずして、早く位に居ることを厭はせられ、世を遁れて、位を幼主に譲られ、政治は一切藤原氏に委ねられて、身は全く佛門に歸依せられた。剃髮受戒して晝夜難業苦行を修せられ、玉體は瘠せ衰へて削るが如く、遂に僧に命じて陀羅尼を誦し、西の方に向つて結跏趺坐し定印を結んで崩御しました。大日本史佛事志に、空寂に溺すところがあるが、これも一應尤もなやうに思はれる。

總じて平安時代の信仰は健全なる分子が少なかつたと言ひ得るのである。其の信仰は形式的表面的に流れた。來世の思想は素より行はれて、彌勒上生極樂往生の信仰も盛んであつたやうであるけれども、其の中に自ら現世の趣味あるを免れない。物語とか日記などに見えて居る信仰は、多少殊勝氣なものであつたやうであるが、其の信仰に如何ばかりの内容があつたかは疑問である。繪畫や彫刻の上に、淨土の信仰が多く表現せられたことは事實であるけれども、而かも此等は、其の佛菩薩の姿態容貌が優美纖麗なることを以て、信者の目を喜ばしめるやうに作られたものが多い。従つて其の信仰には、尙ほ現世的の趣味が多いと認めなければならぬ。寺を造るにも

之を一種の綜合美術として、信者の耳目を喜ばしめるやうに出來て居る。此の點に於ては、寺は恰かも今日の劇場に類するものがある。之れに參詣する者は信仰よりは寧ろ享樂の爲めに行くのである。繪畫、彫刻、建築、其他之れに伴ふ所の美術は、悉く此の寺に集まつた。其の寺院に於て法會供養等の儀式を行ひ、經を讀み歌を唄ふと云ふことは、當時の人の耳には非常な樂しみを與へたものであつた。法會には必ず舞樂を伴ふ。其音樂は當時の人には非常な樂しみであつた。綾錦を飾つた僧侶等が練り歩くのを見ては、天上に在るかの如き思ひを爲したのである。清少納言の枕の草紙に、心ゆくものゝ中の一つに寺を數へて居る、寺は實に心ゆく愉快なる遊樂の場所であつたのである。斯の如くにして佛菩薩の像を造るにも、威嚴よりは優美を主とするやうになつた。美妙にして歡樂多き姿を現はし、従つて形像の美が細微纖麗になつた。斯様な譯で、寺は享樂の場所となつた。其の爲めに、寺を建てるにも寢殿造りが多くなつた。現に遺つて居る所の平安朝の寺院の例を見ても、何れも皆三間四面の堂が多い。之れは寢殿造りであるが爲めである。即ち寺は佛法の修行、儀式の場所ではなくして、一の持佛堂の如く、住宅の一部となつたのである。彼の藤原道長の如きは、彼れの造つた法成寺の阿彌陀堂に於て其の臨終を告げた、阿彌陀堂が即ち彼れの住居病室となつて居つたのである。藤原氏は其の家の繁昌を祈る爲めに、一門一族各競うて寺を建てた。其の目的とする所は、現世の安穩榮達子孫の繁昌を希ふと共に、又自ら遊樂の場所に供するに在つた。それは恰かも今日富豪貴族が別莊を建てると同じやうな意味であつたのである。併し乍ら、流石に平安時代は趣味の時代であつた。美術とか藝術の愛玩に、宗教的趣味を加へて寺の建築も其の意味に於ては大に見るべきものがあつたのである。藤原氏の建てた寺の中で著しい例を擧ぐれば、基經が極樂寺を建てた。

其の後忠平は法性寺を建てた。兼家が法興院を建てた。爲光が法住寺を建てた。道長が法成寺を建て、其の子頼通が平等院を建てた。其の外一門の中に於て建てた寺院は猶少くないのである。

此の風が遂に皇室に及んだ。白河天皇が其の最も著しい例である。白河、鳥羽の兩院の御代に於て、有名なる六勝寺が建てられた。兩帝共に英邁の君主であらせられて、殊に政權を朝廷に收めて藤原氏を抑へようとする事には大に努力せられたのであつた。此の寺院建築と云ふことも、恐らくは藤原氏に對する對抗の御考から出たことであらうと思はれる。併し乍ら、朝廷の財政甚だ困難なる時に當つて、強いて此の建築の大工事を仰せられたが爲めに、其の弊は甚だ少くなかつたやうに思はれる。造營の費用の足りないが爲めに、佛寺の造營を助ける者を以て國司に任じ、或は重任を許され、又寺塔造營の功に依つて官に任ぜられ、所謂成功と云ふ一種の請負の賣官の制度も出來たやうな有様で、佛事の弊も茲に至つては甚だ少くないのであつた。

七

僧兵の興起も、亦佛教に伴ふ一餘弊であつた。固よりは是は佛教そのものに必然的に伴うたものではなく、當時社會における缺陷の然らしめたものであつて、之が爲めに佛教そのものを難するは當らぬことである。且又所謂僧兵といへるものの中には、假に僧侶に姿を扮したものが多數を占めたのであるが、とにかく佛教なり寺院なりにまつはる所の弊害たるには相違ない。僧兵の起源については、稍詳かに「日本佛教史之研究續編」にのべておいたが、その第一因は、當時社會の門閥の餘弊である。藤原時代における社會は、あらゆる方面に閥を以て固められた。閥内に入らぬものは出世ができぬやうになつた。是に於て、立身を求めるものは、僧侶といふ階級に入

つて、その功名心を満足せしめようとした。然るにその僧侶社會なるものも、亦世俗の閥を以て固められ、その出身の家の格式によつて、僧侶としての出世に遲速がある。此の如くにして僧侶は一種の准貴族となつて、こゝにも亦閥の弊があらはれた。その極まる所、つひに僧兵を生み出したのである。第二因は地方行政の紊亂である。地方の官吏が不正を働くもの多く、百姓は苛斂誅求の爲めに苦められ、浮浪となり、盜賊となり、その一部は頭を剃つて、つひに僧兵となる。第三因は僧侶に關する制度の弛廢である。即得度の制の紊亂によつて、濫りに僧侶となるもの多く、その弊は夙く奈良時代に現れてゐたのであるが、平安時代に入つて益々甚しく、これ等が僧兵の起るべき素地を成した。第四因は、寺院がその領有せる莊園の護衛として兵士を徵發したことである。その兵士が僧侶の姿を扮して、つひに大なる勢力を成すやうになつた。この外にも僧兵の起因を成すものは尙あるであらうが、これ等の原因によつて發生した僧兵の分子を發達せしめたのは、要するに、その周圍の社會狀態であつて、僧兵自らが積極的に發達したのではない。その初めに於ては、百姓等が負擔の重きに堪へ兼ね、特權ある僧侶の階級に逃れるやうになり、此等の僧侶が増加するに従うて、其の風儀が亂れ、弓劍を帶し、暴行を逞うするやうになり、加ふるに領地保護の必要上、僧兵の發達を助成したのである。僧兵が段々發達すると、それが野心家の爲めに種々の目的に使用せられ、かくの如くにして平安朝の末期より南北朝時代にかけて、僧兵は非常に有力のものとなり、其向背により政治上の大勢をも決するやうにさへなつた。凡そ寺社大衆の愁訴噉訴と名づくべきもので、その主なるものゝみを數ふるに、圓融天皇の天元年間に始まり、後奈良天皇の天文頃に至るまで凡そ六百年間に無慮二百餘回に及んで居る。而して朝廷幕府に對する噉訴は、天文年間を以て殆どその跡を絶つ

た。是れ朝廷幕府の権力も亦全く衰へて、よく諸大名を統御すること能はず、群雄割據の形勢成りて、僧侶寺院は各また自衛の策を講じ、諸大名の間に在りて、或は之と結び、或は之と拮抗したるによることである。また一方には、新興の一向一揆の勢力猖獗にして、南都北嶺の勢力も漸く下り坂に向うたが爲めでもあらう。かくて南都は松永久秀に壓伏せられ、北嶺は信長によつて根滅せられた。而してその最後の掃平は、實に秀吉によつて遂げられたのであつた。(未完)

形而上學の將來性の問題

三 木 清

人類が作り出した諸文化のうち、現今、二つのもの、即ち宗教と形而上學とは、その存続が問題にされてゐる。將來社會において宗教が消滅するに至るか否かといふことについては、わが國でも二三年前盛んに論争された。^{*}然るに、考へてみれば、形而上學（哲學）もまた同じ事情のもとにあるのである。尤も、形而上學の不可能は、これ以前においても、嘗ていはゆる「認識論」によつて唱へられたことがある。然しそれは今度は、宗教消滅論と同じやうに、現代において當然の理由から大勢力となつてゐる辯證法的唯物論の立場において主張されてゐる。宗教と形而上學とは同様の運命のもとにおかれてゐる。そのことは、形而上學と宗教との間に何か密接な關係のあることを語るものであらうか。いづれにしてもそのことは、普通考へられるところでは形而上學的色彩を多分に含むといふことを重要な特色とする佛教にとつて、或いははゆる「佛教哲學」にとつて、決して無關係なことであり得ないであらう。哲學（形而上學）は不可能にされたのであらうか。この問題について私はこゝに簡單に私の意見を述べてみよう。

*一九三〇年一月一日、京都の宗教新聞「中外日報」に掲載された私の短文「文藝と宗教とプロレタリア運動」は、はしな

くもこの論争を發火せしめることになつた。

この關係において先づ擧げられるのは、エンゲルスの『反デューリング論』における次の文章である。曰く、
「近代的唯物論は本質的に辯證法的であつて、もはや、他の諸科學の上に立つ哲學なるものを必要としない。事物及び事物の知識の全體的聯關のうちにおける自己の地位について理解しようとする要求が、あらゆる個別科學に現はれるや否や、全體的聯關についての如何なる特別の科學も不用である。そのとき從來の全哲學のうちなほ獨立して存続するのは、思惟とその法則とに關する學——形式論理學と辯證法とである。他の凡ては自然と歴史とに關する實證的科學に解消される。」^{*} 即ち近代の辯證法的唯物論に従へば、從來の哲學は實證的な諸個別科學に解消されてしまひ、そのときなほ諸個別科學から獨立に存続し得るものは、廣義の論理學（認識論及び方法論を含めての）のみである。たしかに、エンゲルスの云ふ如く、あらゆる個別科學に對して、それが辯證法的であるべき、言ひ換へれば、それが全體との關係において自己を知るべきであるといふ正當な要求が持ち出される場合、諸個別科學の全體的聯關を打ち建てることを任務とするといふやうなヴント風の哲學の理念は無駄にされねばならぬであらう。それだからと云つて、哲學は論理學に盡きることになるであらうか。私は今この問題に關する現代の諸哲學の種々なる見解を一々検討することができない。問題を特に辯證法的唯物論との關係において眺めることを主眼とすれば、問題は次の如き姿を取るであらう。一、從來の哲學の主要なる内容は形而上學乃至存在論（*Ontologie*）であつた。哲學の取扱ふのは「存在」でなく、「價值」であるといふ如き、いはゆる價值哲學的立場は姑らく措き、存在の問題に關する限り、哲學は形而上學として不可能にされたのであらうか。二、辯證法

的唯物論が形而上學を否定するのは、このものが觀念論であるといふためである。それではどのやうな形而上學も凡て觀念論に終るべき運命を負はされてゐるのであらうか。三、エンゲルスは右の書物のなかで「形而上學的」といふ語を最も屢々「辯證法的」といふ語に對立させて用ゐてゐる。この意味においては唯物論の或るもの、例へば、十八世紀のフランス唯物論も、唯物論でありながら、形而上學である。然らばあらゆる形而上學は非辯證法的といふ意味でつねに形而上學的であるのほかないであらうか。

*Fr. Engels, Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft, S. 11.

ヴイルヘルム・ディルタイはその『精神科學概論』のなかで、科學の歴史的發展において、形而上學が先づ自然に關する科學の範圍から、次いで歴史及び社會に關する科學の領域から次第に追放された過程を敘述し、そして結論として書いてゐる。^{*}「形而上學的科學は一の歴史的に制限された現象である、人間の形而上學的意識 (das Meta-physische Bewusstsein der Person) は永遠である。」即ちディルタイによれば、科學としての形而上學はもはや不可能になつたが、「然し人格的經驗としての、換言すれば、道德的・宗教的真理としての我々の生の形而上學的なもの (das Meta-physische unseres Lebens) は殘存する。」「これらの經驗はいとも人格的、意志にとつていとも固有なるものであり、無神論者ですらこの形而上學的なものを生かすことができる。」ディルタイは我々の生の經驗もしくは體驗のうち「形而上學的なもの」が永久に含まれてゐると考へる。然るにもしさうであるとするならば、科學としての形而上學も亦、少くともかゝるものに對する人間的努力としては、永久に存續すべきでなからうか。そして如何なる人間的科學が、既に完成されたものであり、もはや努力の形において存在する

ことをやめたといふのであらうか。デイルタイはこの形而上學的なものが宗教的なものであると考へた。然るに宗教を單に「體驗」の問題と見るといふことは、特に現代において、例へばいはゆる辯證法的神學の人々によつて、攻撃されてゐる。^{*＊}それと同様に、形而上學を單に體驗の問題と考へることに、種々なる反對があり得るであらう。形而上學的なものは單に體驗的なものではない。そして更にデイルタイが形而上學をもつて生のことゝし、科學としての形而上學を否定したのは、彼の哲學乃至心理學の根本原理と自家撞着するものと云はねばならぬ。なぜなら、この根本原理によれば精神生活は構造聯關もしくは作用聯關を含み、従つて情意の作用も表象及び思惟の作用と内面的に結合する必然性をもつてゐる、さうであれば、「意志に固有なる」ものとしての形而上學的なものゝ經驗も、必ずや、表象及び思惟において解明さるべき内面的要求を含まねばならず、それ故に何等かの姿で形而上學に形成されるに至らねばおかないであらう。

* Wihl, Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften, SS. 384, 385, 386.

* 例へば Emil Brunner, Die Mystik und das Wort. その他を見よ。

然しながらいづれにしても、形而上學を問題にするにあつて「人間」の現實の狀態についての考察から出立するといふことは正しいことであるやうに思はれる。このことはもちろん、先づ研究の手續に關することであつて、形而上學の原理に關することではない。もしも形而上學の原理そのものが單に人間のなものであるとしたならば、それはとりもなほさず形而上學の不可能を意味することになるであらう。ところでカントの如きも、ほかならぬ「純粹理性批判」のなかで、形而上學は「自然的素質」(Naturanlage)としては「あらゆる人間のうちに

において現實的である」と書いてゐる。^{*}この言葉は注意され、例へば、ハイデツガーの「カント研究の出立點ともなつた、我々もまた、形而上學は人間の本性のうちに含まれる、と考へる。それでは人間の存在の如何なる根本的規定のうちに形而上學の可能性と必然性とは横たはつてゐるであらうか。人間が「中間者」(medium)であるといふことのうちに、と我々は答へる。哲學はこれまで人間の本性をまことに様々な仕方て理解して來たが、それら種々な人間理解にとつて最も共通する且つ最も根本的なのは、人間は中間者である、といふ定義であると思ふ。そして實際、もし我々が「人間とは何であるか」と問はれた場合、我々は恐らく、人間は中間者である、と答へる以外、哲學的には、より一般的な且つより適切な答をすることが困難であらう。尤も、人間がこのやうに中間者であるといふことは、哲學者によつて發見されたことであるといふよりも、もと、我々の現實の生活における基礎經驗に屬することであつて、種々なる哲學は却つてこの基礎經驗の種々なる仕方における理論的解明に過ぎないと見らるべきであらう。いま中間者としての人間の根本的規定から哲學そのものゝ可能性と必然性とが導き出された最も顯著な例を求めらば、プラトンの場合であらう。プラトンは、人間は存在と非存在との中間者(μεταξύ)であるとし、そのことがまた人間的認識の性質を規定すると見、従つてそれは「知の愛」(φιλοσοφία 即ち哲學)の形をとると考へた。哲學者そのものがまた「知者と無知者との中間者」と見做されたのである。私はかやうな考へ方のうちに或る全く深いものが含まれてゐるやうに思ふ。

*Kant, Kritik der reinen Vernunft, B. S. 21.

*Vgl. M. Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik.

二

人間が中間者であるといふことを一般的に認めるとして、その意味は種々に説明されて來たし、また種々に説明され得るであらう。そしてもし中間者としての人間の根本的規定のうち形而上學の必然が横たはつてゐるとするならば、この中間者といふことの可能なる説明の仕方の種類のうちにまた世界觀の可能なる種類を認めることができるであらう。換言すれば、この中間者といふことの可能なる根本的意味方向を區別することによつて、デイルタイ流の世界觀説とは違つた仕方において、且つ我々の信するところによればより原理的に、世界觀の根本類型を明かにすることができざる筈である。私はもちろん今このやうな問題に立入つて論ずることができない。我々のこゝで關心してゐるのは最初に掲げておいた三つの點である。この場合我々の方針となるのは、中間者といふことの意味を説明して行くうちに、その中間者たるの意味がいつしか失はれてしまつてゐるといふことがないやうに、却つて反對にその中間者たるの意味が愈々顯はにされるやうに、説明するといふことであらう。

ところで中間者といふことは先づ二つのものゝ混合(juxta)といふことが語られ、存在と非存在との中間者たる人間はに例示したプラトンにおいて實際に「混合」(juxta)といふことが語られ、存在と非存在との中間者たる人間は兩者の混合から成るものゝやうに理解された。かやうなプラトン主義的な理解の仕方のうちに存する最も一般的なものは、非連続、或はまた超越の考へ方であらう。即ち中間者といふことが混合といふ意味に解されるのは、二つのものが單に非連続の、或は單に超越の關係にあると考へられるからのことではなければならぬ。このやうな

考へ方はあらゆる姿におけるプラトン主義の特色と見らるべきものであり、従つて近代のプラトン主義者たるカントにあつてさへなほその痕跡をとどめてゐる。カントにとつて現實的な人間は「本體人」(homo noumenon)であると同時に「現象人」(homo phaenomenon)であり、従つて中間者であつたのであるが、そのことは彼において兩者の混合といふことの意味を脱しきつてゐないやうに思はれる。尤もカントの場合(プラトンの場合ですら既に)では兩者の關係を存在論的形而上學的にでなく、價值論的目的論的に解釋することも行はれてゐるのであるが、然しそのやうな價值論目的論が存在論的形而上學的根柢なしに成立し得るか否かは甚しく疑問である(價值哲學の批評にもこゝでは這入ることができない)。それはともかくとして、單なる超越の、或は單なる非連續の見方に立つ限り、中間者といふことの意味は要するに何等かプラトンのいふミクトン(混合)の意味を離れることができないであらう。然るにそのやうな見方の缺點は、混合といふことでは中間者の中間者たる意味が十分に出来ず、却つてそれが失はれてしまふところにある。

そして人間が中間者であるといふことの哲學的理解が從來多くの場合において觀念論に陥つてしまつたといふこともまた注意されねばならぬ。

極めて普通に人間は「物心的」存在であると考へられてゐる。この普通の見方は、現實においては、觀念論及び唯物論いづれのテーゼを現はすものでもなく、却て人間が單なる物もしくは身體でもなく、純粹なる心もしくは精神でもなく、寧ろ中間者であるといふことを意味する。然るに今度は人間の意識乃至精神についても、それが中間者であるといふ見方が昔から哲學者たちによつて甚だ廣く行はれて來た。古典的な心理學は人間の意識を

根本的には二つの方向に、即ち能動作用 (actio) と受動作用 (passio) とに分つてゐる。パッシオといふのは身體または物體に關係し、それに規定されるところの意識であつて、これに反しアクチオといふのは身體や物體によつて規定されることなく、それから獨立に活動するところの意識の作用である。人間の意識が中間的であるといふことをこのやうな意味でそれがアクチオとパッシオとから成ることゝ解するならば、おのづから觀念論的立場に立つことになるであらう。その場合アクチオとは身體に全然依存することなき純粹な意識としてのヌース或は理性であり、人間における神的部分であり、しかもそこでは神は純粹に觀念化されてゐる。人間は「理性的動物」であるといふギリシア以來傳統的な人間定義は、人間を中間者として規定したひとつの重要な場合であるが、然しそれはいま述べたやうな前提の上に立つてゐるのである。そのやうな場合理性と感性とは切り離され、非連續的と見られ、しかも理性に優越が認められるところから、認識論としてはおのづから合理論が従つて來る。ところでカントの認識論のテーゼは、人間的認識は二つの要素即ち感性と悟性とから成り、兩者のいづれをも缺くことができぬといふことであつた。然るにカントによれば、感性の本性は受容性 (Receptivität) であつて、悟性の本性は自發性 (Spontaneität) であるが、この受容性はかの古典的心理學にいふパッシオを、自發性はアクチオを意味すると見られることもできよう。そのやうに見るならば、カントの認識論上における意義は、かの合理論が感性を斥けることによつて人間が中間者たることを忘れたに對し、感性と悟性との兩要素の共に缺くべからざることを主張することによつて、人間が中間者たることの歸結を認識論においても徹底せしめたところにあると考へ得るであらう。但し、前述の如きカントにおけるプラトン主義が中間者といふことの眞の意味を徹底せしめ

ることができず、従つてその認識論も究極において合符理論、そして觀念論に終らざるを得なかつた。^{*}

*この點の論述、そしてそれに關聯して「カントと形而上學の問題」におけるハイデッガーの興味あるカント解釋に對する我々の批判はこゝでは留保されておかねばならぬ。

單なる非連續の、或は單なる超越の見方にとつて中間者といふことの意味が十分に確立され得ないのと同様に、單なる連續の、或は單なる内在の見方にとつてもそのことは不可能であるであらう。アリストテレスはあらゆる現實的な存在が「二つのものから」(ἐξ ἁπλοῦν)成つたものであると考へた。二つのものといふのは形相と質料とのことである。人間の存在もまた同様である。人間は身體と精神とから成るといはれるが、アリストテレスは精神を形相の意味に、身體を質料の意味に解した。そして彼は兩者を連續的に理解しようとし、質料従つて身體を「可能性」の意味に、形相従つて精神をその「現實性」の意味に理解した、可能性と現實性との關係は連續的として理解されることができらう。然しながらこのやうな見方においては、中間者たることがそのこと自體として或る絶對的意味を有しなればならぬといふことがなくなり、要するに程度上の、量的の意味を有するに過ぎなくなる。アリストテレス主義のかやうな弱點は、彼の倫理說において最も簡單明瞭に暴露されてゐるであらう。彼は人間の行爲がその常態において或は多過ぎ、或は少な過ぎるといふことに傾くと見て、徳は中間(μεσότης)にあると考へた。徳とは過不及なきこと、過剰と過少との中間、程よさである。かやうな説明は我々のモーラルの事實にとつてあまりにベダンテックであるであらう。なほかくの如き見方の認識論的歸結について一言附け加へておけば、スコラ哲學において誤つてアリストテレスのものとして定式化され、經驗論者によつて繰り返され

たところの「感性のうちには何物も悟性のうちにならぬ」(nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu)といふ命題こそ、一般にかくの如き連続の見方の歸結である。如何なる認識論的立場も、その根柢において、人間學、そしてまた存在論との内面的なつながりを含んでゐる。*

*「抽象の最も深き根柢は身體と精神との實體的結合である。これら二つの本質的部分が、アリストテレスの教へたやうに、相互に密接な關係に立つ場合においてのみ、何故により高き認識がより低き認識とかくも不思議な關聯をなすかといふことも、分るべきである。」(M. Grabmann, Der göttliche Grund menschlicher Wahrheitserkenntnis nach Augustinus und Thomas von Aquin, S. 25)

かくて簡略ながら明かになつたことは、單なる非連続或は超越の見方によつても、また單なる連続もしくは内在の見方によつても、「中間者」といふことの意味が十分に顯はになり得ず、却つてその反對であるといふことである。そこからして必然的に辯證法の見方が要求されて来る。辯證法は内在と同時に超越を、非連続と同時に連續を考へる。實に辯證法的な考へ方のみが中間者たることの中間者たる所以の意味を最も根本的に且つ最も内面的に表明することができる。中間者たる人間をそれらに對して中間者たらしめる二つのものは性質的對立乃至矛盾の關係に立つ。人間が中間者であるといふことはまさに人間が矛盾に充てゐる存在たることを言ひ表はすのである。中間的といふことは辯證法的矛盾的といふことである。「中間者」(milieu)としての人間の存在の意味について最も深く考へたパスカルはかやうな辯證法的見方にまで到達した。*

*拙著「パスカルに於ける人間の研究」參照。

然るにまたもし我々の考へる如く哲學（形而上學）の可能性と必然性とが人間の中間者たることのうちに横たはつてゐるとするならば、そこからして哲學的思惟の方法はまた必然的に辯證法でなければならぬといふことが従つて來なければならぬ。哲學的思惟の方法は人間の存在の根本的規定によつて制約されてゐる。哲學が辯證法的に思惟するといふことは、哲學にとつて偶然的なことではなく、哲學そのものゝ可能性と必然性とがそのうちに存するところの「中間者」であるといふ人間そのものゝ根本的規定によつて必然的にされてゐるのである。

三

然し人間は如何なるものゝ中間者であるのか。私はこの間に對して、人間は主體と客體との中間者であると答へる。人間は單に客體でもなく、單に主體でもなく、却つて兩者の中間者である。そして兩者は辯證法的對立をなすのである。この場合特に、屢々生じてゐるひとつの誤解に對して防禦しておくことが必要であらう。辯證法的な對立にあるものは決していはゞ同一の力において對立するのではない。同一の力において對立するものは平衡の關係にあるにしても、辯證法的な關係にあることができない。従つて主體と客體との關係において前者の後者に對する優越が認められねばならぬ。そこでまた中間者としての人間における矛盾を止揚し得るものは、究極の意味においては、客體としての人間でなく、主體としての人間である。然しながら固より主體は單に人間的なものでない、人間の本性はその全く眞面目な意味において「中間者」といふことであつて、「主體」といふことではないからである。主體の客體に對する優越は、從來の形而上學の用語に従つて、客體たる存在に對する「存在の根據」といふことをもつて表はしてもよい。眞の意味での存在の根據は再び何等かの意味での存在即ち客體的

なものであることができぬ。如何なる意味においても客體的なもの即ち存在であり得ぬところから、主體は存在の有に對しては、「無」と云つてもよいであらう。私の主體といふのはいはゆる「主觀」(Subjekt)のことではない、主觀なるものは觀念論的に捉へられるのがつねであるからである。けれどもまた私のいふ主體はいはゆる「實體」(Substanz)でもない、實體なるものは何等か客體的に考へられてゐるのがつねであるからである。主觀でもなく實體でもなく、實體の意味を有すると同時に主觀の意味を有するものが、私のいふ主體である。

人間が中間者であるといふことは、人間が究極において自己自身からしては理解されないといふことを意味する。我々人間が自己を理解しようとするならば、人間以外のもの、かゝるものとして特に人間以上のものを考へるやうに餘儀なくされるといふことは、中間者としての人間の本性の然らしめるところである。そこに形而上學の根源が横たはつてゐる。「生を生そのものから理解する」といふことは近代の生の哲學の情熱である。然しながら、もしそのやうなことが可能であるとすれば、その場合生といふことが現實の人間を意味するのではなく、單に「體驗」といふやうなものゝ意味に理解されてゐるがためであり、或はまた既に人間以上の無限なるものを考へながら、この無限なるものと有限なる人間とを唯、單に連續的融合的に考へるといふロマンチックな見方の上に立つてゐるがためである。

由來、哲學は「全體」についての學として定義されてゐる。諸個別科學がそれ／＼存在の一部分を對象とするに反し、哲學はその全體について研究すると云はれてゐる。然し個別科學の對象となるのは「存在」即ち客體であつて、もし哲學がそのやうな客體の全體についての學であるべきだとしたならば、初めに擧げたエンゲルスの

文章に云はれた如く、哲學はけつきよく個別科學に解消されてしまはなければならぬであらう。哲學はそのやうな意味においての全體に關する學であることができない。哲學的な問が、眞に全體にかゝはる問であるべきであるといふことは、何よりも、その問においては、問はれたもの（客體）と一緒にこの問を問ふもの（主體）が問はれるといふやうに、問はれねばならぬといふことを意味する。近代の認識論において、認識されるもの（客體）よりもこの認識をするもの（主體）の性質が再吟味されねばならぬと考へられたのも、哲學のかやうな要求の現はれであるとも見られることができよう。然しながら認識論は主體の研究に急にして客體即ち存在の研究を忘れてしまひ、そこでまた主體も意識として單に觀念論的に捉へられた。今や我々は認識論において現はれた正當な要求、言ひ換へるならば、哲學的な問においては、問はれたものばかりでなくまたこの問を問ふものが、客體ばかりでなくまた主體が問はれなければならぬといふことを、單に認識論的にはかりでなく、特に存在論的意味において現實的ならしめなければならぬ。なぜなら、上に例示したやうに認識論も存在論と密接な聯關に立つものだからである。その場合我々は、我々の問が哲學的な問として眞に全體にかゝはるものであるために、主體と客體とがいつでも一緒に問はれるやうに問はねばならぬ。然るにこの「一緒に」といふことは中間者としての人間にとつてはつねにたゞ辯證法的意味のものであることができる。全體は我々にとつていはゆる「主客合一」といふ如きものであることができぬ。人間はその本性において中間者であるからである。哲學的認識が人間的認識である限り、それは中間者の立場を離れることができぬ。かの「全人」の立場といふが如きは、中間者といふことを眞に辯證法的に捉へず、有機體説的に理解したものにはかならないであらう。

我々のいふ主體は形而學上のものと考へられることができる。蓋し形而上學的なものはあらゆる意味において存在を越えるもの、従つて客體的意味の自然は固より、ノエマ的に捉へられたイデアをも越えるもの、それ故に主體でなければならぬ。主體はそのやうなイデアでも、また意識でもなく、決して觀念的なものでない。客體が外において意識を超越するに對して、主體は内において意識を超越するとも云はれよう。そこで意識は主體と客體との中間にあるもの、否むしろ、人間が中間者であるといふことを意識せしめるところにこそ人間の意識の根本的性質があるのである。そこでまた從來支配的であつた哲學的心理學が改造され、眞に辯證法的に形作られるやうに要求される。例へば、パツシオは單に外的物體乃至外的身體に規定されるものをいふよりも、寧ろ主體的に内から規定されるものが眞のバトスと見らるべきであり、従つてそれは單に受動的のみではなからう。

主體と客體との對立は心と物、形相と質料、イデアと存在、等々の如きいづれの對立とも等しくなく、むしろこれらの諸對立は第二次的のものとして主體と客體との對立から導き出さるべきものであらう。然しながら我々の立場はかの Real-Idealismus (實在・觀念論)の立場でもない。その論證は他の機會に譲らねばならぬが、リアル・イデアリスムスはけつきよくイデアリスムスの、絶對觀念論の立場においてのほか成立しないであらう。そのやうな絶對イデアリスムスに對しては、我々の立場はむしろ絶對的リアルリスムスと呼ばれてよいであらう。けれどもこの場合絶對的といふのは「主客合一」を指すのではない、主客合一の立場はそれ自身ひとつの觀念論に過ぎないであらう。客體的なものゝみをリアルと考へる立場に對して我々の立場は絶對的と云はれるのである。辯證法は觀念論と相容れぬものをそれ自身のうちに含んでゐる。形式論理學が形式(形相、イデア、イデア的同

一、意味的同一の論理學であるに對して、辯證法は内容の論理學であるといふことは普通に云はれてゐるが、この内容がアリストテレス風の形相に對する質料といふ意味でもなく、また一般に形式と内容と一緒にいふ場合における内容でもなく、むしろ「形式と内容」とを共に超越する、従つて「存在」を超越する——なぜならあらゆる存在は形式と内容を具へてゐる——もの、即ち第一次的な自然、いはゆる *natura naturans* (能産的自然) の意味のものであつて、これを豫想するのでなければ辯證法は成立しないであらう。

私は遺憾ながらこゝではあまりにプログラムの語らねばならなかつた。「中間者の哲學」そのものを展開することは將來を期しなければならぬ。

佛敎學と佛敎史觀

宮 本 正 尊

「佛敎學」がその本來の面目を發揮し得るのは、現時の情勢では我が日本の學界において他にないことは、久しく海外に遊べる著者の固く信する所であるが、「佛敎史觀」に至りては尙一層この感を深くするのである。換言すれば、佛敎史が眞に佛敎史として取扱はれるには、それはたゞ日本人の手を俟つてのみ可能であらう。

この佛敎學の組織と佛敎史觀の理論構成とその實踐とは、「世界史觀」可能への佛敎よりする寄與であり、また日本人よりの寄與の隨一であらう。而も後者の寄與のうちの甚だ重要なものに屬するか或はその唯一なるものであるかもしれない。而て茲には佛敎發達の最前線に立つ日本佛敎に負はされたる課題が横つて居るのである。この課題は日本人の正統に負擔すべきものであり、これを果遂するのは日本人たるものゝ義務でありまた報恩でもあらう。過去に三韓より隋唐宋明より印度より、更に歐米より露西亞より、そのひたすらに打續ける文化輸入の歴史が、一面我が日本人の文化發達史を爲してをるものであり、この輸入移植を償ふに足るべき我よりの文化財の輸出は未だなかつたのである。

明治維新を以つて大日本史の大段落とし新日本史の第一頁とするならば、少くとも過去の文化日本史に於ける

佛敎の位置及び役割は甚だ重大なものであつた。一方その當時の國際、或は世界文化として萬國民の宗教であり得たのであるが、他方それが流連する先き／＼に於て或は地方化し或はその文化の生みの親となり或は育ての親となつたのである。我が國に於てもそれは日本國民精神文化の生みの親であり育ての親ともなつたのであり、更にまた土着日本化して茲に鎌倉佛敎の如く眞の日本佛敎として自ら育つに至つたのである。それであるから佛敎を論ずるにしてもこの兩面よりして爲すべきであり、その上に於てこそその寄與に就き鑑賞と清算とが行はるべきである。

佛敎のこの世界性と國民化とはその有する「純粹性」と「夾雜性」の顯現に外ならない。一は以つて益々人間覺證の純粹性を發露するに資し、遂には至純なる新世界文化に融消すべきであらう。他はその大法等流東漸して日東帝國に結實せる過程と緣由にその歴史發達の獨自性を見せ、その時代と環境との夾雜性を識別し味到せしむるものである。純粹性はよく一民族一國民の自負踞踏固化陋習の迷蒙を啓發して、より高き人道理想の光りと希望とを示し、夾雜性は前者の抽象的なる理論主義に陥る弊を匡して、大地としての國民精神の「心地」に於ける味到の境地たらしむる。そこに滲む個の獨自性が伺はれるのである。而てこの純粹性の究竟は「辨證法」として、夾雜性の至極は「史觀」として表現せらるる。随つて純粹性と夾雜性との不即不離の關係はまた辨證法と史觀との間に存する。一は他を缺いて可能ではなく、たゞ兩者はその視點の相異によつて夫々に名付けられるのである。偶々これを佛敎に適用すれば「佛敎學」と「佛敎史觀」への觀點となるものである。

我々がその心識精神現象を研究するに、その凡ての經驗的諸條件諸要素の分析的考察に力を濺ぐのであるが、

またこれに依つて凡ての經驗的・制約的・條件的なるものと純粹・無制約・無條件的なるものとの峻別推尋をも爲さしめられるのである。かくて益々我々の精神的なるものが高められ深められて見出されてくるのである。正統的なる「佛敎學」の本務はこの人間覺證の究極的理想の研究と實踐とに存するのである。予は從來これを「心・識・分別の研究」と「覺證辨證法の研究」としてその大本を論述して居る。予の「根本中の研究」⁽¹⁾「根本分別の研究」「辨證法の研究」の諸論文は差當りこれを纏めたものである。かゝる研究は一方人間性の究明によりて「世界人」の理想を示唆すべく、他方「個」の平常心に於ける菩提即ち覺の道を持味として示すものである。即ちサトリの境地であり、安心の世界である。そのいよいよその精神が具體的に實證されるのである。

更に夾雜性としては肉體・自我・團體・社會・環境・自然・物質・世界及び過去現在が問題にせらるゝ。或はこれを肉體と自然・自我と世界・個人と社會・生活と物質・過去と現實として、或は時代と環境等として夫々の視角より論及せらるゝのである。そのうち最も強く夾雜性を表示するものとしては個性・時代・國家・社會・經濟・現實等であらう。

佛及び佛弟子・上座大衆等の異部部執・大小三一兩乘・聖淨・教禪・顯密等に亘る個性・傾向・系統・學系・流派・部派・宗派等の人間社會の執我執意的なるもの、東中印度・南印度・北方印度・西域諸國・南北支那・朝鮮・日本・西藏・滿蒙・南海諸國・歐米・露西亞等に亘る氣候地形風光產物に支配せらるゝ自然環境的なるもの、更に慣習・法律・制度・經濟に亘る國家・社會の組織機構の人爲制約的なるもの、これ等人爲自然の無盡なる交絡が織り爲す夾雜性が時代と云ふ時の變遷に縱貫せられて無限の流轉を結果するのである。隨つてその織り爲さ

れたる事象の何れの部分を捉へて見ても、現代に於ける文化諸現象に關するあらゆる研究、方法が適用せらるゝわけである。而てそこに見出さるものは法々塵々交絡の無盡緣起の相であらう。かくて佛敎研究に就いても限りなき視野の展開が可能であり、種々の方策が樹立されるわけである。近時、曰く何々研究、曰く何々立場として、學界敎界の勇將が現代的に夫々新しい幟を打ち立て鼓を鳴らして天下に呼び掛くる情勢となるのも尤ものことである。それ等は何れも皆相當に有益なことであり夫々目的でもあるが、たゞ自らの論據の限界を顧みておくべきである。尤も時のみ、が容赦なくそれを實證し清算してくれるけれども。

かく夾雜性はその名の如く全く夾雜そのものであつて、凡ての自然的・物質的なるもの、經驗的・科學的・人為人工施設的なるものが、皆茲に純粹性と對蹠せられて人間生活を鑄造して行くのである。隨つて一切の文化諸科學は茲に對蹠し並列しまた交流するのである。理論的なる文化諸科學がたゞに交錯するのみでなく、文學・藝術の心情・情意・感想的なもの、及び衣食技術職業生産の生活的實踐的なる夾雜が混在して、激甚なる質碍相尅のすがたに至る迄その種々相を現して行くのである。されば人間煩惱の熾盛・生活諸惡の瀑流も渦を捲くのである。そこにはたゞに左右兩翼兩端の理論鬭爭が行はれるのみでなく、生活實踐の排撃が利己・朋黨・部落・民族・階級・國民等種々の型のもとに實演せらるゝわけである。

如何なる理論も既成のものは若しも視野關心が新しくなつた場合にはそれは到底全面的妥當性を缺いて來て、更に素材資料に化する場合が生じてくるのである。佛敎が緣起を説き無我を説き、或は資生産業の當相即道に於て平常心の鍛練に、煩惱即菩提を提唱するが、それも型として理論構成が云はれる丈けではないのである。生活

經驗に沁む伸び行くのちの弾みを示さんとするのである。この點に於て一切の夾雜なるものは取り上げられたるものとして、それは契機的なものに化し去るのである。勿論所取そのものは所取として抽象化されたるものであるが、概念理論構成の要素であり、人生の後陣外廓を組織するのに益立つて居るのである。凡そ科學的研究、學問の研究と稱するものも、一はこの人生に於ける利用厚生の見込みが底意となつてをるのである。隨つてこの點佛敎研究も諸種の文化科學研究に寄與するのみでなく、ある特殊の地域と時代に亘る獨自の歴史的事實内容を供給し得るのであるから、充分なる人生的必要を示すものであるが、佛敎の本旨は寧ろ人間生活の實踐的弾みを常に狙つて居るのである。それであるから佛敎學の組織とか佛敎史觀の理論構成の如きも、この第一義諦よりしては畢竟所取の世界に墮するものである。たゞそれにその第二義に墮し去らざらしめんとするつなぎこそ、人々各の苦心工夫と云ふべきものである。凡ては懸つてその「人」に依るのである。されば佛敎學の組織も佛敎史觀の理論構成も、常にかゝる弾みかゝる味識體驗の力に生き通つてをらねばならないのである。斷續し隱顯するが如くに見えても、隱約なる一縷のつながりが必要とするのである。それは一縷なれども重さは千鈞に等しいのである。一、縷千鈞の力であり、打成一片の鐵棒の迫力を具へてをるものである。精神的と云ふ語はかゝる先端的な味ひを有して居るのである。佛敎的立場はかゝる起盡容有の弾みに名付けらるゝものであり、佛敎精神はかゝる人生の實踐的迫力を湛へて居るものである。これはたゞ夾雜なるものと純粹との關係に生ずるのである。さればかゝる純粹性の把握を外さないものは、設令その夾雜性を異にすとも、そこに相互に感應し同交する友であり同朋同行であり得る。そこには愚癡愚禿と謙虛する智慧の聖者に通ふ一文不知の輩の同信同證の世界が可能とな

るのである。かの「賢善精進」の佛敎學者や「南部北嶺のゆゑしき學生たち」も、時としてかゝる第一義諦の法味に與り得ないことは、恰も維摩の法場に於て聲聞の大學者達がひどく叱咤を蒙つてをる如きものであらう。地下下の凡愚にかゝる實踐の法味に預るものゝ多きは何を語るのであらうか。そこにこそ佛敎の健實さ平易さがあるのであらう。道は近きにあり、眞理は隠されざる秘密であり、平業成の機微にあるわけである。佛敎はその思想辨證法として世界文化に非常なる寄與を爲し得るものであるが、その眞味は人々個々の安心味得云何に懸つてをるのである。何れの理論をも理論として受け附けはするが、その境地のそれ丈けには止住せぬのである。

隨つて何れの理論からも入り得るのである。これは雑多の力であり、佛敎に於ける生きたる夾雜の動きとでも云ふべきであらう。

二

何れの歴史研究にも終りなきが如く、佛敎史の研究にも亦完成がないわけである。問題はたゞ資料と論證推論の限定とによつて研究成果が導出されるわけである。而も所謂一般妥當性を有するものにも夫々比較的なる差等があるのであつて、個性的な味色の隨伴が濃淡度を異にせよ、常にあることは否定出来ないのである。更に新資料の發見或は資料の取扱方法が異つて來、觀點の變化が伴ふことになれば、茲に歴史の記述が書き替へられることさへ起るのである。かくてかゝる歴史研究は人間の勞作として畢竟相對的な價値を有するものである。しかし他に相對的ならざる勞作は何處にも見出されないものであるから、この點歴史研究の重要性は寸毫も減じないのである。されば歴史研究は設令相對的なりとは云へその成果が纏められつゝ人文の進運を照して居るのである。そ

れは已に人爲加工に爲し出されたものであるが、凡そ文化はかゝる種類のものである。

歴史研究は國史・西洋史・東洋史としてその分野が岐れて研究せられてをるが、その區分も便宜的のものであるから、同時に世界歴史の企ても可能のわけである。佛教はこのうち東洋歴史の領域に屬するものに異存はないが、現在及び將來は必ずしもそれ丈に止つてをらぬことになるであらう。畢竟するに世界史觀の可能及び要請にこそ最も多くゆかりを有して居るのである。「世界史及び世界史觀」これは可なり現實的なものではあるが、未だ著しく課題的なものである。かの分科専門學的な或は教壇的教科書的な學の對象と爲さるゝには未だ餘り生のものである。過去既成の與件を整理組織する後陣の學には稍と縁の疎いものであるが、人生の豫見・將來の新展望として我等の動き行く現實のうちには可なり重要な制約的なものである。現實世界には既に最も尖端的な光りとして人生的なモチヰとなつて活きかけてをるものである。それは自然環境的には地球學地球史である。人爲人文的にはそれは民族國民交通史である。生産・商業貿易・航海運・戦争・傳道・近代科學文明・機械工業・電氣ラヂオ通信・飛行等の發達史がその主要なものである。而てこれ等を全面的に相關せしめ總決算的に問題の所在を明かにしかけたものは特に近世科學の發見及び進歩であつて、我が「近世日本」の開國も事實上これに基因するものであるから、その當時よりして一も二も文明開化と云ふことが萬事であつたのである。而もその文明開化と云ふことは事實鐵道・電氣・汽船・橋梁・建築・軍器・醫療等の所謂物質文明に當り、また横文字を読み書きすることの總稱であつた。かくて西洋の風俗慣習文物制度の輸入模倣が進歩と云ふことであつたのは時勢なのである。これは近代日本の持つたプロフィールである。物質と科學それが標語である。

世界史觀に就いては、世界傳道史に於て主導的位置にあつた基督教の活きも認めらるゝのである。然し近世に於ける基督教の傳道は、それが嘗て歐洲各民族の間にその傳道信仰の力によりて民族神話や民族的俗習を失はしめて、基督教化に成功した當時とは全く異つて居る。勿論惡魔の教を信する未開の人の教化と云ふことがその合ひ言葉であり、その傳道精神を着色して居るのであるが、それは印度支那日本等の東洋諸國に於ては甚だ問題の所在が異つて來たのである。それのみでなく當時は已に西歐に行はれつゝあつた神學・哲學・科學の分離解放清算が、新しい未開の「東洋」にも適用せられざるを得なかつたのである。否、東洋こそ却つて西洋が到達し清算したその尖端より出發しようとするのである。而てその最も典型的なものは我が近世日本の相に克明にあらはれて居る。

更に人文の逆流と云ふことはあるものである。基督教發達史に於て最も重要な問題は、予の考によればその東洋小アジアの起源とギリシヤの要素との結合背反・ローマ的なものとの提携反撥・近代自然科学的物質文明との抗争適應とであらうが、世界史觀の點よりしては、その起源が元來東洋的なりしものが、更に近世史に於て如何に東洋を發見したかである。果して惡魔を信する未開の民族としてそれを發見したであらうか。傳道師の中には人道的な純粹性の香りの高き多くの聖者があり、その感化を受けた著名の偉人も多いが、結局日本の求めて居るものは傳道的基督教そのものではなくして、基督敎的先進國が新しく求めて居るものを既に同じく求めて居るのであり、彼等が惱めるものを惱んでをることを發見したであらう。もし假りにそれを未だ發見せぬとすれば可なり認識不足の點はありはしないか。假りに基督教の母國歐米諸國が既に基督敎的でなくなりかけてをる徵あり

とすれば、その悩みは等しく我が日本に於ても惱まるゝものであらう。予の考によれば、基督教はこの點我が日本に於て、最もよくその本來の面目を反省する機縁を有して居るものと思ふ。それは既により、東洋的なる佛教が二千年の歴史を歩んで、多くの文化現象を形成して來て居るからである。そのうちには或は基督教が長く基督教のたらむとして、而も得ざりし、或ものを發見し得るかもしれないのである。然し問題はそれのみではない。現代日本に於ては過去の佛教が遭遇しなかつた新しい問題があり、基督教がその本國に於て苦酸を嘗めつゝある同じものもあるのである。果してそれ等はたゞ佛教とか基督教とか云ふ從來の對立的な既成宗教がよくこれを解決し得るか否かは矢張り課題的なものである。

予は新しい世界文化と云ふことを從來諸種の論文に提唱して來てをるが、それには多分にこの東洋的なるもの止揚の必然性を含むてをるのである。世界文化の契機としては先づギリシヤ文明を考へねばならない。佛教が基督教以前にこのギリシヤ文化との接觸を一應果してをる。それはアレキサンダー大王の印度遠征である。これは印度統一を具體的に激發せしめたものであり、更に大乘佛教が發達する機縁にも數へらるゝものである。グレコガンダール *greco-gandhara* 佛教美術の喧傳や、メナンデル王 *Menander* 那先比丘 *Nāgasena* 問答對話篇であるミリンダ王問經 *Milindapañha* は已に有名であるが、かのイオニヤ *Ionian* の名を止むる庾那 *Yona*, *Yavana* の北印ヘルシヤ西域に亘る一帯のギリシヤ東洋植民地は、またこれ大乘佛教の發達せる地方であり、西域支那日本への佛教傳通の魁をなすものであり關門でもあつたのである。印度がこのギリシヤ侵入によりてチャンドラグプタ *Candragupta* に始る孔雀王朝 *Maurya* の印度統一を促進し、遂に阿育大帝 *Asoka* の「法 *dhamma* の王

國」が出現し、佛敎の世界傳道が政治の力に依つて實現せられたのである。これは世界に於ける宗教の萬國傳道の皮切りを爲したものであらう。

元來印度文化がインドアリアン Indo-aryan がその正統的主流を爲してをり、この點批判的立場にある佛敎は明かにインドアリアン的と云ふよりも、對蹠的なものをも含む點よりして、或は單に之を印度的であると云うてよい。然し近世西力東漸による印度發見がインドアリアン・イラン・西歐民族の近親性を證し、インドゲルマン語系の研究が遂に近代の比較言語學の發生を促し、同時に比較宗敎學をも發達せしめたのである。而して近世日本の宗敎學・印度哲學・佛敎學の發生の如きもその流れを汲むものであることは忘れてはならない。西歐に於けるルネッサンス Renaissance が古學復興でありその再認識であるが、それが同時に新眞理發見新世界發見をも含んでをるのであり、この東洋發見・印度發見は正しくアリアン古學復興再認識として「第二ルネッサンス」である。この第二ルネッサンスの語は、近世東洋文化史・日本文化史・佛敎文化史の辿りよりして新しき世界文化へ止揚に際し重要な契機を爲す語として、予の特にコインせるものである。東洋的なもの日本的なるものはそこには新しき發見に當るのである。

近世日本の佛敎學發達もこの第二ルネッサンスによる文化の進運に乗じて居るのであるから、それは正しく新しき世界文化の基調に合するものでなくてはならないのである。かくて大乘佛敎が嘗てはギリシヤ的夾雜性の環境にあつたことはあるのであるが、現代に於ける佛敎學は更に廣汎にして根柢的なラテン的アングロサクソンのロシヤ的夾雜性に陶練せられつゝ發達を遂ぐべく運命付けられてをるのである。世界史觀への各夾雜性の最後

の迎りを歩むわけであらう。佛教は印度に於てアリアンなるものと非アリアンなるものとの接觸せる夾雑性に於て生ひ立つたものであるが、それが印度を越えてからは支那の如き言語系統を異にする民族のうちに發達を續け、更に日本に於て異なる新夾雑性を生き存へて來たのである。異質を流れて來て居るのである。茲には單なるアリアンの第二ルネッサンスをも超えた問題を含んでをるわけである。支那的なるもの日本的なるものがそれである。佛教學がかく多分にアリアンの・ギリシヤ的・西歐的ルネッサンスの契機を保有しつゝあるのであるが、そこには更にこの支那的なるもの日本的なるもの、獨自なる傳統を執持してをるのである。即ち「東洋的」なるものを内に湛へてをるのである。予は新しき世界文化と云うて、特に「新しき」と附加してをる所以は、單にそれは歐米的漲溢のみでなく、この東洋的浸潤を必然としてこそ、それが可能であると考へてをるからである。現在に於ては新しき世界文化と云ふことは、それは課題的であり要請的なるもの、域を越えてをらぬかも知れない。然しそれは「日本の認識」が實らぬ際には可なり歪められてしまふであらうと思はるゝ程のものである。現下の世界情勢では日本の認識とか立場とか云ふものも矢張りこの程度のものであるから、これは試練のもとにあるのである。予は最初に佛教學佛敎史觀の究明は日本人の手を待たねばならぬと云うたが、それはかゝる日本の立場・認識がそれ程重要な意義を持つものであると共に、その日本的なるものを消化する文化人によりてこそと云ふ意味である。

更に世界史觀の認識促進は戦争であることは否まれぬ。交通接觸と命をかけての相手の研究が伴ふてをるからである。アレキサンダー大王の印度遠征・ローマの小アジア攻略・十字軍・蒙古の西歐侵入と日本襲來・ナポレ

オンのエヂプト遠征・西歐列強の東洋侵食・日清日露戦争・世界戦争等。而て世界戦争の語は正しく最近の歐洲大戰に於て始めて用ゐられたものであり、世界戦争の名實が備つたのである。それには充分なる理由がある。ロシアの参戦アメリカ日本の参戦のみでなく、インドの参戦があるからである。而てインドに關する多くの重大問題が彼等の参戦によりて急速度に本格的になりその自體を曝露して來たからである。戦禍の反動である國際聯盟の設立が新事態の發生を拘束する性質を帯び來り、それが遂に今度の滿蒙問題を機縁として、國際關係に於ける「日本の立場」を克明に浮き出さしむるに至つたのである。そこには民族的對立・思想的對立・世界小國の自衛等の理由もあるのではあるが、要するに根本的には世界の關心が東洋に專注されかけて來たのである。戦禍に荒廢せる方面より、然らざる新環境に國際生活の關心焦點が移動して來るのに不思議はないのである。太平洋中心時代と云ふことも出来るが、東洋問題時代と云ふてもよい。何れにしても「日本の認識」が現時ジュネーブに於て實現せられつゝあるのみでなく、將來益々その度を強めてくるであらう。「非常時の日本」とは動亂と危機を孕むのであるが、それは新しき世界文化或は世界史觀よりしては緊急切要必然不可缺の契機を爲すものを保つか失ふかと云ふ結果になるからである。この世界史觀への戦争としては第二の世界戦争と云ふことは考へられて居る。随つてこの點よりしては「日本の認識」と云ふことは日本國家の獨立がその基底にたるわけであるから、國策國是がこの爲めのみ樹立されてくるのである。世界史觀よりしてはその東洋的なるものゝ傳統の尖端に在る日本の認識が甚だ重要な契機を爲すのである。而も近世日本が歐米のルネッサンスの基調に近代科學文明を採用することによつて發達を遂げてをるのであるから、そこに於ける東西兩洋の抗争・均衡・融合は甚だ注意すべきも

のであり、新しき世界文化建設の課題への何等かの鍵を握つて居るのであると考へてよいであらう。

世界史觀が戦争によつて促進せられて來るのであるが、更に根柢的には自然科学の普及・機械工業の發達・物質文明の均霑である。思想的には抽象的なるものゝ一般性普遍性・生活的には効用功利的なるものゝ共通性である。自然科学と物質とが近代文明の二大標語である。かくて唯物史觀がこれに乗じて發達して來たのも自然の勢であり、それが生産勞働財産の經濟的觀點より社會科學として、理論構成に力むるに至つてをる。かくて唯物史觀よりする世界史觀が論ぜらるゝわけである。その共產主義、階級闘争の理論が勞農ロシヤや西歐國家の社會組織と云ふ夾雜性と結合せられつゝ、而も普遍妥當の適用を強要する時に、それが恰も純粹性の普遍的論據への踏み込みが犯されてくる。それはたゞ相對的眞理性を功用試用的に誘ひかゝる程度のものであるべきであらう。實際關係の動搖が不斷であり、東西兩洋の不均衡問題が具體的に世界意識に上り來りつゝある今日の情勢は、刻々に新視野の開展を可能ならしめ、新夾雜の下には理論構成が更新せられ或は清算せられてくるのである。この點唯物史觀による世界史觀も、それには必ずや古き世界を臺として構成せられたものでなく、新しき世界文化を要請する世界史觀への適合を必然として居るものである。契機的なもの客體的なるものを全體的立場に逆位せしむるのであるから、唯物史觀も理論構成に専心する際には常にその逆手の危機を侵かしてをるのである。故にそこには順逆に應ずる全體的立場に常に先後しつゝ、而も追隨するかたちになるのである。

三

新しき世界文化及び世界史觀を論ずるに就き、東洋的なるもの日本的なるものに論及したのであるが、今は更

にこの問題を正面より考察して見よう。

歴史研究に於て西洋史東洋史世界史の如き區分の外に、獨白の領域と意義を有してをるものに「國史」がある。國民歴史が獨立してをることはそれは資料の専門學的限定に基いてをるのではあるが、それが他の何れの歴史研究をもそのうちに總攝統括して、その民族精神・國民精神の理想とか獨自性とかを究明せんとするものである。この點國史の研究は國民生命の記録の研究であり、その生命の活動そのものにつながつてをるものである。これは方法的に學的な歴史研究でありつゝ、常にまた歴史研究そのものにもレゾーネーターを賦與する人生生命の意義精神を究明せんとする彈みに連絡してをるものでなければならぬ。歴史研究も茲に來つてその究極的なる問題に面接することを拒むわけには行かない。歴史は資料の科學的取扱方法に依存するが、その資料たるや國民生命の記録である。而してその人生生命と云ふのは特に國民生命・國民精神を表示するものである。それは個の問題であり、生命とか精神とか呼ばるゝ全體的なる活きである。夾雜を行き貫いてをる純粹性の全體的活動であり、いのちである。全體的立場に於て見らるゝものである。

我が明治維新が日本歴史のうちに特筆大書すべきエポックであることは、日本が日本國民生命・日本國民精神への自覺の道に於て跳躍的に一步新しく踏み出したことにある。第二の建國と考へられ、明治大帝が日本國民としての生活及び儀例の歸依標的となつてをらるゝ所以がこれを實證して居る。これは日本精神の自覺活動である。それが今やその意識概念的把握をも要求する域に迄生長し發達して來たのである。日本精神の型を鑄造せんとする試みであり、理論的哲學的動向が強くなつて來たのである。こと擧げせぬ國のならばとは、こと擧げに

提へられた全體的立場の濫溢と体容でこそあれ、それに庇を許し得ぬ偏狹な緊張では日本國民精神も貧素なものに終るであらう。明治維新五十年を過ぎてそれが「國民の心地」に對象化され反省され得る機運に達したのである。一般大衆國民の日常生活に於ける精神の糧として、或は通俗小説に戯曲に論想に盛んにものされて來ることになつたのである。これは極めて最近の事である。昨今の非常時日本は動亂危機を孕みつゝ益々その國民維新の自覺を強め來つてをる。ジュネーブの國際聯盟に於ける「日本の認識」の如きはこの問題の最も尖端的な彈みに動いてをるものである。國際聯盟は國際協調の精神であるならばそしてそれが世界國際の意義に於てであるならば、東洋的なるものに對する精神的理解と互讓とがなかつたならば到底希望のものではあり得ないであらう。日本の認識はそこ迄押し迫つた問題となつてをるのであるから、現時はこれを非常時と呼んでよい。「非常時」とは必然なる要請が溢れかゝらんとし、背水の陣を迫つて居る時に、名實相稱ふ標語となり得るのである。勿論西洋的なるものゝ動搖がこれによつて結果するであらう。餘りに一方面的なるものゝ轉向は自然の勢である。然しそれは新しき世界及び世界史觀への止揚をも約束してをるのであらう。現實は常にかゝる不測の深淵に臨んで居るのであるが、非常時はそこに一ふんばりを迫つて居るものである。

予は昭和六年四月「哲學・印度哲學・佛教學」なる論文のうちに、明治以後に於ける哲學主義・精神主義に就いて論じ、清澤滿之師の精神主義・大倉邦彦氏の「精神文化研究」文部省の「精神科學研究獎勵」に言及したが、爾後約一ヶ年を経て政府は遂に「國民精神文化研究所」を設立經營するに至つた。要するにこれは明治維新に始る大業の自然なる步調と云ふべきであり、「日本國民精神自覺史」の當然なる發達階段である。たゞそれは予が前

述せる如き新しき世界文化及び世界史觀と相表裏するもの或は不即不離の關係に、その理論構成と實踐とを有するものでなくては、實らぬ立種となつて瑞穂の稻の實りとは成り難いであらう。東洋的なるもの・日本的なるもの、究明及び發揮が眼目であらうが、國民精神の傳統と獨創の兩面に際して、それこそ並ならぬ信念・識見・手腕・鍛鍊・誠實・勞作が必要とせられてをるものである。

四

「佛敎の發達と新鎌倉の創唱」なる一論文は、予が昭和五年本誌特輯號の現代宗教批判號に發表せるものであるが、そこには鎌倉期と明治維新とが日本文化史よりと佛敎發達史よりとの二重交響の注意を以て考察されて居るのである。日本佛敎の位置及び性質を明かにし、その現代的意義と將來の使命を論ぜる點、本論文と密接なる連絡を有するものである。

日本は佛敎を通じてアリアン的なるものに接し、佛敎は日本に來つて鎌倉の宗教の如き、佛敎にして而も日本佛敎と名付けらるゝ形態を示し今日に生き存へて居る。現代日本は再び第二ルネッサンス以後の歐米露亞西に接し、佛敎も隨つてそのアリアンのギリシヤ的歐米的なるものとの新たなる接觸を催され、自らの再認識再組織を迫られてをる。もと歴史は國民精神の活きを通じて、世界史觀の望みと國民精神史觀の輝きを可能ならしめられる。佛敎はその「東洋的」なるものを保持しつゝ而も世界史觀に貢獻するもの甚だ多大であるが、「日本佛敎」として茲に日本的なるものを生み且つ育て、日本國民精神史觀に寄與するのである。日本佛敎は鎌倉の宗教に依つて、その明治以前の業績を日本國民精神發達に烙印してをるのであるが、明治維新の大業以後の新日本に於いて

は、たゞ佛教新鎌倉の理論構成及び實踐の力に依つてのみ、その最後の段階を生き存へて、新しき世界文化へ融合することになるであらう。前者は炳たる史的事實であり、その鑑賞は公であるが、後者は未だ過程的・要請的である。その可能は佛教學の組織と佛教史觀の構成及び實踐の過程に密着せる約束である。佛教は人生覺證及び覺證人格者の實踐に基いてをる人生文化の精神的活動である。即ち人生の心地精神現象の機構様態と發展辨證の研究である。隨つて將來に於ける寄與も勿論その本格的なものを越え難いであらう。然しそれに一段の進歩の發達變化がないと云ふのではない。純粹性の發揮が夾雜性の適應と相俟つて時機相應の新しきものを組織創造して行くのである。かくて佛教は新鎌倉の意義精神に於て、新しき世界文化及び世界史觀と今日以後の日本國民精神文化及びその史觀に、その本分よりしての寄與を更新するであらう。

五

日本佛教の起點及び基礎は聖德太子の信念・着眼・識見・研鑽・施政・事業に待つのである。就中最も注目すべきは、先づ「日出處天子致書日沒處天子」や「東天皇敬白西皇帝」等に看取せらるゝ日本帝國の國民精神自覺の漲溢であり、更に日常その御近親に洩らされたと云ふ「世間虛假・唯佛是真」の佛教的信念である。

七高祖和讃の外に太子和讃を特に作つて太子を偲び、「和國の教主聖德皇」と讃詠せられたる親鸞上人は、この國民精神自覺史より見て日本佛教の味到に於て我等の先達である。釋迦教に對して教外別傳、本師彌陀教・大日教・本門佛教が説かるゝ佛教思想發達史に於て、太子を「和國の教主」と明示せる夾雜的着色は、日本佛教を論ずる際に特筆大書して置かねばならぬ。法然・親鸞・道元・日蓮の鎌倉期の佛教こそは佛教の日本的なるもので

あり、佛教發達史上の一大エポックを作つたものである。印度的支那的なるものゝ外に、更に日本のなるものを佛教に賦與して、佛教をして新しき世界文化に對して二段三段の復重せる關係にその寄與を爲さしめ得たのは、全くこれ等鎌倉の四聖である。この邊の消息は予の「新鎌倉の創唱」なる論文に稍と審にされてある。

日本佛教が國家佛教であると云はるゝ點に就いては、これを奈良朝や平安朝の佛教に於て多々論すべきものもあるが、本論文にはこれを省略するであらう。乍然、日本國民精神自覺史上鎌倉に於ける蒙古襲來前後は一大轉期である。親鸞上人にも「朝家の御爲め國民の御ため」念佛申すべしと云ふ、「國民心地」の吐露があるが、日蓮上人の立正安國論の如きその他教機時國鈔・撰時鈔等に強調せられたるその時機相應の宗教は、甚だしく當時の國民心地に密着せる聲である。随つてその教・機・時・國・序の日蓮宗に於ける五綱教判の如き佛教史觀の論述に就いては重要な一面を爲すものであり、これ等は高山樗牛、姉崎嘲風博士の夙に着眼せらるゝ所である。

純粹性の求心的深まりは一方夾雜性の遠心的な離脱を可能ならしむるが、他方更に時機相應せる個の夾雜に密着してくるのである。機は極惡低下の凡夫に平易なる解放を見、時は末法の夾雜に相應するのである。自然法爾はその隨順せる信の平易さを物語り、末法無戒はその型としての佛教の固執より心地内實の彈みにつくものである。これは「唯佛是真」の佛教的辿りを辿つたものである。平安の「末法燈明記」は已にかゝる日本佛教の境地を透見せる達識の書であり、日本國民の心地に萌せる鎌倉佛教への魁をなす佛教史觀の一燈明記である。親鸞の消息に末燈鈔の名が與へられてあることも相應しい實證である。

更に「唯佛是真」の問題に直ちに論及しよう。唯佛是真には太子の全體的なる佛教的立場が示されてあり、そ

の佛教的信念の味到が極はやかに湛へられてをる。「唯」は佛教では *matra* とか *matra* として用ゐられる語であつて、それ丈の量とか積とか云ふ意であり、随つてそのものゝ全體性や純粹さが盛られてあるのである。それはものゝ積極的なるあり丈けの提示であり、勢一ばいのふんばりが弾みとなつてをるのであるが、同時にそれ以外のものゝ厳しき否定が伴つてをるのである。それ故に「唯佛」丈けで、已に虚假なる世間と眞實なる佛とが、對蹠的に示されてをるものである。この唯には佛教學では唯心 *cittamātra* とか唯識 *vijñānamātra* などゝ用ゐられてをるのは已に世間周知であるが、予は更に「唯中」の語をも作つて龍樹の「中」を極め付けて、予の「根本中」と一往區別してをる。鎌倉の宗教では聖覺法印に唯信鈔があり、親鸞上人には唯信鈔文意があつて「唯信」の氣分が高いが、佛教では唯證相應とも云うて「唯證」の辿りが強いのである。これは予の「根本佛教と辨證法」の論文に於ける日本佛教の二大標語としての「サトリ」と「信ズル」へ聯絡するものである。今は「唯佛」が問題となつてをるのである。信ズルもサトリもこの「唯佛」の二標語なのであり、太子のこの「唯佛是真」は予の全體的な佛教的立場に當るのである。更にこの唯はその肯定と否定とを同時に背反的に示す爲めに、これを外事の非有・内識の非無、即ち非有非無の唯識中道義を示す語であると、護法の成唯識論あたりで註釋を加へてをるその中道とは眞實の意義である。唯佛是真は中道義である。

この「世間虚假・唯佛是真」は一個の宗 *prajñā* 即ち他に對する主張の一種とも考へられるが、實は一個の信念の表示であり、自悟自究竟の辨證法の味到の境である。この語を我々の言葉に直して見れば、全體性なる佛教的立場・純粹なる佛教的信念・全一眞實なる佛教的確信となすべきものである。眞宗信者など「たゞひとすじに

あなたさまに」など、表白する歸命歸依の絶對的なる心境に相通するものがある。あなたは歸依の主體をなすのである。

佛教は分別批判主義 *vibhajjavāda* であつて「唯是真・餘虛妄」と云ふ獨斷的宗執に陥らないのである消息は、予の「佛教に於ける分別及び分別説と辨證法」のうちに論及して置いた所である。この宗執としての「唯是真・餘虛妄」の如きは、一見唯佛是真の言ひ廻しと甚だ似てをるものである。而も茲に全體的立場と批判的立場との關係があり、獨斷的宗執的理論主義者と批判的人生的實踐人との相異が示されてをるのである。佛教がある何れか一つの型としての宗とか教理とかを固執すると云ふよりも、その型を批判し適應させ、その宗を生かして行く根據を發見し、その突きとめたるものに隨順し實踐に出づる生命的全體的立場を執るのである。ある型として教理を立てるにしても、それは世俗的な施設であることを忘れないのである。このことは佛教が何でもかでもよいと差別を亂すのではないので、却つてさうした差別を見るのである。差別は見るが、それは世間衆因縁和合施設なりと隨順するのである。而して衆因縁生の現象は常に無常變遷するものに外ならないのである。

「世間虛假」とは、佛教では五蘊 *pañcaskandhā* を世間・世界 *loka* と云ふのであるから、それは五蘊無常虛假と云ふことである。たゞ五蘊は吾々の心身環境一切を包含してこれを一切世間と表示するのであるから、その世間虛假と云ふ境地は中々人生觀としては深刻を極めてをるものである。この點我々の心識分別を總じて虛妄分別 *abhūtaparikalpa* とするが、その虛妄分別の自覺は單に我々の身體が餘り當にならぬ場合があり、環境たる自然現象や社會事象がこれまた頼りになり難いと云ふ人生的苦難よりも、更に一段と深いものが含まれてをるのであ

る。これは餘程宗教的鍛鍊の進んだ境地でなくては出て來ない言葉である。内魔の聲を聞き、内識の亂れをも味到してゐるものである。然しこの「五蘊虛假・世間虛假」の心境は佛教的サトリの境であつて、それはそのまゝ、「唯佛是真」の積極的根據を示してゐるものである。明來暗去であるが轉識得智でもある。虛假と唯是・唯眞・是真とは二ではないのであるから、全一的立場の境地を示すものであるより外はない。たゞその世間の座のおき方によりて、境智・人法・自然人生・自他夫々に問題の緩急切迫の度がある。而もその差等も畢竟するに「唯佛」の立場から虛假と斷定せらるゝことになる。かく斷定することは人間がたゞ何等か最後のなるもの、全體的なるものを説明は出來ないが、體驗出來ぬのではないと云ふ心地の端的なる表示なのである。唯など云ふのはかゝる純一無雜の境より外に別の物を示すのではないのである。さう云ふ生命的な立場が今は世間に對して「佛」と用ゐられてゐるのである。かゝる全體的立場のサトリよりして「唯佛與佛の智見」と云ふ宗教的情想もあり、歸依歸命の一念發得もあるのであるから、それは人間としては大安慰とか究竟依とか表示されるのである。

この太子の語は「我大王所告、世間虛假・唯佛是真」云々として、上宮聖德法王帝説所載の有名なる天壽國續張銘に出ずるものである。續張はその王妃橘郎女の太子追慕の情に作らしめ玉ふものであり、大王往生の狀を親んとせられたよすがのものであるから、その語たるや單なる教理の型が繰返されてゐるのではなく、全く人間心地に滲むものである。この太子の語は埋没久しくして、鎌倉の四聖の如きすらもこれを引用關説することがなかつたのである。乍然、新鎌倉以後の日本佛教は茲に和國の教主としての太子のこの語に着眼して、その唯佛是真の立場を復古すべきである。一は以て日本國民精神の夾雜を通じての佛教史觀を確立すべく、他は以て唯佛是真の

純粹なる全體の立場の典據とすべきであらう。

日本佛敎が佛敎發達の尖端を示すものとして、純乎として純なるものと評せられ、純一大乗の時機相應せるものと論ぜられて來たのである。その純一大乗の語に日本佛敎が過去の佛敎學の大綱大系を統收するのである。乍然、佛敎學は單なる教理教系の整理丈けが本分ではないのである。しかせるものをしかせしむるのみでなく、しかしつゝあり、しかせんとするものである。そこに日本佛敎の面目があるのである。純一大乗によりて過去の大小二乗、三一兩乗の關係を「一大乗」に考察し統收して大陸佛敎の整理清算を行ふべきであり、過去の敎學の總決算として純一大乗はよき標語である。乍然、それも結局は「唯佛是真」の全體の立場に歸入してこそ、人生宗敎の積極的な味到の境地を示すものとなるのである。明治以前の佛敎學はともかく、明治維新以後の佛敎は茲に「一大乗より根本佛敎へ」の辿りを示すべき時代である。

予は「新鎌倉」を創唱する所以のものは日本佛敎の新鮮味を明かにせんとする爲であり、「根本佛敎」を提唱するのは單に過去の印度支那日本に於ける阿含・部派・大小・三一・權實・顯密・教禪・聖淨等の關係交渉を究めんとするのみでなく、更に日本佛敎の發揮とも云ふべき鎌倉の宗敎及びその持續なる「部派大乘・宗派大乘」とも云ふべき各宗のありか・ありかた・ゆくえをも辿らんと欲するものである。鎌倉以後今日に至る日本佛敎の各宗各派は部派小乘に比すればこれを部派大乘と云ふべきものであり、日本佛敎的には宗派大乘と云ふてもよいものである。これは第二回宗敎學大會に講演せる「佛敎學の組織と根本佛敎」のうちに必要な迫られて創めて用ゐた言葉である。太子の「一大乗」は印度支那佛敎の敎學的總括であるが、その「唯佛是真」は佛敎の起盡を總括

し、全體的なる立場より強く未來に臨む實踐の彈みを有するものである。予は新鎌倉の佛教を單なる閑葛藤に終らしめざらんためにも特に「根本佛教」の語を用ふるのである。その根本とは佛教をその全的開展に見せしむる辨證法を可能ならしむる點に於て、眞實・純粹・中・正・圓・大・一の語よりも適當なのである。若しその主旨を了達すればこれを眞實佛教・圓佛教・大佛教・一佛教等と名付けても差支なく、眞乘・圓乘・一乘・大乘・根本乘と呼んでもよい。乍然、徹底的にはその一も大も根本も脱落脱落すべきものであつて、それは「唯佛是眞」に過ぎないのである。残るものは唯だ「佛」のみの境である。佛教は佛教にしてまた佛教なのである。もとも佛教であり、止りも佛教なのである。それは唯であり純粹の相である。起盡初後の間に於ける波瀾高低の諸相はこれ夾雜の波である。かくて茲に純粹性と夾雜性の兩面に於て佛教學と佛教史觀とが相即して我々の現實に力強く活きかけ、更に將來に於ては新鎌倉の偉容を以てこれに臨み、常に新しく日本國民精神の心地を生育しつゝ、新しき世界文化建設に寄與せんとするのである。

六

紀元・年紀には教祖・宗祖・派祖によるもの、民族國民の皇祖皇宗に基くもの、或は共和公約の建設を記念するもの等がある。そのうち血脈血統あり法脈法統があつて夫々相違する。之等のうちその典型的なるものを擧ぐるならば日本紀元であり、他は西曆紀元である。後者はクリスト誕生に因むものである。その他アメリカ建國・ソヴェエツトロシア建國等の如きもある。佛教史觀を考察するに當つて一往この問題に直面せねばならない。

佛教では現今各宗各派があつて、夫々宗祖何百年派祖何百年と云うて紀念の營みをなしてゐる。これは恰もカ

ント二百年スピノーザ三百年紀念の催しと幾分異つてをるものであるが、その隔りはキリスト紀元千九百三十三年・神武紀元二千五百九十三年の如き紀念との隔りに比しては、左程開きのあるものではない。そこには何等人間共和の國際公約的準據も獨立國家の尊嚴を維持する國民的緊張力も加はつてをらない。この點未だ私的のものであつて公法的な所がない。

各宗には夫々その傳統を保證せんとする「付法」「相承」なるものがある。例へば天台が「金口相承」「今師相承」を立て、また「二十四祖相承」を唱へるに對して、禪宗の如きは一方敎外別傳・佛祖單傳を云ひつゝも「二十八祖相承」を呼號して、天台の二十三祖相承に攻撃の矢を放つてをる。眞言は付法八祖・傳持八祖の「八祖相承」を説き、眞宗は「七祖相承」を言ひつゝ、聖德太子を「和國の教主」と立てゝをる。日蓮上人の如きは自ら末法の上行菩薩と任じ、本面述裏の本門法華を弘通せらるゝ立場から、その相承は可なり飛躍的となつてをる。釋尊・天台・傳敎・日蓮の相承も簡單ではない。總じて日本佛敎は敎外別傳・本師彌陀・大日本地・本門本佛の純一大乘の立て方であるから、そこには單なる血脈法脈相承論を以つてして必ずしも凡てを盡し得るものではないのである。天台の五時八敎の如き法相の三時敎判の如き「時」に關しつゝも、皆これを歴史の開展に隨ふものとは爲し難い。

かくて佛敎に於ける紀元問題はたゞこれ明治以後の歴史研究に基くものであり、皇紀の確立・西紀の國際準據の刺戟に反映せられてをる點の存することは否まれない。明治二十七年四月八日の釋尊生誕の聖日に「佛敎史林」を發刊し一方大乘佛説批判を以つて身は僧分の剝奪に面し、また日本佛敎史の大綱を創定せられた村上專精博士

の業績の述りの如きは、現代に於ける歴史的佛教研究の濫觴なのである。他方その佛教統一論の大著の如きは現代佛教學の草創のものと稱してよい。そのうち歴史的佛教研究の如きは爾後その全視野に亘り輩出せる夫々の學者の研鑽勞作が積んで今日に及んでをる。今は本號の所題たる日本文化に關する限りに於ても、同博士の「眞宗全史」や境野黃洋博士の「日本佛教史講話」の如き纏まれるものあり、鷲尾順敬博士の「日本佛家人名辭書」の如きあり、辻善之助博士の「日本佛教史の研究」の如きエポックメイキングの大著すら生れて來てをるのである。

神武紀元やクリスト紀元に比せらるべき「佛紀」の問題は、資料よりしては必ずしも日本佛教史の研究ではないが、佛教史觀よりしては充分に現代日本佛教の問題である。由來印度は歴史研究に缺けて居ると云ふことは、既に世界學界の定説である。隨つてその歴史的佛教の初期時代は外國との交渉關係によりて推定せられ、その論證も多く印度以外の資料に基いたのである。印度歴史年代論にそのランドマークが置かれたのは先づアレキサンダー大王印度遠征に關するギリシヤ歴史家の記録に基くのである。それはアソカ大王によりて有名なる孔雀王朝の祖チャンドラグプタ Candragupta がギリシヤ記録のサンドロコトス Sandrakotos であると査定せられ、それがセロイコス・ニカートル Seleukos Nikator と同代であり、その孫のアンチオコス・テオス Antiochos Theos が阿育大帝と同代なることが明かになつたのに始る。而もそれが西紀一八三八年時代であるから、明治元年を溯る僅か三十年の天保九年に當る。爾後、法顯三藏の「佛國記」玄奘三藏の「大唐西域記」等の如き支那佛教徒の印度佛蹟參拜及び留學の記録が年代査定の標準資料となつたのであり、その他サンチ・バルフート・ブツダガヤ等の佛教美術の研究や阿育王石柱刻文の研究等その印度年代に關する第一資料は多く佛教の領域に屬するもので

ある。要之、印度文化史は釋尊佛敎なる史的、人格者の生活事蹟及びその敎團史に一貫せられて、思想文化史の體裁を有するのであると論ずるも、敢て過言ではないのである。かく印度文化史・東洋文化史・世界文化史への觀點に留意して佛敎史観を考察するに當りて佛紀問題を一應正面より論じておかねばならない。

更に釋尊の年代論はかくて印度年代論の特殊問題として學界の興味を中心となつたのであるが、それも西力東漸の結果であることを忘れてはならない。今は茲にそれ等の解説及び批判を試みてをることは出来ない。たゞ我國に於ては明治四十二年望月信亨博士が「佛敎大年表」を發刊せられ、「衆聖點記」に基いて始めてこれを皇紀・西曆と對應せしめたる佛紀年表を確立せられたことは特筆するに價する。博士は佛入滅の翌年を以つて佛紀第一年と算定せられたから、昭和八年は丁度佛紀二四一八年・皇紀二五九三年・西紀一九三三年に當ることになる。佛入滅を基點とすることは従來の佛敎年紀を定むる慣習に従はれたもので、佛滅に際し第二佛の後繼者がなく、當時の佛敎徒が如何にそれが心證にこたへたか、而て爾後佛敎々團の發達方向の基點となつたのであるから、充分なる理由がある。然るに最近になつて高楠博士が再びこの衆聖點記の説に基いて佛紀を定むべきことを主唱せられて居る。たゞ博士は佛降誕を以つて紀元とせらるゝから、丁度望月博士の年紀に八十一歳を加へれば佛紀二四九九となり、隨つて昭和九年は佛誕二千五百年に當ることになる。降誕處・成道處・轉法輪處・涅槃處を印度に於ても四大處と稱して巡歴する位であり、日本に於て古來涅槃會と共に降誕會も行はれたのであるから何れも理由があるが、クリスト紀元に比照する際には降誕紀元の方が步調が揃ふことになる。

佛紀を定むるに近代學者の研究による私論によるよりも、衆聖點記の如き傳説に基くことには種々の優れたる

點がある。それが將來學者の研究と設令數年の齟齬を生ずる場合が生ずるにしても、その差が人の爲すことであるからと云ふ範圍内のものであるならば、その佛紀の意義に根本的な變革が起るわけのものではないからである。西曆紀元も元來クリストの傳説に基いてをるものであるが、實は四年の錯誤がその起年に犯されてをることが明かになつても、その意義と效用とは影響することがない如くである。勿論史的精確は望まじきことであるが、かゝる古代の事蹟の起算に關してはそれは許さるべき範圍を越えてはおらない。されば暫定的年紀を以つて公約的年紀たらしむるか、或は飽く迄それを傳説或は私的な一定説の範圍に止らしめておくかは、結局年紀を必要とするか否かによるのである。若し必要とする夾雜性のもとには、社會團體國際諸國の人の爲的共約がこれを決定するのである。この人爲の發動に基き共約法定により準據せらるゝに至れば、暫定的なるものより決定的なものに移行するのである。兎に角明治より昭和にかけて二人の有力なる學者が、特に衆聖點記の傳説に基いて佛紀の決定に努力したことは、甚だ重要視すべきである。而も各宗佛教の聯合會や東京佛教俱樂部の一部の人々がこれに賛成して、來る昭和九年に佛誕二千五百年に遇ふ光榮を荷ひ、紀念の御祭り事をなしたいと云ふのは、蓋し佛教徒の眞情の發露であらう。

乍然現代の各宗各派は予が先きに一言せるやうに大乘部派であり、その教義は宗派大乘であるから、その間に唯佛是眞の佛教的立場の味識に於て尙未だ疎隔の感が深い今日に於ては、設令時代の流行・勢ひと云ふものに押されてもその各宗祖師の執れる佛紀と甚しく相違して居 場合には、或は眞向に反對せんとし或は何となくすまないと云ふ感情が底に動いてをることも尤もなことである。例へば眞宗の如きは親鸞上人はその立教開宗根本

聖典なる敎行信證化、身土卷に、前述せる末法燈明記を引用せらるゝに先立つて「按三時敎、勸如來般涅槃時代、當周第五主穆王五十一年壬申、從其壬申至我元仁元年後堀河院諱 元仁聖代也甲申、二千一百八十三歲也。」と佛紀を算定せられており、日蓮上人の本尊曼陀羅には「佛滅二千二百二十餘年之間一闍浮提之内未曾有大曼陀羅也」とあり、その信仰の對象に密着せる佛紀があるわけである。この元仁元年は皇紀一八八四・西曆一二二四年であり、衆聖點記によれば佛誕一七九〇・佛滅一七〇九に當るのである。兩上人の依らるゝものはかの法珠所定の年紀であらうが、その差は今と約五百年に及ぶのである。而てこの五百年は必ずしも數字の差よりもそれに伴ふ大きな相違の感じのかさみの方が強い影響を有するかと思はれる。

加之この衆聖點記の傳説は南方佛敎に系統を引くものであるから、これに基く佛紀設定の問題は全く明治以後の新佛敎的氣運を示すものである。隨つて北方佛敎・大乘佛敎・一乘佛敎に屬し、平安鎌倉に開宗せる現代日本佛敎各宗の宗義信仰よりは、甚だゆかりが少く或はびつたりとその感情に訴へて來ない點もあらうと思ふ。否それのみではなく最近十二月一日の敎學新聞は日蓮宗宗務當局は祖師の年紀に一致せぬ點よりして斷然この昭和九年佛誕二千五百年紀念には反對であると聲明したと傳へてをる。その他の各宗も夫々意見があるであらう。たゞ各宗佛敎聯合會がこの擧に寧ろ賛成して發表した報告書を見ると、この重要な宗義宗風宗情の點よりしての考慮に就いては何等示す所がないのは聊かあきたりないものがある。予は今之等に深入りすることを控へるが、畢竟これは明治以後の現代佛敎は已に新佛敎運動であり、新鎌倉佛敎への幕が切り落され序曲が奏でられつゝあるのであると云ふ心證が、自然に國民一般の心地にしつくりして來る迄は仲々困難なものがあるかと懸念する。各

宗にとつてはかゝる運動は恰も理が先きに立つ如く映するのであり、情意的實踐が先づ動くのではなからうから致方ない點もあらう。已に目睫に迫つてをり僅か一年の時日を以つて、急に始めて、長き二千五百年の佛誕を紀念しようと思ふのであるから、各宗からは感情的には稍々生なものに滯滞する節はあらう。予は設令北方佛教徒であり大乘各宗である日本佛教各宗の立場よりは、更にこの佛紀問題に就いては慎重なる研究繼續の留保は當然のことと思ふが、予の如く常に新しき世界文化及び世界史觀を提唱してをる立場から率直に賛意を表する。勿論佛紀の制定は佛教史觀より甚だ重要なことであるが、西洋紀元に於けるクリスト紀の如き關係は、直ちにこれに依つて生ずるわけのものではなく、或はそれに稍々近き意味に於て東洋紀元を制定する種子とするにしても、更に支那・印度・南海諸國の佛教徒と提携し共約法定を必要とするものであるから、前途尙遠きものがあるのであるそれは可なり課題のものではあるが、それへの一步として甚だ有意義な新佛教運動であると思ふ。

七

予は以上大體「佛教學と佛教史觀」の意義を素描し、日本文化と佛教の相關々係を論じたのである。尙幾多の問題に就いて詳論を要するものがあるが、稿を他日に期して、今は予が特に論文の始めに「佛教學及び佛教史觀は新しき世界文化及び世界史觀に寄與し得るか否かも、ひとへに日本人の手に俟つのである」と云うたことに、少しく説明を加へて筆を擱かう。

予は已に「新鎌倉の創唱」のうちに、國民精神文化を究むるには、日本の自然國土及びそれに附帶せる氣候・地形・風光・産物等に對する見極めを必要とすることを説いた。實に我が國はこの點他に出すべき原産物の物財

に甚だ貧乏してをるのであるから、唯人爲加工の營みに於てこれを償ふべき状態におかれてある。文化に於ても同様であつて常に輸入に次ぐに輸入を以つてしたのであり、現代は或はその輸入超過の感すらある位であるが、他に輸出すべき文化原財は甚だ乏しいのである。隨つてこの缺陷を償ふものは、國民がその整理・消化・組織・構成・利用・實用・保存の點に營々相力めるより外はないのである。輸入せる文化財の消化組織である。即ち人爲加工の一點である。若しこれなくば、日本人は印度支那歐米より文化を受けて而も一向返却せぬ忘恩の國民であるといふ極めつけるものは、獨りかの世界文化史を書いたエツチ・ヂイ・ウエルスのみではあるまい。彼がこれを書いたのは予の在英當時であつたが、予は彼の如き有數の人々が日本語に迄手を延して日本文化を研究する位の雅量と餘裕の生ずることを望みたいが、爾後世界の情勢は刻々に變化し、今や世界は「東洋の認識」より更に「日本の認識」へと深まりつゝある程である。

終りに當つて、予は一方過去の日本佛敎各宗が夫々日本文化の建設に寄與せる點を明かにせずと共に、更に一步進んで新鎌倉の佛敎は唯佛是真の強化に立ち、志願を釋氏大海の一味に通はせつゝ、「太平洋」Pacific Oceanをその「根本佛敎の戒壇」となし、日本文化・東洋文化の發揚にいそしみ、茲に東西相携へて新しき世界文化建設に精進するものなることを繰返さう。而てかゝる營みこそはその累積せる我が日本の對外文化國債償還の一途であらう。(昭和七・十二・八)

註一

1、根本中の研究。東京帝國大學宗敎學講座二十五年紀念論文集。和昭五年五月。四二一—五一二頁

2、佛敎の發達と新鎌倉の創唱。是真創刊號。二四—三七頁。宗教研究特輯號「現代宗教批判」。昭和五年十一月。一六—五八頁。

3、専門學としての佛敎學。宗教學紀要、一六七—一七五頁。昭和六年八月。

4、哲學・印度哲學・佛敎學。「是真」第二號、昭和六年四月、一—二〇頁。

5、佛敎に於ける分別及び分別説と辨證法。宗教研究特輯號「現代佛敎の研究」昭和六年十月、一二頁—四三頁。

6、覺及び覺支の研究と辨證法。現代佛敎、第九年九五・九七・九八。昭和七年八月・十月・十一月號。

7、心・識・分別と根本分別。宗教研究、新第九卷・第五號。昭和七年九月。

8、心・識・分別と根本心地。同上、新第九卷・第六號。昭和七年十一月。

その他省略。

日本佛教の美術

松本文三郎

一

佛教渡來以前に於ける我邦文化の果して如何なるものであつたかに就いては、今確として知り得ないのは吾人の最も遺憾とするところである。しかしながら大體から之を論ずれば我邦の文化も當時は尙ほ甚だ幼稚であり、隣邦支那のそれに遙かに及ばなかつたのはいふまでもなく、未だ文化國としての體面をすら具備するに至らなかつたことは何人も容易に想像し得る所であらう。我邦の文化が、嘗にその思想方面に於てのみならず、彫刻に、繪畫に、音樂に、乃至一切の範圍に於て著しく發展し、當時世界の文化國と相比肩して殆んど遜色なきに至つたのは、全く佛教渡來以後のことであり、直接間接佛教輸入の結果であつたといはなければならぬ。世人或は本邦古代の土器面の文様の如何にも自由にして比較的整備するを見、當時の文化の既に頗る發達して居たことを唱ふるものもあるが、これはしかし宛も爛熟した文化の雰圍氣中に住するものが、古拙時代の彫刻や繪畫を見、此に一種の剛健なる面白さを發見すると同様であらう。古代土器文様に於ける一種の美は余輩も之を認むるが、到底之によつて當時の文化が著しく進んで居たとは考へられぬ。古拙時代の美は何處までも古拙時代の美であつて、成熟期の美ではない。彼と此とは明らかに區別せらるべく、決して同事に論ずるを得ないのである。

三國志の魏書倭人傳には、我邦古代の文化状態を述べ、或はいふ、

男子無大小、皆黥面文身、…、倭人好沈沒捕魚蛤、文身亦以厭大魚水禽、後稍以爲飾、諸國文身各異、或左或右、或大或小、尊卑有差。

又いふ、

其風俗不淫、男子皆露紒、以木綿招頭、其衣横幅但結束相連、略無縫。婦人被髮屈紒、作衣如單被、穿其中央、貫頭衣之。以朱丹塗其身體、如中國用粉也。

魏書のいふところ假令ひ多少傳聞の誤があつたとしても、黥面文身のことや、丹朱を身體に塗る等のことは、我邦のみならず他の未開民族の間にも往々にして見るところであるから、恐らく事實であつたらうと思ふ。而して我邦の歴史にも應神天皇の朝に百濟より縫衣女を買したとか、或は使を呉に遣はし縫工女を求めしめられたことなどが載つて居るのを併せ考ふれば、少くとも應神帝以前には此にいふが如く男子は横幅の織物を身體に纏ひ、裁縫せず、單に結束して之を連ねたり、女子も織布の中央を切り取り、頭を貫き、之を衣て居たことも事實であつたと信ずる。同書には又いふ、

種禾稻紵麻、蠶桑紵纈、出細紵縑綿。其地無牛馬虎豹羊鵠。兵用矛楯木弓、木弓短下長上、竹箭或鐵鏃或骨鏃。

機織の術は稍開け、桑を摘み蠶を養ひ、綿織物や絹織物の類も多少は製せられて居たのであらう。武器も粗末ながら弓矢の類は作られた。魏の景初二年（西紀二三八年）彼の有名な倭王卑彌呼の使節、難升米等が魏に至つた時にも、男女の生口と班布二匹二丈を獻じて居る。これは恐らく當時我國に造られた最も精巧なものであつたらう。正始四年（同二四三年）の使節の時には生口の外倭錦、絳青縑、綿衣、綿布、乃至弓矢等の諸品を獻じ、

女王の卒後、卑彌呼宗女壹の時には掖邪狗等二十人を遣はし、男女生口三十人と白珠五千孔、青大白珠二枚、異文雜錦二十匹を獻じたたとある。して見れば綿布の織物のみならず、絹織物も次第に製作せられたものと思はれる。しかし同書には又、

食飲用薄豆、手食。

といひ、又卑彌呼は鬼道を事とし能く衆を惑はすともあり、更らに魏略には

其俗不知正歲四節、但記春耕秋收爲年紀。

ともあるところから考へても、其一般文化の程度の甚しく幼稚であつたことが推測せらるゝ。而して欽明天皇の十五年には百濟より易曆醫の三博士を召されたことが國史にも載つて居るのを以て見ても、之より二三百年以前曆法等の知られなかつたことは當然であらう。魏書には文字のことは少しも叙べてないが、斯く魏の時代屢々彼に入貢して居たことであるから、支那の文字も多少傳はり、之を讀み、又文を綴るものも居たかも知れぬが、それらは勿論彼よりの歸化人か、或は極めて少數の専門家に過ぎず、一般民間に之を使用したとも思はれぬ。此等を綜合し考ふれば當時の我邦は到底文化國の名に價し得なかつたに相違ない。魏時代から佛教渡來に至るまで尙ほ二三百年の星霜を経て居るから、其間多少進歩發展する所があつたではあらうが、當時我邦の海外交通は主として南方朝鮮とであり、直接支那との往來は殆んどなかつたといつても差支ない状態であつたから、文物もまだ盛に彼より輸入せらるゝに至らず、唯僅かに間接的に三韓を通し入り來つたに過ぎない。随つて我邦文化の發展も極めて遅々たるものであつたかと思ふ。我邦の古墳よりは刀劍、銅鉞、勾玉、鏃鏡、乃至瑠璃(硝子)器、瑠璃

玉等の發見せらるゝなども少くないが、其技術の精巧なるものは、何れも我邦に於て製作せられたものとは考へられぬ。直接間接彼より輸入せられ、従つて又我邦では極めて貴重なるものと考へられて居たのであらう。それ故に景初二年難升米等の魏に使した時にも、魏王は諸種の錦繡絹布の類と共に五尺の刀二口、銅鏡百枚を與へ、同正始元年魏の使節の倭國に來た時にも、金帛錦繡と共に刀鏡等を王に送つたともいふ。而して難升米等の時には魏主特に之に告げ、汝等國に還り到らば「悉く以て海の國中の人に示し、國家(魏朝)汝を哀れむことを知らしむべし、故に鄭重して汝に好物を賜ふなり」といつたとある。此等魏王の送る所は我國人に向つて十分に大國王の威嚴を示すに足る貴重物品であつたことを知るべきである。勿論我邦に於ても其後刀劍や鑑鏡や乃至勾玉硝子器の類の製法を傳へ、之を模造したこともあつたらしく、此等模造品も屢々古墳中より發見せらるゝが、其技工に至つては到底輸入品の精巧に比すべきではない。是れによつて見ても當時我國文化の程度の如何様であつたかは容易に之を推測し得らるゝことゝ信ずる。

二

佛教渡來以前に於ける我邦文化の一斑は略前述するところによつて之を推測し得らるゝが、佛教の一たび渡來してからは、聖德太子の如き絶代の偉材を首めとし、幾多英俊なる留學生の努力により、一般文化は急遽の進歩をなした。當時佛教の輸入は同時に社會文化の輸入であつたのである。蓋し佛教の信仰を鼓吹せんが爲めには、先づ以て信仰の對象たる佛菩薩像の彫刻繪畫が製作せられなければならぬ。而して佛像は衆人の尊崇渴仰すべきものであるから、彼の古墳の周圍に樹てられた埴輪や、墓壁に描かれた文様形相の如き單純素朴なるものを以て

しては、到底其満足と崇敬心とを與へ得べきではない。此には特殊の技巧と鍊熟とを要したのである。斯くして我邦の繪畫彫刻の術は此に始めてその基礎を得た。崇拜の對象が製作せらるれば、又之を安置すべき寺院殿堂の建築も起らなければならぬ。當時我邦の建築も其社會的地位の高下や貧富の別により多少大小の相違はあつたであらうが、普通の民家は極めて簡單なる堀立小屋の如くにして、其屋根も板や草を以て蔽ふたに過ぎないものであつたらう。然るに寺院建築は佛像繪畫と同じく全然支那のそれを移し來つたのであるから、從來の建築と撰を異にし、莊嚴華麗人目を驚かすに足るものがあつたに相違ない。敏達帝の六年には百濟國より佛經論及び禪師、律師、比丘尼、呪禁師等と共に佛工、寺匠を貢し、又崇峻天皇の元年には同じく百濟國より佛舍利や沙門と共に畫工及び瓦工を貢したともいふ。此等が即ち佛像の製作や寺院の建築に従事したことは言ふ迄もない。我邦後世の建築は斯くして其始めをなしたのである。又佛教にあつては古より諸種の法會が催され、而して此等の法會には必ず伎樂が伴ふたのである。古代下層社會の信仰は教義說法よりも、寧ろ美妙なる繪畫彫刻や、莊嚴なる寺院建築等と共に、艶麗美妙なる歌舞音樂等により感發せられたことが多いのである。で聲明（梵唄）や伎樂は早くから佛教に入り來つた。傳ふるところによれば聖德太子は百濟の歸化人味摩之なるものゝ吳國に伎樂や舞を學んだことを聞かれ、少年を集めて之に就き習はしめ、之を諸國に傳習せしめられたともいふ。單簡なる樂や舞は何れの國土に於ても見るが如く、我邦にあつても佛教渡來以前既に古くからあつたに相違ない。併し支那當時の樂なるものは支那固有のものと、更らに西藏南海諸國のそれを綜合し作られたものであるから、恐らく當時にあつては最も發達した、又最も變化の多かつたもので、到底單調なる我邦古代のそれらと同日に論すべからざるも

のがあつたことと思ふ。その他寺院行事に伴ひ、必要な諸種雑多の器具莊嚴の如きも次第に製作せらるゝに至つたことは言ふまでもない、従つて此等が一般社會に於ける美術的、工藝的製作に至大の影響を與へたことも論を俟たない。

更らに眼を轉じて文學の方面を見るに、前にも一言した如く、漢字漢文の我邦に傳はつたのは必らずしも應神天皇の代、王仁の來朝を俟つまでもなく、三國時代既に多少の之を學ぶものゝあつたことは疑ない。しかしこれは極少數の歸化人が若くは専門家のみに限られ、未だ一般社會に普及するには至らなかつた。が佛教の一たび渡來するや、其經典は何れも漢文を以て書かれてある所から、苟くも佛教を學ばんと欲するものは、漢文を讀み、漢文を習はなければならなくなつた。而して從來我邦の語は佛教、殊に當時傳來せる大乘佛教の如き幽玄なる思想を表現するに足るだけの發展をなして居なかつたことであるから、自然其意思表示に於ても漢文を以てするのが便利であり、又斯くせなければならなかつたことと思ふ。其結果漢文を作ること亦勢已むを得なかつたのである。聖德太子の如きは既に三經の註疏を述作し、自由に其意思の表示をなされて居る。又當時の我邦の學者は何れも書に工であつたらしく、彼の法隆寺に存した法華疏の如き、果してこれが聖德太子の親筆であるか否は多少の疑の存するところであるが、假令ひ之をして太子の親筆でないとしても、太子と同時若くは太子を距る餘り遠からざる時代に於ける學者の書であつたに相違ない。而してこれは實に宛然たる六朝人の書である。

斯の如く佛教の渡來が我邦の文化をして急遽に發展向上せしめ、建築に彫刻に、繪畫に音樂に、將た一般文學技藝に、之くところとして新局面を開かざるなく、佛教渡來後未だ一百年を出でずして、當時東洋に於ける一大

文化國であり、又數千年の歴史を有する支那と殆んど平等の地位に達せしむるを得たるは、實に吾人の驚嘆に價する所といはなければならぬ。此點に於ては明治維新以後我國が泰西の文物・學術を吸收し、數十年にして今や彼と殆んど平等の地位に達したと相比すべきである。我が國民は一千數百年以前に於て既に今日と同様の經驗を有して居たのであり、而して其事業の困難と、之に要した努力とに至つては、昔日にあつては今日に於けるよりも更らに幾層の大なるものがあつたであらうと推測せられる。勿論佛教の渡來といふことがなかつたとしても、我邦は何時迄も未開の民族として存すべきではなく、何時かは文化の開發を見たであらうが、しかし佛教が如何に國民精神を緊張せしめ、奮身の努力を興起せしめ、従つて又我邦文化の促進をして幾百年早からしめたか計り知るべからざるものがあつたことは、何人も疑を容れないところであらう。

三

斯く佛教の輸入によつて我邦の文化は一切の方面に於て急遽の進歩をなしたが、今姑らく他の方面は之れを措き、佛教藝術の方面に限り一言することゝしよう。我邦古代の藝術的作品といへば、殆んど全く直接間接佛教と關係を有せざるものはないといつて差支ない。殊に其彫刻繪畫の如きにあつては、今日現存するものゝみに就いて之を見るも、或は雄大莊重、或は艷麗典雅、時代により作家により各多少の相違する所はあるが、之を以て支那西域の製作に比し更らに遜色のないのみならず、世界の至寶として永く藝術史上その光彩を發揮するに足るものも決して尠くないのである。勿論其中には支那や朝鮮の歸化人の手に成るものもあるであらう、又彼より直接輸入せられたものも多少はないとはいへぬ、が我邦の藝術家が直ちに此等の技工を傳習し、彼等自からの製作

に係るものゝ多かつたことは、造像寫經等の題銘識語等によつても容易に之を知り得るのである。

併し更らに之を他の方面より觀察すれば我邦の古代佛教の製作が如何に巧妙であり、又それらが假令ひ我が邦人の手に成つたにもせよ、其様式手法は全く彼より傳來し、彼を模倣したものゝ多いことは何人もまた諱ひ得ない事實である。即ち飛鳥時代に於ける我邦の藝術の三韓を通し間接に支那六朝のそれを模し、天平時代に支那唐代のそれに倣ひ、乃至平安朝末より鎌倉時代には、五代より趙宋の藝術が多分の要素をなして居ることは殆んど一般佛教界の趨勢と同様である。如何に其製作が巧妙であるとしても、遺憾ながら此間我邦特有の藝術として見るべきものは甚だ少い。寧ろこれらは支那佛教藝術の延長であり、一支流であると稱して差支ない。此點に於ては宛も彼の印度捷陁羅製作の希臘藝術の延長であると相似たものがある。勿論支那の様式手法を傳習しても、それが一度び我が邦人の手に成れるに當つては、民族特有の色彩によつて多少變化せられることも勢免れないことであるが、それらは他國の藝術輸入の初期に於ては、何れの國土にあつても同様、多くを望み得ないことであつて、其自然に顯はれ出づる色彩の變化は極めて微細枝末の點に止まるものである。彼等は寧ろ成るべく自我を否定し、一向に彼に没入せんと努力したのである。此事は我邦平安朝以前に於ける彫刻繪畫乃至書跡を見ても容易に之を知り得るのである。

我邦の佛教は平安朝の初、傳教弘法の二師によつて始めて日本佛教とも稱すべき一新局面が展開せられた。しかしながら尙ほ當時にあつては隋唐の支那的要素が多分に含まれて居る。傳教にあつては常に支那天台を繼承したのみならず、圓戒密禪の四宗を合同した點に於て其特色を有し、弘法にあつては惠果の法を承け、之を組織し、

始めて此に一宗としての密教の形態を興へた點に於て其存在價值が存するのである。しかし眞に日本佛教としての特質を顯はしたのは平安朝の中期以後からであるといはなければならぬ。元來大陸の文化を我邦に輸入したのは彼よりの歸化人以外當時の遣唐使や其隨員と特には留學生であつた。然るに宇多天皇の寛平年間、支那國內の動亂甚しく、其往來の危険なるを以て遣唐使や留學生の派遣を廢止することゝなつた。思ふに宇多天皇時代は唐の文化も既に頽敗し、王朝亦將さに亡びんとした時であつたから、假令ひ留學生の派遣が斷絶せられなかつたとしても、我邦は既に其精華を攝收し了り、最早や彼より學ぶところも左程多くはなかつたに相違ない。又是より以後といへども私に彼に往來したものは必らずしも其跡を絶した譯ではないが、先づ大體に於ては彼よりの新たなる文化輸入の途は、此時以後平安朝末鎌倉時代初、入宋留學のことに起るに至る約二世紀半の間中絶し、勢我が邦人は從來學習し得たる所を基礎とし獨力を以て之を培養發展せしめなければならなくなつたのである。斯くして佛教輸入の當初から、斷えず外部より加へられた壓力が取去られたが爲め、直譯的にして多少異國風を帯びた文化も、次第に我國民性に適應し、我が民族に特有なる色彩が漸く濃厚に現はれ出づることゝなつた。即ち一面には日本佛教なるものが醞釀せらるゝと同時に、他面には日本佛教の藝術なる新局面が展開せらるゝに至つた。此日本化した文化は普通「和様」の名を以て表顯せらるゝ。「和様」の語には善惡兩面の意義がある。がしかしこれは主として觀察者の立場の如何によつて異なるのである。例之へば和様漢文といへば、漢文の墮落したものであり、純粹漢文の立場から見れば殆んど其文を成さないものである。しかし我國民が外國の文章を作るには多大の困難を伴ひ、其文字や章句の法に拘束せられ、自由に其思想を表顯し得ない點がないではない、で恰も近

代文章體から離れて口語體が勃興し來つた如く、假令ひ漢文としては見るに足らざるものであつても、自由に其意志を表示し得る和様漢文を作るに至つたことは、我邦の文學史上亦一面の發展と稱して差支ない筈である、而して此和様が抑も後世我が國文の基本をもなすに至つたのである。佛教美術、殊に彫刻繪畫の和様に至つては又一種の美を發揮し、他に殆んど比較すべからざるものを現出した。而してこれは藤原氏時代に至り、其絶頂に達したもののやうである。單細胞生物が他の異分子と合體することなく、單に自身の力のみによつて分裂する時には、一定の期間は甚だ盛に分裂増殖するが、其期間を過ぐれば次第に其勢力の衰退するものであるが、一國の文化に於けるも亦殆んど之と同様である、而して藤原時代は正しく此自力發展の最頂點に達した時に相當するものと思ふ。

四

藤原時代に於ける所謂和様藝術であつて、我邦特有の精神を發揮した代表的作品としては、余輩は此に彼の名なる高野山所藏の傳惠心僧都作と稱する聖衆來迎圖を擧ぐるに躊躇せぬ。其構想に於て此圖と稍々相類するものは、之と前後し我邦にも尠からず作られたのみならず、支那西域地方にもないことはないやうであるから、其大體の構想は或は當時直接間接彼より傳來する所に依つたものかも知れぬ。しかし其製作に於ては此等一切を通じての最大傑作と稱して差支なく、これこそ我が日本佛教の眞藝術として世界に誇るに足るものであらう。

抑も我邦の淨土思想は平安朝末以後法然親鸞諸師によつて鞏固たる一派を成すに至つたが、その幼芽は支那唐時代の影響を受け、平安朝以前既に胚胎して居つたが、其民間稍々盛となつたのは慈覺が五台山に倣ひ、叡山に

常行堂を建立してから後のことである。而して空也上人や惠心僧都に至り甚だしく一代に盛となつたのである。しかしながら藤原時代最盛期に於ける淨土信仰と平安末鎌倉初に於けるそれとの間には、其背景に於て大なる相違の存することを認めなければならぬ。藤原時代の淨土信仰は現世に於ける歡樂榮華を未來の世界にまで延長せんとする希願に本づき、平安末以後のそれは現世の苦痛悲哀、有爲轉變の差甚しきに對し、後世の悅樂安穩を享受せんとする欣求に基づくのである。一言にして之を要すれば前者は樂觀的であり後者は悲觀的である。是故に此兩時代に於ける淨土變相や來迎圖は、其構圖に於て多少相似たりとしても、又淨土の美妙好潔を顯はさんとするに於ては同一であるとしても、其根本の動機が甚だしく相異つて居る所から、其の製作の巧拙は姑らく之を置き、其圖様も後者の嚴肅とまではいはれないにしても、莊重味が主調をなし、前者にあつては優麗、艷雅、動もすれば、卑俗といはれないが、官能的情緒が其主調をなすのである。今此に擧ぐる高野山の聖衆來迎圖の如き亦能く其時代の特徴を顯はし出したものである。

榮華物語（下卷・鶴林）には關白道長公の臨終の状態を記して、「此御堂は三時の念佛常の事なり、此の頃は然るべき僧綱、凡僧とも交代りて、やがて不斷の御念佛なり」ともいひ、又「只今はすべて此世に心留まるべくも見えさせ給はず、此立てたる御屏風の西面を開けさせ給ひて、九體の阿彌陀佛を凝視らせ奉らせ給へり」ともいひ、或は又「すべて臨終の念佛のみ思ひ続けさせ給ふ、佛の相好に有らぬより外の色を見んと思召さす、佛法の聲に有らぬより外の世の聲を聞かんと思召さす、後生の事より外の事を思召さす、御目には彌陀如來の相好を見奉らせ給ひ、耳には尊き念佛を聞し召し、御心には極樂を思し遣り給ひて、御手には彌陀如來の御手の絲を引か

へさせ給ひて、北枕に西向に臥させ給へり」ともあり、御堂關白記、寛弘二年、淨妙寺供養の條にも「從今後、來々一門人々、爲引導極樂也、心中清淨願、釋迦大師、普賢菩薩、自證明給」云々ともいひ、又同寛仁五年九月の條下にも一日初念佛十一萬遍、二日十五萬遍、三日十四萬遍、四日十三萬遍、五日十七萬遍等とも記す。道長の熱心なる念佛信者であり淨土の欣求者であつたことは之によつて明らかであり、而して彼が寛仁四年法成寺に無量壽院を造つたのも、亦此極樂の風景を此世に出現せんが爲めであつたのであらう。で彼は此に金色の阿彌陀像九軀、觀音勢至兩大士像各一軀、綵色四天王像各一軀、其他堂々にはそれらの像を安置し、其莊嚴美麗を盡したもののやうである。道長の無量壽院供養の願文にも「香花幡蓋之添嚴飾、都率天之雲不隔、苦空無我之唱妙音、安養界之風相傳」といひ（扶桑略記）、又大鏡（七）にも此無量壽院の如何なる寺院よりも莊麗無比なることを説き、七大寺十五大寺などを見くらぶるに、「なをこの無量壽院いとめでたく、極樂淨土このよにあらはれにけると見えたり、故此無量壽院を思ふに、おぼし願する事も侍けん」ともいふ。道長の信仰は恐らく惠心等の思想によつて大なる感化を得たものであらう。

此聖衆の迎圖は實に斯かる思想を遺憾なく目前に描き出したものである。此圖の構想は恐らく唐代に多く行はれた淨土變相の菩薩歌舞より脱化し來たものではあらうが、其雄大にして變化に富み、如何にも聖衆の雲に乗じて徐々として目前に迫れるが如く感ぜしむるは吾人の實に驚嘆すべきである。而して其菩薩の顔面姿勢より乃至一線一劃に至る迄艶美と悅樂とに充ち、又其紅色系の顔料の多く使用せられたことは、他面髻蒼たる深山幽谷の風景と相反映し、一層畫面の明さを増し、多分の現實感を與へしむるものであり、人をして彼阿彌陀堂に於ける奏

樂や稚兒舞を想出さしむるものではなからうか。古來の宗教畫に往々にして吾人の見る嚴肅や、幽玄や、硬直の趣は此畫面の何れに於ても之を發見しない。一切が明快であり、艶雅であり、幸福感に満ちて居る。斯の如きは實に此時代にあらざれば作り得ない所である。勿論其手法は、遠く唐畫に本づくものではあるが、其佛菩薩の面相衣紋の描法、乃至其筆使ひ亦一種の特色を有し、純粹我邦思想に同化せられたものである。余輩は此等の點よりして此來迎圖を以て純粹日本佛教の藝術を代表する一大傑作と斷ぜんと欲するのである。鎌倉時代以後には純粹日本佛教と稱すべき宗派も成立し、又此類の繪畫も少からず作られたが、遺憾ながら此の如き雄大にして複雑なる、而も美的價値の優秀なる大作を發見し得ない。是れは實に此類の藝術史上唯一無二の至寶であり、又善く時代の信仰を顯はし出したものであると同時に、他面又當時我邦の文化の如何に發展し居たかを推測せしむるに足るものである。

寧樂朝文化の指導精神

大 屋 徳 城

一

佛教傳來以前、日本に文化と稱すべきものがあつたかどうか。よしあつたとしても、極めて低級なものであつたらう事は、何人も異論のないところである。實に日本の文化は佛教に依つて萌芽し、生長し、結實した。それは純粹の印度文化としての佛教でなかつたとしても、少くとも、支那文化の影響を受け、支那文化との渾融に依つて作りあげられた佛教に依つて、萌芽し、生長し、結實した事は疑ひを容れぬ。江戸時代以後が純粹な儒教中心の支那文化に依り、明治以後が歐米の白色人種の文化に依るとしても、少くとも、足利末迄の文化の基調は佛教に存した事は、公平に日本の文化史を觀察するものゝ拒む能はざる事實である。

日本文化の構成要素として、佛教、儒教、歐米思想を數ふるならば、佛教は正しく日本文化の三要素の一として、如何に割引するも、三分の一の働きを認めねばならぬ。よしや之に日本固有の文化なるものゝ存在を許すとしても、四要素の一として、四分の一の働きを認めねばならぬ。併しながら、事實に於いては四分の一乃至三分の一位に止らぬ。足利末に至る文化の主要なる部分には佛教に歸すべきで、佛教は實に日本文化を産み出した母胎であり、築き上げた礎石でなければならぬ。就中、上代に溯れば溯るだけ、一切萬事は佛教が支配し、指導した

ので、若し我が上代の文化史から佛教を控除すれば、果して何が残るであらう。夫れはブランク、ページのみだ。

二

上代に於ける韓土との往來、支那との交通は何等かの文化らしいものを將來したであらう。韓土に於ける漢民族の發展は、樂浪、帶方、玄鬼三郡の設置となり、その勢力半島へ伸び、相當高級の文化を有した事は、近時樂浪の發掘に依つて十分に證明される。降つて、兩晋南北朝に於ける文化の東漸も、平壤附近の古墳に於ける壁畫其の他の遺物に依つて、既に事實として證明された。隨つて、如上の文化が交通に依つて、上代既に我が邦に波及したであらう事は容易に首肯され得る。加之、筑前に於ける漢委奴王金印の發掘や、漢土の史籍に残る女王卑彌呼の記事は、又直接南方よりの支那文化の傳播を物語る好個の證憑である。斯くの如く觀察すれば、漢民族の文化は北は韓土を通じて、南は直に海を越えて、我が邦に波及した事は明かである。

本邦古史の記載に依つても、應神朝に於ける阿直岐や王仁の來朝に依る漢字漢語の傳來は斯る事實を裏書して餘りあるもので、とにかく、或る程度の文化が傳へられた事は否定し得ざる事實である。隨つて、此れ等涓滴にも比すべき海彼の文化が、因と爲り、縁となつて、我が上代の文化を育はぐんだのであるが、併し、夫が芽を吹き、葉を出し、枝を着け、花を開くに至るには、尙多分の雨露を待たなければならなかつた。

三

滿天の雨露一時に到つて、百花亂發したのは推古朝を中心とする謂はゆる飛鳥時代である。

厩戸王子を攝政とせる推古朝は直接大陸との交通を開いて、大に海彼の文化を輸入した。遣隋使の任命、留學生

の派遣は實に空前の壯舉で、我が上代の文化に新しい一線を劃した。嚴密にいへば、日本文化の黎明此に始るのである。

六朝を併せて天下に君臨した隋朝の國威は東方使臣の驚異であつたに相違ない。幾多の小氏族の軋轢と反撥の平衡線上に、威嚴を維持した「スメラミカド」の政府は多大のショックを受けたであらう。隨つて、かくて輸入された文化の中心思想は、統一國家への政治理想と、それを翼賛する四姓平等、悉有佛性の大乘佛教思想であつた。前者は漢民族の王道思想であり、後者は印度佛教の平等思想である。天道無私、蕩々平々が政治上の理想として、「國靡なく二君一、民無二兩主一」であり、「率土兆民、以レ王爲レ主」(憲法第十二條)であり、一切衆生、悉有佛性なるが故に、「四生終歸、萬化之極宗」(同第二條)である。王道政治の理想を實現すべく、「篤敬三寶」が要求されたのが、推古朝の指導精神である。興法布仁の旗幟である。法華の諸法實相、維摩の不二法門、勝鬘の三大願、十大受はその細目である。

王道政治の理想は漢民族の理想とするも、之を實現し、達成する道は、之を釋教に求めた。之が太子の理想である。我が朝に於ける王法佛法相資一貫の政治的原理は實に此處に胚胎する。

飛鳥朝の文化は斯る指導精神に依つて、その活動を基礎づけて居る。建築、彫刻、繪畫、その他の藝術は悉く斯の一精神に基調を得て、各その光を放つ。此の意味に於いて、飛鳥朝の文化の悉くが佛教文化に外ならぬと稱する事が出来る。

四

飛鳥朝文化の指導精神が發現して大化の改新と爲る。その事實は此の一大革新が、主として推古朝派遣の留學生に依つて、遂行された事實に徴しても明かだ。かくて、文化の進行は天智の近江朝から、天武の飛鳥淨見原に、持統、文武の藤原宮に及んで居る。世に之を稱して白鳳時代といふ。

白鳳時代といふ時代については、その年代の範圍に就いて、史學者の間に異論が少くないが、要するに、飛鳥朝から、大化、近江朝を経て、寧樂朝に至る中間の時代、過渡の時代と觀るが穩當であり、少くとも、文化の歴史から觀れば、かく觀察する事に於いて最も妥當性を發見する。

此の時代は國內に於いても、氏族解消、國家統一の思想は急速度を以て實現し、大陸に於いては、隋滅びて、唐と爲り、亞細亞に於ける空前の統一ある強大國家の出現と爲つて居る。佛教思想に於いても、六朝の佛教が分化發展し、隋の洗練を経て、支那民族の強大なる胃腑に消化され、新形態の宗派が續々として形成されゆく氣運に遭遇して居る。大乘佛教の理想は愈その廣大なる建設へ向つて、順潮に帆をあげて走りつゝある。加之、玄奘、義淨の入竺に依つて、新しき佛國の思想は輸入せられ、此に佛教は一大爛熟期を出現せんとしつゝあるのである。謂はゆる大唐國建設の大理想に促されて、東西の文化を渾融し、上下千載の蘊蓄を傾倒して、空前の組織に向つて邁進せる時代である。而して、その完成は次の盛唐に待たねばならぬ。即ち日本の天平を中心とする寧樂朝に相當する。かくて、謂はゆる白鳳時代は初唐の文化を移入し、天平の文化は盛唐の文化を移植した。

五

ものには源がある。源を知らずんば末流を知る事が出来ぬ。以上は寧樂朝文化の源を述べた。今は進んで、寧

樂朝の文化を研究し、その指導精神の那邊に在るかを検討しよう。

聖武天皇が國分寺を建て、廬舍那佛を鑄造し、東大寺を建て給ふた事は、寧樂朝の佛教を代表する最も重大なる出来事たる事は天下周知の通りで、此に縷説するを要せぬが、凡そ此等の問題は政治的に如何に觀察すべきであるか。天皇は國家統治の根本方針として、佛教を採用し、中央に東大寺を、地方諸國に國分寺を建て、周遍法界の廬舍那佛を以て本體とし、千葉化現の釋迦牟尼佛を以て分身とし、本體を中央東大寺に、分身を地方國分寺に安置し、日本國をして一大蓮華藏世界たらしめんと企て給ふたのである。換言すれば、國家統治の原理として、大乘佛教の平等一如の精神を把握し、仍つて以て、無爲安樂の理想國を建設せんとせられたので、此れ等の諸施設は國家統治の最高政策から出たものであり、寧樂朝政治の最高潮を示すものである。此邊の消息は國分寺建立の事情や、東大寺造立の詔勅に明かなところであるから、續紀等の記述を讀めば昭かである。

聖武天皇や光明皇后が佛教の信仰に於いて、非常に高いレベルに達して居給ふ事は、その手鈔し給ふた「雜集」や、その發願し給ふた寫經その他の願文を覽れば十分に了解せらるゝのである。雜集には極樂世界を讚嘆した詩が多く抄せられて、天皇の御信仰の一斑が伺はれ、寫經その他の願文に依つて、光明皇后や孝謙天皇その他、當時の皇族、貴族の信仰が伺はれる。例へば、觀世音受記經の跋(聖武天皇)に、

朕以三萬機之暇、披覽典籍、全身延命、安民存業者、經史之中、釋教最上、

と宣ひ、奉爲 太上天皇捨國家珍寶等入東大寺願文(光明皇后)に於いて、

妾聞、悠々三界、猛火常流、杳々五道、毒網是壯、所以自在大雄天人師佛垂法鈞而利物、開智鏡而濟世、使擾々群生

入_レ寂滅之域_一、蠢々品類趣_ニ常樂之庭_一、故有_ニ歸依_一則滅_レ罪无量、供養則獲_レ福无上、伏惟 先帝陛下、德合_ニ乾坤_一、明並_ニ日月_一、崇_ニ三寶_一而遏_レ惡、統_ニ四攝_一楊_レ休、聲_ニ龍_一天竺_一、菩提僧正涉_ニ流沙_一而遠到、化及_ニ震旦_一、鑒_ニ眞和上_一凌_ニ滄海_一而遙來、加以天惟
 蕪_レ福、神祇呈_レ祥、地不_レ惜_レ珍、人民稱_レ聖、……………

伏願持_ニ茲妙福_一、奉_レ裂_ニ仙儀_一、永馭_ニ法輪_一、速到_ニ花藏之寶刹_一、恒受_ニ妙樂_一、終遇_ニ舍那之法苑_一、將_ニ普賢_一而宣遊、共_ニ文殊_一而展_レ化、仁壽_ニ百億_一、德被_ニ三千_一、

と宣ふが如き、いかに深遠なる信仰の妙域に達し給ふたかを知るべきであらう。世人多くは續紀等に記載せらるる轉經誦咒の記事のみを見て、寧樂朝の佛教は單なる物質的幸福を希求する極めて低級なる禳災招福の祈禱佛教に過ぎぬと思ふものがあらうが、そは極めて皮相なる見解である。寧樂朝に於ける三戒壇（中國東大寺、東國下野薬師寺、西國筑紫觀世音寺）の設立と、夫れに伴ふ一般朝臣の受戒は、又當時に於ける旺盛なる佛教信仰の一面を伺ふ事が出來やう。

我今_ニ盧舍那_一 方坐_ニ蓮華臺_一 周匝_ニ千葉上_一 復現_ニ千釋迦_一 一華_ニ百億國_一 一國_ニ一釋迦_一 各坐_ニ菩提樹_一 一時成_ニ佛道_一 如_レ是千
 百億 盧舍那本身 千百億釋迦 各接_ニ微塵衆_一 俱來_ニ至_ニ我所_一 聽_ニ我誦_ニ佛戒_一 甘露門則開 是時_ニ千百億_一 還_ニ至_ニ本道場_一
 各坐_ニ菩提樹_一 誦_ニ我本師戒_一 十重四十八 戒如_ニ明月_一 亦如_ニ瓔珞珠_一 微塵菩薩衆 由_レ是成_ニ正覺_一 是_ニ盧舍那誦_一 我
 亦如_レ是誦 汝新學菩薩 頂戴受_ニ持戒_一 受_ニ持此戒_一 已 轉授_ニ諸衆生_一 諦聽_ニ我正誦_一 佛法中戒藏 波羅提木叉 大衆心
 諦信 汝是當成佛 我是已成佛 當作_ニ如_レ是信_一 戒品已具足 一切有心者 皆應_レ攝_ニ佛戒_一 衆生受_ニ佛戒_一 即入_ニ諸佛位_一
 位同_ニ大覺_一 已 眞是諸佛子 大衆皆恭敬 至心聽_ニ我誦_一……………(梵 網 經)

即ち佛を以て已成の佛とし、衆生を以て當成の佛とし、衆生佛戒を受くれば、即ち諸佛の位に入ると宣する登壇受戒の作法は、いかに當時の朝臣を感激せしめたであらう。嚴肅なる道德觀念を喚起する事に於いて、此れ程嚴

重なる儀式があらうか。寧樂朝に於ける人間生活の指導精神は實に此に存するのである。識者よ、來つて、此の偉大なる大乘佛教の活精神を觀よ。

六

寧樂朝の文化は大唐の影響を受けて成立した事は史上に昭かで、何人と雖も之を否定する事は出來ぬ。否その素材の十中の九迄は大陸に仰いで居る。随つて、佛教も亦その例に洩れず、殆んど總てが唐朝からの輸入である。併しながら、決して單なる模倣に止つては居ない。謂はゆる六宗なるものは、唯その宗名を列擧したに過ぎぬので、その實際に行はれた信仰からいへば、俱舍、成實、三論、法相、華嚴、律などの既成宗派の範疇や教義に拘泥する事なくして、それ等諸宗の根柢に流るゝ活ける大乘の信仰を體現して居る。

寧樂朝の文化は空前の盛觀を呈した。政治に、法律に、建築に、彫刻に、繪畫に、文學に、誠に絢爛たる光燄を擧げて居る。而もその根柢を爲すものは、如上の大乘佛教の信仰である。國家生活、社會生活の指導精神は一として之に據らざるはないのである。あらゆる文化は大乘佛教の信仰から醗酵してゐる。實に寧樂朝は大乘佛教文化の最高潮に達したものの一である。

思想上から觀察すれば、寧樂朝の人心を支配したものは、一には祖先以來傳承した低級な宗教思想即ち祭神の道、二には應神朝以來輸入された支那の思想、主として唐虞三代の道即ち儒教、三には欽明朝以來輸入された佛教、主として大乘佛教である。而して以上三教の中、寧樂朝文化の指導精神と爲つたものは何であるか。曰く佛教である。特に潑瀾たる大乘佛教の信仰である。次に之を説かう。

寧樂朝の新知識として吉備眞備は最も代表的人物の一とすべきであらう。彼は久しく長安に留學し、歸朝してからは朝臣の首と爲り、刺策するところ、文武に亘つて尠くない。彼は私教類聚を作つて子孫を誡めたといふ。政事要略などに引かれて現存する夫が眞僞に就いての疑ひはあるが、その中に佛教の五戒と儒教の五常が同趣意であるといふ事を述べた一節がある。(略示内外事)空海の綜藝種智院式の序に據れば、彼は二教の院を建てたといふ事で、此の二教の院といふのは、儒と佛の二教に關するものであらうから、儒佛兼ね信じた事は疑ひを容れぬ。果して然らば、現存の私教類聚の目錄や殘篇は僞撰とするも、儒科出身でありながら、佛教を信じたものといはねばならぬ。

石上宅嗣は寧樂朝末に薨した文人であるが、亦儒科の出身で、厚く佛教に歸依し、私邸を捨て、寺と爲し、阿闍寺といひ、中に芸亭といふ文庫を設け、内典と外典を置き、人の請ふものあれば、閱覽に供したといふ。其の式の一節が残つて居る。(綜藝種智院式の序に、「備僕射之二教、石納言之芸亭」とあるものが夫れである)

内外兩門本爲一體、漸極似異、善誘不殊、僕捨家爲寺、歸心久矣、爲助内典、加置外書、地是伽藍、事須禁戒、庶以同志入者、無滯空有、兼忘物我、累代來者、超出塵勞、歸於覺地。

「内外兩教本爲一體」云々は顔氏家訓(歸心篇)の語である。顔氏名は之埜、北齊の人、北齊書(卷四十五、列傳推傳)に傳あり、文三十卷、家訓二十篇世に行はると記され、家訓は唐書藝文志(子部)日本國現在書目(第三十)に著録され、日本國善惡現報靈異記(上卷)にも引かれてあり、廣弘明集(三)にも收められてあるから、廣弘明集の流傳と共に、寧樂朝には讀まれたものとみえる。隨つて、當時識者の知る所と爲り、内外(佛儒)兩教の歸一が

五戒と五常の對比に依つて考へられたであらう。即ち儒科出身者に依つて、佛敎道德との間に聯絡を發見されたものと考へられる。併しながら、彼等の信仰は決して此に止らず、尙深く進んで、維摩の玄室に參して居ることは、眞備は文献を缺ぐので明かでないが、宅嗣に於いては遺文に依つて昭かである。即ち延曆僧錄(日本高僧傳要)の芸亭居士傳に據れば、宅嗣は芸亭の東北に方丈の室を建て、唯一床を留め、六時に齋し、三寶を念じ、教理を論じ、勝義を諮詢し、三藏讚頌を作つたといふ。

山上憶良は萬葉の歌人として有名であるが、亦篤く三寶に歸し、大乘佛敎の精神を體得した人である。挽歌(萬葉集)の序に、左の如く述べて居る。

蓋聞四生起滅方ケツクニ夢皆空、三界漂流喻ケツク環不レ息、所以維摩大士在ニ乎方丈、有レ懷染疾之患、釋迦能仁坐ニ於双林、无レ免ニ泥洹之苦、故知二聖至極不能レ拂ニ力負之尋至、三千世界誰能逃ニ黑闇之搜來……………

之に依つて、彼が維摩經を讀んだ事が分る。彼の佛敎信仰は非常に穩健で、思ニ子等一歌一首(萬葉集)には、慈父としての愛情が溢れ、令レ反レ惑情一歌一首(同)には、社會人としての嚴肅なる道德觀が發露し、太宰帥大伴卿讚酒歌十三首(萬葉集)等(卷三)の老莊ばかりの頹廢的氣分に對する反駁が伺はれ、支那に於いて、無君無父の教と斥けられた佛敎が、寧樂朝に於いては、如何に堅實に、穩健に信ぜられたかを物語つて居る。

想ふに維摩經は聖德太子以來、在俗居士の信仰を集め、中臣鎌足の維摩會興つて愈盛行し、維摩詰は寧樂朝識者の信仰の模範と爲つたものと見える。隨つて、儒科出身の佛敎信者に於いては、一應は五常五戒の邊に於いて、佛儒の調和を求めつゝも、その信仰が深めらるゝに及びては、更に進んで、大乘の不二法門に入り、維摩の玄室

に參したものであらう。これ維摩詰を讀して、「受_レ諸異道、不_レ毀_二正信_一、雖_レ明_二世典_一、常樂_二佛法_一」（維摩詰經、方便品第二）とあるに則つたもので、その指導精神は明に大乘佛教の信仰であつた事を示すものである。

七

上述の如く、儒科出身の識者と雖も、その指導精神は深く大乘佛教に求めて居たとすれば、祖先以來傳承した祭神の道と佛教とは如何なる關係にあつたか。之は此に取扱ふには餘り大なる問題であるが、一言觸れて置くとなれば、之とても、佛教の流傳と共に、彼等の方から、漸次佛教の信仰に接近を試みた事は幾多の例證がある。廬舎那佛の建立に際し、宇佐八幡が禮佛の爲に上京したるが如き、續紀に明記せらるゝ顯著なる事實である。かくて、低級なる傳統的祭神の習慣も、高尚なる佛教の信仰に追隨合流して、醇化の道に向つた事だけは言ひ得ると思ふ。

要之、寧樂朝文化の基調は博大なる大乘佛教の信仰であつて、その指導精神の發するところ、政治も、文學も、藝術も永遠の生命を獲得し、千載の下、今尙赫々たる光を放ちつゝある。

奈良朝寺院史の問題

川崎庸之

奈良朝時代の中央集権組織は、原則的に、土地の國家所有と、國家の課税を凡べて負擔するところの「課口」の勞役との基礎の上に立つと言はれるが、それ以外に存在したところの貴族、寺院所有の土地が、時代の墾田開發主義の波に乗つて益々増大して行くところに、常に社會經濟的な問題が横たはつてゐた。貴族、寺院所有の土地に働く人間が如何に組織されてゐたかに就いては一概に言ひ得ないにしても、凡そ想定される次の三つの場合の孰れかであらう。即ち、古代からの遺制である奴隸勞働が用ゐられてゐる場合、次にその附近の地方に在住する課口が傭はれて來る場合、そして最後に課口から逸脱したところの「浮浪人」が使役される場合である。奈良朝諸大寺の莊園に使役されたのは、多く第二の場合であると言はれるが、そこでもそれは遂に第三の場合と同様なものに轉化して行くことが注意されてゐるやうに、^註勝れて問題となるのは常に第三の場合であつた。こゝでは浮浪人發生の問題をまで取上げる暇はないが、兎も角この浮浪人の數が漸次増大して來ることは、今述べたやうな場合を通じて、當代の中央集権組織に否定的に働きかけるところの一つの要素となるのであつた。

註 竹内理三氏著、奈良朝時代に於ける寺院經濟の研究、二百四十一頁以下參照、そこには莊民發生の問題を論じて、淨土人發生の問題に觸れて來てゐる。

如斯、寺院それ自體の社會的成長は、曩て當代の中央集權組織の圏外に脱出するやうな方向に向つて進んでゐると言はれるのであつて、こゝに寺院の自立化の問題が生じて來る。大化改新以後、寺院に對する政策は幾度か變つたが、その何れの場合に於いても寺院所有地が一般の國有地から區別されてゐるところの根本的な問題にまで觸れられることがなかつた爲め、寺院自立化の問題は當代の宗教政策とは全く無縁に進行してゐるやうにさへ見える。例へば天武帝時代に行はれた「官寺」、「食封」の整理は、(日本書紀、天武九年四月是月條)寺院と所謂「檀越」との結托を結果したと思はれるが、それは決して寺院の自立化を妨げるものでなく、却つて自立化の爲めの結托であると考へられる。もとよりその間には檀越の専制の爲めに荒廢した幾つかの寺院も數へられるが、(續日本紀、靈龜二年五月庚寅條參照)しかしそれが爲めに寺院の經營に關する僧侶の參與權が確認されて來たことは、(同前書、同前條)寺院自立化の道程に於てはまことに幸福な出來事でさへあつたと言はれるであらう。

そして、僧尼令に認められてゐる「僧綱」選舉の事實はまた、寺院自立化の過程に於ける最も重要な契機となる筈のものであつて、そこから僧侶の間に於ける自主的傾向が導き出されると考へられるのであるが、たゞ、僧綱選舉の具體的事實に至つては、天平寶字七年、道鏡を少僧都に任じた場合に、「依衆所議」云々と言はれてゐるもの以外に、より明瞭なものを採り出すことが出來ない。(續日本紀、天平寶字七年九月癸卯條參照)強ひて言へば僧綱任用の場合に、在京諸寺の僧侶を立會はずといふ事實を、全然形式的なものとして斥けてしまはない限り、

ある程度まで、僧綱選舉の實存を儀禮化したものと見られるかも知れない。(僧尼令集解、延喜式玄蕃式参照)

二

孰れにしても、奈良朝時代に於ける寺院の自立化的情勢の進行は覆ふべからざる事實であるが、一方、この時代に、僧侶の身分が八位以上に比定され、僧侶に賜はる「公驗」が「位記」と同じ効力を有ち、「優婆塞貢進」と言はれることが世俗的な「德行貢進」と同様特殊な事實であつたことは言ふまでもない。そして僧尼令の

凡僧、聽近親郷里、取信心童子供侍、至年十七、各還本色、

云々と言ふ規定に就て、男子年十七歳に達するときは「中男」と稱ばれて一般に課口の列に入るといふ戸令の規定を参照するときには、寺院は、この社會の下積みの勞役を提供するところの人々に對しては、福音の爲めにする淨行を拒否してゐると見なければならぬ。適々正倉院文書に收むる「優婆塞貢進解」なる幾通かの文書によれば、必ずしも「不課」の列に入るべきではないところの人々が、年十七歳を過ぎて猶ほ幾年かを寺院に於ける淨行に費してゐる幾つかの實例を見ることが出来るが、しかし、課口に屬する一般民衆の間に於いてこの種の特權を享ける爲めには、賦役令に定むるが如く、自己の家人奴婢を以て、或は同國郡の人を傭つて、自己に課せられた「歳役」を代納せしむるだけの餘裕をもつてゐなければならなかつた。だから、寺院が淨行の爲めに留止することを許したのは、最初から不課の身分にあるか、或は少くともそれと同等の生活を營み得るものに限られてゐたと、原則的に言ひ得る。萬葉集十六の「戲啜僧歌」に對して、僧侶が「課役徹る戸長等」に怯える人々に向つて「檀越や」と呼びかけて來る一首は、まことに、この原則の最も痛ましき一つの現れでないであらうか。

そして、この原則は總て僧侶の行業規定に働きかけて、課口に屬する一般民衆の間に、出家への希望を觸發する可能性ある行業に對する禁止としてあらはれて來る。僧尼令の

凡僧尼、卜相吉凶、及小道巫術療病者、皆還俗、

云々の規定に於いて先づ窺はれる如く、僧侶が「小道、巫術」といふやうな、とりわけ民、在來の傳統的な宗教意識に媚びるやうな手段によつて、それも疾病など異常な場合に、民衆との接觸を有つことを禁止する一方、

凡僧尼、非在寺院、別立道場、聚衆教化、並妄說罪福、……者皆還俗、

云々と言つて、一層積極的に、僧侶の寺院以外に於ける教化を禁じて來るのである。そしてそれは「別立道場教化者、雖說眞如、……並還俗也」とまで解釋されるのであつた。(僧尼令集解參照)

また、

凡僧尼等、令俗人付其經像、歷門教化者、百日苦役、

云々の規定は、無制限な「乞食」に對する禁止と共に、必ずしも直接に一般民衆に對する關係に於いて定められたものとは言ひ得ないにしても、勢ひの赴くところ多分にその關係を含んで來ることは明瞭であつて、こゝに民衆は、福音の爲めにする淨行の爲めに寺院に留止することはもとより、彼等の間に僧侶を迎へて法を聽くことさへもが不自由であつたと言はれていゝ、「私度」「移名」「冒名」等のことが嚴重に禁止されたのは勿論である。

そこには、課口に屬する一般民衆の生活圏の動搖への關心から、民衆の視野が一定の限度を越えて擴がることを欲しない爲政者の意圖が藏されてゐることは言ふまでもないが、それはまた同時に、僧侶を、貴族社會それ自

身の福音、乃至その尊嚴の爲めに確保して置かうとする努力のあらはれでもあつた。それはこの時代の貴族階級が、夙く大化改新に先立つ幾十年かの時代に於いて、進歩的に佛教の福音を享受してゐた人々の間から結成されて來たのに伴つて、從來單にそれらの人々の進歩性の象徴であるに過ぎなかつた寺院が、こゝにそれらの人々が代表する國家組織の國際的進歩を象徴するところの存在として性格づけられねばならなくなつて來たところに、その原因の一つを見出すことが出来るであらう。

三

そこで、このやうにして僧侶に負はされた貴族主義の問題が、寺院の自立化的課程に於いて如何に發展して行つたかを見なければならぬ。寺院の自立化は當然僧侶の行業に於ける自主的傾向を導くが、その場合、彼等に要求されてゐる貴族主義的な淨行に對して、その全面的肯定の立場に立つか、或は反對にその否定的な立場、乃至少くとも、それから自由な立場に立たうとするかの態度の決定如何に従つて、その行業に於ける意識的無意識的な分化が導かれる。それらの意識的無意識的な分化が、當代に於ける幾つかの宗派成立の實際的基礎をなしたものであると考へられる。天平十九年に作成された大安寺、法隆寺等の資財帳によると、その時には既に「修多羅衆」「三論衆」「律衆」「攝論衆」「別三論衆」「唯識衆」等々と稱ばれた幾つかの僧侶の團體が存在して、それらはそれぞれの寺院内部に於いては經濟上の一單位ともなつてゐたことが知られる。そしてそれらの團體は單にそれぞれの寺院に屬してゐる許りでなく、同じ立場に立つ團體の横の統一が行はれて、それぞれの「宗所」と稱ばれる機關も具備されるに至つて、所謂「古京六宗」の成立が見られるのである。石田茂作氏の研究によれば、

正倉院文書の中に「何々衆」といふ字が消えて「何々宗」といふ字のあらはれて来る境界は、何れも天平勝寶三年の頃であると言はれる。^註

註 石田茂作氏著、寫經より見たる奈良朝佛教の研究、六十七頁以下参照。

如斯、僧侶の行業が分化して行くところから、一部の僧侶の間には、福音を貴族主義的な視野に於いてのみ見ることをしてしないで、廣く一般民衆の間にまで持込まうとする人々の出現したことが考へられる。續日本紀、文武天皇四年の道照示寂の條の記事によると、彼の行業には有名な禪行の外に、諸國周遊の際に於ける穿井、儲船、造橋等の事實のあつたことが知られる。それは特に佛教の福音を民衆の間に持込んだものと言ひ得ないにしても、それが進んで行基の場合に至ると、一層急進的に「妄說罪福」とまで言はれるやうな行動に出でゝゐる。(續日本記、養老元年四月壬辰條)そしてこの事態は養老二年に至つて再び僧侶の浮遊を禁止しなければならぬまでに進んで來るのである。行基の行動は勿論「四民棄業」の基となるといふ點から言つても、「寂居寺家」云々の貴族主義から言つても、當然禁止されなければならなかつた。(同前書、同前條)しかしそれにも拘らず、行基の徒の益々増大して來たことは、それに對する天平三年の再度の禁止となり、一部のものを除いては「嚴加捉搦」とまで言はれてゐるのを以ても明瞭であるが、(同前書、天平三年八月癸未條)かうした事の背後には、既に養老元年の禁止の際に注意されてゐるやうに、無制限な乞食といふやうな、窮乏化した民衆にとつては現實の福音となるやうなことが盛んに行はれたことが考へられなければならない。その意味に於いてまことに「道俗擾亂、四民棄業」と言はれるのであつた。

ところが所謂天平時代の佛事の盛業と共に、種々の法會などの場合に屢々要求される多數の「度者」は、正式に貢進される優婆塞の數を以てしては到底満たされ得ない事態にまで進んで來る。所謂「年分度者」の數は奈良朝時代を通じて一年十數人を越えることはなかつたのに對して、宮廷の臨時の佛事の間に得度を許されるものは時として數百人に及ぶことがあつた。そこに所謂「囑請」による得度の行はれる餘地が生ずると共に、一方屢々營まれる大工事などの場合に、得度を許すことを條件として優婆塞を使役するやうなことさへ生じて來た。天平十三年、恭仁京駕世山東河の架橋の際に、七百五十人からの優婆塞を使役し、その賞として得度せしめたのはその劃期的な一例であるが、(續日本紀、天平十三年十月癸巳條) 既にかうした仕方によつて得度を許される先例が拓かれて來るところからして、かの優婆塞貢進の事實に就いても、特に寺院その他の雜役に使用されることを目的として爲されて來る場合が生ずる。天平十六年の大安寺本體の優婆塞貢進解は明瞭にこの場合に關するものである。その他、「知識優婆塞」「優婆塞舍人」等の名を以て貢進されて來るのも、或はこの場合に屬するものであるかも知れない。また正倉院文書に收むる寫經所の「告朔案」などによると、そこにも常に幾人かの優婆塞が、「雜使」として働いてゐたことが知られるのである。

こゝにかの天平十五年の大佛造營の詔の下ると共に、行基の新たなる衆庶勸化が開始され、次いで天平十七年には彼が遂に大僧正に任じた間の事情が理解されるやうに思はれる。そして同時にこの間からして、僧侶階級内に於ける實際的な身分上の分化が生じて來ることが考へられなければならない。そしてそのまた反動として貴族主義的な見地から、僧侶の身分擁護の爲めに「勸流宕之徒」といふ立前を以てなされた天平寶字四年の僧位

四位十三階制定の奏請の意味も理解されると思ふ。(續日本紀、天平寶字四年七月庚戌條參照)

四

僧侶の行業が分化して行く過程に於いて、今一つ注意されなければならないものに山林修行の問題がある。それは行基の徒の行業に於いて見られる如き何等かの社會的働きかけをもつものではなくして、全然個人的な志向に屬する問題であるかのやうに見える。だがそれは先づ公やけの寺院の生活を見棄て、行くところの問題がある。そして同時にそれが特に山林に於いて行はれるといふところに、或る意味に於いては一層優れて社會的な關心の對象となつて來ることが理解される。といふのは、この時代に於いて既に一般民衆の間に於ける出家への希望を高めさす幾つかの條件が存在し、それは同時に浮浪の人を刺戟することによつて、夙くから囑請得度の弊害を助長して行つたことを前述した。こゝにそれらの人々の間に公やけの寺院を見棄て、僧侶たちが迎へられるときには、そこに形成される一つの勢力が、一般民衆の負はされるてゐる生活圏に對して一層動的に働きかけて行くことは當然である。しかも山林に於いては、凡べてのことが市井や田園に於けるが如く露顯的には行はれないからして、そこに修行する僧侶たちを巡つて浮浪の人々が集まる場合には、そこから如何なる擾亂が発生しないとも限らない筈であつた。實際、行基の徒の行業禁止の際に注意されてゐる無制限な乞食などの事實が、既に一つの日常的な擾亂として援上げられることも可能であると考へられるのである。

それで僧尼令に於いては山林修行の僧侶に對して、その入山後に於ける居住の移動を禁止し、同時にそれぞれの山岳所在地の國郡に對してそれらの僧侶の居所の監視を命じてゐるのであるが、本來孤棲的なこの修業者たち

に對して、何故斯くまで不自由な制縛が加へられなければならなかつたかと、こゝに理解されると思ふ。同時に養老二年には再び僧侶の浮遊を禁止して、特にその任意の入山を誠められた事實がある。

ところが、單にさうした謂はゞ日常的な禁止のみに止まらず、この時代にはなほそれが一層政治的な意味をもつて來る場合のあることが注意されなければならない。天平元年、長屋王の變のあつた後に、山林に停住して詳つて佛法を道ふものは、異端を學ぶものと同じく首は斬し従は流せんと言はれてゐるのは先づそれであつて、また惠美押勝の亂のあつた天平寶字八年には、逆黨の徒が山林寺院に於いて私に一僧以上を聚めて讀經悔過することを禁止されてゐる。(この禁止は後述する寶龜元年の場合に引かれてゐるものである。)

これらの禁止は畢竟この時代の貴族社會に通有なものであつた内部的暗闘の存在と、そこから必然に結果するところの反對派の人々が隠密の間に蓄積する勢力への恐怖が、特に山林などに於ける秘密な佛事の勤修を通じて爲される場合には、優れて自らの爲めにあるべき福音が、それぞれの立場から反對派に屬する人々によつて持去られて行くといふことに對する不安と結びついて、それぞれの最後の精神的依據を動搖させて來るところから爲されたものであつて、それが特に天平元年及び天平寶字八年に於ける禁止となつてゐることは決して偶然でないことが理解される。尤もそれは孤棲的な修業者たちにまで及ぼされるところの禁止ではないと言はれるにしても實際には、事實天平寶字八年の制禁に就いて言はれてゐる如く、それらの孤棲的な修行者たちも凡べて山林から逐出されてしまふ結果にまで到達したのである。(續日本記、寶龜元年十月丙辰條參照)

この時代の貴族社會に常に存在した内部的暗闘の事實は、特に天平勝寶年代以後、即ち孝謙、淳仁、稱徳三朝

の時代に於いてその頂點にまで達したと見ることが出来る。(光仁天皇即位前記を参照せよ。)この時期に於いて新しく注意すべき事情が発生するといふのは、この頃漸く宮廷の一部にも、現實世界に對する見切りをつけて、隱遁的な風格を尙ぶ氣運が生じて來たことであつて、天平寶字八年に於ける文室淨三の致仕の如き事實はその好き例と見られることが出来る。(續日本紀、天平寶字八年九月戊戌條參照)また光仁天皇即位前記によれば、天皇御自身即位以前の幾年かをかうした隱遁的な世界の裡に過ごし給ふたことが知られるほどである。

同時にこの間かうして、一般の隱遁者たちに對しても新しく尊敬が拂はれて來る理由が生ずるのであつて、それは既に天平寶字元年に於ける「高臥潁川、遁跡箕山」者に對する禮を盡した巡問の事實となつてあらはれてゐる。そして同二年には諸國の山林に隱るゝ清行の逸士にして十年以上なるものには皆得度を許される事態にまで進んだ。これらの事實は前述の天平寶字八年の制禁に伴つて、實際的に破却されてはしまつたが、次いで稱徳天皇の後に立たれた光仁天皇の時代に入ると間もなく、(寶龜元年)「俗士巢許、猶尙嘉遁、況復出家釋衆、寧無閑居乎」と言はれて、再び僧侶の山林修行が公認されたのは、前述の事情からしても、意味深いことであつたと言はれる。

こゝで、僧侶階級に於ける貴族主義の問題が、寺院の自立化的過程に於いて如何に解決されて來たかといふ問題を一應纏めることが出来るであらう。

上來敘し來つた如くそこに見られる幾つかの特徴的な事實に即して、私はこゝに纏てあらはれて來る最澄の行業を想起すべきであることを附記してこの稿を終らうと思ふ。

附記

本稿の中一―三と四とは同じ主題の下にはあるが可成り隔つた時に書いたために、或は多少の重複や用語上の喰違ひがないかと思はれるが、特に四に就いて充分推敲する暇がなかつたため、そのままにせざるを得なかつた。何かの機会に於て補正することを期してゐる。

平安朝に於ける寺院法制の一考察

寶 月 圭 吾

隋唐文化の大浪は澎湃として我國に波及し、我國内の文化的要求と一致して大化改新を惹起し、爰に大寶律令の制定を招致したのであつた。かくして我國は中央集權的新文化國家としての誕生を遂げたのである。然るにこの新國家の基礎をなす大寶律令は、何人も指摘するが如く、隋唐の制度の燒直しであり、制定當時既に幾多の内の矛盾を抱藏して居たのである。故にかゝる制度の上に立脚した新國家は、即ち誕生と共に既に崩壞への第一歩を踏出してゐたと云ふことが出来る。

寺院、僧尼等に關する令の規定——僧尼令等——に於ても、この形勢は明瞭に看取される。當時の佛教が、國家的色彩を頗る濃厚に抱合してゐた爲めに、この僧尼令等の令制の第一目標は、佛教の國家的統制に在つたことは、今更論するまでもないことである。換言すれば、二十數箇條の僧尼令の精神は、國家主義の強調に存してゐたと云つても過言ではない。この後創立せられた國分寺の如き、國家的權力の擴大、現實的利益への欲求を目的とする金光明最勝王經等の經文を中心とする信仰の上に立脚した寺院の建立は、奈良朝佛教が、國家的、將又官僚的宗教であつたことを物語るものである。

しかしながらこの國家的宗教たる奈良朝佛教は、いつまでもそのまゝの性質を持續けることは不可能であつた。奈良朝に於て、既に全面的な崩壞の兆候を示した令制は、平安朝に於ては、急速度を以て、廢亡への過程を進んだのと同様に、寺院社會に於いても、その兆證は多々顯れて來るが、就中寺領の増加、引いてはその莊園化の傾向、及びそれによつて起るところの私度僧尼の濫増、私寺の濫立等はその最たるものであらう。

大化改新の根本的原則たる土地の國家所有制度の具體的な現れとしての班田制度に、その制定の當時すでに含まれてゐた不輸租田の如き致命的な矛盾は、この制度の前途を頗る暗澹たるものならしめた。國家の庇護の下に在つた寺院は、班田制度の不備に乗じ、寺田の増大を計ると共に、また一方廣大な寄進地を兼有し、田地の買得をなし、殊に墾田の開發を行ひ、終に莊園領主として膨大なる經濟力を具有するに至つた。かゝる狀況の下に於いて、班田制度は根本から打破せられ、富める者はその富を益々大にし、貧しき者は愈々甚だしい状態に置かれることになつた。かくの如くにして、富の分配の不平均は、貧者をして自己の班田より驅つて、富者の支配下に集合せしめ、その莊園を構成せしむることになつた。寺院は莊園領主として、當時最も大なるものゝ一であり、隨つてその莊民の數も多かつた。かくの如き寺院社會の經濟力の裕福は、その生活の安定を求むる貧民等を僧侶生活に導いた。僧侶を一種の官吏として取扱ひ、これを得度せしめた當時に於いて、此處に必然的に生じて來る問題は得度制度の紊亂である。

私度は令の制度に依つて嚴禁せられてゐたにも拘らず、私度僧尼の發生の傾向は、早くも奈良朝に於いて發見される。即ち神龜元年の諸國の僧尼の名籍には、實に千百二十三人の彼等が録上せられてゐた^(註)と云ふが、勿論こ

の數字の中には多數の私度僧尼の存在を疑つてもよいであらう。天平寶字三年には、私度を禁じ、彼等を其本貫に還らしめんとしてゐるに徴して(註二)も、私度僧尼等は其數を増すとも、決して減少するものではなかつたであらう。この形勢は、平安朝に降ると更に甚しかつたらしく、諸國國分二寺の僧尼の死亡の際(註三)は、その度縁を官に進めしめ、然る後にその闕を補はしめんとした承和十年六月の官符は、政府の直接統制の下に在る國分寺に於いてすら、既にかゝる状態にあつたことを證する。他の一般寺院に於ける私度の盛なりしことは、想像に餘りあらう。かの三善清行が「天下人民三分二皆是禿首也、」と嘆じてゐる(註四)のは、縦へ誇大の言とは云へ、當時に於ける私度の傾向が、如何に深刻であつたかを推察せしむるに十分であらう。

私度の禁に關聯して想起されるのは、私寺建立の禁の問題である。此も矢張り令制に於て、明瞭に禁遏され、更に降つて延暦二年六月の太政官符に依つて、重ねて禁斷されてゐる處(註五)を見ると、令制の無力、崩壞が了解出来る。實際問題として、私寺建立の禁止は無効であつた。奈良朝に於ける寺院は、原則としてその性質は國家的なもので、即ち官寺であつた。隨つてその經濟は國家權力に依つて保證せられ、その三綱講讀師等は官吏に准じて、政府の手で任免せられた。南都七大寺を始めとし、十五大寺と稱せられた諸大寺、其他御願寺、國分寺等皆是であつた。然るに持統天皇六年には、全國に五百四十五箇寺と云ふ夥しい數の寺院が存在したと稱せられる(註六)し、又慈覺大師は、唐に於いて、我國の寺院數を説明して、「僧寺三千七百、尼寺多有、」と述べてゐる(註七)が、多少御國自慢の氣味があるとしても、兎に角餘程多數の寺院の存在を認めなければならぬ。而も此等の夥しい寺院の大部分は官寺に非ずして、私寺であつたことも亦同様に承認せざるを得ない。三善清行が、「上自群公卿士、下至諸國黎

民、無建立寺塔者、不列入數、故傾盡資産、興造浮圖、と述べてゐるに依つて、私寺濫造の情況が理解される。政府は寺院の統制上、斯の如く濫立せられる私寺中、特に有力なるものを揀定して、准官寺としての取扱をなし、之を所謂定額寺なる名稱を以て管轄し、その他の私寺の造立を禁遏したが、陸續たる私寺の出現に對する防止は到底不可能であつた。然らば私寺建立の禁止は何故に無効であつたか。私院の建立の動機は複雑である。單に宗教的な見地から建てられたものもあらうが、また經濟的な打算から割出されたものもある。當時の寺院は一種の治外法權を有してゐた處であつたから、自己の土地資財を寺院に施入し、寺院の庇護を受けんとする者が尠くなかつたのみならず、更に積極的に私の寺院を建立し、寺領なる名稱の蔭に私利を貪る者も多かつた。即ち私寺建立の主要目的の一是、寺院の有する經濟的特權の利用にあつたとも云へる。故に私寺に於いては、その寺の建立者、即ち檀越の勢力は非常なものであつたことは容易に考へられる。此傾向は、私寺中特に准官寺たる定額寺に於いてすら甚しかつた。大同元年八月の太政官符に徴すれば、彼等は寺田を耕作しながら租米を納めず、燈分稻を私し、寺の錢貨を借りて還さず、寺の牛馬家人を驅使し、剩へ山林樹木を勝手に伐採し、意の儘に寺の三綱を改補することさへ敢へて行つてゐた。註七定額寺に於いてすら、かくの如き有様であつた。自餘の私寺に於ける彼等の行動は、眞に想像以上のものがあつたであらう。實に奈良朝から平安朝にかけての寺院の檀越、氏寺ならば氏長者の勢力は偉大であつて、寺院の實際の經營は、彼等の掌中に在つたとも云へる。

二

以上極めて簡單ではあつたが、奈良朝から平安朝にかけての寺院社會の一斑を、僧尼令を中心にして概觀し、

當時の佛教、即ち國家的佛教に對する國家の統制力が、大寶令の崩壞と步調を揃へて衰頹に赴いたことを、寺院社會の經濟的發展と、其に依つて必然的に生じ來る得度制の紊亂、私寺建立の問題、及び檀越の寺院内部に於ける勢力の伸展等の諸觀點より指摘して來た心算である。

斯様な事情に依つて、奈良朝末期から平安朝にかけての寺院は、それが國家的な存在として在つた時に較べて、質に於て根本的な差異を示すことになつた。故に隋唐の制度を母法とする官僚的な僧尼令等の規定を以て、全く變質した當時の寺院社會を統制しやうとするのは無理であつた。言を換えて云ふならば、當時の寺院社會は令制に拘束されるのには、餘りに複雑な諸様相を有し、又各自の強固な經濟的基礎に立脚した寺院社會にては、國家の統制を全く必要としなかつたのである。

かくして寺院に對する國家の統制——寺院内に於ける公家法制が、その効力を失墜した時、寺院社會は何に依つて統制され、その生活は何に依つて規定されたのであるかと、當然起つて來る問題である。

公家法制の埒外に出た寺院は從來の慣習により、或は各寺特殊の事情によつて、その寺を中心とする自治的な寺法を制定するやうになつた。この各寺院の寺法こそは、當時の寺院生活を律してゆく規範であつたのである。

而してそれは、各寺に於ける權威者の名に依つて公布されたのである。即ち學識、人格の點より滿寺の尊敬を受けるに足る高僧等、及びその寺の建立者であり、また經濟的援助を與へた諸檀越が、寺法制定に就いて大きな役割を演じてゐる。^(註一〇)いま此處に、平安朝に於ける寺法の性質を最も著しく示すものとして、起請と稱せられるものを掲げ、その考察に依つて、以上の説明に對する理解を容易ならしめやうと思ふ。起請の本質に關しては、既

に論述されたことがあるが、^(註一)此時代にては、中世のそれが誓約として宗教的な意味を有するのとは全く異り、立言として法制的な意味に重點を置くことは、今更冗説の必要はない。此種類の起請は、平安朝に於ては一般に使用せられ、公家社會にてもその用例に乏しくないのみならず、殊に寺院社會にては、法制の公布の最も普遍的な形式として、頗る多くの例證を發見するのである。故に起請は平安朝の寺院法制の觀察には、必要缺くべからざるものであり、且又これが考察に依つて、當時の寺院法制の本質の或程度まで明確にされるものと思はれる。

以下起請の諸例に就いて検討して見よう。

(一)延喜七年二月十三日聖寶の起請、

東南院

定置院主房起請事

右件院元是寺家別當道義律師、以延喜四年移立香積寺字佐伯院、於大衆中所附屬也、以同五年氏人故參議正三位大宰帥佐伯宿禰今毛等孫同附屬、因茲同六年重請政所判、但至住房者、寺家請破壞悲田一字、移立領掌爲代代院主房、永傳於一門、是爲斷末世喧起請如件、

延喜七年二月十三日

僧正法印大和尚位聖寶^(註二)

これは醍醐寺の開山聖寶が、その院主房の傳領の次第を書残したものであつて、一種の處分狀とも稱すべきであらう。文中の「定置の二字は甚だ重要な意味を有し、起請の本質たる法制的要素を明瞭に指示するものである。即ちこの二字は、起請が起請置文となり、更にまた後世の置目、或は掟(置手)にまで發展する徑路を暗示する

平安朝に於ける寺院法制の一考察

ものでなければならぬ。

(二)延喜十三年榮山寺神鏡等の起請、

この起請の全文は不明であるが、その中に「有修理之功人門跡、可執行寺務、」との一條が存在し、榮山寺の寺務執行は、同寺の修理をなした人の子孫を以て補すべきことを規定した^(註三)のである。

(三)天祿元年延曆寺良源の二十六箇條起請、

前に示した二つの起請は、寺院法制としては、未だ極く簡單なもので、その規定する處も、比較的小範圍にとどまるやうに思はれるが、この良源の起請は、その條項は二十六の多きに達し、内容も亦頗る多方面に涉つてゐる。その條項を示せば左の通りである。

- 一 停止舍利會別當會日被物前後所司供等事
- 一 停止六月會講師勞供聽衆所司事
- 一 停止同會立義者調鉢煎茶威儀供事
- 一 停止十一月會講師調鉢煎茶威儀供事
- 一 停止安居講師調鉢送供所司事
- 一 停止衆僧着木履上堂事
- 一 應競留羯磨物期日內不出直者永處衆斷事
- 一 應闕布薩法用者處三年斷事
- 一 應登壇後必參布薩堂兼練習誦戒梵唄維那作法事

- 一 應練習誦讀頌散等法用作法事
- 一 應傳法講經席必參會聽聞事
- 一 應年分學生殊撰法器事
- 一 不可籠山僧出內界地際事
- 一 應制若僧用禁色衣服事
- 一 應公私縱經闕坐懈怠者永停用事
- 一 應禁制以破子送施山僧事
- 一 應山院界內放飼牛馬捉進左右馬寮事
- 一 應禁制裹頭妨法者事
- 一 應專捕持兵仗出入僧房往來山上者進公家事
- 一 禁制於山院內恣行刑罰事
- 一 禁制授戒間成亂致妨者事
- 一 應春秋二季出房主帳事
- 一 應隨山王二季御讀經僧見參之數定住不事
- 一 停止舍利會日綱維堂達參別當房事
- 一 停止大小綱維觸事向座主房陳慶賀事
- 一 應大小綱維互守禮義事(註一四)

(四)寛和二年横川首楞嚴院二十五三昧起請、

この起請は八箇條より成立し、「可毎月十五日勤修念佛三昧事」と云ふやうな佛教修行に關する諸規定、及び「可

建立別處號往生院結衆病時令移任事」等の如き病者の取扱に就いての規約が制定されてゐる。^(註一五)

(五) 永延二年の源信首楞嚴院二十五三昧起請、

この起請は源信僧都の制定したものであつて、十二箇條より成り、その内容は大體前に掲げた寛和二年の起請と大差ないものである。^(註一六)

(六) 永祚二年慈忍和尚の起請帳、

これは慈忍和尚尋禪の書残した起請であつて、延曆寺飯室院中の雜事として、不動堂、法華堂、妙香院等の經濟及び院家所領田園封物に關しての規定を定めたものである。^(註一七)

(七) 寛弘四年傳惠心僧都の起請、

この文書の表題は、靈山院釋迦堂毎日作法とあるのみで、起請と云ふ文字は見當らないが、その最後に「自餘要事追可起請、」とあるによつて、起請と見做すべきと思はれる。その内容は、表題の示す如く、靈山院釋迦堂に於ける佛事の作法を制定したものであつて、佛前にての高聲談話戲笑の禁、宿直の僧侶の心得等の規定を始めとして、總て五箇條より成立してゐる。^(註一八) 此起請の制定者は惠心僧都源信と傳へられる。

以上の諸例の外に寺院内に於ける起請は數多あつて、天喜四年の讚岐善通寺の起請、^(註一九) 承徳二年の榮山寺の起請、^(註二〇) 仁平三年の仁和寺の起請、^(註二一) 養和二年の金剛寺の起請等は、何れも此種に屬し、寺院内部の法制として制定せ

られたのである。かくして發展し來つた起請は、中世に於いても、その例は尠くなく、元暦二年の神護寺の文覺の四十五箇條起請の如き、^(註二二) 寺院法制として完成された形態にまで到達し、中世に於ける寺院法制に大なる寄與を

してゐるのである。

平安朝の寺院法制上に大きな役割を演ずる者として、寺内の尊敬を受くるに足る高僧、及び寺院に對して經濟的援助を與へ、その結果絶大な權力者となつた檀越を擧げなければならぬことは、既に説いたところである。然るに前に掲げた數箇の起請は、何れも寺院に於ける高僧の名の下に制定された起請であつて、この檀越に依る起請に就いては全く言及しなかつた。故に此から其等に關して若干の考察を加へることゝしよう。

奈良朝から平安朝にかけての寺院に於ける檀越の勢力が如何に大きかつたかは、前にその一斑を示して來たが、この勢力が更に法制上に振はれるに至つたことは、寧ろ當然の歸結としなければならぬ。かくして檀越は寺院法の制定さへ行ふに至つた。此關係を起請に就いて觀察するならば、檀越のその建立にかゝる寺院、或は氏長者の氏寺に於ける起請の制定である。此等のことは、左に列擧する諸寺の實例に徴して、了解し得るであらう。

(一)法成寺の起請、

藤原道長の創建した法成寺の執行の相承に就いて、中右記に次の如き記事がある。

法成寺執行者、最前心譽僧正云々、其後七八代園城寺門徒也、今度初延曆寺人被奉也、件事入道殿無別起請者、何事在哉、
但未有此事如何。(註三)

この意味は、法成寺の執行は、心譽僧正以來七八代の間、園城寺の僧が之に任じてゐたが、今度は初めて延曆寺の僧が任じた。此の相承については、別に道長の起請はないと云ふから、子細はない云々と解釋される。この記事に依れば、法成寺に道長の起請が存在したか否かは、甚だ疑問であるが、中右記の筆者中御門宗忠は、或程

度まで、當時の寺院に於ける相承に關する規定が、その寺の建立者に依つて定められた事實があつたことを肯定してゐるやうに思はれる。

(二) 平等院の起請、

中右記は、藤原頼通の創建にかゝる宇治平等院の檢校の補任のことに就いて、次の如き興味ある史料を提供する。

宇治平等院檢校法印仁源也、任座主之後、以權大僧都永實爲檢校了、而仁源猶而願執行、是事背起請者、故宇治殿十二ヶ條起請初條云、平等院檢校、以慈覺智證門徒中上藤可補、但若任天台座主者、早可補其替者、背起請者佛神可證給者、而仁源不知件文、任座主之後猶願執行、不便之由殿下令奏給、件起請者故源右府書之、被納平等院經藏、(注二五)

此記事に據つて了解し得らるゝやうに、頼通は平等院に、同院の諸規定を制定した十二箇條の起請を書殘し、而もその第一條は檢校の補任について、山門寺門の中、上藤を以て此に補し、若し其人が座主に任じた場合には、其替を補すべしとの規定であつた。

(三) 安樂寺の起請、

筑前安樂寺は菅原道實との關係から、菅原氏が代々之を管理してゐた。この寺には、「可停止稱氏僧背氏人、以貴所威蓋望安樂寺別當事」といふ題目の、大治年間の起請があつた。(注二六)是即ち同寺の別當は菅原氏の僧を以て補し、而もこれには氏の推擧を必要とするとの規定であつた。この起請は何人に依つて制定されたかは詳かではないが、菅原氏の氏長者に依つて定められたことは容易に推察される。

以上の諸例が示すやうに、寺院社會の自治的な法制に於ける權越、或は氏長者の勢力は頗る大きく、從來の無力な公家法制の位置を奪ひ、漸次その統制力を強めて來た。而して平安朝末期から鎌倉時代頭初に發見される法皇の御起請、例へば後白河法皇の文治三年五月一日の金剛峯寺に於ける御手印起請^(註三二)、後鳥羽法皇の建久三年正月の新熊野神社(當時の神社は、寺院と何等の本質的な差異は認められない)に於ける御起請^(註三三)は、法皇を最も有力な權越として觀る時には、この情勢が更に強調せられ、その頂點に到達したことを説明するとも考へ得らるゝと共に、寺院が公家社會の中心勢力たる法皇の御名を藉りて、自己の起請を權威づけた巧妙さも亦看取出来る。

三

然らば以上の如くして制定せられた起請が、寺院に於ける法制として、その權威は如何なる制裁に依つて確保されたのであらうか。またその効果は如何なる程度まで確實であつたであらうか。此二つの點が考察されるべき問題として殘されてゐる。

公家法制は、律令制度の衰頽と共に、僅に公家社會を地盤として立ち、公家社會に於いてのみ支持されるやうになつたと同時に、當時經濟的に獨立の地位に在つた寺院社會は、また自己を規定してゆく自身の法制を有してゐたのであつた。公家、寺院の二つの社會は、互に對立の状態にあり、夫々の社會の統制權は各社會其自身が握つてゐたのである。然らばかくの如き治外法權的な存在たる寺院社會に於ける統制者は何であつたかと云へば、既に述べたる如く、寺院社會全般の人望を集めた高僧達であり、又絶大な支配權を有した權越であつた。けれども此等の統制者は決して絶對的なものではなかつた。その絶對權威者は、當時の一般社會、特に寺院社會の宗教

の對象としての佛であり、神であつたのである。成程高僧の權威は偉大ではあつた。しかしそれには恒久性が缺けてゐた。檀越の勢力も、寺院創始當時に於いては承認されたには違ひはなかつたが、その寺院の實力の充實に伴つて、最早次第にその權威は否定されなければならぬのが常であつた。然るに、獨り宗教的尊崇の對象として、而も善惡に對して、超自然的な力を有すると信ぜられた佛神の威力觀は、當時の一般社會に於いて、甚だしい壓力を保つてゐた。この壓力は寺院社會にあつては、殊に著しかつた。この佛神の威力の最も激しい顯現としての、惡に對する降罰の思想こそは當時の寺院社會の法制の遵守には、闕くべからざる要素であつた。故に起請について、此思想が強度に示されることになつたのは、寧ろ當然の成行であつたと言へる。かの天祿元年の良源の二十六箇條起請に於いて、その末尾に「謹仰大師之明鑑」とあるが、この大師は傳教大師最澄を意味し、而もそれが最澄と云ふ高僧ではなく、更にもう一段神聖視せられ、佛と同じ高さにまで引上げられた大師の靈であつたからこそ、この起請の權威も亦永久性が賦與されるわけである。他の起請にあつても、同様なことが考へられる。例へば永祚二年の尋禪の起請帳も、次の如き文言を有してゐる。

背予起請、以非理改置事、以非門補院司、梵釋四王龍神雷衆三聖山王五道冥衆作願怒施呵責、又於施入田園、以迷心留阿黨、違勅宣、致逆妨男女國宰、且世求願不滿、官位衰滅、福田殄滅、壽命夭死、子孫斷絕、後世隨阿鼻獄、至無數永不出離、終滅佛種(現九)
(註三〇)
略下

かくの如くにして、佛神の威力を藉りて、起請する所を違犯せんとする者を誡めてゐる。また平等院に書殘されたと云ふ藤原頼通の十二箇條の起請にも、

背此起請者、佛神可證給、

との文言が記されてあつた(註三一)と云はれる。更に天喜四年の讚岐善通寺の起請を見ると、

若留食司者、住持之三寶大師聖靈護法天等垂證明歟、○中敢不違失、故起請、

とあり、而も此文書の最後に、證大行事として、天麻大明神、雲氣明神外二神の名を掲げてゐるのは興味がある。(註三二)

大治年間の筑前安樂寺の起請の中には

伏願靈庖、明垂冥察、自今以後有萬爾氏人之許否、暗以豪貴之權威、不測涯分、若致濫妨之輩者、高振靈威、立與冥罰、内則天神必加呵責之誠、○下

と見えてゐる。(註三三)その他、仁平三年八月の仁和寺の起請にしても、また永暦元年の榮山寺の起請にしても、皆その末を、かゝる種類の文言を以て結んでゐることを發見する。

起請はかくの如くにして、佛神の超自然的威力、即ち違犯者に對する佛罰神罰の降下に依つて、その効果が強固にされ、その恒久性が賦與されたのである。此が爲めに起請は、その制定當時に於けるばかりでなく、遙か後世に至るまで、廣く一般に遵守されることが出来たのである。平安朝初期に於ける延暦寺の無動寺の相應和尚の起請が、平安朝も末の養和元年に至つても、絶對的な權威を保つて居り、(註三四)法成寺に於ける藤原道長の起請の有無が後世の訴訟の場合に論ぜられ、(註三五)また宇治平等院に於ける藤原頼通の起請が、後代になつても依然法規としての價值を有してゐた理由も、亦これによつて了解されるのである。同様の例として、弘法大師の起請と稱せらるゝものを考察するに、康和元年の中原範政勘申に引用された承和十二年の太政官符には、弘法大師起請といふ文字

が見られる。(註三九)更に降つて、鎌倉時代中期に至つて、弘法大師の起請は東寺にも存在し、それに隨へば、神泉苑の請雨讀經は九日間以上に及ぶことを禁斷してゐると云ふ。(註四〇)此等弘法大師の起請と稱せられたものは、果して大師の制定した起請か否かは、甚だ疑はざるを得ない。或は後人の假託の書であるかもしれぬが、何れにもせよ、此起請が後世、殊に遙か鎌倉時代の中葉に至るまで、法制としての權威を保持したことは驚くべき事實である。かくの如く起請が寺院社會に於いて、絶對的な効力の永續を保ち得たのは、一つにそれが宗教的な拘束力を具備してゐたことに原因したのであつた。

公家法制の無力、これに對する寺院法制の發展は、必然的に對立の形勢を招致し、更に時としては互に相反する餘儀ない場合を必然的に生じたことは、容易に想像される。寺院社會を規範する起請の存在は、同様に佛教を深く信仰し、佛事に且暮を送つてゐた當時の公家社會に於いては、それが寺院社會内だけで行はれてゐた時には、必ずしも否定されなかつた。然し寺院社會が、一度自己の利益の爲めに、起請を利用し、敢て公家法制の定むる所と背馳しても何等意に介せず、それを自己の主張の貫徹に對する手段に供する場合に於いては、公寺兩社會の法制の對立は激化せざるを得ない。此情勢は次に示す史料が雄辯に物語るであらう。

保元元年閏九月十八日宣旨

略中

一、可令下知諸寺司、注進寺領並佛用途事

東大寺 興福寺 元興寺 大安寺 藥師寺 西大寺 法隆寺 延曆寺 園城寺 天王寺

仰、件寺或謂本願之起請、或謂臨時之佛事、計苑色敷施入田園、而所司大衆爲食舊領之地利、趁求新立之庄園、不啻忘戒行、

單にこの一つの宣旨に就いて考へても、此等の諸大寺にては、「本願之起請」と云ふものが、如何に多く存在し、且つまたそれが如何に効果的に利用されてゐたかが了解し得らるゝのである。即ち東大寺以下の諸寺は、當時の寺院中、最も有力な寺々であり、それ等は何れも、「本願之起請」の名に匿れて、自らの戒行を忘れ、公家法制に違反してまでも、汲々として、莊園の新立を行ふ等の經濟的利益の爲めの企劃を行つてゐた。而してこのことは寺院社會に於ける法制が極度の發展を遂げ、終にその統制力は寺院社會の外に溢出した結果、公家法制と牴觸したことを明示する誠に興味深い出來事である。かくして平安朝に於ける寺院法制は、それが登り得る處まで登りつめ、公家法制の羈絆から脱した觀があつた。

四

擱筆するに當り、以上の考察を一言にして盡すならば、奈良朝に於ける國家的、官僚的寺院の、平安朝に於ける自主的寺院への大きな轉向は、律令制度を中心としたる公家法制の統制力の缺如に起因する、自治的な寺院法制の必然的な獨立を招致したのである。そしてかゝる寺院法制の具體的な一例として、此處に寺院社會に於ける起請を論述し、同社會の自治的法制としての効力確保の爲めの、その宗教的な性質を説明した。

かゝる急激な發展を遂げた寺院法制は、中世に至つては更に進歩し、朝廷を中心とする貴族等の公家法制、幕府を核心として武士の間に成立した武家法制と互に鼎立して、獨立した一法系としての存在を明示することとな

つた。

平安朝に於ける寺院法制に就いて論ぜらるべき問題はあまりに多い。以上説明し來つたところは、極く部分的な觀察に過ぎないかもしれないが、起請を中心としたる平安朝寺院法制の一斷面の提示ともなれば本小篇の意圖は達せられたと思ふ。

註

- (一) 續日本紀 神龜元年十月朔日條
- (二) 類聚三代格 天平寶字三年六月廿二日太政官符
- (三) 類聚國史 承和十年六月辛酉條
- (四) 本朝文粹 三善清行意見封事
- (五) 類聚三代格 延曆二年六月十日太政官符
- (六) 扶桑略記 持統天皇六年九月條
- (七) 大日本佛教全書第百十三 入唐求法巡禮行記一
- (八) 本朝文粹 三善清行意見封事
- (九) 類聚三代格 大同元年八月廿二日太政官符
- (一〇) 寺院に於ける立法上の權威者として、高僧、檀越の外に、或は一般大衆としての寺僧の勢力と云ふやうなことも考へられる。事實一般僧侶大衆の團體的勢力は、既に平安朝初期、或はそれ以前に於いても認められる。しかしそれが僧侶集會の如き強固な團體勢力を發揮し、立法者たる地位を獲得するのは、平安朝末期、主として中世に於いてであつたと思はれる。故に此處には法制々定者としての彼等を擧げることが躊躇する。

(一一) 牧健二氏「起請の起源と其本質」(史學研究二卷二號)

(一三) 醍醐三寶院所藏

(一四) 蘆山寺文書

(一六) 大日本佛教全書第七十

(一八) 來迎寺文書二

(二〇) 榮山寺文書一

(二三) 金剛寺文書拾遺仁和寺所藏

(二四) 中右記 承德二年六月十三日條

(二六) 吾妻鏡 文治二年六月十五日條

(二八) 新熊野神社文書

(三〇) 註一七に同じ、

(三一) 註一九に同じ、

(三四) 註二一に同じ、

(三五) 玉葉 養和元年十一月十二日、十五日、廿三日條

(三八) 註二五に同じ、

(四〇) 民經記 天福元年六月廿五日條

(一三) 榮山寺文書一

(一五) 大日本佛教全書第七十

(一七) 群書類從一五輯 山門堂舎記

(一九) 東寺百合文書_二二十一之三十四

(二二) 仁和寺文書十一

(二三) 史籍集覽十二

(二五) 中右記 長治二年三月四日條

(二七) 高野山文書一

(二九) 註一四に同じ、

(三一) 註二五に同じ、

(三三) 註二六に同じ、

(三五) 榮山寺文書一

(三七) 註二四に同じ、

(三九) 東寺百合文書_二四十一之八十

(四一) 兵範記 保元元年閏九月十八日條

中世文學の理念と佛教

筑 土 鈴 寛

日本文學と佛教と云ふ廣般な問題の中で、こゝではたゞ日本の文學精神と佛教と云ふ點に限つて考へてみようと思ふ。文學精神と佛教といつても、佛教思想が文學精神に及ぼした影響云々を主にして語らうとは思はない。佛教思想の展開につれて、文學自體の宗教性が如何に深まり流動して行つたか、文學理念の宗教性の展開を主にしてみてゆくつもりである。そこに自ら影響云々が云はれるであらう。而して又茲に中世と限つたわけはこの時期から眞に佛教と文學の關係云々が深さを以て計ることができようと思つたからである。千載集（文治三年）歌風、所謂千載様式を構成して、和歌史上特異な歌風新古今（元久二年）様式成立の基礎を築いた藤原俊成（一七四一—一八六四）は、その歌論書「古來風體抄」〔建久八年〕の首めに「かの天台止觀と申す文のはじめのことばに、止觀の明靜なること前代もいまだきかずと章安大師と申す人のかきたまへるが、先打きくよりことのふかさもかぎりなく、おほくの義もおしはかられて、たうとくいみじくきこゆるやうに、この歌のよきあしき、ふかきこゝろをしらむことも、詞をもてのべがたきを、これによそへて同じくおもひやるべき事なりける」と、歌義深奥なること、天台止觀にも比すべきことを云ひ、又空假中三諦にも似通うてゐるとも云つてゐる。私はこゝで俊成の文學理念に佛教思想の影響があつたとは斷言しないが、佛教、文學道その心法上に相似があると俊成は考へてゐた

とは云つてもよいと思ふ。佛教の奥旨にも比すべき歌道の深きを知つた俊成にとつては、歌道は輕々しい遊戯であるよりも、至難な業である。たとへ綺語浮言であつても、煩惱即菩提、資生業等皆須正法の義理から云へば、歌道は佛道に通ふ深さがあると俊成はみてゐる。彼が歌道は至難な業であり、深き義理ありと見てゐるところに、藝道神聖の觀念もほのみえ、藝道に人格的な深さを求めてゐるらしいのである。しからば彼の云ふ深き歌とは如何なるものか。「もとより詠歌といひて、よみあげたるにも、打詠じたるにも、なんとなくえんにも、幽玄にもきこゆることのあるべし」(慈鎮和尚自歌合判詞)と彼は云つてゐる。この言から知得るところは、彼が歌の自然さ素淳さを云つてゐること、その自然素淳の風に艶と幽玄が感じられねばならぬといふことである。又「歌はただよみあげもし、詠じもしたるに、何となく艶にもあはれにも聞ゆることのあるべし」(古來風體抄)とも云つてゐる。えんにも幽玄にも、艶にもあはれにも感じられるものが歌の至境である。艶は優美艶麗、若やかな人間的な美である。幽玄は恐らくこの「あはれ」と對照されるものであらう。「あはれ」は即ち王朝の美的理念の「あはれ」で優美艶麗をこめた餘韻餘情の屈折感情である。これが幽玄と等しいものとするならば、俊成の美的理念は、平安王朝のそれに過ぎぬやうであるが、彼は文學の深さを言つてゐる。「あはれ」の深化、これが幽玄と云ふ言葉で示されてゐるやうに、彼の「あはれ」は王朝のそれと異なるものになつてゐるのではないかと思はせる。これを時代的にみよう。

源氏物語は俊成の前代に出たものであるが、この一篇は光源氏を中心とする前篇、薫大將を中心とする後篇に分れる。前篇は様式から分つと云へばロマンであり、後篇はノベルと云へる。前篇はその書出しよりして然る如

く、前代浪漫的作品の系統をうけて、浪漫的な分子が多く感じられ、後篇はそれに反して現實的で、前篇が、人生を理想化して描いた態度とは全く異なつてゐる。後篇には人生の眞實相に觸れて苦惱煩悶する人物がある。前篇の極樂相は地獄相に變じてゐる。私は作者がこの輝し、名品の構想に際してあらかじめかく豫定して書いたものとは信じない。あの一篇の完成には相當な年月が費されてゐる。作者紫式部の日記はこの間の消息をよく傳へてゐる。華やかな宮廷生活から宗教生活を慕ふ彼女の心境の變化は即ち源氏物語の前後篇の態度の變化である。

私達はこの態度を更科日記にも見ることが出来る。この作者は美的價値と宗教的價値が人生に何れが決定的なものであるか。それについての作者の反省と懊惱とを記してゐる。俊成の文學態度はこの時代から生れてくるのであつて、王朝の美的理念に、人生的なものを含め考へてゐるのが俊成の態度ではないと思はれる。俊成の文學は要するにこの王朝の美的體驗と宗教的體驗の統合になつたもので、かゝる態度から制作されるものは優美艶麗以外に心の高貴が生む清澄高韻の感情ある文學となるのである。彼の歌の評語に「たけ高し」「心細し」「姿さび」といふ語があるが、この語の示す内容が彼の幽玄で、加へて「艶」なる感情のあるものである。かゝる幽玄美學の誕生は當時の隱者生活の態度にも關係してゐよう。そして室町期には「たけ高し」「心細し」「姿さび」の美が、隱者等によつて、俊成の態度より更に明かに唱導されてきてゐる。それと同時に「艶」の意味も變つてくる。がとにかく俊成の文學理念は中世全體を通ずるものとなつた。

俊成を繼承した藤原定家(一八二二—一九〇一)は俊成の幽玄美學の上に有心體美學なるものを立てゝゐる。有心體は定家の云ふ和歌十體、即ち幽玄様、事可然様、麗様、有心體、長高體、見様、面白様、有二節様、濃様、

拉鬼體の中の一體であるが、定家も云ふ如く、有心體は餘の九體に亘るべきものであつて(毎月抄)、久松潜一先生は有心體を本體、九體を現象と云つてゐられるが、さうした關係にあるものであつて、又之について土田杏村氏は佛教の教判の見方によつてこの分類は出來たものであらうか(日本歌論史)と推測されてゐる。俊成の幽玄美學が餘情優艶を説く一方人生的宗教的な深さを含めて高韻感情を説いてゐるといふことは前に述べた。かうした俊成の態度を理智的に更に深みを與へようとしたのが定家の有心體の意味である。俊成の宗教的感情的自然の歌風と、定家の哲學的理智的構成の歌風は即ち各々の美的理念の相違を示すものである。俊成の歌は「たかくすみたるを先として、えむなるさまもあり……年よりたる松の、あらしはげしき夕ぐれに、おく深く琴の音のほかにせむを、たちきゝたらんとやいふべからむ」といふ「歌仙落書」の批評は當を得てゐる。俊成のもつ理念の宗教性が、品位高く清澄に、幽かな靜寂美をつくらしめたのであつて、しかも優麗なのである。定家の歌は「風體義理を存して意深く詞妙なり、けとをきものから又面白く侍り、……造ある家の庭面に玉を磨ける心ちするに、樂屋の内より陵王の舞出たらんとやいふべからん」と批評するものは「續歌仙落書」であるが、有心美學に立つ定家の表現態度は、かゝる構成的人爲的なものである。

このやうに見ると定家の理念から直ちに宗教的立場に立つものを認むることはできないのであるが、定家が十體のうち拉鬼體といふものゝ重要性を認めてゐる(毎月抄)點で、私は彼の理念から宗教的なものが導き出されはしないかと思ふ。拉鬼體は要するに枯高、強剛にして寂びた趣のあるものであるが、定家の理念では、はつきりこゝまで發展してをらぬやうである。が晩年の彼の制作からすると拉鬼の境位にほぼ近くなつてきてゐる

のではないかと思はれる。この境位が意識されて論じられてきたのは中世末に近い比で、定家の擣搦といふ「三五記」には拉鬼體を定家が歌の無上至極なるもの、中道であるといつてゐると定家の拉鬼體を解釋してゐる。これを能樂論に取入れ、禪竹は「五音三曲集」に關位なる能の境位に當て、「寂び」の意味を擔はせてゐる。こゝに宗教的意味がないかと私は思ふのであるが、これについては後に述べようと思ふ。

俊成と同時代の歌人、天性詩人西行は、王朝の美的精神「あはれ」を自然に回向して、独自の個性を歌つた。西行は王朝末の分裂した精神、そしてそれを統一しようとする精神を具現してゐる詩人である。俊成は文學の實際の仕事の上にその統一を遂げた。西行は生活態度の上にそれを示してゐる。

「いづくにか あゆみあゆみてたふさんと思ふ かなしき路芝の露」疑惧と懐巡、リズムはそのたづきなさをよく示してゐる。「と思ふ」の心の方向を定めるまでの上句の弱さ、不安定さ、露の脆さと同じである。これが「うらく」と死なむするなと思ひとけば心のやがてさぞとこたふる」といふ静けさの境地に至つて解脱する。路芝の精神はこの解脱境に進展して來て閑寂な道に入らうとする。芭蕉の諦觀、さうしたものが、西行の態度に現れようとしてゐる。路芝の精神からこの境地へくるまでの西行の心の展開の路には、彼の人生的の苦惱が刻まれてゐる。それ故彼によれば文藝生活は人生の一部面の生活ではなくして、人生の全體的な生活、宗教生活に等しいものなのであつた。喜海が明恵上人と西行の一座にあつて注した言葉に西行は次の如く云つてゐる。「和歌を詠まば遙に尋常に異り、華郭月雪都て萬物の興に向ても、凡所有相皆是虛妄なる事眼に遮り耳に滿てり、又詠み出す所の言句は皆是眞言に非ずや、華を詠とも實に華と思ふ事なく、月を詠すれども實に月と思はず、只如此して縁に

隨ひ興に隨ひ詠置ところなり、紅虹たなびけば虚空色とれるに似たり、白日かゞやけば虚空明なるに似たり、然ども虚空は本明なる物にもあらず、又色どれる物にもあらず、我又虚空の如くなる心の上に於て、種々の風情をいろいろといへども、更に蹤跡なし、此歌即如來の眞體なり、去ば一首詠ては一體の佛像を造る思をなし、一句を思ひ詠めては秘密の眞言を唱ふるに同じ、我この歌に於て法を得ることあり、若こゝに至らずして妄に人これを學ばば、邪路に入るべし」(明恵上人傳記) 頓阿の「井蛙抄」にある文覺が西行を懲さうとして反つて文覺が打れんづらん面魂だと西行の道の執心至れる様に一驚したと云ふ傳説は、西行のこの態度を示すものであつて、普通西行の歌に宗教性が乏しいといはれてゐるのであるが、私は反つてさうでないと思ふのである。西行のこの態度は倭成の態度にも通ふものであつて、文藝道を人生的に考へて來た中世の著しい思潮のはじめをなすものである。

優艶な王朝美から繊細にして氣品高い靜寂の美に移らうとする時代の橋梁に倭成、西行等のかうした文學態度があつた。定家から發展して行く艶麗をたゞへ燻した寂、拉鬼の理念は當時高唱されなかつたけれど、理念はほのみえてゐたのである。日本特有の美の理念「寂び」は遠く倭成西行あたりにあらはれてゐるのである。これはひとへに佛敎的體験の深さによるものであらうと思はれるのである。

文學に深さを認めて神聖視した慈鎮の態度は倭成西行より更に強いものがある。慈鎮の歌論に纏つたものはないが、家集「拾玉集」によつてその大體を知ることが出来る。慈鎮は和語尊重者で、その態度は愚管鈔(私は慈鎮作と認め)にもみえてゐるが、拾玉集中に、和語は神々の言葉傳へたものであつて、佛金口より出た梵語とその系統を一つにしてゐる。故に佛道の本意はこの梵語によつて知り得ると共に、神の言葉である和語によつても知る

ことが出来る。「歌のみちにて佛道をも」成就し得ると彼は云ふのである。慈鎮によれば歌道は即ち佛道である。この點は俊成などより主張は更に強い。歌道が佛道であるのみならず、治政の道であつてみれば、歌をたゞ淺薄なものとして遊戯視する態度は道理にも反くものであると慈鎮は云ふ。かく歌道の人生的價値を定めて、しからば佛道、菩提は如何にして悟り得べきか。慈鎮は云ふ。釋尊は「志樂於靜處捨大衆愔鬧」と宣うてゐる。山家大師、高野大師の入山入定はこれを示されたもので、山中靜處に佛道を思惟せよ、悟法の道はこゝにあると云ふのである。しからば歌道と悟法の道とは如何に關係するか。「戀の歌とてよめることこそまことにうき世をはなれぬためしにはみな思ひなれたることにて待めれと思ひまなびて、さればこれにことよせてこそは厭離のこゝろをしへ、欣求の心をもあらはさんとても歌にたしていそぢにつがへ侍りぬ。若歌の道を申すまゝにおぼさん人は憤鬧をすつとも思ひなし、靜處をねがふとおもひなし、佛道へ入るとも思ひなし、煩惱を離るゝとも思ひなし、てこの左右に心をとどめて劣り勝りをなんつけられ侍れかし」これは百五十番歌合の序詞であるが、慈鎮の言葉から次の事柄が總括できる。

戀歌は何故重視されるか。身は幽暗な五山の一僧房にあつて、華麗な幻想を描いた歌僧正徹は、定家の絶對的な崇拜者であるが「定家卿の歌はしみいりてその身になりかはりてよみ侍りし也。定家に誰も及ぶまじきは戀の歌也」又「戀の歌は女房の歌にしみ入て面白が多きなり」と云つて式子内親王、俊成卿女、宮内卿の戀歌を骨髓に透つて趣きあるものと讃へてゐる。女性に戀歌の傑作があるといふことは、女性の纏綿情緒、屈折感情が戀歌には最もよく現れるものであつて、王朝の美的感情はこの戀歌的感情だと云つてよい。定家は四季の自然事象を

詠む場合にも戀歌的發想の態度をとつてゐる。戀歌の發想態度は心の告白、一種の哲學、抒情詩に外ならぬ。心的體感の深さは戀歌を表現するとき最も必要とされる。かうした點で定家の文學理念には、戀歌の感情が含まれてゐると考へたい。すると戀歌の感情は歌の本質に通するのである。文學的體感の深さは、戀歌感情の複雑性を一面有してゐる。而して戀歌的態度は述懐、懺悔の心的態度に等しいのである。慈鎮が主にして云つてゐるのは、後の態度であると思ふが、戀歌の創作心理がかくの如くである點で、佛教と歌道の相關が云はれるのであると思ふ。

いま一つは靜處に居して憤鬧を避けることが悟道の方法である。歌道はこの方法と如何に關係するか。無住は詠歌は散亂塵動の心を靜めるとも云つてゐるが、慈鎮の態度もこれに連なるものであると思ふ。この當時の制作態度として深く心に沈潜して制作すべきことが云はれてゐる。俊成がすゝけた淨衣をかけ、桐火桶に手をかざして制作し、定家は南面をとりはらひ、衣文を直して歌を詠んだといふ態度はこれを示すものである。定家も毎月抄に「能々心をすまして一境に入ふしてこそ稀にもよまるゝ事は侍れ」と沈潜制作の必要を説いてゐる。この態度は歌を義理深く詠むべきであると云ふことか論ぜられてます。重要は態度となつたと思ふ。幽玄、有心美論はかゝる制作時の態度から生れたとも見えるのである。この沈潜制作の態度は後にもつと宗教的になつてきてゐる。心敬僧都の理念がそれである。歌道に於ける心の沈潜、純粹無雜の制作心理が佛教の心的修業に通うてくることを慈鎮は云つたのであらうと思ふのである。

無住は「和歌ノ一道ヲ思トクニ散亂塵動ノ心ヲヤメ、寂然閑靜ノ徳アリ、又言スクナクシテ心ヲ含メリ、物持

ノ義アルベシ」として和歌を眞言陀羅尼に比し、諸法實相論から和歌の眞實道なることを砂石集に説いてゐる蓋し既に慈鎮の唱導してゐるところである。無住は歌道佛道は次の意味で相通するものとしてゐる。「凡ソ狂言綺語ト云テ口業ノ過ニ和歌ヲ入ル事ハ染歌ト云テ愛情ニヒカレテ由ナキ色ニソミ、ムナシキ詞ヲカザル故ナリ、聖教ノ理ヲモノベ、無常ノ心ヲモツラネテ世縁俗念ヲウスクシ、名利情執ヲモ忘レ、風花ヲ見テ世上ノアダナルヲ知り、雪月ヲエイジテ心中ノ潔キ理ヲモサトラバ佛道ニ入媒法門ヲ悟ル便リナルベシ」無住の和歌觀は慈鎮のそれに通ずるものではあるが、慈鎮にはまだ藝術的立場に立つて宗教を論じてゐる態度がみえる。が無住のは純然たる宗教的立場に立つ藝術觀の態度である。それと共に文藝の意義を狭いものにしてゐる。蓋しこゝにも時代の推移が見られるのであつて、文學界に於ても定家の子爲家はその個性にもよるのであるが、父定家の態度の一端を守るのみで歌道を狭いものにしてゐる。

爲家(建久九年—建治元年)は「詠歌一體」の中で「詞なだらかにいひくだし、きよげなるは姿のよきなり」と云つてゐる。要するに優美にして平淡なるを理想としてゐるのであつて蓋し彼の個性の然らしめた理念でもあり、又時代的の理念でもあつた。この爲家風を繼承して行つたのは二條派で詞姿を重んずる形式主義をとり、之と全く相反するのが京極派で、心を重視して内容主義をとり、政治的にも前者は南朝大覺寺統、後者は北朝持明院統に分れて相對立した。

京極爲兼(建長六年—建武?)は明惠上人の「峯の嵐に諸一切種と上りたれば谷より苦ぐる入相の鐘」を讃へて「是こそうるはしき歌にてあれ、歌の手にすべし、先賢もかく詠めとこそ教へ給しが、當世よりすぢりたる物

は皆本意を夫へり」と云つたことが喜海の明惠上人傳記に見えてゐるが、既に爲兼が鑑賞の態度には時流に異つたものが見うけられる。外形の優美を主とする形式主義派からすれば、この教團的な、素朴にして、佶屈極まる歌は問題外である。爲兼はその素朴を愛してゐる。歌ふことの眞實あるを欲してゐる。爲兼自らもその著「和歌抄」に「明惠上人の遺心和歌集にかゝれたるやうにすくは心のすくなり、いまだ必しも詞によらじ、やさしきは心のやさしき也、なんぞさだめて姿にしもあらむとて心に思ふことはそのまゝによまれたれば」と云つて明惠上人の心のまゝ、感動のまゝに大膽に詠出する態度を讃へてゐる。彼の態度もこの素朴、まことの心をとる。素朴、眞實はあらゆる文學の出發點であるが、洗煉された王朝文化の光芒の地に落ちようとする時、鎌倉末、南北朝にかけて現れた新精神である。源實朝の歌には既にこの態度が見えるが、爲兼は實朝の歌風も稱讚し、かねて萬葉の素朴な理念に思ひをかけてゐる。この精神は文學に現れては事象をしたゝかに貪り取り、美を吸盡さうとする執拗な意欲となり現實主義、寫實主義となつてくる。「何事にもあれ、其事にそまばそれになりかへりて、さまざままじる事なくて内外とゝのほりて成する」事象の中に純粹に生きようとする寫實主義で「内外とゝのほりて」と云つてゐるところに絶對の寫實主義でないところがある。單なる客觀の態度ではない。主を客に生かさうとする態度、主客合一の象徴主義的態度である。「物にふれて事に心と相應したるあはひ」を試み「景物につきて心ざしをあらはさむも心をとめてふかく思ひいづ」る態度である。

爲兼のこの態度には恐らく禪的教養が非常に預つて力あるのではないかと思つてゐる。爲兼の京極派に對立する南朝の二條派の歌論書に「野守鏡」(永仁三年)があるが、爲兼の異風を攻撃すると共に禪宗をも非難してゐる。

この著者が讃へる宗派は眞言密教である。これは南朝御歸依の宗派でもあるが、南朝撰集の和歌集にも眞言の歌が多く見えてゐる。之に反して北朝御歸依の宗は禪宗が主であるらしい。爲兼は般若心經の意を詠じて「空しきをきはめをはりてその上に世をつねなりとまたみつるかな」と云つてゐるが、之は彼の文學理念にも通ずるもので、事實彼はその行爲の上に畢竟空を生かしてゐる。現實主義と云はれる所以である。爲兼を御師範として北朝では伏見院、永福門院、花園院、何方もすぐれた歌を遊ばしてゐられるが、花園院は宸記中に爲兼風を庶幾せられることを申されて、又爲兼風とは別に御意見がましますが如く記されてゐる。花園院が佛教に教信深くましましたことはその御記に拜見することができるが、殊に禪宗に對して深く興味を御持ちになつてゐられる。院は極めて内省的な御態度で、心のあらゆる動きをまで極め盡くされようとするが如き徹底した御態度であられ、何事にも嚴しい御反省を遊ばされてゐる。この御態度は爲兼の文學理念を人生的に御生かしになつてゐられるやうなものである。心の現實的凝視、それは次の御製によつても伺ふことができる。「さよふくる窓のともしびつぐぐと影もしづけし我もしづけし」「過ぎにし世今ゆく先と思ひうつる心よいづらともし火のもと」「むかひなす心に物やははれなるあはれにもあらじ燈火のかげ」「更くる夜の燈火の影をおのづから物のあはれにむかひなしぬる」心としてよにもうつるよ何ぞこれたゞこの向ふともし火のかげ」この御態度も禪の御修養からきてゐるのであると思ふ。この御態度は兼好の徒然草の精神と全く別なものではない。兼好の地位、思想には南朝的なものが多いのであるけれど、又別である。禪宗を受入れた時代精神がこゝに見うけられるのである。

京極派の現實主義に通づる態度として文學に一つの特色が擧げられる。新古今様式に於ては、繪畫的、靜的美

がその特徴となつてゐる。これはこの時代の文學者の人生態度にも關聯して云はれることでもあるが、京極派が形成した、玉葉、風雅様式に於ては、著明に立體的動的美が現れてきてゐる。これは花園院が御愛讀になつた宋魏慶之の「詩人玉屑」の影響にもよるものであるが、この詩書には禪的思想の影響が大分入つてゐると思はれる。しかしこの書の影響のみではない。既にこの派の人々の態度にそれがあつたのであつて、この態度は物象の深い凝視から自ら生ずるものであつたかと思ふ。眞に物と一體になつた時、そのものゝ流れと共に流轉する態度、物を眞に把握することが出来る態度である。

徒然草は南朝なもの、北朝的なもの、換言すれば現實と理想の統一に悩むものの人生記録である。彼の文學的傳統は二條派であつて、態度としては王朝の美的生活に憧れをもち、過去憧憬から現實否定の態度をとつてゐるが、彼は單なる現實否定論者ではなく、さう世の無常を感傷的のみに説いてゐない。彼の文章に意志的な強勁なりズムのあるのは兼好が單なる感傷家でないことを語つてゐるものである。村岡典嗣氏は「枕草紙と徒然草」(日本文學論集)に於て道元禪師の言葉と徒然草の言説に相似するといはれたが、試みに懷奘の正法眼藏隨聞記の記事を比較してみると如何に兼好が禪的な考方をしてゐたかが知れる。彼の言説を引用總括する代りに隨聞記の記事を以てしよう。「示して云く人其の家に生れ、其道に入らば先づ家業を修すべし、知るべき也我道にあらず已が分にあらざらんことを知り修するは即ち非なり、今も出家人として便ち佛家に入り僧侶とならば須く其業を習ふべし、其業を習ひ其儀を守ると云は、我執をすて、知識の教に隨ふ也、其大意は貪欲なきなり、貪欲なからんと思はゞ先づ須く吾我を離るべきなり、吾我を離るゝには無常を感ずる是れ第一の用心なり、世人多く我はもとより、

人にもよろしと云はれ思はれんと思ふなり、然あれども能も云はれ思はれざる也、次第に我執を捨て知識の言に隨ひゆけば精進するなり」徒然草に相似な思想はこの引例のみではない。甚だ重要な箇所も多いが、この引例によつて徒然草の大様の精神は盡されてゐる。無常を感じることは單なる感傷からではなくなつてゐる。私は兼好の説く無常も結局かうした意味のものであると信するのである。隨聞記では道のために師家に隨順すべきこと只管打坐すべきことを云つてゐる。これは徒然草の道と型を説くのに比すべきである。道と型とは中世文學思潮の二つの相であるが、要するに久松先生の論ぜられた、道は型に入れて精練しはじめて優れたものになると云ふ考のもとに出て來た思想である。こゝに文學道の修業鍛練の必要が叫ばれてくる。「萬の道の人たとひ不堪なりといへども堪能の非家の人にならぶ時、必ずまさる事は、たゆみなくつゝしみて、輕々しくせぬと、ひとへに自由なるとのひとしからぬ也、藝能所作のみにあらず、大方のふるまひ、心づかひもおろかにしてつゝしめるは得の本なり、たくみにしてほしきまゝなるは失の本也。」(徒然草 一八七段) 耕雲(永享元年歿)が「抑三十一字につらぬるに付て、堪能有不堪あり、堪能といふは生付にいひ出すことのはりたゝしく、ことのはゆうびにやさしきなり、不堪と云ふはこゝろきかす詞つたなきなり、しかはあれど堪能をたのみてさのみけいこの功をつむことなければさせる秀逸もいでこず、不堪をはちて是をたしなめば、日比のつたなきところなをりもて行て、堪能のしわざとことならざるなり」(耕雲口傳)と云つてゐるのもそれである。そして生得天分あるものが稽古工夫の修業を積むと達者と稱せられるやうになる。

私はこゝに隠者生活の大様を説きたいと思ふ。隠者の生活態度は中世の初め平安末期と鎌倉末期より以後とで

は相異があるやうに感じられる。隱者生活は大體王朝の美的生活と佛教生活とを調和しようとする態度で、前期に於てはまだ王朝美的生活態度が色濃く感じられるのである。西行や長明の態度がさうである。幽玄美學が生れたのもこの生活態度に關聯してゐようと思ふのである。隱者生活にはもう一種純然たる完教的態度のそれがある。往生傳の一部を占める狂逸に近い隱者の生活である。長明の發心集(私は種々な點から長明作を認める者である)西行作と傳へられる撰集鈔、慶政上人作(契中)といふ閑居友等は尊敬の念を以て之等隱者のことを書留めてゐる。私は後期の文學者にこの隱者態度が前期よりもつとしくり調和してきてゐるやうに思へる。それに従つて文學理念にも宗教性が色濃く現れてきてゐるやうに思ふ。前期に於ける道心者の心は菩提心集にもあるやうに「一つには物最愛かりし心うるはしき、二つにはともすれば涙もろなる、三つにはともすればあてそはなとて世の中のことをことゝもせぬ」で大様盡きてゐる。感傷的無常觀が中世初めの隱者道心者に現れてゐる。これが兼好の時代になると既に異つてきてゐることは前にも述べた。兼好自身文學的態度に於てであるが、世の動き、無常に興味を有つて徒然草に記してゐる。この態度を文學理念に加へてきたのが連歌の人々である。「連歌はことに心あらむ人、おもひ入てし給ふべきにや、されば近くは佛國禪師、夢窓國師など晝夜もてあそばれし事さだめてやうあるらむ、情是を案するに、連歌は前念後念をつがず、又盛衰憂喜のさかひをならべて移りもて行くさま浮世のありさまにことならず、昨日と思へば今日に過ぎ、春とおもへば秋になり、花とおもへば紅葉にうつらうさまなどは、飛花落葉の觀念もなからんや」(二條良基)それ故連歌は當座の逸興を催すまでであつて、執心執着なく、一座餘念なくして惡念も自ら離れ、和歌に於ては執心して死したるものゝ例があるとは全く相異してゐると二條

良基(一九〇二—二〇四八)は云つてゐる。連歌道に於ける無常觀は一つには遊戯精神と通づるものがあると思ふ。(元應二年—元中五年)何ものも意欲せぬ遊戯三昧の心境であると思はれる。この精神はやがて能の理論にも關係してくるのであるが、近世に於ける俳諧精神は直に連歌道のこの精神に關係してくるのである。この精神は又隱者の生活態度、洒落、狂逸の精神に通づるものがあると思ふ。

もとに戻つて道と型の思想は連歌道に如何に現れ、連歌美論はどう影響されてゐるか、道の鍛練と型とは結局一つであるか、道の至美は型によつて輝いでたものである。氣品ある幽遠の境位は稽古工夫のないものには至り感知することができぬ。要は冷煖自知、體驗修行の深さによらねばならぬと心敬僧都(二〇六六—二一三五)應永三年—文明七年は「ささめこと」に於て説いてゐる。連歌の指合嫌物は要するに型の一つの型姿であるが、心敬はこれを佛教の戒律に比して「戒律の上はいまだ直路にあらずや、經はゆるすことのみおほく侍り、心地を正路とする故也、無階級の上の階級なり、さればさかひにいたり已達の人は格式のほかのことおほかるべし」と又一方には説いてゐる。これは單に自由を説くのではない。心敬はこの詞の直ぐ次にしかも指合嫌物は忽せにすべきでないと思つてゐる。彼の云ふところはやはり型の重視である。彼の云ふ「禪定修行の道」によらねばならぬのであつて、これが誠の境に至る方法である。境に至れば「頓悟直語の行」である。格を出で、格を離れざる眞に自由の道に出ずることが出来る。かくて道は絶對道、大乘的な道に通ずるのである。

かゝる場合、美の理念は如何になつたであらうか。稽古修行いやしくせず「道に心さしふかく、しみこほりたる人は、玉の中に光を尋ね、花の外にひをもとむる誠の道」練磨により耀きいづる美、境に入りたる好土の風

雅は心敬によれば「たけたかくひえ氷」（老のくりごと）「ひなたけひえらうたく」「ひえさび」（さゝめごと）たる美である。定家の十體のうち長高體を彼は「たけたかき體とてやせひえたる體」と説明してゐるが、澄徹、清楚、幽遠、高情の美であり、冲淡の美である。心敬は艶を説明して「艶といふもあながち句のすがたこと葉のやさばみ、花めきたるにはあるべからず、むねのうち清く、人間の色欲うすく、よろづにあはれふかく物ごとと跡なき事をおもひしめ、人のなさを忘れず、その人の恩には一命をまかろくおもひ侍らむ人のむねよりいでたる句なるべし」（さゝめごと）と云つてゐるところをみると單なる華麗優艶ではない。淡白清楚の美であつて、ひえさびの高情澄徹の美に通ふものである。又この引例にも見える如くかゝる美は心の美で、人格的、道義的の美でもある。藝術美、人格美彼によれば畢竟一なのである。彼は幽玄美について「此道ひとへに餘情幽玄の心すがたをむねとしていひのこし、ことはりなきところに幽玄感情は侍るべしと也」（さゝめごと）と云つてゐるのは餘情幽玄であることは確かであるが、古人の幽玄體と云ふのは「心を最用」にするのであつて、言葉、姿の優美を稱するのではないとして、形式より内容的なものとしてゐる。又定家の有心體を注して「なさけふかくこもりたる體」と云つてゐるが、この體は「誠のむねの底よりいでたる」もの「心地修行より出でたる」ものとしてゐる。幽玄有心共に心の深さを、藝術的體驗の深さのみならず人格的の深さをこめて解釋してゐるものと思はれる。

心敬の弟子宗祇はやはり心敬的精神をもつて稽古工夫の重要さを説き稽古に初中後の別ありとして「此の境を過てはたゞ歌の詞をからんと思はず、只心風情を専らとして有心なる所をもとづき姿のうつくしく長高をこひねがふべく候や、さやうのうへは、おのづから歌の詞をからずしてしか、歌を不出候、自然に心深く入、只々何の

抄物も胸の内に候て眼をつひやさず辛勞もあるまじく候、これらや稽古の後心とも可申侍らん」(吾妻問答)と云つてゐる。彼によれば妙句も稽古から出るものである。かゝる道の鍛練によつて望まれる美は「たゞ何となく長高くして幽玄有心なる體肝要候歟」と云つてゐることく、やはり心敬の理念と同じものになつてゐる。長高くして幽玄有心は結局「ひえさび」たる平淡、澄徹高情の氣品ある美である。そしてこの美は人格的な「まこと」「まごころ」の美にも通ずるものであると思ふ。そして又畢竟するところは老境の美である。「心敬等都を出で、ひとへに流人のごとくなりはて、年よりくちたるもの、けふあすしらぬ心の句をうらやましかり、若き人などまなび給ふまじきにて候」(心敬僧都庭訓)と應仁亂による漂泊當時の心境を語つてゐる。これは心敬の境遇による詞でもあらうが、時代の文學精神がかく語らしめたのである。この心境は彼の云ふ「ひえさび」「ひえやせ」の美を生むものであらう。かゝる老の境位は遊戯三昧の恍惚たる美を生む「ひなたけやせさむくらう／＼しくいはぬ句のあるは閑人のくちよりいづるものなり」(さゝめごと)閑人とは要するに遊狂の人である。意欲なくものに惚れ遊ぶ境地の人である。平淡、澄徹、閑雅の美を生む境であつて、淡味の境涯である。淡中の意趣冲夷なれば心の眞味を得るの冲淡の世界にある人である。かゝる境位より生れる藝術は永遠の味趣、窮り盡くることを知らぬ眞味をもつのである。この味趣を人格的に養ひ得た時を常といふ。佛教的には中道の性位に當るものである。かくの如く心敬に於ては文學理念が佛教的、大乘的に展開してきてゐる。事實創作の上にこの態度は如何に現れてゐるであらうか。

歌の親句は上下句のつゞきの平明自然たるを云ひ、疎句は上下二句の全く意味不通なる表現を以て、その表現

に醸される情趣の上で二句を統一させるのであるが、心敬は連歌にもこれがあるとして、親句を譬へて教、疎句は禪、又親句は有相、疎句は無相に比してゐる。有相親句は無相疎句の現れで、何れも疎かにすべきでない。無相疎句はいはゞ本體的なものであるが、たゞの無相的なものではない。眞の無相である。空門大悟は猶有所得である。眞の大悟は相即空門、即ち非有非空でなければならぬ、彼の言句を總合すると以上の如き考へになるのであつて、無相は「幽遠にことほりをはなれ、けだかく手をはなちたる」もの、中道的のものでなければならぬ。ここに連歌の附方は不即不離の態度になつてくる。

かへしたる田を又かへすなり

あし引の山のふすゐのよるいてゝ

はしめもはてもしらぬ世の中

朝夕よせてかへれるおきつ浪

これやふせやにおふるはゝ木々

いなづまのひかりに見ゆる松の色

これは心敬が「さゝめこと」に疎句連歌として擧げたものであるが、このやうに各々の句が獨立してゐるが如くに見えて、それで連つてゐる心の附方は前代には現れなかつた境地である。

心敬のかゝる佛教的態度は時代的でもある。これを能樂の理論にみよう。

世阿彌元清(二〇三三—二一〇三)は「諸道諸事に於て幽玄なるを以て上果とせり、ことさら當藝に於て幽玄の風

體第一とせり〔學習條々〕として、能の幽玄を説いた。彼の幽玄論は歌道のそれを取入れたものであるが、能に於ては詞の幽玄、音曲の幽玄、舞の幽玄をめざして、詞は「やさし」きを以て、音曲は「ふしかゝりうつくしくだりてなびなび」と聞ゆるを以て、舞は「人ないのかゝりうつくしくしてしづかなるよそほひにて見所おもしろく」あるを以て詞、音曲、舞の幽玄を説いてゐる。すべては「たどうつくしくしてにうわなるてい」が幽玄の本體だとしてゐる。具體的には「公家の御たゝすまひの位高く人望世にかはれるありさま」が幽玄風體で、優麗、閑雅、氣韻といつた感情が幽玄と云はれるものである。かゝる幽玄は藤原俊成の説く幽玄と異なるものではない。

彼の幽玄をみるに一方彼の寫實論からすることができる。彼は物眞似、即ち寫實の當道に肝要なることを云つて「およそ何事をも残さず似せんが本意なり」(花傳書物)としてゐる。だが彼は「事によりて濃き淡きを知るべし」と云つて寫實に限界を設けてゐる。例へば田夫野人に至つては、絶對完全な物眞似をしてはならぬとする。もし之等を完全に似しする時は藝の品位を缺き、優美を失ふ。それ故之等の物眞似はたゞ「風情にも成つべきわざをば、こまかに似」するのであつて、寫實と云つてもそこに制限があることを知らねばならぬ。之に反して、公家武家の貴族等の階級の人體は濃かに精細に似せなくてはならぬとする。この寫實に於ける矛盾は、要するに彼が能藝に寫實以外の現れを望む態度からくるのであつて、上職の品々の舉止動作はそれ自體に優美と氣品を具じてゐるがため、その物眞似は自づと、彼がいふ幽玄になり得るからである。「何のものまねにしなをかへてなりとも幽玄をば離るべからず」〔學習條々〕この幽玄の境位に至らねば上手の仕手とは云へない。物眞似を單に上手に仕上げる事が本意にはならないのである。彼はこの幽玄美を説明するに花と云ふ語を以てしてゐる。この「花」

は優美、艶麗の花であるが、彼の云ふ花はそこにとどまつてゐない。至境に咲出づる花は優麗以上の美「しをれたる」美である。「さればあまねく物まねごとになしとも、一方の花をきはめたらん人は、しほれたるところを知ることあるべし、然ればこのしをれたると申すこと、花よりもなほ上の事にも申しつべし」(花傳書)と花より以上の美を説いてゐる。彼は「花」を分けて一時的の花、永久不變の花としてゐる。彼の言葉によれば「時分の花」と「まことの花」である。時分の花は散る花である。まことの花は永遠の生命をもつたもの、「能をつくし、工夫を極めて後失せぬところとなる花がそれである。この花は稽古修業、即ち道の鍛練から咲くもので、その修業「物敷を極むる心」これが花を生ずる「種」になるのである。さらば「花を知らんとおもはゞ、先たねを知るべし」(花傳書)である。花はこれ以外のものではない。

であるから、彼は能藝道の鍛練、稽古工夫を説くことすふる深切丁寧である。彼の能樂論は故に全く稽古實際論であつてこの點前述の道と型の思潮に觸れるのである。彼は能の仕手が着々正統の道を踏行ふべきであつて、藝態のえて「轉讀」になることを恐れてゐる。轉讀とは連續して次第に階程を修習せぬをいふのであつて、かゝる轉讀式の爲手の中にも花はあるにはあるがそれは「一反の花」で能は年齢につれて退歩する。又彼は能の最も注意すべき轉讀に「珍らしきばかりにうつりて、もとの能をわす」る轉讀がある。これはついに珍しくなくなつてしまふ一時の花である。まことの花はこれに反して正格習道による花を捨てずして新味を心ざす、彼によれば「ふるきにあたらしきをまじ」へたるもの之が永久不變珍らしき味趣をもつた能となるのである。このやうに正格鍛練を積んだ達者はたとへ能の退歩があつても、「花は残」るのであつて「まことの花」の残つた仕手には、い

かに花のある若い仕手にも勝利を得るのである。「しをれたる花」は實にかうした鍛練の擧句に輝きいづる美の花なのである。

彼は覺習條々批判之事に見、聞、心の三つの能を説き、「心よりいでくる能」を「さしてなき能、さびさびとしたりうちに、なにとやらん感心のある所あり、是を冷えたる曲と申す也」と説明して、無上の上手の得たる瑞風と云つてゐる。かゝる境地は、見、聞、より出でくる、單なる面白さ珍らしさ以外の境地であつて、鋭い鑑賞家さへもこの境位の美は見失ふ程の至美である。彼はこれを「無心の能」と云つてゐる。かうしたところに心敬の理念と共通したものがあるのである。彼は幽玄の境位の他に蘭位と云ふものを立てゝゐるが、この境位は「上手のきはめいたりて開けたる心位にて、時々異風を見する」ので、たけてなす達風である。たけは蘭熟、老練、老熟であつて、自由大膽な表出が出来る境位である。これは既に態ではない。修行鍛練の劫に至り入り「上手の風力をもて非を是にばかす」心の魔術で技巧による魔術ではない。そしてこの自由は單なる奔放ではない。矩を踰えざる底の眞の絶對自由境による自由である。眞の至美のかどやく境、老熟の美、冲淡の美、波めども盡きざる美、永劫不變な藝術美となる。

世阿彌の以上の態度を佛教的に解釋したのが金春禪竹(二〇六五—二二二八)である。彼は三曲萬智と稱して、身體、舞姿を身に、音曲を口に、舞歌二曲を意に配し、身幽玄、口幽玄、意幽玄を求めてゐる。而して禪竹はこの三業を戒定慧三學に充て、意業について云へば「智慧着秀(執着?)を破して物に住せざる」恵が意業にあたり、能の實際論から云へば「輕々細かに和らぎ動き、溜りて而も止まらず、流れて又速からず、靜にて遅からず、

深くして淺く、所は顔を先にし、顔は目を先にす、見るは心をさきとし、聞くには身をさきだてよ」(至道要抄)で、能は心の態度、要するに腹の藝であつて、彼の云ふ「心を深むる」ことである。深めた心は中道でなければならぬ「圓頓中道一身一念遍於法境界智冥合」之が彼の云ふ幽玄の至極なのである。彼は六輪一露の説から色體(舞態、動作)の質實柔順にして美しき位、即ち身の幽玄は、眞空無相、萬法の始終なる壽輪に應じ、口業、即ち音曲幽玄の位は、無相空寂の性海より現象生起をなす豎輪に應じ、意業の美、意幽玄は、法爾自然、法然安住の覺位なる住輪に相應するとした。これによつて歌舞萬曲は自在に表現され、一音といへど、一擧一動といへども必然の美的意義を得、能位上つて落居する底の境位である。次に彼は「品々の仁體になる」ことを一切法即佛の境位である像輪に充て、「其體品々ルトモ歌舞幽玄ノ圓相ノ中ナルベシ」といふ。仕手何れの人體になつても、幽玄美を擔つて表出し得る境位である。この境位を更に進めて稽古成熟の域に達し、如何に自由なる、如何に不規規に見える非風の表出をなしても正雅の美にとらぬ境地、所謂「順逆如意欲スル所ニ從ヘドモ矩ヲ踰」えざる性位に立至る。之は破輪の位に應ずる。「廉ク動キテ働ケドモ高位閑靜ノ姿ヲ離レ」ぬ位で、世阿彌の云ふ關節がこれであらう。更にこの位より至り至つて藝劫骨を得て神技妙風を得る境位、彼の「至り至りテ空無相ナル位」關節の更に磨かれた位が、空寂な圓相、元の壽輪に相應する。彼はこの位を藝能の上から「マコトニ功成リ、名遂ゲタル位、老木ニテ花ヲノコス種因ナリ、物ミナ枯レ盡キテ幽カニ幼ナク、一音一舞最初萌ス所ニ歸ル」と云つてゐる。一露は畢竟以上六位を一心に歸して位を保つ本體となるものである。彼は總括して云ふ「凡ソ七箇條一心、一曲、一字、一風ニモ悉ク備ル所ヲ知ルベシ、出物體、色心圓相、幽玄、壽輪ヲ含ム。サテ聲ヲ出ス、

音勢長高ク冷エ昇リ、遠白體、是豎輪ヲナス。此心ニ安住ス。則落居住ニ治ル。此三重高上幽言至極也。此心、一指ノ袖、一風ノ體、一足ノ蹈、一言ノ曲ニ至ルマデ、幽玄ニ安住スル位也。然バ舞ノ五段モ、コレニ治マル。三心至極ニ安住シテ、像輪ノ其體々々ノ品々ヲ學ベバ、上果ノ位ニ備ハル也、其後、破輪ノ下位ニ下テ、ワザト何ノ風ヲモ作ス也。異相、童ベノ態、鬼畜ノシワザヲナシテ、本風ヲ破ル姿ヲナセドモ、ソレニ重セズ、染マズ、タゞ上臈ノ戯レ、下位ノワザヲナスガ如クナルベシ。其態ツキ無風無文ナレドモ、其位ニ匂ヒ、影ソフ。此ノ位ヲ空輪トス。一露ハ、コレヲ心ノ位ヲ保ツ精神也(六輪一路三記)私共は禪竹が世阿彌よりもつと老熟の美、枯淡優美を深めようとしてゐることをこれによつてしることが出来る。禪竹は世阿彌の關位の上に更に閑位なるものを設けてゐる。これは世阿の關位の展開したもので、結局は一なるものと思ふのであるが、彼は閑位が雅び閑かに關けたる性位であると云ひ、又靜かであるはしい美の位だともしてゐる。關位は彼によれば「月日年などのたけ行く心かれて荒れたる位」であつて粗である。がこの荒れたるは塵動の塵とは異つて、根本靜なのである。それ故更に靜の深まる動である。閑位は荒れに深まる靜の方面を云つたのではないかと思ふのである。

世阿彌の云ふ關けたる位、即ち成熟、禪竹の云ふ功成り名遂げたる位は、藝能の修行鍛練極に至つたもので、之を元の位に納めることは、至れる位を深く奥に貯へ藏してしかも素朴な姿にすることであつて、その中に無限の活動を孕み、無限の展開を含んでゐる極點である。「幽カニ幼ナク」永遠の若き生命をもつに至る。さらば世阿彌も「命にはをはりあり、能にははてあるべからず」(覺習條々)と藝術の永遠性を確信してゐる。簡素にも見える能に複雑無限な發展活動を可能ならしめるものは、實に能のこの極點によるのである。而してこれは日本のあ

らゆる藝道のもつ根源點でもある。

禪竹は南都戒壇院志玉、一休禪師など、交渉があり、「六輪一露之記」は、志玉の内典論、一條兼良の外書論、一休禪師の題六輪一劍圖後と、彼の習道七段、六輪一露七段秘註の五章から成つてをる。一休の題頌に曰ふ「邯鄲旅客榮花枕、江口美人歌舞舟、這是家傳眞佛法、六輪一劍匪ニ風流」と、尙狂雲集、續狂雲集には禪竹父子に與へた詩が見えるが、禪竹は恐らく一休から禪道を學んでゐることと思ふのである。禪竹の著書の中に「淨土教他力自力批判」と題するものがあるが、「淨土往生本目」「明顯抄」等の説を引き西山流の教義を批判し自力的解釋を與へてゐる。こゝにも彼の禪的教養の態度が見えるのである。世阿彌、禪竹の藝術論は、一面彼等の人間論でもあつて、浪漫的人間と古典の人間と、青年と老年との人間性的境位の問題を提示してゐるものとも見える。中世といふ一時期にもこの問題は示されてゐるのであつて、中世の文化的年齢が前代から連續の青年的或は壯年のものから漸次老年的なものへ、文化年齢の成熟時期へと向つてきてゐるやうに思へる。外部の關熟から、内面的成熟へ、宗教性的にと。この中世様式は直ちに近世芭蕉の俳諧精神に連なるものであつて中世未の精神は眞に日本的な文化を生み來る。之を一言にしていへば大乘的精神なのである。

盆踊の研究

——特に中世を中心とする——

森 末 義 彰

盆踊の起源に就いては、古來歌垣に其の端を發するとの説もあるが、最近に於いては、かゝる説は餘り重要視されず、歌謡史研究の大先達たる高野辰之博士なども、其の著日本歌謡史に於いて「應仁・文明の頃から、毎年盃蘭盆の頃に踊ることが起つて、永正の頃から漸く盛になつたが、此の時代の踊歌は傳つて居ない。」として應仁・文明の頃に其の起源を置いて居られ、且其の先行藝に就いては、「恐らくは念佛踊に接して起つた」ものであらうとして、盆踊の先行藝を念佛踊とする見解を持して居られる。

應仁・文明の頃から盆踊が踊り始められたといふ説には、今にはかに賛同し難いが、盆踊の先行藝として念佛踊を認めるといふ説は、暗示を受ける所極めて多い。

又極最近に於いては、藤田徳太郎氏は其の著「日本歌謡の展開」に於いて、「平安朝時代の空也上人が初めたと云ふ踊躍念佛は後世に甚大な影響を與へた。即ち鎌倉・室町時代に念佛踊として行はれ、中世の佛教信仰に伴つ

て、民間に瀰漫して、種々の流系に分派し、盆踊となり、豊年踊(三)となつたと説かれて居るのは、前の高野博士の説と共に傾聴に値する。然して又其の行はれ始めた時期に就いては、氏は漠然と「室町時代に至つて念佛拍子物は風流等と相俟つて孟蘭盆の餘興として行はれ、一般民衆の娛樂となつた。」(四)として殆んど問題にして居らない様である。

これ等が、現在に於ける重なる盆踊の起源説であり、且大體に於いて妥當性を有する傾聴すべき説であらうと思はれる。今これ等の説を聴きつゝ、盆踊の起源に就いて臆説を加へて見度いと思ふ。

由來毎年七月十五日の孟蘭盆に、供物を捧げて故靈を祀るといふ事は、孟蘭盆經に見ゆる目蓮の説話に始まると稱せられ、我が國に於いても、佛教傳來と共につとに行はれたものらしく、それが更に佛教信仰の隆盛に伴つて、重大なる年中行事の一到敷へられ、貴族階級のみならず一般民衆の間にも行はれたのであるが、中世に入りに及んで、其中葉から近世にかけて孟蘭盆の行事を代表するかの如く言はれる盆燈籠を思はせる様な催が行はれる様になつて來る。即ち其の一例として、源賴朝が其の二親の靈の得脱を祈り、或は平氏の戦亡者の黄泉路を照らさんが爲に、勝長壽院に於いて行つた萬燈會(五)を挙げ得る。更にかゝる催が民衆の間にも盛行し始めた事は、明月記寛喜二年七月十四日の條に見ゆる、

近年民家今夜立長竿、其鋒付燈籠物(六)を擧燈、遠近有之、逐年其數多、似流星、人魂著錦、

の記事に依つて窺知し得る。即ち孟蘭盆に際して、單に供物を捧げるのみならず、灯をともして故靈を迎へ或は送ると云ふ新しい催が付加された事に注意しなければならぬ。かゝる状態に於ける孟蘭盆の行事に、更に何か

他の宗教的な、且民衆的な催が新しく付加され得る可能性は充分に想像し得る。かゝる際に孟蘭盆の行事の一つの新しい重大要素となり、孟蘭盆を冥想的な貴族的な静けさから、明るい賑やかな民衆的な行事に變身させたものは、中世の佛教信仰に伴つて民衆間に弘通して居た處の、空也上人に依つて始められたと言ふ念佛踊であり、當時の社會を風靡して居た風流であつた。換言すれば、頭初に於ける盆踊は、孟蘭盆と言ふ特定の時期に行はれた念佛踊であり、風流であつた。

上代末期に空也上人に依つて始められたといふ踊躍念佛は、時宗の一遍上人にも傳へられ、それ等の宗派の民衆への進展は、念佛踊をして益々大衆化し、終には日蓮をして、「阿彌陀佛は親ならず主ならず師ならず、されば一經の内虚言の四十八願を立て給たりしを、愚なる人人實と思ひて、物狂はしく金拍子をたゞきおどりはねて念佛を申し親の國をばいとひ出でぬ」と非難せしむるに至り、更に時代の降るに及んでは、空也の意圖し、一遍の奉じた念佛踊の眞實の目的は失はれ、一種の民族化した舞踊となり、それが先に述べた如き状態に於ける孟蘭盆の行事の一部分を構成するに至つたものであらう。

即ち後崇光院の看聞御記に依れば、應永頃には、毎年七月十五日或は十六日に、伏見の即成院に於いて念佛躍が行はれて居る。これは盆踊と想はれる石井、山村、舟津等の郷民が孟蘭盆に行つた念佛拍物と全く同様の内容を有して居り、且即成院の念佛躍は孟蘭盆以外の時期に於いても行はれて居るのを見る時、孟蘭盆に於ける即成院の念佛躍は一面に於いては普通の念佛踊でもあり、又他の一面に於いては盆踊でもあつた事が考へられる。猶これが通常時に於ける念佛踊と異つて居るのは同記永享四年七月十六日の條に見ゆる

今夢即成院念佛拍物見物、予、宮、宮女中男共皆參、若男共異形風情、跳有其興

と言ふ記事の如く、風流の要素が加はつて居た事である。猶又一休宗純の弟子南江宗沅の作つた跳念佛行(七)に見ゆる「七月望日孟蘭盆泉津兩境兒女喧○中張口連叫彌陀佛々々々聲鏗湯沸」の句は初期に於ける盆踊が念佛

踊の一變形に過ぎなかつた事を物語るものである。更に消極的ではあるが、看聞御記に用ゐられた念佛拍物、完沅の言ふ跳念佛、或は大乗院寺社雜事記に見ゆる念佛風流等の稱呼も又其の一證左となり得るものである。更に時代が降つて、山科言繼が永祿十年吉田に於いて粟田口の郷民の風流——盆踊を見、其の次に一乗寺の念佛踊を見物して、

次一乗寺之念佛踊有之、女房百人、男百四五十人有之、念佛殊勝、難延筆舌者也、

と其の日記に記して居る(九)のを讀み、且近世に於ける一乗寺の盆踊の盛大さを思ふ時、中世末期に於いても猶念佛踊が盆踊の一つの形として存在の價値を持つて居た事が考へられる。

次に風流であるが、風流なる語は從來風流韻事と熟し、みやびやかと訓じ、中世に至つては「ふりう」と訓まれ、拍子物——即ち踊と言つた意味をも持つて來るが、最初は主として衣裳等の裝飾を意味して居た。それが更に轉化して趣向を凝した作り物といふ様な意味に用ゐられて來る。中世に入つては其の風殊に盛で、延いては奢侈の競争になるので度々停止されて居るが、時代(一〇)の降ると共に益々盛大となり、祭禮の行列或は拍子物等には多くの場合——殆んど例外なしに風流が伴つて居たので、文安元年に書かれた下學集には風流を解いて、「風情義也、日本俗呼拍子物曰風流、」とまで言つて居る。然し風流必らずしも直ちに拍子物——踊を意味するものでなく、諸

記録に踊と同義に用ひられて居る風流なる語も、子細に其の内容を見る時は、風流を伴つた踊と見るのが妥當であると思はれる。

かく踊と同義語化する迄拍子物に伴つて盛行した風流と、中世を通じて熱狂的に民衆に迎へられた空也流の念佛踊とが合流して、當時の上下に於いて一つの缺くべからざる宗教的年中行事として行はれて來た盃蘭盆に、更に新しい催物として附加されたものと考へる事は許されていゝと思ふ。且又其の踊り始められた時期に就いても俄かに斷じ難いが、前に引いた明月記の記事に現はれた燈籠をともし風習等から考へて鎌倉時代の末か、南北朝時代の始頃から行はれ始めたと考へてよいのではあるまいか。

猶盆踊なる名稱に就いては、應仁以前の記録等には見る所なく、應仁・文明頃に至つて、漸く奈良の興福寺關係の記録に發見し得るのである。然してそれも近世に於けるが如く、盆踊なる一つの稱呼のみが用ゐられたのではなく、其の外にも、念佛拍物、念佛風流、念佛躍、跳念佛、或は單に風流、踊若くは踊躍拍子、躍拍子など、種々雑多な名稱を以つて呼ばれて居る。

(一) 高野辰之氏、日本歌謡史、六八三頁。

(二) 同書、六八七頁。

(三) 岩波國文學講座、日本歌謡の展開、一〇五頁。

(四) 同書、一一三頁。

(五) 吾妻鏡、文治二年七月十五日、同六年七月十五日。

(六) 日蓮上人遺文、弘安二、己卯五月五日附日蓮書狀。

(七) 風俗史講座、藤原猶雪氏、風流念佛としての空也及其の亞流、參照。

(八) 南江完沅は美濃の人。初め相國寺の雲溪禪師に師事し、後一休宗純の門に參じたが、終にそこを去り、永享の初頃から泉南の地に遊ぶ事三十年。漁庵老人と號した。寛正四年攝津住吉の茅庵に卒した。時に年七十七。その詩文集めたものに漁庵小稿があり、この跳念佛行も其の中に收められて居る。

(九) 言繼卿記、永祿十年七月二十四日。

(一〇) 岩橋小彌太氏、日本舞踏史、一一二頁以下參照。

(一一) 原田亨一氏、日本演劇の源流、二五一頁參照。

二

次に吾々に與へられた課題は、上述の如き起源を持つ盆踊の藝術的及び社會的考察でなければならぬ。即ち盆踊それ自體が、藝術的に見て如何なる發展道程をたどつたかと第一に解明せらるべき問題である。次にはこの宗教的意識に基いて起つた盆踊がその藝術的形態の發展と共に、如何に民衆化したか、即ち當時の社會の上層階級を構成する公卿・僧侶・武士を含む貴族や、下層階級を構成する民衆と如何なる聯關を見出し得るかを考究する事も忘れられてはならない。

x x x x x x x

中世に於ける盆踊は、其の藝術的分野に於いては、二つの段階を経て近世のそれへと發展する。即ち其の第一段として考へられるのは、其の念佛踊模倣の時代であり、この段階に於いては、前に述べた如く、必然的に風流の——劇的な、且組織的な風流の要素を多く含んで居り、踊は從屬的地位にあるかにさへ考へられる。第二段の段

階は盆踊の踊としての獨立の時代であり、風流は猶依然として盛であるが、盆踊全體の組織上から見て、從屬的な地位に置かれる様になつて來る。即ちこの時期に於いて盆踊なる名稱も記録上に出現して來るのである。然してかくの如き轉向の契機となつたものは、應仁・文明の大亂であつた。依つて今敘述の便宜上應仁・文明年間を境として、其の前後を前期、後期なる二段階に分けて考察する事とする。

前期に於ける盆踊に就いては、看聞御記、經覺私婁鈔、大乘院寺社雜事記、漁庵小稿等にその記述を見出し得る。それ等に依つて、伏見、奈良、或は攝津、和泉方面の盆踊に就いて考察して見よう。

この期は前にも述べた如く念佛踊模倣の時代であつて、多かれ少なかれその影響を受けて居ないものはない様である。即ち伏見に於ける即成院の念佛躍は勿論、看聞御記應永二十六年七月十四日の條に見ゆる左の記事等は其の適例と思はれる。即ち

十四日、晴、孟蘭盆之儀如例、石井新堂念佛拍物如例、田向青侍共山臥ノ負ヲ作、異形風流作之、石井ニ行、舟津・山村等風流拍物同石井ニ行、念佛申拍之、密々令見物、

とある如く、この時期に於ける盆踊は、異形の風流を作し、念佛を唱へて拍す體のものであつたらしい。この記事に於いては風流に就いては唯田向の青侍の作した山伏の笈を擧げて居るに過ぎないが、此の外同記或は經覺私婁鈔の記述を見る時、當時の盆踊に於いては風流が壓倒的主位を保ち、踊が從屬的な地位に置かれて居るのを見得るであらう。

今それ等の記録に就いて盆踊に付隨した風流に就いて見よう。即ち其の趣向は、多く當時の人口に膾炙された

故事、或は歴史事實等に取材したものが多く様である。今其の興趣多いものを拾へば、先づ天の岩戸の風流に於いて、手刀雄神、日神、天女等に變裝したものがあれば、又渡邊綱が鬼の手を切りたる處(一)、畠山六郎ユイノ濱合戦人礫ノ體(二)或は「爲明カ鬼ヲ仕風情」(三)或は壇浦合戦の舟戦の様をなし、能登守は舟に乗り、九郎判官は黒馬に跨り、何れも具足を着して居た如きもあり、又は梶原二度懸の處を作り、これには腹巻を着したものが十二人、其の他乗馬の者が一人といふ様なものや、源頼朝の大佛詣、新田四郎の猪氷治、朝比奈の門破等があり、これ等は何れも源平二氏争覇時代を背景としたものであつて、かゝる趣向の盛行は、當時に於ける戦記物語類の弘通を物語るものがある。更にこれ等の外、勸進僧の體をなしたり、山伏(四)或は高野聖懸負の體をなす等、當時の社會に於ける山伏、勸進僧、高野聖等が民衆に與へた印象が窺知し得て面白い。猶風流の意味を地で行つた紅葉の枝に燈籠を懸けて、「林間暖酒燒紅葉」の詩句の心を取つたものがあり、或は又石引の體をなしたもので、石——勿論これも作り物であらうが——の上に御幣を持つた二人の人形を乗せ、之に繩を付けて大勢が引くといつたものゝ如きは、當時の建築、築城等の場合に於ける石引の風俗が偲はれて面白いものである。其の他種々様々の風流が行はれて居る。かゝる風流をなした一團の假裝舞踊團が、所々を練り歩き、貴族の門を訪ひ、或は堂塔の庭に念佛を唱へながら踊つたのが、前期に於ける盆踊の有様であつたらしい。

然し乍らこれ等の場合に於ける踊は、大懸りな風流の爲に壓倒されて、或る場合には個別的な舞にまで追ひやられる事が多かつた。即ち文安四年の盂蘭盆に興福寺大乘院の經覺は、古市胤仙の父日吉岡の行つた天の岩戸の風流を見て、猿樂の如くであると嘆じて居る。其の傾向の最もよく現はれたものとして、次の經覺私要鈔寛正三

年七月十六日の記事を擧げることが出来る。即ち

戌半刻風流在之、先ハウ持有賣、燈燼ヲカツキツレテ二十餘人在之、有笠、ヲトリ也、サ、ラ以下ノ衆也、次田樂八人上ハハ色
衣等々、中也、下ハ指
舞也、註等以下用云、良俊以下並印盛古市若黨等在之、笠ハ紙ニテ張了、刀玉印盛取之、風情サナガラ田樂也、タカアシハ在之、
然而不乘懸計也、中門口打之、一二反廻テ東ノキハニ連居、ヲトリノ衆ノ前也、次雷丸作之、風ニテ
舞了、勢分タカサ、丸サ一人一人内ニ
在之、番頭衆如男、古市春藤、與三、彌三郎以下十人計在之、古市小者能聲者共、ナラノ在家者、古市下人以下在之、大
口上ニ小袖着之、ツ、ミ大鼓在之、自雷内小兒大口者也、
上ハ袖也雷ノ精也、舞了、次二番舞之、今二番所望之、共以此兒舞了、退散
之時又ヲトリ在之、藝能優美也、衆人成群了、事了有一獻、

とある如くである。この場合の風流は田樂であり、雷丸であるが、更に其の位置に猿樂、延年舞或は唐人舞等が
置き換へられた場合もあつて、一種の假裝舞踊劇團を構成した形であり、其の風流は相當大規模なもので、其の
際に於いては踊より舞の方が觀者に重んぜられて居た事が知られる。併しこれ等は文化程度の高い、風流の趣向
にも事缺かない伏見或は奈良等に於けるそれであるが、一步都會を離れて、地方に出でた場合にはもつと異つた
ものが見得る筈である。其の適例として前にも言つた南江宗沅に依つて跳念佛行に於いて表現された、攝津・和
泉方面の盆踊がある。それに依れば

- | | | | | | |
|---------|---------|---------------------------|---------|---------|---------|
| 七月望日孟蘭盆 | 泉津阿境兒女喧 | 堂上一柱懸一灯 | 平沙如畫海色澄 | 遊頭選出倡優口 | 赤髮被頭搗大鼓 |
| 急舞臂觸手不停 | 一里二里驚霄燧 | 男着女服女學 <small>(男)</small> | 紅巾白帽破襤衫 | 張口連叫彌陀佛 | 々々々聲鑼湯沸 |
| 掉頭觸手各低昂 | 千怪百奇無不爲 | 自出龜躍魁揚々 | 官差遣跳豈陸梁 | 長河漸落斗北殘 | 環立觀者如勾欄 |
| 是時魚龍亦出舞 | 龜潮鸞唳天欲雨 | 如何念佛鬧忽々 | 愚民十戶九雷同 | 年々故鬼回不回 | 辛苦喚佛々不來 |

とあり、これに依れば和泉・攝津の兒女は、奈良や京都に於ける様な贅を極めたものでなく、彼等に相應しい風流——男は女服を着し女は男を學ぶ體の——即ち近世に於いて各地方の民衆間に行はれた如き簡單なる假裝を爲して、太鼓の調子に合せて祠堂に懸れる燈火の下に踊り狂つた事を示して居る。これと、近世の民衆に喜ばれ行はれた盆踊を比較する時、その間に於いて、唯歌詞に著しい變化が行はれたらしいこと、其の伴奏樂器に三味線の渡來に依る著しい變化を見る外、大なる相違を見ないものゝ如くである。文明の末年から對馬に於いて行はれたといふ孟蘭盆に於ける念佛二五もこの體のものであらうと思はれる。かゝる點から考へて、地方に於ける盆踊は、當時に於いては跳念佛行に依つて現はれたものと、従つて近世に各地方に行はれたものと、其の様相に於いて大なる相違のないものであつたらうと思はれる。

X X X X X

應仁・文明の大亂は、兩軍の旗頭たる細川勝元、山名宗全の死に依り漸く終熄を見、世は暫らくの間小康を保ち、平和の曙光を見せるが、それは唯一時的な表面的現象に過ぎず、足利義尙、義政等相次いで薨じ、中世は其の最後のものがきを見せる。然し所謂戰國時代に入ると共に、下刻上の風潮は一面階級打破の形勢を招致し、争亂の中にもある活氣を見出す事が出来る。この中世から近世への過渡期に於いて、盆踊も他の勃興する色々た踊と共に活氣を呈し、驚くべき盛大なる有様を示す。前期に於いて風流——特に劇的な傾向の風流を持つた奈良に於ける盆踊に於いてさへ、大きな變化が認められる様である。即ち明應六年の春日權神主師淳の日記に依れば、

南都中近年盆ノヲドリ、異類異形一興、當年又奔走云々、不空院辻ニ躍堂白昨日初建之、毎年盆ノ躍ハ、畫新樂師寺ニテ

躍リ、夜不空院ノ辻ニテ躍之處、新藥師寺毎年ノ躍ニ、堂ユルギテ瓦モヲチ、御佛達モ御損ジアル間、彼寺ニ難義之由申之故、躍堂毎年用意ニ、當年構之云々、高島ノ神人並地下人等令出錢沙汰之歟。^(一六)

とあり、風流は勿論行はれたらしいが、最早それは前期に於ける如き効果を有せず、踊に對しては從屬的な地位に立ち、個別的の色彩を持つて來た様である。然して右の師淳の記述に依れば、踊の爲に新藥師寺の御堂が搖ぎ、御佛が損じた程、盛に踊られたものである事が知られる。

まことに後期に於いては、右の奈良に於ける如く、京都に於いても、或は大坂に於いても盆踊に於いては踊が主要なる地位を占めて來るのであるが、勿論風流に於いても、金銀・金襴・段子・唐織・紅梅等と綺羅^(一七)を盡したもので、その贅澤さ加減に於いては、前期にも劣らないであらうが、其の内容に於いては、一つ宛一つ物^(一八)と言ふ如き、風流を見せるのは勿物であるが、踊を引き立たせる方便としての個別的なものも多く、例へば座頭とか薦僧^(一九)とか言ふ如きもので、前期に於ける如き組織的な劇的な傾向は少くなつて來る様である。然し乍ら勿論前期に於ける如き風流は全然なかつたと言ふ事は出來ない。即ち天文二十二年の孟蘭盆に、禁裏へ參つた紅葉狩の心を表はした風流は、踊もなく、唯渡す——即ち練り歩く^(二〇)だけであつたり。本願寺蓮如の弟順興寺實從の私心記に見ゆる

朝早々天滿天神ニテ風流見物候、三好一番ニ能ニ番ヌル也、入はヲトリ也、其後十町ヨリ十ハナ風流アリ、七時過ニハテ候、アカ、アコモ行候、今夜モ塚ニ留候、風流金蘭等無盡期事也。^(二一)

との記事に於ける如く、盆の風流に能を行つた事や、或は永祿三年の孟蘭盆に、大坂の町の子供達が本願寺の御堂の庭に於いて、猿樂を行つた^(二二)といふ例の如く——勿論これ等は非常に多くの場合といふ程でもないが——たと

へ前期に於けるが如きかゝる風流が行はれても、踊そのもの、総合的な美しさが重んぜられたこの時期に於いては、風流は前期に於けるが如き多くの効果をもたらす事は不可能であつたらうと思はれる。然して終には、永祿十一年の盃蘭盆に於ける烏丸の踊の如く、全く踊の総合的な美しさを見せる爲の風流となつて来る。この烏丸の踊は山科言繼の記述に依れば、總人數五十三人、何れも揃の衣裳で、笠は金銀がはり、四方に唐絲を垂れ、白帷、白帽子で、まはりの衆は腰卷に刺繡を施し、襷がけで、金銀の扇を持つて踊り、中に幟持が四五人居り、中踊は何れも紅梅の腰卷(二二)を着けて居た。即ちこの踊に於いて見る如く、風流が揃の衣裳といふ様な、多人數の踊の総合的な律動的な美しさをより効果的に表現する方便として用ひられて居る點は注意すべきである。

猶又右の烏丸の踊に於いて注意すべきことは踊の形式的方面の記述である。盆踊の形態は多くの場合圓舞の形式を採つたものらしく、多くは風流を施した笠鉾、或は燈籠を中心として踊られたものである。然しそれ等は最初の頃は割合に簡單なる組織のものであつたらしいが、時代が降り、踊が社會の上下を通じて最も興味を持たれた催物となつて來ると共に、所謂大踊と稱する近世的な、圓舞としては最も完備した形式を生み出す。其の形態美を最もよく表現したものととして、京都豐國神社に藏する豐國神社臨時祭繪屏風(二四)を擧げる事が出来る。これは慶長九年八月秀吉の七周忌に當つて盛大に營まれた祭禮の様を寫したものであつて、その京都の町民に依つて催された風流を見ると、中央に大きな風流笠鉾を立て、其の周圍を假裝した中踊が取り巻き、更に是等を周つて、略々一様の扮装をした蹈衆と踊衆が居ると言ふ、よく統制のとれた総合的な圓舞を形成して居る。この完備した形式を基調として烏丸の踊を考へて見ると、これも小人數乍ら相當に纏つた美しさを持つものであつた事が考へ

られる。即ち四五人の幟持は笠鉾を代用する役目を演じたであらうし、中踊も美しい姿を持つて居たと思はれる。又言繼の言ふ「まはりの衆」は蹈衆でもあり、踊衆でもあつたであらうと思はれる。この場合に於ける中心となるものは幟であるが、盆踊の場合多くその役目を演ずるものは、夥しい數に上る美しく作られた燈籠であつた。^(三二七)

然してかゝる踊に用ひられた伴奏樂器は何であつたか、これは在來の鐘と大鼓が最も多く用ひられたと考へられる。其の他八撥^(三七)や貝^(三八)或は銅拍子^(三九)等が用ひられた例も見出し得るが、中世の盆踊の主要伴奏樂器はやはり鐘と太鼓であつたと考へられる。

×

×

×

×

×

次に上述の如き盆踊を當時の社會との關係に於いて考へて見よう。先づ第一踊を踊る人に就いて見るに、盆踊は其の頭初から一つの民衆舞踊であつたから、これに係はる人々は多く民衆であつた。應永年間の念佛踊模倣時代に於ける山村、舟津、石井の念佛拍物は皆伏見の中のそれ等の名稱を持つた郷々の郷民に依つて踊られたのであり、之等の地下風流に對して殿原風流と稱せられたものでも、踊衆は田侍等の青侍程度の人々に過ぎなかつた。奈良に於いても踊衆は經覺私要鈔に於ける古市一族の如く、強大な勢力を持つた土豪もあつたが、これとても元來は國民と稱せられて興福寺の支配下にあつたものであり、元來は低い階級に屬して居た人々である。然して其の古市の風流の中には前に引用した經覺私要鈔の記事に見ゆる如く、古市の小者の能聲者、奈良の在家者、古市下人と言つた者共が多く加つて居たものであり、經覺の古市の住坊を訪れたものにはこれ等古市の風流の外に、延命寺、卒塔婆堂、市場或は南口、北口^(三二)等の郷民の風流もあり、奈良に於いても、鶴郷や中市、城土、河上、北

市、今辻子其の他の郷々^(三二)の地下人達が風流を行ひ、それ等の風流が、門跡の坊を訪ひ、或は寺堂の廣場、町の辻等で踊つたものである。其の他京都に於いても、毎年の盆踊は多くの町々の町民の手で行はれ、それを見物の爲、田舎の所領に退いて居た公卿達が出京した例もある。元龜二年の盂蘭盆に京都の上京の町民が張行し、室町の將軍の御所を訪れた際には、見物の人々無慮十餘萬と記され、尋で行はれた下京の踊は四組あり、何れも二百餘人宛の踊子を擁して居たと云ふ盛大さであつた。猶又大坂に於いても、上町・下町等の町民の踊が本願寺の庭で行はれる等、中世に於いても盆踊の踊り手の中心は民衆であつた。大人の外子供達迄も銘々思ひ々々の風流をなして踊るといふ様な現象さへも生じて居る。

一方應仁・文明の大亂は所謂下剋上の風潮を激成し、興福寺大乘院の尋尊大僧正が當今は非人でも守護國司の位置を望み得る様な時代であると嘆じた如き世相を作るに至つた。かゝる階級打破の風潮は支配者達から貴族的な威嚴を剝奪した。かゝる時代の傾向は藝術界に於いても明らかに觀取し得る。即ち當時民衆舞踊として最も盛行を極めて居た盆踊の貴族階級への進出がそれである。そしてその進出の契機となつたものは應仁・文明の大亂であつた。この未曾有の大亂に依り公卿達は京都を追はれて、諸所へ戦塵を避けた。然して彼等の京都からの没落は彼等の生活から其の貴族的威嚴を極端にまで奪つてしまつて居る。其の最も著しい例として勸修寺中納言經茂が、京都の戦塵を逃れて奈良に現はれた時は、全く乞食の様な姿であり、尋で興福寺の學侶の扶持に依つて、漸く糊口を塗した事をあげ得る。かゝる時世は貴族から其の自負心や尊大さを奪ひ、民衆の仲間入りする事さへある氣安さを感じしめる。かゝる心持が盆踊をして貴族階級にまで侵入せしめたものではあるまいか。文明三年

及び四年の奈良の盃蘭盆の風流に當時奈良に戦塵を避けて居た八條侍従が加つて居ること(三九)は見逃す事の出来ない事實であらう。尋で其の傾向は盛となり、永祿十一年の烏丸の踊には烏丸一品以下公卿十三人が加つて居り、天文二十三年七月には近衛の邸に人数五十人程で組織された風流があり、之は只邸内で踊られた丈で邸外には出なかつた。(四〇)其の他公卿達の張行し、又は加つた盆踊は多かつたものであらうと思はれる。公卿の外當時の支配階級として重きを爲して居た武家の間にも盆踊は盛大であつた。即ち天文九年の七月には細川晴元が數十人の踊子を引き具して將軍義晴の爲に踊を張行し、自身も踊子の一員となり、翌年は又禁中に參つて居る等(四一)著しい例であり、其の仙幕府の奉公衆に依つて張行された踊も多く、公卿や武家が他から仕懸けられ踊に對して返禮として踊を張行する等、盆踊は上下を通じて實に盛大なものであつた。尙武家の外身分の高い僧侶等も踊を張行した事は、天文頃本願寺の一家衆達が踊つたといふ私心記の記事に依つて知り得る。又地方に於いては、弘治二年の盃蘭盆に織田信長が踊を張行して、自身天人となつて踊つた事等は有名な話である。(四二)

かゝる盆踊はある特別な場合の外は、支配者の手に依つて禁遏を加へられる事はなかつた。即ちこの事は文明元年七月に奈良に於いて、樸陽講を其の翌月執行するのに、風流があつてはそれに費用が多くかゝり、樸陽講の始行が不可能になるといふ理由で興福寺の六方衆に依つて念佛風流が停止された時に、大乘院の尋尊大僧正は

七十餘歳物云、未曾有事云々、不知吉凶事也。(四三)

と言つて居る事に依つても知り得る。この奈良に於ける踊禁止を利用して、經覺が古市に躍堂を假設して踊を許可し、其の内に於いて踊る者から錢を取つて風呂釜を修理したが、この踊には二三千人の人が集つたと云ふ様な

挿話もある。其の翌年も奈良では戦亂の影響を受けて、昨年度の方針を繼續して盆踊、盆を禁じ、又明應六年七月には六方衆からは大いに盛大に行ふべき布告があり、不空院の辻に北畠の神人或は地下人の奔走に依り躍堂の建設まで見乍ら、古市の提議に依つて十六日から停止の止むなきに至つた等(五〇)は其の特別な例である。京都に於いては、天文十三年に江州の兵が在京して居た爲に停止された位であり、其の他の時期には殆んど禁止される事なく毎年行はれた様である。これ等支配者に依る禁止の外に、踊る者達の都合に依り盆踊の行はれなかつた例が時々見出される。即ち永享三年には伏見では地下の者達が困窮して所々の念佛躍が行はれず、(五一)天文十二年の奈良に於いては、一向風流が行はれなかつたが、これは「世上功者のうつりなる故か」と多聞院英俊が言つてゐる。(五二)

かく禁止の厄にあつたり、自然に行はれなかつたりした例は極めて少く、殆んど毎年盆踊は上下各階級を通じて、時勢の移り變りも、多年に亘る争亂も知らず氣に行はれたものゝ様である。かゝる點より見て、中世末期は從來言はれて居る如く暗たんたるものでなく、もつと明るい、享樂的な、華やか時代ではなかつたかとさへ考へられる。

(一) 經覺私抄、文安四年七月十六日。

(二) 同書、長祿二年七月十八日。

(三) 看聞御記、應永二十六年七月十五日。同二十九年七月十五日。

(四) 經覺私抄、文正二年七月十六日。

(五) 同書、文安二年七月十八日。

(六) 二に同じ。

盆踊の研究

一八八

(七) 四に同じ。

(八) 看聞御記、應永三十年七月十五日。

(九) 八に同じ。

(一〇) 同書、應永二十七年七月十四日。

(一一) 八に同じ。

(一二) 八に同じ。

(一三) 八に同じ。

(一四) 一に同じ。

(一五) 對州編年略、中、文明十八年。

(一六) 春日權神主師淳記、明應六年七月十五日。

(一七) 言繼卿記、元龜二年七月二十五日。

(一八) 豐國大明神臨時祭日記、八月十五日。

(一九) 一七に同じ。

(二〇) 言繼卿記、天文二十二年七月二十一日。

(二一) 私心記、天文十三年七月二十五日。

(二二) 同書、永祿三年七月十五日。

(二三) 言繼卿記、永祿十一年七月二十七日。

(二四) 大日本史料、第十二編之二、慶長九年八月十五日の條挿入圖版參照。

(二五) 言繼卿記、元龜二年七月十七日の條に、「今夜武家奉公衆眞木島興行踊、禁裏北御門拔通之外にて四踊有之、燈呂七

十三有之云々、種々結構共不及筆舌者也。」とあり、其の他同記に多く散見して居る。

(二六) 經覺私要鈔、長祿二年七月十八日の條に「笠・鑼・大鼓等林手三三十人」とあり、實隆公記永正二年七月十八日の條にも「抑京中踊躍鐘鼓聲滿足」とある事等に依り想像し得る。

(二七) 經覺私要鈔、寶徳二年七月十六日。

(二八) 大乘院寺社雜事記、文明二年七月十四日。

(二九) 言繼卿記、永祿十一年七月二十六日。

(三〇) 岩橋小彌太氏は其の日本舞踏史、松籬の所で、山村、舟津、石井等の郷民が松柏として後崇光院の御所に祇候したのを、之等は京都の北畠の如き髣髴師の村々でなかつたかと言つて居るが、或はそうかも知れない。然しはつきりそれであるとは斷言出来ない。この場合は唯普通の地下の郷民と考へておく。

(三一) 經覺私要鈔、文正二年七月十六日、十八日。永祿二年七月十五日、十六日、十八日。

(三二) 大乘院寺社雜事記、寛正二年七月十五日。文明十年七月十六日。

(三三) 言繼卿記、永祿十一年七月十八日、十九日。

(三四) 同書、元龜二年七月二十五日、二十九日。

(三五) 私心記、永祿四年七月十九日。この外言繼卿記、永祿七年七月二十六日の條に、言繼が大坂に下り、西町、北町の風流を見た記事がある。

(三六) 私心記、永祿三年七月十五日。

(三七) 大乘院寺社雜事記、文明二年八月五日。

(三八) 同書、應仁二年十一月十六日。

(三九) 經覺私要鈔、文明三年七月十八日。同四年七月十六日。

- (一〇) 言繼卿記、永祿十一年七月二十七日。
- (一一) 同書、天文二十三年七月十九日。同記永祿十一年七月二十三日にも同様の記事がある。
- (一二) 大館常興日記、天文九年七月十四日、十五日、十六日。
- (一三) 嚴助往年記、天文十年七月十五日。
- (一四) 言繼卿記、元龜二年七月十七日、天文二十一年七月十九日。
- (一五) 私心記、天文十三年七月十四日、十五日、同十五年七月十七日等。
- (一六) 信長公記、改定史籍集覽第十九、二十八頁。
- (一七) 大乘院寺社雜事記、文明元年七月十四日。
- (一八) 經覺私要鈔、文明元年七月十四日、十六日。
- (一九) 同書、文明二年七月十四日。
- (二〇) 春日權神主師淳記、明應六年七月十五日。
- (二一) 看聞御記、永享三年七月十五日。
- (二二) 多聞院日記、天文十二年七月十八日。

三

盆踊の現はす諸々の様相に就いては、大體右に於いて考察したが、その考察に附隨して當然考へられなければならぬのは其の踊歌に就いてである。それに就いては高野博士は前に述べた如く、其の踊歌は傳つて居ないとして居られる。誠に左様である。中世に於けるかゝる種類の踊歌は殆んど全く傳つて居ない。それは多くは口から耳へと傳へられるのみで、他の諸々の藝術に於けるが如く、書き残し傳へる必要を認めなかつたからであらう。

それ次に、民間傳承の形に於いて傳へられた近世の盆踊歌の中に、多くの中世のそれが残つて居るかも知れない。又中世末期に於ける唯一の民謡集として重んぜられて居る閑吟集或は其の他の小唄等を子細に吟味すれば、その中には幾つかの盆踊の歌として用ひられたものがあるかも知れないが、それ等もその基調となるべき歌の形式がない以上盆踊歌の摘出は不可能な事であり、たとへ一二の例があつたとしても、近世の踊歌が各地方々々に於いて夫々異つた色彩を持つて居て、劃一的考察が不可能である如く、不可能な事柄であらう。然し乍らそれであるからと言つて、この際等閑に附し去るべきでもない。が今こゝに於いては、吾々は吾々に遺された記録に見ゆる踊歌に關する記事によつて、其の輪廓を作り上げるより外に方法を持たない。

中世の盆踊歌に就いては、初期の念佛踊模倣時代に於いては、踊歌もあつたであらうが、念佛を唱へるといふ事が重要な要素を爲して居た事は否まれない。然し乍ら其の模倣を脱して盆踊がそれ独自の生命を持つ様になつて來ると、頭初の念佛と言ふ様な宗教的な色彩は極めて稀薄にらざるを得ない。特に中世末期の如き踊の盛行せる時代に於いては、盆踊文が他の民衆的舞踊から超然として、宗教的色彩を保持して行く事は出来なくなつて來る。即ち他の種々な場合に於ける踊と同様な歩調を取るに至るのであつて、其の歌詞に於いても、風流に於いても、又は踊に於いても孟蘭盆といふ宗教的な行事を背景として踊られるから盆踊であつて、それ以外の種々な條件は、他の場合のそれと略々同様なものであつた。

何れにもせよ後期に至つて盆踊が盛行すると共に、色々な新しい踊が新作され、その歌詞に依つてか、或は又其の風流に依つてか、種々な名稱が附せられて來る。本願寺の證如上人の日記に依れば、天文十二年の七月十五

日には、大阪の本願寺に於いて亭衆達が、その年の四月に生れた光佐の所へ躍を懸け、光佐の召使達は其の返として竹枝躍を遣し、其の翌十六日には又亭衆が光佐の所で、昨夜の躍が面白くなかつたといふので、龍田躍を催し、光佐の方からは女房達が松躍といふのを新作して返して居る。

更に其の二十日には亭衆は上座敷に於いて花笠躍を躍り、中居衆は雪躍を躍つて居る事が知られる。この他「橘ノヲドリ」、「櫻ヲドリ」等の名稱を持つた踊もある。

かゝる様々な名稱を持つた踊の歌詞は、其の踊を催す人々が作詞する場合も多かつたであらうが、又一方文筆に練達せる士に依頼して作つた場合も多かつた様である。

即ち三條西實隆は拍子物のために小唄二十首を作り、永祿八年の七月には、山科言繼は堀川近江守の依頼に依り、踊歌を新作し、更に其の稽古を見、且拍子を定め、其の後元龜二年七月には、畠山次郎の爲に、すきの茶・鷹野・はねをとりの三種の歌を作り、更に勸修寺中納言の手を経て、嵯峨の人々の爲に、松の名所・色のおとりの二種を作つて居ると言つた有様で、かゝる風は相當に盛大なものであつたらうと思ふ。かくの如く踊や歌の名は残つて居るが、その歌詞に就いては之を見る事が出来なかつたのであるが、偶然にも其の初に盆踊とことはり、明らかに盆踊唱歌である事を示したものを十首程であるが見出す事を得たので、次に書きつけて見る事にする。

この盆踊歌は内閣文庫に藏する「御狀引付」と稱する室町幕府の奉行人の引付の餘白を利用して書かれたものである。御狀引付は紙數僅かに十枚の小冊子であつて、幕府の奉行人あたりが録したと思はれる、四月、五月、七月、十一月等の月に互る日記の斷片を裏返して書かれてゐる。即ちこれは内題の裏に「二番日々記天文七卯月十三」とある事

に依り、二番の順番に當つた奉行人の天文七年の日記である事が分る。其の内題には、中央に「御狀引付 天文八正」とあり、其の眞下に「盆のお」 とあり、お以下は破損して見るを得ないが、これは「どり」の二字である事はたしかである。且右肩に「賀州桐野河内」とあり左肩に「肥前有馬殿、森村能登守、佐渡國へ」と三行に書かれて居り、これ等は御狀引付の本來の目的を示して居るものであらう。これ等に依りこの御狀引付なる冊子は天文年間のものである事は明らかである。然して今紹介せんとする盆踊歌は、其の最後の二枚の餘白に書かれたものであつて、其の筆致或は歌詞の上から見て、この引付と略々同時代のものと見てよいものと思はれる。

この踊歌は二つ題に分けられて居り、各々五首宛ある。即ち第一紙には第一行に「盆踊」と書き、次の行に「たとのには人ころしておやり候」といふ題らしき文を置き、第三行目から歌詞が書き始められて居る。即ち

(太刀薙 刀)

一、たちなきなたを、ふりかたげ、ふけてしのびの、夜あるきも、又つちぎりか、人ころし。

(抱) (匂) (章)

一、だきしめて、にほふ玉づさ、ひきむすび、しのびやかにをくらるゝ、さすがいやとも、いはれずや、もし

あらはれば、人ころし。

(當世) (流行物)

一、たうせいのは、はやりものでは、おやれども、ならいめされぬ、くすしにて、わかいとのこに、あはずや、

これもひとつの、人ころし。

(暇)

一、いとまもくれず、めもかけず、うらみのふかき、なみだ川、身をなげん、こゝろのつき候ぞ、人ころし。

(年) (憂) (辛)

一、とし月の、うきもつらさも、いはせずや、まれにあふ夜の、よもすがら、しめつつかためつ、めさるれば、

たゞ人ころし。

とあり、以上を一紙に書き、第二紙には初行に「いけんさまふさうか御聞らうか」と書き、第二行目から

一、ていしゆ／＼の、るすなれば、となりあたりを、よびあつめ、人ごといふて、大ぢやのみての、大わらい、

いけんさまふさうか。

一、よめやむすめの、わかき人、まいさるがくに、はづれねば、けんぶつごのみの、人ぞとて、たれもみしり

て、れいの物ぞと、ゆびをさす、いけん。

一、この比は、まとのがおほく、あらはるゝ、必づきづかい、めされいなふ、だいたんなるが、わるく候、い

けん。

一、いちど二どこそ、しのぶなれ、たびかさなれば、ふかくこゝろしや、てんばちと、おしやるこそ、なによ

りもつて、せうしなれ、いけん。

一、わかき時、さのみけんしやも、いやで候、人のいひよる、たよりなし、としがとりての、こうくわい。

とある。僅か十首であるが子細に見るときは興味深いものがある。まづ歌詞を形式上から考へて見ると七五調が

根幹をなし、最初に五言の一句がついたものが半分即ち五首あるが、まづ七五調三句といふ形であり、最後にそ

の歌題を示す如き囃子句がついて居る。大體に於いて右の様な統一した形をもつて居り、「人ころし、」或は「意

見さ申さうか」といふ囃子詞に應じた内容を盛つて作詞されたものである事が知られる。

次にこの歌詞を内容から考へて見ると、最も目立つ事は、當時——天文前後の庶民階級の世相が如實に現はれて居る事である。然も「人殺」と「意見」と言ふ二つの語が持つ意味を現した現象を世相の中から拾ひ出して居

る事は特に面白い。最初の人殺五首の中三首が戀愛を取扱つて居る所を見れば、何れの世にも人間の生活に戀愛が最も人の注意を惹く事柄である事が思はれ、それがこの時代にもかゝる「人殺」の形となつて盆踊の歌詞に現はれた事に興味が感ぜられる。他の二首は辻斬の横行を言ひ、當時の物騒な世相がよく現はされて居るし、他の一首に盛られた若年の醫者の跋扈には「人殺」の中にも何となく諧謔味があつて面白い。次の「意見」すべき性質の行爲を拾つた五首の中、明らかに女性の行爲を取扱つたものが三つある事も亦、當時に於いても庶民階級の女性の生活の一面には、何時の世にも變りのない生活のあつた事を物語つて居る。亭主の留守に近所隣の女房を呼び集めて、他人の褒貶を事とし、大茶を呑み、高談せる女房、見物好みの若き女性達、高慢ちきな人の言ひ寄るすき間もない女性、それ等に對して當時の社會は——現代の我々が持つて居ると同様な非難の心持を持つて居た事が窺はれて面白い。

(一) 私心記、天文二十年七月十七日。

(二) 實隆公記、享祿二年七月十一日。

(三) 言繼卿記、永祿八年七月十八日。

(四) 同書、元龜二年七月十六日。

(五) 四にじ。

(六) 原文は變態假名を用ひ、濁點も附してないが、こゝには濁點を附し、變態假名はすべて平假名に改めた。尙傍注は解讀の便を思つて筆者が加へたものである。

四

以上の如く、中世に於ける盆踊は頭初に於いては、念佛踊の如き宗教的舞踊に其の端を發し、宗教的意識甚だ濃厚であつたが、時代の降るに従つては、一種の民衆舞踊化して其の踊にも、歌詞にも宗教的色彩は稀薄となり、唯盂蘭盆と云ふ宗教的年中行事を背景としてのみ、僅かに頭初の宗教的意識を残してゐたに過ぎない。然して其の民衆化は藝術史上に於いては重大な意味を持つものである。即ち盆踊の民衆化と三味線と稱する踊に適當した新伴奏樂器の渡來とその流行に依り、當時の種々な他の踊と共に近世初期の踊盛行の基礎となり、一方出雲の巫女お國に始められた近世の民衆藝術を代表する歌舞妓踊に派生し、其自身としても亦、近世民衆の間に盆踊として、或は豊年踊として残つたのである。其等の點から考へても、中世に於ける盆踊の研究は近世藝術の解明に取つて大きな役割を演ずるものである事を知り得るであらう。

中世寺院崩壊に就ての一考察

圭 室 詠 成

寺院形態を決定するものは、終局的には社會經濟的樞成である。八世紀の初頭にその萌芽を生じ、十二世紀末葉に到つて、完全に形成された所謂中世なる前期封建社會は、従つて特殊な寺院形態を有する。これ私の前期封建的寺院形態と呼ぶもので、經濟的基底としては廣汎なる地域に渉る土地、これに附隨せる人民がある。その所有地域内の貢納の徵收、軍事、警察及び裁判の權能はあげて門跡の掌中にあり、門跡はかゝる權能の遂行のために、別當、三綱、その下に僧兵と汎稱せられる組織をもつて居る。觀念體系としては分散せる大土地所有者の侵略的慾望を十二分に満足せしむる眞言密教を主とし、眞言密教へ接近せる天台、密教化せる南都諸宗、密教的行事を以て被覆せる臨濟禪等々である。

今理解を助けるために、かゝる前期封建的寺院形態の成立を簡單に叙述する事にする。封建社會の基底をなす莊園制の萌芽が七二三年の墾田制の公認まで溯り得るが如くに、前期封建的寺院形態の其幹をなす門跡制の萌芽、亦六八〇年私僧房公認迄溯り得る。本來伽藍は僧房を中心として發展するものであるが、その支持者が被支配階級より支配階級へと、種々の段階を経て推移すると共に、僧房中心より、國家祈禱道場として機能を果し得るが

如くに、その構成を變改する。吾が上代國家に於ける所謂七堂伽藍なる、伽藍構成は、かゝる發展段階に屬するものである。こゝに於ては、僧房は祈禱道場としての秩序を亂さない位置にたゞき込まれて居る。従つて住宅としては極めて無視されたものである。こゝに僧尼、即ち居住者の側に於ける私僧房設立の機運がある。一方穢の思想の一般に浸潤して居た當時に於ては、神聖なる靈域内に於ける疾病死没を嫌忌する思想よりする、私僧房設立の機運がある。かゝる二重の機運によつて、六八〇年私僧房の設立は公認される。この公認を端初として、僧尼是能ふ限り草庵を寺邊に營んで移り住んだ。かくて僧侶の資財蓄積の據點が出来た。慾望の増大、奢侈生活の向上、こゝに民衆化せる信仰を通じての民衆との接觸がある。とは言へ、上代國家の發展期に於ては、その充分なる發展は見られぬ。上代國家が崩壞期に入ると共に、私僧房が飛躍的な發展を遂げる事となる。

新に政争場裡に立つた官僚貴族の最大の關心事は、利己的な排他による政權の獨占である。武力を有たぬ官僚貴族の戰術は、法驗によつてこの希望の實現に努力する以外に方法がない。異常たる密教の發展はかゝる社會的背景の中に始めて理解し得る。官僚貴族による密教寺院の建立、道長の如きは例外として、遠大なる野望、併し乍ら儉かなる經濟力しか持たぬ多數の官僚貴族は、寺院を建立するを困難とした。一方上代國家の衰退による寺院の窮迫によつて、經濟的危機に逢着せる私僧房がある。私僧房は若干の施設と形勝の靈域を持つて居る。こゝに兩者の接近を可能ならしむる根據がある。私僧房は官僚貴族より若干の土地の寄進を受け、又祈禱所としての設備の寄進を受けた。かくて建物も草庵から板屋へ、板屋から檜皮屋となつて、著しく面目を改めた。斯くの如く僧房即ち純然たる住宅と變じて、祈願所の體裁を備へたものを院家と稱する。かゝる院家の地位を獲得した僧房

は、全私僧房の約五十分の一位である。かゝる過程に於て、一方群小の官寺も院家化し、國家の經濟的援助はそのままにして、その管理を離れて私寺となり、師資相續の寺となつたものが九世紀以降著しく増加して居る。又從來伽藍の一構成部分として、倉庫或は特殊の法會灌頂等のために設けられた公設の院も、この頃より新なる支持者の經濟的支援の下に、師資相續の院家となつて居る。斯くて九世紀を轉機として成立した院家は、同一の理由、即ち國家統制權の衰退によつて發生した、本末關係の成立と、寺産實質の自由を、巧妙に利用することによつて、寺内の僧房をその支配に屬せしめたのみでなく、全國に亘つて、末寺網即ち各々若干の土地資財を有する細胞を擴大する事によつて、牢固たる地位を築き上げた。

次には斯くて成立した院家相互の間に於て、霸權獲得のための鬭争が展開される。かゝる過程に於て、十世紀より官僚貴族の子弟の經濟逼迫による寺院進出が始まる。院家は競つて官僚貴族の子弟を迎へた。何故なれば彼等の父兄の有する地位は、同時に院家の地位を決定するものであつたから。斯くてこゝに富有なる經濟力を求めて進出して來た官僚貴族の子弟の奢侈生活が展開される。彼等の建築様式寢殿造による建築物の改造を始めとして、官僚貴族の會ての華かなる生活が再現される。會ては法系の意味に用ひられた門跡なる言葉が、その本來の意味を變じて、親王若しくは攝關家出身の人達の嗣ぐ院家を指し、門跡が院家中最高の地位であるとさるゝに至つた。一方寺院内部に、官僚貴族子弟の寺院進出を阻む、被支配階級出身の大衆があつた。この自然發生的な鬭争が、寺院集會及び僧兵の發生を促し、宗教改革の機運を促進した事は曾て述べた所であるが、綜合されたる官僚貴族の力の表現としての門跡への發展を助長した事も推察に難くない。斯くて門跡は大衆を完全に威壓する事

によつて、大衆の隷屬化を強め、よつて寺院の有したあらゆる利權、且又前期封建社會の支配階級より新に配賦されたすべての利權を、その掌中に收め得た。即ち門跡は當時の顯著なる富と繁榮の中心となつた。換言すれば廣汎なる領地と從屬的農民とを持つ大土地所有者となつた。しかもその有する土地は幕府への貢納を免除される不輸の特權と、幕府の政治權力からの解放を意味する不入の特權を附與されて居た。封建社會に於ては軍事及び裁判の最高權力は土地所有の屬性である。門跡は曾て階級戦線に目ざましい活躍を遂げた僧兵を改編して、平時は貢納の徴收、警察、裁判に當らしめ、一旦事ある際には軍隊として出動せしめる事にした。

二

門跡によつて改編された中世の僧兵は、上代末葉の僧兵とは著しく趣を異にするものである。門跡と對立する僧兵ではなく、門跡の隷屬下にある僧兵であり、僧侶即ち僧兵ではなく、僧侶の一部が僧兵であり、僧兵の主力が寺内にあるのではなく、莊園にあるのである。(以下史料の關係上、主として興福寺の場合に就て考察を進める。)總じて寺内に住する人達は大體次の如く分類し得る。



衆
 徒
 若 徒 黨
 兩部——弓箭専門——兩門跡に屬す

學道・堂衆、衆徒を三輩と云ふ。學侶は唯識講衆、略して講衆とも結衆とも老衆とも云ふ。唯一の純僧侶であつて、大僧正以下法印・僧都・律師・法橋・中藏・すべてこれに屬し、三ヶ大犯出來の時糺明の沙汰をするに止まる。

所謂三ヶ大犯とは、兒童・神鹿・講衆に對する犯行、即ち彼等の生活に密接なる關係を有する犯罪に就てのみ裁判權を行使するのみで（寺社雜事記）、平時は兩門跡の配下に屬して學業に従つた（興福寺軌式）。衆徒は、後述する如く、地方

豪族の交代に寺院に出仕せるものである。従つて寺内僧兵として見るべきものは、六方と堂衆のみである。

六方は詳しくは六方衆、略しては方衆と云ひ、學侶の老衆に對しては若衆とも稱する。六方_{||}北面か否かは疑問であるけれども、北面が六方の一部である事は確かである（寺門條々開書日記目錄）。北面は門跡の警固に當る武士である

ので、院の場合に準じて北面と稱するのであらう。二種あつて一を上北面一を下北面と云ふ。一四一四年の六方名簿によれば、その數二十八人であり（寺門條々開書）、十五世紀中葉の北面給分目錄によれば十八人である（三箇院家抄）。

堂衆は東金堂衆と西金堂衆とに分れる。上代末葉には著しく活躍したが、中世に入つて寺それ自身の經濟力の衰微と共に、寺それ自體の經濟に依存する事多き堂衆は、その勢力も人數も著しく減退して、門跡の支配下に辛うじてその形骸を遺して居るに過ぎぬ。即ち寺内の僧兵はその數極めて少く、その鬭争力も極めて弱い。従つて平時の警備にすらも、寺外の僧兵即ち衆徒の助力に待たねばならなかつた。

寺外に散在する僧兵、即ち豪族は衆徒・國民に二分される。衆徒は官符衆徒又は官務衆徒とも稱する。官符或

は官務、即ち興福寺寺務・權別當・三綱の被官の義である。それに對して國民は、春日社の神人・白人である。併し乍ら、春日社の支配門跡に屬するを以て、共にその支配を受けた(興福寺軌式)。十五世紀初頭の文獻によれば、衆徒として、古市・番條・筒井・飯高・壺坂・井戸・豊田中坊・小泉・福智堂・龍田・矢田・六條・寶來・岸田・長柄中・杉本東・櫻原・原・多田・少歩・中御門武藏・今市・秋篠北・秋篠南・山田・平等坊の諸氏、國民として、越智・十市・片岡・箸尾・布施・萬歲・岡・高田・楢原・吐田・俱志・羅・嶋・立野・森屋・豊田・梶屋・笛堂・玉手・坊城・鳥屋・加留・新賀・新・柳本・山田・福住・中村の諸氏が擧げられて居る(寺門事條々聞書)。

これ等の小豪族の中には、その有する土地を寄託して、條件的土地所有者となつたものもあつた。土地所有者は、敵の攻撃、及び敵によつて己れの土地や財産が暴力的に掠奪される事から、強力な封建領主の保護を受けるために、此土地の所有權を領主に讓る事を餘儀なくされたのである。この場合寄託者は條件的所有者と看做され、領主に對して契約によつて、一定の義務を負はされて居た。即ち平時は所有地内の年貢の徵收・警察・裁判及び寺社警固等の業務に従ひ、戰爭その他の場合には、領主の要求に従ひ、その下にかけてける義務をもつた。かかる成立をもつ武士としての、推定を可能ならしむるものとして、山村郷惣下司山村氏・鞆田庄下司鞆田氏・窪城庄下司窪城氏・立野庄下司及び上立野庄下司立野氏・糸井庄下司糸井氏・楊木庄下司楊木氏・番條庄下司番條氏・小泉庄下司小泉氏・目安庄給主目安氏・小山戸庄下司小山戸氏等の諸氏がある。

又封建領主は軍事勤務其他の報酬として、條件的所有地のかたちで、その軍事的補助者及び側近者に土地を分配した。土地の條件的所有者は寄託者と同じく、平時は所有地内の貢納の徵收・警察・裁判及び寺社の警固等の業

務に従ひ、戦争その他の場合には、領主の要求に従ひ、その下にかけてける義務をもつた。かゝる成立をもつ武士としての、推定を可能ならしむるものとして、福島市下司以下悉皆、高田庄の切田米、河口庄藤澤名半分、坪江郷牧村請口内六十貫の保有者古市氏・羽津里井庄下司、九條庄米二十石、河口庄内の地の年貢の保有者井上氏・越田尻庄給主鞆田室氏・倉庄下司森本氏・波多庄下司、高田庄下司椿尾氏・若槻庄大宅寺負所米保有者立野松岡氏・服庄下司松立院氏・河口庄内王見郷公文職知足院氏・海智庄小林庄保有者法貴寺一黨、出雲庄米十三石、楡垣庄保有者森屋一黨・三ヶ井殿庄給主、小矢部庄下司、楠本庄下司、横田庄草用方、河合庄下司、曾我部庄下司給主十市氏・古木本庄下司、森屋庄下司、十市新賀氏・院入庄、小大田庄下司十市八田氏・新治庄給主南郷氏・古木新庄下司吉備氏・横田庄下司丹治氏・新木庄下司今市氏・清澄庄下司給主、番條夫賃内二十貫、狭竹庄内地保有者小林氏・上總庄下司辻子氏・九條庄給主下司福智堂氏・上總庄給主下司荻別所・勾田庄公文豊田氏・番條夫賃二貫、淨照田の保有者辰市堀氏・外河庄下司小泉尾崎氏・鞆田庄負所三分ノ一、牟山庄負所三分ノ一の保有者三谷氏・一名九石二斗の保有者出雲兵庫氏・勾田夫賃七貫文の保有者大安寺向氏・越田尻一名の保有者箕田氏・傳教院留守職瓜生氏及び北院氏・村馳庄給主奄治辰己氏・向淵庄下司多田氏の諸氏がある。

そして又領地寄託者にして、軍事功勞者として土地の賦與を受けた武士としての、推定を可能ならしむる者として、大宅寺下司并別給分米の賦與者山村氏・水分社神主の賦與者鞆田氏・楡垣間田の賦與者窪城氏・小吉田庄給主下司、服庄給主越田尻庄夫賃三貫、坪江中山御服、福智庄賦與者立野氏・草川庄給主の賦與者楊本氏・若槻庄下司公文・伊豆七條下司の賦與者番條氏・新木庄二名、籠花院新田下司、三井庄、若槻庄米内十五石の賦與者小泉氏等

を擧げ得る(三箇院)
(家抄)

かゝる小豪族の間に於て、土地の不平等は漸次増大した。併し乍ら寺院の持つ統制力の鞏固である間は問題とするに足らぬ。例へば一三〇一年に、豪族の春日社神鏡奪取事件があるが、日ならずして神鏡は無事奪還されて居る(神木御勅座度
々々大亂和聚)。豪族の擡頭は、間接には十四世紀中葉の社會的大動亂を契機とし、直接には一三五一年より六八年に至る、十八年間の寺院内部の擾亂、即ち兩門跡の對立抗争を以てその契機とする。この對立の際、兩門跡の勧誘に應じて兩方に分れて相抗争した。斯かる状態の下に於て、中世的の體統制が根本的の變革を受け、新興勢力豪族は傳來の勢力寺院の傍に併立した。彼等は殆んど全く寺院の拘束を脱して、獨立して居り、大抵は主權をもつて居た。彼等は自力で以て戦争も講和もし、常備軍を保持し、租税を賦課した。一方、下級豪族の大部分を早くも征服して自己の支配下に置いた。即ち越智氏は散在黨を、十市氏は長谷川黨、箸尾氏は中川黨、筒井氏は乾黨、檜原氏は南黨を率ひた。所謂五黨である。後半田黨を加へた。この黨を構成する豪族は、万歳・布施・高田・岡の一黨と推定される(大和
志料)。急速なるその勢力の發展に際し、豪族等はその配下の軍隊の充實のため、山賊強盜等を採用して居るが(寺門事條)
々々聞書)、この事は著しく吾々の興味をそゝるものである。

三

斯くの如くにして、寺院の束縛を離れて獨立せる豪族の發展は、寺院の犠牲の下に始めて可能である。寺院内部の擾亂による、統制力の減退を契機として、豪族の神事・法會の料足、諸談義米、諸坊・諸院領等の横領侵略が相次いで行はれ、擾亂が一段落着いて後も尙納貢の徹收に應じないので、寺家の財政著しく困難を極めた。こゝ

に一三七八年、寺家はこの問題を一気に解決せんとして、突如春日社神人等數百人を先づ長谷川黨主十市遠康の許へ遣して、その非法を責めた。然るに十市遠康はその命を奉せざるのみならず、道に擁して神人等を打擲刃傷、あらゆる侮辱を加えた。極度に奮慨した寺家、でもすでに配下の豪族の統制權を喪失して居る寺院は、その有する軍隊を以てしては、到底充分なる討伐の困難なるを思ひ、神木を上洛せしめて幕府に嗾訴した。幕府も捨て置けず、一三七九年正月、佐々木・富樫・赤松・吉見・土岐等の諸大名を大將として、數千騎の軍隊を動員した。併し乍ら充分の成果を收め得なかつた。かゝる所に、一三八〇年、六方と龍田・山田・菅田の間に衝突を生じ、豪族は實力を以て神木を歸座せしめた。この歸座を押御歸座とも稱し、寺院の當路者は、この事件を、「言語道斷の新儀、先代未聞なり、」と評して居る（神木御勤座度々大亂類聚、日記目錄）

以上は單に一例を擧げたに止まる。併しこの一例を以てしても、寺院の豪族に對する統制力の喪失、及び中世信仰の崩壞が見られるであらう。斯くの如き社會的狀態に於て次の如き莊園が豪族の手に歸して居る。即ち藤井庄・小山戸庄・白土庄間田・黒崎庄・飯高庄間田・野中庄・大陽生庄・三橋庄間田・西京今林・櫛本庄間田・針庄・濟恩寺井關名・小津鳥見庄・向淵庄・土橋庄・福智庄・長澤庄・輕庄・常善庄間田・田口庄・赤壇庄・篠畑庄・雨師庄・大熊四郷・南喜殿庄・輦田庄・染殿庄・安堵庄・白石庄・牟山庄・菅田宮堂・藤福寺・南殿庄・水涌庄・箇生庄・赤尾庄・上田庄・阿智我庄・坂門庄・檢校殿庄・南殿七郷・民司庄・新殿庄・丹波庄・小南庄・蒲浦庄・一木庄・下長庄・安部庄・花隈庄・楢本庄・上生講田・玉手庄・東御塔田・鷲賀三郷・奄治庄・石壺庄・原谷庄上分米・大江庄・鎌原庄・正願院護摩田・北興田庄・尾伏山・宇野庄・中島庄・木原庄・小泉庄・矢田原庄・秋吉庄・木灰庄・奉膳庄・橋井庄・藤井庄・豊前庄・懸橋庄・河台庄・長瀧庄・

眞弓庄・東郷・松井庄・芳野庄・山尻庄・荻庄・端室・奈良坂・宇那手・長井・栗塚・細井・畠切山・磯上・椿別所・大津庄・清原庄・勢野庄・唐笠持田・西京火鉢作田・松南院領・山田庄・内馬場・新木庄・澁谷・狗尾田・天野供田・良圓名・田邊・八島・福田院・楢山・仲河庄・溝代・中山・古市・荒蒔・福智庄・十三郷・笠庄・長河庄・濟恩寺等(三箇院家抄)、此等莊園の豪族による侵略の略々一三五〇—一四〇〇年である事は、一四〇四年の記録に、「近年三箇院家御油共大都違亂。」近年奉行の在所は一所も候はず候。」「觀應以來門跡の爲體、事て於て零落、殆んど當時の如くんば一流の斷絶と謂つべきの間周章極りなく候。」「門跡零落窺困の風情邊候の間且暮の渡世も得べからず候。」とある事によつても明かである(寺院細々引付)。斯くて大和國內の莊園百八十四所中一四五三年の段錢記錄によれば、段錢の催促に應じた莊園は、僅かに、楊本庄・外河庄・出雲庄・横田庄・釋度庄・小矢部庄・楠本庄・西井殿庄・小大田庄・九條庄・越田尻庄・勾田庄・上總庄・八條庄・新治庄・鳥見庄・三井庄・服庄・森屋庄・東井殿庄・中井殿庄・五位庄・草川庄・小林庄・海智庄・小吉田庄・興田庄・狭竹庄・新木庄・清澄庄・備前庄・波多庄・神殿庄・羽津里井庄・高田庄・伊豆庄・七條庄・福島市庄・淨照田庄・若槻庄・小路庄・大市庄・河合庄・古木新庄・目安庄・中庄・豐國庄・曾我庄・大宅寺庄・糸井庄・立野庄・池尻庄・龍華院新田・西山庄・村馳庄・福田庄・倉庄・田井庄・窪城庄・番條庄・院入庄・古來本庄等の六十餘庄に過ぎぬ(大乘院御領御段錢日記)。

獨り國內に止まらぬ。須叟にしてその有する國外莊園の全部に擴つて行つた。一三五〇年より一四〇〇年の五十年間に侵略を受けた莊園は、文獻に明瞭たる記載を残すものゝみにても、次の如き多數に達する。

(西曆)

(被侵略地)

(侵略者)

一三五〇

讚岐・柞原・野庄

秋野・靈舞

一三五〇	河内會賀御牧
同	和泉谷川庄
一三五一	讚岐柞原野庄
一三五二	越前長崎庄
同	讚岐藤原庄
同	備前鹿田庄
同	山城宇治庄
同	近江大國庄
一三五三	讚岐藤原庄
一三五四	播磨吉殿庄
同	讚岐藤原庄
同	丹波三俣戸庄
同	攝津吹田庄成枝名
同	近江鯉江庄
同	大和日輪十市散在田畠
一三六〇	備前小岡庄
同	越前河口庄
同	近江坂田庄
一三六一	近江坂田庄

地頭

地頭代

安藤十郎	勝田淨照	秋野靈舜	武田八郎	須田資廣	松田左近將監	田所彦七	三室戸某	武士某	某	岩間三郎左衛門尉	豐島一族	某	某	某	某	興福寺衆徒	某	朝倉宗賢	神澤次郎左衛門尉	土備六郎
------	------	------	------	------	--------	------	------	-----	---	----------	------	---	---	---	---	-------	---	------	----------	------

同 近江大國庄

一三六二 丹波三俣戸庄 某 同

一三七四 攝津宮原北保領家職 長良孫三郎

一三九三 越前三國本湊 某

一三九五 山城田邊郷 某

同 山城宇多庄 某

同 薪郷 某

一三九六 越前坪江下郷出來島 越前三國湊土民

一四〇〇 上總周西、天羽、射與、字呂 上總國衙雜掌

一四〇一 金田尼寺、國分寺 某

(建武應永引付、東金堂細々要記、御舉狀等執筆引付、春日神社文書、御舉狀並御書等執筆引付、坪江郷奉行引付、東院毎日雜々記、寺門事條々聞書等)

寺院の内訌が、煎じつむれば十五世紀の社會的大動亂が、如何にその經濟を危類に頻せしめたか、思半にすぐるものがある。更に文獻の記述簡にして斷定はし難いが、被侵略と推定し得るものに、左の如き莊園がある。

(西) 曆 (被) 侵 略 (地)

一三五〇 豐原庄、榎並庄(攝津)、椋橋庄(攝津)、仲牧庄(攝津)、鹿田庄(備前)、大屋庄(越前)、安

原庄(越前)、梓庄(山城)、居屋庄(山城)、圓提寺(山城)

一三五一 袋師庄(丹波)、豐原庄

- 一三五二 狭山庄(山城)、野田庄(備前)、河南庄(攝津)、三屋關(攝津)
- 一三五四 河口庄(越前)、坪江庄(越前)、三俣戸庄(丹波)、普賢寺庄(山城)
- 一三五五 志深庄(播磨)
- 一三五六 西小屋庄(攝津)、大屋庄(越前)、安原庄(越前)
- 一三六〇 志深庄(播磨)、平岡社神主職(河内)、垂水西牧(攝津)、福原庄(攝津)
- 一三六一 南黒田御厨南方領家職(伊勢)、朝妻庄(近江)
- 一三六二 武庫庄(攝津)、中條牧(攝津)

(御舉狀並御書等執引付、御舉狀執筆引付)

今門跡無双の脂膏と稱せらるゝ越前國河口庄に就て(寺院細々引付)侵略の過程の一斑を觀察する。一三三四年、坪江郷名主等三十講料所の施物抑留、引續いて一三三五年には、上使・守護代・國司代等が坪江郷の名主等を率ひて濫入して貨財を抑留して居る。この時莊官より興福寺への報告書には、次の如く記されて居る。

春日御社領亂入河口御莊致惡行狼藉交名人事

- 一 上 御 使 熊合 片山兵庫助 子息孫二郎
- 一 國 司 代 片山彌次郎右衛門 同四郎左衛門
- 一 守 護 代 平内太郎
- 坪江郷 與力 輩
- 一 上 郷 住 人 河村新三郎 同孫四郎
- 同 所 北 村 越前房 禪教 兵衛三郎
- 同 所 前 谷 次郎左衛門

中世寺院崩壞に就ての一考察

中世寺院崩壊に就ての一考察

同所武里名主 岡彌次郎

同所二玉丸名主 伊井齋藤五郎

同所友平名主 今村又五郎

同所牧村名主 中村春菊左衛門入道

山荒居住人 安左衛門入道 同子息安平次

同 舍 弟 安五左衛門入道 同子息三人

右大概注進之狀如件

建武二年正月二十六日

注進 河口御莊新郷政所令亂入、所運取御供米以上色々御年貢、并所持物等事

一 御供米等五百餘石 一 御服綿六百兩

一 同絹十五疋 一 錢六拾五貫文

一 細々御年貢地不及注進

一 鍔二兩、腹卷五兩、太刀二振、馬三疋

以上

此外郷内民相追捕不知員、不遺委注、略之

右且注進如件

建武二年正月二十七日(建武應天引付)

即ち悪行狼籍輩は悪行狼籍を取締まるべき地位にある人達である。又與力の輩は莊園内部に於て重要な地位を

占むる人達である。即ち封建社會の鞏固である場合には、莊園の擁護者であつた者が、封建關係の弛緩と共に、侵略者としてこれに落んで居ることが窺はれるであらう。續いて一三六三年には、守護足利高經の侵略があつた。斯かる侵略の潮出は、寺家の直務を困難ならしめ、地方の有力なる豪族に委託して納貢を徴收するに至つた。一四一四年の莊官名簿によれば、寺家に關係ありと推定し得る莊官は、多聞院・小泉・知足院に止まり、堀江・朝倉・原・甲斐・織田等の地方豪族の一族がその大部分を占めて居る(寺門事條々聞書)。彼等は寺家權力の衰微に乗じて納租の停減を迫り、進んでは凶作の口實の下に年貢の納付を拒むに至つた。寺家は一部の莊官を罷免し、幕府の有力者大館氏を以て之に代へた。一四五六年の事である。併し乍ら大館氏とても寺領の侵略の中に彼自らの勢力を増大せんとする意圖に於て異なる所はない。従つて年貢の未納多く、一四六一年及びその翌年の未納のみにて三百貫文に達したので、大館を罷め一切をあげて朝倉・甲斐・堀江等に委託した。朝倉は一四一四年の莊官名簿によつても明瞭である如く、久しく莊官としてその經濟力を充實し、一四六一年河口庄田樂御領段錢の徴收以後、愈その實力増大し、一四六七年を端初とする應仁大亂を契機として、殆んどその一圓知行地とした(寺社雜事記)。斯くの如き段階を経て、豪族に侵略された諸國の莊園は、大乘院の場合、大内東庄(伊賀)、和田庄(伊勢)、西小屋庄(攝津)、但馬保(尾張)、通法寺庄(河内)、中村庄(和泉)、大葉庄(加賀)、久米庄(美作)、揖深庄(美濃)、古河庄(山城)、木津庄間田(山城)、耳西郷(若狹)、日向浦(若狹)、早瀬浦(若狹)、吐師庄(山城)、寛和寺多々羅庄(河内)、山田峯庄(河内)、鳥羽庄(若狹)、立石庄(若狹)、春木庄(和泉)、富松郷(攝津)、濱郷(攝津)、武庫庄(攝津)、宇禮志庄(河内)、松山庄(攝津)、谷川庄(和泉)、晝生庄(伊勢)、小牛保庄(陸奥)、留見庄(播磨)、伊遍庄(近江)、山道

庄(攝津)の三十二庄に達し國外の莊園の全部に及んで居る(三僞院家抄)。

斯くの如く十四世紀中葉を轉機として、僅々數十年の間に大部分の莊園は、豪族の侵略を受け、見る影もなき有様となつた。しかも殘存せる少數の莊園も絶えざる襲撃を受けて、未納が多く、従つて寺家の財政は破綻の止むなきに至つた。この状態を救ふために、その支配の及ぶ限りに於て、種々の口實や名目による課税が行はれて居る。即ち恒例の段錢として、若君入室御下向段錢、出家受戒會段錢、方廣會堅義段錢、法華會堅義段錢、慈恩會堅義段錢、研學堅義段錢、大會歸丁衆立段錢、大會講師段錢、大會他寺探題段錢、田樂頭段錢等、臨時段錢として、三ヶ院家等修理修造段錢、兩堂修二月花頭段錢、兩堂一番頭段錢、御八講季頭段錢、門家長大會講師段錢、寺門供養以下大儀段錢、唐船以下京都向諸役不相應の題目仰付けらるゝ時毎々段錢、勸進猿樂河原棧敷等仰付けらるゝ時の用錢がある(三箇院家抄)。かゝる擄取の強化、併し乍ら軍事警察力を喪失せる寺院は、所期の目的を果す事は出来なかつた。

一方豪族がその擴大強化のために私段錢を賦課するに至つて、豪族の段錢が主となり寺院の段錢は従となつた。門跡尋尊は一四六八年私段踐に就て次の如く記して居る。「先年寺門として國民以下私段錢の事嚴密に停止せらる。剩へ國中の輩罷り上り、告文等の沙汰を致し畢ぬ。然りと雖も近日雅意に任せ、又これを懸く。或ひは百五十文宛、或ひは二百文餘、これを懸く云々。珍事中々是非に及ばず。一向學侶・六方に衆徒・國民縁者所縁これある故相評定あり、私ある故なり。剩へ近日の儀は衆徒・國民の私段錢は本となして、寺門に沙汰に及ばず。兩門跡以下寺役先途段錢は、私段錢となし畢ぬ。言語道斷の事なり。然も遂にこの豪族の私段錢のため、寺院の一切の年貢

の徴收は不可能にされた。一四八二年門跡尊皇は筆をとつて、「國中寺社領等私段錢によつて年貢不法正體なし。」と記して居る(寺社雜事記)。

四

斯くの如き寺領侵略の中に、雄族間に於ける大規模の覇権の争奪が行はれた。一四三一年、乾脇盟主筒井順永は、突如中川黨盟主箸尾某の城を焼き、尋で箸尾攻勢に轉じ、筒井城を包圍して城を危顔に頻せしめた。筒井は幕府方である、こゝに於て幕府も放任する事能はず、調停の勞をとり箸尾の撤兵となつた。翌一四三二年中川黨主、箸尾次郎左衛門は、南方の雄族散在黨主趙智維通の助力を得て、筒井を攻めた。筒井が救援を求めたので、幕府は箸尾・越智を討滅せんがため、畠山持國・赤松義種・遊佐兵庫介・斯波持種の幕府の主腦部を動員せしめ、足利義教自ら出馬を決意して、一四四〇年漸く箸尾・越智の首級を擧げて居る(滿濟准后日記目録)。一四四〇年、長谷川黨十市自殺し、一四四一年には、南黨主楢原某敗北した。斯くて散在、中川・南・長谷川の諸黨相繼いで敗れ、大和の覇権自ら筒井氏に歸するに至つた。一四四一年、筒井氏の内訌があつたが、結局筒井順永の勝利に歸した(日記目録)。斯くて筒井の覇権は、愈々確立する。これを見て不快に思つたのは、曾ての大和の支配者門跡であつた。一四四三年より五年にかけて、經覺は古市胤仙、豊田楢松、布施某を起用し、幕府に救援を求めた。而して到達した結論は、「勦滅し難し」であつた(寺社雜事記)。一四六六年、畠山氏の内訌により、義就越智家榮に投じ、筒井順永は幕府の命を以て政長に與するに至つて、豪族等越智・筒井に分れた。即ち

越智之一門 吐田 曾我 高田 小泉 高山 萬歲 岡 古市 山田 山陵

筒井 一 門 十市 楢原 布施 高田 秋篠 寶來 木津 立野 箸尾 片岡 超昇寺

佐川(寺社雜事記)

かゝる過程に於て、十五世紀に入つて興福寺の配下にある寺内の軍隊は、豪族軍に對立すべく、餘りにも無力である。僅かに残された寺邊の地の採取の強化の中に、彼等の生活は支へられて居る。當時奈良には、年貢の請負、金融等によつて、膨大なる資財を蓄積せる、早期資本家とも稱すべき一團があつた。一四四一年大夫法眼の有した富は、在奈良料足一四四二五貫文、在奈良米二〇〇〇石、在京都坂本料足一〇〇〇〇石等と記されて居る(日記)。かゝる資財の強奪を行ひ、又古文書古借書を買取つて、細民を誅求した(寺門事條々聞書)。

豪族の覇權の確立は、寺内の軍隊をも豪族の封冊を受けしむるに至つた。一四四二年、河上五關を興福寺が回收した事件がある。五關は筒井光宣が請所であつたが、年貢を納付しないので、寺家で回收したのである。所が寺内の軍隊は、光宣に内應し、寺家に反抗して閉門したので、寺家止むなく再び光宣を請所とするの醜態を演じた。尙この事件に於て、光宣の改替を力説した寺内の僧兵に屬する七人は、嚴科に處せられて居る(日記)。

豪族はその子弟の大部分を寺院に送つた。一例を擧ぐれば、立野は五子中三子を、小泉は三子中二子を、十市は五子中三子を、夫々寺院に送つて居る。彼等は曾ての宮廷貴族の如く出世が容易であつた。近日然るべき種住は下され、凡下國民は立身す、」は這般の消息を示すものである。斯くて「學侶・六方悉く以て衆徒・國民の子か、或は披露人の子なり、」の如く、豪族の子弟によつて寺院の主腦部が形成さるゝ事となる。左表は一四七三年七月事によつて處罰された、六方の略歴であるが、以て豪族子弟の寺院進出が察せらるゝであらう(日記目錄、寺社雜事記)。

懷 藻 願順房、椿井圓城坊之舍弟也、當門跡之門徒、

玄 豪 願圓房、越智坊城之舍弟也、谷坊々主、

英 祐 專順房、豐田北之息、明王院學賢房得業同朋、當門徒、

實 英 舜善房、白土法眼舍弟、當門徒、千手院、

定 英 教善房、福智堂舍弟、父現存、當門徒、

實 尋 順恩房、多田舍弟、父現存、不動院學恩房五師弟子、

宗 信 實源房、長谷舍弟、當門徒、輿轉經院圓覺房擬講弟子、

專 宗 長觀房、山田北舍弟、當門徒、

英 寬 香專房、豐田舍弟、父現存、當門徒、珍藏院香舜房弟子、則舍弟也、

訓 實 榮勝房、小山戸舍弟、南角院榮勳房法印弟子、

乘 弘 善了房、北小路孝乘上座子、西院故善觀房僧都弟子、

懷 憲 延觀弟、平群馬場子、妙幢院延順房僧都弟子、

賴 盛 願實房、檜時舍弟、

以上十三人、爲惣六方加罪科之間、不住寺、此内七人ハ當門徒也、

此外與力分歟、田舍止住輩在之、其内當年觀禪院三十譚不參禮、加罪科、

澄 胤 倫觀房、古市舍弟也、

從つて豪族等は寺内にある各々の子弟等をその手先とする事によつて、より侵略を容易にする事が出来た。十市遠相は一四八四年その舍弟榮勝房と協力する事によつて、一乘院領を、同じく舍弟縁恩坊と協力する事によつて、

大乘院領を侵略して居る。

斯くて寺院はその配下の豪族から裏切られ、土地を侵略されたばかりでなく、豪族の子弟にして寺内の幹部である學侶・六方より裏切られ侵略された。「近日學侶・六方面々の振舞能々思案するの所、寺社共に滅亡すべき條左右する能はず、神社佛寺一所として残すべからざる風情なり。然る上は寺役先途の事懸くべき所存の條自他無益なるべし。一向野寺となるべきものなり。歎くべし、歎くべし。兩門先途以下子細有る事なり。且は寺社のためなり。一旦の儀を存じ、末代寺社法滅すべきの所存は、寺門を存せざる心中なり。不可説々々々。」彼等の心中寺社の繁榮を願ふ心は微塵もない。唯如何にしてよく侵略すべきかの心があるだけである。斯かる過程に於て、豪族の侵略は愈々積極的に、愈々露骨に成つて來る。

「當國に於て衛門佐引波の輩は、越智彈正忠家榮の一門、吐田・曾我・高田・小泉延定房・高山・萬歲・岡等なり。公方様御方當國輩は、筒井順永一門・光宣法印以下・箸尾入道宗信一家・布施・高田・多武峯一圓なり。此外は兩方に相加里、更に以て一遍なきものなり。勝方となりて、寺社本所領を押領すべき志なり。」(寺社雜事記)曾ては信仰家らしく

振舞ふ事によつて、搾取の分前に均霑せんと努めた朝倉すらもが、その爪牙をあらはして、前期封建的なるもの打倒の中に、その實力の擴充に努めて居る。「一亂靜謐以後、彼國禮部被官朝倉彈正左衛門尉父子、其外兄弟一類押領成敗に應ぜず、御公領成敗に應ぜず、御公領以下公武御知行分一所去り渡さず、一國悉く我領、雅意に任す」(長興宿彌記)と、「近來は靈像古佛、と上臈と一向その號を失するの時節なり。四箇大寺よりはじめ、諸寺諸社内裏以下攝籙家はじめて、公家御領に至るまで、或は諸大名諸國人等押し留め、正體なき上は、兩門跡を限るべから

ざる事ぞや。(寺社舞)經濟的には一切の莊園の喪失、宗教的には一切の信仰の荒廢、斯くて中世的寺院は一路衰亡の路を辿る。中世的寺院の當路者は、この衰亡を眼のあたりに見て、「今般世上錯亂以後、寺社並びに諸院諸坊領、兩陣の諸大名の押妨追日倍増、寺社の衰微眼を遮ぎるものなり(東院年中行)。」と云ひ、「京都と云ひ諸國と云ひ、正體無きの間、山南都等の訴訟等毎時之を略す。然らば則寺領本末寺悉く以て正體なし。併せて天狗流星の所爲無、力の次第なり。大亂日本初例なり、に當りて、流星是又日本に於て初めなり(日記)。」と云ひ、又「能々思案を廻すに、今度の亂は併せて王法・佛法・公家滅亡の基なり。形の如く木復の義これあるべからざるものなり。時刻到來、歎くべし歎くべし。竹籬・攝籬・青花・名家・諸大夫・兩局・醫陰兩道・神道・儒門・諸流顯密・聖教・祖師・先德の筆跡等、人道・佛道・神道併せて悉く皆滅亡殘す所なきものなり。近來諸大名諸國々人等武威の號を以て、寺社本所領等雅意に任せて横領、私を本となし、公儀を輕んじ奉る。尾籠緩怠中々是非なき次第、只畜生の如くなり。」と歎息をするより方法がなかつた。前記封建制に照應する前期封建的寺院形態は、斯くの如くにして臨終の時を迎えた。これに交代する寺院形態、それは後期封建的寺院形態である。かゝる寺院形態に就ては、改めて論ずる機を持つであらう。

南北朝時代の支配階級と宗教

松 本 周 二

南北朝時代の支配階級と宗教と題したのでは、意味が漠然として了解し難いが、私の述べんとする所は當時の三大勢力である公家武家社寺相互間の關係である。寧ろ「南北朝時代に於ける公家武家社寺の鼎立に就て」と申した方が適當かも知れない。

平安朝時代に於て支配階級と言へば公家階級一つのみで簡單であるが、武家階級の出現に依て政治の實權が武家幕府に移つてからは支配階級内に公武の對立を見、從て對宗教關係が複雑になつて來た。宗教の内部に於ても眞言天台の二大勢力に拮抗する淨土、眞、日蓮、禪の諸宗が勃興して來て關係は一層煩雜である。是等の諸關係が中世の支配階級と宗教の關係を構成してゐるのであるが、南北朝時代に於ては更に公家間に南朝と北朝の對立があり、神道が密教的色彩を濃厚にして一方の勢力となり、其等の關係は互に入り組んで國史上最大の混亂を來してゐるのである。かゝる複雑なる諸關係を僅かな紙上で述べることは到底不可能である。故にこゝでは其の概略と具體的好例たる南禪寺樓門撤却事件を述べることにする。

一 土地問題より觀たる公家武家社寺の關係

上代に於ては天皇を中心とする公家階級の支配の下に社寺武家が統制されてゐたが、其の末期に於ては生産主體たる全國の土地は權門勢家、社寺の二大勢力に掌握され、國家機關の統制を脱するに至つた。權門勢家とは概して藤原氏の主流を指すのであるが、彼等の安佚遊惰は遙任國司の如き制を生じ、政治組織の變改を來して國家の集中權は地方に及ばず、茲に土地に立脚せる武家階級の勃興あり、全國は公家社寺武家の手に三分されるに至つたのである。其の勢力の消長は鎌倉時代を通じて概觀すれば、實力を有する武家階級の増大は最も顯著なるものである。普通に考へれば、全國は、武家階級の掌中に收められなければならないのであるが、事實は必ずしもそうではない。南北朝時代の初めに至つても、公家社寺の領地は消滅してゐない。しからば夫れは何に起因するか。言ふ迄もなく皇室に對する忠誠の念と、其の補佐役たる貴族に對する尊敬、及び神佛に對する信仰の力である。武家幕府の創立者源賴朝の社寺に對する崇敬、及び貞永式目の第一條は有名なものとして世の熟知する所、又春日の神木日吉の神輿が如何に驚くべき偉力を有してゐたかは國史に記して明かな所である。

此の信仰尊敬あつて、公家武家社寺間の均衡が保たれてゐたのであつて、併し信仰は如何に深甚であつても現實の生活、及び一階級の存亡は更に重大問題である。武家幕府存続の爲めには武家階級を構成せる御家人の生活を保證しなければならぬ。御家人生活の根源は土地である。京都公家文化の感染による生活の向上奢侈は彼等の窮乏を來し、子孫増殖の結果は、所領の分讓減少を餘儀なくされる。幕府は貞永式目で御家人の土地賣買を嚴禁してゐるが、その効も實際には役立ず、借金に由る抵當流れや沽却に依つて御家人の土地離反は行はれる。御家人の土地離脱は武家幕府の存立を危ふからしめる。幕府は幾度も土地沽却嚴禁の制令を出してゐる。若し平民

に償却したならば幕府に收公して了ふ。婚姻に依て他階級に移るを怖れて女子への讓與を禁ずる。寡婦は歿後必ず總領に讓るべきを規定する。今まで諸子に分讓してゐたものを總領一人に與へて他の諸子は總領の扶持下に入らしめる。かくして幕府は土地の分割散失を拒がうとした。

かくの如く武家は消極的手段に依て土地の他階級への移轉を拒ぎ、以て自家階級保持の策を立てたのであるが限られたる土地に於ける御家人扶養の困難は遂に他階級所屬の所領に侵入しなければならなかつた。侵入の最初は抵抗力弱き公家階級への土地へである。社寺はその神威佛罰等の思想的防禦物に依つて幾らかその侵略を遅れさせられた。その實例は繁を厭ふて省くことにする。

しからは公家階級の所領とは何か。それは藤原氏の莊園と公卿の特權である國衙領の知行である。太寶令の制定破れて、公卿の所得として定められた封戸職田の給與が廢弛された結果、その給與の代りに國衙領を知行せしめて國守を任ずる權利を與へ、その國守の所得すべき得分を公卿自身の收入となさしめたものである。公家階級の窮乏を救はんとして案出された右の便法は、鎌倉時代に於て頂點に達し、日本全國至る所知行國と化し、龜山天皇をして

頃年以降、封戸職田の祿すでに陵遲に依り、月仙雲客偏へに國務を致す（公家新制）

と嘆息せしめ奉つた。かくの如くして全國の國衙領は公家階級の手に歸し、社寺領、武家領と三つの對立を作らしめたのである。

社寺領とは公家の歸依に依る土地の寄進と、大地主の兼併より逃れる小地主の社寺への寄託地とである。鎌倉

時代に至つては其の量甚しく、南都興福寺、北嶺延曆寺を兩大關とし、東大寺、高野山、伊勢大神宮、石清水八幡宮等の社寺領は全國に氾濫してゐた。その勢力の増大は僧徒帶仗の禁令を破り、公然寺領に兵士を徵發して宿直警衛せしめ、僧徒自身も武裝して不慮の變に備へ、更に進んでは神輿を擁し神木を奉じて噉訴を試みんとせしめた。上代に於ける公家の寺院尊信は茲に至つて一大敵國を出現し、社寺の勢力大なるものは治外法權の状態となり、支配者の常に頭を惱ます疇種となつた。しかも公家の慣習的崇敬と守舊的無氣力は此の存在を如何ともすることが出来なかつたのである。此の舊宗教の牙城に侵略の矛をそめたのは舊慣に捉はれざる武家階級であつた。諸國の地頭即ち幕府の御家人等は此處に兵糧米を徵收し、賦課と稱して莊園に濫妨を加へ、徐々に彼等の所領を侵蝕して行つた。鎌倉時代に於ける社寺の訴訟が殆ど地頭の裁權を停めんことを請ふ一事に盡きてゐるのはそれが爲めである。

右の如くして武家階級は次第に公家社寺の所領を侵蝕しつゝ自己の立場を堅めて行つたのであるが、圖らずも蒙古の襲來は、戦後の恩賞不平問題を引き起し、武家階級間に内訌を生ぜしめるに至つたのである。

當時外敵の撃退は社寺の祈禱による功驗の結果であると一般に信ぜられてゐた爲めに、幕府の論功行賞は社寺への報賽を先にし、御家人に對しては寸土の地も得たるに非ずとして延引に延引を重ね、遂に將士を怒らしめるに至つたのである。又御家人一族間に於てさへ、その窮乏は同族相喰む形勢を馴致せしめ、所領問題の訴訟相繼で幕府に具申されたのであるが、當局者の無爲無能は之等の將士を満足せしむる能はず、御家人の幕府離反は日を追ふて數を増して行つたのである。かゝる武家階級内無統制の機に乗じて後醍醐天皇の倒幕計畫は進められ、

社寺公家の反武家勢力の聯合が北條氏を倒滅したのである。

二 思想史より見たる三者の關係

第一章は土地問題より公家武家社寺の關係を述べたのであるが、これを思想史の方面から見れば、更に複雑なるものがある。委しくは、舊佛教の腐敗と新佛教の興隆、神道説の發生と尊王思想、禪宗と武家、叡山と公家の各章に分つて論述しなければならぬのであるが、紙數に限りあるので其の歴史的輪廓のみを叙することとする。前章に述べた延暦興福等の諸大寺は、其の基礎の鞏固を加ふると共に、僧徒等は概ね官位を望み、顯榮を希ふに汲々として、更に教理の蘊奥を極め宗風の宣揚に努めんとはせず、ひたすら他寺の勢力伸張を嫉み、事ある毎に他宗を驅逐せんと策動した。建保元年七月興福寺の末寺である清水寺の僧が、延暦寺の末寺である清閑寺の寺領内に一堂を建立した事から、南都北嶺の争ひを引き起し、興福寺の衆徒、信貴山金峯山の衆徒等を相語つて、延暦寺を焼かんとする事件あり、明年には延暦寺と園城寺の確執あつて園城寺を焼失せる事件あり、同六年十月には延暦寺衆徒、日吉祇園北野等の神輿を擁して、右衛門の陣に闖入する如き事件あり、舊佛教諸大寺の暴逆醜狀は枚擧に遑あらざる程頻出した。

かくの如き既成宗團の腐敗横道に憚らずして起つたものは源空の淨土宗、榮西道元の禪宗である。是等の新興宗教は京都に於て既成教團より迫害されたのであるが、地方に潛行して教化に力め、學術の研鑽に務めて中世宗教界に起死回生の光明を與へたのである。この中支配階級に接近したものは武家の氣風に合致せる禪宗であり、支配階級と關聯を生じたものは臨濟禪である。以下鎌倉に於ける禪宗發展の模様を觀察して見よう。

平安朝の佛教は王城鎮護の國家宗教であると云はれるが、事實は公家貴族階級の佛教である。京都の諸大寺は公家の勢力に依つて大をなしたものであり、公家勢力の一部を代表するものである。鎌倉幕府が武家を中心とする政治を布いて以來、公家勢力の鎌倉に入るを極力拒いでゐる。政治上の懐柔策から公家將軍宮將軍を申請してゐるが、京都の舊勢力移入は平安朝末の濁風を一新する所以ではない。故に京都文化の流入を阻止したのであるが、従て鎌倉は政治の中心地であると言ふを得るも、宗教の中心地とは言へなかつたのである。精神界を支配せる延暦寺興福寺等諸大寺の京都にあることは、武家政府にとつて一大脅威であつたわけである。若しも此の時他の新宗教の勃興移入があつたならば武家政府はその援助に依つて、京都舊宗教の勢力を打破せんとしたであらう。かゝる時機に遭遇したのが禪宗の渡來であり、執權時頼と蘭溪兀菴の接觸を生じた所以である。此の後時宗の代には祖元、大休の聖僧相繼いで請ぜられ、忽ちの中に禪宗は、武家階級内に勢力を扶植したのである。武家の保護による禪宗の興盛は京都公家間にも攝取せられて龜山後宇多兩院の尊信を忝うし、勅願に依る禪刹も建立されんとして、舊佛教の牙城は動搖を來さんとしたのである。かくして武家政府は宗教の統制に於て舊佛教の勢力を驅逐せしむる政策に成功する端緒を開いたのである。

併し一方禪宗の流布に依て、禪僧の學ぶ南宋の儒學も傳播され、王道主義を標榜する朱子學は公家の沈滯せる空氣を一新し、公家一統政治復活への氣力を注入して、鎌倉幕府倒壞の因を爲したものであるが、これの説明は略して、次に神道説の發生を述べることにする。

佛教の渡來當時は神佛の軋轢を見たが、佛教側の巧みな神佛習合説によつて上下の敬信を獲得し、その流布の

結果は神社の佛教化を來し、兩者の對立は殆ど見る所がなく、宗教と云へば佛教と申しても差支ない程度であつた。日吉神社は延暦寺の鎮守の神として祀られ、春日社は興福寺の支配内にあつて、神領と寺領とは區別し難いものがある。その他熊野北野にしても石清水八幡宮にしても別當職たる寺院の支配を受け、佛教の影響下に於て勢力を有してゐたのであるが、唯一つ伊勢神宮のみは僧侶の參入を禁じ、佛語を忌んで佛臭味の埒外に立つてゐたのである。

古來神宮に於ては、皇室の宗廟なるが故に、臣下の私幣は禁ぜられてゐたのであるが、平安朝末から次第に私幣の奉納を受け、私の祈禱を行ふ様になり、一般參詣者の激増を來したのである。その民衆的支持を受くること大なるに従て、内外宮に奉仕する神官の利害問題を起し、各々自己の奉仕する祭神の神徳を宣揚する手段を講じて信者の獲得に務めたのである。鎌倉時代に出來た神道五部書の如きはかゝる外宮神官の努力の産物である。從來五部書は偽書として見向きもされず排斥されてゐたが、皇室の宗廟神たる天照大神、及び社禊神たる豐受大神の神徳宣揚は、國民の頭に神國思想を植ゑ付け、天照大神の直系たる皇室に對する忠誠の念を強化せしめる功あつたものである。

此の伊勢に起つた神道説は、密教の形式を取り入れたものであつて、當時一般人の嗜好に投じ、武家政府の上に更に聖なる皇室あるを認識せしむること容易ならしめたものである。蒙古襲來後の國民的自我の目醒めが、國史研究の熱を高めたと共に、古典の研究に依る神道の復活は、日本中心主義神本佛述説を生ぜしめたのである。僧無住は沙石集に神の功徳を説いて、

尊事ハ佛ヨリイデテ佛ヨリタトキハタダ和光神明ノ慈悲利益ノ色ナルヲヤ

と言ひ、僧慈遍は、

神道トイヘルハ先天下ヲスナラニシ萬民ヲ樂ムベキ處ニ佛法ト云ヘルハ出世ノ道ト號シテ併世間ヲ忘レ國土ヲナイガシロニ
スベキガ故ニ僧尼ヲ忌玉フ也 (豐葦原神風利記)

と述べ次に弘仁格を引いて佛教の墮落を批評してゐるのである。かゝる神本佛迹説の先驅をなし、敬神尊王思想を鼓吹した伊勢神道説の諸書は、龜山天皇の頃より奏覽に供せられ、次第に公家間に神道主義王道政治の精神を涵養して來たのである。外宮神官度會行忠の二所大神宮神名祕書、同家行の類聚神祇本源、僧慈遍の神懷論、舊事本紀玄義等は公家の眼に觸れて、彼等に國家の起源を認識せしめ、以て天皇親政復活の素地を與へたのであつた。

かくして起つた天皇親政復活の熱望は、朱子學の輸入と相俟つて盛に燃え上つたのであるが、この情熱が武家に敵意を有する舊佛教團の勢力と合流して、倒幕計畫を實行し、叡山笠置吉野伊勢等の勢力及び幕府に反感を抱ける御家人の武力の聯合總和に依て、鎌倉幕府を顛覆し、天皇親政の建武中興を實現したのである。此の意味に於て、建武中興は公家、武家、社寺三大勢力の微妙なる關係を説明する最も好き例證と言へるのである。

三 禪宗の隆盛と延曆寺の反禪運動

以上は新興武家階級の出現より建武中興に至る公家武家社寺間の關係を述べたのであるが、次に南北朝時代に於ける禪宗と武家の接觸及びそれに對する舊宗教の代表延曆寺の嫉妬暴逆を述べることにする。

元來延曆寺は王城鎮護の道場として、京都の北東に建立されたものであるが、長年主權者の尊崇と恩愛に慣れ

て増長我慢の心を起し、他宗派の支配者に近づくを見ては己れの愛寵薄らぎ、特權奪はるゝものとして、嫉視暴狀の限りを盡したのである、若しも公家の歸依によつて他宗の寺院が京都に建立されんとすれば、如何なる手段を講じてもその對手を打ち倒さんとした。榮西源空への迫害もそのあらはれであり、賀茂止傳寺の破却事件、嘉元寺の建立停止事件皆然りである。

殊に禪宗の幕府尊信を得て以來は、その京都に流布するを忌み嫌ひ、蛇蝎の如く敵視した。永仁二年正月十四日大衆の會議に

京都異類異形の輩多し、是れ佛法の滅相なり、永く停止せしむべし、(溪嵐拾葉集)

と決議し、朝廷に對して禪宗の禁止を請ふたのであるが、當時公家の間にも形骸のみの舊宗教にあきたらずして眞實の宗教を欲求せられる機運動きつゝある時代であつたから、叡山の思ふ通りにはならなかつたのである。龜山法皇がその御所を改めて禪堂となさんとせられた際、叡山の干涉に反駁されて一矢を酬ゐられたお詞は公家に於ける舊佛教不信任の代表的なものである。

禪林寺法皇皇居を改めて禪堂を造らるの條甚だ然るべからず、奏聞を經るの處法皇の勅言に云ふ、京都に禪堂院昔より稱計すべからず、此等を停止すべくば子細あるべからず、何ぞ禪林寺御堂に限つて子細を申す哉、就中傳教大師御相承の法門なり、機無きに依り弘通なしと雖も、其の器量これあり、習學せしむること何ぞ必ずしも子細申すべき、しかのみならず五大院先德教時淨論に、禪宗を以て佛心宗と號し、天台宗の上、眞言の下に之を置く、傳教大師御相承の上はこの上の事子細に及ばず、(溪嵐拾葉集)

かくの如く公家の信仰の禪宗に移らんとする形勢を見ては、王法の守護を以て任する延曆寺は、躍起の反禪運

勳を起さずには居られなかつたのである。足利尊氏後醍醐天皇の怨靈を慰め奉らんとして天龍寺を建立し、後光嚴天皇の行幸を仰いで供養を行はんとした際も、天皇の行幸を阻止せんとして神輿の入洛を以て威嚇し、

天龍寺供養停廢の事、既に一番の奏狀を捧ぐ、三漏の天聽に達すと雖も勅答遅々の間、先づ三社の御輿を上げ奉る所なり、

(山門訴申)

又、

勅答猶豫の議に及ばず、來る九日七社の神輿を頂戴し奉り、九重の皇居に參るべき旨上聞に達せられよ、(同 右)

と不遜の言を敢てしたのである。これに對して公家は恐怖の念に驅られて行幸を取り止めんとせられたのであるが、幕府の措置頗る強硬で、若し神輿入洛せば、門主を罰け、衆徒の財産を沒收せんとする態度に出で、遂に天皇の行幸を仰いで供養を行ふたのである。

此一件は幕府の對宗教政策の勝利を物語ると共に、舊佛教の凋落、公家の宗教的轉換を意味するものであるが、併し朝に侍る廷臣の退嬰的無氣力は、全然舊宗教の束縛から脱することが出来なかつたのである。次の應安年間 に於ける山門噉訴はよくその間の狀況を表現してゐるのであるが、其の前に少しく禪宗と武家との關係を知つて置きたいと思ふ。

我が國に渡來した禪宗は、既に支那大陸に於て密教の洗禮を受けた祈禱佛教の要素を多分に含んだ宗教であつて、政治の權威者に近づき得る性質のものであつた。榮西、行勇は高位高官を望んで權勢に近づかんとし、蘭溪、祖元は鎌倉に祈禱を行つて政治に關與してゐるのである。そのことは少しく前章に觸れた問題であるが、こゝに

は南北朝時代に入つて一層甚しくなつた禪宗と政治要路者の近接を述べんとするものである。かの宋學を以て有名な中巖圓月は建武天子に上る表の中に明瞭なる政治的關心を表明し、

今天下關東の所伯と爲つて百數十歳の弊積めり、朝より暮に至つて獄訟庭に滿つ、又沙上偶語の者も多し、乃ち漢秦を繼ぐの時と偶々相同じき也、更め化せば則ち理む可き時也、天地の初め臣得て之を知らず、陛下霸を除き王を興す、乃ち萬世鴻業の始め固に斯の時に在らずや、舊法の弊革めざるべけんや、(東海一瀛集)

と言ひ、春屋妙葩は義詮の一周忌法會に將軍の功德を稱へた後、禪宗の興起すること武家との結託によることを述べてゐる。

去る元弘以來天下大いに亂れ、累年主代り世變るの際に遭ひ、佛法大いに陵遲し、王法亦之に隨ふ、此の時に當て吾が大將軍勅を承けて民の塗炭を濟ひ、君を堯舜に致す、四海平定の日舊軌を改めず、東西に重し、天下五山十刹を定めて以降、吾道大行を得たるは佗なし、蓋し兩將軍と先師國師因縁會遇の故に爾り、故に云ふ、法は孤ならずして起り、必ず人に依て傳ふ、夫れ佛法の大外護を論ずれば、兩相公の功、吳越王の下に在るべからず、(中略)吾が禪宗、大唐に於て武に依て大興し、本朝亦武に依て盛行す、師擅縁遇一々符契を合するが如し、(知覺普明國師語錄)

禪宗の重んずる所は教外別傳、直指單傳の悟りであつて、經典を些程重視しないのである。却つて老莊一派の虛無思想と相通するものあつて、盛んに儒書を読み、詩歌文章を作る。その世間的學問たる儒學を好むこと自身が、政治關心を濃厚ならしめる所以であつて、禪宗と政治支配者との接觸は自然の歸趨であつたのである。それにして、我が南北朝以降の幕府と禪林の關係は餘りに密接過ぎるのであつて、支那の禪僧はそれを摘示して批難の語を放つてゐる。

日本の禪者と遊び、其の氣質を觀るに多く凡ならず、苟も能く心力を吾宗の妙に盡し、皆聖階を躋くして、神化を揚ぐべし
たゞ惜しむらくは其の外學に務めて吟哦を尙ひ、別傳直指の説に於ては若しくは意を經ざること、(絶海錄序、道聯撰文)
以上の如き禪宗と政治との接觸は、舊佛教徒の攻撃の矛を向けしめる好餌であつた。

南禪寺、武威に誇り、山門に對して向背を成さば、終に炳誠を加へ、灰燼と成すべきこと、——彼の寺のていたらく山門と
對治す、武將の扶持を受くること何年か、風聞の如くんば、當住の諸僧等忽ち黒衣の上に甲冑を帶し、遁世の身を以て恣
に利劍を横ふ、(後出南禪寺對治訴訟七項)

と延曆寺の鋭峯を烈ならしめたのは是れが爲めであつた。

四 南禪寺樓門撤却事件

舊佛教天台宗と新佛教禪宗との軋轢は、南禪寺山門撤却事件を以て最となす。事の起りは貞治六年六月十八日
南禪寺樓門造營の資として設けた關稅を園城寺の兒僧が拒否したことに始まり、園城寺僧の關所襲撃、延曆寺の
嗷訴恐喝、日吉神輿の禁中侵入といふ大事件にまで發展するのであるが、事件の全貌は辻博士の足利初代天台宗
と禪宗の軋轢(日本佛教史之研究正篇所收)に委しく論ぜられてゐるので省略し、こゝにはその支配階級と宗教
の關係を知るべき事項を摘出して説明しようと思ふ。

此の紛争の最中、舊佛教側の醜狀に憤慨の餘り、續正法論を著して、延曆寺の法師は七社の獼猴にして人に
非ずと罵つた禪僧があつた。延曆寺衆徒大いに激昂し、訴狀を朝廷幕府に提出して、作者の處罰と禪宗絶滅の制
裁を強要したのである。その衆徒決議文の現今傳つてゐるもののみにも、應安元年壬六月、同廿一日、廿三日
廿七日、廿八日、廿九日、七月十日、八月四日、廿日、廿五日、應安二年四月十七日の多きに達し、就中八月四

日の状は三十一項にわたる長文であり、よく山徒の意向及び公家武家間の宗教思想を窺ふことが出来るものである。この決議文は最近発見された『南禪寺對治訴訟』の中に收められ、辻博士の論文中にも引用されてゐないのであるから、その綱文を記して研究の資に供したいと思ふ。

應安元年八月四日吉十禪師彼岸所三塔集會議に曰ふ、早く寺家の沙汰として公家武家に申達せらるべき事、

- (一) 續正法論を以て徒らに落書と稱し、聞かるべからず事、
- (二) 續正法論は南禪寺より出づる事、
- (三) 法論を誘ふ筆者は疑ひなく祖禪法師たる事、
- (四) 和漢兩朝禪僧歸依の時代は不吉なる先蹤たる事
- (五) 當時禪僧、三千衆徒を以て七社の獼猴に類す、誘罪の重科、速に誠め沙汰あるべき事、
- (六) 當時禪僧忽ち祖師の美言を披き、天台に歸すべきの處、偏へに武威に募り、動もすれば過張せしむる事、
- (七) 南禪寺武威に誇り、山門に對して向背を成さば、終に炳誠を加へ、灰燼と成すべき事、
- (八) 五山禪僧等忽ちに一味同心せしめ、八宗者悉く邪法たるの由申せしむ、當山の受戒を停止し、永く三衣を抑留すべき事、
- (九) 南禪寺たとひ禪林寺法皇の御建立たりと雖も、神與人洛の大儀に及ばざり、是非の御沙汰なく破却せらるべき事、
- (一〇) 禪法は國土の無用たるなり、佛法の蟲害たるなり、公家更に許容あるべからざる事、
- (一一) 當時禪僧等、且つは釋尊の佛語に違ひ、且つは祖師の遺誡に背くの條、公家武家の爲めに誠沙汰あるべき事、
- (一二) 漢土の佛法は時代に就て邪正あり、故に宋朝以來禪宗更に正法に非ざる事、
- (一三) 顯密兩宗の外、雜行非法の輩は國土衰滅の洪基たり、停止せらるべき事、
- (一四) 公武御賞翫の禪宗更に天台の上に及ぶべからざる上は、當山の佛法を棄て置かれ難き事、
- (一五) 四海の朝敵、山門の護持に酬ひ毎度滅亡、聖運を開かるべき事、

- (一六) 日本一州は山王の領地なり、公家武家、歸敬の首を傾けらるべき事、
- (一七) 武家殊に當山を賞せらるべき事、
- (一八) 武將の八幡大菩薩天台佛法を守護し、忽ちに神力を添へるの事、
- (一九) 諸神諸社、顯密の法味を聞き、國土守護を致すの事、
- (二〇) 當山は三部の長講を安じ、諸聖の威應を増し、王城の災難を拂ふの事、
- (二一) 公家武家佛法を重んぜらるべくば、天台宗たるべき事、
- (二二) 當山は日本第一佛法繁昌の靈地たる事、
- (二三) 神輿入洛數度に及ぶと雖も、諸國の軍勢を召され、防戦の沙汰に及ばんと欲するの條、先例未だ勸へ及ばざる事、
- (二四) 當時山徒悉く武門を以て正と爲し、亦顯密を以て傍となすの間、 風聞せしむる事、
- (二五) 吾朝の宗門は更に正法に依違して證解するの人未だ少し、得禪の人は多く叡山より出づる事、
- (二六) 公武の禪僧御歸依は名字を信ぜらるか、實體を信ぜらるか、疑貽無きに非ざる事、
- (二七) 當時禪僧無道の餘法藹を超越し、恣に高座せしむるの條、釋尊の佛制に背き、外道の造意たるの事、
- (二八) 四ヶ大寺に非ざれば、黒衣の禪僧等に、天下の御祈禱を仰せらるべからざる事、
- (二九) 當御代幼稚の武君たるの間、山門嗚訴に及ぶか云云、此段更に思ひ寄らざる事、
- (三〇) 近日風聞の如くんば若輩の沙汰として三門跡を拂ひ申すの間、山上の通人あるべからざる由、武家沙汰に及ぶ云云、事實たらば叡山の故實を辯ぜられざる事、
- (三一) 神輿入洛の儀、更に無理の嗚訴にあらざる事、

右の如き長文を決議して、續正法論の作者南禪寺住持祖禪、及び禪林の長老春屋妙葩を處罰せんと請ふたのであるが、その記す所實に言語道斷なる威嚇的言辭の雜列である。叡山は國家鎮護、天子本命の道場であり、天子

を監督する位置にあると稱して、神輿の動座を以て朝廷を威嚇するのであつた。

吾が山は峯に三部の秘法を安じて國家鎮護の懇念を致し、蓋に七社の靈神を崇めて天子本命の長久を祈る、是れ併秘法の勤行は國家のおんためなり、七社の勸請は天子の御爲めなり、富山茂如の時不屑の身を顧みて、天長の護持を聞く上は、預り申す靈神を返し申さん。(二二項)

と朝廷の最も苦痛とせられる所を以て強要するのである。朝廷の神輿を恐れられることは、順徳天皇の御記にも見えてゐるが、神輿の入洛に對しては殆んど朝廷に防ぐべき手段が無かつたのである。禁秘抄に神輿入洛の際の心得として、

諸陣に仰せて禦がる、又諸門を閉ちて、正神輿進み給ふの時、天子地に下り、暫く本座に復さず、諸卿已下の作法大略内裏燒亡の儀に同じ、

と記された通り、萬乗の尊を以てすら地に下つて遙拜の誠意を示され、尋で振り奉つた神靈に對しては、一々その本社に奉幣して陳謝の意を表せられなければならなかつたのである。

かくの如く朝廷の怖れられる日吉の七社とは何々であるか。曰く、大比叡、小比叡、聖眞子、八王子、客人、十禪師、大行事の七神である。傳教大師延曆寺草創の際、圓教流布の手段として、地主神に配するに靈驗あらたかな神靈を勸請したものである。北畠親房の廿一社記、日吉社の條に、

本へ大比叡小比叡トテ二神坐ス、今ハ七社ト號ス、五社ハ後代ノ勸請ナリ、

と述べたのは南北朝時代の定説である。しかもその祭神は誰であるかは時代によつて一定しない。聖眞子は天聰穗耳尊とも八幡大菩薩とも云はれ、十禪師は天兒屋根命とも天瓊々杵尊とも云はれる。此の時代には信仰厚かつ

た八幡宮と皇孫瓊々杵尊の神靈と説いてゐる様である。

就中十師権現は、天照大神の譴責を受け、寔に乾坤無双の靈社たり、天子本命の道場たり、(一六項)と記す。併し未だ皇孫にては神威輕しと見てか、次に驚くべき僞説を掲げたのである。

茲に因て、中ごろ伊勢大神宮の實前に於て通夜の社官、靈夢を感じて云ふ、日本國を以て日吉當社明神に譲り奉つて天上に住す、此宮に於ては御留守神ばかりなり云々、夢覺めて忽ち感涙を押しして委細の旨を記して當社に送り畢んぬ、(一二項)

と、伊勢の皇大神が日本國を日吉明神に譲り奉られたと弄言し、如何に天皇であつてもこの祖靈には屈服せらるべきだと、朝廷を威嚇したのであつた。幕府に對しても同様、武家の氏神である八幡宮の名に依て壓制しようとする。

夫れ八幡大菩薩は百王寶祚を守らんが爲めに、社稷を王城の南方に示し、一乘の教力を助くと雖も、忝くも影向を當山の東麓に垂れて聖眞子と號す、然るに當時自由の武威を以て、氏神崇重の教法を捨てられ、大師棄置の禪門を賞せられ、天下亡國の先兆を招かる條、冥罰何そ其の恐れ無けんや、慎まざるべからず、痛まざるべからず、(一八項)

更に公家武家に神の冥罰恐ろしき實例を列擧する。

舊記を披きて先蹤を案ずるに、敵を山王に招くの輩、罰を即時に取る、後二條關白師通公の先事、八王子鎗矢の跡背上の瘻瘡に現じ、西光父子の黨類神罰の志趣巷説耳に滿つ、四條院御宇文曆年中神輿入洛の時、佐々木次郎左衛門尉高信勅を蒙て之を禦ぐ、仍て後日の神訴を受けて鎮西に配流す、赦免の後關東に下向の路次物狂ひす、建保六年八幡別當宗清の事に就て八條左府并に光親卿山訴を塞がるの間、忽ちに神罰に依り、左府同年霜月十一日薨ぜられ畢ぬ、次年二月十一日彼左府少女に付て云ふ、我れ山王の神罰に依り既に一命を召さると雖も、死後に臨んで悔ひ改むるの間御免に預る、去年は妙蓮法師の

結構に依て三井の滅亡に及ぶの刻、北京東關の兩將（義詮、基氏）同時の逝去恐らくは丹生新羅の神罰と謂ふべきか、

(三三三項)

禪宗信仰の危険を説いては左の如く云ふ。

宋朝は禪法興行以後、立ちどころに蒙古の爲めに子孫をほろぼさる、當朝は先代一黨（北條氏）滅亡す、前鑑遠からず、後車盍ぞ誠めざる、しかのみならず後嵯峨院龜山院後醍醐院禪法御歸依他に異なる、今の如くんば御子孫の繼體如何、公家武家思案の工夫を致され、歸依の信心を醒さるべし、(四項)

貞治二年三月三日白山權現の神諭に曰ふ、「正法を興さずんば地神首を振ふ、是れを地震と名づく、邪法興盛なれば天神息を吹く、是れを天變と稱すと云々」既に天神地祇の愁惱に及ぶ、争か公家武家の炳誠無からんや、(一三三項)

かくの如き叡山の信仰的威嚇は公家武家に如何に作用したか。其の答へは即ち當時支配階級の宗教思想を反映したものである。

武家の態度

所詮山門の敬訴、其の謂れ無き上は、神輿を振り奉ると雖も、傾動の義あるべからず、法に任せて沙汰あるべきの由、武家已に仰せ切る云云、(愚管記七月五日)

公家の態度

此成敗尤も猶豫あるべき事か、山門の訴訟宥めらるるは古來の儀、毎度の事か、今度武家沙汰の趣、甘心せられず、恐るべし恐るべし、(同右)

同、

訴訟の事公家に於ては裁許之叡慮あるべき也、(山門叢訴記八月二十八日)

武家の態度

仍 連々勅使を以て武家に仰せらるゝと雖も、執事武藏守頼之、土岐大膳大夫入道善忠等裁許あるべからざるの由、固く以て之を執ふ、(同右)

公家の舊宗教是認に對して武家の否認的態度は遂に叡山の訴訟を許さず、兵を出して神輿入浴の警戒をなす。かくして客人、八王子、十禪師、北野、祇園、赤山の神輿は入京し、街上に、遺棄さる。然れども幕府の此の強硬なる態度も、南朝といふ強敵を他方に有してゐては、長く持續することが出来なかつた。遂に朝廷は官符を下して續正法論の作者祖禪を僧籍より除くべきを命ぜられ、翌年七月二十一日南禪寺の樓門を撤却すべきを勅命せられたのである。

武家はかくの如き一時的敗北を甘受したけれども、此後も禪宗の擁護に力を注いで、徐々に舊勢力を削減し、或は直接に干渉を行ふて舊宗教を抑制した。應安元年二月二十七日、將軍義滿、天台座主青蓮院入道尊親王をして父義詮の影像衣絹を加持せしめ、門葉記をして「此事先規なけれども武命に依て遁避し難し」と記載せしめたのも、又、大覺寺宮寛尊法親王を一品に奏請して、「さて、大覺寺宮一品に叙せられ候、是又言語道斷の事に候、是も武奏云々、(守屋孝平氏所藏永和五年二月六日付三條實繼書狀)」と北朝公卿を嘆ぜしめたのも此のあらはれの一つである。

(昭和七、十二、九)

日本宗教改革とその反動

松本彦次郎

國土ノ盛衰ヲ計ルコトハ佛鏡ニハ過ベカラズ。仁王經金光明最勝王經涅槃經法華經等ノ諸大乘經ヲ聞見奉候ニ、佛法ニ付テ國モ榮ヘ人ノ壽モ長ク、又佛法ニ付テ國モ衰ビ人ノ壽モ短カ、ルベシト見エテ候。(神國王御書)とは、日蓮の歴史論であり、國家論である。鎌倉時代以前どの宗派も皆朝廷及貴族の保護の下に、國土の安寧を祈り、國民の幸福を欲したことは云ふ迄もない。勿論王朝時代に於いても國土は日本國家を意味する。けれども國家の現實性は鎌倉のそれと比べると可なり稀薄である。たゞ平安末期に藤原頼長が日本が神國ありと考へ、史的生活を根柢として日本を治むべきことを論じ、日本の國家に現實味を著しく加へたのである。そして穢土である日本の現世界を、阿彌陀國の淨土より重視した日蓮の思想に鎌倉時代の現實主義が強くあらはれてゐる。

そして法然、親鸞、日蓮の新宗教の世雄が皆最澄の作と傳へられた末法燈明記に注目をよりよく拂つた。この末法燈明記の末法思想が往生要集にはたゞ末世とかき、像末期なることを明言されてゐない所からみれば、恵心の時代にはまた公にされてゐなかつたと見るべきであらう。たゞ平安末期僧兵全盛の時代に扶桑略記に末法期の到着を記してゐたことは社會の動搖期であり、餌取法師などの往生が社會からは是認せられる宗教上の廢類期であ

る。そして信西の子である澄憲による往生要集の新研究期は、寂空によつて講ぜられる新運と同じく、惠心僧都の復興期であつたのである。

新宗教の改革運動として反動として復興した宗教としては律宗はその中心であつた。それは新宗教の人々の中には、餘りに自宗を強く主張するの餘り、また餘行と顧みざる程の偏執に陥り、破戒を是認する口吻を公然と漏したのも少くはなかつた。勿論叡山南都に於いても僧兵などに對し、僧侶の武器を帯びる宗内の禁令を屢々出した。文覺上人の四十五條に於いてもこのことを禁斷の一つに入れてゐる。新興宗教の人々はこれ等の破戒を直接攻撃はしない。彼等は舊宗教の人々の行爲を末法期の現實としてそれを當然のやうに思つた。彼等は皆末法燈明記を以て、その豫言の實現期として、こゝに注目を集めた。彼等は舊宗教の人々の個々の行爲を非難することは決してしない。彼等は人間性の正直なあらはれとして、現實を是認し、この現實に即して新宗教を打ちたてようとした。彼等は教のみあつて行證なき時代の宗教として過去の宗教の無價値を餘りに強く主張をした。そして彼等の現實正視は、無學無修養であり、貧乏である庶民に向けられたと云つてよい。

勿論舊時代の宗教は現世利益を主とする國土の安寧と國民の幸福そのものであつたから、庶民に對して無關心と云ふ譯ではない。彼等は國民全體としての幸福を願望したけれど個人の靈そのものに對しては餘りに冷淡であつた。勿論市聖である空也の踊躍念佛は庶民への念佛普及を目的としたものであるけれども、地上極樂そのものある御堂關白道長の法成寺も、藤原榮華の反映そのものであつて、庶民は之を遠望するに過ぎなかつた。そして市聖空也の京都の念佛道場は後に時長の人々の道場となつた。また四天王寺の念佛堂は民衆集合の唯一の場所で

あつたけれども、その臨む河海の落日莊嚴の波は彼岸への輝きそのものであつた。また恵心の構園である山越の三尊なども平安のロマンチック思想のあらはれて觀念念佛を助けるものに相違なかつたけれども、煩悩具足の間を救済する助縁に過ぎなかつた。であるから新宗教は各々の内心の欲求を満足せしめ、靈そのものを救済することにあつたのである。

元久二年解脫房貞慶によつて草せられた興福寺の奏狀は、法然上人の宗教に對し第一に新宗を立つる理由として、舊宗義の嚴重な批判と勅許とをもつてしてゐる。それは宗教をどこまでも國家と不離に置かない考へからである。また第五の理由として日本の宗廟大社に禮を失すること、第九は國土を亂す失ありとし、佛法王法の關心は身心の如くであり、國家の盛衰も王法佛法關係の如何により推知するを得るとなし、戒行である萬善すら失はしめる過ありとしてゐる。之を要するに新宗教は、偏狹排他的であり、國家と宗教との關係を無視し、破戒を誇りとする等の缺點をあげたものである。

新宗教の萬善否定は末法萬年の時代は餘行を悉滅させて念佛のみに心をとどめることは彌陀の哀愍に對し、衆生は無量壽經により念佛のみにより、菩提心の行を必要とせざることを説いたことに對して、梅尾明恵上人は摧邪輪を草し、夫菩提心者、不可求外、即已心性故、未可必難也、とし、この菩提心は起意であり、發心であり、求道でありとして撰擇集の非菩提心に反對し、また戒律問題については法然上人自身は持戒淨行であり、道心修行を好みながら、持戒菩提心は念佛の能障となることの邪言をなしたから、門弟が照行すら公言するに至ることなどを指摘してゐる。これに對し、新宗派のある人々は念佛は萬善を收めるものとして、餘行を否定するもので

ないと辯護し、兩者の主張著しい懸隔ありとも見えぬやうにもなつた。戒行の點に於いて舊宗教にも缺點があり、新宗教の人々のうちには個人の行爲としては擯斥せられるものも絶えざる次第であつた。

二

興福寺奏狀の起草者と推定される解脱上人は文治四年に草した願文等を集めた讚佛乘抄は舊宗教家の思想を最もよくみるべきものである。彼は我大日本國者天祖降跡、人主布政以來、至德要道、王化久傳とのべ、八十餘代の連續たる皇統と、六十餘州の人には互結芳緣於同郷之風、と民族の社會的結合性を論じ、聖德太子の諸惡莫作之道を闡明し、彼自身神國に生を受けたことを謝し、眞俗二諦の徳に報いざるべからずとし、億劫割身の決心を以て報謝の道を行ふことを誓ひ、天照大神の攝化を釋迦の出世に比し、二聖を尊び、「以酬一國之恩義、是以塔婆是世尊之墳墓也、般若世道之上味也」と。

鎌倉時代に至り本地垂迹説の發達はその項上に達し、印度の佛々をそれ〴〵我神々に一々あてはめたのであるが、解脱は天照大神を釋迦に比し、大神の現實的政治を釋迦の攝化に比し、神道、佛教の同一性を強調してゐる。彼は王法佛法の相依を日本の史實によつて之を證し、現實日本國土に生を受けたことを深謝してゐる。(建久九年笠置寺願文)

不捨生死至菩提、空即是色之故不住涅槃、度度群生、可知悟只依一心、染淨併在一心者乎(大内文書解脱上人御詞)との彼の言葉は彼の人生觀である。不捨生死は流轉そのものであり、人間の世界である。染淨併在一心者とは煩惱具足であり、人間性そのものである。歴史を重んじ、國土を解した彼の社會への關心は

願是我願、我勸人、功是人功、人助我、善知識者是已因緣、將來亦如此歟、但專大誠少、名與實乖、凡夫所作是非相兼、代願久遠劫來、若於三寶有植一善者、宿因開發、與今和合、洗妄瑩真、功不唐捐、皆融會畢竟空、共流入無相海、三輪清淨一緣無朽、依般若力、成就萬善、釋尊一代此經住持、代我守國土守佛法、代我救法緣、救恩愛、(建久六年笠置寺願文)

相互は人間の社會であり、善惡の彼岸は人間の世界であり、人間の期待には實現せざるものもある、善知識である世雄こそ善を植えて、その宿因を開發し、清淨理想の世界を建設するものである。彼は新宗教のあらはれてから律宗の復興によつて、新世界を形造くる理想に對する信念を強くした。彼は新宗教の戒律に關して執筆を振ふことも是認せらるべきであらう。

三

行證のない末法時代には各宗共通の問題として戒律が中心とならざるを得ない。建久二年、生死難斷、輪轉無窮を嘆じたのは二十七歳の青年僧、不可棄法師即ち泉涌寺の俊苜その人であつた。彼は生死流轉の人生に直面しては戒行を專精しなければ、菩提を證することは出来ないかと考へ、名刹の學道を慕つて、京奈良を往反し、戒律を熱心に研究し、建久九年に入宋し、修禪し、帝都に於て律宗について五十三問を出し、彼國の律僧を困らせたことすらある。彼は歸朝後禪宗の開祖榮西に迎へられ、京都關東の貴賤に布教をしたが、當時法相宗の名僧であつた解脱上人は既に律宗の中興に志し、開文主義をしたが、師承の點に不十分であり、爲に俊苜に尋ねてこの缺點を補つた。彼はその後律の爲に十七年を費やし、北洛弘律の中興の祖とまでよばれた。彼は一切萬物有形之

類、皆依地而往、戒亦如是、」と説き、一切の善法は住處を必要すると説き、この戒を棄捨しては山居苦の生活も、禽獸に異なる所なしと痛論をしてゐる。彼の云ふ住處は地上であり人間世界である。弟子信瑞は「法師傳此宗、續法命於濁世、導迷徒於淨界、孔子曰、人能弘道、非道弘人、王注曰、才大者道隨而大、才小者道隨而小、故不能弘人也、（泉涌寺不可棄法師傳）」と、評論をしてゐる。俊枋は日本に宋學を傳來した第一人と推量されるが、今殘された彼の著書からその確證を得難いのである。たゞ彼の戒律に宋學の影響あるかを研究する必要があるが、俊枋は山林孤獨主義を排し、末法已臻、眞教陵夷の現實日本に於いて、律宗を生かさうとしてゐる。弟子信瑞が彼の人格を論ずるに孔子の語を引用してゐる。それは恐らくは俊枋の律は鎌倉時代の現實主義に即するもので、一面に儒教的要素を備へてあつたからであらう。

「近キ比我禪法ノ師、渡唐如法、律儀傳受、北京中興事也」とは無住も律儀の中興に俊枋を擬したのである。無住は雜談集に「日域ハ小國ナリ、人ノ心龜強ニシテ、持律坐禪ノ器量、上古ヨリ稀ナリケリ、大權ノ垂跡上宮聖靈立伽藍度ニ僭尼給シカトモ、五戒ノ分也」とし、鑿眞和尚の三戒壇についても、「具足ノ比丘戒ノ作法有ケリ」と鎌倉中期に至るまで、律の衰微したることを叙し、日本坐禪史については「行道聲明ナトハスレトモ、坐禪ノ行コレナシ、經ノ文ノ坐禪ハ口ニ誦スレトモ、身ニハ行セス」とし、その心を修攝するに坐禪を貴び、林樹に在つて專精坐禪することあつても嚴密な坐禪なかりしと説き、建仁寺の本願、上人俊枋は禪門戒律の儀を日本に傳へたけれども校床の事々しき坐禪の儀なかつたのを、佛法房道元上人深草で大唐の様な廣牀の坐禪行つた時は、當時の眞俗珍しがり之を尊んだと記し、關東では建長寺で唐僧隆老が宋朝の作法行つてから天下に禪院の作法流

布したと論じてゐる。

坐禪と戒律について、正法眼藏辨道の卷に「コノ坐禪ヲモハラセン人、カナラス戒律ヲ嚴淨スヘシヤ、シメシテイハク、持戒梵行ハスナハチ禪門ノ規矩ナリ」と兩者を不離の關係に置いてゐる。この戒律の問題を喧しくし、坐禪を嚴重にすれば、民衆をこの禪宗に近けることは困難を感じたからであらう。新宗教である淨土宗、眞宗、日蓮とも民衆をその對象としてゐるのに對し、禪宗はこの問題についてなやみがある。それは「在俗ノ繁務ハ、一向ニ修行シテ、無爲ノ佛道ニカナハン」との如く世務と求道との實際的調和についてである。道元はこれに「世務ハ佛法ヲサユトオモヘルモノハ、タタ世中ニ佛法ナシトノミシリテ、佛中ニ世法ナキトイイマタシラサルナリ」とし、これが解決に支那の實例をあげ、國王大臣士俗男女とも心を祖道にとゞめ、武門文家いづれも參禪學道を志し、志すもの心地を開明するから、世務の決して佛道を妨ぐるものないと論じてゐる。古い講壇の宗教は民衆の生活を保證し、家國を安寧ならしめても、個人の魂を覺醒せしめることに缺點を免れなかつた。

この個人の修禪は稍もすれば、國家社會を超越したかの如くこの時代に既に思はれたのであらう。正法眼藏に「ココロモテ、ワツカニ一人一時ノ坐禪ナリトイヘトモ、諸法トアヒ冥シ、諸時トマトカニ通スルカユエニ、無盡法界ノナカニ、去來現ニ、常恒ノ佛化道事ヲナスナリ」と、永遠の世界に融通する禪宗の原理をといてゐる。

國家と宗教の關係については、「佛法ヲ國中ニ弘通スルコト、王勅ヲ待ツヘキ」ことを肯定しながら、王公將相とも佛勅をうけ、佛法を護持すべきものと宗教を超國家にみてゐる。道元が鎌倉幕府の保護をうけなかつたのはこの主張に基いたからであらう。

この時代から宗教と現社會とが密接し、社會救済問題の擡頭したのも戒律が盛になつたからであらう。文永三年興正菩薩思圓は慈心と文殊とは名を異にするもその實一體であると云ふ考へから、現苦惱相の人間世界を救助しようとし、非人を集め文殊の供養を行はんとし、貴賤に奉加せしめ、合力せしめてこの方針を定め、文永十年の非人宿の塔供養には「受齋戒非人八百七十三人が會すると云ふ有様であつた。(興正菩薩感身記)

梅尾明惠上人も戒儀を重んじた一人で、彼は深山幽樹の間に禪定し、愛を捨て欲を斷つた高僧の一人であり、鎌倉典型武士の畠山重忠は彼に法をきき、良政治家の北條泰時の治國の道を求めたことは餘りに名高い話である。明惠上人は、聖教の詮する所は、日本語で「アルベキヤウ」の假名六文字に收まるとし、在家出家遁世者など道々法々にあるべき様なりと説いた。在家は王に従順に、僧侶は戒儀を保つことなど、あるべき様の具體的の説明であつた。明惠高德を記した無住は「當世ハ遁世ノ遁ノ字ヲアラタメテ、貧世トカクベキニヤ」と明惠時代の出家を罵つてゐる淨土宗を排撃すべく摧邪輪を草した明惠上人は、法敵法然上人の淨行と人格を敬慕する程のゆかしい人格の持主であつた。彼も律儀再興の一恩人である。

かくの如く、禪宗、律宗、華嚴宗等の各宗の人々は皆戒律の嚴重たるべきことを説き、そして實踐躬行を重んじたことも、新宗教の人々が餘りに戒律を輕んじたことに對する反動である。けれども末法に缺けてゐる行證を全くすべき點は鎌倉時代のどの宗にも共通の要素であつた。そして貧、無學の民衆を直接に敢手にすることに、宗義の一つを置いた新宗教に強みがある。たゞ「中比都に念佛流布シテ惡人ノ往生スベキ由ヲ云タテ、戒ヲ持

子經ヲモヨム人ハ、雜行ニテ往生スマジキヤウヲ曼陀羅ニ圖シテ、尊ケナル僧ノ經ヨミテ居タルニハ光明サ、ズシテ、殺生スル者ニ接取ノ光明サン給ヘル様ヲカキテ」世間に流布した新興淨土宗に對し、戒律問題から之を排斥する運動が起つた。この亂暴な戒の無視は淨土宗の末派の僧侶達のしたことで、法然上人は之に與らないとしても、彼の著撰擇集に雜行を輕んずる傾向のあることから、この曼陀羅を生んだ根本思想とし、世間の注目をひいたのである。

けれども道元すら世務と佛教との關係について、兩者の違反せぬことを辯じなければならない現實直視の時代であるから、禪を全國民の宗教とすることに幾多の困難を感じたに相違ない。然るに律宗は直接社會接觸に一步をすゝめ、世の落伍者病者に全愛を浴せ、社會救済に全力を注いだのである。であるから宗教を民衆化し、人間性を顯現し、宗教本來の使命を全うすべき運動者としては、舊宗教の人々を刺戟した功勞者に新宗教を第一に推さなければならぬ。また濁世に於いて各人は罪惡を直面し、懺悔と告白に宗教を求め、個人の自覺を促した新宗教としては親鸞上人の眞宗を第一にあぐべきものであらう。明恵上人の菩提心に重きを置くのも、覺心を促す先驅そのものである。道元が修禪が餘りに個人的であることの非難に對し、宗教が内的であるべきもので、化衆の如きは修禪の結果として自然に起るべきものなることを論じたのも、自覺心に對する彼の信念のあらはれと云ふことが出來よう。

五

九十三歳の長壽を以て親鸞の寂した弘長二年には、日蓮上人四十一歳で安國論を草した第三年目であつた。け

れども安貞元年七月の淨土宗第二の法難の嘉祿三年は日蓮僅か四五歳の時であつた。この法難は法然の弟子、隆寛、幸西、空阿彌陀などの錚々たる人々の流罪になり、敬佛以下都を追はれると云ふ大事件であつた。それは三寶の戒行を守らず、數般の制符をも顧みず、專修の二字(?)を建て自餘の諸教を破ると云ふことで、法然上人以下の七ヶ條の起請文をかゝされた時の法難と略々同じ性質のものであつた。當時南都北嶺のこれについての奏狀は日蓮上人により保存された。南都奏狀には「右我朝本神國也、百王承彼苗裔、四海仰其加護、而專修之輩永不別神明」とある。淨土宗はこの時代の神佛混同、本地垂迹の説をとらなかつた爲めに、日本の神明に對する見解を舊宗教と異にした。そして國家の保護を離れ、獨立の新宗をたてようとした所に、舊宗教との衝突を免れなかつたのである。

この宗教問題のあとをうけ、舊宗教と新興宗教に嚴密な批判をなし、台密を排し、法華經を選擇し、最澄の天台宗復興を志したのは日蓮上人である。彼もまた教法あつて行證のない末法期を認め、往生要集の序に、教行濁世末代之目足也、道俗貴賤誰不歸者、にあるある點まで認めた、けれども惠心の後の著一乘要決は「述自心内證、時以法華經爲本意」と、往生要集を方便とし法華經に歸一せしめてゐる。そして鬭諍堅固の時に當り、日本は修羅道となるべしとその實例を源平の争に置いてゐる。彼も實社會を正視する一人である。彼は「世トハ常世ノ國主也、有諸無智人、諸凡夫等者、日本國上下萬人也。日蓮凡夫タル故ニ佛教ヲ不知」(波木井三郎殿御返事)また安國論に客の設問として「明王、囚天地、而成化、聖人察理非而治世、世上之僧侶天下之所歸也」とあげてゐる。

彼の王法佛法の關係をみるに、世とは常世の國王なりと、國王を以て國家を表顯するもの、無智の凡夫を被治者として、貴族及び武士を無視した所に、新宗教家として民衆によりよく同情したことがわかる。そしてまた國王御書をかいて「天之日嗣必立皇緒」と日本の國體を論じ、國家に現家性を與へてゐる。祈禱により國家の安寧を計る舊時代の王法、佛法との關係を新にしたのは稍よもすれば、抽象的になりがちであつたのに對し、日蓮は國王と庶民との關係を明かにし、僧侶は天下の誰もが歸依すべきものとして、宗教家と政治の關係すら明かにしてゐる。

また彼は學問について儒、外、内の三つに區別し、儒教の性質を「現在計リシレルニ似タリ、現今ニ於イテ仁義ヲ制シテ身ヲ守リ、國ヲ安ズ（開目抄）」とき、聖人の治世を歴史的に論じて經史の關係にも正解を與へてゐる。そして神道の道德觀をして「正直ノ頂ニ宿ラン」と説き、正直の頭に神の宿ると論じ、日本本來の道德を闡明せんとした所は大に注目すべき所である。現實的である日蓮は戒律と儒教道德とをある點までこれを區別してゐる所にも新しみをを見せてゐる。

極樂寺の良觀については、上御一人から下萬人に至るまで生身の如來と仰ぎ奉る（聖愚問答抄）との當時の世評をあげながら「今ノ律僧ノ振舞ヲ見ルニ、布絹財寶ヲタクハへ、利錢借請ヲ業トス、教行既ニ相違セリ誰力是ヲ信受セン、次ニ道ヲ作り橋ヲ渡ス事還テ人ノ歎キ也、飯島ノ津々マデ六浦ノ關米ヲ取ル諸人ノ難キ多シ、諸國七道ノ木戸是モ煩ヒ只在此事、眼前ノ事ナリ（聖愚問答抄）」と聖僧道觀に對し、峻烈な熱罵を浴せてゐる。それは關稅などの徵集に國民に迷惑をかけながらこの收斂を以てする慈善事業を素破抜いた感もない譯ではなからう。

また日蓮は四條金吾に書を送り、「ソレモ凡夫ニテ候ヘバサモ候ベキ上、欲ヲモハナレズシテ佛ニナリ候ヒケル道ノ候ケルゾ」と世俗生活を肯定してゐる。欲を離れることを遁世者の第一心得としてゐる明恵上人の律義に比べれば、新時代であるだけ日蓮には自由さが著しく見えてゐる。

また一見からみれば當時各方面に尊敬された道觀の個人的攻撃を浴せた如く見えるけれども、日蓮は道觀の徳を必しも否定しない。これは寧ろ律宗に對する彼の不滿をあらはしたものである。そして彼の安國論は法然の淨土宗を中心とし、新興禪宗に對する新しい矛であつた。

新宗教のあらはれた時代は自宗を餘りに強く主張する爲めに勢ひ排斥的にならざるを得ない。淨土宗の第二の法難の張本である隆寛の一念義を最も心理的にその長所を認めたのは、凝然その人である。天台眞言に對し鎮西派の祖聖光房は祖父の履と罵り、南無房は絃歌にも劣ると嘲玩したことが安國論にかいてその偏執を指摘し、禪宗も亦他宗に對し「執文字者守株愚人也」「守護國家論」と痛罵したと考へ、之に對し「教外別傳ト申テ神モ佛モ無ナンド物狂グルハシキ惡法也」と酬いてゐる。新興宗教は祖父履、守株など、舊宗教の消極保守的であると罵つたのであるから、日蓮聖人の如き熱情家は之を默視することが出來ず、新興諸宗教に對して獅子吼をしたのである。

たゞ東大寺の凝然の如き宗教運動に關係しない學者は、淨土源流章を草して、淨土宗各派の主張を明瞭に叙述し、新宗教の外的宣傳の言葉よりもその主張のある所を明瞭にしてゐる。けれども新興宗教の人々は宗教運動者であるだけ熱心であり、彼等は信を説き、覺りをすゝめ、そして實踐に全力を注ぎ、その効果を全からしむべく、

餘りに急いだ傾きがある。そして彼等の宗義は古い人々に正視されず、その運動に當り、破戒的缺點を捉へられ、宗教問題は戒律である佛教道德に轉換せしめられた嫌がある。であるから新興禪宗淨土宗は末法濁世の廢類的時代救済としては、戒律により道德行爲を高め、また佛に對する直接信仰、修禪など各人の自覺を與へ、自由を生ぜしめたのである。然るに舊宗教は國家を目標としても、組織された社會への認識が不十分であつた。そして新宗教勃興期は武士の執政時代であり、また佛教藝術が民衆化され、音樂にも浸潤して宗教樂と民衆樂とが混同せられて音樂が更に一般化された。新宗教の音樂に對し、舊宗教の人々は哀音亡國のものであるとしても、彼等は民衆の心を捉へてゐるだけ音樂的にも宗教を普及せしめる効果を收めたのである。

無住は「佛法ノ大綱ハ、凡夫ハ但事ニシテ執著ノミアリ、二乘ハ但理ニシテ自修ノミアリ、大乘ハ大智ノ故ニ涉^{トモ}レ有^ニ不染、大悲ノ故ニ知^レ空^トモ不證、有空無碍、事理不ニナリ、菩薩ノ道也」と論じ、事を凡夫迷惑の見とし、また俗と考へてゐる。俗は現社會であり、この社會を直視すれば煩惱の世界であり、生死流轉の世界であり、實人生である。この現實の社會國家を捉へた所にその強さがある。そして現實を暴露し、人間味を摘出し、こゝに個人の反省を促し、宗教と國家との關係を明かにし、時代に覺醒を與へたのである。

また本地垂迹説の如きも解脱上人の主張にかゝる神本佛迹の新説が生れ、爲めに國體がより明かになり、國家自身にも現實味をよりよく加へるに至つたのである。であるから宗教改革とその反動は、鎌倉の社會を更新せしめた契機を形造るものとしてその重要性を有してゐる。

我が國寺院に於ける俗少年教育

高橋俊乘

西洋中世の修道院やキヤセドラル等に於て僧侶を養成するかたはら、俗人の子弟で教育を受けんことを希望するものに對して、寺院内で宗教々育を施した。前の學生を Obaiti と稱し、後の學生を Exemi と稱した。同様の事實が印度にも行はれてゐた事は義淨の南海寄歸傳(三卷)に見えてゐる。

我が國でも寺院で僧侶養成のかたはら、俗人子弟を教育することが、鎌倉時代以後盛んとなつた。それが變じて江戸時代になると、無数の寺子屋が設けられ、遂に維新後の小學校の遠い起源となつたのである。

元來、召使として寺院に居るものは別として、僧侶にならうとする者が、得度するまで、俗の姿で寺院に住むことは、出家しないものが寺院に住むことであるから、それ自ら矛盾したことであり、我が國でも古くは僧にならうとする少年が僧になる前から寺院に住むことは普通には無かつたやうである。但し召使としての少年を寺に置くことは印度以來あることで、大寶令の僧尼令にも

凡僧聽_下近親郷里取_二信心童子_一供侍。至_二年十七_一、各還_二本邑_一。其尼、取_二婦女情願者_一。

とある。少年を十六歳以下と限つたのは、十七歳以上は賦役の義務を課せられてゐるのに、寺院に入つて之を免

れるもののあるのを恐れたのである。女子はこの義務がないから、年の長幼を限定してゐない。召使としての少年は、經典の通用語に従つて、我が國でも一般に童子と稱し、或は童わらわ又は童部わらわぶなどと言つた。童子は如何に信心が深くとも俗人である。せいふ、優婆塞又は優婆夷に過ぎぬ。靈異記(上)に雷の申し子が元興寺の童子となり、後に優婆塞となつたが、その強力により、寺の爲に功を立てたので、後に得度出家を特に許された事を記してある。奈良時代の頃は童子は普通には得度しない習慣であつた一例證である。

然るに佛教が漸く盛んとなり、幼弱にして出家の志を立て、寺へ投ずるものが次第に多くなつて來たので、修行に堪へるまでの數年間を俗姿のまま、で寺に住むことが、平安時代の始から次第に一般化してゐる。かゝる少年を兒こ又は少人・羣髮・童形などといふ。兒を中世の軍記物などには馳兒と書いてあることもあるが、稚兒と書くのは古い用法ではない。これは江戸時代から廣く用ひられた。兒と童の文字は一般に上記の如く使ひ分けるから、兒童とあれば兒及び童子の意であるが、混同することも亦多い。殊に兒といふ語は國語である。漢文では兒と書いても我が國の兒の意に解せられぬから、兒と童子とは混同されるのが、普通である。

今、奈良時代より平安時代前期の高僧が入山した年と出家した年とを左に表記して見よう。

	入山	出家	入山	出家
行基	—	一五	—	二〇
最澄	—	一二	—	一六
勤操	一二	一七	—	二〇
			眞濟	—

・惠	運	一〇	一八	圓	仁	一五	二一
眞	雅	九	一九	聖	寶	—	一六
宗	叡	幼年	一四	圓	珍	一五	一九

空海は出家する前に早くから漢學を學び、十八歳で大學に入り、ついで勤操につき優婆塞として佛學を學んでゐる。かく出家前に佛學の準備をするのに、奈良時代には、良辨が義淵に春日社頭で拾はれて、五歳の幼年から寺院生活をしたやうな特殊な例を除けば、一々の高僧の傳記は詳細に調べかねるが、一般には寺院外で準備をとげ、寺へ入ると久しからずして出家をしたらしい。最澄・空海ころまでは大體にかうであるが、次の時代即ちこの二高僧の弟子たちの時代から、準備期をも寺院で送る風習となり、中年以後に發心得度したやうな人は別として、幼時から出家の志のあつた者は出家以前の數年間を兒として寺院生活をするやうになつたのである。

徳望あり權勢ある僧には、兒も童子も多く集る。續日本紀によれば、天平八年に朝廷より玄昉に扶翼童子八人と封戸や田を施入し、道慈にも扶翼童子八人を施入して居られる。平安時代初の詩文集などに童子に關する詩句が少くない。例へば凌雲集に「石泉洗鉢童、鑪炭煎茶孺。」といふ句があり、文華秀麗集には「入定老僧不_レ出_レ戸、隨緣童子未_レ下_レ山。」と見え、經國集には「老僧護法心彌寂、童子虛澹體既窮。」と書いてある。これは童子の多くなつた一證と見られよう。されば朝廷でも童子の數を制限し及び年齢の規定（大寶令の）を勵行せんと努められ、奈良時代の始、養老元年には詔を以て早くも次のやうな格が發布されてゐる。

僧尼取_レ年十六已下不_レ輸_二庸調者_一、聽_レ爲_二童子_一。而非_レ經_二國郡_一、不_レ得_二輒取_一。又小_レ丁已上、不_レ須_レ聽_レ之。

我が國寺院に於ける俗少年教育

平安時代に入つて延暦十七年に官符を以て僧綱並びに十大寺の三綱、法華寺の鎮等の從僧と童子の數を制限した。これによると從僧五人、沙彌四人、童子八人、僧都は從僧四人、沙彌三人、童子六人、律師は從僧三人、沙彌二人、童子四人、威儀師は從僧一人、沙彌一人、童子二人、從儀師は沙彌一人、童子二人、大安寺等の十大寺の三綱並びに法華寺の鎮はそれごとく沙彌一人、童子二人となつてゐる。これは三代格、延喜式にも錄せられ、永く法令としての効力を形式上は失はなかつたのであるが、中々實行されない。平安時代中期以後の詩文集、物語、日記、歌集など各種の文獻に、到る所に兒童子の記事が見えてゐる。延暦の格條によれば、地位の高い僧でも童子の數は八人乃至二人である。況んやそれ以下の僧に於ては童子は一人か、或は一人もないかで有るべきであるのに、物語の類では名も無い僧でも數人の兒童子を従へてゐるのが普通である。

平安時代の中期、永延二年には官符を以て新たに弟子童子の數を制限した。年々兒童子の數が増加するから、永延の官符では延暦のそれよりも少し増加を許して、從僧は從僧六口、童子十人、僧都は從僧五口、童子八人、律師は從僧四口、童子六人、凡僧は沙彌二人、童子四人と定められた。その説明書には「僧綱凡僧弟子引率之數、載在格條、非有改定、何得過差、而今近年之間、奢僭之輩、不愼憲法、所率之從類、各二三十人、以レ多爲レ樂、以レ少爲レ耻、志乖禪定、旨涉放逸云々。」(朝野群載卷十六)とある程である。平安時代の末、天承元年に延暦寺に於て誓つた起請六箇條の中にも「童子眷屬、動以衆多、論之物議、理不可然。中畧。仍須恒例入堂之時、童子一人、臨時交衆之日、隨徒三人、永爲常式、勿過于期而已。」(同書卷三)とあるから、永延の格條も、殆んど空文であつたかと思はれる。否、むしろ平安時代の末期から兒童子の記事が、文獻の上に俄かに多くなつて來る

のに氣附くのである。

かく童子と兒とが多くなると、元來は區別あるものの、同じく少年であり、同じく寺院に住むのであるから、次第に混同されて來る。童子は大寶令や養老格によれば、十六歳までとあつて、十七歳になれば郷邑へ還るべき筈であるが、大寶令の實施が漸次崩れるにつれて、童子にして永く寺院に残り、そのまゝ出家する者もあり、中には深い學問修行をとげて名僧になる者も少くない。伯耆の大山寺縁起によると、大山寺隨一の碩學慈蓮房永覺は賤民の子で、叡山で縁の上へも上れなかつた賤しい童子であつた。かゝる混同は兒の風俗が發生して後久しからずして、既に平安時代前期に興つたことと思はれる。前期の永延の格、天承の起請等も、漢文であるから、兒と童との區別を立てにくいであらうけれども、文章の上から察するに、どうも混同してゐるやうである。

この混同の結果として、兒と童子の中間に位すべき少年が起つた。即ち兒と同じく學問修行をするが、しかし童子と同じやうに成年に近づく僧とならずに寺を出て行く少年である。故に唯、學修だけを目的として寺へ入る少年である。西洋では前記の如く、僧たらんとして修養する者と、只學修だけを目的とし、僧たる事を志さざる少年とに名稱の區別をつけてゐたが、我が國では二者をひとしく兒と稱し、用語の上では殆んど區別がなかつた。蓋し西洋では二者の教育方法についても區別を附けてゐたから、名稱を分つ必要があつたが、我が國では、二者に全く同一の教育を施し、その間に區別を立てなかつたから、名稱を分けることは無意味なのである。事實に於て僧となるべく入山した者でも、志が變つて、牛若丸の如く下山する者もあり、たゞ學問の爲に登山しても發心して出家することも有りうるわけで、長谷寺靈驗記に後者の實例が見えてゐる。

俗人としての兒は平安時代の末、鎌倉時代の始ごろより文献に著しく現れて来る。右の長谷寺靈驗記には次のやうに見えてゐる。

高倉院御宇攝津國住吉ノ里ニ藤五ト云ヒケル者、一人ノ男子ヲ持チ、幼少ノ程ハ俗書ナンド讀マセントテ和泉國卷尾寺ヘ登リケリ、十六七ニモ成リケレバ、父母コレヲ呼テ郷ニ置、跡ヲ續ガセント云ケレ共、宿善ニヤ眞言止觀ニ心ヲカケテ在家ノ住居ヲ嬾シ、終ニ十七歳ニシテ出家シ、法名ヲバ信譽聖忍房トゾ云ヒケル。

平家物語(卷七)によると、平經盛の嫡子經正は八歳より、仁和寺御堂の御所に住し、十三歳で元服するまで、六年間御所を離れなかつたと記してある。經正が始め入山した時は、僧になる爲であつたか、俗學の爲であつたか、不明であるが、彼れは嫡子であることから察するに、恐らく唯俗學をする爲であつたであらう。又鎌倉時代の初に出た攝政九條良經の作つた「新十二月往来」の七月の條に次のやうな手紙がある。

染は直垂一具、扇子三本、七日料猷レ之、常令ニ經ニ廻洛陽ニ給之條不便之事也、爲ニ學問ニ早可レ令ニ登山ニ之狀如レ件。

七月三日

今 若 殿

同じく返事に

直垂扇等謹以給候了、住京之條、存外之事候、阿闍梨爲ニ貴所御祈、數日不レ被ニ登山ニ之旨、自然令ニ經廻ニ候、

於ニ學問ニ者、雖ニ在京ニ不レ怠候也、恐惶謹言。

新十二月往來は初學の教科書として撰ばれたものである。その中に今若といふ少年が或阿闍梨に就いて學問したといふ事を書いてあるのであるから、俗人としての兒は平安時代の末、鎌倉時代の始に既に普遍的な風俗となつてゐたものと考へてよからう。即ち寺院の少年教育はこの頃から顯著になつたのである。

二

佛教は本來學的要素が豊富であつて、宗教的修行の外に學問を尊重したので、我が國でも早くから教育機關が設けられ、推古天皇の御代に夙に法隆學問寺が建設せられたことは誰も知ることである。その後の建立にかゝる大小の寺々はそれ／＼一面に於て講學機關であると共に布教機關でもあつた。始の程は寺全體が講學の爲にも布教の爲にも用ひられたが、堂舎の數の少い小寺ではさしたる不便はないとしても、堂塔の多い大寺院では、これでは何かと不便である。授戒會の爲に戒壇院が建てられなければならぬやうに、講學の爲の特殊機關が設けられなければならぬ。よつて南都北嶺等の大寺院にはそれ／＼勸學院が建立された。勸學院の最も古いのは東大寺だと思はれる。東大寺勸學院の創立年代は精確には分らないが、東大寺要録(卷六)に引いてある湛照僧都分帳によると、圓融天皇の御代には既に存在してゐた。その後、鎌倉時代の末までに、延曆寺、高野山、興福寺、園城寺、法隆寺等に出來た。これ等の勸學院は學校であると同時に寺院であるが、室町時代から次第に變化して寺院といふよりは、大いに今日の學校に近づき、塔頭として獨立せる寺院たるの性質が餘程薄らぎ、寺院附屬の堂舎となつて來た。長谷寺、寬永寺などの勸學院は後者に屬するものである。今日も華嚴宗や新義眞言宗智山派や眞宗高

田派では一派の専門學校を勸學院と稱してゐる。勸學院のみが、佛教内の講學機關ではないが古來各宗派の教育の中心機關であつたことは言ふまでもない。

註 勸學院については拙稿「勸學院の研究」(關城寺發行「關城寺之研究」の中に收む)を参照せられたし。

これ等の機關の教育の目的、方針及び方法については、可なり複雑豊富な内容があつて、今こゝに簡単に述べ盡くすことは出来ないが、古い所では最澄の山家學生式は寺院教育を知るべき隨一の材料であらう。比叡山では長くこの式が準據されたい。この式には止觀業と遮那業とを併せ學習するには、十二年間、山門を出でず、山に住むべきことを定めてあるが、清少納言の枕草紙には「十二年の山籠りの法師の女親」の心持を「おぼつかなきもの」の第一に數へてゐるから、學生式の要點は清少納言の頃には遵守されてゐたのである。空海が天長五年の頃、京都九條にある前中納言藤原三守の舊宅を得て創設した私學「綜藝種智院」は固より寺院ではないが、綜藝種智院式によると佛儒を兼ね、顯密を併せ教へんとしたもので、その教育の主義方針は當時の寺院に近い。言ふまでもなく山家學生式の止觀は顯教中の天台をさし、遮那は密教を指すのであり、昔から僧侶は押しなべて、佛學の基礎として儒を學んだから、主とする所、偏する所の差こそあれ、學生式と綜藝種智院式とは頗る類似してゐる。只綜藝種智院は私學であるから、學生式の如く、十二年間も下山せしめないといふやうな嚴格な事はない。一般に、寺院内の教育は、山家學生式に近かつたのである。この一點を除けば、綜藝種智院式も當時の寺院教育を研究するのに良き史料になると思はれる、これに加ふるに空海の遺告二十五條を以てすれば、空海の僧侶教育の態度を一層はつきりすることが出来るであらう。

しかし學生式、綜藝種智院式及び空海の遺告等に見える教育は、一般に僧侶の教育であつて、特に兒や童子の教育を説いたものでない。その上に所説が詳かでない、たゞ大綱をあげるに止るといふ恨がある。主として寺院の少年教育を叙し、しかも詳細に述べたものは、寺院の少年教育の盛んとなつた平安時代の終に、仁和寺の守覺法親王の撰ばれた「左記」「右記」等がその濫觴である。殊に右記には、當時の兒の生活を詳しく書かれてある。次にその大要を掲げよう。

兒は毎朝早く起きて手水を使ひ、鎮守神や産生神を必ず禮拜する。その時に般若心經、普門品等を読む。これは毎日の課業であるから、一日も怠つてはならぬ。次に仁和寺は眞言宗だから、弘法大師の法樂の爲に孔雀明王眞言を読み、大師の寶號遍照金剛を唱へる。仁和寺では夕景の勤行に關する規定がない。常に行の正しくして才能ある僧に馴れ親しみ、之を尊貴する事父母の如くにし、努めて良い感化を受けるやうにする。師匠に奉仕するには毫釐もその命に違つてならない。この點は寺院の兒教育では後世永く遵守され、その遺風が江戸時代の寺子屋や漢學塾まで及んだ。學習の第一は漢學である。經文は凡て漢文で書いてあるから、その基本知識として、必ず漢學に熟達しなければならぬ。既に空海もその叔父から僧侶に入るにしても、先づ漢籍を學ぶのが得策であると訓告されて、その旨に従つて漢籍を學んだ。これが永く兒教育の風習となり、兒の時代には毎日の勤行に經文を讀誦する外は、佛書の講習はしない。その事は右記にも明記してある。その外には習字、作詩文、作歌も練習する。これ等の學習をするには行を謹み、心を正しくして行はなければならぬ。その爲に菅原文時の教童指揮抄の中に掲げてある條項を右記に引いてある。この條項は後世永く諸所の寺院で教育上の準則とされたやうに思は

れる。現に梅尾の高山寺に制札として掲げてあつたのを筆者が實見した事があつた。その條々は

一、硯面不_レ可_レ書_ニ文字_ニ事。

一、書寫之時不_レ可_レ置_ニ小刀於書上_ニ事。

一、以_ニ飲殘湯及水_ニ不_レ嗽_レ口事。

一、以_ニ帷帳并幔幕_ニ不_レ拭_レ手事。

一、不_レ踏_ニ疊縁_ニ事。

一、不_レ踏_ニ筵裏_ニ事、又不_レ居事。

一、以_レ箸不_レ用_ニ楊枝_ニ事。

一、以_レ宿水_ニ不_レ用_ニ硯水_ニ事。

一、以_レ酒不_レ用_ニ硯水_ニ事。

一、以_ニ諸箱_ニ不_レ用_レ枕事。

一、内典外典并和漢抄物及手本等、直不_レ可_レ打_ニ置疊上_ニ事。

である。その他、兒は日常の行儀作法についてやかましく訓誡されたらしく、細々した注意事項が右記の中に述べてある。以上の四科の學習の外に管絃音曲は必ず學ばなければならぬ。風を移し、俗を易へるのに音楽より善いものはないからである。圍碁、雙六、鞠、小弓等の遊藝は之を全く知らないのも宜しくないが、決して之に耽つてはならぬ。殊に雙六については、空海以來嚴しい制誡がある。

以上は右記に掲げられてある内容の要點であるが、恐らくこれは當時の寺院に於ける少年教育に一般共通のことであつたらうと思ふ。かゝる修養に耐へうる爲には、兒は聰明にしてよく師命に順ひ、つらい事をも辛抱して努め勵む者でなければならぬ。故に兒を採用するには成るべく、右の條件に叶つた者を選ぶことは勿論であるが、その上に一旦寺へ入ると容易に藪人をさせぬ。山家學生式に既にこの制戒が見えてゐるが、右記にも「常好三里居一事、小兒之習、雖不背物理、欲不堪、欲叶不叶、初入之道也、繇遠而退、因險而泥、何日何時、至高至深。」に仰せられてある。

鎌倉時代に入ると、兒教育の文献は益々増加して来る。兒といふ語が、寺院に於ける少年に固定して用ひられ、かつその用法が普及したのも、鎌倉時代であり、特に初期であらう。兒から出た朝臣とか武士を兒立こたてといふ。東寺本平家物語(參考源平盛衰記卷四十二所引)には、源義經が讃岐屋島の平氏を攻める爲に、阿波から讃岐へ山越をする時に、土民が觀音講を勤めてゐる所へ出會つて、辨慶が同軍中、兒出身の武士に觀音講式を讀めと勸めて「此中に兒立の人讀給へ」と言つたと記してある。沙石集には兒立の農民に關する記事があつて、「百姓が子なりけれども、兒だちにて和歌の道心得たりけるとぞ」と述べてある。兒立といふ語の出來たのは、鎌倉時代に貴賤の別なく少年の時に、寺の兒であつた人々が多かつたことを示してゐる。順德天皇御撰の禁秘抄「御持僧事」の章には、身分の尊い御持僧の召仕つてゐた兒が元服して仕官する時に、御持僧の口入推擧する風が當時多く行はれた事を歎いて居られる。兒立の朝臣の少くなかつた一證である。

鎌倉時代の寺院の兒教育について最もまとまつてゐるのは、後宇多法皇の御遺告である。これは空海の遺告に

擬して法皇御みづから宸翰を染め給うたもので、御眞筆本が今現に嵯峨大覺寺に秘藏されてゐる。御遺告は少年の教育については右記と、方針を同じうして居られるが、讀書の順序その他、右記より詳細に書かれた點もある。御遺告によると、童稚の初は先づ俗典を教へ、悉曇の字母、内典の要文を暗誦せしめる。俗典には千字文、百詠、蒙求、和漢朗詠等の順序に讀ましめ、その後は一史一經文選を必ず學習しなければならぬ。文章を作る素養としては、連句賦詩を學ぶことが最も大切であると、仰せられた。得度後の佛學についても、詳細な順序課程を定め給うた。法皇は頗る嚴格な教育方針を立てられ、蹴鞠射弓之遊、勝負歌舞之戯は大覺寺に於ては固く禁じられた。詩歌は經論を學ぶ助となり、管絃は聲明の媒となるから、強ち退けるべきものではないが、之に耽ると、學行を廢するに至るから、若輩には寺外でのみ許された。尙、法皇が崩御の前々日御定置きになつた「後宇多法皇遺勅定置條々事」と稱せられる御垂示があつて、その中に右の御制禁の内容を、御遺告よりも微細に御説明になつてゐる。

註 「後宇多法皇遺勅定置條々事」はあまり世間に知られてゐないが、御遺告と同じく大覺寺の爲に御定置きになつたものであることは疑がない。御定置の本文は「審宗學報」第四十一號「後宇多法皇御忌記念號」（大正十四年）に發表されてある。

三

兒の増加するにつれて、學問がよく出來て、音曲管絃に秀で、行儀作法もよく、その上に容顏の美麗な兒はその一寺の名譽として大切にされ、他の寺まで、時として他の國々まで、その兒の名聲がひびいた。かゝる現象は

鎌倉時代の後半から室町時代へかけて頗る顯著であつた。比叡山に行はれた「一兒二山王」といふ諺は比叡山の鎮守の神たる山王権現よりも名譽ある兒の方が重んぜられるといふ意味である。謡曲に屢々出て來る「一寺の賞翫」といふ語も同じ意味に解すべきである。義經記には、出羽國羽黒山の兒金王丸の名聲が、越前の平泉寺の衆徒の間にもよく知られてゐたと記してある。男色は恐らく太古からあるであらう。我が國の文献でも夙に續日本紀(卷二)に見えてゐるのであるが、寺院の中でも平安時代の中頃から漸く多くなつて來た。鎌倉時代の初期に出來たと認められる「上野君消息」以下、鎌倉時代の末か、或はそれより少し後れて出來たらしい「秋夜長物語」並びに室町時代に多く作られた兒物語は凡て僧と兒との愛情生活をモチーフとしてゐる。平安時代の終、鎌倉時代の始の九條兼實の「玉葉」の治承四年八月十二日の條には八條宮と房覺僧正とが愛童の事から鬪諍の沙汰に及ばんとしたことが載せられてあり、下つて沙石集(卷五)に比叡山の兒を三井寺の僧が誘拐して、あはや二山の戦になりかゝつた話を載せてゐる。これに似た契機から二山の戦になり、三井寺の焼亡されたことを書いたのが、秋夜長物語である。

佛像では鎌倉から室町へかけて、童形の文殊菩薩、聖德太子、空海の像が多く作られた。これを「兒文殊」とか「童形大師」とかいふ。灌佛會の本尊たる誕生の釋迦像を除くと、童形の佛像は九分九厘まで右の三者である。文殊菩薩は智慧の權化であり、聖德太子、弘法大師は共に類まれなる智者である。佛や聖者も多いのに、特に智の權者の兒姿を表現しようとするのは、當時に兒の教育が盛んであつて、兒たる者は學問しなければならぬと一般に希望された爲であらうと思はれる。室町時代の「世鏡抄」には兒の姿は文殊菩薩にかたどるとさへ記してあ

る。我が國で男色の風俗は、俗に空海が始めたといひ、文殊菩薩に始るとも言はれるが、それは勿論後世の俗説であつて、管見の及ぶ範圍では室町時代から始るらしい。この俗説は兒文殊や童形大師が多く作られるやうになつてから、それに原因して作られたらしいのである。

室町時代になつて驅鳥、喝食といふ名目が多く用ひられ出した。兒とは語源上區別すべき語であるが、普通には兒と混用されてゐる。本時代はかくの如くして兒教育も頗る盛んになつたので、文献も愈々多くなる。例へば著名な武士で寺に入つて教育を受けた例は鎌倉時代には文献上さまで多くないが、南北朝頃より漸く増加して來る。伊賀關岡家の祖氏清は正平元年十歳で東福寺海藏院で勉強した(關岡家始末)。幸若舞を始めた桃井直詮は應永九年の頃、叡山へ上つて學問をした。太田道灌は嘉吉元年九歳の年から三年間、鎌倉の五山で勉強した(永享記)。上杉謙信は天文五年七歳の時から、越後春日山林泉寺の天室光有について學習した。織田信長は天文十五年十三歳の時、名古屋の天王坊へ登つて學問をした。淺井長政は近江小谷の明王坊で一年餘り手習學問をした。徳川家康は三河の寶藏寺、駿府の智源院で手習をした。

文藝上にも子供を寺に上せて、學問手習させる例が室町時代になつて頗る増加した。お伽草紙では「柿本の系圖」「嵯峨物語」「鳥部山物語」「松帆浦物語」「花みつ」、謡曲では「仲光」「丹後物狂」、狂言には「伊呂波」「腹不立」等がある。

兒の教育が盛んとなるにつれて、兒を教育する寺院を學校と見て、小學或は村校と稱した。鳥部山物語には「物學ぶ精舎」といふ語を使つてある。教育方法も組織的となり、色々の新工夫もあつた。例へば「後三年合戦繪詞」

い。は貞和三年に描かれたものであるが、序文を文藝が書いてゐる。それによると、源義家の軍功を直觀的に示す爲に教授用として畫人に描かせたものである。實物によつて教へ示すことの出来ぬものを繪畫によつて示さんとする考案が、今から約六百年以前に行はれたのは、珍しいことである。

當代で特に兒教育をまとめたものは、前記の兒に關する文藝の外に、「世鏡抄」及び毛利家の臣吉木吉保の自叙傳たる「身自鏡」などがある。尙當代には寺院又は高僧の日記類が多いが、これ等からも、色々兒教育に關する材料を拾ひ集めることが出来る。世鏡抄に兒の作法を詳しく書いてあるが、それをあらまし紹介して見よう。兒の姿は大聖文殊に象つてあるから、衣服を正しく着用し、情深く柔和であつて、學文を好み、師命に背かず、同宿に仲よくすべきものである。朝には人に姿を見せず星を戴いて厠に入り、夕も遅く寢所に入つて人々の情を反省する。學文の間は妄りに歸省してはならぬ。寺に在る間は佛體となつたのであるから、殺生邪淫を犯してはならぬ。學文の功德、佛體の功德も殺生邪淫を犯す時は亡んで、却つて身に禍が生ずる。文殊の加護が消えて學文は成就しない。次に空腹は心を未練にするが、飲食は心を眠らせ怠惰にする。遊戲に耽ると、心が亂れて學文がおろそかになるが、時々遊戲しないと憂鬱に陥り病が起る。凡て要領は中庸にある。

日課について世鏡抄には、卯から辰まで看經、己から午まで手習、午から未まで讀書、申から酉まで遊戲、酉から戌までは物語・詩文を讀み、笛・尺八・琴などを嗜む。後宇多法皇の御遺告などに見えた鎌倉時代の教育思想に比して頗る寛大になつてゐる。殊に遊戲の價値を幾らか認めてゐるのは、教育學的に著しい進歩である。年齢順の課程を言へば、七八歳までは學文と遊を區別しない。しかしその頃から道德的教訓を怠つてはならぬ。九

歳十歳の頃は次第不同に読み書かせる。十一から十三までは晝夜と言はず、叱つては慰め、學文を教へ、義理を確かに會得させる。十三歳の頃で僧侶になる者は得度し、僧侶にならぬ者は下山して適當な時に元服する。兒といふ者は下山して後も生涯の間、寺に住んでゐる心を持續して學文を忘れず、晝は鷹野・狩場へ出ても、夜は文を読み、詩歌管絃を練習すべきものであり、又習字を怠らず、一生學習を續けなければならぬ。これが世鏡抄の兒教育の要點であるが、教育の順序についても、日課の確定についても共に鎌倉時代より進歩して居る。身自鏡は著者の經驗を叙しただけに、具體詳密な記事がある。著者は十三歳より三年間寺に住んだが、今その各年齢の學習内容を表示すると、次の通りである。

第一年 手習 いろは 假名文 草行の漢字

讀書 心經 觀音經 庭訓その他の往來 貞永式目 童子教 實語教

第二年 手習 前年の續

讀書 論語 朗詠集 四書の殘 五經 六韜三略等

第三年 手習 漢字(草行眞)

讀書 古今集 萬葉集 伊勢物語 源氏物語 八代集の殘等

和歌 連歌 能樂

さて兒教育が普及して到る所の寺で之を擔任するやうになると、教育を受ける者の身分は朝臣・武士・平民有ゆる階級に互ることゝなつた。前記の諸文献はよく之を證する。平民並に低い身分の武士は高い教育を要求しない。

只實用上ごく必要な文字の読み書きだけを知らうとする。故に鎌倉時代以後、初歩の學習として手習が一般に重んぜられ、流行した。寺院からいふと、到る所にある小さい寺の僧侶凡てに高い造詣は望めない。しかし手習だけなら、なんとか教へることが出来る。かく生徒の要求も教師の學力も手習を主とするので、大多數の寺院の兒教育は手習を主とし、或は専ら手習を教へるやうになつた。文章の中で最も實用的なものは手紙であるから、手習の手本に手紙文を用ひると、手紙の模範を知り、同時に書の練習が出来る。よつて平安時代の末から毎月往復二三通、十二月で二十四通の手紙を集めたものを往來と稱し、手本に用ひることが流行した。後世は手紙でなくとも、習字手本と讀本とを兼用する初學の教科書を一般に往來と稱することゝなつた。

室町時代までの兒教育は前記の如く、寺に寄宿するのであるが、到る所にある小寺院でも教育を引受けるやうになると、子供は不便な寄宿をせずとも、毎日自宅から通ひうる。織田信長は毎日名古屋の天王坊へ通つたのである。寺子屋といふ教育機關は江戸時代に行はれたものである。寺子屋は又、寺とも寺屋とも稱し、その生徒を寺子、入學を寺入と言つた。かく寺院に關連した名目を使つたのに拘らず、寺院經營のものは少いのであつて、俗人經營のものの方が多かつたやうである。殊に幕末、明治維新頃はさうであつて、日本教育史資料に載せてある寺子屋表から寺子屋師匠の身分を統計にとつて見ると次のやうになる。

設立年代	平民	武士	僧侶	醫師	神官
弘化以前	一五四五	一〇六六	六二四	四〇〇	三二六
嘉永より慶應	九八〇	四七四	五八五	一五三	一二五

明治維新以後

四一四

二七〇

一六二

四四

六四

往々にして寺子屋は大部分が寺院經營によるものの如く考へる人があるが、右表の如く、俗人經營の方が多いのである。しかも寺子屋と稱し、寺子、寺入などと稱するのは何故か。寺子屋の源流が寺院にあるのではないか。寺子屋は手習を主として教へ、通學制によつて平民を教育した初歩の學校である。室町時代の寺院教育中には前記の如く平民や低い身分の武士に手習を主とした初歩教育を司どるものが多くなり、中には通學制となつたものさへあつたのである。殊に狂言「腹不立」は寒村の小寺へ住持を迎へて少年の手習を頼む筋である。これは正しく寺子屋教育をつくりであるが、この狂言は足利初期のものと思はれるから、寺子屋の源流は文献上その頃まで溯りうると思ふ。但し俗人經營の寺子屋と認むべきものが既に室町時代に有つたか否か、管見の範圍では文献上まだ見つからない。とにかく室町時代の終から江戸時代の初に於て、寺院の兒教育が次第に寺子屋教育に移つたのであつた。(昭和七年十一月)

徳川時代の佛教を想ふ

柳 宗 悦

塔の下に常念佛寺がある。私は今出雲國宇賀庄清水寺にゐた時の事を思ひ廻らしてゐる。常念佛寺はその境内にある庵の一つである。私はわけても其庵に心が引かれた。山影の静な位置や、美しい茅葺屋根や、國寶の三尊佛や、作職も無く一人の老婆に淋しく守られてゐる其風情が、旅の者の心を誘ふた。だが私が人氣のない此小さな庵を好んで訪ねたのは、寺の前の廣場に沿ふて、山寄りに佇んでゐる數多くの石塔の爲であつた。時代は様々であるが、何れも苔に古りて、二百、三百の年を昔に數へてゐる。刻んである文面を見ると、何れも「南無阿彌陀佛何萬何千日回向」と記してある。千日回向の碑である事が分る。三年毎に、刻む文字に千日を加へて建て、ゆくのである。有縁無縁、菩提の爲に、村人がかゝさず回向するそのしるしである。建てる者も建てられる者も今は名もない人達である。建てる者はやがて建てられる身となつて、その靈を石に納めてゆく、人は變るが、變らないのは信心である。幾年かを貫いて今もその心が石に生きてゐる。

私はその習はしをゆかしく思ふ。そこには信心で生きてゐるからである。その信心が誰も心に守られてゐるからである。無學な村人にさへしかと握られてゐるからである。信仰が庶民の肉となり血となつてゐるのである。こんな驚くべき風習をもつた篤心な時代が昔であつたらうか。それ程迄にあの佛教が、あの深奥な佛教が人々の

心に泌み渡つた時代が日本の歴史にあつたらうか。信仰と民衆とがかう迄厚く結び會つた時代が果して他にあつたらうか。私はそれ等の石碑を見ては、そゞろに徳川時代の佛教を想ふ者の一人である。

東大寺の大伽藍は天平の盛代を紀念するかも知れぬ。だがそれは何よりも宮廷の佛教ではなかつたらうか。流れて臨む平等院の風物は、藤原時代の繁榮を物語るかも知れぬ。だがそれは貴族達の佛教ではなかつたらうか。五山の諸刹は鎌倉期の隆盛を告げるかも知れぬ。だがそれは武家の佛教ではなかつたらうか。どの時代に信仰が民衆の血にまで泌み込んだであらう。私は佛教を想ふ毎に等閑たがひりにされがちな徳川三百年の時期を想はないわけにゆかない。そこでは少數の學僧のみが佛教を省みたのではない。まして僅かの富貴な人々のみがそれに携はつてゐたのではない。下賤な人々迄が教へに信じ入つたのである。あの難澁な佛典を読みなく讀み得たものは稀だつたかも知れぬ。だが佛典は假名でさへ用意されたのである。南無阿彌陀佛の名號は愚なものでさへ口づさめたのである。

それは昔の様に金銅の佛を螺蚰の佛壇に捧げ得なかつたかも知れぬ。だが小さな祠にすら木佛を入れ得たではないか。貧しい大津繪や摺佛の數々をどの家の内佛にも納め得たではないか、それは豪華なものではないかも知れぬ。だが佛は隈なく家々にゆき渡つたではないか。

それは學識の時代ではなかつたかも知れぬ。それは宗祖の時代ではなかつたかも知れぬ。又建築の時代でも、美術の時代でもなかつたかも知れぬ。だが篤信の時代であつたではないか。佛教が普く人々のものに成り切つた時代であつたではないか。それは基督教での中世紀と趣きを同じくする。誰もが佛陀を父とし觀世音を母と慕つ

た時代である。無學な人々でさへ堅い信心を有ち得た時代を、他のどこに捜したらいいか。若し篤い信仰の時代を佛教の時代と云ひ得るなら、なぜ徳川時代をその時代と云ひ得ないのであるか。若しも衆生の濟度を佛意であるとするなら、その時代よりもつと佛意を充たし得た時代があらうか。貴族の佛教よりも、武家の佛教よりも、町民や農民の佛教をこそ讃えていゝではないか。信心が普く廣がらずば、それを佛教の時代とは云ひ難いであらう。どんな時代でも徳川時代程佛教の時代ではあり得なかつたのである。

佛教の時代をあゝの伽藍で描く事は間違つてゐる。あの學僧の教養で判じる事も間違つてゐる。宗教と云ふからには信心で測らねばならぬ。その篤心の前に學問が何の力を有たうや。その篤信な時代を省みるなら私達は徳川時代に歸らねばならぬ。信仰は道場を越えて町に入つたからである。經典は學僧の書物ではなかつたからである。佛教の王國が實現せられたのは正にその時代だと云つていゝ。

試みに王城には遠い田舎道を歩かれよ。逝いた篤心な人々の行跡が今も數々残されてゐる。讀者はとりわけ淋しい個所に筆太く「馬頭觀世音」と刻んだ碑を度々見たであらう。旅人はそれで安らけさを得たのである。忿怒の此觀世音は邪惡に對して、旅人を守護し給ふからである。讀者は辻々に六地藏を見かけた事があるであらう。道俗相寄り巡歴した風習は今も残されてゐる。わけても私はあの「三界萬靈塔」に心が引かれる。それは屢々路上にも建たれてある。無縁の一切の有情の爲に、冥福を祈らうとて建てられたのである。その頃は誰も彼も佛土に於て、同じ血を分けた兄弟や姉妹である事が信じ合へたのである。知る者も知らざるものも佛に於ては一如である。だがそれは誰が建てたのであるか。王侯でもなく武家でもなく又高僧でもない。村人達の信心が建てた供

養の塔なのである。信心の現れとして之程ゆかしい風習があらうか。

村々には數限りなく佛をまつる祠や堂が立てられたのである。觀世音や薬師如來や大日菩薩や、それ等の祠があの多くの小繪馬で埋まる有様を、迷信とのみ云ひ棄て得ようや。民間に活きる力がかくはさせたのである。溯る時代でも幾許かその風習はあつたであらう。だが日本のどの村にも町にもかく迄に佛の住家となつた時代は他にないであらう。

讀者は七月二十四日、京の地藏盆に廻り逢はれた事があらうか。平常は氣附かずに過ぎるかもしれぬが、その日になると京の街々に住む石地藏は一切に美しい衣を着せられ、花に飾られ、子供達は家々から出てその周りで戯れ遊ぶ。夕ぐれに御詠歌の響が流れる頃は、供へられた菓子や果物が子供達の手にかゝへられる。嬉しそうなその時の光景を見れば、地藏か子供か、子供が地藏か、活きた淨土が誰も眼に映る。私達は抑々幾萬の地藏菩薩が此町に住むのかに驚くであらう。どの辻へ入つても此場面が見られるからである。徳川時代の此習慣は、今も舊都では變る事なく反復される。かく迄に信心が町に入り得た時代があるであらうか。古りた五山版の書物に學僧を忍ぶ事も吾々の誇りではあらう。だが街々に活きる素朴なそれ等の信心を尙誇り得ないであらうか。

私は旅を好むが、いつも感慨深く眺め入るのは廻國の碑である。それは一地方のものではない。所が東であらうと西であらうと、又は北に行こうが南に行かうが、どんな片田舎にもその碑を有たない所とてはない。その數は無慮何十萬に達するであらう。或は四國八十八ヶ所や西國三十三ヶ所や、靈佛靈社に詣で、は札を打つたその供養の塔である。

順禮の風習は遠く源を平安朝に見出せるであらう。だが日本の殆ど凡ての人々を擧げて順禮の姿に化せしめたのは徳川時代であると云はねばならぬ。今も四國では此風習が根強く殘る。春の頃櫻の花が咲き亂れる時、花に交つて白衣の姿が珠數の如く打ちつらなつて道をぬう場面は見ものである。幾千萬の善男善女が此行を勤めたであらう。凡ての女は此旅に出でずば嫁がなかつたと云はれる。家にゐる者は路傍に品々を整へて接待に多忙である。一年の働きは此供養をする爲であるとさへ云はれる。日本の殆ど凡ての者が一度は巡禮の衣を纏ふたとは、異常な出來事ではないか。徳川時代程信仰が全土を風靡した事はない。若しも信仰が佛教の中樞であるなら、此時こそ正に佛教の黄金時代であつたと云つていゝ。歴史を信仰の篤さで測るなら、又普く行き渡つた能化の力で判するなら、私は此時代の深さを想はないわけにゆかない。信仰が衰へて學問のみ榮えてゆく現代の佛教とは好ずの對比ではないか。今は佛教は學問的興味である。信仰の無い學徒が大學に於て道を講ずる時代である。思ふに徳川時代の佛教が等閑にされるのは、今の學徒が信仰に縁が薄いからであらう。

併し篤信な事に於てのみではない。佛教が純日本の佛教として榮えたのは此時代であると云はねばならない。既往に溯れば何れも支那朝鮮の風に負ふ所餘り多く獨特の個所に乏しい。だが降つて徳川時代に至れば、その教へも行ひも又信心も日本のものに成り切つてゐる。人は其時代の鎖國の風を呪ふが、之によつて日本が模倣の桎梏から脱れた事も知らねばなるまい。日本の花は此時期に咲き亂れてゐる。文學に於ける近松や西鶴や芭蕉や、青舟に於ける光悅や家達や、私達はそこに日本の日本を見るではないか。工藝と云へば天平や藤原を想ふかも知れぬが、それはまだ支那や朝鮮の羈絆から脱し得たものではない。まして一般の器物に迄日本の美が開かれてゐ

たのではない。諸々の工藝が純日本のものとして鬱然と起つたのは徳川時代に於てである。民器に如何に見るべきものが多いかを人はいつか悟るであらう。工藝の一般化を想ひみれば、私達は徳川時代を第一に押さねばならぬ。あの浮世繪に於て繪畫の一般化が見られるのも同じである。信仰が下賤な庶民にすら立派に保たれたのは徳川時代である。法然や親鸞の教へが眞に實つたのも此時代である。難行道たる禪宗が、教へを通し又あの茶道を通し、日本化され普遍化されたのも此時代であらう。信仰の佛教に來る時、その信仰が普く光り輝いた佛教に來る時、徳川時代を第一に押す事を忘れてはなるまい。信仰の佛教の價値は、學問の佛教の價値より常に本質だと云ふ事を忘れてはならない。私は徳川時代の佛教を想ふ者の一人である。

慈雲尊者の正法律

——日本佛教と戒律の問題——

常盤大定

一 日本佛教と戒律

本邦に於ける戒律には、南都鑑眞の南山宗と、北嶺傳教の圓頓戒との兩系がある。圓頓戒は、全く南山宗と相容れぬ主張の下に立ち、その主義主張は、日本獨特のものと言つてよい。南都戒は鑑眞の後、如寶・豐安・圓勝・道淨の諸師の間に授受せられたが、南都北嶺の争の爲に一旦中絶する事約四百年に及んだ。鎌倉時代に至り、鳥羽天皇の朝、大和の中川實範之を再興し、菩提院藏俊、笠置の解脱上人、招提寺の大悲菩薩などによつて、隆昌の域に入り、東大寺凝然に至りて、本邦に於ける南山宗の黄金時代を現出したが、雪心・志玉を経て、戦亂の爲に再び不振中止の狀を呈するに至つた。其後、慶長年間に至り、豊太閤の時、槇尾山の明忍律師また之を再興し、眞空阿公・慈忍惠猛・洪善普攝・忍綱貞紀を経て、葛城の慈雲尊者に至り、正法律の創始となり、再び戒の權威を中外に輝やかした。中川實範の再興も、明忍律師の再興も、春日大明神の寶前に於て、『瑜伽』の三聚戒によつて自誓受戒したものであるから、これは瑜伽戒である。本邦の南山宗祖鑑眞のは、單なる四分戒なりや、或は瑜伽戒に統一せられた攝律儀戒としての四分戒なりやは、議論の存する所であるが、自分は戒律の主義精神は、よ

し時世の影響を蒙るとも、忽ちにして根本的の變更を受けるものであるまいから、鑑眞のもまた瑜伽戒の上に立つた四分戒であつたらうと思ふ。これについては、更に意見を發表する機会があるを期して居る。

斯くて本邦の戒律は、一方に南都の四分戒あり、他方に北嶺の圓頓戒ありて、當時兩々相對立し、其後に至りて、南都の四分戒の系統は、中川實範及び明忍律師の中興せる三聚戒を経て、慈雲尊者の正法律となつたのである。近世に於ける明忍律師の再興は、その影響頗る大で、其下より良永を祖とする高野山眞別處派と、慈忍を祖とする河内野中寺派とを出し、更に眞別處派より、快圓の大島派を出し、淨嚴の靈雲寺派を出し、而して又野中寺派より、慈雲の正法律を出し、靈空の天台宗安樂律を出し、慈空の淨土律を出し、外に元政の日蓮律をも出すに至つたといふ事である。斯くて本邦の戒律も、委細に調査して來る時は、各種各様の變化が見らるゝと思ふが、大體上、南都戒脈は、大陸の系統であると思ふ。その系統中に於て、慈雲の正法律は、一種の特色を有する。之を前にしては傳教の圓頓戒と、之を後にしては慈雲の正法律とは、戒律史上に於て、頗る獨自性を有するものと、自分を見るものである。他方面よりいふ時は、南都戒は次第戒であり、北嶺戒は名稱の如く無次第の圓頓戒である。再度の中興の瑜伽戒も、また次第戒であるが、正法律は形式を次第戒に取るも、精神は圓頓を期して居ると、自分を見る。圓頓の要求、即身成佛の憧憬は、日本佛教の特色中の特色である。正法律は、如法具足の生活を期して居るに關はらず、精神上に於ては、圓頓の要求ある點に於て、同じく日本佛教の流れである。元來、戒定慧の三學兼修は、佛教本來の主義主張であるが、然し時代により、地方によつて、その間に徑庭がある。印度佛教に定があり慧があつた事は、いふまでも無いが、然し印度佛教の支那日本の佛教に異る一大特色は

戒律生活にあつたと思ふ。三學兼修の上の戒である。支那佛教に戒があり慧があつた事は、これまたいふまでもないが、然し支那佛教の印度日本の佛教と異る一大特色は、禪定にあつたと思ふ。三學兼修の上の定である。日本佛教に戒もあり、定もあるが、然し日本佛教の印度支那の佛教に異る一大特色は、慧學にあり、信仰にある。現代の支那佛教を見るに、戒定生活を以て佛徒の當然のものとして居るが、慧學に關しては多くの願慮を拂はぬから、一般よりいふ時は、戒定二學あつて、慧學なしと言つてよい。之に反して、日本佛教の現状は、慧學を専らとし、戒定二學を以て必須とせぬ状態にある。戒定二學に代つて、そこに要求せられるものは、信仰である。この傾向に、今日に始まつたものでなく、恐らくは支那佛教と日本佛教との特色を爲すものと思ふ。斯の如くであるから、日本佛教に於ける戒律の位置は、印度佛教支那佛教のそれとは、頗る異なるものがある。幾たび中興せられても、やがて委微不振の狀となるのは、これに因るもので無ければならぬ。戒定なくんば、之に代るべきものが無くんば、佛教は枯死せねばならぬ。信仰が特に力強くあらはれて來るのは、戒定に代つて、佛教に生命あらしめんが爲でなくてはならぬ。日本佛教は、この點に於て、印度の佛教に比しても、又支那の佛教に比しても、特色をあらはし異彩を放つて居る。この信仰があつてこそ、圓頓戒も極弊に墮せざるを得べく、正法律もその生命を得たものと思はれる。而もまた圓頓戒及び正法律が、日本佛教中に於てこそ、發生すべき理由を有するのである。

二 正法律の複雑性

慈雲尊者は徳川時代に於ける高僧の一人であつて、梵語學の泰斗でもあり、正法律の始唱者でもあり、雲傳神

道の組織者でもある。この中、正法律の如何なるものなるかにつきて、自分の考へ得た所を、こゝに開陳して見たいと思ふ。戒律について、自分は前に傳教大師の圓頓戒に關して、一家言を公にしたのであつたが、今また慈雲尊者の正法律について、同じく一家言を述ぶるのである。

正法律とは如何なるものなりやの問題に對して、自分は一時困惑されたのであつた。或は四分戒なりといふ人もあるが、尊者自身の戒律觀は左様に簡單なので無い。或は有部律なりといふ人もあるが、同様にしかく單純なもので無い。これについては、先づ尊者自身の所説より、正法律の單純ならぬを見る事とする。

(一)『授戒法則』中の授大戒儀は、曇無德部の四分戒別受具足に關するもので、南山の疏鈔等により、委曲を盡して居る。『戒學要語』には、「南山の行事鈔の中に、古來の六宗を擧げ、第六は諸部の律を會して大乘圓極に歸す、正しく今家の所承なり」といひ、又、三時勤行行用の爲に出された『四分律序』なる偈頌もあり、又、南山の義によつて出せる『通別結淨地圖』なるものもあり、「有部の所承は此に同じからず」といふ。『解纜鈔』の中に、孫弟徹洞の加へた後序に、「或は問ふ、嘗て聞く葛城尊者は、四分を宗と爲す」とある。以て尊者が四分戒を重んじ、之を宗とせるまでの外儀を取りしを知る事が出来る。

(二)『解纜鈔』の玄談には、有部の律藏に十勝義ありといひ、而して「今、分通の勝義を棄て、小乘當分の有部に隨順するは何ぞ」の白問を出して、自ら之に答へて、「分通大乘の義は四分律のみにあらず、有部最も近し」といひ、又「圓教密教の開顯よりいはず、假名宗たる四分は近く、實法宗たる有部は兩らず」の難に對して、「圓教よりいはず有部を隔つべきにあらず、密教よりせば一切有宗の所立は、本來六大の妙訓に同じきを以て、學ん

で其源に至れば密意に近し」と應じ、而して「今時大乘の人の戒律を語らば、悉く是大乗の終窮、或は秘密三昧耶の妙戒なり、有部も四分も本と是一味なり」と言つて居る。この點より見る時は、有部律に多くの同情を有せるが如くに見られる。

(三)『授戒法則』の中には、五戒・八齋・八齋自誓・十戒・菩薩戒の諸法則を悉く擧げ、而してその法同受戒式の中には、沙彌戒として聲聞十戒を擧げ、その授大戒儀には、前掲の如く四分の具足戒に最も委曲を悉し、更に式又摩那戒に關するものもある。これ、尊者の實施せるものは、十善戒最も多かつたにせよ、一切戒に對して隔てなき態度を取つた事を察せしめるのである。『戒學要語』の中に「戒儀は諸部皆取用す、義淨三藏の所承の如くにはあらず」といひ、『現前須知』の中に「三歸五戒十善等の規式、須らく鍛鍊すべし、菩薩戒教授等亦須らく預め精詳すべし」と言つて居る。以て大小兩戒を併用せるを知るべきである。

(四)然し是等諸戒の間には、大小の區別を認め、『授菩薩戒止儀』の中に、「戒に二種あり、五八十具は聲聞戒、十重四十八輕は菩薩戒」といひ、而して『瑜伽論』『梵網經』によつて、大戒の小戒に勝れたるを言つてあり、而して『瑜伽戒本口訣』なるものもある。これより見れば、大乘戒に同情を有せりとも見らるゝのである。

斯くて尊者の戒律觀は、或は南山を通して四分を宗とせりとも見られ、或は義淨を通して有部に妙義を認めたりとも見られ、或は一切の大小戒を平等に受用せりとも見られ、或は梵網の十重四十八に重きを置いたとも見られ、或は瑜伽の通受戒に勝を見たとも見られる。何れに尊者の本旨があつたかの問題が起る。是等の諸文證を並せ見る時は、尊者の戒律を以て、或は簡單に十善戒なりと片付け、或は無條件に四分戒なりと片付ける事が出来

ぬものがある。全體、尊者が一代を通じて絶叫した、正法律なるもの、内容は何であつたかの問題に對して、如何に答へて然るべきか。

更にまた尊者自身の戒律に對する批判に於て、次の如きものが見られるのである。

(一)『解纒鈔』に於て、南山を稱揚せる後に、「然るに南山の律は安排甚だ過ぎ、布置太だ巧なり、懷素疑を當時に懷く」と言つてあるのは、南山の四分戒に對する不滿である。

(二)「南山宗にありても、長は之を取る。有部は具はるも、之を支那日本に移す時は、事或は不是なるあり」と言つてあるのは、有部律に對する不滿である。而して有部律に對しては、「行事を有部に依れりと雖も、全く寄歸傳に依るといふにあらず、依らば依るべし、依らざれば依るべからず」と決して居る。

(三)『根本僧制』の中に、「後人、大乘律の中に、剃髮・染衣・衣鉢等の式あるべしといふ、暗推の説なり、故に此根本制には律藏に依るを第一とす」といつてあるが、その後人といふは、恐らくは圓頓戒を主張した一派をいふものであらう。然らばこれは圓戒に對する不滿で、この點に於ては、尊者の戒律觀が小乘戒にありしを知らしめる。

(四)一方には『梵網』『楞嚴』等の燒身滅罪の説を斥し、又『梵網』の別請を受くるを罪とせるを斥すると共に、他方には、律藏の三淨肉につきては、却つて『梵網』『涅槃』等の經によつて、之を斥すべしと爲し、又律文に三衆通受の羯磨、自誓受の式なきは、缺點なれば、『瑜伽』によつて之を全くすべきを言つてある。これは梵網戒に對する不滿、及び四分戒に對する不滿である。

斯くて尊者の戒律觀は、いづれにも依り、又いづれにも依らず、全く従へるものなく、又全く斥せるものなき事となるのである。

三十善系統

十善の系統として、尊者は天竺に五十七聖を數へ、支那にては覺賢・慧遠・道生・法達・僧祐・道洪・智首・南山・恒景の九尊者を數へ、恒景の法嗣鑑眞を以て日本の初祖とし、如寶・豐安・道靜の三師を経て、南北諍論の爲に、一旦中絶して、之を春日大明神に附託する事となり、中川の實範に至りて之を再興し、大悲・圓律・凝然・雪心・志玉に至りて、また中絶して之を春日明神に附託し、明忍律師に至りて更に之を再興し、眞空阿・慈忍惠猛・洪善普攝・忍綱貞紀に傳はつたと記して居る。忍綱貞紀は尊者の師である。近世中興の律祖明忍につきは、『律法中興緣由記』の中に、一讀して志あるものを感じしめず置かぬ筆致を以て、中興の因縁を述べて居る。尊者が如何に感激の筆を振つたかを卜せしめるのである。是等の三國の系統につきて、南山道宣以後は、四分律宗の人々のみであるから、その系統を承けた尊者を以て四分を宗とせりと見るのが當然の様であるが、然し尊者の戒律に對する思想は、最も多く支那の九尊者にあらはれて居ると、自分を見るものである。尊者の如法生活に對する要求が、日本に於ては四分律宗の人々の上のみ見られるから、その系統を求むる時は、當然四分律宗の人々となるけれども、その十善系統と題せる上にも、又異様な支那の九尊者を數へた上にも、少からざる暗示がある。自分は、こゝに、尊者を以て四分律宗と限定すべからざる重大問題を含むと思惟する。

(一)尊者が東晋の覺賢を以て支那に於ける十善戒宗の初祖と爲せる理由は、那邊にあるか。若し夫れ四分律宗

ならば『曇無德律』四十三卷、『同戒本』一卷を譯出した彌賓三藏法師佛駄耶舍を、先づ第一に擧げねばならぬのである。然るに全く之を除外して、覺賢を擧ぐるのは、十善戒宗なるが爲で無ければならぬ。覺賢は、他の三千餘僧が、宮闕に往來して盛に人事を修めしに反して、唯獨り靜を守つた人であつた。一旦羅什門下より擯斥せらるゝに及んで、その一生を流萍に比して、飄然として長安を去つた點は、最も尊者の欽した所であらう。若し夫れ律との關係をいへば、法顯將來の『僧祇律』を譯せる點にあるが、これは偶然の事であつて、覺賢の本領は、禪師にある。或は法師といつてもよいが、然し律師を以て目すべき人では無い。にも關はらず、尊者は之を以て支那に於ける十善系統換言すれば正法律宗の初祖としたのである。

(二)次の東晋の慧遠は、一たび入りて後、三十餘年間、廬山を下らたんだ名僧である。覺賢の擯を解いて之を廬山に迎へた事、又『沙門不敬王者論』を草して楚王桓玄の宗教行政に反對した事などは、尊者の欽慕して止まなんだ所であらう。その律との關係をいへば、羅什に囑して『十誦律』を完譯せしめ、一生之を實行したのであるから、此點に於て立派な律師である。之を律祖と爲すに於て、何人も異存は無いが、然しその律は、十誦律であつたのである。

(三)次の宋初の道生に至りては、何の理由を以てこゝに加へられたかを知らざるまでに、律には縁の遠い學者である。道生にも、又佛駄什に請うて、『彌沙塞律』三十四卷を出さしめた事はある。されど、尊者が新に之を擧げたのは、恐らくはその點では無くて、文に據らずして義を得、頓悟成佛・闍提成佛・善不受報の如き新義を出せる點にあらう。中に於ても、善不受報、語を換へていへば、萬善成佛説は、尊者が十善戒を高調するについて

の、此上なき共鳴點であつたに相違ない。自分は、尊者の支那九祖に注意すべき暗示があると見るのであるが、その最大なものは道生の上にある。この道生を加へた一點だけでも、尊者の正法律に對する思想が見られる。若しこの系統を以て熊維などいふならば、それは尊者の意趣を知り得ぬが爲でなくてはならぬ。

(四)梁の法達は、僧祐の師で、僧祐の傳中に僅にその名が見られる程の人に過ぎぬ。若し學力の上からする時は、却つて同時の法穎の方に、律匠と呼ばれるべきものがあるに關はらず、尊者は戒徳精嚴・法門の棟梁たるを取りしが爲か、之を擧げたのである。十誦律宗に屬する人である。

(五)僧祐は梁代の有數な學者でもあり、律師でもあつた。初法達に従ひ、次に法穎に従ひ、最も律部に精しかつた。この律は、十誦である。

(六)道洪は隋代の律師で、唐の智首の師であり、その傳が、洪遵の傳に附せらるゝに過ぎぬ。この洪遵は、當時まで關中に盛行した僧祇律を轉じて、四分律たらしめた程の人であるから、四分律宗といふ立場からすれば、之を洩すべからざるものあるに關はらず、尊者は之を擧げずして、却つて同時の律學者の一人に過ぎぬ道洪を擧げた。こゝにも尊者の戒律に對する思想が見られる。然しこれは智首との關係からといへば、説明がつく。

(七)唐の智首は、『五部區分鈔』二十一卷を撰した律匠として有名であるが、殊に南山道宣の師たる點に於て、四分律宗には重要な位置を取るのである。智首以後は、四分律宗であるが、道洪も左様であつたらうと思ふ。道宣以後は、殊に之を叙するの要がないから、之を省筆する。

斯くて尊者の十善系統には、律の點よりいへば、僧祇律を譯せる覺賢あり、十誦律を完譯せしめたる慧遠あり

彌沙塞律を請譯せしめたる道生あり、十誦律師たる法達・僧祐あり、四分律宗たる道洪(？)・智首・道宣・恒景ありといふ事になる。若し四分律宗といふ上からすれば、佛陀耶舎・洪遵の二人の如きは、洩すべきで無いに關はず、之を擧げずして、却つてすべての律師や法師や禪師を擧げたるは、正法律たる十善戒よりせるが爲で無ければならぬ。尊者の意趣、知るべきである。中に於て最も異彩を放つは、いづれの點より見るも、律師といふべからざる道生を加へた所にある。而も恐らくは尊者の意が、特に道生にあらう。その萬善成佛の思想こそ、尊者の最も隨喜せる所であらうから、こゝに着眼せねばならぬのである。

日本に於ける戒律は、四分戒か圓頓戒かのいづれかであつて、大乘圓極の上よりすれば、圓戒の上に大に見るべきものがあるけれども、その相承宗門の中に、尊者が『高貴寺規定』中に列擧せる弊害が最も多く見らるゝので、尊者は之に満足する事が出来なう。之が爲に戒儀戒相の上に於て取るべき點が、四分律宗相承者の中に見らるゝので、尊者は十善系統をこれに求めたのであるが、然し尊者の意は四分宗に限らるゝのではない、正法律宗にある事を忘れてはならぬ。

五 正法律の面目

上

然らば正法律とは、如何なるものなりやの問題が、一層明白に提出せられる事となる。之を四分戒といふも、又有部律といふも、そのまゝには肯定せられず、之を十善戒といふも、大に盡さざるものがあり、況んや之を梵網戒や瑜伽戒といふ事が出来ぬ。四分戒といふと同時に、有部律といふ事も出来、又梵網戒といふ事も出来る。

十善戒といふと同時に、瑜伽戒といふ事も出来る。斯くては依憑すべき所が無くなるから、進んでその中軸となるものを把握せねばならぬ。

先づ正法律といふ名稱から見ると、『枝末規繩』の中に、「正法律といふは、世尊の宗名なり、有部諸律に多く正法律といひ、大般若經の處々に正法毗那耶といふ」とあるから、蓋、正法律の名稱は、有部律に依つたものであらう。而して之に對する態度として、『高貴寺規定』十三條の第一條に、「私意を交へず、末世の弊儀に依らず、人師の料簡を借らず、直に金口の所説を信受し、如説修行するを正法律の護持といふ」といひ、『根本僧制』の中に、「但、佛説に順ず、一毫の私意を存せず」といつてある。その佛説といひ、金口所説といふは、大小の經律所説のまゝを指すもので、苟しくも經律にあるものは、悉く如法に信順すべしといふのである。

正法律の内容として、『根本僧制』の中に、「この正法律、戒體は法界塵沙の善法なり、戒法は大小乘一切の所制、三聚圓成す、戒行は諸律を融攝して規度を定む、戒相は制あるは制に従ふ」と言つてある。これその大綱で、根本戒として十善を取るが、期する所、大小一切の戒の融合にありしを知らしめる。大小二戒の中、小戒の外儀を取るも、中に大心を藏し、『戒學要語』の所謂内秘菩薩行、外現聲聞儀であり、一步を進むれば、一味平等大小不可得の境地に進道せんとし、すべての戒儀を並用して、その一戒々々に、大乘圓極の意義あらしめんとしたのであつた。

他語を以て之をいへば、勿論四分戒のみではない、之に有部律を加へ、梵網戒・瑜伽戒を加へ、乃至、一切の經律の所説を加へて、如法に之を遵奉せんとしたのであつた。これには、中心點が無くてはならぬ。尊者は、之

が中心として、菩提心に重點を置いて、之を獨一の菩提心といひ、この菩提心の上に個々の戒を活躍せしめ、一戒々に菩薩の不行あらしめんを期した。斯る意味の戒を、尊者は一戒光明と名け、これに一得永不失の實あらしめ、而して因果相即し、佛凡一體ならしめんと要したのであつた。戒相を四分戒に取りつゝ、これに斯る内容あらしめたるは、他に類を見がたき特殊のものである。これ、十善戒を以て戒相とせる所以であらうと思ふ。簡單に言へば、十善戒に出發し、菩提心によつて、之を行する所に、一戒に三聚戒の意義あらしめ、十善の發現あらしむるのである。戒法・戒體・戒行・戒相の名目を之に加ふる時は、十善は戒法であり、菩提心は戒體であり、三聚戒は戒行であり、更に十善は戒相となる。三聚戒を内含する菩提心より現はれる行は、やがて戒であつて、この意義の戒を、尊者は一戒光明と名けた。一戒光明の意義あるに至りて、五八十具菩薩戒の悉くが、十善の發現を呈する事となり、初心より後心に至るまで、共に是十善となるのである。

以上、重複を厭はず、之を述べたのは、尊者の戒が、四分戒にあらず、梵網戒にあらず、瑜伽戒にあらず、有部律にあらず、同時にいづれにてもあるといふ特殊相を明にせんが爲である。この特殊相は、中心の菩提心を把握せねば、要領を得なくなる。而して菩提心を中心としたには、更にその奥に横はる尊者の佛教たる密教があるのであるが、これは後に至りて闡明する事とする。

下

以上は、正法律なるものについて、その結論を擧げたのである。以下、これを尊者の所説に照して、前述に基礎を與へやうと思ふ。

『戒學要語』の中に於て、戒法の下にいふ、「十善の法、世間より出世間をかね、開制の基本となり、輕重の主幹となる」。

『授戒法則』の中にいふ、「此十善戒はこれ舊戒なり、一切の別解脱律儀、此よりして生ず、此は是主戒なり」。以て尊者が、十善を以て、一切戒の出發點と爲し、根本と爲せるを知るべきである。

『戒學要語』の中、戒體の下にいふ「今家は七衆の階級みだれずといへども、ひとしく菩薩の一戒光明金剛寶なり、乃至總括して一戒光明と説く、開きて八萬四千と説く」。次の戒行の下にいふ「其要は三聚戒なり、獨一の菩提心、かりに三相を以て説く、一戒光明しばらく三聚と名く」。

『解纜鈔』玄談の中にいふ、「今時大乘の人の戒體を語らば、悉く是大乗の終窮、或は秘密三昧耶の妙戒なり」。

この三昧耶戒は、三種菩提心を以てその體とし、四重禁等を以てその相とするから、三昧耶戒を以て戒體とすといふのは、菩薩心を以て戒體とするの意なるを知るべきである。獨一の菩提心を以て戒體とする時は、その發現に三聚戒あり、この三聚を内含する行法を一戒光明といふ。一戒光明とは、成就せる一戒に外ならぬ。一戒光明は、尊者の戒律觀の目標である。

『戒學要語』の中にいふ、「因果相即すれば、初心に後心を該ね、凡心に即して佛心を見る、一戒の成就する所、即ち三世諸佛の遊履する所なり」。又いふ「三聚の妙戒、菩薩の萬行を該羅し、一得永不失の趣き未來際を盡す」。これ一切の戒に、一戒光明の實あらしめ、一得永不失の用あらしめ、以て一切の戒を菩薩圓極の戒たらしめんとしたものであつて、その中心は秘密三昧耶戒にありと見るべきである。

尊者は、三聚戒を以て、一應戒儀に配當して、『戒學要語』の中に、「七衆の律儀、梵網の十重、瑜伽の四重等は攝律儀戒なり。梵網の三十、瑜伽の三十等は攝善法戒なり。梵網の後十八、瑜伽の後十二等は饒益有情戒なり」と言つて居るが、これは「且らく配するのみ」。「實は乃ち戒々に三聚具足して、菩薩の大戒を成ず」るのである。『受大尼戒法則』には、釋迦如來を和上とし、文殊を羯磨師とし、彌勒を教授師とし、十惡を懺悔して後、三聚戒を受くるをいひ、その後前掲對配の三聚戒を憶念すべしといつてある。菩提心あるものの憶念する所に、三聚戒が自ら行の上に現はるのである。

三聚戒を内含する一戒光明の發現す所、自ら十善の相を取る。十善は戒相である。『戒學要語』に、一戒光明の十善戒となる事を委説して居る。「一戒光明、一切有命の者に對して、不殺生戒善となる。一戒光明、一切所貪求の境に對して、不偷盜戒善となる。云々」。

又いふ、「七衆の律儀、五戒も、また十支の相を受く。十戒も亦十支の相を受く。乃至、二百五十篇聚も、十支の相を受く。菩薩もまた十支の相を受く。」

又いふ、「聲聞法の中、五戒は四支と説き、沙彌比丘尼戒等は七支と説く。今家の相承、初心より後心に至るまで、同じく十支なり。具にいはゞ、殺生も三業にわたり、偷盜も三業にわたり、云々」。

斯くて尊者の正法律は、十善に出發して、十善に中し、而してまた十善に終るものであつて、その背後に横はつて、常にその基礎を爲すものは、一貫せる菩提心である。この菩提心こそは、戒體である。小乘佛教に於ては受戒作法によつて戒體を發得すといふのであるが、尊者のは、菩提心の戒體あるによつて、一戒光明金剛寶ある

事となるのである。その戒體觀は、小乗佛教のと全く異なるものであり、而して戒との關係が、小乗佛教のと、正に相反するのである。小乗佛教のは、受戒作法によつて新生するものであり、正法律のは、本有のもので、これあるが爲に戒が成立するのである。正法律の中心は、この菩提心であつて、これあるによつて、一切の戒に生命あるのである。尊者は、菩提心の上に立つ十善を以て、一切戒を生ずる基本とし、この菩提心に基礎つけらるる一切の戒に、「三聚具足して、菩提の大道を爲す」といひ、斯る戒を「一戒成就」と爲し「一戒光明」といひ、これを「一得永不失」のものとし「因果相即し、凡心に即して佛心を見」しむるものとし、「一戒の成就する所に三世諸佛遊履す」と言つてある。是に至りて、名は十善戒なりと雖も、その意義甚だ深く、大乘圓頓の内容を有するに至つたと見るべきである。

六 正法律に於ける圓頓の意義

尊者の正法律を了解するにつきて、根本的のものは菩提心である。これを外にする時は、正法律に統一が見られなくなる。四分戒かといへば、有部律により多くの同情があるとも見られ、然らば有部律かといへば、梵網瑜伽の大乘戒に參照せるものがあり、大乘菩薩戒かといへば、五八十具の諸戒を嚴守するといふ風であつて、頗る取りとめが無いかに見られる。尊者の戒律に關する記述又は論説を通覽して、何人もその範圍の廣くして、つまへ所のなきに困惑するだらうと思ふ。自分も正法律の正體を知らんとして、種々に涉獵したが、往きつ戻りつ、循環回轉の途を辿つた感がする。そは正法律なるものは、四分戒なりや、有部律なりや、瑜伽戒なりや、梵網なりやといふ風に、一種の基礎觀念を以て之に臨んだが爲であつた。尊者の正法律は左様に單純なもので無いが戒、

然し又その中心を捕捉すれば頗る單純なものともいへる。一たびその中心を捕捉し得たと思ふに及んで、複雑な尊者の戒律に、統一あるを知り、以て落ち付く事を得たのである。

正法律の中心は、諸所に於て之に言及せる如く、菩提心であつて、尊者は、この菩提心が身口を通してあらはれる所に、戒の名を與へたのである。その十善戒は、他語以て之をいへば、菩提心戒である。尊者が菩提心を戒とせるは、その信受せる密教の秘密三昧耶戒の意に基づいて居るのである。三昧耶戒は、行願、勝義、三摩地の三種菩提心を以て、その戒體とし、不應捨正法、不捨離菩提心、不憚慳一切法、莫不利衆生行の四重禁等を以て、その戒相とする。その發表は、やゝ煩瑣であるが、三昧耶戒とは要するに菩提心を以てその戒體とし、この戒體より一切の戒を發現するのである。

この三種菩提心は、『菩提心論』に於て「諸佛菩薩、昔、因地にあつて、是の心を發し已つて、勝義行願三摩地を戒と爲し、乃至成佛まで、時に暫らくも忘るゝなし」とせられて居るものである。尊者が「菩提心を分ちて三聚戒と説く」とせるものは、即ち論に於て、菩提心を戒とせるものであり、尊者が一戒光明を以て一得永不失とせるは、即ち論に於て「成佛まで時に暫らくも忘るゝなし」といへるものに外ならぬ。尊者の菩提心戒體の思想が、秘密三昧耶戒に基づいて居るといふのは、決して自分の臆説では無い。既に前に掲げたる如く、尊者自身、左の如くにいふて居るのである。『解纜鈔』玄談の中に於て、有部律を以て四分南山宗に對論して、有部の律藏に、略して十勝ありといひ、而して「今、分通の勝律を棄てゝ、小乘當分の有部に隨順するは如何」と自問して、最後に「密教よりせば、一切有宗の所立は、本有六大の妙訓に同じきを以て、數々學んで其源に至れば、密意に近

し」と斷じ、さて兩者を調和せしめて、

有部に依り、南山に依るは、行事の所依を論ずるのみ、兩宗の間に確執あるべからず。今時大乘の人の戒體を語らば、悉く是大乗の終窮或は秘密三昧耶の妙戒なり。

と言ひ、この點よりいふ時は、「有部も四分も、本と是れ一味なり」と結んである。元來、菩提心を戒とする事は、密教に於ては珍とするに足らぬ。不空譯の『菩提心戒儀』といふものもあるといふ事を、こゝに附記して置く。

さて又十善戒は、大小諸經の中に散説せられて居るが、尊者が特に之を重視したのは、これまた『大日經』卷六の十善戒に、その根據を置くのであらうと思ふ。經は、之を以て常途の人天乘のものとなせず、眞言乘菩薩の學處として、直に之を菩提心戒たらしめて居る。經の十善戒は、不奪生命戒、不與取戒、不欲邪行戒、不虛誑語戒、不無義語戒、不龜語戒、不兩舌語戒、不貪欲戒、不瞋恚戒、不邪見戒で、多少語句の上に小異はあつても、普通の十善戒に外ならず、經が之を菩提心戒とまで引き上げた所が、尊者の大に隨喜した所であらう。尊者が菩提心を中心として、舉止投足の動作の上に、開口發聲の行事の上に、一戒光明金剛寶の徳あらしめんと要せる所以は、この秘密三昧耶戒より出發せる當然の歸結で無ければならぬ。

正法律を見るにつきて、その中心たる菩提心に着眼する事は、最も重要な事であるが、その外に尊者がこの菩提心戒を一戒光明といへるもの、及び一得永不失といへるものに關して、注意を拂ふの要がある。一戒光明といふのは、『梵網經』にあり、一得永不失といふのは、『瓔珞經』にある『梵網經』に、佛性戒を、一戒光明金剛寶と名けたるを、そのまゝに承けて居るのは、『梵網經』の精神を十善戒の内容とし、以て十善戒を大乘至極のものた

らしめんとしたものでなければならぬ。

一得永不失の戒律觀は、『瓔珞經』が菩薩戒の獨自の地位を高調し、是に至つて別々解脱の戒律觀と天地の相違あらしめたものであつて、傳教大師の圓頓戒は、その精神によつて樹立せられたものである。尊者は、十善戒に、この一得永不失の意義を加へて、之を最高の菩薩戒たらしめた。他語以て之をいへば、十善戒に圓頓戒の内容あらしめたと言つてよいだらう。三聚戒は、『瑜伽論』に基づいたものであるが、また『瓔珞經』の三聚戒の意義を並用し、かつ受戒に上中下の三品ありといふ事も、『瓔珞經』を承けて居る。斯くて尊者の正法律なるものは、佛性三昧耶戒を中心として、これに『梵網』『瓔珞』の菩薩戒の精神意義あらしめ、以て四分、有部、乃至、一切の制の如き戒相あらしめんを期するものである。四分や有部の戒と、梵網や瓔珞の戒とが、如何にして調和せられたかといへば、三昧耶戒即ち菩薩心の戒體によつて、初めて爲されたのである。もし菩提心を忘れて外相に走る時は、斷じて正法律の意に添ふまい。或は之を四分戒といふも、或は之を有部律といふも、たゞその外相の一端を見ての上であつて、尊者の精神に添はぬのみならず、直にその反證によつて、之を支持する事が出来ぬ運命に逢着しやう。之に反して、一菩提心を提げ來る時は、全般が悉くその下に集まり、之を中心として一切が動くのである。こゝに『梵網經』及び『瓔珞經』より、尊者の根據とせる所を擧げて置く。

『梵網經』卷下にいふ、復從天王宮、下至閻浮提樹下、爲此地上一切衆生凡夫癡闇之人、說我本廬舍那佛心地中、初發心中常所誦。戒光明金剛寶、戒是一切佛本源、一切菩薩本源、佛性種子。

また『瓔珞經』大衆受學品の中にいふ、佛子受十無盡戒已、其受者過三度四魔、越三界苦、從生至生、不

失^〇此^〇戒^〇、常隨^〇行人^〇、乃至^〇成佛^〇……故知^〇菩薩^〇戒^〇有^〇受^〇法^〇、而無^〇捨^〇法^〇、有^〇犯^〇不^〇失^〇、盡^〇未^〇來^〇際^〇」。

斯くて、戒相を何に取るとも、菩提心を中心として、その一戒に以上の『梵網』『瓔珞』の意義を與ふる時は、一戒々々が大乘終窮のものとなるべきである。

尊者は、表面上圓頓戒を取らず、十善戒を以て終始するが、然し圓戒の精神は、その中に含ましめられて居る。傳教大師は、圓戒を四分戒以外に獨立せしめ、慈雲尊者は四分戒の中に圓戒を没入せしめた。これは時世の影響である。傳教は圓戒非戒といひ、慈雲は十善戒より一切戒を出した。その表現は異なるも、菩提心を以て中心とせる事は同一である。菩提心ある事によつて非戒の圓戒にも大乘の力用あり、菩提心ある事によつて、一切の戒に一戒光明の意義が具はるのである。自分は、尊者の正法律を以て、以上の如くに見るものである。之を四分戒としたり、有部律としたりするのは、尊者の意を得たものではない。尊者自ら諸部の戒儀を皆取り用ひて、之を會して大乘圓極に歸し、以て諸律を一味ならしめんと言つて居る。外相には聲聞戒を受用して居るが、その中に圓戒の精神が動いて居るではないか。大小二戒が巧みに調和したのは、佛性三昧戒を中心とするが爲である事を、繰り返して切言したいのである。

七 結 論

尊者の正法律なるものを概括して、結論に代ふる事とする。

一、尊者の宗は、單純な四分律宗では無い。その四分宗と見られるのは、四分戒、出家の儀則を示す點に於て、最も具備せるが爲であつて、簡單に之を四分律宗と見る事は出来ぬ。これが何よりも第一著に知らねばならぬ所

である。尊者が、十善戒の系統として列擧する日本の十五祖は、如何にも四分律宗の人々のみである。然し尊者の如法生活の眼に映ずるものは、日本の律者にては、四分律宗以外に無いから、この結果を呈するので、これを見て尊者を四分律宗と斷ずるは早計である。又、同様に有部律宗とする事も、早計である。この事は支那の九祖を見る事によつて、明白となる。

二、尊者は、四分戒を取ると共に有部律を取り、而もまた梵網戒、瑜伽戒を取つて居る。同時に南山宗にも、有部律にも、大乘戒にも不滿の意を表し、諸部の律を並せ取つて、之を融合し、以て大乘終窮の目的に添はんを期して居る。

三、斯の如くであるから、尊者の律宗は、いづれでも無く、同時にいづれでもあるといふ事になり、その戒律觀は複雑にして、表面上まとまりがなく、捉へ所なき感がある。如何にしてそれが統合せられるかといへば、秘密三昧耶戒即ち菩提心の戒體によつて、之を融合せしめるからである。換言すれば、菩提心によつて、一戒々に、三聚戒の意義あらしめ、十善の發現あらしめんとするのである。

四、十善戒に終始したのは、恐らくは『大日經』の十善を基礎としたものであらう。『大日經』に十善を取り、而も三昧耶戒の菩提心の上に一切の戒を成立せしめる。斯くて一戒々に、『梵網』の一戒光明金剛寶の實あらしめ、『瓔珞』の一得永不失の精神あらしめんを期した。是に於て、十善戒を表とするに關はらず、内容に於ては、之を圓頓戒にまで引き上げたのである。これ密教教理によつて、戒律を解釋したが爲であつて、密教を迫さねば、この特殊な戒律觀が成立せぬと思ふ。結果よりいへば、傳教大師は圓戒の中に一切戒を没し、尊者は一切戒の中

に圓戒を没した事になる。これあるに至つたのは、獨一の菩提心によるのである事を、特に注意せねばならぬ。

五、尊者は、佛説に順じて一毫の私意を存せず、如説修行を正法律と爲すと高調しつゝ、而も『根本僧制』の中に、律文によつて『梵網』『楞嚴』の所説を排し、又『涅槃』『梵網』等に隨つて、律文を斥し、『瑜伽』によつて律文を補うて居る。又三藏の所説にして、事に於て行すべからざるものがある。即ち內衣を著せず、右に偏袒し、食時に匙箸を用ひざるは、印度の聖儀なれども、支那扶桑の諸大徳の所説があり、之に従ふべからず。又、立つて禮とするは支那の風であるが、聖言には具せざる所で、現前の和合によつて、用ふべからざるものであると言つてある。一方には頗る嚴格に如説を主張しつゝ、他方には國情に應じ慣習に従へる所に、自由の態度が見られる。正法律を一方に片付ける事の出来ざるは、斯る精神態度の中にも見られる。

六、尊者が正法律を高唱せる因縁は、『高貴寺規定』十三條によつて、之を察せしめるものがある。その中に、次の様なものが見られる。

國家の御祈願精誠を盡すべき事

現前の比丘、沙彌、私財を畜ふべからざる事

宗旨の是非高下を論辦すべからざる事

公家方の猶子等、官を求むる等あるまじき事

是等は、尊者をして、孤身を挺して正法律を唱へしめた因縁である。中に於て、「公家方の猶子等、官を求むる等」は、平安朝以來の佛敎界の宿弊で、尊者をして悲憤せしめたのは、主として此點であつたらう。而して「國

家の祈願に精誠を盡すべし」といふは、日本佛教の傳統精神であつて、この點に於て、正法律には特に日本的のものがあると見ねばならぬ。尊者は、律法中與明忍律師が、春日大明神の神託として、「戒は是十善、神道は是句の教」といへるを服受せる後を承けて、十善戒の意義を全くせんが爲に、神道を研鑽した。尊者の意が日本にありしを、明白に知る事が出来る。斯くて正法律は、印度のものにあらず、支那のものにあらず、畢竟日本のものといふ事が出来るのである。

以上簡單に正法律を要約して、之を結論に代へたのである。

明治以降の佛教

椎尾辨匡

明治の廢教

衰れむべきものは汝である。尊王佐幕の騒ぎも浦賀砲聲の響きも感ぜず、幕府諸侯の保護に惰眠を貪つた教團は、突如維新の一撃に神佛分離を宣せられ廢佛毀釋行はれ、宗門帳も寺社方も廢せられ、巨刹破壊され寺領官沒されて崩壊へと急進した。千餘年史乘に跳梁せる興福寺が春日を割かれ寺人に去られ財物を失ひ池畔に荒寺を見ることとなる。山田、大濱、松本各地の廢佛の暴行は云ふ迄もなく、各地の寺院併廢その三分一に及べるを見るも如何に彈壓影響の急激甚大であつたかを察せられる。

五ヶ條御誓文の發せられた前日の布告には「此度王政復古神武創業の始に被爲基諸事御一新祭政一致之御制度に御回復被遊候に付ては先第一神祇官再興御造立」と云ひ、從來神儒佛三教一致であつたものが、唯だ神道を以て政治の基礎とし、神祇官を太政官の上に置き、神主禰宜等も之に屬し、各宗僧侶は民部省の所轄とされ、四月十七日には社僧禁止となり、二十八日には神佛判然の御沙汰出で、二年九月には宣教使を置かれ、同時の詔勅には「今也天運循環百度維新宜明治教以宣揚惟神大道也因新命宣教使以布教天下」と示され、四年正月には寺領沒

收、五月には宮中に安置されたる佛像佛具の類を泉涌寺に移され、六月には御所門跡院家等の稱號廢止、九月には宮中諸寺に毎年行はれたる勅會佛寺廢止され、五年二月僧位僧官廢止、續て宗門改めも廢せられるなど矢次早に撤去せられて、大震動に寺僧不安屏息するか困迷周章、歎願するばかりであつた。

蓋し幕末儒生國學者の論議は討幕攘夷にあらざれば廢佛であつた。韓退之の佛骨表原道とか、山陽の「外史」「政記」の政論、篤胤の「出定笑語」「俗神道大意」など盛に讀誦されて詆佛毀釋の言論を高めたものであつた。愈々維新の機運熟するや、防長先づ廢佛を行はんとした爲、大洲、島地等藩宰に請ふ所あり、僧風を一新し政教を翼賛すべきを以て廢止なきを求め、藩論漸く一變して毛利藩では廢佛せぬこととなつたが、士心佛を離れ神儒に親しむ爲に、戊辰の役轉戦する所寺佛を破壊したり、置縣の新政各地に彈壓を加へたものである。

明治天皇

勅聖にましました大帝の側近にも排佛思想多く、侍講元田永孚の如きも進講録によるに排佛を奏して居る。しかし鐵舟山岡の如き信佛家の侍従もあり、陛下が不偏乗公の聖鑑を垂れ給へることは初年に於ても著しきものがある。長野權令が善光寺尼宮の復飾あるべきを傳ふるや、聖旨を畏み親しく參内請願せられたるに人意を犯して復飾せしむるものならぬ大御心を頂き、尼公は聖恩深厚なるに感激して、その儘尼儀を貫かれた。當時宮門跡方多く復飾ありしに、同尼公だけは變化なかりしもかゝる上意に因つたと承る。元とより後年には一層上下の情誼にも通せさせられ、神佛の靈鑑にも感孚あらせられ、昭憲皇太后様が信佛に篤く自から寫經等も遊ばされた御心と相俟ち、山緒ある寺院などに傳へさせられた勅旨によるも、固より佛僧を忌嫌なされたのではない。初期の廢

佛毀釋は上意の如く云ふも、神佛分離に過ぎぬものをば、薩長邊りの若士の思想と神儒の反佛とによりて過度となり、加ふるに僧徒自身の確信堅忍なく、復飾還俗を喜び肉食著髮の自由を慶し、神職となり世榮を得るを冀ふたどが、奔流を激せしめたものである。新政の急變を喜ばぬ民衆の反抗なかりせば何處まで行つたか知れない。只この民力がより以上の廢毀を阻止せしめたものと云ふべきである。

廢佛毀釋の清算

印度に弗沙蜜王の廢佛を始め惡王滅法を傳へ支那に三武一宗の法難酷しかりしに反し、我が國初傳時代多少の困難を云ふも、推古以後歷朝の崇信により王法佛法一軌の歩みを進めたものとして、明治初年の狀態は廣汎深酷なる廢佛驚異に値する。が積年の弊習僧徒の惰眠これを招けるものと云ふべきである。江戸時代は形式的に佛教の盛榮古今無比なるも、實質的には本質の沈衰最も甚しい。蓋し佛教は覺醒自由進歩を以て内容とする。然るに徳川時代は外異教の禁あるのみならず、内自由の考索を禁じ新義を忌むこと蛇蝎よりも甚しい。總べての信仰も流動す、殊に信は進、無住、無相を以て特色とする佛教が革新を許されざる程本質的沈淪はない。國民經濟の大部が宮寺の報賽供養に捧げられ、法制の要部に寺社事務を見る、巍然たる巨刹大寺も遂に空虚なる偉觀伽藍洞にすぎぬ。封建の思想は割據排他である、それが佛教の宗派根性を尖鋭ならしめた。その態度は保守である、それが佛教の舊儀祖誥を墨守し相承傳説を獨尊とするものとなつた。封建は結局個人主義である。親子夫婦すら秘密あり、姻戚も何時襲撃するか分らぬ。それが佛教には無常觀を高調せしめ自我獨尊高踏勇退を任じたり、或は自業自得に偏り、他力大信すら尙我が得信念佛による自己往生得樂にのみ屈執することとなり、佛教の無我應供共生

極樂等の奉公共同の意地没却せらる。封建專制政治は何人にも當代を誹謗がましく議論するを許さぬ。只萬々歲を謳歌するばかりであるから、現證佛教が現實を離れ、貧苦も過去の惡報と諦め、信心も未來の得樂を期するに過ぎぬ。各人の解脱得證を主とする佛教が制度因襲により寺帳に束縛せらる、生れて某宗に屬し送りなき限りその宗寺を離るゝ能はず、かゝる處に信仰の發展なく教化の眞劍なきは自然である。かくて形式のみ盛大なる佛教は一大鐵槌なくば覺醒改新することはできぬ。回顧すれば排他保守孤立空漠形式たること今尙免かれぬ佛教各宗の現實は、彼打撃を以てするも尙清算し切れぬとも云へる。當時の功罪を云ふよりも如何に惰眠と因襲との深刻なるかを感じるばかりである。

復興施設

急激なる彈壓が、民衆の反抗を惹起し維新の本旨を失ふので、爲政者も態度段々に穩健となり、各宗僧侶を教導職とし、三條教憲宣布に努めさせ、教部省に於て之を取締ることとし、増上寺には大教院を置き指導することゝなつた。それでも佛像を徹ひ神儀を用ふるので、不平者は縁山を炎焼せしむるなど尙騒がしいものがあつた。一方新歸朝の先覺者が泰西の宗教自由と信仰尊重とに鑑み、蔑視彈壓の非なるを感ずると、他方島地默雷、大内青巒、岸上恢嶺等が新傳道として説教演説を始むると、福田行誠、鴻雪爪、大谷光尊等が各宗を指導するなどによりて幾分新時代に應同せんとする復興振が見える。

更に維新と俱に永禁の切支丹も高札撤廢と俱に自然默認となり、新神道運動も起れば白葬なども始まる。そこで五年には教部省が自葬を禁じて神官僧侶の專職たらしめたが、有位上流多く神葬を行ふので、佛式を輕んずる

傾多かつたが、十年に靜寛院宮様が夫君の墓側に葬らるべき御遺志であつた爲に、宮中には異論もあつたが、鐵舟等斡旋これ力め、増上寺にて佛葬行はれたために各宗が復活の感を抱いたと云ふことである。西南役後經濟否塞し民生困難のため費用多き神葬を離るゝと、世情鎮靜するに從ひ、佛敎廢するに及ばざるを明かにすると、諸縁相俟ち寺僧安堵すると俱に、托鉢農耕衣食を補ふものもあるも、研學養心、道法のために精進するものは餘り多くない。一般教育振興に動かされ僅かに學林を經營するに過ぎなかつた。

管長統治と僧侶教育

十七年八月教導職廢止、管長委任統治の太政官第十九號布達が發せられた。茲に各宗派は規定五條により獨立統治を認められたから、夫々宗憲制規を定め、僧侶分限財産保全を完うする必要生じたが、財物は多く舊慣に從ふのみで有力なる宗派が相次で教育施設を行ふことゝなつた。淨土宗は十八檀林を有し、小石川に學寮を持つた舊慣に基づき、最も早く東西に學校を設けたが、新時代に基づく學制、本支校制として、中等教育を八支校に、専門教育を緣山に置くことゝした。舊幕府時代も研究と布教とに努力多く、民心に浸透深かつた眞宗は教學二途にも各宗に先行すると、士人養え農商勃興せる結果化勁も亦大なる感あつたので學制も亦確立した。曹洞、眞言等は稍立ち遅れたが、續いて教育施設を見ることゝなつた。その教育たるや宗餘乘の講述と語學、數學、哲學、心理學、地理、生理、天文等を雜ふるものであつた。殊に地理天文等は須彌山説と地動説との論評（佐田介石など）佛敎の興廢此にあるが如くせらるゝに動かされたものである。生理衛生等はその事の必要を感じるよりもむしろ佛敎の身分三十二物、三百六十關節などの身觀に比し泰西解剖發達に驚けるものでもあり、全體として當時の理

學的學風に動かされたものである。

幾もなく經濟不振時代に經濟經綸なき各宗が新施設に進出したことが禍因となり、負債山積するものを出した。知恩院、本願寺の如きそれである。新舊思想の衝突、財學兩系の對立など各宗に擡頭したが、奎運の進歩は別に大なる天地を展開した。それは國粹保存運動と印度研究の發達とである。

新天地の展開

十四五年鹿鳴館時代と云はれた泰西心醉に反抗する國粹保存思想は對外硬の條約改正利權回復と結びついたが、この運動は佛教興復に拍車となつた。先づフェノロサ等佛像の藝術鑑賞家は日本佛教を中心とする美術の優秀崇高なるを激賞し、英佛の印度學者は日本の佛教々理研究の深遠なるに注意した。かくて佛教が國粹の中心とせられ、國威の宣揚、國權の回復には佛教を興隆するにありとせられ、續いて米國異教の祖先神祇に對する不敬などによりて、愈々駁邪反擊運動起り、教育勅語の渙發、衍義宣布と俱に教育と宗教との衝突問題喧しく、それは日清役後、宗教法立案となり、三十二年の文部省令たる教育を宗教以外に特立せしむるものとなる。事皆外教を主題とせるもので、いづれも佛教を振起せしむるに力尠からざるものがあつた。

印度研究が西歐に發達しつゝあることは、佛教の淵源として邦人を刺撃した。即ち笠原賢什、南條文雄等の渡英ともなり、北畠道龍、井上哲次郎等の學績を譯傳することゝもなる。梵語、吠陀、外道などが藐視されて居たばかりでなく、天竺も釋迦も地上事實ならぬ稗史空想の如くせられて居る時に當り、印度研究の示唆は晴天霹靂である。佛教研究に眼を驚かすものがあつた。その一波は帝大に印度哲學の名の下に原坦山、吉谷覺壽、村上專

精、相次で佛教を講ずることとなり、井上教授が釋迦傳佛教思想を講じ、幾もなく永年印度學に親める高僧、常磐井の歸朝開講するなど、日清役後の國勢興隆と相俟ちて佛教學の新舞臺を想望せしむるものがあつた。之を前にしては雪嶺、市水など「哲學涓滴」「佛教活論」等を出すこととなり、之を後にしては樗牛、嘲風など文壇に日蓮を論じ宗教を説くこととなり、各種の雜誌論策も漸く數を加へ來つた。

當時の回顧

三十年前後の佛教は研學躍進したと云ふものゝ村上博士の統一論が問題となつたり、姉崎博士の經典論が注目された時代である。南方三藏がどんなか、日本梵語學がどれ程の價值あるか、一切經が如何様になつて居るか、經錄の取捨は如何にするかなどは分らぬ。三寶記に曰ふとか內典錄、開元錄を検出すれば足ると云ふ有様である。

佛教は東洋文化の精醇、哲理の深遠世界俱に及ばざる所と云ふ。然らばその哲理が如何に庭逕あるか。假りにプラトーン、アリストテレス、ライブニッツ、カント、ヘーゲル諸人を代表として佛教と比較せば如何であるか。教授は一二を比較する、因明と亞氏の論理との類するとか、ゴエテ、シヨベンハウエルが優波尼沙土を讚し、佛教を頌したがそれは小乗であると云ふの類である。然し論理にはベーコンの新機關もミルの新論理もあるのみならず、形式論理でもヘーゲルの如き超論理の論理でも、認識研究でも駸々進んで居るに比して、僅かに三十三過の取扱や四相違に逡巡して居るやうなことで何處が深遠と云へる？ 小乗と云ふもそこに實際がある、大乘は荒誕放漫と云はれるが如何？ 時空、因果、悟性、理念に關するカントの精細や、理念發達の大體系あるヘーゲルやに優る佛教は何？ と質せば、それ等精細なことは將來學徒達が研究する好題目だと遁れる。之を新進の學士

に聴けば西洋哲學は分るが八宗綱要や原人論は難解だと云ふに過ぎぬ。それでは説き方が悪いが學び方が駄目かで佛教の深遠なる證とはならぬ。無上甚深微妙法百千萬劫難遭遇我今見聞得受持願解如來眞實義と聲高らかに唱へても、その何の意たるかを知らぬ諷誦僧の法華華嚴を甚深と云ふと相距らぬものである。帝大學場尙然り、況や傳統講壇に籠れる各宗學林の淺薄固陋なるは勿論で、そこには天晴れ卓識振つて古人先學の講案を秘襲するに過ぎぬ。新味すら見ることはできぬ。

日 露 戦 後

蒙茸は去られた。日本の地位は高まり、文化への動きは強められた。この時に出版を見たる卍字藏は明藏の關刷版に過ぎぬから、弘教書院の四藏對校の縮刷にも及ばぬ、縮藏こそ明治佛教の屈指すべき業績で、しかも教風沈衰の日になされた赤誠の結晶であつた。それに比すれば卍藏は靖國記念の閑事である。しかし續刊されたる百五十套の續藏經に至つては獨歩の成績で學界を刺戟し、各種の出版を促した。それが直接に淨土宗、眞宗、日蓮宗、禪宗等の全書出版となり、日本大藏經となり日本佛教全書となり稀覯の珍籍寒措大の手に入ることもとなり、研學を便にした。巴利藏經が遙、細版もありP.T.S.版も段々増加して觸れ易くなつた。

藏經出版は大正に及びて國譯大藏經として主要經論が國譯せられた。固より漢文伸べ書きの程度に過ぎないが日本佛教の一大轉機を促すものである。如來一齊演說法衆隨類各得解は形而上的意義にも解されるが、佛教が固定概念名辭の傳承よりも生きた思想の轉化を重んずる所から轉譯を事とした史述を主すると云へる。印度にも各地方言に轉譯され文化低き西域にすら再譯三譯され、支那に入りては多數輸入されたる原典を留めざる程、

隨得隨譯、危然たる大藏經を形成した。然るに日本が佛教に力財を傾注し、寫經受持に努力したるに拘はらず、訓點讀すら充分にせず音讀轉讀に過ぎ來つたことは事大にせよ怠慢にせよ大恨事である。宗教の如き清意識興を伴ふものは國語でなければならぬ。菩提涅槃、往生極樂など習熟久しくして意義通曉する如くであるが、實は概念の模倣に過ぎぬ。若し眞に國語で現はされたらどれだけ教益があつたか分らぬ。これは奈良時代の文が外語歡迎に過ぎた失である。禪が教外別傳となるも外語に縛ばられ、概念に捉えられぬことが一要件である。然るに不立文字と云ひつゝ、頌語に滯つて居る、いづれも見性點心は情感徹通する母語でなければならぬことを忘れて居る。和字法語和讃御文章の類が如何に教益と親潤とを有つかを考へれば明かである。此の意味に於て伸べ書きでも國譯大藏經が出来たのは一大進展である。果然、引續いて口語體の經典叢書、經典物語、口語譯大藏等となり、遂に一方大正新修大藏經の如き良藏を見ると俱に、國譯には昭和編纂國譯大藏經出で、殊に國譯一切經の如き大出版を見るまで進展した。これとても解題等に現代の學研を傾倒したことは喜ばしいが、眞に國語に譯出する所までは達して居ない。

學風の変化

日清戰後にも既に佛教の學習活氣を加へたことは、前述せる通りであるが、日露戰役頃から學殖深刻となり、哲學的にも文獻的にも考證的にも資料の豊富と相待ちて著るしき進轉を見た。殊に學風が社會的に急變した。當時爲政者は社會事業と云ふすら恐怖して、地方改良事業感化事業と稱して居たが、兎に角社會的學風が勃興した。即ち宗教大學では從來の俱舍唯識花天性相の古典的講述を縮めて、原典的には梵語中心の佛教研究を創むると同

時に、現實活躍せる諸宗教義を其宗の權威者から學ばしめ、從來の他門模索の二次的研究を付は、併せて諸學園交渉の風潮を造り、尙口演傳道の外に文書傳道、事業傳道の方法を加へさせた。此の改革は他宗學園にも影響していづれも學則更正を行つた。その方法一ならざるも、佛教の遡源的、歴史的、組織的、現實的研究起ると俱に社會の進運に一致せんとする改革熾熱を加へた。是れが翫學弄書因襲惡弊を破りて、清新即事の新趨向へと轉進せしむる力のあつたことは明かである。

教化方面にありては尙舊來の説教型を離れないが、軍隊、鐵道、警察、郵便局等の特殊團體教化に努力することゝなつた爲に、夫々特殊の任務職守に適應する特殊化が起つた。布教の特殊化は教化内容の特殊研究を促進することゝなつた。

青少年教化

基督教が青少年教化に効果を擧げた如うに佛教も青少年に向ふべしとの希望もあり、二十一年に帝大が注意を佛教に向けてから、佛教青年會起り、夏講、釋尊降誕會の先驅となつたが、此等の行事一般化したのと、宗教法問題で出處を過つた爲に頓挫したが、明治の末期には佛教の青年への進展顯著となつた。日曜學校、女學校、中學校の經營であり、殊に各宗が宗門子弟教育殊に僧侶教育の爲にせる中等機關を開放して一般中等學校たらしむるもの増した爲に、青少年教化擴大した。然し文部省令による教育宗教特立の牆塹堅固の時であつたから、中學高女の數を増しても、諸宗の教育資格者を此方面に吸集し得た位のもので、眞に特色ある教育とならない。蓋し特立でも信仰人の教育は無信教育の缺陷に對抗する權威を得るに妨げはない。これなきも教派人の信仰なきため

である。

明治時代の清算

維新開幕が神佛分離、廢佛毀釋となり、舊廓破れたにも拘はらず、秩序の樹立と國粹保存とで少康を得るや大勢惰眠保守に流れた。殊に農商の擡頭、信施の收納で勢力を増した眞宗教團などで、教勢衰えずと内外の囑望を得たものである。然れども惰眠より昏睡へ、無識より永滅へと墮落するのみで、少康も虚勢も囑望も漸次雲散し霧消し、各國の佛教衰滅し行くが如く、我が明治佛教も亦同一の運命を見るものでないか。一旦の回復、教學の興行も末期の明滅徂徠に過ぎぬでないかと感ぜられた。

然れども地下萌芽は育ちつゝあり、正法の不滅力は偉大なもの存し、正信努力は自他の衷心の願ひであつた。光は東方より、黎明既に白を加へ、旭陽正に躍らんとするものあり、その進まんとして進まず、動かんとして動かざるは積習堅く蒙茸厚く容易に披脱されない爲であり、西文跳梁して東光發輝し難きに由るも、學研に事業に教田に漸く陣容を整備し、豪雄轡を聯ねて馳驅せんとするものであつた。明治の先覺南條、村上、前田、黒田、權田、諸豪尙健在し、中軍としては高楠、姉崎、松本、望月、島地諸氏の勇躍するを見たが、眞の佛教時代は後に来るもの夫等より大なりと云ふべきであつた。勿論此等の諸氏も次期の中堅ではあるが、その鞠育に巢立つた新人達は大正昭和の教界を顯揚する花形であり、半世紀の停頓は世界文化の新發祥を準備する播籃であつた。

大正昭和の佛教

これこそ成績として顯はれた名木であり、良材である。これを明治時代に比すれば多面に充實したる法門の開

展期と云ふべきである。

聖帝の登遐は滅して滅せざるを教へた。

西歐の戦塵は西力限り東光重すべきを示した。

奢侈放縱有爲轉變は剛健精神へと向けた。

輕佻詭激左傾右傾は中正大道を求めさせた。

五濁増三災來は正法の高顯を促した。

原始佛教の研究は三寶の眞價を高からしめた。

教理の研究は史迹を評騭し正路を開いた。

宗教の極致は眞人生そのものたるを認めさせた。

眞人生は祭祀別儀でなく平生そのものを要した。

平生そのものは産業本務に精進する協戮たるを明した。

私利私有の個人主義に嚴肅な批判が加へられた。

生存競争の動物生活に悲涙の雨注を來した。

經濟は覺醒生活の人間組織たるに於て尊い。

教育は信業を要し覺證の普及と特色を待つ。

政治は百姓業に活き萬邦和に進むを眼とする。

此の如きは、大正より昭和へ進み來れる中核であり、固より精醇充分に現はれざるものもあるも、これを前代に比すれば、正法眞佛の信奉著しく増進して居る。之を學窓の研究に見るも、成績の發表に徴するも、求道にも教化にも、內的必至の眞實性に覺めつゝあるもので、單に經典とか宗派とか財團とか因襲とかを擁護せんとするものではない。此時代か「出家とその弟子」や「法城を護る人々」「搾取の佛教」等に反省させられたことや、他方に、大正大藏や國譯一切經を始め、學人の眞研究が續々發表せらるゝにも、亦社會事業防貧救護の施設従事にも、教化が多方面にその人本位の施設となり、乳幼児少青年壯老年を對象として、或は商舖、工場、農園、牧場に、官省に、軍隊に實生活に即して行はるゝ、その行動が國際を考慮して世界人の正義福祉を念とし、眞生精進を要とせるが如きは、大正以後の展開で、今や駁々として進めるものである。

狭くは佛教の眞の研究弘通に發し、廣くは學術、教育、産業、經濟、法律制度、藝術、道德の充實であり、總じては緣起の正法による佛法僧界の實現であり、如來實相に信順する進化であり、「有」の破れ「空」の進み、文明の亡び文化の興りであり、富物、土地を頼まずして人の眞に生くる力を仰ぎ、無漏の正業精進を求むるものである。此に眞の教育の進歩は佛國の建設であり、業務の發展は正法界の成就であり、眞の政治が大衆を統理して一切無礙なる圓通僧寶である。別に伽藍や僧尼に偏する教團でなく、眞の人間生活に佛教を再發見するものである。明治佛教はこの準備となり礎石となれるもので、大正昭和の佛教は今正に芽生え花開かんとしつゝあるものである。

(急遽起稿を求められ明治佛教を此紙幅に大觀したのみで精査緊縮したものと成り得なかつたことを謝し置く)

明治佛敎研究資料論

徳 重 淺 吉

一 明治佛敎の個性

法は所持所信所宣所説のものであり、人は能持能信能宣能説のものである。無上覺者の宣説體現する最高眞理でも、之を信奉する人間があり社會がなければ竟にそれが道であり教であることは出来ない。佛敎といふ詞はかういふ意味で既に人間とその社會を豫想前立し、その中に流通發揮してゐる釋尊に投歸せらるべき眞理を指して謂ふのである。

ところで明治時代は徳川氏武斷治下の時代に次いで、そのアンチテーゼとして續いた。徳川時代は要するに人間活動を極端に束縛し、文化を單調劃一ならしむる中世的封建の世であり、明治の社會は個人の自由を尊重し、活動の多方なる進出を可能ならしめる近世的統制下に在つた。勿論之を支へるに彼には保守靜止の氣分濃厚な儒敎思想が控えて居り、此には進取活動を生命とする科學思想が躍つてゐる。だが此の儒敎思想でも科學思想でも要するに實證的・唯物的な匂ひの濃かなるを呑み得ない。そこで一は類型的であり二は多様的であるといひながら共に現實的・外面的なるを免れなかつた。所謂文明開化なる内容にふさはしく、政治・社會・經濟さては學問藝術等人間生活のあらゆる方面に非常な繁榮と潤澤とを將來したけれども、要するに明治の文化は唯物的・外面的・個

別的・對立的であり、其間畢竟深く尊きところなく、相互に連契統一せらるゝものがなかつたのはこの故である。江戸期に排佛の説が盛行し明治期に廢佛の擧が現はれる。這般の事情は此の兩期文化の特殊相に於て看取するところが出來よう。

明治の時代は今一つの特殊な歴史的事情に措かれてある。これは後の大正昭和期と通するものであるが、一口に言へば國際競争の渦にあり、特に明治期は弱小幼稚の我が國力を以て東洋侵略を重要政策とする老巧強傲の西力に當らねばならなかつたといふ、國民社會當面の急情があつた。加ふるに内には七百年の武家封建の制度を根本的に變革し二千餘年浸染せる儒佛文化の餘弊を剪除して神明建國の古意古制に復するといふ精神に導かれる大事業が次々にあつた。従つて人間生活の意識が常に政治的方向に集注せられ、活動の重點が國家に存したことは已むを得ぬことであつた。明治の文化はかくて政治的であり國民的である。汎人的・社會的色彩は殆どない。

此の二つの特色は即ち明治時代なる詞が持つ歴史學的觀念内容であり、明治時代の個性である。従つてこの上に流れてゐた佛法には他の何れの國、何れの時代のそれにも異なるべきかたちと意味とを持つてゐる筈である。それを明治佛敎といふ名で呼ぶ。

明治佛敎の研究といふことは、それ故に國家第一政治萬能の主義に導かれ、而も外面的な個人の自由を追ふ物質萬能の連絡統一なき文明尊重の世に、流れ働いてゐた佛法の流動状態を見、且つそれが人類文化の上に持つ意味を知ることである。——かういふ考への下に明治年間に出された佛敎關係の諸文献中から、こゝには特に代表的なりと予が判斷するものゝみを擇出してその存在を告げることにした。でなければ無數にある資料について

簡単に記述することは到底出来ないことであるから。

二 第一期（初年より七八年まで）

さて明治佛教はその頭初から護法といふ形を以て彼女の歩を進めなければならなかつた。といふのは所謂維新は神武創業といふスローガンを以て經綸せられ、従つてそのプログラムには儒佛渡來以前神道經緯の姿に復るといふのが最も重要な一目となつてゐたからである。それ故に政治上に於て武家政治が討滅せしめられし如く、思想上に於ては儒佛共に絶滅せねばならぬものと考へられてあつた。廢佛毀釋の語はまことによく此間の消息を傳へてゐる。佛法を能持し能説するもの先づ之を護持するを以て緊急の務となさざるを得ないではないか。

然し千有餘年間朝野の尊信をあつめ、國民の血となり肉となつた佛教である。決して絶滅出来るものでない。だから廢毀する側にとつても宣説があり、又その手段方法にも多相と變遷とがある。先づ神佛分離より廢寺合寺、諸寺諸山の社會特權は固より寺門弊害の原因と解釋してゐた經濟上の權利をも奪取する。或は金穀の献納命令から人民教諭、さては軍事盡力の命令、蝦夷地拓植などに及ぶ如きことに及ぶまでの政務手傳類、それが進むと、教導職をおき教師試験を監督試験する。此等が爲政者の方より廢佛であり、その材料は太政官日誌、宗教法令、教部省布達等がある。神佛分離資料五卷は最も都合のよいものであるが、猶これにも提出しなかつたり收められなかつたりした材料は澤山存してゐる。最近明治四年の諸寺地境内取上に關する書類其他京都府廳に保管してあつた公文書類が何卷も市場へ出たが、諸官廳の記録調はこれからのことである。大教院時代のものになると特に舊神祇や當時の官員たりし人々の内に多い。余は今、石丸八郎のものを寫しつゝあり、白峯神社にあるものも一

關した。

維新當時は前代の影響を受けて傳寫筆録して保存することが文字ある者の習ひであり、筆まめな人が到る處に居つて官府本山の布達觸類から世俗の風評まで書き留めて置いたものが多い。然しそれが此頃は賣物になつて出る。その中に大谷派本願寺が持つてゐる維新の餘瀝五冊、教導維新録三冊の如き類がある。内容は平凡なものだが、高野山明王院の高岡増隆が輯録しておいた江東雜筆の如きは甚だ立派なものである。その他知恩院の日鑑や龍谷大學の萬檢、雜纂、大谷大學の上首寮日記の如きも貴重なものと言へる。高僧の日記類例へば正興寺攝信上人のその如きは最も有益である。これは先年勤王護法録一冊として抄録出版された。松本白華の航海録は明治五年東本願寺の光瑩新門に隨從して洋行した時の日記であるが予が昨年版行した。

出版といへば行誠上人全集、突堂書翰集、釋雲照三冊、荻津實全師の津梁集などの如きがある。編纂物では織田得能の嚴如上人實記はよく集録したもの、近年西本願寺の明如上人傳を初め此時代の有力な人々の傳記が出されて參考になることも多い。政治家方面では、岩倉公傳・木戸公傳・大隈侯八十五年史等の類がある。然しこれ等のものは餘程氣をつけて讀まねばならぬ、特に法要記念や宣傳用に諸寺諸山から出されるものに於て然りである。

著書、講録等に至つてはその數盡し幾何なるを知らぬ。そして最も手に入れ易いものである。予はこゝ數年來その蒐集に志してゐるので、未だ十全とはいへぬが、それによつて略記しよう。先づ狹義の護法書として瑕丘宗興の大藏輔國集三卷一冊がある。明治二年の刊行で此の前後試みられた藏經中より護國に關する資料を抄出したものゝ最も纏つたものである。福田義導の王法政論經略註はよく行はれた原口針水の王法人道所說諸經解題も捨て

難い。養鷗徹定の十二問答は明治三年のもの、明治元年以來各地で神佛本迹・佛法國益・神明歸佛・鎮護國家・洋教新古・葬式有益などの綱目をあげて僧侶の試験をしたことに對する答案の例として數種出た中最も廣く行はれた。尙此書には佛法不可斥論なるものを附してあるが、これも盛に傳寫までせられた。宗興の進道初門は明治六年の編であるが、中に明人姚廣孝の佛法不可滅論を輯めてある。義導の護法建策^(元)、牧浩然の護法闢論^(四)は調子が高い。尙十二問答系統のものには龍溫の宣教十二題問書^(三)松原深明の十箇條論題辨釋四卷^(明)明治元年の序あり、^(明)があり、殊に後者が優れてゐる。宗興の十六題要旨、赤松皆恩の十六題要旨、能仁柏巖の曹洞宗問題十説は共に八年に刊行せられた。

神儒佛三教の一致を主張し、佛教も治教に益ありとせるは前代の流行であつた。明治元年に出た圓通寺道契の保國編はその點で記憶さるべきもの、針水の今家王法一致論、空觀の國益三契夜話また同年である。義導の隨喜閑愁錄、著者不明の閑愁附錄なども此點から眺めてよき材料であり、義護の通俗三世因果實驗錄^(天保)の如きが傳寫までして讀まれた。知恩院の聖光寺神阿が聖德太子五憲法^(元)或はその和解なる勅五憲法^(四)、詰大成經電考^(明)を出したのも三教鼎足王道を資助せし信仰に基くのである。(たゞこゝに面白いのは實性寺爲霖禪師の三教辨惑^(安政)が明治三年天台なる楞澗山寂順の序を添へて刊行せられたことであつて、此の三教は道儒佛であり、而も道元の排一致の思想を承けついでものである。)

然しながら佛法は異國の道であり、釋氏は神國の叛民であるとするのは當時の思想界を壟斷し政權を支配してゐた神儒者一般の通見である。それ故に護法は自ら之に對する排斥ともならざるを得ない。これ亦前代よりの繼

續であるが、特に切實の味ある點に注意を惹く。その點では義導の護法建築が簡にして最も強い。明治元年十月のもので、神道家・儒者・基督者を討つ事を大に起すべしと東本願寺法主に建白したものである。同じ年のものに神佛疑評論があつて通佛教の立場から神道殊に平田派を攻撃してゐるが著者清心齋は眞宗僧らしい。そして此の類では眞宗西派の中道が明治二年門弟に講じた唾笑語三卷を以て最も詳細を極めたりとなす。仍て先年予は之を齟刺した。外に破邪問答(一名辨駁神敵論)、神敵二宗論辨妄(明)がある。

言ふまでもなく破邪論の焦點は對異教基督教攻撃にある。げにや明治の佛教界はこゝに最も恐れをなし、且またそれが國害をなすといふ一般思想界との合一點を見出して、其の破斥防禦をなすことが彼女自身の存在をチャスチファイすることとなりと信じて、全く精力を擧げて之に傾倒した趣がある。従つてその材料はまことに多い。而もそれは後年我が國體と基督教の問題が八釜しくなつた明治二十六年、神崎一作氏が破邪叢書二冊を編輯して主なものを集録した。だからこゝにはそれに漏れて而も重要なものゝみを擧げる。第一には明治初年破邪學研究の爲に態々長崎に出役した唯法寺良巖、勝願寺慈影などの探索報知の手控を集めた瓊浦在勤記録、又良巖と宣教師フルベツキの關係を記した布留遍幾應接事情書、西本願寺より政府へ建白せしものを少し體裁をかへて誅邪私言、次には安國淡雲の護國新論、同じく筆誅耶蘇、雲英晃曜の憂世所思錄、同じく護法總論、空覺の釋教正謬講話、禿安患の日本植質問、無名者(多分佐田介石ならん)の須彌須知論などで、特に護法總論は全體に纏つて優れて居り(予曾て齟刺せり)。須彌須知論は面白味のある點で抜き出してよむ。

維新草創期の爲政者が佛教を無用有害視し、之を廢滅せんとしたことの誤謬なるは言ふまでもない。佛教を異國の道なりとするに於て先づ然り。之を治化に益なしとするに於て次に然り、苟も圓頂緇衣の徒は薰蕕の別なく消殺の民なりとする於て更に次ぐ。だからたとひ彼等が神祇道に基き新に祭政教を包攝せる宗教(大教といふ)を製造して國民に信仰を強いた處で成功すべき謂れはない。見よ、或は長崎に於て、或は石清水に於て、或は越後彌彦山に於て不祥事が起り、殊に三河大濱に於ては大騒動を惹き起したではないか。政府者の考も自ら改まらざるを得ぬ。即ち神祇事務局から神祇官並に宣教使となつた、神祇道宣揚機關が神祇省に落ち更に教部省となつて大教院なる私設と表裏相即して僧侶をも採用した。教導職なるものに思想善導をなさしめる様になつたのはその必然の結果である。かくて僧侶も明治政府の教化事業に參與することになつたが、然し教院には造化三神と天照大神を祭り、その祭禮は無論神式に限り、甚しきは僧侶が拍手をうち魚肉を進める。教導する内容も教則三ヶ條を以て制限せられ、談義・法談など、唱へることも禁じて説教と云はしめたことである。だから之は佛法の價値を認めたるに因るのではなくて、僧侶の辯才學識を利用したに過ぎないとも言へる、佛教の立場は猶甚だ不遇であつた。故に法の能持者・能説者たる佛徒の活動も概ね此の境遇に應じて、教則範圍内に於ける法義の宣揚に過ぎなかつた。護法専心期の顯正として已むを得まい。明治五年から八年頃までの著述講録等は、まづ此の類に屬するものである。

教部省の出來、大教院の創立等については、江東雜筆・突堂書翰集・勤王護法錄等がよい參考書だが、原口針水所藏文書に甚だ機微を察知せしむるものがある。又教義新聞(五年九月より八年一月まで)・教院講録(六年八月より九年五月まで)・教會新聞(七年

初刊、八年七月）などの期刊物も此頃から出て居ることは忘れてならず、殊に大内青槽の編輯せし報四叢談（七月より八年十月）、と佐田介石の發表機關たりし世益新聞（八年二月より九年四月まで）とはとても有益なるものを續けて載せた。教會新

聞も大教院の機關紙であるから一等史料に入るべきであり、その附録には諸宗說教要義（各宗より教部省に提出したる三條教則の説諭案を集録せるもの）、教導須知録の如きがあり、前者は明治三年の諸宗大意（各宗より宗要宗規提出）と比べ見るべく、後者は說教規則教社方法など、併せて之も三年の宣教師心得書と對照すると面白い。三條教則の説明は多々あるが教導の天恩奉戴附録は出色のものであり、その最後には皇恩は現當二世の大恩なり殊に重しとて臣僧威力院義導と署名してゐる。

三條教憲を宣説する教部省が、教導職任命試験のために十一兼題、十七兼題を定めて僧侶に神教の本義、文明開化の大意を勉強せしめたことは誰しも知つてゐる。従つて参考書が澤山出たし模擬答案も今日方々の寺院に残つてゐる。何れも單調平凡であるがまた興なしとせぬ。中で南條神興の教導大旨講義は大意を講じた上に三拾條の設題研究をやつてゐるので益する所が多い（予先年讀）。島地默雷の三條辨疑は十七論題眞俗鈎鎖を附してあり、流石に立派なものであるが、彼には十七論題修齊通書といふもあり渥美契縁の十七論題眞宗說教略辨と併せて説法の巧なる點に於て並べ稱するに足る。三ツとも報四叢談の附録として出た。其他宗興の二十八題辨略二冊、楠潛龍の十七論題略説二冊何れも参考すべき所がある。

此の外介石の教諭凡・教諭凡道案内・宗興の山房拾記・吉岡徳明の二十一ヶ條註解などは同じく此期に於ける佛徒の教導物として見るべきものであり、徹定の高僧敬神録は宗興刊の神道五部書など、共に時勢を察知せしむる

ものとして貴い。

三 第二一期（七八年より七八年まで）

明治六年默雷が洋行先から大敎院分離意見を提案して以來分離可否の論争がやかましかつたが八年一月末には遂にその分離が聞届けられた。久しく無用國害の聲に怯えてゐた佛敎界は、こゝに漸く繫縛を解かれた思をなし、維新前政府の保護、民衆の伏従を受けて、分立各宗々の權威を保つに汲々たりし時代のことを回顧しつゝ、復興の歩みを運び出した。各宗の分派獨立、新式敎育機關の設置、宗團内部の制度改正など年表に見える外面的事件の頻多はそれを説明して十分である。だが猶敎部省十一年までは存し、敎導職の制度は十七年まで續けられてある。而して一方基督教は六年より默許せられ、一般世情の文明開化熱に乗じて敎勢の擴張に努める。國民敎育の施設は整ひかけ、歐米の思想は盛に輸入せられて新舊思想の對立は漸く鮮かになつて來る。政治界に於てはそれが尤も甚しく、神風連の亂より西南戦争といふ大騒までやつた後は自由民權の運動である。米が十錢するやつこらやのや」で通貨の膨脹につれて物價は騰貴し、然し新産業の興起と舶來品の流入とて世の中は急に潤澤になつた。地租改正、祿制處分等の如き國民生活の根本に觸れる事業は長期に亘つて進行して居る。旁々個人も社會も、生活も思想も全く混沌の一字を以て形容せられる時期であつた。佛敎界またその例に漏れないで蹢躅たる歩を運んで來た。佐田介石のやうにランブ亡國で鳴る頑舊者が大ものである一方には島地・赤松・石川・石丸等のハイカラ黨が勢威赫々たりし如きはそのよき表象である。

その歩みを知るには宗團内部の記録特に中心者の日記備志録が最も好い。然しこれは容易に見難い場合が多い。

攝信の葵山集の如きは刊行されて甚だ結構である。明如上人傳、明如上人血淚記などは著述物だから讀むに注意が要らう。嚴如上人御事績記の如きは實録體の編纂物だから都合がよいが、それでも之を讀んで紙背の意味まで洞見するには非常な豫備知識を要する。此等に次いで本山役所の公報類であるが、これも寄せるのは容易でない。東本願寺には配紙があり、曹洞宗布達全書の如きは割合に手に入り易い。

此期は何よりも佛教が復生の歩みを初めたことに意味がある。大教院から分立して各宗の學校が出来たやうに、釋氏要覽(八)、學佛三書(釋氏要覽、諸法乘數、翻譯、名義集をいふ、十三年)が重刊せられ、さては弘教書院の大日本校訂大藏經出版の如き大事業が遂行せられた。三國佛法傳通緣起(潛龍校、正九年)、三國佛法傳通緣起質問錄(酒井嚴、正九年)を初め冠導三國佛法傳通緣起(杉原春洞、十二年)、三國佛法傳通緣起典據(細川千巖、十五年)並に八宗綱要抄啓發錄(潛龍十、一年)、八宗綱要講解(義導十、一年)、八宗綱要攻證(藤井玄珠、十四年)及び科本原人論(義導、八年)、標科羽翼原人論(町田呑、空十年)、髓頭原人論發微錄(水原宏遠、十二年)などの現はれしこと、或は眞宗法要の縮刷改刻八冊本(年十一)、合刻袖珍十卷章(年十一)の如き後年までも學徒のテキストとなりしものが出されしことはよく此ことを物語る。但し之がすべて教科書風のものであつたことに於てまことにほんの鋏始めであつたと認めしめられる。だから此等の書籍はその内容といふよりも形式即ち刊行の年時、動機、體裁、或は立論の態度方法といふ様な方面が明治佛教研究の資料としては重要である。

處で佛徒の全體としての努力は此の佛學復興といふことよりも寧ろ他の方面なる世俗的・附隨的のそれに向けられた。——勿論これは明治佛教に一貫した特徴であることは前言した。そして之は大教院の餘曳たる教導事業

と護法運動の中心と考へし闢邪のそれである。

世俗教化の方面では教導職に補任せらるゝ、詮考資格を得る爲の著述講案、例へば眞宗調査四題講義(龍溫、九年)、眞

宗住職試験四題講話(神興、九年)、四題惟策(宗興、九年)を始め、説教参考用の密宗安心鈔(釋良基、九年)、教導辨要(服部鏡海、十一年)、

眞宗教示三章辨(小笠原篤實、十一年)、教導要論(大崎行智、十二年)、眞宗人民教導義(盛田曇雄、十四年)、佛教學夢論(玉樹遊樂、十九年)、教義辯蒙

(關全威、二十年)等がある。そして此に注意すべきは臨濟禪宗のそれなる教義辨蒙にあつても初めに

一、佛教ノ眞理ヲ明ニシテ四恩報謝ノ旨ヲ體スヘキ事

二、菩薩ノ悲願ニ依リ三有拔濟ノ念ヲ達スヘキ事

三、國憲ヲ遵守シ職掌ヲ勤守スヘキ事

といふ辨目三章なるものを擧げこれに基いて十箇の説題を作り、その中には博物究理・二諦會通・愛國利民・坤輿經緯・演文尙武の如き目があることである。従つて眞宗人民教導義の類に至つては論勿く、「此書ハ眞宗ノ教義眞俗二諦ノ旨ヲ述テ愚民ヲ教育シ現世ニハ皇國ノ良民タラシメ將來ニハ人民各自ノ方向ヲ定メ令ルニ在リ」と表紙裏に宣言するのである。眞俗二諦の教義はこゝに於て明治佛教史上の代表的名詞となる。

眞俗二諦は眞宗に於て最も主張する所、此語も實は明治に至つて更めて八ヶ釜しく云ひ出され宗義の根本なりと宣説せらるゝに至つた。自然これに關する述作も少からず、手近い所でも二諦拍資辨筆錄(蜂屋良潤、明七)、眞宗王

法教本談(義導、十年)、眞宗掟義(東陽圓月、十三年)、四恩辨(針水、十五年)等があり、中で眞宗掟義は俗論出生の深き理論的究明をな

したる點に於て最も勝れてゐる。其他掟御文講話、眞宗掟略辨、現世利益和讃法話などいふものが澤山あるが同

じく此の項に入れてよい。眞宗以外では現在の處余は明治八年曹洞宗大教院より出された孝論と、十七年古義眞言の吉岡慈恭が著した四恩略辨だけしか手に入れて居ない。

かういふ空氣が自由民權の政治的氣分と相待つて佛教演說指南(加藤憲語、未見)、日本大家宗教演說五百題(山田芳景、編、明治十七年)となり第三期第四期とだんく盛になつた。然しこゝに問題となるのは神佛の關係で、前期には佛教が全く壓抑されてゐた爲に、一向專修を安心の要件とする眞宗でも、神棚を設け神宮の大廟を受けることを本山で勤める風であり、従つて一般佛教界に於ても神佛本迹の如きは説き方をかへて、神佛同體となつたに不思議はないが、今や大教院解散し宗議說教差支なしとなると、また昔の鋒鏗が露れ始め、所謂大廟問題を引き起した。雜纂に明治十三年六月日輪・氏神・大廟崇拜のことに關して安藝の二僧を西本願寺が調理した事に關する記録があるが、そんな事が嵩じて十四年九月には神道少講義水戸五州なる者より西本願寺に詰問狀を發し論難二年に亘つたことがあり誠の道しるべなる記録となつてゐる。同じく十六年九月眞宗西派の管瀬徹照が神道權中講義野田菅麻呂を雜詰した神佛應酬筆記も甚だ興味深いものである。

對基督教運動は前期の明末清末式の破論から進んでその内容の認識を深め従つて稍板についたものとなつた。

介石の活動は此頃が絶頂であり、佛教創世記(十二年)、視實等象儀詳説二卷(十三年)は其の長き破邪學研究の結論と見るべきであらう。藤島了穩の耶蘇教の無道理(三篇、十四年)は小冊子であるがよく出たものであり、吉岡信行破邪顯正論(十五年)、駁邪新論講話(十五年)、川合梁定の舊約全書不可信論(十五年)等もある。干河岸貫一が Thomas H. Bain

Self-contradiction of the Bible. 1872. を譯した兩約聖書自語相違(明)、田島象二が加利利馬太氏の希臘國古文遺傳書から譯したといふ新約全書評駁(三卷)、小栗栖香平が米人 Draper の The Conflict between Religion and Science. 1873. を譯した學教史論(明十)は佛教徒も洋學を利用する迄に進んだこと、近代科學の知識を借らんとしたことに於て注意に値する。明教新誌に出た禁菓原罪論(雷)、耶蘇秘密說(石川)、耶蘇教偶像論(今立)、異教勸說(整原)、外教品評(管了)等も此點で同じい。

當時は基督教徒も佛教を研究し、魯のニコライ、佛のヴェイリオンなどは相當理解してゐたが明治九年十月佛入エミール・ギメーが西本願寺を訪ふて佛教の大意を問ふた時の問答は、干河岸貫一によつて筆録せられ問對略記と題して出された。同じ年出た佛教論評二卷は James Clark の原著を山崎九太郎が譯し、舜台が評を加へたものである。高橋五郎が基督教徒或は西洋人眼よりしたる佛教の批評を書いた佛道新論(四年)は大乗非佛説を採り、佛教の非合理的なるを論じて文明世界に適合せざる故に遠からずして亡ぶべしと斷じたのは、相當の衝動を起したと見えて、兵庫福昌寺の權中講義柏巖禪師はその年霧海南針なる大冊を著して具に反駁したが、十八年になつて梶川興巖も關邪復正論傍書二卷に就て之に及んだ。尙基督教側では十四年米國派遣傳道師事務局から彌陀物語を出して大乘非佛説を宣傳し、十八年には佛教頼むに足らずといふものも出してゐる。兩者の抗諍はだんく、尖銳化して、十五年六月ニコライが東海道巡教の際には、豊橋なる村雨案山子が之を即席に抗論對辨した。豊橋驛問答として予が所持してゐる。

佛教徒が此等の對論に使つた武器は、勿論宇宙創成論より三世因果の理論もあるが、洋夷の道なりとする感情

もある。それが大藏輔國の理窟と結び付いて佛教は日本の國教なり、又國教とせざるべからずといふ思想も有力に働いてゐる。雲照律師の大日本國教論(五)^(明十)などそのよき例であるが、一般國民から云へば猶排佛の氣臭は去らぬので、佛耶共に議すべき所あり、従つて佛陀兩教比較新論(明上録)^(十八年)の如きものが出るわけであつた。

四 第三期 (十七八年より三十五年まで)

明治十四年眞宗本派の赤松連城が神佛教導職廢止之議を建白し、間もなく眞宗大谷派の渥美契縁も同様の建白をした。蓋し僧侶の活動が猶政府者の無諒解に苦むこと多きものあるからであつた。然るに政府に於ては恰も憲法制定前にて信教自由のこと當然記載すべき必要あり、且つ又條約改正の問題もあるよりして、十七年八月には自發的に教導職を廢し、寺院の住職を任免し教師の等級を定むることは、總て各管長に委任するの令を公布した。正に宗教教派にとつては一時期を劃するものである。加ふるに時恰も自由民權歐化崇外の風潮に對する國粹反動の思想は勃興して、會々教育勅語の拜禮に關して物議を醸したる基督教徒に對する反動攻撃の輿論と結合し、事情の甚だ有利なるものあり、それが更に日清戰役に於ける慰問布教と相俟つて、いよ／＼佛教の景況はよろしきに向つた。宗學また之に應じて發展したること勿論である。かくて前期を復興時代とすれば、今期はまさに發展時代に入つたと見做してよい。

初めに此時代の教勢を卜すべきものを見よう。前記縮刷藏經は十八年に板行の大業を終へたが、それは漢學者たる島田蕃根と當年僧界の第一人者として徳風を謳はれてゐた福田行誠の努力によつた。雜誌太陽の明治十二傑(三十二年六月號)中に入れられた釋雲照が久邇宮・小松宮を始め、三浦觀樹將軍以下貴顯の贊助を得て十善會を初めたの

は十六七年からのこと、その十善易行辨は二十一年、佛教大原則は二十六年の刊である。鳥尾得庵將軍が護國協會(後明道協會、大)を起し、佛道本論七卷を著したのは十七年。此の會には川合清丸(此人壯年大山神社の社僧たりしたりしが、再び佛教に復歸したのではないか。)・大内青巒等も關係して居り、青巒はまた日本主義を唱へた三宅雪嶺此類の人は外にもある。ことに時代を思ふべし。尊皇奉佛論は二十二年の刊、尊皇奉佛大同團の藏版になつてゐる。大等とも政教社の同人ではなかつたか。彼の尊皇奉佛論は二十二年の刊、尊皇奉佛大同團の藏版になつてゐる。大道長安が救世眞實義を公にし救世會を起したのは十九年、井上圓了の哲學館、雲英晃曜の因明學協會、村上專精の佛教講話所、藤島了穆の法話所、島地默雷の日蓮社、田中智學の祖道復古會など、何れも此期初頭に現はれた教勢發展の芽ばえであつた。

また此の機運を外から刺戟助成したのは西洋人の佛教研究である。何しろ歐化崇拜の時代、彼國にも佛教研究者ありと聞けばその價值を知る。山縣有朋の如きさへ洋行して西洋人に日本に於ける佛教事情を聞かれて、その知識の乏しきを恥ぢ歸來各宗有力者にすゝめてその綱要を綴らせしが彼の有名な佛教各宗協會編輯の佛教各宗綱要十二卷であるといふ。十二年帝國大學開かるゝや印度哲學なる科目が設けられしも之に類するものなきや。それはとまれ此期に既に法の道芝(十五年加藤正暉が默雷の來せる Bud.)・佛教問答(十九年、今立吐辭が—H. S. Olcott : Canon of the Southern Church, 1889. を譯せらるゝ)・菩提の花(十五年松原經一譯 Budd.)・瑞派佛教學(十六年大原嘉吉譯 Swedenborg the)・亞細亞の光輝第一卷(廿二年、中川太郎譯 E. A. Arnold.)・佛教要論(蘭田宗憲譯 S. Bahata Bhikshu : A Buddhist Catechism.)や、二十二年オールコット(米)に隨つて來朝した錫蘭人ダムマ・パーラの演説を譯したダンマバラ氏臨時崇德會演説筆記(六年)もある由、別に川合清丸が彼の西京に於ける告別の演説を編纂した憂國淚一冊もあり、彼が洋人の不

法を述べ自國の滅亡を慨した政治的のものであるさうだが、同じ流を汲む法友に訴へたものと見るべきであらう。尙阿滿得聞の荷法集中にもオルコット對話一篇あり、佛教の理論に關した有益なものである。尙二十一年から赤松連城、高地默雷等を中心に海外宣教會なるもの生れ、雜誌海外佛教事情を出して、大に歐米に於ける佛教研究の情況を研究したが惜哉二十六年に廢刊した。歐米佛教新論集(二十二年)、歐米之佛教(二十三年)は此誌の同人松山松太郎の出したものであり、和語佛教演說(二十六年)も同誌の寄書家 P. Foundes の説である。三十三年には西山榮久の外人ノ眼ニ映ズル佛教が出た。

二十一年に出た佛教演說集二篇に、原坦山(帝國大學に佛教を講ず)の哲學會に於ける講演要領を載せてあるが、中に「オルコット氏曰く、レリジョン(宗教)ト云フ語ハ佛教ニ用ユル事妥當ナラズ、佛教ハ寧ロ道義哲學ト稱スベキナリト、余ハ直ニ心性哲學ト云フヲ適當トス、本據ニ於テ印度哲學ト改ムルハ尤モ當レリ」と云つてある。まことに當年の人々は佛教を教としてよりも道としてよりも學として立てんと考へて居つた。如何にも主知的な明治の社會理想に合致する志向であり、又當代の佛教が澎湃として逼り來れる西歐近代の思想を以て檢察批判せられねばならぬ運命にありしことを強く感知せしむる。井上圓了は此時期を代表する人物であるが、その全活動の源泉が護國愛理の四字にあり、而もこれが十九年までは護法愛國であつたことを思ふと、時代の轉化をあり／＼と看取せざるを得ない。

それには先づ前期にとり出しかけた廣大な佛教の智藏をもつと聞かねばならぬ。乃ち俱舍では佐伯旭雅の冠導俱舍論(二十一年)、同じく俱舍論名所雜記(二十二年)、藤井玄珠の校註俱舍論(二十五年)等、唯識には旭雅の冠導冠導唯識論導補

(二十一年)、同じく唯識論名所雜記(二十三年)、故實雲の唯識三十頌要解(東洋心理學指針)等の名著が出た。起信論では玄珠の起信論講述(十九年)、同じく大乘起信論校註(二十年)、生田得能の起信論和解等、因明には晃曜の因明入正理論疏(十四年)、北島道龍の因明入正理論與便(十八年)、細川千巖校訂の因明大疏叢書(二十年)などが出された。其他小山憲榮の異部宗輪論述記發鞭(二十四年)、故實雲の入阿毘達磨論通解(憲榮輯)も名著なる由、かくて我佛教學界は在來の研究法に於ても優に江戸時代の進境を取り返した。

然しながら護國愛理の要求はこれで達せられたものではない。之を俗的事情とも比較して見よ。三百藩國が各獨立自營を生命とし、その各藩内部でも各職各人が各分限を株守してゐた徳川時代と、全國一致立憲帝國として諸外國に並立せんと努力しつゝあつた明治時代と同一の精神が人間を動してはゐない筈。そこで眞理は泰西講ずる所の哲學に存し、佛説も亦之に合する者あるを以て開明日本の宗教となすに足るのみならず、是實に其文明を維持し獨立を振起する所以である(佛教活論序)と信する者には、更めて舊來の佛教を見直し、開明世界に應ずる形に組換へる必要があつた。而して此の勢を助成するものに大學に於ける哲學の講義、民間に於ける自主主義政治學の輸入、海外に於ける佛教研究の報道等がある。だから其機運は動いてゐるので前期の三國佛法緣起の再興が田島象二の日本佛教史(十六年)、三宅雄二郎の日本佛教史(十九年)には明に變つた形となつてゐる。即ち前者は英人 Satow の爲に著したもので、大要編年體を取るが、また Parley の史風に倣つて議論意見を加ふる所もよりと言つて居るし、後者は第一冊で中止したが、先づ序言に堂々編輯上の主義を明かにし、宗教の進化を論じ、而して本文に至れば第一篇佛教渡來以前ノ宗教第一章古史ノ眞偽、第二章カミノ意義、第三章開闢ノ説とせる處ま

さしく開化史體の勝れたものである。二十三年に島地默雷生田得能の三國佛教略史が出たが、何れも傳通緣起を科分註釋するのみのやり方と異つてゐる。之は八宗綱要に於ても同じで小栗栖香頂の佛教十二宗綱要^(十九年)、吉谷覺壽の明治諸宗綱要^(二十年)があり前記佛教各宗綱要の編纂も二十三年から計劃されたのである。吉谷氏のは輓近の風潮溢りに佛教と他學と比較して説けども、佛教は釋迦の説き玉へる教法にして或る部分は世間の學理と結合するも、それは唯偶然的の相似にて、彼此其性質を異にすといふ見地に立てるもので、國粹的な時代精神と一致する。

以上叙する所、要するに佛教そのものを再顯揚せんとする學的努力であつて、江戸時代の宗學專念とは異つた主潮である。たゞ未だそれが分割的な在來の方法を依用してゐるだけのことなるに、全體的综合的方法が此期に出るのである。尤も既に十三年に玉樹遊樂の各宗教要隨聞があるが、それには新學の影響は認められぬ。そして此の勝れた方法は井上圓了に依つて鮮かな頭腦を以て提示せられ、更に村上專精によつて整つた形に體系付けられたのである。

圓了は十八年の大學出身、此年佛教が西洋哲學に合するを悟つて、彼自ら佛教改良の紀年と名くる程の決心をした。そして此年の暮から眞理金針の稿を起し明教新誌に寄せたのである。處が大變な好評を博したので續いて單行した。初篇(耶穌教を排するは理論にあるか)、續篇(耶穌教を排するは實際にあるか)、續々篇(佛教は智力情感兩全の宗教なる所以を論ず)より成り、文字通り破邪顯正のものであるが、初篇論破十一項、續々篇の立論

二段（一、耶蘇敎は佛敎の一部分なる所以を論ず、二、佛敎全體の組織を論ず）の立て方と論法が全く科標分別と違つて居り、それは續いて出た佛敎活論三篇（序論、破邪活論、顯正活論。護法活論は大正九年刊）に於て一層精細になつて居る。そして此書こそ實に明治の佛敎の總努力の代表するともいふべき意味と感化とを持つた。尙彼には外道哲學（原名佛敎哲學系）の力作を始め眞宗哲學、禪宗哲學、日宗哲學、佛敎哲學、大乘哲學等があり、まこと哲學開山の稱に愧ぢない。妖怪學講義（二十六年）も亦名著で佛敎を開明化する爲に役立つた。雨水論集（三十年）も參考になり、傳記は東洋哲學廿六の八井上圓了先生號によるがよい。

專精は佛敎學に新らしき組織を興へ完全に系統立てた。正に明治佛敎學者中の第一人者であらう。圓了の評によれば井上哲次郎の學風に強い刺戟を受けてゐるといふ。その出世作は日本佛敎一貫論（三十年）であつたが、俱舍・唯識・三論・天台・華嚴・眞言の諸敎學・戒定慧・淨土易行門に關する實踐方面まで兼通した博識を以て、佛敎に一貫する十種條件を論定したものの。而も一貫であるから日本佛敎のみでなく異邦のそれにも貫通するのであるといふ普遍妥當論である。それに佛敎は哲學にして又宗教なりと主張せる點が大事で、其の後出した起信論達意（二十四年）、俱舍論達意（二十九年）等もその趣が讀める。此の土臺の上に彼は數年ならずして史學的研究を始め、二十七年から雜誌佛敎史林を發行して大に成績を擧げ、以て大日本佛敎史（三十年）、和漢佛敎年契（三十一年）等を出し、遂に三十四年には佛敎統一論第一篇大綱論を出した。此書がいかに敎界を動かしたかは佛敎統一論始評（江村秀山）、同批評全集（高木秀克）、同評論（伊藤哲英）、殊に前田慧雲の大乗佛敎史論（三十年）も出で、專精は之に對し大乘佛説論批判（同）を以て酬ひたことでもわかる。俗的に云つても專精は此の書に説ける大乘非佛説によつて宗門を逐は

れた。その後第二篇原理論(三十)、第三篇佛陀論(三十)が出て(第四篇教義論は大正五年の眞宗全史を以て、第五篇實踐論二卷は昭和二年出づ。)たが、其の後の著述も此に出づるものはないと云ふ。此の巨人の自叙傳は實踐論に附してあり必讀の價値がある。

以上でわかるやうに此の期には二つの發展段階がある。第一は二十三年頃を中心とする佛教概論の研究期で西洋哲學の刺戟を受けしもの、前述の以外にも釋雲照の佛教大意(二十)、横瀬善俊の佛教要領、米田治右衛門の佛教問答(三卷、二十三年)、中西牛郎の組織佛教論(三年)、齋藤聞精の佛教惑問(四年)、前田慧雲の學佛南針(五年)、黒田眞洞の大乗佛教大意(六年)、織田得能の佛教大意(三十)などあり、中で雲照の大意と學佛南針は内容が勝れ、組織佛教論はその意圖方法に於て注意を惹くものがある。

第二は三十年代を中心とする佛教史研究期で、之は科學的考證的歴史學流行の影響を受けしもの、その趣意は佛教史林第一號に村上專精が佛教史研究の必要を述べて發刊の由來となし、併せて本誌の主義的目的を表白すと題して詳説してゐるが、後年(四十)境野哲の支那佛教史綱の序に最も簡明に述べてゐる。即ち、「佛教を研究するには教理的研究と歴史的研究との二種の方法がある。而して此の二種の研究法孰れも皆必要のものなりと雖も、佛教の如く多年の歴史を有し而も傳播の範圍を廣くするものは、歴史的研究に依らざれば教理的研究をして誤謬に陥らしむることあるを免れぬのである。故に歴史的研究は教理的研究よりも一層必要のものといはねばならぬ」云々といふのであり、究極は教理を正しく理解するにあるのであるから前のをも含めた研究態度であつた。而して此點では二十五年から井上哲次郎が釋迦種族論、釋迦牟尼傳等を大學に講じたことも影響してゐる。かくて佛教史林(三十號)の外に麻時舌溪の曹洞宗史要(六年)、富田敬純の眞言宗史要、藤井宣正の佛教小史(第一卷二十七

十九) 井上哲次郎の釋迦種族論(三十)、同じく釋迦牟尼佛(三十)、姉崎正治の印度宗教史考(三十)、同じく佛教聖典史論(二十)、同じく上世印度宗教史(三十)、足立栗園の通俗日本佛教史(一年)高山林次郎の釋迦(二十)、前田慧雲の佛教古今變一斑(三十)、本願寺派學事史(四年)、大乘佛教史論(六年)、境野哲の佛教史要(日本之部、三十四年)、松本文三郎の佛教史論第一編佛典新集(三十)、舟橋水哉の小乘佛教史論(七年)、石川舜台の哲學佛教(三十)、小野藤太の日本佛教哲學(三十)等が出た。方法論に於て内容に於て、不朽の名著たるべきものが多い。尙一般史學の方面から研究を試みることも盛んとなり來り、史學雜誌(二十二)、國華(二十二)、史海、歴史地理、東洋學藝雜誌等に參考すべき論文が少からずある。

此期に於て開けた道は佛教學研究の方法成果を海外に求め、以て前記史學的研究と相俟つて佛教學が無限に發達すべき道を開いたことである。九年留學した南條文雄、笠原研壽の兩人が Max Müller の許にありて世界的事業をなしたことは餘りに有名である。研壽は十五年歸朝し十六年死んだが(僧遺物、笠)、文雄は十七年歸つてから花々しき活動をなした。令知會雜誌(後三寶發)はその文筆發表の上に於けるよき機關であつた。その後海外に留學せるもの先づ釋興然(錫)、生田得能(運繩)、善連法彦(蘭)、小泉了諦(蘭)あり、語學的研究もしたが僧團修行の實踐の方面に餘計感化を受けて歸つたと謂はれる。次いで徳澤智惠藏、釋守愚、東溫讓等あり、藤島了穩、北畠道龍、管了法、常盤井堯猷、井上圓了、荻原雲來、高楠順次郎、藤井宣正、姉崎正治、松本文三郎、渡邊海加、近角常觀などは渡歐し、鈴木大拙は渡米した。此中には政治的世俗的に貢獻した人と學問的に貢獻した人と

あり、特に後者に於ては世界的人物も少くない。こんな勢に乗じて河口慧海、能海寛、寺本婉雄等の西藏入國或は計劃もあり、大谷光瑞の西域探險まであつた。二十六年のシカゴに於ける、三十三年パリに於ける萬國宗教大會にも参加し、暹羅から佛骨を迎へる祥事もある。布哇、支那、シベリヤ等の布教も始まる。それ等愉快な事件の數々にほそれ、文獻もあり、また今猶健在の人も多いのでこゝには略し、たゞ得能の暹羅佛教事情(二十四)、小栗栖香頂の北京護法論(三十)、南條文雄自叙傳、渡邊海旭の歐米之佛教(七、大正)を擧げ、尙惜しむべき犧牲者を物語るものとして研壽に僧墨遺物、宣正に愛棧全集、寛に能海寛遺物のあることを記すに止めよう。

以上は佛教の學的發展であるが、然し大觀すれば矢張り「方今佛教復興ノ一大氣運ハ既ニ到達セリ、然レトモ我邦ノ佛教徒ハ只管社會表面ノ事業ニ熱心奔走シテ、佛教眞理ノ講究、精神ノ感化ハ却ツテ之ヲ輕忽ニ附スルカ如シ」(組織佛教論緒言)といふ有様であつたことは見逃し得ぬ、これ併しながら猶社會一般に蟠る排佛的氣習と、外教の抗争及び世態の動搖じまざりしとに因る。だから世俗佛教徒は護法愛國を脱する能はざりしと見てもよからう。

破邪は前代の繼續で龍華空音の通俗耶蘇教問答(十八、年)、佐治實然の破邪訣(十八、年)、英立雲の兩洋實理審論(十八、年)、釋鳳蓮の佛耶照觀義(十九、年)あり、然るに憲法によつて基督教にも信教の自由が許され、且條約改正によつて公認せらるゝとなれば一層興奮せざるを得ぬので(大日本帝國憲法第二十八條ニ付)耶蘇基督教不可信論(渡邊法瑞、二十三年)、耶蘇教非公認論(佛國民同盟會、三十二年)といふ風のものが出る。特に二十一年九月二十三日湊川神社に於て、米國宣教師アトキンソンが弔魂祭の席上祭壇は野蠻の行爲なりと公然攻撃し、之を居士目賀田榮が反駁したこと(菟道春千代の護法活論、川合)は、

翌年以後起つた耶蘇信者の御宸影奉拜拒否事件に端を發する學界教育界の反基督教運動(井上博士中心たり)と共に佛教徒を刺激し、二十四年十月には美野田覺念が京都四條劇場に大演說會を開き、田島教惠之を筆記して駁邪演說として出せるを始め、了穆の耶蘇教末路(二十六年)、安田清隆の護國耶蘇墮獄論八卷、泰嶽の佛教三大辨妄(二十六年)が出版せられた。

こんな事情に相應しく、佛教を國教と認めしめんとする運動も甦つた。既に十五年に雲照の日本國教論があるが、二十二年には圓了の日本政教論があり、二十三年には釋風運の大日本國國教讀本を見る。後者は言ふに足らぬが、政教論は系統的に政教の關係は國家の一大事なることより、宗教と愛國思想との關係、政體と宗教との關係、公認教を設くる必要等を論じたるもの、やがて儒佛二教は天下の至寶なりといふ日本國寶新論一名佛法東漸史(若津實全二十三年)の思想とも通じ、三十一年釋某甲の佛寺存在之所以の佛教は隨方毘尼の眞理を以て皇道を宣揚する公場にして檀徒の共物物件にあらず、僧侶は葬儀執行者にあらずして教會執行者なりといふ主張ともなる。

然しこれも此頃から新らしく時代の政治的氣分(それは法律道德を以て治道を足れりとす)や學界の實證的風潮に強たか煽られつゝあつた宗教無視的氣分に抹殺せられて問題とならず、却つて神佛布教政略秘聞錄(十七年)、佛法裁判一名國教利害(廿一年)、道徳國家及排佛教(木村篤太郎二十七年)、佛教改革談(加藤弘之三十五年)などが出る様では自ら足許も危い。自然に對する佛教信徒の心得(加藤咄堂三十一年)、佛教信徒雜居準備大討論會(名和淵海・曾田冷灰三十二年)などを殿として霧消した。

それと同時に佛教改良論なるものが盛に唱へられ出した。雲照の緇門正儀は十三年であるが、夫等復古的肅清論とは違つて進取的改革論即ち再批判の結果に因る改造意見たる點が時代を物語る。尤も之には復興發展に任せて

僧界の腐敗特に政治的のそれが頻出した事情も關係してゐる。十七年眞言宗の紛擾には護法對話あり、二十年には淨土宗紛擾記事出づ、二十三年から各宗協會が出来たが、それも二十九年には各宗綱要出版に關して裁判事件まで起し終に消滅に歸した。佛教界大問題 四個格言(加藤咄堂 二十九年) は此事件の因由を知るによい。三十年には東本願寺に白川黨事件といふ改革騒あり、嚴護法城(中西牛郎 三十年) なる書も出てゐる。總じて新舊の思想的紛争はこの頃より激しく、破門

擯斥の難が學者にあつたが、それにはかゝる俗的原因の多分に働いてゐることを認めざるを得ないものが存する。

處で宗教改造論には實全の日本宗教未來記(二十二年)、同じく憲法正眼 東洋新佛法(二十三年)、中西の宗教改革論(二十三年)、同

じく新佛教論(廿五年)、小泉了諦の佛門警鐘(二十六年)、圓了の雜居準備 僧弊改良論(三十年)、中里日勝の僧風革新論 一名著妻

成佛義(三十年)、田中智學の宗門之維新(三十四年)、伊東洋二郎の佛教各宗内部改良論 (刊年不明) 等があり以て時潮を察せしむるに足る。

かゝる時勢に佛教が佛教倫理、眞俗二諦護法報國などの名目によつて國民社會の一般的動向に歩調を合せ、以て世俗的現實的な明治佛教を作り上げて了つたことは自らなる道行でなければならぬ。

五 第四期 (三十七八年より大正五六年まで)

願れば明治三十年代は明治文化がその獨特の型を完成した時期である。而して之は恰も十九世紀を終へた西歐文化のそれに緊密な關聯を持つ。科學的文明の破綻・世紀末の墮落を叫ぶ聲は早くも敏感な人達に感受せられて、信仰の外面的追求にのみ慊らない人々が出た。清澤滿之が精神主義を唱へ出したのは三十年、高山樗牛が日蓮主義を叫んだのは三十四年、二人とも夙く世を去つたが、之は如何にも明治文化の轉向を預示するものである。基

督敎側でも綱島梁川が禪思錄・方丈錄・心響錄等を發表して、悟道の意義や安心立命、自力と他力、平等と差別などを透した熱烈な信仰を告白したのは三十五年からである。即ち此の轉向は從來破邪を以て第一義であるかの如く考へてゐた佛敎（基敎）が過ぎ去つて一味法界、普遍眞如の純眞なるものが來ることであつたのである。時會々日露の大戦あり、皇軍大勝して軍國的氣分は社會の全面を蔽うてゐたといへ、絶頂は下り阪の一步である。會てトルストイを訪ね勝利の悲哀を言ふものあつたことは世界も一つ人類も同様といふ考の來るべきを思はせる。或は優秀な一青年が萬有の眞相を不可知なりとして虚無絶望の淵に沈む。經驗的外面的研究のみの知識生活の破綻を物語りはしないか。所詮自分は此頃を以て思想轉化の交と見なさざるを得ない。

だが日本國民の外面的生活に於ては非常な繁榮が惠まれた。勢力を半島・滿洲まで擴げ、數倍になつた通貨と、頼りに利用せられ出した器械文明とで工業が勃興し商業が榮え、今まで残つてゐた舊日本のさゝやかにして不便な生活様式は皆所謂文明の利器に代へられる。加ふるに一等國に列したといふ誇りが國民の志氣を奮ひ立たせて物心兩面に非常な進歩と繁榮が來た。それが既に無限に發展すべき素養を獲得した佛敎學界にも明白に現はれぬ理由はない。研究の分野は更に擴張せられ出版は集成時代に入つたとさへ言はれる。が然しそれ等に働いた人々は今日尙健在の士であり、その業績も我々が日常利用してゐる所であるのみならず、予は元來史學の徒にしてそれ等進んだ研究の内面までも諒解批判する力がないからこゝで筆を擱く。

本稿を草するには龍谷大學論叢二九三號（明治佛敎研究）に載せられたる月輪寶隆、杉紫朗、西光義道、禿氏祐祥、淺野三省諸氏の論文及び解放三ノ十所載島地大等氏の論文を参照し、それ等が予の考を定むる手引となりしことが多い。記して謝意を表す。

日本佛教研究文獻總説

花 山 信 勝

先づ「佛教」の意義に就いて考へ、次に「日本佛教」を定義し、更に日本佛教研究の方法を論じて後、本題に入る可きではあるが、今は暫く之を略し、直ちに、研究文獻の羅列に移ることとする。

一 目 録

イ 綜合 目録

日本佛教文獻の綜合目録と云つた様なものは、今のところ無い。印度・支那・西藏・歐米等の佛教文獻に區別せらる可きわが日本佛教文獻の中に於て、既に久しく逸したものと現存のものとを區別し、後者の中に於て、更に刊・寫の別を爲し、版數・異本等の整理を行ふと共に、眞・僞を決定し、之を類別・宗別・年代別・人別等の各種立場から分類排列して、謂はゆる、日本佛教文獻綜合目録なるものを作製す可きことは、吾等の急務である。聞くところ、小野玄妙博士編纂主任の下に、『佛書解説大辭典』十數卷が近刊せられると云ふが、是は、更に廣い範圍に互つて行はれる佛教文獻の總目録である。予の意味するところのものは、日本佛教文獻に限るものであり、而もその組織・内容・立場に於て、それとは稍、異なるものである。然し、目下のところ、此の種目録の任務の幾分を

果し得るものとして、龍谷大學、及び大谷大學の『圖書館目録』がある。

龍谷大學和漢書分類目録 (佛教之部) 一冊 昭和四年五月刊

同 上 (眞宗之部) 一冊 大正十五年三月刊

大谷大學圖書館和漢書分類目録 一冊 大正十四年七月刊

第二大谷大學和漢圖書分類目録 一冊 昭和七年十月刊

口 宗別目録

古來日本に行はれた成實・三論・俱舍・法相・華嚴・律・天台・眞言・淨土・禪・眞・日蓮等、各宗類別の經律論章疏鈔目録である。大日本佛教全書の「佛教書籍目録」第一、並に第二には、古來の日本佛教書籍目録七十五部を收め、

大正新脩大藏經第五十五卷「目錄部」には、二十六部を入れてゐるが、就中

東域傳燈目録 一卷 寛治八年(A.D. 一〇九四) 興福寺 永超集

諸宗章疏錄 三卷 寛政二年(A.D. 一七九〇) 智積院 謙順校補

佛典疏鈔目錄 二卷 明和六年(A.D. 一七六九) 寂 武州全久院 興隆集

は、各宗に互つて重要文獻を類聚したものであり、

淨土依憑經論章疏目錄 一卷 安貞二年(A.D. 一二二八) 寂 九品寺 長西錄

禪籍志 二卷 正徳六年(A.D. 一七一六) 泉州 義諦志

淨土眞宗教典志 三卷並一卷 安永七年(A.D. 一七七二) 寛政二年(A.D. 一七九〇) 平安慶壽寺 玄智編

等は、一宗一宗の文獻を聚めたものである。眞宗全書第七十四卷「目録部」には、右の「長西録」・浄土眞宗教典志」と共に、此の他、尙二十二種の眞宗關係の目録を收めてゐる。明治以後に出來たものでは、

- | | | |
|--|----------|-----------------|
| 安流 聖教 目録 三卷 | 上田 照遍 撰 | (照遍和尙全集第二輯所收) |
| 華嚴宗章疏目録 一卷 | 同 | 上 |
| 四分律宗書籍目苑 一卷 | 同 | (同) |
| 浄土教書籍目録 一卷 | 同 | 上 |
| 浄土宗經論章疏錄 二卷 | 宇田 惣兵衛 | (明治三十四年刊) |
| 日本天台列祖撰目 一卷 | 池田 長靖 編 | (四明餘霞二七八―二八三所收) |
| 日蓮宗宗學章疏日録 一卷 | 富田 海音 編 | (大正七年三月刊) |
| 禪籍 目録 一卷 | 高田 儀光 編 | (昭和三年二月刊) |
| 密教書籍目録 一卷 | 岡田 契昌等 編 | (昭和四年四月刊) |
| 及び上掲の『龍谷大學和漢書分類目録(眞宗之部)』、並に『大谷大學和漢書分類目録・第三門眞宗』があり、更に | | |
| 眞宗本願寺派學匠著述目録 一卷 | 前田 慧雲 編 | (明治三十四年四月刊) |
| 大谷派學匠著述目録 一卷 | 住田 智見 編 | (眞宗大系第三十七卷所收) |
| 高田派學匠著述目録 一卷 | 法山 眞澄 編 | (六條學報一五〇號所收) |

- 高田派學徒著述目錄 一卷 鷲尾教導編 (同上 上一五八號所收)
- 大谷派先輩著述目錄拾遺 一卷 一柳知成編 (眞宗學報第四號所收)
- 眞宗學匠著述目錄 一卷 井上哲雄編 (昭和五年三月刊)
- 等の如き、各宗學匠著述目錄と云つた立場のものをも、茲に參考す可きである。

ハ 請來目錄

印度佛教の研究が經律論の成立、支那佛教の研究が經律論の傳譯に始まるとするならば、わが日本佛教の研究は經律論章疏の傳來、及び請來に出發すると云つてよい。奈良朝及びそれ以前では、僅かに鑑眞の傳來章疏類が明瞭である以外、他は悉く今後の研究に俟つ外はないけれども、平安朝以後は、傳教、弘法の二大師を初めとして、謂はゆる、入唐八家の請來した祕密佛教文獻目錄が夫々存在して居り、安然の『八家祕録』は之を大成したものである。而して、是等の目錄類は、大日本佛教全書の第二卷「目錄第二」と、大正新脩大藏經第五十五卷「目錄部」の中に收められてゐる。傳來、又は請來された文獻が、爾後の日本佛教を構成し、或は影響するところ大なるものある關係から、請來目錄の整理、並に研究は、今後吾人の重視す可き問題である。

ニ 寫經目錄

佛教文獻の傳來は、次に寫本されることによつて、その實力を發揮する。謂はゆる寫經は、後には俗的信仰を煽り、乃至遊戲化するに至つたけれども、その根本元初の目的は、文獻の普及にあつたのである。隨つて、之が整理は、日本佛教研究の基礎として當然必要な事業である。未だ、日本佛教全體に互る經律論章疏の寫本を題材

としたものはないけれども、奈良朝の寫經に關しては、石田茂作氏の

寫經より
見たる 奈良朝佛教の研究

一卷（東洋文庫論叢第十一）

昭和五年五月刊

があり、卷末に「奈良朝現在一切經疏目錄」が附せられてある。是非、参考とす可きものである。尙、此の種目録の参考とす可きものに、鵜養徹定の『古經題跋』二卷（文久三年）、並に『續古經題跋』一卷（明治十六年）がある。

ホ 刊 經 目 録

經疏類の要求が高まると共に、印刷術の進歩が之に利用せられることとなれば、佛書の刊行が始まる。而して、此の印刊經疏の研究は、日本佛教傳播の實情を究める上に、是非とも必要である。此の方面の研究は、近代書志學の發達と共に、次第に着目せられ、島田翰氏の『古文舊書考』、黒川眞頼氏の『日本書籍刊考』より、又遡れば、幸島宗意の『和版書籍考』十卷、松澤老泉の『經籍答問』二卷、澀江全善・森立之共著の『經籍訪古志』八卷等があり、降つては、朝倉龜三氏の『日本古刻書史』一卷と、和田維四郎氏の『訪書餘錄』一部等がある。『日本古刻書史』は、此の種の研究としては、最も纏まつたものであり、國書刊行會の出版目錄に附して、明治四十二年四月に刊行せられたものである。但し、是等は、何れも日本書籍全體の一部として、佛教書籍の版本を取扱つたものではあるが、佛書の刊本を専ら題材としたものに、

眞宗聖教刊行年表

一卷

禿氏 祐 禪 編
鷲尾 教 尊 補

（眞宗全書第七十四卷所收）

寧樂刊經史

一卷

大屋 徳 城 著

大正十二年六月刊

佛書刊行史

一卷

禿氏 祐 祥 著

（日本宗教大講座第十二卷所收）

淨土教版の研究 一卷 藤堂祐範著 昭和五年刊

高野版之研究 一卷 水野堯榮著 昭和七年六月刊

があり、更に、小林雨峰編『豐山藏版板木目錄』密教第二卷一號所收)、大屋徳城著『續寧樂刊經史』、同著『續々寧樂刊經史』(以上「日本佛教史の研究」第二卷所收)、佐伯良謙著『興福寺藏經論古版本に就て』(佛典研究第一卷八、九、一〇所收)、及び深浦正文著『佛教聖典概論』の一九六頁以下の「日本刻藏解説」等を參考す可きである。随つて、此の方面の研究は、上記の諸學者によつて、可なり開拓せられて來たけれども、未だ、完全な目錄と云ふものはない。但し、本年發行の

日本古印刷文化史 一卷 木宮泰彦著 昭和七年二月刊

の卷末に附せられた索引は、著者自らも、「日本古刻書總目錄」と名づけてもよいと云つてゐる通り、本索引の中から、佛教關係書籍を抽出して整理し、更に、幾等かの補正を加へるならば、稍理想に近いものが出来るであらう。

へ 叢書 目錄

日本佛教文獻を主とした叢書類は、次項に列擧する様に、『大日本佛教全書』百六十一卷・『日本大藏經』五十一卷・『大正新脩大藏經』續刊三十卷・『國文東方佛教叢書』二十卷を初めとして、可なり數が多い。是等の叢書類から、各宗全書、各宗聖典、各宗高僧全集等と云つたもの、目錄類を一つに集めて、これを整理する要がある。今のところ、さう云つた便利なものは無いけれども、差當り、是等各種叢書類の目錄だけを集めれば、暫く我慢することも出来る。

ト 藏書目録

藏書目録とは、官公私立の大學や圖書館、古社寺、並に個人特志家の藏書の目録を云ふが、之が集大成は目録事業中の最大難事である。現在刊行されてゐる藏書目録は、上掲の龍谷大學、及び大谷大學圖書館の各「分類目録」、駒澤大學圖書館の藏書を主とした「禪籍目録」、並に、一般官公私立の圖書館目録や、二三特志家の文庫目録の類があるに過ぎぬ。舊豊山大學圖書館の書籍目録一卷（塚本賢曉編）なる謄寫本を見たことがあるが、吾等は、更に、大正大學、高野山大學、立正大學、東洋大學、眞言宗京都大學、臨濟宗大學、智山專門學校、佛教專門學校、西山專門學校、眞宗專門學校等、佛教關係諸大學並に專門學校圖書館の、藏書目録刊行の日の速かならんことを望むものである。尙、東大寺圖書館・成田圖書館・叡山文庫・久原文庫・松濤文庫・身延文庫、日光天海藏等の如き、更に全國に散在する古山名刹に秘藏されてゐる佛教文獻の目録、並に學者・特志家の私藏書目録類を聚むることによつて、始めて、此の種目類の完成を期し得るのである。

チ 論文目録

佛教書籍の目録と共に、佛教論文目録の大切なことは、云ふ迄もない。明治年間に現れた學術的佛教關係新聞雜誌の數約三十種、其の他、尙通俗的、並に一般及び特殊雜誌に互つて發表せられた佛教關係の論文は、實に萬を以て數へられるのである。而して是れ、實に明治の日本佛教を究むるの根本資料であると同時に、佛教の何れの方面たるを問はず、今後吾等學徒の進む可き道への方針を與へ、土臺となる可き重要な材料である。久しく此の種目録の出現が待たれたものであり、予も亦之を試みたことがあるが、幸にして、昨年此の目的を果した目録が、

二種殆んど時を同じうして現れたのである。何れにも特長があり、兩種併せ用ゐることによつて互に闕くところを補へば、稍々完全に近いものが出来やう。尤も、兩者共に誤植があり、重要論文の漏れたものもあることは、今のところ止むを得ない。二種とは、即ち左の二本である。

佛教論文總目録 一卷

佛典研究會編 昭和六年六月刊

佛教學雜誌論文分類目録 一卷

龍谷大學圖書館編 昭和六年七月刊

二 叢 書

日本に佛教が初傳して以來、約一千四百年、此の期間に於ける日本佛教の内容を構成したものは、上の佛教文獻目録によつて之を知ることが出来るが、それ等の佛教文獻が、悉く今に存するものでもなく、又それ等の一切が日本佛教研究の上に、同じ重要さを有つものでもない。茲に於てか、是等萬を以て數へられる日本佛教文獻の中から、各種の角度に於て、重要とせられるものを類聚したところの、謂はゆる、夫々の叢書と名づけられるものゝ存在が、理由を有つことゝなるのである。而して、上の目録が日本佛教の内容を示したものであるに對し、今此の叢書は、實に、日本佛教研究の根本資料となるものである。各宗祖師の遺篇著作集の様なもの、既に蚤く、中世から行はれてゐたけれども、日本佛教文獻を學術の對象として、一定の組織の下に類聚し、叢書として刊行するに至つたことは、明治の終期からであり、而して、それが大正、及び現代にまで續いてゐるのである。隨つて、此の事業たるや、今や、その八分通り迄、その本來の目的を達したと見てよい。明治の初期、内は廢佛毀釋の災難

に遭ひ、外は耶蘇教と西洋哲學との侵略を受けて、内憂外患、その攻防に寧日なかつたわが佛教界も、その中期からは、次第に日本佛教根本の立脚に立返り、却つて、彼が輸入した哲學的研究法や、歴史的研究法を取入れて、日本佛教自體を再批判することとなり、而して、終に、その晩期に及んでは、わが日本佛教自體の高き眞價を確認することとなつた。随つて、明治の初年、惜し氣もなく反古として散失され、燒棄せられて顧みられなかつた様な古寫佛教文獻は、今や愛惜貴重品的となり、茲に當然、有らん限りの力を盡して、殘存文獻の蒐集に努めることとなつた。その整理、組織、並に刊行は、それが當然の歸結である。即ち、全書・全集・叢書・辭典・解題・年表と云つた類の、有らゆる形式を取つて、俄かに日本佛教文獻の一大集成時期が、こゝに出現するのである。而して、此の時期の、稍、終りに近づくかんとした大正十二年、例の大震災災が突發したのである。出版事業の中心地たる東京が、此の災厄に遭つた爲に、二十年間の辛苦を重ねて、漸く積み上げた佛教文獻の一大金字塔も、一朝にして空に歸し、出版書籍の大部と共に、それ等の原版や、紙型も亦、その殆んど全部を烏有に歸してしまつた。然しながら、幸に、一度出版された後であつたが爲に、之が復刻は割合に容易であり、燒失書籍の補足のためへの出版界の活躍と共に、千歳一遇の尊い經驗は、一層、貴重書籍出版の機運を作り、茲に、需要供給の相互關係から遂に、謂はゆる前後未曾有の、圓本洪水時代なるものを出現させたのである。わが日本佛教關係文獻の、此の潮流に乗つて現れ出たものも、亦尠くない。即ち、震災以後再刻を見たものに、『傳教大師全集』、『惠心僧都全集』、『佛教大辭典』、『眞宗聖典』、『佛教大年表』、『大日本佛教全書』、『國譯大藏經』、『翻譯名義集』、『淨土宗全書』、『眞宗大系』、『國譯禪學大成』、『國譯秘密儀軌』、『佛教大系』、『大明三藏聖教目錄』、『國書解題』、『國史大辭典』、『哲學大辭書』、『世

界聖典全集・『群書類従』・『續群書類従』・『廣文庫』・『羣書索引』・『群書一覽』・『續群書一覽』・『故事類苑』・『國史大系』等、記憶にあるものを數へ舉げただけでも、實に夥しいものがある。而して、新に企圖されたものには、『大正新脩大藏經』以下、現に刊行中のもの等、是れ亦尠しとしない。尤も、『大正新脩大藏經』は、震災以前の計畫に屬するものではあるけれども、大震災が、一層、それに拍車を入れたものであることは、辯を要しないところである。

左に、日本佛教關係の叢書類を、(一)日本佛教の全面に互つて之を體系づけんとしたもの、(二)各宗の立場からその宗關係の文獻を總集、又は選擇して編纂したもの、(三)日本佛教各宗の祖師又は中興と云つた様な重要人物の遺作を集成したもの、の三部に分けて、聊か列挙してみる。

イ 全 書

- | | | | | |
|------------------------|-----------------------|-------|-------|-----------|
| 日本大藏經 | 四十八卷 | 同解題二卷 | 同目錄一卷 | 大正三十一一年 |
| 大日本佛教全書 | 百五十卷 | 同別卷十本 | 同目錄一卷 | 大正元一十一年 |
| 大正新脩大藏經(續の部)三十卷 | | | | 昭和四一七年 |
| 國文東方佛教叢書 | 第一輯、第二輯各十卷(既刊十八卷) | | | 大正十四一(未完) |
| 佛教大系 | 六十三卷(第一期完成見込)(既刊五十五卷) | | | 大正六一(未完) |
| 昭和
新纂國譯大藏經(宗典部)二十二卷 | | | | 昭和三一六年 |

以上の中に於て、先づ『日本大藏經』は、全四十八卷を「經藏部」十七卷・「律藏部」四卷・「論藏部」九卷・「宗典

部」十八卷に分類し、之に『解題』二卷と『目錄』一卷とを添へたものである。「經藏部」は、之を更に華嚴部・方等部・理趣經釋部・般若部・法華部・密經部の六部に分けて、その中に一百五十二部の本邦章疏を收め、「律藏部」は、之を大乘律部と小乘律部とに分けて、その中に二十五部の本邦章疏を收め、「論藏部」は、之を大乘起信論部・眞言密教論部(釋摩訶衍論と菩提心論)・諸大乘論部(法華論・攝大乘論・佛性論・成業論)・三論・掌珍智度宗輪論部・唯識論部・金七十論部・勝宗十句義論部・六離合釋部に分けて、その中に五十七部の本邦章疏を收めてゐる。而して「宗典部」は、之を三論宗・法相宗・戒律宗・華嚴宗・天台宗顯教・天台宗密教・眞言宗事相・曹洞宗・修驗道の九部分けて、三論宗章疏十三部・法相宗章疏四十六部・戒律宗章疏六十一部・華嚴宗章疏三十二部・天台宗顯教章疏九十一部・天台宗密教章疏九十六部・眞言宗事相章疏四十七部・曹洞宗章疏五部・修驗道章疏一百六十七部、合計五百五十八部の本邦各宗佛典章疏を收めてゐる。是等七百九十二部の本邦佛教文獻と共に、所釋の根本經律論、並に支那章疏を會合して刊行したものであつて、「日本大藏經」の名に相應するものである。尤も、所收文獻選擇の上に、更に吟味す可きものがあり、眞言教相・臨濟・淨土・眞・時・融通念佛・日蓮諸宗の文獻を闕くのみならず、行事・史傳・寺誌・宗論・辭彙・目錄等に關するものは、一切之を省いてをるのである。而も、上記各部別の中に於ても、亦收む可きものを悉く收容し切つた譯ではない。曹洞宗の如きが、その最もよき一例である。云はゞ、未完の叢書ではあるけれども、此の叢書一部が、吾等日本佛教研究者に與へる功德は、實に甚大である。未だ斯くの如き重寶な叢書の現れなかつた前の、吾等の先輩は、如何に苦勞したことか。これを思へば、誰しも本書刊行の當事者に、深甚の感謝が捧げたくなるのである。本書編纂の趣旨、並に緣由は、載せて本大藏經『目錄』の卷初にあり、一時は本

書出版の爲に、學界一部の非難を受けたこともあつたと云ふが、遂に、それを押切り、此の聖業をして現實あらしめられた、刊行代表松本文三郎博士と、編輯中野達慧居士との、輿勳並に法勳は、永久に消えることがない。

次に、『大日本佛教全書』は、全一百五十卷を「目錄部」二卷・「總記部」一卷・「諸經部」三卷・「華嚴部」七卷・「法華部」十八卷・「台密部」九卷・「眞言部」十卷・「悉曇部」一卷・「淨土部」十一卷・「融通念佛部」二卷・「時宗部」四卷・「戒律部」附服具「四卷」・「三論部」二卷・「法相部」七卷・「因明部」二卷・「俱舍部」七卷・「起信部」三卷・「禪宗部」二卷・「行事部」(散在)・「宗論部」二卷・「史傳部」十八卷・「補任部」(散在)・「系譜部」(散在)・「地誌部」(散在)・「寺誌部」十六卷・「日記部」十卷・「詞藻部」四卷・「雜部」四卷に分類せられ、之に「眞言部」の別卷「十卷抄」十軸と、「目錄」一卷とを添へたものである。尤も、此の分類は、全卷刊行以後に作られた便宜上の分類であつて、上『日本大藏經』の如き一定の組織を有つものではない。随つて、一卷の中に、各部類に屬す可き數種の文獻を收めた數卷がある。然しながら、上『日本大藏經』が、専ら、日本佛教の教理的文獻を聚めたるに對し、今此の『大日本佛教全書』は、上の部類別けによつて知る様に、日本佛教の教理と共に、史料に屬する文獻の多くを聚め、彼が逸した「淨土」・「融通念佛」・「時宗」・「禪」等の根本文獻を收めると共に、「目錄」・「總記」・「悉曇」・「服具」・「宗論」・「雜部」等は、斷然光つてゐるのである。その「智證大師全集」四卷・「阿婆縛抄」七卷・「覺禪鈔」七卷・「西山全書」八卷・「遊方傳叢書」四卷・「寺誌叢書」四卷・「蔭涼軒日錄」五卷・「本光國師日記」五卷・「十卷抄」十軸の如き、夫々獨立の叢書及び史料を收めると共に、「佛教書籍目錄」二卷・「三經義疏部」三卷・「唯識論同學鈔」二卷・「僧傳排韻」二卷・「本朝高僧傳」二卷・「聖德太子傳叢書」一卷・「塵添盛叢鈔」一卷等の如き、長く學界に重寶がられるものが多い。總計一千三百三十

二部の本邦述作を收むる點に於て、決して他の追隨を許さぬものである。本書の有つ價値の大なることは「大正新修大藏經」の刊行せられた今に於て、尙、再版の現に繼續されてゐることによつて充分證明することが出来る。尤も、「日本大藏經」や、その他の叢書類所收のものと同重複するものがあるけれども、これは致し方ない次第である。

第三に、大正新修大藏經八十五卷、並に『目錄』二卷と、現に續刊中の『圖像』八卷等は、是こそ、大正・昭和の日本佛教學界をして、永世に光輝あらしめる一大莊嚴である。正編八十五卷の中、前五十五卷には、印度及び支那の佛敎文獻二千二百四十九部と、日本撰述の「目錄」二十七部とを收め、後三十卷には、日本佛敎文獻五百八十五部と、古逸及び疑似に屬するもの百九十二部とを收めてゐる。即ち、總計三千五十三部の中、六百十二部の日本佛敎文獻を收めるものである。日本佛敎文獻を收める第五十五卷より第八十四卷迄の三十卷は、之を「目錄部」二卷・「續經疏部」六卷・「續律疏部」一卷・「續論疏部」七卷餘・「續諸宗部」十四卷・「悉曇部」三分之二卷に分け、「續諸宗部」は更に之を、三論宗・法相宗・華嚴宗(一)・律宗・天台宗(四)・眞言宗(三)・臨濟宗(二)・曹洞宗・黃檗宗・淨土宗・西山派・眞宗・融通念佛宗・時宗・淨土關係文獻・日蓮宗の順序に排列し、最後に悉曇・聲明・講式に關する文獻を附したものである。「續」とは、支那佛敎文獻を疏と宗の部に收めたるに對し、日本佛敎文獻を以て悉くそれに「續」としたのである。その所收文獻の數に於ては、上の二叢書に及ばぬけれども、日本佛敎各宗の重要文獻を、遺すことなく網羅した點に於て、且つその底本を嚴選し、その校合の一層正確なる點に於て、是等の類書中第一位に居するものである。加之、上の二叢書が收め切れなかつた重要な大部の著作で、初めて本藏經の中に出版を

見たものも尠くない。即ち、明一の「金光明最勝王經註釋」十卷、湛慧の「華嚴演義鈔纂釋」三十八卷、有範の「大日經疏妙印鈔」八十五卷並に「同口傳」十卷、濟暹の「大日經住心品疏私記」十六卷、曇寂の「大日經住心品疏私記」二十卷及び「金剛頂大教王經私記」十九卷、凝然の「梵網戒本疏日珠鈔」五十卷、照遠の「資行鈔」二十八卷、湛慧の「阿毘達磨俱舍論指要鈔」三十卷、英憲の「俱舍論頌疏抄」二十九卷、増賀の「瑜伽論問答」七卷、「成唯識論本文抄」四十五卷、光胤の「唯識論問書」二十七卷、湛慧の「成唯識論述記集成編」四十五卷、普寂の「成唯識論略疏」六卷、藏俊の「因明大疏抄」四十一卷、基辨の「因明大疏融貫鈔」九卷、珍海の「大乘玄問答」十二卷及び「三論名教抄」十五卷、基辨の「大乘法苑義林草師子吼鈔」二十二卷、宗性の「華嚴宗香薰鈔」七卷、審乗の「華嚴五教章問答抄」十五卷、聖詮の「華嚴五教章深意鈔」十卷、靈波の「華嚴五教章見聞鈔」八卷、實英の「華嚴五教章不審」二十卷、安然の「大日經供養持誦不同」七卷、長宴の「四十帖決」十五卷、靜然の「行林抄」八十二卷、光宗の「溪嵐拾葉集」百十六卷、了惠の「了因決」四十八卷、仁空の「遮那業案立草」十三卷、濟暹の「辨顯密二教論懸鏡抄」六卷、仁海の「小野六帖」七卷、寛助の「別行」七卷、覺成の「深鈔」十卷及び「祕鈔」十八卷、成賢の「薄雙紙」十六卷、頼瑜の「薄草子口決」二十一卷及び「祕鈔問答」三十二卷等の如きは、何れも従來名をすら聞いたことのないもの、又は聞いても容易に見ることも、勿論學術の實用に供することも出来なかつた貴重な文獻である。此の他、尙、此の種に屬する小部の文獻は、可なり多く收められてゐるのである。尤も、『日本大藏經』や『大日本佛教全書』、その他の全集や聖典類、に收められてゐるものとの重複もあるけれども、必ずしもその底本に於て同じでないものもあれば、數種の副本を對照校合するものと云つた具合で、

兎も角も、本藏經所收の文獻は、從來のものに比して、獨特・意義と價值とを有つものである。尙、本藏經所收の日本佛教文獻が、古寫本から初めて刊行せられたものか、他の叢書類所收のものと重複するものか、又重複するとすれば他の何れの叢書の中にそれが收められてあるか、又他の叢書類に無くとも、單行本として曾て刊行せられてゐたものか否か、等に關しては、予が曾て、本藏經完成の紀念に寄稿した^{大正}新條「大藏經の眞價」並に「同續編參考目錄」一篇（現代佛教）昭和七年四月號）に明かにして置いた。只、遺憾なことは、本藏經後編三十卷の内容が餘りにも充實した爲に、豫定の祖傳部、讚唱部が省略せられ、又根本史料關係文獻の收載の無いことであるけれども、是は、他に補はるゝ道もあるからして、一先づ我慢しなくてはならぬ。

第四に、「^國東方佛教叢書」は、第二輯の「圖像部」二卷を除き、既刊合計十八卷である。第一輯十卷は、之を「宗義部」一卷、「註釋部」二卷、「法語部」一卷、「隨筆部」一卷、「傳記部」二卷、「紀行部」一卷、「歌頌部」一卷、「文藝部」二卷に分け、夫々、宗義部には顯道の「山家學則」二卷以下各宗宗義關係の文獻二十一部、註釋部には仁秀の「法華經大意」一卷以下各宗の註釋書十二部、法語部には源信の「眞如觀」一卷以下覺海・高信・隆寛・聖覺・興正・心地・無住・癡亢・明峰・大智・向阿・夢窓・存覺・蓮如・眞盛・日奥等各宗高僧の法語二十部、隨筆部には行遍の「參語集」五卷以下懷英・道宗・顯誓・日辰・澤菴・靈空等の隨筆八部、傳記部には「上宮太子御記」以下傳教・弘法・覺饒・法然・明忠・西山・道元・親鸞・日蓮・一遍・日親・蓮如・袋中・慈眼・月感・靈空の別傳と「本朝傳來宗門略列祖傳」四卷との十八部、紀行部には増基の「いほぬし」一卷以下道範・通海・頓阿・其阿・堯惠・蓮如・道興・尊海・三條西實隆・三條西公條・烏丸資慶・澤菴・賢明・元政・萬元・明式・愚海・寂室・海如等の紀行文二十三部、歌頌部には「佛足石歌」以下二十

八部、文藝部には「あを葉の笛物語」一卷以下の物語草子十二部、策傳の「醒睡笑」八卷以下の笑話三部、「三人ろんぎ」以下の落語三十三題、白隠の「御代の腹鼓」以下の戯文十題、永雄の「雄長老」百首以下の狂歌集二部、今様四百首、宴曲五十五首、謡曲四十番、狂言四十番、宗羅の「道しるべ」以下の俗謡集二部、俗諺六百集、川柳三百句の、合計百四十六部を収めてゐる。随つて、第一輯所收の日本佛教文獻は、全體で二百七十六部である。而して、第二輯は、之を「法語部」二卷・「講説部」一卷・「消息部」一卷・「傳記部」一卷・「寺志部」一卷・「文藝部」一卷・「傳説部」一卷・「圖像部」二卷に分け、法語部には明惠高辨の「法語」一卷以下敬西房信瑞・南浦紹明・宗峰妙超・徹翁義亨・虎關師鍊・月菴宗光・空善・蓮悟兼縁・榮玄・一條兼良・鈴木正三・實觀・慈等・木食以空・學如・澤菴宗彭・至道無難・白隱慧鶴・南溪老卵・寂室堅光・鐵牛道機・貞極・關通・月感・深勵・日遠等の各宗高僧の法語三十二部、講説部には「五常内義集」二卷以下各宗の講説十三部、消息部には法然・親鸞・惠心尼・一遍・日像・日輪・拔隊・日陳・顯如・教如・奥師・天海・澤菴等高僧の消息集十五部、傳記部には榮海の「真言傳」七卷以下解脱・隆寛・淨阿・國阿・日什・蓮如・桃水・大梅・盤珪・徳本・慧澄等の傳記十三部、寺志部には實叡の「南都七大寺縁起」一卷以下廣隆寺・清水寺・神護寺・圓城寺・石山寺・清涼寺・勸修寺・信貴山・真如堂・般舟三昧院・興聖禪寺・西芳寺・山科本願寺・教行寺・東本願寺・政秀寺・阿彌陀寺・藏王堂・乙寶寺・成相寺・書寫山・山峯寺・竹林寺・高野山・四天王寺・延曆寺・久遠寺等の縁起及び由來等三十部、文藝部には「上野君消息」一卷以下小説六部、「阿彌陀胸割」六齣以下戯曲五部、「讚嘆教化」一卷以下歌謡九部、「明惠上人歌集」二卷以下の和歌集四部、「丈草發句集」一卷以下の發句集五部の合計二十九部、傳説部には本邦古來の佛教關係の傳説を山嶽・湖沼・岩石・草木・龍蛇・鳥獸・寶器・妖怪・怨靈・靈驗・長者・行者

の十二部に類聚して六百七十八種を収めてゐる。要するに、本叢書は「國文」を以て標榜するものであるため、四百數十部の所收文獻は、悉く和文の典籍であり、随つて、上三種の漢文文獻を以て主とした叢書の如く、固苦しいことがなく、何となく第一資料として扱ひ難い感じがしないでもないけれども、鎌倉以後の日本佛教の研究は、寧ろ和文文獻を中心に置いて然る可きである。學としての「佛教」以外に、實際宗教として、乃至文藝としての「佛教」は、寧ろ、和文文獻によつて窺ふ可きものであるからである。由來、和文典籍に重點を置かなかつた我が國佛教の研究に對し、本叢書の出現は、實に、劃時代的貢獻と稱してよい。その編纂の組織、乃至文獻の選擇に於ても、秩序整然たるものがある。専ら編纂を指導された鷲尾順敬博士の苦心に對しては、大に感謝してよす。

第五に、「佛教大系」は、専ら日本佛教文獻のみを聚めたものではない。然し、わが日本佛教の立場から、最も重要とする佛教文獻を本體とし、之に代表的な末疏數部を選んで會合し、以て一の大系的組織を與へた叢書である。随つて、印度の經論、並に支那の宗疏をも共に聚めてはあるけれども、その主體は、日本の佛教文獻にある。而して、是れ亦刊行途中のものであり、その經營難のため、屢々豫定の變更を見なければ、兎も角、既刊五十五卷の内容は、「性相部」十一卷、「三論部」二卷、「華嚴部」三卷、「天台部」九卷、「眞言部」二卷、「禪部」十卷、「淨土教部」十七卷、「日蓮部」二卷である。性相部は、「阿毘達磨俱舍論」、「俱舍論頌疏」、「成唯識論」、「七十五法名目」、「略述法相義」の五部を本文とし、之に會合するに、「俱舍論」には普光の「記」三十卷と法寶の「疏」三十卷を以てし、「頌疏」には慧暉の「義鈔」六卷と遁麟の「記」二十九卷を以てし、「唯識論」には基の「述記」十卷と同「樞要」二卷と慧沼

の「了義燈」七卷と及び智周の「演秘」七卷を以てし、「七十五法名目」には「冠註」と「鈔」四卷と禎山の「有宗七十五法記」三卷を以てし、「略述法相義」には「冠註」と高範の「依釋」三卷を以てす。三論部は、玄叡の「大乘三論大義鈔」四卷と「三論玄義」を本文とし、「三論玄義」に會合するに、中觀の「檢幽集」七卷と尊祐の「科註」七卷と聞證の「誘蒙」三卷と及び鳳潭の「頭書」一卷を以てす。華嚴部は、「華嚴五教章」・「大乘起信論」・「華嚴金師子章」・「華嚴法界義鏡」の四部を本文とし、之に會合するに、「華嚴五教章」には師會の「復古記」六卷と壽鑿の「指事」六卷と及び凝然の「通路記」五十二卷を以てし、「大乘起信論」には實又難陀の「唐譯」と慧遠の「義疏」二卷と元曉の「疏」二卷と同「別記」二卷と法藏の「義記」三卷と及び同「別記」一卷を以てし、「華嚴金師子章」には承遷の「註」一卷と淨源の「解」一卷と及び高辨の「鈔」二卷を以てし、「華嚴法界義鏡」には同著者凝然の「華嚴宗要義」二卷と及び「八宗綱要」・「內典塵露章」・「三國佛法傳通緣起」の各華嚴宗條を以てす。天台部は、「法華玄義」・「摩訶止觀」・「天台四教儀」・「同集註」の四部を本文とし、之に會合するに、「法華玄義」には湛然の「釋籤」十卷と證眞の「私記」十卷と癡空の「講義」十卷と及び守脫の「講述」十卷を以てし、「摩訶止觀」には湛然の「輔行」十卷と證眞の「私記」十卷と癡空の「講義」十卷と及び守脫の「講述」十卷を以てし、「天台四教儀」及び「同集註」には法宣の「講述」十二卷と守脫の「講述」三卷を以てす。眞言部は、「大日經疏住心品」を本文とし、之に會合するに、「大日經卷第一住心品」と觀賢の「大疏鈔」四卷中の住心品と信證の「千栗鈔」八卷と道範の「除闇鈔」七卷と賴瑜の「指心鈔」十六卷と杲寶の「鈔」二十九卷と聖憲の「第三重」附口證說法十一卷と宥快の「鈔」八十五卷と及び同「宗義決擇」二十二卷と「拔抄」を以てす。禪部は、道元の「正法眼藏」九十五卷を以て本文とし、之に會合するに、詮慧の「御聽書抄」二十二卷と面山瑞方の

「品目述餐」一卷と同「開解」二卷と藏海の「私記」八卷と天桂傳尊の「辨註」二十二卷と南桂老卵の「那一寶」二十二卷と面山瑞方の「涉典錄」十一卷と黃泉無着の「涉典續貂」六卷と經豪の「抄」二卷と及び本光陸道の「却退一字參」十四卷を以てす。淨土教部は、「無量壽經」・「觀無量壽經」・阿彌陀經・「觀無量壽佛經四帖疏玄義分」・法然の「選擇本願念佛集」二卷・親鸞の「顯淨土真實教行證文類」六卷の六部を以て本文とし、之に會合するに、「無量壽經」には深勸の「講義」十九卷と道隱の「甄解」十八卷と及び觀徹の「合讚」四卷を以てし、「觀無量壽經」には深勸の「講義」十三卷と慧雲の「微笑記」六卷と及び觀徹の「合讚」二卷を以てし、「阿彌陀經」には深勸の「講義」八卷と僧鐸の「緯」二卷と及び觀徹の「合讚」一卷を以てし、「四帖疏玄義分」には證空の「秘決集」五卷と同「觀門要義鈔」五卷と同「他筆鈔」三卷と顯意の「楷定記」十卷と良忠の「傳通記」六卷と隨慧の「鑽仰記」三卷と及び僧朗の「記」二卷を以てし、「選擇集」には良忠の「傳弘決疑鈔」五卷と聖罔の「決疑鈔直牒」十卷と證空の「蜜要決」五卷と行觀の「秘鈔」五卷と堯慧の「私集鈔」三卷と光玄の「註解鈔」一卷と柔遠の「錐指錄」七卷と及び法住の「乙丑錄」三卷を以てし、「教行信證」には光玄の「六要鈔」十卷と「大意」一卷と兼壽の「正信偈大意」一卷と宣明の「講義」六卷と深勸の「講義」(教・行・信卷)と頗慧の「講義」(證・化卷)と道隱の「略讚」十八卷と及び興隆の「微決」十八卷を以てす。日蓮部は、「如來滅後五百歲始觀心本尊鈔」一卷と「開目鈔」二卷を以て本文とし、之に會合するに、「觀心本尊鈔」には日常の「私見聞」二卷と日朝の「見聞」八卷と日耀の「見聞」一卷と日性の「圓智註」二卷と日講の「啓蒙」四卷と日好の「拾遺」一卷と同「扶老」一卷と日導の「祖書綱要刪略」七卷(拔萃)と及び日輝の「略要」二卷を以てし、「開目鈔」には日朝の「私見聞」四卷と日諦の「見聞」三卷と日性の「圓智註」三卷と日講の「啓蒙」六卷と日好の「拾遺」一卷と同「扶老」

二卷と及び日蓮の「科文」一卷を以てす。随つて、現在のところ、五十五卷の中に、日本佛教文獻は、九十九部收められてゐる譯である。その數量は多くないけれども、各宗宗乘第一の文獻を選択したものであつて、重要なものばかりである。但し、是れ亦、他の叢書類と重複するものが尠くないけれども、斯かる組織の下に分類し、且つ數書會合してゐることは、實用上便利な場合がないでも無い。尙、刊行初期の計畫では、三論部に「中論」と「百論」と「十二門論」を本文として吉藏の「疏」を會合し、華嚴部に「華嚴經」を本文として「搜玄記」と「探玄記」とを會合し、天台部に「法華文句」と「十不二門指要鈔」とを本文としてその末疏を會合し、眞言部に「十章章」を本文としてその末疏を會合し、更に「菩提心論」を加へ、禪部には「宗門正統錄」を入れ、淨土教部には、「四帖疏」の全部を本文としてその末疏を會合し、日蓮部には「撰時鈔」と「報恩鈔」と「立正安國論」を本文として夫々の末疏を會合する豫定であつたらしいけれども、今のところ、その實現は困難な様である。

第六に、「昭和
新纂 國譯大藏經(宗典部)二十二卷とは、同大藏經全四十八卷を分類して、「經典部」十二卷・「論律部」十二卷・「宗典部」二十二卷・「解説部」三卷とする中の、第三宗典部を云ふ。尤も、此の中に於て、謂はゆる日本佛教文獻を收むるものは、第一卷「天台宗聖典」・第二卷「眞言宗聖典」・第三卷「淨土宗聖典」・第四卷「眞宗聖典」・第五卷「曹洞宗聖典」・第六卷「臨濟宗聖典」・第七卷「日蓮宗聖典」・第八卷「華嚴宗・法相宗・律宗・融通念佛宗・時宗聖典」・第九卷「日本支那淨土門聖典」・第十卷「日本支那聖道門聖典」の十卷と、「祕密曼荼羅十住心論」を收むる第十七卷とである。是等十一卷の中には、素より、印度及び支那の著作もあるけれども、その大部は、日本各宗の祖師及び高僧の手になつたものである。本書は、謂はゆる圓本の一であり、平易と普及を目的としたものであるため、

學術の資料とする程のものでは素よりないが、参考とするには便利であらう。

口 宗 別

次に、一宗だけの文獻を纏めて編纂したものに、左の如きものがある。一々之が内容を略説す可きではあるけれども、今は暫く、名目を列擧するだけに止めて置く。

天 台 宗

天 台 宗 叢 書 三卷(中絶) 末 廣 照 啓 編 大 正 八—十一年

天 台 宗 聖 典 一 卷 裕 慈 弘 編 昭 和 二 年

眞 言 宗

國 譯 密 教 十 六 卷 塚 本 賢 曉 編 大 正 九—十 四 年

國 譯 聖 教 大 系 二 十 五 卷 塚 本 賢 曉 編 昭 和 六—(未 完)

淨 土 宗

淨 土 宗 全 書 二 十 卷 淨 土 宗 々 典 刊 行 會 編 明 治 四 十 一—大 正 三 年

同 上 第 二 版 二 十 一 卷 同 上 編 昭 和 三—六 年

續 淨 土 宗 全 書 (既 刊 十 九 卷) 宗 書 保 存 會 編 大 正 四—(未 完)

西 山 全 書 八 卷 淨 土 宗 西 山 派 宗 務 院 編 大 正 二—十 一 年

眞 宗

眞宗聖典全書 二卷 後藤環爾編 明治四十年

眞宗全書 正編 續編 七十四卷 妻木直良編 大正二—五年

眞宗叢書 十卷別卷二卷附卷一卷 眞宗叢書編輯所編 昭和三—六年

眞宗大系 三十七卷 眞宗典籍刊行會編 大正五—十四年

譯眞宗聖典 二卷 同書刊行會編 大正十二年

聖典淨土眞宗 一卷(改修版) 島地大等編 昭和三年

禪宗

校註禪門法語集 一卷 山田孝道編 明治二十八年

同續禪門法語集 一卷 森慶造編 明治二十九年

禪學大系 八卷(中絶) 同書編輯局編 明治四十三—大正四年

國譯禪宗叢書 (第一輯)十二卷 宮下軍平編 大正八—十年

同 上 (第二輯)十卷 同上編 大正十四—昭和七年

曹洞宗全書 二十卷(既刊十一卷) 來馬塚道編 昭和三—(未完)

日蓮宗

日蓮宗全書 二十卷 鈴木莊太郎編 明治四十三—大正四年

日蓮宗之學全書 十八卷(中絶) 同書刊行會編 大正十—

修 驗 道

修 驗 道 章 疏 三卷(日本大藏經第四卷六・四七・四八卷) 中野達慧編 大正五―八年

修 驗 聖 典 一卷 同書編纂會編 昭和二年

ハ 人 別

第三に、各宗の高祖、又は列祖の著作を全集したものは、左の如くである。

天 台 宗

傳 教 大 師 全 集 五卷 叡山學院編 大正十五―昭和二年

智 證 大 師 全 集 四卷(大日本佛教全書第三・三・三・三卷) 大正六―七年

惠 心 僧 都 全 集 五卷 比叡山專修院編 昭和二―三年

慈 眼 大 師 全 集 二卷 寬永寺編 大正五年

眞 言 宗

弘 法 大 師 全 集 十五冊 目錄一冊 祖風宣揚會編 明治四十二―四三年

原文 對 照 和 譯 眞 言 十 卷 章 二卷 岡田契昌編 昭和四年

興 教 大 師 全 集 一卷 加持世界社編 明治四十二年

淨 土 宗

法 然 上 人 全 集 望田眞洞共編 明治三十九年初版

眞宗

親鸞聖人全集 一卷

住田智見編 明治四十三年

蓮如上人全集 一卷

住田智見編 明治四十四年

禪宗

承陽大師聖教全集 三卷

永平寺編 明治四十二年

道元禪師全集 一卷

大久保道舟編 昭和五年

澤庵和尚全集 六卷

同書刊行會編 昭和四年

白隱廣錄 二卷

大橋春崖 上村義秀 共編 明治三十五年

日蓮宗

本化日蓮聖人御遺文 一卷

加藤文雅編 明治三十七年初版

類纂高祖遺文錄(日蓮聖人御書全集)一卷

田中巴之助編 大正四年初版

原文對照 口語譯 日蓮聖人全集 七卷

清水龍山編 大正十四年

原文 對譯 日蓮聖人全集 (既刊九卷)

桃井日晁編 大正十四(未)完

尚、個人の全集としては

慈雲尊者全集 十八卷

長谷寶秀編 大正十五年

的門上人全集 五卷

同書刊行會編 大正十年

行誡上人全集 一卷 佛敎學會編 明治三十二年

照遍和尚全集 六卷 同書刊行會編 昭和五十七年

清澤全集 三卷 浩々洞編 大正二十二年

佐々木月樵全集 六卷 同書刊行會編 昭和二十四年

前田慧雲全集 八卷 同書刊行會編 昭和六十七年

等があり、此の他、参考す可き近代の叢書類は、必ずしも尠しとしない。

即ち、

大正新脩大藏經圖像 八卷(既刊一卷) 大藏出版株式會社 昭和七(完)

高僧名著全集 十五卷 平凡社 昭和五十六年

佛敎信仰實話全集 二十四卷 大東出版社 昭和五十七年

を初めとして、經論を國譯したものに、國民文庫刊行會の『國譯大藏經』二十九卷(大正六十年。但し昭和三年第

三版以下は戒律研究二卷を加へて三十一卷)、大東出版社の『國譯一切經』百卷(昭和三十七年)、上記東方書院の『昭和

國譯大藏經』四十八卷(昭和三十七年)、佛敎協會の『新譯佛敎聖典』一卷(大正十四年初版)、佛敎經典叢書刊行會の

『現代佛敎經典叢書』十一卷(大正十一年)、『現代根本佛敎聖典叢書』十二卷(大正二十三年)等があり、何

等かの新しい試みの下に、日本佛敎を纏めんとしたものに、丙午出版社の『佛敎大觀』十卷(大正五六十二年)

を先頭として、大東出版社の『佛敎思想大系』二十卷(昭和六十七年未完)、及び同社の『佛敎研究叢書』數卷(昭和七)、

東方書院の『日本宗教大講座』中の「佛教篇」六卷と「宗教藝術篇」一卷（昭和四一六）等があり、更に、讀賣新聞社編纂の『宗教大觀』の中にも「佛教篇」が企てられてゐると云ふ。隆文館に『佛典説話全集』十二卷があり、東方書院に『大藏經講座』二十卷がある。更に方向を轉ずれば、『有朋堂文庫』や『岩波文庫』、『世界聖典全集』乃至『明治文化全集』と云つたものゝ中にも、日本佛教の典籍があれば、『世界思潮』や『大思想エンサイクロペディア』の中にも數個の佛教論説がある。尙、『大日本古文書』や『大日本史料』乃至『群書類從』、『續群書類從』、『續々群書類從』、『史籍集覽』、『續史籍集覽』、『史籍雜纂』、『古事類苑』、『廣文庫』、『新訂増補國史大系』と云つた様な、根本史料を聚めた叢書類の價値、並にその重要性は、茲に論及するまでも無い。最後に、廣谷國書刊行會の『近世佛教集説』（大正十四年刊）一卷の、注意す可き叢書であることを附け加へて置く。

三 綱 要 文 獻

『學佛南針』と云ふ小さな書物が一冊ある。故前田慧雲博士が、明治二十五年に書かれたものである。その後、大正の初年頃かと思ふが、故島地大等師が、丙午出版社の講義録に、『佛教研究法』一卷を書かれたことがある。それから、大正十二年に、同じ丙午出版社から、深浦正文氏の『佛教研究法』一卷が現れた。而して、最近、大東出版社の「佛教思想大系」の第一卷として、境野黃洋博士の『佛教研究法』一卷が出た。是等の書物の内容は、何れも、謂はゆる「學佛南針」であつて、「佛教研究法」と云ふ題目とは、幾等か、隔りがある様に思はれる。けれども、それは兎も角として、文獻を中心とする、佛教研究の方法を教へた點に於て、何れも、皆劃時代的の價値

を有つものである。今後佛教を研究せんとする者は、須らく、是等の書物から入門す可きである。

日本佛教に限らず、一般に、或る問題を研究せんとするに當つては、先づ、哲學的研究法と科學的研究法とがあるであらう。尤も、此の二個の方法は、互に切離されて、獨立に行はる可きものではない。一が經絲ならば、他は緯絲である。經絲が太くなるか、緯絲が太くなるかによつて、織出される布に相違があらうが、一片の布を作らんが爲には、兩絲共に不可缺である。今、日本佛教を研究組織するに當つても、亦自ら哲學的方法によれるものと、歴史的方法によれるものとの二種があつたとしても、兩者互に相交渉し關係してゐるものたることは言ふ迄もない。然し、その何れに重點を置いたかによつて、暫く、之を哲學的研究の文獻と、歴史的研究の文獻とに分けてみる。

イ 哲學的文獻

明治以前、佛教各宗を通説したものに、『東大寺六宗未決義』、『八宗綱要』、『内典十宗秀句』、『内典塵露章』、『諸宗教理同異釋』、『八海含藏』、『步船鈔』、『初學題額集』、『四宗要文纂補』、『十宗略記』、『本朝諸宗要集』、『顯揚正法復古集』、『諸教要義略辨』、『諸宗大意』、『扶桑十宗志』、『和朝傳來十宗』、『諸宗之意得』等があるが、何れも皆、日本に行はれた各宗の一々を略説して聚めた程度のものに過ぎぬ。是等諸書の中に於て、古今に互り、最も廣く行はれたものは、凝然の『八宗綱要』二卷である。明治の初年頃から、昭和の現代に至る迄、尙且つ此の書の流行の盛んなことは、左の末註によつて、之を證することが出來やう。

八宗綱要抄啓蒙錄

五卷

明治十一年 楠

潜 龍 著

八宗綱要講解 六卷

明治十一年

福田義導著述

八宗綱要攷證 二卷

明治十四年

深妙院開號遺稿
藤井玄珠刪補

科本八宗綱要鈔 二卷

明治十五年

酒井最正科

標註八宗綱要 一卷

明治十八年

黑田眞洞標註

冠註八宗綱要 一卷

明治二十年

瀨原邊惠洞燈冠註

冠導八宗綱要 二卷

明治二十一年

瀨原春惠洞冠導

八宗綱要講義 二卷

明治二十一年

柳澤迎存述

啓蒙八宗綱要 二卷

明治二十一年

町元吞空註

縮刷增補八宗綱要抄啓蒙錄 二卷

明治二十二年

楠潛龍著

標科傍註八宗綱要 二卷

明治二十三年

町元吞空註釋

縮刷增補八宗綱要抄啓蒙錄(校訂大附錄付)二卷

明治二十六年

楠潛龍著
上杉文秀校附

八宗綱要鈔講述(附錄、融真日時宗綱要)三卷

明治二十七年

吉谷覺壽撰

八宗綱要講義 一卷

明治三十年

織田得能講述

八宗綱要講義 一卷

明治三十二年(同四十二年)再版

境野哲著

八宗綱要講義 一卷

大正元年

森達立述

八宗綱要講義 一卷

大正五年

和田龍造著

八宗綱要講話 二卷

大正五年(大正十一年)
四版

境野黃洋著

八宗綱要問題講述(附、試験問題解答)一卷

大正六年

日野安住述

八宗綱要講義 一卷

大正十三年

富井隆信述

八宗綱要講義 一卷

昭和二年

佛教學會編

八宗綱要解説 一卷

昭和二年

柏原祐義著

國八宗綱要

合本(昭和國譯大藏經宗典部第十卷中) 昭和六年

同編輯部

『八宗綱要』註釋の立場を離れながら、その説述の形式を襲うて現れたものに『佛教十二宗綱要』(明治十九年、小

栗栖香頂編)・『明治諸宗綱要』(明治二十三年、吉谷覺壽撰)・『佛教各宗綱要』(明治二十九年、佛教各宗協會編)・俗佛教

各宗綱要』(明治三十二年、來馬琢道編)・『日本宗教大講座(佛教宗派篇)』(昭和四年、東方書院編)等がある。

然るに此の種の註釋學的佛教研究の他面に於て、同時に、自由に大膽に佛教を分解し、組織しようとする一面があつた。齋藤聞精の『佛教或問』(明治二十二年)・村上專精の『佛教一貫論』(明治二十三年)・吉谷覺壽の『佛教總論』(明治二十三年)・中西牛郎の『組織佛教論』(明治二十三年)・村上專精の『佛教統一論』(明治三十四―八年)・川藤喟堂の『大乘佛教大綱』(明治三十六年)・小野藤太の『日本佛教哲學』(明治三十六年)・釋雲照の『佛教原論』(明治三十八年)・右原即曲の『佛教哲學汎論』(明治三十八年)・齋藤唯信の『佛教學概論』(明治四十年)・紹慶密應の『佛教哲學新論』(明治四十一年)・村上專精の『佛教概論』(明治四十二年)・島地默雷の『佛教綱要』(明治四十三年)・寛克彦の『佛教哲理』(明治四十四年)・井上圓了の『日本佛教』(大正元年)・村上專精の『佛教概論』(大正二年)・小野清

秀の『佛教哲學』(大正四年)・高木俊一の『佛教概論』(大正五年)・加藤咄堂の『佛教概論』(大正六年)・佐々木月樵の『佛教概論』(大正六年)・前田慧雲の『佛教概論』(大正六年)・上宮教會編の『佛教の新研究』(大正七年)・金子大榮の『佛教概論』(大正八年)・加藤咄堂の『大乘佛教大綱』(大正九年)・同『佛教概論』(大正十一年)・山邊習學の『佛教概説』(大正十三年)・三井昌史の『佛教哲學思想大系』(大正十三年)・妻木直良の『佛教概論』(大正十三年)・龜川教信の『佛教概論』(大正十四年)・下村春之助の『佛教教理概論』(大正十五年)・廣瀬文豪の『佛教哲學論』(大正十五年)・高神覺昇の『佛教學概論』(大正十五年)・眞野正順の『佛教教理概論』(大正十五年)・衛藤即應の『佛教哲學概論』(大正十五年)・山邊習學の『佛教概論』(昭和三年)・推尾辨匠の『佛教思潮』(昭和三年)・同『佛教哲學』(昭和四年)・島地大等の『佛教大綱』(昭和六年)等が、それである。此の方面の、今後更に發達す可きことは、言ふを俟たぬ。

ロ 歴史的文献

明治以前の書物で、日本佛教を歴史的に取扱つたものは、『扶桑略記』、『三國佛法傳通緣起』、『内典塵露章』、『元亨釋書』の「資治表」と云つた位のものである。維新以後は、次第に此の方面の研究が盛んとなり、左に見るが如き雑多の歴史的文献が現れることになつた。

日本 佛 法 史 三 卷 明治十七年(同廿五年再版) 田 島 象 二 著

日本 佛 教 史 略 上 卷 明治十七年 大 内 青 澗 編

大日本皇陵佛事略記 二卷附一卷 明治十九年 藤 導 順 著

日本佛教史	第二冊	明治十九年	三宅雄次郎著
三國佛教略史	下卷	明治二十三年	島地默能合著
日本佛教史	一卷	明治二十五年	加藤熊一郎著
新日本佛教歷史	上卷	明治二十八年	相澤祖明合著
平安奠都佛教史	一卷	明治二十八年	渡邊童麟合著
大日本佛教史	一卷	明治三十年	佐々木惠璋編述
日本佛教史綱	二卷	明治三十一年	村上專精著
批判的日本佛教史	一卷	明治三十二年	足立栗園著
列傳體日本佛教史	一卷	明治三十三年	來馬琢道著
佛教史要(日本之部)	一卷	明治三十四年	境野哲著
日本佛教沿革略(佛家人名辭書)の卷首		明治三十六年	鷺尾順敬著
日本佛教史	一卷	明治三十七年	石原即聞著
日本佛教通史	一卷	明治四十年	土屋詮教著
日本佛教小史	一卷	明治四十三年	伊藤義賢著
佛教史論	一卷	明治四十四年	境野黃洋著
		大正五年	境野黃洋著

平日本佛教	一卷	大正六年	藤本慶祐著
日本の佛教	一卷	大正六年	田中達著
日本の佛教	一卷	大正七年	境野黄洋著
日本佛教外史	一卷	大正八年	菊地亮三郎著
日本佛教史之研究	一卷	大正八年	辻善之助著
日本の文明と佛教	一卷	大正八年	長沼賢海著
佛教史論	一卷	大正十二年	赤堀又次郎著
日本佛教文化史の研究	一卷	大正十三年	橋川正著
日本宗教史	一卷	大正十四年	比屋根安定著
日本宗教史(增訂再版)	一卷	大正十四年	土屋詮教著
日本佛教と社會事業	一卷	大正十四年	橋川正著
中世に於ける精神生活	一卷	大正十五年	平泉澄著
新日本佛教史	一卷	昭和二年	橋川正著
日本佛教史の研究	三卷	昭和三十四年	大屋徳城著
日本佛教史	一卷	昭和三年	木派本願寺學務部編纂
日本宗教史の研究	一卷	昭和三年	長沼賢海著

日本文化と佛教	一卷	昭和三年	山邊習學著
日本佛教思潮	一卷	昭和三年	境野黄洋著
概説日本佛教史	一卷	昭和四年	橋川正著
日本宗教史	一卷	昭和四年	樹下快淳著
日本佛教史	一卷	昭和五年	藤原猶雪著
日本佛寺史	一卷	昭和五年	鷲尾順敬著
History of Japanese Religion	1 vol.	1930	By M. Anesaki
日本佛教史之研究(續編)	一卷	昭和六年	辻善之助著
日本佛教史講話	一卷	昭和六年	境野黄洋著
日本佛教發達概觀	一卷	昭和七年	境野黄洋著
綜合日本佛教史	一卷	昭和七年	橋川正著
日本佛教教學史	一卷		島地大等著

素より玉石混淆であつて、是等全部が吾等の研究を裨益するものとは云はぬが、尠くとも、是等先輩の歩んだ雑多の路を選分けて、吾等は正しき方向に邁進しなければならぬ。

ハ 参 考 文 献

日本佛教の研究上に必要な、辭彙・解題・年表等を列挙して置く。

佛教大辭彙 三卷 大正三十二年 佛教大學編(富山房發行)

佛教大辭典 一卷 大正六年初版 昭和五年補訂縮刷版 織田得能編(大倉書店發行)

佛教大辭典 五卷 昭和六年以降刊行中 望月信亨編(同書發行所)

此の他、尙、兒島碩鳳編『佛教学典』二卷(明治二十八年)、若原敬經編『佛教いろは字典』四冊(明治二十九年、後改

訂三卷)、浩々洞編『佛教辭典』一卷(明治四十二年、無我山房)、藤井宣正編『佛教辭林』一卷(大正元年、明治書院)、

『模範佛教辭典』一卷(昭和七年、東方書院)等がある。更に、各宗専門の辭典としては

秘 密 辭 林 一卷 明治四十四年 加持世界社編

密 教 大 辭 典 三卷 昭和六年以降刊行中 松永昇道編(東寺専門學校)

禪 學 辭 典 一卷 大正四年 神保如天編(無我山房發行)

禪 宗 辭 典 一卷 大正四年 山田孝道編(光融館發行)

禪宗 禪林象器箋 一卷 明治四十二年 村上無道編

眞宗故事成語辭典 一卷 大正二年 沼法監編

本化聖典大辭林 三卷 大正九年 田中智學編(師子王文庫)

があり、特殊な辭書としては

梵 語 辭 典一名枳橋易上集 一卷 明治三十八年 慧光編

梵漢 對譯 佛教辭典 一卷 大正四年 荻原雲來編

梵藏漢和
四譯對校 翻譯名義大集 一卷並索引

大正五年 榊 亮三郎 編

佛敎名辭集 一卷

大正五年 露國ロゼンベルグ編

印度佛敎名詞辭典 一卷

昭和七年 赤沼智善著

口佛家人名辭書 一卷

明治三十六年 鷺尾順敬編

要文大藏經索引 三卷

昭和二年 川上弧山著

抄錄大藏經索引

大正十五年以降未完 高楠順次郎編

新修大藏經索引

大正十四年初版 山田孝雄編

佛書解說大辭典 十二卷

昭和七年以降刊行中 小野玄妙編(大東出版社)

大日本寺院總覽 一卷

大正五年 明治出版社編

がある。尙、同文館の『哲學大辭書』五卷(明治四十五年初版、大正十五年追加)の中には、佛敎關係の項目が多く解説されて居り、價値ある論文が多い。その他、三省堂の『百科大辭典』、平凡社の『大百科事典』、岩波書店の『哲學辭典』、吉川弘文館の『國史大辭典』等も、亦當然參考とす可きものである。

次に、日本佛敎文獻の解題は、日本大藏經所收の典籍を解題した『佛書解題』二卷と、大日本佛敎全書所收の典籍を解題した『佛書研究』、及び各種叢書に附屬してゐる解題、並に上掲『佛書解說大辭典』、その他『佛敎辭典』中の解題に依ればよい。前田博士に「古寫教籍彙錄」一篇があり、島地師に「日本天台教籍の開題」一章がある。日本佛敎典籍解題の參考としては、最上の論文である。更に「群書一覽」・「國書解題」・「羣書索引」等を參考

す可きこと、云ふ迄もない。次に、年表には

佛 教 大 年 表	一 卷	昭和五年改訂版(明治四十二年初版)	望 月 信 亨 編
撰 新 日 本 佛 教 年 表	一 卷	昭和二年	橋 川 正 編
和 漢 佛 教 年 契	一 卷	明治三十一年	村 上 專 精 撰
眞 言 宗 年 表	一 卷	昭和六年	豊 山 宗 務 所 編

がある。

日本佛教を構成してゐる要素は、單に書籍だけではない。書籍をして在らしめた人があり、人が生活した寺がある。尠くとも、此の三は、日本佛教研究の上に、常に忘れてはならない重要分子である。人が寺を建て、書を作した如く、寺は、人をして生活せしめ、書をして今日に傳はらしめた。その如く、書は、また、人をして人たらしめ、寺を新たに生み出す源でもある。三者の中、寺を中心として日本佛教を究めることも出来れば、人を中心として之を究めることも可能である。その様に、また、書を中心とする立場もあり得るのである。書の中に於て又之を分ければ、各種傳・法脈・系譜・年譜・日記・消息等は人を説明するものであり、縁起・由來・資財帳・勸進記・行事記・供養記・寶物帳・本尊靈驗記・其の他の日記・記録・佛會儀規・宗制・寺法・學則・美術等は寺を説明するものであり、爾餘の教理的文獻は一切、書を説明するものである。今は暫く、書を中心として日本佛教を研究する立場から、此の一文を試みてみた。與へられた分量を越ゆるばかりでなく、時に追はれて充分推敲する暇もなく、中頃悠長で終末を走つた観かないでもないけれども、是も致し方がなく、一先づ、之を以て筆を擱く。最後に、本文は、飽まで初學者の爲に物したものであり、學者の前に提げんとしたものでないことを斷つて置く。(七・一二・四)

△本誌五十號を記念してこの號を「日本文化と佛教」なる特輯とした。意義あることと信じてゐる。

△内容については嚴に江湖の批判にまつものであるが、根本的な大問題が數多く提示せられ、且つすべて直接間接に即今の時代的關心が發露してをる。蓋し、本誌は現代日本に對するよき回向であると感ぜられる所以である。研究資料、研究文献亦ともに貴い。

△内容に就ては大體當初所期の結果を得た。偏に執筆諸先學の好意と良心に謝したい。同時に御依頼督促に際しては無理或は無暴を敢てした向もある。重ねて謝す次第である。

△この新第十卷第一號以後は大東出版社で發行することとなつた。書肆も大いなる努力を約してゐる。編輯關係者に於ても亦努力を新にせんと期してをるから更に江湖の支持を願ふ。

△本誌の會員は誌代に於ても便宜がある。從來原則として會員一名の推薦を要したが、編輯部の方へ申込んでいたゞけばその手續をする。

尙ほ編輯に關することは編輯部へ、會計その他經營一切の用務は出版書肆の方へ御願ひしたい。

(T・I)

(特別定價金壹圓五拾錢)

昭和七年十二月二十五日印刷
昭和八年一月一日發行

新第十卷・第一號

不許複製

編輯者 宗教研究編輯部

右代表者

東京帝國大學宗教研究室内
村崎正治

發行者 岩野眞雄

印刷者 中村勝藏

印刷所 中村印刷所

東京市芝區新橋六ノ七四
東京市芝區新橋六ノ七四

一冊 金一〇〇(送・六)
三冊(半年) 金三〇〇(送共)
六冊(一年) 金五八〇(送共)
六冊(會員) 金五〇〇(送共)

會員希望の方は現會員の紹介に金五圓を添へて發行所へ御申込の事

宗教研究發行所

大東出版社

東京市芝區芝公園地七ノ十
振替東京一九四七一
電話 芝二一六一六番