

ラドクリフ・ブラウンの宗教研究

——特に宗教現象の解釈法をめぐつて——

阿 部 重 夫

ラドクリフ・ブラウン（一八八一—）の約半世紀にわたる学問的閱歴が真に輝かしいものであることについては異論がなからう。ボアス逝き、マリノウスキーやシュミット去つた今日、人類学界における彼の存在は特に目立つてゐる。その門弟フオーテスが、「現に生存している学者で、ラドクリフ・ブラウンほどに社会人類学の發展に決定的な影響を及ぼした者はない。教師として彼はたぐいなく、その著作は人類学のクラシックの間に伍する」と云つたのは、あながち過稱ではなからう。⁽¹⁾ 実にブラウンは第一級の *field worker* であると共に、俊敏な理論的研究者でもある。それで彼自身は欲しないにもかかわらず、つとにマリノウスキーと並んで、機能主義学派の一方の指導者と見られるに至つた。⁽²⁾ 彼が実地調査に當つた地域はアンダマン諸島、オーストラリア、ポリネシア、南アフリカ、アメリカと広汎にわたり、その興味は専門の社会人類学の多方面に及んでいる。

従つてわれわれの当面の問題たる宗教の研究に対してブラウンがなした功績は、これを二方面より見得るであらう。その一は現地研究であり、他は理論的研究である。前者との関連においては、オーストラリアのトーテミズムや神話の研究に新たな資料を加えたことは忘れ得ないが、とりわけ、その「アンダマン島民」（一九二二）は著名である。これは単なる調査報告ではなく、われわれのちに触れる、彼独特の方法による島民の宗教的習俗や神話の解釈を主

要な部分として含んでいる。そこには彼の心理学の師、リヴァースの影響やデュルケムに啓発された跡がうかがわれ、その後発展された彼の理論的立場の基礎をおいたものとしても重要である。しかもそれはラングやシュミットのような、特殊の立場からその宗教に関する叙述を低く評価した者もあり、またそれにはロウイが指摘したような、叙述上の不備の点があつたにせよ、一般には信頼度の高いものとの定評を得ている。遺憾ながらアンダマンとオーストラリアを除いては、宗教に関して他に未だまとまつた報告が発表されてはいないが、ともあれブラウンが *Field Work* に寄せる期待は大きい。彼はその師、ヘッドンに啓発されて、人類学が眞の重要な科学になる方向へ向つて前進するのはこれによつてであるとして、限られた地域についての集約的研究の必要を力説し、自らそれを実践し、他にもすすめて、近来数々の成果があげられている。

次に眼を理論的研究に転ずると、ブラウンの業績の主体をなすものは矢張り社会構造関係の研究に求めねばならない。それで彼が宗教関係の事項を直接主題にした論稿はむしろ少なく、「トーテミズムの定義」(一九一四)、「トーテミズムの社会学説」(一九二九)、「タブー」(一九三九)、「宗教と社会」(一九四五)を数え得るに過ぎない。しかし断片的ながら、他の論述の間に宗教に論及した場合が少なくない。それ等をあわせて彼が取扱つた問題を摘記すると、上のテーマを除いて、なお祖先崇拜、儀礼、呪術と宗教、宗教と道徳、宗教的制裁等にわたり、更には宗教の性質や機能の問題に及んでいる。それにしても、見たところ、これは如何にも貧弱に思われるかも知れない。しかし一度その内容に及ぶと、それ等はいずれも極めて示唆に富んでいる。それは主として彼独特の方法に負うのであるが、ここにこそ、われわれが彼に学ぶべき多くのものが包蔵されていると考える。宗教現象は如何なる観点からこれを究めるのがよいか、またそれは如何なる原理によつて説明され得るか、その具体的手続き如何——これ等はブラウンの社会人類学の一般理論と密接して、彼の宗教学説において価値高い部分であり、われわれが彼の意見に全面

的に賛同すると否とを問わず、充分吟味に値する事柄であろう。しかし今、この限られた誌上でブラウンの宗教研究を余すところなく取扱う余裕はない。それ故、ここではただ宗教現象の解釈の仕方に関する彼の所見をうかがうことに止めよう。それは目下この方面のことに関心を持つてゐるがために過ぎない。しかしそれは彼において、殊に重要な機能的研究の前提をなす問題やそのための具体的手続きを含み、また彼の宗教学説を理解するための基礎的部分をなすものとして、決して看過されてよい問題ではない。⁽⁶⁾それで以下、叙述の重点をそこにおき、その間に彼の一般理論を織り交え、同時にそれに対して多少の卑見を加えて見たい。

註 (1) Fortes, M. ed.: Social structure, 1949, v.

(2) Radcliffe-Brown, A. R.: Structure and function in primitive society, 1952, pp. 188-189.

(3) ブラウンは処女作 Religion of the Andaman Islanders (Folk-Lore, Vol. 20, No. 3, 1909, pp. 257-271.) とおろしづこの Puluga を至上存在と見たマンの報道に不同意を示したが、これに対して、原始的 All-Father 説を唱道するラングは直ちに同誌に一文を寄せて、ブラウン説の必ずしも従いがたいことを説いた (ibid., Vol. 20, No. 4, pp. 492-497.)。シムニットもこれに関して、ブラウンよりもマンの觀察の信頼し得ぬゆえを論じたが (Schmidt, W.: Puluga, the supreme being of the Andamanese, Man, Vol. 10, 1910, pp. 2-7.)、ブラウンもまたこれに一文を著す⁽⁷⁾、シムニットの偏見を痛論した (Puluga: A reply to Father Schmidt, Man, Vol. 10, pp. 33-36.)。

(4) たなしロウイもブラウンの報告を立派なものとする (Lowie, R. H.: The history of ethnological theory, 1937, pp. 221-222.)。

(5) The present position of anthropological studies, Report of the British Association for the Advancement of Science, 1931, pp. 153-160.

(6) 現象の機能的理解は解釈に含まれようが、これは単独に取扱うべき問題を含んでゐるので今は除外した。ここで取扱う意味の問題は機能問題と関係深く、意味の理解なしには機能を論じ得ない (The Andaman Islanders, 1948, x.)。

ブラウンが「アングマン島民」の述作を企ていた当時（一九〇八—一九〇九）、人類学者や民族学者達は諸制度の史的起源や人類文化史の再構成に多く携わっていた。彼もその風潮に従つて、そうした観点からこの島民やネグリート人一般を取扱おうと志した。しかしそのための諸方法を吟味している間に、それによつて論証し得る結論に近づき得るのが極く稀の場合だけであること、しかもそのような仮説的、思索的歴史が人間生活や文化の理解にとつて、何等真に重要な結果を与え得ないことを確信するに至つた。⁽¹⁾ これ以来、史的研究を断念して、人間生活や文化の性質と機能を明らかにすることに専念した。そしてその際、如何にしてその科学的理解に到達するかということは彼が終始意を注いで来たところであつて、彼が現象理解の必須の要務として、その意味の探究を試みたのも、実にそのような見地からしてであつた。

ブラウンによると、信念や習俗の解釈ということは、その起原の発見ではなくして、意味の発見ということである。⁽²⁾ それでは意味とは何であるか。彼はこれを言葉が意味を持つということと同じに用いている。習慣的な身振り、儀礼的行為、戒慎、象徴的事物、神話等は言葉と同じように、表示物であつて、その意味はそれが表わすものになり、そしてこれはもろもろの觀念や情操や心的態度の組織内でのその諸關係によつて決定されると云う。⁽³⁾ ブラウンはまた別の論文において、意味と象徴とが一致するものとして、これを用いている。「何なりと意味を持つものは象徴であり、意味は何なりと象徴によつて表わされるものである」とする。⁽⁴⁾

それでは意味は如何にして発見し得るであろうか。ブラウンによると、ある文化要素の意味は決して表面に現われているものではなく、またそれを土着民に尋ねて見ても分るものではない。何となれば、彼等は自身の文化における事物を当り前のこととして、その意味などについては考えないから。またそれはある人類学者達がやつたように、事物の理由や目的を推測することによつて解決されるものでもない。そこには研究者が土着民の精神生活を参照せず

に、主観的判断に陥る危険がある。このように意味の発見は困難な仕事であり、そのための標準化された技術は未だ充分発達していない。しかし意味が上述のように解されるものであつて見れば、それを決定する科学的手続きがあるはずである。それでブラウンはこれがある文化要素に局限して見ないで、同一共同態内での他との関連において見出すべきことを提議している。「ある文化要素の意味は、その他の要素との相互関係や、それが民族の全生活中に占める地位において、即ち単に彼等の目に見える活動のみならず、彼等の思想や感情において、見出されるはずである」と。そしてこれは彼がつとにアングマンの研究において実践したところであつて、彼はこの島民のある習俗を説明するに当つて、島民の他の習俗や、彼等の觀念や情操の一般的体系に対するその関係が何であるかを示すことを試みたのである。

ところで、ブラウンはなお、意味発見のための具体的手段として次の規準を設け、それを参照して研究を遂行した。(一) 同じいか似た習俗が違つた機会に行われる場合、それはそれ等の凡てにおいて、同じいか似た意味を持つ。例えば、個人名の避けられる違つた機会がある。凡てこれ等の機会に共通のものがあつて、この習俗の意味は、その共通要素を確かめることによつて発見されるはずと想定される。(二) 違つた習俗が同じ機会に一緒に行われる場合、それ等の習俗には共通の要素がある。例えば、服喪者が行方違つた習俗は凡て相互に關係あるものと仮定される。(三) 二つの儀礼が違つた機会に互に關連して見出されるならば、その違つた機会の間にはある重要な類似がある。例えば、アングマンで、ある個人の名を避けることと、その人がある食物を避けることが結付いて、服喪者と子供の生れる夫婦の場合に見出される。よつてこの島民にあつては、生と死との二つの機会には重要な類似があると考へねばならない。(4)

ブラウンがこの作業上の仮説に基いて実地に遂行したところを、一の具体例によつて説明しよう。それはアングマ

ンに見出される、個人名が避けられるタブーの意味についてである。この地では、女が子供の生れるのを当てにしている場合、それがまだ胎内にある中に名前を付ける。その時以来、出生後数週に至るまで、誰もその父母の個人名を用いることが許されない。彼等は子供に対する彼等の関係の言葉で呼ばれる。またこの期間、両親は平常は自由に食べてよいある食物を食べるのを慎しまねばならない。⁸⁾

さてこの行為は象徴的であつて、ここにわれわれは先に掲げた第一の基準を適用して、この同じ象徴的行為のさまざまの用法を比較することによつて、その共通要素を發見せねばならない。ところで、この地では、死という出来事の起つた時から服喪の終りまでの間、死者の名を避けねばならず、また死んだ縁者の喪に服している者の名前も用いられない。また成年期に行われる儀式を経過中の若者や少女の名前も避けられるし、結婚後の短期間、新郎新婦は自らの名前を云いもせず、呼ばれもしない。ところで、この地では個人名は社会的人格の象徴であり、個人が社会構造や社会生活において占める地位の象徴であるから、これを避けるのはその間、彼が社会生活において普通の地位を占めていないことを象徴的に認めることである。その者はその期間、異常な儀礼的地位を持つものと考えられる。

このことはある食物を避けるさまざまの場合を検討し、更にアンダマンの儀礼全体における食物の地位をうかがうことによつても知り得る。⁹⁾要するに、子供の出生の場合に守られるこれ等のタブーは、その事柄への共通の関心を表現するのであつて、父母はある食物を避けることにより、また彼等の友人は父母の個人名を避けることによつて、それぞれ彼等の関心を示す。そしてこれ等のタブーによつて、その機会はある社会的価値を得るのである。

ブラウンは更に語をついで、ここに説いたことが、儀礼や儀礼価値の人間社会の本質的構成に対する関係に関する仮説であること、それが人間社会では、社会的接合が数多の異種の象徴の効驗に依存するという事実の認識に基くと、また出生に関するアンダマンのタブーが標準化された象徴的形態において、両親と共同社会一般にとつて、その

事柄の重かつ大なることの義務的認識であつて、かくてこれ等のタブーがこの種の機会の社会的価値を定めるのに役立つことに言及してゐる。⁽¹⁾

註 (1) The Andaman Islanders, vii.

(2) *Ibid.*, p. 229.

(3) *Ibid.*, viii.

(4) Structure and function in primitive society, p. 143.

(5) The present position, pp. 155, 158.

(6) Andaman Islanders, p. 235.

(7) Structure and function, p. 147.

(8) Andaman Islanders, p. 89.

(9) *Ibid.*, pp. 270-72, 284, 326.

(10) Structure and function, pp. 146-151.

三

以上はブラウンの詳論を約説したのであるが、そこには彼の一般的立場と関連して、いろいろの問題が含まれていゝる。一体習俗や信念の説明は従来さまざまの見地からなされているのであつて、先に言及した史的説明もその一である。ところが、ブラウンの儀礼の解釈にはこれは全く見られない。一般にブラウンは史的証拠のない事情の下にあつて、史的起原の探究や未知の過去に関する史的再構成は、思索や想像に頼らざるを得ないので科学的でなく、またた⁽¹⁾といそれが事実としても、それは自らの主題たる機能的研究にとつて大して有用でないとして、これを拒否している。またここには儀礼の心理学的説明は見られない。ブラウンは習俗や信念の説明に當つて、史的観点同様、心理学的観点をもとらない。この見地はアンダマンの研究以後、一層強められたと見得るであらう。そしてかかる立場はデュルケムの影響下に、社会現象は個人心理学をもつてしては説明し得ないということに由来するであらう。⁽²⁾かくして

また、ブラウンは信念や習俗を個人の心理的動機に基けて説明する凡ての試みを排斥するのである。⁽³⁾

要するに、ブラウンが歴史的、心理学的説明を排し、またタイラーやフレザーに見るような知的説明を採らないのは、一に現象の客観的、科学的理解を得ようとする彼の意欲に出でるものと云うことが出来よう。それで上に示した彼の見地は社会学的であつて、それはタブーの社会的意義を鮮明に描き出している。彼は自ら説いたところが一般化され得るし、また適当な修正を加えて、違つた社会の大多数のタブーに当てはまるものと信じている。⁽⁴⁾とわいえ、それが実際にどの範囲の事実に適用され得るかは問題であろう。しかしここでは本題に即して、ブラウンが現象の意味の探究に當つて採用した手続きについて、いまま少し立入つて考察して見よう。

一体ある社会の習俗や信念は、それ自体では意味のとらえがたい場合が極めて多い。それでこれが理解のために、他の社会の類似の事象で、たまたま意味の見出されたものを参照して説明することが行われる。ニルソンやグレブナー等の説いたところもそれである。⁽⁵⁾しかし現象はそれが含まれている脈絡においてそれぞれの意味を持つのであるから、まして社会が違えば、そうした関係から孤立された、単なる形態の類似に基く比較は誤りに陥り易いであろう。それ故、ブラウンがかかるやり方を斥けて、現象の意味を同一共同態内で、それを取りめぐる諸関係の中に見出そうとしたことは方法上の進歩と云わねばならない。そしてこれは史的問題に多く携わつたアメリカの文化人類学者達によつて殆んど無視されたけれども、ブラウン自身は自らの方法の特色として、自信をもつてこれを主張している。⁽⁶⁾われわれもまた、現象の目的や理由を、知的、合理的仮説により、或は個人の心理的動機に帰して説明することの多い中にあつて、ブラウンの方法が科学性をねらつたものとして、全般的に優れたものであることは、これを認めねばならない。

しかしそれにしても、そこにはなお多少考慮すべき問題が残されていると思われる。それはなにかんずく、ブラウンが

違つた機会に同じ象徴が用いられる場合、それが凡てに同じ意味を持つと見ていることに關してである。勿論、これは彼がアンダマンの研究によつて得た仮説であつて、事実かかものとして提示したに過ぎないが、果してこれを凡ての場合に適用し得るか否かは吟味を要する問題であらう。暫らくブラウンに従つて、言葉の意味発見との比論を用いて見よう。彼が云うように、辞典の編者はある言葉の使用例を集めて、違つたさまざまな用法を分類し、出来る限りそれを定義付けるであらう。ところが、こうして決定される意味も単に一つとは限らず、ある場合、慣用的意味の外に派生的意味があり、また稀には転化して本来の意味とは全く別の意味に用いられる場合のあることを知らねばならない。それ故にこそ、辞典の編者は具体的な文脈についてそれぞれの意味を分類提示し、また辞典の利用者は自ら直面する文脈に即して意味の選択を行うのである。ブラウンの比論によれば、文化要素の意味の決定に際しても、これに類似のことが当然予想されねばならない。従つて同じ象徴が凡ての機会に同じ意味を持つとは速断し得ぬであらうし、またその点を無視するところに、時として誤つた抽象に陥る危険のあり得ることを、あらかじめ心せねばならぬであらう。

それ故、厳密を期するならば、何よりも先ず、同じ象徴をそれぞれの機会に即して、その個別的意味を探究することが要請されねばならない。これは困難な仕事であるには違いないが、この点 *field worker* は有利な立場にあると云わねばならない。⁽⁸⁾そしてそれはブラウンが示唆したように、その象徴が含まれている機会がその社会の生活において占める地位や、その機会を取りめぐる一般的事情を知ることにより、またその象徴を、それと共に含まれた他の要素と関連せしめることによつて可能であらう。上掲の事例に見るブラウンの手法は、実は人の名を避けるタブーの一般的意味探究の仕方であつて、個別の意味発見のそれではない。われわれは彼が巧みに示したところによつて、一般的意味に照して、個別の意味を更によく理解し得ることを見た。その意味で前者の探究は必要であるが、その際、

それぞれの context に即して個別の意味が精確に分類されねばならない。これは既にブラウンがアンダマンの儀礼的涕泣の意味の発見の場合に典型的に遂行したところであるが、もしわれわれがかかる用意を怠つて、強いて一般化を試みるならば、それはいわゆる「軽率な概括」に陥るか、そうでなくとも、大して意味のない結果を生ずるに過ぎぬことともなるであらうことを知らねばならぬ。

註

- (1) The present position, pp. 144, 147-148.; Kinship terminology in California, *American Anthropologist*, Vol. 37, 1935, p. 533. ブラウンは民族学が携わる史的再構成を懐測史、仮説的歴史と云い、またそれは無用以上に悪く、人間社会に関する科学的学説の発展にとつての主な障害の二であるとして、これを非難する (Structure and function, pp. 3, 49-50)。このような態度は彼の数ある論文におつて、一貫して見出される。しかし彼とて歴史家がやるような、確実な資料に基づく史的研究までも排斥するのではない。彼が一九三五年頃から書いたものには、この種の歴史が社会人類学者にとつて有用のことを積極的に言表し、更に機能的研究と史的研究所が相補うべきことを言明するに至つてゐる。ブラウンが社会や文化の変化を社会人類学の重要なテーマと認める以上、これは当然のことである (Kinship terminology in California, *ibid.*, pp. 532-533.; Structure and function, pp. 185, 186.; The comparative method in social anthropology, J. R. A. I., Vol. 81, 1951, p. 22.; Social anthropology: past and present, *Man*, Vol. 52, 1952, p. 13.)
- (2) 社会現象は個々人の本性の直接の結果ではなくして、彼等が結合されてゐる社会構造の結果である (Structure and function, pp. 190-191.)
- (3) The present position, pp. 153-154. ホーマンスはブラウンの分析が凡ゆる点で全人類に共通な心理的機構の存在を想定してゐると云う (Homans, G. C.: Review of Brown's "Structure and function", *A. A.*, Vol. 56, 1954, p. 119.)。ブラウン自ら言つたところを見ても、彼は社会体系 (ある社会の全社会構造と諸社会的慣習の総体を指す) の形成に當つて、基本的な人間の本性が一の決定要因であることを認めるが、同時に特殊な社会や集団に属する人間が示すある独特の行動様式は、その社会によつて規制されたものとする (Meaning and scope of social anthropology, *Nature*, No. 3904, 1944, pp. 258-259.)。また彼は人間の社会生活や文化が、マリノウスキーの見るように、生物学的機能を持ち、従つて宗教もまた間接的ではあるが、真に人間の基本的な、生物学的欲求と関係することを認めてゐる。しかしかかる見地

からは社会生活の特徴も、諸宗教の間に見出される多様性も説明し得ないとする (A note on functional anthropology, Man, Vol. 46, p. 40.)。それでブラウンが現象の心理的な面を無視するということに当らない。ただ彼は人間(個人)の行動や心理は、実に社会や文化によつて規制され、決定されるということを重視し、そこからして、現象の純個人心理学的説明を拒否するのである (The present position, p. 154.; Structure and function, p. 149.)。この点は個人に対する見方と共になお検討されねばならず、殊に近年マリノウスキーの心理学的見地とブラウンの立場とが、矛盾なく相補うことを論ずる者が現われてくる (Homans, G. C.: Anxiety and ritual, A. A., Vol. 43, 1941, pp. 164-172.; Piddington, R.: An introduction to social anthropology, Vol. 1, 1952, p. 369.)。これ等は先の問題同様、歴史的、心理学的見地を重視するアメリカの文化人類学者達の主張をも参照して、それぞれ独立に取扱うべき問題であつて、この詳論は他の機会に譲らねばならぬ。

- (4) Structure and function, p. 151.
- (5) Nilsson, M. P.: Primitive Religion, 1911, S. 4.; Graebner, F.: Methode der Ethnologie, 1911, S. 58.
- (6) Puluga: A reply to Father Schmidt, Man, 1910, p. 34.
- (7) The present position, pp. 155, 156.
- (8) ブラウンはある確かきをもつて意味を発見することは、field worker だけに可能であると云うが、なおある民族とその文化の全様相について、いくらか充分の知識を持つ場合、field worker でなくとも、彼等の習俗や信念の意味について、諸概念を形成し得るとも見てゐる (ibid., pp. 155-156.)。
- (9) The Andaman Islanders, pp. 239-245.

四

さてブラウンの考では、宗教現象の理解はこれまで述べて来たやり方による外、なお広い観点に立つて、それがもつと包括的な現象中の特殊の一例であることを示すのでなければ充分でない。かくて彼は現象をそれ自体に孤立させて見ないで、それをより広い群の中において、それ全体を支配する一般的法則を発見し、その法則に照して見て始めて、特殊の現象の性質をよく説明し得るとするのである。「機能的方法が依存する要請は、凡ての社会、凡ての文化

にとつて真実な、ある一般的な生理学的法則ないしは機能の法則があるということである。⁽¹⁾機能的方法はこれ等の一般的な法則を発見し、その結果として、その発見された法則を参照して、ある文化のある特殊の要素を説明することをねらう⁽²⁾。社会人類学の方法は「われわれが特殊の現象や出来事が一般的法則の一例であることを証明する方法と限定されよう。どんな群の現象を研究するにも、われわれはその群内で普遍的な法則を発見することをねらう。それ等の法則が発見される場合、それは関係する現象を説明する。」「ある文化の適切な社会学的理解や解釈は、その文化の諸特徴を既知の社会学的法則に関係付けることによつてのみ得ることが出来る。⁽³⁾」これに類した表現は、彼の初期の著作から最近のものに至るまで、所々に見出される。プラウンの社会人類学そのものが根本において、一の帰納科学、法則科学であり、現象の多様性を通して、人間の社会生活や文化の統一的理解に到達することは、実に彼の一貫した、根強い要請となつて⁽⁴⁾いる。ところで、このような法則は比較法の使用によつてのみ得られる。社会人類学は「法則の発見に導びくことが期待される比較研究」であつて、⁽⁵⁾比較法は実に「過去、現在、未来の凡ゆる人間社会に属する普遍的、本質的な諸特徴を発見するを得しめる。⁽⁶⁾」「組織的な比較研究がなかつたならば、人類学はただの史誌や民族誌になるであろう。社会学説は組織的比較に基き、また絶えずそれによつて吟味されねばならない」と⁽⁷⁾。それではかくも重要な意義を持つ比較法は、彼において如何に遂行されているであろうか。

プラウンは先ずタイラーやフレザー等が用いた比較法を批判して、自ら用いるそれが根本的に違うものであることを云う。即ち古い比較法は全世界から類似の習俗や信念を全体との関連から引抜いて来て一緒に集め、しかもその類似がしばしば見せかけで、真の類似でないものが含まれているとし、これを散漫な比較法と評している。古い比較法の欠陥はここにあるのであつて、それは問題を指示するだけで、それを解決し得ない。それで新しい比較法はかかることを凡て排除すると共に、類似に劣らず相違を重視し、これに注意を集中すると云う。⁽⁸⁾ところで、比較法は社会人

類学の二種の問題に対応して、二様の用い方がある。一は共時的研究 (synchronic study)、他は通時的研究 (diachronic study) と関連してである。⁽⁹⁾しかし後者の場合の比較については、実際に観察された変化の過程を注意深く比較すべきことを云うに止まり、⁽¹⁰⁾ブラウンが最も力を入れ、また彼の比較法の特徴の見られるのは前者の場合においてである。そしてそれは凡そ次のような手続きによつて遂行され得るものとしてゐる。

ブラウンによると、科学的手続きは文化や社会類型の組織的分類に基かねばならない。それで比較のための最初の措置は、出来るだけよくある文化領域や文化類型を限定することであるとして、その集約的研究を強調する。そしてその範囲内で諸変種を注意深く比較することによつて、幾多の変種にもかかわらず、それ等を通じて恒常的に残る一般の特徴ないし原理を発見し得る。しかしかくして得られる概括も一の仮説に過ぎず、単一社会からのものは証明された結果を与え得ない。それ故、これを他の違つた類型から同じ手続きによつて得たものとの比較によつて吟味することが必要である。かくて新しい材料に照して初めの仮説を修正し、かかる手続きを次々の新たな材料によつて遂行することによつて一層一般的な斉一を発見し、かくして人間社会に普遍的な諸原理や諸法則の発見に導びき得るものとする。⁽¹¹⁾

これはブラウンが唱道する比較法の骨子であるが、ここに当面の問題として重要なことは、彼がある現象を、それをも含めた広い群の現象中において見て、その特殊の一例として考察すべきことを説いている点である。従つて比較は同じ群内の関係ある諸現象相互間においてもなされねばならない。ここにブラウンがしばしば引用するトーマイズムを例示して、上來述べるところの彼の所見をもつと具体的に説明しよう。ブラウンによると、トーマイズムは決して単純な、具体的なものではなく、全体的に同質の文化を持つオーストラリアにおいても、それは変種に富んでいる。それ等の変種を、ただそれだけを抽象せずに、それ等が含まれるそれぞれの集団の全文化との関連において、注

意深い比較をなすことによつて、この地域全般に通ずる一の概括を得ることが出来る。⁽¹²⁾かくてこれをメラネシアやアメリカのトーテミズムについて、同じ手続きによつて得たところと比較することによつて、勿論一層一般的な概括に達し得る。しかしこれとていわば仮りの結論であつて、それはもつと一般的な問題、即ち社会によつて人間存在と動植物等のような、自然の事物との間にたてられた儀礼的關係を考察することによつて修正されねばならない。⁽¹³⁾かくてブラウンはアンダマンその他の研究によつて次の法則をたてた。即ち社会の福祉(物質的や精神的)に重要な効果を持つ事物や出来事、もしくはそのような事物や出来事に代り、或はそれを代表するものは何なりと儀礼的態度の対象になる傾向がある⁽¹⁴⁾。彼はこれをこうも云つている。即ち全人口、ないしその主な部分が直接の生計活動に従来している社会では、生計の關係上、真に重要な事物が重要な儀礼の対象になると。そしてこの法則の適用し得る事例は牧畜民族の家畜儀礼、農耕民族の穀物儀礼、凡ゆる種類の民族の天候や季節の儀礼、狩猟民族や拾集民族による野生の動植物を儀礼の対象として取扱うこと等であるとす⁽¹⁵⁾。

かくしてブラウンはトーテミズムの問題に帰つて、自ら私淑するデュルケムの学説に若干の修正を加えている。デュルケムがトーテムが神聖なのは、それが社会集団の代表として選ばれるからだ⁽¹⁶⁾と見たのは全く誤つてゐる。それとは反対に、自然種は全く他の根拠で、上述の社会的価値の儀礼的表現という一般的法則によつて、既に儀礼的態度の対象であるが故に、社会集団の代表として選ばれるのであると云う。また上述のように、広い観点に立つ場合、トーテミズムは人間と自然種との間の一般的な儀礼的關係から起り、或はその特殊の發展と見ることが出来るとし、かかる一般的關係がトーテミズムの形態に特殊化する過程について考へてゐる。⁽¹⁷⁾

註 (1) ブラウンは社会人類学の一つの問題として社会生理学の問題を云うが、これは機能を取扱う(Structure and function.

pp. 180-181, 195.)

(2) Historical and functional interpretations of culture in relation to the practical application of anthropology to the control of native peoples, Proceedings of the 4th Pacific Science Congress, Abstract of the paper, 1929.

(3) The present position., pp. 148-149, 157.

(4) 社会人類学は社会に關する自然科學で、その問題は表面上の相違の下層に深く横わつていて、直接には認めがたい齋一を發見することである (Structure and function, p. 141.)。かくて彼は特殊の問題を扱つて、つねに概括法による一般化を目ざしてゐる。この概括法は自然科學で用ゐる帰納法をいふのであり、かくてまた「帰納科學の仕事は特殊のものに對して、普遍法」一發見のものを發見するに在り、と云ふ (ibid., p. 123.)。

(5) Historical note on British social anthropology, A. A., Vol. 54, 1952, p. 276.

(6) Fortes, M. and Evans-Pritchard, E. E.: African political systems, 1940, xi.

(7) The comparative method in social anthropology, J. R. A. I., Vol. 81, 1951, p. 16.

(8) The present position, pp. 160-161.

(9) 共時的研究とは、ある一定の歴史の時機にあるがままの文化 (時に社会体系、社会生活の形態と云う) の研究で、文化や社会生活の性質を問題とし、さまざまの相違の下にある普遍的なものの發見にかかわり、社会靜學の法則を求めめる。通時的研究は、ある時期にわたる文化や社会の変化を問題とし、そのような変化過程の一般法則の發見にかかわるもので、社会動學の法則を求めめる (The present position, p. 161.; Brown and Forde, D.: African systems of kinship and marriage, 1950, p. 3.; The comparative method in social anthropology, p. 22.; Structure and function., p. 4.)。

(10) The present position., p. 155.

(11) ibid., pp. 157-158, 160, 162.

(12) ブラウンはオーストラリアの場合、多様なトーテム体系が共有する唯一のものがあつて、それは社会が分割されている各環節と、ある自然種や自然のある部分との連合によつて、該環節を特徴付ける一般的傾向たとする (Structure and function., p. 122.)。

(13) ブラウンは sacred の代りに ritual relation の語を用いた (ibid., p. 123.)。

(14) ibid., p. 129.

(15) The present position., p. 151.

ラトクリフ・ブラウンの宗教研究

(7) ここでブラウンはトーテミズの成立の条件を提示する。それは(一)全体に、或は部分的に、生計上、自然の産物への依存と、(二)環筋的組織の存在とである。アンダマンやエスキモーには(一)があるが、(二)がない。それで彼等はトーテミズを持たない。それでブラウンの考では、この二条件が充足される場合、ここにトーテミズムの起原について社会学的に答えることが出来るとする。詳しくは *Ibid.*, pp. 43, 126-127, 132. 参照。

五

さてブラウンのかかる意見に対して、これまで殊にアメリカの学者からきびしい批評が加えられて来た。それは主として、彼が社会人類学の主要課題とする法則の定立に關してである。ロウイは先にトーテミズムに關連して引用しておいた法則に關して、ブラウンがたてた諸命題は証明されないままであり、またそれは記述的事実の平凡な概括であつて、それだけでは自明の理に過ぎず、それ以上に出でて、全く未知の多くの事柄を説明し得ないから、法則としては、これを否認せねばならぬと見ている⁽¹⁾。またクローバーはブラウンの概括が広汎であるにせよ、なお無内容であつて、それらは具体的適用につれて普遍性を失うに至り、最早や法則や恒久物でなくなるという見方に従つてゐる。そしてなお、「ブラウンが誰も例外をあげ得ない定則を見出すや否や、それは本質的に論理的のものとなり、現象から隔絶したので、誰も精確にそれをもつてなすところを知らない。その唯一の価値はそれ自体、終局的としてである」と云う⁽²⁾。しかしかかる批評に対して、ブラウンは進んで反論を加えている。彼は自らたてた法則が自明の理と呼ばれるのをあえて拒まない。しかしそれにしても、それは少くともある民族学者達の注意を引く要があると思われること、人間社会に法則がないと主張する者が、哲学の懷疑論者同様、自己矛盾に陥つてゐることを指摘している⁽³⁾。思うにブラウンの法則を人々のように、厳密な自然の法則を念頭において見るならば、そこには確かに問題がある。成程、上述のように、ブラウンが比較法の使用によつて、過去、現在、未来の凡ゆる人間社会に属する普遍的、

本質的な諸特徴の発見をねらっているのもつて見れば、彼が求めるところが普遍的で、凡ゆる例外を許さない必然の法則であるかの如く思われるかも知れない。けだしこれは彼の学問の理想を言表したものと解すべきであつて、彼が具体的に提示したいくつかの法則が、そのような種類のものでないことは彼自ら意識している。⁽⁴⁾それでブラウンの云う法則は諸事例の比較によつて抽象化されるところに得られる概括を云うに外ならない。彼は「一部類の現象についての概括に対する普通の用語は法則であり、ある法則は經驗的証拠のある現象間の規則性に関する陳述である」とも云つている。⁽⁵⁾ところで、法則の概念をこのように、現象についての概括の概念に帰することは、その語を無意味にするという意見もあるが、それは単に用語上の問題であつて、ブラウン自身、必ずしもその語を固執しているわけではない。⁽⁷⁾それ故、用語の適否は別として、たとい彼の法則が統計的性格のものであり、後述のように、その発見の手続きから見ても仮説的でさえあるとしても、彼の学問のねらいがそういうものの探究にあること自体は決して無益なものではなく、学問としてはそのための努力はかえつて望ましいことと思われる。⁽⁸⁾それで今の場合、問題はそれに到達するための彼の手続きが適当か否かということである。

ブラウンの説いた比較法が、彼のいわゆる古い比較法に比して優れたものであることは、今日では最早や多言を要しないであろう。彼の方法は云われる如く、集約的、地域的比較であつて、⁽⁹⁾一定の類型内での集約的研究を基礎としてなされるが故に、彼が批判した、既述の古い比較法の欠陥を免れることが出来る。それはまた一類型内の諸変種の相互比較を通して、より広汎な比較のための基本型を設定する。さればそれはシャペラが誇称するように、恣意に選ばされたものの比較とは異つて、著しく組織的であり、なおかつ広汎な比較を容易ならしめる利点を持つていと云うことが出来る。⁽¹⁰⁾しかしそれにしても、ブラウンが目ざすようなスケールの大きな比較は、それが入念な基礎的研究を要請するところから、これの忠実な遂行は至難な仕事であり、また民族誌学的研究の現状をもつては、その

完全な遂行は殆んど不可能のことと云わねばならない⁽¹¹⁾。さればブラウンの説いたところは、法則を求めるための比較法としては適當のものではあるが、それは現段階にあつては、ただ一個の理想に止まるであろう。従つて実地の作業に當つては、そこに選択がなされざるを得ないのであつて、ブラウンの考では充分に違つた型のものを採るといふことになるが、しかしその場合として、問題によつてはなお、比較単位を選択する上に、ある制約を受けざるを得ないであろうことを知らねばならない⁽¹²⁾。それ故、ブラウンの法則発見のための比較が、今日必ずしも彼の理想通りには行われ得ず、また彼においても、そのように遂行され得たとは云いがたいところがあるにせよ、それは止むを得ない。そしてこれはまた彼の法則が仮説的性質のものたるに止まるゆえんであつて、彼自身、自らの法則を確定された真理として提示しているわけではない。

ところで、ブラウンがこのような性格の法則に照してある特定現象の説明を試みる場合、それがまた試験的な説明に止まるであろうことは、これを予見し得よう。ある現象を説明するに当り、それと関連のある数多の現象を参照することは、彼の方法論の基本的なものの一つであつて、それによつて親族組織、joking relationship等、社会構造方面の研究において、創見に富んだ見解が生み出されている。またブラウンのトーマーズム学説は、デュルケム以後に現われた、最も優れたものの一つであると思われるが、それは彼が同様の観点を採用したことに負うている。にも拘らず、われわれはそれに全面的には賛同し得ないのであつて、なかんずく、彼が既述の点でデュルケムを修正したところは、殆んど失敗に帰していると思われる。即ちブラウンがトーマーズムは社会集団の代表として選ばれるに先立つて、既に儀礼的態度の対象であるとの見方を示したのはよいとしても、その理由を先の法則によつて説明したのは不当ではなからうか。何となれば、それは鼠、蛙、青虫等がトーマーズムとして選ばれることを説明し得ないからである。われわれはかかる動物がオーストラリア人にとつて、生計上重要であるとか、或はそれ自体で彼等の福祉に重要な関

係があるとかいうことを、未だ聞かないのである。⁽¹⁴⁾

けだし以前から言及して来たブラウンの法則は、主要な傾向としては、これを認め得るであろう。しかし彼がこれを今示したような場合の説明に適用する時、それは誤りに陥り易い。何となれば、人間と自然の事物との間の儀礼的關係は決して単純な、一様な原理に基いてたてられて見がたいからである。しかるにブラウンは「ある民族が野獣や野生植物を聖なるものとして取扱う理由を知ろうとせば、凡ゆる種類の事物が聖なるものとして取扱われる基礎となる一般原理を發見せねばならない。」⁽¹⁵⁾と云つてゐる。このように一般原理を探究する意図自体はよいとしても、それが事実において困難に遭遇するであらうことは明らかである。既述の通り、凡ての牧畜民族が家畜を儀礼的に扱うとは限らず、またその儀礼を持つものの間でも、そのみが神聖視されるわけでもない。同様に農耕民族の間においても、穀物以外のものも神聖視される⁽¹⁶⁾。またわれわれは例えば、ナチュリズムにおいて、生計や社会の福祉に直接關係のない事物でも神聖視され得る事例を知つてゐる。かかる事柄を考慮しないで、特殊の場合に一般的とはいへ、凡てを掩わない原理を不当に拡張して説明を施すところに、先に指摘したような破綻が生じ得るであろう。それ故、少くとも宗教現象をブラウンのような意図から扱おうとする場合、もつとその精密な分析があらかじめ要請せられるのであつて、われわれが宗教現象の統一的理解を目ざすにしても、なお同形態の現象の間においてさえ、性質の違つたもののあることは、絶えずこれを念頭におかねばならぬであらう。

(1) Lowie, R. H.: *Queries*, A. A., Vol. 35, 1933, pp. 294-296.; id.: *The history of ethnological theory*, 1937, p. 224.

(2) Kroeber, A. L.: *History and science in anthropology*, A. A., Vol. 37, 1935, p. 561. ブラウンの教を受けたエヴァンス・プリッチャードも、これまで試みられた概括は真実であるとしても、余り役に立たぬほど漠然としていて、一般的であつた。社会学的法則というのは未発見であるし、またそれを発見しようとする努力は無益だと見ている (Evans-Pritchard)

Hard, E. E.: *Social anthropology*, 1952, pp. 57-58, 117.)

- (3) *Structure and function*, pp. 47, 186-187, 200.
- (4) かくて先に掲げた、人間と自然の事場との一般的な儀礼関係について提示した法則にも、例えば、遊牧生活のホツナントツナに畜類の儀礼の記録がなごらつた例外のあることを認め、それを極く顕著な傾向とも云い換えている (The present position, p. 151.)

- (5) *Social anthropology: Past and present*, Man, 1952, p. 14. 及び *Structure and function*, pp. 86-87, 88, 186-187. 参照。

(6) Bidney, D.: *Theoretical anthropology*, 1953, p. 277.

(7) *Social anthropology*, Man, 1952, p. 13.

- (8) ブラウンの云うような法則が必然性がなごらつても、無益でないことについては、彼に学んだナデルが説いているかゝる評断はそむかぬ (Nadel, S. F.: *The foundation of social anthropology*, 1951, pp. 246-255.)

- (9) Singer, M. B.: *Summary of comments and discussion*, Wenner-Gren Foundation Summer Conference, A. A., Vol. 55, 1953, p. 363.

(10) Shapera, I.: *Some comments on comparative method in social anthropology*, A. A., Vol. 55, pp. 359-360.

- (11) かくてシヤムスラヤエガン等は、その師ブラウンのアイデアは認めるが、そのような広汎な比較を試みることなく、もつと限られた範囲内で、師の方針に則つた比較を目ざしてゐる (Eggen, F.: *Social anthropology and the method of controlled comparison*, A. A., Vol. 56, 1954, pp. 747-748.)

- (12) ブラウンは自ら唱道する方法を一人の研究者が遂行することは不可能であらうとして、研究者間の協働の必要を云うと共に、充分違った二つの文化類型を比較するだけでも、その一方の研究によつて得た仮りの結果の貴重な証明を得せしめらるゝであらうと見做さる (The present position, p. 164.)

- (13) Singer, M. B.: *ibid.*, p. 364. マルトゥスはブラウンに従うイギリスの社会人類学者達は、代表性を考慮せずに選ばれた、極く少数の社会の集約的研究によつて、普遍的法則を発見し得るとの考を脱していないが、それはブラウンに責任が

あると云う。これはいかなか語彙に通きると思われる (Murdock, G. P.: *British social anthropology*, A. A., Vol. 58, 1951, p. 469.)。

(10) ブラウンのトーテミズム学説において、なお充分でない点がある。彼はトーテミズムの学説が満足であるためには、オーストラリアにも見出される個人トーテミズムをも考慮に入れねばならぬと云いながら (*Structure and function*, p. 122.)、実際にはこれを除外して論じている。また彼が見るように、トーテムが集団の代表であるならば、それは一集団に一つでよからうが、しかし二種ないしそれ以上の数のトーテムを持つ集団があるのは何故かが説明されていない (*Ibid.*, pp. 118-121.; *The definition of totemism*, *Anthropos*, Bd. 9, 1914, pp. 624-627.)。

(11) *The present position*, p. 151.

(12) ハネディクトは云う。農耕民族の間では、宗教は豊饒に集中されるであろうが、しかしそれはそうである要はなく、またしばしばそうでない。狩猟民族の間では、この中心は狩りの成功であろうが、しかし他の目標がそれを阻害するであろう (Benedict, R.: *Religion, in General anthropology*, edited by F. Boas, 1944, p. 634.)。

(一九五五、六)

日本に於ける彌勒下生信仰について

鶴岡 静夫

彌勒菩薩に関する研究、その上生、下生に関する問題は従来あまり顧られておらず、仏教史研究の正統から外れている観があるのであるが、この信仰は中国、朝鮮において相当に著しいものがあり、日本においても意外に行われており、それが社会上に一つの運動になつて現れた（幕末の「えいぢやないか」運動はそれである、（和歌森太郎博士「近世彌勒信仰の一面」史報第四八号））ことさえあつたのである。彌勒の問題は従来の日本仏教史研究の盲点と考えられるのであり、それを進めることは目下の急務であると思うのであるが、ここには実際の運動と関係のある、彌勒下生の問題について若干の考察を試みたいと思うのである。

彌勒信仰に関する經典は少くないのであるが、大別すると上生經系統と下生經系統とに分れる。そして彌勒についての理解はそれらの經典によつてなされるのであるが、そのようにして理解すると、その大要は次のようになる。即ち、彌勒は釈迦附屬の弟子で、釈迦成道当時はなお成道せず、釈迦に従つて教えを受けていたが、やがて成道して彌勒浄土である都率天に往生し、そこで衆生を教化するが、五十六億七千万年さきにこの世に現われて説法を三度び行い人を救うのである。彌勒理解の大要は右のようであるが、実際にそれが彌勒信仰として発現する場合には三つの信仰形態をとることになる。即ち、第一は彌勒の浄土である兜率天に憧れて、そこに往生しようとする信仰で、この信

仰は浄土信仰の一種であり、第二は、遠い将来において彌勒がこの世に現われることを期待し、これを希望するものであり、第三は、今こそ彌勒がこの世に現われる時で、人々は彌勒によつて今救われるのだとする信仰である。そして日本史上では第一の信仰が最も早く起り、第二の信仰はこれに次ぎ、第三の信仰は最もおそく起つてゐるようである。

本稿は彌勒下生の問題を日本史上において考察しようとするものであり、本稿に最も深い関係のある經典は彌勒下生經であるが、それは仏が舍衛国の祇樹給孤園に居られた時、阿難の請向に應じて将来出世の彌勒仏について説示されたもので、彌勒は兜率天よりこの世に下生し、家にあること幾ばくならざるに早くも出家学道し、龍華と名づける道樹の下で夜半に無上道を悟り、やがて初会の説法に九十六億の人が阿羅漢を得、第二会に九十四億の人が、第三会に九十三億の人がいづれも阿羅漢を得ると説いてゐる。

二

日本史上において、彌勒を遠い将来にこの世に現われる仏であるとして、それに期待する考えは相に古くからあり、その最も古いものは奈良時代初期に見られる。法隆寺五重塔には金箔を押ししてある彌勒仏像土があり、それには唐風荘重の作技が示されている（法隆寺大鏡）が、天平十九年作の同寺流記資財帳によると、この像は和銅四（七一）年に造られたのであり、小野玄妙氏によるとこの像は彌勒が下生して龍華樹下で成道し諸大衆の為に説法してゐる所である（国歌一切経、經集部彌勒三部經解説）。平安時代初期にも、その考えが見られており、最澄が奉範に与えた消息の中に「我公此生結縁。待見彌勒」（全集第五）（四六九頁）の語が見え、また最澄作と伝えられる一心金剛戒体秘決には、「当來彌勒菩薩、願授我法」（全集第一）（四九四頁）と記されており、安然の「普通授菩薩戒広釈卷下」には、「未來導師彌勒仏」の語が見えている（大正大藏經、七四）（後七五頁下段）。藤原時代にもこの考えは著しく、それは埋經という信仰形態をとるに至り、御堂関白道長の長女で、後一条天皇の中宮であつた上東門院彰子は法華經一部八巻を横川の慈覚大師の如法堂に納め、彌勒出世の

ときまで伝えて人を救おうとし、御堂関白道長は吉野金峯山に法華經を埋め、それによつて自分の仏を信じた心が、彌勒の現われるであろう五十六億七千万年の後まで保存されているようにという事を仏に祈つてゐるし、後二条関白師道も一門の富貴繁昌と、自分の不老長寿とを願ひ、殊に自分は今この經を埋めるから、どうか自分の信仰が永久に残つて彌勒出世の時に会い得るようになつてという意味を書いた願文をお経と共に吉野山の或る地点に埋めた(中村直勝博士「平安朝末の思想」通説上代日本史所収)。また空也上人和讃には、「彌勒の出世はまだ遙」とあり(国文東方仏教書、書歌類部所収)、三宝絵には比叡坂本勸学会のことを記して、「吾山亡びず、わがみち尽ずばこの会もたえずして龍華三会にいたらしむ」と述べ(十四)、また別の所に「此山の金は彌勒の世に用いるべし」(二十一)とあり、東大寺要録には、「生彌勒出世一成仏塵草木身」とあり(新院章第四、天院院の條)。延暦寺護国録第九に収められている最澄作と伝える「縁起本記」にも「待慈氏曉」という語がある。

鎌倉時代には彌勒を将来仏としてこれに期待する傾向が著しくなり、慈円の「詠法華經百首歌」の事書には、「其後当作仏号曰彌勒」(国文東方仏教書、書歌類部所収)とあり、親鸞作と伝えられる正像末浄土和讃には、「五十六億七千万彌勒菩薩はとしをへん」とあり、私聚百因縁集には、「彌勒世ニハ見財深恐可厭」(第九の十七)とあり、金沢称名寺和字願文には、「ねがはくはなもたうらいたうしみろくじそん□□んとして我しよくわんをじようじゆ□□」(大正大学報第二十六号、願所収、永井善齋氏)と見え、勝尾寺文書には、「至慈氏出世ニ求不^レ可有^ニ其障難」という語が見えている。(金沢称名寺願文、字願文考^ニ所引)

室町時代には神祇に関する講式が多くつくられたが、その中には彌勒を当来仏とする考えが見えている。滋賀県栗大郡金勝村の大野神社々掌大宮豊氏の所蔵にかかり、室町時代の書写と考えられている春日講式(肥後和野博士、史料校刊、史四)には「慈尊下生之時」という語が見え、東大寺図書館蔵で室町時代末期に書写されたらしい春日講式(肥後博士、前掲)には「待三三会曉・普施三二世利益」という語句が見え、嘉吉三年五月十九日に賢慶および幡千代丸なるものによつて息災延命を祈るために東大寺八幡宮の談義坊に寄進された八幡講式(肥後博士、前掲、史料校刊)には、「待三彌勒下生ニ以申三供養」と至

彌勒下生不可類壞」とあり、神祇講式(肥後博士、前掲史料校刊)には、「久待ニ慈尊成道之春ニ求湛三月氏法水浪」とある。

近世に入つては、天正十一年につくられた紹巴作興福寺和讃(水島福太郎氏「中世文芸」の源流「附録所収」)には、「村上ノ応和ニハ宗ノ名普余ニスケレ 彌勒出世ノ暁ノ 権ノ長官定ル」、「彌勒三会ノ暁 見仏聞法タノモシヤ」とあり、本願寺の教如上人の消息に、「慈尊三会の暁までも聖人一流退転なきやうに」(真宗大谷派宗史編輯「修会編」教如上人御消息集三五頁)という語が見えており、当来仏として彌勒を期待していたことがわかる。

以上のように彌勒信仰は展開して行つたのであるが、それはどのような事情のもとに行われて行つたのであろうか。信仰展開の事情について考えて見たい。

平安末期に末法思想が流行し、無力感が横溢したことは周知の事実である。そしてそのために浄土教が盛んになつたことは事実であるが、彌陀浄土や彌勒浄土に往生するのは何程かの自力作善を要するので、それさえ覚束ないと思う人々は長寿してひたすら彌勒がこの世に現われて救つてくれるのを待とうと希望するといふようになってきた。後三条天皇のとき、勝範が

極樂都率之望共可難遂也、仍自幼年誦誦法華經次伴善因成長寿鬼欲奉慈尊之下生。(古事談三)

と考えたのはこのことを示すものである。

白河天皇の時、永保元年九月十五日に、山僧が数百の兵衆を引率して三井寺に行き、さきに焼き残しておいた堂舎僧房等を重ねて焼いたので、「門人上下各逃隠山林。或含悲入黄泉。或懷愁仰蒼天。」(按桑)いだが、扶桑略記の著者はその後にすぐ、「今年入末法」。歴三十年二矣。」と云っている。三井寺で焼かれた建物は、堂院二十処、経蔵王所、神社九処、僧房一百八十三処で、そのほかに舎宅もあつたのであるから、その火災の大規模なことはいうまでもなく、さきに山僧に寺院を焼却されたことと相まつて、三井寺の伽藍は殆んど全部焼けてしまつたのである。

う。このことは相当に大事件であり、人心を衝動せしめ、末法觀を深くせしめたであろう。そして扶桑略記の著者はこの記事の直後に、十月廿日に公家が宇佐彌勒寺堂塔を供養したと記している。これは現在の状態に絶望し深い悲哀に沈み、現在をあきらめて未来に希望をかけ、当来仏たる彌勒菩薩が思い出されて信仰されたものであろう。当時は彌陀信仰などが盛んで彌勒はあまり顧みられず、扶桑略記のこの記事の前後にも彌勒信仰に関する記事は少いのであるが、ここに至つて突如として彌勒が供養されているのは三井寺焼却によつて末法觀を深くし、絶望の悲哀に沈んだからであらう。

三

彌勒を遠い将来にあらわれる仏であるとする考え方は右のように推移して来たのであるが、次には現在は彌勒がこの世に現われる時であるとする考え方について考察して見よう。このような考え方の最も早くあらわれているのは大鏡巻下の「かくたのしき彌勒の世にこそあひて待れや」という語句であり、この語句は語句自身の意味及び前後の文章との関係から考えて、現在を彌勒下生の時としているようである。このように考えられる例もあるが、現世を彌勒の世とする考えは当時には尙熱していなかつたのである。

鎌倉時代になると彌勒下生信仰の上には注意すべき現象が起つてきた。玉葉元暦二年八月一日条には、仏嚴上人が兼実の所へ来て、先頃夢を見たがそれによると赤衣を着た人が自分の所へ来て、今度の大地震は、源平の乱で死亡者が多く出、君も不徳であるから天神地祇が怒つたためであると語つたと記してある。また同日条に二、三日たつて夢に帝釈の御使が一人来て、汝并に衆僧の修めている祈禱の力で法王の寿命は延びるけれども天下の禍乱は祈禱の力では治まらぬと語つたと記してあり、著者兼実の感想として、天下の禍乱が止まらぬという御告げはまことに尤なこと、これは悲しむべきことであると記してある。右の元暦二年は源平合戦の直後であり、源平の合戦という大き

な動乱が人心に大きな衝撃を与え、人々はなすべき方途を失い、人の無力を痛感し、地震を天の罰のあらわれであると解釈し、また天の神に対する関心を強め、それよりの予告に耳を傾けるような傾向を強めることになった。夢に帝釈の使の予告をきいたというのは、きく方に天の神の予告を期待するような心的傾向があつたからである。そこに、世の動乱に際して自信を失い、他の暗示によつて容易に動かされる風潮が起つてきたのである。このような風潮がやがて彌勒の意向をうかがうという傾向を生じてくるのである。吉記元暦二年七月十五日条に、

称彌勒使者事

在田原辺老翁、称彌勒勤使者、向天文博士業俊許、次参院、夢想云、彌勒令請取給之間、尺迦頗有請□仍地震、於天下者全不可有別事、院御所可為一条富小路云々、如此重謠雖不可信、有前訓事歟、為吉祥表。

とあり、彌勒の使者と称する老翁が現われ、夢想を述べていることを記しているのであるが、それによつて、地震や天下の安否について彌勒の予告に大きな期待を寄せていたことがわかる。このようなことが元暦二年という源平の合戦の直後に起つたことは頗る注意すべきことである。彌勒は最初、遠い未来に現われる仏と考えられていたが、世の動乱に際して、今こそ彌勒の現われる時代とされるようになるのであるが、それが一挙に彌勒そのものが現われるということにならず、過渡的な形として彌勒はなお天上にありながら彌勒の使者がこの世に現われるということが起つてくるものと思われる。

今昔物語には彌勒菩薩が瑜伽論を書写している人のために山寺の柴の上に現われてこれを救つた話を載せ、

此レヲ思ウニ。彌勒等ハ兜率天上ニ在アスト云ヘドモ。衆生利益ノ為ニハ。苦縛ノ凡地ニ下テ形ヲ示シ給フ也ケリ。然レバ世ノ人専ニ信ヲ発シテ彌勒ヲ崇メ可奉トナム語り伝ヘタルトヤ。(巻第十七)

といつており、また盜賊が葛木の尼寺に入つて彌勒寺の像を盜取つて破損しようとした所が、彌勒弁が痛い〜と叫

んだので其声をききつけて人々がこの盜賊を捕えた話を載せ、「此レヲ思フニ。并ハ血肉ヲ具シ不ニ給ハズ。豈ニ痛ミ給フ所有ラムヤ。而ルニ只此レ凡夫ノ為メニ示シ給フ所也。盜人ニ重罪ヲ不レ令レ犯シト思ヒ給フ也。」と述べている。ここには彌勒がこの世に姿を現わすという意識があらわれている。

古今著聞集(日本古典全集本)に、天曆元(九五二)年十月十八日に後江相公が白衣を着けた白樂天が青い着物を着た四人のものを従えて来たのでよるこんで会い、兜率天から来たのかと尋ねた所が、そうだと答え、話したいことがあつて来たと述べたので話をしようと思つたが、まだ話をしないうちに夢がさめたので残念だつたと記してある(文学第五)。ここではこの世と兜率天を結ぶものとして白樂天が考えられているのである。

沙石集には

譬ば世間の賢人は世を遁れて山に入る。伯夷叔齊蘇に飢へて首陽山に死せしがごとし。又綿上山に薪にこがれし人もあり、許由耳を洗ひ、巢夫牛を牽きしが如し、聖人は国につかへ、塵に交わり、光を鞞み迹を隠して涅にくろまず、泥にそまぬが如し、これに似て彌陀は賢人の如く穢土を捨て、彌勒は聖人の如く欲界にいます(沙石集卷二下)とあり、ここに彌陀は穢土を捨てて、彌勒はこの世界に現われるとされているのである。彌陀のいる浄土は清浄の世界で、彌陀はいつもそこにいて穢土には現われないが、彌勒は浄土にいてもやがてこの世に現われて欲界の民衆に接しこれを救うと考えられているのである。右の沙石集の文は、彌勒がこの世に現われるものであるという考えのあつたことを示すと共に、彌勒が欲界の民衆をも救うという考えのあつたことを示すもので、そこに民衆にとつて彌勒は極めて頼もしい存在となつてきたのである。

流布本太平記には三井寺で「教侍和尚百六十年行うて祈り出し給ひし生身の彌勒菩薩を智証大師に附属し給うたとし、建武年間の山門と寺門の争いの際の落書の中に、「建武二年の春の比、何とやらん、事の騒がしき様に聞え侍

りしかば、早三会の暁になりぬるやらん」ということをのせ、またその争いのことに関して、「されば今に至るまで、三井寺に有つて鐘の声を聞く人、無明長夜の夢を驚かして慈尊出世の暁を待つ。」と記している(流布本太平記卷十五)。これらによれば、彌勒を将来地上にあらわれる仏であると考へていたことがわかるし、世の中の騒がしくなつた建武二年頃を彌勒の此の世に現われる時であるという考へがあつたことが知られるのである。

御伽草子に

斯かりける所に、唐土の布袋和尚は、彌勒菩薩の化身として、せんほうの野師なり。日本に渡り、大和国片岡の達磨寺に参詣し、その序に、都の王山をも一見せはやと思召して、木津河を打渡り玉水をさし越えて、伏見、木幡野、藤の森、途なればとて、先ず東福寺を見物し給ふ。

とあるのは彌勒の化身である唐土の布袋が日本に来て、各地を旅行したことを云つていたのであつて、ここで布袋と彌勒は同一視されているのであるから彌勒下生の意識をそこに見ることができるのである。

永享の頃、一条兼良の撰んだ続歌林集には、

金の御獄の金の事

一我恋のかねのみたけのかねならば彌勒の世にも相ましものを

右よし野の金峰山は蔵王権現のこがねを納め給ふ山なり是彌勒出世の時三会説法の庭に此こがねとり出してし
くべき為といへり(続々群從第二十卷、二七二頁)

とあり、彌勒を当来仏とする意識のあつたことがわかる。

慶長見聞録には「扱もく目出度御時代かな、我ごときの土民迄も安楽にさかへ美々敷こと共を見聞事の有かたさよ、今が彌勒の世なるへし。」「われは是恭も彌勒の化草、衆生いかてか信敬せさらん」と見えている。

日本に於ける彌勒下生信仰について

甲斐国妙法寺記、下絵国本土寺過去帳によれば永正三年、永正四年が夫々彌勒元年、彌勒二年とされていたことがわかる。また、武蔵国北足立郡三室宝蔵院の板碑には、「彌勒三年^{丁卯正月二十六日}」の文字が見え、この彌勒元年は永正三年に当るものと考えてよい（服部清五郎氏「板碑秘」一説一五六六―五六八頁）。また近江石山寺なる西国順礼の簡には、「甲州巨麻郡布施庄小池園書助、西国三拾三所順礼聖、皆時彌勒三年丁卯六月吉日」とあるものがあり、この彌勒元年も永正三年に当るのである（林屋辰三郎氏「近世文化の黎明」中世文化の基調所収）。年号を改めるということは万事一新をはかる意識のあらわれと見ることができ、特に彌勒という年号が用いられたについては、その背後に現在に彌勒がこの世に現われるときであるとする意識の存在することが認められる。

以上のように、中世には彌勒に対する関心が高まり、彌勒の下生を希む気持、いまを彌勒出生のときとする意識は起つてきたのであつたが、彌勒に関する理論的研究はあまり起らなかつた。所が、近世になつて社会が落つき、大平の時代になると次第に学問が盛んになり、宗門の学問的研究も盛んとなつてきたので彌勒信仰に関して学問的理論的に従来より詳しく研究しようとする雰囲気が現われてきた。例えば、享保三年に書かれた河南九華山六隠乞士蓮体の「秘密安心往生集」⁽¹⁾上下には彌勒の上生・下生に関する問題が經典の名を挙げて引用しながら相当に詳しく説明されている。此書では

仏説彌勒下生經（鳩摩羅什訳）

仏説彌勒來時經（失訳東晉）

仏説彌勒下生成仏經（唐義浄訳）

仏説彌勒菩薩下生經（竺法護訳）

仏説彌勒成仏經（姚秦鳩摩羅什訳）

の五つの經典を挙げそれら五部の經典の内容は大同小異なりとし、彌勒下生について説明し、五十七億六百萬歳の後、この世界が転じて淨土となるが、そのとき彌勒が誕生し、後剃髮出家し、その夜華林園龍華菩提樹の下で成仏し、初会の説法に九十六億、第二会に九十四億、第三会に九十二億の人が羅漢果を証ずるとしている。しかし當時は大平の世で彌勒の下生をすぐに必要とするような時代でなかつたためか、彌勒の下生を遠い将来のことと考えており、今が下生の時であるというような切つぱつまつた考えは出ていない。そしてまた、

アリガタイカナ。我等生レテ仏法ニ遇ガ故ニ。散心ナリトイエドモ。甚深ノ経咒ヲ誦誦シ。仏号ヲ唱フ。設ヒ上生ニ障リアリトモ。三会ヲ得脱何ゾ疑ンヤ。

と云つてゐる。機根のないものはたとえ上生はできなくても、下生によつて救われるとしてゐるのである。上生は末法の世の機根のない人を救うためのものであるが、下生はそれさえできない人を救うものとされているのであつて、末法末世の意識がいよゝゝ深まり極度に達するともはや上生は不可能であり、下生によつて救われようとする意識が見られるのである。

古代、中世からあつた彌勒信仰は近世において經典に立脚して學問的に詳細に研究されてきたが、その背景の下に、幕末の動乱に際しては彌勒下生が實際運動となつて現われたのである。すなわち、和歌森太郎博士の指摘されたように、「ええじやないか」運動には彌勒が世直し神として下生するとの信念が結びついていたのであつた（近世彌勒信仰の一）。現在でも、彌勒信仰に関する意識が漁村などに存在していることは注目し得る。今日でも能登半島では「お前のようなやつに金を貸すと、彌勒の世になつても返すまいから貸さぬ」などと、当来仏としての彌勒について口にすることがあることは和歌森太郎博士の指摘された（「近世彌勒信仰の一」）通りである。また、千葉県富崎村では陸万作、海大漁の時ミロク踊りをするが、これはミノコ踊り、カシマ踊りともいわれ、若衆になりたての十七歳の青年十四、五人が

一人の音頭取りによつて円陣を作り社前や旧家で踊る（『海村生活の研究』（二二三—二二三頁））。陸の万作・海の大漁は村民に大きな喜悅をもたらし、これこそ彌勒下生の時だと思わしめるので、ミロク踊といわれるのであろうし、そこに彌勒下生の時は人々が救われる喜悅の時であるとの意識があることがわかるのである。

今こそ彌勒が下生して人々を救うという考え方の中には極めて現実的な考え方が含まれており、現実を重んじ、人々の現実生活を尊重する考え方が含まれているのである。そして彌勒はこのような考え方にふさわしい仏として意識されているのである。

四

一体、中国において世の乱れに際し、彌勒信従が今こそ彌勒下生の時なりとして徒党を組んで叛乱を起したことは史上に著名な事実であるが、今そのことを簡単に述べると、北魏初期の法頭の仏国記には彌勒下生の信仰説話を伝えており、この書は北魏時代によく行われたものであり（『塚本善隆氏「支那仏教史研究」二八三頁』）、隋の大業六年（六一〇）には数十人の匪賊が自ら彌勒仏と称して官中に乱入せんとし、唐の中宗朝（六八九—七〇九）には則天武后は彌勒仏の化身なれば唐室に代つて君臨すべしを唱えた者があつた（『平凡社「東洋近世史」二六五頁』）。また隋代に訳された徳護長者経卷には「月光童子は将来支那に生れて仏教を興隆し、聖天子となる」という説が出ており（『塚本善隆氏「支那仏教史研究」二八一頁』）、月光童子についても下生が考えられていた。宋に至つてかかる彌勒信仰による宗徒の叛乱として最も著名なるものは、北宋仁宗の頃に興つた王則及びその一味の李教の叛乱で、王則は河北省貝州の地方に流行していた彌勒を利用して仁宗の慶曆七（一〇四七）年に叛乱を起し、忽ち貝州城を占領して自ら東平都王と称し、国号・年号を新に定めて大いに氣勢をあげたが、六十余日で鎮圧され、士大夫たる知識階級である李教もこれに応じた（『道端良秀氏「支那仏教史」二二〇—二二一頁』）。

また一四世紀の半ばごろ、元朝の苛酷な支配と相つゞく天災にたえかねて黄河以南の地方は叛乱におそわれたが、そ

の中心的勢力となつたのは宗教的色彩の濃い秘密結社たる彌勒教徒であつた（三上次男氏「東洋史」一二頁）。

三国時代の新羅には彌勒下生の信仰が著しく行われており、新羅の貴族の子弟の結社である花郎集会は彌勒下生の信仰によつて団結した結社であり、集会の中心人物たる花郎は彌勒の化生と信ぜられ、花郎の徒は彌勒によつて保護されていると信じられていた（八百谷孝保氏「新羅社会」と澤土教一「史海」七の四）。

中国においては社会の動乱期に世の建直しを夢み、彌勒の下生を信ずる輩が現われ、それらのものが往々一揆さえ起したことは顕著な事実である。日本においても動乱期に際して特に彌勒が顕揚され、世の変動、建直しを考えるようになったことについては中国よりの影響によるであらうことは極めて容易に想像される所である。鎌倉初期においては中国と日本との交通も多く行われ、仏教界でも栄西、道元が入宋したり、俊乗坊重源が数回入宋したりしたのであるから鎌倉時代の仏教界に中国の影響が相当にあつたことは認めてよい。

このように考えてくると、鎌倉初期に彌勒信仰が顕揚されたことについては、中国人が日本に来てこれを顕揚したが、又は中国に行つたことのある日本人が帰朝後これを顕揚したものと思われる。由来日本の社会の一隅には中国系の民族が一团をなして生活していたと考えられるから、これらの人々の間に彌勒信仰が顕揚されたのではあるまいか。

大和史料に左の如き口碑を載せている（大藤頼城氏「日本仏教史の」研究」第一卷三七〇頁所引）。

大野村は昔は宇陀郡と云、此所に石彌勒有長五丈二寸、承元二年に宋より次郎五郎六郎四郎と云う石工渡、切付由此四人化人にて行方不知

ここに宋人が石造彌勒をつくつたという口碑があるのを知るのであるが、それは彌勒像と宋人とが極めて関係の深いことを示している。承元二年は一二〇八年で十三世紀の初めであるが、此頃、宋から彌勒信仰が日本に伝えられた

のであろう。彌勒信仰そのものは日本にも前からあるがそれは貧弱なものであるに比し、宋の方は日本より盛で、いわば彌勒信仰の本場ともいふべき立場にあるのであるから彌勒信仰への要求が高まると、宋の彌勒信仰を輸入し、それを真似るようになり、従つて彌勒像も宋人に作らせることになつたと推定してよいのであるまいか。

彌勒下生の信仰を日本にもつてきたのは重源らしいが、重源については本朝高僧伝（師蛮著）に、

仁安二年、溟に浮びて宋に入る。適ま明菴西公に四明に逢ひ、相伴ひて天台山に登り、蒸餅峰の阿羅漢を拜し、又明州に還りて剡嶺の舍利瑞光を發するを見る

とあるから入宋して四明に居たことがあつたことは明らかである。この四明は浙江省の四明であつたと思われる。當時そこには、布袋和尚が彌勒の化身であつたと信じられており、今中国における彌勒仏が布袋の姿をして居るのはこの信仰に基くものである（道端良秀氏「中国仏教史」二〇頁）から彌勒信仰が盛んであつたと思われる。所で玉葉に

東大寺勸進聖人重源来、余依ニ相招ニ也、……件聖人渡唐三箇度、彼国之風俗委所ニ見知ニ云々、仍粗問之、所ニ語之事、実希異多端者歟（壽永三年正月二十四日）。

とあるように重源は中国の風俗を委しく見知り、希異多端な事実を見知したのであるから、四明において彌勒信仰を見知したことは充分想像し得ることである。かくして重源は入宋して四明にいたとき、同地に於ける彌勒信仰の实態を見知り、それを日本にもたらししたものと思われる。右の玉葉の記事にあるように兼実は寿永二年五月廿四日に重源を招いて中国の風俗を詳しく語られ、その希異多端なことを感歎しているのであるから、このとき重源から彌勒信仰の話をかきかされたのであろう。そのためやがて兼実は彌勒信仰に関心を寄せるようになり、遂に彌勒を信仰するようになつたと想像される。玉葉によれば兼実は寿永元年十二月より、前に行つていた彌勒講を復興し、毎月五日にこれを行つて、彌勒を信仰していたのである。

註

- (一) 仏教史に関する代表的著作と思われる辻善之助博士著「日本仏教史研究」、同続編、「日本仏教史」上世編、中世編、近世編、「日本仏教史概説」に於ては彌勒信仰に殆んどふれられていない。
- (二) 京都市、藤井佐兵衛発行の木版本（発行年代不明）による。

八幡信仰の二元的性格

——仁聞菩薩發生をめぐる史的研究所——

中野 幡 能

三六

- 一 序にかえて
- 二 八幡神發生の社会的背景
- 三 八幡神と比咩神
- 四 仁聞菩薩
- 五 結

一 序にかえて

八幡信仰は豊前宇佐を中心に發生して来たことは既に異論はないことであろう。しかしこの神の正躰ほど曖昧な神はなく、現在まで幾多の研究が試みられているが、未だに定説はないと考えてよからう。

試みに従来の研究を一瞥してみても、管見に入つたもののみでも、二十幾種の研究をみる。これ等の研究の中これを整理してみると、次の如き六つに分類する事ができる。

- 一、主体的に神格の問題を対象とした研究
- 二、仏教との相関々係即ち本地垂迹、神仏習合という宗教現象を対象にした研究
- 三、民族移動によりもたらした外来宗教として捕えようとする研究
- 四、政治的変動による社会改革をめぐつて發生したとする立場からの研究

五、巫女を中心に、特に仁聞信仰を対象とする研究

六、機能的に捕えようとする研究

これ等六つの分類は必ずしも当を得た、分類ではないと思うが、この六つの分類が相互に関連しあつてゐる研究もある。以下頁を追つて詳説したいと思う。

(一) 八幡神の神格を中心とする研究は八幡神を主体的に取り扱つて、八幡信仰なり、その神格を究明しようとする立場をもつた研究で、古来最も多く行われた研究方向である。

即ち八幡神を書紀一書による宗像神乃至海神又は航海神とする説である。これについては古くは松下見林があり、境野黄洋博士の「八幡大菩薩」⁽¹⁾、波多野院三氏の「八幡神考」⁽²⁾等がある。

八幡神を人格神として捕え、従来応神天皇とされているのに対して神武天皇であるという説もあつた。

外に産業上の守護神として、大仏建立との関係から歛業神とする説としては、土田杏村氏の「東大寺大仏と宇佐八幡」とか、柳田国男先生の「炭焼小五郎か事」とかがあり、その説としては肥後和男博士の「八幡神について」⁽⁴⁾などもあり、その発展として半田康夫氏の「秦氏とその氏神」⁽⁵⁾などがある。

自然神として又前記歛業神とも関連しているが火神として捕えてゐる人もある⁽⁶⁾。

(二) 仏教との関係においてみようとする説も前記諸研究もこれに関連しているが、この立場での研究は辻善之助博士の「本地垂迹説の起源について」⁽⁷⁾があり、宇佐八幡の問題にふれているし、これと相前後して小野玄妙氏は「宇佐の八幡と大分の石仏」⁽⁸⁾と題して石仏と宇佐八幡の思想を不動法の信仰であると述べておられるし、又原田敏明先生は「神仏習合の起源とその背景」⁽⁹⁾において同じく宇佐八幡にふれておられる。

(三) 秦氏の氏神としての立場をとる説としては前記土田氏を始め真野和利氏の「謡曲と秦氏」⁽¹⁰⁾又は前記半田康夫氏

の研究がある。

(四) 氏族の神更に又その社会との関係からその發生をみようとした研究には拙稿「宇佐八幡發現に関する一考察」⁽¹¹⁾「八幡信仰と山嶽宗教」⁽¹²⁾などがある。

(五) 八幡信仰と表裏一体の關係にあるといわれた仁聞信仰を中心のみようとした研究には柳田国男先生の「松王健児の物語」「玉依姫考」、榎園克謙氏の「北豊の仁聞菩薩」⁽¹³⁾「仁聞菩薩」、河野飛雲氏の「仁聞菩薩研究」、中山太郎氏の「仁聞菩薩―八幡神の信仰を村廻つた巫女物語―」⁽¹⁵⁾等の諸研究がみられる。

(六) 八幡信仰を機能的に捕えようとする研究には寺沢智了氏の「八幡大神の優位」⁽¹⁶⁾、拙稿の「八幡社の伝播」⁽¹⁷⁾、樋田並滋氏の「宇佐八幡の中央進出」⁽¹⁸⁾等の研究がある。

以上先学諸先輩の八幡研究を六つの類型に分類してみたのであるが、この分類が必ずしも当を得た分類であるかどうかについては断定できないし、披見に洩れた幾多の研究もある事と思う。これ等諸先学の研究を越える見解を発表する事はできないが、これ等の諸研究に拠つて八幡神の發生並にその信仰について私見を述べ御示教を仰がんとするものである。

註(1) 宇佐史談六七号

(2) 福岡学大紀要二号

(3) 太田亮氏「八幡宮と神武天皇」(日本古代史研究所收)

(4) 肥後和男博士「八幡神について」(日本神話の研究所收)

(5) 半田康夫氏「秦氏とその氏神」(歴史地理八二ノ三)

(6) 溝口駒造氏「火神信仰と旧八幡宮の仏教的影響」(日本人の宗教所收)

(7) 辻善之助博士「日本仏教史」

(8) 宗教研究新二ノ六

- (9) 原田敏明先生著「日本宗教史論」
- (10) 講界 五七ノ六
- (11) 西日本史学 三号
- (12) 宗教研究 一四二号
- (13) 宇佐史談 二九号
- (14) 同上
- (15) 旅と伝説 一〇ノ三
- (16) 宗教研究 一三七号
- (17) 同上
- (18) 宇佐地方史研究会編「宇佐史研究」一二五号

二 八幡神発生の社会的背景

宇佐八幡の信仰が仏教との關係に最も密接な關係を以て国民的宗教へ發展して行つたことは既に先学が指摘しつくされて来たことであるが、その仏教との關係はいかなる形において結びついたのであろうか、という点についてふれてみたい。

八幡が史料に現われるのは天平九年四月朔日の統紀を初見とする。即ち

遣使於神伊勢神宮、大神社、筑紫住吉八幡一社、及香椎宮、奉幣以告新羅无礼之状

である。が国家の一大事を、伊勢等皇室に關係の深い五社と共に八幡社に奉幣された事實は、既に八幡宮が地方的信仰のみならず、国家的信仰を集めていた事を物語るものであり、次いで統紀天平十二年十月十九日の条には大將軍東人に對して、筑紫において謀反した藤原広嗣の討伐の祈請が行われ、宇佐神領大鏡によると封戸廿戸を賜つてゐるし、乱平定の翌十三年三月廿四日の条には

奉三幡神宮秘錦冠一頭、金字最勝王経、法華経各一部、度者十八人、封戸馬五匹^二、又令造三重塔一区、
 賽^三宿禰^一也、

とある。これについて原田敏明先生は「これによると八幡神に経巻を奉り三重塔を建てられたことになるが、その場合の経巻が最勝王経及び法華経であつて、それが、先立つて発せられた国分寺造立の根本所依の經典であることは特に注意すべきであり、国乱平定の奉賽の精神と全く一致したものである」と述べられ、仏寺でない神宮に対して経巻寺塔の奉納の行われることは神と仏との関係にも新しいものを認めなければならぬし、又八幡神の本来の性質についても違つたものがあつたのではないかと疑われ、神護景雲元年九月十八日の比咩神宮寺の建立以前に神宮寺に類した一種の思想が存したといえよう⁽¹⁾と述べておられる。

このように天平十三年以前に神宮寺の存在を指摘された点では、小野玄妙氏もこの事を認めておられる⁽²⁾。さて然らば天平十三年以前の神宮寺の事については辻博士は「八幡宇佐詫宣集には夙く神龜二年に詫宣があつて、弥勒禅院即神宮寺を造つたが天平九年にまた詫宣があつて、十年五月に之を移し建てたという記事があるけれども、書物の性質上必しも採ることはできない。」⁽³⁾と述べられている。が、この事は小野玄妙氏は承和十一年六月十七日の「宇佐八幡宮弥勒寺建立之縁起」⁽⁵⁾について比較的正確な記事であるとして採用している。これによると宇佐八幡宮が現社地に建立されたのは神龜二年正月廿七日であり、

又創而奉造御寺、号弥勒禅院、在菱形宮之東足林^(日説カ)

とあり、詫宣集及び大治四年永弘文書宇佐宮年中行事注又案と同様である。「足林」というのは、「日足林」で「日」が脱落したものであろう。日足にはその奈良時代の遺跡を存しているのでこの事は間違いないものと思われる⁽⁶⁾。

このように前記弥勒寺縁起、詫宣集の記事が必ずしも史実を誤つていないとするならば、八幡神と仏教がどのよう

な關係で結びついたのであるかという事が次の問題として新しく起つて来るのである。

そこで詫宣集及び前記縁起及び小山田大神系図によつてみると八幡社の最初の建立は和銅五年宇佐川の傍である鷹居社を最初とし、大神比義が主神となり辛嶋勝乙目が禰宜となつて八幡神を奉祀し、詫宣をうけていることを知るのであるが、この事に關係して、この当時の社会を省みる必要がある。

ここに現われる辛嶋勝氏については既に岡為造氏⁽⁷⁾が述べているように、「宇佐郡の辛嶋の「辛」は「韓」の借字で実は「唐」の方の借字に使つたものではあるまいか」と結んでいるが、新撰姓氏録によると百済人の後になつてゐるし、その勝は雄略記十五年によると奏氏の隸下⁽⁸⁾にあり、その部曲となつてゐるし、豊前のこれ等關係の地名は多く半島の色彩をもつてゐる。

このように豊前のみならず北九州一帯に亘つて莫大な数の帰化人がいた事及び、これ等帰化人の居住地と覺しき地名の多くが残つてゐる。

試みに正倉院文書大宝二年の豊前上三毛郡塔里⁽⁹⁾、同郡加自久里⁽¹⁰⁾、仲津郡丁里の戸籍殘簡についても既に岡為造氏や半田康夫氏が「秦氏とその氏神」に指摘されている所である。⁽⁸⁾

このように秦部、勝氏、等の莫大なる帰化人、その中でも特に秦氏の北九州における優勢なる存在については、既に明にされてゐることであるし⁽⁹⁾、抽稿「宇佐八幡発現に関する一考察」⁽¹⁰⁾についても触れておいたのでここでは省略する。

かくして八幡信仰の創立者ともみられる、大神比義についてであるが、比義の前身は不明であるし又、その没後も不明になつてゐる、何処より来り、又何処に歿したかも分らず、ただ白狐になつたとも伝え、大神氏の総家である小山田家では今尙その白狐を石祠に屋敷内に祭祀してゐる。⁽¹¹⁾

いずれにしても大神比義は彌勒寺縁起及び詫宣集等に出るのみである。⁽¹²⁾比義の出自については太田亮氏は豊後の大

神氏と豊前大神氏は別個の家系であるといわれているが、豊後大神氏は大野直入郡地方の土豪として、活動していた氏族ではないかと思われる。

それは大野直入郡の総社である深山・上津・浅草八幡（大野）城原八幡（直入）の何れも縁起によると、もとは景行天皇を祀つた神社で奈良時代に八幡神が相殿に奉齊されている。⁽¹³⁾

これ等の事実は大神氏が既に旧氏族制時代よりの豪族であり景行天皇九州征服説話のあることを物語る、従つて大神姓大野系図にあらわれる。

大朝朝臣良臣

從五位下大野郡官名大領職

庶幾

從六位下

惟基

弘仁二辛卯年三月五日誕生（中略）承和七年（中略）大朝朝臣從四位下（中略）天安二年被

任豊後守

（下略）

とあるが惟基の「從四位下」或は「豊後守」等は正史にはみあたらず結局この系図は平安末か鎌倉初期の作であろうと思われる。⁽¹⁴⁾

大神比義の系については宇佐大神系図では比義の先は大国主命十七代裔比義とか、大己貴命孫吾田片隅命苗裔、比義とかに始つているが、速見郡大神姓大野氏系図によると宇佐大神系図と同様の系統であり、大国主命に出ていて、比義もその系の中にあり、速見郡々領等を出している。

この様にその系図によれば、大野・速見・宇佐郡の大神姓は何れも異なる氏族のようであるが、経済的にみれば、後に宇佐八幡は豊後大野郡・日向臼杵郡に封戸を領している事は、改新前の旧氏族の所領を基礎として、所領の切替を行つた律令制からすると豊前大神氏も豊後大神氏も日向大神氏も、少くとも同一系統の氏族であろうと思われる。⁽¹⁷⁾

ただ比義は律令制以後時に奈良時代に至り速見大神より宇佐に入つたように口碑には伝えられ、速見郡大神村には

その遺蹟すら遺している。

この比叢の大神氏は秦氏と姻藉関係をもつていたといわれているが、秦氏のみでなく平安末においては珍氏との婚姻関係をもつている事は宇佐八幡小山田文書(18)に明かである。のみならずこれ等の文書によると、宇佐八幡の建築・神殿・神験等に関係した職掌は、大神氏のみに関係したのではなく、むしろ帰化人のあとと思われる氏によつて行われ、大々工職御装束所檢校職を大神氏が独占するようになったのはむしろ鎌倉時代以降の前期封建制の成立期において行われ始めたのである。

この様に大神氏は帰化人と密接な関係をもつていたので辛嶋勝氏との関係で律令制以後、三世紀以来栄え続けて来た宇佐氏の根拠地である宇佐地方に進出して来たものであり、八幡宮の建築その他にもこれ等帰化人の技術及び経済力を使つて来た事が考えられるのである。

かくして大神氏が宇佐に直接入つて来た事は宇佐郡辛嶋勝氏下毛・上毛・中津郡の勝氏が秦氏の部曲であつた事が最も大きく原因している。

そこで次に問題になる点はこのように大神氏が宇佐に入つて来る動機であるが、宇佐は既に三世紀以来大和政府の攻略対象になる程栄えた地(19)であり、景行紀に出る宇佐鼻垂は、宇佐川（今の駅館川）の川上にいたといわれ、既に北九州小国家の連合政権が考えられて(20)いる。

これ等は関連する宇佐地方の古代住居としては安心院盆地・宇佐盆地・四日市・長洲（町）・下毛郡池永・国東郡高田（町）等に非常に多くの彌生式並に古墳時代の遺蹟が存する(21)。

鼻垂の征服説話は三世紀から六世紀に亘る宇佐文化と大和文化の交流、特に国造本紀に出る宇佐津彦の宇佐国造の補任は宇佐地方の大和政権の勢力圏に入つた事を意味する。ここにいう宇佐国については河野省三氏は下毛宇佐郡を

想定しておられるが、更に国東・速見郡の一部にも延びていたことが考えられる。

この宇佐国の族長は或時は宇佐津彦といわれ、或は北九州全般にみられる巫女的女酋が多くみられるようである⁽²³⁾で宇佐の場合もその女酋が考えられ、宇佐氏系図に現われる宇佐明神とか天三降命とか後に比咩神とかいわれた神になるのではあるまいか。

こうした情勢下にあるこの地方に前記多くの帰化人が入つて来た事が考えられ、六世紀の初め(五三四年)仏教がこれ等の帰化人と共に百濟から入つた事になり、七世紀初め(六四五年)大化改新が行われる。この間の事情は不明であるが、問題は⁽²⁴⁾大化改新以後より始めて地方史料にもあらわれる。

大化改新については津田左右吉博士は「それは政治上の制度の改新であつて社会組織の变革ではない」といつている如く、政治的に国造の権力を集権国家の軌範に入れようとしてゐる事に外ならない。更に津田博士は「地方的豪族と其の土地の神社との間には昔から密接な関係があり、豪族は其の神の祭主でもあつたらしいから、此の制度は畢竟それを継承したものであるが、政治的意味から一国に一つの国魂神社を定めたにつれて其の神社の祭主に国造の称を保持せしめ、又は新しく与えたのであらう」といつている。

この見解は出雲・日前・国懸等の場合についてはうなづける点であるが、宇佐の場合においては、官司の「国造」の称はなく、社の存在ですら不明である。正史にその神社の所在について書紀一書の記事を除いては全然現われて来ないが、神社がなかつたという事は考えられないし、建築学者は本殿左の北辰社を以てもとの神社であらうという事⁽²⁵⁾などや、安心院八ヶ社の妻垣社は最初に比咩神のよりましの社であるなどと伝えている事などと考えると、神社がなかつたとは考えられない。

ただ遺憾ながらこの間の史料がない為に知る事ができないが、宇佐系図や説宣集地方寺院の縁起などによつて想像

するに、宇佐国造武雄は安心院妻垣山に入り、武雄の孫と思ほしき法蓮⁽²⁶⁾を日子山に登らしめたと伝えてい

る。武雄の子貞野は宇佐郡麻生の山中に入り、四国石槌山より法道仙人を招き山林仏教を興している⁽²⁸⁾。貞野の子佐野は後に宇佐郡宇佐片峰の山に移り大根川社を祀つたと伝えてい

る。この社が後に宇佐八ヶ社大根川社⁽²⁹⁾になつた。宇佐氏においては宇佐津彦以来正史に現われる人物としては法蓮が始めてである。続紀大宝三年九月廿五日の条には癸互施僧法蓮豊前国野四十町、褒鑿術也、

とある。この事は宇佐氏の仏教が始めて政府に認識され、又宇佐氏のもつ宇佐信仰と北辰信仰が政府に認められた事にもなる。詫宣集によると是歳八幡は法蓮の手より如意宝珠を得たと伝えてい

る⁽³⁰⁾。かくて法蓮による仏教と八幡信仰とが別個の存在であつた事を暗示している。宇佐官書上帖によると旧宇佐国造系の一族はその前後を通じて二大寺院の造立に関係している。一は法蓮による虚空寺⁽³¹⁾であり、一は華嚴による法鏡寺である。虚空蔵寺については最近の調査により坪坂寺・法隆寺の様式が入つてい

るので大和文化の影響の下に建てられた事が判明した。更にこれ等の僧は更に御許山・六郷満山の山岳仏教を開いて行つたと伝えてい

る⁽³³⁾。これが奈良末・平安時代ではないかと思われる。このような状態の中に大神辛嶋勝氏による八幡信仰は伝承によると和銅五年(七一三)鷹居社を造立⁽³⁴⁾、或は鷹居瀬社を造立⁽³⁵⁾次いで靈龜二年(七一六)小山田社に移り、その間統紀によると養老五年(七二二)六月朔日法蓮は宇佐公

姓を賜つてい

- 注
- (1) 原田敏明氏「神仏習合とその背景」(日本宗教交渉史論所収一一三頁―一一四頁)
 - (2) 小野玄妙氏「宇佐八幡と大分の石仏」(宗教研究新二一六)
 - (3) 辻善之助博士「日本仏教史の研究 六八頁

- (4) 小野玄妙氏 前記論文
- (5) 石清水文書之二八三頁所收
- (6) 日足は大分県宇佐郡北馬城村日足で詫宜集に出る「南無会」の地名を有し、礎石を存しているし、最近の大分県文化財調査委員会の調査によると彌勒寺の礎石は神亀の礎石の尺度ではなく天平尺であるといわれているから文献と一致するようである。
- (7) 岡為造氏「豊前勝姓に就て」(宇佐史談四二号 六〇頁)
- (8) 半田康夫氏「秦氏とその氏神」(歴史地理八二ノ三)
- (9) 同上
- (10) 西日本史学三号所收
- (11) 大分県史料七卷 小山田文書「解題」参照
- (12) 神領字佐大鑑
- (13) 大野郡における八幡社は深山八幡、上津八幡、浅草八幡の三社が最も有名で夫々一ノ宮・二ノ宮・三ノ宮として信仰されているが、その一ノ宮信仰は平安時代に発生した名称であろうと思われるが、何れも景行天皇を祭られたものが奈良時代に八幡神が相殿に奉祀されたことをみると、宇佐との結びつきが奈良時代であつたことがうかがわれる。
- (14) 系図は豊後大野郡大野町片島大野章平氏所蔵、今村孝次氏「清原正高」(二豊人文二号) 渡辺澄夫氏「豊後国司一覽表」(大分市史)
- (15) 宇佐八幡宮小山田家系図
- (16) 別府市原区大野彰一氏蔵系図
- (17) 真野和利氏「謡曲と秦氏」
- (18) 大治四年三月十六日 御装束所検校珍友成解状
大治五年四月十四日 宇佐宮公文所問注申詞記
保延二年十二月五日 御装束所検校珍友成田昌亮券
十二月十五日 本司秦国門解
- 三年二月十八日 宇佐宮公文所問注申詞記

承安二年二月十日 御装束所檢校大神貞安解状

保元元年十月二十七日

文治二年九月十八日 大工秦安利申状

(19) 賀川光夫氏「考古学上より見た上代の宇佐地方(1)」(別府大学紀要四・五集)

(20) 半田康夫氏「景行天皇と免狭の鼻垂」(大分大学紀要四号)

(21) 賀川光夫氏 前記論文

(22) 河野省三氏「宇佐国」(富山房国史辞典)

(23) 半田康夫氏「景行天皇と免狭の鼻垂」前掲

(24) 津田博士著「上代日本の社会及び思想」四〇八頁

(25) 石清水文書彌勒寺縁起及び詫宣集

(26) 波多野皖三氏「八幡神考(序)」(福岡学大紀要二号)四七頁

(27) 日子山縁起、(神仏分離史料九〇六頁所收)法蓮は役行者に従うとある。

(28) 麻生氏系図及び宇佐郡横山村天福寺縁起

(29) 覆園克讓氏「宇佐郡十二名勝詩卷」

(30) 詫宣集五卷、豊鐘善鳴録、医術については堀一郎博士「我国民間信仰史」六二頁参照

(31) 拙稿「宇佐仏教と虚空蔵寺」(宇佐史研究一二六号所收)

(32) 石田茂作博士指導大分県文化財調査委員会の報告、堀博士「前掲」五八頁参照

(33) 詫宣集、六郷山縁起、拙稿「八幡信仰と山岳宗教」(前掲)六郷満山は室町以前には六郷山と呼ばれている。

(34) 詫宣集畫卷

(35) 大神小山田系図

三 八幡神と比咩神

以上氏族社会をめぐり大化改新を中心としての宇佐八幡の問題に触れて来たのであるが、律令制の政治的制度をみるとき国造に対しては多く旧關係領地の郡司に任じている。改新の詔勅には郡司に關して、

取国造性讖清廉堪時務者、為大領小領、強幹聰敏工書算、為主政主帖

とあるのをみても、郡司に任ぜられるのが普通であるが、宇佐郡においては宇佐氏ではなしに辛嶋氏であつたらしく、大神氏は大野速見郡において夫々郡司であつたらしい。⁽²⁾これ等の事から政府は宇佐氏に対して、政治的に抑圧してゐたのではないかと想像される。

しかも始めから八幡神と比咩神は区別されて取扱われているが、続記天平勝宝元年十二月廿七日の条に始めてみられる比咩神は宇佐氏族信仰の対象でなければならぬ。宇佐氏が大化の改新後山地へ入り、山林仏教と結びついた事は新政府の政治権力に対する逃避であり、日本に於ける山岳仏教の發生とその事情の一致するものがある。⁽³⁾しかるにこの氏族はその後白鳳期に致り虚空藏寺・法鏡寺等を建立し、⁽⁴⁾地方庶民に対し医術その他の現世利益を施した事は注目しなければならぬことである。

比咩神信仰そのものについては、既に前にふれたように宇佐氏族のもつ巫子的女酋を中心とする宗教であつたかも知れないが八幡信仰は⁽¹⁾に於て既に述べたように辛嶋勝氏を代表とする帰化人の宗教、それは豊前田河郡の新羅明神が代表するシャマニズムであり、⁽⁶⁾豊後大野郡の土豪であり秦氏と婚籍関係にある大神氏が守る傳承にいう(源平盛衰記等)姥岳明神の信仰との合体によつて八幡信仰(それは秦の神信仰かも知れない)を生み出し、この八幡神と宇佐氏族との比売神信仰と結びついた仏教とが合体して、豊前宇佐小椋山上に宇佐宮の造立となる。地方史料によると神龜二年勅を奉じて宇佐宮一殿及び彌勒寺を建立し、彌勒寺別当に宇佐氏の法蓮を、八幡宮の主神に大神、禰宜に辛嶋氏を以てしたのである。

このように初期宇佐八幡の神格の中には、八幡神と比咩神と二つの性格を持ち、比咩神は主体的には現わされず、政府に近い仏教を通じてのみ結びつき、比咩神として奉祀されたのは正史にはみえないが、詫宜集によると天平三年

と伝えられている。而して比咩神の宇佐氏、八幡神の大神氏その後司祭者としての官司職を巡つて競望が行われている事をみると、宇佐宮創立の背後には政府による強圧も加わつていたことが想像される。

天平九年以後八幡社に対する經典その他造塔等の奉獻及びその後に起る宗教儀礼をみるとその崇敬は八幡神そのものに対するより比咩神の仏教信仰に連なる氏族と社会に対する慰撫に外ならない。

つまり仏教と八幡神とが融合したのでなしに、仏教との結合は始め比咩神祭祀集団宇佐氏との融合から始つたといふべきであろう。然らば比咩神祭祀集団が仏教をとり入れたのは、律令制の旧氏族の抑圧により新しい宗教としての八幡神の祭祀集団の勢力に対して、旧氏族がこの新しい宗教集団に対していかにして支配的位置を保持すべきかという問題に連り、旧氏族集団宇佐氏族が、政府によつて国教化されようとする仏教といち早く結びつく事が、彼等の氏族勢力を保持する最大の政策として、仏教との結びつきが行われたものであらう。

従つて八幡神の性格をこの八幡神のみを捕えて、仏教守護神・歛業神・航海神・農業神・火神等々の性格づけが行われて来たが、これは寧ろ時代的に特色づけられるものであつて、初期八幡神の構造を分析すると、二元的性格をもつているという事が判明する。従つて一元的にこれを見る事は何れの断定も当を得ない結論といわなければならない。

註 (1) 長寛三年四月十日宇佐郡司漆嶋某等田昌亮券(宇佐八幡樋田文書)

平安の文書を以て奈良時代を比定することの危険は、原田敏明先生に御指摘をうけたが、一応の推定の史料にするだけである。

- (2) 大神姓、大野系図(大野郡大野町大野章平氏所藏本及び別府市大野彰一氏所藏本による)にある。勿論、全部を信用する意図はない。ただし速見郡の場合は、大神毛理亮については、豊後国志に郡司とつていたので一応この説を採用した。
- (3) 村上俊雄氏「修験道の発達」九十六頁による。
- (4) 虚空蔵寺については前掲拙稿「宇佐仏教と虚空蔵寺」があり、又、石田茂作博士指導による大分県文化財調査委員会の発掘調査の結果、白鳳期の建立とされている。

法鏡寺は別大賀川助教授は同時代の建立であるといわれているが、石田博士は岩波講座日本歴史「仏教の初期文化」では飛鳥期にとつておられる。

(5) 続紀大宝三年九月二十五日の条による。

(6) 半田康夫氏「景行天皇と菟狹の鼻垂」(大分大学紀要四号所収)、赤松・秋葉氏共著「朝鮮巫俗の研究下」第二章

(7) 前掲、詫宜集、石清水文書「彌勒寺縁起」及び宇佐八幡永弘文書二三八号で「大治貳年三月日宇佐宮年中行事注文案」である。

(8) 拙稿「司祭者の分裂」(大分県地方史創刊号所収)

(9) 拙稿「神社における宗教儀礼」(宗教研究 一三三号)

(10) 拙稿「八幡社の伝播」(宗教研究 一三七号)

四 仁 聞 菩 薩

このように八幡神と比咩神とは始めそれを祀る氏族を異にし、氏族制度の改造を企図する大化改新の政策にのつて、八幡信仰の勝利に帰せしめる結果となつたものと思われ⁽¹⁾。比咩神信仰をもとにする仏教信仰と八幡信仰の融和が、やがて本地垂迹説を生み出すものになつたものと思されるが、これ等の宗教思想はやがて菩薩としてこれ等二つの信仰を一つにして八幡大菩薩という観念的人格神を現出する結果となるが、このような八幡信仰が独自の立場をとりつつ、その優位を占めて行つたが、比咩神信仰はそのまま八幡信仰の中に包含されてしまつたのであろうか。

前述のように比咩神が正史に現われるのは天平勝宝元年大神に一品比咩神に二品の神階が与えられ、翌二年には大神に封八百戸、比咩神に封六百戸を与えられているが(続記)、比咩神も亦八幡神に匹敵する位置をもつていたという事は、既に前にも触れたように、天平三年比咩神が併祀されたと伝える詫宜集の記事も、同年正月廿七日安倍忠広が奉幣したと伝える石清水文書彌勒寺縁起もあながち根拠のない事ではあるまい。

ここで比咩神について従来の説を整理してみると

I. 八幡示現の前からの地主神（八幡宮本紀四）

2 胎中天皇の婚約者としての龍王の女（八幡愚童談）

3 宗像三女神といわれる三座の神、或はその中の端津姫神

4 玉依姫（詫宣集、中世の社記）

5 豊玉姫（玉依姫より発展して中世の社僧の説）

がある。これに対して柳田国男先生は玉依姫考に比咩神は「八幡と称する王子神の御母、即ち天神の御妻と信じて祭り始めたものと思つている。其後大帯姫の示現があつて、応神天皇の御母子の神という説を助けた為に、此姫神の本質が不明に帰することを奈何ともし得なかつたが、云々」と述べられているが、比咩神は八幡神を生んだ神であるといわれている点では一致するが、ただ比咩神を八幡信仰における玉依姫と單純に受取られる点においてはいささか同意し兼ねる点がある。

何故かなれば神はそれを祀る氏子集団なしには考えられないのであり、その意味では、八幡信仰の場合は玉依姫の機能を果すのは辛嶋勝氏である。この子孫は禰宜職又は女禰宜職を当襲する。尤も後には大神氏からも女禰宜を出したことはあるが、辛嶋勝氏がその本流であつた。⁽³⁾

然るに比咩神と辛嶋勝氏には何等の関係もたず、比咩神との関係は宇佐氏とのみの関係を保つている。それは更に神護景雲元年の比売神宮寺の建立（統紀）、行幸会神事の発生等から考えて、比売神宮寺と宇佐宮との関係をみるとうなづける。

始め八幡神は仏教との関係で宇佐氏と結び、八幡宮及八幡神宮寺彌勒寺が同時に建立されたが、その後の宗教儀礼をみても、白鳳期の虚空蔵寺法鏡寺との関係が持続している。⁽⁵⁾ 所が後に改めて比売神宮寺の建立が行われるという事

は何を物語るものであらうか。⁽⁶⁾

私見を以てすれば、比売神宮寺の建立は律令制の弱体化に対する宇佐氏勢力の反撥ではあるまいか。即ち豊前下毛郡大貞八幡にからまつて、八幡神の御験として三角池真薦をとらしめ⁽⁷⁾、四年毎後には六年毎の御験の更新を企て行幸会を起したり、宇佐菱形池辺をめぐる八幡神発現の大神氏縁起に対して、宇佐池守は大貞三角池をめぐり宇佐氏中心の八幡神の発現縁起を発生せしめたりする事、或は天平勝宝六年十一月の大神杜女、田麻呂の厭魅事件⁽⁸⁾（統紀）の摘發、天平神護二年の大尾山遷宮、比売神に対する封六百戸（統紀）等は、その背後に宇佐氏のある事を考えねばならない。ことに宝龜四年三正月以後の大神宇佐二氏による官司職をめぐる競望は明に宇佐氏の大神氏に対する反撥である。このような結果が政府をして改めて宇佐氏に及び、比売神に対し神宮寺として、比売神宮寺を建立せしめたものであらうと思う。

比売神宮寺についてはこれまでの研究⁽¹⁰⁾によると彌勒寺と混同したり、八幡神宮寺と混同したりしているけれども、これは八幡神宮寺と全く異なる寺院で、名を中津尾寺と称し、宮迫と称する宇佐神宮の南側にあり、南北朝時代に宮佐古山栄興寺と改名し、その構成は真乗坊・北坊・淨蔵坊・万徳坊・阿門坊・千蔵坊・永勝院等の十坊よりなつて、この十坊が鎌倉以後においては宇佐宮祭祀の実権を握るのである。⁽¹¹⁾

それは大官司が鎌倉以後宇佐氏の独占になると相関連して興味ある問題であるし、他方彌勒寺は平安中期以後は宮寺石清水八幡⁽¹²⁾と結び、むしろその方の支配下に入り、寛弘以後実質的に宇佐宮が九州朝廷としての地位を確立すると、この宇佐宮の祭祀権力は比咩神宮寺中津尾寺の担当する事になつてしまふ。

このように比咩神がはつきりと宇佐宮の中で、宇佐氏族集団の神としての性格を現わすと、ここに第三の殿として弘仁十一年大帯廟が成立する（詫宣集の伝）。

大帯廟が併祀される理由としては、八幡神が応神天皇に擬せられるようになった為に母神として併祀されるということ、比咩神がはつきりと宇佐氏の神としての性格を打ち出した為、八幡に直接奉仕する女禰宜の神としての性格が失われ、ここに神功皇后のすぐれた詫宣技術を神として女禰宜の神として併祀されたのではないかと思われる。

かくて平安初期以来強力になつた宇佐氏の優勢は弘仁に至り、下宮の創祀となり、宇佐宮祭祀の経済的中心機関としての番長職をおき宇佐氏がそれを当襲するようになった。⁽¹⁴⁾このようにして除々に宇佐氏の勢力が發展すると共に比咩神信仰は独自の信仰形態を導き出すものと考えられる。

八幡神が八幡大菩薩の称号をもつに至つたのは奈良平安初期に初めてみるとされ、弘仁十二年八月十五日の太政官符によると、天応年中「神徳を計量して、尊号を上り、護国靈驗威力神通大菩薩」と称したと伝え、石清水文書彌勒寺縁起も同文書と同じく延暦二年五月四日の詔宣に「前名八幡大神、今号護国靈驗威力神通大自在王菩薩」と記している。神名を菩薩と称する点については、延暦になると伊勢・多度社に大菩薩号が称せられている。いづれにしても神名を菩薩で呼ぶ事は仏者が仏教の優位から初めたといわれているが八幡神が菩薩号の初見であるという点では、宇佐仏教が宇佐氏の系統の僧侶であつたと伝えられている点⁽¹⁷⁾を考へ合せて興味ある点である。

ところが八幡大菩薩の外に全く正史に現われない菩薩で仁聞菩薩と呼ばれる信仰があり、この菩薩については柳田国男先生始め中山太郎河・野飛雲・榎園克讓・小野玄妙氏が既に研究されているが、河野氏の研究によると仁聞は平安時代には人聞と書き室町時代に至ると仁聞と書かれ、而も養老二年に六郷山を開基したということが書き加えられ、結論としては仁聞は実在の人ではなく、八幡信仰の所産で徳川時代に完成したものであると結んでいる。⁽¹⁸⁾榎園氏は実在人物として帰化僧と考へている。⁽¹⁹⁾中山太郎氏は柳田先生の松王健児の記事の説を踏襲して人母は神母・人母の義字で巫女の一類の意味にとつておられる。⁽²⁰⁾

この場合人母、又は神母という説には全く一致するけれども、前述の如く巫女という点では八幡神の巫女という事ではなしに比咩神としての巫女の意にとりた。

河野氏の説の如く人聞信仰が平安に始つたとすれば、八幡神が菩薩と称せられるようになった時、八幡信仰の母体である所の比咩神は八幡神の母菩薩でなければならぬ。この点柳田先生中山氏のいわれる人母菩薩の意味を私は八幡神を生み出す以前の社会の神として比咩神を称するものであるととりた。本地垂迹説が仏者の主动性において起つたものとすれば先に述べたように宇佐の場合は宇佐氏系僧侶が大部分であるので、仁聞の称号は、この僧侶たちの創案にかかるものではあるまいかと考える。かくて私は人聞菩薩の称は比咩神の異称であるといいた。

貞觀元年八幡神が石清水に勧請されると八幡信仰の実勢力は石清水に移り、そこを中心として国家的にはめまぐるしく伝播する。しかるに比咩神信仰の勢力は九州に留り、九州の宗教勢力の中心となり、特に長保五年から寛弘年間を堺として、八幡信仰と共に莊園がめまぐるしく開⁽²¹⁾けて行き、比咩神の宇佐氏系神官社僧の活動もめまぐるしいものがある。これに対して石清水以後勧請の八幡社に比咩神が祀⁽²²⁾られなかつた事は、一は宇佐氏の勢力が九州特に北方部だけの活動分野に限定せられた事と符合する。

俗に伝える養老時代の人聞菩薩信仰の活動地域は、旧宇佐氏の勢力圏内更に北九州にのみある事についても比咩神信仰の異称が仁聞菩薩信仰に発展した事が推定される。従つてこの信仰が豊前豊後の全域に拡大されるのは平安時代であることみなければならない。即ち豊後に遺る仁聞作の石仏は小野玄妙氏は奈良時代のものであると云われたが、京都大学考古学教室の調査報告書では平安時代のものであるといつて⁽²³⁾いる。それは宇佐神領の拡大がこの時代にあつたことと合せて考えなければならぬ点である。

豊後国東半島に栄えた六郷満山と称する山岳仏教が特に人聞菩薩の開基と伝えられる事も、宇佐御許山の山林仏教

の延長として、その仏者が殆んど宇佐氏系の僧侶によつて、開基せられた事と、九州独自の平安仏教であるという事を暗示するものである。

尙仁聞信仰の宗教的機能構造については最近柳田先生は「いにいなめ研究会」で新しい御考えをおもちになつておられるが、文献的に取扱われる点だけに留めた。

註

- (1) 真野和利氏「謡曲と秦氏」(謡曲典五七ノ六)
- (2) この事については、愚考とは異なるが、大場磐雄氏は「神道考古学論攻」五六三頁に同意見を述べておられる。
- (3) 宝龜四年三月十四日八幡大神宮司解(石清水文書二ノ五四頁)
- (4) 石清水文書彌勒寺縁起の説による。
- (5) 宇佐八幡放生会は奈良時代より行われた重要な法会であつたが、この法会には必ず虚空蔵寺法鏡寺が参加した「建武中字佐宮放生会記」に次の如く出ている。

「還御頓宮 楽人吹 乱声 則奉鎮之、次宮司已下諸官暫休息屋形、次虚空蔵寺 山本村 狛犬二頭、法鏡寺獅子二頭云々」

(大宰管内志所收)

又、応永御造營日記には、

「駒形二頭山本役也」(宇佐八幡、到津家蔵小山田家蔵)とあり山本は虚空蔵寺の所在地である。

元享元年六月日「彌勒寺檢校兼石清水別当外連署牒案」(永弘文書二〇四号)

文明十年八月日「宇佐大宮司安心院公見神官社僧連署申状案」(未刊小野・中野共編宇佐諸家文書所收)

(6) 拙稿「司祭者の分裂」(大分県地方史創刊号)参照

(7) 「神社における宗教儀礼—宇佐八幡行幸会の構造—」(宗教研究一三三号)

(8) 境野黄洋博士「八幡大菩薩」(宇佐史談六七号 三六頁)

(9) 拙稿前掲「司祭者の分裂」

(10) 波多野皖三氏「八幡神考(序)」(福岡学大紀要二号 四七頁)等も誤っている。

(11) 昭和二十五年四月三日「宇佐八幡坊中について」と題し、西日本史学会で発表したことがある。(西日本史学四号)

(12) 寛弘元年六月二十二日彌勒寺檢校元命の請により堂舎を建てているが、この以後はとくに永承以降に於ては殆んど彌勒

八幡信仰の二元的性格

寺檢校は石清水八幡別當檢校と兼務である。

神人の活動はこの頃最もはげしく、これを頂点に宇佐氏の努力も急に活氣をおびてくる。

(13) 西阿虎之助氏「中古に於ける宇佐神人の活動」(史林一三ノ四)

(14) 大分県史料三卷永弘文書解題参照

(15) 弘仁十二年八月十五日「太政官符」(東大寺要録)

(16) 原田敏明先生の「神仏習合の起源とその背景」(日本宗教交渉史論一三四頁)

(17) 宇佐神宮書上帖(宇佐神宮所藏)

(18) 河野飛雲氏「仁聞菩薩研究」(宇佐史談二九号)

(19) 榎園克讓氏「仁聞菩薩」(宇佐史談二九号)

(20) 中山太郎氏(仁聞菩薩—八幡神の信仰を村廻つた巫女物語—)(旅と伝説一〇ノ三)

(21) 神領宇佐大鑑

(22) 例えば諸神根元抄により五所別宮によりその祭神をみると次の表ができる

別宮名

中

左

右

筑前大分宮

応神

比売神

神功皇后

肥前千栗宮

ク

神功皇后

竈門

肥後藤崎宮

ク

住吉

神功皇后

薩摩新田宮

ク

神功皇后

玉依姫

大隅正八幡宮

火々出見尊

で筑前大分宮だけに比売神が祀られている。

(23) 小野玄妙氏「宇佐の八神と大分の石仏」(宗教研究新二ノ六)

(24) 京都帝国大学文学部「豊後磨崖石仏の研究」

(25) 神領宇佐大鑑

結

このように八幡信仰の構造を分析すると、八幡信仰は決して八幡神に対する一元的な信仰ではなく、旧氏族の氏神と、新しい外来民族のもたらした神とが融合して八幡宮を成立せしめたものであり、旧信仰は仏教信仰と結びつき法鏡寺虚空蔵寺を建立せしめ遂に新宗教と結んで彌勒寺へと発展したが、そのみにあきたらず比咩神宮寺である中津尾寺と発展し、八幡神が八幡大菩薩になれば、比咩神が人(神)母菩薩として、宇佐氏の勢力範囲にある莊園に入つて行く。仁聞信仰の分布をみると豊前豊後筑前筑後肥前の五ヶ国だけに限られて⁽¹⁾いるが、この事は肥後大隅薩摩の諸国が一は宇佐氏との経済的關係が薄いこと一は後に彌勒寺の本家となる石清水八幡宮の勢力下⁽²⁾にあり、国家主義的な意識が強く、直接的には大隅薩摩などは彌勒寺領になつており、石清水との關係の深さを示しているし、室町以降師檀關係成立による庶民信仰は人聞信仰が中心になつて⁽²⁾いる。

このように一般的には八幡信仰が国家的信仰を⁽²⁾かち得ても尙且土着宗教としての比咩神信仰が根強く土地に残つて行く事は、制度史をみてもうかがえる。日本の宗教現象は他の文化現象と異り、いわば伝統主義的であり、且又保守的である事と、これを地域的にみれば辺境地帯の神社宗教の特殊性もここにみられるといわなければならない。

(本稿は三木俊秋氏と共同により昭和二十九年⁽¹⁾度文部省科学研究助成金をうけた研究の一部である。尙本稿作製にあたり柳田先生の直接の御教示を感謝し、併せて失礼なことを御許しいたゞきます。)

註

- (1) 河野飛雲氏「仁聞菩薩研究」(宇佐史談二九号)
 - (2) 歌川学氏「中世に於ける耕地の丈量單位」北大史学二号
- 豊前地方が律令制以前の「丈」の單位が中世に至るまで遺つて⁽¹⁾いる。

九分教のヴェイヤーカーナについて

前 田 惠 學

一 序

九分教は、仏所説・如来所説の「法」として原始仏教聖典自身が權威を認めてゐる古い經典形式上の分類である。九分とは、Sutta (Skt. Sūtra), Geyya (Geya), Veyyākaraṇa (Vyākaraṇa), Gāthā, Udāna, Itivuttaka (Itivuttaka, Itivṛttaka), Jātaka, Vedalla (Vaipulya), Abbhutadhamma (Abhūtadharma) のことで、この九分にさらに三分 (Skt. Nidāna, Avadāna, Upadeśa) を加へたものは十二分教である。九分十二分教全体にわたる諸問題、例へば九分十二分教の性格及び成立年代・九分教と十二分教の新古と四部四阿舎との關係・九分十二分教と「小部」「雜藏」乃至三藏との關係・九分十二分教配列の順序と部派との關係等についても種々論すべきものがあるが、それ以前に九分十二分教の各支 (Anga) についてその原意・内容等が十分明らかにされねばならない。この点従来の諸説には満足できないものがあるが、ただ九分教 Udāna に関する水野弘元博士の所論⁽¹⁾、十二分教 Avadāna に関する平川彰助教授の所論⁽²⁾は、夫々の支分の意味・性格を解明せられたものとして注目に値する。筆者もこの種解明に努力し、既に九分教の Sutta, Geyya, Vedalla の三支についてはその所見を發表した⁽³⁾。今ここには、九分教の第三支 Veyyākaraṇa (Skt. Vyākaraṇa) について、その原意・性格・内容等の諸問題を究明したい。

二 ヲエイヤーカーナの一般的語義と伝統的解釈

〔A〕 九分教の第三支は、パーリでは Veyyakaraṇa サンスクリットでは Vyakarana である。⁽⁴⁾パーリにもサンスクリットと同形の Vyakarana の語があるが、九分教の一支の名としては用ひられてゐない。これらは何れも同語源で vyakaroti (√vi + ta + kṛ) に由来する。従つてその原義は「分けること」(to divide)にある。それからして、普通に分別・説明・解釈・解答を意味する言葉とせられ、漢訳の「分別經」「記」「記別」「記別」「記別」「記別」「記別」等の如き訳語はこの意味を表はしてゐる。また次に、言語を分析するところから、「文法」(Skt. Vyakarana)乃至「文法家」(Pali, m. Veyyakaraṇa)の意味もある。第三に Vyakarana は梵⁽⁵⁾何れも 'prediction' の意味があり、後世サンスクリット仏典では如来の懸記予言を説く所謂「授記」經典が発達した。⁽⁶⁾漢訳に見られる「授(受)記(經)」「授授」等の訳語はこの点に注目したものである。音写には、「和伽羅那」「婆伽羅那」「弊迦蘭陀」等があり、チベット訳は Lun bstan-pahi sde である。

〔B〕 九分教の各支は夫々の一般的語義に対して、九分教の一支としての特殊の意味を有するものが多い。Sūta, Geyya, Udana 等何れもさうであつた。九分教の各支の特殊な意味性格については、原始仏教聖典自身の中に詳しい説明がなく、後世の阿毘達磨・大乘の諸經論の伝統的解釈による外はない。しかるにこれら諸解釋の間には相互に矛盾・対立が存在し、その何れを採るかを廻つて近代諸學者の間に異論がある。その最も大きな対立は Buddhaghosa の釈を重視する立場と、『婆沙論』の釈を正説とする立場の間に見られる。しかし、何れかの論に立脚し、そのみを正当とし、それによつて九分教の各支を説明することは、決して當を得た態度ではない。結果論的には『婆沙』釈に比較的多くの眞実性が含まれ、Veyyakaraṇa に関しても『婆沙』釈が最も妥当であるといふ結論に達するが、『婆沙』釈もすべての支分について正当であるわけではない。九分教各支の特殊な意味・性格の解明は、夫々の支分

に當つて、すべての解釈を総合的統一的批判的に理解する必要がある。⁽⁸⁾

さて、九分教 Veyyakarana に対する伝統的解釈は大別して三種に分れる。

(I) 先づ『大毘婆沙論』卷一二六⁽⁹⁾には、

記説云何。謂諸經中諸弟子問如來記説。或如來問弟子記説。化諸天等問記亦然。若諸經中四種問記。(若記三所證・所生處等)⁽⁷⁾

と解釈し、『成実論』卷一⁽¹⁰⁾には、

若有經無答無解如四無礙經、名修多羅。有問答一經、名和伽羅那⁽¹⁾

として問答の有無によつて Sutra との區別を示し、『順正理論』卷四四⁽¹¹⁾にも、「言記別者、謂隨三餘問酬答辯折」⁽¹²⁾と述べてゐる。これらは Veyyakarana の特徴を「問答」体の經典に見よとするものである。

(II) 次に『瑜伽師地論』卷八⁽¹²⁾には、「記別者、謂廣三分別略所標義」と釈し、『顯揚聖教論』卷一二⁽¹³⁾にも、「謂廣三分別略所舉義」とほほ同一の文句をもつて解釈し、『成実論』卷一には、(I) の解釈と並べて、「諸解義經、名和伽羅那」とも述べてゐる。これらの解釈は、Veyyakarana をもつて略説に對する「広分別」体の經典とするもので、かつて筆者が Sutra の具体的内容を究明した際採り上げた Vibhanga 体の經典や、『婆沙』等の Vaipulya 解釈に見られる「広説」と同一性質の經典を意味してゐる。

『瑜伽師地論』が別処に、「宣説三已未了義經、是名記別」と釈し、『顯揚聖教論』も卷六に、「諸經中顯了義説、是為記別」とし、『大乘阿毘達磨集論』卷六及び『雜集論』卷二⁽¹⁹⁾には、「了義經、說明記別。記前開示深密意故」と解釈してゐる。⁽²⁰⁾ これらも、表現は異なるが、Veyyakarana をもつて「未了義經」(= Sutra) の説明解釈としてゐる点大体同一趣旨と見るべきである。Buddhaghosa は、後に述べるやうに、「全論藏」を Veyyakarana に包

撰してゐるが、彼の説もこの種解釈から發達した一變形と見られやう。

(I) 右二解釈の中、(一)は Veyyakarana の問ひに對する「解答」の語義に立脚し、(II)は「分別」「說明」の語義を重視してゐる。これに對し、第三に、所謂「授記」「懸記」の予言の意味を強く出してゐる解釈がある。かかる解釈は既に『婆沙』の説明中にも見られ、先に引用した文中(特に括弧を附した部分)に、Veyyakarana をもつて「若記三所證・所生處等」とするは、「所証」即ち悟得の境地を表白し、またその結果たる「所生處」即ち未來の生處を予言するの意と解したものであらう。また『瑜伽論』卷二五にも、先の(I)の解釈と並べ、しかも(II)の解釈よりも前に、「記別弟子命過日後當生等事」と述べ、同論卷八一、『顯揚聖教論』卷六及び卷十二、『大乘阿毘達磨集論』卷六、同じく『雜集論』卷一 等にも同様の解釈を併せ提示してゐる。

さらに『大乘涅槃經』卷一五には、

何等名為授記經。如是有經律。如來說時為諸大人受佛記別。汝阿逸多。未來有王。名曰壤去。當下於是世而成仏道。號曰彌勒。是名授記經。⁽²²⁾

と解釈し、『大智度論』卷三三には、

衆生九道中受記。所謂三乘道六趣道。此人經爾所阿僧祇劫。當作佛。若記爾所歲。當作佛。

と説明してゐる。『涅槃經』及び『智度論』の説明は明らかに大乘授記思想に基づく解釈であるが、これに對し、『婆沙論』『瑜伽論』等の解釈には素朴なものがあつて、これらは一応區別して考へる必要がある(後述参照)。

三 傳統的解釈より見たる九分教ヴェイヤーカーナの原意

Veyyakarana に関する傳統的解釈には右の三類が見られるが、⁽²³⁾何れが九分教の一支としての原意を最もよく伝へてゐるであらうか。この点に關しては、一応次のやうに推定することができやう。

九分教のヴェイヤーカーナについて

(a) 先ず Veyyakarana に関する第三の解釈の中、大乘授記思想に基づく解釈（『涅槃經』『智度論』の説）が、九分教 Veyyakarana の原意であると解することはできない。⁽²⁴⁾しかし単に仏弟子等の未来死後の生処の記別といふ素朴な意味のものであれば、原始仏教聖典中にも用例があり、考慮の要がある。ただ先立つて予見しうることは、仮令 Veyyakarana に『婆沙』の所謂「所証・所生処」の記別の意味があるとしたところで、この意味で Sutta, Geyya, Gatha 等と並べるのは妥当ではない。かつまたかかる意味では九分教の第三支といふやうな重要な位置は占め得なかつたであらう。少くも九分教 Veyyakarana が始めに「所証・所生処」の記別を意味し、のちに「問答」なり「広分別」なりの義が加つたものとは考へられない。

(b) それでは、第一の「問答」体の解釈と第二の「広分別」体の解釈とでは、何れが古く何れが原始的立場をよりよく保持してゐるであらうか。結論から先に言へば、第一の解釈が原意に近いと言ひうる。その理由は次の諸点である。

① 「広分別」(= Vibhanga) 体の經典は Sutta (時として Gatha 等) の發達形である。⁽¹⁴⁾ Sutta 等が基礎となつてその「広分別」が發達し、この種經典が増加すると共に、Sutta 等のみならず、「広分別」にまで權威を認める必要が生じ、その權威つけのために仏所説・如来所説の法たる九分教に編入しようとし、Veyyakarana に「分別」(Vibhanga) の意味があるとして第二の解釈が生じたものと考へられる。

② しかし Veyyakarana (> vyakaroti) と Vibhanga (> vibhajati) とは、同じく「分別」と訳されることはあつても、実はその性格・用法を異にする語である。この点は従来必ずしも十分注意せられてゐないが、少くともパーリ Nikāya に見られる両語の用法には明確に区別しえられる相違がある。されば「広分別」体の經典を最初から Veyyakarana といふ名称の下に撰属しえた筈はない。

③ また「広分別」体の經典を九分教の何れの支分に配当するかについて伝統的解釈の間に一致がない。これは九分教が一応成立した後に「広分別」体の經典を配属する必要が生じたためであると見られる。「婆沙」は「広分別」体の經典を Veyyakarana に配せずして Vaipulya に配してゐる⁽¹⁵⁾。しかしこれも全く無理な解釈である⁽²⁵⁾。だが、このやうに『婆沙』が「広分別」体の經典を Veyyakarana 以上に無理な Vaipulya に配したのは、その背後に Veyyakarana が「広分別」ではなく問答であるといふ考へが強く支配してゐたからであらう。

④ 「問答」体は「広分別」体とは異り、Sutta から發達したものでなければ、Geyya から發達したものでない。Sutta, Geyya その他の支分から独立した古い形式である。従つてこれを Veyyakarana の原意と解するのが最も妥当であらう。

(c) かくして九分教 Veyyakarana の原意は「問答」体であると考へられるから、今少しく「問答」体の解釈を見る要がある。

先に引用した『婆沙』釈は「四種の問記」に言及してゐる。これは原始仏教以来屢々説かれる、一向答(Ekaniṣa-vyakarana)・分別答(Vibhajya-v.)・反問答(Paripiccha-v.)・捨置答(Sthapaniya-v.)の所謂四問記或は四記答(Catvari Vyākaraṇāni)のことであらう。これは問ひに対する正しい解答法を分類したものである。しかして答へは問ひに規定せられ、問ひの仕方によつて四記答の何れにすべきかが左右せられる。故に四記答に対する問者の問ひを夫々、応一向記問(Ekaniṣa-vyakaraṇiyo paṭho, Ekaniṣa-vyakaraṇiyo prasaṇḍo)・応分別記問(Vibhajya-v., Vibhajya-v. p.)・応反詰記問(Paripiccha-v. p. Paripiccha-v. p.)・応捨置記問(Thapaniyo paṭho, Sthapaniya-v. p.)とも称してゐる⁽²⁶⁾。原始仏教聖典には、時として四記問の名を列挙し、夫々の場合に適はしく巧みに記問を駆使するものは駁論を受けず相手をよく説伏すると述べる(AN. II. 46)。また正しく四記問をなすものは共に語

るに足るとも言ふ(AN. I.197『中阿含』一一九經)。その他原始仏教聖典中には幾度か四記問を列挙してゐる。⁽²⁷⁾尤も、余り詳しい説明は見当らない。しかし後世重視せられて屢々その解説を施してゐる。その主なものは『大乘涅槃經』卷三五、⁽²⁸⁾『阿毘達磨集異門足論』卷八、⁽²⁹⁾『大毘婆沙論』卷一五、⁽³⁰⁾『雜阿毘曇心論』卷一、⁽³¹⁾『阿毘達磨藏頭宗論』卷二六、⁽³²⁾『阿毘達磨俱舍論』卷一九、⁽³³⁾『順正理論』卷四九、⁽³⁴⁾『大智度論』卷二二、⁽³⁵⁾卷二六、⁽³⁶⁾卷三五、⁽³⁷⁾『十住毘婆沙論』卷一六、⁽³⁸⁾『佛地經論』卷六、⁽³⁹⁾『瑜伽師地論』卷一四、⁽⁴⁰⁾卷八一、⁽⁴¹⁾『顯揚聖教論』卷二二、⁽⁴²⁾ Miindapaṇṇa (p. 144) 等々に見られる。今これらを詳論する余裕はなく、また必ずしもその必要もなからう。⁽⁴³⁾ただ『婆沙』が Veyyakaraṇa を解釈するに當つて、かうした「四種の問記」で説明してゐることは、『婆沙』が Veyyakaraṇa を漠然と仏と仏弟子乃至化諸天間の問答と解したものでなく、問答の諸様式を可成り具体的に考へてゐたらしいことを知ればよい。

Veyyakaraṇa に関する伝統的解釈の立場を知る上に、今一つ注意すべきは『順正理論』卷四四⁽⁴⁴⁾である。同論には「問答」体 Veyyakaraṇa の具体的実例として「波羅衍拏」(Parayana = Sn. V) を挙げてゐる。この經は南方 Go-davari 河上流地方から遙々舍衛城の仏陀の許へ教へを乞ひに上つた十六人のバラモンの夫々の問ひに対して、仏陀が一々これに答へる形式の ~pucchā と呼ばれる十數箇の偈經から成る。しかし、偈經といふ点にはなく、問答といふ点に Veyyakaraṇa の特徴が見られてをり、「問答」体であれば散文でも韻文でもよいと解釈されたものであらう。

かくて我々は伝統的解釈より見たる九分教 Veyyakaraṇa の原意を次の三点より規定しうる。即ち、

- 一、Veyyakaraṇa は、仏と仏弟子その他の間の「問答」体であること、
- 二、「問答」の仕方には、四記答の如き或る種の型が存すること、
- 三、「問答」体ならば散文か韻文かを問はないこと、これである。

四 ヴェイヤーカーナの具体的内容と近代学者の立場

Veyyakarana の性格に関する伝統的解釈は大体以上のやうであるが、それでは伝統的解釈はこの Veyyakarana を具体的にどのやうなものと説明し、近代の学者はこれに対し如何なる見解を示してゐるであらうか。

〔A〕 Veyyakarana の具体的内容を示してゐる伝統的解釈は、次の二例あるのみである。

① 前述の『順正理論』に見られる、「問答」体の解釈からする「波羅衍拏」(Parayana = Sn. V.) の例。

② 「分別」の義から發達したと思はれる Buddhaghosa の解釈——「また全論藏と無偈の經と〔Veyyakarana 以外の〕他の八分に含まれない仏語、これが Veyyakarana である⁽⁴⁵⁾と知るべきである」(Sakalam pi abhi-dhammapitakani, niggaṭṭhakarani suttaṅ ca, yaṅ ca añṅam pi atthahi angehi asanḡahitaṅ Buddhavacanani, tani veyyakaranani ti vedittabhami.)

九分教 Veyyakarana の原意が「問答」体であるとすれば、Buddhaghosa の解釈には十分の価値を認め難い。しかし近代の諸学者は多く Buddhaghosa の解釈を尊重されてゐるから、今一度考慮すべき要があらう。

〔B〕 先づ、椎尾辨匡博士によれば⁽⁴⁶⁾ Buddhaghosa が Veyyakarana に「論藏」を入れたのは、現存三藏を九分教に攝しようとするもので、Veyyakarana に分別・記說問答・註釈論議の語義があるからである。Buddhaghosa の「無偈の經」もこの意味である。即ち五蘊・四諦・十二因縁等を問答説明したもの、具体的には『相應部』中、S-*agāthavagga*、以外の長行經の類を指したものであらう。かつ、これから『中部・中阿含』等の分別広説に發達するも、九分教中の Veyyakarana は恐らくそこまで含むまい、とされる。林屋友次郎博士によれば⁽⁴⁶⁾ Buddhaghosa の解釈の中、「全論藏」と「他の八分に含まれない仏語」との二句を除去し、「無偈の經」のみを採用すべきである。これは、すぐ前の第二支 *Geyya* の説明に次いでこれを受けた言葉であつて、畢竟、『相應部』中の偈を含まない經

の意味である。即ち、第一品 *Sagathavagga* と、後の四品中 *Nidana* に属すべき第二品の第一 *Nidanasaṃyutta* とを除いた、爾余の四十四相應と見るべきであると言ふ。両博士何れも *Buddhaghosa* の釈を尊重されたに對して、宇井伯壽博士は *Veyyakarana* に對する *Buddhaghosa* の解釈は極めて漠然たるもので重視できないとし、独自の立場から、現今『相應部』の第二品 *Nidanavagga* の第一 *Nidanasaṃyutta* の初八聚であるとされた。⁽⁴⁷⁾

また「問答」の義にやや重きを置いた考へは、美濃晃順氏、赤沼智善教授、荻原雲來博士等の所論に見られる。美濃氏は『婆沙』釈の正当性を主張して、*Veyyakarana* を「問答分別する説明体の散文」と規定された。⁽⁴⁸⁾ 赤沼教授によれば、長・中両阿含等にある問ひによつて多少論議的に説かれた經を指すものと見るべきであるといふ。⁽⁴⁹⁾ また荻原博士は『順正理論』の説と *Buddhaghosa* の釈とは問答分別といふ点において一致し、*Suttanipata* 中、第五品 *Paṭṭanāvagga* と及び問答ある若干の經、例へば *Sabhiyasutta* (Sn. III. 6.), *Selasutta* (Sn. III. 7.) の類がこれに入るとされた。⁽⁵⁰⁾

荻原博士の説に至ると、可成り「問答」といふ意味がはつきりして来るが、一般に従来の諸先輩の説は、*Veyyakarana* に関して「問答」の義と「分別」の義が殆んど區別せられてゐない。この両義は単に辞書的語義の上からのみ見る時は、それ程差違がないやうにも見える。だが、これを實際の經典の類型として見る時には、混同すべからざる相違が存する。尤も「問答」体も四記答中の「分別答」などになると「広分別」体に接近するものがあり、また自問自答と言へば形式上は問答体的でも、内容上は分別体的であると見られる。しかしそれらは特殊な場合であつて、普通には両者は區別しうる。この両者を區別する時には、何れが *Veyyakarana* の原意であるか当然問題となる筈である。而して筆者は「問答」がその原意であると推定した。我々はもはやこれ以上伝統的解釈並びにそれに基づく近代の諸學說に *Veyyakarana* の説明を求めるのは無理であらう。

五 パーリ聖典に見られるヴェイヤーカーナの語義・用法

上來我々は主として伝統的解釈により、九分教 *Veyyakarana* の原意とその内容を明らかにしようとして来た。要するに、伝統的解釈には三種の別があり、その中、第二の「広分別」釈は *Veyyakarana* の原語義に合せず、第三の解釈は九分教の他の諸支分との聯関から見て不相応であるとの前提の下に、第一の『婆沙』等の「問答」釈を以て原意に擬すべきであることを推論した。またその具体的内容に関しては、『順正理論』の「波羅衍拏」釈以外見るべきものがなかつた。そこで次に、原始仏教聖典自身の上から、*Veyyakarana* (*Vyakarana*) の語義・用法に照して、右推論の妥当なる所以を立証すると共に、九分教 *Veyyakarana* の具体的内容比定の問題に進まねばならない。

Veyyakarana の語義・用法を明らかにするには、漢訳阿含などは余り頼りにならないから、主としてパーリ聖典(即ち五部)による他ない。結論を先に言へば、『婆沙』が *Veyyakarana* を釈して(一)に「問記」の意味を掲げ、(二)に「所証・所生処」の記別を説いたのは、実は原始仏教聖典の *Veyyakarana* の語義を可成りよく示したものである。*Veyyakarana* の語義は大体『婆沙』の線に帰着する。このことを名詞 *Veyyakarana* (*Vyakarana*) について見る前に、先づ動詞 *vyakaroti* について見たい。

[A] 動詞 *vyakaroti* (*byakaroti* 及びその verbal) の語義・用法をば『婆沙』に従つて二大別し、その各々に属する用例を、それぞれの特徴に照して説明しよう。

(一) 「問記」型——これは *vyakaroti* が何らかの形で問ひを前提とする場合で、その最も典型的な形は、*pucc-chati* (問ふ) に対して *vyakaroti* (答ふ) が用ひられるものである (e. g. Sn. 993 G: *tam tvam gantvāna pucc-chassu, so te tam vyakarissati*; DN. I. 95: *pañham puṭṭho na vyakarissati*; MN. I. 150: *gambhīrā gambhīra paṭṭhā anumāssa anumāssa byākātā*)。かかる用例は極めて多⁽⁵²⁾。同様に屢々 *paṭipucchati* (反問す) に

対して *vyākaroṭi* が用ひられてゐる。時として *aroceṭi* (言ふ) その他対して *vyākaroṭi* が用ひられてゐることがあるが、その例はそれ程多くはない。⁽⁵⁴⁾ また、*pucchati*, *paṭipucchati*, *aroceṭi* 等の直接問ひを意味する動詞はないが、その代り、前に疑問文とか、*'Kathasallāpa'* (対論) の語があつて *vyākaroṭi* が「解答する」といふ意味を保持する場合も少くない。⁽⁵⁵⁾ 定型的な表現もあつて、*'evam puṭhō evaṃ vyākaroṭi'* の如き⁽⁵⁶⁾ また、*'(Taggha tumhe bhikkhave evam puṭhā evaṃ vyākaramānā vuttavādino ceva me hoṭha.) Na ca maṃ abhūtena abbhacikkhatha dhammassa caṇḍhammaṃ vyākaroṭha.'*⁽⁵⁷⁾ に類する表現の如き、聖典中屢々見られるところである。やや特殊な例としては、所謂四記答に關連して、特に「無記」*avyākata* と「有記」*vyākata* の問題に關連して *vyākaroṭi* が用ひられてゐる場合もある。⁽⁵⁸⁾

(二) 「所証・所生処」記別型——これは、所証を表白する、乃至未來を予言する意味で *vyākaroṭi* が用ひられてゐるものである。先づ所証を表白する意味では、定型句的に、*'khiṇa jāti vusitaṃ brahmacariyaṃ katam karaniyaṃ nāparam ithattayati pajānami'* (「生已に尽き、梵行已に成じ、作すべきは已に作し、再生あるべし」と我は知る) と *vyākaroṭi* する、といふ表現を取るものが多い。⁽⁵⁹⁾ しかし他の言葉で後有なしと *vyākaroṭi* してゐるものもあり、さらにもつと一般的に所証悟得の境地を *vyākaroṭi* してゐるものもある。⁽⁶⁰⁾

所証を表白する意味では、*vyākaroṭi* は必ずしも問ひを予想しないやうに思はれるが、次の所生処を記別する、乃至未來を予言するといふ意味での *vyākaroṭi* は、やはり多く「問記」の制約を脱してゐないものやうである。⁽⁶¹⁾ それは仏による仏弟子その他の所生処の記別予言が、大抵仏弟子の問ひを俟つて行はれてゐるからである。つまり死後の生処如何といふ特殊な問ひに *vyākaroṭi* する(答へる)もので、「所生処」といふことは、元來は *vyākaroṭi* の語義よりはむしろ問答する内容により多く關係してゐると思はれる。また *vyākaroṭi* は未來を記別予言するの

が普通であるが、時として過去にも關係する⁽⁶⁴⁾。

パーリ聖典に見られる動詞 *vyakaroti* (及びその verbal) の主な語義・用法は大体以上の如くである。右によれば、*vyakaroti* の大部分は何らかの形で「解答する」といふ意味を保持してゐる筈であるが、しかし、実際上は「分別解釈する」とか「解説する」といふ意味まで含めたと思はれるかなり広い概念を示す言葉であつて、一經中何処かに問答を示す表現があれば、他は *vyakaroti* で通すことができる底のものである。

[B] 動詞 *vyakaroti* の語義・用法は、当然、名詞 *Veyyakaraṇa* (*Vyakaraṇa*) の語義・用法にも反映せざるを得ない。つまりパーリ *Veyyakaraṇa* の主要な語義も、やはり大体、(一) 問ひに対する解答、(二) 所証・所生処の記別、の二義に分つて説明できやう。ただ時として「文法家」が意味されるが、限られた少数の場合に過ぎない⁽⁶⁵⁾。それ故これは考慮の外に置いてよからう。

ところで、この二義の中、特に(一)に属する *Veyyakaraṇa* (*Vyakaraṇa*) の用例の究明は、必然的に九分教 *Veyyakaraṇa* の具体的内容の解明に連つてゐる。従つて(一)の用例は節を改めて論ずることとし、ここでは(二)の意味の *Veyyakaraṇa* (*Vyakaraṇa*) の特殊な例に注目するだけに止めたい。

問題は、經典または比較的大きな章節の最後に屢々現れる '*Imasmiṇ ca (or kho) pana veyyakaraṇasmiṇ bhāṭṭamane, …*' (このヴェイヤーカーナの説かれた時に、云々) の定型句である。例へば、パーリ律藏大品の初転法輪の記事中、仏が五比丘に四諦八聖道の教へを説示してのち、

'*Imasmiṇ ca pana veyyakaraṇasmiṇ bhāṭṭamane, ayaṃsmato Koṇḍañña virajāṇi vitamalaṇi dharmmacakkhuni udapādi yaṇi kiñci samudayadhammaṇi sabbaṇi taṇi nirodhadhammaṇi ti*' (: Vin. I, 11 —)「また、「世尊が」このヴェイヤーカーナを説きたまへる時、具壽コーンダンニャに遠塵離垢の法眼生じたり、

即ち集法を有するものは皆悉くこれ滅法を有す」と)

と述べてゐる。しからは「このヴェイヤーカーナ」(Imasmīṅ……veyyakaraṇasmīṅ)とは何を指すのであらうか。南伝訳者はこれを「此教」と訳され、類似訳例は他にも見られる。この訳語から見れば、南伝訳者は「このヴェイヤーカーナ」が、最初説法で説示された教説全体、端的に言へば四諦八聖道の分別を意味するものと解されたのであらう。しかしこの最初説法は四諦八聖道の分別であつて問答ではない。もし、我々の最初の立場、即ち Veyyakaraṇa が広分別ではないといふ見解が正しいとすれば、「このヴェイヤーカーナ」の内容を四諦八聖道の分別に求めることはできない。実はこの Veyyakaraṇa は「所証」の記別の意味であつて、仏が四諦八聖道の説法のことである。

‘ akuppa me cetovimutti, ayaṇi antima jāti, n’ atthi dāni punabbhavo’ (ibid. — 我が心解脱は不動なり、これ最後の生なり、さらに再生あることなし)

と已証の表白をした言葉を受けるものに相違ない。律藏小品には、他にも二箇所 (Vin. I. 14; 35) ほど ‘Imasmīṅ ca pana veyyakaraṇasmīṅ bhāṇāmaṇe, ~’ の定型句が見られるが、何れもその定型句の直ぐ前である。

‘ khīṇa jāti, vusitaṇi brahmacariyaṇi, kataṇi karaṇiyaṇi, nāparāṇi itthattāya ’ ti’

の「所証」の語を受けたものと見るべきである。

このやうに、この定型句の前には「所証」表白の語がある。この表白の語は一定してはゐないが、内容的にそれと知ることが出来る。時としてこの定型句を有する經典が問答体であることがあり、その場合 Veyyakaraṇa は問答体としての經典全体を指示するものとも見られるかも知れない。だが、かかる場合にも定型句の前に「所証」表白の語が見出される。従つて ‘Imasmīṅ ca pana veyyakaraṇasmīṅ bhāṇāmaṇe, ~’ の定型句はその前にある「所証」表白の語を指示するものである。この型は DN. I. 46; II. 288; MN. III. 20; 280; 287; SN. III. 132; IV.

20; 47; 108; AN. I. 276; IV. 135; Sn. p. 149 等に見出される。⁽⁸⁹⁾

今注意すべきは、『婆沙』が九分教 *Veyyakarana* に「所証」の記別といふ意味を認めてゐる点である。九分教の中には *Abhutadhamma* のやうなものもあるから、もし『婆沙』に従つて九分教 *Veyyakarana* に「問答」の義の他、「所証」の記別の義をも含ましめるべきであるとすれば、右の定型句によつて指示される「所証」表白の語の如きものが、その具体的内容をなすものと考へてよからう。⁽⁹⁰⁾ しかしこれは九分教 *Veyyakarana* にとつて第二次的な面であつて、九分教 *Veyyakarana* としては「問答」の義の方が原始的で、かつ一層重要であることは論を俟たない。

六 九分教ヴェイヤーカーナの具体的内容比定の問題

さて、愈々パーリ聖典中(一)の「問記」の義に用ひられた *Veyyakarana* の出現箇所を追つて、九分教 *Veyyakarana* の具体的内容を比定する段階に到達した。

思ふに *Dighanikaya* 及び *Majjhimanikaya* が夫々 '*Dialogues of the Buddha*' 及び '*Further Dialogues of the Buddha*' の題名の下に英訳されてゐるやうに、この長・中二部を始め、原始仏教聖典中には問答對話になる經典が頗る多い。勿論、かかる發達經典をもつてそのまま原始素材であるべき九分教の内容に比定することは出来ないが、問答体重視の傾向は自ら看取せられる。この傾向は九分教中二つの支分を問答体に与へる結果となつた。一は *Veyyakarana* であり、他は *Vedalla* である。 *Vedalla* が特殊な問答体の一種であり、「下輩者の長上者(仏、大弟子)に対する重層的歎喜發問による教理問答」として、特徴的な定型句を有するものであることは、筆者の既に明らかにしたところである。⁽⁹¹⁾ この *Vedalla* の問答体様式は *Veyyakarana* の内容究明の上にも一つの視点を提供する。私見によれば、九分教も必ずしも一度に成立したものでなく、少くも凡そ前五支と後四支との二段の發達段階が

存するかと思はれる。Vedalla は第二段に属し、Veyyākaraṇa は第一段に配置されてゐる。されば Vedalla は Veyyākaraṇa の一特殊形乃至發達形であり、Veyyākaraṇa には Vedalla 以上の素朴性が要求される等である。かうした点に留意しつつ、以下「問答」の義の Veyyākaraṇa の中、九分教の内容となるものを指示してゐるやうな特殊な用例に當つて見よう。

〔A〕 先ず、問答体たる經典全体乃至經典の主要部を Veyyākaraṇa と称してゐるものがあり、僅か三例であるが注目し値する。

① DN. 21 Sakkapañhas. の最後下段

‘Iti ha Sakkena davānam indena ajjhita pañhā puṭṭhā, te Bhagavatā vyākātā. Tasmā imassa veyyākaraṇassa Sakkapañho t’eva adhiyacānan ti.’ (: DN. II. 289 — 「是は是の如く天主帝釈によりて請問せられ、そは世尊によりて解答せられたり。かるが故にこのヴェヒヤーカーナが『帝釈所問』と名づけられたり」と)

これ、經名の由来を釈する語で、「このヴェヒヤーカーナ」の語は問答体たる經典全体を指示してゐる。

② DN. 28 Sampasādanīyas. の最後下段。‘Iti h’ idam āyasmā Sāriputto Bhagavato sammukhā sampasādanī pāvēsi. Tasmā imassa veyyākaraṇassa Sampasādanīyan t’eva adhiyacānan ti.’ (: DN. III. 116 — 「はは是の如く長老舍利弗は世尊の御前に歡喜を表白せり。かるが故にこのヴェヒヤーカーナを『自歡喜經』と称するなり」と)

これも經全体を Veyyākaraṇa と稱した一例である。本經には説明的な記事も多いが、その主要部 (p. 99, 1. 7 — p. 100, 1. 22; 特し p. 113, 1. 25 — p. 114, 1. 27) は問答体である。

③ MN. 49 Brahmaṇimantāṇikas. の最後下段。‘Iti h’ idam Mārassa ca anāpānatāya Brahmuno ca abhinimantāratāya tasmā imassa veyyākaraṇassa Brahmaṇimantāṇikan t’eva adhiyacānan ti.’ (: MN. I. 331 — 「ははこれは惡魔に對する説示のためならずして、梵天の請ひのためなり。さればこのヴェヒヤーカーナが『梵天請經』と名づけらる」と)

これもまた、問答体たる經典全体を Veyyākaraṇa と稱してゐる。

以上の三例は、問答体経典を古く *Veyyākaraṇa* と称することが確かにあつたことを立証してゐる。尤も、これら経典が九分教 *Veyyākaraṇa* の古い原始的な内容かどうかはなほ問題であらう。しかし、これら三経の、相當する漢訳との比較対照の結果得られる原形の、特に問答の部分は九分教 *Veyyākaraṇa* の内容の原初の形態に近いと考へても強ち非難は受けないであらう。ただし、①の DN. 21 *Sakkapañhas.* の主要部は、パーリも相當する漢訳も典型的な *Vedalla* 形式である。^(註)これは恐らく、*Vedalla* 形式の経典も最初は *Veyyākaraṇa* と呼ばれてゐた結果であらう。なほ右の三例中特に第一、第三例を見る時、『婆沙』釈の「化諸天等、問記亦然」といふ規定が想起されやう。[B] 次に、経典の分類、名目とされた *Veyyākaraṇa* が注意される。『相應部』中には数多の短い形の問答が *Veyyākaraṇa* と称されてゐる。

① SN. XXIV. 1. の *Sotāpattivagga* に對する奥付 (SN. III. 217) にば、この品が「一八ヴェイヤーカーナ」 (*Aṭṭharasa-veyyākaraṇa*, v. 1. -*suttanta*) より成ることが示されてゐる。品中の経何れも形式的に問答体であり、内容的に「所生処」の記別に關係してゐる。

② *Sotāpattivagga* に「南伝」に「重説品」としてある品^(註)の第一章 (*Purimagamaṇa*) も「一八ヴェイヤーカーナ」より成る (SN. III. 217, 1. 14; 218, 1. 11; 224, 1. 27)。

③ SN. XXIX. *Nagasariyutta* の後半 (11—50=SN. III. pp. 244—6) はその奥付によると「四〇ヴェイヤーカーナ」に説き開かれる。ここでも形式的に問答体があると同時に、内容的に未來の生処に關係する点が注意される。

④ SN. XXXIV. *Jhāna*-(or *Samādhi*-) *saṅgūta* に對する奥付には、‘Evan taṇṇi peyyālamukhaṇi paṇṇa-capaṇṇasa veyyākaraṇāni vittharetabbāni.’ (SN. III. 278) とつて、全五五抽殻が *Veyyākaraṇa* と關係してゐる。しかし、この場合の *Veyyākaraṇa* の意味は、つねになほ曖昧になつてゐる。

以上の諸例は、何れもそれらの經に附屬する奥付に Veyyakarana であると断つてゐるが、これらの奥付は異本の出入多く、また十分な信頼性に欠ける点がある。しかし、九分教 Veyyakarana の問答体が凡そ如何なるものであるかを知る一つの指標にはなりうるであらう。かつまた形式上「問答」体でありつつ、内容的に「所生処」を記別してゐる幾つかの例があることは注目すべきである。

〔C〕以上、パーリ聖典中に現れる Veyyakarana の用例に従つて九分教 Veyyakarana の内容を探つて見た。さて最後に我々は、Veyyakarana といふ言葉の出現箇所に着目するといふ立場を離れて、広分別に対する略説部中に見られる問答体に考慮の目を向けねばならない。筆者は九分教 Sutta の具体的内容を比定するに、Vibhanga 体經典の略説部に見られる略詮体の散文をもつてした¹⁴。さればこの種經典の略説部に問答体が見出されるとすれば、Sutta と全く同じ意味でこれを九分教 Veyyakarana の具体的内容に比定することができやう。かかる略説部中の問答は、AN. I. 56, 1. 16—28; V. 301, 1. 22—302, 1. 4 (Cf. MN. I. 285; 291); DN. II. 281, 1. 11—21 (Cf. 227, 1. 32—228, 1. 5; 279, 1. 28—1. 35) 等に見出される。

また、特殊な例として、韻文による問答の一部のみが略説部に見られるものがある。即ち、SN. III. 9 (= 22. 3) には、「義品」パーガシニヤ所問中じ」(Aññakavaggihe Magandiyapanñhe) 言ばへんこじつ、Magandiyasutta (Sn. III. 9) 中の一偈 (Sn. 844) を掲げ、これを広分別してゐる。従つてこの言ばへんこじつは一偈だけでなく、Magandiyasutta の主要部に関する知識があつたものと見做しうる。AN. V. 46 (= 10. 26) には「童女所問中じ」(Kumari-pathesu) 言ばへんこじつ、SN. I. 126 (4. 3. 5. 16) の一偈を掲げ、同じくこの言ばへんこじつでもこれを広分別してゐる。恐らくこの言ばへんこじつは SN. I. p. 126, 1. 7—32 (4. 3. 5. 15—18) の知識が予想される。また必ずしも略説部に引用されてゐるわけではなかつたが、Parāyanavagga (Sn. V) は屢々その名を挙げて原始仏教聖典中に引用され (e. g. AN. I.

133; 134; II. 45; III. 399; 401; Cf. AN. IV. 63, etc.)⁴ 伝統的解釈にも Veyyakarana の実例とするものが存在すること、前述の通りであるから、これもここに入れて差支へなからう。

※ ※ ※

以上、我々は九分教 Veyyakarana に関し、伝統的解釈やパーリ聖典中の語義・用法に立脚して、その原意並びに具体的内容等の問題を解明した。ここでは改めて結論めいたことを再説する必要もあるまいかと思ふ。ただ一言附言すべきは、九分教 Veyyakarana の古い真の具体的内容の最後の決定までには、なほ多少の手続きを要するといふことである。九分教は四部四阿含成立以前の原始仏教聖典の最古層に属する經典形式を指示してゐる点に重要な意義を有する。しかしして九分教自身は古くとも、九分教形式に属する經典がすべて古いと言ふ訳にはゆかない。従つて本論文において比定した具体的内容も、その多くは古いものであるとしても、なほ夾雑物が混入してゐる可能性がある。これら夾雑物は諸異本の比較、言語・内容よりする研究等によつて排除されなくてはならない。ただ本論文では、従来明確になつてゐなかつた九分教 Veyyakarana の原意・性格を明かにし、その具体的な形態を示し、かつ聖典中から古い九分教 Veyyakarana の内容を求むべき重要な視点を提供したのである。これによつて九分教 Veyyakarana の具体的概念の大凡が明らかとなつたと思ふ。

註 1、水野弘元博士「ウダーナと法句」(『駒沢大学報』復刊第二号)四頁以下。

2、平川彰助教授「大智度論に於ける阿波陀那について」(『日本仏教学会年報』第十五号)八四頁以下。

3、拙稿「九分教スッタの具体的内容比定の問題」(『印度学仏教学研究』二ノ二、二七〇頁以下)、「九分教のゲイヤについて」(同誌三ノ一、三一八頁以下)、「九分教ヴェーダッタの原意とヴァイブルヤの解釈」(『印度学仏教学論集』一六頁以下)。

4、仏教梵語の中には Pali の Veyyakarana に相当する Vaiyyakaraṇa の語もなくはない(e.g. Myastu. III. 122. 21 G; Cf. F. Edgerton: BHS Dic. s. v.)。しかし九分教の支名として Vayakarana が用ひられてゐるやうである。

5、この場合「記」は「分別昭明」の意味である（美濃晃順氏「九分十二部教の研究、上」『仏教研究』七ノ一・二、八一頁）。また註20参照。

6、美濃晃順氏、前引論文、七四頁、九六頁、宮本正尊博士『大乘と小乘』六四一頁以下、千海龍祥博士『本生経類の思想史的研究』七六頁等参照。

7、美濃晃順氏、前引論文、六〇頁以下参照。

8、伝統的諸解釈の批判と価値づけの問題は他の機会に待ちたい。

9、大正藏二七、六五九頁下

10、大正藏三二、二四四頁下

11、大正藏二九、五九五頁上

12、大正藏三〇、七五三頁上

13、大正藏三一、五三八頁中

14、前掲の「九分教スッタの具体的内容比定の問題」二七二頁以下。

15、前掲の「九分教ヴェーダラの原意とヴァイプルヤの解釈」一七二頁以下。

16、卷二五（大正藏三〇、四一八頁中）

17、大正藏三一、五〇八頁下

18、大正藏三一、六八六頁上

19、大正藏三一、七四三頁中

20、慈恩大師基は『大乘法苑義林章』卷二（大正藏四五、二七六頁下）に「記者明也。別謂ニ分別。明ニ記分ニ別深密義。名為ニ記別」と解釈してゐる。

21、大正藏一二、四五一頁下

22、大正藏二五、三〇六頁下

23、基も次のやうに記別に三義を数へてゐるが、異なる。「准ニ諸教言、総以三三義、名為ニ記別。一記ニ弟子死生因果、二分

明記ニ深密之義、三記ニ菩薩當成佛事」と（前引箇所）。また定賓『四分律疏飾宗義記』卷三本（統藏六六卷一册五十丁左

上)参照。

24、美濃晃順氏、前引論文(七)、九五——九七頁。

25、「広分別」体の經典を自己固有の内容とする支分と考へられるのは十二分教 Upadesa であらう。それ故、十二分教が九分教以前に成立してゐれば、「広分別」体經典を無理して Veyyakarana や Vainulya に押し込めなくてもよかつたであらうが、九分教が古く成立し、その中に「広分別」体經典を内容とする支分がないため、後にその種の經典が発達すると共に、その權威づけの必要から、無理な解釈も生ずるやうになつたのであらう。そして結局は新しく Upadesa といふやうな支分を増加して、これに「広分別」体經典を攝するに至つたものと考へられる。

26、『集異門足論』卷八(大正藏二六、四〇一頁中。『国譯一切經』毗曇部一、二六七頁以下、並びに註一六八、一六九)、『順正理論』卷四九(大正藏二九、六一八頁下。『国譯一切經』毗曇部二九、二二七頁)。また『俱舍論』卷一九(大正藏二九、一〇三頁上。『国譯一切經』毗曇部二六下、八〇六頁、八一四頁註二九〇)、望月信亨博士『佛教大辭典』「四記」の項参照。

27、例へば、DN. III. 229 『長阿含』卷八(大正藏一、五一頁中)、『大集法門經』卷上(大正藏一、二三〇頁上)等。

28、大正藏二二、五七一頁上

29、註26參看。

30、大正藏二七、七五頁中

31、大正藏二八、八七四頁下

32、大正藏二九、八九九頁下

33、註26參看。

34、註26參看。

35、大正藏二五、二二二頁下

36、大正藏二五、二五三頁中

37、大正藏二五、三二一頁中

38、大正藏二六、八〇頁下

39、大正藏二六、三二〇頁下

九分教のヴェイヤーカーナについて

- 40、大正藏三〇、三五一頁上
- 41、大正藏三〇、七五四頁上
- 42、大正藏三一、五三九頁中
- 43、四記答の意義については、宮本正尊博士「佛教に於ける分別及び分別説と辨證法」(『宗教研究』現代佛教の研究特輯号、昭六)二三頁以下、『中道思想及びその發達』一四二頁、二〇九頁、四一八頁、『大乘と小乘』六八頁、『根本中と空』八六頁等参照。
- 44、Sumanagalav. I. pp. 23—24; Papatikas. II. p. 106 (Siam. ed. pp. 141—2); Manorathap. Siam. ed. II. pp. 328—9; Athhas. p. 26; Samantap. I. p. 27 (長井真琴博士「根本佛典の研究」附録、三五—三六頁)
- 45、椎尾辨匡博士「國譯一切經『阿含部』解題二七頁」、「南方阿毘曇藏における論事の地位」(佐藤密雄・佐藤良智両氏訳著「論事附覚音註」の解説)五頁、「阿毘曇に就いて」(『宗教界』第九卷——未見)参照。
- 46、林屋友次郎博士「佛教研究、第一卷」七一—七八頁。
- 47、宇井伯壽博士「印度哲学研究」第二、一五九頁。
- 48、美濃見順氏「前引論文(下)」、二四頁。
- 49、赤沼智善教授「佛教經典史論」一六八頁。
- 50、『荻原雲來文集』四〇五頁。
- 51、荻原博士例示の Sabhyasutia 及 Veyyakarana には、その Vedalla に属するものがある。
- 52、Cf. Sn. pp. 32, 48, 91; 510 G.; 511 G.; 513 G.; 518 G.; 523 G.; 528 G.; 533 G.; 599—600 G.; 993 G.; 1127 G.; DN. I. 51; 53f.; 58; 95; 118; 176; 197—200; 236; II. 244 G.; 275; 279 f.; 283; 284; III. 7; 28; 65; MN. I. 83; 143; 149; 150; 176; 213f.; 216 f.; 231; 304; 319; 338; 487; II. 3; 10; 31; 132; 176; III. 15; 138; 209; SN. I. 9; 207; 214; II. 117; III. 117—118; IV. 284; 286; 379; 395; 400; AN. III. 192; IV. 58—59; V. 228—229; 255; 259—260。(煩き難け行数は示れなかつた。以不同様。)
- 53、Cf. DN. I. 60; II. 284; 319; III. 28; 32—33; MN. I. 94; 111; 114; 230; 385; II. 94; 130; III. 129; 149; 195; 198—199; 224; 229; SN. I. 79; 98; IV. 94—97; 100—101; 312; 315; 341; 376; 378; V. 272; 357 f.; AN. I. 137; 168; 217.

f.; V. 176. (最後のみ Vyākaraṇa)

67. 『南傳大藏經』三卷二二頁。

68. その一々については多少注意すべき点もあるがここでは割愛する。

69. 後述するやうに、九分教自身の中に少くも前五支と後四支との二段の発達段階が考へられるが、Vyākaraṇa は第一段階で「問答」の義によつて成立し、第二段階で九分教がまとまつた時に、新しく「所証」記別の義が附加されたとも見られる。

70. e. g. Sn. 1127; DN. I. 51; 106; 118 f.; 120; 175; 222; 223; II. 279; III. 134; MN. I. 85; 229; II. 10; 19; 31; 32; 114; III. 15; 264; SN. IV. 57; 192*; V. 109; 112; 118; II. 19; AN. V. 196; Cf. MN. III. 29—33; SN. II. 13—14; AN. II. 160; SN. IV. 392—397* (*印の箇所は Vyākaraṇa の形が用ひられたる)。なほ ‘Pañhassa veyyakaraṇam と譯してゐることが多し。

71. 前掲の抽稿「九分教ヴェエダッタの原意とヴァイブルヤの解釈」一七〇頁以下。

72. 『南傳大藏經』一四卷三四七頁。

(本研究は昭和三十年度文部省科学研究助成補助金による助成研究の一部である。——一九五五・六・五)

本号執筆者紹介

阿部重夫	九州大学助教授
鶴岡静夫	東京教育大学研究生
中野幡能	東京大学宗教学科卒
前田恵学	東海同朋大学講師