

ISSN 0910—3791

神 橋

研 究 紀 要

第 6 3 号

平 成 3 年 3 月

身 延 山 短 期 大 学 学 会

神 樓

研 究 紀 要

第 6 3 号

平 成 3 年 3 月

身 延 山 短 期 大 学 学 会

卷 頭 言

本年は本学の前身である善学院西谷檀林の中興、檀林開講主、心性院日遠上人第三百五十回忌に当る。上人は一如院日重上人の門下、法兄寂照院日乾上人と共に重門の双壁とうたわれ師の日重上人を頭に宗門中興、重乾遠三師と称せられ、織田信長、豊臣秀吉、徳川家康の三代にわたる弾圧、安土法難、慶長法難をのりこえ日蓮宗磐石の基をかためた名匠である。

上人は仏心班師の三光勝会の学系、いわゆる泉南学派の天台学中心、摂受的な教学をつぐ人であると思なされていゝる。たしかに上人の学風を学んだ檀林の教学、関東の飯高・中村・小西等、関西の松ヶ崎、求法院等の諸檀林の学徒は円体無殊の開会思想にたつ教学を学び天台一辺倒の学制のもとに学習したから本化の教学は殆んどかえり見られなくなつたようである。かの深草元政が当時檀林の学風を浄心澄公にかたり

凡そ我宗の学者、幼にして名目を習い、やや教観にわたつて六十巻の中に皓首す矣。ただ一化の始終を記し理観の門を窺ふのみ。所謂、久遠の微旨、事観の妙所に至れば則ち茫乎として知らざる者おほし矣。

偶祖師の微言を聞かば酔へるが如く眠るが如く、驚くが如く怪むが如し。乃ちおもへらく、其義迂遠にして天台の説にそむく、日用信ぜざる者、滔々として皆これなり。

となげいている。ところで上人は「法華経大意」に寿量品の『毎自作是念』を釈するに

或は孔子、老子の仁義五常、虚無自然の教を教へてなりとも、又は文武をもつて世を治めてなりとも、詩歌管絃の

遊びとても、農業耕作の技にても、或は称名念仏せしめても、或は三密加持を行はせても、何れの道にてもこれを方便として、遂に一切衆生をこの正直無上道の法華經に引き入れて、疾かに成仏せしめんとこの廣大の御慈悲なり。とのべている。しかるに世人往々にして「或は称名念仏せしめても、三密加持を行はせても」の句に泥み、日蓮は念仏眞言の行をも認め、絶対開会に立つ撰受主義者であると理解するむきもあるが、これは不用意な断章的な論議である。上人はこれらを方便として手がかりとして法華經に引入させようと積るのであつて、この文の始終を見れば明らかである。ところで慶長十三年十一月、幕府が常楽院日經に命じて浄土宗と行わせたいわゆる慶長宗論は、実は当時飛躍的に勢力をのびつつあつた日蓮宗を抑止せんために行われた謀略行爲であつたことは、当時の政治、宗教等、社会情勢から見て明らかである。この幕府、即ち家康の攻勢、脅迫に対し、再度宗論の開催を訴えた上人、覇者・國主として天下にのぞんでいる家康の心情を熟知しながら、なおかつこれを強請しまさに刑せらんとしたところにも不惜身命、捨身弘法の大道心がうかがわれるではないか。上人が、たとえ念仏、眞言であつてもこれを誘引の一法とし、手掛りとして法華信仰におもむかしめんとした高い理念を了解せねばならない。

本年三月五日、第三百五十遠忌にのぞみ、謹んで捻香一炷、上人の増円妙道を祈りたまつる。

平成三年三月



大 森 孝 教 授

大森孝教授 略歴

大正九年十一月三十日 山梨県南都留郡木生村田野倉に於いて井上清・すづの次男として生まれる

昭和十五年四月 早稲田大学高等師範部英語科（現、教育学部英語・英文科）入学

昭和十六年四月 目黒工業学校（現、目黒高等学校）非常勤講師（工業英語担当、昭和十七年三月迄）

昭和十八年十月 早稲田大学高等師範部英語科繰上げ卒業（戦時中の為）

昭和十八年十月 早稲田大学文学部英文科編入試験合格。陸軍参謀本部通訳（軍属）

昭和二十二年四月 翻訳及び衣類製造に従う

昭和二十九年三月 井上英語塾開講

昭和三十年四月 戦時中の病氣悪化入院手術をする（三十一年十一月迄入院）

昭和三十三年三月 山梨県南巨摩郡中富町大森季子と結婚。姓を大森と改める

昭和三十三年六月 山梨県立医学研究所入所

昭和三十四年四月 身延山高等学校教諭英語・生物担当

昭和三十七年四月 身延、南部、甲府に英語教室を開く（夜間）―五十七年迄

昭和三十六年四月 県立身延高等学校非常勤講師（昭和三十八年三月迄）

昭和三十八年四月 身延山短期大学講師

昭和四十二年四月 身延山短期大学助教授

昭和四十六年四月

身延山短期大学教授

昭和四十六年九月

右校教務課長（平成二年三月迄）

昭和五十年八月

学校より補助を受け教員の団体に入り、約四週間ヨーロッパ諸国の教育事情視察と第二母国

語としての英語研究の為外遊

昭和五十一年八月

約二週間自費にて英語発音の研修を目標にアメリカ西部・メキシコの一部・ハワイ等を巡る

昭和五十八年七月

山梨県私立学校審議会委員（昭和六十二年六月迄）

昭和六十一年四月

身延山短期大学学園理事

昭和六十三年四月

身延山高等学校教頭（平成二年三月迄）

平成 元 年九月

身延山短期大学学園図書館長（平成三年三月迄）

大森孝教授研究業績

著書

言語小論——機能的面について

ほおづき書籍KK

平成元年九月

小冊

ヨーロッパの教育事情について

昭和五十年九月

アメリカ西部・ハワイを巡っての一考察

昭和五十一年九月

論文

アメリカピュリタニズム小論

榎神 三十四号

昭和三十六年三月

アメリカナチュラリズム形成とドライサーの位置について

榎神 三十五号

昭和三十七年二月

ヘミングウェイに見る生と死なるもの

榎神 三十六号

昭和三十七年十月

ヘミングウェイを中心とするロストジェネレーションについて

榎神 三十七号

昭和三十八年十二月

ヘミングウェイに於ける山について

榎神 三十八号

昭和四十年二月

幼児教育に於ける一考察

日本英文学会幼児教育部研究発表(口頭のみ)

榎神 四十号

昭和四十一年十月

ステイブン・クレインについて

榎神 四十二号

昭和四十二年十二月

言語学上の転移について

榎神 四十四号

昭和四十五年三月

「殺人者」に於ける宗教性

榎神 四十五号

昭和四十七年二月

「ティーチング・オブ・ブッダ」にて仏教用語として用いられたる英語について

榎神 四十六号

昭和四十九年三月

エドワーズ・コーンズによる釈尊伝と「ティーチング・オブ・ブッダ(仏教聖典)」との表現方法の比較について

榎神 四十七号

昭和五十年三月

ヨーロッパの教育事情について

榎神 四十八号

昭和五十年十月

「仏教聖典」に於て仏教用語として用いられた英語について

榎神 五十号

昭和五十三年三月

言語についての一考察

榎神 五十号

昭和五十三年三月

言語についての一考察——その2——

言語小論③	榎神	五十一号	昭和五十四年三月
言語小論④	榎神	五十二号	昭和五十五年三月
言語小論⑤	榎神	五十三号	昭和五十六年三月
言語小論⑥	榎神	五十四号	昭和五十七年三月
言語小論⑦	榎神	五十五号	昭和五十八年三月
言語小論⑧	榎神	五十六号	昭和五十九年三月
言語小論⑨	榎神	五十七号	昭和六十年三月
言語小論⑩	榎神	五十八号	昭和六十一年三月
言語小論⑪	榎神	五十九号	昭和六十二年三月
言語小論⑫	榎神	六十号	昭和六十三年三月
ナサニエル・ホーソンについての一考察	榎神	六十一号	平成元年三月
	榎神	六十三号	平成三年三月

学会

日本文学协会会员

日本英語教育協議会会員

昭和四十年四月——昭和六十一年三月

昭和三十五年四月——現在

樓 神 第六十三号 目次

卷 頭 言	宮 崎 英 修
大森孝教授略歴・研究業績	上 田 本 昌 (1)
日蓮聖人初期の唱題観	高 橋 堯 昭 (23)
樹 と 釈 尊 (東洋的自然観の考察)	望 月 海 淑 (47)
白馬寺菅見	望 月 海 淑 (47)
知慧と慈悲	町 田 是 正 (63)
——哲学・キリスト教・仏教の接点を求めて——	
数 珠 考	一 宮 嘉 孝 (77)
明治四年・岡山県における農民騷擾に関する裁判資料(一)	中 山 勝 勝 (113)
新『教育職員免許制度』についての一考察	渡 辺 寛 勝 (137)
鷗外歴史小説の中の女性像	小 泉 立 身 (153)
『般若灯論』第14章試訳	望 月 海 慧 (39)
大学における保健体育の実技に関する研究	向 井 皋 士 (25)
ナサニエル・ホーソンについての一考察	大 森 孝 (1)
学園彙報	大 森 孝 (171)
編集後記	

日蓮聖人初期の唱題観

上 田 本 昌

一、

法華經の題目を唱え、他にも唱えさせるということは、日蓮聖人の生涯を通じての願目であった。聖人が理想とした生仏一如、娑婆即寂光の世界に到達する為には、先ず「唱題」から入らなくてはならないと説いたことは、紛れもない事実であった。この場合の唱題とは、文字通りに法華經の題目を一心に唱えることである。口に唱えるのみでなく、意に唱え身に唱えることにより、理想の実現があるとしたのである。故に宗門でも「お題目総弘通」が叫ばれ、「唱題」に関する諸行事が展開されている。

古来、唱題については先師により、その意義や功德について、法華經や遺文の上から、幾多論究されてきているところであるが、専ら開目・本尊の兩抄を中心とした唱題による成仏論に集中し、結論的な究明に傾くものが圧倒的であったといえる。勿論、唱題成仏論は教学の帰結であり、最も重要な問題であるから、そこに論究が集中するのは当然といべきである。だが、問題は唱題による成仏の論にのみ意を注ぎ、そこに至るまでの段階的究明が、ともすると忘れられがちなところにあるといえる。即ち、「題目を唱えることが現代においてなぜ必要なのか」という問に対し、「それは唱題によって成仏できるからである」と直に結論を持ち出し、「だからお題目総弘通」であり、「唱題

日蓮聖人初期の唱題観（上田）

行」でなくてはならないのだと短兵急に考えて、すべてこと足れりとする点にあるといえる。

日蓮聖人が、「唱題による成仏」という結論にたどり着くまでには、相当の究明と準備を必要としたわけである。六十一年の生涯において、その半数の三十二歳までは、仏教のみではなく広く儒・外にまで及ぶ究明と準備の時代をすごしてきたのであった。更にそれは後半の人生、即ち鎌倉・佐渡・身延の時代にまで引き継がれて行ったことを考えると、容易ならざるものがあつたといえよう。

「唱題成仏」という結論を振りかざすことは簡単であるが、端に結論のみを持って運動を進めるばかりではなく、「唱題による成仏」に至るまでの、聖人の究明の跡を素直にたどってみる必要が、特に現代にとっては不可欠の要諦であるといえよう。即ち、「なぜ唱題なのか」という原点に立ち帰って、「唱題」の本来の意義を、出発点から考察することが基本でなくてはならないといえる。

要するに開目・本尊の両抄により、聖人の題目観は完成すると考え、その完成された題目観のみを考えて、そこに至るまでの過程を軽視するとしたら、信行上からも、布教上からも、かえってその題目観を真に解することは不可能となる。何に事によらず結論を理解する為には、そこに至るまでのプロセスを知らなくては、結論の真の理解は得られないのと同様である。

末法の世に「仏使」として、題目を弘めるべき使命を持って出世した日蓮聖人の門下が、「題目を弘めるべき使命」を持った法師（僧）として生きて行くには、但信無解の在俗と同一の立場で、結論だけしか取りあげないといった態度であってはならないであろう。

法華経所説の「法師」は、衆生の教化が使命であることは、既に論究した通りであるが、⁽¹⁾聖人の唱題観について、

これより完成に至るまでの初期の過程の一端を考察してみようとするものである。

二、

そこで、聖人初期の題目観から逐次道を迎えたとしたら、先ず『唱法華題目鈔』と、『法華題目鈔』の二鈔をあげなくてはならないであろう。それ以前にも『一生成仏鈔』や『守護国家論』等に妙法華経の最勝たること、真実開頭の經典であり、妙法を唱えることにより「一生成仏更に疑あるべからず」といった表記はあるものの本格的な唱題観は、文応元年五月二十八日に鎌倉の名越で述作された『唱法華題目鈔』をもって最初とすべきであろう。

この御書は現在、『唱題鈔』とも称され真蹟は伝わっていないが、古来真蹟現存の御書と同様にみられており、『南条兵衛七郎殿御書』の真蹟第二紙・第三紙の行間に、日興の筆による本鈔の抄写が見られるので、⁽³⁾ 当時は真蹟が存在していたことがわかる。述作は「文応元年^{大藏} 五月二十八日 於鎌倉名越書畢」と末文にあるので、『立正安國論』とはほ時を同じくしての述作といえる。

この御書では念仏の信者との問答形式十五番を重ね、法華経の題目を唱えることの功德を明らかにしている。第一問では、

「世間之道俗させる法華経の文義を弁へずとも、一部・一卷・四要品・自我偈・一句等を受持し、或は自もよみかき、若は人をしてよみかかせ、或は我とよみかかざれども（乃至）終に法華経を得心るものと成て、十方浄土にも往生し、又於^{サキ}此土^ニ即身成仏する事有べきや⁽⁴⁾。」

と質問している。これに対し「かりそめにも法華経を信じて聊も謗を生ぜざらん人は、余の惡にひかれて惡道に墮^ツべ

しとおぼえず。」と答え、大通智勝仏の十六王子の例をあげている。ここではまだ「法華経の文義」というとらえ方で、一部一巻一句の書写や読誦、と他人にもそれを勧めることが示されていて、まだ「唱題」に關しては述べられていない。専ら「法華経に信をとり候べき」ことを強調して問答が重ねられている。即ち難解な法華より、易行の念仏の方が勝れているのではないかという聖道・浄土の二門について、

「念仏の法門はなにと義理を知らざれども、弥陀^レ名号を奉^レ唱^レ、浄土に往生する由を申^スは、遙に法華経よりも弥陀の名号はいみじくこそ聞え侍れ。」⁽⁵⁾

と信行の難易度をあげている。これに対して、

① 退大取小の者といつて法華経を捨てて權教に移つた場合は、後には惡道に墮ちる。

② 法華経を誹謗してこれを捨てた者は、たとえ義理を知るような者であっても謗法の人である。

③ 末代の我等が法華経の一偈一句を聞いて隨喜の念を持ったならば、まさしく五十展転・一念隨喜の者に相當する。

④ 若しも謗法の者となれば、いかに念仏を申すとも往生は不定のものとなる、としている。

聖人によれば、法華経を疎略に心得える者を謗法とし、「謗法と申すは違背の義也。」と解して、仏に違背した者が如何に念仏を唱えてみても、成仏得道はありえないとの考えを主張されている。その理由として、

「問云、只題目計を唱る功徳如何。答云、釈迦如来、法華経をとかんとおぼしめして世に出でましまししかども、

四十余年の程は法華経の御名を秘しおぼしめして、御年三十の比より七十余に至まで法華経の方便をまうけ、七十二にして始て題目を呼出させ給へば、諸経の題目に是を比ぶべからず。其上、法華経の肝心たる方便・寿量の一念三千・久遠実成の法門は妙法の二字におさまれり。」⁽⁶⁾

と述べてこれより法華經の題目と諸經の題目との相異を明確にしている。即ち、

① 仏は成道以来七十余歳に至るまで、諸經を説かれたが、法華經の題目は秘して未顯であつた。これは教・機・時共にいまだその段階に至らなかつた為であつた。

② 仏が七十二歳に至つて始めて法華經の題目を顯し、眞実を示されるに至つたのである。

③ 従つて諸經の題目と法華經の題目とは、根本的に比較にはならない程、法華經の題目の方が優れているのである。

④ 其の上更に、一切衆生の皆成仏道の法門たる方便品と寿命品の肝心である「一念三千」と「久遠実成」の二大法門は、「妙法」の題目の二字のみにおさまっているから、諸經の題目とは全く違つた内容を持つた題目であるとするのである。

此の点については天台が『法華玄義』の中で題目五字の説明をしているので周知の如くであるが、第一巻で五字の大意を述べ、第二巻から七巻までに渡り、広く「妙」の一字について語り、八巻九巻では「法華經」の三字について解説し、十巻では「經」の一字について記している。特に「妙」の一字については最も重要視し、巻を重ねてあらゆる角度から「妙」の解説を行っている。

本来、「妙」とは仏の悟りの境界を表しているから、「不可思議境」であり、「絶言の境地」であつて、簡単に文字や言葉で説明のつくものではないが、敢て末輩の為に解説を試みているのである。「不立文字」の境を文字で表すことは容易な事ではない。この意味から『玄義』が、敢てその難事をなしたげた意義は大きなものがあるといえる。天台にしてよくなしとげた行蹟と称すべきであらう。尚、たとえ初期の御書とはいえ、「法華經の肝心たる方便・寿命の一念三千・久遠実成の法門は妙法の二字におさまれり。」という説は、後の開・本阿抄はもとより聖人

晩年の教学にも主流をなしていたことが知られよう。

三、

さて、本鈔では「止観十巻の心は一念三千・百界千如・三千世間・心仏衆生三無差別と立給」と「止観」に及び、妙法の題目と他の經典の題目との相違を一層明白にしている。それによると、

①一切の諸仏・菩薩・十界の因果・十方の草木瓦礫等は妙法の二字にあらざと云う事はないとして、法界のすべては妙法であるとし、諸經の題目の如く単に一經の題名としての意義しか持たぬものとは根本的に異っていることを示している。

②また華嚴・阿含等の四十余年間の諸經には実大乘の功德は収まっていないとし、小乗は勿論、權大乘の経々の題目には実大乘の功德は含まれていないことを明らかにしている。

③大乘の中でも「往生」を説く經の題目には、他土への往生を説くのみであって、即身成仏の功德は含まれていない。

④例えてみると諸大乘經の題目は、小乘經の題目に比較して王であるかもしれないが、「王中の王」ではない。

こうして諸經の題目と、法華經の題目との相違をあげ、その勝劣を判じているのである。本来、「題目」とは經典の「題名」であり「名目」のことである。故に「題目」というがここで明らかな如く、法華經の題目は単なる一經典名のみの意味ではなく、「妙法蓮華經」の中には上述の如き諸の功德が含蔵されていることを示しているのである。此の点については、他の御書の中でも、しばしば述べられている。

更に本鈔では、諸経の題目を説いた仏についても、仏は皆平等であるという意味をもって他仏も自仏も、みな同じであると言ひ、或いは法身平等の理を立て、どの仏も皆同じであるという立場を一般にとっているが、実は経が違ふように仏も又一仏毎に異り、「一仏に一切仏の功德をおさめず。」とし諸経では一仏一経毎の存在であるとしてゐる。それに対して、

「今法華経は四十余年の諸経を一経に収めて、十方世界の三身円満の諸仏をあつめて、釈迦一仏の分身の諸仏と談ずる故に、一仏一切仏にして妙法の二字に諸仏皆取れり。故に妙法蓮華経の五字を唱る功德莫大也。諸仏諸経の題目は法華経の所開也妙法は能開也、としりて法華経の題目を唱べし。」

と述べて、法華経の題目の功德が、諸経典の題目よりも所説の仏・能説の法共に遙かに優れていることを明確にしてゐる。即ち法華経の題目の中の「妙法」の二字に、一切の法と仏との功德を収めていることをあげ、優劣の歴然たることを論じているのである。

題目 諸経―所開―一仏非一切仏―一経題名―王

法華経―能開―一仏即一切仏―含藏一切功德―王中の王

本鈔は佐前も極めて初期の述作であるため、ともすると佐後の諸御書とは、全く異った所説の如くに考えられ、輕視されがちであるが、たとえ佐前の初期であっても、聖人の法華経を所依とする信仰の基本は、確乎たるものがあり、唱題を唯一の所行とされていたことには変りはない。例えば法華経を信行する者のあり方を問うたのに対し、

「常の所行は題目を南無妙法蓮華経と唱べし。たへたらん人は一偈一句をも可_レ奉_レ讀_〇。」

と明確に唱題を「常の所行」として決定している。これは佐前・佐後を一貫した聖人の信行上における態度であり、

些の相異もない点である。しかし、本鈔は入信間もない対告衆への著作であるので、説示の上にも、相当の配慮がなされていることも看過してはならないであらう。即ち、

「愚者多き世となれば一念三千の観を先とせず。其志あらん人は必ず習学して可_レ観_レ之_」

とある如く、末法の世は専ら唱題すべきであり、更にその上「其志あらん人は必ず習学して」一念三千を観すべきであるというのである。この点は一見たしかに、佐後の唱題観とは差がある如くであるが、ここでいう「習学」とは、『開目抄』の最初に、一切衆生の「習学すべき物三あり。」⁽¹⁾といわれている「習学」と同様の意味であらう。愚者は唱題だが、智者は唱題よりも一念三千を観せよといっているのではない。あくまで唱題であるが、その上更に分に依じての「習学」なのである。愚者と智者に分けて、「常の所行」を説いているかの如くであるが、「其志あらん人」とは分に依じて所行を進める人のことである。つまり助行として示されたものといえる。『開目抄』でも習学すべき儒・外・内の三は、一切衆生の分に依じての習学である。

即ち、あくまで信行の基本・正行は、「題目の南無妙法蓮華経と唱べし。」であり、機に従って読・誦・解説・書写等の助行を用い、自行・化他に亘る信心を増益せしめることにあるのである。身延での代表著作たる『撰時抄』には冒頭に、

「夫_レ仏法を学せん法は必ず先づ時をならうべし。」⁽²⁾

とある。仏法を「学ぶ」には必ず時を「ならう」ことが大事であるとし、即ち習学すべきことをあげているのである。この「習学」もやはり機に従っての習学である。『唱法華題目鈔』にしても、『開目抄』や『撰時抄』にしても、共に一檀信徒個人に宛た消息文ではない。著作であり広く門下の僧俗に与えられたものといえる。従って「機」によ

り唱題正行の他に、適宜誦・誦等の助行を修すべきことが示され、特に二陣三陣と聖人の後を継承する行者にとって
は、「仏法を学び」「時をならう」ことも「必ず」実践すべきことであり、時に分に応じては「一念三千の觀」も唱
題を通して、正觀成就することができるものといえる。更に『下山御消息』によると、「仏法を修行する法は必ず經
々の大小・權實・顯密を弁べき上、よくよく時を知り、機を鑑て申べき事也。」⁽¹³⁾とあり、機に依って弘通を弁えなく
ては、「身心を苦しめて修行すれども驗なき事なり。」ともいつている。これは明らかに機根によって、分に応じた
修行や弘通があることを示しているといえよう。

しかし如何なる場合であっても、唱題の正行が前提となつていふことは言をまたないのである。正行を修した上で
更に「志あらん人」は即ち分に應じての助行を修すべきである。『報恩抄』で、

「日本乃至漢土月支一閻浮提に人ごとに有智無智をきらはず、一同に他事をすて南無妙法蓮華經と唱べし。」⁽¹⁴⁾
と有智無智をえらばず一同に唱題を勸奨されているのは、あくまで正行の唱題が基本の信行であることを示されたも
のであって、『唱題鈔』の「常の所行は題目の南無妙法蓮華經と唱べし。」といわれているのと大きな差があるわけ
ではない。

従来、ともすると佐前を序分、佐後を正宗分とに区分し、画一的に又は機械的に祖書を二分して、佐前の祖書は序
分であるため、正宗分には及ばないかの如くに考えられているが、これはあまりにも序正二分説に拘った見方である
といえる。勿論、そうした説に該当する祖書もあるであろうが、佐前なるが故に、すべてを一括して序分ときめつけ
る扱い方には無理がある。佐前の中にも正宗分あり、佐後の中にも序分と同様の記述があることを認めるとき、機械
的な分類は、聖人の教義を真に理解していく上で、妨げになる場合もあることを知らなくてはならないであろう。

一抄の中でも、例えば本尊に関する説示では、未だ三秘を明確にされていない正宗分未願の部分もあるが、その点だけをとって、一抄を区分抛理することは、好ましいこととはいえない。特に『唱題鈔』は、前述の如く『立正安国論』とはあい前後して著作された「姉妹篇」であるともいわれている。とりわけ「常の所行は唱題を」とすめられている点は、正宗分中の祖書と同一の立場であるといえよう。佐後の祖書と大きな相違があるとは考えられない。この点に関しては、身延入山後の聖人を流通分として扱うことがあるが、これも同様に、すべて身延時代の祖書を流通分であるとし、正宗分は佐渡在島中に終わっているかの如くに考えるのも、これ又拘った見方というべきであらう。むしろ正宗分の帰結は、身延時代の祖書の中にあるともいえる。

因みに『唱題鈔』では最後に、次のような注目すべき一文をもって、一鈔を締めくくっている。

「唯仏の遺言の如く、一向に権経を弘めて実経をつゐに不_レ弘_レ人師は、権経に宿習ありて実経に不_レ入_レ者は、或は魔にたばらかされて通を現ずるか。但法門をもて邪正をただすべし。利根と通力とはよるべからず。⁽¹⁵⁾」

とある。これは唐土の人師の中に通力を現して人々に徳をほどこした例をあげているのに対しての答弁である。例えば善無畏三蔵の如く、実経に依らず権経に付いて通力を現ずるのは、「魔にたばらかされて」の所業であるとし、利根や通力に迷わされることなく、あくまで法門の正邪に依って選択を誤らないように心掛けることが肝心であると説いている。

この「利根と通力とはよるべからず。」という文と、「但法門をもて邪正をただすべし。」の文は、唱題信行していく上で、特に重要な祖文というべきであらう。現今の門下はこの文を再確認すべきであるといえる。

四、

次に『法華題目鈔』であるが、前の『唱題鈔』より六年後の文永三年正月六日に清澄寺で著作されたもので、聖人四十五歳の時に筆をとっている。「根本大師門人日蓮撰」と自署されているので、外相承の立場で述べられたことがわかるが、法華經の題目について、その意義と功德をあげ、唱題を勧めている点では、佐後の祖書と大きな隔たりがあるわけではないことは、前の『唱題鈔』の時と同様である。ただ「根本大師門人日蓮」という署名に拘って、あくまで天台沙門としての著述であるとし、唱題勸奨に関する記述まで、軽視することは行過ぎであらう。

即ち、此の鈔は最初に大意を述べ、唱題の功德が如何に大であるかを明示している。

「問云、法華經の意をもしらず、義理をもちはずして、只南無妙法蓮華經と計、五字七字に限って一日に一遍、一月乃至一年十年一期生の間に只一遍など唱ても、輕重の惡に引れずして四惡趣におもむかず、ついに不退の位にいたるべしや。答云、しかるべき也。」⁽¹⁶⁾

この第一問答が一鈔の趣旨を如実に表しているといえる。たった一遍の唱題であっても、意義のすこぶる深いことがわかる。前述の如く聖人の宗教は、先ず「唱題」することから始まるわけである。

逆説すると、如何に「智解」が秀れていても、「通力」が巧みであっても、唱題を實行しない者は、惡趣を離れることも、不退の位に至ることも不可能なのである。聖人にとって、「題目を唱える」ということは、直に法華經を「信ずること」に結び付くのであって、「唱即信」を意味しているといえる。「法華經の題目は八万聖教の肝心一切諸仏の眼目なり。」⁽¹⁷⁾であるから、「唱題すること」の一行の中に、八万聖教を唱え、一切の諸仏の功德を集中すること

になるのである。これが「唱題信心」の功德であるが、

「正直捨方便の法華経には以信得入」と云、雙林最後の涅槃経には是菩提因雖復無量若説信心則已撰尽等云云。夫仏道に入る根本は信をもて本とす。五十二位の中には十信を本とす。十信の位には信心初也。たとひさとりなければ信心あらん者は鈍根も正見の者也。たとひさとりあれども信心なき者は誹謗闍提の者也。」

とある如く、爰では専ら「信」の重要性が強調されている。当然のことながら信心なくしては、仏道に入ることはできないのだが、ここで言う「信」又は「信心」とは、題目を唱えることを指しているのである。故に「さればさせる解なくとも、南無妙法蓮華経と唱るならば悪道をまぬかるべし。」とあり、題目を日輪と雷に例え、我等を蓮華と芭蕉に例えて、「かくをもひて常に南無妙法蓮華経と唱させ給べし。」と唱題を勧めている。即ち「唱題即信心」であり、「信心即唱題」ということになるのであって、「以信得入」はまた「唱題を以て入ることを得る」と同様の意味を持つものといえるであらう。

従って、聖人にとっては「仏道に入る根本は唱題をもつて本とする」のであり、たとひさとりはなくとも唱題の者は鈍根も正見の者である。逆に智解があつても唱題なき者は誹謗闍提の者ということになるのである。「かくをもひて常に唱題せよ」とは、唱題することが信心であつて、その信心は仏道に入る根本であると思ひ、常に唱題を怠らぬようにせよという意趣であると受けとめられるのである。

さて、この「唱題」の「唱」の意味を、更に掘り下げてみることにしよう。先ず一般的な解釈からすると、「唱」とは、

①となへる。②いひはじめる。歌ひはじめる。先んじて行ふ。導く。③うたふ。④よばはる。よぶ。⑤うた。詩

詞。歌曲。③或は緇・謂・倡・昌に作る。⁽¹⁹⁾

という意味があることがわかる。この中では「となへる」が最もよく知られてをり、続いて「うたふ」であろう。「口」に「昌」が加わってできたことから考えても、口を開けて音声を発し、「となえ・うたう」ことである。つまり「口唱」であるが、この音声を発することに、実は大きな意義があるのである。「よばはる・よぶ」という意味がある如く、相手に声を出して「呼、・呼びかける」ことである。

一般的な例から考えても、人と人が往き会った時、先ず声をかけて相手を呼びとめ、互いに意志の通じ合いが、そこから始まるわけである。相手の名をよび合うこと、これが第一歩であることからして、宗教の世界でも人が神仏或いはその教法に対して呼びかけることから始まるといえる。千里の道も一歩から始まる如く、宗教の道もこの呼びかけの第一歩から出発するのであって、呼びかけの一歩なくしては、二歩も三歩も、ましてや千里の目的に到達はできない。

したがって、この第一歩の肝心である呼びかけること、即ち唱題が第一に不可欠の意義を持つことになるであろう。故に如何なる宗教であっても、神仏や法に対する呼びかけを一切しないという宗教はない。むしろ宗教はすべてこの呼びかけの行為から始まっているといつてよいであろう。一般世間でも、先ず人と人との関係は挨拶から始まるのと同様に、声を出して信仰する対象に呼びかけることが大切であり、そこからすべての信仰生活が始るのである。聖人が「口に唱えること」を厳しく教えられているのもその為であるといえる。「故に一度妙法蓮華經と唱れば、一切の仏、一切の法、一切の菩薩、一切の声聞、一切の梵王（乃至）一切衆生の心中の仏性を、唯一音に喚こゝろし奉る功徳無量無辺也。」⁽²⁰⁾というのも、「よぶ」「よばわる」の意といえよう。

神力品では仏が、無量百千万億の一切の衆の前に於て、「出広長舌、上至梵世」を現している。広長舌を出すとは世尊が音声を発して衆生に呼びかけられ語りかけられているのである。故に又衆生は、「彼諸衆生、聞虚空中、声已合掌向、娑婆世界、作如是言、南無釈迦牟尼仏、南無釈迦牟尼仏。」と今度は仏に向つてその名を唱え、呼びかけて礼を尽し帰依しているのである。

次に「唱」には「いひはじめ。歌ひはじめ。」という意味がある。まだ誰れも唱えていないのに、自分がまづ先に唱え始めることで、これには時に勇氣のいることであり、困難がつきまとうこともあるであらう。何に事によらず人々に先駆けて提唱し、創唱し始唱することは、それなりの覚悟が必要となるものである。一人先頭を切つて始唱すると、必ず後に続いて合唱し斉唱する者が出てくるものである。故に最初の唱え始め、いい始めの人は唱導者として尊重されることになる。

涌出品では周知の如く、本化の大菩薩が涌出し、この「始唱」の役を、仏滅後の末の世で担当することになっている。

「是菩薩衆中、有四導師、一名上行、二名無辺行、三名淨行、四名安立行、是四菩薩、於其衆中、最為上首、唱導之師。」⁽²¹⁾

つまり上行等の四大菩薩は、「最為上首」であり、「唱導之師」であるという。この「唱導師」は、末法の世に仏に代つて法華經の題目を唱え始め、正法たることを「いひはじめ」のである。聖人を「末法唱導師」と称するものもここに由来している。

五、

かくして「唱」にはもう一つ最も大事な意味がある。それは「先んじて行ふ。導く。」という内容を持っていることである。既に明白な如く、単に口で唱えるということだけではなく、始めて唱えつつ他の者を誘い導く意味を持っているわけであるが、その上更に「先んじて行ふ」ことの意味があるというのである。これは勿論、他に先駆けて唱え実践して行くことであるが、それには前述の如く、決意が必要である。人の先頭に立って導く為には、覚悟がなくてはならない。

聖人は「不自惜身命」の決意であり、「我不愛身命」の覚悟で、唱導の師を勤められたのである。聖人に従って唱題を実践し、又その流れを汲んで、唱題を弘めようとする者、即ち門下にとつては、聖人と共に唱題する心構えが必要となるであろう。「唱え導く師」が法華経でいう「法師」であり、広い意味における「日蓮門下」ということになるであろう。

これを要するに、唱題とは口で題目を唱えると同時に、率先して行い、導くことにあるといえる。自他共に唱題によつて導かれて行くことになる。「先んじて行ふ」とは、人より先に唱える「唱導」の意味もあるが、「行ふ」とは「口唱」から「意唱」へ、更に「意唱」から「身唱」へと進行していくことを意味するものといえよう。いうまでもなく「こころ」で唱え、「身」で唱えるとは「行ふ」ことであり、実践を意味するのである。つまり身・口・意の三業に唱えることが「受持」である。身業に唱えるとは「色読」することであつて、聖人が常に体験されたところである。聖人は「一心欲見仏、不自惜身命」の唱題を貫き通したのであつた。まさに題目の口唱から始めて、意唱・身唱

へと進まれた「三業唱題」であったといえる。色心二法共に唱題することが肝心なのである。これを「先んじて行ふ。導く。」という「唱」の意味するところと、全く共通するものといえる。

「一聞浮提の内に仏滅後二千二百二十五年が間、一人も唱えず。日蓮一人南無妙法蓮華經・南無妙法蓮華經と声もをします唱るなり。²²⁾」

という場合の唱題は、勿論口唱の意味であるが、「始唱」され「首唱」されて、「唱導」されたことを同時に意味するものである。「声もをします」とは「高唱」され、「一同に」に「唱和」すべきことを勧められているのである。

『法華題目鈔』では、この唱題の証文として、陀羅尼品の「受持法華名者、福不可量」の文と、正法華經總持品の「若聞此經宣持名号徳不可量」及び添品法華經の陀羅尼品「受持法華名者福不可量」等の經文をあげて、唱題の福徳が不可量であることを示している。²³⁾ その上で更に「広・略・要の中には題目は要の内なり。」として、「要の題目」の中に仏法一切の功徳を納めていることを「譬ば如意宝珠の一切の財を納め、虚空の万象を含めるが如し。」と論じている。

「妙乗云、但名^ナ大^ト不^レ名^ケ妙^ト者、一有^ニ心^ハ易^レ治^シ無^シ難^シ治^シ、難^シ治^シ能^ク治^ル所以^ニ稱^ス妙^ト等云云。此等の文の心は大方広仏華嚴經・大集經・大般若經・大涅槃經等は題目に大の字のみありて妙の字なし。但生者を治して死せる者をは治せず。法華經は死せる者をも治す。故に妙と云ふ積也。されば諸經にしては仏になるべき者も仏にならず。法華は仏になりがたき者すら尚仏になりぬ。²⁴⁾」

また諸經には「大」の文字の付いた題目は、例にあげた如く数多くあるが、いずれも「妙」の文字は付いていない。「妙」の文字が付いているのは妙法蓮華經のみであるとし、難治を能く治するが故に「妙」と稱するのであって、妙

法の題目の功德、特に「妙」の徳について語っている。

かくして「能化所化俱無歷劫妙法經力即身成仏」⁽²⁵⁾の仏果を得る為の唱題が強調されている。即ち、末法の衆生は法華經を信じ、余念なく唱題の一行を修すべきであり、能所俱に無歴劫にして、題目の功德により、即身成仏を得るのである。唱題という最もやりやすい行の中に、最も到達したい仏果を得ることができるといふことは、末法の衆生にとって、これ以上の簡素化された行は他にないことになる。『法華題目鈔』は上述の如く、天台沙門の流れを継承した型をとっての著述となっているもの、内容はこうして唱題に関する最も基本的な論究を実施し、唱題の重要性を始めとして、その功德や意義を探究しているのである。

此の基本的な論究にもとづいて、聖人はこれ以後、諸御書の中で唱題成仏に関する究明を進展させているのである。即ち、初期とはいへ、唱題に関する最も重要な『唱法華題目鈔』と『法華題目鈔』の両鈔から、聖人の本格的な「唱題」に関する所信と態度が、基本付けられていることになるのであって、我等は先ず此の両鈔から「唱題とは何か」の根本を習った上で、唱題修行を出發させることが肝要であるといえる。

最後に唱題を尊重することは大事なことであるが、そのあまり唱題の形式にこだわって、威儀を調えることのみに行き過ぎたり、音声の抑揚・緩急等を厳しく規するが如きは、本来の唱題から遠いものといふべきである。末法の衆生は、散心にして、四威儀に固執せず、行住坐臥を選ばず⁽²⁶⁾、「自然に」唱うべきものであって、一念随喜・五十展転の者が、極めて自然に唱えることが本来の姿でなくてはならないであろう。自然に唱題することにより、仏果もまた「自然に讓与」⁽²⁷⁾され、「自然に意に当る」⁽²⁸⁾こととならう。この自然讓与や自然當意が、即ち自然益身・即身成仏へつながって行くことになると考えられるのである。

「させる解なくとも、南無妙法蓮華經と唱るならば悪道をまぬかるべし。」という場合の「させる解」とは、勿論「学解」や「理解」をさしていることであろうが、更にはむずかしい行軌を必要としないことも含めていることは、「只南無妙法蓮華經と計り」と言い「只南無妙法蓮華經と題目計り唱と」と表していることで首肯できよう。この「ただ」というのは、唱えることの他は一切、むずかしい理解や儀式を要しないことの意味であるといえよう。即ち、「だれにでも」また「いつでも」そして「どこでも」できる唱題でなくてはならないのである。

末法の下根下機、濁世の衆生にとつては、「ただひたすらに」唱題が肝要であつて、むずかしい威儀や特定の場所を必ずしも要しないのである。「若於園中、若於林中、若於樹下、若於僧坊、若白衣舍、若在殿堂、若山谷曠野、（乃至）即是道場」であつて、極めて自然な態度、日常の生活に即した中での唱題であり、「ただ」唱えること自体に上述の如き大きな意義があるといえる。但しこの場合であつても、考察の如く「機に応じ」又は「分に応じて」の唱題、即ち何万遍以上唱えなくてはならないとかいう数量や、或いは威儀を調べての唱題は、一向に差しつかえるものではないが、基本は数量や形式にこだわることなく、各自の分に応じて自然に唱えていくことにあるといえよう。

六、

科学万能・経済至上が叫ばれている現代にあつて、これからの地球・人類を真に救うものは、宗教以外にないのではないか、ともいわれている。その宗教の中でも仏教は、一切衆生の成仏を目標としている。或る特定の民族・国土のみの伴せを願う宗教と異り、すべての人々、あらゆる国土の平安を願目としている。

しかも法華經は諸宗教・諸經典の一切を開会して、皆仏道に入らしむる道を広く説示しているのである。法華經の

題目は、排他ではなく、あくまで「開会」であって、仏知見を開示悟入せしめる役目、機能を持っている。今こそ地球上の全人類が、対立・排他ではなく、互いに法華經の題目に含藏されている開会の法門により、互いに理解し合い助け合つて、地球を護持し、破壊・地獄への道を塞ぐことに協力し合うべきときであるといえよう。謗法・闢提の者多く、仏道に縁なき衆生の溢れている現今、これら永不成仏の徒を救済する為には、如何に「縁なき衆生」を「縁あらしめるか」にある。下種結縁の題目を唱えつつ、自他共に救済される方法としての唱題は、これからの世間で大いに注目され尊重されていかななくてはならない。地球上で絶え間なく繰り返えされている紛争は、中東沿岸で見られる如く、主として一神教の信徒らである。彼らは異宗教を排除することが目的であり、その為には如何なる殺戮を実施してもかえりみないという主義である。元来、イスラム教・ユダヤ教・キリスト教等の一神教は他宗教との共存にはそぐわぬものを本質的に持っている。ましてや法華經のような「開会」の思想は見られないのではないか。

仏教の中でも最も大事な開会・開顯の法門を持った法華經こそ、これからの世界を救う宗教として、唯一のものといえよう。世界のあらゆる国民の仏知見を開き、仏道に悟入せしめる題目の一大合唱が湧き起る時、眞の平和と娑婆即寂光の大果が得られることとなろう。その為にも、聖人初期の唱題観を根元に戻って、知ることが必要であるといえる。そこから眞の唱題が始まることになる。今や世界はソ連のペレストロイカによって代表されている如く、新しい道を求めている。現代の日本を、そして世界を救い導く為の宗教たり得るべく、唱題宗の存在意義は極めて大きいものがあるといわなくてはならない。教学も布教も、すべて愛に目的があるといえよう。

日蓮聖人初期の唱題観（上田）

〔註〕

- (1) 「法華經に現われた法師と化人」（本誌第六十二号）を参照されたい。
- (2) 一生成仏鈔 定遺 四四頁
- (3) 『日蓮聖人真蹟集成』第四卷六七・六八頁
- (4) 唱法華題目鈔 定遺 一八四頁
- (5) 同 一八六頁
- (6) 同 二〇二頁
- (7) 同 二〇三頁
- (8) 同 二〇三頁
- (9) 同 二〇三頁
- (10) 同 二〇二頁
- (11) 開目抄 五三五頁
- (12) 撰時抄 一〇〇三頁
- (13) 下山御消息 一三三頁
- (14) 報恩抄 二二四八頁
- (15) 唱法華題目鈔 二〇八頁
- (16) 法華題目鈔 三九一頁
- (17) 同 三九二頁
- (18) 同 三九二頁
- (19) 『大漢和辞典』（諸橋轍次著）二一〇四四頁
- (20) 法華初心成仏鈔 定遺 一四三二頁
- (21) 涌出品 大正蔵 九一四〇（上）
- (22) 報恩抄 定遺 一二四八頁
- (23) 法華題目鈔 同 三九四頁

(24)	法華題目鈔	定遺	四〇二頁
(25)	同	同	四〇四頁
(26)	同	同	二〇二頁
(27)	本尊抄	同	七二一頁
(28)	四偈五品鈔	同	二九八頁
(29)	神力品	大正蔵 九一五二(上)	

樹 と 釈 尊

——東洋的自然觀の考察——

高 橋 堯 昭



最近「帝釈窟說法」像、(写真1)即ち帝釈天が洞窟中説法の釈尊を樂師をつれて慰問するという大きなガンダーラ彫刻を入手した。こうした彫刻は各地の博物館に十体程紹介されてはいるが、この彫刻は特殊なもので釈尊の肩から火が出、法衣の裾から水が流れ出ている、所謂「双神變」の像で非常に珍しい。後述の如く、釈尊を人間の立場を超えて「超越者」「救済者」として考えた、仏陀觀の轉換を示す像といえる。

然して、私がこの小論で問題としたいのは、仏陀のまわりの「山林」を表わす部分に、樹(大分こわれてはいるが)の中に人物・虎・象・鹿・猿そして鳥等が彫られていることである。所謂「自然にかこまれた釈尊」という点である。これは樹の下から樹の下に、そして自然の洞窟の中に止住され遊行された釈尊の「自然と一枚となった生涯」を示すと共に、釈尊を樹や洞窟で表現される「自然の生命力」の凝固發現として考えるようになったことを示している。且つ又私は「樹にかこまれた洞窟中の釈尊」像に東洋的な自然觀を見る。そしてこれこそ現代の人類の破滅の危機を救うものであると思うからである。

樹と釈尊(高橋)



1 帝釈窟説法 Swat 出土 筆者蔵

即ち、長い間の間違った自然観、西洋流に自然と人間を分ち、不遵にも自然に対する人間の優位を信じ、勝手に開発の名をかりて自然を破壊して来た人間。その自然否定の態度は、地球の汚染から人類自体の破滅をも招きかねない状況である。これを救うものこそ釈尊の生涯、そして教えという東洋的知恵であると信ずるからである。



釈尊は生涯樹とのかかわりに生き、最後は樹の下で入滅された。その涅槃像に興味あるシーンがある。(写真2)の横臥する釈尊の頭と足の所に立つ沙羅双樹の樹の中

から人物が半身を出し、或は合掌したり泣き悲しんだりする彫刻を多く見かける。これはマトゥウーラ出土の「樹とヤクシーの一体像」（写真3）、即ち表から見ればヤクシーだが、裏面は樹であり蓮華の花であるという彫刻の如く、



2 涅槃図 Freer Gallery of Art 49.9.G

樹を人格化したヤクシー（夜叉）の概念が成立していたことを示している。

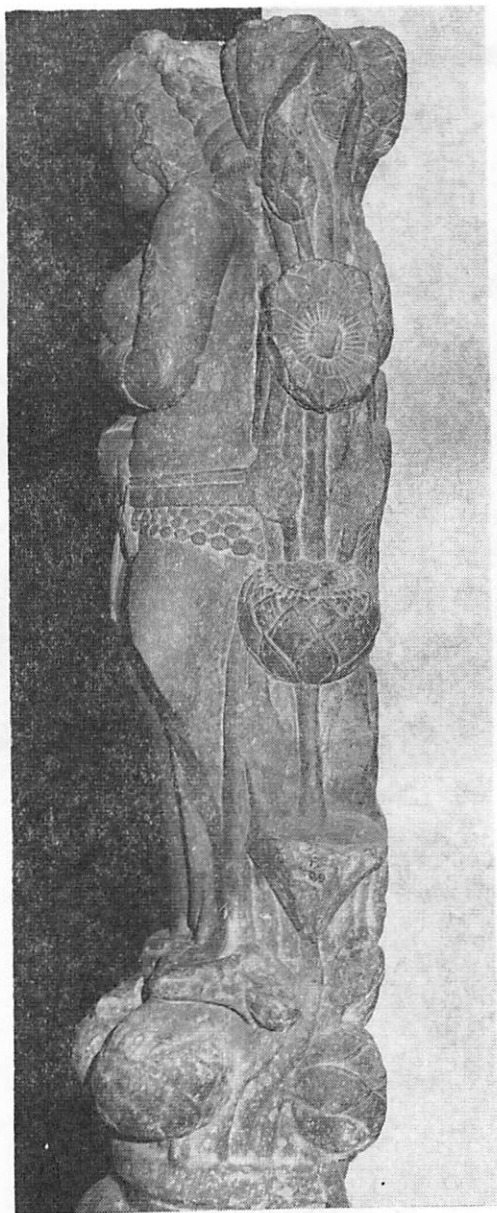
この「樹とヤクシーの一如」という考え方は、やがて「樹と菩薩」、そして「樹と釈尊」の一体化という考え方に至る。従ってこうなると、釈尊のまわりの樹々は、自然の樹ではなく、樹神・ヤクシーが釈尊を守っているということにもなってくる。

更に樹神の概念の成立は、同時にそのような大樹を成長せしめる大地の生命力、即ち地神という概念をよび起す。

かくて樹神は又地神としても考えられ
て来る。愛馬カンタカに乗って出家出城される時、城中の人が蹄の音で目覚め、出家を妨げるのを恐れた地神は「馬の足」を捧げもって城外に運んだという話。或は菩提樹下でいよいよ悟られようとする時、マール（悪魔）はこれを

樹と積尊（高橋）

妨げようと、或はコケテッシユな媚態で、或は恐ろしい形相の軍隊姿で威嚇する。すると、積尊は指を大地につけて（触地印）地神を呼ぶと、大地震が起つてマールは退散するという話。（写真4）この話の地神はイコール樹神でもある。これを示す彫刻がある。即ち積尊が悟りに入らんと菩提樹に近づくと、樹神は菩提樹下の金剛宝座の下からア



3 ヤクシー マトウーラ博蔵

アカンサスの葉につつまれて半身を現わして積尊を招いている図。（写真5）或はマールの誘惑の図柄に、同じように積尊の台座の下、アカンサスの葉の中から地神が上半身を出しているから、（写真6）当時の人々は樹神も地神も同じもの（夜叉）として考えていたことがわかる。



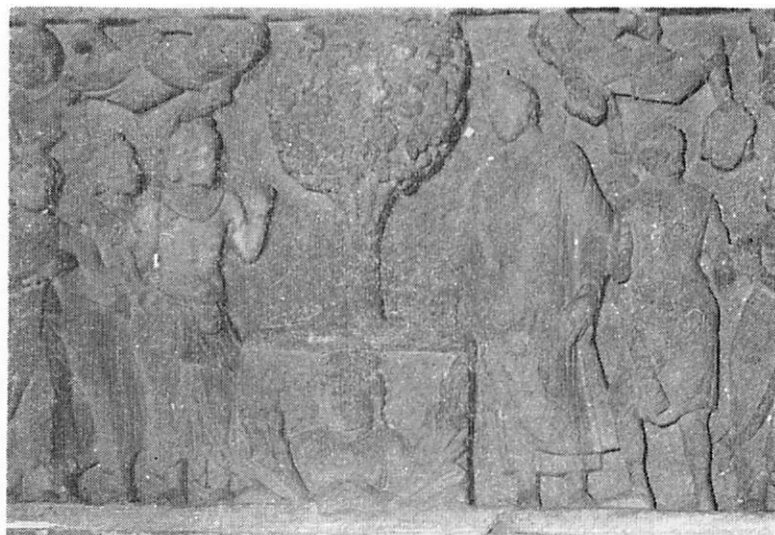
4 降魔 Free Gallery of Art 蔵

こうした樹神（ひいて地神）
 信仰は、インドの風土、モンス
 ーンインドから由縁するものと
 私は思う。然らばインドの風土
 とは一体どんなものであるう
 か。



インドは暑い。こうした所で
 は人々の生活は勢い、巨大な傘
 のように枝をひろげた大樹の下
 が生活の場となり、冠婚葬祭の
 人生の通過儀礼の場でもあつ

た。インドの人にとって樹は切っても切れないものである。即ち、灼熱の太陽がすべてを焼きこがすこの国では、昼は酷暑をさけて樹の下で昼寝し、夜は「貧者の一灯」の話が示すように、ここで集会する。かくてアイスクリーム屋が、日用雑貨を売る者が来る。月に何日ときめて開かれる「市」で、この太い幹を中心に円く店が並んでいるのを見たことがある。勿論農家も大樹のかけに作られ、家畜も樹の下で育てられる。通りの自転車屋もタバコ屋も樹の下。



5 カルカッタ博蔵

かくて大樹の根元には樹の精を祀る小さな祠が出来、供物や花そして紅粉がふりかけられる（ブジャー）。更にそれが発展してヒンズーの祠となり、通りすがりの人が祈って行く。

町角でよく見る光景は、インドの人々は通りすがりに大樹に体をよせ、頭をすりつけて祈っている（写真7）。私ははじめにインドに行った時には、木陰で「トイレしている」と思った程だった。然しそうではなく、真摯に樹の神に祈っているのだった。今さらながら「樹と民衆の生活」の關係の深さに驚くと共に、こうした風土なればこそ、樹とそしてその樹を生む大地の力への信仰（夜叉信仰）が起る筈だとしみじみ思った。

従って、ここで生れ育ち、そして入滅された積尊の生涯も例外ではなかった。その説かれた教説もインドの風土と結びついているのは当然の話である。後に編纂された大乘經典が積尊を超人として数々の奇蹟の過度な表現をしているのと違って、積尊の言行が残されているという原始經典や大般涅槃經の文章が、如何に積尊がインドの自然と、それに順応した



6 Kṛ śherriev 蔵

風習の中で生涯を過ぎたかを示している。例えばマヤ夫人が樹の下で釈尊を産まれ、誕生後の樹神への宮参り、或は出家した釈尊の山林での苦行、菩提樹下の悟り、以後樹下から樹下への遊行、そして最後は沙羅双樹での入滅等々。いわば釈尊の一生は樹とのかかわりの中であり、且つ又これは釈尊だけの生き方ではなく、当時の、否現在まで一貫した修行者の生き方であった。

即ちこのことは、インドを旅する者のどこにでも見かけることである。或は樹の下に冥想し、或は老体を杖に托してハダンで歩いている修行者。釈尊もかくやと思われ、まさに二千五百年の時間が止ったように感ずるのは私一人ではあるまい。こうした樹や自然とのかかわりを、まず釈尊の言行が残されているといわれる原始経典の中から見て見よう。

樹と釈尊（高橋）



イ、ガヤー

尊き師はガヤー（林）のタンキ
タ石床におけるステイローマと
いう神霊（夜叉）の住居におら
れた。⁽²⁾

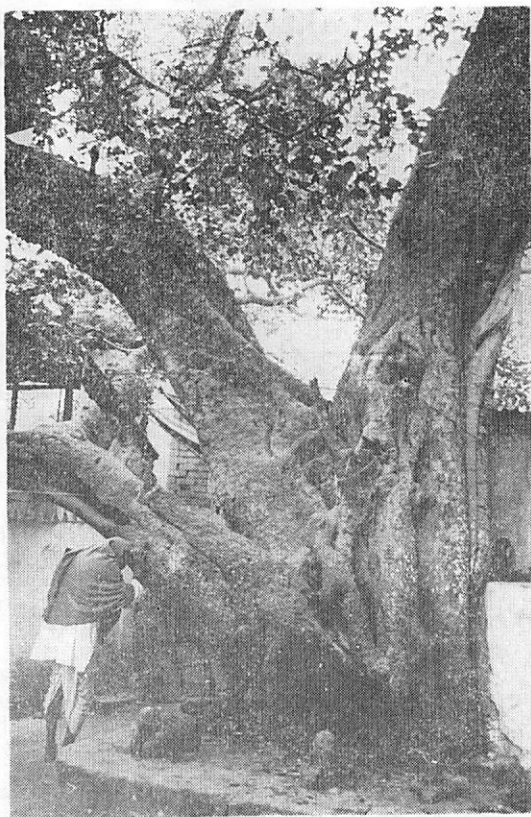
ロ、ラージャガハで釈尊の止宿さ
れた所は

バナヤンの樹木の園、⁽³⁾シーター
林のサツパソソディカの洞窟、⁽⁴⁾
ターポーダ園、ヴェーヴァナ

（竹林）のカランダカーニヴァアパ、ジバーカのマンゴー林、マハヴァナ（大林）の二階建講堂、⁽⁵⁾アジャパーラ・
ニグロード樹、⁽⁶⁾ムチャリンダ樹、⁽⁷⁾ラージャタナ樹、⁽⁸⁾ラッティの林園のスパティタ廟にとどまって……⁽⁹⁾カクダ樹に住
んでいる神が、ここにつかまって下さいと枝をまげた、⁽¹⁰⁾ネーランジャ川のほとり菩提樹の根もと⁽¹¹⁾

ハ、ヴェーサリー

アンバパーリーのマンゴー園、⁽¹²⁾チャーパーラ霊樹ウデーナ霊樹、⁽¹³⁾ゴータマカ霊樹、サーランダダ霊樹⁽¹⁴⁾



7 町の裏通りで

ニ、ナーランダ

バーヴァトリカ商人のマンゴー林⁽¹⁵⁾

ホ、バーヴァー村

鍛冶工の子チュンダのマンゴー園⁽¹⁶⁾

ヘ、クシナーラ

力士が生れた所のサーラ樹の一对のサーラ樹の間に⁽¹⁷⁾

ト、その他の地及び位置不詳の所

(舎衛城) サーヴァツティ・ジェータ林にいた時⁽¹⁸⁾

。コーサラ国のスンダリカー河の岸に滞在されて居られたバラモンは火の祀りの御供物のおさがりを与えようとした。遠からぬ所でブツダが或る樹の根もとで頭まで衣をまとい坐っているのを見た⁽¹⁹⁾

。特定の夜、即ち半月の十四、十五日及び八日の夜に園林の靈域 (Cetiya) など、怖ろしく身の毛もよだつところに、床や座を設けて止まろう⁽²⁰⁾

。修行者は樹や墓地を愛し⁽²¹⁾

。ある時、道をはなれた密林のところに至り、その中に入って一樹のもとに坐した⁽²²⁾

。ルンビニー

美しい木立ち茂る (財宝の神クペーラの) 楽園チャトラタのような心愉しい森の奥地ルンビニーと名付ける園に⁽²³⁾

樹と釈尊 (高橋)

樹と釈尊（高橋）

かくの如く釈尊は樹とのかかわりの中で一生を過ぎた。然して、その樹は単なる自然としての樹ではない。熱帯という風土の中で、暑熱から逃れることを通じて、もつと精神的なものへの昇化であった。例えば、夏、我々が目がまわるような思いで、やっと大木の根方にたどりつく。そしてその樹陰の涼風にほっと救われたような気持になる体験をよくもつ。こうした体験が、やがて樹の下に居ること自体大いなるものにつつまれているという「安らぎ」になる。恰も親の足元で幼児が安心して遊んでいるように。これが聖樹信仰の源泉であったと思う。



釈尊と樹とのかかわりは更に続く。菩提樹下で悟った後も、その悟りの内容をたしかめるべく、アジャパーラニグローダの根元に七日間⁽²⁴⁾、ムチャリンダ樹にも、更にラージャータナ樹にも、そして又もとのアジャパーラニグローダ樹下で夫々七日間その内容をたしかめ、又楽しんだとあるが、

この釈尊をあたたかく包み、釈尊に安らぎを与えたのは、最早や樹そのものではなく、チャイトヤ・聖樹聖所であった。ここにも前述の樹神即地神ということが示されていると思う。これを示す最適な経典がある。大般涅槃経のベーサーリーの所である。岩松浅夫氏は次のように訳している。（原始仏典ブツダの生涯「大いなる死」第三章2）

「アーナンダよ、このヴェーサーリーの町はたのしい所である。このウデーナ霊地は楽しい所である。ゴータマカ霊地は楽しい所である。サツタンバ霊地は楽しい所である。パフブッタ霊地は楽しい所である。サーランダダ霊地は楽しい所である。そしてチャーパーラ霊地は楽しい所である」と訳され、

一方中村元氏は（ゴータマ仏陀の生涯 一九四頁）同じ所を

「アーナンダよ、ヴェーサーリーは楽しい。ウデーナ (Udena) 靈樹は楽しい。ユータマカ (Gotamaka) 靈樹は楽しい。サタンバカ (Sattambaka) 靈樹は楽しい。ハフプッタ (Bahuputta) 靈樹は楽しい。サーランダダ (Sarandada) 靈樹は楽しい。チャーパーラ靈樹は楽しい」

と訳されている。岩松氏や中村氏が靈地靈樹と訳されている原語は共に *Cetiya* である。同一のものを樹やこれを生み出した大地、靈樹靈地と訳されている所が、両者が同じ意味を兼ねそなえているもの、両者の同一を指し示していると思われる。これについて中村元氏は、スッタニパータで「建物が建っていたわけではない。樹のまわりが聖なる神域ということである」と解説されているが、⁽²⁵⁾ さぞかしジャーカタ No. 4305, 479 の如く、⁽²⁶⁾ まわりに柵が設けられ、その中は掃き清められていたであろう。そこがチャイトヤとして人々から信仰されていた。従って釈尊が樹から樹に遊行されたのは、こうしたチャイトヤとしての樹から樹であった。そして、ここに坐す時、何ものか大いなるものに、「つつまれた」心の安らぎを感じたのであろう。これが前掲の經典の「○○樹はたのしい」といった表現となつて行つたと私は考える。

この大いなるものに「つつまれる」という感じを示すジャータカがある。即ちムチャリンダ樹に住む竜、これも樹神の一つとして考えられるのだが、略述すると次の如くなる。

「樹下に冥想する釈尊が風雨にさらされるのを防ぐため、釈尊を竜の胴体でぐるぐる巻きにして、⁽²⁷⁾ 釈尊を保護する」⁽²⁸⁾ (写真 8)

という有名な話である。これは「樹神につつまれる」ということを心理的に適格に表現したものと思う。これは又洞窟中で地神につつまれるという感じにもつながる。だからこそ、釈尊はラージギールで竹林精舎が寄贈されているに



8 Victoria and Alleer Musiunr in London

も拘らず、「盜賊の窟、ウーバーラ山の中腹のサツタパンニの窟（七葉窟）インギリ山のカーラ・シラー、シータ林（寒林）のサツパリンディカの洞窟等をとまり歩いた。⁽²⁸⁾これ又自然の洞窟ではなく地神に「つつまれて」の境地であったろう。冒頭の私のコレクシヨンの洞窟中の積尊も、こうした大地即ち地神に「つつまれ、それと一如となった積尊を表わしているものと思う。

積尊の樹神地神とのかかわりは

更に更に続く、スッタニパータには

○或る時、尊き師（ブツダ）はアーラヴィー国のアーラヴァカという神靈（夜叉）の住居に住み給うた⁽²⁹⁾

○或る時、尊き師（ブツダ）はガヤー（村）のタンキタ石床におけるスーチローマという神靈（夜叉）の住居におられた。その時カラという神靈とスチローマという神靈とが師のいます近くを通り過ぎた。⁽³⁰⁾

○尊き師（ブツダ）はアーラヴィーにおけるアツガーラヴァ靈樹のもとにおられた。その時ヴァンギーサさんの師でニグロダー・カサツバという長老がアツガーラヴァ靈樹のもとで亡くなってから間がなかった。^{※31}

○わたしは特定の夜、すなわち、半月の十四・五日及び八の夜に園林の靈域（*Orchard*）森の靈域樹下の靈域など…の文章から見ても釈尊と樹の關係の深かったことがわかる。釈尊は「自己をよりどころとして、他にこれを求めてはいけない」^{※32}の言葉の如く、超越者を求めなかったといわれているが、然し、樹神地神を意識的に「祈る」という立場ではなかったが、常に心情的に、樹や洞穴の中で「安らぎ」の感を得て居られたことは十分推測出来る。

だからこそ、前述のカルカッタ博物館の「樹神が釈尊を悟りの座に招し入れる」とか、又「地神が地震を起してマラーを退散」せしめ、又「入滅をかなしんで樹神が樹から半身を出して」泣くという彫刻が作られたのである。このように釈尊は樹と大地の中で、即ち「自然につつまれて」生涯を送られた。



以上述べた原始經典より成立の遅い（AD一世紀）ブツタチャリタには樹神夜叉の總大將たるクベラと釈尊との間柄が美しい文章で数多く述べられている。即ち

○夜叉カピラの名にちなんで呼ばれるこの都（カピラバツツ）は、それをとりまく郡・町・村を挙げて悦んだが、そのさまは恰もナラクバラー（クベラの子）誕生の際に財宝の主（クベラー）の都（アラカー）の天女が群らがって喜んだ如くであった。^{※34}

○かの北方クルの住民たち、さらにまた（財宝の神）クベラーの遊園すらも美しくすることが出来る…^{※35}

樹と釈尊（高橋）

○財宝の神（クベーラ）の息子に天女の群れが待ること…^{※(87)}

○（出家出城に際し）すると夜叉たちはお辞儀して、身体をかめながら、その下脚を金の腕環で飾りあげた蓮花のような手の先を（悦びに）震わせながら、差し出して、その手で駿馬の蓮化のような（四つの蹄を大地につかぬよう）持ち上げた。⁽⁸⁷⁾

○この彼の言葉をきくと、財宝の主クベーラの眷属たちは悦んだ。また心から悦んだ。神々の群れは彼にその決意をしたことの成就を予言し、祝福した。⁽⁸⁸⁾

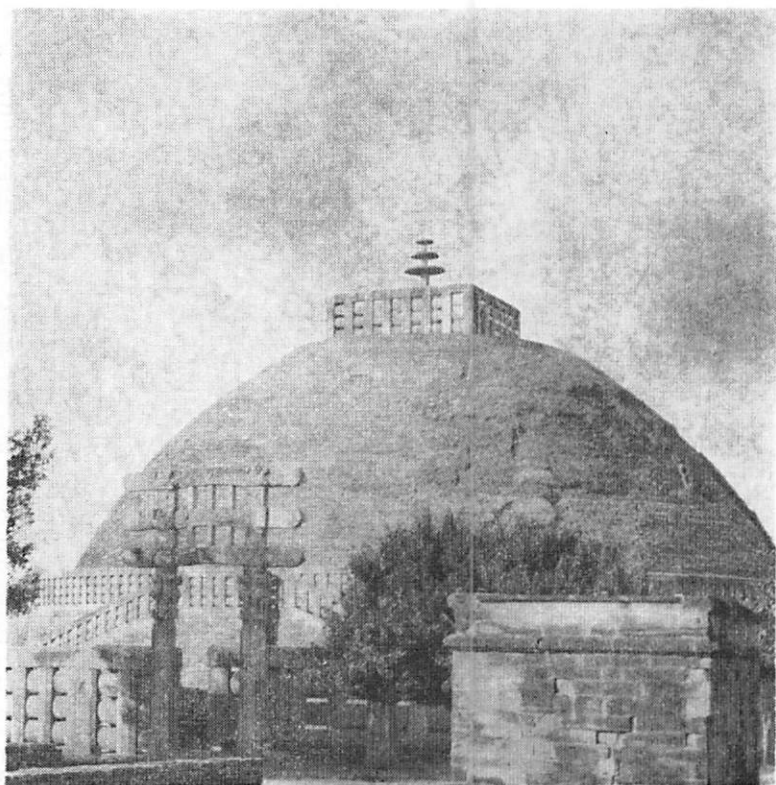
○天上の（財宝の神）クベーラの地位と地上の王の栄華の両者を同時に享受したらどうだ。⁽⁸⁹⁾

等々枚挙に遑ない。このブツダチャリタは成立も時代的におそく、成立地も北西インドだから、シルクロードの通商が当時は極めて隆昌であったのに対応し、樹神の富の面が強調され、財宝神となったバンチカ・クベーラが人々から渴仰された。現在数多く出土しているバンチカとハーリティー像、フアローとアルドクショー像がこれを示している。こうした当時の状勢を反映してブツダチャリタには金銀財宝の神としての夜叉の王が釈尊とかかわっていること、の表現となっている。然しその源は樹神と釈尊とのかかわり、即ちモンスーンインドの風土の中での間柄であることは勿論であろう。



然して樹神につつまれてという立場が、更に樹神即釈尊というところまで徹底して行く。

冒頭の「洞窟内の釈尊」の肩から火が出、足もとから水の出る図柄はこうした「超越者」「救済者」としての釈尊



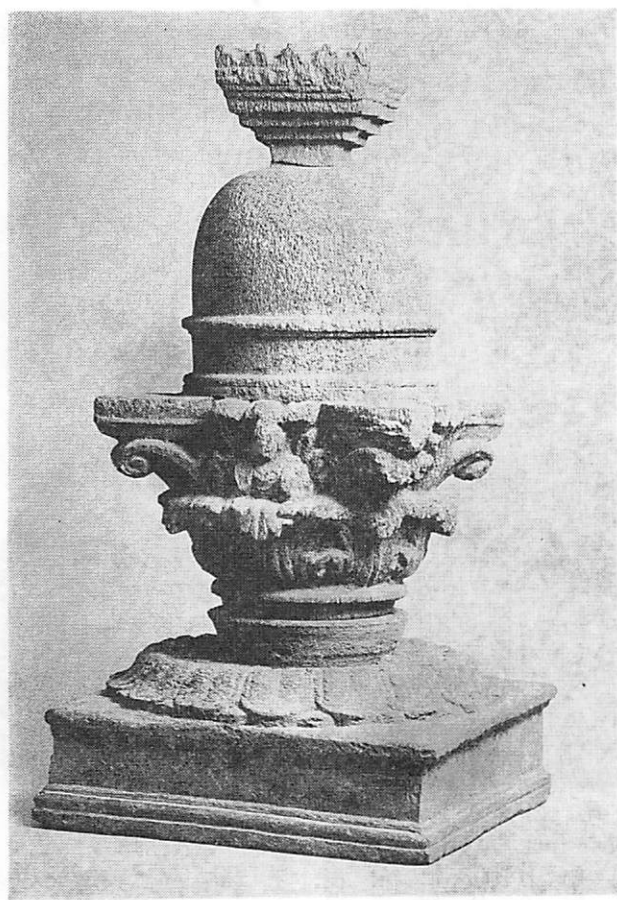
9 サンチー第一塔

という立場に移行したものである。これもインドの風土から来る人間と樹との親密かかわり合いからの必然的な帰結である。

即ちカルカッタ博物館のベースナガル出土の如意樹が枝から財布や穀物の壺が垂れているが、こうした聖樹をかこむ柵たる欄楯が、そのまま釈尊の舍利を祀るストゥーパの頂部に作られ、又、聖樹の像の上にかけてられた傘蓋が仏塔の最頂部に建てられるようになる。（写真9）これは聖樹に対して行われたブジャー（供養）が、そのままストゥーパに捧げられるようになったものだし、燃灯・焼香・散華・奏楽・右繞の儀式も、もともとは聖樹にやどる樹神・

樹と積尊（高橋）

夜叉、更にこの聖樹を育てる地神に捧げるものであった。これはジャータカの数々の物語が示している。これらの儀式が仏塔に対して行われるようになったということは「聖樹イコール積尊」という図式がますます顕著になって行ったことを示している。



10 舍利容器・個人蔵（日本）

即ち、ペンジャール博物館のアーカンサスの葉の中から積尊が誕生するような彫刻が出るに至る。これは南伝の因縁物語にセーナ村の長者の娘⁽⁴⁰⁾スジャータが樹神と間違えて積尊を供養したとあるが彼女が樹神と積尊を区別出来なかったことを意味し、当時、最早や兩者を同じように考えていたことを示している。

こうした考え方の典型



11 ラホール博物館蔵

的なのは、アーカサンスの葉の株の上に舍利塔が立ち、恰も仏舍利は樹の実のようにも見える。

(写真10) 或は又ミラクル・オブ・スラバステイといわれる、ガンダー彫刻の白眉といわれるものに、釈尊は水中(水の下の大地)から出た太い柱で支えられた蓮華台の上に坐し、(写真11) その柱

から分れた多くの茎の上の蓮華台の上に諸仏世尊が坐すような彫刻が出て来る。こうなると、釈尊自体は人間ではなく、大地・大自然

の生命力の発現として超越者になる。

法華経でいう「久遠の本仏」ということとなる。かく立場の飛躍をこの像は示している。

こうした例はオーランガバード石窟第九窟二階ベランダ近くに、仏が恰も木の実の如く描がかれ、アジャンタ石窟第七窟に宇宙の心捧から無数の茎、その夫々の茎上の蓮華台上に諸仏が坐っている。(写真12) こうした例は北魏の

樹と釈尊(高橋)



12 アジャンター第七窟内前室側壁

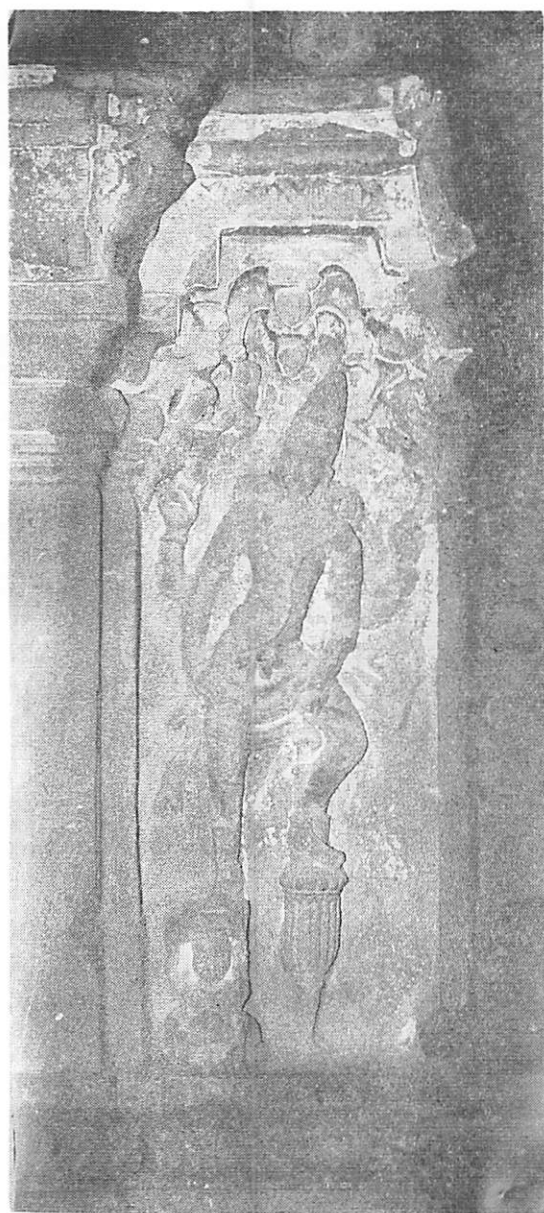
石窟内彫刻や、チベットの聖樹マンダラ等枚挙に遑まない。その中で有名な敦煌莫高窟第三三二、東壁の阿彌陀浄土變（七世紀）は前述のアジャンタの彫刻とそっくりで、これが後世のマンダラを思わせる多仏の造像形式となつて行く。

こうした仏と聖樹との関連は仏教の独断場のみではない。ヒンズー教でも同じである。岩山をすっぽり彫り進み、大地の臍の如く彫り残されたエローラ石窟カイラーサ寺。この前に立つと、大地の生命力が地の底

から湧き出したように感ぜられる。この巨大な岩のかたまりたる神殿の、然も中心塔最上階のまわりに無数のヤクシ

ーが彫られている。

それらの中に、「一つの手で樹の枝をもち、足は片方を地神が捧げもち、他の足は蓮華の蕾の上ののっている」像（写真13）がある。これらはパールフットの模写といつてしまえばそれまでだが、岩をすっぽりくり抜いた神殿頂上



13 エローラ石窟 カイラーサ寺院 頂部側壁

の壁に立っていることが、大地の生命力の表現そのものとして考えられる。

こう考えると、仏陀もヒンズーの神々も樹神や大地の神と一如のものであり、仏教もヒンズー教も共にインドの風土の中で生れ、仏も神も「自然の源」からよって来ていることを如実に示している。仏陀が人間釈尊から救済者超越者になって行く大乘仏教の仏陀観の素地はこうした樹神信仰、否インドの風土自身にあったといえよう。

そして又他面から見ると、この自然の樹も、単なる樹ではなくて、大自然の生命力、人間や動物そして樹々をも育

樹と釈尊（高橋）

ぐくみ育てる「大いなるもの」の表現であるから、樹自体も仏陀と同じ素地をもっているものとなる。だから、いたずらに樹を切つて自然破壊することは、この偉大なるものを切ることになるのである。



然して樹下から樹下に遊行した釈尊の生き方は、やがて僧達が一定の所属僧院に定住することによって、大いなる変化をもたらした。

これは釈尊滅後百五十年、アショカ王時代に編纂されたといわれる長老偈や長老尼偈を大般涅槃經と対比してみればわかる。即ち

○そなたは風病に犯されながら、叢林や林の粗末な、そしてすべてに事欠く地域に住む⁽⁴¹⁾

○緑の光を放ち、よく繁茂するアツサツタ樹（菩提樹）の下で……⁽⁴²⁾

○さあ私は独りでブツダが称讃されている森へ行こう。そこは孤独に住し、専念する修行者にとって安楽の場所である⁽⁴³⁾

と一定の所属寺院への定住化が進んでも、心ある僧は依然として、樹や洞窟を求めて屋外に住もうとしたことがわかる。然し事態は益々變つて行く。それを表現した經文は、

○利益を欲し、怠惰に流れ、精励することなく、林の樹蔭を嫌う輩は、村落のほとりに住むであらう⁽⁴⁴⁾（傍線筆者）

○あらゆる煩惱のけがれを滅尽した長老たちは今や死んでしまった、そのような人は数少ない⁽⁴⁵⁾
というような状況になり

○頭を剃り重衣をまとつていながら、修行に専念しないような人々は、名聞利養にうつつをぬかし、ただ名声を欲しがる。⁽⁴⁶⁾ (傍線筆者)

というような僧が多くなり、本来の森を捨て町に住む僧達は内は世俗の欲にみちながら、外見だけは僧らしく振舞うような者が多くなる。(傍線筆者)即ち

○軽薄で、心の定まらない修行者が、たといボロ布でつづった衣を着ていても、猿が獅子の毛皮をまとつていように、その為彼は美しくは見えない。⁽⁴⁷⁾

○在家者たちが捧げる洗面粉油、洗い粉、水、座具そして食物をより多く得ようと欲求する。⁽⁴⁸⁾

とあって、我々も耳がいたい程、俗化して行ったことがわかる。これが釈尊よりたった百五十年しか経ない時の表現であるから驚く。

かくして自然をはなれた僧は、ますます世俗の欲にとらわれた生活に陥って行く。



然して、自然をはなれた人間は一体どこへ行くのであろうか。西洋的自然観の如く、自然と人間を分け、自然に対する人間の優位をうそぶき、「人間は自然を支配するもの、自然は人間に奉仕するもの」等の不遵の考えに陥って行く。従つて、人間の快適な生活だけを求めている自然の開発、否自然の破壊が進んで行く。これは人間自体の破壊にも連らなる。現代の地球温暖化・酸性雨オゾン層の破壊がそのほんの一つの表現である。

自然と人間もともと一枚のもの、否、人間は自然の中に生かされている、ほんの小さな存在にすぎない。こうし

樹と釈尊（高橋）

た謙虚な反省がなければ人類に救いはない。今こそ釈尊の生涯、そして釈尊を生んだインドの自然観に立ちもどらねばならない。

冒頭の写真「洞窟内説法の釈尊」像は釈尊が「自然に生かされ」又「自然の生命の凝結」として超越者釈尊にまで考えられていることは前述した。然し、これは釈尊だけではなく、我々も動物や樹と共に、自然の中に生かされ、その生命力を分与されたものである。これが「すべてのものは仏性をもつ」ということであり、動物だって樹だって成仏する、即ち「草木成仏」という思想が出て来る由縁のものである。

この同じ立場のものが、他を傷つけ、切ったり殺したりしていいわけではない。その報いは必ず自らにふりかかって来る。

私はこうした立場から釈尊の生涯、そしてそれを表わした仏教彫刻の意味を強調したい。

各地で「○○樹はたのしい」といわれた釈尊の「自然と一如」となる生き方、これこそ現代の人類否地球の危機を救うものである。こうした釈尊の、否釈尊を生んだインドの大地、そこから来る東洋的自然観に、今こそ立ち帰らねばならない。

〔註〕

(1) 大方広莊嚴經の如き大乘の仏伝

(2) 中村元訳ブタのこぼ（岩波文庫）五九頁

(3) ブッタ最後の旅（中村元氏）3—42

(4) 岩松浅夫訳 ブッタの生涯（原始仏典）3—42

(5) 同 右

3—48

- (6) 岩松浅夫訳 原始仏典 仏陀の生涯内 畝部俊英訳 律蔵大品 2 | 1
- (7) 同 右 3 | 1
- (8) 同 右 4 | 1
- (9) 同 右 1 | 24の22 | 2
- (10) 同 右 1 | 24の20 | 2
- (11) 同 右 1 | 24の1 | 1
- (12) 中村元氏 仏陀最後の旅 2 | 21
- (13) 同 右 3 | 1
- (14) 同 右 3 | 2
- (15) 同 右 1 | 15
- (16) 同 右 4 | 14
- (17) 同 右 5 | 1
- (18) M.N.I. (原始仏典 一六五頁所掲)
- (19) 岩波文庫 ブツダの言葉—スッタニパーター 九三頁
- (20) M.N.I. 原始仏典 一六六一—一六七頁
- (21) S.N. 原始仏典内 九五八—一六〇
- (22) Vinaya Mahanagga (p.33)
- (23) 大乘仏典 ブツタチャリタ 1—6
- (24) 原始経典 律蔵 畝部俊英訳 律大品 1 | 24の2 | 1
- (25) 中村元 ブツダ最後の旅 (岩波文庫 (註) 一九三—一九五頁
- (26) ジャータカ №三〇五・四七九 (南伝大蔵経参照)
- (27) ジャータカ 律大品 M.V.1.63.五分律大22—1—1〇三中
- (28) 前掲岩松氏 大いなる死 第三章四二
- (29) 中村元氏 岩波文庫 四三頁

樹と釈尊 (高橋)

樹と釈尊（高橋）

- (30) 中村元氏 岩波文庫 五九頁
- (31) 同右 七二頁（釈尊だけでなく当時の遊行者はこうして樹の下で死んだ）
- (32) 原始仏典 一九頁・M.N.I. 187
- (33) 相應部經典 四七・九、「病」（九―二）
- (34) 大乘仏典内 原実訳 フッタチャリタ 1―89
- (35) 同右 3―10
- (36) 同右 1―89
- (37) 同右 5―81
- (38) 同右 5―85
- (39) 同右 9―21
- (40) 南伝大藏經 二十八卷 因縁物語 一四七頁
- (41) 岩波文庫 中村元氏訳 仏弟子の告白―テラガーター― 三五〇―三五五
- (42) 同右 二一七
- (43) 同右 五三八
- (44) 同右 九六二
- (45) 同右 九二八
- (46) 同右 九四五
- (47) 同右 一〇八一
- (48) 同右 九三七

その他参考文献として

栗田功編 Gandhara Art I, II.

Ingolt Gandhara art in Pakistan

白馬寺管見

望月海淑

1 白馬寺

平成二年九月、縁あって洛陽を訪れ、白馬寺にお参りする機会をもった。白馬寺は洛陽の東十二キロ位のところにあり、その途中でやや北より道を変え七・八キロも行くと、そこは黄河であった。そして、白馬寺のすぐ東側は一面の畑であったが、かつて漢や魏の時代（25～264）には、洛陽城があった所だという。

白馬寺は並木の続いている道を、ふいと左に曲がったらいきなり現れたという感じで建っていた。レンガを積み重ねた、文字通りのベンガラ色の塀で囲まれ、塀より高いレンガ色のアーチ型の入り口をもった山門を備えていた。本来の寺院の形態である四角な境内をもった寺であると思われた。

入場料を払って中に入り、お参りをした後に、白馬寺のことを紹介した書物、『中国文物小叢書』というのを買い求めた。以下はこの書の中で、「永平求法与白馬寺」と題された所の文章の翻案と、そこに述べられている説示に対する資料の展開である。そしてこのようなものを公にするのは、今日以降に洛陽の白馬寺を訪れる人にとって、更に突っ込んだ訪問となりうればと思っただからである。

2 白馬寺の「縁起」

『魏書・釈老志』や『洛陽伽藍記』等の書物の記載によると、漢の明帝劉莊は夜、身長が丈六にもおよび、頸の後部から白光を出す金色の人が、宮殿の庭に飛んで来たという夢をみた。そこで帝は群臣に質問をした。すると大臣・伝教は明帝に語った。「西方に神がいます、その名は仏といい、姿形は陛下が夢にみたものと同じように思われます」と。そこで明帝は、郎中の蔡愔と中郎將の秦景等に十余人の従者をつけて、天竺へと向かわせ、仏の經典と仏法とを求めさせた。蔡愔と秦景の一行は西へ向かい、大月氏国（今の中央アジアのアフガニスタン一帯地方）に到着し、著明な仏教学者でもある天竺の高僧の摂摩騰と竺法蘭に会い、更に仏の經典と釈迦牟尼仏の像をも手にいれ、使者達はこの二人に中国への来朝を請願して、一緒に洛陽へ帰って来た。

洛陽は中国の歴史上の名城であり、「九朝の故都」と素称されていた。東漢の国都である洛陽城は全国でも最大の城市であるが、同時に当時の世界の中でも、第一流の繁栄した城市でもあった。

摂摩騰と竺法蘭の二僧は洛陽に来ると、鴻臚寺（官署名）に住し、共同して最も早期の漢訳經典たる『四十二章經』を訳出した。その後、竺法蘭は『十地断結經』『法海藏經』『仏本生經』『仏本行經』等の仏教典籍を陸統として訳出した。この漢代訳出の『四十二章經』は、仏教伝播の上で重要な作用をもっている。

今、白馬寺の毘盧閣の内壁の後には、清代に彫刻された『四十二章經』の刻石がはめこまれているが、漢の明帝は非常にこの著作を珍らしがられ、皇室図書館の蘭台石室にこれを保存するように命じられた。仏教の合法的地位はこれによって正式に承認された。中国における沙門と礼拝の法はこれから始まった。これはわが国の仏教史上に著明な

「永平求法」といわれ、民間流伝の「唐僧の取经」はこれより五百六十多年の後のことになる。

明帝は撰摩騰と竺法蘭の二高僧を重んじ、勅命して洛陽城の西の雍門の外三里、道の北側のところに、仏教伝統様式の第一座僧院を建立させた。大月氏国より白馬の背に經典と仏像とを載せて来たといえるので、これは白馬寺と名付けられた。「寺」の字は馮驢寺の「寺」に由来するもので、後になって漸く仏教の僧院の称呼となった。

白馬寺の名称に關しては一種の伝説がある。古代インドに一人の国王がおり、各個の僧院をこわそうとして命令を下した。しかし招提寺の僧院は未だこわされなかった。その時、国王は夜中に一頭の白馬が塔をめぐるながら悲しげに鳴いているのを見た。王はその靈異を信じ、僧院の破壊を止めさせ、招提を改めて白馬としたが、それ以後、僧院には白馬と名付けられることが多くなつた、と。

今、白馬寺の後には磚の墻とをもつた高台があり、その高さは六米で、東西の長さは四十二・八〇米、南北は三十二・四〇米であり、清涼台と呼ばれている院がある。伝えによると、漢の明帝はここに來たつて読書をしたといひ、後になつてここに經典と釈迦牟尼仏の像が置かれ、摩騰と法蘭の二人はここで經典を訳し、居住したともいふ。そしてここはこの寺の中で、現存するものの中で最も古い建築遺跡といわれている。

摩騰・法蘭の二人の高僧はここで入寂したので、白馬寺内に葬られている。すなわち二人の墳墓は、寺の門内の東西の両側の松柏の林の中にある。その墓は石が嵌められた円形の塚であり、墓前に石碑が建てられているが、これは明代の崇禎七年（一六三四）のものである。

というのが、白馬寺縁起に載せられていた白馬寺の根幹である。更に漢の明帝劉莊の創建以來二千年という長い年月がたち、世の移り変わりは激しく、時には榮え時には廃れた。そして東漢（後漢）の時、中原には少數の寺院だけ

があり、外国から中国へ来た仏教を信ずる西域の商人が集まっていたが、中国人の出家はなかった。そして魏の斎王芳の嘉平二年（二五〇）にインド僧・曇柯迦羅が白馬寺に来て、戒律たる『僧祇戒律』を訳出し、僧も日増しに多くなり、洛陽の寺も四十二ヶ寺に達し、著明な竺法護もここで『文殊師利淨律經』『魔逆經』『正法華經』等の九十餘部の經典を訳出した。等々遺物の紹介を展開しているが、後はカットすることにする。

3 明帝の夢について

このような白馬寺に伝えられて来た縁起を整理して見ると、漢の明帝が黄金の人を夢に見て西方に求めさせたという、いわゆる感夢求法説と、白馬にかかわる伝説との二つの部分から成り立っていることが分かる。そこで、これらのことに詳しい鎌田茂雄博士の『中国仏教史』第一巻等に、このことを訪ねながら見ていこうと考える。まず白馬寺縁起（以下単に「縁起」とする）は、書的記載として『魏書・釈老志』と『洛陽伽蘭記』を挙げているから、それから見ていくことにする。

『魏書・釈老志』には孝明帝が夜に金人の夢を見た、頂に白光あり殿庭に飛行して来たので、群臣に訪ねた。伝説は仏だろうといい、帝は郎中蔡愔と博士の弟子秦景等を天竺へおくり、浮屠の遺範を写さしめた。蔡愔は沙門提摩騰と竺法蘭とをつれて洛陽へ帰って来た……と続けられており、ほぼ「縁起」と同様であるが、金人の大きさの説示がなく、明帝令_二画工_一画_二佛像_一置_二清凉台及顯節陵上_一とあり、白馬が塔の周りを鳴きながらまわったという伝説がないところが異なっている。

『洛陽伽蘭記』では、白馬寺は漢の明帝が立てたところとした上で、明帝は黄金で身長六で項背から日月の光明を

放つ神・仏といわれるのを夢に見て、使いを西域に派遣して求めさせ、經と像とを手に入れた。時白馬負_レ經而來、因以為_レ名といい、明帝が崩御したので祇洹を陵上に起こした。これより以後、沢山な人々が塚の上に或は浮図を作り、寺の經函は今も猶存し、常に燒香や供養がなされており、經函は時に光明を放ち堂宇を耀やかすので、世の道俗はこれを礼敬した、等と示されている。⁽⁶⁾

すなわち、明帝の夢と白馬が經典を背負って来たということと、明帝の崩御の後になって寺がつくられ、人々がお参りしたということだけで、經典を求めに行った人や翻訳をした人などの記述などはない。

したがって「縁起」の記事は、これら二書を参照しただけで出来上がったものだとはいいたいであろう。そこで鎌田博士の『中国仏教史』によって、明帝が夢見た金人に関する説話の載せられている書物を列記してみると、次のようである。

a 『後漢紀』 b 『後漢書』 c 『四十二章經』 d 『水経注』 e 『牟子理惑論』 f 『洛陽伽蘭記』 g 『冥祥記』 h 『化胡經』 i 『釈老志』 (鎌田博士の表示によって魏書を省略した) j 『高僧伝』等であるが、この中で h を除いて他はすべて、金色の身体をしていたとなしている。そして a・b は身体が長大だとしているのに対して、d では大人としており、f・g・h では六(丈六)のミスブリだと思われる) とか、二丈とか六尺とかとなして、具体的大きさの数字を挙げている。又 j を除いては項・頂・身から光をだしたとなされ、c・e・i・j などでは空を飛行して来たとなされている。

すなわち、明帝が夢に見た像が金色をしていたということ、光をだしていたということでは、諸本あまり異同はないといえるが、空中を飛行するということと、わけても身体の大きさに関しては、大層な異同があるといわなければ

ばならない。このことは何を意味するであろうか。

4 使者等の名前について

「縁起」は、大臣・伝毅の言によって明帝が西方へ、郎中の蔡愔と中郎將の秦景等に十余人をつけて送り出したとなしている。これに対して諸本の記述は以下の通りである。

『四十二章經』 伝毅の言により明帝は、張寯と羽林中郎將秦景と博士弟子王遵等十二人を派遣、彼らは仏經四十二章を持って還った。

『牟子理感論』 伝毅の言によって明帝は、中郎蔡愔と羽林郎中秦景と博士弟子王遵等十八人が行き、彼らは写仏經四十二章を持って還った。（張寯の名は大正藏經所収本には記されていない）

『魏書・釈老志』 伝毅の言によって、郎中蔡愔と博士弟子秦景等が行き、彼らは浮屠の遺範を写し沙門摩騰と竺法蘭とを連れ、仏經四十二章と釈迦の立像とを得て還った。

『高僧伝』 伝毅の言によって、郎中蔡愔と博士弟子秦景等が行き、彼らは摩騰にあつて還り、摩騰は四十二章經一卷を訳出した。

『冥祥記』 群臣の言によって、蔡愔が行き、迦葉摩騰を連れて還り、優填王画と釈迦倚像をも持って還った。

『水經注』 群臣の言によって、使いが天竺へ行き、彼らは写經と像を白馬の背にのせて還った。

『洛陽伽蘭記』 使いが行き、經と像を得て、白馬の背にのせて還った。

と、いったようであるが、これを整理すると、伝毅の言によってなされたという書と、群臣の言によってなされた

という書と、明示をしていない書との三種の記述があることが分かる。このうちの伝毅については後に譲ことにして、明帝の前にいた誰かが西域派遣を口にしたと、簡単に考えておけばよいのかもしれない。

次に使者としては、蔡愔と秦景とが一般的であるが、これに王遜を加えたものもある。しかし博士弟子が秦景になったり王遜になったりしており、蔡愔の官名がまちまちであったりしている。このように、これらの各書物の記事が首尾一貫していないのは、不思議なことと思われるが、確かな記述がなかったためかもしれないと思われる。

そこで疑いの眼をもって見ると、『四十二章経』には張騫の名が示されている。この張騫に関して『化胡経』の中には伝毅の言をうけた明帝が、張騫等を派遣し、彼らは仏教の河源を窮め、三十六国をへて舍衛國に至ったが、その時に仏はすでに涅槃に入っていたため、写経六十万五千言を持って、永平十八年に中国へ還って来た、とある。

ここに出てくる永平十八年というのは、西暦七十五年のことであり、張騫が大月氏国へ向かったのは、前漢の武帝の時であったから、それは紀元前百四十年ごろのことである。すなわち『化胡経』の記述では、張騫は二百数十年も西域にいたことになってしまう。『化胡経』は道教にかかわるものを集めた記事だから、その立場での批判だといったところで、あまりにも時が違っているようである。

そのためだろう『笑道論』なるものには、この記事に関して「これ亦妄作……その妄引を笑うべきなり」と批判が載せられて、前漢の武帝の時の人が後漢の明帝の時にいる筈がないではないかとなされている。

この張騫に関しては、鎌田博士の『日本仏教史』小野玄妙博士の「仏教経典総論」に詳しいが、張騫の名について『化胡経』等の筆者から批判された関係者は、それ以後、張騫の名を消して蔡愔に入れ替えたのではないのか、ときえいわれているから、⁽⁷⁾ どうも歴史に忠実な記述ではなかったのだろうか。とすると、『化胡経』が示す張騫の西域へ

の出張と六十万五千言にのぼる写経を将来したという各書の記事にも一考を要するというべきであろうか。

しかして、西域のことを明帝に言上した伝毅なる人物について、鎌田茂雄博士は『後漢書』の記事によって、伝毅は明帝の次の章帝の時に初めて徵召された人であり、彼は建初中（七六一―八四）に蘭台の令史となり、老中を拝し、班固などとともに校書を司どった。したがって明帝よりも後の時代の人であるから、明帝が伝毅の言によって使者を送ったというのには、年代的に無理があると指摘している。

張騫について伝毅なる人物についても、このように歴史的に問題があるとするならば、次は經典の訳者についてレポートを試してみなければならないであろう。

5 摩騰と法蘭

「縁起」には撰摩騰と竺法蘭とが中国へ来たって『四十二章経』等を訳出したとある。

そして如上の諸經典において訳者の名を示しているものは、『四十二章経』『冥祥記』『魏書・釈老子』『高僧伝』等である。まず「縁起」が示している『魏書・釈老志』を見ると、ここでは西域への使者が撰摩騰と竺法蘭とともに中国へ還って来たこと、蔡愔等の使者達が四十二章を得て来たこと、白馬寺が建てられそこでこの二人は卒したことが記されているが、訳出したということは記されてはいない。中国へ来たということは、伝道のためという願いがあったからこそだと思ふから、經典の訳出は当然のことではあろうが、念のため忠実を期することにした。

そこで『四十二章経』を見ると、張騫等の使者達がこの經典等を写し取って還って来て、寺を建て、ここを中心に仏教が栄え、諸々に寺が建てられたとの記述が本文にはあるが、訳出に關しての記述はない。しかし、現今の大正蔵

經を見ると、そこでは経題のすぐ後に、「後漢西域沙門迦葉摩騰共法蘭訳」とあって、二人の訳出であることを示している。これがどのような意味を持っているのか、よく分からないが、『四十二章経序』には摩騰の名はなかったといわれるから、摩騰・法蘭の訳者名の記述は後になってから付け加えられたものなのかもしれない。そこでこれは暫く置くことにする。

これに関して、釈僧祐が撰した『出三藏記集』には、四十二章経一卷について「旧録云孝明皇帝四十二章経安法師所撰録欠此経」とした上で、張騫と秦景とは月支国で竺摩騰にあつて、この経を訳写して洛陽に還つた⁽⁹⁾とあって、摩騰が訳出にかかわつたことを示している。すなわち、『四十二章経』の経題の次に見られる摩騰・法蘭の二人の名が、『出三藏記集』では摩騰一人になっているのであり、両書には相違がある。

『高僧伝』には撰摩騰は中天竺の人、大小乗経を解し、常に遊化し金光明経を講じたこともあつたが、蔡愔・秦景等は天竺で摩騰にあひ、摩騰は弘通を志していたから、疲苦をも憚らず流沙を涉つて洛陽に來たとあり、「有記」に曰くとして、摩騰は四十二章経を訳し、洛陽の西雍門外の白馬寺に住んだことが示されている。

そして、竺法蘭に関して、中天竺の人で経論数万章を誦したといひ、天竺学者の師となり、蔡愔等にあひ摩騰と共に洛陽に來て、四十二章経等を訳出し、六十余才で亡くなつたと示されている。ここでの「有記」とはどの書なのだろうか。

『冥祥記』においては、使者の蔡愔は西域沙門迦葉摩騰等を得て還つて來たこと、明帝はこれを重くみて供養をなしたと述べられている。

そこで整理してみると、摩騰と法蘭の二人が中国へ來たとするだけのものと、二人が訳出したとするものと、摩

騰等が来たとするものと、摩騰だけの名を挙げて訳出したとするものがある。しかし天竺から中国まで来たということは、仏法を伝えるためであったのは明白なことであるから、来た以上は訳出したといいうるであらう。すると『出三藏記集』が一人だけの名を挙げ、『冥祥記』は摩騰等として、『出三藏記集』に近い表現をしていることが分かる。

そこで、『高僧伝』巻第十四の高僧伝序録を見ると、西域の名僧が次々と来たり、その上、漢の時代から梁の時代まで六代も変わり六百年が過ぎた。この間、群英があらわれ、種々な記録を遺したとして、その書物の名を挙げていゝるが、その中には今まで取り上げて来た南宋の王琰の『冥祥記』と沙門僧祐の『出三藏記集』が含まれている。このことは、この二書は当然『高僧伝』よりも以前に書かれたものであることを意味しているといえよう。

すなわち、『高僧伝』が示していた「有記」とは『冥祥記』か『出三藏記集』のことなのかもしれない。

しかし、『高僧伝』は漢の明帝・永平十年に始まって、終わりは梁の天監十八年に至る、凡て四五三載、二五七人を載せたとしているから、この書が書かれたのは梁の天監十八年（五一九）より以前に遡ることは出来ない。したがって、『高僧伝』は後漢の明帝の時代よりも四五〇年も後に書かれたものとなる。

そして、「有記」といわれた『冥祥記』の作者の王琰も『出三藏記集』の作者の僧祐も四百年代の人だといふから、『高僧伝』からそんなに遡った時代のものではないといいうる。このことはこれらの書の記事には、あまり真摯性を置けないということの意味する。そこで重要な鍵を握るものとして『後漢紀』と『後漢書』を改めなければならぬであらう。

『後漢紀』は晋の哀宏がまとめたものだという、晋は二六五年から三一六年までであるから、他の書から見ると一

番に早い時期の書ということになるであろう。ここには明帝が夢に金人を見た、長大で項に日月のような光があったので、帝は群臣に質問をした。中に一人答える者があった。西域に仏という神があるとありますが、陛下の見た夢はそれではないでしょうか、と。そこで帝は使いを天竺へ派遣し、法や仏像等を求めさせた⁽¹⁸⁾とある。しかし、そこには使いの固有名詞や摩騰らが来て経を訳したというようなことは、まったく触れられてはいない。

『後漢書』は宋の汜華の撰になるものだが、そこには世に伝う。明帝が夢に金人を見た、項に光明があったので帝は群臣に質問をした。中に一人答える者があった、西域に仏という神があるといます、その形は大きく一丈六尺もあり、黄金の色をしているといます、と。そこで帝は使いを天竺へ派遣し、仏法を求めさせたから、遂に中国へも仏の画像などが伝えられた⁽¹⁸⁾とある。ここでは『後漢紀』に比べて、仏像の大きさが具体的に示されたことが異なるが、他はほぼ同じで、僧侶や經典の将来については全く触れられていない。そして最も大きな違いは、「世伝」として、このことが世間において伝えられて来た話だとしている点であろう。

このことは『後漢書』は『後漢紀』の説示を受けとめて書きとめたものであろうが、明帝と仏教伝来に関する記事については、世間に伝えられていた噂であって、歴史的事実かどうかについては、撰者自身が疑いを持っていたのではないかと思わせる。

したがって鎌田博士は、『後漢紀』の素朴な伝説にやや潤色を加えたのが、『後漢書』の記事であるとし、「或曰」として伝教や張翥などの名を挙げた他の各書等は、まったくの創作であって史実ではなくでたらめな記事であるとしている。

すなわち、これら各書のうち比較的古いといわれている『牟子理惑論』『化胡経』等には、摩騰など僧の名は挙

げられていない。摩騰の名が出て来るのは、南宋の王琰の『冥祥記』が一番に古く、他は『高僧伝』『魏書・釈老志』などであり、他に『出三藏記集』にも四十二章経を訳したとあるが、これらの書はすべて四百年代に書かれたものだというから、この説示は疑わしいというる。

そして法蘭が出て来るのは、『魏書・釈老志』『高僧伝』等であるから、摩騰よりも更に遅い時期の書であり、更に疑わしいというる。ちなみに法蘭の訳に関する説示は『高僧伝』において、十地断結・仏本生・法海藏・仏本行・四十二章等の五部を訳したが（「縁起」もこのことを記しているから、『高僧伝』によったのだろうか）四部を失い、ただ四十二章経のみが遺ったとあるが、この遺ったといわれる『四十二章経』も、『歴代三宝紀』においては撰摩騰訳とされている。そして、この『四十二章経』なる経は、梵夾の翻訳ではなく、抄訳でもなさそうであるから、初心の者が遠来の三蔵から仏教の何かにつけて聞き取り書きでもしたという体のものだ、とさえいわれるものであるから、法蘭という人物が果たして中国に來朝したのかどうなのか、まことに疑わしいといわなければならないであろう。

5 白馬寺

「縁起」は白馬が經典を背にのせて来たので白馬寺となしたと、古代インドの王が僧院をこわした時、夜中に白馬が鳴きながら塔の周りを回ったから僧院が遺ったといひ、そのため白馬寺という僧院は他にも多いとしている。この「縁起」は冒頭で紹介したように、『魏書・釈老志』と『洛陽伽蘭記』等によったとしているから、この両書から見ることにする。

『魏書・釈老志』には、白馬の背に経をのせて漢にやって来たので、洛陽城の雍闓の西に白馬寺を立てたとあり、

『洛陽伽蘭記』には、白馬が経像をのせて来たので、それにちなんで名をつけた、とある。この二書の記述の内容には大差はないと思われ、「縁起」もこれによつたものと想像することができるが、しかしこの二書には白馬が塔を鳴きながらまわつたという記述はない。

他の書の中で『高僧伝』には、撰摩騰の住居は洛陽城の西の雁門の外の白馬寺であるとした上で、相伝だと断りながら、外国の国王がかつて諸寺を壊した、その時、招提寺はまだ壊されなかつたが、夜中に白馬が来て鳴きながら塔の周りをまわつた。そこで王は諸寺を壊すのを止めさせ、これにより招提を改めて白馬寺とした、とあり更に、ために白馬寺という名の寺は多くあつたとしている。

この『高僧伝』の説示は「縁起」の説示と大変に似通っている、白馬にかかわる「縁起」の説示の展開は、『高僧伝』によつたのかもしれない。

ほかでは『水経注』に、経等を白馬の背にのせて来たから、白馬をもって寺の名にしたのだとあるだけで、他の各書にはほとんど記述が見られない。まさに「相伝」といわれるように伝説であつたのかもしれない。

6 その他

以上見て来たように、撰摩騰・竺法蘭や白馬寺の伝説等々、にわかには信ぜられないところではあるが、西晋の時代（二六五―三一六）には、すでに洛陽の西門外に白馬寺があつたことは間違いないといわれている。

竺法護は二八六年（太康七年）八月に『正法華経』を訳し、二八九年（太康十年）四月には『文殊師利浄律経』を訳し、十二月には『魔逆経』を訳しているが、これらの訳出の舞台となつたのは、洛陽門外の白馬寺であつたことは

ひろく知られているところである。

すなわち、『出三藏記集』には正法華經記第六として、出經後記が載せられている。そこには、太康七年（二八六）八月十日燉煌菩薩法護が、手に胡經をとり口に正法華經二十七品を宣出し、長仕明等が筆受し、九月二日に終わった。そこで天竺沙門の竺力と龜茲居士帛元信とが参校した、とあり、更に、正法華經後記第七 作者未詳とした上で、永熙元年（二九〇）八月二十八日、比丘康那律が洛陽において正法華經を写し終わった。時に張季博等は手に經本をとり、白馬寺に詣でて法護と対したとある。⁽¹⁵⁾

したがって、塚本善隆博士は、西晋の洛陽白馬寺は、初期仏教界に次第に名を知られるようになったであろう。その白馬寺が、すでに成立し流布しつつあった明帝感夢に由来する仏教伝来の説をとりあげて、白馬寺の宣伝運営に資するようになるのも自然な成行きである。⁽¹⁶⁾と述べている。また、鎌田博士は、後漢末に荊州に白馬寺と名づけられた一寺が建てられたこと、西晋頃には、洛陽城の西にあった寺が白馬寺と呼ばれていたことは確實であるといえる。⁽¹⁷⁾と述べている。

明帝没しておよそ二二〇年、後漢末は三国時代を迎える準備に入っていた。時に魏の曹操は白馬寺を中心とする仏教関係者、道教の五斗米道の関係者等と、親密な関係を保ちながら魏の国威を掲げていったといわれているが、当時のような形であったにせよ、白馬寺があり、そこに人々がおり、活動を展開していたと見ることは出来るであろう。

〔註〕

- (1) 鎌田茂雄『中国仏教史』(第一卷一〇六～一一八)
- (2) 『魏書・釈老志』卷一百一十四、釈老志十(王雲五主編・台湾商務印書館印行本一〇、三二二上下)
- (3) 『洛陽伽蘭記』(大正五十一・一〇一四中下)
- (4) 『後漢紀』(卷十)、『後漢書』(王雲五主編三九一一下三九二二上)、『四十二經序』(大正十七・七二二上)、『水經注』(卷十六)、『牟子理惑論』(大正五十二・四下～五上)、『洛陽伽蘭記』(大正五十一・一〇一四中下)、『冥祥記』(大正五十三・三八三中)、『化胡經』(大正五十二・一四七下)、『魏書・釈老志』(卷一百一十四釈老志十)、『高僧傳』(大正五十・三三二下～三上)
- (5) 『笑道論』(大正五十二・一四七下～八上)
- (6) 鎌田茂雄・前掲書(一一二～一一四)、小野玄妙「仏教經典綜論」(『仏書解説大辭典別卷』)(二〇～二三)
- (7) 鎌田茂雄・前掲書(一一四)
- (8) 鎌田茂雄・前掲書(一一三)「とくに蔡愔は『冥祥記』になって張翥の代わりに登場した人」。小野玄妙・前掲書(一一)「流石に其の後に出了た北齊魏取の魏書釈老志には、此の「使者張翥」の四字を抹消してしまい、歴代三宝紀已下其の後の記文には、復た張翥の名を見ないことになり、或はかの張翥に代へて蔡愔の名を挙げているが」。『後漢書』(王雲五主編「宋紹興刊本」三七六三上～六四下)
- (9) 鎌田茂雄・前掲書(一〇九、一一〇)
- (10) 『出三藏記集』(大正五十五・五下)
- (11) 『高僧伝』(大正五十・四一八中下)
- (12) 『後漢紀』(卷十)
- (13) 『後漢書』(王雲五主編 三九一一下三九二二上)
- (14) 小野玄妙・前掲書(二四上)
- (15) 『出三藏記集』(大正五十五・五六下五七上)
- (16) 塚本善隆『中国仏教通史』(第一卷五〇～五一)
- (17) 鎌田茂雄・前掲書(一一七)

白馬寺管見(望月)

◇研究ノート◇

智慧と慈悲 (No. 1)

——哲学・キリスト教・仏教の接点を求めて——

町田 是正

昭和六十三年（一九八八）七月二十八日から三十一日までの四日間、上智大学の東洋宗教研究所を会場として、「Dialogue-Symposium: Wisdom and Compassion—The message of Buddhism and Christianity for times」〔国際シンポジウム・仏教とキリスト教の対話—智慧と慈悲の現代的意義〕が開催され、日・米・英・独・仏・印・比などから七十名の研究者—仏教・宗教学・哲学・文学・言語学・社会学・倫理学・教育学—が集まり、夫々の分野から問題の提起がなされ、総りある研究討議が展開された。

「……現代は諸科学と技術がめざましい発達をとげ人類は巨大なエネルギーを手にしたと同時に、それに起因する多くの課題を背負うこととなった。環境破壊、経済格差、核戦争による人類滅亡の危機、情報の洪水、人類の価値を転倒しかねない生命倫理の問題等。これらの課題を処理する為にはどうしても「Wisdom (E), die Weisheit (D) 智慧」と「Compassion (E), Barmherzigkeit (D) 慈悲」が必要である。仏教とキリスト教は共に古来、智慧と慈悲を中心に据えて人類を導いてきた。しかし過去の遺産を誇っているだけでは人類の未来は啓けてこないように思う。仏教者もキリスト者も共に伝統的遺産を發展させながら現代の諸課題に立ち向い、新たな地平を示す使命を持っているのではなからうか……」（国際シンポジウム開催趣旨の一部を抜粋）

筆者は去る昭和五十四年（一九七九）の「東西文化の源泉—霊性の交流」に特別招聘されて渡欧して以来、その後も再三、東西

智慧と慈悲（町田）

智慧と慈悲(町田)

靈性交流の場に招聘されてきたが、本「国際シンポジウム」にも上智大学から招かれて末席に列席する機会を得た。内外研究者の発表及び討論を聴きながら、殊に筆者の琴線にふれる内容を備忘メモしておいた。既に三ヶ年を経過しているが、今はメモを頼りに三年前の会場の雰囲気回想しながら、仏教とキリスト教そして哲学の接点を求めて研究ノートの形で草してみた。

目次

- 一、問題の視点
- 二、智慧の意味
- 三、智慧に至る道
- 四、智慧と慈悲
- 五、エピローグ

※横文字の英語は(E)、ドイツ語は(D)、ギリシヤ語は(G)、ラテン語は(L)、サンスクリットは(S)の記号で示した。

一、問題の視点

一般に知識の量が増えれば理解が深まると考えられている。しかし、果して知識量が増えることで理解が深まるのでしょうか。

この研究ノートでいう「知識」とは、「……Knowledge of (E), ……von das Wissen (D) ……の知識」を指すのではなく、「……Knowledge about (E), für das Wissen (D) ……の知識」のことです。端的に表現すれば、仏教における「prajña (S) 般若」、キリスト教に於ける「die Gnosis (D) 神の認識」、或はドイツ語の「die Einsicht 洞察」の意味を志向する知識のことです。

さて、筆者が、いわゆる「Knowledge (E) 知識」の量が増大すれば、それに比例して「理解」が深まるとする一

般的な考え方に対して疑問をもつのは、例えば、事実についての知識が豊富に得られたとしても、その事実（情報）をどのように解釈するのか、如何ように有機的に関連づけるのか、また判断するかによって、色々な「das Verständnis (D) 理解」と「das Mißverständnis (D) 誤解」が生まれけると予想されるからです。

どんなに沢山の事実（情報）を集めても、その使い方の如何によっては、善くも・悪くもなりません。このように知識量と理解力の関係を考えますと、集められた事実に基づいて、或る事物を証拠だてていく能力―分別・洞見・判断・思惟―とされている「Wisdom (E), die Weisheit (D) 智慧」について、我々は考察の視点を向けなければなりません。そして智慧のはたはたの潤滑の役目をはたし、更には智慧に磨きをかけるであらう「Compassion, mercy (E), die Barmherzigkeit (D) 慈悲」についても、言及することが要請されてきます。

先ず問題となりますことは、人間はどのようにして「智慧」の世界に到達することができるかと云うことです。問題提起として、(一)「智慧」は人間の思考能力が到達しうる最高のものとして、人類史の長い伝統のなかで形成され獲得されたものか。(二)或は絶対者（神）から授与された有難い贈りものと解すべきか。(三)究極的には絶対者（神）の恩恵に浴するものであるのか。つまり表現をかえて云えば、「智慧」は人間自らの自力で得られるものなのか、それとも神との関係で他力によって得られる（付与された）ものか、と云うことです。

人間の精神文化の歴史において、人間の「Spiritual (E), die Gottlichkeit (D) 霊性」と最も深く関わってきたのは、キリスト教と仏教―イスラム教を含めて―であることは周知のところですが。従って、東西宗教の根本とされる「智慧」と「愛」、「慈悲」と「慈悲」の関係を問題とするのは当然なことと思えます。

筆者は研究ノートの論をすすめる手掛りとして、「die Weisheits-liebe (D) 智慧愛」(智慧への欲求)の問題から

考察に入りたいと思う。

二、智慧の意味

現代哲学が現実性に欠け、影響力を失ってひからびてしまった、と痛罵にも似た指摘がされて久しくなります。どうして現代哲学は厳しい批判の的となっているのでしょうか。惟うにその一因は、哲学が本来的に使命とする「智慧愛」の欲求を満たしていないからだと思います。

本来、哲学が使命としたものは、色々な時代文化・地域文化との出会いに際して、その都度、明確に指導的な発言をすることでした。ところが、現代哲学は、例えば軍事的暴力と戦争拡大の危機に際して、(イラクのクウェート侵攻、多国籍軍のイラク経済封鎖、軍中行動)明確な発言をしませんでした。戦争の誘因となるものは―報復・支配欲・政治的イデオロギーの相違・宗教的対立・国際的勢力の不均衡、そして指導者層の偏狭と独善・極端な愛国主義・国家主義―色々と考えられますが、それら戦争の誘因となるものは、およそ「智慧」とはほど遠い見方・考え方であります。

現代社会は知識そのものは洪水のごとく溢れ、巷間にばらまかれています。情報が多量であるために、かえって人々は惑いの渦中にまきこまれていくようです。現代哲学は人間が生きていくうえで、最も根本となるべき「智慧」と「慈悲」の問題について、どうも論議の対象からはずしているように思うのです。*

* W. Halbfass は自著「インドとヨーロッパ思想上の出会いの展望」のなかで、「仏教の発祥地インドに於て、西洋の「フイロソフィー」と同義語の探索がなされた際、残念ながら「智慧」の概念が何の問題にもならなかった」と指摘すると共に慨嘆している。

今日、インドにおいて「philosophy (E), die Philosophie (D)」に相当する語を探せば「darsana (S)」が當ると思ひます。しかし「darsana」は元々は「drs, drk, drg 見る、識別する、認知する」から派生したネーミングです。この「drs」という概念は本来は「観」ということで絶対的の自覚(諦観)に通ずるものです。従つて「darsana」は「さす、か」と云々は「episteme (E), die Erkenntnis (D) 認識」の意に近いコトバであつて、古代ギリシヤ・ヨーロッパ哲学の「智慧愛」(智慧への欲求)の概念とは違ふように思ひます。

我々は哲学における「智慧」の問題が、「フィロソフィー」本来の意味であつた「智慧への欲求」という要素を失わずにいるのか、それとも「智慧愛」の要素を失ない、単に「フィロソフィー」のコトバの形骸化となつていないか、大いに反省すべきであります。

我国に於てギリシヤに語源をもつ「Philosophia」が、「哲学」の訳語で用いられるに至つたのは、明治七年(一八七四)西周が『百一新論』のなかで訳して以来です。*

※西周が「哲学」の訳語に至る苦心譚はよく知られている事柄ですが、此処では哲学に於ける智慧の意味を考えるうえで看過できないので復習しておきます。

西周は「Paio 欲する・求める・愛する」と「sophia 知恵・知識」の合成語である「Philosophia」について色々な訳を試みたようである。希賢学・性理学・究理学・理学・そして哲学としたのです。この概念はギリシヤ語の「フィロソフィー」という語意にもっとも近いとされる「希求」「哲智」「希哲学」、すなわち「道理に明るくなることを望む学問」となり、更に「悟性の学問」となり、そして「哲学」となつたのでした。

西周の「哲学」の訳語に至る苦心をかえりみると、彼があらゆる観点を熟慮して、できうるかぎりギリシヤ語の「智を愛する」の意に接近しようとした努力が偲べれます。即ち「哲」と「智」は悉と同意の漢語ですが、西周は

「智」を用いないで「哲学」としたところに、彼が「sophia」を「知」でも又「智」でもなく、「智慧」の観点から受けとめていることが理解されます。*

※「哲学」の訳語に至る過程で、理・哲・智の漢語の意味に言及しなければならぬし、更には漢語の「学」にも考察の目を向けるべきですが、その考察の領域は日本学研究者の領域であり、また筆者の考察能力を越えた問題なので論及は避ける。

三、智慧に至る道

キリスト教神学に於て、「智慧」を問題とするとき、次の様に三つの問題が提起されます。(1)「智慧」は人類の長い歴史の伝統のなかで、人間の思考能力が到達した最高のものとして形成されたものか否か。(2)絶対者(万物の創造者)たる神の聖霊から授与された有り難い贈りものか否か。(3)智慧は神の恩恵(愛)に浴するものであるか否か(神の愛と、智慧はいずれを優位とみるべきか、という問題)。

さて右の三つの問題のすべてについて、本ノートでは言及できないので、差し当り(3)の愛と智慧の相関について見てください。

新約聖書「コリント前書」のなかに、神の智慧について次の様な教えが見えます。

録して(聖書ニ云クのこと…筆者注)

「われ智者の智慧をほろぼし、慧き者の慧を空しうせん」とあればなり(一章一九節)

智者いづくにか在る、学者いづくにかある、この世の論者いづくにかある、神は世の智慧をして愚ならしめ給へるにあらすや(一章二〇節)

世は己の智慧をもて神を知らず、これ神の智慧に適へるなり、この故に神は宣教の愚をもて、信する者を救うを善しと為し給えり（一章二一節）

然れど我らは成人したる者の中にて智慧を語る。これ此の世の智慧にあらず、又この世の廃らんとする司たちの智慧にあらず（二章六節）

我等は奥義を解きて神の智慧を語る、即ち隠れたる智慧にして神われらの光栄のために世の創の先より預じ定め給いしものなり（二章七節）

新約聖書における神の智慧は、人間の智慧や理性をもってしては理解することが出来ない。それはすべて

神のことは、神の聖霊のほかに知る者なし（ユリント前書・二章一一節）

神これを聖霊により顯し給えり（前同書・二章一〇節）

のものであって、人間が神の智慧を知り得るのは、神の「revelation (E), die Offenbarung (D) 啓示」によることである。この神の智慧はキリスト教では「Gnosis (G), die Gnosis (D) 神智・神の認識」と呼んでいる。*

※「グノーシス」を特に尊重する人々を「グノーシス派」と呼び、キリスト教では異端の扱いをしている。この派の人々は人間の意志よりも知識（理性）を尊重する結果、意志の反逆によって背負った人間の罪を解明できず、従ってキリストの贖罪の意味を説明できない信仰上の大きな欠点をもっていました。他面では、キリスト教を哲学的に深入りせしめて諸種の異端邪説に対して、神学的に弁証することの出来る道を開いた功績は認めねばなりません。

現今、再び「グノーシス」についての論議が盛んですが、「神の認識」^(グノーシス)と我々人間の「die Erkenntnis (D) 認識」

又は「das Wissen (D) 知識」との異同が充分に説明されないうままに「グノーシス」の論議がされているように思ひ

ます。

我々は、人間の「Wisdom (E), die Weisheit (D)」智慧は、人間の最高能力として、いわゆる「selbständig (D) 自力」によって獲得した成果としてうけとめていよう。他方、キリスト教神学におけるグノーシスの解釈によれば、人間の智慧は、神から授けられたもの、つまり「unselbständig (D) 他力」によるものと解されている。而して、自力であれ、他力であれ、人間の智慧が神の愛の光(慈しみ)に照されて、人類の頭上に輝くとき、そこに真の「愛智」が生まれるでありましょう。現代の我々にとって大切なことは、「Gnosis 神の智」について、形而上学の問題としてとりあげて論議することではなくて、「Gnosis」の世界に入りたいと希求する人間の智慧の問題こそ大切であります。さらに云えば、「Knowledge (E) 知恵」から「Wisdom (E) 智慧」に至る道程、その方法が論議されたいで、信仰の問題として「Gnosis」が論議されるべきであります。



大乘仏教の經典は、周知のように「Prajña (S) 般若」又は「Prajñā-pāramitā (S) 般若波羅蜜」の哲学が根本となっています。「般若」とは、仏教を一貫する最高の徳の智慧を云います。「prajña」の「pra」は「智」を意味します。若し外国語で「pra」に相当するコトバを探せば、英語では「wise 賢い・聡明」、ドイツ語では「erkennen 見分ける・認識する」が当りましょう。従って「Prajña」の概念に相当する「智慧」は、極めて直観的・総合的・思维的、そして無限(完成)を志向する意味が強いのではないか。ですから、哲学や論理学で云うところの「Knowledge (E), das Wissen (D), vijñāna (S) 知識」と異なることは自明でありましょう。さらに云えば、「般若」の概念でいう「智」は、物事の正邪の判断、又は物事を対象化して分析することを目的とするものではなく、当に真の「覚

(解脱)を意味しています。*

※「覚」に相当するサンスクリットには新旧の二訳があつて、旧訳では「vijāna」を当て、専ら対象を推測したり、分別したりする思维のこととしていました。新訳では「bodhi」を当て「菩提」と音写され、「さとり」又は「さどりの智慧」とされています。また「覚」は「buddha」の漢訳として用いられ、「仏陀と音写されて、「覚った人」・「めざめた人」・「ホトケ仏」のこととされています。

我々は「般若」・「智慧」の語義を模索する過程で、智慧の世界に至る道、つまり菩提の覚知を求めて実践することの大事を教えられました。換言すれば、釈尊成道の根本体験及びそれに至った道に逆行すること、難かしい事ではあるが追体験することの大事を教えられます。般若・智慧には、実践することの意味が強調されていることに留意すべきであります。*

※「prajna」は概念的な認識ではなく、直観的であります。また生命の智慧(人生の縮鏡)であります。筆者が「prajna」という概念について諄諄と言及する理由は、「prajna」には次の二様性があると思うからです。即ち(1)は、体験的に蓄積された認識と、理論的な認識を絶対の真理の次元にまで高めようと実践努力する面。(2)は、実践して得られた智慧を、菩提の覚知(さとり)として享受して諦観の世界に住する面。すなわち、「prajna」について語られる場合、認識と非認識、智と無知、思量と非思量、学と無学、心と無心、というような逆説的対立が生まれてくるからです。筆者は「prajna」の概念を思念したとき、対立する概念のために思考は混乱し戸惑いを覚えるのです。而して思考の戸惑いのなから、結局は「prajna」のめざす世界は、「moksa (S), vimukti (S), vimoksa (S) 解脱」にあり、若しドイツ語で表現すれば「die Erlösung 救済」(精神的、肉体的苦痛からの解放の意)の世界ではなからうか。なほに表現が許されるならば、「prajna」の世界とは「sunyata (S), absolute nothingness (E) 空」であり、或は「abhāva, asat, nastita (S), nichts (D) 無」と呼ばれる状態を云うのではなからうか。残念です

智慧と慈悲(町田)

智慧と慈悲(町田)

が「空」・「無」の研究領域は、筆者の思考能力を越えているので言及は控えます。

四、智慧と慈悲

「智慧と慈悲」・「智慧と愛」が、仏教とキリスト教の根本であることは既に自明のところでは。

筆者は一九七九年の初秋、西ドイツ有数の修道院「Sankt Ottilien Kloster」に於て靈性交流の体験をした。修道院長ノトケル^{Primas Notker Wolf}||ボルフ師は繁忙のなかを差しくって、隔日に午前八時から十時まで、筆者の疑問に答えてくれた。神の愛について次の様に平易に表現している。※

※院長ノトケル||ボルフ師は当時三十九才。ローマのアンセルモ神学大学に留学、神学と哲学の学位を有し、英・独・仏・伊・拉・露の六ヶ国語を解する篤信の俊英であった。一九七九年九月十日の講義「イエズスの犠牲」の一部を要約紹介してみよう。

「……イエズスは人類の代表となって十字架上で犠牲となりました。……この犠牲は人間イエズスが神の子となったことを意味しています。……神と人類の間には高く厚い壁が横たわっていました。……イエズスがカルヴァリオ丘の十字架上で犠牲になったことで人類は厚い壁を越えることが可能となりました。イエズスが人類を代表して壁をこわされたのです。イエズスの深い愛が示されました……」(町田の筆録ノートより)。

十字架上のイエスは「Sacrificium (L)犠牲」に於て絶対の愛を示されたのでした。十字架上のイエスの「智慧」は「絶対愛」へと転換(昇華)されたのでした。キリスト教の信仰では、十字架上の犠牲の現象を「人類と神との間の厚い壁を取り除いたイエスの深い愛である」と、受けとめているのです。※

※筆者は「聖オットーリエン修道院」(バイエルン州都・ミュンヘン南西三十キロ在)に滞在中、西ドイツ有数の大新聞「南ド

「イツ新聞」、また我國の『仏教タイムス』・『中外日報』に当る「ドイツカトリック新聞」その他テレヴィ・ラジオなどの記者との再三の会見、ローマ法王庁バチカ放送局記者とのインタビューにおいて、『修道士が清貧・貞潔・従順の誓願を成就しようとして、寸暇を惜しみ祈り・働き・学ぶという厳しい修道のなかで培ちかわれる愛徳・隣人愛は、信と行と智の三者が相乗し合った「愛」であって、恰も仏教が唱導する遊戯者にも注がれる「慈悲」と通するところがあり、それは「unschuldige Liebesphänomen」と云つてもよいものです。仏教とキリスト教の交流、東西の霊性の交流は将来ますます深まるといふ」と述べておいた。

昭和六十三年夏、上智大学に於ける国際シンポジウムに参加した一人、阿部正雄氏は自著「Zen and western thought」のなかで、「prajña (智慧) と karuṇā (慈悲) は nirvāṇa (涅槃) もしくは śūnyatā (空)」、即ち abhāva, nastīta (無) の体験から得られるものである」と、繰り返して述べていましたが、筆者には納得し難い表現でした。むしろ筆者は「智慧と慈悲とが弁証昇華されて、涅槃静寂の解脱の世界に入ることができるのであって、その解脱の世界が空であり無ではなからうか」と解しています。涅槃とは、自己の執着を滅し事物をあるがままの姿に観る智慧、つまり「nirvikalpa-citta 無分別心」であり、輪廻転生の中で救済へと導く慈悲心はたらいいてほしいのです。*

※阿部正雄氏は国際シンポジウム当日「God and absolute nothingness」と題して発表しましたが、阿部氏の立脚地はキリスト神学の立場であって絶対者たる神は人の外に在るもの」としている。然るに筆者を含めて仏教徒は「仏と人は一如となれる」との想いが胸奥で脈々としている。こうした神学と仏教学の基本的相違点の相互理解なくしては、東西交流は深まらなれないと思われる。

キリスト教では「愛」が「智」より優位にあることを強調します。新約聖書「ヨハネ第一書」のなかに次の様な説示がみられます。

智慧と慈悲 (町田)

智慧と慈悲(町田)

我らが彼より聞きて、また汝らに告ぐる音信は是なり、即ち神は光なり。少しの暗き所なし(一・ヨハネ一章五節)

愛なき者は神を知らず、神は愛なればなり(一・ヨハネ四章八節)

我らに対する神の愛を我ら既に知り、かつ信ず。神は愛なり。愛に居る者は神に居り、神も亦かれに居給う(一

・ヨハネ四章一六節)

新約聖書の全篇は、神の愛と智慧の説示でうめつくされていますが、しかし聖書の全篇どこを探しても「神は智慧なり」という説示は見当りません。神は「愛」なのであります。

西谷啓示博士は、自著の『宗教とは何か』の終章のところで、愛と慈悲に言及して次の様に述べています。

仏教においても、キリスト教に於ても、慈悲と愛とが全ての生物にまで及ぼされるのは、単に博愛的な感情だけではなく、そこに宗教本来の立場(本質)に由来しているからである。……仏教もキリスト教も、真の慈悲と愛の基盤を完全なる「an-atman (S), die selbstlosigkeit (D) 無我」においている。……(「宗教とは何か」二八一—二八二頁)

さていずれにせよ、仏教の般若、キリスト教の智慧、人間の智慧、世間の智慧についてとりあげる場合、単に哲学的感覺の枠内にとどまることなく、仏教的に、キリスト教的に、文化的に、広い視野に立って考察されるべきであります。

五、エピソード

仏教の「慈悲」、キリスト教の「愛」、この東西宗教の生れた背景は、悲惨・無残・荒寥の風土のなかからでした。

紀元前四世紀の古代インドの社会は、ヴァルナ(Varṇa)（色）町田出生によって閉鎖的な集団身分制が固定化され、さらには地域・言語・職業・種族・宗教儀礼などの相違によって副ヴァルナ（種姓）を生みだし、貧富の格差、人間差別の社会が形成され、いわゆる不可触賤民(Untouchables)が溢れ出でた。そんな無惨な現実を直視された釈尊が、

あたかも、母が己が独り子を身命を賭して護るように、そのように一切の生きとし生けるものどもに対しても、

無量の「慈悲 Karuṇā」の心を起すべし（「スッタニパータ」一四九偈）中村元原 また全世界（生かすし生けるものに対して：般若経）に対して、無量の「慈悲 Karuṇā」の意(intention)を修すべし（「スッタニパータ」一五〇偈）

と強調されたことに我々は深い想いをしたいものです。人間として保持しなければならない「慈悲」と、人間として生きていくべき「智慧」を教示されている。慈悲と智慧の発祥が、無惨な古代インドの風土のなかにあったことに目を向けなければなりません。

エルサレム郊外のカルヴァリオ丘の十字架(Golgotha)（フライ語で頭蓋の意）の意にあって、弟子達の背信、民衆の嘲笑、血の滲み、そのなかで「Eli, Lema sabachtani わが神、わが神、なんぞ、われを見棄て給いし」（マタイ二七章四六節）と、悲痛と苦悶の呻き、しかし無残な犠牲は憎悪も怨念もすべてを超越して、かぎりない「愛」へと昇華され具現されました。

父と母とを敬へ、また己れのごとく汝の隣を愛すべし（マタイ一九章一九節）

汝の隣を愛し、汝の仇を憎むべしと云へることあるを汝等きけり（マタイ五章四三節）されど我は汝らに告ぐ、
汝らの仇を愛し、汝らを責むる者のために祈れ（マタイ五章四四節）

智慧と慈悲（町田）

智慧と慈悲（町田）

イエス云い給う「汝、心を尽し、精神を尽し、思いを尽して主なる汝の神を愛すべし」：（マタイ二三章三七節）。

人類を救済する慈愛は、決して飽食放漫の社会からは生れないことを示唆しています。（未完・以下次号）

（平成二年十月十三日）

数珠考

一 宮 嘉 孝

一 はじめに

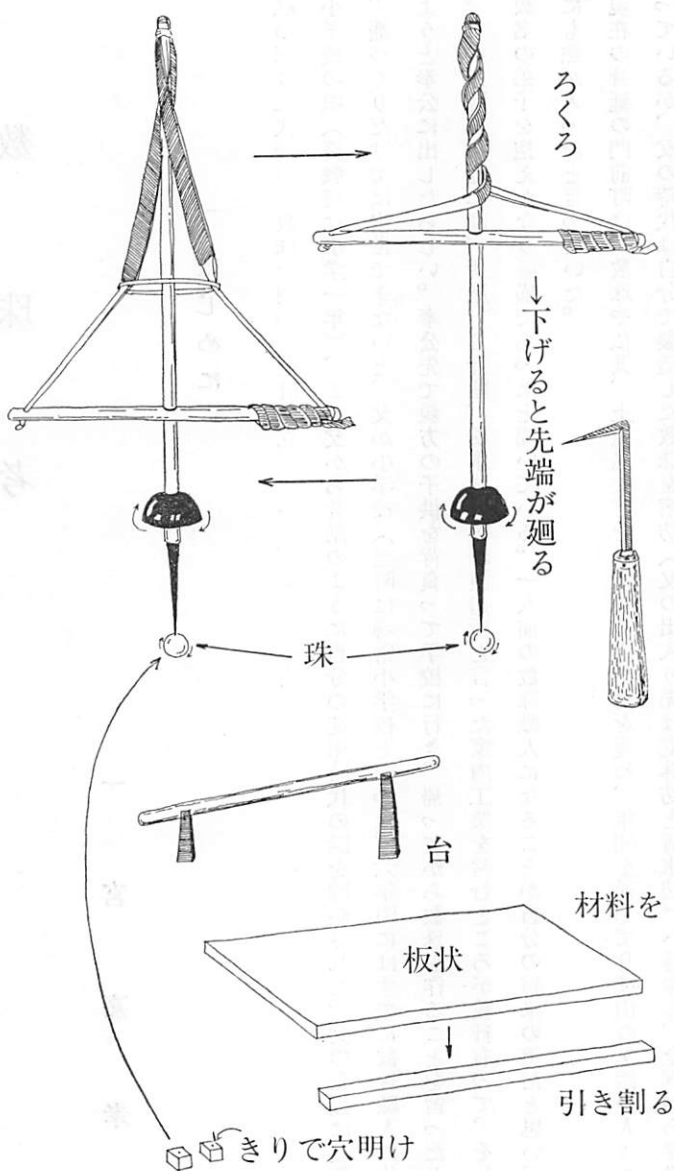
私の家は二代続いて数珠を商って生計を立てている。もっとも商っているのは現在で、父は数珠職人であった。私が小学校の頃（終戦時は小学一年）、よく父から昔話のように自分の徒弟時代の話を聞かされた。父の先代は籠職人で、籠づくりだけでは出世できないと、父が小学校（当時は尋常小学校と云った）六年頃にはすでに数珠職人に仕立てようと奉公に出したらしい。奉公先で親方の子供を背負って学校に行き、帰ってから数珠を作ることを習ったという。その当時の身延には、新屋、三升屋、松本屋等数珠製造所と言った家内工業を営むところが数軒有って、それぞれ数名の弟子を抱えかなり隆盛であったと聞いている。一人前の数珠職人になることが自分の将来の道だと思い、修行にも熱が入ったと言っていた。

現在の身延の門前町は、数珠や仏具、土産品などを販売する店が軒を連ね、年間を通じて身延山の参詣の人々で賑わっているが、父の時代は自分で製造した数珠を宿坊（父の出入り先は覚林坊と清水坊）へ持参し、全国から参詣のお客様の食事の膳や夜具の上げ下げをお手伝いし、その合間を見て数珠の販売をさせていただいていた。

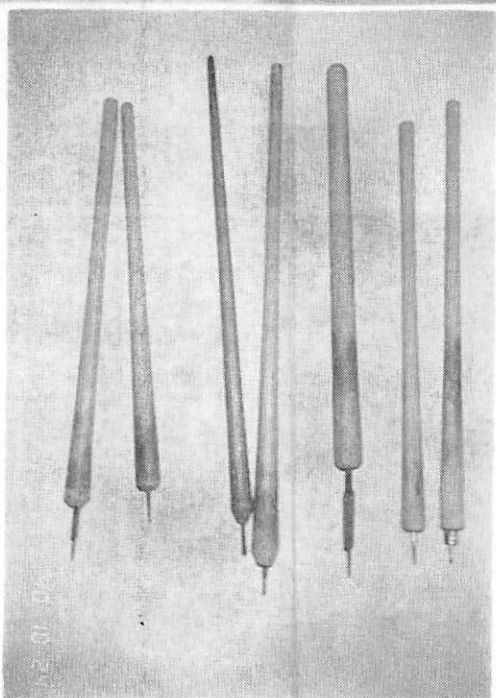
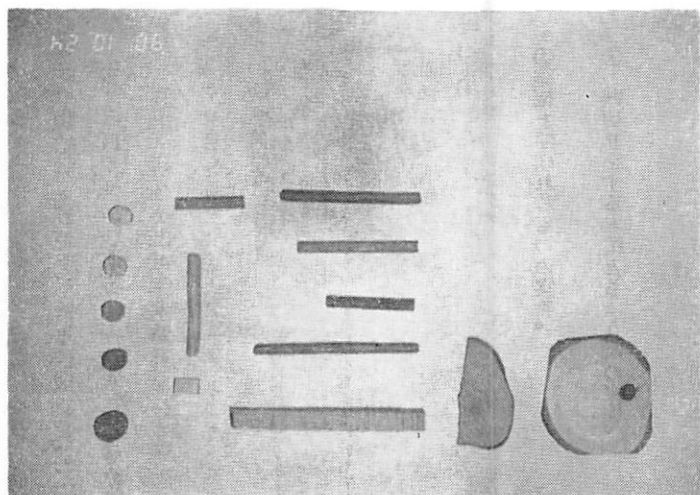
数珠の製造方法についても、現在の機械で玉を作り出す技術には遠く及ばず、まず材料の梅の木や白檀の木を探し

数珠考（一宮）

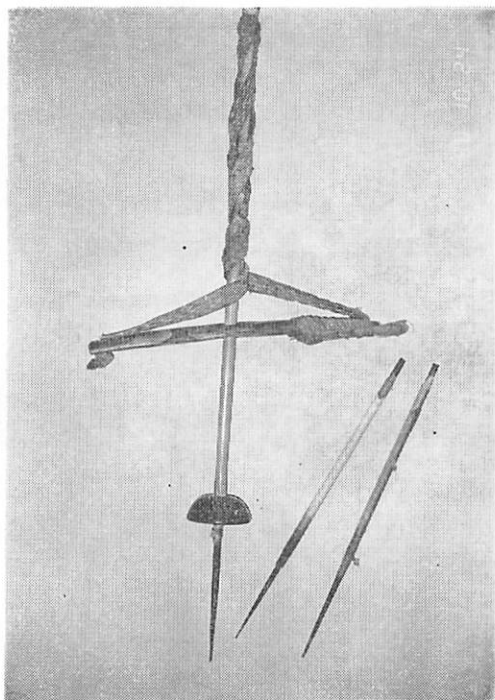
歩き、それを板状に製材に掛け、幾日も日陰で乾燥させ、数珠の大小によって割り切りをして錐で穴を開け、分銅を回すような轆轤につけてちようなどで削っていく、次に木賊※1（砥草）を掛け、水蠟※2で磨く、親玉（母珠）二個、主珠百



※1、木賊（砥草）シダ類トクサ科の常緑多年草、本州中部以北に生え觀賞用に庭園などで栽培される。
 ※2、水蠟（いぼた）いぼたの木に巣をくういぼた虫の分泌する蠟、加熱融解し冷水で凝固させたもの、ローソクの原料・つや出し剤

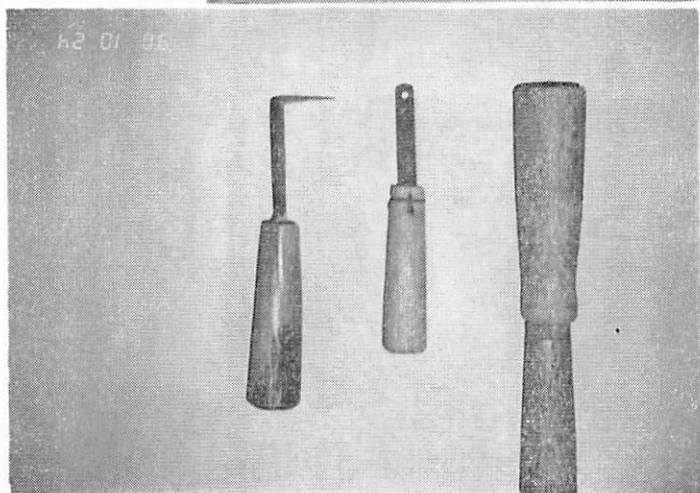


- ① 梅の木を板状に製材に掛け、それを割切りする。
- ② 穴を開ける錐の種類、玉の大きさにより穴も違う。

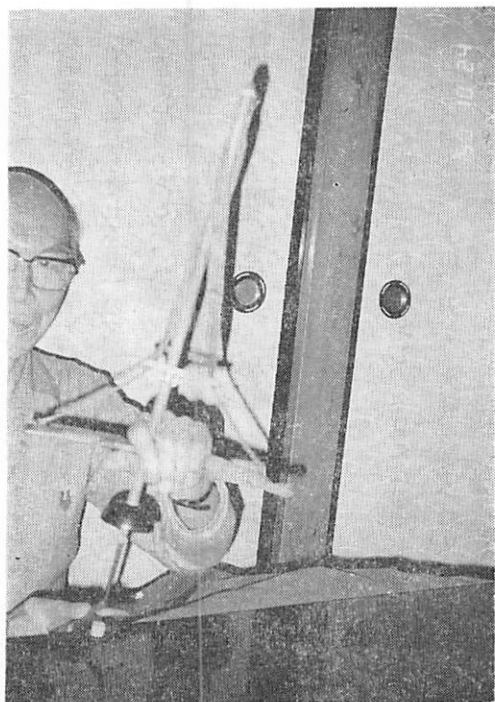


③ 籠轆と呼ばれるものの実物。

④ 割切りをする木槌とちょうなの実物。



八個、弟子珠（記子珠）四十一個、四菩薩珠四個、露珠四個、計百五十九個の珠を一つ一つ丁寧に削り、磨くわけだから並大抵の努力ではなかったと子供心に記憶している。



⑤ このようにて玉を削り、磨をかける。

そのような作業を日ごと続けた父の手の指先だけは、異様に太くなっていた。父の手助けで、ちょうなを研ぐ砥石の面を平らにする作業を手伝いながら、一体数珠とはどのような意義があるのか、不思議に思えることもあった。長じて家業を継承し、また縁有って宗門の法器を育成する身延山大学に奉職することができ、永年の疑問を解きほぐすため、数珠についての考察を試みた。

『広辞苑』⁽¹⁾によれば、「数珠」とは仏、

菩薩を礼拝するときに手に掛け、あるいはもみ、または念仏念誦の回数を数えるためにつまぐる用具とある。

一般的にはこの説明で十分であると思われるが、念の為『仏具大辞典』⁽²⁾を見ると、数珠は密教の経典『木槵子経』・『陀羅尼集経』・『牟梨曼荼羅呪経』・『金剛瑜伽念誦経』・『諸仏境界撰真實経』に起源、形状、功德、作法等に関する諸説があることを知り早速経典の解説を試みる。

本稿は、『大正新修大藏経』・『仏教辞典』⁽³⁾・『日蓮辞典』⁽⁴⁾・『仏教大辞典』⁽⁵⁾・『日蓮宗修行要典』⁽⁶⁾等を引用し出来る限り在家の人達にも判りやすく説明を加えたために学術的には非常に稚拙なものとなってしまった。又仏教学を

数珠考（一宮）

専門に学んでいない私にとって、仏教語の理解には非常に困難を極めた。

二 数珠の起源についての考察

先ず語源について、

『釈氏要覽』⁽⁷⁾ 卷中 賜紫沙門（1019）訳道誠集に

「数珠 牟梨曼陀羅呪經云。梵語鉢塞莫。梁云三数珠。此乃是引接下根牽課。修行具也。」略。

「牟梨曼陀羅呪經に数珠は梵語で鉢塞莫（はそま）という。此れ乃ち下根を引接して、修行を牽課するの具なり。」
現調査によると、（はそま）はサンسكريットの原典にはみあたらない。

以上が語源とされる唯一の文献であると考えられる。

つぎに起源であるが、鳩摩羅什（334〜413／350〜409）訳『梵網經』⁽⁸⁾第三十七輕戒に

「若仏子。常応二時頭陀冬夏座禪。結夏安居。常用楊枝澡豆三衣瓶鉢坐具錫杖香炉瀝水囊手巾刀子火燧饒子繩床
經律像菩薩形像而菩薩行頭陀時及遊方時。行來百里千里。此十八物種常隨其身。頭陀者從正月十五日。至三月十五
日八月十五日至十月十五日。是二時中此十八種物常隨其身。如鳥翼。」

仏子、常に⁽⁹⁾二時には頭陀し、冬夏には座禪し、結夏安居すべし。常に楊子、澡豆、三衣、瓶、鉢、座具、錫
杖、香炉、瀝水囊、手巾、刀子、火燧、饒子、繩床、經、律、仏像、菩薩の形像を用いよ。しかも菩薩、頭陀を行ず
る時、及び遊方の時。百里千里を行来せんに、この十八種物を常にその身に随えよ。頭陀は、正月十五日より三月十

五日に至り、八月十五日より十月十五日に至る。この二時の中に、この十八種物を、常にその身に随えること、鳥の二翼の如くとせよ。

以上の如く『梵網經』を引用するに、比丘十八物（頭陀十八物）〓仏子の持物[〓]の中に数珠は入っていないことが判かる。ただ古代インドにおいてバラモン教などにおいて数珠が用いられ、三世紀頃仏教に取り入れられてきたという。それらのことを解き起す為[〓]に数珠に関する密教經典を引用することとする。

『仏説木槵子經』に

「聞[〓]如是[〓]。一時仏遊[〓]羅閱祇園耆崛山中[〓]。与[〓]大比丘衆一千二百五十人俱[〓]。菩薩無數。名稱[〓]遠聞。天人所[〓]敬。時難國王。名波流離。遣[〓]使來[〓]到[〓]仏所[〓]。頂[〓]礼[〓]仏足[〓]。曰[〓]仏言[〓]。世尊。我國辺小。頻歲寇賊。五穀勇貴。疾病流行。人民困苦。我恒不[〓]得[〓]安臥[〓]。如來法藏。多悉深広。我有[〓]憂務[〓]。不[〓]得[〓]修行[〓]唯願世尊。特垂[〓]慈愍[〓]。賜[〓]我要法[〓]。使[〓]我日夜易[〓]得[〓]修行[〓]。未來世中[〓]。遠離衆苦[〓]。

仏告[〓]王言。若欲[〓]滅[〓]煩惱障報障者。當貫[〓]木槵子一百八[〓]。以常自隨。若行若坐若臥。恒當至心無[〓]分散意[〓]。稱[〓]仏陀達磨僧伽名[〓]。乃過[〓]木槵子[〓]。如是漸次度[〓]木槵子[〓]。若十若二十。若百若干。乃至百千万。若能滿[〓]三十万遍[〓]。心身不[〓]亂。無[〓]諸詭曲[〓]者。捨[〓]命得[〓]生[〓]第三焰天[〓]。衣食自然。常安樂行。若復能滿[〓]一百万遍[〓]。當得[〓]斷[〓]除[〓]三百八結業[〓]。始名背[〓]生死流[〓]。趣向泥洹。永斷[〓]煩惱根[〓]。獲[〓]無上果[〓]。信還啓[〓]王。王大歡喜。遙向世尊。頭面礼[〓]仏云。大善我當奉行。即勅[〓]使民[〓]。營弁木槵子。以[〓]為[〓]千具[〓]。六親國戚。皆与[〓]一具[〓]。王常誦念。雖[〓]親軍旅[〓]。亦不[〓]廢置[〓]。又作是念。世尊大慈。普應[〓]一切[〓]。若我比善。得[〓]免[〓]長淪苦海[〓]。如來當現。我身為[〓]我說法[〓]。願衆[〓]迫心[〓]。三日不食。仏即応形。与[〓]諸眷屬。來[〓]其宮内[〓]而告[〓]王曰。莎斗比丘。誦[〓]三宝名[〓]。經歷十歲。得[〓]成斯陀含[〓]果。漸[〓]次[〓]習行[〓]。

今在^二普香世界^一。作^二辟支仏^一。王聞^二是已^一。倍復^二修行^一。仏告^二阿難^一。何況能誦^二三宝名^一。經歷^二万教^一。但能聞^二此人命^一。生^二一念隨喜者^一。未來生^二死^一。常聞^レ十^一善。説是法時。大衆歡喜。皆願^二奉行^一。」
これを読み下すと。

一時、仏、羅闍祇園嚙山の中に大比丘衆千二百五十人と俱に遊ぶ。菩薩無數、天人の敬する所の名稱を遠く聞く。時に難國に王あり、名を波流離という、使いを仏の処に遣わして、仏に膝まついて申し上げた。世尊。わが國は非常に小さく頻繁に寇賊に襲われ穀類は値上がりし悪い病が流行し人民は非常に困っています。その為に我は恒に安臥することができない。仏の法蔵（仏諸説の教法）はことごとく深広であります。我には前述の憂いありて修行できません。どうか世尊、特に慈悲（慈しみ、哀れみ）を垂れて我に要法を賜え。我は日夜修行を得て未來世の中の衆生の苦しみを遠離し給えと。

仏、王に告げる。もし煩惱障報を滅つせんと欲すれば、木槌子一百八を貫いて常に自ら随い、行、座、臥、に心に分散の意なく、仏陀、達磨、僧伽（仏、法、僧）の名を称えて一つの木槌子を過し、このように次々に木槌子を数えること十^一二十又千^一百千万若し二十万遍を満たさば心身は乱れず、諸々の詔曲（他人に媚び諂う）無、身を捨てて第三焰天^{（H）}（仏語、欲界の夜摩天のうち第三重天^二夜摩天^一善く時分を知つて五欲の樂を受けるが故なり、また快樂を唱える故えなりともいう）に生ずるを得て、衣、食、自然に樂業となる。若し百万遍に達すれば百八の結業（煩惱）を断じ始めて生死の流れに背いて煩惱の根を永く断つて無上の果を獲得するなりと。使者は還つて王に報告し、王は大いに歡喜し遙に世尊に向かい頭面に仏を礼して実行することを誓う。直ちに吏民に勅して木槌子一千具を造らせて六親國戚にもその一具を与え王自らもその一具を常に持ち誦念し、職といえども離すことはなかった。略

この『木槵子經』を読む限りにおいて、釈尊が波流離王に与えた御説法を以て数珠の起源としたいのであるが、『諸仏境界撰真實經』に

「略。即是過去無量恒河沙諸仏諸説。一百八數為念珠量。略。」

「即ち、これ過去無量恒河沙（恒河沙）數の多いこと）の諸仏の説くところ、一百八數を念珠の量とす。」

とあるように、数珠は釈尊出世以前より存在していたと見るべきであろう。しかし、釈尊が前記『木槵子經』で数珠の功徳を説いたことにより仏教に用いられ現在に至っていると考えられる。

ところで百八の結業（煩惱）についていささか私なりに考察を試みる。

『釈氏要覽』の注釈に

「百八結者。小乘見修合論煩惱共有二百八數且明見惑三界四諦下煩惱共有八十八。謂苦下具一切即十使。貪瞋癡慢疑有見辺見。邪見。見取戒禁取也。集滅離三見謂集滅二諦下各除身辺邪三見也。道除於二見謂道諦除三有辺二見也。上界不行悲謂上界四諦下各除瞋一。已上三界四諦共有八十八也。修道所断惑欲有四謂貪瞋癡慢上二界各除瞋共有六已上成十計九十八也。更加十纏謂無慚無愧昏沈惡作惱嫉掉挙睡眠忿覆合前都有二百八也。」

すなわち

「百八の結とは、小乗の見修と合わせて煩惱に百八の數を共有するを論ず。且見惑を明かす。三界四諦の下に煩惱の八十八を共有する。謂、苦の下に一切の即十使を具す。貪、瞋、癡、慢、疑、有見、辺見、邪見、見取、戒禁取也。集滅は三見を離れる。謂、集滅の二諦は下に各の身、辺、邪の三見を除く也。道は二見を除く。謂、道諦は身、

数珠考（一宮）

辺見を除く。上界は恚を行せず。謂、上界の四諦の下に各瞋の一を除く。已に三界は四諦の八十八を共有する也。修道は惑を断する。欲に四有る。謂、貪、瞋、癡、慢。上界は各瞋の六を除く、計九十八也。更に十纏を加える。謂、無、慚、無愧、昏沈、悪作、惱、嫉、掉挙、睡眠、忿なり、前に覆合して一百八也。」

これを要約し図解すると左記の通りとなる。

界		色 界				欲 界				
見集	見苦	見道	見滅	見集	見苦	見道	見滅	見集	見苦	
○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	貪
						○	○	○	○	瞋
○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	癡
○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	慢
○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	疑
	○				○				○	有身見
	○				○				○	辺執見
○	○	○	○	○	○	○			○	邪見
○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	見取
		○			○	○			○	戒禁取
六	十	七	六	六	十	八	六	六	十	

無 色	
見道	見滅
○	○
○	○
○	○
○	○
○	○
○	○
○	○
七	六

以上の「見道位」八十八に加え、更に「修道」に

欲界 貪、瞋、癡、慢、

四

色界 貪、癡、慢

三

無色界 貪、癡、慢

三

計九十八、また更に加えること十纏。

曰。無、慚、無愧、昏沈、惡作、惱、嫉、掉挙、睡眠、忿、

十

欲界 淫欲と食欲の二欲の強き有情の住むところを言う。即ち我々の世界。

色界 淨らかな物質からなる世界で、四禪を修めた者の生まれる世界。欲界のような諸欲から離れているが、ま

だ色としての物質から解放されていない世界。

無色界 色身、すなわち肉身を離れ、物質の束縛を離脱して心のはたらきだけからなる世界。

貪 十悪などの一つ。物ごとに執着する迷い。貪愛、食欲。

瞋 自分の心と違うものに対して、怒り恨むこと。

慢 奢りたかぶる。

数珠考（一宮）

数珠考（一宮）

癡 物事に対して正しい判断が下せない暗愚な心のはたらき。惑い迷う心作用。

疑 うたがい。あやしみ。

身見 心身に実我ありと執する我件と、一切の事物の如幻仮有をしらずして、此は我がものなりと執する我所見とを合せ称す。

辺見 身見を起こし、その後辺に起す断・常の悪見の故に辺見と名づく。

邪見 因果の道理を無視する妄言をいう。

見取 身、辺、邪見を起こし、これを妄執して真実なり、優れた見解であると執する妄言をいう。

戒禁取 すべての悪を警作禁止するもの。戒法、戒律。

無 ある行為、はたらきを否定すること。

慚 恥じる。

無愧 他人に対して恥しないこと。世間を顧みないで粗暴な行いや悪事を働くこと。

昏沈 くらく、しずむ。

悼拳 いたみ。

忿 いかり。

以上百八の煩惱について簡単に解釈してみた。

三 数珠の形状に就いての孝察

『仏説校量數珠功德經』に

「其數珠者。要當須滿二百八顆。如其難得或爲五十四。或五十四。或二十七。或十四亦皆得用。此即數珠法相差別」⁽¹⁴⁾ 『曼殊室利呪藏中校量數珠功德經』にも同文あり。

『金剛頂瑜伽念珠經』に

「念珠分別有四種 上品最勝及中下 一千八十以爲上 一百八珠爲最勝 五十四珠以爲中 二十七珠爲下類」

このように數珠の形狀を定めてゐる。すなわち數珠には上品（一千八十珠）最勝（一百八珠）中（五十四珠）下（二十七珠）の四種があるとされる。

また『陀羅尼集經』卷第二「仏説作法相品」に

「仏言若人欲作法相數珠。先喚珠匠。莫論價值。努取精巧。其宝物等皆須未曾經余用者。一一皆須内外明徹無有破欠。円淨皎潔。大小任意。与其珠匠先受八齋。香湯洒浴著新淨衣。与作護身。敲一道場懸諸幡花。以香水塗一小壇。子日々各以香華供養。又著一兩盤餅果供養。又復夜別各燃七灯。

作是相珠一百八顆。造成珠已。又作一金珠以爲母珠。又更別作二十顆銀珠。以充記子。此即名爲三寶法相悉充円備。能令行者是珠時。常得三寶加被護念。言三寶者。所謂仏宝法宝僧宝。」

「かくのごとく、もし人法相の數珠を作らんと欲すれば、先ず珠匠を喚び価を論ぜず、精巧なもの、いまだ用いない宝物とし、内外明徹、破れ欠損無き円淨皎潔な物、大小に拘らず、珠匠の八齋戒すなわち香湯に洒浴し、新淨衣を着、身を護り、道場に諸々の幡華を懸けて敲し、香水を壇に注ぎ日々に香花をもつて供養し、餅果を供養し、それぞ

数珠考（一宮）

れ七灯を燃やして数珠を作れ。また一つの金珠を母珠とし、又、更に十顆の銀珠を作り以て記子(18)に充てよ。これ即ち三宝の義なり。又行者をして、この珠をつまぐる時、常に三宝の加被護念を得るなり。三宝とは法宝、法宝僧宝なり、と説かれて数珠を作るときの清浄なる様、を解き、只単に一百八顆だけでなく、現在に最も近い形状を示しております。しかし、現在の一百八顆の数珠には母珠は二珠有りますが、これの根拠はまったく無く、百八を二分するために二珠の母珠を用いていると思われる。

統いて一百八顆の珠の形であるが、

『日蓮聖人御遺文集』戒法門に

「勢至菩薩經云以三平形念珠一者此是外道弟子非我弟子。我遺弟必可用三円形念珠。超越次第者依因果妄語之罪当墮三地獄。」の經典を解し、

「勢至菩薩の文意を能信せずべし。平き念珠を持て虚事をすれば、三千大千世界の人の食奪う罪也」として、さらに、「天狗外道平形の念珠を作り出して、一遍の念仏に十の珠数を超たり。乃至一万遍をば十万遍と申す。是珠の薄く平き故也」

と申して、数珠の珠は円形でなければならぬと論している。

四 数珠の種類と功德についての考察

『仏説校量数珠功德經』に

「爾時文殊師利法王子菩薩摩訶薩。為欲利三益諸有情故。以三大悲心告諸大衆言。汝等善聽我今演說。受持数珠

校。量_二功德_一獲_レ益差別若有_レ誦念_三諸陀羅尼及仏名_二者。為_三欲_レ自利及護_レ他人。速求_三諸法得_レ成驗者。其數珠法応有_二如_レ是須当受持_一。若用_レ鉄為數珠者。誦念_一一遍得福五倍。若用_レ赤銅為數珠者。誦念_一一遍得福十倍。略。」

「爾の時に文殊師利法王子菩薩摩訶薩は諸の有情を利益せんと欲するが為の故に、大悲の心を持って諸の大衆に告げて言く。『汝等善く聴け、我今數珠を受持するものの功德を校量して益を獲る差別を演説すべし。若し諸の陀羅尼及び仏名を誦念すること有らん者、自利を欲し及び他人を護らんが為に速やかに諸の法の成驗を得んことを求めるものは、其數珠の法、応に是くのごとくにして須く当に受持統べきこと有るべし。若し鉄を用いて數珠と為す者は誦念すること一遍にして福の五倍を得ん。若し赤銅を用いて數珠と為す者は誦念すること一遍にして福の十倍を得ん。』略」

以上のように、諸經の中には、數珠の種類(材質)とそれに伴う功德を示し教えているが、原文を省略してその意を表にすると次のようになる。

		1:2	3	4	5	6 水精第一 若以此等宝物數珠当得 十種波羅蜜功德滿足 現身即阿耨多羅三藐三 菩提果
菩提子	無量	無量	無数	無数		
水精	千億倍	百倍	一俱胝			
烏盧陀羅	百億倍					
因陀羅	百億倍					
蓮子	万倍	千俱胝	二俱胝	百千俱胝		

数珠考(一宮)

諸 ⁽²³⁾ 宝	香木	和合珠	金	金剛子	帝釈子	しゃこ	鉄	赤銅	真珠	珊瑚	木槌子
							五倍	十倍	百倍	百倍	千倍
				俱 ⁽²¹⁾ 詆福	千倍	一倍	三倍	四倍	百倍	百倍	兩倍
無数	一分			二俱詆			二分	二分	一俱詆		
		無数	兩倍	百千俱詆					俱詆		

1. 曼珠室利呪藏中校量数珠功德経 大唐三藏沙門訳義浄訳

2. 仏説校量数珠功德経

3. 金剛頂瑜伽念珠経

4. 諸仏境界撰真實經

5. 守護国界主陀羅尼經

6. 陀羅尼集經

以上を要約すると、『陀羅尼集經』が水精をもって最上となしている他は善提子を以て最上の福を得るとされ、順に、蓮子、金剛子、諸宝となっている。

善提子を最上としたことは次の『仏説校量数珠功德經』に示されている。

「諸善男子。以何因緣我今独讚用善提子獲益最勝。諸人善聽。我為汝等重說昔因。過去有仏出現於世。在此樹下一成等正覺。時一外道信邪倒見毀謗三宝。彼有一男勿被非人打殺。外道念言我今邪盛。未審諸仏有何神力。如來既是在此樹下一成等正覺。若仏是聖樹必有感。即將亡子臥著善提樹下。作如是言。仏樹若聖我子必蘇。以經七日誦念仏名。其子乃得重蘇。外道讚言。諸仏神力我未曾見。仏成道樹現此希奇。甚大威徳難可思議。諸外道等悉捨邪帰正発善提心。信知仏力不可思議。諸人皆号為延命樹。略。」

すなわち、「諸の善男子、何の因縁を持つてか我れ今独り善提子を用うれば、益を獲ること最勝なりと讚するやと
いうに、諸人善聽せよ。我汝等のために重ねて昔の因を解かん。過去に仏現世に出現して此の樹下に在りて当正覺
(三貌三仏陀の訳)を成じたまえり。時に一人の外道、邪倒の信を信し三宝を毀謗せり。彼に一人の男有り、たちま
ちに非人に打ち殺される。外道念言して『我今邪盛なり。諸仏は何たる神力があるのかいぶかしい。諸仏はなにな
る神力有るや。如來はすでに是れ此の樹下に在りて等正覺を成ぜり。若し仏、是聖樹ならば応に感有べし』と。即ち
亡子を將いて善提樹の下に臥著せしめ、是くの如き言を作る。『仏よ樹若し聖ならば我が子かならず蘇らん』と。以

って七日を経て仏名を誦念する。その子すなわち重ねて蘇ることを得たり。外道譏言う。「諸仏の神力を我は未だ曾って見なかつた。仏の成道した樹こそ子の希奇を現す。甚大なる威徳は思議すべきこと難し」と。諸の外道等はことごとく邪を捨て正に帰し菩提心を発し、仏力の不思議なことを信じ知る。諸人皆、号けて延命樹と為せり。略。」その他、『蘇婆呼童子請問經卷下』には

「教珠有多種 蓮華子 阿盧陀 羅阿叉子 水精 赤銅 錫 木槵子 琉璃 金銀 鉄 商佉」などの種類があるとされている。

さらにそれぞれの材質について補足説明をすると、

菩提子(活児子) くわ科の常緑喬木、インド産、インド三大聖樹とされている木の實。

水精 古代においては水の化石と考えられた。現在の水晶の原始的なもの。

烏盧陀羅(金剛子) モクゲンジ(欒樹)のことで堅い実が採れるのでこの様に呼ばれる。

因陀羅(帝釈子) 実存するもので、帝釈子に似たもの不明。

蓮子 蓮花の果実

木槵子 ムクロジ科の落葉小喬木、中国原産。さく果の一つで種は黒色。

珊瑚 腔腸動物、花虫類の骨格、骨格は石灰質を分泌して海底に根を下ろして生殖する。

真珠 貝の体内にできた球状の結成物。

赤銅 銅に二〜八%の金、ときには一%前後の銀を加えた美術用合金。

磗磗 軟体動物、シャコガイ科の二枚貝、貝類中最大、古来中国では七宝の一つで、貝殻を水盤にしたり、置物にす

る。

和合珠 七宝などの珠を取り交ぜた物。

香木 白檀、沈香、伽羅

商法 螺貝のこと、殻が渦巻状に巻いているものの総称、狭義の巻貝。

五 数珠の作法についての考察

『十一面観自在菩薩心密言念誦儀軌』に

「略。欲_レ念_レ誦取_レ数珠蟠安_三手中_一。便芙蓉合掌当_レ心。誦加_レ持_レ珠 略。以_レ二_レ手聚_レ五_レ指捻_レ珠。是名_三念珠印_一。以_三此印_一念誦不_レ緩不_レ急。乃至不_レ疲_レ懈。念誦時心不_レ異_レ縁。観_レ念_レ本尊。略。」

「念誦せんと欲すれば、数珠を取り蟠めて手中に安んじ、即ち芙蓉合掌して、心に当て誦して珠を加持し、二手の五の指を集めて、珠を捻ず、これを数珠印と名づく、この印を以て念誦するに、緩やかならず、急ならず、乃至疲搬せず、念誦の時は心に異縁せず、本尊を観念せよ」とあり数珠を持し真心を以て弛まず急かず、また疲搬せず、心惑わず御本尊を誦念すべしと教えている。

六 経典を読んでのまとめ

以上の如く数珠に関する経典を参考にしてそれぞれをまとめると次ぎのようになる。

1 起源『木槌子経』に、釈尊が、煩惱障報を滅せんと欲するならば百八個の珠を貫いて、行、座、臥、常に持参

数珠考(一宮)

して、仏、法、僧の名を唱えよと教えたことによるとされているが、『諸仏境界撰真実経』によれば、釈尊誕生以前の遠い昔より百八数を念珠の量とするとある。

2 語源 『釈氏要覽』に、梵語で鉢塞莫（はそま）梁では即ち数珠である。

又『撰真実経』に、念珠（ねんじゆ、おもいの珠）という説もある。

3 功德 百八の煩惱を消滅するため修行を牽課する用具である。

4 形状 上品、千八十珠、最勝、百八珠、中、五十四、下類、二十七して、これらは全て百八を基準としてその十倍、半分、四半分としている。又その中心に母珠を一株、記子珠を十顆加えることにより、三宝の加護を得るとされ、珠は円形のものを用いなければならないとされている。

5 製造の心得 法相の数珠を作るためには、値を論ぜず、珍宝、内外明徹、無欠損、円淨、これらのものを兼ね備えた上、清潔、供養第一を心掛けて数珠を作れとされる。

6 数珠を持つての作法について、数珠を取り、扶養合掌して心に当てる。「しかしして心惑わず御本尊を誦念すべし、」と教えている。

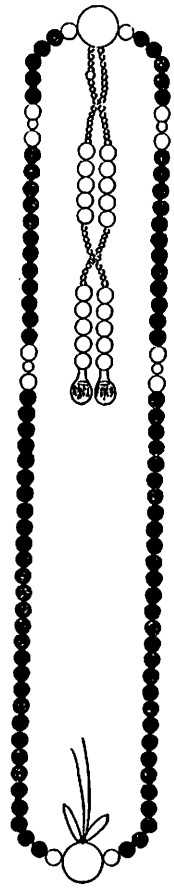
七 日蓮宗を中心として現在使われている数珠について

日本への数珠の伝来は、天平八年（七六三）天竺の僧、菩提仙那が太宰府に来朝して、天皇への献納品の一つとして、菩提子の数珠一連を奉呈されたものが最古であるとされている。⁽⁸⁰⁾ 又奈良時代に伝えられた数珠で現存するものは、法隆寺に収蔵されている、聖徳太子愛用の「蜻蛉玉金剛子数珠」が有名だと言われる。その後、平安時代に入る

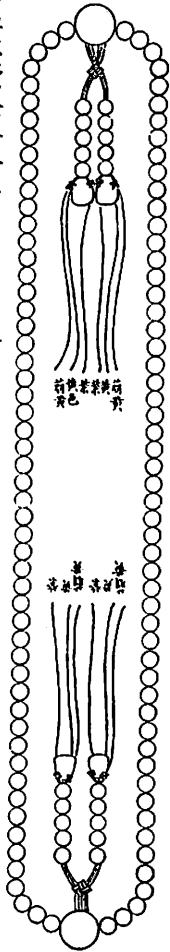
唐朝皇帝ヨリ弘法大師御賜菩提子念珠一百八果

黒玉菩提子
白玉ハ水精
貫線赤色

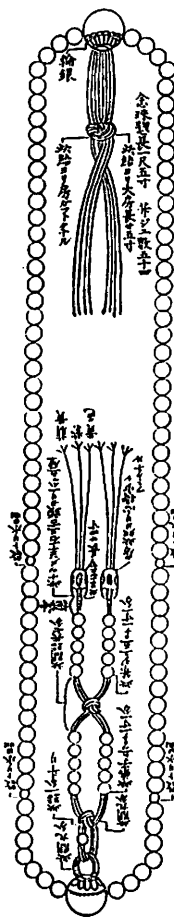
東寺寶菩提院
鏡瓊幢師寄送



弘法大師唐朝青龍寺息果和上ヨリ御請來皆水晶念珠一百八果貫線赤色



古傳慈惠覺大師將來ト云御請來五部念珠寫 唐德宗皇帝ヨリ給菩提子念珠圖也
御本ハ唐芥子長二尺程也又曰東寺觀智院藏ト右以能滿院海如比丘所持之水合傳寫子 壽永元年冬



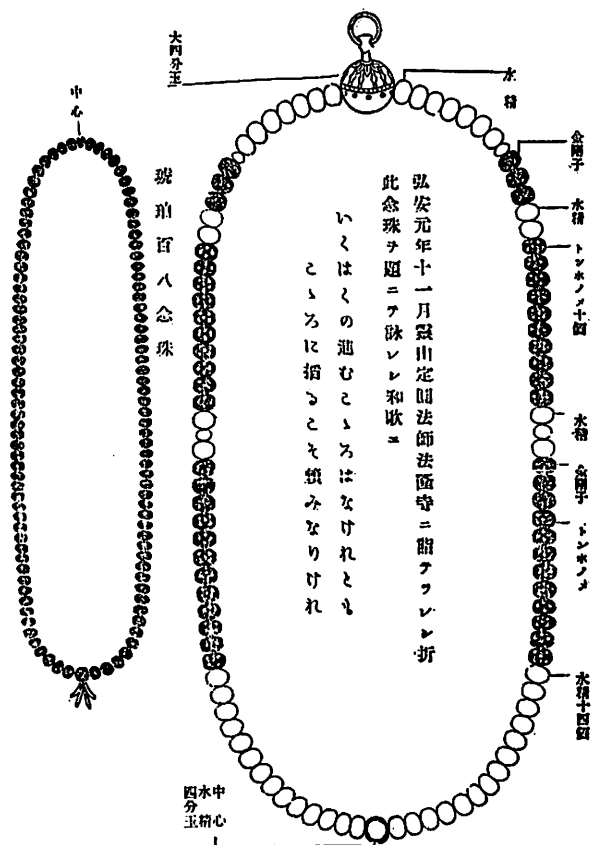
数珠考(一宮)

数珠考(一宮)

聖徳皇太子御所持蜻蛉金剛子念珠之図

東京 澤井氏寄越

金剛子	四十四
トシホノ	四十
水精	三十

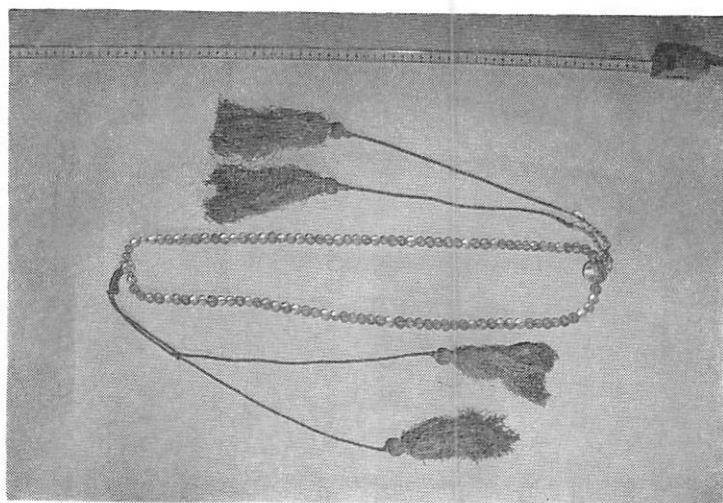


弘安元年十一月靈山定圓法師法隆寺ニ詣テアツレ折
此念珠ヲ題ニア詠レレ和歌ニ

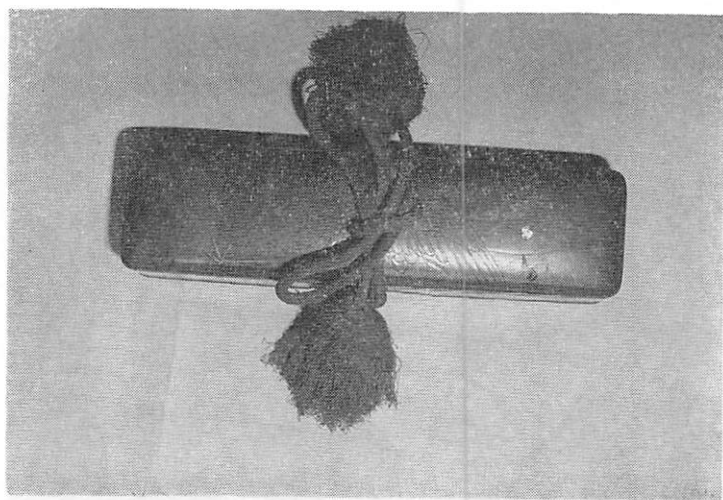
いくはくの進むこゝろはなけれとも
こゝろに揃ふこと頼みなりけれ

と、密教の興隆にともない広く用いられるようになり、その材質も今までのように高価な財宝でなく、一般にも使用できる材質が出現してきた。

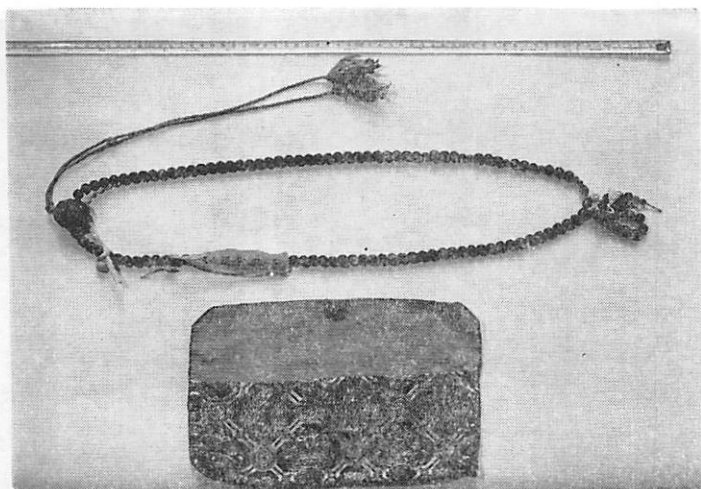
日蓮聖人は、向学の志で比叡山に登り、天台学を学んだことにより、聖人の持物等は天台宗の法衣、法具と似通ったものが多いと言われる。⁽⁹¹⁾ 佐渡、実相寺に収蔵されている、宗宝「日蓮の持物 数珠」(写真⑥)、三島玉沢妙法華寺収蔵「日蓮聖人持物の数珠」(写真①)を参照する限り、鎌倉時代の日蓮宗の数珠は現在のものとはまったく形が違うことが判る。先の玉沢妙



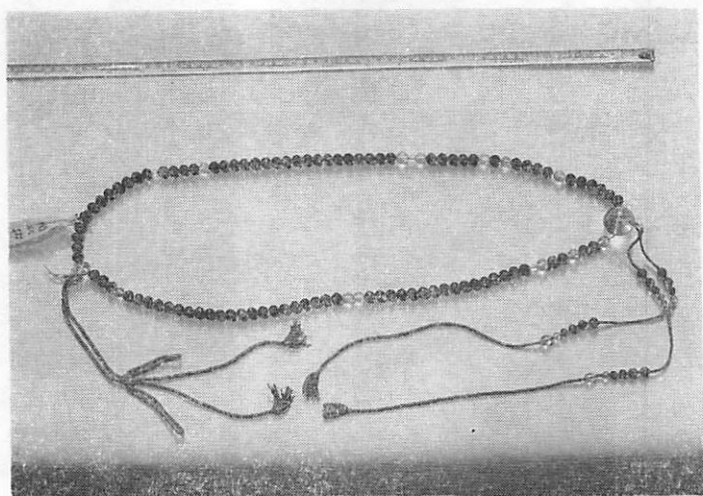
⑥ 高祖所持念珠 準宗宝 第老二七八号 昭和3年8月25日定
材質水晶 佐渡実相寺藏



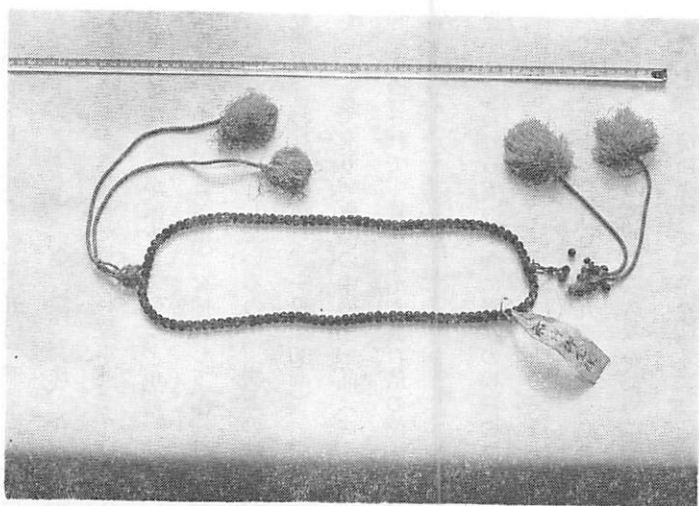
⑦ 高祖念珠入箱



⑦' 高祖持物数珠 玉沢妙法華寺蔵
材質 母珠しんちゆう 他は木
下はお万の方寄進による数珠袋



⑧ 日昭上人持物数珠 玉沢妙法華寺蔵
水晶・木玉と混合 母珠大きく、諸留が小さい



⑨ 日祐上人持物 数珠 玉沢妙法華寺蔵 材質木玉

法華寺の開祖日昭上人(一二二一〜一三三三)(写真⑧)二代日祐上人持物(一二八二〜一三六四)(写真⑨)の数珠も宗祖の数珠と同じ形をしている。又、身延下山の本国寺収蔵の数珠についても異の無いところである。そこで、今日の日蓮宗の数珠の形状は何時頃からのものか考察すると、『日蓮宗信行要典』に、「宗祖より室町末期頃まで先の数珠の形であったが、室町末ごろから現在使用しているように緒止めの方にも珠と房をつける形となった。」とされて、現在の珠数百五十九珠となる。

尚、日蓮宗においての数珠の作法は、先の『信行要典』⁽³⁸⁾に、「数珠は常に二輪にして左手に掛け、装束数珠で大きいものは親珠を左手の掌に着くようにし、房を外側にする。」とあり、更に、数珠は摺り鳴らすことは特別の時以外はしてはならないとされている。

次に現在使用されている数珠の材質に付いて付記すると、最も安価にできる梅の木を珠として作り出した数珠の値を一価として、それぞれの材質と価格を比較すると次ぎのようになる。

数珠考(一宮)

プラスチック製品(等価) 黒檀、紫檀、柘、鉄刀木(二、五倍) 白檀(五倍) 菩提子(二十倍) 水晶(二十五倍) 瑪瑙、インドヒスイ(二十五倍) 珊瑚(八十倍) 沈香(百倍) 琥珀(四百倍) 伽羅(五百倍) その他、瑠璃(ラピス)、玉(ぎょく)、金、銀、真珠、など七宝を使用した数珠など、現在の社会情勢を反映して、多種多様な数珠が見られるようになった。つい数年前までは象牙の数珠が珍重されて(約十五倍位)いたが、動物保護の世界的観点から今日では需要が減少している。黒檀、紫檀、柘等の材質にそれぞれ、母珠、四菩薩(四天ともいう)に異色の珠(瑪瑙、インドヒスイ)を挿入して、約二、五倍の価格の積み上げを施した物も多量に出回っている。

百八顆を主珠としていたので、夫々の珠の大きさによって、母珠から母珠まで、八寸(42cm) || 普通手いっばいの数珠と言われる || から、一尺(30cm)、一尺二寸(36cm)、一尺四寸(42cm)、一尺六寸(48cm)、一尺八寸(54cm) くらいまで有り、水晶の中の紫水晶(アメジスト)等は珠が大きくなるにしたがって、透明度、色の濃淡、傷の有無等を考慮されて、貴重感から数百倍の値とされるものもある。総じて大きくなれば値の率は比例して高価となるのは否めない。又、菩提子の中でも通称「天竺菩提」は実のヘタの部分だけを使用するために貴重なものや、「鳳眼菩提」に見られる実の表面に眼状の模様のあるもの椰子の実の表皮を使用して珠にした物なども出ている。

日蓮宗の数珠は、百八珠に母珠二(母珠一と緒留一)、四菩薩四、弟子(記子)珠三十、露珠(記子留)四、浄明一、数取珠十、合計百五十九個の珠を必要とするので、他の宗派の数珠と比べるとどうしても高価となる。なお又そのうえに、露下の房の組み込みのために職人の手間も倍近く掛かるため価格に反映してくる。

露下より房の先まで絹糸を四本にまとめて組み込み、先端で纏めて玉にするが、僧籍にある者は装束房を使わなければならぬとされている。本装束数珠(七条及び大衣を着用し、色衣五条の正装の時、またその他の時でも中啓を

用いる時使用する）は主に水晶を用い、四菩薩珠も色玉を入れてはならないと決められている。

次に日蓮宗の種異の数珠、「木剣数珠と、引取り数珠」について、『日蓮宗祈禱法』によると「木剣と数珠を束ねて用いるは、剣は逆を撃つ器、数珠は順を誘う具である。行者が祈禱をなすとき逆魔を撃ち、順魔はこれを導く、故

数珠考（一宮）

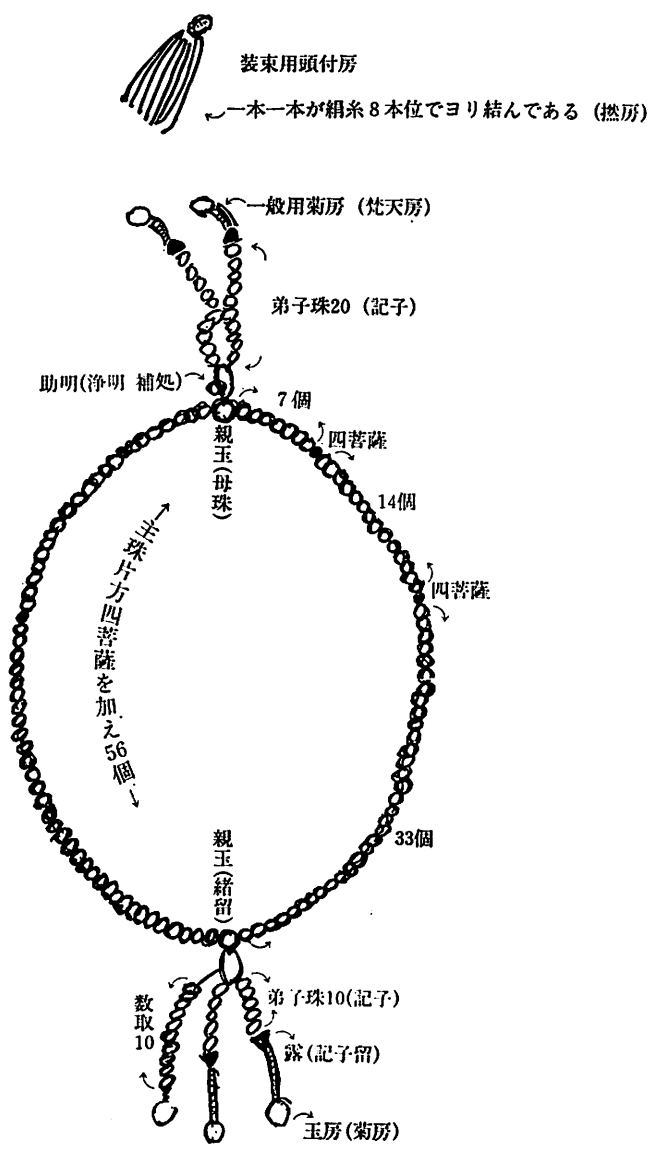
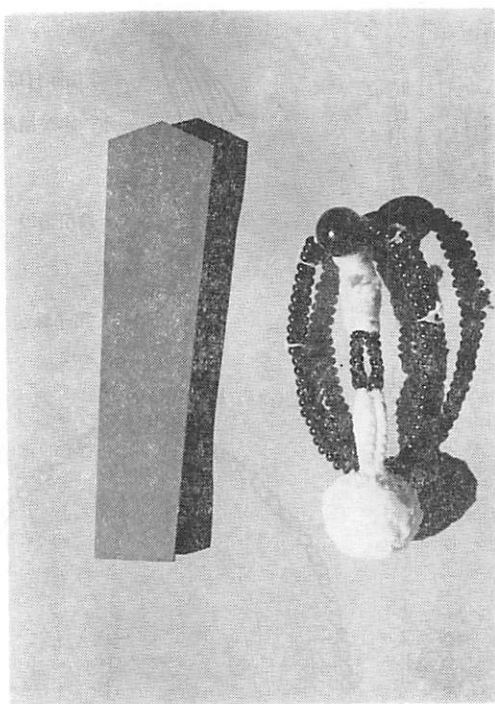


図 現在の日蓮宗数珠の型と名称



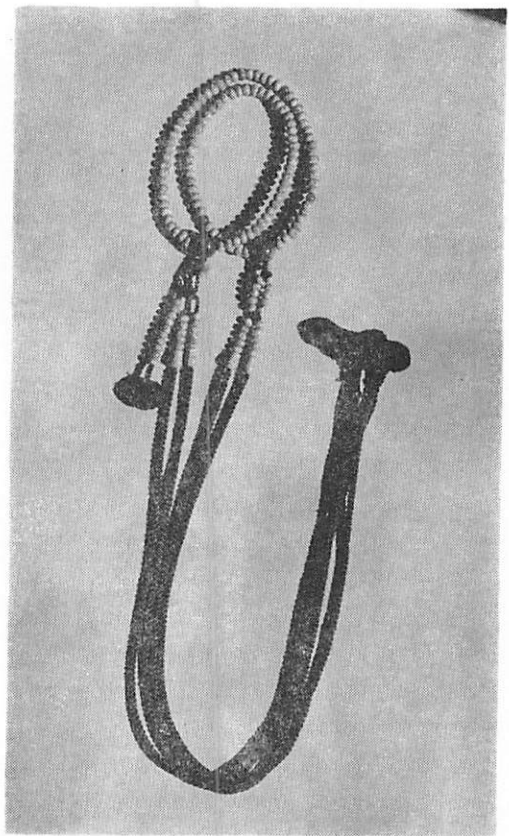
⑩ 木剣数珠と木剣板

うになった。と伝えられる。

引取り数珠といわれる数珠については、「引取り楊子守（木剣のこと）⁹⁶を紙に巻き合掌せる手の裡に差し入れ、引取り念珠にて之を纏い、云々」とあり、合掌する手を縛るために使うために、その棒房の長さは一尺八寸〜二尺位を必要としている。木剣と、木剣数珠、引取り数珠は日蓮宗祈禱師必携の具とされている。

異種の数珠とは言いがたいが、元政上人（一六二三〜一六六八）が考案したと伝えられる（元政房）は平型の数珠の房の部分を太く短くし、梵天房を大きくしたものが使用されたこともある。

に二器を用いるといわれているがいつ頃から用いられたか明らかでない。」とあり、写真⑩の、木剣の板と称されるものは本来の兵法剣形から変化したものであって、剣で邪悪を撃退するの意である。『四条金吾殿御返事』に「兵法剣形の大事も此の妙法を出たり、深く信心を取給え」とあり、後に「雲切り木剣」などに代表されるようになる。板状になった当初は二枚の板を合わせ、それを一手で打ちながら加持祈禱を行っていたものが順次数珠をつけるよ



八 現在の各宗派
の数珠について

⑪ 引取数珠

「嫁がせる娘に数珠を持たせたいのだが、先様の宗旨が判らないので」と問われることが多い。また現在の若者は家の宗旨が何宗かほとんど知らない。そのような時には八宗兼用の数珠です、と言って二十八珠位の数珠を渡すことにしていた。売り

方も買い方も八宗の意味が判らないままに、口伝で現在の宗派は八宗であると信じてしまつたと思われる。まさに百八の煩惱と同義である。

注に見られるように、普通我々が言う各宗派「天台宗」「真言宗」「浄土宗」「浄土真宗」「禪宗」「日蓮宗」は、八宗と言ひ方方は本来されないものである。が狭義としては各宗派を総称して八宗と云っているものである。

現在の各宗派の数珠に付いて説明を加える。

天台宗

数珠考(一宮)

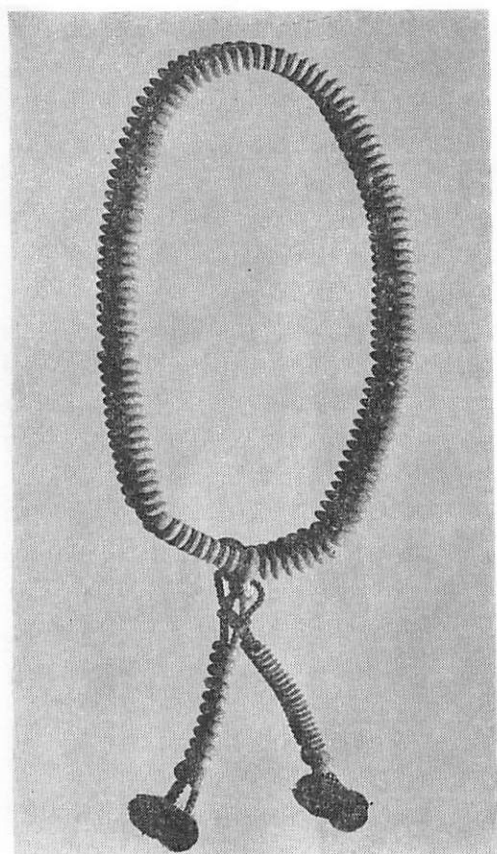
数珠考（二宮）

主珠百八個、主流はほとんど平珠で、母珠一、四天珠四、母珠の先に平珠二十個、丸珠十個、（十、二十と呼ぶ）その先端に露珠夫々一個が付き、菊房で結んでいる。

真言宗

主珠百八個、母珠二個、四天珠四個、母珠の先に夫々十個の記子珠を加え、片方に、浄明一をいれる。延伸すると左右一对となることから、振り分け数珠と呼ばれている。

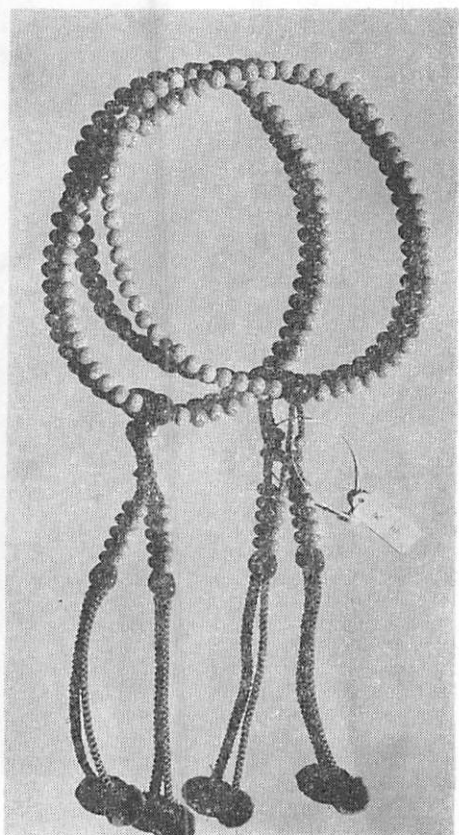
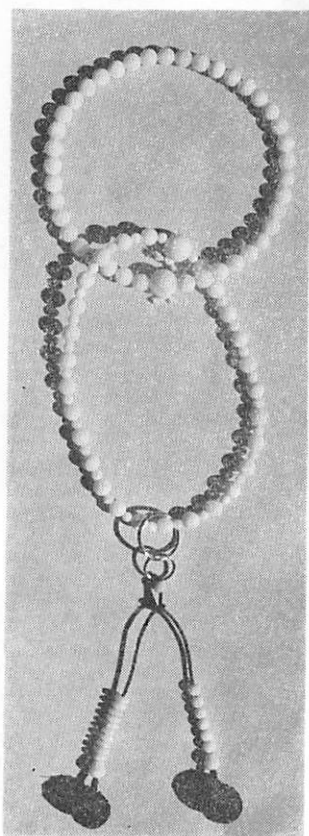
浄土宗



⑫ 天台宗

二十七珠（四十）、母珠一珠を一輪とし、二十珠（二十七）の大珠の間に二十一珠（二十八）の小珠をいれ母珠一個を一輪として二つの輪を交差させ、なお、金輪の先に六個の丸玉、十個の平玉を加えて（とう、むつつと呼ぶ）、菊房で結んである。九寸三万繰り浄土に対してカッコ内は八寸六

⑭ 浄土宗



⑬ 真言宗



⑮ 浄土真宗

万繰り浄土と称する。

浄土真宗

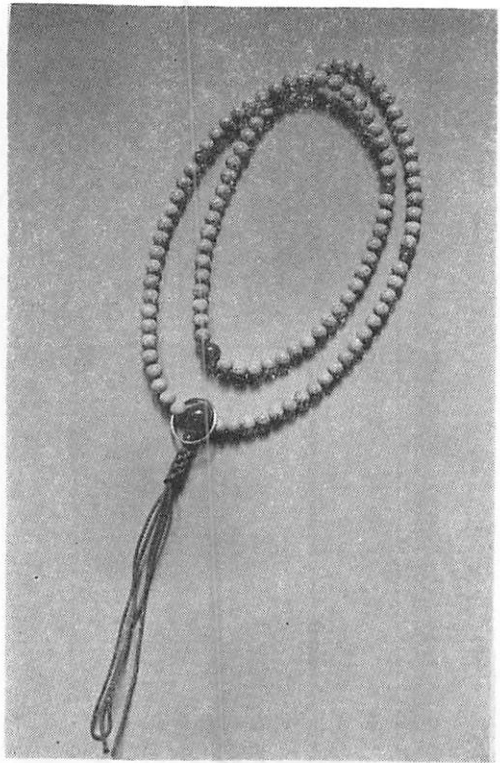
母珠から先に着いている一方の房の結び目に特徴がある。「中興、蓮如上人」の考案になるところから「蓮如結び」と呼ばれている。

禪宗

曹洞宗 主珠百八個、母珠一個、向い珠一個（父珠）金輪を通してい

臨済宗 曹洞宗の数珠と比べ、四天珠の位置が違うことと、向かい珠、金輪の無いものが普通である。

その他「浄土真宗」では、晨朝用（早朝の勤行）、本装束、半装束、安静形、得度用、布教用、喪服用、など用途によって数珠を使い分けるとか、「臨済宗」では位によって房の色が異なること（日蓮宗祈禱師の大荒行五行皆伝者に使用が認められる五色の房と同意義）など、また「浄土宗」の慶事用の五色などもあるといわれる。これらは僧階によって袈裟が異なる習慣によるが、私ごとで恐縮だが、我々の修行する柔道でも高段者になると帯の色が変わるこ



と関係があるのではないかと思われる。

九 むすび

⑩ 曹 洞 宗

「餅は餅屋に任せる」この言葉がいかにも言い得て妙であるか痛感した。柄にもなく『大藏経』を紐どき、「煩惱」で振り回され、『広辞苑』『仏教辞典』『国語辞典』と首ったけの半年であった。時には頓挫しそうに、いや一時はまったく諦めの境地に達したの

を、身延山大学学長宮崎英修先生。秋山智孝校長先生、を始め、林 是誓、奥野本洋、桑名貫正、池上要靖各先生の助言を添じけのうし、どうか「数珠」についてのさわりぐらいには達することができたと思う。脱稿にあたり各先生に深甚の謝意を表します。

なお資料収集にあたり、寺宝の撮影を快く許可していただいた「玉沢妙法華寺貫主」松井大周師、準宗宝「日蓮持物の数珠」の写真を提供していただいた、身延山久遠寺宝物館望月真澄師、各宗派の数珠の見本をご送付いただいた京都 亀井珠数店、榑川田、榑土屋念珠店、数珠曼茶羅と製造具の提示にご協力をいただいた松本屋の主人に感謝致

数珠考（一宮）

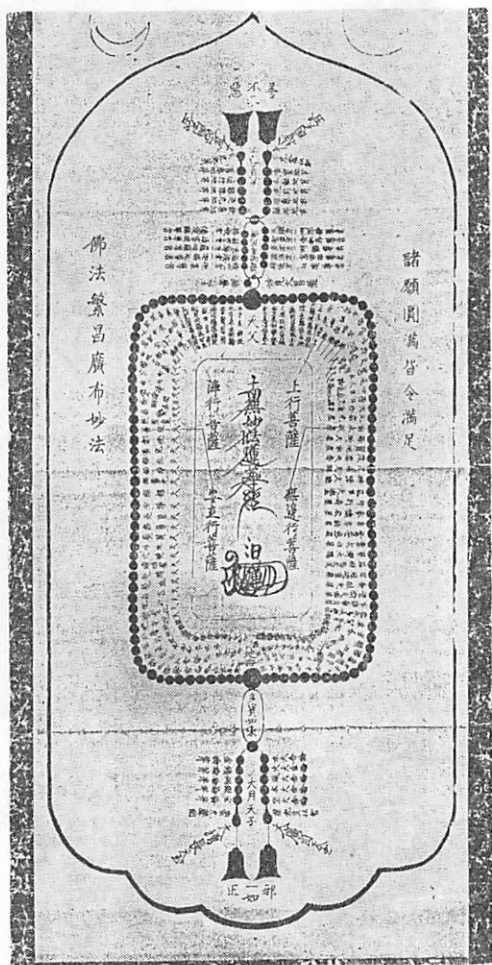
します。

終わりに、長野 大法寺 藤塚義誠上人より頂いた数珠のしおりの中から、

ひとつつつ慈悲をつないで数珠となり

嫁ぐ娘に忘れず持たす数珠ひとつ

数珠を持つその手我執を閉じ込める。



身延山松木屋数珠店に代々伝わる
数珠曼荼羅の図

- (1) 新村 出 岩波書店 昭和四十七年 P 一〇六四 三段引用
- (2) 鎌倉新書 P 三二八参照
- (3) 宇井伯寿 大東出版社 昭和六十三年
- (4) 宮崎英修 東京堂出版 昭和六十二年
- (5) 古田紹欽 他監修 小学館 B U D D H I C A 一九八八年
- (6) 宮崎英修 平楽寺書店
- (7) 大正新修大藏經(以下略、大正藏とする。)五四卷二七九頁 下段
 釈氏 || 釈迦牟尼の法孫たるを示めさんために用うる称。沙門 || 出家して仏道を修む人。
 釈氏要覽 || 仏教の初学者のために、仏典中に散見する名目や故事に注釈を加えたもの。
- (8) 劉宋代の疑經
 (疑經 || 梵本もしくは西域語の原本からの翻訳經典「真經」に比して翻訳語とみなすには疑問が残るものを「疑經」と言
 い、中国で疑作されたことが確実な經を「疑經」と言う) || 宇井伯寿仏教辭典引用。
- (9) 二時 || 春と秋の二期。頭陀 || 衣、食、住三種にあつて貪著の心を捨てる心身の修練をすることで、これには十二種ある。
 結夏安居 || 八月十五日より十月十五日までの夏期座禪をする際、安居を始める最初の日をいう。
- (10) 大正藏十七卷七二六頁 上段引用
- (11) 宇井伯寿 大東出版社 仏教辭典 六三引用
- (12) 大正藏十八卷二七〇頁 下段引用
- (13) 大正藏五四卷二八〇頁 上段引用
- (14) 大正藏十七卷七二七頁 上段引用
- (15) 大正藏十七卷七二六頁 下段引用
- (16) 大正藏十七卷七二七頁 下段引用
- (17) 大正藏十八卷八〇三頁 上段引用
- (18) 記子 現在の弟子珠のごときもの

教珠考（一宮）

- (19) 昭和定本、戒法門 一九八三
- (20) 大正蔵十七卷七二六頁 上段引用
- (21) 無量 俱致 拘致と同意語
- (22) 七宝（金、銀、珊瑚、琥珀、瑪瑙、琥珀、珊瑚）
- (23) 大正蔵十九卷五六七頁 中段引用
- (24) 大正蔵十八卷八〇三頁 上段引用
- (25) 大正蔵十七卷七二六頁 中段引用
- (26) 大正蔵十八卷七三五頁 中段引用
- (27) 大正蔵二十卷一四五頁 中下段引用
- (28) 大正蔵十八卷二八一頁 下段引用
- (29) 大正蔵十八卷二八一頁 下段引用
- (30) 仏具大辞典 鎌倉新書 三二八参照
- (31) 影山魏雄 日蓮宗布教の研究 四六参照
- (32) 宮崎英修 平楽寺版 三五六引用
- (33) 宮崎英修 平楽寺版 三五六引用
- (34) 宮崎英修 平楽寺版 一九四引用
- (35) 昭和定本 一六八六引用
- (36) 宮崎英修 平楽寺版 一九四引用
- (37) 「八宗」日本に伝来して広まった仏教の八宗派。奈良時代に中国から伝わり、奈良の都を中心とした南都六宗（俱舎宗、成実宗、律宗、法相宗、三論宗、華嚴宗）に、平安時代に伝わり京都（北京）を根拠地とした天台宗、と真言宗を加えたもの

(38) 小学館

明治四年・岡山県における

農民騒擾に関する裁判資料(一)

中 山 勝

目 次

解 題

(一) 岡山県備前国磐梨郡田原下村農阿部清太郎
発意ニテ同村農近藤嘉十郎外六名明治四年水
災ニテ年貢上納シ難キ歎願及フ可クト他村ヲ誘
引シ為メニ各郡村々動搖為シタルニ付処刑方ノ
件

- (一) 明治五年十月二十四日付・司法省指令
- (二) 明治五年六月日欠・岡山県処刑伺……
……以上第一回第六十二号
- (三) 阿部清太郎外七名口供書

明治四年・岡山県における農民騒擾に関する裁判資料(一)(中山)

(二) 岡山県備前国磐梨郡松木村農黒田小太郎
外七名前件(一)の事件——(中山註)ニ関シ願書
ヲ執筆シ或ハ暴動ニ附従為シタルニ付処分方ノ
件

- (一) 明治五年十月二十四日付・司法省指令
- (二) 明治五年六月日欠・岡山県処刑伺
- (三) 黒田小太郎外七名口供書………以
上第二回本号掲載

(三) 岡山県備前国赤坂郡南佐古田村農清野弥
代次外九名田畑改正ニテ難渋ニ付歎願ス可ク多
人数寄合遂ニ大里正山口村小坂石平外二名宅へ
押懸家財打碎又ハ焼捨乱暴及ヒシニ付処刑方ノ
件………以下次号

明治四年・岡山県における農民騒擾に関する裁判資料(一)(中山)

(一) 明治五年十月二十四日付・司法省指令

(二) 明治五年六月日欠・岡山県処刑伺

(三) 清野弥代次外九名口供書

(三) 塩見虎三郎外四名口供書

(三) (阿部清太郎外七名口供書)

(Ⅳ) 岡山県備前国津高郡河内村之内山条農吉

村新三外七名貢米十分一納願出可ク多人数寄合

遂ニ同郡辛香村里正中山辰四郎外二名宅へ押懸

ケ家財打碎又ハ放火及ヒシニ付処刑方且新三八

同囚破牢ノ企アルヲ密告セシニ依リ死一等ヲ減

ス可キヤノ件

(一) 明治五年十月二十四日付・司法省指令

(二) 明治五年六月日欠および同年九月二十

四日・岡山県処刑伺

(三) 吉村新三外七名口供書

(Ⅴ) 岡山県備前国上道郡百枝月村農塩見虎三

郎外四名近郷村々勤揺ヲ聞同断出願ス可ク寄合

出張役人へ歎願書差出シ他村ノ暴動ニ関セサル

ニ依リ無罪タル可キヤノ件

(一) 明治五年十月二十四日付・司法省指令

(二) 明治五年六月日欠・岡山県処刑伺

備前国磐梨郡田原下村百姓阿部清太郎口書

扣

岡山県

備前国磐梨郡田原下村百姓

阿部 清太郎申口

申六十六歳

先般村々一同勤揺仕候始末有体申上候様御吟味ニ御座候

私儀農業専らニ而高五石四斗所持仕居申候然ル処昨夏

稀成水災ニ而迎も同高御年貢上納難手合相考難決之折

から昨未十月初頃鹿嶋事触申称へ来候者村内へ立越道

端へ多人数出会罷在候ニ付幸申存石場所へ罷越前段上

納難手合次第談合聊候とも御年貢払上候者へ絶交可致

与私よ里申合置其後同十一月廿三日夕村内百姓尾闕馬

吉宅へ入湯ニ参候処村内百姓近藤嘉十郎も参合候付急

ニ大里正へ出願可致旨私よ里申談候処嘉十郎馬吉とも

同意仕候ニ付兩人義者打合申して外村々へも申談候様

申聞置私義者翌廿四日同郡吉原村へ参里同村百姓末藤利市へ申談候得とも同意不仕ニ付帰路同郡本村ニ而同村之者共權致し罷在候ニ付右之内百姓太田亀吉へ向ひ田原下村へ当夏水災難決ニ付此度大里正へ出訴致し度当村方へも談示致し呉候様申聞若不同意ニ候へ、村方へ参里飲食等致し役介ニ相成里可申村方談決之上返答致し呉候様内々申聞置掃宅仕居申候処翌廿五日朝右亀吉同村百姓近藤義三郎共私宅へ罷越本村ハ一同同意出願之義相決候旨申來候付同日晚私最寄之者とも村内字峠へ寄合候上私先キ立村内百姓藤原品藏同阿部亀吉へ向ひ当年水災ニ而村方難決ニ付今夕四ツ時同郡原村河原^五寄合可申旨廻文三通相認させ最寄村々へ相廻置申候然ル処同夕五ツ時過同郡田原上村原村本村之者とも多人數右河原へ一時ニ相集里候付村方之者一同私とも参居申候処下郷村々ヨリ早々罷越候様喚立候付直ニ同夕同郡大井村国木宮迄参候処最早村々ヨリ多人數之者集里罷在候中同郡松木村百姓黒田小太郎^五申者引受村々願書一紙ニ相認其節出張之大里正羽原宗平殿森田轄九郎殿松本彦太郎殿等へ差出呉候御聞取早々引取候様御理解有之翌廿六日一同引取居申候其後同十二月朔日同郡二十一ヶ村之者とも歎願筋有之由ニ而多人數村

明治四年・岡山県における農民騒擾に関する裁判資料(一)(中山)

方向ひ河原へ相集里村方大里正松本彦太郎殿へ押懸候付其勢ニ乘し又々村内も騒立追々右彦太郎殿宅并原村里正万代登与次宅とも村々多人數之者乱暴仕候付租稅掛辻富四郎様同井上勘十郎様同進藤兵三郎様御出張御理解有之候得共人氣荒候処速ニ引取不申私おみてへ老人之義勢ひ恐敷相成決而暴動相働候義無御座候

右之通申上候付被仰聞候ハ真以難決情願之筋有之候得者穩ニ筋々へ可申出之処無其義村内其外迄煽動致し嘉十郎馬吉へ申談他村迄相誘ひ且阿部亀吉へ廻文為相認竟ニ多人數相集め候ニよ里不容易義ニ立至里且上下之役人とも出張歎願之旨聞取或へ理解およひ候ニ不聞入外多人數ニおみてハ大里正及ひ里正之居宅ヲ乱暴致し候ニ立至里其節先立候者見聞致し且俱々手ヲ着ケ暴動致し候義可有之^五再応御吟味ヲ受候得とも前条之外差藏候義更ニ無御座段申上候処右様強訴ヲ相企郡中ヲ為騒擾始末不埒至極之旨御吟味ヲ受申披無御座奉恐入候

明治五年壬申三月十五日

阿部清太郎

断獄御役所

扣

備前国磐梨郡田原下村百姓近藤嘉十郎口書

岡山県

備前国磐梨郡田原下村百姓

近藤 嘉十郎申口

申四十歳

先般村々一同動揺仕候始末有体申上候様御吟味ニ御座候
 一私義農業専らニ而高七石三斗所持仕居申候然ル処昨未
 年十月初旬鹿嶋事触与称来候者村内へ参里道端へ村方
 之者とも多人数出候付私義も参候処村内百姓阿部清
 太郎ヨリ申出候ハ当夏方稀成水災ニ而此も御年貢上納
 難手合難渋候付出願可致若御年貢聊ニ而も払上候者ハ
 絶交可致旨一同へ申談候ヲ承里相別連申候其後同十一
 月廿三日夕村内百姓尾関馬吉方へ入湯ニ参候処右清太
 郎参里合せ同人より申出候ハ前条難渋之義急ニ大里正
 へ出願致し候而者如何哉与申候ニ付同意之旨申答候処
 外村々へも申談候様清太郎より私并右馬吉へ申付候付
 翌廿四日私義馬吉同道磐梨郡原村大工職田村伊平次方
 へ参里水災ニ而難渋候付出願之義より里申談置罷帰里

清太郎へハ私より返答仕置申候翌廿五日朝同郡本村百
 姓近藤義三郎同太田亀吉清太郎方へ罷越本村も同意之
 旨申来候節私義同人宅ニ居合せ承里申候ニ付右之趣馬
 吉へ申遣置候同日晚清太郎最寄之者とも村内字峠へ寄
 合私義も罷越し清太郎先キ立村内百姓阿部亀吉同藤原
 品蔵へ向ひ当年水災ニ而村内難渋ニ付今夕四ツ時同郡
 原村河原へ寄合可申旨廻文三通為相認最寄村々へ相廻
 申候然ル処同夕五ツ時過同郡田原上村原村本村之者と
 も多人数右河原へ一時ニ相集候付村方之者一同参居申
 候処下郷村々ヨリ早々罷越候様喚立候付直ニ同夕同郡
 大井村国木宮迄参候処最早村々多人数之者集里罷在候
 中同郡松木村百姓黒田小太郎義村々歎願書引請相認其
 節出張之大里正羽原宗平殿森田格九郎殿松本彦太郎殿
 へ差出候処御聞取相成早々引取候様御理解有之ニ付翌
 廿六日一同引取申候尚又同十二月朔日同郡二十一ヶ村
 之者とも歎願筋有之候村方向ヒ河原へ相集里不随者ハ
 居宅焼払候杯申候付村方一同私共罷出候処租税掛辻富
 四郎様井上勘十郎様進藤兵三郎様御出張種々御理解御
 座候得とも聞入不申終ニ村内大里正松本彦太郎殿原村
 里正万代登与次宅とも乱暴仕候得共私おみてハ決而相
 交里候義無御座候

右之通申上候付被仰聞候ハ真以難決情願之筋有之候得者
糧ニ筋々へ可申出之処無其義清太郎ニ同意し歎願ヲ表ニ
致し他村之者迄ヲ誘ひ多人教相集め候ニよ里上下之役人
とも出張歎願之旨聞取或ハ理解およひ候ニ不聞入外多人
数ニおゐてハ終ニ大里正及ひ里正之居宅及乱暴候ニ立至
里其節先立候者見覚へ或ハ姓名等伝聞キ且俱々手ヲ着ケ
暴動致し候義可有之与再応御吟味ヲ受候得共前条之外差
藏し候義更ニ無御座段申上候処右様強訴ヲ相企郡中ヲ為
騷候始末不埒至極之旨御吟味ヲ受申披無御座奉恐入候
右之通相違不申上候已上

明治五年壬申三月十五日

近藤嘉十郎

断獄御役所

扣

備前国磐梨郡田原下村百姓尾関馬吉口書

岡山県

備前国磐梨郡田原下村百姓

尾関 馬吉申口

申四十一歳

明治四年・岡山県における農民騒擾に関する裁判資料(一)(中山)

先般村々一同動揺仕候始末有体申上候様御吟味ニ御座候
私義高拾石所持仕農桑之余暇石工職致居申候然ル処昨
未年十月初頃鹿嶋事触与称来候者村内へ罷越道端へ多
人数出会私義も参居申候処村方百姓阿部清太郎より里当
夏方稀成水災ニ而迎も御年貢上納難手合難決候付出願
可仕若御年貢聊ニ而も払上候者ハ絶交可仕旨一同へ申
談候ヲ承里相別連申候其後同十一月廿三日夕私宅へ右
清太郎村方百姓近藤嘉十郎等入湯ニ参清太郎ヨリ申出
候ハ前条難決之義急ニ大里正出願致し候而者如何哉
与申候付同意之旨相答候処清太郎ヨリ外村々へも申談
候様右嘉十郎并私へ申付候付翌廿四日私義嘉十郎ニ附
添磐梨郡原村大工職田村伊平次方へ参里水災ニ而難決
候付出願之義嘉十郎ヨリ申談罷婦里清太郎者嘉十郎
より右返答致し候由私義歸路同郡本村郷中ニ而同村百
姓近藤義三郎ニ出会不取敢出願之義相咄し相別連罷婦
中候同廿五日嘉十郎ヨリ使ヲ以本村ハ同意致し候様申
来候ニ付罷婦候様申越候付罷婦候処清太郎最寄之者と
も村内字峠寄合居申清太郎先キ立村内百姓阿部亀吉
同藤原品藏へ向ひ当年水災ニ而村方難決ニ付今夕四ツ
時同郡原村河原寄合可申旨廻文三通為相認最寄村々
へ相廻申候然ル処同夕五ツ時過同郡田原上村原村本村

之者とも多人數右河原へ一時ニ相集里候ニ付村方之者一同私共参里居申処下郷村々ヨリ早々罷越候様喚立候ニ付直ニ同夕同郡大井村国木宮^五参候処最早村々多人數之者相集里罷在候中同郡松木村百姓黒田小太郎義村々歎願書引請相認其節出張之大里正羽原宗平殿森田轄九郎殿松本彦太郎殿へ差出候処御聞取候而早々引取候様御理解有之ニ付翌廿六日一同引取申候尚又同十二月朔日同郡二十一ヶ村之者とも動揺致し村方郷中河原^五押来里不隨者ハ居宅焼払候杯口々申立候趣ニ付村方之者不殘私共罷出候処租稅掛辻富四郎様同井上勘十郎様同進藤兵三郎様御出張引取候様種々御理解御座候得とも不聞入終ニ村内大里正松本彦太郎殿原村里正万代登与次宅とも乱暴仕候得とも私おゐてハ決而右場所ニ相交里候義無御座候

し候義更ニ無御座段申上候処右様強訴ヲ相企郡中ヲ為騒候始末不埒至極之旨御吟味ヲ受申披無御座奉恐入候右之通相違不申上候已上

明治五年壬申三月十五日

尾関 馬吉

断獄御役所

扣

備前国磐梨郡本村百姓近藤義三郎口書

岡山県

備前国磐梨郡本村百姓

近藤 義三郎申口

申三十七歳

右之通申上候付被仰聞候ハ真以難渋情願之筋有之候得者穩ニ筋々ハ可申出之処無其義清太郎ニ同意致し歎願ヲ表ニ致し他村之者迄ヲ誘ひ多人數相集め候ニよ里上下之役人共出張歎願之旨聞取或ハ理解およひ候ニ不聞入外多人數ニおゐてハ終ニ大里正及ひ里正之居宅及乱暴候ニ立至里其節先立候者見覚へ或ハ姓名等伝聞キ且俱々手ヲ着ケ暴動致候義可有之ヲ再応御吟味ヲ受候得共前条之外差蔵

先般村々一同動揺仕候始末有体申上候様御吟味ニ御座候私義農業専らニ而高八石所持仕居申候然ル所昨未年十一月廿四日八ツ時過磐梨郡田原下村百姓尾関馬吉義私耕作仕居申場所へ罷越申出候ハ田原下村ハ当夏水災ニ而難渋ニ付御救之義此度大里正^五出訴致し度申談居候当村も同様出訴致候哉若同意不致候ハ、村内へ立入一同之者役介ニ相成可申何分明日迄ニ村内談示致し決答

致し與候様申罷婦候付同夕幸ひ村内百姓近藤弾次方へ
 講合罷越居合候者共^五右之趣相咄候所外^五も申來居候
 哉何連も承知致し罷在候翌廿五日早朝村内百姓太田亀
 吉方へ罷越候所同人^五も田原下村百姓阿部清太郎ヨリ
 同様出訴之義申談居申旨相咄候付返答不致候而ハ不叶
 義与存亀吉同道右清太郎方へ罷越私村方も一同同意之
 旨亀吉俱ニ返答仕置罷婦申候同夕同郡原村河原へ集会
 時刻等相記し候廻文清太郎ヨリ村方へ差越候由私義ハ
 披見不仕然ル所同夕五ツ時前近郷村々動揺村方も同様
 罷立候付私義も立出一同原村河原へ相集り夫ヨリ同郡
 大井村国木宮迄參候所最早村々之多人数集り罷在村内
 百姓近藤弾次ヨリ歎願下書読聞候得共何連も別存無之
 段申出候其節大里正羽原宗平殿松本彦太郎殿森田轄九
 郎殿御出張歎願之趣御聞取早々引取候様御理解ニ付同
 廿六日夫々引取申候同十二月朔日朝四ツ時頃下郷村々
 動揺多人数押來不随者ハ居宅打毀候坏口々喚立候付私
 村方も一時ニ罷立村方何連も罷出候処原村河原^五租稅
 掛り井上勘十郎様御出張ニ而早々鎮定致候様御理解御
 座候得共聞入不申終ニ田原下村大里正松本彦太郎宅原
 村里正万代登与次宅共多人数之者乱暴仕候得共私義ハ
 恐敷相成決而手ヲ着不申義ニ御座候

明治四年・岡山県における農民騒擾に関する裁判資料(一)(中山)

右之通申上候付被仰聞候者右様他村ヨリ不容易義談示ニ
 參候ハ、速ニ村役人^五可申出候処無其義村方之者^五申談
 候上村方之者同意之旨返答致し村々多人数出訴動揺致し
 候節再度迄相加り外多人数におゐてハ終ニ大里正及ひ里
 正之居宅乱暴致候ニ立至り其節先立候者見覚へ或ハ姓名
 等伝聞キ且俱々手ヲ着ケ暴動致し候義可有之与再応御吟
 味ヲ受候得とも前条之外差蔽し候義更ニ無御座段申上候
 所右様不容易談示ニ与し候よ里終ニ大事ニ立至り候段不
 埒之旨御吟味ヲ受申披無御座奉恐入候
 右之通相違不申上候已上

明治五年壬申三月廿四日

近藤義三郎

断獄御役所

扣

備前国磐梨郡本村百姓太田亀吉口書

岡山県

備前国磐梨郡本村百姓

太田 亀吉申口

申四十九歳

先般村々一同動揺仕候始末有体申上候様御吟味ニ御座候

私義農業専ラニ而高七石所持仕居申候然ル所昨未年十一月廿四日昼村内薬師堂地内ニ生立居申樹木樵ニ村内ヨリ私外二十人計も参合居申所^ニ磐梨郡田原下村百姓阿部清太郎参リ私へ内々申出候ハ田原下村ハ当夏水災ニ而難渋ニ付此度大里正^五出訴致し度候間村方へ談示致し呉候様申聞若不同意ニ候ハ、其村方へ参飲食杯致し候様申何様村方談決之上返答致し呉候様申罷婦候付直ニ其場ニ居合セ候者共へ右之趣申聞候所村方へ多人數入込候而者甚迷惑ニ付本村ハ先立不申候得共同意之旨返答及候様一同申出候翌廿五日朝村内百姓近藤義三郎私宅へ立越義三郎^五も田原下村百姓尾関馬吉ヨリ右一条相咄居申ニ付是ヨリ返答ニ参候旨申候付私義義三郎同道清太郎方へ参村方へ同意之旨返答仕置罷婦同日暮頃右清太郎ヨリ同郡原村河原^五集会時刻等相記候廻文村方へ差越候趣ニ候得共私義者披見不仕同夕村々之者多人數同郡大井村国木宮^五寄合之節并十二月朔日村々動揺仕候節共私おみてハ決而右場所へ相交候義無御座候

右之通申上候付被仰聞候者右様他村ヨリ不容易談示ニ参候ハ、速ニ村役人^五可申出之処無其義村方之者^五申談

候上村方同意之旨返答致し終ニ外多人數出訴致し候ニ立至リ其節先立候者見聞致し候義可有之与再応御吟味ヲ被リ候得共前条之外差藏し候義更ニ無御座段申上候所右様不容易談示ニ与し候始末不埒之旨御吟味ヲ受申披無御座奉恐入候

右之通相違不申上候已上

明治五年壬申三月廿四日

太田亀吉

断獄御役所

扣

備前国磐梨郡田原下村百姓阿部亀吉口書

岡山県

備前国磐梨郡田原下村百姓

阿部 亀吉申口

申二十五歳

先般村々一同動揺仕前村内百姓阿部清太郎ヨリ頼ヲ受廻文認候始末有体申上候様御吟味ニ御座候

私義農業専ニ而高八石所持仕居申候然ル処昨未年十一月廿五日晚村内百姓阿部清太郎ヨリ字峠^五出会致候様

申来候付罷越候所同人義私^五申出候ハ当夏水災難^二付御救之義此度大里正^五出訴致し度外村々^五も右之趣廻文ニ而申遣度候間認具候様申候付一応相断候へ共強而相頼候付不得止其場ニ居合候村内百姓藤原品蔵認居候草稿之通ニ通相認遣し候然ル処同夕五ツ時頃下郷村々動揺仕多人数押来不随者ハ居宅打毀候杯申喚立候付村内一同騒立參候付私義も附従ひ同郡大井村国木宮迄參候共同所ニ而一同示談之趣且歎願等仕候始末能々承知不仕候同所出張之大里正松本彦太郎殿森田格九郎殿羽原宗平殿ヨリ早々引取候様御理解御座候由ニ而多人教之者引取候付私義も同様罷掃候同十二月朔日尚又近郷村々之者共動揺仕候付私義磐梨郡原村迄罷出候へ共少々不快ニ居申候付途中ヨリ罷掃候故私おゐてハ決而乱暴之場所へ相交候義無御座候

右之通申上候付被仰聞候者右様清太郎ニ被頼不容易廻文相認候上ハ兼而談合致居候義可有之与再応御吟味ヲ受候得共前条之外差蔵候義更ニ無御座段申上候所右様不容易義相認候始末不埒之旨御吟味ヲ受申披無御座奉恐入候右之通相違不申上候已上

明治五年壬申三月廿四日

阿部亀吉

断獄御役所

明治四年・岡山県における農民騒擾に関する裁判資料(一)(中山)

備前国磐梨郡田原下村百姓藤原品蔵口書

岡山県

備前国磐梨郡田原下村百姓

藤原 品蔵申口

申六十一歳

先般村々動揺仕前村内百姓阿部清太郎ヨリ頼ヲ受廻文認候始末有体申上候様御吟味ニ御座候

私義農業専らニ而高八石所持仕居申候然ル処昨未年十一月廿五日晚村内百姓阿部清太郎ヨリ字峠^五出会致候様申越候付同所^五參候所同人義私^五申聞候者当夏水災難^二波ニ付御救之義大里正^五出訴致し度外村々^五も申觸度右ニ付廻文相認具候様頼出候付相断候得共強而相頼候付無抛同人之差^二因ニ随ひ執筆仕当年水災ニ而村方難^二波ニ付今夕四ツ時同郡原村河原^五寄合可申旨下書相認其儘私宅^五罷掃居申候処同夕五ツ時頃下郷村々動揺多人数押来不随者ハ居宅打毀候杯申喚立候付村方之者一同罷越候付私義も同夕四ツ時頃同郡国木宮迄參候所唯群之中相立居申余ニ見聞仕候義無御座翌廿六日四ツ時

明治四年・岡山県における農民騒擾に関する裁判資料(中山)

頃一同引取候付私宅へ罷婦申候其後同十二月朔日近郷村々動揺之節原村迄參候得共私義老人之義故直ニ帰宅仕候付決而乱暴之場へ相交リ候義無御座候

右之通申上候付被仰聞候者右様清太郎ニ被頼不容易廻文相認候上ハ兼而談合致居候義可有之と再応御吟味ヲ受候得共前条之外差蔵し候義更ニ無御座段申上候所右様不容易相認候始末不埒之旨御吟味ヲ受申披無御座奉恐入候右之通相違不申上候已上

明治五年壬申三年廿四日

藤原品藏

断獄御役所

扣

備前国磐梨郡原村百姓田村伊平次口書

岡山県

備前国磐梨郡原村百姓

田村 伊平次申口

申四十七歳

先般村々動揺之始未有体申上候様御吟味ニ御座候

私義高七石所持仕農業之辺大工職ニ御座候然ル処昨未

年十一月廿四日磐梨郡田原下村百姓近藤嘉十郎同尾関馬吉兩人私宅ニ參嘉十郎申出候ハ当夏水災ニ而難決ニ付田原下村ニ而ハ御救之義大里正ニ歎願致し度所存ニ有之候尤本村ニ者右之趣村内百姓阿部清太郎ヨリ談示ニ參居申由相咄候付私義者持地多分無之且大工職ニ而水災之難決も無之旨申述候所直ニ罷婦申候同廿五日夕同郡大井村国木宮ニ村々多人數寄合之節并十二月朔日村々動揺之節とも村内里正万代登与次方ニ私職分ニ而被雇参リ居申ニ付決而右場所へ相交候義無御座候

右之通申上候付被仰聞候者右様他村ヨリ不容易義談示ニ參候ハ、早々村役人ニ可申出之処無其義等閑致し終ニ多人數動揺致し候節惡事致し候者見聞致し候義可有之与再応御吟味ヲ受候得共前条之外差蔵し候義更ニ無御座段申上候処右様心得違候始末不埒之旨御吟味ヲ受申披無御座奉恐入候

右之通相違不申上候已上

明治五年壬申三月廿四日

田村伊平次

断獄御役所

(I) 岡山県伺備前国磐梨郡松木村農黒田小太郎
外七名前件 (I) の事件——中山註) ニ関シ願書
ヲ執筆シ或ハ暴動ニ附從為シタルニ付処分方ノ
件

(二) (明治五年十月二十四日付・司法省指令)

賊盜律兇徒聚衆新条例

凡多衆ヲ聚メ訟ヲ構ヘ官ニ抗スト雖モ良民ヲ擾害ス
ルニ至ラサル者首ハ流三等從ハ一等ヲ減ス從ニシテ
情輕キ者ハ又一等ヲ減スノ例ニ依リ徒二年半ノ処越
獄逃走スルヲ以本罪ニ二等ヲ加ヘ

准流五年

黒田小太郎

地方ノ凶荒ニ乗シ村々多人數嘯集シ強訴ヲ企
ルノ際衆人ノ頼ニ任セ願書ヲ認メ其外貢米引
方愁訴強願ノ事ヲ発意シ文通ニ及フト雖モ村
市ヲ毀壞シ良民ヲ擾害スルノ情無シ依テ從ニ
シテ情輕キ者トス

歎願ノ下書ヲ村内ニ説聞カセ小太郎ヨリノ回文ヲ隣
村ニ回達スル聚衆構訟ニ関係スルヲ以テ

違令

雜犯律不応為輕管三十 (不応為の棒線は見せ消ち)

明治四年・岡山県における農民騒擾に関する裁判資料 (中山)

贖罪金二兩一分 近藤弾次
情輕シ附随ヲ以テ論シ難シ
無罪 小引貞吉

同上 無罪 畑 竹吉

伺之通 無罪 畑 嘉藤次

伺之通 無罪 観 證

微罪 呵責 本近禮三

附随違令輕管三十 贖罪金二兩一分 田淵六郎次

縣 青木 松本 松岡 江藤 不明

(二) (明治五年六月日欠・岡山県処刑伺)

扣
備前国磐梨郡松木村百姓黒田小太郎外七人御仕置伺
書
岡山県

備前国磐梨郡松木村百姓黒田小太郎外七人吟味仕候処左之通

備前国磐梨郡松木村百姓

黒田 小太郎

申三十三歳

右黒田小太郎義去辛未年十一月廿五日夜磐梨郡村々百姓共多人数同郡大井村国木宮^五寄集候節罷越引受歎願書相認其後呼出候節他行中^与偽り諸所へ潜伏罷在候中今度之事件発頭人無之又ハ歎願之趣御沙汰有之迄一人も他行不相成或ハ御年貢米十分一ニ相成候迄ハ飽迄愁訴可致旨相認同郡原村^五相廻し同十二月朔日同郡村々百姓共多人数動揺之節右小太郎義相交り不居申候得共前条之始末不届ニ付准流十年可申付哉

一 右黒田小太郎義入牢取調中当壬申五月二日夕深津県下備中阿賀郡小坂部村芳造飾磨県下播州明石王子町藤吉ヨリ之示談ニ同意俱々破牢致し候段不届ニ候得共新律ニヨリ刑名加等不仕哉

備前国磐梨郡本村百姓

近藤 弾次

申二十五歳

右近藤弾次義去辛未年十一月廿五日夜磐梨郡村々百姓共同郡大井村国木宮^五寄集候節罷越同郡松木村百姓黒田小太郎ヨリ歎願之下書請取居合候自村之者へ申談其後右小太郎ヨリ廻文差越候節隣村^五差送り同十二月朔日同郡村々百姓共動揺之節右弾次義ハ相交り不居申ニ付附随ニヨリ無罪ニ可有御座哉

備前国磐梨郡松木村百姓

小引 貞吉

申五十五歳

右小引貞吉義去辛未年十一月廿五日磐梨郡円光寺村ヨリ寄合之義申来候節村方之者へ申送り同夕同郡村々百姓共同郡大井村国木宮^五寄集候節罷越し同十二月朔日同郡村々動揺之節右貞吉義相交不居申ニ付附随ニヨリ無罪ニ可有御座哉

備前国磐梨郡松木村百姓

畑 竹吉

申六十三歳

右畑竹吉義去辛未年十一月廿五日隣家之者ヨリ寄合之義申来候節隣家百姓黒田小太郎へ申送候而已ニ而兩度共動

播之節右竹吉義相交リ不居申ニ付附隨ニヨリ無罪ニ可有御座哉

備前国磐梨郡松木村百姓

畑 嘉藤次

申五十二歳

右畑嘉藤次義寄合之義申送其後去辛未年十一月廿七日夕村内百姓黒田小太郎一宿為致候得共同人義手宛者之旨承知不致義ニ付無罪ニ可有御座哉

備前国磐梨郡澤原村小川山自性院住職

観 證

申三十一歳

右観證義去辛未年十一月廿九日磐梨郡松木村百姓黒田小太郎一宿為致候得共同人義手宛者之旨承知不致義ニ付無罪ニ可有御座哉

備前国磐梨郡本村百姓

本 近 礼 三

申三十五歳

右本近礼三義去辛未年十一月廿五日磐梨郡吉原村之者ヨ

リ寄合之義承リ村内百姓近藤弾次ニ申伝へ同夕同郡村々百姓共同郡大井村国木宮ニ寄集候節罷越同十二月朔日同郡村々百姓共多人數動播之節右礼三義相交リ不居申ニ付附隨ニヨリ無罪ニ可有御座哉

備前国磐梨郡原村百姓

田 淵 六郎次

申四十七歳

右田淵六郎次義去辛未年十一月廿五日夕磐梨郡村々百姓共同郡大井村国木宮ニ寄集候節罷越其後同郡松木村百姓黒田小太郎相認候廻文同郡本村百姓近藤弾次ヨリ送越候節同郡田原下村ニ相廻し同十二月朔日同郡村々動播之節罷越候得共乱暴之場へハ相交リ不居申ニ付附隨ニヨリ無罪ニ可有御座哉

右之通ニ御座候御仕置之義別帳口書八冊相添此段相伺申候已上

明治五年壬申六月 岡山 県

岡山 県印

明治四年・岡山県における農民騒擾に関する裁判資料(一)(中山)

(三) (黒田小太郎外七名口供書)

扣

備前国磐梨郡松木村百姓黒田小太郎口書

岡 山 県

備前国磐梨郡松木村百姓

黒田 小太郎申口

申三十三歳

先般村々一同動揺仕候始末有体申上候様御吟味ニ御座候
 私義高四石所持仕農菜之余暇読書師抔仕居申候然ル所
 昨夏組合村々水災ニ而多分御貢米不足之地所有之難波
 之折柄昨未十一月廿五日四ツ時過近辺村々一同同郡原
 村河原へ寄合可致様磐梨郡田原下村辺ヨリ順村申送り
 之由ニ而同郡円光寺村ヨリ村内百姓小引貞吉へ伝へ越
 候趣承リ居申所右之趣家並申送り私五者隣家百姓畑竹
 吉ヨリ為知来其節私義難手引義致し懸ケ居申ニ付申継
 方同人五相頼置同晩七ツ時頃村内氏神社地五村方一同
 追々寄合候所薄暮頃同郡河田原村野間五多人数群集致
 し火ヲ焚居申ニ付村内一統罷出不申候而へ自然村方五
 立入候義も難計ニ付一同右場所へ参リ候所追々井手下

十三ヶ村不残相集リ同夕同郡大井村国木宮迄多人数之
 者共押行候所同所へ大里正羽原宗平殿森田略九郎殿松
 本彦太郎殿御出張願筋有之候得者取次致し俱々歎キ可
 遣候間早々願書認メ差出し速ニ村々五引取候様被申聞
 候付其旨私ヨリ夫々相伝候所右歎願書私へ認呉候様一
 同ヨリ相頼候付一応相断候得共外ニ執筆仕候者も無之
 候付不取敢文作仕相認候ヶ条当御年貢十分一之御取立
 ニ被為成遣候歎又者稀成御救米可被為下哉当早春以來
 厚思召を以て田畑御改正相成難被奉存候得共井手下郷
 ニおゐてハ從來被為下置候品々御加損米御取上之上御
 改免ニ相成候事故却而已前ヨリ御年貢相増候地所も出
 来難波仕居申候条奉歎訴候段相認群集之者五者一応読
 聞セ候上右大里正へ差出候処十分一之義天下一般ニ管
 スル義也も御採用相成間敷御救米之義者随分至当ニ相
 考候旨被申候付左候得ハ十分一之ヶ条書除キ可申哉と
 申上候所下々方其辺之弁もなく相認候義可否御執舎ハ
 御上之御所置ニ有之候間何分此儘相進可申候間如何に
 も早々引取候様精々尽力可致様被申聞候得共多人数之
 義也も私如キ申聞候而已ニ而ハ居リ合も無覚東何卒御
 理解可被成下様申出候処一同五説論ニ相成同廿六日朝
 夫々引取申候直ニ大里正三人とも出庁被致翌廿七日夕

夜半頃掃村同二十八日曉村々江被申移候ニ者右願書相進置候間追而何分之御沙汰可有之旨被申聞居申中同日里正江私義ヲ召連出臬仕候様御触合相成候付定而右事件ニ而御臬江江御召出歟と当惑痛心之余リ村役人手前江者他行中之旨偽リ置村内百姓烟嘉藤次方へ参リ居申中私一己之考ニ而同郡本村百姓近藤弾次江文通ヲ以申遣候ケ条左之通

一 今度之事件御役人御聞合等有之候共発頭人無之段可申置旨村方可申談事

一 大里正ヨリ可否之沙汰有之迄ハ村方之者一人も他行不相成事

一 御年貢米十分一ニ相成候迄ハ飽迄愁訴可致旨申談候事

右之通下郷九ヶ村江者私ヨリ申伝候間同郡本村原村田原上村同下村右四ヶ村江者同人ヨリ申伝具候様申遣置同廿九日夕同郡沢原村小川山自性院江参リ逗留仕居申内同郡可真上村弥上村稗田村野間村尺蓮寺村殿谷村佐古村等ヨリ歎願筋有之由ニ而和氣村向河原へ押来其勢ニ相誘連井手下十三ヶ村尚又再発終ニ十二月朔日夕大里正松本彦太郎殿宅并原村里正万代登与次宅共多人數之者共打毀候旨伝承仕不容易義ヲ相考翌二日同郡原

村江御出張右彦太郎殿江見廻として参候所於同村御捕押御牽立ニ相成候義ニ御座候

右之通申上候付被仰聞候者村方一同之者俱々国木宮まで参候所村々百姓共ヨリ頼ヲ受不得止歎願書文作致し相認候旨申立候得共為尋問呼出申触候節者他行与偽リ諸所へ潜匿致居候中弾次江書通之文意ニ而者歎願発起万事引請罷在既ニ動揺ニ為及候ニ相当リ大里正里正之居宅乱暴及候場所へ者不居合候とも隠然指探致候歟又者此外同志之者申合隠悪相工候義可有之と再応御吟味ヲ受候得共前条之外差藏し候義更ニ無御座段申上候処右様不容易義書通ニ而申触し万事引受罷在候段不埒至極之旨御吟味ヲ受申披無御座奉恐入候

右之通相違不申上候已上

明治五年壬申三月十五日

黒田小太郎

断獄御役所

右

黒田 小太郎申口

申三十三歳

先般破牢仕候処直ニ御捕押へ相成候始末有体申上候様御吟味ニ御座候

私義昨辛未十二月村々動揺之節悪事有之候付入牢被仰付罷在候中当四月十四日頃相牢備中阿賀郡小坂部村芳造播州明石王子町藤吉共々里何卒破牢致し度旨申談候得共不同意之者も有之其儘相成居申候処同二十四日頃藤吉義牢内天井裏杯相試候上取懸候得者破牢可相成候得共何も同意致し呉不申候而者不相叶旨申罷在候中同二十八日尚又右芳造藤吉より里破牢可致旨申談若し此義露頭及候得者芳造引請候様申出候付私義も同意仕右兩人共牢中糞場板之古釘取出し小石ニ而打平し又ハ磨付五月朔日朝ヨリ右兩人取懸り同二日夕迄ニ天井裏角木并板等屋根裏迄も切破り相牢之中足弱キ者五者兩人脱出之上外ヨリ御締所錠ヲ明可遣旨申聞既ニ芳造藤吉天井上リ透ヲ窺ひ罷在候得共御番人御廻り繁ク彼是時刻遷り候中同夕五半時頃隣牢ニ罷在候当御管内津高郡西菅野百姓嶋村辰吉義ニ番牢内ニ破牢致し候者有之旨御当番所ニ大声ニ而訴候付直様右芳造藤吉統而河内出生豊松大坂府下信濃橋通り信濃町伊勢屋魚平甥紀伊国屋平三郎播州揖西郡尾崎村岩吉私共脱出候処御当番様御馳付種々御防ニ相成私義堀之上ニ罷在候処半棒ニ而右之足并口之脇被打付其儘堀外へ飛び落直ニ柵外藪之中ニ潜匿罷在候処翌三日曉御捕押へ入牢相成申候芳造

義者御同所御物置ニ而縊死仕候平三郎義直ニ御捕押へ相成豊松藤吉岩吉義者逃去候義ニ御座候

右之通申上候付被仰聞候者先度悪業相働候付入牢罷在候上ハ屹々相慎可居申筈無其義相牢之者ヨリ示談ニ同意俱々破牢致候旨申立候得共全其方取工ニ候ニ可有之且屋之棟ヨリ瓦杯投打候も其方ニ候哉々再応受御吟味候得共右申上候通相違無御座旨申上候処右様悪業有之入牢中俱々破牢脱出致し候段不届之旨受御吟味申披無御座奉恐入候右之通相違不申上候已上

明治五年壬申五月四日

黒田小太郎

断獄御役所

扣

備前国磐梨郡本村百姓近藤弾次口書

岡山県

備前国磐梨郡本村百姓

近藤 弾次申口

申二十五歳

先般村々一同動揺仕候始末有体申上候様御吟味ニ御座候

私義農業専らニ而高七石八斗所持仕居申候然ル処昨未
 年十一月二十四日夕私宅講会ニ而近隣之者参居申中村
 内百姓近藤義三郎義一同へ向ひ磐梨郡田原下村ヨリ出
 訴之義村方へも談示ニ参候旨申出候所一坐之中最早承
 り居申者も有之候得共其儘相別レ申候翌廿五日晚隣家
 百姓本近礼三ヨリ私へ申聞候ニハ今夕近村之者共磐梨
 郡原村河原へ集会致候様子且不同意之者^五者入込役介
 ニ可相成旨談合居申趣承居申所同夕六半時頃礼三義私
 宅へ立寄候付一同之義^与存同道ニ而同郡原村河原へ一
 旦罷越候処同郡田原上村同下村原村之者共多人数寄合
 罷在私へハ一向談示之義も無之候得共一同押懸ケ直ニ
 同郡大井村国木宮迄参り候所同所へ下鄉村々之者共多
 人数集会致居申然中其場所ニ而同郡松木村百姓黒田小
 太郎歎願下書認メ近辺いつ連も同意致居申私村方ハ如
 何哉^与申出候付右下書借受私村内之者一同罷在候場所
 ニ而申談候所何も同意ニ付其旨小太郎へ申談置候義ニ
 御坐候尤歎願之趣意ハ御年貢十分之一歎願仕度相叶不
 申義ニ候ハ、稀成御救被為下度旨出張之大里正羽原宗
 平殿森田輅九郎殿松本彦太郎殿^五小太郎ヨリ歎願書差
 出候処取次遣し候間いつ連も引取候様被申聞候付翌廿
 六日朝一同引取申候同廿八日朝前条礼三方へ参り居申

留守中へ右小太郎ヨリ私当テ之文通差越候付礼三同道
 掃宅仕候所其節村内之者一兩人参り合居申所ニ而右文
 通披見仕候所申越候ケ条左之通

一 今度之事件御役人御聞合等有之候共免頭人無之段
 可申立旨村方可申談事

一 大里正ヨリ可否之沙汰有之迄ハ村方之者一人も他
 行不相成事

一 御年貢米十分一ニ相成候迄ハ飽迄愁訴可致旨可申
 談事

右之通下郷九ヶ村^五ハ小太郎ヨリ申伝候間本村原村田
 原上村同下村右四ヶ村^五者私ヨリ申伝吳候様頼越候付
 則参り合候者共^五相談仕候所御年貢米十分一抔歎願之
 義ハ恐多キケ条ニ付不服之旨申出候私義も同様相考候
 付十分一歎願之義相断候旨私ヨリ同夕小太郎^五文通遣
 し置同廿九日原村へハ小太郎ヨリ差越候文通^ヲ別紙ニ
 写取同村百姓田淵六郎次^五差遣し候へ共外二ヶ村^五者
 小太郎申越候次第通進不致其儘等閑置村方之者^五ハ私
 ヨリ申伝候義無御坐候尤小太郎ヨリ私へ右書状差越候
 段甚不審ニ御坐候同人義者兼而知人ニも無之候得とも
 国木宮ニ而初而面会仕候所ヨリ差越候義と被察候同十
 二月朔日朝四ツ時頃同郡原村郷中ニ居申名前不存元作

人村内へ参り申出候へ同郡可真谷へ赤坂郡ヨリ多人數
押懸ケ参既ニ鉄砲携罷在候抔風聞有之候旨相咄候付一
同心配仕居候内磐梨郡井手下十三ヶ村之者共多數押懸
参り村方之者共も被誘一同騒立原村河原へ参り申候兩
三人者村内ニ居残り候方可然キ申談ニ付私義者村内江
居残申候ニ付出先之始末一向不存義ニ御坐候

右之通申上候付被仰聞候者村々一同之義ニ付国木宮へ参
候様申立候へ共於其場村方歎願之義其方引受取扱其後小
太郎ヨリ不容易文通差越候へ、直ニ村役人江可申出咎無
其義隣村へ申送再ひ動揺之節ハ村方へ居残り候旨申立候
得共一同之者江指揮致し又者小太郎与相謀候次第可有之
不包可申願旨敷敷御吟味ヲ受候得共前条之外差蔵し候義
更ニ無御坐段申上候所右様小太郎之頼ヲ受不容易書通
廻進致し候段不埒之旨御吟味ヲ受申披キ無御坐奉恐入候
右之通相違不申上候已上

明治五年壬申三月廿四日

近藤弾次

断獄御役所

扣

備前国磐梨郡松木村百姓小引貞吉口書

岡山県

備前国磐梨郡松木村百姓

小引 貞吉申口

申五十五歳

先般村々一同動揺仕候始末有体申上候様御吟味ニ御坐候
私義農業専ラニ而高九石壹斗八升式合所持仕居申候然
ル所昨未年十一月廿五日早朝居宅屋根葺替取懸リ罷在
候所磐梨郡円光寺村辺之者之由ニ而参り申出候者今昼
八ツ時同郡原村河原江村々出会致し候旨同郡田原下村
辺ヨリ村々順次ニ申送り来当村者勿論次村江も右之趣
申触兵候様申罷婦候得共屋根葺替致し居候而手引かた
く殊ニ何之訳とも不申事故其儘打過居申処追々村内之
者とも野間へ耕作ニ出候付誰々共難覚私屋上ヨリ前条
申来候次第相咄し申候然ル処同日四ツ時頃村内百姓黒
田小太郎統而五六人計名前不存者河原江参候様申私屋
敷前通り掛り誘候得共屋根葺替中難手引旨申相断置候
処同日暮方ヨリ村々之者多人數松明燈し同郡大井村国

木宮方角^五向ケ通行私村方之者共追々参り候付私義も不取敢後ヨリ国木宮迄参り候得共空氣難堪ニ付同村熟意之者方ニ而休息致さ七候^五居申中翌廿六日朝五ツ時頃一同引取候ニ付附随^五自宅^五罷帰候義ニ而始終委細之義相弁へ不申其後同十二月朔日近郷村々之者共動揺致し候得共私義ハ不快ニ罷在候而其場へ参り不申候付其節之始末屯頭承知不仕義ニ御坐候

右之通申上候付被仰聞候者右様非常之義隣村ヨリ申来候得者直ニ村役人^五可申出処無其義等閑致し終ニ多人数徒党出訴致し候事ニ立至り候其節先立候者見聞致し居申義可有之と再応御吟味ヲ受候得共前条之外差蔵候義更ニ無御坐段申上候所右様徒党相催し候趣乍承其儘打過候始末不埒之旨御吟味ヲ受申披無御坐奉恐入候

右之通相違不申上候已上
明治五年壬申三月廿四日

小引貞吉

断獄御役所

備前国磐梨郡松木村百姓畑竹吉口書

扣

岡山県

備前国磐梨郡松木村百姓

畑

竹吉申口

申六十三歳

先般村々一同動揺仕候始末有体申上候様御吟味ニ御坐候私義農業専ラニ而高八石三斗卷升所持仕居申候然ル所昨未年十一月廿五日朝四ツ時頃隣家之者私宅へ罷出磐梨郡田原下村刃村々ヨリ談合之義有之ニ付同郡原村河原^五村々之者寄合可致旨順々申送来候旨申聞候付直ニ隣家百姓黒田小太郎^五右之趣申送候処同人義其節難手引義致居申ニ付申送方相頼候付同人隣家へ申送置候私義老人之義故同夕寄合之場所并其後村々動揺之節共相断罷出不申候付其節之始末承知不仕義ニ御坐候

右之通申上候付被仰聞候者右様不容易義申送来候ハ、速ニ村役人^五可申出処無其義又々申送候其方故右動揺之事件ニ付見聞致居申義可有之と再応御吟味ヲ受候得共前条之外差蔵し候義更ニ無御坐段申上候所右様心得違候始末不埒之旨御吟味ヲ受申披無御坐奉恐入候

右之通相違不申上候已上

明治五年壬申三月廿四日

畑 竹吉

断獄御役所

扣

備前国磐梨郡松木村百姓畑嘉藤次口書

岡山県

備前国磐梨郡松木村百姓

畑 嘉藤次申口

申五十二歳

先般村々一同動揺仕候節村方百姓黒田小太郎ヲ隠し置候始末有体申上候様御吟味ニ御坐候

私義農業専ニ而高四石苞斗八升九合所持仕居申候然ル所昨未年十一月廿五日朝四ツ時前隣家之者私宅へ罷出磐梨郡田原下村辺村々ヨリ談合之義有之候付同郡原村河原へ村々之者寄合可致旨順々申送来候旨申聞候付直ニ家並申送置候同廿七日夕九ツ時頃村内百姓黒田小太郎罷越無執義有之候付今夕当家長屋ニ差置呉度頼出候付私妻義任其意差置申候私義其節不快ニ而平臥ニ居申翌早朝妻ヨリ右之趣承候付直ニ小太郎へ面会始末相尋候所他人々密談之義有之候付暫時役介ニ相成居申旨申出候付甚不審ニ存早々罷婦呉候様申聞置本家へ罷婦リ平臥致居申候所同日晩刻罷婦候其後同人義御尋人之由

承リ相驚申候且私義兼々病氣ニ付前条寄合之場其後動

揺之節共相断罷出不申候付始末承知不仕義ニ御坐候

右之通申上候付被仰聞候者右様不容易義申送来候ハ、速

ニ村役人へ可申出処無其義申送且村方小太郎及深更罷越

一泊ヲ頼出候ハ、屹相糺し可申管任其意候段小太郎同穴

之者ニ可有之勿論同人尋人々承知致し居ながら容隠致し

候義ニ可有之と再応御吟味ヲ受候得共前条之外差蔵し候

義更ニ無御坐段申上候所右様心得違候始末不埒之旨御吟

味ヲ受申披無御坐奉恐入候

右之通相違不申上候已上

明治五年壬申三月廿四日

畑 嘉藤次

断獄御役所

扣

備前国磐梨郡沢原村小川山自性院住職観證口書

岡山県

備前国磐梨郡沢原村小川山自性院住職

観 證申口

申三十一歳

先般磐梨郡松木村百姓黒田小太郎義御尋中当院^五一泊為仕候始末有体申上候様御吟味ニ御坐候

私義十一ヶ年已前ヨリ当院^五住職仕居申候然ル所磐梨郡松木村百姓黒田小太郎義檀中ニ而折々咄ニ罷越候処昨未十一月廿九日昼後ヨリ不斗罷越候付毎々之通相咄同夕及深更候付逗留為仕翌朝罷帰申候其頃同人義御尋人ニ相成居申義毛頭承知不仕義ニ御坐候

右之通申上候付被仰聞候ハ右様申出候得共小太郎ヨリ情実申出承知之上容隠致候義ニ可有之与再応御吟味ヲ受候得共前条之外差藏し候義更ニ無御坐候右之通相違不申上候已上

明治五年壬申三月廿四日

観 證

断獄御役所

扣

備前国磐梨郡本村百姓本近礼三口書

岡 山 県

備前国磐梨郡本村百姓

本近 礼三口

明治四年・岡山県における農民騒擾に関する裁判資料(一)(中山)

申三十五歳

先般村々一同動揺仕候始末有体申上候様御吟味ニ御坐候私義農業専らニ而高八石三斗所持仕居申候然ル処昨年十一月廿五日村方百姓近藤弾次義私宅へ罷越候付私ヨリ今夕磐梨郡原村河原へ近郷村々之者寄合可致旨同郡吉原村ニ而名前不知者申聞候趣相咄候処弾次罷帰申候同夕六半時頃近辺村々之者騒立候付弾次同道原村河原^五罷越候所同郡田原上村同下村原村本村之者一同集會罷在夫ヨリ同郡大井村国木宮^五参り候処村々多人数ニ相成同郡松木村百姓黒田小太郎義歎願書相認相廻シ候付弾次義披見致し居申所へ私義参合弾次ヨリ見せ具候付披見致し翌廿六日晝出張之大里正羽原宗平殿森田略九郎殿松本彦太郎殿^五右歎願書小太郎ヨリ差出候所御理解御坐候付同日四ツ時頃一同引取申候同廿八日朝弾次義隣家之事故私宅^五咄ニ参居申所同人留守^五小太郎ヨリ文通差越し候付罷帰候様呼ニ参候付罷帰申候直ニ私義農業ニ出懸ケ弾次宅^五立寄候処近隣之者一兩人咄しニ参り居申弾次義右文通差出候付披見致し候所御年貢米十分一飽迄愁訴可致との義有之弾次私共恐多キケ条ニ付不服之旨相咄相別レ申候同十二月朔日昼四ツ時頃下郷村々之者多人数動揺押掛ケ罷越不随者ハ居宅

打毀候様申候付村方之者一同私共村端迄出候所兵隊御
出張私宅右御宿相成候付婦宅仕候故私おゐてハ其後之
始末不存義ニ御坐候

右之通申上候付被仰聞候者右様申出候得共原村河原へ集
会之義吉原村ニ而承帰リ弾次江申聞候而已無之外一同へ
も申伝右之及挙動候義不包申出候様再応御吟味ヲ受候得
共前条之外差蔵し候義更ニ無御坐段申上候所右様一同之
義とハ乍申他村まで罷越候始末不埒之旨御吟味ヲ受申披
無御坐奉恐入候
右之通相違不申上候已上

明治五年壬申三月廿四日

本近礼三

断獄御役所

扣

備前国磐梨郡原村百姓田淵六郎次口書

岡山県

備前国磐梨郡原村百姓

田淵六郎次申口

申二十七歳

先般村々一同動播之節磐梨郡本村百姓近藤弾次ヨリ廻文
差越候始末有体申上候様御吟味ニ御坐候

私義農業専らニ而高五石三斗所持仕居申候然ル処昨未
年十一月廿五日夕近郷村々騒敷村内河原へ相集リ候付
村方之者不残私共罷出候所多人數集会夫ヨリ磐梨郡大
井村国木宮江一同罷越私義ハ途中ニ而休息仕夜明方同
所へ罷出候所村々之者多人數ニ相成同所ニ而同郡松木
村百姓黒田小太郎義歎願書相認一同之者江右歎願書読
聞せ小太郎義廿六日朝出張之大里正三人江右願書差出
し候上同人ヨリ一同之者江引取候様申ニ付一同引取候
義ニ御坐候同廿九日昼同郡本村百姓近藤弾次ヨリ文通
差越候付開封致し候処小太郎ヨリ弾次江差越候文通写
ニ而左之通

一 今度之事件御役人御聞合せ等有之候共発頭人無之
段可申立旨村方可申談事

一 大里正ヨリ可否之沙汰有之迄ハ村方之者一人も他
行不相成候事

一 御年貢米十分一ニ相成候迄ハ飽迄愁訴可致旨可申
談事

右之通下郷九ヶ村江者小太郎ヨリ申候間本村原村田
原上村同下村右四ヶ村江者弾次ヨリ伝候様との事ニ付

村方并田原下村へ私ヨリ廻候様申越候得共不容易ケ条
 ニ付村方之者^五者一人も不申聞直ニ取消可申と相考候
 得共追而相願候而者恐連も有之ニ付田原下村宛原村ヨ
 リ廻り状を相認遣置申候同十二月朔日昼八ツ時頃近郷
 村々之者多人數竹貝吹立押寄不隨者ハ居宅打毀候様申
 押懸候付村方之者一同私共原村河原^五罷越候処同郡二
 十一ヶ村之者集会罷在其節租稅掛リ辻富四郎様井上勘
 十郎様進藤兵三郎様御出張御理解御坐候へ共一同引取
 不申中同夕大里正田原下村松本彦太郎殿居宅乱暴仕夫
 ヨリ村方里正万代登与次方乱暴ニ罷越候様相聞私義同
 家ハ兼而熟意ニ付前以告ケ知らせ書類等持除ケ遣居申
 処多人數之者同家へ押懸乱暴仕居申所兵隊御差向ニ付
 一同引取申候私義右跡取片付致し遣し候付決而乱暴仕
 候義無御坐候

右之通申上候付被仰聞候ニ者近藤弾次ヨリ之文通不容易
 義心付候上者速ニ村役人等^五も訴出可申之処無其義却而
 他村^五相廻候其方ニ候得者最初ヨリ小太郎等と申談近辺
 村々煽動致候に而可有之不包可申頭旨敵敷御吟味ヲ受候
 得共前条之外差藏し候義更ニ無御坐段申上候所右様多人
 數ニ隨從他村まで罷越加之近藤弾次ヨリ相廻候文通外村
 へ致廻進候始末不埒之旨御吟味ヲ受申披無御坐奉恐入候

右之通相違不申上候已上

明治五年壬申三月廿四日

田淵六郎次

断獄御役所

(未完)

前回分(本誌第六十二号)訂正

一三六頁上二行 清野弥代次外八名↓清野弥代次外九名

一三六頁上四行 十分一納額↓十分一納額。

一四一頁下十七行 『備前・備中・美作百姓一揆史料』↓『備
前・備中・美作百姓一揆史料』第五卷。

一四二頁上四行 清野弥代次外八名↓清野弥代次外九名

一四二頁上六行 (花房(林))、↓(田中。花房(林))、

一四四頁下十三行 『昭和四十三年』↓(昭和四十三年)

一四五頁上五行 (昭和五十一年)↓(昭和五十年)

一四五頁下二十行 納額↓納額。

一四七頁上八行 歎願之越↓歎願之越。

一四八頁下七—九行

扣

備前国磐梨郡田原下村百姓阿部清太郎外七人御仕置伺書

岡山県 ↓

明治四年・岡山県における農民騒擾に関する裁判資料(一)(中山)

扣

備前国鞆筑郡田原下村百姓阿部清太郎外七人御仕置伺番

岡山県

新「教育職員免許制度」についての一考察

渡 辺 寛 勝

文部省は平成元年三月、教育職員免許法の改正について、大学関係者に対する説明会を行うと共に、それに伴い、「教育課程」の認定を行なったが、当身延山短期大学においても、今後、「教育課程」を編成する場合、重要な問題であるので、改正のポイント、課題となる点について、当大学における「教育課程」を含めて少し考えて見たいと思う。



教員免許状の種類はこれまで一級と二級だったものを、改正後は専修、一種、二種の三つとし、小・中・高校、幼稚園すべてにわたって、大学学部卒でとれる教員免許状は一種、短大卒では二種、大学院あるいは専攻科修了では専修となる。

二種免許状取得者は取得後、十五年以内に県教委の講

新「教育職員免許制度」についての一考察（渡辺）

習会などで単位をとり一種に昇格することが奨励される。昇格のための取得すべき単位数は初め四十五単位で教員としての実務年限を積むのに応じて軽減され十単位まで減るが、十五年たっても一種への昇格を果たさなかつたら、また元の四十五単位へ戻る。これまで短大卒で二級免許をとっていた人は実務経験十五年で一級（フリールパスで昇格していた十五年ゼロ単位制）が、この制度は廃止される。

教員就職をめざして大学の教職課程を履修する学生は「教職に関する専門科目」と「教科に関する専門科目」という二つの科目群を、教育職員免許法の規定に従って定められた科目数、単位数だけ履修しなければならないが、教育職員免許法の改正に伴って、履修単位数がかなりふやされた。

新「教育職員免許制度」についての一考察（渡辺）

なお法改正によって、これまで教職課程の認定を受けていた大学も、もう一度申請して、再認定してもらわなければならない。

再認定の申請書は平成元年九月三十日までに（資料1）の要領に従って提出しなければならないとされた。

この要領は今回の再認定が一斉大量に行われるためもあって、正規の教職課程認定申請と比べると、ずっと簡素化されている。しかしこれは今回だけの措置であって、それ以後の申請や、教職課程が開設されていなかっただころへ新規に開設しようとする申請の場合は、これまでと同じ要領で申請書を提出しなければならない。提出期限は平成元年度の場合、大学学部や短大は十月三十一日、大学院や専攻科は十一月三十日とされた。

その場合の申請書は再認定の場合に比べてずっと煩雑になる。

課程認定に当たっては教員や施設設備、学科等が適格であるかどうかの審査が行われるが、例えば大学教員に県教委の指導主事や退職校長にも適格者として道を開くような、新しい審査のメドとなるものが、「課程認定審査の確認事項」として出された。このうち今回新しく追加した事項は（資料2）の通り。開設時七十歳以上の者

は専任教員として認められないが、この確認事項によって今回に限り年齢は不問。

教職課程の必要教員数については「大学において教員養成の課程を置く場合の審査内規」に基準が示されている。認定を受けようとする学科等の入学定員に応じて（資料3）の基準が定められ、四百人定員までは二人の専任教員が必要となる。改正前には「必要専任教員数」ではなく「必要教員数」とされ備考で「うち二人専任」という記述であり、一見したところでは改正前と後で趣旨が変わりはないようにみえるが、短大などでは二人の専任が死亡したり辞任したあと補充せず非常勤教員を充当しているところもあるため、この規定で支障をきたす例もある。

それに対しては便法も設けられている。正規の審査では業績審査がきびしいが、再認定に当っては業績を問い直すことをしないでパスさせる。

また専任教員のうち一人は教員原理、一人は心理学の担当者でなければならなかったものを、今回は教育方法、教育行政などの担当者を充てることもできるようになった。

また施設設備についての審査も再認定の際には申請書

が簡素化された一環として省略され、改めて施設設備の審査を受けなくてもよいとされた。

【資料1】

様式 A

〇〇(短期)大学の免許状授与の所要資格を得させるための再課程認定申請書(正規の課程、大学院の課程、大学の専攻科の課程、聴講生の課程)

このたび教育職員免許法第五条第一項別表第一備考第五号及び同法施行規則第二十条の規定により免許状授与の所要資格を得させるための課程の再認定を受けたく別紙書類を添えて申請します。

平成元年 月 日

文部大臣 殿

申請者名 ㊦

【資料2】

課程認定審査の確認事項

新「教育職員免許制度」についての一考察(渡辺)

昭和五十三年九月九日
課程認定特別委員会

1 専任教員関係

(1) (3) 略

(4) 教職担当教員の教員審査に当たっては、単に論文や著書の有無によることなく、当該専攻分野に関連する職務上の業績、当該専攻分野に関連する職務経験の期間、当該専攻分野に関連する資格等を考慮するものとする。

(平成元年三月九日 特別委確認)

2 施設設備関係 略

3 学科等関係 略

4 改正後の教育職員免許法施行規則(昭和二十九年十月省令第二十六号)第二十一条の規定により認定を受けようとする課程がこの省令の施行の際現に改正前の教育職員免許法施行規則第二十条の規定により文部大臣の認定を受けている課程である場合には、教員組織の審査に当たって審査基準の3の(4)及び確認事項1の(1)は適用しないものとし、また、この場合、当分の間、特別の事情のあるときは、審査基準1の(2)及び審査内規のAの(1)は適用しないことができるものとし、

新「教育職員免許制度」についての一考察(渡辺)

審査内規のAの3の②の①のイの表の養護学校教員養成の学科等に係る必要専任教員数及び審査内規列表の適用については、平成六年度まではなお従前の例によることができるものとする。

(平成元年三月九日 特別委確認)

【資料3】

教職に関する専門教育科目

課程認定を受けようとする学科等または当該大学のいずれかの学科等(この場合において、大学が二か所以上に分かれている場合は、団地ごとにいずれかの学科等)について、次の表に定めるところにより必要な教員を置かなければならない。

備考

1 必要専任教員数のうち、原則として、一人以上は「教育の本質及び目標に関する科目」及び「教育に係る社会的、制度的または経営的な事項に関する科目」について、また、一人以上は「幼児、児童または生徒の心身の発達及び学習の過程に関する科目」及び「教育の方法及び技術(情報機器及び教材の活用を含む)に関する科目」について専任教員を置くこと。

2 必要専任教員数のうち、一人以上は「教育の本質及び目標に関する科目」、「幼児、児童または生徒の心身の発達及び学習の過程に関する科目」、「教育に係る社会的、制度的または経営的な事項に関する科目」または「教育の方法及び技術(情報機器及び教材の活用を含む)」に関する科目」を担任する教授でなければならないこと。



教育職員免許法改正の大きな柱の一つに、履修単位的大幅な増加があげられる。

例えば中高校の「教職に関する科目」では十四単位から十九―十七単位へ増加、また中高校の「教科に関する科目」では、これまで理科、社会のような広教科(甲)が四十単位、国語、英語、数学のような狭教科(乙)が三十二単位とされていたが、法改正後はどの教科も一律に甲の四十単位に足並みをそろえさせられたため、乙の場合には八単位の増加となる。これは学生にとっては負担増となるが、教職課程をおく大学にとっては、増加した履修単位のためにどんな科目を開講すればよいかという問題となって早急に対処を迫られている。ところが法改正後の教科の呼び方が改正前と比べてかなり変わってし

まったので、元の科目がどれに当たるのかはつきりしないといった事情もあって、大学側の困惑が強かった。

(表1)は改正後の「教職に関する科目」名と単位数だが、改正前は例えば中学校一級の「教育原理」は三単位、「教育心理学」も三単位というふうになっていた。改正後はそういうハッキリした科目名に替わって、第二欄には「教育の本質および目標に関する科目」、「幼児・児童・または生徒の心身の発達および学習の過程に関する科目」、「教育に係る社会的、制度的または経営的な事項に関する科目」、「教育の方法および技術(情報機器および教材の活用を含む)に関する科目」の四領域で中学校一種では八単位をとらなければならないとしている。

この四領域には改正前の「教育原理」、「教育心理学」、「教育社会学」(または「教育行政」、「教育経営」)、「コンピュータ」(または「視聴覚教育」)のようなものを置けというわけである。

この四領域で八単位とする単純に割れば一科目二単位ずつとなる。これまで大学では教育原理や教育心理学はどちらも通年の四単位科目としていたところが多いが、改正後のやり方だと半期の二単位科目になってしまう恐

新「教育職員免許制度」についての考察(渡辺)

れもある一として、大学側から反発が出ていた。

そこで教育原理は「教育の本質」と「教育の社会的、制度的事項」の両方にふたまたかける教科として合わせ四単位とすることが可能かどうかという疑問が出された。これに対し文部省側は「それはよからう」と答えたが、同じやり方で教育心理学にもふたまたかけさせて四単位とし、合計二科目で八単位では、結局昔のままでも何ら変化がないとして「それはまずい」と指導が行われることになろう。

文部省は教免法施行規則等の改正通達の中で留意事項として「第二欄の教職科目は一部の科目に偏ることなく、できる限り均等に授業科目を設定し修得できるように配慮すること。なお二以上の教職科目の内容を包括する授業科目を設定し修得させることも可能であること」「大学は自校の授業科目と第二欄の教職科目との対応について、免許状授与権者(教育委員会)に対して文書で示すこと」と記されている。これはふたまたかける科目は少し認めるが、あまりやりすぎると、教委からクレームがつく可能性を示している。

教職科目についてはこれまでの十四単位から十九単位へと五単位ふえたがふえた中身は第三欄の「特別活動に

関する科目（クラブ活動の指導など）」が二単位、第五欄の「生徒指導に関する科目」二単位がいずれも新設、第六欄の教育実習はこれまでの二単位から三単位へと一単位ふえた。

これらの中身を点検してみると、特別活動も生徒指導もこれまで大学教員の中にあまり専門家がない。そこで「専門家は退職校長や教育委員会の指導主事がいるからどうぞ大学教員に採用してください」ということになる。大学教員採用基準は論文などの研究実績がこれまで重視され、研究実績のない人は文部省でふるい落とされてきたが、これからは研究実績のない退職校長や指導主事にも道が開かれる。そのために課程認定特別委員会が平成元年三月九日付で確認した「課程認定審査の確認事項」で「教職担当教員の教員審査に当たっては単に論文や著書の有無によることなく、当該専攻分野に関連する職務上の業績、職務経験期間、資格等を考慮するものとする」と設けられてある。こういう人たちの採用を文部省では「現場との融和を高めるため」に推奨している。

中学校免許状の教育実習は従来の二単位から三単位へと一単位増になったが、これは事前事後指導に充てることにしている。しかし将来的にはボランティア活動など

にも教育実習の単位を与えることを予定しているといわれる。次に「教科に関する科目」は甲乙の区別なく全科目を甲への足並み統一でまとめた。したがって旧来の乙教科だったものを中心に履修単増加や新科目の開設が目立っている。

中学校をみると、国語では書道が単位増、理科は物理、化学、生物、地学の実験にすべて「コンピュータ活用を含む」との記述が加えられた。

数学では測量がなくなってコンピュータが入ってきて全体に単位増となった。技術には情報基礎を新設。英語はこれまでの「英会話及び英作文」を「英語コミュニケーション」に替えて単位増としたほか「比較文化」を新設した。

このように大学での教職課程履修は専門性を高めるために単位をふやすことを義務づけながら、一方では社会人や退職校長の登用のように採用基準を緩和する方向も打ち出され、二つの流れが必ずしも整合性があるとはいにくい面も出ている。

[表1]

〈改正後〉

新「教育職員免許制度」についての一考察(渡辺)

幼稚園教諭	高等学校教諭	中学校教諭		小学校教諭		免許状の種類	第一欄 教職に関する専門 教育科目	第一欄
		一種免許状	専修免許状	一種免許状	専修免許状			
二種免許状	一種免許状	専修免許状	一種免許状	一種免許状	一種免許状	二種免許状	二種免許状	第二欄 幼児児童生徒の心身の発達に 関する課程の学修に 関する目的
六	十二	十二	八(五)	八(五)	六(五)	八(五)	八(五)	
			四(三)	四(三)	四(二)	六(三)	六(三)	第三欄 特別活動に関する 目的
			四(三)	四(三)	四(二)	六(三)	六(三)	
二二	一八	一八						第四欄 指導法に関する 科目
								第五欄 生徒・生徒指導 に関する科目
五	五	五	三(一)	三(一)	三	三(一)	三(一)	第六欄 教育実習

新「教育職員免許制度」についての一考察（渡辺）

（改正後）

〔表2〕（抜粋）

宗 教	英 語	社 会	国 語	免許教科
宗教学 宗教史 「教理学、哲学」	英語学 英米文学 英語コミュニケーション 比較文化（外国事情を含む）	日本史及び外国史 地理学（地誌を含む。） 「法学、政治学」 「社会学、経済学」 「哲学、倫理学、宗教学」	国語学（音声言語及び文章表現に関するものを含む。） 国文学（国文学史を含む。） 漢文学 書道（書写を中心とする。）	教科に関する専門教育科目
計	計	計	計	最低修得単位数
八又は六 八又は六 六又は四 二〇	二〇 二六 六六 六六	二〇 四二 二二 六六	二〇 四 八又は六 八又は六 四又は二	

◇ 今回の改正は、初任者研修制度の導入、実施と、教師の力量形成にかかる全体的な枠組みを養成、採用・研修

それぞれの段階のところで、政策側が構造的にとらえているということ、教職課程の弾力化とか多様性とか、広く社会に開くということを、特別免許状などという

のは臨教審の意見を取り入れて、雇用者、任免権者が適当な人物であると認めたら、すぐ試験して、免許状を出すと同時に採用となる。それとクラブ活動の指導者に関しては免許状なしに任免権者の承認を得て採用することができるという非常勤講師制度、特別課程といって大学を出た後一年間で教師の免許が取れるような「一年課程」というのを大学が置くことができる。

課程認定とは、文部大臣が十分と認めた大学や短大でだけ免許状取得のコースを開設できるということで、開放制の本質に従えば大学が独自にカリキュラムを開発して必要と見なされる科目を開設し、その科目を履修した学生に免許状取得要件としての単位を認定するというのが建前であるが、それに対して、文部大臣が認可するという手続きが加わり、一回目の修正が開放制について行われたことになる。

教職専門科目には、従来からの科目でいうと教育原理・教育心理・教育社会学・教育政策・教育方法・情報機器などがある、一方教育課程に関する科目として、教科と道徳と特別活動、即ち、学習指導要領の三領域に相当するものが配当されている。高校の場合道徳教育はない。その次に生徒指導に関するもの。それに特別活動。

新「教育職員免許制度」についての一考察（渡辺）

さらに教育実習をクリアしなければならない。
教育実習については二単位でよかったものを三単位の増やしてその中で事前、事後指導を充実させる。

教育職員免許法改正に先立つ教養審の答申では、科目名を明確にするのではなくて、一般的な目的を明らかにして大学で教職課程の教育内容についていろいろ自発的に組み立てられるようにする。



教育職員免許法の改正が、平成二年四月一日から施行され、これまでの一級、二級が一種、二種と改められ、さらに大学院卒に相当する専修免許状が新設された。これにともない大学、短期大学での教職課程の修得単位数の増加や科目にも変化がみられたほか、これまでの教育課程も再度、平成元年九月三十日までに課程を受けなければならなかった。そこで当短期大学の「教育課程」について関係することを上げて見たいと思う。

資料1、身延短期大学学則（抜粋）

第一章 総則

第一条

本学は教育基本法及び学校教育法の定める処に従い立正安国の精神に則り健全なる

新「教育職員免許制度」についての一考察（渡辺）

社会人として必要な専門教育を施し、学術の理論及び応用を教授し時代に即応し得る人材を養成することを目的とする。

第五章 教育課程及び履修方法等

第十八条

授業科目を分けて、一般教育科目、外国語科目、保健体育科目、及び専門教育科目とする。

第六章 卒業等

第二十九条

本学を卒業するためには、学生は三年以上在学し、別表第一に定めるところにより九十三単位以上を取得しなければならぬ。

第三十一条

本学において取得することができる資格及び免許状の種類は次のとおりとする。

宗教学科 中学校教諭二種普通免許状（宗

教・社会）日蓮宗僧階（大講

師）

二

中学校教諭二種普通免許状（宗教・社会）

を取得しようとする者は別表一に定めるところにより五六単位以上を取得しなければならない。

履修方法

〔二〕一般教育科目とその履修について

一 人文科学

単位 相当学年

哲学Ⅰ 二 一（集中講義）

哲学Ⅱ 二 二

文学Ⅰ 二 一（前期）

文学Ⅱ 二 二（後期）

歴史学 四 一

仏教学 四 一

十六単位より八単位以上履修すること。

ただし、哲学Ⅰ、Ⅱ、文学Ⅰ、Ⅱは一組の単位となる。

二 社会科学

社会学 四 一

法学 二 二

経済学 二 三

政治学 二 二（後期）

十単位より八単位以上履修すること。

三 自然科学

数学 四 一
 物理学 四 二
 生物学 四 一
 化学 四 一
 休講

十二単位より、八単位以上履修すること。

〔二〕専門科目とその履修について

必修科目

単位 相当学年

実践仏教学 二 三
 法華経講義 四 二
 卒業論文 四 三
 選択必修Ⅰ 四 三

祖書学Ⅰ 四 一
 祖書学Ⅱ 四 二
 祖書学Ⅲ 四 三
 選択必修Ⅱ 四 三
 宗学概論 四 二
 宗学基礎演習 四 一
 宗史演習 四 二

天台学Ⅰ 四 一
 選択必修Ⅲ 四 一
 十六単位中十二単位

天台学Ⅱ 四 二
 仏教学ⅠA 二 二
 ⅠB 二 二
 仏教学Ⅱ 四 三
 選択必修Ⅳ 四 一

印度仏教史 四 一
 支那仏教史 四 二
 日本仏教史 四 三

選択必修Ⅴ
 宗教哲学 四 三
 宗教学 四 二
 梵語Ⅰ 一 一
 梵語Ⅱ 一 二

専門科目Ⅰ～Ⅳ必須四十六単位を履修し残りの教科に選択必修Ⅴを加えた八教科(二十六単位)中十二単位を選択する。合計五十八単位以上履修する。

〔三〕外国語科目

英語Ⅰ 二 一
 英語Ⅱ 二 二
 英語Ⅲ 二 三
 単位 相当学年

新「教育職員免許制度」についての一考察(渡辺)

新「教育職員免許制度」についての一考察(渡辺)

仏教英語Ⅰ 一 一
 仏教英語Ⅱ 一 二
 八単位より七単位以上を履修する。

〔四〕体育科目

	単位	相当学年
講義	二	三
実技	二	一

柔道 一

体育実技Ⅰ 二

〃Ⅱ 三

以上必修とする。

〔五〕教育職員免許状に関する科目とその履修について

一) 免許状の種類

中学校教諭二種普通免許状(社会・宗教)

二) 基礎資格

本学卒業資格

三) 免許状取得に必要な履修科目

ア) 教職専門科目

	単位	相当学年
教育原理	三	一
教育心理	三	三

青年心理	三	二
社会科教育法(歴史)	三	三
〃(地理)	三	三

宗教科教育法

教育実習

道徳教育の研究

特別活動の研究

教育史(前期)

生活指導・教育相談

教育方法論

イ) 教科専門科目

日本史

外国史

哲学概論

倫理学

法学概論

社会学

地理学

但し、教育実習を受けようとするものは、実習を受ける学年までに「教育原理」を取得していなければ、教育実習はできない。

〔法要出仕〕

毎月十三日の御聖日（説諭会・御廟参）とその他法難会等の本山法要出仕を指す。

出席日数をもって認定する。
各学年必修とする。

又法要出仕の服装は第一正装とする。

第一正装とは、居士衣・五条・ハカマ姿をいう。

女子は学校の指示にしたがう。

資料2、再課程申請及び認定

身延山短期大学の免許状授与の所要資格を得させるための再課程認定申請書（正規の課程、及び聴講生の課程）

このたび教育職員免許法第五条第一項別表第一備考第五号及び同法施行規則第二十条の規定により免許状授与の所要資格を得させるための課程の再認定を受けたく別紙書類を添えて申請します。

平成元年九月三十日

申請者名 学校法人身延山短期大学学園

理事長 望月一靖

文部大臣 石橋一弥殿

新「教育職員免許制度」についての一考察（渡辺）

文教教第四十号

学校法人 身延山短期大学学園

教育職員免許法（昭和二十四年法律第一四七号）別表第一備考第五号に規定する免許状授与の所要資格を得させるための大学の正規の課程として下記のとおり認定する。

平成二年三月二十六日

文部大臣 保利耕輔

記

一、大学、課程の名称、免許状の種類及び免許教科

身延山短期大学	大学名	学部名	等学名科	免許状の種類	免許教科
			宗教科	中学校教諭二種免許状 中学校教諭二種免許状	社会 宗教

二、適用時期 平成二年四月一日

文教教第四十号

平成二年三月二十六日

学校法人

身延山短期大学学園理事長殿

新「教育職員免許制度」についての一考察（渡辺）

文部省教育助成局長

倉地 克次

教員の免許状授与の所要資格を得させるための課程の認定について（通知）

標記のことについて、別紙のとおり認定されましたので通知します。

今後下記の事項に留意のうえ、遺漏のないようお願いいたします。

記

一 法改正の趣旨を踏まえ、教育課程、教員組織等について、その水準の維持向上に努めること。特に、一般的包括的授業科目の充実、退職教員の後補充等については留意すること。

二 申請に係る教育課程等について、変更しようとする際は、あらかじめ協議すること。

三 学則又はこれに準ずる規定において、学科等ごとに取得できる免許状の種類を明記すること。

四 新たに学科等を設置等し、教員の免許状授与の所要資格を得させようとする場合には改めて申請を行うこと。

資料3、(新)学習指導要領による

身延山高等学校教育課程(案)

学		公民	地歴	理史	国語				教科					
数学Ⅱ	数学Ⅰ	現代社会	地理B	日本史B	世界史B	古典講読	古典Ⅰ	現代語	国語Ⅱ	国語Ⅰ	科目	標準	学年別編成	実施
三	四	四	四	四	四	二	三	二	四	四	単位	一	二	三
	四	四	四						四					
三					四			二						
				四		二	三	二						
三	四	四	四	四	四	二	三	二	四	四	単位			

教		家庭	芸術			保体	健育	外国語				理科	数			
日蓮聖人伝	宗義大意	生活一般	書道Ⅱ	書道Ⅰ	音楽Ⅰ	保健	体育	グライディング	ライオン	コミュニケーション	オーラル・コミュニケーション	英語Ⅱ	英語Ⅰ	地学ⅠA	総合理科	数学Ⅲ
一	一	四	一	二	二	二	一〇	三	二			四	四	二	四	三
一		二		一	二	一	三						四		二	
		二		一		一	三	一	一		二				二	
	一		一				四	二	一		二			二		三
一	一	四	一	二	二	二	一〇	三	二		四	四	二	四	四	三

以上述べたように、新「教育職員免許制度」について課題の概要に少しふれてみたが、当身延山短期大学においても、これらのことを充分考慮に入れながら、これらの「教育課程」の編成に取り組む必要があると思われる。

合計	宗								
	クラブ活動	H・R活動	法要式	仏教大意	釈尊伝	天台学	法華経大意	祖書概説	祖書講読
九八	三	三	三	一	一	一	一	一	一
三六	一	一	一						一
三〇	一	一	一	一	一	一			
三二	一	一	一				一	一	
九八	三	三	三	一	一	一	一	一	一

鷗外歴史小説の中の女性像

小 泉 立 身

- 一 はじめに
- 二 『護持院ヶ原の敵討』の「りよ」
- 三 『安井夫人』の「佐代」
- 四 『山椒大夫』の「安寿」
- 五 『最後の一句』の「いち」
- 六 『波江抽斎』の「五百」
- 七 歴史小説から史伝へ

一 はじめに

森鷗外がいわゆる「豊熟の時代」(明四〇—大五)の後半に書いた「歴史小説」と呼ばれる作品群は、いずれも格調の高い名作揃いであるが、その中の半数に近い作品中で女性が重要な役割を演じている。『安井夫人』のように、すでに題名からして女性が主人公と思われるような作品の場合もそうなくても当然であるが、形の上では男が主役になっていると言えるもので、実は脇役の(場合によっては脇役の中でもそれほど目立たない位置にいると思われる)女性がきわめて生彩に富む人物として描かれていて、その女性を抜きにしてはその作品は成り立ち得ないと言っ

鷗外歴史小説の中の女性像(小泉)

海外歴史小説の中の女性像（小泉）

てもよいようなものが多く、実は彼女たちを描くことが執筆の動機でかなりの比重を占めていたのではなからうかという気さえする。

さらに、そういう女性たち一人一人について見ていくと、それぞれが極めて鮮明なイメージを与える個性的な女性たちであると共に、相互の間には共通する特性が多く認められて、全体として一つの女性像に集約されてくるような気がするのである。そしてそうした女性像を次々と生み出してみせた作者の心を、片隅だけでも覗いてみたくなるのである。

二 『護持院ヶ原の敵討』の「りよ」

発表された年代順に取り上げていくと、まず『護持院ヶ原の敵討』（大正二年）がある。

天保四年十二月二十六日の早朝に、今の大手町に在った姫路藩上邸で、金番の山本三右衛門という五十五歳の武士が曲者に襲われて深傷を負った。気丈な三右衛門は曲者の人体を確かに見届けて証言したので、下手人は犯行直後から行方をくらませた表小使の亀蔵という者だとわかった。三右衛門は敵を討ってくれるようにと言い残して翌朝絶命する。三右衛門には子どもが二人ある。十九歳の倅宇平と二十二歳になる姉のりよである。

三右衛門の遺骸は死んだ翌日菩提所である浅草の遍立寺に葬られる。その折三右衛門の遭難時の遺品が子どもに引き渡される。

— 大小も當然倅宇平が持って歸る筈であつたが、娘りよは切に請うて脇差を譲り受けた。そして宇平がそれを承諾すると、泣き腫らしてゐた、りよの目が、刹那の間喜にかがやいた。⁽²⁾—

続いて親族は度度集まって評議し、翌天保五年正月中旬に敵討の願を出す運びになる。

―評議の席で一番熱心に復讐がしたいと言ひ続けて、成功を急いで気を苛いらつたのは宇平であった。色の蒼い、瘠せた、骨細の若者ではあるが、病身では無い。姉のりよは始終黙つて人の話を聞いてゐたが、願書に自分の名を書き入れて貰ふことだけは、きつと居直つて要求した。りよは十人並の容貌で、筋肉の引き締まつた小女である。⁽⁹⁾―

三右衛門には九郎右衛門と言ふ九歳年下の実弟があつて、国許の姫路にいた。この弟が兄の訃音に接して折り返し助太刀の誓いを伝え、二月五日には江戸に着到した。沈着で筋骨逞しい叔父を見て姉弟は安堵の思いをする。

旅立ちの準備を急ぐある日のこと、九郎右衛門はりよが縫っているものが宇平の身につけるものとしては小作りなのを見て不審がる。

―りよは顔を赤くした。「あの、これはわたくしので」縫つてゐるのは女の脚絆くつぱん甲掛かかけである。「なんだと」叔父は目を大きく睥みつた。「お前も武者修行に出るのかい」「はい」と言つたが、りよは縫物の手を停めない。⁽¹⁰⁾―

叔父はりよの言うことが思慮深く理に叶つているので「少からず狼狽」するが、結局、「女は連れて行かぬと、きつぱり言ひ渡した。りよは涙を拭いて、縫ひさした脚絆をそつと側にあつた風炉敷包の中にした。」

旅立ち直前に、亀藏と一緒にもと酒井家の表小使をしたことのある文吉という律氣者が敵の見識人みしつじんとして同行を申し出る。敵討の許しは宇平・りよ・九郎右衛門の三人あてに出るが、りよは江戸に留められて宇平と叔父と仲間仲間の文吉の三人が二月二十九日に旅立つた。

三人は北陸筋から尾張・西国へと経めぐる間に何度か確からしい情報を得たが悉く人違いで、再び大阪まで戻つてきた頃は路銀も尽きる。いつ敵にめぐり逢えるかとて当てのない虚しさに、宇平は次第に精神の平衡を失つて行方をく

らましてしまふ。江戸を出立してから一年余りの歳月が過ぎてゐる。まもなく江戸の親族から、亀蔵を江戸で見かけた者があつたという情報を知らせる手紙が届いて、九郎右衛門と文吉は宇平の探索をやむなく打ち切つて江戸に引き返す。

天保六年七月十三日迎え盆の酉の下刻ごろ兩國の花火を見る群衆の中で文吉は亀蔵を見つけ、九郎右衛門に合図して後を付ける。二刻余り尾行して神田橋外元護持院二番原に來た時、二人は一氣に襲いかかつて亀蔵を取り押さえる。九郎右衛門は亀蔵を縛り上げて、お茶の水の酒井邸の奥向に勤めてゐるりよのもとに文吉を走らせる。母親の急病という口上ですぐりよにお暇を貰わせるための使いである。りよは使者が旅支度の文吉であるのを一目見て本當の事情を察知する。

「「ちよいと忘物をいたしましたから」と、りよは獨言のやうに言つて、足を早めて部屋へ引き返した。部屋の戸を内から締めたリよは、葛籠の蓋を開けた。先ず取り出したのは着替の帷子かたびら一枚である。次に臂うでをずつと底までさし入れて、短刀を一本取り出した。當番の夜父三右衛門が持つてゐた脇差である。りよは二品を手早く袱紗ふくしに包んで持つて出た。」

護持院ケ原は今の千代田区神田錦町と大手町の境の辺りに東西に拡がっていた火除地ひのけで敵が捕えられてゐる神田橋付近はその東端に當る。お茶の水からは一キロ半に満たない。いよいよ敵討の場面になる。

文吉がりよを連れて駆けつけると、三右衛門は敵の生国と名前を問ひ正す。すると男は泉州生れの虎蔵と言ふ者で、以前知り合つた紀州生れの亀蔵の名を騙つていたことがわかる。九郎右衛門は虎蔵の繩を解いて、三人で三方から詰め寄る。

一繩をほどかれて、しょんぼり立ってゐた虎蔵が、ひょいと物をねらふ獸のやうに体を前屈にしたかと思ふと突然りよに飛び掛かつて、押し倒して逃げようとした。

その時りよは一步さがって、柄を握ってゐた短刀で、抜打に虎蔵を切った。右の肩尖から乳へ掛けて切り下げたのである。虎蔵はよろけた。りよは二太刀三太刀切った。虎蔵は倒れた。

「見事じゃ。とどめは己が刺す。」九郎右衛門は乗り掛かつて吭を刺した。

九郎右衛門は刀の血を虎蔵の袖で拭いた。そしてりよにも脇差を拭かせた。二人共目は涙ぐんでゐた。

「字平がこの場に居合せませんのが」と、りよは只一言云った。――

りよは志堅固な孝女である。思慮深く心配りが行き届き、肝心なことはきちんと言うが不断は目立たない大人しい娘である。また、本懐を遂げた時まっさきに行方の知れぬ弟を不憫に思うやさしい姉である。

三 『安井夫人』の「佐代」

大正三年には『安井夫人』の作がある。

幕末の儒者息軒安井仲平は風采の上がらない小男で、その上幼時に病んだ痘瘡のため片目がつぶれ顔にあばたが残っていた。兄の文治は色白で長身の好男子で、二人が一緒に歩くと村人は猿引きが猿を連れて通ると陰口を言った。この息軒の夫人佐代は息軒と同郷の日向国清武村の評判の小町娘で、しかもまだ十六歳という若さなのに、自ら望んで十三歳年上の従兄の仲平に嫁した。その縁談の成立するくだりがこの作品のハイライトである。

忠平の父滄洲翁は息子の嫁の候補について思案の末、妻の実家の川添家の姉妹に目をつける。妹の佐代は若すぎる

鵲外歴史小説の中の女性像（小泉）

し評判の器量好しなので、どう見ても仲平には不釣合のだが、姉の豊は十人並の器量で年齢差も九つ、性質も快活なのでこちらを候補に決める。滄洲翁はこの縁談を申し入れる使者の役を仲平の姉の「長倉の御新造」に頼む。御新造はもともと仲平びいきである上に断ることのできない父の頼みなので、初めから難題と覚悟の上でこの大役を引受ける。

雛祭の頃に川添家を訪れた長倉の御新造は、井戸端で働いている姉娘のお豊について単刀直入に訪問の用件を話してしまいが、「わたし仲平さんはえらい方だと思つてゐますが、御亭主にするのは厭でございます」ときっぱり拒絶されてしまう。御新造はそのまま帰るわけにもいかなないので一応娘の母親に会つて、訪問した用件と娘に直談判をして断られた顛末を話して辞去した。門を出て二三丁来た時に川添家の下男が追つて来て、急にお話したい事が生じたので引返していただきたいとの口上である。戻つてみると娘の母親の言うのに、豊には改めて話してみたが承知しない、ところがそれを聞いた妹の佐代が、「安井さんへわたくしが参ることは出来すまいか」と母親に申し出た、いろいろ聞いて念を押してみたが、「あちらで貰うてさへ下さるなら自分は往きたい」ときっぱり答えたとの事である。長倉の御新造は「それにしても控目で無口なお佐代さんがよくそんな事を母親に云つたものだ」と意外な感があるが、ともかくもう一度母親と二人で佐代の気持を確かめてみようということになつて、佐代を二人の部屋に呼ぶ。

—お佐代はおそるおそる障子をあけてはひつた。母親は云つた。「あの、さっきお前の云つたことだがね。仲平さんがお前のやうなものでも貰つて下さることになったら、お前きつと往くのだね」お佐代さんは耳まで赤くして、

「はい」と云つて、下げてみた頭を一層低く下げた。⁽⁸⁾

こうして佐代は「美しい肌に粗服を纏つて、質素な仲平に仕えつつ一生を終つた。」「ただに服飾の粗に甘んじた

ばかりではない。立派な第宅に居りたいとも言わず、結構な調度を使いたいとも言わず、旨い物を食べたがりも、面白い物を見たがりもなかった。」そして文久二年の正月四日に五十一歳で亡くなった。仲平は六十四歳であった。ちなみに鷗外の生まれたのは同年同月十九日である。

この安井息軒夫人佐代も『護持院ヶ原の敵討』のりよと同様に、思慮深い意志堅固な女性である。平素口数は少くておとなしいが自分の決断したことはきっぱりと言うしその通りに実行して悔いるところがない。

四 『山椒大夫』の「安寿」

続いて大正四年一月に発表された『山椒大夫』に注目したい。この作品は言うまでもなく説経浄瑠璃『さんせう太夫』に基づく作品であるが、鷗外がこの説経節正本を選択してその上に自己の作品を構想したのは勿論偶然ではあるまい。また、原本は説経節である以上当然地蔵菩薩の靈験を印象づけることが第一義であるが、鷗外の作品でも守り本尊の地蔵のもたらす奇跡はそれはそれとして残しながらも、その部分はかなり筆を抑制して説経具を減殺し、代わって安寿と厨子王との姉弟愛、とりわけ安寿の愛と献身の崇高さ美しさを描き出すことに最も力が注がれているように思われる。つまり説経節の『さんせう太夫』の安寿はまだ主役ではないが、鷗外の作品における安寿は主役であり菩薩そのものである。

この安寿と厨子王の物語は鷗外の『山椒太夫』を読んだことのない人も知っているもので、改めて梗概をたどるには及ばないであろうが、姉弟の別れを描く一節だけ鷗外の簡勁な名文を写しておきたい。

―泉の湧く所へ来た。姉は椀かたけ子に添へてある木の椀まを出して、清水を汲んだ。「これがお前の門出を祝ふお酒だ

よ」かう云つて一口飲んで弟に差した。弟は碗を飲み干した。「そんなら姉えさん、御機嫌好う。きつと人に見附からずに、中山まで参ります」

厨子王は十歩ばかり残つてみた坂道を、一走りに駆け降りて、沼に沿うて街道に出た。そして大泉川の岸を上手へ向かつて急ぐのである。安寿は泉の畔に立つて、並木の松に隠れては又現れる後影を小さくなるまで見送った。そして日は漸く午に近づくのに、山に登らうともしない。幸にけふはこの方角の山で木を樵る人がないと見えて、坂道に立つて時を過ぐす安寿を見咎めるものもなかった。

後に同胞を捜しに出た、山椒太夫一家の討手が、この坂の下の沼の端で、小さい藪腹を一足拾った。それは安寿の履であった。

この一節は「二河白道図」を連想させる。中山の国分寺へ向かう一筋の道は白道である。厨子王は彼岸へ急ぐ念仏者である。そして見送る安寿は此岸に立つ積尊である。

後に正道と名を改めた厨子王が佐渡の雑太の農家の庭先で老いた母に再会する場面もこよなく美しいが、作品のハイライトは右に引いた安寿の死で尽きており、最も生彩を以て描かれているのも安寿であろう。安寿は一人のけなげで心やさしい少女としてみごとに肉化されているが、自ら犠牲になることを決意した後の彼女は、「姉えさんのけなげ仰る事は、まるで神様か佛様が仰るやうです」と厨子王をして言わしめるまでに昇華する。

しかしこの女人像を少しずつ我我にとつてより身近な市井の中へ移してみれば、『護持院ヶ原の敵討』のりよにもなり、順境に置けば『安井夫人』の佐代ともなるのではあるまいか。次の作品に登場する小娘も同類の女人像の一例である。

五 『最後の一句』の「こゝろ」

大正四年十月に発表された『最後の一句』の主人公は十六歳の小娘いちである。

吉宗將軍の頃の元文三年十一月二十三日、大阪市中に、船乗業桂屋太郎兵衛を斬罪に処する旨の高札が立てられた。太郎兵衛が入牢したのは二年前で、それ以来家族の者は世間とほとんど交わりを絶って暮らしていた。夫の処分が斬罪に決したと聞いても、女房は今までと同じように繰言を言っただけであった。太郎右衛門の罪科というのはこういうことである。元文元年の秋、彼の所有する北国通いの船に新七という船頭が乗って、秋田で米を積んで大阪へ向かった。その途中運悪く難破しかけ、積荷の半分以上を流失したが、新七は残りの米をかねにして大阪へ持ち帰った。新七は難船の事実が明らか以上は残り金まで詮索はされるまいから、この金は米主への支払いに当てるには及ぶまいと言う。大きな損害を受けた後だけに太郎兵衛は迷い心が出てその金を受け取って隠金にした。ところが米主側の調べで事実が知れて太郎兵衛は入牢し、このたび死罪と決まったのである。

太郎兵衛には五人の子女がある。長女いち十六歳、二女まつ十四歳、三女とく八歳、その上に女房の里方から養子に貰った長太郎十二歳、養子を入れた後で生まれた末子の初五郎五歳の計五人である。この長女のいちが、高札の一件について、母方の祖母と母親の話を立き聞いて知っていた。いちはその夜床に入っても思案していたが、ふと父を救う一策を思いついて妹のまつに相談する。養子で跡取りになる長太郎だけ除いて残りの四人の子どもが身代りになって、父の命を助けて貰うようお奉行様へ願書を持って行こうというのである。いちは一入眠らずに翌日の明け方近くまでかかって願書を書き上げ、まつを起こした。長太郎も目を覚まして一緒に行くと言う。三人で二番鶏の鳴く頃

家を出て、途中で夜警の老人に道を訊いて西奉行所を訪ねた。すでに門番に追い帰されるところを幸い願書は詰衆の手に渡り与力から奉行の佐佐又四郎成意なりよしの許まで報告された。佐佐は子どもが三人だけで願書を持参したということをまざいぶかった。次いで願書を見て、へたな仮名文字ながら条理が整って要を得ているのを不審に思った。横着な大人が子どもをそそのかしてこの拳に及んだのではないかと思った。奉行は帰ろうとしない子どもたちに、願書は内見したが改めて町年寄に出すようにと言わせて持ち帰らせ、翌日背後関係に大人のそそのかしがあったかどうかを詮議することにした。

翌二十四日の白洲には厳めしい責道具が並べられ、太郎兵衛の女房、五人の子ども、町年寄五人が呼び出された。女房は子どもをした事を何も知らず、ただ恐れいるばかりである。いちは「些ちよの臆する気色もなしに」筋道立てて述べ、まつの外には誰とも相談しなかったことを重ねて明言した。長太郎は自分の意志で死ぬ覚悟で加わったことを一層確かにするように、いちに頼んで書いて貰った単独の願書を持参した。八歳のとくとと五歳の初五郎は幼なすぎて要を得なかったが、これは詮議するまでもなく、奉行の予想した背後関係は出てこない。

―此の時佐佐が書院の敷居際まで進み出て、「いち」と呼んだ。「はい」「お前の申し立には誠まことはあるまいな。若し少しでも申した事に間違があつて、人に教へられたり、相談をしたりしたのなら、今すぐに申せ。隠して申さぬと、そこに並べてある道具で、誠の事を申すまで責めさせるぞ」佐佐は責道具のある方角を指さした。

いち是指された方角を一目見て、少しもたゆたわずに、「いえ、申した事に間違はございません」と言い放つた。その目は冷かで、その詞は徐かであった。「そんなら今一つお前に聞くが、身代りをお聞届けになると、お前達はすぐに殺されるぞよ。父の顔を見ることは出来ぬが、それでも好いか」「よろしうございます」と、同じやう

な、冷かな調子で答へたが、少し間を置いて、何か心に浮かんだらしく、「お上の事には間違はございませんまいから」と言ひ足した。

佐佐の顔には、不意打に逢つたやうな、驚愕の色が見えたが、それはすぐに消えて、險しくなった目がいちの面に注がれた。憎悪を帯びた驚異の目でも云はうか。しかし佐佐は何も言はなかつた。¹⁰

結局事件の結末は、すでに同年同月十九日に桜町天皇の大嘗会が行われていたので、その慶事のために太郎兵衛は死罪を赦されて追放刑で済んだとある。

いちち市井の商人の娘で「當年十六歳にしては、少し穉く見える、瘦肉の小娘である。」しかし、そんな小娘の一言がまさに寸鉄人を刺した。「猷身の中に潜む反抗の鋒は、いちちと語を交へた佐佐のみではなく、書院にゐた役人一同の胸をも刺した」のである。

六 『渋江抽斎』の「五百」

続いて大正五年には『渋江抽斎』が発表された。この作品はこれまで書かれた歴史小説の諸作とは異って長編であり、一般的に「史伝」という呼び方をされるように、極めて考証的・伝記的色彩が濃い。しかも渋江抽斎なる人物がほとんど知る人も無い幕末津輕藩の定府の儒医で、その生涯も別して波瀾に富むわけでもない。いろいろな点で特異さが目立つ。そしてこの主人公は安政五年八月に五十四歳で亡くなるが、その死はこの作品全体（「その百十九」まで）の半ばのあたり（「その六十二」）で出て来てしまふ。それもただの二行で記されるだけである。続く二章（「その六十三」「その六十四」）に抽斎生前の趣味嗜好などを述べた後で、

隅外歴史小説の中の女性像（小泉）

―大抵伝記はその人の死をもって終るを例とする。しかし古人を景仰するものは、その苗裔がどうなったかということ問わずにはいられない。そこでわたくしはすでに抽斎の生涯を記しおわったが、なお筆を投ずるに忍びない。わたくしは抽斎の子孫、親戚、師友等のなりゆきを、これより下に書きつけておこうと思う。⁽¹¹⁾―とあって、記される内容の年次は大正五年、つまりこの作品執筆の年まで及んでいる。

こういう極めて起伏に乏しい坦坦たる内容であるが、その中に在って一人生彩を放つのは抽斎の妻五百である。抽斎は女運が悪く、最初の妻は離別し、二人目三人目の妻は共に死別し、五百は四人目の妻で、抽斎四十歳、五百が二十九歳の時結ばれた。この五百という伴侶を最後に得たことからすれば抽斎は決して女運の悪かった人ではない。五百はこの淡味な長編伝記文学の中の一点の花であり、彼女を欠いていたら『波江抽斎』は伝記であり得ても伝記文学ではあり得なかったのではないかとまで思われる。

五百は神田紺屋町の鉄物問屋山内忠兵衛の二女である。五百の兄栄次郎は抽斎から儒学を学んでいた。忠兵衛はただの商人ではなく、祖先が遠く土佐の山内家から出ているという誇りを忘れず、子女の薫陶を怠らなかつた。「二人の女にも尋常女子の学ぶことになっている読み書き諸芸のほか、武芸をしこんで、まだ小さい時から武家奉公に出した。中にも五百には、経学などをさえ、ほとんど男子に授けると同じように授けた」とい⁽¹²⁾う。その五百が幼い時から並並でない思慮と胆力を示した話もあって次に記す事件の伏線にもなっているが、今はそれは省いて、五百がいかに非凡の女性であったかを物語る一つの話だけ引用してみる。それはまがいなくこの作品全体の中のハイライトである。

勤王の心の篤い抽斎は江戸で王室につながるある貴人が窮迫していることを聞いて金策を図る。必要な額は八百兩

という大金である。抽斎は親戚故友を集めて八百両を先取する無尽講を催し、その金を用意した。その夜、貴人の使といふ三人の侍が訪ねて来た。五百は入浴中であつた。抽斎が三人を奥の部屋に通すと彼等は抜刀する構えをして金を渡せと抽斎に迫つた。その時意外な事が起こつた。

—このとき廊下に足音がせず、障子がすうっと開いた。主客はひとしく愕おどろき胎ふた。

刀の斜ひらに手をかけて立ち上がった三人の客を前に控えて、四疊半の端近く坐していた抽斎は、客から目を放さず、障子のあいた口を斜めに見やつた。そして妻五百の異様な姿に驚いた。

五百はわずかに腰巻一つ身につけたばかりの裸体であつた。口には懐剣をくわえていた。そして鬨しごぎわに身を屈かめて、縁側に置いた小桶二つを両手に取り上げるところであつた。小桶からは湯気が立ちのぼっている。縁側を戸口まで忍び寄つて障子を開くとき、持つて来た小桶を下に置いたのであらう。

五百は小桶を持つたまま、つと一間に進み入つて、夫を背にして立つた。そして沸き返るあがり湯を盛つた小桶を、右左の二人の客に投げつけ、くわえていた懐剣をとつて鞘さを払つた。そして床の間を背にして立つた一人の客を睨にらんで、「どろぼう」と一声叫んだ。

熱湯を浴びた二人が先に、柄つかに手をかけた刀も抜かず、座敷から縁側へ、縁側から庭へ逃げた。あとの一人も統といて逃げた。

五百は仲間ちゆうけんや諸生しよせいの名を呼んで、「どろぼうどろぼう」という声をその間に挟んだ。しかし家に居合わせた男らの馳せ集まるまでには、三人の客は皆逃げてしまつた。このときはのちまで渋江の家の一つ話になつてゐたが、五百は人のその功を称することに、慙なやして席を通れたさうである。五百は幼くて武家奉公をしはじめたと

きから、七首ひしゅ一口だけは身を放さずに持っていたので、湯殿に脱ぎ棄てた衣類のそばから、それを取り上げることが出来たが、衣類を身にまとう遍いとまはなかつたのである。⁽¹³⁾ —

『汲江抽斎』の中では、この一節は唯一と言ってよい劇的な場面で、五百のとっさの気転と大胆なふるまいはあたかも修羅物を舞う名人の舞台を観る思いがして、しかも女人であるだけ格別凄艶の趣もある。

この一節の後、作品は元の坦坦たる調子に戻り、次の章「その六十二」の初めには主人公抽斎死去の事が記されていることは前述の如くである。五百は抽斎に後れること二十六年、明治十七年の二月に六十九歳で歿した。その事を記した章の次の章（「その百七」）に注目すべき事がある。それは五百が抽斎に嫁する時の裏話である。

五百の生家の山内家と汲江家との双方に出入りしている医師で石川貞白という人があり、「ある日五百は使いをやって貞白を招いた。」そして、「貞白さん、きょうはお頼み申したいことがあって、あなたをお招きいたしました」と言つて、汲江さんの奥さんの亡くなったあとへ、自分を世話をしてはくれまいかと頼んだというのである。五百の生家では五百に婿を取つて店を嗣がせようという話もあつて、貞白はそれも聞いていた。また抽斎と五百とは年齢もずいぶん開いている。

—そこで五百に問い質すと、五百はただ学問のある夫が持ちたいと答えた。その詞には道理がある。しかし貞白はまだ五百の意中を読み尽くすことが出来なかつた。

五百は貞白の気色を見て、こう言い足した。「わたくしは婿を取つてこの世帯を譲ってもらいたくはありません。それよりか汲江さんのところへ往つて、あの方に日野屋の後見うしろまをしていただきます」貞白は膝を拍つた。「なるほどなるほど、そういうお考えですか。よろしい。一切わたくしが引き受けましょう」⁽¹⁴⁾ —

こうして貞白によって五百の意中が抽斎に伝えられ婚儀の運びとなったという。これは『安井夫人』の佐代が自ら望んで息軒の許に嫁した話とたいへんよく似ている。

前にもちょっと触れたけれど、五百はまだ十一二歳の頃江戸城本丸の中に奉公して、並並ならぬ胆力を示したことがあった。（「その三十一」）その話とこの嫁入りの時の内輪話と、前掲の賊を追い払った話と三つ並べてみると、五百の烈女ぶりが鮮明に浮かんでくる。しかし五百はただ烈女であっただけではない。夫に先立たれた後、多くの子女の行末についても配慮を怠らなかつた。特に先妻徳の遺児優善は身持ちが定まらず、何度となく五百の努力と期待とを裏切った。しかし彼女は辛抱強く、この蕩子の面目を傷つけずその覚醒を待った。その間には実に含蓄に富む計らいもあつた。（「その七十四」から次章にかけて参照）

七 歴史小説から史伝へ

以上の五篇の作品に登場する五人の女性は王朝の受領の姫君もいれば、江戸末期の市井の娘も学者の妻もいる。年齢もさまざまであり、また『最後の一句』のいちのように二日間の経緯の中で描かれる娘もあれば、『安井夫人』の佐代、『渋江抽斎』の五百のように半生にわたって描かれる女性もいる。しかし、こういう条件の違いはあつても、この五人の女性の間にはいくつかの共通点を認めることができる。第一に彼女たちはひとしく冷静で思慮深い。第二に志操堅固である。自ら恃むものを持っている。従つて事に処するに当たつて優柔でない。行動は機敏であり、大胆である。そして第三に女らしいこまやかな配慮が周囲に及んでいて、人を立てて自ら抑損するところがある。

こういう女性像は長い歴史と文化との蓄積が生み出した一つの典型であつて、それを封建社会の所産であるとか儒

教的道德の所産であるとか言ってみても、それでどうなるものでもない重みを持っている。まやかしないでない本物の持つ重量感と言うか、完成されたものの隙の無い美と言うか、そうした播るぎないものを感じさせるのである。

鷗外の長男森於菟氏は『父親としての森鷗外』（筑摩叢書）の中で、「父は芸術でも科学でも偽のものがきらいである。偽でなくともいい加減のものがきらいである。」と述べておられる。この「いい加減のもの」というのは一般的に言われたのであって、特定なものだけを指したのもあるまいが、別に、「人も知っている通り自然主義一派の文学にはあまり感心していなかったらしい。」¹⁷とも言っておられる。

花袋の『蒲団』（明四〇）や藤村の『春』（明四一）あたりから急激に盛んになるわが国の自然主義文学は、自己の身边を瑣事にわたって露呈し告白する私小説の流行をもたらしした。これは日露戦役後の開放感と新時代への予感の中で興隆する大きな文化現象の一つであるが、時流を超えた視野と識見を持つ鷗外のような巨人の目には少なからず軽薄な風潮とも映ったであろう。¹⁷人間の愚かさ弱さ醜さといった面を過大に描くことが人生の真実を語る所以であるとも言わんばかりの風潮の中で、それを全ては否定しないまでも、「人間は必ずしも卑小なだけの存在ではない」という思いが、『うた日記』（明四〇）の作者の胸中には常にあったであろう。¹⁸

その思いが堰を切ったように作品化されて行くのは、乃木大将夫妻の殉死の事があった大正元年九月の翌月からであった。それ以後の鷗外の歴史小説の一作一作に、私は「人は卑小なるものみに非ず」とつぶやく作者の声を聞く思いがする。そして、こういう「卑小ならざる」人間像を造形するためには、現代小説として書くよりも歴史小説の形をとる方がよくなじむのである。菩薩のような「安寿」も「いち」のような孝女も、歴史小説として描かれれば不自然さを感じずに読める。またいわゆる史伝の形をとることになれば、虚構性が稀薄になるだけに登場人物の実在感

は強まる訳で、五百のような女性の実在感についても説得力が増してくる。まして史伝の類で取り上げられた人物は、一般に知られていない人人ばかりで、取材源は全て鷗外の手中に在る。従っていかに辛辣な評者も虚構の有無などを輕輕に論ずる訳にはいかないから、敬して遠ざかるほかはないのである。勿論、結果としてそうなったのであって、初めからそれを意図して評者の論の及び得ない圏外に題材を求めたという訳ではあるまい。だがいかにもその身のかわし方が鷗外らしく高踏的でもおもしろい。戦わずして優位に立つ兵法の妙味にも似ている。

先に小編『杯』（明四三）の中で一人の少女の口を借りて「それでもわたくしはわたくしの杯で戴きます」と孤高⁽¹⁹⁾自尊の姿勢を表明していたこの巨人の心の軌跡は、歴史小説から史伝への歩みの過程にもその一端を覗かせているのではあるまいか。

〔註〕

- (1) 岩波講座日本文学・木下至太郎「森鷗外」において同氏の用いた語。
- (2) 岩波文庫『護持院ヶ原の敵討』二二ページ
- (3) 同 一二ページ
- (4) 同 一七ページ
- (5) 同 四七ページ
- (6) 角川文庫・野田宇太郎『新東京文学散歩・続編』二五ページ参照
- (7) 岩波文庫・前掲書四八〜四九ページ
- (8) 同 七〇〜七一ページ
- (9) 岩波文庫『山椒大夫・高瀬舟』四〇ページ
- (10) 同 一〇二ページ

鷗外歴史小説の中の女性像（小泉）

鷗外歴史小説の中の女性像（小泉）

- (11) 中公文庫『渋江抽斎』一八七ページ
- (12) 同 九〇ページ
- (13) 同 一七五、六ページ、「その六十一」「その六十二」
- (14) 同 二九八ページ
- (15) 同書二四九ページ
- (16) 同書 同 ページ
- (17) 『ウイタ・セクスアリス』（明四二）の冒頭で「金井君」の語ることは鷗外の自然主義文学への批判を明快に伝えている。岩波文庫『ウイタ・ヒクスアリス』六、七ページ、また、斎藤茂吉による同書の解説参照。
- (18) 『うた日記』は日露戦役従軍の間に詠まれた詩歌集で、各篇に作者の土魂の昂揚が見られる。
- (19) 新潮文庫『山椒大夫・高瀬舟』一四ページ

◇学 園 叢 報 (平成二年度)

◇図書館だより — その一 —

本学園図書館では、昭和五十七年より一人一冊献本運動を展開しております。お蔭様にて本年度も同窓の各聖・各位・有縁の皆様方の献本運動のご協力を賜わり、蔵書の教を増加させております。平素より仁心のご高配・ご厚志に対しまして、館員一同厚く御礼申し上げます。

平成二年度図書寄贈者ご芳名

- 1 浅草仏教会殿 「浅草仏教会創立五十周年記念誌」一冊
- 2 野中栄修殿 「日本の古典」十冊
- 3 渡辺まさ子殿 「萩苑草舎の主人」一冊
- 4 松本光華殿 「民話風法華経童話その9 早く本願を思い出せ」他六十二冊
- 5 霊友会殿 「霊友会史資料1—5」二冊
- 6 テレメディア殿 「考えてみませんか エネルギーと原子力」一冊
- 7 今村良江殿 「ふるさとやまなしの民話」一冊
- 8 日蓮宗新聞社殿 「ご遺文の心」他三冊
- 9 山梨ライトハウス殿 「愛盲作文集 白い杖 第2集」一冊
- 10 身延山久遠寺殿 「梵文法華経写本集成ローマ字本・索引 第2巻」他七冊
- 11 児島練戒殿 「親鸞教義の誤解と理解」他二十冊
- 12 日蓮宗宗務院殿 「日蓮宗宗報 第142号」他二冊
- 13 奈木盛雄殿 「富士市の仏教寺院」一冊
- 14 山梨英和短期大学付属図書館殿 「山梨英和短期大学蔵書目録」四冊
- 15 志村本光殿 「富士山のシダ」一冊
- 16 省エネルギーセンター殿 「地球環境と人間」一冊
- 17 河野トク殿 「キャロル」一冊
- 18 河原英介殿 「色彩の本」一冊
- 19 小川順道殿 「法名要句法華経撰句集」一冊
- 20 保坂俊司殿 「東方 第1—5号」五冊
- 21 日本電気商会殿 「原莞 何が真実か」他一冊
- 22 製粉振興会殿 「小麦粉の話」一冊
- 23 三室戸学園殿 「三室戸学園創立50周年記念史」
- 24 山梨県立図書館殿 「山梨県立図書館所蔵郷土資料目録」他一冊
- 25 高橋八重子殿 「素肌美容法」一冊
- 26 山梨医科大学殿 「山梨医科大学開学十周年記念誌」一冊
- 27 山梨県立美術館殿 「山梨県立美術館蔵品総目録Ⅱ 一九八四—一九八八」一冊
- 28 専修大学殿 「専修大学110年」一冊

- 29 山梨大学殿 「大学をひらく」一冊
- 30 本妙寺殿 「本妙寺歴史資料調査報告書」一冊
- 31 山梨県殿 「山梨県統計年鑑」一冊
- 32 武庫川学院殿 「武庫川学院五十年誌」一冊
- 33 金沢文庫殿 「神奈川県立金沢文庫60年のあゆみ」他一冊
- 34 高杉 良殿 「祖国へ、熱き心を 上・下」二冊
- 35 庵谷行亨殿 「日蓮聖人教学の基礎」他一冊
- 36 河野もと殿 「珠玉」一冊
- 37 田中慈妙殿 「元政上人」一冊
- 38 (株)ナンバーワン殿 「90-91 輝く日本のNo.1」一冊
- 39 (社)社会経済国民会議殿 「原発論議総点検」一冊
- 40 交通遺児育英会殿 「交通遺児育英二十年史」他一冊
- 41 東洋経済新報社殿 「マネジメントと直観」一冊
- 42 村瀬章遠殿 「昭和定本 日蓮聖人遺文 第1-4巻」七
セット
- 43 仲沢浩祐殿 「インドの寓話」三冊
- 44 日蓮宗秋田県青年会殿 「日蓮宗秋田県寺院巡り」二冊
- 45 望月海淑殿 「法華経における偈の研究序説」他五十四冊
- 46 岩間日勇宛下 「提唱碧巖集 全」他五冊
- 47 山田繁子殿 「リーダーズダイジェスト名著選集」他九冊
- 48 長坂町教育委員会殿 「長坂町誌 上・下」二冊
- 49 原 光司殿 「神道体系神社編18・19 古典注釈編1 他
六冊
- 50 インナートリップ青少年センター殿 「第12回 全国高校
生の主張」一冊
- 51 橋田文啓殿 「要法寺文書」一冊
- 52 電気事業連合会殿 「さんすい」一冊
- 53 浅草寺殿 「浅草寺仏教文化講座 第34集」二冊
- 54 成田山新勝寺殿 「仏教思想史論集 I・II」二冊
- 55 武庫川学院殿 「風濤こえて人の和固く」一冊
- 56 常円寺殿 「常円寺史」一冊
- 57 立正大学殿 「江戸町の風光」一冊
- 58 佐藤智雄殿 「日本の末法思想」他十三冊
- 59 三友雅夫殿 「STUDIES IN LEADERSHIP」他十二冊
- 60 谷川寛徳殿 「わが人生論 富山編(中)」他二百四十三
冊
- 61 日蓮宗布教院殿 「第43回 布教院々報」一冊
- 62 波多江輝子殿 「インド哲学の一断面」一冊
- 63 本門社殿 「宗門新報コピー全集 第一巻」一冊
- 64 昭和女子大学殿 「昭和女子大学七十年史」二冊
- 65 横浜市民局長殿 「図説 横浜の歴史」一冊
- 66 奥野本洋殿 「クリシユナ」一冊
- 67 山梨県林務部殿 「やまなし 森林 花 樹木」二冊
- 68 尚学社殿 「全訳 古語例解辞典」他二冊
- 69 財団法人統一団殿 「日什大正師の略歴及び主張」一冊
- 70 溝田弘利殿 「撫育草」三冊

- 71 沼 義昭殿「観音信仰研究」一冊
- 72 北海道西部教化センター殿「日蓮宗管長狹下御親教北海道教区護法大会記念写真真集」一冊
- 73 鶴蒔婦夫殿「危機時代の選択」一冊
- 74 町田是正殿「身延山秘話外史」三冊
- 75 笹川平和財団殿「ヨーロッパ・シチズンシップ」一冊
- 76 字部短期大学殿「字部短期大学三十年の歩み」一冊
- 77 長谷川寛清殿「法華経音義」五冊
- 78 山下清一殿「法華経大講座 第1巻」他一百二冊
- 79 坂本 静 殿「梵文法華経写本集成 第1巻」他三千二百八十七点
- 80 山梨県民生活局環境衛生課殿「やまなしの環境」一冊
- 81 山梨日日新聞社殿「山日YBS席書き 第五十回大会記念誌」
- 82 日本図書館協会殿「マネジメントと直感」一冊
- 83 藤井教正殿「飯高檀林資料 檀林録 上・下」他三冊
- 84 公務員試験協会殿「公務員試験合格科目別シリーズ 1」他三冊
- 85 師親会殿「国訳大藏經 第1巻」他一百冊
- 86 山喜房仏書林殿「本覚思想論」他六十冊
- (自平成二年二月一日〜至平成三年一月三十一日 掲載順不同) 以上

◇図書館だより ―その二―

「一人一冊献本運動」に呼応下さりました方々の中で、年度毎に三十万円相当以上の献本者の方には、その功績に感謝し表彰を行っております。平成二年度の功労者は次の方々でありますので御報告申し上げます。

- 1、谷川寛俊殿 富山県
- 2、山下清一殿 函館市
- 3、坂本 静殿 東京都

今後共、広く皆様方の「一人一冊献本運動」の御協力を切にお願い申し上げます。本学園図書館には、一般教養関係等の本が少くないので、仏教書以外の本も多いに歓迎しております。同じ本が数冊あっても、結構に存じますし、こんな本では必要なかろうという場合でも献本賜われますれば幸甚に存じます。

図書館では、同窓生諸兄、有縁関係者、図書館建設資金御寄付者、献本御協力者、研究者等の利用の便を計るために閲覧証（一年間有効）を一階のカウンターにて用意しておりますので御来館の際には館員にどうかお母ね下さい。

◇図書館だより ―その三―

坂本文庫、第二回目の御寄贈を平成二年八月二十二日に坂本静様より賜りました。館員の池上要贈先生と点検した結果、次の様な内容となっております。①ノート類二九三冊。②雑誌

一二五冊。③書籍六六二冊。④新聞六一。⑤その他(資料
コピー・写真・原稿・抜刷・色紙・パンフレット・その他)九
九四。⑥軸物三〇幅。⑦書画等三二点。合計、三二八七点
に及んでおります。前回の和書・洋装本・洋書・雑誌等の約一万
冊を合せますと、かなりの数になります。いづれ目録を完成さ
せ利用の便を計りたく存じております。現在、洋装本の二八五
二冊と洋書一六一冊の作業が完了し閲覧可能です。最重要の作
業は和本四九三五冊の修理(裏打)、帙の製作に追われて、完
了には数年を要しそうですが、コツコツと進んで参りま
すので宜敷くお願い申し上げます。(桑名貫正)

研究活動報告

(1) 日本印度学仏教学会

第四十一回学術大会は、平成二年六月二十三日(土)、二十
四日(日)の両日にわたり、当番校東北大学(仙台市)の主催
で行われた。本学からの発表者とテーマは次の通りである。

原始仏教における *kāya* について 池上 要 靖
Aśā の *Prajñāhṛdaya-vyākhyā* 望月 海 慧

(2) 日本宗教学会

日本宗教学会第四十九回学術大会は、九月二十八日(金)三
十日(日)にかけて、大谷大学(京都市)において開催され
た。本学からの発表者とテーマは次の通りである。

宗教と教育——仏教における教育思想—— 渡辺 寛 勝

(3) 日本仏教学会

平成二年度学術大会は「仏教と女性」を共同研究課題として
十月六日(土)、七日(日)の両日にわたり、花園大学(京都
市)を会場にして開催された。本学からの発表者とテーマは次
の通りである。

日蓮聖人の女性観

桑名 貫 正

(4) 日蓮宗教学研究発表大会

第四十三回日蓮宗教学研究発表大会は、日蓮宗務院講堂を
会場にして開催された。本学からの発表者とテーマは次の通り
である。

宗祖の唱題観

上田 本 昌

五百対二百五十一のシャナ塔

高橋 堯 昭

武田・穴山両氏の対身延山政策

町田 是 正

金網集の検討

中條 暁 秀

Vimalamitra の *Prajñāparamitāhṛdayaika*

望月 海 慧

(5) 仏教文化講座

本年度の「仏教文化講座」(公開)は、一月二十六日(午前
九時—十時三十分)開催された。講師は中央大学名誉教授であ
る佐藤智雄先生、テーマは「信仰と信念について——日蓮聖人を

中心として」であった。

(6) 学内研究会

本年度の学内研究会の発表者とテーマは次の通りである。

◇六月二十八日(木)午後三時

カマラシーラの般若心経注釈について

望月海慧

◇九月二十七日(木)午後三時

日蓮聖人の女性観

桑名貫正

◇一月十七日(木)午後三時

数珠考

一宮嘉孝

平成二年度 卒業論文一覧

唱題成仏について考察する

田中文耀

行学院日朝上人―身延における業績について―

飯盛治雄

日蓮聖人の身延山での御生活

麻生文雄

日像上人の研究―帝都弘通について―

内山裕明

日蓮聖人の末法救済観

岡田亮修

日蓮宗における守護神の一考察―特に鬼子母神信仰について―

金安英世

日蓮聖人の上行自覚

川本義昭

法華経・日蓮聖人の「信」について

橋内秀徳

日蓮聖人の法難について―龍口法難を中心として―

『立正安国論』の一考察―自界叛逆難・他国役遍難について―

佐々木寛明

日蓮聖人の国家論

鈴木智之

天台止観における覚知魔事について―『天台小止観』第八章を中心として―

高橋忍静

末法総鎮守七面大神についての研究

戸田秀明

久遠成院日親上人について―『立正治国論』を中心として―

豊田通則

日什門流の成立と展開

根師哲郎

西谷檀林の研究―紅衣騒動を中心として―

畑野泰経

上総七里法華について

水野潮倅

日像上人の帝都弘通の経緯と軌跡について

三好能瑞

日蓮聖人の衆生への教化についての一考察

山本みどり

富士門流興門派と日向定善寺日叡上人について―日興上人滅後の富士門流の展開と分裂―

吉田静正

日蓮聖人の「師」の自覚について

松村文潮

◇同窓会本部だより◇

身延山短期大学学園同窓会役員会の開催

平成二年度、同窓会役員会が平成二年十月三十日(火)、身延山短期大学学園を会場として左記の式次第にて成会裡に行われました。

司会 桑名貫正先生

- (1)開会の辞、(2)玄題三唱（大石要英副会長）、(3)会長挨拶（小崎龍雄副会長）、(4)理事長挨拶（副総務小川原潮栄庶務部長）
 - (5)宮崎英修学長挨拶、(6)議事、(7)議長選出、小崎龍雄同窓会副会長が選出される。(8)本部庶務・会計報告（望月海英先生）、(9)支部報告（各支部長より現況報告がなされた）、(10)その他。
 - (7)玄題三唱（中村正彦副会長）、(8)閉会の辞。
- 尚、当日の議事内容は、次の様な事が討議なされましたので御報告申し上げます。

役員会議事録

〔決定事項〕

- 1、表彰規定……………三〇万円以上の寄付者。
- 2、同窓会会費納入に尽力。各支部長さんにお願ひして、各県（所屬）の実際上の会員を把握して、新たな会員名簿の再確認ができたものを本部に送付。

〔確認事項〕

- 1、身延山学園同窓会役員・支部長会議は毎年開催。
- 2、身延山学園同窓会総会は三年毎に開催。

〔要望事項〕

- 1、身延山短期大学三カ年を卒業した者の僧階は大講師などで、卒業後一カ年間の特別教育機関をつくり何らかの研修を行い、檀僧都を取得できるように僧階のみの恩典を計つて欲しい。

2、同窓会名簿の訂正。

3、同窓大会総会後に同窓会の懇親会を行つて欲しい。

4、同窓会支部会費（同窓会本部会則第7条、会員一人、年会費一〇〇〇円を同窓会本部へ納む）を本部の方から督促して欲しい。

以上
（文責 桑名貫正）

ナサニエル・ホーソン (Nathaniel Hawthorne) についての一考察

(主に故郷サレム・小説スカーレット・レターズ・パブリッシングについて)

大 森 孝

はじめに

平成元年九月、図書館長職に就任し、館内の蔵書を調べる中で、58年に富山県魚津市の真成寺総代の金三津 三郎氏御寄贈の300冊余の洋書が、書棚に並べられてあるのを見、然も此等の洋書は、金三津氏御令息故俊明氏が⁽¹⁾研究生活を送る中で求められた貴重な書籍であり、又、御令息は残念にも34才の若さで、志半ばにして御他界の由、これ等の書籍を、真成寺の谷川寛徳、寛俊両上人の御尽力により、当図書館に寄贈された由、しかし、こうした貴重な洋書も、仏教関係の書籍ではない故、広く読まれることも少ないと考え、ここに紹介を兼ねて、研究書の大部分を占めるアメリカの作家ナサニエル・ホーソンについて、その一端を寄贈の文献を参照しながら述べてみる次第です。

ナサニエル、ホーソン (Nathaniel Hawthorne) ⁽²⁾ についての評伝は多く出されているが、その中で世界的に非常な評価を得ているアメリカの作家ヘンリー・ジェームス (Henry James) ⁽³⁾ の論説を中心に参照しながら、ホーソンの人間像の一端を考えてみたいと思う。先ずジェームスは、彼の経歴はシンプルなものであったと、次の様に述べている。

Hawthorne's carrer was probably as tranquil and uneventful one as ever told to a lot of a man of letters ; it was almost strikingly deficient in incident, in what may be called the dramatic quality.

Few men of equal genius and of equal eminence could have led, on the whole, a simpler life.

即ち、和訳すると「ホーソンの経歴は、多くの文学者達に語られているように、静かな波乱の少ないものであった。其れは、たとえ劇的な性質であると呼ばれるもの等の中にも、非常にイベント的なものが欠けていた。同じ様な天才の能力を持つ人々も、全体として、彼よりシンプルな生活を送る事は出来なかったであろう。」以上の様に述べているが、では彼は、如何なる具合に成長したのであろうか、ヘンリーは次の様に述べている。

It was passed, for the most part, in a small and homogeneous society in a provincial, rural community ; it has few perceptible points of contact with what is called the world, with the manners of his time even with the life of his neighbours.

即ち、「彼は地方の田舎の地域の小さい、同じ様な状態の社会で大部分を過した。所謂、世間や、彼の時代の風習や、隣人達の生活とさえ接触した点は、殆んどみとめられなかった。」

ジェームスは以上の様に述べているが、しかし、ホーソンの作品に対しては高い評価を表わしており、次の様に述べている。

Whatever may have been Hawthorne's private lot, he has the importance of being the most beautiful and most eminent representative of a literature. The importance of the literature may be questioned, but at any rate, in the field of letters, Hawthorne is the most valuable example of the American genius. Judging from present appearance, we will long occupy this honorable position.

即ち、「ホーソンの個人的運命が何であっても、彼は文学の最も美しい、最も際立った代表である事の重要性を持っている。文学の重要性については問題があるかも知れないが、とに角、学問の分野でホーソンは、アメリカ人の天才

の最も価値ある例である。現在の様子から判断して、彼は長く此の名誉ある地位を占めるであろう。」

尚、彼の非常に控えめな、デリケートな性格は、大まかなアメリカの生活状態と、自己の作品との不調和感に苦しんだと考えられるが、この事について、ジェームスは次の様に具体的に述べている。

Hawthorne, on the one side, is so subtle and slender and unpretending, and the American world, on the other, is so vast and various and substantial, that of the Scarlet letter and the Mosses from an old Manse, that we render him a poor service in contrasting his proportions with those of a great civilization. But our author must accept the awkward as well as the graceful side of his fame ; for he has the advantage of pointing a valuable moral.

即ち、「ホーソンは一方では、非常に弱く、頼り無く自信が無いようである。他方、アメリカ社会は、'スカーレット・レター' や 'オールドマンズフロム・モーイズ' の世界の様に、非常に広大で、種々で、実質的であるので、我々は、彼の役割と威大な文明の役割とを比較して、彼の働きを低く考える。しかし、我々の作家は、彼の名声の優美な面と同様に、控え目な面も受け入れねばならない。何故ならば、彼は貴重な教訓を示す利益を受けているからである。」次に、此の教訓について、彼はアメリカ文明と結びつけて、次の様に述べている。

This moral is that the flower of art blooms only where the soil is deep, that it needs a complex social machinery to set a writer in motion. American civilization has hitherto had other things to do than to produce flowers, and before giving birth to writers it has wisely occupied itself with providing something for them to write about.

即ち、「此の教訓は、人工の花は、土壌が深い場所だけに花を開くと云う事であり、作家を活動させるのには、複雑な社会機構を必要とすると云う事である。アメリカ文明は、これ迄に、花を作る事より以上に為すべき別の事柄を持っている。そして、作家を誕生させる前に、文明自身が作家達に書くべき事柄を旨く与えている。」

以上の様に述べているが、更に、彼が、故郷のニューイングランドから非常に影響を受けていると、次の様に述べている。

Out of the soil of New England he sprang in a crevice of that immitigable granite he sprouted and bloomed. Half of interest that he possesses for an American reader for analysis must reside in his latent New England savour. The cold, bright air of New England seems to blow through his pages, and these, in the opinion of many people, are the medium in which it is most agreeable to make the acquaintance of that tonic atmosphere.

即ち、「ニューイングランドの土壌の外に彼は飛び出し、堅い花崗岩の割れ目の中で、彼は芽を吹き花開いたのである。彼が、アメリカの読者に対し抱いている興味を分析してみると、其の半分は、彼の潜在的なニューイングランドの持味の中にあったにちがいない。ニューイングランドの冷たい、明るい空気は、彼の頁を通して吹いている様にみえる。そして、これ等は多くの人々の意見の中で、あの元気一杯の雰囲気に会うのが、非常に愉快になる媒介物となるのである。」

更に、ジェームスは、ホーソンの作品が、如何に故郷の匂がするかについて、次の様に述べている。

Hawthorne's work savours throughly of the local soil-it is redolent of the social system in which he had his being. Hawthorne sprang from the primitive New England stock ; ha had a very definite and

conspicuous pedigree.

即ち、「ホーソンの作品は、十分地方の土の匂がする。即ち、それは、彼が生活して居た社会組織を思わせる。ホーソンは、初期のニューイングランドの血統から出た。即ち、彼は非常にはっきりと、際立った血統であった。」

次に、彼の誕生について、具体的に考えてみたい。先ず、ジェームスは次の様に述べている。

He was born at Salem, Massachusetts, on the 4th of July, 1804, and his birthday was the great American festival, the anniversary of the Declaration of National Independence. He passed the greater part of his boyhood there, as well as many years of his later life. Salem has a physiognomy in which the past plays more important part than the present. I know not of what picturesqueness Hawthorne was conscious in his respectable birthplace, we must have felt at least that, of whatever, the elmshaded streets of salem were a recognizable memento.

即ち、「彼は1804年7月4日にマサチューセッツのサレムに生れた。彼の誕生日は、大きなアメリカの祭典、即ち、国家の独立宣言の記念日であった。彼は其処で、少年時代の大部分を、晩年の多くの年と同じ程度に過した。サレムは、過去が現在以上に重要な役割を演ずると云う特徴を有している。私は、ホーソンが彼の尊敬する誕生地に、どんな絵の様な美しさを意識していたかは知らない。我々は、少なくとも、何であれ、エルクの木が影を落とすサレムの街は、目につく記念物であると感じたにちがいない。」

彼がサレムで寂しい年月を過した事は考えられるが、更に、ジェームスは、彼の其処での生活の中に優しさと憎しみが混り合った感情があったと述べており、その事は、彼の代表的作品の「スカーレット、レター（緋文字）」のイントロダクションの中に見られる、と云っている。次に、其のイントロダクシ

ンの原文を記してみると、

“My native place, though I have dwelt much away from it, both in boyhood and in mature years—possesses, or did possess, a hold on my affections, the force of which I have never realized during my seasons of actual residence here. Indeed, so far as the physical aspect is concerned, with its flat, unvaried surface, covered chiefly with wooden houses, few or none of which pretend to architectural beauty; its irregularity, which is neither picturesque nor quaint but only tame; its long and lazy street, lounging wearisomely through the whole extent of the peninsula, with Gallows Hill and New Guinea at one end, and a view of the almshouse at the other—such being the features of my native town it would be quite as reasonable to form a sentimental attachment disarranged checker-board”.

即ち、「私は故郷から離れて住んでいたけれども、故郷は少年時代になっても、大人の時代になっても、私の愛情の上に心の支えになるものであり、即ち、私が住みついた幾シーズン中、自分が今迄に気づかなかった影響力を持っているし、又、持っていたのである。実際、外形的面が考えられる限り、平面的な変化の無い面を持ち、主に木製の家々で覆われており、その家々も殆んど建築的美しさは見かけず、その不揃さも絵のように美しくもなければ、奇異でもなく単調に過ぎない。その長い、けだるい様な街は、一方の端にガローズヒルとニューギニア、他の端に養老院を眺めるから、半島全域を貫いて、疲れ、もたれかかっているように延びている。私の故郷の町の特徴はこの様なので、不揃いのチェッカー盤に心情的な執着心を抱く事は、全く理に合っているであろう。」

以上の様に、ホーソンは故郷に対して、複雑な心情を抱いていたと考えられる。しかし、ジェームスは、現在の故郷サレムについて、次のように説明して

いる。

The Salem of to-day has, as New England towns go, a physiognomy of its own, and in spite of Hawthorne's analogy of the disarranged draught-board, it is a decidedly agreeable one. Salem, at the beginning of the present century, played a great part in the Eastern trade ; it was the residence of enterprising shipowners who despatched their vessels to Indian and Chinese seas. It was a place of large fortunes, many of which have remained, though the activity that produced them was passed away.

即ち、「今日のサレムは、ニューイングランドの町等の様に、其の町の顔つきを持っている。ホーソンの不揃のチェッカー盤の推論にもかかわらず、町は大変心地よいものである。サレムは現世紀の初に、東方貿易に於て大きな役割を演じた。其れは、インドシナ海に彼等の船舶を送った冒険的な船主の住む所であった。其れは、財産を生み出した活動はなくなったけれども、多くの財産が残されている場所であった。」

以上の様に述べているが、成功した貿易者達は、貴族階級と呼ばれ、町全体が、ニューイングランドの他の町より豊かであった様である。ホーソンは其処の小学校に通うのであるが9才の時、ボールを足に受けて怪我をし、治るのに3年程かかったと云われている。尚、彼の通学した小学校について、ジェームスは次のように述べている。

His school, it is to be supposed, was the common day school of New England. -the primary factor in that extraordinarily pervasive system of instruction in the plainer branches of learning which forms one of the principal ornament of American life.

即ち、「彼の学校は、ニューイングランドの普通の昼間学校であったと考えられている。即ち、それは、アメリカ人の生活の主要な飾りの1つとなるよ

り、明白な学問の分野に於ける教育の非常に普及した組織の中の重要な要素であったと考えられる。」

彼は1818年、14才の時、メイン州の叔父の家で母と共に住む事になるのであるが、其処で、彼は非常に孤独感を味わうのであるが、しかし、彼は、孤独感を特別の感慨を以って味わうのであり、その方法として、彼は自然に接するようになるのであるが、この事について、ジェームスは、ホーソンの言葉を引用しながら次の様に述べている。

For a boy with a relish for solitude there were many natural resources, and we can understand that Hawthorne should in after years have spoken very tenderly of episode. "I lived in Maine like a bird of the air, so perfect was the freedom I enjoyed." During the long summer days he roamed, gun in hand, through the great woods.

即ち、「孤独に対する味わいを持つ少年にとって、多くの自然の富があった。そして、我々は、ホーソンが後年、エピソードについて非常に優しく話したことを理解できる。即ち、「自分は空の鳥のようにメインで暮した。私が楽しんだ自由は、その様に完全であった」。長い夏の日中は大きな森の中を、彼は手に銃を持って歩きまわった。」

尚、冬については、ジェームスは次の様に述べている。

He would skate until midnight, all alone, upon sebage Lake, with the deep shadows of the icy hills on either hand.

即ち、「彼は、交互に手の上に氷の岡の深い影を受けながら、セバゴ湖の上を、ずうっと独りで夜中迄スケートをしたものです。」

以上の様に、ホーソンの故郷サレム、及び、そこで過した彼の少年時代を、主に、述べて来たのであるが、次に、ホーソンの代表的作品、スカーレットレターに対しては、ジェームスは次の様に述べている。

The scarlet letter was in the Limited states a literary event of the

first importance. The book was the finest piece of imaginative writing yet put forth in the country. There was a consciousness of this in the welcome that was given it a satisfaction in the idea of America having produced a novel that belonged to literature, and to the forefront of it. Something might at last be sent to Europe as exquisite in quality as anything that had been received, and the best of it was that the thing was absolutely American ; it belonged to the soil, to the air ; it came out of the very heart of New England. It is beautiful, admirable, extraordinary. It has in the highest degree that merit which I have spoken of as the mark of Hawthorne's best things—an indefinable purity and lightness of conception, a quality which in a work of art affects one in the same way as the absence of grossness does in a human-being. His fancy, as I just now said, had evidently brooded over the subject for a long time ; the situation to be represented had disclosed itself to him in all its phases. When I say in all its phases, the sentence demands modification. In the *Scarlet Letter* there is a great deal of symbolism, there is, I think, too much. It is over done at times, and becomes mechanical ; it ceases to be impressive, and grazes triviality.

即ち、「スカーレット・レターは、限られた州の中では、最初の重要な文学上の出来事であった。その本は、想像的に書かれたものの中で、最も立派な作品であった。けれども、地方で発表された。其の作品が、歓迎された中に、文学や、その最前線に属している小説を、アメリカが生んだと云う考えの中に、一つの満足感が与えられたと云う意識があった。与えられていたものと、同じ様に立派な質の良いものが、終にはヨーロッパに送られたかも知れない。その作品の最も良いものは、其れが完全にアメリカ風であると云う事であった。其

れは、土壤や空気に属していた。其れは、ニューイングランドの心そのものから出て来た。其れは、美しく、尊敬すべきものであり、非凡なものであった。其れは、最も高い程度に、私がホーソンの最も良いと考えるもの、即ち、定義出来ない様な純粋さ、そして、思考の明るさ、又、作品の中で下品さを表示しないのと同じ様な方法で、人に影響し、人間の存在を左右する性質、こうしたものを目標として、私が話したあの秀れたものを持っている。

彼の思考は、私が今迄述べたように、明らかに長い間、その主題について考えていた。表示されるべき状況は、凡ての面に於て、彼に対して閉じていた。私が凡ての面について述べる時は、文は修飾語を必要とする。

スカーレットレターの中には、非常に多くの象徴主義がある。非常に多くあると思う。其れは時々度を越す。そして、機械的になる。其れは印象的になる事を止める。そして、平凡な事に触れる。」

以上の様に、ジェームスはスカーレット・レターに対する感想を述べている。即ち、非常に秀れた立派な作品であるが、時々、作者の考えが、十分に表示出来ない面があると述べている。

次に、ランドル・スチュワーツ (Randall Stewart) の説を参照しながら、⁽⁴⁾ホーソンについて考えてみたい。

彼は、ホーソンが故郷サレムの生活について、友に書き送った手紙を、ホーソンの気持を表示したものであると、次の様に示している。

As to the Salem people, I really thought that I had been exceedingly good-natured in my treatment of them. They certainly do not deserve good usage at my hands after permitting me to be deliberately lied down-not merely once, but at two several attacks-on two false indictments-with hardly a voice being raised on my belief; and then sending one of the false witnesses to Congress, others to the Legislature and choosing another as the mayor. I feel an infinite

contempt for them-and probably have expressed more of it than I intended, for my preliminary chapter has caused the greatest uproar that has happened here since witchtimes. If I escape from town without being tarred and feathered, I shall consider it good luck, I wish they would tar and feather me ; it would be such an entirely novel kind of distinction for a literary man. And, from such judges as my fellow-citizens, I should look upon it as higher honor than a laurel crown.

即ち、「サレムの人々に関しては、私は彼等に対する自分の態度は、非常に親切であったと思った。彼等は、私をよく調べた後で、単に一度だけでなく、二度に渡る数個の非難、即ち、二度の偽りの起訴や、私の支持の声は、殆んど聞かれず、又、偽りの目撃者の一人を国会に送ったり、他の者達を州議会に送ったり、市長として他の者を選んだり、確かに私の手元で役立つような事はない。私は彼等に対して、非常な軽べつを感ずる。そして多分、私が思っていた以上の軽べつの感情を示している。なぜならば、私の序文が、魔女の時代（未開時代）以来、この場所でひき起された最も大きい騒動をもたらしたからである。もし私が、ひどく非難されずに町からのがれるならば、私は、それを運が良いと思うだろう。私は、彼等が私を非難してくれたら良いと思う。非難されずに町を出る事は、1人の作家に対して、全く変った種類の区別となるであろう。そして、この様な判断から、一市民として私は、その事を月桂樹の冠以上に高い名誉と考えるべきであろう。」

以上の様にホーソンは述べて、サレムの人々から、ひどく非難されるのが当然であるのに、比較的的良好な待遇を受けた事に対し、外見上は感謝しているのである。しかし、心の中では決して愉快ではなかったようであり、この辺の事情について、スチュワーツは、次の様に述べている。

Hawthorne was understandably eager to get out of salem. His change

of residence at this time, however, was not so much caused as hastened by the unfriendliness of his neighbors, for in the preceding autumn he had engaged a house at Lenox, in the Berkshires, for occupancy during the coming summer. Pressed by the untoward development in salem, he moved his household possessions from 14 Mall street about the middle of April and installed his family with Mrs. Hawthorne's parents in Boston.

即ち、「ホーソンがサレムから、しきりに脱出しようとしていた事はもっともであった。此の時、彼が住居を変える事は、彼の隣人達の冷たさによって急がされると云う程ではなかった。なぜならば、前の秋に彼は、次の夏の間中住む為に、パークシェアーのレノックスに家を予約していたからである。サレムに於ける不適当な開発によって圧迫を受けて、彼は四月の中頃、14モール・ストリートから家族の財産を移した。そして、ボストンに居るホーソン夫人の両親と共に、彼の家族を落ち着かせた。」

更に、彼は5月に、レノックスの他の家に移るのであるが、彼は、そこでの生活に満足していたようであり、その辺の事情について、スチュアートは次の様に述べている。

Late in May the Hawthornes moved into the Little Red House at Lenox. The change was a happy one. Hawthorne was glad to be rid of politics and political strife. For a few weeks perhaps, he fought the old battles over again. He asked Burchmore to ferret out a suspected stratagem of the enemy's which was still undisclosed.

即ち、「5月の末に、ホーソン一家はレノックスのリトル・レッドハウスに移った。その転居は楽しいものであった。ホーソンは政治や、政治的論争から脱つることを喜んだ。二、三週間は多分彼は何回も古い慣習と戦った。彼はパークモアーに、尚、隠されている敵の疑わしい策略を探し出すように頼ん

だ。」

彼はレノックスで上述の様な生活を送るのであるが、次第に彼の心境にも変化を来し、自信ある作家として名声を得るようになるのであるが、その事情について、スチュワーツは次の様に述べている。

The rancor gradually died away, and Hawthorne recovered his self-possession. Situated in the hills of Berkshire, he could once more mock at fate and care. His literary reputation was at last established beyond all cavil. Though he was still hard pressed for money, his new fame had improved his financial prospects. He could enjoy the inner satisfaction of artistic achievement. He was still free to give his entire energies to creative work.

即ち、「憎しみも次第に消えて、ホーソンは彼の落ち着きをとりもどした。パークシャーの岡に住んで、彼はもう一度、運命と気苦勞をあざける事が出来た。彼の文学的名声は、ついに、凡ての非難を越えてつくられた。彼は、尚、金銭に対しては非常に苦しんでいたが、彼の新しい名声は、彼の財政的見通しを良いものにした。彼は芸術的功績について、内心の満足を楽しむ事が出来た。彼は、尚、創造的仕事に対して、彼の全精力を十分に与える事が出来た。」

次に、スカーレット・レター (The Scarlet Letter) については、スチュワーツはどの様に考えていたかについて、述べてみたいと思う。先ず、彼はこの事を書き終った時のホーソンの様子について、次の様に述べている。

Hawthorne finished The Scarlet Letter on February 3, 1850. On the evening of that day he read the latter part of the book to his wife who as always had religiously refrained from any inquiry or meddling during the process of composition. "It broke her heart," Hawthorne wrote to Bridge, "and sent her to bed with a grievous headache, which I look upon as a triumphant success." Of his own reactions on that

memorable evening, Hawthorne recalled several years later, "my emotions when I read the last scene of the Scarlet Letter to my wife, just after writing it—tried to read it, rather, for my voice swelled and heaved, as if I were tossed up and down on an ocean, as it subsides after a storm."

即ち、「ホーソンは1850年2月3日にスカーレット・レターを書き終った。其の日の夕方に、彼はその本の後の部分を、彼の妻に読んでやった。その妻は、常に、彼が小説を執筆中には、誠実に、何かの質問や、干渉する等の事を慎んでいた。ホーソンはブリッジに次の様に手紙を書いた。'其れは、彼女の心にショックを与えた。そして、ひどい頭痛で床につかせた。そして、其の事は自分はすばらしい成功と考える'。ホーソンは数年後に、あの記念すべき夕方の彼自身の反応を思い出した。'私が書き終ってすぐ妻に対してスカーレット・レターの最後の光景を読んだ時の私の感情は、丁度、自分が暴風雨の大海上で上下に動揺されるように、自分の声が高い調子で、唸るようであったので、むしろ、其れを努めて読もうとした'。」

以上の様にホーソンは、妻に対して読んだ時の感情を述べているのであるが、スチュアーツは、この感情について次の様に付加している。

The emotion attests the author's sincerity (if attestation were needed), the more so because Hawthorne was not in the habit of breaking down.

即ち、「其の感情は、もし証明が必要とされるならば、著者の真面目さを証明している。ホーソンは、落胆した習慣が無いので尚更である。」

スカーレット、レターは非常な名声を得て、2年間に6000部売れたと云われているが、反面、この本に対し、厳しい論評も見られるのであり、この点に関し、スチュアーツは次の様に述べている。

Two objections, however, were repeatedly expressed. One was that

the gloom of the Scarlet Letter was unrelieved. he felt the unmitigated gloom of the tale to be both an obstacle to popularity and an artistic defect as well. But if it was a defect, it was one which in this instance at least he had been powerless to correct.

即ち、「けれども、二つの異議がくり返し示された。一つは、スカーレット・レターの陰気さは、救いようが無いと云う事であった。彼は、物語の重々しい陰気さは、人気に対しての障害にも、同じ様に芸術的欠点にもなると感じた。しかし、もし其れが欠点であるとするならば、其れは此の場合、少なくとも、彼が訂正するだけの力が足りなかったと云う欠点であった。」

以上の論評は、彼に対して好意的にとれる論評であるが、更に、もっと強い論評を加えたものもあり、この事についてスチュアーツは、次の様に述べている。

The Scarlet Letter was enjoying something approaching a success of scandal. Hawthorne was not above relishing such attacks or taking satisfaction in their value as advertising. But he was not in sympathy with them as criticism, even though the novel's position on the moral question might, with some show of justice, be called equivocal.

即ち、「スカーレット・レターは、スキャンダルの成功に近いものを楽しんでいた。ホーソンはこの様な非難を楽しんでおり、又は、宣伝としての其等の価値に満足を感じていた。しかし、彼は、道徳的問題上での小説家の地位が、正義を示す点ではぼやけていると云われるとしても、批評としてのそれ等の事に同情的ではなかった。」

尚、ホーソン自身は、友人のフィールドに対して、次の様に述べている。

The Scarlet Letter is rather a delicate subject to write upon, but in the way in which I have treated it, it appears to me there can be no objection on that score.

即ち、「スカーレット・レターは、書き下すのにはかなり微妙な主題である。しかし、自分が其れを取り扱った方法の中で、自分には其の点については、何等の異議もありえないように見える。」

以上、スカーレット・レターについての論評を種々述べて来たのであるが、次に、スカーレット・レターの要旨を世界文学大系を参照しながら述べてみたい。⁽⁵⁾

彼の作品中最も高い地位を占めているが、一種の姦通小説と云えよう。人間及びその精神や愛の尊厳を知らない科学者のチリングリース、長い間の夫の留守中、学徳の誉れ高い牧師 デイムス・テイール と不義に陥り 女兒パールを生み、緋文字Aを胸につけ刑を受ける妻のヘスター・プリン、これ等登場人物の背景は、17世紀、植民地時代のニューイングランドである。正しく懺悔していないヘスターは、善行によって高められ、Aと云う緋文字は *Adulteres*（不義の女）から *Admirable*（賞賛すべき）、又は、*Angel*（天使）の頭文字Aを思わせるようになる。自分の罪を告白しない牧師も真実を求めて悩み、罪の意識は深まってゆく。ヘスターは罪に耐えて性格を強めてゆくが、牧師は罪を秘しているが為に、次第に破壊されてゆく。ヘスターが本当に罪を悔いるのは、牧師が群衆に罪を告白して死んでからである。しかし、最も赦し難いのはチリングリースの罪である。罪を犯した者の魂や、心理の反応を見ると云う行為が、復讐の手段となる。その相手がなくなれば、彼の生命も枯れる。結局、罪を犯したものが受ける報いは、魂への傷痕と社会からの疎外である。更に、作品中で象徴が、それぞれ深い意味になるまで高められている。

以上、ホーソンの故郷サレム、及び、彼の代表的作品のスカーレット、レターについて、その一端を述べた次第である。

次にホーソンは一時期雑誌の出版に関係したのであるが、この事について少し考えてみたい。

彼は「ユースフル、エンターテインング、ノーレッヂ」誌の編集者になるので

あるが、この辺の事情について、アーリン・ターナー（Arlin Turner）の説を参照しながら述べてみたいと思う。⁽⁶⁾

先ず、ターナーは次の様に述べている。

Hawthorne became editor of the American Magazine of Useful and Entertaining knowledge with the issue of March, 1836, and with some help from his sister Elizabeth prepared the contents of six numbers. Though the editorship held no great promise, Pierce, Cilley, Bridge, and others of Hawthorne's friends were gratified to see him find profitable employment without turning his back on authorship.

即ち、「ホーソンは1836年3月発行のユースフルアンドエンターティニングノレッジマガジンの編集者になった。そして、彼の姉のエリザベスのいくらかの助力で、シックスナンバーの内容の準備をした。編集者の地位は特別有望なものではなかったが、ピアースやシリイやブリッジや、他のホーソンの友人達は、編集者の地位を避けることもなく、利益のある仕事を彼が見つけたのを見て満足した。」

しかし、此の出版の仕事も順調には行かず、種々苦勞する事になるのであるが、この事について、次のようにターナーは続けている。

But the optimism was short-lived. The nature of the publication and the restrictions under which Hawthorne had to work began to gall him early; and further, his meager salary of \$500 a year immediately became delinquent. Samnel G. Goodrich, who had secured the position for him through his own connection with the publishers, the Bewick Company of Boston, made promises in regard to the salary which-so Hawthorne became convinced even before his first issue of the magazine appeared-he made no serious effort to fulfill.

即ち、「しかし、楽観主義は長く続かなかった。出版物の性質と、ホーソン

がその下で働かねばならなかった制限は、彼を早期にいらいらさせ始めた。そしてその上に、年500ドルの彼の乏しい給料は、直に遅れ始めた。ボストンの出版社ビックカンパニーとの関係を通して、ホーソンの為はその地位を確保したサニエル、ジ、グッドリッチは、サラリーについて保証をした。そこで、ホーソンは其のマガジンの最初の出版物が出る前からさえ確信するようになり、彼は大きな果すべき努力もしなかった。」

当時のホーソンのグッドリッチに対する感情を示すものとして、彼が姉のルイサアに当てた次の様な手紙がある。

I came here trusting to Goodrich's positive promise to pay me 45 dollars as soon as I arrived, and he has kept promising from one day to another ; till I do not see that he means to pay me at all. I have now broke off all intercourse with him, and never think of going near him. In the first place, he had no business ever to have received the money. I never authorized Bowen to pay it to him ; and he must have got it by telling some lie.

My mind is pretty much made up about this Goodrich. He is a good natured sort of man enough ; but rather an unscrupulous one in money matters, and not particularly trustworthy in anything.

即ち、「自分は到着するとすぐ、自分に45ドル払うと云うグッドリッチの積極的保証を信頼して此処に来た。彼が自分に全く給与を払う意思がないと自分分かる迄、ずうと彼は自分に保証を続けて来た。自分は今、彼との交際を中止している。そして、彼の近くに行こうとは決して考えない。彼は金を得るような仕事を持っていなかった。私はポーエンに、彼に対して金を払うようにと頼んでいなかった。そして、彼は何等かのうそを話す事によって金を得たにちがいない。私の心は、このグッドリッチについては、かなり心が定まっている。彼は十分善良な種類の人であるが、しかし、金の事については、かなり無

節操であり、何事にも特別に信頼の置ける人ではない。」以上の様に給与未払いの事について、グッドリッチに対しての苦情を述べているのであるが、更に、5月12日に別の姉のエリザベスに対して、次の様な手紙を書いている。

I did not receive a cent of money until last saturday, and then only twenty dollars; and, as you may well suppose, I have undergone very grievous vexations. Unless they pay me the whole amount shortly, I shall return to salem, and stay till they do.

即ち、「私は先週土曜日迄、1セントの金も受け取っていなかった。それから、20ドルだけ受け取った。そして当然、あなたが想像するように、私は非常に物悲しい、腹立たしさを受けている。彼等が、私にすぐに全額を払うのであれば、私はサレムに帰り、そして、彼等が払う迄滞在するつもりです。」

しかし、会社は六月の初旬迄に債権者の要求に合うように、サミエルブレークに権利を分割し、ホーソンの立場は益々悪くなり、その位置に就いているのが困難になってくるのである。しかし、彼は八月迄その位置に就いていようと決心するのであるが、その辺の事情について、ターナーは次の様に述べている。

He stayed to see the August number through the press and then said farewell. The change in his attitude toward the magazine that had come about during his term as editor is pointedly evident when his remarks on his predecessor, Bradford, appended to the March issue are set beside his note of abdication in the August number.

即ち、「彼は出版物の八月号を見る為にとどまった。それから別れを告げた。彼の編集者としての期間中に出した雑誌に対しての彼の態度に於ける変化は、三月号の出版物に付加された前任者ブラッド、フォードについての彼の言葉が、八月号で彼の退職の説明文の傍に訳されている時、際立って明らかである。」

以上の様に述べているが、更に、彼の心境の変化についてターナーは次の様に説明している。

At first he had an abundance of praise for Bradford and the policies of the magazine; six months later he made little attempt to veil his resentment against the Bewick Company and expressed the hope, possibly not altogether sincere, that the difficulties confronting the publication might not be insuperable.

即ち、「初めは彼はブラッドフォードや、雑誌の方針に対して非常に賞賛していた。其の6カ月後に、彼はビュイックカンパニーに対しての彼の怒りをおおい隠す事を殆んどしなかった。そして、必ずしも真剣と云う分けではないが出版に対しての困難は、克服出来るかも知れないと云う希望を表わした。」

以上の様な決心をもって出版事業にたずさわったのであるが、其の仕事は決して楽なものではなく、凡ての点について相当の制限を受けていたようである。この事について、ターナーは次の様に述べている。

Hawthorne by no means had a free rein as editor. In the some eighteen numbers issued before he took charge, as well as in three distinct editorial pronouncements in the earlier pages of the magazine, the nature of the publication and also the policies and editorial methods had been established.

Furthermore, the engravings for each issue were chosen by the publishers. Not only was Hawthorne denied the right to reject even the worst of the illustrations, for all of which he was obliged to supply accompanying written matter, but it seems to have been the habit of the publishers to give him far from adequate notice of what embellishments they planned to use in each issue. Thus he was at times forced to provide, almost literally over night, commentaries on

topics he knew nothing about.

即ち、「ホーソンは決して編集者として、自由な統御力を持っていなかった。彼が受け持つ前に発刊された18号の中で、その雑誌の初めの頁の中の三つのはっきりした編集上の見解に於けると同様に、出版上の特徴や、編集方法等が又、建てられていた。その上に、それぞれの刊行物に対しての装飾が、出版人達によって選ばれた。彼が強いて、付加的に書いた事柄の凡てに対しての挿絵の最も悪い物を拒否する権利さえ否定されたのみならず、彼等が、どんな装飾をそれぞれの刊行物に任用するかについて、彼に強い注告を与える事が習慣であった様に見える。この様にして、彼は時々、何も知らない様な話題についての解説を、殆んど文字通り、徹夜で無理をして書いたのである。」

以上の様に、彼の編集者としての行動は、非常な制限を受けるのであり、ついに退く事になるのであるが、その辺の事情について、ターナーは、次の様に述べている。

Little wonder then that, when Hawthorne came to take his farewell of the magazine in his note at the end of the August number, he lamented openly that he had not been allowed full control over the contents and commented in particular that he had not been able to veto objectionable embellishments.

For the most part, Hawthornes editorial duties entailed the most depressing hack work. Following the policy already establishments, he filled each issue with quotations from books and periodicals, paraphrases or summaries of materials published elsewhere, with combinations of facts and statistics accumulated from various sources, with comments on the illustrations, the quotations, or the paraphrases ; but occasionally he supplied accounts of his own observations and original essays.

ナサニエル・ホーソンについての一考察（大森）

即ち、「ホーソンは八月号の終りの彼の注釈の中で、其の雑誌から離れるようになった時、彼が其の内容について、十分なコントロールを許されなかった事を公けに嘆き、そして特に、彼が好ましくない飾りを拒否する事が出来なかった事を述べた事は、当然だと思ふ。大部分ホーソンの編集の仕事は、最もやる気をなくさせる、つまらぬ仕事を課した。既に作られた方針に従って、彼はそれぞれの刊行物を、本や定期刊行物からの引用や、他の所で出版された資料の言い換えや、摘要や、種々の資料から集められた事実と統計との結合や、イラストや引用や、言い換え等についての意見で満たした。しかし時々、彼は彼自身の観察の記事や、独創的な論文を載せた。」

以上の様にターナーは述べているが、結局、ホーソンは相当の期待をもって、出版の仕事に関係したのであるが、実際、従事してみると、中々期待通りに行かず、失意の中に離職する事になるのであるが、しかし、有能な作家として世界的な評価を得ているホーソンに、こうした企業に関係した面もあった事は、注目すべき事柄と云えよう。

む す び

1800年代に活躍した有名作家ホーソンについて、故金三津 俊明氏御使用の多くの参考書の中、それらの一部を参照しながら、ホーソンの故郷サレム、小説スカーレット・レターズ、又、出版の仕事等について、それらの一端を述べた次第です。最後に更めて、故金三津氏の御冥福を心より御祈り申し上げます。
(1990. Aug.)

〔註〕

- (1) 故金三津 俊明氏 慈光院俊明日英居士(昭58. 6. 23死去)
昭和25年8月21日 魚津市大町に誕生
 〳 45年3月 富山県立上市高校卒業
 〳 48年3月 立正大学文学部英文科卒業

ナサニエル・ホーソンについての一考察（大森）

- 昭和51年3月 同大学文学研究科博士課程修了
ㄨ 49年4月 日本アメリカ文学会会員
ㄨ 54年4月 拓殖大学, 聖学院女子短期大学, 城西大学, 青山学院大学,
各校講師
ㄨ 57年12月 日本ナサニエル・ホーソン協会会員

(2) ナサニエル・ホーソン

- 1804年 マサチューセッツ州セレムに生れる。一家はセレムに200年近く住む。
1808年(4才) 貿易船の船長の父が33才で病死, 以後母エリザベスに育てられる。
1821年(17才) ボストン大学入学, 卒業時の成績は中程度。ピアスやブリッジ等と友情を結ぶ。
1825年(21才) ボストン大学卒業, セレムに戻る。創作と読書に没頭する。実用的職業に就かない事を罪悪視する清教徳的罪悪感に苦しむ。
1836年(32才) 経済的理由から, ボストンの「アメリカン・マガジン」誌の編集者となったが, 半年程で辞職。
1837年(33才) 大学以来の親友ブリッジの尽力で, 「優しき少年」「予言の肖像画」等の短篇を出版, これはホーソン名で出した最初のものである。
1838年(34才) ソフィア・ビーボディと婚約。
1839年(35才) 結婚の費用を得る為, ボストンの税関に勤務する。2年間の勤務中は創作活動は不振。
1842年(38才) ソフィアと結婚。
1844年(40才) 長女ユーナ出生。
1845年(41才) 親友ブリッジの友情に感謝, 「アメリカ巡航日誌」を出版。
1846年(42才) 家計が苦しい為, 再びセレム税関に勤める。短篇を出版, 長男ジュリアン出生, 彼は長じて小説家となり, 両親の伝記を著した。
1849年(45才) 税関を退職, 母エリザベス(68才)を失う。最初の大作「緋文字」の制作にとりかかる。
1850年(46才) 「緋文字」を出版, 非常に好評を得て, 第一級の作家としての名声を確立した。
1851年(47才) 「七破風の屋敷」を出版, 前作「緋文字」に劣らぬ好評を受ける。
1853年(49才) 友人のピアスが大統領に当選し, 彼の好意でホーソンはリバアプールの領事に任命される。その間, 各国を旅行し, 「我等の故郷」「滯英日誌」を出版。
1857年(53才) 八月ピアスの大統領辞任と共に, ホーソンも領事を辞した。
1860年(56才) 「大理石の牧羊神像」を上梓, 人間の罪が却って心を高める事も

ナサニエル・ホーソンについての一考察（大森）

ある、と云う問題を扱った。

1861年（57才）4月南北戦争が始まる。ホーソンは大きなショックを受ける。

1862年（58才）「戦争見聞記」を上梓。戦争を醒めた眼で眺めている内容である。

1866年（62才）旅行中に死去。

(3) ヘンリー・ジェームス

1843年 ニューヨーク市に生れる。

1865年 短篇「ある年の物語」を発表。

1871年 長篇「後見人と被後見人」を発表。

1876年 長篇「アメリカ人」をアトランティック・マンズリー誌に発表。

1878年 「フランスの詩人と小説家」「デイジーミラー」を出版。ジェームスの名声を高める。

1879年 ナサニエル・ホーソンの評伝を刊行。

1904年 20年ぶりにアメリカへ帰国。「黄金の盃」を出版。

1905年 イギリスに戻る。「イギリス紀行」を出版。

1911年 ハーバード大学より名誉学位を受ける。

1912年 オックスフォード大学より文学博士の名誉学位を受ける。

1914年 第一次世界大戦勃発、戦争に協力する。故国アメリカに対する失望から、英国に帰化することを決意し、イギリス国籍を得る。

1916年 死去、72才、遺骨は夫人の手で、アメリカに運ばれ、マサチューセッツ州のジェイムス家の墓地に納められた。

(4) ランダル・スチュワーツ (Randal Stewart) ブラウン大学教授 (アメリカ)

(5) 世界文学大系 (81) 筑摩書房東京, 1938

(6) アーリン・ターナ (Arlin Turner) アメリカ, ルイジアナ州立大学教授

参考書目

HAWTHORNE By Henry James: Cornell University Press, New York 1967

Nathaniel Hawthorne A Biography By Randall Stewart: Archon Books, America 1970

Hawthorne as EdItor by Arlin Turner: Louisiana state University Press 1941

The Scarlet Letter introduction by: Roy Harvey Pearce: Everyman's Library, New York 1967

世界文学全集 (57) 集英社 東京 1936

世界文学大系 (81) 筑摩書房 東京 1938

大学における保健体育の 実技に関する研究

向 井 阜 士

（山梨大学名誉教授）

筆者は、大学における保健体育の講義での冒頭において、先ず健康の意味について述べているが、その中でも特に取り上げ強調するのが『長寿』・「精神の安定（身体の健康と共に・精神的健康・社会的健康）」・「生活行動の能率向上」であり、人間社会の健康性におけるその内容や実践との関係についての理解である。この中でも『長寿』の問題は、人間がただ単に生き長らえていると言うだけでなく、社会にも貢献でき、生きることの喜びにも通ずる具体的な人間健康の基底としても、必要且つ欠くことのできない事象である。

ここに大森孝教授の『古稀』を祝福すると共に、前述の広き健康性の意味の上にたち、更に『喜寿』『米寿』『卒寿』『白寿』へと、先生の今後の御活躍を祈念し、以下、健康と密接な関係を持たなければならない「大学における体育実技に関する研究」の一端拙文を略記する。なお、運動と血液像・尿・脳波・心電図、学生の体力推移、各検査測定項目の再現性、開脚度、体育実技の身体に及ぼす影響等については、体育学研究や日本体育学会各大会号及び山梨大学教育学部研究報告1952～1990に論文として、その内容は報告してあることを附記する。

大学に於ける正課体育は、学生の健康保持増進・実践的行動的態度の育成・社会的道義的精神の涵養等を目標とし、学生生活を豊かにすると共に、社会生活を価値あらしめるところの基礎をつくることを使命としている。このうちの一つの、大学体育の根幹とも云うべき「健康の保持増進」は、大学当局が運営

大学における保健体育の実技に関する研究（向井）

施行する学生の健康管理とあいまって、学生の健康状態や体力の現状把握を基とした積極的な体力増強を主眼とする、体育の合理的な指導運営によって始めて成し遂げられるものである。

しかし乍ら、今日の如き貧困なる体育の諸設備や組織のもとに多数の学生を一度に参加受講させねばならぬと云った不適正な環境下で、複雑なる日常生活がからまった体育実技による学生個々の身体的影響を一つ一つ見極め、これを合理的に指導運営して行くことは中々難かしく、現在なおこれが解明に困難な問題を数多く残している。従って、大学に於ける正課体育実技の現状は、いきおい、漠然たる基礎の上に立って、しかもその影響の判定が困難である人間集団に向い、主観的習慣的にその運営がなされていると云っても過言ではなからう。

かかる状況に鑑み、如何に困難なる諸要因がそこに存在すると雖も、大学に於いて正課体育実技を担当する我々は、判定が難かしいとは云え、総体的な体育実技の効果究明を常に心掛けることは勿論のこと、これに参加する学生個々の体力及び体育実技による学生個々の身体的影響を具体的に見極めることが必要であり、その影響に対する考慮点と個々の指導方法を把握することによって、「学生の健康保持増進」と云う所期の目標達成に努力しなければならないのである。

本研究はただ単に、筆者担当の正課体育実技について、これが運営法改善の為の資料を得ようとするばかりでなく、更に進んで広く大学体育の正しい在り方確立への誘導素因をも見出す事を意図しているものである。

そこで本稿は、先ずこれへの第一段階として、極く一部分の調査・測定ではあるが、筆者の担当している体育実技が、その受講学生の身体に如何なる影響を与えているかを調べた、ここ数年に於ける二三の結果の一端を、ここに紹介しようとするものである。

なお、本学に於ける正課体育実技の概況は、毎年4～5月に教室で実施する健康の調査（家族歴・既往症・運動歴・現在の健康状況）及び体力測定（健康

大学における保健体育の実技に関する研究（向井）

診断・形態・生理機能・運動適性・臨床検査）で異状を認めなかった学生につき、毎週1回2時間の体育実技を1・2年次学生に通年（1単位）で課しており、教室で用意した8つの運動種目中より、通年1種目を選択させ、教官及び学生助手の指導により、準備運動（含 Circuit Training）・各運動種目別の基本練習及び練習試合・整理運動等の手順で、正課体育実技を実施している。

本研究に於ける調査・測定の対象は、毎週筆者が用意した内容により、体育実技を受講した本学1・2年次学生（18～20才）であり、彼等は平常の生活過程、即ち、大部分の学生が午前中約4時間の教室に於ける講義を受講した後、昼食を終え約40分位の休憩をして、筆者担当の体育実技に参加してきた学生等である。

I 体育実技による身体的自覚症

10月に実施した体育実技直後及びその翌日に調査した体育実技による疲労感の結果は、第1表の如くである。

第1表 体育実技の疲労感
（調査人員……男子46名、女子47名）

(1) 体育実技直後	男子	女子
{ 非常に疲れた…………… 3 }	} 57%	2 } 89%
{ 疲 れ た…………… 28 }		
{ なんともない…………… 15 }		
(2) 体育実技以後		
{ 翌朝まで疲れが残った… 1 }	1	1
{ 体 が 痛 い…………… 0 }	0	1
{ 夜ねむかった…………… 10 }	10	26

学生各自の生活過程と運動実施の程度や熟練度及び身体的鍛練の個人差、または運動種目の違い等により、この調査結果を同一視することは危険であるが、体育実技は途中で適宜休息もでき、そう激しい労働の継続とも思われない

大学における保健体育の実技に関する研究 (向井)

のに、学生等は男子46名・女子47名中、男子57%・女子89%が第1表に示すような内分けて、2時間の体育実技による疲労感を、体育実技直後の調査で訴えている。また翌日の調査でも、中には「翌朝迄疲れが残った」「体が痛い」等と答えた者が僅かではあるが見られ、特に「ねむくて夜何も出来なかった」との訴えが女子に多かったことが注目される。

II 体育実技前後に於ける体重・握力・
Tapping・血液・尿の変化

各運動種目毎、男女各5～6名を抽出して実施した、体育実技の前後に於ける体重・握力・Tapping及び白・赤血球数と全員(男子46名・女子43名)のズルフォサリチル酸試薬による尿(蛋白)検査等の各測定成績は、第2表に示す如くである。

前述1の疲労感調査の結果に見た如く、学生等は体育実技による疲労感をその直後に相当訴えていたのであるが、第1表に見るが如く、体育実技前後に実施した体重・握力(右左)・Tapping(右左)の結果には、男女共各項目に、それ程大した変化を見せていない。

第2表 体育実技前後の測定成績及びその差

性別	測定項目	体実前	体実後	体育実技前後の差				
		M		M ± m	Min~Max	増減率%	t	
男	体重 kg	53.2	52.9	-0.3 ± 0.1	-1.0 ~ 0		2.5※	
	握力 kg	右	46.3	44.8	-1.5 ± 1.1	-11.0 ~ 9.0	3	1.3
		左	42.8	39.2	-3.4 ± 1.3	-6.0 ~ 8.5	8	2.6※
子	Tapping 回/5sec	右	28.9	28.3	-0.6 ± 0.5	-6 ~ 4	2	1.2
		左	26.6	26.4	-0.2 ± 0.4	-5 ~ 5		0.5
25	赤血球数万/mm ³	499	552	53 ± 13	-70 ~ 250	11	4.0※	
	白血球数 /mm ³	7560	9204	1644 ± 105	600 ~ 4300	19	13.7※	
	尿蛋白(陽性)	0	16	出現率35% (N=46) 内訳+2, +4, ±10				

大学における保健体育の実技に関する研究（向井）

女	体 重 kg	48.1	48.0	-0.1± 0.1	-1.0~ 0.5		1.1
	握 力 kg	右 32.7 左 27.0	右 30.2 左 25.9	-2.5± 1.3 -1.1± 0.6	-12.0~ 2.0 -6.0~ 4.5	7 4	1.9 1.8
子	Tapping	右 27.3 回/5sec 左 25.8	右 27.9 左 26.1	0.6± 0.5 0.3± 0.5	-7 ~ 7 -7 ~ 6	2 1	1.2 0.6
	血液	赤血球数万/mm ³ 白血球数 /mm ³	486 7782	548 9157	39 ± 8 1375 ±154	-45 ~125 -300 ~3100	8 18
26	尿 蛋 白 (陽性)	0	6	出現率14% (N=43) 内訳#0, +2, ±4			

(備考 ※印は危険率5%で有意性あり)

また、運動をすることによって著しい変動を見せる白血球数及び尿（蛋白）に於いても、大きな変動を男女共に示していない。即ち、体育実技の前後に於ける白血球数の変動は、男子が平均1644・女子が平均1375の増加であり、これを増加率で見れば、男子19%・女子18%と、筆者が以前に報告した体育専攻学生の「各種運動による白血球数の変動」成績、50m疾走程度の増加率（21%）に相当する。この男子19%・女子18%の白血球数増加率を、体育専攻学生50m疾走の21%と比較推察し、日差をも考慮に入れれば、体育実技後に示したこの程度の白血球数増加は、大きな変動と認め得ず、白血球数の変動だけから見ると、総体的に体育実技の運動量が過度のものとは考えられない。

更にまた、食事との関係追究が不充分ではあるが、体育実技による全員の尿蛋白陽性出現率も、男子35%・女子14%であり、男子柔道種目の高出現率88%を除けば、尿に於いても大した変動は見られず、白血球数の場合と同じ事が云える。

しかし、このうち少数例ではあるが、運動種目別に白血球数の変動を見ると、この体育実技種目中、比較的変動の著明であったのは、第3表に見るが如く、男子では柔道の平均3200（44%）、女子では庭球の平均2183（33%）の増加であり、運動の種目によっては多少の相違が見られている。

大学における保健体育の実技に関する研究（向井）

第3表 体育実技に於ける運動種目別の白血球数（/mm³）変動

性別	運動種目	N	運動前	運動後	運動前後の差			
			M	M ± m	Min~Max	増加率%	t	
男子	庭球	5	7880	8860	980 ± 74	800~1200	12	13.2※
	野球	5	7320	8460	1140 ± 264	600~2100	15	4.3※
	籠球	5	7840	9120	1280 ± 142	700~1500	16	9.0※
	柔道	5	7200	10400	3200 ± 525	2200~4300	44	6.0※
	剣道	5	7560	9180	1620 ± 133	1300~2000	20	12.1※
	計	25	7560	9204	1644 ± 105	600~4300	19	13.7※
女子	庭球	6	6550	8733	2183 ± 292	1300~3100	33	7.4※
	ソフトボール	5	8200	9650	1450 ± 232	1000~2100	17	6.2※
	籠球	5	8120	9360	1240 ± 457	-300~2100	15	2.7※
	排球	5	8360	9100	740 ± 134	400~1200	8	5.5※
	ダンス	5	7680	8940	1260 ± 273	500~2000	16	4.6※
	計	26	7782	9157	1375 ± 154	300~3100	18	8.9※

（備考 ※印は危険率5%で有意性あり）

第4表 体育実技前後の尿（蛋白）成績

性別	運動種目	N	運動前	運動後			
			-	+	+	±	出現率
男子	庭球	8	8	0	1	1	25%
	野球	13	13	1	0	2	23
	籠球	7	7	0	0	2	28
	排球	5	5	0	0	0	0
	柔道	8	8	1	3	3	88
	剣道	5	5	0	0	2	40
計	46	46	2	4	10	35	
			16				
女子	庭球	7	7	0	1	1	28
	ソフトボール	5	5	0	0	0	0
	籠球	7	7	0	1	1	28
	排球	17	17	0	0	1	6
	ダンス	7	7	0	0	1	14
	計	43	43	0	2	4	14
			6				

大学における保健体育の実技に関する研究（向井）

なおこの事は、第4表にも見られる如く、男子の尿にも同じ傾向が現われており、柔道に於いて、体育実技後、8名中7名迄が尿中に蛋白の陽性を示している。

以上は紙数の都合で、体育実技が学生の身体に及ぼす影響を、主として白血球数及び尿蛋白検査の面より考察したのであるが、これらからは、全体的に見て、その前後に大した変動がないとは云え、同じ2時間の体育実技でも、個々に見れば、これが学生等に与える身体的影響は、善悪は別として、同一視してはならない事を物語っていると云えよう。またそこには、体育実技中の健康管理と併せて、学生等の希望のみによる体育実技の運動種目選択にまかせず、体力に相当した適正なる運動種目選択の指導が肝要だとも思われる。

Ⅲ Circuit Training を入れた体育実技前後（含 C. T. 前後）に於ける Flicker 値と尿検査成績

最近各方面で着目実施し始めた体力育成のための Circuit Training（以下 C. T. とする）を正課体育実技に取り入れた場合、その体育実技が学生の身体に如何なる影響を及ぼすかを調べた、高木式 Flicker 計によるチラツキ値と、ズルフォサリチル酸試薬による尿蛋白（男子のみ）の検査結果は、第6表に示す通りである。

なお、本研究に於いては、筆者担当の正課体育実技を男女共それぞれ C. T. 実施群と非実施群に分け、C. T. 実施群のみは、準備運動と種目別運動との間に、約7～10分間の C. T. 7種目（1、椅子の登りおり 2、懸垂屈腕 3、パーピー 4、ダンベルを持つての膝屈伸 5、シャガみとび 6、腕立伏臥腕屈伸 7、ダンベルの横あげ）を、自己最高記録の1/3負荷量でスリーサーキット実施させた。

第6表に見る如く、C. T. 実施群学生の体育実技前と C. T. 直後に於ける両検査の成績には、殆どその前後に差異を認めないが、約2時間後の体育実技終

大学における保健体育の実技に関する研究（向井）

第5表 体育実技実施内容

C. T. 実施群	集点	合呼	準備運動	サーキット・トレーニング	選 択 運動種目	整理運動 散 器 具 返 納
非実施群	全	上	全	上	選 択 運 動 種 目	全
群	時間		10分	7~10分	70分	10分

第6表 Circuit Training 実施学生と非実施学生の体育実技前後における Flicker 値及び尿成績

対 象	N	項 目	C. T.			体育実技前後の差		
			体実前	後	体実後	M ± m	Min~Max	t
男 子	17	Flicker 値 尿蛋白(陽性)	40.8	40.9	38.9	-1.9±1.0	-8~1	1.9
			0	5	14	出現率 82%		
女 子	20	Flicker 値 尿蛋白(陽性)	41.5	—	41.0	-0.5±0.3	-3~2	1.6
			0	—	4	出現率 20%		
女 子	15	Flicker 値	39.2	39.3	38.2	-1.0±0.8	-4~1	1.2
			40.5	—	40.7	-0.2±0.2	-2~1	1.0

(備考 F値の差は危険率5%で有意性なし)

了時になると、Flicker 値では、平均で男子1.9・女子1.0と僅か乍らもその値に低下を示し、尿に於いては、82%もの著しい蛋白の陽性出現率を見ている。この現象は、C. T. 非実施群学生の体育実技後に於ける同じ検査結果から見て、明らかにC. T. による影響と解すべきであろう。C. T. を実施した体育実技に於ける82%もの尿蛋白陽性の出現率（柔道種目選択学生を含まず）は、前Ⅱ項で示した柔道選択学生の出現率88%に匹敵するものであり、また筆者が過去に測定した各種運動による運動性蛋白尿の成績（100m疾走70%・柔道試合76%・フェンシング試合67%等々）や Amelor & Solomon のボクシング選手68%及び Selman & Guoluno のフットボール選手92%の蛋白陽性出現率の成績と比較しても、これは強い運動の部類に入るものである。尿検査のみの成績からとは云え、これらの考察結果からも、更にまた、予負荷量程度の軽いスリ

大学における保健体育の実技に関する研究 (向井)

一サーキット実施の際に、男女学生が訴える「きつい」等の言葉や、筆者の観察等からも、このC. T.を加えた体育実技には、普通の体育実技に較べて相当の強い運動量のある事が窺われる。

Nett-Jonathは「C. T.が青少年等に疲労させ過ぎると云うことはない」と報告し、Morganは体力育成に際してはC. T.の効果を力説している。しかし本項で見たようなかかる現象が、C. T.実施の正課体育実技を受講する数多くの一般学生一人々々の身体にとり、それが適度なものの否かについて、更にはこれらと体力育成への効果との関係について、今一層の追究確認をして見る必要がある。

Ⅳ 大学入学時と1年後に於けるC. T.実施群と非実施群学生の体力成績比較

筆者担当の正課体育実技を受講したこれら本学学生の入学時と1年後とに計測したC. T.実施群と非実施群男女同一対象学生の身体構造(身長・体重・胸囲)と生理的器管能力(肺活量・握力・背筋力・ハーバードステップテスト)及び運動適性検査(片足立ち・サイドステップ・垂直跳・長坐体前屈・懸垂)の測定成績は、第7表(1)(2)に示す通りである。

第7表 Circuit Training実施学生と非実施学生の1ケ年間各成績比較

(1) 男子(C. T.実施群 14名, 非実施群 14名)

M 等		群	1年次	2年次	増 減 差					有意性	備 考
			M		M	σ	Min~Max	増加率	t		
身体構造	身長 cm	実	165.5	166.4	0.9	0.1	0.4~1.7	5.3	8.9	##	有意性 (危険率) { # #...0.5% +++...1 % ++ ...2.5% + ... 5%
		非	166.4	167.2	0.6	0.1	0~1.8	3.6	4.6	##	
	体重 kg	実	55.5	56.0	0.5	0.3	-1.5~2.5	0.9	1.6		
		非	55.9	56.7	0.8	0.3	-1.2~1.5	1.4	3.0	+++	
	胸 囲 cm	実	82.3	84.6	2.3	0.5	0.1~5.7	2.8	5.0	##	
		非	82.5	83.8	1.3	0.4	-0.3~4.4	1.6	3.6	##	

大学における保健体育の実技に関する研究 (向井)

生理的 器官能力	肺活量 cc	実	3950	4114	164	51	-100~600	4.2	5.2	+++	Strength	
		非	3971	4028	57	34	-100~300	1.4	1.7			
	握力(右) kg	実	46.8	50.5	3.8	0.8	-3~11	8.1	5.1	##		Strength
		非	47.0	49.5	2.5	0.7	-3~6	5.3	3.5	##		
	背筋力 kg	実	165.0	170.0	5.0	3.5	-10~25	3.0	1.4			Strength
		非	164.9	165.6	0.7	2.7	-17~20	0.4	0.3			
ハーバード ・ステップ テスト	実	87.9	92.1	4.2	0.5	0~8	4.8	8.5	##	Circulo- respiratory		
	非	86.9	88.0	1.1	0.5	-3~4	1.3	2.0				
運動 適性	片足立ち sec	実	27.8	51.5	23.7	6.9	-10~69	46.0	3.4	##	Balance	
		非	26.4	39.4	13.0	6.2	-31~63	35.7	2.1			
	サイドステップ	実	20.2	24.5	4.3	0.6	1~8	21.3	7.1	##	Agirity	
		非	18.9	22.1	3.2	0.5	-1~7	16.9	6.0	##		
	垂直跳 cm	実	53.3	54.9	1.6	0.7	-5~5	3.0	2.2	+	Power	
		非	53.9	54.9	1.0	0.6	-4~4	1.9	1.7			
	長体前坐屈 cm	実	14.9	14.6	0.3	0.7	-3~6	2.0	0.4		Flexibility	
		非	13.9	13.6	0.3	0.5	-4~5	2.2	0.7			
	懸垂	実	7.6	8.5	0.9	0.3	-1~3	10.5	2.7	++	Endurance Strength	
		非	8.3	8.4	0.1	0.3	-3~2	1.1	0.3			

(2) 女子 (C. T. 実施群 12名, 非実施群 13名)

M 等		群	1年次	2年次	増 減 差				有意性	備 考	
			M		M	σ	Min~Max	増 加 率 %			t
身体 構造	身長 cm	実	152.4	152.8	0.4	0.1	0~0.8	0.3	5.3	##	有意性 (危険率) { ##...0.5% +++...1% ++...2.5% +...5%
		非	152.5	152.9	0.4	0.1	-0.2~1.0	0.3	3.6	##	
	体重 kg	実	48.1	49.0	0.9	0.4	-2.5~3.0	1.9	2.0		
		非	49.4	49.5	0.1	0.2	-1.5~1.5	0.2	0.5		
	胸囲 cm	実	77.4	79.5	2.1	0.5	-0.9~5.3	2.7	3.8	##	
		非	78.9	79.9	1.0	0.3	-1.0~2.9	1.3	3.3	+++	
生理的 器官能力	肺活量 cc	実	2700	2725	25	37	-200~300	0.9	0.7		
		非	2654	2715	51	38	-200~300	1.9	1.3		
	握力(右) kg	実	28.0	32.6	4.6	0.9	2~12	16.4	5.0	##	Strength
		非	29.5	32.7	3.5	0.9	-2~8	11.8	4.0	##	
	背筋力 kg	実	99.2	106.2	7.0	2.5	-5~25	7.1	2.8	++	Strength
		非	100.4	100.8	0.4	2.3	-10~15	0.3	0.2		
ハーバード ・ステップ テスト	実	81.5	84.5	3.0	0.7	0~8	3.7	4.3	##	Circulo- respiratory	
	非	82.5	83.4	0.9	0.5	-1~5	1.1	1.8			

大学における保健体育の実技に関する研究（向井）

運	片足立ち	sec	実	34.9	37.7	2.8	0.9	-2~	9	8.0	2.9	++	Balance
			非	33.8	35.9	2.1	1.6	-6~	13	6.6	1.3		
動	サイドステ	×	実	18.8	21.9	3.1	0.6	1~	7	16.5	5.3	+	Agility
			非	19.1	21.1	2.0	0.4	0~	4	10.5	4.7	+	
適	垂直跳	cm	実	37.0	38.5	1.5	0.7	-3~	5	4.1	2.2	+	Power
			非	37.8	37.9	0.1	0.7	-4~	4	0.3	0.1		
性	長体前	坐屈	cm	実	9.1	7.8	1.3	0.7	-2~	5	14.2	1.8	Flexibility
				非	10.8	9.6	1.2	0.6	-2~	5	10.1	2.0	
	懸垂	垂	sec	実	9.8	11.6	1.8	0.7	-1~	7	20.5	2.6	Endurance
				非	9.5	9.3	-0.3	0.7	-6~	4	-3.2	-0.4	
												Strength	

（注……ハーバード・ステップテストの台の高さは40cm）

まず、両群の全被検者一人々々について見るに、男女共多数の学生が1年後には、一・二の項目を除き、各測定値に、増加・発達の傾向を示している。また全体的にこれを各項目の平均値で見ると、有意の増加を示したのは、男女の身長・胸囲・ハーバードステップテスト・片足立ち・サイドステップと男子の体重・肺活量・垂直跳である。

次に、入学後1年間に於ける学生等のこれら測定値の増加傾向を、C. T. 実施群と非実施群学生との比較に於いて増加率より見ると、男子の体重と女子の身長を除き、各項目ともC. T. 実施群学生の方が、第7表（1）（2）に見る如く、非実施群学生より、統計的にも、その増加率は優れている。この事実と、C. T. の効果判定に利用する、両群学生のハーバードステップテストや握力及び懸垂等の増加率とを考え併せると、C. T. 実施群学生の各測定値に於けるこれら増加には、多分にC. T. がこれに影響したものと解すべきであろう。しかし乍ら、少数例によるただ1回の本実験の結果のみでは、Circuit Training の効果を云々することは早計であり、ましてや、大学に於ける正課体育実技の方向を、これによって規制することは、未だ困難である。

結 び

（1） 学生等は、体育実技による疲労感を或る程度持っており、中には、そ

大学における保健体育の実技に関する研究（向井）

の当夜や翌日迄も、身体的にまた生活的にも支障を訴えている。

(2) これら学生等の訴え程には、総体的に見て、体育実技後、体重・握力・Tapping・血液・尿に、大きな変化を認めない。

(3) しかし、運動種目別に見ると、白血球数に於いては男子の柔道・女子の庭球が他種目に較べ変動著しく、尿に於いては特に男子の柔道に著しい蛋白陽性の出現率を認めている。

(4) これらの事より、体育実技が学生等に与える身体的影響を同一視することは問題であり、学生を一齐に取り扱っている体育実技の運営には、健康管理と併せて種目その他に、十分な配慮が肝要である。

(5) Circuit Training を取り入れた体育実技には、普通の体育実技に較べ、相当強い運動量があり、この取り扱いには細心の注意を必要とする。

(6) Circuit Training 実施群と非実施群学生との体力は、1年後に於いて、差異を認める。

(7) しかし乍ら、学生の一人々々に与える身体的影響を見極めずして、最近流行化している Circuit Training を正課体育実技にすぐさま取り入れ活用する事は疑問である。即ち Morgan や Adamson の云うが如く、外国に於いて Circuit Training の効果を認めたにしても、これを実施する日本の一般学生一人々々については、これに適した Circuit 種目やその構成及びテスト項目等に未だ研究の余地があり、これが効果究明とも併せ、体育実技に採用する Circuit Training の研究は、今後に残された1つの課題でもあろう。

以上は、毎週々々の体育実技に於いて、これに参加する学生一人々々の身体につき、それが及ぼす影響を具体的に見極め、その影響に対する考慮点を明確に把握し、以て正課体育実技の適正なる管理運営の方法を見い出そうとする研究過程の一報告である。

大学における保健体育の実技に関する研究（向井）

参 考 文 献

- 1) 山梨大学体育学教室：「学生の保健と体育」12, (1963)
- 2) Cureton T. K. : Physical Fitness Work book, 3rd. (1947)
- 3) 石井雄二：「身体鍛練の効果に関する研究(4)」体育学研究, Vol. 2 No.5 (1957)
- 4) 向井泉士：「体育実技の身体に及ぼす影響について(1)(2)(3)」体育学研究, Vol.5 No.1 (1960), Vol.7 No.1 (1962), Vol.8 No.1 (1963)
- 5) 向井泉士：「運動の白血球に及ぼす影響について」山梨大学教育学部研究報告, No. 10 (1959)
- 6) P. J. Rasch, L. B. Faires, M. B. Hunt : Effect of a Combative Sport (Amateur Wrestling) on the Kidneys. Research Quarterly, Vol.29 No.1 (1958)
- 7) R.E. Morgan and G.T. Adamson : Circuit Training, The Camelot Press Ltd., London and Southampton. (1959)
- 8) Nett-Jonath : Kraftübungen zur Konditionsarbeit. Band 2der Lehrbuchreihe des Deutschen Leichtathletikverbandes. Verlag Bartels & Wernitz, Berlin. (1960)
- 9) 加藤橘夫他：「正課体育に於けるサーキット・トレーニングの体育的效果に関する一考察」体育学研究, Vol.7 No.1 (1962)
- 10) 向井泉士他：「体力の育成に関する調査研究」体育学研究, Vol.7 No.1 (1962)
- 11) 向井泉士：「各検査測定項目の再現性と相関について」山梨大学教育学部研究報告, No.19 (1968)
- 12) 向井泉士：「大学生の体力測定に関する研究(8)(9)」同上研究報告, No.26 (1976) No.27 (1977)
- 13) 向井泉士：「大学生の蛋白尿について」同上研究報告, No.30 (1979)

『般若灯論』第14章⁽¹⁾ 試訳

Bhāvaviveka's Prajñāpradīpa Chapter XIV

望 月 海 慧

<0>第14章の目的 (P.190b2, D.153b1, AP.345a1, AD.297b1, T.92a22)

今度は、同じ様に、空性に対立する主張の特徴を明らかにすることにより、
結合は無自性たることを示す目的により第14章は著される。⁽²⁾⁽³⁾

<1>結合の否定

<1.1>結合による自性の否定

<1.1.1>ある仏教学派による結合の存在論証⁽⁴⁾ (P.190b3, D.153b2, AP.345
b7, AD298a3, T.92a23)

ここに言う。汝が、蘊などは自性が存在しないものである、と説くことは、
世尊の教説の理趣と矛盾する。「色・識・眼の三つが結合することが触であ
る⁽⁵⁾」とでているので、それ故、汝による許容には過失が成立する。勝義として
諸事物は自性が存在すると知るべきである。何故ならば、それらによってから
結合を示すから。およそこの世に存在しないものに対しては、師はそれによっ
てから結合することを説かれない。例えば、亀の毛の如し。世尊の教説に「貪
・瞋・癡の集まったものにより結合する⁽⁶⁾」とあるので、それ故、理由概念をそ
の様に説く効力により諸事物は自性がまさしく存在するものである。

<1.1.2> Bhāvaviveka の批判 (P.190b6, D.153b5, AP.346a7, AD.298b3, T.92b2)

ここに答える。

見られるものと見る働きと見る者のそれら三つは、二つずつでも全体としても、それぞれ結合することはない。⁽⁷⁾ — 1

見られるものと見る働きと見る者のそれらは二つずつでも全体としても、それぞれに結合することはない、⁽⁸⁾ という語義である。

<1.1.3> 結合の非存在の類推適用 (P.190b8, D.153b6, AP.356b1, AD.298b4, T.92b6)

同じ様に、食と食している者と食されるものと、残りの諸煩惱と残り⁽⁹⁾の諸処も三種により見られる。 — 2

同じ様に食と食している者と食されるものと、食を示す以外の残りの煩惱である瞋なども、瞋と瞋している者と瞋されるものなどを仮設してから、二つずつでも全体の三種によっても、それぞれに結合することはない、という否定が述べられている。食は大食⁽¹⁰⁾の特徴である。煩惱は諸衆生の相続が汚されることである。処を示すことによってから、まだ示されていない残りの「聞・嗅・舌・身・意」というものにも、聞かれるものと聞くことと聞く者や、同じ様に嗅がれるものと嗅ぐことと嗅ぐ者なども、二つずつでも全体の三種によっても、それぞれに結合することはない、という否定も述べられている。⁽¹¹⁾

<1.2>結合が存在することの否定

<1.2.1>Bhāvaviveka による結合の非存在論証 (P.191a6, D.154a3, AP.3
47a2, AD.299a5, T.92b16)

今度は、結合は存在しない、と示すために適合を説明する。⁽¹²⁾

他のものが他のものと結合するならば見られるものなどにはその他の
ものが存在しないので、それ故、結合しないだろう。⁽¹³⁾ — 3

結合は合の同義語である。⁽¹⁴⁾ それも他が存在するならば、他と結合するであろう
が、見られるものと見ることと見る者や、貪と貪している者と貪されるものな
ども、その他が存在しないので結合しないだろう、という論結の語である。

次のものにより、異類例より異なる (vipakṣad vyavṛtti)⁽¹⁵⁾ ので主張命題の
属性 (pakṣa-dharma) を示す。例えば、常性 (nityatva) と非作性 (akṛta-
katva)⁽¹⁶⁾ とにおけるその関係も、声には存在しない作性が存在する如し。

ここに推論式は、勝義としては、見る者は見られるものや見ることと結合し
ない。何故ならばそれと異ならないから。何であれ何等かのものより異なるも
のは、それと結合しない。例えば、自らの自体の如し。

<1.2.2>他の注釈者による解釈 (P.191b2, D.154a6, AP.347b2, AD.299b
3, T.92b22)⁽¹⁷⁾

他のものが他のものと結合するならば — [3a]

というこれに対して、他の者が、「貪などに結合は存在しない。何故ならば、

『般若灯論』第14章試訳（望月）

境と相続が異なって存続するから。結合は、境が異ならないものと相続が異ならないものに直接に存続するものである」と言う。

<1.2.3>Bhāvaviveka による批判 (P.191b3, D.154a7, AP.347b7, AD.299b7, T.92b25)

それに対して、ここに⁽¹⁸⁾ある者が、見られるものなどは境が異ならないし、貪なども境に無いので、「何故ならば、境と相続が異なって存続するから」という理由概念の意味は成立しないものであり、随半関係がない (ananvaya) ので、それは不適當なものに等しい、と言う。

次にでている理趣により

ただ見られる者などに他なるものが存在しないだけでなく、いかなるものも、いかなるものとのあいだに、他なるものとしては成立しない。⁽¹⁹⁾
い。—— 4

聞かれるものと聞くことと聞く者などや、瞋と瞋する者と瞋されるものなど、という語義である。それ故、それらに結合は存在しない。

<2>他なるものの解釈をめぐる議論

<2.1>他による関係性の問題

<2.1.1>対論者による批判 (P.191b6, D.154b3, AP.348a8, AD.300a7, T.92c2)

『般若灯論』第14章試訳（望月）

ここに言う。見られるものと見ることと見る者などは、異なるものとして成立しないので、理由概念の意味が成立しないという過失にならないであろうか。⁽²⁰⁾
⁽²¹⁾

<2.1.2> Bhāvaviveka の反論 (P.191b7, D.154b3, AP.348b4, AD.300b2, T.92c3)

⁽²²⁾
解釈ではない。どの様にか、と言え、

他なるものは他なるものにより異なるのであって、他なるものがなければ他なるものより異なる。—— 5 ab⁽²³⁾

「他なるものは他なるものによってから他なるものとなる」と言うならば、他なるものは存在しないので、それ故「他なるものによって他なるものになる」というのも認められない。⁽²⁴⁾では、何かと言え、⁽²⁵⁾「他なるものは他なるものによって他なるものとなる」と言う言説は仮説である、という語義である。

⁽²⁵⁾
これにより、論証される属性 (sādhyadharma) は、言説を本質とする所依性に依存するものである、と示す。⁽²⁶⁾

何等かのものによってそれであるものは、それより異なるものとして成立しない。—— 5 cd

とは、主張を施設するものである。ここに、推論式は、勝義としては、見ることは見られるものと異なる。何故ならば、言説を本質とする所依性に依存するものだから。⁽²⁷⁾見られるものの自体の如し、というこれにより、(前の) 論証の理由概念も理由概念となるから、意味が成立しないものとはならず、「言

『般若灯論』第14章試訳（望月）

説を本質とする所依性に依存する」という理由概念の意味も成立しないものではない。何故ならば存在しないものは成立しないから。どのようにか、と言うと、

もし他なるものが他なるものと異なるのならば、他なるものが存在しなくても成立するであろう。⁽²⁹⁾ — 6 ab

もし「他なるもの」というものが自性により他なるものと異なるのならば、その場合、他なるものが存在しなくても他なるものになってしまう。何故ならば、その自性であるから。例えば、世俗において認められる火は他なるものによらなくても熱いという性質のものになる如し。⁽³⁰⁾

他なるものと異なる他なるものが存在しなければ存在しないので、それ故存在しない。⁽²⁸⁾ — 6 cd

「他性」というそれが⁽³¹⁾、である。それは認められない。見る者と聞く者などによらないで他なるものとはならない。貪している者なども貪などによらないで他なるものにはならない。例えば、世俗においても、火は涼しさによらないで自らの性質により熱いものとならない如し。⁽³²⁾
⁽³³⁾

<2.2>別異性により他となることの問題

<2.2.1>対論者による主張 (P.192a8, D.155a3, AP.350a7, AD.301b7, T.92c17)

しからは、見る者は見ることなどによらなくても他なるものである。何故な

『般若灯論』第14章試訳（望月）

らば、特徴が種々であるから。馬と牛の如し。特徴が種々であることは次のように存在する。見る者は境に現れる識の特徴やそれをともなう行の集まりである。見ることは境たる色彩 (varṇa) や清色が眼識にあることである。色 (rūpa) は色に適する特徴が色彩や形の自体となることである。⁽³⁴⁾ それ故、理由概念はその如く説く効力により、見る者は見ることなどより異なるものなので、後の論理と自立論証とにより過失がある、⁽³⁵⁾ と言うならば、

<2.2.2>Bhāvaviveka による批判 (P.192b3, D.155a3, AP.350b7, AD.302a6, T.92c22)

それは正しくない。それ自身により馬と牛とは、他なるものとして成立しないから。⁽³⁶⁾ 以下のように、「名称が種々であるから」とか「因果が種々だから」などという理由概念による解答もなされる。

<2.3>Vaiśeṣika ⁽³⁷⁾ 批判

<2.3.1>Bhāvaviveka による論証式をめぐって

<2.3.1.1>Vaiśeṣika による批判 (P.192b4, D.155a6, AP.351a8, AD.302b6, T.92c24)

Kaṇāda の者により説かれる。見られるものには他性が確かにある⁽³⁸⁾ので、それ故「言説を本質とする所依性に依存するものだから」という理由概念の意味は成立しないものである。

<2.3.1.2>Bhāvaviveka の反論 (P.192b5, D.155a7, AP.351b6, AD.303

a3, T.92c25)

そのような場合も、「他性」という主語 (dharmin) は、他性によることをともなっており、主張命題の主語は一般を述べているので、理由概念の意味は成立しないものではない。

さらにまた、他性をともなっているから他なるものと主張するならば、二つ（の存在）がなくても自らより異なるものとなる。何故ならば、その自体であるから。例えば、火が涼しさなどによらなくても自分の自体により熱いものとなるごとし。

二つ無い他の事物によらない主体を他性と考察するならば、考察しただけである。他の事物によるものは、他性の知覚の原因ではない。何故ならば、他性がその知覚の原因であるから。他と非他とは他性をともなうと考⁽³⁹⁾えても、意味がないことだし、否定は矛盾するものとなる。

事物で所言説ではないものは、後時に、他性をともなうと考⁽³⁹⁾えても、事物は他性をともなっては⁽³⁹⁾いない。何故ならば、事物であるから。例えば、その不可言説の刹那の如くなので、自立論証に過失がある。

<2.3.1.3>Vaiśeṣika による再批判 (P.193a3, D.155b3, AP.353a7, AD.304b7, T.一)

他の Vaiśeṣika の者が言う。「勝義として、見ることは見られるものと異ならない」というその主張の意味は何なのか。もし他性がそれに働かない、と言⁽⁴⁰⁾うのならば、理由概念は不確定なものである。何故ならば、矛盾する主張においても依存をともなうものに働⁽⁴⁰⁾くから。もし他性は実の自性ではない、と言⁽⁴¹⁾うのならば、成立しているものを論証している。何故ならば、他性はその自性⁽⁴¹⁾であるから。

<2.3.1.4>Bhāvaviveka の反論 (P.193a5, D.155b5, AP.354a4, AD,305a3, T.一)

そのうち、ここに、先の考察に対しても、その様に示す理趣⁽⁴²⁾により、他性は否定されるので、矛盾する主張はないので不確定なものではない。二つ目の考察に対しても、「勝義としては、見ることは見られるものと異なる」と言う場合、我々は「それには他性の知覚と音声の行境の属性はない」と示すので、対論者におけるそのような論証はないから、成立しているものを論証するものでもない。

<2.3.1.5>Bhāvaviveka による他性の非存在論証 (P.193a7, D.155b6, AP.354b5, AD.305b2, T.92c29)

勝義として、他性に他性の自性はない。何故ならば、一般概念 (sāmānya) と個別概念 (viśeṣa) をともなっているから。例えば、色性のごとし。また、勝義として、他性は他性の知覚と音声が生じる原因ではない。何故ならば、知覚と音声を本質とするものの原因であるから。例えば、色性のごとし。また、勝義としては、他性の知覚は他性をともなう見られるものなどの境たる存在をともなっていない。何故ならば、他性の知覚であるから。例えば、他性の知覚は他性を境とするものではないように。詳しくは前の通りである。

<2.3.2>Bhāvaviveka による他性の否定⁽⁴³⁾

<2.3.2.1>Bhāvaviveka による Vaiśeṣika 批判 (P.193b1, D.156a1, AP.355b7, AD.306a7, T.93a3)

『般若灯論』第14章試訳（望月）

さらにまた、ここに、「他性」というそれは、他なるものに存在するか、それとも他でないものに存在するのか。そのことにより、何になろう。もし他なるものに存在する、というのならば、

他性は、他なるものには存在しない⁽⁴⁴⁾——7 a

それが働くことは、意味のないこととなるからであり、他なるものは他性を離⁽⁴⁵⁾れている、という対論者の主張においても成立するからである。

もし他ではないものに存在する、というのならば、

他でないものにも存在しない⁽⁴⁴⁾——7 b

自らと異なるものになるのならば、成立しないから。

さらにまた、他性をともなうものは、それをともなうだけであって、その自性となることは成立しない。牛を連れてくる人は、牛をともなっているだけであって、牛性となることは有り得ないように。

<2.3.2.2>Vaiśeṣika による反論 (P.193b5, D.156a3, AP.356b4, AD.307 a3, T,—)

他の者が言う⁽⁴⁶⁾。それをともなっているので、その自体とはならないとしても、その知覚と音声の原因たるものである。

<2.3.2.3>Bhāvaviveka による再批判 (P.193b5, D.156a4, AP.357a1, A D307a6, T.—)

『般若灯論』第14章試訳（望月）

それは、否定をすでに説いているので、反論たり得ない。

<2.3.2.4>Vaiśeṣika による再々反論 (P.193b6, D.156a4, AP.357a2, AD.307a7, T.一)

もし他性により「この他なるものが他である」と明らかにされるので、その自性でもないし、それをともなうことも意味のないことにはならない、というのならば、

<2.3.2.5>Bhāvaviveka による再々批判 (P.193b6, D.156a4, AP.357a7, AD.307b3, T.一)

それは正しくはない。明らかにすることにより明らかにされる対象は、明らかにするものの自性において明らかにされるので、⁽⁴⁷⁾他性により「この他なるものが他である」と明らかにされることによりそれが明らかにされることは意味のないこととなるからであり、他性でないものにより「これは他なるものである」と明らかにすることは有り得ないからである。

<2.3.3>Vaiśeṣika 批判の総括 (P.193b8, D.156a5, AP.357b8, AD.308a3, T.一)

これは主張だけを示している。以下のものにより、一般概念と個別概念と有⁽⁴⁸⁾性⁽⁴⁹⁾と量⁽⁵⁰⁾なども否定される。それ故、以上のように他性は成立しないので、理由概念をそのように説くことによる不成立は存在しない。

<2.4>Naiyayika 批判

<2.4.1>Naiyayika による批判 (P.194a1,D.156a6,, AP.359a5, AD.309a4, T.93a11)

他の者が⁽⁵¹⁾説く。他性の極と非他性の極とは二極である。それに対し、もし汝の「他性の極は存在しない」と否定を述べるので、非他性の極が摂受されるから、それ故、主張に過失が成り立つ。

<2.4.2>Bhāvaviveka による反論 (P.194a3 D.156a7, AP.359a8, AD.309a6, T.93a13)

ここに答える。そのように示す理趣により、まず他性は存在しない、というそのことを示したので、

他性が存在しなければ、他なるものや、同一のものは存在しない。⁽⁵²⁾

— 7 cd

他なるものによるから、或いは、それを否定することにより非他性が成立することによるので言説であるからであり、⁽⁵³⁾他性が成立しないことにより非他性も存在しないから、⁽⁵⁴⁾という意味である。どのようにそれを否定するかといえば、勝義として、見る者は見られるものでも非他性でもない。何故ならば、言説を本質とする所依性に依存するものであるから。例えば、見られるもの自身の自体のごとし。⁽⁵⁵⁾同じ様に「有性、因性、果性、時々の智で錯誤や疑惑をとまなうものの境性、因縁の区別による多様性であるから」などという理由概念によっても、推論式が広く示される。それ故、以上のように、非他性も否定されるので、主張に過失は成り立たない。何故ならば、その様に、一性などは成立しないので、

『般若灯論』第14章試訳（望月）

それはそれと結合しないので、他なるものも他なるものと結合しない
—— 8 ab

と章に示す中にでていいるものによる結論である。

< 3 >論理学者批判

<3.1>論理学者による前主張 (P.194b1, D.156b4, AP.360a6, AD.310a2, T.93a23)

何に対してであり、その如く、食と食するものとの結合は存在するものである。何故ならば、結合しつつあるものは存在するから。乳と水のごとし。

また、結合は、それをともなう結合が存在することである。何故ならば、依存の語を述べるから。例えば、足枷などにより縛られるごとくなので、結合は結合したものをともなう依存の語を述べる、というそれも存在する。

同じ様に、勝義として、結合する者はそれをともなう結合が存在することである。何故ならば、言説を本質とする所言説であるから。例えば、食物と結合することによる言説を本質とする分による食べる者のごとくなので、結合する者は言説を本質とするものによる所言説たるその結合する者も存在するので、それ故、結合は存在するものである、という。

<3.2>Bhāvaviveka による反論 (P194b4, D.156b7, AP.36a1, AD.310b3, T.93a25)

それ故、解釈する。

『般若灯論』第14章試訳（望月）

結合しつづつあるものと、すでに結合したものと結合する者とは存在し
(56)
ない—— 8 cd

論証をその通りに示すことにより、他性は成り立たない、という意味である。

<4>論結 (P.194b5, D.156b7, AP.361a3, AD.310b4, T.93a28)

以上で、ここに章の目的は、対論者が章の最初に論証を説いたものの過失を述べることにより、結合は自性のないものであると示したものである。

<5>教証 (P.194b5, D.157a1, AP.361a8, AD.310b7, T.93b1)

それ故「善勇猛よ、色には結合や離は存在しない。同じように、受・想・行・識にも結合や離は存在しない。色・受・想・行・識に結合や離が存在しない
(58)
そのことが知恵の完成である」などと説くこれらが証明されるのである。

師 Bhāvaviveka により著された『根本中』の注『般若灯論』より「結合を考察する」という第14章

〔註〕

(1) 本篇は、拙稿「『般若灯論』第11章試訳」（『棲神』第61号、1989、以下「拙稿(1)」）、「『同』第12章試訳」（『同』第62号、1990）、「『同』第13章試訳」（『立正大学大学院年報』第7号、1990）に続くものである。テキストに関しては、「拙稿(1)」の註(1)を参照のこと。

また、江島恵教氏の「Bhāvaviveka/Bhavya/Bhāviveka」（『印度学仏教学研究』第38巻第2号、1990）によると、拙稿(1)以来用いてきた 'Bhāvaviveka' という呼称を改めるべきであろう。しかし、現時点においては判断停止をし、本稿においては、まだ 'Bhāvaviveka' としておく。

『般若灯論』第14章試訳（望月）

- (2) Pに従うのならば、「空性の特徴たる結合が無自性たること」となるが、PPTはDの通りに語義親釈をおこなっている。
- (3) 本章のタイトルは、「saṃsarga ; phrad pa ; 合」を考察すると、いうものである。
- (4) PPTは、“phas kyi rgol ba dag”とするが、次のような仏典の引用を考慮にいれ、この様にした。
- (5) この引用は、BuddhapālitaのMūlamadhyamakavṛtti (p. ed., 249a4-5), Sthiramatiの『大乘中観釈論』（以下『釈論』, 高麗大蔵経第41巻, p.136a6-7), Prasannapadā (ed. par L. V. Poussin, p.250, 11.4-6)にも見られる。本多恵氏（『チャンドラキールティ中論註和訳』国書刊行会, 1988, p.249）によると, Samyutta-Nikāya, II, 72, IV, 33, 68, 86; Majjima-Nikāya, I, IIが指摘されている。該当文章を示しておく, “cakkhum ca paticca rūpe ca uppajjaticakkhuvīññāṇaṃ || tiṇṇaṃ saṅgatiphasso || phassapaccayā vedanā ||” (SN, ed. by M. Léon Feer, reprint, London, 1970 and 1973)
- (6) 現時点では、出典は未確認。教証として引用されることから、一般的な表現と思われる。
- (7) 「拙稿⁽¹⁾」同様、『中頌』に関しては、Prasannapadāからのサンスクリット、並びに、Poussin氏による校訂本のページ数を記しておく。
draṣṭavyaṃ darśanaṃ draṣṭā triṇyētāni dviśo dviśaḥ |
sarvaśaśca na saṃsargamanyonyena vrajantyuta || [250.9—10]
- (8) この解釈は、チベット訳では、偈とほとんど同じ文章である。異なる点としては、'dañ'を付すこと、'gsum'を書くこと、'yod ma yin'を'med do'とする程度であり、Pandeya氏（The Madhyamakaśāstram of Nāgārjuna, 1988, Delhi, 以下 Pan.）による還元梵文も、これにしたがったものである。
- (9) evaṃ rāgaśca raktaśca rañjaniyaṃ ca dṛśyatām | [251—2]
traidhena śeṣaḥ kleśāśca śeṣānyāyatanāni ca || [251—5]
- (10) tib. : lhag par chags pa, Pan. : rakta.
- (11) 以上のような「瞋」や「聞」への適用に対する説明は、Buddhapālitaの注釈や、Prasannapadāにもみられる。
- (12) tib. : 'thad, Pan. : upapatti.
- (13) anyenānyasya saṃsargastaccānyatvaṃ na vidyate |
draṣṭavyaprabhṛtīnāṃ yanna saṃsargaṃ vrajantyataḥ || [251.9—10]
- (14) tib. : sbyor. Pan. は、この語に当たる文字を還元しておらず、'saṃsargasya pariyāyas'としている。
- (15) S. Watanabe, Glossary of Tattvasaṅgrahapañjikā—Tibetan-Sanskrit-Japanese part I, Acta Indologica vol.5, 1985, による。Pan. : viruddhpaḥṣa-viparyayāt.

『般若灯論』第14章試訳（望月）

- (16) PPT によると「結合は存在しないと論証する属性は、非他性であることを示している。例えば、無常を論証する属性は、作性であるごとし」と説明される。この様な説論は Dignāga の Pramāṇasamuccaya などにもみられ、そこからの影響と思われる。cf. 北川秀則『インド古典論理学の研究』複製、臨川書店、1985, pp. 185-, 204-226, 同「中期大乘仏教の論理学」『講座仏教思想 第二巻 認識論・論理学』理想社、1974, pp. 205—206, 桂紹隆「因明正理門論研究〔三〕」『広島大学文学部研究紀要』第39号、1979.
- (17) PPT によると「『何故ならばそれと異なるから』という (Bhāvaviveka による) 理由概念に対して、他のある注訳者が」となる。漢訳は「有人言」とする。
- (18) PPT によると、'grel pa byed pa ñid kyis' とし、漢訳も「論者言」とする。
- (19) na ca kevalamanyatvaṃ draṣṭavyāderna vidyate |
kasya citkena citsārdhaṃ nānyatvamupapadyate || [252.1—2]
- (20) PPT によると、前の中観による「何故ならばそれと異なるから」という理由概念である。
- (21) tib. : gtan tshigs kyi don ma grub pa ñid kyi skyon du 'gyur pa ma yin nam.
- (22) tib. : bśad pa ma yin te. 「論者」の主張を示す場合は、'bśad pa yin' とされているので、「論者」ではないとも考えられるが、PPT と漢訳とにより、この様に判断した。
- (23) anyadanyatpratītyānyannānyadanyadṛte 'nyataḥ |
yatpratītya ca yattasmāttadanyannopapadyate || [252.6—7]
本多氏の指摘によると（前掲書、p.249, 注(7)）、参考として、Nyāyasūtra, II. 2. 31 (anyad-anyaśmād-ananyatvād-ityanyatā 'bhāvaḥ) を掲げている。この 5ab を敵者の主張とするのならば、NS, II. 2. 32 (tad-abhāve naasty-ananyatā tayor-itaretarapekṣe-siddheḥ) の方が近いのではないだろうか。cf. 宮坂有勝『ニヤーヤ・パーシュヤの論理学——印度古典論理学』山喜房仏書林、1955, p.163—164, 中村元「『ニヤーヤ・ストトラ』邦訳(上)」『三康文化研究所年報』第14号、1981, p.138.
- (24) PPT によると、'rigs pa' i bstan bcos (Nyāyāsāstra) に「いかなる理由概念も正当なものとしては成立しないし、疑惑があるものは別の論証によってなされる」という引用がある。出典は未確認。
- (25) PPT によると、偈の前半部分 (5ab) である。
- (26) 以上の説明は、漢訳では「以種為縁起者。待此種子故。名芽為異。」とするだけである。
- (27) tib. : brjod pa khyad par can sten pa ñid la ltos pa dañ bcas pa ñid yin pa' i phyir, Pan. : vacanaviśeṣāśrayaṇe sāpekṣatvasya sadbhāvāt, 漢訳：「差別語有観故」。

- (28) PPT によると、「他なるものより異ならないから」というものである。
- (29) yadyanyadanyadanyasmādanyasmādapyṛte bhavet |
tatanyadanyasmādṛte nāsti canāstyataḥ || [253.1—2]
漢訳は本偈を欠いている。また、Prasannapadā のチベット訳とは、意味が同じものの、表現が多少異なっている。cf. 三枝充恵編『中論偈頌総覧』第三文明社、1985, p.395. ただし、PPT によると pāda ab は「隙間のある語 (sāvakāśavā-khya)」として Bhāvaviveka により否定され、pāda cd により「論議の問題 (prakṛtārthatva)」を示している。
- (30) 同様の解釈は『釈論』(p.136b18—20)にも見られる。
- (31) PPT : 「存在しない」とおぎなわれる。
- (32) PPT によると、「前の隙間のある語が」となる。
- (33) PPT はここで第5偈 pāda cd を引用し、「その主張命題を仮設したものは、旨く説明しているので、依存がないものは成立しないし、依存を伴うものは成立する」と示している。
- (34) Abhidharmakośakāirikā, I. 9,
rūpaṃ pañcendriyāṅyarthāḥ pañcāvijñaptireva ca |
tadvijñānāśrayā rūpapasādāścakṣurādayaḥ ||
cf. Abhidharmakośabhāṣya, ed., P, Pradhan, Patna, 1967, p.5, 桜部建『俱舍論の研究 界・根品』法蔵館, 1969, pp.149—150.
- (35) 以上の主張は、PPT によると、五支作法によりなされている。
- (36) PPT によると「何故ならば、牛の特徴である喉下の肉なども馬の特徴によってから異なるものとなり、馬の特徴である後ろ足の蹴り上げ (rdog mjug) なども牛の特徴によってから異なるものとなるが、それらが相互に依存しなければ異なるものとして成立しないので、世俗においても依存がなければ特徴は成り立たないので、対論者による論証の喩例は不完全であるという過失があり、勝義としては牛と馬は生じないので喩例の主語も成立しないので対論者の論証は成立しない」となる。
- (37) 『釈論』(p.136b22)でも、ほぼ同じ位置において、同様の Vaiśeṣika 批判が展開される。また、Vaiśeṣikasūtra (以下, VS) では「結合 (saṃyoga)」を六句義 (padārtha) の徳性 (guṇa) の中に入れているが、本テキストにおけるもの(対象・感覚器官・知覚者)とは概念が異なっており、それらに対する批判は見られない。cf. VS, 1.1.6.
- (38) PPT は「六句義のなかにその『他性 (pṛthaktva)』というものが確かに存在するから」とする。すなわち、六句義の徳性のなかに示される他性を指している。cf. Vaiśeṣikasūtra, 1.1.6. なお、Vaiśeṣikasūtra に関しては、中村元「ヴァイシュエーシカ学派の原典」『三康文化研究所年報』第10・11号, 1977—8, 金倉圓照『インドの自然哲学』平楽寺書店, 1971, 金岡秀友「『ヴァイシュエーシカ・スト

ラ』試訳『東洋大学文学部紀要』第33号, 1980, などの和訳があり, 前二者に Prāśastapāda の Padārthadharmasamgraha (以下 PADS. なお宮坂有勝氏によると, Bhāvaviveka は Prāśastapāda 批判を前提としている。cf. 「パーヴァヴィヴェーカ所引のヴァイシェーシカ哲学説の断片」『インド古典論』下, 筑摩書房, 1984) の和訳も含んでいることを記しておく。テキストとしては, M.S. Jambuvijayaji, Vaiśeṣikasūtra of Kaṇāda with the Commentary of Candrānanda, を用いた。

- (39) PPT によると「先の事物と異なるものは『他性』という語義を伴っていると考えるのならば」という仮説と「非他であるものが『他性』という語義を伴っていると考えるのならば」という仮説があげられ, Bhāvaviveka による二つの解答に対応している。
- (40) PPT によると「言説を本質とする所依性に依存するものだから」という理由概念により, 「見られるものの自体のように, その見ることに『他性』というその語義は働かない」となるのか, 「対立概念の他性を見ることに『他性』という語義が働くのか」が不確定となる。
- (41) 「他性」という語義の自性である。
- (42) PPT は第5偈 pāda cd を引用する。
- (43) すでに「他性」に対する批判は行われているが, 以下に他性が存在することの否定が論証される。なお, 「他性」に関しては, PADS (中村元前掲論文, pp.219—220) 参。
- (44) nānyasmin vidyate 'nyatvamananyasmin na vidyate | [254.9]
- (45) PPT は「Vaiśeṣika の主張にも, 属性 (guṇa) は実体 (dravya) に作用するが, 属性たるもの (guṇatva) には作用しないので, 他性の属性は他性を離れていると知られているから」とする。cf. PADS (中村元前掲論文, pp.303—305.
- (46) PPT は「Vaiśeṣika の者」とする。
- (47) PPT の喩をまとめると, 「灯などにより明らかにされる瓶などは, 根の知覚などを明らかにする自性において明らかにされる」というものである。
- (48) VS によると, 一般概念も個別概念も「六句義」の中の一つであり, それらに対しても同様の否定がなされる。cf. VS., 1.2.3., 1.2.20., 8.1.5.
- (49) skt. : sattā, VS., 1.2.7—8. PPT ではこれらの偈と同様の趣旨を述べ, 「実体・徳性・運動」との結合を否定している。
- (50) skt. : pariṇāma. 他性と同様に, 徳性のなかの一つである。VS., 4.1.11. PPT では「事物の自性には, 長・短などの量がなくとも, 「量」という語義を伴っているので, 長・短などの知覚が生じる」と述べられ, 同様の主張は PADS (中村元前掲論文, pp. 216—218) にも見られる。
- (51) PPT によると「Naiyāyika の民 (sgyu thabs) により」とする。論点としては他性を否定することにより, 対立概念である非他性を成立させることになってし

『般若灯論』第14章試訳（望月）

まう、というものである。

(52) avidyamāne cānyatve nāstyanyadvā tadeva vā || [255.5]

(53) PPT は「例えば、短により長を仮設する言説であるごとく」という喩例をあげている。

(54) PPT は「バラモン（階級）が成立しなければバラモン以外のものも成立しないごとし」とする。

(55) tib. : lan 'ga' śes pa log pa 'am/the tshom can gyi yul ñid, Pan. : kā-dācitkaṃ jñānaṃ mithyāsāṃśayikajñānaviṣayatva.

(56) na tena tasya saṃsargo nānyenānyasya yujyate | [255.12]

saṃsṛjyamānaṃ saṃsṛṣṭaṃ saṃsraṣṭā ca na vidyate || [256.10]

(57) PPT によると「論理学者 (rtog ge ba ; tārīka) が、現に結合しつつあるもの同士で結合したものとこれから結合するものとは存在する、という観点より、結合は存在すると論証することを (Bhāvaviveka が) 否定する」とされる。この事は、第8偈の pāda cd に対応する。

(58) Suvikrāntavikrāmiparipṛcchāprajñāpāramitāsūtra (text に関しては拙稿(1) 註(4)に従う), skt. : p.29,11.20—24, 戸崎宏正氏和訳 : p.132,11.9—11.

【付論1】本稿は『印度学仏教学』第39巻第2号掲載の「Atiśa の Prajñāhṛdayavyākhyā について」に対する注である。スペースの都合上、本編において論じきれなかったこともあるので、この場を用いて記すことにする。なお、前記の拙稿を著す際、D. S. Lopez, Jr., *The Heart Sūtra Explained: Indian and Tibetan Commentaries*, Albany, 1988, を参照することができなかった。本書は、タイトルに示されるように、『般若心経』の諸注釈を英訳し、パラレルに並べていることから、それぞれの比較を容易にしている。しかしながら、ここでは、拙稿の本文との関係もあるので、注を記すに当たっても本書への言及は控えることにする。

1) ① Vimalamitra, *Prajñāpāramitāhṛdayaṭīkā*, P. ed., No.5217, D. ed., No. 3818, ② Jñānamitra, *-vyākhyā*, P. ed., No.5218, D. ed., No.3819, ③ Vajrapāṇi, *-ṭīkā arthapradīpa-nāma*, P. ed., No.5219, D. ed., No.3820, ④ Praś-

『般若灯論』第14章試訳（望月）

- āstrasena, -ṭikā, P, ed., No.5220, D.ed., No.3821, ⑤ Kamalaśīla, -nāma-ṭikā, P.ed., No.5221, D.ed., 欠, ⑥ Dīpaṃkaraśrījñāna, Prajñāhṛdayav-yākhyā, P.ed., No.5222, D.ed., No.3823, ⑦ Śrī Mahājāna, -arthaparījñāna, P.ed., No.5223 D.ed., No. 3822. この他, Vairocana (Śrī Siṃha) による Mantravivṛta-prajñāhṛdaya-vṛtti, P.ed., No.5840, D. ed., No. 4353, がある。このうち Kamalaśīla のものを除いたものが、篠葉元水氏（『西藏文般若心経註釈全集』相模書房, 1938）により、デルゲ版の謄写版として出版されている。なお⑥に対しては、芳村修基氏による和訳（『インド大乘仏教思想研究 カマラシーラ思想』百華苑, 1974, pp.168—173）がある。cf. E. Conze, *The Prajñāpāramitā Literature*, second ed., Tokyo, 1978 pp. 71—74.
- 2) テクストに関しては、前註を参照のこと。翻訳者は、著者自身と Tshul khriṃs rgyal ba とである。注釈の方法としては、PPHの文句を各々注釈していくという形態ではなく、経典の構造を解釈するものである。
- 3) この 'bdag gyis' を誰と解釈するのか、問題となる。A. Chattopadhyaya 氏 (Atiśa and Tibet, repr., Delhi, 1981, p.452) は、'by me' とするだけで、確定をしていないが、E. Conze 氏 (前掲書, p.71) は、本テキストの著者を 'Dīpaṃkaraśrījñāna and Legs pa'i śes rab' とし、従って、この 'bdag gyis' を Legs pa'i śes rab と判断したのであろう。
- 4) 同書によると「この後、彼にお願いされ、Tarkajvāla を翻訳し、その注釈として大小二つの Madhyamakopadeśa を著した」とある。cf. 『青史』四川省, 1984, p.316, 羽田野伯猷「カーダム派史」『チベット・インド学集成』第一巻チベット篇 I, 法蔵館, 1987, pp.85—86, G. N. Roerich, *The Blue Annals*, repr., Delhi, 1979, pp.258—259.
- 5) tib.: mdo rgyas 'brin gsum. すなわち、『十万頌』・『二万五千頌』・『八千頌』の『般若経』がこれに相当する。cf. 張怡主編『藏漢大辞典』上, p.559. なお、このような表現は、KT, さらに、Haribadra の Abhisamayālaṃkāropadeśa-sāstravṛtti にもみられることから、この時点に置いて定型句となっていたということがうかがえる。cf. 真野龍海『現觀莊嚴論の研究』山喜房仏書林, 1972, pp.96—98, 天野宏英「現觀莊嚴論釈の梵文写本(6)」『島根大学教育学部紀要(人文・社会科学)』第23巻第1号, 1989, pp.4—5.
- 6) | gleñ sloñ ba dañ skabs dañ ni || bsan par gtogs pa 'dus pa dañ |
| gleñ gñi dris dañ lan btab pa || de ni rnam pa bcu gcig dañ ||
| mthun 'gyur rjes su yi rañ dañ || rnam pa brgyad du bsdu pa yin |
| de la 'khor gyis bskul ba dañ || yañ dag par sdud par byed pas |
この前の偈は、九音節からなるものであり、帰敬偈に相当するものである。また、本偈は、VTの総論を示すものであり、これにより論が展開していく。
- 7) VTに「evam' などとでている最初の三語により『導入』がなされる」とあり、

『般若灯論』第14章試訳（望月）

この解釈に従ったといえる。これに似た表現は Kamalaśīla の Vajracchedikāprajñāpāramitā-ṭīka にも見られる。そこでは經典の略義を五分し、その中に 'gleñ gzi' と 'gleñ bslañ ba' とを入れているのだが、そのタームの意味するところは、この場合とは異なっている。cf. 東武「カマラシーラ造『金剛般若経広註』の研究—(1)』『高野山大学論叢』第12号, 1977, p.139.

- 8) śraddhāvātām pravṛtṭyaṅgaṃ śāstā parśac ca sākṣiṇi |
deśakālau ca nirdiṣṭau svaprāmānyaprasiddhaye || 3 ||
saṅgītikartā bke hi deśakālpalakṣitam |
sasākṣikaṃ vadan vaktā prāmānyam adhicacchati || 4 ||

E. Frauwallner, Dignāga, sein Werk und seine Entwicklung, WZKSO 3,1 959, p.140, G. Tucci, Minor Sanskrit Texts on the Prajñāpāramitā, 1. The Prajñā-pāramitā-piṅḍārtha of Diñnāga, Journal of the Royal Asiatic Society, 1947, p.56,59,68, 服部正明「ディグナーガの般若経解釈」『大阪府立大学紀要』第9巻, 1961, p.122.

- 9) rañ tshad mar grub par bya ba'i phyir yul dañ dus dañ 'khor dbañ du
byed ciñ dbañ dañ bcas par smras na | smra ba po tshad ma yin par khoñ
du chud par 'gyur ro zes che ba gañ dag smra ba de ni bdag gis khoñ du
ma chud de | (VT, P. ed., 287b2—3)

10) 本テキストに関しては、平成二年度第一回身延山短期大学学内研究会において、口頭発表を行ったが、特筆する程でもないと思えたので、別稿を記すつもりはない。それ故この稿をかりて、若干のコメントを付すことにする。まず最初に、prajñāpāramitā を説く対象を、1) 菩薩、2) 欲・色・界の天衆、3) 仏国の天衆、とし、八種の義が説かれた、とする。この八種の義とはAAの章に従ったものであり、それを、1) 一切相智、2) 道智と一切智、3) 一切相等覚から法身現等覚間で、と分けている。また他の注釈には見られないものとして、「正しい認識根拠 (pramāṇa) は二つである」とし、直接知覚 (pratyakṣa) と推論 (anumāna) とに関連づけた解釈も見られる。なお本テキストには、芳村修基氏による和訳が存在する。前注1) 参。

11) KTの区分は前注参。PHVの区分に関しては、以下の拙稿の分類がそのまま当てはまる。従って、KTは、八義とするものの、それによるPPHの分割は行っておらず、PHVとの対応は不可能となる。

12) 本テキストは、PPHの文句に対する注釈であるが、その構造解釈としては七義をあげている。すなわち、1) 因縁、2) 知に入ること、3) 空性の特徴、4) 知の行境、5) 知の性、6) 知の果、7) 知の摂受、とである。また、その中には五道のタームは見られない。

13) すなわち、1—2) 'pañca skandhās tāms ca svabhāvasūnyān' から 'vijñānāni ca sūnyatā' まだが「資糧道」と「加行道」であり、3) 'evam śāriputra' から 'asampūrṇāḥ' まだが「見道」であり、4) 'tasmāt tarhi śāriputra' から 'nā-

『般若灯論』第14章試訳（望月）

- prāptih' まだが「修道」であり、5) 'tasmāc chāriputra' から 'āsritya' まだが「無学道」である、としている。
- 14) はっきりした引用ではないので、出典の確定はできていない。恐らく『大乘阿毘達磨集論』決択分中諦品（大正新脩大藏經，第31卷，p.682b18—）が相当するであろう。cf. N. Tatia, *Abhidharmasamuccayabhāṣyam*, Patna, 1976, p.76—, W. Rahula, *Le Compendium de la Super-doctrine d' Asaṅga*, Paris, 1971, p.104—.
- 15) tib. : lhag mthoñ thab pas ni rnam par rtog pa dañ bcas pa'i gzugs brñan gyi dmigs pa rnam pa gñis thab pa yin no || de ltar na mthoñ ba'i lam btav pas dños po'i mtha'i dmigs pa thab pa yin te | dgos pa yoñs su grub pa'i dmigs pa'añ thab ste | (ed. par E. Lamotte, Paris, 1935, pp.115—116) . cf. 菩提流支訳『深解脱經』大正，第16卷，p.679a5—14，玄訳『解深密經』同，p.702b6—26，野沢静証『大乘仏教瑜伽行の研究』法蔵館，pp.372—378.
- 16) cittātulanānidhyānānyabhikṣaṇaṃ bhāvanāphathāḥ |
nirvedhāṅghesu dñmārge bhāvanāmārga eva ca ||
ed. by Th. Stcherbatsky and E. Obermiller, *Abhisamayālaṅkāra-prajñāpāramitāupadesa-śāstra*, Bibliotheca Buddhica XXIII, repr., Tokyo, 1977, p.25,45, cf. 真野龍海前掲書，p. 190. また，VTでもAA (N, 6—7) が引用されている。
- 17) ただし，SNSでは「過去に止と観とを得ることにより有分別と無分別の影像の所縁が得られる。現在に見道を得ることにより事物の辺際在所縁が得られる。後々に修道に入って，これら三つの所縁を作意すれば……」というもので，PHVのコンテクトにおける用法とは異なっている。
- 18) VTでは'samanuṣāsyati' の解説部分において引用される。P.ed., 291b2—5.
- 19) VT, P.ed., 295b6—8.
- 20) Jñānamitra も同様に読んでいる。P.ed., 305b8.
- 21) 「是諸法究相。不生不滅。不垢不淨不増不減」とされている。
- 22) すべての翻訳を調べてはいないが，中村元氏（『般若心経・金剛般若経』岩波文庫，1960），平川彰氏（中村元編『大乘仏典』筑摩書房，1974），金岡秀友氏（『般若心経』講談社文庫，1973）といった代表的なものは，漢訳と同じ読み方をしている。
- 23) 如真性智は，1) 所縁の対象，2) その隨念の因，3) その果，とをえることが無上である，というこの三つにより示されている。
- 24) VTでは，その他，Vairocanābhisambodhi, Samādhirājasūtra が数度引用され，āgama 以外では，Nāgārjuna の Yuktiṣaṣṭikā, 1,12,19, Dharmakīrti の Pramāṇavārttika, I . 192 が引用される。
- 25) VT.P.ed., 294a5, 294b2, において「勝義/世俗」のタームを用いた解釈が見ら

『般若灯論』第14章試訳（望月）

れる。

- 26) 「三昧は心一境性の特徴である」(P.ed.,288a6) というもので、同じ表現は Sthiramati の Triṃśikāvijñaptibhāṣya にもみられる。S. Lévi, Vijñaptinātrasi-ddhi, Paris,1925, p.26,1.5, 荒牧典俊訳「唯識三十論」『大乘仏典15世親論集』中央公論社, 1976. p.91.
- 27) P.ed.,293a5.「色即是空。空即是色」を三性説により説明している。ここでは、依他起性における分別の色と、円成実性による空性の色との同一性を示している。これと同様の文章は Vasubandhu の Madhyāntavibhāgabhāṣya の第16偈後半の解釈部分に見られる。cf. 長尾雅人訳「中辺分別論」『大乘仏典15』同上, p.284, G. M. Nagao, ed., Madhyāntavibhāga-bhāṣya, Tokyo, 1966, p.44, 山口益編『漢藏対照弁中辺論』再版, 鈴木学術財団, 1966, p.44, 同『中辺分別論釈疏』同上, p.219, same, Madhyāntavibhāgaṭīkā, same, p.138—139.
- 28) 彼を、中観派、唯識派、と確定すること自体に無理があるのだろうが、本テキストに限って言えば、瑜伽行派文献への依存度が大きいことから、このように判断できる。

【付論2】本稿は第43回日蓮教学研究発表大会（平成2年11月15日）において口頭発表した原稿をまとめたものである。掲載スペースがないために、さらに、この場を用いて記すことにする。「付論1」に示した論文と関連するものであり、多少重複する論証もあるが、そのまま記す。なお、文献上の論拠など、前注により補えるので、ここでは発表原稿の形態をそのまま残して表わす。

Vimalamitra の Prajñāpāramitāhṛdayaṭīkā

まず、本テキストの概観を述べておく。インドにおける『般若心経』の注釈書としては最も長い物であり、注釈の方法としては『般若心経』の一々の文句を引き、それに対して他の経典を引用しながら注釈するというものである。引用される経典はというと、最も多いのは、Vairocanaḥhisambodha であり、4回引用される。あとは、Saṃdhinirmocanasūtra が三回、Samādhirājasūtra が三回である。『般若経』では、『二万五千頌』が二回、『八千頌』が一

回である。その他、『十地経』など十程の経典・タントラが引用される。論書では、Maitreya の Abhisamayālamkāra IV.6—7, Nāgārjuna の Yuktiṣaṣṭikā, 1, 12, 19, Dharmakīrti の Pramāṇavārttika, I, 192, そして、出典の確認はできていないが、Pancavimsatisāhasrikāprajñāpāramitopadeśābhisamayālamkāra, が引用される。以上のことから、本テキストの特徴を挙げるのならば、他の注釈書にくらべると、経典並びに論書の引用が多く、中でも Vairocanābhisambodha が最も多い上、他にもタントラの引用が目につく。

では、テキストの内容に関する考察を述べることにする。まず、その導入部であるが、ここに Dignāga 批判と思われる文章がある。Vimalamitra は初めの偈に示すように、『般若心経』を八分割する。その要素には、「導入・時・衆会・因縁」が上げられている。それらに対して説明する上で、「自らが正しい認識根拠であると成り立たせるために、場所と時と衆会を示し伴っていれば（経典を）説く者のは正しい認識根拠であると領受される、と過度に説くそれらは、私によっては領受されない」と述べている。Atiśa は彼の『般若経』の注釈において、この文章を引用し、この批判対象は Dignāga であるとした上で、彼の『八千頌般若』の注釈である Aṣṭasāhasrikāpiṇḍārtha の第3, 4偈を引用する。この偈は、先程の Vimalamitra による批判内容と全く同一内容である。したがって、このコンテキストにおいて彼が Dignāga を想定していたかどうかということの判断に関しては、Atiśa の補足説明に従い、Dignāga 批判を根拠に置いていたこと言うことができる。

次に、「三昧に入る (samādhiṃ samāpannaḥ)」を解釈する際、Nāgārjuna の Yuktiṣaṣṭikā 第1偈を引用するのだが、その直後に「三昧は、心一境性 (cittasyaikāgratā) の特徴である。」と述べている。これと全く同じ表現は Sthiramati による Triṃśikāvijñaptibhāṣya にもみられ、そこからの引用とも考えられる。この事から、Vimalamitra は、唯識学派・中観学派を特に

区別すること無く、それぞれを文脈に応じて引用していたことがうかがえる。このような事は、他所にもみられ、全く同一のケースとして「色は空より異ならず、空は色より異ならない (rūpaṃ na pṛthag śūnyatā śūnyatāyā na pṛthag rūpaṃ)」を解釈する際、やはり Yuktiṣaṣṭikā の第19, 12偈を引用する直後に、「異門も、分別の色は依他起の特徴である。妄分別性たる能執・所執の二つの特徴による分別が永遠に離れるような空が法性の色であり、円成実の特徴である。依他起と円成実のどちらも空性が色である、というこれにより一性 (ekatva) を示している。空性たる円成実と依他起の特徴が同一のものとして把握されるので、空性は色である、と言う事が説かれている」と述べている。これに関しては、名称の指摘がないことから、はっきりした引用であるのかは確定できないのだが、Vasubandhu による Madhyāntabhivangabhāṣya の第3章第16偈後半の注釈の部分にほぼ同様の文章が見られる。ほかのテキストからの引用という可能性も残るが、唯識学派の文献であることには違いないであろう。以上の二点の例のように、中観・唯識の両学派を区別すること無く並列に並べた上で、それぞれを都合のいいように解釈して引用しているといえる。

次に、これは『般若心経』の漢訳とも関連する問題がある。それは漢訳の「是諸法空相。不生不滅。不垢不淨。不増不減。」、サンスクリットでは「sarvadharma śūnyatālakṣaṇā anutpannā aniruddhā amalāvimalā anūnā asaṃpūrṇāḥ」の解釈にあたる部分である。この「śūnyatālakṣaṇā」のコンパウンドの解釈を、チベット訳 (Vimalamitra, Rin chen sde, Nam mkha') と漢訳 (鳩摩羅什, 玄奘, 法月重, 般若共利言等, 智恵輪, 施護訳。ただし、敦煌の法成のみ、チベット訳と同様である) とは異なった読み方をしている。まず、漢訳の解釈からみると、このコンパウンドを「sarvadharma śūnyatā-lakṣaṇā」すなわち、「諸法は空性を特徴とする」と読み、その特徴が六種あげられている。一方、チベット訳の方は、「sarvadharma śūn-

yatā-alakṣaṇā」すなわち、諸法は空たるものであり、無相（特徴のないもの）であり、」と、諸法の在り方として、八種類をあげている。チベット訳の翻訳者の一人にも入れられているヴィマラミトラは、この解釈をどのように述べているのかという、それぞれの項を説明してから、「般若波羅蜜の勝れた意味は、空性などの三解脱門である。それは、それらの八つの在り方によりまとめられている。それら八つの在り方は、次の順序通りである。すなわち、空たることと特徴のないこととの二つによるものは空性の三昧である。中間には、生・滅・雑染・清浄を否定することによる無相の三昧である。あとの二つによるものは、無願の三昧である。」と述べている。この様に、明確に八つの項目に分類し、しかもそのうちの二項目として、「特徴の無いこと (alakṣaṇā)」をあげている。Atiśa はこのコンテキストにおいて、彼の名前を引用し、述べているのだが、この八支への分割は、彼独特のものではない。というのは、Kamalaśīla や Jñānamitra の注釈においても、このコンパウンドを同様に読んでいる。これらほかの注釈書が、Vimalamitra 以降に著され、そこからの適用解釈である、という可能性も存在するが、Atiśa 以外の者には、積極的根拠はない。また、年代的には、漢訳のほうが古いと言う事もあり、どちらの読み方が正しかったのかという判断は下せないが、インドにおける後期の仏教においては「śūnyatā alakṣaṇā」という読み方が一般的であったということがうかがえる。

以上、ほんの数点ではあるが、Vimalamitra の注釈より、彼独特の解釈を上げた。他の論者の批判は、Dignāga に対するものだけで、その他の論者の引用は経証としてのものだけである。また、他の『般若心経釈』への言及は無いものの、後代に Atiśa により引用されるなど、それなりに認められていたものであるといえる。また、Vimalamitra の思想的背景を考えるのならば、中観派・瑜伽行派の文献を都合のいいように取り上げているものの、この文献のみからは、積極的に中観思想を取り上げることはできなかった。どちらかという

『般若灯論』第14章試訳（望月）

のならば、瑜伽行派の文献などが目につき、その流れの中に入れてたい気もする。ただし、最初の述べた「頓門派」の思想を含めた上で、彼の立場を考える必要がある、このテキストのみでは、判断できないので、保留せざるをえない。

【付記】本誌前号に掲載の「『般若灯論』第12章試訳」の p.16 の「<1.3.3.4.1>外道の主張」並びに同注（46）に関して、東京大学の江島恵教先生より「Diganbhara, ジャイナ教徒」と御教示いただいた。従って、「<1.3.3.4>」は「Diganbhara 批判」と直される。また、大阪教育大学の古坂紘一先生には、『般若灯論広注』における諸テキストの引用などの御教示を、さらには、五島清隆氏には『般若灯論』に引用される『梵天所問経』に関する御教示をいただき、この場をかりてお礼申し上げます。本試訳も本章以降は、梶山雄一先生等の和訳研究が章によっては存在する。今は、James Joyce が *Finnegans Wake* の最後の “A way a lone a last a loved a long the” と記したような状況である。

◇ 編集後記 ◇

榎神六十三号をお届けいたします。

本号は大森孝教授の古稀を記念して編集いたし、学外からも玉稿をおよせいただきました。ご執筆の各位に篤く御礼を申し上げます。先生は昭和三十四年本学園に就任されて以来、教育・研究にご尽力下さいましたが、この度図書館長・学園理事を最後に職を辞されることになりました。永年にわたるご苦勞に謝意を表します。

昨年四月に理事長の交代がありました。望月一靖前理事長に代って、藤井教雄新理事長が就任されました。

若杉見龍教授には、ご病気の故を以てご退職になりました。先生にも長い間学園のためにお尽しいただきました。一日も早いご快癒をお祈りいたします。

また図書館事務を担当しておられた樋口惠里さんには一身上の都合にてご退職と相成りました。

文部省の科学研究費補助金が平成元年度より交付され「金網集」についての研究成果があげられつつあります

が本学研究史上画期的なことであります。

本年は本学の前身である西谷檀林中興の祖、日遠上人の第三百五十遠忌に当ります。本学の開創は遠く弘治二年（一五五六）身延十四世日鏡上人が西谷に学室「善学院」を創設して学徒を教育したことに発しますが、二十世日遠上人は中世から近世への大きな時代の転換期にあつて教団をよくリードし、教育制度を整えて宗門の興隆発展を期したのでした。爾来、本学は時代の推移とともに幾多の変遷があつたとはいえ、宗祖「榎神」の道場として、行学二道にわたる宗門の子弟教育に多大な足蹟を残してまいりました。長い伝統に輝く本学園がますます発展していきますよう、同窓の皆様・関係の各位に一層のご支援をお願い致します。

お正月の諸行事を終え、ホッと一息ついていると、湾岸戦争が始まりました。美しかったペルシャ湾はあつという間に油まみれになり、戦争に伴う環境破壊は人類を滅亡へ誘うのかとさえ思えます。一日も早い平和を祈らずにはおられません。

(林)

執筆者(目次順)

- 上田 昌 (身延山短期大学教授)
- 高橋 堯 昭 (身延山短期大学教授)
- 望月 海 淑 (身延山短期大学教授)
- 町田 是 正 (身延山短期大学教授)
- 一宮 嘉 孝 (身延山短期大学教授)
- 中山 勝 (身延山短期大学講師)
- 渡辺 寛 勝 (身延山短期大学講師)
- 小泉 立 身 (元山梨県立都留高校教諭)
- 望月 海 慧 (身延山高校教諭)
- 向井 泉 (山梨大学名誉教授)
- 大森 孝 (身延山短期大学教授)

「棲神」六十三号

平成三年三月二十六日 印刷
平成三年三月三十日 発行

編集兼 発行者 宮崎英修

印刷者 宮田如龍

甲府市中央一丁目十二-三十一
印刷所 大宣堂印刷

電話(五三)三五-三六〇二

山梨県身延山東谷
(電四〇九一二五)

発行所 身延山短期大学学会

振替(甲府)五-一二七五番
電話身延(五三六)二一〇-一〇七



THE SEISHIN

The Journal of Nichiren and Buddhist Studies

No. 63

CONTENTS

Preface.....	Eishū Miyazaki... 1
St. Nichiren's Early View of Chanting the Sacred Title.....	Honshō Ueda... 1
Tree and Śākya.....	Gyōshō Takahashi... 23
A Report for the Temple Bai-ma.....	Kaishuku Mochizuki... 47
Wisdom and Compassion.....	Zeshō Machida... 63
On Juzu.....	Yoshitaka Ichimiya... 77
Historical Document of the Peasant Uprising in Okayama Prefecture 1871 (2).....	Masaru Nakayama...113
A Study on the New System of the Teaching Certificate.....	Kanshō Watanabe...137
Women's Image in Ōgai's Historical Novels.....	Risshin Koizumi...153
Bhāvaviveka's Prajñāpradīpa Chapter XIV.....	Kaie Mochizuki... 39
A Study on Exercise of Health and Physical Education in University.....	Takashi Mukai... 25
The Essay on Nathaniel Hawthorne.....	Takashi Ōmori... 1

Edited by
Minobusan College
Minobu, Yamanashi, Japan.