

# 神 樓

研 究 紀 要

日蓮聖人身延入山700年記念号

第 4 5 号

昭和48年2月

身延山短期大学学会

樓 神 四十五号 △宗祖身延入山七〇〇年記念号Ⅴ 目 次

棲神の意義	室住一妙(五)
身延入山当初の日蓮聖人	上田本昌(一九)
日蓮聖人身延御入山と南部一族の動向	
——甲斐の国上代より南部光行奥州下向まで——	中里日応(三六)
出光社長の「道徳とモラルとは完全に違ふ」を論評し且遁説批判に至る	正田英肇(八三)
日蓮聖人佐渡流罪の法制史的考察	
——蒙古襲来について——	中里光悠(二五)
研究ノート	
日蓮聖人にみる人間観(第三輯)	町田是正(三三)
妙法蓮華經如来寿量品偈中の「諸有修功德」の読みについて	間宮秀学(四二)
宗教の問題	高橋堯慧(四九)
塔と僧伽	高橋堯昭(五九)
身延に関する紀行について	秋山智孝(六三)
碑銘幻想	望月海淑(二三)
中論觀因縁品の記号論理学的考察	里見泰穩(三〇)
「仏教聖典」に於て仏教用語として用いられた英語について——その一部——	大森孝(三四)

# 棲神の意義

室 住 一 妙

○ことし昭和四十八年（一九七三）は、宗祖身延御入山第七〇〇年に正当する。この年に當って棲神の意義について考えてみたいと思う。棲神とは漢学趣味の言葉らしいが、凡そのイミは「宗祖日蓮のお魂が永遠にこの山にすみたまうお山」というのであろうが、が果して宗祖がそういうイミのことを仰せられていたであらうか。類似した御文句の真意はどう理解すべきであらうか。それはしばらく措き、棲神という二字が、いつ誰に造語されたのか、どの系統で使用されてきたのか。多分は身延の門流で祖廟を中心に本寺參詣御留魂の聖地を宣伝するための御書を偽作したかもしれない。しらべてみれば又一ふし面白い点もあらう。がしかし今日、七〇年代という今日、世界はどうなる？というよりも、もっと切実な問題は青い地球をとり戻そう、いやそうしなくてはならない、繁栄というよりは人類全体が健やかに生きていくという第一義？の問題にもつながっている。そういう時代がやって来つつあるのである。お互い人間は常識的にも最高の靈長動物であるし、それが足してる地球も、この宇宙空間にかけがえのあり得る球ではないらしい。こういう宇宙的イミからしても、本とうに人類も世界もお互が真剣に考えなくてはならない世紀末にさしかかったのだ。

何事でもそうだろうが、○○年記念というのは、数の多量とか帳切れのよさが、おめでたいのではなく、お祭りさわぎが面白いのでもなく、そのチャンスにその時代人が挙ってその事を考えてほしいというのが、本当に良い意味の記念祭典なのではなからうか。この愚考にたよって今ひそかに考える。

時代が百年経てば経つだけ世の変わり代りがあり、まして三、四、五百とくれば、大へんな変りようともなろう。そういう変曲のうちに、またはそとに、どう見直さなくてはならぬだろうか。

たしかに現在、身延山はかくの如くある。人口一万二、三千の小町に立つ丘陵、その一角に廟あり寺院あり、それが七〇〇年前、その人が居ったというだけの名残りの地境。ここにある山の二つ三つ、大した産物も景勝もあるわけでもなし、幾百年つづいても何の予想もなからうが、それを、「神の棲む山」とは一体どうして出てきたのか。どう考えなくてはならぬのだろうか。その人の生命が魂が念願が生きてくるならば、それがそのままこの地境にも地球にも宇宙にも波及していくだろう。そう考えて始めて「身が延びる……久遠に」となっていくだろう。一人の豪傑が埋葬されてるだけではなく、偶像が祀られてるのではなく、むしろ偶像から脱け出た人、大きく脱け出ようとした御大が日蓮その人ではなからうか。他を喰いものにしたたり、足場にしたり、カザリものにしてそうして成り上った聖者ではなしに、それこそあらゆる（一切万有）の真価を礼拝し活かそうとする宗教である。

一部八卷四七品 六万九千三八四

一々文々是真仏 真仏説法利衆生

それを人間生活に人間行動にフルにはたらいした人、「法花経の行者」の魂が尊いのである。



○今、順序として、この人と山との関係のその荒すじを考えよう。

塚原問答というのは、佐渡に流され荒涼たる塚原、三昧堂前に展開された諸宗の僧俗男女の群衆、一種の公場対決である。公的権力の一端本間氏の一党が監視する。大風の前の小枝草葉、殆んど問答にも話にもならぬ位である。宗論果ててみなみなかえり去っていく。本間氏もいざ辞去しようとする袖をとらえて言はれた。内乱の予言である。半信半疑、をそるをそると帰っていったが一ヶ月後、早船がつく。「全くイザカマクラ」の出で立ちでかけつけたのはこの塚原の三昧堂である。そして第三諫の念いをこめてさとされた一撈がある。そして幾十日後内乱はてて帰島し來った本間は告白する。又幕府の内情をきいて考えられたであろう。こうした無量の感慨で筆とられたのが、開目抄で「この書の意は日蓮によりて日本国の有無はあるべし。」

その中の必死の祈願が有名な三大誓願、「我れ日本の柱とならん、我れ日本の眼目とならん。我れ日本の大船とならん等と誓いし願、やぶるべからず。」とはいひ条、本とうの対決、効果あらしめることはなかなかむつかしいと感じられた。

「為人臣之礼不顕諫、三諫而不聴則逃之。」

子之事親也、三諫而不聴則号泣而随之」

(人臣ノ礼タルハ 顕ハニハ諫メズ。三タビ諫メテ聴カレズンバ則チ之ヲ逃ル。

子ノ親ニ事ウルヤ、三タビ諫メテ聴カレズンバ則チ号泣シテ之ニ随フ。)

この覚悟は、第一諫のときにすでに堅められたことであろう。それからの鎌佐往復の子檀の話から察しても、三諫して容れられることも難しかろう。それでは鎌倉にそのままは居れないであろう。居ってはならないであろう。しか

らば去ったら何処へ。或は流浪し或はどこかの山奥にかくれるか。ともかく条件といへば不遠・不近である。不遠とは国の安危の大憂がひかえている。一時も早くにききたいのである。不近とはいわゆる世間の俗眼の卑しい感情をシゲキしない為もあるが、為政者に深い反省を促そうとするのである。何処かこの不近・不遠の土地について考えられた。これまで自身で歩いた土地はまづ遊学時の叡京上下である。房総巡化と北富士の遊化である。この辺、我々の調査は余り調査は未だ行き届いてはいないが、いろいろお考えの対象地は相当広いものであろう。

おおよその見当では、御自分で行かれた所ではないが、話について聞いた、甲州のハキミノブという山地のこと。偶然にか故意にか問合はされたのではなからうか。現に残っている御書、この年次に当るのがある。「波木井三郎殿御返事」(七四五) 文永十年八月三日付、宛名は「甲斐国南部六郎三郎殿御返事」となっている。之は御眞蹟はないとしても六老興師の写本が北山本門寺蔵の標示が波木井とあって御筆の名宛は南部である。之は波木井氏の通称名であり、どこに住居したかにかかわってくるかもしれない。それらはともかくとして今、此御書のまっ先きに、

「鳥跡飛来晴不審疾風卷重雲如向明月」

(晝状の飛び来る、不審の晴るること、疾風の重雲を巻いて明月に向うが如し。) という大聖人の心中の鬱積したものを吹飛ばして明月を仰ぐがごとくであるという、並々ならぬ事態があったことをものがたる。しかしそれ以上はよくわからない。以下、「但此法門当世人論上下 難取信心 其故修行仏法 現世安穩後生善処等云々。而日蓮法師 雖称法花経行者 多留難 当知不叶仏意欺等云々。この問題の解決が以下漢文体で徹底してお示しになって末の方に到って、

「当ニ知ルベシ。残ル所ノ本門ノ教主・妙法五字、一閻浮提ニ流布センコト疑ヒ無キ者力。但シ日蓮法師ニ度々之

ヲ聞キタルノ人々猶ホ此大難ニ値フノ後之ヲ捨ツルカ。貴辺ハ之ヲ聞キタマフコト一兩度一時二時カ。然リト雖モ未ダ捨テタマハザル御信心ノ由之ヲ聞ク。偏ニ今生ノ事ニ非ジ。」(中略)そしてさらに、「彼ヲ以テ之ヲ推スルニ末代ノ惡人等ノ成仏・不成仏ハ罪ノ輕重ニ依ラズ。但ダ此經ノ信・不信ニ任スベシ。而ルニ貴辺ハ武士ノ家ノ仁、晝夜殺生ノ惡人也。家ヲ捨テズシテ此所ニ至テ何ナル術ヲ以テカ三惡道ヲ脱ルベキヤ。能々私案有ルベキカ。法花經ノ心ハ當位即妙不改本位ト申シテ罪業ヲ捨テズシテ仏道ヲ成ズル也(以上は私に述べ書きにす。)

天台云他經但記善不記惡今經皆記等云々。妙樂云唯円教意逆即是順 自余三教逆順定故等云々。爾前分々得道有無事 雖可記之知名目人申之也。雖然大體教之弟子有之 召此輩等粗聞其時可記申之」と結ばれている。追て書きには鎌倉在住の弟子数名の名を記して法門をさくように書かれている。まことに生易しい事ではない。

これから半年、文永十一年二月の赦免、三月末に鎌倉着、四月八日の第三諫、その後はあのていたらく。さてそれからの一ヶ月間、いろいろあったらしい。「人々のことばさまざまだったが存する旨ありしによつて」と書かれた。よく説教師の口ぐせの「愛染堂三千町歩」ということは、いわゆる口調のよさから出たことだろうが、実は富士門流の伝説には某々の寺塔の別当の話はあったらしい。——そういう煩はしさや誘惑やら罪障じみたことが起るにちがいないから急いで去らねばならないのかもしれない。去るもの去られるもの互にいいいようのない悶情である。点々とお別れの弟子檀越方の血の涙を流したところは幾箇所だろうか。身延までお供したものは五人位か。

十二日 さかわ(酒匂)、十三日 たけのした(竹ノ下)、十四日 くるまがへし(車返)、十五日 ををみや(大宮)、十六日 なんぶ(南部)、十七日 このところ。

いまだ さだまらずといえども、たいし（大旨）は この山中、心中に叶<sup>かな</sup>て候へば、しばらくは候はんずらむ。

結句は一人になって 日本国に流浪すべき み（身）にて候。又ちとどまるみ（身）ならば、けさん（見参）に入候べし。恐々謹言

十七日

ときどの

日 蓮 花押

（はじめの方に添え書きして）

けかち（飢渴）申すばかりなし。米一合もうらず。がし（餓死）しぬべし。

此御房たちもみなかへして 但だ一人候べし。このよしを御房たちにも かたりさせ給へ。

この御状によって気がつくことは、旅程と日数のこと、当時としては相当の険路とせば、或は当然であろう。十六日南部について忽ち仰望されたのは身延山容である。あれから山路を辿ってくる途中幾度か仰がれるが、たしか南部の一角での第一印象は快かつたであろう。十七日いいよ、「このところ」はたして今のどこであろうか。どうも梅平ではないらしい。ハキイという以上、やはり波木井、旧地は城山とかカンノタイラとかいう辺であろう。その南部氏の館から翌日あたりから諸方歩かれたであろう。この御状は到着早々で少々は歩かれても、まだ決定はされない時点。山中が幽寂そのものが大そうお気に入られたのであろう。「結句一人になって流浪」とは之こそあの御一生の経路の人でなくてはいいい得ない覚悟のほどではなからうか。またこの先き、安居引退の地ではない。どこでどうなるかわからのである。むしろこの度の山入りは、苦行の入山であろうが、又どこへ流れゆくかわからない運命であり

そして又々その覚悟でもある。生じつか、口に出して言える事ではないが、心中、国土の宿命も罪業も全部せをうてをられる、何とかして神国宝土を全うして救ひ挙げたいのである。どこか流れ流れて居よいところ住みよいところをさがしていくような気持はない、縁ある人に会って法を説くような意図もない。外から見た目にはどう写っていたであろう。その一端はたしかにある。特にどう変つてるとはいえないが、しいていえばいわゆる常経である。大聖人お一人の行である。観である。その消息をうかがえるのが、かの行学朝師の元祖化導記に引かれている行法日記である。之は身延山第二世、六老の日向上人の記とされている。それから推して考えられるのは当然、御著作であり御消息であり、御本尊図顕である。これらはみな現物がそろっているから疑いをさしはさむことはできないが、法花経に關する御講義も計画的になされたようである。御義口伝というのはしばらく措き、日向記といはれた「御講聞書」という別名をもつもので、御講義の事実はたしか行はれたであろう。そのはじめに、

自弘安元年戊寅三月十九日 連々御講

至同三年五月二十八日 仍記之之畢

日向記之

とあって、終りにも同文がある。但し、上中下三卷あったらしく現存はその上の唯一巻である。昭和定本（二五九六）――

高祖大聖人御講聞書 上  
三帖内

とあるからである。その日数を算えると凡そ八〇三日となる。御義口伝はこれを模して作ったのではなからうかと私かに考える。

それから御研究といえるかどうかかわからないが、註法花経である。之はいつもおよみになる経であるが、それにひまの折りにはお経紙の表裏にこまごまと経釈の要文を抄記されている。この仕事も易しいようだが中々大へんである。面白そうなものを抜き書きして書きこむのとはちがつて、一切経蔵から御一生の体験から選り出された文々章句である。之についての後人の研究はこれからである。今後五〇〇年にできるかどうかかわからない。

なほ、伝説によれば、身延山頂五十丁の險を時々老軀を挺して登られて、はるか父母師匠の御回向をなされたという。御自分はそのことについては何も書かれてはいないが、有名なあまのり御書（八六四）によれば、

ふるさとの事はるかに思ひわすれて候つるに今このあまのりを見候てよしなき心をもひいでて憂くつらし。かたうみ・いちかは・こみなとの磯のほとりにて昔見しあまのりなり。色・形・あちわひもかはらず。など我が父母かはらせ給ひけんと、かたちがへなる、うらめしさ、なみだをさへがたし。

光日房御書（一一五九）

これほどの難かりし事だにも破れて鎌倉へ帰り入る身なれば又錦をきる辺もやあらんずらん。其時父母のはかをもみよかしと、ふかくをもうゆえに、いまに生国へはいたらねども、さすが恋ひしくて、吹く風立つ雲までも、東の方と申せば、庵をいでて身にふれ、庭に立ちてみるなり。

この豪毅至誠の聖者の衣の袖には何がつつまれていたのだろうか。弘安役の終ったところである。今までの漏りを赦ひ破れをつくろうてきた庵室を、大聖人の発意で改築なされたことである。それについて地引御書の外、お書きになっていないし伝説もない。ただ一つこの時に、「身延山久遠寺」という称号がつけられたと思う。久遠寺とは山名と連がって自然である。永遠性を無限にはらんでいるようだ。傍証は十四ヶ月後の墓番帳に出る。

○ここで一寸疑問を出してをこう。一体、宗祖は何故に身延に入られたのだろうか。三諫不容とはその動機である。その真意は法花経の御為めにちがいないが、もっと楽々と、花々しく、老人らしく、平和に往きそうなのだが、実はこれらと全く正反對にみえる。なぜだろうか。こうした御生活の中に流れているもの、底流は本当の御精神なのだろうが、それこそ立正安国・畢竟住一乗の御行動であろう。いわば神仏かけての祈りの場である。思えば三諫とカンタンにいえるが、三十九才以後の満二十年、惨風悲雨の呼吸、文永・弘安のあの両の大役を七年のうちに招いたのだ。退治したのだ。そのことについての文篇論議は、わざと避けておいでになったのではなからうかと思える。例えば対蒙古の一つの解釈が後世の弟子によって出されている。いわゆる「モーコタイジの旗マンダラ」がそれである。これは単なる偽作よりはズンと罪ふかいことであろう。ともかくすなほに大聖のゆくえをたどろう。何もとくに仰せにならない人が、翌弘安五年の九月八日、お山を出られた。老病の御身をいたわりかしづかれての十日、やうやくにして池上家にお着きになった。その前後事情をうかがう文篇、代筆ではある口授、絶筆である。今全文を掲げる。

畏<sup>かしこ</sup>み申候。みちのほど別事候はで池上までつきて候。道の間、山と申し河と申し、そこばく大事にて候ひけるを、公達に守護せられまいらせ候て、難もなくこれまで着きて候事、をそれ入り候ながら悦び存じ候。さてはやがて婦り参り候はんずる道にて候へども、所<sup>そ</sup>勞<sup>ろう</sup>の身にて候へば、不定<sup>ふじょう</sup>なる事も候はんずらん。さりながらも、日本国にそこばくもてあつかうて候身を九年まで御婦依候ひぬる御心ざし、申すばかりなく候へば、いづくにて死に候とも、葬をば身延のさわにせさせ候べく候。

又くりかげの御馬は、あまりをもしろくをばへ候程に、いつまでもうしなうまじく候。ひたちのゆへひかせ候はんとと思ひ候がもし人にもぞとられ候はん。又そのほか、いたはしくをばへば、ゆよりかへり候はんほど、かづさの

もばら殿のもとにあづけをきたてまつるべく候に、しらぬとねりをつけて候ては、をばつかなくをばへ候。まかりかへり候はんまで、此とねりをつけをき候はんとぞんじ候。そのやう（様）を御ぞんちのために申候。恐々謹言

九月十九日

日蓮

進上波木井殿 御侍

所労のあひだ、はんぎやうをくはへず候事、恐入候。

これはごく短いものだが重要な件が幾つかある。はんぎやうのことは、ずい分と御疲労の様子である。それにしても乗って来られた馬に対する愛情は一しをである。しかも、もばらどのというのは上総の御信者檀越である。佐渡向師のゆかりの人らしい。池上からはかなり遠い。帰途に便するやうにという意味は、あれは小湊の方へおまわりの道をお考えになったのではなからうか。すると、この度御出山の表向きは、ひたちのゆ（湯治）と、できれば御墓参を期せられたやうである。ここでついでに一言したいのは、正月の年頭会に身延山に於て飛馬式のあるのは、実は佐渡向師の開山の茂原の藻原寺にこのお馬の行事があったのが身延山にも採用されるに至ったものだという。

次にお墓のことだが、之は多分御在山中に南部殿にはお話があったものと思うし、昨年大坊建築の時からすでに永遠の計画の中に盛られていたことであろう。この御遺状には九年安居のできた御礼の報謝として南部氏永遠の法勲を顕彰される所以ともなった。一念三千・一心法界の談の中では小さいようだが、人間の歴史的現実における権力と宗教的権威のはり合う世界には、こうした墓地もお考えにならなくてはならなかったのであろう。若しもそのことを特に仰せにならなかったとしたら、どうであらう。当然六老方・大檀那方の相談。ゆかりの地としての鎌倉、お生れ



の地・父母のお墓の地の小湊、すぐ近くの池上、それから遠くの今の身延。四つは甲乙つけがたい理由かもしれないが、私案するに、やはり大坊建築のときにふくまれていたようだ。而もそれは文永弘安の両役、しかも三諫一乗の立正安國に発していることは疑いないであろう。ここに一つの伝説をつけてをく。御入滅の時、御屍体について、「焼かず」にそのまま身延に送り届けてほしい。」というおことばについて、旧本身延山御書類聚に

日朝師身延山御書之鈔下ニ云ク 下総国平賀本土寺開山日朗直弟日典（伝か）ノ書ヲ載セラレタ物ノ本ニ云ク、高祖聖人池上ニヲイテ御終焉之尅<sup>トキ</sup>ノ仰ニ云ク「我ガ入滅ノ後ハ全身ヲ瓶<sup>ビヤウ</sup>ニ収メテ身延山ヘ送ベシ」トノ玉ヒケレバ、日朗申サク「御存生ノ時サヘ御一身ニヲイテ心安ク往復有リ難ク御ハシマシ事歴然ナリ。然ルニ御入滅ノ後、全身ヲ一日半日ナリトモ、届ケ申シカタカルベシ。況ンヤ、五日六日ノ道スガラ野山ニ臥ス様ニシテハ如何様ニ送リトツケマイラセンヤ。」然ルベカラザルノヨシ申サレタリケレバ、上人仰セアリ。「加様<sup>かよう</sup>ニ申ス処、ゲニモノナリ。サラバ日朗、宜シキ様ニ計ヒ玉ヘ」ト仰セアリケル間、イササカ池上ニヲイテ火葬ニシタテマツリ御身骨ヲ悉クコレヲ収メ奉ル。全身ノゴトクシタタメテ身延ノ沢ヘ送リトツケ奉リ、御墓ヲ建立シ、老・中・若ノ三輩ノ御弟子十二月ノ御番ヲ勤メラルルノ由、シルシヲカレタリ。」（下略）（加様ニ当山ノ事ヲハ執心ニ思食<sup>しほ</sup>メシケルニヤ。末弟如何トシテ輕易<sup>かうい</sup>ノ思ヒヲナスヤラン。可レ歎レ之。）

そうして、今日我々が御真骨堂にひれふして、

なにゆえにくだきしほねのなごりぞと

おもへばそでに玉ぞちりける。

なにゆえにくだきしほねのなごりぞと

おもへばわれらよみがえるかな。

○今少し余白を仮りて、別の次元で考えてみる。池上家のことがその後どうしているかという気がかりもあるし、もっと重いことは鎌倉近郷から寄って来れる人々によってもらい立正安国の大義、（今までとはまたちがう筋金入りの）確信のもとに叫びたかったのではなからうか。というのは、九年前の入山のとき、泣く泣く逐はれるように山に上げ入ったみじめさ、その好格を、ああ入山丁度百ヶ月になる、聖生活でようやくにとのえることができると思はれたであろう。伝説によれば九月二十五日、この最期の公式御説法、立正安国の大義を演べたまうた由。それからずっと御重態、十月十三日正午、突如地震、およみになる「お自我偈」を昭師がうけて一同唱和、途中で御入滅という。六老選定のことは、六人合議制で、異体同心せよとの御説であろう。

元祖化導記に

廿九 御身骨身延山奉移事 或記云任<sub>ニ</sub>御身骨<sub>ヲ</sub>御遺言<sub>ニ</sub> 十月廿一日池上ヨリ飯田（戸塚辺）マデ、廿二日湯本（箱根） 廿三日車返（沼津） 廿四日上野（大宮） 廿五日甲斐国入玉ヘリ 同十月廿九日ミソギヲ取り御影像建立在<sub>レ</sub>之 作者、御弟子日法 七々御仏事御入堂在<sub>レ</sub>之 一百ヶ日御墓立了 聴<sub>テ</sub>御舍利奉納等云々  
とある。この或記は何を指すか今分らない。

○まとめてみよう。棲神とは、日蓮大聖人のお魂の栖みたまうところ、この娑婆世界である。即ちそれを常寂光土という。末法万年・令法久住のゆえに。ことに信者たちの至心に唱えるそこにおいてになるのである。必ずしも殿堂伽

籃とか墓地とか御廟とかを要しない。いづこのところでも久遠劫來・本有常住の都なのである。——それだけならばことあらためてセイシンの議論も考究もいらんではないか。たしかにそうだ。たしかにそうであればこそ、ああした「法花経の行者」が出て来なければならぬ。特別の菩薩（本化地涌のボサツ）方が出て来て、ああいう行事が展開されたのである。この世の中が、あるがまま、あり来りのままの生活や生き方ややり方や信仰や行事であってはないからこそ、宗祖日蓮があのような御一代を示されたのではないか。だから日蓮の生きた動いたという一挙一動のあらゆるところそれだけ棲神の靈地なのである。この経の在るところ、読まれるところ、この題目の唱えられるところ、それぞれ棲神の聖地にちがいないが、その要領は、日蓮らしく心にもからだにもふるまうということ、日蓮の感応あらしめることである。スイッチを入れれば、宇宙万有が妙法としてはたらくのである。そのふしぎな機構あればこそ、泥海へドロの底から、蓮花の花がひらくのである。たちわたるみのうきぐもはれぬべし、たえのみのりのわしの山かぜ。の聖詠にあやかつて、法に依り人によらずして一すじにたちわたるみの うき雲をこゆ。日の一字いただくからは 当然と 我慢偏執 あるを許さず。あらふしぎ ニテン一六 生れ出た ひことひめたち 日のもとに満つ。

この山は あこがれ こがれ まいる山 ほねみうつめて まもりぬく山。

### 附

御入山七〇〇年に当り、「なにゆえにくだきし骨のなごりぞと思へば袖に玉ぞちりける」と「一上延山心愈悲」と心から合掌唱題できなくなった罪業の深さを思はしめられる。それにもいくつかのやむをえない事情が複雑にからんで聖滅一〇年まづ興尊の離山・六老分裂の禍は今日将来にも及んでいる。第二は門流分張は当然の常としてついつい

忘本立派となる。その傾をいましめたもの、考えさせられるものがある。③第三は絶対権力からの弾圧不受不施は宗史の過半の致命傷となり、敵役となつた身延山の恨まれようも無理からぬところ。④第四は明治維新の廃仏毀釈・国神遺文問題はしばらくをき、帝國憲法は制度生活を通じての支配はむしろ三宝に成り代つた。そして、ついに無条件降伏完全亡国が、眼前の事実。第五、日本中は主従師弟親子夫婦等の人倫秩序は全く無きが如く、殊にここ十年の地球を包む公害は人類四〇億の身心を傷めつつある。心から「南無末法唱導師」と仰ぎたい。身延のイミも棲神のイミもあらためて問われねばならぬ。

註 ① 冠鑑親師の論著・京本園寺十五世中道栖師の本迹問答抄Ⅱ身延山御書類聚（旧板）

② 波木井殿御書（一九二五）の成立。本寺參詣抄（二二七）

③ 清洲問答（身延山と本園寺との法嫡について）

④ 江戸中期以後、身延山不受退治のために種々奔走訴出ている。

⑤ 棲神の二字はいづ頃から使用されたかよくは分らないが、一六八〇年代身延図経に祖師堂に「応譚宝殿」御真骨堂拜殿に「栖神宝殿」の額が上っていたようだ。それから一〇〇年の間に祖師堂（廿八間ランカン一四一 $m$ 四方）に「栖神法窟」の大額（ $3m \times 6m$ ）が掲げられていたらしい。並川春山作の並川日記（一八五〇年ころ）、それから明治八年の大火後、鑑師筆の今の「棲神閣」となったようだ。（秋山先生の教示による。）

# 身延入山当初の日蓮聖人

上 田 本 昌

## 一 序 言

宗祖は文永十一年（一二七四）の五月十七日に、身延山へ到着された。爾來、星霜流れ去って、本年は開闢七〇〇年に相当する。そこでこれを機に、身延山における宗祖の動靜について、その一端を祖書の上から考察してみようとするものである。

古來、幾多の先師によって、△身延入山の聖意▽或いは△目的▽等については、種々に語られて来ているところであるが、在山中の一貫した動靜については、あまり多くは記されておらず、わずかに部分的な記述が見られる程度である。たとえば在山中における波木井氏との交渉や、弟子檀越に宛て出された御消息類の数、又は御供養を受けた品々について、或いは△身延靈山説▽の推移などについての考察が挙げられよう。

爰ではそうした事柄をも含めて、入山直後から在山中の動靜につき、祖書の上から年を追って、その動靜を考察してみようとするものである。即ち、「身延山における日蓮聖人」を、できるだけ忠実に浮き彫りしてみようと考えているが、しかしそのためには、時間と紙数の余裕が、相当に要するものであり、今は入山直後における動靜を記すに

とどまるをえないことと思うので、足らざるは後日を期すことにしたい。

## 二 入山の当初（文永十一年）

身延入山の直後、五月十七日に宮木殿に宛て記された御消息文によると、鎌倉を發つて十二日に酒輪、十三日に竹ノ下、十四日に車返、十五日に大宮を経て、十六日には南部、そして十七日に身延へ到着したことが記されている。そして、

「⑦のいまださだまらずといえども、大いし（大旨）はこの山中心中に叶て候へば、しばらくは候はんずらむ。

⑧結句は一人になって日本国に流浪すべきみ（身）にて候。又たちとどまるみ（身）ならばけんさん（見參）に入候べし。恐々謹言。」<sup>①</sup>

と述べている。⑦の文はまだ入山の当初なので決定的ではないが、身延山が心中に叶った処なので、しばらくの間は、この山にとどまることを明らかにしている。入山第一日目の卒直な心境を表したものであろうが、「心中に叶て」と云う点に、特に注目すべきであろう。「いまださだまらずといえども」と云いながらも、心中に叶った山として、入山の当初からすでに、この山に対する心情の深かったことを窺うことができる。

④の文は、わずかの弟子を従えて、ひっそりと入山された心境、孤独感にみちたものである。又この御書は「追書」に、

「②けかち（飢渴）申すばかりなし。米一合もうらず。がし（餓死）しぬべし。此御房たちもみなかへして但一人候べし。このよしを御房たちにもかたりさせ給へ。」

と記している。同行の弟子をみな帰して、ただ一人この山に残るといふことは、一世の聖者と仰がれる人の、測りしれない心境の一面を物語っているようにも考えられる。㊦の文からすると、身延入山の道中は、必ずしも安易なものではなく、むしろ苦痛の旅であって、入山の当初は「但一人」だけでも、生活は難渋を極めたものであったろうと推察できる。この㊦の文から塩田義遜教授は、宗祖が身延へ入山されることになったのは「突然決せられたもの」とし、地頭の波木井氏に対する事前の入山予告はなかったものと推論している。たしかに、こうした祖文の上からすると、当初は、大自然の静閑な中に、三昧を但一人得ようとされていたように受けとめられる。松木本興教授によるとこの入山の意志は、『祈禱経送状』（昭定六八九）や、『高橋入道殿御返事』（昭定一〇八八）等の祖書から、すでに佐渡在島中に、いずれかの山中へ籠ることが、考えられていたものとしている。更に「最後の諫曉にやぶれ、敗北感を背負って入山された」とする説もあるが、これは皮相な考えであり、宗祖一代の化導における正宗分から、流通分に至る八結前生後Vのための契機となったものであると主張している。<sup>③</sup>

㊧の文から推すとき、塩田説は至って妥当の如くに感じられるし、又㊦の両文から推すと、松木説も至当なものとして受けとることができよう。尚、入山二カ月後の七月二十六日に記された『上野殿御返事』によると、入山後の様子が次のように語られている。

「㊨今年のけちち（飢渴）に、はじめたる山中に、木のもとに、このはうちしきたるやうなるすみか、をもひやらせ給へ。」<sup>④</sup>

へちかちVについては㊦の文と同様で、当時の飢渴の状態は、想像以上に深刻な社会問題であったろうと推測できうる。「米一合も売らず。餓死しぬべし。」と云う近辺の人々の生活は、あたかも『立正安国論』当時の「牛馬斃レ

巷骸骨充路、招レ死之輩既超「大半」と云う状況に、相通するものがあつたと考えられる。初めて入山された当初の粗末な草庵での生活は、衣・食・住共に、貧困を極めた状態であり、山中樹下の日々は、かううじて生命を保つに足りうる程度であつたようである。

家祖は五月十七日に波木井氏の館に到着され、西谷の庵室に入られるまで、ちょうど一カ月間、近隣の遊化に過ごされた。この時に小室の普知法印、下山の法喜阿闍梨及び石和の鶺鴒漁翁等が、その教化に浴している。わずか一カ月間で、西谷を開き庵室を建立するに至っているのであるから、いかに努力をついやしたとしても、現今と異り至って簡素なものでしかなかったであろう。まして飢饉の時であれば尚更堂宇の建立には難渋したことであろう。

六月十七日に西谷へ入られてからは、弘安五年の秋に至るまで、庵室に籠られたまま、一步も山を下らず、他出されるようなことはされていない。建治二年に旧師道普房遷化の報に接した時も、遂に山を下らず、代りに『報恩鈔』二巻を著し、佐渡阿闍梨日向師を代理として、清澄山に向わしめている程である。ただ西谷から身延の嶺（現在の奥之院思親閣）へは、しばしば登られ遙かに東の方、生国安房を拝し、両親並に旧師の菩提を弔られ、又立正安国の祈念をされているが、このことの外は、西谷の庵室に専ら籠られて、ひたすら静寂の境界に接しておられたようである。

ところで入山の後、最初に宗義に関する著作をされたのは、五月二十四日に記されたとする『法華取要抄』である。この祖書については、既に本誌において、筆者がいささか考究するところを述べているので、<sup>⑥</sup>詳細は省略するが佐渡期から身延期へ移られる過渡期の祖書として、特に注目すべきものと云えよう。構想は恐らく在島中に立てられ入山の後、執筆されたものと考えられる。「問云、如来滅後二千年竜樹・天親・天台・伝教所レ残秘法何物乎、答



曰、本門本尊与「戒壇」与「題目五字」也。」とあって、祖書で△三大秘法▽の名目を最初に、完全な三秘各別の形をとって顯されたものとされている。△佐渡から身延へ▽の思想的展開を知る上に重要な一書といえよう。

五月から六月にかけて記された祖書に、『聖密房御書』と『別当御房御返事』とがある。聖密房と云うのは清澄寺の住僧のことであり、別当とは同じく清澄寺の別当を指したものであると云われている。しかし、聖密房についての詳細は不明であり、述作年時についても、『境明庵目録』では文永十年五月在島中とし、『高祖年譜』では建治三年説をとっているが、ここでは鈴木一成教授の文永十一年説によった。△真言破▽が主眼であり、身延期における折伏の対象が、真言・天台の二宗に及んで来ていることを示す一書と云えよう。

宗祖の折伏は、佐前の鎌倉期は『立正安国論』によって代表される如く、その中心は△浄土念仏破▽であったが、佐渡期から身延期に入ると、教義の複雑な真言や、宗祖の教学と密接な関係にある天台に至る折伏が、その中心となっており、折伏にも推移展開のあったことを知ることができるが、この御書は身延期における真言破の初めてのものとして、特に注目されるものと云える。『別当御房御返事』には有名な「日蓮は閻浮提第一の法華経の行者なり。」の一文がある。既に『開目鈔』において△人開顯▽されたとは云え、やはり身延へ入って、閻浮第一の法華経の行者たる宣示が明確に記されている点に、大きな意義を感じさせるものがある。尚この一文の前に「日本国の山寺の主ともなるべし。」と云う興味深い一文がある。

八月には六日付で『異体同心事』が大田氏宛に出されている。「白小袖一つ、あつわたの小袖、はわき（伯耆）房のびんぎに鷲目一貫、並びにうけ給はる。はわき房さど（佐渡）房等の事、あつわら（熱原）の者どもの御心ざし。異体同心なれば万事を成じ、同体異心なれば諸事叶ふ事なし」とあり、宗祖の身延入山を聞き、更に前掲②や④の文

に示されているような苦難の現況を知った信徒から、次第に送り物が届けられて行つた。在山九カ年間における送  
物の種類は、衣類・食糧・蔭目等広範囲にわたり、数も相当多く祖書の中に記述されている。<sup>⑨</sup>

また愛では、「熱原の者どもの御心ざし」とあるが、後年「熱原法難」の際に活躍した神四郎兄弟を中心とする人  
々のことを指しているものと考えられうる。この兄弟の他に、入山後、駿州・甲州の両地方において、入信する僧俗  
が次第に増えて行つた。最初は⑩の文が示す通り、随身の弟子もみな帰して、「但一人」での窮乏生活で始つたので  
あるが、後に弘安年間に入ると、常時僧俗が宗祖の膝下に集つて、常随給仕し、その教化に浴していた。少ない時で  
も四十人から六十人、多い時には百人を越す人々の居住があつた程である。<sup>⑩</sup>

九月には十七日付で、『弥源太入道殿御返事』と、二十六日付の四条氏宛書簡とがある。弥源太入道に対しては、  
「御音信も候はねば何にと思ひて候つるに、御使うれしく候。御所勞の御平癒の由うれしく候、うれしく候。」<sup>⑪</sup>と病  
に伏せていた入道の身の上を案じ、その平癒を俱に悦び合っている心情がよく表されている。身延における宗祖は  
いつも弟子や信徒に対して、思いやりの心を配り、不幸に会つた者に対しては、俱に涙を流して、その悲しみを慰め  
わかし合い、又悦ばしいことについては、俱に悦び合っている。御消息文の端々から、そうした宗祖の人間味溢  
る慈愛の情が窺えるのである。<sup>⑫</sup>

四条氏に対しては、「一國ござりて日蓮をかへりてせむ。上一人より下万民にいたるまで、皆五逆に過ぎたる謗法  
の人となりぬ。」<sup>⑬</sup>と述べて、国主が諫曉を聞き入れず、かえつて迫害を加え、国中が謗法の徒と化してしまつたこと  
を嘆き、更に四条氏がその主君に対して、法華の信仰を勧めたことを高く評価し、「殿の御失は脱れ給ひぬ。」と与  
同罪からのがれたことを悦び、今後は「かまへてかまへて御用心候べし。いよいよにくむ人人ねら(狙)ひ候らん。」

と注意を与え、酒宴についても「夜は一切止め、昼であっても油断するべからず。」と、細い点に至るまで配慮されている。身延の山中に在っても、常に門下の動静に対し、細心の注意がくばられていた一つの現れとして、受けとることができよう。

十一月に入ると、富士の上野の南条殿から、清酒や柑子を始めとして、<sup>こんにくず</sup>積着・<sup>ぎまゐり</sup>蓄積・牛房等の野菜類に至るまで、種々の品々が送られて来た。この御礼状が早速記されたが、その中に

「④抑も日蓮は日本国をたすけんとふかくおもへども、日本国の上下万人一同に、国のほろぶべきゆへにや、用ひられざる上、度々あだをなさるれば、力をよばず山林にまじはり候ぬ。」<sup>⑭</sup>

と入山の心境を、消極的ながら漏らしている。佐渡三年間の寒苦を経て、身延に入山し、ここで又前記②や③の文にある通り、飢渴との斗いをしておられる宗祖にとっては、こうした「力をよばず」と云った消極的一面を、飾り気なく吐露されるに至ったものと考えられる。これは後の⑦と建治二年三月に南条氏宛に発信された文と同種のものとして扱うことができよう。

同じく十一月中の祖書に、曾谷入道に宛た二十日付の書簡と、十一月頃の執筆と思われる『合戦在眼前御書』（断片）とが伝っている。

十二月には、『顕立正意抄』が十五日付で記されている。これは先きに幕府へ提出した『立正安国論』の中で予言した他国侵逼と自界叛逆の二難について、更に重記し、末文において、「我弟子等之中にも信心薄淡者は臨終之時<sup>⑮</sup>可<sup>レ</sup>現<sup>ス</sup>阿鼻獄之相<sup>⑮</sup>。其時不<sup>レ</sup>可<sup>レ</sup>恨<sup>ム</sup>我等云云」と述べ、門下の信心堅固たるべきことを強調している。この頃は蒙古国が、非常な勢力を持ち、日本列島を狙っていた。すでに嵯峨・対馬は、蒙古の軍船によっておびやかされてい

た。いつ本土へ攻め寄せて来るか、不安な世相であり、人心は落付きを失っていたのである。この時に当り、門下に對して一層の確固たる信心を持って、動搖することのないよう呼びかけられていたものと考えられるのである。

文永十一年の作とされている富木氏宛の『聖人知三世事』によると、「日蓮一闍浮提第一聖人也。上自一人下至三千万民、輕毀之、加刀杖、處流罪、故、梵王、釈日月四天、仰付隣國、逼責之也。」（乃至）設作三万折、不レ用日蓮、必此国今如三沓岐對島。我弟子仰見之。此偏日蓮非尊貴。法華經御力依三殊勝也。」とあって、法華經の行者に對し迫害を加えた罪により、他国侵逼の難が起り、今や我國は沓岐・對島と同様の結果を招くであろうと主張し、前記④の文とは對象的に、積極的な力強さを感じさせている。「日蓮一闍浮提第一聖人也」と云う表現は、云うまでもなくへ仏使上行としての立場であり、へ仏使に迫害を加えた結果として、二難が起ったものであるとしている。

尚、この年は天台の止観について論じられた『立正観抄』がある。「法華止観同異決」とあって、天台宗の學者に對する批判もされている。かくして入山第一年目は終り、身延山における初めての冬を迎えることになるのである。

### 三 文永十二年

身延入山後初の新年を迎えられた宗祖は、正月廿四日に太田金吾入道に對し、年賀状を送られている。「新春之御慶賀自他幸甚々々」<sup>⑬</sup>という書き出しで、次に真言・天台の二宗を破している。同じく廿七日には四条金吾殿の女房に宛た御返事があるが、この祖書も真言破であり、法華と真言の行者を比較している。又正月下旬の作と云われている南条氏宛の『春之祝御書』三紙がある。この文永十二年は如上の正月三書を始めとして、十六篇の祖書が著されている。入山第一年目が十五篇であるのに比較すると、ほぼ同数の著作が四カ月間で執筆されたこととなる。<sup>⑭</sup>

この十六篇のうち、六篇が二月に集中している。即ち二月七日付で、富木殿に「惟一領給候ひ了ぬ。」と御礼状が記されており、仏と比丘との法衣に関する物語が引用されている。「惟一なれども十方の諸天此をしり給ふべし。」と、宗祖は檀越・門弟から送られた物に対しては、たとえそれがわずかな品であっても、心をこめた御礼状が与えられていた。この四紙からなる御返事もその一つと云えよう。

又同日、富木尼へ宛た『可延定業御書』十紙がある。病と業にそれぞれ二種ありとして、法華経を行じて定業を延べた事例を挙げ、「命と申す物は一身第一の珍宝也。一日なりともこれをのぶるならば、千万両の金にもすぎたり。」と述べて、「生命の尊重」を説き、現世に生きることの尊さを強調している。宗祖は『立正安国論』以来、現実の国土を肯定し、現実「生きる」ことの意義を自覚された。人々が現実を否定し、極楽浄土のみを追う求めようとしていたのに対して、現実の中に生きる力を人々に与えようと努力されたのである。この一文もそうした宗祖の現実において仏国土をこの世間の中に建設していこうとすることの現れであったとみなしえよう。

「命は三千大千世界の財にもすぎて候」と云うのは、たんに「醉生夢死」の寿命を延ばすと云うのではなく、法華経によって、真に「生きる」ことの意義を把握しえた上でのことであって、「法華経を行じて寿をのぶ」ことに他ならない。

さて二月に入ると、十六日の宗祖の誕生日に故郷から新尼御前が、なつかしい海苔一袋を送り届けてきた。その『御返事』に身延の位置・地形・自然・環境等を、詳しく描写している。それによると駿河の国から、身延の嶺への道程は「百余里に及ぶ、余の道千里よりもわづらはし」と云うから、道中の難渋であることが知れる。又里数については、異論もあろうが、「わづらはしさ」の点から、このように感じられたことであらう。

「②古郷の事はるかに思ひわすれて候つるに、今此のあまのりを見候て、よしなき心をもひいでて、憂くつらし」と、赤裸々に望郷の念押さえ難きを述べ、更に、それにつけても「我父母かはらせ給ひけん」と、両親の追憶にふけられ、「なみだをさへがたし」と云う心情を吐露されている。身延山における八聖者日蓮▽の中の一面たる八人間日蓮▽の情愛にふれることのできる一文といえよう。しかしこのような表現は、新尼御前という特別の相手であったために、とられたのではないかとも考えられる。「此はさてとどめ候ぬ」とし、以上のことはともかくとして、いよいよ本論に入ることとし「但大尼御前の御事おほせつかはされておもひわづらひて候。」と述べ曼陀羅の授与について躊躇されている。それは「領家はいつわりをろかにて或時は信じ、或時はやぶる不定なりしが、日蓮御勘気を蒙りし時すでに法華経をすて給ひき」と云う状態であったからであった。このため「日蓮が重恩の人なれば扶けたてまつらんために、此の御本尊をわたし奉るならば、十羅刹定めて偏頭の法師とをばしめされなん。又経文のごとく不信の人にわたしまいらせずば、日蓮偏頭はなけれども、尼御前我身のとがをばしらせ給はずしてうらみさせ給はんずらん。」という両面から、「思いわづらいて」おられたものである。

宗祖は在山中に、数多くの御書を記しているが、それと同時に曼陀羅本尊についても、またその多くを書写され、門下に広く授与されている。この曼陀羅もその一つであって、入山初期の染筆によるものである。

この『新尼御前御返事』の文から推して、宗祖は身延入山を決意され、深く期するところがあった反面、佐渡から鎌倉を経て、身延へ入られるに至り、一層望郷の念がその内面において、強く深いものとなっていかれたように考えられるのである。

これは、在山中にしばしば奥之院へ登り、故郷を遙かに拝されたり、西谷から発せられた門下宛の書簡等により、

一層この感を深くすることができ。後年身延を去り、池上へ向われる時も、「日蓮ひとつ志あり。一七日にして返へる様に、安房の国にやりて旧里を見せばやと思ひて、」<sup>(23)</sup>身延を下し、武蔵の国へ向かれたと記されているのであるから、在山の心中には秘かに㊦の文が物語る「望郷」の念が、常に底流となっていたであろうと推測される。

尚、㊦の文に先き立って記されている身延の風光については、これも後年、弘安五年八月二十一日の執筆と伝えられている『身延山御書』の前段に示された「身延山之栖」と比較してみたとき、共に身延の環境を、優れた筆致で描き出しており、角度を変え、〈古典文学〉としての立場から見ても、短編ながら鎌倉時代における文学作品を代表するものの一つであると云うことができよう。ただ『新尼御前御返事』の方は、主として身延の位置や里程など、地理的な紹介に重きがあるのに対し、『身延山御書』の方は、専ら身延山の自然美を、韻文の如くに詩いあげているようでもある。

次に二月以降四月までには、最蓮房あての御返事『立正観抄送状』を始めとして、四条氏宛の『瑞相御書』や、曾谷入道宛の書簡、池上足弟に宛た御書等が遺されている。

#### 四 建治元年

文永十二年は四月二十五日に改元されて、建治元年となった。入山して早くも一年近くの月日が流れている。建治の年号に入って最初の祖書は『法蓮鈔』であった。「法蓮」とは、下総の曾谷二郎兵衛尉教信の法名であり、父の十三回忌追善の為の供養を、宗祖に行ったのに対し、末法の法華經の行者を供養する者は、仏を供養することに勝るとも劣らぬものであると歎じている。

宗祖は在山中、時にふれ折りにふれて、常に筆を執られ、特に門下からの送り物や、便りがあった場合は、必ずその『御返事』が記されており、更に門下において「人生問題」の悩みごとや、「教義の解説」及び「信仰相談」等に教示を与えられた『御書』の類、或いは身邊の様子を示された『御消息』の類等、いつも筆をとっておられたことから考えると、在山中は八執筆生活<sup>①</sup>が主たる内容をしめていたとも考えられるであろう。この執筆生活を送るに当たっては、やはり心しづかに山林にまじはる必要があったのであり、この身延は入山の第一報に記されている通り「大いしはこの山中心中に叶て候」と云う②の文が示している如くの山であったことに相違なく、爾來の執筆生活が順調に進展して行ったものと考えられるのである。しかし、衣食住の生活環境は、③の文が示すように、入山の当初は、非常な苦境であったことも、又事実であったろう。この事は身延のみが特にこうした苦境であったと云うのではなく、當時は全国的に災害や飢饉・疫癘のはげしい時期で、特に飢饉は慢性化していたものの如くであった。この点については、同じ鎌倉時代に著された八古典文学<sup>④</sup>の作品中にも、しばしば記述されていることからみても首肯できよう。

建治元年の身延は、ようやく草庵の生活も安定して来て、各地の門下からも送り物が増え、次第に活況を見せ始めていたようである。祖書も『昭和定本』によると、建治元年の四月から十二月に至るまでの御書が、三十篇に及んでいる。その中には、『撰時抄』や『種種御振舞御書』などの主要祖書が含まれている。月平均にすると三篇余の著述と云うことになるが、たんなる「御消息」と異り、主要篇の述作ともなれば、かなりの日時を要したものである。で、ほとんど連日にわたったの執筆ではなかったかと考えられるのである。

入山してちようと一年を迎えた五月には上野殿から「芋の頭」が一駄送られて来た。又同じく五月八日には、一谷入道女房へ一文が寄せられている。「日蓮は日本国の人々の父母ぞかし、主君ぞかし、明師ぞかし。」と主師親の三



徳を示し、更に「又日蓮が弟子となのもと、日蓮が判を持たざらん者をば御用ひあるべからず。」といましめてゐる点からすると、あるいは当時身延の地から離れた処では、「日蓮の門下」と称する偽者が、廻っていたようにも考えられるであろう。

五月二十五日には、「さじき女房」から、八かたびらゝが送られて来ている。「ひとつのかたびらなれども法華経の一切の文字の仏にたてまつるべし。」とその功德の無辺なることを記している。同じくこの月に妙一尼御前から衣が一つ届けられている。これに対しても鄭重なお礼状が記されている。その中に「仏は平等の慈悲なり」とある。宗祖は八慈悲ゝに關し他の祖書でも示しているが、すべての人々を救済せずにはいられないと云う積極的な大慈大悲に徹して、八仏使ゝの道を進まれたのである。法華経譬喩品の「常修慈心、不惜身命」の文を色説され、後年の『報恩抄』において、「日蓮が慈悲曠大ならば、南無妙法蓮華経は万年の外未來までもながるべし。」と述べられるに至っている。

翌六月には『撰時抄』二巻の大作が完成している。「釈子日蓮述」と署名されているが、これは仏使として八末法の導師ゝたる自覚の上に立たれ「只偏に釈迦如来の御神、我身に入りかわせ給ひけるにや、我が身ながらも悦び身にある。」と云う立場を表明したものととして、受けとることができよう。

六月には、十六日にはるばる佐渡の国の国府尼御前より、「単位一領」と、「阿仏御房の尼ごせんよりせに三百文」等が届けられた。また二十二日には西山殿より、「さざげ、青大豆」が送られて来ている。近くは富士の周辺から、遠くは佐渡の国等から、宗祖の元へは御供養の品々が、引き続いて届けられていった。七月二日に南条氏から、「白麦一俵・小白麦一俵・河のり五でふ」が、同じく二十七日には浄蓮房より「細美帷一つ」が送られて来ている。

ところで、七月十二日付の『高橋入道殿御返事』によると、

「①末法に入りなば迦葉・阿難等、文殊・弥勒菩薩等、藥王・觀音等のゆづられしところの小乗經・大乘經竝に法華經は文字はありとも衆生の病の藥とはなるべからず。所謂病は重し藥はあさし。其時上行菩薩出現して妙法蓮華經の五字を一閻浮提の一切衆生にさづくべし。其時一切衆生此の菩薩をかたきとせん。」<sup>⑧</sup>

⑨仏の記文すこしもたがわず。日蓮が法華經の行者なる事も疑はず。但し去年かまぐらより此ところへに<sup>⑩</sup>げ<sup>⑪</sup>。候<sup>⑫</sup>。ひし時、道にて候へば各々にも申すべく候ひしかども申す事もなし。」

とあって、⑬では<sup>⑭</sup>上行出現<sup>⑮</sup>を述べ、⑯では宗祖自身の<sup>⑰</sup>入行者<sup>⑱</sup>たることを明らかにし、暗に上行たることをほめかされていえると思えるが、「但し去年鎌倉より此ところへに<sup>⑲</sup>げ<sup>⑳</sup>。入<sup>㉑</sup>。候<sup>㉒</sup>ひし時」とある点について、宗祖の心中に一分の「にげ入り」と云う感慨があったようでもあるが、当時の世間の人々から見れば、三諫が認められないまま、山中に隠棲し「にげ入った」ものとの解釈をする向きが多かったことであろうので、一応仮りにそうした通念にもとずき、⑳のような表現をされたものと考えられる。「日蓮が法華經の行者なる事も疑はず。」と云う強い態度が示されているあとだけに、たんなる敗北感だけで「にげ入った」ものと云う見方は、むしろ皮相の見解として処理されるべきではなからうか。すでに文永九年の『開目鈔』において、<sup>㉓</sup>法華經の行者<sup>㉔</sup>即ち「仏使上行」としての<sup>㉕</sup>入人開顯<sup>㉖</sup>をされた後だけに、「行者たることも疑はず」と云う確信を持っておられたのである、むしろ上行としての使命感を持っておられたように、㉗及び全体の文からは感じとれよう。

七月はこの他にも四条金吾氏から「柑子五十・鷺目五貫文」が、高橋氏からは「瓜一籠、ささげひげ、こえだまめねいも、かうのうり」等の野菜類が届き、八月から九月にかけては、「泡消柿、茄子、すず、単衣」等の食物・衣類

が妙心尼や富木氏等から寄せられている。八月四日付の『乙御前御消息』によると、「山中にて共にうえ（餓）死に候はん。」とあり、入山当時から飢渴が、未だに続いていることを物語っている。

十一月に入つて、富木氏宛に記された『観心本尊得意鈔』によると、「身延山如<sub>三</sub>知食<sub>二</sub>冬は風はげしく、ふり積む雪は不<sub>レ</sub>消。極寒の処にて候間、昼夜の行法も尙<sub>レ</sub>うすにては難<sub>レ</sub>堪辛苦にて候」と云う嚴寒の身延が紹介されている。雪なども当時は現在と比べて、はるかに多い降雪量であつたように思える。後に弘安三年正月二十七日に秋元太郎兵衛殿宛に記された御書によると、「去年十一月より雪降り積て、改年の正月今に絶ゆる事なし。庵室は七尺、雪は一丈。四壁は氷を壁とし、軒のつらは道場莊嚴の瓔珞の玉に似たり。内には雪を米と積む。」とあるのを見ても、いかに身延の雪がこの当時量の多いものであつたか知ることができよう。

建治元年、即ち入山二度目の冬は、こうして降る雪深き中に暮れて行つたのである。入山当初の二年間は、以上の祖文から窺えるように、生活環境は極めて苦難に満ちたものであつたが、それでも序々に門下檀越の外護を得て、多少の潤が出ていったことが、『御返事』と称する礼状の上から推察することができる。

即ち、この身延山の生活を、「木のもとに、木の葉うちしきたるやうなるすみか」として、「大地を食とし、草木を著ざらんより外は、食もなく衣も絶へぬ」と云う、窮乏の山中として、その実情を記るされながらも、又その反面には、『新尼御前御返事』のように、自然美に富んだ静寂な山として、その景観を紹介しているのである。これはやがて弘安年間に入つて来ると、この山は八靈山浄土<sub>三</sub>に勝るとも劣らぬ名山であるとして、「中天竺之鷲峰山を此処に移せる歟。将又漢土の天台山の来れる歟と覚ゆ。」とこの山の勝れたことを叙し、身延を「靈鷲山」として、最も勝れた山であると表明されるに至っている。

本論では、こうした宗祖の心情について、推移のあとを、祖文の上から、特に入山の当初より二カ年間にしぼってその一端を考察してきたのであるが、更に入山三年目以降の動静については、後日を期したいと思う。

# 【註】

- |                                                 |       |
|-------------------------------------------------|-------|
| ① 昭和定本日蓮聖人遺文                                    | 八〇九頁  |
| ② 『日蓮聖人の生涯』（塩田義遜著）                              | 一七〇頁  |
| ③ 『棲神』第三六号参照                                    |       |
| ④ 上野殿御返事（昭和定本）                                  | 八一九頁  |
| ⑤ 『棲神』第三〇号参照。「法華取要抄の研究」                         | 四二頁   |
| ⑥ 法華取要抄                                         | 八一五頁  |
| ⑦ 別当御房御返事                                       | 八二八頁  |
| ⑧ 異体同心事                                         | 八二九頁  |
| ⑨ 『日蓮聖人の生涯』（塩田義遜著）                              | 二〇四頁  |
| ⑩ 兵衛志殿御返事                                       | 一六〇六頁 |
| 曾谷殿御返事                                          | 一六六四頁 |
| ⑪ 『弥源太入道殿御返事』                                   | 八三二頁  |
| ⑫ 『棲神』第四十一号、「身延山における日蓮聖人の人間的一面」（拙稿）一三二頁参照。      |       |
| ⑬ 主君耳入此法門免与同罪事                                  | 八三四頁  |
| ⑭ 上野殿御返事                                        | 八三七頁  |
| ⑮ 南条殿御返事「いかにも今は叶ふまじき世にて候へば、かかる山中にも入りぬるなり。」一一七六頁 |       |
| ⑯ 顕立正意抄                                         | 八四二頁  |
| ⑰ 聖人知三世事 八四三頁。この御書は一説によると建治元年の作とも伝えられている。       |       |
| ⑱ 大田殿許御書                                        | 八五二頁  |

⑪ 文永十二年は四月廿五日に改元されているので、文永十二年は四カ月間の短期間となるが、この間に十六篇の祖書が記されているのである。

- ⑫ 宮木殿御返事 八六〇頁
- ⑬ 可延定業御書 八六二頁
- ⑭ 新尼御前御返事 八六四頁
- ⑮ 波木井殿御書 一九三二頁
- ⑯ 「日蓮聖人の生涯」(塩田義遜著) 一八〇頁
- ⑰ 鎌倉時代の「東鑑」や「方丈記」等に出づ。「二年が間、飢渴してあさましきこと侍りき」(方丈記) 九九六頁
- ⑱ 一谷入道御書 九九八頁
- ⑲ さしき女房御返事 九九九頁
- ⑳ 妙一尼御前御消息 九九九頁
- ㉑ 『日蓮聖人研究』(平樂寺刊)の拙稿「日蓮聖人の慈悲」一九九頁及び『印度学仏教学研究』第二十一卷第一号の「常修慈心」六二頁を参照。 一九九頁及び
- ㉒ 撰時抄 一〇五四頁
- ㉓ 高橋入道殿御返事 一〇八四頁
- ㉔ 同 一〇八七頁
- ㉕ 乙御前御消息 一一〇二頁
- ㉖ 観心本尊得意鈔 一一一九頁
- ㉗ 秋元御書 一七四〇頁
- ㉘ 法蓮鈔 九五三頁
- ㉙ 秋元御書 一七三九頁

# 「日蓮聖人の身延御入山と

## 南部一族の動向」

(一) (甲斐国上代より南部光行奥州下向まで)

中 里 日 應

### 目 次

#### 第一章 南部実長以前

##### 第一節 甲斐国に於ける上代家族の発生と甲斐源氏の抬頭

第一項 上古に於ける家族の発生

第二項 新家族源氏の甲斐入国

第一目 甲斐源氏の祖新羅三郎義光

第二目 新羅三郎義光の甲斐の居館

第三項 新羅三郎義光以後の発展

第二節 旧家族と新家族甲斐源氏との交替

第三節 奥、南部氏の祖南部三郎光行

第一項 光行甲斐南部郷所領の経緯

第一目 源頼朝の挙兵

第二目 石橋山の敗戦

第三目 富士川の合戦と南部光行の出陣

#### 第四節 陸奥国と南部光行

第一目 源頼朝と南部光行

第二目 頼朝の平泉藤原泰衡征討軍への参加

#### 第二章 平泉藤原氏一族

第一節 藤原清経と前九年、後三年の役

第二節 平泉藤原氏の系譜

第一項 平泉藤原三代遺体調査と「ミイラ」について

第一目 藤原三代の「ミイラ」について

第二目 蝦夷について

第三目 毛人と蝦夷

第四目 エゾとアイヌ

#### 第三章 頼朝の平泉藤原泰衡征討軍

第一節 南部光行の奥州下向と新領「糠部五郡」

## はじめに

今年（宗祖日蓮大聖人、文永十一年（一二七四）に身延へ御入山されて、七〇〇年に相当する嘉会の年である。この嘉年に相会することは門下の末座を穢す私にとっては、寔に感激の極みであるが、誠に如何に努力精進しても、大聖人の忍難慈勝の爲法、爲国の大法功に對してその万一も報謝することの出来ぬ微力の身を省るとき、衷心慚愧として背に冷汗の流るるの思である。

宗祖御入山当時の身延は「波木之郷（九ヶ村）」（南部家旧記）の内、梅平村「梅平館（二ヶ村）」今にお屋敷と云はれてゐる」より乾いぬの方、十町程の深山一帯を称したと思はれる、日蓮聖人御入山以前は「蓑夫」或は「蓑生」等と記されていた様であるが、御入山後に「身延」と改字されたことは、御遺文によつて明らかである。「南部家旧記」によると実長は、飯野郷（十二ヶ村）御牧郷（七ヶ村）と波木郷を合せて廿八ヶ村を領していたが、父南部光行が、文治五年七月十九日頼朝の平泉征討軍に参加して軍功を立て奥州糠部五郡の領主として下向以後、甲斐南部郷二十三ヶ村を併せ領していたが、この広い地域の中で、何故か宗祖はこの辺鄙な、猫の額程の未開發の深山を選んだ、恐らく幕府を三度諫曉いたし、国を救はんがために時の權力に對し絶対妥協せず、身を以て抵抗した者の行き着くところは、辺陬の山中であらうことは想像に難くない、而もそこには、年来道交を深め純信無垢の南部実長の領地内とすれば、心安らかに追はれる身を托することが出来るであらう。

実長の性格については

「律抄廿三卷に曰く、鎌倉にサシテト云者有りしが、実長と喧嘩してサシテ面を切ラルその時の狂歌に「のこぎり

のはざりと人の知らずしてサシテ面を斬れこそすれ」此歌より破切井殿と申すかや、又云、実長身延の大衆に語り玉ふは惣ジテ破切井と唱ルと被仰」

とあるに見ても実長の行動的な性格の一端を覗い知ることが出来る。又、曾て守塔輪番制の崩壊により、二祖の後住職の決定に対して、六老僧を中心として鳩首協議したが、一方的に日興聖人の後住の希望が、駿河の南条殿によって強く出された。他の五老僧は内に不満を持ち乍らも言外の主張を憚ったため、決定を見ずして荏苒時を過したが、実長の日向聖人を推す強力な発言によって拾収を見ることが出来、今日の身延山の基礎を拓くことが出来た。

又、曾て梅平館在住中、実長の小姓が、実長付きの女姓と不義があり、実長はこれを知り山中深く逃げ入った小姓を追跡捕かくし、面前に於て、弓で小姓の眼を射抜いたと云う。これを後人が、小姓の菩提を弔うために「苗稻大明神」として祀り、その祭祀の行事は今尚七〇〇年来今日まで続いている。

これ等の事を見ても実長の性格は、曲った言動に対する妥協を忌むこと、将来を慮って事に処する事、而も権力や財力に迎合しないこと、などを想像することが出来る。

斯うした性格は、日蓮聖人のそれと一脈相通じ、この二者の性格と人生観、処生観が、強く子々孫々に伝承され、史上稀に見る家系を作りあげたものであらう。

波木井殿御書に、

「同十七日甲斐国波木井ノ郷へ着きぬ、波木井殿に対面ありしかば、大いに悦び今生は実長が身に及ばん程は見つぎ奉るべし、後生をば聖人助け玉へと契りし事はただごとと覚え、偏に慈父悲母の波木井殿の身に入替り日蓮を哀れみ玉歟云云」



とあるに見ても、日蓮聖人と実長とは、曾て鎌倉に於て初対面の時より、既に百年の知己の思いをなし、肝胆相照すものがあつたであらうことは推測に難くない。

七〇〇年後の今、御入山の佳会を迎え、日蓮聖人に対する讃仰は益々熾烈の度を増して行き、又、七面大明神に対する信仰も年を逐うて詣者の数を増して行き、寔に喜ぶべき傾向ではあるが、その陰の力としての、開基檀越南部実長の法勞も再認識されてもよいのではないかと思考される。実長の護法の信念と決断と実行とがなければ今日の身延山、日蓮宗の繁榮は有り得ない、と云うも過言ではないであらうと思うが如何、

この所以を以て、その法勞の万分の一に報ゆる意味に於て、巻頭の標題を掲げ、身延御入山の真意と、甲斐源氏の一族南部実長の父光行から筆を起し、光行の奥州下向に至る直接原因である源頼朝の奥州征討の経緯を述べ、光行の糠部五郡の知行、これに對して果した役割、更にその子孫の南部一族の甲斐を本領としながら奥州に於ける活躍、南部勤王七代の、南朝を奉じての七十余年間の終始かわざる奮斗、これこそ青史に稀有の存在として史家の絶讃するところ、これ等の証拠となるべき遠野南部家に伝はる古記録、その他を、曾て明治天皇の天覧を賜はり、叡感を深うされ、天皇、身は北朝の出でありながらも、古記録の格護を切望されたと云う、曰く付きの「ちやうなんぶ南部」である。

然しこの小論に於て今は標題に掲げたすべてを述べることは頗る困難な事態となつた。その理由は頁数の制限と身辺の事情が許さなくなり、本論に入らぬ前に一往擱筆せざるを得なくなつた。来年は御入山満七〇〇年である。此の年を期して、南北朝期の南部一族の動向を明らかにしたいことを念じてやまない。

## 第一章 南部実長以前

## 第一節 甲斐國に於ける上代家族の發生と甲斐源氏の抬頭

甲斐源氏の發生は源賴信（九六八—一〇四八）に始まるのであるが上古に於ける甲斐の國はどうであつたろうか。

### 第一項 上代に於ける家族の發生

甲斐の家族として第一に挙げるべきものは丹波氏の一族である。丹波氏の祖先は人王第九代開化天皇（BC一五六—九八）の皇子、日子坐王の後裔、四道將軍丹波道主命の子孫で、十二代景行天皇（七一—一三〇）の皇子、日本武尊が東征の時、丹波一族が從軍して甲斐に土着し、塩見姓をなおり、塩見足尼が國造となつて、山梨郡一帯を支配したと云はれている。（國造本紀）第二に挙げるべきは大伴氏である。大伴氏は日本武尊東征の帰途甲府酒折宮に逗留した時に「靱部を大伴武日に賜う」と、日本書紀、景行天皇四十年の条に出ている。

この靱部は靱大伴部と言つて、甲斐國に土着した大伴氏の祖先と思はれる。

大伴氏の拠点となつたのは、山梨、八代兩郡の接觸地帯で國府（八代郡岡部村）の附近である。第三に考えることは、県内神社の所在分布によつて、その神社に奉祀した家族のあつたことを知ることができる。

即ち弓削神社系、物部神社系、佐久神社系（安曇族）、諏訪神社系の四つに分けることができる。

弓削系の家族は八代郡沼尾郷一帯及都留郡一帯にわたつて優勢であつたと云はれているが、この「弓削」とは、本は弓作りを職とする部族であつて河内國若江郡弓削郷（和名抄、延喜式）が本<sup>もと</sup>のようであり、丹波、出雲、陸奥、武藏、備前等の各地に散在していた様であるが、甲斐の弓削系が何處より來たものか明白でない。物部系は信州佐久郡より甲斐に進出して、笛吹川流域に大發展した。

諏訪系は信州諏訪地方より進入し、巨摩郡一带と更に山梨郡、八代郡にはびこり、巨摩の武川、塩川の峡谷を南下して甲府盆地に進出したことが推知される。(注、巨摩郡は当時一郡であったが、明治十三年五月に南、北、中の三巨摩に分割された)

この外に朝鮮よりの帰化人、蝦夷の帰化して在来の日本民族との血族の交流も行はれたが、豪族と云う程の勢力はなかった様である。

甲斐の国は、原始時代には縄文、弥生文化を造りあげた知能、文化の程度の低い原住民が住居していたが、西紀一五〇年頃より平安朝中期に至る一二〇〇年間の永い期間を経て、逐次更替して、新入者が甲斐全域に夫々の地盤を占め、最初の甲斐文化を造りあげ、甲斐人の祖先となったものが右の諸豪族である。

## 第二項 新家族源氏の甲斐入国

さきに述べた如く、甲斐源氏の初めは、源頼信(九六八—一〇四八)に始まる。頼信が甲斐守に任ぜられたのは、後一条帝、寛仁三年、五十二才の時である。(日本歴史大辞典)

即ち日本紀略に

「長元三年九月二日壬子甲斐守源頼信並に坂東諸国司等平忠常追討すべきの状仰せらる」

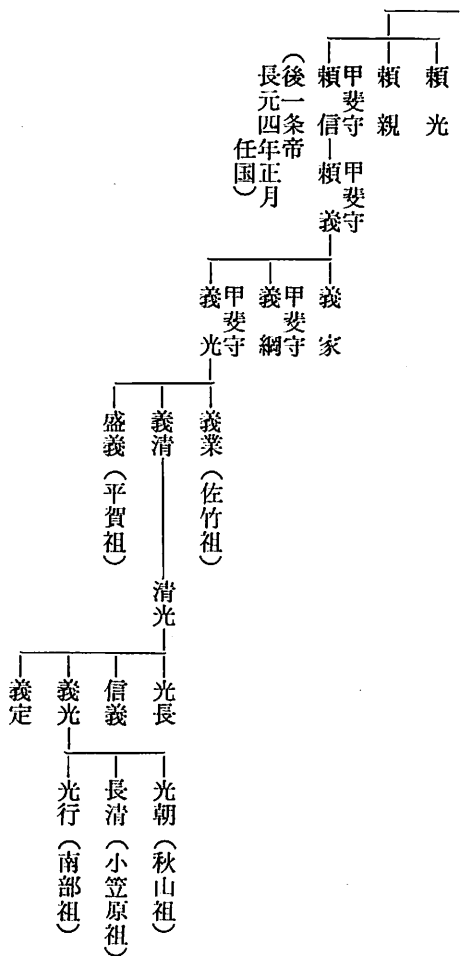
と記されており、長元三年は頼信六十一才の時であるから、十年以前に甲斐守に任ぜられていたことが知られるが頼信は伊勢、陸奥、甲斐などの守を経て、上野、常陸の介、鎮守府將軍にまで任ぜられているので、甲斐国に定住していたことはなかったと推測される。従って頼信の甲斐国に於ける事蹟は未だ判明していない。けれども頼信によって最初に清和源氏の勢力が甲斐国に植えつけられたことは事実である。

然し「甲斐国志」には註記して、源満国、六孫王経基五男、下野守満快之男也、諸記に甲斐守と称す。又その子為  
 国も甲斐守であったことが記されており、これが事実とすれば頼信以前に清和源氏の一族が甲斐ノ国に深い縁があっ  
 たことが知られる。

ここに清和源氏の一族で、上古に於て甲斐守になった者を挙げれば、

清和天皇—貞純親王—経基王 (六孫王、賜源氏姓) (九一二—九九七) 平安中期

満仲  
 甲斐守  
 満快—満国—為満  
 甲斐守



## 第一目 甲斐源氏の祖新羅三郎義光

清和源氏の一族の内、甲斐守に任ぜられたものは、源義光を含めて六人に及んでいる。然し実質的に甲斐守として任国甲斐に居を構えた者は寡聞にして未だ知ることを得ない。源義光にしても実際には甲斐の辺国には居住しなかったのではないか、との説もあるくらいである。新羅三郎義光の墓は勿論三井の園城寺（滋賀県大津市別所）にあるが鎌倉市大町大宝寺は、後三年の役後この処に居館を構え、後裔佐竹義秀以後数世居住の地であり、佐竹義盛出家して此地に多福寺を建立したと、同寺縁起には記してある。

系譜を記せば

清和源氏より

義光（一〇四五—一二二七）義業—昌義—降義—秀義—義重—長義—義胤—行義—貞義—義篤—義宣—義盛……

とあるが、同寺縁起によれば「新羅三郎義光義盛靈廟」として五輪塔の石碑があるが、義光は（一〇四五—一二二七）、義盛は（一六〇〇—）年代の人なので義光と義盛とは五百数十年の年代差があり、恐らく義盛の墓を建てるに際して遠祖義光の霊を合祀したものに過ぎないであろう。そしてこの多福寺は真言宗系の寺であったものを、文安元年（一四四四）に身延山十一代行学院日朝上人の師、一乗院日出上人（鎌倉三島本覚寺開山）の教化によって日蓮宗に帰依して、一乗院大法寺と改めたと記している。

## 第二目 新羅三郎義光の甲斐の居館

甲斐国志によれば「北巨摩郡若神子村正覚寺に義光大治二年（一二二七）未十月廿日卒居七十一才、法諡先甲院殿峻徳尊了大居士の位牌が安置されている」と記され、又、「国志」古蹟部には、「刑部丞義光本州に官せし時、先づ当筋に拠りしにや、義清、清光以<sub>二</sub>逸見<sub>一</sub>氏号とし、太郎信義の時に及びて東鑑に逸見山の館と記するも居城の趣に

聞えたり、谷戸に要害の城壁にて居館は此処ならん。軍鑑に府中より三十里（六町一里となす、今の五里也）四達の地なり……若神子に立馬と云ふこと間々見えたり。……又陣場、殿平、鎧堂の地名あり云云。

とあれば、正しく義光の居館のあったことが首肯される。

南巨摩郡中富町八日市場大聖寺に「位牌」と「寿像」が安置されていると記されている。甲斐国社記寺記によれば若神子村正覚寺の項に、

「甲斐源氏の元祖新羅三郎義光の嫡男、武田冠者義清、当国青島（今の西八代郡市川大門町）へ配流された。後に刑部三郎と号し、天永三年（一一一二）北巨摩郡若神子村に移住した。」

と記されており。更に甲斐国志に「この若神子は新羅三郎の城蹟なり」又「又、義清は、平塩岡（市川大門町内）に配流され、許されて「甲斐園目代、青島（市川莊）下司」と二ノ宮系図にあれば任官昇任の後、父の旧館、逸見山の館へ移転したものであらうと推測される。又、義清は大治四年（一一二八）には、密僧を請して当所の西形山へ父義光の墓並に一寺を建立して、義光の守本尊であった文殊菩薩の像を安置し、正覚寺と号した、と記してある。

又、八日市場大聖寺の項には、

新羅三郎義光の孫、加賀美遠光が、昔嵯峨天皇の勅を蒙り弘法大師が一刀三札の彫刻に成る不動明王像に、高倉院の病氣平癒を祈り、鳴弦して妖惡を退治し、治癒した功績により拝戴した不動明王像を捧じて、中巨摩郡加賀美郷に往く途中、今の中富町八日市場に差しかかった折、正午の頃、四方日暮れて闇夜の如くなり、方向もわからぬ程となった。仕方なく尊像を岩の上に置いて、不審の思いをなすところに、童子忽然として現はれ、「此地は新羅三郎義光の霊を祀って大聖寺と号す……此処に安置すべし、我は明王の侍童なり」

と告げ終つて失せ、又白昼となつた（甲斐寺記取意）

大聖寺の開基は新羅三郎義光であり、開山は円入法師（年月不明、二十一日寂）、本尊は不動明王なり。他に新羅三郎義光、加賀美遠光、武田信玄の木像三体あり。又、新羅三郎義光の佩刀（無銘）を蔵す、とあり。（甲斐国志）右二ヶ寺の文献から見ても、新羅三郎義光は「甲斐守」として当国に居住したことが推知される。

新羅三郎義光の伝については、長兄の八幡太郎義家が、後三年の役に、清原武衡、家衡と戦つて苦戦している時に報を聞いて官を辞して陸奥に下り、義家の副将として、金沢柵で武衡、家衡を殛して武勲を挙げたこと、又、当時屈指の伶人であつた豊原時光が弟子で、<sup>しよ</sup>笙の名手であり、義光が陸奥下向の際、時光の孫時秋が秘曲を承けんと足柄山まであとを追ひ来りたるため、ついに「大食調入調の曲」を授けたと云う話は、「古今著聞集」に記された有名な話であるが、今はこれを詳しく述べるのが目的ではないために省略し、甲斐源氏の祖新羅三郎義光が本当に甲斐守として甲斐国に居たか否かを明らかにするに止める。

### 第三項 新羅三郎義光以後の発展

甲斐源氏は源満国（九五〇）平安中期に甲斐守となりしより以下子孫六代にわたつて甲斐守に任ぜられ、特に清和源氏の有縁の地となつた。平安末期義光が北巨摩逸見郷に居館を構えてより一族定着するに至り、鎌倉、室町時代に全盛を極め、同族の勢力争尅の時代を経て、戦国時代に武田一流に統一せられたものである。

歴史に明らかるところによれば、清和源氏の頭目であつた、源頼信が甲斐守となつて着任したのは後一条天皇の長元三年（一〇三〇）頃か、これが甲斐源氏発祥の契機となるものであらう、頼信は勅命を受けて、長元五年（一一三二）下総の豪族平忠常の首級を挙げて武功を立て（扶桑略記）其子頼義は相模守となつて下向し隣国に威徳を振つ

た。其子義光も当国の国守として来任したことは前述の通りである。如上甲斐源氏の一族は廟堂の大官藤原氏の信任を受け、その命によって活躍した。

当時の権門勢家は、専ら地方に莊園を営み、百姓の貢物によって私利を計ったものであるが、甲斐国にあってもその例に洩れず、藤原氏の莊園の多かったことは疑を容れない事実である。殊に閑院家（藤原公季流）

◎北家藤原氏

鎌足—不比等—房前（北家藤原）—真楯—内膳—冬嗣—良房—基経—忠平—師輔—公季（閑院家へ）—三条、西園寺、徳大寺家へ。

の莊園が巨摩郡南部及八代郡西部にまたがって形成されたものを市河莊及青島莊と呼び、此の処に莊園を管理すべき「下司」の名に於て下向し、遂に此の地に土着したものを源義清とする。

義清は前掲系圖の如く義光の三男であり、事実上の甲斐源氏一族の祖である。義清の甲斐に土着したるは、前掲甲斐守満国以来父祖歴代の遺光が与って威信を増し、遂に莊園支配の実権を掌握すると共に、当地方武力の頭目となつて来るのは自然の成り行きであつたろう。

こうした状勢下に於て、その居住所である市川の館に於て、長男清光が誕生した。

この義清、清光父子が経営にかかった第二の地域は前説の北巨摩の逸見郷であつた。

この逸見郷は、「続日本記」に「靈龜二年（七一六）五月、駿河、甲斐、相模、上総、下総、常陸、下野七ヶ国の高麗人千七百九十九人を武藏國に移し高麗郡を置く、とあり本州巨麻郡も亦此類ならん、「殘簡風土記」に巨麻或は高麗と作るとあるも因なきに非ず、「甲陽隨筆」、「名勝志」等に駒井即ち高麗人の居る所故に高麗居と云う名の起



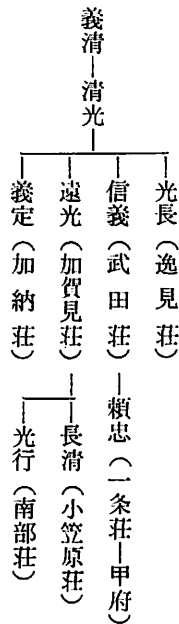
る是也」

とある如く、甲斐は山嶽重疊辺陬の地であつたために人口過疎にして定着する者も少く、或は官命を以て朝鮮の婦化人を大量に移住せしめたものであらう。然し巨摩北部も婦化人による極度の發展もなく広漠たる山河も無為に幾世紀か過ぎ去り、その後父義光の居館の縁由に基いて、義清父子の転出となつたものであらう。而してこの地に逸見、熱名、多摩、武河等の莊園を形成して行つた。

抑々此の地帯は、国府より遠く離れて、その勢力の及び難い地方であると共に、国府も三枝一族（統日本紀承和十一年（八四四）五月丙申甲斐、国山梨郡人伴直富成、女年十五才郷人三枝直平麻呂に嫁し一男一女を生む乃至三枝家伝に守国……柏尾寺を建て氏寺と爲す）即ち義清、清光等の新興豪族より三百年以前に甲斐の豪族として代々在国し、国府に在つて国内の行政の任に當つていたが、その勢力も次第に衰へ、僅かに山梨、八代の接触地点に顔勢を維持して他を顧るの力なき時代であつた。

此時にこの地域を見るに、上代諏訪系の氏族發展に伴つて形成された郷は僅かに北巨摩の駒ヶ岳、鳳凰山の東麓の速見、真衣、余戸の三郷に過ぎず、他は、柏前、真衣野、穂坂の三御牧になつてゐる、平安時代に於て拮据經營された官牧も今は放任して関せずである。而してこれを一度莊園化せんとすれば、無限に發展し得る可能性を持つてゐた。義清、清光等一族の武人にとっては恰好の条件を具備したる将来の安住の場所であり、忽ち大發展をなすべき資源と環境とを備へてゐる処である。この辺りの情状を如実に物語っているものとして、清光を呼ぶに「逸見冠者」と称し、「黒源太」と名づくるに至る。これ即ち地域的な特殊の尊称と他族に並ぶ者なき剛男とを物語るものである。これ即ちとりもなほさず、開拓せる莊園の広大なると、その充實せる実力とを誇示するものであらう。

果せるかな清光の子弟に至って大發展を遂げるに至った。長子光長は逸見太郎と称して逸見莊を守り、次子信義は真衣郷と真衣牧との変遷した武何莊の武田に移り、武田太郎と名乗り、これ武田氏の祖であり、代々甲斐源氏の頭目たるの家柄を築いて行った。三子遠光は南下して中巨摩に進出し、八田牧と大井郷を蚕蝕して加賀美莊の住人となり加賀美次郎と称した。弟義定は山梨郡安田に移って、加納の莊に拠り、安田三郎を名乗る。



右の如く甲斐源氏一流は、既に北巨摩の峽谷を出でて、国中と称する甲府盆地の西北隅の一角を掌握し、更に進んで甲斐全城を席捲せんとする形勢を示した。この時にあたり、武田信義の子忠頼武田莊より南下して、一条莊即ち今の甲府地方に拠点を占め一条次郎と名乗り、余戸、青沼、表門、山梨等の諸郷と、穂坂牧とを手中に握りて私領化し、甲府以南の旧氾濫地域も、河川の改修、荒廢地の開墾、開田を専らにし稲積、鎌田、志麻の如き肥沃なる莊園へ急速に發展して行った。

甲斐國に於ける奈良大安寺料所の如きも、地域宗徒の管理保護に任せるの程度で、強力な武家家族の進出には抗すべくもなかった。従って笛吹対岸の国衙附近の旧勢力も、威圧と蚕蝕を余儀なくされるの運命を辿るに至った。

一条忠頼と時を同じうして、遠光の子長清が出で、八田牧中の小笠原に移り、大井、南条、奈胡等も掌握するに至った。

甲斐源氏の發展は愈々甲斐全域にわたり、石和、板桓、秋山、南部、平井、浅利、曾根、八代、河内、甘利、奈胡等の諸氏となり、莊名をとって姓としている。

而して甲斐源氏に於ける甲斐全域への發展は、單に地方進出の新豪族として、武力によって旧勢力を驅逐し領土を拡大して行つたのではなく、遠くは平安期に於ける東夷、浮囚の反乱に対して軍を率いて挺身平定（前九年、後三年の役等）したるの功により又、源頼朝の鎌倉幕府樹立にあたり、源氏の同族として逸早く軍營に参劃し、平家を亡ぼし、平泉藤原一族を滅ぼしたる軍功により、所領を増され、知行安堵を得たものであることは云うまでもない。

これについては次に述べる南部光行が「南部」に所領を与えられた理由の推論によつても知られるのである。

## 第二節 旧豪族と新豪族甲斐源氏との交替

さきに述べた如く第一期の甲斐国に於ける豪族の發生は西紀前一五〇年頃より始まり、西紀九〇〇年頃までの一千年間である。その間栄枯盛衰を繰り返しつつ継続し來つたが、公卿政權より武家政權に移りてより、即ち平安末期より鎌倉期を経て、南北朝期、室町期を通して領土の収奪が激烈であつた、即ち甲斐国としてもその埒外に出づるものではない、即ち武家政權の樹立、倒壊、政權の交替等、時の天下人に協力、奉仕、軍功を擧げて勝利に導いた者が、その恩賞として領土を与えられ、知行安堵の証を受けて逐次領地を擴張して行つた。

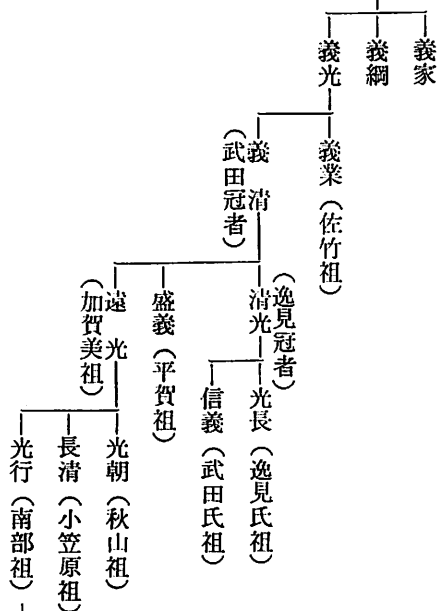
茲に甲斐全域を通觀してみると。国府の勢力盛にして、公領としての「郷」の隆盛な時代に發展した豪族と、国府の勢力衰えて莊園と云う私領が発生し、公領の私領化を計つた時代に發展した豪族とに大別することが出来る。前者を代表するものに三枝・伴の旧豪族があり、後者を代表するものは、甲斐源氏の新豪族である。

旧豪族は国府（今の一宮町附近）附近の高級文化地帯より、漸次その文化圏を拡大して行ったのに反し、新豪族は辺陲の地より起って、次第に高級文化圏内を侵蝕し、ついに旧豪族と交替して、甲斐全域の指導権を掌握したのであつて、その交替年代は略々院政時代に於て行はれたようである。これに対する確実なる文献は未だ見当たらないが、「長寛勘文」、「東寺古文獻」、「東鑑」等に散見するものよりの推測の域を出でない。

### 第三節 奥南部氏の祖南部三郎光行

出自

清和天皇—貞純親王—経基—満仲—頼光—頼信—頼義—



行朝（庶兄）——（一戸祖）

実光——（盛岡南部祖）

① 実長——（根城南部祖、甲州波木井郷住、実光//同母弟）

宗朝——（四戸祖）

行連——（九戸祖）

朝清——（久慈、七戸両家祖）

② 実継——（南部氏直系、八戸、遠野南部を経て三十六代南部日実に至る）

実氏——（水戸加倉井氏祖）

長義——（波木井氏祖）

③ 女（新田義貞の叔母）  
——（安東氏合戦で大功）

④ 貞継（黒川の乱で戦死十七才）  
——（南部宗家）  
——（政行の子）

⑤ 政長（南部宗家政行の子）  
——（師行の弟）

⑥ 女（護良親王々子）  
——（良尹王妃）

信政

加伊寿（工藤貞行の女）

政持（新田氏の祖）

信長（中館氏の祖）

⑦ 信光

女（北畠顯成の子）

⑧ 政光

女（尹寿王の女）

⑨ 長経

⑩ 光経

「注」実継—母、佐野氏（若手県史）

実氏—母、妙立尼、

妙立尼、中森安芸守息女也、相州村岡殿へ嫁、村岡殿逝去後、南部公エ再縁ス南部逝去後日向上人ノ弟子トナリ当

処エ移リ玉フト（奥州妙立寺縁起）  
長藤—実氏と同母弟か、波木井氏十二代弥二郎実春、天正五丁丑正月十日武田

信虎に滅サレ家名断絶ス（甲斐国志、甲陽軍鑑）

## 第一項 光行、甲斐南部郷所領の経緯

### 第一目 源頼朝の挙兵

「甲斐南部駅ニアル「南部館趾ノ碑文」によれば、

治承四年（一一八〇）南部三郎源光行、新羅三郎義光ノ玄孫ナルヲ以テ、源頼朝ニ從ツテ駿豆ノ間ニ戦ヒ、功有ツテ此郷十八邑ヲ封ス、文治五年復タ頼朝ニ從ツテ藤原泰衡ヲ征シ、功ヲ以テ加フルニ陸奥糠部五郡ヲ封ス、光行長子実光後ヲ承テ相伝ヘテ今ニ至ル……光行又波木井飯野御牧之地ヲ分ツテ第六子実長ニ与ウ云云」  
とあり、光行が頼朝の軍に参加勲功ありしにより、南部十八邑を封ぜられたと記してある

### 第二目 石橋山の敗戦

「歴史年表（中央公論社、日本の歴史別巻五）には

「治承四年（一一八〇）の項に、

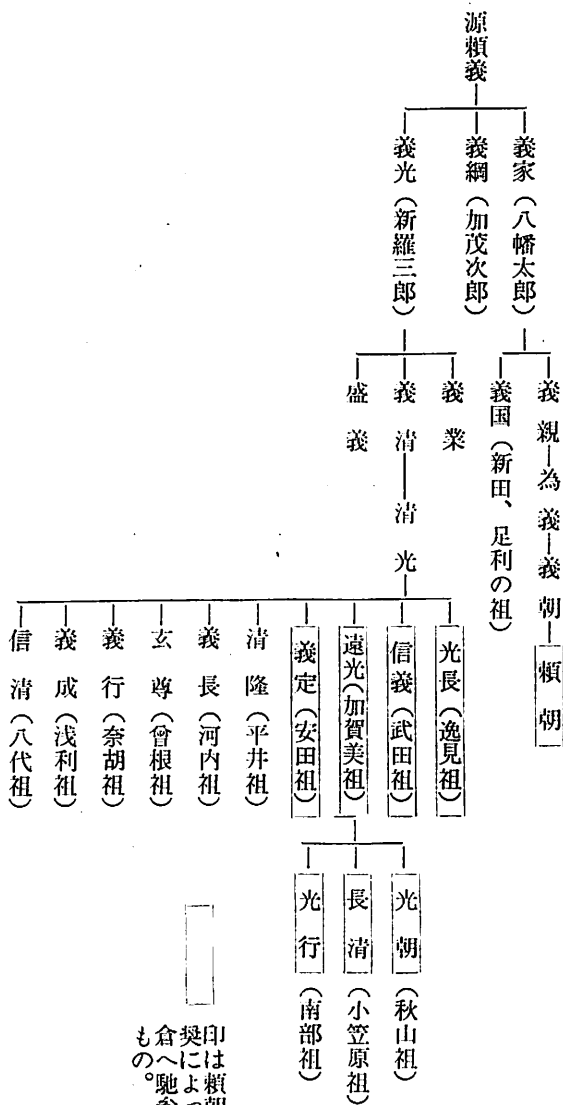
「八月頼朝伊豆に挙兵し、相模石橋山に破れ、安房に渡る。九月武田信義、甲斐に挙兵する、十月、頼朝相模鎌倉に入る、平維盛、頼朝と富士川に對陣し、敗走する。」とある。

即ち頼朝は挙兵の後、伊豆の山木判官兼隆が八月十七日三島明神の祭礼に、山木館の守備の手薄に乗じて奇襲し、兼隆の首をあげた。

更に頼朝は勢に乗じて相模に進出、三浦氏（義澄）と結ぼうとしたが、三浦の援兵が来ないうちに相模の豪族大庭景親の三千余騎、伊豆の伊東祐親の三百余騎が石橋山（神奈川県足柄下郡石橋山）を攻め、諸所に追跡軍に追はれ乍ら、箱根から土肥郷に脱れ、海路安房に渡って再挙をはかるに至った。

「九月武田信義、甲斐に挙兵する」(年表)

とあるは、安房に通れた頼朝が再挙のために同系の甲斐源氏武田信義に挙兵応援を依頼したものであろう。  
ここに頼朝、武田信義、南部光行の家系の関係を挙げれば、



印は頼朝の勅  
契によつて鎌  
倉へ馳参した  
もの。

右の如く、頼朝、信義、光行は源氏の一統であり、而も頼朝は惣領義家、義親の直系であつて見れば、当然、甲斐

源氏の一統にも挙兵援軍の下知の来ることは予測し得る。

斯くして頼朝は安房に通れて、安房の領主安西景盛に「以仁王（後白河天皇の第二皇子、治承四年源頼政の勤めによって平氏討滅の謀主となり、全国の源氏に令旨を發し挙兵を促したが、謀事露頭し、平知盛、重衡等の追撃を受け頼政は宇治平等院のかたわらにて、又以仁王は京都府相楽郡光明山の鳥居前で流れ矢に當って敗死した。然しこの挙は、後の源氏勃興の動機となった）の令旨に従って、在庁官人らを集めて参上せよ。平氏の代官として都から下向しているものを討て」

と命じたために、安房・上総・下総・武蔵の源氏を糺合して相模鎌倉に入った。

### 第三目 富士川の合戦と南部光行の出陣

頼朝の挙兵は相模の大庭景親の早馬によって清盛に伝へられた。頼朝が関東の源氏を糺合して東国計略を進めていた頃、平維盛（清盛の孫、重盛の子）を主将とする数万の大軍は、東国への道を急いでいた。これに対抗するため、頼朝は、甲斐源氏の武田信義、遠光、義定等の力を借りなければならなかった。頼朝は安房遁走後、源氏再興を謀って父祖頼義以来のゆかりの地鎌倉に拠点を置くべく案を練り、そのために早くより、妻政子の父北条時政（平氏、清盛の信任厚し、頼朝の配所の蛭ヶ小島近き伊豆北条村に居館を構え頼朝の監視役、政子は父時政の反対を押して頼朝の妻となる、ために時政頼朝を援助する）を甲斐の武田氏に出兵の交渉に赴かせ、更に安房に在った頃から使者を送って、駿河黄瀬川まで進出するよう要請していたようである。

#### 「黄瀬川」

静岡県駿東郡御殿場附近に發し、富士山麓を南流して沼津附近に到り狩野川に注いでいる。奥州平泉藤原秀衡の館



に身を寄せていた源義経が兄頼朝の挙兵を知って、応援のために駆けつけ、二十年ぶりに対面したのがこの黄瀬川東岸即ち駿東郡大岡村辺ではないかと伝えられており、またその東方清水村長沢に八幡宮が祀られており、その社内に対面石と云うのがあり、頼朝、義経が対面の際、腰掛に用いられたと伝えられている。而して此の地は箱根・鎌倉にいたる交通の要衝であり、古くから交通、軍事の上から重要視されていた。甲斐の武田信義、光長、義定、遠光、その子光行の来応軍は陸路、相模に出でて、頼朝軍の拠点黄瀬川に集結し、策を練って愈々治承四年一〇月二〇日、駿河湾口、富士川の東岸加島（現、富士市）に進出した。時に頼朝軍の主力は北条時政の軍と合せて二万騎、平氏の軍は二十万騎と「甲斐国志」に記してある。一方これと対決するために京都より下向した平維盛、忠度、知度以下の平氏軍と川をはさんで対峙した。

「吾妻鏡」によれば、頼朝に來援した武田信義以下光長、義定、遠光、光行の軍勢は夜半、平氏軍の後面に進出、敵の背後を衝かんと行動を起した、時に富士沼（現、富士市須津附近）に群棲した水鳥がにわかに飛立ち、この羽音を頼朝軍の急襲と誤認した平氏軍の主力は驚愕し遽かに退却、戦意を喪い逃走したと云う。ここに於て頼朝は戦はずして大勝を博し黄瀬川陣に後退し、甲斐援軍の武田信義の弟、安田義定をして逃げる平氏軍を追討し、終つて義定は遠江国の守護職に任ぜられ、武田信義は駿河国に留まり共に鎌倉の藩屏として重要な役割についた。

そこで甲斐の武田信義を惣領とする一族も、駿河、遠江等に進出のため、弟遠光（加賀美莊）の子光行をして、南部郷へ封じ、甲斐の南部地方の守護に当らしめたのであろう。但しこの所論は以仁王の令旨に端を発し頼朝の挙兵による石橋山の合戦により安房への敗退、再起を謀つての関東源氏の糾合、黄瀬川を拠点としての駿河への進出による甲斐源氏の来応の招請、富士川決戦を画しての、地理的条件の備はった甲斐源氏への実働を促して、平氏軍への側面

攻略の策謀であり、又事実、富士川決戦の主戦力となり、その勝敗を決したのは武田信義を中心とする甲斐源氏一族二万の軍勢であったことは、諸書に明らかなことである。

#### 第四節・陸奥国と南部光行

##### 第一目 源頼朝と南部光行

頼朝の黄瀬川への出陣、甲斐源氏武田信義を惣領とした頼朝率兵への援軍、富士川決戦への甲斐源氏一族の戦略による勝利への導引等によって光行の存在は大きくクローズアップされて来た。即ち

「南部家文書」によれば

光行、南部三郎と号す、甲州南部の座なり、因って称号となす、父遠光嘗て頼朝卿に仕う、故に光行亦相次之れに奉事す、文治五年（一一八九）六月九日頼朝卿鶴岡八幡宮に於て御堂供養之時、光行随兵を勤む、同七月一日鶴岡放生会に卿の参拝有り、光行亦供奉の随兵を勤む、同月卿奥州泰衡を征伐するの時、光行軍に列して行す。凱旋之後、泰衡之旧領地を頒たれ、諸士軍功之賞行はるの時、光行、奥州糠部郷を領す、建久元年（一一九〇）十月頼朝卿上洛、光行供奉之列に在り、同十一月十一日頼朝卿石清水八幡宮に詣ず、同十八日又東山清水寺に詣ず、光行皆勉めて供奉す、同二年（建久）（一一九一）十二月二十八日光行始めて奥州領地に到る時、……同三年十一月五日実朝卿参上後、初めて藤九郎盛長之宅に渡御し、光行供奉を勤む。同月廿五日永福寺供養、頼朝卿参詣、光行供奉す、同六年二月頼朝卿上京、南都東大寺に詣ず、四月十五日八幡石清水に詣ず、五月廿日摂州天王寺に詣ず、光行鎌倉より相従う、而して卿（頼朝）処々出御毎に、扈從せざるはなし。云云

と記しているが、頼朝と南部光行との主従関係は史実に徴すれば治承四年（一一八〇）より建久六年（一一九五）に至る十五年間の永きにわたり、又、南部家文書に記されて居るだけでも七年間の永い間、常に頼朝に扈從し、尚且つ頼朝の第三子実朝の供奉を勤める等に至っては、頼朝の信頼殊の外厚かったであろうことが推測される。

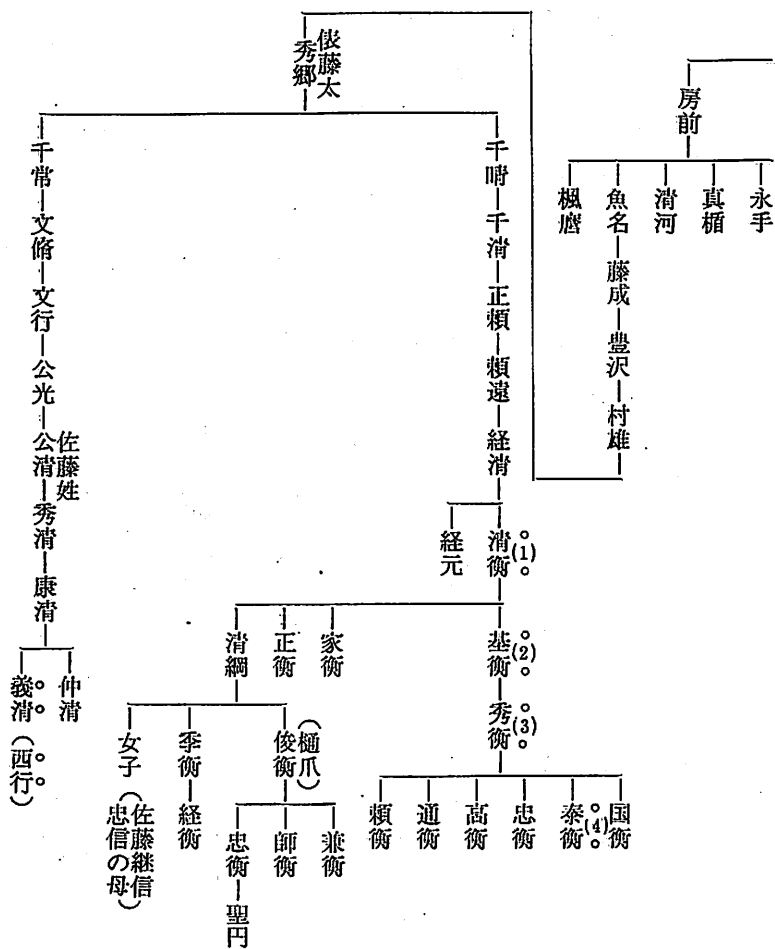
## 第二章 平泉藤原氏一族

### 第一節 藤原清経と前九年、後三年の役

奥州平泉藤原氏一族が、京都の藤原氏と同流であることは「吾妻鏡」文治二年八月十五日、頼朝は、武人としても歌人としても当時一流であった西行法師を無理にひきとめ、一晚中軍談を聞き、東大寺復興の勸進に秀衡を訪れると聞き、みづから銀製の猫を贈ったが西行はそれを門前の子どもに与えて奥州に去ったと云う。その時の話の中に、西行自ら「秀郷朝臣以来九代嫡家相承の兵法は焼失」と云い、翌十六日記事には「陸奥守秀衡入道は上人の一族也」と記して、西行法師と平泉藤原氏とは同流であることが当時公認されていたようである。

茲に「尊卑分脈」に挙げる平泉藤原氏並に西行法師の系譜を鈎書すれば次の如くである。

○天兒屋根命―天押雲命―天称伎弥命（十四代略）―賀麻―黒田―常盤―可多能古―御食子―鎌足―不比等―

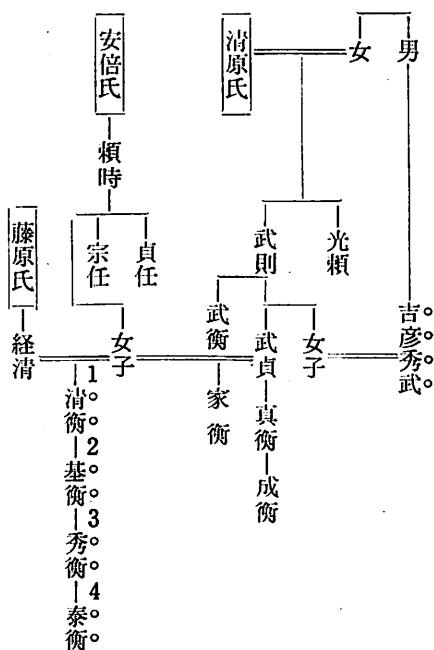


然し「尊卑分脈」に記載する系譜が果して、その正鵠を得ているかどうか、少しく検討を加える必要がある。即ち前九年の役は坂上田村麿によって大成功を収めたが、最後の詰を行はなかったために、安倍一族はその殲滅をまぬがれた。安倍頼時は俘囚の長（現地出身の郡司）として、六郡（胆沢、和賀、稗貫、江刺、志和、岩手）を支配して信望厚かった。頼時は、源頼義が陸奥国鎮守府將軍陸奥守として赴任するや、無条件で服従し、金銀財宝を献納して忠誠を誓った。頼義が任期満了して帰京の前夜、頼義の部將藤原光貞の宿舎が何人かによって夜襲され大騒ぎとなった。これを詮索した結果、安倍頼時の子、貞任に嫌疑がなかった。その理由を糺したところ、藤原光貞の女を安倍頼時の子貞任が、嫁に欲しいと申入れたところ、「蝦夷出身のいやしいものに娘はやれん」と、罵倒され拒否されたことで、かっとなって夜襲をかけた模様である。藤原光貞から見れば即ち安倍一族に対して、「蝦夷の子孫」「賤民の子孫」と云う人種差別観があったことは確かである。

又、中尊寺落慶願文の中に清衡自ら「東夷の遠酋」とか「俘囚の上頭」と書いて居り、当時の京の貴族九条兼実の日記「玉葉」、嘉応二年五月二十七日条に「奥州夷狄秀平、鎮守府將軍に任ず、乱世の基なり」とあり、又、治承四年十二月四日条に「聞けり、奥州の戎夷秀平、禪門（平清盛）の命により、頼朝を伐ち奉るべき由、請文を進じおわんぬ云云」とあるに見ても、純粹な京都藤原氏の出身であるとは考えられない。

前九年の役に於て東夷安倍一族亡び、後三年の役に於て全じく蝦夷清原一族が滅亡した。その後、に於て藤原清衡が出現して来るのであるが、安倍、清原、藤原の三氏族は奥州に於ける同一系統の豪族であったことが次の清原氏系譜によって知ることが出来る。

安倍・清原・藤原系譜



右の系譜を見れば、平泉藤原の系譜は清衡の父経清から始まるのである。故に今暫らく経清についての考察を進めてみたいと思う。

清衡の父経清は、岩手県江刺郡豊田館に居た、清衡がこの豊田館から平泉に居を移したのは嘉保年間（一〇九四—五）、十一世紀の初頭で清衡四十一才の時である。「吾妻鏡」、文治五年九月の箇所「去る康保年中、江刺豊田館を、岩井郡平泉に移し、宿館となす」と記されているが、康保は（九六四—九六七）年代であるので、「右中記」、大治三年七月廿九日条に「去る十三日、陸奥の住人清平卒すと云云、七十三」と記してあり、又、「平泉金法華経

奥書」には「大治三季戊申八月六日、平氏（清衡の妻室）、為藤原清衡尊、当三七日一日之中書寫了」とあり、これにより逆算すれば、七月十六日となり、右中記の十三日とは合致しない。が今の場合は仔細な考証は割愛するが、清衡が平泉で三十三年間過したあと世を去ったことが記録してある。

## 第一節 藤原経清と前九年、後三年の役

さて前九年の役で清衡の父、経清は、妻の父安倍頼時、義兄貞任、宗任に味方し、敢て官軍源頼義勢に立ち向い、逆賊となった亘理権大夫経清は、戦に破れて逃げ行くところを、平太夫国妙と云う武將に捕えられてしまった。逆徒経清に憎惡の炎を燃やした頼義は、わざと、鈍刀を以て彼の首を斬ったと云う。

経清の死後、妻即ち貞任の妹は、その子清衡を連れて、敵將清原武貞に再嫁した康平五年清衡わずか七才であった。然し清衡は決して養父の姓、清原を名のらず、実父経清の姓、藤原を名乗った。

### 前掲の清原系譜の如く

再婚先には先妻の嫡子真衡があり、母は再婚後家衡を生んだ。真衡は清衡の異父母兄であり、家衡は異父同母弟である、真衡は勝者の嫡子、家衡は弟とは云うても勝者の実子であり、清衡は敗者の連れ子である。こうした複雑な血縁関係に於ては、まして男同志の場合は感情の対立、利害の衝突が起るのは当然である。こうした清原一族の中にあつて同族連合体から真衡を頂点とする嫡宗至上、主従体制へと権力構造の再編成が進行し、一族の内部抗争が激烈となった。時に永保三年（一〇八三）清衡二十八才である。これに陸奥守義家の武力介入があつて後三年の役が本格化した。後三年の役の発端は前掲系図にもある通り、一族の長老吉彦秀武が嫡宗真衡の嫡宗至上主義の振舞への日頃の

不満が爆発したことにあった。

即ち嫡宗真衡の子成衡に、常陸国の多氣権守宗基の孫娘（宗基の娘と源頼義との間に生れた娘）を迎えることになった。一族郎党それぞれ祝物を進上した、出羽の秀武（武則の母方の甥で武則の女婿）も祝に來り、盆に砂金をうず高く盛って、両手で捧げて庭前にひざまずき、祝意を述べた。時に真衡は座敷で高野法師と碁を打っていてそれに気づかないふりをして応答しなかった。秀武は既に七十才を越した老令である。この仕打ちに平常の不満が爆発した。「清原氏の繁栄は曾て一族連合して事にあたりたる結果であるにも不<sub>レ</sub>拘、今日の從者同様の扱いは何事かと」怒り、盆の砂金を庭前にたたきつけ一族を連れて帰国してしまった。真衡はこれに激怒して、結婚式をそっちのけにして秀武を追撃した、秀武は事の重大さに驚き、従来、真衡とあまり仲のよくない真衡の異父母弟の清衡と異母弟の家衡に反乱を煽動した。これに同調した清衡、家衡は反軍を起こし、真衡の本拠に近い胆沢<sub>いさづ</sub>郡白鳥村を襲って四〇〇余戸の民家を焼打した。これを聞いた真衡は急拠帰国したが、清衡、家衡は既に逃亡したあとであった、仍て再び秀武追討に向ったが真衡はその途中で頓死してしまった。清衡、家衡は此の虚を突いて真衡の館を急襲した。留守を守っていた真衡の妻は、この危急を救はんとして、義兄妹である陸奥守義家に救援を依頼した。これによって義家は武力介入の口実を得、直ちに清衡、家衡の軍と交戦し、敗走せしめた。清衡等の強硬主戦論者は、親族の重光であったようであるが、これは緒戦に於て戦死した、清衡はこの重光に開戦の責任を転嫁して、義家に降伏した。時に清衡二十八才である。実に巧妙機略に富んだ方向転換である。義家は陣中で急死した真衡の領奥六郡を二分して清衡と家衡に与えた。

而してこの義家の分割方法は六郡の南三郡を清衡に、北三郡を家衡に与えた。南三郡は胆沢、江利、和賀で土地も



よく生産力の高い地方であり、北三郡は稗貫、紫波、岩手で生産力の劣る地域であった。この形式的機械的二分割は義家の如何なる意図に出でたものか解らないが、兎に角、この不均衡な分割によって、家衡は不満を持つようになり清衡を羨望するのあまり、家衡は清衡に先制攻撃をかけて来た。即ち清衡方は同母弟家衡の放った刺客によって妻子眷属は皆殺しにされた。倅にも清衡自身は「叢の中に隠れ居」て一命は助かった、時に三十一才の頃であろうとされている。清衡はこの危難を契機として、国府義家と堅く結びつくことにも成功した。

後三年の役は、国守義家と清衡の勝利となり、家衡は敗死した。時に寛治元年十二月十四日、即ち清衡は清原一族の血脈を継ぐ唯一人として、陸奥、出羽にまたがる辺境在地勢力清原氏の遺領を継承する立場となった。時に三十二才であった。

清衡は、後三年の役終了後三年とたたない内に奥州古来の名神の年貢金を代納して地元に於て名声を高め、四年目には遠く京都の関白家へ馬を贈って特殊な緊密関係を結び（三十六才）、その翌年には果敢な辺境在地政権の確保充実につとめ、（三十七才）ついに押領使となるに及び、中央公権をバックに、閉塞地帯江刺郡豊田館をすてて、古来より軍略上の要地と瞩目されていた平泉進出となった。

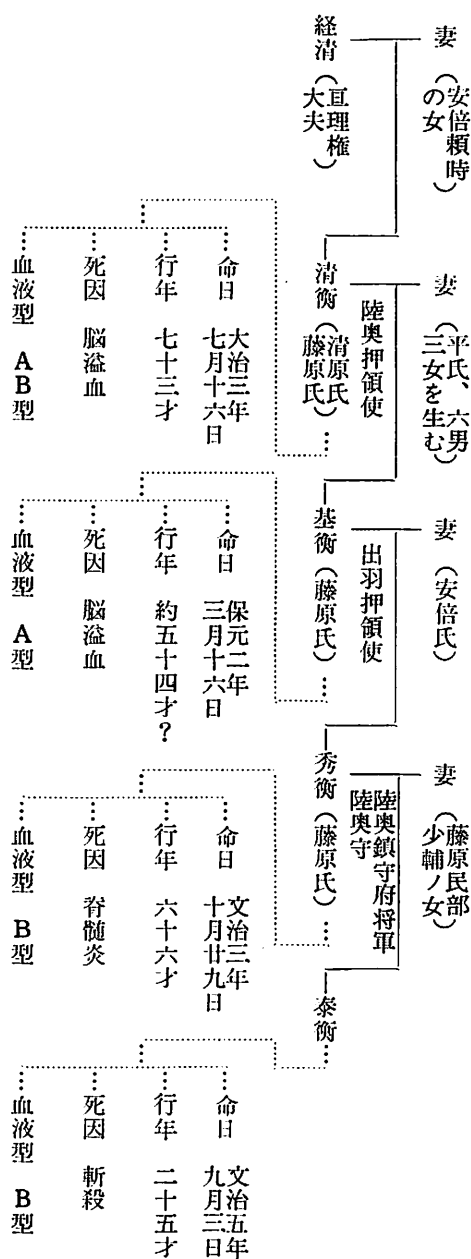
政権を確立すると、その安定をはかるために当時の権門であった藤原氏に縁を求めてその姓をおかして、奥羽の権門となり、奥羽全体の安全をはかうとした。但しこれは清衡一人のみではなく、世間一般的に見て地方の家族或は民間に流布している系図となると、その家系を中央の名門家系にむすび付けて僭称するのが常套手段であるとされている。姓氏家系辞書の著者太田亮博士も「現在日本国中に存在する系図の数は、何万か、何十万あるか知れないが、私が見たところでは殆んどが偽系図と云って差支えないのである」（家系図の合理的研究）即ち偽系図と云っても全

部が誤っていると云う意味ではなく、系図を作製された時の当主から直近世代のものは真実であるが、遠く三百年四百年以前からの祖先の出<sup>すい</sup>自<sup>じ</sup>になると、皆その時代の名門、或は知名度の高い家系にもって行つてコジ付けてあるものが多いようである。前掲藤原氏系図に於て見ても、秀郷流は関東に於て武門として有名であつたことを思うと、後になつて作爲的に藤原の姓を藤原秀郷に結び付けたのではないかとの疑念が出て来ることも尤なことである。又、父経清が藤原姓であつたことについては、藤原姓を名乗るものか夙より奥州方面に来ていたことである。「陸奥話記」によれば、安倍氏方に藤原姓を称したものは、藤原左近、重久、経光、正綱、正元、頼久、久遠等、「扶桑略記」にも、延久三年（一〇七〇）奥州には散位藤原基通と云う者が居た証文もあるので、経清が藤原姓であるとして、中央の藤原秀郷流とは限らない。

中尊寺落慶供養願文にも、清衡自ら「東夷の遠囚」とか、「俘囚の上頭」と云つてゐるのを見ても、秀郷流には疑念がある。又当時の貴族の日記にも「夷狄秀平」とか「戎狄秀平」と記されているのを見ても「夷種説」が起つて来る。

#### 第一項 平泉藤原三代遺体調査と「ミイラ」について

この調査は昭和二十五年三月、朝日学術調査団によつて行はれたものであるが、この調査は日本人起原論に端を発し、終戦後、人類学など九ツの学会で日本人起原が論ぜられたが結論が出ず、その糺明の一方法として、東北に於ける「蝦夷」について、蝦夷Ⅱアイヌ説と蝦夷Ⅱ野蛮人説とが対立していたことを検討するにある。そのためには、清衡自ら「東夷の遠囚」「俘囚の上頭」と云はれている遺体を調査した結果である。これを表示すれば、



その結果、藤原氏の遺体は、アイヌ的所見はなく、日本人であると云うことになり、蝦夷Ⅱアイヌ説は否定され、蝦夷とは、文化の低い民族と解すべきことになる。

「蝦夷」はアイヌ語で、「人」を意味する「エンジュ」から来ていると云はれている。

# 第一目 藤原三代のミイラについて

藤原三代即ち清衡、基衡、秀衡の遺体が、八〇〇年この方ミイラとして中尊寺金色堂に現存しているが、これはまことに稀有のことであり、殊に戦後の学界に於て関心の的であった。即ちこれは、自然発生的なものであるか、人工

成立的なものであるかは、未解決の問題である。

ミイラの発生は紀元前三〇〇〇年頃よりのエジプトをはじめとして、世界各地で行はれたようである。ミイラ作製にあたって、共通した点は内臓を除去する、と云うことである。

然し自ら死してミイラとなることは、有名な中国の単道開は、「五穀を食せず、コノテガシワ（白檀の葉）を主食とし、自ら榮養を落して苦行七年の末、ミイラ化した。」と云はれているが、やはり肉、魚等動物性のものを食している場合は、腐敗度は高く、植物性のものを食している場合は低いと言はれている。

平泉藤原三代のミイラは、恐らく人工によって出来上ったものであろうことは想像に難くない。

樺太のアイヌは、偉大な酋長が死ぬと、近親者が遺体の脳漿と内臓を除去して、なんべんか塩水をかけては天日で乾かしてミイラをつくる風習があると云はれている。これを「ウフイ」と云っている。

又一説には

体の何処にも外傷を付けずに、内臓を取り出すと云うことは、肛門以外には考えられない。清純な乙女が体をきよめ、衣をきよめ、屍体に付きつきりで、四十日、肛門から体の内部を塩水で洗い続けた、そして完全に腐らないとわかった時、恐らく、副葬品の一部を、基衡の体内に挿入したものであろう、と云はれている。

又、昭和廿四年遺体調査の報告には、

遺体の棺三個とも、後頭部と肛門にあたる底板には穴をあけているが、その切口はきれいで汚物が流出した痕跡は見えない、渺くとも、内臓抽出の加工はしているように見られた。またベニスに切っており、これも加工の跡歴然たるものがある。ミイラ全体の感じは灰褐色でありエジプトなどのように布を巻いて油を塗った形跡はなかった。

又、二代基衡の腰部には、X線放射によって写し出された結果によれば瓔珞その他の装飾品が詰め込まれていた。このミイラ工法は、日本の歴史に全く未見のもので、極めてアイヌ的である。

骨格は何十代かの雑婚によって、日本人化しているとしても、冠婚葬祭だけは変らなかったとすれば、平泉藤原氏にアイヌ的慣行が残っていたことになる。

蝦夷Ⅱアイヌ説、はまだまだ未解決の問題として多く謎を含んでいるようである。

## 第二目 蝦夷について

東北の古代史は、つまるところ、蝦夷との戦いであり、これを平定して、開拓をどこまで押し進めることが出来るか、をめぐっての歴史である。古代政府が、確実にその支配下に置くことが出来たのは、岩手、秋田のそれぞれの中火部あたりまでであった。そこから、北、北海道にかけて、蝦夷は依然としてその独立性を保持していた。まことに強力な意志と力の持主である。

同じ日本の国に居りながら、彼等の住所地を日本の国土と呼ぶことが出来ないと言うことは、恐ろしい異民族の住む外国と考えられることは無理からぬところであらう。

「蝦夷」と言う名はこうした違和感から起ったものであり、「みちのく」と言うのも、遠くしてやたらに行けぬところ、と云う理由から起ったものであらう、前者は人について云い、後者は土地について云うたのであるが、この呼称は一つの認識から出ているのである。異民族と云っても、それは歴史的な用法であり、行政の同一系統に属さない民族と云う意味で、人類学的意味ではない。

「類聚国史」の中では、本来の異民族は「殊族」と云う語で総称し、高麗や渤海などを指しており、蝦夷とは「風

俗」の部類に分けられて、国内異民族の扱いをしている。「国栖」(大和国吉野郡・常陸国茨城郡に居たと伝えられる未開異族民の称―性、淳朴、穴居生活をし、蝦蟇を好んで食すと。)[「卑人」(南九州を根拠とした種族で卑人が倭政権に服属したのは五世紀後半である。)]「多瀬」(種ヶ島を含む、南の諸島、多瀬国図(六一八、天武九年)には、京を去ること五千里、筑紫の南海中にあり、人は髪を切り、草の裳をつけ、稲は二回穫れ、海産物豊富と記されている)「南島」(琉球)「屋久」(屋久島)などと云うのが、蝦夷とならんで、その風俗の異なる部類の中に数えられている。

しかし国内異風俗の中でも、蝦夷だけは別である。即ち東夷は陸奥であり、北狄は出羽の蛮族であるとされていたが、後に蝦夷に統合されたが、古代国家の統治の及ばない「化外の地」として見做されていた。

それでは「蝦夷」と云う字の古訓は何か、それは「エミシ」又は「エビス」である。

「日本書紀」神武天皇東征条に、

エミシをひたりももなひと  
(通)(言)

ひとはいへどもたむかひもせず

このエミシは「愛夷詩」となっていて、「蝦」、又は「蝦夷」とあて字されている。

それではエミシ、エビスはどういう意味なのか、これはアイヌ語の「エムシ・エムス」に出たもので、「武人、勇者」の意であるとする説もある。日本語のエミシが何の意味であったかも定説がないが、従来の説を綜合して、「強者」と「辺鄙」にかかわるようである。即ちエミシとは「田舎の勇者」と云う意味を持っていると云うことが粗々想像できる。

以上のような内容から、エミシの語義を「弓人」として説明することが妥当のように思はれる、蝦夷の弓馬の術は天禀のものである。「夷」を解字すると、夷は弓と大の字との組み合わせで、大は人の意味だからである。夷は中国の字であるが、中国に於ても蛮族觀念から成立した字であることが明らかである。

日本古代人の名にも、蘇我エミシ・小野エミシ・佐伯今エミシとあるように、エミシの本義は、勇武の意味を持つものである。然しこれは一般の場合であるが、政治的にこの言葉が用いられると、あづま（東）乃至みちのく（陸奥）の暴強なるもの、と云う性格のものとなるのである。尚これが単に暴強の徒であると云う意味ではなく、国家權力に対する抵抗とか、乱暴の徒と云うふうに重心が移って行く。

「夷」と云う字を「蝦夷」と云う字に置き換えられたのは、七世紀後半の「記紀」にはじまる様である。事実、律令時代に入ってから、蝦夷と戦いその教化に苦心した政府側の記事にも、「あらぶる」と「まつろはぬ」と云う二つの域を超える認識はないようである。

### 第三目 毛 人 と 蝦 夷

エミシの最終表現は蝦夷であるが、この種の族を「毛人」と表現した時代もあった様である。その源は中国の山海経に、北方異民族を指して「毛民」と云っている。日本に於ては「上宮聖德法王帝説」には「毛人」と表現してあり又、古い人名のエミシは、小野毛人、佐伯今毛人、蘇我毛人となっている。

日本書紀の敏達天皇十年閏二月条に、「蝦夷の魁帥を『大毛人』と云う」とある。

又、中国の古文獻「宋書」「旧唐書」などの倭国伝にも、最も古いエミシの記事は「毛人」と書き、「新唐書」以後は「蝦夷」と表現している「毛人」と云う表現が「蝦夷」と書きあらためられたのは西紀六五九年齊明天皇白雉四

年である。この年日本から中国皇帝に蝦夷の男女二人を貢獻しており、このことは日本書紀斉明天皇五年の条に詳述されている。同じ年、中国の顕慶四年に「蝦夷の朝貢」を記録している。これが中国史籍に蝦夷文字の初見である。

#### 第四目 エゾとアイヌ

昔から蝦夷即ちアイヌであると云うのが定説となっていたが、これは古くシーボルト（一七九六—一八六六）が理論化したものであるが、近代になって「蝦夷」とは、東北辺民を呼称する、と云うふうには修正されている。けれども蝦夷即ちアイヌとはならない。前に述べたように、古代蝦夷はエミシであって、エゾではない。暴強、抵抗の異民ではあるが、同じ日本民族であり、人種上の異民族として捉えた証拠はない。けれども古代、中世にわたって「蝦夷」と称するものの中に、アイヌも混<sup>ま</sup>っていたと云うことは考えられる。前述の顕慶四年の蝦夷は多毛のアイヌだったかも知れない。この時の貢獻は斉明四、五年（五六八—六〇）に阿倍比羅夫が命を受けて蝦夷征伐の結果捕虜になったものからなされていることは明らかである。その蝦夷は「肅慎<sup>すしん</sup>」と呼ばれたりして、当時から一般蝦夷から区別された北方のアイヌ蝦夷であったと云う説もある。

然し、アイヌ的性格と云ったものは、日本中いたるところに見られる、例えば大阪と云う地名も「オ・サツカイ」というアイヌ語から出て来た言葉であると云う。オ・サツカイとは、川尻の砂の乾いているところを意味している。淀川の大阪湾に流出する地形からうなづけることである。江戸が「エンド・コタシ」、即ち、みそはぎ草（金花）の繁茂する処という意味のアイヌ語から出ている。平泉はアイヌ語の、ピラ・エツ・エムつまり崖の突出している処と云う意味だとされている。

日本に於てアイヌ語の語源を持たない地方は、山陽地方唯一ヶ所だけとされている。故に往古日本の先住民族はア



イヌ人種であつて、それが数千年の永い間に逐次海を渡つて入植した植民によって、驅逐され又は同化し、同化し得ないものは段々と奥地へ移動し、関東から、陸奥へ、陸奥から北海道へと、その生活範圍を狭められて行つたのではなからうか。故にエビスとエゾの二つの蝦夷の存在ということ、そこに中世に於ける蝦夷問題の特徴と見ることが出来るであらう。

### 第三章 頼朝の平泉藤原泰衡征討軍

平泉藤原氏は清衡にはじまり、基衡、秀衡、泰衡の父祖四代が相繼ぎ、奥六郡其の他を領知し、權勢を陸奥、出羽両國に張つたが、文治五年の秋、源頼朝の率いる大軍に征せられて約百年にして滅亡した。

源頼朝の平泉討伐の原因は、弟、九郎義経を隠まっておいたと云うこともあるが、実は奥州藤原氏の強大な勢力を覆滅して、鎌倉の源氏政權を樹立することが目的であつたようである。治承四年（一一八〇）の春、後白河天皇の第二皇子以仁王は、前述の如く源頼政の勧めにより、平氏討滅の謀主となつて、全國の源氏に令旨を伝へた。よつて源頼朝は関東に兵を挙げ、神奈川県足柄下郡石橋山に、相模住人大庭景親、熊谷直実、渋谷重国、伊豆の伊東祐親等の六千余騎と戦つて敗れた。しかるに奥州平泉より兄頼朝の急を聞いて西上した弟義経の協力を得て、富士川に平軍を破り、源氏の軍勢は大勝した。その後、源平二氏は各地に合戦し、死闘を繰り返している時、平泉藤原氏は、その富の強大で、しかも奥羽十七万騎の頭梁と仰がれながらも、源平いづれにもくみせず、（特に平氏よりは援軍の從惡が頻りにあつた様である）軍事行動を起さなかつた。殊に藤原秀衡は、自身仏法に歸依し、「秀衡法師」と称せられ、剃髮して入道していた。

それには父清衡は（天治元年八月二十日金色堂完成、六十一才）中尊寺を建立し、経卷の書写供養を専らにし、大治元年（一一二六）三月廿四日、中尊寺落慶の供養を盛大に挙行した。その時の供養願文に、藤原三代の奥羽政策が表現されている。そこには二つの趣旨が盛られている。

一つは、奥州の民衆は中央の政府から「東夷の遠囚」（古い長）、「俘囚の上頭」（上席）と輕蔑され、誤解されて侮蔑の扱を受けて来た、それがために罪なくして殺害された靈魂即ち冤霊が巷にさまよい、生けるものの平安な生活をおびやかしている。その冤霊を供養し、浄土に導くために建立したと云うこと。

他の一つは奥羽の地は蛮貊夷落（<sup>ばんがいちやく</sup>辺境の地に住む野蛮人種の聚落）であり、奥羽の人は東夷の昔ながらの子孫である。このように見られている限り、奥羽の平安は有り得ないから、奥羽の地を京都の文化と同一水準にし、奥羽の人々に対する、中央の人々の誤った見方、考え方を是正するためだ、と述べている。

基衡も父清衡の考へ方と全く同じであり、前九年、後三年等の戦役によって非業の死を遂げた多くの同朋へ追善のために、更に父の遺志を承けて仏教を信奉し、出家入道し、毛越寺を建立したのであろう。

ところで頼朝は、平泉藤原一族の強大な経済力と軍事力とをそのまま放任しておけば、幕府の威令を行うにも重大な支障となり、奥羽一円が鎌倉幕府とは、無縁の地方豪族として、敵存する脅威を痛感したため、弟義経隠匿を口実として、或は平家に与し、或は夷狄俘囚の分齊で、鎮守府將軍陸奥守の公権を帯びたるは不届至極である、等に名を藉りて、平泉藤原氏討伐の覇業を樹立するために、追討軍が着々と整へられた。秀衡を鎮守府將軍陸奥守に任命したのは、恐らく頼朝への牽制策として、平氏の打った手である。頼朝が、伊豆に平家追討の兵を挙げたのは、治承四年（一一八〇）八月である、秀衡が陸奥守となる一年前のことである。即ち秀衡の陸奥守任命は養和元年（一一八一）

である。それから七年後、文治三年（一一八七、二月とも又は九月から十月初めとも云う）義経は頼朝の反感をかい山野を彷徨した末、落魄の身を平泉秀衡のもとに寄せた。義経二十九才の時である。その年の十月廿九日秀衡は病歿したのである。ここでも亦義経は不遇な境涯となった。

秀衡には国衡（他腹嫡男）、泰衡（当腹太郎）、忠衡、高衡、通衡、頼衡等の他腹、当腹の男子があつたが、父秀衡の生前より和融を欠いていたらしく、秀衡が臨終の時「義顕（義経）を以て主君となし、兩人（国衡、泰衡）給仕すべきの由、遺言あり」とのことが、秀衡歿後二ヶ月にして京の九条兼実の耳に入っており、この事を文治四年四月の日記に記している。

けれども国衡、泰衡に対する頼朝の恫喝が続いたようである。即ち

「義経に同意の思あるにおいては、定めて臍（はら）を噛むの恨を遺さんか。専ら鳳衡（朝廷）厳旨を守り、臍惡の誘引に同ぜすば、その勲功にしたがいて、賜うに恩賞をもつてせん。もし凶徒にしたがいて、なお逆節をはからば、官軍を差しつかわして、よろしく征伐せしむべし」

との院宣が、文治四年二月と十月の二度にわたって泰衡のもとに届けられた。

これに脅えた泰衡は、この勅定と頼朝の庄迫にたえず、ついに文治五年閏四月三十日、義経の居館、衣川館を泰衡自ら数百騎の兵を率いて攻撃した。不意を衝かれた義経の郎従は防戦したが衆寡敵せず、ことごとく收死した。義経は持仏堂に入り、妻（二十二才）と子（女子、四才）を殺して自殺した。（吾妻鏡）

義経を討った泰衡には何の恩賞もなかった。二ヶ月後には宣旨により、泰衡は義経にくみしていた弟忠衡（二十三才）をも殺した。しかし同様何等の恩賞もなかった。それもそのはず頼朝は平泉征討の戦備を着々として進めていた

のである。義経誅戮の報が泰衡から鎌倉に届いたのは五月廿二日。頼朝が亡母の追善に建立した五重塔の落成供養、六月九日奉行の四日後、即ち十三日鎌倉腰越に於て使者和田義盛と梶原景時の兩名によって首実驗がなされた。

「首級は黒漆の櫃に納められ、美酒に浸して腐敗を防いであった」と。

吾妻鏡には「観るもの皆雙涙を拭い両衫を湿ほす」と結んである。

頼朝の平泉征討は、義経死後三ヶ月、文治五年七月十九日、首実驗後わずか一ヶ月しか過ぎていない疾風迅雷の行動である。

即ち頼朝の奥州征討は、それ自体が目的であつたと考えることが妥当であろう。

源氏は、頼義、義家以来奥羽の覇權を握ろうとして、そのつど土豪の清原、藤原に奪い去られていた。源氏はながい間、それを遺恨としていた。その父祖相伝の宿意をこの機に捉え、一挙に晴らそうとしたのであろう。

東海道は千葉常胤、八田知家、北陸道は比企能員、宇佐美実政、中央道は頼朝が直接指揮をとり、その勢三道あわせて二〇万と称された。

甲斐源氏の一統は鎌倉より発向した、中央突破の頼朝軍の指揮下に入った様である。

「吾妻鏡」に平泉征討軍に参加した甲斐源氏の名が記してある。即ち

「信濃守遠光、浅利冠者遠義、武田兵衛尉有義、加賀美次郎長清、同太郎長綱、南部次郎光行」

一方的にこの状態に追い込まれた泰衡は、好むと好まざるとにかかわらず、決意の膽を固めなければならない。平泉をあとに南下した泰衡軍は、国府の南、国分原鞆楯を本拠として防衛軍の指揮を採った。鞆楯は仙台市榴岡、もと国軍の四連隊があり、今は県立図書館の建つ位置である。

宮城県と福島県の境の伊達郡阿津賀志山に城廓を築き、要害を固め、阿武隈川の水を掘入れる堀を開いて、防禦陣地を構築した。大將は腹違いの兄、西木戸太郎国衡、二万の軍勢が集結した。

国府と阿津賀志山のあいだでは、刈田郡にも城廓を構え、名取、広瀬両河には、大繩を張って柵とした。仙北には栗原、三迫附近にも、それぞれ股肱の武將を配した。

この配備から見れば、国府多賀城を守る構えであったことが覗える。

阿津賀志山の堅望も、八月八日、九日の戦いで、征討軍によって破られ、国衡は敗走し、出羽国に遁れて態勢を立て直そうとして、柴田郡大高山社前で、馬が深田にはまったところを和田義盛の強弓に射すくめられてひるんでいるところを、畠山重忠の手の者に打ち取られた。この敗報に接した泰衡は、敵を迎える前に鞭楯の陣を撤収して、北にのがれた。

頼朝は柴田の船迫駅ふねおせにしばらく逗留して、八月十二日の夕刻、多賀国府に無血入場した。海道方面の千葉、八田の軍勢も全く抵抗なしに、亘理郡の逢隈湊を渡って国府に入城、本隊と合流した。

この後の平泉軍の行動は、統制が取れず、泰衡は玉造郡の多加波々城たかばはに逃げ込んだ、と云うのが本当らしい、との密報の報告により、頼朝は其処に向ったが泰衡は頼朝到着前に逃亡していた。

そこで頼朝は長驅して平泉を衝き、一氣に勝を制する策に出た。

八月廿二日頼朝平泉到着、敗走した泰衡は平泉までたどりつき、追はるる身の悲しさ、平泉で休息する暇もなく、館に火を放ちてさらに北走したのは前日であつたらしい。

この状況を、「吾妻鏡」には

「甚だ雨ふる中ノ刻（午後四時前後）、泰衡の平泉館に着御す。主はすでに逐電し、家はまた煙と化す。数町の縁辺は寂莫として人なし。異跡の郭内いよいよ滅して地のみあり、ただ颯々たる秋風、幕に入るの響を送るといへども、蕭々たる夜雨、窓を打つのを聞かず」

と、その日の天候までも記している。即ちその日は前日から大雨であった。追はれる泰衡は、大雨の中を北へと敗走し、これを追う征討軍も大雨を銜いての進撃である。

頼朝は平泉に逗留し、手を分けて泰衡の行方を探索した。ところが逗留五日目に泰衡から一通の投げ文が届いた。

「伊予の国司（義経）のことは、父入道（秀衡）扶持し奉りおわんぬ。泰衡は全く濫觴を知らず。父亡きの後、貴命を請けて誅しおわんぬ。これ勲功といひつべきか。しかるに今罪なくして忽ち征伐あるは何故ぞ。これによりて累代の在所を去り山林に交ること、もっとも以て不便なり。両国はすでに御沙汰たるべき上は、泰衡においては免除をこうむり、御家人に列せんと欲す。しからずんば死罪を減ぜられ、遠流に処せらるべし。もし慈悲をたれ御返報あらば、比内郡（秋田県大館市近辺）の辺に落しおかるべし。その是非について帰降し走り参るべし」

まことにあわれを催はす助命嘆願である。この投げ文によって、泰衡の潜伏先は比内郡と判明。九月二日頼朝は平泉を出発して北に向う。

九月四日岩手県紫波郡陣岡（紫波町）に到着、恰度その時、北陸道を進んだ征討軍到着し、ここに全軍初めて集結した。「吾妻鏡」には「軍士二十八万四千騎但し諸人の郎従等を加う」と、平泉軍は十七万騎と云う。六日、河田次郎なるものが、泰衡の首級を、陣岡に持参して来た。河田は平泉代々の郎従で比内郡替柵<sup>かき</sup>の住人であった。泰衡はこれを頼って身を潜めていたのであるが、「年来の旧交」を裏切って泰衡を討ちとったのである。河田次郎も主人を殺

した罪で処刑された。頼朝は陣岡峰神社々前に泰衡の首を長さ八寸の鉄釘で打ちつけてさらし首にした。泰衡の悲惨な最後をとげたのは九月三日、年齢三十五才であった。この首級は、頼朝に降伏した一族の比爪俊衡に与えられ、俊衡に抱かれて、父祖三代の眠る中尊寺金色堂に帰ったのである。

頼朝は平泉を亡ぼし、奥羽を平定するや、その功臣に対して論功行賞を行い、その所領を分与した。

「吾妻鏡、諸旧記」によれば次の如くである。

葛西清重―伊沢、磐井、牡鹿外数ヶ所

千葉頼胤―胆沢、磐井等五千貫文

和賀義治―和賀郡五千余町

稗貫盛基―稗貫郡

河村秀清―岩手、志和東部

謫石衡盛―岩手郡謫石荘、羽州山本郡四千六百町

工藤行光―岩手郡

金 為俊―氣仙郡三千余町

阿曾沼広綱―閉伊郡遠野保十二郷（寛永四年（一六二七）より明治維新まで二四〇年間波木井南部氏領）

閉伊頼基―閉伊郡四十八郷

◎南部光行―糠部五郡（二戸、三戸、九戸、七戸、北）

この内、氣仙郡司の金為俊一人が、土着の豪族と伝へられる丈で、他はすべて関東出身の者で、頼朝の御家人で

あることが注目される。

奥州征討は終り、その勲功によって夫々所領は与えられたが、問題は完全に片付いてはいない、即ち百年の主を失った東北の民衆は、不安動揺が激しく、ついに文治五年（一一八九）から翌建久元年正月にかけて、「弔合戦」にまで組織し発展した、〃大河兼任の乱〃である。これは秋田県南秋田郡五城目町附近から起り、秋田城を奪い、陸奥の国府まで進撃しようとするの大乱に発展した。そこで再び鎌倉御家人の大動員となったが、兼任の軍勢は多賀国府まで進出できずに壊滅したが、これは平泉附近まで動揺混乱状態に陥った。兼任も征討軍の追撃を受けて、栗原郡の栗原寺に潜入したが、怪まれて樵人達に殺され、乱も平定し、ここに於て漸く、陸奥の新領土が中央の統一国家権力の治下に置かれるようになった。

## 第一節 南部光行の奥州下向と新領「糠部五郡」

平泉藤原氏が、奥州の支配者としての地位を正式に獲得したのは、三代秀衡の時であるとされている。それ以前は安倍氏、清原氏と受け継がれた陸奥六郡（胆沢、和賀、稗貫、江刺、志和、岩手）の郡司に過ぎなかったが、清衡は後三年の役に於て、異父母兄の真衡、異父弟の家衡が殞れ、安倍、清原、藤原一族の中に於ての唯一人の生き残りであり、この重責を痛感して、家門の再興を心に固く誓っていたことであろう。前九年の役に於て父経清は源頼義に斬首されたため、母は敵将清原武貞に再嫁したが、清衡は母の再嫁先の姓を名乗らず、実父の姓藤原を名乗った。これは前述の通りであるが清衡は江刺市豊田館より平泉に移る三年前、即ち寛治五年（一〇九一）に京の関白藤原師実に馬二匹を献しているが、これは清衡の深謀遠慮によるもので、「東夷の遠酋」「俘囚の上頭」藤原清衡が、同じ藤原



姓であるところからして、名門関白藤原一門との系譜上に於ける関連性を付けるためと、それによって辺陲に於ける藤原一門の權威付けを狙ったものであろう。事実この時に於て、清衡と摂関家との結び付きが成立したらしい。

その後も藤原忠実の日記「殿暦」<sup>でんりやく</sup>にたびたび貢馬の事が見えており、清衡中尊寺建立の頃には、摂関家の奥羽所領の「領家」の地位にあったものと考えられる。

その後、二代基衡によって、中尊寺より一廻り大きい毛越寺（堂宇四十余宇、禪房五百余宇）が建立されているがこの時代に事実上の奥羽の支配者の地位を確立したことが推知される。

三代秀衡の代になり、無量光院（新御堂と云う、本尊は丈六の弥陀。三重の宝塔等宇治の平等院を模すと）を建立。この時代に藤原氏の支配が合法的となり、嘉応二年（一一七〇）には、鎮守府將軍となり、養和元年（一一八一）には陸奥守となり、名実共に陸奥の支配者となったのである。

平泉藤原氏滅亡後、南部光行が軍功の恩賞によって給されたと云はれる、「糠部五郡とは」<sup>ぬかのゑ</sup>岩手県盛岡より北岩手県三戸郡、九戸郡（全県の $\frac{1}{2}$ ）、青森県三戸郡、七戸郡、北（下北半島全域）青森県の $\frac{1}{2}$ の領域を指す広大地域と云はれている（殿暦）「吾妻鏡」によれば、清衡のときに、白河（福島県）から外ヶ浜（陸奥湾、十三港の南岸）にいたる二十日余りの行程に、一町ごと<sup>かきそと</sup>に笠卒都婆を立てて里程標とし、その表面に金色の阿弥陀像が描かれ、又、清衡の支配した奥羽二国には一万余の村があり、その一村ごとに伽藍が建てられたと云う。外ヶ浜は前述の如く陸奥湾岸を指すから、平泉の支配は青森全域にも及んだことになるわけである。前述の京の藤原摂関家への貢馬の記録に、青森県三戸地方を指す糠部の地名が出ており、平泉政權の奥羽全域への浸透を知ることが出来る。

西津軽郡深浦の円覚寺栗師堂の厨子は基衡の寄進と伝へられ、大円寺の阿弥陀像は鎌倉期の作と伝へられ、平泉様

式をこの彫刻であるとされている。

要するに糠部五郡とは、岩手県の北部から青森県の太平洋岸に面した地域と下北半島陸奥湾に至る広大な地域である。

南部光行が新領地奥州糠部五郡に下向したのは、建久二年（一一九一）十月である。

「南部史要」によれば

「建久二年十月南部光行公、新領地糠部に赴かんとし、由井浜より乗船す。家臣従僕合せて七十三人、六艘に分乗して纒よちを解く、海上颶風に遭て十二月廿八日、糠部郡八戸浦に着す（後世この地を六艘森と云う）時にこの辺の海岸宿泊すべきの人家なきを以て、進んで三戸に到、相内村観音堂（堂は今も三戸郡南部村大字相内にあり、正継山円通寺と称す）に一泊せられたり。

この事を聞きたる村民等大いに喜び来り謁し、郷土田子村の田子丹波と云へる者、富裕にして且つ邸宅美なるを以て、村民等、公を導いて田子丹波の家に入る。尚領主の館一日も非常の備なかるべからずとして、忽ち人夫に命じて堀を穿たしむ、所謂一夜堀なるものこれなり。

時に十二月末にして年内余日なく、年賀に準備整い難きを以て、当年十二月は小の月なりしを、仮りに大となし、翌年正月元日为大晦日、二日を元日として新年の賀儀を行う、これより世々、十二月の小の月は翌年正月二日を以て元日とす。

これを「南部私大わたしだい」と云う。

この際新年の祝意を表せんとて、村民居いぢやま、猿山、総左衛門、総米弥左衛、上砂子喜左衛門等、濁酒、餅、雉子、干鰯等

を献ず、この事はまた例となり、後世に至るまでこれ等の家よりして元旦に献上物をなし、且つ謁を賜う。

正月十五日家臣中の舞伎に巧みなるものを選び、烏帽子、直垂の扮装にて武器を携え、農家稼穡かしこの状を演じて、各戸を踊り廻らしむ、後に杵きね（農具）木板に長い柄をつけた鍬状の器具、塩田で塩を撒集し、又は土砂や雪などを掻き寄せるに用ひた具、柄振りとも書く。柄長く頭に横板を打つが、齒のないのを通例とする。杵きねを持って踊るを、「えんぶり」と云う）を以って武器に代う。故にこれを杵摺きねすりと云う」

建久三年春、光行は三戸郡平良ヶ崎（南部村）の地を卜し、築城して鎌倉に帰っている。勿論糠部領に対する管理行政の責任者として残置した者があつたであろう、「南部館趾碑」には

「文治五年復た頼朝に従つて、藤原泰衡を征す、功を以て陸奥糠部五郡を加封せらる。光行の長子実光後を承けて相伝して今に至る云云」

とあれば、光行帰倉の後には長子実光が留まって知行したことは想像に難くない。されど糠部が本当に腰を据えて開拓されたのは、承久の乱（一二二一）が終つて、北条氏が幕府の実権を握ってからである。（未完）

## 出光社長の

# 「道德とモラルとは完全に違ふ」

## を論評し且遁説批判に至る

疋 田 英 肇

日蓮聖人の身延山御入山七百年記念論文として且遁説批判をするつもりで居た所へ、突然学校から、出光興産社長の論叢を手渡され、批判せよとの事であったので、一読して事の重大性を感じ、急処この論文を提出する。

出光社長の「道德とモラルとは完全に違ふ」という論叢は、道義地に堕ちた今日の世相を憂うる人士の誰もが首肯する所であろう。その論旨の概要を摘記すれば、出光社長は鈴木大拙老師によって、「西洋のモラルは、征服者の皇帝、エンペラー、国王が作った法律、規則を守る事を人民に強迫し、大衆がそれを守る事がモラルであるが、道德とはお互い平和に仲良く暮らす為に、人間の『真心』から自然に湧き出たもので、書いたものではない」と教えられ、この道德こそは日本本来のもので、儒教や仏教に教えられたものでなく、無我無私の天皇が愛情を以て国民に臨まれ、国民が有難うございまずと感恩報謝する所に生れ、この道德の根幹となるものとして、(1)無我無私、(2)互譲互助(3)義理人情、(4)犠牲心、の四つを挙げて説明して居られる。そしてこの道德こそは世界の行き詰りを救う唯一の道で

あり占領政策によってこわされた「道德」を復活普及する事が日本青年の将来に期待される所である。出光興産は近代資本主義経営法は採らず、この道德主義に従って、出勤簿もなく、停年制も敷かず、労働組合もなく、大家族主義によって経営されているから、社員の生活は安定し、出光の七不思議として、世界中各方面からの注目を浴び、研究に来る者さえある。だから我社員はこの道德主義を世界に弘めて行詰り打開に貢献すべきである。以上が大体の論旨である。

しかし一見甚だ結構な事と思われるこの理論も、その中に多くの破端を蔵していて、やがては、ストーク氏に「核爆発は神である」という結論さえ与えている。「核爆発が神である。」との思想に案外賛成者の多い所に世界平和の危機がある。何故ならその立論には死刑廃止論と同じく自己矛盾、自家撞着を蔵しているからだ。死刑は一見生存権剝奪を合法的に公認している様に見える、然し死刑は殺人という生存権剝奪者に与えられる刑であって、人の生存権を剝奪する者は、当然その人の中の一員である自己の生存権剝奪をも認容している事なのだ。然るに今や、人の生存権は剝奪しても自己の生存権は主張してよいという様な得手勝手な暴論が文明国と言われる国々から起っている。世界的行詰りとはこの様に人間が智的自己矛盾に迷った所から出發している。「絶対的真理はない」と言う思考にもこの矛盾が内蔵されている。何故なら「絶対的真理はない」というその事さえ絶対真理ではない事になるからである。戸田城聖が価値論で「真は無価値である」と立論している事にもこの自家撞着がある、何故なら戸田城聖のこの立論が真であるなら、正にその言葉通りその立論は無価値であり、もし彼の立論が真でないならそれは虚偽である。であるから彼は「私の立論は虚偽か無価値かの何れかである」と自白している様なものだ。この様な世界的思想行詰りを打開する為か、昭和廿九年當時の内閣調査室が「産業政策」を出版する際、宗教問題特に当時隆盛になりつつあった創

価学会批判について、私の口演を筆録出版したいというので、郵政省の渡辺電波局長に録音筆記して貰った。後に、「産業政策」が出版された時、私の口演の字句に誤植が多いのを見て全く驚いた。特に戸田城聖の「真は無価値である」を批難した辺りは「真はむかしである」と誤植されていて、私が最も重点を於て語った所が骨抜きにされた事は今猶忘れ得ぬ痛根事である。私の発音に「ち」と「し」の齟齬があるのではないかと人にも質し、又内閣調査室の中に創価学会員があつて故意に誤植したのではないかと疑ったが、そうではなくてやはり「真は昔だ」と受取り「真」は昔の事で今の時代は真ではないと受取った様である。その後山梨県家庭教育講座で口演したものの筆記を見せてもらつても同様に肝心な所で誤植されているし、又中心の主題よりも例話や比譬として述べた方便説の方に主点がすりかえられている、現代人の思想的貧弱性には泣かされて来たけれども、どうやら日本人は真理よりも真理から派生した余説の方に興味を抱くらしい、天の岩戸にかくれた天照大神が、天の鑑女尊ウツリメノミコトのストリップ舞踊で真理の扉を開かれた神話時代から、真理の思索よりも、観光見物という現象の蠱惑に惑わされ易い人種であり、これは小学校時代から修学旅行の名に於て、お寺参りならぬお寺見物をして来た僕から身につけて来たものである。

出光社長がもし唯一絶対主宰者を信ずるキリスト教の宣布をなさるのなら「核爆発は神である」という言辭も成立つてであらう。しかし世界平和の爲にお互が対立闘争をやめて互譲互助仲良くやって行こうという道徳が、やがてその結論に於て「核爆発は神である」「地に平和を出さんが爲に我来れりと思う勿れ、平和を出さんとは非ず、刃を出さんが爲なり」となつて来る事は、立論の根本にどこか誤りがあつたのではないか、と氣付かれないのであろうか。

この自家撞着の無反省に重大な問題があるのであつて、これは単に出光社長のみが犯されている誤りではなく、明治指導者層のもつ共通な缺点であり、大東亜戦争の敗戦に直面しても、教育勅語復活運動が失敗しても尚且つ反省出

来ない。既に病膏肓に入っているとしか考えられない思考現象であって、私はこれを明治成心的思考と名付ける。

すでに明治成心的思考の上に立てられた道徳論であるから、その道徳の自画自讃はあっても、その道徳の成り立つ道理については無視されている。この事についてはさすが店主に従順な出光店員等も疑問を抱いたであろう、質問第七として「道徳と言へば日本では必ず仏教道徳、儒教道徳が思い浮べられる」という尤もな意見に対して出光店主は平然と「日本の道徳が仏教、儒教によって育つて来たという見方は間違っている。皇室が二千数百年にわたって無我無私の姿をとられて、国民に愛情を示されたから国民が有難うございまずと恩を知る様になった、それが道徳の根源だ」と排他的偏見を以って答えられている。従順なる店員は御無理御尤もと引下がったであろうが、その心中には、割り切れない面従腹背の疑いが萌して来る筈だ。道徳という文字が示す様にそれは確かに支那から伝来した言葉であり、儒教、仏教によって培われた筈である。しかるに憶面もなく敢えて日本の道徳が儒教、仏教によって出来たのではないと強言される所に、日本人の抜け切れない排他的思想が流れている。然らばなぜ「道徳」を看板にせずして、「まごころ」をモットーとして掲げられないかと言へば「まごころ」は日本人だけのものでなく人類一般のもつ人間性であるから日本の特性を表わすわけにはゆかない、日本本来のものがなく支那の「道徳」という言葉を借りねばならぬのが本音であろう。しかも皇室が「無我無私」の姿をとられたとは「皇位継承闘争」の歴史上の事実は且く措くとしても「無我無私」の思想は明らかに仏教思想である。更に天皇が国民に愛情を示されたと動物本能的現代語で表現されているが、それに有難うございまずと恩を知ったのが道徳の根源といわれるけれども、有難うの感謝報恩の念は仏教の教えである。即ち「有り難し」とは「値ひ難し」の訛ったもので「難値」の思想を表わすものとせねば意義はない。

この様に仏教思想によって養われた道徳であり乍ら、敢えて仏教を外来思想として排斥したのが明治指導者等の成心思考である。私は昭和十九年戦争末期の帝国議會を思い出すのだ、折柄挙国一致体制下、精神総動員令が議せられた時、貴族院本會議で、我が国の宗教は我が国本来の**惟神**の道で統一さるべきだ。仏教は元來印度の宗教である。聖德太子の昔には役に立ったが、今ではもう老朽化して役に立たなくなったから元の印度に返せ」と言つた様な暴論が堂々と満場一致で可決されんとした時、唯一人わが長井真琴教授が「諸君の主張は丁度、『母親は元來他家から來た人間だ、若い間は役に立ったがもう老耄して役に立たなくなったから元の里へ歸して丁度、家の方は父親一本で統一すれば充分だ』と言っている様なものではないか」と反論された事は未だに耳に新しい。どうやら「家つき、カー付き、ババー抜き」とは明治指導者の発案である。戦争中私は学徒動員で名古屋陸軍造兵廠に動員され、学生等の勉強の爲、日蓮上人御遺文を謄写して拝読させていたが、その中の「異体同心事」の印刷を持ってある将校が私の所へ抗議して來た、「どうも仏教家のやる事は納得が出来ぬ、一億一心であるべき現在『異体同心』とは何事だ。須らく『同体同心』なるべし』と言うのである。日蓮聖人は『同体同心』等という空理空論は唱えられない。現実にこの世の中に同体なるものが一つでもあるであらうか、皆十人十色の差別相の中にある。軍隊の階級制度もここから成立つて居るのではないか、階級は違つていても心は一つに出来る、これが異体同心なのだ。それともあなたは階級金の筋をとつて一兵卒と同じ星だけにならねば同心にはなれぬというのか」と言つて追い返したが、これがどうやら反体制思想と受取られたらしく、後に学生達の思想問題として持物等に手入れをされたのには驚いた。明治成心思考者等の蒙昧振りはこの様なものではない。弥々八月十五日終戦の詔勅が降るや、工場指導者等の狼狽振りは甚だしく、今まで一度も會議の席に招かれなかつた私まで、指導者會議の席に着かされた。工場長は開口一番「終戦の詔勅はラチオで聞いた



通りだけでも、我々は天皇から兵器の製造を命ぜられている。事態が此処に来れば一層兵器は必要である。だから我々は増々兵器の増産に努めねばならぬ」として私の意見を求められた。私は「終戦の詔勅には、武器を棄てて万世の太平の爲に努力せよ、と宣せられている以上我々は学校に帰って学徒の本分を竭します」と答えた所、工場長は大いに激昂して「終戦の詔勅は君側の奸の謀略だ、工場長よりも君側の奸の言葉を信ずるのか」と叫び、従卒は抜剣して「我工場の方針は決定しているのだ、これに反する者は容赦しないぞ」と威嚇して来た。そこで私は「もし終戦の詔勅が君側の奸の謀略なら、宣戦の布告も君側の奸の謀略という事になりますからそんな謀略にこれ以上乗せられる氣持はありません」と席を立てて出て行つた。その後工場は騒擾に荒れて、多くの死傷を出したと聞いたが、我々は全員無事学校へ引上げる事が出来た。戦争は一将功ならずして、万卒枯れずに、民主主義に衣更えされたが、大切な思想薄弱、明治成心の思考は改められなかったどころか、益々その増上慢ぶりは、拍車をかけられ、エコノミックアニマル、エロチックアニマルと動物界畜生道へと後退して行つた。しかもこの醜態後退ぶりを文化的進歩と錯覚する所に、明治成心の思考の重大なる誤りがある事を、見究め様としない所に、増上慢の危険性がある。

終戦直後の東久邇宮内閣で一億総懺悔が発令されたけれども、そもそも懺悔等という言葉さえ眞実には理解されないエコノミック、アニマル等は、直ちにソッポを向いて、懺悔は軍部指導者等がすればよいのだ、我々には戦争責任はないのだと、思想薄弱性増上慢化は一層高まり、軍人に更って文化人と名乗るアニマル等がマスコミという武器で荒し廻っているのが戦後の現状だ。

出光社長は、道徳は占領政策によってこわされたと明言され、一応尤もらしく聞えるこの言葉には賛成者も多いだろう。だが私はここに重大な誤りを見るのである。顧て他を言うよりも、明治成心の思考が如何に道徳を乱して来た

か、すでに前述した通りであるが、更に私の体験から一層明瞭にしたい。

先年私はアメリカのカリフォルニア大学で東洋学を学んでいるシャーリー、ヤングという婦人が遙々、身延山の信行道場に入行して来たのを指導した事がある。英語から永い間離れて居た私に果してこの大役が果せるかどうか、自分乍ら危ぶまれたけれども、他に人がないとすれば止む事を得ず引き受けたが、私の杞憂する所はすぐに晴れて行つた。それは彼女が明治成心の日本人よりも、余程仏教精神に対する理解力が豊富であつたからである。先第一に何故信行道場に入る氣になつたかという私の質問に対し、彼女は「私はカリフォルニア大学の大学院で東洋学を学んでいる者であるが、卒業したら、保母になるつもりだ、西洋の子供達は可哀想です。これは貴男達には判らないかも知れない、ほんとうに子供達を立派に人間に育ててやるには、日本仏教精神を学ばねばならぬと信じたが、日本仏教は唯学ぶだけでは体得出来ぬので、信行道場で修行して体得するつもりで来たのだ」と答えた、西洋の子供達が可哀想というのは、私の小さな学識ではキリスト教の反科学的教育の事を言うのかと思ひ又アダムとイヴの原罪の事かとも考へていたがそうではなくて、西洋の動物的愛情の事であり、愛によって愛を生じ、愛によって苦しみを生じ、愛によって憎しみを生ずと説く、仏教の「愛は煩惱なり」という事であつた、出光社長が「天皇が国民に対して愛情を示されたから、国民が有難うございますと恩を知る様になつた」等という言葉が如何に仏教に対して無智であり、それがやがて今日の親子断絶の業報となつて現われている事等には無干心である様だ。キッスや抱擁に愛情を托する犬や猫はやがて奪ひ合い、殺し合うのである。その事実はもう日本に現われて居る、パパ、ママ、チーチーパッパの愛の巢にもだえている明治成心思考者の子孫は、この断絶を心理学的研究や教育学的政策によって救わんと、マスコミ、文化人を総動員して足掻いているけれども、あがけばあがく程この愛が増すのは何故か、出発点において既に仏性を

否定し、慈悲心を忘れ、親心を喪失している者等に解決のあろう筈はない。出光社長がここに気付いて居れば「道徳とモラルとは違う」という隠居仕事よりも「慈悲とラウとは違う」という現代的問題に取組まれるべきであった。

さすが先進国の家庭に悩みを発見しているシャーリーヤングさんには先を超された感がなきにしもあらず、日本の家庭が仏教道徳によって養われて来た事についてはさしたる説明は要らなかった。食事について実際上色々の不満はあるだろうと考えたがこれ又杞憂であった。西洋のパンは神様から頂く物として感謝されるが、日本仏教の「頂きます」は先祖の善根の果報である料理を頂く、感恩報謝の言葉である。だから彼女は「西洋の食事はナイフとフォークの動物的食事であります。私は日本料理、特に味噌汁、豆腐、油揚げが大好きですから、こんな美味しい料理が毎日食べられるとはすばらしいです。」私は失礼とは思ったが便所について不満はないかと聞いた。「オー、ノー、日本の便所は清潔です、西洋の腰掛便所は不潔です。唯不満というなら、坐る事を強要される事です。アメリカ人でも、お茶やお花をやっている人は正座出来ます。本来西洋でも神様に祈る時はニールダウンするのですから、礼拝するにはニールダウンするのがほとんどでしょう。だが世界中のあらゆる人種でニールダウン出来るのは日本人だけです。日本人は祈る時だけでなく、食事するにも挨拶するにも皆正座しますから西洋人の様に土足生活をしません。日本人が家庭を清潔にして豊生活をしているのはすばらしい事だと思います。家庭も道路も同じ土足生活の西洋人には家庭生活がありません。仏教精神はここに表われて居ると思います。唯信行道場で私室に御経本を置く机がないのは残念です皆さんは御経を平気でフロアーに置きますがあれでよいのでしょうか」と不満を漏らした。早速道場に申し込んでおいたが仲々実現せず、ついに出行の際憤懣を漏らして行った。善につけ悪につけ彼等の信仰は真面目である。従軍軍人であったブラボーも又信行道場に入ったが、信行道場で牛乳を飲まさないのは小乗的で、釈尊の大乗戒に悖るもの

だと一歩も譲らなかった。

この様に西洋人に注目されている日本のよい所は、皆仏教精神に養われて来たものだ、華道、茶道、柔道、相撲等日本のよい所は皆外国にとられ、明治人はシャーリーヤングさんが不潔だときめつけている、西洋住宅をあたかも文化住宅の如く取り入れ、動物生活だと非難する土足生活を、さもや文化生活であるかの如く錯覚し、「お父さん、お母さん」と人権の尊重を親から修得して来た尊い家庭生活を、上一人より下万民に至るまで旧弊として捨てたのが、明治成心的思考である。

明治大帝も歴代天皇の慣習に従って出家をなさっていたのに、当時の明治政権は、王権神授説の信奉者である西歐諸國の皇帝に真似させて還俗せしめ、法衣を剃いで軍服を着せ、数珠をすてさせて劔を握らせ、大元帥陛下と祭り立て、日本軍国主義はここから始まり、大東亜戦争に終るのであるが、この排仏毀釈の悪業の報いは終る事なく、今や家庭の崩壊にまで迫りつつある、しかし永年培われた、人情の美しさ、淨らかさは仏教信仰と共に残っているので、ストーク氏が「美学は日本にあるすべてのものと考えてよいか」という第一質問になっている。ここまで読んだ時、私はさすがわざわざ日本まで研究に来る人だと感心し、この答えには少しでも仏教文化の美が交わるであろうと期待したにも拘らず、出光社長の答えは、ストーク氏の言葉の様に、モラルと道徳は違う事、国際連合の行詰りは、モラルの行詰りである事、核爆発は神様であるという見方、の三つであって、ついに仏教の美については語られていない。以上纏りのない論述をして来たので、ここで一応出光社長の所論を纏めて批判すると、出光社長はモラルと道徳とはその成立ちに於て全々違っている、モラルは征服者の統治法として出たものであるから今や行詰りを生じている。この行詰りを打開するには日本の道徳を世界に弘める事だ、とここまでは賛成であるが、その道徳は日本本来の者で

儒教や仏教の育てた者ではないと言われる点に到っては、全く賛成出来ず、その様な無反省な増上慢な考え方を明治成心的思考として攻撃して来たのである。ここで特に明治と強調したのは、出光社長が明治人であるからではない。私も又明治人であるから明治人としての長所短所は自ら体験する所であるが、明治人程身蝕<sup>みく</sup>な考え方をする者は他の時代にはない、と思う。ヒットラーのドイツ至上主義と同じく、日本至上主義に走り、終に第二次世界大戦に破れた。天皇制のないドイツには再び至上主義は出ないであろうが、天皇制を温存する日本では又天皇を祭り上げて至上主義的動乱を起す可能性は強い、だから「教育勅語」の復活によって道義の再建を謀っても、すぐ軍国主義再建に繋がって行くのだ、「教育勅語」に説かれる道義の問題よりも、それが成立した時代の、軍国主義、帝國主義が問題であり、しかも明治人が今尚、軍国主義、帝國主義の犯した罪を反省し懺悔していない事になる。帝國主義戦争の敗戦は天皇の人間宣言でどうやら治っているけれども、次の日本至上主義が敗戦に終ったら、天皇に動物宣言をさせればよいのか、出光社長の道徳に、日本至上主義の臭気紛々たるが故に、明治人に缺けている大いなる反省を促す次第である。もしこの反省なくして依然日本至上主義的な道徳宣布をするなら、それはもう道徳ではなくて、出光社長が行詰りを宣しているモラルと何等変る所はないであろう。何故ならモラルは征服者帝王が被征服者に守らしめたものと言われる以上、道徳も又日本至上主義者が被征服者に守らしめたものとなるからであり、特に核爆発は神様であるという威嚇までついている。

この様な言葉は明治人の「排仏毀釈」以後、仏教を棄て、「<sup>はとけごころ</sup>仏心」「<sup>おやごころ</sup>親心」を棄て、「義理、人情」を棄て、人間の心を物に換算してしか考えない様になったドライな心の持主にしか発せられない言辞である。鈴木大拙老師が、道徳とは「書いたものではない」と言われた含蓄ある言葉さえも理解出来ないのか。「義理、人情」等という人間性が

「權利、義務」という法制に書き換えられたモラルの缺点を明示して居られるのだ。出光社長も道德の根幹となるものとして、「義理、人情」を挙げておいでになり、たしかに日本人は、この「義理、人情」によって、近世の大家族主義を形成して来た。「廃仏毀釈」後、人間の心と心との繋りが、西洋の思想の「權利・義務」の關係におきかえられてから「人情の美しさ」は次第に薄れ、やがてドライな「情なき」ものになって行く、そしてその移り行きは非常に早いのである。例えば「淀号」ハイジャック事件の時は、人質の中から女、子供や病人等は除外されて、「鬼の目にも涙」で、まだ日本人らしい人情が彼等にもあるかと、多少の慰めを得られたけれども、テレアビブ空港事件ではも早「人情」の片鱗だにもうかがえなくなつて了つた。彼等には人間精神というものはない、人間とは細胞組織の物で、機関銃の標的にすぎないのである。この様な学生を作り上げたのは現代教育の缺陷であると識者は言うであらうが、この精神教育無視は明治成心思考に始まり戦時教育に於て益々強められた。一般人は戦争中こそ精神教育が強調されたと考えるだろう、すでにその考えの中に精神に対する無智がある。戦争中精神教育が無視された事は、小学校国定読本の中からお伽話に類する物語りが取除かれた事、就中「花咲爺さん」の抹消された事は如実に精神教育無視の証である。枯木に灰を播いて花を咲かせる等という事は非科学的だという猪口才な成心思考である。私に言わせしめれば、枯木に灰を播いて花を咲かせる意欲こそが科学精神である。この精神軽視の教育が戦後一層顕著となり、学校の教科書もダーウインの唯物的進化論一色に彩られ、人間は生存競争の最優勝者であり、類人猿から派生した最高動物であると子供の時から教えられているから、今の日本人は皆人面獣身である。

この様に人間を動物の一種と教え込んだ学者に「成程その通りだ、君も動物の一種だから、ホモ、サピエンスの標本として動物園に入って貰おう」と要求すれば、必ずや「僕は動物ではない、人權を蹂躪するな」と怒るに違いな

い。今日の学者は自らは動物でないと主張し乍ら、口と筆では人間を動物だと、心にもない嘘をついて世を惑わす嘘付きだと言える、その様な動物教育を受けた若者等が革命を口実に闘争殺戮を平然と行う様になって行くのも当然だ。若者ばかりではない、学者等自身もその唯物的進化論の結論として原子爆弾製造の肯定論者であり、しかも彼等は他人を殺戮する核爆発は肯定しても、自らが殺戮される事は人権蹂躪であるから、事原爆に関すると途端に人間精神を強調し、今更人間精神の等閑視を嘆かざるを得ない因果応報を身に受けるのである。しかもこの因果応報の道理を教示する仏教の深理に耳を傾ける者はなく、デモによって原爆を禁止しようとしている、宛も竹槍で空襲を撃退しようとした大東亜戦争末期と同じ愚を繰返している。

残念な事には無反省な人間は、竹槍が空襲にかなわない事を以て、精神力が物質力にかなわない証拠の様に錯覚するのだ。その核爆発も空襲も人間の精神が高度に発達して産んだものであり、それを防ぐ竹槍やデモは動物界まで退化した人間の幼稚な所作である、月世界まで探検出来る宇宙船を持つ人間に、原爆撃滅の智慧が出ない筈はない。唯人間が目には目を歯には歯をと言った対立抗争しか、考えつかない動物的愚痴しか持たないからである。仏教の因果応報の教理から言うならば殺人器として作られた原爆は同時に自らをも殺害する兇器である。だから立派な人間精神を持つ科学者は、竹槍デモをする閑に原爆製造者を自滅に導く方法を研究するであらう、原爆を神様とする迷信は、唯一絶対主宰者を妄信する迷信に通ずるのであり、仏教の仏が無作無為の境界で信じられる所以は此処にある。

真の知は己れの無智を反省する所に発し、真の善は己れの悪を反省する所から生れる、法華懺法会が年の元旦、月の朔日、日の朝に行われるのはここにその意義があり、明治成心者等には、儒教の教によって、三度反省する事は出来て、仏道によって懺悔発願する事は出来なくなっている。法華経の行者、日蓮上人に対する明治の誤解もここか

ら出発している。法華經の行者日蓮聖人程反省懺悔をなさった方はあまりないのに、明治人等は鎌倉期の折伏一点張りの日蓮聖人しか知らずして、日蓮聖人の血身泥な懺悔を知らない、日蓮聖人が自ら「日蓮は旃陀羅が子なり」と言われた言葉を文字通りに受取って、日蓮聖人に対して悪口雑言をついたのも明治人である。勿論悪口のつき始めは、平田篤胤の「出定笑話」であつたろうが、その悪口を材料として騒ぎ立てたのは明治成心者である、旃陀羅とは勿論屠殺者である、漁師の子であつた日蓮上人は絶えず我が身を反省して「魚鳥を混丸して赤白の二滴となせる身は畜身なり」と言われている。この意味に於ては、上一人より下万民に到るまで一人として畜身でないものはなく皆旃陀羅が子である筈である。しかし前述せる通り誰一人として自らが動物である事を背んじないのは、肉体は確かに動物であっても心は尊い仏性であるからである。「その中に一つの識神を宿す」から梵天帝釈なお恐ろしとせざる信念が生れるのであり、人權尊重はこの反省なしにはその根柢を失うであらう。だから仏教信仰のない明治人の人權尊重は空理空論で、実は動物權尊重なのである。この識神こそ「本有の仏性」であり、出光社長の言わんとする「真心」でなくてはならぬ。幸にも、出光社長は「真心」にお氣付きではあつたが、残念乍ら単に道德の根源としてしか考えて居られない。それは到底明治成心思考では計り知れない本来尊重なるものである。人間も動物の一種と考える彼等は、現代心理学を以て「心」の研究だとしている。然し現代心理学は、言わば心理現象学であつて、人間の心理現象も、動物の心理現象も同じ心理現象だと考え、人間の心理で動物の心理を推察し、動物の心理で人間の心理を憶測する実験觀察の科学である。コント以後実証主義に重きがおかれた自然科学万能の時代に、実験觀察出来ない「心」等実証出来る筈はないので「心」の問題は依然形而上学的問題として考えられて来た。あえて「心の本質」を把握とすれば、深層心理学とか超心理学或は神霊学となり神秘的なものとなつて行く。「心の神秘の扉」は外からは開かれな



い。閉された「神秘の扉」は内から開かれねばならぬ、即ち内開けられて始めて「心の真相」は明らかにする。仏教を棄てた明治人には客観的に觀察する事だけ考えて、反省とか自覚とかいう心の内側の内観は出来なくなっている。内開けられた心は閉じた心には把握出来ない。内開けられた心は、内開けられた心にしか受入れられないからである。反省自覚された「真心」は、反省自覚された「真心」にしか共鳴しないのである。唯仏与仏乃能究尽諸法実相とは、この様に内観修行し自覚された仏性が同じく内観修行をした仏性にしか通じない事である。しかるに一切衆生悉有仏性の教理から言えば、凡そ生きとし生ける者は仏性を有するというのであるから、言わば仏性を有する者が生きる者なのだ、即ち生きるとは仏性をもつ事である。極悪非道の悪人にも仏性ありやと問わるるなら、それは仏性がないのではなく、仏性の自覚がないから仏性を亡失しているのである。序品には「多遊族姓家廢忘不通利」とこの事を説かれている。多遊族姓家とは、右や左にさ迷って煩惱無明にとりつかれ「心」の眞の姿が表われない。反省懺悔とはこの煩惱の雲を払って「心」の眞実の仏性を証す事である。仏性は人間に於ては「親心」に於て最もよく表われる。日蓮上人も「親の子を愛するは菩薩行の一分なり」と説かれている。親が子を受するのは人間だけではない。犬も猫も鳥もすべて親が子を受するは生命保存の動物的本能である。だから日蓮上人も「空飛ぶ鳥、地を走る獸の子を愛する事涙せきあえず候」と仰言り、今日の様に子を受る親は畜生にも劣ると言わざるを得ない。日蓮上人は更に「三皇以前は父を知らず、人禽獸に同ず」と説かれ、父を知る様になってからが人間だと判然精神的解釈をしておいでになる。唯物思想者等は「火を用い出してからが人間」「道具を使い出してからが人間」と唯物的解釈しかしていないが、父を知らない中はまだ類人猿と言えるだろう。未婚の母がある今日の雌達は人間でなく猿である。父を知る様になってから、即ち家庭を形成する様になってからが人間だ。だから今日の様に愛の巢を営んで核家族を作ってい

るのは、雌雄同棲の動物生活であって、これを文化生活の様に錯覚するのが明治成心的思考であって、真相は動物への退化である。この様な後向きな生活には「孝」の精神は理解出来ないから「親孝行は封建時代の思想」と平気で放言するのである。日蓮上人は「孝は万徳の始源」と仰言り、いかなる道徳も親孝行を源として始るのだ「孝は百行の基」とはこの事をいうのである。出光社長が道徳を強調するに当っても、先づ孝から説かねばならない筈である。然るに敢えて「孝」を説かれないのは「孝は封建時代の思想」という先入観があり、自分の思想が古臭いと批難されると考える明治成心思考にとらわれているからである。孝とは本来親子の間の道であって、親子の存する限り行われるべき道である。古文によれば孝の字は古老が子に両手をさしのべている姿で、親が子に対する愛育輔導の教えを示し子がこの教えに従う姿である。随って孝とは父母に事うる者、老省に従う。子に従う、子老に承くる也」と説文にあり、人間の生きる道を子に教える親心に対して子が従順して行く事だと説いてある、だから孝とは親子の人間的道徳であって単に「子の親に対する道」ではない「負うた子に教えられる」のも孝である。それが専ら「子の親に対する道」と考えられる様になったのは、封建時代の垂直思考によるので、下なる子が上なる親に絶対服従する事だと考え日蓮上人が最も攻撃される所で、日蓮聖人は「乱臣あって国栄え、賊子あって家興る」と言われ、又「慈父王敵となれば王へ参るが至孝なり」と、妄従的孝や情愛的孝を誠めて居られる、もし親が真理に悖る行動をとるなら、真理の味方になって親を責めるのが孝であるとさえ言って居られる。だから明治人は孝の「真心」を知らずして「孝経」の「身体髮膚これを父母に受く……身を立て道を行い名を後世に挙げ、以て父母を顕わすは孝の終り」という最も明治人向な立身出世主義を孝だと考え、明治時代に浸入した権利義務の観念に執われて、親の権利で子を芸者に売り、子の義務で売春させた。子を育てるのも資本主義的で、投資のつもりであり、やがて元利合計子供の世話になるつもり

であつた。教育ママの心理もこれである。しかしやがてこの投資觀念が見破られるや、彼等は偽善的にも「私は子供の厄介になる為に子供を育てたのではない」と心にもない放言をし、「親孝行なんてのは封建時代の思想」と批難して、現代の断絶を起し、家庭を破壊し、畜生道に陥っている。元来明治人には仏教の「宿業を因とし、父母を縁として人間が生れた」という様な高邁な思想は理解されず、アダムとイヴの子孫である原罪觀や卵子と精子の化合物という様な單純低劣な思想しか受入れられなかつたのであり「頼みもしないのに勝手に生んだ」という子供等の反駁に、もろくも腰くだけになつたのが現状である。孝が三世に亘る真理であるなら、封建時代に封建時代の孝があつた様に民主主義時代には民主主義時代の孝がなくてはならぬ、それは、「親の人權を尊重する」のでなくてはならぬ。即ち仏教の説く因縁所生による人間の親心、仏性を永遠に存続させる事だ、日蓮聖人は、「儒家の孝養は今生に限る、未來の父母を扶けざれば外家の聖賢は有名無実なり」と教えられているが、未來の父母を扶けるとは、父母の未來を扶けるといふ極樂往生論ではなく、明らかに未來の父母とは子孫である。未來の父母に孝養の道を教えるのが、眞の孝道なのだ、この事は又、孝を三の位にわけ、一、衣食を供するを下品とす、唯物的孝行が最も低級な親孝行であり、二、親の心に背かざるを中品とす、精神的親孝行はもう少し高い中程度の位の親孝行であり、三、功德を回向するを上品とす、最高の親孝行とは、己れのなした親孝行の功德をもつて、親孝行の道を永続せしめる事なのである。

明治の排仏毀釈の惡業が、今や回り回って日本に断絶、親子夫婦相剋、家庭破壊、畜生道転落の業報を齎らして居るにも抱らず、世界一の隆盛國と錯覚している。この迷いを覺さす事が、道德復活の上の最大急務である。

かく言へば果して仏教家が、道德復活の為に努力しているかと反問されるであらう。残念乍ら、仏教にその様に顯著な運動はない、去る世界連邦、宗教者會議が身延山で開會されたのも、藤井前学長の「國際正義確立」の悲願であ

った、が然し、日本のみならず、世界が唯物論的転倒をしている今日、中々この主旨は理解されず、ローマ法王のメッセージは、「墮胎が如何に重大な罪であるかを日本人に知らしめよ」と相変らずの性道徳論で「国際正義」の確立どころか、人間性の定義さえ出来なかったのは残念である。否「正義」の何者か「正義」がどうして出来上るかさえ現代人は唯物論的思索しか出来ないが為に理解出来なくなっている。世界的皮肉屋のバーナード・ショウ翁が「正義が二つあるから世界に戦争が絶えぬ」と嘆いた事は有名であるが、例えば民主主義は一つである様でも、そこに社会主義の民主主義と自由資本主義の民主主義の二つが対立抗争を繰返している。各々互に我こそは正しい民主主義であると確信をもった対立である。であるから正義が二つある様に見える。しかし民主主義の本質が一つに統一されたり又二つ分れて抗争すべきものであろうか、否、真実の民主主義は無数にあるべきである。世界各国民の抱く民主主義的觀念が一つの統一された民主主義の觀念にまとめ上げられた觀念である。觀念論を棄て去って唯物論の奴隸となつた現代人にはこの間の消息が飲み込めなくなつて了つたのだ。例えばここに「正しい一米」という物を考えて見る。唯物主義者の現代人は實際の一米、一米の物差しをし考えないであらうが、實際に正しい一米はなくて多少極微量の長短がある筈だ、だから各国に度量衡検定所があり、米原器をそなえて物差しの検査をしている。しかしその米原器が真実に正しい一米であらうか、元来一米とは地球の赤道を四千万分の一等分した長さである。若し唯物主義者が徹底的主張をするなら真実の一米はないと言わねばならぬ。何故なら、實際に赤道に鉢巻きをして四千万の一に等分したのでもなければ、又實際に山あり海ある赤道で正しい一米を計り出す事は不可能である、だから明らかに一米とは觀念の所産である。この觀念所産の一米の理想こそ「正しい一米」であり、觀念を否定するなら、正しい一米はない。私の言う唯物主義とは、この觀念論を否定する唯物主義で、明治排仏毀釈以後の土壤に処女地を得て雑草の如く

繁り榮えて來た。現代人も残念乍らこの唯物思想の土壤で育てられたのであるから、正しい理論がなされる孝には、唯物的の先入観をまづ最初に打破してからでなくてはならぬ。ローマ法王の所謂「性道德」も本来が唯物的の土壤に榮えたキリスト教の所論であり、性教育も、性革命もそれが人間性の「性」ではなくて「セックス」としか考えられない雄雌議論である所に、慨嘆措く与はざるものがある。「セックス」とは元來性別の意味である。精神主義的に見た人間には男女の性別はなく同権の人間である。しかるに唯物的肉体的に見る人間には男女の性別がある。「セックス」の迷いはここから生じ、現代の文明文化は皆この唯物的迷いに落込んでゐる。

残念乍ら仏教もこの唯物的思考に明治以後誤られて來た。仏教の研究も、精神の問題は等閑視され、文献史実によつて実証を得る事に主力を置く科學的研究に重きがおかれた。たしかに科學的には正確な研究方法であるが、その精神的妄点に乗じたのが新興宗教である。例えば文献史実によるならば法華經の成立は西紀後一二世紀となるであろう随つて紀元前數世紀に在世された釈尊の仏説ではないとする大乘非仏說法華經非仏説の主張もなされるであろう。だが法華經の傳承がこの様に單なる文獻の上にのみ行われたであろうか、法華經の傳承が、單に文字によつて傳承されるものでない事は法華經が序品第一の譬頭から説いてゐる所である。即ち精神の伝達とは時間や空間の隔離にさまたげられるものではない。然るが故に天台大師が始めて惠思禪師に法華經を問われた時、「昔、靈山に於て俱に仏法を聴く、宿縁の薰發する所、今又來るか」と器許されて、百千万億那由他の諸佛に覺られた。という事は有名であるが、これを精神的伝達と名付け様、文字や文獻にしか伝達を認めない唯物思考では理解出来ないのである、この精神的伝達を今日に唯物時代に理解せしめるにはイロハから始めねばならないのである。

「イロハ」には精神的な深い意味が藏されてゐるにかかわらず、我々は單なる符号文字としか考へて居らず、精神

内容を抜きにして伝達されて増々符号化されて行く。我々が朝起きると先第一に発する「お早う」の挨拶は、「お互に朝早くから御苦労ですわね」の慰撫の心情の発露であつたが、やがて機械化されて一つの音波として録音機に吹込まれ、鸚鵡や九官鳥に記憶されて、再放送された場合、もしそれが九官鳥の声であつたとしたら、その音波に単なる動物の声として人間性は感じないであらうが、機械化されて拡声機やラチオ、テレビで放送されればその音波に人間性がある如く錯覚する。この錯覚に乗じて暴力を恣にしているのがマスコミである。即ち人間精神は音波や文字によって伝達されるであらうが、逆に音波や文字が人間精神を伝えるのではない事を我々は忘れ易い。日蓮聖人が重大教義を「文底秘沈」と説かれ、「二人三人、座を交えて読む事勿れ」と誠められたのは、人間精神を抜きにした符号文字によって、錯覚する事を憂えられたからである。

然るに物質文明は増々人間精神の機械化を目論み、人間の音声、運動の機械化は言うまでもなく、思考までも符号化し機械化しつつあり、人間はやがてロボット化するであらう、然らばロボットと人間とはどの点で異なるかと言えば人間の機能を悉く具備するロボットは試行錯誤の行動は出来ても、反省自覚する事はないであらう。従つて懺悔発願し、創作し、理想を持ち、批判し発心する事は出来ないであらう。いかに緻密に自然科学が発達して、いかに精密な頭脳が製作されても持ち得ないのが人間精神であり、言わば前世以来の体験のすべてを具有するのが人間精神であつて、この事を「宿業を因」とすと説き、又一念三千とも説くのである。

この意味で人間精神は「内開けられた心」から「内開けられた心」に伝達されるのであつて、言わば主観の客観化の中に行われる。具体的に言えば「我と汝」との中に伝達されるのである。実際的には人間の家庭生活の殆どが精神伝達の修得である。ラフカディオ、ハーンが日本の家庭生活の中にこれを見出して遂に日本帰化を決意したのは有名

である。我々が食事をする時「頂きます」「頂戴します」と唱えるのは仏教の「帰命頂戴」から教えられた言葉であった。それが符号文字化し、マスコミ化されて、既にその精神が忘れられている。我々は先祖伝来、人間の食物は人間が作り料理して来た。キリスト教の信仰の様に神様からの賦与物を拾い食いする動物でもなく、天然自然の食餌を盗み食いする餓鬼ではないのだ、だから食事が終ると「御馳走でした」と言うのは、何も腹一杯になったからこれから馳せ走りましょうというのではない。「この料理の為にどれ程皆様の御奔走を煩はした事でしょう。私もこの御恩報じの為に、馳せ走ります」との発願弘誓の言葉であり、この言葉の中に仏教の要旨が充分にもられている。だから凡ゆる宗教が神に犠牲物を供えるけれども仏教のみが先祖に御霊供を供えるのだ。ここに遠い祖先と我々との間に人間精神の伝達が行われて来た。

然るに排仏毀釈以後この尊い精神は忘れられ、専ら訓詁、史実の研究にのみ専念した所に新興教団興隆の余地が生じたのである。

敗戦後「天皇制」の問題が論議された時、我々は政治機関としての天皇でなく、国体としての天皇を考えるのだと主張したけれども、国体という精神的な御国柄を表わす言葉は通用せず、国民体育大会の略語としてしか受取れない状態になって了った。全くナンセンスな話である。我々日本人は明治以前には仏教的に天子様、十善の君と考えて来た。この十善の君こそ仏教思想の重大な意味を示すものである。即ち「十善の君」とは十善根の果報を受けられたあなただであって、二人称としての「我と汝」との間柄を示す者で、決してヒズマジェステイという第三者的呼称ではなかったのであるが、排仏毀釈と共にヒズマジェステイ天皇陛下となられ、王権神授の神様となったのである。

同じ様な誤謬が身延山にも向けられた。終戦後、私は日蓮宗教師試験委員に任じられ、「祖伝」の講義をする事に

なって、その綱要を印刷したが、その第一章に「日蓮聖人御出世の意義」と標題をつけた。日蓮聖人の伝記で一番大切な点は、何と言っても末法濁惡の世に東北有縁の地日本に生を享けられたという重大な意義こそ日蓮大聖人の御生涯にとって最も大切な事であるのでこの標題をもうけたのである。然るにこれを見た若い戦中育ちの教授が、「人間の生れる事に意義がある」なんて古い非科学的な考え方が学問の進歩をさまたげているのだと愾面もなく言うのである。特に「日蓮聖人身延御入山の聖意」については、現在面と向った人の心さえ判らないのに、七百年昔の日蓮聖人の御氣持等判ろう筈はないと言うのである。前述せる如く、内開けられた心に接する内開けられた心には通ずるものがあり、この感應道交を否定すれば、遂に断絶に陥つて了うであらう。

幸にも法華経は開顯の教え、内開けられた仏の教えであるが故に、対する衆生の心が信心によって内開けられれば時代と場所の隔りにかかわらず感應道交する事が出来る。日蓮聖人が内相承を強調される所以はここにある。思想が唯物的になり、理論がソフィステイケートされて、人々の心が断絶化されればされる程、精神的解釈は一層重んじられるだろう。日蓮大聖人御出世の意義も、この精神的解釈を怠り、「人間の生れる事に何の意味があらう」と唯物的解釈だけしてはそれこそナンセンスである。

花が開いて蜜を出す現象を、単に温度が適当に昇り栄養が充分であるなら花は自ら開いてあり余った糖分を放出するという自然的唯物的見方だけでは自然界の目的論的解釈は出来ないであらう。太陽を単なる熱塊と解して満足するならそれで足りるであらう。しかし太陽がなぜあの様に大なるエネルギー源となったか、を研究するには心ず目的論的解釈が必要であり、なぜ花が蜜を出すかの研究には目的論的解釈は無視出来ないであらう。精神的解釈の必要性はここにあり。



日蓮大聖人の御入山の聖意について、從來且通説が行われて来たのも、文字通り「しばらく」を短時間の言葉として受取ったからである。

「しばらく」とは果して短時間であろうか、「しばらく」とは唯物的に即事的に時計や暦の上でのみ考えるなら短時間であるが、精神的には長時間を意味する。「しばらくでした」という信書の言葉は明らかに「長らく」の長時間である。恋人同志に「しばらく」が用いられるなら、ほんの二三日でも「しばらく」であろう。それは一日千秋の思ひという言葉で明らかな様に精神的には長く感ずる時間である。

幸に昭和定本に新たに、文永十一年五月十七日付の富木殿御書が加入された。この生々しい御信書によって、御入山の聖意は明らかになった。御信書である事は、この御書に、「この由を御房等にも語りさせ玉え」とあるによって充分明らかである。

まづ端書に「飢渴申すばかりなし、米一合をも売らず餓死しぬべし、この御房たちも皆婦して唯一人候うべし」と言語に絶した饑饉の状態が報ぜられ、いかに山中生活が困難であったか想像される。しかも本文には「未だ定まらずとは雖もこの山中心中になえて候へば、しばらくは候はんずらん、結句は一人になって日本国を流浪すべき身にて候。又立ち止まる身ならば見参に入り候べし。」

と御心境が述べられている。この山中心中になえて候えばとは、日蓮聖人が内開けた心の中を示されて、氣に入ったと述べられたのだから「しばらくは候はんずらん」は精神的に解釈して、「出来れば長く居たいと思う」と理解されるべきである。從來、衣食住の不自由な身延山だから、しばらくの間は居ても、永い間の安住所と定められたのではない、としばらくを唯物的に解釈したのが且通説であり、それがやがて、身延山は日蓮聖人を苦しめた無間地獄の

山だと俗信の主張となり、反身延の思想となり、最勝の地を富士山に設定して行く富士戒壇論ともなつて来た。最も精神的であるべき宗教家が唯物主義に走つて祖意を誤つて来た事が、いかに重大な結果を齎したかを反省すべく、幸、明治成心思想が如何に仏教を誤つて来たかを、出光社長の道德論に実例をとつて杜撰ではあるが批判して見たのである。

# 日蓮聖人佐渡流罪の法制史的考察

(一) 蒙古襲来について

中 里 悠 光

## 目 次

はじめに

### 一、元朝の成立

- 1、モンゴル族
- 2、ジンギス汗の登場
- 3、オゴタイ汗の高麗朝圧迫

### 二、元朝の日本遠征

- 1、日本遠征計画の発端
- 2、国書の内容
- 3、高麗国王の書
- 4、蒙古国書に対する幕府の態度
- 5、文永の役まで

むすび

- 6、蒙古襲来の予告
- 7、文永の役
- 8、日本遠征の中断
- 9、弘安の役
- 10、蒙古軍の敗退
- 11、蒙古軍の東南アジア侵攻
- 12、元朝の日本遠征失敗
- 13、文永の役、弘安の役の水路について
- 14、文永の役の航路
- 15、弘安の役の航路

## はじめに

日蓮聖人は六十年に亘る生涯のうちに四つの大きな難に遭遇している。<sup>①</sup>伊豆流罪。小松原法難。松葉谷焼打、佐渡流罪がそれである。なかでも伊豆流罪、佐渡流罪は文字どおり幕府が直接に手をくだした、所謂王難として特に注目すべきものであると考える。

本稿ではそのうちの佐渡流罪に関連する項目として蒙古襲来という事件をとりあげた。蒙古襲来が日蓮聖人佐渡流罪とどのように関連するかということについては触れないが、とにかく蒙古襲来を佐渡流罪という大事に起点をおいて考えている点だけを記しておく。

この事件は日蓮聖人にとってはもちろんのこと、日本にとっていわば国家の存亡にかかわる大事件であった。本文においても述べるが、あの強大な勢力を誇る元朝を想う時、我が日本が元朝支配より免れたことは諸原因はあるが、ある面では極めて好運であったと言っても言い過ぎではないだろう。日蓮聖人にとっては別の意味で宗教体験の要因となっている。私はここで蒙古襲来を日蓮聖人佐渡御流罪の「遠因」として捉え、これを明らかにすることを目的とするものである。

## 一、元朝の成立

### 1、モンゴル族

あの広大な版図を誇ったモンゴル帝国をはじめは牧畜を生活の基盤とする遊牧民族で、ステップの民と称する小民族のひとつであった。中国大陸では古くから牧畜を主とする牧民社会と農耕を中心とした農耕社会が覇権争いを繰

り返していた。

こういった攻争のうちより発生したモンゴル部族は高原北部のオノン河畔をその拠点とする遊牧民族として、ようやく十一世紀頃よりその勢力に顕著なものを見せはじめ、次第にモンゴル高原の覇者として活躍し、その力は隣国である金国をもおびやかす存在にまで成長した。

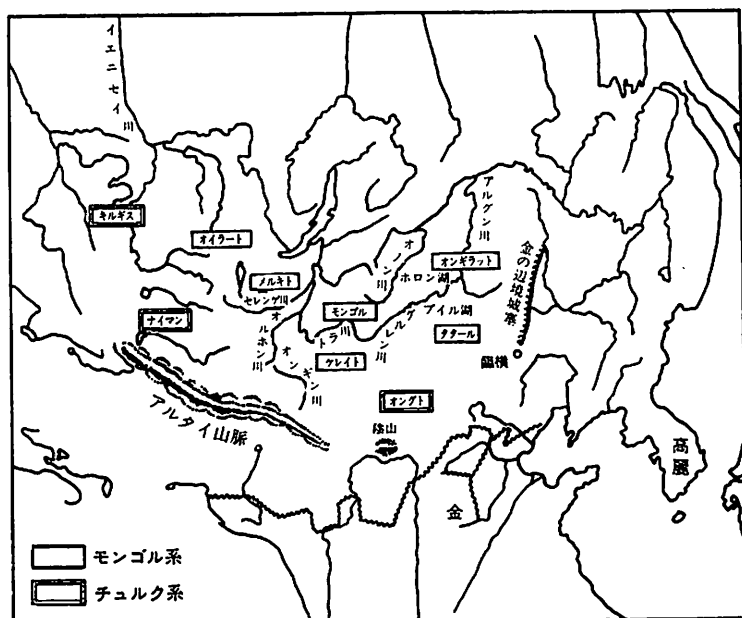
しかしながら勢力拡大政策も金国の巧な攻略によってはばまれ、勢力後退のやむなきに至り、本格的な勢力拡大は十二世紀半のジンギス汗の出現をまたなくてはならない。

日本の歴史に登場する蒙古、所謂蒙古襲来事件を考えると、私はこの事件をただ単に蒙古の日本侵略と看るのではなく、この事件の端緒を遠くテムジン・ジンギス汗に求めることによって初めてその真相を把握することができる、いなテムジン・ジンギス汗にまでさかのぼって考察することなしには蒙古襲来の本当の姿を捉えることはできないと言っても言い過ぎではないと思う。

## 2、ジンギス汗の登場

当時北方ではオンギラット、タタル、オングート、ケレイト、モンゴル、メルキト、オイラート、ナイマン、キルギスの諸部族が互にその覇を競い、折あらば北方アジア統一を為し遂げんと鎗を削っていた。

メルキト族討滅をはじめとしてタタル部族潰滅、ケレイト族滅亡、ナイマン族殲滅とジンギス汗は次第にその勢力を拡張しながら、ついにモンゴル高原をその手中に入れたのである。そして彼にとって最大の怨敵金国への挑戦はモンゴル族永年の宿願であり、モンゴル族の世界支配という大望を実現する第一歩でもあった。時あたかも金国の衛紹王が即位すると聞くや、ジンギス汗はこれを契機に戦闘の意思をかため金国に向った。一二一年のことであ



る。これは一二三四年の金国滅亡までの実に二十三年の永きに亘る戦闘の初めであった。しかしジンギス汗は戦い半にして歿し、モンゴル帝国は二代目オゴタイ汗がその遺志を継ぐこととなった。

モンゴル帝室系図 (キヤト・ボルジギン氏)  
(首都はカラコルム)

①チンギス汗 (太祖)  
(一二〇六—一二二七)

ジュチ — バトウ汗 (キプチャク汗国主)

チャガタイ (チャガタイ汗国主)

②オゴタイ汗 (太宗)  
(オゴタイ汗国主)

③グユク汗 (定宗)

④モンケ汗 (憲宗)

⑤フビライ汗 (世祖)

フラグ汗 (イル汗国主)

アリク・ブケ

### 3、オゴタイ汗の高麗朝圧迫

金国を攻める一方、モンゴル帝国は帝国の名にふさわしく西に向ってもその攻撃の手を伸ばし、ホラズム国征伐の途にたち、また東に向っては南満洲、朝鮮半島が一二三四年金国滅亡後の攻撃目標となった。

モンゴル帝国の版図拡大意欲はとどまるところを知らず、アジア大陸の東から西にその殆んどを支配下に収めることとなった。ここにモンゴル大帝国は五代フビライ汗が即位するにあたり一大飛躍を遂げるのである。これが一二六〇年に始まる元朝初代世祖であり、我が国に対し通好を迫り攻撃の挙に出た帝である。彼は一二一五年に生まれ、その生涯に外モンゴルから満洲・中国・チベット・ビルマさらにジャワ・スマトラにまで遠征を行ったとされている。

元朝成立の頃中国は南宋の時代であった。南宋は金国の圧迫、侵略をたびたび受け、金国滅亡の後には元朝の侵略にさらされることとなった。つまり、フビライ汗はアジア大陸統一の一環として南宋支配に着手し、一二七九年ついに一五〇年の永きに亘った宋朝政権を倒すことに成功した。元朝はまた南宋攻略と同時に一二三一年以来の高麗国の属国化を目指していた。そして一二六〇年高麗国が属国となるや、いよいよ朝鮮半島の東に浮かぶ日本列島がフビライ汗の征服計画の中に組み入れられることとなったのである。

## 二、元朝の日本遠征

### 1、日本遠征計画の発端

一二六六（文永三）年十一月二十五日、元朝の兵部侍郎黒的、礼部侍郎殷弘の二名がフビライ汗の使者として高麗国を訪れた。彼等は「いま爾の国人趙葵という者が告げるところでは、爾の隣国日本は文化も政治も見るべきものが

あるということである。それゆえ黒的らを派遣して『通和』しようと思うから、この使者を日本へ案内し、東方を順化せしめよ。これは爾の責任として遂行すべきであり、風濤險阻であるとか、通好していないとかの言いのがれを認めない。」という内容の汗からの詔書を高麗王に渡した。また彼等は日本へ渡す詔書もたずさえていた。

そこで高麗王は十一月二十八日、樞密院副使宋君斐、侍御史金贊等を元朝の二名の使者の嚮導として遣わした。しかしながら使者は巨済島まで行って引き返した。つまり、第一回目の使者はその目的を果すことなく元朝に戻ったのである。フビライ汗の詔書に「勿<sup>レ</sup>以<sup>レ</sup>風濤險阻<sup>ニ</sup>為<sup>レ</sup>辭。」とあるにもかかわらず、対馬までわずかな距離しかない巨済島で引き返した理由は何か。我々はこれを推測によって知るほかはない。高麗国は三十年來の元との戦いにより国土は荒廢し、人心は不安定な状態にあり、自国の元朝属国化の過程を考える時、元朝が日本を属国化せんとすることは、元朝は勿論のこと高麗国にとって多大な犠牲を強いられることは自明のことであつたと思われる。当然平和交渉が不成立に終つた場合、従前の例として出兵、攻撃は避け得ず、その結果、兵器、兵士の面において高麗国が負担することによっておこる国内の荒廢は火を見るよりも明らかであろう。かかるとき高麗国としては、何とかして元朝に日本に対する関心を無くすよう様々な努力が為されるのも当然なことである。その第一の努力がうかがわれるのは「東国通鑑」に見える次のようなくだりである。

「伴<sup>ニ</sup>使臣<sup>ヲ</sup>以往<sup>ニ</sup>。至<sup>ニ</sup>巨済島<sup>ニ</sup>。遙望<sup>ニ</sup>対馬島<sup>ヲ</sup>。見<sup>ニ</sup>大洋万里<sup>ニ</sup>。風濤蹴<sup>レ</sup>天<sup>ヲ</sup>。意謂<sup>ニ</sup>危險若<sup>レ</sup>此<sup>ノ</sup>。安可<sup>レ</sup>奉<sup>ニ</sup>上国使<sup>ヲ</sup>。臣冒<sup>レ</sup>險輕進<sup>ニ</sup>。雖<sup>レ</sup>至<sup>ニ</sup>対馬島<sup>ニ</sup>。彼俗頑獷無<sup>ニ</sup>礼義<sup>ヲ</sup>。設有<sup>レ</sup>不<sup>レ</sup>軌。将<sup>ニ</sup>如<sup>ニ</sup>之何<sup>ヲ</sup>。」

このような報告は、しかしながらフビライ汗を納得させ得るものではなかった。汗は直ちに高麗の不誠実な態度を責めると共に、ふたたびさきの使者を高麗国に遣わし、今度は高麗国単独の責任において日本に詔書をもって行くこ



とを命じた。<sup>④</sup>元朝の属国となつたいま世祖フビライ汗の詔は絶対不可避な命令として高麗王はこれを意に従つて実行するよりほかはなく、高麗国は潘阜を使者として我が国に向わせた。ここで注目しなくてはならないのは、その時潘阜の持参した元朝の詔書の目付が至元三年八月となつてゐることである。潘阜が太宰府に到着したのが至元五年正月となつてゐるところからこの詔書は第一回目に巨済島より、引き返した時に持参してゐた書状であつたものと思われろ。このことにより元朝がいかに日本の属国化の進展せざることに業を煮やし、高麗国の態度の敏速ならざるを不満としていたかということを知ると共に元朝の日本に対する評価の度合いをうかがい知ることができる。

ここにフビライ汗の詔書並に高麗国王からの書をあげ、高麗国の態度及び元朝の意図がどこにあつたかを検討してみたい。

## 2、国書の内容

### 〔蒙古国書〕

#### 上天眷命

大蒙古国皇帝奉<sub>二</sub>書

日本国王<sub>二</sub>朕惟、自<sub>レ</sub>古小国之君、

境土相接、尚<sub>レ</sub>務<sub>二</sub>講信修睦<sub>一</sub>、況我

祖宗受<sub>二</sub>天明命<sub>一</sub>、奄<sub>二</sub>有区夏<sub>一</sub>、遐方異

域、畏<sub>レ</sub>威懷<sub>レ</sub>德者、不可<sub>二</sub>悉数<sub>一</sub>、朕即

位之初、以高麗幸无之民、久瘁<sub>二</sub>

鋒鏑一、即令罷兵、還其疆域、反其

旄倪、高麗君臣感戴來朝、義雖

君臣、而欲若父子、計

王之君臣亦已知之、高麗朕之

東藩也、日本密邇高麗、開國以

來亦時通中國、至於朕躬而無

一乘之使、以通和好、尚恐

王國知之未審、故特遣使、持書

布告朕志、冀自今以往、通問結

好、以相親睦、且聖人以四海為

家、不相通好、豈一家之理哉、至

用兵、夫孰所好

王其圖之、不宜

至元三年八月

日

〔高麗國王書〕

高麗國王王植、

右 啓、季秋向<sub>レ</sub>闌、伏惟

大王殿下、起居万福、瞻企瞻、我國臣事<sub>二</sub>

蒙古大朝<sub>一</sub>、稟<sub>二</sub>正朔<sub>一</sub>、有<sub>レ</sub>年<sub>二</sub>于茲<sub>一</sub>矣、

皇帝仁明、以<sub>二</sub>天下<sub>一</sub>為<sub>二</sub>一家<sub>一</sub>、

視<sub>レ</sub>遠如<sub>レ</sub>邇、日月所<sub>レ</sub>照、咸仰<sub>二</sub>其德化<sub>一</sub>、今欲<sub>レ</sub>通<sub>二</sub>好于貴國<sub>一</sub>、而

詔<sub>二</sub>寡人<sub>一</sub>云、海東諸國、

日本与<sub>二</sub>高麗<sub>一</sub>為<sub>二</sub>近隣<sub>一</sub>、典章政理、有<sub>二</sub>足<sub>レ</sub>嘉者<sub>一</sub>、漢唐而下、

亦或通<sub>二</sub>使中國<sub>一</sub>、故遣<sub>レ</sub>書以往、勿<sub>レ</sub>以<sub>二</sub>風濤險阻<sub>一</sub>為<sub>レ</sub>辭、其

旨嚴切、茲不<sub>レ</sub>獲<sub>レ</sub>已、遣<sub>二</sub>朝散大夫尚書礼部侍郎潘阜等<sub>一</sub>、奉<sub>二</sub>

皇帝書<sub>一</sub>前去、且

貴國之通<sub>二</sub>好中國<sub>一</sub>、無<sub>二</sub>代無<sub>レ</sub>之<sub>一</sub>、況今

皇帝之欲<sub>レ</sub>通<sub>二</sub>好

貴國<sub>一</sub>者、非<sub>レ</sub>

利<sub>二</sub>其貢獻<sub>一</sub>、但以無<sub>レ</sub>外之名高<sub>二</sub>於天下<sub>一</sub>耳。若得<sub>二</sub>

貴國之報音<sub>一</sub>、則必

厚待<sub>レ</sub>之、其実与<sub>レ</sub>否、既通而後当<sub>レ</sub>可<sub>レ</sub>知矣、其

遣<sub>二</sub>一介之使<sub>一</sub>、以往觀<sub>レ</sub>之何如也、惟

貴国商酌焉、拝覆、

日本国王左右、

至元四年九月 日 啓

(南都東大寺尊勝院藏本)

このほか高麗国使、李仁挺、潘阜の手になる添書がある。<sup>⑤</sup>

蒙古国書の内容についてその解釈に対立があるのでここに紹介してみたい。

ひとつはこの書が日本属国化を要求したものであるとし、もうひとつは日本を友邦として取り扱い、服従を要求したのではないとする。

まず前者については、高麗国を完全にその支配下に収めたフビライ汗はその余勢をかって日本に対し服属を要求してきたものであり、それは同じくフビライ汗が至元十年に緬国に宛てて出した国書にその内容が類似し、かつまたフビライ汗の要求を拒否した緬国の当時の王朝は蒙古軍の攻撃を受けてついには滅亡するに至ったという事実からも窺い知ることができる。そしてそれはまた蒙古国の他国隸属化政策における常套手段であり、初めに国書を遣わして国交を求め、次に返礼の使者派遣、返書を求めて属国の礼をつくすことを強要し、また貢物、人質などを要求して、ついには属国となし、その支配の下においてしまうという考え方である。

次にこの説に反対する考え方を紹介してみよう。それは比較的新しい解釈で、この書を文書形式より考察し、宋代の書簡の様式をみると、身分の高い者から低い者に対して書状を出す場合は、末尾に「不具」と書き、逆に下の者か

ら上の者に差し出す場合は「不備」と記す。また朋友の間では「不宜」と書く習慣があった。それ故この国書の場合にこれをあてはめてみるとこれは明らかに日本を友邦として取り扱っているのであって、決して服従を要求してきたものではないと主張する。

ではこの蒙古国書よりフビライ汗の意図がどのようなものであったかを知るにはどうしたらよいか。それには書面に表わされた言葉の検討はもとより、当時の蒙古国の状況、或は高麗国王の添状等の種々の面より考察して総合的に見地よりこれを判断しなくてはならない。

先ず国書は「相接する隣国どうしはお互いに仲良くすべきである。我が元朝の意に従っている国は数知れずあり、高麗もその例外ではない。然るに日本は高麗と国交があるにもかかわらず、我が元朝と国交をもっていない。昔より古人も『四海を以て家と為す』と言っているように是非通好したいから国交を樹立すべく努力するように。」といった内容からして表面上は穏やかな調子で友好関係樹立を求めているが、暗黙のうちにではあるが処々に「……畏威懷徳者、不可悉数。」と言い、「……以高麗无辜之民、久瘁鋒鏑、」と言って我が日本が蒙古国に対し礼をとるべきことを望み、高麗と同様な地位に置かしめんとしたのではないだろうか。たしかに「不宜」の文字より判断するならば対等な関係を求めて来たものと受けとることもできるが、「……至用、夫孰所好、」のくだりは、そこに穏やかならざる威嚇を感じざるを得ないのである。友邦関係を求める者がこのような言葉を使用するだろうか。これは結果論になつてしまふが、文永、弘安の両役を考えると、この国書が単なる和平交渉提案であつたとする考え方には賛成しかねるのである。

### 3、高麗国王の書

さてこのような意味あいをもつ蒙古国書をもって日本に渡米した高麗国の使者潘阜は別に高麗国王の添書を持って来た。前項にその本文をあげたが、ここでは高麗国王が何故添書をよこしたか、その内容はどのようなものであったか。そしてその添書によって何を期待していたかを考えてみたい。

先ず気づくことは、この書が蒙古国書と較べて全くへりくだった心でもって書かれているということである。これは我が国がそれまで朝鮮半島に与えてきた影響力或は遣唐使以来非公式な貿易が盛んに行われてきた我が国の事情を知っている高麗国にとっては日本国が少なくとも高麗国よりも強大な勢力を持っている国家であると感じていたことは当然なことであろう。

また蒙古国書には大国意識というものがはっきりとかがえる。それは文中、「大蒙古国皇帝、」及び「祖宗……」の文字の配置をみた場合いづれも他の文句より一段上に書かれていることである。これを高麗国王の書にみた場合、「大王殿下……」、「日本……」、「貴国……」と、我が国に対する言葉がいづれも必ず文章の上段に配置されている。これは高麗国王が心から我が国に対して礼をつくしていたことを示すものであろう。

更に高麗王の書状を読むとき、この書状には自国の疲弊を、人心の荒廃をおもんばかる高麗国王のひとかたならぬ懇願がにじみでていることがひしひしと感ぜられる。フビライ汗の大望を事前に断念させることに失敗した高麗国王としては、この度の遣使に対し、日本国と蒙古国との友好関係樹立を平和裏に成功させようと腐心していたに相違ない。三十年にも及ぶ蒙古国との戦いは高麗国民にとって耐えがたき苦痛であり、更に日本と元朝との交渉が不成立に終わった場合、フビライ汗としては自己の意思をあくまでも通すべく、武力にうったえてでも日本の服属を進めることは、高麗国自身の体験からも、また蒙古国の従来の版図拡大政策からも容易に知ることができる。武力攻撃となった

ら膨大な戦争準備費の負担は目に見え、へたをすると高麗国滅亡までに追い込まれることになりかねない。

#### 4、蒙古国書に対する幕府の態度

高麗国の使者潘阜の持参した如上の書状は、太宰府より幕府に渡され、更に朝廷にもたらされた。表面上は我が国との友好関係樹立を望み、対等の立場で親睦せんことを求めてきた蒙古国の書状であったが、その中に書かれている「……小国之君……用兵、夫孰所好……」の文句は我が国を小国あつかいせんばかりの口調で、その朝貢を強要するに兵力を以て行わんとする意図を幕府に感ぜしめた。これについては、「文永五年閏年正月八日、蒙古国の賊徒、日本を攻むべしと云云、之に依りて高麗より牒状あり云云。」とする文章が大外記中原師茂の注進せる勘例に見え、また「正月、蒙古、高麗の牒状到来す、高麗の牒使潘阜来す、日本蒙古に服従すべきの山之を載す云云」と関東評定伝の文永五年の条に伝えられ、更に「異国賊徒可来我朝山風聞。」と深心院関白記に記されている。これらの記述はおそらく幕府、朝廷の考えでもあったと見てさしかえなからう。ある者は蒙古国を賊徒と程し、またある者は日本に服従すべきと言つて来たと言っているところからこの事件が異国（蒙古国）侵略の前ぶれと看做されたと考える。

その結果幕府のとつた態度はあくまでも蒙古国との通好を拒むということであつた。「蒙古人挿凶心。可伺本朝之由。近日所進牒使也。早可令用心之旨。可被相触讀岐国御家人等状。依仰執達如件。文永五年二月廿七日。相模守、左京権大夫駿河守殿」（新式目）これは幕府の考えを如実に語っている。また八幡愚童記等には、幕府が神社、寺院に異国降伏の祈禱を命じている文章が処々に見えている。これらの様子からすると我が国には蒙古国の攻撃を避けようとする意思は見られず、むしろこれを向ひ撃つべく太宰府を中心にその準備を進めた。

さて、このような我が国の動きの中で高麗国使者潘阜等は太宰府で幕府からの返牒を待っていたが、いっこうに返

牒を得ることはできず、結局要領を得ないままむなしく帰国の途についた。<sup>⑥</sup>

## 5、文永の役まで

高麗国の使者潘阜等の報告によって彼等がその使命を果たすことなく帰国したことを知ったフビライ汗は、前例もあることであるし、直接自国の使者を派遣して事の真相を知るべく、その年の九月黒的、殷弘を蒙古国国使として任命した。日本に対して返牒督促の使者が派遣されるかたわら、高麗王王植は兵を一万、船艦を一千艘用意したことを蒙古国に報告している。

高麗王は潘阜等が使命を果たさなかったことに対する蒙古国の処置を恐れてかこのような軍備の提供を申し出たものと思われる。

蒙古国の使者は高麗国より申思倭、陳子厚、潘阜を嚮導としてみたび我が国の返牒を得べく日本に向った。

しかしいかなる不都合な事態が発生したかは明かではないが、結局この使者も所期の目的を達することはできず、対馬より原地人を捕虜として本国に引き返さざるを得なかった。<sup>⑦</sup>島民を捕虜として元朝に連れて帰った使者の真意は明かでないが、ここでは捕虜より日本の様子を聞きだし、我が国の本意を知ろうとしたこと、また当該捕虜を使って日本接近を図ったのではないだろうかということが推測できる。

さて、文永六年の七月の下旬、蒙古国より高麗国に使者が発ち、さきに捕虜として連れていった対馬島民を送り返しながら、蒙古国国中書省の牒状を日本に伝達するようにとのフビライ汗の命令を高麗王に伝えた。そこで高麗王は金有成、高柔を日本に遣わした。ここに至っていままでの状況と少しく異なることは此度は朝廷が元朝に対し返牒を遣わさんとして返牒の案文を作成させたことである。<sup>⑧</sup>しかし幕府はこの返牒案を抑えて渡さず、結局使者はむなしく



帰国せざるを得なかった。その後も蒙古国からは使者が度々発ち、他方高麗国に命じて日本遠征の準備を着々と進めていった。数度の遣使にもかかわらず、わが国はかたくなに返牒を拒み、あくまでも蒙古国と戦うべく、太宰府に對し對蒙古軍に備えて兵士、軍備の強化を命じ、また全国の神社、寺院に對しては蒙古国の襲来に備え敵国降伏の祈禱を行わさしめる通達を出している。ここで我々が考えさせられることは、なにゆえに我が国がこのようになかくなに蒙古国との国交樹立を拒んだかということである。

これには先ず從來他国よりの侵略を経験したこともなく、かつ蒙古国の実情を間接的にしか知り得ない状況のもとでは、このように唐突で一方的な通好要求は恐らく幕府の予期せぬものであり、また非公式ながらも高麗国、或は南宋との交易によって得た蒙古国についての情報はいわゆる被侵略者からのそれであり、そのことはわが国の態度をよけいに自閉的に硬化せしめたのである。

もうひとつ我々が見逃してはならないのは、当時の我が国において異国侵略の危機説が語られ、幕府の首腦者の間に潜在的に或は顯在的にこのような危機感と防衛意識があつたのではないかということである。この考え方の根拠として私はここで蒙古襲来予言の書としてあまりにも有名な日蓮聖人の「立正安論」の存在をあげてみたい。

## 6、蒙古襲来の予告

「立正安論」は一二六〇（文応元）年、およそいまから七百年の昔、日蓮聖人三十九歳の時に著わされた書で、「開目鈔」、「観心本尊鈔」と共に日蓮聖人の代表的な著作とされている。そしてこれは歴史上蒙古襲来を予言した書として広く知られるものであるが、これは後世の人々の誤解に基くものであって、この書が外敵侵入を予言すべくして書かれたものでないこと、またかつて言われた国家主義鼓吹の書でもないことは実際に内容に触れてみればわか

ることである。

日蓮聖人は、当時の社会における様々な災難―地震、飢饉、疫病等―の興起はすべて世間の人々が皆正法に背き、邪法に帰依しているがためである。かかる邪法への帰依を止め正法に帰依することが災難をのがれる方法であると主張、他宗なかなづく法然浄土教への非難をもって仏教界に登場した。

この「立正安国論」は時の得宗北条時頼に献上すべく宿屋光則に依頼された。しかしながらこの書に對する時頼からの反応はなく、結局のところ表面的には「立正安国論」献上と云うかたちで行った国家諫曉は失敗に終った。けれども時頼をはじめとする幕府首腦者に与えた心理的影響がかなり大きかったであろうということは、この諫曉を契機として松葉ヶ谷焼打事件がおこり、ついには日蓮聖人の伊豆流罪という一大事からもうかがわれる。

「立正安国論」献上から八年、蒙古国書が我が国にもたらされた時、日蓮聖人のいわゆる他国侵逼難がついに現実となって現われたという意識が当時の人々にあったのではないか。ここに幕府のとったかたくな態度の一根拠があると考えられるのである。

## 7、文 永 の 役

文永五年正月に初めて蒙古国書が我が国にもたらされてより六年、フビライ汗の和平的友好関係樹立の願いもむなく、元朝はついに武力による日本属国化政策に踏み切り、文永十一年、兵力三万人より成る日本遠征東軍は九百艘の兵船に乗り、朝鮮半島の合浦より出航、先ず対馬を侵略し、地頭の宗助国を討死させ、次いで壹岐を攻めて守護代の平景隆の軍を粉碎し、十月九日いよいよ博多湾頭にその全容を現わしたのである。

博多湾より九州に上陸した蒙古軍は、ジンギス汗以来約一世紀に亘るアジア大陸侵略の経験による百戦練磨の戦略

と進歩した兵器を自由自在に駆使して幕府軍に迫り、これを苦戦に陥入れた。モンゴルの一部族から勃興し、アジア大陸の殆んどをその手中に収め、ヨーロッパにまでその名を轟かせた蒙古軍であつてみれば我が国との戦いなど別に苦戦するほどのこともなかった。

それに較べて我が国は武器においても、戦略においてもその比ではなく、いわゆる武士の兵法なるものは勇猛果敢な蒙古軍には通じる戦法ではなく、たちまちのうちに苦戦に追いこまれてしまった。そしてこのままいけば我が軍が負けるであろうことは目にみえていた。しかしながらここに蒙古軍の予期しない出来事が起つたのである。

いかに強力な陣容を誇る蒙古軍といえども自然の力の前にはどうするすべもなく、折から九州地方を襲つた暴風雨のために船団の殆んどが壊滅するという事態が生じてしまった。

このような結果はフビライ汗にとって全くもって無念なことであり、彼の落胆せる有様はひととおりではなく、それだけに以前にもまして日本侵略の意気は盛んなものとなった。しかるに今度の戦いの高麗国に与えた打撃ははかりしれず、遠征準備に際し、フビライ汗の命令のもとにおそらく全国力を投じて九百艘からの船を造り、兵士、人夫等に費やした犠牲は多大なものであつただけにこのような意外な結果に終つたことは、國家の存命、国民生活、経済、政治にかかわる重大な問題を今後に残すこととなった。

しかしながらこのたびの惨敗は、戦いにおいて敗れたのではなく、いわば偶然ともいうべき暴風雨に敗れたこと、蒙古国の大國としての面子、フビライ汗の征服欲、これらの諸要素は決してフビライ汗に日本遠征計画を断念させなかった。そして翌一二七五（文永十二）年、彼はあらためて我が国に対し杜世忠らの一行を日本宣諭使として派遣すると同時にまたもや高麗国に対して造船を命じたのである。

## 8、日本遠征の中断

他方、中國の殘存勢力である南宋の攻撃を同時に行っていた蒙古国は、最後の抵抗を示す南宋を全滅すべく日本遠征を一時中断したようである。

ここで我々は元朝の日本遠征中断の理由として次のふたつを考えなくてはならない。ひとつは前述の南宋攻撃である。一二六八年以来南宋最大の堅壁を誇る襄陽城を陥落させるべく全軍をこの地に投入し、ついに一二七二年これを落し、一二七四年揚子江上で大会戦を展開し、敗走する南宋軍を攻め、一二七九年完全に南宋軍を殲滅させることに成功した。

もうひとつの理由は、高麗朝の事情である。第一回目の遠征（文永の役）のために約三年の準備期間を要したことを考えると、たとえフビライ汗にその気があったとしても、遠征の負担を殆んど高麗国にかけている以上、第一回遠征失敗後直ちに次回遠征を強行するだけの準備の可能性がなかったことも見逃しにはできない。また第一回遠征失敗の敗因が戦鬪にあらず、暴風雨という天災にあったことも原因して、遠征計画に対し綿密な程の計画をたてたとし、ても不思議ではない。このことはフビライ汗が日本遠征の任にあたらせるため新たに征東行省を設置したことをみても肯ずける。また高麗国にしても九百艘からの造船は並たいていのことではなく、やはりそれ相当の時間をかけなくては次の遠征に備えることができない。

さて文永の役後の我が国の態度はどうかというと、西国の警備体制の強化は勿論のこと御家人に対し石塁の築造を命じ、神社、寺院に異国降伏の祈禱をさせている。また特筆すべきは異国征伐の準備が九州諸国及び安芸国の御家人に申し付けられたことである。結局異国征伐は実施されることなく終ったが、対蒙古国に対し受身的な戦いから攻撃

的な戦いに転じようとする幕府の積極的な態度がうかがえる。

## 9、弘安の役

さて南宋朝の滅亡（一二七九年）によりフビライ汗の目はふたたび日本遠征に向けられ、一二八一（弘安四）年遂に對日本遠征が命ぜられ前回の規模と比較にならぬ程の軍隊が準備された。兵力十四万人と数にして七倍、また兵船にしても四千四百艘と五倍近い数が用意されたことは南宋の敗戦もさることながらフビライ汗の日本属国化に対する執念、前回の敗退における權威失墜回復の願いがいかに強かったかということを物語っている。そしていよいよその年の五月蒙古軍は従来の合浦港よりの東路軍に加え慶元からの江南軍のふたてに分れて日本侵略の途に就いた。<sup>⑩</sup>

## 10、蒙古軍の敗退

このようなフビライ汗の大望を乗せた大船団が日本に向った。しかし前回とは異なり、日本側の抵抗も激しく従って戦鬪も一進一退の有様であった。いかなる理由があったかは解らないが蒙古軍は大攻勢に出る様子はなく、そうこうしているうちにまたまた暴風雨がこの大船団を襲い大部分が波にのまれ、潰滅的な大惨事となってしまった。その結果今回の日本遠征も完全な失敗に終わったのである。<sup>⑪</sup>

その後も幾度か日本遠征の計画は立てられたようであるが、インドシナ半島における交趾及び占城国の背叛、オゴタイ汗国の反乱等のために事は思うように進まず、さすがのフビライ汗もこの計画を断念せざるを得ず、これに加えて、造船、人夫供給に多大な犠牲を払い今や人心共に疲弊しきった高麗、江南両地では、もはやこれ以上の負担が不可能に近いものであったことは想像にかたくない。そして最も肝心な日本遠征計画の中止理由は、この計画の発案者であり推進者であったところのフビライ汗の死であった。何故なら彼の死後日本遠征の計画は再び日のめを見なかっ

たのである。

## 11、蒙古軍の東南アジア侵攻

アジア大陸全土征服の野望をもつ元朝は、また東南アジア方面へもその食指を伸ばし、南宋朝滅亡を手がかりとしてその勢力をインドシナ半島、緬国或はジャワ島に向って行った。しかしながら交趾国、占城国、緬国に対しての攻撃は徹底せず、完全支配するまでには至らず、殊にジャワ遠征に至っては完全な失敗に終わったのである。

## 12、元朝の日本遠征失敗

ここで我々は、かくも強大な勢力を誇る蒙古国が、何故に微少勢力たる我が国の侵略に失敗したかということを少しく考えてみることにする。このことはとりもなおさず元寇を考える上で最も重大な点とならう。

第一の原因として考えなくてはならないのは、元朝が遊牧民族出身であったということである。前述したようにモンゴル族の国家的抬頭をジンギス汗にみると、ステップの民としての遊牧民族は、他の諸民族である森の民、農耕の民を攻略するにあたっては、敏速な騎馬戦法により、また日常生活に基づく敏速な移動性、果敢なる機動力によって思うがままの戦闘を繰り上げることができたであらう。しかるにこの騎馬戦法は、日本という小さな島国において生かされることは不可能であるのみならず、多分かれらにとっては不得手であるところの船をあやつる戦いは、一層かれらの戦力に阻礙を来したであらうことは想像にかたくない。つまり陸上に強固な陣營をかまえて行う地上戦ならともかく、本拠を不安定な海上におかなければならなかったところにその敗因の一端を見るのである。

第二に考えられるのは、軍団についてである。第一回の文永の役の場合は九百艘の船に三万人の軍隊、また第二回目の弘安の役にいたっては四千四百艘の船に兵力十四万人と、とてつもない大兵团であって、小さな日本列島、とり

わけ九州を攻撃するにはあまりにも大きすぎる勢力ではなかっただろう。このことは占城攻撃に二百艘の船と一万五千人の兵を用い、交趾攻撃に五百艘の船と九万一千人の兵を用い、或はジャワ遠征に兵力二万人、船舶一千艘を用いたことを考えてみても日本遠征に使った軍団がいかに大がかりなものであったかはわかるであろう。そしてこの大船団があつた博多湾附近に浮ぶさまは異様な光景であつたろう。我が軍の戦闘意欲を喪失させるに充分すぎる程の数であると同時に海上戦に慣れぬ元軍にとって予期せぬ落し穴があつたのである。それは一朝事が起つた場合これだけの数の船と兵士をどのように指揮するかということである。恐らくこの点での失敗が元軍敗退の主要原因ではなかったかと考える。

第三の原因としてあげたいのは交戦期間である。従来侵略にあつては、元軍は一、二年はおろか十年以上もかけて敵の勢力を敗退に追いこむのが常であつた。しかるに、日本攻撃にあつては短期日のうちに敗退してしまい、全勢力を投入しないうちに暴風雨にあつたのである。これは戦略の上で重大な誤りがあつたのではないだろうか。もし仮りに元軍が九州に全軍上陸して駐留してじつくりと戦いを展開したならば恐らくや日本列島も元朝支配に服さざるを得なかつたであらう。

第四の原因としては船舶の問題がある。四千四百艘もの船舶をかなりの短期間に造ることは材料の面からみても或は造船技術、構造上から考えても無理があつたと思ふのが妥当であらう。航海は勿論のこと暴風雨に充分耐え得るだけの堅固な船舶であつたかどうかが問題となる。さらに航海技術等のあやまりのあつたことも考えてみなくてはならない。つまり狭い海上に合理的に船を停泊させておくことは技術的に高いものを要求したであらうということである。この点に関する資料がないので想像の域をでないのであるが、少なくとも暴風雨によって殆んど船舶が壊滅し

たという事実はこのことを如実に物語っている。

第五の原因としては軍の構成がある。これは第二の原因とも関連することであるが、元軍といっても実質的に元朝の軍隊は少なく、その殆んどが、第一回の文永の役の場合は高麗軍であり、第二回の弘安の役の場合は高麗軍と江南軍の混成軍であったということである。元朝によって力で支配されている高麗国、江南が、真に元朝の軍隊としての自覚をもって日本侵略に参加したかどうかということ、このような混成軍が非常時にどれほどの秩序をもって元軍の指揮に従ったかということを考えるときこれも見逃すことのできない敗退原因となるであろう。

最後に、そして最も直接的な原因にあげるべきものに暴風雨がある。日本遠征の時期が文永の役の場合には九月、弘安の役が六月下旬であったことは潮の流れ、風の向きからして航海に都合のよい季節であったものの伏兵ともいべき暴風雨は元軍の計算にはなかったのであろう。少なくとも文永の役においては暴風雨を予測していなかった。この時の暴風雨が台風によるものであったかどうかは明らかではないがこのような思わぬ事態は元軍にとって意外なことであつたろう。

以上文永の役、弘安の役を通して元軍敗退の原因と思われるものをあげて検討してきたのであるが、結局直接原因としての「暴風雨」を軸として如上の諸原因が作用し合って偶然的な諸因と必然的な諸因とによって船舶の壊滅をまねいたものである。

### 13、文永の役、弘安の役の水路について

ここで元軍の水路を検討して別の面から元寇というものを考えてみたい。

我が国の列島、大陸との交渉の歴史は古く、歴史上有名なものとしては卑弥呼の魏国との交渉、「親魏倭王」の称



号を受けた事実がある。また三六九年には加羅に日本府任那を置いて半島攻略を行い、一時的にせよ日本による支配が為された。更にくだって聖徳太子親政の時代に入ると積極的態度にいでて、五九七年の新羅遣使、六〇〇年の新羅征討軍及び遣隋使派遣、なかんづく六〇七年の小野妹子を遣隋使として隋国王に国書を遣わしたことは有名である。

さてこのような、大陸との交渉における交通機関としての船舶の役割は極めて重大で、鑑真などのように何度も渡航に失敗し、ようやく日本にたどりつくという例は稀ではなかった。当時遣隋使、遣唐使等が利用した航路としては次の三つが知られている。すなわち古く遣隋使時代より使われていた北路、さらに遣唐使中期より開かれた南島路及び末期に入ってとられるようになった南路がこれである。

#### (1)、北路（新羅道）

六〇七年に遣隋使として渡隋した小野妹子に同伴して来日した裴世清の報告したところによるとみられている『隋書』の倭人伝には、裴世清の通った航路が「百済に渡り、竹島に至る。南に至れば舩羅国（済州島）を望む。都斯麻国（対馬）を経、大海中に在り、又東一支国（壹岐）に至る。又竹斯国（筑紫）に至る。」と記されている。当時の航路としては朝鮮半島を起点として対馬、壹岐の両島を経て博多湾に至る航路が潮流、季節風との関係から考えて最も利用し易い航路であったようである。

#### (2)、南島路

七五三年に帰朝した第十次遣唐使は十一月に唐の蘇州黄漁浦を出帆し、南島をとり、先ず阿児奈波島（沖繩島）に着き、多爾（種子島）を経て益救島（屋久島）から、更に薩摩国阿多郡秋妻屋浦に着いた。この時には帰朝遣唐使と共に鑑真が来朝している。この南島路が利用されるようになったのは半島における新羅勢力の増大に伴う我が国との

關係惡化によるものであった。つまり北路を利用することはかなりの危険が伴ったからやむをえず島々を経て航海する南島路が開発されたのである。

### (3)、南 路

これは揚子江口地域の港の楚州、揚州、明州等の港より出帆し、值嘉島（平戸、五島列島）を直指して一直線に東支那海を横断するもので日数短縮の意味で開発されたものである。つまり北路、南島路をとった場合約一ヶ月余りの日数を要する。これは途中の島々にたち寄るため、あるいは廻り道をするためである。しかるにこの南路をとった場合十日に充たない日数で渡海することができるのである。これは長い間の遣隋、遣唐使の往来によって経験を積むと同時に造船技術、航海技術が著しく発達したことを意味している。

以上のコース以外に海道舟航路、渤海路等があるがここでは省略する。

さて、航路を考える上に欠くことのできない要素に季節風がある。元軍の日本遠征においても遠征時期がかなりの重要な要素となっていたのでここで季節風について述べておく。

台湾・琉球南部は陰曆四、五月より七、八月にかけては南西風、また八、九月より翌年の二、三月にかけては北東風が吹く。日本、揚子江では前期には南東風が、後期には北西風が吹き、前者は五月頃、後者は十月頃が最高潮となる。これは航海にとっては非常に重要な問題である。つまり大陸より日本に渡る場合は七月が最も航海に適した時期なのである。しかも季節風の変わり目が近づいた頃に日本や揚子江を吹き渡っている南東風を利用しているケースが多く見られる。

## 14、文永の役の航路

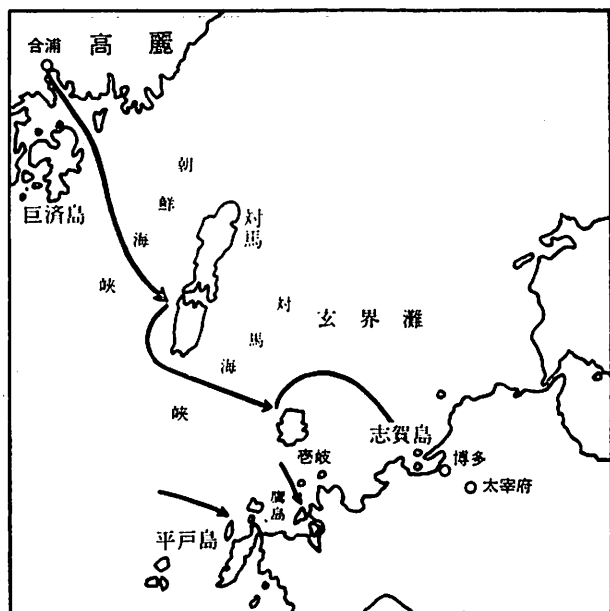
元・高麗兩軍は十月三日合浦を出発し、同五日に對馬島佐須浦に着き、地頭宗助國との間に激戦を交え、この結果地頭助國をはじめとして多数の死者をだした。ついで軍団は十四日には壹岐島をおそい漸次南下して肥前の平戸、能古、鷹島等の島々を襲い、ついに十九日筑前今津に侵入、いよいよ博多湾上に大小九百艘という大船隊を現わすこととなった。

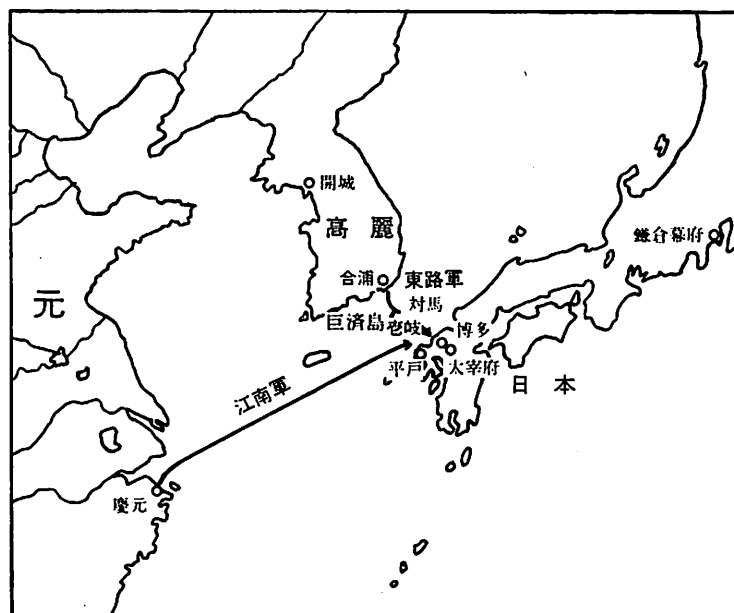
これは前記の北路にあたるもので高麗に全面的な造船を命じた経過からしてもこの航路をとるのが自然である

### 15、弘安の役の航路

今度の出航は東路軍が前回と同様朝鮮半島の合浦より江南軍が慶元より行われた。これよりさき、東路軍と江南軍は最初の予定として壹岐島にておち会い合同して日本攻撃に對することになっていた。しかるに諸般の事情により江南軍は直接我が九州の平戸に向けて出帆したのである。また江南軍は先發隊として三百艘の船が分派され、東路軍に合流すべく最初の目的地壹岐島に向い、いわゆる壹岐島の合戦が行われることになるのである。

前回の暴風雨による敗退の苦い経験を考慮して今回は五月初旬に出帆が行われたにもかかわらず結局全勢力が揃





ったのが六月下旬となり、またもや悲劇を繰り返へ  
すことになるのである。

### むすび

元朝の日本遠征は結局失敗に終った。しかし、い  
わゆる元寇は我が国に様々な影響を与えた。軍事面  
におけるものとしては異国警固番役の設置、異国要  
害石築地の築造は後々までも続けられた。しかし政  
治面、経済面、社会面としては合戦における恩賞問  
題は鎌倉幕府崩壊の要因として内面的に作用してい  
った。

また元寇の日蓮聖人に与えた影響は計り知れず、  
予言者としての確信、また宗教者としての信仰の確  
立がこの事件を契機として行われていった。実に日  
蓮聖人を語るとき元寇は不可欠の事件として登場し  
てくるのである。

【註】

- ①……少々（少）の難はかずしらず。大事の難四度なり。二度はしばらくをく、王難すでに二度にをよぶ。……（開目鈔五五七）
- ②至元三年二月。立藩州。以処高麗降氏。帝欲通好日本。……（元史高麗伝）  
至元三年八月丁卯。命兵部侍郎黑的。……（元史日本伝）
- ③順孝王七年十一月癸丑。蒙古遣黑的、股弘等来。詔曰、今爾國人趙釋来日……（東國通鑑）  
……高麗國王王植以帝命。遣其樞密院副使宋君斐。偕礼部侍郎金贊等。導詔使黑的等往日本。不至而還。（元史日本伝）  
……宋君斐、金贊与黑的等。至巨濟島松辺浦。……畏風濤之險遂還。……（東國通鑑）
- ④至元四年六月乙酉。黑的、股弘以高麗使者宋君斐、金贊不能導達至日本来奏。降詔責高麗王王植。仍令其遣官至彼宣布。以必得要領為期。（元史日本伝）
- ⑤又遣起居舍人潘阜偕行。上書曰。向詔臣。以宜諭日本。臣即差陪臣潘阜。奉皇帝親書。并賚臣書及國職。往諭其國。使不納王都。留置西偏太宰府者凡五月。館待甚薄。授以詔旨。而無報章。又贈國職。多方告諭。竟不聽。逼而送之。以故不得要領而還。未副聖慮。惶懼莫深。（東國通鑑）
- ⑥至元五年七月丙子。高麗國王王植。遣其臣崔東秀来言。備兵一万。造船千隻。詔遣都統領脫朵兒往閱之。就相視黑山日本道路。仍命就羅。別造船百艘。以伺調用。（元史世祖本紀）
- ⑦順孝王十年三月。黑的及申思倫等至對馬島。執倭二人以還。四月遣參知政事申思倫。偕黑的。以倭二人如蒙古。（東國通鑑）
- ⑧贈蒙古國中書省牒。嘗長成。日本國太政官牒。蒙古國中書省。附高麗國使人牒送。牒。得大宰府去年九月二十四日解狀。去十七日申時。異國船一隻。来着對馬島伊奈浦。依例令存問来由之處。高麗國使人参来也。仍相副彼國並蒙古國牒。言上如件者。就解狀案事情。蒙古之号。于今未聞。尺素無胥初来。寸丹非面僅索。原漢唐以降之蹤。觀使介往還之道。細依内外典籍之通義。雖成風俗融化之好礼。外交中絕。嚮還翰輒。夢忘鄉信。忽謂隣睦。当斯節次。不得根究。然而皇上之命。緣底不容。音問縱雲霧萬里之西巡。心復忘胡越一體之前言。抑貴國會無人物之通。本朝何有好惡之便。不願由緒。欲用凶器。和風再報。疑冰猶厚。聖人之書。釈氏之教。以濟生為素懷。以奪命為黑業。称何帝德仁義之境。還開民庶殺傷之源乎。凡自天照皇大神臨天統。至日本今皇帝受日嗣。聖明所覃莫不属左廟右稷之盛。得一無二之盟。百王之鎮護孔昭。四夷之脩睦無素。故以皇土。永号神國。非可以知競。非可以力爭。難以一二乞也。思量。左大臣宣奉教。彼到着之使。定留干對馬島。此丹青之信。宜伝自高麗國者。今以狀牒到。准牒故牒。文永七年正月 日

贈高麗國牒。日本國太宰府守護所牒。高麗國慶安尚晋安東道按察使来牒事。牒。尋彼按察使牒。併当使謹牒。着当府守護所。

就來牒。凌萬里路。先訪柳營之軍令。達九重城。被降芝泥之盟旨。以此去月太政官之牒。宜伝蒙古中書省之衙。所偕返之男子等。艤護送之舟。令至父母之鄉。共有胡馬嘶北。越鳥翫南之心。知盟約之不空。感仁義之云露。前頃牒使到著之時。警固之虎卒不來。海濱之漁者先集。以凡外之心。成慮外之煩歟。就有漏聞。恥背前好。早加霜刑。宜為後戒。殊察行李淹留之艱難。聊致旅糧些少之資養。今以狀牒到。准牒故牒。文永七年二月 日。

⑨ さるほとに夜も明ぬれば。廿一日なり。あしたに松原を見れば。さはかり屯せし敵もをらず。海のおもてを見わたすに。きのふの夕へきて所せきし賊船一艘もなし。……(八幡愚童記)

……会夜大風雨。戦艦触崖多敗。金旆墮水死。(東国通鑑)

⑩ 至元十八年正月。命日本行省右丞相阿剌罕、右丞范文虎、及忻都、洪茶丘等。率十万人征日本。(元史日本伝)

⑪ ……既而文虎以戰艦三千五百艘、蛮軍十余万至。適值大風。蛮軍皆溺死。……(東国通鑑)

# 参考文献

- 日本と世界の歴史(十卷) 学習研究社
- アジア歴史大系(九卷) 平凡社
- 世界歴史(九卷) 岩波書店
- 世界歴史シリーズ(モンゴル帝国) 世界文化社
- 物語元寇史 田中政喜著
- 蒙古襲来 襲 相田二郎著
- 蒙古襲来の研究 誠文堂新光社
- 世界史大系(八卷) 誠文堂新光社
- 日本の歴史(四卷) 読売新聞社
- 日蓮 大野連之助著
- 日本の歴史(八卷) 中央公論社
- 世界の歴史(六卷) 中央公論社
- 日本仏教史(三卷) 辻 善之助著
- 日蓮聖人御遺文講義(一巻) 鈴木一成著
- 昭和定本遺文 山田安栄著
- 伏敵篇

## ◇研究ノート◇

### 日蓮聖人にみる人間観（第三輯）

——懺悔することを中心として——

町 田 是 正

※この小論はひごろの覚え書ノートである。筆者は日蓮宗学を専攻する者ではない。筆を執るに当り既刊の宗学関係書は全て座右から遠ざけた。或る意味で旧来の宗学の枠からはみだした異端の小論かと思っている。

人間が、自己の存在を意識するの契機は、その人間が悲哀・苦悶・懊惱・絶望と云ったざりざりの状況に立たされたとき、又は、呻吟して疼痛を堪え抜こうとするときであろう。逆にまた、歓喜にふるえ、生の息吹にふれるときは燃える生命を意識するであろう。人間は、その生きる現実から投げ出されたときに、自己の存在を意識するのである。そこに生の「証」があるのである。

さて我々人間は、この世界を諸行無常だとみる。この諸行無常は自然の「理」である。人間の欲望は際限がなく、自然の理を無常とみるのである。人生の悲喜交々をそこに観るのである。此処に我々は改めて、自己を厳しく問い、つめる契機が必要なのである。

筆者はここに惟う。自己を厳しく問い、つめる契機は、「懺悔」のときであろう。ヒトはすべて懺悔するときに、

自己の在方（実存）を問いみつめる契機が生れるのである。

○懺悔（Confession）と云う語は仏教徒もキリスト教徒も共に使用するが、キリスト教徒は「confession」（告白）と云うのが通例である。我々が通常用いる懺悔（Kshama）は梵語に由来する。「懺」は梵音の懺摩（Kshama）の音訳で他に対して忍恕を乞う意味である。「悔」の字を加えたのは梵漢両語を並置したものである。

懺悔とは此の自己が宿業と汚惡とに在ることを認め、自己のすべてを捧げ忍恕を乞うことである。したがって、懺悔者は業障を背負っている者、自己の罪惡を認知できる者、それを体現しうる意志のある者でなければならない。つまり懺悔は人間にだけ許された行為なのである。人間が「美しく」あるためには羞恥をかなぐり捨てなければならない。即ち懺悔とは自己の罪惡を告白しただけでは十分ではないのである。懺悔は眞実であり、誇張も虚飾もあってはならないのである。

○「……懺悔なければ必地獄に墮べし……」（願勝法鈔・昭定遺二四八頁）

日蓮聖人のこの教示には厳しさがある。「必ず」「地獄」に「墮つべし」と申されている。こうした自己を厳しくみつめる態度がなくては、懺悔の意識は生まれてはこない。懺悔は自己を絶対の境地に置くことである。したがって懺悔が行なわれるためには、自己の罪業を認め得る知力が必須である。滅罪の行為には勇氣と決断がなくてはならない。それは苦しい行為であるかも知れない。その苦しみの行為であればこそ、人間らしい赤裸々な姿となり得るのではないか。この滅罪の意識こそ、人間の行動する源泉とならねばならない。またそこに、人間として生きる意義がみいだされるのである。

○「……日蓮が流罪、今生小苦なればなげかしからず。後生には大樂をうくべければ大に悦し……」（開目抄・昭定遺



六〇九頁

この御文書は寒風またなほふき荒すまぶ佐渡塚原の配所に入いられた、その翌年の筆になる御心境である。謂うまでもなく、その御心境は單なる感懷おもひではない。立教開宗建永五年の初より佐渡配流文永八年に至る幾年を回顧されたとき、法華經第五の卷の實踐に堪こたえに堪えた忍難弘通であつた。そこには微塵の誇張おこりも虚飾うそ飾りもみられないのである。それこそ自己を「無」となす懺悔の菩薩道をひたすらに歩んだ道程であつた。そして「今生の小苦」と吐露され、「後生には大楽をうべけれ」と詠歎されている境涯、惟うにこれこそ、真実の道に生きた人間の「証」宗教者（原点）なのである。

○「……九月十二日に御勘氣を蒙て、今年十月十日佐渡国へまかり候也。本より学文し候し事は仏教をきわめて仏になり、恩ある人をもたすけんと思ふ。仏になる道は、必ず身命をすつるほどの事ありてこそ仏にはなり候らめと、をしはからる。既に経文のごとく、惡口罵詈ののしり刀杖瓦礫がら数見擯出と説れて、かかるめに値候こそ法華經をよむにて候らめと、いよいよ信心もおこり、後生もたのもしく候。……日蓮は日本国東夷東条安房国海邊の旃陀羅が子也。いたづらにくちん身を、法華經の御故に捨まいらせん事、あに石に金をかふるにあらずや。各々なげかせ給へからず」（佐渡御勘氣鈔・昭定遺五一〇頁）

この御文書を拝読するとき、日蓮聖人の出家意識、法華經行者の自覺、そして無冠病陀羅の民人間日蓮の法悦よろこびとがそこににじみでている。むしろ心ろ静かに忍難弘通を語る心境に胸を打たれる想いである。そこには開目抄にみられる汪溢とした自覺の宣命はみられない。それだけに、この佐渡御勘氣鈔を通して人間日蓮聖人の魂にふれることができる。

○私事に亘るが、筆者はこの佐渡御勘氣鈔の聖文によって、初発心を触発されて久しくなる。日蓮宗徒として生きたいとの發願の契機は本鈔に依るのである。真実に生きること、堪こたえ忍ぶことの大事さ、無冠の子であろうとも懺悔滅罪に徹しようとするなら

ば、人間の道を歩むことのできることを教えられた。苦惱・悲哀を覚える凡性の身であるからこそ、菩提の覚知を求めて祈り、そして懺悔することをお教えられたのである。

人間一個の存在、それは極微なる存在である。否、存在するというよりは、この世界に一瞬明滅する儚ない点であるかも知れない。この風にそよぐ華にも似た存在が、余りにも悲惨なる状況下に投げ出されたならば、その人間は自己の無力無能を慚じ、悲哀の底に沈みこみ、絶望的に自己を投げ棄て去るであろう。逃避したい、脱れたい、救済されたいと云った消極的な儚ないねがいに終るであろう。そこには自己を昇華し、前進させ、永遠なる生命を志向する積極的な意識はのぞむべくもない。

だがしかし、我々はその逆境に打ち拉しがれていたのでは、人間として生きることができない。その悲慘を克服する意志を培<sup>つち</sup>かい、積極的に自己を昇華させる志向を養<sup>や</sup>わねばならない。人間に活<sup>エネルギ</sup>を注入する方途<sup>みち</sup>をさがさねばならない。この自己を超越させる道こそ我等の課題なのである。

此處に再び前掲の佐渡御勘氣鈔の聖意を拝することとする。聖人は「仏になる道は必ず身命をすつるほどの事」に遭遇するのである。即ち、菩提の覚知を求めて眞實<sup>法華一乘の信仰に生きる</sup>に生きるときは、必ずや大いなる試練がまちうけているのである。聖人の場合、むしろ忍難の道を積極的に首肯されているのである。では、聖人の斯うした忍難意識は、また忍難を克服する意識は、いかにして可能なのであろうか。それは本鈔の末尾の条にその聖意を鑽仰<sup>佐渡御勘氣鈔</sup>することができるが、ここに同意の要文を左に掲げ、いささか思考の資としたい。

○「……何に況や日蓮今生には貧窮下賤の者と生れ、旃陀羅が家より出でたり。心こそすこし法華経を信じたる様なれども、身は人身に似て畜身也。……我今度の御勘氣は世間の失一分もなし。偏に先業の重罪を今生に消して、後

生の三悪を脱れんずるなるべし……」(佐渡御書・昭定遺六一四頁)

○「……日蓮は日本国東夷東条安房国海辺の旃陀羅が子也。いたづらにくちん身を、法華經の御故に捨まいらせん事に石に金をかふるにあらずや……」(佐渡御勘氣鈔・昭定遺五一〇頁)

○「……此身を法華經にかうるは石に金をかえ、糞に米をかうるなり。……法華經の肝心、諸仏の眼目たる妙法蓮華經の五字、末法の始に一閻浮提にひろまらせ給うべき瑞相に日蓮さがけしたり。……法華經のために身をすてん事よ。くさきかうべをはなれたれば、沙に金をかへ石に珠をあきなへるがごとし……」(種々御振舞書・昭定遺九

六一・九六三頁)

○「……されば日蓮は貧道の身と生て父母の孝養心にたらず、国の恩を報すべき力なし。今度頸を法華經に奉て其功德を父母に回向せん。其あまりは弟子檀那等にはぶくべしと申せし事これなり。……」(種々振舞書・昭定遺九六

六頁)

いま大聖人はみずから申されている。日蓮は東海の漁師の子として誕まれた宿業深き身である。ともすれば海辺の真砂の如くに波に洗われ、もまれ、流され、或は路傍の小石同様に踏み捨てられ、儼然と消え果てたであらう凡性の身である。然るに宿福深厚に恵まれた此の身は、法華一乗の信仰に生きることができた。此の功德は甚大である。小石同様の此の身が黄金の如き法華經行者と成り得たことは、まことに尊いことである。願くば此の功德を衆邊に廻らし、我が身は懺悔滅罪の祈りに法華色説することこそ本望である。とても述懐されているように思える。

前掲した御文書を拝するとき、聖意が那邊あるのか、大事な要素をいくつか汲みとることができる。(一)、自己が身を旃陀羅が子、宿業の枷を背負った身、無冠の凡性の身であること。(二)、日蓮が仏陀出世の本懷法華經を値遇聞法し

船命 色説できたことは、一眼の亀の浮木の孔に遭遇するの譬にも似て、千載一遇の法悦よみの極みである。(三)、無冠の民、日蓮が忍難慈勝の菩薩の道程みちのほどを歩むことは、石を黄金に替え、糞を米に代える程に尊いことである。即ち、聖人の法華經行者としての自覚自行覚悟が宣命せんめいされている。四一切衆生をして寂光の浄土に引導せんとする絶対慈悲が吐露されていること。等であらう。

さて、日蓮聖人の斯様な出家意識・行者意識を支え、その基調となっていたものは「懺悔」の意識であることは理解されるところである。旃陀羅の「子」としての宿業の重さに身を堪え、懺悔滅罪の祈りに身をふるわせ、法華一乗忍難弘通に生きる法悦よみをかみしめたのである。懺悔することから法悦へ、法悦から懺悔することへ、これこそ法華經行者の軌跡であった。聖人に於ける懺悔とは、忍難弘通の踏み台となり、また行動への契機であった。一般的に云って、懺悔すると云えば、他に対して膝を屈し恕を乞う姿を想起する。つまり叩頭・禮拜合掌する平静なる状態を指すのである。どちらかと云えば消極的で受身の状態なのである。然るに、日蓮聖人の懺悔とは、あの忍難慈勝に生きた敵しさのうちに、懺悔者として位置づけ、宝塔品六難九易の實踐しやくぎ、忍難慈勝に生きたことが懺悔者じゆんであるとされたのである。従って、我不愛身命法華色説の英姿は、そのままに懺悔滅罪に生きた聖姿であったと云えよう。聖人の生涯が極めて能動的・積極的であったとされるのは、この懺悔することの意識に於て、一般的な意味合いとは質を異にしていたからである。

日蓮聖人の滅罪意識に於て、注意をひかれるもう一つの問題は、所謂、社会的な犯罪・道德的過失と云った、倫理規範に悖るような罪惡つみは余り重要な意味をもたないことである。しかし、意味を有しないとは云っても、幾多の消息文にも見られるように、道義に悖るような行為に対しては、相当に厳しい言葉をもって教説されていることは留意す

べきである。しかして、聖人の場合、業障の滅除と、謗法の滅罪とに、殊に大きな比重が占められていると云うことである。そして、宿業意識と謗法意識との、憂愁の底に我が身を沈めつつも、そこに懺悔することの意義を教え、人間として生きる重要性を教示されているのである。

日蓮聖人の忍難弘通の生涯には、微塵の虚飾も誇張もなかった。ただひたすら、我不愛身命・但惜無上道の真実に生きた生涯であった。その真実の道に生きたことこそ、懺悔の菩薩道であったのである。真実に生きるということは崇高なる人生と云うことである。然しながら、真実に生きる為には荆の道に耐える氣力、耐え抜かしめる英知、そして耐えさしめる信念がなければならない。此の意味で懺悔に生じるということは、忍苦の人生であり、忍難の道程であろう。たしかに、聖人の色説の軌跡は呻吟して痛みに堪えたものであった。人間は呻吟する疼・痛を経験することによって、はじめて他人の苦惱・悲痛を理解できるのである。ここに對他実践倫理の基調があるのである。

日蓮聖人は末法斗諍・濁惡末世のなかに在って、忍難と慈勝・そして真実（懺悔）とに生き抜かれたのである。

さて、現代に生きる我々も極めて厳しい現実におかれている。産業公害・機械文明の洪水に押し流され、窒息の寸前にある。人々の精神は荒涼として潤いを失い、怨み・辛み・嘆き・怒りをぶちまけ、荒廃はその極点に達している。而も、他方では文明の豊かさを——否応なく——享受させられるという、何か矛盾した生き方をしている。

此処に、現代に生きようとする人間は、公害や文明の功罪を議論する以前の問題として、先づ自己の責任に於て、自己を裁かねばならない秋に至っている。即ち、自己を裁き真実に生きる道が苦渋にみちたもの、痛みだとしても、それを克服する使命が課せられている。その険しき道を歩まねばならない。真実に生きることは、人間に与えられた美しい行為なのである。この世界を守ることの出来る唯一の生き方である。

眞実に生きることの契機は懺悔である。また懺悔は欲喜への契機でもある。懺悔に於て自己を新たになし、懺悔に於て新たに出發する契機をみつきたい。法華經行者の軌跡は、懺悔から法悦へ・法悦から懺悔へ、と融通無礙であった。此の世界がいかに濁惡だとしても、忍難慈勝に生きようとする、自覚を秘めなければならぬ。「懺悔すること」こそ、人間として生きる源泉なのである。



現代ほど精神的頹廢が強く叫ばれ、人間として生きる道が探し求められている時代はない。いまこそ、人間精神の復興再生が要望されるときである。それどころか、その再生を超えて、人間すべての「新生」が緊急の課題なのである。まさに理論ではなく行動実践の秋なのである。我等、日蓮宗徒は等しく現代的要求のなかに生きている。否、生かされていると云った方がよい。現代に息吹しているということは、重大な使命を背負うていることなのである。

日蓮聖人が末法斗諍の現実のなかで、折伏逆化・忍難慈勝に生きた姿は、ただひとり苦悩する人間であったり、苦悩する世界をみつめて思索に沈潜したものではなかった。それどころか、そうした個人的な人間存在を超える道を求めて、生涯を賭したのである。惟うに「苦悩する人間」ではなくて、「苦悩している人間」をみつめたのである。また「死に恐怖する人間」ではなく、「死の恐怖に絶望している人間」を省察したのではないか。自己の苦悩よりは他人の悲哀を・自己の不安よりは他人の絶望をと、つねに絶対利他の立場に立って、人間の生きる道を求められたのが日蓮聖人の人間認識の基調であった。即ち、実存する自己だとか、意識的存在という、思索のための思索といった立場を克服して、自己を脱する人間・または苦悩を超越する人間を省察し、それを志向するものであった。法華經行者

の軌跡あゆみとは、痛みと苦悩を担うと同時に、それからの超越を色説によってかちとるものであった。

我々人間は煩惱ぼんごう的存在しんざいである。そしてまた仏性的人間なのである。日蓮聖人もまた煩惱ぼんごう的存在しんざいであったのである。

だからこそ、聖人は菩提の覚知を求めて真摯まじに生なまかれたのである。その現証あかしを「日蓮」の名号にみる事ができる。人間は生来、三毒五欲の迷界に繫留きやうりゆうされる妄念まがふしの衆である。がしかし、他方では慈悲を宿し、菩提の覚知に閃く仏性的存在なのである。此処に、煩惱の人間がみずからを懺悔し、真実に生きようと努力するところに、この弱き人間の存在価値がある。懺悔に生きる人間とは、仏性の開顕をめざして、真摯に生きる祈りの姿でなければならぬ。

上來すでにみてきたごとく、「懺悔すること」とは、(一)自らの犯した罪業に苦悶し、自らを告白して恕を乞う立場。(二)自らの業障を意識することによって、滅罪意識に立ちつつ真摯に生きようとする立場。(三)自らの存在資格を無となさしめ、自らの懺悔道をして一切に及ばんとする立場。のそれぞれが考えられよう。謂うまでもなく、忍難慈勝・我不愛身命・同悲同苦に生なまられた大聖人の姿こそ、懺悔の道程ひたすらの姿であったのである。日蓮聖人が法華経行者の道を自ら選択したときに、自らを「無」とする契機があったのである。自己を「無」とすると云うことは換言すれば懺悔道に生なまきることであった。法華経の行者とは、自己の存在を法華経の為に「無」(捨身)とすることであった。法華一乗の信仰に自己を「無」することが、かえって宗教的自覚者しんぎやくしやとして、永遠なる生命いのちをみいだしたのである。

妙法蓮華經如来寿量品偈中の

## 「諸有修功德」の訓よみに就いて

間　　宮　　秀　　学

所謂「自我偈」中の、

「諸有修功德」は從來、そして今日なお、

「もろもろのあらゆる功德を修し、……」と、訓み慣らされている。

小林是恭先生は

「諸有ちちゆう功德を修し」とよまれ、

布施浩岳博士は、問宮の質問に応えられて、

「諸有修功德の訓みについては、故小林是恭師も聞いてきました。「諸有」はよく見える（法華經中にも）訳語で衆生の意味です。先師はどうして、ここだけ変に訓まれたのでしょうか。同類の誤りはかなりあります。訂正版を楽しみにして下さい。」（昭和四十年一月二日）

と親書を下された。

しかし、昭和四十一年一月発行の、布施博士改訂、妙法蓮華經頂妙寺版では



「諸有修三功德」柔和質直者」<sup>モロモノノ</sup>となつてゐる。

小林先生の「あらゆる」と布施博士の「モロモノ」とは、「すべての」と「多くの」との意味の相違こそあれ、共に多数をあらわす修飾語である。しかるに、布施博士の「衆生」と「モロモノ」とのつかいわけは、同一人のものとしては、ふにおちない。前者は多人数を表わすところの名詞であり、後者は多数を表わす形容詞である。文法上の品詞の相違がある。

ここで「諸有」の語は果して複数を表わす形容詞。（或は副詞）であるのかどうかを調べて見る必要がある。簡野道明著「縮冊字源」にも、諸橋轍次著の「大漢和辞典」にも「諸有」の熟字は見当らない。諸有は「諸」と「有」の二つの言葉即ち二種類の品詞ではないか。これを調べる前に仏教の熟語として考えて見る。布施博士は前掲の如く「衆生」の意味であると言われたこともある。

織田得能師の「仏教大辞典」には

「衆生の果報は因あり、果あれば之を有と云ふ。三有、四有、七有、九有、二十五有等の別あれば総じて諸有と云ふ。」

次に望月信亨師の「大辞典」を見るに、「諸有」の項なし。「有」の説明では

「梵語bhava存在の義。」（その他むずかしき説明あるも、ずばり有情そのものを指さず）この点、布施博士説と違ふ。

木村日紀先生におききた時、「諸有修功德」の有は梵本ではsatta有情となつてゐるとの御答であつた。しかし後になつて考えて見るにsattaは「諸有修功德」の中の「有」に相当するものではなく、「諸有修功德柔

和質直者」の中の「者」に訳されたのではないか。そのために、布施博士は「諸有」に「モロモロノ」の訓みを与えられたのではないか。

しかし、「モロモロノ功德を修し、柔和質直なる者は」と訓むと、「モロモロノ」は功德を修飾する形容詞となり「則皆見我身在此而説法」ためには「モロモロノ功德を修することが必須条件となる。第一に次の如く形容詞と名詞との間に動詞が入っていることになる。

形容詞 動詞  
「諸有 修 功德」


原則として形容詞は名詞を修飾する品詞であるから、若し「モロモロノ功德を修する」義ならば梵語から漢訳される時に、

「修諸有功德」と諸有を功德の形容詞として置くべきだったではないか。見仏の条件としても、不可能なことを強いることになり、文の構成から不合理に見えてしかたがない。

布施博士に教えを乞うた頃、影山博士にも私の所見を訴えて見た。影山博士からは、

「御尋ねにより文字配置上全く同感です。

文句会本卷二十七、廿四右の記の文は

『指緣・ (の両仏性) 具足者』とあり、

「有」は中村元博士監修の新仏教辞典二〇九には *bhava* バヴァの訳、*hōō* をもつ生きものとしての生存を意味すると。木村先生は *satya* との事、いづれ近い内に坂本幸男博士が岩波文庫から、法華経の下巻を出版されま  
すから判明することと思います。就いて御覧頂ける筈、今暫くの事でしよう。」

(昭和四十年一月六日)

と丁寧な御返書を頂いた。

坂本博士の岩波文庫版は、上巻が昭和三十七年七月十六日、中巻が三十九年三月十六日に発行されたので、下巻は間もなく出版されることと、楽しみに待ったが、四十年にはそのことなく、四十一年もついに出不ず、四十二年も、十二月十六日になって、漸く発行された。博士の用意周到な御研鑽がうかがわれる。早速拝読したところ、

「諸有」に「もうびと」のカナを振られている。明かに「諸有」を諸の有情、即ち布施博士の所謂「衆生」の意を表わす訓みとなっていた。私の十数年来の疑雲が晴れた気がした。それで、私は昭和三十九年来、檀徒の信行用に、「諸有」を「衆生」とよませ、「衆生にして、功德を修し、柔和質直なる者は」と訓み、別に詩文に和訳して、「されど、功德を おさめつつ、柔和に、質の直き者は、則ち 我身世にありて、法を説くをば見るならん。」と「諸有」を明示しなくとも十分に原典の意を表わし得ることに自信がついた。

しかしながら、坂本博士と共訳された岩本裕博士の梵語原典からの訳文

「しかし、この人間世界に心おだやかな親切な人々が生れたとき、かれらは生れるやいなや、清らかな業によって教えを説く余を見るのだ。」

に接する時、「生れるやいなや」とあれば、「清らかな業」は生れてから修めた浄業ではなく、前世に於ける「修善」としかうけとれない。

本田義英博士は

「さあれ、善き業積みかさね

人の世ここに生れ来て

こころいとも柔和おとやしく

質直ただしき性の衆生ひとびとは

生まれ来るや、すぐさまに

ここに法説のりく 我身みはみを

見たてまつりて仰ぐらん。」

と訳されている。

明かに、「前世に功德を修めたること有って柔和質直なる者は」の意が表われている。

南条文雄、泉芳環共訳の「梵漢対照新訳法華経」は

「さはれ順良柔軟の

有情じやうじやうは人間に生じてぞ、

清浄業もて生じたる

かれらは法説くわれを見む。」

としてある。これも、「清浄業もて生じたるかれら」とあつて過去の修しゆ、済さいが人間界に生れる因であり、同時に仏に見える条件になっている。

岩本訳には「人々」、本田訳には「衆生ひやうじやう」そして南条、泉共訳には「有情」と何れも梵本の *saṃsāra* の訳名が表わされているがこれを直ちに妙経の「諸有修功德」の「諸有」の訳と見て誤りはないか。しかも「修功德」は今生の

修善でなく、前世の修善であることは以上梵本からの訳書三本に照らして明かになって見れば、妙経の「諸有」は諸の有情ではなくて、「諸」は多数を表わす形容詞で「有」は「有情」という名詞ではなく、「有る」という動詞ではないか。

ここに私のこの疑問にこたえてくれた「訓み」がある。それは、今をさかのぼる七十四年前即ち明治三十二年出版浄土真宗大谷派の織田得能師著作の、「妙法蓮華経講義」そのものである。それには、

「諸有<sup>ル</sup>修<sup>ツ</sup>功德<sup>ニ</sup>柔和質直<sup>ナル者</sup>」

念のために書き下せば

「諸の、功德を修し、柔和質直なること有る者は」

と「諸」を「者」の形容詞にして、「有」を動詞にやませているのである。この場合、「者」は *bhava* 或は、*satva* であろう。

「諸」は形容詞ではあるが次の「有修功德、柔和質直」という形容詞句を形容しているからここでは副詞である。つまり

「諸の、『功德を修し柔和質直なる』こと有る者は」ではあるが説誦の時そのところでよんでも聞く人には「諸の功德」と、数多くの功德をおさめなければ仏に見えたとまつることが出来ないという意にとられる。この度、宗務院で発行された「信行必携」も

「諸の—あらゆる—功德を修し、柔和質直なるものは、—」とよませている。

以上各師の訳本より、このところは

「（前世に）功徳を修めたることありて、（今人間界に生れ来て、）柔和に質の直き者は」の意、諸は「者」の複数を表わすに止まるから読まなくともさしつかえがない。むしろよむことによって全く異なる意味にとられるから

「功徳を修せしこと有りて、柔和質直なる者は」と訓むべきではないか。

以上私自身梵語を解せず、漢文の文法をわきまえず、しかも「文句」はじめ先師方の訳註を調べることなく、從來の「訓み」に疑いをもって心のうちで永年堂々巡りをしていたので、記述中、諸先生の労作を疑ったり失礼の点多々あるも齡正に七十になんなんとしていつわが身に変化あるやも知れず、法華経を信じ、説誦せられる方々に、訴えて叱正を乞うて置きたく、拙い文をものした次第であります。梵語、漢文に通じられてる先生方、又教学にたずさわっておられる先生方にお願いたしたことは、ここで、昭和新訳の「妙経」を出版して頂くことであります。身延山か宗務院でその費用を出され、新訳経会議を開き、来る御入滅七百遠忌までに完成させて下さる様切に宗門の責任のある方々にお願ひする次第であります。

（四七、七、二〇記）

# 宗教の問題

高橋堯慧

先年日蓮教学大会において教団論に關しての發表の際、二、三の質問があり、その質問に答えると共に、宗教の基本的問題についてもう一度整理してみたと思う。

## 1、人間の存在構造

宗教とは、一言でいえば、人間と人間がそのなかで生き死にする普遍的實在（//真如実相）の本質に關する認識の問題である。したがってそれが成立した「時代」や「文明圈」のいかんによって使用される語彙や認識の方法、教義に表はされ、局限された個体（凡夫）と無限の實在（仏）との關係が全ての高等宗教の、教義の基本構造を構成している。

たとえば二千年ちかくにわたるローマ教会のアナタシウスやベラギウス時代から現在に至る全論争の歴史は、すでに予定されている神の恩寵と人間の自由意志との關係に關する論争の歴史に要約できるだろう。仏教における論争の歴史もほぼ同様である。浄土系の語彙でいえば、一切衆生を濟度しようと發願した弥陀の普遍的慈悲とそれに絶対帰依しようとする人間の自由な意志とは、どこでどのようにクロスするのか。それは人間の思考が宗教から離れて独自の思考を始めたデカルト以来的近代哲学の全歴史をも構成している。

つまり存在と意識との関係の問題である。デカルトの「コギト」はそれに対する大陸系哲学の表現であり、ロックからヒュームをへてバークレーで一つの頂点にいたるイギリス系の哲学は、大雑把にいえば意識を存在に従属させる経験論系の表現であった。ヘーゲルの哲学は、それらの対立を「統一」した弁証法の体系である。マルクスの言葉をかりれば、ヘーゲルは「頭の中で英仏の市民社会を超えてしまった」のである。現実において市民社会を超えようとしたマルクスによれば、神の恩寵と人間の意志の問題は、「自由」と「必然」との問題になり、自由と必然とは個別に離れてあるのではなく、人間の自由とは必然の認識にほかならないと云うことになる。

したがって宗教的認識だけではなく、古代から現代にいたるまで、人間の思想の歴史は、個体と普遍的実体との関係の認識の歴史であるといってもさしつかえないであろう。

それは西欧の中世においては、いわゆる「普遍論争」<sup>ユニヴァーサル</sup>として中世史を一貫した問題意識であった。カトリックにおいては、意匠や主観に関係なく、人は生れながらに教会に所属し教会の中で生きかつ死ぬ。なぜなら個体は普遍的実体（神）と無関係に存在するのではなく、普遍的実体の中でこそ、個体的存在は確保されるからである。仏教においても同様である。有名な「西遊記」の説話―孫悟空なるものが雲にのって、如意棒をふりまわして（現代ならさしづめ科学・技術にあたるだろう）いくら我物顔に地の果てまでとびまわっても、畢竟は観世音菩薩の掌の上―という比喩はそういう人間存在の構造を、大衆むきに説話化したものであろう。弥陀の本願たり、物質即精神・精神即物質たりという法相は、すでに他人にかかわりなく決定しているからである。マルクスの思想においても同じである。

エンゲルスによればひとはいかに弁証法に反対してもそれが理論の名に価する理論である限り弁証法的であらざるを得ない。たとえばカトリック神学において、もし人間に対して神の恩寵のみを一方的に強調すれば、人間の存在は



機械論的に決定された土偶にすぎなくなってしまい、いかなる人間でもオートマテックに救済されることになる。しかし救済に向う人間の意志がなければ自由もなく、自由がなければ墮落もないから救済さえもが、そもそもありえぬことになってしまう。

逆にもしこの世界には、個々の具体的個物しか存在せず目に見えぬ「普遍」「類」「種」というものが實在しないというのであれば、世界には何の基準もモラルもなく、全ては便宜的な相対的存在にすぎなくなる。そもそも宗教的戒律の成立する根拠がなくなってしまうだろう。カトリックの教義に即していえば、この世に個物の存在しかないなら、父と子と聖霊たるペルソナにおいて異なりながら、実体において同一性をもつというギリシャ的な三位一体の教義はくずれて、この三者は全く別個の個別的存在になってしまう。

またアダムとイブという個体の犯した罪を別の個体であるわれわれも又負うという「原罪」の教義は成立しなくなってしまうだろう。

アダムとイブの犯した罪が、人類全体の罪であるのは、かれらとわれわれが、個体は別でも「類」において同一であるからである。

このようにエンゲルスによれば、全ての思想はそれが思想である限り、否応なく弁証法的な構造をもたざるをえないことになる。

―観念論たると唯物論たると、宗教たると近代哲学たるとを問わず、ギリシャらしいの人間の精神の歴史は全て一つの主題に集中していると思われる。つまり普遍と個別、神の恩寵と人間の自由な意志、類と個の本質に関する認識である。それは宗教の言葉でいえば、「救済」、近代哲学の言葉でいえば「自由」の問題だといえるだろう。

なぜそうなのだろうか。ありうる答えはひとつしかないように思われる。おそらく自然の中の人間の存在構造がそのようなものだからであろう。自然科学的言葉でいえば、「救済」Ⅱ「自由」が人間の実存構造そのものの問題であるのは、自然と人間との物質代謝過程そのものに基盤をおくからなのである。

## 2、「自然」と「人間」

人間は自然に対して一方では依存し、一方で相対立しているという矛盾Ⅱ相補関係のなかで生きている。人間はそれ自身自然の一部であって、その生存の基盤を自然に仰いでいる。我々は個体としては、自然の中から生活に必要なものをとり入れ、それをエネルギーに転化させ、それによって個体を維持している。類全体としては自然から抽出した資料をさまざまに組み合わせることによって、生活領域を維持し拡大し様々な情報を得、それを組織して社会的生存を維持している。しかし同時に自然は人間に対して強大な圧力をもって迫ってくる。我々は科学技術の力でそれをねかえし、自然の圧迫に対抗している。もし科学技術とそれによる人間の知的レベルアップをとり除けば、我々の世界は呪術とシャマニズムの世界に逆もどりするだけだろう。

即ち人間は「自然」に生存の根拠をおきつつ同時に「自然」と対抗しつつ生きているのである。自然に対する依存と対抗という矛盾した要因は個々ばらばらにあるのではなく、我々が生存を自然に仰ぐという行為じたいが、同時に自然の圧力要因を撥ねかえすという行為そのものに外ならないので、自然に対する依存Ⅱ対抗という二つの行為は二にして一つ、一つにして二であるほかない同一性そのものである。

人間にとっての「自然」とは、しかし地球という惑星上の自然現象ばかりでない。もう一つ「種」ないし「類」も個体にとっては一つの「自然」である。地球上の生物で、個体ただ一つという生命の存在形態はない。あるとすれば

「神」だけであろう。あらゆる生物は「種」という複類の形で存在し、個体とは種の一員である。換言すれば「種」は個体にとって存在の母胎であるから、学習と経験のつまり人間形成の基礎である。同時に「種」は個体にとっての競争仲間、生存のための排他的存在として個体にたいして圧迫的に働く。そのようなものとして「種」もまた個体にとっては一つの「自然」であり、個体は「種」に対しても依存Ⅱ對抗の関係を維持している。したがってここで云う「自然」とは、いわゆる地水火風と云う意味での自然だけでなく、「類」をも含めた自然史的過程としての「自然」のことを意味する。一言でいえば、我々はせまい意味での自然と種にたいして、二重の依存Ⅱ對抗関係を維持して生きている。人間の存在とはそのような二重の意味における、依存Ⅱ對抗関係そのものに外ならないといえるだろう。全ての生物は人間が皮膚を持っているように自然との画然とした障壁をもっていることが特徴である。生物はそのようにして外界とおのれを区別し、かつ光合成・新陳代謝など自然との物質代謝を行いつつ生存している。ところが下等動物と人間とは違う。人間は下等動物と違うばかりでなく、他のあらゆる生物とも違う。違っている点は生物学的にはいろいろあろうが、一番特徴的なことは、人間は肉体と同時に精神をもっている生物だということであろう。つまり我々は物質と精神の所有者として、我々自身なのだ。ところで一番肝心な点であるが、現実の生きた具体的な個体において、肉体と精神は個々ばらばらに存在しているわけではない。

大脳生理学的用語で云えば、肉体という物質が他の物質とは質を絶するほど複雑なパターンで組み合わされた結果そのパターンが化学反応や電機能的記号で表現されるものが精神というものなのだろう。がいずれにせよわれわれの精神は、肉体を離れて存在しえない。即ちわれわれの個体は肉体と精神の連続体として現に存在しているのである。

### 3. 救済Ⅱ自由への衝動

われわれの個体は、肉体と精神との連続体にはかならない。ところがさきにのべたように、我々の生活は第一に個体と自然との相互交渉として、第二に個体と類との相互交渉として営まれている。したがってそのような生き物である限り、われわれの生存を維持するためには、われわれの生活は目的の設定をその充足のための合理的手段の選択という形をとらざるを得ない。俗に言えば、手をつかねてぼやーとして生きていられないので、自然と対抗し種と角逐していかざるを得ないので、そのためには自然や生理や社会の現象から、その法則を抽出して生活に役立てていかねばならない。即ち客体と主体、認識と対象、他と自己、目的と手段、その他等という二元的分析的認識方法が、人間の生存を維持かつ拡大していくために必須の方法とならざるを得ないのである。人間はその生存の維持と拡大のために対環境的認識を客観的に記述できる体系にしようとする衝動をもっている。諸法則の客観的記述がなければ、知識は個体の死滅と共に亡んでしまう。知識の継承と蓄積、一般に文明の発生は成立しなくなる。

ここから宗教にも関係のふかい伝統と革新の問題が出てくるのであろう。ところで対象的認識の客観的記述は、一般に観察―実験―仮説という一連の作業過程を設定することによって現象の中から法則性をみつけようとする方法的態度に發展する。この方法を支えている態度は「疑わしさ」の感覚ともいうべきものである。科学はすべてを疑う。いや疑わなければならない。なぜなら自然と人間の現象の中から法則性を抽出するということは、現象の中から普遍的妥当的なものを確立すること、換言すれば全ての「疑わしいもの」を排除することであるが、全て「疑わしいもの」を排除するということは、先ずもって全てを疑ってかかることによって以外は可能でない。どうしても疑いえないものが法則性というものなのだからである。こう云う態度は、個体の存在から疑いや不安定を排除しようとする宗教と真向うからぶつからざるを得ない。―本質的には合理的思考がものを疑うのは、疑いえぬものをさがすため

あつて、宗教の目的とは決して矛盾しないのであるが、出発点と方法的態度がまるで違つてゐるため両者はしばしばぶつかるのである。――

ともあれ、世界を主体と客体とに二元的に分ける合理的思考は、好むと好まざるとに拘わらず、人間が「自然」と「類」に依存し、かつ對抗しつつ独立の生存を維持していくために欠き得るところの行動と認識の生物学的パターンなのである。しかしまさにそれ故に我々は、日常の生活において「自己」を物質と精神の統一された連続体として感ずるということは少なくなつてゐる。現に存在する不満多い自分と、それを対象的に眺めるもう一つの自分を、二つの分裂したものととして感覚し、そのような不安定な対立の中でしか生きられないのが通例となつていて、「自己」を「身心一如」の全体的な調和的存在として感覚することは、まれな宗教的境地になつてしまつてゐるのである。その様な分裂はわれわれが、日常の生活で日々経験してゐることである。となりの車より大きな車を買つて差をつけたいというような、あまりレベルの高くない「煩惱」から、ロマ書の有名なパウロの嘆きに至るまで、もろもろの「煩惱」は我々を把握して離さない。

「わが欲する所の善は之をなさず、反つて欲せぬ所の悪はこれをなすなり」(ロマ書七章十九節) 仏教においても「衆善奉行諸惡莫作」という。あらゆる仏教宗派の奥儀は一言に縮めれば、これ以外にないであらう。「いいことをやらなければならない」のはそれが単にモラルだからではない。「いいことをなし、わるいことをしない」のは、それが単なる道德的だからでなく、人間の救ひに自由に至る門だからである。それが宗教の立場であらう。

宗教にとつて「衆善奉行・諸惡莫作」とは目的でない。したがつて衆善奉行がイデオロギー化して人間を評る外面的基準になつて了うとき、それ自体一つの「悪」になる。どの位いいことをやったかやらぬかで人を計ることは、ど

んな悪いことをしてもいいのだという考え同様、価値の外面化に反対した人たちである。かれらは「衆善奉行」に反対したのでなく「衆善奉行主義」に反対したのである。だからかれらはまた「諸惡莫作」主義にも反対するだろう。

それ故「衆善奉行・諸惡莫作」を売物にする宗教権力に營業妨害としてにらまれるはめになったのであろう。

ナザレのイエスも同様である。かれは律法を重んじ律法主義を果敢に批判して呪ふべき木に曝された。かれは律法を重んずるゆえに、律法にそむく罪人や淫売婦の友であった。

「心の貪しいものは幸いなり」（惡人正機）と親鸞はいつている。「諸惡莫作」と「惡人正機」とはこれほど矛盾することもないが、これほど同じものもないのである。

「衆善奉行諸惡莫作」——考えてみれば、これほど簡単なことがこの世にあらうか。しかし同時にこれほど実行するのにむづかしいことがあらうか。だからこそ「惡人正機」は、すでに親鸞の現世中に「衆善奉行」主義への批判という実質を失って「惡人正機」主義として世俗仏教の墮落に拍車をかけ親鸞をして、わが意の異なるのを嘆かしめるのである。

しかし生体の機制としての合理的思考の二元的分裂は、生物学的意味での個体のみに特有の現象ではない。われわれをとりまく社会的環境——家庭・職場・階層・国家・人種など、さまざまな層にわたって各種の分裂と対立が累層的に体系化されている事実を否定することはできない。しかしわれわれは意識をもった存在である。意識はつねに普遍を求める。

したがって我々は社会的環境の問題においても、個体の問題においても、つねに生存条件の安定と拡大を求めざるをえたい。更にそれを超えてすべての差別と不平等を、ひとつに統一した普遍的・全体的な存在条件を求めざるを得

ないのである。

現代社会ではそういう救済Ⅱ自由への衝動自体が現実の分裂的条件を反映して、社会的環境の問題Ⅱ社会科学ないし社会主義の問題と、個体の精神の救済Ⅱ宗教の領域に「分裂」してしまっているが、社会的にも、個人的にも、人間に本来差別や不平等がある筈はないのであって、ルソーやマルクスを又イエスや釈迦を、もちだすまでもないことである。

かれらはそれぞれの時代に違った語で、同じことを云っているにすぎぬのだ。いづれにせよ、人間存在における救済Ⅱ自由への衝動は、個体と種の両方にビルトインされている、人間の生存の形式に固有な衝動なのである。「自然」と「類」への二重に錯綜した個体の依存Ⅱ對抗の存在形式は、自律および非自律神経組織を媒介として大脳で統一されているが、「ホモ・サピエンス」の場合は、その統一活動が動物のような反射でなく、精神として現われる。

その精神は自己の限定し制限された存在条件を、物質的にも精神的にも安定させようとするばかりでなく、さらに普遍的な自由へと拡大しようとする。したがって高等宗教とは、身心の連続体としてのわれわれの個体が（したがって類が）失われた身心の同一性を個体の精神という範疇で再獲得しようとするために、古来より会得しされた伝統的な方法のひとつであることができるだろうと思う。いま宗派や教義を捨象して、すべての高等宗教に内在する性質を定義すれば、宗教とは高度の普遍能力をもつ人間の精神が、個体の限定性（原罪・煩惱）を認識し、かつ個体のみの論理では可能でないところの普遍的全体的世界の感触（恩寵・見性）を、個体を超えたいわばスピリチュアビーイングⅡ普遍的実体の存在を受容することで実見しようとする精神の体系のことである、といま一応いえるのではないかと思う。普遍即個・個即普遍、東洋的にいえば一即多・多即一という、絶対矛盾のそれ自体での同一性の論理で

ある。高等宗教の直観と論理は、人間存在の本質的構造の把握にもとづいているので、鰯のあたかも信仰式の低レベルの批評や、科学の発展が宗教をおとろえさせている式の類型批評で批評しきれるものではないのである。むしろ科学の発展は、高等宗教の世界把握の正確さをますます証明している。科学と対立するのは、高等宗教の世界解釈とその制度化なのである。むかし自然と社会の科学の担当領域を、宗教がカバーしそれを制度化したのは、もっぱら中世という時代精神なのである。

宗教が世界解釈というのぼせ上った仕事から後退して、国家権力から分離した姿こそ、宗教という言葉の意味における、真の宗教であろう。釈迦もイエスも中世宗教のような世界解釈とは無縁であった。われわれは、高等宗教の間認識そのものと、神話的世界解釈を内に含む中世宗教とをおのずから区別せねばならぬであろう。



# 塔と僧伽

ガンダーラ、アフガニスタンの仏教遺跡よりみた精神史の一問題

高橋堯昭

## ◇ 塔崇拜の起源

仏塔と僧院とは別の系統として発達した。即ち仏塔はもともとは墳墓であり、仏滅後は在家の人々によって塔が建てられ且つまもられて来た。このことは仏舍利を八分したのは、釈尊ゆかりの国王や豪族であったことから理解されよう。

これに対して僧院は如何であろうか。僧はもともと遊行行乞を建前とするから、雨期の三ヶ月即ち夏安居の間、石の洞穴や堀って建て小屋にほんの一時的の住いが作られ雨露をしのいだ。(Kāśyapa住处)

一方都市の近郊や町の中に富裕な信者の寄進によって、祇園精舎やギバ尊者奉獻の精舎の如く永続的な「一定の囲まれた場所、園林 (ārāma)」が作られるようになり、夫々が発達して (1) 個人的な小僧房に、又 (2) 永続的な大きな僧院に固定化して行った。

だから塔と僧院とは別々に発達したものであったことが分る。

更にこれを経文を見ると、僧院側の仏塔への態度で分る。即ち

(一) 「般涅槃に入った仏陀は火の消えたのに等しく、この仏陀が供養をうけられることはない。(ミリンダ王の問

い)」

(二) 「僧中に仏あるが故に僧に施すもの大果を得、別に仏に施すにはあらず、卒塔婆に供養を起すも得る所の果少し

(化地部)」

(三) 「阿難よ、汝等は舍利供養に奉仕してはならない。最勝善の為に努力せよ……阿難よ、如来は信心厚き刹帝利の

賢者、婆羅門の賢者、居士の賢者がありて、彼等が如来の舍利供養をなすであらう(大般涅槃經)」と。

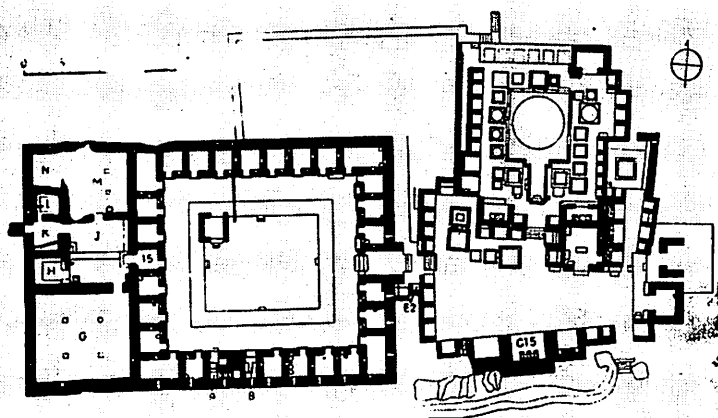
且つ部派の律では僧が花を捧げる為に花をつんだり木を伐ったりすることは二五〇戒の中の「壊生種戒」を犯すことになり、又仏塔への「伎樂供養」も僧は伎樂を禁ぜられているし、又仏塔を金銀や仏像でかざることも出来ないから「もし八月及び大会の時、金銀の塔菩薩像及び幢幡蓋・供養具の一切金銀にて塗られたるものあらんに、比丘は自ら手に捉えることを得ず、淨人をして捉えしめよ(僧祇律)」ということになり塔と僧伽の別が分る。

これはかつて法顯がセイロンで仏塔のあるのを見たが、その経営は僧伽が関係しなかったと記したのと同じである。

然しながら、アソカ王の八万四千の宝塔の奉獻で示されるように民衆の仏塔崇拜が盛んになるにつれ、別系統として発達した僧伽も何らかの形でこれと関係せねばなくなっていく。即ち僧院が塔を寺の一部としてもつようになる。しかしながらあくまでも塔地と僧地とはっきり分け、別系統の伝統を保持しようとする。即ち

(一) 「僧伽を起すときは仏地と僧地を区別せよ(摩伽僧祇律)」

(二) 「塔は南にあるを得ず、西にあるを得ず、まさに東に在るべし、僧地は仏地を侵すを得ず、仏地は僧地を侵すを得ず」(大衆部)



(三) 「大衆は門を出でて塔をめぐることを三匝（南海寄帰伝ナラーン

ダ、及び華嚴経浄行品）」

と依然僧院と塔を分けていることが分る。

又一方僧地と塔地とを一体化したもの、即ちインドのサンチーヤ  
パキスタンのダルマラジカのように仏塔のまわりに僧院がぐるりと  
かこむものも出て来て塔崇拜の隆盛が如実に見られるようになる。

このような状況になると、仏舍利供養を「生天の功德しかなく生  
死の解脱の因でもない在家の仕事（ミリンダ王の問い）」としてい  
た僧院側も思想的に

(一) 「仏は僧中の所摂にありといへども、仏に施せば果大にして、

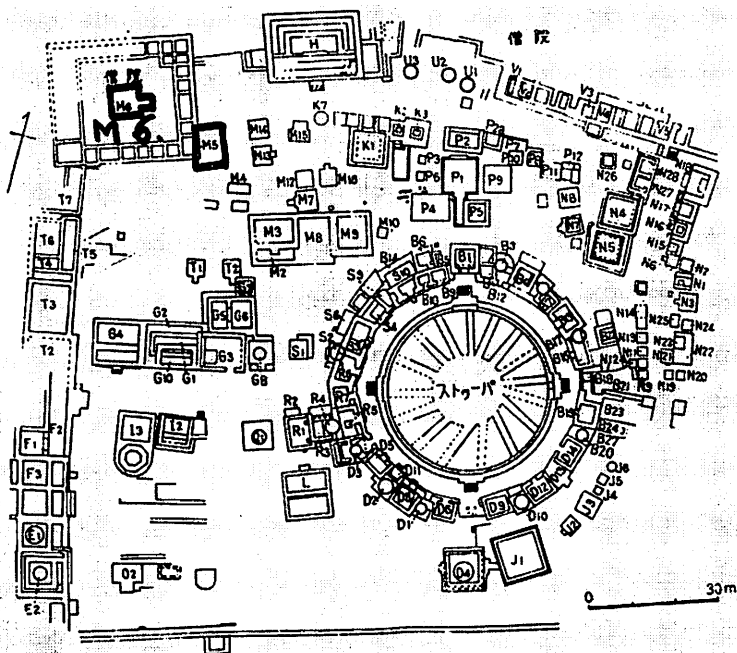
僧には然らず、卒堵婆において供養の業をおさば広大果を得

(法蔵部)」

(二) 「若し僧和合して四方僧地の中に塔を作することを聴せば作るこ

とを得（十誦律系の薩婆多毘尼毘婆娑」と肯定する派も出て来  
る。

これをうらがきするものとしてサンチー大塔の奉獻者の中、西紀  
前二世紀はじめと考えられるものを、ビューラーは彼の碑銘一連番



号八三から八八までとしているが、その中で、彼は八三と八七が比丘、八六が比丘尼、八七が比丘の侍者、八四が比丘の全親族と比丘の關係者とし、八六のみが商人としているから、この頃に比丘の中に仏塔崇拜が普及していたことが示される。

然し塔地と僧地とを分けたのは、塔は僧だけの礼拝のみでなく、一般の人の信仰も多かったから、僧院を通らないで参詣する。即ち僧の修業のさまたげにならぬようにとの配慮もあるからだ。これは後述のメハサンダの地図からも知られよう。

このような一般人の塔崇拜の風潮は更に徹底して「塔物無尽とは毘耶離の諸估客は塔物を用いて翻転して利を得て塔を供養せり、この人利を求むるが故に遠処に至らんと欲す。このものをもって比丘に与えて言う、長老よこれは塔物

なり、汝まさに出息して利を得せしめ塔を供養せよ（十誦律）」となる。このように塔に供えられたものを人に貸して利を得、更に塔を供養するようになったとみえる。

このような状況が進むと、僧院の外に独立した塔だけでなく、ダルマラージカのM 6やビッバラ旧寺の如く僧院の中庭に、或はダルマラージカの小僧院の一部屋に祀れたM 5の如く僧院の中に塔がとり入れられてくる。



然しながら、これらの塔が僧院の中にとり入れられたからといって、これが仏塔教団の大乗仏教とはいえない。なぜならこれらの寺の創立時代や構造様式からみると教団としての大乗仏教教団の成立しない前からのもので、成立後のものでもその構造様式が部派の「律」に合ったものばかりで、これに属さないものはなかったと言っているからである。

特にガンダーラは有部の栄えた所で、カニシカ王も大乗仏教ではなくこの有部を保護し、為に阿毘達磨哲学がここに大成し、部派仏教の全盛期をむかえたことは歴史的に考証される。

然しこの部派の最盛期に、同時に大乗仏教の著名な教典は最早や相当出ている。即ち般若経はもとより法華経華嚴経等々相当数の大乗教典は出ているからである。例えばクシヤン（大月氏）の地からシナに翻譯された大乗教典は相当数にのぼるから大乗は当時最早や、これを作る素地があったことが推測される。然し私のガンダーラ見聞では大乗の単立寺院があったことも見当らない。

即ちこれらの仏塔や僧院の所屬をきめるのに、そこから出土する彫刻や銘文によって区別される。特に彫刻に関しては、ガンダーラの仏伝図によって表わされた仏陀が歴史的な教祖として意識されていたか否かによる。然し、おおむね最初期の作品における

仏陀の現れ方が極めて合理的實際的であつて部派、特に有部系統のものとも見える。

ちなみに、一例をあげるに「白象入胎」をみるに、有部は仏母の夢中の所見として（大毘婆娑論（大正二七、三六三C）、極めて常識的な所見である。これに対して、大衆部は白象のまま入胎する（異部宗輪論大正四九・十五C）等、仏陀の超人性が目立ってくる。これが大乘となると大智度論（大正二五、四一九A）の如く奇蹟としてうけとり、その超越性が目立ってくる如く、彫られたものの特異性によって我々は区別するのである。

然らばどんな形で大乘教団が存在したのであろうか。教団がなくて教典のある謎は何であらうか。私はこれを思想と組織のギャップと考えたい。

大乘の思想出現は小乗部派仏教と異なる広い世界の形成、即ちギリシャ・ペルシャやその他の外来民族の侵入を介して作り出された国際的な社会となつたこの地で、更にローマとの通商。即ちシルクロードのみでなく、季節風の発見による直接アラビヤやエジプトへ通ずる道の発見。更には黒海沿岸のギリシャ植民地都市よりステップ地帯を直接オクサスに通ずる道の開発により、一層広い国際的な社会が成立し、これに対応する新しい思想として大乘仏教が出現した。然しこの新しい思想は出ても新しい組織の形成には猶相当の時間がかかる。それ故初期大乘の人達は小乗の仏塔を中心とした僧院の中から、これらの僧伽の所屬仏塔と何らかの關係をもっていなければならなかった。

然しながら大乘教徒は小乗僧と全く同じ僧院の中に同居は次の理由から出来ない筈である。即ち

- (1) 法顯伝に彼は七回も安居したが一度も布薩に出なかった。例えば、西域の烏夷国では皆小乗を学び「秦土の沙門は彼に至るも、都でその僧例に預らざるなり」と正式の僧としてあつかわれない。
- (2) 玄奘も夏安居しても客僧としてであつて正式のものでない。
- (3) 四分律十誦律で「布薩の日に別の部派の衆に入れば比丘たる資格を失う。」
- (4) パーリー律に「布薩の日に、他の部派の精舎に入つてはならぬ。」

(5) 五分律「余法余律によって羯磨をなしても無効」とある。

(6) 智度論に「部派の戒律で具足戒をうけ、これをうけないものは、沙弥及び信者の資格で入住」する。

(7) 法華經安樂行品「又声聞を求める比丘、比丘尼、優婆塞優婆夷に親近せざれ、若しくは経行処に於ても、若しくは講堂の中に於ても共に住止せざれ、或は来るものには宜しきに從つて、法を説き憐れ求ることなかれ」等々

以上によつてみても同じ僧院に住むことはあり得ない。まして部派は三淨の食を許すが、大乘の方は肉食は禁じているから（涅槃經、楞伽經）同居は食事の問題としてもむづかしいと考えられる。

（玄奘の西域記に大小兼学の寺がみえるが、これは大乘の寺は阿毘達磨を採用しているが小乗は大乘を問題としないから、これは大乘の寺とみていい。）

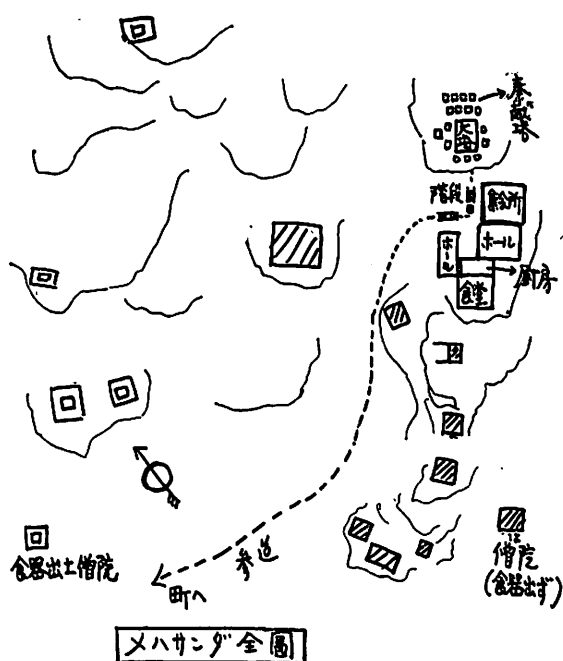
従つて同じ大塔を中心とする寺の中にありながら、何らかの理由で別居せざるを得ぬもの達は、いくつかの別の僧坊、僧院に住んだとみた方が自然であると思う。

然らばこのようなものがあるだろうか。私はこの手がかりとして、かつて尋ねたメハサンダを例にして考えてみたい。



メハサンダは昔布施太子が追われ住んだ山寺で、この山の中途の尾根の上に大塔があり、このまわりに沢山の奉獻塔がある。あると言つても今は基壇のみ残っているにすぎない。

この大塔のまわりを繞道する巾二三米の道がぐるりと、とりまいて居る。この大塔がこの寺の中心で、これから四つの階段で谷におり町へ通じている。この階段の両側は祠堂の列でかこまれている。階段の横に僧衆の集った集会場



やら食堂、そして厨房がある。ここから多量の灰が出、又カメが数ケいけてある。カメは水を貯えるだけでなく、又パンを焼くものであるからここで食事を作ったことになる。

僧院はここから段々と下る尾根の上を一二三四五六と階段状に建てられている。その他の僧院は階段を下った参道沿いに一つ又この僧院の北上方に大きな僧院がある。

ここで注意しなければならないのは、以上の僧院は京大隊の調査によると何一つ食器らしいものは出土していない。このことは従ってこれらの僧院の僧はこの食堂で食事をした共同体であることになる。

然しこの谷の参道をはさんで尾根の僧院と丁度向い側の尾根上に散在する数ケの小さな僧院には壺や石皿、碗や土器が出土し、大カメの炉のあとや多数の土器のあるものもある。

特に斜面の小さな僧院には碗七ケ、壺二ケ、石皿等あり、この小さな僧院に何人かが住んでいたことが分る。

大塔からたかだか百米、遠くて二百米にも及ばない程の近い距離の僧院に、大塔附属の大僧院群と食事を共にしな



い団体があった。このことは別に食事をせざるを得ぬ何らかの条件があったのではなからうかと推測せられる。これが前者と意見、主義を異にする団体であったとは考えられないだろうか。

これと同じことがメハサンダの西北十二・三軒のジャマル・ガルヒでもある。即ち山の斜面を利用したバラバラに散在する小僧坊の中で、井戸や水くみ場、又背後に小瓶をいけたのが散見され、こども又別々に食事をする僧のあったことが認められる。この外サンガオ、コトキ、トレリーにも同じようなのが見られる。

私はここで日本の仏教教団の成立過程を考え合はせたい。例えば有名な寺の滝の修業場の近くに、寺と関係のない在家信者の修業場や参籠所が作られ、やがて、それが講となり教会となり寺となり、又教団に發達して行くプロセス。私はこのメハサンダの食事を異にする僧達も最初はこのような非オーソドックスのものではなかったらうかと思いたい。



だから僧院側はこれに対して、その非正統性をあげて非難する。これを大乘教典に表現されたものを散見すると、

(1) 「惡口聲覺して数々擯出され塔寺を遠離される。(法華經勸持品)」

(2) 「諸々無智の人ありて、惡口罵詈等し及び刀杖を加うる者あらん……(全)」

と或は住んでいる部派の寺領や僧院から追われ、杖もてうたれたりするものもある。

かくて、これらの人々は山かげの小坊でひっそりと肩をよせ合い、大塔を繞道し、教義をねり仏典を編纂して行った。時恰も、バラモン文化の復興期に当り、多くのバラモン学者が又小乗の僧がこの運動に加わって来た。

著明な龍樹、無着、世親、提婆がそうであり、又馬鳴もヴェーダーに精通していたというから、これらの有知識人

を中心としてウパニシャッドやギターを参考にし、又バラモンにある神話的構成をとり入れ、且つ又民間信仰にねざす非アーリヤンの自然現象、動物精霊呪物を含む、極めて想像力豊かな経典を作って行った。言語もブラクリットからサンスクリットに変わり、小乗教典とは本質的に異った様相を呈するに至るのである。

特にそのリーダーは法師 (dharma-bhāṣaka) 受持説誦解説する人) で、これは大乘のみに出てくるもので阿含經典や律には出て来ない特異なものである。然も西紀前二世紀頃から出て、後二世紀には姿をけす(塚本博士)ものであったところから、これらは仏塔に集る世俗の信者に対して説明したり、教義を語ったりしたものであったろう。そして彼等はその説明に当って説誦にしても讃詠にしても民衆の愛好する曲調を導入して仏伝を語り法や教義を作り出す独自の存在であったと考えられる。



このように大乘が段々発達してくると部派の人々の攻撃は一層ひどくなる。

(1) 「常到大衆の中にあつて、我等を毀らんと欲するが故に、国王大臣婆羅門居士及び余の比丘衆に向つて誹謗して我が惡を説いて、是れ邪見の人、外道の論議を説く(法華經)」

(2) 「是の愚痴人は我が法中に於いて沙門となり、返りて般若波羅蜜を誹謗して道に非らずという(道行般若經)」

(3) 「愚人が般若仏説を謗言して、これ仏説に非らず、若しは魔、若しは魔民の作るころならん(智度論卷六三、釈信誹品卷六八)」

(4) 「六波羅蜜の教えは仏法に非らず、仏教にあらず、(大品般若、信毀品、魔子品、不退品)」

(5) 「当来、末世、後の五百歳に諸々の菩薩及び諸々の比丘ありて、身を修めず、戒を修めず活命の爲の故に仏塔及び

仏舍利を供養し、涅槃の爲にせず、離欲の爲にせずしてしかも供養を修す（宝積經大正十一の五二の下）

(6)「当来、末世、後の五百歳に諸々の菩薩ありて惡友に親近し、少しく經を誦誦し、ただ供養の業をなす、香花璽珞幡蓋灯明をもって如來の舍利塔廟を供養するのみ。迦葉よ、我れ在家の無智の衆生に善根を植えさしめんが爲に舍利を供養せんことを説けるに、かのもろもろの痴人、我が意を解せずして、唯この業をなすのみ（宝積經摩訶迦葉經、大正歳十一の五〇七の中）」

(7)「かの愚痴の人は我が法の中において出家を得たりといえども、我が法を解せず出家の行を捨て、ただ塔廟舍利を供養し自活のための故に、衣鉢を得んが爲に、利養のための故に、名聞の爲の故に、この事をなさんが故に舍利を供養するなり……。迦葉よ、まさに来るべき世の後の五百歳に於ては相似の沙門あつて、衣服・形貌は沙門に似せ、れども或は相似ず、定は相似ず、慧は相似ざるものあり（宝積經大正十一の五一二の上）」と部派の大乗批判、非難の聲は經典に枚挙にいとまない。

然しここで注意しなければならぬことは相似の沙門、ニセ沙門についての記録である。即ち戒定慧はもたぬが形だけは同じような比丘の出現がここに見られることである。

然も、更に興味あることは支婁迦讖訳（後一四七年）で内容的には華嚴・維摩・法華經の思想的先驅であると考えられる仏説首楞嚴三昧經（上）に「一切の二乗の儀法を行ずると現じて内々には諸々の菩薩の行を捨てず（大正十五の六三一下）」とあることである。このように出家の比丘が内々に大乘運動に心をよせて来るようになると、ますます大乘運動に拍車が加ってくる。

かかる状況になると自分でも塔を建てるグループも出て来るであらう。然し新興のかなしき、部派のような「仏舎

利」はない。

そこで「法舍利」の強調となり、これが逆に思想を深化して行く。

以上大乘の經典側から部派と大乘の關係をみて来たが、部派の方の經典では全然大乘を問題にしていない。即ち六足論発智論（前百年以前）以後の「大毘婆沙論」をはじめとして俱舍論に至るまで有部系の論書では大乘をとりあげていない。

特に俱舍論時代（法顯の時代）では最早や大乘が小乗から別に存在していたと推測される。即ち教理的にも中觀の教理が成立し、唯識も発達していたのに「俱舍論」では全くとりあげていない。俱舍や順正理論の時代には大乘は教团的にも独立して行ったといえるが、然し、これらにしても全然問題にしないことから、小乗の方は大乘が思う程大乘を問題にしていなかったとも言えよう。



このように段々独立化すると大乘の僧の住む所も独立して来る。これについて平川彰博士は仏塔の銘文からこの問題を解明して居られる。即ち仏塔のうちで部派に属さないものの存在を問題にして居られるからである。そもそも部派のものはその奉獻先をはっきり銘記しているのが常であるが、この銘文のないのは部派に属さないものであるといつて居られるから、大乘の徒が部派の塔から独立したものを持ったことが認められる。

（註 カロシティ碑文よりみると仏塔の碑文二十一のうち有部四つ、一つが大乘部で、あとの十六が奉獻先が出ていない）

例えばカラワーン碑銘に「説一切有部の所領として、受領された（parigraha）」とあるが、この「受領された」と記されたもので部派の名のないものはないと博士はいう。

もともと部派の考えでは所屬不明のものを使うと、たとえ誤って使ったとしても「不偷盜戒」を犯し「波羅夷罪」を造るから、このような所屬の明記が重大問題となる。

一方大乘の方は例えば菩薩像の台座銘文に「カニシカ紀元二三年にカニシカに隸屬せる土地の王の娘が自分の精舎に菩薩像を奉安した」とだけあって奉獻先を明記していない。これは大乘では「自分のもの」として所有を確認することをさける為で、即ち出家菩薩は財産を所有することを禁じられているからである。所持は又菩薩の修業に矛盾するからでもある。「布施波羅蜜の立場では施者も空、受者も空、施物も空の三輪清涼の布施」が尊ばれるからである。従って博士のいわれるように、奉獻先の名のないものは部派と異なるものに所屬していたことを暗示する。かくて教団として大乘が組織化されはつきり独立化して行ったことが読みとられるのである。特にタキシラのダルマラージカからガンダーラのチャールサダ、アフガニスタンのジェラバードに至る線上にこのような特定の部派に属さない仏塔(BCI-ADI)があるのも非常に興味ある問題であると思う。この問題は又後日とりくみたいと思っている。

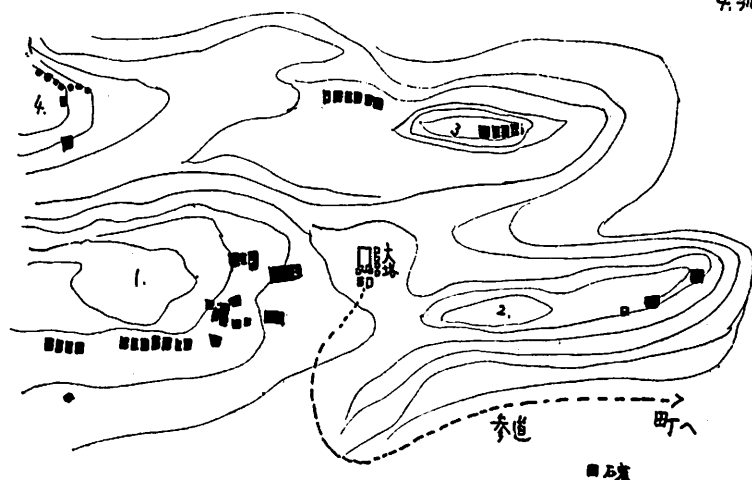


この独立化して行くプロセスとして、その好例を私はアフガニスタンのラルマとバサーワルの石窟に見出す。

ラルマはかつて玄奘の尋ねた仏影窟のあったハツダ丘陵の南の端にあり、四つの尾根からなる石窟群である。

中央の小高い所に大塔、どこからも見られる所にあり、又信者の参詣の便からか、町から手近の小高い丘の上にある。僧院はこの上方の山かけの目立たぬ静かな所に、恰も岩を虫が食ったように作られている。多くはくずれているが、大体は小さな窟が連続して彫られている。

もともとはいくつもの丘と谷にわかれていながら、この大塔を中心としてまとまりのある一個の大寺であった。こ



こから出土したバスター貨から西紀後三〇〇年頃造成されることが分る。又四〇〇年頃奉獻小塔をつぶし半ばうめて床を高くして大改造が行われたことが、そこから出土したクシャーノ・ササン貨幣によって推定される。

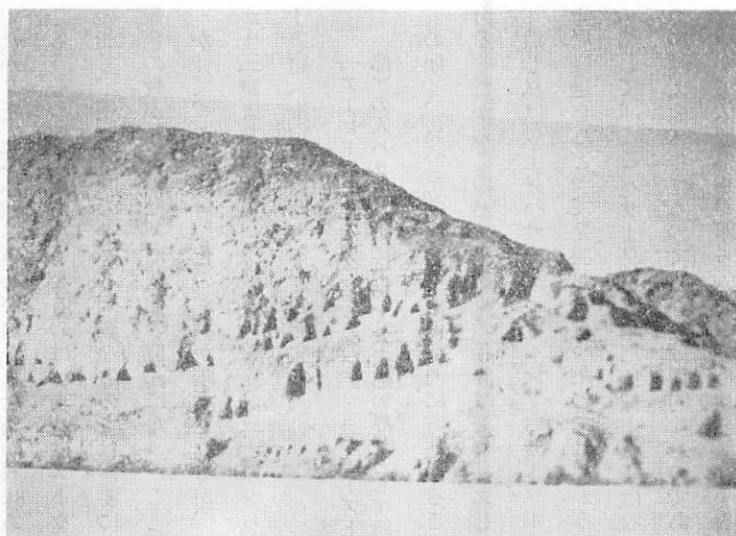
この夫々の丘の上にそれぞれ塔らしい基壇が存しているから各地区の窟院群の僧は段々手近の塔に参詣するようになり、分裂独立化して行ったことが認められる。この分裂が小乗から大乘へか、又大乘から又別の異なる派の出現か分らないが、とにかく、そのもよりもよりの塔に参るようなくみになって行ったことがここに問題を投げかけるのだ。

更にもっと徹底したものはジェララバードの周辺のバサーワル窟院である。ここは岩山をくり抜いた窟がいくつもの群に彫られているが、京大隊の調査で六群がみつかつている。然もそれらが互いに独立の機能をそなえていて、夫々独立しても十分の機能をはたせるようになっていて、

即ち窟には三種の形があり、

(1) 方柱窟といって、部屋を中心にストウーバの代りに方柱があ

バサーワル全景（京大報告書より）



り、そのまわりを繞道するように作られている。いわば寺の中心というべきものである。(2)は尊像窟といって仏像が彫られているもので、この彫刻は仏伝やジャータカ等であり、僧はここで先輩から教義をきき仏の教えを味わう所である。(3)僧衆窟は僧の住居である。これら三つが一組となって寺の機能をはたすのである。これが各群毎に次の如くである。

区	A	B	C	D	E	G
方柱窟	2	1	1	×	×	1
尊像窟	20	12	8	1	1	2
僧衆窟	21	17	31	5	12	12

これらは大体三五〇年頃から五〇〇年頃までの作であると考えられるから、この頃各地区が分裂して行ったことが想像

される。ここで問題となるのはDEの方柱窟がないのは地上に作られたのか、さもなくば方柱がもとからなくなっていたか？そして仏像に重心がおかれた為か興味ある問題を投げかける。

もう一つ尊像窟がなくなるのは、当時はストウツコの造像が盛んになるので安直に仏像の奉獻が出来る。為に石窟の如く、長い時間のかかる困難なものでは需要に応じきれない。その故に窟外に石積み、尊像窟が作られた為で、尊像窟の数がへるのは逆に造像の盛んになったことを暗示しているのではあるまいか。

かくて、ここに分裂化の進展が暗示されるが、インドのエローラ窟で、仏教窟が一窟から十二窟、ヒンズー教窟が十三窟より卅九窟、ジャイナ教窟が三十窟から三十四窟と異った宗教でさえも同居していた例もあるし、又カルラ―主窟（推定BC八十年）の銘文の

「アーンドラ王朝のヴァーシシュテシュティープトラ・シュリー・ブルマーウイ王の治世に（後二二二―二五五）菩薩部（欽光部）の人バラバラナによって大衆部の専有として四方僧に九室の前殿を寄進」

の如く、異った部派の人が他部派に寄進することが行われていたから、異った教団もお互いに並存していたことが分る。だからこのバサーワルの各群は夫々独立したものでありながら並存していたといっても不思議ではない。

然し私は以上メハサンダ、ラルマ、バサーワルがそのまま大乘発展の歴史だとは言はない。大乘は或はこのような発展経過をたどって発展して行ったのではなからうかと、その手がかりを試論するのだ。

然して、ここバサーワルは未だ仏像中心ではない。仏像は繞道するものではなく、拝するもの、又仏伝やジャータカの教えを味わうもので、いわば従的なものであった。

やがて仏像中心、即ち仏像のまわりを繞道するのは四世紀末から五世紀のバーミヤンをまつのである。ここには五



十三米と三十五米の大仏があつて、そのまわりを繞道するようになっていて、ストウーバは大仏像の上の絵の一部と化して、ストウーバから仏像への道がここに完成完結する。これはシナの敦煌や雲煙へうけつがれて大乗と仏像の結びつきを深めて行く。



この塔やそれに附屬する仏像に対して、大乗仏教特に法華經はどんな態度をとつたのであろうか。

方便品に「諸仏滅度し已って舍利を供養するもの、万億種の塔を起てて金銀及び頗黎、砮磈と瑪瑙玫瑰瑠璃珠とをもつて清淨に広く嚴飾し、諸の塔を莊校し或は石廟を起て栴檀及び沈水木栴並に余の材甌瓦・泥土等をもつてするあり、若しは曠野の中に於て土を積んで仏廟を成し、乃至童子の戯れに砂を聚めて仏塔となせる、是の如き諸人等皆已に仏道を成じき、……或は七宝を以て鍮鉈・赤白銅白鐵及び鉛錫鉄木及与泥或は膠漆布を以て嚴飾して仏像を作れる……」と。

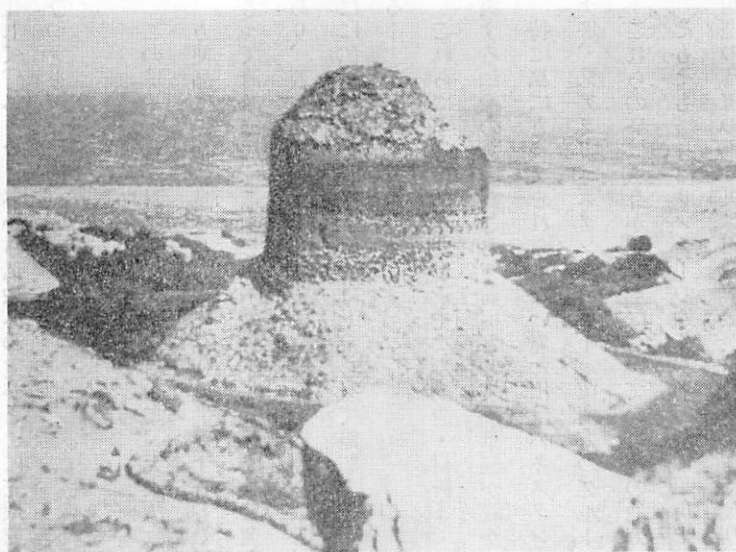
これらに當時の仏塔のさまやその構造・材料までくわしく示されているから、少くともこのような仏塔やそれに附屬する仏像のあつたことを前提として法華經が説かれているといつていい。ここが私にとって興味ある問題である。

特に私にとって忘れられない思い出はバキスタンのスワット地方のアクルク・ダーラ塔、ナジグラム塔、グンバトナ塔、又アフガニスタンのカブル東南方のグルーダーラ塔、シエバアキ第一塔、トーブーダーラ塔等である。

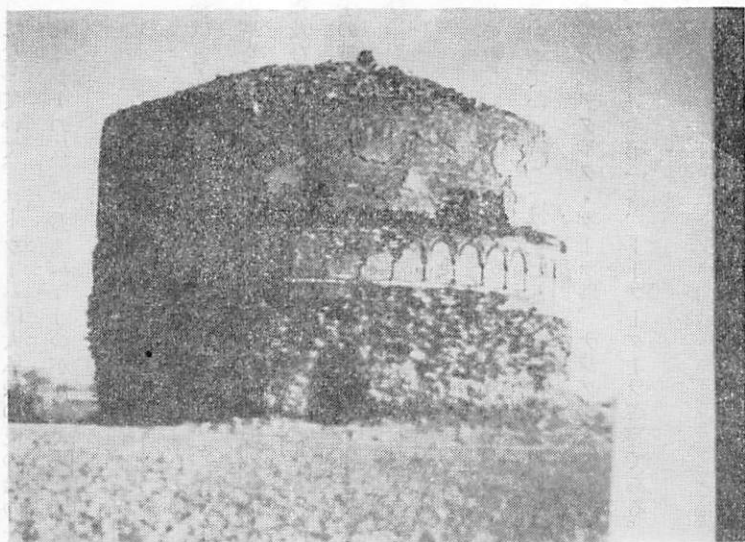
これらの塔は塔身が円筒形になつていて他の地方の塔と異なる。

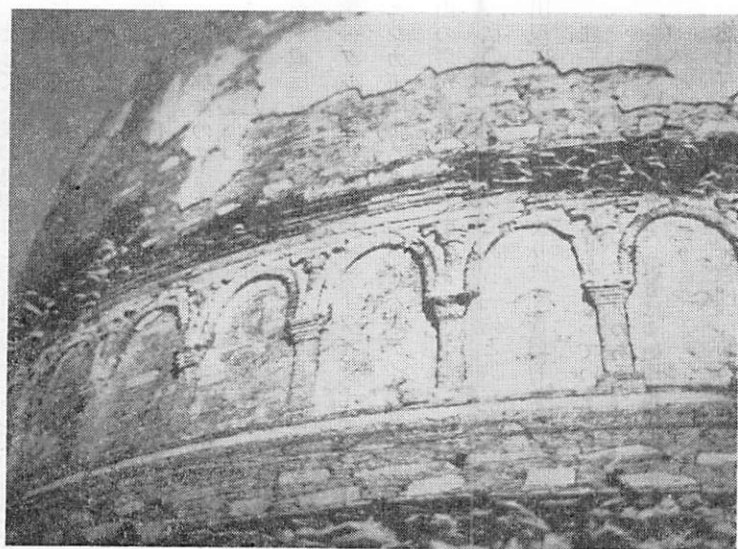
そもそも塔身はサンチーの如く、半円型で四角や又円形の基壇の上にのつているのが常である。然しこれらの塔は角型の基壇の上に更に円型基壇が重なつて高くなり、そののみならず塔身自体も高くのび円筒型砲彈型になる。

トーブダラー塔



ジェラバード23塔 (京大報告書)





然も基壇のみにあつた仏像・彫刻が塔身の胴部にまで上り、ギリシャ風の円柱に分けられた龕が作られてここに安置されるようになる。然も二重三重に仏像の列がベルト状に作られる。又中央にはその上に大きな龕が作られて大きな仏が安置された跡のある塔もある。これはまさに在來の塔からみれば塔の革命であつた。

これらの塔身自体は水野博士の京大隊により石積み等からの推測によれば、大体前二世紀から後一世紀、仏像も後二乃至三世紀と推定されるから、私は法華經の成立問題にも関連して來るのではないかと思う。

あの宝塔品の「五千の欄楯ありて龕室千万なり」の表現はまさにこのことをいっているのではないかと思う。

急な坂を百料に近い体をひきずりながらフーフーいってのぼって行くと、急に視界がひらけ荘嚴な高い塔、そこにはギリシャ風の円柱が続くのが欄楯の如くに見え、仏龕には今はないが無数の仏が想像され、それが恰も大地から涌现した如く感ぜられる。きつと法華經の篇者達も私と同じ

ような体験を得たことであらう。

そして大乘の思想はこの塔を媒介として、自己を表現し、且つ又その独自の思想を展開して行くのである。又これによって逆に仏塔も理想化されて進展して行く。

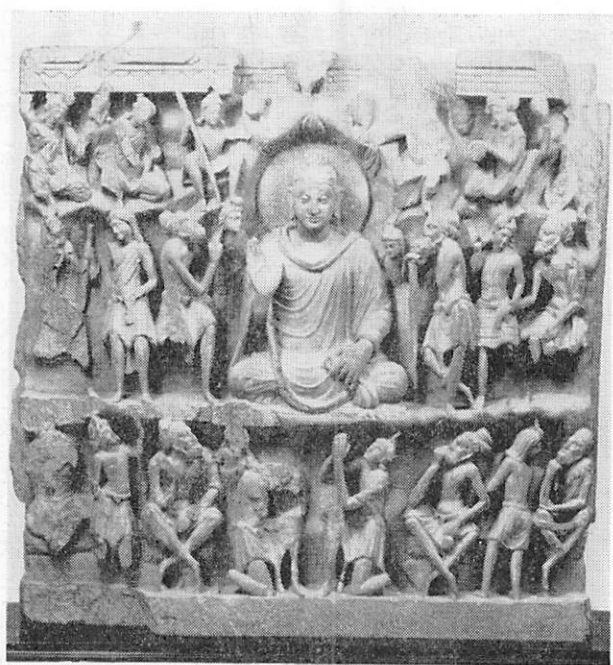
然し大乘仏教によって造像がはじまったことでないことは前述のことである。然しその製作と崇拜の盛況化する時代に即して自己の宣教に利し、且つこれによって思想を深化させて行つたのが大乘と考えていいのではないか。

然も部派のストウーパに対抗して自らのストウーパを建てて行くさまは「法舍利」の強調が示していると私は考える。然しこれらのスポンサーは「信解品」の臨終に及んで「国王大臣刹帝利居士までも枕頭に集めしめ、これ或は王か、或は王と等しきか、」という程の長者の出現という経済力の発展をその基礎としている。然もこの長者の出現は第一クシヤンのウイマ・カドフイーセスのローマと統一した貨幣を作つて通商したあの貿易の発達した時期から、カニシカ王によるギリシャ・バルティア文化を融合せしめたクシヤンの政治経済的並びに文化的な最盛期にかけて、沢山の塔が奉獻されたのである。

私のコレクシヨンにある「仏と供養者」が示すような異邦人の仏教信者の出現した国際的な時代否より広い世界の出現によって仏教はより広く普遍的な思考を展開して行く。

註 この彫刻の信者はヒゲをもっている。ヒゲのある人種はコイン学から、ペルシヤ人と考えられる。即ちギリシヤ系のコインはヒゲがなく、コインにヒゲのあるのは、バルティア人のゴンドファールレス王であることから、ペルシヤ人が仏教の信者となっていたことが分る。信者は奉納即礼拝供養だからである。

然し、このように大乘教団、特に法華の如き仏塔崇拜をとり入れたものであっても、その成立の頃はもともととは部



仏と供養塔

派の盛んなる頃であつたから、当時部派の僧も仏塔のまわりを繞道するのが僧にとって主要な勤行となつた。これは前述の通りである。

大乘教団も前述の如く、最初はこれにならつて部派の仏塔を繞道し又自らの仏塔を發達して行つた。やがて大乘教団の力が強くなると敢てこれら部派の仏塔を否定しようとする。

否大乘の仏塔崇拜のもつ要素をも否定しようとする意志が見られる。即ち「受持読誦し、自らも他人をしても解説書写せしめて経卷を供養することあらんは、又塔寺を建て及び僧坊を造り衆僧を供養することを須いず（分別功德品）」と外面的な塔崇拜から自身の内奥に仏を求め、

知から信への宗教としての大乗仏教を進展せしめて行くのである。

特に分別功德品は偈文がもとの型で、散文はあとからというように考えられているから、ここに時間の経過やその経過のプロセスが、仏塔崇拜から受持への思想の深化、自覚の向上のプロセスを示していると思う。

即ち「是の善男子善女人の若しは坐し、若しは立し、若しは経行せん処、この中に即ち塔を建つべし、一切の天人

皆供養すること仏の塔の如くすべし」という立場から「この善男子善女人は我が爲に復、塔寺を起て及び僧房を作り、四事をもって衆僧を供養することを須いず、所似は如何ん、この善男子善女人のこの經典を受持読誦せんものは、これ已に塔を建て、僧房を造立し、衆僧を供養するなり」の立場への移行がそれであると思う。

これは他経についても同じことが言える。即ち支謙訳「大阿彌陀經」に阿彌陀の二十四願中の第六願の「仏塔の願」の頃に「若し善男子善女人が我が國に來生せんと欲して我を用いるが故に、益々善を作し、若しくは分檀布施し、塔を造り焼香し花を散じ、灯を燃し雜繪綵をかけ沙門に飲食し、塔を起こし寺を作り……大正三、三〇一の中」という立場から、段々名号の受持が強くなると塔崇拜がなくなることである。

これは又般若經でも同じことがいえる。

即ち般若經小品般若舍利品（大正八、五四五の上）「我れは舍利に於て恭敬せらるるに非ず、舍利は般若波羅蜜より生ずるを以ての故なり」又大品般若（大正八、二八五の上）に、「七宝の塔をたてるより般若波羅蜜の書受持恭敬が功德」又金剛般若（大正八、七五〇上）「般若の一偈でも説かれる場所が、一切世間の天人阿修羅が尊敬し、眞実な塔廟となる」と仏を超越から内在化、即ち内心への深化の傾向にあった。これら的大乗各派がくしくも全く同じ傾向をたどったことは大いに注目にあたいするのである。



これを仏塔の造立の問題について考えると、カニシカ王の後のバスター王の時代以後になると全然仏塔が建たなくなることは又注目すべき事実である。これは經濟的にササン・ペルシャがシルクロードを分斷してローマとの通商が絶え、通商は海上交通だけにたよるようになる。

為に西インドが中心となりガンダーラのかつての栄えた地域は逆に辺地となり、クシャーン王朝がおとろえ、且つシルクロードの通商を支配していた商人長者が没落して行つたという面もある。従つて仏塔造立の減少と大乘仏教の内在化とは何らかの意味で相関関係をもっているのではなからうかと思う。

經濟的に仏塔が建たなくなつたから塔否定の思想が出来たのか、又社会的基盤と関係なく思想の深化が塔の造立を否定したのか、浅学の私には断定は出来ないが、何らかの意味で前述の当時の社会状況と無関係ではなからうと私は考える。少くとも塔否定の思想の出来の時代と造塔をすすめる時代とは何らかの社会的変化があつたことは十分推測出来る。

即ち造塔出来ぬ社会的状況が造塔の盛んな時とひきくらべて「末世・末法觀」の思想の出現の基となり又このような社会状況が造塔の代りに、むしろもっと深いものを要請するようになるのであらう。

要は下部構造たる基盤社会の変化が上部構造を変えることになり又、同時に出来上つた思想が逆に自己展開し深化し下部構造を規定する。従つて出来上つた思想の深化は逆に塔自らを否定し、造塔しない方向に規定して行く。そしてこの基盤となるのが社会の進展変容であることは論をまたない。

私はこのような複雑な相関関係と人間の自覚史精神史をここに塔と僧院を媒介して考えて来た。

即ち別系統の塔と僧伽が一体となりお互いに刺激し合つて発達し、更に思想の深化をまねく、然しこの塔自体も一方仏像を発達せしめてその位置をゆずり、且つ又思想的にも塔自らを否定し、自己を深化して行く、このような精神史の系譜と社会との関係は私をして度々インド、パキスタン、アフガニスタンの仏教遺跡の巡礼の旅にさそるのである。

参考文献

Marshal Taxila 1. 2. 3 vol.  
Rosenfield The dynastic Art of the Kushans.

Ingholt Gandhian Art of Pakistan

Foucher The Beginning of Buddhist Art.

S, Dutt Monks and Monastery

Buddhist monakism

Narain Coins of Ancient India

Indo-greek

Sircar Studies in Indian coins

京都大学

メハサンダ  
ハザール・スムとフイール・ハーナ

ドウルマン・テベとラルマ

チャカラク・テベ

バサーワル・ジェラバート・カプール

水野清一

江上波男

岩村忍

足利惇氏

山田竜城

藤田宏達

玄立喜六

中村元

中村元

中村元

中村元

中村元

中村元

中村元

中村元

中村元

中村元

中村元

中村元

中村元

中村元

中村元



# 身延に関する紀行について

秋　　山　　智　　孝

一、本年は身延山開闢七百年の記念すべき年であるので全国から多数の僧俗が参拝登山する事と思う。大聖人が身延に入られたのは文永十一年五月十七日であるが、同年七月二十六日付の上野殿御返事（昭定八一九）には、鷲目十連かわのり二帖しやうかう二十束給候了。云々とあり、御入山直後から登山が始まっておる事が知られる。大聖人在山中に如何なる弟子信者が、如何なる目的、如何なる気持で登山したかは御遺文によって知る事が出来る。

大聖人滅後身延に参詣した僧俗の数ははかり知れないが、初期においては日蓮が弟子檀那等はこの山を本として参るべしの御遺訓による信仰中心の登山であった。時代を経るにしたがって、参詣者も、イ 信仰中心、ロ 信仰と名所見物、ハ 名所見物中心、の三つの形があらわれて来た。これらは教団の発展や信仰心の消長、庶民の名所見物、物見遊山の流行等に関係があるが、その問題は他にゆずるとして、交通機関の未発達時代に山深き身延の山に一体如何なる気持で参詣したか、如何に難渋したか大変興味をそそられるところである。この疑問に答えてくれるものとして紀行（旅日記）がある。

二、身延に関する紀行として第一にあげられるのは富木殿御書（昭定八〇九）である。これは消息文ではあるがむしろ紀行文とするのが適當であると思う。

十二日さかわ、十三日たけのした、十四日くるまがへし、十五日をみや、十六日なんぶ、十七日このところ。いまださだまらずといえども、たいしはこの山中に叶て候へば、しばらくは候はんずらん。結句は一人になって日本国に流浪すべきみにて候。又たちとどまる身ならばけさんに入候べし。

けち申ばかりなし。米一合もうらず、がししぬべし。此御房たちもみなかへして但一人候べし。このよしを御房たちにもかたりさせ給へ。

簡明直截読む者の肺肝を射る名文である。

身延に関する紀行についての研究は、山上、泉「江戸文芸に現れたる身延山」(昭和九年身延教報)があげられる。右の中にあげられた身延もうでの文献は、

身延道中録(写本)、身延道中雙六(安重)、身延ぐるま、身延道中、金の草鞋(十返舎一九)、身延往来(寺小屋教科書)、身延参詣里程表、身延紀行(中村経年)、身延参詣(円亭九孤)、身延参詣膝栗毛(仮名書魯文)、身延道の記(元政上人)、安永身延紀行(篤子刀自)、身延往詣順道記、身延鑑となっている。

右の中で身延鑑は厳密な意味からは紀行と云うよりも案内記と云ったほうが適當かも知れないが、体裁からは紀行としてもよいと思う。右以外のものとして

1 身延の杖、稲懸棟隆(安永五年)

2 延山紀行、日擬上人(文政十三年)

3 並山日記、黒川春村(嘉永三年)

4 日本行脚文集、大淀三千風(貞享三年)

5 広重甲州道中記、安藤広重（天保十二年）

6 甲斐日記、清水浜臣（文化十四年）

7 松亨身延紀行（万延元年）

8 甲州道中記、霞江菴翠風（慶応二年）

9 甲駿道中之記、吉田兼信（文政十三年）

右の中12は昭和九年の身延教報によって知る事が出来る。3～5は甲斐資料集成日記にあり、6～9は甲斐叢書に集録されている。この外日蓮宗々学章疏目錄によれば、

身延再攀記 寿考日祐 瑞光寺八世正本在瑞光寺

身延詣書 仏寿日現 鎌倉妙本寺十一世、正本在身延

等があげられる。又内容は全然見ておらないが、小川泰堂の甲駿日記文久二年、再遊甲駿日記明治五年等のある事が小川雪夫の泰堂伝に記されており、身延に関する紀行が記されているのではないかと推測される。この外まだ知られていないものがいくつかあるかと思うが大方の教示にまつ外ない。

明治以降のものとしては、田中智学の身延に登りてがあり、若山牧水の紀行もあると云う事であるが見。牧水には七面山での歌があるので身延に来た事があると思うが紀行は未調査。その他についても多くの方の教示を祈るものである。

三、身延に関する紀行の中で文学的価値の高いものとして、山上、泉は安永身延紀行と身延道の記を当家の法華文学の雙壁として推賞している。右の二記は信仰の面からも又文学的の面からも優れているがこれに続くものとして日凝上

人の延山紀行と稻懸棟隆の身延の杖があげられる。日凝上人は清今日鑑上人の説師であり、宗祖五百五十遠忌大法要が京頂妙寺に於て営まれるにあたり上洛、法要を終えて更に身延に参詣した旅日記がこの延山紀行である。全編雅趣あふれ随所に和歌あり漢詩あり正に珠玉と云うべきである。この師にしてこの弟子あり詩家として名を馳せたる日鑑上人あるは当然である。

身延の杖は本居宣長の女婿の紀行である。稻懸棟隆は国学者宣長の門人でありながら排仏の考えは文中全く見られない。そののみか奥の院に参詣して

影堂の僧に申して御扉開き奉る。御影は経説誦しおはしますを拝み奉れば、物の玉ふ様に覚えて涙止らず、身に泌みていと尊し、涕きに泣きて見奉るもまばゆく、人わろく鼻打ち拭み、兎角するほどに早や御帳下りていと口惜しかくて一夜ばかりだに、此み堂に籠りて、心にこめし願なと聞え奉らばやと思へど供なへる人々いざとて急げば言ふ甲斐なし。認め持ちたる発願文、又、入醍醐の長うたも二三首添へてかけまくもかしこけれと讃歎し奉る文、皆金剛櫃にをさめてなくなり門外に出づ。

と記している。

安永身延紀行は山上、泉の解説、延山紀行は斉藤要輪補註、身延の杖は望月徳英補註により身延教報に掲載されているので右については略す。

#### 四、松亭身延紀行（甲斐叢書巻三）

紀行の冒頭に、万延となん、元改められし年の後のやよひ、わが宗祖、日蓮大士のみたま鎮まります、甲斐の国身延山に詣んと、同志のもの三人にて、江戸を出立、まづ堀の内の妙法寺なる、祖师堂に詣て、行路の無難を祈り―

とある如く、松亭等一行三人が三月二十八日に江戸を立つて甲州路を甲府を経て身延に参詣し、東海道を経て江戸に帰る旅日記である。松亭が如何なる人であるか不明である。途中休息山に参詣しているが、

寺門の額兜巖魁利と篆書にてあり高祖の尊像は日法上人の作とぞ、開帳のとき本堂に於て、寺僧螺貝を吹て遠近にしらす、この尊像余の像とは遙に換り、更に彩色を用ひす——とあり、又石和遠妙寺に参詣し、

ここに鵜飼教化の旧跡梵刹あり——御硯水と唱る井あり傍に碑を建、——その傍に、方四尺ばかりの板井あり、水清くして深さもまた四尺計り、底は青き砂にして、常に一二寸計、砂渦巻たり、人聚り題目を高声に唱ふれば、その砂涌き騰ること夥し、いよいよ声を高うすれば、いよいよ砂沸騰す、声を止むれば砂も止りて始めの如し、これを妙経の奇特とす、この水炎天にも潤ることなしとぞ——とある。

四月三日は甲府柳町佐渡屋に止宿し、翌日雨の中を西条花輪南湖を経て青柳に至り、青柳寺昌福寺に詣り、同夜は鰍沢ちとせやに宿る。翌五日雨天を小室山に参詣同夜は鰍沢上田屋に宿る。翌六日の記を見れば、

今朝晴に属す、依て人々ここなる船にて往んといふ、予てこの川、唐土函峽に髣髴として、よく船を擢くことあるよしを聞及べば、いかあらんといふに、僉人強て乗んといふにそ、是非なくこれに乗て出す、乗組およそ三十人計り、しかるにこの川始めは聞しより平かにて斯ては何のおそれあらんと思ひしに、名におう天神の窟といふに至る。この所都て右の方は、街道耕地うちひろきて、折々人家も見ゆるといへど、左は大方見あぐるばかりの巖石峙ちて、逆まく水これに当たるときは、砕け散ること大雨のごとし、また川の中に大石多くして、溺る水これに支えられ、進ること丈余をりをり船中にうち入る、かの天神の窟といふは、この甚しきにて、川中の大石透間なし、因て船頭船を操り、篙突立てその間を潜るここに至っては、船中ただ死を去ること一寸のみ、或は題目を高声に唱る

あり、又経文を繕て説誦するもあり、折ふし霧深くして往先見へず、実に魂を寒す——二日も続いた雨に水量の増した富士川下りはおそろしかった事と思う。身延まで船で下った一行は竹の坊に泊った。

ここより人々河原に上り往くこと数丁ならずして大門に至る、開会関といふ額を架たり、これより身延山内なり。左右樹立ある道を過て町家ある所に出る、これを身延町といふ。——翌七日身延山に参詣本堂の額に横書きで栖神法窟と而実不滅度の二面があった事を記している。八日の降誕会参詣の記に、

八日、雨降る、竹の坊立出本堂へ参る、正面あづまやを補り巳の刻過に至りて、金銅の釈迦仏を安し、白銅の盤に茶を盛供ふ、貫主出坐左右寺僧圍繞し、説経造花をふらし、三匝す、また音楽の僧十二人奏し畢て、貫首釈迦仏の像へ茶を浴せ供養し退く、参詣の人競ひてこの茶を紙に湿しまた頭に塗る、甚混雑にして老者は寄がたし、後あづまやを払ひ、高座を設け院家の僧たち出て説法す。——現在は参詣人が茶を頭に塗る事はなく、法要後の説法も行なわれていない。九日は七面山に参詣途中より雨となり、桐油蓑も役に立たず見はらし気色いはん方なしと聞いて来たのに、天雲四方にたち覆ひてただ一片の道路を見るのみと夕方赤沢に下り一泊している。七面山では本社の参詣については全然ふれていないのはどうした事か、雨のため参詣もそこそこ下山したためか。十日は身延に帰り昼食後大野山に参詣し徒歩にて南部に至り一泊、十一日本成寺に参詣し岩本泊、十二日実相寺吉原毘沙門堂に参詣し東海道を江戸に向っている。

この紀行は身延紀行と云うのであるから、身延参詣が主体になっているわけであるが、身延では諸堂の説明等に重点がおかれ、信仰上の感激は記されていない。又一篇の詩歌もものしていない。かえって身延に来るまでの間に詩歌をものしているのはどうした事だろう。

## 五、甲斐日記（甲斐叢書卷三）

甲斐日記一卷は清水浜臣が文化季年に甲斐の門人刑部国秀、加賀美真文、早川広海等に案内されて甲斐の名所旧蹟を歴訪した日記である。清水浜臣は江戸の人で通称玄長泊舎と号し、幼より和歌を好み村田春海に古学を学び後一家をなし文政七年四十九才をもって歿した。著書は縣門遺稿等數十種に及ぶ国学者である。一行は「弥生十七日朝よりくもりて日かげさゝす風ひやゝかにて雨ふり来ぬへくみゆれと、国秀にも契りおける事なれば物かわとて出たつ。」と雨をおかして道を東海道にとり、十七日程ヶ谷、十八日大磯、十九日より廿二日まで小田原（雨と知人のため源氏を講じたるため）廿三日足柄を越へ御殿場、廿四日より廿六日まで吉田（雨と病のため）廿七日三坂を越へて田中、廿八九日四月朔日同所泊、二・三日市川と日数を重ね四日は身延を目指して出発、鯉沢から同行者の一人は船にのせ一行は徒歩で富士川沿いに下った。富士川支流第一の急流早川渡船は難所として知られている。一行は飯富から下山へ渡ったが、

下山のすぐの所に早河と云う流あり、二瀬にわかれたり、一瀬は人の肩をたのみてわたりぬ、一瀬は流れのけしきたとへんにもなし、たたしら浪のたきりおつばかりにて水を色を見ず、川原のこなたかなた水けふりあひて袖をうるほす、舟の軸にふとき麻繩を二すちつゝむすひつけて、川むかいひに二人つゝたちて此繩もちて引ゆるむる、すなわち舟の河下へ流るゝこと一町ばかり、中には舟人二人さをさせと、浪のいきほいつよくて棹さしあへず、岸なる四人引つくるに、滝浪のおとしかゝるさまおそろしとおそろし、おのれこかしこの旅あるきしてあまたの早瀬わたりみしかと、かゝるはかりなるはみしこともなくわたりしこともなし、市川のあかたつかさへ要のことありてゆきしなりといひしかは、わたしもりら心のかきりいそしみたるにかくこそはあれ、大かたの旅人いかにわた

りなやむらんかしと、

恐らく三日ばかり前の雨のため水かさも増して、川止めが解かれたばかりではなからうか、当時市川代官所は最高権力をもっていた。その威光で渡船も無事渡ったわけである。普通の客ならば船頭ももっと小人数で渡したのかも知れない。

未のさかり身延山にいたりつきぬ、身延はいにしへは薑生とかきしなるべし薑は草の名にて延喜式新撰字鏡和名抄などにもみえ、生は浅茅生蓬生の生にて草おひのさまをいふ詞也、此草の葉もてつくれば、蓑をもやかてみのとはいふ也けり、西行上人の雨しのくみのふの里の柴垣にすたちはちむる鶯の声、とよまれしも、蓑とつゝられたり、と身延の地名について一家言をものしている。当日は菩提梯をのぼり諸堂を参拝し、

位牌堂のかたへの板筵より通本橋をわたる、光悦の筆して通本橋とかけるをかゝけたり、谷の底に水かすかにひゝきて杉の梢をみおろしつゝわたる香積厨といふ庫裏也、檜皮ふきの軒の、大きなるむなきのふとき聞しにもまさりて目おとろかれぬ、今日も山端にかたふければ、かへりて旅屋にやとる。

信者であれば宿坊に泊るところを、旅屋に泊ったものと思う。翌五日は奥の院へ登山西谷に下っている。

西谷については、

くれ橋を二つわたりて沢にそひくたれは涅槃塔にいたる、こゝには日常母塔日得塔ならひたてたり、釈迦堂のまへに狗子石あり、

御草庵についての記事である。釈迦堂とは今の法界堂の事と思う。

又沢水にわたせる橋を過れば談所にいたる、善学院といふ有、此みきひだりに月の寮雪の寮竹の寮柳の寮なといへ



るあり、とかくめぐりめぐりておりはてぬれば羅漢閣のかたへに出たり、旅屋へかへり物くひよろつしたゝめなどしてこゝより国秀、啓行にわかれぬ、……二人とも歌おほくよみつらねてわかれをしみあへり、身延山の惣門を出南部をへ万沢にいたる、山にのほり沢にくたり富士川のかたそはをつたひゆくいとあゆひくるし、……こよひは万沢にやとる。

早朝から奥の院へ登山し徒歩で万沢までの行程は大変だったと思う、大野の地名も記されていないので恐らく惣門からのコースは大野清子中野南部でなく、船原相又中野南部と云う近道をとったものと思う。この日記は十六日の帰郷の日まで記されているが、元来筆者は国学者であり身延には甲斐巡遊の途すがら立ち寄ったものであるため信仰者としての感動と云うものは記されておらず、毎日一首程和歌を記しておるが身延の二日はそれもない。然し筆者は學問も深く文章に長けているのでこの甲斐日記は文学的に見て優れていると思う。

浜臣は寛政四年の川肥日記、十一年伊豆日記、文化四年杉田日記、三島日記、十一年二荒日記、箱根日記、十二年都支山日記、総常日記、相模日記等多くの日記を書いている。

#### 六、甲駿道中之記（甲斐叢書卷三）

土浦藩土屋家々臣吉田兼信が文政十三年庚寅三月武田勝頼二百五十回の遠忌に同日討死の昌恒の墓参を兼ねての道中記である。甲斐叢書卷三の帝國図書館本謄写によれば、序に、

千時文政十三庚寅年三月は、武田勝頼朝臣の二百五十回の御忌にて、殊に此日は我君の御遠祖昌恒公も、同日に甲斐の国都留郡田野の奥天目山の麓にて討死なし給ひ、御墓は彼地に有とて、師なる関明信君、大久保春親ぬし御墓参りに甲斐国へ行給へるまゝ、我に供せよのことゆへ、我も兼々願し事なれば、君に数日の暇を願ひ、師なる人

々の供して、今弥生の十四日、土浦城をかしま立す。と初めにまづ旅の趣旨を述べている。三月十四日出発した一行は目的の墓参を済ませ、甲府に至り近在の神社仏閣を参詣し、廿五日甲府発、西花輪に泊り、廿六日花輪を出発した一行は鯉沢で昼食をとり舟には乗らず徒歩で身延に向った。

飯富下山など言村過て、日は山の端に入かゝる、是より身延山領に入、兼々聞しに身延山は繁昌の地と聞まゝ、よきやとを求めんといそきて山坂道を登り下りて行とも行とも身延に出ず、日は暮て闇さはくらし、大樹の生繁りたる深山路にて、此所の岩の根かしこの木の根につまつきて行なやみ、やうやうと初夜の鐘つくころ身延の町に出てやとを求めんとすれとも旅泊なし、

とある如く下山から裏参道を杉山一里松を経て身延に着いたのである。下山から身延までは現在の道程でも一里半はあるので当時としては二里以上あったと思われるから見知らぬ樹木の茂る山道を廿六日では月もなく心細い事だったと思う。

いかゝせんと気力もたゆみ、岩か根腰打かけやすらひ居る処へ一人の老翁来りけるまゝ、宿やを尋ければ常陸衆の坊は是より七八町山を廻り行て有と言聞々、外に泊屋は有ましきやと問ければ、参詣の人にて無くは商人の宿ありとて案内し呉けるまゝ、地獄とやらにて仏に逢し心地にていとうれしく、一丁計行て伊勢屋某の家に宿る。元よりの宿やにては全く全く商人の泊る計と見へて、表の方にて小間物荒物あきなふ様子なり、奥深き処にやすむ、風呂などもなし、よふよふ隣にたちし湯なとわひてもらい、そこそこに入て食事す。魚類等なし、菜に油あげ玉味噌の汁口にも入らず、こことたらたら打臥ぬ。

先の世のむくい程かしらねども身をのふ山にくるしめる身は

此世からやみ路にまよふ心地して身のふの山に身をちゝめけり、

身延の山は繁昌の地と聞いて居たので今夜はよい宿屋に泊りのんびりしたいと思ったのに期待が裏切られてこんな歌になった。常陸関係の坊はどこであったかよく分らない。泊ったのは東谷片隈らしいから、西谷かも知れない。當時は信者は宿坊に泊るのが原則であり、宿屋も商人相手でなく、参拝者を対象とした宿屋もあっただろうに運の悪い時はこんなものかも知れない。これが信仰のための参拝ならどんな感想を持った事か。

同廿七日、天気好、つとめて起出んと思へとも昨夜の山路に足をいたため、よふよふ辰の半は宿を立出す、是迄来りし事なれば身延山を一覧せんと、足を曳き曳き石段三百余も登りて、山上に祖師堂、御影堂、金堂、千畳敷など有先年七堂伽藍焼亡して今普請中なり、諸堂美を尽す、当山の開基は日蓮上人なり、日蓮上人文永十一年五月鎌倉を出甲州に至る、飯野、御牧、波木井、三郷の領主南部六郎と云者聞法帰依して大檀那となり、寺を出ると御影堂に南部実長の像有、日蓮姓三国氏、房州長狭郡東条之郷小港敢川村賁左衛門尉重忠之子也……。

と日蓮上人一代の略歴をあげている。身延山史によれば文政七年八月の回祿により、本堂、祖師堂その他を失い、文政八年正月祖師堂再建の鉦初めを行い同十一年日環師祖堂普請に従事せる旨記しあり、続いて文政十二年の回祿により諸堂宇のほとんどを失った事が記されている。諸堂美を尽すとあるも山史によれば二十間四面の祖師堂の外見るべき堂宇はなく、金堂、千畳敷は何を指しているか不明。日蓮上人の伝記については、何によったか分らないが身延鑑には伝記は記されていないので別の何かによったものと思う。身延一覽を済ませた一行は大野に出て船で岩淵まで下った。恐らく信仰の登詣ならば大野山本遠寺にも参詣した事だろうし小室山にも参詣した事だろう。

名にしおふ富士川の急流矢の如し、……船の長四間余にて板薄く、幅四五尺なり、板は杉にあらず松にも有らぬね

ば木なり、此節天氣つゝきければ、水もひかれ折々岩根に船そのあたりてむねにひゝきて氣味悪し……風景言語絶、実に仙境の如し……南部の河岸に船を付て休

行春に乗合多き小船かな

此処の女共田楽餅団子等持来りおしうりす、かわねは色々の事言てのゝしるさまいとけふ有、……大野より岩淵まで水上十三里、四ッ過に船にのり八ッ前に岩淵に至る、二度乗間敷急流なり、……

今の時間にして約五時間の富士川下りは余程こたえたらしい。一行は日数廿八日（雨天五日）東海道を経て土浦に帰った。

身延へは夜著いて翌日は富士川を船で下り興津に泊っているのを見ると大変忙がしい旅行である。

#### 七、甲州道中記（甲斐叢書卷三）

序文に、こゝに安藤助五郎なる者、ひと昔江戸へ参りをり其内に甲州にしばし足をとめたる時に、所々にて見聞したるを覚えおりて伊奈道中より、甲州、信州等の名所旧跡、神社、堂塔、山水等を心にたくみ覚えめたるを、野子におりおり漸しなどし、または図にかけりて見せをかしき漸し等聞たるを、このたび爐へんに籠りて、つれづれの筆の足にまかして、其図等をほぐにかゝして、一帖の本に仕立て、長く甲州記と対して……とあり、安藤の語るところをもとにして野子即ち霞江庵翠風が慶応二年十二月に記したもので、飯田を發し諏訪路より甲州路を通り江戸に帰る道中記になっている。身延に関するところをあげると、

一是より身延山道中をしるす、身延山は甲府より南道中なり、甲府柳町三丁目問屋より西条村迄一里あり、其より東南郷古市場、ばら沢、青柳宿を通りかじか沢に出る西条村よりかじか沢駅迄三里八丁なり。……畝沢奥小室山の

開基は山伏なり、祖師日蓮上人と身延山に有て大石をいのり上る、……とあり法論石を身延としている。

山伏恐驚いて出家し祖師の弟子と成、日伝と改、当山を開くなり、山の判はら貝なり、(山の判とは恐らく参拝記念の朱印のことと思う) 富士川下りについては、

右富士川流かじか沢より身延へ六里、身延より東海道岩淵迄は十二里余なり、野子朝四ツ時より舟に乗り、岩淵へ着致し候は八ツ時なり、二時十八里乗下すなり関東第一の大早川なり、船道大難所所々にあり、早川落、屏風岩、天神ヶ滝、小豆岩、釜柴川など云大難所あり、と先づあらましを記し、更に、野子此船にて下る時、

伊豆の元船の船頭此天神ヶ滝へ来る迄富士川富士川と恐ると雖、たかが川なり何程の事があるべきと笑ひ居たり、且伊豆下田の、はなていしの弥陀を越時は、千石船の帆柱見へずと大風に嘯し居候処、天神ヶ滝に來り左右の岩の中船走り通る時、岩と船とにせかれ水煙り七八尺も立時、笑ひ居たりし船頭青くなり扱て恐ろしき川なり何程水練を得たり共早瀬におよぐ事いたしがたし、水中に入れば岩角にうたれたる時はみちんになるべし、……と太平洋の荒濤に鍛えた船頭もこの急流の難所には驚くばかり、千石船と高瀬船との対比は面白い。そして船頭は、

処の人日本一と申候が実に誠なり、祖師日蓮上人御意には、十度参る処壹度参りても我身延に有て受るなり、必ず富士川渡りくれなと被仰候……と云々とあるを見ると当時はそんな事も云って居たらしい。これに統いて船の就航を便ならしめるため川の流を変えるため、

身延山の上人……貳万両迄は寺より助力可致と被仰候処、一同に申候は金銀人力にては不及候よし誠に富士川筋一度は船に乗てみぬ時は咄にならずと存、駿河岩淵迄乗候得共、二度可乗川不有と存候、……昔も今も人の心は変らぬものである。かじか沢より二里切石を過ぎて早川の渡し場であるが、十四年以前は右に流れていたが忽ち川瀬が変

り半里も向うを流れるようになるので、壱里ばかりは田地を作る事が出来ない、七面山の奥から流れ出る早川は富士川に流れ込んでいるが、水は風色をしていて、

落水矢をいる如し、真一文字に川瀬に突入る。川先の向ふが屏風岩なり。屏風の高さ四五十間も可有之、一枚岩なりと記し、自分が甲府に居った時三艘も打割れ船頭もろ共、壱人も助かる者なく流死し、度々こう云う事があるので、夫故屏風岩の上に、

いつにても線香立て弔候有様を見て、船にのりながら心持不宜敷候。とある。身延山については、波木井殿が祖師の弟子となり持山を寄付した事を記し、

抑々身延山は前に富士川の大川有、左右四五里の四方は山々重なり、身延山祖師堂より奥院迄五十町登る、水の手はよし、無双の靈地ようかいけんご成山故、武田信玄此山にて城を築かんとし、山を渡すべき由被申候処……とあり、信玄身延攻めと七面大明神の威光について述べている。更に、

身延山久遠寺の図は右にあらはす如く、松杉しんしんとして山林をなせり、まことに仏法の靈地、法華妙経の林なり。祖師堂廿八間四面、本堂十八間四面、昔は三十三間四面と云、位牌堂十六間四面、祖師堂天井極彩色、菊の丸前の柱金箔なり、三つ具足の台長さ三間有、金丸の周り三かかえ有、祖師の御ずしは惣金、其外は忘れ候事、前に御経の机五つ斗ならびある、出家行通ひ被致候をはるかに見候処、人形の様にちいさく見へ申候、とあり人形の様にちいさく見えたと言うのは大分鼓張である。

山門の中十三間有、二王尊誠にあらたにて、右の二王尊は参詣をゆるさず、金の網張つめ御姿見るる不被致、左の二王尊へ病人狐つきこもるなり、私一夜こもり候処、夜九つ時八つ時と申候刻何となく物すごくなり、尤毎夜々々

通夜の人たゆる事無し、参詣致候時は三四十人斗もこもり居候処、せめて大題目にていのり候と病人狐つきなどはしせんと御ひざの下へ引すへられ、声はキウキウと云て泣く、誠に恐しくて一心にいのり申候外、御嘶しも御座候へ共、もったい無く故あらあら筆をさしおく、とあり以下は背身延に日荷上人と云僧有……と例の日荷上人碁打ちの伝説について記している、奥の院については、道程五拾町と日朗上人の水屋を記している。次には七面大明神の伝説を記し更に感意（井）坊―赤沢―七面山の道のりを記し、

実に三十町より上はほうて登る様に存じ候事、七面山御坊臺所穴いるり、私共十月登山参り八九合目より雪日を登り、足ちぎるゝ様に存、一もくさんに御台所へはり込候処、参詣人と見へとめてヤレ、ゆるへはり御入あれと、皆々被申候故、穴ゆるりへはいり候処、材木の様成る木を切、二三本くべ之有候ゆへ体をとくとあたゝめ、其上御膳被下候て酒も有之候故、被下候上にて参詣仕候、其上一夜御坊にてとまる、夜中の物すごき事いわんかなし、夜中の物すごき事とは、おこもりの様子なのだらうか、七面山については文外本堂の大きき、御池の水の浪の様子で大明神の御機嫌が分る事、悪人が登山すれば黄水を吐く、山中に四十八湖ある事等が記され、身延山の名物として湯葉かや入のあめ数玉をあげている。

身延についての記事の大意はこの程度であるが、富士川下りの記事の中に、

此釜一名鍋子の口と云此処へ船かゝる時、先の竹のかいを持たる船頭妙法蓮華経と大声に云とともに、櫓をおす者如来ちうりやうと云て、皆大音に御経をよんで矢をいる如く下り来る。とあるが、富士川下りの壮観が眼前に髣髴とする。

この道中記はいわば旅行案内書とも云うべきもので、文学的価値は高くないと思うが、当時の身延参拝の様子を知

る上ではよい参考文献と云える。

#### 八、並山日記（甲斐志料集成）

黒川春村が嘉永三年三月江戸を立って郡内より甲斐に入り神社仏閣を巡拝しながら鯉沢より身延を経て東海道を江戸に至る五十日間の日記である。

春村は通称次郎左衛門、後主水と改む。浅草庵、薄斎、葵園と号し初め和歌俳諧を学び後国学を学んだ。清水浜臣伴信友等と交り、宣長の学説に従ひ性恭謙廉直にして名門貴顕に入るを好まず功名を貪る事なく著書數十種に及んでいる。

並山日記は藤原信古の序に、かくてこそみまかひもあれ並山のなみなならぬやまふみのあとと歌われており全七巻よりなり、巻の九に身延が記されている。四月二十一日は雨天を小室山に参詣し鯉沢に一泊している。法論石の故事は古今著聞集巻二の淨藏法師の故事と大変よく似ている。「それもこれもまことにあらむ。日蓮ふるきをまねひたるやあらむ、もし小室のは附会にやあらむ。いつれともさいためかたし、」と記している。翌二十二日小雨の中を徒歩で身延へ向い早川を渡り下山から裏参道を通り朝師堂を経て町中に出て熊王某の家に宿をとった。

鯉沢より駿河の国岩淵のわたりまでこの川を船よりくたれば十八里を二時はかりにいきつくとしてかち、ゆく人はいとまれなりとなむ。されどかゝる山川のはや瀬をひたくりに下る船は箭をいることくはしるからに、ともすれば敵に打つけたちまちにくつかへりて、二つなき命を失ふものをりをりすくなからすとなむ。既に昨日も岩淵の船頭とかいひて、年のほといまだはたちにも足らぬか落ちいりて失せにたりとて、今日は船の上り下りをもとゝめぬ。

急かぬ旅のみちをゆくとして、さはかり危ふき目をやは見むとて、もとよりかち路のあらましなりけり。



富士川下りは今日の飛行機よりもおそろしかった事か伺える。この日の沿道の事が細かに記されているが終りに甲斐国史身延鏡身延伽藍記を引いて波木井氏や身延開闢について簡単に記しこの日の筆をおいている。明けて廿三日は菩提梯をのぼり堂に向ふ舞台を見て、会式に舞う延年の舞は古今著聞集の兄延年の遺風らしいが今は宮根山日光山いつくしまのみやのみだけであらう。延年ノ舞考証と名づけて別に委しく書き綴っておいたと記している。身延の延年の舞は今絶えてしまったがこの考証があれば復原の手がかりになるかも知れない。日記は更に謡曲の七面を引いて兄の舞を説明している。祖師堂の額を見て

あつまの何かしの中納言殿とて、いまの世に聞え高き君のおほむ筆なり。高さ九尺計り幅二丈あまりもあるべし。栖神法窟といふ四字あり甚ううるはしうかい記るさせ給へり。まことやこの君の御本性は、こよなく仏道をいませ給ふとやうに、世界にいひしらふめるを、如何に思はし召してかくは物せさせ給ひけむとあやしく珍らかに思はえられたり。

大変な仏教嫌いと云いふらされている人がどうしてこんな額を書いたのかと不思議がっている。位牌堂の前で近衛流の筆法のつたない狂歌が石にはられているのをよく見ると自分の叔父の書いたもので、「いかなるえせ人にあつらへられてか、かゝる人わらへものかきけむとあさまし。」となげいている。奥の院七面山は又の機会にして午の時に山を下り榎の木峠を通り南部に泊っている。筆者は国学者であり文章に優れているが参詣の感想は余り記されていない。然し「修理小屋あまた建つゝけて飛弾たくみとも数百人入みちたり」云々等文政の回祿後の諸堂復興の状況を知る為の重要な紀行である。

筆者大淀三千風は名は友輪勢州射和村の人で異名湖山飛散人無不非軒吞空法師と称し、貞享元禄頃の人と云う。若くして俳道に志し後「世は定なきこそをかしけれ」と九ヶ条を首にかけ各地を行脚し日本行脚文集全七巻を記した。身延に関するものは第六巻の富士詣に記されている。九ヶ条の中には第一不惜身命を思定、今日初の境界、無常迅速夢幻泡影忘るまじき事。を始め色欲身欲名聞欲を離るべき事。山賊追剥等に逢ば裸にて渡すべし。船賃木賃茶代少しもねぎるまじき事、文筆所望なきに書まじき事。但し望む人あらは貴賤を不撰一言も否といふ詞出す間敷なり。……その他種々の自戒があり、右の九ヶ条仏神に誓ひ心戒を定るものなり。若此意趣を破る心ざし出ば、即歩に帰るべし。若病死する事あらば、行脚の日記と此ヶ条を古郷へ送給ふべし。と全七巻の浩翰に及んでいる事を見れば道念堅固であつた事が知られる。

文章は漢語をたくみに操り仏教に通じ仏語を自在に駆使している。旅程は貞享ひのえとらみなつきかみのこのか即ち貞享三年六月九日に筆をおこし箱根吉田を経て富士山に登つた。山頂の記の一端をあげると

邪正不二門の前には平等一輪の夕陽、和光の影いたらぬ隈なし。げに神仏和合、両部一連の山なれば上求菩提の峯には、日薬迦の三如来定理給うて、利物の常雪きゆる事なく、色香実相の中宮には、本有の真櫛常色さかえ、下化衆生の下宮は、同塵の霧へだつる谷なし。

朗読すれば正に彼の平家物語の大原御幸を思わせるものがある。富士山頂に三日通夜し大宮に下山し徒歩にて身延に向つた。

からふじて三日ばかりに甲州身延山の総門にいり、山本房にて当山景眺の一軸長編略。此次に物語す。

日蓮上人開基甲州身延山久遠寺の景台、かねて耳にふれしは物かは、第一殊勝地、本朝三二の法嶺なり。仏法繁

花といひ、仏閣の奇麗心詞のべかたし。堂塔社廟、学室客殿所三十余棟、達中六十房、門前町家二百余宇、奥院御坂五十町、道路左右の石塔玉をみがき、遠景又目をさらせり。是より七面明神まで四里のうち、五十町の坂の嶺に美麗の社頭、霊水の池、遠光は富士を始として、白根につゞく四方の山、口をふたぎしなり。やがて宿坊にかへり当住持日晚上人に美談して、一軸即座にかきしが、長編略す。  
残念なれども、

肉団のかをり嵐は身延かな

その峯の驚の尾につくみのぶ山うへみぬ法の古集成けり

偕寺中かなたこなたにまねかれ、庭の記屏風腰ばり何くれと書投、四日逗留して同廿二日甲府柳町伴野氏につく。以上が身延に関する記事の全てである。日晚上人と対面して一軸即席に書いたらしいが今は知る由もない。あちこち所望され書いて四日も逗留したと云うが、まだそれらしきものを見た事が無い。

#### 十、広重甲州道中記（甲斐志料集成日記）

甲斐志料集成には、天保二年丑とし卯月日々の記を広重甲州道中記と改題して収めている。広重は浮世絵師として名をなしていて優れた作品が多い。甲州道中記では肝心の身延に関する部分の中絶しているが篇者の註によれば、御嶽や身延山へも参り、富士川も下ったらしく、別冊の写生帖があつて云々とあり、日記が中絶しているのは大変残念な事である。

十一、以上身延に関する紀行について大変雑駁な考察を試みたが、身延に関する紀行の意外に多い事に驚いた。又筆者が僧侶より国学者のものが多く事が目立つ。これは国学が盛になるにつれ古典研究が進み古事記万葉集を始め古典

にあらわれた歴史上の土地への関心が深くなった事によるものと思う。彼等にとってまだ見ぬ異国情緒を楽しみながら学問上の知己に合って意見を交し和歌を詠じ筆のすそみを日記につづる事が一種の流行であったのかも知れない。

今回は明治以前の作品を対象としたがまだまだかくれた資料があると思われるので大方の御教示を願ひそれらを更に比較対照して往古の身延について探求したいと思う。

# 碑銘幻想

望 月 海 淑

①

静谷正雄先生が出版せられたものにインド仏教碑銘目録がある。インド、パキスタン等において発見せられている碑文を集めたものであるが、同時に、これは Sten Konow や Lüders の目録等々との校証もなされており、大変に便利なものといふことが出来る。

何故ならば、仏教において非常に数多くの經典がのこされているのであるが、それらの中でお釈迦さまが、自ら筆をとって書かれたものは一つもないとされ仏弟子たちの記憶になる言葉を集めたもの、更に後世の人々が、仏教思想の展開の上において述作されたもの等が經典とされているからである。それは常に如是我聞と語り出される經典の冒頭の言葉のように、いつも釈尊が人々にある時に語ったという型をもっているので、史実的には果して何時頃のことであるのか、インドのどの辺の地においてのことであるのか、というような実証的なことが解明し得られないことを意味している。

例えば法華經にしても、序品第一には、如是我聞一時仏住王舍城耆闍崛山中……………と説かれている。一時とは Samaya であり、実際の時間を示す Kāla とは異り、全く「ある時」という時間を想定するものであることは、里見泰

穂教授の御指摘の通りであるから、果して史實的に何時のことであるかは、全く明白にはせられておられない。にもか  
かわらず王舎城といったことは、釈尊が王舎城で最も長期に亘って教えを説かれたという伝統を踏まえてのことであ  
ったと想像せられる。

事実、大乘非仏説論が唱えられたことは、徳川時代に遡ることが出来るし、近代の研究においても、法華経等の大  
乗仏教の成立は、紀元一世紀頃とさえいわれている。

それならば、大乘仏教は、少くとも法華経は何年頃、どの辺で作製せられたものであるか、というような点につい  
ては、現在のところ全く推測の域を出ないという他はあるまい。そして、それらの解明の鍵を握るものとして  
經典中にあらわれる具体的事物とインドの古代の社会のあり方等の関係との追求がクローズアップされて来ていると  
いうことが出来るよう。

例えば、インドに現存している種々な石造彫刻の流れの中において、最も古い時代においては釈尊の姿を彫すること  
とをさけ、菩提樹や獅子座や足跡で釈尊を象徴的に示そうとし、ギリシャ文明との交渉の後において仏像の彫刻が出  
現して来たとせられているが、このような観点に立つ時、方便品の中の、童子がたわむれに砂の上に仏の像を描いて<sup>②</sup>  
も、というような話が、法華経成立の年代を推測する一つの手がかりとして意味合いをもって登場をして来る、とい  
った具合であらう。

今、静谷先生の碑銘目録が便利なのといったのも、このような意味合いにおいてであった。

そして今、私が参考にしたものは、この碑銘目録のうち、 Gupta 時代以前の仏教碑銘目録であったことを、前もっ  
て了解をとっておきたい。

②

仏教碑銘目録は、インドに数多く残されている仏教関係の事物の中から、碑銘のあきらかなものを、地域別に解説し配列したものであるが、グプタ以前の目録にしても、それは一八〇四銘という数を数えることが出来る。そしてこれらの碑銘には、誰が何のために、何を奉獻したのか、というようなことが記されているので、これらを整理することによって、インドのどの地方において、どのような仏教活動がなされていたのか、或はどの地方にはどのような流派が盛んであったのか等について、ある程度の推論を立てることが出来るのではなからうか、と思われる。

今、大乘仏教はどのような地点で、その動きを示したものであるのか、一つの仮説のもとに考究をはじめようとするのであるが、それは大乘仏教の母胎であるといわれる大衆部に関する記述がある地点に、大乘の動きがあったのではないか、ということであった。

しかし、一八〇四種にのぼるこれら碑銘の中で、大衆部のために、というような具合で、大衆部に言及されているものは、僅に十一種にすぎなかった。もちろん残されている石造物には菩薩像などの数が非常に多いのであるから、大衆部に関するものが全体の千分の一に充たないというはずはないであろうし、わざわざ大衆部のために、というような言及する必要もない程のこととして省略されたものも沢山にあったろうし、破損等のために解説され得ないというようなものも沢山にあるであろう。しかし、それらのことについては、今、実際に一つづつの石造物にあたってみる事が出来ないことであるから、これからの論究の外におかざるを得ないであろう。したがってこれからの道は、極めて不完全な仮説の上になり立っていることを御了承願っておきたい。

③

大衆部に言及された十一種の碑銘の出土地は、Karliが二ヶ、Kosamが一ヶ、Mathuraが七ヶ、Wardakが一ヶとなっている。

KarliまたはKarlaとよばれるこの地は、ボンベイから南西の方角、プーナへ行く途中にある。

赤色をして無限の彼方にひろがるかと思えるデカン高原の中には、アクセントのように河川が流れるが、このような河川にそって、しかも交通のさほどに不便ならざるところは、仏教教団にとっても便なところなのであろう。海岸からKarliまでは、さほどの距離はない。この地形的なものは、仏教の発達上においても、一つの示唆を含んでいるように思われる。

インドの雨季には短時間にすさまじい豪雨に襲われて河川が氾濫し、現在でも交通が遮断されて回復に数日を要することが少なくない。そこで修道僧たちが遍歴の足をうばわれる雨季の間、一カ所に滞留して集団生活を営む習慣が古くから生れていた。<sup>③</sup>というインドにおいて、赤土の間に背の低い灌木が点在するデカン高原では、より一層にこの感は深い、このデカン高原の間をえぐって河川が流れているあたりの断崖は、仏教徒にとって、恒久的な寺院建築の場として、あるいは絶好的であったかもしれない。

しかし、それが絶好な場であるとしても、堅い断崖を堀りぬくには大変な労働力と時間と金銭がなければならないであらう。そしてこの金銭が必要であるという点で、海に近いという立地条件は大きな鍵であったのではなからうかと思われる。

仏典の中には外国との通商を思わせるものを多々伺い知ることが出来るが、現在でもこの近くにあるボンベイがインドの西の玄関であるといわれているように、西方にむいて開いている海は、早くから他国との貿易交流に便であっ



たのではなからうか。

現在、知られているインドの石窟寺院は一二〇〇以上の多くを数え、その中の七十五パーセントは仏教寺院であるというが、更にこの石窟寺院の大半は西方インドと呼ばれる地方に点在している。これは気象条件の差もあったことであろうが、ただそれだけのものでもなかったことであらう。

ここでとりあげている *Asoli* 窟院は、第一期のチャイティヤ窟の発展の頂点に達したものであり、単にこの種の形式の石窟で最大をほこるのみならず、均整極めて美しい堂々たる見事な出来栄で、古代インドにおける石窟開掘の技法が如何に進歩していたかを示すものである、とさえいわれている。<sup>④</sup>

*Asoli* 窟院は、正面入口の後壁に明りとりをかねた大きなチャイティヤがあり、入口からは半円型に掘りぬかれた洞窟がひろがり、八角形の石の柱が三十八基、十六角形の石柱が一基、騎象の男女の姿を彫り出されて建てられており、一番奥にはスツーパーが建立せられている。

僧たちは一定の時間に、経を誦しながら、このスツーパーの周りをめぐって、仏陀に対する供養をつくしたものであったらしい。したがって、チャイティヤとよばれるこの石窟は、礼拝のためのものであったから、このチャイティヤの近くには、ビハーラーと呼ばれる多くの僧院が設けられている。

しかし、今はこの窟院に刻されているという碑銘のことに關して考究を進めようというのであって、このようなことに言及するのが目的ではない。

④

⑤ 静谷目録の五二〇番目にはこう書かれている。

王は Mamāla なる高官 Pariguta に次の命令を与える。われわれはこの Valuraka の窟に止住する「大衆部の出家比丘の支持のために」 Mamāla-āhāra の北部の Karajaka 村の寄進比丘田は彼らに施与された。われわれはこの Karajaka 村に対し、比丘田として（それにふさわしい、諸税と官吏の介入との）免除を認め（あらゆる種類の）免除を賦与する。これらの免除により、われわれはそれを（収税官の介入から）免除する。この Karajaka 村の比丘田の免除に関しては、口頭の命令を受領した……によって証書が起草され、一通の認可状が、（王により）勝利に輝く王の幕営において下附された。十四（？）年、雨期の第四半月一日、（証書が） Sivahadaguta によって作製された。

そして、この文章の末尾の「十四（？）年、雨期の第四半月一日、証書が作製された」と記された年代について、この十四年とは何の十四年であるのか、解説されれば、この碑文の作製年代はもちろんのこと、Kari 窟院の創設年代も明白になるであろうが、残念ながらその点は明白ではないらしい。普通、年代を示す場合は、何々王の何年という表現をするのであるが、この碑文にはこの王名が欠如しているのであるが、これら碑文の解説に功績のある Lüders は、この年代について、十八年であろうとしながら、更に、Gotniputa Sadakani の治世であろう、としている。

Gotaniputa Sādakani 王は、西南インドに栄えたアーンドラ王朝の王様の名前であるが、それらの王の十四年乃至十八年というところから、この王名が刻されたのは、紀元一〇六年から一三〇年の間のことではなからうかという推定がなされて来ているわけであろう。

更に静谷目録の五二一には、次のように記されている。

成然あれ、Vasīthiputa Sirī-pulamāvi 王の二十四年、冬の第三半月二日、Setapharaṇa の子<sup>2</sup>、Abulāma に住む Sovasaka の Haraphasara 優婆塞が、この九ヶの僧房をもつ会堂を、大衆部の所領として四方僧伽に対して寄進した。両親への供養、一切衆生の利益安樂の確立のために。三一年、私と Budharakhita<sup>3</sup>、Budharakhita の母 Mātarakhita 優婆夷とによる寄進として、第二の通路が完成された。

これについて、静谷博士は、Harapharaṇa の名前と、Abulāma の地名はインド的ではなく、ヘルシャ系のもではないかと言及しておられるが、注意をしなければならないことであろう。そして、この碑銘には王名と年代が明記せられておるので、これらによって、この窠院の年代を推測することが出来るであろう。<sup>⑦</sup>

一方、観点をかえてこの Kari の窠院を見ると、インドの生んだ学者コーサンビーは次のように述べている。<sup>⑧</sup>

デカン西部のカルレの僧院は大衆部に属したが、どの部派の仏教僧侶にも開放された。その遺跡では、チャイトヤの天井のかつて彩色されていた梁を除いて、あらゆる金属品や木工品が消滅し、柱や壁に描かれた絵画も消えてしまった。ヴェーサーリーの改革によって、金銭に関心をもった乞食者がマガダにあった国家の抑制や慣習にわずらわされない南の方に行ったのであろうが、放射性炭素の測定によれば、カルレの寺院はアショカより前の時期に建立されていた。そこにある馬や象に乗り流行の先端の服装をした金持の端麗な夫婦像は、美しくしかも肉感的である。これが僧侶たちの集会所にあるとはだれもほとんど思えないであろうが、これこそ富裕な商人が好んだものである。その彫刻家は、遠いところからとくに連れて来てかなりの費用で備ったに違いない。

Kari 窠院がアショカ王より前の時代に建立されていたかどうかは、議論のあるところであろうが、ここで注目したいのは、Kari 窠院には仏教窠院に不似合な肉感的な像が彫刻せられており、彫刻家は遠いところから連れて来

られたのだろう、という件であろう。

ṢṢṢ 窟院の入口前座の側壁には男女一対づつの供養者の像があるというが、それは腰に細い布を巻きつけただけの男女が、互に扉に腕をのせあって並んで立っているものであるが、特に人目を引くのは、その婦人の胸と腰のふくらみのポリューム豊かな姿であろう。

男女一対の姿はそれから更に進んで、男女の肉体的結合あるいは性的結合を示すものとして、ミトウナ像と呼ばれて来ている。静谷目録の五一六には<sup>⑩</sup>

制多窟ベランダの右隅の一対の人物の上にBhaddoama比丘寄進のmithūna

と書かれている。豊満な姿態のこの婦人と男性の一対の像に刻されているものと思われるが、仏教窟院の中にもこのようなミトウナ像が用いられて来ているのは何故なのだろうか。

仏教は本来、釈尊の冥想に出發し、肉体的欲求を抑制して、精神性の昂揚をはかることを主としていると考えられているが、その限りにおいて、ミトウナ像は仏教的なものではあり得ないだろう。それに反して肉体的な力を求め肯定しようとするのはヒンズー教のあり方であった。カジュラーホに示されるミトウナ像の群像、性の讃美の塔は仏教とちがったヒンズー教のあり方を極端にまで示すものであったといえよう。しかし、そのようなミトウナ像が大衆部の窟院とさえいわれるṢṢṢにも見出されるのは何故なのだろうか。

「女性は梵行の垢である」といわれ、「カピ」であるといわれ、更に仏教僧団に女性の出家が認められたことで、一千年伝えられるといわれた正法が五百年しか伝わらなくなってしまった、とさえいわれてさげすまれた女性が、しかもミトウナ像としてあらわされて来たところには、インド土着のヒンズーの底力の強さを感じずにはいられないよ

うに思われる。

このことは、BC二世紀中葉に造られたというパールフットの欄楯に見られる、豊かな胸をあらわにしたヤクシー像、BC一世紀初期の造立になるというボドガヤーの欄楯に見られる官能的姿態のヤクシー像、更にBC一世紀のサンチーの大塔の塔門にある全身ヌードの女体の美しさを強調したと思われるヤクシー像、等々が、すでにあり、Kaliのミトウナ像が仏教寺院として最初のものではないのだが、それにしてもミトウナ像として、将来のヒンズーのミトウナ像全盛への包芽でもあるように思われ、そこに当時のインドの人たちの持っていた人間性への讃歌の心の強さを感ぜずにはいられないように思われる。

そういえば、仏教々団によってさげすまれて来た女性が、法華経の中においては、摩訶波闍波提と耶輸陀羅の授記として、他の男の弟子たちに授記を授けた時に、彼女等にも全く同一に授記をしたのだというところがある。女は仏になれないと頑くなにいわれて来た仏教・經典の歴史の中において、舍利弗・目連等の男の仏弟子と女の仏弟子とが全く同様にとり扱かれたというのは、劃期的な出来ごとであるといえよう。このことは大乘といわれる仏教經典においては、全く男女が同一であることを示そうとしたものであろうが、このような考えがヒンズーの持つ考えと結び合うことによって、ミトウナ像を採用するのに至ったものなのかもしれない。それとも、インドでは、宗教的なものの中に、宗教の否定する人間本来の性的欲求を、端的に具象化したものを並べ表わすことに、何等の矛盾も感じなかったようである、<sup>①</sup>ということによるのだろうか。

一方コーサンビーは彫刻家は遠いところから連れて来られた、といっているが遠いところとは何処なのだろうか。

Kali 窟院の碑銘は三十五を数えるが、それらの銘文をしらべてみると外国人が出て来ることに気がつく。即ちそ

れは次のようである。

四九五、*Dheṇukākata* から来たギリシヤ人の *Sihadhaya* の柱の寄進。

四九八、*Dheṇukākata* から来たギリシヤ人の *Dhamma* の寄進。

五〇〇、*Umehanākata* からきたギリシヤ人 *Vitasāṅgata* の柱の寄進。

五〇三、*Dheṇukākata* からきたギリシヤ人 *Dhamadhaya* の柱の寄進。

五〇五、*Dheṇukākata* からきたギリシヤ人 *Culayakha* の柱の寄進。

五〇六、*Dheṇukākata* からきたギリシヤ人 *Sihadhaya* の柱の寄進。

五〇九、*Dheṇukākata* からきたギリシヤ人 *Yasavadhana* の柱の寄進。

以上七種の銘文において、ギリシヤ人の名前を見ることが出来るのであるが、これは、西インドの地が外国との交流をもっていたことを示すものであろう。しかもこのギリシヤ人たちが来たという *Dheṇukākata* から来た人たちでギリシヤ人といわれない人たちによる寄進の数々は、更にこの外に九種を数えることが出来る。このことは *Dheṇukākata* からこの地に来た人々の手が、窟院の開設に大きな力を及ぼしたものであることを示していよう。

*Dheṇukākata* の地が何処であるのか、カニンガムはクリシュナ下流の *Dhānyakataka* ではないのかと推定をしているが、残念なことには確定をされるまでにはいたっていないので、未だに不明であるといわなければならない。しかし、プーナの町の北方七〇キロほどの町 *Junnar* にある窟院からも、ギリシヤ人の寄進による水漕、食堂、玄関の寄進があることの報告がなされているので、この地にはギリシヤ人たちの移住がかなりな数に上っていたことは知ることが出来る。

更に静谷目録五〇二には、*Dheṇukakata* から来た商人の聚落が柱を寄進したことを記し、五〇八には商人の *Gola* の子が柱を寄進したことを録している。商人がおり、商人の聚落があり、しかもギリシャ人がいたとするならば、このあたりでは貿易・通商が行なわれていたものと考えることが出来るであろう。

南インドとローマ帝国との海上貿易がさかんに行なわれたのは、AD 一世紀だというが、貿易・通商によって、このあたりにも沢山な外国人の移入があり、富裕な経済力をもった商人たちをも輩出して来たことであろう。そして、*Kāṭī* の碑銘は一世紀の後半からといわれているので、窟院に着手されたのも、この頃のことであつたろう。

外国人との接触は、当然どこかに影響があらわれて来るものだと思われるが、性欲を極端に抑制しようとして来た仏教々団にとって、ミトウナ像が正面に飾られるに至るのには、外国人の思维方法も何らの影響もなかった、とい切ることも出来ないように思われる。

このような新しいものとの接触は、古い型にいつまでも固執することを困難とするであろう。碑銘の中に、「大衆部のために」と書かれたもの二ヶ処を見出すことが出来るこの *Kāṭī* 窟院は、すべてのものにむかって門戸を開く動きを持つが故に、外国人の寄進をも得るに至ったのではなからうか。その最大なものは、より沢山な人々のためのものとしての大乗仏教の包芽が、そこにあったからなのではなからうか。

しかし、この地の大衆部がどのような経典を拠り所としたのか、生み出したのかは解ってはいないし、その手かりも今のところないようである。

(5)

*Kausambi* (*Kosam*) から発見せられた八種類の碑銘のうち、一碑銘に「大衆部」という言葉を見出すことが出

来る。これは仏の座像の台座に書かれていたものであるが、その前にKausambiという地名の所在を確めておく必要があるだろう。

KausambiはVaranasiの西、ガンジス川をさかのぼり、Allahabadの西、Yamuna 河のほとりにあるが、KausambiとはKosam 橋賞弥であるといわれている。この国は古代インドの十六大国の一つに数えられ、六大都市の一つにも挙げられていたので、かなりな繁栄をいたしていたところであろうと思われる。

この国のことについては玄奘三蔵の西域記に詳しいので、今はそれによることにする。

橋賞弥国は周囲六千余里。国の大都城は周囲三十余里。土地は肥沃で、地利は豊か。気候は暑熱で、風俗は剛勇。よく勉強し、福德善集を行うことを心懸け、伽藍は十余ヶ所あるが、崩れ倒れ荒廃している。僧徒は三百余人、小乗の教えを学んでいる。天祠は五十余ヶ所、外道の人々は甚だ多い。<sup>⑩</sup>

玄奘三蔵は唐の太宗の貞観三年（六二九）八月に長安を出発し、十九年（六四五）正月に長安に帰っているが、この間実に十六年余に及んでいる。したがって玄奘三蔵がインドに入った時は、漸くインドにおける仏教が衰退を来しはじめていた時であったので、昔日の遺跡は荒廃したものもあるわけだが、「傾頓荒蕪」の字句はそれを如実に物語っていることになる。

しかし、この地にはかつて、瞿師羅長者がおり、釈尊に帰依し、園林を献上し、寺院を建て、釈尊もここに住したといわれているので、釈尊の足跡の及んだ全く聖地の一つであった。それだけに、この国については幾つかの物語が伝えられている。その中の一つにこういうものがある。

釈尊が拘賞弥に住しておられた時、一人の比丘が戒を犯した。多くの比丘たちは、あの比丘は戒を犯したとしてこ



れを非難したが、するとその比丘は私は戒を犯したのではないと主張し、更に他の比丘らに語らいその支援をうけて、多くの人々の同意を求めた。これによって拘賞弥の比丘僧團は二つの派に分裂をしてしまった。

このことが釈尊に報告せられると、釈尊は斗諍して相罵詈訕し、誹謗して、他の人の長短を伺求してはいけない。汝等は共に齊しく集まり、水と乳の合するようになつて、仏法を利益し安樂に住しなければならぬからだ、と教えられ、更に過去世の伽密王梵施と拘薩羅王長生とその子長との物語りを語つて聞かせ、怨みを以て怨みを除けば怨みはやむことはないが、無怨ならば怨みは自から除かれるのである、と訓されたのだつた。

しかし、二派に分れた比丘たちは、心が過熱してしまつていたのだろうか、諍いをやめようとはしなかった。そこで釈尊は誰にも告げないで、自ら臥具をもつて、拘賞弥国を出て舎衛国に帰つてしまわれた。

釈尊がいなくなつてしまわれたと知つた拘賞弥国の人々は、原因が比丘たちの諍にあることを知つて、これからはこの国の比丘らを見ても起つて迎えず、恭敬礼拝もせず、教えも聞かず、供養をしないようになってしまった。

比丘たちは困つてしまつたのだらう。釈尊のみもとに行つて謝罪し、斗諍事を滅しなれば、と舎衛国に行つて、比丘たちは和合をした。<sup>⑬</sup>

この諍は持律者と誦法者との諍いであるともいわれるが、仏典結集に関する *Rājagṛha* 結集、*Vaiśālī* 結集、北伝の *Pāṭaliputra* 結集の伝説が、その背景に持律者と持法者の抗争を想定せしめたものと一連の關係があるものとして注目に価する。<sup>⑭</sup>とさえいわれている。*Kaśmīra* 国において僧団が二つに分裂するような危機が生じたというのは、将来の上座・大衆の二派発生の包芽のようなものがあつたのだろうか。

しかし、*Vaiśālī* 結集は、長老耶舎が、その *Vajji* 族出身の比丘たちが十事を提唱したことにはじまり、他で金銭

の布施が行なわれていることを知り、これを非難したことに端を発し、遂に Vajji 族の比丘たちから非沙門であると非難せられた耶舎は、Vaisāri を逃れて Kausambi に来って、そこから各地に使者を送って助力を求め、それらによって Vaisāri で結集が行なわれた、そしてその結果、教団は二つに分裂をしてしまった、とされている。

この Vajji 族は進歩派であったといわれるが、その限りでは、大衆部の包芽は Vaisāri に発したものであったのだろう。逆に Kausambi は Vajji 族に反対した耶舎が使者を送った拠点でもあった。このような Kausambi について、二つの物語がなされ、同時に後世、玄奘によって、小乗の教を学ぶとさえいわれたこの地点から大衆部のためにと書かれた刻文が発見せられたというのは、どうした事情によるものなのだろうか。

考えられることは、Kausambi は西南へは Ujjeni を経て Bharukaccha へのルートに当り、Saxci や Bhārht の聖地の存在は、早くからこの方面へ仏教が浸透したことを示す。西へは Yamunā によって Mathurā に通じ、北は Kosala 東は Rājagaha への経路があり、重要な交易の中心地であった。<sup>⑮</sup> という事柄のうち、Mathurā に通じているということ、その Mathurā が第三の仏教中心地として浮び上って来たということ等にあるのではなからうか。

Kausambi から発見されている碑銘は八種類だが、その内容は仏足跡を刻した石板が一種、菩薩像が二種、仏像が二種、石柱・灯明皿・印章が各一種づつとなっている。

仏像彫刻の歴史によると、仏の姿を直に表現することは釈尊の威容をそこなうものであるとして、菩提樹や仏足跡や法座などを刻して、そこに釈尊がおいでになることを暗に示そうとしたものだった。それが時代が下って、ギリシヤ文明との交流の結果、Gandhara や Mathurā で仏像彫刻が行なわれるようになって来たとは、定説になってきている。

これによる限り、Kausambi から仏の足跡が発見されたということは、かなり古い時代から仏教活動が行なわれていたことを語るものであり、四種類もの仏菩薩像が発見されたことは、Mathūra との交渉の並々ならなかったことを示してはいないだろうか。これについて Kausambi 出土の菩薩像の台座には次のように書かれている。

「大王 Kaniska の二年、冬方二月八日に、三蔵に通曉せる Buddhāmitrā 比丘尼が、世尊・仏陀の経行処に菩薩の像を造立したことを録する」<sup>(16)</sup>

大王 Kaniska とは有名なカニシカ王のことであるが、カニシカ王の出身地はチベットの伝承によるとコータン国の出身だといわれるが、明白ではないらしい。しかし、王は都をタキシラのペシャワルにおき、北インドを中心に広大な王国を建設したことは広く知られている。この王国の中には種々な民俗がおったが、加えてギリシャ・ローマや中国の文明が入っても来たので、それらがインドの文化と融合して、ガンダーラ文明とよばれる特種な文化を作り出して来た。<sup>(17)</sup> ギリシャ風の波うつ頭髮、エンゼルを持った飾り物、通肩とよばれる衣服をまとった仏像の彫刻などは、カニシカによるクシアーナ王国の特異な文化の華であった。しかし、このカニシカ王の年代には異説が多く、王の即位をAD七十八年におくものもあるが、最近の考古学の成果による研究では、即位を一四〇年と一五二年の間とするもの、在位期間を一二八年から一五一年とするもの、一二九年から一五二年とするものなどであるが、それらによってみても、AD二世紀の前年に活躍したとすることになるだろう。

それらによってみるとこの菩薩像は二世紀の初めに製作されたことになるが、それはまたMathūraの仏像彫刻がはなやかになった時期でもあった。<sup>(18)</sup>

更に、静谷目録の五三〇と五三一との銘文によると、この二つの菩薩像はともに、Buddhāmitrā 比丘尼の寄進に

なることが記されている。この比丘尼の名前はこの外に Mathura 出土になる菩薩像の台座の碑銘の中にも見られる。このことは一人の比丘尼が Mathura と Kausambi の両地に往き来があったことを示すであろうが、それだけにこの両地の交流は密接だったことを示すものかと思われる。

静谷目録五三二によると、

Bhadrāmāgha 王の八三年にこの仏像が造立されたことを録し、この僧院が大衆部の占住する所であったことを証明しているという。なお同様の仏像がもう一つあり、それにも同じ銘文が刻されているらしい。<sup>⑩</sup>

とある。仏像の彫刻がさかんであった Mathura からは、大衆部のためにというように書かれた仏像（菩薩像）は三種にのぼり、その他柱頭、台座等の四種から、大衆部のためにといった刻文を見出すことが出来る。これについて高田修氏は次のように述べている。

仏像の出現した時期の前後には、すでに主な部派が対立していたことは疑いない。その当時マトウラーで大衆仏教がおこなわれたという形跡は全然見当らず<sup>⑪</sup>

しかし、マトウラーの碑銘に見える部派名の研究によって、

以上の年代的な区分からすると、大衆部はわれわれのいうクシャーণ時代の全期を通じて、マトウラー地方で教線を張っていたのに対し、有部は早期にのみ勢力があったとみなすことが出来るようか。<sup>⑫</sup>

とのべている。即ち部派発生当時には大衆系のもを見出すことが出来ないが、クシャーণ朝になると、Mathura では大衆部の活躍がしきりであったということになる。

これらのことから考えて、Kausambi 出土になる大衆部のためにとされた菩薩像等々は、Mathura の仏教運動に

関連あるものだと考えることは出来ないであろうか。これが可能であるとするならば、Mathura と Kāśī はそれぞれ大乘仏教興起の一つのポイントであったように考えられて来る。

- ① 棲神31号 P 38以後
- ② 大正VOL 9、P 九上、P 71
- ③ 芸術新潮二四五号 P 80 田枝幹宏・アジャンタ再見
- ④ 上野昭夫・インドの美術 P 91ではカルラー窟院は一世紀であるというが、高田修・仏教美術史論考 P 97では、二世紀初期であるという。更に、コーサンビー・インド古代史 P 88では、アシヨーカーより前の時期の創立だ、という。
- ⑤ 静谷正雄・インド仏教碑銘目録 P 40、41
- ⑥ "
- ⑦ この二つの碑銘について、静谷目録五二〇の碑銘の王はGautamiputra Śtākarni か Vasishthiputra Pulamāvi 王の何れかであろうとしているが、もし後者であれば、五二〇と五二一の碑銘の間にはほんの数年のへだたりしかないことになる。
- ⑧ コーサンビー著、山崎利男訳、インド古代史 P 280、281
- ⑨ アミョカ王はBC三世紀の人で、カルラーの窟院の彫刻はAD一世紀といわれている。その前には三〇〇年からそれ以上の差があるので、カルラーの原型があったとするのもかなり困難かと思われるが。
- ⑩ 静谷正雄・インド仏教碑銘目録 P 40
- ⑪ 高田修・仏教美術史論考 P 209
- ⑫ 大正VOL 51、P 898 a
- ⑬ 大正VOL 22 P 879 b、885 a等
- ⑭ 塚本啓祥・初期仏教々団史の研究 P 269
- ⑮ "
- ⑯ 静谷正雄・インド仏教碑銘目録 P 43
- ⑰ 平川彰・初期大乘仏教の研究 P 96、97
- ⑱ 高田修・仏像の起源、マトウラー仏の出現 P 203以後
- ⑲ 静谷正雄・インド仏教碑銘目録 P 42
- ⑳ 高田修・前掲書 P 394
- ㉑ "

たに過ぎない。

参考書

クワイン 論理学の方法 中村秀吉、大森荘蔵訳

Methods of Logic by W. V. Quine

現代哲学入門2 「現代の論理学」所収下記論文

論理学の基礎体系（斉藤哲郎）

近代論理学の大要（石本新）

意味論の基礎体系（永井成男）

論理実証主義（竹尾治一郎）

現代論理学入門 沢田允茂

東洋の論理 宇井伯寿

空観の記号論理学的解明（印仏研究Ⅲ1—222）中村元

中論に於ける無我の論理（中村元編「自我と無我」所収）梶山雄一

岩波講座「哲学」論理、所収諸論文

Irving M. Copi, Introduction to Logic

現代に於ける哲学と論理 沢田允茂

ヒルベルト、アッケルマン  
記号論理学の基礎 伊藤誠訳

が、前述のヴェン図でもわかる通り、此の命題関数は諸の存在するものがあるともないとも言っているのではなく、「x がすべて諸の存在するものの領域にはいること、」x の他の領域（ヴェン図で(1)と番号をつけた部分）が空虚であることを主張しているだけである。この命題関数の性格は観因縁品16偈の論述がすすめられていくなかで、屢々諸法（諸の存在するもの）の無自性、空が言はれることと対応して興味あることである。第12偈では「諸法無自性」（bhāvanām niḥsvabhāvanām ……）と云はれ第15偈では「是縁無自性」（pratyayās ca asvayaṁmayāḥ）と言はれ、第二偈でも「如諸法自性 不在於縁中」（na hi svabhāvo bhāvanām pratyayādiṣu vidyate）とあり、度々無自性空に言及されるが、これは、龍樹の空思想の立場によるが、この第一偈の論理的性格によるものとも言えるであろう。

この第一偈は「学四門釈無生」（快憲）と科文が付けられているが、観因縁品が不生を論ずるものであり、この第一偈はその帰結ともいふべきものを先づかかげたものであり、以下第二偈より第十四偈までにその論証が展開されたものである。この意味からは、

$$(x) Bx \supset, (x) (Px \cdot Qx \cdot Rx \cdot Sx)$$

に於ける前件の真理値に応じて後件が問題となるべきであるが、因縁品の以後の論証は、この後件の直接の論証ではなく、第三偈に見るように、「生ずる」とは「因より果が生ずる」とみて、四縁をあげ、因果関係の点から不生を述べるというように展開している。又第5偈の如きは、伝統的形式論理学からは、「前件否定の誤謬」といわれる形式をもっているが記号論理学では許されるであろう。又この第5偈の因果の名辞の規定のしかたに実証的とも言ふべきものがあり、検討すべき要があると思われるが、今は第一偈のテーゼについてのみ、そのいろいろな論理的意味を考えてみ

あるので、 $Bx$  を空集合とする。 $\wedge$  を文の空集合とする。文の空集合  $\wedge$  は真である。何となれば  $\wedge$  は真であるか、偽であるかの何れかである。 $\wedge$  が偽であるとすれば  $\wedge$  は少なくとも一つの偽な元を含まなければならない。然るに  $\wedge$  は元をもたない。故に  $\wedge$  は偽な元を含まない。即ち  $\wedge$  は偽でない。従って  $\wedge$  は真である。ここで  $Bx$  を  $\wedge$  とし、 $Px, Qx, Rx, Sx$  を  $S'$  とすると

$$\wedge \xrightarrow{R} S'$$

これは  $S'$  が真であるとき、そのときに限ってなり立つ。故に  $\wedge \xrightarrow{R} S'$  が妥当であるので  $S'$  は真である。 $S'$  が偽であると假定すれば、 $\wedge$  が真  $S'$  が偽であるので  $\wedge \xrightarrow{R} S'$  ではなくなる。故に  $S'$  は真である。 $S'$  が真であるとき  $\wedge \xrightarrow{R} S'$  でないとすると  $\wedge$  は真であるので  $S'$  は偽とならねばならない。これは  $S'$  は真であるという假定に反する。龍樹に於ては勿論第一偈は妥当なものとして提言されているので、その立場に立てば前件は空集合であり、従って後件は真となる。

更に後件も「諸の存在するもの」に関する文であるので、龍樹の立場から、これも空集合と見なされるので、第一偈

$$Bx \supset Px \cdot Qx \cdot Rx \cdot Sx$$

は前件も後件も空集合  $\wedge$  となり、従って前件も後件も共に真となり、従って上の条件文全体が真となる。但し此の場合は、「諸の存在するもの」即ち「諸法」が空であることが承認されていなければならない。ここに「諸法」の無自性 (asvabhāva) を説く第二偈が続くと見られる。

## VI

第一偈の量化の命題関数は

$$(x) Bx \supset (x) (Px \cdot Qx \cdot Rx \cdot Sx)$$

となったが、 $(x) Bx$  は「すべての  $x$  は諸の存在するものである」となる



A判断とE判断とはともに偽ではあり得るが、ともに真ではあり得ないとされるものである。

ここで再び第一偈の形式化にかえろう。

$$Bx \supset P x \cdot Q x \cdot R x \cdot S x$$

これを量化して

$$(x) Bx \supset (x) (P x \cdot Q x \cdot R x \cdot S x) \dots\dots(1)$$

(x) Bx が否定されて (x)  $\bar{B}x$  となったときも x が空虚であるから真となり得る。

従って (x) Bx が肯定されても、又 B が否定されて (x)  $\bar{B}x$  となっても (1)の前件は真となる。この場合(1)の式全体が真であるためには後件が真でなければならぬ。後件が偽であれば、(1)の式全体は偽となる。

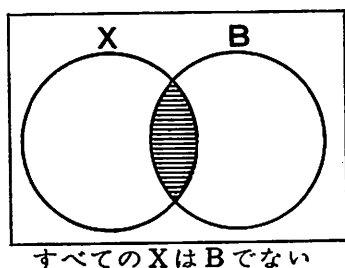
次にBがBとなるときの、 $\sim (x) Bx$ となるときは「すべてのxがBであるというのではない。」となり、「Bでないようなあるx、a が少くとも一つは存在する」となる。記号化すれば  $(\exists x) Bx$  となる。前件が否定されて  $\sim (x) Bx$  となり、 $(\exists x) Bx$  となりこれが真であることになれば (x) Bx は偽となるが、此の場合には、前件が偽であるのだから(1)の式全体は、後件の真偽に関せず真となる。

## V

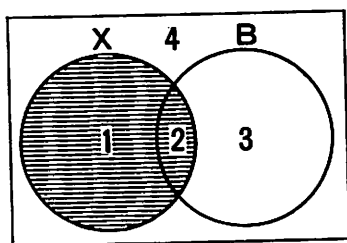
第一偈を  $Bx \supset P x \cdot Q x \cdot R x \cdot S x$

と形式化した、次に上の式を含意 (implication) としてみる。条件法が妥当 (valid) であるとき含意といわれるが、上式を妥当な条件法とみることにする。龍樹は一切は空であるとの立場を主張する。それに従って「xは諸の存在するものである」というときの諸の存在するものは空で

(x)  $\bar{B}x$  をヴェン図にすると



この図表で影のついていない部分は、「Bでないxが存在する」とか、「xでないBが存在する」とか考えられるからではなく、「すべてのxはBでない」がこの点に関して何等の情報も与えないことを意味するのである。影の部分はその領域が空虚であることを意味する。そして、この影の部分が空虚であることのみを (x)  $\bar{B}x$  が意味しているのである。ここでこのA判断とE判断とのヴェン図を重ね合わせると、A判断とE判断とが共に真であるような図表を得る。



この図表中の(2)の領域が影で示されていることによって、(x)  $\bar{B}x$  が示されているのであり、(1)の領域が影で示されているのは (x)  $\bar{B}x$  を成立させているのである。しかしこれが成立しているのは、図表にみられるように、x の領域がすべて影になっているのは、x が空虚であり、x が存在しないことを意味する。即ちxが空虚で全く存在しないならばA判断とE判断とが共に真であり得ることを意味している。伝統的形式論理学では

らない。

#### Ⅳ

次に

$$Bx \supset . Px \cdot Qx \cdot Rx \cdot Sx$$

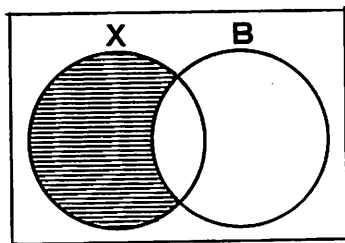
の前件について検討して見たい。

$Bx$  は第一掲にもどすと「 $x$  は諸の存在するものである」であるがこれを量化すれば、「 $x$  はすべて諸の存在するものである」となりA判断となる。量化記号をつけて記号化すれば

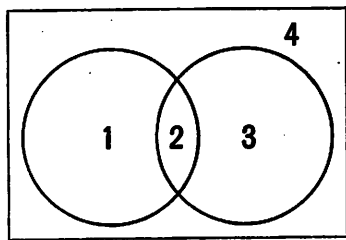
$$(x) Bx \text{ (すべての} x \text{ についてその} x \text{ は} B \text{ である)}$$

となる。

これをヴェンの図表 (Venn's diagram) によってその意味することを見よう。



すべての  $X$  は  $B$  である



「すべての  $x$  は  $B$  である。」というA判断は上図の如く示されるが、ヴェン図表で影の領域は空虚を意味する。白色の領域は情報の欠如を意味するにすぎない。即ち「すべての  $x$  は  $B$  である」が、この領域に関して何らの情報も与えないということを白色の領域が示しているのである。即ち1は空虚であり、2, 3, 4は何の情報もあたえないことを意味する。このことはE判断によれば一層明確である。「すべての  $x$  は  $B$  でない」

となる。

これは第一偈に帰ると

x は自らから生ずるものであるかあるいは x は他より生ずるものであるか、x は共より生ずるものであるか、x は無因より生ずるものであるかの何れかである。

となる。これは  $Px$ ,  $Qx$ ,  $Rx$ ,  $Sx$  の何れかが真となるとき、

$$Bx \supset . Px \cdot Qx \cdot Rx \cdot Sx$$

の後件は偽となり、従って  $Bx$  が真であればこの条件法の命題関数は偽となる。

前件が真で、後件も又真であるときは、全体が真となり、これはそれでよい。

前件が偽で 即ち「x が諸の存在するもの」でないとき、その後件  $Px$  等々が即ち「x は自から生じたものでなく、又……」が偽であるとき全体は真となる。前件が偽であって後件が真であるときも真となる。即ち

「x が諸の存在するものである」が偽となって「x が諸の存在するものではない」となるとき、それらの x が「自ら生ずるもの」「他から生ずるもの」でないとき、上の命題は真となる。そこで全体が偽となるとき、即ち前件が真で後件が偽となるときが問題となる。前述の如く、

$$Bx \supset . Px \cdot Qx \cdot Rx \cdot Sx$$

の後件が偽となるので、従ってその否定

$$Px \vee Qx \vee Rx \vee Sx$$

が真となるが、第一偈の主張するところは、

$$Px \vee Qx \vee Rx \vee Sx$$

が真でなく、偽であることが確定されなければならない。しかもこの四つのうち一つでも真であってはならず、全部が偽であることが言はねばな

そこで第一偈に帰ってみよう。

### Ⅲ

$Bx$ は「 $x$ は諸の存在するものである。」であり、

$Px$ は「 $x$ は自ら生ずるものではない」であり、

$Qx$ は「 $x$ は他から生ずるものではない」

$Rx$ は「 $x$ は共から生ずるものではない」

・  $Sx$ は「 $x$ は無因から生ずるものではない」

である。

そこで第一偈のもとの表現にもどうう。

$x$  が諸の存在するものであるならば、 $x$  は自ら生ずるものではなく亦他から生ずるものでもなく、亦共から生ずるものでもなく、亦無因から生ずるものでもない。

この言表が偽となる場合は、前件となっている「 $x$  が諸の存在するものである」が真であって、後件「 $x$ は自ら生ずるものでなくそして又 $x$ は他から生ずるものでもなく亦……。」が偽となる場合である。

$$Bx \supset P x \cdot Q x \cdot R x \cdot S x$$

この後件が偽であるとすれば、その否定

$$\sim (P x \cdot Q x \cdot R x \cdot S x)$$

が真とならなければならない。この連言の否定は

$$\bar{P} x \vee \bar{Q} x \vee \bar{R} x \vee \bar{S} x$$

となり、二重否定はもとに帰るので、

$$\bar{\bar{P}} = P, \bar{\bar{Q}} = Q, \bar{\bar{R}} = R, \bar{\bar{S}} = S$$

であるから

$$P x \vee Q x \vee R x \vee S x$$

の真理値分析を行なってみよう。

条件法  $p \supset q$  ( $p$ ならば $q$ ) の真理表をまづあげておこう。

p	q	$p \supset q$
T	T	T
T	F	F
F	T	T
F	F	T

条件法 $p \supset q$ にあつては、その前件

(antecedent) とその後件 (consequent) が共に 真であるとき 真であり、前件が真で後件が偽であるとき偽である。更に前件が偽であるときは後件の真偽にかかわらず、即ち後件が真であっても、偽であっても、 $p \supset q$  は常に真である。上の真理表はこれを表わしたものである。ここで

$$Bx \supset . Px \cdot Qx \cdot Rx \cdot Sx$$

にもどらう。

$p \supset q$  に於て

$$p = Bx$$

$$q = Px \cdot Qx \cdot Rx \cdot Sx$$

として代入すれば

$$Bx \supset . Px \cdot Qx \cdot Rx \cdot Sx \dots\dots (1)$$

を得る。これに真理値をあててみると、

「 $Bx$ 」が真であり、「 $Px \cdot Qx \cdot Rx \cdot Sx$ 」が真であれば (1) は真である。前件「 $Bx$ 」が偽であれば後件「 $Px \cdot Qx \cdot Rx \cdot Sx$ 」は真であっても、偽であっても(1)は真となる。前件が真であつて後件が偽であるとき(1)は偽となる。

すれば、上の命題は次の如く記号化することができる。

$x$  が  $B$  であるならば  $x$  は  $P$  そして  $Q$  そして  $R$  そして  $S$  である。

更に論理的結合詞を用いて、

$x$  が  $B$  である  $\supset x$  は  $P \cdot Q \cdot R \cdot S$  である。

更に  $x$  が  $B$  であるを  $Bx$  で表わし、 $x$  は  $P$  であるを  $Px$   $x$  は  $Q$  であるは  $Qx$   $x$  は  $R$  であるは  $Rx$   $x$  は  $S$  であるを  $Sx$  で表わすと次のように記号化することができる。

$Bx \supset Px \cdot Qx \cdot Rx \cdot Sx$

( $x$  が  $B$  であるならば、 $x$  は  $P$  であり、そして亦  $x$  は  $Q$  であり、そして亦  $x$  は  $R$  であり、そして亦  $x$  は  $S$  である)

このように記号化すると条件法の命題となる。 $Bx$  は命題関数であり、 $x$  は個体変項 (individual variable) であり、この  $x$  に個体定項 (individual constant) でおきかえると真の命題となり、あるいは偽なる命題となる。 $Bx$  は変項  $x$  を定項  $a, b, c, \dots$  でおきかえると真とか偽という真理値をもつ命題となる。 $Bx$  は  $Ba, Bb, Bc, \dots$  などの束を表わすものと考えられる。

ここで第一偈に於て「諸の存在するもの」(bhāvāḥ) といわれているもの、「時間」と「空間」のうちにあって何か「質」をもてる「諸の存在するもの」は  $a, b, c, \dots$  等々で表わされる個体定項の指向するもの、即ち現実の個々のものを捉ええていると言ってよい。

仏教用語で有為法といわれるもの、現実の世界のなかに於ける俱体的な個々のものが「諸の存在するもの」(bhāvāḥ) と複数で表現されているのである。

ここで 真理関数的条件法

$Bx \supset Px \cdot Qx \cdot Rx \cdot Sx$

上の連言と選言は等値であるから

$\bar{p} \cdot \bar{q} \cdot \bar{r} \cdot \bar{s} \equiv \sim (pvqvrvs)$  とかける。これから言えることは、第一偈に含まれる四つの否定命題が、何れも真でなければならないこと、その否定命題の否定命題即ち肯定命題が一つでも真であっては、第一偈は偽となることを示している。即ち  $\bar{p} \quad \bar{q} \quad \bar{r} \quad \bar{s}$  がすべて真でなければならないこと、 $p \quad q \quad r \quad s$  の何れの一つが真であっても、第一偈の複合命題は偽となることを示しているに過ぎない。

## II

上の如く命題論理的な記号化は、単一命題の内部構造を分解して考えることができないので、述語論理学 (predicate logic) 的に第一偈を記号化することを次に考えよう。

諸の存在するものは、自から生ずるものでもなく、亦他から生ずるものでもなく亦共から生ずるものでもなく無因から生ずるものでもない。

これが第一偈であったが、

これを、主語となって決して述語とならない究極の主語を  $x$  とし、すべてを述語化していく述語論理的に記号化してみたい。これを言葉で述べて見れば

$x$  が諸の存在するものであるならば、 $x$  は自から生ずるものでなく、亦他から生ずるものでもなく、亦共から生ずるものでもなく、亦無因から生ずるものでもない。

となろう。

ここで 諸の存在するものを  $B$ 、自から生ずるもの、他から生ずるもの、共から生ずるもの、及び無因から生ずるもの、をそれぞれ  $P, Q, R, S$  と



$$\bar{p} \cdot \bar{q} \cdot \bar{r} \cdot \bar{s}$$

が真なるためには、ここに含まれている各単一命題がすべて真でなければならない。逆にこの四つの単一命題のどの一つも偽であってはならない。これは真理表によって言はれる。連言についての真理表をあげておこう。

p	q	p · q
T	T	T
T	F	F
F	T	F
F	F	F

これは単一命題が二つの場合の表であるが、命題の数が三つ四つと多くなっても事態は同じである。その意味するところは、連言のうちに少なくとも一つの偽なる命題があればその連言は偽であり、連言が真なるためにはそれに含まれるすべての命題が真でなければならない。真理表はそれを示しているのである。p, q を命題その連言を「p · q」としTを真、Fを偽とする。pが真 qが真であれば「p · q」が真であり、「pが真 qが偽、」「pが偽 qが真、」「pが偽qが偽、」の場合は何れも「p · q」は偽である。上の真理表はそのことを示している。この連言の真理表によって上の第一偈の記号化である連言

$$\bar{p} \cdot \bar{q} \cdot \bar{r} \cdot \bar{s}$$

を上述してきたのであるが、これをド・モルガンの法則により選言の型にすると、

$$\sim (pvqvrvs)$$

(「pであるか、あるいはqであるかあるいはrであるかあるいはsであるか」ということではない。)

でも」「何であっても」という名辞は「諸の存在するもの」の規定であるから、「諸の存在するもの」をかかる性格のものとして考えればよいのでそれら三つの名辞を省略して、この第一偈の命題を整理すると次のようになる。

諸の存在するものは、自から生ずるものでもなく、亦他から生ずるものでもなく亦共から生ずるものでもなく、無因から生ずるものでもない。

この命題を更に

- ①諸の存在するものは、自から生ずるものでない。
- ②又諸の存在するものは、他から生ずるものでない。
- ③又諸の存在するものは、共から生ずるものでない。
- ④又諸の存在するものは、無因から生ずるものでない。

という四箇の単一命題 (simple proposition) の連言 (conjunction) とすることができる。

ここで「諸の存在するものは自から生ずる」をp,

「諸の存在するものは他から生ずる」をq,

「諸の存在するものは共から生ずる」をr,

「諸の存在するものは無因から生ずる」をs, とすれば、もとの

第一偈の命題は p, q, r, s, の否定の連言として次の如く記号化することができる。

$$\bar{p} \cdot \bar{q} \cdot \bar{r} \cdot \bar{s}$$

(非 p であり、そして非 q でありそして非 S であり、そして非 r である。) と読む。

この連言から言えることは、少なくとも一つ偽が含まれていると、この連言は偽となるということである。即ち

# 中論觀因緣品の

## 記号論理学的考察

里 見 泰 穩

### I

na svato nāpi parato  
na dvabhyām nāpy ahetutaḥ /  
utpannā jātu vidyante  
bhāvāḥ kvacana kecana //

諸 法 不 自 生    亦 不 從 他 生  
不 共 不 無 因    是 故 知 無 生

何処にあっても、何時でも如何なるものであっても、諸の存在するものは、自からも、他からも、共からも無因からも生じない。

上記の觀因緣品の第一偈を記号化することを考えよう。「何処にあっても」(kvacana)「何時でも」(jātu)「如何なるものであっても」(kecana)という名辞は「諸の存在するもの」(bhāvāḥ)の内容を規定するものとして重要であると考えられるが、それらは「諸の存在するもの」が時間と空間のうちにあり、そして何かであること即ち何か質を有てるものであることを示しているものである。時間・空間のうちにあって何かの質をもてるものは、生滅転変するもの即ち有為法として、有部派などによって捉えられて来た諸法を予想するものである。この諸法即ち「諸の存在するもの」が、不生であることを出張するのがこの第一偈である。これを記号化するため、この命題を整理するため、「何処にあっても」「何時

そこで、ideas-only は、上に述べた idea, それだけで、事进行处理していく、と云う意味になると思う。

以上、仏教聖典 (The teaching of Buddha) 中の英訳の仏教用語の中、その一部について、語義の上から、文献を参照しながら、述べた次第である。

#### Bibliography:

- The teaching of Buddha, 仏教伝道協会, ToKyo.  
American College Dictiouary, Random House, New YorK.  
Webster's Essential English Dictionary,  
Encyclopaedia Britannica (Japan), inc.  
Webster's New International Dictionary,  
Merriam Company, U. S. A.  
Obunsha's Senior English Dictionary,  
The Obunsha, ToKyo.  
Kenkyusha's New English-Japanese Dictionary,  
The Kenkyusha, Tokyo.  
新仏教辞典, 誠信書房, Tokyo.

ideas-only (唯識) について。

先づ, idea について述べると。

A, C, Dによると, any conception existing in the mind as the result of mental apprehension or activity. とある。

W, N, I, Dによると, a concept. a representation. a presentation of sense. the object of a concept. とある。

O, S, E, Dによると, a mental image. a thought. an opinion or mental impression. とある。

W, E, E, Dによると, something imagined or pictured in the mind. a central meaning or purpose. とある。

以上, 考えてみると, 結局, A, C, Dに述べてある様に, 精神的な理解や, 働きの結果として, 心に存在している概念とか, W, E, E, Dに述べてある, 心に考え画かれたもの, と云う意味になると思う。

次に, only について考えると, 此の場合, 副詞用法として, 考えた方がよいと思う。

A, C, Dによると, without others or anything further. alone. solely. singly. as the only one. とある。

O, S, E, Dによると, no one or nothing more. merely. solely. とある。

W, N, I, Dによると, no or nothing more or other than. merely. solely. とある。

W, E, E, Dによると, as a single fact or instance and nothing more or different. exclusively. とある。

以上, 考えてみると, 上の様に多くの意味があるが, 結局, 他の何物でもない, ただそれだけで, と云った意味になると思う。

先づ、動詞 meditate について述べると。

A, C, Dによると, to consider in the mind as something to be done or effected. to engage in thought or contemplation. とある。

W, N, I, Dによると, to contemplate. to keep the mind or attention fixed upon. とある。

O, S, E, Dによると, think deeply and seriously. とある。

W, E, E, Dによると, to consider carefully. to spend time in quiet thinking. とある。

以上について考えてみると、為された事や、影響された事を、静かに考える事、或は、そうした状態、又は、そうした事に、時を費うと云う意味である。それで、その様な行為が、meditation となる。

moderation (中道) について。

先づ、動詞 moderate について述べると、

A, C, Dによると, to become less violent, severe, intense, or rigorous, とある。

W, N, I, Dによると, to act as a meditation, to take a middle or meditating view. とある。

O, S, E, Dによると, become less violent, extreme, etc. とある。

W, E, E, Dによると, to become or make less violent or severe. とある。

以上考えてみるに、凡て過度にならない事であり、W, N, I, Dにある中間の物の考え方を、採用する、と云う意味にとれる。そうした行為や状態が、moderation. となる。

result. 又は, a good or sufficient reason for something. とある。

O, S, E, Dによると, anything that produces an effect or a result. とある。

W, N, I, Dによると, that which occasions or effects a result. 又は, that which determines the condition or existence of a thing. とある。

以上考えてみると, 一つの結果を, もたらすもの, 又は, W, N, I, Dによる物の状態や, 存在を決めるもの, と云う意味になると思う。

次に, effect について述べると。

A, C, Dによると, that which is produced by some agency or cause. or power to produce results. とある。

O, S, E, Dによると, the result of a cause. the power which produces some results. とある。

W, E, E, Dによると, an event, condition, or state of affairs that is produced by a cause. the result of something that has been done or has happened. とある。

W, N, I, Dによると, that which is produced by an agent or cause. the event follows immediately from an antecedent. とある。

以上考えてみると, 或る力なり, 原因によって, ひきおこされる物や, 状態, 又は, 一つの結果を生み出す力, 又は, 前の事に続いてすぐ起る事柄, と云う意味になる。

それで, 上述の様に, cause と effect の関係を示すものとして, causality が, 因縁の英訳として, 用いられている。

meditation (禪定) について。

ethical consequence of one's act considerde as fixing one's lot in the future existence. とある。即ち、将来に於ける人の運命を、定められると思われる人の行いの、全部の道徳的結果、と云う事になる。

次に、law について述べると。

A, C, Dによると、any written or positive rule, or collection of rules, prescribed under the authority of the state or nation. とある。

O, S, E, Dによると、a rule made by a government or a ruler. とある。

W, E, E, Dによると、a custom or rule that a nation or group of people agrees to follow. the whole collection of customs and rules. とある。

W, N, I, Dによると、the binding custom or practice of a community. とある。

以上考えてみると、種々の意味があるが、此の場合、A, C, Dや、W E, E, Dの後の意味のルールのコレクションと考えるのが、適していると思う。

結局、the law of karma は、カーマの集まったもの、と云う意味になると考える。

causality (因縁) について。

A, C, Dによると、the relation of cause and effcct. とある。即ち、原因と結果の関係、と云う事になる。では、cause について述べると、

A, C, Dによると、that which produces an effect. とある。

W, E, E, Dによると、a person or thing that brings about a



or to some Deity. とある。

以上考えてみるに、A, C, Dにある様に、種々の行為をする事について、神に対して為される崇高な約束、と云う意味になると考える。

主として、宗教用語として用いられていると思う。

blessedness (功德) について。

先づ、形容詞 blessed について考えてみると、

A, C, Dによると、sacred holy. divinely favored. bringing happiness. とある。

W, E, E, Dによると、holy. favored with blessings. happy. とある。

O, S, E, Dによると、holy. happy. successful. とある。

W, N, I, Dによると、holy. worthy of blessing or adoration とある。

以上考えてみると、祝福の価値ある、幸福な、神聖な、と云う形容詞が blessedness と云う名詞になり、神聖な神の祝福に恵まれたもの、と云う意味になると思う。

the law of karma (因果) について。

先づ、karma について述べると、

A, C, Dによると、Hinduism and Buddhism. the cosmic operation of retributive justice, according to which a person's status in life is determined by his own deeds in a previous incarnation. とある。即ち、ヒンズー教用語や、仏教用語であり、人の此の世に於ける身分は、前世の彼自身の行いにより定められ、それにより、応報の結果が表われる正確な働き、と云う事になる。

W, N, I, Dによると、an act of piety or religion. the whole

結局, worldly desire は, 世俗的な欲望と云う意味を, 表わしている  
と考える。

Nirvana (涅槃) について。

A, C, Dによると, the extinguishment of the restlessness and  
heat of one's emotions. freedom from pain, worry and the ext-  
ernal world. とある。

O, S, E, Dによると, a state of perfect happiness gained by  
devoting oneself to the supreme spirit. とある。

W, N, I, Dによると, Buddhism. the dying out in the heart  
of the threefold fire of passion, hatred and delusion. とある。

上の三つを, 比較してみると, 結果的には, 同じ状態であるが, その表  
現のニュアンスは, 多少違って居ると思う。即ち, A, C, Dや, W,  
N, I, Dに於ては, 不安や, 感情の高ぶりからの, 消滅を意味し, 苦痛  
や, 心配や, 迷いや, 表面的な世の中からの解放を 意味している。O,  
S, E, Dによると, 最高の精神的なものに, 自分自身を捧げる事によっ  
て得られる完全な, 幸福の状態を, 意味している。

VOW (本願, 誓願) について。

A, C, Dによると, a solemn religiously binding promise made  
to god or to any deity or saint, as to perform some act, make  
some offering or gift, or enter some service or condition. とあ  
る。

O, S, E, Dによると, an earnest promise to god. a pledge  
of love and faithfulness. とある。

W, E, E, Dによると, a solemn promise or assertion. とある。

W, N, I, Dによると, a solemn promise. one made to God ,

others. とある。

以上についてみると、一般的意味の他人に対する同情を、意味しているが、前の *benevolence* に比較して、原語の *karunā* の意味が強く出ていると思う。

*worldly desires* (煩悩) について。

先づ *worldly* について、考えてみると、

A, C, Dによると, *secular (as opposed to religious, etc.) earthly (as opposed to heavenly, spiritual, etc.)* とある。

W, E, E, Dによると, *of relating to this world.* とある。

O, S, E, Dによると, *of this world. devoted to the things of this world.* とある。

W, N, I, Dによると, *of or belonging to this world or existence in this world. not heavenly or spiritual.* とある。

以上考えてみると、高尚な、精神的なものではない、非宗教的意味、俗世間的な意味と、思われる。

次に, *desire*について、考えてみると、

A, C, Dによると, *a longing or craving. something desired. sensual appetite.* とある。

W, E, E, Dによると, *a strong wish. something desired.* とある。

O, S, E, Dによると, *a wish. strong wish.* とある。

W, N, I, Dによると, *anything which is desired. an object of longing.* とある。

以上考えてみるに、世俗的な強い欲望を、表わしていると云える。殊に A, C, Dによると、感覚的な欲望を、示す意味も考えられる。

ettled or established. とある。

以上考えてみると、transient の名詞の transiency は、時と共に経過し、長つづきしない状態を、云う意味になる。

benevolence (慈悲) について。

A, C, Dによると、desire to do good for others. an act of kindness. とある。

W, E, E, Dによると、kindness. generosity. とある。

O, S, E, Dによると、good will. mercy. とある。

W, N, I, Dによると、the disposition to do good, good will. とある。以上考えてみると、他人に対して、善をなそうとする希望、好意親切、と云う意味になる。尚、慈悲について、新仏教辞典（中村元監修）によると、梵語の maitreya, karunā の訳であり、maitreya (慈) は、mitra (友) と云う語からつくられた抽象名詞で、最高の友情というべきものであり、特定の人でなく、すべての人々に、友情をもつ事が「慈」である。又、karunā の原意は「呻き」であり、人生の痛苦に呻き、嘆いた事のある者のみが、苦しみ悩んでいる者を、真実に理解出来、その苦しみを、いやす事が出来るのであり、その同苦の思いやりを「悲」と呼ぶ。と述べてある。

以上、考えてみると、benevolence と云う訳語が、慈悲の意味を、どの程度表わしているか疑問である。

慈悲の別の英訳に、compassion がある。

A, C, Dによると、a feeling of sorrow or pity for the sufferings or misfortunes of another. とある。

W, E, E, Dによると、sorrow or pity for another. とある。

O, S, E, Dによると、sorrow and pity for the sufferings of

A, C, D, によると, one who follows another in regard to his ideas or belief. とある。

W, E, E, Dによると, to do the same thing someone else has just done. とある。

O, S, E, Dによると, a supporter of the beliefs or teachings of another. とある。

W, N, I, Dによると, one who follows. とある。

次に devotee について見ると,

A, C, Dによると, one ardently devoted to anything. one zealously or fanatically devoted to religion. とある。

O, S, E, Dによると, an enthusiastic fan or supporter. とある。

W, N, I, Dによると, one zealously devoted. one zealously given to religious duties and ceremonies. とある。

以上二つの語を比べてみると, devotee の方が follower より意味が強くなると思われる。follower の方が, より一般的な意味の信者と、解される。

transiency (無常) について。

A, C, Dによると, transient state or quality とある。

では, transient とは, 同上によると, passing with time not lasting or enduring. lasting but for a short time. とある。

W, E, E, Dによると, transient については, not lasting or staying long. とある。

O, S, E, Dによると, not lasting. temporary. とある。

W, N, I, Dによると, passing quickly from existence. not s-

に用いられている。

**enlightenment** (悟り) について。

A, C, Dによると, **act of enlightening** とある。それ故, **enlighten** について考えて見るに, 同上によると, **to give intellectual or spiritual light to ; instruct ; impart knowledge to.** とある。

W, E, E, Dによると, **to give knowledge to. free from ignorance.** とある。

K, N, E, Dによると, 啓発する。教化する。とある。

O, S, E, Dによると, **give more knowledge to.** とある。

W, N, I, Dによると, **to make to shine or give light. to shed the light of truth and knowledge upon.** とある。

以上により考えるに, より多くの知識を与えると云う一般的意味から, W, E, E, Dに見られる, 無知からの解放となり, 更にW, N, I, Dにある様に, 真理の光を与える, となり, それから, 教化すると云う宗教的意味に用いられる様になった, と考える。その行為が, 悟り, と云う意味に用いられていると思う。

**mendicant** (出家) について。

A, C, Dによると, **one who lives by begging.** とある。

O, S, E, Dによると, **a beggar. a begging friar.** とある。

W, N, I, Dによると, **a beggar. one who makes a business of begging.** とある。

以上考えてみると, 人に物を乞いながら, 宗教上の修行をして行く人, と云う意味に考えられる。

**follower. devotee.** (信者) について。

先に **follower** について述べて見ると,

れていない。

O, S, E, Dによると, **hold in one's arms** とあり, 外に **accept** と云う意味があり, これに **christianity** と云う例がある。

W, N, I, Dによると, **to clasp in the arms, as with affection. to take up. to adopt.** とある。以上考えてみるに, **embrace** は抱く と云う一般的意味以外に, W, N, I, Dに見られる様に, 愛情をもつて抱く, と云う意味に用いられ, 特に, 教理を取り入れる, と云う意味より, 宗教用語として, 用いられていると思う。

即ち, 宗教的生活を, 取り入れる, と云う意味より出家する, と云う意味が出て来ると思う。

(b) 出家すると云う別な述べ方に **to become a homeless recluse** がある。**recluse** について述べて見ると,

A, C, Dによると, **a person who lives in seclusion or apart from society, often for religious meditation.** とある。

即ち, しばしば, 宗教的沈思の為, 閉ちこもり, 社会から離れて生活している人, と云う意味である。

W, E, E, Dによると, **a person who lives away from others.** とある。

O, S, E, Dによると **a person who lives apart from the world.** とある。

W, N, I, Dによると, **a person who lives in seclusion, as a hermit or monk. one who leads a retired life, with few social contacts.** とある。

以上考えてみるに, 世を捨てた人。隠とん者, と云う意味に用いられて居り, 殊に, A, C, Dや, W, N, I, Dに見られる様に, 宗教的意味

ng good or evil or giving some indication as to the future。即ち、「将来について、善悪を前以って示したり、或る方向を与えると考えられていると、認められ、又生じたりする何か、」と云う事になる。

Webster's Essential English Dictionary (以下W, E, E, Dと略す)によると、a happening believed to be a sign or warning of a future event.とある。即ち、

「未来の出来事の前兆、又は、警告と信じられる出来事。」と云う意味になる。

Kenkyusha's New English-Japanese Dictionary (以下K 'N, E, Dと略す)によると、「前の知らせ、予言、前兆、縁起」とある。

Obunsha's Senior English Dictionary (以下O, S, E, Dと省略)によると、a sign that something good or bad is going to happen.とある。

Webster's New International Dictionary (W, N, I, Dと以下省略)によると、an occurrence or phenomenon supposed to portend, or show the character of some future event.とある。

以上考えてみるに、善悪につけ将来、何かが起る事を、前もって示す何か。と云う事になる。何かの中には、出来事もあるし、現象も含まれる。

(a) to embrace a religious life (出家する)について。

embraceについて考えてみると、A, C, Dによると、to take or clasp in the arms, to adopt (a profession, a religion, etc.)とある。此の場合、単に抱くと言う意味より、後の宗教的なものを、取り入れる、と言う意味に用いられていると、考える。

W, E, E, Dによると、to clasp in the arms. to take up. to adopt. とあるが、宗教的教理等を取り入れる時、多く用いるとは、述べら



「仏教聖典」に於て、仏教用語  
として、用いられた英語につ  
いて。 — その一部

大 森 孝

On the English words used for  
the Buddhist words in  
“The Teaching of Buddha”

— A Part of those ones

T. Ōmori

「仏教聖典 (The teaching of Buddha)」(仏教伝道協会発行, 1968), の中に用いられた英訳の仏教用語の主なものについて, その一部を語義の上から, 述べて見たいと思う。其の用語の日本語的解明については筆者の専門とするところでない故, 辞書的, 一般的意味に止め, その由って来たる英語について, 少し述べてみようとする。

Omen (瑞相) について。

American College Dictionary (以下, A, C, Dと省略) によると次の様に述べてある。

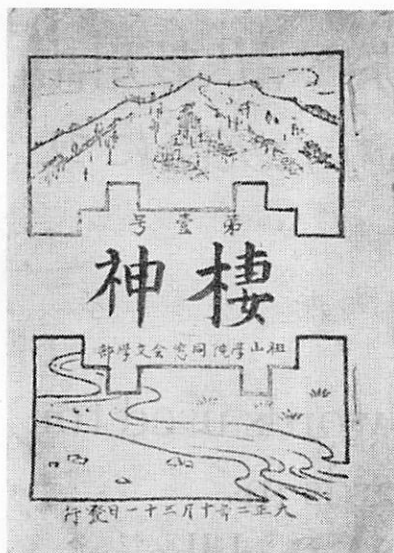
anything perceived or happening that is regarded as portendi-

◆ トピック ◆

「棲神」 創刊誌  
第壹号発見さる！

「棲神」創刊誌が公刊されたのは、大正二年十月三十一日である。既に六十年の星霜を数える。夙に、本学に於てはこの記念すべき第壹号誌の探索に努めていた。

時しも、昭和四十八年二月六日、静岡県富士市増川・妙蓮寺住職則武海園師より、その格護秘蔵せる「棲神」第壹号誌が寄贈された。数年前から、なかば壹号誌の現存を疑



紙表誌第1号

懼し、探索に難渋していただけに、この寄贈は大きな朗報である。此処に特記して、謝意を表します。

※ 発見された創刊誌は全く破損もなく、歴史の重味を感じる。体裁はA五型・六十二頁・和紙の謄写版・糸綴じである。

本誌創刊号の発見は、近代祖山教学の原点を再発見するものであろう。本学は祖山学院・身延山専門学校・身延山短期大学へと変遷、呼称が変ってきた。その間、「棲神」は教学伝統の証<sup>あかし</sup>として、また学術研究の機関誌となり、常に同学同窓研鑽の灯<sup>とも</sup>となってきた。勿論、創刊当初は学友会誌的ニュアンスが濃く、同窓諸賢の研鑽随感を吐露する場であった。然し、号数を重ねるにつれて学術研究・日蓮教学研鑽の場へと質量ともに充実発展をとげ、いまや我国の仏教学界・日蓮教学発展の上に果した裨益は誰人も否定しないであろう。

本誌の発行を企画され、創刊号を飾った諸先輩、小林是恭・伊藤海聞・望月海伯・麻生是忍・岡観孝・辻能学・黒簀学勇・早川玄頂諸師はすでに亡い。為宗護法、その辛苦に想いをいたすとき、感無量なるものがある。いま、「棲神」第四十五号を発刊するに当り、先師の法薫を顕彰し、併せて、本誌の充実と発展とを祈ってやまない。

※ 掲載せる写真は、本学助手、林是晋君に労を煩わした。

(48・2・10・町田是正蔵)

## 学 園 彙 報

△昭和四十七年度▽

### ◎日本印度学仏教学会

八月二十六日・二十七日の両日、第二十三回日本印度学仏教学会学術大会が、名古屋市の同朋大学において開催された。今回は十の部会にわかれ、三百人をこず研究発表者で、盛大であった。

本学からの研究発表者並に第九部会の司会は、次の通りであった。

一、「常修慈心」

上 田 本 昌

### ◎本妙臨師百五十遠忌

日蓮宗史上において稀有の存在として知られている本妙日臨上人の百五十遠忌が、九月十六日おこなわれた。臨師は身延の波木井醍悟園（通称本妙庵）に住し、文政六年九月十七日水戸檀林で遷化された。三十一才。

九月十六日は、午前中、本学において中里日応教授の「本妙臨師について」という記念講演があり、午後からは本山仏殿において、学長望月日雄法主大導師のもと、学園の師徒総出仕して遠忌大法要が営まれた。

### ◎日本仏教学会

十二月二日・三日の両日、本年度の日本仏教学会学術大会が、大正大学を会場校として開催された。

第一日目の正午より理事会が開かれ、次年度より個人会費一名六百円を、八百円に値上げする件や、来年度の研究共同テーマとして「仏教々団における諸問題」が決められた。

尚、本年は、「仏教と文学・芸術」という共同研究課題で、二十九名の研究発表があった。本学からの代表発表者は、次の通りである。

一、初期仏教芸術とその基盤 高 橋 堯 昭

### ◎第四回 海外視察派遣教授渡印

海外視察派遣教授として、昭和四十八年二月八日、本学の中里日応教授は、羽田空港を出発し、インドの仏教遺跡を巡り、同月二十八日に無事帰国した。

## 同窓会大会と

### 教学大会御案内

身延山開闢七百年を記念し、新学寮の落成を祝して、次の通り同窓会大会と、日蓮宗教学研究発表大会を開催することになりました。久し振りの同窓会大会ですので、お誘い合せて一人でも多くご参加下さい。

同窓生の全員に漏れなく連絡を個別にすることは、困難ですので近隣の同窓諸師によりしく御伝言いただければ幸であります。

#### ◎ 同窓会全国大会

十月十八日（木）午後一時より開会。夕刻・懇親会の予定。

大学で正午より受付開始、一時より新学寮落成式、二時より同窓会大会。宿泊は各自随意。

#### ◎ 日蓮宗教学研究発表大会

十月十九日二十日の両日

午前九時より。十九日夜懇親会、二十日は正午閉会の予定。聴講自由。

—— お 願 い ——

◎本誌は「会員制」となっております。会費は年額千円で、発行のつど同封の振替用紙をご利用の上、ご送金願います。

◎お知り合いの方々の中で、まだ入会されていない方にはぜひ御入会下さるようお勧め下さい。

よろしくご協力の程、お願い申し上げます。

◎会員諸賢の御研鑽の成果を御投稿下さいますようお願いしております。（取捨は本学会に御一任下さい。）

# — 後 記 —

身延山開闢七〇〇年を記念して、本号を記念号といたしました。掲載論文もそれに因んだものを三篇得ることができました。七〇〇年の春秋を経て、「祖山身延」の教学は、宗祖の教えを現代に活かすべく、日夜先師によって研鑽努力が続けられて来ました。これは又将来に向っても同様のことが言えると思います。

本学園にとって本年の特筆すべきことは、学寮八厚德寮Vが老朽化したので、これを一端取りこわして、そのあとへ鉄筋二階建のモダンな八新学寮Vを建設することになり、既に着手して、今秋にはオープン運びとなったことであります。これは永い間の念願であっただけに、身延を志す学徒にとってはこの上ない朗報となりました。

さて、今秋は開闢七〇〇年と、この新学寮の落成を祝して、久し振りに全国同窓会大会を、十月十八日午後二時から、又その翌日十九日と廿日の両日は、日蓮宗教学研究発表大会を開催する予定になっております。振ってお誘いの上ご出席下さい。同窓生全員に漏れなく個別に通知することは大変困難でありますので、会員の諸賢より宜敷く連絡を近隣の方々におとり戴ければ幸であります。

会員各位の御健勝をお祈りしつつ、大会へのご参加を熱望し  
てやみません。

(上田・記)

棲 神 四十五号

昭和四十八年二月十日 印刷  
昭和四十八年二月十六日 発行

編集者 里 見 泰 穩

発行者 室 住 一 妙

印刷者 宮 田 如 龍

甲府市中央二丁目十二—三十一

印刷所 大 宣 堂 印 刷

山梨県身延山東谷

(☎NO、四〇九—二五)

発行所 身延山短期大学学会

振替(甲府) 一二七五番  
電話身延(三島交) 二—〇一〇七

# THE SEISHIN

The Journal of Nichiren and Buddhist Studies

No. 45

For 700 year anniversary of St. Nichiren's retirement  
to Minobusan  
Feb. 1973

---

The meaning of "Seishin" .....	I. murozumi...	5
On the early period of St. Nichiren's retirement to Minobusan .....	H. Ueda...	19
St. Nichiren's retirement to Minobusan and the movement and attitude of Nanbu's family and followers .....	N. Nakazato...	36
Criticism on the "Shaton" doctrine, commenting on the document of Pres. Idemitsu insisting that "the 'morale' is perfectly different from the 'Dotoku'" .....	Eicho Hikida...	82
St. Nichiren's exile to Sado stued from a view-point of the history of laws .....	Y. Nakazato...	105
The humanfigure in the Buddhism of St. Nichiren —The main Points of confessing one's sins.— .....	Z. Machida...	133
How to read 「諸有修功德」 of the tathāgatāyus-pramāṇa- parivarto nāma pañcadaśamaḥ in the saddharmapuṇḍarika- sūtram .....	S. Mamiya...	142
The problems of religion .....	Gyokei Takahashi...	149
"Stūpa" and "Saṃgha" .....	Gyosho Takahashi...	159
On various accounts of journeys to Minobusan..... .....	T. Akiyama...	183
a vision through seeing a collection look of buddhist inscriptions .....	K. Mochizuki...	203
A study of the madhyamika-śāstra by the symbolic logic .....	T. Satomi...	220
On the English words used for the Buddhist words in "The Teaching of Buddha."—A part of those ones. .....	T. Ōmori...	234

---

Edited by  
Minobusan College  
Minobu Yamanashi, Japan.