

# 大集經と佉羅帝との關係

羽 溪 了 諦

大集經は法相の集を説いた一類の經典を編纂したものであることは殆ど疑のないところであるが、種々の思想的内容を有つた經典が集成された叢書であつて、しかもそれ等の經典は一時に成立したものでなく、新舊の別が炳かに認められる。

今この大集經に屬する經典の説かれた場所として示されてゐる謂はゆる説處を見ると、必らずしも同一でないが、そのうち佉羅帝山において説かれたと傳へられるものが可なり多いことに氣づく。すなはち隋の那連提耶舍 (Narendrayāśas) の譯した大方等日藏經 (大方等大集經日藏分) は最初の護持正法品より佛現神通品に至る七品は王舍城の迦蘭陀竹園 (Kāraṇḍīya Venu-vana) で説かれたことになつてゐるが、第八の星宿品より以下全品の説かれた所は佉羅坻山と記され、また同人譯の大方等月藏經 (大方等大集經月藏分) は前經が説かれて後引續いて矢張佉羅帝山に於て説かれたものと傳へられ、更に同人譯の大集須彌藏經 (大方等大集經須彌藏分) も亦同じく佉羅帝山を説法の場所としてゐる。佉羅坻と佉羅帝とは同人の音譯であるけれども、坻も帝も共に *ti* の對音であるから、両者が同一原音の音寫であることは疑を容れない。

最後の須彌藏經は地藏菩薩の功德を説き、その本願を明かにして、以て地藏信仰を鼓吹したものであつて、炳かに地藏菩薩經を豫想して作られたものである。而して現存せる地藏經としては隋の法經等撰出の衆經目錄に「失譯人名、今附北涼錄、」と註記されてゐる大方廣十輪經八卷と玄奘譯の大乗大集地藏十輪經十卷と輪婆迦羅 (Cūḥakarasīṃha 善無畏) 譯の地藏菩薩儀軌一卷と實叉難陀譯の地藏菩薩本願經二卷との四種であつて、唯だ最後の經のみは初利天上の説法となつてゐるが、その他の三經はいづれも皆佉羅帝耶 (若しくは佉羅提耶) 山を以てその説處としてゐる。佉羅帝耶は後の論證によつて佉羅帝 (提) の原音が明かになれば、その於格の音寫であることが判るであらう。茲に注意すべきは同本異譯と看做され得る最初の二經には共に佛が月藏經を説き訖つて後、引續き本經を説かれたことが記されてゐることである。従つて本經は當然大集經中月藏分と須彌藏分との間に編入せらるべき性質のものであらねばならぬ。然るに隋の開皇六年僧就によつて合成された大方等大集經にこれが逸せられてゐるのは、本經が邊鄙の涼土で譯されて、當時なほ中國へ傳來してゐなかつた爲、僧就はこれを知見しなかつたからであると考察するほかに、<sup>(三)</sup>會通の途はなからうと想ふ。

以上の他、佉羅帝山を説處とする大集經典に虚空藏經がある。虚空藏菩薩に關する漢譯經典の現存せるものに九種あるが、その中僧就合成の大方等大集經に編入されてゐる虚空藏菩薩品 (曇無讖譯と傳へられてゐるが、聖堅譯と觀る説が正しいやうである) と不空譯の大集大虚空藏菩薩所問經とが妙寶莊嚴堂をその説處とし、法天譯の聖虚空藏菩薩陀羅尼經が喜樂山頂天宮即ち兜率天宮をその説處としてゐるほかは、すべて佉羅帝山の説法となつてゐる。但しその説處の音寫は夫々甚だしく亂雜であつて、例せば佛陀耶舍譯の虚空菩薩經には佉羅底、翅山と

なり、闍那崛多譯の虚空孕菩薩經には、佉羅底迦山となり、曇摩蜜多譯の虚空藏菩薩神咒經には、佉羅山となり、同人譯の觀虚空藏菩薩經には、佉陀羅山となり、菩提留支譯の佛說如意虚空藏菩薩陀羅尼には、佉翅山となり、失譯人の虚空藏菩薩問七佛陀羅尼經及びその同本異譯たる闍那崛多譯の如來方便善巧咒經には、佉羅沙(婆)山となつてゐるが、いづれにしても同一原音の略音若しくは訛音を寫したものであことは殆ど疑を容れない。但し最初の佉羅底翅若しくは佉羅底迦は佉羅帝に接尾辭 ṭ の附加された形であるらしく、最後の佉羅沙(婆)は鷄が現代支那では chi と發音せられ、我が國では kei と發音せられてゐるから、一見別名のやうに考へられるかも知れないが、併し鷄には kei といふ古音もあるのであるから、佉羅沙は矢張佉羅帝の原音の轉訛したものであらう。殊にこの山頂が諸天仙人の住處と指定されてゐることは佉羅帝山若しくは佉羅底山若しくは佉羅提山若しくは佉羅底(翅)山若しくは佉羅山などの場合と異るところがないのであるから、これ等は皆同一原音に基いた略音若しくは訛音であるに違ひない。この原音に就いては後に論述するであらうから、茲には唯だ二三の例外を除いては虚空藏經の説處が一般に佉羅帝山と傳へられてゐることを指摘するに止めて置く。

## 二

然らば大集經に謂はゆる佉羅帝(底)とは果して何處を指示してゐるのであらうか。これに對して比較的詳細は地理的説明を與へてゐるものは、藏經である。その星宿品第八之一には「爾時一切四天下中諸大龍王、……即出宮殿、至須彌下佉羅底山、其山平坦、於山頂頭、有大聖人先所居住、彼山周匝縱橫正等四萬由旬、一切莊嚴是七寶、」と説かれ、また「爾時殊致羅婆(Jyotirā)菩薩……以神通力發於雪山、乘空而往、到佉羅底山頂、」

と記されてゐる。かゝる記事に徴すれば、佉羅坻といふ山は架空的なものであつて、現實の地上に求めることの出来ないものゝやうに見える。なほ同經に於ては再三この山が「佉羅坻聖人住處」といはれてゐるから、この山名はこの山に住してゐたと傳へられる聖人の名より採られたものであるらしい。

ところが或學者はこの佉羅帝を以て于闐 (Khotan) の瞿摩帝 (Gomati) の轉訛せるもの、従つて日藏經及び月藏經に謂はゆる佉羅帝山は有名な于闐の牛角 (Gorin) 山を指示せるものと推定したけれども、<sup>(1)</sup> 瞿摩の音が佉羅に轉訛するといふやうなことは、音韻學上絶対にあり得ないことであるから、かゝる説は承認し難い。併し現型の日藏經が于闐と何等かの關係のあつたことは疑ふ餘地がないと謂つて可い。蓋し同經の護塔品に於ける于闐の地理並に傳説に關する記事が精確を極めてゐるからである。大體この護塔品は佛が諸龍王に付囑せられた大聖人の支提 (Caitya 塔) 住處を指示したものであつて、印度の主要な國都を始めとして西域震旦にまで互つてゐるが、その中唯だ于闐の瞿摩婆羅香 (Gomaslagandhi) 聖人の支提住處に對してのみ特に「水河岸上牛頭山邊、近河岸側」といふやうな地理的説明が加へられ、しかもそれが既に Stein 氏によつて指摘された通り精確を極めてゐるのである。茲に謂はゆる牛頭 (Gorin) 山とは玄奘の西域記に謂はゆる瞿摩饒伽 (Gorin) 山即ち牛角山のことであつて、Stein 氏はこの山が王城の西南を去る二十餘里の處に在つて、この山の崖谷の間に一伽藍があり、また阿羅漢の住する巖窟があるといふ玄奘の西域の記録に基いて、この牛角山を以て葡萄の產地として有名な Jial と稱する大邑に對して和闐 (Khotan) 沃地の西南端に近い哈拉哈什河 (Kara-Kash 黒玉河) の東崖上に隆起せる Koh-nari 山のことであると考定したのである。<sup>(2)</sup> さすればこの護塔品に謂はゆる于闐國中水河岸上

にある牛頭山とは即ち現今の Kōmari 山を指してゐるのであつて、かの瞿摩娑羅香大聖人の支提住處に關する地理的説明は實に精確であるから、かゝる記事は于闐の地理に精通してゐたものでなくては到底ものすることは出来ない。従つてこの日藏經の中觀とも護塔品は于闐國と密接な關係に於て成立したものだとして考定され得る。

なほ同じくこの護塔品には于闐國に就いて次のやうな詳細な記事が掲げられてゐる。

爾時世尊告二十八夜又將言、我今持此聖人住處付囑於汝、此二十支提福德住處、好加愛敬、精心護持、時二十八夜又將言、敬順佛教、二十支提如來付囑、豈敢不持、但瞿摩娑羅香山一處我難受取、時祇利呵婆達多龍王、即白佛言、世尊如來今者以于闐國牛角峯山、瞿摩娑羅乾陀牟尼大支提處付囑於我、然彼國土城邑村落悉皆空曠、所有人民悉從他方餘國土來、或餘天下、或餘剎中、菩薩摩訶薩、大辟支佛、大阿羅漢、得果沙門、五神通人、坐禪力故、向彼供養、瞿摩娑羅舊無衆生、一切來者皆是他國、世尊此二十八諸夜又將不肯護持、我今怪此、所以者何、以下彼不護我等諸龍得惡名、佛言、龍王莫如是說、何以故、今有萬大福德人、見於四諦、從沙勒國而往彼住、以彼一萬福德衆生有大力故、於此瞿摩娑羅香山大支提處、日夜常來一切供養、龍王當知、如是之時、恒不饑乏、又迦葉佛時、彼于闐國名迦邏沙摩、國土廣大、安穩豐樂、種種華果、衆生受用、彼國多有百千五通聖人、世間福田依止其中、係念坐禪、樂阿耨多羅三藐三菩提、以其國土安穩豐樂、彼土衆生多行放逸、貪著五欲、謗毀聖人、爲作惡名、以灰塵土塗空彼聖人、時諸行者受斯辱已、各離彼國、散向餘方、時彼衆生見聖人去、心大歡喜、是因緣故、彼國土中水天火天皆生瞋忿、所有諸水河池泉井一切枯竭、時彼衆生無水火故、饑渴皆死、是時國土自然丘荒、

佛言龍王、我今不<sub>レ</sub>久往<sub>二</sub>瞿摩娑羅牟尼住處<sub>一</sub>、結伽七日、受<sub>二</sub>解脫樂<sub>一</sub>、令<sub>レ</sub>于闐國我滅度後一百年、是時彼國還復興立、多饒<sub>二</sub>城邑郡縣村<sub>一</sub>、人民熾盛、皆樂<sub>二</sub>大乘<sub>一</sub>、安穩快樂、種種飲食、及諸果華無<sub>レ</sub>所<sub>二</sub>乏少<sub>一</sub>、

この經文中には于闐國に關する古傳説の骨子がすべて織込まれてゐることは一見明瞭であつて、「彼國土(于闐)城邑村落悉皆空曠、所<sub>レ</sub>有人民悉從<sub>二</sub>他方餘國土<sub>一</sub>來」とか、「舊無<sub>二</sub>衆生<sub>一</sub>、一切來者皆是他國」とかいふは、西藏の于闐國史並びに玄奘の西域記にこの國はもと無人の曠野であつたが、阿輸迦王の時代印度人と支那人とがこの地に於いて相會して創めて國を建てたといふ傳説と一致し、またこの國を迦邏沙摩と名づけたといふは、迦邏沙摩(Kalasa)は水瓶の義であるが、婦人の乳房を意味する Sana と同義にも用ゐられるのであるから、これ亦最初の于闐國王が地乳によつて育てられたが爲に、瞿薩旦那(Kustana 地乳の義)を以て或は于闐國史のやうにこの國の王名とし、或は西域記のやうにこの國の稱號としたといふ傳説と符合し、なほまた迦葉佛の時「彼國(于闐)多有<sub>二</sub>百千五通聖人<sub>一</sub>、世間福田依<sub>二</sub>止其中<sub>一</sub>、係<sub>二</sub>念坐禪<sub>一</sub>、樂<sub>二</sub>阿耨多羅三藐三菩提<sub>一</sub>、以<sub>二</sub>其國土安穩豐樂<sub>一</sub>、彼土衆生多行<sub>二</sub>放逸<sub>一</sub>、貪<sub>二</sub>著五欲<sub>一</sub>、謗<sub>二</sub>毀聖人<sub>一</sub>、爲<sub>二</sub>作惡名<sub>一</sub>、以<sub>二</sub>灰塵土<sub>一</sub>塗<sub>二</sub>彼聖人<sub>一</sub>、時諸行者受<sub>二</sub>斯辱<sub>一</sub>已、各離<sub>二</sub>彼國<sub>一</sub>、散向<sub>二</sub>餘方<sub>一</sub>」といふは、于闐國史に「昔迦葉佛出世の代に于闐國には伽藍と二部の僧伽とは非常に多く、人民は篤く教法を信じたけれども、迦葉佛の教法の衰滅と同時に、于闐國の佛教も破壞せられた。その後間もなく Karasva 仙及び Kalalehu Shan 等多く來り、于闐國方面の Cadaga 山中に住して、庶民を化導したけれども、彼等は諸仙を輕蔑誹謗して、毫も宗教を信じなかつたから、諸仙は怒つて、于闐國を去つて他國へ赴いた」と傳へられてゐるところと大體に於て似通ひ、殊に「以<sub>二</sub>灰塵土<sub>一</sub>塗<sub>二</sub>彼聖人<sub>一</sub>」といふは玄奘が于闐の北方に位してゐたといふ曷勞

落迦 (Roruka) 城に於て、聖者大迦旃延 (Mahakatyayana) がその城主 Girikandin を始めとしてその佞臣及び民衆の投げつけた土砂によつて埋められたといふ梵本 Divyavadana 第三十七章及び漢譯根本說一切有部毗奈耶第四十五・六卷等に記載されてゐるロルカ譬喩譚、並びに玄奘が于闐に近い現今の Uzun-Tai に相當する鳩摩 (Dhima) に於て土人から聞いた曷勞落迦城内に於ける一羅漢の被つた大迦旃延と同様な奇禍に關する傳(傳)を意味せることは疑を容れない。従つて日藏經の護塔品は于闐國に關する諸傳説を知悉してゐたものゝ筆に成つたことは明瞭であると謂はねばならぬ。

併しながら以上の論證に基いて、現型としての日藏經と于闐國との間には直接關係があつたやうに考へ、延いては尠くとも本經の護塔品が于闐國內に於て創作されたものゝやうに推定することは、あまりに早計であらう。何となれば前掲の引用經文に於て見たやうに、于闐國が再三「彼國」と呼ばれて、全く他國扱ひにされてゐるからである。就中「今有三・二萬大福德人、見於四諦、從沙勒國而往彼于闐國住」といふ一節に着眼して考察を運らせば、この護塔品は寧ろ沙勒 (Kishgar) 國を中心として成立したものと觀る方が妥當であらう。

### 三

若し日藏經の護塔品が沙勒國に於て創作若しくは加筆されたものであるといふ如上の推定が正しいとすれば、日藏經の後半部・月藏經・地藏經・須彌藏經及び虚空藏經の説處たる佉羅帝は、玄奘が佉沙即ち沙勒の正音として擧げた訖栗多底(ト)、また慧死が疏勒の正音として示した佉(ト)路數恒勒(ト)と同一原音の轉訛したものの音寫ではあるまいかと想はれる。但しその原音に就いては學者の意見畷々として一致を缺き、Julien 氏は前者を Krtati

の對音と看做し<sup>(二)</sup> Franke 氏は Kalusantarā 若しくは Kalusodhara を以て Pischel 氏は Kalusottara を以て後者の對音と考定したが、Sylvain Lévi 氏は之等の見解に反對して佉 (ra) は梵音の喉音令氣音を以てその對音とせなければならぬといふ見地から Kha の音寫と考定し、路 (Lou) は ro 數恒勒 (chou-kun-le) は sra の對音と觀て、佉路數恒勒より Kharostira としふ原音を探り出したのである。<sup>(三)</sup> なほ Stein 氏は前示した Franke 及び Pischel 兩氏の説を襲うて、訖栗多底の原音は Kalusantarā, Kalusadhara, Kalusottara の如きものであるとし、これ等は孰れも「兇暴の性格を具ふる」といふ意味であるから、玄非が佉沙國の條に「人性獷暴」と記したところに該當すると觀たのである。<sup>(四)</sup> 併しこの見解は兩者の音韻附會に於てよほど無理がある上に、もし訖栗多底が斯る意味を有つ原語の對音であるとすれば、玄非は何故に空利訖栗多底と呼んで、特に「神聖」を意味する「空利」(grī) としふ言葉をこれに冠せしめたのであらうか。恐らく此の矛盾を會通し得る途は發見されぬであらう。

故に以上の諸説中、音韻學上最も妥當と認められるものは、佉路數恒勒を Kharostira の對音と考定した Lévi 氏の見解であると信ずる。Kharostira は本來「驢」を意味する 'khara' と「駱駝」を意味する 'ustira' との結合した語であるが、支那に於ては後者が「唇」を意味する, 'ostira' と看做されて、日藏經の中星宿品第八之一に於てはこれが「佉盧虱吒」(Kharostira) と音譯され、「驢唇」と義譯されてゐる。而して同品に於ては雪山より空に乗じて佉羅坻山頂に到つた殊致維婆 (Viraspa) 大菩薩によつて物語られた佉盧虱吒大仙聖人の奇怪な事蹟が記載されてゐる。Lévi 氏は于闐及び疏勒と關係のある日藏經に於て佉盧虱吒大仙のことが詳説され、しかも佉盧虱吒といふ仙名が唐代疏勒の正音と看做された佉路數恒勒と同一原音の音寫であるといふ根據などに基いて、



Kharosiri の書跡すなはち驢唇文字はもと Kharosira の地たる疏勒國に行はれたものであらうと推定して、一時學界の注意を喚起したことであつた。謂はゆる驢唇文字の疏勒本源説に就いては今や到底承認することはできないけれども、唐代疏勒の本名が Kharosira 大仙の名と語びつけられてゐたことは、殆ど疑を挿む餘地がない。故に日藏經に謂る佉羅坻も、月藏經に謂はゆる佉羅帝も共に Kharosiri が Kharosiri に轉化し、更に Kharosiri と俗語化した形の對音であるに違ひない。而て前掲の鷄羅沙(娑)は多分 Kharosiri の略音であらうと考へられる。

#### 四

若し果して佉羅坻が疏勒の正音たる佉路數恒勒 (Kharosira) より轉訛し俗語化した Kharosiri の對音であるとすれば、尠くとも日藏經の後半、佉羅坻山上の會座全部と最後の護塔品とは疏勒國と密接な關係のあることは否定されないだらう。おそらくこれ等の部分は疏勒國に於て附加されたのであらう。

なほ日藏經が説かれ訖つて、引續き佉羅帝山で説かれたとなつてゐる月藏經も、亦その分布闍浮提品第十七・星宿攝受品第十八及び建立塔寺品第十九(大方等大集經第五十五—六所收)を一讀すれば、中亞に於て加筆されたことが容易に知られる。例せばその建立塔寺品においては、佛陀が光明を放つて諸方を照さるゝや、即時に四天下に無量の諸佛の出現したことが説かれてゐるが、その中この闍浮提に於て最も多數の佛の現はれた所は、震旦の二百五佛を第一位とし、これに次いで于闐(Khotan)國の百八十佛、龜茲(Kucha)國の九十九佛、沙勒(Kashgar)國の九十八佛であつて、印度本國に於ては遙かにその數を減じ、拘薩羅(Kosala)の五十佛を最大多數とし、乾陀羅(Gandhara)國の如きは僅かに十佛に過ぎないのである。これに依つて觀ると、本品の作者が佛

教有緣の聖地として印度本國よりも支那及び中亞を遙かに重視してゐたことが判る。その他の二品に於ても中亞に於ける地名が頻々として現はれ、特に于闐の國土が難勝（西藏傳の子闐國史に謂はゆる于闐の王家 *Vikāra* の意譯）天子に付囑されてゐる。故に月藏經が現型として成立したのは、それが支那に於て譯出された隋代以前支那佛教の隆盛を極めた東普時代、*Vikāra* 王家によつて統治された于闐の佛教極盛時代たる西曆第四世紀頃と觀れば、大過なからうと思ふ。但し西藏丹殊爾部に龍樹の著として收められてゐる諸經要集中に本經が引用されてゐるといふことであるから、若しそれが龍樹の眞撰であるとすれば、本經の原型といふべきものは西曆第二世紀中葉までに成立したものと推定せねばならぬ。

かやうに、日藏及び月藏兩經は中亞——多分疏勒若しくは于闐地方に於て、その一部分が添加され、若しくは書改められたことは明瞭であるが、兩經全部がこの地方に於て創作されたと考定することは餘りに早計であらう。蓋し日藏經中その第一品より第七品に至る王舍城の迦蘭陀竹園の會座は本來的部分であつて、その第八品より第十二品に至る佉羅坻山上の會座及び最後の護塔品は疏勒に於て附加されたと認むべき地方的色彩の濃厚な部分であり、次に月藏經の初品より第三品にいたる序分は日藏經の説法終了後、引續いて同じ佉羅帝山に於て説かれたものとしようとする意圖を以て書かれ、その第十七品より第十九品にいたる流通分には、印度よりも寧ろ中亞及び支那を佛法有緣の聖地として尊重する態度が示されてゐるから、これ等の部分は中亞に於て添附若しくは加筆されたものと判断せざるを得ないけれども、本經の正宗たる本作品第四より忍辱品第十六之二に至るまでは比較的原型を保存してゐるものと認定され得るからである。

更に月藏經の説了後、同じ佉羅帝山上の會座で説かれたといふ地藏十輪經の成立地に就いて討究しよう。

Charles Eliot 氏は地藏菩薩が摩尼教徒によつて死者の神たる明使の一人と看做されてゐた事實に基いて、菩薩が來世の引導者となつてゐる點を、波斯のゾロアスター教の天使たる *Sosh* の慈悲深い活動と比定したのであるが、この地藏菩薩の思想とイランの宗教思想との關係に就いては、大いに注意する必要があると思ふ。勿論、

地藏の起源が吠陀神話中希臘の *Zeus*、羅馬の *Jupiter* と同語たる *Dyaus* が天父 (*Dyaus pitar*) と稱せられたのに對して、地母 (*Prithivi-matri*) と呼ばれた印度アーリヤ人種最古の女神に在つたことは、一般學者の認めてゐる所であるが、併し印度に於ては地藏菩薩が支那及び日本に於ける如く獨立した信仰對象となつてゐた證據は殆ど探り出し得ないのであつて、印度を周遊した法顯・玄奘及び義淨の如きも地藏信仰に關する記録は絶えて遺さなかつたのであり、且つ印度に於ける佛教遺物に徴しても、地藏菩薩信仰の成立を否定するのである。さうしてみると、地藏菩薩の信仰の確立したのは何うしても中亞であつたと推定する他はないのである。惟ふに、地藏十輪經が最初譯出された北凉時代以前、おそらく西曆第四世紀頃、夙に塔里木 (*Tarim*) 盆地の南邊へ移住したイラン人の固有の宗教たるゾロアスター教の天使 *Srosh* の思想に助成されて、遂に地藏が獨立の菩薩として信仰せられるやうになつたのであらう。かくて地藏菩薩の功德利益を説いた地藏十輪經がイラン語族の佛僧によつて編輯せられるに至つたのであらう。この地藏十輪經よりも一層發展した地藏本願經二卷は、その説處は初利天上となつてゐるけれども、その傳譯者は于闐國の沙門賈又難陀であつたから、この經も亦印度で成立したものでなく、お

そらく于闐地方に於て地藏十輪經に基くと同時に、阿彌陀佛の本願思想に模倣して作られたものであるに違ひなし。すでに無量光の義を有する阿彌陀婆 (Amitābha) 佛、その西方淨土の莊嚴の一部、及びその淨土往生の内たる願求・稱名・善根などの思想と共通する表現がイラン固有の宗教の聖典アエスタ經に於て認め得られることが、Pelliot, Lévi, Eliot 諸氏によつて指摘され、しかもイラン文化が中亞に於て廣く且つ深く浸潤してゐた事實に照して、それ等が皆牽強附會の妄見として一笑に附し去ることのできないことを考慮に容れてみると、地藏菩薩の思想發展が中亞に於てイラン宗教の影響の下に成就されたのであらうといふ推定もあながち否定することはできなると信ずる。殊に地藏十輪經が月藏經の説かれ訖つた後、同じ佉羅帝山に於て説かれたといふ點から觀ても、この經の成立地が印度ではなく、疏勒地方であつたことが推測される。

すでに陳べたやうに、地藏十輪經は虚空藏菩薩に付囑されてゐるのである。従つて虚空藏菩薩の功德利益を説いた虚空孕菩薩經も地藏十輪經と同じく佉羅坻山上で説かれたことゝされてゐる。而して本經が大方等大集經に編入されてゐる虚空藏品に據つて作られたものであることは、兩者の内容を一見すれば疑のないところであから、本經は地藏十輪經の成立以後、虚空藏品に基いて造られたものであるに違ひない。ところが、虚空藏品に於ては妙寶莊嚴堂を以てその説處としてゐるにも拘らず、それに據つて作られた虚空孕菩薩經に於ては前述したやうに佉羅坻山がその説法の場所とされてゐる。その理由に就いては、すでに地藏十輪經が虚空藏菩薩に付囑されてゐるところに虚空孕經製作の動機があるといふ見地から、前者に接続せしめる爲に後者の説處を前者と同じく佉羅坻山に改變したのであらうといふ見解が發表されてゐる。これも慥かに首肯するに足る意見ではあるが、併し翻

つて虚空孕經とその基本となつた虚空藏品との内容を比較對照してみると、後者は徹頭徹尾自力教に立脚して説かれてゐるに反して、前者は全く他力教的立場に更改され、しかも虚空藏菩薩は後者に於ては東方大莊嚴國の一寶莊嚴如來の所に在つた菩薩として説かれてゐるに反して、前者に於ては西方一香集依國の勝華敷藏如來の所に在つたと記され、菩薩の本國が東方から西方に轉向せしめられてゐるのであるから、前者の製作された主要な動機は後者の自力教的立場を轉換して、他力教的立場に入らしめようとするところに在つたと言ひ得べく、従つて前者は特に他力救済を本願とする阿彌陀佛の西方淨土説に模倣して、虚空藏菩薩の本國をも東方佛土より西方佛土に轉換せしめたのであると考定して然るべきであらう。若し果して然りとすれば、虚空孕經がその説處を虚空藏品に隨うて妙寶莊嚴堂といふやうな架空的場所を取らないで、これを疏勒の正音の轉訛した佉羅坻と改めたのは、單に地藏十輪經に接續せしめる爲と觀るよりも、寧ろ虚空藏品の自力教を他力教に轉化せしめた場合、言ひ換へれば虚空孕經の成立した地域を暗示したものと觀る方が、この場合正鵠を得てゐるやうに考へられる。故に本經も亦地藏十輪經と同じく疏勒地方に於て阿彌陀佛の思想の影響の下に、多分イラン語族の佛徒の手によつて造られたものであらうと推定しても、決して唐突な想像ではあるまいと信ずる。

最後に大方等大集經に編入されてゐる須彌藏分に就いて一言しよう。これは先きに述べたやうに、地藏菩薩の功德を説き、その本願を述べ、その本生を明かし、以て地藏信仰を鼓吹したものであつて、炳かに地藏十輪經を豫想してゐるから、その成立以後の出現であることは疑を容れない。しかもその説處も亦同じく佉羅帝山とされてゐるから、これも亦疏勒地方で成立したものと推定せざるを得ない。

これを要するに、大方等大集經に屬する諸經典中、佉羅帝山上の説法となつてゐるものは、疏勒若しくはイラン文化の最も榮えた塔里本盆地南邊の要衝たる于闐地方に於て、イラン語族の佛僧よつて、その一部が添附されたか、若しくはその全部が製作されたか、いづれかであると觀て然るべきであらう。

## 註

- (一) 松本文博士著「佛典批評論」一一三—一二三頁。 (二) 同上—一五八頁。  
 (三) 同上 一三三—一四二頁。 (四) 寺本婉雅氏譯「于闐國史」一二二頁。  
 (五) M. A. Stein, Ancient Khotan, I, pp. 186, 189.  
 (六) Rockhill, Life of the Buddha, pp. 234-6. 寺本氏譯「于闐國史」一八一—二〇頁、玄奘撰「西域記」卷十二、瞿薩旦那國の條。  
 (七) Monier-Williams, Sanskrit-English Dictionary, p. 260.  
 (八) 寺本氏譯「于闐國史」一三頁。  
 (九) 拙稿「中亞佛教の特徴」〔「日本佛教學協會年報」第一年、九七一—一〇三頁〕。  
 (一〇) 玄奘撰「西域記」二卷、佉沙國の條。  
 (一一) 慧苑撰「新譯大方廣佛華嚴經音義」卷上。  
 (一二) S. Julien, Mémoires sur les contrées occidentales, I, p. 219, n. 2.  
 (一三) Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient, II, 1902, p. 246-53; III, 1904, p. 549-54.  
 (一四) M. A. Stein, Ancient Khotan, I, p. 49.  
 (一五) Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient, III, 1904, p. 558-64.  
 (一六) 寺本氏譯「于闐國史」一二三頁。  
 (一七) Charles Eliot, Hinduism and Buddhism, II, p. 221.  
 (一八) 拙稿「西域佛教の研究」〔「宗教研究」特輯號「最近宗教研究思潮」所載、二六八—九頁〕。  
 (一九) 松本文博士著「佛典批判論」一六八頁。

# 宗教儀禮に於ける社會的拘束性

古野清人

人間の現象を説明するため社會的要素の重要さを強調する傾向は社會學の分野に於ける sociologisme の學派の卓越した貢獻であるのみでなく、この傾向は心理學の領域にも穿入して次第に強鞏たる地盤を獲得してゐる。殊にデュルケム學派が數十年に亘つてそのユニクな社會學的研究法を提唱し實證的効果をあげてきたフランスではかゝる視角からの觀察は今や漸く學的善識となつてゐるかに見ゆる。

「心理學は生物學的科學である」と定義し、客觀的で實驗的な行動の心理學を樹立してゐるソルボンのアンリ・ピエロンでさえも充分に社會的影響を認めてゐる。氏によればそれは二つの様式で現はれる。最も原初的な生物學的行動でさえも變形し社會化するし、また一連の新たな行動・一連の特別に社會的な行動を促し生ぜしめる。<sup>(1)</sup>氏は特に高級で複雑な心理的機能は單に「社會的反動」として記述し又は説明してゐる。感情に傾向に複雑な成人生活では、原始人でも文明人でも同じく、集合的影響が著しく主宰してゐる。<sup>(2)</sup>「われらの周圍に且またわれらのうちに於て認識するところの人間は社會的影響の働きに訴へてこそ、その行爲の複雑な態様が説明されうるのである」と。<sup>(3)</sup>

註

宗教儀禮に於ける社會的拘束性

(1) Henri Piéron; *Psychologie expérimentale*, 1927, p. 39-43.

(2) *Ibid.*, p. 75.

(3) *Année Psychologique*, 1925, p. 537. Cf. Piéron; *Le développement mental et l'intelligence*, 1929, p. 17.

但しピエロンは言ふ、「社會化された人に向けられ且また社學的な方法を利用する集合的心理學に主要な場所を與へ乍らも、固有の心理學、個人の直接的研究に關するすべてに就いては、余はこれを生物學の一部門としてのみ科學的と考へうる。」

コントやデュルケムからの社會學的 *inspiration* を明瞭に自認してゐる新・舊の「心理學汎論」の監修者である  
 チョルヂュ・デヌマは、個人的心理學は有機的反能の生理學的研究に限定さるべきで、殘餘のすべて、固有に意識的なものは起源に於ても發展に於ても社會的とし、従つて社學的方法を以て援用すべきことを主張してゐる。カ  
 レド・ド・フランスのピエル・ジャネが最近に於ては社會的感情の問題を社會學派の力強い感化の下に取扱つてゐることも注目に價する。アメリカの社會心理學者や宗教心理學者にも個人に及ぼす社會の役割を力説してゐる者の  
 尠くないことは冗言を費すまでもない。

私はかゝる學的潮流は宗教現象を分析し説明するためにも大きな寄與をなしうると信する者で、この稿では宗教儀禮につきかゝる見地からの社會學的檢討を試みたい。意圖するところは宗教儀禮が寧ろ個人の自發的な衝動的な表現ではなくして、それが如何に深く集合的なものによつて拘束されてゐるかを實證するにある。

われらは宗教現象・宗教事實を以て本質的に且また何にもまして社會的な現象・事實とする社會學的方法に忠實ならんことを期する。社會學主義の宗教學説がそれに對するいくつかの論難——しかもその大部分は社會學的方法に關しての知識の缺如を暴露してゐるにすぎない——にも拘らず、輝かしい効果を齎してゐることは否定で



きない。

宗教現象は社會現象である。しかるにフランス社會學派によれば、社會現象は個人現象とは獨立したものである。その特徴は集合表象、集合意識にある。但し社會は集合表象、集合意識から成ると云ふことは別に新しい本體論的實在主義を表明するものでなく、哲學に倚存しない一科學を構成するに必須な勞作上の臆説(hypothèses de travail)探求上の指向(directions de recherches)たるにすぎない。従つて適用と結果に於てのみ吟味さるべきもので、議論の餘地なきものである。研究の途上に於て、事實の教ふるところによつて臆説を修正して行けばよいのである。われらは科學に於ては決定的な眞理の獲得を放擲しなければならぬ。しかして純然たる個人現表から區分された社會現象の準度(critère)は拘束性と外在性である。われらの集合的な考へ、感じ、動きの諸様式は個人に對し外部から一種の拘束(contrainte)として賦課されるのである。モニエが記す如く、社會の生活は何にもまして所作と觀念と活動と概念との合致であつて、そこに常に權威の徵を見るべきである。そして宗教事實は嘗てユベルが述べた如くに、社會事實の最もよき徵の一つである特色即ち拘束的權威(autorité contraignante)と云はるべきものを高度に提示してゐる。<sup>(1)</sup>宗教的の信念、行事、律法は人間の意志よりも秀でた權威によつて賦課されてゐるのである。

註

(1) Chantepie de la Saussaye: Manuel de l'histoire des religions, p. XXVIII に於けるアンリ・ユベルの序文を參照。

しかるに宗教現象は先づ運動と表象とを含んでゐるが、前者は神秘的な効力を賦與された行爲である儀禮——

rites manuels, rites oraux を含めて——がこれである。しかして「宗教的儀禮とは所謂聖なる事物に及ぼさるる有効なる傳承的行爲である。」<sup>(1)</sup>とてわれらが對象にしてゐる儀禮は社會的特質を有し、集合體、集團の自發的な作品であること、換言すれば集團の情的狀態の所産として了解さるべきことが指摘されねばならぬ。<sup>(2)</sup>語原的探索からしても、ラテン語の ritus は主として宗教的祭禮又は慣習を意味し ritus と mos とは屢々一緒に用ひられてゐる。またサン・スクリットでも *ritus* は風習・慣用を指してゐる。マレットは *ritus* の語原を流れると解して儀禮は若干の情緒の流出を統制するものと看做してゐる。<sup>(3)</sup>かゝる觀點からしても儀禮が慣習の事實であつて、各儀禮は一つの集團性を含んでゐることは疑ふべくもない。儀禮のこの社會的特性こそは *ritualisme* の宗教學を取扱ふに際しては特別な關心を拂はるべきものである。

註

- (一) M. Mauss; *La Prière* (inédit.), p. 68, 74.
- (二) H. Hubert; op. cit., p. XXX.
- (三) R. R. Marett; *Sacraments of simple folk*, 1939, p. 5.

宗教儀禮の社會的特性のうちでも最も顯著なのはその有してゐる obligation の力である。既にデュルケムは『宗教現象の定義について』に於て、宗教現象を拘束的信念 ( *croyances obligatoires*) の拘束的行事 ( *pratiques obligatoires*) への内密な結合にあるとみた。われらは宗教儀禮のもつ社會的拘束力を多環節的社會 ( *sociétés polysegmentaires*) に於ける儀禮のうち主として喪に關する諸祭儀について分析しよう。これらの社會では宗教現象の司る役割が支配的であつて云はゞ宗教的なのは社會の全幅を被つてゐるが故に判然たる解釋を許すし、その

儀禮は主として manual tie で未だ素樸な oral tie しか有しないので行動の觀察が容易に可能だからである。そこでは個人がわれらの社會に於けるほど個人性を浮彫にしてゐず、瑣細な所作でも音調の變化でも社會的に豫め定められてゐて、誰もが宗教的に風習に合致するからである。仍つてそこでは宗教儀禮に於ける社會的拘束力の作用を殆んど maximum に近く檢證しうると思ふ。

現存する民族のうちでも最も原始的なものに數えられてゐるアンダマン島人に於て、權威ある民族學者社會學者のブラウンは "ceremonial weeping" なる注目すべき現象を指摘してゐる。この祭儀的に泣くことは主として七つの場合がある。(一)二人の友又は縁者がいくらかの間別れてゐて再會するとき、彼等は互ひに抱擁して一緒に泣く。(二)媾和の祭儀に際し、嘗て敵たりし兩方は抱き合つて共に泣く。(三)葬の期の終りに守喪者の友人らと共に泣く。(四)死後親藉の者や友人らは屍體を抱いて泣く。(五)死者の骨が墓から復舊されるとき彼等は泣く。(六)結婚の砌、各々側の縁者は花嫁と花婿とを泣く。(七)イニシエシヨンの祭儀の様々な段階に於て若者又は少女の女系の縁者は彼又は彼女のために泣く。これらは勿論單なる感情の自發的の表現ではなくて、慣習によつてその演出を強制されてゐる儀禮である。(この島人は思ひのまゝに落涙しうる。) 彼等はまた單に悲しいから泣くのではないことは例へば(四)、(五)の場合を除いて考察すれば容易に首肯できる。殊に悲しみどころか悦びの場合さえ見出さるので判明する。斷るまでもなくアンダマン島人は悲しみから自發的に泣くことがある。子供は叱られ又は怪我をすれば泣き叫ぶし、寡婦は近く死んだ夫を想ふて泣く。男はどう云ふ理由からしても稀にしか自發的に泣かない、儀禮に参加してゐるときには潸然と流涕するのではあるが、上述の場合に於ける如き *spontaneous*

eping はブラウンの所謂 ceremonial customs と呼ぶものである。これらはある場合に於て人々は慣習上からして抱き合つて泣くことを要求されてゐることを物語つてゐる。もしも集團内の男又は女がかくすることを怠つたときは、それは一種の犯行と看做されて人々に批難さるゝのである。<sup>(二)</sup>要するにこれらの祭禮は感情の自發的發露でなく、すべて obligation の感情が結び付いてゐるところの慣習的行動であつて、これらの行動をある一定の場合に一定の様式を以て演ずることは人々の義務である。<sup>(三)</sup>

アングマン島人の喪の諸祭儀に於て、泣くことは集團的感情の集團的及び儀禮的表現である。このことはこれらの祭儀が仔細な點に至るまで慣習によつて規定されてゐることからも明瞭である。「哀悼することは——彼等が悲哀を感じてゐやうともゐまいとも——縁者及び友人の義務であり、且またある期間だけ哀悼することが同様に彼等の義務である。」<sup>(四)</sup>人々は度を過した哀悼をしてもいけないのである。

註

(一) A. R.-Brown; Andaman Islanders, 1922, p. 239. 此書の增訂第二版は昨年出てゐる。

(二) Ibid., p. 239.

(三) Ibid., p. 246. 著者は理論的にはデュルケム學派の社會學主義に影響さるゝところ多く、一種の機能主義的な民族學説を提唱してゐる。ブラウンによれば、儀禮の機能は二人以上の人々の間に社會的紐帶の存在してゐることを確認するにある。泣く祭儀は連帶の感じを表明するものである (p. 245, Passim)。かくて祭儀はそれに參加してゐる人々の心に於ける社會的感情のいくつかを更新又は修正するに役立つものと見てゐる (p. 246, 297)。

社會集團の凝集力は各員を互ひに結びつける感情又は情的意嚮の集合的體系の存在に直接に倚存してゐる。集團の一員の死はこれらの感情に對する直接的な攻撃である。アングマン島に於ける埋葬の風習は、社會集團の一員の死によつて招致された集團的連帶感情への加害に對する集團的反應として説明さるべきものと信ずる (p. 286)。「死者は連帶の紐によつて依

然生きてゐる人々に結びつけられてゐた。彼が死んだ今でもそれらの紐帯は存在すること止めないで、社會が死の効果から恢復するまでは繼續してゐる。……余は信ずる、アンダマン島の吊葬の風習は生存者の社會的感情が除々に再組織されて死によつて生じた新な狀況に適應せしめられるところの手段としての根據から説明するべきである」と (p. 288)。プラウソンの説明の原理は『宗教生活の原初形態』に於けるデュルケムのそれと殆んど同一である (拙譯、六六〇頁以下参照)。

われらはまた現存する未開人のうちで最も原始的なオーストラリア人について、その喪の儀禮の社會的拘束を觀察しよう。デュルケムは贖罪的儀禮 (rites piaculaires) を取扱ふてこの問題に關し精細な記述を残してゐる。<sup>(1)</sup>

こゝではスペンサーと故ギレンとの近著『アルンタ族』によつて再叙述を試みよう。<sup>(2)</sup>

瀕死の男はキャンプで母、母の兄弟、息子及び姉妹の息子と姉妹によつて圍饑される。臨終になると兄と母の兄弟とが兩足を掲げてその姿勢を決める。死者は直ちに墓 (walgma) に運び去られる。その傍で息子達——もし誰もゐなかつたら弟達又は彼等の息子ら——によつて死者の髪が切られる。これが行はれてゐる間、婦女や子供らは見えなかつたところに退去してゐる。それから屍體は頸のところまで膝を持ち上げて坐した姿勢にされ、丸穴の中に埋没される。顔を神話期の男子又は女子のキャンプ場所即ち Tmara Aicheha (太古のキャンプ) へ向けてその塚の同じ側には窪みが作つてあつて、Uihana (埋没の時と最終の吊葬祭儀との間に於ける死者の靈に與へられた名) が屍體を訪れたいときに出入りできる様になつてゐる。最終の吊葬が行はるるまでは Uihana は時の一部は墓で、一部は縁者を監視して、また一部は Arumbaringa (Uihana の spirit double) と組んで過すのである。埋没の後間もなく髪は僻遠の場所に持ち去られて kuru-urkna (靈の本質の意) と呼ばれる腰帯が作られる。死者のキャンプは直ちに焼拂はれ、家材道具もすべて破壊されて了ふ。地方的野營 (local camp) は新しい場所に移動する。死

が惹き起されて後暫くはキャンプの内では落付かぬ薄氣味悪いほどの感情が常に存してゐる。極めて屢々土人は國內に離散する。彼等は死者の靈があたりを徘徊してゐると感ずる。Eruncha urupura (人が墓場から立上つてくるのを妨げる悪靈)又はMitadictia(人を殺す悪者)も恐らくそうである。彼等は夜に一寸した異常な物音にも驚くのである。そしてこれはキャンプが常態に復する少し以前まではそうである。

死者との關係に準據して各人に課せらる死者の名に對する沈黙の度合がある。死者の没直後からの喪の時期一年又は一ケ年半續く——には誰も死者の名に言及してはならない。若し名前を出さねばならぬ絶對的な必要があれば囁きによつてである。もしUlhanaが自分の名が擧げられてゐるのをきくと、縁者らが本當に彼のために悲しんでゐないと結論して、自分が快よく思つてゐないことを示すために彼等の夢の中にやつてきて煩はする。

また死者のKullia(兄達)・Oknia(父、父の兄弟)・Mia(母、母の姉妹)・Ungaritcha(姉達)・Uwina(父の姉妹)、或はMura(妻の母)はすべて死者の名前に言及してはならぬ。Urymlichimilla(墓地での最終の埋葬祭儀)が行はれた後は墓地の近くに行つてもならぬ。AliraやItiaやUmbira(妻の兄弟)・Umba(姉妹の娘達)・Unkulla(父の姉妹の息子及び娘達)・Anua(夫又は妻)・Irundera Chimnicaであつた者は喪の時が終るとUlhanaの激怒を招くことなしにその名に言及しうる。また埋没後は墓には誰もが長期間訪れないし、墓の近くにはUlhanaを妨げすことを恐れて少くとも二ケ年はキャンプは作られない。

死者のGammona——死者の娘達と合法的に結婚しうる男達——は現在結婚してゐてもゐなくとも死者の名を述べてならないのみでなく、埋葬にも出てはならぬし墓で行はれるその後の喪の諸祭儀に参加することもできな

S. *Trundera* (義父)に當る男が死んだときには自分の肩を切ることが彼等の義務である。もしも婿が *Unangara* と呼ばれてゐるこの *cutting rite* を忠實によく行はないときには、ある *Trundera* がその者の特定の妻又は女を他の男に與へて死去した義父の *Uthanaa* を宥和するのである。それで男は死んだ義父への義務を果した恒久的な記録である傷痕を兩肩にもつてゐる。

男が死ぬ時には特定の *Anua* (妻) 又は *Anuas* は白煙管泥を髪、顔及び胸に塗りつけ、*Arakihima* の祭儀が執行されるまでは若干の間沈黙したまゝである。喪中の寡婦はそれで *Impira* 即ち白くされた者と呼ばれてゐる。時としては寡婦は火(*Ma*)からの煙管泥灰を塗る、この場合には *Ura-impita* と呼ばれる。アルンタよりものと北部の部族例へばテンナント・クリークに住んでゐるワラムンガ族では寡婦は十二ヶ月もの長期に亘つて話すことを許されず、この間を通じてたゞ非常に巧妙な *gesture language* を以て意志表示をする。

寡婦が沈黙の禁令の撤退を欲するときには *Teria* と云ふ大きな木の容器に喰べられる種子や小球根をみだし、夫の死後生活してゐる婦人のキャンプ内で新しく煙管泥を塗る。テルナを擔ぎ、婦人らに伴なはれて野營の中央部に位する。そして皆な坐して高らかに號泣する。ところで死者の息子又は弟であつた男らはやつてきて一行に加はり、寡婦の手からテルナを取つてホア、ホア、ホアと高らかに叫ぶ、寡婦を除く婦女らは號泣をやめてこの叫聲に和する。暫くの後、テルナは寡婦の近く頬に觸れない位にして左右に振り廻し一同ホア、ホア、ホアと叫ぶ。今や寡婦は號泣をやめて同じ叫聲を低い調子で發する。數分後にテルナは殿の男に渡され、男らは地に蹲り兩手で楯を支え、立つてゐる婦女の前でこれをひどく地に打つける。寡婦は飛び上つて、數分間楯を打つのに

相和してホア、ホア、ホアの叫聲に加はる。これが終ると男らは解散しわがキャンプに歸つてかのテルナの中に入れてあつた食物の配分を喰べる。かくて寡婦は人々に話しかけて差支ない。但し煙管泥を塗りつけることは依然としてである。この祭儀は球根又は草の實の蒐集に象徴化されてゐる如く、寡婦がキャンプに云はば深い悲しみで留つてゐるときには著しく抑止されてゐた婦人としての日常生活を再開することを意味する。また息子又は義弟らへの提供は彼女が第一期の喪を正當に果したことを示し且彼ら——殊に夫が死してゐるのに妻は生きてゐることに暫くは不快がつてゐると想定されてゐる弟達——の善意をうるために意圖されてゐる。實際弟は兄嫂が兄の死後間もなく婦人としての日常の仕事例へば芋などを採集してゐるのに籤で出會したときに彼女を槍で殺しても正當だとされてゐる。

かくして恐らく十二ヶ月又は十八ヶ月の後に *Urnulchimilla* の祭儀が墓地で行はれる。これに先んじて寡婦は動物の小骨を集め、また部族の姉妹達からもえておく。それから死者の娘又は妹達などから髪束をえて、これを骨に膠つけたものなどで大きな頭飾 (*Chimurilla*) を作る。これが準備されると、寡婦は死者の弟に誘はれて墓を訪れて *Urnulchimilla* の祭儀に参加する。

この祭儀は仔細な點では部族内でも異つてゐるが一例を擧ぐればかうである。所定の日に女らは婦人キャンプに集つて寡婦を化粧させる。男らはキャンプから墓場への途上數百ヤードの所に坐してゐる。Oknia と Kulia と Ita 及び Allira は白煙管泥で Y 字形を身體の正面に描いて裝飾をする。Gammona は頭を垂れて離れて坐し、彼等に最も近く血縁及び部族上の息子が坐して居る。寡婦の化粧がすんで了ふと女らはキャンプから特殊な悲し



みの嘆息を發して近づいて来る。先頭には寡婦が立つて居る。彼女は木製の容器に頭飾を持つてゐる。一行は Gannona が位置してゐる所の場所迄やつて来て、後者の後に近づく。それから各人の脊後に立つて寡婦は各人の腕の下或は膝の上に容器を順次に挿込む。其間女らは高らかに泣き叫び男らは頭を下げたて流涕してをるが音はたてない。その容器が男の膝の上のつて居る間寡婦と、死者の Anna に當る他の女ら——彼女らは従つて Gannona に對して Mura の關係にある——は Gannona を後方から抱擁するのである。これらの女は今問題としてゐる男らに話し掛けることを嚴重に禁止されてゐる人々である。これが終ると Gannona の息子達も同様に取扱はれ、それからこれら二組の男子らは地上に坐つたまゝであるが他の男らは皆女らにつき従はれて墓場の方に掛ける。途半ばにして一隊は死者の長兄の長男に出會し立止る。彼は二つの頭飾を容器から取出し、死者の Okunia や Kulira や Iria また Irundera や Umbrina や Alira である各人に近付いて順次に抱擁して行く。それから一つの頭飾を寡婦の頭上にも一つのを死者の妹の頭上にのせ、容器から皮紐製の輪を持ち出して之を死者の Alira 又は Umba たりし女らの頭上に置く。これらが終つた時に一隊は誰もが楯及び槍投げを以て出掛ける。一語も話されない、音と言ふのはたゞ嘆きの聲のみである。故人が死んだ所のキャンプに先づ第一に訪問がなされ、燒跡——土人が死ぬとそのキャンプは燒き拂はれる——の周圍を踊つて誰もホア、ホア、ホア、ホアと叫ぶ。男は左手に楯を持つたまゝで右手で投槍を打振る。踊りと叫びとに加はつた女らは兩手の掌を空中に打振る。死者の Mia と Uwinna 及び Mura である女らは叫びに加はらず高聲に嘆いて地に打倒れるのである。十分間近くも續く踊りが終ると全隊は一走り墓場に赴いて指導者は主隊から回路をなしてバアウ、バアウ

と高聲に叫ぶ。主隊はホア、ホアと叫びながら行進し、投槍を空中に唸らせ女らはその後について行くのである。先着した指導者は墓に最後のバリアウと共に跳び上る。(この中には精靈が逃れ去つて荒々しく踊り出してゐるとされてゐるのだ。)他の者は急いで彼について來て居る。そして墓の上或は周圍で前に後にホア、ホアと叫びながら踊り始めなどする。そして足で新墓が常におほはれてゐる所の小枝を踏み付けて折る。すつかり折つてしまふと踊りは止められて男らは女から分離して一方の側に行く。其間寡婦及び他の女らは跡を掃除する。これが濟むと Mia や Uvina 及び Mura の女らは今迄平身低頭してある限りの聲で嘆いて居たのが亦しても身體を地に打ちつけながら起ち上つて墓へ近づく。墓の周圍に集つて彼女らは戦闘用の棍棒で頭をなぐり又切つて自身に屢々重傷を蒙らしめる。その傷口から血が墓へ流れ落ちる。暫らくにして切傷をつくることを止めて出てゆく。人々は寡婦が血縁及び部族上の姉妹らと出てきて墓の頂きに穴を掘る間、莊重に片側に起立してゐる。穴が丁度よい深さになると寡婦らは頭飾りを頭から取去る。この間女らはすべて高聲で叫び、頭飾りを引裂いて蹲いて墓の中にこの遺物を入れる。ついで皮紐製の環も木製容器も同様に處置して土を盛る。終れば男らは墓の上に數分間平伏する。ついで寡婦と他の Anua の女らが最後に Mia や Uvina 及び Mura の女らが來つて伏せる。

これが終ると寡婦は墓の傍に立ち白煙管泥を身體から拂ひ落して、彼女の喪が終結にあることを示す。彼女はそうしたいと思へばその後に向額に狭い白い帯を塗つてもよい。これは彼女が未だ悲しんでゐるので現在は結婚することを氣にしてゐないことを死者に通知するのだと看做されてゐる。

死者の靈は墓の中に横つてこれらの手続きをすべて監視してゐるとされてゐる。寡婦が喪の象徴である白色を

塗つたこと、頭飾りを作つて壊したことからして、死靈は自らが正しく哀悼されたことを知る。頭飾りと共に彼女は自身及び死者の縁者や友人らの悲しみを埋めて了ふことを知る。また男女の叫聲は現在の様にして脅かされることを欲しないし、また死者の靈が安住しないならば怒り出すであらうことを、彼は生前の経験からして認める等である。

婦人の死者の場合の *Urpmichimilla* の處置はこれとは多少とも違つてゐる。アリス・スプリングスで女が死んでから十二ヶ月後に行はれたこの祭儀を一例として記述してみる。

旭日が登ると間もなく女らはすべて *Lukwura* 即ち婦人キャンプに集合してくる。死者の母は煙管泥で身體をくまなく濃く塗り、また部族上の *Mias* (母、母の姉妹) も同じ様にするが塗る程度は少い。姉らは前額や胸に白バンドをなし、父の姉妹らは身體や頭に黄土を塗りまた前額に白バンドをなす。悲しみのうちに十分間餘り相互の擁擁に費された後、墓へ行進する。暫く行くと一行は死者の血縁上の兄弟であつた男が一群の部族的兄弟を連れて來るのに出會する。誰もが坐つて又しても悲歎が開始さる。頭飾りを入れた容器を持つてゐる姉らはこれを兄弟に渡す。兄弟は低頭してこれを數分間胃に押しつけ、それから頭飾りの一つを取つて母の頭におく。母はこれを暫く被つた後に容器に返し、これを姉らが取つて各人の悲しみを鎮めるため順次に胃に押しつける。そして兄弟によつて頭飾りが取られ死者の部族上の二人の姉の頭にのせられる。一行は暫くの行程は兄弟のみに導かれる。他の男らは後に残つてゐる。女の *Urpmichimilla* には如何なる男も出席することを許されない。

墓への途上で母は屢々どつと地に仆れて、頭を物掘り棒で切ることをなす。その都度に二人の女によつて引上

けられる。彼女らの義務は彼女が傷けすぎるのを妨げるにある様である。しかし墓に辿りついた頃には、彼女の身體は傷で埋まり鋭い三角の刺で蓋はれてゐる。彼女は墓に身を投げつけて、兩手でその土を壤す。それから皆の母の姉妹と父の姉妹とは墓に身を投げ、母の姉妹は血が流れ出るまで身體を傷ついたり打合つたりする。誰もが物掘り棒を持つてゐて、これを自分の頭でも他人のお構ひなしに用ひる。誰も打撃を避け様ともしないで却つて待つてゐる様である。父の姉妹はひどく打擲はされるが傷けられはしない。暫くにして他の女らは Miss 及び Twinnia を連れ去り、姉らが穴を掘つてそこに破つた頭飾りをおく。又しても母の姉妹らは墓に打伏して互ひに頭を傷つける。周圍に立つてゐる女らの悲泣や嘆聲は彼女らを狂愚に陥らしめるかに見ゆる。そして白煙管泥の上から身體を通してくる血は彼女らを幽霊の様に思はしめる。最後に年老いた母のみが獨り臥したまゝで残される。全く疲労の極に達し墓の上で微かに悲しんでゐる。姉らが近付いて煙管泥を拂ひ落して母を引起すのである。これが濟めば祭儀は終末に來つたのであつて、墓は均されて人々は立去るのである。

彼らは決してこれらの生理的な痛苦を——オーストラリア人は文明人ほどには痛感しないにしても——避けてこの Uprnichinilla の祭儀に缺席し様とは考へない。女らは全くの狂愚になるまで精根を疲らし、切り傷ける方法に全く構はないかに見える。但し如何に狂愚になつてゐてもかゝる場合生命に關する部分は傷けず、切るのは肩、頭蓋及び肢に限られてゐる點で制限がある。<sup>(三)</sup>

スペンサーはかくの如きオーストラリア人の喪の祭儀での自己拷問 (self-torture) 自己截斷 (auto-mutilation) の現象を説明して云ふ。『ある限度まで、恐らく大きな限度まで、この過度の誇示はそれが部族の慣習であると云

ふ事實によつてゐる。またこれとしてあらゆる活動が慣習によつて束縛され制限されてゐる民族の想像力に對し極めて強い把持をしてゐるのである。黒人が仲間の侮蔑と嘲弄とに對するほど敏感になる何物もない、……。また一部分は、充分な悲しみの計數が誇示されないとすると怒つた Uihana 即ち死者の靈から害されるとの土人の抱いてゐる恐怖が考慮されなければならぬ<sup>(註)</sup>と。

註

(一) デュルケム、『宗教生活の原初形態』(拙譯、六五〇頁以下參照。)

(二) Baldwin Spencer and the late F. J. Gillen: The A runta. A Study of a Stone Age People, 1927. この書は著者との以前の諸好著のうちでの誤謬を訂正してゐる點からも注目されねばならぬ。

(三) Ibid, p. 429—442.

(四) Ibid, p. 44.

かゝる ceremonial customs はまたニュージーランドのマオリ族に於ける tangi や、トンガレヴァ諸島の pehu 祭儀に於ても見出さる。兩者は酷似してゐるので共通の起源であつて同じ心理學的因子に支配されてゐると云はれてゐる。こゝでは pehu の慣習——唄ひ泣きまた貝で肉體を切るところの——を Te Rangī Hīroa 氏の好著『トンガレヴァの民族學』によつて略述してみる<sup>(註)</sup>。

喪に際しては、女らは非常に興奮して腕を小さい蛤貝で傷け始める。これを彼女は悲愁のための中での用途のため呑氣にも石にあてて尖らせたのである。切れば切るほど全く無調子に絶叫を發し、男らも亦この亂暴な處置に参加してゐるのである。人々はこれを休止する前に、肢、腕、及び顔からも血が吹き出し、止めなく流れる涙でこれを拭ひ去るにつれて頬で赤い血潮と混じて顔は全く物怖ろしい形相になる。

この慣習は血縁者の會合に關連する感情に發するものであるらしい。身内の者が家庭又は地方的集團に還つてくるとき、その出現は種々の感情を喚起する。彼は單に一個人たるのみでなく、密接に關係した集團の一員なので、全部員は彼らの感じを表明するために集會しなければならぬ。彼は共同社會によつて迎接されてでなければ個人的挨拶を交へるわけにはゆかない。彼の到着は人々に彼が居る間に物故した縁者の記憶を蘇らし、共同社會にとつての彼等の損失と結びついた悲哀は再び喚び醒される。この訪問者は死者に涙の手向をなさねばならぬし、そして全共同體が悲哀を分有するのである。死の砌に惹き起された感情状態は反復さるる。これこそ旅人が共同體と共に彼の哀愁を表明しうる最初の機會だからである。適當な哀哭と挽歌とが唄はれ、それに哀語と調子、すべての觀念聯想が涙に於て生理學的表現を見出す。悲しみの感情は強さを増して、慟哭の口頭的表現となり生理的運動ともなるのである。手を叩き、遂ひに肉が切られて流血するに至つて絶頂に達する。土人の文化は悲しみの公的デモストレーションに對して何らの制限を課しないのみでなく、寧ろ自然で適當な行爲として奨勵してゐる。土人とつては、悲しみは落涙と肉體への生理的暴力が心的緊張を弛める唯一の手段であるほどの抑壓を胸中に作るのである。

この *pehu* 祭儀はいま尙加減された形態で行はれてゐるが、現在ではもつと普通の用語は *soa* である。人々は坐して流涕し手を叩くし、血は *hau* 貝で以て顔又は身體を引搔き又は切ることによつて引出されるのである。<sup>(11)</sup>

註

(1) Te Rangī Hīroa (P. H. Buck), *Ethnology of Tongareva*, 1932.(2) *Ibid.*, p. 76—77, *passim*.

さらにわれらはデルマ師の報告によつてマールカサス島人の瀕死者及び死者を哭する祭儀を見よう。<sup>(二)</sup>

怪我、墜落、病氣の如き死を懼れしめる様な重大な事件に際しては、屢々全狭谷の縁者及び友人は現場に駆けつける。急報はあらゆる方面にとび遠い縁者を探す。彼等は直ちに出掛ける。女らは叫び泣き吼え乍ら。飛ぶ様に両腕を擴げ、髪を引抜き頭を叩き、時には裸形となる。頬や腹や股にあらゆる種類の鋭利な器具で切傷をつける。彼女らは病者のところに着いてもこれをやめない。人は病者の鼻や耳に栓し唇を押へて魂が出て行くのを防ぐ。同時に眠てゐる生命を呼び醒すためその髪を引張り頭を引掻く。女らは踊つて *hannin* (大聲での唄の意、女が瀕死者死者を哭するに用ふる唄) を唄ふ。その間、最早そうしえない老婆らは叫ぶのだけは叫んで、たゞ踊りでは苦悶してゐる態みたいに蹲つて飛び上る所作をやるだけである。男らは一般に泣きも踊りもしない。しかし鐵砲を放つて、患者の魂を魅しに來る精靈どもを追拂ふ。

時には唄ひ女らは若い娘らが唄を知らぬと云つて——實はこの命令的なパントニムを耻じて——哭しないのを叱る。デルマ師は實際これらの唄や嘆きの中には何ら眞摯なものがないと云つてゐる。二つの節の間で突然に情緒を中止して喫煙し話し合ひ笑ひさえする。そして忽ちにもつと美しく唄ひ出す。この瀕死者を哭することほど性格の虚偽についての正しい觀念を與へてくれるのは他にあるまいと師は嘆じてゐる。今やこの風習は次第に廢れてゐると。<sup>(三)</sup>

註

(1) Rév. P. Siméon Demasi: *La Religion ou Le Paganisme des Marquisiens*, 1927.

(2) *Ibid.*, p. 14—15, *passim*.

宗教儀禮に於ける社會的拘束性

この種の祭儀的慣習は未開社會に於てももちろん上述の民族のみに止るのでなく、われらは手近にある比較的最近の資料によつたにすぎない。この種の宗教的儀禮の特徴は何にもまして個人的情緒の自發的な表現でないこと、デュマの云ふ固有に情的及び spontaneous に非ずして mimique と voulu とにある點である。緣者が泣き悲しみ傷け合ふにしても、それは自身が近親者の死によつて起つべからざる精神的打撃を受けてゐるからよりも、大部分は慣習によつて課せられた社會的鸚鵡返し (psittacisme social) にすぎない。特種の場合表明された悲しみが實際に痛感されることがあつても、大部分は儀禮の演出者によつて經驗された感情と行はれた所作との間には殆んど連關がない。泣く人が苦惱によつて最も打めされた時でも、誰かが何かの世俗的興味に繋つた話を向けると、忽ちに顔色と調子とを變へて、笑ましい風をして最も愉快に語ることが屢々ある<sup>(1)</sup>のはオーストラリア人につきデュルケムも既に指摘してゐる如くである。これらの祭儀は頻死者、死者が個人の感受性に與ふる把翳と悲哀との自然な運動ではない。それは集團が特種の部員に課する obligation である。悲しいから泣くのではない、泣かねばならぬから泣くのである。それは慣習を遵奉するため執るべく強制された儀禮的態度であつて個人の情的狀態に依存すること極めて尠い。死後一ケ年或は一ケ年半も經過して而も親縁者が身を傷けて死者を哭せねばならないことがこれを證明して餘りがある。尙またこの obligation は必然的に sanction を有してゐることを固有に宗教的と社會的との二つの典型的な様式で示す。祭儀的慣習を破つて例へば妥當な喪をなさないときは死者の靈魂が出てきて加害すると信ぜられてゐる、また集團そのものが直接に儀禮上の過誤者を所罰するのである<sup>(2)</sup>。



註

(一) デュルケム、上掲書、六六二頁参照。

(二) 同上、六六三頁参照。

しからばこれらの泣き叫び傷ける儀禮は一定の集團内に於て如何なる社會的機能を果すのであるか。デュルケム學派やブラウンらの社會學者はそれが集團の社會的紐帶を緊密にし強化することを主張してゐる。そしてかゝる機能説は恐らく原則的には正しい。

たしかに集合的儀禮はそれに参加する個人の精神に沸騰状態を決定し——心理的緊張を高めて——それによつて道徳的統一と社會的凝集力とを齎すことは多くの場合否定し難い事實である。またわれらの感情は集合的に確認されることは云ふまでもない。悦びと同じく悲しみも人の意識から意識へと反響しつゝ高揚し擴充してゆく。そして充實した急激な運動の形態をとつて外部に表現される。これは悦ばしい集合的激動ではなく、絶叫であり、苦惱の吼咆である。各人は萬人によつて誘はれ、悲しみのパニックに似たものが生ずる。かくも苦惱が強烈になつてくると一種の激怒が混淆してくる。何ものかを破壊する欲求を感じる。自我を或は他人を攻撃する。自らを擲り傷付け或は他人に打ち傷けるために飛びつく。かくて喪の間、眞實の拷問に似た狂妄に似た風習が樹立されたのであらう。上述の喪の儀禮での諸事實は發生心理學的にはかく説明さるであらう。もちろん weeping ceremony に於て、人々は悲しい情緒しか一緒にしない。それは悲しみのコンミュニオンではある。しかしあらゆる意識のコンミュニオンはどんな種類の下でなされるにしても社會的活力を高める。かゝる祭儀の場合の如く、共

通の苦惱が必然にまた拘束的に表明さるる示顯が例外的に劇烈なのは、社會がその折には從來になく激瀾として活動的であることを證してゐると見らるる。集合體のもつ社會的凝集力は各人の感情の核心にまで行動の末梢にまで拘束を及ぼして、連帶的關係を極度に強化し様とするのである。

廣く人間の情的生活が集合的影響を受けてゐること、集合體が個人の情緒に拘束を課してゐることは殊にブロンデル、デュマらの心理學者が熱心に主張する通りである。「孤獨裡ではわれらの情緒的表現は滅殺されてゐる、われらは殆んど所作しない、簡單な所作や表現に制限して了ふ、また時々多少著しい仕料をすることがあつてもそれは多くの時はわれらが空想で社會的光景の中で一役を演じてゐるからである。」<sup>(三)</sup>「孤獨は一般にわれらの情緒の外的表現、落涕、笑ひ、叫び及びあらゆるわれらの *mimique* のみでなく、その根抵の表象や感情の働きさえも貧弱にする。そののみでなく精神的の孤獨は物質的のそれ以上に恐怖であつて、われらの情的狀態は認可され分有されることを欲してゐる。しかも他人とのこの情的コミュニオン(四)の欲求は高級な感情（固有に社會的、道徳的、宗教的、美術的の）に於て最も輝かしく發露してゐる。」<sup>(五)</sup>しかもこの場合集團は情的狀態、情的行爲を命令、命法の總體を以て規定する。集團は如何なる情緒がわれらに課せられ推獎され許可され默認され或は禁止さるべきかを決定するのである。かくて社會が要求する情的適合主義（*conformisme affectif*）はわれらの感情や情緒をして集合的命法の恒久的な抑壓の下に發生し發展せしむる。殊に宗教的感情などの如き高等感情はこの *obligation* の特質を備へてゐるのである。<sup>(六)</sup>

しかるに社會的適合主義はわれらの情性の内奥を規定するのみでなく、その外的表現をも規定する。われらの

mimique は命令的な社會的因習と要求とに自動的に適合する。起源ではわれらの所作的顯現は無條件的な生理學的反射運動であつたらう。これらは集合體が制定した因習に撓められた條件的反射と化してゐるのである。ミミックとは語原が示す如く模倣である。この模倣は自發的表現を模倣する。と同時に個人はまた集團の造型化したミミックを模倣することを強ひらるのである。あらゆるミミックを社會生活の環境から引離した生理學的表現にのみ還元することは不可能である。それは個人に生存し且また殘存する社會的事實である。ミミックに於ても集合體は斷えずわれらを壓し孤獨裡にまで自らの圖形を課せずにおかないのである。最も内密な悲哀でも喜悅でもかゝるミミックの特性をもつてゐることは、われらがそれを意識するときには、デュマが記してゐる如く、誇張と不眞面目の感じを抱かせるほどである。

このミミックは口頭上の言語と同じく情緒の表出で、例へば涕泣のミミックは叫びと同じくその根を情緒的反作用の中に沈めてゐるが、これらの反作用の中にもつと精確に結びついてゐる。ミミックが施さるる原料、これは情性の自發的反作用——これは筋肉内で生ずる——であるが、われらは筋肉の原始的機能に構はないでそれに表現的社會的意味を歸屬せしめてミミックを確立したのである。ミミックのすべてが人の自己の肉體の征服である。そしてこの征服こそは社會生活が生理學的生活を繼續せしめてゐる以上は必須だつたのである。要するに、表情は一般にその意味を生物學的な根本から引出したにしても、「集合體がこの意味を擴大し普遍化し修正したこと、また多くの場合自身の力（宗教、慣習、制度）の働きにより感情を表明する所作（握手、祈り、敬禮等）——こゝでは生物學はもはやたいして關係しない——を創造したのである」。

註

- (一) デュルケム、上掲書、六六六—七頁參照。
- (二) 同上、六六九頁參照。
- (三) Dumasi, *Traité de Psychologie*, 1923, p. 641.
- (四) Ch. Blondel, *Introduction à la Psychologie collective*, 1928, p. 154.
- (五) *Ibid.*, p. 156, 161.
- (六) *Ibid.*, p. 160.
- (七) Dumasi, *op. cit.*, p. 640.; *Les mimiques* (*Revue philosophique*, 1932, p. 201.)
- (八) Dumasi, *Les mimiques*, p. 215.
- (九) Dumasi, *Traité*, p. 729. Cf. Blondel, *op. cit.*, p. 172.
- われらはかくして情性そのものと同じく情性の外的顯現が集團が課する義務として現はれること、換言すればわれらの生活に於て集合體がわれらが有すべき感情とこれを表明すべき様式とを共に限定することを瞥見した。そして宗教的儀禮は例へば涕泣の儀禮に關してこれを云へば、相共に泣く集團の人々に感情上の合一を證明するのを目的にしてゐるのである。感情とその生理學的表出とを相共に拘束する集團的特質は儀禮に顯著に現はれてゐる。この故にこそ儀禮は社會的連帶感情の紐帶たりえた。未開社會において儀禮上の瑣細な所作も音調も豫め決定されてゐて誰もが宗教的に風習に合致するのは道理がある。一種のサンボリズムによる社會的連帶を強化する目的の故に、この種の社會では著しく儀禮が發展してゐる。儀禮主義、祭儀主義による未開社會の宗教研究が豊富な結果を齎すことは想定するに難くない。

しかし儀禮は社會的習慣である。従つてそれは社會の發展に伴つて、起源では密接不離の關係にあつた内奥な

宗教的感情から次第に遊離して集團的自動主義に墜する。多くの場合儀禮的行事は一たび樹立さるるや久しい間變異なしに反復されステロ型化する。仍つてその中で新奇、革新的な情緒は容易に産出されえない。それは昔日の集團的感情を濺瀾として生かしえないと共に新興の集團的感情に對して新しく不感症となる。宗教的の所作、ミミックが感情なき魂なき動作と石膏化して了ふ。儀禮が斷えず曝されるところの社會的惰性こそは恐らく儀禮そのもの、最もよく豫見してゐるところであつて、儀禮は個人の日常行動を遙かに誇張した表現によつて自らの無氣力化を防ぎ永續化を計つてゐるかに見ゆる。儀禮的表現の肥大症は決して虚偽ではないのであつて、社會的紐帶を強化し永續化する必然の要求である。けれども儀禮が宗教的感情そのものからひどく遊離して固有の存在様式をもつときには、既に兩者が緊密なる相互倚存關係にあるときほどに社會的紐帶を緊繫しうるものではない。われらはデュルケムらの機能説を原理的には承認したが、民族學上の事實としては儀禮がそれほどに社會的連帶感を高めてゐるとは推測されないのが提示されてゐる。これは上述の祭儀的涕泣をする者がその直後に於て笑ふ等の行動を平氣で行つてゐるところにも見らるる。マーカサス島人の涕泣祭儀などは著しく社會的拘束の紐帶が弛んでゐることを想到せしむる。且また儀禮はそのもつ不動性と憎新性との故に、一集團内に醸し出さるる新しい連帶感情を包含することを拒否して、その結果新なる儀禮の形態を別箇に創造又は移入せしめる。未開社會ではこの種の現象は極めて多い。しかし乍ら宗教儀禮は存在してゐる限り、社會的慣習として背面には宗教的制裁力さえ具有し、それを行ふ集團の構成員に對して多少とも obligation をもつことを止めるものではなす。

## 有部宗内に於ける發智系、非發智系等の

### 諸種の學說及び學統の研究（承前）

西 義 雄

#### 七 特に、西方諸師の所說

次に、西方諸師の所說とされるもの、

(一)發智に「一智生じて一切法非我なりとするとき、此智は自性と、及び此と相應する諸法と俱有なる諸法とを知らざるも、他の一切法は此を知る」と言へる中、俱有の法とは何を指すやに就きて、如是說者が「此は隨轉色と及び此と隨轉する不相應行法となり」と言へるに對して

(イ)西方諸師は言く、「慧と俱生する諸蘊の相續するものうち、自身に攝するもの、是れ俱有の法なり」と。此說に對して、「若し爾らば眼識は自身の諸色を取ること能はざるべく、諸識も亦爾らん」との如是說者の批難のあるに答へて、

(ロ)西方諸師の言はく、「五識は能く自身中の境を取るをうれども、意識は能はず」と。

更に如是說者が「若し爾らば、意識は一切の境界を取ること能はざるべし。亦、餘の過あり、苦法智忍は自身と俱

生する諸蘊の相續を現觀せざるべく、若し爾らば便ち自諦の境に於て少分の現觀を作すべけん」と難するに對し、

(ハ)西方諸師は答ふ、「苦法智忍が、自諦の境に於て少分現觀すとすも亦、失有ること無し。苦法智生すれば盡く現觀するが故に。道法智忍が自諦の境に於て少分現觀すると雖も而も失有ること無きが如し。道法智生すれば、盡く現觀するが故に」と。(婆沙九、四四頁、上)

右の説は、恐らく、後に掲ぐる外國師の十六心見道説と並びに、八韃度論(卷三、大正二六、七八一頁中)が説く第六無相人を十六心迄とする説と相呼應するものであらう。

(二)西方師の説く、「有執受に四種あり。一に身の有執受、二に相續の有執受、三に衆同分の有執受、四に世俗施設の有執受なり。身の有執受とは、初めの經所説の苦蘊をいひ、相續の有執受とは、我が有根身の相續の執受と説くが如く、衆同分の有執受とは、我が有根身の衆同分の執受と説くが如く、世俗の有執受とは、我れ是の如き重擔、是の如き事業を執受すと説くが如し」と。(婆沙一三八、七一三頁、中)

此は毘婆沙師が、發智に説く有執受の一の詳細なる解釋として引用せしもの。

(三)西方師は言く、「イ」忿と覆との二種は、別體無きが故に、別に蓋と立てず」と。(婆沙四八、二五一頁、下)

(ロ)外國師は言く、「忿と覆との二種は、即ち隨眠の性にして纏には非ず」と。(婆沙五〇、二五八頁、下)

此の中、(ロ)と同一説は婆沙四八に西方諸師の説として掲げられるものにして、忿と覆とを纏と立てざる所謂八纏説は、品類足論卷第一の其に等しい。

(四)迦濕彌羅國の諸師が、愛・慧・無明の三無記根説をなすに對して

有部宗内に於ける發智系、非發智系等の諸種の學説及び學統の研究

(イ)西方諸師は説く、「無記根に四有り。謂く、無記の愛・見・慢・無明なり。無記の愛とは、色・無色界の五部の愛をいひ、無記の見とは、欲界の有身見・邊執見と、及び色・無色界の五見とをいひ、無記の慢とは色・無色界の五部の慢をいひ、無記の無明とは、欲界の有身見・邊執見と相應する無明と、及び色・無色界の五部の無明とをいふ。此の中、無記の貪と相應する心は、二無記根に由るが故に有根心と名く。謂く、無記の愛と無記の無明となり。無記の見・慢と相應する心も亦、各々二無記根に由るが故に、有根心と名く。謂く、即ち彼の隨一と及び無明となり。所餘の有覆無記心は、一無記根に由るが故に、有根心と名く。謂く無記の無明なり」と。(婆沙一五六、七九五頁、中、下)

毘婆沙師は、此西方諸師の四無記根説に依つて、發智の無記根相因論に關する四句分別と異つた四句分別<sup>(4)</sup>を特に掲げてゐる。但し茲には之を省略する。

(ロ)西方師が慢を立て、無記根と爲すも、無覆無記の慧を根と立てざる所以に就きて、彼は説く、「力の堅強なるの義、是れ根の義なり」。此中「慢の力は正に堅強なるが故に立て、根と爲すなり。謂く、瑜伽師が百千の善品を退失する所以は、皆、慢力に由ればなり」……然るに「無覆無記の慧は勢力羸劣なるが故に、根と立てざるなり」……

何が故に迦濕彌羅國師と健駄羅國師とは共に疑を立て、無記根と爲さざるやといふに、俱に説く、「定住の義、是れ根の義なるに、疑は定住にあらず。二門に轉ずるが故に。此故に根と立てざるなり」と。



(五)西方諸師は果に九種有りと説く。謂く、一に等流果、二に異熟果、三に離繫果、四に士用果、五に増上果

六に安立果、七に加行果、八に和合果、九に修習果なり。前五は迦濕彌羅國師の所説の如し。安立果は風輪に依りて水輪安立し、復、水輪に依りて金輪安立し、復、金輪に依りて大地安立し、復、大地に依りて一切の情・非情數安立す。此中、後々なるは是れ前々の果なり。餘の安立果も此に類して應に知るべし。加行果とは、不淨觀、或は持息念を加行と爲すが故に、漸次に盡智・無生智を引起するをいふなり。餘の加行果はこれに類して應に知るべし。和合果とは、眼と色と和合して眼識生じ、乃至意と法と和合して意識生ずるをいふ、餘の和合果はこれに類して應に知るべし。修習果とは、色界道に由りて欲界の化及び欲界の語を起すとき、この化及び語は是れ修習の果なるをいふ。餘の修習の果も亦爾るなりといふ。

(六)阿羅漢果を得する時、幾地の身の隨心轉戒を得するやに就きて、

西方諸師は説く、「二十六處身の隨心轉戒を得す。謂く、欲界の九と色界の十七となり。」と。(婆沙一七五、八七  
七頁、中)

右の所説は世親が俱舍論にて採用する所であつて、此は迦濕彌羅國諸師の「二十五處身の隨心轉戒を得す、大梵天は梵輔天と同一處なるが故に」と説くに對して、大梵天處と梵輔天處とを別處とし、初靜慮天に三處を認むる主張である。

(七)頗し業が有漏にして有漏の果なるもの有りや」の問題に就いて、迦濕彌羅國諸師は、「此中、一因多果に依りて作論す」とて、發智の七句頗問の文を其の儘肯定するに對して、

有部宗内に於ける發智系、非發智系等の諸種の學説及び學統の研究

西方諸師は、「此中、多因一果に依りて作論す」と解して、別種の七句頗問を主張する。(婆沙一二三、六四〇頁下) 右の七句頗問に就きては茲に之を省略するも、<sup>15)</sup>後に注意するが如く、八鍵度論の七句頗問は發智のとも、又西方師のとも異なるのは史的興味をそゝるものがあらう。

(八) 遍行隨眠の自性に就いて、迦濕彌羅國傳誦の品類足論が「九十八隨眠中、三十三は是れ遍行、六十五は非遍行なり」とする對して、

西方尊者の所誦の品類足論には、「九十八隨眠中、二十七は是れ遍行、六十五は非遍行、六は應分別なり。謂く、見苦・集所斷の非遍行の隨眠と相應せざる無明なり。云何が非遍行のなりやと云へば、謂く、見苦・集所斷の無明に是れ遍行なるもあれば、非遍行なるもあり。云何が是れ遍行のなりやと云へば、謂く、見苦・集所斷の非遍行の隨眠と相應せざる無明なり。云何が非遍行のなりやといへば、謂く、見苦・集所斷の非遍行の隨眠と相應する無明なり」と。

右の西方諸師の所誦は現存の品類足論(卷三)の文と一致して居る上、注意すべきは、毘婆沙師は、迦濕彌羅國師の所誦よりも彼の所説を義に於いて善なりとしてゐることである。(婆沙一八、九一頁、下)

(九) 諸の隨眠は云何が所縁に於て隨増し、云何が相應に於て隨増するやの所問に就きて、有力なる解釋として 毘婆沙師が迦濕彌羅國師の所説と共に掲げて

西方諸師の言く、「繫縛性と爲るが故に所縁に於て隨増し、同伴性と爲るが故に相應に於て隨増す。」と。

(婆沙二二、一一二頁、下)

(十) 未だ實には見道に入らないものが、見道に入つたとの増上慢を起して四諦を現觀する中間には、忍と作意

との持するに由るが故に、見と疑とが行ぜず、設ひ行するも覺しなないと稱せられるが、此中、行ぜざる見とは五見中の何に當るやに就いて、評者は、有身見と戒禁取となりとするに對して、西方師は言く、「唯、戒禁取のみを此中の見と名く。忍を得する者は我を執せざるが故に」と。(婆沙四三、二三三、下)

(十一)西方諸師は説く「修に六有り、謂く、一に得修、二に習修、三に對治修、四に除遣修、五に防護修、六に分別修なり。此中——前四修は迦濕彌羅國師所説の如し——。防護修とは、諸根を防護するをいふ。契經に説くが如し、此六根を善く調伏し、善く覆藏し、善く守護し、善く攝し、善く修して、能く後樂を招く、と。分別修とは、色身を分別するをいふ。契經に説くが如し。此身中に、髮・毛・爪・齒……乃至廣説……有り」と。(婆沙卷一〇五、五四五頁。卷一六三、八二四頁、中。卷一八八、九四四頁、中)

右の中、婆沙卷一八八には、之と同様に西方諸師の説とあるも、卷一六三には之を外國師の説としてゐる。

(十二)迦濕彌羅國の毘婆沙師は原則として、順決擇分を分別するに、(1)自性、(2)名義、(3)界繫、(4)尋伺、(5)五受根相應、(6)一心多心、(7)退、不退の七門を以てせんとする。こは發智に於いて迦多衍尼子が世第一法を此七門に依つて分別するに據るのである(婆沙卷六、二九頁、中參照)が、

西方尊者の如きは、(1)意趣、(2)依、(3)因、(4)所緣、(5)果、(6)等流、(7)異熟、(8)勝利、(9)行相、(10)名を緣するや義を緣するや、(11)聞・思・修の慧、(12)界繫、(13)定に在るや否や、(14)尋伺、(15)五受根相應、(16)一心多心、(17)退、不退の十七門を以て、總じて順決擇分を分別すといふ。(婆沙卷六、二九、中、及び婆沙卷七、三二頁、下)

(十三)發智論に、「學の謀害に由りて、那伽(Nāgā)が諦觀するに、却後七日にして憍薩羅家は必ず當に殄滅すべし」と言ふに對し、

西方諸師は説く、「學の謀害に由りて、憍薩羅家は第七日中に必ず當に殄滅すべし」と。

(婆沙卷一二五、六五四頁、中)

(十四)(イ)西方師の説く、「菩薩は學位にて先に滅定を起し、後に菩提を得するをもて、彼は身證を捨てて俱解脫を得するなり」と。(婆沙五四、二七九頁)

(ロ)外國の諸師は説く、「一切の菩薩は先に無所有處の染を離れて、是の如き決定の意樂を起す。我は當に座を起たずして、第四靜慮に依りて正性離生に入り、不還果を得し、滅盡定を起して後、無上正等菩提を證すべし」と。思惟する所の如く、後皆、證得せり……」と。

右の所說に對して、若し爾らば、三十四心一坐得斷結成道と稱せられる其三十四心中に不同分心を起すに非ずやとの難に對して、

(ハ)外國師は言ふ、「菩薩に不同分心有りとするも理に違はず、所立の一坐成得斷結道の意樂に違はざるが故に」と。

又、若し爾らば、何が故に、三十四心の刹那にて一切智を得すと言ふやとの難に對して、

(ニ)彼師は答ふ、「此は無漏心が三十四心なりと説くものにして、滅盡定に入出する心を論ぜざるなり」と。

右の諸說は迦濕彌羅國師が、「一切の菩薩は先に無上正等菩薩を證して後、滅盡定を起す」との主張に對するも

の。(婆沙一五三、七八〇頁、中)

(十五)西方沙門は説く、「無間道に非ざれば、煩惱を斷ぜず、解脫道に非ずんば彼の煩惱の滅を證せず。……故に、唯、無間道のみが隨眠の得を斷じ、唯、解脫道のみが能く彼の滅を證す」と。(婆沙九〇、四六五頁、下)

右の主張に對して、發智は、「眼根乃至色界修所斷の無明隨眠の一一の滅を作證する時、九十八隨眠中に於て幾隨眠の滅を作證し、九結中に於て幾結を盡すや」の問答分別をなし(婆沙九〇參照)又、「諸結が法智の斷なれば彼の結は法智の作證なりや」の論を作つた(婆沙一〇八、五五七頁、下)のであると毘婆沙師は解してゐる。

(十六)(イ)西方諸師と譬喩尊者とは説く、「色は色に於て同類因なること無し」(婆沙一三一、六八二頁、下)、と。

外國諸師は説く、「一切の色法には同類因無きも、但、餘縁を藉り、和合力によりて起る。現見するに、地を鑿つこと、深さ百肘を越え、彼より壑を出し、日に曝し風に吹かして後、天雨に逢へば、即便ち、草を生ず。又復、現見するに屋背、山峯に先に種子無くとも、亦、草樹を生ずるが故に、色法に同類因無きことを知るなり」と。(婆沙一七、八七頁、下)

右は迦濕彌羅國師の「色は色に於いて同類因有り」と言ふ説に對するものにして、更に毘婆沙師が、若し色に同類因無しとせば、發智論の大種蘊に「過去の大種と造色とは未來の等しき大種と造色との與めに因と増上とに爲る」との所説を如何にして通ずるやと問難せるに對して、彼の師は、「我れ他の論に於て何事をか通ずるを用ひんや……」と言つてゐるのは、發智論を奉ぜざる學派たるの證として注意すべき點であらう。

#### 八 特に、外國諸師の所説

有部宗内に於ける發智系、非發智系等の諸種の學説及び學統の研究

最後に、外國師の所說とされたるものを列示しよう。

(一)發智論に無常想の習修とその所緣とに關する四句分別の第四句を、「有るは無常想をも修せず亦、無常想を思惟もせざるもの有り、謂く、前相を除く」とあるを、

迦濕彌羅國外の諸師は是の如き誦(三本・宮本に従ふ)を作す、「有るは無常想をも修せず、亦、無常想を思惟もせざるもの有り、謂く、餘の法を緣じて餘の想を修するものなり。即ち色・受・行・識蘊と、及び無常想を除く餘の想蘊とを緣じて餘の想を起すときと、無爲を緣じて餘の想を起すときとの如し。餘の想とは、謂く、無常苦想・苦無我想・及び餘の一切の無常想に非ざるものなり……」と。(婆沙一九三、九六八頁、上)

右の誦は婆沙卷第一九四に於いては外國師の誦として掲ぐ。

(二)發智の欲尋を起す時、欲尋を思惟するや否やの四句分別中第四句は、「有るは欲尋を起さず亦、欲尋を思惟せざるものあり、謂く、前相を除く」とあるに對して

外國師の誦に「謂く、餘の法を緣じて餘の尋を起すものなり。此中、色・受・想・識蘊と及び欲尋を除く、餘の行蘊とを緣じて餘の尋を起すと、無爲を緣じて諸の尋を起すと、及び餘の一切の欲尋を起さず、欲尋を思惟せざる位となり」とあり。(婆沙一九四、九七一頁、上)

右の二説は確實に發智の異誦なることを示す。

(三)外國の諸師は説く、「所作證の無覆無記法に八種あり、謂く、定に依りて起す所の天眼と天耳と、及び彼の二識と、無覆無記の法・詞二無礙解と願智と變化心となり」と。(婆沙一九五、九七七頁、上)

右の文を毘婆沙師は、「外國の諸師の所誦の文句は、是の如く作るべし……」とて態々訂正表を出してゐる所から見ると、正しくは發智の異誦の文か、又は其の毘婆沙（廣釋）の一句を引用したものと考へられる。

（四）外國師の説く「死想は只、有漏のみなり。所以は何ん。諸の聖道は我れ當に死すべしとの行相を作して轉ずるに非ざるが故に」と。（婆沙一六六、八三九頁、上）

（五）外國師の説く「六波羅蜜多あり、謂く、施波羅蜜多と戒波羅蜜多と精進波羅蜜多と般若波羅蜜多と、忍波羅蜜多と靜慮波羅蜜多となり」と。（補文）（婆沙一七八、八九二頁中）

迦濕彌羅國諸師は、茲に於ては忍を戒に攝し、靜慮を般若に攝して四波羅蜜多を説く經文を支持してゐるが、同じ婆沙の餘の處、例せば第十七卷（八五頁、上）では四波羅蜜多説をなし、卷第六十三（三二七頁、中）と、卷第九十（四七九頁、下）とにては、毘婆沙師は六波羅蜜多の説を全く自家の所説として、或は分別論者への應答文中に、或は經意の解釋に用ひてゐる。而して此全部の場合には舊譯婆沙も皆一致してゐる。即ち彼と此れとを合せ考ふれば、前二の場合には、波羅蜜多の體に従つて説くもので、後の二の場合は別に體の攝、不攝に關しないで用ひてゐるものと考へられる。此に由つて之を見れば、六波羅蜜多を説くことが、必ずしも大乘佛教のみの特長であるとは遽かに斷定し難いものがあらう。尙、此外に、別説として、前の四に、聞波羅蜜多と忍波羅蜜多とを加へて別種の六波羅蜜多を説く説も、同處に紹介されてゐる。

（六）外國の諸師は説く「彼同分に五種あり、一に過去の彼同分、二に現在の彼同分、三に未來の彼同分、未來畢竟不生の眼界を分けて二種と爲す。一に有識屬の眼界、二に無識屬の眼界なり」と。（婆沙一七、三六八頁、上）

右の所説は、舊の迦濕彌羅國の諸師の説に等しと稱せられるものであり、俱舍論第二及び正理卷第十六には、共に西方師の所説として紹介するものである。

(七)「過去の愛結が已斷なれば、即ち時に未來の愛結も亦、已斷、若し時に過去の愛結が未斷なれば、即ち時に未來の愛結も亦、未斷なるに、今何が故に若し前に生じて未斷なれば則ち繋し、若し前に未生なるか、設ひ生ずるも已斷なるかなれば則ち繋せずと説くや」との質問中の意味に就きて、

外國の諸師は説く、「若し前に生じ未斷なれば即ち繋すとは、中三品の結を説き、若し前に未生なれば繋せずとは、下三品の結を説き、設ひ生ずるも已に斷ずれば則ち繋せずとは、上三品の結を説く」と。(婆沙、五

八、二九八頁下)

右の所説は三世法實有を豫想する主張なること言ふ迄もなし。

(八)外國諸師の誦する所の品類定論に説く、「云何が結法なりや。謂く、九結と及び順上分結中の掉擧となり。

云何が結法に非ざるや。謂く、九結と及び順上分結中の掉擧を除く諸餘の法なり」と(婆沙四九、二五四頁、中)。

此は、迦濕彌羅國師所誦の品類足が「結法とは九結にして、結法に非ざるものとは、九結を除く諸餘の法なり」とするに對するもので、評者は「迦濕彌羅國の諸師も彼の誦出の如くなるべし……」とて、自國の傳誦よりも寧ろ外國師の所誦の完全性を認めてゐる。(因みに現存の品類足第六の結法非結法論は此迦國諸師の傳誦と同じ)

(九)外國の諸師は説く、「四種の義に由るが故に隨眠と名く。謂く、微細の義、隨入の義、隨増の義、隨縛の義、是れ隨眠の義なり。微細の義是れ隨眠の義なりとは、欲食等の自性と行相とが俱に極めて微細なるをいひ、



隨入の義是れ隨眠の義なりとは、欲貪等が隨入し相續して周遍せざること無きこと、油の麻に在り、膩の團中に在りて周遍せざること無きが如きをいひ、隨増の義是れ隨眠の義なりとは、欲貪等が相續中に於て展轉隨増すること、孩と乳母との如きをいひ、隨縛の義是れ隨眠の義なりとは、空行の影に水行の隨逐するが如きをいふ。復次に、微細の義是れ隨眠の義なりとは、自性に依りて説き、隨入の義是れ隨眠の義なりとは、相應に依りて説き、隨増の義是れ隨眠の義なりとは、行相に依りて説き、隨縛の義是れ隨眠の義なりとは、彼の得に依りて説くなり」と。(婆沙五〇、二五七頁、中)

右の四種隨眠説は説明こそ存しないが現存品類足第三の所説に同ずる。但し第二が「隨逐の義」となつてゐるが、衆事分阿毘曇には隨入の義と翻じてゐる。

(十)外國師説く、「諸の染汚の心、心所法の九品を漸斷するが如く、色も亦、應に爾るべし」と。(婆沙五三、二七四頁)毘婆沙師の解釋する所に從へば、右の文の外國師の異説を遮して、「諸の染汚の心、心所法の九品は漸斷するも、色と、有漏善と無覆無記との心心所法とは、要す第九無間道力に由りて一時に頓斷することを顯示せんが爲めに、發智論の「具見聖者の五蘊の未斷と繫縛、及び斷と離繫」論が提示されたものである。(發智第三、大正二六、九三二頁上)と言つてゐる。

(十一)「信勝解或は見至にして身を以て具に八解脱を證するも、未だ慧を以て諸漏を盡さざるものが、身證を得るとき、何を捨し何を捨して何を捨するや」との質問に答へて、

外國師は説く、「名を捨して名を得し、道を捨して道を得す。名を捨すとは、信勝解或は見至の名を捨すをい

ひ、名を得すとは、身證の名を得すをいふ。道を捨すとは、信勝解或は見至の道を捨するをいひ、道を得すとは、身證道を得すをいふ」と。(婆沙五四、二七八頁、下)

右の所説は、迦濕彌羅國諸師が、此場合、「名を捨して名を得するも、道を捨して道を得するには非ず」とて、身證を信勝解或は見至道中の一位と見んとするに對して、身證道位を別立する考に立ちての主張と思はれる。

(十二)道現觀時、佛・法・僧に於て最初に證淨を得すと言ふに就いて

外國の諸師は説く、「道現觀時三刹那の頃、即ち現在の信と及び隨轉戒とには、應に知るべし具に四證淨の義有ることを。謂く、即ちこの信は佛身中の無學法を緣するが故に佛證淨と名け、この信はまた獨覺身中の無學法と菩薩身中の諸の學法とを緣するが故に法證淨と名け、この信はまた、聲聞身中の無漏法を緣するが故に僧證淨と名け、此隨轉戒を戒證淨と名く」と。(婆沙一〇三、五三三頁、下)

此は道現觀三心の頃に現在修(習修)として四證淨を同一刹那に得すとの説で、現在修としては其中の唯一を得するも未來修(得修)と合して四を得すと言ふべしとの婆沙評者の説と異なるもの。共に發智文「道現觀時には佛・法・僧に於て最初に證淨を得す」の解釋である。

(十三)外國師は説く、「苦法智忍より道類智に至る十六心の刹那は皆是れ見道なり」と。(婆沙一四三、七三五頁、上) 此は迦國毘婆沙師の十五心見道説と異なるものである。(尙此に就いては前掲西方師の第一説の項に關説した)。

(十四)外國師の説く、「第四靜慮の處の別に九有り、無想天は此中の一處なり」と。

此は迦濕彌羅國諸師が、無想天を第四靜慮の廣果天中に攝し大梵天を梵輔天に攝して色界十六處説をなすとも

異り、又、西方師の大梵天と梵輔天とを別處とする色界十七處説（前掲西方師第六説参照）とも異なる。

## 九 迦濕彌羅國外諸師所説の總觀

以上、六・七・八の三項に亘つて、健駄羅國諸師・西方諸師・外國諸師の所説を逐次列擧したが、此を總觀する爲め、大體七類に分つて見よう。

第一類、發智論の異誦を示すと思はれるもの——外國師説中の、第一、第二、第十三。

第二類、發智文の解釋上採用されたもの——健駄羅師説中の第一、西方師説中の第二、第九、第十、外國師説中の第三、第六、第九。

第三類、毘婆沙師が表面は異説を表しつゝ實は正しく、又は暗暗裏に採用するもの——西方師説中の第五、第十、外國師説中の第五、第七。

第四類、發智の文意又は有部の宗義を解釋するものなるも、婆沙評家の破斥を蒙れるもの——健駄羅師説中の第二、第三、第七、西方師説中の第一、第三、第六、第十四、外國師説中の第四、第十一、第十二、第十四。

第五類、外國師所誦の品類足論に關するもの——西方師説中の第八、外國師説中の第八。

第六類、發智系の有部教義を説くに非ざるも、有部宗義を説くと認むべきもの——健駄羅師説中の第四、第五、第六。西方師説中の第四、第七、第十二、第十三、第十五、第十六。外國師説中の第十。

第七類、前七類中の何れとも判定し兼ねるもの——健駄羅師説中の第八。

右、總觀した處に據つて明にし得る結果は

有部宗内に於ける發智系非發智系等の諸種の學説及び學統の研究

第一、右の所説は凡て有部宗の所屬と見ても差支えないこと。換言すれば、光記の傳説以外には必ずしも他部派の思想と見なければならぬと言ふべき確然たる理證がないこと。

第二に、然し、凡て此を有部宗の所説とすると言つた所で、決して、此等凡てが同一系統の學派、學説と一把一紮に考へてはならぬこと。詳しく言へば、少くとも毘婆沙師は、大毘婆沙論編纂に際して、國外有部宗所屬の諸種の異つた資料をも用ひてゐるので、此等を一概に非正統の有部師の所説とのみは斷じ得ない。即ち必ずしも、全然發智論を奉ぜざる所謂反發智系統の有部師の所説のみでないことが、第一類第二類の存在に依つて論證される。我々は、此に因つて外國師と言ふ中には、迦多衍尼子が發智論を製作したと稱せられてゐる迦濕彌羅國より遙か南方にありと思惟される至那僕底<sup>16)</sup> (Cinabakii) 邊の正統系の有部教徒等の存在をも此の際、考へることが出來よう。

第三、更に適確に言へば、第六類に依つて、健駄羅國諸師の所説と、西方師の所説とは、多分に反發智系統の有部師所謂非正統系の有部師の學説の存在が見出される。

と同時に第一、二類に依りて同じ發智を奉ずる學派中にも、發智の異誦を奉持してゐた異つた學派の存在が確め得られることである。

#### 十 發智論と八健度論との相違

さてこの諸説の總觀の結果として、發智の異誦を奉ずる學統の存在に關説したが、果して單なる異誦又は異本の存在が異なる學統の存在の證據と迄考へ得るかどうかは、論理上當然起り得る疑問である、で次に、私は、

此發智の異誦の存在が、異なる學統の存在を證明し得る例證として、從來、單に同本異譯と考へられてゐた玄奘譯の阿毘達磨發智論と僧伽提婆・竺佛念共譯の阿毘曇八健度論とを比較して見よう。

發智論と八健度論との奉持者の學統の相違として列擧すべき最も重大なる要項は、次の四事に纏められよう。

第一、論述形式の相違である。殊に、各編・章初頭の内容目次としての頌文は、全く異なるものが多い。

第二、玄奘譯發智論は迦濕彌羅の毘婆沙師所謂五百羅漢の支持を蒙つてゐるが、八健度論は此支持を得てゐない。換言すれば、五百羅漢等の廣釋としての大毘婆沙論は玄奘譯二百卷も、舊譯即ち浮陀跋摩・道泰等共譯の阿毘曇毘婆沙論も、共に發智論の註釋であるが、決して八健度論の註釋では無い。然し毘婆沙師達は八健度論の存在を全然無視してゐたのではない。婆沙師が發智論文を紹介し且つ註釋するの砌り、屢々異誦・別誦又は有誦等として發智論文と異なる文句を掲げてゐるが、其中の有るものは、正しく發智の論文と異つてゐる點の八健度の論文に相當する。即ち毘婆沙師達は己に別の誦者の傳へた異本としての八健度の存在を知つてゐて、之に敬意を拂ふことを怠らなかつた。

然らば此兩者の内容が何の程度に相違するかと言ふことは次に略記するが、茲で其兩論の名目に關して一言して置き度い。勿論、發智といひ八健度と言ふも、其源は言ふ迄もなく、異つてゐるのではない。八健度(Grantha)とは新譯の雜・結・智・業・大種・根・定・見の八の意に外ならないし、又、共に發智又は發趣智(Jidana-prasthāna)を目的とするものに外ならぬから、嚴密には、兩者共に、發智八蘊(又は八健度)論と稱すべきものである。智度論卷二(大正二五、七〇頁、上)には、現に「發智經八健(又は八乾)度」と稱してゐる。即ち玄奘譯發智も八健度も共

に之は迦多衍尼子著發智經八健度又は發智八蘊論を原本としてゐるが、其が、處と人とを別として永き傳持の間にか、或は傳誦者達の意見に據つてか、(或は誤れる記憶に據つてか)、又は、脱忘、添加等も手傳つてか、其間に、少からぬ異點を生じたものに相違なし。

第三に、異誦・別誦とされる重なる點、特に大毘婆沙論に明瞭に指摘される個處は次の通りである。

(一) 雜蘊第一智納息中に於ける「設隨眠於心隨增、此心但由彼隨眠故、名有隨眠心耶」問と、次の「諸心由隨眠故名有隨眠心、彼隨眠於此當斷耶」問との二問の答文は、發智卷一、大正二六、九二二頁、中)と八健度(卷一、大正二六、七七五頁、上)と異なる。而して八健度の答文は、婆沙卷第二十二(前答に就いては一二二頁、中、後答に就いては一一三頁、中)に、「有說此文應作是說」以下に述ぶる文句と相契つてゐる。<sup>17)</sup>

(二) 同じく雜蘊第一智納息中、因境斷識に關する所說中、發智卷一、大正二六、九二二頁、中)の「已離色染、苦類智已生、集類智未生……」の文は、八健度卷一、七七五頁、中)には、「色愛盡、無色愛未盡、若苦智生、習智未生……」とあり。後者の文は、正しく婆沙論(卷二三、一一六頁、中)に、有誦として紹介するものに相當し、然も婆沙評者は、後者の如く誦すべからずとて破斥してゐる。

(三) 雜蘊第一愛敬納息中の、涅槃の學・無學・非學・非無學分別に關する問答に於ける文意は、發智(卷二、九二三頁、中)と八健度(卷二、七七七頁、下)と著しく異つて居り、後者の文言は、正しく婆沙第三十三卷(大正二七、一七〇頁、上、中、下)に於ける別誦の言として掲げるものと一致する。

(四) 智蘊第三中他心智納息の他心智論に關する發智(卷八、九五六頁、中)と八健度(卷一〇、八一九頁、下)との説明が

異なる。後者の説明の後半は、婆沙第九十九卷(五一二頁中)の別誦の言に一致する。

(五)定蘊第七中不還納息に於ける發智(卷一八、一〇一八頁、上)の極禁と極迹との關係論は、八健度(卷二七、八九九頁、下)にては、極迹と到彼岸との關係論になつて居り、是れ亦、婆沙第百七十六卷(八八六頁中)が「或作是說……」として二説を掲ぐる中の第一説に相契つてゐる。

(六)同じく定蘊第七中不還納息の中の大迦葉波と薄矩羅との關係論に就いての發智(卷一八、一〇一八頁、中)の記述と八健度(卷二七、九〇〇頁、上)の其とは亦甚だ異つてゐる。後者の記述は正しく婆沙第百八十一卷(九〇六頁、下)に「有於此文作相違誦」として紹介する一文に相當するのである。

次に、前述の六文の如く特に婆沙が別誦等として紹介してゐるものではないが、發智と八健度との注目すべき相違點の一二を例示すると、

(七)業蘊第四中表無表納息の「三學の業と果との關係論に於ける九種の頗問中、第六頗問たる「頗業無學、非學非無果耶」問の答を、發智(卷一二、九七九、下)は「答無」とするに對して八健度(卷一七、八五一頁、下)には、「答有、解脫果」としてゐる。又、

(八)定蘊第七中攝納息の味相應と淨と無漏との四靜慮の相互の得捨に關する七句分別中の、「得淨非味相應非無漏耶」の一句問と、「得淨無漏非味相應耶」の一句問とに就いて、發智(卷一八、一〇六、中)は之を共に「答無」とするに對して、八健度(卷二七、八九七、中、下)にては、前問に對しては之を「答曰得、凡夫人速第三禪愛盡也」とし、後問に對しては「答曰得、無垢人速第三禪愛盡」としてゐる。

此外に細かく比較すれば譯語譯文上の相違以外に、説述の順位、説明文の廣略等の相違點は枚舉に遑がないが今は凡て之を省略する。<sup>18)</sup>

第四、右の第二の誦文の相違の記述中に於いて發智と八健度との教相上の相違の一部分を已に顯示したが、前に表されてないので然も諸種なる教相上の異説のあることを注意しなければならぬ。例せば、(一)發智は第六無相住者(隨信行・隨法行)を苦法智忍位より道類智忍位迄の十五心刹那とする(發智卷二、九二六頁、下)に對して、八健度論は之を苦法智忍位より道類智(道未智)位迄の十六心刹那の間とする(八健度卷三、七八一、中)。即ち此は、發智が見道十五心説を取るに對して、八健度は見道十六心説を主張するものであり、婆沙第四百十三卷の外國師説(前掲外國師説中第十三)に同ずるものであるが如き、(二)發智(卷五)の十門納息に説く二十二根等の四十二章中の五順上分結と三重三摩地との二章は、八健度(卷八)にては之を説かない、従つて八健度の十門跋渠は四十章門論であるが如きは、その最も著しき例であらう。特に後者に於て、吾人は兩者の歴史的變遷のあつた跡を見出し得ると思ふ。

茲に一つの疑問が起る。即ちこの八健度論の傳持者は所謂西方師又は健駄羅師ではないかと。而もこの疑は、八健度論卷第一(七七四頁下)に、「無記根亦復如是」と文句の下に「四痛、一愛、二五邪見、三橋慢、四無明也」との割註があることに依つて深められる。勿論、この八健度論の割註は一たいに善註ではないから取るに足らぬと思ふが、然し疑文は充分に残る。といふのは、此中の四痛の意味は必ずしも明瞭でないけれども、此割註は無記根を西方師の四無記根説(前掲西方師所説中の第四(イ))に據つて註釋してゐると考へられるからである。



然し八健度論が四無記根説を取らずして、發智と同様三無記根説なるは、其の卷二（八七九頁中）に至つて明である。即ち此點に關する婆沙論紹介の西方師の無記根相互因論の四句分別（婆沙卷一五六、七九五中）と異つてゐて、八健度の四句分別は全然發智のそれに同するから、此點、西方師とは一致してゐない。

又發智卷一二（九七九頁中）の、有漏・無漏業と有漏・無漏法との因果關係論たる九種頗問中、第三頗問「頗業有漏、有漏無漏果耶、答有……」に於て八健度（卷一七、八五一頁中）は發智と一致するも、婆沙第二百二十三卷紹介の西方師の第三頗問に於ける「答無」と異り、反對に、發智が第九頗問「頗業有漏無漏、無漏果耶、答無」に對して、八健度は「答曰有、解脫果」とする點は、發智と相違するも、前掲の西方師説第九頗問の文と同するのである。如し四事に依つて、私は發智と八健度との種々重要な相違を紹介したが、斯る重要な相違を有する限り、發智を傳持し傳誦した學統と、八健度を傳持し傳誦した學統とが異つたものであつたことを推定しても誤ではあるまいと思ふ。同時に私は、茲でも前二者が所謂發智經八健度系と稱し得る有部宗内の二異學統として存在したに對して、西方師又は健駄雜師の一部は亦、反發智經八健度系と稱すべき有部の教徒として存在してゐたことを論證し得たと信する。

### 十一 特に發智經八健度の異本に就いて

然らば、所謂發智經八健度には、右の發智と八健度との外に、別の異本異誦は存在しなかつたかと否かを最後に明にして置かう。

私は此發智經八健度には、尙、此二者の外に、有力なる數本の異誦異本があつたに相違ないと思ふのである。

例せば婆沙第十二卷(五八頁、上)に(一)發智論の「何に緣りてか有情は忘るゝも而も復憶するや。答ふ、有情の同分が相續して轉ずる時、法に於て能く相續の智見を起せばなり」とあるを、(1)有誦には能く「連續の智見」を起すからと言ひ、(2)有誦には「次第の智見」(3)有誦には「無礙の智見」、(4)有誦には「無障の智見」を起すからと言ふと紹介してゐるし、(二)發智に「云何が對面の念に住すと名くるや。答ふ、觀行を修するものが、眉間に繫念して……」とするを、(1)有る本には「明間に繫念して……」、(2)有る本には「髮際に繫念して……」(3)有る本には「無貪と俱なる念に住して……」と言ひ、(4)有るは「明と俱なる念に住して……」と説くと婆沙第四十卷(二〇五頁上)には紹介してゐる。(三)發智に「難滿と難養とに何の差別有りや。答ふ、即ち前の所説、是を差別といふ」とあるを、婆沙第四十二卷(二一五頁下)には、「有る本には此差別につきての問答無し」と云つてゐるし、亦、(四)易滿と易養との差別の問答に就いても、發智にはあるも、有る本には無しと言つてゐる(婆沙四二、二一六頁上)。(五)未得の無生智を已に得したりとの想を起す増上慢は、發智は「此は即ち有を緣するなり」とせるに對して、有る本には「此は即ち心々所を緣するなり」と言ふし(婆沙卷四三、二二五頁上)。(六)七覺支と八道支との現在前に關する論究に際して、發智が「答ふ、若し未至定に依りて念覺支が現在前する時……」とあるを、有る誦は「若し有尋有伺の未至定に依りて念覺支が現在前するとき……」と言へるものあるをも紹介してゐる(婆沙九六、四九四頁下)。(七)又、婆沙第七卷(五五四頁下)には、發智の八智相緣論を廣釋する序でに、有餘於此別作別言とて、發智にも八鍵度にも見出得ない一文を掲げてゐるし、(八)又、前述の發智卷十八の「極禁と極迹」との關係論に際して、八鍵度の「極迹と到彼岸」との關係論の外に、「或作是說」として、「阿羅漢と盡源底」との關

係論をなすものの存在を紹介してゐる(婆沙一七六、八八六頁下)。(九)發智第二十卷(一、〇二六頁中)の「意觸と三事和合觸」との關係論の廣釋中に婆沙(卷一九七、九八四頁上)は、「有餘於此作增益文……」とて、此れ亦、發智にも八韃度に存しない一文を載せてゐるが如きである。

然し此等の引用に顯れた異本・異誦は發智や八韃度の如く堂々たる教相的異説を持して活躍した學統を背景としたものであるか否か、之丈の文獻では不明とする外ないが、ともかくも、發智と八韃度との外に尙數本の異本の存したことは明かに證示してゐるものであると思ふ。

#### 註

- 14、西方師の發智と異つた四區分別と一種の頗問答とに就いては、大東出版社國譯一切經、毘曇部十五、四九―五〇頁の特に○號を附してある文句を參照されたい。
- 15、西方諸師の七句頗問に就いては、同右、毘曇部十三、一五五頁を參照されたい。
- 16、解説西域記二九九頁、木村博士「阿毘達磨論の研究」二三八頁。
- 17、此文意に關しては、大東出版社の國譯一切經毘曇部十七、二三七頁の〔註一三六〕、及び〔註一四一〕に解釋して置いたから之を參照せられたい。
- 18、此等發智と八韃度論との此の詳細なる相違は前掲國譯毘曇部十七、十八を參照されたい。

## 神名の言語學的研究 (承前)

—その困難と通患—

松 村 武 雄

### 四

神話に於ける人物の名は、之を負うてゐる人物の内性の謎を解く上に、相當の役割を演ずる。しかし言語學的研究によつて名の本原的にして且つ眞正な意味が明かになつたとしても、その意味が、人物の内性を明かにすべき役割を妥當に演じ得るためには、

(1) その名の意味を探る言語學的研究が、祭儀や神話に現れた該名の人物から得てゐる a priori から離れて、  
 獨立的に行はれたこと。

(2) 意味の不明になつてゐる人物名が、本原的に該人物の内性を指表してゐたこと。

(3) 人物がその内性に於て、及び人物名がその意味に於て、後期的に變化しなかつたこと。

等の條件が具つてゐなくてはならぬ。かうした條件が具つてゐない場合には、人物名の意味が該人物の内性に對して持つ解明力は、動搖する。即ち之を解明し得る場合もあれば、然らざる場合もあるといふ alternatives が生れて來る。ところが人物名の言語學的研究者は屢々この alternatives を無視する態度に出てゐる。吾人はそこに

また這般の研究の一弊患を認めざるを得ない。その一例としてニルソンの行方を擧げることが出来る。

自ら知らずしておのが父を殺し母と婚したものの悲劇的運命を説く神話の主人公として有名なテーバイの英雄オイディプース (Oidipous) の名に關しては、種々の解釋があるが、多くは附會の説に過ぎない。クレッチュマーの “snake-legged” 説の如きも、ファーネル (L. R. Farnell) が非難したやうに『單なる空想』以上のものではない。<sup>(47)</sup>ただ之を解して『膨れ脚の者』とする考説は、多分に言語學的根據を有するが、その語辭の母音に關して、從來難問があるとされてゐた。然るに近時に至り、エッチ・ピーターソン (H. Peterson) が、その問題に解決を與へて、

『oidipous としふ語辭の最初の複合部が、oidaō, oideō (『膨れる』) の語幹と關係があることは明白である。

しかし母音の相違 (a, e の代りに i になつてゐる相違) から成つてゐる難問は從來克服せられてゐない。

ところで一方これ等に對應して、kudros 及び Kudianeira の如き語辭及び合成語の型が存して居り、而して此の型は梵語及び古代波斯語にも見出される。もし吾人にして oidros といふ希臘語形容詞が嘗て存してゐたと推定するならば、oidipous といふ名の構成は、此の型の中に入る。而して這般の形容詞が嘗て存してゐたといふことは、多大の蓋然率を以て推定せられ得る。なぜならこの構成に符合する諸形は、他の國語に於て見出されるからである。即ち古チュートン語の aitra (＝venomous tumor) から來てゐる古獨逸語の eiter (＝poison) の如き、印度歐羅巴語の oid-ro、ノット語の idra (＝rotten marrow of a tree) の如きこれである。』と述べ、而して oidipous としふ名の形成が甚だ古い時代のものであり、有史時代の希臘語に於ては既に廢止せられたところの一種の derivation であることを證示した。<sup>(48)</sup>

ピーターソンの考説は動かし難い根柢と妥當さとを有してゐる。かくして *oidipous* の語辭が『膨れ脚のもの』の義であるといふ解釋が、正しく成立したと同時に、この語辭がその發生に於て太だ古いものであるといふことが明かになつた。然らばこの語辭は、それによつて指表せられる英雄の性質や神話の解明に何等かの光明を投じたであらうか。

この疑問に答へるには、先づオイディプスといふ人物の性質に關する從來の諸見解を顧みなくてはならぬ。クレッチュマーは、*oidipous* の語辭を説明して “*snake-legged*” を意味するとなし、而して地靈が多くの場合その宗教的表象として蛇形を採るところから、オイディプスを目して、本原的には一個の *chthonic* な靈威であつたとなし<sup>(49)</sup>。シー・ロバート (C. Robert) も亦これを神性を喪失して人間化した存在態となし、而してその本性に古 *S vegetation god* を觀<sup>(50)</sup>した。

なるほどオイディプスの神殿や祭儀は、希臘の若干の地方に見出される。アツチカのコロノス、ボエオティアのエテオノス、スパルタ、テラ等の如きこれである<sup>(51)</sup>。しかしそれ等の地方の祭儀を仔細に検討しても、オイディプスが本原的に *chthonic* な靈威若くは *vegetation god* であつたといふ何等の徵證をも見出し得ない。かくてファーネルは、その著『希臘の英雄祭祀及び不滅觀念』(Greek Hero Cults and Ideas of Immortality) に於て、這般の見解を目して、*heratic theory* によつてオイディプスの姿を歪曲するものとなし、古文獻の記するところをより、率直誠實に注視する人士は、オイディプスが本原的には靈威でなくて、人間的範疇に組み入れらるべき人物なること、及び彼に關する記録は全部人間的なものであり、彼に關する傳説さへも半は *dynamic* で、

genealogicalであることを承認せざるを得ないであらうと説き、かくてこの人物を目して、本來は一個の顯著な史的英雄であり、而して死後靈格として祭祀せられるに至つたものと斷じた<sup>(62)</sup>。

エッチ・チェー・ローズ(H. J. Rose)も、『ナーネルと殆んど全く同一の見解を抱いてゐる。氏は、その著『古典神話に於ける近代的方法』(Modern Methods in Classical Mythology)に於て、オイディプスを目して、一個の歴史的人物——小兒時代に遺棄せられ、成長の後コリントス軍の先頭に立つて、テーバイを征服し、その王ライオオスを殺し、王妃エビカステを娶つた一王子となした<sup>(63)</sup>。而してそれと共に他の著『希臘に於ける原始文化』(Primitive Culture in Greece)に於て、古代希臘の民衆の間に、生前有力であつた人物が、死後 heroes として祭祀せられる習俗の廣く存したことを説き、而してさうした heroes の一人としてオイディプスがあつたことを述べてゐる<sup>(64)</sup>。

これ等二個の見解の何れが正しいかを究明することは、當面の問題ではない。吾人に重要なことは、最近に至つて、この人物の名の解釋を基礎として、これ等の見解の何れをも否定する傾向が出現したといふ事實である。

その勇敢な否定者は、ユム・ビー・ニルソン(M. P. Nilsson)である。ニルソンは、これ等二個の見解を排拒して、言語學の上から、及び説話形態學の上から、オイディプス神話が一個の民譚(folk-tale)メルヘン(märchen)であり、その主人公の原體が、超自然的靈威でもなく、また歴史的人物でもなくて、一個の märchen-hero に過ぎないといふことを主張するに至つた。

ニルソンは、ハリデー博士(Dr. Halliday)の示唆を受けて、説話の人物の名稱が、説話の範疇のいかんに従つて、顯著な差別相を呈する事實に鋭く注目した學徒である。民譚——メルヘンが、その主人公に與ふるところ

の名は、通則として個人的な稱呼ではない。(時に個人的稱呼たることがあつても、それ等には屢、或る叙述語が附加せられて、その個人性を減殺してゐる。Jack the Giantkiller, der dumme Hans, die faule Grethe の如きこれである。)而して這般の非個人的稱呼は、これを二つの範疇に總約することが出来る。

(1) 階級的若くは社會的地位を指表する稱呼。(『王』、『王女』等の稱呼がこれである。)

(2) descriptive names——即ち人物に具はる或る特性に従つて該人物を表叙する稱呼。(Red Riding Hood, Blue Beard, Catskin 等の如き、これである。)

がこれである。然るに神話——殊に希臘神話に於ける人物名は、殆んどすべての點に於てこれと對蹠的關係に立つてゐる。そこに現るる名は、第一に、通則として史的人物の名と同じく、個人的稱呼であつて、階級的若くは社會的地位を表すものではない。(Kreon 及び Kreusa は恐らく『支配する』の義を持つ分詞の男性形及び女性形であり、従つて階級的・非個人的な稱呼に過ぎぬであらうが、此の如きは稀有の例外である。)第二に通則として單なる descriptive names を含まない。(詩人によつて案出せられた副次的な人物には、Atyanax, Telegonus, Theristes の如く、descriptive names を帶ぶるものが見出されるが、これ等は云ふ迄もなく問題外である。なぜなら當面の問題は、民族文學としての神話の人物の稱呼に關するからである。)

ニルソンは、オイディプスが『膨れ脚のもの』を意味するといふ言語學的事實と、民譚及び神話に於ける人物名の間にかうした差別が存するといふ説話形態學的事實とに照して、オイディプスとその神話との性質に關して、新斷案を下した。曰く、



- (1) 『膨れ脚のもの』の如き純然たる descriptive name を帶ぶる人物は、神若くは史的人物ではあり得ない。
- (2) オイディプスといふ人物の起原は、歴史の中に見出さるべきでなくて、民譚の中に見出さるべきである。
- (3) オイディプス説話を構成してゐる様々の契機キヅメは、多くのメルヘンに共通な契機の合成形たるに過ぎぬ。  
となした(5)。

オイディプス説話が、多くのメルヘンの要素を内含することは、拒み難き事實である。エス・ルリア(S. Luria)の如きも、『ラモリノ記念論文集』(Raccolta di Scritti in onore di F. Ramorino)の中で、民譚的契機の觀點から此の説話の分析を試みてゐるし、<sup>(6)</sup> オイディプスが史的人物であることを力説したローズ自身でさへ、該人物を主人公とした説話そのものには、多くの民譚的要素が含まれてゐることを充分に認容してゐる。かくてこの點では、ニルソンの見方は是認せられなくてはならぬ。

しかし物語が神話でなくて、單なるメルヘンであるといふ事實は、必ずしもその物語の主人公が本來から靈威ではなかつたといふことを證示するものではない。メルヘンは屢、神話の殘滓であることがある。或る神話の主人公となつてゐる靈威が、民衆の宗教的崇拜の對象たる力を喪失すると、メルヘンのな人物に變容し、而して這般の變容に順應すべく、神話もまた次第にメルヘンのな要素及び色調を攝取して來ることは、神話の流動過程に於て屢、見出される現象である。且つまた神話的契機からメルヘンの・民譚的契機を嚴密に區別することは、常に困難であるばかりでなく、猶また客觀的事實の裏づけを得難い。同一の契機が太だ屢、神話とメルヘンとに共通してゐるのはまだしも、實際上の事實として、頗る多くの契機は、呪術的若くは宗教的な儀禮を母胎として發

生してゐる。川上から流れて来た或る物そのものが化生して或る人物となつたり、若くはその物の中から或る人物が生れたりする契機の如き、神話(大物主神・火雷神の物語の如き)にも、傳説(竹王、秦河勝の物語の如き)にも、はたメルヘン(桃太郎、瓜姫の物語の如き)にも共通してゐるが、本原的には、山里にゐる靈威が人里に出現する宗教的形式から生れたものである。かくて多くの説話的契機の發生史は、呪術的・宗教的な觀念・信仰・儀禮に求めらるべきものであり、従つて説話的契機としての職能も、メルヘンに於て見出されるに先立つて、神話に於て開始せられたとしなくてはならぬ場合が多い。

かう考へて來ると、吾人は、オイディプス説話が民譚的契機の多くを含んでゐるとするニルソンの見解には賛同し得ても、その事實を以てオイディプスが靈威でなくて、單なる *marchen-Tero* である事の一證徴とする同氏の見解には、未だ猝に同意し難いとしなくてはならぬ。現にこの説話を含む一の契機——主人公が箱に入れられて水に流されるといふ契機の如き、よく知られた民譚的契機の一つに違ひないが、しかし該契機は神話・傳説にも屢々見出されるばかりでなく、その *origins* に遡原すれば、一の呪術宗教的な儀禮——水の神秘的勢能によるト占若くは太陽神を復活させるために海に放つ祭儀——を母胎としての産物であり、従つて水に流された人物は、屢々、本原的には一の靈威であつて、單なる *marchen-Tero* ではない場合がある。従つて水に流されたオイディプスの性質には、二つの alternatives があり得るわけで、その一を捨てて他を採り上げるためには、餘程周到な究明を要する。ファーネルが『希臘の英雄祭祀及び不滅觀念』に於て、

“The legend that he [Oedipus] was put to sea in a chest as an infant is told of various divine personages

but also of heroes, and cannot be used as a genuine myth for his interpretation. (E)

となしたやうに、手輕には片づけられぬ問題である。況んやニルソンのやうに、フアーネル以上に勇敢に other-natives 問題を念頭にも置かぬに於てをや。

次には、主人公の名の問題である。『膨れ脚のもの』の如き稱呼は、實際史的人物の名としては、一の躰きの石でなくてはならぬ。かくてオイディプスを史的人物となしたローズは、之を目して一の緯名であると解するの窮境に陥つてゐる。ニルソンがこれを民譚の呼稱法の一特徴としたことは、一見躰きの石を取拂つたやうに思はれる。しかしこれもよく考へて見ると、さほど簡單な問題ではなうことが訣る。

第一に、神話の主人公としての靈威にして descriptive name を負うてゐるものが、諸民族の間に見出されることが、決して少くない。メキシコの神々のうち、Opochtli は、『左利き』の義であり、Xipe は『皮を剝がれたもの』の義であり、マヤ族の K'abii は、『赤い手』を意味する。我が國の『天目一箇神』の如きもまたさうである。ニルソンは、希臘神話に現るる人物名についで、

“The great majority of the names occurring in Greek myths are personal names of the same kind as living men have and are formed in the same manner, according to the well-known system of Greek personal names.” (E)

と云つてゐるが、この場合同氏は、神話に現るる英雄の名を云爲してゐるのであつて、神々の名を意味してゐるのではない。(E)氏は、おのれの取扱ふ『希臘神話』によつて、神を主人公とする説話を意味させないで、英雄を主

人公とする説話を意味させると、特に斷つてゐる。(神々の稱呼に descriptive names が存するか否かは、氏の考察の埒外に落ちてゐる。かくて氏は、『膨れ脚のもの』が descriptive name なるが故に、オイディプスは英雄若くは史的人物に非ずと推斷する權利を有するかも知れぬが、同一の理由でオイディプスの原體を靈威に非ずと斷ずる權利はないわけである。しかも氏は這般の論斷を敢てしてゐるのである。ところで神々の稱呼を實際に考察して見ると、上述の如く descriptive names であるものが少くない。希臘神話の主人公としての神々にも同様に descriptive names を負うてゐるものが少くない。ミトラ神が Triptalos と呼ばれ、アテーナー神が Tritogeneia と呼ばれ、ヘルメース、ヘカテー、アスクレーピオス、クロノスの諸神が Trikephalos と呼ばれるが如きこれであり、またさうした Beiname に descriptive names が見出されるだけでなく、本名としてこれを有するものも少くない。事情此の如しとすれば、『膨れ脚の者』が descriptive name であるといふことを憑據として、直ちにこの名を帯びた人物を本原的には靈威ではなかつたと論斷するのは、頗る早計であるとしなくてはならぬ。そこには二つの alternatives があり得る。言語學的事實は、少くとも oedipous の語辭の關する限りに於ては、それ等の alternatives の一を棄てて他の一を採り上げる權能を吾人に與へてゐない。それにも拘らず人物名の言語學的究明が到達したところの結果に恣に這般の權能を與へ、かくしてそれを該人物の内性・職能の謎を解く鍵としたところに、名の言語學的研究が陥り易い弊患の鮮明な現れを見出すのである。

## 五

神そのものに、及び神を中心とする神話に、古いものと新らしいものとがあるやうに、神の名にも、發生の時

期に於て新舊がある。而して神名に於ける這般の時代性を語辭の上から究明するといふことは、疑もなく言語學的研究の一の特權的領域でなくてはならぬ。しかしかくして得られた神名の新舊を以て、直ちに——他の傍證の援助を待たずして——神話の新舊を決定する檢證となすものがあるとしたら、吾人は之を呼んで早計となさざるを得ないであらう。しかも實際の事情としては、吾人は往々にして這般の事が行はれてゐるのに逢着するのである。今その一例を擧げる。

ペー・クレツチヌマーは、希臘の英雄神話に現るる人物の名を表す語辭に關して、太だ示唆と興味とに富む考察を發表してゐる。

希臘神話を心讀したものは、そこに出没する英雄に自ら新舊の差別の存するを見出すに違ひない。より古い時代に屬する英雄群は、神の屬性である神秘的性能及び不死性により、接近し、より新しい時代に屬する英雄群は、這般の屬性により、遠離してゐる。その差別相は、希臘人が時代の進展につれて、超自然的靈格と人間との力能的隔りにより、鋭く目覺めて來たことに、その生因を有する。<sup>(64)</sup>ところで是等新舊二組の人物に於けるさうした屬性の上の差異は、更にその名を表す語辭の上の差異によつて興味深く對應せられてゐる。即ち、

(1)より古い時代の英雄の名を表す語辭は、おほむね—eusの語尾を有し、且つ一般に短縮語形を採つてゐる。

Achilleus, Atreus, Neleus, Odysseus, Oeneus, Peleus, Tydeusの如き、これである。

(2)より新しい時代の英雄の名を表す語辭は、殆んどすべて—eus以外の様々の語尾を採り、且つ一般に短縮語形をなしてゐる。Agamemnon, Diomedes, Meleager, Menelaus, Neoptolemus, Nestorの如き、これである。

而して當然の結果として、前者に屬する名は、語原學的に之を説明づけることが困難であるに反し、後者に屬する名は、言語學的に明晰であり、且つ説明解釋を下し易いことになつてゐる。<sup>(65)</sup>勿論 *-eis* の語尾を持つ人物名が、後代に於て時々見出されることがないでは無い。*Kopreus* の如き、その一實例である。しかしかうした場合に於ても、古い人物名と新しいそれとの間には、超え難い限界線が劃せられてゐる。なぜなら *-eis* の語尾を有するといふ點では、それ等は類同してゐるが、しかし古い名が意味を解き難いのに反して、新しい名は、容易にその意味を露呈するといふ差別相は、依然として崩れないからである。*Kopreus* の如きも、その意味は明かに “the Dung-man” である。

この言語學的事實は、神話學的事實と顯著な符合を示してゐる。なぜならその名として、*-eis* 以外の語尾を持つ語辭を背負うてゐる英雄は、希臘神話に於て殆んど常に、*-eis* の語尾を持つ名を以て呼ばれる英雄の子若くは子孫として現前してゐるからである。

かくてエム・ビー・ニルソンは、その著『希臘神話のミケナエ起原』(The Mycenaean Origin of Greek Mythology) に於て、クレッチェマーの考察から一步を踏み出した。ニルソンは、新舊二組の英雄の名を表す語辭に於ける前述の差別性を基底若くは規準として、さまざまの新鮮尖鋭な神話學的考説を提出してゐる。

— *eis* 以外の語尾を持つ語辭を名としてゐる諸英雄即ちより、新しい時代の英雄群と雖も、既にホメーロスの二大詩篇に頻出してゐる。然りとすれば、*-eis* の語尾を持つ語辭を名とする、より古い英雄群は、どうしてもホメーロス以前のものでなくてはならぬ。而してそれは恐らくミケナエ文化期であらう。従つてそれ等

のより、古い英雄に關する諸々の神話は、或る程度に於て、英雄の名の古きが如く古くなくてはならぬ<sup>(Old)</sup>といふ考説の如き、その一である。

この考説は、希臘の神話——少くとも英雄神話の genesis の新舊の考察に關して、太だ優れた示唆を與へる。しかし吾人は、言語的現象と神話的現象との間に於ける一の著しい差別の姿を忘れてはならぬ。人物名を表す語辭と、事象を説く神話とは、その可變性の強度に大きな開きがある。本原的には或る人物と何等の關係を有しない神話が後期的にその人物について語られるやうになることもあり得るし、且つまた或る人物についての神話と雖も、時間的にその構成内容に變化を生ずることがあり得る。それ故神話に現るる人物の名を表す語辭の古さは、必ずしもその神話そのものの古さを示す指標とはなり得ないこと、猶ほ前者の新しさが、必ずしも後者の新しさを示す證據であり得ないと同一である。かくて人物名が *—es* の語尾を持つか否かを規準とする希臘英雄神話の新舊の判定は、それが多くの他方面からの有力な傍證に伴はれざる限り、神話そのものの慎重周到な考察を特に重要事とすることを忘れてはならぬ。

神名の言語學的研究に内在し若くは隨伴する困難と弊患とに就いては、まだ考ふべきことが多々あるが、論考の餘りに長くなることを恐れて、これで筆を擱く。ただわかりきつたことではあるが、早急者の誤解をふせぐために、吾人は決して神名の言語學的研究そのものの價値を輕視するものではないといふこと、否、之を重要視するが故に、特にその困難と弊患とに留意し、以て這般の研究の結果をより合法的に働かしめたいと望んでゐることを特筆して置く。

- (47) L. R. Farnell, *Greek Hero Culti and Ideas of Immortality*, p. 332 note.
- (48) H. Petersson, *Göttingischer gelehrter Anzeiger* (1922) s. 45.
- (49) Giotta, XII, p. 59.
- (50) C. Robert, *Oidipus*, I. p. 44 ff.
- (51) Pausani's, *Hellados Periegesis*, I. 30; Herodotos, 4. 149.
- (52) Farnell, *Op. Cit.*, pp. 332-334.
- (53) H. J. Rose, *Modern Methods in Classical Mythology*, p. 24 ff.
- (54) H. J. Rose, *Primitive Culture in Greece*, p. 107.
- (55) M. P. Nilsson, *The Mycenaean Origin of Greek Mythology*, pp. 189-191.
- (56) Nilsson, *Op. Cit.*, pp. 103-106.
- (57) S. Luria, *Raccola di Scritti in onore di F. Ramorino*, p. 289 ff.
- (58) 『古事記』、『釋日本記』。
- (59) 『華陽國志』、『後漢書』西南夷傳、『述異記』及び世阿彌の『花傳書』。
- (60) 『舊約全書』に於けるモーゼの説話、サルゴン王の説話、ロムルス及びレムスの説話等は、その顯著な例であり、希臘神話にも同一のモチーフを有するものが少くない。
- (61) Farnell, *Op. Cit.*, p. 334 note b.
- (62) Nilsson, *Op. Cit.*, p. 190.
- (63) Roscher, *Op. Cit.* それぞれの條項参照。
- (64) 『英語英文學講座』中の拙稿『神話文學』第一一九頁以下参照ありし。
- (65) Giotta, X. p. 305 ff.
- (66) Nilsson, *Op. Cit.*, p. 27.



# 古典文學に於ける墓の宗教

—アンティゴネーを中心として—

黒田正利

かつて私は本誌に於て、希臘羅馬の文學上に表はれた「墓場の彼方にある世界」を辿つたことがあつた、ここではそれを墓場にまで引戻して見ようとするのである。尤も墓そのもの及び埋葬などもつところの土俗的考古學的考證ではなくして、墓を中心として表現されてゐる宗教的または道德的意義を求めて見ようとするのである。

今日われらの法律は人間の屍體を遺棄することを禁ずる、而て我等は屍體の處分であるところの埋葬には更らに宗教的莊嚴をさへ附加せしめてゐる。かうしたことがらは古代希臘羅馬にあつても相通するところがあつた、否彼等は近代人よりも甚だしい重要さを墓の宗

教に與へてゐた。「墓の宗教」といふ意味で、まづわれらの記憶に登つて來るところの文學は、希臘悲劇として甚だ優れた藝術的地位を占めてゐるところのソポクレースの作品「アンティゴネー」である。<sup>(1)</sup>

アンティゴネーの物語は、テーバイの太古英雄叙事詩たるオイディプス王の呪はれた一家の歴史に於てその結末となるところのものである。<sup>(2)</sup> オイディプス王は人も知る如く、自ら知らずしてその實父を殺し、かつ知らずして實母と婚し、終には懺悔やる方なく悲惨極まる罪の清算をしたのであつた。然るにこの王家の陰慘なる暗影はこれをもつて尙ほ結末を持つたのではない、即ち彼の遺兒の内二人の兄弟は王位繼承の争を

なし、果ては干戈によつて事を決せんとし、兄なる者は外國の王達の援によつて故國を攻め、戦利あらず、加之兄弟とも同時に命を殞した。この物語は甚だ有名であつたと見え、ホメーロス既に王のことに言及し、降つてアイスキュロスは兄弟の戦を題材として「七人の叛逆者」を戯曲とした。<sup>(四)</sup>而てアンティゴネーの物語はこの兄弟の死に發端を持つ。これはまたオイディプーの遺した娘の一人である。アイスキュロスではアンティゴネーの事件は單に全篇の最後に於て、しかも殆ど附屬的な挿話の位置しか與へられてゐない、或は後人の加筆ではないかとさへ疑はれる位である。然るにソポクレスは、國禁を犯して迄も兄（ポリュネイケス）の屍を葬り、遂には慘酷極る死罪に問はれた一女性を題材とし、埋葬を悲劇的構成の契機に置き、ここに神の法と人爲の法と、個人的本能的良心と國家的良心との衝突葛藤がもたらす悲劇を描いたのである。或はそれは墓の宗教に於ける悲劇といつても可い。さればアンティゴネー物語は全くソポクレスの——或

はアッティケー地方のソイルに生え出たものであつても、しかもこの頃のギリシヤ人が葬に對して持つところの嚴肅な宗教意識だと言ふべく、作者はさうした社會意識を克明に高揚したのである。（なほエウリピデースも亦アンティゴネ傳説を取扱つてゐるが、その眼點とするところは他にあつて、茲に取扱ふ問題とは直接の關係を有してゐない）。

偕てポリュネイケスは「追放者」であるばかりでなく、外國の力を藉りて故國を攻め亡ぼさうとした反逆者であるが故に、時の王クレオン（彼等には伯父）は勅令を發して、「一人には立派な埋葬を營み、他は辱しめ、エテオクレスの方は當然な方法で作法通に行ひ、そして下界の亡者共の中でも尊敬されるやうにと地下に埋めた。」これに對してポリュネイケスの方は「葬ることなく、悼むことなく、それを發見した鳥が思ふままに喰ふよう鳥の餌として捨てて置いた。」<sup>(五)</sup>「若しかりそめにもこれを犯すものは衆人の前にて石で打殺す」と勅令を下した。アンティゴネーはこの禁を犯してま

でも兄の屍體を葬らんとして、その決心を妹に打明けるが、その言葉に、「しかし妾は彼を葬つてやります、そのために殺されても妾は本望です、妾は罪なく、慈んでゐた者を愛することができ……あの世で限りなく」彼女は住まうと決心したのである、即ち肉親の愛は死よりも強かつたのである、この女には。

ポリュネイケスに埋葬を拒絶した理由について、アンティゴネーの知るところと、クレオーンが臣民にいふところとは大體同じだが、彼が憤激にはこうした理由がある。彼は一途に國家の安寧幸福をはかつてゐるのに係らず、かれポリュネイケスは「追放より歸り」、「父祖の國を灰燼になさしめ社稷を烏有に歸せしめやう」とするので、かつ同胞を殺し、奴隸にせんと企てたのであつた。この憎むべき賣國奴に對して如何なる苛酷なる刑をもつてしてもクレオーンの憤は満足しない、殊に彼は國家の安寧幸福を一途に念願に置く處の者だ（と自ら國民に言つてゐる。尤も彼にはハイモンなる一男があつた）。だからこの報復としてポリュネ

イケスの葬を禁じ、死屍を曝し、「屍を鳥や犬の餌」に委せて彼に辱めを與へんとするのである。<sup>(2)</sup>アイスキュロスでは屍體を遺棄するよう命じたのは國民となつてゐるが、いづれにしても此際同様である。クレオーンの取つた處置は主權者としての當然なものである、それは別としてもここに屍體を遺棄して葬を禁ずることが、反逆者に與ふる最大の刑罰なりと解されてゐた程、それ程埋葬が重大な意義をもつてゐたことが解る。然らば彼が考へて以つて正當なりとするこの命令を苟くも破つて彼を葬り、彼に墓を與へんとする者は彼の罪過を肯定する者であることによつて又極刑をもつてのぞまなくてはならぬ。

然るに何故アンティゴネーはこの禁を犯して迄も兄を葬つたか。彼女自らをして言はしむればまたそれには充分な理由がある。社會的關係に於てポリュネイケスは血を分けた兄弟である、殊に愛しあひ睦みあふところの同胞である、之加彼が王位を要求するは約によつて當然であり、その要求の方法に於て誤つたとして

もこれも止むなきに出でてゐる、しかも兄弟共に斃れ今は單なる亡き骸に過ぎない。しかし重大な意義を持つ埋葬に於て一人にはこれを嚴修し、他はこれを拒絕して迄も何故に辱を與へなければならぬか、同胞としての血はこの不憫なる兄へ湧く。次に更に重要なこと

には屍を葬ることは神が定めた法である、善惡にかかはらずすべての死者に及ぼさるべき神聖な禮典だ、「ヘデースが要求する儀式だ」クレオンは今これを迄破らうとする。故にアンティゴネーが捕へられてクレオンによつて訊問され、死罪を宣告される場面に於てアンティゴネーの態度は餘りにも平靜でそのいふところは全く透徹し、宛ら墓の宗教に教ける徹底した殉教者のやうである。彼女は何故にクレオンの法を破つたか、曰く「布令を發したものはゼウスではない、またそれは下界の神々の司り給ふ正義によつて人間の中に置かれた掟でもない。さうした人間の定めた法が不文不滅なる神の法を蹂躪する力はない」<sup>(七)</sup>からである。尤もこの場合アンティゴネーの陳述には法律的には色

色議論があることであらうが、さうした法律論は私の今關するところではなく、ここでは埋葬に於ける彼等の心理を明にすればいいのである。

クレオンも亦彼女の所論を駁していふ、それは「これらテーバイ」の意見とは異ふと。これにたいし「この人達も妾と同意見だがただ口を緘してゐるのみだ」と答へる。ここにこれらテーバイ人、tonde Kadmeion<sup>(八)</sup>と指してゐるところに注意しなければならぬ、即ち彼等は專制王の意をのみこれ迎へるところの者でしかないのであつて、己の本心の表現力を失つた人々なのだ。だから國民全體の良心を遂行した彼女はたとへこの近臣と異つた行爲に出でたとしても「はらからに對する敬虔」を恥としないのである。

由來自己の生命を自ら絶つものは一つの逃避としての清筭であることもあるが、また積極的に絶對價値の充足のためへであることがある、アンティゴネーの場合がそれだ。兄弟への慈愛、神聖なる神の法の護持のために沸騰せる彼女は、この無上の命令に對してもは

や已れ一個の生命を顧る暇はなくなつた。だから彼女は「兄の亡き骸を葬らないで棄て置くこと」は死よりも苦痛だと。されば今己の權威を損はれて怒號してゐるクレオンに對して彼女は靜かに全く靜かに自分を速に殺して呉れといふ、クレオンがなし得るところの最大の壓制力はただ肉體上の死であるからである。彼女は肉體の死よりも全靈的の生を要求してゐるのだ、されば彼女は今死刑を目前に置いて「兄を葬つてやつたが、これ以上に貫い行がまたとあるであらうか」とそうした自分の行爲を絶對的に肯定し、恰かも極刑の彼方へ凱歌をあげてゐる。

以上はアンティゴネー劇にあらはれたる墓の宗教であるが、これ以外、古典文學の隨所に、ソボクレース程に高揚されたものではなくとも、同じやうな思想を發見することができる。

前掲ソボクレースの文中に、屍を遺棄して「犬」に喰はせ、あるひは「鳥」の喰ふに任せるといつてゐるが、普通の場合それは殆んど見られざるところで、い

づれの時期かは詳にしないがギリシヤ人の間にあつては甚だ古い時代から埋葬は行はれて來てゐた。

但し茶毘に附して然る後遺骨を葬るか或は屍體を埋葬するかであるかであるが、そのいづれが先きであるかは速かに判斷はできない、ともかくある特殊なる場合を除いて必ず葬つた。屍體の遺棄が如何に厭ふべきことであるかは、ホメーロスに於けるヘクトール最後の言葉によく表はれてゐる、即ち彼がアキレウスに討たれて斷末魔のときの最大の願はその遺骸を「アカイア人の犬」の餌としないで、故國の人々の手によつて「茶毘にするように」であつた、而てこのためにはあらゆる財寶を出すからと約する。しかるに敵はいつかなことで聽入れず、かつ憎らしげに罵り「鳥や犬に何もかも喰はせてやる」と罵つた。亡友の驪を討ち取つたアキレウスは友の遺骸の側にヘクトールの屍を引摺つて來ていふ「なまで犬に喰はせるためヘクトールを引摺つて來た」と。これが最も惡むべき仇に對する復讐の手段である。而て老父ブリアモスの唯一つのかつ

傷心の望はヘクトールの遺骸を葬ることであつた、されば單身敵地に入つて彼が尋ねたことは「ヘクトールはまだ舟の傍にあるか、それとも四肢を裂かれて犬に投與へられたか」<sup>(二三)</sup>であつた。

是によつて見るに、太古敵の屍體は遺棄して犬鳥の餌に委されたことが解るが、また一面戰場にあつては敵に對しても埋葬の慈悲は伸ばされたのである。傳説によればアドラストスは敵の屍を埋葬せんことを乞ふたといはれ、或はヘラクレースによつて既にこの習慣は範を示されたともいふ。<sup>(二四)</sup>されば甚だ古い時代からこのことであるといつて可い。ソボクレースの戯曲の中に、アキレウスの形見の武器のことからアイアスはアガムメノンとオデュッセウスの兩人を深く怨み、これを殺さんとして果さず却つて自刃した。このときアガムメノンはこの憎むべきアイアスの屍をはづかしめんとした、それをオデュッセウスは制止していふ「神の慈悲のため、この男を葬らないで酷たらしうも棄ててはならぬ、憎惡の餘り正義を踏みじるやうな

暴行はすまいぞ」と、そして元より彼に取つても不俱戴天の仇ではあつたが、しかし味方の中ではまれな勇士であつたアイアスに對し「君の手で彼に辱を與へるのは正くない、君が傷けるのは彼にではなく神の掟に對してである。勇士の屍を損ふことは、いかに憎むべき者だからとて、それは道でない」<sup>(二五)</sup>屍に鞭打つことは神の法 theon nomos を破るものなりとの嚴かな信念はこの劇詩人一個の精神のみではない。而てアイアスの場合はその味方であるとの感で前の憎惡は甚だ緩和されてゐる。

ヘクトールの死と關聯して想出されるのはかのバトロクロスの亡靈がアキレウスに埋葬を速くするようにと頼んだ有名な記事である。即ち彼の遺骸は未だ葬られてゐないからヘイデースに入ることが出来ないで、多くの亡靈よりは離れてゐて「川の彼方に」彼等と共に行くことができない、だから早く「茶毘の作法」によつて葬つて呉れと切願する。<sup>(二六)</sup>この河はアケロンテである。亡靈は悉くヘイデースに急ぐが、併し埋葬され

ないものはかく河の此方に寂びしくさまよはなくてはならぬ。なほこの章でパトロクロスがアキレウスの運命を豫言し、かつわが骨を彼の骨と共に同一な甕に葬るようと願つてゐることも我等の注意を惹く。かつ彼が生前無二の親友であることによつて葬を頼んだことも重大な意味を持つてゐる。

かく屍を葬られない者の靈は甕にヘイデースに入れないばかりではなく、それを行つてやらない人、殊に死者と親近な關係にあるものに對しては神の怒が及ぶものであると信じた。さればオデュッセウスがヘイデースに行つたとき彼の部下で非業の死をとげたエルペーノルは「我神の怒を御身の上にもたらすことなからぬやう」自分のために哭し、自分を葬りくれるやうと哀願する、かつ「わがむくろとともにわが持てる武器をも焼き、なほこの不運なる者のため青海のほとりに塚 *sema* を築き、人々をしてわが事を知らしめよ」と乞ふた。<sup>(七)</sup> さきにヘクトールは葬を拒絶した敵にたいしてさへも神の呪が及ぶであらうと言つた程であつ

た。而てここにエルペーノルの言葉の中に、墓は死者が世に存在した紀念ばかりではなく、今もその葬られた場所に何かの形式に於て存在を續けてゐるものであることを表はしてゐる。それは彼等が墓そのものに附けるところの尊嚴の一つの基礎である。

葬に關してのかうした思想はローマ時代にあつて例へばなほウエルギリウスの中に見える、彼が冥界に行つたとき、コキッスとステイギアの沼のこなたに見た群集は「力なく墓なきもの」で、彼等はここに百年もここに彷徨ふてゐなくてはならぬ、そして海に溺れて死んだ一人の男は速かにこの河を渡り「死んで静かな休息を得んがため」に一掬の土をかけて呉れと頼む。<sup>(八)</sup> 彼等はヘイデースの寂土を急ぐのである。殊に戰場にあつて斃れし者に對しては我等は無限の愛惜と悲愁とを禁じ得ない、彼等が葬られないで屍を荒野の雨風に曝らされるとせば涙なきを得ようか。ホラーティウスは呼んでいふ、

*quamquam festinas, non est mora longa; licet in-*

iceto ter pulvere curras

行くてをいかにいそぐとも、長くはとめじ、ただ三  
 擲ひの土ふりかけて君行きねかし。<sup>(10)</sup>

なほ前に掲げた「アイネアス」によれば墓は遺骨が持  
 つところの「安息所」である *Sedus ossa quierunt* <sup>(11)</sup>

ある。母の大地ガイアより生れた人間がまた歸るべき  
 その懐である、さればその人間の靈はまた地下のハイ  
 デースに憧れをもつて歸る。墓はエルペノールのいへ  
 る如くその存在の象徴でもある、或は生残者が逝ける  
 者にいたすところの敬慕と祈念の表現である。されば  
 彼等は墓碑を起し廟を立て、逝けるものの安らかに幸

あらんことを鑄りつけ、或は訣別の辭を刻し、また墓  
 誌となつてその徳を後昆にしらしめる。テルモピュラ  
 イに戦死したスパルタ人のために物したシモニデース  
 の碑銘は人口に膾炙するところであつて、<sup>(12)</sup> 當時碑銘は  
 文學上の作品として完成の域に達し、シモニデースの  
 この詩はまた傑作を代表する。爾來ギリシヤに範を取  
 つて弘通繁榮した碑銘の歴史は長く豊である。かかれ

ば墓を荒し、遺骨に禮を缺ぐことの大冒瀆とされたの  
 は當然である。親の骨灰をけがす者は狂人となるとさ  
 へ信じられた。<sup>(13)</sup> また墓に收めるところの儀式が嚴かに  
 取行はれなくてはならぬことはいふ迄もない。前にア  
 ンティゴネーにあつて葬るに「正しく」又は「立派に」  
 といつてゐるが、それは葬の作法に適ふ仕儀を指す。  
 葬の儀式の最も莊嚴なる記事はさきにあげた「イーリ  
 アス」に於けるパトロクロスと而て最後にヘクトール  
 の葬である。殊にその最終の章は葬文學の最もすぐれ  
 た傑作の一つである。トゥキディデースの弔演説は  
 またにの方面に於ける文學の範である。

註

(一) Sophocles, *Antigone* (Tragoediae. Dindorf, Teub-  
 ner)

(二) Erich, *Thebanische Heldenlieder. I. Oedipodie,*

II. Nachlese.

(三) *Odyssea XI, 271-280*

(四) *Aeschylus, Septem* (Tragoediae. Paley, Wiltaker)

(五) *Antigone 21-30.*

(六) *ibid 191-206*



(七) *ibid.* 446-506.

(八) 原文カドメイオイは即ちテーバイ市民

(九) *ibid.* 502.

(一〇) 例へば、ソクラテースは死後自分の屍體の處分につ  
して「身體は焼かれるか埋められるか」だといつてゐ  
る (Phaidon. 115)。英雄時代には多く茶毘に附した  
やうである。

(一一) *Ilias* XXII, 337-360.

(一二) *ibid.* XXIII, 21.

(一三) *ibid.* XXIV, 409. *Odo* I, 259.

(一四) *Isocrates*, *Panegyricus* 15.

(一五) *Aias* 1333-1345.

(一六) *Ilias* XXIII, 69-92.

(一七) *Od.* XI, 71-78. 葬に當つては本人の所有物のほかに家畜をも共に茶毘することがある、或はバトロクロ  
スの際には敵の俘虜を殺して焼いた。

(一八) *Aeneis* VI, 325; 365-371.

(一九) *Horatius*, *Carmina* XXVIII, 2.

(二〇) VI, 328.

(二一) *Simonides*, *Frag.* 92.

なほローマ時代の墓誌銘の文學についての研究は Ed-  
mond Gauleter, *Etude sur la Poésie funéraire roma-  
ne*. Paris.

(二二) *minxerit in patrios cineres* (*Horatius*),

*Lucianos* の埋葬論は好材料である。

## 特殊の教團より見たる秘事法門

竹 園 賢 了

### 一

宗教を本質的に社會的現象と見る見解はデュルケーム等の宗教社會學者は勿論のこと、近頃キング、エームス、コーの如き宗教心理學者の間に於いてもこれを社會的生活の一機能、或は社會意識として説明する様になつた。今茲で宗教を本質的に個人的經驗と見るか

ある。そうして特に宗教の社會的結合を促進するものは協同であつて、宗教的生活の社會的協同は個人の宗教的信念と類似の信念を有する人々の承認と同情を得ることによつて強固となり、又その内容を充實し、その宗教的行爲は周圍の人々の助成策勵によつて發展するのである。

或は又社會的現象と見るかに就いての論は暫く措き、人間が社會的集團の内に生長發育する以上、人間の凡ての生活々動は社會的現象を成して來るから、宗教に於いても常に集合的觀念や協同的活動となつて社會的表現を取る事は當然である。宗教が斯る社會的結合をなすのは集團内の各人に於ける宗教的對象や目的の觀念・感情及び行動形式が共通であるといふ認識とそれに基く同類意識、及び集合・共同・同居の欲求とからで

斯くて個人の宗教生活は社會的に協同して種々の社會的協同組織をつくるが、これをその成立の原因から見ると自然的に他の原因から生じた民族的社會としての宗教團體と、人爲的に宗教の爲めに出來た特殊の宗教團體とがある。前者は家族・氏族・部族等の民族的社會の集團生活や目的に附隨して宗教的生活を營むものであり、後者は人々の宗教的類似や協同を團結の原理とする部分社會であり、又宗教的協同を目的とする人

爲的團體である。未だ個人性の發達しない原始時代には民族的社會を地盤とする宗教團體が主なるものであつたが、個人的自覺が進むに連れてその中に特殊的宗教團體が發生して來たのである。勿論此の特殊的宗教團體もその發生の初期に於いては呪師や祭司の職業的集團に過ぎないが、民族と文化との發展に伴つて個人的な理想や慾求が主張されてこれを充す儀禮や信仰の秘密團體が出来、更に傳統の批判や新しき思想を中心として開祖、教祖の創見に基く創始的宗教といふ特殊集團となり、尙ほ進んで血縁、地縁を超越して發展するのである。これが通常の教會又は集團となるのである。斯くて特殊的宗教團體は職業組合や協會等の機能的な團體が持つ部分的な宗教生活の協同を從屬的集團といふに對して特殊的集團といふ事が出来る。

斯る特殊的集團發展の比較的初期の段階に於いては個々の呪師や修行者が各自の儀禮や信仰を中心に團結して儀禮的秘密團體をつくるのであるが、社會が進歩して從來の地域的又は民族的境界や權威が失はれると

特殊的集團より見たる秘事法門

そこに幾分個人化した宗教的慾求とこれを充す信仰や儀禮が任意に特殊な團體として結ばれる。この團體は主として密儀を行ふので秘事團體 *Mysterienbund* として概括する事が出来る。密儀とは入團式 *Initiation* を經て秘密に儀禮を行ひ、神秘的救濟を目的とするものであつて、共餐式 *Communion feast* も入團式と共に主要なる儀禮である。又此の團體の成員の持つ世界觀は表象主義より成る場合が多く、その表象主義は益々物質的に行はれるに至つて、極端なる物質主義と觀念主義との混合を呈する事が多かつた。西歐で此の密儀の主なるものとして古くは希臘のエリユニシス *Eleusis* エジプトのオシリス *Osiris*、ローマのミストラ *Mystra* の密儀等を擧げる事が出来る。此の秘事團體は特殊的集團が發展して現在の如き組織的な世界的集團となつた場合にも依然殘存して、大幹の枝葉の如くに命脈を保つて居る事がある。そうして秘密儀禮を行ふと共に成立宗教の教義に影響を與へたり、或は又成立宗教の教義を歪曲して自己の團體のそれに同化したりする場

合もある。西歐の宗教史に於いては斯る發展段階上にある秘事團體が多いのである。

併し斯く特殊な宗教團體の發展段階上に於いてのみならず、又一方特殊の教團から派生した秘事團體もある。則ち教團内の理想や欲求に基いて、既存の教團の成員が團結を結び、屢特殊の儀禮を行ひ、既存の教團の定めたる教義を歪曲する事がある。そうしてこゝに儀禮及教義のエソテリズムを生ずるのである。従つて是等の儀禮や教義はその母體たる教團に於けるよりも退化して居る場合が多いのである。

西歐の宗教史を繙くと前に述べたるが如き特殊の教團の發展段階上に生じた秘事團體が多いが、我國の宗教史の示す如く部族中心の宗教が徐々に特殊の教團にまで發展しない内に高等な外來宗教が入つた場合に於いては、寧ろ後に述べたるが如き特殊の教團から退化した秘事團體を見る事が多いのである。眞言密教から派生した立川流の如きもそれである。茲に述べんとする秘事法門は教義上眞宗の異安心たる許りではなくし

て、儀禮も秘密に行ひ、傳授し、奇怪なる儀式作法を行つて幻想的に佛を見せる秘密宗教の結社である。従つて此の團體には密儀に必須なる入團式もあり又共餐式も行はれて居た。本論文では秘事法門に於ける是等の儀禮及び教義のエソテリズム及其の組織を指摘して眞宗教團から派生した秘事團體なる事を示し度いと思ふのである。

是等を検討するに當つて先づ秘事法門の史實を示さねばならないが、到底紙數が許さないから極めて簡單に梗概を述べよう。

註

(1) 宇野圓空氏 宗教學第二十五・六章

同 宗教の史實と理論第十一章

H. Webster, Primitive Secret Societies, pp. 189-99.

J. A. Coe, Psychology of Religion, chap. 8.

二

秘事法門は親鸞が關東に布教した頃から彼の長男普鸞に依つて唱へられて夜中の法門と云はれて居たが、信者も少くその勢力も薄かつた。然るに少し降つて三

代法主覺如の頃には越前の大町の如道<sup>2)</sup>なる者異議を唱へ、自ら秘事法門と云つて越前を中心に三河・遠江及び上方邊まで擴げた。<sup>3)</sup>これが秘事法門の語の最初である。如道は愚暗(闇)記同返札二卷、信問眞答鈔一卷の著作もあり、又如道の作と稱せられるものに本願歸命十箇條一卷、本願成就聞書一卷、心血脈鈔一卷、他力信心聞書一卷、唯信鈔議一卷<sup>5)</sup>等の諸書がある程にて彼は秘事法門に組織的なる教義を興へて弘通し、横越(越前)の道性、鯖屋(同)の如覺等もその一味で、相共に不拜秘事を唱へたのであつた。<sup>6)</sup>此の法門は當時は常陸・下總より遠江・三河・越前・上方邊まで弘がつて居たのである。

右の諸書は眞宗の教義に眞言密教の觀法修法としての阿字觀、阿吽觀或は即身成佛觀を混じ、殊に立川流に説く即身成佛觀、宇宙觀、人生觀を混じて居る事が見られる。従つて即身成佛を説いて別に佛を拜む要なしと主張する故不拜秘事と呼ばれたのであつた。

南北朝を経て足利時代に至る間は政治上最も複雑に

特殊の教團より見たる秘事法門

して世變も甚しく、俗間には迷信多く、夢想を妄信したり妖怪を畏れたり、或は卜占・禁厭の法も行はれ陰陽道も盛んであつた。立川流も此の頃には文觀<sup>二〇一七</sup>……出でて仁寛の遺説を大成し、東北・伊豆・武藏・越前・大和・京洛の諸地方にも隆盛を極めて居た。神道方面に吉田流の秘事<sup>8)</sup>が生じたのも此の頃であつた。斯る時代に於いて秘事法門も他の俗信迷信と共に諸地方に擴がり、戰國時代殊に蓮如の頃になると彼が眞宗の教團的勢力を保持するに伴つて、自らも團結力を高め、越前地方は言ふまでもなく、三河・伊勢地方から攝津・河内・大和・和泉等の畿内にもその根を擴げ、蓮如が眞宗教義を平易に解ける御文を曲解して信者を引き付けて居た。當時は主として十却秘事が盛んであつた。<sup>10)</sup>

徳川の泰平の世にたると佛教界の學事思想も次第に漲り、本願寺も東西に分裂して學校を興し人材を養成したので宗學が次第に組織されて來たが、これと並行して秘事者間にも聖教が出來、布教も益々巧妙になつて抜くべからざる根を諸處に張るに至つた。

元祿十一年九月には「御袖の下」が出来、寶曆の頃には秘事者が最も尊重し、現代でも盛んに用ゐて居る「法要章」が現れ、その他「蓮如上人秘書」「御袖裏等」も此の頃に現れたものと思はれる。是等の書は蓮如が平易に説ける眞宗の教義を變形したものであつて、如道の頃の秘事聖教が眞言の教義を多く混じて居るのは趣きを異にして居る。

併し一方本願寺でも寺基その他創業の功成ると共に次第に異安心を制裁し、秘事法門を破する事に努力する様になり幕府でもこれを探索し京都、江戸その他各地に秘事法門が発覺された。寶曆五年の京都の發覺、同年七月及九月の召捕、明和三年天下の耳目を衝動させた江戸の發覺、天明八年の大坂奉行所に於ける發覺、寛政六年京都の發覺、同九年京都奉行所に於ける發覺、及び同十一年二月の地極秘事の發覺を経て徳川末天保の頃の京都の發覺等がある。これによつて京都・江戸・大阪等眞宗教團の勢力盛んなる地方特に眞宗の中心たる本願寺の所在地に於いて最も多く弘がつて居た事が

知られる。明和三年江戸で發覺した頃には諸國に約七八千の同行者があつたと記して居る。<sup>19)</sup>

此の餘殘は明治時代に入つて爲政者の制裁が加はらない様になつてからは何等憚る所もなく公然と看板を掲げて布教し、その分派は京都にても百以上、名古屋にても五十に及んだと云ふ事である。<sup>20)</sup> 現在では北は北海道から東北地方、北陸方面、南は九州に至るまで各方面に分派を擴げて居るのである。是等はその儀禮の様式等によつて蒲團かむり講、お杓子講、内證講、いはず講等と呼ばれて居る。

以上が秘事法門の歴史的外廓であるが、此の法門は前にも一言せる如く儀禮と教義のエソチリズムであるから、次にその儀禮を見よう。

註

(1) 幕歸繪詞、第四卷、第一段二三八(眞宗法要卷二八)

最須敬重繪詞、二、(同 卷三〇)

御消息集 二〇一(同 卷四)

親鸞聖人血脈文集(眞宗教大全、下卷、二五六―七頁)

(2) 顯誓 反古裏書、六三―四(眞宗法要、卷二五)

玄智 本願寺通紀卷六(眞宗全書、史傳部、一五一頁)  
專修寺略緣起

(3) 存覺 破邪顯正鈔  
覺如 口傳鈔

同 改邪鈔 (眞宗法要卷七)

同 邪義訓誠六箇條(實悟記拾遺に在り)

義讓 改邪鈔丙午錄 一三頁(眞宗大系、註疏部、二五五頁)

村上專精 眞宗全史 三四二頁

(4) 山田文昭 秘事法門集解說(眞宗大系、三六卷、四三二頁)

(5) 義讓 前記

(6) 顯誓 前記、三八(眞宗法要、卷二五)

(7) 水原堯榮 邪教立川流の研究 參照

(8) 唯一 神道名法集 參照

(9) 蓮如 御文、帳外御文、十帳御文

(10) 中島覺亮 異安心史 六〇—六三頁

(11) 貫名重滿 十劫秘事について(眞宗研究、第五號)

泰巖 鼓攻篇

反正紀略 卷一、一〇—一四頁(眞宗全書、第十回、史傳部)

粟津家古記録

秘事壯密林

(12) 眞宗大系、第三六卷、三一八—三二二頁  
(13) 立松懷之 庫裡法門記(眞宗大系、三六卷)  
立松一成 庫裡法門記拾遺 (同)

東作 菟葵閑言(一名二樵閑話) (新燕石十種第三)

淡明院殿御實紀 一四卷

鶴齊 後見草、中卷(燕石十種第一、四二—一二頁)

(14) 天明寛政の秘事法門(眞宗大系第三六卷、三二六—三二七頁)

一頁)

(15) 内田舜圓 寛政六年京都秘事法門について 眞宗研究第五號

(16) 眞宗大系、第三六卷、三二九頁

(17) 中島覺亮 前記 八九—九〇頁

(18) 天保時代の秘事法門(眞宗大系、三六卷、三三一—三三二頁)

(19) 立松懷之 前記 (同二四八頁)

(20) 主なるもの、大阪天王寺派、

京都天王寺派、名古屋大眞會又は空也講

(21) 久保勝美 北海道に現流する秘事法門(眞宗研究、第三、四號)

(22) 廣橋雪村 東北の秘事(六條學報 第三四號)

(23) 小倉圓慈 土藏法門(眞宗) 昭和八年八、九月號

上田憲融 秘事法門 (同)

特殊的教團より見たる秘事法門

三

元來入團式は未開社會の殆んど凡ての文化層から文明社會や高等宗教にまでも種々の形で現れるが、主として部族若しくは氏族の公共的な加入の儀禮であつた。従つて未開社會では單に男女の成年儀禮として成人階級へ入る儀禮もあり、又トートム氏族の成員に加ふる爲めの行事を中心とするもの等あつて、その儀禮過程も斷食苦行を強いたり、割禮の法を取つたりした。

併し一面斯く社會的行事であると共に他面宗教的儀禮として民族によつて種々なる集團的形式を取つて居たから宗教的意味を見逃す事も出来ない。

未開社會でも文明社會でも秘密團體に對しては社會的及び教權的壓迫が強いから、凡ての行事を秘密裡に行ふが、殊にその入團式は嚴秘裡に行ひ、死靈や神との交通等には奇怪なる儀式を行ふものであつた。已に述べたるが如く密儀にては此の入團式が最も重要な儀禮となつて居る。

扱て秘事法門に於いては此の信者に加はる式は最も

大切なものであつて、此の式を受ける迄には幾多の試練を要し、種々の危険を冒す事も屢々見られる。秘事法門の儀禮は大部分此の入團式の儀禮とも思はれる。

善懺が異議を唱へた頃には未だその團體は組織的なものではなかつた様であるが、覺如の頃に至つて如道は秘事法門に組織的な教義を與へて布教し、その儀禮も秘密の内に行つて居たのである。前記如道の作と言はれる諸書によつてその教義は推察出来るがその儀禮に關する文獻が無いから入團式と限定とする程はつきりした儀式を見る事は出来ない。しかし此の頃には夜中の法門又は丑の時法門等と呼ばれて居たので夜中おそく秘かに儀式を行つて居た事は事實である。

戰國時代になつて蓮如が眞宗の教團的勢力を廣く扶殖するに連れてこの法門も盛んになつたが、教儀に關する斷片的な記録があるのみでまだ儀禮に關する文獻が見當らないから入團式を見る事は出来ない。

然るに徳川期以後になると秘事黨の内へ入つて探檢した記録等が残存して居るのでその儀禮の内容を知る



事が出来る。今是等文獻によつて入圍式と思はれる儀禮を述べよう。

例へば寶曆五年に西本願寺法主法如の盡力によつて發覺した京都の秘事<sup>1)</sup>の顛末を記せる泰巖の鼓攻篇<sup>2)</sup>に依れば、最初は容易に黨に入れぬ。先づ手引同行をして指示せしめ、念を授け行を授けるとして他言を禁じ、その誓約として珠數一連を與へる。行者が七日間行を實行すると宿善叶つたとて土藏又は麴室或は山林幽僻の處にて「助け玉へ」と呼ばしめ、身・口・意の三業歸命を極端に強いて行者を恍惚茫然たらしめる。丁度その時今こそたしがに決定往生なりと知識(指導者)が言ふ。

此の式は明らかに秘事法門の入圍式と見られるものであつて、秘事黨では此の式を催す事を御座を立てると言ひ、知識が行者に往生決定を宣する事を頼上げ又は取上げと言ふ。

泰巖は此の式の様子を次の如く書いて居る。

「右ノコトク助リタキ心筋ストキハ手引ノ人ニ告レハ則日時ヲ定メ土藏或麴室或ハ山林幽僻ノ處ニ眞向

ノ御本尊ヲ安置シ其前ニ於テ高聲ニ助ケタマヘト唱フ行者兩臂ヲ協腹ニツケ高聲ニ唱フ此西方ノ彌陀ヲ呼出スコトユヘ隨分高聲ニ勵メト教ユ或ハ出息ハカリニ唱ヘヨト教ルモアリ」<sup>3)</sup>

又明和三年江戸で發覺した秘事は最も世間の耳目を衝動させ、世に土藏法門又はお藏法門と稱せられたのである。自ら入黨探索してこの始末を記せる立松懷之(金右衛門)の「庫裡法門記」に依ると、先づその徒に勧誘せられた行者の心いよ／＼不變なる事を確めてから一念の口決を傳授すると、二間三間の庫の中に入る。この庫には開き戸前内外につき、中土戸を立て古き蒲團、木綿の布等にてつめをかひ聲音の外に漏れない様にする。庫の正面には知識の影像を掛け、燈一・盞一・花一瓶を置き香を焚き、佛前に純子に縁さしたる藺むしろを敷き、その度すべき人をこの席上に坐せしめ知識その人の左に坐し、佛の右に高弟の者坐す。扱「助け玉へ」と呼ばしめ側の行者が加聲する。氣脈正に絶えんとし茫法とする時、知識行者を引倒して「お

助けありつるぞ」と呼ぶのである。これが秘事黨の行者に加へる入圍式である。懷之は自分が受けた行事の一部を次の如く記して居る。

「忠兵衛其外フルキ同行共聲ノツカヒ様ヲ教ユ。大體タスケタマヘノタノ字ヲツヨク外へ突キ。タマヘトイフ時末ヲ内へ引様ニ教ユ。ハジメハ微音ナリ。スケノ同行次第ニ聲ヲハリアゲテ、己ガ聲ノカレナントスル時ハ外ノ同行代リテツトム。金石衛門モ行場ト云所ニテ教ノ如ク唱へ居ケル内ニカキ抱キテ庫ノ中へツレユキヌ。アヤシイカナル事ヲカスルト思ヒ居タレバ、件ノ通ヲ授ケ再ビ眼ヲフタギテ秘文ヲ唱へサスルニゾ事ノ心ハ得ザレドモ。爰ニ至リテハセンスベナケレバ唱へモテ行ニ。ソノ苦キ事イハン方ナシ……………」

此繪像ニムカヒ咽ヤブレテ血ノ出ルヲモイトハズ。セリカケ、唱フルマニ朦朧トシテ心キユル様ニナリタルト思へバ前後ヲシラズ耳ノ傍ニ御タスケナサレツルゾ安堵スベシトイフ聲キコユ。サテハ外

ノモノト同ジツラニ濟度シタリトオモフナルベシ。鰐ノ口ヲノガレタリト思へバウレシサハ中々ニテ。ワツト云フテ空啼シ待ルガ。詞ニツキテ稱名ニテ知識ヲ拜シ同行ヲ拜シテオモテへ出ヅ<sup>3)</sup>」

尙寛政六年又京都で發覺した秘事の内容を伏見宮御内渡邊大炊の内、石洲國太田杉蒲見林といふ者の日記に詳しく述べられて居るが、その一節に

「十月朔日

暮六ツ時大阪屋へ參リ、夫ヨリ高畑ケ町橋屋惣七ト申スモノ宅へ久兵衛、淨如、伊助、同女房、清五郎母同道而參リ二階へ上リ候處、利兵衛、惣七別ニ三人モ御座候、サテ又二階ニ一尺御長ケ御本尊花足一具、花ハシキミ、其前ニフトンシキ、右脇ニ横向ニ知洞ナラリ、私ヲフトンノ上へアガラセ、左肩ヲ久兵衛トラへ、マへ右之肩ヲ同行トラへ聲高ニ助ケ玉へ、ト數百遍トナへサセ、二人ノ同行カ一盃押ユリ、魂氣ツキハテ息モタへ、ニナリ候時カノ知洞聲高ニ念佛ヲマウシ往生相濟シ候ト云フ<sup>4)</sup>」とある。

又徳川末天保の頃京都で發覺した秘事は、大行事の檀徒金屋佐兵衛と大工の藤八が改悔懺悔した物語によつて詳しく知られるが、已に述べた儀式と大同小異である。「助け」「助け」を言はしめ、夢うつゝになつた時決定と云つて疊に首を抑へ着ける。その時眼がくらんで居るから佛の相が大きく又小さく見え御光がきら／＼と見えると述べて居る。此の時女は巾廣き帯を解きて細帯になりて坐せしめうつむき仰向くに都合よからしめるとの事である。

是等秘事法門の入團式は近代のものに至るまで行はれて居たのである。明治四十三、四年に或る僧侶が探檢せる談<sup>6)</sup>は最も興味深きものであるからその一節を略述しよう。

これは淺草田島町にあつた佛教俱樂部と稱する秘事法門の團體の儀禮である。此の僧侶は未だ學生時代に好奇心を持つて此の俱樂部へ入つて種々の儀禮に参加し、その一切を發表したものである。

先づ或る人に誘れたる様に偽りて俱樂部へ参り、數

回の法座に参列して伊藤道阿彌(伊藤萬平にて道阿彌と稱す)から種々と御文の講義等を聽いた。いよく信者に加はりたき意志が見えると御最初の式を行ふ。これが入團式である。

初めに大野隆阿彌(半助と云ふ)が現れて珠數一連を渡し一同閉眼せしめて三歸・十念を授ける。これが終ると別室に移して口を漱ぎ手を洗つて坐せしめる。勿論此の日は男女共に盛装であるが婦人には引親と稱するものが斡旋して髪飾を取り帯を解かしめる。

扱密室の準備調ふと行者は指名せられて各一人づつ教へられたる如く姿勢を正しく起立して閉眼する。その時引親來り背後になつて導き、他の世話方行者の後方より支へて進む。行者白木綿を布いた白道を一、二歩進むと左に土香爐ありて一婦人が行者の左足を薫せしめる。瞑目したる行者尙前進して渴仰臺の前に座し、本尊と對座せしめる。古參の信者は此の密室内に充滿して居る、此の渴仰臺の前で一生懸命に助け玉へを唱へしめ、世話方は左右から兩肩や襟首に手を當て介助

して仰ぎつ伏ぎつ呼ばしめる。數十回渴仰をつゞけると半助が「よし」と云ふ。兩眼を開くと大井の水を飲ましめる。大野、伊藤兩知識も共に一杯飲む。こゝで退座を命ぜらる、かくの如くして新人の行者が夫々終ると世話方は毛布を取拂つて、佛前に向つて座り、勸行をなし、世話方共は「おめでたう」と云ふ。終つて半助一座の講話をなして此の御最初の式を終るのである。後日櫛の葉と臘燭の残りを入れた封筒の表に御最初の式を受けた年・月・日・時・分を明記して送つて來る。これが入團した印である。

最近富山縣の某地で行はれて居る土藏法門に於いても密室で世話人が行者の肩をつかんで前へ押し下げて行者を恍惚とせしめてこの時を一念歸命なりと知識が宣告し、此の時に行者は佛となつたと感じ、又同時に此の仲間に加つたと稱せしめるといふ事である。此の事を「魂の葬式」と云つて居たといふ。

又或る地方では此の恍惚状態になつた時に知識が行者の前へ進みその胸を開き、信心の焼印を捺すといふ。

行者は此の信心の焼印を捺されたから佛相傳を受けたと信じ、此の仲間に加つたと宣せられる。此の式を萬歳の式と言つて居たといふ。そうして此の佛相傳の式を受けない者は他流なる故、他流の者には沙汰すべからずとて秘密を守らしめて居た。

以上は時代と團體によつて幾分形式は異つて居るが秘事法門の入團式である。何れの入團式に行ふ秘儀も土藏その他の密室に於いて極秘の中に三業歸命を極端に強いて行者の精神的異狀を來らしめるのである。恍惚茫然となれる行者に大喝して救濟を宣するので、行者は自己の常規を逸したる視覚による佛像の知覺や知識の「助けるぞ」といふ大音聲や入信の時刻の強調等によつて救濟の客觀的證據を得るのである。これが入團式のクライマックスでもある。傳授とか口決とか稱するものも皆この一事に包含せられて居るのである。そうして醒めた時には助けられたといふ自覺で滿悅して居る。嬉しさの餘り泣くものもある。

教權や爲政者の壓迫の強い時には此の入團式は土藏

麴室等の中で極秘裡に行つたが、近頃その壓迫が無くなつてからは餘り隠さずに座敷等で催して居るが、依然秘密にせんとする傾向が見られる、又渴仰の回数等も三四十回にて止めるといふ形式に墮したのもある。

註

- (1) 反正紀略卷一、一〇—一四頁(眞宗全書第十回史傳部)  
(2) 泰巖 前記 二七左—二八右

(3) 立松懷之 前記 二五、二八頁(眞宗大系第三六卷)

(4) 二七一、二七四頁  
内田舜圓 前記

(5) 天保時代の秘事法門

(6) 河野秀顯 秘事法門の探検(「眞宗」昭和三年三月號—同四年二月號)

(7) 小倉圓慈 前記

(8) 上田憲融 前記

## 四分の相縁關係に就て

——唯識四分説の一部として——

富 貴 原 章 信

了別するものが了別されるものを縁することに於て、即ち了別一般は成立する。能縁者が縁ぜられるものを了解するとき、そこに了別作用は起るのである。

凡そ了別することとは、見分の如きものであつて、而してこの見分は、その所縁の對象として、直接に相分を縁する。それ故にこの相分は、見分に對するときは、親所縁でなくてはならない。相分は了別一般に於て、能縁者即ち了別主觀と、所縁の對象即ち本質との間に存する、内在的な中間項であつて、見分はこの中間項を縁じて、彼々の了別を生ずるのである。併し了別一般は色と心との間に起るのみではない。また心と而してその心それ自體との間にも生ずる。心品は心品それ

自體を所縁化し、それを了別するのである。相分を縁するところの見分は、明かに能縁であるが、併しそれは所縁化されて、自證分に依て縁ぜられたり別される。故に此の意味よりすれば、また見分は所縁でなくてはならない。自證分が能縁であれば、見分は所縁である。

併し假令、自證分は見分の能縁であり、見分を了別するにしても、併しそれ自體に於て所縁化せられ、對象化されないと云へない。自證分もまた當然に、見分が所縁化されるやうに、所縁となるとも考へられる。見分を縁するところの自證分は、明かに能縁ではあるが、併しそれは所縁化されて、證自證分に依て縁ぜられ、證解されるのである。故にこの意味に於ては、自證分はまた所縁でなくてはならない。證自證分が能縁

であれば、自證分は所縁である。併し證自證分にして  
も、固よりそれは自證分を了別する點に於て、能縁で  
はあるが、併し又それは自證分と同じく、所縁となる  
とも考へられる。然るに證自證分が所縁となる場合に  
は、却つて自證分が能縁となる。自證分は證自證分を  
も縁じ、了別するのである。かくて自證分と證自證分  
との間には、相縁が可能であつて、茲に謂ゆる循環論  
が成り立つとも考へられるが、併しそれは兎に角、凡  
そ以上の如く考ふれば、四分に於て相分は、たゞ所縁  
としてあり、見分自證分及び證自證分は、能縁ともな  
り所縁ともなるであらう。故に唯識論(二)には、初唯所縁、  
後三通二と云つてゐる。

註

(一) 卷二、二八右。

それでは若し相分がたゞ所縁であれば、既にその所  
縁の領域は、唯一のものではなく、また多の場合もあ  
るであらう。して見ると、此の多を縁する見分は、一  
であらうか多であらうか。これに就て同學抄(三)を見ると、

從芳師の三説が擧げられてゐる。初めに本質が多であ  
れば相分は多であつて、從て見分も多であると云ふ説、

次に本質が多であつても相分は一であり、從て見分も  
一であると云ふ説、次に本質は多であれば相分も多で  
あるが、併し見分は一であると云ふ説であつて、而し  
て從芳師は此の三説の中、第三説を正しいとするので  
ある。次に分量決(三)を見ると、神防の二釋が引かれてゐ  
る。即ちその第一は相分が多であつても、見分は一で  
あると云ふ釋、次には相分が多であれば、從て見分も  
多であると云ふ釋である。今この二釋を前の三説に比  
較すれば、後の第一釋は前の第三説、また後の第二釋  
は前の第一説に、夫々相當するのであるが、併し神防  
はその第二釋を正しいとしてゐる。思ふに見分の一で  
あるが、多であるかと云ふことは、本質の領域が一で  
あるか、多であるかに從て限定されなくてはならない。  
而してまた唯識論(四)には、相見俱に種々の相ありと云ふ  
點に於ても、やはり見分は神防の第二釋の如く、相分  
の多であるに從て、また多であるとせねばならない。

故に同學抄も亦、從芳師の正しいとする第三説をすて、却つて第一説を正しいとするのである。固より從芳師は多心並生の失を恐れて、第三説を取るののであるが、併し相分見分は體ではなく用であるから、從て並生すると考へて妨はない。見分は相分の多であるに從て、また多でなければならぬ。

(二) 一之八、十一右。

(三) 能縁所縁門、一多用門。

(四) 卷七、十七左。

(五) 四分義私記卷下、二〇右。又三類境私記十五右參照。

併し見分には現量と比量と二の場合が考へられる。

若し見分が現量であれば、それはよく境の自相を證するのである。例へば現量の見分が苦无常等の四相を縁するとする。この場合、見分の一の作用は、一の自相を證するのであるから、從つて一切法に妥當するとは云へない。それ故にこの場合の見分は、多の作用を以て、多の相を縁することになるであらう。然るに若し見分が比量であればどうか。若し見分が比量であれば、

比量は境の共相を縁するからして、從つて一の苦の相を縁する場合、それは一切法に貫通してゐるであらう。それ故に此の場合の見分は、一の作用を以て、多の相を縁するとせねばならない。して見ると此の場合、一の見分が多の相を縁じてゐる譯であるから、從つて見分は相分が多であつても、また多であると云へない。

尤もこの比量心と現量心とは、並生する。義灯にもあるやうに、散の意識が頓に十八界を縁するとき、五識と同じく五塵を縁する點に於ては、性境不隨心であり、七心界を縁する點に於ては、帶質通情本であり、また不相應法に對すれば、獨影唯從見であつて、從つて此の場合、五塵の性境に對する見分は現量、根等の帶質に對する見分は比量、また不相應の獨影に對する見分は非量であつて、明かに三量が相並してゐるであらう。故に此の場合に於ては、假令、比量心に於て、見分は一であつても、既に三量が並生してをり、而して現量心に於ては、相分の多であるに從て、また見分も多であるから、それ故に此の點より考ふれば、やはり見分



は相分の多であるに従て、また多であると考へてよろしいであらう。

(六) 一未三〇。

(七) 三量の並、不並に就ては、古來、異説の存する所である。委くは更に後に考へたいと思ふ。

それでは若し以上の如く、見分が多であれば、その見分を縁する自證分は、多であるか、どうであらうか。これに就て分量決<sup>九</sup>には、二説が擧げられてゐる。初めに見分は多であつても、自證分は多でないと言ふ説、次に見分が多であれば、また自證分も多であると云ふ説である。且らく後説に依れば、自證分は多であるから、従つて此の自證分を縁する證自證分も亦多となるであらう。然るに證自證分は、逆に自證分に依て縁せられる。かくて互に相縁する後二分が、共に多であるとするれば、それは无盡无窮となるであらう。凡そ後二分は、内的な現量的な作用であつて、本來は自己に依つて自己自身を縁することは出来ない。而して自己自身を對象的に縁することの出来ないものが、自己自身を

四分の相縁關係に就て

對象的に縁じようとするとき、それは限りなく到達することの出来ない无限の過程となるであらう。また自證分の作用には、見分を縁する作用と、證自證分を縁する作用と、此の二があつて、而して證自證分はこの二の作用の中、前者を縁じ後者を縁じないのであるが、併しその自證分が多であれば、證自證分も亦多となり、従て无窮となると考へて妨はない。故にこの意味に於て、分量決には初説爲正と云ひ、見分は多であつても、自證分は多ではないと言ふ説を取るのである。見分は相分の多であるに従つて、また多であるが、併して自證分は見分が多であつても、多ではない。而して自證分は単に見分を縁するのみではなく、また證自證分をも縁する。して見ると自證分に於ては、見分を縁する作用と、證自證分を縁する作用と、此の二の作用があるのであるが、併し此の二は同じいか、どうであらうか。これに就いて分量決<sup>九</sup>を見ると、自證分には二の作用があつて、第二分と第四分とを縁すると云ふ説と、唯一の作用があつて、多を知ると云ふ説と、此の二説

九七

が擧げられてゐる。若し二の作用があつて、第二分と第四分とを縁すれば、明かに第二分を縁する作用と、第四分を縁する作用と別々であり、従て若し前者を自證分、即ち第三分とすれば、後者はそれと別である點に於て、第五分と云ふ如きものとなるであらう。故に善珠は圓弘師の判に依て、後説爲勝と云つてゐる。自證分は唯一の作用に於て、見分と證自證分とを縁するのである。併し證分はまた現量でもある。凡そ現量心は、前に記したやうに、一の作用ではなく、多の作用に於て、多の相を縁するのである。して見ると自證分が一の作用に於て、多の相を縁するとは如何なる意味であらうか。これに就て分量決(一〇)を見ると、また二説が擧げられてゐる。初めに自證分は現量心なる點に於て、多であるが、併しその作用はまた極めて近似する點に於て、唯一の作用と見做して妨はないと云ふ説、次に自證分は現量であるが、併しその縁慮の作用に於ては、能縁と所縁と極めて近接してゐて、互に反照するのであるから、従つて唯一の作用に於て縁すると云ふので

ある。(一一)分量決には以上の如き二説が記されてゐるが、併しその何れの説が勝れるか記されてゐない。思ふに自證分は内縁の作用であり、而して心品の中心をなす統一者である。故に此の意味に於て、自證分の作用が見分のそれと異なることは言を俟たない。自證分は假令、現量であつても、唯一の作用である。而して自證分が唯一の作用であれば、従て證自證分も亦唯一の作用であると云へる。かくて見分は相分の多であるに從て、また多であるが、併し後二分は見分が多であつても、多ではないと云へるであらう。

(八) 能縁所縁門。

(九) 一用多用門。

(一〇) 四分義私記卷下二一右參照。

(一一) 一用多用門。

(一二) 四分義私記卷下二一左參照。

相分は前にも記したやうに、唯所縁であつて、後三分の如く能縁ではない。假令、それが心法であるにしても、併し既に相分であれば、縁慮の作用はあり得ない。例へば第六識に縁せられた心法は、所縁であり相

分心であつて、縁慮の作用はないであらう。故に唯識疏<sup>(一三)</sup>には、縦、心を縁すれども心を以て相(分)となせば、亦唯し所縁なり。相分心は能縁にあらざる故にと述してゐる。かくて相分心は能縁ではなく所縁であるが、併しそれかと云つて、所縁には縁慮の作用がないとは云へない。何故と云ふに、若し所縁には縁慮の作用がないとすれば、見分は自證分に對する場合、能縁ではなく所縁であるから、從て見分には縁慮の作用がなくなるからである。故にまた唯識疏<sup>(一四)</sup>には、見分等の心はかれよく縁慮す。相分心は然らずとも云つてゐる。相分心は必ず所縁心ではあるが、併し所縁心は必ずしも相分心ではないであらう。かくて見分は所縁として自證分に縁せられるが、併しまた能縁として相分を縁するのである。而して相分は見分に縁せられるが、併し自證分に依ては縁ぜられない。何故と云ふに、若し自證分が相分を縁すれば、涉縁<sup>(一五)</sup>の過と重縁の過とあるからである。先づ涉縁の過とは、若し自證分が相分を縁すれば、見分を隔越して縁するのである。して見

四分の相縁關係に就て

ると見分は有つても尤くてもよいことゝなつて、尤用となるであらう。また重縁の過とは、若し自證分が相分を縁すれば、既に見分の縁じた相分を、重ねて自證分が縁するのである。然るにこれは无益<sup>(一六)</sup>であるから、從て自證分が相分を縁するやうなことはあり得ないであらう。(疏第一釋)また四分には分限分量がある。自證分は見分を縁することに限定されてゐる。故に若し自證分が相分を縁することになれば、識作用の分限はなくなるであらう。(疏第二釋)また同様にして、證自證分が見分を縁するやうなこともあり得ない。故に唯識論<sup>(一七)</sup>には、第四分は唯第三分のみを縁す。第二に非ることは无用なるを以ての故にと論じてゐる。

(一三) 卷三本五一右。

(一四) 卷三本五一左。

(一五) 唯識疏(三本五二左)には、涉重縁過と云ふ。今は松室の先徳の解釋に從て、これを二つに分けて考へたいと思ふ。

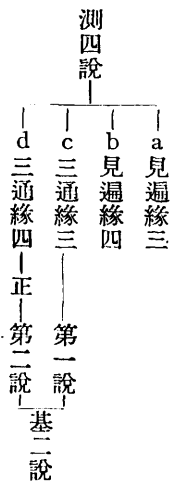
(一六) 四分義私記卷下(五右一〇)云、无用者无益云々。

(一七) 卷二、二八右。

二

凡そ以上の如く考ふれば、四分には分限分量があつて、互に相亂しないことは言を俟たない。併しそれは佛の果位に於てはどうであらうか。唯識疏(二)に依れば、果位に於ては、三通縁三と三通縁四との二説を記してゐる。先づ三通縁四と云ふは、後三分が皆四分を縁する。例へば見分は、相分と見分と自證分と及び證自證分との四分を縁するのである。次に三通縁三(三)と云ふは、後三分は自の分を除いて、他の三分を縁する。例へば見分は自の見分を除いて、他の相分と自證分と及び證自證分との三分を縁するのである。明かにこれは因位の相縁と異なることは言ふ迄もない。而して此の二説の中、何れが正しいかと云へば、分量決(四)、四分義私記(四)、同學抄(五)、傳通要錄(六)など、何れも、三通縁四の説を正しいとしてゐる。次に義灯(七)に依れば、西明に四釋ありと云ふも、併しその四釋の内容は、一部分しか示されてゐない。いま分量決(八)を見ると、その四釋が示されてゐる。先づその(a)第一釋は、四分の中たゞ見分のみが、

他の三分を縁じ、その他は有漏の場合に變らないのである。見分の一分が、他の相分と自證分と證自證分とを縁じ、自の見分を能所がなくなる點に於て、縁じないと云ふのである。思ふにこれは後の第二釋に、見遍縁四と云ふに准ずれば、見遍縁三の説となるであらう。次に(b)第二釋は、四分の中また見分のみが、四分を縁じ、他の三分は全く染位に變らないのである。西明はこれを見遍縁四の説としてゐる。次に(c)第三釋は、後三分が夫々自の分を除いて、他の三分を縁するのである。これは慈恩の二説の中、その第一説、即ち三通縁三の説に變らない。終りに(d)第四釋は、四分の中、後三分は皆通じて四分を縁するのである。これは慈恩の第二説、即ち三通縁四の説に異らない。凡そ西明の四釋を記せば、以上の如くであるが、今これを表示すれば、



能所	見	自	證
相	d a c b	d c	d c
見	d b	d c	d c
自	d a c b	d c	d c
證	d a c b	d c	d c

而して此の西明の四釋の中、道證は第四釋を正し<sup>(七)</sup>としてゐる。して見ると、これは全く慈恩の説に變らない。淨位に於ては後三分が皆通じて、四分を縁するのである。

註

- (一) 八本五一右。
- (二) 祕三本二三右にも、この説が出されてゐる。
- (三) 諸門分別門。
- (四) 卷下二四左、板本三通縁師也とある。これは分量決に依るも、明かに三通縁四の音誤である。それで法隆寺の和上も亦、東大寺の古本などに依て、縁四に訂正されてゐる。

四分の相縁關係に就て

(五) 二之二、十五左、圓鏡智縁自相應歎之論義。又笠置先德、初心略要卷上、四分者之條下。

(六) 卷上、二二左。

(七) 六未十四右。

(八) 一用多用門第十三、分量決の冒頭には、此中總有十五門と云つて、第一、釋各決疑門より、第十五、諸門分別門に至る十五門がなくてはならない。然るに醍醐寺本の分量決(佛教全書所收)には、總て十四門しかなく、第十四、四分相縁の門を缺いてゐる。併し分量決と四分義私記と對照して考ふれば、分量決の第十三、一用多用門の後半、即ち問若爾且……智者應思までの文は、第十四、四分相縁門の中にあるべきであらう。今、茲に引用される文は、宛もこの部分に於て、見出される文なのである。

(九) 義灯六未十四右九、又分量決・諸門分別門。

かくして淨位に於ては、四分の中、後三分は、夫々四分を縁する理であるが、併しそれでは如何にして、此の後三分の區別はされるであらうか。唯諱疏<sup>(一〇)</sup>に依れば、前(染位)の所得のものが、親しく餘の新(淨位)所得のものを得する場合には、影像を變じてこれを縁する。それで後三分の區別はされるのである。例へば因

位の見分は、唯相分を縁するのみであるが、併し果位となつて自證分を縁する場合には、その影像を變じてこれを縁するのである。これに就て、また西明(二七)は十五釋を試みたとされる。即ち前記の西明の四釋の中、第一釋に就て二釋を、第二釋に就て三釋を、第三釋に就て四釋を、第四釋に就て六釋を分ち、總じて十五釋を試みたのである。いま義灯を見ると、その第四釋の六釋の中、四釋のみが記されてゐる。西明疏(二八)を見なければ、將して此の四釋が、十五釋の中、第何釋と何釋とに相當するか、それは確と知られないが、併し要集に第十三釋を西明の正意となし、而してこれは了義灯に記される四釋では、その第四釋に相當する點よりすれば、つまり義灯所引の四釋は、十五釋の中、恐らくは第十と第十一と第十二と第十三との四釋となるであらう。(二九)いま煩を厭はず之を表示すれば、

說	測				基 說	能 所
	XIII	XII	XI	X		
○	○	○		○		1
	○			○		2
	○	○		○		3
	○	○		○		4
○				○		1
				○		2
						3
				○		4

(○は變を示す)

凡そ淨位に於て後三分が四分を縁する場合、影像を變するか、どうかと云ふに就て、義灯に引用される西明の四釋を表示すれば、以上の如くであらう。而して要集には此の第四釋、即ち第十三釋を正意とするのであるが、今この釋に就て考へると、これは後三分が夫々第一分を縁するときに、影像を變じ、第二分等の後三分を縁するときには、影像を變じないのである。凡そ見分が相分を變ずることは、單に淨位に限られることではなく、染位も亦之に同じい。而してまた相分は、

見分と同一體であるから、従つて見分はこれを親しく縁じてよいであらう。故に此の意味に於ては、果位の見分が相分を縁するときに、更にその影像を變じて、これを縁するとは云へない。また第四分が第一分を縁することは、果位に初めて起ることであつて、而して此の場合に影像を變ずれば、第四分が第二分を縁することも、亦淨位に於て初めて起ることであるから、従つて影像を變ずると考へて妨はない（義灯に依る）。故にこの意味よりすれば、既に西明の正意とされる第十三釋も亦、不充分な釋となる。まして他の諸釋が不充分なることは言を俟たない。併しまた慈恩の說にして、これは淨位に於て新しく縁するものは、悉く影像を變ずるとするのであるが、して見ると第二分が第三分を縁することは、淨位に初めて起ることであるから、影像を變じなくてはならない。併し第二分が第三分を縁することは、内證の境であり、また互に近接してゐる點よりすれば、影像を變ずるとは云へない。まして見分が見分を縁する場合の如き、假令、それは淨位に

四分の相縁關係に就て

於て初めて起ることにしても、併しこの意味よりすれば、やはり影像を變ずるとは云へない（要集に依る）。尤も義灯を見ると第二分が第三分を縁する場合、影像を變じないと云ふ考へ方を、鏡に依つて却つて自の本質を見るやうに、心に依て却つて自心を見たと云つて、否定するのであるが、併し此の場合、心の作用と鏡の作用と、將して同じものか、どうであらうか。鏡面の作用は嚴密に考ふれば、縁慮の作用ではない。かくして凡そ以上の如く考ふれば、淨位に於て、同一體の四分が相縁する場合、影像を變ずるか、どうかに就て、その説は區々であつて、何れとも定らない。委くは更に考へなければならぬ。<sup>(二四)</sup>

註

(一〇) 卷八本五一左。

(一一) 義灯六未十四右、又分量決、四分相縁門。

(一二) 西明の唯識疏十卷は、章疏錄にも記されてゐる。又秋篠先徳も屢々これを用ひ、更に本文抄にも、私に數へただけでも、殆んど五十回に亘つて、引用されてゐる。して見ると此の註疏は、平安時代の終まで

#### 四分の相縁關係に就て

一〇四

は、我が國に行はれてゐたであらうと考へられる。云ふ迄もなく西明疏は、慈恩疏と相並んで、唯識論の註疏としては、その中の雙璧とされ、唯識を學ぶ者には、必讀の書とされる程に、權威あるものであるが、併し今や、奈良の諸大寺の經庫に於ても、見出されない。二刊行の爲に、惜しいことでもある。法隆寺の和上の了義灯の朱註にも、かく推定されてゐる。

(一四) 同學抄(八之二、三通縁三現所得法敷之論義)を見ると、この變、不變に就て、壺坂(覺賢)御義として、自體離體相對、本所得新所得相對、无相有相々對、自分非分相對の四重相對に於て、解釋してゐる。

### 三.

凡そ以上に於て同一體の四分が、如何なる相縁關係にあるか記されたであらう。併し心は單一に働くと云へない。心王に心所が相應するのである。それで次には一聚の心々所に就て、四分が如何なる相縁關係にあるか考へて見たいと思ふ。いま且らく眼識に就て云へば、眼識の見分と而してこれに相應する受等の見分と、互に相縁しないことは言ふ迄もない。而してまた此等

の見分は、夫々他の相分をも縁しないのである。眼識の見分は眼識の相分を縁じ、而して受等の見分は夫々それ自體の相分を縁じ、或は識眼の見分が受等の相分を、また受等の見分が眼識の相分を縁するやうなことはない。何故と云ふに若しかくの如く互に相縁するとすれば、同一所縁の説が成立しないからである。凡そ同一所縁に就ては、前に記した如くであるが、今且らく眼識に就て云へば、眼識も亦受等も共に同一の所縁、即ち花を縁じなくてはならない。然るに若し眼識の見分はその花の相分を縁じ、而して又この相分を受等の見分が縁するとすれば、明かにその所縁は同一ではないであらう。併し此の眼識の場合のやうに、花と云ふ本質があれば兎に角、第六識が過未等の无を縁する如き、无本質の場合にはどうであらうか。唯識疏(一五)に依れば、心王と心所と、各々自分の變じた相分が相似する點に於て、同一所縁と云ふ迄であつて、決してそれかと云つて、心王の縁する相分と、而して此の相分を變じて心所の見分が縁する第二の相分と相似する點に於



て、同一所縁とするとは云へない。故にこの意味に於ては、心王の見分は心王の相分を心所の見分は夫々心所の相分を縁じなくてはならない。また若し心々所の見分が、夫々他の相分を縁ずるとすれば、それは大衆部等の心自縁の説に同ずることもなるであらう。凡そ大衆部等の四部が、俱生の心々所法は互に相縁する點に於て、心自縁の説を立てることは、前に記した如くであるが、併し唯識説に於ては、自證分が見分を縁する點に於て、心自縁を云ひ、それは決して心々所が互に相縁することではない。(唯識疏參照)故に以上の如く考ふれば、一聚の心々所法に於て、見分は夫々他の相分を縁するやうなことはあり得ない。故に唯識論(二六)には、同聚の異體、展轉相望するに、唯増上のみあり。諸の相應法は所杖の質同なるを以て、相縁せらるが故にと論じ、四縁の中で所縁々がないとしてゐる。

(一五) 八本四六左。

(一六) 卷八、九左。

併し第八識の諸法の種子(相分)は、同聚の五數の心

四分の相縁關係に就て

所、即ち觸等の相分に對して本質となる。して見ると觸等の見分は、第八識の相分を本質として縁じてゐる理であつて、從て此の點よりすれば、假令、心所の見分は心王の見分を縁じなくても、併しそれかと云つて、心王の相分をも縁じないとは云へない。故にまた唯識論(一七)には、或は見分に依て相縁せずと説く、相分に依て説かば相縁する義ありとも論じてゐる。而して四分義私記に依れば、顯幽抄(一九)の説を引いて、前説の相分に於ても相縁の義はないと云ふ説を智月、後説の相分に於ては相縁の義ありと云ふ説を陳那の説としてゐるが、併しそれは兎に角、若し後説に依れば、相分に於ては相縁を許すのであるから、從て无本質の場合には、相分相似の點に於て、同一所縁と云はれない理であつて、從て同一所縁の説が成り立つために、一切心には必ず本質がなくてはならぬこととなる。然るに一切心には必しも本質があるとは云へない。而して同一所縁と云へば、所縁に本質と相分との二がある限り、唯本質のみに於て同一所縁とするとは云へない。また唯識では

内境と外境との二がある點よりしても、やはり一切心は、必しも外境の本質を待つて、生ずるものではないであらう。故に唯識疏には、前師甚可翫矣と云つて、前説を勝れるとするのである。故にかく考ふれば、一聚の心々所に於ては、既に見分のみではなくまた相分(二二)に於ても相縁は許されない。心王の見分は心王の相分を、心所の見分は夫々心所の相分を縁するのである。

(一七) 卷八、九左

(一八) 卷下二三右、又本文抄七之八(大正六五、六七九)引

(一九) 百法論顯幽抄十卷は、東城錄にもあるやうに、京總持寺、従方の作であつて、潞府、義忠の百法論疏一

卷(同學抄一之八、香味假實之論義中所引)を註釋したものである。四分義私記に引かれ、また本文抄には、三十回以上に亘つて引用されてゐるから、従つて此の抄は平安時代の終りまでは、我が國に行はれてゐたのであるが、併し今では一部分(一末、二末、七末、己續八七、一二八―一八八所收、法隆寺和上、同奥書參照)しか存してゐない。

(二〇) 唯識疏八本四七左參照。

(二一) 顯幽抄(本文抄引)にも、第一師善也と云つて、不必

定有本質の義を勝れるとしてゐる。

凡そ以上に於て同聚異體の四分は、如何なる相縁關係にあるか記されたであらう。併しこれは因位に就てのことである。それで次には果位の相縁關係に就て考へて見たいと思ふ。唯識疏(二二)を見ると、淨(位)の八識に於て、同聚の心々所は互に相縁するとある。心王の見分はその自證分に依つて、縁ぜられるのであるが、併しまた果位に於ては、その心所の見分等に依て、縁ぜられるのである。これに就て分量決(二二)を見ると、西明の二釋が擧げられてゐる。初めにその第一釋は、唯見縁四の説である。思ふにこれは前記の、同一體の四分に於ける、見遍縁四の説(第二釋)に基くものであつて、心王の見分は遍くその心王の四分を縁すると共に、また遍くその同聚の心所の四分をも縁する。逆に心所の見分も亦これに同じいのであるが、併しこの相縁は、たゞ見分のみに限れるものであつて、後二分に通じないのである。次にその第二釋は、三皆縁四の説である。思ふにこれは前記の、同一體の四分に於ける、三通縁

四の説に基くものであつて、心王の後三分は夫々その四分を縁すると共に、又その心所の四分を縁じ、而してまた逆に心所の後三分も、心王の後三分に同じく相縁するのである。凡そ西明の二釋を記せば、以上の如くであるが、併し西明はその何れが正しいか記してゐない。思ふに前に記したやうに、西明は慈恩に同じく、同體の四分に於ては、三通縁四の説を取るとすれば、やはり此の中、第二釋を取るとせねばならない。

(三) 八本四九左

(三) 四分相縁門

ではかくの如く、心々所の四分が相縁するとすれば、その場合、影像の變不變はどうであらうか。(二四)慈恩に依れば、心々所は功能あつて、よく遍く影像を現すとある。して見ると、心王の後三分及び心所の後三分が、夫々自の四分と及び他の四分とを縁する場合、悉く影像を變ずるとも、考へられぬでもないが、併しまた慈恩は、前所得の者が新所得のものを得する場合に、影像を現すると考へる點よりすればその悉くであるとは

云へない。果位に於て新しく縁するものに限り、影像を變ずるのである。次にこれに就て分量決(二五)を見ると、

西明の三釋が擧げられてゐる。初めにその第一釋は、見縁變四の説である。而してこの説は、餘の三(分)は縁せず。故に別に變ぜずと云ふ點よりすれば、前記の第一釋、即ち唯見縁四の説に基いてゐることは言を俟たない。次に第二釋は、同じく見縁變四の説であるが、併し餘の二(分)は縁すと雖も、影(像)像を變ぜずと云ふ點よりすれば、これは前記の第二釋、即ち三皆縁四の説に依るものである。次に第三釋は、三縁變四の説である。思ふにこれは、心王と及び心所との後三分が、夫々自と及び他との四分を縁する場合、皆悉く影像を變ずると云ふのであるから、従つて第二釋に同じく、前記の第二釋、即ち三皆縁四の説に基くと考へられる。凡そ西明の三釋を示せば、以上の如くであるが、併し西明は、於諸釋中、護法正義、唯上下論、智者應思と云つて、決擇を後學に求め、何れが正しいとも云つてゐない。思ふに西明としては、前に記したやうに、自

證分等は内證の作用であつて、更に別に影像を變じないことを重むする點よりすれば、やはり第二釋、即ち見縁變四の説を取るであらう。今、慈恩の説と西明の説と比較して表示すれば、

		測	基		
所	心王	1	0	2(王)	能
		2	0		
		3	0		
		4	0		
	心所	1	0		
		2	0		
		3	0		
		4	0		
縁	心王	1	0	2(所)	縁
		2	0		
		3	0		
		4	0		
	心所	1	0		
		2	0		
		3	0		
		4	0		

		測	基		
所	心王	1	0	3(王)	能
		2			
		3	0		
		4			
	心所	1	0		
		2	0		
		3	0		
		4	0		
縁	心王	1	0	3(所)	縁
		2	0		
		3	0		
		4	0		
	心所	1	0		
		2			
		3	0		
		4			

		測	基		
所	心王	1	0	4(王)	能
		2	0		
		3			
		4	0		
	心所	1	0		
		2	0		
		3	0		
		4	0		
縁	心王	1	0	4(所)	縁
		2	0		
		3	0		
		4	0		
	心所	1	0		
		2	0		
		3			
		4	0		

併し右の表は同聚異體の相縁に於て、心王と心所の一との四分が、夫々如何に相縁するかに就て、影像の變不變を考へた迄である。例すに他の心所も亦之に同じい。而して今更に考ふれば、慈恩の説にしてもまた西明の説にしても、不充分なる點が存しないではないが、併し今は繁を恐れて、暫くこれを略するであらう。

(二四) 唯識疏八本四九左

(二五) 四分相縁門

凡そ以上に於て、心王の四分と心所の四分等と、如何にして相縁するか記されたであらう。固より四分は識作用の相縁形式に於ける、四箇の範疇と云ふべきも

のであるが、併しそれは各々相縁する場合、因位と果位と同一ではない。或はまた佛意難測とされる。愚夫のよく知る所ではない。故にこの意味よりすれば、因

位はとにかく、果位の四分の相縁を考へること、また更にその相縁關係に於て、影像の變不變を考へること

などは、云はゞ甚しい戲論であつて、宛も崑崙山上に土石を甃ぶに等しいと考へられぬでもないが、併し唯

識説の立場を考ふれば、寧ろそれは許さるべきであるとも云へる。故に唯識論には、淨の八識聚は自と他と

展轉して皆所縁あり。能く遍く縁する故にとも論じてゐる。かくして淨位に於ては、後三分は通じて四分を

遍縁するのであるが、併し因位に於て遍縁は許されな

い。四分には各々その分限分量があつて、若しそれを超えるときには、渉重縁過を生ずるのである。故にま

た唯識論には、第二分は但し第一分のみを縁す。……第三は能く第二と第四とを縁す。證自證分は唯第三の

みを縁す。第二に非ることは无用なるを以ての故にと論じてゐる。四分には定量がなくてはならない。四分

は内であるといふのも、亦かくてその分量が限定されてゐることを表すものであらう。

(二六) 卷八、九左  
(二七) 卷二、二八右

#### 四

唯識論に依れば、相分と見分とは外縁の用とされる。

凡そ了別一般は能縁者が、縁ぜられるものを了解するとき、初めて生ずるのであるが、併しこの縁ぜられる

ものは、能縁者に對して、超越的なものと内在的なものとに區別される。了別者が了別作用を起す場合、超

越的な所縁を縁じて、内にその像を寫すのである。而して此の寫し出された影像は、超越的な外境、即ち外

の本質に近似する點に於て、假令この影像は内在的な内境であるにしても、それを外とするのである。而し

て見分は、ものを知る作用であり、心内の法であり、また相分に對すれば能縁であるが、併しそれは能取分

であつて所執の能取に似る。而してまた見分は外(三)の相分を縁する點に於て、外となるであらう。故に唯識疏

の中、相分と見分とは外であり、自證分と證自證分とは、但し見分は外に似て外を縁するが故に、名けて外となす。體これ外なるものには非すと云つてゐる。

故にこの意味に於ては、眞如を縁する見分も亦外とせねばならない。固より眞如は内法であり、これを縁する見分も亦、従つて内であると考へられぬではないが、併し既に見分は一般に外の相分を縁する點に於て、外縁の作用と定められるとすれば、やはり外とすべきであらう。總じて云へば、相分と見分とは外である。これに對して自證分と證自證分とは内縁の用とされる。

自證分は見分と證自證分とを縁じ、而して證自證分に依て縁ぜられる。また證自證分を縁すると共に、逆に自證分に依て縁ぜられるのであるが、併しこの二分は、それ自體が心内にあり、また心内の作用を縁するのであるから、従て内縁の作用でなければならぬ。故に唯識疏には、後二を内と名くることは、體これ内にして、内を縁する故にと云つてゐる。故にこの意味に於ては、假令、自證分は外の見分を縁しても、内であつ

て外ではない。自證分は證自證分と共に内縁の作用である。故にまた唯識論には、後二はこれ内なりとも論じてゐる。

註

(一) 卷二、二八右

(二) 三本五一右

(三) 同上

(四) 卷二、二八右

凡そ右に於て、四分の中、相分と見分とは外縁の作用、自證分と證自證分とは内縁の作用なることは記されたのであるが、併しそれは固より因位に就て云ふのである。四分は果位に於て互に相縁する。して見るとこの内と外とは如何にして定められるであらうか。これに就て分量決を見ると、二釋が擧げられてゐる。先づその第一釋は、果位の四分は相縁する點に於て、相分を外とし後三分を内とも外ともする。四分義私記(六)を見ると、これを相分を外とし、後三分を内とする説であると云つてゐるが、併し分量決に於ては、明かに後三分が内と外とに通ずると云つてゐるから、これを單

て内のみに限らなくても妨はない。次に第二釋は、假令、果位に於ては自證分、證自證分が見分の所縁となつても、併しそれは有漏の位とその類を同じくする點よりすれば、やはりその内外は因位に同じいとも考へられる。また唯識論を見ても、内と外とを定める場合特に无漏を除てゐない點よりしても、また内と外とを定めることは、有漏の位に同じいとするのである。つまり第二釋に於ては、四分は因位に同じく、前二分を外、後二分を内とすると云へる。凡そ果位の四分の内と外とを定めるに就て、分量決の二釋を示せば、以上の如くであるが、併しその何れが正しいか記されてゐない。且らく四分義私記に依れば、この分量決の二釋を引いて、次に後釋爲正、順疏文故と夾註してゐる。

(五) 内外分別門。

(六) 卷下三右。

四分の相縁關係に就て

かくて凡そ以上の如く考ふれば、四分には夫々その分量分限があると見て差支はない。相分は知られる作用、見分はこれを知る作用と云ふ如く、四分には各々その分限が定つてゐる。而してこの四分は、縁慮の作用であつて、不壓不滅であり、必要にして且つ充分な分量とせねばならない。凡そ有部(七)に於ては得と生とを立てる。色と心との生ずるは、得と得と非得と及び生と生と非生とに依るとされる。この場合、初めの得は大得とすれば、次は小得であり、而して非得と云ふは所得の本法である。又生も例するに之に同じい。尤も演秘と義演とは、初めの得を大得とする(八)に對し、義蘊には小得と云ひ、その説は定らぬのであるが、併し何れにしても、大得と小得と本法の非得とを立てることに變りはない。而してこの大得は、本法の非得と共に小得をも得する點に於て、第四の得を立てる要はないとされる。して見ると見分も亦これに同じく、相分と自證分とを縁してもよく、從て等四分を立てる要はないであらう。又生も例するに之に同じのであるが、併

し凡そ得や生は色心を成就する法であつても、不相應法であつて、縁慮の作用はなく、また定量もない。然るに四分は心法であり、縁慮の作用があり、また分量も定つてゐるのであるから、従つて兩者を同一視することは出来ない(唯識疏參照)。かくてこの意味よりすれば、何故に三分の外に、更に第四分を立てなくてはならないかを、知ることが出来る理であるが、併しそれは兎に角、四分には夫々その分限分量のあることは、凡そ以上に於て記されたであらう。

(七) 唯識疏三本五三右。

(八) 四分義私記同之。

## 五

かくて四分は夫々その作用を異にする。故四分は非即である。併し四分は各々その作用に於て同一でないにしても、その體は一である。故に四分は非離でもある。唯識論に、心々所の四分は合して成ず。……即しても非ず離しても非ずとあるは、これを表すものであらう。然るに唯識疏を見ると、論のこの非即非離の文

に就て、以上の如き意味の外に、更に第二釋として、別な解釋が試みられてゐる。今それを考ふれば、四分は能縁所縁の異なる點に於て非即であり、四分は同性で別種より生じない點に於て非離であるとする。凡そ相見二分が同種生か別種生かに就ては、それを同種生とする説と別種生とする説と、及び或同或異とする説との三説がある。同種生は獨影境、別種生は性境の場合であるが、併しこの對象の領域は、單に性境、或は獨影境に限定されない點に於て、正義としては或同或異の説を取る。然るに此の第二釋の如く、若し四分を同種生とすれば、それは獨影境に限られることとなり、従つて此の釋は、演祕にもあるやうに、不盡理の釋となるであらう。故に第一釋に依れば、四分はその作用を異にする點に於て、即するのではないが、併しその體生を一にする點に於て、離するのではない。心々所の四分は非即非離である。

(一) 卷二、二八左。

(二) 三本二二左。



# 龍樹・提婆に知られたる數論・

## 勝論學說に就いて

五十嵐智昭

一般印度哲學發達史の研究に對して佛教文獻の有する重要性については從來屢々説かれた。此の研究は龍樹・提婆の著作を通してその時期の數論・勝論學說が如何なるものであつたかを見んとしたものである。

龍樹・提婆の年代及び著作に關しては私は自ら之を決定する資格を有しない。これらの點については宇井教授の「印度哲學史」に隨つた。更に、兩師の著作を讀む上に缺くべからざるものは青目及び婆藪の註釋であるが、後二師の年代についても亦同様である。<sup>(一)</sup>

兩學派所屬の文獻に據る限り、吾々は此の期における兩學說の相貌を審にするを得ない。何者、現存せる兩學派文獻中確實に此の時期に歸せらるゝものは一も

存しないからである。此の研究の意圖は龍樹・提婆・青目・婆藪の一群の佛教家の著作に現れたる兩學說を涉獵し、後二世紀半より四世紀前半に亘る約二百年間の兩學說がその發達史上の如何なる段階を示すものであるかを觀、之と兩派文獻との交渉を索り、能ふべくんば後者の成立年決定に對する若干の資料をも寄與せんとするところに存する。

此の意圖の下に、私はその直接資料として數多き兩師著作目錄中から次の八部を擇んだ。何者、兩師の著と傳へられるものゝ中には、その眞僞不確實なるもの或は明に不當の歸屬と見做さるゝもの多きにも拘らず、此の八部はその眞撰なること疑なしと云はれ<sup>(二)</sup>、而

龍樹・提婆に知られたる數論・勝論學說に就いて

も兩師における數論・勝論學說を見る上には此の八部をもつてすれば充分と考へられるからである。

- 一、中論頌及青目釋 (本正 XXX)
- 二、十二門論及釋 ( " )
- 三、大智度論 (XXV)
- 四、十住毘婆娑論 (XXVI)
- 五、廻 諍 論 (XXXII)
- 六、百論及婆藪闍士釋 (XXX)
- 七、廣 百 論 (XXX)
- 八、百字論(中最後の百字偈) (XXX)

此の研究の前半において、私は先づ以上八部の論書の漢譯を讀み、梵本・藏譯(及びその翻譯)は出來得る限り之を參照し、その中から數論・勝論學說に關係ありと考へらるゝものをすべて摘出し、他方兩派の文献中から之に對應すべき箇處を拉し來つて之と比較し、その各について綿密なる註釋的研究を行つた。こゝに發表するものはその結論たる部分であるが、謂は

ゆる「龍樹・提婆に知られたる數論・勝論學說」とは必ずしも「龍樹・提婆が數論・勝論學說として擧げたもの」ではないこと勿論である。隨つて、私の結論に對しては恐らく多くの疑問が向けられるであらうと考へられるが、それらの疑問に對して私として一應の見解を用意してゐるものであることを茲に誌すと共に、特に最後に提出せる問題については切に先進諸學者の御叱正を仰ぎたい。

註

(一) 宇井教授による諸師の年代は次の如くである。

龍樹 150-250circ. A. D. (『印度哲學史』二八七頁)  
 提婆 170-270circ. A. D. ( " " 二八三頁)  
 青目 250-350circ. A. D. ( " " 二八四頁)  
 婆藪 尙ほ、特に婆藪については序說註三を參照せられたる。

(二) 宇井「印度哲學史」二八七、三〇二頁。

序說 兩師引用論破の對象とその様相

及び註釋の妥當性について

空觀哲學の樹立は在來の有らゆる思想に對する挑戰

であり、随つて、その論鋒は當時において一派を成せるものゝすべてに向けらるべきであつた。而も、龍樹論破の對象たるものは、之を内にしては主として説一切有部宗であり、之を外にしては耆那及び數論・勝論・正理の四派であるが、特に提婆においてはその論敵は最後の三派に限られたかの觀がある。云ふまでもなく、この事實はこれらの諸派が當時の印度思想界において有せし地位を示すものであつて、當時における一般印度思想界は形而學的哲學說においては數論によつて、形而下的自然學說においては勝論によつて、而してその論理學的研究においては正理派によつて代表せられてゐたであらう。蓋し、結論を豫想しつゝ之を云へば、數論・勝論兩學派は共に夫々の經典を懷いて傳統的婆羅門思想に又は相互に拮抗し、此の時代既に一派を稱せる正理學派も亦それらの論争に刺戟されて益々論理學的研究に努力しつゝあつた。

龍樹は瑜伽派と共に數論・勝論の名を掲げ（十位住婆娑論）て之を破し、正理派は特にその名を掲げられ

龍樹・提婆に知られたる數論・勝論學說に就いて

ざるも、その十六諦說（廣破經及廣破論）・論理說（廻評論）を破られてゐる。提婆も亦明に數論・勝論二派の說たるもの及び謂はゆる正理說（第二部第三節參照）を論破するが、之に對て註釋者婆藪はそれら諸說の所屬派名として數論・勝論の名を明瞭にしてゐる。然らば、何故に婆藪は謂はゆる正理說たるものについて正理派の名を掲げないのであるか。それは婆藪自身のみならず提婆すら正理派をもつて勝論より獨立の一派と「見做さなかつた」からであるかも知れない。特に正理派が未だ獨立の經典を有せざりし（第二部第三節參照）當時としてはその獨立性が無視せられたとしても、それは極めてあり得べきことであらう。が、然らば、何者に提婆・婆藪は兩派を獨立的のものとして「見做さなかつた」のであるか。換言すれば、兩學說の「内容上」の限界は何處におかるべきであらうか。更に換言すれば、抑もこゝに引用せられたる謂はゆる正理說は果して特に正理說と云はるべきものであらうか——私はこの點までつき進んで検討して見たい。（第二部第

三節「正理說と勝論說との限界について」(參照)故に、婆藪が謂はゆる正理說を勝論說として紹介したのは、單に提婆の態度を繼承したからであるか、若しくは、謂はゆる正理說が實は全く勝論說であつたからであるかその孰れかである。更に、私の見解によれば、婆藪の註釋には宇井教授の云はるゝが如き「正理說を數論說として」説明せる事實なく、それは「數論說を數論說とし、勝論說を勝論說として」説明せるものに他ならない。畢竟、婆藪の註釋には「全くの誤解」とすべきものは存せず、青目の註に對しても私は特に批議すべきものを有しない。

最後に、特に龍樹における他派學說引用の態度及びその論破の仕方について一言しておきたい。他說を引用する場合、彼は必ずしも何派の說と斷つてのみ引用してゐるのではなく、又、單に一般常識の見解として擧げられたるものゝ中にも特に或る派の學說を豫想してゐると考へらるゝものがあり、時としては或る派の主張の中に他派の思想をも混じて叙べてゐると考へら

るゝものも存する。又、その引用が或る學說の全部に亘つて平等に爲されてゐないことも、それが論破のための引用であることを思へば、極めて當然である。更に、例へば因中無果論を破するに因中有果論者の論法を用ふるが如き、明に詭辯に類する態度を屢々見受けるのであるが、彼の場合は、議論は對者と同一の立場に在つて眞偽を争はんとするものではなく、彼等の立場における一切の論争を戲論として結局その論争そのものを止揚し、一の新なる立場に導かんとするものであつて、隨つて、そこに見らるゝものは論理の飛躍であり、形式そのものゝ超越である。

註

(一) 龍樹は正理派の十六諦說を全體として、又は特にその論理說を破するのであるが、提婆の場合はその哲學說のみについてであるから、これを正理說とすべきか否かは問題とされうる。この點については第二部第三節を參照せられたい。

(二) 宇井「印度哲學研究」第一卷二二一頁參照。

(三) 國譯大藏經(大正十年)論部第五卷中、宇井「國譯百論」三三頁註六〇、四八頁註九五。而して、若し

このことが教授の婆藪闍士・婆藪槃豆（世親）異人説の根據を搖がすものとすれば、その結果は婆藪・世親異人説を前提とせるこの研究にとつて頗る重大である。同上「三論解題」四五、六六頁參照。

## 第一部 龍樹・提婆に知られたる數論說

### 一 その組織

龍樹・提婆及び註釋者青目・婆藪の引用せる限りにおきて、之を若干補足しつつ、此の期の數論說を組織的に敘述しよう。敘述の順序は數論頌(Saṅkhyā-kṛitika)に從つた。

人生には三種の苦がある。三とは内苦・大衆生苦・天苦である。(KHE XXV 80 b 23-24)

人は如何にして此の苦を解脱しうるか。吠陀の教ふるが如く祀法に依るべきか。否、祀法によつて永遠の解脱を得ることは不可能である。何者、祀法はその手段において不淨であり、その果におつて無常・優劣を存するからである。(XXX 170 b 28-24)

我が派は二十五諦を説く。二十五諦とは神我・自性・覺・我慢・五微塵・五大・十一根である。この二十

龍樹・提婆に知られたる數論・勝論學說に就いて

五諦の認識こそ解脱への唯一の途である。二十五諦の區別を認識するものは煩惱を捨離して解脱を得、之を認識せざるものは煩惱に繫縛されて生死を脱し得なす。(XXX 168 b 6-8, 170 c 13-18, 180 c 2-5)

解脱は「生ずるもの」にあらすして「得らるるもの」であり、本來常住のものである。(XXV 171 b 18-20, XXX 6 b 28-c1; 178 b 9-11)

然らば、二十五諦は如何にして認識せらるべきか。認識に四種を算へる。<sup>(1)</sup>現量・比量・譬喩量・聖言量である。二十五諦の區別智は比量より生ずる。比量を分つて如本・如殘・共見の三とする。如本とは因より果を、果より因を推知するを云ひ、如殘とは部分より全體を推知するを云ひ、共見とは一の因果より他の因果を類推するに名づける。因に了因と生因との二種がある。(XXX 6 c 6, 24 a 27-64, 7-15, 175 a 27)

世界の質量因たるものは自性(Prakṛti)である。自性は萬物轉變の根本原質であり、世界遺没の歸趨

である。(XXX 1 b 17; XXV 546 c 11-19)

自性は不可見ではあるが、その實在は確實である。一般に不可見なるものに二種ある。存在せざるが故に不可見なると、存在しつゝ而も不可見なると。前者は第二頭・第三手の如きであり、自性は後者に屬する。然らば、自性は何故に不可見なるか。自性の不可見なるは微細なるが故である。而も自性は常住・無因のものであつて、萬物の因として、その中には果たる覺以外の二十三諦を藏する。(XXV 546 c 11-19)

一般に因中に果は既に存在する。之を逆に云へば、果は因以外の何者でもない。泥より瓶を生じ、瓶を破して瓮とするとも、すべて之同一の泥にして、その間一物として増減することはない。(XXX 1 c 15-16; 160 b 18 ff., 175 a 23-25, 177 b 1-5, 9-10, 29-c 2)

而して因中に果あるも不可見なるは後者が未開展位に在つては微細であるからである。因より果生ず

とは細にして不可見なるものゝ塵にして可見なるものへの開展に過ぎない。抑も、不可見に八種の因がある。最遠・最近・根壞・心不定・微細・覆障・伏逼・相似聚である。(XXX 160 c 23-161 a 8, 21-22)

更に積極的には、因中有果は次の如く論證される。  
1. 無より有を生ずることなきが故に。(XXX 177 b 1-5)

2. 果は各その因たるものをとるが故に。(XXX 177 c 28-178 a 3)

3. 一切のものが一切のものより生ずることなきが故に。(XXX 161 c 19-20)

4. 因は各自己に可能なる果のみを生ずるが故に (XXX 161 c 24-26)

5. 因なるが故に。(177 b 25-26)

神我 (puruṣa) は主宰者・中食者・經驗者として常住且遍在し、而も非作者であり、覺を相とし、覺そのものである。随つて、覺は種々變化するものゝ如くなるもその本質において常住たること、

譬へば、水晶は之に反映するものゝ色に随つて種々の色を呈するも而も夫自身は常に無色の本質を保持するものなるが如く、因たる常一の覺にして種々の果を現すること、譬へば、一人の陶師の能く瓶等の種々の物を作るが如きものである。(XXV 170c 17-18, 25-27, 171a 7-8, 182c 20, 183a 23, XXV 200b 29-c2)

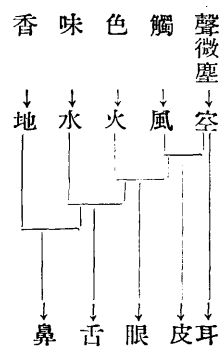
譬へば、盲人と跛者とが協力して同一の目的地に達し、そこに到つて相別るゝが如く、神我と自性と<sup>五</sup>は兩者共通の目的たる解脱に達せんがために結合するものであり、解脱に達するや兩者は直ちに分離する。(XXX 172b 21-22)

神我と自性との結合に依つて轉變は始る。覺(dhī-dhī)以下の二十三諦は次の次第を以て轉變する。自性↓覺↓我慢(ahaṅkāra)↓五微塵 pañca-tannātra ?)↓五大(pañca-mahābhūta)↓十一根(ekadaśa-indriya)

細なる自性は覺において蠶となり、乃至十一根を生

龍樹・提婆に知られたる數論・勝論學說に就いて

じ、十一根は細となつて五大に歸し、乃至自性に還没する。尙ほ轉變の後半は詳細には次の過程に依る。



(XXV 516c 11-13, XXX 170c 14-16)

覺に八分がある。淨分の四と不淨分の四と。即ち、法・智・離欲・自在と非法・非智・愛欲・不自在と。自在に八種を算へる。謂はゆる八清淨道とは思量・聞・讀誦・三苦除・得好師・布施を云々。(XXV 80b 22-25, 105a 14-23, XXX 168b 6-8)

身體には細蠶の二身があり、蠶身は無常にして五道に轉滅し、死と共に滅するも、細身は輪廻の主體であり、死後は覺の状態に於て中陰識として存続する。(XXV 149b 16-18, 546c 14)

龍樹・提婆に知られたる數論・勝論學說に就いて

註

- (一) 青目は特に之を數論又は勝論の量論として擧げたものではない。が、その文を通して吾々は兩派の量論を推測出来ると思ふ。即ち、數論の場合、一方當時四量の考が行はれてをる事實と、他方後の數論頌が之に對する三量の分類を自己の創説なるかの如く示す態度とを併せ考へるに、數論頌以前においては、數論派も亦四量の分類を用ゐてゐたものであらうと考へる。
- (二) 萬物・世界と云ふも、それは單に個人的對象の世界の謂であつて、轉變説を却思想に結びつけて宇宙論的に述べたものではない。
- (三) 「因有るが故に」の原語は明に *krāna dhāvat* であり、數論頌諸註釋が「因(果)同類(同似)の故に」と解してゐるところのものである。
- (四) 覺 (*buddhi*) は二十五諦中の一諦たる覺ではなく、知 (*jñāna*) の同義語としてのそれである。
- (五) この喩は勝論(或ひは正理)説として擧げられた中に「我と知との關係」を示す喩として用ゐられたものであるが、この喩は數論頌においては「神我と自性との關係」を示す喩として用ゐられてをり、而も喩としては數論の場合が極めて適切である點から見て、この喩は本來數論説において用ゐられたもので

あらうと思ふ。

一一〇

二 その史的地位

以上の内容について、その特異點を見るに、此の期の數論説に於ては

一、神我は

二、非變異と共に常住・遍在である。

三、轉變の次第は我慢以下においては我慢↓五微塵

↓五大↓十一根の型をとる。五微塵↓五大の詳細に就ては勝論説の五實と五徳との配屬と同型のものを示すが、これまた注意さるべき特異點である。又、その

四、轉變説の意義は個人的世界の成立に限られてをり、

五、吠陀觀に於ては古來の純粹數論的精神を繼承してゐる。更に、その

六、論理説に於ては、他派と共に四量を認めたであらうと考へられるが、比量の三種の定義については前節に記した。

龍樹 (XXV 546c 19) によつて、又屢々婆數 (XX



X 168b 6, 170b 23, c25, 171c 18, 172c 4) によつて

「僧佉經」の存在が博へられてゐるが、夫は迦毘羅 (Kapila) の精神を繼承せるもの、隨つて二元的數論説の系統に屬するものなることは疑ない。謂はゆる僧佉經は、多くの點に於て、内容上數論頌と一致するものを説くが、兩者が同一のものであるとは全々考へられない。何者、その一致的内容について兩者を比較するに、前者には後者の完全なる引用を見做さるべきものは勿論、文體上前者の頌形を想はせるものすら全然ないからである。加之、その論理説におしては Caraka-sūtrā 方便心論と共に數論頌以前なることを示し、謂はゆる五微塵の原語は Pañca-tannātra (五唯) であらうと考へられるが、若し然らざるも五唯直前のものであり、頌に至つて明に五唯と稱ばれるところのものである。之に關聯してその轉變の次第も亦頌への發展性を有する。頌の成立年代については最近山本快龍氏が之を論じたが、氏は Vyāsa の年代との關聯におして之を考證し、自在黒を以て陳那 (400-480 A. D.)

龍樹・提婆に知られたる數論・勝論學說に就て

と同輩又は同時代の先輩であらうと結論した。數論頌自ら

saptyam kile ye 'rthas te 'rthāḥ katsuṃsya. Saṣ-  
tiantṛasya /

akhyayikā-virahitāḥ paravāda-vijān-jitās cā 'pi

// 72 //

と言明せる如く、數論頌以前に「六十科論」なるものが存在し、その内容は他派との對論及び譬喩を多く含んだものでなければならぬが、龍樹・提婆には數論派の喩として引用せるもの多く、此の時代の中觀派佛敎との論争が明に正理經の成立を促した(第二部第三節參照)點などを綜合するに、六十科論の成立も亦龍樹・提婆直後におかるべきものではあるまいか。若し然りとすれば Varasaganya 及び六十科論の年代は 250-350 A. D. におかるべきであらう。

註

(一) 數論の「遍在我」に關聯して私は宇井教授の説に疑問を有つてゐるが、之については更に研究を進めた

龍樹・提婆に知られたる數論・勝論學說に就いて

一二二

上に發表することにした。こゝでは唯その疑問が教授の「印度哲學史」四七三頁に對するものであることを誌しておくに止める。

(三) 數論頃は譬喩量を比量中に含ましめ、特に之を獨立の一量とは見做さなす。

(三) 「哲學雜誌」三八六號七三頁。

(四) 山本「自在黑年代考」(常盤博士遷曆記念論文集)昭和八年。

## 第二部 龍樹・提婆に知られたる勝論說

### 一、その組織

本節においては謂はゆる正理經說たるものは一應之を除外し、之と勝論說との關係については、後世勝論說との關係において、別に之を論じた。隨つて、この節に示された結論は、尠くも私にとつては、あくまで暫定的なものであることを斷つておきたい。叙述の順序はブラシヤスタ・パード、パーシヤ (Prastapada-hasya) に據る。

我派は實・德・業・同・異・和合の六句義を以て宗義とする。(XXV 133b 19; XXX 168b 9) など證する

ものは永遠の解脱に到る。(XXV 171b 18-20; XX

X 6b 28-c1; 179b 9-11, 180c 2-5)

一、實 (dravya) として數へらるゝものは地・水・火・風・空・時・方・我・意の九である。

地は香を個有し、乃至風は觸を個有する。(XXX 161b 29-c1)

一般に果の存在は必ず因たるものゝ存在を豫想する。粗なる果は細なる因の結合・集積に外ならなす。すべて物的なるものは四實のうちの何れかを以て成立するが、後者は更に因たる四實即ちアヌ (anu微) を豫想する。アヌは物的世界の根本因たるものであり、微細にして不可見なるも、常住・不壞の實在である。その形は球狀である。アヌの結合は善惡業の不可見力を動因とし、結合の仕方は——アヌと他のアヌと結合して二微果となり、更に一アヌ之に合して三微果となり、順次四微果・五微果を生じ、かくて世界は細より粗へと構成される。(XXX 1b 18, 6b 28-c1; XXV 171b 18-20, 147c 21-23, 546c 29

-547a1; XXX 176c 3, 5-6, 180b 14-24; 182b 21-2

4)

空は無因にして不可分、常住にして遍する。(XX  
X 6b 28-c1; XXV 171b 18-20; XXX 179b 28-24;  
182 b 5-8)

時は不可見なるも、無因にして常住・不壞の實在である。その存在は果たる經驗的諸時間に據つて比量せられる。四季の繼起・開花結實の事實、又、同時と云ひ異時と云ひ今年と云ひ去年と云ひ、過去・現在・未來と云ふ——これらは凡て因たる時の存在を豫想してのみ可能である。(XXV 65b 16-21, c17-18, 171b 18-20; XXX 179c 29-180a4, 7-12; 183b 12)

方も亦無・因・常住の實在である。過去・現在・未來に亘つて太陽の出沒と東西南北との關係は不變であり、これら經驗的なる諸方角の存在を相とて一方一般の存在は論證せられる。(XXX 6b 28-c1; XXV 65c 17-18, 171b 18-20; XXX 133b 18-26; 180a

27-b1)

我は觸るゝ可からざるも、無因にして常住遍在し、覺を相とし、能く苦樂を識る。呼吸・眼の開閉・壽命の生理現象、思惟(心・智慧)なる心理作用、苦樂の感覺、憎愛の感情、努力の意志作用——これらは凡て我存在の相たるものである。又、身體を役するものに心あるが如く、心を役するものとして我の存在を認めねばならない。若し我存せずとせば、宛も御者無き牛の如く、心は無限の枚逸に流れるであらう。(XXX 6b 28-c1, 13b 22-23; XXV 171b 18-20, 200b 29-c17, 230 c21-231a1, 547a16-17; XX X 170c 18-21, 27-171b2, 7-8, c10; 182c27, 183a6, 14, 22)

意は認識作用に缺く可からざるもの、我・根・境・意の四合してはじめて知を生ずる。その量はマヌに等し。(XXX 19a 13-14; 171b 11-12, 15, 175c 12-14; 183a14)

一・德 (guna) とは色・味・香・觸・數・量・別體・合・

離・法等を指す。實に依止し、實の存在を規定する。  
(XXV 65c 17-18; XXX 168b 8-10, 171c 9-10)

色は火の徳、乃至觸は風の徳である。(XXX 161  
b 29-c2)

一體は數の基本であり、或るものが「一のもの」  
として存在するは、そのものに「一」なる徳が依止  
してゐるからである。(XXV 64c 12, 65a 3 4, c17  
-18; XXX 173b 23ff.; 185a 26-27, b1, 29)

別體とは一物と他物との相違・獨立性の根據たる  
もの。(XXV 65c 17-18; XXX 174c5ff.) 量 (pari-  
māna) の結合に依つて、ものは一定の大小を有す  
るものとして存在しうる。之に大・微・長・短を分つ。  
(XXV 65c 17-18; XXX 174b 19-20)

物理的偶然的結合と分離たる合・離も亦徳として  
數くられる。(XXV 65c 17-18; XXX 174c 12-19)

覺即ち知識は我の徳に屬する。知識の手段たるも  
のを量 (pramāna) と云ふ。量に現量・比量・聖教量  
を分つ。聖教量も所詮大仙・瑜伽行者の現量を基

とする知に外ならぬ。比量は主として果たる相よ  
り因たる實體に及ぶ知である。例之、隆肉・乃至垂  
頤ある動物を見て「开は牛なり」と知るが如きは比  
量である。謂はゆる因とは部分に對してその依處た  
る全體を、全體に對してはその構成要素たる部分を、

或ひは又認識の根據たるものをも指す。(XXX 7b  
24-25, 24a 27-b4, 7-15, 18-21; 161b 9-14, 162c 6  
-7; XXV 691a 26-27; XXX 174a 19-20, b8-12)

勤勇は我活動(有作用我)の動機たるものである。  
(XXV 230c 21-231a1; XXX 71a 22-23)

法は我の一分に生じ、生天・解脱の要因たるもの  
である。之に反するものを非法と云ふ。(XXX 168  
b 8-10)

苦樂も亦我の徳として數えられる。(XXV 200c1  
0, 230c22, 24, 29, 547a17; XXX 170c 20)

三・業 (karma) に擧・下・來・往・屈・伸を分つ。  
(XXV 102c 17-18)

四・五・同・異 (sāmānya viśeṣa) は相対的であり、

異は必ず同を豫想し、個々の特殊的・具體的存在は異句義を基礎として成立する。同句義中最普遍的なるものは有である。有は凡そ存在するところのものをして「在らしむる」ところのものであり、かく個々の存在として具現せられたる有を假に「事々の有」と名け、對之、有そのもの・有一般を「處々の有」と名ける。(XXX 19b 22-24; 173c 6-12, 16-20, 28-174a1; 185b1)

六、和合(samavaya)は論理的・必然的なる結合關係を指す。例之、實と徳との關係は即ちこの和合句義に依る。(XXX 174c 12-19)

### 註

(一) 第一部第一節註一參照。

(二) 龍樹が數論(?)勝論經二・一・二〇(參照)の空存在の論證として擧げたもの、中に「若擧若下若來若往若屈若伸若出若入等所作云云」の文がある。勿論これは一般常識のものに過ぎないが、「勝論經の業の分類」と之との何等かの關係がある筈である。

(三) 「事々有」「處々有」は婆數自身の造語かも知れない。

龍樹・提婆に知られたる數論・勝論學說に就いて

### 二、その史的地位

以上の内容について、勝論學說史上重要な點のみを注意するに、此の期の勝論說においては

一、句義の數は原初の六であつて、未だ

二、同・異句義の細分及び

三、無句義の獨立を見ず、

四、實句義中、空・時・方はその獨立性において相等しく、未だ本來の關係におかれてゐないが、我の徳としては原初の六に法等が既に加算されてゐたと考へられる。随つて、

五、徳句義として算へられたものも原初の十七に止まらなかつたであらうが、その數は正確には示されてゐない。アヌに關しては、論者が說一切有部宗の極微説を知つてゐるために、その説明において苦干紛はしい點があるが、勝論としては未だ極微・極大の説を成してゐなかつたであらう。

六、アヌ結合の順序については、その説明はブラシアスタパード、パーシャに一致し、此の派としては

恐らくかゝる順序は原始勝論說以來の定說であらうと考へられる。その

七、論理說においても、此派特有の量論として示されたものなく、その他の點についても勝論派論理說の特徴たるものは傳へられてゐない。

以上に依つて知らるゝ如く、此の期の勝論說は、その發達史的に重要な部分に關する限り、現存勝論經(Vaisesika-sūtra)と殆その内容を一にするのみならず、龍樹・提婆の引用せるものと勝論經とを比較するに、その或るものは文字上的一致をさへ示す。而も後者の經としての成立は龍樹・提婆と同時若しくは龍樹・提婆以後たり得ない。何者、現存勝論經には他派の説を引用せるもの若干あるも、そこには中觀派の應酬の痕跡は認められないからである。故に、勝論經の成立は 150 A. D. をその最下年代とするものでなければならぬ。隨つて、龍樹(XXV 133b20)・婆藪(XXX 168b8, 171b8, c9, 176c5, 180a7, 29)の謂はゆる「衛世師經」とは現存勝論經を指すものであらう。

私は勝論經を以て龍樹・提婆以前としたが、然らば、龍樹・提婆時代の勝論說は勝論經の説を何の程度まで進めたものであらうか。この點については、私は次に正理說と勝論說との境界の問題として之を考へてみた。

註

(一) 第三節中、「アマよりパラマ・アマへの發展過程」の項參照。

(二) 字井「印度哲學研究」第三卷四九七、五三五頁。

三、正理說と勝論說との境界について

(謂はゆる正理說と後世勝論說との關係)

字井教授と共に、私は正理經(Nyāya-sūtra)の成立を龍樹・提婆以後とする。云ふまでもなく、正理說十六諦中の所量諦の内容は勝論說に基くものであり、論理說以外の他の部分はこの派にとつては凡て論理學的研究的道具たるに過ぎない。隨つて、この部分に關する限り、從來特に正理說とされてきたものについても、それが何の程度まで正理派特有のものであるかはもつと内容的に検討さるべきであらう。勝論經を讀み、提

婆（嚴密には、婆數）が勝論説として紹介せる謂はゆる正理説を讀み、次に正理經を讀み、最後に後世勝論説の二三に注意した私は、その主要問題に關する限り、それらの間に一連の論理的發展關係を索り得ると信じた。若し正理派特有の説とせられるべきものありとするも、畢竟それは他派（必ずしも勝論と限定するを要しない）のものゝ延長・加工に過ぎず、哲學的に、然程重要な意義を有するものではない。とすれば、正理説（の哲學説）と勝論説との境界は單純に正理經と勝論經との差異を以て決すべからざるものであり、謂はゆる正理經特有の哲學説もその或るものは、提婆に依つて勝論説として破せられてゐる如く、事實、「その當時の勝論説」であつたと見るべきではないであらうか。換言すれば、提婆當時の勝論説は既に正理經直前の段階にまで進められてゐたものではあるまいか。

私の推定に依れば、現存勝論經を中心とせる勝論學説は先づ龍樹に依つて論破され、その結果勝論學説に若干の發達・補足を見た。提婆の知る勝論學説はか

龍樹・提婆に知られたる數論・勝論學説に就いて

ゝる發達過程にあるものであり、彼は更に之を批判した。この批判は勝論説に基く正理學徒をも脅したことを勿論であり、この批判に對する再批判又は辯明の必要が正理學徒をして間もなく正理經を編纂せしむるに至つた。固より、正理經そのものゝ意圖は必ずしも勝論説の擁護に、隨つて又勝論説の忠實なる展開には存しなかつたであらうが、その論理構成の必要上從來の勝論説、隨つて正理説に種々の補修を加へた。それが却つて後世の勝論説に一の新なる出發點を用意することゝなつたのではあるまいか。私はこの點を次の例について考へて見た。

一、アヌよりパラマ・アヌ (paramānu

極微) への發展過程

勝論經においては、アヌは單に「微細なるもの」として考へられたが、これがブラシアスタバード<sup>1</sup>以後のパラマ・アヌとなるためにはそこに如何なる發展過程を豫想すべきであらうか。龍樹 (XXV 147c 21-23)、提婆 (XXX 180b 18-24; 182b 21-24) はアヌの有分・

無分を論じ、正理經 (N, ii, 18, 19, 23, 24)<sup>三</sup>はこの議論を繰り返した後に(25)無窮法 (anastha)を以てその不可分割性を「論證」する。こゝに到つてアヌは實質上パラマ・アヌと全く同一である。固より、ブラシア

スパードは特に無窮法を用ゐてパラマ・アヌを論證するものではなく、アヌに常・無常を區別して常なるアヌ(單一の微)をパラマ・アヌと名け、これと無常なるアヌ(二微果)とを區別したものであるが、然らば、何故にブラシアスパードはかゝる區別を必要としたのであるか。それは、勝論經においてアヌ(微)が極めて漠然たる意味に用ひられてゐたに對し、正理經の如く絶對的微小體(アトム)としてのアヌを考へる場合には當然生ずべき區別ではないであらうか。事實、ブラシアスパードの量論 (parimāna-prakarana)は決してパラマ・アヌを「論證せる」ものではなく、既に「論證せられたるパラマ・アヌ」を豫想してゐると見るべきである。而して、パラマ・アヌを「論證する」ための方法としては無窮法の如きは最も擇ばるべき方法ではな

いであらうか。若し然りとすれば、尠くもアヌに關する限り、勝論經↓龍樹・提婆に知られたる勝論↓正理經↓ブラシアスパードは同一系統の發展として考へられる。

## 二、分と有分との問題

有分と分、即ち全體と部分との問題は勝論經における因果の概念から必然的に導き出されるものと考へられる。提婆 (XXX 173b 12-17)はこの問題をとりあげ、正理經 (II, 5, 34-37, IV, ii, 4-16, 28)亦精細に之を論じ、更にそれは七句義論 (Saptapadārthin)における一問題である。故に、此の部分についても亦勝論經↓龍樹・提婆に知られたる勝論↓正理經↓七句義論は同一の發展系列たり得る。

この點に關しては現在の私は之を餘蘊なく例證することは出来ないが、若し爾餘の問題についてかゝる關係が適用されるとすれば、正理經を以て後世勝論說の出發點なりとする私の想定は可能ではあるまいか。而して、この想定は、龍樹・提婆の論破が數論にあつて



は六十科論を（第一部第二節参照）・正理にあつては正理經を成立せしむる動機となつたと考へられるゝにも拘らず、何故に獨り勝論をして新しき經典を編纂せしめなかつたかの疑問に答へ得ると共に、勝論經よりブラシアスタバードへの一意見飛躍と見えるところのものを極めて自然的な推移となし得るものではあるまいか。

以上、正理經哲學說の獨立性を極度に狭めんとし、更に、後世勝論說のうち正理經を以て自派の代辯者と見做すかの如き傾向を見んとする私の見解にして若し要當なりとすれば、龍樹・提婆、特に提婆によつて知られたる勝論說は第二節において一應示されたよりも一層新なる發展段階におかるべきであり、隨つて又、勝論經成立の最下年代も今少し引き上げられなければならぬであらう。

#### 註

(一) 宇井教授（『印度哲學史』三四五頁）は正理經の編纂年代を 250-350 A.D. におく。尙ほその論據の詳細

龍樹・提婆に知られたる數論・勝論學說に就いて

については「印度哲學研究」第一卷一七八—二三八頁參照。

(二) ブラシアスタバードの年代は大體 450-550 A.D.（宇井「印度哲學史」五〇一頁）である。

(三) 正理經番號は Chowkhamba Sanskrit Series 版 (1925) に據る。

(四) Winternitz (Gesch. d. ind. Lit., II S. 475) に依れば七旬義論は十二世紀までのものであり、宇井教授（『印度哲學史』六三八頁）は之を十一世紀におく。勝論經以後ブラシアスタバード以前に Ratana の註釋があつたと傳へられる以外、獨立の著作としては吾々の名前すらも教へられてゐない。

(五) 宇井教授（『印度哲學史』一七八頁）も亦勝論經成立の最下年代を 150 A.D. としつゝ結局經成立の年代を 50-100 A.D. とするのであるが、私は結局において教授の指定せる年代を肯定するものであるが、私にとつては 100-150 A.D. の五十年は經成立以後龍樹に至るまでの勝論說の若干の發達のために必要なのである。尙ほ、勝論經の成立年代の詳細については「印度哲學研究」第一、二三九—二五三頁參照。

## 印度に於ける階級思想の變遷

善 波 周

茲に、從來の慣用語なる種姓制度なる語を、殊更に階級思想の語によつて置き換へたのは、實に此の小論をもした一つの所以でもある。漢譯諸典に親んで來た人々にとつては、四姓或は種姓の名の下に、印度に於ける階級制度が、如何に特殊な存在であつたかは、既に古くから知られ、且つ相當に論ぜられて來たが、然しそれが印度を理解する上に、又文獻批判の上に、より重大な役割をなすものであるといふ事が、次第に明瞭になつて來たのは、餘り新しい事ではない。その一つの原因は確かに西歐學者の刺戟によるが、印度學が單に佛典研究にのみ止まるべきでなく、更に人種學上、或は比較言語學上、原典批判にまで遡らなければならぬ以上、そこに印度階級思想に對する確實なる理

解が要求されるのは當然である。これについては我國に於ても、既に幾多の研究は發表されてゐるが、この一稿も亦、この問題に對する或る角度からの一研究である。

カストなる名稱は、紀元十五世紀の終りから十六世紀にかけて、初めて印度への通商を開いた Vasco da Gama を長とするポルトガル人によつて、初めて與へられたものであると云はれてゐる。即ち初めてマラバル海岸に上陸した彼等にとつて、印度の階級制度が如何に特殊な存在として映じたかは想像に難くない。たゞその制度内容が如何なるものであつたか、或はそれが其地方に最も多し Dravidian のそれを指してゐたかは明らかでないとしても、血或は種族を意味するカストなる語——それは元來雜典語の *caste* に當り、純

釋或は宗教的神聖の意から出てゐるが——をもつて特に印度階級制度に對してのみ當てたといふ事は興味あることである。其の後梵語原典の發見と共に、印度學が學としての立場を取り來るに及んで、カストの研究は急速の進歩を遂げ、それに關する單行本のみでも優に數十冊を擧げ得るに至つた。

吠陀時代に四姓が判然してゐたか否かに就いては、屢々論争されて來た所であるが、その文獻としては常に梨俱吠陀第十卷の原人歌が引照される。この第十卷は其の内容から見ても後世の附加であるといふ事は定説であるが、そして是以外に殆んど四姓に關する章句のないといふ理由から、吠陀時代には種姓の存在不確實なりとなすのは、所謂 *argumentum ab silentio* なれば寧ろ贅意を表し難い。梨俱吠陀中、*brahman* なる語は祈禱及び聖者詩人等の意に用ひられ、時に司祭者を意味することもあるが、*brahman* の文字は至つて稀である。*Ksatrya* に就しては、後世の附加らしきものに二三出る外には、神の異名に用ひられてゐるのみで

ある。これに相當する *rijanya* 及び *vaigya*, *gudra* の語は、後世の附加なりと云はるゝ、原人歌及び第一卷の外には見當らなく、*rajan* なる語は尊貴の意味に解され、*vaigya* の語根なる *vic* は氏族名として用ひられてゐる。是等の事より、種姓制度は婆羅門の作爲なりとなす見解は、確かに正當であらうが、然もそれは單に種姓制度に於ける一つの重要な要素であるといふ證になりうるのみである。該典中には、*arya* に對する *dāsa* 若しくは *dasyus* の文字を見出し得るが、これは古代波斯に於ける *dahyus* に相當し、その間明かに尊卑の差異ありしことは認められる。特に印度人の四姓を、かの古代波斯に於ける *four prietas* 即ち *atharvan*, *rathestan*, *vastarios*, *hutox* に對比する時、そこに比較言語學上の共通點を見出し難いとしても、その間、内容的に何等かの關連あるものと見るのは至當であらう。*Kern* の如きは、印度に於ける種姓制度は只に吠陀時代のみならず、遠く彼等がイラニヤンと共に生活せし時代にまで遡り得となし、或は *Geiger*

の如きは、イラニヤンも亦その上三族は聖素を懸けしと稱し、兩者間の關連を主張してゐるが、是等は更に檢討の要ありとしても、印度に於ける階級思想が遠くインド・イラニヤン時代にまで、その素地を求め得る事は是認されねばなるまい。然し是等の思想が、何故に吠陀文獻中に於て餘り明かでないか、然もそれが漸次何故に稀有なる發達を遂げるに至つたか。その推移を見る事も亦、種姓制度の内容檢討上、重大な役割をなすであらう。これについて先づ従來の説を見やう。

1. A. Weber: Indische Studien, X, 2.
2. J. Muir: Sanskrit Text, II, p. 460.
3. R. Kern: Dans les memoires de l'academie d'annus-terdam, 1871, p. 185.
4. W. Geiger: Ostiran Cultur s. 479.

II

印度に於ける種姓制度の發展過程上、この點に關して Dutt は次のやうに述べてゐる。<sup>1)</sup> 即ち第一期たる吠陀時代は、五河地方侵入當初にして、先住民族征服等に追はれ、且つ各自祭祀を行ひしを以て、階級思想は

單にアーリヤ民族と、先住民族間の優劣觀のみであつたが、更に次期の叙事詩時代、即ち平和なる恒河時代に及び、漸く宗教は精密となり、司祭的優越感と職業的差別觀より、茲に初めて種姓制度成熟するに至つたとする。これは印度文獻解釋上に於ては妥當な見解であらう。

カスト即ち種姓の内容概念に關しては、従來幾多の解釋がなされてゐる。その最も普通なるものは、これを varna 即ち色、換言すれば征服者なるアーリヤ民族と、先住民族との人種の差別に基くとなし、宗教的婆羅門階級の世襲的乃至職業的特權保持策となす見解がそれである。吠陀中にも *dīsa* に對し *āryavarna* の文字を見出し得るが、所謂上三族と *dāsa* 即ち *cūdra* との優劣觀が第一義的なものである事は否めない。文獻上明かに *catur varna* 即ち四姓の文字の見出さるゝのは叙事詩時代であるが、例へばラーマヤナに於て、*Kṛita yuga* に「ブラフマ輝き」 *treta yuga* に至つてクシャトリア生れ、こゝに四姓確立せりとある。<sup>2)</sup> 其の後

は隨所に四姓の文字を見出し得るが、當初に於けるアリヤとダーサ間の一義的バルナ思想が、やがて何故に同じアリーヤ民族間に於ても、更に三階級に峻別さるゝに至つたか。叙事詩及び諸プラナーナは是等に對する或る意味の解釋を與へてゐる。

原人歌に表れてゐる如き思想は、一方に於て神話的傳説としては常に引用されてゐるが、他方に於ては最も現實的な思想が、この四姓の差別について論ぜられてゐる。それは宗教的乃至人格の見地よりのもので、

その間の差別は敢て絶對的なものでなく、人格的修業によつては或程度まで左右し得るかの如き思想を盛つてゐるが、これは却つて婆羅門がその特權維持を合理化せんとする意圖に基くやうにも解釋される。白ヤチュール吠陀やタイテリリーヤ梵書等に於ては多くの職業名が列記され、バユ・プラナーナ等には明かに四姓を其の職業によつて定める意味の事を記してゐるが、種姓制度が職業的差別によつて封助されたといふ事は明かである。カストを以て單に varna のみならず、jati

なりと解するのも是等の事より至當であらう。その他カストの成因として、或はその重點を禁婚制度に置き、<sup>6)</sup>或は司祭階級の政治的術策なりとし、<sup>7)</sup>或は婆羅門教徒と佛教徒との對立によりて顯著になりしとし、<sup>8)</sup>或はプロヒタ即ち輔相より司祭階級が生れ、アリーヤ民族がその武力と權威とを失ひし反動なりとする等、<sup>9)</sup>その間種々の成因は考へられるが、是等はいづれも其の一面の理由とはなり得るであらう。

最も宗教的なるアリーヤ民族が、敢て禁婚制度を設けてまでも、その種族の多數を求めず、ひたすら其の精神的特權維持に努めたといふ事は、この民族の最も大きな特長であり、これが種姓制度を確立するに、重大な働きをなすものであるといふ事は、充分に承認し得られる處である。然も傳説と思想の力により、先づ先住民族を支配し、漸次嚴重なる種姓制度を規定し、司祭的排他主義が、家族主義の領域より社會的政治的領域にまで進展した内面には、充分當時の社會状態を見極める必要がある。セナーはかゝる點に於て詳しく

論じてゐるが、<sup>10)</sup>吾々は茲に第二の原因として、先住民族のそれを注目しなければならぬ。

印度土着民は、元來その言語、宗教等を異にする多數部族に分れ、その間婚姻、食事等の事は殆んど絶無であると云はれてゐる。而してそれ等は職業によりて判然と分たれ、特に南方ドラビディアンに於て最も酷しいと云はれてゐる。<sup>11)</sup>そして單に印度に於ける種姓制度乃至階級制度を論ずる場合は、このドラビディアンの一項は充分重要視されねばならない。この土着民たるドラビディアンとアーリヤ民族間の相互的交渉が、今日の印度階級制度の基調をなしてゐるといふ事は疑なき處である。此の意味に於ても、今後印度土着民、並びにその方言に就いて、充分の研究がなされねばならぬ。

然し吾々は、印度に於けるカストの、人種學的乃至社會學的方面よりの研究は、一先づこれにて打ち切り、更に第三の問題として、階級思想の一般性並びに、その特殊性に就いて、換言すれば、その内部的成因に於

ける一つの方面を提供した。

1. K. Dutt: *Civilisation in Ancient India*, chap. V.
2. Rāmīyana, *Uttara Kāṇḍa*, 74, 9-14.
3. Mahābhārata, *Santi Parvam*, 188, etc.
4. Nesfield: *Brief view of the Caste system*.  
Ibbelsohn: *Report on the census of the Panjāb*.  
Russell: *Tribes and Castes of the Central provinces of India*.
5. E. Senart: *Caste dans l'Inde*, p. 212.
6. Gait: *Census Report*, 1901.
7. Risley: *The People of India*, 1915.
8. Sherring: *Tribes and Castes in Benares*.
9. Von Schroeder: *Indiens Literatur und Cultur*.
10. Roth: *Zeitschr. der Deutschen Morgenl. Semart: Caste dans l'Inde*.
11. Grundriss der Indo-Ärischen Philologie und Altertumskundē, *Ethnography*, II.

### 三

所謂階級思想たるや、そは獨り印度人にのみ特有なものではない。最も卓近な例としても、我國に於けるかの士農工商の如き、特に切捨て御免の思想の如き、

或は現代に於ても尙融和運動を必要とするが如き、是等は決して、その程度に於て敢て印度に劣るとも考へられない。かゝる意味に於ける一般的階級思想は、世界各國に於て、夫々之を指摘し得ると思ふ。然も、文化未だ開けざる原始的古代民族に於て、その言語、宗教等を異にする多數印度人が、甚しき階級思想を抱いてゐたであらう事は、寧ろ當然のことと云はねばならぬ。Coulanges は、古代希臘、羅馬の社會について、之を各方面に亘つて述べてゐるが、その中にも隨處に印度との共通點を説き、宗教、婚姻等の形式に於ける印歐の相互關係にまで觸れてゐる。是等のことは、古代波斯の研究と共に、今後益々明かにされるであらうが、單に階級思想に就いてのみ云へば、印度も亦他の諸民族のそれと共に、一般階級思想の範圍内に包括し得るであらうが、然し吾々が、特に印度に關してのみ、殊更カストなる名稱を與へ、或る特殊性を認めざるを得ないのは、單にその階級思想の強度にのみ依るのであらうか。

#### 印度に於ける階級思想の變遷

この問題に關する限りに於ては、從來殆んど論究されてゐない。たゞアーンリヤ民族、及びドラビディアン族についての、其の民族的乃至社會的考究のみが、この問題に對する唯一の解決策の如く取り扱はれて來たが、普遍性を有する階級思想が、何故に印度に於てのみ、嚴重なる制度化したか、更に何故に印度に於てのみ、明かに成文法によつて、これ等が規定されねばならなかつたか、茲に、改めて種姓制度を明らかにする第三の、即ち内部的成因が考究されねばならない。

歴史の教ふる所によれば、元來印度人は、諷誦口傳を重んじ、文字に表はすを甚だ厭つた民族であるが、各方面の文獻内容を見るに、その物の考へ方に於て、その配列に於て、最も規定的、且つ教科書的である事を見逃すわけには行かない。例へば日常の事柄に於ても、その一つ一つに何等かの名稱を附し、之を明確に規定づけてゐる。これは口傳に際して、その散逸、不正確を禦ぐための、自然的現象であらうが、この事がやがて階級思想に對しても、同様なる結果を齎らし、

他國に於ては、殆んど閑過視さるゝが如き常識的なる事までも、殊更やかましく論ぜられ、それが次第に根強き傳統力となり、遂にその成文法となるに及び、茲に世界稀有なる種姓制度が構成さるゝに至つたと見なければならぬ。然らば、最も特殊なる、此の階級制度に關する成文法が、何故に生るゝに至つたか。これを解決するには、必然的に、印度に於ける階級思想の内部的變遷が検討されねばならぬ。

先づ種姓制度そのものから云へば、その内容が第一に問題となる。これ等に就いては、既に前述の如く各方面から論ぜられてゐるので、茲にそれを繰り返す要を認めぬが、一言蛇足を加ふる事が許さるゝならば、種姓制度なるものゝ内容は、實に多岐に亘り、各種の原因によつて成立したものであり、單にカストなる文字を、varna とか、jati に相當するといふ如くに、簡單に定義づけてしまふ事は、眞の意味に於ける印度階級制度の内容を表はすに適當とは云へぬ。四姓は、この制度の根本をなすものであるが、それが更に、[三]

其の他のものによつて、如何なる風に差別されたかは、諸法典及び其の他の文獻によつて、必ずしも一致せず、その間に一定のものを見出し得ない。初期の吠陀文獻に於ては、アーリヤとダーサなる兩バルナのみが表はれており、それ以後は明らかに四姓の語を見出し得るが、或は四姓の外に第五の種姓なしと云ひ、或は、第四、第五の文字を用ひ、或は最下級としての Pariah を云うなど、又紀元前四世紀の初め頃、印度に來りしと云はるゝ、かの Megasthenes は之を七階級と認め、<sup>5)</sup> 虎耳經<sup>6)</sup>もほぼ同様に、職業によりて、之を七種に分けるなど、又他方に於ては、諸法典に表はるゝ、各種姓或は種族の婚姻組合せの不一致、gotra, galya の差異尊貴等、その形式内容の不統一は、たゞこれに對する混然たる内容を提供するに過ぎない。然も此の混然たる内容こそ、實に種姓制度そのもの本體であるとも云ひ得る。

然し吾々は、今その思想變遷上より、その内的成因に觸れなくてはならない。



1. Fustel de Coulanges: *La Cité antique*, p. 47, etc.
2. Mann, X, 4.
3. Mahabharata, Anuśāsan Parv. 44.
4. レビ、佛敎人文主義、六九頁。
5. McCrindle: *Ancient India, Megasthenes and Arrian*.
6. Ārđhakarājavādāna II.
7. E. Burnouf: *Introduction l'histoire du Bouddhisme Indien*. 1 ed. p. 205.

#### 四

佛敎が、その平等觀よりしての種族解放は、實に印度階級史上の一大劃期であつた。是等の思想は、多く阿舎に見られ、金剛針論の如きも、その思想を明確に示してゐるが、經典中、最も顯著に之を取り扱つてゐるのは、恐らく虎耳經<sup>1)</sup>の右に出づるものはないであらう。

本經は、例の有名なる旃陀羅摩登伽女と、佛弟子阿難との交渉に初まる。即ち阿難比丘、行乞の途次、當時旃陀羅の捧ぐるものは一切受けずと云う如き思想の中に於て敢て、その水を乞ひて飲むや、感激と愛慾に

驅られしその娘は、百方阿難を得んと試みたが、佛力廣大にして、その意を達し得ず、遂に佛を訪ひ、比丘尼となり阿羅漢果を得るに及んだ。城中の婆羅門居士等は、その下賤種の入團に心良からず、波斯匿王、即ち佛足を拜して之を陳ぶるや、時に佛、その過去因縁を説き給ふ。この譬喩經の内容こそ、實にあらゆる方面から、當時の階級思想を取り扱つてゐるものであつて、階級思想研究上、最も興味あり、且つ重要な教典である。

乃往阿僧祇劫、恒河邊に帝勝伽と名づくる旃陀羅種摩登伽王あり。當時あらゆる點に於て、世の尊敬を受けてゐたが、その子虎子太子のため、婆羅門蓮華實の娘、志性女を乞ふに及び、兩者間の問答が開陳せらるゝのである。即ち蓮華實は、此の不法なる求婚に對し、瞋毒熾盛、極生忿怒、顔容慘結、色貌顰蹙、而語之曰、とあれば、その狀以て察すべく、口を極めて其の無禮を罵つてゐる。即ち、汝爲鬪呪族、我是妙生族と云ひ更に、婆羅門者、從梵口生、刹利肩生、毗舍騰生、首

陀足生、と云ひ、且つ同じ婆羅門中にも、戒行具足せず、四圍陀典に通曉せざる者とは與に交遊せず、況んや汝凡淺の者をやと云ひ、身分相當の *gṛha* と婚すべき事を極力主張して止まない。そして種々婆羅門の功績を述べ、婆羅門は、四姓或は三姓の女と婚し得るが、旃陀羅は旃陀羅の女に限る事を強調する。然し是等の傳統的思想は、初期吠陀にあつては至つて少ないが、梵書以後に至つては、隨處に見られ、プラナ、叙事詩中などには屢引用されてゐる。又同様に婆羅門の特權としての、三妻、或は四妻の思想も、之を見出し得るが、帝勝伽は一々是等を理路整然と辯駁してゐる。

即ち四姓は共に胎生にして、其の間何等差異あるものにあらず、宛も草木等に異種あるが如く、只生計によりて區別せられ、死後昇天の道は如何なる祭祀によつても達成し得べきものにあらず、たゞ八事によりてのみ可能であると説く。かくの如く、その神話的乃至傳統的階級思想を、その一々につき適切なる例證と理論とを以つて、完膚なきまで攻撃するや、蓮華實一言も

なく、然も更に、その智識を試さんとして、當時の學問的乃至習慣的なる百般の事について、質問の矢を放つてゐる。(この意味に於て、本經は一種の百科辭典の感がある) 帝勝伽之に答ふること流水の如く、遂に如何なる點に於ても、敢て婆羅門に讓らざる事を認め、遂に蓮華實は、その婚姻に許可を與へてゐる。この物語りを通じ、吾々は佛教の平等觀が、階級思想に對しても、極めて理論的なる見解を有し、且つ充分なる實踐力を有してゐる事を認め得るのであるが、これは明かに、婆羅門階級の神話的獨壇上を、現實界にまで引き下げたものと稱し得るのである。然も、かゝる佛典中の四姓平等觀等も、獨り佛教に至つて初めて生れたのではなく、古くよりの階級思想が、次第に成熟し、その婆羅門階級に對する反旗が、漸く釋尊に至つて、初めて其の實踐力を持つに至つたと解すべきである。この意味に於て、佛教は階級思想史上、特に重要性を持つが、その内的思想を、文獻上更に歴史的に見る必要がある。

先づ該經典中、その四姓に關する見解としては、次の二つに要約する事が出来る。即ちその平等觀よりして、四姓の差別は何等理由なしとしてゐるが、然も其の間の差別原因を、生計上のものと解し、これを婆羅門、毗舍、首陀羅、農夫、王者、商人、隱棲者の七階級としてゐるが、これは先のメガステネスのそれと殆んど一致し、又紀元一世紀の末頃と云はるゝ *Arrian*<sup>3)</sup> も七階級としてゐる。蓮華實は *ṛiṣi* によつて婚すべしと云つてゐるが、常勝伽はこれについて、明確には述べてゐない。性格或は職業によつて、種姓の區別とする思想は、叙事詩、プラーナ等<sup>4)</sup> にも見出し得る。その

第二の區別としては、梵行即ち人格的修業に基礎を置くものであるが、この思想も屢表はるゝ所であつて、特に *Nahusa*<sup>6)</sup> の物語りは、興味ある一挿話である。即ち *Yudhishtira* は、ナフシヤが、婆羅門と首陀羅との區別を問へるに答へて、それは眞實、寛恕、善行等によりて判すべしとなし、人々の行動が其の規範たるべく、この資格なき時は、婆羅門も婆羅門たらず、首陀羅も

首陀羅たらずと教へてゐる。然らば特殊なる *ṛiṣi* に屬するといふ事は空文に等しからずやと反駁してゐるのに對して、敢て *ṛiṣi* を否定せず、それは *varṇa* の混交によりて、數多くなりしものとし、其の間、生死等に於ては平等なれば、たゞ適當なる言動さへあらば、何等の差別生ぜざるなりと答へてゐる。これは全く佛教の平等觀と、相通する思想であるが、その間、尙バルナの混交を云ひ、チャーティーを無視し得ない處に、思想變遷上興味あるものがある。

かくの如く、かゝる階級思想を、單に種姓制度なる語によつて、その内容を明かにせんとするのは、頗る難事である。特に思想と、その具體化たる制度を混交して論ずるのは、甚だ危険と云はねばならぬ。諸法典に表はれたる如き種姓制度は、寧ろ、單なる外面的現象であり、それに依つて印度人の階級觀念を、全面的に明かにする事は不可能であらう。尙その制度に於ても、内容的に歴史的變遷あるに於てをやである。然もその諸法典たるや、その *gotra*, *cūṭika* 等によつて各々

異り、それは今日の如き統一國家の法律の如きものではなく、その實力及び範圍に於ても、尙批判の餘地があるであらうが、然も思想的に錯綜せる是等の階級觀念を、嚴重なる成文法とした所に、更に思想的内面を考究する要がある。印度民族が、その本來の特長として、甚だ階級的であつたにしろ、又社會制度が、それを増長せしめる機構を多分に持つてゐたにしろ、單にそのみによつて、かくも峻烈なる差別觀が、諸法典に明記されねばならなかつたとは考へ得られない。印度に於ける階級制度の最も特長たる、かの成文法の結成の裏面には、更に一つの勢力を認めなくてはならぬ。それは實に下層階級の擡頭である。即ち階級思想に於ける漸次的覺醒が、遂に成文法の必要を刺戟した事は、文獻上決して否めない所である。

印度民族が、酷しき階級意識を持ち、それが土着民の更に烈しき階級觀によつて、益確立せられ、それが社會的狀勢によつて、遂に完全なる種姓制度を構成した事は、既に前述の如くであるが、單にそのみの狀

態であつたとしたならば、或は、かくも嚴重なる成文法は生じ得たであらうか。若し下級階級が、常に服從に甘んずるならば、かの羅馬等に於ける奴隸制度の如く、その主從關係は、或は永續し得たかも知れないが、婆羅門階級が、餘りにもその特殊の優越性を極限せんとし、司祭的特權を唯一のものとして考へ、單に精神的優越にのみ依つて、これを保持せんとした所に、その破綻が生じて來たのではあるまいか。その當初に於てこそ、その傳統と智識によつて、その地位を保ち得てであらうが、各人に於て次第に智識が發達し、特に階級的潛勢力の増大するに及んで、この特權はいつ迄も維持さるゝものではない。それは我國に於ても、最近までの僧侶階級にも云へる事であらうが、茲に實力の時代が來るのである。婆羅門立法者が成文法を案出したのは、實に其の特權の失はれんとする前の、一種のあがきであり、その裏には新興階級の擡頭を見逃すことは出来ない。今日に於ける印度婆羅門階級の有名無實は、雄辯にこの歴史的事實を物語つてゐるものと見る

事が出来やう。

1. Candakarnāyadina. 舍頭諫太子二十八宿經、宿六、摩登伽經、宿六。
2. Mahābhārata, Anuśāna Parv. 44, 47, 48, etc.
3. M'Crindle: Ancient India.
4. Vāyu Purāna; Dutt. p. 154, op. cit.
5. Mahābhārata, Santi Parv. 188.
6. Mahābhārata, Vana Parv. 180.

## 五

虎耳經は、此の點に關して貴重なる文獻をなす。その二三を指摘しやう。

本經典中、その主役として登場する旃陀羅族とは、candala 若しくは candāla の音譯にして、それが明かに規定されてゐるのは、マヌ其の他の法典上<sup>1)</sup>に於てあるが、いづれも首陀羅と婆羅門族の女との間の子なりとしてゐる。既に、首陀羅が上三族に對し、絶對的服從の義務を負ひ、その奴隸的立場は、各法典に明記されてゐるが、その種姓を異にせるものとの間に生れたる子孫、就中 pratiloma 即ち女貴男卑の中に生れた

る者は、古代印度の立法者が、極度に嫌つた所であり、旃陀羅が如何に侮蔑されたかは論を俟たない。candala なる語は、ドラビディアン中の pariah なる ka, dāla 變形ならんと云うが、元より是は人種的名稱ではなく、早期吠陀時代には、この名を見出し得ないが、奧義書<sup>3)</sup>には、良からざる行をなすものは、良からざる胎、即ち犬の胎、豚の胎、或は旃陀羅の胎に入るとあり、殆んど人間的取り扱ひを受けてゐない。その他、梵書、家經書等にも其の名を見出し得るが、特に興味のあるのは、ラーマヤーナであつて、<sup>1)</sup>甘蔗王の子孫なる帝勝伽王が、現身のまま祭祀の功德により、天國に生れることをバシシュタ仙に乞ふたが容れられず、その百子に乞ふも許されず、怒つて之を罵つたため、遂に旃陀羅の階級に墮されてゐる。是等の事より見るに、旃陀羅とは、果して種姓間の名稱であるか、それとも卑賤の代名詞なる旃陀羅を、殊更に、婆羅門が其の女の首陀羅と婚するを防ぐため、此の名を借用したものであ

るかは尙明かでない。

次に摩登伽 *Māṅga* に就ては、摩登伽經は之を、乃往古世、有一婦人、行在異路、曠野屏處、破壞車轂、衆人言凶、是故世間、得凶呪種と云つてゐるが（梵本の記す所は、語句上議論のある所である）、生計上よりは農夫として認められてゐる。然し之をマハーバーラタ中に見るに、初卷に於ては、王仙摩登伽なるものあり、一度ビシュバミトラ仙の妻を助けたといふ理由で、獵師の階級に落されてゐるが、教訓の卷に於ては、更に之を明確に記してゐる。即ち、婆羅門以外の三族が苦行により、又吠陀を學ぶ事によつて、婆羅門位を獲得し得べきやの質問に對し、ビヒシュマは次のやうな物語りを述べてゐる。 *Māṅga* と稱する、一人の婆羅門の子と思はれてゐたものが住んでゐたが、有徳にして、人々から尊敬され、一日父の代理として祭りに行かんとし、車に乗つて出掛けたが、途々その仔馬の鼻を刺した所、その親馬は大いに怒り、その仔に向ひ次のやうに云つた。汝心を亂す勿れ、車上の者は旃陀羅なり、婆羅門の如く恐るべきものにあらずと。茲

に於て、マータンガは大いに驚き、即ち車を下りて其の理由を尋ぬるや、その馬によつて、己の母が或時酒に酔ひ、低き生れの床屋の抱く所となり、その間に生れたのが自分である事を知り、甚だ悲しみ、苦行によつて婆羅門位を得んとして、インドラに乞ひ、百年の苦行をなしたが許されず、旃陀羅は千生に於て僅かに首陀羅に成り得るのみなれば、止むるに如かずと云はれしも尙きかず、千年の苦行をなし、更に爪先にて立ちつゝ百年の苦行をなし續け、遂に倒れんとした時、インドラは彼を支へたが、然も尙、その願ひを受けずたゞ鳥の如く動く力を與へたのみであると。

かくの如く、佛教が特にその種族解放を説くに當つて、特に旃陀羅等を拉し來たのは、それが單に、種姓制度上最下級の者といふ理由のみではなく、その内容に於て、かなり傳統的なものである事を知りうるのである。思想は常に突發するものでないと云う事は、茲にもそれを云ひ得るのである。

更に帝勝伽を種族解放上の一人物として、登場せし

むるに先立つて、先づその背景として、バンシユタ及びビシユバミトラ兩仙の葛籐史を繕く必要がある。

此の兩仙は、吠陀時代にあつては、共に仙人<sup>9)</sup>として現はれ、時に相抗争した跡を見るが、叙事詩及びブラーナ時代に至るや、明かに、婆羅門と刹帝利を代表する。換言すれば、種族葛籐史上の人物として表れて来る。然も其の初めに於ては、刹帝利なるビシユバミトラは、森にて婆羅門なるバンシユタに逢ひ、その美しき牛を見、己れの十萬牛を以て交換せん事を申出でたが拒絶され、遂にその特有とする武力に訴へたが、結局婆羅門に克つ事能はず、或は一階級墮落し<sup>7)</sup>、或は苦行によつて辛うじて婆羅門位を保持し得るなど、餘り香しい成績を擧げてゐないが、然しハリバンシヤに至るや、明かに婆羅門に對する徹底的の反逆を示し、その代表者として帝勝伽の登場を見るのである。即ち、Salyavataなる王子あり、婦人に關する事より家を追はれ、たま〜ビシユバミトラの妻子を救つたが、他方バンシユタは國王の師として、アヨードイヤを支配

し、サテイヤブラクを敢て援助しなかつたので、彼、バンシユタに含む所あり、其の乳牛を殺し、ビシユバミトラの子供と共に之を食した。バンシユタ之を怒り、三つの罪を犯せし故に、Triganka帝勝伽(三決、三杆)と名づけたが、ビシユバミトラは彼を徳とし、王位に昇り天上に住せしむるものとした。尙帝勝伽は、異曲同巧なる物語りとしてブラーナ中にも出で、其他、常に刹帝利なるビシユバミトラと協力して、婆羅門たるバンシユタに抗争してゐる。然しそれが明かに旃陀羅として活躍するのは、前記ラーマーヤナで、一時は現身のまゝ天國に住せんと願ひ、却つてバンシユタにより旃陀羅の階級に墮されたが、更に屈せず、南方に行き、新しき世界を造らんとするや、ビシユバミトラは、帝勝伽の願ひをかなへん事を神々に祈り、漸く新しき星として、然も頭を逆にして天上に輝くに至つた。

かく觀じ來る時、佛典中に取り扱はれたる種姓解放の物語りも、獨り佛教の創説にあらすして、種族葛籐史上、必然的なる歴史的變遷の一過程として、これを

認めざるを得ないのである。然もその變遷の跡を辿るに、明らかに下級階級の擡頭を物語るものであり、之を諸法典に規定されたる、婆羅門特權に對する佛教の一烽火と見る如きは元より妥當ではない。却つて、かゝる歴史的必然性に於て、特に實踐力を有する佛教の種族平等觀により、婆羅門リシ即ち立法者をして、在來の單なる種姓思想を、改めてかの諸法典に見るが如き、峻烈なる種姓制度として、遂に成文法たらしむるに至つたと見るべきであらう。

然も印度に於て、かくも下級階級の擡頭を速やかならしめたにも拘らず、何故に現在に於ても、尙甚しき階級制度を保持するかは、更に改めて研究するべきであらう。

1. Gautama, IV, 17. Baudhyana, I, 9. Vasīṣṭha XVIII
2. G. Oppert: On the original Inhabitants of India, p. 156.
3. Chandogya Upaniṣad, V, 10, 7.
4. Rāmāyana, Bāla Kāṇḍa, 51-65.
5. Cowell: Gāndhakarṇivādāna, p. 632.

6. Mahābhārata, Ādi Parv. 2925. Anuśāsan Parv. 1572.
7. Rāmāyana, Bāla Kāṇḍa, 51-65.
8. Mahābhārata, Ādi Parv. 6638.
9. Harivaṅṣa, 718-750.
10. Viṣṇu Purāṇa, IV, 3, 13.
11. Mahābhārata, Udyoga Parv. 191. Rājatarangini, IV, 619-655.



# 葬制沿革史料

柳田國男

## 緒言

前代日本人の後生觀念、乃至亡靈の未來に關する思想については、記録文獻の偏倚と乏少の爲に、從來可なり大雜把な、甲乙兩立し得ない推斷を許して居たが是には未だ試みられざる一つの方法が残つて居た。我々の現在なほ實行して居る慣習の中には、少なくとも一部は新たに制定し又は模倣したので無いものがまじつて居る筈であるが、それを仔細に考察し比較して、それ／＼の由來を尋ねるだけの勞苦を、避けて就かうとする者が無かつたのである。自分は幾度かその弱點を指摘した責任上、終に自ら斯くの如き機械的の整理事務に、當らなければならぬはめになつた。それには近年の地方同志が、各その地の事實を精細に報告して或程度までの綜合を可能ならしめた懇切なる援助に謝

さなければならぬのである。是等の資料のうち、最も有力なるものは盆年越の魂祭行事であるが、この方は稍目鼻が付きかけて居る。無論明瞭疑無き證據が擧がつたといふのでは無いが、とにかくに民間佛敎の導師たちが、訓へ又説いて居る様には、人はホトケサマなるものを考へて居らず、依然として祖靈は故郷の娑婆を訪問して居た所を見ると、國內普通の信仰に於ては後生は別に有つたといふこと迄は言へさうである。葬制の方面には複雑な儀式ばかり多く、その背後に在るものは幽かにしか顔を出して居らぬから、まだ／＼反對の説にも都合のよい事實が取上げられる様に見えるが、それでも細かに注意をして居るうちには、僧侶の管轄し得ない問題の、弘く國中に共通して居ることだけは判つて來るであらう。結論は學者も戒慎して、さ

う早急に下さうとせぬ方がよいが、問題だけは回避せぬやうにしなければならぬ。さうして自分はたゞその問題を算へ上げようとして居るのである。この以外にも更に痛切なるものが、續々として現はれて来るかも知れぬが、現在知られて居る一部分の事實からは、是だけのものが先づ注意せられるすべである。大體のところ帝國の舊版圖の、面積二十分一ほどの土地の最近の實況が、ほと半分ばかり報告せられて居るものと見ればよからう。願はくば此問題の掲出によつて、それら残りの地域の向學心を刺戟し、次々是と一致し又は相反する新事實が、今後の學徒の利用に供せられるやうに、この小さな勞苦を役立たせたいものである。私は是まで婚姻の風習、又は年中行事などにも同じ方法を以て、將來の調査の標目を列記して居る、趣旨は全く學問の山口を開けることに在る。是を以て直ちに全貌の發見の如く、誤解する人があつたらその人は不幸な學者である。しかも是だけの事實すらも知らないで、何か判つた様な氣持をもつ者がもし有つたら、そ

れはもう一段と氣の毒な人であることも亦確かである

### 一 喪の 始め

死者の肉親が、いつから喪に入るかはまだ明かになつて居ない。一旦呼吸が切れてもそれだけではまだ死んだとは解し得られないからである。醫者の宣告があつても、妻や兒はまだ名を呼ばずに居られない。實際壯年や少年には、氣が絶えて又吹返す例もあつた。しかし其試みとは別に、是非とも魂呼びをしたのは儀式である。支那で「哀を發する」といふなども、やはり亦全く事きれたと思つた後に、若干の期間があつたことを推測せしめる。恐らくは是とよく似た儀式を必要として居たのであらう。日本でも其時間が追々と短くなつたらしい形跡がある。

**モトツケル** といふ語は語義はまだ不明だが、肥前島原あたりには行はれて居る(葬號一六六頁)。病人斷末魔に近づくと、彼と一番近い者、親ならば子、夫であつたら妻が、大きな聲で其名を喚ぶ、それをモトツケルと謂ふさうである。

マスウチ 會津地方では人が死にかゝつた時、其家の屋の棟に登つて一斗榊を伏せ、棒切れなどを以て敲く。是を榊打ちと名けて魂の抜け去るのを抑へ、元へ戻す意味だと謂つて居るが、多くの場合は死の豫告である爲に、其音は哀れに聽えるといふ(郷、七卷三號)。

榊の底を敲く呪は子供などが神隱しに遭つた場合、是を捜しまはる者が行ふ地方もある。是にもやはり近親の者が敲くを例とする。或は又當人の日頃用ゐて居た食器を、箸で叩いてあるく處もあるから、榊もやはり人間の魂を此世に繋ぐ食物の力から導かれて居るらしいのである。魂喚ばひの行はれる必要は、或はそれが一旦元の體から離れて、尙その近くにさまよつて居る時刻の方が、一段と適切であつたらうとも思はれる斯うして病室より外で榊を敲くなども、去り行く魂を喚び返す方法としか思はれぬのだが、後にはまだ片息のあるうちから是をする様になつて、榊で抑へるといふ説明も生じたものらしい。自分などの生地播磨中部でも、末期に先だつて庭前の松樹の梢へ、提灯をとる

して登り、おうい／＼とわめく風があつたが、是を何と謂つたかは記憶して居ない。東京から西に見える武相の山地では、定まつた岡の上に登つて魂を喚び、そこを呼はり山といふとの話も聞いたことがある。他の地方の類例は數多く集めて見なければならぬが、元は事きれときまつて後に、尙一應はこの式を踐んだのではないかと思ふ。因みに本居先生の玉勝間卷十に此問題が説いてあるのは参考すべきものである。野府記萬壽二年八月七日の條に、尙侍孀子隠れたまひて後三日目に、陰陽師恒盛外一人がその屋上に昇つて魂呼をしたことを叙し、「近代不聞事也」と附記して居る。公家の日記類を注意したら、上流の古い慣行は此他にも尙見つかふことと思ふ。

## 二 葬式の總名

人の凶事の始から終り迄を、一括した名前はまだ知られて居ない。古い日本語でもモといふ語以外に、何か有つたかどうか私には明かでない。現在の用語も地方毎に區々であるが、大抵は其中の最も主要なる作法

即ち家から葬地までの行列の名を以て、全體を覆ふこととして居る。ジャンボンとかジンカンとか又ガンモモとか謂ふのは、殊に印象の深い樂器の音であつて、多分は小兒の語を隱語のやうに採用したものと思ふが土地によつては是より外の正常の名の無い處もある。平生忌む語なるが故に屢々傳承が絶えたものかと思はれる。

東京などのオトムラヒといふ語は、よく考へて見るとやはり一種の忌詞らしい。トムラフといふのは葬後の供養のことなのだが、今では是を行列とも、又葬式の全部とも解して居るのである。トリオキといふ語は處理もしくは後始末といふ意味だから、總稱として似つかはしい語であるが、近畿中國では之を法師の引導の意味に、四國の一部では所謂湯灌の意味に、却つて之を限定して使つて居る。或はわざと用語の精確を避けようとしたのではないかと考へる。東京のオトムラヒに近い名稱は、隣接地域にはあまり無くて、薩摩の下甕島の一隅に、

トヒオクリ といふ名がある。但し是も今は老人たちの間にのみ知られて居るといふ(葬號一九〇頁)。單にオクリといふ語を葬送の意味に用ゐると、もう其語は他には使へなくなる。其不便を避ける爲に限定辭を冠せたので、或はトムラヒの方も元はトムラヒ送りと謂つたのかも知れぬ。

ノオクリ 單に送りと謂つて居る土地も無いわけでは無いが(小豆島方言など)、普通には野邊送り、又は野送りといふ語が弘く行はれ、又比較的古かつたやうである。葬地をノと謂つたのは理由のあることだが、それは後節に詳しく説かねばならぬ。

ミカクシ 身隠しはことによると以前の總名だつたかとも思ふが、現在は稍限られたる場合にしか使はれて居ない。たとへば海で死んだ亡者が明るみに在ることを厭ひ、磯に投げ出されて人に氣づかれずに居る場合に、夢などに現はれて身隠しをしてくれと頼むことがあると、長門の島々では謂つて居る(櫻田勝徳君)。又信州南端の或山村では、村の祭禮に臨んで死人があ

るとき、それを内密に葬つて置くことだけを身隠しと謂つて居る（山と民族）。

**カゲカクシ** 是から下流の遠州阿多古の山村でも、密葬もしくは假埋葬だけを影隠しと謂つて居る。爪とか頭髮とかを残り留めて置いて、本葬の折には是を棺に入れて送るさうである（能田太郎君）。

**チリヤキ** 駿河志太郡では野邊送りをチリヤキといふ名がある（内田武志君）。其語の起りは今は全く考へ出せない。他の類似の例の集まつて來るのを待つて居る他は無い。

**タタキダシ** 信州の埴科郡（民俗學三卷一號）、又更級郡の一部には斯んな語も有る（方言集）。敲くと云ふのは葬列の樂器か。或は又特にこの様な憎々しい名を用ゐる必要があつたのかも知れぬ。なほ此序に死者を意味する色々の隠語を、集めて見るのも参考にならうと思ふ。

**クニガハ** といふ語は以前大阪の周圍などに行はれて居た（東成郡誌）。仙臺でも古く都参りといふのが葬

禮のことであつた（方言以呂波奇）。伊豫の今治では「廣島へ煙草買ひに行つた」とか、又は大阪へ何とかしに行つたとかいふのが、死亡を意味する隠語であつた。

**オヒマク** 紀州の東牟婁郡では、人の死んだことを笈巻くと謂つて居る（縣方言集）。笈は旅人の用具で之を巻くとは出立を意味する。熊野は夙から、山伏の死ぬことを、金になるなどいふ忌詞のあつた土地である。

### 三 訃 報

**セツカクツカヒ** 人の終りが近づくこと、近親に是を知らせる習はしは弘く存するが、會津などでは其報知を折角使と謂つて居る（若松市郷土誌）。此使を受ける者の範圍は、死使よりも又遙かに狭い。つまり末期の水を取り、魂喚ばひに參與しなければならぬ人々である。

**シニヅカヒ** 愈々喪に入つての最初の事務は、一定の親戚へ知らせの飛脚を立てることで、組合近隣の者が是に任ずる。遠州では之を死使と謂ふさうである。

**シニビンギ** 三河西加茂郡などでは、是を又シニビ

ンギと謂ふ。少しの支度も無しにすぐに立ち、日の中でも提灯を下げて行く、受けた家では時刻の如何によらず必ず其使に食事をさせる等の、色々の此時に限つた作法がある(民俗學二卷四號)。

**フタリヅカヒ** 常陸の行方郡では、此使を特に二人使と呼んで居る。必ず草鞋ばきの二人連れで、途中どこにも寄り路をしない等の定めがある(風四四八號)。

この二人連れといふことは、殆ど全国的と謂つてよい程に、一般的なる習俗であるが、其理由はまだ私は聞いたことが無い。能登の七尾地方では、産にトウナイの女房を頼みに行く場合にも、やはりきまつて二人づれで行くといふ(諏訪麻馬君)。

**キカセト** 千葉縣は一帶にこの通知の役を聞かせ人と謂つて居るやうである(匝瑳郡誌)。

**ツゲヤク** 信州では是を告げ人と謂ふ所もあり(北佐久郡誌)、又告げ役とも謂つて居る。庚申講の仲間などが此役を引受けることになつて居る(北安曇郡郷土誌稿卷三)。其使は通例亦二人一組である。上伊那でも是

を告げに行くといひ、告げに來た者にはたとへ茶一杯でも、何か飲食させて返すことになつて居る(民俗學四卷三號)。

**ヒツゲ** 壹岐で此役をヒツゲと謂ふのは、忌を「ヒがかゝる」と謂つて居るからである。死者の血族は常人と食事の火を別にし、其火は穢れて居るものと考へられた。それ故に忌のことを火とも謂ふのであらう。

血族は從兄弟までは此火告げを受ける。此使も講中の仕事で、必ず二人で行くことになつて居る(壹岐島民俗誌)。

**タヨリヅケ** 九州の北部は肥前筑後肥後等、共に此使を便りづけと謂ひ、必ず二人連れである。或はタヨリとのみ謂ひ、此使を出すことをタヨリをつけるると謂ふ土地もあるが、語のものはやはり告げであらう。

阿蘇では又押立て使とも呼んで居る(葬號一七〇頁)。  
**オト** 周防の柳井邊ではオトと謂ひ、オトを言つて來たなど、いふさうだが(森田道雄君、其オトもやはり音であらう。別に變つた語では無くとも、後には凶事

専用になつてしまふのである。

トムラヒビキヤク 靜岡附近では東京同様知らせともいふが、又とむらひ飛脚とも謂つて居る(安倍郡誌)。三河の中部ではたゞ飛脚といつても此使のことである(額田郡誌)。

アカシ といふ名稱も亦駿河にはある(方言辭典稿)。

トドケ 常陸新治郡では、死亡と葬式の時刻を告げに行く二人一組の使を届けといふ(民俗學三卷六號)。東京の近く北多摩郡にも同じ語はあるが、今では近親以外の會葬をトドケに行くといふやうになつて居る(高橋文太郎君)。元は一つで無いかと思ふ。陸前栗原郡などは、嫁聲の里方其他の縁續きの家の不幸に、親類打揃うて行くことを、トヅケに頼まれて行つたといふさうだが、是も報知を受けて會同するからの名であるらしい。葬儀の参加者は組中と親類だけであつたのが、追々その範圍の擴張を見ることになつたやうである。

何故に必ず二人で行くかの理由は、まだ名稱の方からは之を窺ふことが出来ない。奥州の九戸郡では、一

人で行くと死人が後からついて来る。故にもし一人で行かねばならぬ際には、腰に鎌を下げて行くといふ(方言と土俗一卷四號)。是は其まゝでは會得の兼ねるが使に行く者は本來「忌」に参加せぬ人であり、知らせる相手方は之に反して、當然に忌のかゝる人であることを考へると或は二人といふことは忌の力に對抗する趣意とも解せられる。上總の夷隅郡などでは聞かせ人に限らず、葬儀の準備事務はすべて二人づゝ一組になつてすると謂つて居る(郡誌)。

#### 四 寺 行 き

テラアカシ 右の推測をやゝ力づける事實は、次々に尙現はれて来る。其一つの場合として僧侶はどうなるといふことを考へて見る。所謂菩提寺へは親族への通知と同時に、やはり近隣の者が行くことになつて居る。それを寺行きと謂ふのが普通であるが、信州諏訪などでは又寺アカシとも稱し(葬號七〇頁)、是にも訃音を意味する特別の語を用ゐて居る。目的は期日の打合せ、墓地の下檢分の如き事務的のものゝ様に解せられ

て居るが、さうとばかりは見られない食物運搬の方式があつた。

**オカツゴ** 例へば能登の鹿島郡では、死亡後直ちに夜なれば翌朝、親戚中の重立つた者が、白米二升を携へて檀那寺へ、死者の案内と葬儀の日取とを告げに行く。此際に持つて行く米をオカツゴと謂ふさうである（同上一九〇頁）。

**キツガケ** 是等の言葉には、何かしらぬが此習俗の起りを含んで居るらしく感じられる。薩摩甕島の瀬々浦などでは、此米を又キツガケと謂つて居る。人が死ぬとそこに居合せた婦人が一人、早速二合五勺のキツガケの米を持つて、寺へ行くのださうである（同上二九〇頁）。但しこの米は同時に又親族の方へも持つて行くらしい。報告の文はごく明瞭では無いが、親族へは子供を走らせるとある。さうして其通知をしてあるく者が、只今誰それが死にましたと報告して、其印しまでに重箱に入れた米を置いて行くのがキツガケだと謂ふ寺だけには限らなかつたらしい語氣である。此點はも

う一度たしかめる必要がある。

**オハナゴメ** 豊前築上郡でも米一升到十錢を包んで寺へ通知に出かけることになつて居る。其米をオハナ米と謂ふとある（葬號一六四頁）。御花米は祭典その他儀式用米の總稱で、葬事の場合に限られた名でも無いが此地方として注意すべきは、同じ際に親類縁者から、若干の錢の包みと共に持つて来る一升の米を、やはりオハナ米の名を以て呼んで居ることである。即ち死者と共に食ふべき食料にも同じ名が有るわけである。講組の者からも同じく米一升を重箱に入れて持つて来るが、此方はオハナ米と謂はぬらしい。以前は其中の一つみだけを、オッパン米として請取り他は返したのだが、近頃は全部貰ひ受けることになつて居るといふ（同上）。このオッパン米の意味が明かになつたら、三種の贈遺の異同を知ることが出来ると思ふ。

**オハチゴメ** 肥後の阿蘇地方ではオハチ米の語がある。前者とよく似て居るが一方が誤植といふわけではあるまい。こゝでは會葬者持參の米一升をも御鉢米と



謂つて居り、葬式翌日に導師への禮として、寺へ贈るのをも亦さう謂つて居る。是は米一俵香料一封の外に特に御鉢米として米一升を添へるのだから(葬號一七五頁)、或は通知の日に持参した習はしが、是へ移つて居るのかも知れない。

**コンブクロ** 越後西蒲原郡では、寺又は葬家へ贈る米の袋を特にさう謂つて居る。色々の布切れを縫合せた美しい袋である(里言葉)。是もたゞ小袋の意で凶事に限られた名でも無いのだが、一旦斯ういふ場合の用に供すると、自然に他では言はぬことになるのである。

**ヒヂ** 九州南海の喜界島では、凶事の通知をヒヂと謂つて居る。血族關係の無い近隣の人の任務として、戸主の指圖を承けて親類へヒヂを持ちまはるからさう謂ふらしい(葬號一九九頁)。持ちまはるといふ所を見ると、爰でも甌島の様に食物を携へて行つたらしいのである。忌火の條下に再説するが、鹿児島縣には香袋をヒヂといふ語がある。ヒヂも是と同じ語で、現在は取り遣りが逆になつて居るけれども、身内の人々だけに

是から忌の飯を食はせようとする趣旨で、その共同の食料を通知と共に運んだものと思ふ。さうして他の地方ではその忌火料を、寺の和尚にまでも分配して居たのは、彼等のみは喪屋の穢れに混ぜしめる意味らしいが、この人々はそれに格別頓着せず、之を一種の收入とし權利として、親類へは送らなくなつて後までも、是だけは止められなかつたものと思ふ。

## 五 枕 飯

**ザシキナホシ** 外に對しては告知が喪の開始であつたと共に、内に於ても亦一つの改まつた作法が認められた。座敷直しといふ語も喜界島でしか採用せられて居らぬが、是に該當する氣持だけは全國的であつた。島では人が死ぬと其夜の明方近くに、病室からは表座敷へ移し、屏風又は戸障子で其周りを圍ひ、其枕元には香と水と、白飯と汁などを供へる。家族を始め再從兄弟までが、其左右に侍するを悔み人と謂ひ、一二の代表者が屏風の外に居て、訪客に應答するのを挨拶人と謂ふ(葬號一九七頁)。

**マクラナホシ** 此を枕直しと謂ふのは或は今日の標準語かも知れぬ。普通は此時に特に北枕西向きに寝させる。阿蘇地方なども中國四國と同様に枕直しといふ語もあるが、一部では又寝せ直しと謂つて居る(葬號一五六頁)。薩摩の宮之城では之を枕はづしと謂ふさうである(同一八五頁)。

**マクラガヘシ** 能登半島では枕がへし、又オギヨウギといふ名もある。死體の下肢を曲げて入棺に便ならしめる故に御行儀である。寢床の上には双物を置き、逆さ屏風を立てまはし、所謂紙花(シカ)などを用意して僧の來るのを待つのである(珠洲郡誌)。安藝の佐伯郡などでは、僧侶の枕經のことを枕返しと謂つて居る(葬號一三七頁)。肥前島原地方のマクラゲシは、近所の者が寺へ知らせに行くことであつた。息を引取ると同時に佛壇には香を焚き、米と若干の賽錢を持たせて、寺へ行つて貰ふので、此使者を枕ゲシ持ちと謂ふから或はその米錢が枕ゲシであつたのかも知れない。枕ゲシ持ちには死者の魂が附いて寺に行くといふので、相

當に重要な役となつて居る。途中人に逢つても物を言はず、人もよく是を察するといふ(同上二六六頁)。

**ハブツサジ** 喜界島では多分座敷直より前に、先づツブシ即ち膝を曲げ括り、次に新らしい手拭を以て面部を蔽ふのだが、其をハブツサジと謂つて居る(同上九九頁)。サジは即ち手拭のこと、ハブツは「はふり」かと思はれる。死水を取るといふことの無いのは注意に値する。

**カブリキモノ** 阿蘇の宮地などでは枕直しの後に足を曲げさせ、其上に最上の美衣を逆さに掛ける。衣類を多く掛けるが、其中の一枚だけは必ず逆さにする。年をとつてからよい着物をこしらへると、被りギモンを作つたなど、蔭口せられるのは是から出た言葉である(同上二七七頁)。

**ハヤオゴク** 豊前築上郡では、病人が息を引取るとすぐに北向きに寝させ、同時に家人は早オゴクと謂つて、白飯を炊いてその枕元に供へる(同上二六四頁)。ゴクは御供で食物を意味する敬語である。

マクラメン 是を枕飯と呼んで居る地域は廣いがよく見ると此語にも少しづゝの意味の地方差がある。最も普通には右の早御供の如く、喪の開始と同時に供へるものをさう謂ふやうである。例へば長門の相島では人がすくばると直ぐに枕飯を炊いで丸い握飯となし、膳の上に茶碗を載せて其中に供へる。ホトケは死ぬと直ぐに信濃の善光寺に行くので、その行つて戻つて來る迄の間に、枕飯は作つて置かねばならぬと謂ふ櫻田君)。阿蘇の宮地では是をオテツキノオボクサマと謂ふが、やはり少量の米を飯に炊いて、少しでも残らぬ様に盛りつけて供へる。残すと死人の爲に悪いと謂ひ又早く上げないと亡者の善光寺詣りが遅れるとも謂ふ(葬號一七七頁)。この善光寺は熊野では那智の妙法山に參るとも謂つて居る。亡靈は暫く故の家の附近に留まると謂ひつゝも、何處かへ一度は行つて來るやうな信仰があつたらしいのである。オボクは佛供とも解せられて居るが、やはり御供の轉訛のやうである。オテツキは落着きで、外から來た者に先づ供する食物を意味

する。従うて是も善光寺へ出發する前といふのは誤解かも知れぬ。阿波の名來郡で枕の飯といふのは、湯灌の直ぐ前に供へると謂つて居る。しかし死者生前に使用した茶碗に高盛りにして、箸を添へて死者の枕頭に供へる點は(同上二四七頁)。他の地方も同じことである。ゲダキノママ 筑前の大島などは、枕飯は戸外に石か瓦で簡單な竈を築き、是で炊いで佛前に供へる。其燃料は軒の藁を焚付とし、葬儀用具を作つた木ぎれを薪にする。是をゲダキノママと謂ふのを下炊の飯と記して居るが(同上二六二頁)、或は外竈だから外炊きかも知れぬ。但し此枕飯は葬具などを作つてから後のものと思はれが、果して其前には無かつたのであらうか。三河北部の山村でも、枕飯は屋外の厩舎の脇などで、梯子を立て掛けて繩を下げ、それに鍋を吊して炊ぐ習ひである。米をさきに鍋に入れ水を後から注いで洗ふ等、片端から常の日とは逆なことをする。此飯を炊ぐのは穴掘り役の仕事となつて居る。飯が煮える間に穴掘りは一枚のから藁をしき、二人其上に居て一足づ

草鞋を作る。この草鞋だけはヒキノ(縦繩?)をあやにしない。是が葬式の日の棺持ちのはく草鞋になるのである。この枕飯は飯茶碗に山盛りにして、箸を眞直に立て、供へることは他の場合も同じだが、穴掘り役が定まつてから炊かせるとすれば、枕直しのすぐ後では無かつたらう。それでもやはり此飯が早く出来るほど、極樂へ早く行けるなど、は傳へて居る(設樂昭和八年六月號)。

**オタカモリ** 御高盛は人間の一生に三度は必ず供せられると謂はれる。成程誕生の日の産飯も、婚禮の日の夫婦相饗の飯も共に盛り切りで、信州諏訪などは三者名を異にせず、枕飯をもやはり御高盛りと謂つて居る。死者の嫁娘たちが手にく少しづゝ盛り添つて、しまひには大へんな高盛りになる。此椀には三角形の白紙が貼り付けられてある(葬號七三頁)。

**ヒトモリメシ** 一盛り飯といふ名は、九州東松浦郡に行はれて居る。加部島では是に木の箸を立て、唐津では竹の箸である。此飯は最後に墓の中へ納めるのが

此地方の習はしだといふ。盛り切り一杯飯は特別の食事、他の人々とは分配しない趣旨かと思はれる。常の生活に是が忌まれるのも、必ずしも凶事の聯想だけからとは言はれない。

**イツバイメシ** 筑前相ノ島などの一杯飯は、湯灌がすみ死者を甕に納めてから、其前に供へることになつて居る。この盛り飯の上には木と竹との箸を添へるといふ(櫻田君)。是と枕飯とは別のものかどうか。何度も供へかへられるか否かの點は、重要であるがまだ各地とも精確に調べられて居ない。思ふに以前は野送り前の期間が短かつた故に、普通は一度の供飯で済んだのであらう。それを改めたとするとのものはどう處分したかゞ問題になる。この方面から尋ねて行つたら、まだく明かになつて來ることが多からうと思ふ。

**ジキノメシ** 大隅の肝屬郡では、一杯飯を又ジキノ飯と謂ひ、墓まで持つて行つて供へる。三河北設樂などの枕飯と同じく、やはり家の外で炊くのである。米は三合、その米をさきに水を後から入れて磨ぎ、物干し

竿を薪として焚き、まだおもれぬうちに椀に盛り、ソバ膳にして供へる。それを野邊まで持つて行き、埋葬と共に曠に入れるといふ(葬號一八八頁)。

**ミチメシ** 肥前平島などでは、枕飯を死人の道飯と謂つて居る(櫻田君)。是は明かに枕上に供へたものを、次の世界まで持つて行かせるので、その考へ方は盆の魂送りの土産團子とよく似て居る。

**ガキメシ** 佐渡の河原田などの例では、死者に飯を供へる際にも盆の精靈棚と同様に、別に小皿に小し取分けて置き、是を餓鬼飯と謂ふ。しかもホトケの飯も人間は決して食うてはならぬもので、餓鬼に遣るものだと謂つて居るさうである(葬號五五頁)。此問題は次の出立ちの飯、又は墓前の食物とも關聯して居る。三つの場合を併せて考へて見なければならぬ。

**ハヤダンゴ** 青森縣の野邊地あたりは、枕飯の代りに枕團子をこしらへる。是を又早團子とも謂つて居る。粳米をさつと洗ひさつと搗いて丸めた團子で、すぐに之をうでゝ供へる。だから常の團子は搗いた日にうで

ることを嫌ひ、必ず二日に跨がらしめるのである(同上三七頁)。

**イツバイダンゴ** 同じ外南部でも八戸市附近では、是を一杯團子と謂つて死者があれば先づ造る。一杯といふのは穀を量る器に一つのことと二合五勺である。此米を粉にして拇指ほどの大きさに丸める。葬式の日にも是を携へて行き、墓づとめが終ると是を茶と米と共に水に混じ、半紙一枚をひろげて其上に注ぎかける。是をアラネコニルと謂ふのは、この小さな團子を穀に見たてたからで、盆の墓参りのホカヒとも同じ作法である。此アラレを烏が啄み食うてくれぬと、後が續くと謂つて大きに氣にかける(同上三二頁)。

**シトギ** 黍といふのは米の粉をこねて作つた生の團子のことで、別に凶禮の食物と限るわけは無いのだが備中の府中邊では人の死んだとき、糠の附いたまゝの米を粉に挽いて卵形の團子に丸め、蒸さずに供へるものゝみをシトギと謂つて居る(方言集)。秋田縣の仙北地方でも、シトギといへば枕團子のことに限るといふ

話だが、果してさうであるか。東北でも他の地方はシトギは生粉の團子のことで、又煮シトギといふ語もあり、めでたい日にも拵へるやうである。

**マクラダング** 枕團子は枕飯と重複して、又は前後して共に作る土地も多いやうである。相州津久井邊では、死者の枕元に六つの團子を置き供へる。本來は内庭へ梯子を逆さに掛け、白を左廻りにまはして白米の粉を挽いて拵へたものだが、近頃は大抵米の飯を丸めたものを以て代用する。之を食ふと度胸がよくなくなるといふ(葬儀八三頁)。佐渡の河原田町の枕團子は、死人があつて寺行きの使を出す前に勝手元で之を作る。其數は四々の十六箇、老人の枕團子は其齡にあやかりたいといふ者があつてよく盜まれる。何度供へても一つも無くなることがある(同上五三頁)。

**オクリダング** 三河の北設樂郡などは、枕飯も送り團子も共にこしらへる。送り團子の方も早く出来るほど死人が早く極樂へ行かれるといふ(設樂八年六月號)。南設樂の方は埋葬の際の供物として、稍遅く送り團子

をこしらへるらしい。さうして是が鴉などに取られて早く無くなると、亡者は極樂に行かれると謂つて居る(田嶺炬燵話)。

**タナツケダング** 筑前の大島でも、葬式の日になつて團子をこしられて供へる。それを棚付け團子又はゴウノダングと謂ふ。幾人もかゝつて作るのを習ひとして居る(葬儀一六三頁)。

**イツボンバナ** 常の日に一本花を立てるのを忌むのは、やはり新亡者の枕元に立てるからであらうが、此方は一盛り飯や一杯茶を進めるのと、動機がよほど違ふやうに思ふ。新らしい神道の葬式に於ても、喪主の捧げる玉串だけが別に大きく、又各人もたゞ一本の小枝を持つと同じく、この花の枝は亡靈を依らしむる料であつたので、何本も立てゝは招く心持が無くなるのであつた。この花に何を立てるかは注意に値する。筑前大島では必ず椿の枝、近江高島郡でも椿又は柁木の花の無い枝を一本さした。この一本花は又葬列に加はつて墓まで持つて行つた。持つべき人の數が多いと、

其花の種類を増加した。出雲の簸川郡では百合とか菊とかの造花、奥州八戸でも三つ花と稱して、菊椿芥子の三種の一本花を墓に立てた。何れも粗末な造花であるといふ(以上葬號各條)。

**イハイカクシ** 佐渡ではこの一本花を、位牌隠しの花といふ名があつた(同上五五頁)。隠しもしようが其位牌と呼ばれるものゝ出来るよりも前から、我民族の葬式には是が缺くべからざるものであつた。是が立てられなかつたら、身を離れた靈は依る處が無かつたのである。

一杯飯を食へば坊主が死ぬ。一杯茶を飲めば坊主に逢ふといふ諺が、津輕には有るさうである(津輕口碑集)。逢ふ方は判るが死ぬと言ひ始めたわけは解し兼ねる。大體に凶事の作法は常の日にせぬことをし、従うて平生は出来る限り之を避けるのだが、單にそれは悪い時の作法だから忌むといふ以上に、特に「坊主が死ぬ」といふ類の結果を豫想して居るものは、別に何か信仰上の理由があつたのかも知れぬ。一つや二つの

氣まぐれな説明はあてにもならぬが、それが數多く偶發すれば何等かの暗示にはなる。比較的可能になるまで、注意してさういふ記憶を貯へて行くべきだと思ふ。

## 六 忌中の徽章

**ヒガハリ** 喪のある家の火は悪くなると認められて居る。それで煙草を吸ひ、又は煮たり焼いたりしたものを食ふと、影響は其人にも及ぶものと、覺悟しなければならなかつた。不必要な他人を忌の中に巻き込ませぬ爲には、主としてこの家の火の混同に警戒すればよかつたのである。忌を火と呼ぶに至つた事情は略明白である。上總の君津郡の海岸には、東京などで謂ふ忌中を、火がはりといふ處があるといふ。或は「火が悪い」といふ形容詞の聽きそこなひかも知らぬが、別火といふ語もあるから、火變りと謂つても不思議は無い。

**ヒヲカブル** 是は九州あたりで可なり弘く行はるゝ語である。標準語の忌がかゝると内容は同じだが、其定めは公式の服忌令とも一致せぬ例が多い。たとへば佐賀あたりの田舎は、父方目上二十日、母方目上十日、

従兄弟三日、親々は四十九日といふのもある（氏族と歴史五卷六號）。この四十九日は即ち中陰の七七日に當るのである。子分と稱して假の契約をした者は此外かと思ふが、中には自ら進んで餘分の火を被る者もあつたかと思はれる。

**ヒマケ** 火負けは最も注意すべき俗信である。土佐の長岡郡で之を説いて居るが（葬號一五九頁）、捜せば他の地方にも有りさうに思はれる。喪の家に出入した者が病を獲れば之を火負けと謂ひ、之を治するの色々の呪法がある。棺の綿繩の一部を黒焼にして服するなど、も其一つで、豫め其需要の爲に、埋棺の際から繩の端を少し出して置くといふ。

**ヒアヒ** 忌中の火には外部の人が近づくを避けたゞけで無く、内に居る者も努めてその常火と紛れることを戒めたい。出雲の舊神門郡などでは、元は忌中には主屋座敷を使用せず、家に下家建て出しを設けて其中に住み、その下家へもたゞ裏口からばかり出入した。是に依つて市中軒並の地では、毎戸家の兩脇に三

尺づゝの細路があけてあつて、此路を火相ひまほと謂つた（民事慣例類集）。東京でヒアヒといふのも同じ語であらう。奥羽でも一般にヒヤコと呼んで居る。現在は火災を防ぐアヒ、即ち間地のやうに想像せられて居るが、其爲としては餘り狭すぎる。事によると何れも忌の火の通行の爲に設けられたものかも知れぬのである。

**モガリ** 津輕地方に於ては、喪のある家の表口には二本の木を斜十文字に組んで立て、置く、是をモガリといふさうである（東奥日用語辭典）。普通の辭書には是をたゞ垣根の一種の如く説いて居るが、少なくともこのX形にはシンボリックな意味があつたのみならず、是によつて始めて殯をモガリと訓ませた理由もわかるのである。同じ青森縣でも野邊地などは、モガリは葬送前に棺を置く室のことで、出た跡をやはり二人で掃除し、あと札といふものを貼つて置く室のことだといふ（中市謙三君）。越中の新湊でも竹を斜めに十字に組んで、簾の外に縛つて置く風がある。主人の時は大きく小兒などならば小さい。但しモガリといふ名は無いと



いふ(大間知篤三君)。

**カセ** 喪家の玄關に、竹を二つ割りにして斜十文字に結はへて置く風は、なほ諸處にあり其名は一定して居ない。集めて置く必要があると思ふ。是をカセと謂ふ土地もたしかにあつたが、今その場所を忘れてしまつた。

**ヲリカケ** 筑前の大島・地島等では、割竹の頭を曲げて荒縄で結はへたものを二つ、喪のある家の門口に立てる。是を折掛と謂ふのである。出棺後は取立つて焼却してしまふといふ(葬號一六二、二一〇頁)。同じ名は又北九州で、水の神の祭具などにも用ひられて居るが二者直接の關係は無いやうに思ふ。

**ミス** 簾を入口に垂れ、忌中と書いた紙を斜めに貼る例は、東京の町家でも尙常に見かけるが、多分は人の出入の多い商業地區だけの風習であらう。是を垂れて置く期間は、生計の必要上次第に短かくなり、忌の制度の崩壊を促す原因の一つであつたことは、書證の方からも之を知ることが出来る。野邊地などでは親戚

に喪を發表すると同時に、此ミスを掛けて忌中の札を貼るのみならず、尙近い親戚でも同様にミスを掛けるさうである(中市君)。

**エンリヨナハ** 越後の中部、古志三島等の數郡では家に不幸が有つて正月年賀の禮を斷はる場合に、門口に藁繩を張つて置き之を遠慮繩と謂つた。同じく魚沼頸城の各郡は、門口に三尺ばかりの棒を立て、それを延引棒と名けて居たさうである。(越後風俗誌)。

**ムヌヌキ** 沖繩縣島尻地方などで自分が見たのは、喪家の方でする作法では無く、村に死者があると他の家々で、門口の地上に木を横たへ、又は繩を引き砂を撒いて、それをムヌヌキと謂つて居た。又内地の鬼瓦と同様に、瓦屋の一端に漆喰を以て獅子形を作つたものをも、同じ名を以て呼んで居る。中古文學の「ものけ」とは別の語のやうである。喜界島でも名は何と謂ふか知らぬが、葬列の通路に面する家々では、パン即ち喰はず芋の根引したものを三本、そろへて門口に置いて萬の妖を避けた。パンは芋の一種だが、其汁が

身に附けば大變痒いので、人や獸に忌まれる植物である(葬號一九九頁)。

**フジヨウヨケ** 筑前地ノ島では、葬式が通る御宮の前と、葬式のある家の門口とに、モガリ同様のものを立て、之を不淨除けといふ。但しこゝでは青竹を二本組合せ、且つ其結び目から右をぶら下げたものである(同上二一〇頁)。

**ミカクシツカ** 墓に行く通路が神の社の前を過ぐる場合、正面に塚を築いて置く風習も元はあつた。下野野木宿に於ては之を見隠し塚と謂つて居る。葬列は郷社から見えぬやうに、其外側を迂曲したといふ(日本道中略記)。この見隠しも葬式のこと、社から見えぬやうに隠すといふ意味で無からう。

**ササヒキ** 上州では家に死人が有るとき、神籬を漬さんことを恐れ、他人に依頼して室内の神棚を、笹の葉を以て掩うてもらふ風があつた。之を笹引と謂ふ(群馬郡誌)。白紙を神棚の前に垂れるなどは、東京でもすることである。

**キチウダナ** 農家で屋敷の入口の路に接した處に、棒を立て、小さな棚をしつらへる風は三河にもあり、之を忌中棚といふ(郷、五卷二號)。四十九日の間置くといふ。自前が羽後の男鹿半島の村で見たのは、至つて小さな木のホコラで、中に神社の札が入つて居た。忌ある間家の内では祭を營み得ない爲では無いかと思ふ但し彼處では何と謂ふかを尋ねなかつたから、忌中棚とは別かも知れぬ。

### 七年たがへ

忌を避ける風習は、近年著しく稀薄になつて來た。其原因が原理の否認もしくは改訂で無いことは、夙くから人が別火の理由を説明し得ず、たゞ感覺の上でのみ混同を嫌つて居たのを見れば判る。つまり此制限は可なり不便迷惑なものであつて、何かの機會があれば自他ともに是を脱脚したかつたのである。最初の動機は經濟上のもの、即ち食物の欲求であつて、甘んじて喪家の合火の膳にも就かうとした人には、既に久しい前から合火が火負けの元であるといふ知識は無かつた

のである。さういふ中に於てたゞ一つ、忌に對する不安怖畏の、全國的ともいふべきものが残つて居る。是を防衛する呪的手段が、やはり食物の攝取方法、即ち食ひ別れに在つたことは注意に値する。自分は一般忌火作法の痕跡を考察するに先ち、特にこの同齡拘束の不可解に近い俗信に、學徒の研究が向けられることを希望して、やゝ綿密に各地の例を集めて見た。

**トシタガヒマメ** 是は甲府の附近に、近い頃まで行はれて居た慣習である(人、一三五號)。近所におのれと同じ年の者が死ぬと、年違ひ豆と稱して豆を炒り、自分も食し又近隣の子供にも遣つて食べて貰ふ。さうすると死の厄を免れると謂つて居た(甲斐落葉)。この近所といふのは勿論同部落を意味することと思ふ。子供は最も忌からは遠い者である故に、是と共同の食事をするのは、愈々喪家の食事から斷絶したことを確保するわけである。産婦が産屋の忌から出る場合にも、亦小兒を集めて是と共に食事をする風が遠江にはあつた

**トシタガヒモチ** 年違へ餅といふ名稱は、果してあ

つたかどうか確實で無いが、さう呼ばれて居たらうと思ふ。餅は各地にあつた。たとへば武藏の青梅邊では同年の人が死んだのを聽くと、早速煎餅や饅頭のやうなもので耳を塞ぎ、それを四辻へ棄てて來る。歸りには後を振回つて見てはならぬと謂ひ(郷、四卷三號)。駿河の方でも同じ場合に、わざと自分の衣服を質に入れて金を借り、其金を以て御馳走するといふが(同上二號)是なども本來は餅であつたらう。九州でも島原半島の田舎では、厄年に當つた者に限り、同年齡の人の死を聞知すれば、餅を搗いて祝をして居た(同上二號)。現在でもまだ記憶する者が有る位に新しいことである。

**ミミフサギモチ** 是が一つの風習の分布であつて、偶發の奇習で無いことは、名も行事も互ひによく似て居るので判る。伊勢の神都でも知人同年の者死去の場合に、白餅を買求めて之を我耳に當て、後、屋根の上に投上げる風があつた(風、二三〇號)。是を耳塞ぎ餅と稱し、其凶報を我耳に入れまいといふ趣意だと謂つて居る(宇治山田市史下卷)。三河の豊橋あたりでは、餅を

單に耳に當てるだけだが、北設樂郡へ行くと、特に米の粉を練つて耳の形としたものを作り、是を耳にあて

ネヂカチくく

と三度唱へる。この行事を耳塞ぎと謂つて居る（設樂八年六月號）。ネヂカチは恐らく捻ぢ合つて勝つたといふことであらう。南設樂にも同様の習俗があるが、自分の家から屋根の見える家で、同年の者が死んだ場合に限つて居る（葬號一〇〇頁）。越後中魚沼郡でも同齡者の死を聽いて、やはり耳塞ぎ餅を製して、よい事をきゝ悪い事は聽かぬ様にと、遅まきながらも兩耳を塞いで其餅を食ふ（同上六二頁）。是は或は餅は耳に當てなかつたのかも知れぬが、會津地方でも二三十年前までは普通に、同村同年の者が死ぬと餅を搗き、一部は食ひ又一部は耳に押付てから川に流した。後々は饅頭餅菓子求めて代用した。多くは子供の時にするといふのは（郷、七卷三號）、彼等には特に興味ある行事であつたからである。山形縣莊内地方に於ても、同年の者の葬

式の鉦の音を聽くと、自分も誘はれるなどゝ稱して、耳塞ぎ餅をその葬式の日に食べ（東田川郡誌）、且つ遠くへ出かけた。尙此地方では別に舊十一月十五日に、サケの大助といふ鮭魚の頭目が、「大助こう助今登る」と唱へつゝ、川を登つて来る。其聲を聽いた者は三日の中に死ぬといひ傳へかあつて、家々一統にやはり耳塞ぎ餅といふのを搗いて食べた（同書）。端午又は六月一日の耳くぢり芋の風習などを考へ合せると、以前はもつと弘い應用のある呪法であつたかと思ふ。

**ミミフタギ** 耳に當てる食物も又餅には限らなかつたのである。常陸の新治郡などは炊き立ての飯で握飯をむすび、是を兩耳に當て、後から箕で頭を掩うてもらひながら、路の三又まで行つて其握飯を棄てゝ來ることは青梅のに近かつた（郷、二卷一號）。野州足利邊でも、二個の饅頭を携へて石橋の上に行き、是を兩耳に當てゝ後、其橋の上に置いて後を見ずに歸つて來る。

それを耳ふたげと謂つて居た（同四卷九號）。陸前登米郡の耳ふたぎ餅は、同じ年の者が死んだと聽くと之を搗

き、死者が男なら女の人に、又女ならば男に、自分の耳を塞いで貰つた(同三卷八號)。

**ミミダngo** 大分縣賀來村は、耳が遠いので有名な善神王様の社のある地だが、こゝでも死者と同年の友は、耳團子といふものを拵へて食べる(豊後傳説集)。阿蘇の高地でも同年の友人が死ぬと、耳ふさぎ團子と稱して團子饅頭餅の類を、兩耳に一つづゝ當てゝ耳を塞いだ後に食べる(葬號一八三頁)。筑前志賀島でも二十年前までは、同年者が死ぬと耳塞ぎをした。茄子大根の類を輪切りにして、それに菓子などを添へて耳に當てるのである。此島では又耳が鳴ると同年の者の死ぬ前兆などいふ俗信もあるさうである(櫻田君)。同國大島の例は温い飯を紙に包み、それで耳を塞いでもらふのであつたが、同じく地ノ島にも是と近い習はしがあり又長門にも類例がある。全體に此地方の海岸筋には、同齡者間に特別の親しみがあつて、色々の仕事を共同にして居る(同上)。死亡の場合なども無關心で居られなかつたものと思はれる。

信州の北安曇郡各村では、屋根の見える家で同い年の人が死ぬと、一升櫛の裏で年取をするものだと言ひ、又はジョウウベ石(踏段石)の上で年取をするとも、魚を食つて年取をするともいひ、下駄を流さなければならぬとも謂つて居る(郷土誌稿卷四)。年取りとは正式の食事といふことに過ぎない。阿波の伊島に於ては、柄杓に水を汲み、其杓の柄を下にしてそれを流れる水を飲むとも謂ふ(島一卷四號)。斯うして多くの場合を比べて見ると、耳を塞ぐといふ點は是ほど一般であるが、尙その以前の形の有つたことが察せられる。既に凶事を耳にしてから、塞いで見たところで何にもなるものも無い。同齡者は平生最も多く共同の食事をして居る。其心身には共通の成分が有り過ぎるから、一つの原因が作用し得る危険を感じずには居られない。故に急いで食物の隔絶を以て、別の状態を作り出す必要があると認められたものと思ふ。忌の根本の合火も一つ鍋にあつたことは、斷定し得ぬまでも略推測し得られるのである。

八別 火 屋

ノゴリト「くやみ」といふ言葉の内容の變遷は、さう簡單に看過することが出来ない。クヤシといふ形容詞の本來の語義からいふと、寧ろ喜界島の様在近親の喪に籠るべき人々を悔み人といふ方が當つて居ると思ふのに、現在は却つて外間の比較的冷淡なるべき者が來て其くやみの辭を述べることになつて居る。是も手傳その他の服喪志願者の増加と、併行して現はれた新傾向だとすると、其過程を進る爲には、今日の所謂慰問者を、他地方で何といひ、又どういふ辭令を交換しつゝあるかを、注意して見る必要がある。一二わかつて居る例をいふと、青森地方では是をノゴリトと謂つて居る。名残人の轉訛かとの説がある。此地の挨拶では通例ノゴロイと謂ふのだが、是と關係のある名とだけは察せられる(國語教育一八卷三號)。中國地方でもノ

コリオイ、又は残り多いだの残り惜しいだのと謂ふ者は多い。今日の文法からは何れも少々解しにくいから是も亦前代の殘形であつて、何等かの古い氣持を暗示

して居るのかも知れぬ。

シンヒキ 肥前の千々岩では、シンヒキといふのが悔みのことだといふ(山本靖民君)。此語は尙一段と意味が取りにくいやうである。トムラヒといふ語もこの特殊の訪問の如く解して居る者もあるが、それは又葬式全部を此名で呼ぶことが不明になる。尙後段のフギノ條を参照して貰ひたい。

ツナギ 親族以外の吊問者が、喪家に物を贈る慣例も少しづつ變つて來て居る。比較的古い形としては、繋ぎといふのが最も弘い名であつた。例へば陸前の牡鹿郡などで、契約講の仲間が講の申合せに依り、一定の米錢を醸出して贈つて來るのがツナギであり(葬號五一頁)、普通は五合乃至一升の米を出すことになつて居る。他の一端の日向諸縣郡でも、葬式の日に郷中男女各一人の手傳の外に、米をゴ三ツ(七合五勺)づゝ係の者が纏めて持つて行くのをツナゲと謂つて居る(同上 一八五頁)。ツナギは土地により又ツラヌキとも謂ひもと錢箱に穴錢を通すことであつて、目的は凶事の場

合に限らなかつた。たとへば村の諸掛り飲食の入費などを、軒別に集めるのも繋ぎであつた。要點は各戸同額又一統といふことに在つたと思ふ。

**ムジヨウコウヌキ** 阿蘇では組内に不幸のあつた場合各家米二合半づゝを頭番の者が集めて、其夜のうちに贈つて來た。是を無常講ぬきと謂つたといふ(同上七七五號)。無常講は中國西部では死講とも謂ひ、本來は東北の契約講同様に、一般的な互助團體であるらしいが特に喪葬の場合によく働くから、斯ういふ名が出来たのである。ヌクといふのもやはりツナギと同じ意味で定額の齎出を意味するかと思ふ。

**ツルベヘン** 駿河の入江町あたりでは、この無常講の集めて贈る僅かの錢を、釣瓶錢と謂つた。貧窮の者も是で棺だけは買ふことが出来た(安倍郡誌)。

**ムラコウデン** 甲州の南巨摩郡などは、村内に死亡があると、無縁の者でも一定の香奠をはらなければならなかつた。之を村香奠と稱し、近頃は一戸五錢づゝ位であつた(石川緑泥君)。香奠といふ語も金錢の贈遺も

共に古くから有つたものとは思はれぬ。専ら食料の米粟類を持つて來たとすれば、是を出すべき家は有縁の者に限られて居たのでは無からうか。組や講中は門統組織が弛み崩れて、村内に獨立した小家が多くなつて後に、追々に其機能を發揮した。是が外間の者の飲食の盛んになつて來た一つの誘因かと私は考へて居る。葬時の食制といふものが、曾ては今一段と嚴肅であつたことは、未開の種族の例と比較するとやゝ判つて來る。是を忌の外まで押し擴めた、仲介者は僧侶であつたかも知れぬ。彼等の信仰には忌は無く、もしくは穢れある食物をも食べようとしてゐたのだから、此想像は無根據では無い。

**ムジヨウヤスミ** 越後西蒲原地方には無常休みといふ名があつた。村に無常事があると、その葬式の日は休みになる。此日は山仕事即ち屋外の勞働はせず、家のうちの仕事だけはしてもよろしい。それから一家一人づゝ喪家へ來て手傳ふのであつた(風、一九四號)。

**ナミクンデエ** 喜界島の阿傳では、葬禮の日の贈物

を、今は線香料と謂つて居るが、以前は部落各戸から酒三合づゝ持つて行く義務があつた。デエは酒の音轉訛、ナミクは不明だといふ。小野津村では見舞の金をウワイ又はウワイムンと謂つて居る(岩倉市郎君)。酒は日本では葬式の日によく用ゐられるが、飯のやうに亡靈とは共同しない、同じ口腹に入るものでも、他の食物とは異なる取扱であつた。ナミクンは或は浪波みであつて、清め酒の意味では無かつたらうか。次々の條に出て来る酒の用法と比較して見るべきである。

**ホネコブリ** 豊前の宇佐郡などでは、葬式の加勢に行くことを骨こぶりと謂つて居る(大分縣方言類集)。コブルは此地方で「かぢる」を意味する方言らしく、此言葉には隠語的の可笑味があつた。富裕な家の凶禮には用の無い者までが集まつて、むやみに食ひ倒さうとする弊風は近頃でも見られる。

**ヒタカズ** 近江高島郡の石庭あたりでは、一番丁寧な葬式は火焚かずと稱して、部落中の住民全部にトキを出した。牛馬を飼ふ家へはその牛馬の飼料として、

飯を貰つて行く者さへあつたといふ(旅、六卷一二號)。  
**ケブリタヤシ** 紀州の有田郡でも、村で一二流の家に葬式が有るときは、ムラドキ(村齋)もしくは煙絶やしといふことをした。前者は各戸一人又は二人づゝ會葬することを意味し、後者は葬式の當日だけは、村中の家々で飯を炊かず、すべて不幸の家で炊き出しをして各戸に之を配つた(有田郡年中行事)。

**ベツビヤ** 喪家の食物を食ふといふことは、必ずしもその忌の火にまじることを意味しない。是には隔絶の方法がちやんと設けられてあつたのである。たとへば土佐長岡郡では、死の報傳はるや隣保先づ來り弔し乃ち別火家といふものを定める。死者の家は穢れあるによつて、其火を避ける爲に別に家をめ、そこに集會飲食せしめるのである。人々はこの別火家に集まつて部署準備をする。隣保の香奠は各戸等類で、之を別火家へ持來つて酒肴を調べ、埋葬事終つて直ちに飲食し喪家へはたゞ其目錄を呈する(葬號一五六頁)。

**ソトザ** 壹岐では悔み客をハレエシと謂つて酒食を



饗する。其座は外座と謂つて外庭に藁を敷いた上に疊をのべ、周圍には菰を立て、そこで食事をさせる。臺岐島民俗誌。調理も多分別の竈であるのであらう。ハレエシの意味は尋ねて見たいものである。

**オゼンノヤド** 肥後の阿蘇では、葬儀萬端の炊事接待饗應の用意をする家を、御膳の宿と謂ふ。死亡の家では一切の煮炊きをしない。或は此宿をヒラカタといふ處もあるが、宮地の町ではヒラカタ又はオヒラツギは炊事係長のことである(同上二七五頁)。

**ナカシヨウジ** 伊豫喜多郡藏川あたりは、親類縁者は別にして、講仲間だけが集まつて來て働く家を中精進といひ、大抵は喪家の隣を借りる。組内一戸一人づゝ、白米一升と野菜とを携へて來て、全然火食を別にし外部の手傳をする。薪を採り米を搗くなども此人々の役だといふから(同上二五一頁)、持參の白米以外の米も消費したのである。

**シヨウジンヤド** 紀州有田郡でも葬式の口、會葬者に出す食物を調理する家を精進宿と謂つて居る(有田民

俗誌)。其料理は精進であらうが、言葉の意味は穢れた火を避ける方に在つたと思ふ。この獨立經濟に、死者の家人が干渉することまで今は非常に嫌はれて居り、けちな家は却つて損失が大きかつた。米俵が生垣を飛越える日などゝも謂はれて居り、浪費が殆ど主要なる特色になつて居る。所謂更生時代に入つて、大いに改良せられ得る部分である。

**シヨウジンガタメ** 近江高島郡には精進固めといふ語がある。死亡の日の夜、通夜の人々に出す夜食のことで、酒も出し残つた魚類は使つてしまひ、それから後は全部精進になる(葬號一〇四頁)。故に精進固めだといふのかも知らぬが、残つた魚などがさう有るわけは無いから、是も一つの忌と常との堺目である。

## 九 忌 の 飯

**モトビヲクフ** 伊豫藏川村では、講仲間の中精進に對立して、親類縁者の亡者の家で飲食し、且つ内部の手傳をすることを元火を食ふといふ。此人々も白米一升を持つて來ることは組の人たちと同じだが、後者に

は此外に香奠は無く、身うちの方は香奠に添つてこの米を持つて来る(葬號一五一頁)。

**サンニンヅキ** 枕飯に用ゐられる米を、筑前大島では三人搗米と謂ふ。必ず玄米を三人して搗くのである。臼の中から出すときトホシ(篩)を通さず、箕でさびて、箕の向ふから受取り、空釜の中へ米から先に入れ、水を後から入れて磨ぐことは他の地方も同じい。杵は此米には使用せず、手を以てつかむことにして居る(同上二頁)。肥前の川上郷でも死人あれば四斗臼に玄米を入れ、杵を以て必ず三人で搗く習はしであり、それ故に三人ナデと謂つて居る(社會史研究九卷二號)。ナデとは杵のことである。此習俗は古いもので無いやうである。といふわけは以前の手杵時代には、吉事にも常の日にもやはり三人で搗いて居たからで、或は横杵の出来てから後まで、尙喪の米だけは三人かゝつたか或は是ばかりは古風の手杵を用ゐることにして居たのであらうと思ふ。

**ヨニンギネ** 土佐長岡郡では、埋葬の日死者に供す

る飯米は、四人が杵をふるひ、相對して一臼の米を精げた。今は精米所が出来てこの風習は絶えた。此際には特に北向きの竈を築き飯と菜とを調へた。故に平日は北向きの竈、及び四人向き合つて米を舂くことを嫌つたといふ(葬號一五九頁)。この禁忌は昔からあつたものとも考へられる。

**ヒノメシ** 壹岐では死者の血族だけに別火の食事をさせる。是を火の飯と謂ひ、其料に各人が持つて来る白米一升をヒデエと謂ふ。ヒとは忌のことである。故に死亡の通知をも「ヒを告ぐる」といふ。其使は必ず二人(壹岐島方言集)。尙前項ヒデの條を参照せられたい。このヒの飯は別火別室で食ふことになつて居る。

**ヒデ** 鹿兒島縣には、今でも香奠をヒデと謂ふ處がある(縣方言集)。この方言の分布は更に弘く九州の田舎に及び、互ひにそれを我土地だけの片言と思つて居るものが多からうと思ふ、其保存状態を調べて見たいものである。

**マクラゴメ** 肥後下益城郡では、不幸のあつた家へ

夜食を送る。舅姑の場合には一俵乃至三俵の米を贈ることもある。之を枕米と謂つて居るのは(郡誌)。やはり枕飯の料になるからであらう。丹後の海岸地方にも枕米といふ語がある。子や嫁などは枕米一俵酒一樽、兄弟姉妹等それ〴〵の多寡がある(與謝郡誌)。

**ススメ** 陸前遠田郡では悔みの日、近親の者がススメと稱して、順番に飯を炊いて集會者に馳走する(郡誌)。其材料も亦各縁者の負擔であつたと思はれ、牡鹿郡では近親より贈つて來る米その他の物品をススメと謂つて居る。それから同じ人々が金錢を持つて來るのをクヤミ、葬式終つて後法要の際に、金を贈るのだけを香奠といふ。契約講の醸出する米錢はツナギであつて、是とは又別になつて居る(葬號五一頁)。

**ミツキ** 大隅の高山では、右のクヤミの金品をミツキと謂つて居る(野村傳四君)。即ち貢ぎの意味であつてヒデは次に擧げる靱くぶきの方では無いかと思ふ。

**イッシュヨウクヤミ** 甌島の瀬々浦では、葬式翌日の「三日」と稱する法要の際に、白米を一升以上贈つて來

る者がある。之を一升悔みと稱して、四十九日には招いて酒食を供する。クヤミが前にも述べた様に、身うちの者に限られた語らしきことは、是からも稍想像し得られる。但し九州は各地とも、弘く之に對して一俵香奠といふ語が行はれて居る。女婿や別家の子の如き特に死者に近いものが、入費を分擔する心持を兼ねて斯うして餘分の忌の飯を負擔したので、それを又名聞の爲に棺前に飾り立てる風さへ生れて居る。其爲に一升悔みの親類は、自然に中間の一階級の如き觀を呈し是には無縁の村人までが追々と參加した傾向が、恰かも忌の稀薄なる延長と併行して現はれたのでは無いかと思ふ。

**シキマイ** 筑後の八女郡では、右の一俵香奠を式米など稱して、棺前に積重ねて贈人の名を短冊に署すること、都市の造花放鳥と近くなつて居る。式後に坊さんへの謝禮として、香奠と共に寺へ贈るといふ(旅七卷三號)。

**モンクブキ** 大隅高山では親死亡の時、子より送る

靱俵を靱くぶきと謂ふ(野村君)。クブキは吠のことで薬製の袋の口を括るからさういふらしい。

**カガリ** 上總山武郡などでは、父母の死亡の場合、米俵に特殊な繩かざりをして贈ることを、カガリを附けると謂ふ。此地方の習はしとして幼兒をめでたい老人に拾つて貰ふことが、あるがさういふ取上げ孫も取上げ爺婆の葬式に際しては、このカガリの米俵を一駄贈つて來る(秋葉隆君)。

**イロダイ** 甲州東部では、香奠以外に特別に若干の金錢を出すのを色代と謂ふ(北都留郡誌)。相川津久井では死者に世話になつた人々などの、供に立つ者が出す香奠が色代で、多くは五錢十錢の少額だといふ(葬號八三頁)。佐渡では香奠に三通りあつて、イロを着る見送り人の出すものを色代香奠といふから(同上五六頁)、即ち一升悔みに當るものである。イロは後にも出て來るが忌の衣のことである。婚禮には嫁が着るし、死者の着る白衣をもイロといふ處がある。無色を意味する逆さ詞である。

**メサマン** 夜伽は喪屋の慣習の殘留かと思はれて、

至つて重要な觀察點であるが、まだ一項目を立てるだけに各地の資料が集まつて居らぬから、假にこゝに附載する。九州では廣く此語が行はれて、一般に其通夜の夜の食物を意味して居る。肥前島原では村の有志が米を一合位づゝ集めて持つて行き、是に参加することを目覺しにかたると謂ふ(葬號一六六頁)。肥後の南關でも講中ならゴ一つ又は二つ、親類ならば二升位、握飯にして目覺しに持參する(同一六八頁)。日向の眞幸でも郷中の者が、米を集めて、握飯にして持つて行くのを目さまし、又その通夜のことをも目さましといふ。家族親族は此語を便はぬといふ(同一八四頁)。伽はその和製文字が表示するやうに、多くの人が集まつて居ることを意味し、トキは目覺ましと同様に起て居ることから出た語と思はれる。これに参加して食事をすれば、合ひ火になることは確かなのだが、近世は忌のかゝらぬ者までが、至つて気軽に通夜の席へ出ることになつた。しかも是に携帶の食事を條件として居るのは、尙

調理を別にしなければならぬ拘束が残つて居るのかと思はれる。兎に角にメサマンは殆ど常に、外でこしらへた食事であつた。阿蘇では無常講で集めて贈る米をも、目覺し米と謂つて居る(同一七一頁)。

ソヒネ 長門の大島などでは、死者の傍で夜伽をすることを添寝と謂つて居る(島、一卷三號)。事實女房や娘は死者の傍に寝たのであらう。さういふ實際の例が日本でも稀にはあつた様に記憶するが、今たしかな出處を挙げられない。斯うした痛ましい光景の中であつたならば、目覺ましを食事と解する變遷も起るまいが喪屋に籠るといふ習はしは、埋葬の方法の改革と共に存外に早く無くなつてしまつたのである。尙この點については、墓のタマヤの條でもう一度述べようと思ふ。

シホナメ 忌の終りは現在は四十九日が通則になつて居るが、人によつて其期間に長短がある方が當り前である。其終りの日には改まつた大きな式が入用である爲に、家長の忌を以て全體の中陰としたのでは無いかと思ふ。鹿兒島縣の寶島では、人の死後、親子は百

日、兄弟は四十五日、従兄弟は三日たつと、各々潮花を波み竹の葉を以て之を身に濺ぎ、又之を飲む。親しい者ほど多く飲み、縁の遠い者は嘗める程度に止まるさういふ關係を潮嘗めと謂つて居る(島、一卷一號)。従兄弟ですら三日だから、それより疎い者ならばたとへ合食をしても、歸つて潮を嘗めて置けば淨まはるゝことが容易であつたわけである。富家の葬式の煙絶やしに村中先を争つて集まつて來るのも、さう近頃からの現象では無かつたとも見られる。(未完)

(附記) 略符説明

- 一、葬號 「旅と傳説」六卷七號、誕生と葬禮特輯號
- 二、旅 「旅と傳説」
- 三、郷 「郷土研究」
- 四、人 「東京人類學會雜誌」「人類學雜誌」
- 五、風 「風俗畫報」

## 新刊紹介

### 佛教經典を語る叢書

東京 大東出版社

一七四

天岫接三著

### 白隠禪師坐禪和讃

佛教年鑑社

妙心寺宗務總長天岫師の最近京都及び静岡から十二回にわたつてなされたラヂオの聖典講義である。ラヂオ講演が世の

多大な反響共鳴を受け、更に出版物となつて多くの讀者を得つゝあることは現代に於ける一の喜ばしき傾向と見得るであらう。——この書の内容に就てはこゝに喋々を要しない悟の境地と、それに連なるエテイクとが順々説き來り説き去られる。卷末には綿密な註を附して、佛教語になちなみない讀者の爲に便宜をはかつてある。その他、附録とされた坐禪儀及び白隠禪師年譜なども甚だ有益に感ぜられる。更に、初めに掲げられた數葉の寫眞綿密な目錄など、著者が讀者の爲に意を用ひること周到なるものがある。勿論所謂「研究的」書籍でないことは明かであるが、併し又考へてみれば、世にこれ程重要な研究書はないとも言へる。少なくとも本書はその最も重要な研究書の一つと見られやう。(丸川)

一寸えたいの知れない所謂宗教復興の氣運の中で「やつたな」と思はせるやうな手ごたへのある仕事は極めて寥々のかたちであつたが、その中でこの叢書は女人筋に「なるほど」とうなづかせる企てであつた。が、それだけでは未だ成功ではない。一體文藝家達に難解な經典がわかるだらうかといふ婆心と一方にはその人達が眞面目に書くだらうかといふ不安とがつきまといつてをつた。

しかし、山邊習學師の『佛教經典を語る』と武者小路氏の『維摩經』をみるに及んで、これならばと安心したものである。たしかに現代人の心の糧として極めて意義のある仕事か意義のあるやうにつくられつゝある。

山邊師の著書は叢書の序の幕である。三番叟である。芝居で三番叟は最もむづかしい由であるが、そこで後味をにごしてはならない。簡素淡々として色氣のあることをきらふ、いはじ前茶の茶味が必要であるが、同書はその役割を殆んど完全に果してをる。さらつとして居て滞りなくしかも要所要所は流石に老練の筆陣にびつたり射とめられてをる。三國佛教の經典や流傳が一目瞭然に整へられてをる。

武者小路氏の『維摩經』は期待せられてをつたとほり、よかつた。武者小路ぶりの人間味、人間觀照がズバリ〜とい

つてのけられてをるところが小氣味よい。しかもいはれてをるところは佛教のいはんとするのをはづれてをらぬ。わかつてをる。こなししてをる、どうなづかせる。こんなことがいはれてをる。……この經を書いた人はよく知つてゐるやうに思ふ。その點當然であるが不思議に思つた。……」と。人間の觀照に心をくだいてをる人間でなければ維摩經を向ふにまわして一寸吐けない言草である。勿論研究者としては素人であるがその呑みこみとさすがと思はせるとつき方とに教養ある人々が讀んで決して虚空を感じない持味を出してをる。

(石津)

稻津紀三著

## 龍樹空觀の研究

東京 大東社出版社

空觀は理論の方面に於ても、亦實踐の方面に於ても佛教に於ける中心問題たるは云ふ迄もない。この書はこの中心問題を龍樹の中論をもととして、理解しようと思はれたものである。その内容を見るに、第一に空觀に於ける存在と物自性の問題から、第二には、存在から行へ、第三に、空觀に於ける物と相の問題を考察し、第四、第五に法について、第六、第七に至つて救済の體驗と廻心の問題に論及して筆を擱く。空觀の理論と實踐について、云はゞ空觀の實踐哲學を論じてをられるが、理論の方面に於てドライに走らず、實踐の方面に

於て獨斷に墮せず、そのユニークな理想は氏の佛教に對する深き理解と實踐の然らしめし所であらう。佛教學界にはかくの如き著者と著書の少き現狀に於て難解なる空觀思想をかく學的に敘述せられたるは近時の一收獲として慶賀しなければならぬ。(梶芳)

今井三郎著

## 基督教の中心思想

東京 新 生 堂

著者今井氏は我が國基督教界に於ける屈指の雄辯家であり廣く宗教界に見ても、恐らく有數の説教者の一人であらう。本書は氏が本年五月下旬から六月上旬にかけて毎朝行はれたラヂオの「聖典講義」の原稿を骨子としたものであり、外に四つの講演が附加されてゐる。第一篇、キリスト教の中心思想は即ち右のラヂオ講演であり、「神」「罪」「救」「愛」「神の國」「永遠の生命」の六講に分たれてゐる。基督教の根本問題であるこの六項をとらへ來たつて、通俗平易の中に多くの興味ある實例を語りつゝ、基督教の中心思想を教示してゐる。第二篇は危機とキリスト教であり、「危機」「危機の超克」「國家と基督教」「日本精神と基督教」の四講演がある。——通觀して、氏の説くところは飽くまで實踐宗教としての基督教であり、個人を救ひ國家を救ひ世界を救ふ力をそこに見る。現代の危機を克服し得る道をそこに求める。日本人として現在

危機の時代にある日本人として、如何に基督教が重要性をもつものであるかを語る。飽くまで實踐的な宗教家であり、又基督教者であるよりも更に深く日本人である氏の態度がうかがはれる。(丸川)

石津照騷著

## 宗教哲學

佛教年鑑社

本書は未だ單獨に出版されたものではない。——何れその内に精彩ある良き著書として出版されるであらうが、——佛教大學講座、第六、七、八回に亘つて連載されたもの、全體で百五十餘頁、近世に於ける宗教哲學——所謂「宗教哲學」のみでなく、廣く、哲學思想形態の中に潜む宗教的思想をも含めて——の展開が簡要に叙述されてゐる。先づ序論として、「宗教思想の歴史的類型」に於て、中世から近世に亘る宗教觀の變遷、それ／＼時代の動向に應じ、各自の運命をもつて興起、交代して行つた跡を通觀し、現代が又かゝる變轉的氣運に見舞はれつゝある時代であることを指示してゐる。

本論に於ける「最近宗教哲學の諸傾向」に於て、先づ宗教哲學の性格——宗教哲學そのものの性格ではなくて、その領域内に見られる諸性格に就て論ぜられてゐるが、それは著者が全體に亘つて試みた次に示す分類によつて推定されるであらう。即ち全體が次の如く分ち述べられてゐる。(一)新カン

ト派の宗教哲學、即ち西南學派、マールブルヒ學派に就て、(二)新カント派と關係深き宗教哲學、こゝにジムメル、トレルチ、シヨルトツ、オットー等が擧げられてゐる。(三)心理學的基礎に立つ宗教哲學に於てはドイツ宗教心理學の特徴に就て述べ、更に分けて史的體験的研究の方向にあるものとしてデイルタイ、シュブランギーヤスベルス、ワツハ等及び下意識的研究の方面から續いてオツバミン、シヨルトツ等。(四)現象學派の宗教哲學に於てはマツクスシユエラーを初め、グリユンドラー、ヴェインクラウ、ヴン・デル・レウ。(五)形而上學的宗教哲學者として、オイケン、シユワルトツ、テイリツヒ、ドゥクマン等を擧げ、他に實存主義哲學に於ける又ヘーゲル復興に於ける宗教的傾向が述べられてゐる。以下(六)唯物論的傾向に立つ宗教思想及び(七)辨證法神學の宗教思想。

猶外に附篇として、「佛教哲學序攷」が加へられてゐる。こゝに最近佛教研究の諸傾向とそれに對する批評が述べられ、更に著者は、佛教の宗教哲學的研究に就てと題して、宗教的境地と「學」との兩領域の限界と連關に就て貴重な示唆を與へてゐる。(丸川)

丸川仁夫譯

## ツルナイゼン・ドストエフスキイ研究

東京 新生堂

當面現實の人間生活の眞際へあるがまゝなる相を求めて、



といふのが時代の聲である。

で、その舞臺にニイチエやシロベンハワーやドストエフスキーやキエルケゴールが復活して來たのである。人間本來の相を洗ひ出す、問題を與へる、出來れば解決を與へるといふのである。

ドストエフスキーの作品はすべて謙虚で、おとなしく、且つ一種の素朴味にあふれてゐるが、實はその底のものが大切なのである。人間の生活心情すべてのありやうをその本來のすがたに於て、洗ひ出された限界に於て、ギリ／＼の人間性の發露に於て、——粉飾をすて去つて弱く謙虚且つ素直な人間性の本性に於て畫かれてゐることが大切である。だから人に迫り人のため息をつかせ、いひやうのない慈悲の味をかもす無知者の大智を、無所有者の無盡藏を、人間の至境、人間の基底線にほりさげて書いてゐる。その境地こそが宗教への唯一の境地、且つ宗教の境地でもある。「即ちドストエフスキーに於て、生命へ、自然へ、人間への完全な轉向が現れ、あるがまゝのもの逆説的肯定がなされるのは、そのあるがまゝでないところのもののためである」とツルナイゼンはいふ。鋭い言葉ではないか。

辨證法神學者として知られる自分の立場からツルナイゼンは、このドストエフスキーに對して、獨特の神からの、與へられた境地としての照明をうちつけた。

神は神である、それがドストエフスキーのたゞ一つの中心

認識である。しかしそれは人間的な神ではないといふのが、ツルナイゼンの所觀である。「神、あらゆる生命の根であり且つ萬物を基定する世界の根柢、併し同時に又萬物の廢棄、艱難、不安あらゆる現實的のものの中の謎のやうな現實的なもの、あらゆる地上的なもの目指す非地上的なもの。この逆説的眞理の辨證法がドストエフスキーの凡ての人間の辨證法である」と。

勿論ドストエフスキーの解釋はかゝる見地だけではない。最近我國にも喧傳せられるシエストフやジイドにも有名な研究觀察がある。しかしツルナイゼンの本書も亦ドストエフスキーの眞面目を傳へ得たる妙なる好著であらう。譯文はごく始めの部分はやゝかたいやうだが、それをこすと坦々流麗の筆路が開けてゐる。卷末にツルナイゼンの思想の紹介がそへてある。辨證法神學の造詣深き譯者のもので、傾聴にあたひする。(石津)

本山桂川著

## 海島民俗誌

一 誠 社

文化様相に於て比較的劣等な山村並びに島嶼の兩者は、常に民俗探究者にとつての寶庫である。ロツスは云ふ。習俗は近接し難き場所に残留す、と。文化的に恵まれざる環境の不利益な條件は、それが民俗資料の保存なる事實に關する限り、

逆に最も有利な事情に展開する。文化社會に於て既に幾世紀か以前に死滅した民俗の幾つか、そこには未だ當時のままの姿で潑刺と生命してゐる。この意味で民俗學の領域に於ける島嶼の重要性は理解せられねばならないし、それへ向つての不斷の討究は研究者にとつて不可欠な問題の一つである。

我國自體一つの島嶼であることは別としても、尙ほその周圍の海洋中に二千三百七十二の小島を惠まれてゐる我々にあつては、これ等の島嶼への關心はもつと高揚されねばならぬであらう。

島嶼民俗研究者としての著者の地位は今更云爲するまでもなく數部の既刊によつて、すでに確立されてゐる處、本書は海島民俗誌として體系的に將來刊行されて行くであらう。五部作中の最初の一部、伊豆諸島篇で、所謂伊豆七島全體に亘つて實際に存在するところの習俗、信仰、制度の現地踏査による忠實な採集記録であると同時に、關係文獻の参照挿入にも相當の努力が拂はれて居り、細目の配列方法に於てもまづ遺憾なきものと云へよう。總體的に往々一般民俗採集者の陥り易い偏見と先入主を避けて、具體的事實をよく客觀しそれへの解釋と説明を急がない著者の態度は佩服に價する。見逃された民俗の大半は、背後に潜在してその社會集團の共通意識に作用してゐる何等かの宗教的な力を思はせるもののみであるが、就中、地神様祭祀並びに正月廿四或は五日の「忌の日」タブー等の如く多くの示唆的要素を包含する問題を、吾

々は新らしく發見するであらう。

ともあれ、かうした不便な臨地採集に孜々努力せられる著者の辛苦に謝すると共に、全卷完成の日の一日も速かならんことを祈りたい。(吉村)

木代修 一編

## 日本文化史圖錄

昭和九 東京 四海書房

日本文化史に關する時代的關心は近來殊に旺盛であり、既に發表されたる有益なる研究も必しも少しとはしないが資料そのものを表現する圖版に至つては種々憾とされる點が少からずあつた。今文理科大學の木代修一氏によつて編纂されたる日本文化史圖錄の刊行はかなり學徒を裨益するものと思はれる。

本書の特徴として次の如き諸點が數へられるだらうと思ふ  
一、内容が系統的に一貫する事。圖錄類の刊行は近來旺盛であるが特殊の一部面に限られ、國民史の全般に亘つて文化的的用途の下に編成されたるものは殆ど數へ難い。後に掲げる表題の示す様に此の缺をよく補つてゐる。

二、圖版豊富にして且手頃なる事。菊版二四〇頁に盛澤山と思はれる程豊富にもられてゐる。且美術などやるには金持でなくてはとて駄目だと學徒が一般に嗟してゐる程、資料は手にし難く且出版されて面影を忍び得る様なものも局部的

な大がかりなものであるのが今までの弊であつた。然も此の出版は圖版が多いので小さくしか見得ないものもあるが手頃な點で何よりも喜ばれる。

三、説明が親切である事、圖版と殆んど同頁の説明が附されてゐる。此の種の圖版の刊行として原物から直接撮影されたものの少いのは致し方ないが復寫のものも出典の所在地等が明記されてゐる。

四、印刷が明瞭である事。圖版類の出版で一番致命的なのは印刷の不鮮明な事である。曾てある高校教授によつて出版された日本文化史の講義資料はかなり内容は充實し且リーフ體裁でいゝものであつたが印刷の點で完全に失敗してゐる。本書は寫眞の明瞭さに於て申分がない。

參考の爲日次の最大見出しだけを掲げておく。

- 一、日本民族の黎明
- 二、肇國
- 三、古代人生活
- 四、初期大陸文化の投影
- 五、飛鳥朝文化
- 六、律令格式
- 七、日唐通交
- 八、奈良朝文化
- 九、平安朝人の精神生活
- 一〇、武門武士の興起、初期武家社會

## 新刊紹介

- 一一、鎌倉時代の新興教團
- 一二、鎌倉時代の文學藝術
- 一三、皇家中興運動
- 一四、中世末期の社會相
- 一五、室町時代の心的傾向
- 一六、國民海外發展
- 一七、吉利支丹宗
- 一八、近世的統一の展開
- 一九、桃山時代の藝術
- 二〇、近世封建社會
- 二一、文藝盛興
- 二二、江戸時代の繪畫工藝
- 二三、庶民生活の發展
- 二四、新機運の擡頭
- 二五、尊王精神の基流
- 二六、明治維新

日本文化研究會編

## 日本精神論

東京 東洋書院

内憂外患によつて動亂を重ねた徳川末期には維新の改革を行ふべき指導精神を持つてゐた。即ちそれは徳川時代を通して段々に具體化して行つた、上代復讐の皇學研究である。從

(棚瀬)

つて明治維新の改革を行ふや、鎌倉時代を否定し、平安時代を否定し、奈良時代を否定して、直ちに神武創業の昔に復古することを宣言し、明かに指導目標を示すことが出来た。

昭和の非常時にあたつて、果して斯かる指導目標が明かにされてゐるであらうか、これが徳川時代の如く、皇道研究家によつて唱道されずに、荒木前陸相や松岡全権によつて絶叫されるのは何故か何れにしても専門研究家よりも社會の聲の大きいのはさびしい。

専門學者の聲を聞くには、講座も出てゐるが、これは又餘りに尅大すぎるため、早速一讀すると云ふ譯に行かない。斯かる目的のためには本書は最も適當なものである。即ち菊判約四百頁の中に二十二人の大家、新進の論文を収めてゐる。今日ついた名前を挙げれば井上哲次郎、三上參次、久松潜一、高木武、松永村、城戸播太郎、高須芳次郎、花山信勝等多方面から集められてゐる。従つて多角的に見た日本精神論のエッセンスを簡単に知ることが出来る。(杉浦)

鈴木宗忠著

## 原始華嚴哲學の研究

東京 大東出版社

この書は原始華嚴經の形態を研究究明し、その哲學を發表せられたものではなくして、華嚴宗が支那に成立した當初の言はゞ初期華嚴宗の哲學思想を研究せられたものである。

その第一篇に於ては華嚴哲學の創始者としての杜順に關する疑問を提出し、常盤説、境野説を批判し、次いで法界觀門五教止觀、一乘十支門を吟味して杜順作を否定して智儼作と斷定する。第二篇に於ては智儼初祖説を消極的積極的の二つの理由からして斷定し、附録として華嚴五教章の宋本と和本との對照を掲げ、この五教章を中心として佛教の新しい見方を提唱し、又華嚴哲學の本義を見出さむとしてをられる。

華嚴經を理解するには直ちに原文或は印度に還元して梵文を讀んで理解し得るとするも佛教學界に於ては少くともその結果の如何を問はずその方法に於て獨斷があると云はなければならぬ。支那に於て注釋せられ又一宗として成立してゐるのであるから、その宗派の見解乃至は注釋を取捨するのは別問題として、之等が一度は必ず理解せられなければ獨斷たるを免れないであらう。こゝに支那佛教が學界に於て重要性を持つこととなり、見方に依れば支那佛教が中心とならなければならぬとも云ひ得るのである。今この書は支那に於ける原始華嚴宗の哲學が證明せられてあるから、華嚴に關心をもつものはその専門分野が印度であれ日本であれ、一度は必ず理解した上に於て各専門に向ふべきであるから、かくの如き中心基礎をなすもの、刊行せられたことを博士に感謝しなければならぬ。(尾芳)

高柳伊三郎

## 現代に於けるイエス傳研究

東京 日 獨 書 院

近世出版史の上から考へてみても、イエス研究、イエス傳といふやうに、同一人物を中心にしての出版として、イエス程人氣のあるものは他に比を見ないであらう。福音書も一のイエス傳であるが、爾來世に現れたイエス傳は一體どの位あるであらうか。殆んど數ふるにたえないであらう。併しイエス傳が研究的色彩をもつて來たのは近來の事である。從來の信仰的に固められたものが、種々の方面から破壊の鞭を受け切りきざまれると共に、他方に於て更に新たな建設への路を辿りつゝ、こゝ百年餘の間にでも、實に錯雜多岐の道を歩んで來てゐる。本書は基督教モノグラフ叢書の一、四六、一三〇頁の書であるが、これらイエス傳の研究史を整理して、文獻學的、歴史學的、心理學的方法によるものとし、更にそれを細分して、各方法の特色を述べ、最後にそれらへの批判を加へて著者の立場を明かにしてゐる。この方面に於ける近代の業績を一見するに便宜な書である。著者がかゝる方法を吟味され、新たなるイエス傳の大著をものされん日待つものである。(丸川)

常盤・福井・尾上編

## 釋教歌詠全集

昭和九 東京 河出書房

佛教が藝術的表現を試みた事は極めて古からである。詩文學として楹陀南、偈頌、應頌は印度時代からある。我國の佛教徒も亦古い時代から短歌、長歌、讃歌、俳句等に著しい努力を捧げてゐる。本全集六卷(未だ刊行の途上にあるが)は古來からの佛教歌詠を大體時代順に集成せるものである。

教義や目的を明確に現はさんとするものゝ文學、藝術には「法門百首」等の例外はあるが種々の臭みがあつて、必ずしも佳什と稱すべきものは出來上らない。純然たる藝術鑑賞的視點から例へば梁塵秘抄などを繙くものは誰しもその悪くどきと言つたものに卷を伏せて嘆息をもらすであらう。さうした意味でこの全集が出版の目的の一とする佛教の藝術化にどれ程資し得るかには疑問符を投げ與へておらねばなるまい。然し宗教學徒がこの全集の刊行を祝するのほそれが日本宗教史の尊むべき資料であるからである。難解難入なる佛教を歌に詠じ、口に口ずさみつゝ一般化した祖先の歴史が顯はに現はれてゐるからである。

本全集は釋尊降誕二千五百年記念會の記念事業として刊行されたものである。從來宗教の記念會等の刊行には止むを得ない事ではあつたらうが學術的に良心的なるものは少なかつ

た。然しこの全集はさうした一般の記念事業と類を同じくするものではない。我々は此の全集の學術的價値を十分評價せねばなるまい。

まづ第一に編輯には常盤大定、福井久藏、尾上八郎氏の三専門家が當つておられる。常盤博士はその一步一步健實な學風によつてかゝる全集を編せらるゝに最適の學者であり。福井久藏氏は駒澤大學に教鞭を取らるゝ國語學歌學の著宿であり、その著「枕言葉の研究」「日本歌學史」は學界に定評の存する所。柴舟尾上八郎博士に至つては佐々木信綱博士と共に本邦和歌研究に於ける双壁である。

本全集は尙又釋教歌詠の單なる集録ではない。項目乃至作の前に適切なる解題があり、特に一々の歌詠に註を附して字句の校合、難解句の出典解釋がしてある。解釋は佛敎辭典の兼用を思はしめる程で全集としては時に煩を覺えしむる節もないではないが、歌詠特有の字數の省略や、もじりがある爲讀者はその親切を感謝すべきであらう。何れ本誌上にも専門的に詳細な解説がなされるであらうから、今はこれに止め度い。(棚瀬)

田中於菟彌編

### 波斯關係圖書目錄

(啓明會紀要第十五號)

波斯が東西の文化史上に演じた役割は誠に大なるものがあ

つたと言ひ得る。西は希臘・羅馬との密接なる交渉あり、東は印度・中央亞細亞等に對する不離の關係あつて、その研究の重要なは改めて言ふまでもない。比較言語學上の問題は言ふも更なり。イラン文化の傳播の跡を辿るのみでも印度や中亞に關する研究の上に如何に光明を投じ、如何に知識を廣めしめるかは其の方面に關心する者の通く知るところである。近時我が國に於ても波斯への關心次第に深きを加へ、この國文化の研究また漸く旺盛となるに至つたのであるが、然もその材料とし参考とすべき書籍は圖書館研究室等に乏しくして十分なる研究を遂げしめるべく餘りに個人には負擔が多すぎの憾みが深かつた。従つて啓明會の補助を以つて故荒木茂氏が多數の波斯關係の圖書を刻苦蒐集せられたことは學界の爲め誠に慶賀すべきことと言ふべく、今やその目錄も成つて、波斯學の權威であつた蒐集者の死に誠に惜しむべきことながら、同氏の勞苦に感謝しつゝ、今後の研究者が如何に利便を享受し得ることゝなつたかは言ふまでもなからう。

蒐集の圖書は波斯及び其の附近の歴史・地理・美術・言語・文學・宗教・科學に亘る新刊並びに稀觀の古書であり、研究に重要なものは殆んど網羅して居ると言つて差支へない。其の全部は東大梵文學研究室に委託せられあり、田中氏が約一年の日子を費してこれが整理に當り、其の目錄を編纂されたのである。目錄作成に於ける分煩の困難さをよく打開せる苦心の跡を見るべく、この種の目錄を編む上に參考とすべきものであるを疑はない。(高田)

## 民間傳承論

東京 共 立 社

宗教學の重要問題の一つとして宗教の發生、發展の研究が盛んになると共に宗教民族學が長大足の進歩をした。最近の宗教民族學の傾向は一地方を深く研究することにある。従つて遠方の野蠻人の非常に特殊な様式を見なくとも、文明國の民間に残る土俗、信仰の綿密な研究で立派な効果があげられることが明かになつた。斯くして宗教民族學と民俗學とが非常に接近して來た。例へば獨逸に就て見ても、これを意識して宗教民俗學 *religiöse Volkskunde* と云ふ言葉が使用せられる様になつた。(一九二九年ルクセンブルグに於て行なはれた第五回宗教民族學週間に於けるシュリーシユネンの發表)更に今回は Rudolf の *Dre religiöse Volkskunde althaverns* (1933) が發表されて、宗教民俗學の大綱がつくられて來た。扱宗教民俗學となると世界全般に互るものを總括することは困難であるから、各々自國の研究に努力しなければならぬ。この氣運を知る時日本宗教民俗學の研究が刻下の急務であることを痛感する。これには先づ日本民俗學の研究が進歩しなければならぬ。幸にこの方面には柳田國男先生が二十三年來非常な努力をされて、日本宗教民俗學研究に不便を來さない様にされた。

民間傳承論は柳田先生の日本民俗學總論である。民俗學の概論と云ふべきものは非常に尠く、たまたま *Connel, Krakke* 等の著書があつても日本人には得る所が尠い。

本書の價値に就ては此處に長舌を振ふ必要を認めない。唯だ一言したいのは先生の知識が該博、深遠である餘り、入門者に理解困難な恐れもある。然るに本書は先生の口述に基いて、長く先生に私淑してゐる畏友後藤與善君の書いたものである。後藤君の努力の一つは、分りよい概論を書くことにあつたのである。従つて本書ならば今迄難入の學とされた民俗學を容易にマスターすることが出来る。(杉浦)

Boas, George;

The Happy Beast in French

Thought of the Seventeenth

Century,

Baltimore, 1933

十七、八世紀のフランス思想が宗教學史上大いに注目されるべきことはつとに吾々の強調してゐるところであるが、こゝに *Contribution to the History of Primitivism* の一篇としてこの好著が刊行されたことは悦ばしい。著者はフランスロマチク時代の哲學の研究者として既に知られ哲學者らの宗教説についても造詣を示した。

この書ではマンテーニユやシャロンらの動物の愛好 (*therio*

phily)が主なる対象となつてゐる。人はやがて登場してくる  
ルッソーらの「善良なる野蠻人」の所説などを想起するとき  
この書の價値を決して看過しえないだらう。(古野)

Gowen, (H. H.)

## A History of Religion

London, 1934

一般宗教史の History of Religion と History of Religions とを區別しなければならぬことは、既に一般の學者の認める所であるが、從來の宗教史は多く前者に屬すべきものであつて、其の根底に歴史哲學乃至宗教哲學を豫想しなければならぬ。History of Religion には私の知る限り今迄あまり名著と言はれるものを見ない。曾て宗教學にアニミズムや進化論主義が非常に重要視された頃、此等の上に立つた所謂、H. of Religion が現はれたが、その後進化論主義の絶對性が否定せられて以來、宗教史方法論が眞摯な研究の対象となるに到つた。これが宗教史の學的研究の現狀であらう。

然し又他面に、ゼーダープロームの様に、キリスト教を中心とした一種の H. of Religion を打立てんとする傾向があつて、その結果は既に二、三の述作となつて現はれてゐるが、昨今歐洲から來る宗教史には此の傾向を取るものが多い様である。本書も亦その一に數へらるべきものである。本書に於ける著者の態度は然しゼーダープローム等とは趣をこととし

其の根底には三世に通じた「生命の流れ」とか、宇宙進化の道程に神の意志を見んとする様な汎神論的思想があり、總ゆる宗教現象を人間の内に植えつけられた佛性の開展と解することによつて統一し、然もその間の連絡を「進化」によつて説明せんとするもの、様である。

全篇大別して五篇、即ち、原始宗教の原理、原始宗教、古代諸宗教、東洋諸宗教、ユダヤ教よりキリストへに分れてゐる。

去る五月著者の講演が東大文學部で催され、私もその席に列し、宗教心の進化が白釋の中から説かれるのを聞いたが、本書に説かれてゐる Spiritism と Naturism もその時の重要な論點だつたことを想ひ起しつゝ、この七百頁の大著の公にされたことを紹介する次第である。(諸戸)

Lestergarland, L. V.

## The Religious philosophy of Baron

F. von Hügel

New York 1933

フォン、ヒューゲルに就て深い理解を持つレスタターガーランドは一九三三年「バアロン、エフ、フォンヒューゲルの宗教哲學」なる百頁あまりの著作を公けにした。

言ふまでもなくフォン、ヒューゲル (Friedrich, Freiherr von Hügel 1858—1925) はロンドンに住んで宗教特に基督教文



學に親んだ學者である。彼は近代の文化學術を極めて重要視した學者であるが一方イタリアのフイレンツェに生れた敬虔なるカトリック信者である彼は教會の意義を認めて、所謂セダーニストに近い思想を有してゐた。著書『The mystical Element of Religion』(一九〇八)Essays and Adresses on the philosophy of Religion(一九二二—一九二六)を始めとして極めて多い。レスタウガールランドに依つて著された本書はその廣いヒューゲルの宗教哲學を簡單に然も手際よく纏めたものである。ヒューゲルの思想の顯著な特徴を生き生きと然も可成アカデミツクに公平に偏頗なく提示したものである。

私が必要があつて、フォン・ヒューゲルの惡に對する概念を調べる爲に借覽したに過ぎないがフォン・ヒューゲルのモダーニズム、宗教に於ける歴史的要素、宗教に於ける合理的要素、神秘的要素、制度的側面等の概観も興味ぶかかと思ふ。兎も角此の偉大な然も紹介される事比較的少い宗教學者の思想のレジメとして推賞するに足ると考へる。(柳瀬)

Marett, R. R.;

### Sacraments of simple Folk

Oxford, 1933

著者のもつ宗教理論そのものが今日ビツタリとわれらの見地と合致するかは疑問であるが、そのダイナミズムの所説が過去の宗教學說に革新的鼓舞をなしたことは否定し難い。し

かも老來にして相ついで著書を刊行してゐる努力は充分に評價すべきである。本書は一九三二—三三のギッフフォード講演を集録したもので、祭儀のうちで最も重要な秘蹟を未開社會について検討してゐる。(古野)

Radin, Paul;

### The Method and Theory of

### Ethnology.

N. Y. & Lond., 1933

時機をえた好著の刊行ではある。主としてアメリカの民族學の方法と學說にあるのは多少遺憾であるが、それでも國際的な鳥瞰はきいてゐる。氏が妥協を排して正直に批判してゐる率直さには感服するが、批判は時として批難となりすぎてゐる點、それにも少し正當に鑑賞すべき他の所説を無視してゐる點などは確かに缺陷である。われらは氏の研究方法と實地研究の成果には敬意を表してゐる者ではあるが、研究者常に理論家に非ずの感を深くする。殊に社會學的方法に關しては氏は恐らく無智と云はれても仕方があるまゝ。この點で「シヤナル・オブ・ンシオロジー」でのブラウンの批評は飽く迄も正し。(古野)

Wunsch, Georg.  
Wirklichkeitschristentum.

Berlin, 1933

モールの組織神學叢書の第三、著者は知られたマールブル  
ヒの教授である。

今日の問題として、神學宗乘が社會的意義からは勿論であるが、思想的に一般思想とは異つた特殊の扱ひをうけて來るやうになつたことは注目すべきである。本書はキリスト教のことに辨證法神學の思想を吟味したものであるが、一般に神學の基礎論としても傾耳すべき暗示がある。

最近の思想では神學を啓示や神の言葉の上にたて、人間からのものではなく神からのものだといふやうに論じられてゐるが、著者はそれに對して、啓示や神の言葉もそれが語られるかぎり人間の言葉を介するのである。人間にとつては人間以外のものはわからぬではないか。神學とは従つてアントポロギーであり又人間の幻想型であるといふやうに構想して、フォイエルバッハや辨證法神學、ハイデツカー等を對論せしめ批評してゐる。そして最後に人間の限界についての問題から啓示や神の言葉や信仰は人間がそのうちに居りそれ以外には居らぬところの現實とは別な眞理らしきものの中にあるといつてゐる。そこにキリスト教的眞理の實在性に關する心理主義的批判の限界が示されてゐる。思想の整理をするために便利な好著。(石津)

訂正

前號所載、舟橋一哉氏「分別論 Vibhanga 中の法心分別 Dhammhadaya-vibhanga に就て」(九二—一〇〇)は印刷上の不注意から丁数の順位がくるつた。左記のやうに訂正します。

九五頁より九八頁へ

九九頁より九六頁へ

九七頁より一〇〇頁へ續く。

右舟橋氏に謝するとともに、讀者諸氏に訂正を願ひます。

編輯部

Wunsch, Georg.  
Wirklichkeitschristentum.

Berlin, 1933

モールの組織神學叢書の第三、著者は知られたマールブル  
ヒの教授である。

今日の問題として、神學宗乘が社會的意義からは勿論である  
が、思想的に一般思想とは異つた特殊の扱ひをうけて來る  
やうになつたことは注目すべきである。本書はキリスト教の  
ことに辨證法神學の思想を吟味したものであるが、一般に神  
學の基礎論としても傾耳すべき暗示がある。

最近の思想では神學を啓示や神の言葉の上にたて、人間  
からのものではなく神からのものだといふやうに論じられて  
をるが、著者はそれに對して、啓示や神の言葉もそれが語ら  
れるかぎり人間の言葉を介するのである。人間にとつては人  
間以外のものはわからぬではないか。神學とは従つてアント  
ポロギーであり又人間の幻想型であるといふやうに構想し  
て、フォイエルバッハや辨證法神學、ハイデツカー等を對論せ  
しめ批評してをる。そして最後に人間の限界についての問題  
から啓示や神の言葉や信仰は人間がそのうちに居りそれ以外  
には居らぬところの現實とは別な眞理らしきものの中にある  
といつてをる。そこにキリスト教的眞理の實在性に關する心  
理主義的批判の限界が示されてをる。思想の整理をするため  
に便利な好著。(石津)

訂正

前號所載、舟橋一哉氏「分別論 Vibhanga 中の法  
心分別 Dhammhadaya-vibhanga に就て」(九二—  
一〇〇)は印刷上の不注意から丁数の順位がくるつ  
た。左記のやうに訂正します。

九五頁より九八頁へ

九九頁より九六頁へ

九七頁より一〇〇頁へ(續く)。

右舟橋氏に謝するとともに、讀者諸氏に訂正を願  
ひます。

編輯部

△一般の宗教的氣運がどんなものであるかといふことは別として、本格的にこの氣運が色々な意味で學界をも動かすやうになりたいものである。

△出版系統等にはその萌徴が動いてをる様でもあるが、まだ、見通しはつかない。

△執筆の方から時々問合せて來られるのだが、所載論文の抜刷は普通はしないことになつてをる。特に執筆者の御希望があれば(校正前に御通知)五十部以上を賞費にて増刷させて居る。

△本誌の新刊紹介欄は早くから讀者の方によるこばれてをる。新刊書中書店から送つて來ぬものはこちらから連絡にとめてをるが、目の届かぬものもあるので、新刊著者の方からも連絡を御願ひ致したい希望である。

(T・I)

昭和九年八月二十五日印刷  
昭和九年九月一日發行

新第十一卷・第五號

不許複製

編輯者 宗教研究編輯部

右代表者 東京帝國大學宗教學研究室内 崎正治

發行者 岩野眞雄

印刷者 中村勝藏

印刷所 中村印刷所

一册 金一〇〇(送共)

三册(半年) 金三〇〇(送共)

六册(一年) 金五八〇(送共)

六册(會員) 金五〇〇(送共)

會員希望の方は現會員の紹介に金五圓を添へて發行所へ御申込下さい。

宗教研究發行所

大東出版社

東京市芝區芝公園七ノ十番  
振替東京一九四、七一番  
電話芝二一一一六番