

三願轉入の心理

——淨土佛教に於ける日本的なものゝ展開——

鈴木宗忠

佛教に於ける日本的なものとは云ふには、二つの意味がある。一は佛教を軌軸として日本佛教を考へることであり、二は日本を軌軸として日本佛教を考へることである。先づ佛教を軌軸として日本佛教を考へる。佛教は印度に起つたものではあるが、それは印度民族若くは印度國を離れては意味をなさない婆羅門教乃至印度教とは異り、宗教としての性格から云へば、元來世界的なものである。然しそれが印度に行はれた間に、流石に印度的な色彩の染みつくことを免れることが出来なかつた。次いでそれが支那に傳はると、支那的氣風を得、日本に來ると、日本の特質を展開した。けれども何處へ行つても、それは世界的であると云ふその本來の性格を失はない、寧ろこの性格は、佛教が印度から支那に傳はり、支那から日本に來るに連れて、次第に展開した傾きがある。この意味に於ては、佛教に於ける日本的なものは、宗教としての佛教の性格を最もよく顯現したと見ることが出来る。次に日本を軌軸として日本佛教を考へる。元來日本には、その民族性として、日本精神がある。それは道德的な

ものではあるが、同時に亦宗教的なものでもある。この日本精神が外來の佛教に働き、印度的なものを斥け、支那的なものを捨て、日本的なものを展開した。けれどもこの日本的なものは、佛教の本來の性格である世界的なものを滅却しないで、却つてこれを發揮した觀がある。かやうに見て來ると、佛教に於ける日本的なものゝ考察は、その軌軸を佛教に置くにしても、或は日本に置くにしても、結局は同一な處に歸着すると云はなければならぬ。我々は淨土佛教に於ける日本的なものゝ展開を考察して、特にこの感を深くするのである。

我國に傳來した佛教は、主として大乘佛教であるが、これには淨土門の佛教の外に、それに對立する聖道門の佛教がある。然し我々は今こゝでは、親鸞の淨土眞宗が、淨土佛教に於ける日本的なものとして、印度的なものを斥け、支那的なものを捨て、如何に展開して來たかを明にするであらう。親鸞の淨土眞宗は、法然の淨土宗から出發する。法然の淨土宗も日本的なものゝ云へないことはないが、それには多分に支那的な殘滓がある。日本的なものゝと云ふ點から見ると、それには夾雜性があつて、純粹性が缺けて居る。これに比較すると、親鸞の淨土眞宗は、純粹に日本的なものであるとは云つても、初めから日本的なものとして、日本に出たものではなく、日本的なものゝと云ふ點から云へば、多分に夾雜性に充ちた、従つて支那的な殘滓のある法然の淨土宗から出發したものである。そして法然の淨土宗は、それが支那的な殘滓を保持するだけに、無論直接には支那に由來する。然しその眞の淵源を尋ねると、それは印度に由來する。故に親鸞の淨土眞宗を明にする爲めには、我々は支那や印度の淨土佛教に就いて、少しく檢討するの必要がある。

淨土佛教は、支那に於ては、三流が行はれたと稱せられる。慧遠流、善導流、慈愍流がそれである。この中で、

最も古いのは慧遠流で、これは東晋の末に起つたもので、西暦五世紀の初に當るが、その後も相當に長い間、師資相承があつたやうに思はれる。その最も新しいのは慈愍流で、盛唐に現れたもので、西暦八世紀の初に當るが、これも後世に大分行はれた形跡がある。この二流も、日本の淨土佛教に全く關係がないとは云へないが、それは間接的なもので、決して直接的なものではない。日本の淨土佛教に直接的な影響を與へたものは、善導流である。これはその起つた時代から云へば、二者の中間に當り、これを主唱したものは善導で、西暦では七世紀の中頃になるが、その源流とも云ふべき曇鸞は、北魏の盛な頃に出たもので、七世紀の初に當る。曇鸞から道綽を経て、善導に至つて大成した。故にそれは善導流と云はれるが、その後も懷感から少康に及び、その相承は續いた。けれどもそれが日本の淨土佛教に絶大な影響を與へたのは、主として善導に基くのである。日本の淨土佛教を獨立宗の位置に高めた法然は、懷感も少康も認めないわけではないが、彼に決定的な影響を與へたものが善導の著書であることは疑はれない。

淨土佛教に於ける純日本的なものとしての親鸞の淨土眞宗が、如何して發表して來たかを研める爲めに、我々は先づ法然に行き、それから支那へ行つたが、その源流は善導であることが明になつた。故にこゝで問題になるのは、善導の淨土佛教の性質である。我々はこれを解く爲めに、今一度支那の淨土佛教の氣風を顧みるであらう。淨土へ往生することを目的とする點に於ては、三流の支那の淨土佛教には變りはない。これは三流が、共に淨土佛教と云はれる限り、固より當然のことである。然し淨土へ往生する仕方、即ちその手段に關しては、三流に相違がある。この相違があるが故に、三流が各々特異の淨土佛教として存立するわけである。慧遠流は、この手段

を觀念とし、慈愍流は悟念とした。法然が一枚起請文に於て、「もろこし我朝もろくの智者たちの沙汰し申さるゝ觀念の念にもあらず」とした觀念の念と云ふのが、慧遠流に當り、又同じく「また學問をして念の心をさとりて申す念佛にもあらず」とした悟念の念と云ふのが、慈愍流に當るのではなからうか。この二流では、淨土へ往生する仕方に關し、かやうに一はこれを觀念とし、他は悟念としたけれども、然し念に於ては一致する。それならばこの念とは何であるかと云ふに、それは念佛のことである、阿彌陀佛を念することである。阿彌陀佛を念するとは、觀心修證の冥想に於て、阿彌陀佛を對象とすることである。換言すれば阿彌陀佛を對象として冥想に耽ることである。この二流に比較すると、善導流が淨土へ往生する仕方と考へるものは、大に異なる。それは念佛ではなくして稱名である、阿彌陀佛の名を唱へることである。法然が一枚起請文に於て、前に引いた文の次に、「たゞ往生極樂のためには南無阿彌陀佛と申せば、うたがひなく往生するぞと思とりて申外には別の子細候はず」としたのは、彼自らの淨土佛敎を告白したものに違ひないが、同時にそれは支那の善導流の淨土へ往生する仕方を述べたものでもある。尤もこゝに注意すべきは、善導流の淨土へ往生する仕方は、稱名であつて、念佛ではないと云つても、その念佛ではないと云ふのは、慧遠流や慈愍流で主張するやうな意味の念佛ではないと云ふまゝのことである。稱名も三心に基く以上は、念佛稱名であるから、矢張り一種の念佛である。たゞその重きを置く所が、彼と此とは異なるに過ぎない。淨土佛敎に於ける念佛は、宗教一般に就いて云へば、理想の實現を指したもので、これには精神過程の全體が關係する。この場合に於ける精神過程の全體は、佛敎の術語で云ひ表すと、身口意の三業に當ると稱してよからう。これを念佛に就いて云へば、慧遠流の觀念や、慈愍流の悟念は、意業を

中心とした念佛であり、善導流の稱名は、口業を中心とした念佛である。等しく念佛であつても、その重きを置く所が異なるに従つて、かやうな區別が生ずるのである。

然らば何故に慧遠流や慈愍流の念佛は意業に重きを置き、善導流の念佛は口業に重きを置くかと云ふに、私見に依れば、三流の念佛は何れも支那の淨土佛教ではあるが、眞に支那的氣風を有するものは、たゞ善導流の念佛だけで、他の二流の念佛は印度的色彩を保持するからである。

阿彌陀佛を念ずるのに、慧遠流の淨土佛教が觀念に依り、慈愍流の淨土佛教が悟念に依つたことは、確に印度的である。淨土佛教に限らず、聖道門の佛教でも、一般にそれに印度的色彩があると云ふのは、一言に云へば、それが冥想的であることである。慧遠流の觀念にしても、又慈愍流の悟念にしても、共に阿彌陀佛を對象として、冥想に入ることであるから、私はこの二流の支那の淨土佛教は、印度的色彩を保持すると云ふのである。印度は大部分熱帶圏に屬し、土地も陰鬱の所が多いから、こゝで思索でもしようとするには、人里離れた靜閑處に行くの外はない。故に印度で思索することは、自ら冥想に耽ることになるでもあらう。勿論印度の思想に、冥想的色彩の多いことには、種々の事由もあるであらうが、その氣候風土がそれに重大な關係を有するのではなからうか。それは何れにしても、冥想的であることが、印度思想の特色であるとは云へやう。これを宗教に就いて見るに、印度の民族性を離れない婆羅門教でも、又本來世界的である佛教でも、一般にこの色彩の染みつくことを免れることは出来ない。このことは我々のこゝで問題とする淨土佛教に關しても、全く同様である。

淨土佛教に關して、冥想的であると云ふのは、阿彌陀佛を對象として、冥想に入ることである。これが念佛で

ある。故にそれは身口意の三業から云へば、勿論意業である。かくしてその結果、念佛の行者は、阿彌陀佛を見、命終の後には、その淨土である極樂世界へ往生することが出来ると信ずる。尤も往生思想の起源を尋ねると、この思想の起つて來たのは、佛を念じて、その國土に往生しようとしたことから生じたのではなくして、善業を積んで、人間界よりも上位な天上界へ往生しようとしたことから生じたものであらう。換言すれば往生思想としては、念佛往生よりは諸行往生の方が先きであらう。その理由を説明すると、元來佛敎の期する所は、修業に依つて、この苦土に居りながら、直に佛になることである。然し實際を顧みると、我々は煩惱熾盛で、行業はその所期に副はない。ところが善因を積み善果を得ると云ふことがあるから、今生に善業を積んで置けば、來世には煩惱の劣弱な天上界に生れることが出来て、今生では思ふやうに行かなかつた修業も、この天上界に於ては、割合にたやすく成就し得て、いつかは佛に成るであらう。こゝに煩惱の少い天上界と全く苦惱のない他方佛の淨土とを結びつけることに依つて、淨土往生の思想が生ずるのである。この場合に於て、淨土往生の正因となるものは、善業である。私が往生思想としては、諸行往生が原始的なものであると云ふのは、この意味に外ならぬ。けれども特定の佛の特定の淨土へ往生する爲めには、善業だけでは十分でない。それが爲めには、その佛を隨念し、この善業をその淨土に廻向しなければならぬ。これが念佛である。私が往生思想としては、念佛往生が諸行往生の後に生じたと云ふのは、この意味である。往生の因と云ふ點から見ると、かやうに淨土往生には二つの思想がある。前に起つたものが諸行往生であり、後に出て來たものが念佛往生である。然しこの二つの思想は、二つが出揃つてからは、常に相關聯して居る。諸行があつても、念佛がこれに加はらなければ、往生の業としては完成し

ない。成程善行を積めば、人間界よりは上位の天上界へ生れることは出来るであらう。然し特定な佛の特定な淨土へ生れる爲めには、その佛を念じ、善行をその淨土へ廻向しなければならぬ。又念佛だけでも、諸行がこれに加はらなければ、往生の業としては、前と同様に十分でない。何故なれば、佛を念じさへすれば、どんな悪い行をして、淨土へ往生することが出来ると云ふのでは、戒律を中心とする佛敎は成り立たないからである。たゞこの二者の中で、何れが主となるかに従つて、或は念佛往生と云ひ、或は諸行往生と云ふまでのことである。

これを印度の淨土佛敎に就いて考へると、阿彌陀經にも、大無量壽經にも、この二つの淨土往生がある。然しこゝに注意すべきは、大經では、この二つの淨土往生を共に彌陀の誓願に歸することである。換言すれば、小經では、諸行往生も、念佛往生も、共に念佛行者の自力の往生であるが、これに反して、大經では、二つの往生は、共に阿彌陀佛から出る他力の往生である。支那の淨土佛敎でも、印度的色彩を保持する慧遠流と慈愍流とは、この二つの淨土往生をそのまゝに繼承した。たゞ印度の淨土佛敎に於ては、この二つの淨土往生の思想が混在して居たが、支那の淨土佛敎になると、この二つの思想が分離して、別々な流派を形成した。即ち慧遠流は諸行往生の淨土佛敎であり、慈愍流は念佛往生の淨土佛敎である。慧遠流が念佛往生の淨土佛敎であることは、それが阿彌陀佛を念ずるのに、觀念に依るのを見ても、これを判斷することが出来る。然しこの流は觀念を主とするとは云つても、事理雙修を主張する所から考へると、それは決して諸行を捨てるものでないことは疑はれない。又慈愍流が諸行往生の淨土佛敎であることは、それが阿彌陀佛を念ずるのに、悟念に依るのを見ても、推測するに難くはない。然しこの流は悟念を主とするとは云つても、禪淨合行を主張する所から考へると、それは決して念佛

を捨てるものでないことは明である。要するにこの二流の念佛は、冥想的なものであり、身口意三業から云ふと、意業に重きを置くものであるから、たとひそれは支那に行はれて居たにしても、印度的色彩を脱することは出来なかつた。

然るに善導流の淨土佛教は、印度的色彩を脱却して、支那的氣風を發露した。印度的色彩を脱却したと云ふのは、それが阿彌陀佛を冥想の對象とすることを止めたことである。成程それは慈愍流の淨土佛教とは異り、佛を念するのに、悟念に依ることはしない。それは諸行往生を捨てたわけである。この意味に於ては、確にそれは阿陀佛を冥想の對象とすることを止めたのである。尤もそれは念佛往生には止住する。或る意味に於ては、それは諸行往生を捨てた代りに、念佛往生を強調したと云へないことはない。けれどもその念佛往生は、慧遠流の淨土佛教で主張するが如き觀念の念佛ではなくして、稱名の念佛である。私が善導流の淨土佛教が支那的氣風を發露したと云ふのは、この意味に外ならぬ。

印度的色彩が冥想的であるのに對して、支那的氣風は、一言に云へば、實際的である。支那は大部分溫帯に屬し、土地も大體清朗であるから、冥想に耽ると云ふやうなことはなく、凡てが實際的である。思想の方面でも、哲學や宗教は起ることはなく、道德や政治に限られて居た。儒家でも、道家でも、その他の思想でも、何れも皆實際的であり、更に刻實して云へば、功利的である。私はこの實際的、功利的な支那的氣風が淨土佛教に反映した結果として、印度的な冥想の念佛は、支那的な稱名の念佛になつたと考へるのである。冥想的な印度人から見ると、阿彌陀佛を念ずるにしても、それは禪定的修證と同一になるべきは當然である。故に印度に於ては、淨土

佛教も、聖道門の佛教と等しく、悟念の念佛となり、觀念の念佛となつた。これをそのままに繼承したものが、支那に於ては、初の慧遠流の觀念の念佛であり、後の慈愍流の悟念の念佛である。けれどもかやうな難澁な冥想の念佛は、實際的であり、功利的である支那人の氣風には、びつたり合するとは云へない。等しく阿彌陀佛を念ずるにしても、もつと氣樂な手取り早いものが、彼等には適當である。この要求に應じて現れて來たものが、善導流の稱名の念佛ではなからうか。身口意三業の上から云ふと、彼の二流は意業の念佛であるが、此の一流は口業の念佛である。尤も善導流の念佛も、口にたゞ南無阿彌陀佛と唱へるだけではなくして、それには三心が肝要であるとせられる。三心とは至誠心、深心、廻向發願心であるが、これは確に意業であるから、觀念でないとは云へない。然しこれは冥想的な觀心修證ではなくして、氣樂な信心觀喜である。それは實際的であり、見やうに依つては、功利的であるとも考へられる。

この實際的な稱名の念佛は如何して起つて來たかと云ふに、大小兩經に依る限り、印度の淨土佛教は、既述の如く、觀念の念佛であり、悟念の念佛である。尤も小經には、「名號を執持して、……一心不亂なれば、其の人命終の時に臨んで、阿彌陀佛は諸の聖衆とともに、其の前に現在す」とあるから、これは稱名の念佛であるやうに思はれる。けれども文の關係から考へても、この執持名號は稱名とは思はれない。更にこゝの所を梵文で見ると、執持名號は *Nāmadheyam manasikariṣyati* であるから、それは稱名の念佛ではなくして、確に觀念の念佛である。稱名念佛の初めて出て來るのは、少くとも經典としては、それは觀無量壽經である。勿論觀經も、表面から見ると、定善の十三觀は言ふまでもなく、散善の三福九品も、下品三生を除いては、何れも皆觀佛である。

換言すれば、それは悟念の念佛である。然し下品三生になると、觀念の念佛が現れるのみでなく、實に稱名の念佛が出て来る。故にこの經は、その底意を探つて見ると、悟念の念佛や、觀念の念佛を止揚して、稱名の念佛を主張したものとすべきではなからうか。私は色々な點に於て、觀經は大小二經を豫想して、支那で撰述せられたものであると考へるが(その委しい論證は他の機會に譲る)、その中表示せられる淨土佛教の性質から見ても、それが冥想の念佛を捨て、稱名の念佛を主張する限り、印度的ではなくして、支那的である。

稱名の念佛を中心とする善導流の淨土佛教に於ては、善導自身は無論のこと、その師の道綽も、淨土三部經の中では、觀經を中心とした。この流の源祖とも云ふべき曇鸞の如きは、その著淨土論註に、現存の觀經をそのまゝに引き、自個の淨土佛教の據證とした。この經は彼がその師菩提流支から傳承したものと云はれるが、恐らくは曇鸞は觀經の眞意義を明にした初めての人であらう。實に觀經に於ては、稱名の念佛に依つて、淨土佛教が實際的になつたことが明示せられる。大經に於ては、觀念の念佛即ち念佛往生が説せられた際に、彌陀の誓願に依るも、この念佛だけでは、五逆の重悪人と謗法の罪を犯したものは、淨土へ往生することは出来ないとせられた。この意味に於ては、觀念の念佛は決して實際的ではない。悟念の念佛は、猶更のことである。尤も悟念の念佛即ち諸行往生が、大經に於て説せられた際には、五逆にも謗法にも言及して居ないが、無論その意味は含まれて居ると解すべきである。何故なれば、諸行は戒を含み、若くは少くともそれを豫想するから、諸行往生に依つて五逆謗法が除外せられることは云ふまでもないからである。然るに稱名の念佛になると、それは極めて實際的なものであつて、誰でも容易に實行することが出来る。故に觀經に於ては、極悪の罪人で、觀念の念佛や、悟

念の念佛を行ふことが出来ないものでも、稱名の念佛は行ふことが出来るから、これに依つて淨土へ往生することが出来るとせられた。即ち下品上生では惡業の人が救はれ、下品中生では破戒の人が救はれ、下品下生では五逆十惡の人が救はれる。但し觀經に於ても、謗法の罪を犯すものは救はれない。何故なれば、これは信心を缺くからである。稱名の念佛でも、既述の如く、たゞ口に南無阿彌陀佛を唱へるのみではなくして、それには三心が必要である。三心は信心に外ならぬ。故に稱名には信心が伴はなければ、救はれるわけには行かない。觀經に於て、極惡の罪人が救はれると云ふのは、過去にどんな罪を犯しても、一旦悔悟して、信心を起し、南無阿彌陀佛を唱へるやうになると、それ等の罪は消えて、淨土へ往生することが出来ること云ふ意味である。淨土佛教も、ここまで來ると、實際的なものであり、手取り早いものではないか。

この實際的な善導流の念佛を繼承したものが、法然の淨土宗である。法然と善導とは、淨土佛教としては、等しく稱名念佛を中心とするけれども、その間には可なりな相違がある。第一、善導の淨土佛教は、明に觀經中心主義である。然るに法然のそれは、少くともその當相の上から見ると、大體に於て三經を同等視する。尤も念佛を稱名とする限りに於ては、それも觀經中心主義と云へないことはないが、寧ろ何れかと云へば、それは大經を表に出して居る觀がある。第二、善導も大經の第十八願に重きを置くが、これを解釋するには觀經を中心とする傾向がある。然るに法然は第十八願を解釋するのに、少しも觀經に依憑するが如きことなく、全く大經の上に立つて居る。これを選択本願とするのは、それである。かくして稱名念佛の淨土佛教は、法然に至つて完全な獨立宗となつた。成程善導流の稱名念佛も、慧遠流の觀念々佛や、慈愍流の悟念々佛とは異り、少くともその意氣込

の上から見ると、最早や寓宗ではなく、既に獨立宗であつた。然し稱名念佛が、事實として淨土佛教の獨立宗となつたのは、法然に始まるのである。こゝに日本的淨土佛教としての法然の淨土宗の意義がある。けれども善導流の念佛が、支那的な淨土佛教であつた如くに、それから出た法然の淨土宗も餘程日本的になつたとは云へ、猶支那的殘滓の存することを免れることが出来なかつた。

法然の淨土宗から出た親鸞の淨土眞宗になつて、始めて淨土佛教に於ける日本的なものが、純粹に展開した。法然の淨土宗は、その眞髓を云へば、安心起行である。これには全體としては日本的なものが現れないわけではないが、分析して見ると、それは支那的なものであると云つても差支ない。如何してそれが支那的であるかと云ふに、表現の上から見ても判るが、内容の上から見ても判る。先づ表現の上から云ふと、安心は三心であり、起行は四修である。三心は言ふまでもなく觀經から出たものであるが、これを強く主張したのは善導である（選擇集第八三心章）。四修も善導から出て居る（同第九四修章）。かやうに考へると、法然の淨土佛教は、表現の上では、善導の埒内に在ると云はねばならぬ。この意味に於ては、それは支那的である。次に内容に就いて考へると、安心は信心であり、起行は念佛行である。一言に云へば、法然の淨土佛教は、信に基く行である。これに於ては、信は固より重んぜられるけれども、然しそれはその基礎となるに止まり、その當體を云へば、何處までも行である。常に南無阿彌陀佛と口に稱へ、その功德に因つて、臨終の後は、未來に於て、極樂淨土へ往生しようとする。これが當體から見た法然の淨土宗である。勿論善業を積めば、善果が得られる、従つて人間界の我々も、功德に因つて、天上界に生れることが出来ると云ふのは、印度の思想である。淨土佛教がこの印度の思想に基いて發生

したことは疑はれない。けれども念佛を申しさへすれば、それだけで往生が出来ること云ふのは、極めて實際的であつて、それは支那的である。殊にそれは或る勢力を出せばそれに應ずる報酬があると云ふ功利的な支那的氣風に合する。この意味に於ても、法然の淨土佛教は、支那的である。親鸞の淨土眞宗は、法然の淨土宗から出たけれども、法然の宗教の眞髓である信に基く行に於て、親鸞は行を抹殺して、信を強化した。法然の信は、既に述べた如く、安心であつて、その内容は三心である。親鸞も三心を輕んずるわけではないが、これを内容とする信の性質は、法然と親鸞とでは、決して同一ではない。法然の信は、念佛行の基礎となるに止まるが故に、その宗教の眞髓は念佛爲本である。然るに親鸞の信は、念佛行を抜きにした、それ自身で價值を有する信である、故にその宗教の眞髓は信心爲本である。尤も親鸞にも、念佛行がないわけではないが、法然のそれとは異なる。法然の行は、大經の第十八願の因文に基く乃至十念の念佛行である。この行をすれば、それに因つて往生が出来ること云ふ、自力的な、もつと極端に云へば、功利的な念佛行である。然るに親鸞の行は、第十八願に基く念佛行ではなくして、第十七願に基く所謂廻向行である。勿論その由來を尋ねると、それは第十八願から導來せられたものにはあるが、因文の乃至十念に基くものではなくして、果文の乃至一念をきつかけとして、彌陀の廻向に辿り着き、その廻向から引き出された聞名と稱名とが、親鸞の行の正體である。私がこれを廻向行と稱するのは、彌陀の廻向から出た行と云ふ意味に外ならぬ。既にそれは彌陀の與へる行であるから、そこには自力的な、従つて功利的な要素は微塵もない、沒我的であり、沒利的である。法然の念佛は、支那的氣風を承けて、實際的ではあつても、それと同時に、自力的であり、功利的である限り、その勢力は微弱であることを免れないから、功果の直に現れ

ることを期待するわけには行かぬ。その功果の現れるのは、やつと臨終後の未來である。それは未來往生の淨土佛教である。然るに親鸞の信心は、自力を捨て、功利を離れ、全體を擧げて、彌陀の力に任せるのであるから、その勢力は強盛であり、従つて所期の理想は直に實現せられる。それは淨土佛教であつても、未來往生の宗教ではなく、即得往生の宗教である。私見に依れば、こゝに淨土佛教に於ける純粹に日本的なものが展開する。

印度的色彩が冥想的であり、支那的氣風が實際的であることは、既に述べた通りである。これに比較すると、日本の特質は、一言に云へば、現實的である。印度的色彩が冥想的であるのは、印度の氣候風土が陰鬱であるのに基き、支那的氣風が實際的であるのは、支那のそれが概して清朗であるのに基く。日本の氣候風土は、四方に海を廻した島國のことゝて、陰鬱な所は少しもなく、全く清朗である。故にそれは無論印度と異り、何れかと云へば、支那に近い。然し支那も印度と同様な大陸のことゝて、印度に比すれば、概して清朗であるが、日本から見ると、較べものにはならぬ。支那には、印度と等しく、相當に陰鬱な所があるが、日本には、全くそれが無い。日本の氣候風土は、眞の意味に於て、快晴明朗である。従つてこの氣候風土にはぐまれた日本の思想が、かの氣候風土にはぐまれた支那のそれと、異なるべきは當然である。支那的氣風従つてその思想が實際的であるのに對して、日本の特質従つてその思想が現實的であるのは、全くこれが爲めであらう。支那の思想は實際的であるから、政治や道德に限られた觀がある。日本の思想は現實的であるが故に、色々な點に於て、支那のそれとは一致しない。現實的と云へば、往々卑俗的と誤解され易いが、日本の思想は現實的がその特質であると云つても、決

してそれは卑俗的ではない。卑俗的と云へば、現實の内に満足し、少しも高貴なものを求めようとしないが、日本の思想は、全くこれと異り、現實の内に、理想を求める。たゞそれは印度のそのやうに、冥想に耽ることなく、又支那のそのやうに、實利に陥ることなく、飽くまでも現實に腰を据へると云ふ意味に於て、現實的であると云ふのである。故にそれは支那思想のやうに、道徳や政治に限られることなく、そこからは宗教は勿論のこと、哲學も起る可能性がある。然らば日本思想と支那思想とのこの相違は何れに由來するかと云ふに、私見に依れば、既述の如く、それは氣候風土にも關係するが、その根本は寧ろ民族性の相違に基くのではなからうか。支那の諸民族を支配した漢民族の性格は、主我的功利的であるのに對して、日本の諸民族を統一した天孫民族の性格は、沒我的沒利的である。尤も漢民族に於ても、又天孫民族に於ても、その構成原理となるものは、共に家族主義である。然し彼と此とでは、家族主義の性質が異なる。漢民族の家族主義は小家族主義であるが、天孫民族の家族主義は大家族主義である。漢民族の家族主義は小家族主義であるが故に、その中心となるものは家族の長である。尤もそれも民族全體を支配するものとしての主權者を認めないわけではないが、これは一時的であつて、恒久的ではない。漢民族の家族主義に於て恒久的と考へられるものは、何處までも家族の長である。故に支那思想に於ては、道徳の根本は、家族の長に對する關係で、それは親を親とする所から出た孝である。これの發したものが仁である。勿論支那の道徳に於ても、主權者に對する關係を認めないわけではないが、それは長を長とする所から出た義であつて、孝や仁に比較すると第二義的なものである。こゝに注意すべきは、支那の思想に於て家族の長を中心とするは、自己を捨て、これに奉仕するが爲めではなくして、自己を主張するが爲めに、これ

を立てると云ふことである。故に漢民族の構成原理は家族主義であり、支那思想の中心は、家族の長に對する關係である孝や仁であると云つても、その根底に横はるものは個人主義であり、利己である。然るに天孫民族の家族主義は大家族主義であるが故に、その中心となるものは家族の長であると共に、又民族の長である。寧ろ適切に云へば、この大家族主義の中心としては、民族の長が第一義的であつて、家族の長は第二義的である。故に日本思想に於ては、道德は家族の長に對する孝と民族の長に對する忠とが一本であると云はれるが、その根本は、支那思想に於ける道德とは全く反對に、忠が第一義的であつて、孝は第二義的である。家族のものが、寧ろ適切に云へば、日本民族の凡てのものが、自己を捨て、民族の長である公に奉仕することが、日本思想の特質であり、日本精神の眞髓である。故に天孫民族の構成原理は、漢民族のそれと等しく、家族主義であるが、その根底に存する思想や道德は、彼と此とでは、確に雲泥の相違がある。支那思想は、既述の如く、自我主義であり、個人主義である。然るに日本思想は沒我主義であり、全體主義である。従つて道德の根本も、支那に於ては、利己であるが、日本に在つては、滅私奉公である。かやうなわけで、支那的氣質は實際的であるが、その根底には功利主義があり、日本の特質は現實的であるが、その根底には沒利主義がある。

これを淨土佛教に就いて考へると、法然の念佛爲本の淨土宗は、既述の如く、その當體を云へば、たゞ口に南無阿彌陀佛を稱へるだけであるから、極めて實際的であるが、この念佛行に應じて、未來には淨土往生が出来るからであるから、その根底に功利的なものゝ存するのを否定することが出来ぬ。これは支那的殘滓を保持するからである。然るに親鸞の信心爲本の淨土眞宗は、全體を擧げて、彌陀の御計らひに任せるのであるから、沒

我的であり、沒利的であると同時に、この信の起るときに、即得往生で、直に正定聚の位に住すると云ふのであるから、現實的である。これは日本的特質の反映であり、日本精神の顯現ではなからうか。勿論親鸞が淨土佛教に於ける純粹に日本的なものを展開するまでには、内面的には宗教人としての煩悶苦闘があり、外面的には當時の淨土佛教からの影響があつたことは疑はれない。宗教人としての彼の煩悶苦闘は、法然門下の淨土異流の批判に始まる。この際は彼は一方に於て、後退派を整理して、方便淨土教を形成し、他方に於て、踏襲派を革新して、淨土眞宗教を形成した。かくして發生した親鸞の宗教は、それが展開するには、その批判の對象となつた淨土異流から逆に影響を受けることになつた。即ち淨土方便教は化土説となり、淨土眞實教は一念義説から廻向行説となつた(拙稿「教行信證の成立に關する思想的考察」「文化」第六卷第十一號参照)。けれども我々は親鸞の宗教の展開には、日本思想が中心となつて、意識的若くは無意識的に働いたことを見逃すわけには行かぬ。何故なれば親鸞の宗教の出發點になつた法然の淨土宗が、實際的であり、功利的であることは支那的であるが、親鸞の淨土眞宗が、沒我的であり、現實的であることは、日本思想の特質であり、日本精神の眞髓であるからである。これに就き注意すべきことが二つある。第一、親鸞の宗教は、信心爲本で、沒我的であり、沒利的であるから、念佛行に因つて、淨土へ往生しようとするやうな功利的な契機のなかつたことは明である。換言すれば、彼に在つては往生の正因は確に信心である。然しこれと同時に、彼が常に念佛を稱へて居たことも、亦事實と見てよからう。これは如何に説明せらるべきであらうか。多くの人は親鸞がこれを報恩の行としたとするやうであるが、私見に依れば、それは廻向行である。信因稱報の思想は、後の所産であつて、親鸞にはこの思想は未だはつきりして居

なかつたと思ふのである。第二、親鸞の宗教は、即得往生で、現實的であるから、信心の起るときに、直に正定聚の位に住し、臨終を待つまでもなく、來迎をたのむこともない(末燈鈔)。然し彼は積極的に往生の業が平生に成就するとは考へなかつたやうである。私見に依れば、平生業成の思想は、高田の顯智に始まる(淨土文類集寫本、これには未だ刊本はない)。

淨土佛教が法然に依つて日本に移入せられ、淨土宗と云ふ日本佛教として獨立宗となつたときには、それには最早や印度的色彩は見られなかつたが、支那的氣風は猶ほ残つて居た。これを純粹に日本的なものとしたのが、親鸞の淨土眞宗である。然らばこの純粹に日本的な淨土佛教は、これを佛教本來の性格から見ると、果して如何なものであらうか。佛教は印度に現れたものではあるが、婆羅門教乃至印度教とは異り、初めから世界的なものとしての存在權を主張した。この點は小乗も大乘も同様である。然しこゝで問題とする淨土佛教は、固より大乘の一種類若くは一階段ではあるが、他の大乘とは少しく事情の異なるものがある。それは善業を積めば、人間界の我々も天上界に生れることが出来ること云ふ生天の思想から起つたもので、佛教本來の思想から見ると、それは確に異流に屬する。佛教本來の思想では、それは身心を訓練する結果として、このまゝで成佛することである。換言すれば現在に於て理想を實現すると云ふのが、世界的なものとしての佛教本來の性格である。生天の思想から起つた淨土佛教は、印度的色彩に染められて、悟念々佛や觀念々佛となり、支那的氣風に薰んぜられて、稱名念佛となつたが、現在に於て理想を實現すると云ふ佛教本來の性格に戻ることは出来なかつた。日本の特質に陶冶せられて、それがやつと實現することになつたのである。彌陀に廻向せられて、信心が起るときに、即得往生で、

直に正定聚の位に住すると云ふ親鸞の淨土眞宗がそれである。故に親鸞の宗教は、一方から見ると、淨土佛教に於ける純粹に日本的なものゝ展開であるが、他方から見ると、世界的である佛教本來の性格が、淨土佛教の中に初めて現れて來たとも云ふことが出来る。(未完)

本佛實在を中心とする統融的宗教

——日蓮聖人の宗教「觀心本尊抄」の再認識——

山 川 智 應

一

日蓮聖人の宗教に於いて、法然上人の「選擇集」、親鸞聖人の「教行信證」の如き、その宗旨における最主要なる立宗典籍を求むれば、何人も「觀心本尊抄」を以てするに躊躇をせぬであらう。故本多日生師は、聖人の「開目抄」を以て、最後の標準御書とし、「觀心本尊抄」は、寧ろ聖人正系の宗教思想を不純ならしめるものがありとせられたが（同師著「本尊論」）、しかしそれは同師の私論であつて、聖人門下の公論としては、「觀心本尊抄」を以て最高標準の書とするに、殆んど異論はないのである。

而して本多師が、「觀心本尊抄」を以て、聖人の宗教を不純ならしめるところあるものとされたのは、師は「開目抄」の本佛實在の教義を以て、聖人の正系思想としてゐられた爲め、「本尊抄」に『我等が己心ノ釋尊ハ、五

百塵點乃至所顯ノ三身ニシテ、無始ノ古佛也』といひ、また『上行・無邊行・淨行・安立行等ハ、我等ガ己心ノ菩薩也』といひ、本佛・本化を以て、凡夫の己心中の存在とし、内在内觀の宗教となつてゐるのは、天台の一念三千に基く傍系の思想で、外部における本佛實在の正系思想を、稀薄化せしむるものであるとし、彼の日蓮宗近世の精學、優陀那日輝師や、信念の篤學一妙日導師が、『己心本尊』または『己身本佛』をいひ、または『本尊ノ實體ハ行者ノ色心』等といへるを以て、これ「觀心本尊抄」に基けるものとして、「本尊抄」を要せず、「開目抄」にして足るといひ、一念三千は天台の教學、大曼荼羅は眞言の影響などといはれたものである。

しかしながら、一念三千は、「開目抄」においても、その各論は勿論、通論においても佛教最高の思想とせられ、大曼荼羅は「本尊抄」に、法華經本門八品の所顯としてゐられるのは、本經と何等の支牒なく一致するのであるから、本多師のかゝる所論が、一私言として聖人門下の學者に容れられなかつたのは、止むを得ないところである。だが、師のそれ等の聖人の遺文を無視した所説は、吾等もまたこれを排するものではあるが、師をしてさやうなる所説を爲さしむるに至りし所以の動機においては、また深く同情するところあるものである。

それは明治四十三年の初夏の交であつた。私は南品川本光寺に顯本法華宗の講演のあつた日、師をその寺の書院に訪ねた。席には今の同宗管長井村日威師はじめ、寺主の今成師および笹川・山根？等の諸師が五六名、中川日史師はまだ大學生で、接待をしてゐられたと記憶する。その時に本多師は、「開目抄」にして足る、「本尊抄」を要せずとの意見を出され、私は「本尊抄」がなければ、將來の宗教としての日蓮主義の資格に關する所ありと

し、また師は大曼荼羅は多くの佛菩薩と諸神の羅列にして、唯一本佛の觀念に便ならずとせられ、私はそは佛・菩薩・諸神の羅列にあらず、本佛の一念三千その果報境界にして、諸宗の本尊が佛の外相を以てするに對して、本佛釋尊の精神界を以て本尊とするから、本門觀心の本尊とするなりとし、一時間餘に互つて論談し、他の人々は一言も挿まなかつたが、恰かも師の出演の時間が來たので、『僕の立場は宗教學だから』と言ひ残して席を起された。

その後、師の主管せられてゐた「統一」雜誌上に、大曼荼羅本尊授與の廣告が、大正の初年から數年間出てゐたが、その末年になつて、師は「本尊論」を出して、再び一念三千は天台の教學、大曼荼羅は眞言の影響と主張し、「開目抄」にて足る、「本尊抄」を要せずと論ぜられたので、その理由は『己心本尊』だの、『己身本佛』などいふものは、佛陀を拜むのか自己みづからを拜むのか判らないもので、さやうなものは宗教とすることは出来ない。「觀心本尊抄」といへども、その末文には、『一念三千ヲ識ラザル者ニハ、佛、大慈悲ヲ起シ、五字ノ内ニ此ノ珠ヲ裏ミ、末代幼稚ノ頸ニ懸ケサシメタマフ。四大菩薩、此ノ人ヲ守護シタマハンコト、大公周公ノ成王ヲ攝扶シ、四皓ガ惠帝ニ侍奉セシニ異ラザル者也』と結ばれて、『己心本尊』や、『己身本佛』といふが如き意味はないではないか。俗にいはゆる十界羅列の大曼荼羅を本尊とし、十界互具などいふものだから、その中の佛・菩薩・諸神の一を別勸請して、本尊とする本尊雜亂を生じ、『己心本尊』『己身本佛』などいふものだから、兼てを忘れたる自我主義の我慢人を生ずるのである。これが本多師の主たる趣旨であつた。我等を以て見れば、その所論の動機は同意するが、所論そのものは排せねばならなかつた。何となれば、大曼荼羅は決して師のいはるゝ如

く、佛・菩薩・諸神の羅列でなく、「本尊抄」は決して『己心本尊』や、『己身本佛』などいふことを説かれたものでないからである。

こゝにおいてか、「觀心本尊抄」の再認識といふことが、本多師と同論を抱く人の側に對しても、『己心本尊』や、『己身本佛』を「本尊抄」の主旨の如くいふ人の側に對しても、根本的必要となるのである。

故村上專精博士の「佛教統一論」の「佛陀論」を見ると、日蓮宗の大曼荼羅本尊を以て、法身なりとしてある。これはおもふに優陀那院日輝師の、「本尊辨」および「本尊略辨」に依られたものとおもふが、今日他の一般佛教學者の、日蓮宗の本尊に對する常識は、また村上博士の見と多くの異るところはあるまいかとおもはれる。爾かする時は、「觀心本尊抄」の再認識は、聖人門下の爲めだけでなく、現日本佛教學界の、全體に向つての必要であるといはねばならぬ。これここに、本論題を掲げて、その一端を闡明せんとする所以である。

二

今年、日蓮聖人が文永十年四月廿五日に、「觀心本尊抄」を選せられてから、滿六百六十六年であるが、私は偶然この陽曆四月廿五日から、七月八日の大曼荼羅顯發會までに、四ヶ年來の懸案であつた、「觀心本尊抄講話」六百頁の執筆を完了した。そしてはじめて本抄が、聖人の

超越的なる本佛實在を中心として、普遍的なる内在内觀の宗教と、儀表的なる實現實踐の宗教を、圓滿に統融

具足したる、預言的宗教を建設せられたものであることに、今更ながらに驚いたのであつた。

聖人の宗教が、超越的一神教的なるものと、普遍的汎神教的なるものと、實現的倫理的なるものとの、三方面によつて構成せられ、それは法華經本門の、心・佛・衆生の三法、また佛・法・僧の三寶の三即一の意味において、根本的の統融を示してゐるものなることを、聖人の遺文の一たる、「生死一大事血脈抄」において感得したのは、二十餘年前の大正六年、「日蓮聖人と親鸞」を執筆した時であり、昭和八年の學位論文の參考論文の一つにも、「教行證の三義に約せられたる日蓮聖人の組織的宗教」として、同趣旨の一文を加へて置いた位であるから、「觀心本尊抄」にその三方面の統融がせられてゐることは、二十餘年前から感じてはゐた。だが、今度、「本尊抄」を拜讀しはじめてから四十六年、眞に教學的研鑽に入つてから三十四年にして、はじめてその雄大にして文底に嚴然たる、法華經本門壽量品の常住三身、ことにその報應二身を中心として、その本佛の一念三千法門から、内在内觀的なる衆生己心の本佛本化も、實現實踐的なる國家世界の寂光顯現も、圓滿に統融せられ、これを貫くに預言的なる神秘的宗教を以てせられてゐるのに、驚心瞠目したのであつた。そして若し往年かゝる領解を得てゐたならば、本多師との間にも、意見の對立にはることなく、師もまた「本尊抄」が「開目抄」の報應顯本の立場を、一層深刻化し、展開化せられたものなることに悟入し、莞爾として握手することができたであらうにと、甚だ遺憾に堪へないのである。

同時に優陀那日輝師の如き、妙宗の本尊は無作三身、就中、自受用報身にありとし、しかも所顯に約すれば無作法身とし、遂に行者の一身とまでその實體を論ぜられた爲め、村上博士等をして、日蓮宗の本尊は法身なりと領解せしめるに至つたのであるが、しかも師は、「觀心本尊抄」の四十五字の法躰を以て、その著「綱要正義」「本迹日月燈」「首題要義」において、明かに本佛果上の一念三千にして、また本法受持の一念三千なることを説き、「一念三千論」の各處にも屢その義を陳べ、また天台宗の心・佛・衆生の三法妙においては、衆生法は一往因果、再往は因、佛法は定果、心法は定因とし、此の因果迷悟の『差約事用』より修行を出發し、『理體無差』の果徳に至らしむる、謂ゆる『從因至果』の行法に對し、日蓮聖人の宗は、心法定因の迹門的三法妙を取らず、本門約佛果上の三法妙を以て出發點とし、『念々佛心ニ住』し、『佛心遍ク生佛ノ二法ヲ成ズル』、『故成道時、稱此本理、一身一念、遍於法界』の本佛所觀の事圓よりして、衆生見の『差約事用』を根本的に解消する、謂ゆる『從果向因』の行法を建設せられたるものなることを、『雙照二觀精要編』および「一念三千論」の各處に説いてゐられるのであるから、師はたとへ「本尊抄」に依りて、『己心本尊』『己身本佛』を説いたにしても、その己心または己身は、決して單なる凡夫の己心でも己身でもなく、壽量品の本佛の所觀としての凡夫のそれであり、隨つて凡夫をして本佛たらしむるものは、壽量品の本佛の能觀、即ち本佛果上の一念三千であり、本門の行者はその本佛果上の一念三千をそのまま信ずること、即ち本佛の能觀を以て行者の能觀とするから、『己心本尊』とも、『己身本佛』ともなるのである。故にその中心は本佛の能觀にあるのであつて、本佛の所觀にあるのではない。輝

師もそのことを領してゐたから、「綱要正義」には、一妙導師が法々皆三身といへるに對して、佛及び行者には、法々皆三身なりと觀る能觀の義はあるが、佛及び行人ならざるものには能觀の義なく、單なる『所觀ノ具法』のみとし、「首題要義」においても、佛及び行人の能觀よりせば、法々悉く妙法なれども、佛及び行人ならざるものには能觀の義なく、法々悉く『妙法ト爲スコトヲ得ザル也』と説き、ともに「本尊抄」の四十五字法體段の本文を引いて論じてゐられる。即ち「本尊抄」における能觀の中心は、本佛のそれ即ち本佛の一念に在ること、『己心本尊』または『己身本佛』は、畢竟して本佛の所觀、即ち本佛の一念の三千であるからに過ぎず、若し本佛の能觀、本佛の一念を逸すれば、『己心本尊』といひ、『己身本佛』といふが如きものは、優陀那院師の教學の立脚地に於ても、決して存在しないのである。しかるに師の學脈を汲むといふ人が、師が上の如く明瞭に論ぜられてゐるに係らず、或は本佛果上の一念三千といふ如きものなしといひ、或は四十五字法體の『己心』は凡夫又は行者の己心にして、本佛の己心の義なしといひ、或は台當兩家・迹本二門の三法妙は、因果迷悟の『差約事用』に局ると稱し、乃祖の本文に違うて顧みず。また本多師の如き、輝師の書を讀みて、偏へに本佛中心を逸して、『己心本尊』『己身本佛』を主張せるものと斷ぜられたのは、所詮、優陀那日輝師が、自己の内心には本佛中心を存してゐながら、重きを所顯に置きすぎて、「觀心本尊抄」を以て、『心ノ本尊ヲ觀』する抄とし、本尊に寄せて觀心を説けるものとし、大曼荼羅本尊の實體をば、行者に在りと斷ずるに至つた。そこに他をして誤解せしむる要素があつたのである。師にして今なほ生存して居らるゝならば、「本尊抄」の序・正・流通を通じて、本佛實在を中心として、内在・内觀の宗教と、實現・實踐の宗教とを統融せられたものなることを談論すれば、また莞爾

として握手するに難くないことを信ずるのである。

三

そこで「觀心本尊抄」の再認識を説くについては、先づ誤れる認識の主要なるものを會通して、然る後に私が聖文の眞意と領承したるところを提唱することとする。

先づ本多日生師の如き、本佛實在こそ日蓮聖人の正系思想であつて、一念三千の如きは天台の教學が、當時において重きを爲してゐたから、それを傍系的に取用せられたのであるといふ如きことは、師が聖人遺文の最高標準とせられる「開目抄」においても、私の「講話」に明かにしたが如く、各論三段の各段において、本佛の實在と一念三千を並べ説かれ、「本尊抄」においては、最初に「摩訶止觀」の一念三千構成の一文を掲げられたのみでなく、序分に於ても、『唯一大事因縁』『難信難解隨自意』の正法は、一念三千なりとせられ、正宗分に於ても『一念三千ノ佛種ニ非ズンバ、有情ノ成佛モ木畫ニ像ノ本尊モ、有名无實也』とし、その一念三千の法體は、之を天台家の如く、衆生の六識妄心所含のそれを取らず、『今、本時ノ娑婆世界ハ、三災ヲ離レ、四劫ヲ出デタル常住ノ淨土ナリ。佛既ニ過去ニモ滅セズ、未來ニモ生ゼズ、所化以テ同體ナリ。此レ即チ己心三千具足三種ノ世間也』と、壽量品の本佛果上の一念三千を以て法體とし、その本佛果上の一念三千、即ち本佛能觀の本時娑婆の三千世間は、法華經本門八品の間に表現せられたりとし、これを本尊の躰相とせられ、その本佛己心の能觀を、

南無妙法蓮華經の五字七字に結要して、上行菩薩に付屬して、末法の衆生に授與したまへるものとせられ、流通分の總結においても、『一念三千ヲ譏ラザル者ニハ、佛、大慈悲ヲ起シ、五字ノ内ニ此ノ珠ヲ裏ミ、末代幼稚ノ頸ニ懸ケサシメタマフ。四大菩薩ノ此ノ人ヲ守護シタマハンコト、大公周公ノ成王ヲ攝扶シ、四皓ガ惠帝ニ侍奉セシニ異ラザル者也』といはれて、徹頭徹尾一念三千の教義を以て一貫せられてゐる。若しも本多師の如く、この一念三千の教義を以て、傍系思想であつて正系思想でないとするれば、聖人が斯くの如く「開目」「本尊」兩抄を通じて、本佛實在と共に、重要教義として主張せられる筈がない。また若し一念三千を除外して、本佛實在のみを主要教義とすれば、聖人の宗教は單なる超越神教的のものとなつて、一般基督教と類似の宗教となり終るであらう。一念三千に依つて佛教本來の普遍的なる汎神教的教義が確存し、本佛のみ此の本有の一念三千の眞理を悟達したまへり。これ迹佛・等覺の自ら悟る能はざる妙境妙智なりとあつて、そこに佛教本來の汎神教的教義を喪ふことなく、超越的なる一神教的教義が闡明せられ得るのである。師が好んで引かれたる「本尊抄」の末文の、衆生を本佛大王の子として、成王・惠帝の如き王子に喩へられたるが如きことも、十界互具・百界千如・一念三千の教義がなければ、基督教の如き造物的の神を有せざる佛教には、佛と衆生との父子の關係が出で來らないのである。

また優陀那日輝師は、その「本尊抄略要」において、「觀心本尊」を以て「心ノ本尊ヲ觀ズ」るものとして一抄を解し、『本尊に寄せて觀心を説かれたもの』と斷ぜられたから、師はその能觀を「綱要正義」「本迹日月燈」「首題要義」「一念三千論」等に、本佛に取られてゐるに係らず、本佛中心が忘れられるに至つたのである。師は

「本尊抄」が、觀心を主にして明されたものとする證據に、「本尊抄」の序分に、『觀心トハ、我が己心ヲ觀ジテ十法界ヲ見ル。是ヲ觀心ト云フ也』と、觀心の名義を説かれてゐることを擧げてゐらるるが、委細に「本尊抄」の序・正・流通の三段を拜見すると、序分において、凡夫の己心に九法界の存在することは承認してあるが、佛法界の存在はこれを信じ難しと否定し、その末段において、堯舜・不輕菩薩所見の人、悉達太子といふ、凡夫の己心中ならざる、在他の聖人、初隨喜の菩薩の所見、八相成道の佛陀を以てしたる實例を出したのに對し、正宗分においては、釋迦佛陀の尊貴を先づ一般的に擧げ、つぎに爾前・迹門に約して佛陀の因行果徳を擧げ、つぎに本門に約して佛陀の果徳因行を擧げ、かくの如き佛陀の因行果徳が、我等迷妄の凡夫の己心の所具なりとすることは、到底信じ難し。たゞに佛界の因果の信じ難きのみでなく、二乘乃至地獄界の下八界と雖も、我等の凡心に其の性を潜在すといふは肯定したるも、在外の八界が我等己心の所具なりなどいふことは、これ亦た信すべからずと、序分に肯定したる佛界以外のそれをも否定したのであるから、序分段の觀心の名義釋なる、『我が己心ヲ觀ジテ十法界ヲ見ル』といふことは、これを己心における潜在の心性としても、九界を肯定して佛界を否定し、これを在外實存の十界としては、全然悉く否定してゐるのが、問者の難であつて、これに對する答者の答は、三重に爲されて居り、第一重には、是れ「法華經」の極説、本佛隨自意已證の境地なるが故に、難信難解は當然なりとし、第二重には、「無量義經」の王子不思議力の文と、「普賢經」の此の經は十方三世の諸佛の眼目、三世諸の如來を出生する種なりの文、及び此の經は諸佛をして五眼を具足せしめ、佛の三種の身は此の經の大涅槃海より生ずの文を出して、「法華經」は佛の因行果徳を與ふる力あることを暗示し、第三重には、更に「無量義經」

の『六波羅蜜自然在前』の文、「法華經」の『欲聞具足道』の文、「大涅槃經」の『薩卜者具足ニ名ク』の文、并びに龍樹・均正・吉藏・天台の釋の、薩とは六の義、具足の義、妙の義なりとあるを擧げをはりて、さて此等の經釋を總結して、

『私ニ會通ヲ加ヘバ、本文ヲ躡スガ如シ。爾リト雖モ、文ノ心ハ、釋尊ノ因行果德ノ二法、妙法蓮華經ノ五字ニ具足ス。我等此ノ五字ヲ受持スレバ、自然ニ彼ノ因果ノ功德ヲ讓リ與ヘタマフ』

と釋せられ、かくの如く妙法受持の時は、此の妙法蓮華經は、上來の如く、王子不思議力及び六波羅蜜自然在前の因行具足と、十方三世の諸佛の眼目なり佛種なり、三身出生の涅槃海なりの果德具足。即ち因果具足の唯一妙道であるから自然に釋尊の因行果德を讓與せらる。この故に『無上寶珠不求自得』であり、『妙覺ノ釋尊ハ我等ガ血肉也。因果ノ功德ハ骨髓ニ非ズ乎』と、凡身即佛身なると同時に、此の『法華經』を護持するは、釋尊・多寶佛及び十方諸佛を供養するになんぬとの寶塔品の文を擧げ、『釋迦・多寶・十方ノ諸佛ハ我が佛界也。其ノ跡ヲ紹繼シ、其ノ功德ヲ受得ス』と釋せられ、此の經の護持を佛因とすることを結し、しかも此の受持讓與は、行じ難き觀念行に非ずして、聞法得道・因果一念の受持の易行なることをば、法師品の『須臾聞之、即得究竟阿耨多羅三藐三菩提』の文を擧げて證し、然る後にはじめて、『我等已心ノ釋尊ハ、五百塵點乃至所顯ノ三身ニシテ、無始ノ古佛也』、『上行・無邊行・淨行・安立行等ハ、我等ガ已心ノ菩薩也』と、壽量品の本佛・本化が、我等已心の所具なることを示されてゐるのであつて、妙法蓮華經の受持讓與に依らずんば、在外の十界を以て我が已心の所具と見ることは、毫も許されてゐないのである。

隨つて次下の四十五字法體の『己心』は、今日優陀那師を祖述すと稱する人が、斷じて凡夫又は行者の己心にして、本佛の己心に非ずなどと妄言するに係らず、優陀那師は「綱要正義」「本迹日月燈」「首題要義」「一念三千論」等に、この『己心』は、本佛の『己心』を本義として行者の『己心』に及び、一般凡夫の『己心』に互らずと、私と全然同一解釋をしてゐるのであるから、「本尊抄」の正宗分には、本佛中心の受持讓與の前提のない凡夫が、『我が己心ヲ觀ジテ十法界ヲ見ル』ことは、些かも肯定せられたところはないわけである。況して流通分にいたりては、専ら本尊の流通を説かれて、觀心の義は一語もない。また『事行ノ南無妙法蓮華經ノ五字、并ニ本門ノ本尊未ダ廣ク之ヲ行ゼズ』との文の『事行ノ南無妙法蓮華經』は、上の受持行をいふので、決して『我が己心ヲ觀ジテ十法界ヲ見ル』ことではない。受持讓與に因つて、本佛・本化が行者己心の所具となる所以は、因行果徳を讓與せらるゝ本佛の證果の上に、四十五字法體の事成の一念三千が在るから、それを神力品の別付屬により、上行菩薩を経て末法の衆生に妙法五字に結要し授與し受持に因つて讓與せられたもので、本佛果上の一念三千がなければ、受持讓與の根據はなくなるのである。だから優陀那院師も、「首題要義」に明かに、四十五字法體を以て、『之ヲ佛心ノ所證ニ約スレバ、則チ法界佛身ニ會歸シ、亦タ行者ノ所觀ニ約スレバ、則チ法界行者ノ一身一念ニ會歸ス』といひ、行者とは『佛心ノ所證』を以てその所行とする行者を意味するのであるから、中心は『佛心ノ所證』に歸する。故に同書に又、『三千唯心ノ觀相、法界唯身ノ信解、並ニ是レ佛智所見ノ覺相ヲ示ス也』といつて、本門事圓の一念三千とは、即ち本佛果上の一念三千なることを明言し、それ故に「綱要正義」「本迹日月燈」「一念三千論」みな、四十五字法體の文を本佛の一念三千を正釋とすとしてゐるのである。

随つて「本尊抄」に明されてゐる、本尊の躰相即ち十界圓具の大曼荼羅は、本佛の一念三千即ち教主釋尊本有無作三身の形貌なのである。その『本門ノ本尊』を對境として、作法受戒・信念受持の唱題によつて、本尊の因行果徳を讓與せられ、そこにはじめて自己の『九識心王眞如の都』(日女御前 御返事)を、御本尊の上に仰ぎ、觀念行ならざる信念受持の上に、本佛己心の『三千具足三種ノ世間』をば讓與せられ、大曼荼羅を行者己心の『三千具足三種ノ世間』として仰ぎ得るのである。だから『事行ノ南無妙法蓮華經』も、決して凡夫己心の觀心の義でない。

然るに優陀那院師は、今日の末流學者とは異り、四十五字法體の『己心』とは本佛の己心を本義とすることを確認せられてゐるに係らず、天台の迹門の理觀に對して、本門の事觀といふ一種の觀行を開かんとして、「本尊辨」(全集第三 三四二頁)に、『當ニ知ルベシ、若シ觀境ヲ定メテ以テ行ヲ立ツルニハ、則チ正シク行者自心ノ一念三千ヲ顯スヲ正意ト爲シ、若シ依止ヲ定メ本尊ヲ立ツルニハ、則チ正シク本門ノ教主無作三身ヲ顯スヲ正意ト爲ス』と觀門と教門と兩意を立て、「本尊略辨附録」(全集第三 四一九頁)には、本尊得意の要を結して、『久成ノ釋尊ヲ立名トシ、妙經ノ題目ヲ形相トシ、行者ノ自體ヲ實體ト定ムルナリ』といひ、終に今日の所謂『己心本尊』『己身本佛』思想の備を爲し、本佛實在の中心を忘れ、法身本尊の如く誤解せしめるに至つたのは、まことに惜しむべきことで、師のこの思想に依れば、日蓮聖人の宗教は、内在内觀の宗教に歸するのであつて、恰かも本多師が超越的の本佛實在を主張せられたのと、對蹠的主張をなすのであるが、日蓮聖人の「本尊抄」は究竟して、さやうな、單超越的、又は單内在的に歸するが如き宗教を開示せられたものでは、決してないのである。

四

さらば日蓮聖人の宗教はいかなるものかといへば、聖人が始めてその本懷を顯はされたる、この「觀心本尊抄」所詮の宗教は、前に示せるが如く、『超越的なる本佛實在を中心として、普遍的なる内在内觀の宗教と、儀表的なる實現實踐の宗教とを、圓滿に統融具足したる、預言的宗教』を闡明せられてゐるのである。そして此の抄の主たる所明は、まことに如來滅後第四の五百歳まで未だ顯れず、第五の五百歳において、經釋の預言の如く始めて顯れたる本佛果上の一念三千、即ち本門觀心の法門を以て釋せられたる『本門の本尊』を顯はさるゝにあつて、傍ら既に本抄の顯發までに弘められたる『本門の題目』を、上行所傳の法ぞと開顯し、且つ本抄にもいまだ顯はされざる『本門の戒壇』を密釋せられてゐる、三大秘法正傍隱顯具釋の本典なのである。

先づ本抄が、正しく一念三千の法門を以て本門本尊を釋し出されたる所以の證をいへば、先づ序分に百界千如と一念三千の異同を示す時、『草木ノ上ニ色心ノ因果ヲ置カズンバ、木畫ノ像ヲ本尊ト特ミ奉ルモ無益也』と、一念三千の原理なくば、木畫の像を本尊と爲すの證なきを説き、正宗分に入つても、『一念三千ノ佛種ニ非ズンバ、有情ノ成佛ト、木畫ニ像ノ本尊ハ有名無實也』と説かれ、つぎに妙法五字の受持によつて、本佛の因行果徳讓與の旨を明して、行者と本尊との感應の根據を示し、妙樂の釋を以て結前生後し、正しく本佛果上一念三千の法體を擧げ、その本尊の躰相を顯發せられ、流通分には、徹頭徹尾本門本尊の流通を主として説かれ、傍ら題目

を開顯し、戒壇を密釋せられてゐる。即ち本尊は序・正・流通に互りて、一貫して所明となつてゐるが、凡夫己心の觀心の如きは、前にいへるが如く、序分においても正宗においても、却て明かに否定せられてゐるのである。殊に流通分といふものは、正宗を流通するものであることは、佛家の通論であるが、明かに本尊の流通のみあつて、凡夫己心の觀心の流通がないのみでなく、いかなる意味でも、法行的・觀念的の觀心の流通は一句もない。以上を以て此の抄の所明が、正しく觀心の法門を以て本尊を釋するにあることを肯定せねばならぬ。

つぎに本佛實在を中心とするといふ所以は、先づ序分において一念三千を出して、難信難解の正法ぞと示すに、是れ本佛隨自意の已證の法なりと説き、「法華經」はそれを説ける經典なりとし、凡夫己心に佛界を潜在する證を擧げて、『末代ノ凡夫出生シテ、法華經ヲ信ズルハ、人界ニ佛界ヲ具足スルガ故也』とある。その「法華經」の中心は、如來壽量品の本佛實在にあり、無始の本佛の實在が明されて、無始の九界との五具圓融が立ち、はじめて無始の十界五具・百界千如・一念三千が治定するとは、「開目抄」に既に明されるところであるから、此の序分に「法華經」をいはれてゐるところには、みな本佛實在を含むと見ねばならない。

更に正宗分に入つても、また重ねて一念三千は、難信難解、本佛隨自意の已證の法なりと説かれ、「無量義經」「普賢經」の因行果德具足の文も、「法華經」の功德即ち本佛實在の利益を暗示せられたもので、だから彌いよ行者と本尊との感應の根據を明されたところでは、『釋尊ノ因行果德ノ二法ハ、妙法蓮華經ノ五字ニ具足ス。我等此ノ五字ヲ受持スレバ、自然ニ彼ノ因果ノ功德ヲ讓リ與ヘタマフ』とある。而して本佛の因行果德を、妙法五字

に具足せしめて流通せしめらるゝのも、神力品の本佛の付屬に由り、受持によつて功德を讓與せらるゝ儀表としての上行菩薩の應化も、また本佛に因つて遣使還告と遣はされたのであるから、若し本佛實在がなければ、此の受持讓與の根據は全然成立しないのである。

而してつぎの四十五字の法華は、

『今、本時ノ娑婆世界ハ、三災ヲ離レ四劫ヲ出デタル常住ノ淨土ナリ。佛既ニ過去ニモ滅セズ、未來ニモ生ゼズ、所化以テ同躰ナリ。此レ即チ己心三千具足三種ノ世間也』

とあつて、明かに超越の世界を示してゐる。此の實在の本佛の、證悟の上の三千世間は、凡夫迷妄の三災四劫に永へに出離せる、常寂光の世界である。此の超越界の風光を、「法華經」虚空會の、本化菩薩の在座の本門八品の間に示された。それを『本尊ノ躰ヲラク』として顯發せられてゐる。そしてそれを地涌千界の菩薩に付屬して、流通せしめられたとあるのだから、本佛の實在がなくては、本佛果上の一念三千も、本門の本尊も存在しないのである。

最後に流通分に入つたならば、謂ゆる一代三段・一經三段・迹門三段・本門三段・本法三段の五重三段を説かれる時から、「法華經」以外の諸經が、いかに圓教の理を説いても、本佛常住の種・熟・脫の三益といふものを明さないから、『佛種』の義を成じないと説かれてゐるのは、本佛實在がなければ、種・熟・脫三益もなく、『佛種』もないことになるのであり、次下には迹門・本門の末法爲正を説かれてゐるところに、「法華經」の預言、天台・妙樂・道邊の預言的解釋を出されてゐる。その預言はこれまた本佛實在を預想せずしては成立しない。更

に進みて壽量品の『遣使還告』の文を、四依の菩薩を遣はさるゝことなりと釋したる、天台大師の釋に依り、聖人前人未發の四類四依なるものを明されてゐる。此の佛の滅後に、佛が四依の菩薩を遣はされるといふ思想も、本佛實在を預想せずしては考へられないものであり、また進みて神力・囑累兩品の付屬を説かれ、佛滅後正像二千餘年に、佛の所囑の如く、つぎ／＼に小乗の四依、大乘の四依、迹門の四依は出でゝ時機を違へず、今や末法には本門の四依の出づべき時なりとて、これを歴史と現實とを以て證せられてゐるのも、また本佛の實在を預想せずしては無意義なのであり、聖人の化導が經の預言並びに天台・妙樂・傳教の預言にかなふものであり、更に聖人自身が、地涌の菩薩の兩度の出現を説いて、將來の世界を預言せられ、暗に日本國の開顯をしてゐられる如きも、これ本佛より遣はされたる者としてのみ言ひ得らるゝことで、また本佛實在を預想せずしては、無價値に歸するものである。沉んやその總結の文も、『一念三千ヲ識ラザル者ニハ、佛、大慈悲ヲ起シ、五字ノ内ニ此ノ珠ヲ裹ミ、末代幼稚ノ頸ニ懸ケサシメタマフ』とあつて、本佛實在に歸納せられてゐる。

これをどうして『己心本尊』だの、『己身本佛』だのを顯はされた抄、などと解せられ得やうぞ。

五

しかしながら、若し誤つて『己心本尊』『己身本佛』の義が、絶對的に本抄に無しといふものがあれば、それは本抄の明文に據してゐるものである。本抄の正宗分に、前に出せるが如く、『妙覺ノ釋尊ハ我等ガ血肉也、因

果ノ功德ハ骨髓ニ非ズ乎』とある。これ『己身本佛』でなくて何であらうぞ。また前顯の如く、『我等ガ己心ノ釋尊ハ、五百塵點乃至所顯ノ三身ニシテ、無始ノ古佛也』とあり、『上行・無邊行・淨行・安立行等ハ、我等ガ己心ノ菩薩也』とある。本佛と本化は、大曼荼羅本尊の中心であつて、十方三世の諸佛は本佛釋尊に收まり、迹化他方の菩薩ならびに二乗以下の八界は、囑累品の如くば、悉く本化の菩薩の眷屬に攝せられるのである。だから一尊四士の本尊も大曼荼羅の略となるのである。さすれば本佛と本化は我等の己心の佛界・菩薩界なりとあるは、『己心本尊』でなくて何であらうぞ。すなはち本抄には、内在内觀の宗教も説かれてゐるが、しかし、それは『釋尊ノ因行果徳ノ二法、妙法蓮華經ノ五字ニ具足ス。我等此ノ五字ヲ受持スレバ、自然ニ彼ノ因果ノ功德ヲ讓リ與ヘタマフ』との本佛實在中心の、信念受持の上での讓與の分であつて、本佛實在中心を忘失せる、觀念修行の上に存在することではないので、即ち本佛實在に統融せられてゐるのである。

のみならず、

『寶塔品ニ云ハク、其レ能ク此ノ經法ヲ護ルコトアラン者ハ、則チ爲レ我及ビ多寶佛ヲ供養シ、乃至亦復、諸ノ(世界ヨリ)來リタマヘル化佛ノ、諸ノ世界ヲ莊嚴シ光飾シタマフ者ヲ供養スルナリ等云々。釋迦・多寶・十方ノ諸佛ハ我が佛界也。其ノ跡ヲ紹繼シ、其ノ功德ヲ受得ス』

とあつて、釋迦・多寶・十方の諸佛は何の爲めに集まられたか。此の經法をして久住せしめ、惡世に流布して、十方世界通一佛土たらしめんが爲めである。其の三佛が我が佛界であるならば、其の三佛の心を心として、此の法華經の理想が没せられんとするのを護持し、三佛の跡を紹繼して、三佛を供養する菩薩行をせねばならない筈

である。かく三佛の跡を紹繼すれば、三佛の功德を受得することができるのである。

かくの如くにして、内在内觀の宗教は、實現實踐の宗教に即接し、統融せられてゐるのである。

六

内在内觀の宗教は、本佛大慈の受持讓與に因るのであるが、しかし更にその根本の理は十界五具に由るのである。十界は互具するが、無始本佛は獨り『淨緣』即ち自から法性緣起に従ひて覺られた、それが本佛果上の一念三千であるが、無始の九界は自から法性緣起に従ひて覺ることは出来ない。そこで本佛の根本一乘教即ち佛種教を説かるゝ『説緣』に従つて、はじめて本佛の證悟に參することが出来る。それが本法受持の一念三千であり、我等末法の衆生に對しては、要法受持の一念三千である。此の一念三千の原理があるから、今日の我等の如き、各自の自我を主として考へ、鬭諍堅固をあらゆる點に波及せしめて、生存鬭争・男女鬭争・國際鬭争・階級鬭争・民族鬭争・人種鬭争・主義鬭争・宗教鬭争等の、底止するところなき鬭争心理も、一たび南無妙法蓮華經と、宇宙一貫の聖なる本佛と聖なる本法の實在に醒め、小我の身心を没して、『法界圓融一念三千』『十方世界通一佛土』の、本佛本化の誓願を以て我が誓願と爲し、儀表なる上行應化の日蓮聖人が、不惜身命に流通せられたるが如くに、受持念持護持弘持するならば、恰かも日本國安房の漁夫の子の日蓮その人が、『法華經』に預言せられたる末法の大導師、本化上行菩薩の應化と實踐實現し、預言可能の不思議力をも出したまへるが如く、その内在内觀の己心の本佛本化の功德は、外部の實踐實現となつて、『地涌の菩薩の流類』として、『一閻浮提、廣宣流布』

『十方世界、通一佛土』の相を來すべき、實踐實現の人となり得べきである。但しそれは本佛實在を中心として、本佛・本化の實在の信念なきものゝ上には、その内在内觀も、正當には決して作用しない。

隨つて彼の徒らに口唱題目を以て、受持讓與あるべしと妄想したり、又は佛陀の預言、天台・妙樂・傳教等の預言によりて出現せられたる、末法の大導師、唱導之師たる日蓮聖人を、單に我等行者の一先輩の如く考へ、後世の派祖または久遠日親・常樂日經兩師の如きを、日蓮聖人の再來だの再誕だのと濫稱するが如き、本佛・本化の實在を輕視する者には、決して正しい實踐實現は來らばい。すなはち實現實踐の宗教も、また本佛實在の超越の宗教を中心とし、それに統融せられてゐるのである。

七

以上の如く「觀心本尊抄」は、超越的なる本佛實在を中心として、内在内觀の宗教と、實現實踐の宗教とを統融せる、預言的宗教を顯示せられたるものであるが、かくの如く三方面を圓具せる所以は、「法華經」乃至大乘佛敎の本來の教義に基くのである。

佛敎には、本來、佛・法・僧の三寶があり、また『心佛及衆生、是三無差別』といふ、心法・佛法・衆生法の三法があり、また敎道・行道・證道といふ三義がある。

超越の宗教は、佛寶中心であり、佛法妙中心であり、教道中心に依るのであり、内在の宗教は、法寶中心であり、心法妙中心であり、證道中心に依るのであり、實現の宗教は、僧寶中心であり、衆生法妙中心であり、行道中心に依るのである。

而して日蓮聖人の宗教は、佛の本地を明せる「法華經」本門の教義に依つて立てられたるものであるから、本佛實在を中心とする。すなはち佛寶中心・佛法妙中心・教道中心の教義で、その上に内觀的に、法寶と心法妙と證道と。實現的に僧寶と衆生法妙と行道とを統融せられたものであつて、「本尊抄」は以上に説けるが如く、明かに本佛實在を中心として、兩方面を統融せられてゐるのである。

しかるに故本多師や優陀那師の如く、或は超越的、或は内在的に偏説してゐられたことは、畢竟して聖人の宗教の眞面目を必要とする時が、未だ來らなかつたからであらう。

かくして、「觀心本尊抄」の、超越の宗教は、信念の對境として、世界的に『本門の本尊』として。内在の宗教は、受持の信解として、個人的に『本門の題目』として。實現の宗教は、本誓の實現として、國體的に『本門の戒壇』として。總じては三大秘法として、聖人の宗教を構成してゐるのである。

神道に於ける宗教性の史的検討

溝 口 駒 造

一

神道の宗教性は今もなほ教界及び學界に於て問題視されてゐる。恐らく此の問題は宗教關係法規の一切が十分なる整正度に達しない以上、將來もなほ宿題として残るであらうが、自分はそれがいつも、現前の淺表面にのみに着眼して粗雑に論ぜられ、歴史的に最深部へ掘り下げての觀察から出發してゐない事に不徹底を感じる。我々の認める所に據ると、凡そ神道には二個の類別が與へられる。(一)は神道の名が自ら示す如く、本質的に、最高實在としての神に關する學的統合原理としての方面のものであり、(二)は、神に對する宗教的信仰崇敬の事實其のものを指す。然るに一般には多く此の二者を混同して、之を漫然と論議の標的に置いてゐるがため、其處に屢々無用なる混雜と、肯綮を外れた批判とが生じてゐることを我々は見る。また一部の學者は、神道を分つて國體神道、神社神道、教派神道の三とし、或は神社神道中に國體神道を含めて、それと教派神道との二とする區別觀の上に立つて、教派神道のみを宗教性を認め、國體神道又は神社神道を以て非宗教的なものとして斷じてゐる。此の

斷定は行政上の取扱とも一致する點に於て合理的であるが、併し總ての神道は皆、悠久の古代から日本民族の中に固有にして且つ傳統的な統合原理によつて貫かれてゐるものであり、而も所謂の教派神道も亦、所謂の國體神道、神社神道から後に派生されたものであることに於て、斯かる區別は學問的に意味をなさない。寧ろ根源に遡つて考へるならば、如何なる神道も皆、日本民族の宗教であつたことに一致し、又宗教學的には現實にも宗教である。故に神道が宗教であるか否かの討究は専ら其史的發達過程に着眼して爲されねばならぬ。そして此の場合必要なのは、前示(一)と(二)との關係の觀照である。

從來の神道學者は、此の(一)と(二)とを全く同一線上の存在であるが如くに考へた。即ち(二)の事實を學說理論の上に其のまゝ抽象し來つたものが(一)であると信じた。そして現代の粗漫な觀察者も亦其のやうに考へ信じてゐる。此の見方は確に廣義に於いての神道史上の或る時點までの眞實を指してゐるであらう。即ち曾て神に對して持つてゐた民衆の宗教信仰が、やがて其のまゝ社會生活の軌條として現し守られた頃は恐らくさうでもあつたらう。併し神道が其の若き原初時代を過ぎて、一層高度な文化社會の中に、理論的成形を見た頃には、(一)と(二)とは既に或る間隔に於て並存した。そして其れは、其の後、時と共に平行線形から移行して、次第に哆開狀を成しつゝ進んだ。斯かる路程を歩んだ過去時代の神道學者等が、果して神道を宗教として觀念してゐたか否かは明かでないが、事實として其れは民衆の宗教生活と密接な交渉を持つては進んでゐない。勿論既述の如く國民的信仰としての神道は、われ等の民族に固有な宗教の胎から發生してゐるものであることに争ひはない。そして其れは、同じくそれから抽象し出された神道理論についても言へる事であるが、併しそれにも關はらず、時代の

進展に伴うて、(一)たる神道理論は、(二)としての宗教的信仰事實から次第に遊離して展開して行つた。即ち民衆の間では依然として舊のまゝに神及び神社を宗教的祈願對象とし、神に依る絶對救済を信じつつ其の信仰を固く保持し今なほ多くは其の線を進んでゐるのに對して、學者の神道理論に於ては、主として之を政治及び倫理の方向に引きつけて教説し、神道を治政の大道として説く一面、人道主義的側面に於て、之を日本國民に本質的なものとし、普遍的に全日本人は斯かる本質への推進、斯かる本質の實現に斷えず努力して、日本人的究竟理想を達成せしむべきことを教へる方向に進んだことは著しい事實である。兩者共に我が日本の神話に根ざした特殊な歴史的環境に基いてゐることは同一であるが、一は其處に神の絶大なる靈力を信じて只管宗教的に歸依信仰を固め、他は之を國民的道德生活の基準として實踐の地歩を進めんとしたところに差違がある。此の差違に注目しないで漠然と粗雑な觀察の上に立つて神道を論議することは、徒らに紛糾を増すのみならず、寧ろ神道の正しき進展を將來に阻塞するものである。所謂東亞新建設の中心的な營みとして大陸に神道を移入せんとするに當つても、先づ其の所謂神道が、(一)に屬するものか、或は(二)に屬するものであるかを豫め判明認識してかゝらねばならぬ。

二

歴史的に觀て、最も明かに神道に理論が與へられたのは鎌倉時代であるが、其の時代の神道主流を爲した度會神道に於ては、既に宗教的な立場を離脱して根本を君道に置いて出發してゐるのであつて、更に遡れば、神道五部の書即ち天照坐二所皇太神宮御鎮座次第記・同御鎮座傳記・豐受皇太神宮御鎮座本紀・造伊勢二所太神宮寶基

本紀・倭姬命世記等の中にさへ其の倫理的昇華への先驅的な試みが認められるのである。勿論これ等の典籍は相當多量の佛教素を帶有して書かれてゐる點に於て宗教的であるとも云へるが、それと共に、他面では顯著なる陰陽五行思想を含み、また儒教着色を甚だ強く表はし出してゐる。例へば『御鎮座本紀』が大麻の穢惡淨化性を説
 572、

「大麻解_レ除不淨妄執、爲_レ住_二清淨本源_一也。故謂、鎮護國家之境、福智圓滿之國。遷_二魔緣於鐵際_一、撥_二穢惡於他界_一。己心清淨義、蓋滅罪生善神咒也。故謂_レ祓_レ」

と言ひ、また『寶基本紀』が神を祭るの禮に眞信の重要性を認め、有無の見を破して、混沌の始に歸ることに實相之源を觀じてゐる點は、明白に外教影響であり、從つて著しく宗教的でもあるが、これ等は説明の便宜の爲に借り來られた比喻表現であつて、その思想上の主位置を占めるものは、國祖の大神を中心に仰ぎ奉る日本特殊の國體觀の闡明であり、之が論證のために爲されてゐるものは、概ね儒教若くは陰陽道の記載である。『御鎮座傳記』に、伊勢内外二宮の御事に關する神託を引いて

「兩宮者天神地祇大宗、君臣上下元祖也。惟天下大廟也。國家社稷也。故尊_レ祖敬_レ宗、禮教爲_レ先」
 と奉記し、斯の如く天地の神祇を尊崇し、國祖の神に敬事することは、則ち「不_レ絶_二宗廟_一、經_二綸天業_一」(寶基本紀)する所以であるとし、また

「人本_二天地_一續_レ命、祀_二皇祖_一標_レ德、深_二其根源_一、恭崇_二神祇_一、令_レ朝_二四方之國_一以觀_二天位之貴_一、弘_二大業_一、明_二天_一
 下_二(御鎮座本紀)

と宣してゐるのは、即ち國家政道の大本として神道を説くものであり、『寶基本紀』に千木を論じて、千木は即ち智義なりとし、「義則仁也、如天。智則靈也、如神」と解してゐるが如き、また『御鎮座傳記』に

「冥加以正直爲本、任其本心皆令得大道」

と記し、『寶基本紀』に

「日月廻三洲、雖照六合、須照正直頭」

としてゐるが如きは、何れも倫理の線に沿うて本義を説示してゐるものである。

此の五部書の精神を後に承けた北畠親房の『神皇正統記』が、其の中になほ少なからぬ佛教的殘渣を留めつゝ、而も「君に仕へ、神に仕へ、國を治め、人を教ふる」ことに神道の本義を認めてゐるのは周知の事實であつて、全篇を通じて其の最主調とする所は、國家の政治に存し、臣民として守るべき道德に存する。更に其の後の唯一神道に至つては一層進んで我が日本の神を天地萬物の靈宗と立て、萬乘の王道即ち神道なりとし、又之を奉じ守ることに國民倫理の大本があることを説述してゐるのであつて、吉田兼俱の著といはれる『唯一神道名法要集』に認められる密教的宗教素も、神道を宗教的に教説せんが爲ではなくして、寧ろ、舊來日本思想の中に混在したる一切の宗教素を、日本の國體觀念、國民的道德精神の中に包攝し溶融せんとする意圖の下に摘出されたものであると見るべきである。兼俱が我が國の神道を以て唯一絶對のものとし、敢て儒釋道三教の一滴をも嘗めないと傲語した本旨はこゝから出發してゐるのである。勿論彼れは神道から絶對に宗教素を排斥し去らんとするものはなかつた。故に一方では、吾が唯一神道は、天地を以て書籍と爲し、日月を以て證明とする唯一無雜の道であ

るから儒釋道の三教を要せずと主張しつゝも、なほ他の一方では、之を潤色して、神道本然の光華を増益するためには、廣く三教の才學を存して可なりと論じたが、兼俱の全論述を貫く基本的なものは、日本の國家哲學、また國民指導原理としての神道であつた。即ち兼俱の『唯一神道名法要集』は、之を或る側面から觀れば、神道を宗教から分離して新生させる機轉の上に置き直したものと云へるであらう。

此の兼俱の取つた新動態は當然に後續神道の諸流を一層非宗教的な動向に導いた。林羅山の所謂る理當心地神道は室町時代の唯一神道に次いで、江戸時代諸神道のトップを切つた點に於て頗る注目すべきものであるが、その唱首羅山が排佛論的位置に立つ朱子學者であつたことは、當然に神道の倫理的調子を強くする對側面に於てその宗教分をヨリ稀薄にする事に著しく効果させた。彼れの持つた神道の基礎要識は系統的には唯一神道であつたが、彼れは其の中から一層佛教分の多くを別出し去つて、其のあとに更に濃厚に陰陽五行説を填充し、其の自ら奉ずる支那宋代の哲學一流の理氣二元論を以て、道即理説を論證することに主力を注いだのである。羅山が其の『本朝神社考』の自序に於て、神道を神武天皇以來相承の王道なりと記してゐるのは有名な事實であるが、彼れはなほ餘著『神道祕傳折中俗解』に於ても、また『神道傳授』に於ても熱心に神道即王道論を高調し、更に神道は「帝王御一人しろしめす道」であると論じて、「三種神器備て王道治る、王道神道理一也」と結語した。是に至つて神道の宗教色は殆ど全く拂拭された観がある。

羅山に次ぐ山崎闇齋の垂加神道は、同じく朱子學的論述である事に於て、これ亦宗教色を離脱したものである。闇齋の所説は『神代卷風葉集』『垂加社語』『持授抄』『藤森弓兵政所記』其の他多くのものに於て見られるが、

其の全體を貫流する思想は、やはり陰陽五行論と彼れによつて甚だ強く加熟されたる盡忠報國の日本の道德精神との交錯であつて、その獨自の觀察對象とされた『日本書紀』の神代卷は、的實に日本の道義經典化されてゐる。此の傾向は恐らく當時の神道學者に通有のものであつて、貞享四年仲冬に記述せられた尾陽の神道學者眞野時綱の『神家常談』に或る神家の言として、神道を學修せんとする者の讀むべき書として

「儒學大概に勤めて、舊事紀・古事記・日本紀・打續く帝紀、又は律令格式その外、國記家牒の類、縁を求めて涉獵し、識者につきて故實を粗々問ふほどの事は、いとやすき勤なるべし」(神家常談、上)

と記し、要するに「神道は王道なり」と斷じてゐるのは、時代の神道家の傾向を語るものであらう。闇齋の門流玉木正英は、斯かる流向を幾分宗教方向へ轉移せしめんとした形跡があり、若林強齋の『神道大意』にも、神に幽冥の屬性を認めて冥慮をおそれたつとぶべきことを説いてゐるあたりは幾分の宗教性の内存を感じしめるが、彼れが神道の主要精神としてゐるところは、

「まづさしあたり、面々の身よりいへば、子たるものには、親に孝なれと天の神より下し賜ふ魂を、不忠にならぬやうにどこからどこまでも、けがしあなどらぬやうに、もちそこなはぬやうに、この天の神の賜物をいたゞき切つて、つゝしみ守る」(神道大意)

事にあつて、なほ其の後文には

「此五尺のからだのつゞく間のみではない、形氣は衰へやうが斃れやうが、あの天の神より下し賜はる御玉を、どこまでも忠孝の御玉と守り立て、天の神に復命して、八百萬の神の下座に列なり、君上を護り奉り、國家を

鎮むる靈神と成るに至るまでと、ずんと立てとほす事」

に日本臣民の本務を指示してゐる事に由つて、垂加神道門流の神道第一義とする所が決して宗教に無かつたことを十分に看取し得るのである。

その後に出た所謂國學四大人の神道は、舊來の諸流神道を揚棄し、再び深く古典を掘り下げて行つて、新しきものを其の中から把握し來らんとする營みを意味したが、荷田春滿及び賀茂眞淵の相踵ぐ豫備的研究の後に生れた本居宣長の復古神道は、煩瑣な理論を弄ぶことを避けて、有るがまゝの姿で神道の自然を見ようと志したが爲に、多く佛教排斥論には觸れず、寧ろ好んで理氣二元論を振り廻す儒家神道を排撃し、なほ他の一方では神道を低級な俗宗教たらしめんとする一派を強く斥けた。その意味に於て宣長の神道説は、殆ど純粹に國體觀的國民道德的であつた。彼れの説いた神道の意義は、垂加神道、唯一神道その他先行諸神道の説いたそれと、頗る異なつてゐた。宣長の神道論のエッセンスとも云ふべき『直毘靈』に據ると、彼れの神道は老莊的な天地自然の道でもなく、人間の作り上げた道でもなく

「可畏きや高御産巢日神の御靈によりて、神祖伊邪那岐大神の始めたまひて、天照大御神の受たまひ傳へ賜ふ道」

であつて、天孫降臨の御時に

「大御神、大御手に天つ璽を捧持たして、萬千秋の長秋に、吾御子のしろしめさむ國なりと、ことよさし賜へりしまに／＼……千萬御世の御末の御代まで、天皇命はしも大御神の御子とまし／＼て、天つ神の御心を大御

心として、神代も今もへだてなく、神ながら安國と、平けく所知看しける大御國の道」

である。故にそれは畢竟「天皇の天下しろしめす道」であり、従つて臣民として「おのが身々に受行ふべき道」ではない。臣民の分としては、「下が下まで、たゞ天皇の大御心を心としてひたぶるに大命をかしこみぬやまひまつるひて、おほみうつくしみの御蔭にかくるひて、おのもおのもの祖神を齋祭りつゝ、程々にあるべき限のわざをして、穩しく樂しく世をわたらふ外なし」とするのである。乃ち宣長の此の定義に従ふならば、神道とは國家統治の大憲であつて、凡そ宗教とは隔別の關係に立つものである。そしてこれは、神道が漸次に民衆の宗教生活から遊離しつゝ遂に最高層にまで達した姿を語るものである。斯くの如くにして、現に當時の民衆が、神に向つて何を宗教的に希求し、如何なる心態度を以て神に對したかの問題とは無干渉に、只管理論的昇華の過程を辿つた江戸時代神道學者——少くとも宣長を限界として——の神道は、國體の淵源、君臣の名分に關する國民的自覺を強め上げることに依つて、時代の讀書人の中に鬱勃たる革新的氣分を喚び起し、大政維新の運動を現實に効果せしめる上に大なる役割を勤めたが、一方其の中から我等が檢出し得る宗教性は、餘りにも貧しく、餘りにも痕跡的である。即ち神及び神社に對する民間の傳統的信仰事實に着眼する事なくして、別個に(一)の理論側面のみを見ると、我等は其處に凡ての時代の代表的な神道のどれにも、殆ど「宗教」としての實際の強き主張を伴つた神道を見得ないのである。此の事は神道が宗教なりや否やを論ずる者に於て、十分の考覈を要する基礎的研究要件でなければならぬ。

三

併し多くの宗教性を持たなかつた神道は、其の後に及んで漸次に又宗教性を還元し、明治維新直後には一層その濃度を加へるに至つた。これは頗る興味ある事實である。我々は其處に平田篤胤の神道を見出す。

篤胤が『靈能真柱』に於て人間の魂に有限超越性を認め、また現實の國土に幽冥界の存在を確認して、人間の死後、其の靈魂は長く幽冥界に安住して神となり、種々の靈力を發揮して子孫を幸ひ守るとし、なほ生命の根源に觸れても論じ、神道に於ける死後の安心問題を説いたことは有名な事實で、その論述は後代にも共鳴者を輩出し神道學界に大なる刺戟影響を與へた。これは予の論述の立場から觀れば、正に(一)と(二)とを近接せしめて、之を合體に導かんとする新思想運動を意味すると共に、神道生命の復元を意味するが、宣長に次ぐ篤胤によつて此の大なる論述機轉が爲されたのは、時代の深底に醗酵されて湧き起つて來た潛熱の力作用である。

篤胤は安永五年(二四三六)に生れ、天保十四年(二五〇三)に歿してゐるが、その後半生に於ける活躍時代は、所謂國難外に迫り、内には徳川幕府が財政的にも武力的にも疲弊して、下級武士の生活は民衆のそれと共に困苦窮乏に曝され、頻發する飢饉凶災の中に、社會不安が極度化せんとする時代であつたから、當然其處に熱求せられるものは神の救ひの手が伸ばされる事であつた。而も其の時に當つて佛教は惰眠を貪り、儒教も學者の神道も高閣の上に抽象的な道を説くに止まつたが故に、救を求めて救を得ない民衆は、遂に自分等の中に神の手を生んだ。黒住教がそれであり、天理教がそれであり、更に後には禊教、金光教等もそれであつた。これらの民間宗教の多くは概ね低級卑俗のものであつたが、之を統率した教祖等は時代苦に喘ぐ民衆の中に社會救済の至念に燃えて日本の神の宗教を説いた。そして其れは闇流の中に苦しみ跪く者等の胸を強く打つた。貧困の底にあつ

て生活苦を嘗めた點に於ては恐らく人後に落ちなかつたらう篤胤が、此の民心の動きに對して敏感であつたことは云ふまでもない。それ故に篤胤は時代感覺の中に師承の純正なる神道を活かさんがために、神道の最深部から宗教的な靈泉を掘り出して來て、之を時代の民衆に與へようとした。そして神道に特殊な思想を知識階級に向つて哲學的に披瀝する代りに、寧ろ市井の間に宗教的に感得せしめようとした。篤胤の論述に通俗味の多いのは、此の點から觀て甚だ注目すべきことである。

篤胤の此の傾向は當然其の門流にも承け繼がれた。神道を一部階級のみ理解に適するものとせずして、社會性を帯びしめんとする動きは、斯くして後にも續いたが、他面神道を宗教的本質に於て復元せしめんとする方策は平田門流が明治政府の思想的要樞に就くに及んで、頗る大膽に實現された。斯くして神道に對して明白に宗教性を確認したのは實に明治政府であつた。

慶應四年(明治元年)二月、太政官八局の一として神祇事務局が置かれたのは、即ち此の新たに宗教性を附與された神道を以て全國的に教化網を張らんが爲であつて、その目的は、神道即人道の論點に立つて諸制度の復元を行ふと共に、歸命安心の宗教として神道を全國民の統一的信教たらしめんとするにあつた。

皇國內宗門復古神道御定被仰出候事、但佛道歸依之輩者私取用候儀者不苦候事

といふ同年三月十七日の太政官布告案は其の意圖から發したもので、此の案は遂に公布されずには了つたが、明治政府は決して最初の闔國神道化の企畫を抛棄したのではなく、其の年三月七日に初めて開會せられた公議所に於ては、四月二十三日の會議に於て

一、我神道ヲ以テ日本全州ノ人民ヲ教導スルノ法、現在實地上ニ施スノ道果テ如何との議題が政府から提案せられ、翌二年五月の會議の席上では

一、我國ノ教法ヲ設ケ、伊勢大神祠ヲ東西兩京ノ地へ建立シ、我國ノ宗門トシ、主上ヲ奉始其門ニ入り、神儒ノ教ヲ簡約セル一部ノ書ヲ俗文ニ作り、衆ニ示スベシ

との意見が開陳せられてゐる。元年五月十日、今の靖國神社及び護國神社の起原を開いた招魂社を京都東山に初めて建立仰出されたのも、同じく神道宗教化の一の現れであつた。伏見戦争以來邦家の爲め忠奮戦死者の靈魂祭祀を目的として新たに一社を建立されるといふ事は古來の神社建立の事例以外に一新生面を開いたもので、同月二十五日は、楠中將の忌辰に當る故を以て河東の操練場に假神座を設け、祭典式を執行せられたのも其の類例である。其後の公文書面に於ける表示を見ると、或は「皇道」といひ、「惟神之大道」といひ、「大教」といひ、必ずしも用語の一致を示してゐないが、要するに神道を根本として日本的諸教を統一綜合の状態に在らしめ、外教の侵蝕を防がんとする政府要路者の意圖は不變であつて、或る時にそれは宣教使の設置となり、また之に代る教導職の設置ともなつた。その教導職の設置は明治五年四月で、續いて翌六年の三月には、大教院事務章程並に、教導職々制が定められたが、七年五月三日に達せられた十一説兼題中には、人魂不死の説、題幽分界の説の記載があつて、神道は確に猶ほ宗教として遇せられてゐたのである。斯くして顯界の外に幽界の存在を認めることは、冥界の神としての大國主命の絶大な主宰力を考へさせ、死後の人靈の總ては其の統攝を受けることが神宮の近衛忠房と出雲大社の千家尊福との共撰に成る『神教要旨略解』の中でさへも言はれて、それは後年に祭神問題の紛

滑を生起する原因となつた。神宮を背景に結成された神宮教院の浦田長民が、その著『皇大神宮大麻奉祀式』に於て、大麻に對し敬拜を捧げる事により、心頭の穢惡を消除し、現世にあつては諸種の災禍から免れ、長く幸福と壽命とを保ち、死後には永遠に天上の快樂を受くることを得ると説いたのも、やはり明治五六年の頃であつた。神葬が公式に認められて、從來汚穢視された死葬に神官が關係する事を命ぜられたのもこれ亦同じ頃であつた。

明治政府に依る此の神道宗教化の工作が續けられたのは、いつ迄を極限とするかの的確な時日は知られてゐないが、明治九年二月の事實として、神官某、教導職某から教部省に對して「神道も亦宗旨と可ニ相心得、哉」といふ伺書を提出した。すると之に對して教部省からの指令には「伺之通」とあつた。つまり主務官廳として公式に神道の宗教性を肯定したのである。それで斯かる伺書を差出した者は「素ヨリ吾ガ神道ノ何物タル、マタ宗旨ノ何物タルヲ辨知セザル」者であるが、それに對して政府までが神道を宗教の範疇に於て見るのは何事であるかといふ理由で、神道者中の有志から「神道ハ宗旨ニ非ザルノ建議」が同月十四日附で神道事務局宛に提出せられ、其の建議者中には、大教正三輪田高房、權大教正飯田武卿、同坂田莠、中教正吉岡徳明、同本居豐穎、權少教正三輪田元綱等の名が見られるのである。其の明治九年二月は、恰も前年の春に「神佛各宗合併して教院を相立て布教候儀」を差止められ、大教院が瓦解して、明治政府の宗教統制政策が破れた後に當るが、此の時になほ主務省側では神道宗教説を支持してゐた一方、神道の間では却つて、神道を宗教視せらるゝことに不快と不便とを感じ、餘他の宗教群から分離して、神道を高き超越的位置に在らしめようとする志向を持つてゐたことを建議書が語つてゐるのは興味がある。併しそれらの總てに關はらず時の政治情勢の推移は、再び神道を宗教から分離する

政策にまで明治政府の乗馬を鞭つた。そして明治十五年一月二十四日に内務省から發せられた乙第七號達は

自今、神官ハ教導職ノ兼補ヲ廢シ葬儀ニ關係セザルモノトス

と公宣するに及んで、曾て久しく宗教活動の圏外に置かれてゐた神道に宗教的生命を與へた明治政府は、自らの手に於て再び神道を宗教圏外に追ひ出し、其の宗教統制政策に最後のピリオッドを打つたのである。それが時の政策であつた以上、こゝに論議を費す限りでないが、兎に角事實として、爾來神道は又、次第に民衆の宗教生活を離れて抽象的に論ぜられ、同時に若き民衆は神社を單なる國民道德的崇敬對象としてのみ見るべく教育せられた。斯くして古來日本民族が神社の神——氏神、産土神——に對して持ち續け來つた宗教的熱意は、今僅に惰力として殘されてゐるのを見るのみである。明治維新は、曾て平田篤胤が近接させた(一)と(二)とを、一旦合體に置いたが、結果に於ては、前よりも更に遙に(一)と(二)とを引離すことに結果させた。そして今又神道は、宗教的活躍性のない時代の姿に歸つたのである。斯く觀て來ると、神道は其の史的過程に於て、それが曾て根本的には宗教であつた時代を有し、又、今もなほ宗教性を内含せしめてゐるにも拘らず、概して多く非宗教としての道を歩んだことが知られる。其の原因は佛教が渡來して宗教面を專占した影響でもあらうが、私は其處に別個の視角に於て、鎌倉時代以後、日本神道界の主流に立つて一世の時論を率ゐた學者が、多くは宗教經驗の上に立つて專相を行じた人々でなかつた事に注目する。神道が學的にも完全なる宗教として立ち、世界の現實に直面して之を正しく秩序づけ人生に光を投ずることは恐らく將來が用意してゐる事實であらうが、併し其れを促す新世代的な刺戟が何處から生れるかは自ら別個の研究問題に屬するであらう(一五・一一・五)

日本に於ける基督教と他宗教との關係

比 屋 根 安 定

基督教は、傳道的宗教であり、基督教の重要な特色の一は傳道にある。教祖基督は、傳道すべしと命じて、弟子は大いに傳道したし、基督信徒は傳道せずには居られない。基督教は、確に傳道的宗教である。

原始基督教は、ユダヤ教を初めギリシヤ・ロオマの宗教と交渉し、基督教と此等他宗教とが如何に關係するかとは、當時の大なる問題であつた。中世以後の歐羅巴にては、基督教が普及し他宗教が減んだから、斯かる問題は生じなかつた。然し外國傳道に於ては、モハメッド教、印度教、佛教その他の異宗教と接觸したから、基督教が他宗を如何に解釋するかが、問題と成つて來た。異宗教を全く看過する傳道もあるが、斯くては、基督教がその土地に浸潤する事は期せられない。基督教の思想的風土化と云ひ得るものがあるならば、それは傳道地の固有宗教或は既存宗教と交渉し、これを基督教的に解釋する事である。そして日本に於ける基督教は、この方面に就いて世界に於て、最も重要な問題に面してゐると思ふ。

日本に約四百年前開教した耶蘇會は、早くもこの問題を取扱つた。當時の基督信徒は思へらく、日本の神道に

て謂ふところの神は、元來、人である。人を神として祀つてゐる。然し人は人を救ふ事ができない。同じ弱點のある人間同志が、他を救ふ事はできないと。この神道批評は、種々の文獻に徴せられる。更に當時の基督教徒は佛教を評して曰く、佛教は空觀に基いてゐる。無神や無靈魂を奉ずる佛教は不合理であるし、基督教の是認する所でない。宇宙に創造主あるを認めず、人間に靈魂あるを考へない佛教は、眞の宗教ではないと。斯かる基督教の佛教觀は、神道批評よりも更に多く参照する事ができる。當時は基督教と他宗教特に佛教との宗論屢々行はれ、サヴィエル、ヴィレラ、フロイス、オルガンチノ、ウアリニヤニ等の宣教師は他宗教に注目し、これを解釋しようとした人々であつた。日本人では、轉教以前のハビヤンが『妙貞問答』に於て、基督教を辯護して他宗教を非難し、轉教以後は『破提字子』にて、佛教主として禪宗的口吻を以て基督教を非難した。

基督教は、他宗教を如何に見るか。基督は傳道の初めに、「われ律法また預言者を毀つために來れりと思ふな。毀たんとて來らず、反つて成就せん爲なり」と告げられた。茲に謂ふところの律法とはモオセの律法、預言者とはイスラエルの預言者である。然し我等はこれを廣義に解して、日本の諸宗教として考へよう。使徒パウロは、原始基督教をユダヤから當時の世界へ進出させた傳道者であるが、彼はギリシヤの都アテネにて、「アテネ人よ。我すべての事に就きて汝らが神々を敬ふ心の篤きを見る。われ汝らが拜むものを見つつ道を過ぐるほどに『知らざる神に』と記したる一つの祭壇を見出したり。然れば我、汝らが知らずして拜む所のものを汝らに示さん」と、説教に冒頭した。此等の句は、基督教が他宗教と没交渉でなく、これを破壊するのではなく、實に基督教が他宗教を大成するの意味である。隨つて基督教神學には、所謂宗教史的立場が伴はねばならぬ。殊に日本の如く他宗教

の既存せる國に於ては、他宗教を如何に見るかが、最も重要である。予は日本にて傳道的宗教の基督教を奉ずる者として、以下の如くに私考してゐる。

先づ、日本人の神觀念に就いて考へよう。日本語の「かみ」（神）の語原には、種々の解釋があるが、本居宣長、新井白石、伊勢貞丈、天野信景、賀茂真淵、貝原益軒等の説いたやうに、「かみ」（神）とは「かみ」（上）の意から來たのであらう。上方、川上、お上さん、髪など何れもその例證にして、禿頭の人は語原的には無神論者であると云へやう。然し神の語原を「かみ」（上）に求める事は、言語學的には極めて妥當であるが、神といふ觀念の内容を正しく表示するものとしては、「かくりみ」（隱身）に如くものはない。「かくりみ」が短縮して「かみ」と化したといふ解釋は、首肯し兼ねる。他にも、「かがみ」（鏡）、「あかみ」（明見）、「かしくみ」（畏み）から「かみ」（神）が生じたといふ解釋もあるが、これも予は疑問とする。然し此等の解釋の間にて、語原的には首肯できないにせよ、「かみ」は「かくりみ」、即ち神は見えざる實在であるといふ内容的説明は、基督教から考へて頗る意義がある。『古事記』は、天御中主神、高御産巢日神、神産巢日神、宇麻志阿斯訶備比古遲神、天常立神、國常立神、豊雲野神に就いて、「ひと神なりまして、御身を隠隠し給ひき」と記してある。「神」は「隱身」であるといふ解釋は茲に基き、齋藤彦麿、堀秀成、八田知紀、南里有隣、飯田武郷等は、同説を立てた。隱身とは現身に對するもので、現身は肉體を備へた見ゆる存在者、隱身とは見えざる靈的實在者である。日本民族が古代から有した神觀念は、その語原が上から始まつたにせよ、神の神たる内容を明かにする解釋として、予が最も興味を感ずるものは「隱身」である。

日本で通常謂ふところの神は、その種類が頗る多い。本居宣長は『古事記傳』に於て、「凡てカミは、古の御典ともに見えたる天地の諸々の神たちを始めて、其を祀れる社にいます御靈をも申し、又、人はさらでも云はず、鳥獸草木のたぐひ、海山などその餘なにもまれ、尋常ならずすぐれたる徳のありて、畏るべき物をカミとは云ふなり」と記した。然し「すぐれたる徳」のもの計りでなく、凶惡なるものをも神と稱し、『肥前風土記』の三養基即姫社郷の條には、「荒神あり。行路の人多く殺さる」と記され、虎や狼の如く人を害する獸をも神と稱した。初代に於ける神の數や性質は、本居宣長の説明した如くであつたらうが、神觀念の發達した今日に於て、又唯一神教を奉ずる基督信徒から考へて、神の本質を示した定義は、『古事記』の劈頭に示した「ひとり神なして」、即ち配偶神を伴はざる、「御身を隠し給へる」、即ち見えざる精神的實在者である。然るに唯一にして隱身なる神が、『古事記』に數多く記載せるは多神教的聯想を與へるが、神の本質が以上の如くであるならば、何處かに唯一神教的傾向を示す神がいまさなければならぬ。それが天御中主神にて在し給ふ。

『古事記』の冒頭に曰く、「天地のはじめの時、高天の原になりませる神の御名は、天御中主神、次に高御産巢日神。次に神産巢日神この三柱の神はみな獨神なりまして、御身を隠したまひき」と。『日本書紀』は、天地開闢を記した本文外の一書に曰くの一文中、「高天原に所生ます神の名を天御中主尊と曰ふ」と記してある。平田篤胤は、「所生ます」を生れたと解せず、「有ます」即ち實在したと解釋した。天地初發の以前に、天御中主神が既に存し給うたか。或は、天地創造の以後に、天御中主神が生れ給うたのであるか。神道家や日本古代研究者は、その何れに組みするか、予は知らない。基督教の神觀から考へて望ましき解釋に據ると、天御中主神は天地

創造と共に生れず、天地初發の以前から既に先存せる永遠的實在者である、といふ解釋である。『古事記』の「天地のはじめの時、高天の原になりませる」の「なりませる」とは、如何なる意味であらうか。天御中主神、高御産巢日神、神産巢日神は、造化の三神と稱せらる。本居宣長は『古事記傳』に於て、「此神達は、天地よりも先つて成りましたれば、天地の成ることは此の次にあれば、此の神達の成りませるは、それより先なるを知るべし」と説き、平田篤胤も『古史傳』に於て、天地未生の時高天原に神ありと説いた。天御中主神、高御産巢日神、神産巢日神は個々の三神でなく、天御中主神は唯一的創造神の實在性を示し、傍侍の二神はその神名が示すやうに産靈力を表すのである。天御中主神が宇宙を創造し主宰し給ふ唯一神にて在し給ふのに拘らず、同神を祭祀する神社が存しない理由は、古代人の心理には、唯一神の實在性よりもその生産力の方が具體的にして、禮拜の對象となり易かつた爲である。『延喜式神名帳』には、天御中主神を奉祀する神社が傳はらず、中世以降に至つて天御中主神と北辰崇拜とが混じたが、元來は無かつた。天御中主を祭祀する神社はないが、この神名こそ用ひざれ、宇宙を創造しこれを主宰する「ひとり神」の「隱身」なる神を祭祀する場所が、基督教會堂であると云へやう。

復古神道の平田篤胤は、天御中主神に就いて唯一神教的解釋を述べた。『古道大意』に曰く、「その限りの無い大虚空の中に、天御中主神と申す神がおはしましたし……此の神の御事を、上帝とも天帝とも或は皇天とも名づけ奉つて、その神が天上にましくて世を主宰して、人もその御靈によつて生じ、また人の性に仁義禮智といふやうな誠の心を具へて居るのも、皆此の上帝のなされたことぢやといふ傳へが、形の如く傳はつてある」と。更に

篤胤は、天竺や西洋にも神が世界を主宰し、天地も人間もこの神が創造したといふ信仰があると記してゐる。平田篤胤は、文化三年三十歳の時、『本教外篇』を著して唯一神教を主張したが、同書は篤胤が支那の基督教の傳道書類『七克』、『天主實義』、『畸人十篇』等を披讀した結果である。『本教外篇』が「未許他見」と記したのは、基督教禁制時代に際したから筐底に秘したのであり、引用書を明記しなかつたのはそれが輸入禁止であつた爲である。『本教外篇』の一節に曰く、「天に主宰あることを覺れば、大端已に定まる。既に此を知れば、天帝ありて後に天地ありし事も知り易し……それ天地はなほ一宮室の如し。宮室かならず主の製造することありて後に成る。況て天地の大なる、此を主なる天無くして自から成らんや。此を以て天地の主宰の原より、萬有の先に有りしことを知るべし……天地の運行、萬物の化生、みな天帝の全能に係はらざるなし。然れども善惡の事を論するに至つては、之を委曲に本教の古傳に考ふるに、一に是を天帝に混歸すべからず。天神は至善なり、人は上帝に生ぜらる」云々と。篤胤が唯一神教を熱心に主張するところ、宛として支那明代の耶蘇會宣教師の如くである。

平田篤胤は、復古神道を主張するのに熱心なる餘り、儒教を排し佛敎を斥けたが、その神觀念に於て特に天御中主神を重じ、これを人格神として崇め、これを唯一神敎的に解釋し、基督教の神觀と大差なき信仰を主張したのは、頗る注目に價する。篤胤の唯一神敎が、支那に於ける基督教書類を參酌した結果である事は、日本に於ける神觀念と基督教との交渉を示すものとして甚だ有意義である。一面また、「獨神にして隱身なりましき」神に就いての宗教思想が發展すれば、自らにして以上の唯一神敎に到達するとも推考されるであらう。平田篤胤が支那の基督教書類を讀んで、天御中主神を唯一神敎的に解釋する便宜を得たやうに、南里有隣も亦、『天道溯源』

を讀みて基督教の唯一神教に服するところあり、その著書『神理十要』に於て、この宇宙を造つた大藝能あり、これを天御中主神と稱し、最尊最貴にして遍在し、全知全能にして完全無缺であると唱へた。『天道溯源』は支那に傳道したウイリヤム・マルチン（丁韞良）の著すところ、日本にても屢々翻刻せられ、中村敬宇が訓點を施したものは最も廣く行はれた。明治初期に於ける基督教徒の神學的知識は、重に『天道溯源』に養はれたと云へやう。別に平田篤胤歿後の弟子に渡邊重石丸あり、彼も亦基督教に影響されて天之御中主一神教を主張し、基督教に謂ふところの神とは我が天之御中主神に外ならないと主張し、自ら稱して眞天主教と做し、基督教は僞天主教であると説いた。使徒パウロはアテネに於ける説教の中に、「此人をして神を尋ねしめ、或は探りて見出す事あらしめん爲なり。されど神は、我等おのおのを離れ給ふこと遠からず。我らは神の中に生き、動きまた在るなり。汝らの詩人の中の或者どもも、『我らは又その裔なり』と云へるが如し」と説教した。

日本に於ける固有の神道に次いで、注目すべき宗教は儒教であるが、殊に東洋の思想や文化が再吟味されんとする今日、支那思想の淵源を爲す儒教は、大いに研究されねばならぬ。基督教から見ても、儒教の特色は五倫五常の實踐道徳よりも、寧ろ崇拜的對象としての天に認められる。支那の古代思想に於て最も顯著なるものは、天に對する崇拜であつた。支那に於て天文學は早くより發達し、天は特別な宗教的對象と化し、天子は毎歲冬至の日に天を南郊に祭つた。天を人格視し、これに種々の呼稱を附し、上帝、旻天、皇天、皇天上帝、旻天上帝、維皇上帝などと呼んだ。天子の職務は、祭天と政治とを以て最も重要とした。孔子は儒教の祖と稱せられるが、孔子を生み彼を育てたものは、支那古來の祭天思想であつた。孔子の思想は、實踐道徳のみに終るが如く屢々解さ

れるが、天に對する崇拜の念甚だ篤かつた事は、『論語』に就いても徵せられやう。孔子は、天に人格的意識ありと信じて、「獲罪於天無所禱也」、「天德生於予、桓魋其如予何」と云ひ、天の欺くべからざる事、天が己を注意せる事を畏み信じた。「死生有命富貴在天」、「五十而知天命」と云ひ、天に一切を委託すべきを思つて安心し、天命を知るの容易ならざるを告白した。「丘之禱久矣」とは、孔子が平生の宗教的消息であつた。支那思想の宗教的基礎は祭天にあつた。

支那の天子は天を祭つたが、祭天の習俗が日本にも傳はり、『續日本紀』延暦四年の條に、「祀天神於交野柏原、賓宿禱也」と記してある。茲に所謂天神とは、神武天皇が即位四年鳥見山に靈時を建てて祭り、大孝を申べ給うた祭祀と異なつてゐた。延暦六年にも同じく天神を交野に於て祀つたが、その祭文に徵すると、支那系統の旻天上帝を祀つたのである。祭文は明かに「旻天上帝」に告げたもので、「燔祀の義を采り」、「玉帛犧牲粢盛庶品を以て、茲に禋燎を備へ」た。我日本古來の祭祀に無かつた供物を用ひ、支那宗教が著しく混入してゐた。『左傳』、『周禮』、『書經』、『隋書』に徵しなければ不可解である支那宗教の儀禮が、夥しく加はつてゐた。後世の『文德實錄』を見ると、『續日本紀』に記された祭天が、平安朝中世にも屢々行はれたこと明白で、支那系統の天崇拜は永らく傳はつてゐた。

隨つて儒者の間には、天を崇敬した人々が少くなかつた。室鳩巢は『駿臺雜話』にて、「天は正直なるものといふ事は、誰も知れども、聰明なる事を知らず。神ばかりすすきものはなし。神は耳目をからず、思慮に涉らず、眞直に感じ眞直に應ず」と記し、天と神とを同視した。貝原益軒は、天道より人道を演繹し、天地に奉仕す

る事を以て實踐道德と考へた。その著『自娛集』に曰く、「惟れ天地は萬物の父母、惟れ人は萬物の靈、故に人たるの道、終身の職業は、唯天地に事ふるにあるのみ」と。山崎闇齋は、心を存し性を養ふは天に事ふる所以であると考へた。荻生徂徠は『答問書』にて、「聖人の道は、天を敬し祖宗を敬し候事を本と致し候……天を御敬ひ候うて、過を改め徳を修むるに若くは無御座候」と記した。儒教は屢々五倫五常の實踐道德としてのみ解釋されるが、支那古代思想が天を禮拜的對象として仰ぎ、儒教が祭天を重じた所以を考へるならば、儒教も亦基督教と交渉するところ甚だ緊密である。

そして我國の儒者の間にて、天を最も尊崇した人は、陽明學派の祖中江藤樹であつた。藤樹は三十歳前後から、四書五經の規範が皇上帝若くは天命に基くものと解し、天人合一の契機を陽明學に於て把握するに至つた。その眞理を記した『翁問答』に曰く、「わが身は父母にうけ、父母の身は天地にうけ、てんちは太虚にうけたるものなれば、本來わが身は太虚神明の、分身變化なるゆへに、太虚神明の本體をあきらかにして、うしなはざるを身をたつるとは云ふ。太虚神明のほんたいをあきらめ、たてたる身をもつて、人倫にまじはり、萬事に應ずるを、道をおこなふといふ」と。この太虚神明は太虚皇上帝とも稱し、藤樹は、百行の基である孝が、父母に對する孝であるのみならず、太虚神明に對して孝でなければならぬと論じた。『翁問答』に曰く、「人間の生出ること、父母のわざのごとくなれども、父母のわざになることにあらず、太虚皇上帝の命をうけて、天神地示の化育したまふところなり……天神地示は萬物の父母なれば、太虚の皇上帝は人倫の太祖にてまします……さてまた儒道はすなはち皇上帝天神地示の神道なれば、人間の形有て儒道をそしりそむくは、其先祖父母の道をそしりて其命をそ

むくなり。まへにも論ずるごとく、我人の大始祖の皇上帝、大父母の天神地示の命をおそれうやまひ、其神道を欽崇して受用するを孝行と名づけ、又至徳要道と名づけ、また儒道と名づく云々と。斯くの如く中江藤樹に至つて、支那に於ける祭天の儒教的解釋が完成したと稱すべく、彼が近江聖人といふ尊稱を蒙るに至つた祕密は、彼の謂ふところの太虚神明、天神地示、皇上帝に對して孝行を盡した所に存するであらう。因みに記すが、寛永三年伊豫にて一儒者が基督教を奉じたと傳へられ、彼は以前から支那の哲學と吉利支丹の教とは同一であると考へてゐたが、愈々受洗するに至つたといふ。寛永三年は、中江藤樹が十九歳にして伊豫の大洲にあり、二十七歳にして同地を去る八年前である。藤樹は、母の霜焼を癒さんがため大洲の膏藥を送つたが、この藥は吉利支丹の處方に始まつたものと傳へられる。中江藤樹と、寛永三年に受洗した儒者との關係は判然しない。藤樹の弟子熊澤蕃山は基督教を非難したが、更に激しく佛教を排斥し、「吉利支丹は、後世の手たても佛者よりは上手なり。理を云ふことも佛道よりは優れり」と評し、當時の儒教を憂ひて「吉利支丹の爲に失はるべし」と警告した。古代支那に於ける祭天の意義を明かにするものは、基督教に謂ふところの天の父なる神といふ信仰である。

基督教は、如何に佛教を見るか。本誌『宗教研究』の讀者の大半は佛教徒であるから、予は甚だ淺薄なる佛教觀を記すに當り、頗る慚愧に堪へない。豫め海容を請うて、予一個の所見を綴らう。原始佛教は無神論であつたと屢々説かれ、確にこの點に於て釋迦の教は基督のそれと甚だ異なつてゐた。然し釋迦を生んだ印度民族の初期は、決して無神論を奉じなかつた。印度民族は曾てペルシヤ民族と同人種に屬し、同じやうな神々を信じ、同じやうな儀式を修してゐた。初め多神教を奉じた印度民族が、佛教に至ると如何にして無神論を以て呼ばれたのか。

これが、佛教と基督教とを對照する時、第一に考ふべき所である。基督教は神を超越的に仰いで、人類の上に置いたが、佛教は神を內在的に考へて、汎神教に化した。古代印度民族が仰いだ神々は宇宙至る所に遍滿し、殊に人間の裡に移住するに至り、人間の神性を悟ることが印度宗教の主要點として認められた。原始佛教に於て、覺知するとか、悟了するとか、正覺するとか云ふのは、要するに神性を人間の裡に發見するの意に外ならない。佛教は無神論を以て自他ともに稱すが、これは神を否定するのでなく、我が實は神である、或は私の裡に神が現在せることを大悟するの意である。ウパニシャド哲學は梵我同一論を唱へたが、佛教とは要するに神我同一論である。謂ふところの佛性とは、基督教にていふ神性が人間に權化せる事である。古代印度民族の汎神教は受肉して、佛教に於ける人間觀に化したと云へやう。宗教とは、神と人との間に於ける關係であると云はれるのに、佛教だけが宗教でありながら、神を認めないと號するのは甚だ以て當らない。佛教の正覺とは、我が内部に於て神性を認める事であり、人間に於ける神性を佛教にありては佛性といふ。生得佛性、修得佛性、即身成佛といふも、要するに我が裡に神性を觀するの謂である。予は、佛教を斯く解釋する者である。

然し我が裡に神性ありといふ無上正覺は、果して可能であらうか。この課題は、特に優秀なる又極めて少數なる宗教的天才に於ては、必らずしも不可能でなからうが、末代下根の凡愚なる我等衆生にとつては、最も至難する所である。基督教の如く、神を我の上遙かに高い所に置いて、私の罪惡を痛悔しつつ、神にその赦免を請ふことは、我等凡愚者に於ては極めて自然なる宗教的態度である。これに反して、我が人間性の内部に神を發見せんとする事は、最大多數の人々の甚だ難しとする所である。斯くて大衆の一般的要求としては、自力を揮つて我

が裡に佛性を悟るのでなく、寧ろ他力に頼つて佛性を顯現させて頂くのである。我に代つて他なる者が、我に先じて我の佛性を發見し、その指導に依つて我も亦わが佛性を發見させて頂くのである。これは私の悟了でなく、他に頼れる救拯であり、大悟に非ずして濟度である。隨て茲に自力佛教でなくして、他力佛教が現れて來た。これが淨土門佛教の阿彌陀佛信仰であると予は考へる。その信仰内容に就いては、茲に改めて詳述する要を見ないが、予の僻見を更に記すならば、基督教信仰と對照して、阿彌陀佛信仰に就いて一つの問題が生じ來る。それは、淨土門佛教の中心を爲す阿彌陀佛の非歴史性といふ事である。阿彌陀佛の閱歷に關しては、『大無量壽經』その他の經文に詳細を盡してあるが、要するに歴史的人物ではない。釋迦入滅後何百何十年に生れて、何百何十年に死んだのか、その穿鑿は初めから手がかりが無い。縱ひ印度の地圖何十面を双べても、その足跡の辿るべきものが何處にも徴せられない。要するに、淨土門信仰の中心は、全く傳説的なる架空の人物に憑つてゐる。基督教的見地に立ちて、阿彌陀佛信仰に對しては、同情と共に遺憾を禁じ難たい。淨土門佛教に於ける阿彌陀佛は、實に無ければならぬ信仰的對象である。自力難行の聖道門を辿らんとする、或は辿り得る少數者にとりて、阿彌陀佛の出世は必らずしも欣求に價せぬであらうが、他力易行道を辿らんとする、或は辿る外に道のない大衆にとりて、阿彌陀佛信仰は唯一の信仰的對象である。然るに阿彌陀佛に歴史的現實性が伴はないとするならば、我等は何處へ行かねばならぬか。

斯くて我等は、『新約聖書』ヨハネ傳第一章の「太初に言あり、言は神と偕にあり、言は神なりき……言は肉體となりて、我らの中に宿り給へり。我らその榮光を見たり。實に父の獨子の榮光にして、恩恵と眞理とにて滿

てり」の句を讀みて、甚深なる意義を認めずに居られない。基督信徒は、基督が世界の曆の上に明かなる存在を示し、パレスチナの地に詳かなる足痕を印した事に、深く感謝する。更に基督が三十餘年の歴史的存在を閲して後、十字架上に血を流し肉を裂かれたといふ事實を知り、その意義を認めて、大いに感奮する。佛教各宗の間に、基督教と最も似たものは淨土門であると云はれるが、阿彌陀佛が基督と甚だ異なる事を注目せねばならぬ。阿彌陀佛の傳説くらゐ、人間の宗教的要求を藝術的に表現して妙趣津々たるものはあるまいが、その中心に歴史的現實性を据えたものが、ナザレのイエスの生と死とであると、斯う基督教は佛教を考へる。基督教と佛教との相違する所、また交渉し對照する所を、以上の如く考へて大過ないであらう。

既叙した如く、二千年前に使徒パウロは、多くの神々を崇拜したギリシヤの首府のアテネに傳道せんとするや、「アテネ人よ。我すべての事に就きて汝らが神々を敬ふ心の篤きを見る。われ汝らが拜むものを見つつ道を過ぐるほどに、『知らざる神々』と記したる一つの祭壇を見出したり。然れば我、汝らが知らずして拜むものを汝らに示さん」と冒頭して、説教し始めた。この暗示に富んだ言葉は、ギリシヤ人の宗教のみならず、如何なる民族の宗教にも妥當するものである。日本人も亦、「知らざる神に」祭壇を築いてゐる。實に神は、知られざるものである。神は哲學的思索や科學的分析の對象でなく、人の如何なる能力を盡しても知られざるものである。何ゆゑ、人は神を知り得ないか。神と人とは、全く相異なる別個の存在なるからである。神は永遠的存在であるが、人は時間的存在に過ぎない。神は無限者であるが、人は有限者である。斯くの如く、神と人との區別は、分量的でなく、性質的である。この故に、人類が如何に發達しても猶ほ且つ、神を知り得るに至らない。然るに人が神

を到底知り得るに至らないのに拘らず、不思議にもギリシヤ人のみならず凡ての人々は、「神々を敬ふ心の篤きを見る」のである。「知らざる神へ」の祭壇は、世界到る所に散在してゐる。何となれば、人は神によりて創造されたから、創造者に對する思慕の情甚だ篤いからである。一切の被造物に於て、人が萬物の靈長と稱せられる所以は、人の中に神の像が在るからである。一般宗教史が成立し得るわけは、人類の中に神の像が在るからである。然し人が神の像に肖せて造られたと云ふ事は、人の方から進んで神を知り得るといふ意味でなく、神の方から自己を啓示し給ふならば、その時に初めて人がこれに接し得るといふ意味に外ならない。この故に、神の方から啓示が來ない間は、縦ひ人が神の像に肖せて創造されたにせよ、神を認識する事はできない。神からの啓示が與へられない間、人は何時までも「知らざる神に」と記した祭壇の前に、空しく手を拱ねて佇む外はない。

我等が「知らざる神に」の祭壇を前にして、絶望して已まざるに至り、神は初めて自己を啓示し給ふ。これが、神の受肉化身たる基督である。神は、「肉體となりて、我等の中に宿り給へり。我等その榮光を見たり。實に父の獨子の榮光にして、恩恵と眞理とにて満てり……恩恵と眞理とは、イエス・キリストによりて來れるなり。未だ神を見し者なし。ただ父の懷にいます獨子の神のみ、之を顯し給へり」(ヨハネ傳第一章一四、一七、一八)。

そして神の人に對する恩恵と眞理とを最も具體的に啓示したものが、基督の十字架である。彼の十字架に於て我等に切迫し來る神は、我等の罪惡のために苦惱し、そして贖ひ給ふ神である。斯くして我等は、天地萬有の創造者である神を認識し、これに禮拜してこれに服従するのである。「知らざる神に」の祭壇は宗教史であるが、神の顯現としての基督に達する時、これは啓示史と稱せられる。神の啓示を開く鍵は我等が開き得る外側になくて、

神のみが開き得る内側にある。一般宗教史は、特殊啓示史への橋渡しに過ぎず、我等の安住すべき最後の目的地は特殊啓示史にのみある。

以上は、數年來予の念頭を屢々往來したものの一部である。基督教の立場から他宗教を見る考方としては、最も穩當であると思ふ。基督教本位の考方である事は、云ふまでもない。隨つて神道なり、儒教なり、佛教に各々立つ見地からは、反對を受けるし、別殊の考方も起るに相違ない。唯々基督教としては、これ以外の考方が思浮ばれない。基督教が他宗教に向頓着せず傳道するならば、以上の考方は全く無用であるが、それでは日本の精神的土壤に少しも浸潤しない。日本に土着した基督教を興隆させようとするれば、他宗教を如何に見るか、これを如何に完成するかと考直さねばならぬ。以上は、予が我國の精神の土壤に一畝を入れたに過ぎない。

猶ほ予は、日本の武士道に於ける基督教的貢獻を述べるつもりであつた。武士道は日本固有の精神であるが、鎌倉武士を養つたものは禪宗であつたし、徳川時代の武士道は朱子學が鍛へた。織田豊臣兩氏時代には、耶蘇會の質朴剛健なる氣風が武士道と相通じて、吉利支丹武士を輩出させた。下刻上の戰國時代には、日本從來の忠を發揮し難かつた。斯かる時、天主に忠を盡すべき旨を基督教が教へたし、迫害に忍んで信仰を守つたのも、武士道の基督教化、或は基督教の武士道化が生じたからである。迫害に處す折の心得を記した文書には、戰場に於ける武士の心得を述べた常套語が多く見えるのも、その證左である。日本の武士道は、禪宗や朱子學の寄與を得たやうに、基督教の感化を蒙つた事も亦、肯定されやう。この方面は、「日本に於ける基督教と他宗教との關係」の範圍外であるから、この邊にて擱筆する。

淨土教の神祇思想

竹 園 賢 了

- 一、序
- 二、神の概念
- 三、神佛相關の略述
- 四、法然・親鸞の神祇思想
- 五、覺如の親鸞傳繪と神祇思想
- 六、存覺の神祇思想
- 七、結

一

佛敎渡來してよりその汎神觀的性質に基き速に我が神祇思想と習合し、そこに複雑な神佛習合の歴史を織り出したが、遂に鎌倉時代に至つて本地垂迹説となつて固定し、近世を貫いて明治維新までこの思想が神佛相關の宗敎上の常識となつてゐた。本地垂迹説の完成した鎌倉時代は我が國宗敎史上の一轉機であつて、佛敎には幾多の

新佛教が輩出し、神道には哲學的反省の時代即ち理論神道勃興の機運を生じた。當時新佛教の一として南都北嶺の非難を浴びながら學解戒律主義に反して直截簡明な教を説いて民衆を教化した淨土教は彌陀一佛の信仰にその教義の中心を置いたのであつたが、時代思潮の流れたる神祇の問題に對して耳を塞ぐことは許されなかつた。ここに淨土教は時勢と自己の教義との間に人知れぬ苦悶を抱かねばならなかつた。本小論では未完成ながらこの淨土教の神祇思想について考察し度いと思ふ。先づこの問題の根柢となる我が國の神に就いて一言しなければならぬ。

二

「カミ」といふ言葉の原義を明らかにすることは、我が民族の宗教信仰を理解するに重要な意義を持つものであるが、これを明らかにすることは、宣長が

かみと申す名義は未だ思ひ得ず、舊く説けることども皆あたら(つ)ず

と云つた如く容易なことではない。「カミ」の語には漢字「迦微」「可見」等の文字を當てたが、その語義は普通上の意といふのが最も多い。その他に加牟加美(鑑)の略(忌部正通)、かみみの略(契沖)、嚙むの意(大國隆正)、といひ、又「カ」と「ミ」とを分けて「あかみ(明見)といひ(谷川士清)、更に「ミ」は「ヒ」の轉化で「カミ」は太陽のことを指すと言ひ(山本信哉博士)、或ひは「カ」は美稱、「ミ」は身の意にて「かぐはしき身」といふ人格的な見方を立てる人もある(久松潜一博士)。(三)

「カミ」の語から出たと言はれるアイヌ語の Kamui は熊のことを言ふが、一般に善いものには有用恩惠の意

を、悪いものには恐るべき嫌ふべきものを指し、又接頭語として用ゐるときは偉大猛烈を意味し、人間に用ゐる時は尊敬の意味となる。^(三)従つて南洋ポリネシア等のワカン、オランダ等と同一の意味をもつものである。これは宣長が

尋常ならずすぐれたる徳のありて、可畏かしこき物を迦微とは云なり、すぐれたるとは、尊たつねきこと善いさきこと、功いさしきことなどの優れたるのみを云に非ず、悪あやきもの奇あやしきものなども、よにすぐれて可畏かしこきをば、神と云なり。^(四)と言つたのと丁度一致する。

即ち「カミ」はあらゆる事物の中何等か威力を感じる點に於いて自己より上位にあると感ぜられるものである。従つて、天地・山川の雄大なるもの、部族の中の有力なるものは云ふまでもなく、虎狼大蛇の恐ろしきものに威力を感じて「カミ」と云ひ、又大樹は亭々と聳え、鬱蒼と繁る故を以て、奇岩はその形の奇異なる故を以て、又山田曾富膽即ち案山子は微賤奇怪なる故を以て、そこに神祕感を感じて「カミ」としたのである。^(五)

この「カミ」の觀念はアニミズム又はプレアニミズムの段階に屬するものであつて、*spirit* を表すことが多かつたから、*spirit* に相當する支那の「神」の字を當てたのであつた。支那の神の字を當てた事を宣長も「よくあたれり」と言つてゐる。しかし神の字は支那では體言のみならず、用言にも用ひられ、従つて我國でも神劍・神龜・神上り・神集ひ・神祝ぎ・神淺茅ヶ原等と用ゐたが、これはあやしき大刃、あやしき龜の意、又集りや祝ひが神祕的であり、淺茅ヶ原の廣々した有様が驚異を感じしめるといふ意味であつて、劍や龜や淺茅ヶ原が神であるといふのではなく、又神が集つたり祝つたりするといふ意味でもない。

扱この神の内容には雷・龍・狐・木靈・桃子・磐根・木株・海山川等の雷神・動植物神・海神・山神・河神等所謂自然神が非常に多かつた。

神といへば皆均しくや思ふらん 鳥なるもあり蟲なるもあり

いやしけど 雷いかづち木魂こたま狐虎 龍のたぐひもかみのかたはし（八）

といふ二首の歌がこの自然神の多かつたことを明瞭に物語つてゐる。しかし記紀は一面邦家の経緯、王化の鴻基を示すために書かれたのであつて、そこには自然神以外に祖先神・英雄神等の人格神が多く現れる。神代史では人格神の方が遙かに重要な役割を演じてゐる。而もこの人格神はそれ自身神祕力を振ふ究極の神でなく、勿論絶對者でもなく、唯神祕力の表現者であつた。（七）

これらの神々はその性質上善神悪神、慈愛の満ちたもの、兇暴なもの等の幾多の種類があつた。この自然神、人格神を總稱して後に天神地祇と云つたり、八百萬神と云ふこともあつた。勿論これには大陸文化の移入によつて、種々の内容の變化のあつたことは言ふまでもない。この天神地祇の仕業で世の中の吉凶禍福が左右されると考へてゐたのである。このことを篤胤は

世に有りとある事ども、總て天神地祇の御靈に洩たる事なければ、誰しの人も能々齋き祀るべき事論ひなし。（八）
といひ、その師宣長は

善神をまつりて福を祈るはもとより、又禍を免れむ爲に荒ぶる神をまつり和するも古の道なり。然るを人の吉凶禍福は面々の心の邪正、行ひの善惡に依る事なるを、神に祈るは愚なり、神何ぞこれを聽むとやうに云ふは

儒者の常の談なれども……神には邪神も有て横さまなる禍のある道理を知らざる故のひが事なり(九)と云つた。

中世の書物に頻りに現れる鬼神は漢籍から來たのであるが、我國ではこれらの天神地祇を代稱する場合もあり、又漠然とではあるが自然神を指す場合もあつた。支那で鬼神といふのは天神地祇に對して人格的存在にして人間の吉凶禍福を支配すると考へられ、禍を避け福を祈る宗教觀念の對象となつてゐたが、後には儒教の報本反始の意を以て道德的見地からこれを祭祀するに至つた。宋代に理學の起るに伴ひ、鬼神を以て抽象的實在となし、陰陽二氣の不可測なる妙用を以て鬼神と呼んだ。佛教では變化自在の荒神と見、長阿含經では印度固有の信仰を指したが、後には夜叉天龍等の八部衆を始め、その他の外道諸神を總稱し、而もこれを佛教的に總稱して佛教護持の神と考へてゐた。仁王護國經卷下に

諸の國土中に無量の鬼神あり、一々に又無量の眷族あり、若し此の經を聞かば汝が國土を護らん、若し國亂れんとする時は鬼神先づ亂る。鬼神亂るゝが故に萬人亂る

とある。四天王、藥師如來の眷族たる十二神將、般若經の守護たる十六善神等は皆これであつた。長阿含經、大集經・金光經等に說かれる諸神も皆この種類であつた。(一〇)漢籍や佛經の渡來によつて右のやうな意味の鬼神の思想が我國の神の思想と結びついたのは當然であつた。後世新井白石の如きは鬼神について宋の理學に基き張橫渠の「鬼神者二氣之良能」といふ考へに基き

人の生ると死るとは陰陽二つの氣の集ると散るとの二つにして集れば人と成散ては又鬼神となる其魄の地に歸

るゆへに鬼と名附け其魂の天に升りゆくは伸の謂なれば故に神と名附ぬ

と云つてゐるが、平田篤胤は天地の神々を凡て鬼神と云ひ、中庸の「鬼神之德其盛矣乎」の文や左傳の「鬼神非人實親、惟德是依、故書曰皇天無親、惟德是輔」の文は皆この意味であるといふ。さうして天神、地祇、人鬼等といふ區別もなく、凡ては鬼神といひ、鬼神を「カミ」と訓んでゐる。果して鬼神が天神地祇の總稱として妥當するであらうか。むしろ主として自然神を指してゐると見るべきではなからうか。

神の内容には以上の如き種々雑多ものが含まれてゐて、我が上代の宗教は祖先崇拜、自然崇拜、庶物崇拜を兼ねたものであり、従つてそこに生ずる儀禮は太占、禊祓、トコヒ、ウケヒ、ノロヒ、カヂリ等の實用的目的を充すものであつた。

三

然るに佛教の渡來は我等の祖先に現世以上の理想の世界の存在を知らしめた。これは我が民族の未だ曾て知らぬものであつた。佛教傳來の年時や聖明王の上表文の追作問題は別として、その上表文の意味と、それに添へて奉つた釋迦佛の金銅像や經論は當時の貴族には驚異のものであつた。従つて

是法於諸法中、最爲殊勝、難解難入、周公孔子尙不能知、此法能生無量無遍福德果報、乃至成辨無上菩提、

といふ絶大な功德の感じや

未曾得聞、如是微妙之法、

といふ驚異の感じを一般に與へたに違ひない。而もこれに高度の文化を伴つて來たから忽ちに我が上層階級に流布したけれども、その當初は佛教の高遠な教理が理解されたのではなくして、端麗な佛像や微妙な音樂や經典の説話が興味を中心となつたに過ぎず、従つて佛は「蕃神」^(一四)「佛神」^(一五)「神」^(一六)といふ程度に理解されたのであつたが、次第に大陸からの佛僧、經卷等の渡來が頻繁になるにつれて、我國でも大いにこれを信するに至り、殊に聖徳太子の御信仰、大化改新の統一的政策、聖武天皇の御歸依等によつて、渡來後僅かに一世紀の後には國家佛教となるに至つた。これに反して上代の我が固有の神觀念や高天原、黃泉國等の思想は遂にその發展を見ずに終つた。

佛教の國家的に信仰された奈良朝に於いても神と佛とは併立して考へられてゐた。國家隆昌、人民福利の基は佛教にありと考へさせ給うた聖武天皇も護國利民のためには神と佛とを併立して敬ひ給うた。天皇が天下諸國をして國毎に僧寺、尼寺を造らしめ給うた天平十三年三月二十四日の詔に

頃者年穀不_レ豐、疫癘頻_レ至、慙懼交集、唯勞罪_レ己、是以廣爲_三蒼生_一、遍求_三景福_一、故前年馳_レ驛、增_三飾天下神宮_一、去歲普令_三天下_一造_三釋迦牟尼佛尊像高一丈六尺者各一鋪_一並寫_三大般若經各一部_一、自_三今春_一已來至_三于秋稼_一、風雨順_レ序、五穀豐穰、此乃徵_レ誠啓_レ願靈呪_レ如_レ答_(一八)

と仰せられて、佛像を造り、大般若經を寫さしめると共に天下の神宮を増飾し、その神佛の加護を喜び給ひて「徵_レ誠啓_レ願靈呪_レ如_レ答」と仰せられた。又國分寺創設に關する諸願條例の中の一條に

一、願天神地祇共相和順、恒將_三福慶_一、永護_三國家_一^(一九)

とあつて、國分寺創設に當つても天神地祇が福慶を與へんことを願ひ給うた。即ち護國利民のためには神と佛と

は併立して何の矛盾もなかつたのである。斯くて神前にも佛前と同様な儀禮が行はれる様になつて來た。この神前の佛教儀禮を以て直ちに神が衆生と考へられて佛法を喜び、佛法の供養を受けるといふ思想に基くと解するよりは、寧ろ佛教の莊嚴な儀禮、讀經等を尊び、太占禊祓等の簡素な儀禮しか持たなかつた神前にこれを及ぼし用ゐたと解すべきであらう。斯く神前に佛教儀禮が用ゐられて來ると、神も衆生と同様に佛法に歸依するといふ思想が起り、神は佛教經典にある諸天善神と同様に考へられて、佛法を守護すると考へられた。例へば武智麿傳の夢の告に

吾因_ニ宿業_ニ爲_レ神固久、今欲_下歸_ニ依佛道_ニ修行福業_上

とあつて、佛道に歸依して福業を行はんといひ、又多度神宮寺伽藍儀式帳に滿願が丈六の彌陀を作つた時のことを記して

于_レ時在人、託_レ神云、我多度神也、吾經久劫、作_三重罪業_一、受_三神道報_一、今冀永爲離_ニ神身_一、欲_三歸_ニ依三寶_一とあつて、久しく罪業を重ねて來たから、三寶に歸依して神身を離れんと願つたり、或ひは靈異記に寶龜年中大安寺の僧惠勝が近江陀我神社の堂宇で修行の時、神が猴となつて現れ出て、我が身の苦を離脱せんために護經を乞ふた話や、日本逸史卷三十二の天長元年九月二十七日の條に和氣清麿の神願寺の緣起にも神が寫經、造佛、伽藍建立を願ふ趣旨や、同卷三十七の天長六年三月十六日の條に若狹比古神社の神主和朝臣宅繼が辭職の條に、神が佛法に歸して神道を免れ度いといふ托宣等があつた。⁽¹⁰⁾

或ひは神が事に觸れて怒る故その怒をなだめるために經典を讀むことがあつた。例へば貞觀三年三月十四日の

東大寺に於ける无遮大會の條に

先分_三功德、救_三濟神祇_一、早脫_三威怒之煩_一、速趨_三慈善之果_一、

とあり、又その呪願に

部類神祇、或幽或顯、俱乘_三梵筏_一、早脫_三煨宅_一、山林聚落、河海諸神、扶持白業、愛_三護黃圖_一、三千法界、十二
因緣、共出_三煩昏_一、同遊_三覺照_一、

とある。又貞觀十六年三月二十三日貞觀寺に於ける大齊會の願文に

一切神祇、一切靈鬼、雨師風伯、水怪山精、攝_三此芳緣_一、俱脫_三苦業_一、含生有識或飛或沉同嘗_三法味_一、共趣_三覺路_一、
等がそれである。即ち苦業をもち、火宅に苦しむ神は讀經の功德によつて火宅を脱し、苦業をのがれることが出
來るといふのである。

或ひは又神の威力が經典の功德によつて増加したり、自在になると考へられてゐた。例へば三代實錄貞觀七年
四月二日の條に

雖_レ云_三神靈_一未_レ脱_三蓋纏_一、願以_三佛力_一、將_下增_三威勢_一、擁_三護國家_一、安_レ存鄉邑、望請爲_三神宮寺_一、叶_三神明願_一、詔許_三之_一、
とある。

斯くて神前に於ける佛教儀禮の結果神が衆生の一として迷界に流轉し、煩惱の繫縛を脱せざるものといふ思想
が生じた。従つて聖武・孝謙天皇の頃に神に位階を奉ることが行はれた。尤も神が斯く衆生の一つと考へられる
には、さきに述べた如き神の内容の複雑多岐なることを思ひ併せなければならぬ。

けれども神が以上の如き衆生の性質をもつといふ考へは次第に薄らぎ、平安末になると神は悟りを開いて菩薩となるといふ思想となり、神に菩薩號を奉ることが多くなつた。延暦弘仁の頃宇佐八幡を無量劫中三界に化生して善巧方便を修し、以て衆生を濟度した故を以て大自在王菩薩と名付け、又國を護つたため護國靈驗威力神通大菩薩の尊號を奉つた。^(二六)この後神に菩薩號をつけた例は枚擧に遑がない程であつた。これを更に一步進めて神を佛と同體とし、神を佛の權化と考へた所謂本地垂迹思想は藤原末から鎌倉時代に至つて完成するのである。本地垂迹とは云ふまでもなく、法華經壽量品から出た言葉で、久遠實成の釋迦佛即ち絶對理想神を本地とし、始成正覺の釋迦即現實の歴史上の釋迦を垂迹とする考方で、守倫の法華經科註には「非_レ本無_ニ以垂_レ迹、非_レ迹無_ニ以顯_レ本」とある。この思想を我が神佛關係に用ゐて絶對なる佛陀が人間を利益し、衆生を濟度せんために假りに迹を垂れて神となつて種々の形を取つて顯れたといふ思想である。この説は神を佛と同體と考へるのであつて、從來の神觀念と著しく相違するものである。而して夫々の神にその本地としての佛が定められて來た。例へば續本朝往生傳の眞縁上人傳に依れば、八幡の本地は阿彌陀佛であることが定められ、又大江匡房の江談抄に依れば熊野の本地は救世觀音であることが定まつた。^(二七)更に東大寺建立に於ける聖武天皇の御夢と稱する「日輪者大日如來也、本地者盧那佛也云々」の有名な傳説もこの頃に作られたのであつて、こゝに本地垂迹説は我國の神佛相關思想を風靡するに至り、^(二八)遂に固定して鎌倉以後明治維新までに及んだのであつた。

四

扱鎌倉時代の神佛關係は本地垂迹説が常識となつてゐたから、新佛敎たる淨土敎もこれを無視することは出来

なかつた。既成佛教が淨土教を攻撃する口實はいつも神明輕侮の一條であつたが、これは淨土教が本地垂迹説に耳を藉さなかつたからであらう。例へば南都北嶺の衆徒が建久元年十月沙門源空の勸むる專修念佛を彈劾した奏狀の第五に「靈神に背くの失」として

念佛之輩永別神明、不_レ論權化實類、不_レ恐宗廟大社、若牒神明、必墮_三魔界_二云々、於_三實類鬼神_二者置而不_レ論、至_三權化垂迹_二者既是大聖也……神明若不_レ足_レ拜者、如何安_三聖躰於_二法門之上_一哉、末世沙門猶敬_三君臣_二、況於_三靈神_二哉、如_レ此龜言、尤可_レ被_三停廢_二。

と上奏して居り、又貞應三年五月山門からは定尊・良印・仁昇を代表として念佛停止を上奏した六箇條の第二に一向專修黨類、向_三背神明_二不_レ當事

とあつた。少し時代が下るが日蓮も專修念佛の神明輕侮を攻撃して

夫以佛法流布之砌者天下靜謐也。神明仰崇之界者國土豐饒也。依_レ之自_三月氏_二覃_三日域_二自_三君主_二至_三人民_二此義無_レ改職然。而後鳥羽院御宇有_三源空法師者_一。欺_三道俗_二故興_三專修_二而破_三顯密之教理_一、誑_三男女_二故構_三邪義_二而滅_三佛神之威光_一常誘_三四衆_二云、淨土三部之外可_レ棄_三置衆經_一。稱名一行之外可_レ廢_三退餘行_一。矧於_三神祇冥道之恭敬_二哉。況於_三孝養報恩之事善_二哉。不_レ信_レ之者疑_三本願_二也。爰頑愚之類輕_三慢甚深之妙典_一。無智之族蔑_三如神明之威德_二。

と云つて居る。

斯様に淨土門に對する非難攻撃は嚴しかつたので、法然は前二者の南都北嶺の攻撃に對して

專修の行者はことにかみをうやまいたてまつること、そのこゝろざしふかし。ただかみにをいて二種のかみあ

り。一には權社のかみ。二には實社のかみなり。實社のかみとまふすは、あるひはひとの生靈死靈のたましひ、あるひは畜類のたましひ、かやうのものをほくひとをおかし惱すことあるをかみとあがめてやしるをつくり、あるひは今宮わかみやなどあがむるかみのたくひなり。この實社をあがめ信ずれば今生には諸病を身にうけて、やまひのゆかに年月をおくり、蛇道にをへること七百生なり。かるがゆへに實社の邪神をば信ぜざるなり。權社の靈神とまふすは往古の如來深位の菩薩、衆生利益のためにかりに神明のかたちを現じたまふ。和光同塵は結縁のはじめ八相成道は利物のおはりとなれば、今生には七難をまもり九曜の難をのぞきたまふ。來世には來迎引接し佛菩薩となりて往生極樂の本誓を成就す。かるがゆへに權社の靈神をばそむきて信ぜざるなり。^(三)と云つて、權社の神を輕侮せず、輕侮するは實社の神即ち人畜・生靈・死靈にて人間を惱まし苦しめるものであるといふ。こゝに權社の神とは即ち神明のことで、これは佛菩薩の垂迹であるといふ。即ち神に二類を分ちて權社の神を拜し、實社の神を斥けるのであつた。こゝに神明といふ言葉があるが、中世に神明と云つたのは天神地祇を總稱する場合もあるが、多くは英雄神、祖先神等の人格神を指し、特に天照大神を申し上げる場合もあつた。こゝに法然が神明を權社の神と云つたのは人格神を指してゐるのであらう。

次に親鸞は神祇の問題に餘り觸れてゐないが、關東在住中常陸で書いた教行信證の化身土卷では諸經や先師の文を引いて、印度支那で云ふ鬼、惡魔を斥けてゐる。諸佛の證誠はこれら惡魔邪神に歸依せざれと勸めることであるから、これらを捨て、眞實の佛法に歸入すべきであると説いてゐる。化身土卷は親鸞の圓熟した信仰から見て當時までの佛教の全思想を解剖したものであり、所謂二願、二機、二往生を立て、教行信證全五卷と對照した

ものであるが、その末卷の冒頭に

夫據_ニ諸修多羅_一勘_ニ決眞僞_一、教_ニ誠外教邪僞異執_一者

といつて、諸經典を根據として眞實の教と虚僞の教を分別して佛教以外の諸々の邪僞を誠めるのである。それには涅槃經、般舟三昧經、日藏經、月藏經等にある邪神惡魔を誠める文を引用してゐる。今その一二を見れば

涅槃經言歸_ニ依於_ニ佛_一者終不_ニ更歸_ニ依其餘諸天神_一出

般舟三昧經曰優婆夷聞_ニ是三昧_一欲_レ學者_乃自歸_ニ命佛_一歸_ニ命法_一歸_ニ命比丘僧_一不_レ得_ニ事_一餘道_ニ不_レ得_ニ拜_ニ於_ニ天_一不_レ得_ニ祠_ニ鬼神_一不_レ得_ニ視_ニ吉良日_一已_上又言優婆夷欲_ニ學_ニ三昧_一乃_下不_レ得_ニ拜_ニ天_一祠_ニ祀神_一略

又日藏經の念佛品、月藏經の諸惡鬼神得敬品、大集經の諸天王護持品等の中で惡神魔神を尊敬すべきでないこと、又諸神が佛法を護ること等の文を引いてゐる。最後に法事讚の文

光明寺和尚云上方諸佛如_ニ恒沙_一還舒_ニ舌相_一爲_ニ娑婆十惡五逆多疑謗信_一邪事_レ鬼餒_ニ神魔_一妄想求_レ恩謂_レ有_レ福災障禍橫轉彌多連年臥_ニ病於_ニ床枕_一聾盲脚折手攣擲承_ニ事神明_一得_ニ此報_一如何不_ニ捨念_ニ彌陀_一已_上

或ひは往生要集の文

源信依_ニ止觀_一云魔者依_ニ煩惱_一而妨_ニ菩提_一鬼者起_ニ病惡_一奪_ニ命根_一已_上

又外典として論語の文

論語云季路問事_ニ鬼神_一子曰不_レ能_レ事_レ人焉能事_ニ鬼神_一

等を引いてゐる。^(三三)これらの引用文を見れば親鸞の鬼神、神魔怨靈思想を破した態度がよく分る。^(三三)従つて歸洛して

からは斯かる態度を堅持しながら、當時勃興してゐた神佛關係所謂本地垂迹説を併せ考へて、神祇に對する態度を次の如き和讃や消息文に示してゐる。勿論そこには念佛門に對する南都北嶺の殿しい攻撃を考慮してゐたに違ひない。悲嘆述懐和讃には鬼神をあがむることを歎き、これを破して

五濁増のしるしには　この世の道俗ことごとく

外儀は佛教のすがたにて　内心外道を歸敬せり

外道・梵士・尼乾志に　こゝろはかはらぬものとして

如來の法衣をつねにきて　一切鬼神をあがむめり

かなしきかなやこのごろの　和國の道俗みなともに

佛教の威儀をもととして　天地の鬼神を尊敬す

と述べてゐる。こゝに鬼神といつたのは、天神地祇を總括したのではなくて、惡魔・怨靈を指してゐるのであらう。丁度法然の問答の實社の神に相當すると思はれる。斯く鬼神といひながらも、更にこれに善惡の道德上の區別を用ゐ、祖先神、英雄神を總括して天神地祇としてこれを善鬼神といひ、今迄破して來た鬼神を惡鬼神とした。この善鬼神は佛法を守り、惡鬼神は佛法におそれをなして退散すると考へたのであつた。現世利益和讃に

天神地祇はことごとく　善鬼神となづけたり

これらの善神みなともに　念佛のひとをまもるなり

南無阿彌陀佛となふれば　堅牢地祇は尊敬す

かげとかたちとの如くにて　よるひる常にまもるなり

と言ひ、歎異抄第七節には

念佛は無碍の一道なり、そのいはれいかんとなれば、信心の行者には天神地祇も敬服し、魔界外道も障碍することなし。

とある。又消息には

佛法を深く信ずる人をば天地に在します萬の神は影の形に添へるが如くして護らせ給ふことに候へば云々
とある。これらは何れも善鬼神が念佛の行者を守護するといふことである。(三五) 同じく現世利益和讃に

願力不思議の信心は　大菩提心なりければ

天地にみてる悪鬼神　みなことごとくおそるなり

とあつて悪鬼神は念神の行者におそれをなすといふのであつた。

又神明輕侮の非難に對しては消息の中に

まづよろづの佛菩薩をかるしめまいらせ、よろづの神祇冥道をあなづり、すてたてまつるとまふすこと、この

ことゆめく／＼なきことなり……佛法を深く信ずる人をば天地に在します萬の神は影の形に添へるが如くして護らせ給ふ事にて候へば念佛を信じたる身にて「天地の神を捨て申さん」と思ふことゆめく／＼なきことなり、神社等だにも捨てられたまはず、何に況んや萬の佛菩薩を仇にも申しおろかに思ひまゐらせ候ふべしや……

と注意を與へてゐる。

以上の諸文は、現世利益和讃といひ消息といひ、何れも歸洛後に成つたものであることを見れば、北越關東の在任時代にはこの問題に觸れること少く、漸く晩年歸洛に及んでこの問題の喧ましかつたのに影響されて、善鬼神は佛法を守り、惡鬼神は退散するといふ程度に考へたのであらう。けれども親鸞では本地垂迹の問題を教義の上に較べて考へることはなく、又後に述べる覺如・存覺の如く本地垂迹説を流用して辯明することもなかつた。

五

淨土門に對する神明輕侮の攻撃は鎌倉中期以後にも盛んであつた。弘安二年から六年までに成つた沙石集では無住が淨土門の人の神明の輕侮を難じてゐる。淨土宗の學生が神明を輕んじ、神人の憤りを受けて惡き病につき、遂に死し、その母までも神罰を蒙つたといふ物語を擧げて

凡そ念佛宗は濁世相應の要門、凡夫出離の直路なり。誠に目出たき宗なるほどに餘行餘善を嫌ひ、餘の佛菩薩神明までも輕しめ、諸大乘の法門をも謗る事有り。此の俗諸行往生ゆるさぬながれにて、餘の佛菩薩をまかりめける人也。(三六)

と誡めてゐる。しかし無住の本意は淨土門の神明輕侮を責むるといふよりは、むしろ淨土門が一般に諸行往生を禁止することを難じたのであつた。

又永仁三年八月に成つた野守鏡は元來天台の學に深かつた僧徒の書いた歌論の書で、御子佐爲世派から新歌道を攻撃し、併せて禪念を痛罵したものであるが、その中に念佛宗に對する十難の最後に

專修も禪宗のごとく生死をいまさるが故に、みな神國の風を失ふ。神明のこれをいみ給ふ事。たゞ世間の義に

あらず、此時生死をいみて永く衆生輪廻の業をもとづめんが爲也。しかれば我身はたとひこれによるべからざる義をさとるといふとも、化度衆生のため、心ざしを神明に同じくして是をいみ侍らば、いよ／＼生死を離れん事そのさはりあるべからずといへども、一向専修と號して、神慮を憚からず濟度を思はず、是そのあやまりの十也。^(三七)

と難じてゐる。この非難はさきに述べた如くその昔興福寺より出でたる念佛停止の請願九ヶ條とも一脈通じ、又山門よりの攻撃六ヶ條と殆んど論調を一つにしてゐる。しかもこの攻撃の前に淨土門の一遍の踊念佛を厳しく難じたことを思へば野守鏡は淨土教を終始非難したものであつた。野守鏡が成つて二ヶ月後には宗昭の「親鸞傳繪」二巻が出来、四年後には聖戒の「一遍聖繪」十二巻、五年後には舜昌の「法然上人行狀畫圖」四十八巻が續出したが、これらは野守鏡の非難にそなへたかの如く思はれる。^(三八)親鸞傳繪は二ヶ月後とは云ふものゝ最後の修正を康永二年に終つたのであるから、この攻撃をも十分察知して居たであらう。

覺如宗昭は永仁三年十月に親鸞傳繪の初稿を書き上げたが、この頃には本地垂迹説は益々擴がり、これに關する書物も多く流布してゐたので、その垂迹説を傳繪に採り入れてゐる。しかしこれは教義的といふよりは寧ろ政策的に採り入れて時代と步調を合せたやうに思はれる。その下巻第四段には次の如く親鸞關東より歸洛の途上箱根山にて權現が聖人を尊敬するといふ話になつてゐる。

聖人、東關の塚をいでて花城の路におもむきましく／＼けり。或日晚陰に及んで箱根の險阻にかゝりつゝ、はるかに行客の蹤をおくりて漸く人屋の樞にちかづくに、夜もすでに曉更におよんで月もはや孤嶺にかたぶきぬ。

時に聖人あゆみよりつゝ案内したまふに、まことに齡傾きたる翁の正しく装束したるがいとことゝなく出で
ひ奉りて云ふやう「社廟ちかき所のならひ、巫どもの終夜あそびし侍るに翁もまじはりつるが今なんいさゝか
寝りぬはんべると思ふほどに、夢にもあらずうつゝにもあらず。權現仰せられていはく「ただ今、われ尊敬を
いたすべき客人この路を過ぎたまふべき事あり、かならず懇勸の忠節を抽でて殊に丁寧の饗應を儲くべし」と
云々、示現いまだ覺めをはらざるに貴僧忽爾として影向したまへり、何ぞたゞ人にましまさん、神勅是れ炳焉
なり、感應もとも恭敬すべし」と云ひて尊重囑請したてまつりて、さまざまに飯食を粧ひ、いろ／＼に珍味を
調へけり。

これは神が佛法を守護するといふ思想を特に親鸞の上に及ぼすために、當時關東に於いて有名であつた箱根の
權現の夢の告として挿入したのである。續いて第五段は平太郎の熊野詣の段であるが、平太郎といふ常陸の庶民
が所務に驅られて熊野權現に詣でんとする由を親鸞に申したる所、親鸞は一向專念の義を説いて、

證誠殿（熊野の正殿のこと）の本地すなはち今の教主なり、故にとてもかくても衆生に結縁のこゝろざし深き
によりて、和光の垂迹を留めたまふ、垂迹をとゞむる本意たゞ結縁の群類をして願海に引入せんとなり、しか
れば本地の誓願を信じて一向に念佛をことゝせん輩、公務にもしたがひ領主にも駆仕して、その靈地をふみそ
の社廟に詣せんこと更に自心の發起するところにあらず、しかれば垂迹（三九）に於て、内壞虚假の身たりながら、あ
ながちに賢善精進の威儀を標すべからず、たゞ本地の誓約にまかすべし、穴賢々々、神威を輕しむるにあらず、
努力（四〇）々々冥眊をめぐらしめたまふべからず

と云つた。これは當時の本地垂迹説に依つて熊野の本地は阿彌陀佛であるから、同社に參詣するのは彌陀の誓願に叶ふものなりといふ思想である。しかしながら後半に於いては、前半の如く單に念佛の行者が神社に參詣する心構へを述べたのみならず、當時尊貴の參詣絶え間なかつた熊野の權現が親鸞を恭敬するといふのである。即ち無爲に參着の夜、件の男夢を告げて云く、「證誠殿の扉を排おききて衣冠正しき俗人仰せられて云く「汝何ぞわれを忽緒して汚穢不淨にして參詣するや」と、その時かの俗人に對坐して聖人忽爾として見えたまふ。その詞にのたまはく、「彼は善信（親鸞のこと）が訓によつて念佛するものなり」と云々、爰に俗人笏をたゞしくして、ことに敬屈の禮を著しつゝ、重ねて述ぶるところなし」とみるほどに夢さめ畢んぬ、おほよそ、奇異の思をなすこといふべからず、下向の後、貴坊に參りて、詳しく此の旨を申すに、聖人「そのことなり」とのたまふ。これまた不思議の事なりかし。とある。この話は前段の箱根權現の物語とその論法を一にするものであつて、關東、關西に於ける第一の權現を引き合に出し、以て本地垂迹説を積極的に流用したのであつた。

傳繪の初稿は前述の如く永仁三年十月に成つたが、康永二年の最後の修正を経て現在の流布本となつてゐるのであつて、初稿と完成との間には四十八年を経過してゐるが、その間元亨四年には存覺の諸神本懷集も出たのであつて、當時已に平安時代から最も信仰の盛んであつた熊野社の證誠殿の本地が阿彌陀佛であることも定まつて居たから、覺如も殊更に平太郎の熊野參詣として、熊野權現と親鸞との關係を附加したのであらう。平太郎といふ人物は親鸞の確かなる筆録などに一度も出ないことを見ても、この物語を通して覺如の意圖が窺はれるのである。斯くの如く傳繪下卷には第四、第五段と續いて神が念佛の行者を守り、更に親鸞を恭敬するといふ思想を加

へたものであつて、覺如が當時の神佛相關の思想を以て、眞宗の神祇觀を時代と歩調を合せつゝ述べたことが十分看取出來る。傳繪全卷は、法然と親鸞との密接な師弟關係、親鸞の阿彌陀佛化身觀(四〇)の二點に重點が置かれてゐると共に、時代の潮流たる神祇思想をも十分考慮してゐることを注意しなければならぬ。

六

丁度覺如が傳繪の初校を書き終へ、その修正を施さんとしてゐる頃、その長子存覺は父の勘當を蒙つて佛光寺(當時興正寺)に寄宿してゐたが、元享四年流布本を添削した諸神本懷集を書いた。これが存覺の神祇に對する思想を現すものである。存覺は由あつて法統を繼がなかつたが、才智秀れ、六要鈔を始め宗義に關する著書夥しく、父覺如と共に親鸞の教義を體系化した人で、他宗の攻撃にも敢然と論争し、又門徒の乞によつて日蓮宗徒と對論して法華問答二卷、決智鈔一卷を著した程であるから、この諸神本懷集も當時の神佛思想に對する自己の見解を率直に表明したものである。これによると諸神と佛菩薩との間に垂迹と本地との關係があるといふ外に、阿彌陀佛と諸佛菩薩との間にも本迹關係が成り立ち、こゝに二重の本地垂迹説を立て、結局阿彌陀佛を最高の一佛としてまとめ上げたものであつた。本書は三段に分れ、第一段では權社の靈神をあかし、第二段では實社の邪神をあかし、第三段では諸神の本懷をあかして、佛法を行じ念佛を修すべしと論じてゐる。神には權實の二類を分ち、本迹關係は權社の神についてのみ考へ得るとし、實社の神についてはこれを祀ることを誤りとした。神明とは權社の神を指し、これを敬ふことは念佛行者の本旨であるといふ。而して諸佛菩薩は彌陀一佛の分身であるから、彌陀一佛を念ずれば諸佛自ら念ぜられ、諸神も亦これを喜ぶといふのである。これを本文について見ると

第三に諸神の本懷をあかして、佛道にいり、念佛を勤修すべきおもむきをしらしむといふは、一切の神明、ほかに佛法に違するすがたをしめし、うちには佛道をすゝむるをもてこゝろざしとす。これすなはち、和光同塵の本意をたづぬるに、しかしながら、八相成道の來縁をむすばんがためなるゆへなり。このゆへにふかく生死のけがれをいむは、生死の輪廻をいとふいましめなり。つねにあゆみをはこばしむるは、勤行精進をすゝむるこゝろなり。しかればほかに生死をいむをもてその儀とすれども、うちには生死をいとふをもて本懷とす。うちには潔齋を精進とすれども、したには佛法を行づるをもて精進とす、褻々たるつぐみのひゞきは、生死のゆめをおどろかすたよりなり。颯々たるすゞのこゑは長夜のねぶりをさますかたちなり。云々
とあり、又

かれをきゝこれをおもふに、生死をいとひて淨土をねがひ、彌陀に歸して名號をとなへんひと、垂迹の素意にもしたがひ、本地の誓約にもかなふべしといふことその道理はなはだあきらけし。されば念佛の行者には、諸天善神かけのごとくにしたがひてよろこびまもりたまふといへるはこのゆへなり。

と言つて居り、又

いかにいはんや般舟經には、三世の諸佛みな彌陀三昧によりて正覺をなるときたれば、彌陀は諸佛の本地なりとみえたり。本師を念じたてまつらば、諸佛の御こゝろにかなふべし、また楞伽經には、十方の國土のあらゆる諸佛菩薩は、みな無量壽の極樂界よりいでたりととけり。これは諸佛みな彌陀の分身なりときこえたり。しかれば本佛の彌陀に歸せんひと、分身の諸佛に歸することはいいはざるに顯然なり。このゆへに垂迹の御こ

ゝろにかなはんとおもはゞ、本地の佛菩薩を信すべし、本地の佛菩薩の御こゝろにかなはんとおもはゞ本佛の彌陀に歸したてまつるべし。彌陀に歸すれば三世の諸佛よろこびをなしてこれをまもり、十方の菩薩もえみをふくみてつねにたちそひたまふ。本地の諸佛菩薩擁護したまへば、垂迹の諸神また納受をたれたまふなり。このゆへに處々の神明等念佛のひとを護念し、念佛の功德を愛樂したまふことそのためしおほくきこゆ。

といふ。更に存覺はこの年の十月に破邪顯正鈔を公にして神明を輕しめざること及び王法を尊敬すべきことを主張してゐる。その中卷に

神明をからしめ奉る由の事、この條あとかたちなき虚誕なり。その故は神明にをいて權實の不同ありと雖も、多くは諸佛菩薩變化なり。衆生を利益せんがため、群類を化度せんがために、かりに凡惑の塵にまじはつて暫く分段の境に現じたまへり。……いま念佛の行者は、ふかくその垂迹の本意を知り、かの大悲の恩致をさとりて専心に往生を求め、一向に念佛を修す。定めて釋迦・彌陀ならびに六方恒沙の諸佛及び一切の菩薩の本懷にかなふべし。佛菩薩の本懷にかなはゞ、その垂迹たらん神明、従ひてまた隨喜をいたしたまふべしと云ふこと、その道理必然なり。……このゆへに神明は擁護を一向専修の行人にたれ、行人は尊敬を一切諸神の明德にぬきいづ。西方欣求の行者、なにゝよりてか神明を忽緒し奉らんや、人たとひ讒言をいたすといふとも、むしろ照鑒をたれたまはざらんや。

といつて、念佛することが、佛菩薩の本懷にかなひ、このことが垂迹たる神明の意にも叶ふといふのであるが、更に王法を尊ぶことをも主張してゐる。同卷に

一、佛法を破滅し王法を忽緒する由の事。この條佛法王法は一雙の法なり。鳥の二つの翼の如し、車の二つの輪の如し。一つもかけては不可なり。かるが故に佛法をもて王法をまもり、王法をもて佛法をあがむ。これによりて、上代といひ當時といひ、國土をおさめます明王、みな佛法紹隆の御願を專にせられ、聖道といひ、淨土といひ、佛法を學する諸僧、かたじけなく天下安穩の祈請を致したてまつる。一向專念の輩なんぞこの理を忘れんや。

とあつて、淨土門の行者も王法を尊ぶこと聖道門の人と同じであることを述べてゐる。存覺は尙ほ六要鈔では、化身土卷末に於ける親鸞の天魔鬼神崇拜排除を註釋して

我朝はこれ神國なり、王城の鎮守諸國の擁護、諸大明神、其本地を尋ねれば、往古の如來法身の大士、異域の邪神に相同じかるべからず。和光の素意本利物にあり、且は宿世值遇の善縁に酬ひ、且は垂迹多生の調熟に依りて今正法に歸して生死を出でんと欲す。其神恩を思ふて忽緒にすべからず

とある。以上によつて存覺が神祇に對する態度は明らかであるが、彌陀一佛を以て本地垂迹をまとめんとしてゐる點、神明の重んずべきを強調して以て當時の神祇思想と調和せんと努めた點等は眞宗の古今を通じての第一人者であらう。

存覺から約四十年後に出て、眞宗の教化に専心し、教線を擴張して今日の大に至らしめた蓮如は中興の祖と仰がれてゐるが、その教化は王法と佛法との併立を説いたのであつた。「王法を額に當て、佛法を内心に藏せよ」と説き廻つただけに、神明をあがめることを強調してゐた。例へば御文に三箇條の篇目を掲げたが、その第一に

諸神諸佛菩薩を輕しむべからず

神明と申すは、それ佛法に於て信もなき衆生の地獄に墮ちんことを悲しみ思召して、これを何としても救はんが爲めに權に神と現れて、いさゝかなる縁をもてそれをたよりとして終に佛法に勧め入れしめん爲の方便に神と現れたまふたり。しかれば今の時の衆生に彌陀をたのみ信心決定して念佛を申し極樂に往生すべき身となりなば、一切の神明は却りてわが本懐と思召して喜びたまひて念佛の行者を守護したまひて云々(四二)

といひ、又六箇條の篇目を掲げたときに(四二)
神社をかるしむる事あるべからず

といつて神明の由來をのべ、衆生が佛法を信すれば神明は意を得たりといつて喜ぶといふ。而も彌陀一佛を信すれば、この神明を信することもその中に籠つて居るといふ考へであつた。以て覺如存覺の流れを汲んでゐることが分る。

七

覺如・存覺の二師は親鸞の教義を體系化した人であつたが、神祇觀についてもこれをまとめた人であつて、これ以外に親鸞教徒の神祇思想は發展せず、その後神祇問題を論ずる人は何れも二師の亞流に過ぎなかつた。而してこの二師の態度は法然・親鸞を貫く思想であつた。これら諸師の神祇思想を概括すると、天神地祇を權實の二類に分ちて、權社の神は崇敬するが實社の神はこれを斥けるといふのであつた。權社の神といふのは祖先神・英雄神等の人格神を指すものであり、これは又神明の名によつて呼ばれるものであつた。この權社の神は佛陀の

垂迹であるといふ本地垂迹説をそのままに流用して、權社の神は念佛の行者を守り、又衆生の念佛行者になることを喜ぶといふのであつた。實社の神は自然神を指してゐる様であり、又これらの或るものは惡鬼神と呼ばれ、これらの神を祀ることを極度に斥けた。要するに淨土教の神祇思想は神に二類を分けて廢立を行つたのであつたが、その動機は他宗の非難に對する扶柔にあつたので、決して教義の上から組織立てたものではなかつた。従つて兩部神道や山王一實神道の如き積極的な習合思想は少しも見られず、權社の神を立てゝも、これに對して積極的に習合するといふよりは、むしろこれを輕しめずといふ消極的なものであり、彌陀の信仰の中に神の崇敬も籠つてゐるといふ程度のものであつた。蓋しこれは淨土教の教義の然らしめたのであらう。

淨土教の神祇思想と題したが、淨土宗中興の祖聖阿の神祇思想等についても附言しなければならぬが、紙數の都合にて稿を改めることにする。^(四三)

註(一) 古事記傳三之卷

(二) 古代詩歌に於ける神の概念、一六一—一八頁參照

(三) 原田敏明氏、上代神觀の諸相(文學三卷四號)參照(四)古事記傳三之卷

(五) 原田敏明氏、日本古代宗教に於ける自然崇拜の特性(宗教學紀要第二輯)參照

(六) 玉鐸百首、本居宣長全集、第十、一一二—一三頁

(七) 和辻哲郎氏、上代に於ける「神」の意義の特殊性(思想一六九號)參照

(八) 鬼神新論、平田篤胤全集、三卷、二二頁

(九) 玉匣、本居宣長全集、第六、一六頁

(一〇) 印度及支那でいふ鬼神と佛教との關係については故島地大等氏、印度支那の神祇と佛教(同氏、「思想と信仰」の内) 参照のこと。

(一一) 鬼神論、新井白石全集、第六、四頁

(一二) 鬼神新論、前記一一頁

(一三) 村岡典嗣氏、概観日本文化史、第二章参照

(一四) 日本書紀、欽明紀十三年十月

(一五) (一六) 同敏達紀十四年二月

(一七) 辻善之助氏、奈良時代に於ける國家と佛教(教學叢書四一號) 参照

(一八) 續日本紀、卷十四 (一九) 類聚三代格、卷三

(二〇) 辻善之助氏、日本佛教史の研究、七一—四頁参照

(二一) 三代實錄上一二〇頁(朝日版六國史) (二二) 同二二頁、(二三) 同五四七頁、(二四) 同二四六—七頁

(二五) 扶桑略記、延暦二年五月四日

(二六) 東大寺要錄、弘仁十二年八月十五日の官符

(二七) 辻善之助氏、日本佛教史の研究、一六三頁参照

(二八) 本地垂迹を實類觀・權現觀に分けて論じたものに故島地大等氏、神佛關係の過去及將來(前記)がある。又本地垂迹説の歴史については辻善之助氏、本地垂迹説の起源について(同氏、「日本佛教史の研究」の内)があり、略述したものに大山公淳氏、佛教と神道との交渉(密教研究六六號)、上田天瑞氏、本地垂迹説と兩部神道(小冊子昭和十二年十月發行)等がある。

(二九) 大日本史料、四ノ九・五五〇

(三〇) 念佛者令_レ追放_一宣旨御教書集_三列五篇_一勸文狀(日蓮上人遺文集、一四六〇頁)

(三一) 一向專修之七箇條問答(法然上人全集、附錄四四三頁)

(三二) 右の各文の意味については山邊習學・赤沼智善兩氏書教行信證講義化身土卷參照。

(三三) 化身土卷の鬼神・惡魔等については金子大榮氏、天界と人生(佛座七六號)、祠鬼神の非義(同七九號)參照。

(三四) 教行信證は關東在住中に書かれといふ從來の定説に對して、親鸞の教義内容から見て歸洛後十三年頃に書かれたといふ論がある(鈴木宗忠氏、教行信證の成立に關する思想的考察、文化、六卷十一號、特輯、佛教の研究)が、今は從來

の説に従ふ。

(三五) 右の親鸞の和讃や消息の言葉で以て直ちに親鸞は神ながらの道を信仰の上に現したといふ論がある。曉島敏氏、親鸞聖人の信念の底に流るゝ神ながらの道參照。

(三六) 沙石集、卷一の下、淨土門人輕_レ神明_一蒙_レ罰事_一の條

(三七) 群書類從、四八四卷(三八) 故寺崎修一氏、野守鏡考(文化二卷二號)

(三九) 「垂迹に於いて」以下五段の終までは、初稿(延元元年燒失)後二ヶ月覺如自ら轉寫し初稿の原形そのままと云は

れる善信聖人親鸞傳繪(專修寺所傳、國寶)に缺けて居るから、これを後に補修したといふ説(藤原猶雪氏、眞宗史研究、三八一頁)と最初から全文完結してゐたが、明和二年專修寺本を改めて五軸とした際脱落したといふ説(日下無倫氏、本願寺聖人傳繪講要―昭和十四年安居―一四―一五頁)とがある。前者に従ふならば覺如が外部からの刺戟によつて更に神佛關係を調和せしめたと考へ得て興味深い、文意から見ると後者の如く初稿から完結してゐたのではないかと思はれる。

(四〇) 藤原猶雪氏、眞宗史研究、三七九頁參照

(四一) 御文、三帖目第五通、(四二) 同第六通

(四三) 聖問の神祇觀については拙論「中世の宗教習合の一考察」(宗教學紀要、第五輯)に觸れたるを以て參照を乞ふ。

古代に於ける神の觀念

肥 後 和 男

神道は日本民族の根本的規範であると云つて差支へないであらう。尤もこれは却つてその反對に、日本民族の根本的規範を神道といふべきであると云つた方がよいかも知れない。少くとも私が云はうとするのはその意味に於てである。といふのは今日一般に神道とよばれてゐるものは、新しい時代に適應しない極めて固陋なもの、頑冥なもの、徒に保守的で反動的なものであるとされる傾きがあるからである。いかにもそれは空疎であり形式的であり、何等の思想をも持ち合せてはゐないものと云つたやうな印象を與へてゐるかに見える。私はさうした印象の眞實性に對して全然これを否定し得ないことを悲むものである。併し翻つて思ふに儒教・佛教・基督教・ギリシャ哲學・ドイツ哲學の類を以て、眞に日本民族が遵奉すべき最高唯一の道となし得るならばともかく、それが結局困難であり不可能であるとしたならば、やはり我々としてはいかにそれが貧しくとも我が民族自身の道に歸らなければなるまい。さうした道を何と名づけるのが適當であるかは論者によつてその意見を異にするであらう。日本精神といふのがそれであると云つたやうな主張も當然なされるであらう。だがそれはあまりに形式的で

あり、且生々しい。我々はやはり神道といふ言葉の方が、遙かに内容的であり、また底ひなき力をもつてゐるやうに感じられる。現在その言葉がもつ性格は前記の如く陝隘なものではあるが、これを新に廣く用ふることは、決して不可能ではない。私はそれを最高度に廣く用ひたい。日本に關する一切のものを、その究極に於て統一してゐるものを指示する言葉としては「神道」がやはり最も適切であると考へ、我々の努力によつて、從來の陝隘して劍氣に満ちたものを廣潤にして豊かなものにして行きたいと思ふ。私などは微力にして到底さうした任務を完全に遂行することは出来ないが、平生歴史を學んで日本文化の諸相に思を馳せてゐることから、一切の日本文化を以て神道の具現と見るやうな立場をとつて、その神道を考へて行きたいと思ふ。かかる立場は恐らく一般の神道家から容認されないかと思ふが、私としてはこれによつて神道を民族全體に行きわたる廣い原理として行きたいのである。さうすることによつてのみ今日の對立的な煩悶と折伏的なゆとりのない立場から自己を解放し得るであらうと思ふからである。

これを學問的に遂行するためには、古神道を更に深く研究することが必要であらう。今日我々が神道といふときには、意識的にまた無意識的に佛敎・儒敎その他の思想體系にそれを對照せしめ、それらとの比較に於て神道の特色なるものを考へようとする。その結果は自然に自己を相對的部分的なものとし、陝隘なものとするに至るのである。これは歴史的に云つても神道理論が起つたのが鎌倉時代であり、それが先づ佛敎に對して自らを立てたといふ事情に基いてゐる。さうした傳統に従ふことから當然に來たるものが、今日の神道思想なのである。それが對立的なものとなるのは極めて自然であらう。これに反して古神道即ちさうした他の對立者をもたなかつた

ものの行はれた時代に於て、それは全體的なものであり包括的なものであつた。それに對する日本佛教などの關係は私の見る所では全く新しいものとして發生したといふよりも、古道の全體的包括的なものが、外からの刺戟によつて自己の一部を變化發展せしめたものに外ならないのである。日本儒教にしてもその通りである。かくて極めて廣義ではあるが、佛教も儒教も古神道の内面的發展と見ることも絶對不可能ではない。尤もこれは日本佛教・日本儒教についていふのであつて、本來の佛教・儒教についていふのではない。我々にとつて佛教や儒教が存在するといふことは、我々の解釋や研究を通してあるのであつて、格別空クウにさうしたものが存するのではない。その研究し解釋する主體は我々日本人なのである。従つて佛教儒教と云つても、主體的には日本人の佛教日本人の儒教である。だからこれは支那人の儒教、支那人の佛教とは異つたものがある筈である。その異なる所以は日本人であるからであり、その日本人であることから自然に生れたものが神道であるから、日本佛教・日本儒教の根底にはさうした神道が横つてゐるのである。その故に廣義に於ては日本佛教日本儒教は神道の展開と見てよいと思ふのである。少くとも日本思想を所謂主體的に見ればさうした考へが成立すると思ふ。佛教は佛教、儒教は儒教としてそれを日本人の外にあると見るのは客體的な見方に執するものである。私も勿論その客體的な見方を全く否定するものではない。只それが一面であることを云はんとするものである。主體的に見れば日本佛教などが神道の展開と見られることは例へば我々がほとけと稱してゐるものが全く我々の祖靈に外ならぬものであり、佛教本來の立場からいふ覺者といふやうなものと大分距離があることなどがその一例である。阿彌陀佛といふやうなものでも印度支那日本各その姿を異にするであらうと思ふ。又儒教の仁といふやうなものでも、日本ではそ

れが上のものが下のものに對するあはれみの如きものをさしてゐるやうである。それは恐らく支那の仁と異なるものがあらうかと思ふ。

このやうにして私は日本の神道と云つたものを日本歴史全體を包み或はこれを支持するものと見て行きたいと思ふ。このためにはやはりさうした廣いもの全體が、他から動かされなかつた時代について、深い研究をする必要があるであらう。さうすることに於いて始めて神道が今日の我々或は將來の我々の精神生活の根柢となり得るかに思はれる。かくの如くいふと多くの異論を招くであらうが、それは充分に批評して頂きたい。このことは佛教や儒教が眞に日本人の生活理念となるためにも是非必要なる手讀ではあるまいか。さうした外來思想はやゝもすればその世界性を強調することによつて、日本人を支配しようとする。勿論その點も顧慮しなければならぬ。ならないにしても、それだけではどうしてもこの民族精神の中に確固として根をおろすことが出来ないのであるまいか。これは固より私の疑問にすぎない。その當否は切に識者の示教に俟たんとするところである。

以上は神道研究に對する私の立場の一端を述べたものであるが、次に當面の問題についてその方法を考へなければならぬ。私は問題の中心として先づ上代に於ける神の觀念がいかなる構造を有したかを取り上げようと思ふ。それを單なる語釋乃至分類的に取扱はないで社會的に又綜合的に考へて行きたい。そして宗教的道德的であるよりも歴史的に見て行くつもりである。神道は時空を超越する民族的規範であるために、それは屢々未來的或は理想的取扱はれる。それはその立場に於ては當然であるが、私は歴史を修めてゐるものであるから専ら歴史的立場即それは一體どんなものであつたかと云つたやうな具體的様相の究明を主とするつもりである。

このやうな立場に於ては記紀等の古典に傳へられた世界を直に上代の姿と見ることは出来ない。すべての存在はその時代の色を帯びることは歴史の原則であり、奈良時代に出來た記紀は奈良時代の文化の中に生れたもので、それより五百年千年の以前はその中に素因として又核として包まれてはゐるが、原始の形そのまゝで傳へられてはゐない。私がここに先づ求むるものはその原型或は原質如何といふことであるから、記紀に於ける記載の順序をそのまゝにとり用ひて、そこに問題の發足點を置くことが出来ない。ここではむしろ最も普遍的なものも原始的なものであるといふ假定に基いて、あらゆる神々に通づるものを求め、それから出發することにした。それは何であるかといへばカミといふ言葉そのものに外ならない。すべての神は概ね自己をカミと名乗る。それこそ最も普遍的な觀念であらう。我々は地方をあるいてその土地の人々に鎮守に祈られた神の名を問ふとこれに答へ得ないものが多い。併しそれをカミサマとしてゐることは確かである。それを限定する概念をもたないにしてもカミといふ一般概念のみは充分に心得てゐる。これなどもカミといふ言葉こそ原始の觀念を示すものであるといふ一の例證になり得るであらう。それならカミとは何であらうか。それには神といふ漢字が宛てられてゐる。これは一つ翻譯であつて完全にカミの意味に合致するものではない。従つて我々は直接に國語としてのカミを究めなければならぬ。カミとは何であらうか。

これについては諸説が提出せられてゐる。併し古事記傳の三には「迦カミ微と申す名ナ義コトは未コト思ヒ得ズ」フル「舊フルく説トクることども皆あたらす」と云ひ切つて、彼はどの研究者であつても自信する解釋を得なかつたことを示してゐる。それにも拘はらず種々の推測はなほ跡をたゞないのであつて、その二三を例示すればカミとは鑑カミむといふ意味で

あるとするものがあるが、さうした考へが牽強以外の何物でもないことは云ふまいであらう。又最近は久松潜一民によつて「香ぐはしい身」の義であるとの新説が提出せられた。當時私はこれを批評して、それがあまりに原始時代のカミの觀念を顧慮しないものであることを指摘して反對した。原始のカミは決してさうした清純化を経たものではなく、もつと混沌したものであつたと信ぜられるのである。

それで私としては最も平凡な解釋であるところのカミは上であり上位者であるといふ考へが最も妥當性に富むことを云ひたい。この考へは固より何人も直に思ひつくところであつて、たゞそれに積極的な根據が発見せられないかに見える點に物足りなさがあるのである。けれども却つてかうした單純な稱呼こそ一般的な名辭の性質ではあるまいか。この事は日本語學の廣く深い論證を要することであり、私は門外漢として、自らそれを成し得ないことを遺憾とするが、特殊な智者でなければわからないやうな語源からでなく一般民衆の單純な思惟から出た言葉こそ却つて一般性があるやうに想像して、私は神と上との間に深い親縁關係が存することを思ふのである。このことは私の議論を進める上に根本となるものであつて、最も確實なる論證を要するにも拘らず、これ以上に何等の論議をもなし得ないことは遺憾であるが己むを得ない。

かくてカミは上であるとすればそこから何が考へられるか。先づ上は層序についての觀念であり、その反對は下(しも)であることが考へられ、それは下(しも)に對して上(かみ)である。従つてカミとはシモの立場よりいへるものである。そのシモは實體的には何かといへば主としては人であらう。カミとは人より見て云はれるのである。人はそれに對して自己をシモとして位置づけたのである。かくてカミは人との關係より來り、神(かみ)と

人とは上と下との關係に立つことを考へたのである。ところで上と下とは何等かの共通なる地盤に立つことによつてのみ、比較決定し得る關係である。即ち上と下とは何等かのつながりを有するものである。この場合に於けるその共通なる地盤は何であらうか。それは凡そ二つあると考へられる。一は社會であり一は歴史である。抽象化して云へば空間と時間である。社會は一の生活協同體としてのひろがりをもつ。このひろがりは必然に秩序を有する。それは或は中心と周邊との關係とすることも出来るが、簡単に云へば上下である。支配せらるゝものは上であり、支配せらるものは下である。今日では我々は統治機關をさしてオカミと稱してゐる。それは一のカミである。それに對して一般の人はシモであるわけである。かくてカミは同一の社會に於ける序列について考へられるところであるが、そこにはいはゞ支配するものと支配されるものとの關係が示されてゐる。これは一般にカミなるものの重要な性格をなすことはいふまでもない。併し神(カミ)が上であることはこの面に止まらない、それは進んで歴史即時間上に於けるカミとして考へなければならぬ。

時間は恰も水の流れの如きものに比較せられるであらう。我々は一筋の流れに川上と川下を區別する。幽闇な溪谷に發した細流が次第にあつまつて平野に出で洋々たる大河となる。歴史の發展もよくそれに似てゐる。それでひとは時代を上下に分つのであり、今でも上古上代上世などといふ言葉が行はれる。神代も上代であらうとは屢推制されたところである。そこでカミは時間の流れに於ける上位者と考へられる。それに對し我々は下位者であり下流にあるものである。かかる流れに於ける上下の關係は勿論ひとつづきのものとして考へられるが、それは單なる觀念的な前後承繼の關係ではなかつたことが注意せられる。つまりそこには血筋の流れが強く信ぜられてゐる

のである。そのために時間的上下の關係は血統的祖孫の之れとして理解せられた。上位者はさうした關係に於いて血の始源者たる位置にあるものである。即ちカミは血統の時間的展開序列の上位者をさすのである。簡單にいへば祖先であるが、それは單なる祖先でなく更に深い意味の祖神といふべきである。そこに日本のカミの著しい特徴があるのである。即ちカミとシモとの關係は河原に石を並べたやうなものでなく、太初の始源がそれ自身を展開せしむることによつて、ここに不斷の系統が成立するのであり、前後相承くると云つてもそこには斷絶すべからざる連接があるのである。この連接の關係が神道の内容をなすと云つてよい。

その具體的な分析に入るに先だち私はカミそれ自身がいかなる内容を有したかを考へて見たい。それはカミといふ言葉はその在る位置を示すものであり、何等内容的形容ではないからである。従つて先づその點を明かにして置きたく思ふ。私見によればカミの形をさす言葉がタマであり、その機能はムスビであり、その威烈がヒであり、その物質性がモノであるといふやうに考へたい。私はここにはばカミの性格或は屬性の綜合的考察を企ててゐるわけである。もとよりそれは獨斷の謬を免れないものであるが、多少の参考となるであらうかと思はれる。それについて順次管見を陳べて見よう。

先づタマであるが、後世の國語ではタマは圓球をさす言葉である。勿論それは照り映ゆる美しきものをも意味してゐるが、タマといふ言葉そのものはむしろ圓球を指してゐると思はれる。尤も圓い玉といふ言葉もあるが、その圓いといふ形容はタマの圓い性質を特に強めて言つたのであり、四角なタマや三角のタマといふが如き觀念は元來として有り得なかつたのではなからうか。今日の用語では勾玉や管玉や切子玉やなどがあるけれどもこれ

はむしろ新しい用例であり、古い表現ではないようである。それ故にタマは本来圓球であり、さうした形こそ生命の根源にあるものと考へられたのであらう。我々の祖先は漢字の用語に習熟するに及んでタマに玉或は魂といふ字を宛てゝ見た。これは一の翻譯である。従つてそこには相通づると判断せられた何物かがあつたに相違ない。例へば透明にして光あるものと云つたような點である。元來玉は物質的であり魂は精神的である。魂は魄と相對するものであるが、魄がいほ物質の本質をさすに對して、魂はいほ精神の本質を示す文字で特に精神的であると思はれる。それで物質である玉と同一のことばとして用ひられてゐることは物を假りて心を説くものであらうが、そこには透明にして光あるものといふことと共に圓いものとする考へがあつたであらう。銅鏡が神の形代として廣く行はれて來たことには、その圓規がその光をつつむものとして神の形を示すとされたためではあるまいか。ともあれタマといふのはカミをその形に於いて觀た形容であると思ふのである。

そしてタマシヒといふことばもおそらくは同様な構造を有するであらう。この中でヒは火であらうからタマシヒは「たまシ火」で例へば「今し代は盛なり」といふ今し代などといふ語法と同じものであり、タマはヒを限定するものであつて、逆に云へばタマもまたヒの一種なることを示すものと云つてよい。我々の内に燃ゆる生命を火として表象することは、我々が體溫をもつに對し木石等が冷々としてゐることを經驗すやうなことから自然に歸納せられた思想であらう。それで人魂といふものも火の形に想定され、人の死なんとするやそれは空中を飛んで去り行くと考へられた。火はその性質としてすべてを焼きつくす力を有し、そこからタマのもつ威烈を表現するものとなつてゐる。かくてタマといふのはカミの形であるといつてよからうと思ふ。

かうしたタマの機能はムスブことである。これは魂の字をムスブと訓する多くの例によつて明かなところであり、それらについても私も嘗て敍べたことがあるからここでは省略したい。なほモノといふ言葉でカミを表現することがある。例へば大物主神の(もの)がそれであるが、これはタマがむしろ精神的存在なるに對して物質性に於て見られたものであると思ふ。(ものけ)の(もの)もそれである。更に(おろち)(くくのち)などの(ち)があるが、これを低い神性を示す言葉であるやうに思はれる。

このやうにして私はかみ・たま・たましひ・もの・ちななどといふ言葉が共に神性の表現として互に關聯するものであることを推定した。それらは内容として別種な存在ではなく、むしろこれを見る立場の相違より來る名稱の區別であることを想ふのである。その中でカミといふ上位を示す言葉が特にぬきんで、用ひられてゐる實こそ極めて重要な意味を有することは始めにも一言したところであるが、そのことを更に考へて見よう。我が古代の學者は國語のカミを漢字譯する場合に神の字を用ひた。私は字義について明かな智識を有するものではないが、神は特に上位者を示すものとも考へられない。日本事紀纂疏には、支那の諸書を引いて「周禮曰、祀大神、享大鬼、祭大祇、鄭玄注曰、大神者天也、大鬼者人也、大祇者地也。孔安國孝經傳曰、天精曰神、地爽曰祇。又說文曰、神字从示申、徐曰、申卽引也、陰陽二氣、引引出萬物、故曰神。周易大傳曰、陰陽不測之謂神」といふやうな用例をあげてゐる。それらは次第に神の意義を發展せしめたものでそのいづれを原義とするとも出来ないであらうが、要はスピリットを示すものであり、周語で云へばむしろタマなどに當るものではなからうか。要するに内面的なるものといふことである。種々の現象を内に在つて支持するものが神といふ文字の本義なので

ある。ヨオロッパのゴットといふ言葉の意義は更に知るところがないが傳聞するところでは供物を捧げられるものといふ様な解釋があるといふことである。さうした比較の一端を見ても國語が上位者といふ意義でこの貴きものを表現したといふことはやはりそこに深く考へらるべきものをもつてゐることを示すと思ふ。

即ちそこには秩序の精神が示されてゐる。上位者としての支配力と云つたやうなものが特に強調されてゐる。或はこれを階級的といふことも出来るであらう。和氣清麿が宇佐八幡の託宣を請ひ奉つた時に君臣の分定めりと仰せられたといふが、それと同一の精神がカミの觀念にあらはれてゐると思ふ。いはゞ神人の分定めりといふやうな思想である。さうした思想を根柢に置くことによつてそこにカミといふ觀念が與へられてゐると見られるのである。そこで人はカミの意必に従ふべきものであり、又その意志の外に出るべきではないものである。カミナガラの道といふものは結局さうした上位にあるものへの絶對隨順の態度であつたかに思はれる。神が一の規範であるといふのはその謂である。

かかるカミと人とは全く類を異にしながらなほ不斷の關係につながるものであり、ここに神世との關係があるのであらう。記紀共に神世といひ書紀では最初の二卷を特に神代卷としてゐる。古事記も上卷がそれにあたる考へられるが、諸民族の歴史に於ても我國の如く明確に神代と人代とも區別したものがあつたらうか。朝鮮の三國時代の傳承・滿洲・蒙古等の古い傳承に於ても特にさうした區別は存しないかに思はれる。支那でも三皇五帝の時代といふのがあるけれども、それを特に明かに人代と區別して取扱つてはゐないやうである。我國はその點に於て神代なるものを確立し、これを人代と區別してゐるところに實は神人の別を明かにしなければならぬと

いふ強い要請を含んでゐると見られるのである。これも實は歴史的發達の結果であり、その初に於てはさうした明かな區別を附するに至らなかつたものと考へるが、社會生活の展開、國家の發展に伴ふ現象としてかかる區別が成立したことであると想像する。即ちそれは君臣の分定れりといふやうな意識と同じ性格を有するものであらう。その萌芽的なものは固より古いものであるが、明瞭な反省に上つて來るのはこの時代であつた。

そこには大きな發達がある。單に包括的抽象的なカミといふ單一の概念ではなく巨大なる組織をもつた神々の世界の敘述がある。かかる世界がいかにして成立したかは極めて重要な古代精神史上の問題であらう。私が嘗て屢述べたやうに社會の起源についての古い神話は昔清淨なる女性が一人ゐたところへ、神が憑依し給ふて子が生れ、それが本となつて子々孫々の繁榮があり、やがてかうした集團が出來たといふやうなことであつたらう。

その場合では神はむしろ單一なものであるが、記紀の神代の傳承に従へば、それは極めて大なる組織をもつものとして語られてゐる。一柱の神より多くの神々への發展がいかにして可能であつたのか、それは神代に關する傳承を一の文化と見る立場に於ては結局國家社會の發達、即ちその復雜化に併行した現象であるといふ外はない。具體的にいへば單一なる氏族が多くの氏族と統一共同の社會に進むに従つてかかる發展があつたと考へるのである。かかる發展が何故に必要であつたかといへば、いふまでもなくそれは神人の關係より來るところである。といふのは神は人を規定するものである。人は神に従ふべきものである。その故に人の世界の大なる擴大は必然的にこれを規定する神の世界の擴大を伴はねばならぬ。そこに於ては神と人とは形影相伴のものであり、全く次元異をにする存在、互に永遠なる裂目によつて隔てられたる世界であるに拘らず、また絶えざる相互關係にあるこ

とが見らるゝのである。それによつて人は永く神の定めを仰ぎ見ることとも出来たし、神はまた常に人の上(カミ)にあることが可能なのである。

このやうなカミは或る意味に於て極めて一方的な存在である。つまり自己が作用する對者即ちシモ又は人についての顧慮をすることがなく、只一方的に自己の意志を表明する。カミとヒトとの相互關係と云つてもそれは對等のものではなく、全く上下の關係にあるものとしてすべての上より下に流れるといふ一途を辿るものであることは著しき點である。この點については拙著日本國家思想に於ても若干觸れるところがあつたが、古代社會に於てはその構造上當然なことがあつた。勿論その場合でも上下を包む全體は常に考へられてゐるのであるが、それぞれの分を有することに於て、社會の意志の如きものは上なるものの中に包攝されて發現されたのである。そこにカミは無上なるもの絶對なるものとして表象されたのである。この事は我が古代社會構成の原理であつたと思ふ。崇神天皇の御代に天社國社を定めたことがあるが、社は即ち氏族であり集團である點に於いてこの天社國社はやはり社會秩序の根本規定たるべき性格を有してゐる。降つて聖德太子の憲法十七條には第三條に詔を承りては必ず讀め。君をば則ち天とす、臣をば則ち地とす。天覆ひ地載せて四時順り行き、萬氣通ふことを得。地・天を覆はむと欲るときは、則ち壞ることを致さむのみ。是を以て君言ふときは臣承り、上行ふときは下靡く云々とあり、さうした上下の關係を正しく守ることこそ禮であつて第四條に群卿百寮、禮を以て本と爲せとあるのもその意味である。さうした上下の思想、禮の觀念は實に我が古代社會構成の基礎的原理であり、神がカミといふ言葉でよばれることにも、それと同一の精神が働いてゐるのである。そこでは上下の關係こそ犯すべ

からざる根本原則であつた。

今例へば名例律を見るとそこに最大の犯罪として八虐罪があげられてゐる。その名目は周知の如く謀反・謀大逆・謀叛・惡逆・不道・大不敬・不孝・不義であるが、このいづれもがこの上下の秩序に對する犯罪であることは誠によく敍上の問題に一致するところである。即ちそれは尊長を犯すことが常に最大の社會惡であつたことを示してゐる。いくらかこれを内容的にいふと謀反は天皇に對し奉り逆節を圖ることであり、謀大逆は山陵及宮闕を毀たんと圖ることであり、謀叛とは日本に背いて外國に従ふことである。又惡逆とは祖父母父母を毆り及殺さんと圖ること、伯叔父姑姉・外祖父母・夫・夫の父母を殺すことであり、不道と人を殺して斬りさいなむとか、呪術によつて人を呪ふとか共に伯父姑・兄弟・外祖父母・夫・夫の父母を毆告し及殺さんと謀ること、四等以上の尊長を殺すこと等である。大不敬とは大社を毀ち大祀の神御の物天皇服御の物を盜む等のことである。不孝は祖父母父母を告言詛誓する等家庭的なことであり、不義は本主・本國守・現に業を受くる師を殺す等のことである。この中には勿論對等關係のことも若干は存在するが、その主とするところは上下の秩序の尊重といふにあることは至極明白である。後世に於て大義名分といふやうな言葉でよばれることになつたものは早くもこの時代にあらはれてゐるのであるが、カミの思想がさうしたものと同一の根柢に立つものであることは明白である。

神はその命に従はないもの或はこれを犯すものに對しては容赦なく報ひるところがあつた。それは即ち崇りである。崇神天皇の時倭迹々日百襲姬命が大物主神の妻となつてその言葉に従はなかつたために生命を失つた話や

仲哀天皇が神の言葉を信じ給はずして俄に崩御あそばされた話や、その他の説話に示されたところは神の崇りの上に峻厳なるものであつたかをいはんとするものである。そこに神の絶對性が示されてゐるわけである。従つて人はひたすら神の意志を重んじ、それを遵奉することに努めねばならなかつた。

波多野博士の宗教哲學（岩波全書版）をよむと神の本質は愛であると云つてゐる。これは基督教的な觀方であると思ふが、とにかくヨオロッパの神は愛として受取られてゐることは疑ない。併しこの言葉は我が國の神の本質を表現するには不十分であると思はれる。我々が現に神社に參拜して感じることはある森嚴な氣持であつて、愛といふやうなものではない。愛といふのは極めて人間的な感情であるが、我が國の神は人間よりも更に上に存在するものであり、あるいかめしいもの、何かおそろしきものといつたやうな感じで迎へられるものである。いはば威力と云つたやうなものとして働いて來る。愛は相互的なものであるが、カミは一方的なものである。我々に屢神の恵みといふ言葉を聞くのであるが、誠に我が國のカミは愛するものではなく、めぐむところのものである。めぐむといふのは上より下に及ぼすものである。それは必しも下が奉仕することの代償として來るところではなく、上のいはば任意にあるものである。従つて下は充分に奉仕しても必しもめぐみに俗しないこともあり得るのであり、そこにいはばあきらめの思想が發達することになる。我が國の神は中世に於いて支那的表現を假りて不測なるものとせられた。それは人間の原理を逸脱するものであり、我々の力を以て支配することの出來ないものである。この點を波多野博士が宗教哲學に於て神を眞理として規定したものとや徑庭するところと考へられる。

眞とは何等かの意味に於て法則的なものである。それに對して不測なるものは法則的でないものを意味する。平安時代に於ては神の意志として發動したところのものが屢々人間の原理に背くものがあつた。而もそれは神の本質の不測性より來るところとされ、それ故にその非合理的な行動が寛假されたのである。翻つて考へるならば我が國の眞なるものは却つてさうしたところにあり、かの法則的なものはむしろ抽象的觀念的なものとされた傾向が存しないではない。徳川時代に發達した國學に於ては神はあさはかなる人智を以てして推しはかりがたいものであることが主張された。これは國學者の一家言ではなく歴史的に見られた場合にカミは眞にさうしたものであり、そこにヨオロッパの神がイデアリスムスと一致するといはれるものとは餘程その趣を異にするところがあるといはなければならぬ。本居宣長はカミとはあやしくくすしきものであると云つてゐる。これに對して儒者達は神儒一致論を唱へてカミの内容を道德的原理に一致せしめようと努力した。國學者はこれを否定するものである。そして將來の問題としていざしらず歴史的研究としては國學者の主張が正確であると考へられる。

波多野博士は神々を以て先づ實在せるものとし次に力とし、次に眞とし、次に愛として規定した。この順序は實は神の進化の過程を示すものとして見ることも出来るであらう。そして我が古代のカミが愛でもなく又眞でもないことを云つたが、その一つ手前に置かれた力の神といふ點に於ては正に一致するものはあると考へられよう。怒るカミ、崇るカミは力ある存在にして始めて可能であり、それは眞または愛でないにしてもなし得るところとされよう。併し記紀にあらはれた神々は或は屢失敗したりするものであり所謂オールマイテイとしての力をもつものではない。従つてこれを力あるものとして規定してもそれはある限度をもつことは明かである。

かくの如く考へて來ると我が古いカミガミは極めて未發達な状態にある原始的なものであると批評れよう。この批評は固より不當といふことは出来ない。併しそれが必然的に眞又は愛といふ方向へ進んだかといふとそこに問題がある。中世乃至近世に於ける神道理論の展開は必しもさうした發展を示さなかつたやうに思はれる。そこに私は我が國のカミが基督教的な神觀とは本質的に異なるものをもつてゐるのではないかといふ疑を禁じ得ないのである。この點に關する私の研究は極めて未熟であり、何事をもいふことは出来ないが、ただ現代に於ける我々の體驗を反省して見ると、そこに神を以て直に眞又は愛といふやうな存在として論結し得ないものが多々あることを痛感するのである。私などが、神の所在である神社に參拜した體驗をいくら反省しても、そこに忝けなさいふ氣持は生じても所謂これが眞理であり愛情であるといふ感じを得ることが出来ないのである。ここに私は日本の神が結局に於て基督教的なものとは異なる本質を有することを想定せずには居られない。そこで私としては日本民族に於ける神の體驗の上に立つて日本の神觀を明かにする必要があることを思ふのである。尤もこれは専ら歴史的に云ふのであつて、將來の問題として我が國の神を眞理又は愛の原理に改めようといふ運動をせられることとは全く關係がない。只過去に於てはさうした方向には進んで來なかつたといふ事實を指摘したのに止まる。實際問題としては日本民族の學問を盛んにしその社會生活を發達せしむるためには、神の本質を眞及愛とし、それを人間の範型としてそれに合致するやうに人々を導くといふことは大に必要であるかも知れない。

それはさて置き神代と人の世との斷絶が割せられてゐるやうに人と神とはその住居を異にするものがあつた。人の住むところは俗である、神はそれを離れた谷の奥山の巔などにあると考へられ、更には高く蒼々たる天にあ

るものとせられたのである。これはいづれも人間を離れたところではあるが、その神々の位置の高下によつて或は高く天上にあり、或は低く地上に置かれて山谷の地をその住居とするものがあつたことは、神と人との世界の相違を示すのであるが、それがカミである以上人間の生活する地帯に對して上部若しくは源流たるが如き位置が考へられたのであつた。これはギリシヤに於けるオリムパスの山やアクロポリスなどと相違するものがあるが、基督教の教會が屢々市民の間に設けられてゐるのは著しき對照をなすものと云つてよい。そしてこの思想は今日でもなほそのままに傳へられてゐるところである。そこには神を以て人間を離れたるものとする思想が明かに存するのであり、たとひそれは人間的に考へられたにしても類を異にする人間であつた。

神が屢小兒や老翁形に考へられたことを、その意味を含むことがあつたと思ふ。知性に於て情性に於て意性に於て壯年こそ最も人間らしきものであり、それを隔たるに従つて人間に遠ざかるものであるが、小兒と老人がその兩端を代表し、共に神に近きものとされる。そこにまた神が小兒又は老翁の姿にあらはるる理由があつたのであらう。基督に於ても固より誕生のそれが描かれてゐるけれども多くの場合は十字架にある壯年のキリストが畫題となる。そこには人間として發育し切つた形が呈示される。壯年として人生の最も絶頂に達したものが惱みに堪へて進んで行く姿こそ彼等の神なのである。それに對して我が國の神は無心なる小兒か、人間的情意を脱落し切つた老翁が神となる。孔子は七十にして心の欲する所に従つて行へどもりのりをこえずと云つたが、さうしたものを神であつた。私は年來官座の調査に従事してゐるが神事祭禮神の主たる擔當者は若衆と年寄とである。その中間にあたるものは多くこれに關するところがない。壯年といふものは神に遠いものである。

かくの如く神は人間より遠きにあるものである。それは愛すべきものであるよりも畏敬すべきものである。近世山崎闇齋は神道の本旨を説いて敬の一字にあることを強調した。これは宋學の居敬窮理より來れるものであるかも知れぬが、やはり彼の神道的體驗に裏づけられてゐるに相違ない。現代の我々はこれに對して若干の不滿をもつてゐるが、歴史的に見られた時結局彼が説いたやうなものではなかつたかと思はれる。古い言葉でこれを忌むといふことがいかに重大であるかは人の知るところである。京都府相樂郡棚倉村の夫伎賣神や、同郡相樂村祝園の祝園神社又は兵庫縣加古郡の日岡神社の年頭行事たる忌籠の如きは今もなほその舊儀の一部を存してゐるが、人々はその間自宅に籠り、戸口を塞ぎ物音を立てず謹慎これ努めるのである。その嚴肅さはいふべからざるものがある。平生飼養するところの牛などもこの時はその啼かんことをおそれて他村に預けられるといふ挿話を以てしても、その一端を察すべきであらう。私は我が國の將來の神道がいかなる變化を示すかここに預言し得ないけれども、従前の神なるものは闇齋が云へる如くむしろ敬の原理であつたことを承認せざるを得ない。これは縷述せる如く神がカミ(上)であることより來る當然の歸結であるのである。そこにまた我が國家社會構成の歴史的原理があるやうに思はれる。それが基督教の教ふる如く眞の原理、愛の原理といふものといかに交渉して行くかは將來の問題である。

そしてかかる要求が果して成功するか否かを考へしむるものは過去に於ける佛教との儒教との關係であらう。佛教は慈悲忍辱を旨とするものであり、基督教の愛といふものに近い精神であつた。我が國の中世に於て神佛融合の運動が起り本地垂跡説の發展を見たことには種々の理由を考へ得るのであるが、上に述べたる如き神の峻嚴

性を緩和することをその目的のみに教へ得るのではないかと想像する。併しそのことは結局大なる成功を見ることなしに了つたのではないかと思ふ。鎌倉時代以降發展せる神道論は依然として秩序の問題をその中心とした。元を元とすとか左のものを右に移さず、右のものを左に移さないと、神儒佛は根本・枝葉・花實の關係にあるとか、殆ど全く秩序に關する問題にその焦點を置き、それを確立することが神道の本旨なるかの如き態度を守つたのであつた。そこでは神は依然としてカミ(上)であり、これを冒すことなきを以て神道の要旨とするものであり、近世の敬の思想乃至大義名分論を誘起すべき前段階はここに固められたのである。

私は原始の神道を考へ、それが一切の日本精神乃至日本思想の源流たるべきを想像した。そこで後世日本佛教となつて發展すべきものもやはり原始神道の中に充分にその萌芽形態を見ることを豫想したのであり、日本佛教も廣義の神道の一分派としての位置を與へたく思つたのである。それは種々の點で困難であつた。併し神がカミ(上)であるといふ點より來るものとしては一向隨順の思想が考へられるのであり、そこに後の淨土教などに相通づるものがあることは拙著日本國家思想にもこれを指摘したところである。神ながらの道といふことは一切を神の教へ、神の定めに従ふことであつて、それは親鸞などの教へによくつながつてゐる。彼は數異抄の中で「念佛は、まことに淨土にうまるるたねにてやはんべるらん、また地獄におつべき業にてやはんべるらん、總じてもて存知せざるなり、たとひ法然上人にすかされまひらせて、念佛して地獄におちたりとも、さらに後悔すべからずさふらふ」と云つてゐるが、まことに以て神意は不測としてこれに従ふところの神道の思想がここにあらはれてゐると思はれる。

そしてこのことは儒教についても同じく云ひ得るであらう。日本儒教殊に徳川時代に發達したのも、その問題の中心はやはり社會の秩序についてであつた。君臣・父子・夫婦・兄弟・朋友を五倫とし、特に君臣の關係を重視し、君君たらずとも臣臣たらざるべからずといふことをその極點としたのである。このことも親鸞の言葉と同一の精神に出づるもので古いカミの觀念にその根源をもつのである。

以上論ずるところカミは上なりといふ思想を一途に追ひ進んだものに外ならない。そしてこれをシモ(下)の立場から論究して見たのである。これは私のシモの意識より來るところである。これに對して敢然カミの立場に於て即ち我は神なりといふ自覺に於てこの問題を考へることも出來るわけである。併しそれは固より私の任とするところではない。即ち私自身がさうした位置と意識をもち得ないからである。従つてその面よりする研究は他人を俟つてなさるべきである。私としては日本學はその究極に於て神道に結ばなければならぬと考へるところから平生若干の關心をこれにつなぎつつあるので、所謂神道家の列にあるものではないが粗説を作つて大方の批判に訴へんとしたのであり、この拙論に對して識者の親切なる示教をおしまれざらんことを祈つて擱筆する。

(昭和十四年十月二十六日朝成稿)

寧樂佛教と高麗朝の佛教

大 屋 德 城

一

寧樂佛教を研究するに就いて、上代に於ける六朝・隋・唐・歴代佛教の影響あることは周知の事實であり、降つて、中世に及んで、宋朝佛教の影響あることはこれ亦周知の事實である。然るに、上代に於ける新羅や勃海の影響如何、中世以後に於ける高麗朝、並に遼朝佛教の影響如何といふ點に就いては、未だ十分に闡明せられてないのである。仍つて、今中世以後の寧樂佛教に於ける高麗朝佛教の影響を考へてみたいと思ふのである。

高麗朝は西曆九三五年から、同一三九二年まで、四百五十七年間繼續した。支那では、後晋の天福元年から、明の洪武二十五年まで、即ち後晋、後漢、後周と五代の中三朝と、北宋、南宋の兩宋、元から明の初に及び、北方では遼・金・蒙古に互つて居る。本邦では、朱雀天皇の承平六年から、南朝の元中九年、北朝の明德三年まで、即ち平安朝の中葉以後、鎌倉から南北朝の終までに相當する。随つて、高麗朝の文化も、北宋から南宋、元の影響は固より、遼・金・蒙古の影響を受け、頗る複雑である。されば、佛教方面の交渉も決して單純ではない。

寧樂佛教に及ぼした高麗佛教の影響を考ふるに就いては、第一、彼我の交通に就いて詳細に調査せねばならぬ。第二に、彼我の撰述を少くとも一應は通讀することが必要である。然るに、筆者は未だ十分に此の兩件に就いての調査と研究を成就して居ないのである。されば、嚴密な意味に於いては、此問題を云々する資格は甚だ不十分である。併し從來或程度までは、夫れ等に就いても相當に注意し、調査もしたつもりであるから、其範圍に於いて、概觀を試みようとする。悉しいことは更に筆を改めて述べる機會があらうと思ふ。

二

高麗朝の佛教が寧樂佛教に及ぼした影響の最大なるものは典籍の輸傳である。高麗朝には顯宗から文宗にかけて第一回の大藏經の雕造があり、高宗朝に第二回の雕造がある。更に兩回の間中に續藏經の雕造がある。而して、舊雕第一回の大藏經を舊雕本と稱する。以下之に做ふ。本の大藏と續藏は我が平安末葉に當り、新雕第二回の大藏經を新雕本と稱する。以下之に做ふ。本の大藏は我が鎌倉時代の中葉に當る。而して、此等の大藏や續藏が商賈の手に依つて、本邦に舶載し、我が教學に相當の影響を與へた。特に寧樂佛教は續藏に依つて、相當の影響を受けて居る。

抑高麗朝に於ける大藏經の雕造は或は二回といひ、或は三回といふが、其確證を有するものは前記の二回である。大覺國師文集卷十の代宣王諸宗教藏雕印疏に、

顯祖則雕二千軸之祕藏、文考乃鏤千萬頌之契經。

といひ、同文集卷十の寄日本國諸法師一求集經藏二疏に、

其開元釋教錄智昇所撰、貞元續開元釋教錄圓照所撰、兩本所收經律論等、洎大宋新翻經論、摠六千來卷

並已雕鏤施行訖。

といふは舊雕大藏をいふので、李相國集卷二に收むる大藏刻板君臣祈告文に、

因考ニ厥初草創之端一、則昔顯宗二年、契丹主大學兵來征、顯祖南行避難、丹兵猶屯松岳城不レ退、於是乃與ニ群臣一發ニ無上大願一、誓刻ニ成大藏經一、然後丹兵自退。

といふは、其雕造の事情を述ぶるものである。されば、顯宗は開元錄に依る大藏經を雕造し、之に續いて、文宗は貞元錄以後の未入藏經と、大宋新譯經を雕造し、前後合せて六千餘卷の大藏を完成したと觀るべきであり、之が第一回の雕造で、舊雕本の大藏經である。顯宗の元年は西曆一〇一〇年で、支那では宋眞宗の大中祥符三年、本邦では一條天皇の寛弘七年に當り、文宗の元年は西曆一〇四七年で、宋仁宗の慶曆七年、本邦後冷泉天皇永承二年に當り、文宗の末年は西曆一〇八三年で、宋英宗の元豐六年、本邦白河天皇の永保三年に當る。されば、第一回の雕造は最長期と觀て七十四年顯宗元年より文宗末年までを要し、最短期と觀て、四十六年顯宗元年より文宗元年までを要した譯である。即ち平均六十年といふ數を得る。併し顯宗の元年に着手した譯でもなく、文宗の元年又は其末年に終つた譯でもあるまいから、先づ概算五十年を費して成ると觀れば大過はなからう。但高麗の王位は顯宗・徳宗・靖宗・文宗と次第するから、中間の徳宗の在位三年、靖宗の在位十二年、併せて十五年は當然控除さるべきものである。されば實數は三十年位と觀るべきであらう。

次は高宗朝の新雕大藏である。符仁寺に藏する舊雕大藏は即位十九年壬辰蒙兵侵入してその火く所と爲つたので、君臣發願して、五年の後、即ち即位二十三年丙申再雕を始め前記祈告文は翌丁酉年作る所なり。三十八年辛亥に成る。即ち十六年を費し

た。前記君臣祈告文に、

甚矣達旦之爲患也、其殘忍凶暴之性、已不可勝言矣、至於癡暗昏昧也、又甚於禽獸、則夫豈知天下之所敬、有所謂佛法者哉、由是凡所經由、無佛像梵書悉焚滅之、於是符仁寺之所藏大藏經板本亦掃之無遺矣、嗚呼積年之功一旦成灰、國之大寶喪矣、(中略)今與宰執文虎百僚等同發洪願、已署置勾當官司、俾之經始、

とあるのが、其亡滅の事情と再雕の事情を述べたもので、高麗史卷二に、十四に、

壬午幸城西門外大藏經板堂、率百官行香、顯宗時板本燬於壬辰蒙兵、王與群臣更願立都監、十六年而功畢。

といふものが其經過を語つて居る。高宗の二十三年は宋理宗の端平三年、本邦後嵯峨天皇の嘉禎二年に當り、西曆二一

三六三十八年は宋理宗の淳祐十一年、本邦後深草天皇の建長三年に當る。西曆二五

さて、斯様に高麗朝に舊新兩雕の大藏經ありとして、其本邦傳來の初に就いては明に之を知ることが出來ぬ。

最も李朝我が足利時代に下れば、李朝實錄や、善隣國寶記の如き徴す可きものがあるが、藤原、鎌倉の兩期に就いては、

杳として之を知るべき史料がない。大和若くは寧樂に關しては、唯一つ大和の圓成寺に高麗藏經の傳來があつた

ことが圓成寺緣起に依つて明かになる。圓成寺は忍辱山と號し、法相宗に屬し、興福寺の末寺である。文明年中

十八年、別院智恩院の住持榮弘が高麗藏を將來したといふことである。此藏經は慶長十四年將軍の命に依つて増上寺

に移され、現に増上寺三大藏の一として有名である。今文明の末年たる十八年西曆一四八六から慶長十四年西曆一六〇九まで

大和に在つたとして、此間百二十四年であるが、之が寧樂佛教に如何なる影響を及ぼしたかは、之を知る由がない。此頃は寧樂佛教も衰頹期であれば、恐らくは大した影響はなかつたであらう。

事少しく餘事に互るが、足利季世寛正六年
文正元年に、興福寺金堂修理並に藥師寺修理の爲め、朝鮮に勸進を企てたこ

とが、蔭涼軒日録に散見して居り、宗は天台であるが、大和多武峰が高麗藏經を朝鮮に求めた記事が臥雲日件録長祿二年八月に見えて居る。これらの事實に依つて、寧樂佛教が如何なる影響を受けたかは、これ亦杳として明かでないのは甚だ遺憾である。

因に享保三年多武峰妙樂寺に於いて、維摩經三卷卷子本一
卷とするを開板したが、刊記に高麗藏本とあつて、高麗藏の

新雕本を覆刻したものと思はれる。其原本は何れの本か明かでないが、刊記は左の通りである。

敬刻 維摩詰所說經三卷高麗
藏本

皇圖鞏固 帝衢遐昌 佛日增輝 鴻輪常轉

享保三歲次戊戌仲冬穀旦

和州多武峰妙樂寺藏版

享保はいふ迄もなく、慶長以後であるから、圓成寺の麗藏に據る筈なく、前記臥雲日件録の記事の如く、多武峰にも高麗將來の藏經があつたのか、其邊も明かでない。

三

次は續藏經の影響であるが、これは其目錄たる新編諸宗教藏總錄と、續藏經其物の二つに分けて述べてみよう

と思ふ。

義天は十九歳の時、世子に代つて教藏を集むる發願疏を製し、入宋するや、章疏の採訪に力め、三千餘卷を獲て歸朝し、更に宋、遼及び本邦に求め、二十年の間に總て一千〇十部、四千七百四十餘卷の目を編して三卷とした。これが新編諸宗教藏總錄で、時に三十八歳、庚午の年で、宋の元祐五年、本邦の寛治五年に當る。其次第は卷一經部。卷二律部、卷三論部で、唐智昇の開元釋教錄に倣つたものである。

斯書の流布本は寛永二十一年、安樂壽院運徹が梶尾の法鼓臺に寫本を獲て、元祿六年に開板したものである。然るに、其本邦初傳の年代は之を明にすることを得ぬが、高山寺に見存する古鈔本は實に運徹開板の原本である。高山寺本は庚午編纂の後八十六年、安元二年に明空の寫す所である。卷子本二卷から成り、上卷は卷第一經部で、豎九寸五分、長三丈五尺八寸七分、料紙長短二拾葉を繼ぎ合せてあり、下卷は卷第二律部、卷第三論部を併せたもので、豎九寸五分、長二丈九尺一寸九分、料紙長短十七葉を繼いで寫したものである。料紙はすべて鳥子で、烏絲欄を設け、一行に一書宛、上段に書名と卷數を、下段に撰述者の名を寫し、悉く明空の一筆に成つて居る。其傳來に就いては、識語に見ゆるが如く、安元二年仁和寺華嚴院の法橋景雅の本を寫し、別本を以て對校したものである。別本の由來に就いては、何等の記載がないので、固より之を知ることが出來ぬ。明空の識語は左の通りである。

(卷第一)

安元二年丙申五月晦日以仁和寺法橋景雅御本書寫了 明空

(卷第三)

安元二年丙申六月四日以仁和寺華嚴院法橋御本書寫了 明空

以他本校合了

(花押)

景雅は一に慶雅に作り、權大納言顯雅の弟で、良覺に學び、華嚴を宗として、仁和寺の華嚴院に居た人である。拇尾の高辨に五教章を授けた人で、辨曉・聖詮・慶宗といふ三人の弟子があり、源空斯人に就いて華嚴を問うたことが行狀畫圖^{四卷}に見え、景雅後源空に受戒し、布施として圓宗文類を贈つたことが記されてある。圓宗文類は後に説くやうに、義天の編纂した華嚴に關する文章を集めたものであるから、同じ義天の編纂した目錄をも藏して居たものと見ゆる。併し新編諸宗教藏總錄が如何にして傳來したかは明かでない。とにかく、鎌倉初期には斯目錄が華嚴學徒の間に珍重されて、普く寫傳されたといふことは明かである。而して、これは刊本であつたか、寫本であつたかは明かでないが、明空が他本を以て校合して居る點から考へて、刊本でなく、寫本であつたと思はれる。而して、此にいふ他本は刊本か寫本かといふことに就いては推定の餘地が無い。斯書が高麗で開板されたかどうかといふ點は文獻の徵すべきものがないが、恐らく刊行されたであらうと思はれる。果して然らば、本邦に傳はつたのは刊本か寫本かといふ點は一切明證を闕くが、恐らくは、刊本であつたらうと思はれる。

景雅の系統は東大寺尊勝院の末流で、光智の弟子の觀眞から觀圓・勝快・勝暹・良覺と傳へ、良覺の門に景雅が出て居る。寫傳した明空は如何なる系統の人であるかは文獻の徵すべきものがない。景雅の寂年は分らぬけれど、安元二年は其存生中であると思はれるから、明空は景雅と交遊があつたであらう。もと高野山の如意輪寺にあつた文館詞林の紙背に法華三宗要録を寫し、其中の一卷に、安元二年三月、嵯峨水下念佛所に於いて、明空が寫したといふ識語があつたといふから、明空は嵯峨に居た事が分る。華嚴院は今の鳴瀧常樂院のことであるから、

明空は嵯峨から鳴瀧に往つて、新編諸宗教藏總錄を寫した譯である。嵯峨と鳴瀧とは何れも洛西の郊外にあり、一里も隔てぬ所である。

斯書が如何やうに流傳して、如何なる影響を寧樂の佛教に與へたかといふ點に就いては十分に之を調ぶる手がかりがない。寧樂佛教系統の寺院には、右高山寺の寫本の外、傳世の古鈔を發見せぬ。世に流布するものは皆高山寺本の系統に屬するものである。高山寺には正保二年永辨の寫得する教藏總錄二冊を傳へて居るが、これも安元二年本の覆寫である。運徹の元祿刊本出でゝから、廣く諸宗の學者の用に供せられたが、それまでは専ら寫傳に依つて行はれ、主として寧樂の華嚴學徒の間に行はれたやうである。

因に運徹の刊本は原本の剝落して、文字の分らぬところを私見を以て補ふた點がある。例へば、序文の首の文字が原本は不明なのを、恣に「漢明夢感」と宛てゝ居るが、大覺國師文集^{卷一}に收むる新編諸宗教藏總錄序には、「昔永平」と爲つて居る。これは運徹が私意を以て恣に補ふたのである。其他、卷第一の識語を削り、剩へ義天傳を加へて、一言も其事情を述べて居らぬなど、古書の校訂に關する用意が甚だ闕けて居る。其の梅尾法鼓臺に斯書を寫得した事情や、開板の事情に關しては、運徹の年譜や、其文集^{瑞林集}にも、何等の記載がないので、一切知ることが出來ないのは、遺憾である。運徹刪補の詳細は、かつて、余が影印した梅尾本の解説に詳かであるから、此には省略する。

四

新編諸宗教藏總錄が出来てから、義天は開城の興王寺に刊經都監を置き、總錄所載の章疏の開板に着手した。

之が高麗の續藏經である。而して、其着手の年、繼續した年限、刊行した部數に就いては、十分に之を知ることを得ぬが、總錄の成つた庚午は遼の大安六年宋元祐五年で、現在分つて居る續藏の刊本の最も早いのは大安八年法藏和尚傳

であるから、恐らく、大安七年から始めたものであるらしく、辛未大安七年の春南遊し、疏鈔を採訪して、四千卷を得たとあるから、三十七歳辛未から始めて、肅宗六年辛巳四十七歳にして寂するまで、凡そ十年間繼續したものと思

はる。而して、其刊行の部數に就いては、或は四千餘卷悉く刊行したといひ高麗史、卷九十、或は文籍大に備る靈通寺碑

いひ、所傳必ずしも一致しないが、大部分を刊行したには相違ないが、全部を完成したとは思はれぬ。余の調査に依れば、續藏原本の存在、重修、覆刊、重刊、並に覆寫に依つて、刊行の確實なるものは僅に三十餘部に過ぎぬ。續藏の刊行が斯る小部に限られないことは明かであるが、とにかく、總錄所載の四千餘卷が悉く刊行されたといふことは到底信ぜられぬのである。夫れ等の委細は高麗續藏雕造致に述べて置いたから、此には省略する。

さて、斯様にして刊行された續藏の評判は宋・遼・日本に互つて高かつたであらうし、義天は右の三國に草疏を求めた關係上、夫々三國に寄贈したであらうことも疑ふ餘地が無い。果して然らば、本邦としては、義天の奉ずる華嚴宗の東大寺や、高山寺、廣くは寧樂の諸大寺に寄贈されたであらうことは、これ亦疑ひを容れぬところである。後に説くが如く、義天存生中傳來せる記録がある。

本邦に於ける續藏の傳來には其徑路が二つある。其一は續藏の原刊本が高麗から直接に渡來したこと、其二は續藏の原刊本が宋に渡り、彼地で覆刻又は重刊せられ、夫れが宋から本邦へ渡來したことである。即ち高麗本に依る傳來と、宋槧本に依る傳來である。今それ等に就いて、出來るだけ多くの史料を盡して、攻究を試みるであ

らう。

さて、續藏の刊行は遼の年號でいへば、大安、壽昌の間であるから、之を本邦に對照すれば、大安七年は寛治五年で、壽昌五年は康和元年に當る。即ち平安末葉に屬する。現在東大寺に藏する澄觀の華嚴經隨疏演義鈔四十卷の完本は其傳來は明かでないが、鎌倉時代に宗性が讀んだ識語があるから、文永、嘉禎の鎌倉中期には已に傳來して居たことは確かである。併し夫れより以前の事は少しも分らぬ。東大寺には別に演義鈔の舊鈔本があつて、康和五年並に長治元年に播州の性海寺で寫したといふ識語があり、性海寺は東大寺の末寺で、華嚴宗であるから、新渡の續藏經中の斯書が珍らしかつたので、覆寫したものと思はるゝ。此舊鈔本の原本が續藏本であることは、壽昌の原刊記を寫して居るので疑ふの餘地は無い。併し其原本が現存の東大寺本であるか、別本であるかに就いては、之を判斷する資料がない。何となれば、當時東大寺に傳はつた續藏本の演義鈔は唯一本であつたか、どうかといふことは今日からは一切分らぬからであるし、又唯一本でなくてはならぬといふ理由も無いからである。例へば、金澤文庫に藏する演義鈔古鈔の零本卷十七下
卷十九上には、泉州久米多寺に於て寫す旨の識語があるから、久米多寺にも續藏本の演義鈔があつたと思はるゝ。金澤遺
文卷中とにかく、續藏經が刊行後數年にして、本邦に傳來したとだけは明かである。

其後、高麗から澤山の章疏が寧樂へ渡來したことは、これも東大寺に藏する舊鈔弘贊法華傳の識語に依つて明かである。即ち東大寺の覺樹が太宰府に居つて、宋の商賈に勸めて、高麗から數百卷の章疏を取寄せた。其中に弘贊法華傳二卷があり、高麗義龍山弘化寺住持德緣の天慶五年に校勘雕造した刊本である。されば、識語中「自

高麗「所_レ奉_レ渡數百卷」といふは、いかなる種類のものか、固より知るよすがはないが、其到着が保安元年といふ點から考へて、中には相當數の續藏があつたであらうと推測される。随つて、斯時華嚴の章疏などが傳來したものと解しても差支はあるまいと思ふ。

續藏本の演義鈔は大分珍重されたと見えて、諸方で寫された舊鈔が大分今に残つて居る。而して、正慶元年に至り、終に東大寺で模寫して開板さるゝに至つた。即ち權律師の貞覺といふ人が版下を書いて、法橋の理覺が開板して居る。随つて、これは嚴密な意味の覆刻ではないが、續藏の原刊記を留めて居るのを見れば、原本は確に義天の續藏本で、「高麗本」又は「高麗印本」として、珍重された結果、終に模寫して、開板さるゝに至つたものである。高麗印本の重刊は鎌倉時代に於いて、僅に釋論の注疏が高野山に於いて刊行された外、他に例を見ないのである。因に高野山で重刊された續藏本の釋論注疏は志福の通玄鈔四卷、法悟の贊玄疏五卷で、何れも遼僧の撰述に係り、長治二年、仁和寺二品親王覺行法親王の命に依り、太宰帥藤原季仲が使を高麗に遣して請來するところであり、覺苑の大日經義釋演密鈔十卷も同時に傳來したであらうことは、舊鈔の識語に依つて推測さるゝ所である。通玄、贊玄の兩疏は弘安五年金剛三昧院に於いて、性海が版下を書いて重刊した。

次に、澄觀の貞元新譯華嚴經疏十卷の續藏原刊本が渡來して居る。渡來の年代は徵す可きものがないので、之を知る由がないが、現に卷十の原刊本一卷が古梓堂文庫に藏せらるゝ。こはもと無畏信寺にあつたものを、奈良の大閑堂の手を経て、舊稱久原文庫に入つたもので、其文庫が讓渡されて、古梓堂文庫といふ名稱に變つたのである。

次には、念佛に關する續藏本の興福寺への傳來が流布本阿彌陀經通贊疏の刊記に依つて知らるゝのである。此通贊疏は慈恩大師の撰であるが、永長二年三月、宋人柳裕の手に依つて、義天から傳得する所の彌陀極樂書等十三部二十卷が興福寺の淨名院に到來した。謂はゆる十三部二十卷の名稱は固より傳ふるものが無いが、桓賢といふ人が嘉保二年孟冬下旬、西府太宰府の事ならんに於いて、宋人柳裕に會し、高麗王子義天に傳語し、極樂要書阿彌陀行願相應經典章疏等を誂へ求めたが、其後、柳裕約を履んで、永長二年三月二十三日西府(か)に送り來り、五月二十三日亥時、二個月を経て、興福寺の淨名院に到着したといふのである。義天は肅宗六年辛巳四十七歳で寂し、此年は本邦康和三年に當り、永長二年は夫より五年前肅宗二年丁丑義天四十三歳の時である。隨つて、これは明に續藏本であると思はれる。淨名院といふのは、興福寺諸坊中、寺外坊の菩提院方に屬する坊舎の中に、東西二つの淨名院がある。尋尊大僧正記、文明元年八月十三日といふから、其中のどれかであらう。而して、七大寺巡禮私記に依れば、淨名院は空也上人の遺跡といふから、極樂に關する書を希望したのであらうし、又通贊疏は法相宗の祖師慈恩大師の撰たること前述の如くであるから、興福寺の子院にはふさはしいものである。

以上は續藏原刊本の寧樂又は寧樂佛教の支流たる梅尾への傳來であるが、以下は宋地に於ける續藏本の覆刊又は重刊本の傳來を説かんと欲する。

此等宋槧の傳來も、寧樂は東大寺を中心とし、京都は梅尾を中心としたやうである。即ち主として華嚴宗徒の間に傳來したのである。東大寺の分は今や散佚し盡したのであるが、高山寺の本は今尙若干を存する。即ち圓覺經大疏釋義鈔、華嚴旨歸、法藏和尚傳、華嚴雜孔目、圓覺經大疏鈔科、金剛般若經疏の如き、其一例である。

圓覺經大疏釋義鈔は紹興九年に、平江府常熟縣楊澳里居住の居士劉華の家眷等と共に、貲を捨て、工に命じて開板する所であり、續藏の刊記はないが、高麗印本に依るといふ傍證があるから、原本は續藏本であらう。

華嚴旨歸は臨安府南山慧因講院傳賢者教觀圓證大師義和の高麗の印本を得て、紹興十二年同院に於いて重刊するところである。慧因院は淨源の住院であり、淨源は義天華嚴の師であり、義和は淨源の法系に屬する華嚴僧である。されば、高麗の印本といふは義天の續藏なること問はずして明かである。

唐大薦福寺故寺主翻經大德法藏和尚傳は新羅崔致遠の撰に係る別傳と、祕書少監閻朝隱の撰に係る大唐大薦福寺故大德康藏法師之碑を合刻したもので、紹興十五年、華嚴宗撰述の入藏を機とし、法藏和尚傳の善本を獲、之に碑の拓を加へ、同十九年に義和の開板したものである。高麗の善本といふのは、勿論義天の續藏である。

華嚴雜孔目は元祐中義天の高麗よりの將來本に依り、紹興乙丑華嚴章疏の入藏を機とし、同十六年に義和の開板したもので、續藏に據るといふ證據はないが、「比丘擇梧重刊」といふ刻字のある所があるから、或は原本は續藏であらうと思ふのである。

金剛般若經略疏は義和の高麗より獲るものを、寶幢教院住持傳賢者宗教比丘如寶が、乾道己丑^五年に重刊したものであり、壽昌元年の續藏原刊記を存するに依つて、原本の續藏本たることは明かである。

圓覺經大疏鈔科は刊記の後半を佚する爲め、開板の事情を十分に知ることを得ぬが、現存する刊記の前半に依れば、義和が印本を尋ねて上木したとあれば、恐らく、高麗の印本即ち續藏本に據つたものであらう。

貞元華嚴經疏十卷は紹興乙己^{十九}年義和續藏本を得て、之を重刊したもので、壽昌元年の原刊記を存する故、其

原本の續藏本たることを證する。古鈔に、此疏初めの五卷を椀尾から得たといふ識語があるから、宋槧の椀尾にあつたことが分る。

金澤文庫に藏する華嚴五十要問答^{卷上}の鈔本には「秀州華亭縣善住教院衆僧率錢海東印本鏤板流通、皆紹興乙丑孟秋一日謹題」といふ刊記があるから、金澤遺文卷中秀州華亭縣の善住院に於いて、紹興十五年に海東の印本を以て開板したことを示して居る。此に海東印本といふは義天の續藏本であらう。

かやうに、續藏本の宋朝に於ける重刊本が本邦に傳來して、間接に高麗板の影響を寧樂佛教に與へて居る。華嚴宗徒は此等の印本を讀んで、夫れ々々講述したり、撰述したり爲て居るのである。而して、此等宋槧の多くは高山寺に存する「當寺住僧事」と題する建長六年十月十一日の文書に依れば、住僧信慶の發願に依り、行辨の渡海請來に係るものと思はれる。即ち「行辨法師凌萬里之波濤、渡六千餘卷之經卷、此事源起自信慶法師之大願」と見えて居る。

終に續藏覆寫本の宋地より傳來の一例を述べよう。即ち遼僧鮮演の華嚴談玄決擇は宣和五年崇吳古寺に於いて、安仁の傳寫する所で、壽昌二年の續藏原刊記を存するが、更に淳熙己酉^{十六年}祖燈の加點せるものを、本邦の入宋沙門辨智が咸淳七年^{辛未}湖州思溪法寶禪寺に於いて、南山高麗教寺の祕本を借りて寫せる旨の識語ある本が高山寺に傳はつて居り、夫を弘安八年九月に覆寫したものが金澤文庫に見存する。南山高麗教寺といふのは慧因寺のことである。

五

義天は續藏の外に、其徒と共に圓宗文類と釋苑詞林を編纂した。而して、圓宗文類が本邦へ流傳した。圓宗文類は華嚴圓宗に關する要文を類聚したもので、すべて二十二卷ある。大覺國師文集卷一に新集圓宗文類序を收めてあるので、其編纂の趣意を知ることが出来る。

凡そ諸宗義學の徒は皆論議を以て先容とする。然るに、至理幽微、群言汗漫にして、論議の際、援引することが困難であり、加ふるに、近世異を好む輩が本を棄て、末を追ひ、憶説を逞うし、祖意を誤るものがあるのを慨し、王命を奉じ、義學の徒を聚めて編纂し、二十二卷と爲たものである。斯書はもと新集の二字を冠して、新集圓宗文類といつたもので、大覺國師文集に收むる序は新集圓宗文類序となつて居る。

圓宗文類編纂の時期は明かでないが、義天の存生中に出來たことは、大覺國師外集卷十に收むる宋僧辯眞の其寄贈を謝する詩の序に、「先年伏承レ附ニ到圓宗文類全部、日夕披閱、未ニ曾釋レ手」とあり、又同外集卷五に收むる辯眞の義天に寄する書中、「兼承レ惠ニ及圓宗文類、將レ近三十年、于レ今披味、未ニ曾暫忘」といふに依つて、之を證明する。而して、其編纂の方針は當時宋朝に流行した文類に倣ふたものと思はれ、宋如吉の編せし重編天台諸文類集十卷や、遼道弼の道宗の勅を奉じて編した大乘諸宗修行止觀要訣三卷の如き、先例に據つたものであらう。義天は前者を教藏總錄に著録し、後者の序文兵部侍郎參知政事劉詵撰引文を圓宗文類卷一に收むるに依つて明かである。

さて、圓宗文類は如何なる事情に依つて、いつ本邦に渡來したか。其事は一向明かでないが、鎌倉初期に寧樂や拇尾に流傳したことは、前記華嚴院の景雅が之を藏したことに依つて明かであり、又拇尾順高の起信論本疏聽集記に引用して居るところを以て見るに、斯書が高山寺に在つたことを證するものであり、寧樂に流傳したこと

は興福寺慈心藏に在つた零本^{卷十}が今に傳はり、東大寺には寶永七年まで一零本^{卷十二}を傳へたことを記すものがあり、凝然の華嚴法界義鏡^{卷十}下第九所憑典籍の條に、華嚴宗の撰述書目を擧ぐる中に、「圓宗文類二十一卷義天集」とあり、金澤稱名寺湛睿の遺鈔中に、圓宗文類卷二十一に收むる別傳心法議や、誠惡勸喜、勸學の三篇があり、後者には正和二年湛睿が泉州久米多寺の續藏本に依つて寫すといふ識語があるから^{金澤遺文卷中}大和や和泉の近畿に於ける流傳の普きを知るべきである。湛睿は凝然門下の禪爾の弟子である。即ち凝然の孫弟子である。就中、慈心藏の分は平安末の古鈔で、慈心上人は解脫上人^眞慶の弟子の覺眞で、慈心藏は覺眞の集書であり、鎌倉初期に屬するから、圓宗文類の傳來も、其編纂成るの後幾くもない時であらうと思はるゝ。

圓宗文類の開板のあつたことは、今京城に卷一の零冊を傳ふるに依つて之を知るが、斯本は卷首の序文を缺き、卷末に編纂諸僧の列銜を存する。高麗歷朝の王諱の末筆を闕くので、其高麗朝の刊本であることは疑ひないが、印成は李朝の初期で、或は天順頃であらうかと思はるゝ。李能和氏の余に語る所に依れば、斯本はもと京城郊外清凉里の開運寺に在つたもので、やがて同氏に歸し、同氏から更に崔南善氏に移つたものである。

とにかく、圓宗文類の刊行は事實であるが、其槧本が本邦に傳はつたかどうかといふ點は、槧本の遺存するものがなく、文獻の徴すべきものがないので、之を判斷することは困難である。併し開板があつた以上、本邦への初傳は槧本であるべく、平安末の古鈔には之を徴すべき痕跡はないが、寶永七年の鈔本には、聊か槧本の傳來を推測すべき資料がある。即ち斯寫本は建、徽、運の三字の末畫を闕いで居り、又一行二十二字である。此兩件は見存する高麗槧本の卷一と符節を合する。而して、建は高麗太祖の諱の王建の建字、徽は義天の父王文宗の諱、

運は宣宗の諱であるから、此寫本の底本、若くは其一番初めの本は必ずや高麗の槩本であつたであらう。就中、「社建於錢唐昭慶寺」の建を律に作り、「運斯法力」の運を彈に、「慧筏同運」の運を彈に作つて居るのは、律は建の闕筆たる建の誤寫。彈又は彈は運の闕筆たる運を誤つたものである。されば、寶永七年寫本の底本が槩本であつたといふことはいへないが、永い間の傳寫の誤で、字形の變化を來したものを、後には筆者が文字の根本の形を知らずに、底本の字形を模したもので、かやうに爲つたかと思はるゝ。されば、一番初めの根本の底本は確に槩本であつたことが明になる。

次に、圓宗文類が寧樂佛教に如何なる影響を及ぼしたかといふ點になると、中々むつかしい問題であるが、順高の起信論本疏聽集記に十一個處も引用してあるところを見ると、起信論の研究に大分斯書を使用したことが分る。順高は梅尾の明慧上人高辨の弟子高信門下の辨深の弟子であり、又初めは高辨門下の喜海にも受けた人である。即ち梅尾の嫡流である。

順高は文應、弘長、文永の頃、丹州神尾山の草庵に於いて、聽集記を編して二十六卷としたが、中に圓宗文類の卷三、卷四、卷七の三卷に互つて、十個所、どの卷からか明かでないのを一個所引用して居る。夫れ等の中には、智正の華嚴經疏、智儼の無性釋攝論疏、延俊の起信論演奧抄、石壁寺傳興の起信論隨疏記、元明の起信論疏集釋記、法銑の新華嚴經疏が引用されており、これ等の中には、本邦未渡の書があり、順高は夫等を引いた後に、或は「圓宗文類所引、未渡三和朝一本故、不願繁引之也」といひ、或は「已上圓宗文類所引也、未渡之書故、兩說忘繁引之也」といつて居る。此等は直接原著を見ず、圓宗文類に引用さるゝ所に依つて利用したのである。

から、圓宗文類の影響の少からぬを知る譯である。

併しながら、圓宗文類の最も大なる影響は、寧樂の華嚴宗徒をして、禪宗排斥の氣運を醸成せしめたことであるかと思ふ。抑支那に於ける華嚴宗は澄觀、宗密以來、最も禪宗と接近して居ることは、澄觀の華嚴經疏や、宗密の禪源諸詮集を讀めば分る。就中、宗密は教に三宗あり、禪に三宗ありといひ、教禪一致を主張した程である。此等の思想を受けた寧樂の華嚴宗徒は最も禪宗と親近すべき關係にあるべき筈である。然るに、寧樂學徒は最も禪宗を嫌忌したことが、禪宗側の文獻に傳はつて居る。

蔭涼軒日錄寛正六年九月廿日に、足利將軍南都に往き、東大寺に廬遮那佛を拜した記事がある。其中に「此方他宗殊嫌」

禪尤甚」といふ語があり、又萬里集九の詩集梅花無盡藏の中に、「謹題春日靈廟」といふ一首があつて、其註に「南都忌禪僧、故借律家之衣」といふ句がある。此方とは東大寺を指したものであるが、東大寺は他

宗の中で最も禪を嫌ふといひ、南都禪僧を忌むとは、廣く寧樂の佛教徒は禪僧を忌むといふ意味にも聞ゆるが、其中には東大寺を含むこと明かであるから、東大寺の徒、即ち華嚴宗徒は最も禪を嫌ふと解釋することが出来る。

元來東大寺は榮西や辯圓聖一國師とは交渉があり、建仁や東福とは親密であるべきに拘らず、又前述の如く、中唐以後華嚴宗の傳統思想から考へても、之を嫌ふべき理由はないと思はるゝに拘らず、最も禪を嫌ふといふのは如何

にも解し難きことである。然るに、前に擧げた湛容の鈔した別傳心法議は頗る排禪を説いた書である。こは宋僧戒珠の著すところで、戒珠は長樂の人、字は耀之、法性子光を師として出家し、後法海懷晏に得法して黃檗に

往き、熙寧十年九月寂した人で、釋門正統卷八に略傳がある。斯人が別傳心法議を書いて禪宗排斥の説を述べた。

即ち三乗の演ぶるところは唯一心で、一心の法は教の本であるから、心の外に復心のあるべき筈無く、禪家の謂はゆる教外別傳の理無きを破したものである。而して、義天は此書を圓宗文類の卷二十一に收め、自ら後序を作つて其説を賛して、

甚矣、古禪之與_レ今禪_一名實相違也、古之所_レ謂禪者籍_レ教習_レ禪者也、今之所_レ謂禪者離_レ教說_レ禪者也、執_レ其名_二而遺_レ其實_一、習禪者因_レ其詮_二得_レ其旨_一、救_レ今人矯詐之弊_一、復_レ古聖精醇之道_一、珠公論辯斯其至焉。

といつて居る。義天は教觀雙修を主張した人で、教を廢して、禪のみを説く禪家には元來共鳴せぬ人である。其事は靈通寺の碑にも、義天の言として、

亦嘗言曰、禪家所_レ謂不_レ籍_二筌蹄_一、以_レ心傳_レ心、則上上根智者也、脫_レ或下士以_レ口耳之學_一、認_レ得一法_一、自以爲_レ足、指_レ三藏十二分教_一、芻狗也、糟粕也、又烏足_レ觀者、不_レ亦誤_レ乎。

と述べてある。此邊の關係から、東大寺が禪を嫌ふたものではあるまいか。果して然らば、圓宗文類の影響も亦深刻なりといはねばならぬ。此邊の事は寧樂佛教史論の第五章に詳述したから、此には大略に止むる。因に東大寺に藏する善財童子五十五所繪の讚は楊傑の入法界品讚を用ひてあるが、この讚は圓宗文類の卷二十二に收むるところである。

六

義天の今一つの編纂書たる釋苑詞林二百五十卷の傳來に就いては、文獻の徵すべきものがない。恐らくは、翰傳しなかつたであらう。

唐の李通玄の新華嚴經論四十卷を、高麗の知訥の節略したものが傳はつて居る。即ち華嚴論節要三卷である。知訥は普照國師の諱で、松廣寺に於いて修禪社を興した曹溪宗の開祖である。真心直説、修心訣、看話決疑論、圓頓成佛論等の著があり、此等の多くは文祿役後、本邦に傳はつたやうであるが、華嚴論節要は鎌倉中期に金澤に傳へたものと見え、其鈔本が稱名寺に在る。各卷の奥に圓種の朱書の識語があり、永仁三年に讀過加點したことを記し、剩へ左の如く、感懷を述べて居る。

仰_レ之則如_ニ太山_一、歸_レ之則如_ニ溟濛_一、昔有_ニ何因_一、今值_ニ此文_一、歡喜信順之心取_レ愈頗無_ニ比物_一、但恨終日居_ニ自家_一、未_レ見_ニ屋裏_一耳、慚愧太切、爲_レ之如何。

佛家貧人

圓種

斯書は知訥の序文があり、大定乙巳

金世宗二十五年、宋孝宗淳熙十二年、高麗明宗十五年、本邦文治元年

の秋禪門の即心即佛を以て心に冥し、華嚴

教中悟入の門如何を疑ひ、後、李通玄の新華嚴經論を讀み、大に感ずる所あり、即ち四十卷中、綱要を撮り、編して三卷と爲し、慧謨淨蘂を寫し、沖湛工を募つて開板したもので、左の刊記があるに依つて、金澤に傳へたものは高麗の槧本であつたかと思はる。寫影は金澤遺文中卷に收めてあるから、参照されたい。

海東曹溪山修禪社道人

沖湛

募工彫板印施无窮者

同社道人

慧謨書

施主社内道人

湛靈

寧樂佛教と高麗朝の佛教

一三七

施主羅州戶長直 升妻 珍衣金

知訥は定慧雙修の曹溪宗を提唱した人であるから、そういふ見地から、新華嚴經論を節略したものであらうが、もと／＼本邦には完本の傳來があるから、いか程の影響を與へたものか明かでない。圓種の如きは、前記識語の如く、大に感激して居るから、相當の影響はあつたものと思はれる。而して、稱名寺には湛睿が三代の住持と爲り、其下に寧樂學徒の往來も頻繁であつたから、寧樂佛教に對する影響も若干はあつたであらう。

七

以上、平安末から、鎌倉、南北朝にかけて、高麗朝の佛教が典籍の輸傳に依つて、相當の影響を寧樂佛教に與へた事實を列舉した。足利時代は寧樂佛教の衰微時代で、其詳かなる事實を調査するを得ざるは誠に遺憾とするところである。たとへ、典籍の傳來があつたとしても、受ける方に於いて、研究心既に消磨し、應永以後、學徒の擧ぐべきものが殆んど無いといふ状態であつてみれば、文明年中、高麗藏の輸傳があつて、興福寺末に入つたとしても、何等の刺戟をも與へなかつたであらうと同じく、殆んど無關心に見過されたであらう。夫れよりも、平安末に續藏の輸傳に依つて、何等かの刺戟が起つたであらうと思ふが、治承兵火の打撃に依りて、文獻湮滅して、事實を闡明することが出来ぬ。鎌倉から南北朝にかけては、寧樂佛教の復興時代で、資料も比較的豊富であるから、漸く此に述べた程度の結果を得た次第である。

高麗朝に於いて、寧樂佛教と關係あるものは、殆んど華嚴の一宗に限らるゝ譯で、均如の如き學僧があつて、釋華嚴教分圓通鈔以下四種の著述が残つて、其版本を今尙海印寺に藏する次第であるが、此等は一も本邦に傳は

つた形迹が無く、又義天の文集一巻に依れば、其手に成る成唯識論の單料があつたといふが、これ亦本邦には傳はらなかつたやうである。固より此單料といふのは極めて簡單なものであつたことと思はるゝから、たとへ傳はつたとしても、貞慶及び其門下の頗る進歩した唯識研究に對しては、何等の影響を及すに足らなかつたことは論を俟たぬところであり、華嚴の方面に於いても、高辨や、凝然の如き大家の輩出した鎌倉時代の寧樂佛教には殆んど加ふるところはあり得なかつたであらう。斯様に考へ來れば、寧樂佛教に與へた高麗朝佛教の影響といふものは殆んど典籍關係に限らるゝやうで、高麗朝に研究された華嚴教理の影響といふやうな事は考へられぬのではないかと思ふ。最も此點は教相家の判斷に俟つべきもので、歴史家のかれこれいふべき限りではないが、恐らくはかやうに論じても大過はあるまいと思ふ。要するに、高麗藥本並に其宋朝覆刻又は重刊本を通じて、續藏經や圓宗文類に包含さるゝ支那撰述の影響を蒙つたといふのが適切であらう。圓宗文類の如く、大變に珍重されながら殆んど散逸して了つたことは、高麗朝佛教の爲に惜むべき極みである。

余は往年寧樂刊經史を書いた時、寧樂の刊經に高麗續藏の影響ある事實を知り、其源流を究めんとして、續藏の研究を始め、發願者の義天の事迹を調査することに興味を感じ、數度の渡鮮に依つて、海印、松廣兩寺を始め、全鮮諸大寺の若干を踏査した結果、高山寺の新編諸宗教藏總錄の安元鈔本を影印し、高麗續藏雕造致を編纂刊行し、遍く内鮮兩地を搜訪して、義天の遺著を輯め、其全集を校訂編纂するに至つた。假初のかりそめ因縁が基と爲つて、こゝまで深入りした事は、我ながら驚かるゝばかりである。義天寂して、此に八百三十九年の星霜を経て、其偉業の大半が佚亡に歸したことは、惜みても餘りある次第である。希くは、將來其遺篇の陸續として再び世に出で

んことを希望するの念に堪へぬ。

(昭和十四年十月二十八日記)

(備考)

(一) 圓成寺の榮弘が大藏經を請來したのは文明十八年で、李朝成宗の十三年壬寅の歲である。即ち李朝實錄成宗壬寅四月及び五月の條に、四月丁未^九日本國使榮弘の携へた日本國書の件、四月丙辰^八慶尙道に在る大藏經を賜送すべき禮曹の啓を議する件、丁巳^{十九}成宗仁政殿に日本國使榮弘等二十人を接見すること、五月庚午^二成宗慶會樓に於いて、日本國使榮弘以下二十人を接見すること、己卯^{十二}榮弘辭して歸國するに臨み、日本國王に對する答書並に大藏經を附與する記事がある。左に重要なものを抄録して參考に資するであらう。

丁未^(四月九日)日本國王遣^二榮弘首座等^一來聘、^中略日本國書契曰、日本國王源義政奉^レ復^二朝鮮國王殿下^一、兩國千里世

修^二鄰好^一、天知地知人焉度哉、然而比年我國搶攘、百色暫廢、是以久阻^二音耗^一、間闕之罪不^レ可^レ道也、汗愧汗愧、

先^二是甲午歲、我使者歸^レ國、仍剖^二象牙符十枚^一、以爲^二往來之信賜^一、孰加焉、今後有^二聘問^一、如^レ次授^レ之以爲^レ驗、莫^レ

訝、抑我和州有^二教寺^一、曰^二圓城^一、釋明禪者安^二彌陀像^一、而有^レ年焉、昔大唐有^二妙智居士者^一、念^二誦彌陀^一、日夕不^レ

懈、一夕夢神人告白、欲^レ拜^二眞佛^一、須^レ詣^二日本國圓城^一云云、夢乃覺、追尋^二瑞夢^一來^二于我國^一、到^二彼寺^一觀^二拜眞

容^一、而成^二始願^一、然則靈驗舉^レ國渴仰矣、爰丙戌歲爲^二兵火^一、佛閣僧宇悉化^二烏有之地^一、只幸本尊一軀存也、無^レ所^レ

供^二香華^一、於^レ茲主^二寺事^一者告曰、苟非^レ求^二助於上國^一、何以復^二金碧之舊觀^一耶、故差^レ釋氏榮弘首座、授^二第一牙

遙諭^二其意^一、且又欲^レ求^二大藏經^一安置寺內、以爲^二一方殖福之地^一、庶幾分^二法寶^一以利^二邊民^一、施^二資財^一以興^二梵刹^一、

符、則上國之化無^レ所^レ不至也、菲薄方物具^二于別幅^一、伏冀采納、不宣。

下(別幅略す)

丙辰(十八日)中禮曹啓、日本國王求請大藏經二件、則以慶尙道所在賜送、圓城寺重創助緣則前例、戊子年融

圓法印來請藥師寺助緣、絛布正布各二千匹、綿紬五百匹、甲午年正球首座來請西光院重創助緣、綿布正布各

五百匹、今則年險依右例爲難、於甲午年例、各減一百匹以送何如、命示領敦寧以上、鄭昌孫、韓明滄、

沈滄議、交隣之禮固當優厚、依正球首座賜給例、尹士昕、尹濠議、依啓目施行、尹弼商、李克培議、近聞

日本通信久絶、且書契求請辭緣懇切、交隣之禮不可過略、甲午年正球首座只給綿布正布各五百匹、今用

此例、而又各減一百匹似略、參酌融圓法印及正球首座兩例、綿紬三百匹、綿布三百匹、正布四百匹、共一

千匹、及大藏經一件賜送何如、洪應議、依啓目施行爲便、若緣人情務爲優厚、而不知調度已竭、國用

虛耗者、古今通患、今別貢於上國、又迫於交隣、財用之費視古頗繁、伏惟上裁、從弼商等議。

庚辰(五月十日)日本國王源義政使僧榮弘中略、其答日本國王書曰、我國與貴朝世敦信睦、而滄海遼隔、久

切企想、今因貴使備語動履佳勝、蒙厚賜良用欣感、所示助緣及大藏經就付回使、具在別幅、象牙符本

爲兩國相驗、以防奸僞耳、何必一二次第賚來而後可信耶、來使未語本意欲置而去、故付使回送。下略

(二) 知訥の華嚴論節要の序は左の如し。

大定乙巳秋月、余始隱居下柯山、常以禪門卽心卽佛冥心、以謂、非遇此門、徒勞多劫莫臻聖域矣、然

終疑華嚴教中悟入之門果如何耳、遂往問講者、對曰、當觀事事無碍、隨而誠之曰、汝若但觀自心、不

觀事事無碍、卽失佛果圓德、余不對、默自念言、將心觀事、事卽有碍、徒擾自心、何有了時、但心明

智淨、則毛刹容融、必非外境、退飯山中、坐閱大藏、求佛語之契心宗者、凡三周寒暑、至闕華嚴經出

現品、擧_レ一塵_二含_二大千_一、經卷之喻後合云、如來智慧亦復如_レ是、具足在_二於衆生身中_一、但諸凡愚不_レ知不_レ覺、予頂_二戴經卷_一不_レ覺殞_レ涕、然不_レ詳_二今日凡夫窺初信入之門_一、又闕_二季長者所造華嚴論_一、釋_二十信初位_一云、覺首菩薩者有三、一覺_二自身心本是法界自淨無染_一故、二覺_二自身心分別之性本無_二能所_一、本來是不動智佛、三覺_二自身善簡_一擇正邪、妙慧是文殊師利、於_二信心_一之初覺、此三法名爲_二覺首_一、又云、從_二凡入_一十信_一難者、摠自認_二是凡夫_一、不肯_レ認_二自心是不動智佛_一故、又云、身爲_二智影_一、國土亦然、智淨影明、大小相入如_二因陀羅網_一境界也、於是置_二卷長歎曰_一、世尊說_二之於口_一即爲_レ教、祖師傳_二之於心_一即爲_レ禪、佛祖心口必不_二相違_一、豈可_レ不_レ窮_二根源_一、而各安_レ所_レ習、妄興_二諍論_一、虛喪_二天日_一耶、從_二此益加_二信心_一、勤修匪_レ懈、于_レ茲積歲矣、余謂、修_レ心之士、先以_二祖道_一知_二自心本妙不_レ拘_二文字_一、次以_二論文_一辯_二心之體用是法界性相_一、則事事無碍之德同體、智悲之功不_レ爲_二分外_一矣、以_レ故燕坐之暇、每爲_二同學_一說_レ之、而此論文質而不_レ和、連緜浩漭難_レ爲_二開演_一、又批判之意不_レ拘_二常格_一故、世不_レ流行、然於_二大心衆生圓頓悟入之門_一最爲_二心鏡_一矣、故誓_二志翹誠_一、焚_二香請加_一、於_二四十卷中_一撮_二其綱要_一、編成_二三卷_一、囑_二門人沖湛禪者_一、募_二工鏤_レ印、以傳_二不朽_一、若覽_レ之者息_二諸諍論_一、退身自觀_二一念緣起無生_一、裂_二三乘權學見網_一、展轉開示、窮_レ劫蒙_レ益、使_二佛祖壽命永不_二斷絕_一、豈非_二大丈夫之志_一也、論主名通玄、姓李氏、或曰_二唐宗子_一、又曰_二滄洲_一、又莫_レ得而詳、張天覺記云、此長者殆文珠之幻有也、長者應也、伏虎負_レ論、神龍化_レ泉、晝則天女給侍、夜則齒光代_レ燭等、此皆聖賢之餘事、感應之常理、傳所_レ謂修母致子近_レ之矣、今皆略而不_レ書、丁卯正月八日、海東曹溪山沙門知訥序。

即ち定慧雙修、華禪一致、曹溪一流の修禪觀を示さんが爲に、通玄の華嚴論を節略したもので、序中、「世尊

之を口に説いて、即ち教と爲し、祖師之を心に傳へて、即ち禪と爲す。佛祖の心口必ず相違せず」といへるは、
這般の消息を道破して餘蘊無きものであり、畢竟觀密兩師以來の傳統的精神も亦大略之に外ならぬのである。

金君綏の撰した碑銘の序中「越大定二十五年乙巳遊_ニ下柯山、寓_ニ普門寺、因讀_ニ大藏、得_ニ李長者華嚴論、重發_ニ信心、搜_レ抉而索隱、嚼_レ嚼而味_レ精、前解轉明、迺潛_ニ心圓頓觀門、亦欲_レ導_ニ末學之迷、爲_レ之去_レ釘拔_レ楔」といひ、「然其勸_レ人頌持、常以_ニ金剛經、立_レ法演_レ義、則意必_ニ六祖壇經、申以_ニ華嚴李論、大慧語錄_ニ相羽翼、開_レ門有_ニ三種、曰惺寂等持門、曰圓頓信解門、曰徑截門」といふに對照すれば、甚だ興味が深い。

(三) 東大寺に藏する賢首大師の畫像がある。卓上に經卷を並べ、禮盤に坐し、如意を執つて説法の姿勢を爲し、上部の色紙形に「大唐香象大師眞像、普兮探万部之經藏、廣兮拉諸佛之本心、五光從口出、成寶蓋、妙花天降大地立動、覺母文殊稱小釋迦、玄宗則天合掌禮拜踏破虚空自攀都卒、不易生身殆超大聖、大定乙巳秋月中三日云爾」との贊があり、東大寺大鏡^{第四冊}の解説には、「大定製作の一支那畫からの我が國に於ける模寫であること
を惟はしめる。併しその作製せられたのは大定廿五年、即文治元年を距ることのあまり後でない時であらう」とあるが、其構圖といひ、畫風といひ、贊の書風といひ、高麗の作か、或は其模寫ではないかと思ふ。其傳來に就いて、何等知ることを得ぬは遺憾であるが、これも寧樂と高麗との交渉を示すものではあるまいか。記して識者の批判を俟つ。

法親王考

— 賜姓制度より法親王制への推移 —

平田俊春

法親王とは、出家せられた皇子にして親王宣下あらせられた方であるが、その起りは初例抄に

康和元年正月三日、仁和寺御室令_レ蒙_二親王宣旨_一、御二十五年鳥羽殿朝觀行幸、(堀河)仙院御賞也、法親王初例也、此日

御室參入、法興院大相國出家後蒙_二准三宮之宣、令_レ持_二院御居箱_一、以_二件例_一今被_レ叙_二親王_一也云々、(中略)御

出家以後蒙_二親王宣旨_一初也、仁和寺御室、白川院御子、

とある如く、仁和寺御室即ち覺行法親王が康和元年に任ぜられたことである。それ以前にも平城天皇の皇子高岳親王の如く親王にして出家せられた方もゐられるが、特別の御呼稱なく單に眞如と稱せられ、普通の僧侶と變りなかつたのであり、三條天皇の皇子惟信親王が入道せられて後、親王にして出家せられた方を入道親王と申上げること起つたが、なほ之もさして異とするに足らない。しかるに堀河天皇の御代に至り、こゝに更に逆に一度出家せられた皇子に親王宣下あり、法親王とし奉ることが起つたのである。これは入道親王と異り、全く出家の意義を失はしめるものであつて、教界の世俗化の著しき顯れとして深く注意すべき事である。これについて今鏡に

仁和寺に、覺行法親王と聞えたまひしは、白河院のみこにおはす、御ぐしおろさせ給ひて、やう／＼おとなに成らせ給ふほどに、いとかひ／＼しくおはしければ、さらに親王の宣旨かぶり給ふとぞ聞え侍りし、おほ御室とておはしまししは、三條院の御子、師明親王ときこえ給ひし、まだちごにおはしまして、親王の御名えたまひければ、法師の後は親王の宣旨かぶりたまはず、その宮につけ奉りたまひしに、御弟子の宮はわらはにて親王の御名をえたまはねば、親王の宣旨かぶりたまへり、後二條のおとど、出家ののちは例なき由侍りけれども、白河院、内親王といふこともあれば、法親王もなどかなからむとて、はじめて法師の後、親王ときこえ給ひしなり、かくて後ぞうちつゞきいづくにも、出家の後の親王ときこえ給ふめる、

とあるところのもの、その出現の事情を委細に語つてゐる。而して覺行法親王が突然、此時にかゝる寵遇に浴したについては、古事談に左の如く見えること、蓋し事實であらうと思はれる。

白川院御時、中御室覺行御修法勤行之間、初夜時に令_レ昇給ひたりけるに、此佛きと供養し給へとて、諸人不_ニ見知_ニ之_一之_ニ繪像一_一鋪を被_レ獻_レ之、即密々有_ニ御聽聞_一云々、奉_レ懸_ニ其像於本尊前_一、やがて令_ニ供養_一給ひて、新被_ニ圖繪供養_一給へり、常俱利童子とて、其天の功能本誓、目出たく令_レ釋給へり、爲_レ奉_レ試俄有_ニ此儀_一云々、御感之餘、後朝被_レ下_ニ法親王宣旨_一云々、法親王初也、

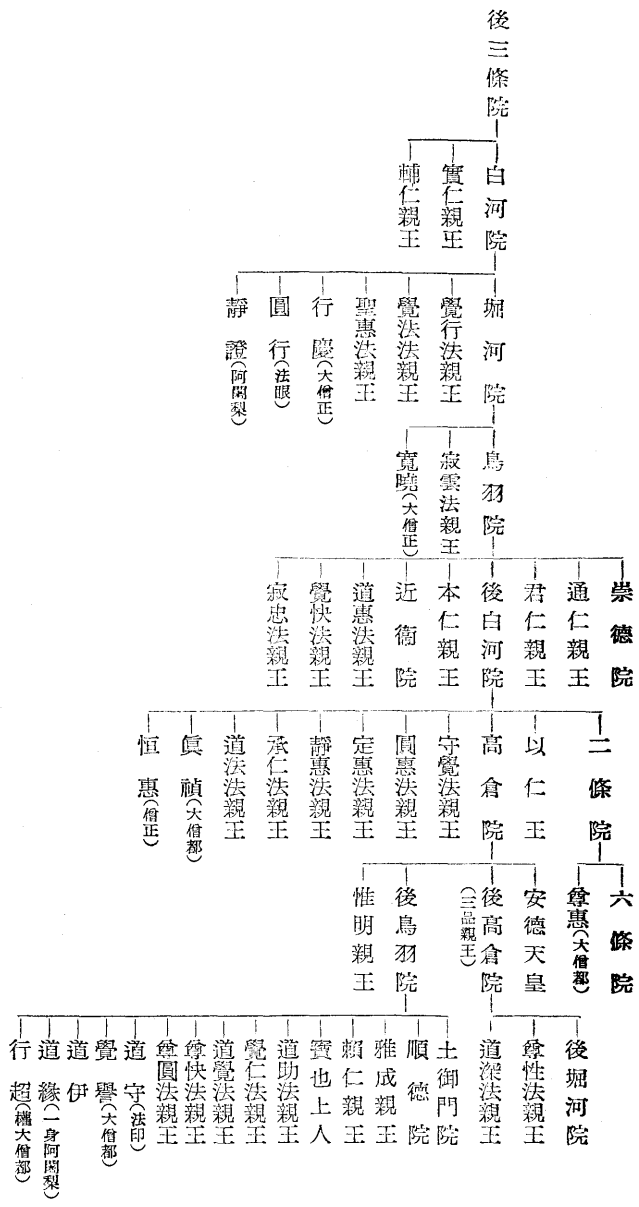
かやうに法親王の起りは、白川法皇が已に御出家になつてゐられた皇子覺行の聰明さを愛し給ひ、特に前例を破つて親王の宣旨を下されたことにある。即ちそれは皇子中の出家された方に對する一つの待遇である。皇子皇女はもと生れながらにして親王であらせられたが、淳仁天皇以後、親王宣下といふこと初まり、その後皇子皇女

も宣下を待たなければ親王たることを得なくなつたのであるが、こゝに至つて出家された皇子にも宣下が及ぼされて法親王といふものが起り來つたのである。而してかゝることが初めて起されたのはかの「本院年來御善根、繪像五千四百七十餘體、生丈佛五體、丈六百廿七體、半丈六六體、等身三千百五十體、三尺以下二千九百卅餘體、(堂)七宇、塔二十一基、小塔四十四萬六千六百卅餘基、金泥一切經書寫、此外祕法修善千萬壇、不_レ知_二其數_一、此二三年殺生禁斷諸國_一也、施_二大善根也_一」中右記大治四年七月十五日といふ白川法皇の熱烈な佛教御信仰が根底になつてゐること云ふまでもないところである。(註一)

さて私がこゝに問題とするのは、かくの如くにして起つた法親王——中御門宗忠が覺行法親王について「出家之後、親王宣旨、始_二於此人_一、可_レ謂_二希代之例_一」と云つたところの、中右記長和二年十一月十九日この希代の例が、其後全

く御歴代の皇子方に對する公的制度となつたことについてである。即ちその起りが皇子方中の出家された方に對する一つの待遇であり、特殊の例であつたのが、これを基にして此後皇子方はすべて法親王となられる慣習になつたのである——それは公法的ではないが、事實に於いて左様と云つてよいのであり、本朝皇胤紹運錄によつて、平安末より鎌倉初期の御系圖を拜すると、次頁の表の如くであつて、かやうにして此の覺行法親王を起りとして、此後、中御門天皇の御代に、新井白石の獻議により廢せらるゝまで、わづかの例を除いては皇子方の殆んどすべては法親王となられ、その數大凡百七十餘人の多きを算するに至つたのである。本稿はそれが何に基いたものであるかといふことを論じようとするものである。

しかし之については既に先人の見解がある。即ち伴信友翁が竹榮祕抄一卷をあらはし、先づ後三條天皇の御代



までの皇子皇孫に賜姓せられた事實を詳らかにあげた後、白河法皇が「古よりかつて例もなき法親王」を置かれたことを論じて

これみな白河天皇の深く佛教を信尊び給へる御慮より出たり、其は此天皇讓位の後、髪を剃し辱くも僧形と

ならせ給ひければ、法皇と稱し奉り、堀河天皇鳥羽天皇の兩代を経て、崇徳天皇の御世、大治四年に崩給ふまで、院中にして專政をさせ給ひたりければ、其ほどかけての御計らひなる事、上に擧げたる法親王たちの譜に記せる年頃によりても推量り知るべし、

と斷じ、更に「これより始めて、後の御世御世に至りても、皇子を親王となさるゝ事は減し給ひ、もはら僧となして、法親王になし給ひ、或は僧官を賜ひ、或は凡僧となし給ひ、又諸王を立らるゝ事は、をさゝあることなく、僧にのみなし給ふ例のごとくなりたりければ、皇子諸王に姓を賜ひて臣例として奉仕せしめ給ふ事は、絶て無き事になむなりにける」と述べ、更にその原因を論じて

さて然なり來し事狀は、白河法皇崩ましける御世の崇徳天皇には、御子たゞ一人坐し、次に近衛天皇は御子ましまさず、さるほどに保元平治の大亂出來相續きて、平清盛公等武力をもて、權柄を恣にふるまひけるにあはせて、源平の亂發りて、朝威いたく衰へ給ひ、遂に武臣源頼朝卿の權を執る世となりしより、相續て亦武家の倍臣北條が世々に權をふるひたりけるを、後醍醐天皇の誅伐亡し給ひしかど、さらに又足利尊氏が暴逆に堪給はで、遂にその足利が權をとる世となりゆきて、ますます朝威衰微し給ひ、世は亂れにみだれにけり、さてそのかみの世々のさまをおもふに、彼清盛公等をはじめ、武家に於ては朝威の盛ならむ事を希はず、皇族の蕃昌給はむ事を厭ふ勢ひなりければ、在り來りし例を幸のよりどころにして、辱もはからひ奉れるまゝに、御子たちの御心にもあらぬ僧になしまゐらせられけるが、のち遂にうごきなき例のごとくに、なり來しものなるべし

と云ひ、平清盛等武家が皇族の繁榮し給ふことを恐れたので、賜姓を止め、御子たちの御心にもなく出家せしめ奉つたとして、「そも／＼かけまくも長き天皇の皇子たち皇女たちの、然しもこと／＼く僧尼になされ給ひて、妹妹の道をも絶給ひ、御子ももたり給はぬ御事よ、昆蟲にも類ひたる賤の男が、身をつみてすらいとも畏く、いともかなしくおもひわたり奉るを」と歎じてゐるのである。之が當を得た見解であるかどうか、以下の論述によつて明かとなるであらう。

こゝに吾人は堀河天皇以後、皇子方が殆んど法親王となられたのに對比して、直ちにそれ以前に皇子方の多くが源氏の姓を賜つて臣下に列せられたのを想起するであらう。試みに、本朝皇胤紹運録により平安初期の諸皇子方(皇女を除く)を調べて見ると、嵯峨天皇には皇子廿一人中、親王四人源氏十七人、文徳天皇には皇子十二人中、親王四人、源氏八人、清和天皇には皇子十九人中、親王十三人、源氏六人、光孝天皇には皇子十八人中、親王二人源氏十六人であつて、全く平安當初の賜姓制度に代つて法親王制が行はれてゐること明らかである。これ已に伴信友翁も着目し、法親王制が起つたので賜姓のこと絶えたと論じてゐるのであるが、果してさうであるか、初めにこれより吟味したいと思ふ。

申すまでもなく皇子に源姓を賜はり、人臣に列せられることになつたのは嵯峨天皇の弘仁五年のことであり、しかもそれは經濟上の理由によることは、其際に發せられた左の詔によつて明らかである。

享祿本類
聚三代格

詔、朕當_レ揖讓_レ、篡踐天位、德愧_レ陸邇、化謝_レ覃遠、徒歲序屢換、男女稍衆、未_レ識_レ子道、還爲_レ人父、辱累封邑、空費_レ府庫、朕傷_レ干懷、思_レ除_レ親王之號、賜_レ朝臣之姓、編爲_レ同籍、後徙_レ事於公、出身之初、一叙

六位、唯前號親王、不可更改、同母後產、猶復一例、其餘如可開者、朕殊裁下、夫賢愚異智、顧育同恩、朕非忍絕廢體餘二分折枝葉、固以天地惟長、皇王遞興、豈競康樂於一朝、忘彫弊於萬代、普告內外、令知此意、

弘仁五年五月八日

蓋し親王には封戸の制あり、一品に八百戸、二品に六百戸、三品に六百戸、四品に四百戸給せられ、なほ位田の制あり、一品に八十町、二品に六十町、三品に五十町、四品に四十町給せられる定めであつて、嵯峨天皇の如く皇子皇女の多くあらぬられる場合には莫大な數に上つたので此制が定められたのである。而してその後、此の御趣旨に従ひ、相ついで源氏賜姓のことが行はれたのであることは、天長九年二月十五日の勅に

寵_レ祿子弟、雖_レ有_レ相襲之規、抑_レ損繁昌、固亦經通之典、矧太上天皇無_レ事一己、儉約帷深、迺以_レ碩茂之皇枝、降同_レ編戸之庶姓、源朝臣氏是也、遂令_レ天孫之岳無_レ峻、帝子之星滅_レ暉、朕視膺_レ寶圖、欽承_レ景命、望_レ彼昭晉、味_レ酌先猷、效以_レ冲挹、率_レ由前制、……斯所以省_レ弊之遠圖、爲_レ國之長榮者矣、

とあり、承和二年四月二日の勅に

象著_レ損上、禮存_レ寧儉、王者則_レ之、古今合_レ契、朕雖_レ菲味、跂_レ思_レ齊、去_レ泰就_レ約、夙聞_レ情慮、如今所_レ有、朕之兒息、除_レ親王之號、賜_レ朝臣之姓、

とあり、仁壽三年二月十九日の勅に

利_レ國通規、公謙爲_レ本、安_レ民茂觸、損挹厥初、朕薰腴未_レ施、化跡仍疎、恐_レ黎民之不_レ親、望_レ列辟_レ以_レ慙_レ德、

而今所生男女、皆當_下享_ニ封爵之重、疏湯沐之用、思_ニ其煩費、內以忤悞、竊見、乃祖聖皇、貽厥之謀、除_ニ親王之號、賜_ニ朝臣之姓、奔代相沿、已爲_ニ成式、誠宜_下陶_ニ聖風、而長扇、共_ニ源氏、而混_ニ流、とあり、また仁和三年八月廿五日の詔に、

朕之諸兒皆賜_ニ朝臣之姓、斯誠節_ニ國用、息_ニ民勞_ニ之計也、

とあるのによつて明かである。いま斯くの如く國家經濟上、重要な意味をもたれる皇子方を平安時代を通じて、如何に御處置遊ばされたかを本朝皇胤紹運録によつて調べてみると、大體次表の如くに分類される。(御兄弟の天皇の皇子方は、同世代として扱ひ奉るのが御年齡上、また従つて御處置上、自然であるから、いま後嗣の相つづかれた天皇を以て御兄弟の天皇の世代名とし、その御下に同じ世代の皇子を集め奉つて分類した。桓武代とは桓武天皇の皇子方の世代を意味する。その他も之に准ずる。)

| 御 世 代 名 | | 親王 | 賜姓 | 法親王 | 僧 | 王 |
|---------------|--|----|----|-----|---|---|
| 桓武代(桓武) | | 11 | 2 | | | |
| 嵯峨代(平城・嵯峨・淳和) | | 12 | 17 | | | |
| 仁明代(仁明) | | 6 | 6 | | | |
| 光孝代(文德・光孝) | | 6 | 24 | | | |
| 宇多代(清和・宇多) | | 22 | 6 | | | |
| 醍醐代(陽成・醍醐) | | 14 | 4 | | | |

さて上記の表を檢すると、醍醐天皇以前に皇子の源姓を賜はる者五十九人に及んでゐられるが、その後全く絶えて、再び悉くが親王に宣下されてゐるのである。蓋し嵯峨代においては親王よりも源氏多く、光孝代に至つて源氏は親王の四倍となつてゐる。これは經濟上、非常に有利なことであつた

| | | | | | | | | | |
|-------------------|----|---|---|---|---|---|--|---|--|
| 村上代 (朱雀・村上) | 7 | | | | | | | | |
| 圓融代 (冷泉・圓融) | 2 | | | | | | | | |
| 一條代 (花山・三條・一條) | 11 | | | | | | | | |
| 後朱雀代 (後一條・後朱雀) | 0 | | | | | | | | |
| 後三條代 (後冷泉・後三條) | 2 | | | | | | | | |
| 白河代 (白河) | 0 | | | | | | | | |
| 堀河代 (堀河) | 0 | | | | | | | | |
| 鳥羽代 (鳥羽) | 3 | | | | | | | | |
| 後白河代 (崇徳・後白河・近衛) | 0 | | | | | | | | |
| 高倉代 (二條・高倉) | 2 | | | | | | | | |
| 後鳥羽代 (安德・後鳥羽・後高倉) | 2 | | | | | | | | |
| | | | | | | | | | |
| | | | | | | | | | |
| | 7 | 1 | 6 | 3 | 1 | 3 | | | |
| | 6 | | 2 | | 1 | 3 | | 2 | |
| | | | | 1 | | | | | |

賜姓のことが絶えたのであらうか。

これは賜姓制度に代つて再び皇子方が悉く親王に宣せられたことから考へると、或は國家財政が裕福となつたためかとも考へられるであらうが、事實は決して然らず、天曆以後は地方行政の紊亂、國家財政の窮乏は益々甚しくなつて行つたのである。けだし此の現象は實に藤原氏の壓迫、專横により生じたものなのである。

そもく藤原氏の他氏排斥はすでに奈良時代より行はれたのであるが、平安時代に入るや、益々その勢をたくましくし、承和の變、應天門の變等により、伴氏、佐伯氏、紀氏等の舊族を驅逐し去つた。宇多天皇が立たれる

と思はれる。然るに次の宇多代に至り、親王と源氏の位置顛倒して、親王が源氏の四倍となり、醍醐代また三倍を算して、源氏は漸く減じ、村上代以後全く跡をたち、親王制が再び復興せられるに至つたかのやうに見えるのである。法親王制があらはれて來るのは此より遙か後の白河代であり、従つて伴信友翁が法親王制が起つたので、賜姓のことが絶えたと論じたのは全く誤なること明かであるが、しからば何故にこゝに

や、菅原道眞を拔擢したまひ、藤原氏の勢力を殺さんとされたが、また遂にならなかつた。道眞配流の一件こそは、天皇の御力を以てしても藤原氏の他氏排斥を防ぎ得ないことを示すものであつて、大鏡に藤原の姓のいで來るをきゝて、紀氏の人が

藤かゝりゐる木は枯れぬる物なり、今ぞ紀氏はうせなむする、と歎いたとあることは、紀良香が

藤仁麻幾多天良禮那波、我等が流は不ニ成立、

と云つたと古事談に見えることと同じ場合のことであらうが、かゝる歎きは又、藤氏以外のすべての他氏族に通用される歎きであつた。しかるに賜姓された皇子は、弘仁五年の詔にも見える如く、人臣に列して朝政に參與せられるのであつて、顯要の地位まで昇られる方が多く生じて來た。神皇正統記にも之を明快に記してある。

源氏と云ふ事は嵯峨の御門、世のつひえを思召して、皇子皇孫に姓を給ひて人臣となし給ふ、即ち御子あまた源氏の姓を給はる、桓武の御子葛原の親王の男高棟、平の姓を給はる、平城の御子阿保親王の男行平業平等、在原の姓を給はる事も此後の事なれども是は適の儀也、弘仁以後代々の御後は皆源の姓を給はる也、親王の宣旨を蒙る人は才不才に依らず國々に封戸などと立てられて、世の費なりしかば、人臣に連ね官し學して、朝要に叶ひ、器に隨ひ、昇進すべき御掟なるべし、姓を給はる人は直に四位に叙す、皇子皇孫に取
りての事也當君のは三位なるべしと云ふ、かゝれど其例希也、嵯峨の御子大納言定卿、
三位に叙せしかども是も當代にはあらずかくて代々の間、姓を給ひし人、百十餘人も有りけむ(中略)嵯峨の御子姓を給はる人二十一人、此中大臣に昇る人、常の左大臣兼大、信の左大臣、

融の左大臣、仁明の子に姓を給はる人十三人、大臣に昇る人、多の右大臣、光の右大臣兼大將、文徳の御子に姓を給はる人十二人、大臣に昇る人、能有の右大臣兼大將、清和の御子に姓を給はる人十四人、大臣に昇る人、十世の御末に實朝の右大臣兼大將、是は貞純、親王の苗裔也、陽成の御子に姓を給はる人三人、光孝の御子に姓を給はる人十五人、宇多の御孫に姓を給はりて大臣に昇る人、雅信の左大臣、重信の左大臣共に敦實親王の男也、醍醐の御子に姓を給はる人二十人、大臣に昇る人高明の左大臣兼大將、兼明の左大臣後に親王とす、中務卿に任ず、前中書王是也、此後は皇子の姓を給ふ事は絶えにたり、

いま公卿補任によつて、さきに掲げた各世代の賜姓皇子の活動状態を藤氏、その他の諸氏と對比してみると、上の如くである。(桓武代を弘仁元年を以て見たのは、桓武天皇の皇子方の朝廷に立つて活動されるに至つたのが此頃であつたからである。其他も之に准ずる。)

| 御世代名 | 藤氏 | 諸氏 | 源氏 (皇子) | 源氏 (子孫) |
|------------|----|----|------------|------------|
| 桓武代 (弘仁元年) | 7 | 8 | 3 | 6 |
| 嵯峨代 (承和元年) | 7 | 6 | 3 | 5 |
| 仁明代 (仁和元年) | 7 | 7 | 1 | 4 |
| 光孝代 (寛平五年) | 7 | 7 | 1 | 2 |
| 宇多代 (延長三年) | 11 | 1 | 3 | 1 |
| 醍醐代 (天曆六年) | 8 | 3 | 2 | 1 |
| 村上代 (天元二年) | 13 | 1 | 2 | 3 |
| 圓融代 (寛弘三年) | 18 | 1 | 2 | 2 |

即ちそれによつて明かであるやうに、藤原氏の他氏排斥は成功して、桓武代に藤原氏に拮抗してゐた諸氏も光孝代に至つて影をひそめる様になつたけれども、しかし嵯峨代に起つた源氏が之に代つて擡頭し、光孝代に至り藤原氏と相拮抗するに

至つたのである。藤原氏の源氏排斥はこゝに必然的に起らざるを得ない。安和の變における源高明はその痛ましい犠牲であつた。しかししてそれと共に、すでに賜姓された方といへども、顯要の地位を占めてゐられる方は、親王に復して藤原氏がその地位を占めることを行つた。醍醐天皇の皇子にして高明の御弟兼明が源氏として左大臣たりしに、關白兼通は一族頼忠を左大臣に任ずるために疾ありと誣奏して親王に復された如き、榮華物語 花山のまき 一例であつて、親王の悲憤の情は菟裘賦本朝文粹卷一となり、いまに吾人の胸をうつてゐる。また親王の御兄盛明、村上天皇の皇子昭平も亦、藤原氏のかゝる政策により、源氏から親王に復されたのである。本朝世紀寛和二年四月廿八日、本朝皇胤紹運錄 しかも此頃、國家の財政紊亂し、封戸の制も殆んど名のみとなり、親王の御生活が全く力なきものであつたことは、源氏物語に光源氏の父みかどが、源氏を親王にしたまはんか、源氏にしたまはんかと考へられ、

無品親王の外戚の寄せなきにてはたゞよはさじ、わが御世もいと定めがたきを、たゞ人にて朝廷の御後見をするなむ、行末も頼もしげなる事、と思ひ定めて、いよく道々の才を習はせ給ふ、際ことに賢くて、たゞ人にはいとあたらしけれど、親王となり給ひなば、世の疑負ひ給ひぬべく物し給へば、宿曜のかしこき道の人に考へさせ給ふにも、只同じさまに申せば、源氏になし奉るべく思しおきてけり

と遂に源氏になし給うたとあることによつても知られるのであつて、親王と申上げてその御待遇をなし奉ることとは不可能であつたのである。

さて藤原氏がかくの如く賜姓された方すら能ふかぎり親王に復し、已むを得ずれば政界より驅逐し奉ることすらした以上、まづそれを行ふ前に、出来るだけ皇子の賜姓を止める政策をとつたであらうこと想像に難くない。

し、又朝廷でも之に氣兼ねられて賜姓を止められるに至るは自然のことである。すなはち宇多代において親王と源氏とが位置をかふるに至つたのは、藤原氏が道眞配流の一件に始末をつけると共に、その力を以て源氏に向ひ、更に賜姓停止に向つて來たものと見る事ができる。かくて源氏は次第に滅じ、村上代に至り、皇子は悉く親王として止まられるやうになつたのであり、こゝに藤原氏以外の者にして廟堂に立つ者一人もないといつていゝ状態となつたのである。されど親王方を待遇し奉るには此儘では賜姓の起因である財政上の問題が依然として残されてをり、殊に此頃國家財政紊亂の甚しき際、親王とし奉つたものゝ有名無實で、何等かの新しき手段が講ぜられねばならないのである。ところが冷泉天皇以後、天皇の御在位極めて短くして御出家になり、或は又天皇が御幼少で御即位遊ばされ、且つ御病弱で御若死せられたために、皇子のおはしまさない方が多かつたのは、此の問題を消極的に解決したのであつた。愚管抄に此の天皇の御若死のことを記して、

冷泉ハ二年ニテ位ヲオリテ六十二マデヲワシマセド、タダ陽成トロナジ御事ナリ、

圓融ハ十五年ニテ卅四、

花山ハ二年ニテ四十一マデヲハシマセド云ニ足ラズ、

一條ハ廿五年ニテ卅二、幼主ニテノミヲハシマスハヒサシキモカイナシ、

三條ハ五年ナリ、東宮ニテコソヒサシクヲハシマセドモ又カイナシ、

後一條ハ廿年ナレド廿九ニテ、又幼主ニテヒサシクヲハシマシキ、

後朱雀ハ九年ニテヲトナシクヲハシマセドモ卅七、又ホドナシ、

後冷泉ハ廿三年ニテ四十二、コレゾスコシ程アレド、ヒトヘニ宇治殿ノマ、ナリ、

コノ國王ノ代々ノ若死セサセ給ニテ、フカク心ウベキ也、高キモ賤シキモ命ノタフルニスギテ、ツクリカタメタル道理ヲアラハス道ハアルマジキ也、日本國ノ政ヲツクリカフル道理ハ、オリキノミカドノ世ヲシロシメスベキ時代ニヲチクダル事ノマダシキ程、國王ノ六十七マデモヲハシマサバ、攝籙ノ臣ヲオコナフト云一段ノ世ハアルマジキ也、サスガニ君トナラセヲハシマシテ、五十六マデ脱履モナクテアランニハ、タマ昔ノマ、ニテコソアルベケレ、誠ニ御年ノワカクテ、初ハ幼主ノ攝政ニテヤウ／＼サバカリニナラセ給ヘドモ、我ト世ヲシラムトヲボシメスホドノ御心バエナシ、攝籙ノ臣ノ器量メデタクテ、ソノ御マツリ事ヲタスケテ世ヲ治メラルレバ事モカケズ、サルホドニ君ハ卅ガウチニテ皆ウセサセ給フ也、コレコソハ太神宮ノコノ中ホドハ、キミノ君ニテ昔ノゴトクエアアルマジケレバ、此レウコソ神代ヨリヨク殿内ヲフセギマモレトイ、テシカバ、ソノ子孫ニ又カク器量アイカナイテ、生レアイ／＼シテ、コノ九條ノ右丞相ノ子孫ノ、君ノマツリゴトヲバタスケンズルゾト、ツクリアハセラレタル也、サテソノ、チ太上天皇ニテ世ヲシロシメスベシト、又サダマリヌレバ、白河、鳥羽、後白河ト三代ハ、七十六五十五ニミナアマリ／＼シテ、世ヲバンロシメスニナン、サレバコノコトハリハコレニテ心エラレス、

と云つて藤氏が攝關すべき道理に結びつけてゐるのは、著者慈圓の獨自なる史觀をよくあらはすものであるが、兎も角此の事は藤原氏専制の世となるに一つの障碍をなくしたものと云へるのである。

しかし白河天皇以後、また皇子方が繁衍して來られたので、問題は再び起つて來た。然るにこの頃、貴族に出

家して寺院に入る者が極めて多くあつたことに注意しなければならない。蓋しこの頃の寺院は多くの所領を有ち、經濟的に富強を極め、しかも僧官僧職は貴族的地位に化し、平安初期以來、官界に志を得ざる庶民は進んで寺院に入り、綱維の崇班に上らんことを期し、中期に入つては藤原氏に排斥された諸氏族の者また競つて寺院に入るに至り、更に後期に入つて國家財政破綻し、貴族窮迫し來るや、藤原氏の子弟また多く入寺するに至つたこと曾つて詳しく説いたところである。社會經濟史學七ノ四拙稿「平安時代に於ける寺院統制の弛廢」かゝる折しも白河法皇が皇子覺行を法親王とされたことは、行きづまれる皇子方の御處置に新しい行く手を開いたものであつて、その起りに於いては皇子中の出家された方に對する一つの待遇であつたのが、此後殆んどすべての諸皇子をして續々と法親王となさしめ給ふ所以となつたのである。當時、政權は院中にあり、藤原氏の勢力は全く衰へてゐたので、皇子を源氏とされてもよい様であるけれども、上に述べたやうに此頃に至つては政治の紊亂更に甚しく、國衛領の多くが莊園と變じ、朝廷の財政破綻し、朝臣に何等の待遇を與へることが出來ず、藤原氏の子弟も續々寺院に入る有様であつたのであるから、皇子方も寺院に入られたのは自然のことであつた。愚管抄にまた之について

宮タチハ入道親王トテ御室ノ中ニモアリガタカリシヲ、山ニモ二人ナラビテヲハシマスメリ、新院當今又二宮三宮ノ御子ナド云テ、數シラズヲサナキ宮々、法師々々ニト師共ノ許ヘアテガハルメリ……昔ハ國王ノ御子ヲ、ヲレド、皆姓ヲ賜ハセテタゞノ大臣公卿ニモナサルレバ、親王タチノ御子モサタニヲヨバズ、一ノ人ノ子モ家ヲツギテ、攝籙シテント思ハヌ外ハ、皆タゞノ凡人ニフルマハセテ、朝家ニツカヘサセラレキ、……今ノ世ニハ宮モ一ノ人ノ子モ、マタ次々ノ人ノ子モサナガラ宮ブルマイ、攝籙ノ家嫡ブルマイニテ次々

モヨキ親ノヤウナラセント、ワロキ子共ヲアテガイテ、コノヤクノ取イダセバ、カクハアルナルベシ、と云つてゐるのは、その真相を描き出して遺憾ないのであり、初めに掲げた伴信友翁の見解の誤れることゝに明かとなつたであらう。而して已に慈圓もまた、賜姓制度のかはりに法親王制の行はれてゐることを認めてゐたのであり、これは又此頃の著作である今鏡に後三條天皇の御孫有仁王が此頃源姓を賜つたことについて、この大將殿、帝のむまご、宮の御子にて、たゞ人になり給へる、此の世には珍らしく聞き奉る、とあると共に、覺行法親王について

はじめて法師の後、親王ときこえ給ひしなり、かくて後ぞ、うちつづきいづくにも、出家の後の親王ときこえ給ふめる、

とあることを對比して、いよ／＼鮮やかに把握できるのであるが、しかも慈圓が賜姓に對して入寺を以て「官ブルマイ」なりとしたところに、此頃に於ける朝臣と僧侶の生活に非常の差があつたことが窺はれ、これと中期初頭に於ける親王に對する源氏の優越、又これに對する慈圓の祖先藤原氏の壓迫等のことを對比して、此間に於ける源氏或は貴族に對する觀念の相異を極めて明らかに知ることが出来るのである。

かくの如き事情の下に、初めて覺行法親王が之に任ぜられてから、殆んど悉く諸皇子方は法親王に任ぜられることになつたのである。即ち法親王制は賜姓制度にかはつて起つたものであつて、同じく經濟上の問題を根本的原因とし、それに初めは藤原氏の壓迫、後は國家財政の破綻が副因として作用し、こゝに出現するに至つたものであり、その經過は親王―源氏―親王―僧―法親王といふ道筋を辿つてゐるのである。これは又平安時代の寺院

が貴族化するに至つた経過と全く軌を一にするものであり、たゞ源氏に先立つて藤原氏に排斥せられた諸氏は、初め地方に赴き豪族となつたが、それが行届るに及んで寺院に進出するに至つたのであつて、皇族の寺院に進出されたのが平安末期なるに對して、それは平安中期であることに差異があるのみである。しかもそれは寺院世俗化の最も著しいあらはれであつたのである。

かくて現出した法親王制は此後長く續いて、江戸時代の中頃に至るまで行はれたのであるが、これは社會秩序の安定、武家の隆興、寺院の没落、僧侶の社會的地位の低下に伴ひ、必然的に問題とならざるを得ない。果然、

寶永六年正月廿七日、新井白石之が廢止について左の如く獻議した。

折たく
柴の記

(上略)應仁の後、世のみだれ打續て、武家すでに衰給ひにし上は、朝家の御事は申すに及ばず、當家の神祖天下の事を、しろしめされしに及びてこそ、朝家にも絶たるをも繼ぎ、廢れしをも興させ給ふ御事共はあるなれ、しかはあれど、儲君の外は、皇子皇女皆々御出家のことにおいては、今もなほおとろへし代のさまにかはり給はず、凡匹夫匹婦の賤しきも、子を生ては必らず其室家あらむ事を思ふ、これ天下古今の人の情なり、また今農工商の類だにも、男には其資材をわかち、女には其婚嫁をもとむ、ましてや士より以上ことくくみなしからざるはなし、かゝる世のならはしとなりて、年久しければ、朝家には今まで申させ給ふ御事こそなからめ、此等の御事ねがはせ給ふべき所とも思はれず、たとひ又朝家には申させ給ふ御事こそなからめ、これらの御沙汰なからむ事、上につかふまつらせ給ふ所を、つくされしとも申すべからず、當時公家の人々、家領のほどもあるなれば、皇子立親王の事おはしまさむにも、いかほどの土地をまゐらせるべき、皇女御下

嫁の事おはしませむにも、いかほどの國財をか費し給ふべき、この國天祖の御後のかくのみおはしませむに、當家神祖の御末は常磐堅磐に榮えおはしませ事を望まむは、いかにやはさぶらふべき、されど某が申すごとくならむには、これより後、代々の皇子皇女、其數多くおはしませむに至ては、天下の富もつがせ給はぬ所ありぬべしなど申す事も候はん歟、古より皇子皇女、數十人おはしませし代々もすくなからぬと、それらの御後、今に至り給ふは、いくばくもおはしませず、天地の間には、大算數といふものゝある也と、古の人は申たりき、これ等の事は、人の智力のおし量るべき所にあらず、只理の當否をこそ論じ申すべけれ、或は又皇子の御後多からむには、つひには武家の御ため、不利の事ども出來ぬべきなど申す事もあるべきにや、高倉宮の令旨によりて、諸國の源氏起りし事もあれど、これは平相國入道のひが事のみ多くして、家滅びぬべき時にあたれるなり、もし此等の事を以て誠とすべくば、高時入道滅びし時に令旨なされしは、梨本の御坊にはおはしませずや、さらばたとひ御出家の御身といふとも、それらの事あらじとは申すべからず、これらはたと武家御政事の得失にこそかゝり給ふべけれ、すべて此等の事、よく御心せさせ給ふべき所也^(註三)

將軍家宣、これを得て「申所そのことはりあり、されどこれ國家の大計なり、よく御思惟有べし」と答へたが、遂に此の獻議いれられて閑院宮家の御取立となり、のち光格天皇が閑院宮家より入つて大統をつぎ給ふに至つたのである。これは白石みづから「我此國に生れて、皇恩に報いまらせし所の一事也」と述べてゐる以上に、彼の一生の事蹟に於て最大の光あるところの事柄と云ふべきであらう。かくてこゝに法親王制の慣習は先づ破られたが、なほ之が完全なる廢止は王政復古を目ざす明治維新を俟たなければならなかつたのであつた。

(註一) 白河法皇は御自ら御出家の後、御受戒せられざる先例を開かれ、之を誇りとし給うてゐたが、法親王を初められたことは之を逆にし給うたものであると共に、教界世俗化の意義に於いて同じあらはれである。

(註二) 神皇正統記の賜姓源氏の數と上記の表の數と異なるは、正統記が皇女をも加へ奉つたからである。しかも本稿は専ら官界の狀勢を對象としたから、皇女を加へ奉らなかつたのである。

(註三) 此頃の皇子御出家が御自身にいかにか不本意のものであらせられたか左の例にても明らかであらう。

〔基量卿記〕 天和二年十月廿八日、早天向_レ勸修寺、今日門主渡也、當今一宮、中納言典侍小倉大納言 依_レ御生質不_レ宜、實起卿女

從_レ去年一_レ大覺寺へ御弟子ニ可_レ被_レ遣之由仰之處、彼宮出家之義、無_レ御素意之由達而固辭之間、小倉大納言并中納言典侍等、同前ニ辭_レ申時宜、觀處不快之由、去年小倉父子三人流罪并親族之輩閉門了、然處大覺寺殿より彼宮之義申請事迷惑之由、固辭被_レ申之間、今度勸門死去、件寺無住之由、彼宮ヲ被_レ遣了、慈尊院僧正、勸門院家也、依_レ之諸事令_レ申沙汰、予彼僧正有_レ内縁之間、可_レ參訪_レ由、兼日蒙_レ仰之間參向了、宮親王宣下、去廿五日有_レ之云々、

著座公卿 前源大納言通義卿 日野中納言資茂卿 風早前宰相實種卿

刻限罷催之處、宮兎角無_レ御同心之間、悲歎以外也、種々清閑寺大納言萬里小路、予等雖_レ令_レ申、無_レ御覺悟之間、戒師慈尊院僧正被_レ申旨、如_レ此之樣跡、中々於_レ本堂ニ難_レ沙汰之間、於_レ御居間、可_レ遂行也、先年仁和寺殿最樹院殿得度之時、如_レ此之流有之、如何可_レ有哉之旨也、各申言、於_レ例者可_レ然、若御若髮無_レ之時、彌以父帝逆鱗可_レ爲_レ以外一也、如_レ形被_レ遂行一哉之旨申之間、衆僧等各參會、御手足ヲ取、無理ニ令_レ落髮了、誠先代未聞之事、不可說之事共也、及_レ暮各退了、勅使梅溪中將五種 被_レ遣、本院使堀川宰相、新院使櫛笥中將等各參、無_レ御對面也、

一宮とは靈元天皇の皇子寛清親王におはします。このことは當時著名のこととなつたらしく、近世見聞錄、紳書に詳かに見えてゐる。是等の事件が又、白石猷議の理由の一になつたものであらう。伴信友の説またかゝる當時の風を反映したものである。

鎌倉幕府の對僧兵政策

——石清水八幡宮對興福寺の抗爭を中心として——

森 克 己

はしがき

聖教を繕くべき手に武器を執り、教法を説くべき口に呪咀を唱へた上代末・中世期僧兵が、我が宗教史上に於ける特異なる存在であることは、今更いふを要しないが、この僧兵に對する從來の研究は、専らその發生過程にのみ重點が置かれ、それが政治的・社會的進展の線に沿つて進つた消長過程に對する研究は、比較的等閑に附されてゐるかに見受けられる。そこでこゝでは、この從來餘り關心を有たれなかつた方面に焦點を移す意圖の下に、鎌倉幕府治政下に於ける僧兵の様相、竟り、嘗ては武士勃興促進の役割を務めた僧兵が此の時期に入つて、武士階級の治政下に如何なる方針を以て報ひられたかといふ因果的關係の展開を見ようといふのである。

一

一般には僧兵の活動が最も旺盛だつた時代は、平安末期、公家政治が武家政治へ移らうとする過渡期であると考へられてゐる。しかし僧兵が惹起した騷擾事件の數よりいへば、鎌倉時代百四十餘年間の方が、意外にも、そ

れ以前の二百數十年間九十餘件に對し、百十數件といふ遙かに多くの件數を數へることに驚くのである。従つて、この期間に起つた總ての場合を一々採り上げて來ることは、唯に煩鎖に堪へないのみでなく、私のこゝに企てた意圖が、其れ等雜多なる事例の裡に見失はれてしまふ懼れがあるから、こゝでは、此の時期に起つた所謂衆徒蜂起事件に於てのあらゆる様相を含んでゐる洵に典型的な事件とも見るべき、嘉禎元・二年間に起つた石清水八幡宮對興福寺間の抗争事件を採り上げて、これを中心として、この時期の全般を把握しようと思ふ。

そこで先づ考察の順序として、此の事件の輪廓を眺めてみる。この事件は嘉禎元年の夏の頃より嘉禎二年に跨がる殆ど一年有半にも互る大事件であるが、事の起りはといふと、石清水八幡宮領山城國薪庄と、興福寺領同國大住庄との間に醸し出された極普通有り觸れた用水相論に過ぎないのである。一體この石清水領薪庄は、同宮側の言葉に依れば、行教和尚貞觀五年の縁起によれば、薪山の木を以て朝廷の御節供の薪料を上進する義務があつたのであり、村上天皇の御代に、石清水へ、二十四節二季神樂燎料所として寄進されたといふのである

石清水文
書一八幡

宮寺告
文部類

この同宮側の言葉の眞偽は兎も角としても、この庄と隣合つてゐる興福寺領大住庄とは、少くとも建久の頃より已に境争ひが繰り返へされて來たことは、建久年間、實檢使の派遣によつて、兩庄境界が決せられてゐる事實からしても明かである。そしてこゝに採り上げた嘉禎年間の相論も、從來の相論の繰り返しであり、嘉禎元年五月十六日、石清水別當幸清が、山城國今福並びに薪庄内に於ける惡黨の跋扈を禁遏するため、此の二つの庄園内に守護人を置いて貰ひたいと申請し、幕府は之を容れて、下總守源保茂を其の地頭職に補してゐることは吾妻鏡嘉禎元・五・十六、此の頃から、石清水と興福寺の間に、暗雲が低迷してをつたことが窺はれる。次いで同月二十三日

愈兩者の間に、用水相論が勃發したので、朝廷では宣旨を六波羅に下し、實檢使を派して事件の真相を調査することを命じた。吾妻鏡嘉禎元・五・廿三しかるに南都の衆徒等はこの六波羅からの實檢使の到着を待たずに、六月三日、石清水の薪庄を襲撃し、同庄内の人家六十餘戸を焼き拂ひ、石清水神人を殺害したために、事態は俄然悪化を見るに至つた。百練抄、明月記。嘉禎元・六・三そこで朝廷は六波羅に命じて軍隊を出動させることとなり、朝命を奉じた六波羅は、修理亮泰綱をして兵士五百騎を率ゐて大住庄に赴き、大住庄の騷擾首謀者を逮捕し、武士を八幡宮領内に駐めて同宮を保護させることとなつた。明月記嘉禎元・六・四、五、七、吾妻鏡嘉禎元七・廿四

二

一方、興福寺側の襲撃に憤慨した石清水側では、閏六月十九日になつて、神輿を同宮宿院に移し、今にも入京するかのような氣構へを示し、朝廷へ四箇條よりなる要求案を提出した。即ち(一)大住庄民が破壊した薪庄民の人家を、大住庄民をして造り改へさせること、(二)大住庄を石清水領に歸せしめること、(三)大住庄に命じて祓ひを行はせること、(四)何處かの大國を石清水に寄進することといふことであつた。かく要求條件が強硬なものであつたばかりでなく、石清水神輿の出山といふことは、貞觀以來その例を見ないことなので、朝廷の驚きは非常なもので、早速左大史小槻季繼を派遣して事件のいきさつを糺明し、神人を慰撫させようとしたところ、神人達は、季繼が下馬しなかつたことを咎めて之を逐ひ返してしまつた。百練抄、嘉禎元閏六・十九、廿、賴資卿記同月廿、明月記同月廿、廿二、吾妻鏡同年七・廿四、石清水文書一そこで朝廷では評定を行ひ、重ねて左少辨藤原兼高を遣して神人を慰撫すると共に、賴資卿記嘉禎元閏六・廿一攝政藤原道家は、石清水權別當宗清等を召して、事件の前後策を講じたが、道家がこの問題審議中、病氣で倒れたことを以て

見ても、如何に事件が難しかつたかゞ知られよう

明月記嘉禎元・閏六・廿二・廿三

結局道家は石清水神人の疑惑を解くため石清

水八幡宮へ願文を捧げ、大般若經一部を書寫供養し、三昧堂を建立し、更に菴庄・大住庄事件の裁斷には偏頗な心を有たぬことを誓約し石清水文書一八、幡宮寺告文部類、更に伊賀國大内庄を石清水に寄進し百練抄嘉禎元・閏六・廿一、その上、因幡國を寄進す

ることを約した百練抄嘉禎元・閏六・廿七、頼資卿記同月廿六。

次いで閏六月二十七日には、石清水別當幸清が引責辭職し、權別當宗清が

代つて別當に任ぜられ石清水文書二、宗清別當職。

興福寺別當圓實又辭職し興福寺別當次第、以上の處置によつて、一應石清水側は靜

まつたのであるが、この朝廷の處置に對し、今度は興福寺側が承知せず、再び兩者の間に紛糾が続けられ、七月二十七日になると、興福寺側は彼等の不満表明の第一手段として先づ春日社の神木を移殿に遷し、上洛の氣勢を

示し百練抄、大宮文書下、一方また六波羅に申請して、石清水側の濫妨下手人を逮捕せしめ、之を伊豫に流させてしま

つた石清水文書一八、幡宮告文部類。

かくて紛糾は紛糾を生み、十月十八日、石清水所司等が逆に今度は石清水領内で狼藉した興福寺領大住庄民の處罰を朝廷に奏請した東洋文庫、兼仲卿記紙背文書。すると同年十二月二十一日になると、今度はまた興福寺衆徒側が、石清水

神人が春日神人を殺害したといふので蜂起し、第二段の示威運動として、神木を奉じて上洛の途に就き、木津まで上り、此處に駐つて朝廷側の形勢を觀望することゝなつた。此の時の衆徒側の言分では、十二月二日、石清水

別當宗清が、同宮所司竝に數人の使を係争地に遣して濫妨を働かせ、その際春日神人から死傷者を出すに至つた。

石清水別當宗清の行爲は不法極まるから、菴庄は興福寺に賜り、下山人を悉く禁獄し、宗清を流罪に處すべきであるといふのであり、一方また石清水側の言分によれば、興福寺側が大住庄に今度新しく山守を置き、石清水の

御節供のの搬出に妨害を加へるので、實檢使を遣した處、大住側の惡黨が歸途を擁して濫妨を働いたので、自衛的に殺傷を犯したのであり、しかも被害者は最近大住庄に移つた舊薪庄民であるといつてゐる。要するに雙方の申し立てが相違した水掛論であつたのである。百練抄嘉禎元・十二・廿一、廿五、吾妻鏡同月廿九。明月記同月九、十七、廿、石清水文書二。

三

興福寺衆徒が上洛して來たゝめ最も困却したものは朝廷側であつた。即ち神木の上洛により、京官除目・定考等が延引され百練抄、嘉禎元・十二・廿四、石清水から上進される御節供の薪が闕乏し石清水文書一八、幡宮寺皆文部類、年が明けて嘉禎二年の正月を迎へても、小朝拜・敍位等が停められ百練抄嘉禎二・正・一、明月記同元・十二・廿、或は御齋會の講師は奈良僧の不參同盟によつて、之を闕如する等百練抄嘉禎二・正・八、朝廷の公事がすつかり停頓してしまつた。これは神佛の冥罰を恐れる貴族階級の因

襲の宗教心理の弱點に歸因するもので、例ば建保元年八月延曆寺衆徒蜂起の時、一旦西面の武士を遣して衆徒を捕へさせたにも拘らず、衆徒が常燈を消して離散するや、忽ち衆徒の罪を免し、反つて西面の武士を解官し、日吉祭に勅使を遣すことを約し明月記建保元・八月華頂、要略所收天台座主記二、建保元年十一月、延曆寺が興福寺末寺清水寺を末寺とした

ことを怒り、興福寺衆徒が蜂起した際は、清水寺を興福寺に復さしめたのみでなく、天台座主の處分と毎年律師を一人賜ふべきことを約し明月記建保元、十月、十一月、翌二年八月同衆徒の入洛に際し、故興福寺權別當權少僧都藏俊に權

僧正を贈り、瑜伽論及び所領を同寺に寄進する等その要求を容れてこれを慰撫するし百練抄建保二・八・七、又今回の事件に際しても、石清水側が蜂起すれば、石清水の氏人である源氏の朝臣を遣して之をなだめ、又興福寺側が蜂起すれば、その氏人である藤原氏が興福寺からの放氏といふ制裁を恐れ、或は神木の上洛に對して同情的態度を示し

て藤原氏舉つて朝廷出仕を中止し明月記嘉禎元・十二、廿、吾妻鏡同月廿九、或は木津に駐まつてゐる衆徒に對し攝政道家室掄子までが率先して糧食を與へて慰勞する等春日社司祐茂日記嘉禎二・正・四、矛盾した態度を示してゐるやうに、徒らに神佛の冥罰を恐れる許りで積極的な措置をとり得ず、反つて衆徒を甘やかし、圖に乗らせるばかりであつた。この弱點に對しては、藤原定家も、

惡徒非法本自雖_レ爲_二我朝之瑕瑾_一、先王之政、猶被_レ宥_二三寶之假名_一、未_レ聞_二如_レ此事_一、就中山門訴訟古今皆背_レ理、然而此宗有_レ事、必爲_二不吉之徵_一、心中深恐歎、誰出_二口外_一乎、○中日來司天頻奏_二兵亂之變_一云々、

といつてゐることから見ても明月記建保元・八・三、貴族自身もこの弱點には氣付いてをるのであるが、遂に因襲的心理から脱れることは出来なかつたのである。

このやうに、朝廷側が、一向に神人・衆徒の慰撫によつてその嗾訴・濫妨を思ひ止まらせようと奔走してゐる間に、衆徒は六波羅の武士によつて宇治川の線に於て喰ひ止められてしまつたので、こゝに彼等は第三段の策戦に出で、嘉禎二年正月二日、神木を宇治に遺棄して退散し、春日社頭の門を閉して、朝廷に對して嫌らせの手に出た百練抄嘉禎二・正・一、春日社司祐茂日記同日。以上第一・第二・第三手段は、彼等の常套的示威行動で、別に珍らしくもないが、今

度の場合を春日社司祐茂日記によつて見るに、神木の遺棄といつても、神木を振り棄て、全く退散してしまふのではなく、遺棄した神木を警固するために、春日神人中の腕力の勝れたものを後に残して置くものであるといふ新事實を發見する。そのまた退去に當つても、春日社司等が神木を慕つて中途から引き返すのを防ぐため、退去の先頭に社司等を立たせ、或はまた、宇治に駐めた神人が京都側の情報に通じて軟化することを恐れ、奈良より

新神の神人を差し上して交替させる等周到な心配りをしてゐる様が見受けられる春日社司祐茂日記。 殊に勝手な行動をとりながら、一方その牒状には、「我神は北宇縣(宇治)の春波に留りて、空しく咽び、衆徒は南山林の晚霞に歸り、遙に隔てゝ、毎に旅館を顧みて、父母に放るゝが如し、寺僧の心中只高察を仰ぐのみ」など殊勝な言葉を連ねてゐるのは春日社司祐茂日記、空々しさも沙汰の限りといふべきである。嘉禎二・正・十五

朝廷は興福寺衆徒に對する處置に窮し、石清水別當宗清を召して、朝廷の立場の困難なことを説明し、長治の例に准じて暫く別當を罷めて見ては如何かといふことを仄かした處、宗清の答へには「後鳥羽法皇御治世の時、叡山の訴訟によつて權別當を罷められやうとしたことがあつたが、宗廟の事は他と異なるので、そのことは沙汰止みとなつてしまつた。朝廷の希望に従ふべきではあるが、しかし身は宗廟の惣官であり、片時も身を引くことは出来ないし、また長治の例は今度の場合と事情が異つてゐるから、この例に准ずるわけには行かない」と朝廷側の希望を拒けてしまつた石清水文書一八。 幡宮寺告文部類。

かくして朝廷側の軟弱な態度は徒に衆徒側を圖に乗らせるばかりで何等解決の糸口も掴むことが出来なかつた。そこで今は唯鎌倉幕府の調停乗り出しを待つより外かに途がないことになつた。

四

それでは一體鎌倉幕府の社寺に對する方針は如何か。源平抗争の時期に於ける寺院は、朝廷・貴族の尊信歸依を擅にし、それと共に教化の使命を忘れ、武器をとつて暴力團と化し五濁末世の様相を自ら證す有様で、治承四年五月以仁王の御擧兵に與した興福寺を、四條隆季が、「彼の寺は兵強の地なり、徒らに日數を経ば、定めし其

の勢萬倍する者か」といつてゐるのは玉葉治承、四・五・廿七、蓋し、寺院の武力の實情を洞察したものと云ふべきである。

従つて二大寺院たる叡山・興福寺の歸趨は源平抗争の戦局に重大な影響を及ぼすものであり、源平兩者共にこの大勢力を味方に引き入れることに腐心した。即ち仁王は興福寺を引き入れられようとしたのに對し、平氏は過去に於ける衆徒との悪因縁をも忘れ、叡山衆徒の意を迎へることに努め、或は衆徒の強請に屈して、都を福原より京都に復歸せしめ、或は宗盛・頼盛・教盛・知盛・經盛・清宗・重衡・維盛・通盛・資盛等一門十人が連署し、泣く泣く日吉山王に祈請し、

叡岳は桓武天皇の御宇に、傳教大師圓宗をひろめ道場をひらきしより、佛法さかりにして國家を鎮護す、爰五十六代

東國の源氏黨をむすび群をなして公を抄領し出貢を押妨せり、當時弓馬の藝疎にて、累代勳功の跡たえなんとす、若神佛のたすけにあらざばいかで凶徒のかつにのるをしづめむ、つらく／＼臣等が曩祖をおもへば、よろしく本願の餘裔といひつべし、自今以後は藤氏の春日社を氏神とし、興福寺を氏寺とせるがごとくに、平家は日吉社を氏神とし、延曆寺を氏寺として、山門のよろこびを一門のよろこびとし、社家のいきどをりを一家のいきどをりとせん、ねがはくは七社の神明擁護をたれ給へ、ねがはくは三塔の衆徒合力せしめよ、と叡山衆徒に膝を屈してその援助を懇請せざるを得なかつた六代事記。

かゝる平氏の懇請にも拘らず、叡山衆徒は反つて源氏に結び、木曾義仲の京都攻略には、その勢力下に屬し遂に平氏の没落となつたのである。

かくて衆徒を味方として平氏を滅した頼朝は、同時にまた寺院の有つ潜勢力をも熟知してゐたので、夙くも元

曆元年二月、政務に關しその所存六ヶ條を泰經朝臣へ申送つた中に、諸社の事の條に於ては、我が朝は神國であるから、往古からの神領は安堵し、諸社の破壊顛倒したものは功作し、恆例の神事は式日を守つて行ふであらうと敬神の旨を誓ひ、又佛事の事の條に於ては、諸寺諸山の領地は舊の如く安堵して、恆例の勤を退轉せしめてはならぬ。近年僧家が皆武勇を好んで佛法を忘れてをるからその行徳は聞えない。故に僧侶の武勇を好むことは堅く禁じ、濫行不信の僧の公請は用ふべきでない。今後、自分は僧家の武具は法に任せて取り上げ、之を朝敵追討の官兵に與へる方針であると、崇佛の半面僧兵彈壓の意圖あることを示してゐる。吾妻鏡 元曆 元・二・廿五

かくて頼朝はその誓つた敬神崇佛の方針に沿つて、文治二年三月十日、北條時政を神領顛倒奉行に任じ、同年五月二十九日諸國社寺の修造計畫を朝廷に奏し、早速東海道より着手して、神社の復舊に努め吾妻鏡 或は文治元年、若狭玉置莊・近江横山莊を園城寺に寄せて百壇不動供料に充てたのを始め寺門高 僧記 或は社寺に土地を寄進し、或は社寺領に對する武士の濫妨を嚴禁し、殊に幕府の基礎の構成要素ともいふべき守護地頭を全國に置いた際にも社寺院の反對要求を容れて、社寺領には守護を入れず、免稅特權を與へ、特に興福寺に好意を示し、大和國に對しては全然守護地頭を置かなかつた。

このやうに、頼朝は公約を守つて社寺に對して寛大な處置を以て臨んだが、今一つの方針である僧侶より武器を取り上げ所謂僧兵を彈壓するといふ方面では如何であつたかといふに、弟義經と隙を生じ、これを捕へるために、義經を庇護した叡山・興福寺の僧侶を檢舉處罰してはをるが、實際政治家として勝れた頼朝は、飽までも神社佛寺に表面的な崇敬を拂ひ一般民衆の信用を博すると共に平氏の前轍を踏むことを避けて、南都北嶺の勢力に

對しては、敬して遠ざける主義から、実際には僧兵に壓迫を加へなかつたのである。従つて鎌倉時代に入つての最初の衆徒騒擾事件ともいふべき建久二年延曆寺衆徒の蜂起にも、事の起りは、衆徒が近江國佐々木庄に宮仕を遣して千僧供料の滞納を責めたところ、佐々木定綱の子定重が兵を以てこれを防ぎ、宮仕を傷けたといふ小事件で、しかも非は雙方にあつたのにも拘らず、幕府の態度は頗る讓歩的で、四月二十六日、衆徒が日吉社の神輿を奉じて入洛するや、禁裡守護番に當つてゐた遠江守護義定の家人等は、防戦してはならぬといふ命令に従ひ無抵抗主義をとつたため、家人四人・所従三人までも傷けられ「依_レ仰_ニ朝威_ニ怖_レ神鑒_ニ已如_レ忘_レ勇士之道_ニ、可_レ殆招_ニ人之嘲_ニ歎_ニ」といつたやうな惨めな有様であつた。吾妻鏡建久二・五・二 しかも此の時は衆徒の要求が容れられ、佐々木定綱を薩摩に、同廣綱を隱岐に、同定重を對馬に、同定高を土佐に流し、又定綱の郎従を禁獄することに決し。百練抄、玉葉、吾妻鏡建久二、四・卅 そのうち定重の如きは、頼朝の助命手腕を期待したにも拘らず「日來可_レ遁_ニ此難_ニ之様、幕下雖_レ被_レ廻_ニ賢慮、山徒鬱陶遂以無_レ所被_ニ宥仰_ニこといふ有様で、遂に流刑をも改めて、近江國辛崎の近傍に於て梟首に處せられるといふ、幕府側の屈辱的敗北に終つた。吾妻鏡建久二・五・廿

この頼朝の衆徒に對する讓歩主義は、頼朝以後も幕府に於て踏襲され、例へば寛喜元年五月には、日吉社宮仕法師が楊梅町の住民に對し、苛法な負債取り立てを行つてをるのを見兼ねた左衛門尉三善爲清・前左兵衛尉大江貞知が右宮仕法師を殺傷した科を以て、爲清を日向、に貞知を大隅に流したのを始め。明月記・華要、略・皇帝紀抄 幕府側がその優勢なる武力を有するにも拘らず、殆ど孰れの場合に於ても寺院側に讓歩してをるのである。

かく衆徒は、朝廷側の因襲的敬神崇佛といふよりも寧ろ神佛の冥罰を怖れるといふ思想に根ざした心理的弱點と、幕府側の人心收攬主義と敬遠主義とに立脚した讓歩的態度に乗じて漸く横暴を振舞ふに至つたと同時に、寺院側自體に於てもその横暴を助長する事態が存在してゐたのである。即ち平安末期より、一般政界に於ける門閥主義の弊風が僧侶階級内にも入り込んで來、天台座主・興福寺別當・園城寺長吏以下の要職は皇族・貴族の子弟によつて占められるやうになつて來た結果、第七十五代天台座主良快僧正が「天台座主の如きを世に聖人と云ふ事は前代の事である。近代に於ては宮竝に攝録の息等が、強ち器量の適否を撰ばず、自然に補せられてゐる。濁世の勢粧尤も悲しむべきである。然れば我等の如きは賤くして其の位に居るが、身は全く其の仁ではないのである」といつてをるのは定眞備、忘錄、彼自身關白九條兼實の息であり、能く當時の教界の實相を穿ち得たものといふべきである。

従つて單にその身が門閥出といふ丈けで、徳化を以て一山を率ゐ、衆徒を制するに足る器量でないものが座主・別當に補せられることが多くなり、その結果衆徒を統御し得ないのみか、反つて衆徒側よりその職から逐はれるものさへ現れた。例へば、文治五年には第五十九代天台座主全玄が衆徒のために山門を逐はれ、後白河法皇の御力により、纔にその職に復したが、間もなく職を辭してをり玉葉文治五、十二、九、華頂要略、百廿一第五十九前權僧正全玄、建保六年には興福寺

別當雅縁が、某皇女を奈良に迎へて養ひ奉つたといふので、衆徒が蜂起し、雅縁の近習僧綱を衆勤に處したので、遂に別當を辭するの止むなきに至つてをり興福寺別當次第、貞永元年五月には、醍醐寺衆徒が蜂起し、同寺座主

道禪を襲撃しようとし、官使の制止でわづかに止まつたが、道禪は遂に職を辭してをり民經記貞永元・五・廿、或續傳燈廣錄小野方下

は又文永元年七月には、興福寺衆徒が別當圓實を訴へて春日神木を移殿に遷し、圓實は遂に辭職せざるを得なかつた等外記日記、園太、續史愚抄、その著しい實例である。

このやうな門閥主義の結果、一山衆徒を抑制するに足る人物の座主・別當・長吏が一般に乏しくなつて來たのみならず、座主別當が自ら武勇を好む者さへあつた。例へば尊性法親王の如きは、自ら兵を養はれ、寛喜三年九月四天王寺僧徒が同寺別當であらせられた法親王を改補せられんことを幕府に訴へて騷擾した時には、御自身の手兵を以て僧徒を討伐せられた程で百練抄寬喜、三・十・廿、藤原定家も親王を評し奉つて、

親王座主之時、山門破滅之由、世之所稱也、彼親王又偏好兵給、參入僧徒皆相具甲冑弓箭之所從云々、
不_レ知_二其由_一、

といつてゐるのは明月記、天、福元・二・廿、この間の事情を物語るものである。

かくして、内には彼等を統御するに足る器量の高僧稀となり、外は朝廷の柔撫主義と鎌倉幕府の敬遠讓歩主義があるとするれば、これに乗じて衆徒の暴威が漸く旺んとなるのは當然である。建久四年には興福寺大衆が清水寺のことで蜂起し、此の時は別當僧正の説伏によつて止んたが玉葉建久四・四、廿九・五月廿、越えて建久九年十二月には興福寺

衆徒の訴により、少納言平宗信を播磨に流し公卿補任、建仁二年祇園社と清水寺との境相論に端を發して、延曆寺・

興福寺衆徒が蜂起し華頂要略百廿一所、收、天台座主記二、同三年には延曆寺學衆・堂衆互に相争ひ鬭争が續けられ吾妻鏡、建曆二年

以後は、園城寺に戒壇を立てる件に依つて、屢延曆寺・園城寺間に抗争が繰返される等、鎌倉時代平穩であつたのは建久初年までのことで、以後頻繁に僧兵の蜂起・嗽訴事件が惹き起されるやうになつた。

以上は鎌倉幕府初期に於ける僧兵に對する態度である。しかるに承久役後、朝廷側を制壓して、幕府の勢力が漸く確固となり、殊に執權北條泰時が政務を執るやうになり、貞永元年八月には、式目五十一ヶ條を制定施行して、幕府の法令を成文化し、幕府の機構を整備すると共に、この確固たる幕府の基礎の上に立つて、從來の讓歩主義を一擲し、強硬方針を以て衆徒の抑壓、即ち寺院勢力に對抗することゝなつた。

泰時の寺院に對する積極性は、已に嘉祿元年積極的干涉主義に轉じ、強硬方針を持して衆徒彈壓即寺院抑壓態勢を執ることゝなつた。

泰時の寺院に對する積極的攻勢は已に父義時の時代に指を染めた高野山に向つて先づ開始され、嘉祿元年、金峰山の衆徒が高野山を襲つて之を燒かうとしたので、武士を遣してこれを拒がしめ、翌年八月、此

の事件により、高野山側が堂塔を閉ざして離山したので、幕府は六波羅に命じてこれを鎮定させ、擾亂の巨頭證悟を逮捕鎌倉に送致させ、更に安貞二年十一月には、六波羅は高野山に命じて僧徒の兵仗を帯びる

ことを禁じ、本間忠家・賀島盛能を高野山に派遣して、諸塔頭の兵器を搜索沒收し、之を大塔の庭に於て燒却させた。

このやうに、泰時の對寺院攻勢の口火は高野山に向つて先づ切つて落されたが、次いでその銳鋒を京都方面に

轉じ、寛喜二年四月には、六波羅をして僧徒の兵器を帶する者多數を捕へて鎌倉へ押送せしめ、また

同年十二月には、日吉八王子庵室に潜んでゐた承久の役の官軍側大内惟信逮捕を延暦寺に依頼し、惟信に同情を

寄せる僧侶等をも逮捕した明月記寛喜二・二・一六。

かくして泰時を首班とする幕府が寺院攻勢態勢を整へて、着々歩を進めてゐた際とて、當面の問題である石清水對興福寺紛争に對し、果して彼が如何なる態度に出るか、彼の對衆徒政策こそ最も興味ある問題である。

幕府がこの石清水對興福寺鬭争の處理問題に關係するようになったのは、石清水別當幸清が石清水領山城今福、薪莊の惡黨鎮壓のため、同莊内に守護人を置かれないと申請したのに對し、下總守源保茂を任命したことがその發端である。吾妻鏡 次いで嘉禎元年五月二十三日には、朝廷の内意を受けて六波羅に實檢使派遣のことを命じてを

百練抄 吾妻鏡

同八月には石清水の首謀者を捕へて伊豫に流し石清水文書一八、幡宮告文部類

十二月二十九日には六波羅に對して

幕府の抱懷する解決案を示し、今度の石清水と興福寺との喧嘩は雙方の言分が喰ひ違つてゐるが、先づ石清水側が大勢の人數を引き連れて係争地點に赴いたことは不穩當であり、しかもその際殺害された者は假令舊石清水の神人であつたとしても、大住庄内に於て殺害が行はれたのであるから、さきに朝廷より石清水に與へた因幡の國務を取り上げ、又石清水方の犯人を捕縛して先づ興福寺方の憤懣を宥め、しかる後雙方の言分を一々糺明して、然るべき罪科に處すべきであり、それでも尙ほ衆徒等が治まらないならば、違勅の場合武士を以て防ぐ先例もあるから、適當なる所置を講すべく、また喧嘩の首謀者を雙方から召喚すべし。若し召喚に應じなかつた場合には、大住・薪兩庄内に地頭を置いて、幕府の管理下に置くべしといふ斷固たる態度を示した春日社司祐茂日記嘉禎二・正・廿五。

六波羅は早速この幕府の意向を興福寺に通告した處、興福寺では大衆の群議を行つた結果、返牒を六波羅に送つて、今度の事は皆氏長者攝政道家の偏頗に依るものである。去年薪庄民が故なくして春日社神人を捕へた際訴

訟した處石清水別當宗清は青侍の所従や、邊國の浪人共を下手人に仕立て、差し出し、朝廷を欺いたのにも拘らず、之に對して因幡の國務を授けた。この處置は、興福寺側としては不満であつたが、しかし何分御禊・大嘗會が近付いてゐるので隠忍自重してゐた處、石清水宗清は又々圖に乗つて、所司青侍を實檢使として大住庄の境界に遣し、遂に春日社神人を殺害するに至つた。以上の如く第一に自由の實檢を行つたこと、第二に神人殺害のこと、第三に佛法の怨敵であること等、宗清の罪科は極めて明瞭である。しかるに朝廷の執つた所置は、一人の宗清を庇ふために奈良七大寺を棄てるやうなものである。處で今幕府の御教書を披見して幾分慰さめられるところがあつた。即ち石清水側の犯人を逮捕するといふのは洵に結構なことではあるが、しかし石清水の因幡國務を罷める罷めないなどは如何でもよい。問題は石清水宗清の處分にあるのであつて、若し宗清を流罪にしなければ絶對に南都の門戸は開かれない。と強硬な態度を示し、問題は已に兩者の面目問題にまで移行した。春日社司祐茂日記。嘉禎二・正一五。

幕府は嘉禎元年十二月三十日、再度の御教書を六波羅に遣し、結局最後手段たる實力發動の止むを得ないことを認め、その場合に於ける朝廷の態度の軟弱が武士の行動を阻害することを恐れ、「武士を遣して衆徒を抑壓しようと思ふが、それに付けても、建保の時武士を宇治に遣し衆徒を防がせたところ、勅命が下つて武士を撤退させた。一體武士の法としては、一旦進撃命令が下つた以上、飽まで敵を追求誅滅するのが本懷である。しかるに大衆蜂起の時、罪のない武士側が咎めを受ける例が近くにもある。このやうな誤つたことをするから、衆徒は愈勝に乗じ、武士は不満の思ひを残すのであり、これは決して些々たる問題ではない。今後は衆徒防禦の際、假令武士に手落ちがあつたとしても、罪科に問ふべきではない。抑近年諸寺諸山の衆徒蜂起の時、先づ差し當つて衆

徒の憤懣を慰撫すること丈を考て、理非を顧みず、相手丈けを取り敢へず罪科に處し衆徒側の首謀者は追て召喚といふことになる。しかも、衆徒側首謀者の召喚は毎度緩怠勝ちである。故に衆徒は益々圖に乗り、政道難治の基となるのである」と極めて率直に朝廷側の態度方針の缺點を指摘してゐる。春日社司祐茂日記。嘉禎二・正・一五。一方また興福

寺側が木津に關所を設け、事件轉旋の使者を通交させないことに對し、六波羅をして詰問せしめたところ、興福寺側は、之は奈良の社寺無人の折柄でもあるし、又訴訟の盛んな時の例でもあると答へてゐる。春日社司祐茂日記。嘉禎二・正・一五。

かくて幕府は斷乎武力發動を決意し、嘉禎二年二月、評定衆後藤基綱を宇治に遣して、興福寺衆徒を説諭し、その主旨が頗る嚴重であつたので、興福寺側委員たる五師等は、幕府の態度に恐れをなし、興福寺側の訴訟の主旨が幕府側に認められ、宗清の流罪も疑ひないといふ風な解釋を付けて、幕府の調停に屈服し、神木を本社に歸座させ、堂宇を開き、こゝに幕府側の斷乎たる態度に、事件は一旦解決した。吾妻鏡嘉禎二・二・廿八、春日。社司祐茂日記同月百練抄同月。そし

てこの事件解決に當つて、興福寺側の衆徒中に武藏得業隆圓といふものがあり、六波羅側と通謀し、策を六波羅に獻じてゐることは注目すべきである。吾妻鏡嘉禎二・三・廿一。朝廷は二月二十七日には、春日神木の歸座により、春日・大

原野・吉田三社に奉幣使を發遣し。百練抄 また道家家實等は春日社に於て神樂を行ひ、氏神に謝意を表してゐる。

然るに七月一日に至つて興福寺衆徒は再び寺門を閉ざし、寺僧は逐電するといふ事件が持ち上つた。春日社司祐茂日記嘉禎二・七・一。之はさきに幕府の斷乎たる決意に怯え、石清水宗清の處分といふ希望條件が容れられたものといふ勝手な

解釋を付けて、神木を歸座させ、引き退つたのであるが、五師等の右の解釋にも拘らず、朝廷側では依然として宗清の處分を履行しないので、衆徒は憤懣の結果この舉に出たものである。だがしかし、今度の場合は、衆徒側

内部の統制は以前と違つて強くはなかつた。即ち今度の蜂起に對しては内部に反對者が現れ、此等反對派が強硬派の夜打ちを企て、龍花院御堂に集合した處、寺中の大衆は兩堂衆を相具して、此等の反對派を襲撃退散せしめ、更に神人五十人を遣し、反對派の坊舎を破却し、その首謀者隆信房の本房佛地院を破却、所々の房舎を焼き拂ひ、その焼跡を穢所として神木を立て、また長谷河の反對派の所領を沒收して神人に與へ、佛地院隆信房等の所領を沒收して神領としてしまつた。春日社司祐茂日記嘉禎二・七月。

かくして漸く反對派を抑へ、内紛を靜めた後、同月二十八日、衆徒は再び武裝して春日社に至り、春日神木を金堂に移し、神木遷座のことを氏長者道家に報じて愈々示威運動を開始した。百練抄、春日社司祐茂日記嘉禎二・七・八月。次いで九月に

入つて、城郭を構へ、防備工作を施すと同時に、莊園より神人を徴發し、六方衆・社司・氏人・神人等を金堂前に參集せしめて、若し武士が南都に亂入したならば、皆諸共に燒死すべしといふ悲壯なる決意を示した。しかしこの悲壯なる決意には、彼等が常套手段とする威脅宣傳が多分に含まれてをり、何んと云つても、彼等の最も恐れるのは幕府の討伐軍である。故に表面には強がりを示し乍ら、裏面に於ては、武士が已に南都に侵入したとか、或は武士が夜襲をしかけて來るとかいふ流言蜚語が飛んで戰々兢々たるものがあり、遂に氏長者道家の袖に縋つて、若し武士が南都に亂入した際は如何か社頭の狼藉だけは止めて戴き度いといふことを歎願してゐる程である。春日社司祐茂日記嘉禎二・九月、吾妻鏡同年十・二。

この第二回の興福寺衆徒の蜂起に對し、朝廷側は例に依つて五壇法を修してその法驗に縋らうといふ、姑息因循な態度を執つてゐるのに反し、幕府は再び強硬方針を執り、後藤基綱を上洛させて、武力發動によつて鎮壓する

ことに決した。八月二十日、基綱はこの強硬方針を懐にして鎌倉を發して上洛し、吾妻鏡第一次鎮定に幕府に内通

したところのある南都僧隆圓と再び氣脈を通じ、その獻策により暫定的措置として大和國に守護を置き、衆徒知行の庄園を沒收し、地頭を之に配置し、又近畿の御家人に令して奈良へ通ずる道路を封鎖して人々の通行を停止する等吾妻鏡嘉禎二・十・五、着々その方針を實行に移して行つた。そしてこの幕府の衆徒に對する經濟封鎖策戦は見事圖に

當り、南都への通路の要所々々は關所を以て完全に抑へられ、和泉・攝津等の諸國に在る興福寺領より運ばれる米・供菜・魚貝其の他の運上物が武士の手によつて抑留され、或は又武士が庄園内に亂入するために恆例臨時の神事等が闕如し、このやうな兵糧攻めのために、興福寺側は全く手も足も出ず、遂に十月十七日には、衆徒は寺中を撤退し、次いで防備を撤去し、吾妻鏡嘉禎二・十一・一、百練抄同年、十日、春日社司祐茂日記同年十月、同二十二日には春日社司等の要請を容れ、

武士等の同社供米抑留を停止し、春日社司祐茂日記嘉禎二・九・廿八、十月、二十八日には春日社開門し、尋いで興福寺も開門し、十一月には神木も歸座し、奈良衆等は鎮靜に歸したので、百練抄嘉禎二・十一・二、吾妻鏡同十一月十日、三、十二月廿九、春日社司祐茂日記同十月、幕府は大和國の守護・地頭を罷め、吾妻鏡嘉禎二・十一・十四、春日社司祐茂日記同月廿九、こゝに全く事件は終末を見るに至つた。

七

以上に於て大住・薪兩庄問題に端を發した石清水對興福寺の紛争の大體の輪廓を眺めて來た。そして、鎌倉時代全時代を通じ、僧兵擾亂事件がざつと百十數件も惹起してをるのに、特にここにこの事件を採り上げて來た所以のものは、已に最初にも述べた如く、この事件が衆徒噉訴事件としては比較的複雑な様相を呈してをり、しかも、承久役後朝廷を抑へて餘裕を生じた幕府が漸次轉向しつゝあつた對衆徒方針即對寺院攻勢が此の事件に於て

遺憾なく發揮されてゐる點に於て、他に類例を見ないからである。

しかも此の事件に現れた幕府の積極的強硬方針は、此の事件に對してのみに執られた特殊の方針ではなく、他の場合に於ても執られた普遍の方針であつたことは、嘉禎元年閏六月、丁度時を同じうして起つた延曆寺衆徒の嗽訴事件の場合と照し合せて見ても明かである。この延曆寺衆徒の嗽訴事件といふのは、延曆寺が近江國高島郡に散在する日吉社駕輿丁神人六十六人中七人を改め公役の百姓をこれに改補したといふ事に端を發し、地頭佐々木高信の代官が日吉社神人を殺害したことにより、衆徒の嗽訴となつたもので、七月二十三日、高信及下手工の處分要請のため日吉神輿を奉じて入京した衆徒を六波羅の武士が防いで雙方に負傷者を出し、衆徒は神輿を棄て、歸り堂宇を閉ざすに至つた。吾妻鏡嘉禎元・七・廿九、天台座主記三(華頂要略百廿二所收) 前左大臣藤原良平は意見書を朝廷に上つて、台岳

衆徒蜂起し日吉神輿を奉じて入洛した時は、檢非違使廳竝に武士等をして宥め禦がせるのが中古以來の流例である。今度のやうな狼藉は未だその例を聞かない。山門が門戸を閉ざし、七社道路を塞ぎ、禪侶が房室を去り、聖教を苦巖に納めたといふことは、佛法の滅盡であり、皇化の衰微である。しかるに群議の時、或る人は、幕府の處置に任せるべきであると主張したが、此れは武家の意見を憚り怖れる態度であると、衆徒に同情的な態度を示した。延曆寺護國緣起「日吉神輿入洛代當重勳文第七」 朝廷は綸旨を以て、高信を遠流に處することを衆徒に告げ、衆徒等は満足して神

輿を歸座せしめ、堂宇を開いた。百練抄嘉禎元・七・廿七、同八・五天。台座主記三(華頂要略百廿二所收) しかるに幕府は高信の處分は承認し、之を豊後

に流し、下手工を備後に流したが、百練抄嘉禎元・八、天台座主記三、同時に、今回朝廷及び幕府の處置を待たずに神輿入洛して狼

藉したことは遺憾である。從來神人が頻々と訴訟した場合、その是非を糺明しなかつたから、圖に乗つて神人の

訴訟を繰り返すのである。宜しく今回事件の衆徒側主謀者を幕府側に引渡し、鎌倉へ下すべきであると喧嘩兩成敗を奏請し吾妻鏡嘉禎元・七・廿九、六波羅をして衆徒側主謀者を調査注進せしめ明月記嘉禎元・十二・月・十三・十八・廿八、翌二年二月、主謀者等を鎌倉に送致せしめた天台座主記三。延暦寺側では、幕府の強硬態度を恐れ、所司等を鎌倉に下して、寛大なる處置を乞ふたが、幕府は之を容れず、八月六日、六波羅は使を坂本に遣し、衆徒側首謀者の一人利玄を搜索せしめたので、衆徒は騷擾して之を妨げ、神輿を根本中堂に移し、再び門戸を閉ざした百練抄、天台座主記三、吾妻鏡嘉禎二・九・九。八月二十八日、

朝廷は縮旨を下し、衆徒側主謀者を赦免したが吾妻鏡嘉禎元・九・九、翌三年六月に至つても尙ほ幕府及び五畿七道の諸國司に命じ、衆徒側主謀者の逃亡中の者の逮捕を命じてをり百練抄、嘉禎三・六・廿、寺家雜筆至要抄、かくて延暦寺衆徒に對しても、幕府は徹底的な彈壓を加へてゐる。

上來眺めて來たところに依つて明かなやうに、頼朝以來敬神崇佛を建前とする對寺院消極政策は、承久役後幕府の基礎が確固不動のものとなるに伴ひ、一大轉回をなし、泰時の對寺院攻勢となつたのである。そして泰時のこの強壓方針は、先づ幕府と關係のある高野山に對して執られ、次いで石清水・興福寺・延暦寺に對して漸次壓力を加へて行つたのであり、彼のこの積極方針は、單に衆徒の蜂起の際に彈壓を加へるのみでなく、平時に於ても着々その方針を進めたのである。

即ち、平素山僧神人等が神領と稱して、他の庄園に押妨を働き、供用物と稱して民家を煩はすことを禁止し新編追加第九條、寬喜三・六・九、或はまた僧徒の武器を帶することを禁じて、所々の貫首・別當にその制止を命じ新編追加第廿三條、延應元・四十三、或は一般庶人が神職と號することを禁じて、諸宮寺の神人の定員を定め吾妻鏡仁治二・五・廿九、或はまた西國諸社神人が社

寺の權力を笠に着て狼藉するものがあるので、之を逮捕鎌倉へ送致させる等吾妻鏡仁治二・六・十八、僧徒神人の武装濫妨に對し、度々禁令を發した。殊に僧侶が武器を蓄へ、暴力團を養ふには相當の經濟力を必要とする。此の間の事情は、寛喜二年、幕府が六波羅をして法師の武器の所持を禁じ、惡僧を多く逮捕して鎌倉へ送致せしめた事件に對し、定家が

近日法師兵具禁制、惡僧多擄取、爲河東沙汰遺關東云々、雖一旦可謂大切、但惡徒之富者、定帶兵具而安堵、貧法師當遠行仁歟、

と評した言葉によつても窺ふことが出来る明月記寛喜二・四・廿七。延應元年九月、泰時は延曆寺僧徒及び富商が諸國地頭に

錢物を贈つて地頭代官職を買ひ取ることを禁じた吾妻鏡延應元・九・九。しかも此の問題は衆徒の經濟力に關係するばかり

ではなく、直接幕府御家人の經濟的根據を喪失せしめるに至るべき重大問題なので、幕府は此の後も度々命を發

して、御家人等が山門僧徒を地頭代官とすることを禁じてゐる吾妻鏡仁治元・六・廿五建長五・九・廿六、貞永式目追加、新編追加第卅五條。

八

要するに泰時の衆徒に對する壓迫は徹底したものであつた。従つて、泰時一代は、嘉禎元年・二年の石清水對興福寺の抗争、延曆寺の蜂起以後、殆ど衆徒の騷擾が見られず、泰時歿後仁治三年、寛元元年、金剛峰寺と傳法院の闘争を除けば、正嘉二年四月十七日、延曆寺僧徒が日吉神輿を奉じて閑院に參じ、園城寺戒壇の事を嗷訴した事件百練抄、吾妻鏡不
知記、天台座主記が起るまで、十五年間程、衆徒騷擾のを聞かなかつた。しかるにこの正嘉二年以後、再び頻々と衆徒の擾亂が起り、この状態は鎌倉末期まで續いた。勿論これに對し、幕府は大體前時代の方針を踏襲

し、文永元年延曆寺と園城寺の闘争には、評定衆二階堂行綱・引付衆長井時秀を京都に遣して延曆・園城兩寺首謀者を實檢せしめ外記日記文永元・十、文永二年八月には、朝廷に奏請して、延曆寺の雲快・承兼兩僧正を追放し、山

門の條規を定め外記日記文永二・八、廿一、天台座主記、建治三年十二月、梨木衆徒と叡山の闘争主謀者を捕へ流罪に處し建治三、嘉

元三年には南都神人を解職し春日若宮神、主祐奉記、延慶二年七月、熊野に兵を派して惡黨を撃たしめる等武家年、屢々強

硬方針を以て衆徒に彈壓を加へてゐる。しかし此の時期になると、承久役以前の消極的讓歩主義でもなく、また

泰時前後の武力彈壓主義にのみ偏してをるわけでもなかつた。或時は衆徒の擾亂を傍觀し、或時はこれに干渉を

加へるといふ、臨機應變兩様の態度を以て臨んでゐる。蓋しこの複雑なる態度はこの時期に於ける幕府の對朝廷

方針の一つの現れとも見るべく、此の時期に於ては、皇位繼承問題に、幕府が容喙し奉つて、兩統送立といふ不

自然なる情勢を醸し出し、朝廷の勢力を弱めやうとの策謀に出た。かゝる態度が亦對寺院方針にも執られ、或場

合には衆徒を抑壓し、寺院の勢力増大を抑止すると共に、又或場合は、衆徒の嗾訴に傍觀的態度をとり、朝廷を

して、その處置に窮せしめ、間接的には朝廷の力を此等の問題に消耗せしめるの策に出たものと思はしめるもの

がある。例へば弘安六年正月六日、日吉社の事に就いて提起した訴訟に勅裁が下らないといふので、延曆寺衆徒

が日吉・祇園等の神輿を奉じて入洛、皇居を犯し奉り、四脚門を破壊し、紫宸殿・清涼殿上に神輿を振り捨てる

といふ狼藉を働き、遂に後宇多天皇は近衛殿に行幸御避難遊ばされるといふ未曾有の狼藉振りであつたのにも拘

らず、

六波羅の武士ども、けしきばかり防ぎ奉りけれど、まめやかには、神にむかひ奉りて、弓いるものなければ

下略

とあるのは増鏡十二、老のなみ、單に武士が神威を懼れたといふばかりではなく、そこに幕府の曖昧な態度が窺はれるのである。

かくて、幕府の執つた對衆徒政策は、一方には衆徒に或る程度の壓力を加へてその増長を抑止し、一方にはまた或る程度その嗾訴を黙過し、之によつて朝廷の勢力を削ぎ、朝廷勢力の伸展を牽制せんとしたものであつた。この幕府の方針は大體に於て成功した。しかるに英邁なる後醍醐天皇は、雄大なる御意圖の下に、討幕計畫を進ませらるゝに當り、此の幕府の方針の裏を搔かせられ、皇子尊雲法親王を第百十六世の天台座主に補せられ、尊澄法親王を妙法院に配せられ、久しく中絶した南都・北嶺の行幸も復活せられて、衆徒の心を御收攬あらせられ、元弘元年八月御討幕計畫御實行に際しては、叡山衆徒を起たしめられたのであつた。しかし、鎌倉時代を通ずる幕府の抑壓方針の下にあつた衆徒は、天皇の御豫想に反し源平抗爭當時に於けるが如き、その歸趨が大勢を支配する程の勢力は有ち得ず、六波羅の兵の攻撃によつて脆くも敗退し、御企圖は空しく齟齬挫折するの止むなきに至つたのであつた。

親鸞傳繪の成立に關する問題

藤 原 猶 雪

目 次

- 一、問題と新考の動機
- 二、草案初稿の内容と西本願寺本の史的價値及び其流傳
 - (一) 西本願寺本と専修寺本との比較對照
 - (二) 琳阿彌陀佛と西本願寺本の傳持
 - (三) 金蓮圓福兩寺と本願寺との交渉
 - (四) 建武延元の兵燹と西本願寺本
 - (五) 親鸞傳繪草案初稿の内容
- 三、推敲略抄の意圖
 - (一) 高田門徒の懇囑と専修寺本の内容
 - (二) 略抄本の系統を引く二本の由來
- 四、大谷曆應本の由來と本願寺々號
 - (一) 覺如の動靜と曆應本の作成
 - (二) 本願寺々號の起原

五、増補改題の意圖と定本の成立

(一) 東本願寺康永本の内容と増補改題の意圖

(二) 定本の系統を引く古寫本

六、結語

一 問題と新考の動機

「親鸞傳繪」詞書の作者覺如宗昭の行實を、次子從覺慈俊の詳述した「慕歸繪」といふ繪卷物が西本願寺に襲藏されて、現に國寶となつて居る。それに「永仁三歳の冬應鐘中旬の候にや、報恩謝徳のためにとて、本願寺聖

(十月)

(親鸞)

人の御一期の行狀を草案し、二卷の縁起を圖畫せしめしより以來、門流の輩遠邦も近郊も崇て賞翫し、若齡も老

者も書せて安置す、將又往年にや、報恩講式といへるを作せり、是も祖師聖人(親鸞)を嘆徳し奉れば、遷化の日は月々

の例事として、いまもかならず一座を儲て三段を演るものなり」とあつて、覺如の曾祖父親鸞の行實を宣揚した

文獻の始は「報恩講式」一巻であつた。それは作者覺如が永仁二年十一月二十五歳の時、親鸞の三十三年忌を迎ふに當り、其式辭として述作されたものと考へられ、聖人の三徳を舉げて、第一に眞宗興行の徳、第二に本願相應の徳、第三に滅後利益の徳の三章に分ち、祖徳の褒揚を主として傳記的記載は極めて簡略されて居る。

然るに其翌年十月中旬に至り、覺如は別に親鸞一生の行狀を草案し、圖畫を加へしめて二卷の「縁起」を作成した。爾來、親鸞門侶の間に遠近老若を問はず、これを崇敬賞翫して書寫安置することゝなつた。これは親鸞滅

後壹百年間の實情として疑ふべきでない。試に今これを披見するに、それは親鸞の生涯にかゝる行事を主として、之に聖人權化の偉徳を讚嘆し眞宗の教義が案配されて居り、各一章毎に詞書とそれに該當する繪相が挿入せられ、その詞書は「御傳鈔」と稱し、毎年親鸞の正忌「報恩講」には、本堂の唐戸をしめたてゝ紙燭の下に恭しく拜讀されるもので、これを聽聞すれば誰しも崇敬の感にうたれて、おのづから報恩謝徳の念が湧いづるやうに導かるゝ名編である。而してそれは親鸞滅後三十三年の十一月二十八日に營まるべき正忌の前、十月十二日夕景に至りて草案の成れることは、西本願寺所藏にかゝる著者自筆の本書「善信聖人繪」(二軸)第二軸の左記奥書を、前掲「慕歸繪」の文に照應して想察される。

右緣起畫圖之者、偏爲知恩報徳、不爲戲論狂言、剩又馳紫毫拾翰林、其舛窳拙、厥詞是苟、付冥付顯、有痛有耻、雖然只憑後見賢慮之取捨、無顧當時愚案之紕繆而已、于時永仁第三曆應鐘仲旬第二覃于哺時終書草之篇訖、

桑門覺如草之

而して外に是より四十八年を距てた「康永二年癸未十一月重書」康樂寺本、眞宗教典志のもの、并に是と内容を同じくして覺如が翌「康永三載申十一月一日外題書之、釋覺如七十」上總照願寺本、國寶と自署せるものありて、古來「親鸞傳繪」の初稿は永仁三年に成り、康永二年に再治したと考へられて、久しく學界の定説となり、加之先年東本願寺の寶庫より康樂寺本の根元たるべさ「康永第二載癸未十月中旬比終畫圖篇訖」(第一軸)乃至「康永二載癸未十一月二日染筆訖、釋宗昭」(第四軸)とある四軸の著者自筆本を發見して、康永の再治は一層の確實性を把握することゝなつた。されど永仁の初稿と康永の再治は、果して不可動の確固定説なるべきか。問題はこゝに存するのである。

近時この問題に一石を投じた學者がある。それは伊勢の中澤見明氏であつて、昭和七年一月創刊の高田學報に「親鸞傳繪の永仁本及康永本の相異に就いて」と題し、頗る示唆に富める論文を發表された。中澤氏は私の畏敬する舊知の篤學であつて、是より先同氏は東上ありし時、私の寓居に於て右の高見を提示され、尋で復書信を以て西本願寺永仁本の内容を逐條報告されたことがある。

尋で昭和十一年七月美濃の山上正尊氏は、尾張國講習會に於て「親鸞傳繪の成立に就て」講述し「傳繪卷子の諸本」の系統を評決して、初草・初訂・再訂・重訂の四種十一本に彙類された。然るに其中には、當時私の極めて驚異した新發見が報ぜられて居る。それは中澤氏によりて問題とせられた西本願寺自筆本の上巻奥書に、從來未聞の奥書「丁卯應鐘」とあるを發見して、該本は「嘉曆二年十月」の成立と斷定し「此本を以て初草正本の如くに固執想像する學者あり、更に周到なる檢考を要せん」と警告されたことに係る。茲に本問題を解明するに有力なる一史料を提供されて、私をして欣然たらしむるものがあつた。

越へて翌年國史學界の耆宿大森金五郎氏の計に會し、歴史地理學會に歴史地理誌上其追悼記念論文を特輯するの議ありて、俄に拙稿を求められ、當時西本願寺本に感興を禁じ得なかつた私は、取敢へず「親鸞傳繪の成立と其意志並に繪傳の種々相に就いて」の一文をものし、山上氏の謂ゆる嘉曆二年の西本願寺本を以て一素材とし、之を嘉曆二年以前、尅實すれば本願寺々號公認の最低年限なる元亨二年以前書寫の自筆本として取扱ひ、私としては親鸞傳繪成立の問題に對し、一先づ決定的考究を果遂したものとさへ自負して、愚にも大方の批判を俟つた。加之、翌昭和十三年の春、從來學術雜誌等に發表した論文の中より舊稿四十三編を擇び、之に未發表の論稿八編

添へて「日本佛教史研究」二卷第二卷は特輯「眞宗史研究」を編成するに當り、歴史地理掲載の右論文をも收むるからには、忽ち「丁卯應鐘」の奥書に疑問を生じたる折柄、恰も中澤氏の東上に接し、同氏は約一ヶ月を経て京都に所用ありて禿氏祐祥氏にも會すべければ、これを確かめて後報すべしと約されたが、遂に出版の期日までに回答を接受しなかつたから、専ら山上氏の新發見を信賴して敢て舊稿の儘に刊行せざるを得なかつた。時に本年一月のことにかゝる。然るに八月に至り、京都の日下無倫氏より「本願寺聖人傳繪講要」東本願寺昭和十四年度夏安居副講々本の寄贈に接し、西本願寺本第一軸の奥書「丁卯應鐘」は詞書の末尾「可仰應信」の寫眞凸版の不鮮明による誤讀であつたことが、同氏の照會に對する山上氏の回答によりて明となり、疑問は茲に釋然とした。因にこの寫眞凸版は大正五年に發刊した「本願寺眞宗寫眞寶典」と題するもので、私も一本を架藏するから、當時念を入れて披見したが「可仰應信」に次で、繪相の首部が少々寫出されたに過ぎなくて、これを確め得なかつたが、恐らく山上氏は本章圖畫の次に「丁卯應鐘」云々の奥書を發見されたものと思推想像した。

茲に於てか嚮に丁卯應鐘嘉曆二年説を參考として、西本願寺本の元亨二年以前成立のものなることを考定した私の看見は、速に改められねばならぬし、かくては又、本問題は全面的に動くことゝなつたから、この機に臨み全く白紙に歸元して、この成立問題に對して新考を試みたいと思ふ。而かも其は恐らく結論に於て、諸家從來の高見とは相當の距りを生ずべきものとなるであらう。筆を進める前、切に舊知同友先輩諸賢の是正をお願いしておく。

二 草案初稿の内容と西本願寺本の史的價值及び其流傳

(一) 西本願寺本と専修寺本との比較對照

從來、親鸞傳繪の初稿本として作者覺如の詞書自筆にかゝる伊勢専修寺所藏の五軸(國寶)が推され、その古寫本として東京淺草報恩寺の四軸が擧げられて居り、常陸鶯子照願寺本も亦この系統に屬するものである。但し常陸照願寺本は、史家の間に上總大原照願寺本(國寶)の模寫と考へられたものであつたが、大原本は康永再治の系統をひき、彼此同本ではあり得ないことは先年已に論證した。

然るに嘗て中澤氏も試みられた如く、永仁初稿本と言はれ専修寺本へ新しき一章中澤氏は二章と高田學報に記され又私への書信にも見へたが、それは何かの勘違の増補された、再治本に至るべき過渡的内容を持つ西本願寺本を以て、専修寺本と比較するに、西本願寺本は専修寺本よりも文章が洗練されて居らず、原始的な文體であつて現存の諸本中最古のもので、恐らくは覺如の手に藏せられた稿本とも云ふべきものと想像せられた中澤氏の所見は正しい。私は今便宜により西本願寺本は「本願寺派眞宗寫眞寶典」掲出の部分本文として、之に専修寺本を傍注して見やう。但し假名の「乃」「此」の類は、すべて「の」の類として、敢て三體等の區別をせぬこととする。これは時代を異にしない同一人の自筆を對照する上に、其等の區別は問題とならぬから、植字に便利な「の」の類、即ち普通の字體を用ふることにした。先づ第一軸の卷頭、後に詞書を別立して上下兩卷とし、各卷に章段を設けた上卷の第一段の全文を比較する。

善信聖人繪

〔別傳〕

〔向福寺琳阿彌陀佛〕

〔別筆〕

天兒屋根命二十一世の苗裔鎌子大臣の玄孫近衛大將大右臣從一位内膳房前公孫大納言武部卿眞楯息

夫聖人の俗姓は藤原氏大織冠諱鎌子内大臣天兒屋根命二十一世孫也

〔六代〕の後胤弼宰相有國卿五代の孫皇太后宮大進有範の子

息也「しかあれは」朝廷に仕て霜雪をも載射山に趁て

榮花をも發へかりし人なれとも興法の因

うちに萌「きさ」し利生の縁ほかに催「もよをひ」しにより

て九歳の春の比阿伯從三位範綱卿子時從四位下前若狭守後白川上皇近

臣也上人「慈鎮和尚是也」前大僧正慈圓法性寺殿御息養父月輪殿長兄慈鎮和尚是也の貴房相具したて

まつり「奉」て髪髪を剃除せられ「し給」き範宴小納言公と「少」

號す自爾以來しはく南岳天臺の玄風を訪て

ひろく三觀佛乘の理を達しとこしなへ

に楞嚴横川の餘流を湛てふかく四教圓融の

義に明なり

次に下卷の第六段を對照する。

聖人弘長二年壬戌仲冬下旬の候より

聊「いさゝか」不例「いさゝか」の氣まします自爾以來口に

世事を不交「ましへず」たゞ佛息「ましへず」のふかき事を

のふ聲に餘言を不呈「あらわさず」もはら稱名たゆ「ふ」

ることなし而同第八日「午」刻「時」頭北面西右脇

に臥「し」たまひつゐに念佛「時」の息「氣」たへ

おはりぬ于時類齡九旬に滿たまふ禪

房は長安馮翊「押小路南」の邊「萬里小路東」なればはる

かに河東の跡を歴「曆」て洛陽東山の西麓

鳥部野の南邊延仁寺に葬したてまつる

遺骨を捨て同山麓鳥部野の北邊大谷

に是「これ」をおさめおわりぬ而終焉「に」にあふ

門弟勸化をうけし老若おのく在世

のいにしへをおも「思」ひ滅度のいまを悲て戀

慕涕泣せすといふ事「こと」なし

終に奥書「專修寺本第二」を比較して見やう。但しこの奥書第一行の右、半より下に「向福寺琳阿彌陀佛」の別筆墨

書あるも、寫眞寶典の凸版には除かれてあるから、史料編纂所在架の寫眞に據りて補つておく。

(別筆)

〔向福寺琳阿彌陀佛〕

右縁起畫圖之志偏爲知恩報德

不爲戲論狂言剩又馳紫毫捨翰林

其舛取尤拙厥其詞是苟付冥付顯有

痛有耻雖然只擧後見賢慮者之取捨

無顧當時愚案之紕繆而已于時永仁

第三曆乙未應鐘仲旬第二覃天至于晡時終

書草之篇訖了 桑執筆門覺如草之

以上單にこの部分の對查に基くも、西本願寺本の專修寺本に比し「より原本的」なることは首肯せしむると思ふ。即ち

(1) 題號を西本に單に善信聖人繪とあるに對し、專本は善信聖人に親鸞と註し、繪を傳繪に改めたること。これは專本が西本よりも説明的となつたと言へやう。

(2) 有國を西本には先づ本文に於て單に大織冠の後胤とし、註文に於て大織冠の諱鎌子を出し、内大臣の官名を記し、天兒屋根等の二十一世孫に當ることを補へるに對し、專本は之をすべて本文に改め、更らに鎌子と有國の間人物として、内麿を本文に新出して有國を其六代の後胤と詳記し、内麿の官位と父(眞楯)祖(房前)の名并

に兩者の官職を註記せること。これは專本が西本よりも著しく増補されたものと首肯せしめる。

(3) 有範の息と有範の子とは大差ないが、それに續く朝廷に仕てを連續する爲には、しかあれば五字を入れる方がよい。これは前に入れてあつたものを後に除く謂れはないから、この五字のある專本は西本より後のものとなりはせぬか。

(4) 親鸞九歳出家當時の範綱の官位は、西本の從四位下とあるを、專本に上と陞したるは、本文に從三位と過陞したるに對し、隔りを小ならしむるもので、後からの思付であるとも見られやう。因に範綱は親鸞二十歳の建久三年には、恐らく四位であつたと思ふ。何となれば彼に親鸞十三歳の文治元年の暮れに從五位上相當の兵庫頭を解官され、是より先、親鸞出家當時には六位相當の若狭守の前官であり、是より後、建久三年三月十三日後白河天皇崩御の當時には「心記」十八日の條に「上北面輩、業忠朝臣、範綱、仲國」とあつて、業忠は名に次で尸の朝臣を書してあるから、業忠は四位であつたこと疑ふべきでないが、範綱の下「一」は「朝臣」とせば正しく四位であり、又「出家」の略符とするも、下北面にして五位に互るより見れば、上面範綱の位は推して知るべきである。但し範綱の位は之に止むから、從三位は作者の潤飾と見るべきであらう。

(5) 後白河天皇の河の字を、西本に川と誤りたるを專本に河と訂したるも、亦初に河とありしを川に改むべき謂れはないから、西本は專本に先ずるものと思ふ。小納言を少納言に改めたるも同様に考へられる。

(6) 前大僧正の註文を整へたること。これも已に整へるを後に亂す謂れもないから、西本が專本よりも明に初心である。

(7) 剝除せられきの西本の文は如何にも拙い。專本のやうに剝除し給きとして初めて前文の相具したてまつりてに照應する。西本の文は專本に比して未だ推敲されて居ない。

(8) 不交、不呈となる西本は、余りにも生地過ぎると思ふ。それはやがて專本の如く、ましへず・あらわさずと平叙さるべきものではなからうか。

(9) 奥書の文體も概して西本のそれが專本のそれよりも原始的であると思ふ。即ち終書草之篇訖は稿了の意であるに對し、終草了は前本に比し第二次的で、書寫了の程度に響きはせぬか。これは署名の形式にも關聯すると思ふが、それは後述に譲る。

これを要するに、西本願寺本は從來永仁の草案出來より、僅に二ヶ月を経たるものなる專修寺本よりも、一層原始的面影を彷彿せしむるものと謂へるであらう。

(二) 琳阿彌陀佛と西本願寺本の傳持

然るに西本願寺本には別筆の墨書ありて、上卷の卷首書題の下に「向福寺琳阿彌陀佛」、上卷の終畫圖の中に「琳阿彌陀佛主」と記し、又同卷尾の餘白に「南無阿彌陀佛」の名號を三度書き、尋で下卷奥書の直前にも「向福寺琳阿彌陀佛主」と「南無阿彌陀佛」(三度)が書かれてある。されば之によりて現在の西本願寺本は、或る期間向福寺琳阿の手に渡つたものであることが知れる。而してこの琳阿は「法然上人傳繪詞」各卷々首の署名「向福寺琳阿彌陀佛」(二、三、四、八、九)「向福寺琳阿」(七)と同一人にして、加之、熱田神宮所藏の「日本書紀」紙背「詠三首和歌」作者二十四人中に「琳阿」といふのがある。中澤氏は嘗て之を向福寺琳阿でなきかと推定せられ

たが、その所見は正しい。但し氏は琳阿が西本願寺本を入手して信行兩座の物語に、聖覺が第一番に信の座に着いて親鸞義に同意して居るから、それに對抗して親鸞を法然の排斥した一念義として、親鸞傳とは反對に聖覺も親鸞を邪義と認めたことにしたと考定された。然しこれには少しく疑議すべきものがあると思ふ。即ち琳阿の「法然上人傳繪詞」卷七には承元三年六月十九日一念義停止の法然の書狀に次で、同年同月廿三日附聖覺の添狀が附載されて、首に「越後の國より上洛せらるゝ上人の申さるゝ旨委承畢、彼國に披露する念佛の義承かことくは悲涙をさへかたく候者也」云々とあるは、當時恰も親鸞の越後配流中であるから、一念義の邪人を親鸞に擬せんとする宗團もあるが、已に親鸞は法然より深き信任を得、且つ親鸞は法然を絶対に信憑し、聖覺を常に推奨して門弟に其著述の披讀をすゝめた心境より回顧して、法然聖覺の排撃を受くべき謂れはない。加之、親鸞の越後に於ける生活は、靜に配所の月をながめて教化運動などはしなかつたから、一念義停止の對人ではあり得ない。随つて法然のそれは其原文が漢語燈錄に見へて問題でないが、聖覺の添狀も敢て傳繪の文に對抗して作爲されたものでなく、法然のそれに加へらるべき親鸞とは別なる北陸道の邪義に對するものであつたと思ふ。

次に熱田神宮本「日本書紀」紙背所見の琳阿に關聯して少しく考へを述べやう。先づこの神宮本「日本書紀」は十五卷の中、十四卷現存して卷十一を佚し、卷九の奥書に

應安五年十月廿一日爲備子孫之證本

書寫累家之秘點而已

從四位上行中務權大輔卜部宿禰在判

同六年正月雨中燈下校合之

左京權大夫卜兼熙

南無阿彌陀佛

金蓮寺^四
代

寄進熱田社頭

とあつて、本書の底本は應安五年卜部家にて書寫され、翌年卜部兼熙の校合したもので、もと卜部家の傳たること疑なきものである。然るに本書は右奥書及び卷四・五・六・八・十・十二・十三・十四・十五の奥書によりて金蓮寺の四代上人某が、之を熱田社の寶前に寄進したことが知れる。即ち

(卷四)
寄進金蓮寺 四代

永和元年六月十日

(卷五)
金蓮寺^四
世

寄進

南無阿彌陀佛

永和二年五月十二日

(卷六)
寄進 金蓮寺

四世

永和三年七月 日

(卷八)
南無阿彌陀佛

奉寄進 金蓮寺四世

永和三年七月 日

(卷十)
永和三年三月 日

寄進 金蓮寺四世

(卷十二)
南無阿彌陀佛

金蓮寺四代

永和元年五月十日

(卷十三)
金蓮寺四世

南無阿彌陀佛

永和二年五月十日

(卷十四)
南無阿彌陀佛

熱田寶前寄進 金蓮寺四代

永和三年七月 日

(卷十五)
金蓮寺四代

親鸞傳繪の成立に關する問題

寄進

南無阿彌陀佛

永和二年六月一日

而して其年時は卜部家傳本を去ること數年、永和元年乃至三年の間に書寫作製されたこと、右各卷の奥書によりて知られ、それが永和三年十一月四日を以て正しく熱田社に寄進を了したことが、本書に副ふる左記の寄進狀一卷より明とある。

奉納 熱田太神宮内院日本紀用卷十五卷第一卷
上下共十六卷

依權官司祭主尾張仲宗所望

四條金蓮寺四代人御奉加之

圓福寺三代嚴阿所申沙汰也

永和三年丁霜月四日巳

これによると、圓福寺三代の住僧嚴阿が金蓮寺四代の上人某の篤志によりて、熱田の神庫に奉納したものであることが詳かとなる。金蓮寺は四條と冠するから、現に京都新京極の中ノ町にある時宗の大本山であり、又圓福寺は名古屋熱田の神戸町に存する時宗の所屬である。されば神宮本書紀の故紙は金蓮寺の所傳であつて、卷三神武天皇の紙背に存する淨阿の「詠三首和歌」は次の如きもので

詠三首和歌 淨阿

山路落花

ちるまでとおもふ心にゆきやらて花にくれぬるしかの山こへ

わかれ行春より後は老の身もいつのゆふへかかきりならまし

すへまでのなかれもさそふかみや河きよきこゝろのしるへなるらむ

この外に卷四綏清天皇紀の裏には「詠釋教和歌、懷舊」又「早涼知秋、野徑草花、蒼海雲低」、卷五崇神天皇紀裏には「立春朝、初聞鶯、寄社祝」、又「餘寒、待花、野旅」、卷六垂仁天皇紀裏には「詠示加天甘露」卷九神功皇后紀裏には「初秋朝、庭萩風、各所鶴」、卷十二履仲天皇紀裏には「神樂、霞、水郷」卷十三允恭天皇紀裏には「伴菊延齡、紅葉山錦、每人惜秋」、卷十四雄略天皇紀裏には「照射、夏草、海路」、卷十五清寧天皇紀裏には「早涼知秋、野徑草花、蒼海雲低」等と題する和歌がある。

然るにこの作者淨阿と同名異人と考へられる同寺開基の淨阿は、寺傳に延慶元年九月十四日後伏見上皇后廣義門院御産の時、咒符を獻じ平産光嚴天皇あらせられしにより、慶長元年金蓮寺を再興し熊野權現堂を建つとありて、も

と金蓮寺の別號祇陀林寺の淨阿上人にして、神宮本日本書紀奉獻の永和三年より以前六十二年に當るより見れば、或る史家が之を書紀寄進の金蓮寺第四世の初代に擬したるには無理がある。何となれば金蓮寺代々の寺職は何世の淨阿と呼ぶ流例であつたから、必ずしも延慶の頃咒符を奉り得る貫録を備へた年齢五十歳として、永和寄進の當時百十歳以上に達すべき年齢上の不都合を忍ぶべきでない。さればこの和歌作者は、開基淨阿上人より以後の淨阿と見るべきではなからうか。但しそれが二世であるか三世であるか將た四世であるかは、殘された問題であ

る。然り而して同じくこの卷第三神武天皇紀紙背の懷紙に「深花埋火、雪中早梅、山家夕嵐」と題する三首を詠じた爲重は、その位置に「從三位爲重」とあつて、非參議御子左爲重の從三位に叙せられたのは、應安四年正月五日、正三位に陞叙したのは其より五年後の永和二年正月六日であつたから、この「詠三首和歌」はこの期間のものであることは疑ふべきでない。加之、この故紙の紙背を用ゐて書寫された日本書紀の第三卷には奥書を闕如するも、永和二年正月五日以前にかゝることは疑ふべきでない。然るに各卷奥書に見ゆる年時の最先は、卷四所見の永和元年五月十日であるから、一應紙背の和歌年時が更らに短縮されて、應安四年以後永和元年五月以前の四年有餘の間に詠ぜられたものとなるが、再應爲重の和歌懷紙のみに就いて檢するも、卷十三允恭天皇紀裏の「立春朝、初聞鶯、寄社祝」及び卷十五清寧天皇紀裏の「神樂、霰、水郷」における位置は、何れも「從三位爲重」とあれど、獨り卷六垂仁天皇紀裏所見の「夕早苗、夏曉月、山家路」及び「落花埋庭、暮春款冬、古寺曉鐘」の「詠三首和歌」懷紙二枚の位置には、永和二年正月六日陞叙の「正三位爲重」とありて、本卷書寫の奥書が各卷奥書の最後「永和三年七月日」となれる理田が知らるゝと共に、紙背の和歌は應安四年以後永和二年に至る五年間に詠ぜられたものであることが確認せられると思ふ。隨つて左記の作者全員は何れもこの期間の現在人であらねばならぬ。

沙彌眞覺 權少外記周清 沙彌宗惠 沙彌元可 顯阿 沙彌元感

祖月 法阿彌十佛法阿 也阿彌陀佛也阿 連阿彌陀佛連阿 宣阿

相阿彌陀佛 眼阿 從三位爲重正三位 淨阿 沙彌道周 藤原秀繁

琳阿 釋阿 權上座全乘 沙彌云友 沙彌元秀 殿阿 左衛門尉盛家紀（計二十四人）

この作者廿四人中の一人「琳阿」も、亦應安四年より永和二年正月に至る間の一日を必ずこの世に現在して、左記の卷五崇神天皇紀紙背所見「詠三首和歌」懷紙を初めとして

詠三首和歌 琳阿

照射

待かぬるともしの鹿の命より猶みしかしとあくる夜半哉

夏草

しけりつゝ夏野の草の深みとりましも花の色そすくなき

海路

とをさかる航路しられて難波かた波間にたてるみつゝの濱松

其他卷九神功皇后紀裏の「初秋朝、庭萩風、夕所鶴」「夕早苗、夏曉月、山家路」「萩花藏水、蟲聲非一、夜過關路」、卷十應神天皇紀裏の「江螢、夕立、窓竹」、卷十二履仲天皇紀裏の「伴菊延齡、紅葉山錦、每人惜秋」、卷十四雄略天皇紀の「田上雁、關屋月、名所松」「螢、夏祓、山家」「深外爐火、雪中早梅、山家夕嵐」等の詠草に次で、卷十五卷清寧天皇紀の裏には

詠三首和歌 琳阿

早涼知秋

親鸞傳繪の成立に關する問題

風すさむゆふへの色の身にしむをとほくやきぬる秋は幾日と

野徑草花

散かゝるを野のまはきのこむらさきわくれは袖にかつみたれつゝ

蒼海雲低

わたの原かきりやいつこ久方の雲にそかへるおきつしらなみ

詠三首和歌

琳阿（刊本「熱田神社舊本書紀卷背三首懷紙」
和哥」に「琳阿彌陀佛」と署するは誤）

神樂

庭火たく夜はふけぬらし宮のうちし神さひわたるからかみのこゑ

叢（以下闕）

の四首を迎接する。

此等の和歌の詠まれた期間短縮五年に互る中間を取りて、暫く應安六年と假定すれば、親鸞傳繪の編者覺如の示寂觀應二年正月十九日より二十五年の後となりて、和歌作者の一人琳阿は正に覺如と世を同うする者となる。

茲に於てか神宮本「日本書紀」紙背所見琳阿の筆跡を、西本願寺本「善信聖人繪」（親鸞）における琳阿彌陀佛の墨書

とを比照するに、全く同一人の筆にかゝることが會得せしめられて、本研究の結果に一部の確實性を與へることゝなつた。

(三) 金蓮圓福兩寺と本願寺との交渉

轉じて親鸞傳繪における本願寺と、神宮本書紀における金蓮圓福兩寺との交渉を考へなくてはならぬが、金蓮寺のそれは何等徴すべきなく、たゞ圓福寺に於て左記の如く覺如滅後七年を距て、其長子存覺光玄は圓福寺本
寺のそれは何等徴すべきなく、たゞ圓福寺に於て左記の如く覺如滅後七年を距て、其長子存覺光玄は圓福寺本
寺のそれは何等徴すべきなく、たゞ圓福寺に於て左記の如く覺如滅後七年を距て、其長子存覺光玄は圓福寺本

「末法燈明記」

龍谷大學所藏

を書寫した。

延文三歲戊戌七月五日、以圓福寺書寫之、雖有其點、義理不思議之間、任愚意點之訖

(存覺花挿)

この圓福寺を以て眞宗全書の編者は「私云圓福寺今移于參河」と考へて、淨土宗西山派大本山の圓福寺（深草流の本寺、建長中山城深草郷に開創、永仁元年回祿、二世顯意大和十市郡移立、三世堯空徳治元年京都猪熊綾小路に再建、尋で新京極蛸薬師通東端に移轉、元治元年兵燹に罹りて焼亡、明治十六年三河額田郡岩津村に移立）に充て、又或る史家は嚴阿在住の圓福寺に擬して該圓福寺本を嚴阿の圓福寺と見做し、圓福寺の所在には觸れて居ない。今これを熱田の圓福寺とするには、一應は筆者の存覺と地理的交流に乏しくて稍不自然の觀あれど、私には京都の圓福寺にあらずして熱田のそれと考へたい。但しこの點は更に後述を期する。却説、存覺の奥書には「圓福寺書」とありて、嚴阿之圓福寺本とはないから、單にこれだけでは嚴阿の住院圓福寺の書本とは斷定されないと思ふ。けれども金蓮寺淨阿を初めとして御子左爲重、琳阿等二十四人の詠草にかゝる懷紙が、時宗の大本山金蓮寺にありて、同寺四世の淨阿にすゝめ、其裏書を利用して日本書紀を寫し、之を熱田社の神庫に奉納せしめた嚴阿は、熱田圓福寺の住持にして、同寺はもと天台宗の古刹なりしが、中興嚴阿は足利家の一族にて、初め、叡山にあり次で遊行他阿に皈依し、宗を改め此寺を京都金蓮寺の末寺としてより、足利氏の歸依淺からずして、尊氏は坊舎を建立し寺領寶物等の寄進を重ねしが、數度の回祿にて灰燼となり、其後義教下向の砌には三日

間逗留して和歌連歌等の雅會を催し、當時の懷紙短冊等を傳へ、嚴阿は智徳兼備へ且つ歌道に長じ、當寺にて詠じた呼續の歌は新後拾遺集に收められて居る。加之、嚴阿は熱田圓福寺に住すること三十年計にして、延文五年九月三日京都四條道場金蓮寺に轉住したと寺傳にあるより推せば、日本書紀獻納の金蓮寺四世淨阿は、延文五年を去ること十五年頃、永和年間の當職なるを以て、圓福寺嚴阿の金蓮寺における座位は恐らく三世上人にして、金蓮寺の流例として淨阿の通稱を冒したものと考へなくてはならぬ。隨つて神宮本書紀紙背所見の淨阿は初代でなきことは前に述べたが、四世淨阿との關係より見て、一應は三世として熱田圓福寺より轉住した嚴阿の後稱かとも考へられるが、本書第九卷神功皇后紀裏には左記の如き嚴阿の詠草があるから、之と同時代の淨阿は金蓮寺第四世であらねばならぬと思ふ。

詠三首和歌 淨阿

山路落花

ちるまでとおもふ心にゆきやらて花にくれぬるしかの山こへ

三月盡夕

わかれ行春より後は老の身もいつのゆふへかかきりならまし

河水流情

すへまでのなかれもさそふかみや河きよきこゝろのしるへなるらむ

かくて前に疑問とした紙背和歌作者の淨阿は金蓮寺の何世上人なるかの問題は、茲に解明せられたのみならず、

神宮奉獻の取次をした嚴阿は寄進人の先住であつて、嚮に熱田の圓福寺に住して熱田社とは特別の縁故を有したこともが知られ、併せて存覺書寫の末法燈明記の底本「圓福寺書」は、圓福寺嚴阿の金蓮寺轉住前二年の延文三年の書寫なれば、是より先、嚴阿は金蓮寺圓福寺本末關係と其出自及び藝能の影響として、屢々上洛したと考へられるから、これを嚴阿の熱田圓福寺本と斷定するに地理的不自然は解消せらるゝこととなる。

要之するに、熱田神宮本「日本書紀」は應安五年の書寫、翌六年の校合にかゝる卜部家傳の本を、永和元年より三年に互りて、京都金蓮寺四世淨阿の篤志により之を轉寫し、同三年十一月四日之を熱田の神庫に寄進した。而してこの美擧は金蓮寺三世淨阿が、延文五年以前熱田の圓福寺に住したる緣故によるものであつた。然るにこの書紀の料紙は應安四年より承和二年に至る間に詠草された、和歌作者二十四人の懷紙を用ゐたもので、其作者の一人に琳阿といふのがあつて、彼れは西本願寺本「善信聖人繪」（親鸞傳繪）を一時傳持した向福寺琳阿彌陀佛と同一人であり、又作者の一人淨阿は金蓮寺の四世であつて、神宮本「日本書紀」の寄進人、又同じく作者の一人嚴阿は同書奉納の勸勵者にして、初め熱田の圓福寺に住し京都金蓮寺との本末關係等によりて暫く上洛し、親鸞傳繪作者の長子存覺とも或は交を有したかとも想像される。私は以上の考定に、今の所誤なかるべきを信ずるものである。

(四) 建武延元の兵燹と西本願寺本

次には西本願寺本親鸞傳繪「善信聖人繪」が、如何にして向福寺琳阿の傳持する所となつたか、の中心問題に進展されねばならぬ。私はこの疑問を披く鍵として、先づ左記の史實を擧げたい。

曆應二歲^巳卯四月廿四日、以或本俄奉書寫之、先年愚草之後、一本所持之處、世上鬪亂之間、炎上之刻、燒失不知行方、而今不慮得荒本、註留之者也耳、
桑門宗照

これは東本願寺所藏の自筆康永本「本願寺聖人傳繪」第四軸の第二奥書、并に越後淨興寺所藏「御傳鈔」の第二奥書等に見ゆるもので、
(存覺光云)
京都常樂寺所傳「常樂臺主老衲一期記」自筆本の下文と對照するに

四十七歲建武三夏頃、(延元元)
(覺如宗昭)
(攝津三島溝昨)
大上御下向溝杭邊云々、行幸坂本、大谷殿上下相具數十人、御没落、爪生津御越年云々、

此御留守、大谷御堂、御留守御影堂并御影等回祿了、予光德丸住鹽小路烏丸興國寺、

四十八歲同四春頃、大上御歸洛、御居住西山、久遠上蔭十六(雅康)前源中納言同宿之間、大上等後同宿彼亭了、

從來、親鸞傳繪の初稿は撰述より四十一年建武三年の兵燹に罹りて大谷廟堂の回祿と共に燒亡したと考へられ、

拙著日本佛教史研究第二卷「眞宗史研究」所收の舊稿にも之を傳承した。然るに其後、仔細にこの史料を檢討するに炎上したのは「大谷御堂」、而して當時確に「燒失」したのは「留守御影堂」と親鸞の「御影」であつて、

問題の「先年愚草」の親鸞傳繪は畢竟「不知行方」になつたのが實際で、或は同時に燒失したかとも推量された

に過ぎない。されば其行衛不明となつた「先年愚草」の佚卷は、想ふに大谷本願寺の寺主覺如が「上下相具數十

人」して兵亂を避くる爲に、先づ攝津三島郡の「溝杭邊」(溝昨村)に下向せしが、やがて近江の「阪本」に出で、遂に「爪

生津」に於て越年した其留守中、上掲「回祿」の混雜に紛れて轉々を重ね、端なくも「向福寺琳阿」の有に歸せ

しむることゝなりたものと考定せざるを得なくなつた。然り而して此の如く斷定すれば、西本願寺本が専修寺本

(傳繪草案より僅に二ヶ月を経たる自筆にして初稿本と信ぜられて來たもの)よりも、文詞字句の原始的風格を

存する疑問は、茲に明解し得ることゝなつた。

(五) 親鸞傳繪草案初稿の内容

本書は前掲の如く「善信聖人繪」と題し、別に上下の文字はなけれども二軸に分れ、上下兩卷各七章より成り、各章には後世の流布本に於けるが如き第一段乃至第七段等の區分なく、たゞ詞書に次で畫圖を挿み以て各章を分つに過ぎなかつたが、以下比較に便する爲、第一段とか第二段とかの名稱を附することにしやう。却說この上卷下卷各七段計十四段の内容は左記の如く排列されて居る。

上卷七段

第一段(出家修學) 家系・出家・在叡時代の修學

親鸞九歲養和元年以後

第二段(吉水入室) 法然上人吉水教團の入室

二十九歲建仁元年

第三段(太子告命) 六角堂參籠と聖德太子の示現告命

同上

第四段(選擇眞影) 選擇集の附屬と法然影像の圖畫恩許并に改名

三十三歲元久元年

第五段(信行分座) 法然門下に於ける信不退行不退兩座の分屬

三十五歲承元元年以前

第六段(信心一異) 吉水教團における信心一異の論議

同上

第七段(定禪夢想) 門弟入西の祖影圖畫發願と畫人定禪の感夢

七十二歲仁治三年

下卷七段

第一段(師資配流) 南都北嶺彈劾と師弟の配流

三十五歲承元元年

第二段(稻田教化) 常陸入國と稻田草菴を中心とする庶民教化 四十二歳建保元年以後

第三段(逆縁攝化) 山伏辨圓の聖人迫害と改誨入門 同上

第四段(箱根靈驗) 歸洛途上箱根權現社頭の靈感 六十三歳嘉禎元年以前

第五段(熊野影向) 庶民平太郎の熊野參詣と證誠殿における夢想 八十六歳正嘉二年以前

第六段(聖人遷化) 聖人の入滅葬送 九十歳弘長二年

第七段(廟堂創立) 大谷廟堂の創立 滅後十歳文永九年

或る史家は上卷の第四段に蓮位夢想の一章を收むるものとして、以下順次繰下げ上卷は八段より成ると見られしが、それは事實何かの勘違であつて、西本願寺本は流布本に見ゆる門弟蓮位の夢想に關する一段の、未だ増補編入せられざる初稿草案の内容を持つものである。但し本卷は元より稿本ではなく、稿了の草本に基きて清書せるものであることは、全文に塗沫補入等の個所なく凡て平書され、料紙には豫め繪相が圖畫されてあつたことが、左記の上卷第七段の體裁上より推定されるから、想ふに繪畫の筆者は豫め詞書作者の命を受けて、草案の詞に就き繪相を圖畫したものゝやうである。而して覺如は其料紙に詞書を寫した爲に、紙幅闕如して繪相の餘白にまで筆を延ばさざるを得なかつた痕跡が認めらるゝ。因に本段左記の文も亦これを康永再治の本專修寺本は本段を缺くに比するに、字句生硬にして原始的文詞に富むから、便により東本願寺康永本のそれと對照しておかう。

御弟子入西房聖人親鸞の眞影をうつしてた

まつらんとおもふ心こころさしありて日來を

ふるところに聖人その心「こゝろ」さしある

事「こと」を鑒みて被仰「おほせられ」て云「云」定禪法橋七條邊居住「居住」

つさしむへしと入西房鑒察のむねを

隨喜して則彼「すなわちかの」法橋を召請す定禪左右なく

參す則「まいりぬすなわち」尊顏にむかひたてまつりて申「し」

ていわ「は」く去夜奇特の靈夢をなむ所「ん」感「ん」するところなり

也その夢の中に所奉拜「したてまつるところ」の聖僧の面

像いまむかひたてまつる容貞にすこ

しもたかふ所「ところ」なしといひて忽「たちまち」に隨喜

感歎の色ふかくしてみつからすなわち

そのゆめを語て云「かたる」貴僧二人來入す一人

の僧云此「のたまはくこの」化僧の眞影をうつさしめむ「ん」とお

もふ心さしありねかはくは禪下筆を降「くだ」

すへしと定禪問云彼「ていはくかの」化僧誰「たれ」今一人の

伴「くたむの」僧云「いはいはく」善光寺の本願の御房是也「これなり」と爰「こゝに」定

禪合掌居跪「たなこゝろをあはせひさまつき」して夢「な」中にお「な」もふやうさて

親鸞傳繪の成立に關する問題

親鸞傳繪の成立に關する問題

は生身の彌陀如來にこそと身毛堅「いよたち

て恭敬尊重をいたすまた定禪問云如何

可奉寫本願御房答云顔「御くしはかりを可寫

ことくくは予可染筆也「かくのことくと云々如斯問答往

復して夢さめをわ「はりぬ而今「うつされんにたむぬへしこの貴坊

に參「まいりて見「みたてまつる尊容夢中の聖僧に

少「すこしもたかはずとて隨喜の餘「あまり涙をなかず然者可

任「しかれば夢「いまとて今も御顔「くしはかりをうつしたてまつりけり

夢想は仁治三年「壬寅九月廿日夜也情「つらくこの奇瑞を思「おもふ

に聖人則彌陀如來の來現といふこと炳焉也「なりしか

れは「すなはち弘通し給「たまふ教行恐「おそらくは彌陀の眞説と可謂また「いひつへしあきらかに

明知いま如來の大悲無漏の惠

燈を挑てとをく濁世の迷闇

を晴「はらしあまねく

甘露の

法雨を灑「そよぎ

(相 繪)

(相 繪)

てことく
 「はるかに
 枯渴の凡悪
 を潤」うるほ
 「さん」とす
 といふ事を
 可仰應「なりとあふくへし
 信」すへし

西本願寺本の文詞字句の稚拙生硬は今更重言する要はないが、就中「貴僧二人來入す、一人の僧云、此化僧の眞影をうつさしめむとおもふ心さしあり、ねかしくは禪(定禪)下筆を降すべし」と貴僧二人親鸞と入西に擬す中の化僧にあらざる他の一人入西が言ふたから、定禪が「彼化僧誰入哉」と問ふた時、貴僧二人の他の「今一人の伴僧」即ち從者が化僧親鸞を指して「善光寺の本願の御房是也」と言つた。かくて定禪が「合掌居跪」して「生身の彌陀如來にこそ身毛堅たちて恭敬尊重」した本尊は、正しく眞影を圖畫すべき化僧であつた、と稍混雜し易くなつて居る。

これは全く初に登場した僧侶貴僧二人であつたのに、後の發言者は其他に隨伴した從僧であつたからであるから、むしろこれは後に答へた僧も、初めに權化の僧親鸞の眞影圖畫を依頼した貴僧の一人入西とした方が合理的である。依りて康永再治の本には始終二人の貴僧親鸞と入西とに限つたものと思ふ。然るに其次文に「定禪問云、如何可奉寫、本願御房答云、顔はかりを可寫、ことくは予可染筆也、と云々」とありて、康永本以下の諸本單に「御くしはかりをうつさんにたむぬべし」とあるものと異なりて、傳繪の初は顔の部のみを畫家に囑し、其他は親鸞自身が筆を染むると云ふ夢想に任せて「御顔はかり」の肖像畫か出來したとある。されば其遺物を索訪するに、

正しく之に合致するものはないか、一應は之に似通つたものとしては誰しもの頭に浮ぶは、西本願寺に傳ふる鏡の御影である。この親鸞畫像には、左記の識語が軸に裏書されて居る。

專阿彌陀佛信實朝臣息也
號榜殿

奉拜聖人御存生之尊像泣奉圖畫之、末代無雙重寶仰可歸敬之、毛端不奉違云云所謂其

證也、

延處三歲庚戌十一月廿八日以前奉修補遂供養應長元歲辛亥五月九日於越
州教行證講談之次記之了

この畫像は極めて素朴な白描畫であつて、頂相は寫生的に細線を以て仔細に畫かれて居るに對し、頭以下は衣體を太い線を以て略寫されて、右の識語によると、親鸞の在世中肖像畫の達人藤原信實の息榜殿專阿の筆に成るもので、覺如は延慶三年十一月二十八日の第四十八回の親鸞忌に臨み之を修覆し、翌應長元年五月九日越前に下り教行信證を講話した序に、この掛幅を卷納めた天の軸際にこの識語を書遺したものであることが知れる。而して應長元年は、定禪夢想の仁治三年より六十九年の後に當る。されば中澤氏は鏡の御影と定禪夢想の顔ばかりの畫像を親鸞胸體自畫の成品と考へ、覺如は初め鏡の御影の何所かに畫工定禪の名と其を寫した年仁治三があつたので、それに附會して定禪夢想の物語を作つたものであつたが、親鸞の滅後に於て鏡の御影に種々手が加へられ、筆者專阿並に縁起軸書も替つたから、延慶應長の頃に至り兩者は全く別立のものとなつて終つた。従つて定禪夢想の物語の上にも、親鸞胸體自畫の事は之を記載する必要がなくなり、且つ後には康永再治文章洗鍊の上から其語句をも除去するに至つたものと推定された。これは一應肯ける考ではあるが、あまりにも穿ち過ぎた嫌があつて、直に賛同するには猶躊躇せざるを得ない。私には定禪畫の「御首ばかり」の畫像は鏡の御影の他にあつて、夙くより

其所在を失つたもので、定禪感激の靈感が夢想となり、それが傳へられてあつたものに基き、傳繪の作者覺如が信仰的文筆を趨したものと見るべきではなからうか。

因に私は親鸞傳繪は年代の順序を追ふて記載された、一種の編年史であるかと考へて居るが、親鸞七十歳仁治三年のことなる定禪の夢想を、親鸞三十五歳承元三年の史實の中途へ編入されて、恰も年序の混亂を來して居るやうに見受けられるが、これには特別の思想史的展開があつて、傳繪は依然として編年史的體制を亂すものにあらざることを論證すべきであるが、それは便宜他の章に合叙することにした。

三 推敲略抄の意圖

(一) 高田門徒の懇囑と專修寺本の内容

親鸞傳繪草案の成れる永仁三年の十月十二日午後四時には、現に西本願寺に存在する初稿本「善信聖人繪」が淨書された。然るにこの西本願寺本より僅に二ヶ月を経たる同年十二月十三日には、更に一本を自筆しおかれたものがある。これも現に高田派本山專修寺に襲藏する所の國寶「善信聖人繪親鸞傳繪」はそれであつて、これには二の奥書を有し、第一奥書は前掲の西本願寺本奥書の窠を尤、厥を共、慮を者に改め、次で同本淨書の年時署名を下記の如く改めた。但し、傍註校異は原型である。

于時永仁第三曆乙未應鐘仲旬第二天至草于晡時終書之篇訖

執筆衛門覺如

桑書之

次に右の第二奥書として

(永仁三(十一月)

今同歳太呂仲旬第三天又書之

とあるは、專修寺本が永仁三年十二月十三日の書寫にかゝることを示すもので、西本願寺本の書寫より二ヶ月後ものなることは明なことで、字句文章の上に甚だしく推敲されて流調になつたことは、前項兩本々文の比較對照によりて疑ふべきでない。

想ふにこの高田本は大谷の親鸞聖人報恩講に、遠く下野より十餘ヶ國の山河を越へて上洛參詣した高田門徒、即ち「親鸞聖人門弟等交名」三河妙源寺所藏康永本、但し括弧は京都光齒院所藏貞和本「親鸞聖人惣御門弟等交名」に對校

親鸞上人——眞佛下野國高田住

眞佛附弟

顯智上人面授

專空

光念

寂信

妙光

唯善

教善

圓光

善性

覺念

智道

慶覺

教忍

了性 (道智)

善智 (如道)

善念 (了性)

自餘門第等略之

この高田眞佛に出づる高田教團を統率した眞佛の聳顯智が親鸞傳繪の詞書を聽聞し、且つ其繪相を拜見するに及び、覺如に懇請して其染筆を獲得したもので、覺如はこの機會に推敲平叙を期成したもののやうである。時に顯智は七十歳であつたことが、左記の專修寺文書斷簡より考定される。

顯智上人淨土ノ文類ヲアツメテ八十四歳御年專空十八(シテ)ニメ給ハル

延慶二歳乙酉七月八日

然るに此本の章段は、西本願寺本の計十四段、これを上下に配して上下兩卷各七段なるに對し、專修寺本に上卷

に配すべきもの六段、下卷のそれは七段の計十三段に分たれ、而かも下卷の第五段に配せらるゝ一章は前半に過ぎないのである。即ち西本願寺本に比して闕如する部分は

上卷第七段(定禪夢想) 門弟の親鸞影圖書發願と畫人定禪の感夢

下卷第五段(熊野參詣) 後半、平太郎熊野證誠殿における夢想

の二箇所、この中熊野影向は平太郎の同社參詣に伴ふ親鸞八十六歲正嘉二年以前のことに關するから、其有無は編年史として年序を亂すものとはならなかつたが、定禪の夢想は仁治三年親鸞八十六歳の事蹟であるから、初稿の西本願寺は之を親鸞三十五歳の時吉水教團における信心一異の評論と、同年南都北嶺の彈劾念佛停止の問題により法然と親鸞が配流された史實との間に挿入せられて、恰も年序を亂すに至つたことから見て、從來の史家が西本願寺本を以て再治本と考へ、專修寺本を初稿本の内容に充てゝ居る。私も其轍を踏んだ一人であつて、何れも今となりては是正さるべきものと信ずる。

何となれば、覺如は親鸞門侶の請願にまかせて之を頒ち、詞書御傳鈔を廣く讀誦せしむるには、定禪夢想と熊野證誠殿における影向は、其公開を憚つたもので、上掲の對照文に示す如く、前者は親鸞が善光寺の本尊阿彌陀如來の化身であることを言はんとすることを目的とする一章段であるから其全文を除き、後者は庶民平太郎の熊野參詣の部分は從來も人口に膾炙した本地垂跡思想に據る熊野權現を彌陀如來の垂跡と見たものであるから之を殘したが、これに次ぐ部分即ち熊野權現が跪座して親鸞を禮拜するに至つた後半の部分は、つまり定禪の夢想と同一思想に基くもので、親鸞が阿彌陀佛の化身であることに結版したものである。されば筆者はこの推敲略抄に當

り、この熊野參詣の章段は不隠なるべき後半に來りて、之を定禪の夢想と同一趣向によりて削除せんとしたから、原本には「更に自心の發起するところにあらず、然者」とこれに續く文詞の存在した昆跡が不用意に残されて居る。但し繪相はこの邊の注意を閑却された結果、この後半に互る詞書に副ふべき畫圖、即ち標出文字に謂ゆる「熊野證誠殿、平太郎夢想のところ也、聖人、權現あらはれたまふところ也」まで收められたが、これは小數教團人の眼にうつるだけで、聽聞大衆の耳には残らないから、作者覺如の意圖に大した影響はなかつたものと思ふ。更に又、專修寺本が草案初稿の面影を傳へず、第二次のものなることは、其奥書に現れた書式によりても想察される。草案の淨書と考へられる西本願寺本の「終書草之篇訖」に對し、專修寺本は單に「終草了」であり、又西本の「桑門覺如書之」が專本に「執筆衡門覺如」となりて、如何にも必用に應じて筆を執ると云つた他動的の型式に窺はれ、專本第二奥の「又書之」に對するやうに思はれる。而して此型式は之と同本の東京淺草報恩寺本并に常陸鷲子照願寺本は言ふまでもなく、康永再治の諸本は何れも自署に「執筆」と冠記して居る點も之と考へ合せられてよいであらう。

要之するに、專修寺本は草案に係る初稿本にあらずして、推敲せられたる一種の略抄本に過ぎないのである。

(二) 略抄本の系統を引く二本の傳來

作者覺如の推敲自筆にかゝる略抄の圖卷が下野の高田門徒に傳へられたやうに、これと同一系統に屬するものが、常陸の鷲子と下總の模曾根との兩門徒に傳持されて、現に其古寫本若くは模本を傳へて居る。

常陸鷲子照願寺に現存する「善信聖人親鸞傳繪」四卷は、史家の間に上總大原照願寺所藏國寶「本願寺聖人親鸞

傳繪」の模寫本と考へられて居たが、私が先年對査する所では大原本は康永以後再治の増補本であり、鷲子本は永仁初稿の推敲略抄本の系統を引くもので、彼此兩本は斷じて原本模模本の關係であり得ないものである。もと略抄本は門徒の希望に寄せたものであるから、一々の繪相に對し懇切にも説明の文字を標出して閱覽者に便宜を與へて居る。この標出文字は移して其が内容を略示するから、鷲子本が大原本の模本にあらずして略抄本の系統を引くものゝ模寫であることを、左記專修寺本のそれと對照して知るべきであらう。傍註及括弧は鷲子本の標出文字である。

○流布本上卷第一段
供奉の雜色

供奉の侍

慈鎮和尚の御房也

範綱卿從三位號
六條三位于時若狹守

○上人
聖人出家したまふところ給也處

聖人聖道の行粧にて參せらるゝところ處なり

源空聖人の御庵座室也

善信上人于時範宴
少納言公

源空聖人

○上人
親鸞聖人

聖人夢中に六角堂をみたま給ふところ也處

○上ノ五 眞影の銘あそはしてわたしたてまつ奉らんとし給ふところ也處なり

源空上人選擇集わたしたてまつらるゝところなり

○上ノ六 三百餘人の門弟也

空聖人

釋法力

安居院法印大和尚聖覺

信空上人

親鸞上人

○上ノ七 空上人

親鸞上人

○下ノ一 禁裏のありさま也なり

聖人流罪のために公卿僉議締訖て貫首主檢非違使に召使ところらるゝ處なり

御送の武士等也

鸞聖人配所におもむきたも給ふところ也

越後國府に御下着の御庵室也

親鸞傳繪の成立に關する問題

聖人

國分寺也

下野國むろのやしまへのありさまなり

國府の社也

○下ノ二
笠間の御房のありさまなり

聖人

○下ノ三
ちくわ

板敷山也

山臥聖人をまちたてまつるところ也

聖人ためらふところなくいてあひたま「給ふけしき

聖人（明法房）

明法房（聖人）

（筑波山）

○下ノ四
聖人案内シタマウトコロ也

葦河の宿也

僧房等

○下ノ五前半
五條西洞院御房也

平太郎まいりて熊野詣の事たつね申ところ也

○下ノ五後半
熊野證誠殿

平太郎夢想のところ也

聖人

權現あらわれたまふところ也

○下ノ六
聖人入滅し給ふところ也

御葬送

延仁寺の五三味處也

十三重塔婆是也

聖人の墓所

○下ノ七
聖人遺骨をおさめたてまつるいまの廟堂是也

但し、鶯子本は直に専修寺本の模寫なりと云ふのではない。恐らく鶯子門徒即ち「親鸞上人門弟交名」に謂ふところの

親鸞上人——念信同國住
(常陸)

(常陸)

念信同國住

道念——道觀

念性——弘願

信力

自餘門弟略之

親鸞面授の門弟念信を中心とする常陸鷺子の教團へ頒たれた作者自筆の古寫本があつて、その佚する以前に於て模寫されたものであらう。

次に東京淺草報恩寺本も亦親鸞の直第性信を頭梁とする横會根門徒即ち「親鸞上人門弟等文名」括弧は光齒院本に於ける親鸞上人——性信下總國飯沼住(シモケツノクニヨロツネ)

性信下總之飯沼住

比丘尼證智

性雲

證道

證蓮

明蓮

寂念 (——法義)

順智（——信智）

西信

空智

（智信）

（理性 雖多門弟略之）

この教團に頒たれた作者自筆の略抄本より、室町時代の中葉に至りて轉寫されだものが現存の報恩寺本である。從來この報恩寺本は專修寺本の寫と言はれて來たが、今兩者を仔細に對照するに、本文并に繪相の標出文字に少異を存し、兩本に系統を同うするも、報本は專本とは他に存する一本を底本としたことが知れる。此の如きは又報恩寺に專修寺本に見ゆる第二奥書を存せざる所以でもあると思ふ。

四 大谷曆應本の由來と本願寺々號

（一） 覺如の動靜と曆應本の作成

親鸞傳繪の作者覺如宗昭が建武延元の兵燹を避けて攝州三島の溝杭邊に趨つたのは、建武三年延元の夏のこと
で、其後近江坂本に移り遂に同國瓜生津蒲生郡玉緒村の字に没落して越年したが、その留守中に大谷本願寺の御堂は同
祿し、親鸞の御影等亦その危に遇へることは、前掲の「常樂臺主老衲一期記」四十七歲建武の條に見え、國史の
之を是認する所であつた。然るに同記には之に次で

四十八歲(建武)同春比大上御歸洛、御居住西山(覺如宗昭)久遠上藤(雅康)十六歲前源中納言同宿之間、大上等御同宿彼亭了

四十九歲(曆應)三月(中略)九月依愚咄坊(瓜生津)人也口入預大上御免、同十八日、相伴愚咄坊參了、其時御在京八條源

中納言雅康卿亭也、可同宿之由、被仰之間參給了、(中略)十一月、爲專空沙汰買得御堂(本願寺)六十六貫建立了、其時

和田寂靜令上洛、同致其沙汰了、

五十歲(同)三月之比(中略)四月十二日、大々上三十三廻忌辰也、仍於一條亭被行法事讚、無足之間、名僧等無之、

慈法光德(十五)共行、予病腦之間、不及出現、其後奈有病腦、亭主(中納言)令恐怖歟之由、推量之間、移住大谷、其

時未及房舍造立之沙汰、仍寄宿御堂北局、秋比、大上御入寺南局、慈法對住後戶梃也

とあつて、没落越年の春歸洛して西山久遠寺に居住し、次で覺如の第三子に當る長女が前權中納言壬生雅康の室(時に雅康五十四歲)覺如の女(十六歲)であつた關係により八條の雅康邸に同居することとなり、翌年覺如の長子存覺光玄も瓜生津の

愚咄の斡旋によりて、父覺如の勘氣を許されて同居することゝなつた。而して是歳の冬十一月には高田門徒專空の盡力にて、六十六貫文を以て古御堂を買得し、本願寺を再建したが、この時三河門徒和田の寂靜も上洛してこれに協力した。玄智の「本願寺通紀」にこの御堂を以て「實悟記言大谷殿本堂三間四面、御影堂五間四面者蓋此也」とあるは、眞宗假名聖教所收「實悟記」の「大谷殿ハ本堂阿彌陀堂三間四面、御影堂ハ五間四面也、チイサク御入候ツル事ニ候、慶聞坊サン圖ヲモセラレ候ツル御亭ト、御堂ノ間竹ノ亭トテ其間モ二間ハカリナリケルヲ蓮淳ト拙者ト持申候キ」あるに據つたもので、河内願得寺所藏實悟兼俊(覺如兼壽の弟二十三子十男)自筆にかゝる「蓮如上人仰條々聞書」には左記の如く、このことが詳述されて居る。

古へ本願寺の御坊は東山なり、青蓮院の門跡の御近所なり、いまに草房なり、巧如上人存如上人蓮如上人の御代までの坊也、蓮如上人若くましましき比までは、彼御坊に御座ありき事也、巧如上人の廿五回忌も東山にてまし／＼きと見へたり、彼東山の後房の指圖を敬聞坊は覺られけるを顯證寺蓮淳の所望によりてせられけるを(實悟)拙者も若年にて寫置侍りしかども、享祿の亂に失侍る也、凡阿彌陀堂ばかりは覺ける間、注侍るなり、阿彌陀堂は山科(野)の村村にこのも同多(大)きさ、三間四面也、内は九間也、向は東ノ方一間、六尺の縁に三尺の小縁あり、其外の三方は三尺の小縁までなり、内陣のたゞみまはり敷にて侍りしなり、御影堂も内陣の大きさは同九間にて疊まはりしき、野村にてのもの同キ也、脇の押板も二間なり、霜月報恩講に御傳繪かけらる、押板野村にてのものも同き也、下檜はたゞ東の方へ二間也、已上五間四面の御堂也、其外は三尺の小縁四方にありけると也、後亭もちいさく、其分量指圖おぼえず、御亭とは堂との間に廊下ある中程に亭ナとあり、是を竹の亭ナと云、黒木造の龜相のちん也といへり、惣じて御坊中もせばちいさく、當時はそれ程のちいさき坊は一家中の諸國の坊にも有間敷沙汰にて侍りき、御坊中の後の方に女中の御入候つれども、いづ方に女方衆御入候ともみえ(房)ず、人あるともなく、さび／＼と御入候つる、などゝ其折節の事敬聞房龍玄は物語候し事なり。

これは又、東本願寺内事局所藏の同自筆「蓮如上人一期記」に「存如上人の御時は御不辨ニテ本堂の阿彌陀堂ハタ、三間四面、御影堂ハ五間四面ニテソ侍リケル、遠國ヨリ上洛ノ人モコレナリケレハ、出入ノ人々モスクナク、寺内寺外トテモヒロカラサリケリ」に照應するものである。然るに曆應元年より存如圓兼示寂に至るまで百十九年であるから、曆應當時の買得の古御堂が存如示寂の年より七年後の寛正六年大谷本願寺破却當時まで、果して

よく堪久せしや否やとの疑問なきにあらずと雖も、其間焼亡倒壊再建等の史徴なければ、少くも曆應起工當時の御堂は、「三間四面」と假定するも大過なかるべきか。想ふに其後の百年を俟つて漸次「仰條々聞書」所見の如き寺觀を成したものであらう。

而して翌曆應二年の四月十二日は恰も覺如の父覺惠の三十三回忌に際會したが、不如意の爲に名僧を招請することも出來ず、さびく／＼と一條亭にて行はれた。大谷本願寺は昨冬工を起しはしたが、之に移るまでには進捗しなかつた。時に存覺病み次で室奈有も亦腦むや、存覺は邸主雅康のそれを恐怖するを推量して、未だ附屬の建物に有しない御堂ばかりの大谷に移り、御堂の北局に住した。尋で秋に至りて覺如は其南局に、慈法は後戸の椀に居住することゝなつた。因に雅康は是より八年の後貞和三年二月廿二日薨去、室は「壽二十歳」(通紀)となるから、是より先六年の曆應四年に早世したやうである。然るに覺如は大谷移住に先つて「先年愚草之後一本所持之處」たりし永仁三年淨書の西本願寺本親鸞傳繪は「世上鬪亂之間、炎上之刻、燒失不知行方」とある如く、建曆三年^{延元}の兵燹に罹りて大谷本願寺燒亡の際、傳繪は灰燼に歸したるか、或は他に流出せるか何れにもせよ、畢竟大谷には其影をとゞめぬことゝなり、覺如は其後「不慮得荒本」たので其に據りて自ら「註留」めたと云ふことである。時に「曆應二歲^{卯巳}四月廿四日」であつたことは、前掲の康永再治東本願寺本「本願寺聖人傳繪」末卷の第二奥書を初め、越後淨興寺所藏「御傳鈔」等の奥書に見ゆる所である。想ふにこれは大谷本願寺再建に伴ふ必須の準備であつたが、今其底本となつた荒本と共に所在を失して其内容を知る由もないが、やがて四年の後康永二年に至り再治増修せらるゝに及び、この曆應本は自然その影を没するに至つたものであらう。

但しこの曆應本の題號か初稿本の「善信聖人繪」であつたか、或は推藏略抄本の「善信聖人親傳繪」であつたかは不詳であるが、之に康永再治本の如く「本願寺」を冠するも亦可なるべき時機に到達して居たのである。以下項を改め少しく之を辨じて、康永本における改題との關聯を保たしめやう。

(二) 本願寺々號の起原

大谷本願寺の原態は親鸞聖人の廟堂であつて、親鸞滅後十年の文永九年冬、恐らくは十一月廿八日の祥忌を迎ふるに先つて、親鸞の女覺信は夫禪念の了解を得て、父の墳墓を吉水より北方の大谷の邸内に移し、石塔を建て門弟の懇志に成る廟堂と影像とが造立せられたのに濫傷する。唯善申狀案、親鸞傳而して覺信尼は文永十一年この土地を夫禪念より讓られ、禪念讓狀更に「けんち三ねん十一月七日」附を以て之を「しんらん上人の井中の御てしたちの御なかへ」充てた寄進狀伊勢專修寺所藏には「上人の御はかところ」と云ひ、又「上人の御めうたうの御地とさため」とあるから、是より敷地は廟堂と影像に併せて、親鸞遺弟の共有に歸することゝなつた。加之、覺信尼はこの寄進狀を建治三年九月廿二日に下總佐島の常念、同年十一月七日常陸布河の教念并に下野高田の顯智に、越へて弘安三年十月廿五日には下總飯沼善性の子息智光并に善性の同明證信に充て、時と人と所とを異にして三通を托し、大谷屋地手繼所持目錄以て其永存を期した。當時における廟堂の型は如何であつたか不詳であるが、親鸞傳繪の繪相には六角堂式に象られてある。回顧するに親鸞は誕生より養和元年九歳までは専ら家庭にありて、皇太后宮職の大進を故ありて退官入道された父有範と母公とから宗教的教育を施された、青蓮院で出家得度の後比叡山に登り、念佛思想の搖籃であつた常行堂の一堂僧として、雜務に服しつゝ、天臺教學を中心として顯密の佛教學を兼

修すること二十年であつたが、當時山上の状況は一部の少數者を除けば、皆祈禱佛教に皈依して其施入にかゝる莊園等は益々多きを加へ、僧侶は優遇に馴れて驕傲となり、畢竟山上は塵外に出づるものではなかつた。然るに當時已に京都吉水に於て専修念佛の思想信仰を唱導しつゝある法然の高名は山上にも波及して、秘にそれに關心を持つた親鸞は、舊佛教に對する疑問を愈々深め、吉水の新興教團に投すべきや否やを、豫てより私淑せる日本佛教の開祖にして淨土教の信奉者であらせられた聖德太子の聖靈の御前に聖判を請はんとし、之を教界の時代思想であつた本地垂迹説に照應して、太子の本地なる觀世音菩薩をまつれる京都六角堂に、一百箇日の參籠をつゞけて滿願に近い九十五日の曉、豫て太子の自偈と稱するものに表現された淨土教思想が胸奥に潜在して居たのが、堂内の聖境と俟つて夢に太子の告命として顯現した。かくて親鸞は意を決して門を下り、斷然法然の吉水教團へ入室したのである。惠信尼消
息參照、然れば親鸞の廟堂として六角堂式は最もふさわしきものと謂へる。而して其廟域は親鸞八十六歳の正嘉二年七月二十七日に、禪念が八十貫文を以て購得した當時の沽券案西本願
寺所藏によると、屋地の積は五十一丈とあるから五千平方尺の百四十二坪であつた。然るに表の方は南北五丈二尺五寸、裏の方は南北四丈五尺、奥行は東西十一丈五尺とあるから、表裏の二面が併行して居るなれば、積は五十六丈強、坪數にして百五十六坪となりて券面とは約十四坪の差を生ずる。想ふにこの相違は表裏の二面が併行しないで、東西の奥行十一丈五尺は其長き場所に於て計量したものの如く、これよりも短き場所もありて、實の面積のそれよりも縮少され、實際には百四十二坪しかなかつたものと思ふ。されば四至は直線を以て限らるべき形勢でなく、積五丈強即ち約十四坪を減すべき變形の土地であつたことが想察される。而して其位置は今小路の南にありて、西即ち表

の方は大道に面し、東即ち裏の方は塚の杭が打たれて、北と南の兩隣は何れも宅地であつたことが見えて居る。然るにこの土地の南に隣接した所を、親鸞滅後三十四年、恰も親鸞傳繪の作成の翌年に當る永仁四年七月十七日を以て、遺弟等が買入れて廟域を擴張した當時の沽券が現存して專修寺所藏西の表に面した大道とは七觀音に至る大道、東南は越中律師の領地であり、又この擴張の土地を距て、其南には大進法眼の領があり、祇園林はこの擴張地の南西に位したことが跡づけられた。而してこの取擧げられた土地は廟堂創立の當時、尼「せうあみたふ」の宅地であつたことが「しゝの御はう」(慈信房澄海)に充てた「ふんゑい四ねん二月十一日」(文永)附讓狀專修寺所藏に見えて疑ふべきでない。

かくて大谷廟堂の留守職は初代覺信尼の建治弘安の寄進狀によりて、子の覺惠專證に譲られたが、覺惠の異兄弟唯善は大谷横領の異志を抱き、正安三年十二月大谷安堵の院宣を下賜せられんことを申請案、專修寺所藏したより以來、紛擾を極め迂餘曲折したが、覺惠は其落着を見極めずして入寂した。而して其子覺如宗昭は門弟の意志を受け、亡父に代りて唯善に對抗し、終に「元享四年四月六日」附本所青蓮院より「親鸞上人影堂留守職」は「門弟等強非自專限哉、何況寄事左右門弟等中動欲相妨留守職之條、一類別心蓋張行欺、太以不可然(中略)於留守職者、永守附屬狀、敢不可其他妨之旨」と血脈相承の安堵狀を得て、唯善の非望には最後の裁斷が下された。されば順序としては言ふまでもなく、又其功績から見ても當然覺如は直に留守職となるべき筈であつたが、門弟は容易に之を承認しなかつた。それには種々の事情があつたが、最も主要なるものは覺如が祖母覺信尼の素意、即ち建長弘安の寄進狀には覺信尼の子孫たりとも門弟の同意なくしては、廟堂敷地の賣却入質等を絶対に禁止し、

若し之に違背する子孫あれば、直に官廳に訴へて問罪處斷して門弟等の意に叶へる者を選任されたき旨を記し、以て廟堂維持の責任を門弟の集團に皈せしめ、その全からむことを希求すると同時に、墓所の管理には己が子孫をして之に當らしめ、以て子孫の生活保障を要求したものであつた。この謂ゆる「御はかをあつけ」られた子孫は、畢竟親鸞廟の「御るすし候はんするあまかことも」であつて、爾來「るすしき」弘安三年十月廿六日附覺信尼讓狀の名稱を以て尼公の子孫が之を繼承せんとした。然れどもこの留守職は決して後世におけるが如く、本願寺教團に君臨するものでなく、覺信尼の素意は寄進狀の明文に「しんらん上人の後てしたちの御心にかないて候はんものをは、この御はかところとあつけて」云々と、廟堂留守職の進退の權限を全く門弟に附與したのである。かくて留守職と門弟との關係は明であつて、覺信尼の素意は曲ぐべきでなかつたが、想ふに親鸞在在中は親鸞が教團の表現人教主であると同時に、表現法教理法門信仰であつて人法の中心となつたが、入滅の後となつては前者は影像であり後者は遺弟であると言へやう。然るに法は縱令面授の直第によつて表現せらるゝとはいへ、一ならぬ多數は其所に分烈を豫想しなくてはならぬ。さればこそ覺信尼は豫め其用意として、留守職進退の權を門弟に與へて其總意に俟たんとしたのであつた。されど此の如き覺信尼の素意を徹底する爲には、時勢に對處して展開すべき必要がある。即ち門弟は何れの場合にも教法の中心たり得るものではない。況んやその大多數が謂ゆる田夫野人十二箇條誓約書であつて、會々其中には達識の者があつたとしても、所詮はこの世から影を没すべき運命を持つて居る。この

嚴肅なる事實に眼覺めた留守職第三世覺如は、斷然と自ら立つて人法一致の表現者善知識たらむとしたから、門弟は之を嫌避して覺如の留守職就任を肯じなかつたのである。然るに三河門徒寂靜等の懇望により「延慶二年西

七月廿六日」附を以て「親鸞聖人御門弟中え令懇望事條々事」十二箇條に互る誓約書を門弟に交付し、輕うじて就職した。

かくて覺如は年來抱懐せる思想の實現に邁進し、先づ中央集權の具體的機構として大谷廟堂の寺院化を企圖した。即ち留守職就任の第三年正和元には夙も大谷芽堂に專修寺と云ふ額をかけんとしたことに其萌芽を認めねばならぬ。左記「常樂臺主老衲一期記」の文はこれを示すものである。備考、本願寺號の問題に就ては拙著眞宗史研究所收の覺如上人の中央集權と本願寺法主の源流と題する論考に詳しいが、便宜その一部を以下重説する。

二十三歳正和元夏頃、爲法智發起被額寺號專修寺、同人計申之、勘解由小路二位入道經尹卿法名寂尹書之、存覺光玄予申錦小路僧正誂之、秋頃山門事書到來、其旨趣一向專修者往古所停廢也、而今專修之號不可然、早可破却云々、座主裏築地僧正公什也、附弟慈什僧正者、應司禪尼多羅卿伯母曾孫之間、以彼緣令談座主、仍無爲也、然而猶不休歟、狂卿改寺號、然者先可撤額之間、座主並玄智僧正、相斗之間、被撤其額、後日法智、申下吾寺、用彼寺號打也云云、

これによると忽ち山門の故障異議によりて專修寺々號額に徹退され、覺如の企圖した大谷廟堂寺院化の標示は失敗に販した。但しこの撤去された額は其進言者たりし安積の法智が申請けて自分の菴居に之を掲げたところから、奥州邊までは山門の迫害も及ばなかつたものであらう。一期記には其翌々年の條に

(覺如宗昭)

二十五歳正和三春頃、大上御下向尾州、春扈從了、廿餘日御逗留、大上連々御所勞之間、當時管領事、自御存日日被讓與之由、自秋頃速々雖被仰下、奉固辭之處、於身者、可退當時、於管領事、不隨命者、以聖跡可掛牛

馬之蹄歟、可在意之由被仰之間、此上固辭無據歟之間、奉承諾、仍十二月十五日請取之、其時絹一疋用途百疋賜之、年内無可上洛之人、越年已下令周章之處、法智當年燈明遲引、仍廿八日五百疋到來之間、吁冥慮之由御感、以之如形致越年等之沙汰了、御渡世之料足、上下四人之衣食、被定員數了、

とあつて、正和三年の頃には覺如の態度に慊らぬ門弟達が、豫てより燈明料即ち志納金を中絶して、大谷の經濟は甚だしく窮乏した。然るに當年の十二月廿五日、存覺は再三國辭を重ねた大谷の管領を止むなく承諾したが、其時父の覺如より請繼いだ大谷の全財産は絹一疋と用途百疋に過ぎなかつた。加之ず、是歳は年内上洛の門侶なく越年は危惧されたが、豫てより大谷に厚意を寄せた安積の法智が、漸く押詰つた十二月廿八日に五百疋の燈明料を進納したので、大谷は辛うじて越年するを得たと云ふ状態であつた。さればかゝる經濟的窮迫は、一層覺如をして中央集權と廟堂寺院化の必要を深感せしめたであらう。蓋し本願寺の名稱はこの頃を契機として漸次發生したものの如く、是より七年を距てた元享元年には自他の公文書の上に、何れも「本願寺」號が明記されてある史證からは認められるのである。即ち一は親鸞門弟の申狀であつて、現に左記の案を西本願寺に襲藏する。

(端裏書)
申狀案 奥州淺香法智房申問予我計之

(本文)
本願寺親鸞上人門弟等謹言上

欲早賜御舉狀愁申關東、且任先規且依興隆佛法政化任往跡可令勤行旨、蒙裁許全紹隆專修念佛事

右當寺者山門妙香院之御進止、親鸞上人之靈跡也、云四海安寧之祈願、云九品託生之教行、專酬源空親鸞之貴流、諸國散在門弟等、長日不退勤行敢無懈緩者也、爰去乾元之比、號一向衆諸國橫行放埒輩、若依有非分之行

儀敷、被禁遏之刻、以當門徒則令混亂彼浪人等、可令停廢之由、在々所々結構之條、尤不便之次等也、門弟等偏守列祖之規矩、下道場於有緣之地、令弘通末世相應教法之條、有何咎、曾無所謬、只魔障塞理途、卑聽未上達之故敷、具被聞食者當于德政御代爭可被禁遏、濁世末代之目足哉、一朝之護持何事如正法之再興哉、然者早賜御舉狀、爲愁申關東蒙御下知粗言上如件

元亨元年二月日

而して他は左記の本所妙香院の舉狀にして、これも亦その案を西本願寺に傳へて居る。

(端裏書)
本所妙香院御舉狀案 奥州淺香法智坊申問予秘計之

(本文)
本願寺親鸞上人門弟等、申專修念佛興行事申狀如此候、仔細見狀候敷之由、妙香院僧正御房可申旨候也、恐々

謹言

(別筆)
「元亨元辛酉」

二月廿日

權大僧都經尋

謹上 相模 守殿

右の文書に妙香院を以て本所と冠する所以は、大谷廟堂の敷地が後に智恩院中興廿二代 周譽珠琳に併せられた法樂寺の領

域に屬し、法樂寺は山門妙香院の別院であつたから、妙香院は大谷の本所となり其管領下に支配されたのである。加之、當時妙香院は青蓮院門跡の兼管する所であつたから、かの大谷敷地の紛擾に當つては何時も青蓮院の裁決を要したのであつた。華頂要略にはこの土地に對する支配關係を明示するものがある。即ち

(六三) 青蓮院御門跡御管領之所々爲御本坊別稱號之寺院分別(中略)妙香院、在于比叡山飯室谷明王院北邊也、當院者慈忍和尚御住坊也、青蓮院良快大僧正御傳領之後爲御門跡相承也(下略)

(八三) 門葉記日、法樂寺者妙香院別院也、字號大谷寺、智恩院是也、

(八七) 智恩院(中略)當寺根元者慈鎮和尚ノ御管領、或妙香院の別院トモ云、妙告院は在飯室青門御管領所也其別院ヲ法然上人ニ讓

與給フト言、別上人ノ住坊トシテ智恩院ト稱ス、此邊ノ地名大谷ナレハ世俗ニ大谷寺トモ云、終に勅額ヲ下給フニ至リ、周譽上人ノ時法樂寺無量壽院等ノ敷地を含メテ智恩院ノ境内ヲ廣ム(下略)

而して又、左記の文書案、西本願寺所藏は唯善の大谷横領を企て、門弟等と争ひ、異父兄覺惠は其落着を見極めずして入

寂し、其子覺如は専ら門弟を代表して唯善に對抗し、遂に龜山正延兩御代の院宣を仰ぎ使應の裁斷慶延を得て、

大谷の管領權を完全に把握するに至つた時、青蓮院より送られた下知狀に兼ねた抗議書であるが、大谷・法樂・妙香院・青蓮院の關係を當時に即して能く示して居ると同時に、本願寺々號立稱の最高年限を制約する一文獻でもあると思ふ。

(端裏書) 本所御下知案文保二年十一月十三日

(本文) 親鸞上人門弟等唯善相論影堂並敷地等事、兩方申趣雖多子細、所詮如財主尼覺信寄進狀者、可爲上人門弟等進

退之旨分明也、而唯善可相傳領掌之由申賜 院宣、門弟等持覺信寄進狀等申様子細、預二代 勅裁蒙使應裁斷

了、唯善猶押領之條不可遁違 勅之科(中略)、凡法樂寺領者、本所一圓之管領、更非 勅裁之地、而閣本所兩

方仰 聖斷之條、雖不可然、諸國散在之門弟等、無案内之由令申之上、已可爲本所成敗之旨、被下 院宣之間、

不及別沙汰之由、去延慶二年七月十九日被下本所御下知之間、彼正文預置信寂之處、他界之刻、理嚴猥抑留之間、爲後證重可被書下之由、法智以下門弟等申請之趣、非其子細歟、然者御下知之旨、更不可相違者、依妙香院僧正御高御氣色執達如件

文保二年十一月十三日

親鸞上人御門弟御中

裏書云

親鸞上人門弟等御中

法眼承任奉

想ふに本文書は正安延慶の院宣廳裁が下つてより約十年の後になるから、此間に青蓮院の門弟等の態度に對する不快の點が深められて、本所と被管との間に圓滑を缺くことゝなつた。專修寺々號額の撤回は、實に本文書の文保二年に先立つこと六年であつた。斯て法智等は青蓮院に下知狀の再下附を求めたもので、本所は文中「早任本願主覺信之素意爲門弟等之進止可專後追孝」前掲中略の部との厚意を示しながら、次で廟堂の敷地は法樂寺の領域であるから一に當門跡の下知を俟たなくてはならぬ。それを被管の分限を越えて本所を擱きて院宣を仰ぎ廳裁を得んとするは不都合であると將來を誡めたものであらう。然るに今や是歲より三年を経ずして本所妙香院より鎌倉に出せる舉狀には、前掲の如く親鸞上人の門弟に冠するに「本願寺」を以てした。かくて本願寺號の起原は元亨元年にありとすべく、更らに尅實すれば恐らく青蓮院文保の下知狀にはは、未だ親鸞聖人の門弟に本願寺を冠せざるより見れば、文保二年より元亨元年に至る三年間に大谷廟堂を改めて本願寺を立稱したること疑ふべきでない。

されば大谷曆應本にして現存せば、その題號に「本願寺」を冠することありとするも、敢て不當ではないのである。

五 増補改題の意圖と定本の成立

(一) 東本願寺康永本の内容と増補改題の意圖

東本願寺には「本願寺聖人傳繪」と題する四軸を襲藏し、詞書は作者覺如宗昭の自筆、繪相は二筆に分れ、上二卷は圓寂、下二卷は宗舜、いづれも康樂寺流畫家の筆に成り、左記の奥書に詳しい。

(上本)
康永第二載 癸未 應鏡中旬比終畫圖篇訖

(上末)
康永第二載 癸未 十月中旬比、依發願、終畫圖之功畢、而間頽齡覃八句算、兩眼朦朧、雖然慙厥詞如形染紫毫之處

如向闇夜、不辨筆點、仍散々無極、後見招恥辱者而已、

大和尚位宗昭 七十四

畫工康樂寺沙彌圓寂

(下本)
康永二歲 癸未 十一月一日繪圖染筆訖

沙門宗昭 七十

(下末)
① 右緣起畫圖之志、偏爲智恩報德、不爲戲論狂言、剩又染紫毫、拾翰林、其躰尤拙、其詞是苟、付冥付顯、有痛有職、雖然只憑後見賢者之取捨、無願當時愚案之詭謬而已

于時永仁第三曆應鐘中旬第二天至晡時終草書之篇訖

執筆法印宗昭

畫工法眼淨賀號康樂寺

(2) 曆應二歲^卯巳四月廿四日、以或本俄奉書寫之、先年愚草之後、一本所持之處世上鬪亂之間、炎上之刻、燒失不知行方、而今不慮得荒本、註留之者也耳、

桑門宗昭

(3) 康永二載癸未十一月二日染筆訖

釋宗昭

畫工大法師宗舜康樂寺弟子

これによると詞書作者覺如の七十四歳康永二年十月中旬に上卷成り、十一月一日に至り下卷の前半、翌日その後半の出來せることが窺はれる。

然るに此本は永く東本願寺の寶庫に秘藏せられて閱覽を許されなかつたが、明治の末葉に至り初めて公にされたもので、古來通説の謂ゆる康永再治の根元正本でありながら、多くはこの系統を引く第二次古寫本を以て、その事が論考されたやうである。今、此本と初稿本とを對照するに、其増補されたる部分は上卷第三段太子告命の次へ、第四段として蓮位夢想を加へ、以下順次繰下げて上卷八段下卷七段合計十五段となつた。即ち

上卷八段（第四段以下各段順次繰下げ）

第四段（蓮位夢想）門弟蓮位の夢想 親鸞八四歳建長八年

而してこの増補は大谷本願寺に於て初稿本「善信聖人繪」建武延元の兵燹を機として一時佚書を逸し、三年の後ち一荒本を得て其

親鸞傳繪の成立に關する問題

を書寫した曆應本は、其底本と共に現存せずして其内容を知るに由なきも、作者が荒本と稱するからには覺如の意に満たなかつたものであるに相違ない。されば之を再検討して定本を作成すべき意圖を有したことは、蓋し想像に難からざること、やがて謂ゆる再治本の出現となつた。然り而して其内容を檢するに、前にも一言した如く今も亦年次を無視し、選擇集の附屬と法然の眞影圖畫との前に蓮位の夢想を編入増補した作者の意圖は、想ふに次の章段にある人法然の眞影の法法然の著書法然の著選擇集一致の表現を、人表現法として其序曲に充てたものと見るべきであり、又この蓮位夢想の一章段か吉水教團の入室と六角堂の夢想との次にある所以は、前者によりて勢至の化身たる法然上人の他力念佛教に歸し、後者によりて觀音の化身たる聖德太子より其念佛弘通は在家生活の中に於てなざるべきものであることを夢告された。かくて阿彌陀如來の信仰を完成することゝなるから、次の章段に、この信仰生活に入りたる親鸞は阿彌陀佛として表現されたもので、彌陀太子の思想信仰を基調として法然の教學を傳繼する親鸞聖人の觀音日本佛教の開祖聖德太子 勢至日本淨土教の祖師法然上人を逆次に擧げて、脇士としての觀音勢至の目的は、中尊阿彌陀佛として描き出されるのは當然の展開であると信ずる。宣なる哉、斯の如き信仰は己に親鸞在世に存したもので、左記の親鸞の室惠信尼の消息は之を最も能く平叙するものではなからうか。

(端裏書別筆)

「惠信御房御筆」

(端書)(文) (親鸞)(比叡)(山)(堂僧)(勤)

「このもんそ、殿ひへのやまにたうそうつとめておはしましけるか、やまをいて、六かくたうに、百日

(籠)(後世)(祈)(曉)(示現)(文)(御覽)

こもらせ給て、こせの事いのみ申させ給ける、九十五日のあか月の御しけんのもんなり、こらん候へとて、

(書記)

かきしるしてまいらせ候、」

(去年、弘長二年) (文) (同) (廿日余) (髓) (見) (親鸞) (往生)

こそその十二月一日の御ふみ、□はつかあまりにたしかにみ候ぬ、なによりも殿の御わうしやう、中々はしめて

申におよはず候、やまをいで、六かくとうに百日こもらせ給て、こせをいのらせ給けるに、九十五日のあか月、

(及) (聖徳太子) (結) (示現) (預) (髓) (法然)

しやうとくたいしのもんをむすひて、しけんにあつからせ給て候ければ、やかてそのあか月いてさせ給て、こ

せのたすからんする上人にあいませんとたつねまいらせて、ほうねん上人にあいまいらせて、又六かくたう

(助) (會) (訪) (照) (大) (唯)

に百日こもらせ給て候けるやうに、又百か日ふるにもてるにも、いかなるたい事にも、まいりてありしに、た

ゝこせの事は、よき人にもあしきにも、おなしやうにしやうしいつへきみちをは、たゝすちにおほせられ候

(善) (惡) (同) (生死) (出) (道) (筋)

しを、うけ給はりさためて候しかは、(法然上人) (渡) (處) (人はいかにも申せ、たとひあ

(惡道) (世々生々) (迷) (却説) (常陸) (下妻) (境) (郷)

くたうにわたらせ給へしと申とも、せゝしやうゝにも、まよいければこそありけめとまで、思まいらするみ

なれば、やうゝに人の申候し時も、おほせ候しなり、さてひたちのしもつまと申候ところに、さかいのかう

(様々) (時) (夢) (樣) (堂) (供養) (覺) (東向) (堂) (建) (前) (鳥)

と申ところに候しとき、ゆめを見て候しやうは、たうくやうかとおほへて、ひんかしむきに御たうはたちて候

(試樂) (立明) (白) (西) (前) (居) (佛) (懸) (體) (一たいほたゝほとけの御か

り井のやうなるに、よこさまにわたりたるものに、ほとけをかけまいらせて候か、一たいほたゝほとけの御か

(横様) (佛) (懸) (體) (一たいほたゝほとけの御か

ほにてわたらせ給はて、たゝひかりのきやほとけのつくわうのやうにて、まさしき御かたちはみへさせ給はす、

(光) (氣) (頭光) (形) (見) (何佛)

たゝひかうはかりにてわたらせ給、いま一たいはまさしき佛の御かほにてわたらせ給候しかは、これはなにほ

とけにてわたらせ給そと申候へは、申人はなに人もおほへす、あのひかりはかりにてわたらせ給は、あれこ

(法然) (勢至菩薩) (覺) (佛) (何佛)

あれはくわんおんにてわたらせ給そかし、あれこそせんしんの御房よと申とおほへて、うちおとろきて候しに(觀音)

こそ、ゆめにて候けるとは思て候しか、さは候へともさやうな事は、人にも申さぬとき、候しうへ、あまか(善信親鸞)

さやうの事申候らむは、けに(實)しく人も思ましく候へは、てんせい人にも申さて、上人の事はかりをは、と(左様)

のに申て候しかは、ゆめにはしなわいあまたある中に、これそしちむにてある、上人をはしよく(天性)にせいしほ(問敷)

さつのけしんとゆめにもみまいらする事、あまたありと申うへ、せいしほさつはちゑのかきりにて、しかしな(實夢)

からひかりにてわたらせ給と候しかとも、くわんおんの御事は申さす候しかとも、心はかりはそのうち(諸所)

かせては思まいらせす候しなり、かく御心へ候へし、されは御りんすはいかにもわたらせ給へ、うたかひ思ま(其後)

いらせぬうへ、おなし事ながら、ますかたも御りむすにあいまいらせて候ける、おやこのちきりと申ながら、(打任)

ふかくこそおほえ候へは、うれしく候へ(得)

親鸞が北嶺における宗教生活の行詰りを洛陽六角堂の聖境に靜思して、聖德太子の御思想を基調として所信に邁

進すべきを決意し、豫て山上にも波及しつゝあつた法然の高名を慕ふて吉水教團に入室したことは、この女覺信

に充てた夫人の消息こそ第一の史料であるが、就中、夢現の「ほとけ」二體の中「ひかりばかり」の一體は「ほ

うねん上人にてわたらせ給へ、せいしほさつにてわたらせ給ぞかし」と聞ける親鸞の室惠信は「まさしく佛の御

かほにてわたらせ給」ふ他の一體を「くわんおんにてわたらせ給ぞかし、あれこそせんしんの御房よ」と聞くや、(親鸞)

驚愕して夢醒むとある。後、夫親鸞に「上人の御事ばかり」を語りて、その「しちむ」なる證言を得たが、夫の(法然)

生存中「くわんおんの御事は申さす」たゞ自己の胸奥に秘めて「心ばかりはそののちうちまかせては思まいせら(親鸞)

ず」夫聖人親鸞に限りなき崇敬を致した其眞景は、何人にも彷彿と感知せられやう。此の如きは蓋し欺かざる宗教的情緒であつて、やがて曾孫覺如の時代に來りて、蓮位夢想の信解を生成することは當然すぎる思想的展開であつて、傳繪のこの位置に補入せらるべき所以は、何等疑ふべきでない。従つて親鸞傳繪は、依然として編年體の傳記であることを主張し得らるゝと思ふ。

而して又、此本の題號に「本願寺」を冠することは、己に作者の覺如が大谷廟堂を本願寺と公稱してより、少くも二十三年を經過して、地方教團の中央集權を實施し本願寺中心主義の覺如の經綸は、遺憾なく建現されつゝあつたから、本書の再檢討と共に「善信聖人繪」は斷然と「本願寺聖人傳繪」と改題されたもので、覺如の抱懷する態度は、本書の題號の上にも之を認識することが出来る。因に此の繪卷は他本と異り、各卷畫圖の筆者が明確に知られて、西本願寺の初稿本や専修寺の推敲略抄本を初め、其他の古寫本が多く畫淨賀と傳ふるが如き不確實のものでなく、上卷本末の二軸は圓寂、下卷本末の二軸は宗舜、いづれも正しく康樂寺派畫家の筆に成れるものである。先年信濃鹽崎康樂寺にて閲覽した「白鳥山代々薄」と題する同寺の過去帳には(上下略ス)

延文元年

二代 法眼淨 賀信
光

二月十三日

八十二歳

應安三成年

三代 淨曜宗舜

八月十八日 大僧都

七十八歳

親鸞傳繪の成立に關する問題

至徳元酉年

四代 淨蓮圓寂

四月九日 大法師

六十七歳

とありて、淨賀—宗舜—圓寂の順序に列せられ、淨賀宗舜が父子なると同じく、宗舜と圓寂も父子であり、康永二年には父宗舜は五十一歳、子圓寂は二十六歳であつたことが知られる。

(二) 定本の系統を引く古寫本

親鸞傳繪の再治増補は言ふまでもなく、且つ確實なる點に於て其改題も康永二年作者自筆にかゝる東本願寺本に始まるとせば、是より康永本は親鸞傳繪の定本となつた。

而して此定本に基く古寫本に少くも四本を教へることが出来る。其一は信濃康樂寺本にして、東派の宗誓が遺徳法輪集に「覺如上人二通ヲエカ、シメ給ヒ、一通ヲト、メナサレイマ東門跡ニアリ、一通ハ淨賀ヘクダサレ今當寺ニ安置セリ」といひ、又西派の玄智が淨土眞宗教典志に「信濃康樂寺卷繪、曆應二年己卯所畫本罹于兵燹、康永二年癸未十一月重有之、詞宗昭師、康樂寺弟子宗舜」と徳川時代東西本願寺の宗史家の傳へるものである。

但し玄智の考によると曆應本は兵火にかゝつたことゝなるが、これは前にも述べた如く恐らく建武三年^{延元}の亂

に傳繪の初稿本が大谷本願寺の焼亡と共に「不知行方」になつたと云ふ、東本願寺康永本末卷第二奥書と同文のものを曲解したもので、曆應本が兵燹に罹つたのでなく、永仁の初稿が佚したから、曆應二年^{正元}に或る荒本よ

り書寫したものであつて、其底本となつた荒本も曆應本も共に現存しないことは前に述べた所であつて、曆應二

年^{延元}四月以後康永二年^{興國}十一月に至る五年間に互り、京都には兵亂なく、曆應二年再建されたる大谷本願寺

焼亡のことも見えないから、これは全く玄智の誤解である。然るに私は、先年康樂寺を訪れ此本を索めたが現存せず、同寺に存在するものは徳川時代の寫と見るべき四軸であつて、奥書には「根本奥書云」として東本願寺康永本の下末第一奥書厥を其、訖を畢に作り、法印宗昭を覺如に改むをとめて居る。想ふに御直弟教在記に「松平加賀守殿御拜見書寫被成候」とあるが如き轉寫の場合に、新しく寫されたものが殘留して寫本が其所持を失したものはなからうか。

其二は上總照願寺所藏の「本願寺親鸞聖人傳繪」四軸にして、親鸞傳繪の傳繪の再治増補東本願寺康永本の行はれた翌年康永三に、詞書は轉法輪公忠の筆、繪相は淨賀の筆と傳へ、同年十一月一日詞書の作者覺如に其外題と左記奥

書の染筆を請へるものである。但し外題は覺如の筆蹟なるが如しと雖も、奥書は疑ふべきものである。

(一) 康永三歲甲申十月一日外題書之 釋覺如 七十

(二) 康永三載甲申仲冬一日外題書之 釋覺如 七十

(三) 康永三歲甲申十一月一日外題書之 釋覺如 七十

(四) 右(中略、康樂寺本に同じ、但し畫工以下の十字なし)

康永三年甲申仲冬朔日外體書之 釋覺如 七十

この詞書筆者轉法輪公忠は永徳二年覺如寂後三一十二月廿七日薨去し、畫工淨賀は康永三年六十八歳であるから年代の支障はないが、他に傍證なく、たゞ徳川時代この繪卷を舊藏した常陸の照願寺には畠山牛菴の極書が殘され、文に「親鸞上人之緣起全部四卷、詞書者轉法輪殿公忠公花翰無疑訝者也、可以爲家藏之右物、且應主人之求、染管類以證之而已、寛文五年應鐘下旬、法橋牛菴隨世(朱印)」とある。

其三は現に東本願寺の所藏に歸したる「本願寺聖人親鸞傳繪」四軸にして、第一軸の首には斯く題するも、第二軸の尾には「本願寺上人繪」と題し、この兩軸の終には「釋弘願」と署名し、最後の第四軸には左記の奥書がある。

- (一) 右(下略、東本願寺所藏康永本下未第一奥書に同じ、但し跋を共に作り、法印宗昭を桑門覺如に改め、畫工以下の十字なし)
 (二) 貞和二歲闍茂之曆、應鐘四日禺中之天、駢筆端終書切而已

光 養 丸 十四歲
 釋 弘 願

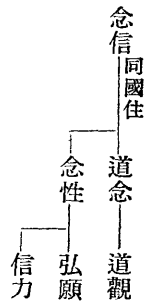
この筆者光養丸は覺如の孫、善如俊玄にして正慶二年二月二日の生誕であるから、貞和二年には十四歳となりて疑ふべきでない。石山時代「本願寺系圖」龍谷大學所藏には俊玄に註して「能書」通記には以とある。善書聞。然るに弘願は常

陸島栖無量壽寺には常陸港淨光寺の「港村淨光寺系圖」を傳へ、中に「賴貞歸專修念佛發心、法名唯佛房、佛光寺開基——唯圓(註略ス)

——唯秀中納言、弘願法名唯秀となりて、同寺三世唯秀の俗稱に弘願の名あれども、これはこの繪卷がもと淨光寺の舊藏

にかゝり、徳川時代の聖跡巡拜者は、恰も上總大原照願寺の繪卷を常陸鷺子照願寺に於て拜觀したると同様に、常陸港淨光寺にて之に拜接したから、この弘願の名に擬してこの系圖の註記が作られたもので、恐らく其所傳は徳川時代の初期を上るものではあるまいと思はれる。已に「釋弘願」とあるからには弘願は俗名でなく、法號と見做すべきで「中納言弘願法名唯秀」の註記とは出會はない。さればむしろ「親鸞上人門弟等父名」に

親鸞上人——念信同(常陸)國住



自余門弟略之

とある常陸鷲子念信の孫弟「弘願」に充つべきものゝやうである。この他に同筆「釋弘願」の署名を有する「法然聖人繪」知恩院一卷、男爵川崎武之助氏三卷、男爵團伊能氏一卷、帝室博物館模本二卷各所藏ありて、この弘願の署名と詞書本文の筆蹟とが酷似するより見て、弘願は一應詞書の筆者とも見られるが、殊に智恩院所藏本の卷末に「黒谷上人繪、釋弘願」又東京帝室博物館に藏する模本の卷末に「黒谷上人傳第三、釋弘願」とある型式が如何にも詞書筆者の觀を呈するけれども、之を前掲東本願寺所藏の親鸞傳繪與書に對照する時は「釋弘願」は連署式となつて、詞書の筆者は別に善如俊玄の自署する所である。されば弘願は願主又は所藏者の署名と見るべきではなからうか。私は前稿に於ては親鸞傳繪の末軸の與書を重視して單に願主と考へたが、同書第一第二の兩軸卷末の署名を再考し、且つ法然上人繪に思ひ至る時、むしろ所藏者名とするの妥當なるに想到した。因にこの繪の東本願寺の有に歸したるは、明治以後のことにして、この圖卷各に左記の貼紙ありて

乙貳號

下總荒野村

寶滿寺

親鸞傳繪の成立に關する問題

十貳品ノ内

これにより徳川末に常陸港淨光寺より下總コシヤ荒野コシヤ銚子町銚子町寶滿寺に移り、尋で明治十一年十二月東本願寺に納置することゝなつた。但し淨光寺には現に其模本を所藏する。

其四は嘗て木邊派錦織寺に存したるものにして、詞書は作者覺如の長子存覺光玄が錦織寺の懇請によりて筆を染めたもので、一度延文五年覺如寂後九、五月八日に書上げられたが、何かの都合にて其功畢を十一月十五日に改めて奥書されたものゝやうに窺はれる。而してこの史證は存覺が建武の頃より應安の頃に至るまでにものした、本尊影像聖教等の銘・札・表書・裏書等の留書を、現に其自筆本を京都常樂寺に襲藏し、世に「存覺上人袖日記」と稱せられ、中に「錦織寺繪事」と題して標記する所に明である。本項の詳細は拙著「眞宗史研究」に譲る。

六 結 語

古は永仁初稿康永再治として何等疑はれなかつた親鸞傳繪の成立も、晚近本文研究の促進に伴ひ、近時山上正尊氏は下記昭和十一年七月説の如く考へられた。

初草本上六下七

永仁三年十月十二日(正)

元大谷本廟安置缺本

永仁三年十二月十三日(復)

高田派專修寺所藏

初訂本上七下七

嘉曆二年十月

本派本願寺所藏

再訂本上八下七(但し「下卷第五段の熊野現異の後半を添附す」と註記するより見れば初訂本はこの後半を缺くと見たるが如し)

曆應二年四月廿四日

重訂本上八下七

康永二年十月二日(一脱カ)

大谷派本願寺所藏

尋で^{翌十}二年私は右の新発見にかゝる西本願寺本の嘉曆二年に書寫せられたること、并に同本の下卷第五段は前半の平太郎熊野參詣に限りて後半の證誠殿における夢想に及ばざるが如き新説を承けて、左記の如く順序を附けた。
初稿上六下七元

永仁三年十月十二日

(建武三延元々)
大谷廟堂の回祿と共に焼失

永仁三年十二月十二日轉寫

高田派專修寺所藏

第一次補修上七下七

本派本願寺所藏

元亨二年二月以前(本願寺號成立以前)

第二次補修上七下七(下卷第五段の後半増補)

貞治二年三月一日以前(近江明性寺所藏御傳鈔轉寫以前)

第三次補修上八下七

康永二年十一月二日

大谷派本願寺所藏

親鸞傳繪の成立に關する問題

二四九

然るに其後昭和十四年七月日下無倫氏は山上氏に質して西本願寺の奥書「嘉曆丁卯」は「應仰可信」の誤讀に過ぎなかつたと云ふ回答に接して、下記の如く講述された。

初稿本上六下七

永仁三年十月十二日

(建武三延元)

大谷廟堂炎上と共に焼失

永仁年十二月十三日轉寫

高田派專修寺所藏

再治本上七下七

鎌倉末初稿當時を距ること餘り遠からざる時代

本派本願寺所藏

重訂本上八下七

康永二年十一月二日

大谷派本願寺所藏

かくて私は「親鸞傳繪」成立の問題を再検討し、前説を改めて

初稿清書本上七下七

永仁三年十月十三日

廟堂↓琳阿↓
本派本願寺所藏

推敲略抄本上六(第七略)下七(第五後半略)

永仁三年十二月十三日

高田派專修寺所藏

再治増補本上八下七

康永二年十一月二日

大谷派本願寺所藏

右の如く考定することゝなつた。本稿は其經緯を詳にしたもので、永仁初稿康永再治の古傳に復原して、之を學的に支持せんとするにある。

切支丹禁教考

櫻井匡

切支丹宗即ち基督教の傳來は天文十八年耶蘇教社の宣教師フランシス、サヴィキの渡來に始まる。サヴィキは我が國に基督教を傳道する事を目的として渡來した。幸にして上陸せる鹿兒島の地は案内者となつた彌次郎の郷里であつたし、鐵砲傳來の地でもあつた關係もあらうか、領主島津貴久に謁見を許され、厚遇を受けたばかりでなく、直ちに布教の許可をも得る事が出來た。何といふ幸運であり、満足であつたらう。彼が日本傳道を企圖した時、危険を思つて斷念させ様とした者のあつた事を思へば彼の満足、彼の得意實に想像に難くないのである。

而してこの喜悅この得意は、やがて彼の熱烈なる布教活動となつて現はれたのである。日本西教史は約半年にして百餘人が教を奉じて洗禮を受けたと記し、またフロイスの日本史は僅か十ヶ月の間に受洗者百五十名に及んだと報じてゐる。^(三)言語の通じない不便があつたにも拘らず、かゝる成果を得たのは全く傳道者の熱心によるものである。勿論新しい宗教、珍らしい宗教を求める流行がさうさせたとも考へる事が出來ない譯ではない。また耳

に馴れてゐる佛教の教よりも何處か民衆の宗教的要求に響く點があつたと考へる事も出来る。併しそれにしても尙ほ傳道者の熱心がなくしては出来ない事である。山口に於ては二ヶ月の間に五百人の信者が出来、平戸に於ては僅々數ヶ月の間に千三百餘の信者が出来たと云はれてゐる。實に見事な傳道着手と云はねばならない。併し間もなく排撃を受ける様になり、最初の歡迎に似ない結果を見る様になつたのは全く豫期しなかつた事に相違ないが、而かもこれが基督教の日本に於ける運命と見られるものではあるまいか。

基督教の傳來と佛教の傳來とを比較して見ると種々なる點に著しい相違があり、それが兩教の運命を左右してゐる様にも考へられる。佛教の傳來は布教を目的とせる僧侶傳道者の入國によつては始まつてゐない。佛像、經卷が先づもたらされた。そしてそれを中心としてこれを受け容れるか受け容れないかの論に始まつてゐる。仲々すら／＼とは受け容れられなかつた。検討され、試煉を受け、反對をも受けた後に至つて漸く受け容れられたものである。然るに基督教は傳道を目的とせる宣教師の渡來に始まつてゐる。サヴィキは鹿兒島上陸直ちに布教傳道に着手した。基督教は實に外人宣教師の布教活動に始まつてゐるのである。後代渡來の新教諸教派に於ても亦然りである。而かも基督教は布教に始まつてゐるのであつて、突然現はれたこの珍らしい宗教を見た民衆は全く何事をも解し得なかつたであらうと想像される。これが新しく傳はつた宗教であると知つた後に於ても、尙ほ佛教の別派の如きもの位にしか考へなかつたのである。^(三)宣教師達が舌端鋭く佛教を攻撃し神道を排するを聽いて始めて神道佛教とは異なる宗教である事を知つた程度である。

布教傳道に始まつた基督教は佛教に在つた様な贊否の論などはなかつた。基督教を以て信すべき唯一の宗教と

なし、絶對に信すべき眞正の宗教と考へるのであつて、賛否の論は許さなかつたのである。只信奉あるのみと考へての布教なのである。宣教師は只熱心以て布教に従事した。信するものは救はれたものであり、信ぜざるものは救はれざるもの、邪教に迷つたものとしたのである。佛教も神道も邪教であるので、これを打破し、迷ひを醒まして眞正なる基督教の信仰に入らしめんと熱心に布教したのである。人間の渡來と經典佛像の渡來との相違は又凡ての點に於て相違してゐるのである。

佛教は佛典、佛像の渡來に始まるが、これを受けて信奉し様とする親佛派とこれを排する排佛派が、政治的關係も手傳つて相當激烈なる論争となつた。而かも相當長い間に互つてゐる。併し遂に親佛派の勝利とはなつたが、それまでの間は佛教の試煉期であつて、佛教は容易に受け容れられなかつたのである。これに反し基督教は極めて容易に受け容れられた。サヴィキ―の上陸した鹿兒島に於て何ら基督教を受け容れるか拒否するかの論はなかつた。サヴィキ―は領主に謁見を許され、直ちに布教許可をも受けた。佛教とは全く正反對の有様であつた。

而かもこの事は獨り鹿兒島に於てばかりではなかつた。平戸に於ても、山口に於ても、また其他の地方に於てもさうであつた。平戸の領主は厚くサヴィキ―を遇し、即時に其の領内に基督教布教を許可した。山口の地はサヴィキ―が京都に赴くの途中に、またその歸途に立寄つたのであるが、最初立寄つた時、領主大内氏は京都に赴くまでの間城下に於て自由に布教する事を許した。更に京都より歸つてからは約一ヶ年此の地に滞在したが、この時も大内氏はサヴィキ―を厚遇し、布教を許可した。その結果大きな結果を擧げた。日本西教史の記すところによると、滞在一ヶ年間に洗禮を受けたもの三千餘人といふ事である。^(四)それから山口を去つて豊後の大友氏の領

内に入つたが、こゝに於てもまた領主は厚くサヴィキ一を禮し、布教を許可したので、後ちに至つては九州に於ける基督教の中心地とまでなつたのである。

サヴィキ一一人がかく厚遇されたのではなかつた。サヴィキ一がインドに歸つた後に至つても同様であつた。サヴィキ一と同行し、サヴィキ一歸國の後ち日本宣教に任じたトレイヤフェルナンデス或はその後ち渡來せる宣教師達は何れも厚遇を受け布教の許可を得てゐる。平戸に於ても、大村に於ても、或は京都、堺その他の地方に於て皆さうであつた。平戸の松浦氏の厚遇を受けた宣教師達は熱心なる布教をなし、數ヶ月の間に千三百餘の信者を得た。また三箇の寺院をも建設してゐる。大村に於ても領主は他に目的があつたにしても横瀬浦を開いて宣教師を歓迎した程である。

かくの如き歓迎優遇は佛教傳來當初に於ては見られなかつた事である。贅否兩派の間にはさまつて苦しんだ。一般は孰れに味方すべきかに迷ふ様な状態に在つた。然るに基督教はかく容易に容れられたばかりでなく、優遇されたのである。併しこれは基督教が歓迎され優遇されたといふよりは、むしろ基督教宣教師が歓迎優遇されたものと考ふべきであるかも知れない。

基督教は斯様に傳來の當初各地に於て歓迎優遇されたにも拘らず、後ちに至つては冷遇を受け、排斥される様にまでなつた。それが大抵の場合、何處の地方に於てもさうであつた。上陸の地、そして初めて厚遇を受けた鹿兒島の地に於てどうであつたらう。領主のサヴィキ一に對する最初の厚遇は次第に冷却して來た。元來サヴィキ一を迎へてこれを優遇したのは、彼を基督教の宣教師として、基督教を宣教せしめんがためではなかつた。彼れ

を厚く遇して置けば、それがために諸外國の船舶を鹿兒島に導き入れる事が出来るであらう。されば、それによつて互市の利を得る事が出来る。また新兵器を得る事も出来るといふ考へからサヴィキ一を迎へたのであつた。初めから宗教を問題としたのではなかつたのである。夫れ故ポルトガル船が鹿兒島に停泊せずして却つてその敵國たる平戸に出入し、兵器を送つたと知るや、その原因は正に宣教師の指圖したためであると考へて憤つたのである。そして宣教師に對する態度は一變したのである。勿論それだけが原因ではなかつた。西教史の記者は領主のサヴィキ一に對する恩遇の衰へた事が佛教徒の暴戾の原因の様に述べてゐるが、これもそのままに考へる譯にも行くまい。要するにその兩者が原因であつたと見るべきであらう。否更にその原因をと考へれば、基督教自身の布教活動の熱烈さに在つたとも云ひ得る。

「佛陀の教日を逐て衰へ寺院に往來する者以前の如くならず、釋徒を尊敬する事も昔日に異り、人民布施を行ふを勤めざるを見て、其身の損益を考へ、聖教を盡く毀滅せんとするに至つた」^(五)

と云つてゐるが、確かにそれもあつたには相違ないが、併しそれも基督教の熱心に基づくものである。排他主義は基督教の本領の如くに考へられる様になつた。熱心の餘り、神社を輕視し、寺院を破壊する様になつたが、これは佛徒を怒らせ領主の態度を一變せしめたのである。孰れにしても厚遇を以て迎へられた基督教はやがて排斥され、國外に逐はれるといふ悲しむべき運命に落ちたのである。即ち天文十九年に至つて島津氏は前に許した布教許可を取消し、爾來切支丹信者を死罪に行ふべき事を布達し、布教を禁じ、宣教師を國外に放逐したのである。かくてサヴィキ一等は鹿兒島を去つて肥前の平戸へと向はざるの止むなきに至つたのである。それが只鹿兒

島に於て丈けではなかつた。各地の傳道地に於て同様の狀況に在つたのである。而して基督教は長く受け容れられざる宗教としての運命を得るに至つたのである。

山口またサヴィキーがいたく歓迎された土地である。二ヶ月間に五百人、一ヶ年間に三千人の信徒を得たといはれる程に大きな布教結果を得たところであつた。而かもサヴィキーが日本滞在の間最も愉快に日を過したといはれる土地であつたにも拘らず、彼が豊後に向はんとする直前、佛僧等の排撃が昂まり、領主に讒訴した事が原因であつたかどうか、その原因は兎に角として、領主は前に許可せる布教許可を取消し、基督教徒を虐遇し、其の財産を没收したのである。

サヴィキーの日本渡來は基督教傳道を目的としたのであつた。そして布教のためには領主の許可を得る事が必要であつた。そして領主の許可があればその結果は良好であつた。かくて彼は日本全國に布教するために、また良結果を収めんためには、將軍に謁して布教許可を得るに在りと考へて、京都に上つたのである。併し戦亂相續いた後ちの京都に於て將軍に謁する事は出來ず、布教の許可を受け得たとしても布教の不可能なる情況にあつたので、京都滞在僅か十有五日にして京都を去つたのである。かくして基督教は日本の中央政府に受け容れられなかつたのである。地方に於て或る程度まで受け容れられたとはいへ、中央に於ては全く受け容れられず、認められずに終つたのである。後ちに至つて京都に布教は開始されたが、それも公に認められはしなかつたのである。

佛教が早くから民間に傳はつてゐたかも知れないが、併し公然と傳來したのは佛像、經典が我が朝廷に獻ぜられた時である。即ち佛教は先づ朝廷に傳へられた。文化の中心、政治の中心に傳はつたのである。地方の一小局

部に傳はつたのではない。中央に傳はり、中央に於て検討され、論議され、而して中央に受け容れられて後ち一般民衆に傳はつたのである。上流社會から下層社會へと上より下へと傳はつたのである。これと全然反對の狀況に在るのが基督教である。地方に於ては受け容れられても中央に於ては受け容れられず、中央より擴まらないで地方に擴まつた。中央に於て受け容れられたかの如くに思はれた時もあつたか、それも深く根を張るにまでは至らなかつたのである。

織田信長が中央政權を獲得して間もない頃宣教師を引見し、その渡來の目的、教法の大略を聴いて、基督教を知り、これを保護する様になつた。切支丹來朝實記や、南蠻寺興廢記等の記事によると、破天連ウルガンを安土に呼び寄せ、遠く我が國に渡來せる目的を尋ね、その來るは只弘法の目的のみであるといふを聞いて、家臣と協議の結果一部の反對があつたにも拘らず、破天連の望みに任せて布教を許可した。布教を許したばかりでなく、一寺院を建てて與へ、これを永祿寺と稱した。併しこれは後に佛僧達の反對と、朝命とによつて南蠻寺と改めた。斯様に信長は基督教を保護したのである。そして基督教は一時中央に受け容れられたかの如くに見えたのである。併し勿論基督教はそれによつて充分確固たる地盤を有つに至つたのではなかつた。未だ充分受け容れられた宗教とまではならなかつたのである。信長自身は基督教を宗教として我が國に擴めようとか、或は自らこれを信奉し様などは考へなかつた。只單に政策的にこれを許可したのである。即ち一つには歐洲の文化を輸入し、更には基督教を保護する事によりて佛敎の勢力を制壓せんとしたに過ぎなかつたのである。勿論それにしても信長の基督教保護政策は、基督教の布教上に大なる結果を收めしめたのである。若しこの状態がたとへ政策上の事

にしろ長く續いたならば基督教は中央に受け容れられ、更に一段の布教効果を收める事が出来たであらうが、併し不幸にして本能寺に於て信長が害されるに至つて、大頓挫を來し、中央に進出したばかりで、再び地方へと移る事となつたのである。

信長の死によつて一頓挫した基督教の布教活動は更に秀吉の時代となつて一層の苦難に遭遇したのである。尤も秀吉が中央の政權を獲得した最初に於ては信長時代同様、否それ以上に基督教を厚遇したので基督教の活動も顯著であり、諸大名の歸依するものも續出して一大進展をなすかと思えたのであるが、それもホンの最初の短期間に過ぎなかつた。秀吉が基督教に對する考へは信長同様、これを宗教として扱つたのではなく、政策遂行上の手段としたのである。彼は宣教師を通じて秀吉なる人物の存在を西歐に知らしめ、支那朝鮮にもその名聲を知らしめ、以て支那朝鮮攻略の野望を達する手段たらしめんとしたのである。彼の布教許可狀には常にその領内に於て自由に布教するばかりでなく、宣教師優遇の事までも記してある。即ち税を免する事、宣教師に住居を與へ、戰爭のためにもこれを徵發せざる事などが記されてある。これは單なる布教許可狀ではない。秀吉が基督教を優遇してゐるといふ事を西歐諸國に知らしめんための附言なのである。而かも布教許可といふ事よりもその方が主なのである。併し何れにしても宣教師優遇は基督教の活潑なる活動となつた。諸大名が信奉し、一般民衆も亦その例に従つて信者となるのが多くなつた。九州に於て約二十萬人の信徒が出来たといふ程である。併しそれも長くは續かなかつた。秀吉が布教を許可したのは天正十四年の事であるが、その翌年に至つては宣教師追放令が發せられ、基督教は禁じられるに至つたのである。

如何なる理由によつて秀吉の基督教に對する態度はかく僅か一ヶ年の間に急變したが、其の原因に就いては種種と臆測されてゐる。或は宣教師の秀吉に對する態度に禮を失する如きものがあつたとも云はれる。また宣教師を通じて平戸に來航せるポルトガル船を博多に同航する様傳へたが、ポルトガル船は航海の危険があるのでこれに應じなかつた。このポルトガル船が博多灣回航の命に應じないのは宣教師の指金によるものであるとなして、急に宣教師を嫌ふ様になり、追放令にまでなつたとも云はれる。併しそれは何れに眞原因があるにしても秀吉の禁教は基督教を檢討し、我が國體と相容れないものがあるからといふ理由で爲されたものでない事は明らかである。

家康の場合に於ても亦同様である。家康が執政となつた當時は基督教に對して甚だ曖昧の態度をとつた。従つて基督教は自然活動を始めた。併しその活動があつても直ちにこれを弾壓するには至らなかつた。基督教はますます活動を盛んにする様になつたのである。併しさうなると家康は弾壓を始めたのである。改めて禁教令を出しはしないが、その間に所謂基督教の諸大名を次々に弾壓した。黒田、有馬などの大名は先づ最初に弾壓された。そしてその弾壓はいよ／＼激しくなり、遂には禁教となり、更に鎖國とまで及んだのである。

斯様に基督教は最初は非常に優遇を以て迎へられながら次第に冷遇され排斥される様になつた。優遇を以て迎へられ、冷遇と排斥とにより送られるのが基督教の日本に於ける状態である。而かも基督教が充分と檢討され、批判され、我が國體に合せざるものと認められたのではない。勿論佛教側の反對が強くなつた事は大きな原因と云へる。併し佛教側の反對にしても基督教教理を充分檢討して後ちのものではない。極めて皮相な外面的觀察

から爲されたものである。鹿兒島の領主が基督教を歓迎優遇しながら間もなく、これを追放したのは佛僧達の讒訴も手傳つてゐたに相違ない。平戸に於て松浦氏が基督教宣教師を追放する様になつたのも、基督教宣教師は敵國の間者の働きを爲すものであるといふ佛教側の讒訴からであつたと云はれてゐる。かく基督教反對は主として佛教側から出てゐるのである。

佛教側の反對は勿論敵敵としての反對であるが、基督教の活動が普通であれば或は佛教側の反對もなしに佛教の別派位に考へられて過ぎたかも知れない。併し佛教側を怒らせ反對せしめたものは神社寺院を破却し去つた事である。基督教のみが眞宗教であり唯一の宗教であるとす基督教は一切他の宗教を迷信邪教とし極端なる排他主義をとつたのである。そしてそれがやがては自ら排斥される事となつたのである。横瀬浦を開いて基督教宣教師を歓迎優遇した大村氏は自ら基督教を信奉し、教名バルトロメウと稱した程であるが、熱心の餘り神佛寺院を破壊した。それがために領内に亂が起つてゐる。

併し一面反對と排撃とがあつたにしても基督教は尙ほ進展の一途を辿つたのであつたが、秀吉の宣教師追放令が出てからは次第に進展の途が塞がれる様になつた。更に家康の禁教に會ふては、全く活動し得なくなつて了つたのである。

さて秀吉の宣教師追放令なるものは、

一 日本國は神國たる處、切支丹より邪教を授け義太以不可然事

一 其國郡の者を近附け門徒になし、神社佛閣を打破らせ、前代未聞の國郡、在所、知行等 給人に下し

義は當座の事に依り 天下よりの御法度相守り諸事可得其意下々として猥義曲事い事

一 「バテレン」其智慧の法を以て心ざし次第に檀那を持ちと被思召い處如右日域の佛法を相破事、曲事い條

「バテレン」儀日本の地にはおかせられ間敷い間今日より廿日の間に用意仕可歸國い事

一 黒船の義は商賣の事い間格別にい條年月を経諸事商賣いたすべき事

一 自今以後佛法さまたげと不成輩は商人の義は不及申、いづれにも切支丹國より往還くるしからずい條、可

成御意事

といふのである。秀吉の禁教理由はこの文面から見れば、日本が神國なるが故に、神社佛閣を破棄する基督教は怪しからぬといふ位にしか考へられないのである。『切支丹より邪法云々』と云つて基督教が邪法を宣布する様に云つてゐるが、併し如何なる點が邪法であるかは明らかでない。只強いて考へれば、神社佛閣を破壊する事であるかも知れない。要するに秀吉の禁教理由も亦佛教徒の反對理由と何ら異なるところがないのである。只それが佛教徒の反對よりは執政者の命令であるところに効果が大きい点に相違するだけである。秀吉の禁教理由は基督教が邪教であるか、國體に合せざる宗教であるかどうかといふ様な事には存せず、むしろ彼の政策遂行に都合がよいかどうかに在つたのである。秀吉が九州に兵を出した時の如きは事實佛教側から多大の便利を得てゐる。これに反し基督教の方からは何らの利益をも得てゐない。否利用し利益を得んとして得る事が出来なかつたのである。かく考へれば佛教を保護して、利益を得る事の方が基督教を保護して佛教側の反對を受けるより遙かに有利である事を知つたのであらう。彼のスペインの商船サン・フェリッブ號の船長がスペイン王は先づ宣教師を派

してその國民を教化し次で軍隊を派して新信者と共にその國土を征服するものであると豪語した事が秀吉を怒らせ、禁教となつた様に考へる者もあるが、併しそれは禁教の理由ではない。禁教令に一層の拍車をかけたものはあるが重要な理由であるとは考へられない。

家康が基督教を禁じた理由も亦秀吉の場合と大差はない。基督教に對する壓迫は次第に基督教諸大名の轉宗となり、或は棄教となり、而して遂に慶長十八年のバテレン追放令となつたのである。その禁教、バテレン追放の理由は、神道佛教を正宗として基督教を邪教としたものである。

その禁教文中に

爰吉利支丹之徒黨適來_レ於_二日本_一非_ト番_ニ渡商船_ニ而通_ル資財_ト叨欲弘_ニ邪法_一惑_ニ正宗_一。

と云ひ、また

彼伴天連徒黨背反杵_ニ政令_一嫌_ニ疑神道_一、誹_ニ謗正法_一、殘_レ義損_レ善見_レ有_ニ刑人_一、戴欣戴奔、自拜自禮、以_レ是爲_ニ宗之_一本懷非_ニ邪法_一何哉

とも云つてゐる。神佛を保護して基督教を邪法として禁じたのである。何故に邪教であるか。前掲の禁教令中に示してある様に命令に背き神佛を誹謗した事がその理由の様である。禁教の理由としては餘り物足りない様にも考へられるが、併し當時神佛側の反對が如何に大であつたかがこれによつても想像されるのである。そして佛教側の反對理由がそのまゝに禁教理由となつてゐる様に考へられるのである。

要するに秀吉にしても家康にしても、基督教を禁じたのは只政策上からであつて、その教義を検討して國法に

背く點があるとか、國狀に反するものであるとかといふ點から禁じたものではない。禁教理由も佛教側の云ふところに従つてゐる様であるが、その佛教側の云ふところ亦半知半解の基督教理解を以てしてゐるのである。夫れ故長い間邪教として禁じられて來た基督教は只邪教とのみ片附けられ、何が故に邪教であるか果して邪教であるか無いかに就いては究められずに過ぎてゐるのである。基督教は邪教として禁じられたものであるといふ事は深く強く我が國民の腦裡に植付けられてゐるのである。併しそれが明治時代に入るに及んで基督教は再び問題視されたが、此時には餘程基督教そのものが検討されたのである。

明治時代に入つても基督教は數年の間禁教のまゝであつた。明治政府は徳川時代の基督教禁止政策をそのまゝ踏襲したのであつた。改めて基督教禁止の理由を掲げなかつた。只徳川時代の政策そのまゝにしたのである。従つて相不變基督教は禁じられ新教諸派の宣教師は開國と同時に渡來したが、布教活動は出來ずに過ごしたのである。

併し徳川末期頃からは相當基督教の検討が行はれる様になつた。これは従來の舊教と幾分異なる新教諸派の入つたためでもあつた。そして検討され批判される様になつたが、基督教は邪教である、禁じられた宗教であるといふ事が潜入性となつてゐるので、最初から排撃すべき宗教として検討された様である。新教諸派の傳來によつて聖書が廣く讀まれる様になつたので聖書の記事によつて論ずる様になつた。そして聖書の教へるところによつて基督教が我が國に受け容れらるべきものであるかどうかといふ事が論じられたのである。基督教は天主を尊敬し、耶蘇を信賴するを以て大綱とするものである。修身齊家治國平天下に就いて教へるところがない。故に若し

かゝる教が我が國に弘まる様になると、伊勢大廟も、祖靈も一切の神社も廢せられ、畏れ多くも萬代不易の皇室に對する尊崇も廢せられる恐れがある。これは實に由々しき事である。かゝる宗教は我が國に行はれるべきものではない。我が國體に合せざる宗教であるといふ様に、我が國體と基督教とを關係して論ずる様になつた。^(七)

かゝる種類の基督教排撃は明治時代を通じて行はれてゐる。耶蘇教排撃書を繕けば何れもさうである。井上圓了博士の佛教活論にしても、眞理金針にしてもさうである。また例の大議論の端緒をなした井上哲次郎博士の『教育と宗教との衝突』に於ける基督教排撃理由またさうである。博士は大體四箇の理由を擧げて基督教が我が國體に合はざるものである事を示した。^(八) 即ち

- 一、耶蘇教は國家の差別を認めない
- 二、出世間の道德を説く點は我が現世的なる勅語の精神に合はず
- 三、無差別的博愛を説いて勅語に示された差別的愛に反す
- 四、忠孝の思想に缺けるところがある

また日本主義者が國家主義の上に立つて基督教排撃をなせるも亦同様の理由である。更にまた加藤弘之博士の所論はその立脚地に相違するところはあるが、尙ほ國體論の上から基督教を排撃したものである。^(九)

基督教禁教排撃の理由とするところを見るに初めは夫れほどハツキリ國體との關係を考へてゐたとは思はれない。勿論全然無かつたのではない。併しそれが中心ではなかつた。が次第に國體といふ事を中心として基督教を論ずる様になつた。基督教にとつては大きな問題である。これを突破しなければならぬ。これを突破して始め

て受け容れられた宗教となる事が出来るからである。

かくして井上博士によつて國家と基督教との問題がとり上げられたのであるが、これに答へんとして、基督教から諸々の論著が出た。併しその議論は未だ解決したものとは考へられない。然らば基督教は我が國體に容れられないものであらうか如何。こゝに大きな問題があると思ふのである。

一、日本西教史 上 八九

二、フロイス、日本史 一七

三、山本秀煌著日本基督教史 上 六七—六八

四、日本西教史 上 一二〇

五、同右 上 九二

六、南蠻興廢記(比屋根安定編輯) 四—五

七、陸奥陽之助「護國新論」

八、教育時論 二七二號(明治二十五年十一月五日發行)

九、加藤弘之「我が國體と基督教」

舊キリシタンの秘書「御らつしよ」

田 北 耕 也

一 序 説

徳川幕府のキリシタン禁制下に潜伏して居た西九州の信者の中その約半数が明治以後もカトリク教會に歸らず、その他の何れの宗教にも行かずして、宗教的に社會的に父祖の傳統を固守してゐるが、その信仰内容を知ることには次の理由によつて甚だ困難である。

(一) 信者はその宗教的行爲の隠蔽に専らにして容易に之を發表せざること。

(二) たとひ發表せしめ得ても彼等の用ふる方言並に傳統のキリシタン用語の理解が困難なること。

然るに私は十年餘に亙り西九州の離島を歴訪して彼等の生活に親しむうちに、現信者の秘書を手に入れることが出来るやうになつた。その中に彼等の信仰内容を知り、指導者なき後のキリシタン宗門變轉の跡をたどり、日本的・郷土的なるものカトリク教への介入の仕方を窺ふ爲に貴重なるものが數種ある。一は「天地始之事」と題する信者自筆の書物で、之は昨年七月から本年三月にかけ四回に分ちて「カトリック」誌に紹介した。

第二はやはり信者の手記に成るもので彼等獨特の祈禱書である。それは相當多數蒐集したが、みな記憶の爲の手控であるからたとひ同一人の記したものといへども内容の一致を缺くに、ましてや小さき秘密宗團の中に閉ぢこもり他の宗團との間に連絡少き人々の手記なるにおいては、全般を知る資料とはなり難かつた。然しながらここに述べんとする「御らっしょ」は、五島地方における種々の小オラシヨ本の大集成とも見るべきものであり、且、舊キリシタンがカトリク教とは別の特殊なる一宗門としてその母郷たる黒崎地方（長崎縣西彼杵郡の外海に面する地方。舊キリシタンの分布については日本宗教學會編「日本の宗教學」一四二頁参照）におけるよりも、更に一層の發展がなされてゐる事を示す好資料である。

この書の出所は五島列島の中央に近い奈留島なるしまであるが、この島は人家約九百の中四百戸弱がもとからの五島人、五百戸強がキリシタンで寛政（第十八世紀末）以後大村藩から移住した者の子孫である。キリシタンのうち明治以後漸にカトリク教會に歸屬せしもの八十餘戸、他は全部潜伏持續の舊キリシタンで、それが十部落に分れてゐるが、小さい半島と入江とから成る島のこととて、部落と部落とは劃然と區別されたのが多く、部落が宗團の單位となるのに都合のよい状態にある。事實カトリク教徒と舊キリシタン宗徒との混在するもの甚だ少く、先住の佛教徒とは更に大なる懸隔を以て居住してゐる。

之等の舊キリシタンは上方かみだたと下方しもだたとの二系統に分れ、「御らっしょ」の出た部落は下方に屬する。上下にわかれた理由は昔バテレンが來て「行ぎやうによつて救はれ度いかオラシヨによつて救はれ度いか」と尋ねた時、オラシヨを選んだのが下方となつたといふ。歴史的事實か否かは確め得ないが上方の方はオラシヨがよく傳つて居らず、種

々の點で下方に指導されてゐる事實と照應する。その下方の中で一番よくオラシヨを知つて居るのが、今では此「御らっしよ」の筆者M氏である。

M氏は貧しい漁夫であるが秀才で、山を越へて一里先の高等小學校へ通つた。當時此部落から高等科に學ぶ者は只一人しかなかつた。M氏の長男も亦高等科に只一人で通つたが、父子共に粗食を恥ぢて辨當を携帶せざるを普通とした。甘蔗を常食とし米は稀にしか用ひない。當今七人の子女を持ち赤貧依然なれど信賴するに足る人物として部落同信の衆望を集めてゐる。オラシヨは代々口傳されて居たものであるが、M氏が筆の動くところから一には自分一個の記憶の補助として、二には、舊キリシタン宗門の衰亡をおそれて、この書が編まれたのである。

それは半紙百十四枚、糸綴の書物で、「御らっしよ」とはその扉に記された文字である。ラテン語の *Oratio* であるが、「御」の字を用ひて *O* 音と敬語との二を一字で表した所にキリシタンのな味がある。表紙には「きとう文」と書かれてあり、オラシヨといふ言葉を表に出したくない氣持が讀める。この言葉はキリシタン人にはよく通ずる普通語であるが、他宗の人々は使はない事を知つてゐるので表紙には出さなかつたのである。祈禱と云ふ言葉は舊キリシタンでは嫌つて用ひず、従つて *Oratio* の譯語として使つたのではない。ことさらに扉を一枚設けて「御らっしよ」と記さねばならなかつた理由がこゝにあり、従つて「御らっしよ」を以て此書の名とするのが相應しい。なほ表紙にはこの外に「昭和貳年正月調製」と「長崎縣南松浦郡奈留島村M××××」と毛筆のしつかりした文字で記されてゐる。之等の文字を、烏口でも用ひたかと思はれる程の巧みさで描いた二重の枠で圍んであり、内部の本文も始めの百頁あたり迄細い一本の枠をめぐるしてある。綴糸は、漁網用の丈夫な木綿糸である。扉の

次は目次で、上に頁を示す数字を掲げ、その下に、オラシヨの題名を記してゐる。

島の文化の程度と、M氏とを、實生活を通じて親しく知つて居る者は、この書物を手製するに當つて、M氏が捧げた熱心と努力の一斑を、右の數點を以て想像することが出来る。

M氏は此書物を作る前に別の一冊を作り「御尊書」と記して居る。之も「おらっしょ」と讀むかと尋ねたが、答へなかつた。之には「大正拾年貳月調書記」と肩書し、「信じ奉る」と左方に脇書して居る。後段此書に言及する時は「大正十年本」と記す。

二 内容の概観

目次は本文の見出しを略記して居るものが多く、且全卷の前半に止る。今、左に後半のものを加へ、簡単な説明を附して掲げる。本文の見出しが目次と異なるものは之を括弧に入れ、その下につゞけて記し、本文にのみあつて目次に出てゐないものは、別行に之を補充し括弧で括つておく。蓋し目次に掲げなかつた理由として、一を以て次のものを代表せしめたことも考へられるからである。頭書の日本數字は本文の頁數でM氏の記したものであるが、アラビヤ數字は便宜の爲私がつけた番號である。説明に「……オラシヨ」「……口上」「……名の列記」とあるは、私の考でそれぞれ内容を類別したのである。後段(四)の(イ)参照。

〔I〕一、生届(ウマレトドケノネガイカタ)

子供の誕生をデウスに報告し、洗禮を授け、また食物を供へて祈る時の口上。

〔2〕八、死届（シニトドケノネガイカタ）

死人の靈魂の受取とその救済を願ひ、食物を供へて祈る時の口上。

〔3〕十七、出立願方（デタチノネガイカタ）

旅行、出漁等の際し、食物を供へて祈る時の口上。

〔4〕二十、シク

〔5〕（二十一、ミチビキ）

〔6〕二十一、からだ戻し（カラダモドシ）

この三つは教理の内容の變化を見る好資料である。「シク」は黒崎地方で「さいご」又は「助かる道」と名づけられて居るもの、「ミチビキ」と共に死後の助かりに關する一種のオラシヨである。「からだ戻し」は死後肉身が土その他の物質に戻ることを意味するオラシヨ。

〔7〕（二十一、シントドケノゴオンレイ）

死者の靈魂がローマへ受取られたことを感謝し、食物を供へて祈る時の口上。シントドケは死届である。

〔8〕三十、死生れし御用文（シンデウマレタルコノゴヨウモン）

死生兒に洗禮を授けるといふ珍らしいことが黒崎系統のあちこちで行はれてゐる。本誌新第八卷第四號一二二頁以下参照。「御用文」とは洗禮にあたり、額に水を注ぎつゝ唱へる言葉で、カトリク教では一字をもおろそかにしないものであるが、その嚴かな氣持が、「御用文」といふこの名のうちに窺はれる。

(9) (三十)、ハカマイリノオラッシヨ)

轉訛せるラテン語の混入した短いオラシヨ、意味不明。墓參用であることは最初の言葉によつて知られる。

(10) (三十一)、オハツヲヲ、サゲイタダクトキノオラッシヨ)

キリストと聖母とへ捧げた食物を取り下して食する時の短いオラシヨ。

(11) 三十二、年忌の届方 (ネンキノトドケカタ)

年忌にあたり食物を供へて祈る時の口上。後段(四)の(ロ)に全文を掲げる。

(12) 三十七、病氣支配方 (ビョーキノゴシハイカタ)

病氣の神々の退散を願ひ、食物を供へて祈る時の口上。支配方、支配者、御支配、又は取次方とは現在カトリク

教でいふ「守護の天使」及「保護の聖人」の轉訛したもの、以下これらの語は度々あらはれる。

(13) (四十一)、イエタマシノトドケカタ)

新築の家屋をローマのサンタエキレジヤ(聖教會)の支配下に置き、種々の災難をまぬがれたため、食物を供へ

て祈る時の口上。(75)参照。

(14) 四十七、新舟たまし入ノ御支配 (シンフネゴシンイレノトドケカタ)

新造の舟につき同様に祈る時の口上。(77)参照。一文錢を中央船底に封じ込みその音で災難を豫知すると云ふ。

(15) 五十三、山作ノ御支配方 (ヤマノゴシハイカタ、サクノゴシハイカタ)

(16) (五十三)、川のゴシハイカタ)

〔17〕(五十四、道作ノゴシハイカタ)

〔18〕(五十五、アマゴイノゴシハイカタ)

〔19〕(五十五、女産の御支配方(女サンノ支配カタ)

〔20〕(五十六、タン十日ノゴシハイカタ)——タン十日は誕生日である。

〔21〕(五十六、火ノゴシハイカタ)

〔22〕(五十六、かんぼ引渡ノ支配(カンボひキワタシノネガイカタ)

以上八つは夫々の支配者の名の列記のみ。「かんぼ」は看坊、日本宗教學會編「日本の宗教學」一四二頁参照。

〔23〕(五十七、三夜様ノ届方(サンヤサマオミキアゲカタ)

月夜に食物を供へて「サンタ・イナツシヨ」に祈る時の口上。

〔24〕(六十一、イナツシヨノオラツシヨ)

聖イナチヨを讚美する短いオラシヨ。ポルトガル語の *San Ignacio* の轉訛である。

〔25〕(六十二、御帳引渡ノ願方)

支配者名の列記のみ。お帳とは舊キリシタン獨特の教會曆のこと、詳細は姉崎博士の「潜伏」、浦川司祭の「切支丹の復活」後篇附録、本誌新第八卷第四號一二五頁以下及び日本宗教學會編「日本の宗教學」一四二頁参照。

〔26〕(六十四、血道ノ支配方(血道ノ御支配方)

サンチリシマチリ・チーリダーテリ (*Sanctissima Trindade* の轉) から思ひついたらしい。血に關する病氣の平

癒を祈る時の口上。

[27] 六十六、御誕生（御タンジヨノネガイカタ）

キリスト降誕の前夜から未明にかけ祈を捧げ食物を供へる時の支配方の名の列記。

[28] 六十八、シバツナギ

墓に供へる花を花芝といふ。シバツナギとはその花を新しく取かへることを意味すると思はれるが、こゝには額耳目鼻手臍等に十字をしるす時唱へるラテン語の轉訛した言葉を記す。金縛の秘法に關するものらしい。

[29] 七十、シクダグリ（御立番）

一週の各曜日に天國の番をしてゐる天使聖人の名。シクダはポルトガル語の *Segunda*（月曜日）の轉。

[30] 七十二、タスカルミチ

「タスカルミチハ……」で始まるオラシヨ。前掲[4]「シク」はこれの一部。

[31] 七十三、こんちりさん（コンチリサン）

今のカトリク信者の「完全なる痛悔の祈」に相當するオラシヨ。ポルトガル語 *Contrição*（痛悔）。[66]参照。

[32] 七十七、ゴクレキ（ゴクレキ「アネステサマ」）

病氣平癒の功力を求むるオラシヨ。アネステはラテン語の *Agnus Dei*（神の小羊）の轉。

[33] 七十九、サイゴ申譯（サイゴモーシワケ）

臨終の人のためにサイゴノオラシヨを唱へんとする時の口上。申譯は申上の轉。

[84] 八十、最後 (サイゴ)

右のオラシヨ。

[35] 八十二、御身様 (オンメサマノオラツシヨ)

イエズスの御受難を崇め奉る祈に似たオラシヨ。[43] 及 [59] 参照。

[36] 八十四、にへんがへし (ニヘンガエシ)

痛悔の祈に相當するオラシヨ。天主・聖母・聖人達の名を二度くりかへす故この名がある。

[37] 八十五、どーめぐず様 (ドーメゴスサマノオラツシヨ)

「ひざまづきのオラツシヨ」とも言はれる。全文意味をなさず。

[38] 八十六、霜月の入の御力添 (シモツキノイリノオチカラゾエ)

霜月の入りとは降誕節の始めで、題は御安産を祈るとの意味なれど、内容は夢に關するもの。極めて短く、假名
三十字のオラシヨ。夢けしのいのりとして用ふる所もある。御安産のいのりは [87] に出る。

[39] 八十七、御喜ビ (オンヨロコビ)

御誕生を祝ふ短いオラシヨ。

[40] 八十七、三日目から八日目マデノオラツシヨ

形式は十五玄義の五ヶ條に似て内容はキリストの一生の五大事件を述べたオラシヨ。

[41] 八十九、八日目から四十日五十日目ノオラツシヨ (八日、四十日、五十日目ノオラツシヨ)

現行祈禱書の喜びの玄義に相當する五ヶ條のオラシヨ。之を御誕生後八日目と四十日目と五十日目に唱へる。

[42] 九十一、朝ゴカチュ(カナシミノイリノオラツシヨ)。

ゴカチュは「五ヶ條」の轉。現行の悲しみの玄義五ヶ條に相當するオラシヨ。四旬節の前半には毎日これを唱へる。

[43] 九十四、夕ゴカチュ(ユフゴカチュ)

ゴカチュは五ヶ條の轉訛ならんも本文は五ヶ條に分れて居らず、イエズスの御受難を崇むる所に似た今一つのオラシヨで四旬節の後半毎日唱へる。[35]及[59]参照。

[44] 九十五、御つーげ(ゴツーゲノオラツシヨ)

御告の祈のラテン語のもの變形。四旬節の中央の日に唱へる。

[45] 九十六、はりの上りの御喜ビ(ハリノアガリノオンヨロコビ)

ハリノアガリは春の上り、即ち復活節のことでその日に唱へる。榮えの玄義五ヶ條のオラシヨ。

[46] 九十八、とが心(トガゴコロ)

罪の赦しを願ふオラシヨ。母郷黒崎地方では「とがおくり」といふ。

[47] 九十九、ゴキト

十六世紀末の文獻ドチリイナ・キリシタンにあらはれる信者の心得十ヶ條の中の第九ヶ條にあたるものをオラシヨとしてゐる。

[48] 百、サントツサマ

〔49〕百一、テングシキ

〔50〕(百二、ユルシ)

この三つはラテン語の轉訛した短いオラシヨ、全文意味をなさぬ。サントツサマはポルトガル語の Santos (諸聖人)、他の二つは悪魔を金縛りにし又それを解く時の呪文であらう。テングはカトリク教では悪魔の事。

〔51〕百三、ジヒノオラツシヨ (ジシノオラツシヨ)

慈悲の所作十四ヶ條を十六世紀末行はれたものに近き言葉で記してある。但終りに近き一ヶ條を缺く。

〔52〕百五、ゴーキテ (ゴーキテノオラツシヨ)

天主の十誠にあたる、オラシヨ。

〔53〕百六、朝晩ノ御飯の上方 (アサバンノオメシノササゲカタ)

毎日の初穂を上げて祈る時の口上。

〔54〕百十一、病氣の願方 (ビョーキノネガイカタ)

病氣に際して祈るべき聖人その他の對象の名を列記す。

〔55〕百十三、ガラスタ

日本語の天使祝詞の轉訛せるもの。後段(四)の(ロ)の(8)参照。

(目次は以上で終り、以下本文には頁數の記入なし。見出しを文字通りに記せば左の通り)

〔56〕テンニマシマス

日本語の主禱文の轉訛せるオラシヨ。後段(四)の(ロ)参照。

[57]ケレンド

日本語の使徒信經。後段(四)の(ロ)の(9)参照。

[58]サルベジナ

「哀みの御母」のオラシヨ、サルベジナとはホルトガル語 *Salve regina* の轉。

[59]オンメサマ

前出[35]の「御身様」に他のオラシヨの附加せられしもの。[43]も参照。

[60]ヨルトコニツクトキノオラツシヨ

[61]オソロシイトコロフトホルトキノオラツシヨ

[62]フネダストキノオラツシヨ

[63]イタミ、カナシミ、ナミダノクルシミノオラツシヨ

この四つはキリシタンの言葉を用ひてあるが教理には關係なく、民俗心理にびつたりした一種の呪文の如きオラシヨ。本稿(三)の(ロ)参照。

[64]ヒナグレノオラツシヨ

夕方天主・聖母・天使・諸聖人に保護をいのるオラシヨ。ヒナグレは日の暮方の意。

[65]十七ヶ條(コンチリサンノリヤク)

聽罪司祭に會ひ得ずして死する場合、救靈を完ふせん爲の心得。一般に十七ヶ條と呼ばれて居るが、この數字は内容に關係がない。たゞ誦誦の際十七に句切つて口授したものらしい。

[66] コンチリサンノモーシワケ

右のつゞき。[31]はこれに續くべきもの、

(右の二つは長文にて二十頁を占めてゐるためか、こゝに半頁の餘白をおき新しく「フレダシカタ」と大きな文字で見出しを設けて次をつゞける)

[67] 三ジワンサマニデキハツヲノササゲカタ

サンジワンは母郷黒崎地方に尊敬されてゐる名。それに農産物の當年の初穂を捧げて祈る時の口上。

[68] 七人様ノ御祝方ニオミキラササゲカタ

七人兄弟殉教者の祝日がお帳の六月十五日の項にあるが、この源を知らず種々説をなす者がある。[65]参照。

[69] イモツクリノシナヲシ

勞働を禁ぜられてゐる日に誤つて芋の作り付けをした場合、赦しを祈る時の口上。甚だ重んぜられる。

[70] 病氣ノ時キトモドシノシナヲシ

なす可からざる祈禱をなした場合その罪の赦しを祈る時の口上。戻しと仕直しは同意語の重複である。

[71] 大病ニツイテノクリクワ

大病の平癒を祈る時の口上。クリクワはクリキ(功力)か。

〔72〕初ノ七日カラ三十五日マデノ勤メ方

死人の爲回向と稱して七日、二七日、三七日、三十日目及三十五日目に祈る時の口上。

〔73〕四十九日ノトドケ

同四十九日目の回向の時の口上。

〔74〕盆ノ先祖祭リノフレダシ

自己の帳内（同一人の帳方に屬する小宗團）の死人へ回向する時の口上。

〔75〕家タマシノフレダシ。タダシ立家ニナハツタトキ。

新築家屋に引移つた時之を祝別して祈る時の口上。〔13〕参照。「ナハツタトキ」は「移つた時」の意。

〔76〕四ツ身祝の届方

子供が四ツ身の着物を着るやうになつた時九州地方では一般に「紐解き」と稱する祝がある。それをキリシタン的に行ふその時の口上。

〔77〕新舟のたまし入のふれだし

前出〔14〕「新舟たまし入ノ御支配」と大同小異。

〔78〕正月初はぎ届方

正月に集つて一年中の無病息災を祈る時の口上。「はぎ」とは古語の「接ぎ」で金を出し合つて會食すること。金を出すことを「つなぐ」ともいひ、今は「接ぐ」といふ言葉よりもこの方が多く使用される。

〔79〕一年中のとがの御ことはり

安息日或は食事に關する禁制を守らなかつた罪を御わびする時の口上。或は一年中の許しを豫め願ひおくのか？

〔80〕正月御帳ビラキノ上げ方

信徒に取つては行く手を照す光明とも見る可き一年中のお帳（〔25〕参照）を年の初めに始めて開く時の口上。

〔81〕家内中の帳なほしの届方

一家を擧げて一の帳方の支配下より他の帳方の支配下に移る時の祈りの口上。「なほす」は「移す」の意。「帳はずし」とも言ふ。

〔82〕かなしみの入りのふれ出し

〔83〕かなしみに入りたる中の御つづけ

〔83〕はりの上りの御喜び

「かなしみ」即ち四旬節に入る日、その中の日及び復活祭の日に祈る時の口上。「はり」は「春」である。

〔85〕四十六日の内にこもりましたる御祝方の方につとめ方

「七人様」その他に食物を供へて祈る時の口上。「こもる」とは四旬節即ち四十六日間キリストの受難を偲びて謹慎すること。

〔86〕御帳御取立ての御祝

四旬節中はお帳を閉じて藏ひおき四旬節が終ると再び取り出すので世が明るくなる夫を祝ふ時の口上。

[87]霜月入のふれ出し

降誕節前に聖母マリヤ様のお産に御力を添へ給ふやう祈る時の口上。[38]参照。

[88]夜明の初穂

右の後御誕生を喜び、夜明に初穂を捧げて祈る時の口上。

[89]御守サンタマルヤ様

全帳内の無病息災を祈る時の口上。

[90]六十一ノ祝

六十一のクゲン(苦患)をまぬがれるやうアンジヨ(天使)に祈る時の口上。

[91]一年中ノ終ハギシマイ

一年中の罪の赦しを乞ふ集會の口上。「はぎ」は[78]に説明の通り。

[92]一ケ年中ノガンボトケ

一年中に立てた願を解く時の口上。ボトケは「ほどき」

[93]生レ誕生ノ届ケ

最初に掲げた「生届」に似た口上で始るが終りには「あゆみつきの御祝」とあつて幼児を歩ませる時の歌が記してある。本稿(三)の(ロ)に掲げる。

[94]もろくのびやうとの日の届方

現在の「諸聖人の祝日」に相當する日のお祝の口上。「びやうと」はポルトガル語の Beato (廣義の聖人)。

〔95〕もろくの死たる日の弔日、

現在の「死せる信者の記念日」に相當し、本文の用語に従へば、「帳内の先祖萬祖の御くよう」をする時の口上。

三 本書の特徴

(イ) オラシヨの數

潜伏信者はオラシヨを聲立てゝは唱へなかつた。況や筆記はクリシタンたるの證據を残すことになる危険が多分にある。且文字を知る者が少いたため書けもせず書いても用をなさなかつたから、口移しに暗記するのが普通であつたが、それも悲しみ節四十六日の間に限られ、よほど強記のもでなければ暗誦できなかつた。それで此地方では長くて暗記の困難なものだけは稀に筆記され、秘藏の寶物として相傳した。明治以後の教育を受けた者は暗記の勞を省かんために、私かに手記してゐるものもあるが、迫害はなくなつても「かくれ宗」たることが習慣的になほも強く要求されて居るので、筆記を罪と見る向もあり、従つてまとまつた書物の形をなさず、採録するオラシヨの數も多くはなかつた。しかし後には、熱心にオラシヨを學ばんとする者が少くなり、やがては凡ての人から忘れられてしまふかも知れないといふ心配から、心ある人々が、つとめて書き残すやうになつた。私の手許にはさうしたものが十數冊あるが、その中最も多數を収録してゐるのが、このM氏の「御らっしよ」である。

母郷黒崎地方で最も多數を収録したのはオラシヨの數四十四種、次は三十一種、それらは大部分この「御らっ

しよ」に收められてゐる。同地方で驚くべき強記の人であつたと云はれる「繁ぢい」といふ帳方は六十八種のオラシヨを知つてゐたと、本年九十一歳の紋助ぢいが云ふ。紋助は繁ぢいの子であるが、その内容を知るべくもない。

(ロ) オラシヨの選擇

上記九十五種のうち〔13〕と〔75〕、及び〔14〕と〔77〕は重複であり〔4〕と〔30〕、及び〔35〕と〔43〕と〔59〕は同趣異名である。即ちM氏は、各種のオラシヨ本又は數人の記憶から集めてこの本を作るにあたり、内容について批判をなさず、整頓の努力を缺いたかのやうに見えるのであるが、一方には必ずしもさうでない事を思はせる例がある。即ちM氏の大正十年本には四十數種が掲げられてゐるが、その中特種なる三種のみがこの昭和二年本に採録されてゐない。その三種は次の通りである。

やけどのまじない

霜柱、氷の春梁に雪のけた

あられのたるき、露の吹ぐき

(茶腕椀ニ水ヲ入レ、マジナイゴトニ水ヲロニクハエ、フキツケルモノナリ)

あぶらむし除ク法

四スミニ四本ノ札ヲ立テ、四スミノ門ヨリ、マジナイヲカケル。(アブラムシ、アブラムシ我ハヨキ名ヲモ

チ乍ラ、ナゼ人ノナノハヲクフナ、アブラムシ)

とげ
イゲハツシ法

ナミセドナカニ、カカラヌ舟ノ、カカルノハ、ハザマノ下ニ、イゲヲタテ、イケヨ、モドレヨ、イセノ、カミカゼ。

これらは一種の呪文であつてオラシヨとは名づけられないから捨てたとも考へられるが、然し、呪文的オラシヨは採録されたオラシヨの中にも見られるのであつて、前記〔28〕、〔49〕、〔50〕然り、尙〔60〕より〔62〕に至る三種を記せば次の通り、その何れにもキリシタンの思想、用語等があらはれてゐる點において右の三種と趣を異にする。

(ヨル・トコニツクトキノオラツシヨ)

英産

御棺

CHUK(十字架)

Arima(靈魂)

Tesu

ゴザハ・ミカン・マクラハ・クルス・ソノミハ・シガイ・キモノハ・フタシテ・アニマハ・ジヨースニ・サゲタテマツル・アンメンジヨース。

(オソロシイ・トコロヲ・トホル・トキノ・オラツシヨ)

(悪魔の意)

ダイテング・ダイテング・ソコタチノケロ・コノミチハ・ヂヨースノミチ・オンメサマノ・オコトバラ・モ

御身様(キリストの意)

ツテ・トホラスゾ・アンメンジヨース。

(フネ・ダストキノオラツシヨ)

コノフネ・サンノレンゾサマノ・ゴサフネニテ・ダンブダンカン・オダヤカニ・モトノ・ダンカンニ・オンツケタマウ・ヨーニ・タノミ・タテマツル。

この三種を前の三種と比較するとき標準をキリシタン宗門において取捨したことが想像される。之は當然のことのやうであるが、實は然らず、なるべく多くのオラシヨを収録せんと努力は、随分キリシタン宗門に關係な

きいろくゝの物語、俚諺などを構はず記すのがこの人々の常である。本書にも只一つ〔93〕のうちに全然キリシタンの色彩のないものがある。即ち

(アユマセ方)

あした雀の誕生日、餅をばポツチバ、ツイテ、ヨブトチュ、ヨバレテクルトチュ羽モツテトブトチュ、手足モ強ナレ、カラダモツヨナレツヨナレ

と云ふのであるが、〔93〕は「生れ誕生の屈方」と題し、本文には「歩みつきの御祝の御屈」なる言葉もあり、この歌はその兩方に關係がある。つまりかうしたキリシタンの儀式と結びついて分つことが出来なくなつてゐるのである。

四 新形式の發展

潜伏キリシタンの間には、「お帳」の出来た頃から數へて七代までは帳方中心の宗教生活によつて後生の助かりが可能であるが、七代以後はそれが不可能になる、との云傳へがあつた。果して約七代を経た頃フランス宣教師の來朝を見たので、カトリク教會へ歸屬しない舊キリシタン人のうちには、信仰を失ひ、傳統の洗禮をやめてしまふ者もあらはれて來た。さうでなくとも宗教的に社會的に力弱き存在となり行く可きことが考へられるのに、「この御らつしよ」本は必ずしもさうでない事實を示して居る。それは「觸れ出し方」と稱する形式の出現である。こゝに至る迄の發展の跡をたどることも出来るが本書紹介の範圍を超えるから別の機會に譲り、こゝではこの書

物の成立によつて固定された形式の一般について述べ次にその一例を掲げる。

(イ) 新形式の概観

最も大なる變化は聲に出して唱へることさへしなかつたオラシヨが所謂「觸れ出し」の口上になつた點である。前記九十五種のうち純粹のオラシヨは四十數種で、別の約四十種は題にもオラシヨとは記さず「觸れ出し方」「屈方」又は「願方」とあり、凡て型の如く「下界何某云々」で始り、その祈りを捧げるのは誰であるか、又は誰の爲に祈り、誰のことを頼むのであるかを明かにした口上（觸れ出し）を掲げてゐる。前段の「内容の概観」において、見出しの説明に「……の口上」と記したのは皆之である。而してその誰であるかを示すには、その人の屬する帳方の名と戸主の名とを先に挙げ、尙誕生の報告や家の祝別の如く家族の關係する場合には妻の名をも擧げることが忘れない。そしてそれらの名は凡て下界における名即ち俗名を先に述べ下に靈名をつゞける。然も靈名の前には「生きたる」又は「死したる」を冠して、現に生きてゐるか或は死んだ人かを明かにすることもある。名のみを擧げて姓を云はないのは同姓の多い此地方の普通の習慣である。

カトリク教では何日のミサ聖式は何某のために營むと前以て告示しておくことがあるが、ミサの中では聖變化の前後に司祭がひそかにその靈名を云ふのみで、舊キリシタンのかくの如き大げさな俗名、靈名の列唱は、カトリク教のミサよりも神道の祝詞の形式に近い。

俗名・靈名のくどくしき列唱で始つたオラシヨは、次に何を祈るかの意志表示に移るが、その部分の詳しきは只二三にすぎず、他は皆極めて簡單、中には見出しの言葉以上に發展しないのがある。そこで見出しを通觀す

れば此人々の宗教心を窺ふこともなり、前記の「内容の概観」は、本書の内容と同時に、この人々の宗教心の概観でもある。之について考ふ可きことが多いが、別の機會に譲り、こゝでは祈るべきことを忘れてしまつた舊キリシタンであることを指摘するに止める。

觸れ出しに重點があり、中心となる可き祈りごとの少い行事は、後段において、之亦附隨的なるべき筈の供物をめぐつて仰々しき口上が何度も繰り返される。その要點を左に記す。

- 一、常に「初穂」を捧げる。初穂は一般の供物を意味するが、こゝではその種類が、神酒・生魚・飯・煮魚の四種に定つてゐる。魚を用ひて佛教と區別してゐる様子が見える。芋が常食であるから飯は尊ばれる。
- 二、四種の供物は一個の膳に列べてあり、司祭者はその各々の皿から一箸宛取り集め別の皿に盛り、盛つた一つ／＼を同じ口上を唱へつゝ一人又は數人の「取次方」の名を以て別々の「支配方」に捧げる。
- 三、支配方と取次方は共に天主、聖母、諸聖人等で、ラテン語又はポルトガル語式の呼び方又はその轉訛したもので呼ばれる。
- 四、支配方は祈りの對象で、取次方とは異なる筈であるが實は混同されてゐる。
- 五、供物又は願ひ事を捧げた後に御禮と稱して主禱文、天使祝詞、使徒信經、又は其他のオラシヨの轉訛したものを、一度、二度、三度、十二度、三十三度等繰り返して唱へる。
- 六、供物を下げる時も上げる時と大同小異の「下界云々」のくどくどしき口上及び主禱文等のオラシヨを唱へることがある。

七、下げた供物を食する時は今一度同様の口上をくり返し、オラシヨを唱へることがある。第六頁〔10〕参照。

(ロ) 新形式の一例「年忌の届方」

「觸れ出し方」「届け方」等と稱せらるゝものうちには、その本文につき詳しく考究すべきものが少くないが、紙面に制限があるから、今はその一例を「年忌の届方」前掲〔11〕にとり、文字、句讀點、分節ともに原文のままこゝに轉載する。小活字の傍註は私の加へたものである。

ネンキノトドゲカヲ

下^界ゲカイ・久右衛門・イキタル・ド^{Dominio}ーメゴスドンノ・チ^樓ョーウチ・ゲカイ・マ^増スタロー・ミキリドンノ・カナ

イ・ハツマリヤジ^{初・マリヤ女}ョ・リョーニンノ・カナイウチ・ゲカイデハ・シシタル・アルマ^{Animal(靈魂)何某と}・ナント・モウシマス・

モンノ・ナンネンキノ・シ^(正當り?)ョーアタリ・マスル・ナンネンキノ・オントドケノ・オ^御ンハツヲ・一^初番ニツギソ

エ・マシタル・オミキノ・オンハツヲ・ナ^(生魚のこと)マクサケノオンハツヲ・オメシノ・オンハツヲ・イデサカナノ・

オンハツヲ・ツギソエ・マシテ・オントリツギハ・コンニチノ^御ゴト^當ーバンサマ^番・ビヤートノ^様サントツサマ⁽²⁾・

ノオントリツギヲ・モチマシテ・アナタ⁽⁴⁾・オントリツギハ・オンハハサ^御ンタマルヤ^身ーサマエ・タノミ^{Dens}タテマ

ツル・オンハハサ^御ンタマルヤ^身ーサマノ・オントリツギヲ・モチマシテ・アナタ^御・オンメリ^身ョースサマニ・サ

サゲアゲ・タテマツル。

二⁽⁴⁾番ニツギソエ・マシタル・オミキノ・オンハツヲニ・ナ^御マクサケモ・ツギソエマシテ・オントリツギハ・

コンニチノ・ゴト⁽⁴⁾ーバン・ビヤートノ・サントツサマノオントリツギヲ・モチマシテ・オンオヤ⁽⁴⁾・トリツギ

舊キリシタン⁽⁴⁾の秘書「御らつしよ」

二八九

ニハ・ハツバノマルジナ・サマノオントリツギヲ・モチマシテ・テンノオンオヤリヨースサマニ・オンハハ・サント・マルヤーサマニ・ササゲアゲ・タテマツル。

三番ニツギソエマシタル・オミキノ・オンハツヲ・ナマクサケモ・ツギソエマシテ・オメシノオンハツヲ・

イデサカナノ・オンハツヲモツギソエマシテ・コンニチノゴトーバンサマ・ビヤートノ・サントツサマノ・

オントリツギヲ・モチマシテ・ドーマヤ・サントイキレンジヤサマ・ニッペートロ・サンバプロサマ・サン

Francisco
フランセツゴサマエ・オンササゲアゲタテマツル。

四番ニツギソエ・マシタル・オミキノ・オンハツヲ・ナマクサケノ・オンハツヲ・オメシノオンハツヲ・イ

デサカナノ・オンハツヲモ・ツギソエマシテ・コンニチ・ゴトーバン・ビヤートノ・サントツサマノ・オン

トリツギヲ・モチマシテ・ニントメアホーストロサマ・サンジワンサマ・ニンミギリ・アリカンジューサマ・

San Toma Apostolo
San Ioan
San Miguel Archanjo
Sancto Sacramento (9)
ニントーサガラメントーサマエ・オンササゲ・アゲタノミタテマツル。

五番ニツギソエマシタル・オミキノオンハツヲ・ナマクサケノオンハツヲ・オメシノ・オンハツヲ・イデサ

カナノ・オンハツヲモツギソエマシテ・オントリツギハ・コンニチ・ゴトーバンサマ・ビヤートノニントス

サマノ・オントリツギヲモチマシテ・四十八ヶ所ノ・メレシガタ・四五ノゴアンジヨ・日々ノ御當番サマエ・

オンササゲ・アゲタテマツル。

此ノオンレイニハ・テンニマシマスサマ・三ベン・モーシアアゲタテマツル・ゴカントイナガラ・ゴイツシヨ

ニ・オウケトリ・クダサレマスルヨーニ・オネガイ・タテマツル。

天⁽⁷⁾ニマシマス・ワレラガ・オンオヤ・ミナモ・タツトツタマエ・ミヨキタリタマエ・テンニ・オイテハ・オ
ボシメシ・ママナルゴトク・チニ・オイテハ・アラセタマウ・ワレラノ・ニチニチノ・オンヤシナイ・コン

ニチ・ワレラニ・アタエクダサルゴトク・ワレ人ニユルシ申ス如ク・我等ノトガモ許シタマエ・我等^{Tentamen}天ト
ニ・ハナシタマウコトナカレ・キヨアクヨリハ・ノガシタマエ。

Amén Jesus
アンメンジヨース・カタシケナイ (ニンベンモース)

アナタニゴオンレイ (4) グラスタジヨ 三十三ベン

サンタマリヤーサマ (4) グラスタ上 十二ヘン

ローマコアンジ (4) クレド (6) 一ヘン

四十八ニンノオンメレシガタ (4) 十二⁽¹⁰⁾ヘン

四五ノゴアンジ

四五二十人サマ (11)

(1) 靈名は殆ど凡てポルトガル式の読み方か或はその轉訛したものであるから傍註は主としてそれに従つた。
(2) 教會曆には毎日祝ふべき聖人の名が記されて居り、お帳即ちバステヤンの曆(第七頁25)参照)にあらはれる毎日の聖人をその日の當番としたらしい。

(3) ベアト(福者)は狹義では聖人の位にあげられる前の位にある人を指すが、廣義では福者・聖人の双方に通ずる。この二つを重ねて「ベアトのサントス様」とし、こゝでは一人の聖人の名と心得てゐるらしい。

(4) 第一番の供物は「アナタ」即ち「御身デウス様」に、第二番目のはキリストの「御親」即ち「サンタマリヤ様」に捧げるものと解すべきであらう。こゝでは御親デウスと御母マリヤを同意語としてゐるらしい。第三番はいろ／＼の名があがつてゐるがローマの「聖會」サンタニキレバが主である。これらは最後に列記された五六行によつて推察される。御弟子みでしは神學生を意味するが「四十八ヶ所」は不明、平戸島外の生月にはこの數字に關し奇想天外の説明がある。守護の天使は信者の一人々々についてゐる天使である。

(5) 「ハツパのマルチナ」が Papa Martyr 即ち「教皇殉教者」なるべきことはバステヤンの曆により容易に察知できる。

(6) Sacramento は普通「秘蹟」と譯してゐるが、こゝではその意味でなくてキリストを意味するものと考へてよい。その理由は右の曆五月廿日の項には「さんとさからめんとの祝」とあり、丁度「聖體の祝日」に當るところが明かであり、聖體はキリストの體であるから。但現在の舊キリシタン人にその自覺があるのではない。

(7) この主禱文の用語は文祿元年天草版のドチリイナ・キリシタンの中にあるものに甚だよく似てゐる。

(8) 天使祝詞のことで、ガラッサとも云ふ。これも右ドチリイナ等には「ガラッサ充ち満ち給ふマリヤ云々」で始まる。ガラッサはポルトガル語の Graça で今は「聖寵」をあてゝゐる。ジヨを附加したのは、女子の靈名が「ア」で終るもの多くアと來ればジヨと受けるのが口癖となつてゐる爲ガラスタ女となつたのであると思ふ。「上」は更にその轉訛である。

(9) 使徒信經のことでポルトガル語文の最初の一語 Credo (我は信ず) を以てオラシヨの名としてゐる。

(10) 四十八人の御弟子方にはたゞ「十二ヘン」とのみあるが之はガラッサ十二ヘンのことである。一名「數のオラシヨ」と呼ばれ、度々繰り返すのは専らこのオラシヨである。

(11) 「守護」が「シゴ」と書かれ「四五」に變り一轉して四五二十人様があらはれた。これは小さく欄外に記されてゐるが、やがて何かの發展をする段階とも見られる。(十四・十・廿四)

聖書和譯の先驅者カール・ギュツラフ

高 谷 道 男

日本文化に及ぼしたる基督教の影響について考へるとき、色々な角度から之が研究せられる事は勿論であるが、本稿に於ては基督教の經典なる聖書が日本語に翻譯せられたる一史實について論じて見たい。勿論之れは相當の頁數を要するを以て、其の内、始めて聖書が和譯せられたる歴史的事實と其の經緯について論ずるが、結局本論文の主體をなすものであると云つてよい。我國の基督教の歴史は、徳川時代の切支丹の歴史と明治維新以後の基督教新教諸教會の發達とであるが、聖書翻譯の功績はむしろ、プロテスタント宣教師の力による所大である。今日、讀まれて居る日本語の新舊約聖書が完成せられるまでには幾多の翻譯があつたが、其の中、最も舊いものはギュツラフの譯した善徳纂「約翰福音之傳」及「約翰上中下書」であつて、之は一八三七年五月、新嘉坡、堅夏書院にて印刷せられたものである⁽¹⁾。次いで和譯出版せられたものにベッテルハイムの譯した琉球譯聖書で、安政二年香港版がある。約翰傳福音書、路加傳福音書、聖差言行錄、保羅寄羅馬人書であつて、以上の外、安政五年版には同じく路加傳福音書がある漢譯及び日本語譯對照のものである⁽²⁾。

次に出版されたものは、ゴープル譯「摩太福音書」であつて、之は明治四年横濱にて出版せられて居る。第一のものは支那にて譯せられ、第二のものは琉球にて譯せられ、第三のものは横濱にて譯出されたのである。聖書和譯出版の先驅者として以上の三人をあげる事は誤りないところであらう。勿論ギュツラフ譯には佛蘭人の Leon de Rosny の複製したものが即ち所謂ローニー版として知らるゝ善徳纂「約翰福音之傳」の初めの二章並に「約翰中書」のオートグラフ版の複製本がある。⁽⁴⁾之はローニーが一八五四年、巴里にて日本語研究の爲めに編纂したものである。又ベツテルハイムのもので明治六年及び七年ウインにてアドルフ・ホルツハウゼン刊行の約翰傳福音書及び路加傳福音書（一八七三年版）並に使徒行傳（一八七四年版）がある。⁽⁵⁾之はベツテルハイムの死後刊行せられたものである。

以上の三人の聖書和譯出版の先驅者中、特にギュツラフは獨り聖書和譯に盡したのみならず、近世支那の使徒としてロバート・モリソンと共に支那傳道に不朽の足跡を印した人物である。又ギュツラフと共に支那に於て日本語研究に力を盡し、創世記及び馬太傳を和譯した人物のエス・ウェルス・ウィリアムス⁽⁶⁾ (Dr. Wells Williams 衛三畏) をあげなければならぬ。が其の和譯聖書の稿本は一八六〇年神奈川成佛寺に住して居たエス・アール・ブラウンに送りとどけたところ其後ブラウンが横濱に移りすみし家にて焼失して了ひ、ウィリアムス自らの所有したのもも廣東にて火災にかゝり他の藏書と共に烏有に歸し、今日その和譯聖書の稿本は見る事が出来ない。ウィリアムスは日本語の研究者であつて、嘉永六年ペルリの通譯となつて横濱に來航⁽⁷⁾、通商條約の爲めに大なる貢獻をなし更に日本の傳道については隠れたる恩人の一人である事を特記して置き度い。ギュツラフの研究をなすに

當り、ウィリアムスは重要な歴史的人物として覺へておかねばならぬ。

一

カール・ギュツラフは一八〇三年七月八日獨逸プロシヤのボンメルン州、ピリツに生れ、小兒洗禮を受け Carl Friedrich August Gützlaff と命名せられた。⁽⁸⁾ 香港の墓地にある彼の墓石に刻まれてある姓名は Carl が Karl となつて居る。⁽⁹⁾ しかしギュツラフの多くの著書譯本は、蘭文あり、獨文あり、英文あり、支那文あり、日本文ありて其姓名の綴字及びペン・ネームも種々ある。左の如きものである。Karl Friedrich August Gützlaff の外に Carl Friedrich August Gützlaff とかつたものあり、蘭文のものには Karel Frederik August Gützlaff. 英文のものには Charles Gützlaff. 彼の署名したものは Karl Gützlaff⁽¹⁰⁾ 郭實獵である。支那姓の郭實獵は當字ではなく、ギュツラフが一八三〇年頃シヤムの華僑の中に郭と云ふ福建省の家柄のものがあつてギュツラフはこの家柄を繼承し支那人の國籍を得たのである。之は有名なる彼の著作、Journal of Three Voyages of China の文中彼自ら書して居る所である。此の外、ヘン・ネームには愛漢者、愛漢⁽¹¹⁾ Gaihan⁽¹²⁾ 善徳者又は善徳⁽¹³⁾とあり、他に Philo-Sinensis なる名を用ひて Chinese Repository⁽¹⁴⁾ なる雜誌に投稿して居た。日本ではギュツラフ、ギュツツラフ、グユツラフ、ガツラフ、グツラフ等の譯語を用ひて居る。

ギュツラフの父はヨハン・ヤコブ・ギュツラフと稱し織物製造人、母はマリア・エリザベス、彼が三歳の時死亡し、敬虔なる父の手にて育てられ、精神力旺盛なる少年として、ラテン語を修め、神學に志したが家貧にして、十四歳の時、ステツチンの町に出で馬具製造人の徒弟となり、勞働の餘暇讀書に耽り、偶々プロシア王が其の町

に來られた時、傳道の熱情と愛國の精神を歌つた一詩を獻じ、其才能認められ、ハルノの學校 (Pädagogium) に學ぶ事となり、更にベルリンのイエニケ師の經營せし宣教師學校に學び、和蘭傳道協會 (Niederländische Zending Genootschap) の宣教師となり、ロッテルダムを發し東洋に向ひ、英國にてロバート・モリソンに會し、支那傳道の志を強め、一八二六年九月十六日、「Helena Christina」號に乗船、一八二七年一月六日バタビアに着、メドハースト (Walker H. Medhurst 麥都思 1796—1857) 師の邸に同居、支那語、馬來語を學ぶ。彼はバタビア到着匆々、日本渡航の志を發表して居る。⁽¹⁴⁾メドハーストは此の時、日本語研究に着手して居たらしく、長崎に居た蘭人より數冊の日本語の書物を借り受け、日本語研究に専念、⁽¹⁵⁾一八三〇年 An English and Japanese and Japanese and English Vocabulary なる一書を編纂した。⁽¹⁶⁾日英字典の先驅である。日本英學史の草分けである。ギユツラフは此の字典により日本語の研究をした。ウィリアムスも同じく此の一書によりて、日本語の研究に着手した。⁽¹⁷⁾而して此の一字典こそ、善徳纂「約翰福音之傳」、「約翰上中下書」の日本語の基本となつたものである。ギユツラフは一八二八年、ヤコブ・トムリン (Jacob Tomlin)⁽¹⁸⁾と同行、シヤムのバンコックに行き、葡萄牙の領事より木造小屋を借受け、醫療傳道、トラクト配布をやりつゝ、シヤム語の聖書「ルカ傳」「ヨハネ傳」を譯出す。一八二九年、和蘭傳道協會の關係を辭し自給傳道に従事した。マラツカにてニユウエル (Miss. Mary Newell) と結婚、一八三〇年バンコックに向ひ炎熱と困苦にたへ語學の研究、聖書翻譯、醫療傳道につくしたが、夫人子供病死し、ギユツラフは單身ジャンクに乗り、支那服をまとひ、郭實獵となのり、洋書類を捨て全く支那人となりて支那大陸に向つた。彼の「支那航海記」⁽¹⁹⁾は此の第一回旅行を記したる外、第二・第三の航海をも記して居る。

第一回航海はバンコックを出發、支那海に出で、舟山列島に寄港、山東省をめぐり、天津に到り、滿洲の錦州に達し澳門に歸航した。第二回は東印度會社の傭船 Lord Amherst⁽⁸⁾ 號に乗組み、臺灣の南部西海岸に寄港、福建省に向ひ、舟山列島をすぎ、上海に至り威海衛より朝鮮に航し、其の首府に到り、貢物及び奉書を献上し貿易を求めたが成功せず、聖書配布には成功した。此の航海にて傳道用に用ひた聖書はモリソンの翻譯した支那文の聖書であつた。⁽²²⁾ 琉球に渡り日本人の漁船にあひ船員等と會話し基督教書類を手渡した。第三回航海は阿片船に乗り澳門を出發し、舟山列島、山東省、山海關、錦州に至り澳門に歸航した。一八三一年より一八三三年に互る以上の三回の支那沿岸航海記は實に歐米基督教會を振駭せしめたものである。

一八三四年、マラツカに行き英國婦人ワンストール(Miss Warshall)と結婚し、澳門に一家をもち、ロバート・モリソンの死後、ギュツラフ代つて香港政廳の通譯官となつた。支那及日本の公使として名勢を轟かしたるハーリー・パークス卿(Sir Harry Parkes)の姉妹二人は叔母のギュツラフ夫人のもとに生活し、一八四二年より三年に互り少年パークス自身も舟山列島の長官たりしギュツラフから支那語を學んだのであつた。⁽²³⁾

漂泊の詩人カモエンスが嘗て南支澳門の詩仙洞にて作詩したと云ふ所に隣接したる大きい邸宅それがギュツラフの住居であつた。そこに一八三五年の十二月漂流日本人、久吉、晋吉、岩吉の三人がギュツラフの保護を受ける事となつた。⁽²⁴⁾ ギュツラフは既にメドハーストの日英字典によりて日本語を研究して居たのであつたが、こゝに於て初めて直接日本人より日本語を學ぶの機會を得たのであつた。一八三六年はギュツラフの日本語研究にとつて最も重要な年であつた。彼は左の如き日課表によつて聖書翻譯と傳道と教育とに専心働いたのである。

“Van's morgens 7-9 uur overzeten van het O. T. in het Chinesch—thans bezig met Jeremia;—van 9½—12 uur vertalen van het N. T. in het Japansch met behulp van eenige inboorlingen: van 12-1 uur kritisch overzigt van het vertaalde: van 1-2 uur vervaar—digen van Chinesche tractaatjes; van 2-5 uur Chinesche letterkunde, uideelen von boeken, zieken-bezoek, schoolwezen; van 6-10 uur tot dat ik mij ter rust begeef brieven Schrijven en verschillende Zaken afdoen”

「朝七—九時、舊約の支那語翻譯……其時エレミヤ記の翻譯に多忙であつた……それから九時半—十二時迄、二、三人の日本人の助けにより、新約の日本語翻譯に従事す、十二時より午後一時迄 右翻譯文の嚴密なる審査、一時より二時迄、支那語のトラクトの準備、二—五時 支那文學の研究、書籍の頒布、病人の見舞、學校の管理、六—十時、寝るまで、手紙を書いたり、雜務の整理 日曜日、彼の活動は次の通りであり、

朝七—九時、支那語の舊約研究會、十時—十時半、支那人の教會、十二時から午後一時迄、日本人の禮拜、三—六時、支那人の家庭訪問、六—七時、支那人の日曜學校、七時半—九時、病院にて英語の説教」

これは Gutzlaff, de Apostel der Chinezzen, in zijn Leven en zijne Werkzaamheid geschetst door G. R. Erdbrink, Predikant te Zutphen. Te Rotterdam, 1850⁽⁸⁷⁾

なる蘭文のギユツラフ傳に引用せられたるギユツラフの手紙の一節である。此の日課表は彼が澳門から一八三六年十一月に書き送つた手紙の一節である。故に一八三六年にはギユツラフは日本人三名と生活し、彼等と共に祈り、禮拜し、聖書を譯しつゝ彼等に福音を傳へたのである。こゝに「新約聖書を和譯しつゝあつた」とあるは如

何に解釋せらるゝであらうか。ギュツラフは「約翰傳」と「約翰書」とが聖書中の最も中心的眞理を書表したものであると信じ、支那傳道に従事するものは約翰傳の贖罪の眞理と約翰書の愛の道德とを實踐すべきであると説いて居る⁽²⁶⁾。彼はかくの如く約翰傳を最も重じた。従つて彼の譯したる日本語の聖書は「約翰福音之傳」と「約翰上中下書」であつたと見てよい。上記の日課表に記されたる「新約聖書翻譯に従事す」と云ふのは約翰傳と約翰書の和譯であつた事明白である。もし然りとするならば善徳纂「約翰福音之傳」「約翰上中下書」は一八三六年の十一月下旬までに和譯の原稿が出来たものと推定してよい。船便は一八三六年十二月三日、オリファント商會の福音船、ヒマレー號（“Himalah”）が馬來群島に傳道航海の爲め澳門を出帆したのであるし、それにてギュツラフも行く筈であつたが、香港政廳の官吏たる彼は職務上の關係にて之を辭し、美國公理會の宣教師、スチブンス（Rev. Stevens）英國聖書會社の F. Lay も同乗する事となつた。スチブンスはシンガポールに到着まもなく一八三七年一月四日に永眠した。しかし此のヒマレー號が福音船であつた事を考へ且つ十二月上旬出帆したのであるから、ギュツラフは和譯聖書の原稿を此のヒマレー號の船便にてシンガポールのアメリカン・ボードの出版所に送つたものと見てよい。もしさうするならば、和譯聖書の原稿はヒマレー號にてシンガポールに送られ、翌年の八月、同じ船にてシンガポールから印刷されて一、五二五冊澳門に積送して來られたのである。然るに今日迄の基督教史は一つとして此の點に觸れたものがなかつた。すべてモリソン號事件に關係して論議せられたのである。當時、米國商人中支那貿易に従事したるゝ中最も隆運に向つたものは Olyphant 商會であつた。此の商會の經營者 O. Olyphant は米國紐育市の長老教會の會員であつて、基督教傳道の精神にあつく。美國公理會

(American Board of Commissioners for Foreign Missions) の支那に於けるミッションの事業については非常に力を盡し宣教師の來航について特に自己の所有船にて往復した宣教師の旅費は全部オリファント自身の計算にて之を支辨したものと云ふ事である。又廣東の事務所を開放して傳道の爲めに用ひたものである。又モリソン記念學校の創立委員の一人として奔走し、更に支那に於ける傳道事業、出版事業にも大に力を盡した。其の所有船 “Himmaleh” 及び “Morrison” 及び同商會の備船 “Huron” はいづれも傳道の爲めに船舶が用ひられたのであつた。“Huron” 號は、倫敦會の宣教師 W. Medhurst が一八三五年、ギユツラフについて支那沿岸を傳道の目的にて航海する爲め月六百弗の契約にてオリファント商會が備船したものである。⁽²⁷⁾ 其の他の二艘即ち “Himmaleh” 及び “Morrison” 號はオリファントの船で、特に Himmaleh 號は一八三六年紐育にて同商會が支那沿岸地方其他隣國に基督敎書類を頒布して宣敎事業をなすべき目的にて買入れたものである。一八三六年八月リンテン島に到着したものである。ギユツラフは此の「福音丸」にて各地に傳道すべき最も適當な人物であつたが、當時支那に於ける英國官憲の通譯官たりしギユツラフは職務上之に應ずる事が出來ず、従つて此の船は十二月迄空しく淀泊して居た。然るに美國公理會のステイヴンスと英國聖書協會のレー氏乘船の上一八三六年十二月三日マレー群島に向つた。而して一八三七年八月南支澳門に歸航した。而して此の “Himmaleh” 號にて左の多數の聖書及び基督敎書類を積送して來たのである。問題の善德纂「約翰福音之傳」は此等の支那基督敎書類と一所に一、五二五冊送り來つたのであつた。これに關しては後章詳述する。

元來天保八年の夏、江戸灣に入り來つた米國商船「モリソン」號は七人の日本漂流民を乗せて來たのであるが、

それに同乗した人々はエス・ウエルス・ウィリアムスとオリファント商會のキング夫妻と下女、宣教醫、パーカ
ー、琉球から乗船したギュツラフ及び船長であつた。目的とする所は日本人の送還であつたが、一は通商貿易の
機會を得んとし、他は宣教の門戸開かれん事であつた。しかし此等の三つの目的はいづれも達せられなかつた。
しかして八月廿九日澳門に歸航した。⁽²⁸⁾以上七人の日本人中四人はウィリアムスとギュツラフに日本語研究の助手
となつた。ウィリアムスは創世記と馬太傳を和譯した。且つ又日本語研究をつゞけて居たので、後年ペルリの通
譯として我國に來航、日本修交の歴史的役目を果すにあづかつて力があつた。⁽²⁹⁾ギュツラフも亦日本語研究をつゞ
け、日本人の爲めの禮拜を行ひ、一説には新約聖書の全譯と舊約の一部を和譯したとさへ傳へられて居る。

しかしながら此のモリソン號歸航後、問題の善德纂「約翰福音之傳」が和譯されたとする説は從來傳へられて
居たものではあるが、これは根本的に誤りであつた事が明かとなつた。此の問題について改めて後述する。ギュ
ツラフは一八三九年阿片戰爭に際して多忙を極め、同四十年一時香港に避難し、更に一八四二―四三年舟山列島
の長官として定海に暫く留つた。此の間に於て少年 Harry Parkes はギュツラフの官邸にあつて「叔父」ギュツ
ラフから支那語を學び、又病中手厚き看護を受けた。⁽³⁰⁾ギュツラフは一八四三年第二代モリソンの死後、香港政廳
の商務官として終始し、一八四九年夫人シンガポールにて永眠、ギュツラフは賜暇休養の爲め歐洲に向ひ各國に
て支那傳道の必要を説き、英國にてガブリエル (Miss Gabriel) と結婚し、一八五二年香港に歸り、同年八月九
日香港にて永眠した。彼の援助によつて支那内地會は起り、獨逸の支那ミツションは開始せられたのであつた。
以上にてギュツラフの略傳を述べた。

次にギユツラフの著作について説述したい。

二

ギユツラフは異常なる語學的天才であり、且つ實に博學であり、多方面の智識をもつて居た。有名なる *Harry Parkes* は舟山列島の長官として定海にあつた「叔父」ギユツラフの博識について、あまり敬意を表しなかつた様であるが、しかしギユツラフの語學力と東洋諸國の事情、特に支那事情については當時他の追隨を許さなかつた事は事實である。パークス自身もギユツラフから支那語を勉強したのであつた。ギユツラフの學んだ語學をあぐれば獨逸語・ラテン語・希臘語・和蘭語・英語・支那語・馬來語・シヤム語・朝鮮語・日本語・琉球語・滿洲語・蒙古語も多少知つて居り、トルコ語・アラビア語も學んだ事があつた。支那語について種々地方語に通曉して居た。但し文法的に正確な文章を書くこと云ふ點については多少難色があつたやうである。ウィリアムスも William Dean も同様な批評をして居る。彼の著作については大體

Wylie: Memorials of Protestant Missionaries to the Chinese.

Shonghae: American Presbyterian Mission Press, 1867.

に出版物の出版目録が載せてある。又

Douglas, Robert Kennaway.

Catalogue of Chinese Printed Books, Manuscripts and Drawings in the Library of the British Museum.

London: British Museum, 1887.

Douglas, R. K.

Supplementary Catalogue of Chinese Books and Manuscripts in the British Museum. London: at the British Museum. 1903.

Douglas, Sir Robert Kennaway.

Catalogue of Japanese Printed Books and Manuscripts in the British Museum acquired during the years 1899—1903. London: at the British Museum, 1904.

此の他

東洋文庫の圖書目録、特に

Catalogue of the Asiatic Library of Dr. G. E. Morrison. 2 vols. Part, I, II.

The Oriental Library 1924.

はギュツラフ自身の文獻多數（英・獨・蘭）をあげて居る。我國に於てギュツラフ研究と云へばまづ東洋文庫の藏書による外な^らず。

尙又聖書の各國諸穢譯書の圖書目録としては左の書籍がある。ギュツラフ譯聖書シヤム語のもの、日本語のもの、支那語のもの等には可成正確な表と短い説明が載せてある。此の方面の參考資料として見逃すべからざるものである。

Historical Catalogue of the Printed Editions of Holy Scripture in the Library of the British and Foreign

Bible Society Compiled by T. H. Darlow M. A. and H. F. Monle. 2 Vols., London. 1903,

これは四冊本である。更にギユツラのよく寄稿した雜誌に

Chinese Repository Vol I.—XX.

がある。其の Vol. XX. に全體の Index があるが、ギユツラの書いた論文は五十種ばかりあり、其研究分野は左の如きものである。(一)地理に關するもの三つ、(二)政治(支那の)に關するもの二つ、(三)財政・陸海軍一つ、(四)支那國民性二つ、(五)支那歴史七つ、(六)旅行記二つ、(七)語學・文學等六つ、(八)外國關係は一つ、(九)日本及朝鮮二つ、(十)シヤム及び交趾支那二つ、(十一)其他アジア諸民族四つ、(十二)異教六つ、(十三)ミツション六つ、(十四)聖書改譯に關するもの三つ、(十五)各種宗教に關するもの三つである。

彼の著作は左の如きものである。(Wylie: Memorials of Protestant Missionaries to the Chinese: giving a

List of their Publications. Shanghai: American Presbyterian Mission Press 1867 244頁)

支那語

- 1 大英國統志、2 誠崇拜類函、3 贖罪之道傳、4 常活之道傳、5 上帝真教傳、6 救世主言行全傳、7 是非略論、8 正教安慰、9 救世主耶穌之聖訓、10 耶穌神蹟之傳、11 全人矩矱、12 福音之箴規、13 耶穌之寶訓、14 耶穌降世之傳、15 盡理正道傳、16 正道之論、17 東西洋考每月統記傳、18 摩西言行全傳、19 但耶利言行全傳、20 保羅言行錄、21 約翰言行錄、22 關繫重大略說、23 正邪比較、24 眞道自證、25 上帝萬物之大主、26 約色弗言行錄、27 彼得羅言行

- 全傳、28 聖書列祖全傳、29 頌言讚語、30 轉禍爲福之法、31 誨謨訓道、32 世人救主、33 生命無限無疆、34 古今萬國網鑑、35 萬國地理全集、36 猶太國史、37 慈惠博愛、38 聖書註疏、39 制國之用大略、40 貿易通志、41 小信小福、42 改邪歸義之文、43 耶蘇比喩註說、44 悔罪之大略、45 救世耶蘇受死全傳、46 山上宣道、47 聖書勸言、48 皇城信實、49 天教各條問答解明、50 緊要問答、51 聖會禱咨、52 聖會之史、53 萬國史傳、54 上帝創造、55 招人獲救、56 救贖何義、57 眞理、58 舊遺詔聖書、59 救世主耶蘇新遺聖書、60 聖經之史、61 教條

日本語

62 約翰福音之傳 (ヨアンチスノタヨリヨロコビ) 六十枚善德纂、新嘉坡、堅夏書院

63 約翰上中下書、善德纂、十枚、新嘉坡

64 ロニ版、約翰福音之傳、最初の二章及び約翰中書、一八五四年巴里にてレオン・ド・ロニ (Léon de Rosny) の複製したもの七枚

シヤム語

64 路加傳及び約翰傳、これはトムリンと共譯したもの

和蘭語

23 *Smeekschrijf ten behoeve der Heidenen en Mahomedanen, gericht aan alle Christenen van Nederland.*

8 vo., Amsterdam, 1826.

29 *Geschiedenis der uitbreiding, van Christus Koninkrijk op aarde.* 8 vo., 2 vols., Rotterdam, 1828.

67 Verslag van een driejarig verblijf in Siam en van eene reize langs de Kust van china naar Mantohou Tartarije, 8 vo. Rotterdam, 1833.

68 Reizen langs de Kusten van China en bezoek or Corea en de Loo-choo En Elanden in de jaren 1832 en 1833

69 Aan mijne Mede-Christenen in Nederland; ab scheidswoord van Dr. K. Gutzlaff. Amsterdam, 1850.

獨逸語

70 Carl Gutzlaff. Missionar Predigt über Apostelgeschichte iv. 12. gehalten am 22 Dec. 1822. Berlin.

71 Gutzlaff's Geschichte des Chinesischen Reiches von den Aeltesten Zeiten, bis auf den Frieden von Nanking.

Stuttgart und Tübingen, 1847.

右蘭譯は K. N. Meppen. の手により 2 vols. 272 Hagne, 1852 出版。

72 Gahan's Chinesische Berichte von der Mitte des jahres 1841 bis zum Schluss des jahres 1846

これは Calwer Monatsblätter の寄稿からキリシタンの書翰集である。東洋文庫にもつ。

73 Dr. C. Gutzlaff, Die Mission in China Vorträge in Berlin gehalten 1—6 Vortrag Dr. C. Gutzlaff. Berlin, 1850.

74 Dr. C. Gutzlaff, Abschiedsworte gesprochen bei der Jahresfeier der Preuss. Haupt Bibel-Gesellschaft am 9.

Oct. 1850.

75 Dr. C. Gutzlaff, Über die Handels Verhältnisse im Ostlichen Asien, Vortrag gehalten zu Berlin am 9. Oct. 1850.

76 Dr. K. Gutzlaff, Bericht seiner Reise von China nach England und durch die verchiedenen Länder Europa's, im Interesse der Chines. Mission.

蘭譯より *Mijne reis van China naar Engeland.* Rotterdam, 1851.

英語

77 Remarks on the Siamnese Language, 4 to 14 pp. and 3 plates. London, 1833.

78 The Journal of Two Voyages along the coast of China pp. 322. New York, 1833.

79 A Sketch of Chinese History, ancient and modern, comprising a retrospect of the foreign intercourse and trade with China. 2 vols, pp. 436, 463. London, 1834.

再版紐育にて出づ

80 Journal of Three Voyages along the coast of China, in 1831, 1832, and 1833, with notices of Siam, Corea, and the Loo-choo islands. London, 1834.

本書は歐米諸國に支那傳道の必要を喚起した名著である。初めに *Chinese Repository* で發表され、後に二つの航海記が單行本で第一版は倫敦、再版は紐育で出版、更に此の三つの航海記が出た。第一版は一八三三年倫敦、第二版は一八三四年倫敦、第三版は一八四〇年倫敦發行、で、特に支那服のキエツランの畫が附けてあり、

Rev. W. Ellis の序説の中にはギョツラフの小傳が書かれてある。

18 Report of Proceedings on a Voyage to the Northern Ports of China, London, 1834.

これは東印度會社の傭船 “Lord Amherst” にて臺灣、舟山列島、上海、威海衛、朝鮮、琉球を回航した報告書 Lindsay 氏とギョツラフの兩人の報告書である。

26 China Opened 2 vols. London 1838.

28 Notices on Chinese Grammar Batavia, 1842.

34 Memoir of Kang-hi, the Emperor of China. London, 1843.

36 The Life of Taou-Kwang, late emperor of China.

以上の外 Chinese Repository にかゝつたもの五十種あり。

III

ギョツラフと日本との關係については之を三つの觀點から論じなければならぬ。第一はギョツラフの日本來航の志である。第二はギョツラフの日本語研究である。第三にはギョツラフの日本聖書翻譯である。

ギョツラフが日本來航を志した最初のもものは、東洋傳道の爲めに一八二七年一月六日バタビアに上陸してまもなく、同月十四日に故郷に手紙を送つた中に發表して居る。これは Journal of Three Voyages to China 第三版 (London, 1840.) の序説に於て Rev. Ellis の報ずる所である。この志はメドハーストの影響ばかりとは思はれない。既に支那傳道者 Robert Morrison も其の漢譯聖書の目的が日本傳道にも及ぶと論じて居た位であるから、東

洋傳道特に支那傳道を志すものにして日本の傳道を考慮に入れないと云ふ事はなかつたに相違ない。次にギュツラフは和蘭傳道協會の宣教師として來たのであるから、日蘭關係について無智ではなかつたに相違ない。日蘭貿易に重要な地點たりしバタビア其他スマトラに派遣せられたのを見ても明白である。故に傳道心の旺盛なりし青年ギュツラフが「もし種々なる障礙にさまたげられなかつたならば、自分は是非日本に行つて見たい」と希望したのはバタビアに上陸した彼にとつて無理ならぬ願であつたものと見て差支ない。勿論メドハーストと親交ありし彼の事であるから、メドハーストの日本語研究に刺戟せられた事勿論である。「支那航海記」の記事中第二回の航海には、麥都思 (Medhurst) の「日英語集」をたづさへて居たし、琉球ではそれによつて日本漁民と會話さへしたのである。更にその後も日本語の研究を怠らなかつたに相違ない。一八三五年十二月、伊勢の漂流民三名が倫敦から英國政府の手によつて送られて來た。澳門のギュツラフ宅にて世話される事となつた。それによつて日本語研究は結實したのである。日本人の助力を得て聖書翻譯し、日曜には日本人の禮拜を行つたりした。これは可成り長く繼續された様である。一八三七年の七月三日モリソン號にて以上の三人の外に九州から呂宋に流された四人の日本人を加へ七名の者を日本に送還せんとした。其の擧は成功しなかつた。一八四九年再びギュツラフは日本人を日本に送還せんと企てたが果さなかつた。彼は日本來訪を志して果し得なかつたが、彼が色々紹介の勞をとつたベッテルハイムは琉球傳道を企て、彼と交りし S・R・ブラウンは横濱に來りて日本の傳道に成功し、⁽³²⁾ギュツラフの講演を聞いたツァイストのモラビアン派の一青年フルベッキ (Guido Verbeek) は後米國に渡り、更に日本に來りて明治文化に大なる貢獻をなした。更にギュツラフに世話になり且つ支那語を教へられたる

其の甥 Sir Harry Parkes は明治維新當時日英外交上且つ特に基督教布教問題にて活躍した人物である。又シンガポールにてギユツラフの「約翰福音之傳」を發見したヘボン博士は後年之を持參して成佛寺にて日本語研究と聖書翻譯を志したのであつた。⁽⁸³⁾ かくの如くギユツラフの日本來訪の志は間接的には他の人々によつて之を果したのである。

ギユツラフの日本語研究に關しては勿論聖書翻譯とに關係があるから之を一束にして論じたい。ギユツラフの日本語研究はメドハーストの「日英語集」An English and Japanese and Japanese and English Vocabulary, Compiled from Native Works Batavia, 1830. によつて其手引を得たものと見て差支ない。上述の如く彼は右の

「日英語集」を日頃手にして居たからである。しかし彼の日本語研究は一八三七年の Chinese Repository Vol. VI. に寄稿したる一論文 Remarks on Japanese Language によつて更に一段の進境を示した。彼の翻譯した「約翰福音之傳」の日本語と比較して非常に差異ある事を認めるのである。明治學院教授鷲山弟三郎氏がギユツラフの約翰福音之傳及び約翰上中下書に現れたる日本語は所謂 *boothish Japanese* であつて、直接日本人から學んだ日本語でない⁽⁸⁴⁾と論じて居るが、確かにうがつた觀察である。ギユツラフが約翰福音之傳を和譯完了したのは一八三六年の十一月であつたと見るべく、日本人の助力はあつたが、主としてメドハーストの「日英語集」によつたものと見られる點が多い。之に反して一八三七年七月の Chinese Repository Remarks on the Japanese

Language なる研究は日本人から學んだ日本語の研究である事を Chinese Repository の記者(この時にはモリソン號既に日本に向つて居たから多分 Brideman の筆になりしものかと思はれるが)が琉球研究の紹介文の初めに

かいて居る。「約翰福音之傳」に於ては全部片假名である。しかるに Remarks on the Japanese Language に於てギュツラフは明かに日本語には片假名、平假名及び *imatokana* ありと云つて居る。而して Preposition, noun, adjective, verb 及び其の negative の變化について精細に調べて居る。例へば

Preposition "below" 「した」の變化を左の如くかいて居る。

sta

stawa

stano

stani

stanishern

staninarn

stawnarsoo

名詞 *ten* (天) の場合には

tenwa.

tenno

tenni

tenwo

形容詞「赤い」の場合

akae

akae hana

kono hana akashe

hanawa akowo naroo.

tenye

skairono hana.

Verb の變化、例へば「たたく」(tatakoo)

tatakoo to beat

tatakeroo can beat

tatakerareroo to be beaten

tataeteeroo to be in the act of beating

tataetaroo to be able to beat

tatakeoio to beat each other

tatakasheroo to make one beat

tatakasashereroo to make each other beat.

tatacetyaroo to beat out

Negative

tatakanoo.

takakenoo

tatakarenoo

以上の如く語尾の變化を研究したギユツラフは日本語特有の變化と融通無碍なる言葉使ひに驚嘆し、かゝる立

聖書と譯の先驅者カール・ギユツラフ

派なる言語を有する國民は必ずや最高の文化に達すべき可能性を有し、且つ西歐の思想を表現し得る天分を有するに相違ないと云つて居る。かくの如くギュツラフは日本語を通じて日本國民をよく理解したのである。

四

最後に我國の基督教史特に日本プロテスタント史上最も重要な意義を有する聖書和譯の問題の出發點とも云ふべきギュツラフの和譯聖書「約翰福音之傳」並に「約翰上中下書」について、特に最近しきりに問題となれる其の出版年代に關し論じ、且つ新に發見せられたる史料に基き從來の諸説の誤謬を訂正したいと思ふ。

從來ギュツラフの「約翰福音之傳」並に「約翰上中下書」は一八三七年、モリソン號日本來航後、即ち八月廿九日澳門に歸航して後、ギュツラフ及び S. Wells Williams が七人の日本人中四人を各自二人づゝを助手として日本語の研究並に聖書の和譯を試みたのであると説かれて居る。從而、聖書和譯史の起源にはモリソン號來航事件が非常に重要視せられて居る。しかしながら之の問題を最近特に提起したのは「基督教史研究」なる雜誌に於てギュツラフ研究が公にせられてからである。早大史學科の雜誌「史觀」に於てギュツラフ傳がかゝれ、それによれば善徳纂「約翰福音之傳」「約翰上中下書」の出版は斷じて一八三七年に非ずと主張せられ、更に「基督教史研究」に於て發表せられ、第五冊に於ては多少之が修正せられ、一八三七—三八年の交であると改められて居るが、而も此の論文に於ては同志社大學所藏（一九三八年米國ボストン市の American Board of Commissioners for Foreign Missions より寄贈せられたもの）の「約翰福音之傳」に書込みてある英文

Gospel of John in Japanese; translated by Mr. Gutzlaff: Printed at Singapore, May 1837.

以上の二つの文句を否定せられた。而して更に附け加へて、モリソン號來航事件以前なりとする説を否定せられた。而して歴史學的立場に於てかゝる論據は信すべからず、資料不明なるが故なりとせられた。而して曰く「善徳なるペンネームは一八三八年のギユツラフの著作のみにあり、故に此の點から一八三八年出版が有利だ」と斷定せられた。早大史學料の基督敎歴史家である小澤三郎氏の此の明快なる主張に對して、商業史を講ずる私が専門外の「聖書翻譯史」の問題に對して批判し、其の斷定の誤謬を訂正するは或は相違ひの議論と云はれるかも知れぬが、あまり其の論斷が歴史學研究の態度として稍史實に反するを以てこゝに小澤氏の今日迄發表せられたるギユツラフ研究を批判して本稿を結びたいと思ふ。

ギユツラフの和譯したる聖書は善徳纂「約翰福音之傳」新嘉坡、堅夏書院と云ふ表紙で、六十枚のもの、約翰上中下書は十枚のものである。即ち之等はシンガポールの American Board Press にて印刷せられたものである。福音書と書翰とが揃つて保護せられてゐるのは英京倫敦の British Museum と巴里の圖書館とでありとせられ、福音書だけは我國でも日本神學校、聖書協會、天理教圖書館、石橋智信博士、同志社大學に各一冊づゝ所藏されて居る。⁽³⁵⁾

此の善徳纂「約翰福音之傳」並に「約翰上中下書」⁽³⁶⁾が如何にして出版せられるに至つたかは本稿の初めに於て

ギユツラフ傳を述べたところに書いてあるから、之を繰返すの要を見ない。たゞ何故に歴史専門家が右の出版年代に於て誤謬に陥つたかと云ふに S. Wells Williams の Chinese Recorder and Missionary Journal Vol. VII Nov.—Dec., 1876, pp. 387—398 に Voyages of the "Himmaleh" and "Morrison" in 1837. by S. W. Williams なるヒマレー號とモリソン號の航海記の回顧録に端を發したのである。但し注意すべきはヒマレー號とモリソン號と併立して、かゝれてある事である。しかるに今日迄の基督教史家はモリソン號のみに注意してヒマレー號に注意しなかつたのである。而して左の一句が特に重大なる誤謬を歴史研究者の腦裡に刻まれたのである。

The Seven men brought back were employed in one way and another, and most of them usefully. Two remained with Mr. Gutzlaff for many years; and two worked in my printing office at Macao; these four aided us in getting some knowledge of their language; so that between us the books of Genesis and Matthew, and the Gospel and epistles of John, were done into Japanese for their instruction. page 396,

右の中、特に大切なるは「我等の間にて創世記と馬太傳、約翰福音書と其書翰が彼等(日本人)教化の爲めに譯された」の一句である。「我等の」はギユツラフとウィリアムスの事である。従つてこの一句だけよめば、約翰傳と其書翰とはギユツラフがモリソン號澳門歸航後和譯した事となるのである。しかしながらウィリアムスは此の一文をかいた時約年六十七歳であつて、四十年前の出來事を回顧したのであることに注意しなければならぬ。かゝる回顧談をそのまま金科玉條の如くに重大視し、之を以て和譯史を築いて行かんとした事が既に誤りである。何故に「ヒマレー號とモリソン號」をかいてある記述に注意しなかつたのであらうか。小澤學士の所論はすべて

右のウィリアムスの一句を絶對的なものとしての議論であつた。ウィリアムス六十七歳の時に述べた、四十年昔の事件の後日談に絶對的信用を置いての議論である。故に此の一句が破れれば其の所論は全部破れる事となる。薄氷をふむが如き歴史的證據であつて誠に危険千萬な議論である。

次に「善徳は一八三八年以後に用ひたギュッラフのペンネーム」とする斷定も間違つて居る。Wylie: Memoirs of the Protestant Missionaries to the Chinese なる名著には、善徳は 1837 年頃から用ひられたペンネームと書して居る。且つ British Museum の Douglas の編纂した Catalogue of Chinese Books 並に Supplementary Catalogue にも善徳と 1838 と疑問符をつけてあるものが二、三ある。故に一八三八年とは斷定出来なす。次に Missionary Herald 1838, November に一八三七年の Singapore の印刷所の報告がある。それによつて Gospels and Epistles of John in Japanese の木版が出来たと報じて居る。小澤氏は之によつて多少訂正せられた。しかしモリソン號來航以前の説は絶對不可能で同志社の書込みは根據なしと曰はれた。私は更に研究を進めた。而して J. Tracy: History of the American Board of Commissioners, for Foreign Missions. 2nd Edition New York, 1842. に左の如き一句があつた。短くけれども從來の説を根底からくつがへすべき記録である。

Principally by means of the dispensary, which was supported by foreigners residing at Canton, access was obtained to several thousands of the Chinese, to whom some knowledge of the Gospel was imparted in conversation, and by books and tracts, of which a large supply in Chinese, and some in Japanese, were

received from Singapore in August. — page 339.

即ち廣東の診療所にて傳道用の爲め多數の支那語の小冊子や聖書が一八三七年八月新嘉坡から南支澳門に輸入せられ、その荷物の中に日本語の基督敎書が多少あつたと Tracy は其の著書に書いて居る。此の Tracy の著書はアメリカン・ボードの種々なる原資料によつて書いたと序文に言て居る。更に Tracy のアメリカン・ボードの歴史には米國の傳道協會の年會が當時毎年九月中旬に開催され、従つて各國の傳道地よりの報告書も又傳道協會の會計年度も九月十五日が基準となつて居たのである。故に一八三七年のシンガポールの出版報告は一八三六年九月下旬から一八三七年九月中旬迄の出版物の記録が載せられてある譯で、従つて *Missionary Herald* Nov. 1838 掲載の一八三七年シンガポールの出版報告は同年九月迄の出版物なる事が明白となつた。故に以上の資料を綜合して見ても必然善徳纂「約翰福音之傳」がモリソン號日本來航前に印刷出版にかゝつて居た事が明かである。

然るに私は本年七月米國ボストン市のアメリカン・ボードの本部に *Annual Report of American Board of Commissioners for Foreign Missions 1837—38*. 中 *Johns Gospel in Japanese by Gutzlaff* の記事を問合せたところ、左の如き一文が *Annual Report 1838* 中にある事を報じて來た。尙ほ同封にて、アメリカン・ボード本部に同じウィリアムスの手紙でそのまゝ保存されてある事を報じて居る。

From *Annual Report of the American Board of Commissioners for Foreign Missions, 1838*.

“The brig *Himmaleh* returned from Singapore to China in August, bringing with her a supply of Scriptures and tracts in Chinese and Japanese, amounting in all to 82, 675 (81, 150 Chinese, 1515 Japanese)

tracts and Scriptures ; composing 2, 337, 504 pages of Scriptures, 1, 589, 153 of tracts, and 91, 500 of John's gospel in Japanese ; total, 4032, 159 pages, printed on account of the Bible and Tract societies.

右は S. Wells Williams が一八二七年九月十二日、廣東よりアメリカン・ボード本部の主事 Rufus Anderson に書き送つた手紙の一節である。(American Board Files Vol. 130. South China. 1838—1844.) 手紙の本文によると 1525 copies of John's Gospel in Japanese となつて居る。

此の手紙は、故に、ウィリアムスがモリソン號にて澳門に歸航してから二週間目に廣東で書いた手紙である。Life and Letters of S. Wells Williams には September 10th, 1837. 同じく廣東より米國ボストンのアメリカン・ボード主事 Rufus Anderson に宛て、モリソン號日本訪問の事を長文にて報告して居るからウィリアムスが廣東に居てそこから九月十二日に發信した、右の重要な「約翰福音之傳」一、五二五冊の記事は確實となつた。而して此の手紙の一節を Tracy : History of the A. B. C. F. M. の前述の記事 “Some in Japanese” は一致する、米國エール大學教授 Kenneth Scott Latourette 博士よりの最近の手紙に左の一節がある。

In the report of the American Board of Commissioners for Foreign Missions for 1837 p. 163 is : “Japanese at Singapore, Gospel of John,” this appears under a long list of books which runs for several pages and which begins on page 155.

On page 155 in the caption for the whole : List of books printed at the General printing establishments in connection with the missions beyond sea.”

右のラトレット教授の手紙によつても「約翰福音之傳」がシンガポールにて一八三七年に印刷されて居た事が、明白となる。故にいかなる角度から見ても、一八三七年版なる事は動かすべからざる歴史的事實である。而して同志社大學所藏の善徳纂「約翰福音之傳」の書込み Printed at Singapore May 1837 は最も重要な記録なる事更に明白であつて、之を否定した「基督教史研究」並に一八三八年版を主張した「史觀」の發表は刊行年代に關する限る歴史的根據を失ふ事となる。

- (1) 同志社大學所藏「約翰福音之傳」書込参照。
- (2) Historical Catalogue of Printed Editions of Holy Scripture.
- (3) 上田文庫複製版、ユーブル譯「摩太傳福音書」昭和十三年十一月出版、参照。
- (4) 上田文庫主上田貞治郎所藏のロニー版、基督教史研究第五冊、小澤三郎氏のロニー版の研究参照。
- (5) 關東學院圖書館所藏本参照。
- (6) Life and Letters of S. Wells Williams, A. Wylie: Memorials of the Protestant Missionaries to the Chinese.
- (7) S. Wells Williams: A Journal of the Perry Expedition to Japan. Ed. by his son F. W. Williams.
- (8) Charles Gutzlaff: Journal of Three Voyages along the Coast of China in 1831, 1832 and 1833 with notices of Siam, Corea and the Loochoo Islands. 3rd Edition: London 1840 Rev. W. Ellis の序説をの。ギンマンの小傳がある。
- (9) ギュツラフの墓石は香港にあり。
- (10) ギュツラフの姓名の中特に彼の自筆には Karl Gutzlaff として郭實獵と支那名をつけて居る。
- (11) Douglas: Catalogue of Chinese Printed Books, Manuscripts and Drawings in the Library of the British

Museum, London: British Museum, 1887, pp. vii. 344.

- (21) Gaihar's Chinese Berichte.
- (22) Chinese Repository, vol. IXX.
- (23) C. Gutzlaff: Journal of Three Voyages, 3rd. edition, London, 1840.
- (24) W. H. Medhurst: China, its State and Prospects.
- (25) 明治學誌には Dr. Hepburn の所有したものを収める。東洋文庫、上野圖書館にあり。
- (26) Chinese Repository, vol. III.
- (27) Tomlin, J. Missionary. Journals and Letters written during eleven years. Residence and travels amongst the Chinese, Siamese and other Eastern Nations. London, 1844.
- (28) C. Gutzlaff: Journal of Three Voyages.
- (29) Mr. Gutzlaff's Report of Proceedings on a Voyage to the Northern Ports of China. H. M. G. June 1833.
- (30) 李朝實錄、純宗大王實錄卷之三十一、辛卯 手版 Protestant Missions in Corea.
- (31) Memoirs of the Life and Labours of Robert Morrison, 2 vols. London, 1839.
- (32) Lane-Foole, Stanley: Sir Harry Parkes in China. London, 1901. pp. 386.
- (33) Lane-Poole, Stanley and Dickens, F. V.: The Life of Sir Harry Parkes, 2 vols. London: Mac Millan & Co, 1894.
- (34) 明治文化研究論叢、奥平武彦「英國政府と日本漂流民」
- (35) Erdbrink: Gutzlaff, de Apostel der Chinezzen. Rotterdam, 1850. は東洋文庫にあり。
- (36) Chinese Repository, VI.
- (37) Medhurst: China, its State and Prospects.

(38) Chinese Repository, VI.

(37) Life and Letters of S. W. Williams.

(36) Dr. Karl Gützlaff's Bericht seiner Reise von China nach England und durch die verschiedenen Länder Europas in Interesse der chinesischen Mission. Cassel, 1851.

キョットマンの生涯及人物に關して以上の註にある参考書の外左のものがある。

Vogel, Karl: Beiträge zur Geschichte der chinesischen Stiftung in Kpnlessen und der Gützlaff'schen Mission in China. Frankfurt a. Mein, 1853.

Krummacker, Friedr. Willh.: Gützlaff's Heimgang. Gedächtnispredigt. Besonderer Abdruck aus F. W. K.'s Sabbath-schlocke. Berlin, 1851.

Karl Gützlaff's Leben und Heimgang. Berlin, 1851.

Hahnelt, Wilhelm: Die drei Bahnbrecher der evangelischen Mission in China [R. Morrison, Karl Gützlaff, Wilhelm Burns.] Berlin, 1889.

以上の諸書は、Bayerische Staatsbibliothek, München. の藏書である。

(13) Gailhan's Chinesische Berichte.

(33) W. E. Griffiths: Verbeck.

(32) Dr. Hepburn. Bible Society Rooord, vol. XXV, 1880.

(35) 福音新報、昭和十四年九月號。

(39) 佐波亘「植村正久と其時代」、豊田博士「日本英學史の研究」

(36) 「基督教史研究」の小澤三郎氏は倫敦大英博物館より「約翰上中下書」の寫眞をとりよせ之を複寫せられた。又此の研究についても仲々優れた研究を出して居る。

編輯後記

▽本輯を以て本年の最終號とする。特輯號ではあるが、特に今回は傾向的な編輯をせず、敢てテーマの關聯をも求めなかつた。掲載論文はいづれも獨立せる論攷である。しかし讀者諸賢は、この間に現在のな問題の所在と動向とを明瞭に讀みとることであらう。

▽本輯の執筆者。鈴木宗忠博士は東北帝大教授、山川智應博士は立正大學講師、溝口駒造氏は東洋大學講師、比屋根安定氏は青山學院教授、竹園賢了氏は教學局勤務、肥後和男氏は東京文理大助教授、大屋徳城氏は臨濟學院専門學校教授、平田俊春氏は東京帝大國史學研究室助手、森克己氏は東京帝大史料編纂官補、藤原猶雪氏は東洋大學教授、櫻井匡氏は福岡女專教授、田北耕也氏は長崎公教神學校教授、高谷道男氏は關東學院教授。

▽去る十一月の評議員會に於て缺員中の會計監督には長井眞琴博士が當選、決定を見た。

第六回大會は京都、龍谷大學で開催されることに確定した。會期は明年秋の豫定である。

昭和十四年十二月十五日印刷
昭和十四年十二月二十日發行 (禁轉載)

季刊 宗教研究 第一輯 定價二圓
第四輯

編輯兼發行者

東京帝國大學文學部宗教學研究室內

日本宗教學會

代表者 姉崎正治

東京市牛込區改代町二十四番地

印刷者

理想社印刷所

田中末吉

發行所

東京帝國大學文學部宗教學研究室內

日本宗教學會

振替口座東京四一七二七番

定價普通號一圓二十錢・特輯號二圓・一年分五圓六十錢(郵稅共)
會員は一ヶ年普通會費金五圓。入會希望者は日本宗教學會宛御申込下さい。

▽會費の拂込は前金でお願いします。御送金は振替郵便を御利用下さい。

▽會費は振替口座東京四一七二七番日本宗教學會へ御拂込下さい。會員外の購讀申込及び御送金は振替口座東京二六二四〇番岩波書店へ御願ひします。

發賣所

東京市神田區一ツ橋二ノ三

岩波書店

電話九段(33)〇〇一八七番〇〇一八八番〇〇一八九番〇〇一八〇番〇〇一八一番
振替口座東京二六二四〇番