

體失・不體失往生の比較宗教史的一考察

松 井 了 穂

覺如上人の編著に成る『口傳鈔』の第十四章に相當する所に、「體失・不體失往生の事」と題した一段がある。これは親鸞聖人の述懐の言葉として傳へられてゐるもので、法然聖人在世の砌、其の會下の親鸞と善惠房證空との間に、念佛往生の機の往生は體失して遂ぐるものか、それとも不體失の儘にて遂ぐるものかについて法文評論が行はれた際、師法然聖人がこれを然るべく解決判定せられたといふ傳説を記せるものである。善信親鸞の不體失往生説に對して、西山派の始祖證空が體失往生の主張を持して下らず、互に甲論乙駁して容易に決しなかつたので、同席の多數の人々が其の「勝劣を分別せんが爲めに」、法然聖人の證判を仰がんとして、これを師のもとに持ち出したところ、聖人は兩者の主張を逐一懇ろに傾聽し乍ら、その何れに對してもやがて「さぞ」と點頭承認せらるるのみで、「是非辨へ難」かつた。そこで衆中よりその旨重ねて申し上げると、聖人は

「善惠房の體失して往生するよし述ぶるは諸行往生の機なればなり。善信房の體失せずして往生するよし申さ

るるは念佛往生の機なればなり。……念佛往生には臨終の善惡を沙汰せず、至心信樂の歸命の一心他力より定まるとき、即得往生住不退轉の道理を善知識にあうて聞持する平生のきざみに治定する間、この穢體亡失せずと雖業事成辦すれば、體失せずして往生すといはるる歟。……諸行往生の機は臨終を期し來迎を待ち得ずしては胎生邊地までも生るべからず、この故に穢體亡失する時ならではその期するところなきによりてその旨を述べらるる歟」云々

と體失往生説と不體失往生説とを、彌陀の第十八念佛往生の本願と第十九修諸功德の非本願とに夫々依據する説として見る時、何れの主張にも根據ありと一往與へて許す判決を下された。然し、その勝劣の一段に於いては、固より「本願念佛の機の不體失往生と非本願諸行往生の機の體失往生と」は、「殿最懸隔」天地霄壤もただならざる明かなるものがあつて、「念佛往生は佛の本願なり」「本願なるについて偏く十方衆生に互る」、「諸行往生は本願に非ず」「非本願なるによりて定散の機に限る」、佛の本意より云ふもその對機或は主體より云ふも優劣得失は議論を俟たずして明白であると、此度は奪つて軍配を親鸞の説の側に高く擧げられたといふ傳承なのである。

二

『口傳鈔』の思想には非常なる宗派的傾向的などころがあつて、殊に淨土の餘流を貶しめて眞宗就中本願寺宗團の思想的實際的地位を高めようとする意圖が歴々看取されるから、右の傳説が果して歴史的事實としてのものであるか否か頗る疑問に屬するし、その中に現るる西山派祖の主張に對する、法然聖人に假託しての判斷評價の

如きも甚だしく歪曲された不當のものたること明かである。然しその事は且く措き、覺如がこれによつて眞宗の面目、著しきその特色が、平生業成の安心に在ることを高調し誇負せんとしたことは疑へないところであり、而も少くもこのことに關する限りに於ては、覺如の此の主張が毫も不正な誤謬に充ちたものでないこと多く云ふを俟たないところである。

佛教にて往生を語るもの、所謂「唯心之彌陀己心之淨土」の如きを説く觀念主義の立場は別とし、正統淨土教系の思想に於いては、その何れもが「順次」若くはそれ以後の得益としてこれを語るに反し、眞宗が現生に於ける一種の往生を説き、『歎異鈔』の所謂「一向專修の人に於いて」「ただ一度びあるべし」とせらるる廻心、即ち「日頃本願他力眞宗を知らざる人、彌陀の智慧を給はりて、日頃の心にては往生かなふべからずと思ひて、本心をひきかへて本願をたのみ參らする」所の、他力入信の位を以てこれに充てて、これを「即得往生」「必得往生」「平生業成」或は「平生往生」(『專修寺御書』一ノ八に於ける眞慧法印の用語)等々と名ぐることは人のよく知る所の如くである。此の現生に於て語らるる往生とは、『愚禿鈔』(上)に謂ふ所の「信受本願前念命終、即得往生後念即生」なるものであつて、眞慧法印の「……一念の信心獲得する時節を往生と心得るで候、この位を平生往生とも即得往生とも説き玉ひて候」(同上)といへるが正しくそれである。『口傳鈔』と並んで覺如の著の「なる『最要鈔』」には、「正信偈」の「憶念彌陀佛本願、自然即時入必定」の句を註解して

「人皆謂へらく果縛の機體破るる時ならでは往生の行業成す可らずと。然るに其條僻案なり。……往生の心行を獲得すれば終焉に先立ちて即得往生の義あるべし。假令身心の二つに命終の道理相別る可き歟。無始より此

の方生死に輪廻して出離を悋求しならひたる迷情の自力心、本願の道理を聞く所にて謙敬すれば、心命盡くる時に非るや。其時攝取不捨の益にも預り、住正定聚の位にも定れば、これを即得往生と云ふべし」

と説明してゐるが、これは人の死を心と身の二つに分け、無信者若くは自力主義者の他力入信を以て心命の終焉とそれに即する現生往生とに擬し、他力信者の身命の死に相即する當益たる順次の往生と並置せしめて、その所謂現益としての意義を明定せんとせるものといふことが出来る。これを更により簡明に道破したのは眞慧の言葉であつて、其處では「現身に往生を證得し、命終るきざみ淨土に往生するなり」(『專修寺御書』二ノ八)と説かれてゐるのである。

三

抑々現生入信位の「正定聚」と未來往生位の「滅度」とを二益として、前者を「穢土の益」後者を「淨土にて得べき益」と明判したのは、蓮如の『御文章』一ノ四の如きを最とすべきであらうが、其の意は親鸞に於ても素より十二分に存し、「信卷」末の「現生十種之益」の最後にも「入正定聚之益」を擧げてをるし、其他その著書の至るところに其の趣旨が反覆説かれてゐるから、『最要鈔』の解釋の如きも勿論眞宗の正意を得たるものとして些の疑ひもない所のものである。それによつて見れば『口傳鈔』に親鸞の主張として掲ぐる「不體失往生」なるものは、正しく親鸞の面目骨張を明判にせるものとして正鵠を得たるものといふべきであるが、これに對比せらるる「體失往生」を第十九諸行往生の願に基く非本願の得果とし、これを西山派祖に強ひて押しつけんとする

のは行き過ぎであつて、眞宗の説く往生には現生不體失の儘にて得らるる即得往生住不退轉と共に、當益としての滅度を必至相即せしめるものとしての未來の體失往生を意味するものとの、兩者があるとしなければならぬ。即ち往生は體失のものも不體失のものも共に親鸞の思想の中にあり、その何れを缺くも眞宗にて説く往生が一面化せらるる危険に陥ることとなるのである。但諸宗に於いて説く往生が未來の體失往生に殆んど限られてゐたのに對して云へば、親鸞の不體失（此の語は親鸞のものたること明かでないにしても）の儘での即得往生の主張は、彼れの強い信仰的個性によつて體得せられた獨自の「御已證」なるものとして、佛教思想史ひいては宗教思想史上甚深の意義を發揮せるものといふことが出来るのである。

此の事は彼の「信受本願前念命終、即得往生後念即生」の句に現るる「前念命終、後念即生」なるものが、文としては善導大師の『往生禮讚偈』に出づる

「仰願一切往生人等、善自思量已能。今身願生彼國者、行住坐臥、必須勵心尅己晝夜莫廢、畢命爲期。上在一形似如少苦、前念命終、後念即生、彼國、長時永劫常受無爲法樂、乃至成佛不經生死、豈非快哉。」

といふに淵源し、これを全く依用した丈けのものであるに拘らず、その意義に至つては大いに異なるものがあつて、善導が往生を願求する行者の生理的生命の死を基準として念の前後を分別し、身命の終焉としての命終と即生（即得往生）とを相即せしめてゐるのに反し、親鸞に於ては全くこれを隨義轉用して、入信の一關に前念の命終と後念の即生とが集約せられ、信仰生活の深奥なる祕義を活寫する、極度に躍動的な現實的意義のものに轉義變質せしめられてゐることに徴して見て、極めて明かに察知し得らるる筈のものである。

四

右によつて明かである如く、體失せずしての往生、即ち他方の入信位に於いて語らるる往生の如きは、教義としては勿論親鸞に固有獨得のものであり、しかもそれは單に理論的に異を立て宗義を玩ぶ底のものでは素よりなべて、親鸞の深奥なる體驗に基くものなること多言を要しないのであるが、これを宗義に固定圖式化せられたものとしてでなくて、個人的體驗の意識心理の問題として見て他に其例を求むるならば、佛教に於いては他の宗師の中に發見せらるるものに略同様のものが往々見らるるのみならず、佛教以外の宗教の信仰に於いても類似の心理のはたらきが相當多數に跡づけられるのではないかと思はれるのである。

親鸞が現生不退や不體失往生の主張を導き出した經典としての『華嚴經』や、唐譯『如來會』や、正依の『大無量壽經』其の他の諸文への着眼は且らく措く。時宗の開祖一遍上人の法語にも、求道の門弟を諭したる言葉として「他力稱名の行者は、此の身はしばらく穢土に有りといへども心はすでに往生を遂げて淨土にあり、此の旨を面々かく信ぜらるべし」(『一遍上人語録』)といふがあり、親鸞が『末燈鈔』の中に

「淨土の眞實信心の人は、この身こそあさましき不淨造惡の身なれども、心は已に如來と等しければ如來と等しと申すこともあるべしと知らせたまへ」

と云へると全く同致の趣きを示してゐる。『末燈鈔』にはこれに引き續いて

「光明寺の和尚の般舟讚には、信心の人はその心すでに常に淨土に居すと釋したまへり。居すといふは、淨土に信心の人の心つねにゐたりといふころなり。これは彌勒に同じといふことを申すなり。これは等正覺を彌勒と同じと申すによりて、信心の人は如來と等しと申すころなり」

と示してあり、前文と併せ稽ふれば彌 一遍上人の語録の趣旨に符節を合せたるが如く合致することが知られるのであるが、茲に「光明寺の和尚」云々とあるは、善導の『般舟三昧行道往生讚』を指せるにて、同書末尾に

「白諸行者、凡夫生死不可貪而不厭、彌陀淨土不可輕而不忻、厭則娑婆永隔、忻則淨土常居。」

とあるを斯く解釋したるものと思はれる。親鸞の此の釋、果して善導の意を得たるものなりせば、善導にも精神的意義に於ける現實往生の思想若くは感念が、少くも潜在的な形に於いて、伏在してゐたものと見ることも出来るであらう。

五

他の宗教に於ける例として、形は非常に異なるが、一味大いに相通する消息を潜めてゐるものとして私の頭に浮ぶものは、婆羅門教が供犠儀禮の意味するところを解釋したその教義である。

抑、婆羅門教の信仰に於いては、人は此の世に於いて單に一回のみでなく、三度びまでも誕生を經驗しなければならぬとせられる。Śatapatha Brāhmaṇa (II, 2, 1, 1) には云ふ

「實際人間は三度び生誕する。先づ彼れは父と母とより生れる。次に供犠を行ふ時、供犠が彼れに就すところ

のものは彼れの第二の誕生である。最後に彼れが死し、人がこれを荼毘に附する時、彼れがそこから生れる時、それは彼れの第三の誕生である。而して人は三度び生れると稱せらるる所以は蓋しこれが爲めである。」云々。

此の三度びの誕生の中第一のものが、凡ての生物に共通な自然的生物學的乃至生理的意義のものに外ならないこと云ふまでもなく、それはその儘では専ら俗的秩序に屬するものと稱すべきであるが、第二第三のもの、就中第二のものは、極度に宗教的意義のものであつて、婆羅門教にてはこの供儀儀禮に於いて實現せらるる誕生に特別の意義と重要性を認め、人の眞の誕生は自然的生物學的のものに於いてせらるるのではなくて却つて此の宗教的儀禮によつて初めて全うせらるるのであるとさへ主張せられてゐるのである。即ち *Mahāyāni-Samhitā* には「人は部分的にしか生れない。それが眞に世に現るるは供儀によつてである」と説いて、婆羅門教信者にとつて、供儀が如何計り重大な生命的意義を湛へた *sacrament* であるかを教へてゐる。否それは *sacrament* と云ふよりも寧ろ萬能の咒力そのものであるのである。

六

實際婆羅門教の供儀の一つの根本的意義は、他の例に於けると同じく、神々や精靈等に對する供物としてのものに外ならないこと勿論であるが、印度に於いては往々此の儀禮行爲が内在せしめてをると信ぜらるる咒力が極度に神聖視せられ強大視せらるる結果は、それは單なる神靈への供物たるどころか、寧ろ却つて神々をすら支配し操縦する方法でさへあつて、神々が常にこれに従屬する計りでなく、更に進んでは世界も神々もこれから生れ、

これによつて存続を完うすることが出来る、と確信せらるるに至つてをる程のものである。それは云はば「凡てであり」「絶対である」と云つても支障ない程の偉大な神聖力神祕力に外ならない、と見られてゐるのである (A. Loisy, *Essai historique sur le sacrifice*, pp. 490-91)。供犠は實に神々をすら含めての一切萬物の能動因であり能生因たる咒力であるから、素より人間の眞の誕生も専らこれに依繫するのであり、これに比すれば父母よりの生誕の如きは、全く云ふに足らざる不完全なる假現若くは豫備的第二義的意義のものに過ぎないと云ふべきだとする。而して此の供犠に於てする誕生が如何にして實現せられ、如何なる人生的乃至宗教的意義を擔へるものであるかは、私が先に Syriain Lévi 氏や Hubert 及 Maus 兩氏の所論に従つて説明した所に盡きるから、それを参照せられむことを望む外ないので、茲には敢て重説しないことにする (『宗教學紀要』第五輯所載拙論、「信仰と儀禮に現れたる死と復活の契機に就いて参照」)。

七

但茲で一言附加して置かなければならないことは、此の婆羅門の、供犠よりし供犠に於てする第二の誕生なるものの意味する所のものが、供犠以前の全く卑俗なる性質或は身分が、正しく供犠儀禮そのものによつて現實的に神聖なるものと轉化せられ、供犠者がそれによつて云はば神として新生し來るところにあると信念せられてをることであつて、父母よりする生誕が部分的のものたるに對し、供犠が齎す所のものこそが眞に眞實完全な誕生であると説く意味は、實際此の意に外ならなかつたこと明かである。それがかかる意味の供犠は、結局非宗教的

生命の全き死と宗教的生命の全き新生とを實現すべき唯一の重大契機を形づくる儀禮として、極端なるまでに神聖視せられ重大視せられてをるので、その意味と、それが現實の人生々活の中に實現し將來せらるるものたる點に於いて、縱令儀禮と純粹なる信仰、粗野と洗練、物質的と精神的、皮相と深刻の差こそあれ、一遍の「此の身は穢土にありと雖心は既に往生を遂げて淨土に在り」とか、或は又親鸞に附託せらるる「不體失往生(平生往生)」の信念、或は宗義等と大いに相繋がるどころがあり、兩者の信念の心理的並に論理的構造は、少くともその形相に於いて、同一類型に屬するものと見て取て過言でないと思ふべきだと思ふのである。

八

此の新生たる入信に於いて實現せらるるものは何であるかと云ふに、眞宗にては他力の大信の實體を大行たる南無阿彌陀佛の名號の擧體そのものと見る。即ちこの彌陀の生命たる名號行の全體がその儘信者の心中に全現せられたのが信仰であり、この信海に全領實現せられた大行その儘が、更に信者の口唇を通じて發表せられたのが稱名行としての南無阿彌陀佛であつて、此の意味で他力の信心は實體としての佛位の大行と二而不二たると共に、作用としての凡位の稱名行と不可分の關係に立てるものと説くのが眞宗の實義である。それで眞宗の信仰とは、本來純粹なる「聖」としての絶對他者たる彌陀の命全體が、信者の心によつて擧體吸收し同化し全領せらるることによつて、信者の命そのものと化することに外ならずとも云はるべきであつて、『安心決定鈔』には「歸命」の義を釋して

「知らざる時の命も阿彌陀の御命なりけれども稚けなき時は知らず、少し小慧しく自力になりて我が命と思ひたらむ折、善知識もとの彌陀の命へ歸せよと教ふるを聞きて歸命無量壽覺しつれば、我が命無量壽なりと信するなり」(同末)

と云ひ、或は次の如き深遠なる意味を湛へた語が至るところに隱顯するのである。

「念佛三昧に於て信心決定せん人は、身も南無阿彌陀佛心も南無阿彌陀佛なりと思ふべきなり。……身を極微に摧きて見るとも報佛の功德の染まぬ所はあるべからず、されば機法一體の身も南無阿彌陀佛なり。……心を刹那に千割りて見るとも、彌陀の願行の遍せぬ所なければ、機法一體にして心も南無阿彌陀佛なり。彌陀大悲の胸のうちに彼の常没の衆生みちくたる故に機法一體にして南無阿彌陀佛なり。吾等が迷倒の心の底には法界身の功德みちく給へる故にまた機法一體にして南無阿彌陀佛なり。……南無の機と阿彌陀佛の片時も離る事なければ念々皆南無阿彌陀佛なり。されば出づる息入る息も佛の功德を離るる時分なければ皆南無阿彌陀佛の體なり」(同本)

「念佛三昧の領解開けなば身も心も南無阿彌陀佛になりかへりて、其の領解言葉に現るる時南無阿彌陀佛と申すが美しき弘願の念佛にてあるなり……」(同右)

「念佛三昧といふは、報佛彌陀の大悲の願行は固より迷の衆生の心想の中に入り玉へり。知らずして佛體より機法一體の南無阿彌陀佛の正覺を成じ玉ふことなりと信知するなり。願行皆佛體より成ずることなるが故に、拜む手稱ふる口信する心皆他力なりといふなり」(同右)

「今いふ所の念佛三昧といふは吾等が稱禮念すれども自の行にあらず、ただこれ南無阿彌陀佛の行を行するなり」(同末)

「心に信するも正覺の一念にかへり、口に稱ふるも正覺の一念にかへる。例ひ千聲稱ふとも正覺の一念をば出づべからず」(同右)

「佛の願行の外には別に機に信心一つも行一つも加ふることはなきなり。念佛といふはこの理りを念じ、行といふは此の嬉しさを禮拜恭敬する故に、佛の正覺と衆生の行とが一體にして離れぬなり」(同本)

「故に念佛の行者になりぬれば、如何に佛を離れむと思ふとも微塵の距てもなきことなり」(同右)

「朝な／＼報佛の功德を持ちながら起き、夕な／＼彌陀の佛智と共に臥す」(同末)

「親しといふも猶おろかなり、近しといふも猶遠し」(同本)等々。

凡そ『安心決定鈔』から此の種の神祕的感應の領解と喜びを引文することになると、殆んど全文その儘を引用しなければならぬ程のものである。

九

基督教に於てもこれと類似した思想は、既に『聖書』の中に極めて豊富であつて、

「信する者は永遠の生命を持つ。我れ(キリスト)は生命のパンなり。天より降れるパンは食ふ者をして死ぬることなからしめたり。我れは天より降りし活けるパンなり。人このパンを食はば永遠に生くべし」(『ヨハネ

傳』六・四八―五一)

「誠に實に爾に告げん、人若し新に生れずば神の國を見ること能はじ。……人は水と靈とに由りて生れざれば神の國に入ること能はざるなり。肉によりて生るるものは肉なり。靈によりて生るるものは靈なり」(同三・三一七)

「永遠の生命は唯一の眞の神に在す汝と、汝の遣し給ひしイエス・キリストとを知るに在り」(同一七・三)

「……我れ(パウロ)律法に由り、律法に向ひて死ねり。是れ神に向ひて生きん爲めなり。我れキリストと共に十字架に釘けられたり、もはや我れ生けるに非ず。キリスト我れに在りて生けるなり。今我れ肉體に在りて生けるは我れを愛して我が爲めに己れを捨てし者、即ち神の子を信ずるに由りて生けるなり」(『ガラテヤ書』二・一九―二〇)

等の如き皆この型に屬するものである。(尙『マタイ』一六・二五『マルコ』八・三五『ルカ』九・二四『ヨハネ』一二・二四―二五等参照)。

而して右の『ヨハネ傳』に「永遠の生命は……キリストを知るに在り」といへる場合の「知る」とは單に知的認識作用としての「知る」の如き平凡單純のものではなくして、正しく身心の全生命をあげての神祕的合一に外ならないこと、「知る」といふ言葉が聖書に於いて往々意味せらるるところと、此の場合の内容的關聯とに照して明かであつて、それは舊約の預言者ホゼアなどに好んで用ゐらるる希伯來語の *yadna* (「知る」) *da'ath* *atohm* (「神の知識」) 等の場合の「知」(四・一、六・六等) と同系統に屬する思想内容を含むものであるべきを思へば、

一層それが眞宗的に云つての機法一體觀類似の感念に基くものであらうことが判明すると考へられるのである。それ故、それは正しく『執持鈔』(覺如)や『西方指南鈔』中末(親鸞筆錄)に所謂「本願や名號、名號や本願」と云ひ、更に「本願や行者、行者や本願」といへるところに表現せられてゐるところの、神的生命を食ひこれを全領拜受することに於て神祕的に達成せらるる神の者ととの融合合一と、そのことに於てする大生命の獲得新生とをあらはすものと見て毫も支障なきものといひ得るであらうと思ふ。

一〇

この神祕的信仰に基きこれを表現象徴する儀禮の隨一最要のものが、基督教に於いては洗禮なる聖奠であること明かである。

一體此の洗禮と呼ばれる聖奠は、かの拂淨 (Purification) や贖罪 (expiation) 儀禮の雜多な諸形態の隨一として見れば、固よりひとり基督教のみならず非常に廣い分布範圍を持つものであつて、水を以てするもの丈に限つても、近くは佛教の灌頂や我國の「みそぎ」の如きがあり、「みそぎ」は「身削ぎ」だ抔と殊更複雑化し高遠めかした解釋も出てゐるやうであるけれども、本來は「水濯ぎ」と常識的に平明に解釋する方が寧ろ原意を得てゐるのでないかと考へられる。そのことは且らく差し置き、今問題の基督教に於ける洗禮は、イエスが洗禮者ヨハネによつてヨルダン河に受洗した時、神靈鶴の如く其の上に降るを見、同時に天より神の召命の聲を聞いた

『マタイ傳』三・一三—一七、『マルコ傳』一・九—一、『ルカ傳』三・二—二二、『ヨハネ傳』一・二九—三五

参照)のを轉機として、メシア基督としての新たな生涯に突入したといふ傳承と關聯し、それより引いて異教徒や無信者の基督教への改宗轉向或は入門を意義づけ確認する儀禮と轉義し、依用せらるるに至つたものであること云ふまでもない。『ヨハネ傳』によると、それは神の國(ヨハネ傳の神の國は天國といふに同じ)に入るために不可欠な新生をば、水と靈とによつて確保する儀禮(三・五)であつて、要するに基督教的祕義への莊嚴々肅なイニシエーションに外ならないのである。

ムーアによれば、此の聖奠としての洗禮式は、最初主として異教徒の改宗者に施したもので、通例復活祭の際に行はれ、それ以前に數週間に亙る準備儀禮を伴つたといふ。而して此の準備儀禮に於いては、祭司が異教徒たる受洗志願者に内住せる惡鬼を咒逐するためにマルコ傳七・三三、三四に暗示せられてある通りの、自らの唾を候補者の唇や耳に塗りてこれを啓くことと、その胸と背とに油を塗抹することとを重要な部分としたので、洗禮式の本儀としては、三度びの浸禮の後に信者が新しい白衣を纏ひ監督の前に進み、監督が聖靈を招禱して後、彼より父と子と聖靈の名に於いて祝聖せられ乍ら、額に聖油を塗られるのを主な行事としたとある(C. F. Moore, *History of Religions*, vol. II, p. 218)。此の儀を経て初めて信者は本格的な基督者としての生命と資格を得、信徒の交りに加はることが出來たのである。

一一

如是きは固より原始基督教に於いて見られた現象ではなくて、洗禮が聖奠として儀式的に固定化し傳承的形態

を取り始めた最初の頃の狀況に外ならないが、洗禮を以て斯様に基督者に對し、基督者としての新生を確保し若くは象徴するための不可欠な聖奠と見做すに至つた理由と意義と根據とは、最も明白な形に於いては、パウロの洗禮の解釋に潜められてゐたのであつて、パウロは洗禮の意義を實に左の如く深刻なる神祕的意義のものとして自らも味ひ、且つ人にも説明してゐるのである。

「凡そバプテズマに由りて基督に合ひし汝等は基督を衣たるなり」(ガラテア書』三・二七)

「汝等知らぬか、凡そ基督イエスに合ふバプテズマを受けたる我等は、その死に合ふバプテズマを受けしを。我等は、バプテズマによりて彼れと共に葬られ、其の死に合せられたり。これ基督父の榮光によりて死人の中より甦へらせられ給ひし如く、我等も新しき生命に歩まんためなり。我等基督に接がれて其の死の狀にひとしくば、其の復活にも等しかるべし。我等は知る、我等の舊き人基督と共に十字架につけられたるは、罪の體亡びて此の後罪に事へざらん爲めなるを。そは死にし者は罪より脱るるなり。我等若し基督と共に死にしならば又彼れと共に活きんことを信ず。基督死人の中より甦りて復死に給はず。死も又彼れに主とならぬを我等知ればなり。其の死に給へるは罪につきて一度び死に給へるにて、其の活き給へるは神につきて活き給へるなり。斯くの如く汝等も己れを罪につきては死にたる者、神につきては基督イエスに在りて活きたると思ふべし」(ロマ書』六・三—一)

パウロの此の解釋は、洗禮を單に卑俗が卑俗性を消却除去せられて神聖なるものへと轉質せらるる儀禮としてのみでなく、神の子イエス基督と、従つて神そのものと、神祕的に合一一體することによつて完成せらるる基督者の、寧ろ眞實の基督者への、回心經驗を意義づけるものとして味解してゐるのであり、聖奠的儀禮としてはこの種の精神的經驗を象徴する意義のものに外ならないのである。洗禮が如是き性質のものであるならば、それは正しく親鸞の云ふ「信受本願前念命終、即得往生後念即生」の體驗に基く、不體失往生或は平生往生の教義と同一性質の信仰を基調として成立する儀禮であつて、斯る經驗が性質上、『歎異鈔』にも云へる如く一回起的のものであるべきである(十六章)限り、洗禮式も基督者にとりては一回限りの儀禮でなければならぬこと明かである。

Baptistsの主張は、洗禮をば右のパウロ的意義に於いて、眞の自律的精神的なる基督教的回心と取りたるがために小兒受洗を否定し、これを宗教的に自覺めたる自主的個人の、罪に死し新生に歩み入るための儀禮として、一回起的に施さるべきものとなすものであり、より古き再洗禮派 Anabaptistsは、洗禮が本來の精神的意義を忘れて、形式的な儀禮と化し、何等回心經驗の如きを得たる筈もなき小兒に、洗禮を施す習俗の一般化せるに對する痛烈な抗議として現れたものである。それは一見洗禮の一回的性質を無視し蹂躪する非違の如くにも見ゆるけれども、その再洗を主張するは、小兒受洗の如きが抑々洗禮の本義を無視し蹂躪せる非違のものと信ぜられたがために陥りたるやむを得ざる極端說なるにて、流俗化せる基督教の聖奠洗禮には、斯くの如き異端を當然輩出せしめざるを得ざるべきデレムマを自らの中に含んでをつたと云はなければならぬのである。

蓋し儀禮は凡そ如何なるものにもあれ、それ自らの中に神祕的にして咒的なる效果性を内在的に包藏するもの

の如くに盲信せられ易きものであり、又盲信せられ勝ちなるものであるが故に、基督教の洗禮も其の例に洩れず、後世に於いては本來のパウロ的なる意義より離脱退下して、その含むと信ぜられた呪的效果性の故に、信仰の意義を未だ解せざる小兒にこれを授け、進んでは既に過去に此の世を去りたる亡者の救はれんがために、彼れに代つて代理受洗をするが如き奇怪なる風習をさへ生ずるに至つたのであつて、再洗教徒の中の少くも懺和なるものは、斯る無意義なる弊風より基督教を救はんとして、その最初の運動を出發せしめたと見るべきであるからである。

一三

パウロ的意義に解せられた洗禮は、彼の聖餐式の祕義と同様に、基督との合一によりその死と復活に參與し、以て永生の聖潔に達する保證を齎す所のものであつて、この儀禮の背後に潜められた信念に對しては、聖餐式の根底に横る信念と全く同様に、彼の『ガラテア書』の「我れ基督と共に十字架につけられたり、最早我れ生くるに非ず、基督我が内に在りて生くるなり」(二・二〇)との神祕主義がそのままに妥當するものと考へられる。唯それが聖餐の聖奠と異るところは、洗禮が非基督教的なものより基督教的なものへの根本的な轉向に即するものとして、一回起的意義に於いてなされる象徴的儀禮なる點に存するのであらう。

基督者に取つては、受洗以前の彼れの全體を形成する所のものは罪であり、罪を離れて彼れの存在はなかつたのである(何となれば「アダムは來らんとする者の型」であつて、此の「一人より罪世に入り、罪より死來り、人皆罪を犯」して「死凡ての人に及びたる」ものなるが故である)『ロマ書』五・一四、一二)から、洗禮がパ

ウロの主張する如く、基督との完全なる合體合一を象徴し、保證し、表現し、體得せしむるものと解せらるべきものである限りに於いては、それによつて賚され、或は意義せられるものが、誠に従前の彼れの生命全體、存在の凡ての絶對的棄絶であり、それに即して同時に實現せらるるものが、基督の魅りと共なる新生命への復活再生でなければならぬこと、多言を要しないところである。

此の意味に於いて、それは外的儀禮と純乎たる内的信仰との差別こそあれ、彼の親鸞の「命終、即生」の感得や『執持鈔』に所謂「歸命の一念の發得」を以て「娑婆の終り臨終」とせるもの、さては『帖外和讃』に「超世の悲願聞きし」他力の信者を、「有漏の穢身は變らねど心は淨土に遊ぶ」者とし、生死を超えたる身として悦び謳へる信仰體驗等と、基底を同じくする共通性のものとして、解讀せられなければならない消息を潜めたるものといふも過言でないのである。

但眞宗の信仰に於いては、「煩惱具足の身を以て已に覺を開くといふこと……以ての外の事」(『歎異鈔』一五章)とある如く、現身の此の往生の證得を以て究局的のものと見ずして、究局的なるものは何處迄も來世の得脫であり、體失しての往生に即する成佛に在りとするのであつて、『高僧和讃』にもある如く、「煩惱具足と信知して本願力に乗ずれば、即ち穢身すてはてて、法性常樂證せしむ」るのである。現生に於いて心淨土に棲み遊び、即得往生の果を得るは「有漏の穢身變らぬ」「あさましき不淨造惡の」(『末燈證』)此の身の儘にてあれど、證大涅槃の大果を得るは、飽くまで有漏の「穢身棄て果てて」のものでなければならぬのである。即ち現生の往生は「心命盡きて」の精神的再生であつて、心淨土に遊び居る主觀的證得であり、來世順次の得生は「身命盡き

て」の得果であつて、單に主觀的のものに留らず、一往客觀的全體的存在論的に眺めらるべき義趣を含む如くである。

一四

斯くの如きはそも何故であるか、又全き意味に於ける往生が後者に在り、通例淨土教に於いてはその實現證得のみにて満足しぬたりしを、親鸞のみ現實の即得往生住不退轉を何故特に力説しなければならなかつたか。

此の問題は宗教史の問題としても、宗教心理學や宗教哲學の問題としても、將又佛教學眞宗教學の問題としても、極めて重要な意義を荷ふものに外ならないが、今これを根本的に解明する餘裕と餘力なきを悲しまねばならぬ。然し比較宗教史の問題としてこれに類するものを他に求むれば、婆羅門の第三の誕生と第二の誕生の關係の如きは且く問はず、佛教自體の中にも彼の有餘涅槃・無餘涅槃の關係の考察は、此の問題の究明に大いに示唆を與ふるに相違あるまい。

更に基督教に其の例を求むれば、アウグスティヌス等に始る「小不死」(Immortalitas minor)「大不死」(Immortalitas major)の關係の如き、多少これに類する性質が見られない譯ではなからうと思ふ。

勿論「小不死」といふのは、人類の始祖アダムの墮落以前の狀態とか、基督教を知らざりし古代の聖賢や無邪氣にして罪と墮落なきかに見ゆる小兒の永生如何んとかいふ類の、それ自身としては必ずしも基督教的回心の含む生命的價值の問題と直接の關聯を持たない問題から生起し來つたものであるに違ひないが、然し實際上それが

基督教々理史の中で斯くの如き意味のものとして取り扱はれたか否かは別問題として、道理の問題としては、これを基督教的同心の位に伴ふ生命的價値の議論として轉義して毫も支障ある所以を見ない筈である。

この意味に轉化して使用することが容さるるものとせば、「小不死」と「大不死」とは、要するに「不體失往生」と「體失往生」との關聯に比すべき關係を擔ひ來るのであつて、前者が精神的意義に於て見られたバプテスマに即して得らるる不死永生の問題なるに對して、後者は該教の所謂天國に於ける信者の榮光の問題と限定せられべき筈のものである。

而して如是く問題を變容提起し來るは基督教としても必ずしも強辯不當の處置とは稱し難く、充分その然るべき所以を有するものと見なくてはならない。何となれば加特力神學の典型とも稱すべきトーマス・アキナスの見解に於いても、基督者の理想であり信仰者に實現せらるべき最高價値としての淨福 (Beatitude) も、その至高絶大なるものは、入信位たる神の智的直觀に於いて圓備せられずして、却つて死後に於て獲らるるとなす思想があり、而もかかる思想はトーマスに特殊偶發のものと思はるべきでなくして、パウロ等にも既にその萌芽或は含蓄が潜んでゐたと考へられるからである。

蓋しパウロの主張した洗禮や聖餐に於ける信者と基督との融合々々の神祕的實現の思想は、それ自體完全圓滿せる聖潔の實現であつて、理としては基督の徳性靈性が舉體信者の有となる筈のものであるから、其處に何等罪惡の力を振ふべき餘地を残しあるべき筈のものでなく、パウロも救の終局に於いてなほ斯くの如き罪惡の殘存を見た譯でないに拘らず、單に基督者に轉向したる丈けのものに對しては罪惡よりの絶對脱却を見得ずして、基督

に合せられその死と共に死しその復活と共に復活し、基督と完全に合體して基督その中に在つて生くる筈なる彼れ自身に於いて、尙「願ふところの善は之れを行はず却つて願はざるところの惡は之れを行へ」る（『ロマ書』七・一九）「惱める人」（同二四節）、即ちその「肢體に他の法ありて我が心の法と戦ひ、我れを擲にして我が肢體の中に在る罪の法に従はざるを悟れ」る人（同二三節）を感じない譯には行かなかつたからである。

教理の問題として、此の信後の罪惡の問題はパウロの神學に於ける一の難點の如く見られてをり、その點親鸞の罪惡觀の含むものと大いに異るところがあるが、主觀的痛感の問題としては兩者に甚だ類似したところのあるを感じざるを得ない。然して親鸞に於ける體失・不體失の差別相關の問題も、結局は「有漏の穢身」とか「不淨造惡」の惡機とかの語が示すやうに、宿業の問題、業感の果體としての肉體及び罪惡の反省の問題と、關聯せしめずしては、到底解き得ないところのものであり、この問題の解明には右に述ぶるが如き基督敎神學史に含まる諸問題の追求が、側面よりの大いなる助けとなることを思はない譯には行かないのである。

部落祭祀に於ける政治の關係

原 田 敏 明

こゝに部落といふのはその内容の限定が必ずしも明確ではない。蓋しそれも今日の所謂部落が種々の變相を持つてゐるからだけではなく、むしろ嚴密に限定せらるべきものが、觀念以上に現實には却つて存しないからである。かくて今は暫く大體に於て獨立した存在にして集團生活の單位をなすものを指しておく。世に所謂村落にして且つ密集したものを以てこゝにいふ部落と稱しておく。

部落の成立にはそこに歴史性が認められねばならない。従つて古代發生の部落と近代成立の部落とは、種々の點に於てその性格の相違があるとしなくてはならない。併しその何れにしても部落が何等かの生活様式による社會集團であることに變りはない。

而して日本の部落には亦た自らその性格に一種の特徴があるとしなくてはならない。第一には地形的に山川島嶼に特殊の狀況を持つこと、第二には生産目標が稻米にあること、第三には部落要素が多く民族的に結合されて

をること、大體これらの條件に支配されて部落そのものゝ性格に定住性を與へ、その構成要素に限度があり、かくて部落の社會結合を強靱なるものたらしめてをる。

かゝる部落に於てはその構成員に特に際立つた階級的差違がない。職業的にも一色になつてをり、殆んど商工的分化もなく農業耕作を主とするのが寧ろ本來の姿であるといつてよい。而かも農耕社會に於て、その土地の關係にも地主といふ階級を見ず、従つて小作といふこともなく、大體等質の成員よりなるといふのが、本邦農村部落の本原的型態であるといつてよい。蓋し地主階級の如きは經濟的にも部落を越えた存在であり、農業耕作を營む部落の成員に對しては少くとも異質的な存在である。

かくして地主の存在は新しき經濟的變化に基くものであり、この點が新田開墾地の如く特殊の資力と能力とを必要とするところに、地主乃至部落の指導的位置をとるものゝ發生を見る所以でもある。名主のもとに名子の支配されるやうな制度が、特に關東の如く、どちらかといへば新開地域に多いのもそのためであつて、近畿地方に見る宮座又はそれに該當する制度に於て、座成員の間にもとゞ經濟的階級が無く、それが生ずることによつて座の組織が崩壞する所以も亦たこゝにあるとしなくてはならない。

この同質成員から成る部落に於ては、その成員たるの資格は、部落に於ける日常の生活をなすものであり、それが農耕社會に於て其の一員として農業耕作を營むことにあるのは謂ふまでもない。さうしてこの農耕の作業から遊離したものは、獨り商工だけでなく、凡そそれらのものはその社會からは拒否さるべきものとなる。従つてその部落社會に於てその成員は農耕を擔當することに依つてその公の生活に參與するのである。而してその農耕

たるや水田耕作を主とするもので、第一に土地に對する定着性の強いこと、第二に個人労働でなく共同労働に依存すること、第三に男性勞力を必要とすること、これらの點から、少くとも男性中心の家族を單位とする共同社會となる。かくて部落社會の行政は男性によつて擔當され、婦女子の輩はむしろその公的生活から拒否されるものとなる。而して公的な男性の生活は極めて集團的性格を採るに對して、婦女子の生活は極めて私的であり、個人的な性格を持つ。男性が表の生活を擔當するに對して女性は裏の生活を擔當するともいへる。

二

かゝる部落社會に於ては凡有ることがががこの男性を中心とし、政治も經濟も男性の擔當するところであると同時に、更に道德生活に於ても宗教生活に於ても、この男性を中心として動いてゐるのである。それはもと／＼凡てものゝ考へ方からが男性を中心としてなされてゐるからで、従つてその社會に於ける道德も宗教もその他凡有ることがが、男性中心の生活形態のうちに求められねばならないと謂ふべきであらう。

かくて例へば道德といつても將又宗教といつても、それを吾々が今日一般に考へがちな常識を以て、農耕的な部落社會のうちに求めることは誤りである。かゝる意味に於ては部落社會に於ける宗教もその部落の實際生活、即ち政治生活のうちにあり、凡そ政治と稱せらるるものとは分つべからざる形に於て結合したものだといはねばならない。かくて男性中心の社會に於てはその政治が男性によつて擔當せられるが如く、その宗教も男性によつて擔當せられるものとなる。而して多くは政治の擔當者が直ちに宗教の擔當者であるといふことになるのである。

此の場合に謂ふところの宗教とは農耕的部落社會の生活行事が儀禮化されたもので、敢へていふならば、それ
 が即ち部落の祭祀で、祭祀もその本來の性格としてはその部落生活、特に政治から遊離して存するものではなく、
 むしろ祭祀はその行政の行事化されたものと謂つてよい。この状態こそ、一般に祭政一致と謂はれるものゝ眞の
 姿であり、而かもそれは祭と政とが未だ分たれない状態であるとしなくてはならない。乃ちこの祭政未分の状態
 が部落社會に於ける本來の性格であるものから、一方祭と政とが分離することによつては種々の變相を呈して來
 る。殊に政治形態の變遷が、それとの關係に於て祭祀そのものに重大なる結果を將來して來ることになる。

祭政の分離は同時にその他あらゆる生活の分化でもある。併しこの分離は直ちに兩者の背反を意味するもの
 はない。政事が祭事から分離しても、祭事の擔當者が又政事の擔當者となり、祭と政との一致は依然として存在
 する場合が多い。さなきだに祭事がその社會の政事と矛盾することなく、調和されてをるといふことは極めて多
 いことである。

但し祭事は政事の上に立つものではあつても、社會の政事によつて支配されて行く。司祭者が同時に行政者で
 あつたものから、行政者が司祭者を統治して行くこととなる。殊に部落が多く、部落と共に國家的に統一され組
 織化されて行く場合には、部落の祭祀は、統一されたるその部落の政治を通して國家的に統一されて行く。

此の場合、部落の政治が國家によつて尊重される時には、部落の傳統は自から發展存續し、又は國家の中に受
 け容れられる。それと同時に部落の祭祀も亦た政治的に取り上げられて、祭祀そのものも一層政治的な性格を採
 る。従つて祭祀の擔當者もその政治の擔當者と同様に時代の公的生活を擔當する男性となる。即ち男性司祭者が

益を發展し、それに反して女性司祭者はその勢力を萎微せしめて行く。これ畢竟宗教生活の公的方面が昂揚せられたものと謂ふべきであらう。

これに反して一方祭祀が政治的に抑壓せられる場合がある。これは同じく政治といつても、その祭祀を支持してゐる政治とは凡そ相戻るのであり、在來の政治が新しき政治によつて支配せられる場合に惹起されることからである。新しき政治が在來の政治を支配するためには在來の政治を否定する。この場合に在來の政治と密接なる關係にあつて而かもその根底をなす祭祀が、新しき政治によつて否定されることになる。即ち新しき政治によつて、在來の政治を擔當するものも否定されるれば、又その祭祀の擔當者も否定されて來る。

こゝに部落生活の公的方面を擔當する男性は祭祀の上でも抹殺され、又は退場し、これに引き代へてその私生活を負ふ女性司祭者が發展して來る。これ蓋し舊秩序は破壊せられ、部落の集團結合は崩壊して、その生活は少くとも一應は私的な個人的なものとしてのみ殘存せしめられるからである。所謂「みこ」はかうした狀況によつて發生若しくは發展せしめられたものと見ることが出来る。

三

然るにこれまで一般に宗教的儀禮に關與するものとしては、本來神祕性に富む女性を適當とし、これがために巫女を祭祀の第一なる約束とし、一方巫でなくして呪即ち女子でなくして男子を以てすることも古くからあるが、併しこれを發生的に見れば呪は第二次的階梯に入つて巫に代るものとする。

宗教的性格を特に女性に見ることは、大體からいつてこれまで一般に認められたことではあるが、併しそれは宗教といふことを如何に見るかといふことが、その根底にあつて生ずるものと謂ふべきであらう。

女性が男性に較べて神祕的性格を持つといふことがその大きな特性とされるところでもあらうが、併しかゝる神祕性を以て宗教的内容を決定するところに、改めてこゝに考慮すべきものがあるのでは無いかと思ふ。

これまで我が國では巫(みこ)と稱せられるものが一般に女性であり、これに對して男の場合は呪即ち『伊呂波字類抄』にこれを「ヲノコカムナギ」と訓み、『梁塵秘抄』に「東には女はなきか男巫オノコ、さればや神も男には憑く」とあるやうに、少くとも中央では女性が「みこ」として宗教的行爲をした。併しこの場合にはその宗教的行爲なるものが、極めて私的な、神祕的な又個性的な性格を採つたものであり、そこには公的な性格の極めて少いものとなつてをる。

然るに宗教といふものが、果してそれほど私的なものであるか、一體宗教に於て認められる集團的性格からしても、それら私的な又個性的なものは、むしろ第二次的な性格であり、敢へていふならば呪術的性格でもあつて、これに對して宗教的性格は更に公的な集團的なものでなくてはならないのである。

もとより茲に呪術的性格として指摘したものも亦たこれ一種の宗教的なものとして、廣義の宗教といふ内に包含せしめるならば、凡そ宗教といふ内には、廣く公的なものゝ外に私的なものをも包含せしめることが最も穩當である。更にいふならば、それら公私の區別をしなむところに本來の姿相があるのであるまいか。

而して私的な呪術的な行爲の如き、假令これを以て宗教と稱しても呪術と稱しても、既に或る程度に進んだも

のであつて、所謂宗教に先行するものでは無いのではあるまいか。即ち呪術行爲の如きは相當に進んだ段階に於て始めて發生し得るものではあるまいか。

かくして東北亞細亞を中心として知られるシヤマニズムの如きも、今日一般には極めて私的な個性的な要素を強調して理解されてゐるが、このことがシヤマニズムの性格を主として女性的なものと規定し、それをむしろ起原的なるものゝ如くにも解して來てゐる所以である。

併しシヤマニズムは決して私的なものに限るべきでもない。たゞ今日謂ふところのシヤマニズムなるものが、その方面を強調してをるところに、今日のシヤマニズム理解に一の先入主的なものがある。それが今日宗教を見るに當つての考方の根底をなしてをるといふべき點があらうかと思ふ。

而して事實シヤマニズムといふべきものには、單に私的方面のみならず、更に公的方面が充分に存する。これは集團儀禮として存し、又更に國家儀禮として發展して來てもをる。さうしてその私的方面に於て婦女子が主たる位置を占めることの多いのと比較すれば、一方の公的方面に於ては正にその正反對の事實を示すのである。

かゝる見地から、我が國古代の宗教について、特にこれを所謂古神道について見れば、それは決して宗教の私的方面をいふのではない。廣く宗教といふには種々の方面があつても、神道はむしろその公的方面、集團的方面についていふのである。従つて古代の神道を見るに當つても宗教の公的方面、集團的方面に於て、その正統的なものを見出すべきであつて、これを巫女的宗教に見ることは決して適當でないのである。

かゝる意味では神道に於て主たる位置を占める人格的存在は、これを巫女その他の女性に於て見ることなく、

むしろ男性的存在に見るべきで、これが亦た事實に於ては、神主、祝、禰宜等、殆んど男性的存在とされる所以でもある。

一體男性と女性との社會的關係は、各民族の社會組織の相違によつて種々にあり得る。男性がその社會を指導するところはよく父權制社會とされ、女性が重要な位置をとる社會に於ては母權制といふ。何れにしても男女兩性は相對的地位にあり、男性が支配する社會では、女性は從屬の位置におかれる。従つて男性が公的であれば、女性は私的性格をとり、男性が表であれば、女性は裏となる。

四

もと／＼神社そのものは、單に神社だけで存在するものでなく、又、神社を私有することに依つて存在するものでもない。神社には必らず、これを奉祀する集團があり、その集團を措いて神社はなく、集團の生活はその神社を中軸として活動するものであつた。従つて神社は集團に於ては極めて公的なものである。かゝる意味に於ても、神社の祭祀に關與するものが男性即ち公的存在なるものであることが、むしろ當然のことであるといつてよい。恰かも集團の行政者が男性であるが如くに神社の祭祀者も亦た男性であるのである。

何れにしても宗教は本來その社會生活のうちに存するものであるので、宗教の組織も亦たその社會の組織の上に成立たなくてはならない。かくて男性が社會組織に於て支配的な位置を探るところでは、その宗教に於ても支配的位置を探る。而して日本の場合は正にさうした状態に置かれたものである。それに比較して滿洲地方、即ち

所謂シヤマニズムの行はれるる地方ではその趣を異にする。第一地理的關係もあらうが、極めて早く開けた中華と地を連ね、殊に屢々中央支那の勢力の犯すところとなり、政治的には中央の支配を受けたことが一再ではなかつた。かうした政治的關係がその地方の在來の政治的社會組織を破壊し、破壊することによつて中央の實力を伸張して來たのである。即ち地方本來の公的生活は幾度か崩壊し、それによつて私的な、又は個人的なものとしてのみ存在せしめられた。これには又一方文化の發展に伴ふ個性の發展も手傳つてをることではあらうが、かうした事情がその宗教をして今日見る所謂シヤマニズムの如き、その行事たるや私的方面多く、その司祭者たるや女性的性格を強くして來た所以であらうと考へる。

これらの事實を一層適確に且つ手近に示すものとして、こゝには朝鮮に行はれてをる洞祭について顧みることとする。洞祭については是までも總督府などから報告されてをるところであるが、こゝでは特に京城府附近に於ける二三の事例を擧げて一應の説明をする。先づ以て洞祭といふのは日本に於ける氏神祭と極めて類似したものであるといふことだけを指摘しておく。

京城府龍江町は漢江に近いところ、舊地名を京畿道龍江面東幕上里といふところで、そこでは洞祭の行はれるところが二ヶ所にある。一方は現在既に廢趾となつてをる。部落の上手高臺に場所を占めてゐるが、今は更に一段と小高い後方隣接地に、小さいながら耶蘇會堂が建てられてをる。現在はこの會堂も寂寥たるものであるが、曾つては部落の祭場たる神堂を見下して、新進の宗教の意氣込を見せたものであらうと、感慨深く想像せしめられる。今はその部落神の堂宇も壞たれ、里人の案内で僅かにその跡を知り、その隅に積まれた瓦壁の殘骸を認め

ることが出来るにすぎない。

こゝに安置された祭神圖も今日はその部落に住む或る老女の宅内に祭られ、その老女が巫女としてこれに奉仕してゐる。但しこゝに注意すべきことは、この家にも主人がゐて巫女は獨身者ではないことゝ、その家が一般民家よりも區別され且つ富裕でもないことである。かくて曾つての部落の神も今はその意義を全く持たないものとなつてゐる。

これに較べれば同じ龍江町のうちでも、今一つの場合は、現在も猶ほ瓦葺の堂宇がありこれを明德堂と稱し、狭いながら部落の高臺に一廓をなしてゐる。堂内に入れば三面は祭神圖を以て繞らし、こゝの祭神を崔瑩將軍夫妻といふ。(總督府發行『部落祭』十五頁参照)

此の堂宇も昔は部落祭のためのものであつた。併し今となつては、もとより部落の祭祀も一應行はれるが、併し又假令部落のものに限られてゐても、その祭祀は個人の祈願を執り行ふところとなり、その部落民各自の崇敬によるものとなつてをる。而して部落としての祭祀はむしろ從屬的なものになつてをる。この公的儀禮に對して私的儀禮の優勢であることは、その常住の司祭者が現在巫女となつてをるものと密接なる關係がなくてはならぬ。

即ちこの明德堂と同一廓内に、而かもその奥に控へて民屋が一軒あり、そこには夫婦子供よりなる一家族が居住し、その主婦がこの明德堂の堂守を擔當する巫女である。こゝでも巫女の配偶者は全く祭祀に關與することなく、又家庭としても決して上層といふことは出来ない。

龍江町に隣接した部落に大興町がある。こゝは、古く龍江面東幕下里と稱したところ、今は同じく京城府内に編入されてをるが、一體に京城府南方の此の地方が漢江を控へ、水運の要地に當り、これまで僻村であつたにしても、既に早くから都市的性格を多分に帯びてゐたことは特に考慮に入れねばならないことである。而して、こゝにも他の多くの例に漏れず神堂は部落での中央高臺地點に奉齋されてをる。石階も荒れ崩れかけたる土塀に圍まれて瓦葺の堂宇があり、光惠堂といふ。崔瑩將軍を祀り、こゝでも堂守は老巫女である。

これらに見るところは、部落祭祀が單に部落祭祀といふだけでなく、部落民の中、特に信仰し希望するものについて、その祈願の場所であるといふことである。そこには部落の政治的結合に既に大いに變化したものがあつた。これが都市的にその信仰の個人化して來た結果であることはいふまでもない。然るに洞祭そのものゝ本來の性格は専ら部落的なものである。従つて更に都會地を去るところ、個人的性格の少く部落結合の強い地點に行けば、今日に於ても猶ほ雲泥の相違を見ることが出来る。

五

今京城府の東北方、北漢山を稍々西に仰ぐやうなところ、牛耳洞に於ける洞祭の齋場を見るに、こゝは、正しくは京畿道高陽郡崇仁面牛耳里といふべきところで、京城府を去る決して遠いところではないが、これをさきに掲げたものと比較すれば、こゝには非常に大きな相違を持つ。

部落は現在約百戸より成り、その北方高臺の地に祭壇を設ける。こゝには神堂が無く松林中、部落を眼下に見

おろすところに廣場あり、横八尺縦五尺高二尺に石を以て圍んだ壇を造り、こゝを祭物獻備の場所とし、その後方稍、高きところに樹叢あり、こゝを神壇として樹枝に紙幣を附けたもの（神竿）を建てゝをる。此の神竿はその後方遙かに仰がれる三角山（北漢山の一部といふ）の神靈を迎へるもので、その意味ではこの洞祭は部落祭であると同時に山祭でもある。祭器庫に當る建物があるのみで、神堂もないだけに、神も山神といふ外に祭神が無い。祭祀も洞祭即ち部落祭以外に別に個人の祈願を執り行ふこともない。従つて司祭者も年々新たに選定される。三人の火主があるのみで、他に見るやうな堂守となる巫女もない。こゝに於ては洞祭は全く部落の祭祀としてのみ存在するので、その個人の祈願は行はれない。この神堂が無くて祭器庫だけあるところに、洞祭の原始形態を思はせるものがある。この祭器庫は一の堂祠であつて、平常は祭器庫となるが、祭日に雨天の場合はこゝを齋場とし飲福（直會に該當する）の場所とする。これを神社の例に較ぶれば寶庫乃至寶殿と稱するもの、而してこれが齋場として常用せられると籠堂乃至拜殿といふに該當する。而かも山神を招いて飲福するところからいへば、堂祠にも當り、さきに擧げた例に於て、神堂の嚴存するものと極めて近い關係にあるものとしなくてはならない。又洞神が同時に山神であるといふことも、こゝに於ける特例ではなく他に屢々これを見るので、これが又洞祭の原始形態の一面を示すものではなからうか。この點については、内地の厄神祭祀に於ても屢々見るところで、而かも山神の祭られる所以が決して所謂山岳崇拜に該當するものでもなく、むしろ部落の鎮守の神として、殊に水の神として祭られるものであるが如く、こゝでも單に山岳崇拜といふだけでなく、部落の守護神としての山神であつたとしなくてはならないやうに思ふ。このことは洞神が多く部落の高臺に且つ山附きに祀られてあること

からも考へられることではあるまいか。この點は獨り内地の場合を以て傍證とすることの出来るといふだけでなく、後にも述べるやうに琉球に於ける山神をも同様に考へ合はすべきであらうと思ふ。

この牛耳里の山祭と同様の形式を採る洞祭は他にも屢々見るところであつて、それは部落的性格の最も強いものといふべく、それだけ部落結合の強いところに多く見る現象ではあるまいか。かくて洞祭には部落の男子のみが參與し、その内から選ばれた火主が司祭者たる位置をとる。火主は部落に於ける特殊の身分位置を占めることになり、且つ格別の精進潔齋をし、部落生活に密接なる關係を持ち、従つて部落に於て極めて政治的性格の強いものといふことが出来る。

然るに此のもとからの部落的結合は、部落が漸次都市化することによつて、又その經濟機構が近代化することによつて、漸次崩壊して行く傾向を辿る。このことが部落祭祀を衰頽に赴かしめるに大きな作用をなすことは謂ふまでもない。

かくして洞祭が本來の部落祭祀から變質されたものとなつて行くと同時に、それは晩近の朝鮮統治が統一的になり、國家的性格を強くすることによつて一層その傾向を促進せしめてをることを注意せねばならない。即ち部落が部落的性格を喪失することによつて、その部落の政治と密接なる關係を持った洞祭は衰へ、こゝに部落生活を支持した男性中心の祭祀行事が重要な意味を無くすると同時に、一面私的宗教方面を擔當する巫女の行事が民衆の生活を支配し、又祠堂祭祀に重要な役割を演じて來るといふべきである。

併しこの傾向も獨り晩近の朝鮮統治だけに原因するものではなく、一面に近代文明から受ける影響の必然の結

果でもあると同時に、更に既往の歴史にも溯つて見なければならぬものがある。即ち朝鮮が大陸に地を接し、既に早くから中央の政治的支配の下におかれ、而かも中央國家の隆替により、その政治的餘波を受けることが一再ではなかつた。このことが朝鮮内部の部落生活、特にその政治生活を變動せしめ、幾度か大きな國家組織に統合されてはその部落的生活を變質せしめてをると考へてよい。かくて部落祭祀は衰頽して本來の部落的性格を喪ひ、そこに私的な個人的な宗教としての巫覡の發展すべき充分の狀況を持つてゐたのである。

このことは獨り朝鮮に於てのみでなく、滿洲、更には支那中國の宗教をして今日あらしめたものと見ることも出来ようと思ふ。東北亞細亞の地方が政治的に民族と國家の隆替を重ねた歴史を持つことゝ、今日その宗教に於て所謂シャマニズムの性格を持つことゝには、密接且つ重大なる關係があるとしなくてはならない。即ちシャマニズムが今日のところ私的事であること、職業的事であること、呪術的事であること、而して又女性的であること、凡そこれらの性格はその政治的關係によつて支配されたものではあるまいか。而してこの點に於て凡そその反對の性格を持つたものが、内地に於ける氏神の祭祀であらうと思ふ。

六

我が國の氏神祭祀に於てはそれがもと／＼部落祭祀であつたことは謂ふまでもない。その點に於て餘他の部落祭祀とも極めて類似の形式を採つてをるといへる。部落の政治生活が男性中心の社會であるだけに、氏神祭祀に於ても、それは専ら男性中心の祭祀で女性の參與はむしろ認められないといふのがその一般であり、且つ本原的

でもあるところによろ。

而してこの部落中心の氏神祭祀が種々なる條件のもとには漸次都市的性格を採つて來ることに於ても亦た餘他のそれと殆んど相似た傾向を示すものであるとしてよい。殊に明治以後の統一國家的思想の高まるに従ひ、部落の性格が弱められ、更に明治以來の行政組織とその政策とが部落觀念を喪失せしめるにあつたといふことから、氏神祭祀の部落的性格を喪失して來た。この點に於ても餘他の部落祭祀と類似した運命を荷はされるといふことも出來よう。

併しこゝに氏神祭祀が餘他鮮滿の部落祭祀と比較して、特にその趣を異にする主要な點がある。而してこれが我國の歴史と現實の然らしむるものであるといふところに大いに意味があるとしなくてはならない。即ち我が國に於ては政治的變動が少かつたといふこと、殊にそれが部落生活に影響する點が極めて少かつたといふこと、これらのために部落生活が持續されて多く變形されなかつたので、従つてその氏神祭祀に於ても餘他の地方に見るが如き崩壊を免れたものと見てよい。

それにしても特に明治以後の政策によつて氏神祭祀の性格に少からぬ變化を生じて來たことも事實であるが、併し部落生活が新しく國家生活に導入せしめられるに當つて、その氏神祭祀も新しく國家の宗祀として取り上げられて來た。こゝに朝鮮と内地との間に大きな相違があるとしなくてはならない。即ち内地に於ては新しき政策によつて部落祭祀が國家祭祀の形に於て取り上げられたのに對して、鮮地に於ては新しき政策によつて部落祭祀が取り殘されたといふことが出来る。その結果は正に反對の事實を現はして來る。即ち前者に於ては、多少變質

していよ／＼發展して來たのに對して、後者に於ては、變質することなく放置されて衰頹して行くものと、一面放置されて變質し存續發展するものとある。

併し内地の場合は公に取り上げられて、國家の政治とは密接なる關係を持つて公儀となり、こゝに男性中心の祭祀が存續し且つ發展した形に於て整ふ。それに比べれば放置されたる祭儀は衰へて、そこに政治的生活とは直接に關係を持たないもの、むしろ、それとは相容れない形に於てあらはれて來る宗教、即ち私的な個人的なものが現はれて來る。而して後者の場合の司祭者がその社會から多少とも特殊扱された階段のものとなつて現はれることも自然のことで、それと同様にして又女性的性格を持つて現はれて來ることも極めて多い。蓋し男性中心の社會に於ては男性が公的で表であれば、女性は私的でその裏を成すからである。

七

これと同様な見地から眺める時、琉球の宗教儀禮に就ても亦た改めて考慮すべき點があるやうに思ふ。琉球に於ては謂ふまでもなくノロを中心とする儀禮がその宗教の一般であるとされてをる。ノロとは巫女にして、而かも政治的にも重要な役割をするものである。この琉球のノロ制は社會制度としても餘程古い形式のもので、殊に我が國の社會制度、神祇祭祀の古代形態を彷彿させるものと見るのは、むしろ今日の常識と謂つてよい。勿論今日迄琉球に於てはノロと稱する宗教的女性が政治的に重要な位置を占めるにしても、それを以て古代社會制度の殘存とするのには、社會史的に女性中心を古代形態とすることからの先入主があると謂ふべきである。そこに

今一應反省すべきものがあるのではなからうか。

第一琉球は裕福な地方ではない。少くとも農耕に依存するのみでは支持されない環境を持つ。かくて漁業、商工業、特に貿易によつて足らざるを補はねばならない。これらの事情がその生活に異質的なものを生じ、茲に固定存続する部落生活をなすにその條件が極めて悪いといつてよい。さなきだに既に早くから大陸支那の正朔を奉じ、又徳川封建社會には島津の苛政を受けて琉球王國の政治力を微弱ならしめた。且つ内政的には既に五王朝の隆替があり、その古代形態が如何なるものであつたかには、歴史的にも尙ほ多くの問題があるであらうが、少くとも尙巴志が將軍足利義教の時代に出で、三山を統一したのを契機として、全琉球の中央集權的政治は大いに發展して來た。かうした政治的變動が、その政治と密接に關係した宗教儀禮に重大な意義を持たないとは考へられないやうに思ふ。今日見るが如きノロ制の宗教も、さうした歴史的過程を経て始めて存するものと見ることは果して誤りであらうか。

既に袋中上人が『琉球神道記』に於て、「國ノ風トシテ岳々浦々ノ大石大樹皆御神ニ崇メ奉ル、然シテ拜貴則驗アリ」と述べてゐるやうに、琉球の宗教生活の根幹をなすものはウタキ（お嶽のこと）の信仰であらう。ウタキは各部落にあり、『琉球國由來記』にも五百有餘のウタキが擧げられてゐる。里近い丘の頂、若しくは岡の中腹にあるのが一般で、そこは神降臨の地、神山であると信ぜられ、樹木鬱蒼として茂り、古來聖地として尊崇されたものである。

ウタキの周邊をススマーイ（裾廻のこと）といひ、その區域内が即ち境内で本殿に當るところをイビといひ而

かも堂宇はない。イビとは齋邊の義であるか、少くとも清淨な言葉であるから齋庭であることに間違は無からう。現今ではその意味が忘れられ、神を齋ふ場所即ち本殿のやうに考へてゐるが、國頭の古老などは明かに奉祀する齋庭と言つてをる。而して直接にそれを拜するところをイビヌメー（イビの前のこと）といふのであるが、こゝには香爐が据ゑてある。併しそこは例祭等の公式祭をする場所ではなく、各人が祈願するときに額づくところである。

それらに對してお旅所に該當するところを神アサギといふ。これは部落の中央若しくは部落の中でもウタキに近いところであり、神をこゝに迎へて神樂を奏するところである。而かもこの場所が司祭者の住宅でもあり、社務所にも該當する。一體に琉球に於ける司祭者は、普通にはノロであるとされるが、併しこれも嚴密には、ノロ（祝）と稱せられるものとニーガミ（根神）と稱せられるものとは、明かに區別せらるべきものである。ノロはむしろ任命されたもので、ウンジャミ（海神）祭などに奉仕するものであつて、部落の祭祀即ちウタキの祭祀に直接關係するものではないが、併し現實にはこれに關與して、場合によつては二三ヶ所のウタキを兼務することもある。これに對してニーガミとは、その部落の而かも草分けの家柄から出るので、もとゞはこの方が祭祀の上では重要な役割をしたものらしい。このニーガミを出す家からはニーチエ（根人）として男性の所役を出しノロの祭祀に助勤することになつてゐるが、これもニーガミと同様に部落的なものである。而してこのニーガミ、ニーチエのニー（根）が示すやうに、この方の奉仕が更に重要なものとして考慮されてよいのではあるまいか。殊にその男性奉仕者たるニーチエの本原的な役割が何であつたか。それに少くとも本土の部落祭祀に於ける頭人又

は神事屋といふやうなものを思はしめるものがあるのである。

かくて神アサギの如きも、ノロよりはニーガミ、ニーチエと密接なる關係を持つものであるが、何れにしてもそれが部落のうちにあることは注意に値するといつてよい。

然るにこの神アサギとノロのトンチ（殿内）がウタキのうちに設けられてをる場合がある。勿論それは稀れなことで、名護の如き町方などで見るところ、而して多く僻村では必ず部落のうちにあるので、この方が本原的なものと見ることが出来よう。而かもこれらの事實は本土に於ける神社の構成を知るにも、重大なる示唆を與へるものである。

かくてウタキの境内は普通は周圍に石の堀を繞らし、總體に林の中は蒲葵、^{アサギ}恍惚、^{トウチ}榕樹が茂つてゐるが、中でも蒲葵は最も多く、且つその幹が亭々として梯子のやうに數多の刻目があり、手を擴げたやうな廣い葉が明るい空に打ち靡いてゐる。琉球ではこの蒲葵を天降の木と考へてゐる。こゝに重要なことは、神は特定の日に降臨するといふ考である。琉球では天上の國をオボツカグラといひ、海上の樂土をニライカナイと信じ、神はそこに常住し給ひ、祭禮の日にウタキに臨むと考へてゐるのである。神は降臨すればノロに憑依し、そこでニーガミ以下を引具し馬に乗つて神アサギ（お旅所又は神樂殿に當る）に入る。ここで部落民の饗應と舞樂を受ける。

八

以上はウタキにつきその大體を敘述して來たのであるが、それによつても明かであるやうに、このウタキの祭

儀は全く部落の祭祀であると同時に、さきに擧げた朝鮮牛耳里の山神祭と極めて似たものとなつてをることゝ氣が付く。その地勢に於ても丘の頂若しくは中腹にあり、ウタキ即ち山神が部落の神であるが如く、朝鮮に於ても部落祭が山神祭であることも極めて多い。且つ神は降臨するもので堂宇もなく、そこから神竿によつて部落民の歡福する齋場に招いて祭することも近似してゐる。たゞ相違する所は、一方はノロ即巫女が司祭するに對して、他は火主即ち男性司祭者が事に當る點にある。且つ火主は年番交代であるに對して、ノロが専門的であることも特に注意すべきことである。

而して朝鮮の場合には、牛耳里の如き、男性の司祭者のみで掌るものから、巫女の司る私的個人的祭儀へ變移する傾向が窺はれた。この點について琉球に於ては、少くとも今日のところ女性司祭者が公的祭儀を掌つてをり、男性の司祭者はむしろ無いといつてよい程である。併しこれを以て單に偶然の相違であるとするべきであるか。そこに大いに留意すべきものがあるのではあるまいか。即ち男性から女性へ移行する原因の重要なものが、その政治、特に國家の政治が部落の政治に及ぼす影響にあるので、その點に於て朝鮮と琉球とは少からぬ相違があるとしなくてはならない。朝鮮が大陸から受ける政治的影響には極めて大きいものがあるが、これを琉球について見れば、既に早くから全く支那の正朔を奉じその支配に屬してゐたと同時に、近くは島津の領土となり、何れにしてもその支配は政治的にも經濟的にも極めて深刻なるものがあつた。合てゝ加へてその早くから自主獨立の出來なかつたことによつて、政治的にも男性中心の自主的生活が既に早く崩壞してこゝに宗教的にも男性司祭者は既になく、女性によるものとなり、而かもそれが長い間には、一種の社會制度化して女性中心の宗教組織を現

出したものと考へられないであらうか。

この琉球に於ける女性司祭者、即ちノロの存在についての考はこれを餘他の事例、特に本土の氏神祭祀の社會的、政治的關係から推論したもので、もとより一の考方の提案にすぎない。

九

以上はこれを要するに、宗教について、その本來の性格として、従つて又その起原に於て、その實生活、特にその政治生活と密接なる關係に於て存すべきものであるといふ考のもとに、男性が支配する社會に於ては必らずその宗教に於ても男性中心のものであるといふこと、及び女性が宗教的に重要な位置を占めるといふことには、女性の神祕性が宗教的に特別の意義を持つた場合に生ずるもので、さうした宗教の神祕性といふことは、宗教本來の社會性から見ても根本的のものでないではあるまいかといふことを想定したのである。

もとより日本内地に於ても部落の生活が男性に依つてのみ支配せられるものではない。このことは部落の本原の性格が何であらうと、少くとも吾々の知り得る部落祭祀に於ては既に古くから女性の參與するものがある。但しこれも決して氏神一般に共通するといふよりはむしろ氏神的性格から發展的傾向を示したものに見る現象であるといつた方が却つて穩當である。

いづれにしても女性が參與する場合には、それが直ちに部落の私生活を擔當するものとは限らない。これを例へばこれまで多くの神社に於て行はれた神子若しくは巫女の行事の如きは則ちそれであるが、それは公的祭儀の

一部を形成するのが一般である。併しその場合にしてもその公儀としての祭祀は、最早部落の祭祀から見ると餘程その性格を異にしたものとなつて來てをるのである。もとゞ女性に限らず、祭祀の擔當者が専門的に又職業的に存在するといふことは、そこに既に農村的部落祭祀とはその性格を異にしたものがあり、かくて一方では祭祀が部落的生活から分化遊離して來ると同時に、又他方ではその信仰が地域を離れ部落を越えて伸張したことを示すものである。

事實について見るに、既に明治以前に於て、多くの神社のうちにはかゝる性質を持つたものが少くないのみならず、むしろ神社といふ概念がさうした事實に即して規定されて來てをると謂ふことも出来る。併しこのことは今こゝに述ぶる氏神祭祀の本來の性格から見るとは、或る程度の發展的變化を來したものと謂はねばならない。それと同時にこれが既に農村的性格を喪失して行くものであることには特に注意せねばならないものがある。

たゞ併しこの氏神祭祀の發展的變化は、我が國の政治の長い間の歴史に依つて生じたものであつて、従つて既に古くから特定の神社では、獨り男性のみでなく女性の司祭者が、而かも専門的に職業的になつてゐたのである。これは又獨り歴史的に變化するといふ以上に、その生活環境の如何によつても發生し又變化するものである。同じく日本内地に於ても近畿地方と奥羽地方のやうに隔絶し且つ狀況を異にするところを比較考察すると、殊にそれが明かになるやうに思ふ。

東北地方では民間に祭られる神にオシラ神といふのがある。その名は多少違つたところもあるが、これは公のものではなく、却つて私的に病人等がある時にそれを持出して行事をとり行ふ。それだけでも極めて呪術的な性

格を持つてをるとしなくてはならない。これに類するものは近畿地方に於て、殊に農村部落に於ては極めて少い現象であると謂つてよい。勿論大都市には却つてそれに類するものが少くないが、それだけ東北地方のそれと一定の事情について何等かの類似したものがあつてもよい。而してこれが農村的性格のものでないといふ點に、宗教としても近代的個人的乃至私的な性格を持つたものに變化したと謂ふことが出来る。

この點に於ても東北地方の民間信仰に存するオシラ神の如き、これまで普通に宗教の原始的形態にして東北の僻地に残存するものであると説く考方は、却つて誤りであつて、東北地方のそれこそ却つて新しい現象で、近代的大都市にも似てゐると考へられる。果して然らば如何なる事情がさうした結果を齎らすか。これにも種々のことが考へられようが、第一に東北地方の部落成立が近世も極めて新しい時代のものである。その點に於て却つて大都市成立と時を同じうするといふことも注意せらるべきであらうが、更に一層重要なものは、その政治乃至經濟的事情であらうと思ふ。

部落の構成が中央農村部落と異つて近代的性格を持つてゐること、經濟關係が動搖して部落構成の紐帶を強固ならしめず、部落を越えた組織に支配されること、これらのことが極めて都市的に出来てゐるといふことから、獨り政治だけでなく、宗教形態に於てもむしろ新しい都市的性格を多く持つたものとなつてをると謂ふことが出来る。

それと同様の理由から巫女といふやうなことも、中央の農村部落では充分の發達を見なかつたにも拘らず、東北地方では、一方都市社會に見るのと相似て私的な性格を持つて發展して來てゐるのである。その地方でワカと

稱せられるものは、中央地方で神子又は市子と稱せられるものと同じく、何れにしても巫女であるが、それが今日に於ても病氣を癒すとか祈禱禁厭をすることに大きな宗教的役割を演じてゐる。

かくて中央では氏神より發展した神社に於ても單に私的なものでも無かつたものが、東北地方に於ては早くから私的役割を演じて來た。そこにも東北地方の特性がある。又中央に於ては神社が國家の宗祀たる性格を備へて來るに從つて、巫女的存在は芟除されるなり又少くとも放置されて衰頹して行つたのに拘らず、東北地方には現今尙ほ隱然たる勢力を持ち續けてをる。こゝにも東北地方が單に文化に遅れた未開原始の状態を今日に残し且つ持ち續けてをるものとのみはいふことの出來ないものがあると思ふ。

而してこゝでも女性が宗教の擔當者たることを以て、直ちに宗教の原始的形態と謂ふことの、却つて誤りであつて、それはむしろ新しく變形されたものであるとしなくてはならない。それには又これまでの歴史と環境、殊に政治的經濟的事情が大きな力を及ぼしてをものである。

十

こゝに述べたところは日本内地に於てさへ、その政治的經濟的事情を異にすることによつて、凡そ正反對の性格を持つて來るといふことである。それだけに東北地方の神社はその明治以前の形式が如何であらうと、それは極めて宗教的性格を持つてをると謂へる。併しこれは中央地方にしても、最も氏神的性格を持つた多くの部落祭祀については暫らく論外であるが、徳川封建時代若しくはそれ以前の政治的經濟的事情は氏神祭祀をして漸次變

質させる傾向にあつた。明治維新までの神社祭祀は正に然うであつたので、それだけ當時の神社祭祀は今日見るが如く國家的性格の強いもののみでは無かつたのである。

然るに明治維新以後になつて、神社が特に公儀として重視され、いよ／＼その國家的性格を明かにせしめられて來ると、それまでその私的方面、宗教的内容を持つてをつたものは、こゝにそれが抑制され國家的に純化されて來た。併しこの神社に於ける國家的性格の發揮は、又在來の氏神祭祀をも新たに國家の宗祀として發展せしめねばならなかつた。

かくて更に神社の行政が専任の奉仕者を設置するやうになると、男性奉仕者はます／＼その内容と形式とを整頓して來るのに對して、こゝに巫女的存在はむしろ芟除せられ、少くとも放置せられて、公儀としての神社の祭儀からは無視せられる。而してたゞ僅かに慣習に依存するか、或は却つて公的社會から潜伏して、呪術宗教的性を強めて殘存することになる。現今の状態は正にその通りであるが、さきに擧げた朝鮮の場合と比較して、凡そ正反對の現象を呈してをると考へざるを得ない所以である。

もと／＼部落の祭祀は、部落の生活が社會生活として重要な位置を占めた場合に、その生活に即した宗教現象である。従つてその部落生活が、近代的に新しき國家意識の強い統制の下では、更に國家の支配の下に發展せしめられる。即ち國家の政治がこれを探り上げる時にはそこに國家的祭儀となり、國家の政治がこれを否定する時に祭儀は廢れて、却つて呪術宗教的な行事が擡頭する。個人的性格を強く持つた宗教も亦たかうした事情に促されて興起することを忘れてはならない。かくて我が國內地に於けるが如く、古くから祭事が政事と一致するや

うな状態が本來の姿であるべく、それが國家の宗祀として取り上げられる場合には、依然として祭儀は國家的なものとして、政治と密接な關係に於て發展するものであるが、それこそ却つて眞に宗教的なものとするべきではないかと考へられる。さうした場合に宗教を以て、何か現實生活から分化して特に神祕的なものをその本質として認めたりするものと同一視してはならない。さうしたところに今一應考慮さるべきものがあるやうにも思ふ。蓋し吾々の具體的な現實の生活から離れて、これを否定して立てられるやうな宗教があるとすれば、凡そ吾々に關聯なきものとなるからである。

神道と藤樹學

柴田 甚五郎

緒論

我が國本を培ひ、國力を養ふことに貢獻した日本文化は、日本に發達した文化と、外國より渡來した文化とあるが、何れも必ず我が神道（惟神の大道）思想が根源となつて、日本固有の文化を發達せしめ、外來文化を同化して發達した文化である。神道思想が根源とならなければ、國家に貢獻する文化とはならないのである。このことは我國の文化史の語る所であるが、殊に儒、佛、道の三教及び西洋文化が我が神道に同化隨順して、皇國の發展に寄與したる歴史的事實を以て見ても明らかである。これ我が神道が、皇國發展の原動力たることを證明するものである。藤樹學は藤樹及び其の學徒が我國の神道思想を以て儒教（殊に易及び陽明學）道教、佛教等を同化攝取して成立し且つ神道の實理に貢獻した知行合一の道學である。故に神道と藤樹學とは密接不離の關係にある。この兩者の關係は肝要な研究で、又頗る興味ある問題であるが、其の詳細は他日に譲り今は藤樹及び其學徒の神道思想の主なるものを述べようと思ふ。

(一) 中江藤樹(慶長十三年三月七日生、慶安元年八月二十五日卒、四十一歳)

藤樹及び其の學徒の神道思想は、彼等の事跡と其の著作に表現してゐる。斯學は知行合一の道學であるから、特に此點に留意して研究することが肝要である。

中江藤樹は幼少より家庭及び鄉村の環境より神道の思想を受け、長ずるに及び更に佛教、儒教、道教等を學び、更にこれ等を思想的、實踐的に同化攝取して晩年一家を立て、朱子學にあらず王學にあらず、元より佛道にあらず、我國固有の、神道を同化したる彼の所謂藤樹學、和國の心學、藤樹の學域と稱する道學を立てたのである。

(1) 藤樹學の成立と其根本思想の概要

藤樹は、晩年の著「大學考」に大學につき學問上に於ける一家の見識を立て左の如く述べてゐる。

先覺ノ心廓然大公ナルニヨツテ經解說話ノ已レニ出ルト人ニ出ルトヲ不問其至當ヲ主トス故ニ他人ノ說ニシテモ至當ナレハ各學ノ從ヒ用ルヲ喜フ縱ヒ已レカ說ニ從フヲハ惡ミキラフ所ナリ。(中略)

盖程朱、陽明皆先覺ナリ、吾何ヲ偏ムキニ祖ク所アラシヤ今吾古本ヲ是トスルハ陽明ニ從ヒ經傳ノ差別ト朱子ニ從フヲ見テ黨同ノ私ナキト可レ知吾ハ唯、其至當ニ興セシト希フノ、ミ若其眞是ニアラザラレハ吾愚ナリ且ク管見ヲ筆シテ君子ノ是正ヲ俟ツ又奚ヲカ疑ハン乎。

藤樹は聖學尊重する「大學」につき從來の儒者が偏倚迷惑せる宋本大學と古本大學の是非につき勇敢に「至當」の斷案を下して公明正大に一家の見識を立てゝゐる。こゝに彼の學究に對する公正なる態度と、藤樹學成立の端緒とを窺ふべきである。今日學界に於て、藤樹學の學問を支那の陽明學と同等に考へてゐる人もあるが、これは

藤樹の學徳の全體をよく研究しないからである。藤樹學と陽明學とは大に異なるものがある。藤樹學は世界的に普遍なると共に、日本的に特殊なる學風がある、これは特に注意すべきである。

彼は更に一步を進めて學問につき「明明徳」(致良知)を學問の全體なりとしてこゝに彼獨特の見解を立てゝゐる。

曰三綱本一綱唯明徳ヲ明ニスル工夫ナレハ此外別ニ傳皆明徳ヲ明ニスル工夫ナレハ此外別ニ傳テ立ヘキ理ナシ。これ彼が明明徳を以て學問の本旨なりと立定したものである。而してこれを實施するには誠意なりとし、聖への本質、學者の本文を明にし誠意を賞讃して左の如く述べて居る。

蓋人目ノ二程誠意ヲ主トス而意ヲ誠ニスル工程即致知格物也格致ノ后又別ニ誠意ノ工夫アルニアラスイカントナレハ明徳ヲクラマス病症多端ナリトイヘハ畢竟其病根ハ意ナリ故ニ明徳ヲ明ニスル工夫意ヲ誠ニスル聖人ノ事絶トイヘハ病アルニヨツテ誠意トノ玉フ其意義至テ爲ニ精密明備ニ也此吾道ノ三教ニ冠タルトコロナリ

藤樹はかくの如く誠意の提供を以て吾道を三教に冠たる所以なりとし更に誠意は意念が誠の良物に率るものとして左の如く述べてゐる。

誠ハ純一無雜眞實無妄ノ本體即良知也心之所倚良知ノ誠ニ率フトキハ倚トイヘハ邪僻ニアラス倚ヲ以不レ倚ニ至ルトキハ倚モ亦又倚ノ理リナク勿論ノコトナレハ誠意ノ立言切實哉精妙哉

彼は明徳を誠とし又良知明徳の本體、佛法に所謂如來とも申仰ぐ此心にて御座候(牛原氏老母に與ふる書簡)と述べて明徳を良知と同一に見て居る。而して明徳を天地萬物と包括し天道人道に通ずる宇宙の本體として次の如

く述べてゐる。

明德ハ方寸ニ備ヘルトイヘ_レ大虚廖廓一貫ニシテ天地萬物ヲ包括シ其大外ナク其尊對ナシ云々

明德ハ上天道ニ通シ下人道ニ通シ生ニ通シ死ニ通シ順ニ通シ逆ニ通シ晝ニ通シ夜ニ通シ通セヌト云フ事ナシ云

々（大學解）

天上無_レ心生_ニ泰陽_一 人間有_レ意嘉_ニ新_一正。

人間天上本無_レ異、日用良知是至誠。（元旦之詩）

こゝに於て彼の明德即良知は、天上天下に通ずる世界の根本原理である。而して彼はこれを宗教的に世界を支配する神明としこれが各人に宿れるものが心の神明即良知（明德）であるとし、良知に従ふは神の命に従ふものなりとしこれに従ふを善としこれに反するを惡としこれに従ふと否とは禍福の感應ありとした。この點に於て古來の感應思想以上に佛教の因果應報思想が現實的に道德の實踐を強力ならしむる力に資したものがあつた。（鑑草參照）

要するに彼の神の思想は主として儒の易、天、上、帝、ことに易の神、神道、道教の性理會通の大乙神（大乙之神）の思想を更に我國の神道の天照大神に歸一する思想となつて神道的なる藤樹學の基本を立つるに至つたのである（伊勢大神宮參神祝記參照）。彼は孝道を説いて神（大虚）と親（孝）と我良知との一體關係を左の如く述べてゐる。

元來をよくおしきはめてみればわが身は父母にうけ父母の身は天地にとけてんちは太虚にうけたるものなれば本來わが身は大虚神明の分身變化あ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と云也

(翁問答上卷)

自己徳性者父母遺體之天眞也、是以養_ニ吾性_ニ所_ニ以養_レ親也。尊_ニ吾性_ニ所_ニ以尊_ニ吾親_ニ也此則大孝之精々髓不_レ論_ニ在_ニ膝_下一與否_甲 (文集)

可_レ見此身不_ニ但_ニ父母遺體_ニ也是天地的遺體人是太虚的遺體 (全孝心法)

父母之本推_レ之至_ニ始祖_ニ始祖之本天地天地之本太虚也舉_ニ一祖_ニ而包_レ父母先祖天地太虚_也。(孝經所蒙)

これに依れば藤樹は、神と親と我とは渾然一體であるとし、我が良知を致さば身を立つることになり、それは又親の精神を實現することになつて孝行となる。而してそれは又神の心に叶ふことで敬神になる、故に我が當下一念の良知を實行することは神と親と我との精神を實現することで、神親我一體の大我(眞吾)の我身を立つることになるとするのである。これは前述の明明徳、致良知、意を誠にすること即誠意と同様のことで藤樹の學問の全體である。故に彼は此神孝良知の三觀念を尊重し之を活動的一體の永久的の本質を有するものとしこれに宗教的、哲學的、道德的意義を含めてゐる。而してこの三觀念が三位一體の關係を保有して實現せらるゝことを理想として居る、彼は此の實現は明明徳即誠意としたが晩年當下良知の一念の實行にあるとし、彼獨得の「當下一念」を唱道してゐる。此の當下一念は佛教の一念三千の思想を陽明、王龍溪等によりて儒教化せられたものを藤樹が更に日本化して現實の道德を實踐することに活用したのである、こゝに藤樹の晩年の特色を發揮して居る。これに就き左の如く述べてゐる。

世界唯是當下一念學念不續後念不樂當下良知便是吾人安心立命之地也一念自己安樂國一念墮落感_ニ苦海_ニ (文集)

くやむなよありし昔は是非もなし只管たゞせ當下一念

要するに、我々は當下（只今）良知の一念を實行する中に神、孝、良知を一體的に實現し時間的に過去、現在、未來の三世を通じ空間的に社會國家世界を一體とする。神人合一、萬物一體の眞吾の本性を實現し、一切を救済して永久の生命を得、大安樂の生活をなすことの信念でこれが藤樹學の極地である。この根本思想が藤樹に於て基礎づけられ漸次蕃山、岡山等の學徒に傳へられ歴史的に發達して、神は、天照大神、孝は忠孝一本の孝、良知は眞心即大和魂の内容を濃厚ならしむに至つたのである。故に彼の藤樹學は宗教的、哲學的意義を以て日本道德を實踐するにある。こゝに於てか藤樹學は廣義に於ける我が神道と全面的に一致するのである。

藤樹は自己の悟入した斯學を熊澤蕃山、淵岡山等の門人に傳へ、それが近江、京都、大阪、伊勢、江戸、會津、岡山、大津、熊本地方を中心として、殆ど全國に普及し幾多の變遷を経て今日に及んだのである。斯學の學派は、年を経るにつけ益々神道と融合して發達したのである。

(5) 敬神の事蹟と其の思想

藤樹は幼少より家庭の教育によりて敬神の念が篤かつた、小川村の日枝神社などへは、幼時より日常親しく参拜せられたことは彼の事蹟に傳へてゐる。殊に晩年の記録として伊勢藤樹學派の學徒の著作「席上一珍」に左の如く述べてゐる。

先師曾テ小川ノ邑ノ神明ニ詣ジテ

天下太平 大道興隆 時和年豊 民安神阜 家皆孝子 國皆忠臣

ト願ヒ玉ヒテ更ニ門戸ヲ立ルニ意ナシ、只世界中人ノ善ニ向フ志願トセリ、云々

こゝに先師とあるは藤樹の事であつて藤樹はかくの如く神を信仰して天下國家の安寧幸福を祈願せられたのである。この思想信念は全く八紘爲宇の大理想を實現する日本精神で其祈願の言文は我惟神の大道に基く雄大なる道義的の平和主義を表現したものである。藤樹は寛永十七年先生三十三歳の時性理會通を讀み感ずる所ありて道教の神太乙神（太乙之神太乙尊神）を祭つた藤樹先生年譜に左の記事がある

今歲性理會通ヲ讀ミ發明ニ感ノ毎月一日齋戒シ太乙神ヲ祭ル、蓋シ古天子ハ天ヲ祭り土庶人ハ天ヲ祭ルノ禮ナシ、此祭ヲ以テ土庶人天ヲ祭ルノ事トス、是ヲ以テ此ヲ以テ此ヲ祭テ怠ラズ後子妻ノ喪ニ依テ止ム、喪終テモ亦病氣ニ妨アルヲ以テ又祭ズ、夏太乙神經ヲ撰バントノ稿半ニ及ブ、病ヲ以テ終ニ成レ書ニ及ズ

藤樹は太乙神を祭り太乙神經を著さんとしたが、病の爲成書に至らなかつた今「大上天尊太乙神經序」が傳つてゐる。其一節に左の如く述べてゐる。

大乙尊神者、書所レ謂皇上帝也、夫皇上帝者、大乙之神靈、天地萬物之君親而六合微塵、千古瞬息、無レ所レ不レ照臨（中略）

其體充ニ太虚ニ而無レ聲、無レ臭其妙用流行太虚、而至神至靈、到ニ於無載、入ニ於無破、其尊貴獨而無レ對、其德妙而不レ測、其本無ニ名號聖人強字レ之號ニ大上天尊大乙神ニ而使ト人知ニ其生養之本ニ而敬以事レ之（中略）

愚嘗拜ニ靈像ニ而以爲易神之尊像、而儒者之所ニ敬事ニ者也、然宋儒排ニ斥符章ニ而ニ他左驗、是以疑而不レ能レ決、三年于此矣今讀ニ唐氏禮元剩語ニ而豁然得レ證、悟靈像之眞ニ而喜不レ寐、命哉、於是會ニ衆說、而析ニ其衷、斟ニ酌

祭祀之儀節、而爲編、名曰太乙神經、與同志篤行、而庶幾不離尊神之左右云爾、寛永十七年八月十三日江西中江原序

これを以て彼の信する太乙神の本質と其尊信するに至つた事情とを窺ふことが出来る。而して彼は太乙神を今迄帝、太虚思神と同一に見て天地は物を造化し主宰する絶対無限の尊神とし更に此太乙神を天照大神と同一であると思惟するやうになつたのである。これは彼の儒佛道會假得の一切の思想信念を我神道に歸一せしむるに至つたものでこの點に於て藤樹學は全面的に神道的となつたのである。彼は太乙神を祭つた翌年即寛永十八年の夏、二三の門弟を連れて伊勢大廟へ参拜せられた。藤樹先生年譜に左の如く述べてゐる。

夏二三子トモニ勢州大神宮ニ参詣ス、此ヨリ前曾テ以爲ク、神明ハ無道ノ至尊也、賤士ニノ貴人ニ近クスラ訓濱ノ恐レアリ、況ヤ神明ヲヤ、是ヲ以テ終ニ神ニ詣拜セズ、其后學日々ニ精微ニ入、故ニ以爲ク、士庶人モ亦神ヲ祭ルノ禮アリ然ラバ則チ神ニ詣ズルコトモナクンバアルベカラズ、且大神宮ハ吾朝開闢ノ元祖ナリ、日本ニ生ル、者一タビ拜セズンバアルベカラズト、是ニ於テ詣ズ

藤樹は中頃儒教の神道思想に感化せられ神を尊信する意義に於て参神を遠慮したことがあるが、更に太乙神が我天照大神と同一神靈なりと信仰すると同時に太神宮は吾朝開闢の元祖なりとして伊勢大廟に参神したのである。藤樹が太神宮参拜の時作つた祝詞は左の如くである。

参三拜太神宮一準三祝詞一

辛巳之歲夏之中、参三拜 太神宮一以綴野詩一抒卑志一

誠恐誠惶、謹述ニ卑懷ニ以準ニ祝詞ニ云レ爾

光華孝德續無窮 正與ニ犧皇ニ業亦同

默禱聖人神道教、 照臨六合

太神宮

藤樹の敬神思想は幼少より漸次儒佛道の思想を受けて廣大幽遠なる宗教的哲學的道德的の意義を含むやうになつたが、敬神の念は始終一貫してゐる。此祝詞の草稿は近江高嶋郡青柳村萬木家に秘藏してあるがこれを見るに藤樹が皇太神宮に對し無上の誠敬を捧げられた事情が切實に感じられる。此詩の意義が日本書紀卷一の「於レ是共生ニ日神、號ニ大日靈貴、此子、光華明彩照ニ徹於六合之内」と通ずる處があつて天壤無窮の神勅と八紘爲宇の聖勅の御精神が含まれ、神道即惟神の大道と一致するものがある。これ神儒一體の思想信念より述べられたものである。尙岡山先生示教錄二に高弟岡山の言として左の記事がある。

師曰我昔し急事有りて小川（近江小川村）より武州へ下る時先師藤樹のたまひけるは先伊勢へ參宮して可レ下とあり是面白事也、此御趣向思ふに冥加を思召ての事なるべし、冥加を以ては先様思ひの外首尾能きものなりとある事なるべし

これは藤樹が天照太神に參拜すれば其冥加を得て行先が善くなるものであるといふ神助の信念を示したもので、藤樹は晩年ことに太神を宗教的に信仰したのである。その思想信念は岡山を通じ京都伊勢江戸會津の學徒に濃厚に傳へられてゐる。又滋賀縣高嶋郡大溝町の舊家秘藏の藤樹の眞筆として傳へられてゐる書に「天照皇太神宮」

の神號を大きく高く中央に書し其右側に少し低く「八幡大菩薩」の神號を書し其左側に右側と同様の位置に「春日大明神」の神號を書してある。これに類する書は會津地方にも傳つてゐる。これらは藤樹の神道思想が特殊的に表現せられたものである。

(一) 熊澤蕃山 (元和五年生、元祿四年八月十七日卒、七十三歳)

熊澤蕃山は有名な陽明學者、政治家として知られてゐるが、實は藤樹の心傳を受け之を主として政治經濟に活用した文武兼備の所謂儒服を着た豪傑である。故に其の學徳は非凡にして俗儒の群を抜いた識見を以て、世道人心を教化したものである。現代に於ても最も活用すべき幾多のものを持つてゐる。彼の神道思想は、集義和書、集義外書、神道大義、三輪物語、大學或問、大學小解、中庸小解、孝經小解、易小解、三社託宣等に述べてゐる。蕃山は神道の體と心と行とを、

夫神道ハ正直ヲ以テ體トシ愛敬ヲ以テ心トシ典事ヲ以テ行トス云々 (神道大義)

と述べ更に心に神明ありて善惡を明辯する靈中あることを左の如く述べてゐる。

人々ノ心ニ天神一體ノ神明アリテ善惡共ニカクレナシ鏡ニ向フガ如シ 此故ニ神道ニハ内外明暗ヲ以テ心ヲ二ツニセズ正直ヲ以テ本體トスルナリ云々 (神道大義)

こゝに於て、彼の道徳的標準と道徳的判斷は直覺的動機論者たると同時に宗教的倫理説となるものである。更に彼は三種の神器を天照太神宮の神教とし、神儒一致の思想より三種の神器と中庸の智仁勇の三徳との合一を説いて次の如く論じてゐる。

天照太神宮より三の神器を傳へさ勢玉ふは知仁勇の徳を失はせ玉ふなどの神教なり故に世々帝器と同座におは
しまし其象を以御心の師とし給へり云々。(孝經外傳或問)

我朝ノ神皇ノ象トモロコシノ聖人ノ言ト符節ヲ合スルガ如シ此ヲキトクト云フベカラズ心同ジク道一ナルガ故
也故ニ神道ニ深キ者ハ儒道ヲカラデモ心法明ニ政教備レリ況ヤ異端ヲヤ。(神道大義)

日本の神書とすべき書は見えず、只三種神器のみ此國の神書なり上古は文章もなく書もなし心の知仁勇を三種
神器の象によりて示したまへり。(大子或問)

彼は三種の神器と中庸の三徳との合一が神儒一體の證據としてゐる。而して彼は我神道の大切なることを次の如
く論じてゐる。

天地の神道を大道といふ我國には日本の水火による神道あり大道は名なけれども我國の道なればやむことを得
ずしてとらば神道をとるべし云々。(集義和書)

日本の水土によるの神道はもろこしへも我國へもかす事あたはずかる事不能、唐土の水土によるの聖教も又日
本にかかる事不能かすことあたはず我國の人心による佛教も又しかり文字、器物、理學はかるべしかずべし。

彼は、天地の大道の日本にあらはれたるものが我水土による神道で、我國民の守るべき道で他國にかすこと能は
ずかること能はざるものであることを論じてゐる。彼は天照太神の皇孫天津彦火瓊々杵尊を此國の主となし給ふ
時に神勅を以て三種の神器を譲り給ふこの三種の神器を神書とし我神道の徳の本源としてゐるのである。又蕃山
は邪道と人道との關係につき次の如く論じてゐる。

若し人にして明德を明かにし良知を致さばそれ即神明なり太陽なり實に天照太神たるものにして神人一體となるをうるなり故に神道と聖人の道とは各異れども眞實同じく一の道にして三綱五常の道に漏るゝことなし殊に三種の神器は至易至簡にして道徳學術の淵源たるもの高明廣大深世神妙幽玄悠久儘く備はりをりて心法政教即ち道徳竝に政の要は之を他に求むるの要なし」(中庸解)

彼は神人合一の信念にて、我天賦の良知は神明と同一のものなれば良知を致さば我は神明なりとし更に神道と聖人の道(人道)とは同一なりとしてゐる。而して我神道の三種の神器は儒道(人道)の三徳と一致するもので我道徳教育政治等一切の淵源なりとしてゐる。これは我良知(眞心)を盡すことに依りて神人合一を實現し神道と人道とを一體的に實現することを述べたものである。この神道思想は正に蕃山の新神道の樹立である。この神儒統一説、神道人道一致説、三種の神器説の如きは、彼の卓越せる識見を表現せるものにて、頗る傾聽すべきものがある。想ふに蕃山の神道説は藤樹が良知を易神太乙神とし、更に天照太神とせる思想を尙一步を進めて最も本的に擴充し易道を神道的に活用して新説を立つるに至つたのである。蕃山は又自己の神道思想を客觀的に表示し、我國の天照太神を始め八百萬神を信仰し、敬神祭祀によりて神の冥加を得、神人合一の神的生活をなすべきを次の如く説いてゐる。

日本は神國なりむかし禮儀いまだ備はらざれども神明の徳威嚴厲なりいますごとくの敬を存して惡をなさず神に詣てゝは利欲も亡び邪術もおこらず天道にも叶ひ親にも孝あり君にも忠あり云々(集義和書)

君子の學は修身也終行の神は孝也孝の大なるは人の人たる所を知て人の人たる理は天也天の神明則吾心の神靈

也天の神明を知て我の神靈のおほはれそこなはれたることを知也。(中庸小解)

蕃山は宗教的哲學的に、敬神崇祖を教説し道德の修養を指示し、我神道に基く國民道德の實踐を強調してゐる。彼の天地の大道を根源とする神人合一の神道説は、神儒佛等の學徒に多大の影響を與へてゐる。

我らは虔會延住の陽復記、太宰春臺の辨道書、藤田東湖の弘道館記述義、賴山陽の日本政記等を觀て、其蕃山の思想と一致するものあるに驚くのである。蕃山の識見は敵も味方も敬服して其思想を攝取してゐることは蔽ふべからざる事實である。蕃山は徳川幕府に罪を得た人物であるから之を公表するを憚つたのである。蕃山は正に我教學界の偉人である。當時の貴顯學者に尊敬せらるゝこと實に篤く同人は恰も神の如く崇敬した。俊光が「日本の大賢君子と可謂人也」と稱してゐるのは至當の讚辭である。

(三) 淵岡山 (元和三年生、貞享三年十二月二日、卒七十歳)

岡山は、家庭に於て神道の教養を受け中年神道を學び後藤樹學を受け更に自己の識見を以て其の特色を發揮したのである。而して彼はこれを主として道德教育の上に活用してゐる。彼の神道思想は主として 岡山師覺書 岡山先生示教録、岡山先生示教録追加、岡山先生書翰集(上中下) 岡山先生東條子十八箇日記と辨惑等に述べてある。淵岡山の敬神思想を最も確實に述べられた文獻は岡山が京都の學館より會津の門人五十嵐角兵衛に贈られた書簡である。其の文中に左の如くある。

今度手前之草堂に致宮遷尤天下太平儒教興隆と平生祈申候、其内貴下御祈念もふくみ可申候哉就中明日八幡へ社參申候是又右之祝詞を可申上候間御祈念無間斷〜愈御志之立定様ニ可被入御精候云々。

これを見れば、岡山が敬神の信念篤きと國家の安寧と學問の興隆とを念願せらるゝことの深厚なることを想見せしむるものである。この書翰は會津の學徒間に内祕に相傳へて藤樹の道統傳の書翰と共に藤樹學の眞精神として宗教的神道的ならしむるに多大の感化があつたのである。又岡山は天照皇太神を尊崇して、

天照皇太神は 上天子より下庶人まで尊信して仰望事に候（岡山先生示教録三）

と述へ、又日本の神儒佛につき、

師云、扶桑國ハ神道ヲ本トシ儒道佛道盛ナリ（岡山先生示教録追加八）

と述へ、當時の神儒佛を批評してゐるが、岡山は神道を日本國の道としては根源的のもので、儒佛は派生的のものであることを明示してゐる。彼の神道を尊重せしことを察知すべきである。

岡山は延寶四年の秋高千穂大明神を京都葭屋町の學館に勸請し、祝詞を述べて皇運の天壤無窮を祈願してゐる。其文に曰、

丙辰五歲秋之季朔于ニ此地ニ拳レ勸ニ請

高千穂大明神ニ以綴ニ野詩ニ抒ニ昂志ニ誠恐誠惶述ニ卑懷ニ以準ニ祝詞ニ云云爾

淵 萬 再 拜

千秋萬歲是時屯

孝德一貫天地人

日續光華無息道

照臨水穗

大明神（會津藤樹學派の學徒編「覺書」）

この高千穂大明神は 皇孫瓊々杵尊のことにして神社は日向高千穂穗觸之峰にあつて高千穂神社と稱してゐる。岡山の先祖は日向であるから、其因みで高千穂大明神を奉請し天照大神の光華無息の道即ち「神ながらの道」が彌榮に存續して行くやうに祈願したのである。これは藤樹の神道思想の繼承であつて、此祝詞も藤樹の伊勢大廟へ參拜せられた時の祝詞と一致してゐる。又岡山は道を行ひ善に進むは、神明を信仰することの必要なる所以を左の如く述べてゐる。

賢人君子と可レ成思フ者ハ平生神明ヲ信仰シ天地ニ不レ背ヤウニ勵ム故ニ善ニ進ムコト日新ナリ然ルニ道ニ志ナキモノハ今日ノ人柄能成タク不レ思故今日又何ノ事缺ルコトモナクテ氣隨我儘ニバカリナルモノナリ（岡山先生示教録二）

これは神が吾人を支配せらるゝことを信ずると共に神人合一の思想がある。この宗教的信仰を以て、道徳を修養をなすべきを教へたものである。

岡山は幼時より敬神崇祖の信念が頗る篤かつた。社參は日常の行事としてゐたが、天照皇大神をことに最上の神として崇敬した。京都の家塾學館にも皇太神宮を奉請し、諸生と共に朝夕參拜したのである。岡山先生示教録・岡山書翰集等の著作を通觀するに、岡山は幼時家訓によりて神道の思想を受けたが、後年京都の吉田神道を學び、藤樹學と神道とを結合して自己の信念としたのである。其の思想の概要は左の如くである。

神は、天地萬物の本源である。祖先も父母も我も神の御心を受けて生れたものであるから、神を信仰し神明の御冥加によりて眞の道德生活を營むべきものである。人は神の信仰に依りてのみ心の眞の安樂を得、幸福なる永遠の生命を體得する。而して神の御心に受け繼がれたる祖先代々親に孝を盡す事は神の御心に副ひたる所以である。祖先親を通して受けた己が天賦の良知の命に従つて行ふことが神の御心を實現することである。神は一切のものの根源的存在であると同時に渾一的存在である。神は常に在して我と一體となり我を支配し教導し至善を伴はしむるもので我は神と共に絶對的に永久に生きるものであるとする。これが彼の、心行一體に觀得したる彼の神の思想の主要で又これが彼の神を根源としたる藤樹學の要旨である。彼の思想は藤樹の思想を更に新しく一步を進めたものがある。この學風が京都、會津、江戸、伊勢、熊本、大洲等に歴史的に發達したが、就中會津に傳はつて、吉川神道・垂加神道と結合し一層神道的の學風を持つに至つて、日本陽明學、藤樹學の特色を更に發揮して創造的なる神道的藤樹學を構成するやうになつたのである。以下其の主なるものを紹介しやう。

① 京阪地方の藤樹學派の神道思想

京阪地方に於て岡山の神道的藤樹學統を受けて、これを天下後世に傳へた主なる人物は、木村難波翁（享保元年六月二十五日卒、七十九歳）である。其思想は「難波、木村翁遺言録」に依りて窺はれる。同書に曰く

「只、戴、祈、て、在は邪辟を去る事自然之工程也地より上なるものは天也天より下なるものは地也人天地之間にはらまれて其靈德を受けず共眞實之神明戴三祈之在而已此位より見れば妄念は則戒の閑思雜慮は則慎之也。

これは彼が神明を戴き祈つて邪念を去り神明の宿りたる良知の當下一念を以て道德を實踐すべきを教へたのであ

る。又同書に左の如く述へてゐる。

霜月下句予勢州へ下向臘月十一日 内外之御神へ參宮す其朝思ひ參宮之主意は御利生に依て平常心之神明を可拜爲也、社に向ふて平常とは自然に其位替り有る事は勿論也、然れとも其心二つに成つては參宮之主意不立不立と感發有之候

これは彼が伊勢の 内外宮へ參拜した事實と彼が常に神を信仰し神の御心を戴き神命としての良知の當下一念を行ふを以て真正なる神明生活なりとしたことを物語るものである。

木村難波翁の學徒植木是水は同志と共に享保十九年秋 伊勢神宮に參拜し、山田の藤樹學信仰の同志に藤樹學を講じた。これが植木是水翁示教録として傳はつてゐる。これは神道思想が濃厚である。彼は嘗て家内にわづらひが多かつたが程なく快復したので家内を打連れて社參し悦びて左の歌を詠んでゐる。

千早振神の惠をそのまゝになを道ひろくなりてける哉

これ等は我國の神道を信仰した事實である。

② 會津に於ける藤樹學派の神道思想

會津に於ては、淵岡山の高弟荒井眞庵、大河原養伯、矢部惣四郎を學祖とし、五十嵐養庵、遠藤謙庵、東條方秀、森雪翁を好め、遠藤松齋、森代松軒、東條方義、赤城誠意、島影文石、矢部文庵、井上安貞、矢部湖岸、井上國直、中野義都、北川恕三、矢部惟督、坂内親陽、穴澤準説、三浦親馨等を中心として二百有餘年間、會津藩全體に普及したるのみならず、これが全國の藤樹學派に影響してゐる。何れも岡山の神道思想を受け、天照大神

を最上の神とし、八百萬の神をも崇敬した。ことに諏訪神社、八幡宮、天満宮、土津神社を崇敬し、又藤樹先生、岡山先生を神として祭祀を行つたのである。宗派神道としては主として吉川神道、垂加神道の思想を受けて居る。これ等は其の遺著と事蹟によつて明瞭である。今其の主なる、中野理八郎義都、北川恕三の人物を神道との關係につき其二端を紹介しよう。

中野理八郎義都（寛政十年六月六日卒七十一歳）

中野理八郎義都は會津藤樹學派の中心人物である。ことに藤樹學の神道の學風を濃厚ならしめたことは、彼の力に依るものが多いのである。藤門像贊の始めに北川恕三がその學徳を左の如く述べてゐる。

中野先生姓平諱義都其先出_ニ韋谷義廣_一（中略）始理八郎後稱_ニ作左衛門_一自曰_ニ惜哉_一（中略）二十有餘年信_ニ藤樹學_一友貞湖岸南嵐次慎等之數輩日々談_レ道恕列_レ之神道者從_ニ吉川先生_一受_ニ奧秘_一二事_一讀_レ書詠_ニ和歌_一能_レ射達_ニ兵法劍術_一鳴_レ孝。公聞_ニ其篤行多藝_一召_ニ會府_一賜_ニ稟給_一教_ニ授射法_一。公讀_ニ神道之書_一令_レ先生進講_ニ次爲_ニ見禰山社_一司_ニ及_ニ老年_一辭歸_ニ會府_一爲_ニ外隧之士_一寛政十年五月六日卒年七十一城東葬_ニ大徳山_一曰_ニ隱孝靈社_一察_ニ道微妙_一博文多識著錄若干卷藏_レ家可_レ謂_ニ實君子_一矣。

彼は研究心に富み博學多識である。其著作は頗る多い。現存してゐるのは中臣被講義、日本書記神代卷講義、藤門像贊、藤樹年譜、藤樹夫子教諭筆蹟、授受出證書、會津干城傳、武藝許可印狀辨、大和訓篋道分等で九十餘部の著作があつたと傳へてゐる。これ以て彼の思想を窺ふべきである。彼は初め神道を學んで、敬神の念が篤かつたが、後藤樹學を學び其神道と一致する處あるを悟り大に藤樹岡山を尊信し會津藤樹學派の道統を受け彼の悟

入せる藤樹學的神道と神道的藤樹學とを講學して其の普及に努めたのである。藩侯を始め會津藩内に感化を及ぼした事は多大である。故にその神道の普及と共に藤樹學が一般に分布してゐる。會津藩の有名なる日新館の教科書に日新館童子訓がある、此書に忠孝を説くに藤樹學の思想を加味し其の學徒及び其の感化を受けたる忠臣孝子東條武右衛門、遠藤庄七郎等十數名を擧げてゐる。之が日新館の教育に活用せられて白虎隊の勇士をも感化したのである。而して彼の神道と藤樹學との思想信念は頗る見るべきものがあるが其の詳細は他日に譲り今彼の神道信念と忠孝道德の實踐を證する決死的覺悟を表明した同志大竹政文と共に見彌山土津神社へ大明神の御額献上奉懸の儀を藩侯に嘆願した願書（天明五年十月）の一節を紹介しよう。

私共自幼年ニ神道相學吉川源十郎門弟罷成度々江戸表罷登相傳等得候事者偏 土津神君御德化ヨリ禽獸之域ヲモ免レ殊ニ先祖ヨリ世々蒙ニ御恩澤ニ難レ有次第筆舌ニ難ニ申盡ニ候仍レ之毎年の御祭禮ニモ參詣仕且暮不レ奉レ忘何ヲ以神恩之萬一ヲモ可レ奉哉ト奉レ存候處ニ見彌山御社ニ御額無レ之付年來氣ノ毒ニ奉レ存罷在候處此度御額献上仕度奉願候」(中略)

「乍恐微志之私共マデ大息痛恨仕候爰ヲ以御額ヲ献上仕御神德ヲ顯シ乍恐 德翁神君之御尊慮モ相達シ氏興志ヲモ繼ギ申度如斯願申上候萬一是ニ付江戸表ヨリ御尋モ在レ之候ハバ速ニ罷登逐一ニ右之譯ケ申上候ハバ照明之御世ニ御座候ヘバ從ニ大公儀ニ御吹奏在レ之勅額顯號ヲモ被レ贈候事モ可レ在レ之候假御難事候共士臣タル者臣タル者神ト君トノ御爲ニ罪ソ一身ニ引受候而切腹或ハ摺首ニ成候共甚以喜悅至極ニ可レ奉レ存候」(中略)

「凡士臣タルモノ君之功徳ヲ朝廷ニ達シ御美名ヲ萬世ニ傳候事ハ誰モ望ム所ニ御坐候ヘ共身ノ爲ヲ計リ子孫ノ

榮ヲ欲ル輩ハ所レ不能候私共名利ヲ離レ是非御國之爲ニ一命ヲ塵埃ニ比シ白刃ノ下ニ伏候共大明神之勅許ヲ蒙御額獻上仕候様ニ可致候間御疑心ナク可レ被レ仰候

これを以て彼の敬神の熱烈にして道念の堅實なるを想見すべきである。

彼の著作を觀るに其晩年の神道は所謂吉川神道にあらずして藤樹學的神道になつてゐる。又彼の藤樹學は從來よりも異りたる一種獨得の神道的藤樹學になつてゐる。彼は北川恕三坂内親懿に吉川神道を教へながら藤樹學を學んでゐる。此二人の親密なる師弟の情義が藤樹學的神道と神道的藤樹學を成立せしめてゐると思ふ。

(四) 坂内親懿(元文三年十二月二十六日生、文政元年八月廿五日卒八十一歳)

坂内親懿は中野義都と師弟の情義ある會津藤樹學派の中心人物である。彼は中野氏と相提携して講學し會津藤樹學の神道的特色を發揮すると共に熱心に藤樹學の普及に努力し多大の功績を擧げてゐる。中野氏は藤門像贊に其人物を「觀其爲人、學術方正、交友有信、見義有勇、敏而且才分別有讓、勸學不忘、必得眞壽」と賞讃してゐる。果せる哉彼は克く師の志を繼ぎて斯道に盡瘁し長壽を得て師恩に酬いてゐる。

彼の事蹟と學説とは其著祝詞、北川子文集示教錄、北川親懿集、雜記後篇案思錄、北川恕三覺書、北川子文書類、菅原親懿年譜、小沼舊年記年譜等で窺はれる。彼は主として井上國直、中野理八郎義都を師友として神道及び藤樹學を研究し、神道より見れば藤樹學的神道、藤樹學より見れば神道的藤樹學ともいふべき、新神道、新藤樹學を創造したとも言ひ得る。彼の神道と藤樹學に於ける新見識は獨特の發明がある。其詳細は他日に譲り今は其の一端を述べやうと思ふ。

彼は晩年の著作に「孝學之試」と題して天（神）と親と本心（良知）の三觀念を孝道によつて説明して左の如く述べてゐる。

何事によらず親の本心に叶ひたる事は大事小事共に皆天（神）の御心に叶ふ道理也いかんとなれば親の心は其親より受つぎ其親もまた其親より得其元來を押し爲れば無極の理を分け得て人と生れたるものなれば無極の理は天の御心なれば親の本心にさへ叶ひぬれば天の御心に不違事あきらけし我また親の心を受得て生れたる此身なれば天人一貫なりしかれば曰く大小の事皆親の心に叶ふか不叶かを我が固有の本心（良知）にかへりみる時は其是非内より自然に善惡分るものなり其善をとりて勤行ひ惡を嚴密に克去るを大學に所謂自反慎獨とかや欲新の本心に叶へぬれば天の御心に叶へ孝行の至孝なるべし

これは孝の宗教哲學道德の意義を述べたもので天人合一萬物一體の大家族主義の思想がある。而してこれは藤樹岡山より傳へられたる藤樹學の根本思想を平易に闡明したものである。即神、孝、良知の三位一體の思想を孝を中心として説いたもので我が家族的國家の祖先教たる神道の生命ともいふべき孝の思想と一致するものである。又彼は神と當下良知と同一不二たることを左の如く述べてゐる。

當下良知則天神同一不二に候處御互實に合點無_レ之識の及たる計に候へば見悟とは不_レ被_レ申候其印證は尊信之位無_レ御座候併二見子直養も見悟の後尊信欲_レ止不_レ可_レ止私意を以不_レ可_レ得冥加によらずしては難_レ得と芳翰に御座候得ば格別固勉不_レ念神明を奉祈無_レ御座二事と奉存候（北川子文集示教録）

これにて彼は當下良知の一念の中に天神の宿れるを信じ心の良知は神と同一のものとし今の良知の命令は神の命

令なりとの信仰にて天下國家の爲に日新の實志を立て、精進したのである。彼の五十有餘年の生涯は正に之を顯現したものである。其の自筆の「氣多川菅原親懿年譜」はこれを證明してゐる。又彼は西山氏より神名につき質問を受け之に答へた書翰に左の如く述べてゐる。

凡而形骸之神の外には八百神理神に候御發明の通に可爲御座候

彼は天照大神を以て最上の神と信じてゐるが、又八百萬神を認め形體の人格神と理神とを識別してゐる。彼は正に汎神論的一神教ともいふべき立場に立つてゐるのである。彼は日本書紀神代卷と中臣稔とを神書として神道の根據としてゐるが特に中臣稔を根本の神典としてゐる彼が北川親懿編集の中に左の如く述べてゐる。

神書などと纔に中臣稔一部にて神道成就する事にて其外之諸書は皆中臣の二字を合點させん爲と見ゆ云々

北川氏は中臣稔の中に我神道の眞髓が含まれてゐるから、これを信仰し、これを實踐すれば、神道を成就するこゝとが出来ると見てゐる。

これは彼の晩年の定論である。彼は中臣稔を根本として、藤樹、岡山を祭る祝詞と、祖先代々一族の神靈を祭る祝詞とを結合して「日所作」と題する小折小本に書しこれを日常の行事として奉誦實踐したのである（原文寫眞参照）

これは我惟神の大道に基き我國家的大家族制度に藤樹學を結合して新藤樹學的神道の趣意を表現したものである。こゝに注意すべきは祈願文中藤樹岡山等に於て「天下泰平儒道興隆」とあるを「天下泰平大道興隆」としてある（この儒道を大道と修正した所に藤樹學を更に神道化した眞意がある）こと、祝詞文の形式が主として吉川

神道の祭祀に基いてあることである。これらは其神道と藤樹學との新しき融合の消息を示すものである。親懿はこの日所作を一族門弟民衆に講説して實踐せしめたやうである。又彼の祖先は菅原家より出づるの故を以て邸内に天満神社を建て菅公を崇敬し祖先崇拜報告文始の範を示してゐる（天満神社寫眞参照）其教化の多大なることは當時の文獻に徴して明かである。この日所作文はこれに類する祝詞文と共に會津喜多方町を中心とする耶麻郡の學徒の後裔の舊家にて發見することが多い。これは彼の藤樹學的神道の神典ともいふべきものである。想ふに藤樹學は會津の中野義都、坂内親懿の師弟の創意にかゝるもので藤樹學的神道を根本とする藤樹學が歴史的に最も神道化したものと信ずる。（彼の神道の研究に最も肝要なるものは其の祕藏の「神道祕傳聞書」、「正義直授太秋祕釋」、「土金並生死落着相傳聞書」、「唯一神道宗源吉川家口授相傳祕訣」、「唯一神道宗源吉川家口授相傳祕訣」、「中臣秋再々篇講談」、「中臣秋口解」である。尙終りに自筆の「菅原親懿年譜」につき神道と藤樹學とを研究せし徑路を述べて其神道と藤樹學の關係を明にしたいと思ふ。彼の年譜寶曆十庚申廿三歳の記事に次の如くある。

夏四月初テ藤樹學に志し井上國直を師として日夜に聞之十月中旬神明に誓ひ自欺は死を以てすと立願す中野義都矢部湖岸、南嵐、北嵐等の數輩友とし道を且暮に語る。

彼は廿三歳迄當時の普通學を修め、此年の四月に専門的に藤樹學を井上國直に學び、神明に誓ひ決死の立願として熱心に研究したのである。又彼は天明六年四十九歳の時三月より六月迄西國の研究旅行を試みた。先づ箱根、日光、京都、江戸の同志を訪ね、伊勢山田の大廟に參拜し安濃津の石河氏等の同志を尋ね、京都の葭屋町の學館に止宿して、諸國の同志と對面講學し、伏見、淀、大阪の同志を訪ね、大阪難波木村翁の墓に參拜して、更に

近江小川村の藤樹先生の廟に參拜し、越前、加賀、越中、越後の同志と交り歸國して、會津の藤樹學の道統を繼承し、熱心に門人并に民衆に藤樹學を普及したのである。文化五年七十一歳の時特に、公儀の役所より幼學校講師として、心學を講談することを仰せられた。又彼の年譜安永十辛丑四十四歳の記事に、

二月三日親懿初メテ聞_ニ唯一神道宗源道ヲ中野理八郎義都ニ吉川家江誓約ヲ上ル

とある。彼は四十四歳の時同志の神學者中野理八郎義都につき吉川神道を學び誓約を上つて修學し神道の祕傳を受くるに至つた。其の神道の造詣深きことを想見すべきである。彼はかくの如く神道及び藤樹學を修養し斯道については正に當世における第一人者であつた。三浦親馨が其編藤樹學道統傳に、

中野子奇_ニ其才_ニ屬稱_レ之授_ニ神之祕_ニ當世之豪傑_ニ其名國中_ニ實藤樹學近世之一人也云々。

と述べて居るは當然の讚美である。彼の藤樹學は神道を學びて、これを藤樹學の根源として、神道的藤樹學たらしむると共に藤樹學の精神を神道に活用して、藤樹學的の神道たらしめたのである。故に藤樹、蕃山、岡山及び其の學徒より傳はりたる藤樹學と吉川惟足、服部安休、中野義都を経て傳りたる吉川神道とが吉川氏に至りて中野氏と相待つて藤樹學的の道學的になつたのである。故に神道より云へば藤樹學的の神道となる。即藤樹學より云へば神道的藤樹學となつたのである。こゝに於て藤樹學は益々神道と結合して 皇道實現の力を強め、國家の教學として一層價值ある、日本學となつたのである。將來はこの生きた史的發展をなしたる統傳力を有する藤樹學の一貫せる精神と斯學が、時、處、位に活用せられた事實とを研究し更に一層我が神道即惟神の大道によりて新しく活用發展せしめ、天壤無窮八紘爲宇の大理想を實現せしむる原動力たらしむるべきである。

(五) 江戸に於ける藤樹學派の神道思想

江戸に於ける藤樹學派は正保年間より幕末迄淵岡山、一尾伊織、田中全立、二見直養、三輪執齋、川田雄琴、佐藤一齋等を中心として内面的に普及せられたのであるが何れも神道的色彩があつた。ことに二見直養、三輪執齋は神道と藤樹學とを融合して神道的なる藤樹學を熱心に講説したのである。今この兩先哲につき其一端を述べやう。

二見直養(明曆? 四月二十三日生、享保? 七月十八日卒、七十八歳)

二見直養は田中全立の高弟であるが元伊勢の神官であつた退官後江戸に出て藤樹學を尊信し江戸大傳馬町の二見講中ノ郷の別墅、下谷の明倫堂等に於て講學し、其教化は京都會津伊勢岡山等迄普及したのである。其著二見直養翁芳翰集及祝詞集、二見家家寶錄等を見れば其思想を知ることが出来る。其書翰中に神を信仰する心境を左の如く述べてゐる。

一己を全く放下して天地神明に全體を委ね行末の吉凶福福順逆少もいとう事なく亦た求める事もなく末の末まであなた次第に奉仕當下の良知を奉尊信外は御座あるまじく候是を實志と可申候亦たいとうてもいとはれず求められず是を自然と申候此自然則天命にて御座候良知を不欺不穢其場に處するを分を安ずと可申候(北嶺雜記中の書翰)

彼は全く神人合一の信仰を以て神明と良知とを一體とし一切を神に奉仕し神の顯現たる當下良知の命に信從して身分相應の行をなすことが道德であるとしてゐる。而してこれ實志であり自然であり天命であるといつてゐる。

これは神道と陽明學とを合一としてゐるもので、正に藤樹岡山等の神道的學風を一段進めたものである。この思想信念の神道的本源は彼が實又常辰より受けた唯一神道伊勢神道の思想である。而して此内容には佛教の佛に對する絶對信仰の思想信仰が神に對する絶對信仰の思想信仰となつてゐる。これまた親より受けた處である。こゝに神佛一體の思想が含まれてゐることを見逃してはならぬ。これまた伊勢神道にも見る處である（二見家家寶錄参照）彼が神官として神に奉仕し、家業（實業）を繼ぎ藤樹學を講學したが彼の神道思想は藤樹學の根源として斯學を一層日本の實踐的に活用してゐる。こゝに彼の特色がある。二見家に傳へられてゐる彼の所持せし自筆の祝詞集を見れば彼の思想信念の根柢に神道信仰の熱烈なるものがあるを想到する。其一二を紹介しやう。其始めに

身曾貴大稜

高天原仁神留坐須皇親神漏岐神漏岐神漏美乃命乎以天日向橋乃楳原乃九柱乃神栗門及速吸名門乃六柱乃神乃神達諸汚穢乎秋賜清賜陪止申事乃由乎左男鹿乃八乃耳乎振立天所聞食止申須

又此書の終に「兩宮拜祝詞始末之詞」として左の祝詞がある。

始掛久毛畏幾

天照坐二所皇太神乃御前爾恐美恐美申須

末相殿坐三柱二柱皇神四所七所別宮末社諸達爾毛如此申須 再拜

又此書中に唯一神道護神身法、詰神勸請祝詞、三種加持之大事、注連加持大事、鳥居大事御神供祝言、神酒祭文神樂大事、中臣稜、六根清淨太稜神變自在變穢清淨稜出離生死稜三種太稜、三元神三妙加持經神明三元五大傳神

妙經大織冠御啓白文、中臣稜結願文中臣稜祭文諸神奉送、稜祭文叢要中臣稜請雨稜請雨自在稜龍神奉送、上科津
稜中科津稜下科津稜内宮外宮祝詞等がある。想ふに恐らく彼が神官の時編纂したものであらう。其内容は正に唯
一神道伊勢神道の思想で神道に儒佛道を結合せしめたものであるが、この神道思想は藤樹學と最も適合する本質
がある。彼が天照大神宮を始め我八百萬神を尊信することは頗る篤實なものがある。彼の墓誌に高弟橋時保が居
常尊崇神明、自以爲人則神明之分苟不知之則何足_ニ以明_ニ人道_一乎祀其祖歲時必躬焉、盡其誠敬、と述べて居る
のは彼の實生活である。彼の書翰等に神明とあるは正に我國の神明でその神明が我々祖先親を通じて我天賦の良
知として顯現せらるゝものと信じてゐたのである。故に當下一良知の一念は我神明の仰せらるゝ命令と信するの
であるから、良知は即神明神明は即良知である。こゝに彼の藤樹學は我神道と渾然一體彼獨特の二見神道ともい
ふべき神道思想が根源になつてゐると思ふ。

(一六) 三輪執齋(寛文九年生、寛保四年正月二十五日卒、七十六歳)

三輪執齋は初め山崎闇齋の朱子學を佐藤直方に受け後陽明藤樹の學徳を尊信した彼は直接藤樹學を熊澤蕃山に
受け又江戸明倫堂等に於て二見直養等と講學し京都淵岡山の學館に出入して關田定好等と藤樹學を講學してゐる。
故に彼は藤樹學を事功派の蕃山系統と省察派の岡山系統とより受け一家の見識を立て、斯學を普及した彼の學風
は穩健中正である。而して其神道思想は主として山崎闇齋の垂加神道より受けてゐるやうであるが、吉田神道の
思想もある。ことに全面的に蕃山の神道思想の影響を受けてゐる其神儒一體、就中神道と易とを結合せる思想の
如き最も蕃山と一致してゐる。彼の神道思想は其著作に散見するが主として神道憶説に述べてゐる。執齋は「神

道の書は日本紀神代の二卷を以て最とす(神道憶説)と述べ日本紀神代の卷を最も尊重してゐる。彼は神道の意義につき左の如く述べてゐる。

神は鏡なりかゞみは照明の詞云々明らかに見るをかゞみと(云々)

みちとは満ると天地の間行渡が如くまもなく一盃に充滿せると云々

神の字唐の書にて易係辭に神也者妙_ニ萬物_一爲_レ言者也と云神は無_レ方とも云神明不謂_レ之神とも窮_レ神知_レ化など云て……其儀を爲には我國の神明にたかう事なき者也かくて神道の二字を合せて云るは易に觀天之神道而四時不_レ戒聖人歿_ニ神道_一以教_ニ天下_一云是亦本願いへる所にことならず道は天と人とさへ惟一なれば唐日本隔りたればとて可替様なし云々

竊におもふ道は二つなくて土地かはり有は其風土に従ふの教へ可有事と云々孔孟の道を學ぶ事即神道成べし是即天人惟一の道にてかく究めもて行事神明の理に不可叶ざらんや云々神道と云は朝廷天下をしらしめず大道也上の道神の道同訓也云々。

彼思へらく一にてこれが神人合一であると共に世界の水土に適するやうに顯現せられたものである。故に我國は神道といひ支那では儒教である。神儒は一致するものである。我神道は朝廷が天下をしらしめず大道なりと觀破し我が「惟神の大道」が神道なりとして世俗の所謂神主、神道家等の商賣的の神道は眞の神道にあらざることと暗示してゐる。この神道思想は蕃山と全然一致するものである。彼の神道は公明正大で實に我惟神の大道たる天壤無窮八紘爲字の思想と合致するものである。彼は古事記、日本書紀、古語拾遺等の神書に通ずると共に、垂加

神道吉田神道、卜部神道、吉川神道等にも達してゐる。而して彼は一家の見識を以て天地の大道を本とし天人惟一神儒一致の思想を以て我神道を説いてゐる。彼も又彼獨特の三輪神道ともいふべき神道思想を以て藤樹學陽明學を講じたものである。彼の門弟川田雄琴（貞享元年四月二十八日生、寶曆十九年某月二十九日卒、七十七歳）は初め江戸の明倫堂で陽明學藤樹學を執齋直養等と講學したが、後執齋の志を繼ぎ加藤侯（伊豫大洲）の聘に應じて伊豫の大洲に於て陽明學藤樹學を鼓吹し世道人心を感化したのである。其著好人録は正に其事實を述べてゐる。又晩年の著雄琴集は神道と陽明藤樹學とを尤もよく調和渾一とし神道勤皇を熱心に説いてゐる。これ亦一種の藤樹學的新神道を播種したものと見るべきである。尙江戸で神道學を學んで神道家となつた人に谷川玄朴がある。谷川玄朴（谷川宣）は藤樹の門人で後備州侯に抱へられ江戸詰三年の内に愛宕邊の「長野佐祐軒」といふ神道學の達人に神道學の傳受を受け後京都にて長野氏の子、右門に神道學を傳受し京都所司板倉内膳守に仕へ講釋した神道家である。此人物は熱心なる藤樹學信奉の神道家であつたやうだが今迄の處では遺著の徴すべきものがないのが遺憾である。

(七) 伊勢の藤樹學派

伊勢の藤樹學派は藤樹の門人に中西常學、森本甚五衛、牛原氏老母等がある。又岡山の門人石河咸倫の系統に石河定源、小川玄朔等を中心として多數あるが、就中久世孫助、玉置佐右衛門、川村武右衛門の如きは二見直養よりも教を受けてゐる。これらの學徒は何れも神道思想が濃厚である。ことに中西常學は藤樹學を信奉する熱心な神官であつた。又二見直養も初め伊勢の神官であつた。兎も角伊勢には早くより神道と藤樹學とが融合して神

官及民間に於ても相當普及してゐたのである。その中心地は宇治、山田、津、龜山、八日市、桑名等である。藤樹書院日誌には伊勢の學徒が享保年間を主として年々藤樹書院へ參拜せることを記してゐる。其學徒の絶へざりしを想見すべきである。

唯心の一元論にして日本の神明の主宰する世界的大家族主義の思想あること。

祖先教に基く孝道を尊重し敬神崇祖報本反始忠孝一本の思想あること。

天賦の眞心（日本魂本心良知明德）を以て神明の宿りとしこれに率ふは神人合一にして神聖なる道德なりとし人はこの道德を行ふことにより永久の生命ありと信すること。

現實を重んじ道德の實踐を尙び實學を獎勵すること。

我神道は天人合一の天地萬物に通ずる大道なれば天地萬物皆神道に従ふべきものなりとの思想あること。

眞正（良知）を以て現實的に生々活動するは神道を行ふことれば感應（因果應報）あつて神の冥加を得て幸福なる生活を營み得るものなりとの樂天的人生觀を有すること。

天照太神は萬物の本源として萬物を主宰せらるゝ最高の神にして八百萬神はその顯現なりとする汎神論的一神教の思想を以て神皇一體の皇統を尊重し皇運を扶翼する思想あること。

思ふに將來は一層神道を以て歴史的に發達したる藤樹學を活用進歩せしむると共に藤樹學を以て神道の實現たる國民道德の實踐を日新の工夫當下一念を以て強調教化することが肝要であると思ふ。

以上は神道と藤樹學につき聊か其一端を述べたのであるが其詳細は他日稿を新にしたいと思ふ。

朝鮮佛敎史の特色

——特に其の朝代的表現——

江 田 俊 雄

一 序

朝鮮佛敎史は大東亞佛敎史の一環として又朝鮮に於ける主要なる文化の歴史として独自の研究領域を有するものであるが、今日、それは正當なる學界の注目を惹いてゐないかの觀がある。一億國民の中、二千四百萬を占むる朝鮮民衆の過去に於ける思想信仰を闡明することは即今我等が没頭してゐる大東亞經營の手始めの業でゞもあるといふことを思ひ見なければならぬ。

倭、朝鮮佛敎史上下千五百年の歴史は其れが比較的狭小な纏つた地域に、完全獨立ではなかつたが、ある政治的統一下に展開せられた宗教活動の歴史であつたゞけに、日本や支那の佛敎史に見ることの出来ない特色を有してをり、それが又朝鮮の各朝代（二）に類型的に摘出せられるといふ興味を與へてゐるのである。

一般に佛敎の如き文化の歴史は其の年代區分を政治史のそれに準せしむることは、時には、學的に妥當でない

こともあるが、國家の宗教政策によつて宗教の運命を左右せられ、教勢を國運の隆替と共にしたといふ如き朝鮮佛教の歴史の場合は其の年代區分を政治的朝代の區分と一致せしめても何等の不都合もないであらう。乃で、朝鮮佛教史の朝代的年代區分をなし、其の各々に表はれた朝代的特色を看取しつゝ、朝鮮佛教史全體の特色を考察して見よう。すると次の如き圖表が作成せられる。

- | | | | | | | | | |
|---------------|--------|-------|--------|-----|-----|-----|-----|-----|
| 一、三國時代 (三〇〇) | 高句麗朝佛教 | 百濟朝佛教 | 古新羅朝佛教 | 準備期 | 雜信的 | 雜信性 | 典籍性 | 軍事性 |
| 二、新羅朝佛教 (三〇〇) | 興隆期 | 教學的 | 雜信性 | | | | | |
| 三、高麗朝佛教 (四六〇) | 爛熟期 | 祈禱的 | 典籍性 | | | | | |
| 四、李朝佛教 (五〇〇) | 衰頹期 | 奴僕的 | 軍事性 | | | | | |

二 朝鮮佛教史の特色

朝鮮佛教史の特色は初期の三國時代に於いて早くも形成せられ、それが統一國家をなした新羅朝代以後に於いては順次各朝代的特色として表現せらるゝに至つた。

三國時代は朝鮮佛教の興隆發展に對する準備期の時代であるから、佛教自身未だ充分國人によつて受容せられ國土に安定するに至らなかつた時代である。三韓の後を承けた三國は各々國家的性格を異にし、半島の北に位せる高句麗は其の建國最も古く、國人亦武強であつたが、此の國へは篤信なる秦王符堅によつて第十七代小獸林王

二年（皇一〇三二）に佛教が始めて傳へられ、それから十三年後に、晋から百濟の枕流王の朝廷に佛教が胡僧摩羅難陀によつて傳へられた。^(三二) 是等の兩國へは此の新來の佛教は寧ろ歡迎せられて、夫れ〴〵の國王の廻謝や禮敬の裡に平穩に傳入したが、半島の東端に國し、大陸との交通も開けず、文化も上記二國よりは低かつた新羅には、更にそれより數十年後れて訥祇王代（皇一〇七七—一一一七）に漸やく入り、而も其の受容に際しては種々の經緯をも伴つたが、此の事は新羅の特殊性即ち新羅人の果敢な民族の自主性と新羅國家の國祖崇拜を中心とした民族的統一性に基くもので、後に此の國が三國を統一して強大を致した所以のものであつた。^(三三) 佛教の傳來した當時、半島には勿論之といふ確たる宗教のあつたわけではないが、シベリヤ・滿・蒙の地に普遍してゐた巫祝信仰^{シヤニエヌム}が三國を風靡し、其の宗教的對象としての鬼神又は精靈崇拜の原始的宗教が熾んであつた。殊に高勾麗の地は漢の四郡の故地でもあつたので、漢文化の影響も深く、一方に於いては祭天の俗も行はれ、陰陽・五行・讖諱・風水の信仰も行はれた。百濟は壇を築いて天を祭る郊天の俗熾んにして、今日に至つても、南鮮の地に別神事といふ巫堂^{ウガ}による祭儀が傳へられてゐるほどである。新羅には固有の信仰として他の二國と略々同様な祭祀が行はれた^(四)が、特に國が東海に濱したが故に、太陽崇拜が行はれ、國祖朴赫居世・第二世次々雄の名は司祭の巫を意味してゐた。又禮教としての儒教も早く半島に傳はり、始めて佛教が高勾麗に傳はつた年には大學が立てられ、子弟が儒教的に教育せられたが、それより百年以前には阿直岐が百濟より日本に儒書を傳へ、王仁が論語・千字文を獻上してをり、近肖古王時代には老子の書も一般に讀まれてゐたやうである。斯の如く佛教輸入以前の朝鮮は相當に原始宗教と德教とが流行してゐたので、よしや、高等宗教としての佛教が傳來したにしても、無條件に、其の

純粹なる形式を以て普及するといふことは到底出来なかつた。乃で、佛敎は在來の根強い原始信仰と混糅しつゝ、其の根を下して行つた。佛敎の朝鮮古信仰との習合は一つには佛敎を受容した朝鮮人の固着的民族性による點もあり、又佛敎自身の寛大なる包容性と鋭敏なる順應性に基く點も見逃すことは出来ない。爰に於いて、私は三國時代の佛敎の傾向を雜信的と名づけようと思ふ。之はつまり三國時代の佛敎が朝鮮人によつて個人的にも國家的にも、消極的には穰災の、積極的には招福の祈禱佛敎として受容せられたことを意味する。特に三國が鼎立し、互ひに國運を賭して爭覇してゐる時、是等の國家の最重要事は宗敎も敵國降伏、怨敵退散の國祚擁護に役立つものでなければならぬといふことである。爰に於いて、先づ高勾麗朝佛敎は特に在來の古信仰との雜糅によつて、雜信性を其の朝代的特色として持ち、次に百濟朝佛敎は三國爭覇戰に於いて、其の文弱性の故に弱者の依存すべき秩序と律法の佛敎を求めて、律典の傳譯をなしたによつて、典籍性を其の朝代的特色として持ち、第三の古新羅朝佛敎は最も強く國家的意識に住して、軍事性を其の朝代的特色として持つたと思はれる。而して高勾麗朝佛敎の雜信性は統三後の新羅朝佛敎の特色としても現はれ、百濟朝佛敎の典籍性は高麗朝佛敎の特色としても現はれ、又古新羅朝佛敎の軍事性は李朝佛敎の特色としても現はれてゐる。尙雜信性は東亞宗敎史に於ける朝鮮佛敎史の宗敎史的特色を示してをり、典籍性は東亞佛敎史に於ける朝鮮佛敎史の佛敎文獻の傳持といふ功績を語つてをり、最後の軍事性は朝鮮史及び東洋史に於ける朝鮮佛敎々團の社會的・政治的特異性を現はしてゐるものである。

三 高勾麗朝佛教の朝代的特色としての雜信性

一帯に雜信的傾向を帯びた三國の佛教の中、高勾麗朝の佛教は最もその代表的なるものであつた。

高勾麗朝佛教の雜信性について之を助長した二つの契機が考へられる。一は高勾麗に傳はつた佛教の性質であり、二は高勾麗朝の宗教政策である。

高勾麗に傳はつた佛教が如何なる性質のものであつたかは文獻の徵すべきものはないが、それが三論宗的の佛教であつたであらうといふことは秦王苻堅が大軍を出して西方龜茲國より鳩摩羅什を迎へんとし、羅什による三論宗的佛教が關中より逐次高勾麗に傳へられた形迹あるによつて察せられる。此の事は高勾麗の佛教宗派として最も三論宗が盛んであり、齊建武の頃、江南に至り、玄綱殆ど絶えんとした三論宗の正義を顯揚した道朗四五が高勾麗僧であり、推古天皇の御代に元興寺に空宗を宣揚して日本三論宗祖となつた吉藏六門下の慧灌六がやはり高勾麗僧であつたといふことから證明せられる。包容的佛教の中、特に空宗としての三論が初期朝鮮佛教の傳播を助けたであらうことは初期支那佛教の老莊的格義佛教の例からも察せられる所である。

次に高勾麗朝の宗教政策は著しく合綽調和的のものであつた。小獸林王に次いだ故國壤王は佛法を信じ、福を求むべきことを天下に布令したが、佛法信仰も、福を求むる手段であつたのである。高勾麗最後の二代、榮留王（皇一二七八—一三〇一）寶藏王（皇一三〇二—一三二八）の時代は道教を主とした儒佛道三教並行の時代であつた。榮留王の時、唐高祖は道士を遣はして老子を講ぜしめ、王は更に佛老の教法を學ばんことを乞ひ、次の寶

藏王代には重臣蓋蘇文は王に告げて曰く、「三教は譬へば鼎足の如し。一を闕くも可ならず。今儒釋並び興る。而も道教未だ盛んならず。請ふ、使を唐に遣はして之を求めん」と。王は道士叔達等が唐より『老子道德經』を齎して來るや、喜んで、佛寺を道觀となして之に居らしめ、道士を尊んで儒士の上に位せしめた。末期に漢末の張道陵に始まる道教の一派五斗米教が入るや國人は争つて之を信奉した。又當時佛教起源の八關齋が道教の祭事として此の國に行はれてゐたらしく、之が惠亮法師〔八〕によつて新羅に傳へられ、後、高麗太祖によつて、其の『訓要十條』の第六に、

朕の至願は燃燈と八關とに在り。燃燈は佛に事ふる所以、八關は天靈及び五嶽の名山、大川の龍神に事ふる所以なり。〔七〕

と記さるゝに至つた。斯くて此の雜信性は後世長く朝鮮佛教史を通じて、いつも其の信仰の根抵に、其の背景に横はる特異な性格をなしたのであつた。

四 百濟朝佛教の朝代的特色としての典籍性

百濟朝は武強なる高句麗・新羅に對抗するために佛教を國祚加護の法力あるものとして篤く信仰した。晩年、日本の朝廷に佛教を獻傳した聖王は、梁武と同時の崇佛の王であつたが、即位の四年（皇一一八六）に、謙益は矢心求律、海を航して中印度常伽那大律寺に至り、梵文並に律典を究むること五年、梵僧倍達多三藏を伴ひ、梵文阿毘曇藏・五部の律文を齎して歸國した。一行を喜び迎へた王は國內の名釋二十八人を召して、謙益等を助け

て律部七十二卷を譯さしめ、更に曇旭・惠仁をして律疏三十六卷を製せしめ、王は親しく『毘曇新律序』を作られたが、未だ劄牒に付するに及ばずして薨ぜられた。以上の事は彌勒佛光寺事蹟〔一〇〕の記す所で、三國史記にも、三國遺事にも載つてはゐないので、史的確實性が疑はれないことはないが、二卷しか残つてゐない海東高僧傳の散佚した部分に或は載つてゐたかも知れないといふ消極的徵證の下に敢て舉用した次第である。果して之を事實とするならば、斯かる大部の律典の翻譯刊行をなした百濟朝佛教は其の朝代的特色を典籍性に求めても差支へなからうと思ふ。殊に百濟朝佛教に於いて、戒律的佛教が隆盛を極めたといふ證據は幾つもある。例へば、日本佛教との關係に於いて見るならば、敏達天皇六年（皇一二三七—威徳王二十四年）に百濟より經論律師が送られてを〔一一〕用明天皇二年（皇一二四七—威徳王三十四年）蘇我馬子は百濟僧惠聰に受戒の法を問うてをり、〔一二〕日本最初の僧、善信・禪藏・慧善の三尼は戒律を學ぶために百濟に來て三年留學し、〔一三〕推古天皇の朝に百濟より來た觀勒は僧正となつて、僧尼を檢校したりした。〔一四〕又百濟側としては、法王は即位するや天下に令して殺生を禁じ、民家に養ふ所の雞鷹を放ち、漁獵の具をも焚かしめたことがあつた。〔一五〕

五 古新羅朝佛教の朝代的特色としての軍事性

古新羅は佛教受容に際してかなりの摩擦と軋轢とを現出したが、それがために、朝鮮の本地垂迹説ともいふべき新羅は過去佛說法の故地とする新羅佛土説の如きが發達し、一度、法興王代に公然と佛教を受容するや、新羅の君民は非常な熱心さと敬虔さを以て、之に歸向し、聽て之によつて、眞摯剛健なる國民精神を作興し、遂に三

國の争覇に優勝して、半島統一の大業を完成するに至つた。と同時に、彼等は益々佛教の功德を信仰し、佛教による燦爛たる新羅文化を樹立するに至つた。新羅の半島統一前に於ける佛教徒の國家意識に燃えた活動は後に高麗朝にも李朝にも發現したが、其の軍事的實動は確かに他國の佛教史に比して類を絶するものであつた。

先づ古新羅佛教の軍事性を立證するものは眞平王代（皇一二三九—一二九一）に活動した圓光（皇一二二五—一二九〇）である。圓光の傳は唐高僧傳にも三國遺事にも三國史記にも出てゐる。隋に入つて佛教を極め、彼地でも名聲を博したが、彼に「世俗の五戒」といふ現代的にも極めて剴切な教がある。之は貴山・箒項の二信士のために示したもので、即ち「事君以忠」「事親以孝」「交友有信」「臨戰無退」「殺生有擇」といふのである。後に戰場にあつて、百濟軍の包圍に陥つた彼等は此の教を想起して孤軍奮戦し、終に戦死した。圓光は又高句麗の來侵を防ぐために眞平王が隋に『乞師表』を出さうとして、彼に其の表文の起草を命じた時、彼は、「自存を求めて他を滅すは沙門の行ではないが、貧道は大王の土地に在つて、大王の水草を食つてゐるから御命に従ふ。」旨を答へたが、其處に彼の佛者としての又國民としての自覺が立派に區別せられてゐるのを見る。

次に善德王代（皇一二九二—一三〇六）に入唐求法した慈藏は歸來するや、慶州皇龍寺に九層塔を建て、日本を始め四隣の九國の來侵を防がうとした。^{二六}

その他、新羅の貴族青年の愛國的結社である「花郎」に僧侶が加盟し、指導したこと、眞興王の巡狩碑中に隨駕沙門として法藏や慧忍の名が見られること、先年、慶州郊外に於いて發見せられた元曉の碑に誓幢和上として新羅の軍號が冠せられ、其の斷碑中に、^{二七}

還爲居士□□□□國匡家允文允武

の文字が讀み取られることによつて、彼が新羅統三の帷幕に參じ、軍事に係はつたと信ぜられること等によつて、古新羅佛教の軍事性が立證せられてゐる。

六 新羅朝佛教の朝代的特色としての雜信性

既にして半島統一の大業を成就した新羅には國內に平和が蘇へり、文化が發達し、佛教亦大いに興隆し、大乗諸宗の教學各、蘭菊の美を競ひ、唐朝佛教の盛大を其のまゝに映發して、朝鮮佛教史上前後比類なき黃金時代を現出した。

此の新羅朝佛教は前の古新羅佛教の延長として軍事的國家的一面もあり、又元曉・義湘・圓測・太賢等の唐の學匠にも決して遜色なき學匠が輩出し、幾多の著書をなしたが、之は正に典籍性の特色をも具備したものである。併し統一新羅朝の朝代的特色は何よりも其の雜信性といふことにある。此の傾向は朝鮮最大の佛教者にして此の時代の初頭に現はれ、教學の窮明に、宗教の實踐に偉大なる足迹を残し、後世朝鮮佛教の祖師として尊敬せらるゝ元曉の行歴に於いて明かに看取することが出来る。元曉（皇一二七七—一三四六）は普通に朝鮮華嚴宗の初祖と目せられてゐるが、彼は同學義湘の如き明かな華嚴宗の人ではない。其の九十部に上る著書中、華嚴關係のもの最も力を注がれた如くでもあるが、必ずしも彼は華嚴至上の考を有してゐなかつた。此の事は彼の四種教判に於いて、華嚴經を最後の一乘滿教に攝しつつも、自宗を第一とする普通の華嚴家と異り、悟れば一切の佛教は

上上品となり、迷へば一切の佛教は下下品となり、教の本體は蕩々絶對、公平無私、眞俗染淨何れも一に歸すべきことを述べて、一經一論の優劣を論ぜず、一切の佛教を通通融會せんとした彼の根本的態度に徴しても明かなことである。斯かる彼の教判は教判を超越した諸門の和評に其の眼目があつた。之彼に『十門和評論』の著があり、高麗肅宗が彼に「大聖和評國師」の諡をなした所以でもある。元曉の斯かる綜合調和的傾向は或る意味に於いては雜信性の表現でもあつて、彼の著書が殆ど全佛教の部門に互つて、疏釋論述せられたと同様に、彼の宗教的行履は變現出沒端倪すべからざるものがあり、或る時は閭巷に念佛歌舞し、或る時は酒樓に說法看經し、或る時は山水に坐禪冥想し、晩年には宮室に延かれて、寡公主に碩儒辭聰を生ましめ、又は前述の如く軍門帷幕に參劃するといふ風であつた。彼の思想には多分に禪的なるものがあるが、實踐には「遊心安樂道」と呼ばれた淨土信仰があつた。彼の此の萬人の生活に可能なる往生易行の實際的佛教は實に朝鮮に於ける念佛行の鼻祖をなしたのである。

元曉の佛教内に於ける雜信的傾向に對して佛教と民間信仰としての地理風水説とを合糅して佛教の民衆化に大なる貢獻をなしたものは此の朝代の末葉に現はれた道説（皇一四八六—一五五八）である。（二九）道説は始め禪門九山の一である桐裏山の開祖惠哲に參じて、悟得する所あり、後、智異山に於いて、一異人より地理風水説を授かり、朝鮮が亂氣に満ちて騒がしく、朝鮮人が殺伐鬪争的なるは半島の山川が逆であり、其の地勢が山骨稜々、突兀として嶮峻なるがためであるから若し山水景勝の要地に寺塔を建て、佛像を安置すれば、人心は自ら和ぎ鎮まり、天下は泰平を致すであらうと説いて廻つた。之は支那の陰陽五行説に基いて山水の形勢に於いて調和を計るとい

ふ風水説に佛教の功德福田思想を結び付けたものである。彼は晩年、高麗太祖の生誕を地理術より豫言したといふ傳説によつて高麗朝から國家啓運の大功勞者として特別の尊崇を受け、顯宗よりは禪師、仁宗よりは先覺國師の謚號を贈られた。道誥の地理風水説は『高麗史』などに見える『道誥密記』として纏められてあつたのであらうが、今日豫言書『鄭鑑錄』中に載せられてあるものは恐らく偽書であらう。道誥の行つたことは寧ろ佛教からは方便道、左道と見做さるべく、朝鮮に於ける佛教信仰の不純化、迷信化を助長した譏りは免れないが、彼の出現は後世永く朝鮮の民間信仰に絶大なる影響を及ぼしたことは争はれない事實である。

爰に正に新羅朝佛教の雜信性を見ることが出来る。

七 高麗朝佛教の朝代的特色としての典籍性

新羅朝及び高麗朝は佛教最も盛大を極め、其の文化は又佛教を離れては存しなかつた。殊に高麗朝の太祖王建は佛教の信仰によつて國祚の加護を得、人心を收攬せんとして頻りに造寺設會に努めた。彼が後世信佛の龜鑑たらしむべく製した『訓要十條』の中には燃燈會と八關會とを盛行すべきことが示されてある。さうした次第で、道教も著しく官廷に勢力を占めた。之に對抗する意味で、妙清は仁宗に奏して、平壤に林原宮城を築き、中に八聖堂を設けて、朝鮮内八嶽の神人を祠り、その八體の本地實體としてそれ〴〵佛菩薩を配當した。^[10] 道教の玉皇上帝を帝釋天と同視する類や北斗七星を佛格化して佛寺に祀る風も此の時代に初まつたやうである。斯くて固有の神教や道教化した佛教は本來の安心立命のための教化を主とするものもあつたが、其の多くは功利思想に立脚す

る祈禱を主とすることになつた。其の祈禱の目的は招福・穰災・鎮兵・治疫・祈雨・祈晴・講經・受戒・懺悔・施食・薦度・飯僧等があり、法會の名稱には金光明道場・仁王道場を始め、般若・佛頂・藥師・帝釋・消災・灌頂・楞嚴・慈悲懺・度厄・大歲・無能勝・摩利支天・神衆・四天王・龍王・菩薩・大日王・靈寶・祈思・藏經等の諸道場より龍華會・白蓮會・文殊會・法華會・華嚴會・無遮會・談禪法會・五教法席・羅漢齋・百日齋・忌辰齋・孟蘭盆齋等があり、是等の諸法要は高麗朝を通じて枚舉に遑なきまでに行はれ、國王は常に寺院に幸し、宮中には法樂の響絶えず、寺々山々には念佛讀經の聲が充滿した。斯かる祈禱的佛教の中にも猶新羅の教學的研究的佛教の面影が残り、吳越王錢弘俶が支那の地に天台を復興せんとして高麗に天台の教籍を求むるや諦觀(皇一八七七)は多くの論疏を齎して彼の地に渡り、台學入門の名著『天台四教儀』を撰述し、華嚴に於いては圓通首座均如(皇一五七七—一六三三)が出て、華嚴經に關する疏釋、『華嚴教分記圓通鈔・華嚴經旨歸圓通鈔・華嚴三寶章圓通記・華嚴十句章圓通記』を著した。此の學問的傾向と國祚擁護の信仰的傾向との結合した偉大なる表象は大藏經板の開雕である。而も此の大業は前後二回、嚴密には三回開雕せられた。初回の動機は顯宗(皇一六七〇—一六九一)朝に遼(契丹)の大軍が入寇し、顯宗は南に奔り、國家が累卵の危きに瀕した時、外敵の退散を佛に祈るためであつた。尙此の動機については顯宗が武力に於いて優れた遼に對抗して、文化を以て一日の長たらんとしたこと、又顯宗が考妣を追福せんとした點もあつたといふことが考へられる。從來の高麗版大藏經二回雕造説によれば、此の顯宗着手のものが前後三十四十年を費して、徳宗・靖宗を経て文宗代に完成し、それが高宗十九年(皇一八九二)、大舉侵寇した蒙古の兵火に罹つて焼失したので、高宗は更に之が再雕に着手し、

前後十八年を費して、王の三十八年（皇一九一一）現存の海印寺大藏經板が完成したとするのであるが、私は昨夏京都南禪寺の各種異版混合の大藏經を調査した際、明かに三種の異なる高麗版を實見するに及び、故小野玄妙博士の三回説に與する氣になつた。尤も私は三回といつても、第一回のものが完成しないうちに、或る事情の下に、之をやり直したのではないかと推察してゐるのである。今日海印寺に残つてゐる第三回のものは六千五百二十九卷、板木にして八萬板、表裏十六萬面。あの驚くべき豪華精巧さ。而も斯かる信仰的動機によつて雕造せられた此の大藏經は、『校正別錄』を著はした守其の如き良心的なる幾多の學僧の眞摯な奉仕によつて、それ以前の板版等數種の藏經を對校し、學問的にも正確を極め古今支那日本に於いて開板された二十餘種の漢文大藏經中、最も優れたものとして我が縮藏や大正藏經の底本ともなつた。大藏經にも劣らず、高麗朝佛教の典籍性を實證するものは大覺國師義天（皇一七一五—一七六一）の佛教典籍の、自國は勿論、日本・宋・遼にまで互る博搜と、其の經典目錄としての『新編諸宗教藏總錄』（收載書目、一〇八五部・四八五七卷）の編纂と、續藏經としての是等諸書の刊行とである。義天の主宰した開城興王寺の教藏都監の刊出にかゝる所謂『高麗續藏』の全南松廣寺に現存する『涅槃經疏』以下十數種のものは何れも李朝刊經都監の重修補刻したものである。但し、續藏は義天録によつて、全部發刊せられはしなかつたやうである。二三三

尙新羅末に始まつた高僧大徳のために塔碑を建てる風は高麗朝に至つて最も流行し、『朝鮮金石總覽』に採録せられたものだけでも、若干の寺刹縁起碑や鐘銘を含んで實に百三種に上つてゐるが、之も此の期の典籍性を物語るものに外ならない。

八 李朝佛敎の朝代的特色としての軍事性

新羅朝の雜信性、高麗朝の典籍性は李朝代に於いても顯著に存續してゐるが、典籍性についていへば、此の期は前の高麗朝の反動として佛敎は儒生、政治家より敵視迫害せられ、敎勢頓に萎微沈滞した時代であつたにも拘はず、佛敎經典の印行は頗る活潑であつた。殊に興味あることは一種の民族的自覺の表現として世宗の代に朝鮮文字が諺文として創製せらるるや間もなく、『釋譜詳節・月印千江之曲・月印釋譜・楞嚴經・法華經・般若心經・永嘉宗・金剛經・阿彌陀經・圓覺經』等が陸續として朝鮮語譯せられ、四百年程の間に出て私の管見に上つた異譯・異版だけでも百種に上つてゐることである。^(二四)又『法華經』一經のみの異版を調べても、刊年・刊所の明かなるもの七十種、摸板の現存するもの二十餘種に達する。若しそれ印本・摸板の散佚滅失したものを合せ考へるならば、朝鮮に於ける法華經の異版は夥しき數に上るに相違ない。^(二五)斯くの如きは李朝佛敎に於ける典籍性の一面であるが、雜信性は又上記の諺文譯佛典の種類別によつても窺ふことが出来る。即ち百回の中、眞言陀羅尼類二十九回、僞經類二十回、淨土關係のもの十六回、禪宗關係のもの十三回、地藏經類十一回といふ統計が出るが、之によつても當時の佛敎が著しく民間信仰化し、雜信性を帯びてゐたことが知られる。^(二六)

併し、李朝代佛敎の特色としては、豊臣秀吉の征韓軍に對して蹶起奮戦した西山大師清虛休靜一派の僧軍の活動に代表せらるゝ軍事性を押さざるを得ない。

元來、朝鮮に於ける佛敎信仰は王者や庶民によつて、其の國情の斷えざる外國の侵犯に基く非常時的緊張の故

に、佛教の功德力は鎮護國家の一點に集中され、國家に對して佛教は無限の加被力があると信ぜられてゐた。然るに高麗朝の末期朱子學の輸入と共に廢佛の空氣濃厚となり、佛に祈禱するも、何等國難打開に資するものではなく、佛教は國家的に毫も役立たぬといふことになるや、爰に於いて或は宗派を滅革し、或は寺刹を破毀し、或は僧侶を奴僕視して迫害するといふことになつた。斯かる排佛が極端に走つた時、偶々豊公の壬辰の役が起つて日本軍は釜山上陸後、二旬にして早くも京城を陥れ、王は平安道に蒙塵せられた。乃で王は妙香山の休靜を召して國難を匡救すべきことを囑せられた。すると彼は慨然として命を拜し、誓つて曰く、

國內緇徒の老病にして行伍に任へざる者は臣、地に在つて焚修し以て神助を祈らしめん。其餘は臣皆統率して軍前に赴き、以て忠赤を效さん。

と。乃で全國に飛檄したところ、弟子の惟政は金剛山に七百の僧兵を集め、處英は一千の義軍を湖南に起し、休靜自身は一千五百の僧軍を率ゐ、合計五千人の義僧の蹶起を見た。僧將靈圭は日本軍と戦ひ「死耳、豈可生」と曰つて、壯烈なる戦死を遂げた。斯くて軍收まるや休靜は王より厚く賞せられ、特に國一都大禪師禪教都摠攝扶宗樹教普濟階尊者の號を賜はつた。爰に於いて、彼の榮譽と共に佛教の聲價も尠からず回復したが、究極に於いては排佛の大勢を如何ともすることが出来なかつた。休靜等が忠勇義烈は他國の佛教史にも類稀なる軍事性的特色を發揮したものと見ることが出来る。^{二七}

尙此の時代には僧侶が兵丁役夫として南漢山や京城に於いて見るが如くに山城や都城の築造に徵募せられた事實もあつた。

(一) 王朝の時代の意。西洋の *dynasty* に當る。癡然の八宗綱要に用例あり。

(二) 三國遺事・海東高僧傳。

(三) 拙稿、新羅の佛教受容に關する諸問題 (文化二ノ八)

(四) 高勾麗人……好祀鬼神靈星 (後漢書) 三韓俗重鬼神 (晉書)

(五) 梁高僧傳卷八釋法度傳。 (六) 日本書紀二十二、本朝高僧傳六十七。

(七) 三國史記。 (八) 三國史記列傳。

(九) 高麗史二、東國通鑑十三。 (一〇) 李能和編朝鮮佛教通史所收。

(一一) 日本書紀二十。 (一二) 和漢三才圖會。

(一三) 日本書紀二十一、元興寺緣起。 (一四) 日本書紀二十二、本朝高僧傳一。

(一五) 三國史記。 (一六) 三國遺事、三國史記。

(一七) 葛城末治、朝鮮金石攷。 (一八) 三國遺事、四宋高僧傳四。

(一九) 高麗崔惟清撰白鷄山玉龍寺先覺國師碑銘 (朝鮮金石總覽上)

(二〇) 高麗史一百二十七。 (二一) 佛祖統記十。

(二二) 大華嚴歸法寺主圓通首座均如傳 (華嚴教分記圓通鈔所收・今西校訂三國遺事附錄) 著書は凡て海印寺雜板中にあり。

(二三) 拙稿、李朝刊經都監と其の刊行佛典 (朝鮮之圖書館五ノ五 所載)

(二四) 拙稿、朝鮮語譯佛典に就いて (青丘學叢十五所收) 同、釋譜詳節と月印千江之曲と月印釋譜 (朝鮮昭十一、九月)

(二五) 拙稿、朝鮮版法華經異版考 (青丘學叢二十二所收)

(二六) 上掲拙稿・青丘學叢十五。

(二七) 休靜、清虛堂集。

朝鮮守護神崇拜に於ける地域的特異性

——特に城隍中心に——

金 孝 敬

特にここに城隍を選びし所以は、凡ゆる事物が地域を異にするに従ひ、内容形態を異にすることは一例を地方の方言に見る如く當然であるが、特にこの城隍は只單に今現在の地域的差異を表示するのみならず、その上歴史的に朝鮮の凡ゆる方面に互つての歴史即ち民族の移動分布乃至或る教宗の盛衰を物語り、且つ現在の方言分布その他種々の解明に最もよき鍵を與へる存在として、現状だけの研究だけでもそれ自身十分の價值あることを言を俟たぬ事であるが、その上にこの城隍は特にその絲筋が古へに繼がり否應なしに吾人をして自らに頭を古へに廻らしめ、他の多くの文化交流變遷の相の考察と相俟つて今日の状況を眺めしむるものであり、従つて現状は最もよく端的に過去の歴史を物語るものなるが故にである。と云ふのは全鮮の城隍の分布乃至過去現在の比較上の相異は最もよくその間の事情を表明するからである。李朝初期には全道に社稷（天神地祇穀神の祭祀）文廟（釋奠）城隍（祈穰報賽毒蛇の妖時に祀る即ち或る地域の守護神）厲壇（死後無後者、刑死者、溺死者、燒死者、壓死者、

朝鮮守護神崇拜に於ける地域的特異性

變死者、戰死者等の靈（以上は牧民心書に依る）の三壇一廟は地方上司（牧なる者百神の主）の必ず祀るべきものとして各郡縣州府には必ずあり、史上地理書に見ゆるもの三三四（表一）あり、推して里郷のものを加ふれば數へらるる多數が祀られてゐたのである。然るに現在とは云ふに、全道村邑守護神一一〇の中城隍系の神三、累計總數五二二の中六〇を數へ、祭名一〇八の中四、累計總數五〇四の中五一、祭文二五二の中四十七、（表二・三・四）を數ふるのみの寥々たるものである。勿論この中現在慶北安東地方の國堂祭國神堂祭、忠南地方の別神祭、安東の洞神祭、忠北槐山の洞告祀平北ダンクツ等々が村邑守護祭・神である如く異名同質のものも少なくないが何れにしても全盛時に比して甚だ寥々たるものであり、而して現存するは大部分が平安南北で江原慶北黃海の順である。そして以上の諸道が多く城隍神・祭を村邑の守護神・祭となすに對し忠・慶・全では多く別神若くは異名で稱し且つ共同守護神と對射的な個人神として祈願攘災の對象に城隍はなつてゐるのである。この地域的特異性は歴史的な何事を物語るものであらうか。元來朝鮮は地理的性格歴史的當然の理として、民族・文化共に南漸の歴史で従つて北方系に屬する民族であり、シャマニズムの浸潤の豊深なること勿論であり、又漢族系統の姓族及び漢文化の浸透の濃厚なることも衆知の通りである。この城隍は云ふまでもなく漢民族のそれである。

城隍は易經に「城復于隍」又禮記に「天子大蜡八水庸居」に由來すと云はれ、要するに城と堀で、古來支那天子の八祭の中第七位に水（隍）庸（城）神が崇拜され祭が行はれたもので、その起源は古く特に吳の赤鳥（二三八―二五〇）時代から普及されたものであることは、郡祀禮故一祀二に「其の祀に伊耆記に稱始す、伊耆氏（三皇中の神農人身牛首）始めて蜡祭水庸をなす、水は隍庸は城とあるに依つて知らるるのである。この支那

滿洲臺灣の城隍神の性格及變遷又それに關する信仰祭祀一般は増田福太郎氏の「東亞法秩序々説」(三三一—一〇二)に譲る。元來は土地神地祇即ち自然神であつたのが唐宋の頃に人格神となり従つて壇を營んで祀つたものが神像まで造らるるやうになつたもので、要するに或る地域の守護神である。そして城隍神城隍祠城隍堂仙王堂等その他同音異字の當字の名詞が多い。漢文化崇拜の最も盛んな時にやはり盛んなものであつた。李朝は漢文化の眞髓とも自すべき儒教を國教として最も支那に恭順を盡しはしたが、李退溪李栗谷等による理學系の朱子學であり、且つ文を尊び武を賤しむ方針であつた爲めどちらかと云ふと武の系統に屬し且つ理論的に俗信と目すべき城隍はすだれざるを免れなかつたのがこの村邑守護神としての城隍神の運命であつたのである。その間に又種々なる特殊事情が加はり今日の狀を呈してゐるのである。それは新羅(六六九—九三六)統一時代から高麗(九三六—一三九三)時代にかけての徐々に培はれた民族的意識の自覺地域的な半島文化独自の自守高揚に目醒めその行爲に伴ふ種々なる歴史的變遷である。即ちその最も代表的な象徴は名詞こそ支那的ではあるが、三國史記三國遺事に姓の由來に關する傳説が見えるが、新羅創建時代からと云ふ朴昔金の三大姓を始め、李重煥の擇里誌にある通り高麗に至り「人皆有姓」で悉くが姓を名のるやうになり現在の民族北進を物語るその歴史である。而して李朝英祖朝(一七二二—一七七六)には李宜顯によると既に二九八の姓を數へて居り、英祖から正祖(一七七七—一七九五)にかけて編し李太王(一八六四—一九〇六)の時に刊行された「増補文獻備考」には四九六姓を數へてゐるのである。そして金は本貫(郷貫發祥地)五百、李は四百七十、朴は三百四十、張は二百四十六、林は二百十六、趙二百十、鄭二百十である。昭和四年調べは姓數二百五十(今村柄氏は三百二十六)朝鮮の姓名氏族に關

する調査研究」と云ふ)世帯順による順位金姓八五八、二三九、李姓五七七、二七一、朴姓三〇四、二四八、崔姓一九〇、二三七、鄭姓一四七、四五七、趙姓八五、九九四、姜姓八一、八四一、張姓八〇、二七二、韓姓七七、二二四、尹姓七四、二九一の順位にして、集團面の數全姓二、四〇八面、李姓二、〇七八面、朴姓五四一面、崔姓一五六面、鄭姓一〇二面、全鮮を金が第一位、李が第二位、平北成北を除いては朴が第三位を占めてゐる。そして國調(同上)の時に姓數の減つてゐるのは全州李氏の百派金海金及密陽朴氏の各十三派慶州金氏九派等その他が元に合同したが故である。而して全鮮に同族集團部落百世帯以上のもの一三六、五十世帯以上のもの一、六八五、三十世帯以上のもの一、三六三あり同一面に同貫同姓の百世帯以上然も同族面全鮮に五ヶ面以上あるもの五六五面(表五)あり、同上の部落數は一三二部落(表七の(ロ))ある。支那滿洲の張家口鄭家屯蘇家屯の如く朝鮮の地名に張村崔村李氏洞、全村洞金姓洞朴丁里崔哥洞、大宋哥谷、沈哥德、唐村唐人里等の多いのはこれを物語るものである。勿論これらの姓の中には丁若鏞が牧民心書に「本貫を偽り名族を濫稱せるものあり」と指摘せる如く、若干は何れの國の姓氏にも於ける如く偽りも間々あり、又民族系(表六)もあるが、大部分は本題と關聯する限りに於いては既に以前に他民族と雖も朝鮮民族的意識に同化して居り、且つ大體に於いて各姓の本貫發祥は比較的明かであり、然も朝鮮の異姓不養の特殊の家族制度は各姓の系統を純粹に保たせる役割を演じてゐるのである。依つて各道に於ける主なる姓氏の本貫別に見る移住狀況の觀察は文化交流交錯異同を觀察する上には重大なる鍵的役割をなすものである。世人よく朝鮮の種々なる文物の調査研究に當り行政的區管地域的連鎖と關係なしに間々ある異同の存在に驚異するが、これは高麗末以來南鮮を本貫とし北進展開せる姓氏の移動(表七

(イ)に無關心なるが故である。言語風習を始め凡ゆる部面に渡つて氏族の移動により持ち運ばれたそれらは實に複雑な交錯を呈してゐるのである。各道に散在する多數の同族部落は大概背山臨水生活條件に好き景勝の地に位し、歴史に富み由緒正しき舊き家多く持ち來たりたる風習俗慣等昔ならの姿を存し儀禮言行正しく民風醇朴他の模範たるべき點多く、今だに現行官製の檢察を煩はさぬものがあるのである。斯る狀況の認識を俟つて、始めて容易に朝鮮に於ける種々の文物の地域的交錯狀況その異同に關する明答が期し得られるのである。

扱てこの城隍は何時如何に傳來されたかを知り得ないのは残念であるが、兎に角高麗中葉以後高宗により神號を封ぜられたるを正史上の初見として爾來李朝初期に渡り相當尊崇されたことは歴史の示す(表八)通りであり、且つ現状の地域的差異はその概要を既に一言せる通りであるが、以下少しく具體的に全鮮各道の實際について略述することにする。

傳來當時はやはり人格神として見るべき證左はなく従つて自然神だつたが漸次人格神となり進んで男神女神の夫婦關係も生じ童神まで生じたやうである。即ち初期のまゝの形骸と見られる黄海道の殷栗江原道の平康江景の樹叢忠南全北の小石堆磧、全南城隍守護竿(ナムテ)神木、京畿道の城隍旗等は自然神的崇敬形式であり、平北熙川寧邊等の男城隍女城隍、慶北安東の男女・童城隍、慶北蔚陵島の郡守の小姓官岐乃至飢餓者の靈同じく聞慶の黃氏夫婦同じく安東河回の十五歳の時に夫に死に別れた戊辰生義城五土山金氏と云はれる如き特定人物となつてゐること、又平南順川の男神は夫妻(夫妻)女神は河伯神、平北龜城の檀君の臣彭吳、江原道襄陽の檀君、同じく横城の姜太公妻、三涉の國初太祖神、麟蹄の權大監等は人格神それである。而してそれはその地方に何等かの特

異の功威若くは注目を引くは業績のあつた人々である。この事が城隍堂なる名詞が地方により差異を生じ城隍はお株を取られその名が減少する原因にもなつてゐるのである。即ち有名な將軍を祀れる所は將軍堂となり將軍祭となり、國師堂（元は京城木窟山蠶頭峯にあり、高麗恭愍王・僧無學・高麗僧懶翁・西域指空・盲者像・小女兒像（痘神）を祀れるもの）・乃至國師堂祭となつて、忠南天安舒川、黄海延白甕津、慶南統營南海梁山、平北涓原、

江原洪川等の將軍祭となり、慶北安東の國堂祭、國神堂祭となり、守護竿、城隍旗は朝鮮に多く見る長旌祭となつて、而して城隍神は全北光州の如き疫病の時の豫防祭として祀り、全北淳昌慶北金泉の如き新穀の出來た時婦女子のみでの感謝祭となり、全北淳昌平北宣川昌城の如き祈雨祭を行ふ對象とのみに神格が降下し、若くは黃海の安岳江原道の平康の如き洞祭の數日後に簡單に祀られる神となつたのである。尙ほ又他の地方では村邑守護神祭を即ち忠南では別神祭、忠北槐山慶北慶州金泉恩山、慶南咸平、全北扶安では塔神祭、忠北天安では井主祭、忠北陰城、江原道原州では水神祭、黄海咸北では府君祭、慶南馬山では星神祭と云ふやうになつたのである。

又逆に忠南の洞神、南鮮一帶の聯合洞祭を別神祭と云ふに對し、平北では城隍を除く厲神及び雜神を別神と云ひ、祭をもついでに行ひ、或は必要に應じて別に行つてゐるのである。又平安南北咸鏡南道又近年の京畿道では國師堂と云ふのは他の道の城隍の如きもので至つて神格の卑い、部落の入口峠等村の境の樹叢神木小石堆積に過ぎず、それには紙條布切を掛け通行人は小石を投げ若くは唾を吐き攘邪の意味を表し一般婦女子の個人的祈願攘災の對象となつてゐるのである。斯の如く城隍國師の名詞の分布性能が全く對照的に二つの系統をなしてゐるのである。そして咸北咸南にシヤマニズムが多いのに對し黄海平安の如き支那民族の入來上陸地若くは依然として

地理的に交通の頻繁なりし道及びこれらの道と氏族の交流交通多かりし江原慶北に比較的多く城隍神祭名の存在を見るのは理の當然ではあるが逕路を手操つて見て肯かれる節の多いものである。

支那の城隍は吾人の日々の行爲を録し玉皇上帝に報ずる竈王の取次ぎの役を有するのであるが朝鮮のはそれは見出し得ない。祭祀の時に神輿で村中を渡御する(旅祭と云ふ)ことは同じである。

(表一)

全道城隍祠所在地及數(新增東國輿地勝覽、世宗實錄地理誌、慶尙道地理誌、邑誌實、總數三三四)

京畿道

開城、廣州、驪州、利川、楊根、砥平、陰竹、陽智、竹山、果川、水原、富平、南陽、仁川、安山、安城、振威、陽川、龍仁、金浦、衿州二、陽城、通津、楊州、坡州、高陽、永平、抱川、積善、交河、加平、長湍、江華、豐德、朔寧、麻田、漣川、喬桐(三九。)

忠清道

忠州、清風、丹陽、槐山、延豐、陰城、永春、提川、清州、天安、沃川、文義、稷山、木川、懷仁、清安、鎮川、報恩、永同、黃澗、青山、公州、林川、韓山、全義、定山、恩津、山鳴、鎮岑、連山、尼山、扶餘、石城、燕岐、洪州、舒川、瑞山、泰安、湑川、溫陽、平澤、鴻川、德山、青陽、大興、庇仁、藍浦、結城、保寧、牙山、新昌、海美、唐津、魯城(五四。)

慶尙道

慶州、蔚山、梁山、東萊、清河、迎日、長鬢、機長、彥陽、安東、寧海、東松、醴泉、榮川、豐基、義城、盈德、奉化、眞寶、軍威、比安、禮安、龍宮、大丘、密陽、清道、慶山、河陽、仁同、玄風、義興、新寧、靈山、昌寧、尙州、星州、善山、金山、開寧、知禮、高靈、開慶、咸昌、晋州、狹川、草溪、咸陽、南海、居昌、泗川、三嘉、宜寧、河東三、丹城、金海、昌原、咸安、巨濟、固城、漆原、

鎮海、熊川、漆谷、順興、慈仁、英陽 (六九。)

全羅道

全州、益山、金堤、古阜、錦山、珍山、礪山、萬頃、臨波、金溝、并邑、興德、扶安、沃溝、龍安、

咸悅、高山、泰仁、光州、靈岩、靈光二、高敞、珍原、南平、務安、長興、康津、海南、濟州、旌義、

大靜、南原、潭陽、淳昌、龍潭、昌平、任實、茂朱、谷城、鎮安、玉果、雲峯、長水、順天、樂安、

寶城、綾城二、求禮、興陽、同福、和順 (五三。)

黃海道

黃州、平山、瑞興、鳳山、安岳、載寧、遂安、谷山、信山、新溪二、文化、兔山、長連、海州、延安、

白山、甕津、松禾、殷栗、江陰、康翎、長淵二 (二四。)

江原道

江陵、三涉、襄陽、平海、杆城、高城、通川、蔚珍、原州、春川、旌善、寧越、平昌、麟蹄、洪川、

淮陽、鐵原、金城、楊口、狼川、伊川、平康、金化、安峽 (二五。)

咸鏡道

咸興、永興二、定平、高原、安邊、德原、文川、北青、端川、利原、洪原、甲山、三水、鏡城二、吉

城、明川、慶原、會寧、鍾城、慶興、陰城、富寧、茂山 (二五。)

平安道

平壤二、中和、龍岡、三和、咸從、甌山、順安、江西、安州、定州、肅川、嘉山、永柔、義州二、鐵

山、龍川、昌城、朔州、龜城、宣川、郭山、寧邊、雲山、熙川、博川、泰川、成川、慈山、德川、順

川、祥原、三登、陽德、孟山、江東、殷山、江界、渭原、楚山、碧潼、寧遠、慈城、厚昌 (四五。)

(表二)

全道村邑守護神名及數 (神名總數一一〇、神名累計總數五二三)

洞神一〇九、都堂神四、上堂府君神一、火正黎一、洞口神一、堂川神二、府君山靈一、孫大監一、洞境都事神

一、堂山神二三、都神二、朴大監城隍一、山神一一四、堂山祖母二、敬仰神一、權大監神一、都山神一、馬堂

神一、木神一一、六靈神一、上山神一、清涼堂神一、火神一、天皇地皇人皇一、白山神一、家神一、天神三、
 創建神一、主山神一、大監神一、天龍神三、佛神一、山神靈三、西廟神一、龍神一、將神一、神靈一、城隍神
 六八、山川神二三、都城隍神一、川神二、城隍后土之神一、天王神一、聖人神一、別神二、檀君一、守護神一、
 唐神一、山川尊神一、后土之神一、厲神一、帝釋一、名山神一、道神一、厲疫神九、地堡軍行一、井神一、土
 神二、疫病神一、使臣軍行一、靈山大川神一、地神三、痘疫之神一、老神一、水神一、土地神一一、牛疫之神
 二、太歲神一、水口神二、土主神一、右青龍神一、大浦神一、水中龍王一、閻神一、左白虎神一、五土之神一、
 水府神二、路神二、五方地神一、五穀之神一、龍王神一、路中之神三、五方將軍神一、風雷之神一、海神一、
 里社之神八、牢馬之神一、風雲雷霆之神一、主山土地之神一、里稷之神五、遠邇之神一、無嗣祀神四、堂山土
 地之神一、里脯神一、時氣尊神二、城珉神一、天帝地主山靈川澤之神一、堤防神一、田橫一、塔神三、堂神七、
 石神一、馬主太神一、雜神二、木堂神一、土城鬼神一、李公吳公趙公一、大川神一、府君神八、南正重一。

(表三)

全道村邑守護(神)祭名及數 (神祭總數一〇八、神祭累計總數五〇四)。

洞祭八五、堂山祭三四、長承祭二、守口祭一、村祭二、堂神祭二、地神祭一、站祭一、山祭三一、堂告祀一、
 土城鬼神祭一、祈享祭四、洞山祭三、黨社祭一、府君祭八、厲祭一〇、洞神祭二一、堂祀祭六、府君致誠二、祓
 祭一、洞口祭二、堂路祭一、府君厲神祭一、大靈祭一、洞內大致誠祭一、堂堡祭一、府君山靈祭一、元和西祭
 一、大洞祭一、靈堂祭一、都祭五、英田洞祭一、大同祭三、都堂祭八、都神祭一、淄東廟一、洞告祀四、上堂
 祭二、禱神祭三、堤防祭一、洞祭祀一、下堂祭一、都家祭一、坊社祭一、山神祭三七、城隍祭四八、山川祭三
 三、城隍座土祭一、別山川祭一、館前都城隍祭一、山川致齊一、城隍堂告祀祭一、慰神祭一、將神祭一、慰尼

朝鮮守護神崇拜に於ける地域的特異性

祭一、將軍祭一、禪變祭一、野祭一、敬仰祭一、享社祭一、河川祭一、土地祀祭四、木神祭二、望祭一、山割祭一、社稷祭一、天祭二、住神祭一、白山祭一、里社祀祭一、天龍祭五、東產祭一、上山祭三、路祭二、九天祭一、醮祭一、山致誠二、閭祭一、三皇祠祭一、神木祭一、致誠祭五、別路祭一、陰祭一、塔祭一、山告祀二、巨里祭一、尊祀一、星祭一、山檀祭一、衢祭一、別神祭八、水口祭一、清壇祭一、街上祭一、別祭一、水神祭一、川祭一、里祭一、別祈禱一、井戶祭二、街里祭四、祈風祭一、部落致誠一、路神祭二、除厄祭一、堂祭一八、路祀祭二、守護祭一

(表四)

各道神・祭名對城隍神・祭名數比例表

京畿	忠北	忠南	全北	全南	慶北	慶南	黃海
一七	一三	二二	一二	一八	一二	一九	一二
二	三	〇	〇	一	三	〇	一
四八	三一	三三	二八	五一	四二	五〇	三七
二	三	〇	〇	一	三	〇	五
一五	九	一〇	一四	一四	八	二二	一五
三	三	一	〇	〇	六	一	一
三九	二五	二六	三四	四〇	五〇	四三	四二
三	三	一	〇	〇	六	一	四
一八	一四	二五	一八	二六	三〇	二八	一八
一	五	二	〇	一	三	〇	五
				堂山多シ		龍王多シ	

平南	黄海	慶南	慶北	全南	全北	忠南	忠北	京畿	計	咸北	咸南	江原	平北	平南	黄海
	一		三	一				永川李北	九六	一四	八	六	四	三	
							一	星州李北	三六	二	七	二	八	一	
一								平昌李原	一五		一		四	一	
一		一	二					驪州李畿	一一			一			
				二				原州李原	七				一	一	
五	二	一	八	九	一		四	密陽朴南	七						
								寧海朴南	五				五		
		一	四		一			慶州崔北	六				一		一
一		二		一	二		一	全州崔北	五			四			一
		三	一	一				東萊鄭南	六七	一四	一六	六	三	一	三
一								河東鄭南	一五			一	二		

朝鮮守護神崇拜に於ける地域の特異性

江原	平北	平南	黄海	慶南	慶北	全南	全北	忠南	忠北	京畿	計	咸北	咸南	江原	平北
一		一	二		二	一				漢陽趙畿	六		一		
				一	二					咸安趙南	五		一		
	四		一	二	二	四	一			晋州姜南	五		一	二	一
	三			一	五	一				仁慶同張北	五			一	
	四	二					二			清州韓北	六	一		二	一
一	四	二	四		四	一		一		坡平尹畿	七三	一三	六	三	六
二	一	一	二	一			一	一		平山申海	五			四	一
		一	一	二	二				一	順興安北	八	二			
	一					一	二	一		利川徐畿	八	一			
一	三	一	一			一	一		一	南陽洪畿	五				
二	一									旌善全原	五				四

一〇七

朝鮮守護神崇拜に於ける地域的特異性

一〇八

計	咸北	咸南	江原	平北	平南	黄海	慶南	慶北	全南	全北	忠南	忠北	京畿	計	咸南	咸北
九							四	五					慶北 安東權北 化柳(支)	一〇		三
五						一			二	一		一	文全 南平文南	五		
七							一		五	一			京畿 水原白	一六		二
八				七							一		京畿 陽川許	一〇		
一〇	五		一	二					一				慶南 昌寧曹	一八	一	八
六							二	二	二				慶北 新安朱	二一	二	一
五	一	四											黄海 延安東	一〇	一	
六	一			二	一		二						黄海 延安玄	八	一	
五				一	二					二				六		一
														二		
														二		
														二		七

(表六)

他民族系姓

支那系 夏代, 柳(文化)(晋州)(瑞山)(善山), 全, 東(延安), 殷代, 趙(平壤), 南宮, 漢代, 李(固城), 韓(清州), 吳(海州)(同福)(寶城), 黃(昌原)(長水)(平海), 隋代, 姜(晋州), 唐代, 李(延安), 安(竹山)(廣州), 南(英陽)(宜寧)(固城), 呂(咸陽)(星州), 盧(光州)(交河)(豐川)(長淵), 丁(昌安), 嚴(寧越), 劉(江陵), 秦(豐基), 金(公州), 徐(愛山), 邊(安康), 朱(固城), 劉(慶山), 邵(安康), 登(固城), 曲(龍宮), 五代, 張(安東), 卜(滂川), 林(平澤)(利安), 宋代, 趙(豐德)(白川)(林川), 魚(咸從), 朱(新安), 元代, 李(青海), 鄭(瑞山), 張(德永), 邊(黃州)(原州), 楊(清州), 唐(密陽), 孔(昌原), 黃(懷德), 李(濟州), 鄭(濟州), 趙(濟州), 姜(濟州), 張(同), 宋(同), 周(同), 秦(同), 肖(同), 明代, 宣(寶城), 麻(狹川), 石(清風), 史(坡州)(江華), 萬, 賈(秦安, 安東), 薰(鎮川), 片(金山), 施(星州), 陳(開城)(梁山), 康(茂山), 胡(茂山), 田(通津), 楚(明川), 千, 鄭, 潘(金化), 黃, 柳, 五(江陵), 馮, 襄, 秋, 祈, 唐(密陽), 任(豐川), 延(谷山), 方(尙州), 張(豐德), 鄭(瑞山), 葉, 余(富寧), 魚(咸從), 邊(黃州), 慎(居昌), 雙, 夏(大邱), 章(居昌), 趙(林川), 吳(海州), 洪(南陽)(缶林), 丁(呂(咸陽)(星州), 盧(長淵)(豐川), 司空(高靈), 李(延安), 嚴(寧越), 池, 梅(忠州), 房(南陽), 孔(昌原), 羅(羅州), 郭(善山)(玄風)(海美), 朱(咸興), 陳(梁山), 全(慶山), 邊(安康), 陸(晉城), 宋(丹城)

日本系 李(槐山), 盧(同), 申(同), 占(同), 白(同), 律(同), 宅(同), 物(同), 直(同), 刑(同), 朴(同), 安(同), 綠(同), 珠(慶山), 金(金海)(慶南達城)

滿洲系 邊(原州), 崔, 伊, 李(江華), 金, 張, 姜, 童, 浪, 潘(遼東), 墨(同), 女真, 溫, 渤海, 五, 金, 隱

朝鮮守護神崇拜に於ける地域的特異性

大、洪、太(永順)、池。

蒙古系 印(延安)、羅、金、趙、李、石、肖、姜、鄭、張、宋、周、秦、元、楊(清州)、蔣(牙山)、西門(安陰)、

邊(元州)、黃(昌原)、張(德水)、契丹、慰、兪。

同韓系 張、偃(慶州)(鷄林)、李(林川)

西南支那系 五(南蠻とある)、對、姜、梁、安(以上雲南)、楊邵(西蜀)、明(西蜀)

(表七)

(イ) 本貫より見たる氏族移住狀況

京畿 慶南七、全北七。

忠北 慶北七、全北二、慶南四、京畿一、黃海一。

忠南 慶南三、慶北三、全北六、京畿二、黃海一。

全北 慶南八、慶北五、忠北二、全南一、黃海二、京畿一。

全南 慶南四一、慶北九、全北一二、江原二、京畿六、黃海四。

慶北 慶南二六、京畿一一、全北一。

慶南 慶北一七、全北四、京畿四、黃海三、江原一。

黃海 慶北七、全北四、慶南三、京畿七。

平南 慶南八、慶北二、江原二、全北二、京畿五、忠北二、黃海二。

平北 慶南二二、慶北一八、黃海一〇、全北三、江原三、忠北四、京畿一七。

江原 慶南一三、慶北三、全北七、京畿五、黃海三。

咸南 慶南一六、慶北一四、全北一六、江原八、京畿五、忠北八。

咸北 慶南二七、慶北五、全北一四、江原八、忠北一、京畿七、黃海二。

(口) 各道集團部落數(百世帶以上ノモノ)

京畿二

忠北六

忠南四 高興礪山宋二四〇世帶。

全北五 全州全州李三一八世帶

全南一八 咸平晉州鄭三一四世帶

慶北三一 開慶長水黃二三六世帶

慶南一八

黃海九 延白順興安二五〇世帶

平南一一

平北一七 龍川仁同張四五〇、安東金二六〇、宣川竹山朴二六三。

江原三

咸南六

咸北三

(表八)

史實

高麗時代 ○高宗丙申二十三年(一一三六)九月丁巳蒙兵圍溫水郡(黃海道延白郡)郡吏玄呂等。開出戰大敗之、斬首二級。中失石死者二百餘人、所獲兵杖甚多、王以其郡城隍神、有密祐之功。加封神號。以呂爲郡戶長。

(高麗史世家二三)

○忠烈王七年(一一八二)正月丙午。中外城隍名山大川載廟典者。皆加德號(麗史二九)

○忠肅王十五年(一一二八)七月庚寅鷄林府司錄李光順亦受無生戒之任、令州民祭城隍不得用肉、禁民畜豚甚嚴、州人一日盡殺其豚(麗史世家三五)

○恭愍王十九年(一三七〇)秋七月壬寅、今命依古定制凡嶽鎮海讀並去其前代所封名號止以山水本號稱其神郡縣城隍神號一體改……後世々溢美之稱皆與革去。……各處州府縣城隍之神某州城隍之神某縣城隍之神(麗世四十二)

○辛禡時(一三七五—一三八八)固城妖民、伊金自稱彌勒惑衆云……愚民信之……巫覡、尤加敬信、撤城隍祠廟事伊金如佛祈福利(麗史烈傳一〇七權胆)

○咸有一爲朔方道監倉使登州(咸南安邊郡)城隍神屢降於巫、奇中國家禍福、有一詣祠行國祭。揖以不拜有司希旨劾罷之(麗史烈傳咸有一)

李朝時代 ○太祖元年(一一九三)壬申八月禮曹典書趙璞等上書曰、諸神廟及諸郡城隍國祭、只稱某州某郡城隍之神設置位版、各守令每於春秋行祭。

太祖二年癸酉春正月丁卯、吏曹請封境內名山大川城隍海島之神、松嶽城嶽曰鎮國公、利寧安邊完山城隍曰啓國

伯、智異、無等、錦城鶴龍、紺岳、三角、白岳諸山晋州城隍曰護國伯、其餘皆曰護國之神（太祖實錄）（太祖四年白岳城隍は鎮國伯となる）

○太宗十一年（一四一一）辛卯五月王命禮曹曰松岳德積紺岳等其名山之神修祝文遣官香禮……祈恩行之久矣不可廢也（太宗實錄）

○文宗元年（一四五二）四月大邱郡城隍堂造作の材木を以て自己の家を造りたる同郡事を司憲府彈劾す（文宗實錄卷七）

○中宗十一年（一五一六）六月癸丑御書講參贊官金安老曰……所謂淫祀如外方城隍堂之類也……以國家而納米於城隍堂祠豈能禁民俗之弊乎、上不答（中宗實錄）

○宣祖三十二年（一五九三）五月管糧官啓して京外の城隍土地之神を永く祀典せんことを請ふ（宣祖實錄卷百十三）

○肅宗四十三年（一七一七）京外厲死多く禮曹の啓により京は山川隍城愍忠壇に祭を設く外方は本道之を設く（肅宗實錄卷五十九）

○羅州、城隍有神甚靈、過者不下輒殺所騎、及洪允成之刺州下吏告之刺州下吏告之不聽、鞭馬過馬行不里所而倒斃允成大怒即屠其馬載酒一盆、命軍卒持弓矢刀斧往其祠。叱辱其神曰、爾旣殺我馬、是欲食其肉、否者吾當燒撤爾祠、遂怒焚其祠而歸。其神遠徙于叢祠、其後邑人、或有祀者、其神曰先請其地主而享之、自此隍祠者必先享允成（五山說林・燃藜別集—李肯翊著李朝太祖（一三九三）—顯宗（一六七四）までの記事錄恐らく一七世紀頃の事ならんか）

○仙王堂—我東八路嶺岨處有仙王堂、旣城隍之誤—是如中國嶺上之關索廟也、或建屋以祠、或疊砂石成磊積於

朝鮮守護神崇拜に於ける地域的特異性

一一四

叢林古樹下以祠、行人必膜拜唾之而去、或懸絲緯、或掛紙條、髻髮累々而其積礎以祠者、或沿通典馬韓祭鬼神之蘇塗之遺俗也歟（巫俗考——朝鮮の城隍神の變態を知る好資料）

平安時代に於ける法華超八の思想とその胚胎

裕 慈 弘

日蓮上人の述作とせらるゝ十章鈔によれば、「九十六種の外道は佛惠比丘の威儀より起り、日本國の謗法は、爾前の圓と法華の圓と、一つといふ義の盛なるよりこれ初まれり」といふ。けだしこの一語は、もちろん法華至上主義の思想を奉じ、とくに廢權立實の化導にいでて、爾前一切の諸經を悉く未顯眞實の教法とし、また末法無益の教法としてこれに破廢をくはへ、而してひとり法華の超勝獨立を主張する日蓮宗義の立場において、むしろ約教同圓の義理を主とし、一乘開會の思想を重じきたつた由來の天台法華義、ことに日蓮上人が、爾前偏權の教法としてきはるゝ密・禪・淨の諸宗をあはせ傳へて、あるひは法華大日一體の思想信仰により、あるひは法華念佛同體の思想を奉ずる日本天台、また廣くはそれによつて導かれ、それを主とする我が平安朝以來の一般思潮に對する批評であるのみならず、むしろ甚だきびしき批難であるは言をまたない。

すなはち天台法華の教判に於て、特に圓教そのものを差配するとき、所謂の絶待・相待の二妙を建立し、さらに約部約教與奪の兩釋をかまへて、重々細釋せらるゝは更めてこれを説くまでもないが、しかしその間在來の天台宗義に於ては、爾前の圓と法華の圓とをあひ對するとき、即ち隔歴と開會の區別があり、開會の用あるものとこれ無きものとの違ひがあるが、然しその根本思想につくときは、何等これを區別すべきでない。すなはち法華の教體たり、法華の根本思想たる三諦實相は、爾前の圓もまた圓たるかぎり、みな同じくこれを以て所詮とせざるはないので、その教體全く一なりと唱へて、いはゆる約教同圓の義邊に重きをおき、概してこの一面を重用し來つた。

否な由來の天台宗義に於ては、部に約して爾前一切の圓教の徳を奪ひ、これを帶權方便の教として破廢する一面よりも、むしろ教に約してみな法華と同體とするを表てとするのみならず、また廣くは法華開會の精神によりて、四味三教みな一佛乘とするの義理を強調し、而してそこに於てこそ、眞に法華の法華たる所以が存するとせられ、經王法華の偉大なる價值と、その意義とを説くを主潮となし來つたばかりでない。ことに近くは遮那止觀の兩業を創設し、法華の上に戒・密・禪・淨等の諸宗をあはせ傳ふる叡山佛教に至つては、この傾向さらに一層つよく、とくに一乘開會の思想を根本基調とし、一代佛敎綜合開會の精神を遺憾なく發揮しきたりて、爾前も法華もあへてこれを選ぶところがないのみか、寧ろつひには「法華に體なし、爾前を以て體とす」と主張せらるゝに到り、而してこの教風は、いはゆる廢權立實の一面により、興廢破立の義理を強調して諸教諸行を斥ひ、權門權宗を破斥しさつてひとり法華を奉じ、たゞ唱題一行によるべしとする日蓮宗義とあひ對立し、その信條全くあ

ひ容れないからである。

二

もちろん由來の天台法華に於ても、また部に約して爾前を奪ふの一義をひらき、廢權立實の義理を強調する點全くなきにあらず、特に山家の傳教大師にいたりては、唱法華題目鈔の一書すでに「大師の註釋の中に、爾前の八教をあげて四十餘年未顯眞實の内に入る。或は三教をば迂回と立て、爾前の圓教をば直道といひ、無量義經をば大直道と説けり」といふ如く、法華秀句や守護章その他の大作に於て、或は法華の十勝をかぞへて一代超過を高論し、「未顯眞實四十餘年の所説の衆經は、諸王の如く當分に王たり。已顯眞實の日にとく所の法華は轉輪王の如し、天台法華の宗は衆經の中に最尊たり」ともいへば、また「法華はこれ内證の本法たり、華嚴等の諸經は隨宜の説法なり。本地本法と、隨宜の説三とは何ぞ級なきを得んや」といひ、その他因分・果分に約し、また迂廻道・直道等の三義について、或は法華の圓と爾前の圓とを相對して權實を分ち、あるひは天台法華の宗と諸宗との高下を論じて、ひとり法華の最尊勝妙なるを誇り、而して盛に諸經諸宗の徳を奪ふの態度を示すと同時に、またかくの如きは、もちろん後世に於けるこの種思想の發展の上に於て、重大なる位地を占むるは言をまたない。

けれどもそれらは、勿論法華の一面の義理をいふに過ぎず、殊に山家の守護章・秀句のごときは、元來これ對破的論文である。否な法華を貶して權教方便とし、天台の所説を謗つてたゞ臆説とするのみならず、寧ろ天台山華の宗には自宗の義なしといひ、而してもし自宗の義なくんば、則ち別宗獨立を許さずと叫んだ徳一法師に對抗

し、いはゆる北轅麤食の批難にこたへて、専ら法華の勝妙なる所以を強調せられ、特に天台法華の獨立的價值と意義とを闡明し、これを中外に顯彰せんとせられた對抗破斥の論文である。さればその言句自ら槌に應じて巨細あるのみならず、とくに法華の勝妙超過を示し、天台法華の勝るゝ所以を説くに於て、その勢ひ寧ろ急なるものあるべきは當然であると同時に、また然るがゆゑに、今ひく如き大師の所論をもつて、その眞意たゞちに約部奉釋の義理を正意とし、廢權立實の一義を主とするものと速斷すべきでない^(四)と考へる。

否な山家の大師に於ては、また既に「法華の前にとく所の大乗は、未だ開權せざるの邊は以て帶權の説となす、誰か所説の圓教をも不了の權とせんや^(五)」といつて、いはゆる約教同圓の義邊を示さるゝのみならず、また進んで「解深密經はこれ方等部なり、圓あり別あり通あり藏あり。所帶の別等をもつて麤となし權となせども、誰かその圓を以て權不了とせんや。麤食のものは未だ教と部とを了せず^(六)」といつて、いはゆる北轅麤食者の部教に暗きをわらひ、而して解深密經とく所の圓教は、決して權教不了でなくして、法華の圓と同體なるを教へらるゝ。況や「いま山家傳ふるところの圓教宗の依經は、正しくは法華經及び無量義經により、傍ら大涅槃・華嚴・維摩・方等・般若甚深の諸大乘とくところの圓教、乃至遮那一切の圓を説く諸經諸論等に依る^(七)」ともいへば、また「天台一家は、一切の經を會して法華に歸す、これ則ち法華を敷揚し諸經を會通す^(七)」るともいはるゝ。即ちこれらによれば、山家の大師はむしろ約教同圓の義邊に重きをおいて、諸味の圓教みな攝してこれを所依とするのみならず、また却つて法華の實相開會の一義を表てとし、一切の諸經みな法華に歸一統收するを以て、寧ろその本意となすかに解せらるゝでないか。

況やわが山家の大師は、すでに天台法華の外に、また密禪戒の諸宗をあはせ傳へ、遮那止觀の兩業を創設せられて、世にいふ一大綜合佛教建設を標榜せられたばかりでない。また遮那止觀の兩業徒には、年々毎日護國のため、法華・金光・仁王・遮那・孔雀の諸經諸眞言を長念長講せしめんことを定め、而して自らはゆる三部長講願文をも製作せられて、その依用せらるるところ、敢て法華と爾前諸大乘とを擇ばれなかつた。けだしかくの如き、大師の叡山佛教に於ける經營施設の實際は、またやがて前掲「山家の宗は、正しく法華及び無量義經により、傍ら大涅槃・維摩・方等・般若甚深の諸大乘とくところの圓教、乃至遮那一切の圓を説く諸經諸論等による」といはるゝ所と、正にその符節を合するといはねばならぬと同時に、またかくの如きは獨り法華の一代超過を強調し、而して「四十餘年の諸經を法華經に對すれば不了義經、法華は了義經なり。涅槃經を法華經に對すれば法華は了義經、涅槃經は不了義經なり。……故に四十餘年の諸經、並に涅槃經をも打ち捨てさせ給ひて、法華經を師匠と御憑み候へ」といつて、「所詮法華より自餘の經をば、一偈も受くべからず」と教ゆるばかりでない。

また「七難即滅七福即生と祈らんにも此の御經第一也、現世安穩と見えればなり。他國侵逼難、自界叛逆難の御祈禱にも、此の妙典に過ぎたるはなし。令百由旬内無諸衰患と説かれたればなり。然るに當世の御祈禱はさかさま也、先代流布の權教なり、末代流布の最上眞實の秘法にあらざる也。譬へば去年の曆を用ひ、烏を鶴にかはんが如し」といつて、除災護國の祈禱に於ても、なほ且つ一切の諸經をすてゝ、たゞ法華の一經によるべしとする日蓮宗に於ける教義信念と、實に著しき對照をなすを知らねばならぬ。

而してまた山家の大師は、凡そ前代以來の一切の信仰思想を統收し、三乘五性の差別を撤廢して、みな眞如一

味の大海に歸せしむるを以て眞の理想とせられ、また所謂眞俗二貫をも主張せられた。乃ち大師は決して廢權の一面を尊重し、而してたゞ法華の獨勝超過をいふに非ず、いはゆる爾前諸味の圓教も、また法華の圓と同體としてこれを許用せらるゝのみか、むしろ法華の一乘開會、會三歸一の義邊によるの傾向少なからざるは疑ふべくもないのであつて、「夫れ於一佛乘とは根本の法華教なり、分別説三とは隱密の法華教なり、唯一佛乘とは顯説の法華教なり。妙法華の外更に一句の經なく、唯一乘の外には更に餘乘等なし」といふものこそは、正に山家の叡山佛教特異の面目を示すと稱してよいと同時に、またこれこそは、爾來の叡山佛教に於ける根本基調をなしきたるといはねばならぬ。

否な山家の大師のあとをうけて、特に遮那業そのものゝ充實大成に、拔群の功を奏した圓仁は、その教判觀に於て、あるひは一大圓教論をとなへ、あるひはまた「問ふ、華嚴・維摩・般若・法華等の諸大乘教は、顯密二教に於ては何等にか攝するや。答ふみなこれ密教なり」とも説いて、いはゆる眞俗不二、事理圓融の玄理をとく爾前諸味の圓教も、また法華の圓とゝもにみな密教なるを許し、いはゆる約教爲密の一義を主張せられたのみならず、またこれらの義理は、やがて台密一家特異の思潮を形成せしめた。すなはち圓珍・安然等みなあひ次いで、ともに一大圓教論を唱へたのみならず、特に五大院の先德安然は、四一五玄十門の一大組織をうち立て、絶待的教判思想を高調せられたばかりでない。また「法華は略説であり、大日は廣説である」ともいつて、法華と大日とはその體一にして、たゞ廣略の別あるに過ぎぬとせられ、爾來あるひは胎金兩部の法門と、法華の本迹二門との同體一致を説くを常道とし、あるひはまた「眞言止觀はその旨一なり、故に一山には兩宗を弘む」といふ標語を

かゝけて、叡山佛教特異の宗風を誇るところがあつた。

況やもし轉じて、源信・覺運等の先徳につくときは、とくに彌陀淨土の一門に歸依し、盛にそれを鼓吹するところがあつたが、その間また自ら法華念佛同體の思想を強調し、阿彌陀の三字即ちこれ空假中三諦である。されば法華と彌陀とはもとより一體不二なるのみならず、また従つて、阿彌陀の三字に大小二乘一切の經律論、胎金蘇悉地の一切の諸尊悉く具すると説いたが、爾來またあるひは、「阿彌陀經をよんではこれを小法華と稱讚し、法華を讀みてはこれを大名號を唱ふと號し」^(一五)、あるひは「六字名號略法華」^(一六)の標語をかゝげ、また「つねにたゞ、極樂國土わするなよ、大は法華經小は念佛」^(一七)ともうたはれた。

かくして、由來の天台法華に於ては、むしろ約教同圓の義理を表てとし、一乘開會の思想を重んじ來つたばかりでない。殊にわが叡山佛教に至つては、山家の大師の宗風發するところ、或は法華大日一體の信條により、或は法華と念佛とを同體とし、また進んで一切の諸教諸尊みな法華の上のものとしてせられ、悉くこれを法華と同體として、綜合開會するの信仰いやが上にも強調せられたが、それがまた忽ちにして、わが平安朝以來の一般思想界に影響し、やがて澎湃たる時代思潮をなすに至つた。勿論いま個々の現象につき、一々の事例をとらへて、これを詳論することは略するけれども、もし試みに日蓮上人の語とせらるゝ所によれば、凡そ次の諸文のごとくに云ふではないか。

世間の人天台開會の後は、相待妙の時嫌はれし處の前四味の諸經の名言を唱ふるも、又諸佛諸菩薩の名言を唱ふるも、皆これ法華の妙體にてあるなり。大海に入らざる程こそ各別の思ひはなしけん、大海に入りて後に見

れば、日來よしわるしと嫌ひ用ひけるは大僻見にてあり。嫌はるゝ諸河も、用ひらるゝ冷水も、源は但大海より出づる一水にてありけり。然れば何れの水とて、但大海の水を以て、別々の名言をよびたるにこそあれ。各々別々の物と思ふてよぶこそ科あれ、只大海の一水と思ひて、何れをも心に任せ、有縁に従ひて、何れをも何れをも唱へ持ちたるは苦しかるべき事なしとて、念佛をも眞言をも、何れをも心に任せて持ち唱ふる也。

當世日本國中の諸人一同に、如説修行の人と申し候は、諸乘一佛乘と開會しぬれば、何れの法も、皆法華經にして勝劣淺深あることなし。念佛を申すも、眞言を持つも、禪を修行するも、總じて一切の諸經、並に佛菩薩の御名を持ち唱ふるも、皆法華經なりと信するが、如説修行の人とは被云候也。

或は世間に智者と思はれたる人々、外には智者氣にて内には佛教を辨へざるが故に、念佛と法華經とは只一也。南無阿彌陀佛と唱ふれば、法華經を一部よむにて侍るなどと申しあへり。是は一代の諸經の中に、一字一句もなき事なり。……乃至……妙法蓮華經は能開なり、南無阿彌陀佛は所開なり。能開所開を辨へずして、南無阿彌陀佛こそ南無妙法蓮華經よと、物知りがほに申し侍る也。日蓮幼少の時、習ひぞこなひの天台宗、眞言宗に教へられて、此の義を存して數十年の間ありしなり。是れ存外の僻事なり云云……と。

けだしこれらの諸文に接するところ、また概して平安朝以來に於けるわが一般思想信仰界の傾向と、その由てきたるところ、およそ奈邊にあるかを知るに十分であると同時に、また由來の天台法華の宗風と、而して日蓮上人以來の新法華義とに於ては、如何に相違するかもまた自ら明瞭である。否「但法華經計り教主釋尊の正言なり、三世十方の諸佛の眞言なり。大覺世尊は四十餘年の年限を指して、其の内の恒沙の諸經を未顯眞實、八年の法華

經は要當說眞實と定め給ひしかば、多寶佛大地より出現して皆是眞實と證明し、分身の諸佛來集して長舌を梵天につく、此の言赫々たり明々たり、晴天の日よりあきらかに、夜中の満月のごとし。仰いで信ぜよ伏して懷ふべし^{三〇}とせられ、而して「若し法華の宗の外に宗ありといはば、國に二主あり一世界に二佛出世の道理あらん。若し爾らずんば、法華眞實の宗の外には、全く權教方便の權宗あるべからず^{三一}」といつて、あくまでも法華の超勝獨立を強調し、すゝんで「法華の一巻方便品に云く、正直捨方便但說無上道と。此の文の意は四十二年の經々、汝が語る所の念佛、眞言、禪、律を正直に捨てよと也。此の文明白なる上に重ていましめて、第二卷の譬喩品に云く、但樂受持大乘經典、乃至不受餘經一偈と。此の文の意は年紀かれこれ煩はし、所詮法華より自餘の經をば一偈も受くべからずとなり^{三二}」といつて、爾前一切の諸教諸行悉くもつて廢するは、すなはちこれ日蓮法華宗における信條である。

しかるに「天台にては、待絶・龜妙・與奪等重々の教相を立て、法華の最たることを釋すと雖も、いまだ全く諸經を廢することなし^{三四}」。否な「正直捨方便の捨の字をくくとよむ時、爾前の方便をその儘法華にをくと云事なり。乃至但除佛方便説といへるは、釋云但除其執不除其法と釋して、爾前の方便を、權門と執する情を除くばかりなり、すなはち法の方をば除かず^{三五}」とせられ、而してもし「諸經を廢して、獨り法華のみ取らんと欲するは、譬へば骨肉をさきすて、しかもその體を全ふせんと擬するが如し、豈に爾るべけんや^{三六}」といふものは、むしろこれ日本天台傳統の思想信念であるといはねばならぬ。

三

もとよりその教義と歴史に於て、すこぶる複雑多端をきはむる日本天台は、かくの如きの一義必ずしもその全面をおほふに非ず、平安朝以來の一般思想信仰界につくも、また勿論これがその全部であるとはし得ない。それは勿論滔々たる主潮を形成せるはいふまでもないが、然し實際は、決してたゞかゝる思想信仰のみではなかつた。否な第一に山家の傳教大師が、早くに法華の最尊勝妙を説くは言をまたず、また特に純大乘戒をして獨立せしめ、圓の三學完備の佛教を樹立せんために、いはゆる小戒棄捨を斷行せられ、而して「それ白牛を賜ふの朝には三車を用ひず、家業を得るの夕には何ぞ除糞をもちひんや。ゆゑに經に云く、正直捨方便但說無上道^{三七}」といつて、あくまでも一向大戒の獨立を企圖し、これを叫んで止まない峻烈な一面もあつたと同時に、またこの態度と主張そのものは、やがて後世に於ける一向主義の發展の上に於て、甚だ注意を要するものゝあるは言をまたない。

況んや爾來、天台固有の教義解釋の上に於て、なほ且つ部に約して爾前を奪ふの釋義を正意とし、法華超八の一義を強調するものもあれば、また一般的にもたゞ法華を持って、決して他を顧みぬものもあつた。勿論それらはわが平安朝天台、また並びに當代一般思潮の大勢よりこれをいへば、なほ極めて微々たる傍流にしか過ぎぬは言をまたない。けれどもこの傍流が、あくまでもたゞ傍流としてひそかに終ればよいが、もし然らざれば、この傍流また決して看却するを許さぬ。否なもし平安朝末期に及んで、いはゆる觀心主義の教學やうやく起るにいたり、またやがて日蓮上人出現せらるゝに至つては、とくに權實相待の一義を表てに立て、爾前の圓と法華の圓

とを峻別し、而して法華獨勝至上の思想信仰を強調するに至つたでないか。さればこれらの先容として、平安時代に於けるこの種思想の胚胎と、その發展推移のあとに注意をばらひ、これを明瞭にするはまた甚だ重要事たるを失はぬといはねばならぬ。さて然らばこれが實際は、果していかにあつたか。これこそ今まさに當面する問題である。

けだし平安朝天台、否なひろく日本の天台史上に於て、また殊に天台固有の教義解釋上に於て、まさしく法華の一代超過をとなへ、眞向より法華の獨妙至上思想を強調するものは、恐らく智證大師圓珍をもつて第一におさねばならぬ。すなはち圓珍は、或は八中の圓と八外の圓とを分ち、而してその體もとより廣狹あり、即ち八中の圓は狭く、八外の圓は廣しといひ、また或は久成の本、開權の妙をあかすはたゞ法華にあり、故にまた法華はこれ獨妙獨勝なりともいつて、常に法華の一代超過をいふの氣勢すこぶる急なるを示すばかりでない。いはゆる部教與奪の釋義につくも、また明かに約部奪釋をもつて正義とせられ、法華超八醍醐の一義を強調して次のごとくにいふ。

上略當以諦聽、法華是能生之圓、能會之圓、能融之圓、能妙之圓、所歸之圓、故稱平等大慧獨妙一大圓教也。能生漸頓、能會漸頓、能融漸頓、能妙漸頓、由此等義、稱平等大慧妙法一乘。若不然者、非平等非妙法也云云。絕非八教攝、既言出頓漸外、請觀竟字、何以不觀之、將出外之圓、入于頓漸內乎。籤中約相對門、暫設與義、實非正義記云、先約相待以判鹿、次約絕待以辯妙、可以此會籤文也。彼八中圓、是所生之圓、能歸之圓、所融之圓、帶魚之圓、如是不及更不可計、故依絕待奪義爲生。若猶以與爲正義者、豈與兼別之圓、對三之圓、帶二之圓異

乎。大乘經疏記等極成之旨。漸頓混合、部圓教圓、是合非不合。會八教歸一、是醍醐非四味。不然並會親族國王大臣諸文、恐爲徒設。言混合者、非頓非漸究極之圓也。既融四味、成於醍醐、更無他味、再三說言唯有一乘、教部俱圓〔二八〕云云。

右はもちろん三井門流が秘卷と名け、天台法華宗傳法印信として尊ぶ授決集の言である。然るに授決集それ自らの語るところによれば、その義多くは唐の天台座主良諳の説であり、良諳の決答によるとせらるゝのみならず、今いふところ亦その一に屬するが如く解せらるゝ。もし然らば、この一義必ずしも圓珍の創意でないと同時に、またむしろ良諳の教學にこそ注意をはらひ、これを再吟味せらるべきものあるは言をまたないのであつて、ここに支那天台史上、また一つの重要課題を含むといはねばならぬ。然しかくの如きは正統天台の思想よりすれば、全くこれ破天荒のことゝなすべきのみならず、むしろ部教混亂の非難に相當すべきであつて、果して良諳その人が、かくも鮮かにこれを説いたか否や疑はしいと同時に、由來わが圓珍が、これを唱ふること敢て授決集のみに止まらない。すなはち早くは、中古の名匠實地房證眞が、授決集に於ける奪義爲正の説をひきゝたり、而してなほ「山王院の支義略要、法華論記、顯法華義鈔、止觀古記等並にこの説におなじ」といふのみならず、さらに大日經指歸の一書によるも、また明かに「法華涅槃を以て、爾前の教として八教に攝するの判は、甚だ不可となすと斷言する。

けだし大日經指歸は、先人これを判じて、圓珍入唐の途次四王院に於て著すところといふ。もし然らば圓珍が、かゝる一義を説くこと意外に早きにあつたと同時に、また後章なほいふところあるが如く、凡そ圓珍これを主唱

するの理由と、その由て來るところ寧ろ他にあつたとなすべきで、これが果して良譜の指南教示に基くところであつたか否や、彌々もつて疑はしむるといはねばならぬ。然しいましばらくこれをおいて問はず、とにかく智證大師圓珍が、終始一貫してこの義を唱へたのみならず、特にその後裔一門のあひだに最も尊ばれ、これを秘重相傳せられた授決集にこれを主張することは、またやがて唱法華題目鈔の一書が、部教與奪の釋義について、「日本に二義あり、園城寺には智證大師の釋より起つて、爾前の圓を嫌ふといふ」とせらるゝごとく、爾來とくに三井の一門を中心として、この一義脈々傳承せられた。

勿論かくのごときは、必ずしも唱法華題目鈔のいふごとく、たゞ園城寺の一門特異の説とすべきでなくして、由來の山門天台にても、またこれをいふもの絶無でない。否な飯室の靜算のごときに於ては、この種の思想史上に於て、特に注意をはらはねばならぬ。何となれば心地教行決疑の一書によれば、「無量義經には四十餘年未顯眞實といふ。しかし此經已前の、別圓の諸經に於ても、豈に無住の本より一切法を立すと説かざらんや」と問ふて、しかも次のごとく答ふるからである。

別意雖說無住之本、無明之中論無住理、不同今經純說法性。圓教雖說法性無住、兼帶方便、亦復殊於今經正直說無住本。此經直說實相緣生、法華直說緣生實相。未顯之言良有所以、顯實之端意亦昭然也。^{三〇}

すなはち文意自ら爾前の圓と、無量義經と、しかして法華の圓とを對せしめ、その間法華の最勝至上をいふの氣勢すこぶる顯著であるは言をまたぬと同時に、また靜算阿闍梨のかゝる意見は、いはゆる法華至上思想の發展の上に於て、甚だ注意を要するであらう。否な彼が時代の前後より、この種の思想次第に高潮せるは疑ひないので

あつて、もし東密の碩匠中川の實範とくところによるも、この傾向もはや甚だ盛なることが察せられる。すなはち實範が、法相・三論・天台・華嚴・眞言の五宗をあひ對せしめ、その教理行果の淺深同異をさたするに當つて、天台宗教門にはとくに超八醍醐の一義を出だし、而して三論宗との比較に於て、「超八法華は八不の般若に勝る」といふからである。

もとより實範阿闍梨に於ては、その説たしかに圓珍の主張にみちびかれ、それによるところもあるは疑へない。けれども實範は、この外にまた天台宗所詮の理を論じては、とくに「俗諦常住以爲宗要」といひ、またその佛果に關しても、いはゆる「無作三身」をいふではないか。すなはち彼此あひ望めて、實範いふところの天台宗義そのものは、到底これ支那在來のそれではないのみならず、また日本天台にても、恐らくその當時に於て、俄に興隆發展するところあつた新天台義によると同時に、また正しくそれが反映であるともいはねばならぬ。もちろん俗諦常住、無作三身の義理のごとき、それが思想として由來すること甚だ遠い。けれどもこれを強調し、これによつて特異の教義信仰を主張することは、いはゆる觀心主義教學の特色とすべきであつて、その基ところは、もちろん密教々學の影響刺戟により、本門本覺思想の發展にあるは言をまたぬと同時に、またかゝる特異の教學は、あたかも實範阿闍梨の時代を中心として、にはかに興るに至つたとすべき理由少くない。

ことに俗諦常住の信仰のごとき、古來私につたへて、専ら圓仁作るといふ俗諦不生不滅論の一書、恐らくはこの前後に僞作せられて大に流布し、また無作三身の一義に於ても、この時代以來とくに盛なるに至つたことは、實地房證眞が、永萬年中創草するところといふ三大部私記に、「本門別明無作三身、不同迹門及他經說」と主張す

るものの蒙を啓くの事實が、これを證して餘りありといはねばならないのみならず、またかくの如きは、從來いまだ嘗て、時代思潮として一般的にひろく行はれた形跡はなかつた。されば實範が、天台宗義の骨髓として俗諦常住、無作三身を説くことは、恐らく當代天台教學の傾向により、それを反映せしむるものと認めてよいであらうと同時に、いはゆる「超八法華」の思想そのものも、これに例してまた同様とすべきであつて、當時の天台教學に於ては、この思想もはや澎湃たるものがあつたに違ひないと考へらるゝ。否な爾來多くの天台學者はみな口をそろへて、爾前の諸經は未だかつて圓融三諦をいはず、これを明すは唯法華にありと唱へて、法華の圓教が、ひとり一代諸經に超ゆるとするを以てむしろ通念とし、法華超八至上の一義を強調した。すなはち當代傑出の學匠證眞が、「世人多云他經不明圓融三諦。此謗諸部圓文、背一宗大義」^(三三五)といつて、極力その非を鳴らした一事これを證する。

四

かくして智證大師圓珍が、恐らく初めて、天台固有の教義解釋上に於てすら、法華超八の一義を堂々主張してよりこのかた、爾來一脈の流れをなして、特に平安朝末期におよんで以來は、もはや一般的にもこれを常識とせられ、轉じて鎌倉時代に入るや、さらに一段と今昔相對の義理を強調し、爾前の圓と法華の圓とに於て、きびしく權實を分判すること滔々風をなすに至つた。さて然るに、平安時代に於けるこの種思想に關しては、以上でもつて、敢てこれをつくすとせぬ。否な元來、遮那止觀の兩業双輪を理想とし、圓密一致を標榜する台密教相に於

平安時代に於ける法華超八の思想とその胚胎

て、また自らこの一義を含むのみならず、恐らくこれこそは、わが日本天台を中心として、爾後この思想の發展をもたらすに至つた、第一因由をなすかに考へらるることに於て、特に重要性をもつといはねばならぬ。

台密教相に於て、最も明了にこれをいふものは、もちろん五大院安然の菩提心義抄である。すなはち山家の大師が、かつて入印經の五乗の菩薩をもつて、藏・通・華嚴・無量義・法華に配當せるによりて、五大院安然是、安然自らがいふ五教にこれを配して次の如くにいひ、その間いはゆる超八法華の一義を立てられた。

畢定不畢定入印經、明五乘菩薩。一羊乘行菩薩、二象乘行菩薩、三月日神通乘行菩薩、四聲聞神通乘行菩薩、五如來神通乘行菩薩。私用此五、爲前四教、及眞言行菩薩。乃至、問叡山以彼五乘菩薩、相配藏通華嚴無量義法華五教菩薩。而何今云、四教及眞言行菩薩。答藏通爲一、華嚴爲別、無量義爲圓、是爲四教。法華與眞言教、同爲超八之圓、故不違也。^{〔三六〕}

由來安然いふところの五教判は、その説相必ずしも一途でないと同時に、また「眞言宗には、一切の佛教を判じて五教となす。すなはち藏・通・別・圓・密教にして、前四はこれ天台大師の所立なり。乃至、蘇悉地經疏には理秘密教の外に、さらに事理俱密の教を立つ。故に前四の外さらに第五を加ふ」と^{〔三七〕}いつて、法華・華嚴等とくところの圓教は、これを名けて唯理秘密の教法とし、その上に事理俱密の教法、すなはち大日・金剛頂經等の、いはゆる眞言密教を加ふるを以て、むしろ普通とせらるゝ。然るにいま言ふところの一義に至つては、とくに爾前の圓と法華の圓とを分ち、而して超八法華の經體を立て、たゞこれのみが、大日眞言教と全同であるとすることは、甚だ以て注意を要するといはねばならぬ。

もちろん天台密古來の學者によれば、圓仁創するところの顯密二教の教判も、また正しく密教の教體たるものは、唯ひとり法華開顯の圓教にある。これに對すれば、華嚴・維摩・般若のごとき諸大乘經は、たゞ圓體無殊の一邊によりて、しばらく與へて密教と許すに過ぎぬので、實は帶權の圓の分齊をとりあげて、これをしも密教とするには非ずと解せらるゝ。^{三六} 卽顯密二教の教判は、いはゆる三乘佛教、卽ち前三教を名けて顯教とし、一乘佛教すなはち圓教を密教とするのであつて、いはゆる圓の中には、華嚴・維摩・般若の諸大乘經も、また一往これを含めるけれども、然しかくの如きはたゞ約教與釋の一邊によりて、しばらくこれを密教と許すまで、その實部教にも密教たるものは、たゞ法華の實教にありとするのが本意であるといはるる。若し果してしからば、圓仁に於ても、眞に顯密一致をいふのときは、たゞ法華のみとると同時に、その間またおのづから爾前の圓と、法華の圓との等差をみとめ、法華開顯の圓教は、爾前未開の圓に勝るとするの意を含むは言をまたぬであらう。

況や圓珍にいたつては、またもとよりこの一義を立てる。すなはち大日經指歸の一書によれば、たゞ單に法華大日二經の同致をいふほかに、また大日經義釋の「横統一切佛教」の説によりて、いはゆる唯蘊無我の一句に四阿含小乘を攝する。而して觀蘊阿賴耶の句には楞伽・寶積・維摩の諸大乘を攝し、極無自生心の句には卽ち華嚴・般若を攝し、また如實知自心の句には法華・涅槃・大日等を攝すべしといつて、法華と華嚴・般若の諸經とに於て、明かに義理の淺深、地位攝屬を分つのみならず、進んで「彼の經には實相の蓮華を顯はし、此の經には芬陀利の體をあらはす。今此にあらはす所の常住本地は、卽ち彼に指すところの久遠眞如なり。故に法華涅槃を以て、爾前の教として八教に攝するの判は、甚だもつて不可なり」^{三九}と斷ずる。勿論この所論の基くところは、いふまで

もなく大日經義釋にあつた。すなはち同書に、

此經宗、横統一切佛敎。如說唯蘊無我出世間心住於蘊中、即攝諸部中小乘三藏。如說觀蘊阿賴耶覺自心本不生、即攝諸經八識三性不無性義。如說極無自性心十緣生句、即攝華嚴般若種種不思議境界。如說如實知自心名一切種智、則佛性一乘如來秘藏皆入其中。於種々聖敎言、無不統其精要。^(四〇)

といふにより、而して文中いはゆる佛性一乘如來秘藏を指して、佛性一乘とはすなはち法華涅槃なり、如來秘藏とはこれ大日眞言藏なりと解するに出づる。それゆゑ強いていへば、わが圓珍が、華嚴・般若のごとき爾前の圓の外に、さらに超八法華の一義をとり立て、これと大日眞言藏との一致をいふことは、その源由正しく義釋に出づると稱してよいのであつて、北嶺敎時要義の作者に従ふも、また右の義釋の文をあげて、「須らく知んぬべし、この中の四句自ら四敎に當ることを。また應に第三句の中に、爾前理秘密の圓敎を攝し、第四句に於て、第五時理密俱密の兩大圓敎を攝すべし。則ち法華八敎攝不の相、及び五敎淺深の別自らこの四句に攝在す」といふ。されば圓珍のいまいふところは、正しく義釋によるは疑ひないのであるが、それと同時にまた圓珍が、爾來玄義略要、授決集その他にいたるまで、始終一貫、あくまでも法華超八の義理を主張してやまざる所以のものも、もちろんこの義釋の指南暗示に對する信念、否なこれに基いて得たる顯密一致、理秘密同に對する不動の信念に出づるかに思へる。けだし從來つたふるが如くんば、彼がまさしく超八法華の一義を説くものは、恐らく大日經指歸をもつて、まづ最初にあげねばならない。而してこの一書は、第一に唐の廣修・維鑄が、大日秘經をもつて、第三方等部に攝すべしとなせるに對して、また第二には空海が、天台法華を第八住心に配當せるに對して、共に

その非なるを鳴らし、斷じてその然るべからざる所以を強調するものである。すなはち大日一大圓滿教は、決して存三の教ではなく、第三方等部の所攝でなくして、法華とゞもに第五時終窮の極説である。而して大日秘經と同醍醐味の法門たり、ことに壽量遠本と本地法身、諸法實相と心の實相とに於けるが如く、その宗揆全く大日秘經と一なる法華は、また爾前帶權の圓と混すべきではなくして、いはゆる一代超過の法たるべきことを主張すると同時に、この超八醍醐の法華と、大日一大圓滿教とに於ては、もちろん少分の差異はあつても、全くこれ理秘密同であることを説くのが眼目である。

然り而して、わが圓珍をしてこれを主張せしむる上に於て、その根據となり、これに證左を與へたものは、もとより一二にとゞまらない。然しその最も適切なる確證となり、殊に最後の斷案ともいふべき證左を與へたものは、恐らく大日經註釋の最高權威と仰ぐ、前掲義釋の文であつたと考へらるゝ。すなはち大日秘經は方等部の所攝でなくして、むしろ第五時終窮の極説たるべしとする證左を、正しく第四句に於て發見し、同時にまた大日秘經と同味同致の法華は、華嚴や般若のごとき、爾前諸味の圓教と全く別なるべき所以は、主として第三・第四の兩句に於てこれを確信したに違ひない。而してこの確信は、爾來圓珍一代の信念となり、またこの信念に基づくころ、いはゆる超八法華の義理を骨頂し、敢てこれを主張するに至るべきは、寧ろ當然の勢ひとすべきであるが、これが恐らくは玄義略要・授決集のごとき、純粹天台學に關する著作に於て、なほ且つこれを強調して憚らなかつた所以であらう。

蓋しかゝる事情と理由とを除いては、少くとも正統天台の思想からいつて、また當時の純粹天台學の實情から

いつて、いはゆる約部の一邊により、露骨に奪義爲正とくなへて、むしろ極端に超八法華をいふ如きはいかにも大膽であり、あまりに突飛であるといはねばならないのみならず、またそれをしも敢て主張すべき何の理由もないではないか。わが圓珍に於てすでに然り、況やこれが良譜に出づるとするならば、なほ一層不可解であるといはねばならぬ。もちろん當代日本天台にては、いはゆる法華八教攝不の義について、なほ多少の疑義があつた。されば圓澄これを提げて、支那の天台學者の指南を仰ぎ、而して廣修・維鐸等がこれに應じて解答した事實もある。^{〔四一〕}しかしその解答たるや、すなはち「八攝亦不攝八」といふのであつて、それらはやがて圓珍のために、「台山の兩答未だ宗意を究めず」^{〔四二〕}と一蹴されたでないか。廣修の弟子、維鐸の同法たる良譜が、果して授決集いふ如き見解を持したか否や、甚だもつて疑はしい。否な問題の授決集第四章のいふところに於て、正しく良譜のあづかるものは、いはゆる頓・漸・圓の三教は、これ天台の大綱なりといふ一義であつて、もし「奪義爲正」といひ、「法華一向非八教攝」といふに至つては、恐らく圓珍由來の信念に出で、その創意にかゝると解すべきではないであらうかどうか。

五

さて以上叙してきたところ、往々にして、やゝ煩はしきに流るゝ點もあつたが、然しこれで以て、わが平安朝に於ける法華超八至上思想の所在と、その實際とについては、凡そこれを説き得たと信ずる。而してその結果によれば、とくに超八醍醐の一義をとり立て、法華の獨勝至上を説くことは、すでに當代初頭に起り、ことにそ

の末期に及んで以來は、もはや澎湃たる時代思潮をなすつゝあつたと解せらるゝと同時に、またこれが由てきたるところは、主として台密教相にあり、これに附隨して起るといはねばならぬ。

勿論この思想の由來すること遠きにあるのみならず、また近くは山家の傳教大師の所論のごとき、特に看却すべからざるものゝあるは言をまたない。すなはち概してこれをいへば、法華の十勝をかぞへて一代超過を論じ、その最尊勝妙なるを説かるゝ秀句一部は勿論のこと、また個々の教條義目に關する所論につくも、もとより法華の勝妙なるを誇つて、諸經諸宗の徳を奪はんとする如きも敢て少くない。けれども正しく天台由來の部教與奪に於て、とくに奪義の一邊によるべきことを骨張し、或はよし然らざるまでも、また明かに爾前の圓と法華の圓とを分ち、而してひとり超八法華の教體をとり立てゝ、むしろ爾前の圓をすてんとするが如きに至つては、正しく台密教相の中に起るといはねばならぬ。もちろん圓仁に於ては文上未だ明瞭ではない。しかし義を以て推せば、古哲の見解必ずしも理由なしとはし得ぬと同時に、もし圓珍・安然等に至つては、みな明かに超八醍醐の一義を立てゝ、正しくこれと大日眞言藏との一致をいふ。

けだし圓密一致はこれ台密不動の信條である。而してまた圓といはるゝものゝ中には、もちろん今昔二圓の別あるは言ふまでもないが、然し多くは教體に約し、約教同圓の義邊について、爾前諸味の圓教も、また敢てこれをすてざるは天台由來の教風である。されば圓仁は、いはゆる一乘三乘相待し、而して三乘佛教はこれ顯教であり、一乘佛教はみな眞言密教であるとせられて、華嚴・維摩・般若の諸大乘經も、また法華とゝもにみな密教なりとせられた。すなはち此等の諸大乘經は、眞俗不二・事理圓融の妙理を説くの一事に於て、大日・金剛頂經と

何ら擇ぶところがないからである。

けれども、若し三世如來の身語意密を具説すると否とに至ては、これらの諸大乘經と、大日・金剛頂經等とはまた自ら異なる。すなはち華嚴・般若・法華の諸大乘經は、よし少分密言等をとくと雖も未だ完全ならず、これを具説するはたゞ大日・金剛頂經等である。それゆゑ圓仁は、同一密教中にもまた前者を唯理秘密と名け、後者を事理俱密の教法としてこれを區別せられたばかりでない。また三密事相を具説せざる理秘密教そのものは、即ちいまだ如來秘密の深旨をつくさず、これを具説する大日・金剛頂經等は、感くみな如來事理俱密の意をつくすといつたが、この如來秘密の深旨を盡すと否との違ひありとすることは、またやがて理密と俱密の二教相ひ對して、その間幾何かの等差を認むるの思想を伴ふことは、また避けがたき自然の趨勢であるといはねばならぬ。否な圓仁は、すでに「三密結要諸經所無、五智奥源唯在此經」^{〔四三〕}といひ、さらに圓珍に至つては、いはゆる「三摩地門を説くはたゞ大日密經にあり、ゆゑに法華も尙及ばず、矧んや自餘の教法をや」^{〔四四〕}ともいつたでないか。少くともかゝる思想の存するところ、また圓密一致をいひ、理秘密同をいふに於ても、いはゆる未開の圓たる爾前諸味の圓教はその分にあらず、眞に密教となづけられ、眞に大日秘經と一體なるべきものは、たゞひとり法華の實教なるべしとせらるゝことも、またこれ自然の歸趨であるといはねばならぬ。況んや前章いふごとく、大日經義釋に横統一切佛敎の説をかゝけて、しかも華嚴・般若の諸經と法華との間に、自らその攝屬を分つと同時に、また法華と大日とに於ては、共に終窮圓滿の極説なるを暗示するではないか。すなはち概していはゞ、これが恐らく台密敎相に於て、とくに法華超八の一義をいひ、而して寧ろ爾前の圓をすてんとするに至つた所以でないかと考

へらるる。

否な圓珍のごときは、正しくこの傾向に出づるを示すと稱してよいと同時に、また最も露骨に超八法華の大義を唱へたことは注意を要する。すなはち圓珍は、たゞ台密教相のみに止まらず、またそれに對する信念の發するところ、純粹天台學の上にも亦あへてこれを骨張したが、恐らくその態度は、かつて一向大戒の獨立をさげんだ山家の大師のそれと甚だあひ似通ふのみならず、かくの如きはまたこの思想の發展の上に於て、最も重要な位置を占むるといはねばならぬ。

註。

- (一)、(二五) 初心勸學抄上。
- (二)、(七) 法華秀句卷下。
- (三) 法華秀句卷上本。
- (四)、(五) 守護國界草卷下ノ中。
- (六) 守護國界草卷上ノ中。
- (八) 唱法華題目鈔。
- (九)、(二三) 聖愚問答鈔上。
- (一〇) 持妙法華問答鈔。
- (一一) 守護國界草卷上ノ上。
- (一二) 蘇悉地經疏卷第一。
- (一三) 教時間答卷四。
- (一四) 溪嵐拾葉集卷九。
- (一五)、(二四)、(二六) 明矢石論卷三。
- (一六)、(一七) 萬用集。
- (一八) 諸宗問答鈔。
- (一九) 如說修行鈔。
- (二〇) 題目彌陀名號勝劣事。
- (二一) 開目鈔上。
- (二二) 法華宗內證佛法血脈。
- (二七) 顯戒論卷上。
- (二八)、(四二) 授決集卷上。
- (二九)、(三五) 法華玄義私記第一本。
- (三〇) 心地教行決卷一末。

平安時代に於ける法華超八の思想とその胚胎

- (三一) 大經要義鈔卷四。
- (三二) 同卷四・卷五。
- (三三) 同卷七。
- (三四) 法華玄義私記卷第七。
- (三六) 菩提心義抄卷一本。
- (三七) 同卷五末。
- (三八) 大日經義釋搜決鈔一ノ一。圓密宗二教名目等。
- (三九)、(四四) 大日經指歸。
- (四〇) 大日經義釋卷三。
- (四一) 唐決等參照。
- (四三) 金剛頂經疏卷第一。

日蓮聖人の上行菩薩自覺の經路

山 川 智 應

支那日本の佛教諸聖賢の本地を何々佛菩薩とすることは、多く第二者第三者の感見・夢想等に基き、その化導・人格・事蹟のさもあるべしと思はるゝに名けらる。日蓮聖人の謂ゆる上行菩薩の自覺は、それ等と類を異にす。即ち法華經の豫言に基き聖人自らの覺悟に出づることは、耶穌の基督の自覺に類する。たゞしメシヤは當時ユダヤ民族の輿望せる所、當時幾多メシヤを以て任ぜるもの出できとの意味からすれば、日蓮聖人當時上行菩薩の出現は、國民はもとより佛教學界にすら豫感なかりし所なる點に於て、また異なるものがある。

聖人の上行菩薩の自覺は、その「觀心本尊抄」、「法華取要抄」及び安房妙本寺現存の大漫荼羅等に、おのゝ自筆を以て之を顯はせる眞蹟存在すれば、これを否定すべき理由なし。聖人にこの自記あるが故に、上行菩薩が迹を大日本安房小湊の漁家に垂れ、幼少より内には菩薩の慈智を藏し、外には凡夫の姿を現じ、時來りてその菩薩たることを示せりとは、明治以前の宗學徒の多く信ぜし所として、その自覺の時期及び經路について、問題と

して研究した業績は、殆んど見るべきものはない。明治の中世、故高山樗牛博士は、これを佐渡に入りて「開目抄」を書せる前後、その自覺に達せるならんとした。自分も當時同意見であつたが、その後それを叡山修學の最後に認めざれば、その一代の行動を説明する能はざるを發見し、叡山修學の最後に聖敎量（文證即ち聖權的證明）と比量（理證即ち論理的證明）において、上行菩薩の出づべき時期正に今なる事、その所弘の法體、化導の方軌、利益の所期等に覺り到り、斯の如き覺醒が自己唯一人なるを知ると共に、試みにこれを唱導し、若し智者ありて我が義を破らば、直ちにこれを捨てん。然らずば幾多の誘惑迫害も顧みる所なし、身命を期としてこれを主張せんと、かくて二十餘年の唱導の結果、法華經及び天台・妙樂の釋義に於て、上行菩薩の爲すべき事とせられある、その一切を爲したる上。みづから豫言せる自界叛逆・他國侵逼の二難の現實せるにより、豫言せられたる人にして同時に豫言の能力者なることの確定し、聖敎量・比量の二十餘年前の覺醒は、完全に現量（現證即ち現實的證明）によりて決了せられたりとし、換言せば、佐渡流罪に由る經典の豫言完備と、自界叛逆の發生の翌年の佐渡、及び蒙古初度來襲の直後の身延とにおいて、自から上行菩薩たるを發表したるものなりとは、大正の初めに「日蓮聖人傳十講」に論述し、その後また聖人の折伏弘通と、自行化他に互る題目修行と、七字本尊等は、叡山の最後に開宗直前に、この上行の自覺（文證理證）なくば、敢てし難き事なるを諸書に説いたが、未だ聖人自覺の經路を辿りて、その然る所以を明かにすることはしてゐない。今篇はその經路を略述する。

聖人は十二歳にして一人の佛陀に多宗ある事と、承久の變の下尅上の起因に疑を起して清澄に登山し、虚空藏菩薩に「日本第一の智者としてこの疑を解消せしめ給へ」と願し、十六歳に菩薩より寶珠を受くる奇蹟を感じたるは、聖人眞蹟の摸寫ある「光日房書斷簡」等によつて否定し難いが、廿一歳の「戒體即身成佛義」は、淨土法門には承伏し難き理由を挙げ、而も時代的に易行の必要を感じたるが如く、法華經提婆達多品の『觀三千大千世界、乃至無有如芥子許、非是菩薩捨身命處』の文により、この娑婆世界の全體は、即ち釋尊行菩薩道の功德の御舍利にして、吾等衆生の身分も全く是れ釋尊の御舍利なりと悟るを、法華開會の心とは申す。法華經を斯の如く悟るを、眞言の初門とすと説いて、日本天台の顯劣密勝説を出てゐられないのであつた。

娑婆世界
釋尊御舍利
衆生身分

——即一不二

かくて聖人は二十一歳から三十二歳まで叡山に登りて研鑽し、傍ら三井・東寺・四天王寺・高野・田舎等に諸宗を研討したとあるが、その主たるものは顯劣密勝論即ち天台・眞言の勝劣の結着であつたらしい幾多の支證がある。隨て金澤文庫所藏の稱名寺第四世實眞上人自筆の「理性院血脈」に、日蓮聖人は木幡の眞空上人（眞言・三論・律・淨土兼學）に受け、實眞より四代前の實性に傳へてゐること、及び中山法華經寺現存の建長三年聖人自寫の、新義眞言宗祖覺鑊上人の「五輪九字明祕密釋」を傳ふることなども、これを證據立てるものである。

聖人の天台・眞言を主とせる教學觀よりすれば、小乗の三宗、權大乘の二の論宗（法相三論）は勿論、華嚴宗といへども天台宗よりは兼別の權教、眞言宗よりは無明の邊域とせられるものであり、淨土・禪の法門もその聖道

學・教判學から、また重きを置くところがなかつた。而して顯劣密勝論の取捨に就いては、竟に眞言宗台東二家の主張は、聖教量・比量・現量に互り、ともに法華經には及ばないといふ結論に達した。

しかも法華經および天台大師の「摩訶止觀」の一念三千の法門を、佛教最終歸着の理なりとの結論は得ながら、「摩訶止觀」そのまゝの修行、及び當時叡山の慧心・檀那兩流所傳の「止觀」心要の法門は、ともに天台・傳教の正意を失へるものであるとした聖人は、その以外において法華經における、末法相應の新しい法門が經中に潜在することを信ぜざるを得なかつた。

この眞摯熱烈なる探究檢討、そこから出て來たものが聖人の上行自覺であり、本化妙宗の立宗であつたのだ。

三

叡山十二年の留學の内、おそらくはその半ば又はそれ以上は、顯劣密勝論の檢討であつたであらう。そしてその残りが法華經の專心研鑽、天台・妙樂の釋義の討究であつたらう。

聖人が上行自覺に達する第一の動機は、おそらくは天台大師が、「法華文句」の開卷劈頭に掲げたる、

後五百歲、遠沾妙道。

の一句であつたらう。大師がみづから意識せる出世は、佛滅後千五百年前後である。然るにこの『後五百歲』は、妙樂大師が「記」に、

第五五百、云鬪諍堅固。言後五百者、最後(第五)五百也……然五、五、百、且、從、一、往。末法之初、冥利不無。且、

據、大教、可、流、布、時。

と扶釋せるに依れば、第五五百歲鬪諍堅固の時を指すので、天台寂後五百年の將來である。大師は自から法華經の弘通をしながら、五百年の後を指して『遠沾妙道』の時としてゐるのであり、それが本經の藥王品・勸發品の現文に基いてゐるのは勿論である。のみならず扶釋者たる妙樂はその鬪諍堅固の第五五百をなほ『一徃』といひ、『且據大教可流布時』即ちその時から法華の大教が流布するぞといつてゐるのである。のみならず、傳教大師が寂前二年直爾に自己の信仰を發表せるものと認むべき「法華秀句」(下卷)には、

後五百歲、必應流傳。

と豫言してゐる。されば台密の葉上房榮西僧正は、その「興禪護國論」に、法華經安樂行品の『修攝其心』の文に依り、後五百歳の今はまさに禪法の興隆すべき時だとした。しかし達摩大師の教外別傳の禪法を以て、法華經の流布とすることは、勿論聖人は妥當としなかつた。

慧心流祖慧心僧都は檀那流祖檀那僧正と共に、恰かも第五五百歲初期の在世者だつたが、源信僧都是一たび顯密の教法に堪へずとして念佛を行とし、六十歳に至りて稱名中に法華經實相の觀慧を得たりといひ、覺運僧正は法華經本門の本佛を西方の教主に歸し、久遠實成三世益物極樂世界顯密教主阿彌陀佛に南無すべしとした。兩流の祖が斯の如くだから法然上人の頃には、『大念佛を誦しようとして法華經を讀み、小法華を讀まうよとて稱名する』に至り、朝題目夕念佛しても自他の常の行は念佛である。その法華經一念三千の觀をいふものは、『後五百歲、廣宣流布』『惡世末法時、能持是經者』等の經文、上來引ける天台・妙樂・傳教等の釋義に對しては、『今經

處々、舉正像未説、譬如於京田舍物語成、得意也』と解し、偶たま法華經の地涌上行等の菩薩に言及するものも、或は地涌の菩薩は法身地の菩薩で生身を示さぬ菩薩だとし、或は壽量品の時に諸菩薩はみな地涌の菩薩の中に攝せられたれば、觀音・藥王の化身たる南岳・天台等も皆これ地涌の菩薩だといひ、彼の「三大部私記」の著者實地房證眞法印の如きも、考證的文獻や迹門的教義には相當詳悉な識見を示してゐるが、以下日蓮聖人が上行自覺に辿られたらう方面には、全くの無關心であつた。

四

聖人の疑問は、鬪諍堅固の現時に流布すべき大教、天台・妙樂・傳教が豫期したところの、法華經の法門はそもいかなるものぞといふ事であつた。而してその到達したところは、壽量品の教主五百塵點久遠實成の本佛、三身常住報身中心三世益物の佛の、本有娑婆世界を中心とせる實在であり、十方三世に互る六或の化導であり、殊には釋尊滅後における、娑婆閻浮の衆生教化の爲めの豫め定められたる大悲の施設であつて、それは壽量品の譬の『遣使還告』の『使』をば、天台大師はその「文句」に、

遣使者、或取涅槃中大聲普告爲使人、或用神通、或用舍利、或用經教、等爲使人、今用四依菩薩。

といへるに依れば、大師は法身地に理智悲具足の本佛は常住し、滅後の時と處と機とに應じて、四依の菩薩を遣しておのゝ利益せしめ給ふものと信ぜることは確實である。四依の菩薩とは涅槃經の四依品に、『依法不依人、依義不依語、依智不依識、依了義經不依不了義經』の法の四依に基きて、佛滅後に時機相應の正法を弘通する、

凡夫未斷惑及び伏惑の初依、少分斷惑の第二依、多分斷惑の第三依、全分斷惑の第四依の人で、即ち衆生の依止とすべき四階位の人である。

常住の本佛にして、滅後に四依の菩薩を遣はすとせば、『依法不依人』と四依菩薩の規を定められたる佛は、必らず一代の了義經たる法華經において、四依を遣はすべき付屬がせられてゐねばならぬ筈である。若しそれがなければ、滅後の衆生は、何れが四依の菩薩かを明かにすべき標準がないからである。さらば法華經にその付屬はいかにせられありや、殊には末法鬪諍堅固の時に流布すべき大教の依師とはいかなる菩薩かとは、聖人が必ず求めらるべき次の課題でなければならぬ。

支那及び日本の天台宗、妙樂・傳教以後は、かゝる法門は全く夢にも想到しなかつた。彼等は天台が「玄義」の初めに示せる三種教相（根性融不融相・化導始終不始終相・師弟遠近不遠近相）の中、第一教相の中の、五時八教のみ天台宗の教相と心得、稀に第二に及んでも第三の教相に想到しない。爲めに本門を語つても單だこれ本有實相の本理のみ、眞言の法身事相と如同するのみで、聖人の悟入した謂ゆる『日蓮が法門ハ第三ノ法門』本佛の實在と本佛所觀の一念三千の信そのものとは、全く境界を異にしてゐた。

五

聖人はここに於てか法華經の中から、諸菩薩への弘經の付屬といふことに研鑽を集注した。
法華經の中の『付屬』といふ語は、寶塔品の長行の終りの

以大音聲、普告四衆。誰能於此娑婆國土、廣說妙法華經。今正是時、如來不久當入涅槃。佛欲以此妙法華經付屬有在。

といふ文字を初めとするが、天台大師は此の經文を釋する前に、付屬といふ字を、この寶塔品の題釋において、寶塔に就き、證前と起後との二重の寶塔の義ありとし、その起後をば釋して

起後者、若欲開塔、須集分身。明玄付屬。聲徹下方、召本弟子、論於壽量。

といひ、妙樂大師はこの中の『明玄』といふことを扶釋して、

明玄等者、略舉經題、玄收一部。故(經)云佛欲以此妙法(華經付屬有在)等也。

といつてゐるが、この荆溪の釋に既に法華の經題に、本迹二門の功德法門を玄に攝收して、下方本化の菩薩に授與したることを暗示してゐる。さてまた經文の『付屬有在』を釋する時には、天台大師は、

付屬有在者、此有二意。一近令有在。付八萬二萬舊住菩薩、此土弘宣。二遠令有在。付本弟子、下方千界微塵、令觸處流通、又發起壽量也。

と、近令と遠令との二種の付屬を説かれた。

佛の付屬の提唱があれば、菩薩はその經弘通の發誓がなければならぬ。そこで勸持品に五類(二萬菩薩・八千聲聞・六千比丘尼・五百羅漢・八十萬億那由他菩薩)の發誓があるが、二萬と八十萬億の外は、娑婆世界は留難多ければとて他土の弘通を誓つた。天台大師はこの勸持品の題釋に(勸持品は又單に持品とも名く、古本は寧ろ多し)

釋持品。二萬菩薩奉命弘經、故名持品。重勸八十萬億那由他(菩薩)弘經、故名勸持品。

問。何故爾。答。二萬是法師品初、別命之數（八萬人之中）、故奉旨受持。八十萬億那由他等、前無別命。止是（寶塔品『誰能』等）通覓。今佛眼視、令其發誓此土通經。通經（功德）證驗深重（如提婆品）。佛意殷懃。是故蒙勸而弘。故有二意也。

としてゐる。この中の『法師品初、別命之數』とは、法師品の初めに藥王を上首とせる八萬人の菩薩に、法華經弘通には如來大慈の室に入り、如來法空の座に坐し、如來忍辱の衣を着けて四衆の爲めに説けとあるを指し、持品の二萬は同じく藥王を上首とせる此の中の二萬なるをいつた。そこで、付屬と發誓とが左圖の如くになつた。

法師品 寶塔品

勸持品

別命（八萬）……………近令（二萬八萬）……………自身發誓（二萬）

付屬有在

遠令（下方本化）？ 蒙勸發誓（八十萬億）

六

安樂行品の初めに、八十萬億の菩薩の發誓を聞いた文殊師利は、佛に向ひ

世尊、是諸菩薩甚爲難有。敬順佛故、發大誓願、於後惡世、護持讀說是法華經。世尊、菩薩摩訶薩、於後惡世、云何能說是經。

と問へるを、天台大師は

問中、先歎前品深行菩薩、能如此弘經。後問淺行菩薩、云何惡世宣說是經。

日蓮聖人の上行菩薩自覺の經路

と釋して、勸持品の弘通は深行の菩薩の事、安樂行品の修行は淺行の菩薩の事とした。

而して安樂行品の、身・口・意・誓願の四安樂行を天台が釋せるを見ると、四行の一々に忍衣を着、過を離れて斷徳を成ずる『止』の行、空座に坐し着無くして智徳を成ずる『觀』の行、慈室に入り他を利用して恩徳を成ずる『慈悲』の行の三を具すと説き、「摩訶止觀」の行に通ずるし、また南岳大師にも『安樂行儀』があつて、南岳・天台・妙樂・傳教等の修行が、安樂行品に依られてゐることは頗る顯著である。然らば則ち此等諸師の本地とせられる觀音・藥王等は淺行の菩薩で、八十萬億那由他の菩薩は深行の菩薩と釋せられたる意かと見ると、決して爾うでないことは、同じ安樂行品の題釋のところでは、天台大師は

若二萬八十萬受命弘經、深識權實廣知漸頓、又達機緣。神力自在。濁世惱亂、不障通經、不俟更示方法。

と釋して、藥王等の二萬の菩薩と八十萬億の菩薩を同等に扱ひ、彼等が滅後に出て弘通する時は、教の權實漸頓に識通し、又それ等の適不適の機緣を鑑み、神通自在だから、濁世惱亂の時も彼等みづからその惱亂を避くる行法を知る故に、別に此の安樂行品で三類の強敵を出さない弘通の方法を説かれるを俟つ必要はない。さらば何が故に安樂行品は説かれたかといへば、

若初依始心、欲修圓行、入濁弘經、爲濁所惱、自行不立、亦無化功。爲是人故、須示方法明安樂行。故有此品來也。

と釋し、妙樂大師は扶釋して、

言初依始心者、五品六根、並屬初依。始心即在五品初心(初隨喜品)故。初(隨喜)品中雖非說法之位、隨力弘

經（經之初品之文中有隨力演說句）、須此四（安樂）行。至第三品、正當說法以資自行。說卽是弘、理須此品以爲方法。

といつてゐる。これに依ると此の品は藥王等の菩薩には關係なく、四依の中の初依の人。卽ち法華經分別功德品に説ける、隨喜・讀誦・說法・兼行六度・正行六度の五品の人、及び法師功德品に説ける六根清淨の位の人（ともに未斷煩惱及び伏惑の人）の爲の説とある。

七

では藥王等に安樂行品は全く無關係かといへば、藥王菩薩は法師品には法華經が釋尊說法中第一の法門なるを聞き、持品の中には濁世の難を忍びて弘通せんと誓ひ、その本事品には過去に法華經を行じて不惜身命なりしこと、及び法華經が諸佛の法の中に第一なるを説かれ、陀羅尼品の中には法華受持の者を守護せんと誓つてゐる。

此の藥王菩薩にして佛滅後に出現して弘通せる事實がなければ、法華經中の付屬や發誓などいふ事は、單なる假説に過ぎぬとせねばなるまい。然るに史實は正しくこの菩薩は出現したとせねばならぬのは、古今の佛敎史中に法華經の最勝を説き、之を釋し之を行じたること、天台大師に過ぐる人はない。而かも此の人は二十歳にして獨り大賢山に登り、法華經・無量義經・普賢經を誦すること二旬。廿三歳大蘇道場に南岳大師に謁し、普賢道場に四安樂行を説示せられ、之を行すること二七日、藥王品の『是眞精進是名眞法供養如來』の藥王の捨身行を諸佛同讀せる文に至りて大悟し、三十歳金陵に出で、「法華玄義」「同文句」を講じて、南三北七諸師の義を摧破し、

後の華嚴・眞言等の諸師の教判の依憑となつたのは、正しく藥王菩薩の化身といふべく、その後身とせらるゝ傳教大師も十九歳にして叡山に入り、天台の教義を獨學にて習熟し、三十餘歳にして南都六宗の學者を論伏せる、更に大乘戒壇を唱へて圓の三學を完成せる、正しく藥王の垂迹天台の後身とするも妥當の事である。

然らば等覺の藥王が何故に初依五品の修行をせるか。法華經の意は天台大師その「女義」の位妙に『教彌實位彌下』と釋し、瓔珞・大日・梵網・華嚴等の權大乘經には、十信乃至十地の五十二位等を説き、信・解・行・證の四滿成佛を説くが、法華經は之を説かず十信の前に五品を立てゝ行因とし、十信の六根清淨を行果とする。龍樹・天親はこの權大乘の依師なるが故に十住十地の斷惑の生身を示し、南岳・天台は實經の依師なるが故に、六根・五品の凡夫伏惑の身を示すとす、毫も教意に違する所はないのである。何となれば依師とは其の時代の衆生の修行の模範人儀表人たる意であり、また四依の菩薩は涅槃經の四依品の如く、『依法不依人』等の法四依に必ず依らねばならぬから、みづから權實漸頓に識通し機縁に達し神力自在であつても、時機に適したる四安樂の行を立つるには、本經の依文がなければ模範儀表の行をすることも出来ない。これ此の安樂行品が像法の時の法華經修行の人の爲めに説かれ、藥王・觀音が垂迹示範したる所以であるとなる。

八

經の説相を見れば、次の從地涌出品の初めには、安樂行品を聽きをはつた他方國土より來れる過八恒沙の菩薩が此の土の弘通を發誓せる時、佛は何故か寶塔品に『誰能於此娑婆世界廣說妙法華經』と覓募せるとは矛盾し、

『止善男子、不須汝等護持此經』と止めた。天台大師はこの『止善男子』を釋するに、止迹に三義召本に三義の前三後三の六釋を以てしてゐるが、要は本眞純粹の法華經は迹化他方の菩薩の弘通すべきでなく、下方本化地涌の菩薩こそ弘むべきだといふに歸する。従つて涌出品の題釋には、謹嚴莊重なる文を以て地涌菩薩の佛滅後の出現を、左の如く釋してゐる。

師嚴道尊、鞠躬祇奉。如來一命、四方奔踊。故言從地涌出品。

三世化導、惠利無疆。一月萬影、孰能思量。召過以示現、弘經以益當。故言從地涌出品。

と、妙樂大師この中の召過以下を扶釋して、

召過等者、若(佛)不開迹、降佛已還(等覺以下の意)、無能知者。今欲顯(釋尊)本(地)、先出本(眷)屬(菩薩)、具有(現當)二世善根增長。故召本人示現人、令現人生現善、使本人弘現經、令當人生當善。

といつてゐる。この中の『召本人示現人、令現人生現善』とは、地涌を召したるによりて壽量品の顯本があり、壽量顯本によりて靈山の聽衆が分別功德の増道損生を得たことであり、『使本人弘現經、令當人生當善』とは、地涌上行等の菩薩をして靈山付屬の妙法を弘めしめ、未來末法鬪諍の衆生をして、通一佛土の益に究竟せしむること、神力品十神力の後の五神力の天台の釋の如くなることを釋したのであることは、おのづから明かなのであり、天台・妙樂ともに地涌本化の弘通を豫釋してゐることは、三光を仰ぐが如くである。而してその上行菩薩への所付屬の法は、名・體・宗・用・教の五玄具足の妙法五字なることは、神力品結要付屬の天台・妙樂の釋でこられた明白であり、その時の機が五千起去・人天被移・失心狂子の如き逆謗の一機であり、之を救ふ教が本因・

本果・本國土三妙能具の一教であり、所尊の境が本佛の一人であり、所行の智が護持不惜の一行であり、所期の土が本國土の一理であることは、後五神力の台釋で明かだが、地涌本化の化導の方軌如何といふ時、八十萬億那由他の菩薩の發誓せる勸持品が、本化の末法弘經の化境の反應を主として示し、傍ら菩薩の心地を明かしたもので、八十萬億は自身の發誓でなく佛の勸めにより、佛力によつて法師品の『如來現在猶多怨嫉、况滅度後』寶塔品の六難九易の佛語に應ずべく説いたので、自己の眞の發誓でないから佛の付屬もなく、天台・妙樂も『近令』『遠令』二種の付屬の中に加へてゐないで、却て二萬菩薩と同一に扱つてゐるのは、藥王等の迹化と共に『止善男子』と止められたる、過八恒沙の他方來と同じき他方來の菩薩だからである。

九

さらば地涌本化の化境たる末法の時機の反應を主とせる、勸持品の三類強敵を出す化導の方軌が、法華經に存するものでなければ『依法不依人』の四依菩薩たる本化も、またその化導法を取ることができぬ。その化導の方軌如何といふ時、それは常不輕品なのであり、それは安樂行品が『近令有在』の所付屬者たる藥王等の方軌なるが如く、『遠令有在』の所付屬者たる上行等の方軌であることは、安樂行品を五品六根の位の人の行とするに對し、大師が不輕菩薩を初隨喜品の人とせるに於て、『教彌實位彌下』の意から自から然るを示し、また大師が不輕菩薩が強いて四衆を禮拜して二十四字の一句を説き、彼等を瞋恚して毀法毀人の衆たらしむる化導を釋して、

本已有善、釋迦以小而將護之、本未有善、不輕以大而強毒之。

とて、其の機が法華の大善を全く喪失し了れるものなるが故に、謗法の罪を犯さしむるに係らず、法華の大善を一句に要約し強いて往いて禮拜し、瞋恚を起さしめても之を説く『強毒』の方法を以て弘通するぞといひ、その然かする所以を妙樂は扶釋して、

其無善因、不謗亦墮。因謗墮惡（惡道）、必由得（成佛）益。如人倒地還從地起。故以正（法誨）謗、接於邪（見）墮（惡）。

といつてゐる。のみならず妙樂は更に安樂（彼）不輕（此）の十別（終條は結論）を、左の如く説いてゐる。

- (一) 彼則安處法座隨問爲說。此乃遠見四衆故往禮拜。
- (二) 彼則有所難問方乃爲答。此乃瓦石打擲猶強宣之。
- (三) 彼則常好坐禪在空閑處。此乃不專讀誦入衆申通。
- (四) 彼則深愛法者不爲多說。此乃被虛妄謗仍強稱揚。
- (五) 彼則初問云何讀說此經。此乃但云流通作佛一句。
- (六) 彼則初修理觀觀十八空。此乃但懷一句作佛之解。
- (七) 彼則化佛親說詮虛空身。此乃虛空身說詮於化事。
- (八) 彼則夢中遠表當獲大果。此乃口宣當得佛因之教。
- (九) 彼則約譬喻開二乘權。此乃約結緣表一乘之實。
- (十) 彼則以順化故存於軌儀。此乃以逆化故亡於恒迹。

(結) 彼則列勝行法以取於人。此乃偏引、往人以通勝法。

この不輕の如き化導をすれば、勸持品の三類の敵人を出すべきは明白であり、而して上行菩薩の付屬せられたる神力品の結要の法は、『撮其樞柄而授與之』と大師はいひ、妙樂は『名冠此三(體・宗・用)而總於三。一部之要豈過於此、故總攬之(題目)、以成(末法)流通』といつてゐる。本化付屬の所弘の法は一句の法たること不輕品に異らず、謗法五逆の機に對する逆化も異らぬ。不輕・勸持が上行菩薩の末法弘通の行軌たるは、また疑ふべきところはない。

以上が聖人が上行菩薩の末法の初めに出づべきこと、其の所弘の法、化導の方軌、所被の利益等に對して到達せられたる經路の大體であり、これによつてはじめて清澄小町の折伏逆化も、自行化他に互る唱題行の提唱も、七字の本尊も檀信に授け得られるのであり、以上の自覺がなければ佐前のそれ等の行動の基く所がないのである。

以上の文證とその理證との自覺は叡山最後の時に確立し、我を除いて他に此の覺を爲せるもの一人も無し、これ命われに在り身命を期とし、智者に我が義の破らるゝ時あらば、邪見發として之を捨てむも、若し智者の我が義を破ることなくば、いかなる迫害も誘惑も之を顧慮せず、之を唱導して憚らじ。かくて建長五年四月より中る「立正安國論」に自叛他逼を豫言し、文永九年二月に至るまでの二十餘年に、勸持品の三類を具さに身に讀みて豫言せられたる人たること確定し、文永五年以來三びになる蒙古の來牒、九年二月の時輔教時の亂に他國侵逼・自界叛逆の豫言の適中を示したれば、翌十年四月の「觀心本尊抄」に、みづから地涌の菩薩たるを示し、更に翌十一年十二月、蒙古初度來襲の直後、豫言する人たることを何人も否定し難くなりたれば、自筆の本尊に、みづ

から上行菩薩と書いたのであるから、聖人の上行菩薩の自覺の初めは、叡山最後の時における文證・理證の自覺に在り、その完了發表は、佐渡身延の「開目抄」乃至妙本寺現存の大漫荼羅にありとするのである。

一〇

これを要するに、聖人の上行菩薩の自覺の根本は、經文における佛滅後の豫言と、その豫言を助成し更に徹底せしめつゝある、天台大師・妙樂大師・傳教大師等の豫言的釋義に注目せられたことに在り、而して聖人をしてかくも、經文及び釋義の豫言的辭句に深い關心を生ぜしめ、それを底深く研鑽するに至らしめたものは、聖人の遺文に依つて見ると、それは實に佛滅後の佛敎史の經過が、大集經の五箇五百歳の象言に全く恰當しつゝあるといふことと、五箇五百の第五五百歳の、鬪諍堅固白法隱沒の豫言が、支那・日本の現實界にも佛敎界にも、何人も否定し難きまでに、事實を以て裏書せられてゐるといふ。この一事によつて聖人は、佛陀の三世了達の極聖にましますことを確信し、同時に三世益物の壽量品常住の佛陀は、必ずこの最後の時代に對する、何等かの救濟の方途をのこされてゐなければならぬ。といふことをも確信してゐられたからであつた。而してこの見地からすれば、經文の『如來滅後後五百歲、廣宣流布』と、これに對する天台・妙樂、傳教の前記の釋義は、決して等閑に附することはできぬものであつた。

さらば聖人以前に、この鬪諍堅固時代に對する救濟として、新しき佛敎を傳弘したる、榮西・源空・道元三師は、いかにこの法華の經文と、天台・妙樂・傳教の豫言を取扱つたかを考察すると、榮西禪師はこの經文と安樂

行品の『於末法中』の文、及び大般若經東北方品その他の『後時後分後五百歳、甚深般若、於東北方、大作佛事』の文等によつて、この時『修攝其心』（安樂行品）の禪法の弘まるべき時とし、源空上人は、法華經はもと二乗菩薩への教にして、凡夫の爲の教にあらず、天台法華宗慧心流の祖源信僧都すら、顯密の教法は我が分に非ずとして、『往生要集』を著して口稱念佛を勸進せられた。極樂往生には彌陀の願力に乗じて、五種の正行を専修するに若くはないとて、法華經等の修行は『千中無一』の故に『捨閉闍拋』せよと斷じ、道元禪師は、正像末の如きは佛の方便説に過ぎず、佛在世にも末世以上の下根の者あり、末世にも佛在世に劣らぬ上機あるべしと觀じた。これ等の諸師は、佛敎の極意は諸法實相に在り、『不相無相、無相不相、名爲實相』であり、『諸佛兩足尊、知法常無性、佛種從緣起』であるから、顯密、敎禪、自他、權實、畢竟して各時機の縁に従うて得益あり、故に機に逗しておのゝその宗を立て敎を開くのであるとした。そこが、諸師と日蓮聖人との出發點の根本相違であつた。聖人は法華經を探究した結果、本門壽量品の三身常住三世益物の本佛の實在を確信した。この確信から天台三大部を見た時、如上の豫言的釋義から、『遣使還告』の天台の信仰的法門、それに關聯したる付屬そのものゝ實際的意義、やがては、神力品の十神力の後の五神力の末法の豫言、および四句の結要付囑、囑累品の法華經および餘深法の付屬等に探り到り、つひに法華經本門の敎義から、全佛敎を總括し、常住の佛の滅後正像末三時に對する、慈悲施敎の密意に到達し、そこに如上の上行菩薩の理證・文證の自覺を生じたもので、その最も重要な契機が天台の『遣使還告』の釋にあつたことは、本大會第四回（昭和十一年）に、「日蓮宗の母胎としての天台宗」に述べたところである。（なほ新潮社發行「日蓮聖人」、本夏發行の「立正大學論叢」の「迹門佛敎と本門佛敎」参照）

普賢菩薩に就て

神 林 隆 淨

一 緒 言

彌勒・觀音・文殊・普賢の四菩薩は、大乘經典中到る所に現はれて居る。中でも彌勒菩薩は、小乗部の經典中に於て、釋迦菩薩と同門の行者で有つたとさへ言はれてある（拙著、菩薩思想の研究、六四頁參看）。觀世音菩薩は、阿彌陀佛と密接なる關係が有るから、彌陀信仰に附隨して現はれ、慈悲の權化示現として目されて居る。文殊菩薩は釋尊の弟子の中で、智慧者として知られ、維摩詰が默諾した程の傑物である。普賢菩薩は、文殊と相並んで特殊の位置を占めて居る。

彌勒菩薩は現に兜率天に居られ、その淨土に往生せんとした多數の信者を有し、又將來佛として、この娑婆世界に來現せられる聖者として、信者の心の中に活て居る。印度に於ては無著・世親の兩巨頭を始めとして、有力の人々が之れに参加し、日本では弘法大師の如き、正に彌勒信者の一人である。

觀世音菩薩は、勢至菩薩と俱に、阿彌陀佛の侍挾の二尊として、世に知られて居る所であるが、觀世音菩薩の

慈眼視衆生のみが、世の善男・善女を引寄せる特別の靈力が有つて、南印度摩羅耶山東部にある普多羅迦山を始めとして、支那南部に普陀落山あり、我が平安朝の初期に、勝道上人は今の日光山を普陀落山と呼んで居られた。又關東と關西とに觀音の靈場が散在し、今以て巡禮者の絶ゆることが無い。殊に倭國の教主、聖德太子は、救世觀音の化現であると言はれ、觀音信仰が、印度・支那・日本の各社會層を通じて行はれて居ることは事實である。

文殊菩薩は、釋尊在世の時代から、賢明なる人として知られ、大乘の菩薩行者にして、文殊を師として仰ぐとする者頗る多く、普賢・彌勒と相並んで法王子と呼ばれ、文殊菩薩は更に一步進んで、佛母の尊號までも呈供せられて居る程である。華嚴經の菩薩住處品には、印度から東北に當る清涼山には、文殊菩薩が居られると記してある所から、初唐の頃から支那の清涼山、今の五臺山に向けて、文殊菩薩を拜せんと志して、印度から遙々支那に向けて來る人々が多かつた。その第一人者は佛陀波利三藏であり、次に菩提遷那あり、金剛智三藏あり。菩提遷那が支那に來られた時には、文殊菩薩は、既に日本に渡られたと聞いて、遂に日本に來れることに成つた。菩提遷那を難波に出迎へたのは、行基菩薩で有つた。此の兩人は一度相會するや、舊知の如き親みを相互に感じられ、殊に菩提遷那は、待望を満足し得たと思はれたらしい。

彌勒・觀音・文殊、何れも世の信仰の對象と成つて居るが、普賢菩薩に對する世の歡心は如何、吾人は不幸にしてその實例を知らない。これ本研究に着手した所以である。

二 普賢の名義と其の本生話

普賢の梵語は、三曼多跋陀羅(Samanta-bhadra)にして、菩薩行の模範と見做されて居る。唐譯の華嚴經第四十九に

修諸最勝行、從佛法二化生、得名爲普賢。(正一〇・二六一・c)

とあり、從佛法二化生とある一句に徴して、歴史上の人で無いことが略々想像される。大日經疏第一には、

普賢菩薩者、普是遍一切處義、賢是最妙善義、謂菩提心所起願行、及身口意、悉皆平等、遍一切處、純一妙善、備具衆德。(正三九・五八二・b)

とあり、普賢の二字を釋し、且つ普賢菩薩の心髓とも目す可きものを指して、菩提心所起の願行を擧げてある。實に當を得た説明と思はれる。

次に普賢菩薩の本生話に關しては、北涼の曇無讖譯の悲華經第三並に第四に明されてある。その説に依れば、賢劫中、人壽八萬歳の時に、轉輪聖王あり、無量淨王と稱し、その時に世に出られた佛を寶藏如來と號し、王は此の如來の教化に由り、發心修行し、遂に佛果を得て、無量壽佛と成られた。王に四十八人の王子あり、何れも皆菩薩行を修し、第一王子は觀音となり、第二王子は、得大勢菩薩となり、第三王子は文殊菩薩、乃至、第八王子は普賢菩薩と成られたとある。

この本生話の説に依れば、普賢菩薩は、無量壽如來の子であるとせられてある。而も人壽八萬歳の昔時である

から、是れ亦歴史上の事實とも思はれない。

大乘經典に現はれて來る諸佛菩薩は、その歴史的形跡が漠として捕捉し難いものが多い。縱令・彌勒の如き、文殊の如きは、幾分は史的事實と思はれる點が、全く無いではないが、經説は眞の史的事實をば、思想化し、理念化して、遂に超自然の存在にまで高揚せんとする傾きが有る。部派佛教の上座部と大衆部とは、此の見解に於て著しい相違があり、上座部は釋尊をば、歴史的の人として見やうと努めたのに對して、大衆部は歴史上の人としては満足が出來ず、遂に超自然的の佛身にまで高めて行つた。而も此の大衆部的の見方が、發達し進歩して、大乘教が顯現するに至つた。

かく見來る時に、大乘教は、歴史的事實を以て満足する者ではなく、宗教的理念の満足を要求せんとする思想に傾いて居る。

宗教的理念の追求は、禪定に住し、無我に入り、無所得に成つて、茲に始て諸法の眞實相に躰達し得るに至る可しとは、大乘佛教行者の通念である。諸法の眞實相に躰達した時に、行者の眞實の智慧が開け、この眞實智慧の觀照の世界が、即ち諸法の實相である。この實相界に觀見せられる靈的存在をば、諸佛菩薩として崇拜恭敬の對象と爲して居る。歴史的の存在は、肉眼に映じた相である。肉眼に映じたものは、刹那の相に過ぎない。永遠不滅の眞實相は、獨り眞實智慧のみが、實證し實感し、實觀する所であるとは、大乘佛教の通念常識と成つて居る。

然るに今日の科學的の立場は、實驗實證に信頼し、理念の要求を全然度外視してゐる。宗教を科學的に取扱ひ

得る部分は、一小範圍に止まり、その大部分は理念若しくは信仰の分野に存在して居る。是れ宗教的事項が、今日の科學と提携し得ない重なる難點である。

大乘佛教の法身觀・如來觀・菩薩觀の如きも、追求し行く時、最後には歴史的範圍を越脱せずには満足が出来なくなる。大乘佛教の通念としては、理念が指し示すが儘に前進し、自知自覺し確認確證を得るまで、突進猛進して行かうとするのが常である。菩薩行者は、斯くして實證實觀に躰達し、悟入するに至るを以て、最後の到達點と見做して居る。この到達點が即ち成佛得脱と稱せられて居る所で、單に知識認識を以て満足して居る科學者とは、大分の隔りが有る。

課題を大乘佛教に撰ぶ時、最初は知識だけの満足を豫期して居つても、知らず識らずの内に、經驗的知識を超越して、自己の信念信仰を告白して居る場合の存するは、經典中に旺盛せる理念に引き廻はされるからである。普賢菩薩は大乗菩薩行者の瑜伽妙行中に觀見する尊格であるが、行者自身に取つては、客觀的に實在せるものと毫も異りは無いが而も同菩薩は理念の具現せるものなることを知る可きである。

三 普賢菩薩思想の資料

佛教は知識に重點が置かれて居るけれども、之を局外から眺むれば、その人の信仰を告白し、若しくは傳承して居るので有つて、客觀的事實を正直に物語つて居るのでは無い。隨て經典から歴史的の資料を得やうとしても、その期待は當然失望に終らざるを得ない。印度人の宗教者や詩人の作物から、歴史的資料を蒐集し得ることは、

殆んど不可能である。去りながら一應は歴史上の知識に憑ることが必要である。

今普賢菩薩の資料に關する漢譯經典の翻譯者の名を列記すれば、後漢の支婁迦讖、吳の支謙、西晋の竺法護、西晋の聶道眞、東晋の佛陀跋陀羅、北凉の曇無讖、劉宋の曇無蜜多の順である。

普賢菩薩は、華嚴經を以て活躍の天地として居る。後漢の支婁迦讖は、華嚴經の如來名號品の小分と、光明覺品の小分とを取り合せた兜沙經を譯して居るが、この經には文殊の名はあるが、普賢の名は無い。第二に吳の支謙譯の菩薩本業經は、華嚴經の淨行品と十住品との原本とも思はれるものであるが、普賢の名は尙未だ現はれて居ない。第三の西晋の竺法護譯の度世品經は、華嚴經の離世間品と同本であり、又如來興顯經は、華嚴經の如來出現品と同品である。この度世品經と如來興顯經に於て、始て普賢菩薩の名が現はれるに至つた。西晋の竺法護は、西曆二六六—三一三年の間、支那に在つて翻譯に従事せられた人である。之れに依つて普賢菩薩の名稱が、支那の譯經史上に知られ初めたのは、竺法護の頃で、西曆第三世紀の後半で有ることが推定せられるから、印度の原地に於ては、西曆第三世紀の前半頃に普賢菩薩が認められることに成つたことが推知される。

竺法護の譯出した等目菩薩所問三昧經は、華嚴經の十定品と同本にして、この經は一名普賢菩薩定意經とも呼ばれて居る。西晋の聶道眞は、竺法護と略、時代を同うして居るが、この人は三曼多跋陀羅菩薩經を譯出して居る。この經には文殊菩薩が普賢菩薩に向て、菩薩行に關して質問を發して居るのに對して、一々明快なる解答を與へて居られる。第四の東晋の佛陀跋陀羅は、華嚴經六十卷の譯者である。この經の第二十七卷、菩薩住處品に、諸の菩薩の所住處が示されて居る。文殊菩薩が東北の地、清凉山に住して居られることが見えてある。併し觀世

普菩薩の住處である普多羅迦山は、尙未だ示されて居ない。況んや普賢菩薩の住處の如きは、全然不問に附せられて居る。第五の北涼の曇無讖は、悲華經十卷の譯者である。この經の第三卷と第四卷とに於て、普賢菩薩の本生話が記載せられてある。第六の劉宋の曇無蜜多是、觀普賢菩薩行法經の譯者である。普賢菩薩の概念は、この經に至つて始めて完全に顯はれることに成つた。

普賢菩薩は華嚴經の外には、法華經に於て殊に羅什譯の妙法蓮華經第七卷普賢菩薩勸發品第二十八には、同菩薩が法華經の行者を愛護せられることが記してある。この勸發品と觀普賢菩薩行法經とは、その内容に於て相通する所がある。

羅什は佛陀跋陀羅と同時代に於て翻譯に従事して居た人である。即ち佛陀跋陀羅は西曆三九八―四二一年の間、羅什は四〇二―四二一年の間に、譯經に全力を傾注せられた。隨て前者の華嚴經と、後者の法華經との原本は、第四世紀の中頃に於て、印度で完成されたものと思はれる。之れと同時に普賢菩薩に関する概念は、この時代に於て明瞭に成つたものである。

中唐の頃、善無畏・金剛智・不空の密教の三藏が譯出せられた大日經並に金剛頂經に至つて、普賢菩薩の内容は、一層明確さを増すに至つた。密教の經軌に於ては、普賢金剛薩埵の名稱で知られて居るから、一見全く別の尊格では無いかと思はれる程であるが、其等の思想内容は華嚴經の思想を悉く取り入れ、その思想を形像の上に巧に表現して居ることは、隠れなき事實である。

密教經軌の眞意は、華嚴經中から發して居るのである。殊に普賢菩薩の尊格を通じて、菩薩行は明確に表現せ

らて居る。密教の經軌は内觀的思想を尊形の上に、若しくは事作法の上に、極て巧妙に表現せられて居る。華嚴經を通じて普賢金剛薩埵を眺むることに依つて、始て其の全相が觀取せられて來る。普賢金剛薩埵が菩提心の具現であることは、密教經軌に於ては、既に通念と成つて居るが、その思想の素地は普賢行願品に於て、既に業に培養せられて居るのである。

四 法華經並に華嚴經中の普賢菩薩

觀普賢菩薩行法經の説に依れば、阿難尊者が釋尊に對して問はるるには、衆生が煩惱を斷せず、五欲を離るることなくして、而も諸の障礙を離脱する方法が有りますかと言はれた時に、釋尊は答へて、是に大乘無上の妙法がある。その妙法とは即ち普賢行である。普賢行とは、無始以來作り重ねたる罪業を懺悔して、身心共に清淨と成ることである。身心共に清淨となる時、眼・耳・鼻・舌・身・意の六根は清淨となる。六根清淨と成る時、行者は普賢菩薩を觀見し得るに至る。この時普賢菩薩は眉間から光明を放ち玉ふ。その光明は行者の心中に入り、この時、修行者は自ら過去の百千佛を憶想し、過去世の自身を目撃し、豁然大悟するに至ると説かれた。(正九・三九一)

經には六根清淨を得ることを示されて居るのである。天台教學の權威、灌頂の天台八教大意に依れば、天台圓教に於ては、理即・名字即・觀行即・相似即・分眞即・究竟即の六即の中に、菩薩行位並に修行要目を示してある。第三の觀行即は、隨喜・讀誦・說法・兼行六度・正行六度の五種を修する位にして、之を五品位とも稱する。

第四の相似即ち於て、六根清淨を得、鐵輪十信位を得すと言はれて居る。(正四六・七七二)

次に法華經普賢勸發品第二十八には、若し人ありて此の經を讀誦すれば、その時、我は六牙の白象に乗り、大菩薩衆と俱に、その所に至り、自ら身相を現じて、讀誦者を供養し守護し、若し誦經者にして、法華經の一句一偈をも、忘失する所あらば、我は之を教へて共に讀誦し、通利を得せしめんと説かれてある。(正九・六一)

更に又説を爲して曰く、若し法華經を受持し讀誦し、正憶念して、その義趣を解し、如説に修行する者あらば、この人は普賢行を修するものと知る。此の如き人は無量無邊の諸佛の所に於て、深く善根を植ゑ、諸佛の爲に愛護せられ、命終する時には、當に忉利天に生ずべし。この時、八萬四千の天女は、衆多の伎樂を作して、來り迎へ、その人は七寶の冠を著け、姝女の中に於て娛樂し快樂せん。何に況んや、法華經を受持し讀誦し正憶念して、其の義趣を解し、如説に修行する者をや。如説の修行者が命終する時には、千佛は手を授けて恐怖せしめず、惡趣に墮せしめず、兜率天上の彌勒菩薩の所に往かしむべしと説かれてある。(同前)

命終後に往生する淨土は、生前の修行に依つて自ら定まるのであるが、法華經行者の修行方法が、即ち普賢行と目されて居ることが明に示されてある。

次に華嚴經に於ては、唐の般若三藏の譯せられた普賢行願品四十卷に於て、普賢菩薩、並に行願が詳細に示されてある。この經は具には、入不思議解脫境界普賢行願品とあるを、略して入法界品、若しくは普賢行願品と唱へて居る。普賢行の行者、善財童子が、文殊菩薩の勸誘に依り、五十三人の聖者を歴訪して、菩薩行の要諦を尋ね、最後に文殊菩薩の指導に依り、普賢菩薩を觀見することに成つた。同經第四に善財童子に關して、左の如く

記してある。

善財童子が入胎した時から、その宅内に於て自然に七寶樓閣が現はれ、その樓閣の下に、七の伏藏が有り、伏藏の上に七寶の芽を生じた。十ヶ月を満じて男子出生し、形骸端直、肢分具足し、父母親屬等は、この兒童を善財と呼ぶことに成つた。童子は稍々長ずるに及んで、正法を欣求し、常に諸の善知識に親近するを樂み、身・口・意の三業に過失なく、勇猛精進して、一切智を躰得せんとし、心行は清淨にして、猶ほ虚空の如しと説かれてある。(正一〇・六七七)

この善財童子が、善禁童子、善戒童子、善威儀童子等、五百人と俱に、文殊師利菩薩の所に來り、教を受くることと成つた。

文殊師利菩薩は、善財童子に對して、發菩提心の難きこと、又菩薩行の易くないことを説き、汝今發心して、菩薩道を求め、一切智々を成就せんと欲せば、應に勤て眞善知識を尋ね求むべしと、そこで善財は菩薩の命のまに、先づ南方の勝樂國の妙峯山に住する吉祥雲比丘を訪ふて、菩薩道の如何なるものかを聞くを初めとして、最後の彌勒菩薩に至るまで、五十三人の聖者に就いて菩薩行の要諦を尋ねた。その五十三名の中には、比丘・國土・長者・優婆夷・仙人・童女・國王・菩薩・夜天・轉輪聖王・如來・天・釋迦女・童子師・婆羅門等の種々の階級の人々が居る。此等の聖者に就て、菩薩道を問尋した。その階級の如何は別として、答ふる所は常に菩薩道的一端を述べて居る。第五十三番目の彌勒菩薩の所に於て、菩薩道の眞髓たる菩提心の指示を得た。童子はその次に、文殊菩薩の所で、菩薩道を行ずる者は、心に驕慢が有つてはならない。一切衆生に對して、公平無私であ

り、諸佛に對して、眞の供養を爲す可きであると諷された。更に文殊菩薩の教示に依り、普賢菩薩を觀見することに成る。

普賢菩薩を觀見することは、決して容易な行ではなく、言はば五十三名の聖者に接して得た體驗は、最後に普賢菩薩を觀見する豫備行のやうなもので有つた。童子は一心に普賢行を修して、普賢菩薩を觀見せんものと念願して居つたが、遂に念願は達せられて、童子は同菩薩を觀見し得るに至つた。東晋譯の華嚴經第六十卷に、

爾時善財、則見普賢菩薩、在_ニ金剛藏道場、於_ニ如來前、處_ニ蓮華藏師子之座、大衆圍遶、心如_ニ虛空、無_レ所染着、除_ニ滅障礙、淨_ニ一切刹、以_ニ無碍法、充_ニ滿十方、住_ニ一切智、入_ニ諸法界、教_ニ化衆生。(正九・七八四・b)

と説かれてある。文中の諸法界とは華嚴三昧の意であり、華嚴三昧とは普賢菩薩が常に住して居られる三昧の名稱である。謂ゆる華嚴とは蓮華を以て嚴淨せる法界の意であり、その蓮華とは我々一般人の心の實相たる菩提心を意味する。この菩提心に安住して、法界の實相に直參することが、菩薩行の要諦にして、華嚴三昧は、正に菩薩行の要諦の實證實觀である。

善財童子は肉眼を以て、普賢菩薩を見たのではなく、禪定中に在つて、慧眼を以て同菩薩を觀見せられたことは、前掲の文の上で明かである。尙又善財童子は、普賢菩薩をば、客觀界の一存在として觀見して満足するものではなく、普賢菩薩と入我々入し、自身を普賢菩薩の身中に入れ、若くは普賢菩薩をば自身の中に見出さんとした。是れ謂ゆる瑜伽の妙行にして、密教經軌の中には、行者の觀行の通念と成つて居る。然るに華嚴經に於て、

此の瑜伽が既に採用せられて居ることは、未だ廣く注意されて居ない。

普賢行願品第三十九に、

時善財童子、隨順普賢善誘誨故、入普賢身、及毛孔內。(正一〇・八四一・c)

とあり、又唐の實又難陀譯の華嚴經第八十卷に、

時善財童子、又見自身在普賢身內。(正一〇・四四二・a)

と説かれてある。是れ入我々入の瑜伽觀行の實證である。即ち善財童子は、禪定中に於て普賢菩薩を觀見し、自身を菩薩の崇高なる尊格の中に見出した。即ち童子が普賢菩薩と成つたのである。

五 純密教經軌中の普賢菩薩

大乘經典に於て、普賢菩薩をば、他方來の菩薩として取扱つて居る。觀普賢菩薩行法經は、普賢菩薩は東方の淨妙國土から來られたと説き、(正九・三八九・c)法華經は正に此の説と一致して居る。

純密教經軌に至つては、法華經の説とは、全く異なる立場に於て、普賢菩薩を眺め、釋迦牟尼如來の前身と見做して居る。釋尊が迦毘羅城に降誕に成つたのは、普賢菩薩の行願に基因するものであると説かれて居る。大日經百字果相應品第二十に

爾時世尊、於無量世界海門遍法界、愍勸勸發、成就菩提、出生普賢菩薩行願、於此妙華布地、胎藏莊嚴世界、種性海中、受生、以種種性清淨門、淨除佛刹、現菩提場、而住佛事。(正一八・四〇・b)

とあるは、明に釋迦菩薩が、中印度に降誕せられ、八相成道せられたことを示したものである。中に於て出生普賢菩薩行願とあるは、釋迦菩薩の降誕は、普賢菩薩の行願に基くものであるとの意である。之れに依れば普賢菩薩の行願の肉現が、即ち釋迦菩薩であると言ふことに成る。釋迦菩薩が兜率天から降神せられたことは、普賢行願品にも明記せられて居るが（正一〇・八〇〇・b）毘盧遮那如來が、普賢行願の肉現であるとは、未だ説かれてない。此の點は密教經軌説の一大卓見とも言ふ可きである。

十方三世の諸佛菩薩は、直接に將た間接に、歷史上に現はれた釋尊に關係を持たないものは絶無と言つても宜い程である。普賢菩薩は菩薩行の理想的具現の尊格であつて、歴史的根據の頗る薄弱なる存在である。此の弱點を補強する意味に於ても、歴史的釋尊に關係付ける必要がある。大日經の作者は、先づ此の點に注意を向けたのである。

又金剛頂大教王經卷上に

爾時一切如來雲集、於一切義成就菩薩摩訶薩、座菩薩提場、徃詣、示現受用身。（正一八・二〇七・c）
とある中の一切義成就（Sarva-siddha-artha）菩薩とは、悉達多菩薩（Siddha-artha）にして、梵漢具略の相違に過ぎない。即ち悉達太子をば、一切義成就菩薩と呼んで居るのである。理趣釋卷上には、

一切義成就者、普賢菩薩異名也。（正一九・一〇九・b）

とあり、金剛頂部の經軌も、大日經と均しく、釋迦菩薩と普賢菩薩とをば、異名同體と見做して居ることが、明に證明立てられてある。

金胎兩部の密教經軌は、結論だけを言つて居るのであるが、その思想は華嚴經等の諸大乘經に於て、既に構成せられてある。釋迦菩薩が兜率天から降神せられたことは、華嚴經に於て明示せられて居る所であるが、普曜經第一の説と（正三・四七三・b）符合して居る。その降神の際に白象に乗つて來られたことは、太子瑞應本起經上（正三・四七三・b）並に修行本起經上（正三・四六三・b）と一致して居る。

又釋迦菩薩が迦葉佛の所で、一生補處の菩薩と成られたことを、天台大師は、四教義第七卷に明記して居られる（正四六・七四五・b）。普賢菩薩が、一生補處の菩薩であることは、普賢行願品第四十に、

賢劫一切諸大菩薩、無垢普賢菩薩、而爲上首、一生補處、住灌頂位。（正一〇・八四八・b）

とある文に徴して明かである。又菩薩瓔珞本業經上に

一生補處菩薩、入佛華三昧。（正二四・一〇一五・c）

又唐の實叉難陀譯の華嚴經第五十三に

普賢菩薩、入廣大三昧、名佛華莊嚴。（正一〇・二七九・b）

とあり、之れに依て普賢菩薩が、一生補處の菩薩であることは、確實と成つた。普賢菩薩が兜率天に居られたとの典據は未だ接しないけれども、一生補處の菩薩が兜率天に居られることは、大乘佛教の通念と成つて居る。尙又、普賢菩薩が白象に乗つて居られることは、法華經第七、普賢勸發品第二十八、並に觀普賢經に明記する所である。

一生補處の菩薩たること、白象に乗れること、普賢行願に依て釋尊が下生せられたこと、以上三個の理由に依

て、釋迦菩薩は、即ち普賢菩薩の肉現であることは、確實と信する。

今現に彌勒菩薩が、一生補處の菩薩として、兜率の内院に居られるのであるが、釋尊が中印度に降誕せられる以前には、矢張り一生補處の菩薩として、兜率の内院に居られたのである。その際に普賢菩薩の名で有られたか否やは明かでないとしても、普賢菩薩の行願に應當せられる菩薩身で有られたことだけは、動かない事實である。事情既に斯くの如くである以上は、密教經軌に於て、普賢菩薩とは即ち一切義成就菩薩であると明記せられて居ることは、寧ろ當然の歸結と言はなければならぬ。

六 結 論

普賢菩薩の問題は、菩薩思想研究の結論とも言ふ可き程の深味を藏するもので、尙研究を要する點として

一、普賢行願と菩提心

二、普賢菩薩の形像

右二項が遺されて居るが、紙幅に限定があるから、遺憾ながら、次の機會に譲ることとする。

本研究の要點は、普賢菩薩が歴史上の人物なりや將た理念上の尊格なりやと言ふことである。悲華經には其の本生話が出され、法華經並に觀普賢經には、東方の淨妙國土から來られたと記して、如何にも歴史上の人物であるかの如き觀を呈して居る。悲華經は人壽八百萬歳の太古の事として記して居り、法華經と觀普賢經とは、釋尊在世當時に、東方の地から來られたと説かれて居るが、その東方の淨妙國土とは、果して如何なる國を意味する

か、確たる實證を攫み難いのである。尙又普賢菩薩は、彌勒・觀音・文殊等の菩薩に比して、經典の上に現はれる時代が可なり遅れて居る。此等の事實から考ふるに、普賢菩薩が歴史上の人物で有るとは思はれない。然らば假空上の存在かと言ふに、大乘佛教の行者は、獨り善財童子だけでなく、幾多の菩薩行者は、皆普賢菩薩の加被力に依つて、修行を持續し、菩提心を發得することに成つて居る。

宗教上の理念若しくは信仰には、歴史上の事實の有無は問題とはならない。如何なる尊格が、宗教理念に合致し得るかが、重要視せられて居る。宗教上の信念は、世上の出來事の蔭に潜んで居る不可知の世界に直參し、超感覺の世界に於て、自己の眞實相を捕捉せんと努むるものである。崇拜歸仰の對象は、自己と密接不離の關係を持つもので、而も現在の自己よりは遙に高く又偉大なる存在で有ることが必要とせられて居る。それは想象や、憶測の産物ではなく、自己が存在することの確實なるが如く、崇拜の對象も亦復確實自明の存在で有らねばならない。而して其の崇拜供養の存在者は、崇拜者自身の超感覺的理念の世界に居らるものとせられて居る。菩薩行者の理念の世界に追求するものは、即ち普賢菩薩である。この菩薩には大乘佛教の思想が、悉く統一的に又動的に具現せられて居る。この菩薩の形像を靈眼に依て觀ずることに依り、菩薩行が觀者の淨心中に躍動し來るところに成る。是れ即ち普賢菩薩の加被力と稱せられるものである。此の加被力を感知し得る崇拜者には、普賢菩薩は今現に自身の面前に來現し玉ふと感ぜざるを得なくなる。少くも崇拜者自身に取つては、普賢菩薩は確實なる存在と認められることに成る。局外人は之を幻想と言ふで有らう。而も崇拜者は普賢菩薩の加被力に依つて、その目的を達し得たと信じて居るとしたならば、それは幻想ではなく、確實なる存在となる。

かく考へ來る時に宗教に關する限り、歴史的の有無の決定が、如何なる效果を持來たすか、疑問と成らざる得なくなる。

又宗教的信念をば歴史的の基礎の上に築かうとする事は、寧ろ宗教的思想の發達を妨げることと成る。宗教思想は各個人の宗教的理念の展開に依つて、發達し進歩するものである。宗教的理念の展開に依つて、宗教思想は無限に伸び行くものである。この宗教思想が伸び行くに連れて、世の文化も開けて行く。此の意味に於て、普賢菩薩が、歴史的の存在でなく、宗教的理念の具現であり、菩薩行者の理想の具現であると見做すことが、極めて合理的で且つ有效であると思はれた。然るに緒言にも述べた通りに、普賢菩薩が世の一般から、全く注意外に置かれて居るが如き觀あるは、この菩薩を信するまでに、大乘佛教が世に知られて無いことを實證するもので、世に知られると否とは、普賢菩薩の價値を決定付けるものではない。

彌勒の信仰は既に固定した。觀音の信仰亦然りである。文殊の信仰は既に廢れた感がある。今より以後將に興らんとして居るものは、普賢菩薩の信仰である。何故に今後普賢菩薩の信仰が起らなければならぬか。起る可き理由に就ては、この菩薩が單に理念や信仰だけの對象でなく、實修實行、實參實入に重點を置いて居る所に、今後の要望が懸けられて居る。今や菩薩行に關しては、多少とも世人の注意が拂はれかけて居る。菩薩行の要望は、やがては普賢菩薩の研討に向ふで有らう。普賢菩薩を知り、普賢行願を知ること依て、始て菩薩行の發足が出来る。これ筆者が研究の一端を公表して、同好の士に呼び掛けんとする所以である。

最後に普賢行願と菩提心との關係を略言すれば、諸の菩薩の行業は、普賢行願を圓成することが主眼と成つて

ある。普賢行願は菩提心に安住して始て行はれ得る。その菩提心は菩薩の行位では、第十法雲地の位に於て始て開覺せられる。この菩提心に安住する人を普賢菩薩と稱する。菩薩は成佛以前に、皆悉く第十法雲地を經由するこの法雲地の位に於て、菩薩は皆一切諸佛から灌頂を受け、如來の法王子と成る。之を補處の菩薩と名ける。此の補處の菩薩が即ち普賢菩薩である。釋尊が摩耶夫人に入胎せられる時、六牙の大白象に乗つて來られたとは、一生補處の菩薩として、普賢菩薩の相に於て兜率天から降神せられたことを意味する。普賢行願並に普賢菩薩は、法華經、華嚴經、大日經、金剛頂經に於ては、極て重要な意義を有し、此等の諸大乘經典は、普賢菩薩の實體を表示することに、全力が集注せられてある。新譯の華嚴經第七十一に

佛涅槃後、興隆末法者、豈異人乎、今普賢菩薩是也。(正一〇、三八九)とあるに徴し、其の一端を推知し得る。六牙の白象は、菩薩の六度萬行を意味し、普賢は即ち菩提心の具現に外ならない。菩提心とは即ち萬人が共通的に具有して居る宗教的の理念である。

華嚴經中殊に入法界品に於ては、善財童子が普賢菩薩を觀見することを明してあるが、童子は其の目的を果す爲に、五十三人の聖者に接して、自身の機根を鍊り、最後に漸く普賢菩薩を觀照するに至て居るが、この諸菩薩の最高位にある普賢菩薩を畫き出すに、同經の作者が、如何に苦辛を拂つて居るかが、充分に想像し得られる。

(畢)

宗教關係主要著書目錄

(昭和十七年一月—十二月)
*印は本學會宛寄贈のもの

鷺山第三郎	支那天主教會の實情	B 6 判	三四二頁	福村書店
左近義彌	ヨハネの傳へし福音書	B 6 判	二三八頁	第一書房
*赤司繁太郎	純正基督敎	B 6 判	一二六頁	實踐敎育會
竹内理三	寺領莊園の研究	A 5 判	五七一頁	畝傍書房
ムーサム	滿鐵東亞經濟調查局譯 ビルマ佛敎徒と慣習法	A 5 判	二一四頁	滿鐵東亞經濟調查局
宮地直一	神祇史大系	A 5 判	三二四頁	明治書院
支那地理歴史刊行會編	支那宗教史	B 6 判	三八四頁	白楊社
小林哲夫	インドネシアの回敎	B 6 判	一八四頁	愛國新聞社
佛敎研究會編	佛敎學の現状と將來	A 5 判	二八〇頁	大東出版社
布施浩岳	涅槃宗の研究	A 5 判	一〇八一頁	叢文閣
立花俊道	正法眼藏隨聞記	B 6 判	二五四頁	大東出版社
宮本武之助	宗教哲學	B 6 判	二七一頁	長崎書店
橋本鑑	聖書の靈感について	A 5 判	四〇頁	長崎書店
普賢大圓	眞宗思想史	B 6 判	二五二頁	明治書院
家永三郎	上代佛敎思想史	A 5 判	四三五頁	畝傍書房
カール・アダム	服部英太郎譯 聖アウグステイヌスの精神的發展	B 6 判	一四五頁	創元社
松谷義範	敎會と權威	A 5 判	九二頁	長崎書店
ドウソン	刈田元司譯 進歩と宗教	B 6 判	二五五頁	甲鳥書林
辻直四郎	ウベニシヤツド	B 6 判	二〇九頁	日本放送出版協會
足立喜六譯註	大唐西域求法高僧傳	A 5 判	三七六頁	岩波書店

岡 邦俊	佛教哲學入門	B 6 判	三〇六頁	同文館
千葉勇五郎	殉教の使徒ベテロ研究	B 6 判	一五九頁	同文館
傳統先 井東憲譯	支那回教史	A 5 判	二八五頁	岡倉書房
多田等觀	チベット	B 6 判	一八三頁	岩波書店
中山義行	パウロの回心と基督教の起源	B 6 判	三五六頁	教文館
山本信哉	神道綱要	B 6 判	二六七頁	明世堂
チャールズ・ベル	橋本光實譯西藏の喇嘛教	B 6 判	四六五頁	法藏館
岩下壯一	中世哲學思想史研究	A 5 判	四五六頁	岩波書店
伊藤證信	眞正佛教學	A 5 判	三〇七頁	同志同行社
早川孝太郎	農と祭	B 6 判	二九六頁	くろりあ・そさえて
笠原一男	眞宗教團開展史	A 5 判	三九六頁	畝傍書房
比屋根安定	日本宗教全史 第四卷 第五卷	B 6 判	三五八、三九〇頁	教文館
大原性實	眞宗教學の諸問題	B 6 判	三四六頁	興教書院
K・ライト	上野隆誠譯 宗教思想史	B 6 判	三〇七頁	同文館
櫻井 匡	回教々祖マホメット傳	B 6 判	二九一頁	三省堂
キリシタン文化研究所編	キリシタン研究 第一輯	B 6 判	四二五頁	東京堂
ゼエデルブROOM	三枝義夫譯 神信仰の生成 上卷	B 6 判	四二一頁	岩波書店
フオーサイス	上與二郎譯 イエス・キリストの人格及位置	A 5 判	四八六頁	長崎書店
石井教道	念佛と禪	A 5 判	一八二頁	法藏館
望月信亨	支那淨土教理史	A 5 判	五七二頁	法藏館
常本憲雄	空觀哲學	A 5 判	三九四頁	第一書房
田中義能	神道概論(改訂版)	A 5 判	二七二頁	明治書院
高谷道男	經濟生活と基督教文化の交錯	A 5 判	二八七頁	三省堂

宗教關係主要著書目錄

龍山 章 眞 南方佛教の様態
海老澤 有道 京畿切支丹史話
海老澤 有道 切支丹史の研究
松村 武雄 古代希臘に於ける宗教的葛藤

會 報

上野 隆誠氏 逝 去
淺井 要麟氏
橋本 鑑氏

A 5 判 三六二頁 弘 文 堂
B 6 判 三二三頁 東 京 堂
A 5 判 三七二頁 畝 傍 書 房
A 5 判 一〇八六頁 培 風 館

一七八

本輯寄稿者紹介

松井 了穩氏 建國大學教授
原田 敏明氏 神宮皇學館大學教授
柴田 甚五郎氏 東洋大學教授
江田 俊雄氏 駒澤大學教授
金 孝 敬氏 大正大學出身
裕 慈 弘氏 大正大學教授
山川 智應氏 文學博士
神林 隆淨氏 大正大學教授
(本輯に収録した論文は、全部本學會第七回大會における研究發表である)