

季刊

宗 教 研 究

第五年 第二輯
通年 第一百十六號

目 次

菩提心について……………西 義 雄 (一)

衆生の還源性に就いて……………伊 藤 和 男 (二)

朝鮮巫俗の現地研究序説……………秋 葉 隆 (三)

——対象と方法——

明治初期の太政官譯者……………村 田 格 山 (五)

——所謂禁教高札撤廢前夜の考察——

羽黒山の霞場と檀那場について……………戸 川 安 章 (六)

修身訓育作業としての宗教々育……………藤 本 一 雄 (七)

宗教關係主要文獻目録……………(一四〇)

菩提心に就て (一)

西 義 雄

一 研究資糧と敘述の方針

菩提心に就ては、夙に阿含經に其内容的記述を見出し得ると思ふが、然し是が菩提心と銘打つて、眞に重要視せられるに至つたのは、釋尊成道時の阿耨多羅三藐三菩提 (anuttarasamyak-sambodhi) 即ち無上正等覺の反省・信解・拈得の重要さを痛切に想到した護法の先覺思想家達の、佛陀の佛教に立ち還れとの運動に初まると思ふ。彼等は、上座部系統が傳統を形式化して生彩を缺ける上に、佛教法義の研究も法の術語化と定義附けに専念し、終に煩鎖にして抽象化されたる所謂阿毘達磨論議に終始し、剩へ律や法議の解釋や觀點の相違に拘泥して他を顧みず、苦しめる衆生に救の手を垂れるを怠り、多く部黨宗派に分れ、和合の義たる僧伽自體の意義と使命とを實際上破るに至れる結果、生ける佛教精神が日々に失はれ來つた佛教界の當相に不満を感じ、斯る宗派的教會を離れて釋尊の本旨に還らんとの教會鞏正運動を起すに至つたと考へられる。此れ般若經系の諸經典が表面的に重要視され敷衍化されるに至つた所以であり大乘運動の起つた所以でもある。従て大乘運動の中心目標が佛陀の

菩提心に就て

一

讃仰と研究にあり、佛陀の研究が、佛陀となるべき人即ち菩薩とその行、菩薩を佛陀如來たらしめた無上正等菩提とに注がれるに至つたことは、亦當然である。菩薩思想には勿論、可なり古くより行はれた印度固有の業論と結付いて物語られ來つた多くの佛陀の本生譚が、其附隨として考へられ來てゐるのも不思議とするに足りない。然も人が將來佛陀たるべき菩薩と稱されるには當然其處に一定の區切りが必要である。即ち人が菩薩即ち覺有情と稱せられる覺とは何かと言ふことが問題になり、かくて茲に覺は佛と成ることを念願し理想とすること、人が佛と成るといふに目覺めること即ち人を覺たらしめたその最上の法たる無上正等覺を成就せんとする念願を發すと言ふ此發菩提心が重要とせられるに至つたものと考へてよいであらう。大乘運動初期に表れた般若諸經典に専ら發阿耨多三藐三菩提心と、畢たる佛と、發菩提の心を發した菩薩と、此を現成して佛となる爲の菩薩の相行等とが中心に語られてゐるのは、此が爲である。

但し今、この發菩提心が、更に後世、菩提心として深重の意義を附せられるに至つた所以を徹底的に明にしようと思へば、龍樹以後に起つたと考へられる如來藏系統の思想や、性德佛性論思想などの連關の上に、系統的に細密に研究しなければならぬ。特に此が爲には、少くとも經としては、勝鬘經とか如來藏經・無上依經・不增不減經・華嚴性起品等々を、論としては究竟一乘空性論・佛性論・大乘起信論等にも關係して究明しなければならぬ。然し此等は他に此を論ずるから、今は表面「菩提心」又は「菩提心」と銘打つて説述する諸經論のみを中心し、菩提心そのものの性格を見て、其上に其初期の「菩提心」説を明かにして見たいと思ふ。然し更にかく菩提又は菩提心と銘打つての經論著作も亦決して少しとしない。私が一應眼を通した中でも初期般若系統の諸經

論の外(一) 入法界品、(二) 文殊師利菩薩問菩提經(一名菩提無行經大正一四所收)と此が釋義たる文殊師利菩薩問菩提經論(大正二六所收)、(三) 勝思惟梵天所問經(大正一五)、同釋經論(大正二六)、(四) 菩提資糧論(大正三三)、(五) 發菩提心經論(大正三三)、(六) 大乘法界無差別論(大正三一)、(七) 菩提心觀釋(大正三三)、(八) 菩提心離相論(大正三三)、(九) 菩提行經(大正三二)、梵本もあり、(十) 大乘寶要義論(大正三三)、(十一) 大乘集菩薩論(大正三三)、(十二) 廣釋菩提心論(大正三三)、(十三) 菩提心論(大正三三)、(十四) 發菩提心破諸疑經(大正一七)、(十五) 金剛頂瑜珈中發阿耨多羅三藐三菩提心論(大正三三)、(十六) 菩提心義(大正四六)の如きがあり(以上釋列の順位は本思想の發展經過を一應示すものと考へる。但し密教的着色の濃厚のものは略する事にした)。其他義釋、末註等は數多く存する。此等の中、菩提及び菩提心の要義を簡明に比較的纏つて敘述してゐると思はれるものは、第二の文殊師利菩薩問菩提經と其釋論、第六の大法界無差別論、第七の菩提心觀經と第八の菩提心離相論、第十六の菩提心義等であらうかと思ふ。然し私は此等の諸作の一一の論述を紹介するの煩をも又他に譲つて、今は、初期大乘經典の代表としての大品般若經と其釋論たる大智度論に於ける菩提心に關する所述を中心に見つゝ、他の經論と、特に金剛般若經(金剛經はよく流布されてゐるが故に之をも顧みて置きたい)をも隨時に援用して初稿菩提心の意義を明にしたいと思ふのである。

二 菩提の種類と無上菩提

菩提心を語らんとするには、先づ菩提が研究されねばならない。さて此菩提に就ては、大品般若經(智度五三、

大正二五、四三七頁)に「五種菩提」と言ふ語がある。釋には之を二義に解し、一義としては、「一者柔順忍、二者無生忍、及三種菩提」と言つてゐるが、此中、三種菩提とは、聲聞・獨覺・佛の三菩提であり、前の柔順忍と無生忍の二とは、佛菩提に至る菩薩位中に立てたものである。即ち菩薩(摩訶薩)が般若波羅蜜を行ずる時に觀すべき「諸法無生」觀に於て、此二忍位を施設してゐるからである。滿て變るに彼の三乘菩提に關しては、小乘教理を最も精細に明した大毘婆沙論にも此を説き(卷四八、大正二七、一五一頁上)、菩提を定義して「盡智・無生智を説きて菩提と名く、已に究竟して四聖諦を覺するが故に」(婆沙卷九六、大正二七、四九六頁中)と言ひ、更に進んで聲聞乘・獨覺乘の二乘菩提に比して佛菩提の優劣性無上性を認めて、聲聞と獨覺との菩提は下智と中智とを以て緣性を觀察した結果、得するものであり、佛菩提は上智を以て此を觀察した結果得するものである」(卷五五、大正二七、二八三頁中)とし、諸佛のみが無上正等覺を成ずとかく認めてゐる(婆沙卷五四、大正二七、二七九頁上、卷一八二、大正二七、九一三頁下等)。

大智度論に於ても諸處に於てこの三乘菩提を應用し説いて居り、總じて「無學の智慧は清淨無垢なるが故に名けて菩提と爲す」(智度卷五三、大正二五、四三六頁中)とすら言つてはゐるが、然し一般に般若や智度論で單に菩提と言ふ時は聲聞菩提や獨覺菩提を指さずして、佛菩提のみを菩提と言ふ。即ち「聲聞道將支佛道(非獨覺道)は菩提を得と雖も而も稱して菩提と爲さず」(智度卷四、大正二五、八六頁中)と言ふ。其理由は、此二乘道の無學者は無明を永盡して餘り無しと雖も、「一切智も諸法を正遍知せざるが故に阿耨多羅三藐三菩提とは名けず。唯佛一人の智慧のみ阿耨多羅三藐三菩提と名くるなり」(智度、大正二五、六五六頁中)と言つて居る。故に

於て成佛を唯一目標とする大乘佛教では、阿耨多羅三藐三菩提をのみ菩提として取扱ふべきであり、取扱はれ來つたことが確知される。

因みに後世、顯揚聖教論(卷七、大正三七、五一六頁中)に三乘菩提を五義により區別する。此を表示すれば、

- | | | | | |
|--------|--------|-----------|-------------|--------------|
| 一、依止の根 | 二、得る方便 | 三、修行期間 | 四、得證方法 | 五、解脱の果 |
| 聲聞菩提 | 鈍根 | 六處善巧方便 | 師に由る | 唯、煩惱障解脱身 |
| 獨覺菩提 | 中根 | 多分行甚深緣起方便 | 唯、自利を營ひ無師證覺 | |
| 佛菩提 | 上根 | 五明處善巧方便 | 自利利他無師獨覺 | 煩惱障所知障解脱身及法身 |

等と言ふのである。

さて前の三菩提は三乘種性に應ずる果の別に相應する三種菩提であるが、これと異りて同一の菩薩乘内に於ても五種の菩提の別を建立してゐる。智度論卷五三(大正二五、四三八頁上)に、復五種菩提有りとして

「一に發心菩提と名く。無量の生死中に於て發心して阿耨多羅三藐三菩提の爲にす。故に名けて菩提と爲す、此は因(發心)中に果(菩提)を説くなり。

二に伏心菩提と名く。諸の煩惱を斷じ其(煩惱)心を降伏して諸の波羅蜜を行するをいふなり。

三に明菩提と名く。三世の諸法を觀じて本と末、總相と別相を分別し籌量して諸法實相を得て畢竟清淨なるなり、所謂の般若波羅蜜の相なり。

四に出到菩提と名く。般若波羅蜜中に於て方便力を得るが故に、亦般若波羅蜜にも著せず、一切の煩惱を滅し

て一切十方の諸佛を見、無生法忍を得て三果を出で薩婆若（*Sambodhi*、一切智性）に到るものなり。

五に無上菩提と名く。道場にして煩惱と習とを斷じ阿耨多羅三藐三菩提を得るなり」

と言ふのであつて、こは、佛菩提の因位と果位に互る修行修得上の重なる要項を五種類に分別したものと考へることが出來よう。即ち此は菩提の内容を發心菩薩位と佛果位と分つて五類別したものに外ならない。尙更に降つて、法華玄論卷下に、菩提を法報應の三身に配分して「伽耶成道のを應佛菩提といひ、十地の行滿じて常涅槃の證を得たるを報佛菩提といひ、如來藏なる性淨涅槃を法佛菩提と名く」と言ふが如きも存するし、更に此を整理して、大乘義章第十八、無上菩提義の如きに於ては、方便菩提と性淨菩提との二菩提ありとするに至つてゐるものもあるのは、周知の通りである。

三 菩薩（菩提薩埵）並に菩提心と佛

苟くも外道たらず、單なる凡夫でもなく、大乘佛教を信じ往生成佛を志すもの、自ら大乘佛徒と稱する程の者は何人たりとも、菩薩としての自覺がなければならず、此自覺がある限り何人たりとも菩薩と稱すべきであらう。大品般若經にも、「何等をか菩薩と稱するや。（答ふ）阿耨多羅三藐三菩提の爲に是人は大心を發す。是を以ての故に名けて菩薩と爲す、亦一切の法、一切種の相を知るも是中に亦著せざるものなり」（智度論卷五三、大正二五、四三五頁下）と言ひ、菩薩とは詳しくは菩提薩埵（*Bodhisattva*）の略稱であるが、菩提薩埵に就ては同處の頌中で「一切諸佛の法たる智慧及び波と定との能く一切を利益するもの、是を名けて菩提（*Bodhi*）と爲す。其心

は動かすべからずして能く成道の事に忍じ、斷ぜず亦破せられざる是心を、薩埵(サマディ)と名く」と言つてゐる。釋論に「薩埵とは慧に衆生と言ふ。是衆生は無上道の爲めの故に發心を發し修行するなり」といひ、又、「一薩埵を大心と名く、是人が大心を發し無上菩提を求めて、而も未だ得ざるが故に菩提薩埵と名くるなり」と言つてゐる。即ち菩薩とは、無上菩提を得て諸の佛道の功德を盡く得んと欲し佛道を信じ行する衆生にして、又、此人の心は毀斷すべからず破壊すべからざること金剛山の如きを以て、この菩薩を薩埵即ち大心とも言ふ。菩薩は一般に人相を有するから、此を衆生と言ふは當然であるが、此を大心と稱するは、大乘特に般若では衆生の相とか人の相とか心の相とかの差別を無視するのではないが、然し此に囚れないから、斯る語の用法が隨處に存するのである。斯くて菩提薩埵即ち菩薩は利他し自利し、一切の衆生を度し、一切諸法の實性を知りて、阿耨多羅三藐三菩提への道を行する者であつて、こはやがて一切賢聖に讚歎されるに至るのである。換言し更に言へば、一切衆生を生老死の苦より解脱せしむるが故に阿耨多羅三藐三菩提心を起し佛道を索むるに至つた人が、この菩提薩埵と稱する衆生である。但し人が菩提薩埵と稱せられるには大智度論に二説が存する。先づ釋論の所説として第一説は、(一)一切衆生救済の大誓願を起して(二)其心が何時如何なる困苦に遭遇するも動搖することなく不動心となり常恒に持續し、(三)大誓願成就の爲め不惜身命に精進して一步も退かない、と言ふ三條件が具はるに至らなければ菩薩と稱し得ないとする。此に對して有人の説は、「人が若し『我當に作佛して』一切衆生を度すべし」との大誓願を起せば、是より此人が菩提薩埵と稱し得るとする。斯く初めて大誓願を起した人を即ち初發心の菩薩と稱するが、此に對して更に、此大誓願心が不動となり、精進して不退となれば、此人を阿鞞跋致

菩提薩埵 (Aviṣkṛtāntya Buddhisaṅgō) 即ち不退轉の菩薩と稱し、此を亦、實菩薩とも稱せんとするのである。此第二説たる有人所説に據れば、菩薩位に初發心より尙退轉ある位〇所謂の轉法輪菩薩 (Tṛṇyāntya Buddhisaṅgō) 位と、不退轉位なる阿耨跋致菩薩と〇二位とを兼説することとなる。

斯る菩薩の意義と當爲等に就ては多くの論述を要するが、但た茲では菩薩と稱するも〇が平等を〇心念を如何に持すべきかを金剛經の文を簡潔に示すと、眞の菩薩は諸法の「無我法に通達す」べきであるから我相や諸法〇一切相を離れて應に無所住心を生ずべしとする即ち諸法は色受想行識法乃至阿耨多羅三藐三菩提も凡て無所得なるが故に、當恒に諸法に住せざるべく、應に住する所無くして其處に清淨心を生ずべしと言ふのである。要するに、菩提心を發せし有情なる菩薩が、斯く金剛般若波羅蜜多經に述ぶるが如き心を持すべしとするは、佛道に適はんが爲であり、やがて無上菩提を成就せんが爲に外ならない。大品般若經(智度卷八五、六五四頁下)に、「佛言はく、菩薩行とは、阿耨多羅三藐三菩提の行を爲す、是を菩薩行と爲す」と言つてゐる。

華嚴入法界品に於ては、善財童子が文殊師利菩薩の教に従て菩提心を起して、乃至五十三人の善知識を尋求問法するに至るのであるが、文殊が善財に示す偈頌中に、此を暗示すれば菩薩は「廣く大(慈)悲心を發し、專ら無上道を求むべき」であり、「先づ諸大願を發し、衆生苦を除滅し、菩薩行を行じて、無上道を究竟す」べきであり、自らかく「普賢行を具足して、佛菩提を究竟する」と同時に、「無量の諸の衆生の、彼〇名號を聞く者をして、普賢の願を修習して、無上道を成ずるを得せしむ」べしと教へてゐる(大正九、六八九頁中下)。

さて、斯る人即ち發心の菩薩が無上菩提即ち佛菩提を究竟するに至れば、前來屢述するが如く佛陀如來と成る

のであるが、然らば、發心の菩薩と佛陀との相違差別はいかに。

一般に菩薩は未だ一切智性を得ず、佛は一切智性であるから、此點から言へば、菩薩と佛とに一大差別があると云ひ得るけれども、前述の如く、菩薩が既に無上正等菩提心を發し菩提の行を行ずるといへば、佛と殆んど變りない、何處に具體的實際的に菩薩と佛との差別を認むるか。小品般若（智度卷九四、大正二五、七一八頁中）に於ては、須菩提が此疑問を以て佛に質問してゐる。此に對して佛は、汝の所言の如く、「菩薩法は亦是れ佛法である」とするが、然し、第一に「若し一切種智を知り、この一切種智を得て一切の煩惱と習とを斷ずる、菩薩とは是の法を當に得べきものであり」、此に對して「佛は一念相應の慧を以て一切法を知り已りて（一切種智を得て）、阿耨多羅三藐三菩提を（已に）得たものである」。即ち「是を菩薩と佛との差別を爲す」と言ひ、第二に菩薩と佛との差別は、「聖へば向道と得果と異なるが如くである。是一人を俱に聖人と爲す」けれども、「菩薩摩訶薩は無礙道（即ち無間道）中に行ずるもので是を菩薩摩訶薩と名け、解脫道中にありて一切の闇蔽あること無き、是を佛と爲す」と言つてゐる。釋論は第一に「智慧の利鈍」の差に於て異なるを示すと見、「菩薩は如實に即ち佛の如く六波羅蜜を行ずるも、而も未だ迴遍し徹底することが出来ない、即ち未だ一切種智の門に入ることが出来ない、是故に菩薩を佛と名けないが、若し菩薩が已に一切種智の門に入り、諸法實相中に入つて、一念相應の智慧を以て阿耨多羅三藐三菩提を得、一切の煩惱と習とを斷じ、諸法に自在力を得れば、爾の時、名けて佛と爲す」のであると釋し、第二には、菩薩と佛とは恰も清月直前の十四日の月と清月との如く、道に向ふ因位と得果の果位との相違で、十四日の月も清月と共に月たるが如く、菩薩と佛も共に實の智慧の清淨なるものが有るけれど

ども、初發心より金剛喻定を得るに至る迄の菩薩は向道の行者であり、未だ諸佛の法を完全に具足せず威力を充分に發揮し得ないが、果位に至り成佛すれば大光明を放ち能く十方國上の衆生を感動せしむるので、即ち一切法中に何等の疑惑なく、了知せざるもの無きに至るから是を佛と名く、と解してゐる。

即ち無上正等覺を範疇にして二者の相違を見れば、阿耨多羅三藐三菩提を發して金剛喻定を得るまでのものが菩薩で、金剛定を起して成佛すれば、阿耨多羅三藐三菩提を得た即ち佛と稱せられるから、菩薩と佛とは發と得との相違となる。更に菩薩と凡夫又は二乗との別は、阿耨多羅三藐三菩提の發と未發とに由りて區別されることは、前に菩薩の定義を論じた時に明にした通りである。此により大乘佛教に於て、凡夫二乗と菩薩と佛との相違は、阿耨多羅三藐三菩提の未發と發と得成就との相違と見ることが出来る。此處で凡夫又は二乗が阿耨多羅三藐三菩提を發さず、菩薩は之を發すと言ふ發すとは如何なる義なのか、佛が此を得す成すと言ふその得す成すとは何か、どうなるのか。發と得とは未満月と満月、向得位と得果位との干係で一應明であるが、未發と發との相違はいかゞであらうか。抑々斯る阿耨多羅三藐三菩提とは一體何を指すか、如何なる義であらうか。

四 菩提の語義と其内容意義

阿耨多羅三藐三菩提 (anuttarasamyaksambodhi) は、略して阿耨菩提とも稱し、漢譯に無上正遍知、無上正眞道、無上正等覺等とも譯し、無上菩提、無上正等菩提等とも名くるが、此語義に就ては智度論卷二(大正二五、七二頁上、中)に阿耨多羅 (anuttara) とは秦に「無上」とも「無答」とも譯すとする。無上とは一切此と

等しきもの無しとの義である。無答とは阿耨多羅(āraṃ)を「答」の義と取つて、佛法は「答ふべからず破すべからず一切の語言の道を超出し而も亦實にして清淨なるが故に」、一切の外道の法が「答ふ可く破す可く實に非ず清淨に非ざる」に對して、佛法は無答なりと言はんとするので、阿耨多羅とは言語道斷心行所滅の義あるを明したものと見ることが出来る。此故に阿耨多羅即ち無上は又佛の十名號の一とされる。義をいへば、無上とは「諸法中無上なる涅槃をさし、又、衆生中の無上なる佛をさす」のである。而して、佛は「是涅槃を他より聞かず自知し亦、衆生を將きひ導きて涅槃に至らしむる」から佛は亦無上なりと稱せられる。

三藐三菩提(samyaksambodhi)の三藐(samyak)は「正」と譯じ次の三(sam)は「等」又は「遍」と譯じ、「等」、菩提は覺であるから、正遍覺、正等覺、等正等覺などと譯すとされる(智度卷二、七一頁下參照)。

次にこの無上正等覺又は無上正遍覺とは、即ち一切種智に外ならない。即ち智度卷八五(大正二九、六五四頁上)に「一切種智とは即ち是れ阿耨多羅三藐三菩提であり薩婆若(sambodhi)一切智)であり、佛法・佛道であつて、皆是(等)は一切種智の異名である」と言つてゐる。大品般若經菩薩行品(大正二五、六五五頁上)にも、「復次に諸佛の所有の故に菩提と名け、……諸佛の正遍知の故に名けて菩提と爲す」と言つてゐる。此中、諸佛の正遍知とは三藐三佛陀(samyaksambudhi)にあり、智度論卷二(大正二五、七一頁下)には、正遍知とは(一)四聖諦の如實知である(二)一切諸法の實にして不壞相、不增不減なるを知る知である。不壞相とは一切諸法の心行處滅、言語道斷にして涅槃相の不動なる如きを言ふから、諸法の心行の分別を超え言語表顯の及ばざる涅槃相の如き實相を知る知を言ふ。更に正遍知とは一切十方諸世界の名號と、天・人・修羅・餓鬼・畜生・

地獄の六道所攝の衆生の名號と、一切衆生の先きの世の因縁と未來世に生ずる處所と一切の十方衆生の心相と諸結使と諸の善根と諸の出世の要道等の是の如き一切諸法の差別を悉く知るを言ふとするから、無上菩提を成じ菩提を得れば斯る正遍知を現成することとなるを意味してゐる。従つて菩提は、諸佛正遍知所證の法として斯の如き内容、功德・力を具備するものとされることが知られる。

菩提の義・内容を佛智としての一切種智、一切智性と見るは如上の語義の上からも當然であるが、更に此佛智は何を指すかに就て智度論には六異説を擧げてゐる。論卷八五(大正二五、六五五頁)に有人と説として

(一) 有人言く「盡智は生の永盡を知るから是を菩提と名く」と。(二) 有人言く「盡智と無生智とを菩提と名く」と。(三) 有人言く「無礙解脫を菩提と名く。何を以ての故に、との解脫を得れば、一切法に於て皆通達すればなり」と。(四) 有人は「四無礙智は是れ菩提なり。何を以ての故に。佛が諸法實相を知るは是れ義無礙解、諸法の名相分別を知るは是れ法無礙解、種々の語言を分別して衆生をして解を得しむるは是れ辯無礙解と名付け、説法教化する所の無窮にして無盡なるもの有るは是を樂説無礙解と名く。(是) 四無礙解を以て具足して衆生を利益するが故に菩提と名くるなり」と。(五) 有人言く「佛の十力四無所畏・四無礙智・十八不共法・大慈・大悲・一切種智(等)の是の如き無量の佛法を盡く菩提と名く。何を以ての故に、智慧が大なるを以ての故に(此等の)諸法は皆菩提と名くるなり」と。(六) 有人言はく「眞の菩提は佛の無漏の十智に名く、是十智と相應する受想行識と身口意の(三)業と及び心不相應の諸行も皆菩提と名く。(此等は)共縁共生にして共に相佐助するが故に皆菩提と名くるなり」と。

以上の六説が皆菩提を精神力たる智の名を以て表はしてゐるに對して、第七の有人は言はく、「菩提の義は無量無邊にして、唯佛のみ能く遍知し、餘人は其少分を知るのみ。譬へば轉輪王の寶藏中の諸寶をば能く分別して其價を知る者無きも、聖王の寶を出して人に賜ふが故に、正しく其所得をのみ知るが如し」と。而して以上七異説の中、般若經の所説は、第七説に同するもの有りと考へられる。即ち般若經によれば單に佛智の名を以てのみならず、次の如く智の名に非ざる表現を以て菩提の義を明にしてゐる。大品般若經菩薩行品(智度卷八五、大正二七、六五五頁上)に、須菩提が「何の義の故に菩提と名くるや」との質問に對して、佛は、「(一)空の義は是れ菩提の義なり、(二)如の義、(三)法性の義、(四)實際の義……(五)名相言説……(六)不可壞・不可分別なる……(七)諸法實相にして不誑・不異なる、是れ菩提の義なり……」と言つてゐる。勿論、智の名を以て菩提を表はさなくとも此が佛菩提であり、一切種智を表すものであることと相違すると言ふのではない。現に龍樹の釋文に於ても「空・如・法性・實際を名けて菩提と爲すのは、空三昧と相應する實智慧が如・法性・實際を緣すればなり。菩提は實智慧と名く。三(乘の)學道人は未だ煩惱を斷ぜざれば智慧有りと雖も名けて菩提と爲さず。三(乘)無學人は無明永盡して餘り無きが故に(二の)智慧を名けて菩提と爲すも(其中、聲聞・緣覺の)二無學人は一切智の諸法を正遍知するを得ざるが故に(此の般若經中に於ては)阿耨多羅三藐三菩提と名くるを得ず。唯、佛一人の智慧のみを阿耨多羅三藐三菩提と名く」と言つてゐるからである。然し乍ら智と表現すれば一見、能證の法を表し、空・如・法性・實際と言へば一見所證の法を表はすと考へられ易い、又屢斯く所證法であるかの如き用法もないではないに拘らず、經が強いて此混雜し易い用語を以て「空・如・法性・實際を名

けて菩提と爲す」と言てゐる所には、單に經の用語の不嚴密、混雜と見る以上の意義の存する所がないであらうか。尙更に空・如・法性・實際は般若經としては當然名相語言を超越するものとして屢々力説する所なるに拘らず「空・如・法性・實際の義は是れ菩提の義なり」と定義する直後に於て「名相言語は是れ菩提の義なり」と主張する。兩者の意義はこれ亦一見矛盾するものあらずやとの疑問が一應起らざるを得ないであらう。斯の如き混雜又は矛盾と見ゆる定義は、單に大品般若經の使用の不精密不用意に外ならずとは考ふべきでない。矛盾撞着は吾々凡愚の分別の範圍に起る。斯の如き一見矛盾又は混雜と考へられる語の用法が他の重要な法相の説明中にも見出されるから、此は後に改めて吟味することとして、吾々は次に經に於ける空の義は菩提の義なりとする他の所述を檢出して見よう。空は多く大品では十八空とせられるが、十八空は無所有にして般若波羅蜜と不異とせられ(智度卷三一、二八五頁下)る。大品一心具萬行品(論卷八七、六七〇頁下)に、佛は須菩提に答へて、「無所得は即ち是れ道にして即ち是れ果、即ち是れ阿耨多羅三藐三菩提なり、法性不壞の故に」と言ひ、釋論には、これを「佛の答へは正しく無所有空を以てす。……若し無所有空なれば、菩薩も衆生も阿耨多羅三藐三菩提も亦皆空無所有なり……」といひ、經の無所得を無所有の義と取るべしと解して、佛の答は「無所有は即ち是れ道、即ち是れ果、即ち是れ阿耨多羅三藐三菩提なり。若し人、是れ有所得なり是れ無所有なり」と分別せざれば、諸法實相畢竟空中に入る。是れも亦無所得なれば、即ち是れ道、即ち是れ果、即ち是れ阿耨多羅三藐三菩提なり、諸法實相を破壊せざるが故に」と言ふ義であると解してゐる。茲にも無上菩提が空即ち無所有空と諸法實相なる意を明にしてゐる。又、照明品(智度卷四〇、大正二五、四九九頁上)に「一有所得なれば阿耨多羅三藐三菩提無

し……」とあるを釋論は「所以はいかん、阿耨多羅三藐三菩提は寂滅相・無所得相・畢竟清淨相なればなり」とし、清淨と空とに就ては「空は即ち是れ畢竟清淨。不破、不壞にして戲論無きこと虛空の如し」(智度論卷六三、大正二五、五〇六頁上)とする。又、小品般若四諦品(智度卷九四、七一九頁中)に須菩提が諸法の如實の相を觀する諸法空の空とは何等の空となすやの答に佛は答へて「自相空なり、是菩薩は是の如き智慧を用つて一切法は空にして法性の見る可きもの無しと觀するなり。是性中に住すれば阿耨多羅三藐三菩提を得、何を以ての故に。無性相は是れ阿耨多羅三藐三菩提なればなり……」と言ふを、龍樹が釋論中に、是菩薩は是の如き(甚深の空中に入る)法を得、一切法は皆空なりと觀じ、一法として性の住す可きも有るを見ざれば阿耨多羅三藐三菩提を得。諸法を觀すること阿耨多羅三藐三菩提の如くするなり。阿耨多羅三藐三菩提も亦自性空にして、佛の所作に非ず大菩薩の所作にも……阿羅漢辟支佛の所作にも非ず、常寂滅の相にして戲論語言無きなり」と言つてゐる。(大正二五、七二一頁中)。

以上は暫く、空義は即ち是れ菩提の義とするの二三の例を引用したのである。

次に如の義は是れ菩提の義なりと言ふに就ては、小品般若燈性品(智度七四、大正二五、五八三頁中)に、須菩提が佛に何等が阿耨多羅三藐三菩提なりやとの問に佛が答へて「一切法の如相は是れ阿耨多羅三藐三菩提と名く」と言ひ、更に是を敷愆して「色の如相、受想行識の如相乃至涅槃の如相は是れ阿耨多羅三藐三菩提なり。この如相は亦不増不減なり、須菩提よ、是菩薩摩訶薩は般若波羅蜜を離れず……」と言ひ、此を釋論に「色等乃至涅槃、是等の諸法の如は即ち是れ寂滅の相にして即ち是れ無上道なり。相の寂滅とは不増不減不高不下にして諸煩

惱の戲論を滅し、動せず壞せず障礙する所無きをいふなり……」と釋してゐる。

法性と實との義が菩提の義なりとするに就きては別に多言を言ふ必要もないであらうが、如・法性・實際が皆是れ諸法實相の異名であり（智度卷三二、大正二五、二九七頁下）、「一切法の實相を名けて法性と爲す」（智度卷九〇、大正二五、六九二頁上）と言ひ、「諸法中には皆涅槃性あり、是れを法性と名く……若し證を得る時、法性の如くなれば則ち是れ實際なり。復次に法性とは無量無邊にして心々數法の量る所に非ず、是を法性と名く、妙、此に極まれば是を眞際と名く」（智度卷三二、大正二五、二九九頁上）と言つてゐる。又、此等と空との關係を言へば「畢竟空は即ち是れ如・法性・實際なり」（智度卷七四、大正二五、五七八頁下）と言ひ、又、「若し相有ること無くんば是中には無所得、無得なるが故に無出なり、若し法が無得無出なれば即ち是れ無垢無淨なり、若し無垢無淨なれば則ち法の性無し。若し法に性無くんば即ち是れ自相空、若し法が自相空なれば即ち是れ法の常自性空なり。若し法が常自性空なれば即ち法性・如・實際と同じ」（卷六一、大正二五、四九五頁中）とて自性空と法性・如・實際との同一を説いてゐる。佛の智慧は前述の如く一切種智にして即ち無上菩提に外ならぬが、智度論卷八五（大正二五、六五四頁中）には以上の關係を纏めて「佛の智慧は是れ畢竟空・如・法性・實際・無相にして所謂寂滅の相なり」と言ひ、かくて、此「一切種智は無所有・無想・無念・無生・無示なり」と大品般若經道樹品（大正二五、六五二頁下）には言ふのつゞき。序でに又、般若波羅蜜と無上菩提との關係に就ては「智度論卷十八（大正二五、一九〇頁上）に、「諸の菩薩は初發心より一切種智を求め、其中間に於ける諸法實相を知るの慧が是の般若波羅蜜」であつて、この慧は佛所得の智慧に因つて、因中果を説くが故に、般若波羅蜜は

「佛の心中に在りては名を變へて一切種智と名く」るのである。故に他には簡單に「般若波羅蜜は成佛時に轉じて一切種智と名く」(智度卷四三、三七一頁上)とも言ふ。其處位に於て名に差別が存するが、然し諸法實相を知り、又畢竟空であり畢竟離なる性質に於ては兩者同じである(智度卷七八、六一頁上参照)。

次に、以上阿耨多羅三藐三菩提と空・如・法性・實際と及び般若波羅蜜との關係を明す中に明である如く、又大品般若經(論卷五四、四四七頁下)にも「諸字は般若波羅蜜に非ず、般若波羅蜜中聽者無し、諸佛の阿耨多羅三藐三菩提は無字無説なり」と説くが如く、無上菩提は一切の語言を離れ、所謂語言道斷心行所滅とされるに拘らず、一方に、先の般若經の定義中に示す如く、名相文字との關係もまた説かないのではない。例せば、智度卷七八(大正二五、六一一頁上)に、「法寶は即ち是れ阿耨多羅三藐三菩提なるが故に。若し法寶無くんば則ち佛寶も無く、若し佛寶無くんば則ち僧寶も無し、若し三寶無くんば則ち一切諸法無し」と言ふ。此關係から、名相文字も亦、法寶なる面に於て無上菩提に攝せられる。故に「諸法實相は種々の名字を有す、或は空と説き、或は畢竟空と説き、或は般若波羅蜜と説き、或は阿耨多羅三藐三菩提と説けばなり」(智度卷七九、大正二五、六一八頁中)と言ふ。又「一切種智は是れ佛智なれば、一切種智は一切三世法中に通達し無礙にして大・小・精・麁を知り、事として知らざる無し」と言ふ。又、佛は自ら一切種智の義に二種の相有りと説く、一は諸法實相に通達するが故に寂滅の相なるをいふ(恰も)大海水の中は風も動かすこと能はざることあるが如し。甚深なるを以ての故に波浪起らず、一切種智も亦是の如く戲論の風の動かす能はざる所なればなり。二は一切諸法の名相文字言説を以て了々に通達して無礙なる可きをいふ。有と無との二事を攝するが故に、一切種智と名く……」と言つて

ある(智度卷八四、六四九頁中)が、此中、先のは一切種智は寂滅相にして一切の名相文字による戲論を離るゝ面をいひ、後には一切智者が名相文字言辭を表現によりて了・無礙に通達し得る面の存することを明にしたものである。即ち先に言へる空・般若波羅蜜・阿耨多羅三藐三菩提等の諸法實相の有する文字語言の外に「佛語は皆實なり(智度卷二八、二六六頁上)」と言ひ、智度論卷十(大正二五、一三三頁上)の偈に「諸聖は如實に語り、佛も亦如實に説く、是を以ての故に佛を多陀阿伽度(多陀阿伽度)と名く」と言ひ、小品般若諸波羅蜜品に「如實説波羅蜜とは是れ般若波羅蜜なり、佛は「一切の語は如實なり」と言ふが故に」といふを釋する中、多陀阿伽度は如來と言ふ外に「或は如實説」とも言ひ、或は如實知とも言ふ。……但ぞ佛説のみを如實説と名くるに非ず、一切の語言は皆是れ如實なるが故に、如實説波羅蜜と名く(智度卷六五、大正二五、五二二頁下)とも言つてゐる。

此は言人凡夫の名相言語等に據る諸種の論説が多く盡長戲論に移り、屢々朝令暮改すらせざるを得ないこともあるが故に諸法實相に多く契はないけれども、既に聖者と認められる人、就中、佛如來と名れば凡て波羅蜜に適ひ、語言も亦如實説波羅蜜として諸法實相に契ひ、從て又、阿耨多羅三藐三菩提とも言ひ得、衆生導引の一切種智に外ならない意味を表はすものと見ることが出来る。

さて阿耨多羅三藐三菩提の定義的説述は、小品般若經に於ても大智度論に於ても、決して以上の所引を以て盡くされてゐるのではないが、しかし以上の所引丈でも大體、其性格を明むるに必ずしも不十分でなからうと思ふ。此に於て雜然と述べ來つた此無上正等菩提論を簡單に把握する爲に、從來佛教々相學上、屢々、「法」義を明かすに使用され來つた體・相・用の三態による説明が茲でも試みられてよいと思ふ。無上正等菩提の體と言ふは、空

(畢竟空)、如・法性・實際・諸法實相として畢竟清淨であり、垢・濁・煩惱・習氣等は全く存しないと表顯せられるものをさす。此體は總じて「虚空の如し」とも稱せられるが、其意味は決して虛無・無内容を意味するものではなく、虚空は第一に一切を包容し、諸法をして、其が色法即ち物的存在と考へられるものでも、心法即ち精神のものでも凡ては此中に包容し、各々其處を得せしむ、夫々の機能發揮せしめて然も相互に撞着せしめず、矛盾對立せしめない、無礙自在ならしめるのであるが、同時に虚空自體と諸法とも亦矛盾撞着は存せず、無礙自在なることは言ふ迄もない。此が大乗佛教に於ける「空」の義であり、所謂「東洋的無」の性格であり、即ち如・法性・實際にして、諸法實相の眞態であり妙有であり、無上正等菩提の無體の體とされる所である。

無上正等菩提の相は體の相である。虚空は此を譬喩すべき何等の他の法は存在がない。一相にして無相である。空・畢竟空が凡ての相を離れて一相にして無相とされることに就ては、多説を費す必要はない、如・法性・實際諸法實相も亦同じであるから、無上正等菩提が無相にして一相、不二の相、一相即ち不二相にして無相なることは斷る迄もない。大品般若實際品(大正二五、六九五頁中)にも「若し菩薩摩訶薩にして二相を行すれば、阿耨多羅三藐三菩提無し。若し分別して二分とせば阿耨多羅三藐三菩提無し。若し不二・不分別なれば諸法は則ち是れ阿耨多羅三藐三菩提なり。菩提は是れ不二相にして不壞相なり……」と言つてゐる。此無相一相不二相を第一に容觀的に見れば、時間的に、三世相を離ることであり、否定的には、一切法の時間的限定制限の取すべきもなく、此等を超ゆるを意味し、肯定的には、一刹那に無限の過去も無限の未來も認識することである。此を空間的(量的)否定的には色法相(物的現象)の相も諸種の心法(精神的現象)の相も存せず、此等に取すべき又

は著すべき限定制限の存在を否定する即ち多即一、全即個であるが、肯定的には一物又は一心、一法に無量の相、無限の相を把握すること一即多、個即全であり、一輪の花にも天地宇宙を認證するが如きである。質的否定的には、一法として、清淨とか垢穢とか善とか惡とか高とか下とかの別は存しない。大品般若經（大正二五、七二四頁上）にも須菩提の言ふ如く「一切法性無所有なるが故に。世尊、無所有中にも、無垢無淨、所有中にも亦無垢無淨なり。世尊、無所有中所有中にも亦無垢無淨である」と。此點を金剛經が「是法は平等にして高下有ること無し、是を阿耨多羅三藐三菩提と名く」（大正八、七五一頁下）と簡明に言つてゐる。然し此を質的肯定的には經に佛の示す如く、是の諸法は不垢不淨なるも「是の諸法の平等相（即ち一切不垢不淨、無有高下）なるを我は是れ淨なりと説く。須菩提よ、何等が是れ淨にして是れ諸法平等なりや。所謂如にして不異不誑なる法相・法性・法住・法位・實際は佛（の出世）有るも佛の（出世）無きも法性常住なり、是を淨と名く。世諦の故にして最第一義に非ず」（大正二五、七二四頁上）と言ひ、此を釋して「諸法實相・如・法性・法住・法位・實際は是れ平等なり。菩薩は是の平等（不垢不淨）中に入りて、心に憎しみと愛と（の別）無し……是の平等の義は不可説にして、一切の名字語言音聲を悉く斷ず、何を以ての故に、諸法平等は是れ無戲論にして寂滅の相なればなり」と言つて、平等法の畢竟清淨、善惡、垢淨を絶した絶對最高の理想善たる涅槃相である義を明にしてゐる（經中の世諦と最第一義に就ては後に述べる）。即ち客體的に見た無上正等菩提の無相にして一相不二相の肯定面は、諸法一一の時間的創造性、空間的には普遍的具體にして、質的には平等同一にして一法に圓滿相を具足すると見るのが無上菩提の相である。

第二に此無上正等菩提を主體的に見れば、無性相と言ひ、無住又は不住を相とすと言ふ。一法として性の住すべきもの有ること無きを觀すれば阿耨多羅三藐三菩提を得る。金剛經にも「應無所住而生善心」(大正八、七四九頁下)と簡明に言ひ、又「菩薩は一切の相を離れて阿耨多羅三藐三菩提心を發せば、應に色に住して心を生ずべからず、聲・香・味・觸・法に住して心を生ずべからず」(大正八、七五〇頁中)と言ふ。所謂、隨所に主となれば立所皆眞であり、不住涅槃である。住せないことは、止まらず停滯しないことである。此は亦大生命の本質たる生き抜くことである。放逸、怠惰の停滯、止住は生命の死であり、自己の生命の自己停止であり生けるしかば、ぬに外ならない。それかと言つて焦燥するのでもない、靜にして動するのであり、動にして靜なること、吾人の生命の中樞も枝末も即ち心臓・肺臓・消化器・細胞等の如く不斷活動して息まざるが生命の生ある所以の如く、吾人の精神も一處不住にして到るざら所なく、不斷の精進專住をなす根基が即ち不住涅槃であり、無上正等菩提の無住にして無性の相なのである。無上正等菩提を得た佛陀は衆生救濟の爲に涅槃に寸時も止住しないのである。無上正等菩提の用と言ふべきは、此が智的行的方面であり、一切種智に於けるが如く又、正遍知に就て説きしが如く、一切法の如實相、眞實相に徹し通達するから、一切の平等相も一切個々の差別の細相も知悉して此に基く行としては大慈悲心を以て一切衆生を残り無く救濟安心せしめ各々無上正等菩提を得せしめて餘す所無きに至るのである。經に諸所に説くが如く無上菩提を得た佛如來は、「衆生を實際に建立する」のであり、但だ衆生の苦を滅せんが爲のみの故に大悲心を發し、無始無終に大悲行を行するのである。

以上無上正等菩提の内容を體・相・用の三態に分つて釋明したが、茲に無上正等菩提は諸佛の所證の法である

から、諸佛に具現されたとき即ち能譯者を待つて、始めて此等の内容が具現するのではないか、との疑問が一應起るかも知れない。此に就ては、次に釋佛と無上正等菩提との干係を一層徹底的に明にしなければならぬ。

五 佛陀と無上菩提と衆生

佛陀が無上正等菩提を得た際、其結果として如何になるかは諸經文の種々に説明する所であるが、今菩提を中に語る經として、「文殊師利問菩提經（大正一四、四八頁以下）」と其天親釋（大正二六、三二八頁以下）の簡單に告ぐる所によれば、經に「我れ阿耨多羅三藐三菩提を得、一切智慧を得て所作已に辨じ、諸の重擔を除き、諸の有の險道を度り、無明を滅して眞明を得、諸の箭を投きて渴愛を斷じ、法船を成じ、法鼓を撃ち、法螺を吹き、法幢を建立し、生死の種を轉じて涅槃の性を示し、邪道を閉塞して正路を開き、諸の罪田を離れて福田を示せり」と。此經文中、一切智慧を得るの句を天親は十七種に關いて釋明してゐるが、今其趣旨を取りて解説すれば、今佛は三無數劫來、一切衆生濟度の大悲の本願を満足して、先づ五蘊所成に原因する一切の苦危の重荷を下ろし、善く一切の諸の有即ち存在の險道たる煩惱の障礙を斷盡し、又無明に善く一切智の障礙を斷じ、眞の明智によりて如實の妙法を證し、一切の邪しきの慧箭を拔離ち、渴愛に基く諸の顛倒を滅除し（以上自利、自愛用面）、一切衆生を乗せて安樂淨土に向はしむべき法船として〇出世間の智慧を成就し、法鼓を打撃して妙法の輪を轉じ、妙へなる音聲語言を發して、人類人心の敵なる一切の惡魔罪惡を降伏し、眞如實際に違ふ一切の正しからざる道理を破して、無始以來生死の淤泥に沈淪する一切の根本煩惱を斷じ、世間に於ても出世間に於ても、普く憶懷す

る最勝の理想境たる妙法涅槃の性を示現し、邪しまなる法、誤り迷ひ惑へる邪道を閉塞して、衆生の斯る邪法迷道に取著するものを、此より解放し、正しく哲學的眞正の見解（正見）と、最高の倫理道德（正思惟・正語・正業）とを打立てて正しき生活法（正命）を示し、一切の怠惰放逸を無からしめ（正精進）、生活に於ける能率の増進、學問技術の進歩發展の爲めの要諦（正念・正定）を示す八正道を開顯し、凡ての惡の母胎を離れて、衆生の終歸萬國の極宗たる佛・法・僧三寶の福田を示現す（以上利他、他受用面）ると言ふのである。

然し以上の如く述すると、前述の如く、何人が此菩提を證し、其人は如何なる智によりて此菩提を證し、又證せらるべき菩提とは何ぞやの疑問が生ずるであらう。此に對して、此經は、此人・智・法の三法は無實體にして分列すべきものあること無しとし、菩提は、人の身を以ても心を以ても得るのでもなく、身心を離れても菩提を得るのでない、身は體是れ不實にして心は幻夢の如く又實體なしとするが故である。此義は大乗が人法二空にして、菩提も亦畢竟空なりとする理から當然の所述であるが、特に所證の菩提に就ても「菩提とは但名字のみあり、世俗の故に説く。聲無く、色無く、成ずること無く、行ずること無く、入ること無く、不可見・不可依にして去來の道を斷じ、諸の言説を過ぎ、三界を出で、見無く聞無く、覺無く、著すべき無く、觀無く戲論を離れて諍ひ無く示すべき無く不可觀、不可見、響き無く、字無く言語道を離る」と言つてゐる。表現文句の重複を免れないが天親は亦此を二十三種に開いて釋してゐる。要するに、吾人凡情の思惟分別憶想を越ゆる菩提の空・如・法性・實際・實相即ち諸法皆空なるを斯く諸種に表顯したものに外ならない。即ち所證の法としての菩提もないから能證者もない。我が不可得であり體空であるからこれ又當然である。能證者ありとするも亦世俗の故に説くのであ

る。經（大正二六、三二九頁下）には「彼處に人の證するもの無く、所用の證も無く、亦證す可き法もなからず」と言つて菩提の消極面を明にしてゐる。かくて、大品天主品（大正二五、四四八頁上）にも「是の法中、諸佛の得する阿耨多羅三藐三菩提は相を説く可からず、是の中には説者も無く聽く者も無く知る者も無し」と説く所以であるが、文殊師利問菩提經は、直後に積極面として、此く能證人と所用の證智と所證の法と凡て無しと「是の如く通達すれば是を名けて阿耨多羅三藐三菩提を得」とて、反つて此に能證の人と所用の證智と所證の境界とを明してゐる。即ちかく證する法は即ち（畢竟）清淨にして寂靜なりとする。

達人が布施するとき、布施する者も無く、布施することも無く布施する物も無き境涯、所謂三輪空寂に處して布施するから、大功徳ありと檀波羅蜜を説明するが、善行を爲しつゝ、我れ善をなせりとせず、善とは是れなりとも觀ぜず、誰の爲にどんなに善をしてやつたとの考へもなくして、善を作す。斯る施や善行爲は自然法爾の施であり善であつて、何等の報酬も期待せず、期待せずとのと慢心も亦微少だにない。かく無所得行、無作の大作を自ら成ずるのは、是れ凡て此菩提の性格に基く。無所得のところ無盡藏であり、無用の大用、無作の大作が自ら行ぜられる所以である。武又は藝の達人が武又は藝の至境は無心の境であると言ふ。思慮分別を超えた無我無心の境地から創造されるわざや藝能が無敵の強さとなり無比の藝術創作となる。斯る手近の事例の機能を普遍的に廣く深く切下げたのが、眞空は妙有なりとの語の表す内容である。此境地境涯が應無所住而生其心であり、隨處爲主、立處皆眞であり、個々の生活に於ける創造行であり、無上菩提の現成であり、諸法實相の端的である。諸法實相妙有の至境は、空であり無相であり無住であり無我無心であるから、有心有差別心でなく、概念や言語

の如き、種々の規定や制限に拘束される思惟分別の認識機能のみで把へ得る以上のものである。此意味に於ても思惟分別による見聞覺知の差別的表現を超越る、一定の差別相があれば此は空とは言ひ得ないが故に（智度卷七八、六一一頁上）此は無差別であると言はれ、無差別であるから無相即ち一相にして平等であるとせられる。故に大品般若經平等品（智度卷九五、七二五頁上）にも、須菩提が佛に白して言ふ「我れ佛より聞く所の如きんば、佛寶と法寶と僧寶と諸法と等しくして異ること無し。世尊よ、是の佛寶と法寶と僧寶とは即ち是れ平等なり、是法は皆合しもしなければ散じもせず、色無く形も無く相對すること無き一相にして所謂の無相なり。佛は是力有るが故に能く無相なる諸法の處所を分別して、是れ凡夫人なり是れ阿羅漢なり是れ辟支佛なり是れ菩薩摩訶薩なり是れ諸佛なりとす」といふ。佛はこの須菩提の所説を印可して「是の如し是の如し、諸佛は阿耨多羅三藐三菩提を得て諸法を分別せざるなり……」と言つてゐる。此が一切種智である。三寶は一體であると共に無上正等菩提其他の法と三寶とも平等無差別にして一相であると言ふ。釋論もこの一切法平等相が清淨であり、諸法の實相如・法性・實際は即ち平等であると言ひ、「諸法平等は是れ無戲論にして寂滅の相であり」、「平等は是れ法寶であり、法寶は即ち是れ佛寶僧寶である。何を以の故に、未だ（平等）法を得ざる時は名けて佛と爲さず、平等法を得るが故に名けて佛と爲す」と言ひ、而も「是平等法を得るが故に分別してこれ須陀洹乃至これ菩薩なり此れ佛なり」と如實に了知すると言つて、佛智が無差別平等中に差別し、無分別によりて諸法を分別するを明してゐる。此れ平等中の差別であり、無分別の分別、無用の大用である。此に對して凡夫の平等一相を得ざる分別差別の智は虛妄知と稱せられる。故に佛智を、諸法實相の如實智と稱し、「佛は寂滅の不二の相を知ると雖も、亦能

く寂滅相中に諸法を分別して而も戲論に墮せず(二卷九五、大正二五、七二七頁)とも廣釋する。大品般若淨佛國土品(大正二五、七〇六頁)にも、「菩提は即ち是れ道、道は即ち是れ菩提」であつて、方法手段又は過程と結果の區別はなくして而も自ら此間嚴然たる別を施設し、又「佛は即ち是れ菩提、菩提は即ち是れ佛」であつて能證者と所證の法とは無二一體であるが同時に其間自ら嚴然たる差別の施設がある。故に又同上の經中に言ふ、「一切法は不生であり」、「無生・無所作・無所起」であり、「佛有るも佛無きも諸法の法相は常住であるが、衆生が是れ法住・法相を知らないが故に、是爲の故に(諸佛)菩薩薩訶薩即ち觀音勢至文殊の如き大菩薩は、衆生の爲のみの故に菩提の道を生じ、是道を用ひて衆生を生死(輪廻の淤泥)より拔出するのである」とする。龍樹は釋論卷九二(大正二五、七〇八頁上)に、「菩提は即ち是れ五衆の實相たり、一切法は皆菩提に入るが故に、是の故に佛は即ち是れ菩提、菩提は即ち是れ佛なり」といひ、「先に三十二相有りて身を莊嚴し六波羅蜜等の功德が心を莊嚴するから名けて佛を名くるのではない、菩提を得るが故に之を佛と名く」と老婆心による釋をなし、但し凡夫の凡夫たる所以は、佛と菩提と衆生の三者の平等一相なるを知らず、心中に此等を分別して異りありとする所にある、との義を明かにしてゐる。

斯くて能證の佛と所證の菩提との不二相を言ふのみならず、能證の智たる一切種智が菩提であることも前に言つた如くであるが、總じて佛智慧たる薩婆若(Śāśvata)とも亦、不二で智相應品(大正二五、三三二頁)には「佛は即ち是れ薩婆若、薩婆若は即ち是れ佛、菩提は即ち是れ薩婆若、薩婆若は即ち是れ菩提なり」と佛・智・菩提の三者無差別を明にしてゐる、智度論卷七一(大正二五、五五二頁上)には、涅槃即ち無等と佛と諸法實相

との一體無別を言ふ。但し屢述する如く、斯る平等不二無差別の境涯を得ればこれ佛であり、佛の立場であつて、此を得ないのが迷へる凡夫衆生なのであるから、此を得た佛が大悲心を以て、凡愚の衆生救済の爲に佛への道を教示するのである、茲に佛法僧の三寶と佛の菩提及び菩提への道と衆生とが説かれる。凡夫からは單なる差別階級とも見られるが、佛から見れば皆是れ無差別中の差別である。かく佛・法・僧、佛・菩提・道、佛・涅槃・諸法實相佛・智・菩提の無相不二相無差別の高次元の境涯から、智度論の法身・法性身・法性生身佛・眞佛・根本眞佛が諸法實相なりとする佛身論も自ら會得されるであらう。而も衆生の智の進度に對應して、此法身・眞佛は或は諸法實相即ち法身と了證し得るし、或は此が報身、或は應身又は生身、化身化佛と應現し、又は斯く感得するとして無差別中の差別が施設されてあることも明とならう。蓋し眞佛は唯佛與佛で吾人の智と行が其境涯にまで高まり深まらなければ、此を實證することは出來ぬ。而して一度、諸法實相に契會する所の高次元の境涯を得、此高い境涯から見れば、證すべき聖法も修すべき聖道も實にはない、無修無證無得なのである。然らば何が故に菩提を得べしと言ひ或は此を證した又は得たと言ふかと言へば、此は世俗の道理思想に應じ凡愚外道に通ずる言語を以て、生死に沈淪して苦しめる衆生を導き解脱せしめんが爲の方便である。大品般若平等品（大正二五、七二四頁上）に佛の言はく「世俗を以ての故に、佛は是（の阿耨多羅三藐三菩提）法を得たりと説くも、是法中には法の得べきもの無し」と説く所以である。

此故に菩提を語れば佛を語り、佛智としての薩婆若及び一切種智を語り、佛道の極を語るものであり、佛を語れば佛智を語り菩提を明すことになる。能證者と所證の法と能證の智とは不二一體で無差別であるからである。先

に菩薩を單に大心と稱したことも、一切種智の因位に於ける稱呼なる般若波羅蜜を行ずる菩薩が亦、三輪無差別空寂として、或は法を以て或は智を以て表現され得る場合も有り得るし、其間に何等の矛盾の存しないことが了得出来るであらう。(未完)

衆生の還源性に就いて

伊藤 和 男

茲に私は衆生を暫く佛に對して擇ばれた人間一般といふ意味に解し、かかる衆生の依つて以て現成する根源とは一體何であるか、又その根源が衆生に對して如何なる意義と價值とを有つてゐるか、主として起信論を縁して論究してみたいと思ふ。

一

衆生の構造といへば、一般には五蘊とか、行作的に見れば三業とかが考へられるが、これを大別すれば心身によつて衆生は成立つともいひうるであらう。心は身を主とし、依處としてそこに宿る賓の如きものとも考へられるが、吾吾の身的行業は凡て心の命ずるところに隨つて營まれるのであるから心を俟つて甫めて身も身たりうるといはねばならぬ。それ故「欲修其身者。先正其心。」(大學)といはれる。心正しければその行ひ正しく、心直からずんばその行ひまた直からずと考へられる所以である。また「人之有道也。飽食煖衣。逸居而無教。則近於禽獸。」(孟子卷五)といはれるのも、人倫を尊び、仁義を重んずべきことを教へたものであつて、人の心その處

衆生の還源性に就いて

を得ず、人の道行はれなければ人間も畢竟禽獸に類するものであるから人間として禽獸から擇ばれる所以は人倫の存する否かにあるといはなければならぬ。もとより心のみあつて若しも身これに隨はざれば心の欲するところ内のみ滞つて外に露れず、心の働きも尚ほその十全性を虧し難いには相違ないが、心を資ではなくして主と考へ、身を從または資と看做すことは少くとも東洋的な考へ方に根ざしてゐるといはなければならぬ。それであるから五蘊に就いていへば色蘊を身とすれば餘の四蘊は心であり、中でも識蘊が受想行の三蘊から甄別せられて特に心王と稱せられるのは、識蘊が精神作用のうちでもとりわけ主體的と考へられるところから、これに帝王の璽を與へたが爲めであらう。また佛陀は、尼提親子の徒優婆離が身口意三罰のうち身罰最も重く、意罰最も輕しといへるに對し、三業中意業を最も重しとして身口二業をこれの下位に置けるが如きは（中阿含百三十三優婆離經）、凡て心を主とし身を從とする觀念に本づくものと看なければならぬ。つまり人間は肉體的に生きるのみならず、精神的に生き、而も精神的に生きるところに藉めて人間が人間として生きる所以があるかと考へられるわけである。

ところで心を主とし、そこに眞の生命の根源があると考へて、その本性を把握せんとした不斷の探索は何も佛敎のみに限つたことではなく、假りに印度の思想史を顧てもその沿革を歴然と指摘することができる。一般に自我と呼ばれる所ものは人間の主體たるべきものの呼稱に外ならぬ。かかる主體の探究は印度のあらゆる哲學、宗教に瀟漫し浸潤せる根本課題であつて、印度の思想史は斯様な主體の自覺史であるとさへ看することも強ち不當ではない。印度最古の文獻吠陀に於ける *ニヒミ* や *ミニ* や *ニマニ* の如き素朴な觀念のうちにも夙にその萌芽を

看取しうるであらう。しかし今はその詳細に互つて論すべき邊をもたぬから、佛教と特に對蹠的と考へられる一
二の思想を顧るにとどめておかうと思ふ。先づ吾吾に注意せらるべきは勝論、正理によつて説かれるアトマン
であるが、これ人間の根本主體と考へらるべきものに外ならぬのであつて、周知の如く、出入息、閉目、閉目、
壽命、意エトの動き、他根に於ける變化並に苦樂、欲、瞋、意志力など人間の身心上に現れる諸現象から推してこれ
らの背後にこれらを因縁とする常一主宰の靈體ドクガクがなければならぬと考へられたのである（勝論經、三・二・四。
亦是正理經一・一・一〇では他根に於ける變化までを説き、これに更ふるに知を以てする）*。

* このアトマンは「有情神言。出入息、視、聽、壽命、思惟、苦樂、憎愛、動靜等鬼神相。若無有神。云何有出入息等相。
是故常知。離障耳等根、音聲等法。先有下使。」（中論、觀本住品。大正三〇・一三中）として又、「優樓迦（Uruka）一名
Kandā）言。實有神常。以出入息、視、聽、壽命等相故。則知有神。復次以欲悲苦樂智慧等所依處故。則知有神。是故神
是實有。」（百論卷上。大正三〇・一七〇下）として佛敎の論證に擧げらるるものがそれで、佛教から不俱載天視されてゐ
るのは周知のことである。

また正理經第二編は靈我アトマが身、根、覺（知）、受（感覺）以外に存在すべきことを委曲を盡して論證せんとし、
次の如く述べてゐる。「嬰兒がこの世でまた喜憂怖の諸原因を経験しないのに、喜憂怖を経験することは（微笑
や泣顔等の）特徴によつて解る。又これは記憶の隨縛スバから起るもので、他の仕方では起らない。また記憶の隨縛
は前「生に於ける」修習シュウジュなしには起るものではない」（正理註三・一・一九）といひ、「實にいはゆる靈我は前身
から去つて後、他身を傳て、飢饉に悩まされ、前生に修習された食事の經驗」を記憶してゐて母乳を渴望する

のである。だから「前の」體が減するも靈我は減しない。「前の」體の減後も同様に存在してゐる」(同註二二)と語り、嬰兒が生れながらにして喜憂怖の情を露はすとか、母乳を渴望する如きいはば人間の本能も靈我が前生に於けるこれらの諸經驗を記憶してゐるからであつて、この消息は靈我の儼存性と常住性とを許すことによつて甫めて理解されるといふ。またこの靈我は身體内に於てのみ轉現する(正理經三・二・二七)内作具たる意(正理註一・一・九)とも異なるものであるが、この意は非遍在、唯一であり、諸根と合して所知を人我(靈我を意味する)に傳達する媒介であつて、意そのものには知的能力はない(正理註三・二・五、八)。また意は知り手である靈我が遍在であるに反して、微であるから(正理註三・二・二〇)、對象と接觸した根と更に接觸し、斯くして認知せられた所知を靈我に傳達するのであつて、意を微と看るからそこに意の動きが認められねばならぬわけである(正理註三・二・八)。斯様にして靈我は一切の見者、一切の經驗者、一切の知者、一切の覺知者であるから(正理註一・一・九)、人間の根源的主體たるべきものであつて、「今現に私が見てゐると同じそのものを私は會て見た」(adhrakṣam anuṃ artham yam evāharṣi paśyāmi)といはれる場合に、自己の見が回想されなかつたならば「私は會て見た」といふことは成立しない、従つて茲では會ての見と「見の回想」(anusthāpanam)と更に「今現に私が見てゐると同じそのもの」といふ第三の見が成立し、これら三つの知の知り手はやはり同一の私であり、また「私はそのものを知らなかつた」(anuṃ artham jāśyāmi)、「私はそのものを識別する」(vijñāny anuṃ artham)、「私はそのものを知じた」(ajñāsisam anuṃ artham)といはれる場合に、三時に係はる私は記憶の保持者であり、その記憶のままを再認識するのも依然として同一の私である。餘人ではない。

餘人の知や記憶を私が再認識するのではない(正理註三・一・一五)。かかる私は過去の私も現在の私も未來の私もやはり同一の私であると考ふる如き私である。若しも私が三時に互つて首尾一貫した能統一者でないとするれば私は一刹那と雖も行爲し意志することは不可能であらう。正理の論證せんとする靈我とは凡そ斯くの如きものであるが、普通私として意識される私とは斯様な私であらう。斯くの如き私はなるほど人間の主體であるには相違ないが、これは他と矛盾し鬨闘する私であるから能統一者であり乍らなほやはり矛盾撞着を免れない單なる通常の吾吾の主體たる個人我であるのみならず、正理が論證方法を自派の至要な中心課題となす結果、論證としては極めて精緻に遂行されてゐるにも拘らず、論證は要するに論證であり、論證せられたものは畢竟論證せられたものであつてその故に直ちにそれが儼存するとはいひえない。かかる主體の常住性と實有性とを現實に於て明確に自覺することは到底不可能なことである。寔に靈魂の常住性といふが如きは素朴な古代人の切なる要請でもあつたであらう。論證や要請に本づくものは存在すべきものではあるにしても、それが直下に即今に於て存在するものといふことはできない。存在するものと存在すべきものとは嚴密に峻別せねばならぬ。また比丘那先は彌蘭陀が「靈魂は存在するか」(vedāgī upalābhātī)と問うた時に「大王よ、實に第一義よりいへば靈魂は存在しない」(paramahansa kho mahārajā vedāgī na upalābhātī) (V. Trenkner, *The Mindajpatho*, p. 71)と答破してゐるが、茲にいはいゆるヴェーダグー即ち靈魂は靈我と同じ性格のものと考えられるが佛教ではこれを全く撥無する。また小乘犍子部の説く如き非即非離纏我(補特伽羅)と稱するものも要するに個人我たる人間の主體に名づけたものであつて、これを不可説藏となすのは、かかるものが存在せざるをえないことを要請して樹て

られたことを裏書きするものであつて、内容の上からいつて吾吾の惟焉たるは固より、眞に儼存するものとはいひ難いといはねばならぬ(例へば、俱舍論・破我執品。中論・然可然品第十六偈)。(靈我にしてもヴェーダグリーにしても或はまた補特伽羅にしても固より何らか人間の主體たるべきものであり、通常吾吾の意識する如き私としての主體はこの様なものと考へられるが、佛教ではかかる主體が勝義の意味に於て虚妄なることを證らしめ、以て根源的本来の主體に還源歸入せしめんとするにあるといふべきであらう。

靈我説は勝論によつて創唱されたものをその姉妹學派たる正理がこれを基礎づけ體系化したのであるが、これら以前に靈我説がなかつたわけではない。しかし優波尼沙土に於ける靈我は勝論、正理のそれとこの呼稱を齊しうするにしてもその性格に於て全く趣を異にするものである。優波尼沙土の靈我也固より地上的人間の靈我の觀念に本づいてゐるには相違ないが、いはゆる梵我一如といはれる如く、靈我の内容に梵の性格を賦與せしめたる點に於て全く異質的なものといはねばならぬ。寔に優波尼沙土は靈我の探究に終始するといつてよく、優波尼沙土が *ātman-vidyā* 若しくは *ādhyātma-vidyā* と呼ばれるのはその故である。正理の如きにしてもヴァーツヤヤナも述べてゐるやうに(正理註一・一・一)、疑惑等の論理學に關する箇所を説かなかつたならば「哲學」(Jyotiḥśāstra)も優波尼沙土と同様、靈我の學になり終るといふべきであらう。

所でこの梵我一如説に對する最古の證言はチャーンドログヤ優波尼沙土第三篇第十四章に「シャーンディルヤ教」(śāṅḍilya-vidyā) (これに關しては *Brahma-sūtra* III. 3, 19, 31 etc. にも見ゆ) として語られるもので、これはもとシャタパタ・ブラーフマナー〇・六・三に擧げられてゐるが、ここでは語法は稍々これと異なる。即

ちチャーンディーダ第三篇第十四章第四節に、「一切を作り、一切を愛し、一切を嗅ぎ、一切を味ひ、この一切を包括し、語らなく著することなきもの、これ心臓の内部に存するわが我なり。これ梵なり。この世を去りて後、予はこの「我」に「合」すべし」と「斯く志同」あらん者には、實に疑あることなし。斯くチャーンディルヤは言へり、チャーンディルヤは言へり」といひ、明かにアートルマンは梵と同一視されてゐる。

* sarva-karmā sarva-kāmah sarva-gandhāḥ sarva-rasāḥ sarvaṃ idam abhyātor' vākya-hindava esa na itihār' nānarādaya etad bhāṇya, etam itaḥ pretya abhisamplavatsmū-iti yaśa syād, adhi na vicikīṣe' st-iti ha smā? ja śapdītyaḥ śapdītyaḥ.

右の本文に於て、etamは梵を指すのではなくしてアートルマンを意味することはシャーンカが etam itimānam ito' smāte etarīte pretya abhisamplavatsmū-ity uktaṃ と註するところによつて明白である。また今はシャタパタ・ブラーマナの原本が手許にならぬで東方聖書四十三卷所收の英譯に徴するに、それには that self of the spirit (breath) is my self: on passing away from hence I shall obtain the self. さらなる同書にアートルマンと稱するものは明らかである。トルンブオスネンヌムは (H. Ordenberg: Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Hinduismus, S. 51) '自己の我が至高の我なることば腕くまで現實の事實であるにも拘らず、「この世を去りて後、予はこの我に「合」すべし」と語つてゐるのは、現實が再び未來へ逝去かつたかに思はしめられる點に於て矛盾を感じざるをえないと疑ひ、また、この矛盾の解決は、世界と絶對的本質との關係を如何に表象し——この世界に於て絶對的本質が現れてゐる——と多とを如何に調諦せんと試みたかに關する綜合的な研究を望んでゐる、と語り、この矛盾の解決は茲ではまだ試みられえないとなしてゐる。

いふまでもなくチャーンディルヤに於てのみならず優波尼沙土には隨處に梵と我との合致を表明してゐるが、

ブリハド・アーラヌヤカにも「或は又これ偉大にして不生の我なり、不老、不滅、不死、無畏なり。梵は實に無畏なり、梵は實に無畏なり。斯く知れる者は梵となる」ともいはれる。

* sa vi esa mahān aja itnat' juro' nuro' nito' dhayo brahmat' bhayam vai brahmat' bhayam hi vai brahmat
Jhavalī ya evam veda. Ishaad. IV. 1. 25.

斯くて優波尼沙土の靈我は勝論、正理のそれと全く異なり、梵にまで高められた性格を有することは明かで、梵となる私とか、我に合一する私とかはこの靈我とは別個の私であつて、彼と此とは本來別のものであり、それが現實に於てか未來に於てかともかく合一すると考へられてゐる。それ故梵我一如といはれる場合の我は個我の意味に於ける我であつて、靈我ではなく、この個我が梵若しくは靈我と合一すればそれはも早や個我ではなくして梵であり、靈我である。斯様に見來たるならば佛敎のいはゆる佛凡一體といふことと梵我一如とは全くその意味を異にするといはねばならぬ。佛敎にいふ所の佛は梵の如くに宇宙創造の根本原理であるとか宇宙の一切の秩序を保たしめる不可見の力であるとかヤムービのいふ様な自然の超感覺的背景をなす如きものとかでないのは固より、佛と凡夫とは本來別なものではなくして一如的であり、もともと佛と異質的な凡夫が佛と一體になると合一するとかではなくて寧ろ凡夫が佛であることが本來のことであつて、凡夫が凡夫であつて佛でないといふことは權であり、假である。それ故、成佛といつても衆生とか凡夫とかが佛と合一するとか佛に轉成するのではない。本來佛と異なつたものであれば佛に成るといふことがいへるが、本來異なつたものではないから實は成るともいへないものである。寧ろ佛に還るといふべきであらう。

* その當否はともかく若しも梵我一如の思想をミステイクの名を以て呼ぶならば、佛教に就いては決してさうはいへないと思ふ。

二

凡そ佛教は人間に對する絶對批判から發足するといひうるであらう。罪惡生死の凡夫とか無明とか生滅とかを以て人間を呼ぶといふ事は自己のみを過信し、何事をも人間中心的に考へる者には方しく晴天の霹靂でなければならぬ。寧に人間が自己自身を尺度として一切を律せんとする限りは決して佛教的覺醒めは喚起されないといはねばならぬ。

起信論に於ても人間が人間とは全く他なる、超越的な佛によつて否定されるのではないにしても人間は無明的存在であり、生滅性のものであるとされる。しかし乍らただそれだけで人間の存在が成立つてゐるとは考へられてゐない。論が衆生心を呼ぶに摩訶衍の法體を以てするのは、嚮にもいつたやうに衆生の構造は心身から成るとはいひ乍らその主體を身に置かずして心に置くべきことを物語るものとも看られ、また大乘の法體といへばややもすると衆生とは全く異なつた超越的對象的なものと考へられ易いから、吾吾の現實の心以外に何處にも斯くの如きものの存在しないことを警めたものと看することもできる。この衆生心は阿黎耶識と呼ばれるものと同じ位置を占めるが、「所謂衆生。依心意意識轉故。」といひ、「依如來藏故有生滅心。所謂不生不滅與生滅和合非一非異。名爲阿黎耶識。」といはれるやうに、これらは無明若しくは生滅として現成はするが、ただそれだけで成立つて

あるかといへば、さうではなくして眞如とか不生不滅とかを基體とせずしては決して成立たないものと考へられてゐる。それであるから衆生の根源を如來藏心または自性清淨心と呼ぶのであつて、無明とか生滅とかを衆生の本來性若しくは根源とはしてゐない。論には「以覺心源故。名究竟覺。」といひ、義記は「言覺心源者染心之源。謂清淨也。」と解釋してゐる。また原人論は人間の構造と歸趣とを論じたものであるが、それには人間の根源を原ねて「原其人道以一心爲本」(原人論發微錄序)といひ、一心を以て人間の據つて立つべき根源と考へ、その一心とは「說一切有情。皆有本覺真心。無始已來。常住清淨。昭昭不昧。了了常知亦名佛性。亦名如來藏。」であり、更にまた「今約至教。原之方覺本來是佛。」といはれる如きものである。斯様にして衆生は嚮には凡夫とか無明とか呼ばれて貶黜せられたに反して今は却つてこれを擧揚し、陞陟してゐることを見出すことができる。ここに佛教的轉身がある。而もかかる轉身は他者的超越的のそれではなくして、自者の內在的のそれである。従つて衆生の究極の目的はかかる根源に還るところにありとせられ、「令隨染本覺之心遂即還源成淨淨圓智」(起信論義記卷中)とも、「故須行依佛行。心契佛心返本還源。斷除凡習。」(原人論・直顯真源第三)ともいはれてゐる。また佛性論は衆生に佛性の存在する理由を説いて五種の過失を離れしめ、五種の功德を生ぜしめるといつてはるが、これらの理由は起信論が眞如の本有性を哲學的に基礎づけてゐるのと對比すれば、ただ衆生化度の爲めの方便的な理由を擧ぐるにとどまるといふべきであつて、この點に於て佛性論は起信論に一籌を輸するといはなければならぬであらう。若しも眞如とか佛性とかが衆生本有でないとするならばどういふことになるであらうか。衆生が無明を拂拭して無明から解脱するといふ能力といふ様なものが考へられないわけである。固より起信論で

は修行を薦めてはゐるが、外縁を全く無視するのでないから自力とか他力とかからいへば、それが一枚のものになつてゐる。起信論は自力修行を強調したものと云ふ見方にも私は直ちに賛同できもしないし、他力救済を究極に於て主張するものであるとなす見解にも與みすることはできない。絶対自力でもなければ絶対他力でもない、全くそれが一枚になつてゐると私は考へる。内因に主體を置いた場合に暫く自力と考へられ、外縁に主體を置いた時に他力と感ぜられるだけのことであつて、内因と外縁とは相ひ呼應するものでなければならぬ。自力修行といふことも外縁を俟たずしては不可能なことであり、また外縁のみによつて救はれぬといふこともありえないわけである。それ故自力はむろんのこと他力の可能な根柢を一體どこに求むべきかに立ち至らなければ起信論は衆生に於ける眞如の本有性を以てこれに答へるであらう。

三

衆生の根源が無明でなくして眞如であり、而もこれに還源歸入せしむるところに起信論の面目が存するとするならば、然らばかかる眞如は一體どこにその座を占めるであらうか。起信論に「自信己身有眞如法」といひ、大乘入楞伽經には「修多羅中說如來藏本性清淨。常恒不斷無有變易。具三十二相。在於一切衆生身中。爲蘊界處胎衣所纏。食悲癡等妄分別垢之所污染。」(大正十六・五九九九中)とも語つてゐるから、眞如若しくは如來藏は、衆生の身體の中にあるといふ風に看られてゐる。身體の中にあるといつても摩訶には何處にあるか。腦髓にあるか四肢にあるか丹田にあるか。今日の生理學とか醫學とかからいへば腦髓に心があると考へられるであらう。しか

し古來養神鍊丹の法を修するものは「心を足心にをさめて能く百一の病を治す」とか「心火を降下して丹田及び足心に收めよ」などといひ、また「心を左の掌の上におくべし」なども語つてゐる所からみると、心は手足や氣海丹田に置くことも強ち不可能ではないとみえる。所で起信論では衆生心とか如來藏心とかいはれてゐるやうに、眞如は心のうちにあるといふ風に考へられる。心の存するところどこにでも眞如があると考へられる。心眞如ともいはれる所以である。従つて心の所在をつきとめさへすればそこに眞如があると考へてよいわけである。大般涅槃經にも「衆生亦爾。悉皆有心。凡有心者定當得成阿耨多羅三藐三菩提。以是義故。我常宣說一切衆生悉有佛性。」(大正十二・五二四下)と述べてゐる。斯くて、眞如の座は、衆生の身中にあるとはいひ乍ら嚴密には心のうちにあると看ることが出来る。しかし一概に心といつても如何なる心であらうか。「是心從本已來。自性清淨。而有無明。爲無明所染有其染心。雖有染心而常恒不變。是故此義唯佛能知」といはれるから、心が無明によつて染せられて染心として現成してゐる場合でも眞如は不生不滅であるから常恒不變に存在してゐるには相違ないが、染心はやはり染心であつて眞如それ自體ではないのであるから、かかる染心としての心に於ては未だ勝義の意味に於て眞如が陽にされてゐるとはいへない。ここでは眞如はなほ潛在的であるといふべきである。また、「心初起」とか「心起」とかいはれるが、さういふ心は實は起きてゐるのではない、起きてゐると思ふことそのことが無明の然らしむるところであり、全く實有性のないものであるから虚偽とか虚妄とかいはれるわけであつて、かかる心は妄心とも念とも不覺の心とも呼ばれるべきものである。意、意識といはれるものは凡てさういふ心に外ならぬ。漸に心を離れて眞如はないとはいつたが、果してかかる心に眞如の座があるかどうか。

起信論では眞如の座は念起上にあるのではなくして、離念とか無念とかいはれる心の上にあると考へられてゐる。有念の心も心であるには相違ないが有念の心は本來ないものであつて、有念の心を主體とする自己が普通の自己であり、無念の心を主體とする私が眞の私（眞我）であり、無念の心ここに眞如があると考へられてゐる。

斯様に衆生の眞の主體が眞如に外ならぬとするならば、かかる主體は衆生にとつて決して客觀化することができないものであるから、それに就いて言説したり、心縁することは不可能なことである。言説するとか、心縁するとかは凡て有念上のことであつて無念上のことではない。それ故さういふものを眞に理解するには私自身が無念になる以外に方法はないこととなる。「若離於念名爲得入」といはれる所以である。衆生心や阿黎耶識に於ては眞如はそれらと別に外在的超越的に存在する如きものでないにしても、なほやはりそこでは超越的である。內在的とはいひ乍ら普通は超越的と考へられてゐる。かかる内在的超越者が眞に超越的でなくなることが得入であり、覺するとか證するとかはさういふ意味をもつものである。「以離念境界唯證相應故。」といはれるのもこれが爲めである。無念に成るとか眞如に成るとかいはれるものは斯様な消息を語るのであるが、「成る」といへば元來さうでないものが、さう成るといふ意味に往々解せられ易いけれども、衆生は本來眞如であつて眞如以外に私はないのであるから「成る」とはいふが實は成るともいへないわけである。寧ろ眞如に還る、本來の自己に還源するといふべきである。従つてかかる自己はも早や無我ではなくして無我といふ眞我であり、淨樂我常の勝果を得るのである。無上依經(卷上、菩提品第三)にも「阿難。有四種菩提無上勝果。何者爲四。一者最淨。二者眞我。三者妙樂。四者常住」(大正十六・四七一上)と語つてゐる。

しかし乍ら斯様に眞如が有念の心の上になんことは既に明かとなつたが、たとひ無念の心にしても心を離れて眞如はないのであるから、若しもかかる心が自己のうちには熟居してゐる如きものとするならば、「離念相者。等虛空界。無所不徧」といはれるのは如何なる意味に解さるべきであらうか。義記（中卷・十五頁）は本文を「虚空有二義。以況於本覺。一周徧義。謂徧徧三際豎通凡聖。故云無所不週也。二無差別義。謂在纏出障性恒無二故云法界一相也。」と解してゐるが、「徧徧三際」とは眞如には前後中際なきことであつて、これは大般涅槃經卷第三十七にも「虚空無故非三世攝。佛性常故非三世攝」（大正十二・五八〇）といつてゐるやうに虚空が畢竟、無なるが故に無際なると異なつて、佛性は常住であるから無際であるといふ意味であり、これは眞如の常住性を語るものと看なければならぬ。また「豎通凡聖。」と「在纏出障性恒無二。」との較別に就いてはその嚴密性を期し難いが、この解釋は要するに佛性論に「無別異性者。凡夫聖人。及諸無佛分別。心性過失。功德究竟清淨。處平等徧滿。譬如虚空。又如土銀金器。此三雖異。而其性等皆是空。空處不別故。名無別異性。」（大正三十一・七九六下）と録せると同轍であらう。斯くて眞如は徧在であるといつても、そこではなほ虚空があらゆる空處に徧滿するが如くに凡聖といふ主體から離れて何處にでも徧充するといふ意味に即斷することはできないわけである。従つて今はまだ眞如は主體的なものであつて、而もその主體のうちには内在してゐるものと解するならば、更に「此眞如體無有可遣。以一切法悉皆眞故。亦無可立。以一切法皆同如故。」といはれるが如きは如何に理解さるべきであらうか。眞如は吾吾の主體に内在するのであるから内なる眞如のみが眞で一切の外界は妄であつて、眞如に内とか外とかがありうるることとなる。然るに大般涅槃經（卷三十七）にも「虚空無故非内非外。佛性常故非内非

外(大正十二・五八〇)といはれる如く、佛性即ち眞如には内とか外とかはない。内外のあるものは凡て時間空間に制約された無常生滅のものであるからである。それ故眞如は衆生の心のうちにのみあつて外にない様なものでもないとも考へられる。併し乍らまた一面から考へるならば、新羅な衆生の心とは如何なる性格のものであるかを更に探察することによつて、吾吾が一般に外界と考へてゐる如きものも實は外界ともいへないものではないか、さういふことが問題にされうらわけである。一體吾吾の心に對する外界とは如何なるものであるか。外界といふは一般に六塵を指すと考へられるが、六塵は吾吾が存在する与否とに拘らず存在するかといふに當に起信論に於てのみならず一般に佛敎ではさういふ風に考へられてゐない。吾吾の心は外界によつて律せらるるに非ずして却つて外界を造り出すものである。それであるから起信論には「三界虚偽。唯心所作。離心則無六塵境界。」といはれる。^{*}

^{*} この消息は縁起系列に於ける識と名色との關係に於てもいはれうると考へられるが、既に留意されたやうに、この點に關するワレザーの見解は確に傾聴に値するものを含んでゐる。即ちワレザーはオルマンヘルクが識を譯して「Bekennen」となしたに反して(H. Oldenberg: *India, S. 570*)、自かほは「Bekennen」を譯して「Kenntsein」と譯し、その間の逕庭を明かにして、「發起内の識は何が條件づけられるの造り出すものに係はるのである。然るに識は常にその對象を見出すことに及び何かに生ぜしむるといつた状態に立ち至ることにはきかない。とこの識は識、識はといふは表象の現象的存在に對する假定と考へられることになり、何かに發起せしむるものとて理解するのをかきかゝる(Max Walsner: *Die philosophische Grundlage des älteren Buddhismus, S. 53*)とついでである。固より茲にさう断る心と識とは同じとさういふのはなく、意識とさう西洋哲學の術語にかゝる意味が含まれてゐるか否か私の能く闡知しうる所でないが、縁起系列に於ける「識」

には方しく能造的な作用を具へてゐると考へられる。この點で正理派の説くいはば認識論は佛敎の考へ方とは全く異なるものであつて、彼は既に外から與へられたものであり、それを根や意を媒介としてアートマンが認識するのである。従つてアートマンには境を造り出す如き働きは全然認められぬといはねばならぬ。

しかし乍ら若し外境が唯心の所作ならば外境は心であるべき筈であるのに却つて心を見ずして心外に法を見るのは何故かとの疑惑が起るから起信論は更にこれに答へて、「以一切法皆從心起。妄念生。一切分別即分別自心。心不見心。無相可得。」と録してゐる。六塵を分別するのは實は自己の心を分別するに外ならぬ。六塵を自己の心と異なると見るのは妄念分別によつて起るのである。それ故衆生心が一切の世間出世間法を攝すとか、阿黎耶識が一切の法を攝し、一切の法を生ずとかいはれるのも、人間の眞の主體は外界に對立する如き主體ではなくして、却つて客體若しくは外界の能造となる如き主體を意味するものと看なければならぬ。それであるから起信論に於ては心の如を語るることによつて一切法の如がいはれるわけである。斯様にして眞如は吾吾の心に内在するとはいふが、さういふ心は右の如き意味での心でなければならぬのであつて、外界から裁斷せられて吾吾の腦髓や身中の何處かに内在すると考へられる如き心ではないであらう。斯くて一切法が眞であり如であるといふことは、これが眞如であることと取り擧げないことであるから眞如は何處にもないともいひうるものである。「以心無形相。十方求之。終不可得。」といはれる所以である。何處かにあるものであるならば、それ以外のものは眞如とはいへない即ち妄であるから一切法が眞如であるといふことは成立しない。何處にもないから何處にも在るのである。また何處にもあるから何處にもないものともいふことができる。

斯様にして程伊川のいはゆる「敬」とか「主一無適」とか孟子の「仁人心也。義入路也。舍其路而弗由。放其心而不知求。哀哉。人有鶏犬放。則知求之。有放心而不知求。學問之道無他。求其放心而已矣。」(孟子卷第十一)といふ「求放心」なるものにしても又瑜伽に「禪定とは其處に於ける心一境性なり」(yatra pratyakṣa-kāraṇāt bhāvanā. Yoga-sūtra III. 2)とか「三昧とは」の「禪定」(そのものが「所觀」)境のみとなりて輝き、本性空の如きなり」(yad eva artha-mātra-nirbhāṣaḥ svarūpa-sāmyam iya samādhiḥ. ib. III. 3)とかいはれ、或はまた起信論に「一心若馳散即當攝來住於正念。是正念者。當知唯心無外境界。……久習淳熟。其心得住。以心住故。漸漸猛利隨順得入眞如三昧。」といふが如きも皆散亂心を一所に攝め來つて心をして本來の處を得せしむべきことを教ふるものに外ならぬが、これはなほ眞如證得への一階梯と見るべきものであつて究極のことではない。また斯様にして覺證せられた心源に就いて、「如是衆生自性清淨心。因無明風動。心與無明。俱無形相。不相捨離。而心非動性。」とも「一切染法。所不能染。智體不動。具足無漏。無衆生故。」とも或はまた「無明業相。以依不覺故心動說名爲業。覺則不動。動則有苦。果不離因故。」とか或は「衆生亦爾。無明迷故。謂心爲念心實不動。若能觀察知心無念。即得隨順入眞如門故。」とか語られるのは眞如が不動性に還源するところに眞如の本然の相が存すべきことをいはんとするものである。つまり眞如は本來不動性のものであつて、それが動けばそこに業生じ苦が起ると考へられてゐる。少くとも動性は眞如の本來的性格に反することと考へられてゐる。しかし乍ら眞如が内に攝在して不動の座を占むるといふことが若し字義通りに解せられるならば眞如は内に蟄居して全く動きのない前裁の碌碌たる石塊か何かのやうなものとさへ思はれるであらう。嚮に眞如は不覺無明に縁せられて動い

たが爲めに無明業相を展開したのであるが、かかる動き方とは全く異なつて無明や妄心を縁じて却つてその妙用を愈々發現する如き今一つの動き方があるのではなからうか。不思議業相とか妄心熏習といはれる如きはそれであらう。これは有念が動くのでなくして無念が動くのである。動かされるのではなくして動くのである。かかる動きは動かざる自在性である。不動性であるところに眞の自在性、豁達性がなければならぬ。かの武藝者に於て、「心頭物なきときは、氣和して平かなり。氣和して平らかなるときは、活達流行して定る形なく、剛を用ひずして自然に剛なり。心は明鏡止水のごとし。意念わづかに心頭に積たはるときは靈明これがために塞がれて自在をなすことあたはず。今の藝者、心體不動の應用無礙自在なることを知らず」(天狗藝術論卷一)といひ、また「靜かにして動かざるものは心の體なり。動いて物に應ずる者は心の用なり。體は靜かにして衆理を具へて靈明なり。用は動いて天則に従ひて萬事に應ず。體用は一源なり。これを動いて動くことなく、靜かにして靜かなることなしといふ。……形は動くといへども心は靜の體を失はず。靜かなりといへども動の用を缺かず、鏡體靜かにして物なく、萬象來り映るに任せてその形をあらはずといへども、去るときは影を留むることなし。水月の譬に同じ。心體の靈明もまたかくのごとし。小人は動く時は、動くにひかれて己を失ひ、靜かなるときは頭空になりて用に應ずることなし」(同書卷三)といはれるのは心體の無礙自在の妙用を餘蘊なく道破したものである。更にまた「不動と申し候ても、石か木かのやうに無性なる義理にてはなく候。向ふへも左へも右へも、十方八方へ心は動きたきやうに動きながら、そつとも止らぬ心を不動智と申し候」(不動智神妙錄)とも、「この敬白の心即ち主一無適、一心不亂と同義にて候。しかれども佛法にては敬の字の心は至極の所にてはなく候。わが心をとら

れ亂さぬやうにとて習ひ入る修行稽古の法にて候。この稽古年月つもれば、心を何方へ放しやりても、自由なる位に行くことにて候。右の應無所住の位は、向上至極の位にて候(同書)ともいはれてゐるのは凡て心體の不動にして自在なる極地を語るものである。斯くて眞如は固より散亂心としての放心に存するのでもなく、さうかといつて求放心に存するのでもない。寧ろ具放心でなければならぬ。具放心といつても常に心を放心状態に置くのではなくして、求むる心も放つ心もないといふ意味でなければならぬ。かかる心にして甫めて眞如はその座を占むるといふべきではなからうか。

朝鮮巫俗の現地研究序説

— 對象と方法 —

秋 葉 隆

こゝに巫俗と稱するは歐米學者の所謂シャマニズム (Shamanism) を指すのであつて、これに對しては從來多く「薩滿教」又は「巫術」といふ語が當てられて來た。就るに薩滿教といへば、如何にも佛教や基督教のやうに開祖を有する大組織の宗教の如く聞え、又巫術と呼べば、それは主としてシャマニズムの呪術的又は技術的方面を意味する狹義のものに解されがちであつて、事實またかゝる限定の下にこの語を用ふることも少くない。これ故に私は特に社會學的見地から巫俗といふ表現を選擇し、これによつてシャマニズムの信仰と行事との社會的習俗を意味することとした。

さて歐米の學者が巫俗の現象に着目し始めたのは北アジヤに於ける未開民族の間に於てであり、支那の古文獻に見ゆる巫覡に關する記録も亦主として北支那及び滿蒙の土地であつて、シャマンといふ語が始めて西洋人に知られたのは、十七世紀の後半にロシア人がザバイカル地方又はエニセイ河畔で接觸したツングース族からの輸入によるものと云はれてゐる。それでカントも既にその宗教論に於て、ツングースのシャマンとヴォグルの熊祭の

ことに觸れ、これを以て人間の信仰様式の最も原始的なるものと實例としたが、近年に至つてロシア人學者のシベリア巫俗に關する研究が特に活潑に行はれて、ヤドリツツェン(N. M. Yadrintzoff)、クレンツツ(D. Klementz)、ミハイロウスキー(W. M. Mikhailowski)、シニテルンベルグ(D. Sternberg)、ツロシユチャンスキー(V. P. Trushchanski)等の早朝の研究よりシロコニコフ(N. M. Shirokocoroff)の近著に至るまで、まことに盛んなるものがある。加ふるに英米その他の學界からも幾多の著作が出版せられて、就中ポーランドの女流民族學者ツァブリツカ(M. A. Zaphitka)と同じくポーランドのニコラチエ(= Nioralze)、アメリカ科學博物館が東北シベリアに送じたシヤサップ探險隊(Jump Expedition)のヨルソン(W. Jochelson)及ボゴラス(W. Bogoras)の業績が光つてゐる。

次に蒙古及滿洲の巫俗に關しても、その組織的研究はロシア學界に負ふ所多く、ブリヤート蒙古出身にしてロシアに學んだバンザロフ(D. Banzaroff)の蒙古巫俗の研究は斯界の古典に屬するものであり、シロコゴロフのシベリアから滿洲にかけてのツングース巫俗の研究は最近に於ける最も大なる收獲である。これに反して支那及朝鮮の巫俗に關してはロシア學者の手が伸びなかつたらしく、オランダ人ホロート(J. De Heer)の大著に見えるウーイズム(Wieism)の諸章とアメリカ人クラーク(A. G. Clark)の近著に見るシヤマニズムの章が最もまとまつてゐるものである。吾が國に於ても狩野直喜・羽田亨・鳥居龍藏・岩井大憲の諸先輩が夙に東亞巫俗の研究に着手して、主として歴史の言語學的に文獻を吟味することにより、又稀に民族學的現地踏査の方法によつて、幾多の論文を發表し、近時またこの方面の研究に志す學者が少くない。就中赤松智城・石橋丑雄・新馬晉(醫名

金九經^(一五)氏等の滿蒙及北支那の巫俗、鮎貝房之進・村山智順・孫晋泰・李能和氏等の朝鮮巫俗に關する論者が注目さるべく、日本内地の巫俗に就いては金田一京助・柳田國男・中山太郎・折口信夫・伊波普猷氏等の^(一七)勞作に負ふ所が多い。

かくの如く巫俗の研究はこれを學史的に見て、シベリアの原始宗教に對する關心にその端を發したのであつて、その後の研究も亦特に東北アジアの踏査に負ふところが多かつた結果、これを以て北アジア特有の宗教的經驗の特殊なる一類型となす見解が生ずるやうになつた。例へばヨヘルソンやボゴラスがチュクチイ及コリヤークの研究から、かやうな見解に傾いてゐることは、ツアブリツカの既に指摘せる如くである。^(一八)しかしミハイロウスキーが夙に觀破せる如く、ペーリング海峽からスカンヂナヴィア半島の境に至る廣大なるロシアの版圖内にある諸民族の中には、多少の差等こそあれ、何れもシャマニズムを見出すことが出来るのであつて、其等の諸民族の多様性とこれを隔てる距離の大なるにも拘はらず、シャマニズムといふ一般的名稱を以て規定し得る現象は實に驚くべく規則正しき調和を以て隨所に認められるのである。そこでこの名稱は始めは地理的民族的に狭い嚴密な意味に於て、特にシベリア住民の特異な或る現象にのみ適用されたものではあるが、後にはこれをシベリア以外の諸民族にも擴張して、一層廣い意味内容に於ても用うるやうになつたのであつて、ミハイロウスキー自らも既にシャマニズムを以て世界の各地を通じて散在する多くの民族に特有なる一現象となし、これを一般民族誌の見地より廣く考察せんとして、それには先づシャマニズムの最初に觀察され研究されたシベリア地方に就いて、これを吟味することから始めなければならぬが、しかしまたシベリアシャマニズムに於ける如上の規則正しい調和を科學的

に明瞭にし、且つシベリア及歐露のシャマンの行事を一層闡明せんがためには、更にベーリング海峡を超えてアメリカ大陸に現存する類似の制度をも見なければならぬと述べてゐる。^(一九)

かくて巫俗の意義に關しては、從來廣狹二様の見解があつたのであつて、一はこれを以て凡ての原始民族の呪術宗教的生活特に憑依 (Possession) の觀念を一の基調とするものに適用される一般的表現として用ゐ、他はこれを北アジアの原始宗教的事實に局限して、他の地方にはその類例を見ない宗教的經驗の特殊なる一類型となすのであるが、マレットに依れば、ツアプリツカのシベリア巫俗の研究はこの相反する兩説の中道を巧みに進行して、北アジアの地方的類型の特異性を正當に認めながら、而もそこに一般未開民族の生活と精神とに共通なる幾多の要素が結合されて、特殊なる一形態を取れることを明示したといはれてゐる。^(二〇)

思ふに從來の巫俗研究は、その資料に於ても方法に於ても、後進の研究者に對して幾多の恩恵と示唆とを與へてくれるのではあるが、その文獻的資料にのみ頼れるものは別としても、現地踏査に於ける方法論上の考察が發達してゐなかつた結果、初期の民族誌的モノグラフの如きものや、極めて表面的な地域調査に類するものや、或は廣汎なる諸民族からの斷片的事實の蒐集比較による性急なる概括を試みたものなどが少くなくその優れたる現地研究と稱せられるものといへども、主として所謂歴史的重構成 (Historical reconstruction) のために行つたものであつて、種々なる巫俗間の親縁關係とその歴史的發展を發見することを本質的な仕事と見做し、現地研究の目的を以て専ら文化の過去を明かにすべき資料の蒐集にありとなした。例へば彼のジイサップ探險隊のヨヘルソン・ボゴラス等の行つた東北シベリアの優れたる現地研究の如きも、その目的は北太平洋沿岸の現住民族及過去

民族の研究でもつて、それは明かに一定の地域の人々の歴史の研究であつた結果、その巫俗に關する踏査も亦この地域の諸民族間に於ける巫俗文化の波 (ethnographische Kulturwelle) の跡を辿るといふ態度を取つたのである。

然るに輒近に於ける社會學及社會人類學の發達は、一の社會的構造 (Socium) の内に置かれた種々なる社會制度間の關係を仔細に研究して、その構造内に於ける人間活動を決定する根本的諸力を明かにし、その傳統的規範によつて形成される人々の行動を把握することを以て目的とするところの所謂深化的社會學的方法 (historische soziologische Methode) を發展せしめ、かの歴史的方法が一全體としての社會に於ける要素の役目を理解することなしに、個々の要素を分離して比較考察を行ふことの危険性を強調した。而してかゝる體系的現地研究の可能性を始めて學界に示したのはマリノウスキ (B. Malinowski) 氏のトロブリアンド諸島の研究であつたが、私も滯英中氏の研究室に於てその影響を強く受けて、夙に深化的社會學的方法の重要性を認め、爾來自らの居住する朝鮮を現地として、専らこの方法を採用し來つたのである。

しかしながら踏査が漸く進むに従ひ、マリノウスキやブラウン等がトロブリアンド諸島やアングマン諸島の如き、小規模なる未開民族の社會の研究に於て用ゐた方法は、朝鮮の如き規模の相當に大きな、文化發展の歴史を有つてゐる、且つ近代社會化への道程にあるやうな社會の研究に於ては、そのまゝ採用し得ないことを知り、これを補正する目的を以て、近代社會學の實證的方面に自覺まじき發達を示しつつある農村社會學 (rural sociology) 又は都鄙社會學 (urban-rural sociology) の嶄新にして健全なる社會調査の方法を參酌することに努力し

た。

そこで私は従來の巫俗研究が主として歴史的意圖に偏してゐた現地研究の缺陷を補ふ意味に於て、換言すれば社會又は文化の眞の理解は歴史的方面と社會學的方面との相互補足によつて發展するといふ見解から、こゝに朝鮮といふ一の特定の社會を選び、その全體の中^(二八)に位置づけられてゐる巫俗をば直接の對象として、謂はゞ都鄙社會學の方法によつて補正された深化的社會學的方法による現地研究を行ひ、従來の諸研究によつて明かにされた限りでのマレットの所謂一般科學的意義 (scientific meaning) に於ける巫俗の概念を以て、對象選擇の最初の手懸りと爲しつゝ、それとそれが置かれてゐる社會的構造との關係を常に考へ、また朝鮮の特殊的地方的意義 (local meaning) ^(二九) に於ける巫俗が如何なる特相を呈し、如何なる異同を示すかを問題とするに當つても、常にその他の社會的諸要素との關係を考慮に入れて、マリノウスキーの所謂「諸要素の互に結び付き合へる生ける一全體としての文化」の闡明に心がけたつもりである。

かくて私は従來の歴史的方法による現地研究の無視せる方面、又はこの方法によつては如何ともなし得ざる方面を明かにするために、深化的社會學的方法の重要性を認むるものではあるが、それは常に現實の對象に應じつゝ細心の工夫を要するのであつて、社會及文化の公式的説明の危險なることを強く戒しむるものである。従つて私が朝鮮巫俗の現地研究を志した目的は、これを方法論的にいへば、深化的社會學的方法の必要性和妥當性とを吟味するにあり、その結果の大部分は既に二三の著述の中に發表してあるので、「朝鮮巫俗の現地研究」を草するに當つても、主として既に發表せる拙稿^(三〇)に基づき、更に吟味を加へ、修正増補して、一の體系を興へんと試みる。

大木正史氏。

註

(一) 赤松海鏡・羅薩城の遺蹟と龍潭(赤松海鏡・龍潭の遺蹟・龍潭の民族と宗教 二五頁)。宇野圓空・宗教民族學、五頁〇頁。

(II) Miranov and Shirokogoroff. Straußmann. (Journal of the North China Branch of the Royal Asiatic Society. vol. LV. 1921) pp. 113, 122.

(III) Kant, I. Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft. Herausgegeben von Karl Vorländer. 4. Aufl. S. 206.

(EII) Yadrintzeff, N. M. The Siberian Aborigines (*in Russian*). 1891. Klementz, D. "Buriats" in Enc. Rel.

and Ethn., Vol. III. Mikhailowski, W. M. Shamanism (*in Russian*). 1892. Steenberg, J. The Tribes of the Amur River. 1900. Troshchanski, V. F. The Evolution of the Black Faith of the Yakut (*in Russian*). 1902.

(EII) Shirokogoroff, S. M. Social Organization of the Northern Tungus. 1933.

(K) Gzaplicka, M. A. Aboriginal Siberia. A Study in Social Anthropology. 1914.

(P) Nioradze, G. Der Schamanismus bei den sibirischen Völkern. 1925.

(V) Joelsson, W. The Koryak. J. N. P. II, Vol. VI. The Yakaghir and the Yakaghirized Tungus. J. N. P. II, Vol. IX. The Yakut. 1933.

(R) Bogoras, W. The Chukchee. J. N. P. II, Vol. VII. The Eskimo of Siberia. J. N. P. II, Vol. VII.

(I O) Banzaroff, D. The Black Faith, or Shamanism among the Mongols (*in Russian*). 1905.

(I I) Shirokogoroff. Psychological Complex of the Tungus. 1935.

- (111) Groob, J. J. De: Religious System of China. vol. VI. pp. 1187-1341.
- (112) Clark, A. C. Religions of Old Korea. ch. VI.
- (113) 狩野直喜・支那上代の巫・巫成に就いて (哲學研究一ノ四)。同・說巫補遺 (藝文八ノ一・三)。同・續說巫補遺 (藝文九ノ一・三・六)。羽田亨・北方民族の間に於ける巫に就いて (藝文七ノ一二)。鳥居龍藏・日本周圍民族の原始宗教。岩井大輝・シヤマンと云ふ語の原義に就て (民族二ノ一・二・四)。
- (114) 赤松智城・秋葉隆共著・滿蒙の民族と宗教。同・朝鮮巫俗の研究。石橋丑雄・北平の薩滿教。金九經・重訂滿洲祭神祭天典禮。同・滿漢合體滿洲祭神祭天典禮 (國立奉天圖書館季刊)。
- (115) 鮎貝房之進・花郎致 (雜攻第四輯)。村山智順・朝鮮の巫覡 (朝鮮總督府調査資料)。孫晉泰・朝鮮神歌遺稿。李能和・朝鮮巫俗考 (啓明一九)。
- (116) 金田一京助・アイヌの研究。柳田國男・巫女考 (郷土研究一ノ一——二)。中山太郎・日本巫女史。折口信夫・琉球の神道。伊波普猷・沖繩女性史。
- (117) Czajlicka, op. cit. p. 104.
- (118) Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. vol. XXIV. pp. 62-108.
- (119) Marett, R. J. Preface to Czajlicka's Aboriginal Siberia. p. vii.
- (120) 十九世紀から二十世紀の初にかけて進化論の影響を強く受けた社會學及社會人類學は、生物學者が生物を分類してその進化の系統を跡づけるやうに、種々なる社會を分類してその起源と系統とを辿らんとした。故に初期の民族誌的モノグラフはかゝる一般的比較のための資料として記録されたもので、現存の未開社會は凡ての人類がかつて經過せる一定の段階の殘存物であること、従つて習俗の類似は發展段階を同じうする民族の間に普遍的に見られるといふ想定に基づいてゐるのである。

(二二) 初期の現地研究に於ては、一定の地方に住む諸民族の地域的調査が試みられ、それはまた行政官廳の人口調査と結合しても行はれたが、一集團毎の踏査期間が短上に、通常通譯を介して行つたために、研究が皮相的ならざるを得ない。しかし研究の處女地に對してはかゝる豫備調査も亦將來の研究の基礎となるであらう。私が始めて大興安嶺の奥地に入山して行つたナロチョン族の踏査の如きはその例である(赤松智城・秋葉隆・滿蒙の民族と宗教、第二篇オロチョン族)。

(二三) マドックスの學位論文「巫暨論」は應々社會學的研究といふ副題名がついてはゐるが、それは決して深化的社會學的方法による現地研究の結果ではなく、往々諸民族からの斷片的資料によつて安易なる概括を試みてゐる點がある。

(Maddox, J. L., *The Medicine Man. A sociological study of the character and evolution of shamanism.* 1922.)

(二四) 従來幾多の論争を繰返し來つたシャマンの語源及傳播の問題、エスキモウ巫俗のアジア起源説を始め、一般に巫俗文化の波又は巫俗文化圏の問題、女巫及個人的シャマン (individual shaman) の先行説、家族の巫俗 (family shamanism) と部落的巫俗 (communal shamanism) との前後關係といふやうな問題は、凡て歴史の關心に基づく起源・傳播・推移に關する假説である。

(二五) 深化的社會學的方法には、マリノウスキ一派の機能的分析によるものと米國文化人類學に新興せる文化型式 (culture pattern) の研究との二派があつて、前者は一の文化をば互に關聯せる又は結び付き合へる諸部分の全體として研究するやうとを強調し、一の社會の一面 (one aspect) を捉へてこれと他の諸面との機能的關係を分析するといふ形でその成果を提出しつゝゐる。(Malinowski, B. *The Argonauts of the Western Pacific.* 1922. *The Sexual Life of Savages in Northwestern Melanesia.* 1923. *Corn Garden and Their Magic.* 1925. Brown, A. R. *The Andaman Islanders.* 1922. Fortune, R. F. *Sorcerers of Bohn.* 1932. Evans-Pritchard, E. E. *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande.* 1937) これに對して後者は社會集團がそれぞれ特徴的な文化の型式 (pattern) 様式 (style)

方向 (orientation) 又は動向 (drive) といふやうなものを有つてゐることを認め、かゝる基本概念によつて集團の主要價値が成員に對する影響を説明し、集團が他文化に對する受容又は拒否の事實を解釋し、種々なる集團の性格及規範の比較を行ふべき根據とする。(Mead, M. Sex and Temperament in Three Primitive Societies, 1928, Cooperation and Competition among Primitive Peoples, 1937) 而してそれはマリノウスキー一派の未だ企てなかつた魅力ある試みではあるが、しかし文化型式論者の型式と呼び様式と稱へ、又は方向・動向なども稱するものは、學者によつてその概念を異にして、未だ正確なる比較の根據とはなし得ないやうである。従つてそれが現地研究に對して、如何なる影響を齎すかは全く將來の問題であるから、私がこゝに深化的社會學的方法と稱するものは、主として機能論者のそれであつて、文化型式の多義性を救はんがためには、一般社會學に於ける社會型 (social type) 殊に農村社會學又は都鄙社會學に於ける農村型 (rural type) 都市型 (urban type) の概念を參考すべきであると思ふ。

(二六) 秋葉隆・“Intensive Method”に就いて (社會學雜誌五七)。私は昭和三年の日本社會學會大會に於て、この方法の重要性を提唱し、その可能性と正當性とを吟味せんがために、朝鮮に於て現地研究を行ふべきことを吾學界に約束して今日に至つたのである。

(二七) 戸田貞三博士の「家族構成—近代社會學の「社會調査法」によれる日本家族の研究であり、鈴木榮太郎教授の「日本農村社會學原理」は日本農村の研究法が米國の農村社會學の方法そのまゝであり得ないことを強調すると共に、社會人類學の深化的社會學的方法が米國の農村社會學に對してよりも日本農村社會學に近いことを認めてゐる (鈴木榮太郎日本農村社會學原理、七三頁)。

(二八) Mead, H. H. Mana (Hastings, Encyclopedia of Religion and Ethics, vol. VII, pp. 375-380).

(二九) 赤松智城・秋葉隆・朝鮮巫俗の研究下巻の拙稿 (第一・二・三・六・七・八・十・十一) 及第九章第一節)。朝鮮巫俗の家祭 (東京社會學研究會編・社會學研究第一輯)。朝鮮の巫國 (日本社會學年報社會學第五輯)。村祭に現れたる朝

鮮の社會(社會學第一輯)。朝鮮の巫俗に就て(宗教研究新八ノ一)。朝鮮巫人の入巫過程(宗教研究新八ノ四)。踊る巫と踊らぬ巫(宗教研究新九ノ三)。江陵端午祭(民俗學二ノ五)。總持山鄒堂祭(民俗三ノ一二)。藥水信仰の一面(民俗學一ノ五)。巫人乞粒歌(青丘學叢六)。濟州島に於ける蛇鬼の信仰(青丘學叢七)。濟州島の神話(韓人三)。朝鮮の星祭(旅と傳説七ノ九)。朝鮮巫祖傳説(朝鮮二一六)。松岡里の長柱(朝鮮二三五)。朝鮮巫俗圖(朝鮮二三九)。儒教以前の祖先崇拜(朝鮮二九七)。巨濟島の立竿民俗(朝鮮民俗一)。村祭の二重組織(朝鮮民俗二)。所謂十長生に就いて(朝鮮民俗三)。朝鮮の民俗に就いて(京城帝國大學文學會編・朝鮮文化の研究)。北アジアの原始宗教(アジア問題講座第九卷)。朝鮮巫家の母系的傾向(小田先生靈壽記念朝鮮論集)。

明治初期の太政官謀者

——所謂禁教高札撤廢前夜の考察——

村 田 格 山

一

明治四年から六年にかけての時代は、謂ゆる維新日本にとつて最も重大な時期の一つであつた。久米邦武が、「明治中興ノ政ハ、古今未曾有ノ變革ニシテ、其大要ハ三ニ歸ス、將門ノ權ヲ收メテ、天皇ノ親裁ニ復ス、一ナリ、各藩ノ分治ヲ併セテ、一統ノ政治トナス、二ナリ、鎖國ノ政ヲ改メテ開國ノ規模ヲ定ム、三ナリ」と述べたことがあつたが、この三大要の完全なる實現を見るまでには相當の日子を要した。外交上の懸案は兎も角として、一應ほぼ内治の基礎が成立を見たのは、一般に明治四年のことと考へられてゐる。しかし明治初頭以來次々と行はれて來た制度の革新やこの年の廢藩置縣の斷行を見てさへ、なかなか「一統ノ政治」には遙に遠いものがあつた。木戸孝允をして「朝廷上始終自ら取り自ら捨ル事而已ニテ百事百令所詮無益」と嘆息させたのも明治四年のことであり、また「朝廷上府藩縣之官員にても十分之二は一向時勢も不相解者而已にて世人は千人中に一兩人も

合點仕居候も〇有之候歟も無覺軍日暮路邊之有候隨分想像仕候へは氣がもめ申候」と云ふ書翰を認ためさせたのもこの年のことである。尤もこれ等は廣瀨温縣の斷行以前のものであるが、官員にして然り、世人にしてマデに斯くの如き次第であつたから、木戸孝元ならずとも思ひを「明治中興ノ政」に懸ける者には大いに「氣がもめ」たことであらう。

かやうな時代を、宗教史とりわけ基督教史の上からみれば、所謂禁教高札撤廢の前夜の時代と云ふことが出来、その點に願ひてこれはこれとして相當にいろいろな問題を孕んでをり、一般維新史と關聯させてまた特に興味ある時期の一つたるを失はない。明治宗教史は、もつとこの四年から六年の時代に相當の關心をよせ、能ふ限り多くの史料を購使して一段と廣く深くこれが史的解明を企てる必要があるかに考へられる。わけて基督教の問題は、この當時宗教自體の内面的な問題としてよりも寧ろ維新日本の内治外交上の政治問題として登場して來てをり、しかも神道を國教とする新教化政策乃至神佛分離政策や、また所謂文明開化論をめぐる文教政策などの相交錯する網の上に所在し、可成り重要な網の結び目をなしてわれわれの解きほぐしを待つものがある。茲では特に明治四年の冬から六年の春にかけ、東京・横濱・大阪・神戸・長崎等の開港地を舞臺にして禁制基督教の内情探索の事に従つた明治新政府任命の譯者を取り上げて、所謂禁教高札撤廢の前夜を明かにしてみたい。

明治新政府が舊幕府の掲榜を撤して漸しく一定三札・覺二札一の五條を制した高札を全國に立てることを令したの(四)は慶應四年(明治元年)三月十五日のことと、五ヶ條の御誓文を「天地神明ニ誓ヒ大ニ斯國是ヲ定メ萬民保全ノ道ヲ立テ」させられた翌日であつた。これは云ふまでもなく國體觀念を強調して人心の歸一をはかり、思想の

統制に乗り出した新政府が、自己出現の意義を一般に闡明し、歴史の表面に押し出したものの一つに外ならなかつたが、この「永世ノ定法」とされた「定第三札」に基督教禁制の一條があつたことは一般周知のところである。この禁教一條を含む高札が後に太政官布告を以て一從來高札面ノ儀ハ一般熟知ノ事ニ付向後取除可申事」の旨が達せられ撤去されるに至つたのは、明治六年二月二十四日のことであつたが、斯かる時機に於て「一般熟知」を理由にこの高札を引つ返したについてはいろいろ事情のあることであつた。今はこのことが當面の問題ではないから略すとしても、これに關聯して特に興味があるのは、明治四・五年當時に於ける政府官員の複雑微妙な心底のほどである。これは一つの問題にならうかと思はれる。一般世人に向つて「耶蘇國禁」は「御國體御維持之緊要」と唱へながら、果してこれが政府官員すべての心であつたか。明治四年三月七日、宮内大丞小河一敏から大納言岩倉具視宛の親展書に「先日拜謁之御禮尋之儀突然御請も申上かね候旁退て得と熱慮仕候に今日國內人心之居り合不申愚考之三件左に申上候」と書き出した中の第一件には、

一……どこまでと迄も國の大管にして有志之者的心にかゝり候は耶蘇に御座候此義は斷然不被播開と御決定には候へ共重立候當路之人とても右府公と亞細公方之思召之如く源應とは有之間取候可然官員之中にも耶蘇も強て拒絕には及ばぬものと心底におもひながら國禁の御きたを守り口外せぬ迄のものは致多可有之候……其根底を御探可被遊御英斷少も見えませられす是有志の人心の固をおもふまゝに異論を立候に至前根底と保存候……耶蘇と洋學と國體とは強中可有御座候へ共洋學を嗜み候もの、内心は耶蘇を惡む心は必らず御座候は萬々相違無御座候此故に只此處に付ての人心安堵に至處御良策御大切と奉存候云云

とあつて當時の「重立候補當路之人」乃至官員の心底のほどをうかがはせるものがあり、また洋學を修める者の成り行きをも注目させるものがある。而して一篇の趣意は、斯くては到底「今日國內人心之居り合」がつかぬから御英斷「御良策御大切」と云ふにある。たゞの一書翰に過ぎないが、これこそはまことに明治四年の時勢を大體に盡し得たものと云ふを得べく、わけて基督教に對し「強て拒絕には及はぬものと心底にきもひなから……口外せぬ迄のものは致多」あつたと云ふ傾向のほどは、やがてその翌年「只今の國是」として基督教を「只教を以て之を禁して法を以禁せずとの御意」に變つて行き、更には例の禁教高札撤廢のことに何程か關聯なしとは云へないものがある。なほ「西洋教法」に對する從來と相當に異なる當時の官員の心底をうかがはせるものに「神祇省御改革書類綱略抄」といふ謂ゆる政府機密文書があるが、これも所詮は右の「只今の國是」に反映してゐる。

一般に明治四年頃の時勢は斯くの如くであつたから、基督教すなはち當時の所謂異宗を防ぐにも「動モスレバ始メアツテ終ナク却テ下民ノ疑惑ヲ生ゼシ」める恐れが多分にあつた。これがまた一方で「御國體御維持」を念とする新政府要人の大いに苦慮するところとなつてゐたこと云ふまでもない。私の所謂太政官謀者は、かゝる苦慮と施策の上に登場をみたものである。

註(一) 久米邦武「特命全權大使米歐回覽實記」第一編例言、二頁

(二) 明治四年二月廿八日木戸孝允より三條實美宛書翰、「木戸孝允文書」第四、一九八頁

(三) 明治四年二月十五日木戸孝允より河瀬眞孝宛書翰、「木戸孝允文書」第四、一九〇頁

(四) 明治元年太政官達第一五八號、明治元年「法令全書」六五以下六八頁

(五) 明治六年太政官布告第六八號、明治六年「法令全書」六四頁

(六) 「岩倉具視關係文書」第五、三〇—三一頁

(七) 明治五年六月十五日岩倉具視宛大原重實書翰、「岩倉具視關係文書」第五、一五五頁

(八) 明治五年五月十五日岩倉具視宛大原重實書翰、「岩倉具視關係文書」第五、一三六頁

(九) 「岩倉具視關係文書」第七、四三八以下四四五頁

(一〇) 明治四年九月大原重德意見書、「岩倉具視關係文書」第八、二七五頁

二

明治四年九月下旬のことであるが、當時麝香間祇候であつた大原重徳は大いに時弊を慨し「異宗防禦ニ付」ての意見書^(二)を外務卿岩倉具視に差出してゐる。大原重徳は曾ては刑法官知事をつとめ、集議院上局長官、侍從職侍讀を歴任して、明治三年閏十月十七日以來國事諮詢麝香間詰となつた要人であるが、この大原がこの年の天長節拜賀(九月二十二日)より歸つて間もなく、國體維持・國威宣揚と云ふ國家内外を顧慮しての「皇國萬歳ノ憲律」を按じて細かに策を練り、これを岩倉具視に進言した。すなはち、

「破邪ノ事難シ如何トナレバ政體上ニ論ズル時ハ萬國ノ教法ヲ議スル故ニ交際ニ關係スルノ内顧アリ學問上ニ論ズル時ハベ
イブルハ學科ノ一ニシテ洋學ノ必ス既ヲ所ナリ人心ノ上ニ論ズル時ハ未來ノ禍福ハ人情ノ同ク憂ル所口教法ニ非スンハ安心
甘死ノ法ナシ決シテ政權ヲ以テ移スヘカラス嗚呼破邪ノ事成ラズンバ 皇道何ヲ以テカ立ン 國體何ヲ以テカ維持セン臣案
スルニ破邪ノ事難キニ似テ難キニ非ス 兩議ノ如何ニアルノミ

夫國家保護ノ權ハ各國同ク自存スル所ニシテ交際異國教法此内ヨリ出ツ我レ吾制度ヲ立吾教法ヲ宜以テ吾國家ヲ保護ス外國豈コレヲ離スル事ヲ得ンヤ猶我ノ彼ウ教法ヲ識スル事ヲ得サルカ如雖然之ヲ防ク動モスレハ始メアツテ終ナク却テ下民ノ疑惑ヲ生セシム薄ニ長時ノ宗徒ヲ移スニ一時廢トシテ變シ其後自然ニ因循シ氏子改ノ如キモ亦忽トシテ止ミ大ニ前日ノ南轅ト輻輳ス故ニ謂フ舊法以來之ヲ制スル三四度ニ及ブ而其ノ勢ヒ益盛ナリコレ勞シテ功ナキノミニ非ス却テ外人ヲシテ我ノ制度ヲ侮慢セシムルニ至ル今日ノ聖第五度ニ屬ス必ヤ覆轍ヲ顧ミバ末豈成ンヤ今別紙ノ方法ヲ以テ仰願ハクハ 皇國萬歲ノ憲律トシテ以テ 神器ヲ盤石ノ安キニ置カハ臣死共亦願スヘキノミ昧死敬白

と云ふにあつた。まことによく時弊を突くものがあり、木戸孝允の所謂「日暮路遠之有標隨分想像」させるに足るものがある。ところで茲に「別紙ノ方法」と云ふは、

吳宗防禦ニ付見込

凡規律法教ナキコソ民ノ方向ヲ失ヒ異端ニ陷ル所以ナリ今府ニ其終身守ルヘキ規律ト依ルヘキ法教トヲ確定シ以テ其内外ヲ制セント欲ス

一第一ニ規律ヲ嚴ニシテ其外ヲ制シ第二ニ法教ヲ宣テ其内ヲ守ラシム第三ニ別ニ密防ノ策ヲ設クヘシ

一第一ニ規律トハ戸籍法ヲ明カニシ氏子改メテ證ニシテ臣民一發終身氏神ノ名存ヲ大切ニ所持セシムル事コレニ付テ左ノ如ク法ヲ設クヘシ

一(以下、十二項省略)

己 上

一第二ニ法教トハ神儒佛コレナリ夫教ノ道ハ辭スベカラズ各其性ノ近キ處ニ依リ極テ施シ易キ法ヲ以テ勸々コレヲ導クニアリ神ヲ喜ブ者ハ神ヲ以テシ佛ヲ喜ブ者ハ佛ヲ以テス其俗ニ順フテ教ヲ設ケ教ヲ以テ俗ニ戻ルベカラズ若俗ニ悖ル教ハ上ニ

行レテ下ニ行レスタ、ニ行レサルノミナラス却テ愚夫愚婦ノ無智ナル且恠ミ且ツ愆ムニ至ル苟モ敬神尊祖ノ大意ヲ存シ愚夫愚婦ヲシテ皇國ノ皇國タルヲ知ラシメハ儒佛何ソ擇バン儒佛ヲ羽翼トシテ皇道コレヲ囊括ス而後佛者ノ弊風皇道ニ違フ者ハ一々コレヲ芟除セシム(下略)

一伊勢神宮讀岐金毘羅京都本願寺等其他社寺ノ雄ナル者凡衆心ノ仰ク所各宣教司ヲ置ヘシ

一宣教司ハ社司寺僧ヲ論ゼズ徳實温厚推誠善諭ヨク人ヲ感服セシムル者其撰ニ當ツヘシ

一宣教ノ規則ハ揭示ノ御高札並ニ時々御布告ノ旨ヲ本トスベシ

一毎月朔望ニ休日ト定メ天下ノ社寺悉ク宣教會ヲ設ケ氏子門徒必出席開法スヘシ若怠惰缺席ノ者ハ糺ス

己 上

一第三ニ密防ノ策如此

一破邪掛リ官員ヲ定メ黠者並ニ講組等ノ事指處ス講組ノ事ハ下ニ出ス

一黠者ヲ人撰シ諸開港地ニ分配シ各教師ノ門ニ入り密ニ邪情ニ探索セシム黠者ノ人撰尤精撰スヘキ事

一黠者ノ月給ハ四等ニ分ツ

上等 一月二十圓 中等 同 十五圓 下等 同 十圓 下々等 同 七圓

此他旅行ノ節ハ一日一圓ノ旅費ヲ給フ又或ハ探索ノ事宜ニヨリ別ニ入費ヲ給スル事アルベシ

一講組ヲ立テ防邪ヲ周旋セシムル事

諸開港地從前人心嚮向ノ同シキモノ其講組ト稱スル者アリ今其中ニ於テ同心堅固ヨク邪ニ抗スルニ足ル者ヲ察シ其講組一

兩人ヲ選シ密ニ防邪ノ事ヲ命シ並ニ入邪ノ徒ヲ監セシム其人ナキ時ハ他ヨリ移住セシム

一右講組防邪入費トシテ毎月七圓ヲ給フヘシ 但實效多寡ニヨリテ別ニ賞金ヲ賜フ事アルヘシ

己 上

辛未九月廿四日一覽廿六日寫

他見無用

(朱書)

「右大原老公自筆岩公江差出」

といふにあつた。右のうち「辛未九月廿四日一覽廿六日寫、他見無用」までが「大原老公自筆」とすれば、なほ玆に考證を要する問題があり、或は重大な問題解明の鍵があるかに考へられるが、姑らく後考に俟つこととして、兎に角明治四年九月廿四日乃至廿六日頃に大原から岩倉へ右のやうな意見書が差出されてゐることは事實とせねばならない。大原のこの「異宗防禦ニ付」ての見込の第一、第二及び第三は、いづれも明治四年といふ時代を同時に考へ合はせて、單に「異宗防禦」と云ふよりは神儒佛基に對する當時の微妙な見解を開陳し施策してゐるものとして、極めて興味ある史料の一つであるが、われわれ當面の問題として注目されるのは第三の「密防ノ策」であり、謀者の問題である。

さて岩倉具視はかやうな進言に接してこれをどう云ふ風に見たか、わけて謀者の問題に對して如何なる配慮をなしたか。當時、岩倉は外國交際事務の重大さに鑑み新政府の初代外務卿澤宣嘉にかはつてその職を襲ぎ「教法律法境界等彼我政府及ビ人民一同ニ關スル事項」を管掌し「事ニヨリテハ他省府縣ニ對シ處分ヲ指授スル等ノ權」をもつてゐたから、大原の「諸開港地ニ分配シ各教師ノ門ニ入り密ニ邪情ヲ探索セシ」める謀者の一件に對して相當の考慮なきを得なかつたであらう。しかし問題が問題だけに、機密を保つ必要もあつて、これが如何に處理されて行つたかは、當時の公文書はもとより政府要人の日記・書翰等についてみて、遺憾ながら何等その致細を

うかがふに足るものがない。なほ大原重徳以外の者からも、かやうな謀者の任命・配分の事が建白されたかどうか、この點も現在全く不明であるが、しかし茲に恰も大原の進言に符節を合せた如き謀者人撰の伺書が残されてあつたことは、この際われわれの特に注目を要する事柄である。

註(一一) 「岩倉具視關係文書」第八、二六九以下二七六頁

(一二) 大原老公自筆とすれば「一覽」「寫」の字句を如何に解すべきであるか。或は第三者が大原の背後に在つて獻策したものを書寫し、これが前へ書を添えたものか。とすれば第三者は一體何者か。またよくある例であるが「辛未九月廿四日」及び「他見無用」までが大原の自筆で、「一覽廿六日寫」が岩倉に差出された後に書き加へられたものか。この點姑らく記して遠識具眼の士の示教に俟ちたい。

(一三) 明治四年三月三日澤外務卿等よりの「外交事務ノ取扱手續ニ關シ評議アリ度旨建言」參照、「大日本外交文書」第四卷、一三頁

(一四) 明治四年七月十四日拜命、「太政官日誌」明治四年第四十五號

(一五) 明治四年八月、外務章程第二條、「大日本外交文書」第四卷、一九頁

(一六) 右同第三條、前掲書二〇頁

三

早稻田大學圖書館^(一七)秘藏の文書の一つに次のものがある。

異宗搜索譯者人名

長崎譯者ニ命度

石 丸 八 郎

明治初期の太政官譯者

明治初期の太政官黙者

大阪黙者ニ命度

河内 宗一

東京黙者ニ命度

豊田 道二

横濱黙者ニ命度

安藤 劉太郎

右ハ上等黙者ニ付一月給金二十兩ツツ遣ハシ度事

箱館黙者ニ致度

奈留 芳正 巳

大坂黙者ニ致度

築地 橋造

右ハ中等黙者ニ付一月給金十五兩ツツ給シ度事

横濱黙者ニ致度

伊澤 道一

東京黙者ニ致度

正木 護

長崎黙者ニ致度

山村 三郎

右ハ下等黙者ニ付一月給金十兩ツツ給シ度事

長崎天主堂掛リ黙者ニ致度

山口 禮三

同前

有江 彰信

同前

野上 二郎

右ハ等外一等黙者ニ付一月給金七兩ツツ給シ度候事

植山 (朱ノ丸印)

小栗 (朱ノ丸印)

小池 (朱ノ丸印)

右は當時の太政官で使用した用箋八行罫紙を以て全二枚(但、第二枚右まで)に書きつけられてゐるが、惜む

らくはこの文書の前後に何の日付も無い。わづかに太政官用箋を以てしてゐることと、文書の末尾に朱肉を以て捺印の小栗・植山・小池の名によつて、これが明治初頭の文書であることを確認させてゐるが、それにしても人撰の謀者がすべて「諸開港地ニ分配」されてをり、上等謀者、中等謀者、下等謀者、等外一等謀者の如く謀者の待遇を「四等ニ分」けてゐる點乃至はその査定された夫々の月給の額が、全く大原重徳のそれと符節を合はせてゐることは見落せないところで、これ等の點に關する限り恐らくは大原の施策が茲に具體化を見たものと云ふを得べく、従てこの文書は大原の進言した明治四年九月廿四日乃至廿六日以後のものとして推定される。因に明治四年は正米一石につき正月の七圓三十錢を高値として漸次下値となり十二月の如きは三圓九十錢にまで押し下げられた年で、一年の平均五圓六十三錢に相當したのであつたから、謀者の二十圓乃至七圓の月給ののうちも察せられる。しかもこの年の八月に決定された官員の月給表(一九)によると、二十圓は十三等官、十五圓は十四等官、十圓は等外一等、七圓は等外三等の官給に相當してゐたのであつた。

小栗、植山、小池と云へば、なほ一つこれに關聯した謀者人撰の伺書(二〇)がある。これには標題がないが、同じく太政官用八行罫紙全二枚にわたつて、次のやうに認められてゐる。

一去ル十七日長崎ヨリ上齋仕候高木茂儀横濱へ遣シ安藤劉太郎ニ合力爲致候様仕度

一右同人義長崎北方ノ者故是迄八月給之定メモ無之時々御賞賜之廉ヲ以被下方有之候得共今般郷里ヲ離レ上京いたし候ニ付(二一)

テハ一層勉勵盡力いたし候事ニ付當十一月ヨリ一ヶ月七圓ツ、被遣候様仕度

但七月以來御賞賜之義者今度小栗憲一出張之節石丸八郎へ爲合セ勤勞之多寡ヲ計リ何之上相應之被下方可相何心組ニ

一人上京之旅費ハ過日申上候通御下ケ被遊度

一伊澤道一義既ニ替坂之由ニ候得ハ大坂ニテ相勤候様爲致度並大坂迄之旅費被遊候様仕度

一同人月給之義來十二月ヨリ當分七圓宛ニ御加増被遊度

辛未十一月廿七日

小池（朱ノ丸印） 植山（朱ノ丸印）

然にはすでに辛未（明治四年）十一月廿七日の日付があり、文書の末尾に小池、植山兩名の捺印があるほか、文中第二項但書に小栗憲一の名が擧げられてゐる。小栗が小栗憲一であることがわかつてみれば、小池は小池祥敬であるに相違はない。かの「執法守律、天下ノ非違ヲ糾彈ス」る彈正臺が、明治新政府の官制中に設置されたのは、明治二年五月廿二日のことで、小栗らはまさにこの「彈正臺ノ耳目」として彈正巡察の職に在つた政府官員にほかならなかつた。尤も彈正臺は明治四年七月九日を以て廢せられ、刑部省と共に新設の司法省に所管事務一切を移管してゐた。なほ植山某は曾て各藩へ分送した例の浦上切支丹徒の状態を巡察したことがあつたやうで、職掌の上では何程か小栗らと相通するものがあつた。いづれにしても、すでに明治三年六月定の彈正臺諸規則中には「謀者規則」をも取決めてゐたのであつたから、これ等官員が所謂邪情探索謀者の人撰に當つたと云ふことは、非違糾察の職掌柄あり得べきこととせねばならない。

ところで、かやうに曾ての彈正臺關係者によつて人撰された謀者が、「異宗搜索謀者人名」の伺ひの文書そのままに任命されて活躍したかと云ふに、なかには事情あつてその任につかなかつた者もあるやうである。上等謀

者に人撰された河内宗一の如きはその一人である。河内は山口縣士族で、時の司法大輔佐々木高行の拔擢により中江篤介と共に、法律學修業のために佛國へ留學を命ぜられ、明治四年十月十五日付で太政官日誌に公告された。從來、海外留學生はその官費生たると私費生たるとを問はずべて大學の管するところであつたが、この年の七月十八日に大學を廢し文部省が創設されたので、當時の留學生は文部省に允請して許可狀を得なければならなかつた。爲めに河内は文部省から免狀を得て、時の右大臣岩倉具視が歐米御差遣を拜命して出發するに當り、これが隨行の一員に加へられて發程した。大使一行東京出發の前日にあたる十一月九日付を以て、文部省から外務省へ送達した隨員名簿に、その名を列ねてゐるから、從つて茲に問題の諜者として實際には活躍してゐないことが知られる。果せる哉、「辛未十一月廿七日付」の諜者人撰に關する伺ひの文書第四項に「伊澤道一義既ニ着坂之由ニ候得ハ大坂ニテ相勤候様爲致度」とあつて、先に横濱諜者を豫定された伊澤道一が着阪を機會に大阪詰に振り廻へられようとしてゐる。これ全く河内宗一の任にかはつたものであらう。なほ河内宗一のこの一件により、日付の無かつた「異宗搜索諜者人名」の文書は、少くとも河内が佛國へ留學を命ぜられ太政官日誌に載録された十月十五日以前のものとなせねばならない。かくて茲に右は明治四年九月廿四日以降十月十五日以前の文書であることが推定し得られ、僅に二十日餘りの間に一應の顔觸れを揃へて上申してゐると云ふことは、大原重徳の獻策が早くも岩倉具視を通して地についたことが知られる。しかもこれ等諜者は、「辛未十一月廿七日付」の諜者の追加乃至は任地の變更に關する伺ひの文書が上司に差し出された頃には、すでにその任地にあつて活躍の第一歩を踏み出してゐた。これは該文書第一項以下の示すところである。

(一七) 拙稿「太政官譯者の禁制下基督敎の内情探察」参照、「宗教研究」第四年第四輯・第七回大會紀要、二〇五頁

(一八) 石原保秀編著「米價の變遷」(再版) 九九頁

(一九) 「辛未八月々給規則」参照、橋本博編「維新日誌」第二期第六卷、二九三頁

(二〇) 早稻田大學圖書館藏文書、「註」一七參看

(二一) 尤も「太政官譯者任命書」と云ふ標題が付せられてゐるが、これは後に書添えた假題のやうで本文とは全くその墨付を異にしてゐる。

(二二) 或は「長崎地方(チカタ)ノ者」か。尤も「北方」はホツゴウでなくキタカタと訓むべきものであるが――。

(二三) 明治二年七月彈正臺則・第一項および明治三年五月十二日改定の臺則・第一項、「法規分類大全」第一編、官職門、官制、彈正臺、二九頁および三六頁

(二四) 明治二年十一月「彈正巡察ノ職權」伺ひに對する指令第一項、前掲書三四頁

(二五) 柳人生(松時實)「名古屋に於ける浦上村の切支丹」篇に紹介された寫本「巡察異余徒に説諭の圖書」に、辛未七月十三日於西本坊植山准少とある植山某がこの人であつたやうである、「新舊時代」(明治文化研究)第二年第八冊、四二以下五〇頁。この人に關し徳重淺吉教授は「維新精神史研究」五八三頁に「植山准小(宣敎使カ)」と記されてをり、「維新政治宗敎史研究」五八七及五八八頁には植山でなくて「彈正少巡察植村義久」乃至「植村巡察」に變へられてゐる。筆者思ふに、「植山准少」は植山準少得業生で初め刑部省の求めにより大學東校より囚獄司用階官に轉出した人ではなかつたか。また「明治四年二月改・職員錄」には植山を名乗る人物も無ければ、彈正少巡察植村義久も見當らない。察聞を記して以て大方の示教を仰ぎたい。

(二六) 「法規分類大全」第一編、官職門、官制、彈正臺、四一頁

(二七) 津田茂麿「明治興上と臣高行」二六二頁

(二八) 「太政官日誌」明治四年第七十九號參照

(二九) 「太政官日誌」明治三年第六十五號參照

(三〇) 「大日本外交文書」第四卷、一一八頁

四

さて斯様な特別の任を帯びた謀者を、私にしばらく太政官謀者と呼んでおきたいが、この太政官謀者にその後異動・追加乃至任地の變更等のあつたことは、現に殘されてある多くの謀者報告書(三〇)の實際についてみて云へることとで、これ等については後に記す機會もあるが、茲で問題となるのは、何を標準にして上等・中等・下等および等外一等の如き四等の差等をつけたかと云ふことである。すでに太政官謀者に追加された高木茂について「是迄八月給之定メモ無之時々御賞賜之廉ヲ以被下方有之候」と記されてをり、また「七月以來御賞賜之義者今度小栗憲一出張之節石丸八郎へ爲合セ勤勞之多寡ヲ計リ云云」と認められてゐたが、これによつて高木は從來道の種謀報の事に従ひ、時々「勤勞之多寡」によつて、「御賞賜」をうけてゐたものの如くに察せられる。尤も謀報の事に従ふと云つてもいろいろ特別な任務があつたであらう。明治四年だけに限つても相當謀者の活躍に期待すべきものがあつた。廣澤參議が暗殺されたり、舊公卿愛宕通旭らの政府顛覆・政體一變の謀略があつたり、新政に抗する浮浪の徒の蜂起を見たり、屢造貨幣の行使があつたり、流言浮説紛々たるものがあつて、これ等に對する奔走の任も謀者の肩にかゝつてゐた。かやうな譯で從來の謀者必ずしも「密ニ邪情ヲ探索」する者とのみは限ら

れてゐなかつたこと云ふまでもないが、なかには所謂異宗探索の事に従つたものも多少はあつて、さうした経験と勤勞、手腕のほどが諜者の待遇を四等に分つ標準にされたものではなかつたであらうか。果して然らば上等諜者石丸八郎以下の者が、この異宗諜報の經驗を持つ者であつたか。茲に太政官諜者そのものの問題が懸つてゐる。

今は幸にしてその間の消息の一端を傳へる左の如き有力な史料が學界に提供されてゐる。

降魔窟社中

右一昨巳年異宗徒引移之頃搜索方骨折候ニ付、爲心付金貳千五百疋被下候事

辛未正月

別紙

金五百疋	石丸八郎	金五百疋	勝願寺惣影
金貳百疋	僧 周城	金貳百疋	僧 小角
同	豐田道治	同	山村三郎
同	僧 法梁	同	錦戸務
同	宮原學	金百疋	僧 麟影

右は明治四年正月四日に長崎縣廳から降魔窟社中に對して賞賜せられた時のもので、同人の中には茲に問題の上等諜者石丸八郎、同豐田道二（道治とも道雨とも署名す）並に下等諜者山村三郎の名が見えてゐる。しかもこの賞賜は「一昨巳年異宗徒引移之頃搜索方骨折」についてのものであるから、すでに早く明治二年以來、異宗搜索の事に従つてゐたことが知られる。「異宗徒引移」とは、云ふまでもなく浦上切支丹徒の諸藩分送のことである。

かくて石丸等の勤勞のほど、手腕のほどは、この度の諜者人撰にあつてすでに知られてゐたものと云ふべく、正にこれが標準となつて四等に分けた待遇の上に案配されたもののやうである。

ところで、茲に問題はかはるが、右の賞賜をうけた十名のうち五名までが僧名を以て書き出されてゐる。しかもその社中を降魔窟と呼んでゐる。この點われわれの注目を惹くところであるが、實はこの降魔窟こそは眞宗僧侶の破邪探學の社中であつた。僧名ならざる石丸八郎にしてもその身柄は眞宗僧侶にほかならなかつた。これ等のことに關しては、曾て徳重淺吉教授が日本佛敎學協會年報^(三四)乃至はその後の著書^(三五)に於て、明治初年の東西本願寺の關邪運動として「長崎出役」の一件を詳細に論究されたなかで明かにされてゐるが、茲に問題の太政官諜者の多くは、さうした所謂長崎出役の面々が實は再び立場をかへ新政府の官員なみに員外出仕として登場して來たのであつた。かやうな譯で、今さら石丸八郎らの身柄等について徳重教授の研究に蛇足を加へる必要もないかに思はれるが、敢て必要な範圍に一應それ等を纏めて筋を通し、且つ、補足的管見を點綴して、以てかれ等がこの度の太政官諜者となつて諜報の事に従ふ關係の筋を明かにしてみたい。

註(三一) 拙稿「太政官諜者の禁制下基督教の内情探索」參照、前掲書二〇四頁

(三二) 徳重淺吉氏「維新政治宗教史研究」四九八―四九九頁

(三三) 徳重淺吉氏、前掲書五一―八頁

(三四) 「日本佛敎學協會年報」第三年(昭和五年度)

(三五) 徳重淺吉氏、前掲書

(三六) 徳重淺吉氏、前掲書。特にその「第十章・幕末維新に於ける佛基兩教の交渉」に負ふ所多く、以下その一々の頁數學示はこれを省略した。なほ眞宗僧侶が他の佛教各派の追隨を許さぬまでに破邪顯正・護國護法のために挺身し、且つこれを可能ならしめた歴史的意義については本論考の本筋でないので觸れぬこととした。

五

上等謀者の石丸八郎は、西本願寺の僧、唯寶寺良殿のことで、天保八年越前今立郡定友村唯寶寺了圓の子として生れた。明治四年は、従つて、彼れ三十五才の時であつた。初め郷里で漢籍を習ひ、寛政元年より若州妙壽寺の觀學栖城について宗學を修めた。安政三年栖城が肥前矢上の教宗寺を董するに及んでこれに隨ひ、文久二年四月廿二日には豊後日田の咸宜園に全島長年の紹介で入門し、^(三七)ここで大いに勉強したやうである。この咸宜園に在る時、肥後の光照寺針水に師事するところがあつたが、針水もまた彼の才幹を愛して、ながく弟子分に加へて相交した。その後、長崎に寄留してウキリアムス (Rev. G. M. Williams) やノルベッキ (Rev. G. F. Vorbock) の門を叩き、洋教・洋學の研究に従つたが、これは元次元年か慶應元年頃にはじまつたやうである。頗る熱心で慶應四年に至つてもなほ一週に三回^(三八)はフルベッキの許に通つてゐたやうである。尤もこの年の六月七日を以てフルベッキに破門された形になつたが、^(三九)この時の彼の「與布留通變應接事情書」に「予モ長々來リテ何事モ習取タリ、此上ハ國處人名、耳ニ英語ヲ習度マデ也」と書いてゐるところからみれば、フルベッキに隨いての研究は、「何事モ習取」つて、もう濟んでゐる位の肚を見せてゐた。當時、僧侶が進んで洋教の研究に専念したのは全く

護國護法のためで、破邪顯正と云ふ上から國禁の基督教について一應の知見をひろめる必要があり、佛教との比較研究を通してその邪教性を掴むためにする破邪探學に外ならなかつた。光照寺針水の如きも夙にこれが修業に挺身した人で、石丸こと良嚴の如きは彼自身の志願と云ふよりは恐らく針水の師命に隨つて勵んだ洋教の探學であつたものの如く、針水の胸裡には同志良嚴として相容るすものがあつた。偶々西本願寺當局が佛教各宗に卒先して破邪顯正御用掛を置き、諸國に出役を派して所謂闢邪運動に拍車をかけるに至るや、良嚴は慶應四年二月五日に右の破邪顯正御用掛を命ぜられ、二月十六日にはその出役として長崎表のことを囑託された。かくて彼の破邪探學は本山の公認するところとなつて一層その情熱を驪り立てるものがあつた。しかし基督教に對する理論的鬭争を用意するほど落ちつけた靜閑の時代でもなく、またそれほど純粹な洋教研究でもなかつたので、單に眼に見、耳に聞いた彼等の所謂邪情を報ずる程度が精々であつた。またそれで任務は完了してゐた。越えて明治二年二月平戸領に排佛合寺のことがあるや、彼は敢然その防禦のために働き、且つ一方東本願寺の勝願寺慈影らと協力して折柄三燃した浦上切支丹徒の處分に對し長崎裁判所をたすけて大活躍をした。同年九月その處分のために出張下向した彈正大忠渡邊昇はすでに彼あるを知つて異宗徒搜索のことを囑託してゐるが、この當時同志と共に後の所謂降魔窟なるものを結んでゐたものやうである。渡邊昇が「異宗徒取締同勵精候ニ付爲其賞目録之通下賜候事 絹壹匹 金五千匹」として賞賜をうけたのは翌三年十一月十五日であつたが、降魔窟社中のものが賞賜せられたのは既述の如く四年正月四日のことであつた。以てこの「勤勞」のほどがうかがはれる。

なほその後の石丸こと良嚴は同志と謀つて「邪教退治ニ付」東西本願寺から二百五十萬兩獻金の計畫を策して

失敗し、三年一月より東京築地本願寺詰となり、また内命をうけて奥羽を視察してゐる。然るに十一月には再び
 本山より長崎出張を命ぜられ十二月末には下向してゐた。この時のことである。彼は各地に於ける見聞を基礎に
 「午極月二日」付を以て本山に對し「防邪建築」^(四一)を差出してゐる。

「……己に神官再興スト雖モ唯佛而已欲レ退邪蘇を退クル之力無レ之、又在朝之君子舊を去り新を雖レ唱半ハ奢隘ニ流レ半ハ
 洋癖となり、今ニ至リテハ舊幕之衰日ト殆ド近シ。嗚呼茲ニ至リテ佛子深ク泣察して國を一身ニ引受法ヲ萬代ニ可布……」
 とて、當時の時弊に對する佛敎者としての公憤と意氣のほどを示して、以下「防邪之策」を按じ、開港地をふく
 む八ヶ處の「出役」の人撰とこの處務について進言してゐる。茲に興味あることは、この建築の内容が、大原重
 徳の所謂「密防ノ策」と、立場こそかはれ何處か相似たもののあることである。すなはち、

「防邪之策ハ御法徳ニ如クハ無御座……至急出役被仰付度候。其處務

一ニ内外之事情を搜索し、時々御本殿へ言上仕り、御本殿ヨリハ 天朝へ御訴被下候事

二ニ若僧を引立修學勉勵せしめ、府藩縣ニ御用達候様敎育可致事

三ニ廣ク敎諭を施し候而人心を維持シ、萬々一時ハ急度御用立候者撫育可致置候事

右何れ之開港地と雖も半年一年ハ滞留致し盡力可仕、尤も旅費可也ニ御遣シ無之而ハ其働キ出來不申候間宜敷御諒察可被下

候

一京 江川連中引受

大和正行寺

一横濱東京

一大坂神戸 無人

一新潟 越後僧兩人

一箱館 伏見得聞

一五島 小角龍泉寺

右御人撰早々御差遣シ奉願上候一

と書き認ためてゐる。石丸こと良殿はすでに斯くの如き人物でもつたから、自らも「御用達候様」にまします破邪探學をつとめた。このやうな平生の用意が、後に僅か二十日餘りにして出来た所謂太政官諫者の人撰を容易ならしめた關係の筋ではなかつたか。

ところで、彼にとつて悲しいことは、翌四年正月四日に折角「長崎縣廳ヨリ降魔窟の名御差許並に窟内十人貳千五百疋被下」たにも拘らず、五月頃には窟内同志の長崎滞留が六ヶ敷なつて夫々に郷里へ歸らざるを得なくなつたことである。これは恰も廢藩置縣の前夜のこととて、長崎縣廳がこの前夜の九州諸藩の動搖に備へて極端に滞留者の身分調査に乗り出したがためと云はれる。五月十五日彼が肥後の針水に送つた書翰に

「拙儀先達申上通無印章ニ付歸國可致處、彈臺出張之御方御引受ニ而當時長崎縣士之分ニ相成滞留罷在候、右ニ付降魔窟も無印章之者壹人も滞留六ヶ敷悉皆歸國ニ而拙壹人居殘、如何とも困入當時小栗元日向と同居仕り日夜 天朝並縣士出入役人屋敷之如ク相成、僧分交リハ少シ遠慮ニ御座候、併し是が降魔窟之處務ニ御座候へハ不悪方と存候、且ツ破邪之一件ハ追々天朝内密御策相立宗門掛りと申者出来候様子ニ而追々ハ拙者も御人撰と存候云云」

と書かれてあつたと云ふ。「長崎縣士」として居殘つた彼と同居を告げてゐる小栗は、正に彈正臺巡察屬の小栗憲一であつて、註して「元日向超福寺」とある如く小栗もまた實は僧分で東本願寺末の豐後妙正寺小栗栖香頂の弟に外ならなかつた。(四三)この年の秋に小栗が小池、植山と共に石丸を上等謀者に入撰して伺ひを立てるに至つた所

以のものは、すでにこの長崎の降魔窟に於て熟してゐたと見らるべきであらう。なほ「破邪之一件」云々は、やがて私の所謂太政官謀者登場の必至を語るかに思はれる。かくてその後様は熟し政府官員が彼の活躍に期待をかけたのも、かゝる前歴に顧みて十分にうなづけるところである。

現在残されてゐる太政官謀者石丸八郎の探索報告書は、しかし、僅に明治五年四月朔日付（小池祥敬受付）のものと同月十五日到來（同じく小池祥敬受付）のものしか無い。しかもこの兩者を併せて半紙假綴五枚に過ぎない。上等謀者のものとして、これは一體如何に解していいのであらうか。明治五年と云へば三月十四日に神祇省が廢されて教部省が置かれたのであつたが、この教部省にやがて彼は召出され、十一等出仕の身となるに至つた。このことを茲に思ひあはせば、これが疑問は氷解出來よう。なほ長崎には當時石丸の門下が活躍をしてゐたから、これ等同志を指導しこれに諜報の事を委任して可なりと云ふ氣持もあつたものと思はれる。

次に上等謀者豊田道二も下等謀者山村三郎も、共に長崎の降魔窟の同志の一人で、石丸八郎と同じく西本願寺の僧侶であつた。豊田も曾ては本山の内命をうけて護法のために活躍し所謂邪情探索の經驗をもつてをり、山村もその初め光照寺針水が石丸こと良巖に托した人物で、石丸の指導下に破邪探學のことに従ひ、いづれも例の長崎縣廳から賞賜をうけた人々であつた。彼等が石丸と共に太政官謀者に入選される關係の筋もまた明かなところである。「東京謀者」に選ばれた豊田は、しかし實際には、東京と云ふよりも寧ろ横濱の事情を探索したもののやうで、彼の差出した報告書は現在次のやうなものが残されてゐる。いま上司に受け付けられた日付を追つてみると、

- 五年二月二日 「東京邪宗門事情」 (半紙假綴、十二枚)
- 同 七月十七日 「大坂・神戸・横濱邪宗門事情」 (同、十二枚)
- 同 八月九日 「東京・横濱邪宗門事情」 (同、六枚)
- 同 八月廿九日 「横濱邪宗門事情」 (同、九枚)
- 同 九月廿二日 「横濱切支丹耶蘇教事情書」 (同、六枚)
- 同 九月廿八日 「ヘボンのパイプルの記」並に献上聖書の寫眞 (同、六枚)
- 同 十月六日 「横濱・東京耶蘇教事情書」 (同、六枚)
- 同 十一月十一日 「横濱邪宗門事情書」 (同、六枚)
- 六年一月六日 「横濱邪宗門事情」 (同、二枚)
- 同 二月(上旬) 「横濱來狀抜萃」 (同、三枚)
- 同 三月三日 「横濱切支丹事情」 (同、六枚)
- 同 五月五日 「東京事情」 (書狀卷紙、一通)

の如きは、明かに豊田謀報のもので、その活躍のほども察せられる。なほ豊田の手記かと思はれるものに、六年三月廿八日「横濱事情」がある。これに引きかへ山村の謀報は、明かにはたゞ僅に一書だけ、すなはち六年四月六日到來(小池祥敬受付)の長崎事情のみで、これも半紙假綴四枚程度のものであつた。

註(三七) 「淡窓全集」下巻所收「入門簿(林外時代)」卷二、一一九頁

(三八) 「Versteck of Japan; (Jap. VII The Doors Opening)」の記事に關する徳重淺吉氏の考證に據る。

(三九) 「崎陽茶話」及び「耶穌始末記」の著者は自分の内情に通じた僧侶であるとして、フルベッキが良戯を詰問に及ん

だ一件を云ふ。

(四〇) 「百官履歴」下巻、六〇頁

(四一) 徳重淺吉氏、前掲替、五一四以下五一六頁

(四二) 徳重淺吉氏、前掲替、五二〇頁

(四三) 「大分縣偉人傳」中に見へる小栗布岳とは彼のこと(中島市三郎「咸宜園と日本文化」一二〇頁)、彼も亦咸宜

園門下の人材であつた(「淡窓全集」上巻所収「淡窓先生小傳」七頁)。なかなかの護法家で、「表向の護國護法ハ何れとも有名無實多シ、我輩ハ裏ヨリ角行之飛ブ如ク護國護法ス」と良殿に語り、良殿また「此説大ニ當レリ」としてゐる(徳重淺吉氏、前掲替、五一八頁)。

(四四) 前者(四月朔日)二枚綴、後者(四月十五日)三枚綴

六

太政官讃者に人撰をみた眞宗の僧侶は、しかし、かやうな西本願寺の者とのみは限られてゐなかつた。上等謀者安藤劉太郎の如きは、僧名を猶龍と云ひ、東本願寺の三河一色安休寺の法弟で、同派の因明院雲英(四五)の實弟であつた。天保十四年の生れで、明治四年は彼の二十九才の時であつた。安政三年春にはすでに九州の地に在つたものの如く、その春四月十一日には豊後延岡領寒田村の釋徳惠の紹介で、日田咸宜園(四六)に入門してゐる。中島市三郎氏の近著「(廣瀬)咸宜園と日本文化」によると、「咸宜園入門者前後五千人中の大半(凡そ三分の二即ち三千三百人位)は僧侶であつた」と記されてゐるが、實際に咸宜園入門者「六拾四箇國四千六百拾七人」(四七)中には多く

の僧侶が居たやうで、良殿がその弟潜龍を後に入門させてゐるに對し、猶龍もまた若州妙壽寺の二男釋連城、豐後妙正寺徒觀源の如きを紹介して入門させてゐる。恐らくこの咸宜園遊學は安藤や石丸にとつて忘じ難いものの一つではなかつたか。もともと淡窓は儒教の側の人で大體程茶に據つて居るやうであるが必ずしも朱子學とか古學とか、さう云ふ學派の別にかかはることなく、寧ろ折衷的態度を取り、兼ねて佛教にも採る所があつた。しかもその尊信してゐた天は、信仰の對象としては基督教の神と殆ど違つたところがなかつたが、實に生き生きとした宗教的の信念を持つた人であつた。(四八)咸宜園はこれが宗教的の信念によつて善を積み徳を養ふ一大教育道場となつてゐたもので、安藤や石丸がやがて破邪探學の道を進む門は、すでにして茲に開かれてゐたのではなかつたであらうか。

いづれにしても安藤こと猶龍は、その後筑後伯東寺千巖や越後勝願寺慈影らと共に、東本願寺護法掛を命ぜられ、所謂長崎出役となつて破邪顯正のことに挺身した。折柄、浦上教徒教誨問題を通じて、過去三百年間不和の仲であつた東西兩本願寺の握手が出来た際であつたから、彼等は従つて西本願寺の長崎出役と盟約を取交すほどに互に提携し、石丸らと活動を共にした。猶龍の、この長崎に於ける消息は、後年彼が横濱詰の上等諜者安藤劉太郎として上司に差出してゐる探案書(四九)(明治五年の手記)中に書き残してゐる。すなはち、

「……抑微臣義ハ、今ヨリ凡十年前、洋教ノ潛入ニ注目スル處アリテ、竊ニ慷慨セリ。後明治元辰秋御一新ノ際ニ當テ、阪宗五派一致憤發シテ、肥前浦上村ノ異宗徒詭譎一擧蒙 官命度旨出願スルノ機會ニ、微臣義、東本願寺ノ内命ニ依リ、殊ニ官許ヲ得テ、辨事傳達所ヨリ御印鑑ヲ賜リ、崎陽ニ赴キ、耶蘇教師エンソールニ從テ、彼カ情實ノ一端ヲ搜索シ、翌明治

二巴秋、故アリテ大阪へ引移リ、洋學校へ入學、教師ベキロニ從フ……」

とある。これによると、かの石丸が長崎ですでに早くウキリアムス (Rev. C. M. Williams) やフルベッキ (Rev. G. F. Verbeek) の門を叩いたに對して、安藤は主としてエンソール (Rev. G. Ensur) に從つて探學に力めたことが知られ、また早くも明治二年の秋には大阪へ移つて、洋學校の教師ベキロの門を叩いてゐるのうかがはれる。^(五〇)恰もこの二年の秋九月には浦上教徒處分のために彈正大忠渡邊昇が長崎へ出張し、石丸らに囑して教徒搜索の事に當らしめた時であつたから、四年正月の降魔窟社中に對する賞賜に、勝願寺慈影の名はあつても、猶龍と

と安藤の名は遂に見出せなかつた一つの疑問が茲に解かれる。ところで、翌三年九月十三日には、同派の護法場總轄、關彰院嗣講の推薦をうけて、右の勝願寺慈影と大阪の猶龍は共に、東京へ派遣され重ねて洋教の探學を仰せつけられた。慈影は、しかし、間もなく發病し郷里に歸つたが、ひとり猶龍は東上し、新しい活躍の舞臺を得た。主として横濱に居たものの如く、當時の寓居は「横濱野毛大聖院下^{豆腐屋}片山龍太郎方」^(五一)であつたやうである。彼の^(五二)手記に、

「明治三年秋、當港へ來り、爾後彈正臺渡邊大忠殿ノ内命ニ依リテ、美國ノ教師アロン・ゴープシ・ヘボン・バラ、英國ノ教師ベヤリン、其他女教師キダ・プロエン等へ出沒シ、搜索ノ事情一々言上セシナリ云云」

とあつて、その間の消息を明らかにしてゐる。すでに茲に彈正臺との關係が見られ、彼の本務は東本願寺當局と云ふよりは寧ろ彈正臺の管するところであつたやうであるが、更に彼の「勤勞」が大いに買はれた左の一件があつた。

この三年の十二月八日、横濱の「ジャパン・ウキークリー・メール」紙は、宣教師ラスボンの報として金澤藩御預けの浦上教徒教諭迫害事件を取り上げたので、外人間に物議を醸し、特に英國公使パークス (Harry F. Parkes) からは教徒移送並に取扱についての會での「覺書」に反するものとして再三の抗議があり、右大臣三條實美、參議副島種臣、外務卿澤宣嘉、外務大輔寺島宗則との會見にまでなつて、實情調査の者を差遣したい旨を申入れるに至つた。これが三年十二月十日以降四年二月上旬の外交事件であつた。^(五四) 彈正臺は右の會見より早く太政官の命をうけて探索の者を派したが、この時金澤へ急行したのが、ほかならぬ安藤劉太郎であつた。^(五五) 彼に十二月廿五日付の「加州へ預け置候幕宗の徒取締實地見聞」^(五六)なる復命書があるが、歸途信州松本の旅宿で病氣になつたため、これを同行した加州藩大參事世良太一に托して彈正臺へ差出してをり、この復命書を資料として越へて四年正月十日には渡邊彈正大忠と外務省との間に申し合せが行はれた。外務省側の文書に、^(五七)

未正月十日渡邊大忠と申合候手續

新聞紙一見直に實否取糺のため彈正臺附屬關一郎加州へ差遣し候處同人義取調候後加州藩大參事世良太一と申者同行歸途所勞に付急に復命致し兼世良太一え別紙見聞書相托し差寄せ候事

若英公使世良太一に面會致し段段申出候は、其前外務省に於て篤と同人え可申合事

關一郎も同斷の事

とある。茲に關一郎とは安藤の別の名であつた。^(五八) 因にこの一件はその後右の調査報告をもとに澤外務卿等と英國公使との間に會談が行はれ文書の往復があり、且つ引續いて水野外務少丞と英國新編在勤領事代理ツルップ (C. P. Turpin) 間の會談が

「Ishino, an officer of the Panjshai」と記されてゐた。^(五六) 英國公使がツルップに宛てた委任狀に、安藤こと關一郎は「Ishino (Ishino) 立合の實地調査にきて進展して行つた。」と記されてゐた。^(五六)

かやうに彼の「勤勞」は時の政府特に彈正臺の大きいと多とするところであつたから、その年の秋に所謂太政官謀者人撰のことがあるや、馴れた土地權濫請を更めて下命されたものであらう。先に擧げた明治五年の彼の^(五六)手記に、更に續けて、

一昨年七月七日御啓蒙ニ付、臣等ノ進退 太政官へ御引渡ノ後、一層奮發シ、既ニ先達テ不本意蒙 御内許、教誨バラヨリ受洗イタシ、爾來晩筵祈禱等、惣ジテ彼ノ宗式ニ任セ、一身正ニ死地ニ入り、日夜彼輩ニ親炙罷在ルコトニ御座候」と記してゐるが、太政官謀者となる前の彈正臺乃至太政官との淺からぬ關係は茲にもうかがはれる。私に姑らく問題の謀者を「太政官謀者」と呼んできた所以のもの^(五六)は右の手記にある「臣等ノ進退、太政官へ御引渡ノ後、一層奮發」云々を以てして初めて今や諳解を得たことであらう。

かくてこの後、「一身正ニ死地ニ入」つて謀報の事に従つた安藤は、手記に所謂「乍不本意蒙御内許」り、明治五年二月二日の安息日に、篠崎桂之助、竹尾六郎、佐藤一雄、戸波捨郎、押川方義、進村漸、吉田信好、大坪正之助等八人と共に、バラから洗禮を受けたのであつたが、後年彼が佛教僧侶であることが知られるに及んで、從來この安藤の受洗を以て、明治初期には佛僧さへが基督敎に理解を持ち入信したと云ふ^(五六)事例にして來たことは、茲に於てまこと事情の明察を缺いたものと云はねばならない。現在殘されてある彼の探索書には、

- 同 二月十三日 (同) 二枚
- 同 三月十五日 (同) 九枚
- 同 三月十五日 (同) 五枚
- 同 三月廿三日 (同) 二枚
- 同 四月十四日 (同) 五枚

があり、いづれも横濱事情を主としたものである。なほ關信太郎の探索書として差出されてゐるものに次の如きものがあるが、恐らくは安藤劉太郎の諜報であつたと思はれる。

- 五年二月 (半紙假綴、九枚)
- 同 七月十六日 (審簡、一通)
- 同 七月廿三日 (斷簡、一通)
- 同 七月三十日 (半紙假綴、二枚)
- 同 八月十七日 (審簡、一通)
- 同 同 (右審簡附屬、奥野手配一〇枚)
- 同 八月廿七日 (半紙假綴、三枚)
- 同 九月十日 (同) 二枚

いづれもみな主として横濱事情の諜報である。安藤劉太郎の手記は五年四月十四日(上司受付)のもの、の後はなく、恰もこの後をつゞぐものの如く關信太郎が登場してをり、しかも關信太郎の手記は五年九月十日(上司受付)を以て終りを告げてゐる。(六三)ところで、安藤その人はその九月十三日に關信三と改名して現如上人の外遊に隨

行し、これが洋行の船の人であつた。従つて安藤と思はれる關信太郎が九月十日の諜報を以て姿を消してゐるのも、この間の消息を告げてゐるやうである。察するに彼は猶龍・安藤劉太郎・關一郎・關信太郎・關信三の順に、名乗りを變へ或は併用してゐたものと考へられる。

註(四五) 「淡窓全集」下巻所收「入門簿續編」卷三十二、一〇二頁

(四六) 中島市三郎「咸宜園と日本文化」二一六頁

(四七) 「淡窓全集」下巻所收「咸宜園門人出身地別人員調」三頁

(四八) 「淡窓全集」上巻所收、井上晋次郎「序」二一三頁參照

(四九) 横濱事情の探察書で半紙假綴九枚、表紙に「壬申三月十五日差出」と朱筆が入れてあり「小池」の朱印が捺され
しる。

(五〇) 徳直淺吉氏は「猶龍は消息を明かにし難いが、矢張り三年正月には長崎を引き上げたのであるまいか」(前掲書、五一〇頁)とされてゐるが、實はすでに二年の秋に長崎から大阪へ移つてゐた。降魔窟社中への賞賜に彼の名がないのは「その頃他行中であつた」(前掲書、四九九頁)とされてゐるが、これも彼が大阪へ引移つてゐたからである。

(五一) 徳直淺吉氏、前掲書、五一頁

(五二) 「註」四九、參看

(五三) 外交文書(和文)には「毎週飛脚と唱候新聞紙」と見えてゐる。

(五四) 「大日本外交文書」第三卷四二八以下四三二頁および第四卷七四五以下七六〇頁

(五五) 明治三年十二月二十日外務省に於て本事件に關し三條右大臣らと英公使との最初の會見があつたが、その「對話筆記」の中に「賞否取調の義」すでに申渡したとあり、また「此方にて差遣候もの立歸り候は、相分可申」と述べてゐる。

る(「大日本外交文書」第三卷四三一—四三二頁)。差遣はされた者の名は見へぬが、後の復命者によつて安藤(當時の關一郎)であつたことが知られた。「註一五七參照。従つて一説に、安藤の加州出張調査の委嘱は「東本願寺の東京出張所かと思し、尤も或は横濱在留の洋人宣教師の依頼を受けてのことかも知れず」(徳重氏、前掲書五八四頁)と云ふは、如何がなものか。

(五六) 「大日本外交文書」第四卷七四一以下七四三頁

(五七) 「大日本外交文書」第四卷七四一頁

(五八) 徳重淺吉氏、前掲書五一頁

(五九) 「大日本外交文書」第四卷七四五以下七五八頁

(六〇) 「大日本外交文書」第四卷七四八頁、なほパークスから差出された「委任狀翻譯寫」には「彈正臺附屬士官關一郎」とある(同書、七五二頁)

(六一) 「註一四九、參看

(六二) この見解は全く通説の如くになつて諸書、論稿に散見してゐる。

(六三) なほ點者によつて各々その探索報告書の一表を「表を異にしてゐるが、安藤には「(探索之)真情奉申上候」と云ふ書を癖があつたやうで、これが同じく關信太郎の手記にも見えてゐる。

(六四) 明治七年一月歸朝。同九年から東京女子師範學校英語教師兼附屬幼稚園(日本に於ける最初の幼稚園)の幹事として勤務。その後の彼に次の著譯書がある。「幼稚園記」明治九年、「古今萬國英婦列傳」明治十年、「幼稚園法・二十遊嬉」明治十二年(高市慶雄編「明治文獻目錄」二四七頁)、何れも關信三の名を以てしてゐる。

七

なほ東本願寺の僧侶と云へば、「東京記者」に人探された正木護もさうで、長崎楠屋町の光永寺の住職であつた。土地柄違早く宣教師の門を叩き、また教徒に接して所謂邪情に通じ、制禁の教の彌々弘まらんことを惧れて、百方防邪の事に奔走してゐた。後年太政官記者となつてからの正木の手記に、

一……已ニ長崎ニ於天主耶穌ノ兩堂創立以來、屢々教師ニ面會シ、又邪徒黨員ニ接シテ、彼レガ奸惡ヲ探リ、憂情彌益、度々本願寺ニ至テ之ヲ演告シ、東西ニ同志ヲ求メ、南北ニ有名ヲ舉、防邪ヲ唱フト、已ニ十有餘年ニ及。御一新後已ニ冬前大患渡邊殿長崎ニ下リ、異宗排除ノ命ヲ報ゼラル、機命ヲ得、幸ニ同志兩三名ト讎シ、政府ニ建書ヲ奉リ、直ニ本願寺ニ至、大ニ防禦ノ一策ヲ企トイヘドモ、故アリテ其發成ガタク、志願空クシテ歸國ス……」

と述懐してゐる。現に、正木は石丸八郎、小栗憲一、高橋衛平、井澤道吉、柳川即善寺ら五人の者と相會し破邪のために何事か相謀つた様子を傳へる一葉の寫眞が殘され、徳重淺吉教授の「維新政治宗教史研究」に「關邪僧侶の寫眞」として掲出されてゐて、石丸らとの同志的結盟のほどが見られる。寫眞のうち低い山高帽を冠り折襟に白い太い鼻緒の草履を穿き帯刀してゐるのが正木であらうと指摘されてゐるが、以て當時の風姿察するに足るものがある。ともあれ彼にもすでに太政官記者に召出される前歴が身につけてゐた。

かくて任についた正木は變者、越江正吉と稱し、主として横濱に在つた。

一……昨冬(註、四柱の冬を云ふ) 出京ノ内命ヲ蒙リ、即當港ニ在留シ、バラ・ブローン・フロエン女・ピヤルソン女・ル

ム女・キダ女等ノ耶蘇教師ニ立入、且墓馴近シ、眞ニ彼等ガ宗徒ト偽リ、宗則ヲ護リ、祈禱ヲ唱へ、往々死地ニ入テ之ヲ搜索ス。此近方耶蘇教ノ盛ナルコト亦愕然タリ。然ルニ、彼等部テ教ヲ遠代ニ計リ、教ヲ懇懇ニ勸メ、徐々トシテ衆ヲ誘入スル、其狡猾云ベカラズ。之ヲ學ブ者公然トシテ更ニ御制禁ヲ憚ル色ナク、輒ヘ近時公會ト稱シ、數十人ヲ集メ、日夜堂々ト祈禱文ヲ唱へ、追々洗禮・晩餐ノ禮ヲ行フ者不少。臣等止ムヲ得ズ近日洗禮ヲ受ルニ至ルベシ云云(六七)

と書き殘してゐる。果して正木は「止ムヲ得ズ近日」即ちその月（五年三月）の廿一日日曜日に教師ベラより洗禮を受けてゐる。安藤劉太郎の探索書に、

昨廿一日日曜日午後、亞國三十九番之會堂ニ於テ

杉山孫六 靜阿縣 熊野雄七 大村縣

桃江正吉 正木護之僞稱 湯淺久兵衛 當港本町住

朽木 鑑 舊知事實弟 伊東友賢 仙臺縣

右六名教師ベラより正ニ受洗致候

とあるは、そのことである。因に桃江正吉とは巧みにも洒落た變名で、筆者思ふに「桃江・正吉」は彼の氏名との西洋流の呼稱「護・正木」をもじつた當て字であつたであらう。正木の探索書として殘つてゐるものは

五年正月十一日 (——到來、五枚)

同 二月九日 (小池祥敬受付、四枚)

同 三月十四日 (同、五枚)

同 同 (同、五枚)

同 七月八日 (同、一枚)

明治初期の太政官黙者

六年二月廿五日 (——到來、「三要文」一冊)

同 五月三日 (小池祥敷受付、十二枚)

で、主として横濱事情を諜報してゐる。しかし最後の一つ、五月三日受付のものは東京の「鐵砲洲六番書庫日誌」になつてをり、書庫の動靜が判明にしろされてゐて興味が有り、相當の苦心が偲ばれる。

註(六五) 横濱事情の探索替で半紙假綴五枚、表紙に「壬申三月十四日差出」と云ふ朱筆があり「小池」の朱印が捺されてゐる。

(六六) この寫眞(長崎上野寫眞館撮影)の裏には石丸の筆で「斥邪容集會」と大書されてあると云ふ。恐らくは「明治五年」(徳重氏説、前掲書四三四頁)よりも以前のものとあらう。

(六七) 「註」六五、參看

(六八) 表紙に「去ル十三日事情書之末奉申上候」と書かれ、その下に「壬申三月廿三日到來」と朱筆が加へられてゐる。半紙假綴二枚の手記を云ふ。

八

さて、以上實際に活躍した太政官謄者について未だその全般をつくすことは出来なかつたが、それについては再び執筆の機會を得ることにして、茲にはその主だつた人物が東西兩本願寺の僧侶であり、會ては兩派の所謂長崎出役として破邪探學に挺身した經驗のあること、乃至は當時の彈正台とすでに緊密な間柄に在つたことを明らかにして、この度の太政官謄者に登場する關係の筋を述べておいた。一般には、これ等多くの謄者によつて映し

出された基督教界の當時に於ける横濱事情、東京事情、阪神事情、長崎事情の復原にこそ特別な興味が懸けられ、またそれを俟つてこそ禁教高札の撤廢前夜の情勢を明らかにするものと云はねばならぬが、その限りではまた一方的な考察にしか過ぎない。これに併せて新政府の苦慮と施策のほどを點綴し、新しくして表面「一般熟知」を理由に高札を「取除」いたものの、實は基督教を「只教を以て之を禁して法を以禁せずとの御様子」にかはつて行つた情勢を跡付ける必要がある。殊に彈止臺の存在、乃至これが廢臺前後の關係者の、この間に於ける施策と活動のほどは、從來殆んど注意せられてゐなかつた憾みがあるので、諜者報告書の一々の検討に先立つて敢て呵筆を執つた次第である。尤も新政府の苦慮と施策と云つても、太政官諜者の諜報を受理して後の對策は、如何なる議を経て如何に處決されたか。すでに上等諜者鹽田道二の諜報のうち「壬申十月六日出、第六十四號」と朱筆のある「横濱・東京耶穌教事情書」には、一つの附箋があつてこれに「第七十四號ヨリ八十一號迄並ニ無號ニ綴共三條殿へ呈シ置候事」とあるところから、太政大臣三條實美がこれ等探索書を披見してゐる事實が知られるが、さて多くの諜報を資料に三條實美ら政府要人はこれに如何に對處したか、これが経緯は、しかし遺憾ながら、それと明らかに知る消息がない。たゞ太政官諜者活躍の舞臺が、片や外人宣教師が相手であり、片や日本人基督教者が相手であつたから、當時の外交上の問題および國民教化の問題の上に、何程かこれが對策の反映なしとはしないが、果して新政府所期の目的を達したのか、或は何の實效もなくて終つたのか、これは遽かに斷じ難いものがある。

註(六九) 徳重淺吉氏は、本願寺長崎出役の當然の消滅を見た理由に、彼等が政府官員になつたことを擧げてゐられる(前

掲書、五三四頁)。まことにその通りであるが、官員は官員であつても、同氏の所謂教部省出仕の事を以てする以前に、このことある事實を先づ取り上げねばならぬと思ふ。

(七〇) 附箋に示す「第七十四號ヨリ八十一號」に相當する探察書の上司受付は、これが朱筆の受付號數からみて明治五年十一月十二日以降同六年一月二日の間のことであつた。尤も改曆で五年の十二月は二日間しかなくつたので僅か二十日餘りの間に「到來」をみたものが三條へ送達されたことになり、現在、この分は缺本となつてゐる。

〔附記〕 本稿は「維新日本の禁教高札撤廢前夜の研究」として一、新政府の宗教對策 二、太政官謄者 三、謄者報告書 四、謄報された基督教界(上・中・下) 五、居留地制度と外人宣教師 六、「文明開化」的關心と信教問題、に關する論考の二及び三の一部である。

羽黒山の霞場と檀那場に就いて

戸 川 安 章

氏神信仰から出發した神社が、その發祀權を、或る特定の氏族に獨占されて行く傾向を示したに反し、山に對する信仰から出發した熊野や金峰等の諸社は、早くから一般民衆と手を握り、廣範な地域からの參拜者を吸集するに至つたといはれてゐる。今、これらの山々に就いてみると、其處には、「山の信仰を中心として、登拜者を吸引するやうな、社會的な組織が存在し、發達してゐる。その組織も、詳しく云ふと、山の種類によつて相違があり、大きくは二つの種類に類別することが出来る。一つは御嶽山や富士山の場合であり、地方に分散してゐる御嶽教や扶桑教の教會が、その組織の核心となつてゐる。そして、教會の教師が信者を集めて、自ら先達となり、山に集つて來るのである。他は、修驗道の傳統を持つ山であつて、山の側にその組織の中心があり、地方に向つて無数の觸手が伸びた様な形になつてゐる。羽黒、大峰等は、その著しいものである。」（岸本英夫氏『西倫理講演集』第四八〇輯）といふ如く、山と信徒とを結ぶところの巧妙なる組織が存するのであるが、この、山にあつて信徒網を左右してゐるものは、「御師」とか「在廳」などと呼ばれるところの宿坊經營者であり、彼等によつて進止される信徒網が、いふところの「霞」であり、「檀那場」なのである。然しながら、今日に於ては、熊

野や那智の御師・在廳は既に消滅し、霞も解體してしまつたといはれてゐる。とはいふものゝ、講と先達の組織は殘存し、大峰信仰の指導的地位は、依然として先達が掌握してゐるのであつて、此處に、山嶽信仰の特異性が存するのである。

熊野や彥山と相對して、關東・東北に於ける信仰を集めた羽黒山に於ても、御師・在廳による霞の支配は、一山經營の基礎となつて居り、彼等は、別當の許狀によつて霞を支配し、道者を引いたのであるが、霞場と呼ぶ場合と、檀那場と稱する場合とは、その内容に若干の相違があつたのである。このことに就いては後に詳述するが、維新後は霞場や檀那場に對する權利を「道者株」と呼び、『手向村慣例保續規約』といふものを作つて、舉村一致、霞場と檀那場に對する舊慣を墨守することを定めた。この規約は六章に分れ、七十二條より成つてゐるが、霞の支配權と當時の慣習に従つて「株」と稱し、これに物權的性格を認め(第五條)、現任村長を管理者として(第十二條)、株の賣買・讓渡・質入等は、その證明あるを以て有效とする(第六條)ことを規定してゐるのであつて、昭和十六年に、時の三山宮司遠山正雄氏は、『手向村慣例保續規約』を認めず、道者株を否認すると宣言して附屬講社を組織し、自ら講社長となつて、霞場・檀那場を、直接、神社に結びつけんとしたが、山に對する信仰が、近代的な感覺のみを以ては擯しうべくもないところの神祕感から發し、山に對する憧憬によつて裏づけられてゐる限り、さうした事務的なことで左右し得られるものでないことは、初めから判りきつてゐるとほりであるから、氏の意氣込みにも拘らず、それは、宿坊に對して米や酒の配給を斡旋し、道者一人につき何錢といふ講社金を徴収するだけの機關に墮してしまつた。勿論、時世の變遷につれて、『手向村慣例保續規約』の中に

は、死文化したものもないではないが、本規約の主なる效力といふものは、未だに失はれてはゐないのである。

ところで、この「霞」といふ言葉は、『修験道日用見聞抄』に、「國郡ヲ分テ霞ト名テ令支配也。夫ニ仍テ本山ハ霞引ト云テ同行ヲ支配ス。當山ハ回國タル故、居住ノ支配所ナキ故、ケサ引ト云テ同行ヲ支配ス」(『古事類苑』所引)とあり、當山派の智行法印の著述に係る『鈴懸衣續篇』には、「おのれくゝのあづかる支配場の事にて、役小角 初めて吉野 葛城 熊野までの險路を踏分け、雲に臥し 巖に枕して 難行苦行し給ひしは、或仙家に等しきによりて霞をもて稱となし、一望の連山 月に遮る所、霞のかゝる所は、みな をのが住領せる所とて霞とは唱へ來れるよし」(『國書刊行會發行の『信仰叢書』所收のものに據る)と、抽象的な説明を與へてゐるが、羽黒山の荒澤寺に傳はる『拾塊集』といふ古寫本には、「仙府者喰霞吞霧而以持長生不死。兪山伏者以里民爲食糧、扶身命習學仙境。故比仙言以食糧曰霞耳矣。」(『國學院雜誌』昭和十六年七月號所載の拙稿『拾塊集の研究』に、その全文を出す)とあつて、その性格が略々窺へる。畏友藤原勉氏が、『岩手教育』昭和十四年九月號に、「霞」と題する論考を發表して居られるが、それによると、『南部叢書』所收の『御國通辭』(寛政二年、服部武衛著)には、

おらがかすみ、こつちの持前

とあり、『大言海』には、

霞、割 往時、奥州ニテハ、修験ノ先達職ノ、末院支配地方ノ區分ノ稱。又檢校ノ、地方ノ盲人ヲ支配スルニ

三箇村ヲ一組トシタルニモ云ヒ、伊達・信夫邊ニテ 神社ノ氏子ヲ、村々ニ別ツニモ云ヘリ。又 茸狩ニ、松

羽黒山の霞場と檀那場に就いて

茸ノ多クアル地、川狩ニ、鮎ノ多ク集ル所ヲ知り居シテ、何某ノかすみ、ナド稱シキ、總ベテ、繩張りノ地ト云フ意ニ用キクリ。略シテ かすみ。

と出し、伊能嘉矩氏の『遠野方言誌』には、

カスミ 修験山伏の祈禱を行ひ 守札を配る繩張に呼する組。

と説明し、中市謙三氏の『野邊地方言葉』には、

カスミ 神主の繩張、氏子よりは漠とした範圍である。

として居られるといふことである。これらによつても、霞といふ言葉が、奥州では、修験や神職の信者區域を意味してゐるといふことを知りうるのであるが、『大言海』にも指摘してゐる如く、この言葉には、先達職の者が末院を支配する地方區分といふ意味も含まれてゐるのであるから、一般論的にいふとしても、「修験の徒が、祈禱を行ひ・守札を配る場所を示す時と、先達職の者が、末院を支配する地域を示す場合とがある。」と説明せねば十分ではない。

羽黒派に於ては、前者を「御師」と呼び、後者を「在魔」と稱して區別するが、他派にも、室町時代の中葉までは、御師・在魔といふ稱呼のあつたことは確かである。但し、それが、どのやうな内容を持つてゐたかは、今となつては、あまり明かではない。

霞とは「霞網」の霞と同義ではないかといふ人もあり、確かに、それと類似した痕跡も認められはするが、修験道で霞といふ言葉を使ひ初めたのは、狩獵に霞網が用ひられたよりも、早かつたやうに考へられるのである。

霞の起原に關しては、『餘瀝衣續編』の筆者が、一垣河院 寛治四年、法皇熊野御幸の時、聖護院宮御先達ありしより、霞並祈願の統領に補せられ、勅許ありしに基くと書いてあるが、寛治四年に、白河法皇の熊野御幸を御先達申し上げたのは増譽で、彼はこの功により、熊野三山の檢校に補せられたのである。『踏雲録事』には、「此ノ時、彼ノ役君ノ末徒 諸國ニ散在セル輩、多ク増譽ノ門ニ從屬ス」とあつて、これ以後、本山修験の門流が、漸く盛大となつて行つたことが知られるのであるが、中御門宗忠の天仁二年の紀行には

申刻來麓新宮師坊

號鳥居
在廬

と見え、「師」・「師坊」・「御師」・「在廬」といふやうな文字は、その後の諸記録にも屢々散見し、『紀伊護風土記』には、延喜二年に宇多法皇が、寛和二年と正暦二年に花山法皇が、それ／＼熊野に御幸遊ばされたことを載せて居り、公卿顯紳の熊野參詣も、この頃から次第に頻繁となつてゐるところから考へても、熊野には相當古くから參詣の道俗に旅舎を提供し、祓や祈禱を行ふ御師や在廬の發生があり、従つて、霞といふ觀念もあつたのではないかと考へられる。『源氏物語』の玉鬘の卷に、「八幡宮にもうでさせ奉る。そのわたり知れる人にいひ尋ねて五師とて早く親の壽らひし大徳の殘れを呼びとりて、もうでさせ奉る」とあるのは、熊野以外の社に於いての例ではあるが、御師といふものが、祈禱をなし、休息所を提供するものであるといふことを示してゐる。

羽黒山には、古文書の殘存せるものも少いので、御師といふ文字のみえるものは、酒田市の藤井伊一氏が所藏される。

羽黒山よりなり志を卅三(書)か(書)

羽黒山の熊野と櫻那端に就いて

羽黒山の霞場と檀那場に就いて

のち志(留)き乃事(年来)縁(知)んら(知)いのと

くあい(不相送)たか(不相送)は寸候此(判)せんをさ

きと志(未代)てまつ(知行)たいにおひてち(知行)きやう

たるへく候

時之御師 寶壽坊慶山 花押

山志(送)ろ殿

わた志(送)申し

天文拾九年かのえぬ潤五月廿日

とあるのが最も古く、同氏所藏の

羽黒山(留)ち志(留)きの事

わきて山(上)め(原田)み(原田)ふ(原田)く(原田)た

さ(雀野)の三(總)かう大貳

末代(送)わたし

申し何事(送)もいとも

不可(送)ちあうい仍

如件

慶山 花押

永錄七年十月六日

御師

大貳公

とある文書がこれに次ぐ有様であるが、霞といふ言葉に至つては、更らに新しく、院主職の清順が、鳥海山の社
家 との内太夫に與へた左記の文書よりも古いものは見當らないのである。

河北中吹浦兩所之太夫於羽黑山大峰當山出仕之處相定處爲如何吹浦計出仕有間敷候由承候其故如何と申ニ下冊
三ヶ國之大神處と申殊更出羽奥州者羽黑山之敷地ニ御座候之處を兩所之太夫計昔より羽黑山江出仕なき由在廳
被仰越候乍去最上長井會津越後迄之御師在廳之仕置有之ニおいては旁々後日迄のいき通(屋敷)とくへき歟爲如何千手
院方へハ出仕せられ候哉いわん哉足下ニ乍被居御師在廳を用間敷由承候左候ハ、庄内のかすみ惣て自羽黑山之
仕置可被相砌か霞之儀はこなたの物たるべし又者油利十二頭ニ御師在廳を定候ニおいては何ヶ度も委可申儀也
仍而如件

慶長三年

光明院黒内判

五月十三日

法印清順居判

吹浦太夫との内殿

參

羽黑山の霞場と榎那場に就いて

清順は明鏡院とも稱した妻待修験で、越後の上杉氏が、莊内尾浦の武藤氏を倒して、莊内一國に勢力を張つた時、武藤氏の一族から出て、當時、羽黒の別當となつてゐた慶俊を岩根澤に拒げ、上杉の老臣 直江兼續の祈りの師であつた彼が、下野の佐野から羽黒に迎へられて、一山を遁止したのであるが、關ヶ原戰後、莊内が山形なる最上氏の有に歸するや、瀧山の大家から武方を以て遣はれ、米澤に走つて上杉定勝の僞官となつて生を終へた男である。それにも拘らず、この一文は、行文頗る晦澁で、判讀に苦しむ點が少くないのであるが、吹浦の太夫との内が、羽黒の霞に居住しながら、御師・在隨の命にも従はず、羽黒へも入峰せざることを責めたものであることは想像に難くない。因に、この文書は、後に、との内太夫の末孫である進藤重記(出羽國風土略記)の著者)から、吹浦の兩所神社に奉納し、現在は、大物忌神社の社寶になつてゐると聞いてゐる。

餘談はさて置き、羽黒の別當から出した霞の免許狀は、現存するものでは、寛永十五年に、當時は未だ寄譽と名乗つてゐた天宵が、山上衆徒のうち、義藏院・正徳院・智恵院・寶所院・見善院・竹之院・寶徳院・續善院・玄陽院・愛染院・福國院・福泉院・三皇院・威徳院の十四箇院に附與したものと、手向の正善院と福生寺(惠)の北之院、山麓に居住する妻待修験中の大光坊・延命坊・雲林坊・藥師坊・光林坊・善瀧坊・明光坊・三光坊・仁王坊・大門坊・櫻林坊・阿合坊・北之坊(荒澤の北之院とは別である)・安養坊・郡坊(ツルギ)・南林坊・圓覺坊・圓定坊の十六坊及び添川村の寶積坊等に與へたものとであるが、これらの免許狀は、今は散佚してしまつて、その全部を見ることは出来ない。然し、筆者所藏の二冊本の寫しによれば寛永十五年のものばかりでなく、その後、屢々行はれた書卷へのものとが、寛永以前に荒澤が出したもの等をも知ることが出来、荒澤の經堂院が元和元年六

月に、佐渡國三郡を附與せられ、山籠齋帯修験の薬師坊が、同二年八月に羽州下長井の荒砥を、同じく光林坊は同年六月に油利郡赤字津八ヶ村を宛行はれてゐたこと等も判る。殊に光林坊に對するものは、

霞判形之事

右油利之内赤字津八ヶ村任先規光林坊識ニ宛行者也常光坊むすめに妙光坊子むこに取合ひ而光林坊識相立候彼者共若輩之間ハ彼霞(年當)とししかへに相方之親共(致)あつかひ可し光林坊識者彼むすめ可爲身上縁於末代相違有間敷者也仍如件

元和貳年丙辰六月廿六日 朱御印

寶善坊執行宥源黒御印

女子、親常光坊

とあつて、坊跡相續にも關係のある面白いものであるが、文中に「一任先規」とあるところから、これ以前、既に霞の免許狀が別當から出されてゐたことが推定される。今、寛永十五年のものを探げると(筆者所藏)、

霞之事

奥州大崎之内

一松山貳拾四郷 一萩大松澤貳拾四郷 一深谷三佛頂貳拾四郷

右參ヶ處無殘所御師在廳

同葛西之内

羽黒山の霞場と檀那場に就いて

一 東山參拾三郷

同南部之内

一 稗貫三十三郷

右貳ヶ所無殘處御師役計

任先條者也仍如件

羽黒山別當寶善院(寺)

寛永拾五年戊寅林鐘吉日法印有譽(朱印)

花藏院に

といふ形式を採つてゐる。これを、本山派の『鈴懸衣續編』に據る、

陸奥國

牡鹿郡 志田郡 玉造郡 遠田郡 登米郡 楢生郡 栗原郡 磐井郡 本吉郡 氣仙郡 江刺郡 膽澤郡

右十二郡霞支配被仰出者也

文化十三年十月十日

岩 坊

故障有之不能加判

宮内卿

故障ニ付不能加判

仙臺

良覺院性眞

とあるものと比較してみると、その形式が頗る相違してゐることに気がつく。尤も、双方の免許狀の年代が、あまり隔りすぎてゐるから、これを比較するのは穩かでないといふ批評を受けるかも知れないが、羽黒のものは、文化・文政以後に於ても、同じ體裁を保つてゐるから、その點はあまり気にしなくとも良い。

今、この二つの免許狀をみて、先づ氣のつくことは、羽黒のものは、山内修驗に與へられたものであるが、本山派のものは、地方在住の末派に授與されたものであるといふことであり、次に氣づくことは、羽黒の免許狀には、「御師」・「在廳」といふ文字があるが、本山派のものには、さうしたものは見當らないといふ點である。さうして、この相違が、羽黒でいふ霞と、本山でいふ霞とを、確然と區別してゐるやうに思はれる。

御師とか在廳とか名乗る者が、熊野や伊勢を初めとして、多くの名山・大社に存したことは、前にも觸れた如く、既に知られてゐるところで、御師とは御祈禱師の意にして、宿坊たるの機能を有するものであるといはれてゐるが、羽黒の御師は、宿坊たるの機能を有せず、神の使令として、神威を宣揚するの職とされた。即ち、前にも引いた『拾塊集』には、

御師職

羽黒山の霞場と檀那場に就いて

御師者御字理也。宰也。師軍也。社職爲使令。所謂、神使令也。最神社御使令。揚子曰。教人以道稱。又導之。教訓曰師。些非其智德曷在斯職矣。山上・山下衆徒、一向非學而聊以非其器量莫任御師職在廳官。豈可附別人必矣。

と説明してゐる。

在廳といふ稱號も、中御門宗忠の天仁二年の紀行に出づるを初見とし、その後の諸記録にも屢々散見すること、は前に述べたが、これに注意の眼を向けた人は少く、僅かに二三の郷土史家によつて、在廳とは莊園の廳官であるから、神領の莊務を司りしものゝ職名が名残りをとゞめてゐるのであらう、と考へられたに過ぎなかつた。

扱て、これらの言葉は、普通には「オシ」・「ザイチャウ」と訓まれるのであるが、羽黒では、「オンシ」・「ザイチャウ」と呼んでゐる。「ザイチャウ」といふのは、東北人一般の濁り癖からであるが、「オンシ」と稱するのは、彼等の自尊心から出たものであらうと考へられる。

御師は冬になると、「檀廻（たんくわい）」又は「檀那廻り」といつて、霞場に出かけて三山の守札を配つたり、講中を結んで夏期の参詣を勧めたりするが、昔は隔年に出かけたもので、今のやうに、毎年同じ場所を廻るやうになつたのは、鐵道の發達によつて、交通が便利になつてからだといふ。霞場と呼ばれるところの、陸奥（但し、會津・若松附近一帯を除く）・出羽（但し、山濱通り以外の莊内一割を除く）・佐渡・越後・信濃の國々に對する檀廻が一ケ年おきであつたことは、經營院精海の『羽州羽黒山中興覺書』（昭和十六年に至り、校註を附して刊行された）にも、「南部領従古來眞田在廳依爲霞場、隔年檀那廻下向ス」とあるとほりで、「檀那場」と呼ばれた關東地方や、

特に「奥州」と稱せられた會津・若松附近一帶の地方は、三山參詣人案内所（後にも觸れるが、昔、道者引御役所と呼んだもの、後身）に保管されてゐる古記録中の無題の一冊に、

文化七年午十月被仰渡候覺

一關東檀廻之儀、去卯年秋の三ヶ年之内、御本社造作相對勸化役、爲太義料與、勸納金高之内半金上納、半金其仁に被下置候様被仰付、年々檀廻差免候。然處、惣先達之内ニハ致勸化候而も、奉納勸金上納無之族も數多有之風聞、御本社造作之義を致等閑私欲之働仕候もの冥理之程無辨、對權現不忠之至リニ候、勿論、御上之思召をも不願、不心得之儀、言語道斷ニ候、依之、卯年去去年迄三ヶ年之内者、勝手を以、檀廻不致候もの有之候共私事ニ候間、當秋の相改、以來古例之通、三ヶ年ニ一度之檀廻ニ可限事。

一御本社勸化致候者、勸納殘金爲取立今度檀廻願出候ものハ、其頭元其譯急度相糺、願書ヲ以可申出候事。附。不心得之もの有之、逃ケ隠レ檀廻ニ罷越候もの及露頭候ハ、其頭元急度可致註進、吟味之上、御制帳相除可申候事。

右之趣、頭元急度可申渡者也。

文化七年午十月 御代官所被仰出候也

とみえる如く、二年おきに檀廻したもので、出發に際しては、

奉差上一札之事

一今度、拙僧、關東檀廻ニ罷越申候。依之、毎度被仰渡候ケ條ヲ以奉御請候。

羽黒山の霞場と檀那場に就いて

羽黒山の霞場と棧那場に就いて

一〇八

一 御山之瑕瑾ニ相成候儀一切仕間敷候事。

一 他之檀那場カネヅに立寄タシヨケ間敷義仕間敷候事。

一 道中筋 東叡山御用立繪符停止之事。

一 出府之節、江戸中ニ限り 東叡山御銘目ア、イ荷符停止之事。

一 關東ウ、エ少分之奉納者ウ、エたり共持參之節者、御役所ウ、エに書付ヲ以相届可申候事。

右、被仰渡候通急度相守可申候。萬一相背、後日及露顯候ハ、連印共ニ如何様之御咎ニ茂被仰付可被下候。

其節、一言之御恨申上間敷候。爲其一門五人組加印ヲ以御請一札奉差上候。以上。

關東行

何 坊 ㊦

親 類

某 甲 ㊦

五人組

某 甲 ㊦

道者引

御役所

といふ一札を入れ、愈々出發することになると、再び

御出判並御印鑑奉願上候

一今度、私儀、關東檀廻ニ罷越申候ニ付、山伏壹人、七島包壹ツ、着替共、清川口罷通候様、出 御判可被下置候。尤、御印鑑之儀者、當人歸國次第返上可仕候。萬一故障之儀有之相滞候節者、加印者ノ飛脚差立取戻、五月中限急度上納可仕候間、此段御聞届、御裏判可被下置候。以上。

關東行

何 坊 ㊦

年號月日

親類

某 甲 ㊦

五人組

某 甲 ㊦

道者引御頭

御役所

何 坊

組御頭

何 坊

といふ願書を提出して裏判を受け、翌春の五月晦日限り歸山し、親類・五人組頭連署の歸山届を出して、印鑑を返さなければならぬ。但し、丑年に限つて、五月十日迄に歸るべきことと定められてゐた。これは、文化二年

羽黒山の霞場と檀那場に就いて

○六月に、七人の道者引頭が連署して執達した別當よりの布告に基くもので、先達一同から「差上申御請證文之事」といふ一札を入れ、「若相背候者有之候者、御吟味之上、如何様ニ御答被仰付候共、一言之御恨申上聞敷候云云」と誓約してゐる。従つて、もしも歸山が遅れると重い罰を受け、親類は勿論、五人組の者も、前に引用した願書にもある如く、印蓋取戻しの責任を果さねばならなかつたのであるが、その當人は、場合によつては關所を命ぜられ、永久に山へは歸れなくなるのである。仍どどうしても期限までに歸れぬ時には、病氣のためと届出たとみえ、

一 檀廻修驗共、檀廻先ニ而病氣ニ付、御日延願上候節者、御札之上、相違も無之候ハ、一旦者御日延可被仰付候へ共、再往願上候節者、以來御取上無之候事。但、願之通、御日延被仰付候共、過料者此迄通申付候事。
一 一旦御日延願上候日限相立候而茂、病氣全快仕兼、實以難儀ニ候ハ、其趣、頭役に申出、夫より代官所迄願出候ハ、少々之間者、代官切之聞濟ニ而差許可申候事。

一 代官聞濟候日限相立候而も歸參無之候ハ、歸村之上、急度差控申付、尙又、以來、檀廻差留メ可申候事。
一 御聞濟日限より百日相立候而茂歸村無之候ハ、親類・組合より除張可願出候。

右之條々被仰出候間、其筋に可申渡候。

院代

天保三辰年六月日

徳門院 ㊦

家老

といふ達しも出てゐる。ところで、第一項の恒誓にある過料の額は、道者一人につき二百文で、「大帳持ち」と呼ばれる古参の道者引頭がこれを保管し、先達仲ケ間の雑用に充てたのであるが、文化二年以前に於ては、道者引頭の指定した坊で、その道者を扱つた上、利益は先達仲ケ間に配當したといふことである。

期日迄に歸らなかつたために處分を受けた例は、屢々あつたとみえて、三山参詣入案内所の記録にも、一櫻小路 鈴木文殊坊名代、無量坊、關東檀廻に参、六月廿七日に歸宅。依之、御沙汰之上、一七日之間、道者尋参候而も引入候事相成不申旨申付ル。

文化六年六月

一八日町 中將坊停、關東檀廻ニ罷越、六月初日迄歸國無之候間、二日ニ親類・五人組共ニ呼寄セ、道者引入不相成候様申付、其組小帳持へ道者支配ヲ申付、所務方之儀ハ大雑用ニ申付候。然ルニ十五日歸國致候間、役所廻り相濟候得者、即刻、當人・一門・五人組呼寄セ遠慮申付候。一七日相過候へハ御免申付、道者共ニ爲引入申候。

文化十一年戌六月

といつた記載が隨所に見えるが、霞場の檀廻にも、かうした制約は存した。五月の晦日までに歸山せねばならぬ理由は、その頃になれば、そろ／＼道者が來初めたからで、勿論、月山の冷山歸きには、まだ少し間があるが、

羽黒だけで歸る行人も少くなかつたし、稀には、山開きを待たないで登拜する者もあつたのである。丑年に限つて、五月十日迄に歸れといふのも、湯殿山の縁年であるこの年には、諸國からの道者が、山開き前から陸續と押しかけ、その数、例年に幾倍といふを知れず、参道は白女の道者で埋まつたといふから、それに備へるためであることは想像に難くない。

何は兎もあれ、この制約が相當嚴重に守られたことを物語るものに、自坊といふ山麓の妻帯修験が、關東へ檀廻に行つて大病にかゝり、遂に歸山の時期を失つて除籙されたため、風雲に乗じて一旗揚げんと志し、蜂須賀小六と名乗つて西國に赴き、野武士の群に投じて名を成したといふ傳説がある。かうした話が信じられたほど、この規定が嚴守された影には、法律的な強制以外に、何か精神的な理由が存したのではあるまいかと考へられるが、どうであらうか。

この邊りで、前に抄録した、三山参詣入寮内所の記録にみえる二三の言葉に就いて、簡単に説明をしておくのが便利であらう。

大帳持ちといふのは、古参の道者引頭のことだと前に書いたが、「大帳」とは、「關東行き」とか「先達」・「道者引き」などと呼ばれる身分の低い山伏の、大蓮の禰眼りを記載した巻帳で、これに對して「小帳」といふのは、雜用帳を意味し、駆け出しの道者引頭が預つて、その日／＼の日記をつけたり、こま／＼した支出を書きとめたりしてゐいた。次に「名代」といふのは、「本帳持ち」に對する言葉であるが、例へば、別當寺から直接の委任を受けて、「關東檀那場御祈禱帳」を預けられて關東に出かける者を本帳持ちと呼び、この本帳持ちが、檀那

がふえて一人では廻りきれぬやうな場合、本寺（今書きつゝある例からいへば別當寺）の承認の下に、或る地域を誰かに代つて貰うことがある。これを名代といふのであつて、名代の者は、本帳持ちと同じ對遇を受けるのであるが、本寺の承諾なしに、本帳持ちとの内約によつて檀廻する者を「隠し名代」と名付け、制度の上では堅く禁止されてゐたが、實際には相當の數に上つたといふことである。

筆が、檀那場のことによく觸れ初めたから、序のことに、これに關する叙述から先きにするが、後に詳述する貞享の公裁によつて、羽黒派は、霞といふ稱呼を檀那場と變更することになつた。仍で、それ以後の免許狀は、悉く「檀那場之事」となつてゐるが、内輪に於ては、依然として霞と稱し、檀那場といへば、關東地方を指すことにきまつてゐた。これは、關東地方が貞享の公裁以後に開けたからであらうと説く人もあるが、山麓妻帯修驗の明光坊を繼いだ吉住彌一郎君の持つてゐる甚性帳には、延寶元年七月十日に、下總國相馬郡下井村の名主 庄右衛門外十二名、同郡上會根村の庄右衛門外四名の名を初葉に載せ、以後、延寶三年、延寶六年等に於ける道者の名が記入されてゐるし、私は未だにみて居らぬが、林光坊といつた山麓妻帯修驗の子孫である早坂大真老の持つてゐる大進帳には、慶長年間のものであるといふから、霞場・檀那場といふ名稱と、この名稱に伴ふ區別は、相當古くから存したことゝ考へられるのである。後に觸れる如く、霞場と檀那場は、その取扱方法が全然別であつたことなども考へてみる必要があらう。

此處で又、單語の説明をしておくが、甚性帳とか、大進帳とかいふのは、甚性坊なり大進坊なりの所持する、「關東檀那場祈禱帳」といふことで、それは、單に參詣道者の住所姓名を控へておいたといふだけのものではな

く、この帳簿に記載されてゐる村々及び人は勿論のこと、その人の一族は、悉く、この帳簿を所持する先達の檀那場であり、檀那であることを證明するものなのである。

ところで、關東地方は、別當の寶前院、三先達と呼ばれて、別當に次ぐ門地を誇つた華藏院・正禪院・智憲院常火の別當として、又、羽黒山の奥之院として、三先達と同格に列した荒澤寺の三坊、即ち聖之院・經堂院・北之院等（「本坊」といへば、本來は別當寺だけに限るのであるが、關東道者に對してのみは、この七ヶ寺を本坊と稱した。これは、先達が道者に對して、自分の屬する寺院は、自分達の坊の本寺になるのだといふことをいつた言葉であらう）の入會地とされ、これらの寺に屬する先達（道者引）は、所屬寺から渡される「關東檀那場御祈禱帳」を携へて、何處でも自由に歩き廻つて信徒を結集した。それ故、關東道者の引き方は、「機縁引き」とか「名乗りかけ次第」といつて、道者の名指す坊に案内するのが原則で、道者が自分の先達を知らない場合には、「先知らず」といつて、道者引が前述の『御祈禱帳』を携へて集り、その道者の血縁の者や村里の記載されてゐる帳簿を持つてゐる者が引くことになつてゐたが、兎角、紛議の種になる場合が多かつたとみえて、文化二年六月に、時の道者引頭七人の名を以て達した『此度新ニ申渡覺』といふものをみると、その第一條に、「山先達不知而來ル道者、是迄ハ道中之疲を茂不顧、奪合候事、對參詣不宜事付、此度定法相立候事、右道者、役所内休置人々帳面持來、帳面、役所之指圖を以讀聞候而、先年、村方ニ而誰々致參詣候名前有之帳面ニ致趣、能々聞届ケ緣次第ニ案内可申事。決而壹人立ニ而讀聞セ、奪合、騒々敷事致間敷事。附リ。春秋ニ限らず、關東留主等は頭役之者居當リ不申候節者、惣先達仲ケ間切ニ而、此度被仰出候筋を以、引付可申事」といふ嚴重な規定が設けら

れてゐる。

霞道者は、羽黒に着くと、直ちに在廳の坊に案内されて、翌朝は山に登るのであるが、關東道者は、山に看いた最初の一夜を、山麓手向村の道者引き（先達）の坊に明し、翌日の夕刻に、「本坊入り」と稱して、先達所屬の寺に案内され、作法通りの諸役を果して一泊し、翌早朝に月山へ登り、湯殿を拜するのである。勿論、道者からの心付けがあるとはいへ、道者引きの坊では、一切無料で世話をし、長の道中で汗に穢れた衣類の洗濯などもしてくれ、餅を搗いて振舞つたりした。この餅は餠餅にしたり、雑煮にしたりして、自由に喰はせたものであるが、霞道者に對しては素麵を出し、餅は用ひない。話は稽道にそれたが、道者は本坊入りをして、初めて一落し物」を出すのである。この落し物といふのは、宿泊料と山の案内料（つまり先達料）が含まれて居り、山役錢（山での諸雜費）は入つてゐない。道者引きに對しては、本坊から、大體に於て、落し物の約二割が世話料として交附されるのであるが、彼等の収入は、これのみにはとゞまらず、守札料・祈禱料・靈祭料（先祖の供養料）等の二割から三割も貰へ、その他にも、さまざまの名目の金が入るのである。關東行きなども呼ばれるこれらの先達のうち、別當寺所屬の者は、特に「奥州」と呼んで、霞と區別されてゐる前述の會津・若松地方を、或ひは百戸、又は二百戸と宛行はれ、配札をしたり、道者の先達をしたりすることが許されてゐた。

上述の奥州と檀那場、及び、後に詳述せんとするところの霞場を除いた他の國々は、これを「遠國」と呼んで、當山修驗の大泉院成亮が、聖護院宮に献上した『日本九峰修行日記』をみても判る如く、關東道者と同じ取扱ひをしたのであるが、昔から檀那廻りには行かなかつたやうである。これは、往復の時間と費用が高むためであつ

たらうと想像されるが、本山派との關係があつたためかも知れない。

扱て、筆は漸く霞場に歸りつくのであるが、先達と呼ばれるところの御師が、霞に配付する守札には、その場所に対して在應たるの権利を持つてゐる所謂「本寺」の院號や坊號がうたつてあつて、御師は自ら守札を發行することが出来ない。つまり、御師は在應に金を拂つて守札を受け、それを配るのである。又、御師は道者を自分の坊に宿泊させることが出来ず、必らず在應の坊に泊めなければならぬ。この點は、熊野の御師と羽黒の御師との違ふところであるが、それでは、御師は在應の名代なのかと思ふと強ちさうでもない。在應には自ら檀那廻りをする権利もなく、道者を山に先達することも禁ぜられて居つたのであつて、それ等は、悉く御師の權能に屬したのである。而も御師は、霞場の信者からは「羽黒の別當さん」と呼ばれてゐた。

在應の權能として最も重要なものは、霞に居住する末派修驗や神子（巫女）を支配すること、それらの者の位階の昇進や、坊跡の相續等は、悉く在應の執次を経なければならなかつた。尤も、盛岡の大勝院や相馬の日光院の如く、領主の歸依が特に厚いとか、古來の格式によるとかで、「觸頭」などに任ぜられてゐた者は、「本坊同行」といつて、例外的に別當が直轄した。然し、どの霞にも、御師と在應が別々に置かれたのではなく、前述の華藏院の例をみても、奥州大崎の内松山・萩大松澤・深谷三佛頂の三ヶ所は「無殘所御師在應」とあるやうに、一人で同一霞に對する兩職を兼帶した例も少くなかつたが、妻帯修驗は別として、清僧修驗は、御師職を帯びたからといつて、自ら檀那廻りをするのは殆んどなく、妻帯修驗を備つて廻らせ、これを「番頭ばんとう」とか「先達」とか呼んだ。従つて、先達といふ語は、字は同じでも、霞の方でいふ場合と、檀那場の方で使つた場合とでは、

意味が違ふのである。又、在廳だけが置かれて、御師の居らぬといふ場所はないのであるが、御師のみがあつて、在廳の任命されて居らぬ土地は稀に存在した。さうした所は、別當が在廳權を掌握して居つたのであつて、外見は、前述した奥州と呼ばれる地方と似てゐるが、彼は戸數を以て別たれ、此は地域を以て分けられてゐるのであつて、山に來てからの取扱ひ方も、彼は關東の檀那場道者に準じて對遇され、此は純然たる霞道者としてのもてなしを受けたのである。

然らば、地方在住の末派修驗と信者との關係はどうなつてゐたかといふと、それは、所謂「檀那の歸依次第」であつて、火注連を執行したり、四節の守りを配つたり、屋神供を修したり、羽黒代參の初穂を收納したりしたのであるが、大體に於て、地域的に師檀關係が結ばれてゐた。従つて、在來の地區以外に教線を擴張しようとするれば、當然、其處に繩張り争ひが起るわけで、屢々問題となつた羽黒派と本山派との霞争ひの原因は、その大部分がこれであつた。

熊野に於ける御師と檀那との關係は、「諸大名諸士ハ本名字系圖ニ付檀那トシ、町人百姓ハ生縁ノ在所付牛玉巻數ヲ頂載セシム」と、『熊野山舊記』にみえるが、羽黒の場合も、醍醐坊と南部家及び南部領、延命坊と津輕家及び津輕領の如く、又、「土檀那」と呼ばれる山形縣の莊内地方(但し、山濱通りは霞のうちに入ること前述せり)の如く、血縁を辿つて師檀關係が結ばれてゐる例もある。關東檀那場も亦この範疇に屬する。従つて、別當の許狀によつて、霞を進退するやうになつたのは、後世のことではないかとも考へられる。即ち、糠部在廳と呼ばれた醍醐坊は、南部氏の一族をその檀那とし、南部家が居城を三戸から盛岡に移した後は、岩手三十三郷の在廳は別當

で、御師は山上衆徒の東光院であつたにも拘らず、南部氏の一門は勿論、その家臣一統に對しては、御師・在廳として臨み、城下の大勝寺を宿舍として登城し、領主が在藩する年は、これと親しく對面してゐた。津輕三郡の御師である延命坊は、黒石に分家した津輕出雲守に對して、祖先以來の縁故を楯に取り、積極的に師壇關係を結んだ。

土檀那と羽黒修驗との關係に就いては、雜誌『おまつり』の第十一號に寄稿した『羽黒山の牛玉寶印』で詳細に觸れたのであるが、便宜上、簡單に述べざることを諒とせられたい。即ち、土檀那といふのは、近くの土地に住む檀那といふ意味ではないかと思ふのであるが、霞の場合とは違つて、横の血族關係であるところの「マキ」を同じくする者は、たとへ村が別でも、同じ山伏の牛玉を受け、同一修驗を祈願の師として、春祈禱や秋祈禱をして貰つたのである。従つて、一部落全部が某の法印の檀那であるといふ例は極めて乏しく、押切といふ場所が、最上川からの灌漑用水を揚げるために新堰を開鑿するに當つて、山麓妻帯修驗の櫻林坊に、普請成就の祈禱を乞ひ、それ以來、一村擧つてその土檀那となり、村の鎮守である地藏堂の別當にしたといふ挿話が傳へられてゐる程、もの珍らしいのである。

以上の如く、羽黒山と霞場・檀那場の關係は頗る複雑して居り、霞といふものが發生してから今日に至る十數世紀に亘る長い變遷の跡を雜然と殘してゐるために、今にしても猶、これを一言にして定義づけることは困難なのであるが、熊野や那智に於ては、徳川時代の初期に、既に、「霞とは地方在住の修驗者達の檀那區域である」と解しても差支へなかつた程、劇しい變化が生じてゐたやうである。徳川家康は、さうした事情には一切無頓着で、聖護院宮を諸國山伏及び霞の棟梁と定めたから、本山派山伏の中でも、年行事職を帯びて、地方修驗の束ね

をするやうな連中は、「本山方には、諸國山伏 霞の證文有之間、羽黒山伏支配いたすべく」といふやうな横車を押し出すに至つた。茲に於てか、奥州相馬の羽黒派禰頭 日光院は、慶長十九年に家康に直訴を試みて本山派の主張を破つたから、これに力を得た各地の羽黒山伏は、相踵いで訴訟を提起するに至つた。然るに、幕府の寺社奉行は、延寶四年に「自今以後、羽黒山伏不可住于本山之霞場」といふ妙な判決を下したから、問題は却つて紛糾し、訴へはいよいよ多くなつた。仍で、貞享元年には「羽黒山伏於住本山之霞場者可受本山年行事支配」と判決を改めたのであるが、斯る判定を以ては満足し得ない羽黒の別當から、「一派獨立の羽黒山伏に對し、本山年行事の支配を受けるとは、如何なる意味であらうか」といふ、反駁的な伺ひを立てられると、「公儀御觸而已支配請候ように」と軟化し、その無定見さを自ら曝露してゐる。蓋しこの回答は、羽黒山に取つては、頗る我意を得たものであつたことは、想像に難からぬところであらう。何となれば、幕府より出された布告を、一々末派山伏に移牒するの勞は、悉く本山方の年行事が勤めねばならぬことになり、加之、それに對する實質的報酬は少しもないといふ結果が生じたからである。思ふに、霞なるものは、御師なり在廳なりの足によつて開拓せらるべき信徒網なのであつて、土地と人間とを結びつけ、これを不動産視すべきものではないのである。だが然し、一度さうした組織が出来ると、それを維持し、更らに發展させるために、さまざまな工作が施されることも亦當然であるといへる。

最後に、神佛分離後に於ける羽黒山の、霞場・檀那場等の支配方法の變遷に就いて一言すれば、明治十四年、時の三山官司 物集高見は、復飾した舊修驗等に對して、三山神社祝部はらいといふ稱號を與へ（これに、大・中・小

の區別を設けたが、後に、さうした差別を撤廢した、彼等に檀那場免許狀を附與して、佛山當時からの霞場を繼承せしめたのであるが、寺院方の霞に對しては一指をも觸れ得なかつた。ところが、明治十七年に至り、道者は先達なしでも自由に參拜しうることとし、これまで、大満・彌陀ヶ原・月山頂上の三箇所にあつた切手改所を廢したことが動機となり、祝部達の神社に對する大小の不滿が、一時に爆發した。この切手改所といふのは、道者が入判を所持してゐるか否かを検査する所で、宿坊の取次ぎによつて別當寺から出した入山切手を持たぬ道者は、山へ登らせなかつたのであるが、維新後は三山神社の社務所が、これを發行してゐた。然るに今、これを廢して、道者の自由參拜を許されては、宿坊は廢絶に頻することとなるわけである。茲に於てか、山麓妻帯修驗の普明坊、還俗して百瀬俊清といつた男が發起人となり、初めに述べた『手向村慣例保續規約』が締結されたから、寺院側も進んでこれに加盟し、一山瓦解ともいふに消滅した道者引御役所に模して、三山參詣人案内所を設置し、霞場も檀那場も奥州も、悉く此處で管理することとしたのである。但し、土檀那と稱せられる地域は、各部落にゐる土着の舊修驗が、自ら先達となつて道者を引き、山麓の宿坊では牛玉を配り、春秋の守りを引くといふ仕來りがあるので、その慣習を遵奉するといふ申合せをしたゞけで、これを、三山參詣人案内所の管理外に置いた。年に數萬と稱せられる參拜人の群集する羽黒山に、近代的な旅館が發達し得ないのは、このためである。

未だ十分に意を盡さない點もあるが以上で、大體を論じ終つたので、本稿は、財團法人藤藤報恩會の補助による研究の一端なることを、同會規定によりて附記し、且つ、第七回日本宗教學會大會に於ける「霞」と題せる研究發表と二三重複した點の存することをおこはりして筆を擱く。

修身訓育作業としての宗教教育

藤 本 一 雄

宗教々育 (Religious Education) の語は、事實上宗教的教育の意味に使はれて居るので、之を宗教々授 (Instruction in Religion) 即ち「一宗派或は宗教學の教授」と同一視してはならない。然れば宗教々育は、宗教的訓育を行ひ、兒童の心に潜む無限の力を内感すべき純なる宗教心を誘導啓發し、敬虔心を養ひ、事毎に謙虚にして眞摯なる態度を持しつゝ、信念或は信仰に生き得る人物たらしむる意味に外ならぬのである。

該教育の目的とする處は、人情に即した生活の實現を期せしめる爲に、人生必須の宗教を理解せしめ、大自然の理法と吾人の威力への自覺あらしめ、夫れに依る覺悟を啓發して、各自個々の理想とする處に向はしめんか爲に、先づ人生の意義を明かならしめ、空理空論に走らず、事實を究めて宗教即生活と迄言ひ得る程の信念ある行動に入らしめ、國家有爲の人物たるべき人格養成を期すると共に、少くとも一般國民の精神淨化を徹底せしめ、能ふべくんば、信仰生活に入らしめるにある。

我が國の宗教々育は、宗教々授と共に、上古に於ても、何等かの形で行はれてゐたに相違ないが、條文に迄加へて廣義の社會訓練を企てられたのは、聖徳太子である。即ち十七條憲法中

第二條 篤く三寶を敬へ。三寶とは佛法僧なり。則ち四生の終歸、萬國の極宗なり。何れの世、何れの人か、是の法を貴ばざる。人尤だ悪しきもの鮮し、能く教ふれば以て従ふ。其れ三寶に歸しまつらずば、何を以てか枉れるを直さん。

第七條 人、各々任あり。掌ること宜しく濫れざるべし。其れ賢哲官に任ずる時は、頌音、則ち起り、結しき人官を有つときは、禍亂則ち繁し。世に生れながら知ること少なけれども、剋く念ひて聖となる。事大小となく、人を得て必ず治まる。時緩急となく賢に遇ひて自ら寛なり。此に因りて國家永く久しくして、社稷危きこと勿し。故に古の聖王、官を定めて以て人を求む。人のために官を求めたまはず。

の中に於て、第二條中の

「人尤だ悪しきもの鮮し、能く教れば以て従ふ」

とある文及び第七條中の

「世に生れ乍らに知ること少なけれども、剋く念ひて聖となる」

等は、正しく其の御心に、宗教の力を以て、人々を教化するの御理想とされたものと見奉る次第であつて、今日で言へば、宗教的訓練でなければならぬ。奈良朝に入つては、聖武天皇の御努力は、申すも畏きことながら、實に徹底的な御心づくしの極みであつて、東大寺の大佛建立の如き、又諸國に國分寺の設立を命じ給はつた事の如きは、實に雄大な御計劃であつたと見奉る。光明皇后の社會事業への御盡力は、之亦 天皇への御協力と見奉る次第である。殊に 天皇御自ら「三寶の奴」と仰せられ、佛教を以て國家道德の基と爲さしめ給ふた事は、正し

く上宮太子と同じ大御心と推察し奉る次第である。(之には多少の異論があるし、「三法の奴」と仰せられた事に就いても、學者の間に稍、議論があるが、斯く考へた學者も、今日迄一、二に止まらなかつたから、此の範圍に加へる事とする。)

爾後各時代の有爲な宗教家は、布教の傍ら時代人の指導者として、社會訓練即ち廣義の宗教々育を實施して居り、鎌倉時代、寺院に於て俗人の子弟を、僧侶の弟子と共に教授する事が始められ、總て室町時代には、僧侶の手に寺小屋が始められた。天文十八年の天主教入國後、安土にセミナリヤ、豊後府中にコレヂヤ及び小學校が設けられて、鎖國迄に數千人が該教育を受けた。

徳川時代に、俗人の手に設けられた寺小屋が激増したが、寺又は寺屋或は手習屋と稱して、宗教的要素が濃厚であつた。即ち入學は「入寺」又「寺入り」又「登山」と稱し、毎月廿五日は「天神様の日」として手習子寺子(即ち生徒)或は筆子は、師近に連れられて天満宮に參拜し、古筆は神社境内の筆塚に捨て、近隣に天満宮の無い場合は、學習室に菅公を祭つて天神經を讀み、書き方展覽會は「天神書き」の名稱を用ひ、又寺院寺小屋同様に文珠菩薩を崇拜し七月八日に文珠會が行はれ、般若心經其の他師匠の宗旨の經文が讀まれ、近隣の寺院或は神社に參詣し、教科書の往來本には宗教記事が多かつた。寺院寺小屋にあつては、寺院に法事など催事のある毎に、參詣して説教を聞かされ、又經文も讀み習はしめられ、又法事の手傳もさせられた。で信仰を得る迄に行かずとも、宗教的訓練は行はれた。高楠順次郎博士の所謂「智識だけでも得て居れば、總て訓練の基礎になり、信念信仰への動機力とは成る」の考方に、自然合致して居た譯である。

明治二年、古來の祭政一致を教政一致に改め、翌三年大教宣布の詔勅が煥發され、同五年宣教使は教部省と改稱して大教院が附設せられ、敬神愛國・天理人道・皇上奉戴の三條が國民教化の原則と成つた。翌六年教部省は廢止され、大教院は之が爲に開散の止むなきに立到り、此處に於て、神道佛教各々に自治を許し、同年基督教も解放の機に接した結果となつた（但法文上の信教自由は、憲法發布以後である）ので、京橋區明石町日本天主教會に於ては、早くも傳道の傍ら、信徒の子弟を集めて布教即ち宗教々育を開始して、安息學校と呼んだ。之が後（諸説紛々として一定せず。明治九年頃の説あり、廿年頃ともあり、又明治末期とも言はれる）の日曜學校である。而も新教は更に早く、元治元年六月（一説に慶應三年とある）横濱港へボン博士の治療所に於て、傳道即宗教々授に依る宗教々育を始め、明治五年（六年の説もある）東京市京橋區新柴町新榮教會附屬安息學校の名を以て創業（此の頃神戸・岡山・長崎・弘前等に於ても、殆ど同一の施設が行はれた）し、明治九年以降（之も定説が無いので、時期不明と説くのが却つて真相である）日曜學校と名乗つた（小寺正吾氏「日曜學校の歴史」及び屋根安定氏の説等参照）。

佛教寺院も之に對立し、石川縣下に於ては、日露役直後曉島敏師等の手に依つて、日曜學校が開始され、高楠順次郎博士も、明治の末期から（形式の整つたのは、大正十四年）之に盡力され、爾後漸次増加して今日は全國に普及した。愛知縣下に於ては、今でも、學校の教師が生徒を引率して寺院に參詣する風習が行はれ、父兄も亦斯る教師を歓迎する模様である。

神道の方面に於ても、二・三の教派に日曜學校等の施設はあり、天理教は殊に力を入れてゐる。が、假令世間

に知られない山間避地にある寒村にも、神社佛閣は隨所に立ち、各戸には佛壇神棚を設けてあり、無信の人々も、我が兒愛しさには傳統的習慣にも依るが、「勿體なく」の語は必ず教へるし（断定しても差支ないと信ずる）、食前後の感謝の辭も、多くは述べさせてゐる。加之神佛や祖先の墓地への禮拜も行はしめてゐる其の上、貰つた物は先づ神佛の前に供へさせて居り、心ある親は、機會と方法さへ整つて居れば、日曜學校にも通はせて居る。殊に近年愈々明確に行はれてゐる宮城遙拜の美風は、現人神に對し奉る國民信仰の姿の一つである。従つて其の實行への指導も亦、宗教々育の一つである。神社局の指示する處では、「神社神道は宗教でない」と言ふ事に定められて居る。従つて神社を中心には布教も葬祭も許されてゐない。けれ共崇拜の念から信仰に移り、心からなる拜禮を行ふ事は、之を「宗教でない」とか「許し難い」と強調しても、到底制し切れない事實の現はれである。然れば、禮拜の仕方、神に對する態度、其の他神社に關する教育指導は、之を廣い意味の「宗教々育」に加へない譯にはゆかぬ。

抑々明治政府の教育方針は、新日本の建設にあつた。夫れが爲に、甚しい急激な變遷的態度を取り、先づ歐米文化の輸入に特に力を入れて其の實現を期する時、別に良い方法が無かつた其の結果は、勢基督教の一大進展といふ形勢に成つて行つた。然るに、教育勅語の御發布以後其の大精神

「古今ニ通シテ謬ラス 中外に施シテ悖ラサル」

信條は 明治聖帝が御信念の御發露であつて、國內の諸宗各派を超越し又統一した一大宗教の經典として國民に渴仰せられるに至つた爲、國粹保存主義者達は、外來思想が日本特有の德育を素すを懼れ始め、此處に計らずも

佛敎側から基督教攻撃（當時の所謂耶蘇征伐）が開始され、内村鑑三氏が、教育勅語に禮拜を怠つたとの誤解を中心とする吃責文が二十四年の佛敎雜誌「令知會」に出されたのを先頭に、井上哲次郎博士の「國家と耶蘇敎との衝突」なる論文が「教育時報」に現はれた。之に次いで横井時雄氏の「德育に關する時論と基督教」なる論文が「六合雜誌」に掲げられ、井上博士は重ねて「宗教と教育との衝突」なる論文を、廿六年一月の「教育時報」に載せた。斯くて佛敎基督教兩派に分れて諍論を重ね、之が爲に、宗教と教育の協力を不可なりと見た文部省は（卅一年、帝國大學に宗敎學の開講を見、一方學界に於ける宗敎研究の氣運は勃興しつゝある際であり乍ら、）卅二年宗教と教育の分離を命ずる訓令を發するに到つた。

「宗教即道德」はジョン・ラスキンの主張であり、事實上宗教信念の加はらない道德が無力なる事に心づいた人も我が國內に既に多々あつた筈であるが、社會一般の人々は、此の訓令の發せられた結果として、爾後四十餘年、宗教と教育は分離すべきものと考へて経過したのであつた。

一般的に概括して見ると、宗教々育の要素には、環境に依つて授けられる宗教心誘發の齎助機即ち宗教童話又信仰深い親や教師の指導以外、我が國固有の神道及び後來の佛敎の學的研究が有力な根本を爲してゐるが、比較宗敎學に依る科學的研究も亦其の一つに加はらなければならぬ。其の方面に於ては、明治廿五年から廿九年にかけて、岸本能武太氏（二五二五—一八八）がハーヴァード大學に宗敎學を修めたのを嚆矢として、其の歸朝するや「宗敎研究」を出版し、姉崎正治博士亦該研究に着手して「宗敎學概論」を著はし、前述明治卅一年に於ける東京帝國大學の比較宗敎學開講は、姉崎博士に依つてなされたのであつた。斯くて宗敎學發達の氣運は起り、宗教

の必要も亦愈々、世人に考へられ始めた。勿論宗教と全々分離し切つた人生は所詮あり得ないし、一般に其の必要とか不必要とか考へる餘地のない程、人間生活と宗教は不離の關係に置かれてある。従つて、其の宗教を學的に研究し、又其の必要性に就いて考へる事は、必然の社會要求でなければならぬ。さすれば、之を如何に取り扱ふべきかの問題は、當然起るべきであり、夫れの解決は、只宗教々育あるのみと言ふ事になる。教育に就いては、國家總動員で、あらゆる努力をしてゐる中に、「何故に宗教科だけを全學科の中に加へないか」の疑問も亦、當然起つてよい筈であるが、文部省は反對に宗教と教育の分離を訓令に迄して仕舞ひ、國民も之に賛成して來たのが、前述の通りの次第であつた。が此の矛盾はどうしても解けずにはゐない筈で、夫れ等の緒は、斯うした世の動きの間に、自ら現はれて來たのであつた。

即ち明治卅九年谷本富博士は「宗教と教育との關係」を出版し、四十二年京都帝國大學に於て、「宗教々育」の命題の下に講義を開始した。其の講義録は、大正五年に「宗教々育原論」として出版され、殆ど同時に、大谷大學に於ても、尋源會の名を以て「宗教と教育に關する學說及實際」を出版した。此の間明治四十五年上野精養軒に、宗教家と教育家の懇談會が開催され、同年六月末姉崎博士は、「宗教と教育」を出版した。次で小原國芳氏が「教育の根本問題としての宗教」を公にした。斯くて宗教々育問題も、明に學的認識を受けるに至つた。

其の後大村桂巖氏の「宗教々育概論」及び雜誌「教育と宗教」、大東出版社の「宗教々育講座（再版改名「宗教生活講座」）、關寛之氏の「兒童の宗教心理及び教育」「兒童の宗教々育」、渡邊昌治氏の「教育に於ける宗教的興味」等の諸般の出版があり、其の後濱田本悠氏亦該問題を提唱して「宗教公論」を發行してゐる。

一方各宗派の大學又は専門學校二・三の私立大學及び京都・京城・東北・九州及び臺灣の各帝國大學に於ても、夫れ／＼比較宗敎學が講義せられて宗敎々育を援助し、宗敎に關する出版も、該研究の盛大となるに連れて増加しつゝあり、絶えず世人に刺戟を與へてゐる。

一般的の傾向であるが、宗敎々育を何となく困難視する者が多い（加之碌に調べもせず只厄介視し又は其の結果價値なしとか或は不要論を唱へる者もあるが、知らざるの甚しいものであると言はなければならない）。けれども、高楠順次郎博士の所謂「指導者の人物次第」で、決して困難な事ではなく、實行する事が出来る。即ち被敎育者に「信を得たい」とか「信仰なしではどうしてもゐられない」と思はしめる、心からなる態度一つで可否は決するものであるから、一定の信仰ある者ならば勿論出来る事であり、假令信仰の得られない者にも、宗敎への正しい理解があり熱意ある宗敎的關心があり、信念信仰を求める心と尊敬される人格があれば、敎化の力は自然と具はるものである。殊に前にも軽く觸れたが、高楠博士の所説、「先づ宗敎に關する知識を授ける」事が宗敎々育の第一歩であるから、其の意味から言へば、誰にも出来ると言ひ得ないところに或る難點は潜むが、可能率は高いと考へられる。「宗敎は取扱ひが困難であるから、先づ放任しておけ」と言ふ行き方も相當分に存在してゐる。けれ共之は甚しい誤りであつて、恰も「扱があるから米は食へずに置け」「穢^け穢^ががあるから粟は嫌ひ」と言ふ類で、到底問題にならない。困難を忍んで、其の利用を工夫する處に、其の眞價も現はれる。殊に同心年令（八・九才から廿二・三才——特に十一・二才から十五・六才迄、宗敎心の萌しがあり、信仰生活に入り易い年令であつて、改宗年令とも呼ぶ。宗敎心理學者スターバック博士の實驗心理學に依る調査の報ずる處では、男

女共々十六才前後が其の最高點を示してゐる)の子供は、精神講話に興味を持つものであるから、要は教授者の話し方と態度一つである。

方法は、宗教々授に依る場合と一般の教育態度のみに依るものとあるが、單なる比較宗教學又は一宗の教學の教授だけでは、宗教々育の出来ない場合が可なりある譯である。第一に自己の宗教心信仰信念少くとも宗教に關する敬虔なる熱意を、被教育者の心に移す事が、宗教々育の本質である以上、態度如何に依つては、宗教問題に觸れなくても、立派に目的を達する人物もあり得る譯になる。即ち何は置いても、學理より實行が主であるから、一宗派の教理や宗教學を如何に詳しく教へても、夫れで宗教々育が出来ると言ふ譯にはゆかぬ。僅に誘因になれば寧ろ好成績であるとも言へる。只確乎不動の信念信仰若しくは宗教的熱意を、あらゆる機會を通じて相手に植ゑつける時、始めて目的は達せられるし、其の行き方が最も尊敬に價する。高楠博士の「せめて宗教上の智識だけでも」は、宗教々育の第一歩に入つた程度の意味であつて、之を宗教々育の一部であるとは言ひ得る。

先づ學校方面に就いて考へるに、初中等學校に於ては、各教科目其の他學校のあらゆる作業を通じて、教育されるべきである(此の方法は性格教育と同一である)。加之一見宗教に縁なしと見られる作業——運動競技工作圖書等々又は學科目——數學理科體操生理衛生等々に於ても、導き方一つに決定すべき宗教的なる何物かゞ含まれてゐる筈である。で、導き方に依つて祖先以來傳統的に各個人に傳へられて來た多少とも宗教意識の萌ひえと、自然結びつく機會も與へられる譯である。

今宗教を中心として、世界文化諸國に於ての宗教々育大要即ち各國に於ける道德教育の諸方法を一瞥するに、

先づ歐米人の家庭内に於ける禮拜對象（日本の佛壇神棚に該當する處）として、基督教に於ては、新舊兩派の形式的差異の若干は認めなければならぬが、一般家庭に一ヶ所聖所を定め、淨水或は聖書（新教徒に限る）を置き、十字架聖畫（イエス、マリアの肖像畫）故人の寫眞（日本の位牌に該當する場合が多い）等を掲げ、子供は家長や年長者の命に依つて、家族一同で禮拜する又讚美歌を唱ふ場合もある。其の他、洗禮は抑々宗教々育の第一階段であつて、食前の祈り食後の感謝又墓參（アメリカは五月末日のデコレーションデー歐州は多く十一月最後の木曜）教會禮參、日曜學校への通學も同一指導に待ち、歐州に於ては各所の路傍に立つ十字架に拜禮を勧める。回教徒は、家庭の内一ヶ所、メッカの方向に當る場所を、何物をも置かない聖所と定め、一家擧つて一日五回（日出前・十二時三十分―十三時の太陽中心・日没前・日没直後・就寢前〔夜半三時迄に〕）其の前に禮拜し、旅行其の他歩行の際には、路上に於ても禮拜する。兩宗共に、信仰の深い兩親長上達が、自己の所信を述べて子弟を信仰に導く所は、我が國諸々の家庭に於て、行はれてゐるものと、其の精神は一に歸する筈であつて、宗教々授に依る一方法と言ふべきである。

學校の方面を記せば、之亦事實上宗教々授に依るべきものと言ふべきである。只獨米等へは最近に佛教が入り始めた（ロスアンゼルス或るクリスト教々會の牧師に、信者が何か宗教上の質問をした處、其の牧師が「そんな小六づかしい事は私には解らない。佛教の僧侶の所へ行つて問ひ給へ。佛教哲學には其の様な議論もある様に聞いてゐる」と言つた由、千九百三十六年頃の噂であつた）點に鑑みても、現大戰後各國夫々多少共變化を起すべきであるが、少く共今日迄の處は、以下の通りである。

ロシアは、宗教を阿片視し、大革命後「性格教育」を採用して宗教々育に代へ、宗教心の満足はレーニン屍體禮拜の形に止めてゐたが、獨軍侵入に際し、恐怖の余り神に祈る者續出し、政府も亦信教の自由を許したから、贖て或る程度迄昔の宗教時代に戻り、新しい宗教々育法が生れるであらう。

オランダは、各公立學校の實施規定に依る宗教々育法が設けられてある。勿論表面上宗教の教授は禁じてあるが、個人は何等かの信仰を持つべきものと、不文律的に定められてある。

イギリスは、中等學校の修身を神ゴウイニチイ學とし、小學校に於ても、聖書を其の儘修身資料としてゐる所もあり、性格教育を行つてゐる所もあり、一定してゐない。日曜學校は千七百八十年來の傳統を有する世界最初の創設地として、極めて盛大に行はれ、聖書會社は、一日一句の聖文をロンドンタイムス紙上に掲げて、國民の生活に希望と慰安を與へてゐる。

ドイツは、公立學校に於ける宗派教授は表面上禁じてゐる。けれ共倫理學の一部は神學を基礎として居り、初中等學校へは新教の牧師舊教の神父が出向き、生徒を教室別にしては、教理問答其の他を教授してゐる。ナチス黨執權後は、基督教以前のゲルマン神話を復活して精神教育の資料として、純ドイツ國民性養成に力め、ヒットラーは、自己の執政後在來の宗教が衰微するを懼れ、己が肖像への禮拜を禁じてゐる。——但事實上國民の殆ど全體が之を掲げて禮拜してゐるが、ヒ氏の本意には逆いてゐる譯である。日曜學校は新教の一小部分にあるのみで殆ど無いに近く、教會に於ては、子供に神前禮拜のみを行はしめて居る。最近の報告に依れば、青年學校にも宗教々育の時間割を配した由である。但成瀬正男氏著「獨逸工業界の印象」(四〇七頁)に依ると、ヒットラー中

心の人々（數は不明であるが、大方全ドイツに普及してゐる様にも考へられる）は、神を認めず、或は否定して、「只國家あるのみ」と誇稱してヒットラーのマインカンフを聖書として讀んでゐる者さへあるとの報があるから目下のドイツは嘗該記事以外の新状態が出現してゐると考へられる。

ホンガリーは、日曜學校の殆ど無い處迄、ドイツに酷似して居る。で、ドイツの特殊施設を除く外其の儘と考へて差支ない。

デンマークは、宗教々科書の撰擇が僧侶の手に托せられ、初・中等學校を通じて週二・三時間は之に觸れて居るので、師範學校には宗教科が設けられてあり、教師の資格の中に一教義の研究が加はつて居る。

スエデンは各教區内の學校が、皆教區局指揮下に在り、學校と教會が宗教省に監督され、初中等學校の修身教授は、新教僧侶が擔任し、加之國中の男女は、學校卒業後も教會に出入し、信仰の確認有無を以て、結婚の資格が定まる。且つ戸籍身分證明授與權は教會が預かつて居り、特に囚人の殆ど無いのを誇りとして居る。

ノルウェーは、千九百五年スエデンから分離獨立したが、大體はスエデンと同一である。但近年オスロ大學神學教授間に軋轢が起り、爲に多少の相違は生じたと見るべきであるが、取り上げるに足りない。

フランスは、千七百九十一年の憲法を以て宗教と教育を分離し、宗教科の代りに修身科を設け、反宗教的理性主義に訓育を纏めて居り、性格訓練に力め、晝間食事作法の時間迄定めて居るが、私立の小・中學校にあつては、僧侶が修身と共に宗教々育を行つて居り、公立學校に於ても、宗教々授希望者には、特殊の取扱ひをしてゐる。

日曜學校もあり、「宗教的基礎が無くては訓育が本當に出来ない」と一般にも考へ、學生の宗教儀式出席を勸誘

して居る。

スウェーデンは小學校に毎日卅分、中等學校に於ては週二回、教師が宗教を育に從事し、僧侶も週一回は來校するが、宗派に渉る事は、日曜學校で教授して居る。

フィンランドは、各週小學校四時間、中等學校五時間、高等學校三時間、有資格教師若しくは僧侶が宗教を育を行ひ、且つ國の倫理は神學を基礎としてゐる。

ルーマニアは、宗教熱の極めて高い國情にある。教室に於て兒童は、級長の指揮に依つて、始業前に祈り、又食前の祈りも行ふ。小學校は殆ど教會の側に在り、日曜日には教師が、生徒を引率して其處に參詣し、宗教を育は僧侶の手に毎週、小學校は四乃至六時間、中等學校は二・三時間行はれ、僧侶の勢力は軍隊に迄及び、國の道徳は宗教を基礎としてゐる。

ブルガリア（日本の或る教育視察旅行者が、日本に於ける宗教と教育分離の旨を物語つた處「宗教と離れて一體どうして教育が出来るか」と、彼の地の一教育者から甚だ不審氣に尋ねられて返答に困つた由）もギリシャも、昔から宗教はルーマニアと同一であつて、外の事は争つても、宗教上の争ひは絶無であるから、宗教を育は大體同一形式をとつてゐる。

イタリアは、各週小學校一・二時間教師の手で、中等學校以上は神父來校、一週一時間の宗教を育が行はれ、國の倫理は神學を中心にしてゐる。但宗教を育に希望の無い生徒は、其の旨を届け出ると許される。

トルコは、歐州唯一の回教國であるが、ケマルパシャ執政後宗教自由の制度を取り、學校に於ては勿論宗教に

觸れないし、日曜學校（回教は金曜日を安息日としてゐる）も殆ど無い。其の結果として、トルコの回教は可なり紊亂してゐるとの慨きが深い。

イスパニアは、地方に依る多少の差はあるが、小學校に於ては連日僧侶が、中等學校では週二回位宗教専門の教師が宗教々育を行つてゐる。

ポルトガルは、日曜學校のみで、宗教々育を行つてゐる。

南米ブラジルは、文盲者七十パーセントと言はれてゐる程、教育の不徹底な國家であるから、都會地方のみではあるが、小學校生徒は、放課後若しくは日曜をかけて、週二・三時間教會に行き、宗教々育を受け、中等學校へは僧侶が出張して、週二回の宗教々育を行ふ事が、不文律的に定まつて居り僧侶の勢力は絶大であつて、大統領さへ就任の挨拶には、大司教を訪ねる有様乍ら、僧侶の數が僅々三千に過ぎない爲、全人口四千五百萬への教化は甚だ微弱である。

チリは、初中等學校孰れも、週二・三回僧侶が來校して、宗教々育に従事してゐる。

アルヂエンチンは、私立學校にのみ宗教々育が行はれてゐるが、兩國ともに日曜學校は無い。

北米合衆國は、日曜學校が殊に盛大であつて、子弟教育に心ある父兄は、必ず日曜學校に通はしめて居り、學校の訓練と連絡をとつて修身科にあてゝゐるし、私立大學には教會が併立し、大部分の大學宗教學部に宗教々育の講座が設けられ、性格教育と連絡し——シカゴ大學の性格教育は宗教學部に併設されており、ペンシルヴァニア大學の宗教々育は教育學部に含まれ、イエール大學の性格教育は神學部に入つて居る——研究をつゞけてゐる

が、公立學校に於ての宗教教育は、一切許されてゐない。

東洋のタイは、國中の男子たる者、假令二・三ヶ月でも僧藉に身を置かねばならず、従つて他教になど耳も傾けない佛教國（小乗佛教）故、當該問題は至極簡單に解決されて居る譯である。

イランは、殆ど純回教國——極少數のマズダ・マニ・マツダク・ミスラ等が含まれて居るが、問題にはされて居ない——であつて、小學校以上中等學校を通じて、週二・三時間宗教教育の機會を設け、専門學校に於ては、法科に宗教法を加へてゐる。

支那滿洲兩國に於ては、統一した方法としては定められて居ない。

最後に我が國に就て更に一言すると、前述の通り、宗教教育分離以來、

「教育者は宗教に觸れてならない」

と迄の誤認さへ起り、人間至上主義を主張する者が生じ、無宗教の主張も盛んに行はれて、遂に明治末期の幸徳事件の發生するあり、其の後引續いて思想の悪化殊に著しく、爲に文部省も宗教信念の必要を認め、中等學校の教科書に、宗教關係の記事挿入を獎勵するに至り、殊に昭和十年十一月二十八日發令、普百六十號文部次官通牒は、明治卅二年の文部省訓令に於ける宗教教育分離案に訂正的補修をなしたるものと言ふ事が出来る。即ち

一、宗派的教育ハ家庭ニ於ケル宗教上ノ信仰ニ基キテ自然ノ間ニ行ハルト共ニ、宗教團隊ノ活動ニヨル教化ニ俟ツモノニシテ、學校教育ハ、一切ノ教派教會等ニ對シ、中立不偏ノ態度ヲ保持スベキモノトス。

二、學校ニ於テハ、家庭及ビ社會ニ於ケル、宗派的教育ニ對シ、左ノ態度ヲ保持スベキモノトス。

1 家庭及び社會ニ於テ養成セラレタル宗教心ヲ損スルコトナク、生徒ノ内心ヨリ發現スル宗教的慾求ニ留意シ、尙モ之ヲ輕視シ又ハ侮蔑スルガ如キコト無カラシムヲ要ス。

2 正シキ信仰ハ之ヲ尊重スルト共ニ、尙モ公序ノ良俗ヲ害フガ如キ迷信ハ、之ヲ打破スルニカムベシ。

三、學校ニ於テ宗派的教育ヲ施スコトハ絕對ニ許サズルモ、人格陶冶ニ資スル爲學校教育ヲ通ジテ宗教的情操ヲ涵養スルハ極メテ必要ナリ。但學校教育ハ、固ヨリ教育勸語ヲ中心トシテ行ハルベキモノナルが故ニ、之ト矛盾スルガ如キ内容及方法ヲ以テ宗教的情操ヲ涵養スルガ如キコトアルベカラズ。

宗教的情操ノ涵養ニ關シ、學校教育上特ニ留意スベキ事項凡左ノ如シ。

1 修身公民科ノ教授ニ於テハ、一層宗教的方面ニ留意スベシ。

2 哲學ノ教授ニ於テハ、一層宗教ニ關スル理解ヲ深メ、宗教的情操ノ涵養ニ意ヲ用フベシ。

3 國史ニ於テハ、宗教ノ國民文化ニ及ボシタル影響、偉人ノ受ケタル宗教的感化、偉大ナル宗教家ノ傳記等ノ取扱ニ留意スベシ。

4 其ノ他ノ教材ニ於テモ、其ノ教材ノ性質ニ應ジ、適宜宗教的方面ニ注意スベシ。

5 宗教ニ關スル適當ナル參考圖書ヲ備ヘ、生徒ノ修養ニ資セシムルモ亦一方法ナルベシ。

6 追弔會理科祭遠足旅行等ニ際シテハ、之ヲ利用シテ宗教的情操ノ涵養ニ資スベシ。

7 授業ニ差支ナキ限り、適當ノ機會ニ於テ、高德ナル宗教家ノ修身談ヲ聽カシムルモ亦一方法ナルベシ。

8 校内又ハ校外ニ於ケル教員及ビ生徒ノ宗教ニ關スル研究又ハ修養ノ機關ニ對シ、適當ナル指導ヲ加ヘ、

寛容ナル態度ヲ保持スベシ。

9 以上各項ノ實施ニ際シテハ、一宗一派ニ偏セザル様、特ニ注意スベシ。

と指示して、宗教々育の必要確認を表明した。既に議會に於ても、二・三の議員——川崎己太郎氏、坂東幸太郎氏等に依つて、師範教科目に宗教學概論を加ふべき請願が提出され、文部省側の委員は、昭和十八年行政改革の機會に、右の請願實施を期して研究中である。然れば之が實現も近々迫つてゐる筈であるし、其の他中等専門學校教科目には勿論、法醫學諸技術の國家試験科目にも、現在の哲學と併せて、思想堅實なる高等常識の基礎要素としての宗教學を加へるべきであり、斯くする事は、世界最優秀國民たるの理想に燃える若人への、必須條項でなければならぬ。近來盛んに行はれてゐる「みそぎ」習練も、正に宗教々育の一つである。又我が國にあつては僧侶が其の職のまゝで學校の教室に臨む事を以て、宗教々育の良い方法が擧げられると考へる事は出来ない。従つて歐洲諸國の例は、單なる方法上の一例として顧るに過ぎないが、文化諸國の道德教育に如何なる方法が行はれてゐるかの参考としては興味あるものでなければならぬ。

惟ふに、維神の大道に立つ神國の御民たるの理想に生きる大和民族は、悉く神の御末でなければならず、其の誇りを持つる限りは、全人格を以て、眞善美聖を含めた、敵をも愛する廣い心の持主たらむを求め、確乎たる信仰に生きる人物たるべきであるが、最小限度に於て、宗教的信念の下に、修身齊家治國平天下の理想を掲げて、世界の盟主たる皇國の將來に於ける大發展——殊に精神的大發展の爲に努力しなければならぬ。其の根本精神を導き、生けるしるしある理想郷に到達せむとする理念を體得し、心眼心耳を開き萬物を迎へて快心の微笑を獲る

に至らしめ、宗教を觀念の世界に止めず、之を生活と爲さしむるもの即ち宗教々育であるべきである。

宗教々育の目的を、直ちに普通教育に運用すれば、修身教育の完成にある。親に孝君に忠と知つても、之を實行するには、人の命令や仕方なしに他人の模倣で爲すべきでなく、自己の信念力で斷々乎として、萬難を排しても爲すべきであつて、此の信念は宗教のみがもたらすものでなければならぬ。たとへば「神の命であるから親を大切になのだ」と思ふ某宗教者一派の人々の考方の如きは、夫れが神の命であつても、之を「信念の力から」とは言ひ得ない。従つて力のないものでしかない。僅々芳紀二十才の青年子女吉村清子が、野村望東尼の感化に燃えて、

「われも亦同じ御國に生れ來て大和心のあらざらめやは」

と咏み、吉田松陰が、國を憶ふ赤誠をさへ難くして

「かくすれば斯くなるものと知りながらやむにやまれぬ大和魂」

と詠んだが、此の、何物の力を以てしても拒み切れない、むくれ上る信念から現はれる實行力は、只宗教的信念若しくは信仰のみが齎すものでなければならぬ。而して此の力を養ふのが即ち宗教々育であるから「宗教信念の缺けた道徳を無力とする」所以は只此處に存する。人に命ぜられ、又世間の手前仕方なしに行ふ道徳に價値のない事は、誰にでも解るが、夫れでもなほ、宗教々育に反對の見解を持つ人がある。あたかも修身を學科扱ひにし、操行との連絡を考へず、從來修身が甲で操行を乙や丙にする人の絶えなかつたと同様、輕卒の誇りを脱れがたい。

現にドイツは、職業教育にも宗教を入れなければならぬと主張して、最近は時間數の極めて少ない實業補習學

校青年學校の類にまで、宗教科を加入してゐる旨の報告を受けたが、人心の歸する處に宗教の働きのない所は無
いのであつて、淨化された心で向ふ職場の仕事は、能率的でなければならぬ。

「情操教育に宗教信念を植ゑつけなければ其の力——價値は極めて乏しい」

と矢吹慶輝博士は主張されたが、事實其の通りであつて、情操の働きを高尚にし明朗ならしめるものは、宗教信
念を外にしては得られない。之にも反對の余地等は無い筈であるが、而もなほ宗教々育に反對の見解を持つもの
がある。

反對意見の中には、所謂食はず嫌ひ式で、研究もせず考案も行はず、只漠然拒けて居る向きもあつて、筆者の
前では讃成して、外へ行つては反對意見を述べてゐる或る教育學者さへある。昭和八年二月大正大學で行はれた
第二回日本宗教大會に於ける筆者の研究發表（今日の發表の基礎と成つた意見）に、十ヶ條に渉る大反對の見解
があるのに遭遇した（第二回紀要「日本の宗教學」所載故に此處には略す）。夫れは蔭へ廻つて潜在して居る
様な、理論抜きのものでは無かつた。但其の大部分が、不幸にして、只反對せんが爲の殊更らしい感を免れな
かつたが、斯る諸反對論も、當時漸く所信の出來かゝつた場合であつたから、筆者にとつては實に好刺戟に成つた。
反撃は戦ふ者にとつて、常に好ましいものでなければならぬ。けれ共、力無き、徒な反駁は、自己の無力を示し
て只輕侮を招くに止まり、學問發達の阻害に成るのみであるから、慎まなければならぬ。而して該問題は爾後
益々研究すべきものであると信ずる次第である。

宗教關係主要文獻目録

(自昭和十八年一月
至昭和十八年四月)

※ハ本會受贈

著 書

- | | | | |
|---------|-------------------|---------|--------------------|
| 鈴木泰山 | 禪宗の地方發展 | 村上直次郎譯註 | 耶蘇會の日本年報第一輯 |
| 大日本佛教會編 | 南方宗教事情とその諸問題 | 村上俊雄 | 修驗道の發達 |
| 澤崎興道 | 東亞政策と支那宗教問題 | 佐伯定胤 | 聖德太子の憲法 |
| 金子大榮 | 改訂眞宗の教義と其の歴史(歴史篇) | 鈴木大拙共編 | 盤珪禪師の説法 |
| 金山正好 | 東亞佛教史 | 古田紹欽編 | 親鸞研究 |
| 鈴木大拙校訂 | 澗州曹溪山六祖壇經 | 三井甲之 | 原始民族の文化と宗教 |
| 同 | 佛果碧巖破關擊節 | 宮本正尊 | 根本中と空 |
| ※和歌森太郎 | 修驗道史研究 | 松谷義範 | 三位一體論序説 |
| 鈴木大拙 | 淨土系思想論 | 姉崎正治 | 聖德太子の居士理想に於ける一念備修萬 |
| 山田孝雄 | 神道思想史 | 原田敏明 | 行と云ふ觀念(帝國學士院紀事二ノ一) |
| 宇井伯森 | 佛教思想研究 | 菅 園吉 | 「オハケ」奉齋の形式とその變遷(同) |
| フレゾザ | 金枝篤第一冊 | 松村克巳 | 啓示と理性の問題(哲學雜誌一・二月) |
| 永橋卓介譯 | 日本佛教史話 | | 「アルンネルとバルトとを中心として」 |
| 相葉 伸 | | | イエスの「神の國」(哲學研究二月) |
| 久保田景遠 | 支那儒道佛交涉史 | | |

論 文 (交換雜誌による)

佐々久 嬢々廟「天后宮」の祭神について (文化二月)

家永三郎 日本思想史に於ける宗教的自然觀の展開 (歴史學研究一、二、三月)

酒井三郎 國家史と世界史(二) (文化三月)

菅 園 吉 ゴーガルテンの神學觀に就て (立教大學文學部論集一)

坂本幸男 無明の本質に就いて (佛敎研究七ノ一)

高松孝治 ローマ帝國に於けるキリスト敎の迫書 (同)

梯 俊 夫 眞宗典籍の國語學研究について (同)

諸井慶徳 神仙觀念攷 (日本文化二二)

松浦秀光 正法眼藏の典據に就いて (同)

宮地直一 日本人の神觀念の發達 (理想二月)

井原徹山 音成就金剛著「性入(法)」譯註(一)(同)

吉滿義彦 神祕主義の形而上學 —— 宗教的實存の秘義 —— (カトリック研究二三ノ一)

富森京次 贖罪論の日本的性格への序説 (基督敎研究二〇ノ一)

魚木忠一 ゲルマニ類型成立途上の一展開 (同)

デヌモリン 東洋及西洋の神祕思想 (同)

有賀鐵太郎 歴史的問題としての十字架(同二〇ノ二)

アロイス・マーゲル 神祕經驗の心理學のために (同)

本宮彌兵衛 吉利支丹敎育の我が國文化に對する貢獻

ジーメス 敎義より觀たる神祕經驗 (同)

村上俊 神學の學問性に就いて (同)

大庭征露 聖アウグスティヌスに於ける神祕思想 (同)

小田實 新約聖書に於けるロゴスの本體 (同)

野村良雄 聖ベネディクトと神祕思想 (同)

和島芳男 榮西禪の性格について (同)

前田朴 聖ペルナルドの「雅歌」の解説 (同)

(史學雜誌・五四ノ四)

八卷顯男 聖アランシスコの「太陽の歌」の神祕的

意義

長谷川武敏 聖ボナヴェントゥラの神祕神學 (同)

フーゴーラーネル エックハルト源流考 (同)

小林 珍雄 聖エゲナチウス・ロヨラの神祕的恩寵 (同)

大泉 孝 聖テレジアによる神祕體驗の現象論 (同)

ヘルツォーグ 十字架の聖ヨハネ「靈魂の暗夜」 (同)

ルブルトン — その神祕思想の由來と性格に就て (同)

松本正夫 佛蘭西敬虔派における神祕的生活 (同)

コッサール リジュの聖テレジアの眞性 (同)

伊藤庄治郎 近世佛蘭西に於ける三女性の神祕生活 (同)

田中峰子 講集團の組織形態 (民族學研究八ノ三)

竹内利美 — 松本平の庚申講について (同)

武内久吉 豆州道神錄 (同)

—— 中央部・一 ——

今井義忠 豫兆信仰に就いて (八ノ四)

高崎正秀 立山をめぐる民俗信仰

高橋俊彦 神語と神話 (同)

—— 鎮火祭の一考察

田 蒙 秀 上古に於ける稻作と稻及び米の名に見る

日鮮關係 (同四九ノ四)

本誌密稿者紹介

西 義 雄氏 大倉精神文化研究所々員

伊藤和 男氏 臨濟學院専門學校教授

秋 葉 隆氏 文學博士・京城帝國大學教授

村 田 格 山氏 大倉精神文化研究所々員

戸川 安 章氏 羽黒山史研究會委員

藤本 一 雄氏 東京都教育研究所主事