

五祖弘忍の法嗣

宇井伯壽

道宣の續高僧傳の習禪篇の論に僧稠僧實の二賢に對して達摩を述べて

屬有菩提達摩者、神化居宗、闡導江洛、大乘壁觀、功業取高、在世學流、歸仰如市。然而誦語難窮、厲精益少、
審其慕、則遺蕩之志存焉、觀其立言、則罪福之宗兩捨、詳夫、真俗雙異、空有二輪、帝網之所不拘、愛見莫之
能引、靜慮籌思、故絕言乎、

といひ、更に僧稠達摩を對照して論じて居るが、續高僧傳が貞觀十九年(六四四)を終りとして成つた時には達摩
系統の四祖道信は存命中であり、其後著者道宣が資料を得るに従つて補筆追加して遂に入寂した乾封二年(六六
七)までには道信の入寂(六五一)牛頭法融の入寂(六五六)があつて、禪系統は稍盛大になりつゝあつたとは
いへ、恐らく後世想像する程に大勢力を得て居たのではないから、道宣の右の言は達摩系統の實勢力に參照して
の言ではなくして、道宣自ら達摩の禪について洞見して得た結果其特色を述べたものである。現今の佛教史家す
ら動もすれば、達摩の禪は、支那に於て羅什覺賢以來菩薩禪として發達し殊に南地三論宗の般若中觀の思想を基

とした禪系統の一段の進歩に外ならぬとなすが如きに比較すれば、道宣の見識の遙に深きを思はざるを得ない。達摩は南地に上陸したには相違ないが、直に洛陽嵩山に往つて住した。北方に去つた後にも達摩と什覺賢以來の思想との關聯結合のあつたことは見出されぬ。當時の状態としては北方の僧稠・僧實等の一團と南方三論系の一團とが禪的系統として存し、その間に達摩が南地から北地に行つたのであつて、後に南方三論系と達摩系との關係が生ずるに至つたのである。それも而も三論系が達摩系から影響を受けたのである。

先づ此この達摩系が何處に中心地を有したかを見ると、道宣は達摩が江洛を闡導すといふも實際は洛の方が主であり、又在世の學流歸仰すること市の如しといふも、恐らく誇張の言であらう。達摩としては嵩山が化導の中心であつて、弟子は南方にも北方にも居たが、然し當時其禪が盛に流行したといはれ得る程ではない。

達摩に嗣いだ第二祖は慧可であるが、嵩山に於て六年隨從修鍊して得隨し、其後は洛濱を教化して鄴都に出た。向居士・化公・廖公・和禪師・僧那・法林（又は曇林）・寶月などを得たが、北周破佛の時にはそれぞれ何處にか逃れたのであつた。現今出版せられた神會錄は、之を慧可は隱れて舒州峴山に居つたとし、歷代法寶記は破佛の時とはいはれないが、ただ得法後四十年峴山洛相二州に隱るとなして居る。舒州は安徽省東南部楊子江沿岸にあるが、峴山は襄陽にあつて、襄陽は湖北省東部の都である。故に舒州峴山とはいはれない理である。神會錄の寫本をよく見ると、峴とあるのではなく、右旁は明に多少誤つた完の草體と考へらるるもので、従つて決して峴ではない。然し皖は恐らく皖の音通で、皖山は皖山であらう。皖山は皖公山と同じで、潛山ともいひ、最高峯を天柱山といひ、司空山（又は思空山）と相連なつて安徽省潛山縣の西方にある。峴山は恐らく皖山の寫誤で、

皖山であらう。故に慧可は此山に逃れ、後に復鄴都に歸つたのである。故に達摩と慧可とは大體北地にあり而も黃河流域に近い所を行化したのであり、楊子江に近い所は唯一時逃れたのみである。

然るに第三祖僧粲は主として舒州思空山に居た人で、そこで第四祖道信を得、其後遂に南方廣東に近いといへる羅浮山に行き、三年隠れて更に皖山に來つて寂した。故に僧粲は既に主として楊子江に近い所に居たことになる。第四祖道信は僧粲に得法して後江西省の吉州に行つたが、吉州は廬山と廣東との中間、少しく廬山に近い程の所、である。ここから衡山即ち南嶽に至らむとし、江州即ち九江に止まつたが、道俗が請うて廬山大林寺に留めた。居ること十年であつたが、廬山の最高峰から蘄州黃梅縣破頭山（又は破額山）に紫雲あるを見て、これ住處なりとして移り、改めて雙峯山と爲した。四祖のことを單に雙峯といふのはこれが爲である。雙峯山は九江に對する楊子江北岸から甚だしくは遠からぬ所で湖北省蘄州黃梅縣にある。ここに住すること三十年間、弘忍を得て、此山で寂した。第五祖弘忍は道信の寂後は雙峯山の東の馮墓山（又は馮母山或は馮茂山）に居た。五祖の法門が東山法門と稱せらるるのはこれが爲で、之に對すれば四祖の居た所は西山になる。五祖は其後にもここを出でなかつたから、四祖五祖は全く西山東山に居たのである。かくして三祖以來は安徽省の西南地方湖北省の東南地方の楊子江に近い所に居たのであつて、初祖二祖の居た洛陽嵩山及び鄴都から南方に移つて楊子江近くに禪宗の中心地が移動したといへる。

二

五祖弘忍は宏忍とも書かるるが、俗姓は周氏、黃梅縣の人、仁壽元年（六〇一）に生れ、大業三年（六〇七）

七歳で道信に奉仕したといふ。此時道信は二十八歳である。然し爾來弘忍が奉事すること三十年で道信が寂すといはるる點で見れば、兩人の會つたのは猶十五年も後である筈である。道信は十三歳(五九二)で僧榮に會ひ、十年間従ひ、僧榮は更に三年にして寂したから仁壽三年(六〇三)以後の寂であるが、通常は大業二年(六〇六)寂したといふ。道信は其後吉州に行き、其處に何年居たか明でないが、次いで廬山に十年居て雙峯山に來たのであるから、雙峯山に來たのは早くも三十五歳以後である。弘忍が七歳で従うたとすれば、それは廬山に於てであるべきである。道信が廬山から雙峯山を望見した時弘忍も其處に居たといふ説もあり、又黃梅で道信初めて弘忍を見たとなす説もある。奉事すること三十年といふのは恐らく道信が雙峯山に入つて三十餘年居て寂したといふ所から言はるるに至つたことで、弘忍の隨從は廬山に於てであらう。道信が既に廬山に十年、雙峯山に三十餘年居て、其の道名は楊子江沿岸一帯に高く、會下五百餘人といはれ、法顯(五七六—六五二)・玄爽(五七九—六五八)・善伏(六六〇寂)の如き弟子もあつた程であるから、其の後を承けた東山法門の名も長江流域一帯は勿論のこと、廣く諸所に聞えたと見えて學徒輻輳した。弟子玄曠の楞伽人法志並にこれを基とした玄曠の弟子淨覺の楞伽師資記及び荷澤神會の語録には勅召について何事をも述ぶることはないが、歷代法寶記には顯慶五年(六六〇)勅があつて京師に召され、辭退した爲に衣藥を賜つたと傳ふるやうになつた。後には又殺さるるとも出でずと辭して却つて賞せられたといはれるに至つた。道信の寂した年(六五一)には弘忍は五十一歳であるが、當時既に多數の弟子があつたと考へらるる。道信は自ら生來付囑不少というたと傳へられ、會下も五百餘人あつたといはるるが、弟子として知らるるものはせいぜい四・五人に過ぎない。之に反して弘忍の弟子で名の知らるるも

のは甚だ多い。従つて禪宗が諸所に弘通し後世盛大となる直接の基因は恐らく弘忍にあるというて差支ないであらう。弘忍は道信寂後二十三年日威亨五年(六七四)二月十六日七十四歳で寂したが、此間が殊に重要となる理である。寂年については、神會錄は上元年となし恐らく元の一字を脱したのであらうといはるるが、宋高僧傳には上元二年十月二十三日とし、祖堂集は高宗二十四年壬申即ち威亨三年とし、景德傳燈錄は上元二年となして居る。威亨五年八月に上元と改元せられたのであるから、神會錄が上元となすのは、たとひ元年であつたにしても、正確なものでなく、或は既に上元二年の二を脱したのかも知れぬ。上元二年説も比較的古いものである。

弘忍の弟子は、楞伽師資記(七〇八頃)に引用せらるる玄曠の楞伽人法志(七〇六頃)によれば弘忍の臨終の二日前の言として

如吾一生教人無數、好者並亡、後傳吾道者、只可十耳。我與神秀、論楞伽經、玄理通快必多利益。資州智説、白松山劉主簿兼有文性。萃(華の誤)州惠藏・隨州玄約憶不見之。嵩山老安深有道行。潞州法如、韶州惠能・楊州高麗僧智德此並堪爲人師、但一方人物。越州義方仍便講説。又語玄曠曰、汝之兼行善自保愛、吾涅槃後、汝與神秀當以佛日再暉、心燈重照。

といふを擧げて十一人を數へ、而も其特色を明にし、更に神秀を傳し、最後に神秀の弟子を擧げて居る。歴代法寶記(七七四頃)には同じく

吾一生教人無數、除惠能餘有十爾。神秀師、智説師、智德師、玄蹟師、老安師、法如師、惠藏師、玄約師、劉主簿雖不離吾左右、汝各一方師也

というたとなし、惠能については之を第六祖として別傳を立てて居る。然し後部には又

當此之時學道者千萬餘人、(其中親事不離忍大師左右者唯有十人)並是昇堂入室智誥・神秀・玄蹟・義方・智德・惠藏・法如・老安・玄約・劉主簿等並盡是當官領袖、蓋國名僧、各各自言、爲大龍像(象ならむ)、爲言得底、乃知非底也

とあるから、前と併せて十一人となつて、楞伽人法志と同じである。更に長慶三年(八二三)に成つた宗密の圓覺經大疏鈔三之下には

(忍)大師廣開教法、學徒千萬、於中、久在左右、陞堂入室者、即荊州神秀・潞州法如・襄州通・資州智誥・越州義方・華州慧藏・蘄州顯・楊州覺・嵩山老安、並是一方領袖、或園國名僧、雖各有證悟、而隨器不同、未有究了心源者、後有嶺南新州盧行者、……慧能第六……

とあり、更に南山念佛門禪、其先亦五祖下分出、法名宣付、果州未和上、閩州蘊玉、相如縣尼一乘皆弘之、余不的知稟承師資照穆ともあるから、計十一人となる。これを楞伽人法志に對照して彼此の出入を見ると其間に多少の差がある。安州玄曠・白松山劉主簿、隨州玄約・楊州高麗僧智徳の四人は彼にありて此になく、襄州通・蘄州顯・楊州覺の三人は此にありて彼にない。更に宗密の禪門師資承襲圖を見ると五祖の門下として六祖慧能を中央にし左右に數名づつを並舉して居るが、此圖は長く寫本として傳はつた爲に泥雜脫字等があるから、大體訂正を施して見ることにすれば、右方には襄州通・潞州法如・北宗神秀・越州方があると知られ、左方には業州法・資州侁・江寧持・老安・楊州覺があつて、合せて十人となる。右方北宗神秀の右下に細字で六と書し次に普寂とし其

下右に細字で七とあるが、これは神秀が六祖で普寂が七祖であるとなす北宗禪の主張を表はしたもので、次に一字下げて二行に西京山北章敬寺澄と東京同德寺と記さるるが、同德寺の下に幹を脱したもので、澄・幹共に普寂の弟子なること景德傳燈錄によつて知らるる。越州方の次に果閻宣什とあるは宣什で、果は果州、閻は閻州、共に四川省にあるが、果閻で一所を指すのかも知れぬ。然し其先亦五祖下分出とあるから、宣什が五祖の弟子といふのはなからう。左方資州侁は智詵で、其下に資州處寂とあるは智詵の弟子、又次の行に益州金、其下に益州石とあるが、益州金は處寂の弟子であつて淨衆寺無相のこと、益州石は其弟子淨衆寺神會のことである。これ等は何れも各の俗姓で呼んで居るのであつて智詵系の人である。江寧持は江州寧持とあるが、州は衍字で、江寧牛頭山の法持を指し、宋高僧傳によれば五祖が傳吾法者の一人となした人である。老安に續いて陳楚章と記されて居るが、陳楚章は老安の俗弟子であつて陳七哥といはれた人、次の行に保唐李了法とある中保唐は淨衆寺無相の弟子無住の居た保唐寺、李了法は無住の姓が李であるから、無住を李了法と呼ぶのであらう。この無住の弟子に寫眞といふのがあり、これが曆代法實記を著はした人である如くである。かくして圓覺經大疏鈔三之下の列名に比すると、華州惠藏と蘄州顯とは彼にあつて此になく、業州法と江寧持とは此にあつて彼にない。

以上を凡て數へ上げるならば、慧能・神秀・玄曠・智詵・慧藏・玄約・慧安・法如・智德・義方・襄州通・蘄州顯・揚州覺・業州法・江寧法持・劉主簿の十六人となるが、此外にも猶存する。宋高僧傳によれば、涅槃經を講じて慧能を知つた印宗も、大庾嶺で慧能によつて悟らしめられた慧明（又は道明）も、印宗にも従つた越州妙喜寺僧達も共に弟子であつたのである。印宗と慧明とは六祖慧能によつて眞に悟したのであるが、これ以前に

は弘忍の會下にあつたのである。更に景德傳燈錄は凡てで十三人を擧ぐるが、以上の中にない人々として揚州率法寺曇光、隨州禪暹・舒州法照・枝江道俊の四人が見らるる。此の如くにして凡て擧げられて居るものを合すれば二十三人の多數となるが、ともかく多數の弟子が黃梅縣の東山に往つて東山法門を傳へ、其後各地に化を敷いたのであるから、實際上達摩の禪宗の弘布は弘忍によるといふべきである。傳説に従へば、之に對するものに牛頭禪が金陵牛頭山に存したのであるが、これとても法持が弘忍門下で、そして牛頭第四祖とせらるるのであるから、傳説を其まゝ認めたとにしても、此時には既に弘忍の一技派となつて居ると見ても差支ない理である。初祖二祖及び四祖には傳法者以外の弟子もあつたとせらるるが、何れも其法系を存したとはいはれて居ないから、後世の禪宗の全部は弘忍門下から出づるもののみとなつて居るのである。即ち土地としては黃梅縣馮茂山から天下に弘まつたに外ならぬ。

三

弘忍の法嗣といへば、何人も直に南嶺北漸の分立を來した慧能と神秀とを詳説するであらうと期待する程に此兩人が禪宗史上重要な役目を演じて居るのであるが、以下に於ては之を詳説せむとする目的で叙述するのではなからぬ。

神秀は道秀ともいはれて居るが、河南省陳留尉氏人、姓は李俗、弟子張説の碑文にも、また玄曠の楞伽人法志にも既に神龍二年（七〇六）百有餘歳で寂したというて居る程であるから、其生年を明にすることが出来ぬ。然し武徳八年（六二五）に洛陽天宮寺で受具して僧臘八十といはれ隋末に生れて百有餘歳と記されて居る。之によ

つて數へて見ると、章に隋末というても、隋の最後の王恭帝の治世一年と煬帝の治世の幾年かを遡らねばならぬから、煬帝の治世中に生れたのであらう。仁壽元年（六〇一）に弘忍が生れて居るから、師よりも年下と見れば、神秀の生れたのは六〇一年以後にならう。碑文には知天命之年に蘄州に行つて弘忍に師事したとあるが、知天命の年は五十歳を指すから、五十歳で弘忍の許に行つたのであるし、六年隨從したといはるるから、五十六歳まで弘忍の下で修行して居たのである。神秀は五十歳以前に既に儒老及び三藏其他諸般の學に精通した立派な學者であつたのであるし、六年も修業した程であるから、弘忍が東山之法悉在秀焉というたと傳へらるるのは實際であつたに相違なからう。然るに碑文には此句に直に續いて、命之洗足、引之並坐、於是涕辭而去、退藏於密とあり、命之洗足引之並坐は弘忍が神秀を優遇したことで、恐らく其實際を示す句であらうが、その優遇にも拘らず、直に、於是涕辭而去退藏於密とあるは如何にも突然な句で連絡がない如くに感ぜらるる。如何にも脱文でもあるのではないかとも思はるるが、然し脱文のあらう道理はない。この中には或は慧能の傳法が此六年目にあつたことを含ましめて居て、そこで於是涕辭去退藏於密というて居るのではなからうか。若しかく解するを得とすれば、慧能は龍朔元年（六六一）二十四歳で弘忍に従ひ、八箇月餘で傳法し直に南に歸つたから、慧能が南に歸るや間もなく神秀も亦弘忍の下を涕辭して去つたのであらうと考へらるることになる。宋高僧傳は弘忍が寂した時弟子の神秀等が其全身を東山之岡に葬つたと記して居るが、實際はさうではあるまい。かく考へると、神秀の五十六歳は六六一年であることになるから、これより計算して、其生れたのは煬帝の大業二年（六〇六）であつたことになるし、弘忍よりも五年遅いことになる。従つて弘忍に隨從したのは永徽六年（六五五）であつたの

である。神秀は更に儀鳳年中（六七六―六七八）、即ち五祖の寂した翌々年から三年間の中、に荊州玉泉寺に隸し楞伽峯の度門寺に住するに至つたといはるるから、之によれば、六六一年から六七六―七七年まで約十六七年間は退藏於密に當り、此間自らで更に修行したのである。か程の修練をなしたから荊州に入つてからは道俗の歸仰するもの甚だ多く楊子江一帶並に長安の方面から來り隨ふ者多く、道名遠く聞えたので、遂に宋之間の奏請によつて久視元年（七〇〇）詔が降つて京に召された。宋之間の此時の奏狀には神秀を道秀といひ齡九十を過ぐとあるが、實際神秀は此時九十三歳であつたのである。翌七〇一年洛陽に入つて則天武后に謁し、長安にも行き、三帝の師となつたとせられ、北面することなく、駕によつて入内し、廷室の優遇古今例なしといはるる程であつた。出京は大足元年（七〇一）とあるから、九月以前であつた理である。大足元年十月には長安元年と改元せられたからである。神秀は兩京に留まること六年、神龍二年（七〇六）二月廿八日東都天宮寺で入寂したが、これは受具したと同一寺で、まさしく八十一年目になる。三月二日には大通禪師と諡せられ、棺は武后等王侯に送られた程であつた。神秀自らは曾て齡をいはなかつたといふが、まさしく百一歳になるであらう。單に百有餘歳といふのは明確でなかつた爲に數字を出さないのみである。諡號は寂後數日のことで、而もこれが諡號の始であるといふ。弟子も多數あつたが、義福・普寂・徹賢・惠福等が優れたもので、而も普寂の下には師に比して寧ろ一層多數の弟子があつた爲に、神秀系統は洛陽長安に盛大となつたのである。普寂が自らを七祖、神秀を六祖というたと傳へらるるのも決して無理ならぬことである。

安州玄曠は僧傳に載せられて居らぬ。然し楞伽師資記によれば咸亨元年（六七〇）に雙峯山で弘忍に従ひ、首

尼五年止まり、咸亨五年二月弘忍の命によつて天然の方石を運びて塔を起し累構嚴麗であつたといはれ、弘忍の遺言を聞いた人である。湖北省安州壽山寺に住し、景龍二年（七〇八）には勅によつて京師に出でて中宗の歸依を受けた。弟子の淨覺については其塔銘が全唐文三三七卷にあつて王維の作つたものであるが、其中に淨覺が東都に願大師あるを聞いて隨從したとある。願は曠の誤で、玄曠が東都にあつたことを證するものであると考へらる。淨覺は孝和皇帝即ち中宗の庶人之弟也といはれ韋氏であるが某載月日寂すといはれて明でない。然し東都大安國寺に住し、楞伽師資記を著はした人である事は明である。玄曠については其他のことは明でない。

資州智説も僧傳には二回程其名が出づるのみであるが、此人は河南省汝南の人、姓は周、祖が官に隨つて蜀に移り、武徳四年（六二一）十三歳で出家し、初めは玄奘三藏に事へ、後弘忍に馮茂山に於て隨ひ、四川省資州に歸り徳純寺に住した。虚融觀三卷・緣起一卷・般若心疏一卷の著があり、萬歲通天二年（六九七）八十九歳で勅によつて西京に赴いたが、これ神秀の入内以前である。曆代法寶記によれば、長壽元年（六九二）慧能を召し、辭して入内しなかつたが爲に、更に萬歲通天元年（六九六）に則天武后は慧能に達摩以來の僧衣を奉らしめ内道場に於て供養して居たのを、智説が歸郷を請うた時與へて持去らしめ、景龍元年（七〇七）使を遣して慧能に其事を告げ、其代償として袈裟一領絹五百疋を賜うたといふ。然し智説に傳衣を與へたといふのは如何にも作り話らしく思はるる。當時傳衣の所在が禪宗の正系たるを示すとして重要視せられたことを示すものである。曆代法寶記は智説の系統で作られたから、智説を特別によくせむとしたものであらう。六六二年に慧能を召したといふも、此年には慧能を推護した神秀も慧安も未だ入内して居ない。更に則天武后が傳衣を奉らしめたといふも事實

ではなからう。六九六年にも神秀慧安の入内はない。然し智詵は數年間内道場に出入したと見え、此間に則天武后は久視元年（七〇〇）神秀・玄蹟・玄約・慧安を召請して供養したといはれ、そして智詵が郷に歸つて寂したのは長安二年（七〇二）であるから、従つて智詵の歸郷は長安元年（七〇一）頃であらう。寂した時九十四歳であつたから、六〇九―七〇二年の人で、大業五年の生れである。智詵は四川省劍南に居たから、數南詵と呼ばれるが、弟子に處寂があり、處寂の弟子に無相があり、無相の弟子に神會と無住とがあつて系統をなして居る。無相は新羅王の族で金氏であるから金和尚と稱せらるるが、馬祖道が初め隨從した人である。これが淨衆寺系で、次の無住は保唐寺系である。

白松山劉主簿は恐らく俗弟子であらうが、此人については何事も明でない。

華州惠藏の華は恐らく華の誤で、宗密のいふ華州惠藏と同一人である。華州は陝西省華縣であつて、長安の東北であり渭水の沿岸近くである。この慧藏についても知らるる所がない。

隨州玄約は則天武后の召に應じたこと前述の如くであるが、其他は不明である。隨州は湖北省隨縣で、玄約はその大雲寺に住して居た。

慧安は荊州支江の人、衛氏で、開皇二年（五八二）に生れ、大業（六〇五以後）中人々の飢餓を救ひ衡嶽寺に入つて頭陀を行じ、貞觀（六二七以後）中即ち四十六歳以後に蘄州に弘忍を訪ひ、麟徳元年（六六四）八十三歳で終南山石壁に遊びて止まり、帝の召があつたが應ぜず、永淳二年（六八三）百二歳滑臺草亭に至つて止まつたが、勅によつて寺が造られ招提と號したといふ。佛祖通載によれば、天冊萬歲元年（六九五）百十四歳で禁中に入つ

て神秀禪師と同じく欽重せられたとあるが、此時は神秀は猶未だ入内して居ない。曆代法實記は久視元年となすから、恐らく神秀より一年前に入内し百十九歳であつたのであらう。曆代法實記は嵩山會善寺老安となすが、洛陽に來てから嵩岳會善寺に居たのであらうし、老齡の爲に老安と呼ばれるのである。宋高僧傳によれば、更に家郷の玉泉寺に歸つた時神秀が新に歸寂し人々慧安に住持たることを請うたが應ぜず、聖曆二年（六九九）に嵩山神に菩薩戒を授けたといひ、則天武后嘗て慧安の甲子を問ひしに記せずと答へて種々に説き、又不思議な豫言のことを言ひて倍欽重を加へられ、中宗神龍二年（七〇六）九月紫袈裟及び絹を賜はり、弟子を度する二十七人、復慧安並に靜禪師が召されて禁中にて供養を受け、景龍三年（七〇九）に摩訶一副を賜はり、少林寺に歸つて同年三月寂した。一百三十許歳とあるが、開皇二年（五八二）から景龍三年に至るとあるから、一百二十八歳である。玉泉寺に歸るといふのは神秀が東都で寂して一時龍門山に葬り更に度門寺に移葬したから、慧安も玉泉寺に行つたのであらう。次の聖曆二年のことは其順序を誤つて居るが、則天武後の間は慧安の入内した時のことである。弟子二十七人とあるも宋高僧傳には四・五人、景德傳燈錄には直接の弟子は六人見えて居るのみである。少林寺で寂したとあるから、會善寺にも少林寺にも居た如くである。然し大演禪師義琬の碑から見ると慧安は大安とも尊稱せられた如くである。更に全唐文三九六卷に宋僧の撰した嵩山會善寺故大德道安禪師碑銘があつて、諸所に欠字があるも、中に以予度禪師之至探の語があり宋僧を道安が教へたことを示すが、宋僧は開元中（七一三—七四一）に秘書省校書郎となつた人であるから、道安の寂した景龍二年（七〇八）から餘り隔つて居らぬ。道安は俗姓は李氏、生於開皇洎夫大業龍戰在野烝人狼顧無家而屢垢惟深不蠹珠曜冰霜惟慘不奪松貞……といはれ、大

師宏忍傳禪要於靳下ともあり、秀一安一徵請之八師受禪要禪師順退避位推美於玉泉大通也とも、竟居嵩山會善寺焉とも、拂衣而起卻遊以辭益指於荊州玉泉已而返覆年序矣とも、景龍二年二月三日中夜禪師忽而令門弟子等謂一同も、至八日遂闔戸去人臥脇黑足而一同もあつて、慧安の傳と頗る相似て居る。異るものの中著しいのは姓を李となすと、寂年を景龍二年二月となすと、名を道安となすとである。碑銘には弟子慧遠云々とあるが宋高僧傳には先天二年（七一三）門人が浮圖を建つとなして居る。先天二年は十一月に開元元年となるのである。慧遠は普寂が興唐寺で寂した後塔を建つるについて種々述べらるる際寺主慧遠とある人と同一人ではないかと考へる。道安は慧安と同じとなすも名稱の上では恐らく差支なかるべきことと神秀が道秀といはれ其他かかることは數多いので考へられ得る。二と三との混雜なども數々起ることである。姓の相違には困るが、古く知られなかつた姓が後に明記せらるる如きこともあるから必ずしも固執すべきではない。此同一視は既に他の人もいうて居る。若し此外考察して同一人となすことを得とせば、宋高僧傳は却つて慧安の傳を明瞭になし過ぎて居る如くである。

潞州法如に關しては、曆代法寶記には弘忍が慧能に法及び袈裟を付囑し黃梅を去らしめて後三日、會下の大衆に、汝等散じ去れ、吾此間佛法あることなし、佛法は嶺南に流過せりというた時、大衆咸驚いて遞に嶺南に誰ありやと問ひ、潞州法如師對へて、慧能彼に在りと曰うたとあるから、當時弘忍の會下にあつたのである。潞州は山西省長治縣で黃河よりも以北であるが、この出身を意味するのであらう。大正大藏經八十五卷にある傳法寶記並序には弘忍が法如に傳へ法如から大通に及ぶとなし、嵩山少林寺釋法如として弘忍の次而も神秀の前に列名する所があるが、この法如が即ち潞州法如であらうと思はれる。然し潞州が承けて神秀に傳へたとす意味なら

ば、全く特異な記録である。法如の傳は菩提達磨嵩山史蹟大觀の中に唐中岳沙門釋法如禪師行狀といふ碑文が掲げられて居て、之によつて其一般を知り得る。法如は上黨人とせらるるが、上黨が即ち潞州に當るのである。十九歳出家し蘄州忍禪師の會下に入つて、其道を傳へたが、咸亨五年弘忍の寂するまで始終奉侍すること十六年とあるから、顯慶四年（六五九）に弘忍に會うたのである。後法如は中岳に遊び少林寺に住し、衆に處する三年間人共量を知らなかつたが、垂拱二年（六八六）に請はれて少林寺で禪法を開いた。そして永昌元年（六八九）七月二十七日五十二歳で寂したから、六三八―六八九の人である。神秀の上足たる義福も普寂も、その碑銘によれば、何れもこの法如に就かむとしたのであつて法如の名聲の高かつたことを示して居る。法如は當時少林寺に居て、而も嵩岳大師といはれて居る。義福は法如の所に往つたとき其入寂を聞き、それより落髮具戒して神秀の許に行つたといはるるから、義福は永昌元年七月廿七日頃に法如の所に行き、其入寂を聞いたのであるし、神秀の會下には十年居て、後神秀が天宮寺で疾むだ時に親しく左右に侍して居た。普寂も法如を尋ねむとし未だ至らざるに其入寂を聞き翌日神秀の許に行き七年留まり、長安年度（七〇一―七〇四）に岳寺に編せられて實際に出家した。義福は開元二十四年（七三六）寂し年齢不明なるも、普寂は六五一―七三九の人で、此二人の關係から考へても法如の六八九年寂はよく符合すと考へられる。

楊州高麗僧智徳も越州義方も襄州通も楊州覺も業州法も凡て其傳を留めて居ないので何事をも知るを得ぬ。當時有數な人々であつたには相違ないが、何等知らるる所のないのは遺憾である。地理をいへば、楊州は江蘇省で、智徳も覺も同地方に居たのであるが、智徳と覺とは何かの混雜で、或は同一であるかも知れぬ。越州は浙江

省、襄州は湖北省、業州は文字の誤か、明瞭でない。

蕲州顯については全唐文三百四卷に李適文の撰した大唐蕲州龍興寺故法現大禪師碑銘があつて、之を知らしめて居る。法現はもと法顯であつたが、中宗の廟諱を避けて改めて法現となした人で、弋陽の人、雙峯忍禪師の門人、二十五歳で受具し、蕲春で八年間隨從し、開元八年七十八歳で寂した。故に六四三—七二〇の人である。二十五歳で隨從したとすれば、乾封二年（六六七）で、爾來八年は弘忍の入寂に至るまでである。これによつて見れば、楞伽入法志にも楞伽師資記にもまた曆代法寶記にも全く法顯については記されずとも、宗密の圓覺經大疏鈔のいふ所も信すべきものを含むで居ることが明であり、入寂まで居た法現を記さないのは右の三書の疎漏を承すものである。八年隨從し而も碑銘を作られて大禪師といはれたものを誰か一方の人師たるに足らぬといひ得よう。

江寧法持は牛頭禪の第四祖といはるる人、姓は張氏、江寧の人で、貞觀九年（六三五）に生れ、貞觀二十一年（六四七）十三歳で黃梅忍大師の名を聞いて往いて侍し法要を蒙示せられ、後牛頭三祖慧方に従つて入室傳燈したといはるる。弘忍が世を去る時支頤に、後傳吾法者可有十人、金陵法持即其一也といふたと傳へらるるが、此言は楞伽師資記にある楞伽入法志の傳ふるものと同一時の言となる理である。慧方は全く不明の人であるが、法持によつて牛頭禪は明瞭に達摩禪と結合したことになる。恐らく初祖法融も道信に會つて忍可せられたことがあつたであらうと考へらるるが、法持は弘忍に隨從したのである。何時まで隨從したかは傳へられて居ないが、弘忍の入寂までは二十三年もあるから、此間を通して侍して居たのではあるまい。法持は後に弟子智威に席を譲つ

て延祚寺に出でたが、そこで長安二年（七〇二）六十八歳で終はつた。

印宗は吳郡の人、姓は印氏で、貞觀元年（六二七）に生れ、出家して經典に通じ涅槃經に精しかつたので咸亨元年（六七〇）四十四歳京都に在つて盛に道化を擧げ、上元中（六七四―六七五）勅して大愛敬寺に入らしめむとしたが辭し、蘄春に東山忍大師を訪うて禪法を受けとたいはるるが、咸亨五年には弘忍は入寂して居るから、之を直に上元元年と見る意味で上元中となすのであらう。然らば印宗が弘忍に會うたのは僅の期間に過ぎない。後に慧能と南海で會ふ點から見ると、印宗は弘忍の寂後直に其處を去つたのである。其後儀鳳元年（六七六）五十五歳で慧能に逢うて悟り、恐らく翌年郷に歸り、勅によりて召されて入内し、心要集を著はして梁より唐に至るまでの天下の諸達者の語言を總録したといはれて居る。其他にも著述があつて流行したが、印宗は殊に戒壇を置いて人を度することが前後に甚だ多かつた。先天二年（七一三）八十七歳で寂し輪王の法に循して葬ることを囑したといふ。印宗は律を道岸（六五四―七一六）に受け、左溪玄朗に教へたといはれて居るが、明にこれ涅槃經について教へたのである。

慧明は姓は陳氏、鄱陽の人、陳宣帝（五六九―五八〇在位）の孫であるが、少くして永昌寺にて出家し、切りに雙峯之法を扣き、高宗（六五〇以後）の世に忍禪師の法席に依つて修行したが證悟がなかつた。弘忍が慧能に付囑したのを聞いて追うて大庾嶺に行つた。此際慧能の衣鉢を奪はむとして數百人と共であつたが、それ等は凡で途中で歸つて慧明獨り行き慧能によつて悟つたともいひ、又は數百人と共に行き慧明獨り先に慧能を見て、其不思議不思惡正當恁麼時自己本來の面目云何と徹見するの教によつて悟り、衆を散せしめたともいはるるが、何れも

事實ではなく、唯慧明が慧能によつて大事に徹し心地を究明し得たことだけは事實であらう。此事は後世に於てもいはるる所である。此大悟を宋高僧傳は咸亨四年（六七三）となすが、これは慧能の傳法を弘忍の入寂の前年と考へたが爲であつて、誤である。實際は、龍朔元年（六六一）のことである。此時直に慧能と分れたのであるが、後に道明と改名した。袁州蒙山の慧明といはるるから、江西省宜春に居たと見える。出家以前諸衛を署したから出家後にもまた將軍と呼ばるるし、四品官將軍ともいはれて居た。宜春の太守秦瑑が諡號を奏したとあるが明でない。生年寂年等全く知られて居ない。

僧達は開元八年（七二〇）八十二歳で寂したから貞觀十三年（六三九）に生れたのであるが、姓は王氏、曾稽の人、龜山妙喜寺で出家し、後黃梅忍禪師に従ひ、印宗禪師に遇うて心鑑を磨き、道岸に律を受けた。印宗に遇うたといはるる點から見れば、弘忍に従うたのは長くはなく極めて短期間であつたのであらう。越州妙喜寺僧達といはるるが、出家した寺に住したと見える。

景德傳燈錄にある隨州禪槌と舒州法照とは明瞭でないが、枝江道俊は宋高僧傳に荊州碧澗寺道俊とある人であらう。道俊は江陵の人、枝江碧澗精舎に住したとある。枝江は湖北省で江陵よりも少しく楊子江上流である。東山無生の法門を修したが、これ道信弘忍二祖の所化の法であつた。勤潔苦行して寺を出でざること四十餘年とあるから、若し道俊が道信弘忍に會うて従うたとすれば、それ以前であつた理である。道俊の道名遠く聞え、則天武后中宗二朝が高僧を尊重した時であつたから、遂に荊州玉泉寺恆景（六三四—七一）並に荊州白馬寺玄奘と共に中宗に召されて入内し供養せられ、留まること二年、景龍中に郷に歸ることを請ひ、御製の詩を賜ひ、儒士

の應和の詩を得た程であつたが、恆景傳及び玄奘傳によれば、景龍三年（七〇九）二月八日京師を去つたのである。故に入京したのは恐らく景龍元年（七〇七）であらう。則天武后は七〇五年に歿したから、召されたのは中宗によつてである。そして道俊の此人内より四十餘年以前は道信の寂後十年を経て居る時に當り、又慧能の傳法は四十六年以前に當るから、道俊が實際従うたとすれば、弘忍に従うたのであるし、而も慧能の傳法以後のことであらう。道俊が弘忍の道名を聞いて披江から黃梅に往つたといふことは決してあり得べからざることではなく、むしろ往つたのであらうと考へらるる程である。僧傳に明記せられて居ないのであるが、事實弘忍に従はなかつたとしても、其自得した所は全く東山法門であつたのである。然し東山無生の法門を修したといはるる以上は必ずや其指導があつたに相違ないから、道俊は實際弘忍に會うて法要を親受したのであると考へられる。唯恐らく従うた期間が極めて短く、従つて其後自ら四十餘年の修業をなしたのであらう。

最後に慧能については種々なる傳説も存する程であるが最も古い傳は弟子法海の六祖大師法寶壇經畧序であらう。全唐文九百十五卷に存し、明藏本六祖大師法寶壇經の附録に六祖大師緣起外記として、又他の出版の六祖壇經の初部にも載せられて居るが、既に多少の補筆異字が見らるる。元の延祐三年に高麗で開校せられた六祖大師法寶壇經には畧序とし開卷第一に存し文字等も大體全唐文と一致して居る。然しこれは慧能が曹溪に入つたまでのことであるから、其以後については此畧序の外に燉煌本六祖壇經興聖寺本六祖壇經等によつて考へて見るべきである。慧能は姓は盧氏、廣東省の韶州曲江縣の人、父行瑠が嶺南に流され新州（韶州の東北）の百姓となつて居た時貞觀十二年（六三八）二月八日に生れ、幼少にして父を失ひ、母に養はれ、母が南海即ち廣東に移つたのでそこ

に至り、家貧なるがため常に市に柴を賣つて母を養ひ生活して居た。一日客の金剛般若經を誦すを聞いて悟つたがこれが慧能の自然大悟である。慧能は其客に何處から來て此經を持して居るかを問ひ、客が蘄州黃梅縣東馮墓（又は母）より來たのであつて其山には五祖弘忍大師が居て門下一千人も集まつて居るし大師は常に道俗には此經を持せば自ら見性成佛すと教へて居ると答へたので、遂に母を辭して黃梅に至つて五祖を拜した。慧能の悟つたのは二十四歳であるから龍朔元年（六六一）である。黃梅に到着したのは大悟して後三十日程後であるが、五祖と、嶺南人に佛性有無の問答があつて遂に其會下に入り碓房に於て碓を踏むこと八箇月餘であつた。法海の畧序にはたゞ五祖器之付衣法令嗣祖位時龍朔元年辛酉歲也とのみ述べられて居るが、古い六祖壇經にも凡て後世有名な神秀慧能の互の偈のこと、之によつて五祖が遂に三更慧能に衣法を傳へ、窃に慧能を南方に逃れしめたこと、之を慧能の口述したることとして敘せられて居る。然し此記事中には著しく神秀を貶する所があつて、史實とは考へるを得ざるものがある。慧能が頓悟なることは其自然大悟から見ても知らるるし、神秀は大學者で而も六年も隨修をなしたから漸悟的ではあつたであらうが、五祖弘忍の東山法門が後世いふ如き頓悟のみならば、神秀に弘忍が東山之法門盡在秀焉と許す筈がない。即ち東山法門は頓漸何れかと分つて見らるべきものでなくして、却つて頓漸何れともなり得るものを含むで悟道見性を主となしたものであつたのであらう。達摩の禪を考へて見れば決して頓のみ又は漸のみとはいへないから、雙峯山東山の法門も亦此の如きものであつたのであらう。之を慧能は頓悟によつて得たのであつた。神秀と雖所謂時々勤拂拭のみではなかつたであらう。兩人の偈の掲出は後世創案せられたこととなすにしても、慧能の傳法の時神秀は弘忍の會下に在つたには相違たからう。慧能が南に去る

や於是涕辭而去退藏於密となつたと考へると極めて自然であると思はれる。神秀が六年の隨從を既に終つて弘忍會下に居ないことが明であるならば、兩人が偈を誦して掲示したことも言はるるには至らないであらう。慧能の傳法の時弘忍の座下に居たことの知らるるものは玄蹟と法如と慧明とであり、其以後弘忍に従つたものに法顯があり、これ等が生證文になり得るから、神秀の居なかつたことを居つたとまではなすことを得ないであらう。神秀は慧能の傳法後涕辭して去り、十六・七年修行をなしたが、慧能も亦南に歸つて隱遯すること十六年であつたといふ。此間はつまり悟後の修行となつて居るものであらうと思はる。悟後の修が實際尊いのである。悟後の修行といへば如何にも其悟が徹底完全なるものでなかつたかの如く見らるるかも知れぬが、決してさうではない。本證の妙修である。南に歸つたといふのは嶺南、即ち江西廣東兩省の境ともいふべき大庾嶺の南地方に去つたことであるが、後世いふ所では此際多數のものが傳衣を奪取らむが爲に追驅けて大庾嶺まで行き、慧明獨り衆に先んじて慧能を見出し、遂に悟らしめられ、直に踵を返して衆を散せしめたといはれて居る。然し慧明は慧能から汝は衣の爲に來たか法の爲に來たかと問はれて明に法の爲に來たと答へ又衣を要せずと斷言したと述べられて居るから、衣を奪取する爲の衆の先頭人であつたとは考へられぬ。黃梅から大庾嶺までの遠隔さを考へたならば古い六祖壇經が數百人が途中で總て却廻し、慧明獨り大庾嶺まで來たといふ方がむしろ自然である。然らば又此遠隔地迄一人で來た慧明が衣を奪ふが爲であつたなどは考へられ得ることでない。即ち凡てが作り事であると考へらるるが、法海の畧序にも此の如きことは少しも述べられて居らぬ。慧明は既に弘忍の下で約十年も修行して居た人であるから、此遠路を行つたのは確に法の爲であつたに相違ない。燉煌本六祖壇經には名を惠順としてあ

るが、順は恐らく明の草書體を誤つたものであらう。慧能は弘忍の許を去つて兩月中旬大庾嶺に至るといはるるが、兩月中旬は其意味明確でないにしても、往路から考へて見て、一二箇月であつたのであらう。慧能の弘忍の下にあつたのは八箇月餘で、一聞して言下に大悟し、直に傳法した程であるから、其自然大悟が如何に深いものであつたかは想像に餘りありといふべきである。儀鳳元年（六七六）即ち五祖の寂した翌々年、正月八日印宗に遇つたといはるるが、興聖寺本六祖壇經は之を廣州（即ち廣東）法性寺で印宗が涅槃經を講じた時となして居る。此際風吹いて幡の動いたのを見て風動く、否旛動くの争に對しに慧能が心動くとなしたことから印宗が慧能の東山法門を嗣げる祖なるを知つて遂に慧能によつて悟ることを得たといふのである。正月十五日に印宗が慧能の爲に薙髮し、二月八日諸名徳を集めて具足戒を授けたが、西京の智光律師が授戒師、蘇州の慧靜律師が羯磨師、荊州の通應律師が教授師、中天竺の耆多羅律師が說戒律、西國の蜜多三藏が證戒で、戒壇は宋朝求那跋陀羅の創建であるし、肉身の菩薩の此處で授戒すべきを豫言したといひ、梁天監元年にも西竺の智藥が又これを豫言したことがあつたともいひ、或は眞諦三藏が豫言したこともせらるるが、智藥と眞諦との間には確に混雜が存する。慧能の出家授戒は三十九歳で、其翌年春寶林寺に歸り緇白千餘人が送り直に曹溪に至るといはるゝから、前に南に歸つた時寶林寺にも居たのであらう。受戒時の教授師であつた荊州通應律師は學者數百人と共に慧能の許に行つたが、寶林寺の堂宇が湫隘であるので、里人の陳亞仙に土地を寄捨せしめて蘭若十三所を成した。華果院と稱せらるるものがこれであるが、寶林寺も智藥三藏が西天の寶林山の如しといひ村民に一梵刹を立てて寶林と號すべしというたので韶州の牧侯敬中が奏聞し寶林の額を賜うて成つたもので梁の天監三年（五〇四）であつたもの

である。慧能が曹溪に至つた時韻州刺史韋璩が官僚と共に山に入り請うたので、慧能は城中の大梵寺に出て摩訶般若波羅蜜法を説いたが、座下には僧尼道俗一千（又は萬）人もあり官僚三十餘人儒士三十餘人もあつたといふ。此説法を始めとして弟子の法海が集録して所謂六祖壇經となるのである。爾來曹溪に住して韶州廣州を行化すること約四十年であるが、中宗則天武后詔を下して召されたが病と稱して辭した。此詔勅は全唐文十七卷にもまた高麗本明藏本の六祖壇經にも存するが、老安神秀二師が推讓して南方に能禪師あり密に忍大師の衣法を受け佛心印を傳へて居ると奏したに基くこと勅文に明言せられて居る。この詔の降つたのは、曆代法實記が長壽元年（六九二）慧能を召したとなすから、六九二年となるのであらうが、此六九二年には老安も神秀も猶未だ入内して居ない。老安は六九九年、神秀は七〇〇年に入内したのであるから、右の詔勅は七〇〇年以後でなければならぬ。明藏本六祖壇經は神龍元年（七〇五）上元の日とし高麗本六祖壇經は同二年上元の日となすが、二年十一月には則天武后は殂するから、むしろ元年の方であつたと見るべきかと思ふ。使の薛簡は慧能の説法を聞いて之を奏聞し、九月袞袞鉢絹等を賜はり、寺を國恩寺と爲したといはれ、宋高僧傳は又翌神龍三年に韶州刺史に勅して慧能の住寺の佛殿方丈を修繕せしめ、法泉の額を賜うたとなして居る。慧能は延和元年即ち先天元年（七一二）新州國恩寺に塔を造らしめ、先天二年即ち開元元年七月八日門人を集めて八月入寂すべしといひて訣別し、八月三日遂に入寂したが、七十六歳であつた。十一月に韶廣二州の門人が迎へて曹溪に葬つた。元和十年（八一五）大鑑禪師と諡せられたが、これ寂後百三年である。

全唐文四十八卷に代宗の詔として、

朕夢感能禪師請傳衣袈裟卻歸曹溪、今遣鎮國大將軍劉崇景頂戴而送、朕謂之國寶、卿於本寺如法安置、專令僧衆親承宗旨者嚴加守護、勿令遺墜

といふがある。代宗は七六三―七七九年の在位で、此詔は永泰元年（七六五）のものと考えらるるが、よしむば永泰元年でなかつたにしても、慧能の寂後五十一年以後のものなることはいふまでもなく、永泰元年とすれば五十二年である。此時傳衣を曹溪に返送したのであるから、これより以前に傳衣は宮中に迎へられて居たに相違ない。傳衣を宮中に迎へたのは肅宗上元元年（七六〇）であるといはるるが、慧能寂後四十八年である。上元元年は高僧傳に據らば荷澤神會か九十三歳で寂した年であり、全唐文は之を九十二歳となすが、宗密の圓覺大疏鈔に據らば神會は乾元元年（七五八）七十五歳で寂したといふから、上元元年はその三年目でめる。曹溪には慧能の弟子令節が居て詔によりて召されたが辭し、其際傳法の衣鉢が宮中に入つたといはれて居る。何れにしても當時は慧能の門下弟子が居たのであるから、衣鉢か迎へられたとすれば、それは傳法の印なるものであつたことは認められて居たのである。法海の略序には五祖が衣法を付したとあるし、六祖壇教の凡てにも衣を傳へたことをいうて居る。故に實際慧能が傳法した時に、少くとも、衣を傳へたことは事實であつたと見るべきで、決して神會又は後人の捏造説ではない。神會が傳衣の在るを以て慧能が眞の第六祖であるとなしたのは實際傳衣が在つたからの事で神會の捏造などといふべきでない。

慧能の弟子は多數あつたのであるが、熾煌本六祖壇經によれば、後部に法海・志誠・法達・智情・志通・志徹・志道・法珍・法如・神會の十人を擧げ、興聖寺本は志通を智通とし、神會小師又は神會小僧が四人目にせら

れて順序を異にして居る。此順序が後世の基となるが、これ等の人々は慧能の臨終時に待して居た人々で、從つて遺囑を受けたのであるが、決して此十人のみが大弟子などといはるべきではない。皮肉なことには神會を除いては後世知らるるものは殆ど此中になく、却つて此外に碑銘の残つて居る人々もある。六祖壇經に記されて居ないことから他の弟子を疑はむとするのは佛教學者の固疾たる根本的誤謬の現はれである。荷澤宗の宗密の如きは荷澤宗と江西一派即ち馬祖道一系統とは水火の如く争うて居ることをいひながらも、江西一派を荷澤宗と同じく慧能系統となして居る如きこれ南嶽懷讓が慧能の弟子なることを認めて居るのである。江西の馬祖に對して湖南の石頭あり、二大師を見ずむば無知といはれて學者の往來繁く、此二師によつて禪が隆盛となるといはるる時石頭が青原行思の法嗣、青原行思が慧能の弟子なることが認められて居るのである。石頭希遷は曾ては慧能に從うたこともあつたのであるし、其碑文によれば、青原行忠が慧能に嗣いだことは明確である。南嶽青原が慧能の弟子中の最偉者で、神秀門下の義福普寂であつたのである。

以上の如く弘忍門下は諸所に化を布いて、北は黃河以北、南は嶺南、西は成都、東は越州に至り、而も老年者が多く五十年間も行化して居たものもあるから、達摩系統の禪は一に直接弘忍門下から天下に擴まり、隆盛となるに至つたのである。從來は弘忍の名聲は全く神秀慧能及び其門下の名聲に奪はれた觀があるが、これ等を打出したのは全く弘忍の鉗錘である。弘忍の鉗錘の響の大なるを聞くべきである。(十二・三・二五)

神道に於ける誓約の信念

石 橋 智 信

誓約の信念は神道教理の祖、北畠親房の主著、神皇正統記に著しい。

そもそも神皇正統記がものされた素意は

唯我國のみ、天地ひらけし初より今の世の今日に至るまで、日嗣を受給ふ事よしまならず、一種姓の中にきても、をのつから傍より傳へ給ひしすら、猶正にかへる道ありてぞ、たもちましましたる。是しかしながら神明の御誓あらたにして、餘國にことなるへきいはれなり。抑神道の事はたやすく顯さすと云事あれと根元を知らされはみたりかはしきはしめとも成ぬへし。其ついてを救はんため聊か勸し侍り。神代より正理にて受傳へるいはれを宣ん事を志して、常にきこゆる事はのせず、然れば神皇正統記とや名つけ侍へき。

(群書類従本第七頁)

と。即ち、神皇正統記著作の素志は親房自らものしてをる如く、我國のみ、天地ひらけし初めより傳へられてよこしまならぬ日嗣の正統、餘國にことなり神代より受傳へられて決してたがはぬ正理を勤さんとにある。この正理、それを此によんで、「神道」とさへ云つて居るのであるが、さて、何故あつて正理となすか。それは、神明の御誓に適ふが故に正理とされてをるのである。また、いかなれば日嗣の正統、受傳へられてたがはぬか、それは

神明の御誓あらたなるが故にとしるされてをるのである。要するに、この著の素意は神明の御誓の正理にかなひ神明の御誓あらたにして傳へられた日嗣正統の歴史をものせんとにある。正統の歴史、それは著者の信念にあつて、神明の御誓の實現史に外ならなかつたのである。ことほど、親房には神明の御誓なるものは何を措いてもの重要性を持つてをつたのである。神明の御誓は、實に、歴史の奥の意味、歴史を導く力と信じられてをつたのである。歴史をものして、歴史を導く力、歴史を貫く正理を明かにせんと心したが、即ちこの著である。

歴史の指導力、歴史の正理を説くことが親房の當時、南北朝の世の亂れに際して特に必要づけられたことは勿論である。

……寝が中なる夢の世。今にはじめぬ習とはなりぬれど、かずく目の前なる心ちして、老の涙もかきあへねば、筆の跡さへとどこほりぬ。……神皇正統のよこしまなるまじき理りを申のべて、素意のするをもあらはさまほしくて、しゐてしるしつけ侍るなり。(同上
一二二頁)

とのことばさへ見える。

神明の御誓ひ、それは、正統記の信念に於て、歴史の初めであり、終りである。否、むしろ、歴史初まる以前の歴史を創めるちからであり、

夫天地いまた分れさりし時、渾沌として圓れること雞子のごとく、くもりて牙をふくめりき。是陰陽の元初未分の一氣也。……其中より一物出たり。……國常立尊と申。……こゝに天祖、國常立尊、伊弉諾、伊弉

冊の二尊に勅して宜く、豊葦原の千五百秋の瑞穂の地あり。汝往てしらすべしとて即天の瓊矛を授け給ふ。

……(同頁止)

また、歴史の終り、否、むしろ、歴史を超越して歴史の上を照し導く無窮の光、日月星辰の如き無窮のちからこそ、即ち、神明の御誓ひであると信ぜられ、のべられてをる。

むかし皇祖天照大神、天孫尊にみことのりせし寶祚之隆當與^二天壤^一無窮とあり、天地もむかしにかはらず。日月も光をあらためず。いはんや三神の神器、世に現在し給へり。窮有べからざるは、我國を傳る寶祚也。

あふぎてたうとみ奉るべきは、日嗣をうけ給ふ皇になんおはします。(同上)

(三十二頁)

實に、過去無限と未來無窮とをつなぐものは、御誓約によつて定められたる正統の寶祚の榮えである。かゝる

榮えこそ異朝にためしなき神國、日本の榮えである。とは正統記が卷初、冒頭から力説してやまぬところである。

大日本は神國なり。天祖はしめて基をひらき、日神なく統を傳へ給ふ。我國のみ此事あり。異朝には其た
くひなし。此ゆへに神國といふなり。(同上)

(一頁止)

寶祚の榮え、神國の榮え、これ一に天祖、皇祖の御はからひによることを明かならしめんとしてそもそもこの著ありしよしさへ記されてをる。

神代より繼躰正統のたがはせたまはぬ一はしをまうさんためなり。我國は神國なれば天照大神の御はからひ

にまかせられたるにや……。(同上)

(八頁止)

このありがたき御はからひの宣言こそ、即ち神明の御誓ひであり、所謂御神勅である。

天照太神高皇産靈尊相計て皇孫を降し給ふ。……先わらかじめ皇孫に勅して宜く、葦原の千五百秋の瑞穂の

國は我子孫可_レ王之地也。宜爾皇孫就而治焉。寶祚之隆、當與_二天壤_一無_レ窮者矣。……(同上)

(十六頁)

この御神勅、この神明の御誓あられたにして、國運は恒に護られ、歴史は無窮に御誓約の軌道を走ると信ぜられてをる。例へば、神功皇后のくだりにも、

かくて新羅百濟高麗を打したがへ給ふ。神代より年序久しくつもれりしに、かく神威をあらはし給ひける。

(同上)

とあり、なほ、元寇のことを記せるくだりにも

蒙古の軍おほく船をそろへて我國をおかす。筑紫にて大に合戦せり。神明威をあらはしかたちを現してふせがれけり。大風俄におこりて、數十萬艘の賊船みな潦倒破滅しぬ。末世とはいへども神明の威徳不可思議なり。誓約のかはらざることこれにてをしはかるべし。(同上)

(百一頁)

とある。

上、窮無き寶祚の榮えとともにゆるぎなかるべきは下、これを輔佐し奉るべき臣下の道であると力をこめてのべられてをる。

我國は神代よりの誓にて、君は天照大神の御末國をたもち、臣は天兒屋の御ながれ君を助け奉るべき器となれり。(同上)

(七十七頁)

とあるは、そのかみ、

神道に於ける誓約の信念

天照太神高皇產靈尊相計て皇孫を降し給ふ。八百萬神、勅をうけて御共につかうまつる。諸神の上首三十二神あり。其中に五部の神と云は、天兒屋命中臣の祖、天太玉命忌部の祖、天鈿女命瓊女の祖、石凝姥命鏡作の祖、玉屋命玉作の祖なり。此中にも中臣忌部の二神はむねとの神勅をうけて皇孫をたすけまほり給ふ。(同上)
(十六頁)

との事よるとなされてをる。

以來、天兒屋のする、中臣の末裔、藤原の一家が君を輔佐し奉つて道にかなへるよしを數々記してをる。

此鎌足の大臣は天兒屋命二十一世の孫なり。むかし天孫あまくだり給ひし時、諸神の上首にて此命殊に天照太神の勅をうけて輔佐の神にまします。中臣といふ事も二神の御中にて神の御心をやはらげ申給ひけるゆへとぞ。……鎌足に至りて大勲をたて世に寵せられしによりて祖業をおこし先烈をさかやかされける無_レ止事なり。且は神代よりの餘風なればはしかるへき理りとこそおぼえ傳れ。(同上)
(四十六頁)

これらに反して正統記が新に興れる源氏、また、平氏を誅れることも如上の信念から理解される。

源氏はあらたにいでたる人臣なり。徳もなく功もなく高官にのぼりて人におごらは二神御とがめありぬべき事ぞかし。(同上)
(七十七頁)

清盛一家非分のわざ天意にそむきけるにこそ。(同上)
(九十頁)

との批難あり、「清盛天下の權を盜み太政大臣にাগり」とさへ極言されてをる。

要するに、寶祚無窮、神國無盡の榮えを保證し給ふた神明の御誓によつて歴史創まり歴史導かる。史上、三韓の征服、元寇難の克服等々神明の御誓あらたなるを示すこと勿論であるが、全史を通じての繼躰たがはぬ日嗣、

神皇の正統こそこれを示し得て餘りあるものである。つけても、君につかへまつるべき臣下の身として、

つねに冥の知見をかへりみ、神の本誓をさとりて、正に居せんことを心ざし、邪なからん事を思ふべし。

(同上 三十六頁)

といふのである。

以上が、歴史に即して、歴史を導く御神勅の神意を明かならしめんとした親房の努力である。

寶祚、神國の無窮の榮えを保證し、誓約されたその誓約にはしるしがそなへられた。御誓ひのしるし、それは三種の神器なのである。

又三種の神寶をさづけまします。……又太神御手に寶鏡をもちたまひ、皇孫にさつけて祝て、吾兒視_ニ此寶鏡、當猶視_レ我、可_ニ與同_レ床共_レ殿以爲_ニ齋鏡、とのたまふ。八坂瓊曲玉、天の叢雲の劍を加へて三種とす。又此かゞみのごとく分明なるをもちて天下に君臨したまへ。八坂瓊のひろかれるのごとく曲妙をもつて天下をしろしめせ、神劍をひきさけて不_レ順ものをたいらげ給へと勅ましましたとぞ。此國の神靈として皇統一種たゞしくまします事まことに是らの勅に見えたり。三種の神器世に傳ふ事、日月星の天に有におなじ。

鏡は日の躰也。鏡は月の精なり。劍は星の氣也。ふかきならひあるべきにや。(同上 十六頁)

とあり、なほ

三種につきたる神勅は、まさしく國を手持ますべき道なるべし。鏡は一物をたくはへず、私の心なくして、

神道に於ける誓約の信念

萬象を照すに、是非善惡のすがたあらはれずと云事なし。其すがたに隨ひて感應するを徳とす。是正直の本源也。玉は柔和善順を徳とす。慈悲の本源なり。劔は剛利決斷を徳とす。智慧の本源也。此三徳を翁受すしては、天下のおさまらんこと、まごにかたかるべし。神勅あきらかにじて、詞約かにむねひろし。剩へ神器にあらはし給へり。最かたじけなきことにや。(同上 十七頁)

と説かれ、先づ、日月星の如く誓約の永遠性を示すしと解せられ、また、分明、曲妙、鏡利等の治世、君臨を示すしるし、乃至、正、順、剛等の三徳を示すしとの解も試みられてをる。中にあつても

天照太神も唯正直をのみぞ御心とし給へる。神鏡を傳へまし、し事のおこりはさきにもしるし傳りぬ。

(同上 三十四頁)

とあり、また、

神の本誓をさととりて、正に居せんことを心ざし、邪なからん事を思ふべし。(同上 三十六頁)
 等とある如く、特に、正に居せんことを主とせること左のごときことばあるによつても知られる。即ち、

人はすなはち天下の神物なり。心神をやふる事なかれ。神はたるゝに祈禱を以さきとし、冥はくはふるに正直を以本とすとあり。……日月は四海をめぐり六合をてらすといへども、正直の頂をてらすべきなり。大かた二所宗廟の御心をしらんと思は唯正直をさきとすべきなり。大方天地のあいだありとある人、陰陽の氣をうけたり。不正にしてはたつべからず。ことさらに此國に神國なれば神道にたがひては一日も日月をいたゞ

くまじきいはれなり。(同上 三十五頁)

かく、あくまで正に居し、正直をさとすとすべきであつて、不正にしてはたつべからざるよしを説いてやまないのである。

ことに、正統の正を信念し奉らねばならぬ事を力をこめて説いてをる。土御一人こそ「權化の神聖」にましま

し(同上)「萬姓の主」におはす(同上)

天神の御子兩種あらんや(同上)

此國の神靈として、皇統一種正しくまします事、まことに是らの勅にみえ……三種の神器世に傳ふ事……ふかきならひあるべきにや。(同上)

君についても、「我神大日の靈にましますば、明德をもつて照臨し給ふこと、陰陽にをきて、はかりがたく、冥顯につきて頼みある」ことゆゑ、(同上)この御かざみのごとくに分明なるをもちて、天下に照臨したまへ」とい
のらるゝと親房述べ、

民の賦歛あつくして身づからのほしきまゝにする事は亂世亂國のもとゐなり。我國は國(異本)種の替る事

はなけれども、政亂れぬれば曆數久しからず云々、(同上)

上古神靈のあるじ猶かゝるあやまぢましましかば、末代いかでかつゝませ給はざるべき。(同上)

とさへ記され、なほ、第六十代、醍醐天皇の御代、右相菅公、左相時平の記事のくだりに、

猶御幼年のゆへにや左相の讒にもまよはせ給ひけん。輩も賢も一失はあるべきこそ。其趣き經書にみえたり。されば曾子は我日三省「我躬」といふ。季文子は三思ともいふ。聖徳のほまれましまさんにつけてもいよく

つゝしみますべき事なり。(同上 七十三頁)

君、正に居し給ふて聖徳をますます篤うし給はんことをいのる念ひ切々あらはるゝところあるを見る。(同上 四〇頁、九十九頁、百一十一頁等参照)

御神勅によつて君さだまり、臣また、さだまる。君臣上下の分、さだかでなければならぬ。

我國は神明のちかひいちじるしくて上下の分さだまり、しかも善惡の報あきらかに因果のことはりむなしからず。(同上、百頁)

臺蓋も君をゆるがせにする心をきざすものは必亂臣となる。芥蒂も親をおろそかにするかたち有ものは、はたして賊子となる。此ゆへに古の聖人、道は須臾もはなるべからず。はなるべきは道にあらずとけり。

(同上 三十五頁)

然るに、

清盛天下の權を盗み大政大臣にあがり、(同上 百十一頁)

清盛一家非分のわざ天意にそむけるにこそ。(同上 九十頁)

と清盛が分にそむき、分をさだめし勅の天意にそむいたのを難じ、また、

頼朝勳功はむかしよりたくひなき程なれど、ひとへに天下をたなごゝるにせしかば、君としてやすからずおぼしめしけるも理なり。(同上 九十六頁)

と靈朝の非分をも切りに歎いてをる。これに反して、分を致し忠節を盡した中臣藤原の一家を筆を極めて讃へて

をる。即ち、

攝政關白は此大臣の末のみぞ絶せぬ事になりける。つきく大臣大將にのぼる藤原の人々も皆大臣の苗裔なり。積善の餘慶なりとこそおぼえ侍れ。(同上 六十八頁) 此御代より藤氏の家も他流にうつらず、照宣公の

子孫天兒屋命の嫡流と成給へり。二神の御ちかひたがはずして、上は帝王三十九代、下は攝關四十餘人。四百七十餘年にも成ぬるにや。(同上 七十頁) 此藤原の一門神代より故ありて國主をたすけたてまつりつる事はさ

きにも所々にしるし侍りき。

(六十五頁)

(同上、十六頁、二十三頁、二十八頁、四十六頁、四十七頁、等其他、六十八頁、七十頁、等参照)

かく、分を守り、非分を心せず、過分の望みをいだかず、人臣の道をつくすこそ、殊に、末世、亂世に望まるゝところと説く。

末世のいたりこそ誠にかなしく侍れ。およそ王土にはらまれて、忠をいたし命をすつるは人臣の道なり。かならず是を身の高名とおもふべきにあらず。しかれども後の人をはげまし、其跡をあはれびて賞せらるゝは君の御政なり。下としてきほひあらそひ申べきにはあらぬにや。ましてさせる功なくして過分の望みをいたす事 みづからあやぶむるはしなれど、前車の轍を見る事はまことに有かたきならひなりけんかし。(同上 百十六頁) 必ず、分さだまれる御誓約の昔をわすれず、御神勅の神意を體して正しき理りをよくわきまへ知るべきであるといましてをるのである。

人はむかしを忘るゝものなれど、天は道をうしなはざるなるべし。さらばとて天は正理のまゝにはをこなはれぬと云事うたがはしけれど、人の善悪は身づからの果報なり。世のやすからざるは時の災難なり。天道も

神明もいかにともせぬ事なれど、邪なるものは久しからずしてほろび、みたれたる世も正にかへるは古今の理なり。是をよくわきまへ知るを稽古といふ。(同上
百十三頁)

要するに、

しるし、三種の神寶に即して示された神意は、一には、御誓ひの永遠性、即ち、天壤と與に窮り無き神國、寶祚の榮えを永遠に保證し給ふ Heiliggarantie の神意。

二には、神國の君、神國の民に對する神の要請。要請それは御鏡の示す正、御玉の示す順、御劍の示す剛である。中に就いても、正は神國の君、民にその本務として絶對に要請せられてをる。殊に、君臣上下の正なる分は斷然、要請せられると説かれてをる。

以上はしるしに即して示されてをる御誓約の正理である。御誓約の正理どほり、天祖、皇祖の御はからひもて歴史は経過し來つた。神皇の正統は、即ち、それである。實に、神明の御誓あらたなる次第である。神皇正統記は、正に神明の御誓の實現史に外ならぬ。

神明の御誓あらたに、神明の御はからひ篤く、神皇の正統、寶祚の榮えは無窮に實現しつゝある。つけても、神國の君たるもの、神國の民たるもの、御誓ひの正理をわきまへ、御誓ひの正統をあふぎ、神明の要請し給ふ正をいたし、以て、その分をつくすべきであるとの熱涙の筆、即ち、神皇正統記である。北畠親房卿である。

君も臣も神明の光胤をうけ、或はまさしく勅をうけし神達の苗裔也。誰か是をあふぎ奉らざるべき。此理を

さとり其道にたがはずは、内外典の學問も爰に極まるべきにこそ。(同上十七頁)

天日嗣は御讓にまかせ、正統にかへらせ給ふにとりて用意有べき事の侍るなり。神は人をやすくするを本誓とす。天下の萬民はみな神物也。君は尊くましますと、一人をたのしませ、萬民をくるしむる事は天もゆるさず、神もさいはひせぬいはれなれば、政の可否にしたがひて御運の通塞あるべしとぞおぼえ侍る。まして人臣として君をたうとひ民をあはれひ、天にせぐまり地にぬきあし、日月の照すをあふぎても、心のきたなくして光にあたらざらん事をおち、雨露のほどこすをみても、身のただしからずしてめぐみにもれん事をかへりみるべし。朝夕に長田狭田の稻のたねをくふも皇恩なり。晝夜生井榮井の水のながれをのむも神徳也。是を思ひもいれず、あるにまかせて欲をほしきまゝにし、私をさきとして、公をわするゝ心あるならば世に久しき理り侍らじ。(同上九十九頁)

我が國に於ける古代氏族の祖神について

肥 後 和 男

通説に従へば我が古代に於ける社會組織は、氏族の觀念を基礎として構成されてゐたし、その氏族は共同の祖先を祀つて、その結合の紐帶としてゐたと云はれる。現實に在るところの氏族がそのあるべき理由として共同の根源を求めたといふことは、人間の歴史的社會的欲求よりして當然の事實であつた。この事は、日本の神話と日本民族との關係それ自身に於いて、最もよき代表的表現を見出すと云つてよい。日本民族が次第に統一されて來るに伴つてその精神的根源として、共同の祖先が求められて行つたことは古事記や日本書紀の神代卷を聞くことによつて直に明かであらう。一切の氏族が、その共同祖先として、皇祖神を仰ぐに至つたことは、結局日本民族の國家的統一の精神的根源が、次第に深く結合されて行つたことに外ならない。

かくの如き一般的趨向は、また個々の氏族をも支配するものであつた、と考へられる。然し氏族とはいかなるものであらうか。さうした大きい族的結合も、やゝもすると同一血族であるからといふ様な、ごく簡単な理由の下に、その容易なる成立が想像されるけれども、果してさうであつたらうか。よく古代に於ける共同勞働と云つた様なことも考へられるが、二百人・三百人と云つた様な多數が、共同に活働することは、祭りとか大きな土木

事業或は戦争と云つた様な場合にとどまるのであつて、さうした多数が、一時に田殖をするなどといふことは、一寸想像がつかないのである。かうした勝手な想像を以て、學問を進めることは出来ないが、令の戸令に従へば、一戸は約十の房戸を含むとされ、一房戸の人には今日の家族の如く、六七十人乃至十人位であつたとすれば、戸令の一戸は、六七十人乃至百人位の人口となるのであつて、所謂氏族と云つても、その大きさはこの程度であつたと想はれる、それ以上となれば、こゝに分裂を見るに至るのであつて、例へば武内宿禰の子孫が、巨勢、蘇我、葛城、平群等の諸氏に分れ、その蘇我氏は更に入鹿の家と倉山田石川磨の家などに分れて行つた。これらの家は、その家系を辿れば勿論同族ではあるが、經濟的に獨立せるばかりでなく、政治的には互に反立するものであつた。決して同族といふだけの理由で、一の氏族としての結合を持續はしなかつたのである。

だから我々が氏族と云つても、その大きさには、必然的に制限があり、いはゞ大家族と云つた程度のもので、個々の氏族であつたとも考へられるであらう。物部氏などは、八十氏あつたといはれるが、これも興味あることであつて、物部としての一の統一ある氏族を成すといふよりも、八十の氏として考へられてゐるのである。即、氏とされるのは、全物部氏であるよりも、八十に分れたその個々が、即それであつた。

氏族なるものがかくの如きものであるとした時、その氏神とはいかなるものであつたか。共同の祖先といつても、例へば蘇我・葛城・平群の諸氏にとつては、共同の祖先といへば、武内宿禰とそれより上の時代にあるものであらうが、さうしたものが、果して祀られてゐた證據があるかどうか。物部氏などでも饒速日命とか、可美眞手命といふ様な祖先と考へられるものが、祀られたか否か、随分疑問といはなければなるまい。物部氏は石上を祀

つたのであるが、それは有名な布部御魂神であつて、饒速日命では無つた様である。その點では中臣氏などが、最も典型的に祖先を祀つたのであるが、ここに問題となるのは、天兒屋根命とは何かといふことである。さうしたものを、歴史的に實在せる人格として承認し得るか否か、それは寧ろ始から神格そのものでは無つたかと考へられる。勿論それでも一向に差支へはないが、然もそれがいかなる神格であるかといふと、必しも獨特なものともいへないかも知れない。そのコヤネといふ意味は明かではないが、或は兒といふ文字に意味があるのであつて、一種の若宮風な神であるとも考へられるのである。宮井義雄君が鹿島香取の研究といふ論文（歴史教育十一五六）の中に考へられた様に、武甕槌神と天兒屋根命とは、格別關係がないように見えるのは、實は誤りであり、兩者はいはゞ親子の關係と解さるべきであつて、雷神が若兒をもつといふ觀念は、賀茂傳説などと共通なものに歸一されてしまふのだとも、云はれ得ると思ふ。

もしその様に考へ得るとすれば、中臣氏の祖神と云つても、それは特殊な存在ではなく、ある普遍的神格に歸することにるのである。これは獨り中臣氏にかぎらず、一般の氏族がそれであつたのではないかといふのが、私の考へである。私がさうした考へを懷いたのは、新撰姓氏録を見て、これに收められた各氏族の祖先なるものを、調べた結果である。周知の如く新撰姓氏録は嵯峨天皇の弘仁七年萬多親王之を掌りて、撰録せるものであり、京畿在任の貴族の名稱と、その出自せる祖先を明かにしたもので、この時代に於ける族制的思想も、最もよく示すものである。今日残るところは、そのほんの綱文にすぎないらしいが、それでも我々にとつては最も貴重な社會史料である。

この書は、姓氏を分つに、皇別・神別・蕃別の三大部とし、各その氏族名と祖先とを記載してゐる。その中で皇別は申すまでもなく、天津日嗣の御分枝であるから、ここに云ふことはない、又蕃別は、海外より歸住せる異族の子孫であるから、問題にやゝ遠いものである。かくて残された神別こそ、この島國の古來の一般住民として、古代日本社會の基幹を形成せるものとして、今の問題について注目の焦點をなすものでなければならぬ。

神別は新撰姓氏錄第二秩に收められ、總數四〇二氏の出自を記してゐる。この四〇二氏は氏族を、その本家を中心とする全組織として、それについて數へたのではなく、それぞれの支族を一氏として、計算したものであるが、例へば第二秩の冒頭には左京神別上起藤原朝臣盡猪名部造卅八氏と記してゐる。この卅八氏といふ數へ方が、それぞれの支族を單位としての計算なのであつて、例へば中臣氏について見ると、先づ大中臣朝臣といふのを標題に立て、藤原朝臣同祖とし、次に大中臣の一族を列擧してゐる。即ち中臣酒人宿禰・伊香連・中臣宮處連・中臣方岳連・中臣志斐連・殖栗連・中臣大家連をあげて、それぞれに大中臣と同祖なる由を註記してゐる。従つてこの時代は於いて、一の氏といふのは、要するにかかる支族を包括するところの全體的なものではなく、各支族のそれぞれを指してゐたことが知られるのである。

藤原中臣の一族の次には、物部氏の一族を列擧してゐるが、それには石上朝臣・穗積朝臣・阿刀宿禰・若湯坐宿禰・春米宿禰・小治田宿禰・弓削宿禰・氷宿禰・穗積臣・矢田部連・矢集連・物部肩野連・柏原連・依羅連・紫垣連・佐爲連・葛野連・登美連・氷取連・大貞連・會彌連・越智連・衣縫造・輕部造・物部・眞神田會禰連・大宅首・猪名部造がそれである。物部の八十氏といふ程で、驚くべき數であるが、それらは同族であるといふだ

けで、氏としてはそれぞれ獨立したものであつた。

この以下同様の形式に従つて、多くの氏族をあげてゐるが、これを列挙することは勿論不必要なことである。ここで必要なことは、それらの祖先として、いかなるものが指示されてゐるか、といふことである。それについて聊か煩雜ではあるが、大體これを列挙しなければならぬ。第一に藤原朝臣であるが、それは津速魂命三世孫天兒屋命より出づるものである。而して中村連の條の説明に従ふと

津速魂命—己々都牟須比命—天兒屋根命といふ系列になるものゝ如くである。この系統に屬するものが四十一氏、高皇產靈尊の子孫と稱するものが、大伴宿禰を始として日奉連以下三十氏、神魂命の子孫が縣犬養宿禰などの四十氏、角凝魂命の子孫が雄儀連以下六氏、振魂命の子孫が掃守連以下四氏であるが、これは只四ヶ所に分れてゐるだけで、皆掃守氏である。移受々愛比命かもし移受牟受比命であるならば、その子孫といふものが、二氏これらは皆ムスビ神系統であつて、その合計が百二十三氏となる。

これに對立の勢をなすのが、日、火神系統で、その初に來るのは、云ふまでもなく、饒速日命の子孫といふ物部氏系統で、實に百四氏の多數に上る。それから優勢なのが火明命の子孫で、尾張宿禰をその筆頭とするもの四十六氏、火闌降命の子孫が六氏、熯之速日命の子孫といふものが二氏ある。これが合せて百五十七氏である。

この二大系統を除くと、あとはあまり顯著なものがないが、天津彦根命の子孫たる額田部湯坐連系の十四氏が稍著しい。これに似たものに天道根命があり、その子孫は六氏である。それから天辭代命の子孫といふものが、三氏ある。

この外に多いのは天穗日命の子孫といふ出雲宿禰系統の氏族十七氏、大國主命の後といふものが大神朝臣・賀茂朝臣等の十二氏である。又海神の後が六氏ばかりある。

その他天壁立命、天底立命、天雷神、明日名門命、天物知命、神知津彥命、天相命、天破命、天久斯麻比止郡命、天御中主命、天杖命、天之三穗命、椎根津彥命、大名草命、天富貴命等の後と稱するものがそれぞれ若干づつある。

ここに列擧した數字については、多少の誤りなきを保しないが、大體の數はこれで明かであらう。又、天神・天孫・地祇の區別があり、大明命や天穗日命は天孫を、大國主命、海神は地祇を代表し、その他は概ね天神である。それらも種々意味あることではあるが、今はこれに觸れないで置く。

二

さて、この様に列擧して見る京都畿内の有姓氏族神別四〇二氏も、その祖先の數をもつて分てば、極めて僅かであることが明かであらう。更にこれを要約すれば、殆ど二、三の數に歸し得る如くである。先づムスビの神の系統に屬する如きは、これを一括して差支へなきものであらう。即タカミムスビ、ツハヤムスビ、ツヌゴリムスビ、フリムスビ、ヤスムスビ等若干の區別が、附せられてゐるが、これらは本來ムスビの觀念に統一し得るものであり、その區別も實は甚だ明瞭でなかつたのである。この點は、早く平田篤胤や栗田寛博士が、これを指摘してゐる。例へば篤胤は古史徵開題記に於いて

氏によりては高魂命に係り、神魂命に係けて云るに、然しも拘はるべきに非ず。唯産靈神の裔と大朴オホノキに心得て

有るへし、そは大和國天神に門部連、牟須命兒安牟須比命之後也、とさへ有をも思ふへし。高とも神とも云す、唯に牟須比命と云るをや。また豊秋津比賣命、少毘古那命などを、高皇產靈神の子とも、神皇產靈神の子とも見え、久米直を高魂命の後とも、神魂命の後とも云は、是故なり（岩波文庫本二三六頁）。

と述べてゐるが、正にその通りであり、このムスビと云ふ同一の觀念を根源として、ツハヤとか、タカとか、カミとかの形容詞によつて、これを區別するに付たのであるから、元來は同一であつたとしてよい。かくて四〇二氏の中、約百二十三氏は、ムスビの神の子孫に外ならないのである。

次は饒速日命の子孫といふ物部氏の同族が、百四氏の多きにのぼつて、この一族でムスビの神の子孫に對立する勢を有してゐる。それに火明命の後が、四十六氏、火闌降命の後が六氏で、これ二つで五十二氏あるが、これは日ではなく火の神の子孫なのである。この日神・火神を一類として、一括し得れば、百五十七氏程になるのである。そして大體これは一括し得る關係にあるのではないかと思ふ。といふのは日神にまします天照大神の御直系の御子孫に、火火出見尊がましまし、その御孫が神武天皇に當り給ふので、神武天皇もまた、彥火火出見尊といふ御名を、稱へさせ給ふた例が示すごとく、天上の日と地上の火は、同一の性質に考へられてゐたことが、明かであるからである。すると燠之速日命などは、丁度その間を繋ぐ觀念ともなるであらう。但し饒速日命の子孫は天神であり、火明命の子孫は天孫であつて、そこに明かな界線が劃されてゐることは、これを無視することはないが、觀念の世界に於いては、兩者は互に深い聯關に立つものであると思ふ。

かくの如く論じ得るならば、多くの氏族の祖先は、大體これをムスビの神の類と目、火神の類とに二大別し得

ることが明かである。この外に、天津彦根神があるが、それは天津神といふに略同義であらう。又天穗日命も、略々日の神格の一態である如く思はれる。さすればそれは日、火神の類に近きものであると云ひ得るであらう。大國主命は言葉そのものは、一の政治的觀念であり、やゝ後世の思想の如く察せられる。海神については云ふこともない。これらのものは、その數が少いことによつて、今の考察からはしばらくこれを除外しても差支へはない。

といふことになれば、我々が古代氏族の祖先として考へ得るものは、極めて簡単に要約し得るものであることが、明かである。而もそれは特定の氏族の祖先としての、特定なる人格といふものではなく、要するに極めて普遍的な觀念に外ならないことが、知られるのである。この様なものを、各氏族にいかに関係せしめ得るのであるか、通説の如く、氏族は共同の祖先より出でたる一の社會集團であると云つた様な説明と、いかに連絡するであらうか。

これを極めて器械的に解すれば、要するに我が國に於いては、元來この系統の氏族のみがあり、それが分れて、百八十の氏となつたといふことになるであらう。然しさうしたことが、果して歴史的事實として、實證せられ得るか否か、それらについて聊かこれを考へて見たい。先づムスビヲミコト、ヒノミコトとは何であらうか。

ムスビの義については、既に多くの研究がなされてゐることであるから、贅言する要を見ない。且古典に記された文字そのものに、その最も信憑すべき解釋が、示されてゐる。即それは、一面には魂と記され、他では産靈と表現されてゐる。魂といふ文字の支那的意義は別として、我々は古來これをタマと訓じて來た。そのムスビといふ訓は、恐らく本來ではないであらう。然るに拘らず、魂と書いてムスビと訓ましめたのは、理由のないこと

ではなかつたに相違ない。ムスビは元來動詞であつて、ムスブといふ言葉の名詞形である。それは一面に産靈と記されてゐるが、正にその通りであつて、ものを生産する作用をさすのである。かかる生産作用の根源となるものが、即タマに外ならない。産靈の靈も亦同じである。即我が古代人にとつては、一切の現象は即「生産されたもの」にして、その根柢には、これを生産する原因があるべきであつたのである。かかる原因が名づけられて、タマと云つたのである。従つて一切の現象界は、畢竟このタマの所産に外ならなかつた。

一切の現象と共に、我々自身も亦、むすばれたるものである。これは人間の出生の過程を反省した時に、直に承認されたところであらう。否寧ろ人間自身の生産される過程への反省が、他の一切の現象の成立過程を考へしむる根本の原理を提供したものであるとも云はれるであらう。然しながら、過程そのものは依然として過程であり、それを究極の原因として、承認することは出来ない。人は食物をとるが、食物が直に人ではない。とにかく人を成長させて行く様な、ある目に見えないが、然もその作用を疑ふことが出来ない様な力をもつもの、さうしたものの存在が結論されて、ここにタマの觀念が成立したのであつた。このタマはムスブと訓ぜられたところに、その本質的特徴として、生産する力をもつといふことがあつたことを示してゐる。生産するものが即タマであり、タマの特徴は、それ以外になかつたのである。そこでこの考へを、現に古代人が形成し、その中に住んでゐるところの氏に適用する時、氏もまたさうしたタマの所産として、説明されて来る。殊にタマの生産力の觀念が、人間の出生と成長との事實を、最も手近な基礎として、成立したと考へられる時、かくの如く論結されることは、極めて自然である。この事が、氏族をしてその祖先をムスビノミコトに求めしめた理由であつたに相違な

いであらう。

然しムスピノミコトが、祖先と考へられたことには、更に他の原因を考へ得るであらう。それは云ふまでもなく、彼等の生活条件より来るもの、なほ具體的に云へば、農業生活に基く理由である。一般に生物への考察は、生産力の存在に、氣づかしめるのであるが、それが特に生活との密接なる關聯に結ばれる時、一層強められると思ふ。そして古代日本人が、主として農業によつて、その生活の基礎を建設した時、この觀念が一層強められたに相違ない。一粒の穀物が地に落ちて、芽を出し、葉を出し、花を開き、麩て百粒の收穫となつて、人間に歸つて來ることを經驗したならば、そこにいかに偉大なる生産の力を痛感せざるを得なかつたか想察するに餘りあるものがある。而もさうした生産力の作用のみが、吾々の生活を支持してくれるのであるから、この靈能に依存する氣持は、極めて高度に達し、ここに穀物の生産過程を通じて、認識せられるムスピノカミの存在が、疑ふべからざる眞實を以て、古代人に迫つたのである。そこに人間と穀物が、ムスピノカミの觀念を媒介として、堅く結合せられ、一種の共同の祖先としての性質を、この神が獲得するに至つたのである。

かの農耕儀禮に於ける、性的行事、カマケワザなどいられるものは、所謂類感呪術の一種であるといはれようが、さうした呪術が成立すべき論理的根據は、實はかうしたところに在つたのであつて、兩者がその根源に於いて、同一のムスピノカミに結ばれてゐるからである。そこで人間に於けるムスピの行事が、穀物に於ける生産作用の旺盛を刺戟するのである。かかる考へが、人間の祖先をムスピノカミとする思想を、一層強めたことは疑ひないと思ふ。従つてムスピノカミを祖先と仰ぐ氏族は一般に農業氏族である、といふ結論に達せねばならぬ

如くである。

これについては當然異論が出るであらう。中臣、藤原その他の氏族は、決して農業氏族ではない。中臣氏の如きは、殊に祭祀を掌るもので、農耕の如きものは、極めて縁遠いものであつたではないかと。これは一應尤もである。然しこの時代に於ける生活が、一般に農業に依存してゐたことは、さうした基礎に立つ社會構成に於いてその上級を占むるものをも、農業的觀念によつて支配せしむるに至つたであらうといふ一般論と共に、中臣氏の祭祀の目的も、畢竟は五穀の豊饒を祈請するといつた様なことが、その主なるものではなかつたか、といふ推測も不可能ではないとされるであらう。勿論ムスビといふが如き原理は、單に農業についてのみならず、更に昇華して百般の現象の成立原因としても、考へられるものであるから、敢て農業のみをその最後の據點として、固守する必要はないのであるが、全體として考へる時、農業的な色彩が、濃厚であることは、これを否定し得ないものである。

殊に、これを現今の民俗について調査する時、ムスビの神の祭りともいふべき行事は、殆ど農業に關するものである。私は近江、大和、山城その他に於いて、この様な行事の數々を採集したが、それらは殆ど農業關係であつたと云つてよい。殊に現今もなほ行はるゝことの多い近江の山の神祭りに、木の男女形を作り、その牲行爲を象徴するものなどは、往々これに早稲よかれ、中稲よかれ、粳稻よかれ。大豆よかれ、小豆よかれ、四十二の作物皆よかれなどといふ唱へ言を伴ふものがあつて、明白にその農業儀禮たることを表明してゐる。それらは今日、山の神の祭りとして考へらるゝところであるが、その意義を最も觀念的に抽象するならば、正にムスビノカ

ミの祭りとなすべきものである。この神の觀念が成立するには、恐らくかかる儀禮の存するものがあり、それと相表裏してかかる神格を成長せしめたのに相違ない。而して我が古代の氏族中、この神を祖先と仰ぐものが、極めて多いといふことは、古代氏族が、いかに農業的貴族たる性質を濃厚に示したかを、想はしむるものでなければならぬ。

三

かくて私は日、火の神と氏族について、少しくこれを考ふるべき順序となつた。この神がムスピの神と相對して多くの氏族の祖先として考へられてゐたことは、前述の如き論法に従ふ時、火の儀禮が古代に於いて、盛行したことを考へしめるものである。私は彦火火出見といふ如き御名も、その一面には火の神格たる性格を、多分に有し給ふものであることを考へるのである。火と祭りとが、極めて深い結合を有することは、云ふまでもない。我々は神を祭る仕方の、最も重大なものとして、燈明を献ずるといふことをする。これは一の家庭的な行事であると共に、充分に集團的行爲でもある。私は滋賀縣蒲生郡安土村の縣社沙々貴神社の例祭に列したことがあるが、その宵宮の晩に献ぜられる大松明は、實に巨大なものであつた。長さ約二十尺、周回これにかなふものであり、主として葦の類を束ねてこれを作り、大字常寺樂の部落から、百人ばかりの人数が、これをひいて社頭に至り、本殿をめぐつた後、樓門前にこれを直立せしめ、神官がこれに火を點するのであるが、炎焰天を焦がし壯觀云ふばかりなきものがある。同郡八幡町の縣社日牟禮八幡社の火の火祭野洲郡物部村大字勝部の勝部神社の火祭りなどは、世上に喧傳せるものであるが、いづれも巨大なる松明に點火して、その盛大を競ふものであつて、同縣下

に於けるこの種の類例は、牧學に遑なきものがあり、大なり小なり松明を献ずることによつて、神をいさめんとする風が、至る所に見らるゝのである。山城に於いては、相樂郡川西村の祝園神社の祭に大松明がある。なほこの種の中では洛北、鞍馬の火祭りが最も聞えてゐるが、これは鞍馬寺の下にある由岐神社の祭りであり、大小の松明に點火して、鞍馬の村をねりあるくのである。大和、攝津の方面に多く見るところの提灯祭りも、この松明の變化せるものと見ることが出来るであらう。そしてこの様な例は單りこの地方に限るべきではなく、恐らくなほ廣い分布をもつものであらうと思ふ。

かかる儀禮は、今日いかなる意味に理解されてゐるかといふに、要は疾疫その他の災難を除却する効果あるものとされてゐる。前記滋賀縣野洲郡部村勝部の勝部神社の火祭りは、昔土御門天皇の御時、この附近に惡龍毒蛇の棲むものありて、畏くも至尊を惱まし奉ることがあつたので、勇士に命じて、これを退治燒却せしめた故事を襲ふものと説明してゐる。さうした傳説の眞偽はともかくとして、火が一切を滅盡する力を有することによりその威力を仮りて、部内の災厄を除去せんことを祈請することは、我が國民の極めて古く有したる慣行であつたかと思はれる。そこでこれらの松明の燃えさしは、いづれもさうした災難豫防に効驗ありとして、參拜の人々がこれを争つて持ち歸る例は、屢之を見るところである。

これらの場合に火そのものが、直に神として考へられることは、今日に於いて既に見られないことである。今日にあつては、神は充分に人格的な存在にあり、火の如き自然的現象そのものが、直に神であるとはせられなことは寧ろ當然である。然し古代に於いては、なほこの火そのものに即して、神が考へられはしなかつたか、

巨大なる森林が、そのまゝに神の棲みかとして考へられ、未だ神殿の設けがなく、神はその時々^々の行事の形に應じて考へられるといつた様な時にこの燃えあがる火そのものに於いて、神がそこに在ると考へられたことは、恐らくあり得ることであらう。尾張氏の祖先とされる火明命の如きは、蓋しさうした神格に外ならないのであつて、さうした神格を特に崇拜するものであつたと思ふのである。火闕降命も大體同一の觀念にあつた。

これに對して、物部氏がその祖先と仰ぐ饒速日命は何であるか、と云へば、恐らくこれは日の神格であつたと思ふ。舊事本紀に、この尊が天磐舟に乗じて、河内國河上喙峰に天降りましたる後、大倭國鳥見白庭山に遷りましたことを記し所謂乘^ニ天磐舟^ニ而、翔^ニ行於大虚空^ニ巡^ニ睨是郷^ニ而、天降坐矣、即謂^ニ虚空見日本國^ニ是歟と云つてゐる。この鳥見は即長髓彦のみた登美の地とされるが、後に神武天皇は鳥見山中に、靈時を設けて、天神を祀つたとされるのを見ると、鳥見とは一體天神などを祀る場所をさす、普通名詞的なものであつたかと考へられる。この尊が直に日神であるといふことは、その饒速日尊といふ名稱の外に、多くあるわけではないが、天降つたと云ひ、鳥見山に居られたと云ふことなどは、それが天神として、日の神であつたことを思はしむるものである。それは神武天皇紀に、これを同じく天神と認められた旨の記事があることと、併せ考へて、愈この推定の實らしさを増すものである。

日の神を崇敬し、遂にこれを祖神と齋き祀る例は、諸民族にもあることであるが、我が古代に於いても同様であつたと思ふ。今の民俗にこれを求むれば、かの日待といふものが考へられなければならぬと思ふ。日待とはこの語源に於いて、日祭りであると思ふ。私は茨城縣の北部の生れであるが、あの邊では祭りを「オマチ」と唱へ

るのであつて、流球で「ウマチ」といふのも同語であると思はれ、さうした點から、お日待は結局日祭りの義に外ならないと考へるのである。尤もこれに待といふ漢字をあてるに至つたのは、神道名目類聚鈔に「日待は、前夜より潔齋し、明旦の日出を待て拜す」とあるごとく、その行事が、日出を待つたことに、一の重點を置いてゐるからであらう。然し原義としては、寧ろ日を祭る意味であつたと思ふ。この日待の習俗は、殆ど全國的ではないかと思はれるのであつて、その事は實に日神の崇拜が、いかに廣く且深い地盤を、國民の間に有するかを、物語るものに外ならない。天岩戸の神話なども、その儀禮的根據として、種々の習俗が擧げられてゐるが、私の見るところでは、この日待の風俗に最も深い關係があると信するのである。

それはとにかくとして、この様に日神を崇敬する風が、古來廣く行はれたとすれば、その間有力な氏族の成立するに際し、それを我が祖神として仰ぐことが、發達するのは、極めて自然であると思ふ。饒速日命とは、結局さうした日神の一に外ならず、これを崇敬する巨族が、物部氏であつたのである。さうした日神が、古代に於いてはいかにして、象徴され表現されたであらうか。銅鏡が用ひられる様になると、その姿と光との相似から、自然それによつて、形代を求むることになつたが、さうしたものがなほ行はれず、又行はれたとしても、充分に行渡らなかつた時代に於いて、それをいかに表現したかは不明であるが、ここに臆測を逞しくするならば大きな火によつて、これを示したのではないかと思ふ。ギリシヤに於いてはプロメテウスが天上して日より火をとつて、地上に移したとされるが、光と熱の本源としての太陽は、また地上の火の神話の根源でもあつた。これは恐らく單にギリシヤに限ることではなく、多くの民族にも通ずる思想であつたと思ふ。百鍊鈔によると保延六年正月廿

三日に石清水八幡宮が炎上してその不斷の火が消えたので、その五月五日に火取玉をもつて大陽より火をとり、これを以て、その聖火を相續したことが、記されてゐる。そこに天上と地上の聖火の同源同質が、考へられてゐたことを思ふべきである。かくて私は日神崇拜が古來行はれたであらうことを推測すると共に、それが火を以て象徴されたであらうことをも、併せて考へるのである。その場合に、火を主としては火明命の觀念が成立し、その本源に溯及すれば、饒速日命といふ様な觀念が、成立するに至つたであらうと考へてゐる。その意味で、私は日、火の神を同一の系統に收めたのである。

さてこの様な考説が、いくらかでも根據ありと考へられるならば、我が古代に於いては、かくの如く大體二の系統が、その信仰界に存することを承認しなければならぬ。その兩者がいかなる意義を相互に有するかといへばムスビの神の系統に屬するものは、生産の思想を代表し、火の神の系統に屬するものは、支配の思想を代表すると云つてよい。固より極めて錯雜せると共に、甚だ非論理的なる古代日本社會の構成を、かくの如く簡單に論じ去ることは、尤も危険でもあるし、實狀にも合しないとされるのであるが、大體を分てばかくの如く云へるであらう。ムスビの力は物を生産し、火の力はこれを滅盡する。然し滅盡されることによつて、生産の意義が始めて完了される。ここに光と物との永遠なる相互の關係がある。

それはさて置いて、これと氏族との關係如何の問題がある。上述に従へば、これらの祖神は畢竟人間生活の理念であり、意義である。さうしたものが氏族の祖先であるといふことは、何を意味するか。又いかにして、さうした結合が生れて來たのであるか、これに私は答へなければならぬ。第一に考へられることは、氏族が血縁團

體であるとされるその血縁なるものが、一面に於いて、極めて精神的なものであるといふことである。ムスブとか光りとかいふものは、實は深い精神的理念たる性質を有するものであり、さうしたものに於いて祖先を發見してゐることは、氏族なるものが實は單なる血縁といつた様な、自然的基礎にのみ依存するのではなく、精神をその結合の紐帶としてゐることを證明するものであらねばならぬ。それで若し氏神なるものが、かかる意味での祖先を祭つたものとされるならば、それは従前漢として考へられてゐた、歴史的人格といふものとは、大に趣を異にするものとなるのである。第二に云はるべきは各氏族に於ける同族關係の問題である。例へば物部氏が、饒速日命の子として百四十七氏一而もそれが畿内だけに於いてゐる—に分れたといふ様なことは、一體有り得たことであるか否か。尤百四十七といつても、同じ石上朝臣が各地に分れずめば、それぞれ一氏として數へたのであるから、これはもつと省約出來る數ではある。それにしても、かかる繁延を傳説の通りに信すべきか、否かは、問題であらう。そこには多くの系統を異にしながら、而も同趣の信仰を有した人々が、時代の有力者たる物部氏によつて次第に同化されたこと、恰もヤマトといふ地名が、畿内の一部より起つて、全國を蔽ふに至つたことと同一の經過をとるものがあつたのではないかと、思はれるところもある。氏神なるものが、必しも自然的共同祖先ではなく、精神的なそれであつたならば、かかる經過も不可能といふことは出來ない。

それにしてもここに考へられることは、古代日本氏族の著しき同質性といふことである。それはこの祖神の同質性によつても、極めてよく證明せられるところである。氏族制といへば、そこに百八十モヘサツノ氏の極めて繁雜なるヴァラエティーを想像するのであるが、その内容に於いては、實は却つて單純であり、彼此相類するものが多かつた

であらう。それはこの祖神の單一といふことから當然歸結される結論である。而してそれからムスビの神に基くものと日、火の神に基くものとに分れてゐたといふことは古代社會の構造と性質を考へる上に、極めて興味ある問題である。

以上は極めて粗雑な考察であるが、他日これを精密に考へて發表すべき時あることを期するものである。

(昭和十二年四月四日稿了)

附記　なほこの小論の中に用ひられた資料の探訪には文部省より與へられたる精神科學研究費に基くものあり。記して謝意を表す。

神と歴史

—歴史に於ける理性と理念—

由良哲次

神の本質的屬性としての絶對性といふことが、もしあらゆる人間的なるものよりの超絶を必須とするならば、神は、人間的なるものゝ成界としての歴史とは何等の關係をもち得ないであらう。従つて人間的なるものより超絶し隔絶する神に向つて人間が畏敬し、これへの關係をもつことすらが説明し難き事實となるの外ないであらう。神が人間的なるものよりの超絶ではなく、しかし一の超越性をもつといふことは、その絶對性の一面であるが、併し他面に於ては必ずや内在的、人間關係的なる特性をもたねばならぬ。この超越性と内在性とを一つに兼ねたる點が寧ろまことの絶對性をもつ所以と考ふるの外なく、矛盾するものゝ一致といふことは、吾等の思惟の限界に存する神にしてのみ、よくこれに歸屬せしめらるゝことを得るのである。

かくて神は畢竟超論理のものでありつゝ、しかしまた論理適合的なるものでなければならぬ。現實に於ける奇蹟を許容することを得ざる吾等の現代の意識にとつては、神が人間に、もしくは歴史に關係するといふことはこの内在的もしくは論理適合的なる性質に關してのみ言ひ得ることである。人間的なるものに、又は歴史的なるも

のに關係する神とは、超絶的なるものとしての神ではなく、只人性にまたは歴史に對して、根源的なるものとしての神である。神は吾等の思惟にとつては、思惟そのものゝ根源といふの外なく、吾等の實存に對しては、その實存そのものゝ、その血と國土の、根源としての神以外にはない。祖先が「神」といふ意味を帯びるのも、この根源の自覺によるために外ならぬ。理念といふ言葉も、吾等の經驗を絶する想念ではなくして、只吾等の行爲と實現の一切を導く力であり、寧ろ根源の深みにあつての指向の力であるならば、かゝる理念こそ、まさに根源としての神の能作でなければならぬ。神の力がもし歴史に於て生けるものとせば、そはかゝる理念の力としてのみ生けるものである。あらゆる人間的なるものゝ経過と集積としての歴史に於て、遷りゆき消え去りゆくものゝ中に消え去らぬものありとすれば、そはまさに、かゝる理念の働きそのもののみである。須臾に點滅する果敢なき吾等の心に、消え去らぬ白金の一線として止まるものは、またかくの如きものであり、變動する歴史を通して一貫するものも、又かくの如きものである。それは實に神に根源し、歴史に於ける神的なるものと言はねばならぬ。

かゝる理念に對應する吾等の意識の作用は即ち理性といはれる。理性のみかゝる理念を作り、理念を認識する。吾等に理性の存するとき、その経過としての總體たる歴史にも、又理念が認められねばならぬ。それは即ち歴史的理性である。私は茲に信仰の對象としての宗教的神を論じようとはせず、神の歴史にあらはれたるものとしての理性や理念について考へて見よう。

二

凡そ歴史的なるものに對して、認識的努力がさし向けられ、それが認識の對象となるとき、それは既に何等か

の意味にて、理性的なるものとして豫想せられてゐるのである。ヒュームの懐疑的思想をもつてして、彼自らの歴史的叙述の結果として齎らされたその『英國史』は、近世の歴史思想發達の始をなしたとも言ふことが出来るが、この懐疑の思想が歴史に向つたといふことは、歴史に於て懐疑を充たしうるものを豫期してゐたともいふべきである。ウキンデルバンドに従つて、吾等の認識に對して經驗より與へられ、理性の原理よりは導き出されるものを十八世紀にては *Heberrichte* といひ、これに對して普遍的法則より導き得ないにしても、理性的なるべきもの、目的論的なるもの、論理的理性的なる價值規定を受けたるものを *Geschichtliche* といひ得るとせば、啓蒙の世紀に於て、前者より後者に迄その關心の對象の進んだことは、歴史に對する認識の漸次的なる進歩―所謂歴史の世紀としての十九世紀への進歩と見るべきであらう。等しく啓蒙の思想の流れにあつても、佛蘭西のそれは抽象的理論的であり、英國のそれは實際的經驗的であり、獨逸のそれは思辨的神學的であり、それらの特色を示しつつも、その一般的特色としては主知的であり傳統批判的であつた。かくておのづから歴史否定的であつたこの啓蒙思潮が、寧ろ却つて歴史に對して、いみぢき一の貢獻を残したものは、これ等の啓蒙的思想的傾向は、とり分け歴史全體としての世界歴史發展の中に、一の法則的なるものを見んとし、就中その神學的要求との結合は神の攝理の理念を求め出したことである。歴史に發展といふことを認め、歴史そのものゝ内面的なるものに思索を進むることが既に啓蒙思想よりの超越を意味してゐるが、歴史に對する啓蒙的と浪漫的との思惟態度の結合に於て、ここに歴史的理性の概念は見出されたのである。

歴史に對する理性的なるものゝ自覺については吾等は先づ、ヘルダーに溯らねばならぬ。ヘルダーの思想につ

いては啓蒙的より浪漫的なるものへの推移が見られるのであつて、その初期にあつては心理的感性的なる要素多く、思索は主として「人」に向けられてゐた。これに對して中期は宗教的神學的であり、その對象は「神」にあり、後期に至つては汎神論的形而上學的であり、その對象は自然及び歴史に向けられ、彼の歴史哲學的業績はこの後期の所産である。「歴史」に於て、實に先期の人と神との思索の圓熟せる合一を示し、しかして歴史は即ち理性的なるものとして見出されたのである。彼はその「人間歴史の哲學の理念」の緒言に於て言ふ「神は自然に於て萬有をその最高の慧知をもつて攝理する。この神の攝理は又人間及びその歴史に於て見出される。これぞ余が人間史の考察の對象をなすものである」と、この歴史に於ける神の能作を、彼は近代科學の生物學的研究と結合して實証的意味を附し有機觀と目的觀とを巧みに鑿合して、歴史に於ける「人性」の理念と見、これを最高の概念として規定した。彼はこの概念をば理性と自由、官能と衝動との結合として考へ、人を教化するすべてのものを包含するものとした。彼は神の力の裡なる萬有の内、人間的存在はその創造者の現實的なる模倣オラジヒヤとした。人は就中「永遠なるものゝ兒」であつた。この理念は、彼にてはたゞに想念としての理念たるに止まるものでなく、萬有の第一原因であり萬有の聯關を構成する力であつた。

ヘルダーにては最下層の有機體より、最高の人間に至るまで、一の目的に支配されたる發展ありとされ、人間にあつては、時に史上ウツグイシの無意義、虛無ニヒトクシと寂滅セツあるに係ケルず、「自然に於て神ある如く、歴史にも又神あることを見出すべく、そして人間に於けるこの神を見出すことが、即ち歴史哲學の目的に外ならなかつた。この神の力の故に、人間に存する「人性」は磁石の必ず北に指向するが如き目的性をもつ。人と世界に存する目的性と全體の調

和性とは、神の攝理の故に支持せらるゝ二大原理であつた。彼にては、人類はその豊富なる天性が多様に分れて存在しつゝ、それ〴〵に發展し、個人は個々には不完全であつても、その共同に於て調和を保ち、各民族にはそれ〴〵に人間理性が働き、その總和に於て又一の調和を保つ。人間の運命には全體として一の敎知的なる善が支配し、歴史には理性と正義が永續する。世界には到るところ調和的、神的なる秩序が存する。これ實に「神の與へた自然法則」である。しかも、この法則にかゝらず、彼は、これの内在性の故に、人間自らに於ける意志とその自由を否定しはしなかつた。「神は人間に固有なる現實性の原理 *Principium e generis Wirkamkeit* を與へた以上、奇蹟をもつてこれを支援することをせず、意志をもつて、地上に於ける神たるべく、自らによつて創造をなさしめる」。「かくて民族の全歴史は、かゝる見地よりすれば、人性と人間の價値の最も美はしき王冠を獲得せんための一の修練場となる」。ヘルダーによれば、現實は、げにも美はしき世界と歴史である。そこにては人は美はしき調和をもつたが、しかし、その調和の陰に人間の現實の惡と、個性とは蔽はれてゐたことを知らねばならぬ。彼の所謂現實性の原理は固より、いみじき思想であり、その裡には現實がもつ個性の自覺を含んでゐた。しかし、その個性は尙ほ普遍的調和の基礎的見地に蔽はれ、それ自身の實體性を自らに支持する根源性をもつてはゐなかつた。

三

ヘルダーとカントとの歴史哲學的理念に對する論争は、一の興味深き事件であり、カント後の獨逸觀念論の哲學の關心を歴史に向くことを多からしめた一つの動因をなしたとも言ひうるであらう。私^{註一}はこゝにこの對論を

詳細に考察する餘裕はないが、この二者の思想の相違は、歴史そのものに關して全く相反する知見内容をもつたといふよりも、寧ろ、その學の立場の根本的性格の相違に因由すると思はれる。即ちヘルダーの人性に對する調和的樂天觀に對し、カントの、人性に對する二元論的理性論に因由する。この基本的相違よりして、おのづからヘルダーは現實的個體の自らなる發展を考察の基とし、カントは人性を超越する規範による克制を主とし、一は内在するものゝ表現を説き、他は普遍的なるものゝ *ad infinitum* に現實といふものの意味を置く、一はワイマールの自由市民の色調をもつに對して、他はプロシヤ國家的氣韻を帯びる。しかし乍らこの兩者とも、歴史に於て、人間の自由性を通してこれを支配する原理としての「歴史的理性」なるものを承認する點に於ては、歸を一にする。しかして尙ほ眞に歴史的個性の根源的意味を認めざりし點に於て、啓蒙的風潮を脱してゐない點に於ても同一である。

カントは普遍的客觀的なるもののみ學的價值をおき、個人の個性的價值には別殊の餘地を與へなかつたが故に、この意味にては理論的並びに實踐的理性の領域には、歴史は未だ學的根據を得ることは出来なかつた。しかし、人性の経過が（これが即ち歴史である）もつ道德性が、歴史を學の關心につながしめた。元來カントが人性を二元的に見たことは、しかし、人性の本質を道德的に見たことに基づく。彼には「道德的心情と傾向性とがなさねばならぬ争闘」をもつことが人間の現實であつた。彼に於ては、人間は理性的な生物として藝術や科學によつて *Kulturieren* し、種々の社會的なる禮儀によつて *civilisieren* し、しかして、これを導くものは道德性の理念であり、この理念の實現に、彼は歴史の本質的なるものを認めた。彼にては人性の二元の相剋による理性の優

位と實現が即ち歴史に外ならず、歴史はその理性的道德的なるより離れては考へられなかつた。彼は上記の「ヘルダー歴史哲學評論」に於て、「人間が道德的なることが現實の上に見らるゝといふことに、世界史の哲學的編述が依繫する」ことを述べてゐる。註四

そしてカントにては、人間歴史の始原と運命とが、又この理性的なる點より考へられてゐた。彼はその『一般歴史考』註五の主旨を明示する諸命題や、彼の眞意を提示する註に於て、その歴史哲學的思考を鮮明に述べてゐる。

被造物に於けるあらゆる自然的素質は、いつか完全に合目的に開展する様に定められ、しかして理性的なる被造物たる人間に於ては、自らの理性を通して作り出したる幸福のみを享受する。「自然の歴史は善より初まる。

神の業なるが故に。人間の歴史は惡より始まる、人の業なるが故に。」カントのこの考へは、人間の始原に於ける樂園よりの離脱の考に結合してゐるものがあつた。人間は自己の意志による、自由の自己使用に於て、人間の使命と歴史をもつに至つたことを言ふものであらう。自然の歴史は神の思惟より始まる。單に自然推移の端初を與ふればよい。自由の歴史は神の意志より始まる。人間的なるものゝ永久の創造なるが故に。しかし乍ら人間的歴史は人間の意志をもつて初まり、人間の能作によつて歴史の進展は初まる。即ち、善への意志と努力の生じたる時に人間の歴史は初まり、その根源の自覺の生じたとき、自らの來歴に就ての叙述は初まるからである。その來歴の自覺は即ち同時に根源への反省である。そしてカントによれば、歴史は「善(そのもの)より初まつて惡に進むのではなく、より惡しきものより、より善きものへの漸次的發展」であり、完全なる人爲が再び自然になるといふことが、人類の道德的使命の最終の目的である。人間の歴史は自由の獲得に初まり、自由の實現に終る。

カントにては、この人間的歴史の全體的過程の中に、一の理性的なるものゝ存し、理性的なるものゝ規定が存することは疑はれなかつた。「人類の歴史は概括して、自然の隠された計畫の遂行と見ることが出来る」。世界歴史といふ理念は、歴史の經驗的敘述を導く一の先天的導線であり、「人類の完全なる世界公民的合意を志す自然の計畫」によつて示される。即ちカントは歴史に對して、それは「無計畫的なる人間行爲の集積をば、總括して一の體系として描寫する」ものとす見方を持し、そしてこれはよし「人間自らには知られてゐない」とは言へ、「自然は人間の自由なる業績に於て、計畫と最終目的となしには動かぬといふ假定」に基いてゐたのである。かくして彼には人間歴史はたとひ「自らには知られてゐない」とは言へ、全體として一の大いなる自然の計畫を辿るものであり、「人間に於ける自然の素質」とは即ち「理性の使用をその目的とする」にあつたのである。

しかしこの人間に於て實現せらるゝ自然の意圖は、單に平板なる必然の系列的推移を通して實現せらるゝものではなかつた。「自然がそのあらゆる素質の發展を成就せんために利用する手段は、社會に於けるこれ等の素質の對抗關係である」。各自の素質の發展は一般的法則の行はれてゐる社會に於てし、人間には社會に入り込まんとする性向と同時に、又これを分離せんとする抵抗が兼て作用する。社會は不調の共同社會 *ungesellige Gesellschaft* である。この分離的性向は、協同聯合と同時に孤立分離せんとする素質であり、すべてを只個人自らの考へのみに融合せしめんとする。しかしこれによつて、個人は共同社會に於ける自らの一の地位を占取する。この對抗關係は、終極には社會の合法的秩序の原因となる。即ちカントによれば、各人が社會に於てそれの賦性を相抗せしむることが、却つて自然の與へし素質を發展せしむる所以となる。自然は人間の *Unverträglichkeit*

に由つて人間の結合を餘義なくし、その結合に於て對蹠關係を必然のものとして、そこに素質を發展せしめる。かゝる自然の計畫に於て人類の歴史は開展する。カントは、人間の本性についてはグロテイウスの如く社會性 *appetitus societatis* のみを指定することなく、ホッブスの如く争鬭性の *bellum omnium contra omnes* をのみに着目することなく、對抗の共同に於て理性の根本機能を認めたのである。しかしカントの永久平和の理想も亦、世界に於けるすべての民族のデモクラティックな、そして理性適合的な過程によつて實現されるものであつた。彼の『永久平和論』の最後の一章が力強く吾等に示す^{註七}様に、永遠の平和はある歴史的事實として實現される事態ではなくして、永遠にその實現を求める理念である。然も永遠の平和は決して空虚なる理念ではなく、徐々に解決され、絶えずその目的地に近づきゆく課題である。カントに於ては個人による社會と、民族による世界とは、知られざる一の計畫の許にある領域であり、歴史的理性がそこに自らの能作を表はす領域である。しかしかゝる領域に於ける理性を地盤として、また一般世界史が可能となつた。

カントに於て、人格の本質的領域に妥當する實踐、理性が、人間の現實的領域にその能作をもつ歴史的、理性を通じて、廣く一般に世界、理性に至りうる傾向は充分に存し、後の觀念論哲學に於ける理性の形而上學にまで高まる可能の基礎は充分に具有してゐた。しかし、歴史的理性が直ちに自然計畫の必然的推移に結合することは、よしそれが人性の課題として説明せらるゝにしろ、自ら吾等の實踐の原理たる性質よりは遠ざかるものとならざるを得なかつたことも自らなることであつた。且つカントが社會の本性を個人相互の對抗的なるもの共同性に於て説明することは、人間と歴史の領域をも普遍的本質の相にのみ考察する彼に於ては、意義多きものではあるが、

然し彼の學説は尙ほ對抗の二元的圖式に提はれて、社會と歴史に於ける個性の眞の内面的意義には尙ほ到達してゐなかつたと考へられる。歴史に於ける個性の意義は充分に深刻なる問題を藏し、私は、歴史の哲學的考察は終に個性的なる實體を以つて説明するの外ないと考へてゐる。註八

四

カントの哲學の精神を繼承したフイヒテに至つて、その先驗的觀念論を具體化せんとする傾向は、特に彼の歴史哲學的思想にあらはれた。ヴキンデルバンドが言ふ様にフイヒテは近代に於ける歴史哲學の祖たる所以は、註九彼は歴史に於て永遠的なるものを考へたと同時に、論理的に普遍的なるものより導き出すべからざるものにして、しかも、目的論的に理性的、法則的なるものを措定したのである。これによつて Historische のものは初めて Geschichtliche なものとなり、先驗的なものは具體的本質的なものにその生命を見出したのである。従つてフイヒテにては、カントに於ける尙ほ啓蒙主義的、普遍論的色調を脱しなかつた世界市民ウエルトビユルガーの考へは轉じて、民族的國民性ナショナルニヤットを歴史哲學の主題とする思想に至つたのである。フイヒテ以後の觀念論の歴史哲學には、神の世界計畫の考想と民族精神の概念とが結合してゐる。この觀念論を特質づけるロマンティックの思想は、一面に於て現實超越的であり乍ら、しかし他面普遍的なるもの、現實の個性に於ける内在の意味を重視する。かゝる具體的な、普遍のものは、フイヒテにては「人格」なる概念によつて最も明瞭に現はされた。その人格の概念は個人としても、民族としても、單なる自然的類概念の一種たる以上の意味をもち、普遍に對する個性の意味は、單なる部分クワイではなく分肢グロドとして、人格と民族、民族と人類との關係を根本的に言ひ現はすものとされた。フイヒテの

歴史哲學的業績は普遍の本質の具體性を見出し、そしてその具體的なるものゝ原理を意志に見出したる點にある。しかし彼の意志の哲學は尙ほ先驗觀念論的であり、個性化の原理として、將たまた歴史的認識の對象の構成の原理として充分の叙義を與へられざりし憾みがある。

ヘーゲルはカントが認めた人性に存する二元的對抗と、フイヒテがこれを圖式的に認めた辨證的進展を豫想し、寧ろ世界に於ける自然の計畫を基礎とし、その計畫の主動者としての神より、人性と世界歴史の考察を進めた。かくてヘーゲルにては、その歴史哲學は神の實在とその能作の論證、權利づけ *Rechtfertigung* たる内容をもち、従つて一つの「辨神論」を意味し、その歴史觀は既に歴史以上の立場をその基底にもつてゐた。ヘーゲルにては「理性が歴史を支配し、従つて世界歴史も亦理性的に生起する」ことは疑ひなき一の根本指定であつた。歴史は全體として世界計畫の理性必然の許にあり、理性の巧智リストをその追思ナツデシケンによつて明にするものであつた。それは「歴史をそのあるがまゝに受取り」、「歴史的經驗的に取扱ふ」ことが、即ち、「世界歴史に現はれたる一切は、理性的に行はれてゐるといふ、單純なる理性の思想」を齎らすものであつた。しかして彼によれば、歴史にあらはるゝこの理性とは、一皆の存立の原因を意味する實體オブスタンツであり、それ自ら一切の自然的及び精神的生活の無限の素材と無限の形式を併有する現實的な力を意味した。註十

ヘーゲルはその『法の哲學』に於て、一般的歴史哲學の要綱を表明した。ガンスによつて出版された『歴史哲學講義』は更にこれを敷衍し、カールの出版せしこれの第二版は種々なる改訂増補がなされたが、彼の歴史哲學がもと法の哲學とともに開展したことは、その歴史哲學思想に、これとの著しき聯關をもつ特色を附與し

た。即ち彼にては、歴史の理性的推移といふことが一の根本の豫想でありつゝ、その「理性は世間性ウエルトルツヒカイトの原理からのみ實現され」、註十二「思想の王國は現實性にまで生れ出づる」ものであり、歴史は法及び道德とともに考へらるべきものであつた。か様にしてヘーゲルはまたカントと同じく國家といふ概念をもつて、歴史の出發點とし、歴史の發展の原理を政治的側よりとり來ることが多かつた。精神は、國家に於て自由のために、その客觀的にして一義的なる形態を與へる。ヘーゲルにては、國家は人間の絶對的業蹟であり、その國家思想の上よりは宗教をすら國家に従屬せしめた。このことは後にヘーゲルの充全なる理解者ローゼンクランツなどの反對を招いてゐる。註十三固よりこゝに國家との相關に於て考へた現實的宗教は、「絶對的に眞なるものゝ意識として、精神そのものゝ理念として」の絶對宗教でなく、かゝる「絶對宗教と絶對哲學との統一に於て絶對精神の實在が完成される」といふ如き宗教的知見とは相矛盾するものではないが、その歴史哲學の關する限りにての國家的性格は、ヘーゲルの思想の一特色をなすものであり、その宗教思想も決して國家を超越するものではない。ヘーゲルにては適法リガリムと道德モラルとを綜合する人倫ゼットツヒカイトは、本質的には國家を意味し、かゝる國家に於て歴史はその理性的なるものゝ自覺をあらはにすることをえたのである。

この『法の哲學』との聯關は又同時に、ヘーゲルの思想に於ける「歴史」をして意志的、性格の濃きものたらしめた。『法の哲學』の緒論は意志といふ普遍的理念の殆どあらゆる本質的要點に論及してゐる。彼にては、法 Recht とは客觀的に、他の人に對しても一樣に存立する意志のことに外ならない。ヘーゲルは『法の哲學』の緒論に於て、『綱要』エッセンスにては緒論及び心理學、自由精神の章に於て、善の理念としての自由の概念を、法の最

初の段階たる即自法に先行せしめて論じた。一般にこの善の理念は、ヘーゲルにては、最も普遍的なる概念として他のすべての概念に先行するものと言ひ得る。善は絶対精神であるが、自己の實存のもつ外面性の故に、有限性をもつ。かゝる有限性をもつ絶対精神は、先づ、精神そのものによつて措定せられた必然性を内容とする客觀的、世界を生じ、それを、より高次の自然として、そのうちに自ら運動する。不斷に生ずる外面性、有限性、偶然性は即ち不斷に克服されねばならぬ。これは自らの存在を産み出さんのための永遠の勞作であつて、この中にこそ自由が認められ、この不斷の道程に於て歴史が生まれる。ヘーゲルに於ける客觀的道德と歴史との聯關は、終極に客觀的精神として表現する意志の能作にあると解されねばならぬ。ヘーゲルの歴史より、意志との密接なる關係を捨象することは出来ない。しかし、そこには又、ローゼンクランツが指摘せる様に、客觀的精神の問題に於ても深刻なる問題が見出される。それは善といふ理念の概念とその實在性との矛盾といふことである。善は絶対に存在すべきものである。しかし善の實現せられるか否かは一の偶然に止まる。即ち善を現實に實現することは個別的意志の事に屬する。しかしてこの理念と意志とを現實に結合するものは歴史に外ならなかつた。ヘーゲルにては、故に、歴史に於てより深くこの個別的意志を根底的に透徹する思索を要する筈であつた。しかし彼の歴史哲學思想には、全體として偶然を必然化する歴史的認識の觀念が優位し、歴史の中に理性の巧智を見出すことに強調點が措かれ、おのづから人間自らの個別的意志を超越する嫌ひがあつた。そしてその超越的理性がもつ必然の圖式たる辨證の型式に、個性に充てる史的事實を無理にはめこんだことは、彼に充全なる同情をもつラッソンの承認する所である。^{註十四}神の世界統治といふことも、究極には人間の内面的なる意志に於て自証するの外なく、

又意志自らの根源に於て理由づけらるゝものでなければならぬ。精神が有限化し、個別化するのには、單にその「外面性の故に」ではなく、個性化の原理は、これを内に求めなければならぬ。歴史的理性は歴史的個性を内にその實體性にまで超越することによつて求めらるべき法則性でなければならぬ。歴史理性は單に書き與へられたる野線^{ワイルド}ではなく、あくまでも個性に於ける意志を通して實現さるゝ根源的なる作用である。

五

ヘーゲルの歴史的理性は、その普遍的性格の故に、自ら世界史の理念を呼び、その歴史哲學は、最も適はしく世界理性と世界史を考察するにあつた。ヘーゲルは普遍的哲學の基調に立ち乍らも、個性の意味を承認した哲人であつたが、しかしそれは個性を實體として、それ自身に於て見るものではなくして、常に普遍的なるものの必然の一分肢を形造るものとして見られた。普遍の基底の上のみそれがあり、普遍的なるものゝ必然性によつて、それは全く規定された罫圖の線上を辿るものであつた。これに對してデイルタイは、現實の多態をそのあるがまゝに承認し、個性の異別性とその聯關に歴史性の本質を認め、只これを把握する方法概念として類型を用ひた。デイルタイはかゝる類型的把握を次第に進めて、究極に客觀的、精神に到達しうるものと考へ、この客觀的精神は單なる論理的假定でもなく、さればとて形而上學的實在でもなく、只現實的個性と普遍的理念との中間概念であつた。これはいみぢき思惟の特質をもちつゝも、しかし、その兩棲的性格は、究極にそのいづれにも徹底することは出来ず畢竟デイルタイはデイルタイを産んだ歴史學派の根本特質—經驗的相對性を、その哲學的思想に於て表明してゐる。彼の思想全體の基礎をなす體驗、表現、理解に就ても、種々なる虚線を見出しうる事に就ては、私も既に他

の論考に於て拙き考察を拂つた所である。^{註十五}彼は廣く人間的、歴史的領域に、極めて包攝的な豊けき關心をもつた哲人であつたが、その終生を貫いての中核的な執心は、實にこの廣義の歴史的世界に於て存する「歴史的理性の批判」にあつた。しかしこれは彼の永き生涯の努力をもつてして、尙ほ最後の歸結に達する能はず只吾等に指唆すること極めて多き斷片としての遺稿を残したに止まる。^{註十六}このことは吾等をしてディルタイの學的努力の偉大にして深切なるに畏敬を覚えしめると同時に、また、歴史に於ける理性の問題の、如何にも重要して難澁なる哲學的課題たることを覺らしむるに充分である。

ディルタイのこの思想傾向に充分なる共感の態度をとりつゝ、しかもディルタイに蟬脱すべく餘りに根本的であつた相對論的性格を消去しようとする思想方面をとるものはシュブランガーである。シュブランガーはこの方向を、價值學派と結合することによつて、そしてそれ自身普遍的性情を要求として持つてゐる文化の考察より進めようとした。彼はヘーゲルに似て、客觀精神を豫想することによつて、これを實現しゆく人性と歴史に理性を承認し行かうとした。彼は現實の歴史的に種々なる生の型式あることを精査しつゝ、そこに指向の對象として存する文化價值とその聯關を見出し行かうとした。故にこの見方は、一面種々なる現實の事態とその意味を明かにするに便宜ではあるが、しかし現實によつて指向せらるゝ普遍的價值もしくは精神、そのものも、また種々なる類型を具しこれを負荷する現實の多態のものも、二つながら只單に兩極的に措定せらるゝまでにあつて、この二つの深き根源的歸一は與へられざるまゝに止まつてゐる。シュブランガーの所謂客觀的精神には、畢竟、絶對理性を缺いてゐると同時に、他、この客觀的精神が主觀化し、多態の個性に現實化する具體的な原理を缺いてゐ

る。精神そのものを絶對的として措定するヘーゲルにあつては、その自覺、もしくは自己了解は即ち時間的、理性的開展であつたが、シュプランガーにてはそれは、たゞ經驗的生の自己認識たるに止まる。シュプランガーがもし、精神そのものゝ絶對實在性を承認するヘーゲルに同じ得ざるならば、寧ろ生の諸類型に個性化する現實そのものゝ根源に探り入つて、個性がもつ實體性に到達すべきであつたらう。彼は諸類型を考察的に語るのみであつて類型化の基礎に存する個性化の原理を説かない。經驗的な自己認識といふものも、竟には茲に達してその實體的基礎を確立すべく、かくて、个性的多態を示す經驗的現實といふものの眞の意味づけも明かになされるであらう。シュプランガーに於ける生の哲學と價値の哲學との合併は、單なる折衷以上のものを確持せんとならば、そしてヘーゲルの形而上學への左袒を忌むならば、その類型の考察は終には只個性の根源に徹することによつてのみ、まことの現實の哲學となるをうるのであらう。價値といひ、目的といひ、普遍的なるものとは、客觀的「世界」に於てはではなく、只個性の起源に於てのみ求められる。かゝる個性の實體性のみ、現實の個人の意識に生きて理性となり、歴史を貫ぬく理念として認めらるゝものである。かゝる實體が寧ろ歴史的世界を作るものである。歴史に於て神なるものゝ求めらるべしとすれば、かゝる根源的な實體以外のものではあり得ない。註十七

ヘーゲルの絶對的理性は、それ自身、よし形而上學的根據をのみもつものではあつても、その自由の意識の展開としての歴史の世界に於て、現實に對する理想的強化を包含するものであつた。これに比して、シュプランガーにては、精神は只自己自らの了解的經驗知をもつて満足する。シュプランガーに於ける生は、その個性の根源に根ざすものではなく客觀價値に、餘りに安易に外的な結合をなすものとせられた。この生の根源と價値と

の關係は決して外的なる關係交渉に求むべきではなく、價値の内面的根源化と、個性の根源的統一に於ける陶冶にこそ、その關係と結合の基礎は求めなければならぬ。價値化、一般化、社會化のみが陶冶、教育の意味をなすものではない。シュプランガーの宗教思想に對しても、吾等は尙ほその考へ方一般に對する不満を禁じえない。一般に彼の哲學思想は、現實の豊富と意義とを拒外視する偏狹の哲學ではなく、これに廣く且つ確實なる根を張り、豊かなる滋味をこれより汲み、その上に構成されたる文化價値の體系も、妥當的にして整合的なるものがある。しかしその思惟の仕方は、根本に於てディルタイのそれの如く、現實の觀照と説明の態度に止まるものがある。かくては、まことの當爲と實踐の意味とを導きえず、その歴史哲學は社會改造の原理と熱情を與ふるに力うすき感がある。今やシュプランガー教授はその思想の國、精神の國の文化思想を携へ來り、何人にも親炙を牽く溫容と玉の如き人格と滋味溢るゝ言辭をもつて、文化と歴史の種々なる問題に關して語らるゝに對し、吾等はその惜みなき勞を多とし、その思想内容に啓發さるゝ多くをもち、碩學への畏敬の情を今更に濃くするものであるが、その多方面に亘つて語らるゝものゝ思惟法は、大體に於て同教授が従前に公にせられたるものと方向を等しうするものゝ如くである。

註一 Herder; Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. 1784—1791.

註二 Kant; Rezensionen Herders Ideen zur Philosophie d. Geschichte d. Menschheit 1787.

Kant; Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Ansicht, 1784.

註三 Kant; Kritik der Praktischen Vernunft. Recl. S. 176.

註四 Kant; Rezensionen.

註五 Kant; Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Ansicht.

註六 Kant; ob, cit. A saiz.

註七 Kant; Zu cwigen Frieden, Red. S. 65.

註八 拙稿 歷史的實體の個性的性格 『道德教育』昭和十一年十一月。

歷史に於ける攝理と個性 『哲學雜誌』昭和十二年二、三月。

註九 Windelband; Priluden, P. I. Hichles Geschichte; philosophie, S. : 60.

註十 Hegel; Philosophie der Weltgeschichte, Lassonau g. 1917 S. 4f. 42.

註十一 Hegel; ob. cit. S. 160.

註十二 Regenkrauz; Eplauteungen zu F'egels' Eneycl ypidie der Philoso he ren Wissenschaften. 1870. S. 2. 5.

註十三 Ro ankrauz; ob cit. S. 242.

註十四 Lasson; legel als Ge. dichtsphilosoph. 1920. S. 112.

註十五 拙稿 史的認識に於ける表現と理解 東京文理科大学國語研究会編『國語』昭和十二年四月。

註十六 Dith. y; Gesam. Sc. r. A. P. VI. Aufbau der Geschichtlichen Welt in der Christwissenschaft.

註十七 尙ほ歷史的實體に關しては、拙者近刊『歷史哲學研究』第三篇歷史的實體論を参照されんことを望む。

辯證論的神學の絕對者把握に對する

カトリック的批判

ハインリヒ・デュモリン

一

辯證論的神學は自らを危機の神學と稱してゐる。神學の危機と危機の神學」と題するエツセイの中でエミール・ブルネルは此の名稱の意味を説明して「危機」といふ言葉には二つの意味がある。その第一は病氣の危険状態を謂ひ、第二は過程の轉廻點を指す……而も第二の意味に於て此の言葉を使用しても第一の意味の色合ひが残つてゐる」と言つてゐる。従つて、「危機」といふ言葉の二つの意味は、俱に辯證論的神學に對して適用されるのである。即ち辯證論的神學の活動はプロテスタント神學の病狀が危機に瀕した時に始まつてゐる。この點から辯證論的神學が、それ以前のプロテ

スタント神學の諸系統と全く背反的立場に立つものであることは明白である。例へば、自由主義神學の代表者であるハルナツクが此の辯證論的神學を理解することができないと告白したり、又トレルチユ、ウオツベルミン、オットー、ハイラー等同じくプロテスタント神學の著名な學者達が斷乎として辯證論的神學を斥けてゐることも、此の神學が以前の諸系統と全く異つてゐるものであることを裏書してゐる。事實、辯證論的神學は、プロテスタントの自由神學が其の病勢を危険状態に陥し入れた責任者であるとして、自ら醫者の役を買つて出たのである。

『危機』といふ言葉の第二の意味、即ち轉廻點といふ

意味はより重要である。蓋し、それは辯證論的神學の積極的使命を指すからである。即ち、辯證論的神學は人間に自己を決定すべきことを促し、相對的自由主義

の混淆的立場を棄て去ることを命ずる。人生の最も深い意味が自己を決定することにあるとすれば、眞の基督教の使命は人をして自己を決定せしむるやうに導くことではなければならない。苟も基督教者である以上、

人は絶對者に直面して自己を決定しなければならぬ。茲に於て眞理の問題は竟に人生の問題となる。眞理とは何であるか？ 予はそれを知得するか、然らずして死するか、二者孰れかを選ばなければならぬ」とブルンネルは前記著作集の他の「眞理問題即啓示」と題するエッセイの中に書いてゐる。彼は更に續けて「眞理を求めるといふことは何か直接に利益あるものを求めるといふ意味ではない。又總てのものとの綜合關係を知りつくさうといふ欲求も、眞理を求めるといふ動機ではない……人間は存在其者の意味を追求する。而て斯かる問題に關して人間は單に觀客の位置にとど

まつてゐるものではない。何となれば、人間にとつて自己の存在そのものが問題である。否寧ろ人間其者が問題となるのである」と述べてゐる。

かゝる問題の提唱が頗る深刻であり嚴肅であることは論を俟たない。而も斯かる嚴肅性は論者の表現にまで滲透してゐるのであつて、辯證論的神學者、特にカール・バルトの文章は大戦後の最も良きものの一つに數へ入れられてゐるのである。此の問題の嚴肅さと其の熱に充ちた表現とは辯證論的神學の速かなる發展を促し、眞理を渴望するドイツ人、特にドイツのプロテスタントの青年の上に大なる影響を及ぼしたのである。日本に於ても近代ドイツの思想界から流れ込んだものの中で辯證論的神學が相當根強い力をもつてゐるのも同上の理由に歸せられるであらう。要するに、辯證論的神學の目覺しい發展は、それが實際的意義を有する人生の神學であることと、現代の世人特に青年が絶對的價値をば日常生活に於て具體化しようとする努力することから説明されるであらう。又現代人にとつて學

間そのものは目的或は最後の理想ではなく、それを通して眞理を掴むことである。

此の見地から辯證論的神學の「絶對者」に對する態度を研究の對象とすることは意味が無いではない。殊に自由神學と對抗するカトリックの立場から是に批判を加へることも亦興味があるであらう。

二

辯證論的神學の如く實生活に深く關係する活動的な意味をもつた神學を理解するには、其の精神的な環境或は背景を一應知つて置くことが必要であらう。

今一般に政治的乃至世界的に考察すれば、辯證論的神學が興つたのは、かの世界大戰の直後であつて、當時のドイツ國民は凡有る方面に互つて疲弊困憊のどん底に沈淪してゐたのであるが、是に乗じて種々の精神思潮が現はれて國民の心を掻き亂してゐたのである。而して、その頃瑞西フライブルグ大學の若き神學

教授カール・バルトを中心とする一團は、プロテスタントの基督教に對して一つの革新と深化が加へられな

ければならぬといふことを痛感してゐたが、然し彼等の目的は新しい一派を興すことではなく、基督教徒を眞の基督教的精神生活に導くことであつた。而て此の運動の中心となつたのは一九二三年バルトがゴイガレン、ツルンアイゼン等の友人と共に創刊した雑誌「時代の間」(Zwischen den Zeiten)であつて、本誌に據つてバルト等は彼等の辯證論的神學の理論を展開し、又多くの著述を發表して此の運動を盛んにしたのである。辯證論的神學を體系的に叙述したものとしては、エミール・ブルネルの「仲介者」(Der Mittler)といふ著書が特に注目に値する。尤もブルネル自身はバルト、ゴイガレン等の群には屬せず、又其の見解は必ずしも後者と一致してはゐないが、根本に於ては他の辯證論的神學者と同じ立場に立つてゐるのであつて、彼等の指導者の一人に數へられてゐるのである。

時代史的に考察して辯證論的神學派が大戦後の深刻な印象を蒙つたものであるとすれば、精神史的には、

それは十九世紀の自由主義と合理主義とに對する反動である。と見ることが出来る。辯證論的神學の立場からすれば、十九世紀は總ての生命價値を愈々相對化して行つた時代である。かゝる過程はカントから始まつてゐるのであつて、此のケーニヒスベルグの哲學者は絕對者の理性的認識を否定し、實踐理性の批判に於て意志による絕對者の把握を説いたが、然し彼の理性的不可知論は、絕對者の把握を理性的眞理とせず、それを非合理的なものとする種々の體系を成立させた端緒となつたのである。彼が人間の自律を唱へたことは、辯證論的神學が攻撃する合理主義的自由主義的相對的哲學の基礎となつたのであつて、勿論辯證論的神學の思想の中にもカントと同様人間の中に於ける絕對惡及び其の不可知論的な極端な神の超越性を説く等カント的な思想或は考へ方があるにはあるが、併し何れにしてもカントの批判主義まで溯る十九世紀の合理主義的な體系ほど辯證論的神學派の著述の中で非難されてゐるものはないのである。

辯證論的神學の絕對者把握に對するカトリック的批判

辯證論的神學派の非難は同様に種々のプロテスタント神學並びに哲學に於ける諸系統に對しても向けられてゐるのであつて、ヴァインデルバンド、リツケルト等の新カント學派が純粹理性の宗教を説き、基督教を形而上學化したり、或はシュライエルマツエルを始め彼の主觀的理想主義の後繼者であるリツチュル、シヨルツ、最近ではルードルフ・オットー、ハイラー等が自己自身の體驗或は宗教的感情を眞理の標準としたり、或はトレルチュを第一の代表者とする歴史の相對學派が基督教を宗教哲學に歪曲したりしてゐること等に對して辯證論的神學派は猛烈な攻撃の矢を放つてゐるのである。辯證論的神學者に依れば、是等のものは孰れも純粹の基督教を棄て、二十世紀のプロテスタンティズムを聖書及び宗教改革の基督教から分離させた當の責任者であるのである。ブルンネルは近代プロテスタント諸學派を攻撃して次のやうに書いてゐる。「我々の非難はシュライエルマツヘルやリツチュルやハルナツクに對して一様に向けられてゐる。更にオットー及びグ

イスマンを重要な指導者とするより近代的な層に對しても齊しく向けられてゐるのである。又ユニオンとハーバートの心理學派も決して此の非難から免れてはゐない。彼等は何れも夫々異つてはゐるが、聖書の立場と宗教改革の精神から離れてゐる點に於て悉く一致してゐるのである。

従つて辯證論的神學が近代プロテスタント神學を排撃する理由は、個々の微細な教理上の相違にあるのではなく、彼等の體系そのものを非難し、基督教そのものを問題としてゐるのである。ブルネルに依れば、基督教的信仰の眞髓が兩者間の討論の焦點となつてゐるのである。

辯證論的神學者が自由主義的合理主義的體系に對して浴びせる非難乃至批評は總て同じであつて、是等の體系は辯證論的神學者の言葉で籍りればコンテネンティヴシステム連續性體系である。而て此の連續性といふ言葉の中に辯證論的神學者の十九世紀に對する批判が總括されてゐるやうであるから、次に此の言葉の意味をブルネルに依つて

説明してみよう。

「凡有る近代的思想と同様に近代の神學も何等の疑惑を挟むことなく全く無批判的に理性萬能の信仰に支配されてゐる。茲に理性と謂ふは單に知力のみならず總ての人間の能力そのものを意味するのである。理性に對して無批判的な信仰を懷いてゐる人間は、自己自身の實證し得ないものを眞實なものとして承納しない。人間が萬物の尺度である。より嚴密に言へば、人間がつくつた眞理の體系に妥當する性質のみを眞實なものと看做す。即ち、合理的人間は完結した全體、謂はゞ眞理の不斷の連續、數學と同様に神學の探究の對象である眞理の體系をクレイイス假定して之を認容してゐる。そして是によつて人間は彼自身を凡有る眞理の審判者となすのである」。

此のブルネルの言葉によつて、連續性體系といふものは、物と物との性質的な、又被造物と造物主との絶對的な差別を不明瞭にせんとする傾向をもつた思想である。かゝる考方は特に神認識の場合重要な意義をも

つものであつて、是が如何に眞の認識を誤らしめるものであるかといふことは、次のブルネルの言葉によつて明かとなるであらう。

「……そのやうに下の方から（人間から）遡つて認識せられるといふことは、神固有の特性ではなく、神の本質ではない。世界や人間との連続による神概念は世界に内在する神の本質のみを現はして、神固有の特性を現はさない（神固有の特性は神が絶対他者であることである）……自我や世界との連続によつて認識せられた神は、世界の原因であつて、世界の創造主ではなす。」

事實人間の理性を最後の尺度或は最高の審判者とす
るならば、人間や世界との連続を超越する神概念をつ
くることができない。辯證論的神學者は自由主義者の
連續性體系を反駁して神の超越を誇張するかも知れな
いが（辯證論的神學者の此の極端なる神超越に對して
は、後にカトリック的批判を加へるであらう）、斯かる
自由主義的合理的體系は究極執れも内在主義と一神論

辯證論的神學の絕對者把握に對するカトリック的批判

とに導くものであると論ずる彼等の批判は正しい。辯
證論的神學者が合理的連續體系に反對する理由は、上
述した所によつて明らかであつて、絶対に超越する神
の個性と、其の無限なる自由を思想の中心とする辯證
論的神學者の神思想は全く自由主義者のそれとは異つ
てゐるのである。更に他の理由としては、辯證論的神
學者が人間を絶対に悪と考へてゐることが擧げられる
であらう。此の考方からすれば合理主義者が神を自己
（即ち人間）の位置に引下して審判するといふことは
許し難い傲慢僭越でなければならないのである。

三

絕對者の把握を問題とするとき、是に對して辯證論
的神學者は如何に答へるか？ 換言すれば、神認識に
關して如何に考へるか？ 斯かる問題は凡有る世界觀
の中心問題であり、而て辯證論的神學者は此の事實を
理解して自己の體系を中心としてゐるのである。

ブルネルはこのことを次のやうに述べてゐる。
「神を認識するか否か？ 此の問題はどうでもよいや

うな問題では決してない。他の總ての問題は何れも此の問題を起點とし、總ての價値は悉く此の問題に依存し、總ての意義は其の内容を此の問題から受取る。此の問題は凡有る存在の中核、凡有る生命の意義と使命を指すものであるから、最高の問題である。然も此の事實を意識しない人々にとつても、それは第一義的な問題である。何となれば、此の問題は斯かる人々の使命はもとより、彼等により重大と思惟されてゐる凡有る科學と文明の使命をも包含してゐるからである。

惟ふに科學を含めて總ての文明は人間の生存を意義あるものとする確信によつて發展するものである。而も此の確信は宗教（神認識）の結果に他ならない」と。

この言葉ほど神認識の問題が他の凡有る問題よりも上位にあるといふことを明白に表現してゐるものはないであらう。神認識の問題に就てブルネルは、神認識への道を二つに分けてゐる。一つは神の内在による認識であり、他は神の超越によるそれである。

神の内在による認識といふのは、此の世界即ち外界

及び内界の諸現象から推理して神認識に到達することを指すのであるが、斯かる認識は必然、神と人間との間に何らかの關係が存在してゐることを前提とするものであるから、辯證論的神學者は此の認識の道を認めない。彼等によれば、斯かる道は上述した意味に於て連續の道であつて一神論的神概念に導くものである。ブルネルは合理主義的神認識のみならず、總ての人間の自然的能力による神認識を内在による神認識といふ理由から、是を非難して、かゝる神概念に據つてゐる宗教は一神論的であり樂觀的であつて、神と人間の自然的存在との中斷せられない統一と連續とを主張するものである」と。それ故辯證論的神學者はかかる見方を連續性體系と稱して、是を拒否してゐるのである。ブルネルは其の理由を總括して、次の四つの根本的な批判を擧げてゐる。

一、「世界の奥底と一致する神は眞に神ではない。世界や人間の支配者ではない」。即ち内在の神は此の世界を超越してゐないから眞の神ではないのである。

二、「斯かる神は眞のペルソナではない。此の世界或は自己から推理して認識せられる神は自我より低いものである。即ち、ペルソナでない神は、人格である所の自我より劣るものである。蓋しペルソナといふのは、此の世界に於て最も價値の高いものであるからである。

三、「内在的宗教は信仰に基く宗教ではない。信仰とは呼び掛けへの返答である。而て内在的神は自我（人間）に呼び掛けることが決してないのである」。

四、「信仰を起すことによつて自らを決定する人間は嚴密な意味に於て始めて人格となる。蓋し自己を決定するといふことは、人格の中核であるからである。然も信仰即ちペルソナの神の呼び掛けに對する返答がなければ、自己を決定することもない」。

以上擧げたブルネルの理由は總て互に聯關してゐるのであつて、要するに内在と連續との體系は、理性や凡有る形而上學とは全く異つたものである信仰を不可能ならしむるものであると論じてゐるのである。

上記の如く論證する辯證論的神學者は合理主義的思想とスコラ哲學又はカトリックの立場とを區別しないで、兩者を同律に取扱つてゐるものである。辯證論的神學者が擧げる理由は合理主義には當嵌まるが、それと同様にカトリックに對して論ずることは不可である。何となれば被造物から推理して超越するペルソナの神の認識を樹てるカトリックの教説が合理主義的立場からも辯證論的神學の立場からも同じく離れて來るものであるが、それは第四の説明によつて明らかである。

かくて辯證論的神學は内在に依る神認識、同時に總ての自然的能力に依る神認識を棄て、第二の道、即ち神の超越による道を唯一純粹の神認識の道と見做し、此の道を探つてゐるのである。而して此の神の超越による神認識は、辯證論的神學者によれば、理性や形而上學とは全然異た啓示又は信仰による神認識に他ならないのである。従つて啓示と信仰との兩概念は辯證論的神學の中心をなすものであつて、相關的な概念をなし

てゐる。「個人的信仰と世界の司宰者であるベルソナの神の認識とは、神が親しく自己を啓示する時始めて得られるものであつて、世界が認めず示さない神、或は自我が認識せず又内的體驗が示さない神は、世界に自己の玄義を啓示しなければならぬ。……」(ブルネル)

従つて啓示といふのは、神が「天上から無直」(Sey krecht von oben) に此の世界の歴史圏を貫いて人間に語ることであり、信仰といふのは、此の我等の世界のものではない神の言葉を信奉すること或は寧ろ此の言葉に對して自己を決定することである。人間の決定を求める神の啓示は一回的なものであり、神の托身せる言葉であるイエズス・クリストに依る啓示である。

かゝる啓示は神の最も自由な行爲であり、神は托身したロゴスを以て人間に呼び掛けるのである。而て神の啓示は歴史の事實ではあつても、啓示そのものは歴史に屬せずして、寧ろあらゆる歴史を超脱した神による歴史圏の突破である。隨つて辯證論的神學者によれば

歴史の認識によつて啓示に達することは不可能である。これ歴史の認識は哲學的形而上學的認識と筒様な間界の連続的空間に制限せられてゐるものであるからである。このため辯證論的神學者は啓示の事實に關する史的攻究乃至は證明を拒否するのである。

辯證論的神學者が啓示の事實に關する歴史的論證を歴史主義として排撃してゐるのは、彼等が被造物による神認識を連続性體系と稱して認めないと同じ理由に基づくのであつて、孰れの場合に於ても彼等は人間と超越的な神との間には如何なる關係も存立しないから人間の自然的能力は神の把握に對して無力であると考へてゐるからである。

偕て此の人間は其の自然的能力によつては全く神認識に到達し得ないといふ辯證論的神學者の主張は、神が單に人間から絶對に超越してゐるといふ理由から許りではなく、また人間は本質的に悪であるといふ理由にもよつてゐるのである。かく人間の本性を絶對に悪とする考は、宗教改革者就中カルウンから發してゐる

思想であつて、辯證論的神學の根本的思想の一つである。是に依ると人間の本性は隨落してゐるので決して善ではあり得ない。常に人間の個々の行動並びに意思の態度が罪惡である許りでなく、人間は其の本質まで惡に汚染せられて、人間性そのものまでが惡であるとするのである。ブルネルに依れば「罪といふのは基督教的な意味に於て意思の屬性である許りでなく、寧ろ人間性又は現在の狀態に於ける人間性の屬性である。單に個々の意思行爲のみを罪と觀するペラジアンズム (Pelagianism) は罪を永遠から存在する實體となすマニケイズム (Manichaeism) と同様誤りである……罪を吾人の意識的意思想の個々の行動と同一視するといふことは、それを或る實體に歸することゝ同様に皮相な考方である。基督教的意味に於ては、罪は總體的に人間を本質づけてゐるものである (Totalitäre Sittlichkeit) ……」更にブルネルは此の思惟過程を極端化して次の如く強く表現してゐる。「罪人とは是女の罪を犯した人間といふ譯ではなく、如何なる行爲に於

ても常に罪を犯してゐる者の謂である」。

それ故神が此の世に現れて人間に呼びかけたといふことは、絶對に超越する神が人間世界に降つたといふこと許りでなく、至聖なる神がそれ自體に罪科を宿し其の本性が絶對に惡である人間に語るといふことにもなるのであつて、従つて神の啓示は二重の逆説パラドクスを含んでゐると言へる。永遠なる者が歴史の中に入り來り至聖なる者が罪の世界に現れるといふ逆説的な事實は基督敎の核心をなすものである。斯かる逆説の思想は辯證論的神學者の言葉を藉りると「十九世紀の唯一の眞摯な基督敎的思想家」であるキエルケゴールから發してゐるのであつてその爲に辯證論的神學はまた逆説の神學とも稱してゐる。此の點からも神が極端に超越してゐるといふことが辯證論的神學の根本的な説である事は明かであつて、人間が到底考へ盡し得ない許りでなく尙且全く理解し得ない程超越してゐる神の啓示は、人間の思惟と感情にとつて逆説となるのである。斯かる逆説に直面して人間は自己を決定しなければ

ならぬのであるが、啓示が一回的なもの、實際的具體的なものであると同様に、決定も一回的、實際的なものでなければならぬ。此の點辯證論的神學者の説はハイデツガーの存在哲學に接近して居る様に思はれる。即ちハイデツガーと同様に辯證論的神學者も具體的實際的なものだけを認め、之だけを重要なものとす。人間の考と行ひに關して重要なものは存在するもの許りである。而も斯かる存在は「決定によつて實在化する可能性への具體的な決定」を意味する。

四

最後に辯證論的神學の神認識に關する要點を總括してカトリック的立場から簡單に之を批判してみたいと思ふ。

辯證論的神學の神はたゞ超越的であり、絶對他者であり、彼岸的であり、被造物に對して垂直に對立する者である。従つて人間から神への橋渡しも無く、人間から出る一切の行動は神に達することが不可能である。然るにカトリックの見解に従へば、人間は被造物

を通して創造主としての神を認める。而も其の精神的能力即ち認識愛とを以て神に達することができるのである。尤もカトリック者にとつても神は超越的なものであり、凡有る被造物を超へて崇高であり、又無限に完全なる者である。又カトリック者もかの人間理性を神の尺度とし、神の本質を人間的な考方によつて判斷しやうとする合理主義の僭越不遜を非難するものである。

然しカトリック者にとつては、辯證論的神學と異り人間から神へ至る道が存在してゐるのである。被造物と神との間の唯一の關係は決してゴーガルテンが其著「信仰と啓示」の中で述べてゐるやうな絶對的否定の關係ではない。神から創られた人間は、其の最も内なる本質に於て神に達することを意圖されて創られてゐるのである。是こそスコラ哲學の「アナロギア・エンティス」の教の核心であり、プシュワラの言葉を藉りれば「我々の中に存在し、我々の上に超在する神の緊張に相應する「肖て然も肖ざる」といふやうな神

秘的な緊張の眞義である。

昨年十二月物故したペーテル・リツペルトは宗教心理の分析に卓越した業績を遺した人であるが、此の神と世界との張りシムンクンツを次のやうに明快に説いてゐる。

「世界は神ではなく然も神から離れてゐない。随つて我々は觸れてはならない二つの思想の極——何となれば總ての眞理は其の中間にあるから——を絶えず揺動してゐなければならぬ。我々は世界と神との差別を考へるとき、神と其の作物（世界）との間に距離を置き易いのであるが、然るときは神は世界の外に在つて世界から離れてゐるといふ觸れてはならない一方の極に近づくことになる。それで直ちに思ひ返して道を變へて、神は世界の中に、又世界は神の中にあることを意識しなければならぬ。世界の存在の原因、又絶えず湧き上つて來る世界の本源として、神は世界に滲透し内在してゐるのである。……然し我々の思想が、も一つの觸れてはならない、有り得べからざる極に陥らない爲には、我々も一度引返さなければならぬ。即

ち、神がどれ程深く此の世界に滲透して、其の中でどれ程強く働いてゐても、世界は永遠に神と同じではないといふことを我々も反省しなければならぬのである」。

此のリツペルトが擧げてゐる二つの極といふのは、神の超越と内在を指すのであるが、神は同時に世界を超越し又世界に内在してゐるものであるから、二つの極の一方のみを考へて他を閑却し勝な人間の不完全性に基づく斯かる傾向に羈束されるならば、神の超越と内在とを同時に包攝する純粹なる神認識に到達することはできなくなるのである。

神は超越的であると同時に内在的であつて、聖パウロの所謂「近づき難き光榮の中に住み給ふ神」は同時に「神を叫び求める總ての者に近づき給ふ神」である。即ち、神と人間との間には本質的な關係があつて之に依つて神は人間を絶対に超越してゐるばかりでなく、自らの創つた人間を自己の姿に肖せてゐるのである。此の神から神自身に像かたどつて創られた人間がアウ

グステイヌスの言つた「カバックス・デイ」(Cabanx Dei) 神に對する能力を與へられてゐるもの)であるといふことは人間の偉大なる點である。人間は其の自然的能力を以て神を求め神を見出すことができ又斯くすることを神は欲してゐるのである。蓋し「肉眼を以ては見得べからざる神の永遠の能力も神性も人間の思惟する理性は世界創造以來の神の作品を通して、是等を悟るのである。何となれば人間の理性は確實に被造物から、或はその限定性と變化と秩序からして、創られざる神を認識することができるのである。そして此の認識した永遠の神に對して恭々しく頷ぶことは人間の合理的禮拜なのである。

此の神認識と同様に啓示の事實に對する認識も理性的である。啓示といふのは他の歴史的事象と同様人間が確實に認識することの出来る歴史的事實である。辯證論的神學者の歴史相對主義は、神の言葉が歴史に入つて空閒及時間に現はれたことを土臺とする純粹基督教の立場と背馳するものである。空閒・時間的な歴史

的認識の確實性を認めない哲學は積極的な宗教であるといふ基督教の本質と相容れない。積極的宗教といふのは、基督教が歴史に現はれた神の積極的干渉的な行為に基づいてゐるからである。聖ヨハネは福音書のプロローグに此の基督教の性質を實に明瞭に記述してゐる。即ち「御言みことばは肉と成りて、我等の中に宿り給へり」と、又第一書簡の初めに「生命いのち(たるもの)顯れ給へり、我等は曾て父の御許に在して我等に顯れ給ひし永遠の生命を見奉り、之を保證し且汝等に告ぐるなり。我等が見聞せし所を汝等にも告ぐるは……」。啓示が儼然たる事實であるといふことを理性を以て確實に把握することは人間にとつて可能である。而て此の啓示が神の言葉であり、永遠なる者から人間の許に遣はされた使者であるといふことを人間が明確に理解したとき、始めて人間は此の永遠なる者即ち神を崇拜し、神の前に頷ぶことができるのである。之も亦合理的禮拜に他ならない。

カトリック者は人間の自然的能力、就中人間の理性

と自由とを大いに尊重するものである。カトリックの教に於ては、理性は何時、如何なる所に於ても他から無理に強ひられるものではない。理性と自由とは實に神自ら人間に與へた最も高貴な能力である。神は自ら人間に與へた此の能力を尊重し、人間が其の本性に適つた神禮拜、即ち理性と自由による神禮拜、換言すれば合理的禮拜を神に捧げることを欲してゐるのである。また斯かる神禮拜のみが理性と自由とを特徴とする人間の本性にふさはしいものであり、斯かる神禮拜のみが、神が人間に求める光榮を神に捧げることを可能となすのである。

「アナログア・エンテイス」此の場合神は被造物から理性的に認識され得るといふカトリックの教理は辯證論的神學者の説く極端な神の超越性の教と全く相反するものである。更に又人間を本質的に惡とする辯證論的神學の見解も、カトリックの立場からは根本的な誤謬として斥けられねばならない。人間は罪深きものであるとい嚴肅な事實に對しては、カトリックの教と雖

も決して之を否定し或は寛大に見たりするものではない。然し人間は其の本性に從へば決して惡でも又罪に汚染してゐるものでもない。人間は善意の神から創られてゐるやうに、本來善である。假令人祖の墮落によつて人間の心に罪への傾向が植付けられたと言つても人間性の本質は飽く迄善である。かの人祖の墮落は、神への禮拜を拒否し、神の掟を蹂躪した人間の氣儘な行爲に起因してゐる。人祖の墮落以來人間性に惡への傾向が芽生へたとしても、根本的な善の性質は決して消えたのではない。今茲に原罪に關するカトリックの教を委細に述べる暇はないが、原罪ある人間と雖もなほ神認識の能力をもつてゐるものであるといふことは確かである。唯その人間の罪からの救済は勿論神の全く自由な恩寵の賜物である。

カール・アダムは雜誌「ホツホランド」に「危機的神學」と題する一文を掲げて辯證論的神學の誇張化した罪の概念を手厳しく批判し、かゝる極端な思想が人間生活に及ぼす恐るべき結果を指摘した。而て彼は結

論として、斯かる頹廢的な氣分は凡有る自發的意思を特に精神界及び道德界に於て、傷けるものであると述べてゐる。

「危機の神學は生命の神學ではない。厭世主義は依然として屍臭であつた」。

嚴肅は宜しい。然し厭世主義は宜しくない。辯證論的神學者の眞剣さは、大いに尊敬に値するものであるが、其の厭世主義は生命の發展を害するものである。眞の生命哲學は樂觀的でなければならぬ。と同時に生命の力は絶對的なるものに根ざしてゐなければならぬのである。

上代寺院の武力の發達

——所謂僧兵の發達到就いて——

平 田 俊 春

第一章 序 說

第二章 武力の發生

第一節 寺院の世俗化

第二節 山寺兩門の分裂

第三節 東大興福兩寺の爭

第四節 寺院と國司との衝突

第三章 武力の發達

第一節 寺院統制の弛廢

第二節 山寺兩門抗爭の激化

第三節 南都北嶺の對立

第四節 寺院内部の黨爭

第四章 武力の構成

第一節 動員の整備

第二節 衆 徒

第三節 堂 衆

第四節 兵 士

第五章 結 言

第一章 序 說

我が國史の展開に於いて、寺院が最も重大なる役割をなしたのは、平安末期の公家政治より武家政治へ變

ぜんとする大變轉の際である。當時公家の佛教に對する盲目的信仰は其極に達し、寺院の精神的威力の最も横暴を恣しいまゝにした時代であつて、強訴の如きも之に乗じて起つたのであるが、同時に又た強大なる武

力を有してゐた。治承四年五月、興福寺が以仁王に與して平氏に反するや、朝廷に於いて之を協議せる際、四條隆季が、

彼寺兵強之地也、徒經三日數、定其勢萬倍者歟、
玉葉
 治承四年五月廿七日

と云ひし如き、又同年十月、叡山より福原遷都を止められんことを奏して、

若無裁許者、可押領山城近江、
玉葉治承四年十月廿日

と脅かせる如きに依つて、其力を察することが出来るであらう。此年十二月、平家の南都焼打に對して、「奈良勢六萬騎許」と傳へられてゐる。
玉葉治承四年十二月廿七日

寺院が斯かる強大なる武力を擁してゐたので、當時政局漸く不安となるや、以仁王先づ園城寺に據つて擧兵せられ、之に興福寺味方するに及んで、平氏は一時京都より去つて之を避けるに至り、南都北嶺の威を恐れる清盛は此機會に遷都を斷行したのであるが、間もなく叡山の強制にあひ、遷都の已むなきに至り、次に源氏京に迫るや、叡山は平氏の懇願を退けて源氏に

同じたので、平氏は京より没落するに至つたのである。斯くの如く源平の争鬪も、之を決定したのは寺院の力であり、又た源氏が容易に勃興し得たのも、平氏が寺院に心を奪はれてゐた爲であつた。若しも此際に、寺院が平氏と結んで源氏に對したならば、どうなつたであらうか。平氏が勝を得て、幕府政治の如きことは起らなかつたかも知れないのであり、従つて寺院の此際に於ける活動の國史上に於ける意義は、誠に重大なるものと云はなければならぬ。

斯くの如き強大なる寺院の武力は如何にして起り得たか。是に就いては、奈良時代以來、寺院の土地兼併の風甚しく、又た百姓にして不輸の特權を假らんが爲に土地を寄進して寺領民となる者多く、爲に寺院が非常に廣大なる領地の支配者となつたことは、其根底に横はる大きな原因である。

然しながら寺院内は、神聖なる法の道場であり、僧侶は慈悲忍辱を本分とすべきものであつて、梵網經にも

佛子不_レ得_二以_レ瞋報_レ瞋、以_レ打報_レ打、若殺_二父母兄
弟六親_一、不_レ得_二加_レ報、殺_レ生報_レ生不_レ順_二孝道_一、
と云ひ、又た

佛子不_レ得_二畜_二一切刀仗弓箭斧鬪戰之具_一、乃至殺_二
父母_一尙不_レ加_レ報、況殺_二一切衆生_一、

とすら説かれてあり、我が令制に於いては、私に兵器
を執ることを固く禁ずると共に、僧侶に對しては兵書
を讀むことさへ嚴禁されてゐる。斯かる寺院に上代末
の政界の支配的位置に立つ程の強大なる武力を有たし
めるに至つた事には、更に別の歴史的原因がなければ
ならない。

上代末寺院に於ける斯くの如き武力の發達に就いて
は、普通に之を僧兵と稱し、先人の論究せられたるも
のは極めて多い。然かし之を僧兵と稱するは、中世の
武門一行之衆徒と混用したものであり、上代末に於い
ては斯かる僧兵と稱すべきものは存せず、從來僧兵の
起因或は發生として此問題を論じてゐるのは、單に不
良僧の發生を論じてゐるのであつて、當時寺院全體と

して活動した武力發達の考察の上には甚だ縁遠いもの
であることは、私が別に(註二)「僧兵考——平安時代の所謂
僧兵に關する通説の根本的誤謬」なる論文に於いて、
詳しく指摘した所である。本稿は上記の論文の後をう
けて、上代に於ける寺院の武力の發達するに至つた經
過を改めて見直さうとするものである。

(註一) 拙稿「福原遷都の新研究」(歴史教育)参照。
(註二) 歴史地理第七十卷第三號參照。

第二章 武力の發生

第一節 寺院の世俗化

寺院に武力が發生するに至つた根本的原因是、修道
の場たる寺院が世俗的集團となつたことである。

抑、奈良時代の末に於いて、朝廷の熱烈なる佛教仰
信仰のため、政界が墮落したと同時に、教界も俗的政
務に關係し、非常な腐敗を來たしたのであるが、桓武
天皇出で給うて、平安奠都により政界の一大革新を斷
行せられ、之と共に教界の改革をも行はれ、我が國家

思想に立脚した天台、眞言の二宗新たに起つたのであ
る。弘仁九年、最澄の定めた「比叡山天台法華院得業
學生式」は、今や新たななる希望に満ちて誕生した新興
佛教の清新なる氣薄を脈々として感ぜしめるものがあ
る。曰く

比叡山天台法華院得業學生式

生死惱_レ世、有爲難_レ居、無明眠也、不_レ觀何覺、春
雷秘響、象牙有_レ慮、夏電密光、芭蕉可_レ慎、大悲之根、
今晨可_レ芽、菩提之心、益發_二今日_一、是故、吾堂法
式、夢裏永定、遠期_二後際_一、開_二斯法泉_一、上爲_レ奉_レ
資_二萬代主上_一、中爲_レ守_二護四海神器_一、下爲_レ濟_二利
諸有心類_一、安_二定止觀得業學生九人_一、長_二轉長_三講法
華、金光、仁王寺等_一、一日不_レ闕、安_二定遮那得業
學生九人_一、長_二轉持_三念遮那、孔雀、守護等經_一、十五
歲以上、有_二道心_一、童、二十五以下、有_二信心_一者、先
取_二要契_一、正_二身手實_一、列_レ名定_レ位、爲_二得業生_一、讀_二三
部_一爲_レ上、讀_二二部_一爲_レ中、讀_二一部_一爲_レ下、中道心
爲_レ上、生中有_レ勇、才功俱秀、依_レ次試_レ業九年、不_レ

堪_レ試_レ業者、竝解退得出、身意常_二住叡山_一、一十二
年、隨_レ式勤_レ業、國寶國師、及以_二國用_一、自他俱利、疾
遷_二六即_一、永入_二三德_一、自今以後、吾堂學生、永洗_二
三毒心_一、仰_二法華制_一、不_レ期_二羊象駕_一、可_レ遊_二後三
駕_一、

弘仁九年五月十五日

天台宗頭最澄記

かくの如く、寺院が、只管に修道に専心する僧侶の
國家守護の使命の下に、現世の名利を離れて、眞如の
月を仰ぐ別世界たるこそ、その本來の面目と稱すべき
である。次いで承和三年、圓仁は「爲_レ令法久住_一、捨_二
世間塵務_一」として、首稜嚴院式合九條を定めたが、そ
の第九條に

一、凡在_二院內_一、在_二修學_一者、不_レ得_二爲_二世間名利_一、
當_レ爲_二法界衆生_一、爲_レ利_二國家_一、爲_レ住_二持佛法_一、爲_レ
證_二得菩薩_一、修_二中學_一之上、

と云へるは、又た最澄の意を受けて、寺院が其の本質
を失はざらんことを誡めたものに外ならない。

然かるに、僧侶(守)の社會的地位は前代以來非常に向上し來たり、桓武天皇の英斷的な教界改革も向上した僧侶の地位を低下せしめることなく、反つて舊佛教界を抑へんとして新興佛教の側の僧侶を優遇されたかに見えるのである。殊に、仁明天皇以後加持祈禱の隆盛と共に、僧侶は益々重く用ひられ、貞觀には僧綱位が制定せられ、延喜に至つては滿位以上は勅授、入位以上は判授とし、修行に依つて位を授けられる等、やがて僧綱等は一種の貴族的待遇となつた。

而して當時の社會の状態を見るに、大化改新により人材登庸の主義が立てられたと云ふものゝ、それは限られた範圍内であり、一般庶民は朝廷に仕へて、立身する途は殆んどとざされてゐたため、僧侶の社會的地位が向上するに及んで、庶民にして志ある者は擧つて寺院に入り、研學にいそしむに至つたのであつて、嵯峨天皇が「朝家無英俊、法侶隱賢才」と詠じ給うたことは、斯かる風潮をよく表はすものである。

されど其結果はやがて、道に志なき者といへども、

出家して利達のみをはからんとするに至るのである。貞觀七年三月、慧運が「一據舊例、得度者受戒」を請ふて奉つた奏狀は、當時、斯くの如き傾向がやうやく著しくなつて來たことをあらはすものである。

檢舊例、凡有得度者、先與度緣、次令入寺、就中年分度者、經二箇年、臨時度者、經三箇年、令練沙彌之行、然後初聽受戒、爾乃每年三月以前、僧綱放牒諸寺、令進當年可受戒者交名、會集綱所、治部玄蕃共勘名籍、兼試法華最勝威儀三部經、即簡定年六十已下二十已上、學得前件三部經者、更牒本寺、二十一日令修悔過、四月十五日以前、定其受戒日、請集傳戒大少十師於東大寺戒壇院、依教法問三難並十遮、然後令登壇受戒、即受戒畢後、安置戒壇院、差教授師、夏月之間、令修學比丘二百五十戒三千威儀、誓護國家上、或在各本寺、請依止師、細學律相、同以誓護、其年不滿二十、若七十已上、並國家不放之人、債負之人、黃門奴婢之類、非是戒器、

故佛不聽受戒、頃年之間、非唯忘却舊例、兼又違背佛教、或臨受戒日、纏下官符、新剃頭髮、初着袈裟、冠幘之狀、頭額猶存、或十四已下年少之人、空有貪名之外謀、曾無慕道之中誠、皆是不練沙彌之行、況於懺悔之事乎、加以結番之場、競上下而鬪亂、登壇之次、爭先後而拏擧、遂則罵詈有司、陵轢十師、濫惡之甚、不可勝計、夫受得表無表戒、名曰受戒、於三師七證前、慙慙至誠求禮、乞戒之下、發得防非止惡之功能、名曰表戒、羯磨之下、發得非色非心成佛殊勝之功能、名曰无表戒、既無至誠禮敬之心、安得表戒、表戒未得、何得無表戒、既不得表戒無表戒、何名得戒、登壇已後、不學律相、故不知持犯、不知持犯、故不修安居、何稱比丘乎、望諸惣據舊例、兼遵佛教、然則緇徒感激、濫惡自止、戒壇清淨、佛法興隆、國土之豐樂、不期而來、内外之災障、不攘而去、三代實錄卷十貞觀七年三月廿五日

此の傾向は延喜頃に至つて全く決定的となつた。延喜二十年、時に九才の少年なりし良源を見て、越州司馬雲貞行が、其父に向ひ

汝兒靈童、莫敢輕焉、若淹留塵巷、恐難達雲

霄、須下攀台獄、寄付師匠、慈惠大僧正傳

と云へるは、全く名利の殿堂と化した當時の寺院の立場をよく表はすものであつて、最澄、圓仁の意圖は、茲に全く失はれてしまつたのである。

かくて寺院は塵巷と云はれ、座主別當僧綱等は、現世の榮進と稱して、道心ある人々は更に遁世することが行はれた。良源が天曆三年七月廿二日に認めた願書が其死後、經藏から發見されたが、其の中に存する次の一條は最もよく此間の消息を物語るものである。

一云、夏臘十二三、纔發菩提心、將下逃名於南山之南、剽跡於幽谷之幽矣、而老母在堂、水菽未酬、仍交塵巷、暫致晨昏、幼年之間、論議決擇之場、爭詞鬪智、觸事犯罪過、夏臘共長以來、外似衒名之人、内秘弘法之思、儉發願念、曰、十方

諸佛、願擁護頭質、一切聖衆願加持羊質、與我交論決議之輩、永離貪願癡、假使我隨於貪處、不令他墮於貪處、又願聞我問答者、發菩提心、共植佛種、乃至不見不聞之輩、隨我願念、同攀

妙果、慈悲大
信正傳

又た今昔物語には、僧侶が道心を發して、本寺を去るとして、例へば

今昔、信誓阿闍梨ト云フ人有ケリ、安房守高階兼博朝臣ノ子也、天台ノ觀念律師ノ弟子也、幼稚ノ時ヨリ法華經ヲ受持シテ、日夜ニ讀誦ス、亦眞言ヲ受ケ習テ、朝暮ニ修行ス、而ル間堅固ニ道心發ケレハ、永ク現世ノ名聞利養ヲ棄テ、偏ニ後世ノ佛果菩提ヲ願ヒケリ、然レハ本山ヲ去テ忽ニ丹波國船井郡棚波瀧ト云フ所ニ行テ、其コニ籠リ居テ法華經ヲ誦シ、眞言ヲ滿テ專ニ菩提ヲ祈ル、卷十二之
第三十七

との如き話が多く見えるが、卷十三之第三、同第
五、卷十五之第十四蓋し、斯くの如き當時の寺院の社會的位置によるものであつ

て、山に残れる者は、道心なき者であり、現世の榮達を望める者であつた。梅尾上人明恵が鎌倉初期の教界の狀態を歎じて、

古を以て鏡として今の世を見るに、興廢誠に異なり古の遁世の人は佛法に心を染めて世間の萬事を忘る近代は世間の名利を忘れずして佛法は廢るにこそ、かゝるまゝに遁世の名のみ有りて遁世のまことなし世にあては人にも知られず、名利もなき人、遁世門に入りては、中々名も利もあるまゝに、必ず道心にあらぬ共、たゞ度世のために遁世する人、年々に多く見え侍るにや、されば當世は遁世の遁の字を改めて、貪世と書くべきにや、この心を思ひつけ侍り、遁世の遁は時代に書きかへん、昔は遁る今は貪る、と云つたのは、唯に當時に於ける現象でなく、古く延喜頃からの狀態であつたのである。

而して斯かる傾向は、同時に僧侶の質の低下をも伴ふは當然である。既に貞觀の頃、結番の場に於いて上下を競つて鬪亂し、登壇の際に先後を争つて喧騒を極

めたこと、慧運の奏狀に見える所であるが、三善清行の意見封事に、延喜當時の得度者を論じて、

伏以、諸寺年分及臨時得度者、一年之内、或及二百人_一也、就中半分以上、皆邪濫之輩也、

と述べてゐるのは、よくその真相を穿つたものである。天祿元年、良源の自署せる二十六箇條の制式は、當時叡山内に於ける僧侶の不良化せる状態を最も明かに語るものであつて、就中左の二條は、兵使すらたづさへるものがゐた事を示すものである。

一、應_レ禁_レ褻_レ頭_レ妨_レ法_レ者_一事、

右祕_レ面_レ而不_レ見_レ者、是女人之儀也、男子僧侶曾不_レ可_レ然、而年來念佛之堂講法之處、白日西暮黑闇迎來之時、褻頭之僧滿_二于庭上_一、穢履之類入_二于堂中_一、若制_レ之者、吐_レ麁言_一而罵辱、揚_レ刀杖_一而追打、行道之人見而退去、聞法之輩畏_レ而還歸、妨法之盛、莫_レ過_二於此_一、因_レ之去康保四年八月一日立_レ制_下三常行堂_一畢、其後有心之僧已以順伏、无道之輩猶未_二歸降_一、今重立_レ制、其修正、二月、不斷念佛、及內論義堂、處

處講說立義之時、若參修人、若見聞者、必備_二衣裳_一、莫_レ缺_二威儀_一、藏面裏頭一切停止、若有_二背_レ制行事之人_一、隨注_二其名_一、早速言上、隨即處斷、不_レ曾寬_二宥之_一、

一、應_レ尋_下捕持_二兵仗_一、出_二入僧房_一、往_二來山上_一者_上、進_二公家_一事、

右兵器是在俗武士之所_レ持、經卷是出家人人之所_レ翫、在俗之士設學_二經文_一、出家之人何用_二兵具_一、就_レ中我山僧念_二修_二習圓融无作之教理_一、步_二々安_二住_二濟度有情之慈悲_一、凡其相隨沙彌童子、須_下各隨_二師主之教_一、訓_レ習法王之慈心、何因類_二十惡逸放之人_一、造_二三途苦毒之業_一、梵網經云、佛子不_レ得_レ以_レ瞋報_レ瞋_レ以_レ打報_レ打_レ若殺_二父母兄弟六親_一不_レ得_レ加_レ報_レ殺_レ生報_レ生不_レ順_二孝道_一、又云、佛子不_レ得_レ畜_二一切刀仗弓箭矛斧鬪戰之具_一、乃至殺_二父母_一尙不_レ加_レ報_レ、况殺_二一切衆生_一云々、而如_レ聞者、或僧等結_二黨成_二群_一、忘_二恩報_レ怨、懷_二中挿_二著_二刀劍_一、恣_二出_二入僧房_一、身上帶_二持_二弓箭_一、猥往_二還_二戒地_一、傷害任意、不_レ異_二彼屠兒_一、暴惡遍_二身_一、

猶同^ニ於^レ醉象^一、一宗^ノ之^レ恥辱、三寶^ノ之^レ澆醜、愁吟^ノ動^レ山、
講毀^ノ喧^レ世、是則^ニ或師長^一不^レ呵^ニ責弟子^一之^レ惡行、或弟子

不^レ隨^ニ順師長^一之^レ教誡^ニ故也、自今以後殊加^ニ禁遏^一、師
弟共守^ニ身口之^レ戒律^一、日夜常習^ニ賢聖^一之^レ威儀、刀杖弓

箭^{一々}永棄、慈悲喜捨念々專修、誓護^ニ國家^一、利^ニ安
生界^一、若有^レ不^レ順^ニ寺家^一制式、不^レ受^ニ師友^一教訓者^上、

護法善神先加^ニ冥罰^一、惜道勇士次捕^ニ現身^一、速送^ニ寺
家^一、將^レ進^ニ官底^一、

是等の不良僧は、かくの如く寺院當局により嚴重に禁
遏せられてゐたのであるから、直ちに寺院の武力と見
るべきではないのである。

しかしながら寺院は全く道場たる本質を失つて、俗
界と變りなく、其處に集まれる多數の僧侶も全く道心
なくして、名利を之れ求むる輩のみとなつたのである。
斯くの如き世俗的集團に、かくの如き僧侶すら住して
ゐたのであるから、^{注二}武力が發生し來たるとするも何等
怪むに足らない。

一方斯様に世俗的集團と化した寺院に武力を必要と

せしめた事情が大凡三ある。即ち寺院内部に於ける争、
寺院相互の争、並に國司との争である。

先づ第一に就いて見れば、天台座主慈圓が、

僧ノ中ニモ、ソノ所ノ長吏ヲヘツレハ、又ソノ門徒

トテ、出世ノ師弟ハ世間ノ父子ナレハ、我モ我

モトソノタチワケノヲ、サヨ、
愚管抄
附録

と歎いた如く、僧侶は師弟の關係極めて深く自然官職
を弟子に傳へんとし、之が大となつて門派門流を作つ
て、或は一宗内、或は一山内に於いて相争ひ、遂に武
力に訴ふるに至つたのである。天台宗に於ける慈覺派
と智證派の争は、その最も著しい表はれであるが、眞
言宗に於いても、高野山と東寺との間に、それより以
前に紛争を生じてゐる。
寛平九年六月
廿六日官符

次に第二に就いて見ると、斯くの如く世俗化した寺
院が相互に所領の問題や、或は官職の問題、勢力争等
の爲に紛争を生じて、遂に武力に訴へることも生じ、
又た朝廷の紀綱弛み、地方政治が紊亂すると共に、勢
力なき寺院や百姓にして其土地を寄進して大寺の威を

假らんとする者愈々多くなり、之が保護の爲に武力を必要とするに至つたのである。

次に第三に就いて見ると、平安中期に地方行政紊亂し、國司にして濫惡を極めた者が多かつたが、之と寺院が莊園や勢力争の爲に衝突することが起り、武力を必要とするに至つたのである。

是等の事情のうち、平安中期に於いて、特に山寺兩門、東大興福兩寺が武力に據つて相争ひ、寺院に武力の發生し來たる重大な楔子をなしたのである。

(註一) 拙稿「平安時代に於ける寺院統制の弛廢」(社會經濟史學第七卷第四號)參照。

(註二) 當時、中央に於いて志を得ざる貴族の子弟は地方に赴き、やがて武士となつた。寺院の武力の發生は社會的には武士の發生と併せ見らるべきものである。

第二節 山寺兩門の分裂

貞觀八年の太政官符によれば、既に山上僧に黨争があつたことが知られるが、三代實錄貞觀八年六月三日、慈覺派と智證派が明かに對立して認められるに至つたのは、恐らく

延喜頃であらうと思ふ。それは貞觀六年以後、座主の任命に際して宣命が出されることになつたが、之によると、智證派が任せられる場合でも、第十代までは、「年膺高、眞言止觀兼習」を以て其資格としてゐるのであるが、延喜廿二年に第十一代良勇が任せられるや初めて「圓珍入室」を之に加へられ、慈覺派の第九代長意が昌泰二年任命せられし際に「慈覺入室」を加へられたのと對立するに至つたからである。

而して兩派が愈々衝突を起すに至つたのは第十八代座主良源の時である。即ち天元四年、法性寺座主問題に關して、慈覺派の僧綱從僧等百六十餘人關白に訴へ次いで座主良源が智證派の房舎を焼き、其高僧を殺害すると云ふ風説すら立つた。扶桑略記第廿七、天元四年十二月良源は之を聞き、奏上して其無實を辯じたが、その中に

至_レ法性寺事、門徒愁申之旨、不_レ爲_二各身利益名聞、只爲_レ令_レ不_レ墜_一一門舊跡_一也、望_二請天裁_一、被_レ召問奏聞之人_一、慥_二故弃_一申虛僞之旨_一矣、扶桑略記第廿七天、元五年正月九日と云つてゐる。嚴正を以て一山に臨むべき座主が其の

門流の一方に加擔してゐたのである。嚴重に惡僧の禁遏に努めた良源も、座主問題に關しては、大衆の亂暴を許容してゐたのである。加之、僧綱は共先に立つて運動してゐたのである。寺院が武力を用ひんとすることは、斯くして起つて來るのである。

次いで永祚元年、餘慶が第二十代座主に任ぜられるや、山徒數百集まつて、勅使を追返すに至つた。かくて所謂永祚宣命が發せられたのである。此の宣命に就いて、福尾猛市郎學士は『慈覺門徒と智證門徒の抗爭について』なる論文に於いて、「この永祚宣命に『獅子身中之蟲』の句があつたとは、よく云はれてゐるが、延曆寺護國緣起や天台霞標等（前者は抄出、後者は全文）に載せられてゐるものを見て此のことはない。恐らく元亨釋書及び山門三井確執記に宣命を傳へても山采の喧騒のために徹底しなかつたことを『有獅子身中之蟲句』と記してゐるのを誤解したためと思ふ」城園寺之研究四五八頁と論ぜられてゐるが、之は誤りであつて、實は天台霞標所收のものも抄出なのである。而して大永

年間に菅原相の抄せる座主宣命の中に、左の如く全文が録され、明かに此句が見える。此宣命は山寺兩門の争を見る上に最も重要なものである。

天皇我詔旨止宣大詔命乎、慈覺大師乃廣前爾白止大詔旨乎、聞食止宣布、天台波傳教大師乃草創天志、眞

言灌頂乃業乎傳閉、天台止觀乃宗乎留利多、彼傳教

大師之後、慈覺大師唐朝仁奉詔天、佛法乃秘奧乎搜求天、天台爾流布勢利多、慈覺大師之後仁、又智大師同

入唐朝天、法文乎習傳利多、共是傳教大師乃門徒難留、此兩大師乃後、門徒相分天、相遞傳來奈利、先代毛座

主乃職乎定置計留已止、慈覺大師乃門徒數多成來利、智證大師乃門徒毛三四人波成來禮、是只當時智行兼備

利者宿德能後、自山王大師乃加後、爾朝選仁相當利、是以權僧正法印、大和尚尋禪座主之職乎再三辭讓乎、朝

議不許安利志加東、寺家乃印銓乎三綱耳相頂天、職位天萬、申之、山之政日々事多シ、因之、大僧都餘慶波、山

上僧綱乃第一難禮、座主乃職爾次第仁宣給利、即其宣命乎、少納言從五位上源朝臣能遠乎差使寺家仁遺壽

間仁、山中仁數百乃法師等相集天、非常乃事乎種々
構成勢、能遠詔命乎不遂天、途^中與還來利、凡詔

使仁對捍天、人臣禮盤難賞、法條乃所指、其罪極重志

先是延曆寺三綱等乃申文云、僧東緣來申云、還賀、

聖教、正算、覺慶四僧都消息云、以智證大師門徒被

補座主、愁申公家之間、講堂戸不可開、又門徒三綱

不可相逢者、件申文乎進天後仁、此亂逆乃出來利、

此四人乃僧都並東緣法師半、造惡乃首也、而僧都還

賀等不知之由乎申志、或神明乎指誓不、三綱仁仰下

東緣乎召尋仁、晦跡天逃亡志堂、先日所進乃三綱申

文仁、事理已明難、正法毛王法仁已保多、須任法條全

以科處志、然而御心仁時有所思利、其旨半非常之斷

半、人主乃所全難、臨時處分半律文毛不用數、先王

乃至聖仁伊末、刑法、以重從輕不、又古人有言、德

無不酬、功無不報志、東聞食壽、朕加弱齡仁天下乃大位乎

保守波、是只外祖父攝政藤原朝臣乃多年乃宿東志、

祈請比相穴奈奉利有難利、又舊事乎尋聞食仁、故九條
乃前右大臣朝臣、天台山橫川楞嚴院仁、故慈惠大僧

正乎師止志、攀躋天手敲石火乎誓云、我一門仁帝王

皇后出給比、承相踵波、件火一度仁敲付良禮、即其

火乎三時乃香仁付天、龍華乃朝仁不斷天、慈覺大師乃

門徒乎歸依志、此山興隆勢無誓利、然蒙驗具件火一

度仁敲出天、楞嚴院乃三昧乃火東志、薰修之間仁、安和

太上天皇出給閉、相次太上天皇花山天皇蒙、皆大臣能

孫胤登志、位仁嗣給利、此旨乎攝政藤原朝臣毛甘知天、朕

在藩之間仁、彼山仁登天、一院乎建立志、故大僧正乎

師東志、誓願天令祈申計留、此王胤乎我一門仁傳嗣給

多良、生々世々慈覺大師乃門徒乎師東志、白衣能弟

子東成天、王法乎保護天、遺跡遠傳弘東誓利、此願力

仁、朕蒙位繼支、太后蒙皇太子蒙一門爾立給閉留、只

攝政藤原朝臣乃遠慮深圖能功勞難利、聞食須、又去

夏、攝政藤原朝臣病惱之間仁、中堂仁攀躋天、權僧

尋禪仁藥師法乎令修免、少僧都還賀、聖教、正算、

法仁、覺慶乎志、五大尊法乎令修利、是皆遠波慈覺大

師乃門徒、近者又慈惠僧正乃弟子利、感應揭焉仁、

病惱業除愈志、氣力業強健利、天下能政乎無動具、四

海蒙安靜仁上下無愆天聞食波古東、朕波幼齡仁、萬機乎

藤原朝臣仁接錄留耳勢志無依天難、攝政藤原朝臣乃身全

壽長久保多良、萬民能父母能古東、持給閉、修善能感應

業大師乃冥助難利、悅大御坐、故是以件門徒乃法師等

愚拙仁之、王法乃道理乎不知天志、重犯乎成多禮、大師

乃門徒乎阿伽免給天志、特厚免給不、門徒乃法師等

業、此旨承悟天、修學無懈具師跡乎興隆天志、朝廷乎誓

願志多天萬、人能弘道東云古東、存天、忠貞乃心乎以

天仕奉志閉、如此仁惡逆乎構出牟輩波、大師乃聖靈業、

誠懲志給閉、王法東佛法波、相比天有物利難、自今

已後、偏持佛法天、毀犯王法乎鞏乎、全任法律天

罪乎科志閉、如此之事波、所謂師子能毛中能鐵乃、師

子乎食加如仁、門徒與出天、門徒乎亡無構留者東

誠給閉、此旨乎大師能廣前仁白東宣大詔乎、聞食東宣、

即ち、此の場合も、僧侶を取締るべき僧綱が先に立つ

て指導してゐたのである。是によつて餘慶は辭退の已

むなきに至り、死闘を以て例とする座主が、茲に辭職

することゝなつた。元僧國主記

而して此後、兩派の争益々甚しくなり、正曆四年八

月九日赤山禪院僧平代が智證派の亂暴を告ぐるや、十

三日慈覺派は起つて智證派の房舎を斫り、或は燒亡し

其門徒一千餘人を山門より追出し、山寺兩門に分裂す

るに至つたのである。扶桑略記第廿七正曆四年八月十日、本朝世紀正曆四年八月十三日

同十四日に慈覺派は左の如き奏上を奉つたが、之れ兩

門分裂の動機を最も明確に示してゐる。三五文集

慈覺大師門徒僧綱阿闍梨寺謹言

請被殊蒙天恩、且召問權少僧都勝算、且追

捕僧成算上狀、

右禪院者、是慈覺大師入唐求法之時、登赤山花院、法服少

祈願山神、歸朝之日、赤山明神爲鎮守、所建立

也、自爾以來、百七箇年于今矣、蓋是爲鎮護國

家興隆天台也、彼院靈物、大師笠杖、赤山明神表衣

笏等、是四種也、而件成算、七月廿八日、發遺數多

惡人、打凌住人損失笠杖等、因茲門徒僧綱阿闍

梨等、共悲聖跡之澆薄、可召送成算之由、牒

送勝算所、即報示旨、頗無首尾、爰以今月八日成算過契、傳以進之、其事異禮、件師過是極重、須自候邊下、進上件狀也、然而爲存宥免之法、同九日、傳教大師廟供之次、大衆前啓事由、擬且免之間、禪院住僧平代參來申云、觀音修學兩院內、籠置檢非違使、放免著鉢、數多兵士等、即損亡近邊、圍來禪院、打凌住人等、不堪其威猛、逃去已了云々、又往還法師並童子面々愁申云、上送山上雜物、皆爲件兵士被奪取之、兼又打損上下諸人、往還不遁者、抑令進過契之旨、爲辨申彼失物、及不令成後過也、而濫惡之盛、彌倍於前、今案事情、勝算若知弟子成算之不可、彌可加呵嘖者也、禪院之内、重出其亂逆、又兩院之間雇置數千兵士、打凌往還諸人者、此度偏是勝算所爲、前事料知、必亦同意乎、山上之凌遲、門徒之大愁、莫過於斯、須先奏聞公家、然而今年怪意多端、天下不靜、若勝算承伏、召進成算者、可無何事、而率數多兵士、所濫行不可勝計、重檢案

内、故九條承相(前)、深發誓願、爲大師白衣弟子、又故入道大相國、爲白衣弟子、願云、子々孫々、久固帝王皇后之基、生生世々、永弘大師遺跡之道者、是以帝王皇后出御一門、大臣諸卿多連次第、是非大師加護門徒之祈願哉、望請特蒙天恩、且被召問勝算、且追捕成算、將令返淮損失之靈物等、謹請處分、

正曆四年八月十四日

阿闍梨傳燈大法師院源

是によつて、當時、兩派の對立的感情が極めて尖鋭化してゐて、多くの兵士を置いて、相備へてゐたことが知られる。此際の衝突は兩派が武力により争つた初めであるが、智證派の焼亡せられし房舎四所、壞られし房舎は千手院の四十餘宇の外、八所に上り、遂に其門徒千餘人が山門を追ひ出されしを以て見れば、如何に激烈なりしか、察するに足るのである。

かくて山寺門分裂するや、兩者全く相敵視し、長元八年、兩門の下人の鬪亂あるや、當時の風評に、

總近來山上下法師等法明可燒三井並觀音院等之

由云々、仍件兩所又儲人兵可禦云々、左經記長元八年四月四日

と傳へられ、後の寺門燒打は既に此頤萌してゐるので

ある。又た長曆二年、寺門派の明尊が座主に任ぜられ

んとするや、山徒二千人大舉下山して愁訴し、之を制止

すべき任にある僧綱も奏狀に署名を加へ、公家をして

痛歎せしめた。春記長曆二年十月廿七日 明匠略傳には、當時最も

智徳の聞え高かりし皇慶阿闍梨に就いても、

長曆年中有慈覺智證兩門之論、依爲一山之宗匠、

公家之咎有闍梨、將召乙丸、雖慈悲忍辱衣厚、

至門跡論、怒形於色、

と述べてゐる。

斯くの如く座主僧綱等が閥の争の先に立つては、寺

院が武力化するに至るも當然である。かくて明尊、源

泉、覺圓等寺門の座主が山門の反對により、就任後數

日で辭職の已むなきに至つたのは、寺門をして益々武

力を必要ならしめ、山門又た之に備へるに至つたので

ある。

第三節 東大興福兩寺の争

東大寺と興福寺は、互に相接近してゐた爲に、早く

から鬪亂が起つてゐる。例へば、

(一) 承平五年、東大興福寺雜人等濫行す。朝野群載 承平五年

六月三日 日宣旨

(二) 天慶八年、東大寺興福寺鬪亂す。貞信公記天慶八年六月廿日

(三) 安和元年、東大寺興福寺、田一段餘の事によ

り合戦す。興福寺方に箭に中つて死せる者あり。

日本紀略安和元年七月十五日、一代要記 東大寺別當次第

(四) 正曆二年、東大寺興福寺、田地の事につき争

論す。正倉院文書(東南院文書三(櫃四十卷)正曆二年三月十二日國使謹牒東大寺衙)

(五) 長曆元年、東大寺興福寺鬪亂す。平記長曆元年二月九日

(六) 永承五年、興福寺僧、東大寺手搔會に赴き濫

行して打合ふ。東大寺雜集錄卷二 永承五年九月

之等の事も亦、寺院をして武力を必要ならしめるに至

つたのである。

第四節 寺院と國司との衝突

寺院が世俗化するや、俗的問題の爲に當該國司との間に争の起るのは自然であり、殊に平安中期に於いて國司は濫惡を極め、百姓は之に苦しんで、大舉して參洛し、朝廷に愁訴したことは、嘗つて詳しく述べた如くであるが、斯かる濫惡なる國司と世俗化せる寺院との間に衝突を生じた場合、武力に訴ふるに至るのは怪しむに足らない所である。例へば、

(一) 寛和二年、興福寺の僧と備前守藤原理兼と鹿田庄の問題により争ふ。日本紀略寛和二年二月、朝野群載卷七送勸學院仰書

(二) 寛和二年、興福寺大衆と國司頼親と争ふ。要記

(三) 長元元年、金峯山の衆徒百余人、國司保白の苛法を訴ふ。日本紀略長元元年十月十三日

(四) 長元九年、安樂寺と太宰帥實成と鬪亂す。百鍊抄長曆元年五月十五日

(五) 永承四年、興福寺大衆と大和守源頼親と戦ふ。權記永承四年十二月、扶桑略記、百鍊抄

是等に依つて、寺院は又た武力を備へざるを得なかつたのである。

(註)「強訴考」(史學雜誌第四十八編第四、五號)參照。

第三章 武力の發達

第一節 寺院統制の弛廢

平安中期に於いて、寺院が世俗化した爲に、寺院間や國司との間に於いて俗的問題により、鬪争を生じ、或は寺院内に於いて鬪争により争が起り、武力に訴ふることが行はれたが、當時なほ朝廷の寺院に對する統制力が存してゐた爲、之等の場合に朝命により、其衝突を防ぎ得たのであつた。蓋し、座主別當僧綱等は、朝命をうけて寺院を統率する任にあつたのであるが、是等は「年滿智德乃次第乃隨仁」に任ぜられるのであつた。而して斯かる僧官僧職は貴族的待遇となつた爲に官界より全く拒否せられてゐた庶民は競つて寺院に入り、修學に努め、綱維の崇班に至らんとしてゐたのである。斯くの如くにして數百千の衆中から選ばれた年滿高く智德の秀ぐれた座主別當僧綱等の一山内に於ける權威は非常なものであつた。天元三年、天台座主良

源が山門地主三聖の爲の金剛般若經轉讀に缺席せる大衆七百人の籍を斷乎として削つた如き其のよい例である。慈慧大僧正傳 従つて當時、寺院間や國司との争に於いても、又た、寺院内に於ける門派の争に於いても、朝廷が其の指導者たる座主別當僧綱に嚴命を下して禁止されると、此等の争も大事に至らずして止めることが出来たのである。従つて武力を用ひることは、行はれたが、猶ほ強大となるに至らなかつた。

(五) 然るに平安後期になると、座主別當僧綱等の寺院に於ける權威は全く失墜してしまつた。蓋し是は貴族の子弟が競つて寺院に入り、俗權により座主別當僧綱等の地位を占めてしまつたからである。即ち彼等は年少にして直任せられ、且つ智徳にかゝはらなかつた爲に大衆を指導する力がなかつた許りでなく、大衆は年齒智徳の次第により綱維の崇班に上らんとして全國から群集して來て日夜勉強してゐたのに、其行手を塞さされたので、非常な不平を懷くに至り、遂に大衆結束して座主別當僧綱等を排斥し、自ら集會制度により寺務

を行ふに至つたのである。

かくて寺院が朝廷の統制下を離れ、前代に發生し來つた寺院内の閥の争、寺院間の衝突は益々激化すると共に、新に大衆と座主別當との争鬭起り、此際にも亦武力を用ひて相争ひ、寺院の武力は平安後期に入り飛躍的に發達して行くことゝなつたのである。

寺院相互間の争としては、山寺門の争鬭が激しくなると共に、興福寺と延暦寺が對立して争ふに至つたことに注意しなければならぬ。朝廷は是等の間に立ち信仰に左右せられて何れをも處分され得ず、結局是等の争は「私力」による外はなかつた。興福寺大法師等奏狀長寛元年十一月 斯くて寺院は莊園より數千、數萬の軍兵を徵集して相戦ふに至つたのである。

而して寺院と國司との争は、寺院がその強化と共に愈々横暴をほしきまゝにするに至り、國司との衝突頻りに起つたが、後期に入つて寺院は信仰の威力を背景として噉訴することをはじめ、その處分を迫り、朝廷は信仰にまよはされて、その訴に盲目的に従はざる

を得なかつた爲、^(註一)此場合に武力を用ひる必要はなかつた。然かし參洛の場合には衆徒や堂衆、末寺庄園の兵士を動員して、神輿神木に供奉せしめるを恒例としたので、寺院の動員法は之により非常に完備するに至つたことを注意すべきである。

(註一) 拙稿「平安時代に於ける寺院統制の地廢」參照。

(註二) 拙稿「強訴考」參照。

第二節 山寺兩門抗争の激化

山門寺門の争は、平安後期に入るや、座主問題の外に戒壇問題を加へて、全く頂點に達し、永保元年を起りとして、有名なる寺門焼打が始まつたのである。かくて平安後期に於いて永保・保安・保延・應保の四度あり、中世に入つても建保・文永・文保と相續いて行はれた。此頃に至つては、此兩寺間は單に利害の關係許りでなく、宿命的憎惡の感情がわだかまつて來て、

瑣細なことからも斯かる大衝突を惹起したのである。保延の焼打の後、叡山の衆徒が懺悔供養した時、忠胤僧都が、

園城寺の衆徒は、にくかるべし、我山を欲し傾ば、
古事談
第五

と云つたことや、治承二年、後白河法皇が三井寺で灌頂せられんとするや、山の大衆は、

彼寺自_レ往昔_レ宿意也、
山槐記治承二
年正月二十日

とて、三井寺を焼かんとして、以て御灌頂を止め奉つたことなどにより、山門の寺門に對する感情を窺ひ得るが、殊に悲憤やる方のなかつたのは、度々焼打された三井寺であつた。保安二年の焼打は、三井寺の末寺が山門の爲に焼かれたので、

忽ニ_レ衝_レ悲心_ニテ、不_レ顧_レ自力之寡弱_ニス、不_レ論_レ山僧之衆強_ニ、不_レ懲_レ往事之亂亡_ニス、被_レ燒當時之魔縁_ニテ、

石清水文書之五宮事緣事抄第
廿八保安二年六月九日宣旨

之に報ひんとして起つたこと、又た康治元年、三井寺の法師五六十人叡山に上り放火するや、藤原頼長は之に就いて「以_レ區々之寺向_レ廣大之山_ニ」と批評してゐるのであるが、
台記康治元年
三月十六日 其犯人が問注の際に、

房一字ニモ付_レ火ヲ、三_レ度三井寺於被_レ燒多流年來之

鬱散世平、滿寺乃僧徒乃申候比志、任「愚意」テ罷登テ候也比志（中略）中堂於波申出者毛不候、又不「思寄」候

布、只房一宇仁揚燒天、今生之志趣於波散世度、上自僧正下至テ小法師原、皆申合天候比志也、愚味記康治元年五月八日

と云ひしこと、或は阿闍梨祐慶は、初め三井寺に居て「ヨキ學匠」にて、「三院三井ノ法燈」なりしに、

我寺、山徒ノ爲ニアサムカル、事、生々世々ノ遺恨ニ思ケルカ、妄念暗難ク覺テ、ヨシ／＼此寺ニ在ハ

コソ、此思モアレシカジ山門に移住センニハ、

參考源平衰盛記
卷五座主流罪事

とて、山門に赴いた事など、みな寺門派の深憤の情をあらはすものであつて、三井寺の武力は到底山門に及ばないこと明らかであつたが、斯かる感情に支配されて相戦つたのである。

而して寺門燒打は、當時の人々も

辰時、三井寺爲延曆寺法師皆悉被燒失了、合戦之間、僅不レ及ニ一時、被レ落了、凡今度相共三介度

上代寺院の武力の發達

被燒失了、皆毎度有閏五月之年、如レ此被燒失云々、此日雖天晴一時々細雨降、先々皆又如レ此云々醍醐雜事記卷第七保
延六年五月廿五日

と云ひ、或は

蘭城寺皆悉以金堂以下令燒失了云々、不可思議、

々々也（中略）令勘先例處、今度五箇度也、所謂

永保、保安、保延、應保等也、今度建保、惣保字在

年號時、必三井寺令燒失云々、日來三井寺老僧歎

之云々、然而必可レ然哉、而乍如レ此、尤如レ此可レ有

用意事也、後鳥羽院宸記建保
二年四月十六日

とある如く、すべて閏五月か六月に行はれ、しかも年號には保字がついてゐるのであつて、兩寺間の宿命的憎惡の感情が是等の年まはりに刺戟されて激發したのであつた。福尼猛市郎學士「慈覺門徒と智
證門徒の抗争について」參照

されど三井寺は叡山に到底力及ばなかつた爲に、叡山に對立せる興福寺に援を乞ひ、兩寺の争は南都北嶺の争に合一されることになつたのである。

第三節 南都北嶺の對立

興福寺と延曆寺は、位置も可成り離れてゐるために平安中期に於て衝突したことは殆んどなかつたのであるが、後期に入るや、先づ多武峯問題を中心として、極めて險惡して來た。元來多武峯は、藤原鎌足の靈廟たる關係上、開山定慧以來興福寺との關係が極めて密接であつたが、天曆の頃、叡山の實性僧都が同處に草庵を結んで以來、増賀等叡山の僧にして此處に來り住む者漸く多くなり、自然叡山の勢力が及んで來た。

玉葉承安三年七月廿一日、但し、國史大辭典等に、多武峯は天曆年中に叡山の末寺となつたとあるは誤であり、又た今昔物語に慶命座主の時、藤原道長の許を得て叡山の末寺となつたとして、其際の逸話が見えるが、是も誤であつて、承安三年、興福寺の訴訟せる際に、「可_レ爲_二末寺_一之由、殊無_二宣下之儀_一歟」と述べ、玉葉承安三年建久七年に多武峯檢校靜胤の撰せる多武峯略記にも、「自然成_二叡山末寺_一矣」と云つてゐるのである。但し、平安中期には「天台山南山」とも云はれて居り、小右記 正曆元年

年八月十一日 天台宗の榮えてゐたことは事實である。

斯くの如く多武峯が天台宗との關係深まるに從つて

興福寺との間は漸く疎くなり、しかも同じ一國內で莊園等も接してゐて、自然争も生じ易く、遂に永保元年三月、多武峯僧が興福寺領の馬を射たことが動機となつて、興福寺は多武峯焼打を行つたのである。扶桑略記第三

十永保元年三月五日、水 此後、多武峯と興福寺は全く左記承曆五年三月九日

相對立するに至り、天仁二年に第二回目の多武峯焼打が行はれた。多武略略記上而して此際、藤原氏の氏寺たる興福寺は、多武峯が藤原氏の靈廟たるによつて其の末寺とせんとし、關白に

多武峯以_二此次_一可_レ爲_二御寺末寺_一、此事等無_二裁許_一者、

可_レ企_二京上_一者、中右記天仁元年九月廿九日

と乞ふたのである。叡山之を聞いて憤ると共に、多武峯からも亦叡山に援助を求めて來たので、多武峯と叡山の本末關係が茲に愈々決定的となり、同時に興福寺と延曆寺との不和が生じ來つたのである。多武峯略記上

加之、當時の教界に於いては、興福寺と延暦寺は、

一は南都に於いて、一は北京に於いて覇權を握り、相對立してゐたので、やがて衝突は免れざる運命であつたのであり、永久元年に至つて清水寺別當補任問題により遂に火蓋は切られ、

永久元年記

更に寺門派が興福寺に援助を求め來るに及んで、之に山寺門の争も合はされ、

長寛元年に山寺兩門の騒動により、寺門高僧 永萬 記卷六

元年に額打論により、顯廣王記永萬 元年八月九日 承安三年に多武峯

燒打により、玉葉承安三年七月 廿一日九月四日 南都北嶺の間に大問題を起して將に接戦せんとして、何れも大衝突は辛じて免れ、

免れ、

欲_下早遂_三對面、決_中兩明雌雄_上、興福寺牒狀承安三年十月日興福寺大衆等牒延曆寺

と云つたまゝ、源平時代に至つたのであるが、斯くの如き形勢に於いて、南都北嶺の武力は驚異的に發達したのである。

第四節 寺院内部の黨争

平安後期に入るや、貴族が俗權を以て寺院に入り、

上代寺院の武力の發達

座主別當僧綱等の職を占め、爲に大衆の不平を招き、

追却されるに至つたことは前に述べたが、座主別當には軍兵を發して大衆に對抗する者も生じたので、之れ又た寺院を武力化せしめる一因となつた。

例へば叡山に於いては、寛治七年、山上の大衆數千

が座主良眞の房舎を破るや、良眞は數百の兵士を催して東塔に上り、九房を斫倒した事や、扶桑略紀第三十 寛治七年八月

長治元年、座主慶朝の黨と大衆との合戦の如き、中右 治元年六 月廿四日 その著しい例である。

又た、興福寺に於ては、古今著聞集に

隆覺法印、保延五年に興福寺別當に成りたりけるを衆徒用ゐざりければ、隆覺いかりをなして、數百騎の軍兵をおこして、十一月九日、三方より興福寺をうちかこみてけり、云々

とある事件や、百鍊抄保延五年三月九日、 十六日、十二月二日 長寛元年、別

當惠信が大衆に拂はるゝや、源義基を將として「聚軍兵、或集房僧等、或語都鄙勇士」らつて攻め、「本寺衆徒忘身相禦」いだことなど、興福寺別 當次第 其の一例

である。

其他、園城寺に於いても保延四年、大衆と別當との合戦あり、百鍊抄保延四年六月二日、寺門高僧記卷四 東大寺に於いても久

安六年、上座仁覺と衆徒との合戦あり、百鍊抄久安六年三月十一日

治承元年、別當敏覺衆徒に拂はれて、軍兵を語らひ、

本寺内房舎を切拂つたことあり、百鍊抄治承元年十月七日、斯かる

例は一々擧げるに遑ない位である。

次に寺院内に於ける黨派の争は、叡山内に於ける東西兩塔の合戦、天台座主記永曆元年六月五日 或は大衆と堂衆との

大衝突の如き、中右記長承二年七月廿一日 中期とは異つた形に於

いて表はれ、高野山に於いても、金剛峰寺方と傳法院

方との間に激烈な争鬭が起り、山寺兩門の争に類似し

た形勢を惹起し、兵範記仁安三年五月三日 又た寺院の武力をして

愈々發達せしめるに至つたのである。

第四章 武力の構成

第一節 動員の整備

以上の如き争鬭の中に、寺院の武力は漸次組織立て

られて、源平時代に入つたのである。治承四年五月、

以仁王が平家追討の兵を擧げて園城寺に據られた際、

同寺より興福寺に援を乞ふや、興福寺は左の如き返牒

を發してゐる。寺門高僧記六、參考源平盛衰記

興福寺牒 園城寺衙

來牒一紙 被載可相禦爲荷盛人 道欲破滅貴寺佛法事

牒、今月廿日牒狀、今日到來、披閱之處、悲喜相交、

何者、玉泉玉華雖立兩家之宗義、金章金句同出一

代之教文、南京北京俱以爲如來之弟子、專寺他

寺互可伏調達之魔障、就中貴寺者我等本師彌勒慈

尊常住精舍也、何況或公家或姑山或諸宮或相門講席

之時、鬭知諍義、是則天台法相三論華嚴而已、若

一宗缺豈不恨手、然者天台學徒被磨滅者、法相

獨留以何爲哉、凡縮林之論乙甲者、便是兄弟之諍

也、白衣之蔑佛法者、寧非魔軍之企哉、最負所

及最可相救、抑異域本朝弓馬之匹、勞力苦身雖

平王敵、抽賞以不過千金萬戶、官位未必及子

孫兄弟、其中我朝自古賞武之道、無授高位、既

異唐蒙、天平御宇大野東人、雖斬魁首、僅預八座、又弘仁御宇坂上將軍、遠攘奥州之狡猾、近鎮平城之煙塵、纔加九卿、無昇三公、爰清盛入道者、平氏之糟糠、武彖之麀芥也、祖父正盛任藏人五位之家、執諸國受領之鞭、大藏卿爲房爲、加州刺史之古、補檢非違所、修理大夫顯季爲播磨大守之昔、任厩別當職、暨于親父忠盛、被聽昇殿之時、都鄙老少皆惜蓬壺之瑕瑾、內外英豪各泣馬臺之讖文、父忠盛雖刷青雲之翅、世人猶輕白屋之種、惜名青侍無臨其家、然間去平治元年、右金吾信賴謀叛之時、太上天皇感一戰之功、授不翅之賞、以昇高昇相門、兼賜兵仗、男子或忝台階、或列羽林、女子或備中宮職、或蒙准后宣、群弟庶子皆步棘路、其孫彼甥悉割竹符、加以統領九州、不辨封家納官、進退百官皆爲奴婢僕從、一毛違心、則雖云王侯禽之、片言逆耳、亦雖云公卿辱之、是以若爲延一旦之身命、若爲遁片時之凌辱、萬乘聖主尙成面展之嬌、重代家君還

上代寺院の武力の發達

致膝行之禮、雖奪代々相傳家領、上宰恐而卷舌、雖取宮々相承之庄園、天子憚而無言、乘勝之餘其夸倍增、去年冬十一月追捕太上皇之樓、抄掠種々之財貨、押流博陸輔佐之身、奪取國々之庄園、叛逆之甚、誠絕古今、其時我等須行向賊首以其罪也、然而或相量神慮、或依稱王言、抑鬱陶送光陰之間、重發軍兵、打一院第二親王宮之處、八幡三所賀茂春日權現速垂影鸛、奉擎仙躰送附貴寺、奉預新羅權現之間、押開金櫃奉守玉體、王法不可盡之旨明矣、隨又貴寺捨命奉守護之條、含識之類誰不隨喜哉、我等在遠域感其情、而清盛入道發起凶器、欲打入貴寺之由、側以承及、策致用意爲與力、廿二日晨旦發大衆、廿三日牒送諸寺、下知末寺調得軍兵之後、欲達案内之處、青鳥飛來投一芳紙、數日鬱念一時解散、彼唐家清涼一山之恙、尙防武宗之官兵、況倭國南北兩門之衆徒、盍擺謀臣之群類、能固梁園左右陳宜待我等進發之告者、勒衆議牒送如

件、乞也察狀勿成疑殆、故牒、

治承四年五月廿三日

都維那維實

寺主俊範

上座

是の牒狀に於いて我等の先づ注意すべきは、之れが全く寺院の武家に對する武力による挑戦に外ならぬことである。今迄寺院は世俗化してゐたといへ、猶ほ法の力を背景として、教界の中に據り、公家に對して強訴してゐたのみであるが、今や己の武力に對して非常な自信を有するに至つたため、遂に俗界に乗出して來たのである。茲に於いて寺院は武家を排撃してゐるものゝ、己自らは斯くて武家と同じ範疇に入るに至つたのである。

次に更に注意すべきは寺院の動員法の完備せることである。當時朝廷の兵制全く紊亂せる際に、寺院に於いては、「廿二日晨旦發大衆、廿三日牒送諸寺、下知末寺、調得軍兵」と整然として、兵を調へることが出來

たのは、驚歎すべきことであつて、武家に比しても決して遜色がないのである。寺院の斯かる動員法の具體的な例は、大屋徳城氏の僧兵論にも多く掲げられてあるが、次に建保二年の南都北嶺の争に際せる時のものを一二擧げよう。此文書は肥後和男學士が發見せられたものである。歴史と地理第二十九卷第三號「建保二年南都大衆蜂起に關する一史料」

東大寺牒 醍醐寺衙

欲下早被_レ供_ニ奉延曆寺發向_ニ狀

牒、三井寺燒失之間、爲_レ搦_ニ捕叡山之惡黨、南都大衆所_レ企_ニ發向_ニ也、貴寺衆徒尤致_ニ用意_ニ可_レ被_ニ供奉_ニ也、粗尋_ニ先例_ニ於_ニ貴寺_ニ者、祈請之外不_レ可_レ及_ニ兵仗營_ニ之由、雖_ニ示賜_ニ、去年發向之刻種々祈禱之上、剩令_レ致_ニ兵士之沙汰_ニ云々、當時甚所_ニ悅申_ニ也、但至今度發向_ニ者、不_レ似_ニ前々儀式_ニ、決_ニ雌雄_ニ一事不_レ及_ニ疑殆_ニ、貴寺衆徒供奉之條、尤所_ニ庶幾_ニ也、但於_ニ定日_ニ者、重可_ニ牒送_ニ者也、察_ニ狀勿_レ令_ニ遲引_ニ、以_ニ牒、

建保二年六月十三日

年預五師珍壽

東大寺牒 勸修寺衙

欲_下早被_上供_奉延曆寺發向_レ狀

牒、三井寺燒失之間、爲_レ搦_捕延曆寺凶徒、南都大衆可_レ企_發向_レ也、早可_レ被_供奉_レ也、但如_{先々}者、偏疑_{三密}之觀行_二可_レ仗_{四魔}之怨敵_一之由、貴寺雖_レ令_レ存知_{、至}今度_者、暫脫_{法衣}以代_{甲冑}、假閣_{鉛杆}以帶_{弓箭}、不_レ顧_{勢分}之多少、可_レ被_存合戰之儀_也歟、察_狀勿_レ令_{遲引}以牒、

建保二年六月十三日 年 預 々 々

東大寺牒 金剛峰寺衙

欲_下早被_上供_奉延曆寺發向_レ狀

牒、蘭城寺燒失之間、爲_レ伏_{叡岳}之惡黨、南都七寺欲_レ企_發向_レ貴寺衆徒引_率兵士等、可_レ被_供奉_レ也、但如_{前々}、貴寺祈禱之外不_レ令_存合戰之儀、衆徒之本意_所不_レ飽足、重可_レ達_{案内}之由、雖_及每度之群議、往反不_レ輒、使者難_通、仍乍_思所_默止_也、伏惟高祖大師、初於_{大安寺}習_學三論、中移_{當寺}

上代寺院の武力の發達

興_隆眞言、後卜_{貴山}留_{全身}、疑_濫觸_{是不}代支派可_レ味、思_{其化儀}、坐禪始行之地自雖_隔花夷之堺、遺跡傳燈之人是無_觀之思_哉、然者今度設雖_不被_盡多勢、有_{滿山}衆分之與力_者、尤所_庶幾_也、早衆徒調_{兵仗}、引_率所司兵士等、可_レ被_來會_也、於_{定日}者、追可_牒送_者、以牒、

建保二年六月 日 年預五師 々 々

斯様な方法によつて、興福寺は數萬の兵を一舉に發することが出來たのであり、延曆寺も亦、之に拮抗し得る兵力を有つてゐたのである。

偕て斯かる寺院の武力鬭争の指揮者は、勿論大衆であるが、その武力となつたのは堂衆及び兵士であつた例へば、永保元年に於ける山寺門の争に就いて、扶桑略記に、

永保元年辛酉四月十五日、三井寺大衆率_數百兵、打_停比叡神社祭使並御供奉雜人等、移_{祭新宮}、(中略)是以山上大衆殊致_{忿怒}、亂逆騷動、廿八日、辰刻、叡山大衆引_率數千軍兵、來_向於三井寺、爰三井

寺大衆、亦率_二數千_一隨兵、各張_二其陣_一、防征欲_レ戰、漸及_二晚景_一、山上大衆引_レ楯逃去、其後六月五日庚申、殊有_二宣言_一、恒例神事不可_レ闕怠、官使相_二具比_一、敕祭使等、如_レ例重被_レ催之處、三井寺大衆中不_レ得_レ心者、年少下薦不覺之輩、背_二宣言_一、追_レ却官使、打_二止祭使等_一了、因_レ茲有_二違勅罪_一、大衆長發等各注_二其名_一、共蒙_二追捕宣言_一已了、爰武藝之徒多皆遁_二隱山野_一、勢德之人悉以怖_二悚朝威_一、尊卑不_レ知、合戰無力之間、九日甲子、叡山僧徒數千人、或著_二甲冑_一、引_二率戰士_一、行_二向三井寺_一、燒_二亡寺塔僧房等_一、佛像經卷悉爲_二灰燼_一、免_二餘爰_一之堂舍等七分之一也、開闢以來、世未_レ有_二如此之災禍_一矣、

と見え、承安三年の興福寺の多武峯燒打に就いて、玉葉に、同年六月廿七日

衆徒抑_レ鼻云、依_二勅定有_一限、召_二進犯人_一了、其上多武峯全不_レ召_二進其犯人_一、此條爲_二訴之上_一、招_二入山上之凶徒等於峯上_一、伺_レ隙可_レ燒_二失七大寺_一之由結構因_レ之堂衆並國々兵士等、少々爲_二守護_一固_レ關、而惡

僧等下向_二散々射_レ之_一、堂衆中失_レ命者不_レ知_二幾多_一、爲_レ報_二此暴惡_一、堂衆等重又寄戰、自然燒了、是更非_二大衆之所爲_一、天之令_レ然也、と見える如くである。

第二節 衆 徒

衆徒は、大衆とも云はれ、又た學生、學侶と云ひ、學問が専門であるが、叡山や興福寺には三千人も住し三千の衆徒と稱し、彼等が武裝するだけでも可成の勢力であつたのである。

然し大衆の威力は寧ろ信仰の威力を背景とする運動、即ち強訴の場合であつて、武力は堂衆に比しては指したるものでなかつた。大衆は朝廷に對しては狂暴を極め得たのであるが、堂衆からは、

我等ナカラン山ハ山ニテモ有マシ、トモスレハ聞知

ヌ論義ト云事ハ何ソ、アナオカシ、長門本
家物語

と嘲けられ、或は兩者に争を生ずるや、堂衆は常に大衆を打破り、爲に「大衆ヲ事トモセズ」と云はれてゐたのであり、治承二年の如き、大衆は數千の軍兵を發

し、平家の援助を受けつゝも遂に勝ち得なかつた程である。

(註) 拙稿「僧兵考」参照。

第三節 堂 衆

叡山の堂衆の發生に就いて、源平盛衰記に左の如く説かれてゐる。卷九堂衆軍

抑堂衆ト申ハ、本學生召仕ケル童部ノ法師ニ成タルヤ、若ハ中間法師。ナトニテ有ケルカ、金剛壽院ノ座主覺尋僧正御治山ノ時ヨリ、三塔ニ結番シテ、夏衆ト號シテ、佛ニ花奉シ輩ナリ、近來行人トテ、山門ノ威ニ慕、切物奇物責ハタリ、出學借上入テラシテ徳附公名付ナントシテ以外ニ過分ニ成、大柴ヲ、モ事トモセス、師主ノ命ヲ背、加様ニ度々ノ合戦ニ打勝テ、イト我慢ノ鋒ヲソ研ケル、

即ち先づ、堂衆の起りの一は、童子である。元來令制では、「凡僧、聽_レ近親郷里取_レ信心童子_ニ供侍_ト、至_ニ年十七_一各還_ニ本色_一」と定められてゐるのであるが、既に良源の時に沙彌童子にして、兵仗をたづさへしもの、

上代寺院の武力の發達

ゐたことが、二十六箇條制式に見える。次いで永延二年には左の如き太政官符が發せられてゐる。朝野群載卷十六

太政官符 治部省

應_レ停止僧綱凡僧乖_ニ違法式_一多率_レ弟子童子上事

今定

僧正各從僧六口 童子十人

僧都各從僧五口 童子八人

律師各從僧四口 童子六人

凡僧各沙彌二人 童子四人

右檢_ニ案内_一、僧綱凡僧弟子引率之數、載在_ニ格條_一、非_レ有_ニ改定_一、何得_ニ過差_一、而今近年間、奢侈之輩不_レ慎_ニ憲法_一、所_レ率之從類、各_ニ三四十人_一、以_レ多爲_レ樂、以_レ少爲_レ耻、志乖_ニ禪定_一、旨涉_ニ放逸_一、其尤甚者、好着_ニ奇服_一、間挿_ニ短兵_一、恐禪_ニ威武_一、動致_ニ鬪亂_一、非_ニ唯忘_ニ皇憲之嚴重_一、還亦致_ニ佛法之澆醜_一、仍可_レ加_ニ禁遏_一之狀、下_ニ知左右衛職_一、左右近衛府、左右檢非違使_ニ先了_一、左大臣宣、奉_レ勅、宜_下加_ニ炳誠_一、依_ニ件定_一行者省宜_ニ承知_一、依_レ宣行_レ之、不得_ニ違越_一、符到奉行、

正四位下行右大辨藤原朝臣

正五位下行左大史兼備中權介大春日朝臣

永延二年六月二日

即ち此頃は、童子は一種の護衛兵の如きものに化してゐたのである。之が長じて堂衆となり、大衆の武力となつて働くに至つたのである。

次に堂衆となつたのは中間法師や夏衆等であるが、中右記嘉承元年六月の條の左の記事は、斯かる下級法師の存在を見る上に注意すべきものである。

十日、山階寺專當圓俊來申云、去夜戌刻雷大鳴、落食堂上、火出來也、但大衆滅了、(中略)議定之間、重從_ニ御寺所司參、奉_レ被_ニ注申_一云、

食堂落雷事

右今夜戌四刻、乾角母夜柱雷落出火、東金堂夏衆行一即見_ニ付_一之、走告_ニ寺中_一、依僧綱已講次々寺僧所司職掌等參_ニ向彼御堂_一、以_ニ工人夫等_一上水令_レ消_レ了、十三日、晚頭從_ニ殿下_一被_レ仰云、遣_ニ興福寺_一家司重仲朝臣並有官別當泰俊等只今皈參、消_ニ雷火_一一間有_ニ殘

功聳_ニ家所_一注申_一也、僧行_一最前見火告衆人、僧願明

同夏衆與_ニ堪譽_一增覺之中_一、件二人不願_ニ身命_一登_ニ火所_一願弟子_一、

欲_ニ切消_一者、經能_一覺嚴之下法師_一實譽_一東金堂夏衆_一凡彼

五人、依_ニ寛治年中_一如_レ此卒爾事有功勸賞者、然者、

相_ニ尋各望_一、可_レ令_ニ注申_一者、則下_ニ知寺家_一了、

尙ほ東大寺に於いては、奴婢の子孫が堂衆となつたのであるが、是等の寺院の雜役をとりし下級の僧侶が廣大な寺院に於いて如何に重要な存在であつたかは、左の東大寺要録の記事に依つても窺ふことが出来る。

勝寶二年、可_レ買_ニ進形貌端正良人_一被_レ下_ニ綸言_一者、

五畿七道諸國司等、各買_ニ進奴婢_一、以_ニ同年二月二十

二日、太上天皇皇太后共雙_ニ鳳輿_一、親_ニ臨伽藍_一、以_ニ件

奴婢二百口、施_ニ入東大寺_一、寺家請納、擇_ニ史幹之人_一、

預_ニ供佛施僧事_一、爲_ニ上司職掌_一、以_ニ良匠之器_一、爲_ニ造

寺之工、文傳歌舞音樂之曲、備_ニ供佛大會之儀式_一、

其子々孫々相繼爲_ニ寺奴婢職掌_一、于_ニ今勤_一仕寺役、_一供_ニ奉諸會_一、已朝拂_ニ霜雪_一、備_ニ大佛供_一、廻_ニ每日不闕

之計、暮戢、星辰、侍、寶、藏、遂、防、盜、賊、火、之、難、畏、
寺家要人只在、此耳、

即ち斯かる任にありし堂衆が、武器を執つて戦ふに至つたのは當然のことである。しかも彼等は代々世襲して其後をついだので、其の武力は漸次發達して行つたのである。建仁三年、叡山の學生が堂衆を追却せんことを奏した時、勅して

堂衆誠雖、非、顯密之行人、久以爲、住持之法侶、爭忽、
削、名字、華頂要略 百二十一

と仰せられたのに依つても、その重ぜられたのを知ることが出来るのである。

第四節 兵士

兵士は末寺莊園から招集されたもので、俗人である。例へば、永久元年の南都北嶺の争の際の事に就いて、永久元年記に

四月十四日、南都衆徒烽起、敢不、休云々、金峯山
吉野軍兵大和國土民携、弓箭之輩、皆以相従、
不知、幾萬、件武士、若參洛者、可、處、重科、之由、

上代寺院の武力の發達

雖、被、下、長者宣、不、承引、歟、

と見え、永萬元年の南都北嶺の争にも、三會定一記に
十月十六日申時、奉、具、春日大明神並布留明神、大衆
付、木津、調、得末寺並國中兵士等、廿四日付、石岐、
と見え、或は治承四年十二月十二日、南都が平氏に反
した事に就いて、玉葉に

申刻人傳云、南都衆徒、此兩三日不、烽起、之處、俄
自、昨日、以外興盛、催、末寺莊園之武士、五太寺一
等、今兩三日之間、可、企、上洛、之由、議定已了云々
と見える如くである。

而して之を最も具體的に示すのは、左の醍醐寺雜事
記の記事である。

一、寺家宿直兵士事

座主大僧都御房元一御
時始三寶院守護也

正月牛原南庄 二月向庄 三月牛原北庄 四月向庄
五月河内庄 六月中夾庄 七月柏原庄 八月同庄
九月會禰庄 十月同 十一月 自朔日十五箇日牛原北
ケ日牛原 庄下司 自十六日十五
南庄下司 十二月 自朔日六ケ日中夾庄下司 自七日八
野木下司 自廿二
日九ケ日會根下司

右各兵士五人、限_二永代_一可_レ勤仕_二之_一之狀所_レ定如件、

一、高藏宿直事

上寺領小野在家人毎夜二人勤_レ之、

件宿直自_レ往古_一勤_レ仕_二之_一、而中比無沙汰之間不_レ勤

仍大僧都御房元_一任_二先例_一興立、所_レ令_二勤仕_一也

廿三番定_レ之了、干_レ時仁平元年十月十三日也、

斯くの如く兵士を莊園から徴發することは、南都北嶺に於いては、更によく組織立つて、大規模に行はれてゐたのである。

第五章 結 言

以上の如くして、上代末寺院の強大なる武力の發生し來れる事情並に其の武力の本質に就いて一通り論じ終へた。從來當時の衆徒を僧兵と稱し、武力を専門とせる僧侶なりとし、その起源を求めて或は僧侶の濫行或は僧侶の殺人等をあげてゐたのであるが、實は全く誤りであつて、衆徒は學問を専門とせる者で、何等武力を専門とする者ではなかつた。しかしながら、彼等

は名利を求めて寺院に集つたものであり、寺院は全く世俗的領主化してゐたので、自然武力を發して争ふに至り、之が平安後期に入り、寺院統制の弛廢するに及んで、一層甚しくなり、かくて堂衆、寺領の民を發して相戦つた結果、寺院に強大なる武力が發達するに至つたのである。之れ既に梅尾上人明惠、當時僧侶の武器をとりし風を歎じて、

かゝる寺に所領だにも候へば、僧食事關まじ、衣裳補ぬべしなど思ひて、無道心なる者どもこもり居て彌不當にのみ成行候べし、寺のゆたかなるに付て、兒ども取をき、酒もりし、兵具をひつさげ、不可思議のふるまひ不可勝計、さもとある山寺の佛のいましめにたがひて、淺ましく成行は是より事起れり、只僧は貧にして人の恭敬を衣食とすれば自放逸なる事なし、嵯柿

と喝破した所、正しく其の核心をついたものである。

即ち從來、此問題を論ずる者すべてが、衆徒を以て寺院を護衛する兵士となりとし、斯かる僧兵がゐた爲

に寺院が墮落し、濫行したとしたのであるが、實は寺院の武力は寺院の墮落、濫行に伴ひ次第に發達して行つたもので、世間從來の見解は原因結果を全く倒錯せるものと云はなければならぬ。

而してかくの如き武力を有せる寺院は源平時代に入り、兩氏對立の間に立つて目ざましい活動をなしたのであるが、源氏が天下を平定するや、一時屈服せざるを得なくなつた。蓋し信仰の威力が武家に全く通用せざりしと共に、孤立した箇々の寺院の武力では、全國統一せる武家に拮抗出來なくなつたからである。

然しながら承久の亂、元弘延元時代の如き公武對立の際は再びその武力により重大な役割を演じ、殊に衆徒は信仰の威力を失ふや、専ら武力を養ふに至り、眞の意味の僧兵（註）と云ふべき『武門一行之衆徒』が發達し來つて、中世後期の世の紊れた秋に、社會的に經濟的に政治的に目ざましい働きをなすに至つたのである。

（註） 拙稿「僧兵考」參照。

宗教學說史の基本的動向

佐 木 秋 夫

一

封建主義の城砦としてのカトリック教會との鬭争、

科學の神學からの解放、といふ新興ブルジョアジーの一般的課題に相應して、勃興しつゝあつた自然科学的研究の成果と方法とを攝取し、傳道者、貿易商、對植民地文武官僚、一般旅行者などから供給される新奇な宗教現象上の資料や前キリスト教的古典の整理蒐集物などを材料として、西ヨーロッパ諸國に次第に盛になつてきてゐた宗教学研究は、十九世紀の七〇年代に及んで、遂に「宗教學」の名の下に一の科學としての獨立

を主張するに至つた。ドイツ系のイギリス言語學者マクス・ミュラーがイギリスの新しく確保された海外植民地ことにインドの古代文献的傳承に関する研究の機會を惠まれ、これを基礎として一八七〇年にロンドン

の王立研究所に於いて行つた講演と、次いで出版した『宗教學概論』(一八七三)とは、一般研究者によつて宗教學の最初のエボックを劃するものと認められてゐる。* これと殆んど時を同じくして、ブルジョア宗教學に於いても無神論に於いても重要なクラシクとして認められてゐるイギリス人類學者タイラーのアニミズム説、その『原始文化』も公けにされた。**

* Max Müller, F. Introduction to the Science of Religion, London, 1873.

** Tylor, F. B. Primitive Culture. London, 1871.

宗教學獨立の宣言がまづイギリスに於いて行はれたといふことは特徴的だ。十八世紀のフランス無神論にその前衛を見出した反教會主義的宗教学研究は、フランス大革命に續く七月革命(一八三〇)までの國際的反

動期に進展を阻まれ、たゞその特殊な事情から「哲學のうちにフランス革命を有した」ドイツに於いてのみカント——ヘーゲルよりフオイエルバツハを通じてマルクス、エンゲルスの無神論への力強い發展の脈動が見られたのみだつた。^{*}しかるにイギリスに於いては

「産業革命」に於いて世界の先頭を切つて發展した資本主義は社會問題の激成に悩みつゝも依然として急激な成長を續けた。ことに一八五〇年から七〇年に至る期間に於けるその發展のテンポは眼ざましく、機械の勝利は完全に確保され、産業資本主義は全く支配的となり、カナダ、オーストラリア、南アフリカだけでなくインドやシナに於いても、イギリス資本の支配權は確立を見た。「在來の國民的閉鎖性が終局的に各民族の全面的交換と全面的相互依存とにその位置を譲つた」この期間、資本主義的自由競争が極限に達したこの期間に、イギリスは「世界の工場」として活動と繁榮との渦卷に身を委せてゐたのだ。このイギリスにダーウイン（『種の起源』一八五九）、スペンサー（『第一

原理』一八六〇—六二）、ミル（『宗教論三篇』一八七四）などが現れてブルジョア自由主義的イデオロギーに巨大な貢獻をなしたことは偶然でなかつた。宗教學の誕生の機縁も、この大きな思想の流れの裡に甦まれたのだ。

^{*} 現に「文化史的方法」による宗教民族學を指導するカトリック神父シュニットもその『比較宗教史提要』に於いて次のやうに述べてゐる。「十九世紀前半はフランス革命に對する反動の直接の影響を蒙つてゐた。この反動は神學と哲學とに於いては傳統主義と觀念論との……形を採つた。かくて、生れたばかりの宗教史に於いても保守的——宗教的な精神が保たれ、これが天空神の最高位を認めるところに現れ、他方ではまた自然神話の象徴的——神秘的な解釋に現れた。宗教の發展に就いても、觀念的なものが強調されすぎて物質的要因が十分に許容されないといふ欠點が感ぜられた。」[Schmidt, W. Handbuch der vergleichenden Religionsgeschichte, Münster, 1930, p. 15.] フランズは一八〇一年にナポレオンがロマ教皇ピオ六世との間に協約を結び、カトリック教會の勢力が漸く安定した。

^{**} フオイエルバツハの『キリスト教の本質』は周知の如く一八四一年に發行された。同じく「ヘーゲル左派」に數

へられるシュトラウスの『イエスの生涯』(Life of Jesus, I, II, Labat, Jesu.)は三四年に出版されたが、これは『福音書』の神話を鋭く指摘してゐる。

イギリスに於いてカトリック教會が早くから勢力を奪はれ、イギリス教會が容易にブルジョアジーの支配下に墮ちてゐたことも、同國に於いて宗教學が發端した大きな原因を成した。教皇ピオ九世が「教皇無謬説」すなはち教皇は神の如く絶對に謬ることなしといふ教皇至上主義説および「下に記す者は呪咀せられるべし——……物質の外に何ものも存在せずと、恥づる事なく斷定する者。……人間の理性には……獨立なるものありと説く者。……人間の科學は、天啓の教義に反したる時すら彼等の斷定を眞實と認むる事を許すが如き自由なる精神に於て、遂行されざる可からずとなす者」などと唱へる『異端説八十個條書』を公布したのが正に一八七〇年だつたことを思へ。*まことに、宗教學獨立宣言に引續いていち早く世界最初の宗教學講座を開設したのは反カトリック運動の先頭に立つた傳統

を有する古き資本主義國オランダの各大學だつた。

*ドレーバー『宗教科學闘争史』荒畑勝三譯、三七三、三九一—二頁參照。

*** ライデン、アムステルダム、ウトレヒト、グロニンゲンの各大學は一八七六年に宗教學の講座を設けた。七八年にはウプサラ(プロテスタント國スウェーデン)の大學にも講座ができた。フランスでは八〇年代に至つてコレージュ・フランシス及び高等學院に講座が設けられた。ドイツでは今世紀に至つて漸く宗教史の講座が設けられるやうになつた。もつと古く十九世紀初頭にプラッゲには「宗教學」の講座があつてフリース系統のボルツァノが講義を擔當してゐたが、これは宗教哲學と神學との混淆物にすぎず、ただ何にでも大げさに「學」といふ名を付けることの好きな講壇人の偶然の命名法に基くものだつた。

二

イギリスに誕生した宗教學はその内に確かに科學的な批判的要素を多分に含んでゐた。タイラーのアニミズム説は靈魂觀念の發生を宗教の起源の中心に置きこの觀念が夢その他の現象に對する未開人の誤解から發生したとする。マクス・ミュラーは一方では、宗教の基礎は「無限」が呼醒ます感動にあるといふロマン

テイツクな主観主義的な解釋をとつてゐるが、神話に關しては之が「言語の疾患」すなはち言語の自然な意味が取違へられてこの誤解が固定したことから發生した、と見てゐる。「無限」の説は際限の無いと見えた資本主義的發展の唯中に呼吸してゐた夢想家にとつてふさはしいものだつたとはいへ、當時の一般の強い俗流唯物論的實證主義とは相容れないために、かれの論説のこの詩人的要素はかれ自身の手によつても次第に片隅に押込まれ、タイラー系統からのきびしい論難に逢つて收拾のつかないものになつて行つた。すなはち、かれの宗教學説に於いて重要だつたのはふつうに考へられてゐるやうに「無限」説であるよりは、むしろその「言語疾病」説およびこれに類する實證主義的部分なのだ。かくて、タイラーにしてもマクス・ミュラーにしても、宗教なるものはけつきよく一の誤解に基いて發生したものであること、従つて、文化が或る段階に達すれば宗教はその存在の基礎を失ふべきであること、を暗示する。もちろんこの兩人は善良なイギ

リス紳士だつたので、このはつきりした結論に到達しようとも思はなかつたし、また到達する能力も持たなかつた。イギリス・ブルジョアジーの特に恵まれた立場は無神論的傾向の發展を理神論までのところで足踏させてゐたのだつたが、今や既に進歩性を根本的に矯められてゐたその性質に規定されて、この二人の先驅者も同様に不徹底な宗教觀に釘づけにされて了つたのだ。しかしこの限界性にも係らず、發生當時の宗教の保有してゐた一脈の進歩性を見失つてはならぬ。マクス・ミュラーも、かれに次いで現れた宗教學の組織者テイーレも、教會からの異端視に惱まされ、後者はオランダに退いてやうやくその研究を續けることができたほどだつた。

Tiele, C. P. *Outline of the History of Religion*. Leiden, 1877. など等の *Elements of the Science of Religion*. E. Hinrichs, 1897. には『チ氏宗教學原論』といふ題で邦譯がある。テイーレは宗教の本質および發達に關してもつともししい圖式を編んだ。かれは宗教の本質を敬虔な信仰に求める。しかしこの點は單なる常識論の素朴な採用にす

がない。かれは宗教學が特定教會の護教論に陥ることを嚴に警戒した。

イギリス宗教學の發生事情に鮮かなサイド・ライトを投げてゐるのはミルの宗教論だ。ミルによれば宗教の本質はなんら教會的な或ひは神秘的なものでなく、あらゆる利己を超越した最も高尚な理想的對象に向つての感動、欲望なので、これらの要件は超自然的宗教によらなくても「人間性の宗教」によつて充分に充たされる。*そして、この宗教的信仰はまた社會善の道具とみられるのだ。*こゝにわれ／＼は露骨に功利的なすでに反動化したブルジョアジの姿を見てとることが出来る。と同時にかれは「常識や論理に基づくでなしに科學に基く」立場からの宗教批判を肯定し、理性的とは懷疑的の意味だと述べてゐる。***このミルの態度は當時の實證主義の能力と限界とを同時に端的に示してゐる。そこに見られるのはブルジョア社會の合理化に相應する宗教の合理化への方向だ。一方では、傳統的宗教の明瞭に非合理的、非科學的な部分は

批判され整理の途を示されると共に、他方では宗教の基礎は感動とか理想とかいふ抽象的な人間性一般の内に確乎たる根を與へられる。すなはち、前者の立場を徹底しないために無神論に到達することはできないと共に、後者の立場を強調すれば宗教一般の擁護、ひいてはその歴史的表現としての特定宗教の擁護も行はれる。ことに宗教に對する功利主義的見解は、かゝる護教論への絶好の橋渡しとなつて、シヨベンハウエルの「民間の形而上學」論や儒教（アジア的封建官僚のイデオロギー）的な宗教認容論と相似た俗物的便宜主義を示してゐる。上向線に乗じたブルジョアジの自由主義的態度は、封建的遺制をなほ多分に保持してプロレタリアートの擡頭に備へてゐる傳統的教會に對して一そうの合理化を要求する傾向が強く、宗教擁護のための努力は著しく表面に現れることはしなかつた。しかし、資本主義が成熟して一定の段階に進み、その矛盾がやうやく全面化するに及べば、實證主義的ブルジョア宗教學説は忽ちにその本來の反動的性質を明か

らさまにし、全くの護教論へと轉化し得るのだ。事實、「實證主義的」宗教學說のその後の發展は、後に見るやうに、みごとにかゝる轉化を成し遂げてゐる。

* Mill, J. S. 'Three Essays on Religion. London, 1925 (Originally 18). p. 50.

** Ibid. p. 37.

*** Ibid. p. 57, 102 etc.

三

フランスに於いては諸國に先立つて實證主義的な社會學が發達した。フランス國民の政治的先進性と大革命の經驗とがこのことを條件づけてゐる。十八世紀フランス唯物論者の進歩的な社會觀を直接に繼承して、十九世紀初頭にフリーエ、サン・シモンなどの優れた社會觀が展開されたことは周知のごとくだ。そこでは「制度が人間を悪人たらしめる」故に惡の除去のためには社會的環境の條件を變化しなければならぬ、といふ正しい命題がすでに把握されてゐた。しかしそれらの社會學說はなほ充分に史的發展の觀點を導入してはゐなかつた。サン・シモンの「社會生理學」はなほ著

しく自然主義的、機械論的に停つてゐた。實證社會學の組織者コントは三—四〇年代の金融貴族支配のイデオログにふさはしく、科學的態度を腐敗した「實證主義」的態度にすりかへ、その社會有機體說に於いてブルジョア社會を歴史の最後の發展段階に位置づけて、その調和的な存續を「實證」しようと試みた。當時のブルジョア社會に現れてゐた諸矛盾對立は、有機體的分化の必然の成果として永遠化された。

コントが人知の發達に即した三段階を設け、超自然的な神學の段階と本體を假定する形而上學的段階との兩者を過去のものとして、第三の最高の實證主義的段階に對置したことは周知のごとくだ。そこには傳統的教會に對するブルジョアジーの強い不滿と輕蔑とが表明されてゐる。じつさいフランスに於けるカトリック教會の鞏固な根は、これの奉仕性を充分に認めてゐるブルジョアジーにとつても、少なからず焦立たしい障害でもあつた。だが鋭い政治的經驗によつて自己の敵と味方とを見別ける眼光を養はれ、他方では同じく政

治的經驗に富んだ大衆の前に巧妙に振まふ技術に習熟せしめられたブルジョアジーは、十八世紀唯物論の傳統に従つてラディカルな無神論に身を投ずるほど愚鈍ではなかつた。かくて生じたコントの不徹底な對宗教態度は、後に戲畫的な人道教の畸形兒までも産み落すに至つた。

コント的實證主義社會學の傳統は後に帝國主義時代に至つてデュルケムを代表とするフランス社會學を開花する。後にわれ／＼は右の實證主義と巧妙な身振とがそこでどんなにみごとに成長したかを見るだらう。

四

マルクス—エンゲルスの『ドイツチエ・イデオロギ』はすでに一八四五年に執筆され、四八年には『宣言』、六七年には『資本論』第一卷、八四年には『家族、私有財産及び國家の起源』、八六年には『フオイエルバツハ論』が公けにされた。プロレタリアートの生長に伴つて唯物辯證法に立つ無神論がこの時期に樹立されたのだ。「逆立ちをした辯證法」すなはち方法に於

いては進歩的だが體系に於いては觀念論に墮したヘーゲルの哲學の傳統は、フランス革命の現實に驚愕して俄かに進歩に對して背を向けだしたドイツ・ブルジョアジーの反動的な態度を反映して、急速に解體し、辯證法的唯物論を残して歴史の前面から退場した。神學の重い柵から解放されようとしてゐた哲學は、その宗教批判の鋒尖をさかしまにして科學の發展を喰止めようとし、再び神學の前に叩頭して教會の奴隸と化した。ショペンハウエルは宗教を「民間の」形而上學と呼び、「正しい」形而上學や科學と矛盾するものだ、と説いたが、しかも一方では、宗教が人民どもにとつて何物にも代へ難い恵みであり、避け難い害惡であることを、認められてゐる。反動的嵐の裡に未來への見透しを失ひ、主觀的な境地に逃避したこのシニカルな通俗哲學者は、宗教哲學を「世にも奇怪な化け物」と罵つた。しかもかれの形而上學自體が全く科學性を喪失して一種の神秘主義に、従つて宗教の申し子に、墮落したことに、氣がつかかなかつた。なるほどかれにも

教會のドグマや民衆の易信性に對する否定的態度が見られる。しかしこの否定は奮激でなく嗤笑として現れる。實證的精神によつてともかくも理論を新にして行くことの代りに、主觀の埒内にとぢ籠つて觀念の遊戲に身を委ねるのがかれの態度だ。この點は初期イギリス宗教學者の學說構成とは、たとひ部分的に類似の點があるとしても、根本的に性質を異にしてゐる。

エドゥアルト・フォン・ハルトマンの『宗教哲學』(八一)もその「無意識の哲學」の立場から宗教とくにキリスト教を擁護したもの、プライデラーに至つては「歴史的」方法を標榜してゐるが、これも實は「歴史的に傳へられた宗教と現代の科學的知識との調和」を計るために用ひられるもので、宗教學はかれの場合には神が人間および世界に對する關係をどう見るべきかを形而上學的に決定する任務を與へられてゐる。まことに、宗教哲學は終始神學から解放されたことがなく、教會とくにキリスト教會の奴隸としての地位に留つてゐた。宗教哲學者は初めから宗教を哲學的に、す

なはち科學的、論理的に、取扱はうなどといふ意圖などは少しも持ちあはせず、たゞいかに巧妙に宗教を哲學的に「基礎づける」べきかと焦つてゐたのだ。「宗教哲學」の歴史は従つて、極言すれば、神學史の一頁にすぎない。たゞ問題は信仰が科學性の擬裝によつて文化一般の頂點に祭り上げられた、といふ點にある。

ロマン派のプロテスタント神學者シュライエルマツヘルは十八世紀末にすでに宗教の宇宙的基礎づけのエポックを劃した。かれは心理主義的に宗教の根本は「絶對的依存の感情」にあるとした。この見地は傳統的教會の客觀的威力を弱める危険があるが、宗教を感情に、従つて人間性に、結合することによつて、それを永遠化することが出来、他方では宗教の本質を個人的體驗の問題とすることによつて科學による追窮を喰止めることができた。かれの『宗教論』はその文學的表現が當時のインテリゲンツィヤの嗜好に投じて驚くべき流布高を示したが、要するにその本質は啓蒙思想の浸潤によつて基底を脅かされつゝあつたキリスト教

會に新鮮な救済を與へるところにあつた。シュライエ
ルマツヘルはかくて近代プロテスタント神學の父と呼
ばれ、それと同時に宗教學、宗教心理學の前驅者とさ
れてゐる。かれの主情主義的基礎づけはその後の殆ん
どすべての宗教學者の模範となり、それと全く同じ仕
方で、神學者の模範ともなつたのだ。神學と宗教哲學と
更に宗教學との根本的聯繫がそこに暗示されてはゐな
いだらうか。

* Schliemann, F. R. den über die Religion, an die
Gebildeten unter ihren Verächtern. Berlin, 1799. 即ち
副題には哲學的な言廻しで「宗教の」輕蔑者中の教養ある
人々へ」とある。なほこれには『宗教論』として古い邦譯
もある。

五

資本主義の發展は十九世紀の七〇年代から徐々に獨
占資本主義への歩みを続け、自由市場を繞る諸國ブル
ジョアジの競争は八〇年代から植民地に對する投資
とその確守の傾向を強めて、帝國主義はやうやくその
陰慘な全貌をちらつかせはじめた。宗教學はその時代

に至つて資料的にも理論的にも著しく整備されるが、
その實質は遂に全く宗教の合理化理論と化し、やがて
は世界大戰を経てファシズム擡頭に應じ、むきだしの
護教論的性質を暴露するべく餘儀なくされて行くの
だ。

海外植民地、半植民地に對する支配の擴大と滲透と
に伴つて、人類學的、民族學的資料の聚積と整理とは
急速に拍車をかけられた。宗教に關しても同様の現象
が起つた。イギリスのフレイザーを代表とする人類學
民族學者は、龐大な資料の流入に直面して取敢えずこ
れを整理しておくといふ、技術家としての役目を務め
た。フレイザーの學說的特徴は呪術先行説すなはち宗
教の基礎を呪術に求めてその發展を説明するところに
あるが、かれは數回に亘つて自説を動搖させ、理論家
としてよりも蒐集家としての本質を示してゐる。だが
それだけに、體系はさて置いて部分的には、とるべき
ものが多いのだ。* さて、これらの豊富な資料に基い
て、今や多くの理論家が現れた。實證から體系づ

けへ。いよ／＼こゝに古い實證主義的宗教學者の間では曖昧のまゝにそつとして置かれた方法論が表面に現れ出すにはゐられないことゝなつた。宗教學は一そうはつきりとその本質を明らかにせねばならなくなつてきた。

* Frazer, J. B. *The Golden Bough*. London, 1890.

この尅大な未開宗教に關する資料集はその後屢々増補改訂され、一九二二年には一二巻本として上梓された。

その他に『Totemism and Exogamy』 4 Vols. London, 1920. *The Belief in Immortality and the Worship of the Dead*, 3 vols. New York, 1913—24; *The Nature of Worship*, New York, 1926; *The Fear of Death in Primitive Religion*, 1933. その他の多數の資料が未だに引續いて發表されてゐる。

六

アメリカ合衆國は封建制の歴史をもつてゐない。十八世紀末から二十世紀初頭にかけてのヨーロッパの混亂期にアメリカ資本主義は急激な成長を遂げ、南北戦争（六一—六五）の結果として南部の奴隸勞働が廢止されるや、その發展のテンポは倍化された。ことに農

業部門に於ける急激な資本主義化の過程は特徴的だつた。このやうな事情がアメリカに於いて封建主義的教會の跋扈を許さず、信仰の自由は初めからどの國にも見られない程度に實現されてゐた。しかし一方から言へば、ブルジョアジーが闘争目標とするべき強力な封建主義的教會を持たなかつたために、無神論的傾向はこの國ではなら目立つほどの表現をとらなかつた。むしろ、教會は最初からブルジョアジーの籠籠中に在つたので、宗教をスムーズに合理化する方法、語を換へれば教會の經營維持に一そう合理的な自由な手段を採用してゆくといふ方法が、問題の中心を成した。かゝる事情が、すべての科學を積極的に産業に應用して行くといふ新興の力に満ちた資本主義國にふさはしい方法を、宗教の場合にも當籤めることを可能にした。十九世紀末から、職業心理學と並んで實驗的な宗教心理學がこの國に最も著しく成長した。そして宗教心理學の中心的方向は回心などの研究から何か傳道實踐上の具體的な便宜を得ようと望む教會側の願望に

よつて導かれた。傳道は特にアメリカのプロテスタント教會の重要な課題たつた。インディアンやネグロが多數に居住してゐる上に人口の移動が激しく、これを國民として統一する上に傳道が大きな役割を有し得たのみでなく、教會はそこに自己の維持發展のために活

潑な傳道競争を行ふ分野を發見した。植民地獲得の要求が手近に地續の大陸に於いて豊富に充たされ得たといふ點からも、新興アメリカが本格的に植民地政策を押し立てたのは漸く九〇年代に入つてからだつたが、この事情は海外植民地の獲得よりも貿易の振興に力が注がれるやうにさせ、解放された門戸に突入するアメリカ商品と前後して多數の傳道者とその施設とが要求された。かくして、傳道や宗教々育の心理學的研究がこの國に盛行するに至つたのだ。

國內の未開種族や移民の問題が實際上の重要性を有してゐたことから、民族學や人類學は大きな發展の地盤が與へられてゐたが、すでに七七年にはモルガンがインディアン社會の實證的研究に基く著名な『古代社

會』を發表するに至つた。この研究が無神論者の宗教研究に多大の寄與をなしたことは言ふまでもない。その後にもインディアンの宗教に關する實證的研究は益々廣汎に進められてきた。

七

十九世紀の終末と共に資本主義は確然と帝國主義の段階に入つた。すなはち、獨占金融資本の制覇が確立を見たのだ。他のブルジョア諸科學と同じく宗教學に於いてもまた、その形式上のみごとな整備に逆比例して内容的には進歩性、科學性の喪失が見られる。

宗教學に於ける科學性の喪失はとくに、それが宗教の擁護の具となつたことを意味する。プロレタリアートの側に於ける無神論的發展と一般の非宗教的態度は、直接には教會を脅かし、より間接には帝國主義時代に於けるこの重要な「教化」機關の衰滅が憂へられた。いな、階級闘争の激化を緩和するためには、宗教こそが要求された。ブルジョアジーはもはや教會のあれこれの古めかしい非能率性を改めて行くよりも、まづそ

れを強化動員して自己の要求に資することに、重大な關心を持つに至つたのだ。

宗教擁護論の確立のためには、あらゆる理論や半理論が手當り次第に借用された。宗教哲學、あの神學の忠實な奴隸の領域に於いては露骨な信仰告白の尤もらしい體系づけ、生物學主義や主意主義、主情主義への轉落と並んで、反動的な新カント主義が先頭に立つた十九世紀終半に社會運動の國際的中心はフランスからドイツに移つてゐたが、新カント主義は新興階級のイデオロギーたる辯證法的唯物論への對抗を意識的に目指してゐた。その中心方法はカント的二元論を強調して自然と社會、文化、歴史とを形而上學的に切離すにある。マールブルク學派の數學物理學的論理主義は歴史の問題を無視して「純粹思惟」の物々しい構成を打樹て、カントの實踐理性論に倣つて經濟に對する論理の優越を説いた。バーデン學派は自然科學と文化科學とを切離し、後者の方法から歴史的合法則性を引き捨てた。かゝる主觀主義的な方法によつて、宗教は文化

の王座に「價値づけ」られた。こゝに注意すべきことはこれらの新カント派的諸哲學説が修正派マルクス主義と密接に結合してゐた點だ、

フランス實證主義社會學の傳統はデュルケムの宗教社會學説に於いて最も巧妙な宗教擁護論にと發展した。ここでは、コントの素朴な宗教發達論（フェティシスム—多神教—一神教）はもはやみられず、オーストラリア人に關する豊富な資料の驅使の上に、宗教の本質を社會に認め社會の本質を宗教に認めるところの、みごとに理論が展開された。宗教の根が「社會」の本質に結びつけられる、これほど確かな擁護論はない。デュルケム社會學は社會を「物」として取扱ひ、一見甚だラディカルな外見をとりながら、歴史的契機を排除することによつて、結局は平凡な主情主義に墮してゐる。かくてデュルケムイズムは帝國主義時代のラディカルな小ブルジョアジの宗教觀のよき代辯者となつた。

十九世紀宗教學の偉大な收穫たるアニミズム説は二

十世紀初頭にいたつて痛烈に批判された。マレットのブレアニミズム説は反アニミズム説の代表だ。要するに、民族學的資料によれば、靈魂觀念よりも先に非人格的流動的な呪力（マナ）の觀念が見られるので、アニミズムに宗教の始源および本質に於ける優位を認めるのは誤謬だ、といふにある。實證的には、ブレアニミズム説は確立され得ない。それにも係らずこれが強力な支持を受けたのは、アニミズムが終局に於いて宗教の絶對的尊嚴を冒瀆し、無神論への道を開き得るからだ。デュルケムをはじめ代表的な宗教學者はいづれも競つて直ちにこの新しい理論にとびつき、それ／＼の宗教擁護論に利用した。プロテスタント神學者で一〇年代以後の宗教學界のみでなく一般讀書界をも風靡した二十世紀の「シュライエルマツヘル」オットーの『聖なるもの』も、この理論を借用したものだ。まことに、アニミズム説とブレアニミズム説との對立こそ、十九世紀から二十世紀に至る宗教學說史の基本動向を最も端的に示してゐるものなのだ。

われ／＼は進んで現代宗教學界の鳥瞰に於いて「實證主義」が實は社會發展に對して強ひて眼を閉ざすことによつてその着實らしい外見にもかゝらず本質的には非科學的なものに墮してゐる點に觸れるのだが、本稿に於いては紙數の都合から割愛せざるを得ない。

附記 本稿は近く上梓される豫定の拙著『宗教學說』（『唯物論全書』）の中の一部を成すべく起稿されたものでその性質上啓蒙要素が濃い點からも本誌の論文としては不適當の感があらうが、編輯者の懿德によつて敢てこゝに發表させて貰ふことにした。拙著に於いては本稿の前に宗教學前史を述べ、別に宗教學の現状を扱ふ豫定になつてゐる。なほ筆者は「宗教學」なる語に關してかれ／＼疑問を抱いてゐる者なので、ことさらその名稱を避けて「宗教學說」なる語を選んだ。

宗教心理の問題としての禪と念佛

——鈴木大拙氏著「禪と念佛の心理學的基礎」について——

岸 本 英 夫

鈴木大拙博士の一禪と念佛の心理學的基礎」が刊行された。鈴木博士は、既に知られてゐる如く、禪の組織的研究に於いての第一人者である。本書は、一九三三年（昭和八年）に刊行された同博士の英文の研究、*Essays in Zen Buddhism* 第二卷の前半の翻譯である、

それ故、嚴密に云へば、その時に既に學界に向つて發表されてゐるわけである。併し、實質的には、此の邦譯によつて我が學界にその成果を示されたことになるとも考へられるから、その内容の少しく詳細な紹介と批評を試みて見たいと思ふ。

一

本書の内容は、相關聯した二つの主題より成つてゐる。第一は、公案を中心とした禪、即ち看話禪に於け

る禪經驗の研究である。第二は、念佛行に、これを心理的に見た場合、禪經驗と共通の要素の存することの研究である。

第一の主題は、公案を中心とした禪經驗の研究であるが、或は公案の心理的意義の觀察と云つた方が妥當であるかも知れない。その意味で、原著の *The Koan Exercise* と云ふ表題は、特にこの前半の内容に相應しいものである。本書の考へ方によれば、悟りは禪のすべてである。そして、人の心を悟りに迄導くものは公案である。それ故、禪を理解せんとすれば、公案の問題が中心になるべきである。斯様な觀點から、禪經驗を見て行くのである。

先づ、公案によつて導き出される禪經驗即ち悟りと

は如何なるものであるか。それを明かにする爲に、禪経験の主要な特徴の八箇條が擧げられてゐる。一般に神祕體驗の特徴を數へ上げるとは、既に研究者の手によつてしばしば試みられてゐることであるが、特に禪經驗に對して試みられたのは、これが嚆矢であらう。これを例へば William James の擧げた神祕體驗の四特質等と比較して見ることは興味あることである。その八項目を、原書の術語も附記して列擧して見ると、次の如くである。

- 一、非合理性 Irrationality.
- 二、直覺的瞥見 Intuitive insight.
- 三、權威性 Authoritativeness.
- 四、肯定 Affirmation.
- 五、彼岸意識 Sense of the beyond.
- 六、非人格調 Impersonal tone.
- 七、高揚感 Feeling of exaltation.
- 八、瞬間性 Momentariness.

第一の特徴として擧げられてゐる非合理性は、内容

的には、James の四特徴の一つなる Ineffability 「言ひあらはし得ぬこと」と一致する。Rudolf Otto がその著 Das Heilige の中で、深い宗教經驗の本質的内容が非合理 Irrational なものであることを強調してゐるのもこれである。

第二の直覺的瞥見と第三の權威性に相應するものは James の擧げた第二の特質、Noetic quality 「知的性質」の中に見出される。James が、その Noetic quality は「推理的な知を以つてしては測ることの出来ない真理の深みへの直觀である。」と云つてゐるのは、直覺的瞥見に當る一面であり、「一般にそれは後にまで特異な權威の意識を齎らす」と云つてゐるのは、權威性の一面である。これは、James に於ても、狹義での Noetic quality の外に、此等の二つを夫々別に擧げる方が當を得てゐたと思はれる。

第五の彼岸意識と第七の高揚感とは James は擧げてゐないが、一般に神祕體驗と云はれる様な深い宗教經驗に伴はれるものとして認められてゐるものであり、

禪經驗の特徴として當然あげられてよいものである。

この中、彼岸意識と云ふのは、本書によれば、「經驗そのものは事實我自身のものであるが、我はそれを他の何處かに根ざせるものと感ずる」(二〇頁)處のものである。かゝる意味での Beyond と云ふ言葉は、宗教心理學者の J. C. Flower や J. R. Pratt によつても、しばしば用ひられてゐる。但、「彼岸意識」と云ふ譯語は、それに混入して考へられ勝ちな教義的要素を避ける意で、寧ろ「超在意識」とでも置き代へてはどうであらうか。次の高揚感に關する本書の説明中、禪經驗の高揚感と基督教神祕主義の高揚感との相違を指摘しようとする旨趣が一寸あらはれてゐるのは興味深い。

殊に禪經驗にとつて特異な特徴としては、第六に非人格調が擧げられてゐる。これは最も注目すべきもので、且適切なものである。基督教的な神祕主義が、神やキリストや聖母マリアを意識集中の對象とする爲に、人格的な色調を濃く持するに反して、公案に意識を集中する看話禪にあつては全く人格の色調を欠き、其處

に獨特な所謂禪風をつくり出してゐるのである。併し、一面、基督教的な行き方と禪的な行き方との相違は、これを心理的に見る場合に、人格性の有無以外にも理由のあることを見落してはならない。即ち、基督教的神祕主義に於いては、心中の幻想に伴つて起る感情の助けを借りて意識集中を強化する。看話禪では、公案の特殊な形態に誘はれて起る「疑情」の力を援用して、意識の集中状態を深めて行くのである。かうした感情的なもの、知的なものとの差が、人格性の有無と結び付いて兩者の對照を特に著しくしてゐるのである。

第八の瞬間性と云ふのは、本書によれば、悟りの經驗が、瞬間にして起り瞬間にして去ると云ふ意味である。「悟は頓であり、瞬間的經驗である。事實、若しそれが頓でなく、瞬間的でないならば、それは悟ではない。この頓こそは、七世紀の末葉に興起してより以來の慧能派の禪風を特徴づけるものである。」(二五頁)こゝに、頓に對して漸を主張した神秀以來の禪風が含まれてゐないことは注意を要する。一般に神祕體驗と

よばれる様な深い宗教經驗——體驗の後に來る心境の變化ではなくて、體驗そのもの——が永く持続しないものであることは認められてゐる。James が「transiency」[變移性]とよんでゐるのは、その特質を指したものである。併し、それは、必ずしも瞬間的であるとは限らない。少時の間持續するのは、屢々實例に見る處である。さうとすれば、此處に特に瞬間性として擧げられた性質は、禪、殊に看話禪に特異な特徴の一つと見らるべきであらう。

八つの特徴の中、以上の七つ迄は、夫々禪經驗の特徴を示したものととして適切なものである。併し、殘された一つ、第四の肯定に就いては、これを禪經驗そのものゝ特徴とすることには、疑問があるのではないかと思はれる。と云ふのは、體系としての禪の行き方が否定的であると云ふ意味ではない。さうではなくて禪經驗そのものが、肯定、否定と云ふ様な概念的判斷の域を超えた非合理的な究竟の體驗そのものであると考へるからである。禪の行き方が肯定的であることは

もとより疑ひのない處であるが、肯定、否定と云ふ様な考へ方が取り入れられ得るのは、一つの總合的な組織として禪體系全體を考へた場合のことである。即ち此處には禪體驗そのものの性質と、體驗の後に來る解釋的なものゝ性質との、混同がある様に思はれるのである。もとよりかゝる性質が禪經驗の特徴としてこゝに擧げられたのは、禪を一概に否定的に寂滅的に考へ勝な歐米の禪觀に對して解明の意味があつたからに相違ないのであつて、その意圖する處は諒とされるが、その置かれた場處は妥當でないのである。

二

公案の意義を明かにする爲に、本書は支那に於ける禪の歴史を遡つて見る。その目的とする處は、歴史そのものの觀察よりも、それを通して公案の發生の事情を檢討し、以つて、公案の禪に於ける意義、役割を理解せんが爲である。

禪の西來は第五世紀であり、公案の實質的な流行を見たのは第十世紀である。その間に於ては、禪匠達は公

案に據らずに修行をした。かゝる初期の禪の資料を、本書は具體的に検討して、その結果、禪経験を導き出す要因として、次の四項を擧げてゐる。

一、禪意識の成熟に豫備的な智的行装。

二、自己を超脱せんとの強烈な願力。

三、師の導き。

四、不知の領域から突出し来る最後の心的隆起。

此等の諸要因を充分に備へて、禪意識を究竟の段階にまで發達させることは、中々容易なことではない。

殊に當時に於いては、禪匠達は一別に一定の組織的技術を用意して、その弟子達が最終の經驗に到達することを容易ならしむることをしなかつた。その禪匠達の動作言語による表示なるものは、全く近傍し難かつた。それで、彼等の所謂方法は求道者を誘導するといはんよりは、寧ろ之を反撥するものと見てよかつた。(八一頁)併し、それにも拘らず、極めて少數ながら、究竟の經驗を徹見して、活眼を開き得るものがあつた。それは、一、支那禪の初期に當りては、直接經驗を求

め様とした多くの獨創的天才がゐた」からである。「彼等は至難な冒険にも辟易しなかつた。禪的神祕主義と云ふ未知の國土へまでも突進することを、敢えて辭しなかつた。」(八一頁)

併し、此等は極めて少數であつた。然も禪匠達はその少數であることを憂へなかつた。「禪の理想は多くの平凡者を得るよりも、寧ろ凡俗を遙かに凌駕する一個半個の偉大なる繼承者を得るにあつた。」(八二頁)さう云ふ意味で、禪は佛教の貴族的形態を備ふるものであつた。従つて、禪そのものの中に、禪をして漸次に衰滅に赴かしむる消極的な原因が「(八三頁)あつたのである。

この五百年の間に於ける禪の本質的なものの衰退には、この貴族的性質も預つて力あつたが、そのみではなかつた。次第に集積して來た話頭、機縁、問答等の夥しい資料が、智的解釋を招致して來た。禪經驗の轉回にも有害な智力第一主義が行はれて來たのである。更に又、隱遁寂滅をこゝする寂滅主義的禪の發

生夢延も、禪の生命を脅威しつゝあつた。

かゝる状態に於いて第十世紀及び第十一世紀に看話工夫の修禪法が禪匠達によつて採用された。公案による禪である。「初期の禪匠達が自生的に發得し、經驗したる處を、その弟子達の意識の上に、技巧的に、即ち組織的に、移植し發達せしめんとする」(九五頁)ものが公案である、公案は、一面に智性の限界を意識せしめ、他面に禪意識の成熟を助ける。禪意識の成熟を助けるのは、公案の組み立てが、「疑情」を人の心に呼び超す様につくられてゐるからである。公案に對する「疑情」に驅られて全精神を傾倒した意識の集中が、その最高頂點に達すると、忽爾に大轉回して、今迄夢想だにもしなかつた様な新勢力が心中に擡頭して來る、これが悟りである。公案が理解せられると云ふことは、その公案を裏付けてゐる處のかゝる心的状態が把握せられることなのである。

かくして公案は、

一、禪自體を消滅に向はしむる生來の貴族性に抗して

禪を通俗化すること。

二、禪的意識の發達に新たな刺戟を與へ、斯くして禪經驗の成熟を促進すること。

三、禪に於ける主智主義の發生を防止すること。

四、禪をして看靜主義の暗黒裡に生理的にせられざる様、之を救助すること。(一一五頁)

等に役立つた。そして、其處に公案の禪に於ける意義と役割とがあるのである。本書に従へば、「極東文化の遺産としての禪を救ふたものは、實に、看話技術の流にあつたと信じたのである。(九五頁)

三

公案を中心とした看話禪の心理的意義は、以上述べた處に於いて、周到適切に觀察されてゐるが、本書の立場として最も著しい點はその公案を重要視することにある。「悟は斯くの如く禪の全てである。禪は悟を以て始まり、悟を以て終る。悟なき處に禪はない。」(九五頁)然るに、「公案がないと禪意識は指示を失する。而して、悟の状態は決して現前し來らぬであらう。」(一

○三頁）されば、「禪を了解せんとするには、公案の問題を十分に論議しなくてはならぬ。……公案の重要性が理解せらるゝ時、禪の大半は理解せらるゝと云へるであらう。」（二頁）

かく公案を重要視する所以は、禪が單なる消極的な否定主義、寂滅主義でないからである。「禪的修業と默坐又は看心、看淨など云ふ單なる受動性傾向を持つて修鍊法とを混合してはならぬ。」（六四頁）禪經驗の齋らす處は、もつと積極的なものであつて、生命活動の源泉ともなるものである。「悟は單なる寂靜心的状態でもなく、精神活動の停止でもない。それは認識的特性を帯びたる内的經驗であり、其處にある種の醒覺がある。」（九頁）

公案の重要性、従つて看話禪の意義は、今まで述べた如く、本書の説く處で明かである。その限りに於いて本書の立場は十二分に肯定される。併し公案の重要性を強調するが故に、看話禪に對立する他の禪の行き方、即ち默照禪の意義を輕視することは、必ずしも肯

定されないのではないかと思はれる。

默照禪が若し常に隱遁主義、否定主義、寂滅主義に終始するものであれば、もはや云ふことはない。併し默照禪に於いても、頓漸、遲速の差こそあれ、悟と同様な心的境地を齋らし得るのではあるまいか。本書は看話禪を主張する大慧の言葉をひいて、「只管打坐は無益である。何となれば、それは人をして何處にも到らしめない。それは心中に何等の轉回をも來さない。轉回があればこそ、人は從前のそれと異りたる立場、異りたる見方を以つて、別個の世界に生きるのである。」（一一頁）とはつきり云つてゐるが、果して、それはその儘に受け入れられて差し支へないかどうか。非思量なる不思議底を思量せよと教へられる默照禪も、兀々坐定を續けて行くならば、心は次第に統一されて純粹明澄になり、遂には「正法自ら現前し、昏散先づ撲落する」境地があらはれて來るのではなからうか。其處には頓的轉回はないかもしれないが、心の漸的展開はあり得るであらう。そして、究極に於いては、兩者と

も同様な禪の經驗が把握されると考へられてよいのではないか。默照禪が看話禪程効果的なものでなく、又、寂滅主義に傾く大きな危険を打つてゐることは事實であるが、併し全く異つた背景を持つ念佛の中にも、三昧的なるもの、禪經驗的なるものを見出すことに成功してゐる本書として、同様な宏量と洞察とが默照禪の上にも施されることを庶はしく思ふ。

併し、それに關聯してこゝで一言著者の爲に辯明しておかなければならないことがある。それは、上に述べた如く默照禪が寂滅主義に傾き易いことは本書中多分に認められてゐるが、著者の原意に於いてはその兩者は必ずしも同一視されてゐない。それが同一視されてゐるかの如き印象を讀む者に與へるのは、譯語の不十分に起因してゐることである。

寂滅主義と云ふのは、その究極の目標を、此の世の生活の否定、寂滅無爲におく行き方である。原著には Quietism と云ふ言葉が用ゐられてゐる。これは主として十七世紀頃フランスを中心に流行した一つの神祕

主義的潮流に與へられた名であつて、これは、まさしく否定寂滅を特徴とするものであつた。併し、默照禪と云ふのはそれに反して、嚴密に云へば斯くの如き世界觀人生觀を含んだ體系的なものゝ名ではない。具體的な修禪の方法である。公案の様な適確な手段を持たずに只管打坐する方法を指すのである。只管打坐の結果は、寂滅主義に陥ることも多いが、又、積極的な活動主義が生れて來ることもあり得るわけである。寂滅主義と默照禪とは異つた範疇のものであつて、兩者の間には必然的な關係はない。そしてその區別は、原著では相當にはつきり認められてゐる。

然るに、本書ではその寂滅主義の Quietism と云ふ言葉にしばし「默照禪」と云ふ譯語が與へられてゐる。(一頁六四頁等)その爲に大切な點で混亂を生じ著者は默照禪一般を直ちに寂滅主義と同一視して、これを退けてゐるかの如き錯覺を與へる。この點、讀者の誤解なきことを望む。

次に、本書の中に觸れてある禪と意識の集中 (Concentration) との関係について考へて見たい。

本書は意識の集中を、一應、禪の修行に於ける隨伴的なものに過ぎないと見てゐる。「集中 (Concentration) なる言葉が從來看話禪に於いて多く使用せられて來た。然しながら、集中は事實不可避的に伴隨し來るも、之は主要なるものではない。」(一三五頁) 看話禪に於いて最も中心となるものは、公案の意味に徹せんとする探究心即ち「疑情」である。

本書の此の點の叙述は、更に深く考へ様とすると、多少鮮明を缺く憂ひはある。併し、右に引用した様な記述があるに拘らず、本書の眞意は次の様に考へて差し支へないのではないかと考へる。即ち修行者にとつて、修行の心的進展が意識の表面に現はれて來る範圍では、「疑情」が主要なものである。併し、これを客觀的に見れば、實際に轉回を惹起し禪經驗を齎らす心理的條件は、高度の意識集中の持續によつて生ずる意識作用——表象、感情、意欲の一切を含めた意味での意

識作用——の純一化である。若し本書の見解をかく理解することが許されるならば、それは極めて妥當なるものと云ふべきである。本書に於いても、「何れにして心境一致を伴ふ集中が一度成就せらるゝことなくしては必然的に悟なる最後の爆發に到ることはない。」(一三五頁) と云つてゐる。

一般に神祕主義を通觀すると、禪經驗もその一つとして、神祕體驗に達する方法に色々なものがある。看話的方法の外に、觀想的方法、對話的方法、誦唱的方法、默照的方法等が擧げられる。此等の様々な方法にとつて共通な一點は、如何にしてか意識を集中し切つて、雑念雜情を拂拭した純一の心的状態を將來する事にある。意識が集中し盡して、一念が全意識を占領し畢つた時に、新しい未知の境地の體驗が起る。それが、神祕體驗であり、禪經驗である。

併し、我々の心的構造に於いては、かゝる意識の状態を導き出すことは容易なことではない。高度の意識集中の状態を持續させてゐると、それを防害する種々

な心理的障碍が起つて来る。Baudouin の言つてゐる「努力に對する反作用の法則」の如き、その著しいものであらう。

それ故、心理的客觀的に之を見れば、此等の様々な方法は、斯様な心理的障碍を克服する爲に構ぜられてゐるわけになるのである。

例へば、先に記した如く基督教神祕主義でしばしば行はれる觀想的方法の如き、神やキリストやマリヤの姿を想ひ浮べ、それに對して起る愛情等の感情に援けられて、意識集中の持續を可能ならしめるのである。對話的方法の代表的なものとしての祈りも、祈らうとする意志が自ら意識をその方向に集中することになる。本書の後編に念佛に關して觀察せられてゐる通り、一定の言葉の反復口誦が意識集中に役立つことは、宗教心理學者の R. H. Thouless 等も云つてゐる處でもある。看話禪の場合も、同様に、公案の特殊な形に導かれて起る「疑情」が、意識集中の原動力となつて働くものと見なければならぬ。

もとより、これ等の方法が、夫々の修行者にとつて單なる手段として受取られてゐるとは限らない。それに教義的なものが添加されて、形而上學的な解釋の方が表面にあらはれ、心理的な手段としての實質は陰にかくれてゐる場合も多い。而も、修行者がその解釋をも素直に受入れて、それを信じて修行を行つた方が、心理的な實質上の効果も著しいことも事實である。看話禪の場合には、形而上學的なものは殆んどない。けれども、意識の表面上上つて来るものは公案に對する「疑情」であつて、修行者は大疑を現前することこそ公案を破る所以と考へるが、それが心理的には意識集中を強化することになつてゐるのである。

五

後編に於いて、本書は、前編で與へられた禪經驗に對する理解を前程として、念佛の持つ心理的意義の究明を試みてゐる。それは、念佛行と看話の工夫との間に心理的に見て一脈の相通するものがあるからである。

禪と念佛とは、一方は自己以外の何者にも依據しな

い自力行であり、他方は専ら佛にその信賴をかける他力行であつて、表面的には全く正反對の立場にあるものゝ如くに思はれる。併し、支那の佛教が禪と念佛との二道に沿うて發達して來たのみならず。中世以後は禪の中に念佛が侵入し、僧堂で禪と念佛とが並び行はれたのであつた。かゝる歴史上の事實が、既に兩者の間に共通の素地のあることを示唆してゐる。

念佛は、最初は佛陀を臆念する意味であつたが、漸次に佛陀の名號を口稱する稱名の意味に變つて來た。

そして、念佛と稱名とを全く同一視する結果、「念聲是一」とまでなつたのである。さて、信心による淨土往生又は正覺が保證せられてゐる處に、何故にかゝる稱名がまた本質的と考へられるのであるか。信心を離れて稱名なく、稱名を離れて信心なし、と云ふ様な重要性が、何故に名號に與へられるのであるか。

本書はその點を把えて、稱名念佛を重要ならしめた實質的理由は、形而上學的な教義ではなくて、稱名念佛に伴つて起る心理的な體驗であるとする。諸經典及

び淨土宗の知識達が、凡ての保證を與へてゐるにも拘らず、我々は南無阿彌陀佛の單なる反覆が、行者をして極樂往生を遂げしむるものと考へ悪い。何か行者自身の上に或る程の心理的効果が將來せられて、それによりて祖師達の保證が個人的に實證せられなくてはならぬ。此の實験又は實證と稱すべき心理態が即ち念佛三昧又は一行三昧と云ふところのものではなからうか。(一九七頁)

念佛三昧、一行三昧と云ふ様な念佛に伴ふ心理的經驗に着目すると、問題は新しい展開を示すわけである。往生と三昧と何れが念佛の眞の目的であるのかと云ふことが問題になつて來る。然るに、「淨土門の祖師達は、その哲學的才能を此の問題に傾倒したが、奇しくも彼等はかゝる經驗の心理的様相に就きては沈黙を守つてゐる。」(二二一頁)

唯、判然と云ひ得ることは、「眞宗を含めた淨土門の祖師達が、かゝる事實を意識せると否とは別として、彼等の形而上學的結論又は宗義を裏付けてゐるものに

は明白に心理的な或るものがある」(二二二頁) ことである。

されば稱名念佛の目的は、これを心理的觀點に於いて考察すれば「深心」を以つて、自らの心身を擧げてその存在の深奥處に没入させてしまふ處にある。而して、「彼は忽爾に此の状態から覺醒して來る。彼は覺醒して來るに當りて、一つの思念を具してゐることを發見する。それは名號である。彌陀の本願に對する信である。往生の自覺である。」(二一七頁)

かくの如くにして、行者はその信する淨土教の教義を通じて、一つの覺醒状態に入ることが出来るのである。こゝまで觀察を進めて來れば、禪と念佛の共通が明かになつて來る。かくて、本書は云ふ。「禪の見地よりすれば、南無阿彌陀佛は、淨土門の行者に與へられた一種の公案である。名號が稱へらるゝ時、何日かその神祕が體驗せられる時がある。此の時が即ち行者の手に神祕の鍵が讓渡される瞬間である。」(二一三頁) 念佛行の中に此の如き心理的な意義が含まれてゐる

ことは、何人も實踐的には知つてゐる處である。併し未だ會つてそれに對して本書の如く透徹した觀察が行はれたことはなかつた。それは一面には、かゝる觀點から研究する場合、その障碍となり勝ちの教義の防壁が、容易に破り難い困難となるからである。他面には、かゝる問題に手を着けるには、餘程しつかりした觀察の角度と足場とを持つてゐなければならぬからである。本書は、禪經驗と比較對照することによつてそれらの困難を克服して大いなる成功を收めてゐるのである。

以上、本書に對する批評を試みて來た。これを全體として見るに、本書は我が國に於いて爲された宗教心理的な研究の、最も大きな收獲の一つと數へられるべきものであると信する。

鈴木博士に對して深厚の敬意を表する次第である。

言語學と宗教史

—George van Langenhove : *La Linguistique
et l'Histoire des Religions.*—

八 木 龜 太 郎

本論は和蘭の言語學者L氏が一九三五年の萬國宗教學大會に於て試みたる講演であるが今回氏の他の論攷と併せ *Linguistische Studien* 1, (P. 22—34)として出版されたものである。著者は從來の比較文法を中心とする言語學が如何なる程度に宗教史の闡明に貢獻せしやを顧念し寧ろ既往に於ける該方面の兩學水準の接觸より生ぜざる結果の不備と其因つて起る所とを示摘し、併せて今後の研究態度に一つの重要な指導原理を樹立せんことを希望してゐる。左に其論旨の概要を紹介するかたはら、二三の點に就て申見を述べて見たいと思ふ。

Adalbart Kuhn 及び其一派が、言語學的與件に基いて印歐民族の神話及び宗教の再構を企てたことが一般的に不首尾に終つたことは、周知の事であるが、クーン學派の收因は、那邊に存するか、言語學と宗教史とは永遠に補佐することの出來ぬ二個のディシプリンヌであらうか、之に答ふるに以下の言あり、即ち、文明の様相、形態の一斑を反映するものとしての人間事實、言語社會の全體的本質の一示現としての言語現象の解釋、又は解釋態度に疑念を挿むことは言語學自體の根本理念を損斥することには當らない。問題は言語學的原理の作用域と運用方法とに存する。換言するな

らば言語學の「到達距離」が問題となるのである。と。此所に本論の核心が存する譯で既にメイエ等が言語事實の社會性を強調してゐるのは氏の見地を裏書するものと信ずる。氏はフェルディナン・ド・ソシュールに賛し
p. (Cours de Linguistique générale, pp. 88, 98, 99)
言語がイデーを表はす記號體系であり、言語記號が二様の心理的全體であることに論及し、之が「物」と「名」でなく *idée* と *image sensorielle* とを統合するものなることを論じ更に、「一つのものより他のものへと移行する「語」なるものは本質的に自由にして置換へ得るものであるが」(Bergson, L'évolution créatrice, p. 172) 而も觀念と極めて密接に聯合して、思索的精神の創造思想の完成と傳達のために、必要なる支持點となるものであると説き、語の魔力を示摘して、言語が智能の解放に與るところ甚大なりしのみならず、人間をして自らを解放し社會を構成する能力を得せしめたことを回顧しつゝ、「共通國語が共通文明を豫想する」(Meillet, La méthode comparative, p.

111) ことに想到してゐる。

茲に一應L氏は言語學本來の使命を考へた後、更に一轉して言語學老の齎す共時的通時的兩研究水準上の與件が與へられたる言語學的システムのうちに於て説明され、決定される場合、之等の諸事實が *an und für sich* に存在するものでないことを失念するならば重大なる誤謬に陥るが故に、一層積極的に文化價值としての言語現象を昂揚し、文化要素としての價值づけを必要とする。換言せば言語は人間集團の社會的研究、文明研究特に人間の知能的、社會的行動としての研究に間接にしてしかも的確なる且つ人間的恣意を放れたる證據を寄與するものであらねばならぬ。と要言し著者の論考の歸趨を明かにしてゐる。併しこの方面への方向轉換は夙にヴァイスゲルバ等が烽火を擧げてゐるところで、言語と文化、特に民族性の表現や歴史形態上の本質としての言語の研究は最近特に強化され、各方面に新しき學的接觸面の擴大と深化とを見るに至つたが、この點著者は多少動向の認識にうときかに見える。

言語をば本質的存在條件の範圍内に於て検討し、言語が何のために存在するか、其存在たるや如何なる意味に於て可能なりや、又如何なる機能を以て其存在目的を達成してゆくか、之は文法學より止揚されんとする今日の言語學が直面する深刻なる問題であることは言ふまでもないことである。人語の條件と機能とは人間たることそれ自體に起因由來するものであつて言語能力は既に人類の生活示標にして、言語能力の中に吾人は人間的存在の根本性を認識するのである。即ち人間精神による外界の知能的把握と征服を可能つけるものは言語的根本事實であり人類は音韻記號を援用して觀念と思考形式の世界を建設し、其世界に於てのみ理解し、判斷し、意味を發見する。言語行動の能力こそは人間的存在の決定的なる目標であるといふ歸結は幾多の經驗的現象形態の複雑性の中に歸納し得るのであるが、本問題の本然の姿は人間的全存在と言語能力の表示としての人間行動の複合とを觀想して始めて認識されるものであると云はねばならない。

言語生活は言語集團中に於て行はれ、其際推進力となつて働くものは個々の表現行動である。全人類は自然必然的に言語集團に分割されて居り、言語集團は人間の集團の根本形式として誰一人の個人をも除外することなく、而も他のあらゆる集團形式と同様に其能力を不斷に發揮して居る。又之等の言語集團は言語によつて統合整一されて居り従つて一集團の言語は一つの獨立の整頓をもつ文化價值として考察さるべく、其生命は精神的所有、文化能力の意味に於て存在する。而して其文化價值たるや長き時代の運行を経て昇華し個人とは全く獨立に發達して交替變化止まるところを知らず、個人を超越して繼續し、個人の言語的可能的實際的限界を形成するのである。

かくの如く言語活動はそれ自體の中に概念及び思考形式の世界を擁するのであるが、そは又一方、該國語の内に何萬年の長久なる精神生活の結果として存続してゐるのである。當該言語集團に活動する凡ての、個人の經驗はこゝに於て一定の形式に還元せられ以て

當代及び次代の人々の思考と行動との基礎を形成する。この意味に於ては國語を以て社會的認識形態なりとすることが出来る。從て言語的多様性は人間が内に生活する世界と人性との知能的關係を反映する方法の多様性に外ならぬ。 (cf. Leo Weisgerber, *Sprache im Handbuch der Soziologie*, herausgegeben von A. Vierkandt, Stuttgart 1931)

各個人は上述の如き關係に於て存在し一言語集團の中に成長した以上、死に至るまで其所屬を放棄することとは不可能である。即母國語の習得と共に集團の思考形態の世界に導入せられ無意識の中に獨自の世界形態を體得する。かくすることにより、「國語」の内容的構造は各個人に對しては一つの「自然」なる世界形態と化し去ると同時に言語集團の羈絆たるやあらゆる生命の意識的瞬間に作用を及ぼすに至り凡て同一國語を體得した者は之によつて一つの精神的、經驗的統一に結ばれ其思考及び行動に於て同一軌道を進行することになる。かくして生じた言語世界は言語的形式による

思考及び言語的反省に基く行動に於て綜合的規範力を動令してゐるのである。 (cf. Leo Weisgerber, *Die Stellung der Sprache im Aufbau der Gesamtkultur*, 1. Bd, Heidelberg 1934) かく觀るときは如何なる人間生活も、言語能力の假すところの力なくしては考へ得ず、言語を除外して集團生活や永続的協力を求めることは不可能である。人間生活の如何なる領野に於ても、文化機構の如何なる部分に於ても、言語集團によつて課せられた規範力が働きかけて居ない場合はあり得ないことを記憶したのである。

言語の社會的認識形態たることを肯定し、其獨自の世界を認容する限り、我等の言語的出發點は何處迄も個々の、民族や國民の國語に存しなくてはならない。一國語こそ纏つた獨立、獨特の精神作用の單位であるからである。

この方面への顧念は、最近の言語學的方法論の一要傾向として強調せられ (Schmidt-Rohr, Leo Weisgerber, Porzig, 等々) 特にシムット・ロイールは言語

の全體性的能力、特に價值効果を創造する内容を検討し、人間の宗教的、道德的觀念も母國語によつて規定せられると共に言語概念の成立に對する根本要請は帶價值性であり、價值構成的人間の態度であり、命いのちさるべき命への關聯性であることを論破してゐる。この意味に於ては獨乙語の *Jaum* と英語の *tree* とは其價值周邊を異にするが故に、同一視することは出來な
So 即ち "Die Worte sind immer Teil des Lebens und Erlebens, sind immer Handlungen in einer Gruppe von Handlungen. (Schmidt-Rohr, Die Sprache als Bildlerin der Völker, 1932 p. 115.)" と
つてゐる。L 氏は這般の言語の本質を詳説せず、この點氏の意圖をくんで蛇足を加へた次第であるが如上の意味に於てのみ宗教と言語との深くして廣き錯綜があり兩學の接觸が有理化されるのである。

次に具體的問題として語原の検討に入る。あらゆる近代語は(人工語に非ざる限り)原始時代と現在とを結合する。(Meillet, *Linguistique historique et linguistique générale*, Tome II, 1935 : Sur la classification des langues.) この意味に於て語原研究の存在理由がある。之に就て L 氏は言語學者の間にあまりにも屢々繰返された「借用語」の問題に注意を喚起し原始的共通傳統の連續を遮斷されてゐる言語史以前及それ以後の外來語を、若し外部的證據の依て證すべきものなきときは如何にして説明し決定することが出来るであらうか、又語原辭書の與ふる解説は果して充分信據するに足るものであらうか、といふことに就て一應の検討を行ひ、あまつさへ多數の「語」の説明は甚だ不完全であり全然不明とされてゐる場合さへ少くない、のみならず形態的問題以外に意味や構文的關係に於て更に深刻なる障害に逢着するのが常である。況んや歴史の或瞬間に於て其語の持つ嚴密なる價值を決定するに於てをやである、と言つてゐる。

進んで L 氏は印歐祖語の言語社會を構成せし諸民族の共通原始宗教に關する限りメイエ及びボンシュールの意見として言語學は之に對して單に「微光」を投射する

「過ぎなすと云ふことを再説し」(Linguistique historique, et linguistique générale, 2^e éd., 1923, pp. 328-71) 比較言語學の附與する間接的證左の批判は極めて些少の結論を得せしむるに過ぎないとは云へ其結論たるや極めて嚴正なるものである。と論斷するメイエの學説を支持して比較言語學其ものゝ該方面の研究に對して必要且、不可避的なる前提たることを力説してゐる。

日月星辰、を始めとして諸多の自然現象——オーロラ、雷、火等が普通名詞として印度や希臘に於ては神聖視されてゐるが印歐民族の共有する神といふ言葉が見當らぬ。(Maillet, Introduction à la grammaire comparée des langues indo-europ., p. 319) 吠陀の Indra は印度伊蘭語の圈外に於ては其相應を發見すること困難である。

(註) メイエは K. Z. 55 (1897) 等々に於て P. Kretschmer

の論證を Hittite, Inar(Gas) = Yafic, Indrah = Greek,

と云ふに信を置かざるが如くであるがヒツタイト語の

Inar が女神なる故この相應の成立を否定するのが今日の通説である。(この點福島助教の御高教による)

又希臘神 Demeter も希臘語の域外に於て相應形

發見し難く、更に多數の國語に共通なる犠牲や宗教儀禮をあらはす語の缺如せることに言及し、メイエの結論たる「宗教語程、印歐語内に相違の甚しいものはないが之は各部族が獨特のクルトを持つてゐたことに起因するに相違ない」ことを引用して、從來の實證論者の寧ろ消極的なる態度を訝り De Vries 氏の The Problem of Ioki, Helsinki, 1933 に於ける語原取扱態度を支持して建設的學説の端緒を求めんとする。

「神の名は神性の原意を把握せんとするとき極めて重要なものであることは論を俟たないが、神の名の解釋によつて神格を説明せんとした多數の企てを考察することによつて得られた經驗に鑑みるならば吾人は非常に周到にして且、疑懐的たらざるを得ない。神名は或は時代の著しく古きが故に語原の確實ならざる古代語層に屬する爲か、或は人類學者に夕

プーとかフアとして知られてゐる宗教思想上のあゝした奇異なる習慣に支配されてか、通例非常に漠然としてゐる。従つてかゝる名前に關する語源は大抵の場合、單なる憶測たらざるを得ない。縱令、神祇の名が相當確實なる語原を有する場合に於ても問題が全部解決せりと考へる譯には行かない。名それ自體は非常に古い時代に屬し、しかも、後期の發達段階のみによつて與へられたる與件は其名の表はず神の本來の特質と何等合致せざるものであり、時として名そのものも後世に屬する場合のある恐れもある。かゝる場合に於ては語原は其神の觀念的發達の一定時期を闡明するに過ぎざるか、或は民俗の其神に對して得た特種な印象の一面を反映するに過ぎないのである。かゝる場合に於てはたとへ語原それ自身は非難し難くとも吾人は矢張り問題の正鵠を缺く。何となれば其神の全性質の正當なる理解に非ずして極めて遍した一面的知識を得るに過ぎなからぬ。

かくの如く國語の生命の中に織入まれた事實は微妙幽玄なるものであるが、歴史的に確認されたる過去の言語事實の意義（即ち一般社會的、特に宗教的價值）づけを行ふことは難中の難とすべく、シュラーダも原始印歐民族の宗教を歸納することは他の如何なる文化領域の研究よりも困難であると云つてゐるのはこの邊の消息を物語るものであらう。（Schrader-Krahe: Die Indogermanen, 1935, p. 115）

次にI氏は從來の言語學者側の懷疑的態度より百尺竿頭一步を進めて、凡て言語學的探索をアプリアオリに排斥することは理由のない事であるとなし、却つて從來の誤謬こそ有効にして且、教訓にみてる未來への出發點を劃するものなることを主張し音韻上、文法形式上の相應事實が存在し、確認されたる場合に於ては其等の相應事實が何等かの意味を持つてゐる筈なる事を強記し問題の核心はこの意味の認識に存すと云つてゐる。（Hirt, H., Indogermanische Grammatik, Bd. I, 194, 195）参照。

Dumézil氏 *Os Urano et Varuna*, 1934, p. 38 に於て、*ツックス・ミューラー*一派によつて試みられた兩神の神格と其名稱とを關係づけんとした努力は不結果に歸し、學問的立場としては兩者の音韻方程式は認むるとも神話的關係を認めることは出來ぬと斷じてゐる。この邊の事情を度外視することなく言語學的方法乃至研究の結果を顧慮して宗教的事相の説明に資せしめんとするとこそ新なる兩學面の有益なる接觸による研究理想を實現する所以なることに説き進み、あまつさへ古代宗教に關して吾人が今日保有せる僅少なる知識は主として言語學的傍證によつて獲得されたものであり、この方面よりの貴重にして不可缺なる貢獻を過去及び未來の學的領野より抹殺すことの不利益にして且不可能なることを強調してゐる。しかのみならず、古代宗教に關聯する原典を決定し、解釋し、注釋する場合に吾人は先づ言語的事實に批判の眼を向けることを前提とせざるを得ない。更に著者は氏自らの抱く語原といふものゝ一般理想に言ひ及んでメイエの語原論を引證し

てゐるが (*Ling. hist. et ling. gén.*, p. 31—2) 簡を尙んで割愛する。併し今全問題のある重要な部分を繞つて改めて注意を喚起し、語の外形即音韻形式の特定の時代の様相を識別するのみでなく語の構造は言ふに及ばず、更に意義素、形態素の把握と分析を強要し、とくに意義學的本質の闡明こそ宗教學が今後の言語學に待つ最大の期待であらねばならないといつてゐる。單に問題の俎上にある單語のみに限定せず、一群の之に關聯する語列の相關的考察を必要とし、之によつて *rapprois syntagmatiques et associatifs* を把握しなければならぬ。この意味に於ては該語と關係づけて研究の對象となる可能性を有する語群の選擇が語原學者の先決的任務であらねばならないと教へてゐる。著者は更に進んで、與へられたる語群の共時的研究は社會に於ける生活様相の表現として言語事實の全體の中に之を位せしめ、又かくして發見されたる不規則性は通時的研究によつて更に前代の一群の同様に特徴づけられたる單語の代表であることが説明されるであ

らう。かくして、一定の時代、一定の人種的集團に對する考察を全からしめ得るのであると述べてゐる。

因にかゝる見解を具證せる最近の全方面の研究を二列擧するならば

M. Cahen, *Études sur le vocabulaire religieux du vieux Scandinave*, Paris, 1921.

Jost Trier, *Der deutsche Wortschatz im Sinitzirk des Verstandes*. (Die Geschichte eines sprachlichen Feldes) Heidelberg, 1931.

等がある。

終りにL.氏は語原の應用法に言及し、語原を他の學的領野に轉用する場合に於て最も危険率多きことを示し、言語學本來の方法論と任務との妥當性の再認識を試みDe Vries氏が

Studien over Germanische Mythologie, (Tijdschrift voor Neerlandische Taal en Letter-Kunde,

vol. I (1931) p. 19ff)

に於てNyodrの娘 Friggの母なるEjorgyn神の性質の説明に成功せるは言語學的考察が不可缺の基調

をなせることを想起して名稱の嚴密なる分析こそ神格の説明に本原的なるものなることを明察 (cf. Renne-niste et Renou, *Vira et Vigragna*, p. 1.) すると同時に又反對に一つの人種的、宗教的、言語的集團に對してアプリオリーに一定の意味や觀念を歸屬せしむることによつて問題の解決を見たとき考へてはならないこと、及び或一定の國語が如何に豫側されたる一定の觀念を代表するかを探究することによつて、其國語の所屬する文明の状態を認識する機會に到達し得るのでも無いことを主張してゐる。再言するならば、一定の時代と國語の中に一つの語が存在する時、それは「全體」に連繫せる存在であり統合と異化の微妙な機構の中に位置するものであることを忘却してはならぬ。従つて其文化價值を決定する場合にも全語と共に相關性を構成するあらゆる單語の價值をも決定しなければならぬ。其決定はしかも一般意義學の圏外に出ることを許されないものである。

之を以て大要L.氏の所説を批評紹介したのであるが

最後に私見をすこしまとめてさしはさむことを許されるならば、I氏の根本的態度の不徹底を如何にして調停し得るかといふことに就て一言したい。I氏は先づ最近の言語學的研究の重要な方向を無視しつゝ、全學の當爲を所論せる後宗教語の字義的解釋の方法及結果を自體の缺陷と理想とを陳述し、獨立せる科學たる言語學的方法論の必要性、緊要性を念慮して問題の所在を擧る宗教的内容との結合の仕方に見出してゐるのであるが言語學によつて闡明せらるべき文化的乃至宗教的内容或は價值の本質に就ては述べる所がない。即ち *Faits linguistique et Faits extra-linguistique* との峻別が更に本極の重要性を持つものであることを吾人は主張すると共に更に氏自身の研究理想が實現したと假定してもそれで古代宗教を説明(?!)し得たと斷定し得やうか。進化の本質を規定し史的認識の可能性を根據づけて始めて言語學と宗教史との關聯があり宗教も言語も同化歸一の絶對境に於てのみ全體的認識が存するのではないか。Carl Abel が語原研究に關する所

說の中に於て現代を若干の時間的距離に置換へることによつて過去をオルガーニッシュに再現せんとすることとの誤謬が語原研究の根本的弱點であると説破してゐるのは傾聴に價すると思ふ。異質的變動たる文化史の根本問題に觸るゝことなく兩學域の包擁を云々してゐるI氏の態度は一見不徹底でありある程度まで形而上的獨斷であると云はなければならぬ。もつと對審的辯證法的論據を與へられざる限り宗教史家も言語學者も現状を止揚し得ないのではないか。

I氏の見方に今一つの不徹底さを痛感する。言語が人間生活上の孤立的分野に非ずして最も廣範圍の諸關係に立つ精神的中心を構成するものなることは既述の通りであるが更に史的見解により之を擴充し、言語が全時に一言語集團に歸屬せる過去のあらゆる關係者の精神作用、共同作用の結果に外ならず、従つて同じく一般史的條件によつて規定されてゐるものなることを考慮し、言語學より宗教史を見ると同時に宗教史より言語を見る逆の見方も却つて宗教史自體の解明に資

するところあることを忘れて居るのは遺憾である。

カッラーが *Sprache und Mythos*, Leipzig, 1925 に於て公にせる個々の文化價值が獨自の意義として分裂せざる以前の文化的ミレーを考へ之等の科學以前の神話的世界觀に對しては言語意義の構造が自律的意義を要求し理論的概念や審美的形態は言行動の過程と直接に結合されてゐることを知らしめて呉れてゐる。

この意味を體せる言語學的研究は既に Hermann Güntert, *Über die ahnrischen und davischen Ausdrücke im Awesta, eine sprachologische Studie*, Heideberg 1914 に最もよく代表されてゐると思ふ。G. 氏はアヴェスタ神群の對蹠的神名の意味内容の中に善惡兩道への世界分裂を考へあらゆる外的現象を貫く二元論的本質が其言語形態に忠實に反映してゐると結論し、宗教的 Weltbild みが本原的、決定的役割を演じ、言語形態は單に該宗教觀の表徴であり反射であるに過ぎなうと云つてゐる。我國の「ミユト」の場合でもコトは單に Wort に非ずして神の本質と機能の全體であつ

たことを考へて見なくてはならない。この點レヴィ・ブルナーの學說に傾聽すべき點が多い。

最後に今一つの私見を述べることゝ許さるるならば J. 氏の語原の見方が單に意義學の強調に終つてゐることである。意義學が意義學自體の中に始終するならば問題は簡單であらう。併し如何なる言語も形態を具備せざるものはない。茲に意義と形態との不可分的關係を無視し得ざる理由がある。カルル・ビナーの近著 *Die Sprachtheorie* に於て言語が *Zwei-felder-system* なることを示摘してゐるのは從來の言語學者が等閑視したところで端的に云ふならば單語の辭書的意味を以て意味要素の全體とせず、文構造共ものが同様に各國語に於て完全なるしかも他の如何なる手段によつても置換へることの出來ぬ自律的意味要素であることを論斷せるもので、この意味に於て、吾人は宗教的意義を單語に求めると共に語形や文章論的本質にも同様、宗教的、文化的價值を探求しなくてはならない。かゝる省察を経て、舊約の開卷壁頭の文句を想起して見る。其場

合、ベレンス、バラ一等々の單語のもつ文化的ミリ
ナーと共に其獨自にして改變し得ざる排列の中にも意
義があらねばならぬと思ふ。經典等に見る「反復」等
もこの意味に於て新たに見なほさなければならぬの
ではあるまいか。この方面に關しては最近、*Prefixes*
verbaux en indo-européen et leur influence sur la
logique par Maxson Ouriel (Actes du congrès inter-
n. d. Philosophie Scientifique, Paris, 1935) の如き努
力のあることを附記し、更に支那語の「神」に就て考
へて見るに「シン」の發音をもつた單語が無數に介在
し、形式的方面の平俗化された言語段階に於ける神觀
と、ヘブライ語やアラビヤ語等に於ける、エロヒーム、
アラー、等の如くユニークな名稱が音聲的獨自性を具
備してゐる國語圈に於ける神觀とは其意義に於て本質
的に異なるものであることを注意しなくてはならない
であらう。

本稿は「海外雜誌論文」紹介として寄せられたものである
が、特にこゝに掲載することとした——編輯部

海外雜誌論文

一、宗教學關係論文

The Journal of Religion. (Vol. XVII, 1937)

No. 1.

- J. A. Macray : Historical and Superhistorical Elements in Christianity.
E. E. Aubrey : Critical Comments.
G. S. Braden : How Liberal Christianity Conceives of Salvation.
C. H. Hamilton : Buddhism Resurgent.
W. A. Levin : The Ethical Speeches in the Criticism of the Book of Job.
F. C. Colwell : Slandered or Ignored ; The American Gospels.
H. E. Dana : The Stratification of Tradition in the Fourth Gospel.
No. 2.
I. D. Moor : The Concept of Revelation in Brahmanism.
R. E. Meland : The Mystic Returns.

J. D. C. Pavy : Manichaeism—A Rival of Zoroastrianism and Christianity.

D. W. Riddle : Jesus in Modern Research.

C. Jackson : The Seminary Professor and new Testament-Research.

Religious Education. (Vol. XXXI, 1936.)

No. 1, January.

- E. J. Chyve : Meeting of the Board of Directors.
H. H. Hart horns : What it the R. E. A. ?
J. H. Nelson : Character Building in the College.
M. A. Jones : College Fraternities and Character.
W. E. Uphrus : A way out for the fourth college.
H. H. Hartstone : Character Building Programs in Churches.
W. A. Harper : A National Experiment in Character.
E. M. Quirk : The Philosophical Outlook for Character Education.
A. T. W. Myers : Religious Education or Disaster.
G. A. Coe : The Elusiveness of "Religion".
C. M. Fisher : The Place of Religious Education in the Social Revolution.
I. A. Morton : Seven—Dry Religion.

P. L. Hathi son ; Mass Hysteria in a Sans World Order.

J. P. Oates, Commercial Morality and the Y. M. C. A.

Theologie der Gegenwart. (50 Jahrg 1936)

Heft. 1.

W. v. Loewenich : Kirchengeschichte. I. II.

Heft. 2.

E. Wolf : Kirchengeschichte III. IV.

Heft. 3.

H. Preuss : Christliche Kunst.

Heft. : 4/5.

W. Trillhaas : Praktische Theologie und

Religionspädagogik.

Heft. 6.

H. W. Schomerus : Religionsgeschichte und Äsere

Mission

Heft. 7/8.

L. Post u. W. Eichrodt; Altes Testament.

Heft. 9/10

G. Heinemann : Systematische Theologie.

Heft. 11/12

H. Strathmann ; Neues Testament.

二、印度關係宗教・哲學論文

Journal of the Royal Asiatic Society of Great

Britain and Ireland. Part II, April, 1937,

Mohammad's Filigree Proclamation, By R. Ball,

Pp. 233-244.

The Self : an overlooked Buddhist Sinité, By C. A. F.

Hys Davids. pp. 259-264.

Formulation of Pratygramutpāda. By B. C. Law. pp.

287-292.

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesells-

schaft. (ed. 91, Heft. I. (N. E. B.), 16)

A Bu dhi t Chinese Text in Brāhmi Text. By E. W.

Thomas, pp. 1-48

Die Tempel der Assyrien, By M. Andrae. pp. 49-57.

Belügs zur Iranisch in Kurtageschichte. By M. Hinz,

pp. 58-79

印度學雜誌

第廿卷

新刊紹介

牧野内寛清著

明治佛教史上に於ける新居日薩

東京 上田屋書店

〔日薩〕字は文嘉、天武九年武藏秩父郡御堂村淨蓮寺に入り、日軌の弟子となる。時に年甫めて九歳、嘉永元年加賀に遊び優_F那和上に學び、安政三年江戸に至り、藤澤弘菴の塾に入り儒學を修め、後駒込蓮久寺に住し、道譽漸く高し、明治五年教部省に召され、又初代日蓮宗管長となる。後身延七十三世の法燈を嗣ぎテ教正に任ぜらる。爾來日蓮宗々教院を設立し、大いに宗徒の教育に力を盡し、且つ諸宗の高僧と謀り、福田會育兒院を興して孤兒を救濟す。晩、池上本門寺に住す。明治廿一年八月廿九日壽五十九にして歿す。(磯野本精、日蓮宗史要 一四八頁による)

所謂、日蓮宗明治時代の三教傑薩鑑修の一人にして且つ、最も多彩な活動をなせる人物で「上人を中心として維新前後の佛教界を大觀する時は、そのまゝ適當の明治佛教史となる」(常盤博士序文の一節)べき人である。恰かも本年は師の五

十回忌に當り、各種出版物や講演會法要が營まれたが、この書は著者が、明治佛教史編纂所に於ける研究の一端として公にされしもの、時宜をえた好著と云ひうる。且つ「著者はたゞに史實を史實として傳ふるを以て任とする」(七六頁)と述べてある如く、極めて史料に忠實に日薩傳を「明治佛教史上」の一人物として描かんとせる點で、同種の出版物に特異な存在を確保しうるものであらう。

但し、間々、文脈の不整備、史料内容の配列に検討を要すべきものがあり、尙、傳記として、薩師晩年について殆んど觸れる處のなかつたのは遺憾とするが、之等は、著者が研究の今後の大成をまつて必ずや完璧せるものを待望したい。(深川和喜)

中川日史著

日蓮主義處生道

東京 實業之日本社

本書は著者が神戸商船學校に於て行つた講義の草稿に基いて著はされたものであるが、その表題に示される如く、必ずしも學的業績としての研究發表を目的としたものではない。むしろ著者の意圖する所は、人生々活の上に理想と現實の相即不離を「蓮華の水に在るか如し」と教へ、「佛法即世法・世法即佛法」の妙諦を、「人道開會・小善成佛」の妙旨を以て示

された法華經の開顯統一の主張を奉ずる日蓮主義の立場に於て、日蓮主義の指導精神乃至根本的態度を述べんとしたものである。

本書の特色は、「日蓮聖人といふ人」(第一篇)、「法華經といふ經典」(第二篇)、「日蓮主義といふ教」(第三篇)といふ「人」「法」「教」の三部門を一巻の書に攝めた事だ、日蓮の史傳と所依たる法華經の梗概と教義の概要との三方面から、相互を照應して日蓮主義を描かんとした事にある。

第一篇「日蓮聖人といふ人」に於ては之を七章に分ち屢々日蓮自身の遺文を引用しつゝ、傳説的なるものも當にあり得べきものは取り入れて要領よく描いてあり、第二篇「法華經といふ經典」に於ては、流傳の歴史・一經の組織・迹門の梗概・本門の梗概・本經の位置・一經の肝心の六章に分けてあるが特に第六章に於ては一經の肝心として、一念三千論・開三顯一論・二乗作佛論・久遠實成論・此土佛國論・人道開會論・末法爲正論・神力別付論の八項に於て把握せられてなり、第三篇「日蓮主義といふ教」に於ては、極めて要領よく日蓮主義の教義をまとめてあり、序論・日蓮聖人の宗教・日蓮聖人の宗旨・結論の四章よりなり、その中第二章の「日蓮聖人の宗教」に於て明教・鑑機・察時・知國・考序の所謂「五綱教判」を取扱ひ、第一章「日蓮聖人の宗旨」にては所謂「三秘」を扱つてあるので、何れも研究問題上の種々の重要な暗示に富み、第四章は結論として日蓮主義の研究態度として實踐と

研究との行學二道を併せるべきを説き、日蓮主義の指導精神として開顯と統一とを提示し、日蓮主義の教團生活としての使命を自ら反省し、以て日蓮主義の實踐的意義を述べてゐる。極めて平易なる日蓮主義概論として、好箇の著である。敢て推す。(野津悦三)

大島 豊譯

マックス
シエラー

宇宙に於ける人間の地位(寄贈)
東京第一書房

原著 Die Stellung des Menschen im Kosmos: (Darstellung 1922) はマックス・シエラーの最後の著作となつたもので彼の所謂哲學的人間學の基礎付けのために公にされたものである。本書の内容に就ては、我國の人々によつて、既に紹介や研究が行はれてゐるから、茲には更めて内容を述べない。大島氏の譯書は、譯出上考ふべきものが尠くないと思はれるが難澁な原文の譯出を敢行せられた同氏の勞を多としたい。

琉球神道記

東京 大岡山書局

本書は天文二十一年奥州岩城野に生れ寛永十六年に歿した淨土宗の僧袋中上人の著述として有名な琉球神道記、琉球往來、南北二京靈地集、寤寐集等の外に更に神道集略抄、上人

傳記資料、著述目錄並解題を併せ収録した五百八十頁餘の大冊である。

本書に収録された上人の著作は夫々讀者にとつて價值あるものであるが特に興味深いのは琉球神道記と題する一文である。本文は上人が慶長八年に琉球に渡り滞留する事三年の間に記されたものであつて一種の琉球風土記とも見られ得るものである。上人が之を著されたのは島津氏の征服五年前に當るから未だ日本内地との文化交渉が瀕繁に行はれなかつた時代である。隨つて古琉球の信仰、慣習等を知る上には極めて好箇の資料と言はなくてはならない。殊に本文第三卷に收められたキンマモンの條は此の意味に於いて見逃し得ぬものである。即ち此處に於いてはジネリキユ、アマミキユ、ギツイカナイノキンマモン、オボツカクラノキンマモン、キミテズリ、チウチキウ、山神等の琉球の神々の事更に針衝ハツキの風習、大鯨、變成男子等の民間説話等が取扱はれて居り文中のガモロにも左註が施されてゐて讀者にとつて極めて便宜である。又此の卷に於いては當時存在してゐた琉球の諸寺諸神社の緣起由來等も詳細に説明してゐるが唯琉球の民間信仰をも凡て佛教的觀念を以つて説明してゐる點は讀者の豫め留意して置く可き事であらう。卷末に附された上人傳記資料、著述目錄並解題の二項目は袋中上人研究者にとつては極めて價值あるものであり、編者のかゝる勞は多いに感謝する可きものであらう。(池上廣正)

新刊紹介

Bracke, Walter

Die Religion der Germanen in

Quellenzeugnissen.

Frankfurt a. M. 1937.

著者はライプチヒ大學教授。書名が示すやうに、ゲルマンの宗教に關する史料を蒐集したものであるが、これを雜然と羅列してあるのではなく、「民族生活に於ける宗教」、「信仰と敬虔」、「アニミズムと呪術」、「創世と終末に關する神話」の諸項に組織的に分類したものである。また卷末には時代別の目次も添へられ、これが索引の役割をなしてゐるので、著者の自負する如く、ゲルマンの宗教史を探究するものにとつては便利な、且つ重要な書であるといへる。

Beyer, Kurt

Kants Vorlesungen ueber die Philosophische

Religionslehre.

Akademische Verlag Halle, 1937.

類書としては、既に一八一七年と三〇年にベリツの版があり、その他にもゾオルクマン版、グンツィヒ圖書館版がある。本書は、この三つの版本を對照してベリツ版の修正、補足を行ひ、より完全なものへと考証を進めてゐる。カントの宗教

哲學を研究するものゝ必携の書であり、われわれは編者のかかる努力に對して深甚の敬意を表すべきであらう。

Deshpande Mrs. Kamalabai

The Child in Ancient India.

Poona, 1935.

宗教的儀禮に始まり、宗教的儀禮を以て終る古代印度人の生涯は、既にその懐胎の瞬間より死後に至る迄も、事ある毎に所謂サンスカラなる諸種の神聖なる祭儀を伴ふものであつた。斯かる方面の研究は印度宗教史の上より見るも、また社會文化史の上よりするも極めて興味ある問題であるが、著者が古代印度文化研究の處女論文として、之等の諸儀禮の中より特に小兒に關する問題を捉へ來つたことは、誠に婦人として適はしく、而も著者が母國に於ける傳統的知識と教育とに加ふるに、プラーグ大學に於けるウィンテルニッツ教授の指導をうけしこの學術論文は極めて重要な價值を有するものといふべきである。本書は先づサンスカラの何たるかなを述べ、その起源發達を論じ、次に本論文の主題たる小兒に關する九種のサンスカラの儀禮を敘述し、更にウパナヤナの儀式に就きその發達、意義を詳述してゐる。著者はこの論文の作成に當り、現今出版せられてゐる十四のクリヒヤ・ストトラを周到に吟味し、更に各種ヴェーダ文獻並に法典文獻を參

考し、最新の資料をも參照して之によつて現代印度に於ても猶ほ不明なる種々の習慣、祭儀に對し興味ある説明を與へてゐる。最後に本書の末尾をなす小兒結婚に關する一章は特に注目し値すべく、この奇習に關心を有する讀者は之により大なる示唆をうけることを疑はない。(田中於菟彌)

Hessen, Johannes

Die Geistesströmungen der Gegenwart.

Freiburg im Breisgau, 1937.

一つの國の文化を全體的に概観するといふ事は決して容易な業ではない。この點において本書はよく獨乙の自然科學・文學・藝術・哲學・宗教の諸方面にわたつての特に十九世紀から二十世紀への轉換の精神的意義を強調しつゝ、今世紀が文化全般に通じて、宗教への道にあるものたることを説かうとした。

偕十九世紀と二十世紀を對照して、夫々を特長づけるものを求むれば、十九世紀は、一般に自然主義と無神論の時代といふことが出来るが、二十世紀は正に、この二つのものを精神と信仰の兩面から克服する點に意義が有する。「學術の中においては、思想の根本的建直しが行はれ、それは特に自然科學にみとめられるものであつて、即ち、自然科學の中の活潑な努力と思潮とは、十九世紀の機械的世界像の超克といふ標語の下に一括する事が出来る。これに對應して、精神科學に

於ても、嘗ては、精神を物質と見、文化を自然と見なさんと
して、其の爲め、精神と文化の特性と獨立性を誤認し且つ否
定したところの自然主義的思惟と袖を分つ事となつたのであ
る。藝術についてみると、印象主義、即ち實証主義的自然主
義的時代性の、類型的藝術形式の運動から、表現主義へと推移
してゐる。そしてこの表現主義の中に、新時代の精神が恐ろ
く最も明瞭に明されてゐるのである。哲學に之を見ても、思
惟の改造が、自然主義への反撃と、精神並びに價値の世界の
再發見とな惹き起した。世界觀上の變動は、まづは明かにあ
らされる。而も之は、正に指導的地位にある人々の宗教に對
する新しい積極的態度に於て見らるゝのである。最後に宗教
界自身は、今日恐らく最も活動的であり、生氣に豐んだもの
であらう。既成教團の内部においても、亦外部に於ても、宗
教の爲め、又、生活の宗教的形成のために、争闘をみるので
あつて、これは、此の新時代が、宗教的に無關心無感覺であ
つた前代との最も著しう相違である。(十五—十六頁)

I Kap: Wandlung in d'r Wissenschaft. (17)

- (1) Die Überwindung des mechanischen Weltbildes in
den Naturwissenschaften—(1) Physik (2) Biolo-
gie.

(11) Umbüche in den Geisteswissenschaften—(1) Psy-
chologie, (2) Kultur- und Geschichtswissenschaft.

II Kap: Die Geisteswende in der Kunst. (53)

新刊紹介

(1) Die Überwindung des Naturalismus.

(1) Das Religiöse in der modernen Dichtung in

III Kap: Der neue Geist in der Philosphie. (85)

(1) Naturalistische Ideen und ihre Bekämpfung. (1)

Nachwirkung Nietzsches, (2) L. Klages' Lehre Vom

Menschen. (3) Basenhorenscher Biologismus.

(1) Die Wiederentdeckung des Feiies und der Werte.

(1) Die Neue Geisteslehre. (2) die Neue Weltlehre.

(iii) Die Philosophie auf dem Wege zur Religion.

III Kap: Religiöse Strömungen. (131—181)

(1) Auserkirchliche

(1) Antichristliche (Bergmann u. Hauser)

(2) Christliche (a) die in dieische Christenbewe-
gung. (b) die Oxford-Bewegung

(ii) Innerkirchliche.)

(1) Der Protestantismus. (a), Dialektische The-
ologie, (b) Die Ökumenische, od. Unionische Be-
wegung. (c) Die hochkirchliche Bewegung.

(2) Der Katholizismus. (a), Der Neothomismus,
(b) die liturgische Bewegung, (c) die litur-
gische Bewegung.

(b) die liturgische Bewegung, (c) die litur-
gische Bewegung.

かく入々は、本書から、現代獨逸文化の極めて簡明な全
體的素描を得る事が出来る。(深川恒喜)

後記

既報の通り、今回出版書肆を變更し、本號以後、不二屋書房から發行されることになつた。

同書房は本書に對して深い理解と好意を寄せられてゐる。今後とも會員各位の御支援を願ふ次第である。

△日本佛敎學協會は今秋第十周年を迎へ、來る十月二十三・二十四兩日に亘り東京帝大に於て大會を開催すべく、諸般の準備も整へられ、研究發表者として左の諸氏の決定を見

た。
深浦正文氏、山口益氏、佐藤密雄氏、羽溪了諦氏、林屋友次郎氏、藤本了泰氏、坂本幸男氏、鹽田義遜氏、宇井伯壽氏

昭和十二年五月廿五日 印刷
昭和十二年六月一日 發行

新第十四卷・第三號

編輯者 宗 敎 研 究 會

東京帝國大學文學部研究室内

右代表著 崎 正 治

發行者 和 用 操

東京市芝區南佐久間町一ノ五五

印刷者 水 靖 一 郎

東京市芝區南佐久間町一ノ五五

印刷所 不二屋書房印刷部

東京市芝區南佐久間町一ノ五五

一冊	金一〇〇(送・又)	會員希望の方は現會
三冊(半年)	金三〇〇(送共)	員の紹介に金五圓を
六冊(一年)	金五八〇(送共)	添へて發行所へ御申
六冊(會員)	金五〇〇(送共)	込下さい。

「宗敎研究」發行所

不二屋書房

東京市芝區南佐久間町一ノ五五
電話 芝 三五一八番
振替 東京 三八六五番

宗教研究會役員 (A B C 順)

代表者

姊崎正治

委員

赤松智城

福島直四郎

羽溪了諦

原真乘

干瀉龍祥

久松眞一

本田義英

石橋智信

金倉圓照

宮本正尊

長井眞琴

小野島行忍

佐野勝也

佐藤泰舜

鈴木宗忠

宇井伯壽

宇野圓空

山田龍城

編輯委員

深川恒喜

梶芳光運

勝又俊敦

小口偉一

田中於菟彌