

道 教 清 規 考

——清規玄妙について——

窪

徳

忠

一

中国宗教史の大宗ともいふべき道仏二教の關係は、周知の如く、あたかもあざなえる繩のように密接かつ複雑である。従つてこの二教のいづれを研究するにしても、常に他教の状態を念頭におき、それとの關係に深い注意を払わないと、思わぬ過誤に陥つて眞の姿を究めえない場合が多い。従つて両者の關係を明らかにすることは、中国宗教史に関心をもつ人々にとつても大きな研究課題の一であらうが、道教の研究にはことに重要である。道教は、仏教の刺戟や影響をうけて次第に宗教的体裁を整えた關係上、殆どあらゆる面において、多かれ少なかれ仏教に負うていといつても過言ではない。だから道教がいかなる面で、いかなる程度まで、仏教から学んでいるかを明らかにすることは、道教研究の中でも非常に大きな分野を占めているといえよう。もしこの点を明らかにしえたならば、道教の本質に対するおぼろげな見当がつくのではないかとさえ考えられる。そこで私は、さきに道教の清規をとりあげ、紹介をかねてその性格を検討し、その面から道教が仏教に負っている点の一端を明らかにしようとして試みたことがあつた。^①ところが起草の際に、清の道光十五年ころ刊行された清規玄妙を目睹する機会がなかつたために、その考察においてかけることが多かつた。その後ふとしたことから同書を詳覽する機会に恵られたので、これと比較対照しうる仏教の清規を搜訪して、最適の書百丈清規証義記をえた。^②そこで本来ならば両書の全般的

な比較を行つて、清規玄妙の性格、ひいては当時の道教々団の性格を明らかにすべきであるが、紙幅の關係もあり、前稿の補訂の意味もかねて、今回は問題を清規に背いた際の罰則のみに限つて拙文を草することにした。不敏寡聞な上に仏教の智識が皆無なため、本稿には初歩的な誤りや不足な点が多いと思う。しかもあえて貴重な本誌面を割いて頂いた所以は、専門家の方々の御叱正を仰いで、遅れている道教研究を一步でも進めたいという、切なる願ひのためである。大方の懇篤なる御教示がえられたならば、幸いこれにすぎるものはない。

二

まず順序として清規玄妙およびその編者についてごく簡単に紹介しておく。

清規玄妙の編者は、清朝道光の間に呉興の金蓋山純陽宮に止住した全真教龍門派の道士閔懶雲である。金の大定初年に、山東・陝西の地方を中心に勃興した全真教団は、のちに龍門派の祖となつた丘長春が蒙古の太祖チンギズハンの信任をえてからは、現在の北京の西南部にある白雲觀を總本山として江北一帯から江南にまで教勢をのばし、江西省貴溪県の西南にある龍虎山上清宮を本山として、後漢の五斗米道ののちと称えて古い伝統を誇つていた正一教団をも圧倒する程の目ざましい發展をとげた。しかしそれに伴つて経済的安定をえた結果、元の中期以後から教団の組織は固定化しはじめ、明朝の統制強化策と相俟つて、次第に社会からみすてられ、初期のような濃刺さを失つて形骸を保つにすぎないような状態になつた。この傾向は清朝に入つてから益々甚だしくなつた。けれども正一教団に比べれば、なお多少立教当時の面影を残し、各地の大きな道觀を本拠として幾分伝統を守るだけの余勢はもつていた。金蓋山は浙江地方におけるその本拠の一つであつた。その金蓋山に継承されてきた全真教の師伝系統を中心として、派祖丘長春より道光初年におよぶ間の龍門派の祖師の伝記を収めた「金蓋心燈」の末尾に附載された閔懶雲の伝、及び清規玄妙の巻首に掲げられた彼の自叙伝ともいふべき「自述」などによると、彼は浙江省呉興県の人である。その生家については、望族または世家と記るされ、父は拳人にあげられ、河南の

息県の県令をへて余杭の教諭になつたというから、恐らく郷里においては名望もあり、相当広い土地をもつ地主ではなかつたかと想像される。はじめ彼は名を若葉、字を補之または小良といつたが、入道後は教団の規定に従つて名を一得と改め、懶雲子と号した。「自述」には、彼の父が、南宋のころ洞霄宮の住持であつた貝大欽、号は懶雲といつた道士が二侍童をつれて一札したのちに産室に入ろうとする夢をみて、目がさめたら彼が生れていた、という奇瑞話のべてある。その真偽のほどは明らかでないが、両者の道号が同一であることから考えて、恐らく彼が道号をつける際に案出された、傑道士の伝記につきものの作為話ではなからうか。ただし貝大欽については、洞霄図志卷五に、余杭の人で、洞霄宮に止住すること三十年、南宋の理宗から靈一大師の号を賜つた、とあるから、その実在の人物であることだけは間違いない。^⑤

関懶雲は生れつき身体が弱く、殊に膝に故障があつたので、九歳になつてもまだよく歩くことができなかった。そのため天台山の崇道親にあづけられ、^⑥ 親主高東籬より授けられた導引の術を行うこと三年にして痼疾もいへ、漸く強壯となることができた。^⑦ 大いに喜んだ彼は深く道教を徳とし、ここに全真教団に入つて道士となる決心をした。名号を改めたのはこの時のことである。その後両親の許に帰りはしたものの、俗世の功名は一切眼中におかない態度をとり、科擧の準備などはすべてかえりみず、専ら性理の研究に没頭すると共に名山勝蹟に遊んでいた。はじめは彼の行動を許していた父も、次第に仕官を要求するようになった。彼は父の命もだしがたく、壮年に及んで入贅して官途につき、州の司馬として滇南に赴任した。ところが同年の暮に父が突然死んだので早速辞任して帰郷し、喪に服した。その服喪が終ると続いて母も死んだので、その忌明けをまつて金蓋山に入った。その後は二度と下山の計を思わず、一意修道に専念し、或は道親の復興に力をつくして後進を導き、或は明師を尋ねて山水をめぐつて内修にはげむかたわら、金蓋山を中心とする龍門派関係の史伝の編著につとめること約三十年、道光十六年十一月、七十九歳の高齡をもつて世を去つた。その著作は二十数種に上るが、中でも金蓋志略、金蓋心燈、古書隱樓藏書が名高い。以下に紹介する清規玄妙は、古書隱樓藏書中の一篇である。

金蓋山で刊行された清規玄妙は、その巻首に掲げられた閑懶雲の肖像、宝誥、遺言および自述を除けば、わづか三十五枚にすぎない小冊子であるが、外内の二集にわかれている。外集は、正しくは清規玄妙全真参訪外集と名づけられ、全真教団の宗派とくに七真派の派名や派祖の紹介、雲水道士の持物や服装の解説、掛単、行住坐臥の作法、礼儀進退、言語、飲食、内修の威儀の説明など、叢林における全真道士の日常生活に必要なすべての作法に関する教えを内容とする。だから規矩須知と題されている。これに対して、正しくは清規玄妙全真参訪内集と名づけられ、学道須知と題されている内集は、戒食銘、紫清真人清規榜、長春真人清規榜、長春真人執事榜、清規榜、執事榜、長春祖師垂訓文など、学道の際の注意事項を内容とする。外内両集の間には、内容的にさほどはつきりした区別がつけられない点もあるが、概していうならば、外集は「かくすべきこと」を教え、内集は「かくすべからざること」をのべる、とすることができ、従つて叢林における規矩に反する行動をとつた道士に対する罰則が、内集に収められていることはいうまでもない。右の「清規榜」がすなわちこれである。そうして他の某真人清規榜もしくは執事榜と題するものは、仏教の清規と同じ体裁をとり、一々の行為に対する処罰法をのべてないから、本稿で扱うのは清規玄妙中の清規榜だけである。「自述」は道光十五年正月の作であるから、清規玄妙の刊行はそれから余り遠くない時であろう。なおさきに編者を閑懶雲としたが、実は碧雲子なる者が集めたものを訂正重梓したにすぎない。けれども碧雲子については全く不明であり、懶雲も手を加えたようであるから、一先づ彼を編者としたのである。

三

清規榜は全三十六条よりなり、前後に前文および後文がついている。まづ前文の大意を訳出しよう。

象帝の先に存在する道とは、万物の本体である。だから、のちに出現した多くの宗教や思想、例えば儒教や仏教の如きも、一見別のもののようにだが、結局は道に基く道教と同源ということが出来る。一体塵界にいながらそこからぬけだすことや、欲界にありながら欲をすてることは、至難のわざである。だからこそ凡人は常に苦海に沈み、汚濁の中であえ

いでいるのである。そこで高明な人々は互いに戒めあつて、迷妄の世界に陥らないように寸時も注意を怠つてはならない。太上が不二の法門すなわち道教を開いた際に忍辱を第一とし、祖師丘長春が鉢堂の教をのべた時に規制や法式を先としたのは、その点を慮つたためである。天は無礼な神仙に対しては許容しない。況んや人界において、規範にふれた行いをする道士の存在を許すことができようか。そもそも十方叢林は道士が修心煉性を行う修行道場であつて、醉生夢死の遊び場ではない。だから叢林にありながら是非を講談し、勝手な言説をこととするようでは、我々の理想とする出世など望むべくもなく、決して許すことはできない。かつ本観は、千里の遠くから善友が集まり、十方から有道の良朋が来つて共に修行しうることを念願として、善地を選んで建立してある。故に諸道士は常に互いに戒めあつて、ごく些細な雑念嗔心をもおこさず、あたかも氷霜のような凜とした心をもつて切磋琢磨して、規矩にふれないように注意せよ。と。

要するに前文は、規矩にふれないように互いに戒めつつ修行に専念することを叢林の大衆に勧めたものであるが、字句はとにかく、趣旨においては他の道教の清規のそれと大差はない。⑧ところが百丈清規証義記との間には、かなりの相違が認められる。すなわちこの前文は、証義記の序および常住財物出入規銘・客堂規約・厨房条規などをはじめとする多くの規約の前文を合採して簡略化したものといふことができる。かかる相違は清規玄妙の性格によると思われるので、その理由については後述にゆづり、つぎに清規榜の全条文を紹介する。本来ならば訳出すべきであるが、煩をさげずあえて原文を掲げたのは、従来殆ど紹介されてないことと、⑨不正確な訳文より原文のままの方が史料として役立つ場合が多かろうと考えたためである。

一 凡姦盜邪淫。敗太上之律法。壞列祖之宗風者。架火焚身。

一 凡拐帶欺騙者。灸眉燒單。

一 凡攪擾清規。不遵律法者。杖責革出。

- 一 凡賭博頑錢者。杖責頂清規。
- 一 凡談講燒丹煉汞。哄騙迷人者。杖責逐出。
- 一 凡飲酒茹葷食肉。攪亂常住者。杖責逐出。
- 一 凡毀傷父母。詈罵大眾者。杖責逐出。
- 一 凡不拜師長。不知宗派者。逐出。
- 一 常住辦事。刻衆利己。隱瞞大眾者。罰打齋。
- 一 凡倚勢官長俗党。欺壓道衆者。合堂公議。杖責逐出。
- 一 凡博奕戲謔。不遵規模（規制や法式）行事者。輕跪香。重杖責遷單。
- 一 凡大眾大（上の誤か）堂公事。俗衣小帽者。跪香。
- 一 凡私自募緣。不通衆不入常住者。遷單。
- 一 凡妬嫉賢良。欺謾後學。驕傲自誇者。逐出。
- 一 凡上殿登壇。笑談諠嘩。背立呼重。邪目曲視。吃烟唾痰。不依臣礼。拜跪不恭者。跪香。
- 一 凡宝殿樓閣。早晚（朝夕）香燈供卓污穢。靈壇不淨者。跪香。
- 一 凡朝暮功課。軼天尊不到者。跪香。有公事（親の公用）者免。
- 一 凡朔望聖誕。大眾朝賀。雲集不到者。跪香。有公事者免。
- 一 凡上齋堂。言語衣冠不正。碗響筷箸落地者。跪香。
- 一 凡掛挿袋荷包（煙草入をもち）。上齋堂吃烟。不遵道規者。跪香。
- 一 凡常住食物。私自待賓。不上客堂者。跪香。

- 一 凡常住赤体夜睡。不穿小衣。不扎褲管者。跪香。
- 一 凡烹厨供獻。污水穢柴。交談接語。食烟不虔者。跪香。
- 一 凡竈火燒香。小衣上殿。失帶冠巾不恭者。跪香。
- 一 凡出門不告白。不領籤者。跪香。
- 一 凡叢林私食。不供衆者。罰打齋。
- 一 凡出坡（道士の行列）動靜。不隨衆者。跪香。有公事者免。
- 一 凡公私出幹。燈火回者。跪香。有公事者免。
- 一 凡開靜（起床時間）不起者。跪香。
- 一 凡止靜（消燈時間）不吹燈闌單者。跪香。
- 一 凡私自開看戲經。不通衆者。罰打齋。
- 一 凡夜寢言語驚衆者。罰香。
- 一 凡厨房拋撒五穀。毀壞什物家伙者。跪香。
- 一 凡常住公事。不幫助者。罰香。
- 一 凡巡照。知犯清規者不罰。大衆察出。同罰打齋。
- 一 凡戊禁。惟除春戊寅・秋戊申。兩戊不忌。余戊皆忌。其所禁之日。凡法官道俗。有開靜燒香。上章進表。閱申天曹者。滅身。知而故犯者。殃及九祖。風刀万劫不原。非佩籤者減三等。赤文天律章。女青天律同。

この後に、三人同じく行えば必ずわが師ありといわれているから、一堂で共同生活をしていれば資藉がない筈はない。叢林にある大衆はこの点を深く覺察して、錯誤しないように注意しなければならぬ。もし清規に背けば、右の各条に照らし

て処罰を行う。だから必ず恣縦の邪念をおこすことなく、光陰の軽んずべからざることを深くわきまえ、寸刻を惜んで常に修行専一を念として生活すべきである。どうか謹慎して修持し、一日も早く堅固な道心をうるようにしてほしい、との旨のべた後文がついている。

以上が清規榜のすべてである。中には説明を要する字句もあるので、ここで略解しておこう。

第一条の「太上」とは、老子を神格化した太上老君の謂である。道教には、その宗教的性格からいつて、教祖はない。しかし南北朝時代の仏教との論争の過程において、仏教に拮抗できるような宗教的体裁を整える必要に迫られ、さまざまな神を創造し、ついに元始天尊という最高神を案出したが、その一環として老子も神とされて太上老君とよばれるようになった。唐室は老子と姓が同じだったので、特に老子を尊崇して極めて高位においた。かくて一般のさかんな信仰をえ、その名を冠した經典が多く作られた。この傾向は初期の全真教団内では排除されたが、立教の精神が薄らぐと共に次第に従前の傾向に従うようになった。前文および第一条で「太上」をあたかも教祖のように扱っているのは、その反映である。だからこの場合の「太上」は教祖の意味にとつてよからう。しからば清規は教祖のお定めということになる。第八条の「宗派」について、外集の「天府考試仙裔法派」には、「道には宗源があり、仙には法派がある。法派宗源にくらい者は来由に必ず濁りがあり、真の全真道士ではない。全真道士はその法派宗源を知悉してからでなければ、一名山福地を参訪してはならない。東華帝君より五伝した王重陽によつて全真道は四海を風靡したが、^⑩その高弟である七真人がそれぞれ別派をたてたので、龍門、隨山、南無、遇仙、華山、崙山、清淨の七派ができた」とあるが、道教には全真・正一・茅山などの宗派があり、各宗派がまた多くの分派にわかれている。全真教だけでも数十の分派があり、右の龍門、華山などはその代表的な派である。^⑪この分派を「宗派」と現わしたのである。自己の分派の詳細については掛単の際にとくと調べられるから、叢林の大衆は本来ならば自己の派名、派詩、派祖などは知悉している筈である。しかもここにかかる条項があるのは、当時の道士の素質低下を物語るであ

ろう。外集には、法派の来由を知らないのは詐偽の徒で、訪道の士ではない、ともあるから、第八条は偽道士を意味するわけである。

第十二条の「俗衣小帽」は、「威儀を正した道服でない服装」を意味する。道光時代の道服の種類は明らかでないが、現在では六種に分れ、着用すべき場合がそれぞれ定められている。外集の中の項には「俗衣小帽の者は愚昧の下人で、恐らくは異端邪説を懐いているであろう。外相が不備ならば内修にも欠けている筈だからよく注意せよ」とあるから、服装は精神のあらわれとして重視されているわけである。第十七条の「転天尊」についてはよくわからないけれども、民国二十九年制定にかゝる白雲觀全真道範の祭祀威儀の条の転天尊の項に、全觀の道士が集合して七真殿、四御殿、孤魂堂、会仙橋、七真殿、四御殿、祠堂の順に念経、焼香してまわる行事で、毎年十二月三十日午後一時半から行い、と定められているから、清代でもほとゞそれに近いものであつたらう。第十八条の「聖誕」とは、叢林の諸祭神の誕生日に行う祭祀である。その日には全觀の道士が神前に集まり、規定の供物を献げて念経、焼香する。現行の聖誕日の一覽表が白雲觀全真道範の白雲觀聖誕祭日表である。第十九条の斎堂に行く時に衣冠を正すべきことは、内集戒食銘にも規定されている。さきの「俗衣小帽」と同じ意味もあろうが、斎堂に祀られた神への非礼をさけるためであろう。現在の白雲觀では王靈官が祀られている。なお食事の際の威儀については、外集飲食の項にくわしい。

四

さて清規玄妙の処罰方法は、架火焚身、灸肩焼単、杖責草出、杖責頂清規、杖責逐出、逐出、罰打斎、杖責遷単、遷単、跪香、罰香の十一種である。他の道教の清規では、罰の軽重の順に配列されているが、本清規のみは順序不同である。これは証義記と同じい。しかし証義記では処罰法として出院、擯、罰斎、罰腐、跪香、違規議定の七種がみえてはいるものの(同書卷五肅衆項)、各規約中には単に「罰」とあるのが過半数をしめ、まゝ重罰出院、罰錢、賠罰、遷単などがあるにすぎず、

他は殆どみえない。この「罰」とは、仏七規約に「凡規中言罰、俱是罰跪香念仏云云」とあるから、恐らくは跪香であろう。果してしからば、この両書に關する限り、道教側の罰は仏教側より嚴格だったことになる。

各処罰法を文字の上から推測してみると、第一の架火焚身は火あぶりである。今次大戦後行われた白雲觀の安監院処刑の際の話から推すと、その方法は徳川時代のそれと同じだったろう。第二の灸眉焼単は犯罪道士の眉毛と単とをやくのである。道士は叢林の入所試験ともいべき掛単の際に、木札に自己の所属分派、姓名、年齢、原籍、師祖、度師、出家場所を書いて貰い、入観が許るされるとそれを自分の居常場所にかけることになっているが、その木札が単である。単は仏教の単位に学んだのであろうが、とにかくその単をやくのだから、自分の居処がなくなるわけである。だからこの方法は、一見して犯罪道士であることが明らかなように顔に印をつけて叢林から逐出すのである。従つて単なる還俗より一段ときびしいといえよう。つぎの杖責革出は、竹篋で鞭つた後に叢林から逐出すのであるが、鞭つ回数にはわからない。杖責頂清規は、犯罪道士の頭上に清規をのせて杖責するのである。杖責逐出は杖責革出と同じである。逐出は読んで字の如く、仏教の出院に当る。罰打齋は肅衆の項に「罰齋供衆」とあるから、恐らく食事を大衆に供することと思われ。遷単は単をうつすのであるが、結局は逐出すのである。だから杖責遷単は、杖責逐出や杖責革出よりやや軽いらしい。この三種は証義記の擯に当るであろう。跪香は一束の線香を捧持して、それが燃切るまで神前に跪坐するのである。線香の束は太くかつ長いから、はたで考える程衆ではない。最後の罰香は、罰として香を出させる方法である。増修教苑清規には、大衆集合の際の不参者、食事中に音をたて、箸を地に落し、もしくは笑つた者は罰香五両とあるから、¹⁹恐らく道教でもこの程度であつたろう。最後の二法は仏教から学んだのに相違ない、なお清規榜第十条の合堂公議とは、全觀道士が集まつて罰をきめる方法で、遵規議定に当るであろうが、その後文に杖責逐出とあるから、全觀道士に処罰の理由を公示納得させる意味かも知れない。また第十一条の「輕跪香、重杖責遷単」という書き方は、他の道教の清規にはなくて仏教側に多いから、

仏教の影響を示す一例と思われる。

以上簡単に証義記と対比しつつ清規玄妙の処罰方法を説明したが、罰腐、罰銭を除けば、殆ど仏教のそれと同じ。この点は、元初にできた道教最初の清規全真清規も同様である。従つて道教の清規は仏教に学んで成立したと考えられるが、清規榜の各条と証義記とを対比すると、なお一層はつきりするので、つぎに逐条的に必要な説明を加えつつ比較してみよう。

五

清規玄妙と証義記とは体裁が異なり、分量も格段にちがうので、本稿では証義記の各規約中から清規榜の条文に当るものを抽出して比較対照する方法をとつた。かかる方法は、或は当を失しているかも知れないけれども、清規榜を中心として考察を進める關係上、あえてかかる方法によつたのである。

前掲の如く、清規玄妙では叢林全般にわたる罰則をまとめて、全三十六条の清規榜としてゐるのに対して、証義記では各堂房別に規約があり、¹³中には重複する条文も多く含まれている。かつ各規約は、少いもので六・七条、多いものは三十二条に及んでいる。だから証義記は清規玄妙に比して、きわめて厳密かつ詳細だといふことができよう。¹⁴

さて清規榜第一条の意味は、いわば根本大戒を犯すことである。中でも淫は、功過格によつても明らかかなように、中国ではとくに厳しく戒めるところであるから、道教々団の中でもことに戒律の厳格な全真教が最初にとりあげるのは当然である。

証義記の日用規範の「不得破根本大戒」、共住規約第一条の「犯根本大戒者出院」が本条に当るであろう。ところが清規玄妙が架火焚身という極刑で臨むのに対して、証義記では「輕者罰。重者出院」——日用規範の処罰法の書き方は、すべてかかる形式だから、以下では一々のべない——または「出院」でやや軽きに失する感がある。ただし叢林内での死刑は禁ぜられている筈であるから、かかる極刑が実行されたか否か疑問である。第二条相当項は証義記にはない。「欺騙」は恐らく妄語に当るであろうから、しいて掲げる必要を認めなかつたのかも知れない。第三条は結局清規を守らない者という意味になる

から、証義記且過堂規第四条の「衆中有不守清規者。寮元善誘。不聽。即白衆查明。跪香。不服者白客堂遷單」に當る。処罰は道教の杖責革出に比してきわめて穏当で軽い。なお且過堂は雲水堂である。道教では十方堂または雲水堂という。寮元とは且過堂主である。第四条は金錢をかける賭博の禁止である。これには厨房寮規第七条の「飲酒賭博者。重罰出院」、山寮規約第五条の「山寮賭錢。不論僧俗。犯者出寮」、園房寮規第九条の「吃葷酒賭錢等事者。責擯」、日用規範の「不得飲酒賭戲」、共住規約第十四条の「或博奕賭錢者。重罰出院」などが當る。各規約によつて刑量がまち／＼なのは理解に苦しむが、罰の程度は道仏ほど同じといえよう。なお「重罰」とはいかなる方法かわからない、第五条の「燒丹煉汞」とは、不老長生の薬といわれる丹（金丹）を作る煉丹術（金丹術）をさす語である。煉丹は抱朴子のころから重視され、唐宋時代には大いに流行した。全真教の開祖王重陽が、鍾離權・呂純陽の二仙と伝えられているある隠者から授けられた口訣は金丹道関係のものであつた。¹⁵ところが重陽は術語はそのまま使つたが、概念はすつかり改めて新しい一派全真教を創唱した。すなわち煉丹術の薬名だつた鉛汞、龍虎、嬰佗などを、すべて本来の真性を意味する性命の別称に用い、性命の探求を全真教の眞の目的とした。そうして丹を外丹とよんで外道とし、性命を内丹としてその鍛煉を強く人々に勧めたのである。だから初期の全真教では煉丹術を虚妄として排斥したが、元代中期以後教団内にその派が入つてきたので、正統派ともいふべき諸分派とくに龍門派などではあまり好ましく思はず、常にその排斥に努めた。清規玄妙に本条があり、重罰で臨んでいるのは当然なことである。外集には「もし喜んで爐火を談じ、茅を焼き汞をねる（略中）のは、三千六百の傍門、九十六種の外道の流である」とみえている。極言すれば、異端邪説とさえいえよう。だから日用規範の「不得習学天文地理符水爐火等外事」および「不得習学閉氣坐功。及無為白蓮等邪道」が本条に相当しよう。処罰法はいうまでもなく道教側が重い。なお清規榜中に本条を入れなければならなくなつたことは、当時の教団には立教当初の精神が薄らいでいたことをあらわしている。

唐代以前には道士の飲酒妻帯は禁ぜられていながつたが、全真教では飲酒、妻帯、食葷を嚴禁した。第六条はそれをあら

わし、外集でも「飲酒食肉。五葷九厭不断。此為民間耗鼠。教内魔軍」と、きびしく戒めている。これは厨房条規第七条、厨房寮規第九条、日用規範（以上前掲）、且過堂規第九条の「吃酒者出院」、共住規約第四条の「吃葷酒看戲者。罰已出院」、講堂規約第一条の「飲酒放逸者。即擯出院」に当る。罰は道仏二教ともほぼ同じである。第七条の中、「毀傷父母」に當る証義記の条文がないのは、日用規範に「不得不孝父母」とあるから、わざ／＼のべる必要を認めなかつたのであろう。「罵罵大衆」には日用規範の「不得誣毀清衆」が當る。この罰も道教側が重い。第八条の中、「不拜師長」には日用規範の「不得欺陵師長」や「不得侮慢耆宿」が當るが、「不知宗派」に當るものはない。罰は兩教とも同じである。第九条に適確に當る条文は証義記にはみあたらない。第十条には日用規範の「不得威力欺压人」が當らう。清規榜に「官長俗党」と明記してあるのは、かかる教団外の勢力をかさにきる者が道士の中に現れたので、それを排除して教団の自主性を護ろうとした努力の反映ではなからうかと思われる。証義記ではその点はばかされている。第十一条は第四条と重複するようであるが、恐らく「戲謔」を主としたのであろう。証義記では第四条に相當するもののみである。第十二条については前述した。証義記には相當條がない。第十三条は、勝手に叢林の名で寄附をつのり、しかもひそかに費消する者に対する罰則である。これには証義記卷六化主の項の「如有私在外。冒名募化者。立擯出院」、收供寮規第七条の「私募財物。或以飯易錢米者。出院」、日用規範の「不得非理募化」、共住規約第九条の「執事私化緣者。量事輕重処罰。不服者出院」が當る。罰は仏教側が重い。第十四条は自分より能力ある者をそねみ、後輩にいばる者に対する罰則であるが、外集にはこれについて「若或貢高我慢。嫉賢妬能。誇已訕人。(略中)此非學道之士。不足言之也」といい、「見高明者嫉妬万般。見老幼者欺压百状。祖師云。此為敗教之魔軍。地獄之種子」ともあるから、教法をやぶる魔として逐出すわけである。証義記でして相當條をさがせば、客堂規約第十條の「或專權自任。或同寮互相嫉妬(略中)者。白衆同寮議罰」、且過堂規第十條の「議論諸方長短好惡者罰。好逞機鋒者罰」などであろう。一体全真道士は、天を知り道を樂しむのを建前とし、表面は全く愚のようにしてあまり談論すべきでない

とされているから、賢能を嫉妬するなどは邪道の極なのである。従つて清規榜に本条があり、証義記にないのは当然である。

第十五条は、神前における非礼、目下に対する驕傲、下品な態度の戒めである。外集では、上目、下目、流視を禁じて正視を要求し、唾は僻処ではなくように定めてある。証義記ではこれに当る条はなく、ただ日用規範に戯笑度なきこと、高声で談論することの不可が定めてあるにすぎない。本条に関する限り、仏教より道教の威儀がやかましいわけである。第十六条は、各殿堂備付の供卓および神壇を不潔にしている者に対する罰則である。道士は叢林に入つてしばらくたつと、何らかの職務が割当てられるが、その中に各殿堂を司る值殿という役がある。值殿は常に所司の殿堂の内外を整頓し、清潔にしておく責任があるから、結局本条は值殿への罰則である。証義記卷六殿主の項に、殿主は食事後食卓の塵をはらい、机を清潔にし仏殿や廊下を掃除せよとあり、法堂香燈の項に、法堂の内外を掃除せよとあるのが、本条に相当するであろう。ただしこれには罰則がない。第十七条の「朝暮功課」とは、朝晩二回の神前における念経である。その時刻は朝は朝食の前後、晩は夕食前で、公用のない全道士が集まることになつてゐる——最近では念経係の道士のみとなつた——。誦誦する経典は、最近では早晚功課経、玉皇経、三官経などであるが、道光ごろの經典名は明らかでない。「転天尊」については前述した。要するに、全道士の集合すべき時に不参した者への罰則が本条および次条である。そこで証義記との対比は次条でまとめておこう。さて叢林の大衆は一日、十五日および諸祭神の誕生日には必ず集合して、定められた儀式に参加しなければならぬ。このように全觀の道士が集まるのを雲集という。第十八条は右の行事の不参者への罰則である。本条および前条に当る証義記の条項は、共住規約第十二条の「課誦。坐香。出坡。不随衆者罰。除公事・有病。不服者出院」、講堂規約第三条の「不随衆者罰」、禪堂規約第十七条の「行坐。課誦。受食。出坡等。不随衆者罰」であろう。罰は両教とも同程度である。第十九条は食堂における無作法に対する罰則である。白雲觀の經驗では、道教の食事に関する威儀は仏教同様やかましい。外集飲食

の項には、口中に食物を含んで話すこと、音をたてて食事をする事、食事中に首をかき、談笑し、齒に挟つたものをとること、飯中の扱を地にすてること、碗や箸の音をたてることなど、こと細かに禁じ、扱は皮をとつて喰べよ、飯中にいた虫は他人に気づかれぬよう密かにすてよ、と教えている。また肘をはつて隣人の邪魔をし、他より先に箸をとり、或は先に坐をたつてはいけないのである。「衣冠不正」については前述した。証義記卷六請斎茶の項の「各具威儀。勿得言語。杯盤碗箸。不得作声云云」や、共住規約第十五条の「食事不得談笑。違者罰」などが本条に当る。第二十条は食堂での禁煙規定である。さりとして他の場処で喫煙が許るされているわけではない。一度も喫煙者を目撃しなかつたことからでも、それは明らかである。且過堂規第八条の「吃烟者罰」、共住規約第四条の「吃烟者罰」、厨房条規第七条の「吃烟者罰」、禅堂規約第二十八条の「或吃煙者重罰」がこれに当る。証義記でも右の四条しか禁煙規定がないが、他の場処でも禁煙だつたに相違ない。第二十一条には共同生活および虚己の精神を徹底させる意味を含んでいと考えられる。收供寮規第十四条の「私留僧俗寮内食宿(中)将飯与人者罰」、共住規約第二十条「私留親友歇宿者罰」などが本条に相当するであろう。

第二十二條の「小衣」はシャツ、「不扎褲管」はズボンの紐をとかないことだから、本条は裸体または道服のままでねた者に対する罰則である。外集雲水の項では、裸体でねる者は許つて道教に入つた者だから注意を要するといひ、坐臥の項でも小衣をぬいでねることを戒めている。受戒堂規第八条の「不得脱裡衣睡。(中)違者跪香」が本条に当る。なおここに「跪香」と明記してあるが、証義記にはかかる例は多くない。第二十三条は神前に献げる供物をけがした者に対する罰則であるが、証義記には適當条がみあたらない。しいていへば、厨房条規第七条（前掲）が本条の一部に当る。第二十四条は神への非礼を戒めたものである。「竈火焼香」に当る条項はないが、且過堂規第十一条の「過堂上殿。不塔衣者罰」が本条の後半に当る。第二十五条は許可をえずに外出した者への罰則で、「領籤」とは許可証を貰う意味である。証義記では客堂規約第十一条の「諸師出入。不到客堂告假銷假者罰」、收供寮規第十四条の「私行在外過宿罰」、仏七規約第十六条の「如有私出堂。不

告仮者重罰」、禪堂規約第十條の「出入不白執事者罰」などが、本条に相当する。つぎの第二十六條の意味はよくわからないが、外集に「不得偏衆食。不得見美味生貪心恣食」とあるから、自分だけで勝手な飲食をした者への罰則であろう。しからば本条には、常任財物出入規銘第十條の「飲食背衆^(略)者罰」、厨房条規第一條の「不許別処私食。及私留美鮮自食者罰」、収供寮規第十二條の「飯食不隨衆。^(略)寮内私造飲食者罰」、日用規範の「不得營辦美食」および「不得背衆食」、共住規約第二十條の「非重病。背衆飲食者罰」、禪堂規約第二十八條の「私造飲食者罰」などが相当するであろう。また卷六典座の項には「就厨粥飯。不得異衆」とあり、同じく貼案の項にも「不得私造偏衆飲食」とみえている。要するに共同生活の破壊と個人的な口腹の楽しみを戒める条項に相違ない。なお厨房規約や典座、貼案の規定は、その特權濫用を戒めたものであるから、やや特殊ではあるが、精神においては他条と同一であろう。罰は道教側がやや重いといえよう。第二十七條も共同生活の破壊を戒めた条で、且過堂規第七條の「聞普柳。不隨衆出坡者罰」、共住規約第十二條、禪堂規約第十七條（共に前掲）がこれに當ろう。なお客堂規約第十條には、知客さえも用事がなければ出坡に参加すべく定められているから、その点は道教より徹底的である。道教にはかかる規定はない。第二十八條は門限に遅れた者への罰則で、紫清真人清規榜にも「公私出幹。不許燈火而回」とある。証義記には適當条がないが、しいて求めれば淨業堂規約第十六條の「非要事、止靜不帰堂者罰香」、禪堂規約第十條の「止靜不到者罰」の二条ではなからうか。尤も「止靜」は就床でなく、坐禅終了後をも意味するから、果して右の二條が本条に當るか否か疑問である。第二十九條には共住規約第二十一條の「各寮聞報鐘不起者罰」が相當する。第三十條は消燈時間に消燈しない者への罰則だが、どうも証義記には相當条がないようである。その理由について御教示がえられれば幸いである。

道藏は主管者の許可なしでは閱讀することができない。第三十一條はその罰則である。証義記卷五脩整經典の項には「本

寺僧衆有請看者。須登牌。某月某日某人。請某字函經。還則消賬」とある。道藏は大藏經に模して編さんされたのであるから、本条も恐らく仏教にならつたものである。なお現在の白雲觀にも証義記と同じ規定があるけれども、¹⁶⁾事実上一般道士の道藏闕読は許るされていない。さて外集言語の項に「寢息時不得言語」とあり、坐臥の項にも「已臥不得言語」とあるから、第三十二条は就床後の談話の禁止である。証義記にも、且過堂規第一条に「睡眠時談笑者罰」、受戒堂規第八条に「不得隣單共語。及器响動衆。違者跪香」とある。共同生活には必須の規定である。罰は道教側がやや重いものではなからうか。第三十三条は厨房の清潔と食物や器物などの公共のものを大切にすることを規定である。ところが証義記の厨房規約中には相当条がなく、器物については常住財物出入規銘第四条の「庫司。管各色器物。」^(中)若失壞者。記彼賬名令賠」、日用規範の「不得廢壞器用不賠償」、禪堂規約第十一条の「破壞什物者罰賠」が当り、厨房については善六磨頭の項の「凡磨事。須收拾潔淨。不得狼藉踐踏。」^(中)罰」がやや相当するのであらうけれども、「拋撒五穀」には当るものがない。第三十四条に相当する証義記の条項はないが、その精神は随処にみえる。第三十五条は巡照の職務怠慢に対する罰則である。内集の長春真人清規榜によれば、巡照は叢林の鑒察役で、天に代つて教法を宣化し、有道の高人をあげ、清規を犯した道士を巡察するのが任務である。¹⁷⁾従つて本条のような規定ができるわけである。ところが証義記では日夜の別があり、日巡は常住の雑事、各処の掃除、叢林外での僧侶の行動を監督し、夜巡は夜の監督をすることになつてゐるから、職務内容がやや異なつてゐる。広くいえば日用規範の「不得執事怠慢」が相当条かも知れないが、相当条なしとした方がよからう。最後の第三十六条は道教持有であるが、他の清規にはかかる規定がない。ただ白雲觀全真道範の「教育班細則」に、戊日は休むとあるから、何か理由があるのだから、よくわからない。

以上対比した結果をまとめると、清規榜にあつて証義記にない八条、やや類似する三条を除いた二十五条は、全く同一かもしくは極めてよくにているということになる。このように証義記の一部に類似する理由の第一は、清規を成文化した最初

の道教々団である全真教が、禪宗的傾向の強い教団であつたことであり、第二は、証義記が道光三年に、清規玄妙が道光十五年に刊行されたこと、すなわち刊行年月の近いことである。刊行の遅いものが早いものを模すことは当然である。また「自述」によると、閔懶雲は仏教と何らかの交渉があつたような形跡が窺われるから、恐らく証義記についての多少の知識があつたのではないかと推測されることも、理由の一つにあげられるであろう。そうしてそのとり入れ方は、仏教のものを簡略化してまとめ、道教の立場から理由づける方法であつた。模倣の一般的傾向として、これは当然であるが、それよりも両教の規模および伝統が大きな原因であろう。道教が常に仏教に劣つていたことは、中国宗教史上明らかな事実である。そのため道教は常に仏教に学んだ。清規もその一例である。だからこのように類似しながらも簡略なのである。また罰の種類は大體同様なのに拘らず、程度は道教がきびしいのも同じ理由であろう。清代の教団の墮落は両教共ほ同様であつたが、とくに道士の素質低下は、売牒などの経済的原因と相俟つてはげしかつた。だから証義記では不必要な条項をも加えて、きびしい罰で臨まなければならなかつたのに相違ない。要するに清規玄妙の清規榜を通じてみた道仏二教の関係は、清朝道光の間においてもなお道教が仏教に学んでいたことを物語っている。そこで、仏教がなかつたならば、道教はありえなかつたといふことができるであらう。

(昭和二八・九・七稿)

〔附記〕 起草に當つて吉岡義豊・大淵忍爾の両氏から御教示をうけ、ことに大淵氏は貴重な清規玄妙を快く貸与された。記して感謝の意を表す。

註

- ① 拙稿「道教の清規について——外来文化と固有文化——」(東方宗教創刊号二八頁以下)。
- ② 大日本統藏經第一輯第二編第一六套第四—五册所收。清の儀潤撰。道光三年刊。全九卷。
- ③ 龍門派は全真教の諸分派中最大の教勢をもつ。派祖は丘長春とされるが、実際にはその弟子のころから始まつた。なお現存の分派

名については、小柳司氣太博士「白雲編志」所載（九一頁）の諸真宗派総簿参照。

- ④ 全真教団では、入道の際に道名・道号をつける。道名は二字で、上の一字は所属分派の派詩の一字をとるが、その順は初代は第一字目、二代は第二字目とする。だから道名の上の一字と派詩とを比べると、何派の何代目の道士かがすぐわかる。閔懶雲は龍門派第十一代である。吉岡義豊氏「道教的宗派」（華文国際の一三、五頁）参照。

- ⑤ 洞霄図志は余杭の洞霄宮に関する道編志である。元の鄧牧撰。大徳九年刊。全六卷。貝大欽の伝は卷五貝徐二先生の項にある。

- ⑥ 道士になる動機はいろ／＼あるが、中でも病弱な子供が道編にあづけられ、成長して道士となる場合が非常に多い。

- ⑦ 導引の術とは、道教で大切にする「氣」を損ぜぬために案出された諸術の一人で、按摩の如きもの。くわしくは拙著「道教と中国社会」（一六〇頁）導引の項参照。

- ⑧ 現存の道教の清規は清規玄妙を除けば、元初の「全真清規」（上海版道藏第九八九冊所收）、咸豊六年制定のもの（小柳博士前掲書七四頁以下）および民国二九年の「全真道教清規玄範」（白雲編全真道範五頁）の三種である。なお全真須知（奉天太清宮刊）には清規玄妙と同様なものが収められている。なお註1拙稿参照。

- ⑨ 清規玄妙を紹介したのは、吉岡氏「道教の実態」三〇〇頁以下に訳出されたもののみである。しかも同書は今日殆ど入手不可能であり、原本も日本には大淵氏蔵の一部しかないようである。

- ⑩ 東華帝君・鍾離権・呂純陽・劉海蟾・王重陽を全真教の五祖という。その師伝関係および略伝については拙稿「王重陽の遇仙説話に就いて」（東亞論叢第六輯六一頁以下）参照。

- ⑪ 吉岡氏「道教の研究」第四章の二のハ（二二七頁）参照。

- ⑫ 同書卷下安居門第七、清規榜の安居衆法の項参照。（大日本統藏経第一輯第二編第六套第四冊所收）。

- ⑬ 同書卷五に念誦規約・生所規約、卷六に客堂規約・厨房條規・山寮規約・浴堂規約・收供寮規・園房寮規・且過堂規・著旧堂規、卷七に剃度規約・受戒堂規・日用規約・共住規約・淨業堂規約・仏七規約・省行堂規約、卷八に講堂規約・坐主條約・禪堂規約が収められている。

- ⑭ 功過格とは中国の民衆道德を善惡にわけ、その行為に点数をつけてある勸善書。その数は多いが、太微仙君純陽呂祖師功過格では、一生二色に接しないことに最高の千点をつけている。なお酒井忠夫氏「功過格の研究」（東方宗教第二一三三号）参照。

- ⑮ 金蓮正宗記卷二、重陽王真人伝（上海版道藏第七五冊所收）にその口訣五篇あり。

- ⑯ 本編開説道藏経須知（白雲編全真道範三四頁）参照。

- ⑰ 現行規定については本編執事房辦事細則（前註同書一九頁）および本編夜巡房細則（同上書二九頁）参照。

超自然主義小考

竹 中 信 常

一

宗教の根源的特質が超合理に求められるようになった近來の宗教理論の系譜の起因が、宗教哲学乃至宗教学諸分野いづれに尋ね得るか、或はまた宗教独自の自己發展性に由るものか。此点に関する考証は当面の課題としない。ここに小考せんとすることは、宗教哲学に於いて宗教本質論として取り上げられるテーマが、宗教学——特に宗教民族学——に於いては宗教起源論として取り上げられ、而も此際問題となるのは超合理を内容とする超自然観を以つて、宗教の起源的形態であるとする超自然主義 Supernaturalism の宗教学的反省とその理論的構造の把握とである。

宗教起源の問題が宗教学で論ぜられる場合、不可分のな關係概念として持ち出されるのは「呪術」についてである。超自然主義が同じく起源論との相即に於いて採られる思想態度である限り、それもまた必然的に呪術を包摂しての理論体系と目されねばならない。かかる意味に於いて、宗教起源論としての超自然主義を唱え出した第一人者はシュミットの称揚している如くキング・J. H. King である。即ち彼は二八九二年に *The Supernatural, its Origin, Nature and Evolution*, London and New York, 2 vols. を世に問うた。而も彼の宗教学史上の位置は、シュミットの指摘するところに従えばブレ・アニミズムの唱道者として、後述するその大成者マレットよりも八年の先行を示している。但しその唱道は時期尙早の故にか、一般にはその功の大部分をマレットに帰せられてしまつたことは、学問にもチャンスの重要なことを如実に物語つ

ている。¹ キングの理論にしてその真实性を多く含んでいることは、宗教成立以前、いわば当時学界を風靡していたアニミズム以前に呪術の世界を置いたことである。而もそれがフレイザーの創唱せる直線的呪術先行論ではなく、呪術と宗教との未分化的複合状態を力の觀念の予想に於いて設定し、且つこれを立証したことは注目し得る。即ち彼のいう所によれば、「自然及び個人意識に於ける事物の正常な秩序が非常なる *unusual* 或るものによつて破られた時、呪術的信念及び実修がまづ形成される。……斯る不可測の事柄は善及び悪、即ち幸運及び悪運をもたらすものとされ、それぞれ欲求と恐怖の感情を生む。特に後者の感情は普遍的である。……此幸運及び悪運についての普遍的感情こそ *the first germ of all religions* なののである」いわば正常ならざる事象の背後にありと思われるものに対する希求と恐怖の感情が凡ゆる宗教の胚種であるということになる。此際問題となるのは、希求と恐怖という普遍的感情を惹起するような正常ならざるものについてである。これを対象的にみるならそれこそ異常なる「力」であり、これに対する觀念的態度に於いていうならば「超自然觀」というべきものである。さればキングも世界に二種類の力が存在することを認め、その一つは人間や動物に認められる心惟的 *mental* なもの。他の一つは非人格的（物理的・化学的）なるものとしていのである。而も斯る力の觀念の存在こそ、正常秩序に破端を生ぜしめる真因と理解される。かくして先に述べた如く、その力の二面性の中の前者から宗教の胚種たる精霊の理論が、後者からは呪術の理論が導き出されるとして、そこに未分化的複合の状態を予想しているのである。

1. P. W. Schmidt, *The Origin and Growth of Religion*, transl by H. J. Rose, London, 1931, p. 121.

キングのいう *something unusual* がそのまま *something supernatural* であるか否かは、その原著を被見し得ぬ筆者としては何とも云い得ぬところであるが、少くとも一八九一年コドリントンによつてメラネシアのマナについての報告が出された直後という時間的關係を考慮に入れるならば、キングの取り上げた「力」はマナの一種であり、それ故にこそ正常

ならざるものに超自然的性格を認めたものと推測し得るのである。

初期に於いて、呪術と宗教との未分化的状態を指摘した人々として、マレットは Hewitt, "Oranda and a Definition of Religion," A. A., n. s., vol. 4, (1902) pp. 33 f. Hubert et Mauss, "Esquisse d'une théorie générale de la Magie," L'Anée Sociologique, vol. 7. (1904) Hartland, "Address to the Anthropological Section of British Association," York, 1906 を挙げてゐるが、かかる呪術と宗教の未分化的状態、即ちマレットの所謂呪術・宗教的 magico-religious な段階は、必然的に力の観念、即ち未だ何等の道德性・人格性——いい得べくんば明瞭なる——宗教性を具備せぬ力の観念の存在を条件としていることは明かである。加之、かかる力が「呪力」として、そのような観念的態度を要請するためには「それは意識的に自然であり普通であるものではなく、何らかの意味で超自然的であるか、少くとも特異な現象に限られたものでなくてはならぬ」のである。従つて、かかる力が意識されるためには、まづ第一に、自然的なるものと自然的ならざるものとの差異観が予想されねばならない。而もこの「自然ならざるもの」が奇異・異常といった悟性的範疇に於いてではなしに、驚異・畏怖といった感性的範疇に於いて認識される意味に於いて、それは同時に「超自然的」なるものとなつて来る。マレットが、従つて呪術・宗教的領域を明瞭に示すために、mysterious, mystics, Occult, Sacred, Supernatural 等々の語を使用しているのも此意味に於いてである。

1. 宇野博士・宗教民族学・四〇八頁

2. R. R. Marett, *The Threshold of Religion*, 2nd ed., London, 1914, p. XXX.

かくして我々は、いうところの宗教の胚種たる呪術・宗教的段階に於いては、自然的・非自然的・超自然的の三つの自然観の存在することを知るのである。而もかかる自然観の複合性が同時にまた宗教発生の至重なるモメントをなしていること

は、特にマレットの理論に即して後に詳述するが、その前にここでは、かかる複合的自然観を以つて宗教起源の主因とする一群の人々の、所謂超自然主義の理論について一瞥を加えてみることにする。

二

シトヴォンズ F. B. Jevons の見解によると、未開人と雖も、現象の継起・法則の恒常性、従つて自然的なるもの存在は認め得る。いわば機械的な自然の推移に關しては何等の愕きも感じない。ただ、期待した事と反対の結果が出たり、自分に制得し得ぬ力を感じたりする時、即ち where the natural ended, the supernatural began となる。このように所期の原因を見出し得ず、理性的に動揺を感じた際、超自然と信ぜられるものに対して抱かれる感情が起る。超自然は奇蹟とされ、奇蹟の本質は自然秩序の破壊である。

だが人は自然秩序の破壊がなくとも、測り知られざる、制御し得ぬ超自然力的手中にあるとの確信を持つ。かかる確信は彼等未開人の「理性的」期待が明白に失敗したのみで起つて来る。要するに超自然的なるもの存在の確信は、彼が自らの helplessness を実感することで充分なのである。¹ いうならば、現象的原因と共に、期待のはづれに因つて起る絶望感という心理的原因からも、超自然観が生起するというのであつて、いづれにせよ、斯る根源的契機に呪術的・宗教的要素の發現を認めているのである。

1. F. B. Jevons, *An Introduction to the History of Religion*, London, 1896, pp. 19~20.

三

時間的には前後するが、同じく超自然主義に極めて強い関心を抱いたゴールドデンワイザー A. Goldenweiser の理論の展

開を見るのに、まづその人生觀乃至自然觀に於いて、一方には産業 *industry* によつて問題を解決せんとする *physical aspect* があると同時に、他方には超自然主義によつて問題を解決せんとする *mental aspect* がある。前者は自然を適用して自然を征服する仕方、いわば *a projection of nature into mind* があるに對して、後者はそれ自らの仕方に自然を適合せしめることによつて自然を征服せんとするもので、いわば *a projection of mind into nature* とすることが出来る。¹ 而もかかる二つの側面は相互に對立的に存在するのではなく、一方から他方への即入、即ち具體的にいうならば、産業的方法を以つてしても尙充分に欲求を満足せしめ得ず、また社会生活において對自然的問題が未解決に残こされているところに、後者即ち超自然主義の要請される場面があり、人はこれによつて自然に對して産業に於ける場合とは全く異つた情緒的關係に入るのである。而もかかる關係にあつては、人間はその現象解釈も、世界觀も、すべて等しく超自然觀のもとに構成され、それ独自の觀念体系が形成されるのである。

だが然し、これを以つて直ちに宗教的世界の成立とするのは早計であつて、ゴールデンワイザーによればかかる超自然の領域内は *animistic faith, magical faith, faith in power, the religious thrill* 等の混在する場なのであつて、² 純化された宗教の世界とは未だいいがたいのである。彼によればかかる領域内に於いて、その意識対象となる超自然的なものは *mental images* の如く、時間を超越した心帷の中に生まれる。更にそれ等は心象の如くに姿を変えることが出来、時には人間の、時には動物の、更には雲の如くにもなるし、或はその力を除いては何もないといったような震動する或るもの *vibrant something* の形をもとる。確かにそれ等は性能 *qualities* を持つが、それが神々に帰せしめられた場合には、それ等は単に人間の恐怖及び欲求の投影にしかすぎなくなる。このように心理的・可變的・力能的存在たる超自然的なるものを宗教的・神的たらしめるものは何であるか。それは、それ等が非実体化された心、実体即ち肉体から解放された心であるからである。即ち実体から解除され、空間と時間から離脱し、非実体化された *spirit* として万有の中に投射された心は神性

divinity となるからである。³かくてゴールデンワイザーによると、かかる超自然的存在が神性を得て宗教存在にまで純化されるのは、人間の側の自然に対する意識態度のいかんにかかわると考えられる。彼はマナに關して次の如くにいつている。

「心理学的及び認識論的立場から、マナは主観の側からは宗教的スリルであるところのものの投影又は客観であるとされねばならない。マナは即ち宗教的スリルを生ずるところのものである。そこで若し宗教的スリルが宗教の基本的情緒的根底として認められるならば、マナ即ち様々な歴史的形態をとりつつある心理学的に基本的なマナは宗教の原本的觀念となる。マナは超自然的な領域にある『或るもの』として投射された情緒に対する話である。経験としては明白であるが、かかる宗教的美学的性的情緒はより以上の精確な分析を困難にする」⁴

さればこそ「超自然主義は心理学的現実の温かい親交に守られて、客観的検証の真理なしに済ませても充分であり得る」のである。⁵要するに彼もまた宗教に先立つ未分化的領域の存在を認め、而もそれが超自然觀として性格づけられ、同時に極めて心理的要素の強い態度であることを明かにしている。

1. A. Goldenweiser, *Robots or Godo, an essay on craft and mind*, New York, 1931, p. 11.
2. *Early Civilization*, New York, 1921, pp. 231-4.
3. *Robots or Grods*, pp. 91-94.
4. "Spirits, Mana and the Religious Thrill," *Jour. of Philo.*, vol. XIII (1915), cit. from Goldenweiser, *Anthropology*, p. 225, f. n., No. 12.
5. *Anthropology, an introduction to primitive culture*, New York, 1946, p. 418.

四

ロキー R. Lowie はゴールデンワイザー及びマレットの綜合に於いて超自然主義を主張する。即ち彼は呪術と宗教とを区

別しがたいもの、高々それは一つの全体、即ち Supernaturalism の二側面であり「未開人に於ては両者は共存 co-exist している」とするのである。¹このように超自然観をより大いなる全体とし、その中の compartments or branches として呪術と宗教の共存を認めようとする態度は、マレット及びゴールデンワイザーと同様であるが、²彼は更に進んで、それが宗教的なるものへと傾斜して行く点に関して、次の如くに論じている。

「未開人にはマレットの所謂 workaday なる、通常の理性の支配する正常経験の行為に加えて、期待的・自然的な感覚を越えた Extraordinary, Mysterious, Supernatural な感覚がある。……而もこれは屢々 recognition of spiritual being と結びついて起る。……神秘の感覚と精霊信仰との結合が不変の現象であつたとしても、宗教といつて不可欠なのは神秘であつて、精霊信仰はその宗教性をそれ自体の宗教的なることの代りに、神秘との結合から導き出す。宗教的な状態と不可分の主観的状态がアニミズムの觀念と共に、或は又それなしに見出されるといふ事實は明確である。それ故、我々はマレット及びゴールデンワイザーが『超自然主義』と呼んだものを宗教の特質として認める」³

即ち彼に於いて超自然的なるものの宗教性は、精霊信仰と結びついた神秘感に起因するといえる。そしてかかる未分化的状態はデュルケムに於いては聖と俗の二分法によつて整理されたが、ロキーはむしろかかる分化の根底にこそ超自然観があるとする。即ち、かかる二分法が俗から聖を任意に区分することではなく、normal stimuli と abnormal stimuli とに對する異つた反応、即ち「自然」についての何等の先在的抽象的公式を必要とすることなく、自然と超自然との間に作り出された spontaneous distinction にあるとする。そしてその反応は amangement and awe の反応であり、その源泉は Supernatural, Extraordinary, Weird, Sacred, Holy, Divine があるのである。⁴いつてみるならば、彼の立論はデュルケムの社会学説に対してより一層心理学的色彩が強い。かかる理論の根底を直ちにマレットに求めることは危険であるかも知れぬが、筆者としては、超自然主義が呪術と宗教との未分化的相即に於いて構成され、而もそれが著るしく心理的要素に

富んでいるのをみる時、必然的にマレットの理論にまで論及せざるを得ないのである。

1. R. Lowie, *Primitive Religion*, New York, 1924, p. 146.
2. *ibid.*, p. 147.
3. *ibid.*, p. XVII.
4. *ibid.*, pp. 321-2.

五

マレットの宗教理論はこれを三つの部面に分けてみるのが便宜である。即ち

Emotionalism

Manatism—Animatism

Dynamism

がこれであり、而もこれ等を総合したところに彼の所謂超自然主義、または宇野博士の指摘しておられる如く、¹超自然という言葉の習慣上の誤解を避けるために驚異観 Teratism とも呼ばれる理論が形成されるのである。

まづ第一に、彼は呪術・宗教的経験の本質を神秘的 Potency に対する情緒的反応であるとした。彼はいう。

「心理学的に考えれば、宗教の機能は危機 crisis に脅える時の人の心に勇気を再生する restore ものである。人間は危機を望まない。出来ることなら常に彼等は危機から脱れ去ろうと欲している。それ故に、心弱き民族は feebler folk 容易に屈服し、心猛けき民族 bolder spirits はこれに反抗する。宗教とは未知なるもの the Unknown に対することであり、これに慰安をもたらすものは正しく勇氣なのである」²

而も彼はその脚註に

「而してその勇氣とは、凡ゆる現実の宗教に於いては、通常は或る謙讓又は謙虚 a certain modesty or humility と共に存している」

と附記している。かかる結論を以つて終る彼の宗教理論の性格を端的に表現するならば、それは反フレーザー理論というところにあり、従つてその宗教理論の事実上の出発点はフレーザーの合理主義・觀念主義に対する超自然主義・情意主義に外ならない。³更に此点彼はその後期の著作に於いても宗教に対する思惟・行為・感情のそれぞれの役割を論じた結果思惟は神話の持つ機能より判断してさのみ重要ではなく、行為は単なる表象にすぎず、矢張り最も必要なことは感情が高次なる力と接觸して、人間に必要な保証 assurance を考えることであるといつてゐる。⁴

かくの如くにしてマレットはまづ第一に、宗教に於ける感情的要素の優勢、乃至は感情的な圈内に於ける宗教性の究明ということから踏み出している。タイラー、フレーザー等所謂進化論的立場に立つものの如く、一定の觀念構成を俟つことなしに、未開宗教は「考へ出すものというよりは踊り出すところの或るもの、換言すれば、「未開人の宗教はその觀念構成が比較的停滞しているのに対して、情緒的・動的過程を促進するところの心理学的・社会学的な条件のもとに發達するものである」としている。⁵それ故彼は宗教をば、様々の情緒及び觀念が共に直ちに行為を喚起するような場合の、或る合成的且つ具體的な心的状態を現わすものであると規定しており。

一、宗教は觀念でもあり同時に情緒でもあること。

二、現実的に宗教の特徴を構成するものは宗教的情緒であること。

を明かにし、従つて往々にして宗教的觀念の存在が宗教の根源的条件とせられるのに対して、宗教的情緒——彼は後にこれを religious complex と呼んでいる——の存在に於いて原來的宗教 rudimentary religion の成立がみられるとしてゐるのである。ただ此点について注目すべきことは、先にも引用し且つ彼の主著「宗教の領域」に於いては、一章を費して論じて

いる如く、これ等情緒的反應に謙虚が内包される時、それが宗教的傾動を持つのであり、而もかかる謙虚はフレーザーのい
 う如き単なる（理性的・道徳的）謙虚ではなく、より情緒的・複合的なるものとの結合に於けるものなのである。⁸蓋し宗教
 理論に於ける情緒主義は宗教哲学・宗教心理学の側で、古典的にはヤコビー、ヘルデル、シラー、シュライエルマッヘル等
 を始めとして、フライデラー、サバチューを経て、ハフディング、オットー、キング、エームズにまで展開している。民族
 学の側に於つてみるのに、E. S. Hartland, *Ritual and Belief, studies in the history of religion*, London, 1914,
 esp. chap. I. A. Goldenweiser, "Spirit, Mana and the religious Thrill," *Journal of Philosophy*, vol. XII. (1915)
 pp. 632—639. A. N. Söderblom, *Das Werden des Gottesglaubens*, Leipzig, 1916. Goldenweiser, *Early
 Civilization*, New York, 1922, esp. p. 201. K. Beth, *Religion und Magie beiden Naturvölker*, Berlin, 1924.
 J. Shotwell, *The Religious Revolution of To-Day*, Boston, 2nd ed., 1924. R. Lowie *Primitive Religion*, New
 York, 1924. etc. の如く極めて多彩である。

1. 宇野博士・宗教民族学・四〇八頁
2. R. R. Marett, *Anthropology*, (Home University Library), London, 8th ed., 1927, p. 212.
3. *Threshold of Religion*, pp. 177, 180-181.
4. *Faith, Hope and Charity in Primitive Religion*, Oxford, 1932, p. 1.
5. *Threshold*, p. XXXI.
6. *ibid.*, p. 5.
7. *ibid.*
8. 謙虚の理論に関するフレーザーとマレットとの差異及びその詳細については拙稿「マレットの宗教理論」大正大学研究紀要第一輯
 に於てある。

然し、情緒主義といつても、少くともマレットに於けるそれは一方的・偏向的なものではなく、他面に於いては觀念の存在及びその重要性についても充分な注意を払っている。むしろマレットに於いてはマナ觀念の適用によつて、超自然觀の樹立が目論まれてゐることは著明な事實である。即ち彼はいう。

「宗教的感覚の構成『要素』は恐怖・讚嘆・驚異等であり、その対象をばごく広い意味で超自然的なるものたらしめてゐる。……いかなる場合にも、宗教的感覚には驚異等の諸情緒が相い応じ関連し合つてゐる。そして宗教に於いてかかる心情は差当り『自然的』説明、即ち合理的説明の能力を奪い去つてしまふように思われ、かくて人間の思惟内には神秘的な、或は『超自然的』な或るものを対象化し、または人格化せんとする力強い衝動がおこり、他方人間の意志の領域内には抑圧・合一・宥和等の力を以つて超自然的な或るものを、無害・友好のものにせんとする衝動がおこる。そしてこの普遍的感情が最も広く最も素朴な形で現れる場合、これを『超自然觀』と呼び得る」¹ので、いわば或る対象に対してとる心的態度であり、²そのような心的態度を心理学的に分析した場合これを畏敬 *awe* の態度とすべきであるとしてゐる。而して彼はこれを心理学的には感じ、又は感情として幾分厳正を欠いた理解の仕方をしてゐるが、彼の心理学的知識の供給者マクドウガル W. McDougall は畏敬 *sentiment* と解し、*fear, wonder, negative self-feeling* の *tertiary compound* であるとす。³

いわば超自然的な対象の囲りには凡ゆる程度の *fear, admiration, submission* などが群がつて、一つの気分 *mood* を形成するとみることが出来る。而も謙虚發生以前の斯る情緒は宗教に限つたものではなく、呪術に即しても引き起され、ここに呪術・宗教的狀態が可能とされるのである。⁴ ロキエは斯る宗教經驗に於ける情緒的要素の重視をば承認し、マレットが自ら超自然主義と呼んでゐるものにその宗教学說の特色を求めているのである。⁵

1. Threshold, pp. 10-11.

2. E. R. E., vol. XI, p. 119 a

3. W. McDougall, Introduction to the Social Psychology, Boston, 1909, 22 th ed., 1931, pp. 305, 131.
4. Threshold, p. 114.
5. Lowie, Primitive Religion, p. XVIII.

彼のプレ・アニミズムの理論がタイラーのアニミズムの理論を前提としていることはいうまでもないが、マレットにとつてはアニミズムに対するプレ・アニミズムではなくして、アニミズム批判の結果がプレ・アニミズムになつたにすぎない。

彼は前述の如く、宗教の萌芽をば思想とか觀念とかといつたものではなくしてかかるものの成立する以前に、話に意識作用として存在する感情乃至意志、特に情緒的態度にこれを求めんとするのである。否、精霊觀念の成立に先立つて、或はかかる觀念が宗教を構成する主要な経験内の有力な要因となるに先立つて、果して原始的宗教が存立し得るか否か。いわば觀念構成以前の情緒的的心理的部面に宗教を見出し得るか否か。これの可能を立証せんとしたのがマレットの理論であり、かかる意味でそれはプレ・アニミズムと呼ばれたのである。¹ されば彼はその主著の序文に於いて「本書の主要なる題目は、原始的宗教に於ける経験の性質いかんということ、従来呪術の項目の中に入れられて来たところのものの大部分が、実は一種の原始的宗教であるという仮説とを説明することである」といつている。「むしろ私は、彼(フレーザー)のいう『呪術的』ということと、私のいう『先靈觀的』ということが、殆んど同意義の言葉として用い得るとすら考える」ともいう。³

屢々問題になるのは、プレ・アニミズムの接頭語のプレである。これにはマレット自身大いに迷惑を感じているらしく、彼の意図するところは、プレは倦くまでも時間的系列を現わすものではなく、アニミズムという諸自体がそれに先行する non-animistic なものを予想しているので、⁴ これをも含めて「アニミズムよりも広い意味を持つ或るものが、宗教の最小限として要求」されることを主張するに止まるのである。⁵ かくて觀念以前、精霊以前ということは時間的表示ではなく、論理的前後、空間的広狭、乃至は心理的精粗を表象するに外ならぬことが知られるのである。かかる意味にプレ・アニミズムを

理解して、その宗教理論についてみるに、上述したようにプレ・アニミズムはアニミズムに対する相対的名称であつて、その基本的原理はアニミズムの有靈觀に對するアニマチズム即ち有生觀に外ならない。それ故、宗教の發生や發達を論ずる際に用いられるべき名称はアニマティズムなる語でなければならない。而もかかる有生觀には、そこに当然力の觀念が結合されて来る。むしろ逆にマナ等の如き非人格的な力の觀念や、生命觀念からの歸結としてアニマティズムが立説されたのであつてみれば、アニマティズムの理論的基底は力乃至は生命の觀念にこそ置かれていとせねばならない。而もこれが現実に宗教現象として顕現する場合の形態は、非人格的力の觀念を内包する *dynamism* となる。

1. *Threshold*, pp. 9-10.
2. *ibid.*, p. XXI.
3. *ibid.*, p. XI.
4. *ibid.*, p. IX.
5. *ibid.*, p. 2
6. 宗教民族学・一〇五—一〇七頁

文化の価値変化という彼のディナミズムに関しては筆者もかつてこれに触れたことがある故にここに再説する煩を避けるが、¹そのプレ・アニミズムの理論的根底が矢張りここにあることについてはこれを省略するわけには行かない。即ち彼によると、或る文化・行為形式等は時と処によつて、常にその社会的条件の位置と重要性に變動があつて転位すると共に、²経済・宗教・呪術・芸術・競技等は絶えずその価値と意義とが生滅転換し、相互の間に意味の転換が行われるのであつて、かかる点からするならば、呪術と宗教との相互関係は固定的・絶対的なものといふべきではなく、両者の機能・価値・意味は未分化的・動態的な關係にあるといわるべきである。これと同時にロバートソン・スミスRobertson Smithの祭儀先行論を支持し、所謂呪術・

宗教的觀念乃至感情に儀礼的行為が先行することを主張し、原始的呪術 *rudimentary magic* は感情や意志の衝動的な表出運動であり而もその客観的投射性より目的・効果の觀念が現われ作成的信仰がこれを保持するところにマナの如き神秘力の觀念が効果の説明として發生するのであり、要は行為が觀念に先行するとして、ここに彼の有名な宣言、即ち「宗教は考え出されたものではなく、踊り出されたものである」の公理が樹立せられ、更には「宗教とは血の一杯に漲つた情緒の *matter* である」とか「宗教経験は常に熱しており、冷えれば宗教はなくなる」とも述べるに至つてゐる。かかる観点はマリノウスキ W. Mainowski 以後に於いてはむしろ当然のこととされるが、當時に於いて従来の靜態視的研究に対しての彼の理論、特にその著「宗教の領域」の第七章に於いては、ファン・チネップ van Gennep の推移儀礼の説に依拠しつつ宗教の動態的局面をとり挙げてゐることは、蓋し注目に値するといわなければならない。爾来、一九〇四年には K. Th. Preuss 一九〇七年には A. Vierkant 一九〇八年にはハートランド、一九一四年にはベート等がこれに賛同し、特にデュルケームの率ゐるフランス社会学派に於いては此理論を特有の方法を以つて發展せしめてゐる。

2. 拙稿「儀礼変容の一理論」宗教研究・一三三号

2. Psychology and Folk-Lore, London, 1920, pp. 99-119. Faith, Hope and Charity in Primitive Religion, pp. 162, 15.

六

マレット学説の三方向は、いうまでもなくその個々の形で主張されたのではない。彼自身マナを基調とするアニマティズムそのみを以つて、宗教全般を推すことの不可能なことは知つてゐる。即ち彼は、アニマティズムとは対象に対して、それが生命的存在であるとする一の觀念的態度であつて、これのみを以つて人間生活に生命的熱情を与える源動力たり得るとはしていない。ところが、これに対して *awe* (彼はこれを *respect, veneration, propitiation, service* 等の綜合的情緒で

あるとする)¹乃至 *supernaturalism* という如き情緒的反應を動的に惹起せしむる時、そこに始めて宗教的なるものの成立がみられるとして、かかる理論を自らテラテイズムなる名称のもとに註記しているのである。従つて、彼の意図する超自然主義は極めて心理学的色彩に富んだもので、先に述べたように、それを心的態度とみるのもまた当然といわなければならぬ。²

そこでマレットは、超自然的ということに対する心理学的意味を明らかならしめている。即ち彼は超自然觀の中心的要素たる畏敬感が未開生活にいかにも満ち溢れているかを叙述した後こういつている。

「とに角、人生は偶然と一致 *accident and coincidences* に充ちている。全く未開人の世界は畏敬がその結果であるところの原初的情緒の相互作用に対する多くの識見を供給する。だが然し、超自然主義の本質が赤裸々な情緒から成り立つのではなくして、直接に心理生活の各局面を通じて始めて現わされるものであるということに注目すべきである」

このように、情緒主義といつてもそれが嚴密な意味での心理主義に立つ以上、情緒以外の心的要素を否定することは出来ない。故にマレットは超自然主義の知的側面を、未開人のマナに対する態度と自然認識とに求めている。即ち前者は一方には積極的なるマナ、他方には消極的なるダブーという二重の概念機構の上に形成せられており、而もそれがそれぞれ善・悪二種類に分裂する可能性を内包しているのである。後者についての彼の仮定は、「事実歴史的に『自然』についての現代の概念はマナから導き出されたように思われる」³といつて、『自然』の概念は『超自然』の概念から導き出されたものにあるというにあつて、此点についてフレーザーと烈しく対立する。

彼がより重要な点として取り挙げてゐるのは実践的側面である。宗教を「踊り出されたもの」と見、また宗教を目して「単に目的論的 *teleological* なものでなく、目的実践的 *teleopractical* なものであり、また単に思考の方法ではなくして、善意に対して凡ゆる満足を与える一の信仰行為によつて、必然と自由との間の矛盾を解決するところの生活法でこそあ

とする彼の根本的立場からするならば蓋し当然であつて、未開人の宗教觀念が提示されるのは、世間的風習 *use and wont* によつて規律づけられた現実的実践面であらねばならない。即ち「原始的超自然主義は、それを通じて適当な感情及び思想がそれ自身の満足を感じるところの、伝統的諸行為群の中にまづ第一に己れを開陳」するのである。⁵ その実践の場に於いてみられることは世俗的側面と呪術・宗教的側面とがあることである。但しかかる行為の二分法 *bipartition* は理論上のことであつて、現実的にはより流動的であることはマリノウスキーと共に彼も認めているところである。その生活行為を傾向づけるものは超自然的なるものについての関心であり、現実的・功利的な日常的関心ではないのである。

かかる超自然観の心理学的分析も、彼の根本的立場たる心理主義の結果するところであるが、詮ずればそれは総合的・相関的關係理論であつて、テラティズムといい、ブレ・アニミズムといい、アニマティズムというもすべてその相関に於いて理解されねばならない。此点カーステン R. Karsten のマレット批判には若干の一面性が見られるが、このことに関しては他の機会を待つこととする。

1. cf. E. A. Parkyn, *Man*, 1916, No. 16.
2. F. R. E., vol. XI, pp. 119-120.
3. *ibid.*, p. 120, a *Threshold*, p. 109 に於いて、未開人は「自然」に対する語を持たぬ。彼は規律的に起る法則と奇蹟的に起るより高次なる法則との抽象的區別をしなす。彼は單に具体的に現わされた時のみその相違を明かにするのみであるとしている。
4. *Psychology and Folk-Lore*, p. 143.
5. E. R. E., vol. XI, p. 120 b.

未開人の抱く超自然観を以つて宗教の源初的形態であるとみる超自然主義の理論的考察を二三の学説に即して概観した上

述の所論は、その叙述の順序及び思想的展開に関しては若干の矛盾がみられるが、かかる主張に対して採られて来た重点の比重のいかなからするならば或は許るされることと思う。そしてまた昨今アニミズムに対する再認識と新解釈が要請せられつつある時、それへの傾注に先んじての筆者自身の学問的心構えとしての小考たることもここに附記する。

羽黒修験の入峰修行

戸川安章

羽黒派修験の根拠地である羽前の羽黒山には、四季の峰中といつて年に四回の入峰修行がおこなはれていた。もちろん、時代によつて修行の内容や形式などにも変化があり、終戦後におけるかはりかたは一層甚しいが、他派の修験とはよほどちがつた形式と意味づけを持つているので、紙数のゆるすかぎり、くはしく書いてみたいと思う。

一 春 峰

春峰しゅんぽうは春の峰とも呼ばれるが、開闢から結願までにおおよそ三段の変化がある。まず、正月元朝から三日間は、山の別当や三人の大先達（以下、三先達という）をはじめ清僧の衆徒一同が出仕して羽黒権現の開帳をおこない、ついで、四日から六日までは平日と同様の法会をつとめるだけであるが、七日の朝になれば、本社の宝前に花折敷にいられた白米をそなえ、勤行がすむと承任しやうにんをつとめる行人山伏まげさんぶつがこれ①を神前からおろして、その年の明きの方を向き、「ありやの浄土の米よねなれば、勤けども撒けども尽きもせず。天福・地福・福徳円満。」となえつつ十方に撒きちらし、「御祈禱・御祈禱・御祈禱。」と大音に三度呼ばはる。これを合図に、外陣にひかえていた二人の巫女と三人の太夫が神楽②を奏し、天下国家の安全を祝福するとともにその年の豊凶をうらなつた。この日の夜、本社で秋峰しゆぽうの初夜勤行③と同じ順序の法会がをわると、それからの神事に

関係のない衆徒はそれぞれ自分の寺にかえるが、験くらべをする十人の修験と書立読み（読師）の役をつとめる二人の山伏し、それに代導師を加えた計十三人があとにのこつて、執行・別当・三先達・能陀羅尼といつたひとびとの立会いのもとに子の刻から験くらべをおこなつた。

この験くらべは後に書く冬峰のそれと似て居り、左右にわかれて座を占めた十人の験者は、読師の呼びあげに応じて一人中央にすすみ、月山神のつかわしめである白兔を祈ると、白兔は祈りに応じて種々の姿態をする。十人の験者は十千をあらわし、左右の読師は天地の陰陽・別当と先達は東西南北の四神・代導師は中央の主神・能陀羅尼は四氣の法跡をつかさどるとされる。但し、冬峰の験者は十二人で、十二支を表ずるのである。

執行は法頭とも月山別当とも呼ばれ、別当・三先達のうち最も法臘の高いものが任せられて、本社における法会の導師をつとめるとともに、夏峰にあつては月山奉仕の任を帯び、一世別行者として山外禁足であつたが、寛文九年に執行は別当が兼任するという制度に改つてからは、別当・三先達が毎年交替に所司前として導師をつとめた。ところがのちに、代人をだして導師を勤仕させるようになったところから、その代人を代導師といつたのである。能陀羅尼もまた山外禁足の一世別行者であるが、この方ははじめから行人としての修行をしたもので鍵取りを兼ね、本社に出仕する六供職のたばねをしたらしむが、鍵取りは別にいたこともあり、くわしいことはわからない。

それはさておき、これよりさきの五日の朝は本社での法会がおわると、これらのひとびとはその年の本社における一切の法会のたばねをする所司前の寺にあつまつて上段の間を幕でかこひ、床には三山の御影を掛け、前には島台（亀鶴台）をかざり、鬯酒と香草とをそなえて法衆をささげる。法衆がすむと、導師・能陀尼・鍵取り・兼仕・燈明役等の相伴で三々九度の盃を汲み、延年をするのであるが、法衆の間は別当と三先達以外は道場の中にはいることができない。

ここにいう延年とは天長地久・地天泰の儀式と称して謡をうたうことであるが、そのむかしは延年の舞を演じたもののよ

うである。この儀式は宿々勤行といつて、そののち、毎日、別当や先達の寺々を戒臘順にまわりつつ修行し、九日にはふたたび所司前でおこなつておわる。これを、胎内の五位を成じて出生したといい、この式法を座主会とも座上会とも呼んで、兼任や燈明役は勤行だの延年の席にはつらなることはできなかつたが、歳夜の日以来の勞をねぎらう意味から勝手元で饗応をうけるしきたりだつた。

かうしてみると、春峰には修行的な要素はほとんどふくまれておらず、新春を祝う儀式的な傾向がつよい。しかし、延年をともしなう新春の饗宴は単なる宴遊ではなく、羽黒の神と、これに奉仕する最高の司祭者との相嘗めであり、それゆえにこそ峰中法流の一種とされるのであろう。これを座主会とか座上会と呼ぶ理由については、拙著『羽黒山伏と民間信仰』のかでいささかふれておいたのでそれにゆずる。春峰は明治五年に行われたのを最後とし、今は行われていない。

二 夏 峰

夏峰は一夏九旬の修行といわれているが、事實は四月三日に荒沢でおこなわれる月山の御戸開きにはじまり、六月十四日の羽黒における花祭りを経て七月十三日の夜にいたり月山の頂上で柴燈護摩を修し、翌十四日には湯殿に駈入るが、このとき、羽黒では本社の開帳をおこなつて後夜に山上の鐘をつきとめ、八月八日、荒沢で月山権現御戸閉めの法会を執行するまゝで、おおよそ一百二十日間にわたる行法である。この間、諸国からの参詣道者は里先達にもなわれて三山を拜し、特に村山・置賜の少年は十五の初山といつて、十五歳になれば必ずお山まいりをする風習があつたし、房総半島の村々では羽黒まいりをしないうちは亭主たちの仲間入りができず、岩手南部ではあいづはいくつになつても最上まいりをせぬところをみると、げたいをおこすのがこわいとみえるときげすんだ。げたい、ということばには懈怠という文字をあてるのであろうが、山で高山病にかかるのがそれで、むかしのひとたちはそれを高山病とは知らず、平生悪事をしたり、山のぼりにあたつて精進

を十分にしなかつたものは、神罰をうけてげたいをおこすと考えられていたのである。

いま、『御賄役所年中行事』・『年中法用手文』・『羽黒山年中行事』・その他によつて夏峰の主要をみるとつぎのようである。

四月三日の朝、執行（寛文九年以後になると別当または別当代）は月山王子のものと呼ばれる十三人の山麓修験をともなつて荒沢にのぼり、荒沢三宿（よ）と呼ばれる聖之宿・経堂宿・北之宿④の住僧や執行代とともに境内の地藏堂で月山御戸開きの法会をおこない、それがをわると御影堂や釈迦堂でも所定の法楽をささげたのち聖之宿にひきあげて、月山の神体持ちといわれた重陽坊とか月山王子のもの、麓重役衆と呼ばれる大目附や奉行、それに別当の近侍、荒沢三院の客僧や寺侍、そのほかの下僕などにいたるまで、それぞれの身分に応じた場所で料理と酒をいただくが、三ヶ寺の住職や執行代には別に布施がおくられた。

むかしは、前行（やどまじょう）といつてこの日から五十日の間、執行は荒沢に参籠し、月山権現に香花・飲食をそなえつつ修行と奉仕をつづけたのであるが、中古以来、御戸開きの日だけ登山をし、あとは三ヶ寺にまかせるようになったものだといいことである。

六日の朝になると水取りがおこなわれた。むかしは山上に閼伽井坊という寺があり、その寺の井戸水を汲んで閼伽井坊が奉仕したのであるが、寛文のころに寺が廃絶してからはその隣りにあつた大先達の智憲院が井戸を管理し、水取りにも奉仕するようになった。『御賄役所年中行事』の四月六日の項に

一 閼伽井祭り。御神酒一升・シトギニ重但シ敷六ツ・大奉巻帖・燈明式丁。朝五ツ時西性海へ遣ス。閼伽井坊へ相届候事。

とあるが、この年中行事記が書かれたころには閼伽井坊は既に存在しなかつたのであるから、ここに閼伽井坊とあるのは智憲院をさしたのである。また『羽黒山年中行事』には、

一六日之朝、閏伽井江別当より桑・神酒備之。半分は智意院エ遣。

一同朝、別当ニ而閏伽井の法事。振舞有之。

とあつて、献備の供物なども時代により若干の相違があつたことを示している。

八日の朝は夏峰のはじまりといつて、本社では開帳がおこなわれ、その年からはじめて本社の堂番をつとめるようになった山麓修験のなかで、山伏しのなままりである太業たいげふの規式を一番早くつとめたものが閏伽井の水を汲んで本社の宝前にある九十六の花器に花をそなえはじめる。この花は七月十四日の後夜——つまり十五日のあけがたまでそなえつづける。その際、現に生きているもののものは閏伽井の水でそなえるが、堂番の順位にははいつていたが、そののちになつて死亡したものの花は、山上の地藏堂（現在、天宥社のあるところ）のかたわらにある井戸の水でそなえ、事情があつて番をのぞかれたものの分は御手洗池の水を汲んでそなえた。しかもこれらの花は伏せて献するのである。それとともに、これらのものがつとめるはずであつた堂番は、隣村の添川部落に住む宝積坊という修験がかわつて勤仕した。夏峰を花供峰はなぐみねとよぶのは、このように花をそなえることが行事の中心をなすところにあるのであろう。

なお、この日の朝、去年一番最後に本社番をしたものが智意院をはじめ鍵取り・承仕・燈明役などを招待して饗応した。これには多分に神人相嘗的な色彩が濃く、民間信仰としては、山の神が田の神としてのはたらきを開始する日にあたり、山形県庄内地方の農村で八講とよばれる饗宴がおこなわれるのと揆を一にするものと考えられる。

四月八日から七月十四日までは花をそなえることのほかに、「毎日の初夜と後夜には山上の鐘をつくのである。初夜は彌陀の四十八願あるいは梵網經所説の四十八戒を表して四十八点、後夜は百八煩惱を表して百八鐘をついた。かうして六月になると二日か三日に執行代が月山王子のものをつれて山にのぼり、月山権現遷宮の秘事をおこなう。これは、戦国動乱の世に、月山越えをして庄内に攻めいつた最上氏の軍勢が月山のおむろ（本殿）に安置してあつた本尊の像を盗みとつたため、新た

に金銅仏を鑄造して安置した宥源執行が王子のもの一人である重陽坊に命じて、山じまひで一同が下山したあとこれを山頂に近い洞窟にかくさせることとし、しかも、その場所は重陽坊の一人相伝の秘密たらしめたということで、窟からおむろにうつす場合も彼一人の手でおこなわしめたのである。

この日以後、執行代と王子のものは山上に奉仕し、七月十三日の夜、本宮の西にある柴燈壇に柴を積んで柴燈護摩を修行し、翌朝は湯殿山に参詣して下山するのであるが、諸国から参詣の道者はそのちもひきつつきやつてくるので、その年の天候いかんにより、なお、七月の下旬から八月の月上旬ごろまでは山上にとどまつて、その便宜をはからつた。

夏峰の柴燈護摩は秋峰のそれと作法はまったく同じであるが、ただ火箸作法をしない。火箸作法というのは、修法のあひだ、小木・閼伽・駈かという三人の教役者がかわるがわるに火箸とよぶ一朶の生木の枝を手元ばかり五色の紙でつつんでたづさえ、護摩壇の四方をゆきつ、もどりつしながら反問をふんで魂鎮めをすることをいうのである。諸国から参詣の道者は山麓の手向村につくと有縁の宿坊にはいり、一夜の斎戒をするだけで執行代や王子のもののように厳重な精進潔斎もせず、すぐさま山にのぼるが、これは、不浄をとおそれざる行為として神の怒りにふれないものであろうかという疑問に対しては、つぎのような答えが用意されている。

道者たちがお山まいりをするにあたつては、おのおのの部落に存在する行屋ぎょうやとか鎮守ちんしゅの社の長床ながどこなどに少くとも七日間は参籠して浄火を用い、注連しめや宝冠をかけて日に三度の水をあび、火あがり（別火精進）の行をしたうえ長い旅路にのぼり、困苦に堪え、途中の名神大社に奉斎のまことをささげつつ歩みをはこんでくるのであるから、精進潔斎の実は既にあがつてゐる。と、

さらに別の説がある。それによると、峰中の行は春・夏・秋・冬のどれもことごとく胎内の行であつて、父の精が母の胎内にやどり、次第に成長して五位を成じ、めでたく出生するのになぞらえたものであり、山上の宿しゆくが笹小屋で建物の骨組み

がみえるようになっていゝるのも、それをみて母の肋骨と想えといふのであるから、山上の小屋での一宿は、月山の本地仏である阿彌陀如来の四十八願にいだかれることとなる。されば、山中一夜の行法は四十八夜の修行に相当する。故に神を冒瀆することにはならないといふのである。

山上の宿での食事についてしるせば、飯は一碗盛りきりで箸を立て、汁は鏡汁といつて塩を煎じたもの、お菜は房花ぼなけといつて沢庵漬が二切れのみという粗末なもので、先達が経を読み、神仏の名号をとなえてから、よろしいといわなければ箸を手にすることはできなかつた。一碗の飯で空腹をみたすことのできないものは勝手もとにゆき、別に鳥目をはらつて、ひそかに喰わせてもらつた。これを自身自供養といふのである。この点は秋峰の場合も同様で、かくれておこなう食事は握飯にしてあたえられ、これを手毬をつくといつた。正式の食事は壇張り・食事をするのをおこないといふのである。すなわち、食事をするのが修行なのである。

さて、羽黒の本社に眼を向けると、六月十一日は朝から、前の年に阿闍梨識をつとめて権少僧都に補せられた五人の修験者が中心となり、三十講がおこなわれる。むかしは法華経八巻に開結二経を加えた十巻を日に三座づつ十日間にわたつて講演し、論義をおこなつたから三十講といふのだといわれているが、くわしいことはわからない。三十講と阿闍梨講との関係についても不明の点が多い。^⑧

十四日は藤島太夫とよばれた土佐林が、その家にあづかつていゝる羽黒山の獅子頭を奉じて登山し、別当・三先達の坊でこれを舞わしめ、鍵取りの坊で舞いおさめる。十五日には午の上刻から本社の開帳がおこなわれるので別当や衆徒は四つ時から出仕するが、法会がおわると、神輿舎からとりだした三山の神輿を本社にかつぎいれ、神霊を輿にうつす神事をおこなつたのち、これを振つて末祠の宮まわりをする。その行列は獅子・榊・鉾・幟などを先登とし、多くの造花でかざられた万燈や鎧武者なども加つて頗る美しく、かつ、にぎやかなものであつたといふが、参詣の老若が争つてこれを奪いとり、家に持

ちかえつて、田の畦に立てては豊作を願ひ、家の入口にかざつては福を招き、悪魔を払うところのお守りとする。現在では花祭りと称して一月おくれの七月十五日におこなつてゐるが、こうしたむかしのおもかげはよく残つてゐる。^④

神輿は山をくだらず、御手洗池のまはりを一まわりするだけで本社にかえるのであるが、別当以下衆徒たちはその列に供奉せず、六供職の詰所である上御供所（あひやくらしよ）に平伏して渡御を拜した。このとき神輿にしたがうのは三人の太夫と二人の巫女で、今でも宮司や権宮司は上御供所に平伏してこれを拜している。

永録二年のものを最古の写本とする『羽黒山睡中間答』によると、そのころは庭上に舞台をしつらえ、納曾利・春鶯囀といった数々の舞楽や延年が演ぜられ、裏頭の法師が長刀をたづさえて徘徊したというが、いつしか絶えて今はおこなわれぬ。羽黒の末山であつた高寺山に今もつたえられて五月八日におこなわれる番楽はその名残りだといふ。

前にも書いたように七月十三日の晩になると、執行代は王子のものをひきいて柴燈護摩を修したが、おもしろいことには月山の本社でも盆柵をかざり、盆燈籠に火をいれて施餓鬼をおこなつた。これは死のけがれを忌む神社としてはめづらしいことであるが、それだからといつて、ただちに、これは修験道の影響であると考えるのは危険で、山は死者の霊のこもるとけるであるという信仰がもとになつてゐるとみるべきであらう。

十四日の朝に羽黒の本社では開帳法会がおこなわれ、別当以下衆徒の面々が六つ時に出仕し、花のもりをさめといつて、四月八日以来つづけてきた本社えの献花をこの日限りでうちきる。そして、去る六日に本社の堂番をした山麓修験の坊に智憲院をはじめ鍵取り・承仕・燈明役等が招待されて饗応にあづかるのであるが、前にもしばしばふれたように、鐘もこの日の後夜を最後につきやめる。

こうして八月八日になると荒沢の経堂院を宿坊として別当以下のひとびとが集り、月山権現御戸閉めのまつりをおこない祝いの宴を張る。ここにいたつて夏峰はまつたくおわるのである。

この夏峰を考えるうえに忘れてならないのは、現在、手向村のひとつによつておこなわれている火あがり、行である。これは、手向村を構成する八つの部落からおのおの二人、つづの代参者をえらんで数日間の精進潔斎をさせ、八十八夜の翌日以後、好天の日を期して月山にのぼり、さらに湯殿山に詣でしめる行事である。これを春山の行とらうといい、山にのぼるものを行人と称するのであるが、行人が下山する日は部落中の亭主たちがこそつて山の口まで迎えにゆき、部落部落のさかむかえ山まで同行して行人を中心に月山を遙拝し、当屋のしたくした酒食をともしたのち、行人が山から採つてきたおはなをいだけいて散会するのであるが、このおはなを田の水口に挿しておくとと豊作をするといふのは、これらの木に神の霊がやどつているからであろう。この日は村をあげてのお祭りとで、おやぢたちばかりでなく、主婦・娘・嫁・若ものから子供のはてにいたるまで、それぞれのやどに集つて飲食をともし、うたをうたつて一日を楽しくすごすのである。前にも書いたように、四月八日にひとびとが山にのぼつて共同飲食をすることは今日でも広く諸方にみられる行事で、山の神を田に迎えおろし、みよりの豊かならんことを祈るものであるから、羽黒の夏の峰入りのはじまりである山の戸明けは、民俗行事としての春山の行を修験道的に組織したものであるといえよう。

夏の峰入りにあつて諸国から入峰にふしたものであるいた道は今よりも複雑で遠かつた。芭蕉に同行した會良の『奥の細道 随行日記』や野田成良の『日本九峰修行日記』^①などをみてわかるように、彌陀ヶ原から濁沢えくだり、お浜の弁財天を拜して東補陀落えまわつたのである。そして、まれには西補陀落に参詣した道者もあつた。東補陀落と西補陀落とは月山道の尾根を境に東西五里をへだてて存在する幽邃境である。しかし、今日の道者は羽黒から月山・湯殿と山の尾根を縦走するだけで東補陀落を拜そうとするものはほとんどない。ましてや西補陀落にゆく道にいたつては先達たちでさえも知らないものが多くなつた。盤梯や朝日とともに国立公園に指定されたので観光道路がひらかれる日もそう遠いことではあるまいが、そうなると山は一層浅くなり、信仰も急激にくつれてゆくことであろう。

なお、月山には八方七口といわれるほど多くの登山口があつた。徳川時代には羽黒口と湯殿山側の四口及び岩根沢口が互いに道者を引こうとして争い、しばしば幕府の寺社奉行をわづらわした。そして、羽黒口では自分の方からあがるのを表駈けといい、ほかの口からあがるものを裏駈けと呼んだ。湯殿側の四口では表駈け、裏駈けという呼びかたをきらつて自分の方からのぼるのをお沢駈け、羽黒からのぼるのをお峰駈けといつた。大峰では順峰・逆峰といつて本山と当山が争つたが、羽黒では春峰を順峰、夏峰と冬峰を順逆不二峰、秋峰を逆峰といつて修行の内容を説明することばに使っている。順峰・逆峰ということばは本山や当山でも、はじめはやはり修行の内容を説明するのに使つたらしいが、のちには山口の優劣を争ふことばとなつてしまつた。

三 秋 峰

秋の峰は諸国山伏し出世の峰といわれ、末派修験は位階昇進のゆるしをうけ、権大僧都・法印・大越家（だせつが）といつた官位に叙せられ、柿衣や小五条の着用を許可されるためには是非とも入峰しなければならなかつたばかりでなく、結縁入峰といつて法印⑬の入峰に同伴して修行をする信者もあつたから大層賑つたものである。徳川時代には七月二十日から八月四日までの十五日間、吹越と大満とを中心として修行したのであるが、それにさきだつ十六日から十九日までの間に、吉日次第、その年の大先達をつとめるものに寺に峰中の教役者をたのまれた山麓の修験者たちが集つて筵（と）からがきと呼ぶ神事をおこなう。これは梵天（幣束）をつくり、班蓋（あやがま）のかざりをあらため、金剛杖や草鞋などの用意をし、装束類のよごれや損じた箇所をつくるうなど、入峰に必要な万端の用意をととのえたのち、開山の画像を上段の床の間にかざり、法会をとりおこなつて祝いの膳につくのである。かうして二十日になると別当や先達職のものはおのおの七つ道具を押したてて麓にくんだり、それぞれの宿屋（しゆくゐ）にはいる。やがて、その年の大先達の宿屋から七度半の使いがあり、一同、当峰の宿屋に会合して法会をつとめ、おわると祝



秋峰における続堂

(金剛杖は左手に持つことが羽黒修験の特徴である)

宴をもよおす。この間に係りのものが、入峰を志して諸国から集つた修験の入峰の度数や官位の上下をしらべて席次を定める。かくして行列をととのえて宿屋を出発し、引振の彌陀堂と黄金堂を拜し、下居おろい権現に幣を納め、^⑬ついで大黒堂前の松の木の下で別当と当峰大先達との間に松の礼とすることがある。

このとき別当が東に向い、当峰大先達は西に向う、これは当峰は胎・別当は金であるから胎金合の形をあらわすのであるという。やがて笈は導師の背にうつされる。導師は笈を負い班蓋をいただいて峰の薬師を拜するのであるが、拜しをはると笈を強力に負わせ二王門にいたつて駈か入りの新客は宿坊にかえつて休息すべき旨の申しわたしをする。駈入りの新客とは新発智の修験者という意味で、彼等は自分の在所を霞場とする山伏しの坊にかえり、その夜は四十九の餅の振舞いをうけて休息し、習朝未明に一しゆく宿にはいる。四十九の餅は死者にそなえるものであるから、新客はこの餅を食わせられることによつて冥

界に生まれかわり、峰中において冥界の生活を経験したのちふにたたびこの世に生まれかえるという教義にもとづくもので、この峰中修行により往来娑婆八千度という釈迦の大悲代受苦を体験するのである。

やがて白山社や五重塔などを拜し、一の坂の上からは湯殿山を、二の坂上の長競杉たけくらげの間からは鳥海山、頂上の鳥居に近い開山の座禅石のところでは月山といったように遙拜をとげ、開山堂・本社・八大龍王（本社前の御手洗池で）・六所堂・東照宮・月山社・大日堂・役行者堂等を巡拜してふたたび鳥居のところに取つてかえし、鳥居を越えること三步にして庄内諸神を遙拜し一の宿に駆入る。ただし本社は階段の下から拜して社殿にはのぼらない。これは修行のはじめにあつては、いまだ仏道を成せざるがゆえであるとし、二の宿以後にいたつてはじめて拜殿に足をいれる。けだし羽黒の本社は仏界を表ずるものとして九つの階段をのぼつた上に床があるのである。また、庄内諸神を最後に遙拜するのは別当と華藏院が大先達をつとめる年で、正禪院や智憲院が大先達の年は月山遙拜のつきになる。これはしかし別に意味があつてのことではなく、一の宿にあてられる彼等の住坊の位置によるだけのことである。

かうして一の宿にはいつたのちは、毎日、初夜と後夜に勤行をつとめるのであるが、後夜の勤行は心経・法華懺法・釈迦讚・舍利礼文・九条錫杖・観音経・真言・宝身といった順序で、初夜の勤行は法華懺法のつきに例時作法をおこない、釈迦讚と舍利礼文のかわりに彌陀讚と本覺讚をよみ、九条錫杖を略して三条錫杖とする。勤行に要する時間は後夜が一時間半ほど、初夜は二時間くらいであるが、一の宿中は勤行の都度、南蛮いぶしといつて唐辛しの粉と米糠とを炒りあわせたものに、どくだみ草をかげぼしにしたものをまぜて火に投じ、刺激性に富んだ煙のもうもうとたちこめるなかで経を誦むのであるから、その煙が眼や咽喉にしみこみ、涙は流れる咳はでるといふありさまで、その苦しさは言語に絶する。煙にむせて気を失うものがあるともつ、こにせて屋外にはこびだし、叢のなかによこたえて夜露にあて、しぜん息をふきかえすのを待つのであるが、なかなか正気づかない場合には朴の実を煎じた汁を吞ませて気付薬とした。また勤行の都度、固打木をうけ



秋峰における床敷状（小木と跣が左右に相對して交互におこなう）

× 金剛盤 △ 三 鉢 ⊗ 杓休め M 散 状 N 火扇 ∴ 床 鉦

て懈怠をいましめられる。かうした修行がつづくのを地獄道の行という。入峰中は水浴・入湯はもちろん顔も洗わせず口もそがせない。^⑬これが無洗身の苦の行といわれるもので畜生道に擬せられている。二十日から二十一日いつばいは餓鬼道の行といつて絶食させる。二十一日は断食をしたままの空腹をこらえながら荒沢の地藏堂に参詣し、中台の不動滝を拜するのであるが、この日の行程はほぼ三里くらいである。むかし、七十五日間の修行をしたころは七日間の断食をしたという。断食はおわつても一の宿中の食事は一日二食で、しかも夏峰における山小屋の食事とまつたく同様な粗末きわまるもので、二の宿にはいつて柵供養と呼ぶ施餓鬼をすると一日二食ながらも一汁三菜のまかないになるのである。

やがて二十四日の午後になると、入峰者は羽黒の諸堂を巡拜して吹越の籠堂に跣入る。この日以後を二の宿の行といひ、勤行のたびに床散杖^{とこまじょう}という鎮魂作法をおこない、捻香三拜・及位^{とよま}（位階昇進の儀式）・木又灌頂・密印灌頂^⑭・九字護身法・天狗相撲（修羅道の行）延年（鳴子^{なるこ}ともいう——天道行）・懺悔（人道行）等がおこなわれ、七峰八沢の秘所を拜したの

ち、八月一日に柴燈護摩をたくが、それにさきだつてこの日は未明に二の宿を出た修行者一同が羽黒の諸堂を巡歴する。このとき開山堂に老僧一人をおいて絶えず床金を打たせる。念仏はとなえないが、これは柴燈護摩の本尊が阿彌陀如来であることとあいまつて亡靈供養の火であることを示すものであろう。護摩をはるとその足で三の宿である大満たいまんの虚空蔵堂に駈入り、二日には往復七里の難路を跋涉し、月山と葉山と火打嶽の腰をめぐつて流れる赤沢川の溪谷をさかのぼり三鉢沢に大悲遍照如来を拜するのであるが、ここは峰中第一の難所で練行の先達でなければ案内はつとまらないとされている。この日は三の宿までもどつて一泊し、三日の早朝に二の宿にかえるのであるが、宿にもどるとただちに阿久谷の秘所に参詣をし、大懺悔の行をして二の宿にもどり、初夜と後夜の勤行をつとめたのち、九つ時を期して峰宿たけゆくを出立し、本社の前で他言禁制の誓いをたてて金打、うぶ声をあげて一気に山をくだる。この夜は宿坊に迎えられて休息するが、翌四日の朝になると当峰大先達の坊におもむいて最後の勤行をすまし、一峰成就の宴につらなつて補任状をうけたのち帰国の途につく。

むかしは入峰修行を遂げ柴燈護摩を修した記念に頭部を三角にけづり、横に三本の筋を刻んだ石碑を二の宿に建てたが今では木札を書いて納める。これが碑伝ひでんといわれるもので金剛界の曼荼羅といわれ、開祖以来の嫡々相承を表する血脈であるとされる。胎藏界の峰に金剛界の碑伝を建立することは、陰陽和合金胎一致を表したものであるとされる。

註15でもふれたように秋峰の修行は子が二百七十五日間、母の胎内にやどるといふ義を表するところから、むかしは七十五日間入峰したというが、いつのころからか三十日となり、寛文九年には十五日に減じた。維新後はなおも減少して十日としたが、昭和二十三年に現管長が就任するに及んでさらに八日にへらし、八月二十五日から九月一日までとした。

峰中においてはつぶさに十界の行を経歴し、出生によつて仏果菩提を成ずるとは修験各派のひとつとして説くところであるが、これを実修実行することは他派ではみられず、ひとり羽黒派にのみつたえられているという。地獄界から天道界にいたる六凡の境界及び仏道に擬せられているものについては既にふれたので、いまだ説かざりし声聞・縁覚・菩薩に関して略説すれ

ば、一峰中、諸先達の教誡講演を聴聞して真理をさとるを声聞の行とし、行住座臥に諸法実相の理を觀じてさとりにいたるを縁覺の行といい、出世ののち俗世間にまじわつて諸人の救済にいそしむのを菩薩の行とするのである。

羽黒修験ではまた三種の仏果ということを用いる。すなわち自身自仏・是身是仏・即身即仏がこれで、仏とはわが身そのままさながらのものであるから、即身成仏——修行によつて仏になる——というやうな考へではまだまだまだなまぬるいというのである。したがつて日常の勤行も經典を読むのではなく説法度生の行だと主張するところに羽黒修験の面目がある。

四 冬 峰

冬峰は九月二十日にはじまり十二月晦日にいたる百日間の修行で、山麓修験のうち最も早く太業の手つづきをすませた二人を松聖まつひじりに任じ、二人のうちでも早い方を位上いじょう、おそい方を先途せんどうという。むかしは自分の坊を行屋にあて、門前に一丈八尺の杉丸太を幣串とした大きな梵天ぼんてんをたてて奥座敷にこもり、日に二度の勤行をつとめ、水を浴びて垢離をとるとともに家族のものとも火をまじえず、淨火を用いて自ら食事をととのえろというきわめて厳格な精進をしたのであるが、今は二人の聖が羽黒山上の齋館に起居を同じうし、食事の支度も齋館の留守居が請負つてゐる。冬峰の行にはいることを入行いりぎょうというが、その翌日からは四方拜といつて、まづ羽黒にのぼり本社と開山堂ををがむ。そして二十二日は国見の玉川寺、二十三日は町屋の光り堂、二十四日は添川の両所堂を参詣し、小聖と呼ぶ助勢のものにはその足で増川郷内の村々二十五ヶ村を戸毎に勸進させ、冬峰の修行に必要な米銭や繩などの寄進を乞わしめる。羽黒は東、国見は南、町屋は西、添川は北にあたるが、いわゆる郡わたりぐらわたりの区域②には聖が自らゆくことをせず、郡をうけとつた勸進聖があるかせる。これを松の勸進というのである。聖が自分でまわるのはこの増川郷のほかは鶴ヶ岡と松山の城下だけで、二人の聖は駕籠をつらね、多くの供をつれて登城し祈禱をつとめる。



冬峰における火の打替行事

×鏡堂 △松打 ⊗カド持ち M所司前の大先達 N阿呆(ムシロをつけてサ
ンバヤシをかむる)

結願の日も近い二十三日の夜になると、松聖は松打ちをともなつて荒沢の地藏堂から清浄常火の火口をいただいて下山する。二十八日には羽黒にのぼつて本社の向拝正面に一基の鏡堂を²⁴⁾建立し、拜殿の上にはつつが虫と呼ぶ大松明を二体つくり、夜になると両聖がその上から三十三個の握りめしを投げあい、濁酒をあびせあう。そのために殿上は狼籍をきわめるのであるが、翌朝になると誰も手をつけないのにきれいに片付いているとされ、これは護法善神である三足の鳥がついばみさるためだと信ぜられているのである。

鏡堂や大松明をつくるには夥しい縄とか綱とか綱といったものが

必要ならえ、大松明を引きだして焼くのものにも太い長い綱を要するのであるが、前にもふれたようにこれらは今でも庄内三郡の各村々から競つて奉納されるのである。

こうして大晦日の夜になると二人の聖はさかんに騒くらべをする。この騒くらべに位上が勝てば豊作、先途が勝てば大漁だといわれているが、勝つた方が用いた火打鎌と火打石は本社に納めて燈明を献ずる火をきるのに用い、負けた方のものは玉川寺にくだして死のけがれをみた家が清浄な火にきりかえるのに使うのである。

冬の峰の結願の夜のまつりは普通には松例祭と書かれてゐるが、そのまつりのさまをみると、これは正しくは精霊祭と書かれるべきであると思われる。えんえんと燃えあがる鏡堂をかこんで、白雪のみだれ飛ぶなかをまるはだかになつてひしめきあう若者たちの姿は、さながらに地獄絵のごとく、また山中の妖精が乱舞するにも似て凄壯をきわめ、山中他界の信仰を具象化したものであることが理解される。このことは夏峰や秋峰の柴燈護摩についてもいえる。松聖もまた待つひじり、26で、百日間の籠居修行は霊のよりくるのを待つための忌みこもりであることは疑ひをいれる余地がない。

を わ り に

岸本英夫博士は山嶽修行の形態をわけて「まうで」型と「こもり」型の二つとして居られるが、この分類にしたがうならば、羽黒山における夏と秋の峰は両者の複合型であり、冬と春の峰は「こもり」型に属するということができよう。しかも春峰には講と呼ばれるべき性格がつよいことは既にみたとほりで、座主会とか座上会と呼ばれる理由もそこにあるのではないかと思われる。

山は産なりといい、山を神聖なものとみ、山には神がしずまり聖なるひとが集るといふ信仰は広くおこなはれているが、山それ自体を神と仰ぐことも、いまだに根強く残っている。われわれの親たちは山の神は春になると山をくだつて地にひそ

む精霊をしずめやわらげ、収穫の安全を守りたまうと信じ、秋のとりいれがをはると新穀をささげて感謝のまつりをしたたのである。春の田の神おろし、秋の田の神あげがそれであるが、そのみでなく、人が死ぬとその靈魂は山にゆくと信じていた。高野に墓をつくり、月山で五色の梵天をたてて祖靈の供養をすることや、磐城地方には、ひとの靈魂はみんな月山にかえるものだからといつて、山での遭難死をかえつてよろこぶ風習があるのも、こうした信仰によるものであり、庄内地方から新潟県の一部にみられる八月二十三日の山詣りも同じ信仰にもとづくのである。四月か五月の八日を中心として村中こぞつて近くの丘や山にのぼり、持参の料理をわけあつて一日を楽しくあそびくらす風習は多くの地方に残つて居り、庄内地方の山に遠い平野部では春の一日を老若男女がそれぞれ組をなして飲食するのを八講と呼んでいるがごときは、いづれも田の神を迎えるためのまつりであろうと考えられる。この日、山から常緑樹の枝を切りとつてきて田の水口に挿すのは、田の神のよりました聖なるものの力をかりて田の生産力をたかめようというのである。

正月さまが山からくると考え、山から松や樫の枝を切つてくる日もきまりて居り、月の数だけのみたまの飯をつくるのも、正月さま——大歳の神——が祖先のみたまであるという信仰からきている。としはみのりを意味し、畑のもののとれた時期と田の収穫がをわつたとき祖靈は山をくだつて子孫のもとをおとづれ、そのもてなしをうけて何日かをもにすごすと思われていたことが、盆と正月の行事の相似ているゆえんであるという。山の神は田の神でもあり祖先のみたまでもあるという考え、そして山には神がやどり聖なるひとびとが住みたまうという觀念、山は神であるという自然崇拜、これらは信仰の段階はことなるにせよ互いに矛盾するものではない。そして、今日、山にのぼるひとたちは山の神に農耕の安全と水のゆたかならんことを祈り、祖先に対するたままつりをおこなうのであるが、十五の初山という成年式を意味するしきたりも残つていて、のぞきの行場では先達や同行のおとなたちの仮借なき試練をうけるのである。一見異質のものとも見えるこれらの信仰に日本人は少しも矛盾を感じていない。山にはいる前の精進というものも、こうした信仰習俗の複合によつて一層厳格化さ

たたものであろうが、こうして行をつづけている間に山に対する信仰は一層高きよめられ、山での行動も慎重になるところから、登山技術の未熟にもかかわらず山での事故が未然にふせげたのではあるまいか。

(註)

① 湯殿行とも火注連とも呼ばれる別火精進を一生涯つづける行者。一世別行者とも行派修験ともいつた。

② 本社に奉仕する巫女と太夫は、どうしたわけか山上や山麓(羽黒の御師町でもあり門前街でもある手向村をさす言葉)に住まず、鶴岡・藤島・三ヶ沢・仙道などの村々に分散して居住した。

③ 但し法華懺法における前後の十方念仏と、例時作法にはいつてからの阿彌陀經では花籠を持つて散花行道する。これは秋峰の作法にはない。

④ 荒沢の三ヶ寺のみはむかしから坊号を称せず「宿」といつた。院号で呼ぶようになったのは寛文ころからである。宿は夙と關係があるのではないかという気もするが、まだたしかめていない。荒沢は月山の登山口の一つである。

⑤ 寛文九年、別当が執行を兼任することになつて以来、衆徒の強い要望により、三先達と荒沢三院及び七上座のものを一年交代で執行代に任じ、月山の養華を領納せしめるようになった。すなはち、これまで七上座か荒沢三院から三先達に転じ、ついで別当・執行と昇進する例だつたのが、羽黒山が院家地に列し、衆徒が別当・執行になりうる可能性がなくなつたことに対する代償だつたのである。

⑥ 明治三十年代に大先達として荒沢寺に住した守谷俊諒が、山内の旧規についての故老からの伝承を筆録した『開書覚』に「百八ノ御花ヲ盛り」とあるのは日数計算からいつても間違ひである。

⑦ ⑧ 宗教研究六ノ一所收拙稿『羽黒山に行われたる阿闍梨講に就いて』参照。

⑨ 松平齋光著『祭』(昭和十八年、日光書院刊)参照。

⑩ 五葉松・石楠・山柘植の三種をおはなといつて山から伐つてくる。

⑪ 日向佐土原の当山修験、東光院成亮が三宝院門跡から日本国内修験見聞役を命ぜられ、文化九年九月三日より文政元年十一月七日にいたる六年二ヶ月にわたつて全国の名山大川を跋渉し、各地の政治・人情・地理・風俗等を筆録して一部は三宝院に提出し、一部は藩主に献じ、一部は手許にとどめたものである。昭和十年、杉田直の手で出版された。

⑫ 法印は僧綱で僧正相当官であるが修験道においては権大僧都相当官とし、大越家法印権大僧都と称した。さうした關係からである、東北各地——秋田県・福島県及び山形県の庄内三郡をのぞいた地方では特に著しい——では山伏しを法印と呼んだが、今日では村や部落の鎮守社に奉仕する神職をさう呼んでいる。そして、かうした神職はいづれも修験者の転身したものの子や孫である。

⑬ 導師・小木・闍伽・甞の四人。くわしくは『文科』四ノ九所載の拙稿『羽黒修験の柴燈護摩に就いて』参照。

⑭ 別当と三先達の坊は山上にあるが、入峰の附掛は麓でおこなうので、麓の馬はしり小路にそれぞれ宿屋というものを定めてあつた。

⑮ このとき大先達は笈を負ひ班蓋をかむり幣を三匝して神前に投ずる。これは、登山にあたつてまず山口の神に奉幣する古俗からでたことであるが、羽黒では諾冊の二神が天ノ浮橋に立ち矛を以て滄海をさぐつたのにかたどるものといひ、入峰修行は父母の赤白二滄が合して母の胎内にやどり二百七十五日を経て五位を成じ、めでたく出生するの義を表じたものと説き、幣を振つて投ずるのは父母の精の合する瞬間を示すものとするのである。

⑯ したがつて滝にうたれたり川につかつて垢離をかいたりするいわゆる流行や水行は秋峰ではおこなはない。さかんに水を浴びるのは冬の峰の聖と行人修験である。

⑰ 木又は波羅提木又の略で羽黒修験として守るべき十種の戒法をさづけるのであるが、夫婦間の正房正時における和合は邪淫戒にふれずとし、不飯酒戒はなくて不買酒戒となすなど優婆塞戒的傾向がづよい。

⑱ 羽黒修験極秘の密印と真言とをさづける。

⑲ まづ理の懺悔といつて懺悔の文を教えて至心にこれをとなえさせ、のちに阿久谷を拜する日、そこにゆく途中の断崖上で二人の先達が金剛杖を交差し、身・口・意の三業を以て犯した罪を発露懺悔させるのを事の懺悔とも大懺悔ともいう。

⑳ 大悲は阿彌陀、遍照は大日で、表には金剛界の大日如来と拜されるが、内証は上品上生の彌陀であるといひ、金剛界の大日が窟に籠るのは胎金不二・彌陀大日一体の秘奥を示すものと説かれてゐる。

㉑ 秋峰の梵天と形も大きさもまつたく同じである。

㉒ 冬峰修行の費用を集めるために庄内三郡を藩政時代の行政区劃に区分して山麓修験たちに勧進させるのをいう。その場合、どの地区は白米何俵何斗と入札によつて請負わせるのである。

㉓ 結願の夜に聖にかわつて火の打替えをする教役者

㉔ 鐘松明とも柱松ともいひ、祭りにあたつては火を点ぜられ、火の打替えはこれを三度めぐつておこなはれる。

㉕ 拙稿『羽黒山上の歳夜祭』(旅と伝説、一四ノ一)参照。

㉖ 岸本英夫氏『出羽三山を中心とする宗教的修行について』(帝國学士院紀事、一ノ二)

㉗ 戸田義雄氏『本邦に於ける死靈信仰の実証的研究 山形県大泉村清水モリ山をめぐつて』(宗教研究一二七)同氏『モリの信仰——

山形県清水モリ山の廿六年度調査報告』(同上三一)

(附記) 本稿は昭和二十七年年度科学研究費による総合研究「東北地方に於ける呪術と宗教の機能と形態」に関する中間報告の一部を成すものである。

陰陽道の成立

野田幸三郎

一、まえがき

二、陰陽寮の成立（以上）

三、陰陽寮の発展

四、陰陽道展開の諸相

五、陰陽道の成立とその意義

一、まえがき

わが国の陰陽道は、平安時代中期に及んで、貴族社会に、甚しく盛行し、陰陽道そのものも、著しい展開を示した。ここにいう、陰陽道の成立とは、このような展開を経た後の陰陽道の成立、すなわち、呪術・宗教的性格を獲得した陰陽道の成立を意味し、このような展開の経過を解明するのが、小論の目的とするところである。

陰陽道の源流は、遠く中国古代社会に発生した「陰陽五行思想」と、これに基く諸々の「術数」（方術）とにあつて、これは、日本書紀によれば、六世紀の初頭以来、わが国に伝えられ、律令制度の成立とともに、中務省所屬の陰陽寮の職掌として、国家の要請により、国家の資養のもとに移入せられたのであつた。しかし、この外来文化の移入にあつては、本邦人による伝業はかなり困難であつたようである。当初は主として帰化人の手にゆだねられていたが、やがて、一部に、その世襲も行はれ、又国家の学芸奨励の効もあつて、平安時代に入ると、殆んど本邦人によつて習得せられることとなり、更に中期

に及ぶや急速な展開を示し、令の規定を超えて、新局面を呈するに至つた。すなわち、小右記（長徳一〔九九五〕・九・一六）の、「以三光榮朝臣、令占勘」、云、求食鬼之所致也者、仍今夜令行鬼氣祭」という記事は、神祇令に掲げる道饗祭（卜部が行うもの）、或いは、靈異記・中・第廿四、廿五等の「備食饗之（鬼）」「備饗賂鬼」とあるのと、その思想を共通にする鬼氣祭を陰陽師が行つていたことを示している。^{註二} ついで、今昔物語、卷一九、内記慶滋保胤出家語・第三という說話に、「祓殿の神達は、法師をば忌み給へば、祓の程暫く、紙冠をして」祓を行つていた僧侶が、「世を過すことの、有り難ければ、陰陽の道を習ひて、かくし侍るなり。然らずしては、何態をしてか、妻子をも養ひ、我が命をも助け侍らむ」と、その破戒の行為を弁解している。これによれば、陰陽師が、所謂神道に行う祓を行つていたこと、一部の僧侶は、陰陽の道を習得して、その祓を行つていたこと、しかも当時このような祓が、非常に盛行していた情況を知ることが出来る。尙陰陽師が祓を行う場合には、僧侶の場合も同様に、ここに示された如く、祓殿の神の來臨を想定し、更に玉葉（文治六・三・一・承安二・六・二三等）の記事によれば、中臣祓を讀んでいたことが知られる。^{註二}

さらに、東山往来、第四十一、不可成陰陽師狀に、子を法師にした親が、「出家之後、無指事」とのこと、更めて、陰陽師に為さうとし、「其為躰、襟不隱頸、眉不曲尾、時骨有術氣、万人皆曰、此子似陰陽師耳」といい、又「渡世之風、無過於斯」といつて、意見を求めたのに対し、一僧侶は、陰陽師とは、「只為求利、以祭神為事、販十二獸、卅六禽、為所敬之尊、云々」と、之を非難している。これによれば、陰陽師は、一種の術者として、異常な風貌を具えたもの、又「十二獸、三十六禽」を「所敬之尊」として祭神を行つていたことが知られる。

このような情況は、平安初・中期の日記類に、その明証を見ることが出来るもので、要するに、当時、陰陽師は第一に、「占筮相地」或いは、「天文・曆」という、令の規定を超え、又国家への奉仕の他に、私人の要請にも応えて、民族宗教の一部をその職掌に加え、祭・祓を執行していたこと、第二に、彼等が、術者と見られていたことを示すものである。

小右記（長和四・七・二一）に「非_二練行者_一、非_二陰陽師_一、修_二何法_一、行_二何祭_一、可_レ令_二除癒_一乎」とみえ、驗者と同様、陰陽師が、神秘的な能力をもつ術者とされていたことを示している。このような考え方は、陰陽師を「見_レ鬼者」（西宮記、東宮行啓条所引・宇多天皇御記・寛平一・一・一八）となし、更には、賀茂保憲は、祓殿に、祭物を食ふ鬼形を見（今昔物語卷二四・第一五）、安倍晴明は、式神を使役した（同上・第二六）という説話を生み出しているのである。

ところで、このような術者_二陰陽師_一の神秘性は、いかにして獲得せられたものであろうか。上掲の説話に見られる通り、「陰陽の道_一を習_二」つて、祓_一を行う、そのような僧侶を、僧陰陽師、法師陰陽師とよんでいたのであるから、「陰陽の道_一」を習得することが（事実としては、それとは逆に、ある種類の術者を陰陽師と呼称し、その背後に、陰陽道の習得を想定する場合が多いであろう。とくに近世社会に見る民間の陰陽師の場合がそれである。）その一条件であつたことを知るのである。いま記述の便宜の爲、寮の職掌を、かりに、陰陽_一と称し、「陰陽の道_一」すなわち陰陽_一道とは別箇の表現を用いることとする^{註三}と、この陰陽_一道_一というものの概念はどのように規定されるであらうか。

一般の民族宗教と同様、陰陽道には、創唱者も、教義内容もなく、ただ説話として、安倍晴明、賀茂保憲が、それとして伝えられているのみであるが、これも史実としては、陰陽学の世襲化以外のものではないのである。従つて、陰陽道の内容について、具体的には全く窺知することが出来ないのであるが、発生的に之を見るならば、例えば陰陽寮官人から所謂陰陽師へと転化したという事実_一に徴して、知られる如く、陰陽学の展開したもの、すなわち、陰陽学に、何物かが加つたものとして成立したものと見ることが出来るであらう。小論においては、その内容の解明に先立つて、かかる展開の諸契機の解明を、その目的とするのである。

いま、この諸契機を、内外の二面に、大別して考えると、まず外的契機として、民族的特質、並びにその時代の社会思潮、宗教思潮があげられ、陰陽学そのものの含む内的契機として、卜占、陰陽五行思想等があげられるであらう。すなわち、卜

占については、卜部が、祭、祓に携わつたという事実^{註四}に、その類例が見られ、陰陽五行思想については、左に掲げる事例について、その概要を知ることが出来るのである。

すなわち、陰陽寮の奏言に「抛陰陽書法、毎年鎮害氣」(文徳実録、仁寿三(八五三)・一一)とあり、「董仲舒祭法、螟螣賊害五穀之時、於害食之州県内清淨処、解之攘之云々」(三代実録、貞觀一(八五九)・八)、並びに「用陰陽家鎮新居之法云々」(三代実録、元慶一(八七七)・二)という記事をはじめとして、属星祭、本命祭、泰山府君祭、天曹地府祭等の夥しい種類に上る呪術・宗教的儀礼を執行したのであり、その場合、陰陽師は、勿論術者とみられていたのであつて、それは、「非其道者、勤行祭」(泰山府君祭)、非無罪科云々(古事談第二臣節・勘解由長官有国云々)という記事に徴しても明らかである。

尙このような展開の一つの根拠となつたものに、曆注の普及ということが考えられ、又曆注の普及は、生年、曆日、方位等に関する拘忌を生じ、周知の如く、平安貴族社会に、大きな拘束力をもつに至つてゐる。

要之。抽象的には、陰陽学より、呪術的宗教としての陰陽道への展開を、具体的には、寮官人より術者⇨陰陽師への展開を、明かにしようとするものである。

以下、陰陽寮の成立—天平初年まで

陰陽寮の發展—平安初期まで

陰陽道展開の諸相—平安中、末期まで、の順に記述を進めることとする。

尙、先学の論著の主なものとしては、斎藤励著「王朝時代の陰陽道」。金指正三著「我が国に於ける星の信仰」等があるが、古事類苑・方技部はよい参考となる。

註一 宗教学研究第一二二号(学術大会紀要) 拙稿「卜部について」・一二七号(同) 拙稿「死者祭祀の「型体」参照

註二 人類科学V拙稿十川のもつ宗教的機能—禊祓について—」参照

註三 寮職掌—陰陽学—陰陽道の区分について。とくに平安中期に見られる、呪術・宗教的性格を具えた陰陽道と、かかる展開以前のものとを区分する為に、「学」と呼称する理由はないが、便宜上、一応陰陽学と呼称する。又職掌は固定的、抽象的で法意を示すものであるから、具体的に陰陽寮官人のもつ思想技術を、陰陽学と称して、それと区分する。

造曆—曆注—物忌・方違。占筮—式占—祓禊。等にそれぞれ対応するものである。

二、陰陽寮の成立

I

陰陽道は、陰陽学にその根源をおき、その素材を得ている。又陰陽学は、寮の職掌をその前提とし、且、これによつてその展開を規制せられている。

いま寮の成立を、その職掌、並びに当初の官人群を中心に考察し、大陸より伝えられた陰陽五行思想と之に基く術数が、どのようなものとして、又どのようにして受容せられたかということについて、解明を試みたい。

日本書紀によつて、陰陽寮成立の前提となつた事実を列記しよう。

繼体天皇七年(五一三)百濟(中略)貢_三五経博士段楊爾_一。

繼体天皇十年(五一六)百濟(中略)貢_三五経博士漢高茂_一。請_レ代_二博士段楊爾_一。

欽明天皇十四年(五五二)遣_三内臣使_二於百濟_一(中略)別勅_レ医博士、易博士、曆博士等_一。宜_三依_レ番上下_一。(中略)又卜

書、曆本、種々薬物可_二付送_一。

欽明天皇十五年(五五四)百濟(中略)別奉_レ勅貢_三易博士施德王道良、曆博士固德王保孫、医博士奈率王有峻陀、採薬師

施德藩量豊、固德丁有阨(中略)皆依_レ請代_レ之。

推古天皇十年（六〇二）百濟僧觀勒來之。仍貢曆本及天文地理書、并遁甲方術之書也。是時選書生三四人、以俾學習於觀勒矣。陽明史祖玉陣習曆法、大友村主高聰學天文遁甲、山背臣日立學方術、皆學以成業。

天智天皇元年（六六二）鼠麯於馬屋。釈道頭占曰、北國之人將附南國。蓋高麗破而屬日本乎。

天智天皇十年（六七二）（前略）以小山上授達率德頂上解・吉大尙解・許率母明五・鯨福牟陰陽。以小山下授達率等

五十餘人。

天智天皇十年（六七二）置漏冠於新台、始打候時、動鐘鼓、始用漏冠云々。

右の史料は、術数が、六世紀以来、直接には百濟より移入せられたことを示しているが、当時すでに、百濟は「知医業・著龜与相術・陰陽五行法」（北史九十四、列伝八十二）、という状況であり、任那分割をめぐる日・濟外交関係の推移に伴い、又わが国の要求にも応じて、易、天文、曆、遁甲等の芸業が伝えられたものと考えられる。降つて推古朝には、それらの芸業が、学習せられることともなつた。「小治田朝（推古朝）十二年（六〇四）歲次甲子正月戊申朔、始用曆日」（政事要略所引儒伝）との記事、讖緯説に基いた神武天皇即位紀元逆算の起算点が推古九年辛酉（六〇一）と推定されること等に、当時の状況をうかがうことが出来るのであり、之は又積極的な外国文化摂取の一面でもあつた。

外国文化の摂取は、当時、或いは朝鮮半島を経由して、或いは帰化人によつて行われたが、推古十五年（六〇七）に開始された隋との国交は、やがて、隋・唐よりの文化の伝来を促進し、遂に律令の制定を見るに至つた。

わが国に於ける令の制定は、近江令を以て、嚆矢とするが、同令の施行期間と目せられる天武天皇四年（六七六）春正月に「大学寮諸学生、陰陽寮、外寮寮云々」とあるので、近江令に、すでに陰陽寮制度の規定せられていたことが認められるのである。近江令、淨御原令の施行期間に見られる關係記事を左に列記しよう。

天武天皇即位前紀 「能天文遁甲」

天武天皇元年（六七三）六月、將及三横河、有黒雲広十余丈、經天、時天皇異之。則拳燭親秉式占曰、天下兩分之祥也。然朕得天下二賦。

天武天皇四年（六七六）春正月、始興占星台。

天武天皇十三年（六八五）二月、遣淨広肆広瀬王（中略）陰陽師・工匠等於畿内、令視占応都之地。

朱鳥元年（六八六）春正月、召諸才人・博士・陰陽師・醫師并廿余人、賜食及祿。

朱鳥元年（六八六）六月、工匠・陰陽師・侍医・大唐學生・及二官人、并卅四人、授爵位。

持統天皇六年（六九二）二月、詔諸官曰、当以三月三日、將幸伊勢。（中略）賜陰陽博士沙門法藏・道基、銀人廿

兩。

これらの史料は、陰陽寮のもとで、天文觀候、相地が行われたこと、式占の術が用いられていたこと、又術数を含めて、学芸一般の奨励が行われたこと等を示しているが、この陰陽寮制度は更に大宝令に継受されることとなつたもので、以下、養老令に從つて、その組織・職掌を唐制と対比しつつ紹介し、且つその性格の解明を試みることにする。

陰陽寮（令集解）

陰陽頭 掌天文曆数、風雲氣色、有異密封奏聞事

曆博士 掌造曆及教曆生二等

曆生 掌習曆

天文博士 掌候天文氣色、有異密封、及教天文生上等

陰陽道の成立

大史局（唐六典）

大史令 掌知察天文、稽定曆数、凡日月星辰之

變、風雲氣色之異、率其属而占候焉

司曆 掌国之曆法、造曆以頒於四方

保章正 掌教曆生

曆生 裝畫曆生

靈台郎 掌觀天文之變而占候之云々

六三

天文生 掌_レ習_二候天文気色_一

漏刻博士 掌_レ率_二守辰丁_一、伺_レ漏刻之節_上

守辰丁 掌_レ伺_二漏刻之節_一、以_レ時擊_レ鐘鼓_上

陰陽寮 (令集解)

陰陽師 掌_二占筮相地_一

陰陽博士 掌_レ教_二陰陽_一

陰陽生 掌_レ習_二陰陽_一

わが国の律令制度の基模は、唐代のそれにあるが、陰陽寮制度も、秘書省に属し、天文・暦を掌る大史局と、大常寺に属し、卜筮を掌る大卜署とが併せられたものとして、規定せられている。かくの如く組織されたことについては、中国歴代の官制のうちに、その因由が見られ、更にそれらの職掌が何れも、陰陽五行説に基くものであれば、当然のことともいえるが、しかし尙、これを、寮の組織及び成立当初の状況と併せて考察すれば、そこに陰陽寮制度の特徴の一端を、捉えることが出来るであろう。

先づ陰陽寮組織にみられる特徴を指摘し、且つその意義について述べよう。

(一) 寮の名称がその一分科である陰陽_{II}占筮相地と同じである。

監 候

天文觀生 天文生

挈壺正司辰 掌_二知漏刻孔壺_一、成_二漏浮箭_一成_レ刻、以_レ考_二

中星昏明之候_一焉

漏刻典事 漏刻博士

漏刻生 典鐘 典鼓

大卜署 (唐六典)

大卜令 掌_二卜筮之法_一、以_レ占_二邦家動用之事_一

大卜丞 卜正 卜師 巫師

卜博士 助教

卜筮生

(二) 職員令の文言では、陰陽・天文・曆・の順に記され、且つ、その各分科の官人の構成は、陰陽師・六人―陰陽博士・一人―陰陽生・十人。天文博士・一人―天文生・十人。曆博士・一人―曆生・十人。とされ、天文・曆には、夫々天文師、曆師が欠除している。

(一) については、後にゆづり、まづ(二)について考察を加えることとする。

考課令・最条に、「曆師之最」を掲げ、同条集解所引古記に「候謂天文師也」と記してあるので、大宝令に両者の存在を、一応認めることは出来るが、しかし、雑令義解の凡秘書云々の条に、「言觀生者、此天文生之別称也」という例もあることであり、法文の上のみでは、他に具体的な資料のない限り、その存在を断定することは困難であろう。しかし、もし、大宝令における両者の存在を認めたとしても、養老令には明らかに存在せず、従つて、当時、天文師、歴師の存在理由の稀薄なものであつたことを知り得るのである。次に、各分科の職員数について、陰陽が、総計十七人であり、他の分科より六人多いという点については、当然仕事の量と比例するものとみるべきで、必ずしもその分科の質的な軽重を示すものとはみられないが、しかし、陰陽に対する要請が大きなものであつたことを認めても、大過なからう。

次に天文・曆・陰陽の順に、その職掌について、解明を試みることにする。まづ天文博士について、その職掌は、「候天文気色」、有異密封奏及教天文生等」となつてゐるが、その実情については、

(三) 令義解、雜令第卅 凡秘書、玄象器物、天文圖書、不_レ得_レ輒出。觀生不_レ得_レ說_レ占書_二の註に、「占書者、諸凡以_レ天文_一占_レ吉凶_二之書。凡觀生唯得_レ仰_レ觀天文_一。不_レ得_レ以_レ函書_二占_レ其_レ災祥_一也」とあり、又、令集解卷十九・考課令・最条・占候医卜に引く「穴」に「問。候云。「以_レ來年有災祥云云。是未然事。而未効驗。云々」と、又、雜令裏書(三浦周行、滝川政次郎共篇定本令集解釈義所載)季別封送の条に「古記云、(中略)其日月晴燄惑在心、(中略)更勅問令_レ占時、占_レ吉凶_二而奏耳」とあつて、前掲の天文博士の職掌の実態が明かにされているが、尙次の史料の示す事実と相俟つて、天文とは、究極

に於いて、結局卜占に従うものであり、予言を行うものであつたとみられるのである。

(四) 官人考試帳 (大日本古文书第二十四編・補遺所収 正倉院文書)

(続々修十九)

陰陽師

中上

正七位下行陰陽師 高金藏年五十八能太一通甲天文 日参佰玖 恪勤匪懈善 占卜効驗多者取

從七位下行陰陽師文忌寸広麻呂年五十能五行占 (中略) 占卜効驗多者取

陰陽博士 (統修二十八)

從六位下行陰陽博士鯨兄麻呂年册三能周易経及種莖太一通 (中略) 占卜効驗多者取

天文博士

從六位下行天文博士王中文年册五能太一通甲天文 (中略) 占卜効驗多者取

(註) 右の考試帳の年代は、純日本記の記事と比較すれば、左の如く、大宝元年以後、養老二年以前のものであることが明らかである。

高 金 藏 (大宝元年) (考試帳) (養老七年) 正七位下 正六位下

鯨 兄 麻 呂 (〃) (〃) (養孝三年) 正六位下 正六位上

王 中 文 (〃) (〃) (養老二年) 正六位下 正六位上

右に掲げた四人の官人のうち、三人までの「能」とするところは、太一・遁甲・六壬式・算術・相地を共通にし、又、天文博士の「最」も「占卜効驗多者」とされ、天文と卜占との關係を示している。

ついで、曆については、令に、曆博士の職掌として、「造曆及教曆生等」とあるが、ここにいる造曆とは、「推_二步_一絃望晦朔_一以爲_レ曆」（考課令義解）ということで、置閏法等曆日算定の基準はすべて、支那の曆本によつて、年々の曆を作製することとで、天文觀候はあつても、天文觀測は全く行われず、従つて、曆法を創案することは貞享曆成立まで全く行われず支那曆に依存していたものであつた。

令の規定による限り、曆博士の職掌は造曆にとどまるもので、陰陽・天文の如く、卜占には係はりをもつていない。これは陰陽・天文博士が、夫々正七位下であるに對し、曆博士が從七位上であることと、符合するもので、そこに卜占重視の傾向を結びつけることは、他にこれを支持する史料がないので、その当否は、明らかではないが、一応考え得ることではなからうか。しかし、推古朝に、すでに讖緯説の存在が認められ、又「子年者、穀實不_レ宜云々」（和銅五・九）の如く、干支に係る拘忌がとりあげられ、具注曆の頒布が行われたこと、又それらが何れも、予言を目的としたものであることからみて、曆道も時の経過とともに、卜占との關係を明らかにすること、後述の如くである。尙、漢書芸文志に「曆譜者（中略）又以探_二知五星日月之會、凶阨之患、吉隆之喜、其術皆出焉云々」とあるのは、上述の事情の理解に参考されるものである。

次に、陰陽師の職掌である「占筮相地」については、まづ占筮とは、具体的にいかなる方式が用いられたか。その詳細は知ることが出来ないが、冒頭に掲げた、天武紀の「秉式」の文字、前掲官人考試帳の「能」の内容、更に後述する如く、後世陰陽師の卜占は、殆んど、式占であつた事実と照して、当初より式占によつたと考えて大過なからう。

相地とは、漢書芸文志、五行家に掲げた「堪輿金匱十四卷」の堪輿と同一のもので、職員令・集解所引古記に「陰陽師相地。訓_レ見訓_レ量也」とあり、冒頭に掲げた天武紀の「令_レ視_二占_レ都之地_一」に見られる如く、土地の吉凶の判定を行うもので、同じく予言を目的とするものである。

最後に、陰陽の語義に言及する。

陰陽(寮)と、陰陽(占筮相地)とについて、夫々相互の関係を全く顧慮せず、又陰陽という言葉のもつ、広狭各様の概念を全く任意にとつて命名したとすれば、陰陽の語義を問題にするには及ばない。がしかし、このような命名は実際には行われるものでもなく、夫々の関係を深く顧慮した上で、或いは、それらの関係に制約されて命名したものであるとするならば、次に掲げる諸事実に基づいて、占筮相地↓陰陽↓陰陽寮という経路を想定することが許されるのではなからうか。

漢書芸文志・諸子・陰陽家に「蓋出_三於義和之官」、敬_三順昊天_一、曆_三象日月星辰_一、敬_三授民時_二云々」とあるので、この際、陰陽は曆・天文を意味するものと考えられるのであるが、かかる内容の陰陽を以て、占筮相地を呼ぶのは不適當であらう。

(イ) 後漢書・張衡伝「尤致_三思於天文・陰陽・曆算_二云々」

(ロ) 北史列伝・芸術「由吾道榮(中略)其人道家符水・禁呪・陰陽・曆數・天文・葉性、無_レ不_三通解_二」

(ハ) 冊府元龜・帝王一四四・弭災第二「德宗貞元十四年正月(中略)勅_三詔陰陽人・楊季炎_二折_レ日云々」

(ニ) 「吉備大臣私教類聚云、可_レ知_三筮占_二事、(中略)故顏氏家訓曰、世伝云、解_三陰陽者、為_三鬼所_レ嫉云々」(政事要略第九十五)

右に示された用例は、陰陽を、天文・曆とは区別し、むしろ占筮と同義語に用いたものようであり、尙、寮の分科のうち、その官人数の最も多い占筮相地が陰陽と呼ばれた事実、更には、前述の天文、曆の職掌について指摘した卜占との関係を併せ考えるならば、占筮↓陰陽↓陰陽寮と見るのが最も妥当であらうと考えるものである。

雑令に、「凡取陰陽寮諸生者、並准_三医生_二」(令義解)と規定され、医生については、同医疾令に「医生(中略)先取_三葉部及世習_二」との規定があるので、義解では、「先取_三占氏及世習_二」と解釈を加えている。しかし陰陽学については、未だに特定の氏族は存在せず、従つて「占氏」とは、具体的に何を指すか不明ではあるが、「占氏」という表現そのものは、之又、陰陽寮と卜占との関係を示すものとみられるであらう。又更に、塙保己一校本令義解の官位令には、陰陽頭と訓が施してある。

この訓の成立時期は不明ではあるが、之も右の所論に参考されるであろう。

要之。陰陽寮の組織・職掌を通して卜占に重点がおかれているという一つの特質を指摘し得たと思ふ。^{註五}

更に、令制と延喜陰陽寮式との比較によつて顯著に認められる特質として、成立当初の寮は、呪術・宗教的儀礼と直接には、全く係はりをもつていなかつたのであつた。慶雲三年（七〇六）十二月紀に、「作土牛、大儺」とあるにかかわらず、養老令には全く儺についての規定を設けていないというところにも、そのような傾向を認めることが出来るであろう。

又、吉凶の豫兆についての予言が行うが、それについての感謝・祈願の儀礼は、神祇官人・僧侶が行い、平安初期にいたるまで、陰陽寮は一切行つていない。

註一 宋書夷蛮伝によれば、文帝嘉元二十七年、百濟王が、易林・占式・腰弩を求めたとある。易林は、漢の焦延壽の著、後世易学の術数に流れし弊は、焦延壽に始まるといわれ、従つて、五經博士とは別個に易博士の渡来をみたのは、卜書とともに易占の伝来を意味するのであらう。又、占式を求めたことも、式占のわが国への伝来との関係の深いものである。

註二 施徳・固徳・奈率は何れも、百濟の官名である。

註三 漏刻は、時間の計測を行う技術で、質的展開を示すことがないので、陰陽道の域外に置く。但し後世、陰陽寮官人であるが故に、祭・祓に関與する者もあらわれるが、これについては、後に譲る。

註四 大史局と大卜署との関係は、極めて密接なるものがあり、時代とともに変遷があつた。後漢書百官志によれば、大常寺の下に太史令があり、又その本註によると、前漢時代、大卜令も共に之に属し、太史中興以来、省かれたとされる。尙當時の大史令の職掌は「掌天時・星曆。凡歲將終、奉新年曆。凡国祭祀喪娶之事、掌奏良日及時節禁忌。凡国有瑞應災異常記之」と規定されている。以後種々変遷を経て、隋に至つて、太史令は秘書省に、大卜署は大常寺に属し、唐代に及んで、それに先立つ後齊（北齊）の官制によれば、大常寺の下に、大史、色、律曆卜筮等事。署・令・丞あり、尙且、大史は靈台掌天文・大卜掌諸二局を兼ね併せていたのである。（隋書百官志）

註五 辞海によると、「陰陽学」明初仿儒学及僧道官例、設置陰陽学官、明史職官志「陰陽学府、正術一人（中略）」按專管天文占

候及星卜之流、清代因之、即俗所称「陰陽生也」とあり、通俗篇二十一に「陰陽生、元典章、元貞元年二月、中書省奏、定陰陽教授、令各路公選老成厚重、芸術精明、為兼推服」（中略）按、元設陰陽学、学中習業者、乃謂之陰陽生、所習書以周易為

首、而凡天文・地理・星命・占卜、及相宅・相墓・選日諸術、悉期_二精通_一、明以来学魔而陰陽生但依_二附道家_一、名実甚不_レ称矣。とある。時代は降るが、陰陽の無義を考ふるに参考となる。

II

陰陽道の母胎となつた陰陽寮の、組織・職掌については、その特徴とともに、右に述べたのであるが、之について、陰陽寮が、どのような人々によつて、運営せられていたか、すなわち、寮の成立以後、一転期を劃したと見られる天平年間に及ぶ期間の、官人群のもつ特色を指摘しよう。

陰陽寮は、近江令に規定せられていたことは、上述の通りであるが、官人の記載は、持統天皇六年（六九二）二月紀の詔に「賜_二陰陽博士_一 沙門法藏・道基、銀人廿兩」とあるのが、初見である。

道基については、その伝は不明であるが、法藏は、天武天皇十四年（六八六）十月紀に「百濟僧法藏云々」と記されている。

このように、僧侶が陰陽道に、特に卜占に携つた例は、当時多く見られる。すなわち、本論冒頭に掲げた、推古朝の百濟僧觀勒、天智朝の釈道頭の他、懷風藻に記された大津皇子の伝に「時有_二新羅僧行心_一、解_二天文卜筮_一」とあり、大宝元年（七〇一）八月、「勅、僧惠耀・信成・東楼、並令_二還俗_一、復_二本姓_一、代度各一人。」（統記）とある三人の僧侶は、前に掲げた官人考試帳に記された陰陽師、陰陽博士で、僧尼令の「凡僧尼、卜_二相吉凶云々_一」に従つて、還俗せしめられた者である。又、大宝三年（七〇四）十月「僧隆觀還俗、本姓名・名財、沙門幸甚子也。頗涉_二芸術_一、兼知_二算曆_一」（統紀）とあり、和銅七年（七一四）三月「沙門義法還俗、姓大津連、名意毗登、授_二從五位下_一、為_二用_二占術_一」（同上）とあるも同様の例で、このような、帰化僧侶による芸業の伝来は、当時一般にみられるところであつた。

以下、大宝令施行の年より、天平二年に至る間に、陰陽学に携つた人々を、年代順に表示し、ついで、それぞれの出自と

経歴とを明かにしよう。(続日本紀・武智麻呂伝・万葉集・懐風藻・弘福寺流記写による)

出 自 氏 名	大宝一 (七〇一)	慶雲四 (七〇七)	和銅二 (七〇九)	和銅七 (七一四)	養老五 (七二一)	養老七 (七二三)	神龜一 (七二四)	天平二 (七三〇)
(1) 高金藏	○							
(2) 鯨兄麻呂	○							
(3) 王中麻呂	○							
(4) 文忌寸広麻呂	○							
(5) 大津連首	○							
(6) 山口伊美吉田主								
(7) 津守連通								
(8) 余我閉連阿彌陀								
(9) 志我閉連三田次								
(10) 悉斐連三田次								
(11) 私部首石村								
(12) 余那真康								
(13) 谷那康								
(14) 志紀連大受								
(15) 難波連吉成								

(1) 高金藏は、新撰姓氏録 右京諸蕃下・高麗の条に「高 同国人従五位下金藏法名信成之後也」とある。

(2) 鯨兄麻呂は、録(大宝元年八月紀)・角(養老三年正月紀)とも書かれた。天智天皇十年正月紀に「達率角福牟関於陰陽」とあり、達率は、百濟第二品の官であるから、福牟と同姓の兄麻呂も、百濟よりの帰化人と見て、差支えなからう。

(3) 王中文は、新撰姓氏録 在京諸蕃下・高麗の条に「王 高麗国人従五位下王中文之後也」とある。

(4) 文忌寸広麻呂については、新撰姓氏録 右京諸蕃上・漢の条に「文忌寸 都賀直之後也」とあり、坂上系図・都賀使

陰陽道の成立

主の条に引く所の「姓氏録」によると、「阿智使主男都賀使主、大泊瀬稚武天皇諡雄略御世、改_三使主賜_三直姓云々」とある。

(5) 大津連首は、和銅七年三月、還俗せしめられた者で、法名は義法といい、学問僧として、新羅に入り、慶雲四年五月に帰京した。懐風藻には、從五位下陰陽頭兼皇后宮亮とある。出目は不明である。

(6) 山口伊美吉田主は、弘福寺領田畠流記写(大日本古文書七)に「和銅二年歲次己酉七月二五日 正七位下守民部大録兼行陰陽曆博士」とある。上掲の坂上系図・爾波伎直の条に引く姓氏録に「弟腹・爾波伎、是山口宿彌、文山口忌寸(中略)等七姓之祖也」とあり、続日本紀延暦四年に宿彌姓を得ているので、坂上氏と同じく、阿智王之後であらう。

(7) 津守連通は、神功皇后紀に「津守連之祖 田裳見宿禰」とあり、新撰姓氏録 和泉国神別 天孫の条に、「津守連 同上」とされている。国史には、同姓のものが百濟(欽明四年)・高麗(皇極元年・大海)・唐(齊明五年・吉祥)に使した記事がみられ、大陸との交渉の深かつたことを思わせている。万葉集卷二に「大津皇子、密_三婚石川女郎_二時、津守連通、占露事」とあり、大津皇子は謀反の事により朱鳥元年十月賜死せられたのであるから、朱鳥以前より、占術に通じていたものである。

(8) 余秦勝は、天平宝字二年(七五八)六月紀に「太宰陰陽師從六位下余益人(中略)賜_三百濟朝臣」と、承和七年(八四〇)六月紀に「備中介介外從五位下余阿成(中略)賜_三姓百濟朝臣、其先百濟國人也」との余氏と同姓であり、同じく百濟よりの帰化人であらう。

(9) 志我閉連阿彌陀は、新撰姓氏録・右京諸蕃上・漢の条に、「志我閉連 山田宿彌同祖 王安高之後也」「山田宿禰、周靈王太子晋之後也」とある。

(10) 悉斐連三田次は、天平二年三月紀によれば、志斐連とされ、新撰姓氏録・和泉国神別・天神に「天兒屋根命之後也」とある。

(11) 私部首石村は、その出自は不明である。

以上二人は、山口忌寸田主とともに養老五年紀には、算術に師範たるに堪える者としてあげてあるが、天平二年紀には、陰陽・七曜頒暦の博士のうちに含められている。これは、暦博士の職掌が造暦であり、造暦とは、中国暦法の基準に従つて、暦日を算定し、之に基いて暦を造るもので、算術が一つの基礎的な技術となつていたからで、中国歴代の経籍志には、九章、夏侯陽、張丘建、孫子、綴術等の算経が「暦数」に含められ、学制に於いては、又これらが算学の教科書と定められて居り、わが国に於いても同様、九章、六章、周髀等の算経が、大学の算経としてあげられ、且、暦算生の教科書として定められていた。(天平宝字元年十一月紀)従つて、この三人は、恐らく、七曜頒暦の博士となつていたものと考えられる。

(12) 余真人は、余泰勝同様、百濟よりの帰化人であろう。

(13) 谷那康受は、天智天皇十年正月紀に「達率谷那督首明兵法」とあるのと同姓で、明らかに百濟よりの帰化人で、神龜元年五月、難波連の姓を賜つた。

(14) 志紀連大道は、新撰姓氏録・大和神別に「志貴連神饒速日命孫日子湯支命之後也」とあるのと同じ氏族であろう。

(15) 難波連吉成は、新撰姓氏録・右京諸蕃下 高麗に「難波連 回国好太王之後也」とある。

以上すべて一五人について、藩別氏族に属するもの一〇、外国との交渉に関係の深い大津連、津守連を加えると、一五人中、一二人までが、大陸文化伝習の機会に恵まれた人々であつたことが明かとなつた。

次に、天平二年(七三〇)三月紀以後、天平四年(七三二)八月に、節度使の被官としての「陰陽師一人」の記事と、天平九年(九三七)十二月に「外従五位下高妻大為陰陽頭兼陰陽師」とあり、以後天平十二年(九四〇)までその名が見えるが、天平勝宝元年(七四九)八月に「従五位下別公広麻呂為陰陽頭」の記事を見るまで、陰陽寮官人の記事は見られない。天平勝宝元年(七四九)八月以来、神護景雲元年(七六七)八月に「陰陽員外助従五位下紀朝臣益麻呂叙正五位下」、九

正六位上山上朝臣船主從五位下、員外允正六位上日下部連虫麻呂、大屬百濟公秋麻呂、天文博士国見連今虫外從五位下」とあるまで十八年の間に、天平宝字二年（七五八）六月に「大宰陰陽師余益人」の記事と、天平宝字二年八月に「陰陽寮（中略）改爲大史局」又「大史奏云々」の記事以外には見られない。すなわち、天平二年（七三〇）以来約三十七年の間、続日本紀による限り、陰陽寮関係記事が極めて僅少であることを認めることが出来るであろう。しかし、大日本古文書三・正倉院文書的美濃国司解に、「天平勝宝二年四月廿二日 正七位行大目志斐連猪養」とあるが、本朝書籍目録・陰陽の項に「樞機経 陰陽寮從八位下曆志斐連猪養撰」とあるものと、同一人と見ることは可能であろうし、宝龜六年（七七五）五月に「從四位上陰陽頭兼安芸守大津連大浦卒。大浦者、世々習陰陽云々」ともあれば、上掲の記事に之らを加うる事となるが、しかし尙乏少の域を脱するものとはならないであろう。

更に尙、当該時期に於いては、屢々学芸奨励が試みられた。すなわち、養老五年（七二二）正月紀に「医卜方術、古今斯崇、宜再擢於百僚之内、優遊學業、堪爲師範者、特加賞賜、勗勵後生」と、翌年二月には「賜諸有學術者廿三人田、各有數」とその策を施しているが、更に天平二年（七三〇）三月に「陰陽醫術及七曜嬪曆等類、国家要道、不得廢闕、但見諸博士、年齒衰老、若不教授、恐致絕業、望仰（中略）等七人、各取弟子、將令習業、其時服食料、亦准三大学生、其生徒、陰陽醫術各三人、曜曆各二人」と、その具体的処置がとられるに至つた。がしかし、以後天平宝字元年（七五七）八月まで、聖武・孝謙兩朝を通じて、全くそのあとを絶つてゐる。

以上、続日本紀によれば、天平初年を境とする前後夫々約三十年の間において、天平以前に見られる陰陽寮官人は一五名であるのに、以後の三十年においては、僅かに四名にすぎない。学芸教育の奨励も、後の三十年には全く見られない。これらの記事によるかぎり、大宝令成立以後、三十年にして、陰陽学の廢絶の危機が訪れたと判断することが出来るが、その原因として一応天平以後の仏教主義的傾向をあげることが、天平宝字年間に至つて、藤原仲麻呂の儒教主義の政策が施される

や、たちまち学芸一般の奨励が頻繁に行われるに至り、寮も財政的基礎と陰陽学の教科内容の決定をみることとなり、以後の発展が準備された事実に徴しても明かではあるが、尙、天平二年の記事の「見諸博士一年齒衰老 若不教授 恐致絶業」という事情も、その大きな原因と見なされるであろう。又これは、当時陰陽学が主として帰化人の手に委ねられていたことにも起因するのであつた。

要之。陰陽寮成立をめぐる諸問題の分析によつて、次の諸点を明らかにすることが出来た。すなわち、まづ第一に、陰陽五行思想並びに之に基く術数は、当初多く僧侶によつて、百濟を中心とする朝鮮諸国より輸入せられ、大宝令制定以来、恐らく僧尼令の規定によつて、これら僧侶は還俗せしめられ、多く陰陽寮官人として、陰陽学を担当し、天平初年に及んでいゝる。このような帰化人中心の傾向は、その受容の困難を物語るもので、これらの知識・技術が、本邦人には甚解し難く入り難いもの、すなわち、わが民族社会にとつて、全く異質的なものであつたことを示す。従つて、当該時期では、陰陽学は殆ど、寮官人の独占するところであつたと見られ、それ故に、まず、寮官人すなわち術者即陰陽師、という展開を示すこととなつたものと考えられるのである。

次に、かくのごとくして受容された陰陽学は、どのようなものとされていたであろうか。

寮の組織・職掌並びに当該時期に見られる諸事実に徴して、まず卜占中心であつたことが指摘される。中国において、すでに呪術・宗教的性格を具えた思想・術数が、半島を経て、移入された際、これを、卜占中心に受容し、呪術・宗教的性格を附加しなかつたことは、百濟等の事情にもよるであろうが、尙、平安中期以後の展開をとげた陰陽道と極めて顕著な対立を示す点、内的契機としての卜占の意義も大きいが、外的契機としての、民族的特質、各時代の社会思潮、宗教思潮との関連の重要度を示唆するものといえよう。

以上、二三の点を指摘するにとどめ、「陰陽道展開の諸相」において詳論を試みたいと思う。

(未完)

執筆者紹介

窪 徳 忠

東京大学助教授

竹 中 信 常

大正大学助教授

戸 川 安 章

民俗学研究所研究員

野 田 幸 三 郎

東京大学大学院