

洞山良价

宇井伯壽

會昌破佛が八四五年（會昌五年）に行はれた時には、青原系統には、青原下第四世としての徳山宣鑒（八六五寂）、洞山良价（八六九寂）、夾山善會（八八一寂）、石霜慶諸（八八八寂）、投子大同（九一四寂）などがあり、南嶽系統には、南嶽下第三世としての湧山靈祐（八五三寂）、黄檗希運（八五六寂）、大慈寰中（八六二寂）、徑山鑒宗（八六六寂）、長沙景岑（八六八頃寂）、趙州從諗（八九七頃寂）などがあり、何れも一世の師表であつたが、八四七年（大中元年）勅して釋教を復興したまでは、全く蟄伏する外はなかつたのである。この復興に當つて、禪宗の興盛は、宋高僧傳によれば、大潏山から始まつたのである。湧山靈祐は大中七年に入寂したから、大中の復教から七年間化導をなしたに過ぎないが、もと多數の求道者が住して居たから、其多くが再び集まつたのであらう。従つて、一時は石頭、藥山の名は頓に忘れられむとする状態となつたが、咸通の初め、即ち八六〇年、洞山良价が洞山に入つて玄風を鼓吹したので、石頭系統が知られるに至り、人々、洞山に往來請益して、學同_ニ洙泗_一といはれる。洙泗に同じといはれるのは最も注意すべき語で、洙泗は孔子をいふのであるから、これ即ち重要な一流の派祖たるを示すものである。即ち、曹洞の一派は悟本大師洞山良价から起ることになるのであるが、弟子に雲居道膺と曹山本

寂とが主なる後継者として出で、曹洞の名は洞山と曹山とから來るとせられる。然し、後世の系統でいへば、曹山本寂の系統は僅に四世にして斷絶したから、現今の系統は凡て雲居道膺の系統に屬する。曹洞宗として重要視せられる五位の説に關しては、一般に、曹山の承けた所で、曹山は盛に之を唱へたとせられるが、雲居道膺は五位などには比較的に關説する所が無いらしい。曹山本寂について、宋高僧傳は

參問之者堂盈室滿、其所酬對一激射匪停、特爲彘客標準、故排五位以詮量區域、無不盡其分齊也。
復注對寒山子詩一流行寓內一蓋以寂素修學學之優也。文辭適麗號富法才焉。

と述べて、五位を排し、文才の豊かであつたことをいひ、雲居道膺については、又、

所化之徒、寒暑相交、不下一千餘衆、牛頭香樹圍繞者皆是旃檀、金翅鳥王軒翔者不齊尺鷃。四方饋供千里風從、如荆南帥成濟、遣資檀施動盈鉅萬。

というて、會下の多數で而も優れて居たことと四方の信施の多かつたことをいふが、つまり道德の優れて居たことをいふものである。故に、如何にも、雲居と曹山とは、洞山の兩方面を、分つて承けて居る如くに見える所がある。此點については、一層雲居と曹山とについて研究して見ねばならぬと考へられるが、それが爲には、先づ洞山良价について考へる所がなければならぬ。然し、實際としては、洞山良价に關する研究は至難の事業の一であるから、今は唯其外形的の方面のみを見ることにしよう。

洞山良价については、不幸にして碑銘などが遺されて居ない如くであるから、祖堂集、宋高僧傳、景德傳燈錄について考へ、同時代の人々、及び洞山の弟子などに參照して、大體を知る外には方法がないであらう。然し、

洞山の書いた所謂辭北堂書などの書簡が存するから、之によつて多少確實なことが知られる。

第一 洞山良价の洞山は咸通の初めに住した山名で、洞山良价ともいひ、單に洞山とも呼ぶ。それ以前に新豊山に住したから、單に新豊と呼ぶこともある。洞山大師とか新豊老人とかいふのもそれから出た尊稱である。良价は諱で、元和二年、即ち八〇七年、に生れたが、これは天皇道悟の寂年で、又石霜慶諸の生年と同年である。石霜は洞山によつて世に知られるに至つた人であり、洞山によつて推賞せられる人であるが、生年が同じであるのも一奇である。洞山は俗姓は俞氏、會稽諸暨の人である。諸暨は浙江省會稽道諸暨縣で、現今の杭浙鐵道の杭州に近い一驛である。洞山の書いた辭北堂書によれば、此書簡の内容は明かに父母を辭することをいうて居るし、十年を経て送つた所謂後寄北堂書によれば、阿兄は勤めて孝順を行ひ、須らく氷裏の魚を求むべく、小弟は力を竭して奉承し、亦霜中の笋に泣くべしとあるから、洞山が出家した時には両親は健在であつたし、少なくとも一兄一弟があつたことが知られるのである。更に、祖堂集によれば、洞山は初め村院に投じて出家したが、院主は必ずしも洞山を重んじなかつたが如くである。然し、洞山はよく之に事へ、二年を経て、般若心經を念せしめられた。一兩日の後、經中の無眼耳鼻舌身の一を説かむことを請うたので、院主は驚いて、自ら師たるに足らずとして、遂に五洩和尚の許に伴ひ、前事を述べて、和尚の弟子とせむことを願うた。これ等は大概洞山語録にあるが、簡單である。恐らく、五洩和尚に行く時か、往つた時かに、辭北堂書を書いたのであらう。それは此書簡に附した頌に、未了_二心源_一度_二數春_一とあるから、村院に入つた直後のものでなくして、數年後のものでなければならぬが故である。洞山は、此書簡に於て、父母の宏恩を述べ、世間に在つて孝養の誠を致すも、一切の含識、

萬象の形儀は無常生滅に屬するから、久長を得ることは不可能で、従つて罔極の深恩を報ずるのは出家の功德に若くはないとなし、今生の身命を捨てて、誓つて家に還らず、大法般若を明らかにして千生の父母、萬劫の慈親に報答し、四恩三有に報ぜむが爲に、世上の名利、人間の愛憎を捨てて、今生に此身を度する強い決心を告げて居る。誠に人間味に満ちて而も千古の範となる言である。

五洩和尚は五洩山に居た靈默（七四七—八一八）のことで、馬祖道一の弟子である。五洩山は婺州、即ち浙江省金華道金華縣にあつて、金華縣は現今でも金華といひ、諸暨縣とはさほどには遠くない。然し、諸暨は杭州の東方、金華は杭州の南方で、諸暨よりも一倍以上遠い。村院の院主が何故に五洩靈默の許に行つたかは明かでないが、院主は五洩と關係のあつた人か、又は夙に五洩の名聲を聞いて心服して居たか、何かであつたが爲であらう。祖堂集は、更に、五洩の下に三年を過して後受戒し、そして遊方せむことを請ひ、遂に南泉の會に行かしまれたとなす。

景德傳燈錄は、洞山が幼歳で師に従ひ、般若心經の一句の爲に、五洩靈默の許に往かせられ、そこで披剃し、年二十一で嵩山で受戒し、遊方して首め南泉となすから、如何にも年二十一まで五洩の會下に居た如くである。宋高僧傳は、少孺即ち幼年、師に五洩山寺に従ひ、年二十一に至つて嵩山で受戒し、遊方して首め南泉に謁して深く玄契を領すとなし、これも如何にも、二十一歳まで五洩の下に居た如くになして居る。

若し、祖堂集が五洩の下に三年居て、そして受戒したといふのを、兩傳に當てていふと、五洩の下に三年居て、年二十一となつたことになる如くであるし、然らば、洞山は村院に二年居たから、村院に入ったのは十六七歳で

あつたことになる理である。二年又は三年といふ數は、精密には、年齢に配當し難いが、大體十七歳（八二三）頃村院に入り、十九歳（八二五）頃五洩の弟子となつたことにならう。然るに、五洩靈默は元和十三年（八一八）に示寂して居るから、これは洞山の十二歳のことである。故に、洞山は十九歳頃五洩の弟子となつたのではない。十二歳が五洩の下で過した三年の後であるから、五洩の許に來たのは九歳か十歳かであるし、従つて、村院に入つたのは七歳又は八歳の時であるに相違ない。諸傳が凡て幼にして寺に入つたとなすし、無眼耳鼻舌身に疑を起すのは十九歳頃ではあり得ないから、九歳か十歳かの時のこと、村院に入つたのは七、八歳となすのが眞實に近いといはねばならぬ。九歳か十歳頃に辭北堂書を書いたのであらうが、此時既に頌二首を添へたのを見れば、洞山は幼より詩才に長けて居た人であることが判る。

五洩は馬祖の弟子ではあるが、禪宗史の言ふ所では、石頭によつて大悟した人である。此ことは洞山が、後に五洩と石頭との機縁について、洞山語錄93にある如く、當時若不ニ是五洩先師一、大難ニ承當一、然雖レ如レ此、猶涉ニ在途一というて居るから、信用し得べき傳である。貞元の初め（七八五）に天台山に入つて、白砂道場に住し、二年を経て、東道場に住し、後に東白山に遊び、浦陽に化を布き、李望に請せられて五洩山に入つた。臨終遺誠は、祖堂集によれば、

妙色眞常、本無ニ生滅一、法身圓寂、寧有ニ去來一。千聖同レ源、萬靈一轍。我今示レ滅、不レ假ニ興哀一、無ニ強勞一形、須レ存ニ正念一。儼ニ遵ニ此命一、眞報ニ我恩一。若固違レ言、非ニ吾弟子一。

といふのであつて、景德傳燈錄では多少異なる所があるが、誠に優れた言である。更に、兩書共に、續いて、

僧問、什摩處去。師云、無處去。云、某甲何以不見。師云、非_二眼所_一覩。

とあり、之について洞山は、洞山語録¹⁰にある如く、作家、と評したと傳へられて居る。勿論、洞山の言は後年のものであるが、かかる五洩の禪風が十二歳の洞山に感銘せられた所もあつたのであらう。

祖堂集は五洩が洞山をして南泉に往かしめたとし、洞山は、一去攀緣盡、孤嶺不來巢、というて五洩を辭したとなすが、此二句はこれ洞山が五洩と永別の情を歌うたもので、必ずしも洞山が辭去を述べた句ではあるまいから、恐らく、五洩は臨終時に、洞山に對して南泉に往けというたのであらう。洞山の受具は二十一歳（八二七）で正規の年であるが、五洩の示寂した十二歳からは十年で、此十年を何處で如何に過ごしたか、全く明かでない。十二歳にして直に行脚に出でたのではあるまいから、五洩の寂後も、洞山は猶五洩山に止まつて居たのであらう。五洩山は何人が繼いだか明かでないが、何人かが衆を率ゐて居たのであらうから、其人の會下で修行して居たのであらう。所謂後寄北堂書によれば、良价、甘旨を離れてより、杖錫南に遊び、星霜已に十秋を換ふ、岐路俄に萬里を經、といひ、又、今則ち千山萬水、杳かに二途を隔つとあるから、杖錫南遊は明かに五洩山に往つたことで、それより十年を経て、岐路萬里を隔つといひ、今則ち千山萬水といへば、恐らく遠く隔つて母に書信を寄せたものであらうから、受戒の爲に嵩山に行く途上から寄せたものであらう。九歳か十歳かから十年を經れば十九歳か二十歳であるし、二十一歳で嵩山に於て具足戒を受けた點を考へると、此書信は嵩山に行く途中に書いたものと思はれるのである。此書信では、母のこのみをいふから、此より以前に父は逝去したのであらうが、嵩山に行く途上の書信とすれば、洞山はそれまでは五洩山に留まつて居たのであらうと推定せられる。故に、五洩山

には九歳か十歳かの時から十九歳か二十歳の時まで居たと考へられる。そして受戒を終へて遊方行脚をなし、先づ五洩の言に従つて南泉に到つたのである。

玄契編次の洞山語録には、前記の二書信と共に、洞山の自誠と規誠との二文が編入せられて居る。自誠には、名利を求めず榮を求めず、只塵に縁に随つて此生を度すといひ、一个の幻軀能く幾日ぞ、他の閒事の爲に無明を長ぜむやというて居るから、これ明かに辭北堂書の内容と通ずるものがあり、規誠には、沙門釋子は高上を宗と爲す、既に攀縁を絶す、宜しく淡薄に従ふべし、父母の恩愛を割き、といひ、剃髮染衣、持巾捧鉢、出塵の徑路を履み、入聖の階梯に登る、潔白霜の如く、清淨雪の若くならば、龍神欽敬し、鬼魅歸降す。心を専らにし意を用ひなば、佛の深恩に報ひ、父母の生身、方に利益に霑せむというて、釋子に價せざることをなさざらむと誠しめる旨が述べられて居るのであるから、これも主として辭北堂書の内容と通じ、後寄北堂書にも通ずる所がある。かかる點から見ると、自誠と規誠とは、洞山が五洩山に在る時に、作つて警策となしたものでないかと考へられる。自誠は七言律で、規誠は散文であるから、或は規誠の一文の次に、自誠の一詩を附して見てもよいであらう。又、嬢回書として、母の返書が一通傳へられて居るが、これは恐らく第一の辭北堂書に對する返書であらう。今既に誓つて郷に還らずむば、即ち汝が志に従ふことを得む、敢て汝に王祥が氷に臥し、丁蘭が木を刻むが如きことを望まず、但、目蓮尊者の如く我を度し、下、沈淪を脱し、上、佛果に登らむことを、如し其れ然らずむば、幽譴在るあらむ、切に宜しく體悉すべし、とあるを見れば、一たび汝が他方に往きしより、日夜常に悲涙を洒く、苦なる哉苦なる哉の母の情を制して、只管激勵につとめた返書で、明かに第一書への返信であるが、之を讀みて

子の洞山が斷腸の思をなしたに相違ないから、それが遂に自誠と規誠とを以て自ら常に警策することになつたに外ならぬと考へられるのである。全く此母にして此子ありといふべきである。明日は母の膝下を離れるのであることも知らず無心に眠る子の顔に、數行の血涙を注いだと聞き知る身には、洞山の母の悲嘆が直に洞山への激勵となり、子の洞山が自誠と規誠とを日常の警策となしたことは、人情の自然として、萬斛の涙を催さしむるものあることを痛感し得る。西有穆山禪師は曾ては歸郷して母に誠しめられたといはれるが、後年、禪師が之を講ずる度に、涙滂沱たるものがあつたといはれるのは、誠に千古の美談である。洞山の母は實に學もあり情もあり意志も牢固たる良母であつた。洞山あるのも所以がないのではない。洞山の書や北堂の書は禪門諸祖偈頌の中にあるが、規誠のみは無い。

第二(一)南泉は馬祖の弟子池州南泉山普願(七四八—八三四)である。池州は安徽省蕪湖道貴池縣であつて、揚子江の南に位し、江より遠くない。馬祖の會下八百人の中にあつて傑出したものであつたから、五洩は洞山をして此人に到らしめたのであらう。南泉は南泉山ともいひ南泉院ともいふが、貞元十一年(七九五)四十八歳で、ここに入つて以來、普願は三十年、山を下らなかつたといはれる。實は四十年間居たのであるから、三十年といふのは過小視した大數である。洞山が受具して後直に南泉を訪うたとすれば、此時洞山は二十一歳、南泉は既に八十歳の老宿である。南泉は八十七歳で寂したから、洞山が其示寂まで居たとしても、七年か八年の提撕を受け得るに過ぎなかつた。然し、洞山はさほど長く其許に居たのではないらしい。祖堂集によれば、洞山が來てから、南泉は歸宗の爲に齋を營み、垂語して、今日歸宗の齋を設く、歸宗還り來るや、也無しやと。大衆無對。洞山出で

て禮拜して云はく、請ふ、師、徴起せよ。南泉便ち問ふ。洞山對へて曰はく、伴あるを待つて則ち來らむ。南泉跳下し來り、背を撫して云はく、是れ後生なりと雖敢て彫琢の分あり。洞山云はく、良を壓して賤と爲すこと莫れ。此に因りて名が天下に播まり、呼んで作家となしたと述べられて居る。歸宗は、同じく、馬祖の弟子廬山歸宗寺智常であるが、元和中（八〇六一—八二〇）廬山歸宗寺（又ハ院）に入つたといはれ、赤眼歸宗といはれたとあつて、寂年が傳はつて居ない。景德傳燈錄從つて洞山語錄^二は、南泉は馬祖の齋を設けたとなして、歸宗の齋となして居ないが、これは或は、南泉が何故に歸宗の爲に齋を設けたかが判らない爲に、師たる馬祖の爲となしたのではないかと考へられる。然らば、むしろ此時何故に馬祖の爲に齋を設けたかが判らないことであるといふべきである。之に反して、若し南泉が實際歸宗の爲に齋を設けたとすれば、南泉は歸宗とは親しかつたから、恐らく此時歸宗が寂して、其爲に齋を設けたのであらうと想像せられる。従つて、歸宗還り來るやの垂語問話があつたのであらう。此點でいへば、歸宗の示寂は八二七年（太和元年）頃であるのであらう。佛祖通載は元和十一年（八一六）の下に、佛祖統記は元和五年（八一〇）の下に、歸宗の事を述べて居るから、それが如何にも寂年であるかの如くに見えるが、實際はさうではない。寂年が不明なるが爲に、便宜それぞれ記したのであるに過ぎぬ。宋高僧傳の文には元和六年以後まで居たことが記されて居るから、元和五年寂ではなく、元和十一年も決して確なものとはいへない。却つて南泉が齋を設けた年を寂年と見る方が實らしく思はれる。然し、今の場合としては、以上は傍論で、唯洞山が其鋒銚を露はした點を明かにすればよいのである。洞山の語によつて、八十歳の南泉が跳下し來つて二十一歳の若者の背を撫した有様が見えるではないか。之によつて見ても、洞山は五洩の寂後五洩山にあ

つて十年の修行をなしたことが實際であつたと認められ得る。然し、祖堂集が、之によつて天下に名が播まつたといふのは聊誇張に失するが如くである。恐らく唯南泉によつて彫琢せられ得る作家の質ありと認められたといふのみが眞であるのであらう。

洞山が南泉の許に幾何時居たかについては、何等傳へられる所が無いから、之を明確にすることを得ないが、然し、多少、南泉と他との問答に代語をなしたり、また著語をなしたりしたことが、それぞれ傳へられて居る。

祖堂集南泉傳に、

師(南泉)又時拈起毬子問僧、那个何似这个。對云、不似。師云、你什麼處見那个、便道不似。對云、若約某甲見處、和尚亦須放下手中物。師云、許你具一隻眼。洞山代云、若見則似他去。

とある。これは、洞山が南泉の許に居たときに、作した語か、又は、後時、洞山に住した時何等かの機會に於て作した語か、之を決定することは出来ない。然し、恐らく、南泉に居た時、代語したのではなくして、後になしたことであらう。この話は景德傳燈録にはないが、然し、景德傳燈録のみに、

僧問、青蓮不下隨風火散時、是什麼。師云、無風火不隨、是什麼。僧無對。師卻問、不思善不思惡、思總不_レ生時、還_ニ我本來面目_ニ來。僧云、無_ニ容止可_レ露。洞山云、還曾將示_レ人麼。

といふのがある。洞山語録98には、師卻問以下のみを挙げ、而も之を、舉、南泉問僧と書出して、洞山が上堂などの時に大衆に舉して述べたものとなして居る。然らば、洞山は南泉に居たときに、此問答のあつたのを知り、後に洞山に入つてから、それを憶起し、舉して、著語したことになるであらう。洞山語録100に神山僧密と南泉と

の羅を打すの問答に、洞山が別曰として著語せるものは、恐らく、洞山自ら南泉の許に在つてなしたのではなくして、何時か之を聞いて、著語したものであらう。又、景德傳燈錄牛頭法融傳の割註に、

有僧問南泉、牛頭未見四祖時、爲什麼鳥獸銜華來供養。南泉云、只爲步步踢佛階梯。洞山云、如掌觀珠意不暫捨。僧云、見後爲什麼不來。南泉云、直饒不來、猶較王老師一線道。洞山云、通身去也。

とある。此問答は祖堂集南泉傳にも存するから、古い傳であらうが、祖堂集はこの洞山の語を記して居らぬ。故にこれも、亦、洞山が、後の或機會に著語したものであらうと思はれる。又、洞山は南泉の話を雲居に擧したと洞山語錄¹¹¹²にあるし、曹山に擧したこと祖堂集烏石傳に存する。これ等によつて、洞山は行脚の最初に南泉に到り、深い感動又は印象を受けたので、後に數々南泉の語を擧げて、著語したことなどがあつたのであらうと思はれる。従つて、以上のものは洞山の追想の現はれと見るべきで、決して之によつて洞山が南泉の許に長く居たことを示すものと思ふべきではなからう。即ち洞山は南泉の會下には長く留まつて居たのではなからうと思はれる。宋高僧傳は南泉禪師に見えて深く玄契を領すというて居るが、これは、確に、洞山が次に滂山に往つたことを言はずに、直に雲巖に到つて疑情頓に寢むとなすが爲に、南泉の下で悟り、雲巖の下で大事を了畢したとなすに至つたものである。故に、宋高僧傳は洞山が南泉の許に居たのが長くなかつたから之を省いたのであるが、然しこれは眞を得て居らぬといはねばならぬ。即ち、洞山は南泉の許には、決して其示寂までといふ程長く居たのではあるまい。

(2) 次に滂山に往つた。滂山は百丈懷海の弟子滂山靈祐(七七—一八五三)で、馬祖の孫弟子であり、滂仰宗の

祖である。瀉山は湖南省寧鄉縣の西にあつて、本來は大瀉山で、湖南省邊陵縣にある小瀉山に對して、大瀉山と稱するのであるが、通常數々單に瀉山と呼んで居る。故に、洞山は池州から洞庭湖の南方まで來たのである。若し、洞山が、假に、受具の翌年即ち八二八年に瀉山に移つたとすれば、洞山は二十二歳、瀉山は既に五十八歳である。従つて、洞山が南泉の許に數年居たとすれば、其年數によつて、洞山と瀉山との年齢を算出し得る。三十六歳の隔たりがあるのである。瀉山は當時の郢匠、徒を集むる千衆、化を三湘に振ふといはれた禪匠であつたが、洞山の來たのを見て、之を異となしたといふ。故に、南泉の見る所も洞山の見る所も互に違はなかつたのである。

洞山が瀉山の會下に於て如何なる提撕を受けたかについては、曾て雲巖疊成なる論文の（三十五）に於て述べた如く、瀉山に無情說法について教を請ひ、而も雲巖道人が此點に就いて汝に教ふる所があらうから、雲巖に到れといはれて、雲巖に到ることになつたといはれて居るのである。従つて、此點で見れば、洞山は瀉山にも左程長く居たのではあるまいと考へられる。瀉山と洞山との問答も多くは傳はつて居ないのも、恐らく、洞山が長く留まらなかつたが爲であらう。然らば、洞山は瀉山の許でも、必ずしも特別の進境のあつた程ではなくして、間もなく、雲巖に往つたのであらうから、雲巖に到つたのは太和三年（八二九）頃であらう。雲巖自身も此年頃雲巖山に入つたのであらうと考へられること、既に論述した所であるが、八二九年には雲巖は五十歳、洞山は二十三歳である。

第三（三）洞山が雲巖の許に往つたのは、今いふ如く、無情說法について教導を受ける爲であつた。然し、初相見の問答としては、洞山語錄¹⁰⁶に、雲居が洞山に參じた時、洞山問ふ、名は何ぞ、答ふ、道膺、洞山云ふ、向

上更に道へ、答ふ、向上ならば道膺と名づけず、洞山云ふ、吾、雲巖に在りし時の祇對と異なるなし、というたとあるから、雲巖が、何處から來たか、名は何といふかと問ひ、洞山がそれに對し、かく答へたことがあつたのであらう。この事は他の何處にも記されて居らぬが、洞山の言から見て、かくあつたと考へられる。其次に、無情說法について問うたのであらう。洞山が無情說法について參究するに至つた所以は明かで無く、又湧山も此間にも多少あると言ひ乍ら、教示をなさずして、特に雲巖に到らしめるに至つた所以も明瞭で無い。湧山も無情說法に達して居たに相違ないが、殊更に、雲巖を指定して、雲巖に參ぜしめたのは、固より雲巖が禪を學して契會せる底の人なることを知つて居たが爲には相違ないが、然し、又、洞山が雲巖と相契ふ底の人なることを見抜いて居たが爲でもあらう。當時の禪祖は唯強いても自己の弟子を多からしめむと考へるが如きことなく、師資相契ふと見られる所に行かして、師をしてよき弟子を得しめ、弟子をしてよき師に依つて彫琢完成を得しめるに努めたのが一般傾向であつたと認められるから、今、湧山も亦かかる趣意から、洞山をして雲巖に到らしめたのであらう。湧山の烟眼は果して正しきを見て、洞山をして雲巖を繼がしめるを得たのである。

洞山が雲巖によつて無情說法の趣意を教へられたのは、祖堂集、景德傳燈錄にあつては、既に引用したことがある如く、比較的簡單に述べられて居るに過ぎないが、各種の洞山語錄(三又ハ)には一層詳しく述べられて居る。各種の洞山語錄の中では五家語錄中のものが最も古いが、然し、それは洞山寂後七六十年程經た一六三〇年に蒐輯せられたもので、其間には幾多の禪宗史が著はされて居るから、自然に増廣せられた所があつたのであらう。最も古い祖堂集の簡單な記述によつても、無情說法についての趣意要領は盡きて居ると考へられる。無

情說法は固より無情の聞くべきもの、之を眞に聞き得れば、それは聖者であつて、凡夫衆生ではないから、他の衆生は此聖者を見聞することは出来ないのである。眞に無情說法のある所には、元來は衆生も聖者もない譯で、それを知り得るのは眞の聖者である。聖者は、教相によれば、八地已上になると、五根互用で、眼で聞くことも、耳で見ることでも可能であるから、無情說法も聞えるのであるが、聞える時には、無情の說法でもなく、聖者が聞くのでもなく、従つて、そこには有情の衆生も無い。之を衆生の立場からいふから、無情說法は聖者が聞くといふことになるのであらう。有情無情の情謂差別を撤去せよ。反本還源を逆に見るを得れば、無情も有情も常恆に說法しつゝあつて、喧しく聞えて來るではなからうか。決して溪聲に廣長舌の說法を聞き、松風に度生の聲を聞くのが直に無情說法を聞く所以ではあるまい。無情が說法をなすことを解して居るといふのは勿論不思議であり、異議によつて理解せられることではないから、眼處が說法するを得る所まで到らねばならぬ。

雲巖と洞山との問答商量は比較的によく傳はつて居る。右の無情說法の外に、雲巖疊成なる論文に述べた如く、(三十六) 他屋裏有多少典籍、(三十八) 洞山無眼睛、(三十九) 洞山辭時、(四十) 洞山問和尚百年後、(四十六) 藥山一句子、の如き重要なものが、多少の相違はありながらも、祖堂集と景德傳燈錄とに共に傳へられて居るし、祖堂集のみには、(五十) 雲巖因行粽子、(五十四) 師與洞山鋤薑次、(五十五) 洞山問此僧堅起五指意、(五十六) 雲巖色垞裏貯甘橘、(六十二) 餘業未盡時如何、の如きがあり、景德傳燈錄のみにも、(六十六) 院主遊石室回があり、洞山語錄にのみあるものに、(六十九) 擬欲相見時如何、(七十) 价子神通妙用、がある。又雲巖の語に著語したものに、(四十二)、(四十五)、(四十八)、(六十一)、(六十四) があり、祖堂集にある(五

十一)の雲巖、道吾、缸子の語の中、雲巖の語を以て最著力となして説く如きは、洞山の雲巖に傾注する所あるを知らしめるものである。かく多數の問答の存するのは、これ明かに洞山が雲巖の許に長く居たことを示すものであらう。實際上、洞山は幾何の間、雲巖の所に在つたかについては、何等傳へられて居ないから、全く不明であるが、然し雲巖の寂年(八四二)まで居たのではない如くである。恐らく數年間住した程度であらう。洞山語録4—12、91—92に雲巖との關係のものが存する。

洞山が雲巖を辭する時の問答(三十九)は、洞山語録13にある如く、師情を盡くしたものである如くに感ぜられる。恐らく、雲巖は、それだけ、洞山に見る所があつたからであらう。然し、何處にも、特に、洞山が雲巖の言によつて大事を了畢したことを傳へて居らぬ。これは一見奇であるが、然し、取立てて言はずとも、既に無情説法によつて得た所があつて、數年間に更に洗練が加へられたのであらう。祖堂集によると、(四十)にある如く、雲巖の遷化に臨んだ時、洞山が、和尚百年の後、人あり還た和尚の眞を遡り得てむや、也無しやと問はど、如何に答へむと問ひ、雲巖は、只這箇の漢是れ、(又ハ、只這箇是れ)と答へよと教へたとあるが、これは、既にいうた如く、眞實を傳へたことは考へられない。臨遷化時に、百年後即ち死後のことを聞くといふのが全く非常識であり、而も洞山が雲巖を辭する時のことをいひ、更に臨遷化時に問を發するといふのは、互に相容れない記述であり、實際としては、恐らく、洞山は辭去の時、辭去の問答に引續いて、師の眞を遡り得るや否やと問はれたらむには何と答ふべきやを問うたことをいうて居るのであらう。此點では、景德傳燈録が辭去の問答に引續いて問ふとなし、洞山語録14が臨行又問となす方が實らしく見える。ともかく、雲巖が只這箇漢是と答へよというたに

對して洞山は沈底久しくしたから、雲巖は洞山の爲に説かむとしたが、洞山は特に説破することを用ひざれと請うた。雲巖の至情と洞山の意氣とは誠に範とすべきものである。景德傳燈録には唯雲巖の激勵の辭のみがあるが、洞山に不用説破、但不失人身爲此事、相着といふ意氣はあつたと見るべきであらう。爾後、洞山はこの只道箇漢是れといふについて深く實參實究しつあつたのであらう。祖堂集は雲巖の遷化の後太相齋を過ごして、密師伯と共に瀉山に往かむとして潭州に到り、大溪を過ぐる時、此岸を離れ未だ彼岸に到らざる際、中流に於て、水に臨みて影を見て、忽然として只道箇漢是れに徹底したといふ。遷化後といふのは前に臨遷化時というたから言ふことで、従つて太相齋を過ぎてといふのと共に、眞實のことではなからうし、瀉山に往かむとしてといふのも如何はしいが、ともかく何處かで水を過ぎて、影を見て省察のあつたことは事實であらう。此場合の洞山の省察徹底の偈は、

切に忌む他に隨つて覓むることを

迢迢として我と疎なり。

我、今、獨り自ら往くも

處處に渠に逢ふことを得。

渠、今、正に是れ我

我、今、是れ渠ならず。

應に須らく與摩に會して

方に如如に契ふを得べし。

といふのである。祖堂集巖頭傳には、巖頭と雪峯との問答に此偈を出し、雪峯大悟するを得、それを鵝山の成道、或は盩山の成道と呼んだとあるし、鏡清傳にも亦此偈の一句一句についての問答があるから、此偈が諸所に喧傳せられたものであることが判る。説破せざれと請うたのが即ち切忌隨他覓であるが、他に隨つて覓むれば、覓め

得ても、それは、雲巖のいふ如く、門より入るものは寶でないから、迢迢與我疎に相違ない。他に隨はずに自の心底に於て契當すれば、我も渠も自他未分の顯現で、不一でもあり不二でもあるから、處處に渠に逢ひ得るし、觸處隨事、只這箇漢是れならざるはない。故に、我今獨自往、處處得逢渠の二句が眞空妙有の當體を示す重要句であらう。然し、渠今正是我とのみ見ては單空に墮するであらうから、同時に我今不是渠の正位に即する偏位がなければならぬ。寶鏡三昧に、寶鏡に臨んで形影相視るが如し、汝是れ渠にあらず、渠正に是れ汝、といひ、同時に又、臣は君に奉し、子は父に順ず、順ぜざれば孝に非ず、奉せざれば輔に非ず、潛行密用は愚の如く魯の如し、とあるのは、恐らく、この偈にある所を、後に洞山が歌うたものであらう。従つて、須らく此の如く會得すべく、かく會得せば如如に契當し得るのである。之によつて見れば、此偈には洞山の心證の境界が言詮はされて居るといふべく、まさしく大事了畢であらう。然し、これは洞山が雲巖の許を辭した後のことであるから、然らば此偈によつて、それ以前にはかかることの無かつたのを示すかといへば、決してさうではあるまい。後に洞山が雲巖の爲に齋を設けて、先師の説破せざりしを感謝して居るから、この説破せざりし所に師資の證契即通の機を見たのであらう。

第四(4) 洞山は雲巖の許を辭してから遊方行脚し、諸方の禪祖に參問した如くである。そしてこの行脚には數々神山僧密と同行したことがあつたらしい。神山僧密は雲巖の弟子であるから、洞山とは同門で、祖堂集には雲巖の弟子としては神山と洞山とのみを挙げ、景德傳燈錄は洞山と杏山鑿洪と神山と幽谿和尚とを列して居る。神山については、祖堂集は其行録を見ずとある如く、その傳記は全く不明であり、年齢も判らないが、洞山より

は年輩も多少は高かつたし、師兄すひんであつたのであらう。前にいうた(四十)の文中に、神山が洞山を師弟すていと呼んで居る。そこには單に師伯とあるが、これは洞山の諸弟子が神山を、自分等の法系上の伯父、即ち師の師兄と考へて呼ぶ稱號で、自然に密師伯と呼ばれることになつた。密は勿論僧密の密である。洞山と密師伯については、洞山語録では25—31、33—34にあることによつて、其關係が知られる。

祖堂集と景德傳燈錄とに

(一) 師(神山)與洞山一鋤茶次、洞山抛却饅頭云、我今日困、一點氣力也無。師曰、若無氣力、爭解與摩道得。洞山云、將謂有氣力一底是。

とある。これは、恐らく、兩人が雲巖の許に居た時、茶園を耕す場合などの普請の時のことであらう。又、景德傳燈錄になくして、祖堂集のみに存するものを見るに、

(二) 師(神山)把針次、洞山問、作什麼。師曰、把針。洞山云、作摩生把針。師云、个个與他相似。洞山云、若有个个一則不相似。師却問洞山。洞山云、大地一齊火發。曹山云、爲什麼一寸絲不留。曹山問僧、作摩生是大地一齊火發。對云、近不得。曹云、近不得是火也、與摩時、還存得寸絲、也無。對曰、若有寸絲、則不成大火。曹山不肯。遯上座云、與摩時、却存得寸絲。曹山云、遯閑梨是閑生。

(三) 師(神山)與洞山二行脚時、到寺裏、洞山坐禪、師一向睡。洞山心悶喚師。師應諾。洞山云、上座還會摩。師曰、不會。洞山云、既不會、作摩生睡。師云、會底人還睡也無。洞山不語。師云、一條繩子自繫。

(四) 師與洞山二到村院一向火次、洞山問師、水從何出。師云、無處來。洞山云、三十年同行、作什麼

語話。師云、理長則就、老兄作麼生。洞山云、只見涸涸不知從何出。

がある。(二)は五燈會元卷五に存するから、景德傳燈錄に逸したものが、五燈會元に拾はれたのである。これも兩師が雲巖の會下にあつた時のことであらうが、曹山の語が存する程であるから、確に實際あつたことに相違ない。然るに、景德傳燈錄に、又、

(五)師與洞山渡水。洞山曰、莫錯下脚。師曰、錯卽過不得也。洞山曰、不_レ錯底事作麼生。師曰、共_二長老過_一水。

といふがある。(三)(四)と共に、兩師が既に遊方行脚に出た時のことである。更に、五燈會元卷五に、

(六)師(洞山)與_二密師伯_一過_レ水次、乃問曰、過_レ水事作麼生。伯曰、不_レ濕_レ脚。師曰、老老大大作_二這箇語話_一。伯曰、備作麼生道。師曰、脚不_レ濕。

といふのがあり、天童正覺禪師語錄第一卷頌古第五十六則に、

(七)師(洞山)與_二密師伯_一行次、忽見_二白兔走過_一。伯曰、俊哉。師曰、作麼生。伯曰、大似_二白衣拜_一相。師曰、老老大大作_二這箇語話_一。伯曰、備作麼生。師曰、積代簪纓暫時落薄。

があり、丹霞子淳禪師頌古第二十則に、

(八)師(洞山)與_二密師伯_一過_二木橋_一、師先過了、拈起木橋曰、過來。伯云、价闌梨。師便放_二下木橋_一。

があるとして、洞山語錄に載せられて居る。洞山語錄は凡て(三)と(四)とを逸するが、然し、何れも、

(九)師(洞山)與_二密師伯_一行次、指_二路傍一院_一曰、裏面有_レ人、説_レ心説_レ性。伯曰、是誰。師曰、被_二師伯_一問_二、

直得去死十分。伯曰、説心説性底誰。師曰、死中得活。

を載せて居る。これは禪林類聚第三にあり、又、正法眼藏説心説性の卷に存する。(六)以下凡て行脚の時のことであらうが、比較的多数の話が傳はつて居つて、果して此等何れもが實際のことであつたかどうかは確めようがない。唯、時代の下るに従つて、老大大とか二十年同行作這箇語話とかいひ、五燈會元は把針についても二十年云々をいうて把針を行脚時となす如くに述べるが、如何にも、そこに密師伯の方が洞山よりも下位であると考へしめる點のある述べ方であると思はれる。其爲に、恐らく、把針について、古傳とは稍異なる記述となつたのであらうと思はれるが、然し、密師伯を下位とのみ評價すべきではなからう。(三)には其優れた點が示されて居るし、(四)には理の長ずる所には則ち従ふといふ謙虚な態度の人であることが示されて居るし、(五)には心胸淡々たる人たるを示すものがある。洞山の諸弟子が特に師伯と呼んだ所にも、その敬服せられて居た點が現はれて居るし、密師伯が雲巖に許された因縁は、雲巖疊巖なる論文の(四十九)に存する。此外、洞山と密師伯とが同行して百顏明哲と龍山とを訪うたといはれて居る。前者については、祖堂集は二人同行とはいはないが、然し、百顏の語の中に二閻梨とあるから、兩師が同行であつたことが判る。後者については唯洞山語録が同行といふのみで、それは禪林類聚庵居門の説に據つたものであるが、祖堂集、景德傳燈録では唯洞山一人のみを訪うたとなつて居る。次にこれ等について考へて見よう。

(5) 百顏明哲を訪うたことについて、祖堂集は、

師(洞山)到百顏。顏問、近離什麼處。師曰、近離湖南。顏云、官(觀ト同ジ)察使姓什麼。師曰、不得他姓。顏

云、名什摩。師曰、不_レ得_ニ他名。顏曰、還曾出不。仰曰、不_ニ曾出_一也。顏曰合_レ句_○當事_○不。師曰、自有_ニ郎幕_一在。顏曰、雖_レ不_レ出處_ニ分事。師乃拂_レ袖而出。百顏經_レ宿自知不_レ得、入_レ堂問、昨日_ニ頭陀何在。師曰、某甲是。顏曰、昨夜雖_レ對_ニ閻梨_一、一夜不安、將_レ知_ニ佛法_一大難大難。頭陀若在_ニ此間_一過_レ夏、某甲則陪隨。二頭陀便請_ニ代語_一。師代云、也太尊貴。

と述べ、景德傳燈錄は他姓、他名の他字を省き、合句當事不を還治事也無となし、雖不出處分事を豈不出入となすが、句當は事を幹すること、即ち幹辨の意味であるから事を治すと同意、次の句も同意味となる。然るに、次日の百顏の言は、景德傳燈錄では、

昨日對_ニ閻梨_一轉語不_レ檢、今請、二閻梨道、若道得、老僧便開_ニ粥飯_一、相伴過_レ夏、速道速道。洞山曰、太尊貴生。師乃開_ニ粥飯_一、共過_ニ一夏。

といふのであつて、大に異なつて居る。更に重編曹洞五位顯訣を見るに、廣輝の釋の部に、この百顏和尚と洞山との問答があつて、前半は大體前二書と同じであるといへるが、次日の百顏の語は、

顏曰、夜來_○賺_○進_○ニ_○轉語_○、直得_ニ一夜坐臥不安_一。請、閻梨、堂頭喫茶去來。茶罷、顏曰、請、閻梨、別爲_ニ老僧_一下_ニ轉語_一。山云、請師舉。顏舉_ニ前語_一云、不_ニ出入_一。山云、太尊貴生。顏喜曰、三十年住山今日方遇_ニ一人同道_一、閻梨若在_ニ當山_一過_レ夏、老僧足可_ニ依栖_一。

となつて居る。重編曹洞五位顯訣といふのは、窟山の門人後窟山慧霞が、洞山五位顯訣并先窟山掾出語要を編し、それを、門人廣輝が二十餘年間五位のことを師友其他に尋ね其得た所によつて、自ら釋を加へて、重集洞山偏正

五位曹山揀語となしたものを、更に晦然が一二六〇年に、補を加へて刊行したものである。廣輝は自ら門人廣輝というて居るが、これは慧霞の門人の意味に相違なく、決して曹山の門人の意味でないことは、二十餘年間五位のことを師友に尋ねたといふによつて判ると思はれる。曹山の弟子としては、二十餘年間師友に尋ねるといふことはあり得ないからである。祖堂集にも景德傳燈録にも、慧霞の弟子に廣輝の名が傳へられて居ないが、然し、自ら門人といひ、慧霞の編書を重集して居るから、慧霞の弟子と見るべきである。然らば、その釋にある言は慧霞の編したよりも二十餘年後で、祖堂集よりも前であるべく、而も、曹山の揀の中に、湖南觀察使の語の如き、とあるのを釋する爲の釋の文であるから、何れの方面からも、最も信ずるに足るものである。故に、之を前の二文に對照すると、祖堂集よりも、此點では、景德傳燈録の方が眞實に近いといはざるを得ない。然し、猶且つ、廣輝の釋の文に據るべきものが見出されるが、不幸にして、釋の文には密師伯と共なることは何等記されて居ぬ。何れにしても、此場合、洞山は頗る優れた力量ありと認められて居るのであつて、百顔によつて、住山三十年、初めて一人を見たときまで賞揚せられたのである。

然るに、ここに、この百顔について種々考察せねばならぬ點が存する。廣輝は單に百顔和尚となすのみであり、祖堂集も別に其傳を立てないから、洞山傳の中に於て、師到百顔となすのみであるが、景德傳燈録は藥山の弟子の一人として鄂州百顔明哲禪師の傳を立て、而も右の洞山との問答のみを記して居る。然るに、五家語録中の洞山語録は百巖となし、玄契編次の洞山語録は百顔哲禪師とし、慧印校訂、即ち曹洞二師録中であつて現今一般に行はれて居る洞山語録は柏巖哲禪師となして居る。故に、ここに百顔と鄂州百顔明哲と百巖と柏巖哲との相違が

現はれて居るのである。哲は明哲に相違ないから、百顔と百巖と柏巖との相違であることになる。顔と巖とは普通互用であり得るし、百と柏とも、百と白とが普通なると同じく、普通互用でもあり得るが、然し、ここに重要な相違が含まれて居つて、必ずしも、普通互用として、同一人を指すのではないことになるし、それが又結局他の誤を踏襲して居るものに外ならぬことが知られ得るに至るのである。

景德傳燈録は馬祖道一の弟子として定州柏巖明哲の傳を立て、其機縁の語としては、藥山との問答のみを挙げ、其他には一語をも附して居らぬ。然るに、この柏巖明哲と藥山との問答は、同録藥山傳にも存し、そこでは栢（又ハ栢）巖となす外には殆ど相違がないから、明かに重複し、一所からそれを他所にも移し述べたものであることを示して居る。祖堂集によつて見るに、藥山傳の中に、

師（藥山）一日看經次、白顔問、和尚休_レ得看經、不_レ用_レ攤_レ人得也。師卷_レ却經、問_レ白顔、日勢何似。對曰、正当午時。師曰、猶有_レ紋綵_レ在。對曰、無亦無。師曰、備_レ大然聰明。却問_レ師、某甲如_レ此、和尚如何。師曰、

彎戀拳拳、羸羸垂垂、百醜千拙、且與摩過_レ時。
カガミ、カガム、ヒヨロシクテレサガム

とあるが、景德傳燈録藥山傳では、これと同じことを栢（又ハ栢）巖との問答となして、白顔とも百顔ともなして居ない。祖堂集の白顔の白は百の一劃の缺けたものか、又は白は百と普通互用かであつて、洞山と問答した百顔と同一人であり、決して異人ではないに相違ないから、景德傳燈録のいふ鄂州百顔明哲であることは疑ない。然るに、景德傳燈録が栢（又ハ栢）巖となして居るのは、明かにこれ異人となして居るものである。従つて、景德傳燈録は馬祖の弟子に定州栢巖明哲ありとし、藥山との右の問答のみを挙げ、其他には一語もない。これ明かに藥

山傳の栢(又ハ栢)巖を定州栢巖明哲となし來つたものである。慧印校訂の洞山語録が栢巖哲となすのは、この定州栢洞明哲を指すことにならざるを得ないが、註釋者は藥山の弟子となして居るから、然らば慧印校訂が不注意に馬祖の弟子とせられる人と混ぜしめたのである。更に、進んで考へるに、景德傳燈録が馬祖の弟子として定州栢巖明哲ありとなすのが果して眞を得て居るかどうか。定州は河北省保定道定縣であり、鄂州は湖北省江漢道武昌縣で、現今の武昌であるから、全く方角を異にし、地を異にする。定州に栢(又ハ栢)巖寺の存することは景德傳燈録章敬懷暉傳に、初住定州栢(又ハ栢)巖とあるによつて知られるが、宋高僧傳は懷暉が章敬寺に勅住する以前に、諸所に住し、又移卜百家巖といひ、權輿德の撰した故章敬寺百巖禪師碑銘并序によれば、懷暉は太行百巖寺に止まつた爲に門人が百巖と尊稱したといひ、以て百巖寺は百家巖にあるを知らしめ、金石續編卷十一に、百巖寺奉勅再修建法堂記(孫遇空門智本述があつて、明かに百巖寺が懷暉の居た所たるを知らしめて居る。又白居易の西京興善寺傳法堂碑銘并序にも百巖暉とあつて、懷暉が百巖と稱せられたことを示して居る。百巖は栢(又ハ栢)巖とも書かれるのであるが、決して百顔と同一ではない。古く百顔とのみあつたのが、百巖となり、また栢巖となるに至つたのであつて、元來は鄂州百顔明哲で、藥山の弟子であり、藥山と看經について問答し、洞山と觀察使について問答したことがあつたのである。それを景德傳燈録は、藥山と看經について問答したのは定州栢巖明哲で、これは馬祖の弟子であるとし、それには定州に百巖寺即ち栢巖寺のあることが一根據とせられ、而も百巖と書かれた場合は百顔と通じ、栢巖と書かれた場合は一見既に別の相異なるものであるに基いて、遂に馬祖の弟子とし、洞山と觀察使について問答したのは鄂州百顔明哲であり、藥山の弟子であるとして、一人を二人と

なし來つたのである。何が故に、かかる無理をして定州柏巖明哲の如き、實在と考へられない人を創出するに至つたかといへば、これは景德傳燈録が馬祖の弟子を不當に多數列擧せむとした所から、遂に人を創出するにまで至つたが爲である。景德傳燈録は馬祖の弟子として百三十八人の名を列擧し、其中七十四人には或は傳記行蹟或は機縁の語句を述べて居るが、他の六十四人については唯其名のみが目録中に存するに過ぎないのである。百三十八人となすのが全く信ぜられない數である。馬祖の會下は八百餘人ともいはれて居るが、それは馬祖の許にそれだけの人々が集まつたといふのみで、決して其凡てが嗣法の弟子であるといふのではない。得法の弟子としては古くは八十四人といはれて居ること、滄山の言、黃檗の言、雲居傳に存し、それが、大體景德傳燈録にすら存することによつても知られるのである。もともと百三十八人もあつたものならば、それを馬祖の直系の孫弟子等が何が故に八十四人などの少數を擧げようぞ。明かに景德傳燈録、又は其基いたもの、が不當に多數となしたに過ぎないものである。祖堂集は馬祖の弟子として三十二人を列し、宋高僧傳も三十二人を弟子となすが、後者については、この數は禪者でなくして馬祖に就いたのものをも容れて數へたものである。祖堂集と宋高僧傳とでは十五人が共通し、三十四人が共通しないから、合せて四十九人が知られることになるが、これは八十四人中の約半数に過ぎないのである。この知られない半数を利用して、遂に百三十八人ともなすのであるが、次に述べる馬祖の弟子江西禪樹和尚は藥山の弟子宣州禪樹慧省を基として、創出したもの、又泉州龜洋無了の外に泉州無了を擧げるのは龜洋の二字を入れると入れないと二人となしたものの、又泉州慧忠を數へるのも、慧忠は無了の弟子であることを、誤り數へたもの、今の場合の定州柏巖も此例であり、ここに既に、少なくとも、四人は確實に

元來馬祖の弟子でないことが判るのである。此外、單に何々和尚とのみなして居る如き中にも疑はしいものが存する。勿論、其の弟子であつて隠遁して居たものも少なくなかつたのであるから、其人について多くが傳はつて居なければ、直にその人が疑はしいといふのではない。此の如く、景德傳燈錄には多數を擧げむとする意識の存することが判るから、今も定州柏巖が、かくして名を列ねられるに至つたと見むとするのである。

(6) 景德傳燈錄には、藥山の弟子宣州裨樹慧省を洞山が訪うたとして、

師(裨樹)問曰、來作_レ什麼。洞山云、來親_レ近和尚。師曰、若是親近、用_レ動_レ兩片皮_二作麼。洞山無對。曹山後聞云、一子親得。

と述べて居るが、玄契編次の洞山語録及び其系統のものが20に之を採用して居る。祖堂集の裨樹傳を見ると、裨樹は藥山の弟子であるが、未だ實録を視ざれば、化縁の始終を決せずといひながら、

(一) 因、道吾臥次、師(裨樹)問、作_レ什麼。吾云、蓋覆。師云、臥底是、不臥底是。吾云、不_レ在_二兩處。師云、爭那蓋覆何道。吾乃拂袖而去。福先拈問僧、蓋覆意作麼生。僧無對。自代、良久。

(二) 師問道吾、作_レ什麼。來。吾曰、親近來。師曰、備道親近來、更用_レ動_二兩皮_一作_レ什麼。吾云、豈無_レ借。師曰、不_レ會_レ爲_レ人借_二什麼。石霜云、此是他人口。

を擧げ、更に趙州との問答をも述べて居る。之によると、親近云々は裨樹と道吾との間にもあつた話であることになる。景德傳燈錄には洞山の弟子曹山の語が附せられて居るし、祖堂集には道吾の弟子石霜の語が附せられて居るから、裨樹は洞山と道吾とに此問答をなしたことがあつたのであらう。又、祖堂集道吾傳を見ると、

○ 三因裨樹向火次、師(道吾)問、作什麼。裨樹曰、和合。師曰、與摩則當頭脫去也。樹云、隔闕來多少時也。師便拂袖而出。

といふのがあり、道吾と裨樹との問答が少なくとも三種あることになつて居る。景德傳燈録を見ると、裨樹傳には、前述の如く、洞山との問答があつて、(二)に相當し、道吾傳に(一)に相當する臥次の問答と、(三)に相當するものが存し、後者には、向火次でなくして、單に坐次とあり、和合を和南となして相違して居る所がある。然し、三種の問答のあることは一致して傳へられて居る。然るに、景德傳燈録は、更に、馬祖道一の弟子に江西裨樹和尚といふのがあるとして、道吾との問答として、(一)と(三)と(二)とを述べ、其他には一話もなく、而も(三)に和南とせず和合となして居る。これ明かに宣州裨樹慧省より考出して創出したものに外ならぬと考へられる。宣州は安徽省蕪湖道宣城縣で、南京の南方、宛陵であるが、江西とのみあつては、江西省をいふのであらうから、何處であるか明かでなく、又裨樹とあつて、名も記されて居らぬ。單に裨樹とのみあつては、地名か寺名か人名かすら判らない。故に、馬祖の弟子の數を増す爲に創出した人と考へられるのである。然し、今、ここで必要なのは、勿論、洞山と問答した點で、これは實際であつたであらう。裨樹は洞山とは叔姪の間柄となるから、問答の中にも如何にも親しみがある如くである。

(7) 祖堂集も景德傳燈録も何れも洞山が馬祖の弟子潭州龍山(又ハ隱山)に遇うたことを傳へて居るが、密師伯と同行したとはいうて居らぬ。然るに、洞山語録²⁵は凡て密師伯と同行したとなして居る。これは、曹洞二師錄²⁶と名づくる寫本、即ち現今の洞山語録及び曹山語録の冠註となつたものによると、もと禪林類聚庵居門に、

洞山が密師伯と共に行脚し、谿に茶葉の流れて居るを見て、洞山云はく、此中に必ず修行人あらむと、乃ち入つて龍山に逢うたとある所から取つたものである。果して實際さうであつたかどうかは判らないが、先づ古い祖堂集を見ると、

(一) 隠山和尚、洞山行脚時、迷_レ路入_レ山、恰_ニ到_ニ處_一。師問、此山無_レ路、從_ニ什摩處_ニ來。對云、來處則不_レ無、和尚從_ニ什摩處_ニ入_ニ此山。隠山云、我不_下從_ニ雲水_ニ來_上。和尚是先住、此山是先住。云、不_レ知。和尚爲_ニ什摩_一不_レ知。云、春秋不_ニ到來_一。

(二) 洞山便問、如何是賓中主。云、白雲蓋_ニ青山。如何是主中主。云、長年不_レ出_レ戶。賓主相去幾何。云、長江水上波。賓主相見有_ニ何言說。云、清風拂_ニ白月。又、偈曰、

青山白雲父 白雲青山兒 白雲終日依 青山都不_レ和 欲_レ知_ニ此中意_一 寸步不_ニ相離_一。

(三) 洞山因_レ此頌曰

道無心合_レ人 人無心合_レ道 欲_レ知_ニ此中意_一 一老一不老。

因_レ此龍牙大師造_レ頌曰、

心空不_レ及_ニ道空安_一 道與_ニ心空_ニ狀_ニ一般 參女不_ニ是道空士_一 一乍相逢不_レ易_レ看。

因_レ此曹山大師造_レ頌曰

今年田不_レ熟 來年種有_レ期 愛_ニ他年少父_一 須_レ得_ニ白頭兒_一。

とある。景德傳燈錄は潭州龍山とし、亦云_ニ隱山_一となすから、隱山とも龍山ともいはれたと見える。或は龍山と

呼ばれたのが、全く隱遁であつたが爲に、自然に隱山と通稱せらるに至つたのであるかも知れぬ。馬祖の弟子中にはかかる人もあつたことは事實であらうが、祖堂集はこの隱山を、馬祖系統の最後部、臨濟の弟子の次に、附録的に述べて居るに過ぎないから、隱山が馬祖の弟子であるとは知らなかつたのである。それを景德傳燈録が馬祖の弟子となしたのであるから、果して、馬祖の弟子であるかどうかは判らない。ともかく、潭州は湖南省湘江道長沙縣で、現今の長沙であるから、其附近に龍山があり、其山奥に居たのであらう。洞山は路に迷うて、偶然ここに至つたと考へられるが、景德傳燈録も其點では一致して傳へて居る。しかし、一について相異なる重要な點は、我不從雲水來を我不曾雲水とし、春秋不到來を我不爲人天來となし、又(二)と(三)とは、

(二) 洞山問、如何是賓中主。師云、長年不出戶。洞山云、云何是主中賓。師云、青天覆白雲。洞山云、賓主相去幾何。長江水上波。洞山云、賓主相見有何言說。師云、清風拂白月。

(三) 洞山又問、和尚見箇什麼道理、便住此山。師云、我見兩箇泥中鬪入海、直至如今無消息。師因有頌、云、

三間弼屋從來住 一道神光萬境閑 莫作是非來辨我 浮生穿鑿不相關。

となつて居て、大に異なつて居る。長年不出戶は主中主を指すのが正しからうと考へられるし、主中賓は殆ど意味をなさないであらうから、何處にもかく言詮はしたものはない。殊に、青天覆白雲も此ままでは意味をなさないから、青天白雲に覆はると訓ぜられるが、青天が白雲に蓋はれても猶且つ青天といへるかどうか。明かに自語撞著であるから、むしろ青天は青山であるべきであらう。五家語録中の洞山語録は、大體(一)と景德傳燈録の

(三)の頌のない部とのみを述べ、他の項に、上堂の言として道無心合人の偈を擧げ、これには曹山の語と逍遙忠の語とが附せられ、更に、青山白雲父の偈は、一句一句、僧の問ふに答へて、解釋的の著語をなして居る。但し、最後の二句がない。又、道無心合人の一偈は第二十九卷に洞山和尚頌として載せられて居る。玄契編次の洞山語録は禪林類聚に基くと考へられるが、五家語録中のものに(二)を加へて居るし、道無心合人の偈、青山白雲父の偈についても大體同じで、道無心合人の最後に、又曰、此事直須_ニ妙會_一、事在_ニ其妙_一、體在_ニ妙處_一を附加して居る。玄契編次を指月が編集した時には、最後の所に(三)の頌を加へたが、慧印校訂本になると又その頌を省き、他の二偈については玄契編次と同じになして居る。(一)については、祖堂集の方が判りよいと思はれるし、(二)については、之を對照すると、

(祖) 賓中主、白雲蓋青山。賓中主、長年不出戶。主中賓、青山覆白雲。

(洞) 主中主、長年不出戶。主中賓、青天覆白雲。主中主、長年不出戶。

とあつて、(景)の主中賓は主中主を誤つたもの、又青天は青山の誤であらうと知られるし、而も答句を混じて居ると考へられる。(洞)の主中賓も賓中主であるべきで、青山覆白雲も覆はるとでも讀まねば實際あり得ないことになる。結局、祖堂集の傳へる所が最も合理的であると考へられる。

(8) 洞山は又袁州南源道明を訪うたといはれる。袁州は江西省廬陵道宜春縣で、南源は其東四十里にある南源嶺であらう。道明は馬祖の弟子である。祖堂集は、南源傳に於て、洞山との話を載するのみであるが、景德傳燈錄は、南源傳に於て、上堂の語と洞山との問答と僧問、如何是佛、師云、不可道_ニ備是一也との三項を擧げて居

る。祖堂集を見ると、

洞山初到_二南源_一、便上_三法堂_二次、師纔望見洞山_一便云、已相見了也、不_レ用_二更上來_一。洞山便歸_レ堂。又去_二和尚處_一、便問、適來道、已相見了也、什麼處是與_二某甲_一相見處。師云、心心不_二間斷_一、流_二入於性海_一。洞山云、泊_二錯放過_一。

洞山五日後辭_レ師。師云、有_二事囑_一閣梨_一、得摩。洞山便禮拜云、有_二什麼事_一。師云、多學_二佛法_一、廣作_二利益_一。洞山問、多學_二佛法_一即不_レ問、如何是廣作_二利益_一。師云、一物也不_レ爲_二即是_一。洞山便住兩年矣。

とある。景德傳燈錄も洞山語錄₁₈も大體は同じで、不爲を莫違となして居るが、何れも、最後の住兩年矣を缺いて居る。一物不_レ爲_二即是_一の爲に、洞山は兩年の止住をなすに至つたのであるが、景德傳燈錄などは一物不爲を一物莫違で解釋的に明かにしたことになるのであらうから、遂に住兩年矣は缺いてもよいとなしたのではなからうか。

右の話の前半と全く同じ話が景德傳燈錄の湖南東寺如會傳に、如會が仰山慧寂に對してなしたとして、述べられて居る。祖堂集によれば、仰山は前に已に東寺に見えたのであるから、従つて、これは、ここでは殆ど平凡な語となつて居るのである。然るに、又、傍論的に、ここに、この東寺如會に關して少しく述べべきことが存する。

東寺如會は韶州始興の人、七四四—八二三の一生であるが、三十歳(七七三)で徑山道欽(又ハ法欽)の弟子となり、後馬祖道一に従つて其法を得て弟子となり、馬祖示寂の前に、湖南長沙の東寺に住し、學衆集まり、東寺は禪窟と稱せられた程であつた。相國崔群が湖南觀察使たる時之に歸心したが、寂するや、井泉預め枯れ、異香秘覆たるものがあつたとは宋高僧傳の記す所である。この宋高僧傳及び景德傳燈錄は勅諭を傳明大師、塔を永と

いふとなすが、祖堂集は勅諭などを言はない。祖堂集も宋高僧傳も、劉軻が碑を著はしたといふから、其傳記はこの碑に據つて居る理であるし、共に、後に廉使李翱が近域の墳塔を盡く毀つた時、如會を瘞めた浮圖のみは、李翱自ら筆を執つて、獨留_ニ此塔_一以別_ニ賢愚_一矣と題して、之を留めたと述べて居る。然るに、宋高僧傳は、如會について、附言して、呼_ニ所居_一爲_ニ夾山和尚_一是歟というて居るが、これは明かに宋高僧傳の杜撰な點で、全く誤である。夾山は湖南省武陵道石門縣の東南三十里にあつて、東寺の所在地たる湖南省湘江道長沙縣とは全く異なるから、如會が其所居に因つて夾山和尚と呼ばれる所以は絶対にない理である。夾山和尚といふのは善會といふ人であるから、如會と善會とで、名の一字が同一である爲に、共に會和尚などといはれる點で、混同して誤つたことに外ならぬ。宋高僧傳は韶山寰普傳に、南遊_ニ澧陽_一、遇_ニ夾山_一云々といひ、蘇溪元安傳に聞_ニ夾山道盛德至_一、造_ニ澧陽_一云々というて、夾山は澧陽であるとなすが、澧陽は湖南省武陵道澧縣で、これ夾山の在る所であるから、この夾山といはれる和尚は東寺如會でないことを示して居るのである。此の如く、宋高僧傳は、一方に於ては夾山は澧陽にあるを知らしめ、他方に於ては同時に長沙東寺如會を所居によつて夾山和尚といふかとなす如き杜撰を敢てなして居るのである。夾山善會は藥山の弟子華亭船(又ハ艇)子和尙徳誠に嗣法した人で、八〇五—八八一の一生、勅諭を傳明大師、塔を永濟といひ、韶州刺史金鏐が碑文を撰したとは祖堂集のいふ所である。景德傳燈錄は碑については述べないが、勅諭、塔名は祖堂集と同じに述べて居る。之によつて考へるに、宋高僧傳の東寺如會傳は祖堂集のそれと共通する所が多いから、其源が同一であらうと見られるに、宋高僧傳は、如會と善會とを混同して、分つことを知らなかつたが爲に、善會の傳明大師、永濟之塔を、誤つて、如會に結付け、其際また、

永濟を永際と互用によつて、誤り、景德傳燈錄は此誤を無批判的に其まま承けて、勅諭を兩人にいひ、塔名を永際と永濟とになしたものであるに相違なからう。故に、これ全く宋高僧傳の杜撰に因る誤で、劉軻の碑には勅諭などは書かれて居なかつたに相違ない。景德傳燈錄は夾山和尚は善會なることを十分に知り、又東寺如會についても知りながら、如會については宋高僧傳の誤を取入れたのである。即ち、宋高僧傳の誤が遂に其まま禪宗史に入つたのである。かかることは他にも例があるに相違ない。夾山については、善會が、如何是夾山境（地）と問はれて、猿抱子歸青嶂後（又ハ裏）鳥銜花落碧巖前と答へたのが、有名な碧巖錄の名の起つた基をなしたものととして喧傳せられる所である。

(9) 前記東寺如會の弟子に吉州薯山慧超がある。吉州は江西省廬陵道吉安縣で、青原行思の居た所と遠くないであらう。景德傳燈錄に、

吉州薯山慧超禪師、洞山來禮拜次、師曰、汝已住一方、又來這裏作麼。對曰、良价無奈何、特來見和尚。師召良价。价應諾。師曰、是什麼。价無語。師曰、好箇佛、只是無光燄。

というて居る。これは祖堂集になく、玄奘編次と慧印校訂との洞山語錄にはある。この薯山は、洞山との問答のみによつて傳へられて居る人であつて、其外には何事も傳へられて居らぬ。従つて、果して、洞山が自らの疑の爲に、特に此人に參學したといはれる程に、人々によく知られて居たかどうか疑はしいと思はれる。景德傳燈錄の潮州大顛の弟子に、吉州薯山和尚といふのがあり、機縁の語句がないから、唯目錄に其名が列せられて居るのみで、而も個人名も知られて居ないが、吉州薯山に二人居たとせられることも何となく奇である。或は、洞山

と問答したのは大顛の弟子吉州薯山和尚の方ではなからうか。問答の内容は、むしろ法系上親しい間のものか、
くである。大顛は石頭の弟子で、従つて、薯山は雲巖と従兄弟の間柄である。故に、洞山にとつては馬祖の孫弟
子たる薯山よりも親しい。

(10) 祖堂集魯祖傳に、

問、如何是言不_レ言。師云、汝口在_三什麼處_一、對云、某甲無口。師云、將_レ何喫_三茶飯_一。自後洞山代云、他不_レ飢、
喫_三什麼_一。

とある。魯祖は池州魯祖山寶雲で、馬祖の弟子である。この洞山の代語は景德傳燈錄池州魯祖山寶雲傳にも、洞
山語錄にも存し、後者は言不言を不言言となすが、これは平凡過ぎるであらう。景德傳燈錄、従つて洞山語錄16
は、更に、この引用文の前に、

洞山來參。禮拜後侍立、少頃而出、却再入來。師云、只恁麼只恁麼、所以如_レ此。洞山云、大有_三人不_レ肯_一。師
云、作麼取_三汝口辨_一。洞山乃侍奉數月。

がある。祖堂集は之を傳へて居ないが、代語を知つて居るとすれば、魯祖と洞山との關係の深かつたことを知つ
て居たことを示して居るといはねばならぬ。此點によつて考へると、池州魯祖山は南泉と近いに相違ないから、
洞山が南泉を辭した頃、魯祖山に數月居たことがあり、右の如きことがあつたのであらうか。魯祖は平生僧の來
參を見ると、直に面壁したことで有名であるが、洞山が參じた時には、これをしなかつたのであらうか。

(11) 景德傳燈錄によると、洞山は更に京兆興平和尙の許にも往つたといはれる。京兆は長安又は河北省の北京

附近であらうが、興平は恐らく地名であらうと思はれる。寺名としては適切ではなからうし、個人名でもないらしい。馬祖の弟子とせられて居るが、祖堂集は前の隱山と同じやうに、馬祖系統の最後に、附録的に、興平和尙を述べ、次の洞山との問答のみを擧げるから、馬祖の弟子であつたことを知らなかつたのである。故に、果して馬祖の弟子であるかどうかは判らない。景德傳燈錄によると、馬祖の弟子にはかかる不明瞭な人が多いのであるが、景德傳燈錄は、むしろ、かかる不明な人を馬祖の弟子となす傾向が多いのである。而も、この興平和尙は洞山との問答のみの傳はる人で、此外には何事も知られないし、洞山との關係がなかつたならば、全く失はれ去つた人であらう。洞山との問答を、祖堂集によつて見ると、

(一) 興平和尙洞山禮拜。師云、莫禮老朽。洞山云、禮非老朽者。師云、他不受禮。洞山云、亦未會止。

(二) 洞山又辭。師云、何處去。云、沿流無所止。師云、法身沿流、報身沿流。云、惣不作如是見解。師拍掌訝之。保福云、覓不得幾箇。

(三) 又問、如何是古佛心。師云、即汝心是。雖然如是、猶未是其甲問處。師云、若與摩、問取木人去。某甲有二句子、不借諸聖口。師云、汝試道、看。甲山云、不_レ是某。

となつて居る。景德傳燈錄、從つて洞山語錄は(一)(三)(二)の順序となすが、内容は全體同じであるから、古くから、かく傳はつて居たのであらう。興平和尙も優れた力量の人であるが、洞山も著しい心境を得て居たといはれる。然るに、祖堂集には、單に興平和尙とあるのみで京兆とはせられて居ない。長安の近くに興平といふ

所はあるが、然し、洞山の遊方行脚の地域を見るに、京兆にまでは及んで居ない。大體揚子江の南のみであるから、興平を京兆興平となすのは疑はしい。興平は縣としては江西省樂安縣の西北樂安郷にあつたもので、永豐縣界であり、現今興平郷といはれて居る所であるから、興平和尙といふのは、實際はここに居た人と見るのが穩當であらうと思はれる。

(12) 景德傳燈錄のみに、洞山が馬祖の弟子潭州石霜（或ハ龍又ハ澗）大善を訪うたとある。

洞山問、几前一童子甚是了事、如今不見、向甚處去也。師云、火燄上泊不得、却歸清涼世界去也。

これは洞山語録¹⁰³にもあるが、祖堂集は大善なる人を傳へて居ないから、此話についても、何事をもいうて居らぬ。石霜は潭州、即ち長沙の近くにあつて、後に石霜慶諸（八〇七—八八八）が住するが、大善の住處としては、石霜とも、石龍とも、石瀧ともあるとせられるから、何れであるか、明確でない。又、此話が事實であつたか、どうか、については、何とも考へて見ようがない。

(13) 祖堂集洞山傳に、

師到潭、見政上座謂衆說話云、也太奇也太奇、道界不可思議、佛界不可思議。師便問、道界佛界則不問、且說道界佛界是什摩人、只請一言。上座良久、無言。師催云、何不急道。上座云、爭則不得。師云、道也未曾道、說什摩爭即不得。上座無對。師曰、佛之與道只是名字、何不引教。上座曰、教道是什摩。師曰、得意忘言。上座云、猶將教意向心頭、作病在。師曰、說道界佛界者病名少。上座因茲而終。

とあるが、景德傳燈錄にも大體同じことが述べられて居る。然し、政上座とせず、初上座となす相違がある。

五家語録中の洞山語録には、時稱「師爲『問殺首座二价』と附加して居るが、これは名を初首座となすからである。他の洞山語録にも同一附加を有する。泐潭の政上座、又は初上座、或は初首座は如何なる人か明かでない。祖堂集五洩傳に、馬祖の會下に政上座なるものがあり、馬祖其他と遊行しつゝあつた際、野鴨子の飛過を機縁として大悟したことが、述べられて居る。其名が全く同一ではあるが、洞山と遇ふとしては年代が合はない。祖堂集はこの政上座を指すのかも知れぬ。それで泐潭となすのかも知れぬが、泐潭といふのも明確でない。石霜の弟子九峯道虔（九二頃寂）が泐潭第一世といはれるから、此時泐潭に寺が建つたのかも知れぬが、然し、馬祖の弟子に既に洪州泐潭山法會、泐潭惟建、泐潭常興などいはれる人々があり、百丈は馬祖寂後、石門の塔傍に廬して、泐潭懷海と稱せられたのであるから、泐潭には既に僧衆の住する所があつたのであらう。政又は初上座もその何れかに居たのであらうから、洞山もそこに行つたことがあつたと知られるのである。恐らく、此時であらうと思はれるが、洞山は泐潭に於て大藏經を尋釋して、大乘經要一卷を撰した。惜い哉、現今には傳はつて居ない。又、道俗を激勵する偈頌や誠等を作つたといはれるが、これは必ずしも泐潭に於てではなく、而も其幾分は洞山語録や、禪門諸祖偈頌などに存する。

以上、洞山が行脚して參學したと傳へられて居る諸師について述べたが、場所としていへば、池州即ち安徽省蕪湖道貴池縣、涇山即ち湖南省寧鄉縣、雲巖即ち湖南省湘江道攸縣、鄂州即ち湖北省江漢道武昌縣、宣州即ち安徽省蕪湖道宣城縣、潭州即ち湖南省湘江道長沙府、袁州即ち江西省廬陵道宜春縣、吉州即ち江西省廬陵道吉安縣、興平即ち江西省樂安縣、泐潭即ち江西省嶺南道樂昌縣、即ち、江西省、安徽省、湖北省、湖南省が主であつて、

洞庭湖よりも東方と南方とであるといふべく、受具の爲に嵩山に往つた外には、揚子江の北岸地方には往つて居ないと見るべきである。當時と雖、江西に馬祖あり、湖南に石頭ありといはれた形勢は、大體としては、維持せられて居た如くで、南宗禪は、右の四省などに、主として隆盛であつたといへるのであらう。然し、更に、五洩山が浙江省なることも、以上の中に入れて考へて見るがよい。

第五 洞上は以上の如き遊方參學を経て後に大中（八四七一八五九）の末に新豊山に入つた。大中の末を大中十三年（八五九）頃と見れば、洞山は此時五十三歳である。二十一歳で遊方行脚に出てから、實に三十三年であつて、三十九歳の時に會昌の破佛に會ひ、何處にあつて如何に過したか全く不明であるが、四十一歳佛敎の復興によつても、猶其行脚の生活をなすこと、十三年間であつた譯である。宋高僧傳は、新豊山とあるべきを、斯豊山とせずが、斯は新の誤であるに相違ない。新豊山は何處にあるのか明確でないのは遺憾である。注釋者は、西京雜記を引いて、漢高祖の父太上皇が故豊の昌里を思つて東歸せむと欲したから、高祖は街里を改め、遂に新豊と號するに至つたとあるのを指摘するが、然し、これは新豊のことで、唐末頃にいうて居る新豊山のことではないから全く見當違ひである。かく注釋者にすら不明な程であるから、新豊山の在る所が明確でないのである。洞山の作つた新豊吟には、新豊路兮峻仍敵、新豊洞兮湛然沃とあるから、新豊山に新豊洞があるか、又は新豊山が新豊洞ともいはれるかを示すものかとも考へられる。新豊洞は洞山の舊名であるともいはれるが、然し、新豊山に住して後に、化を豫章高安の洞山に盛んにすとあるから、新豊山から洞山に移つたことには疑がないといはねばならぬ。故に全く同一處であるとは考へられぬ。新豊山を洞山の舊名となすのも、これ即ち新豊山が明かでない所か

ら起つた説であらうと考へられる。かく新豊山はよくは判らないが、既に新豊吟が作られた程であるから、多少の時をここで過したのであらう。大體一、二年は居たであらうことは、大に禪法を行ふといはれ、數々洞山と尊稱する代りに新豊とも稱せられ、又咸通の初め、即ち八六〇年頃には洞山に居たことが知られるから、新豊山には八五九―八六〇年の足掛け二年の住居となることによつて知られる。但し、雪峯義存の語録に附せられて居る雪峯眞覺大師年譜には、大中七年（八五三）に、既に雪峯は洞山の會下にあつた如くに記されて居るが、然し、これは必ずしも嚴密のものではなからうと思はれる。覺範慧洪の禪林僧寶傳の曹山傳には、咸通の初め高安に至つて悟本禪師价公に謁すとあるから、之によつても咸通の初めには洞山に移つて居るのである。

洞山といふ山は豫章高安に在るとも、洪州高安縣にあるとも、瑞州洞山とも、筠州洞山ともいはれて居る。高安は江西省廬陵道高安縣で、瑞州とも、筠州ともいはれるのであり、洪州も豫章も現今の南昌である。洞山は高安縣に在るといふても、實は細にいへば、高安縣の太平郷に位するのであるから、之を又他の地方からいへば、高安よりの西方の宜豊縣を基として、宜豊縣の東北五十里に在るともいはれるのである。そして洞山に在る寺を、通常は洞山寺と呼ぶが、實の本名は普利院といふのである。この洞山普利院に何年に移つたか明確でないが、咸通の初め、即ち八六〇年頃、には移つたのであるし、又移つて居たのである。然らば、洞山に居たのは八六〇年頃から八六九年まで、十年の間であつたことになる。宋高僧傳の洞山傳に、

咸通之初、禪宗興盛、風起於大瀉也、至如石頭藥山、其名寢頓。會洞山憫物、高其石頭、往來請益、學同洙泗。

とあるが、之によつて、洞山の禪宗に於て重んぜられたこと、従つて其勢力感化の偉大であつたことが想見せられるのである。

第六 洞山の語については、既に洞山語録なるものが存し、古人が力を盡くして、多くを蒐めて置いたから、今更これ等を凡て論述する必要はない。而もこの洞山語録については、形式の方面が主ではあるが、多少考究した所もあるから、今は、特に重複を避けつつ、他の方面から少しく述べて見よう。

洞山の時代には、參學の雲水は甲禪徳から乙禪徳にと往來して、問答商量をなす風習であつたが爲に、洞山が他の禪徳の語を知つて其人を知り、又他の禪徳が洞山の語を知つて、之に著語する如きことが頗る多かつた。今、これ等について知られるものを下に舉げて見よう。

(一) 祖堂集丹霞傳に、

師(丹霞)勸僧曰、什麼處來。對曰、山下來。師曰、喫飯也未。對曰、喫飯了也。師曰、將飯與_二閻梨_一喫_二底人_一、還有_レ眼也無。僧無對。有_レ人舉_二似_レ洞山_一。云、有。進曰、眼在_二什麼處_一。洞山曰、眼在_二頂上_一。有_レ人持_二此語_一舉_二似_レ洞山_一。洞山云、若不_二是_レ洞山_一、爭解_二與_レ摩道_一。僧便問、作摩生是在_二頂上_一底眼。洞山云、不_レ味_二向上_一。招慶拈_二問保福_一、將_レ飯與_レ人喫_レ底、感恩則有_レ分、爲_二什麼_一却成_レ不_レ具_レ眼去。保福云、施者受者_二俱_レ瞎漢_一。慶云、忽有_レ人盡_二其_レ機_一來、還成_二瞎漢_一不。保福曰、和尚還爲_レ人摩。慶云、孰_二其中_一共_二阿誰_一商量。保福尋後日道、某甲瞎漢得_レ麼。

といふのがある。景德傳燈録にも亦存するが、洞山と洞山との語はなく、長慶の語が多少異なり、更に玄覺の語

が附せられて居る。丹霞天然（七三九—八二四）は石頭の弟子で、洞山の五十四歳、洞山の十八歳の時寂して居るから、兩人の語は丹霞の寂後二三十年の時のものであらう。其他の人は一層遅い。景德傳燈録の潭州大川（又ハ大湖）和尚の傳に、

有_二江陵僧_一新到、禮拜了在_二一邊立_一。師曰、幾時發_二江陵_一。僧拈_二起坐具_一。師曰、謝_二子遠來下去_一。僧便出。師曰若不恁麼、爭知眼目端的。僧拈（又ハ撫）_レ掌曰、苦殺人、幾錯判_二諸方老宿_一。師肯_レ之。僧舉_二似丹霞_一。霞曰、於_二大川法道_一即得、於_二我遮裏_一即不_レ然。僧曰、未審、此間恁麼生。霞曰、猶較_二大川三步_一。其僧禮拜。霞曰、錯判_二諸方_一底甚多。洞山聞_レ之曰、不_二是丹霞_一、難_レ分_二玉石_一。

とある。大川は石頭の弟子であるから、洞山の此語も後に言はれたものである。これは洞山語録にあるが、祖堂集は大川傳を立てないから、何事をも傳へて居ない。然し、洞山は丹霞については高く見て居たことが判ると思はれる。

（二）石頭希遷の弟子に長髭曠があり、其弟子に石室善道がある。祖堂集のこの石室の傳中に、
在_レ後、木口出世數年後遷化。主_レ導_二益_一兩人_一、往_二洞山_一達_二袈蓋_一。僧持_レ書到_二洞山_一、達_二一切_一了。洞山問_二兩人_一和尚遷化後作_レ麼生。對曰、茶毗。洞山曰、茶毗了作_レ洞生。對曰、拾_レ得_二二萬八千粒舍利_一、一萬粒則納_二官家_一、一萬八千粒則三處起_レ塔。摩山曰、還得_二希異_一也無。對曰、世間罕有。洞山曰、作_レ洞生說_二罕有_一。對曰、有_レ眼不_二曾見_一、有_レ耳不_二曾聞_一、豈不_二是罕有_一。摩山曰、任聚_レ備和尚遍_二天下_一盡是舍利去、惣不_レ如_二當時識_一取_二石室行者兩句語_一。

といふがある。木口とあるのは雲巖の弟子涿州杏山鑿洪のことである。祖堂集は木口又は杏山の傳を立てて居ないが、景德傳燈錄には杏山鑿洪の傳があり、臨濟との問答のみが録せられ、石室との問答は石室の章にありと注し、更に、師五詠十秀皆暢ニ玄風一、滅後茶毗收ニ五色舍利一とある。臨濟傳を見れば、この同じ問答が臨濟と木口とのなしたものとせられて居るから、杏山と木口とは同一人で、舍利のことも共通して居る。石室との問答といふのは祖堂集にも景德傳燈錄にも、その石室傳の中に存するが、石室が會昌破佛の時、行者と作つて石室に居し、木口と問答したことあるをいふのである。祖堂集は此問答について、長慶の代語、曹山の強上座に拈問しての問答を掲げ、續いて、右の木口の寂後のことまで述べて居るのである。景德傳燈錄には此寂後のことは無い。元來、木口とあつたのが、何等かで杏の一字となり、それに山を附したのか、又は杏山の杏が木口に分たれて、山の字を失うたのか、何れかであらう。涿州は河北省京兆固安縣であるが、木口、杏山については判らない。

(三) 祖堂集石霜傳に、

師(石霜)年三十五而止ニ石霜一、更不ニ他遊一。爲ニ洞上指唱一、避不レ獲、乃旌法寺(?)、四海玄徒奔湊、日夜圍繞。師走避ニ深山一、而不レ能レ免、衆復尋出圍栲。近半載間、師無ニ異說一、然而無ニ門一可レ推、師不レ獲レ已。とあるが、ここに洞上とあるのは洞山をいふのである。景德傳燈錄には、

因、避世混ニ俗于長沙瀏陽陶家坊一、朝遊了處、人莫ニ能識一。後、洞山价和尚、遣ニ僧訪尋一、獲錘始露、乃舉之住ニ石霜山一。……暨ニ道吾歸寂一、學侶雲集、盈ニ五百衆一。

とある。これ等によつて見るに、石霜慶諸(八〇七一八八)は、初め二十三歳(八二九)で嵩山に於て具足戒を受

け、毗奈耶を學んだが、之を漸宗なりとして、廻つて南嶽に抵り、大瀉山に入り、瀉山の會下に在つて飯頭となり、瀉山に認められ、次いで雲巖に居り、道吾山圓智（七六九—八三五）に遇うて垂問して意を知り、二夏の僧となりて教を受け、其後、長沙の東方の瀏陽、即ち湖南省湘江道瀏陽縣の陶家に於て、俗に混じて韜晦して居た。之を洞山が、僧を遣はして尋ねしめたので、之によつて世に知られることとなり、又、陶家坊の北の石霜山に入つた。石霜山は霜山ともいひ、道吾山や雲居山に近い。石霜山に入つてから、道吾が石霜山に至り、石霜が之に執持し、遂に道吾の繼嗣となつたといはれる。石霜は優れた人で、多數の學人が集まり、避けても集まり、避けても集まり、堂中の老宿、長坐して臥することなく、屹として楷枕の如くであつたから、天下、之を石霜の枯木衆と謂うたといはれるが、洞山は、自らの示衆に、石霜が著語した語を聞いて、大唐國內能く幾人かあると嘆じた程であつた（洞山語錄52）。かく、洞山は石霜を知つて、之を世に露はし、推賞したこともあつた。洞山と石霜とは、法系上、從兄弟である。

（四）同じく從兄弟の一人に夾山善會（八〇五—八八一）がある。祖堂集夾山傳に、

師（夾山）問レ僧、從レ什摩處ニ來。對曰、新豐來。師曰、彼中是什摩人道首。對云、上字是良、下字是价。師云、吾識竟。又問、有レ什摩佛法因緣、汝舉看。其僧便學云、和尚示衆曰、欲レ行ニ鳥道、須レ得ニ足下無レ絲、欲レ得ニ玄學、展レ手而學。師低レ却頭。其僧便禮拜問、某甲初ニ入叢林、不レ會ニ洞山意旨如何。師云、貴持千重抄、林下道人悲。其僧禮拜退立。師云、咄者阿師近前來。僧便近前而立。師云、某甲初見ニ先師、先師問ニ某甲、阿那箇寺裏住。某甲對云、寺則不レ住、住即不レ寺。先師曰、爲ニ什摩ニ故如此。某甲對云、目前無レ寺。先師曰、什摩

處學得此語來。某甲對云、非_二耳目之所_レ到。先師云、一句合頭意、萬劫繫驢轂、如今改爲_二四句偈_一、曰、目前無_レ法、意在_二目前_一。他不_二是目前法_一。非_二耳目之所_レ到。某甲無_レ贈物與_二闍梨_一、這箇是老僧見_二先師_一因緣、囊中之寶將去學_二似諸方_一、若有_レ人彈得破莫_レ來、若也無_レ八彈得破、却_二還老僧_一。

其僧便辭、却_二歸洞山_一。洞山問、阿那裏去來。對云、到_二夾山_一。洞山曰、有_二什麼佛法因緣_一、汝舉看。對云、彼中和尚問當頭因緣、某甲情切學_二似彼中和尚_一。洞山曰、舉_二什麼因緣_一。僧曰、某甲學_二和尚示衆_一曰、欲_レ行_二鳥道_一、須_レ得_二足下無_レ絲_一、欲_レ得_二玄學_一、展_レ手而學。洞山便失_レ聲云、夾山道_二什麼_一。對云、貴持千里抄、林下道人悲。洞山云、灼然夾山是作家。

とある。新豐より來るといへば、如何にも、當時洞山は新豐に在つて、猶未だ洞山に移らなかつたかの如く思はれ、従つて、其僧辭して洞山に却歸した時には、既に洞山に移つて居たことになるが、然し實際はさうではなくして、既に洞山に居たのを特に新豐というたのみのことであらう。鳥道と玄學と展手とは洞山の三路で、洞山語錄に存するが、ここでは玄學は玄路となつて居るし、五家語錄の洞山語錄には、この夾山の語が附せられて居て、貴持千里抄は軌持千里鈔となつて居る。人天眼目にも夾山と三路とのが掲げられて居るが、同じく玄路とあるし、貴持千里鈔の貴持は鬼持とも、軌持とも、報持ともあることを知らしめて居る。貴持は軌持の音通で、軌持でもよいであらう。鈔は疏鈔、即ち言句の意、林下道人は夾山自身を指すのであるといふ。千里の路程を言句を軌持した來るから、夾山がそれを悲しむといふ意味で、三路は直に之を行ふべきものとなす意味となるのであらう。洞山が之を聞いて、夾山は作家であると評したのである。夾山が其先師船(又ハ缸)子和尙德誠

との問答は祖堂集にも景德傳燈錄にも船子和尙の傳中に述べられて居る。祖堂集は、前引用の文に續いて、夾山小師、即ち夾山の弟子韶山、が其當時洞山の許にあつたが、洞山は、懶の和尙は夾山であるというて、歸らしめたから、韶山は直に歸つて、初め住山の時、何故に師は某甲の爲に説かなかつたかと訴へた。之に對して夾山は、當初時、是懶濤^レ米、老僧燒^レ火、是懶行^レ飯、老僧展^レ受、又恠^レ我什麼處。

といひ、韶山之によつて悟つたと述べて居る。夾山のこの語は、天皇道悟が龍潭崇信に言うて悟らしめたのと全く同一である。

(五) 馬祖の弟子に章敬懷暉がある。景德傳燈錄が懷暉となすのは正しくない。祖堂集章敬傳に、

問、心法滅時如何。師(章敬)云、郢人無^レ汚、徒勞^レ運^レ斲。有^レ人舉^レ似洞山。洞山云、雖^レ然如^レ此須^レ親^レ近作家^レ始得。僧云、此意如何。洞山云、須^レ運^レ斲始得。僧云、向^レ什麼處^レ運斲。洞山云、不到處。

とある。これは景德傳燈錄章敬傳從つて洞山語錄¹⁰⁰にも存するが異なる所がある。章敬の答の意味は、昔郢人が鼻の先に土を薄く塗り、匠石といふ大工に之を削り取らせた時、鼻を少しも傷けなかつたといはれる故事によせて、汚がないのに、それを削る斲^{ツク}を用ふるといふのであらう。洞山は作家に導かれるを要するといふのであらうから、著^レ試である。章敬は其寂年も年齢も異説があつて、權徳輿(八一八卒)の碑文は元和十年(八一五)六十歳で寂し、夏三十五とし、宋高僧傳は元和十年六十二歳寂とし、祖堂集と景德傳燈錄とは元和十三年(八一八)寂として世壽夏臘をいはない。祖堂集が引用して居る長沙賈島の碑銘、これは宋高僧傳も賈島が文を爲つて徳を述べたうて居るから知られたものであるが、其中に、丙申に始まり乙未に終るとある。丙申は至徳元年(七五六)で乙

未は元和十年であるから、まさしく六十歳であり、權徳輿の碑文と一致する。従つて、これが眞説であると考へられるが、元和十二年寂の説も金石萃編第八十六の註の部に存する。宋高僧傳によれば、章敬示寂の翌年に全身を滿橋北原に葬つたのであるから、祖堂集、景德傳燈録は之を寂年と見做して、元和十三年寂となすに至つたのであらう。權徳輿が元和十三年に卒して居るから、章敬が元和十三年寂なることは信するを得ない。元和十二年説も恐らく宋高僧傳の六十二歳寂を基として出されたものであらう。故に、章敬は七五六―八一五の一生で、洞山の九歳の時寂した人である。然らば、右の洞山の語は、章敬示寂後四十年以上を経て、言はれたものであつて、生前に關係があつたのでは無い。

(六) 同じく馬祖の弟子に金牛和尚といふのがある。祖堂集金牛傳に、

師尋常自作^{よつ}レ飯供^{よつ}ニ養衆僧、將^{よつ}レ飯來^{よつ}ニ堂前來了、乃撫^{よつ}レ掌作^{よつ}レ舞、大笑云、菩薩子喫^{よつ}レ飯來。(一僧と長慶とが之について問答することを擧げ、更に續いて)僧問^{よつ}ニ洞山、撫^{よつ}レ掌大笑是奴兒婢子不。洞山云、是。僧云、向上事、請、師、直指。洞山云、惣未^{よつ}ニ曾見^{よつ}ニ備問一在。僧云、只今現問。洞山云、咄這奴兒婢子。

とあるが、景德傳燈録金牛傳には同一事を擧げ、一僧と長慶との外に、更に一僧と大光との問答を擧げ、洞山の語は之を曹山の語とし、而も惣未^{よつ}ニ曾見^{よつ}ニ備問在と只今便問とを省いて居る。然るに、景德傳燈録は又馬祖の弟子南嶽西園蘭若曇藏(七五八―八二七)について、

師一日自開浴次、僧問、何不^{よつ}レ使^{よつ}ニ沙彌。師乃拈^{よつ}(又ハ撫^{よつ}レ掌三下。と述べ、其註に、

洞山云、一種是因緣時節、就中、西園精妙。僧問^{よつ}ニ曹山、古人拈^{よつ}(又ハ撫^{よつ}レ掌豈不^{よつ}レ明^{よつ}ニ沙彌遊事。曹山云、如何

是向上事。僧無對。曹山云、這沙彌。

と述べて居る。ここに洞山の語があるが、祖堂集は西園傳を立てないから、何事をも傳へて居ない。五家語録中の曹山語録(5)には、僧がこの西園の撫掌三下を擧げて曹山に問ひ、洞山は、一等是拍手撫掌就中西園奇怪と答へ、(次に、俱胝一指頭禪蓋爲承當處不諦當)を入れて、僧却問師、西園撫掌豈不是奴兒婢子邊事、以下景德傳燈錄金牛傳の文を擧げて居る。之によつて見るに、祖堂集の曹山の語は景德傳燈録によつて曹山の語とせられ、又、景德傳燈録が西園に關する洞山の語として擧げるものを曹山語録は曹山の語とし、而も曹山語録は金牛和尚のこゝとを全く言はずして、凡てを西園に關係せしめ、半頃に俱胝和尚などを入れて居るのである。曹山語録は明かに混雜を有し誤を犯して居るが、現行の曹山語録も全く同じである。右の中、金牛和尚は名も知られない人であるが、景德傳燈録は鎮州金牛和尚といふから、之によれば、河北省保定道正定縣で、臨濟の居た所と同じ所に住して居たのである。年代など全く傳はらないが、馬祖の弟子としていへば、大體他の諸弟子と同じ頃で、洞山の接化の時よりも少し早いから、洞山が後に語を附したのであるし、曹山ならば猶更後である。洞山の語といふのが果して眞に然るかどうか、又曹山の語といふのも果して洞山の語との混同がないかどうかは明確にせられ難いが、然し、曹山語録が景德傳燈録と異なる所は一層信用に價しないものである。

(七) 百丈の弟子に大慈寰中(七八〇—八六二)がある。祖堂集大慈傳に、

有僧辭師(寰中)。問、什摩處去。對云、江西去。師云、將取老僧去、得摩。對云、非但和尚更有過於和尚者、不能得將去。後有入學似洞山。洞山云、但道得。

師上堂云、説取一文、不_レ如_レ行_二取一尺_一、説取一尺、不_レ如_レ行_二取一寸_一、説取那行處行_二取那說處_一。有_レ人舉_二似洞山_一。洞山便歡喜云、大慈和尚爲_レ物情切。僧便問、彼中則如_レ此、此間還有也無。洞山云、有。僧云、若與摩則便請。洞山云、行_二取那說不_レ得處_一、説_二取那行不_レ得處_一。洞山又云、離_二此_一、遂_二作摩生_一。僧對云、離_二此_一、邊_二請師不_レ問_一。洞山云、海上功秀又作摩生。對云、石人唱_レ歌、幻人撫_レ掌。有_レ人舉_二似雲居_一。雲居云、行時無_二説路_一、説時無_二行路_一、不_レ説不_レ行合_二行什摩路_一。有_レ人舉_二似樂浦_一。樂浦云、行説俱到本事無、行説俱不_レ到本事在。又云、大慈和尚則古佛。洞山和尚則細憊。師又聞_レ舉云、作家。

とある。景德傳燈錄大慈傳にも同様に述べられて居るが、文字が多少異なつて居るし、語の不足もある。樂浦は樂普と同じで、夾山の弟子元安（八三四―八九八）のことである。大慈は洞山よりも二十七歳年長で、雲巖と生年を同じくした人、而も洞山よりも七年前に示寂した先輩であり、従つて、大慈の語は直に洞山に舉せられたのである。洞山語録29、90参照。

(八) 南泉の弟子に趙州從諗がある。祖堂集趙州傳に、

師問_レ僧、僧在_二這裏_一得_二幾年_一。對云、五六年。師云、這見_二老僧_一也無。對云、見。師云、見_二何似_一生。對云、似_二頭驢_一。師云、什摩處見_二似_一頭驢。對云、入法界見。師云、去、未_レ見_二老僧_一在。有_レ人舉_二似洞山_一。洞山代云、喫_レ水喫_レ草。

とある。趙州は有名な人であるが、趙州は河北省大名道趙縣であるから、鎮州東南に當り、近い所で、かなり北方である。年代が明確でないが、雪峯語録に附せられた雪峯年譜によれば、八九七年寂で、これが通常の説であ

る。之によれば其示寂は、洞山よりも二十八年後である。全唐文にある眞際禪師行狀には、單に戊子歲十一月十日寂とあり、語録の序にも戊子歲とあるが、戊子は八六八年か九二八年かであつて、或は八六八年が正しいのではないかと思はれる。これならば洞山示寂の前年に當る。宋高僧傳は寂年を述べずに、唯語録が世の貴とする所であるというて居る。然らば、語録の序のいふ所がよいのであらう。然し、九五三年に、會通が、趙州の行實を録したといはれるから、これが諸傳の基をなすかと思はれる。

(九) 南泉の弟子に鄂州茶莢山和尚がある。此人の語について一僧が洞山に擧し、洞山が其僧をして茶莢に問はしめた話が景德傳燈錄洞山傳に存し、洞山語録78に引かれて居る。前者には東禪齊と歸宗權との語が録せられ、後者は之を缺くが、然し、洞山が臨濟の弟子三聖慧然に問はしめたとある。重編曹洞五位顯訣や曹山語録によれば、洞山の語は少しく詳しく、そして石霜も雲居も曹山も、之について、僧と問答して居る。

(十) 洞山の弟子に仰山慧寂(八〇七—八八三)があつて、二人によつて瀉仰宗が成立したが、祖堂集仰山傳に、洞山遣人問師、作學生卽是、作學生則不是。師云、是則一切皆是、不是則一切不是。洞山自云、是則一切不是、不是則一切是。

師偈曰、

法身無作化身作 薄伽玄應諸病藥
唯際聞響擬 啞吠 焰水覓魚癡老鶴。

とある。これは景德傳燈錄にも無く、又五家語録中の仰山語録にも傳へられて居らぬ。然し、決して信ずべからざるものでも無い。偈は或は獨立のものであるかも知れぬ。仰山の年代は祖堂集、宋高僧傳、景德傳燈錄、仰山

語録の何れにも傳へられて居らず、唯七十七歳で寂したことののみが言はれて居るが、陸希聲が乾寧二年（八九五）に撰した仰山通智大師塔銘に、元和二年（八〇七）六月二十一日に生れ、中和三年（八八五）二月十三日寂し、享年七十七、僧臘五十四とあるし、大順二年（八九二）三月十日通智大師、妙光之塔の勅諡があつたとある。故に、洞山と生年を同じくし、而も十四年長命であつたのである。通常、仰山は、大順元年（八九〇）寂すとか、貞明二年（九一六）寂すとかいふのは信するに足らぬ説である。通常諡號を智通大師となすが、通智大師であつたと見える。（十一）同じく湧山の弟子に香嚴智閑がある。身長七尺の偉丈夫で、學も博かつたが、湧山の一問に茫然として、自ら南陽慧忠の遺跡白崖山黨子谷香嚴長壽寺に退き、瓦礫の擊竹の聲に大悟して心境を偈に示したことで有名である。祖堂集香嚴傳に、

洞山問レ僧、離ニ什摩處ニ來。對云、離ニ香嚴ニ來。山云、有ニ什摩佛法因緣。對云、佛法因緣即多、只是變ニ說ニ等照。山云、學看。學人學云、恆照、常照、本來照。洞山云、有ニ人間ニ此三等照ニ也無。對云、有。山云、作摩生問。對云、作摩生是恆照。又問ニ常照。山云、好問處不レ問。僧問、請、師垂个問頭。洞山云、問則有、不レ用ニ拈出ニ緣作摩故、閻梨千鄉萬里來乍到ニ者裏、且歇息。其僧纔得ニ洞問頭、眼淚落。洞山云、哭作ニ什摩。對云、啓ニ和尚、末代後生伏蒙ニ和尚垂ニ方便、得ニ這個氣道、一則喜不ニ自勝、二則戀ニ和尚法席、所以與摩淚下。洞山云、唐三藏又作摩生、從ニ唐國ニ去ニ西天、十萬八千里、爲這個佛法因緣不レ惜ニ身命、過ニ得如許多險難、所以道、五天猶未レ到、兩眼淚先枯、雖ニ則是ニ從ニ此香嚴千鄉萬爲ニ佛法因緣、怕ニ个什摩。其僧下レ山却ニ歸香嚴、從容得ニ一日。師戴ニ帽子ニ上堂。其僧便出來問、承師有レ言、恆照、常照、本來照三等照則不問、不照時喚作ニ

什摩。師便却下帽子、抛放衆前。其僧却歸洞山、具陳前事。洞山却低頭後云、實與摩也無。對云、實與摩。洞云、若也實與摩、斫頭也無罪過。其僧却歸香嚴、具陳前事。師下、休向洞山合掌云、新豐和尚是作家。とある。これは景德傳燈錄には全く傳へられて居ないが、然し、古傳たるものである。香嚴の年代は何れにも傳へられて居らず、又碑銘なども見付からぬから、全く判らないが、大體仰山や洞山と同時代である。祖堂集は、香嚴傳の最後に、自餘化緣終始年月、悉彰實錄一とて居るが、實錄は、其後、失はれたと見える。然し、後に雙燈大師延福之塔と勅諡された。香嚴は偈頌に巧で、景德傳燈錄は、師凡示學徒一語多簡直、有偈頌二百餘篇、隨緣對機不拘聲律一、諸方盛行といひ、祖堂集にも景德傳燈錄にも錄せられて居る。偈頌に巧な點が洞山と似て居るが、心境を偈頌に言詮はすこと、新豐白崖の二師に多かつたといはれるのはこれが爲である。

以上は、大體、洞山の先輩並びに同年輩の人々との交渉を列舉したのであるが、これ等は洞山自身がそれぞれ其人々の處に行つたのではなくして、何人かが洞山に來て、洞山に舉似し、又洞山に問うたので、洞山がそれぞれの語を知つて、自らも述べ、又それぞれの禪徳の心境をも窺うたのである。従つて、これ洞山に移つてからの出來事であらうと思はれる。

第七 更に、以下、主として、洞山の後輩との交渉を列舉しよう。これ等の中には、後輩が洞山を如何に見たかの點も現はれて居ると考へられるから、興味深きものがある。洞山の會下は多數であつたに相違ないから、かかるものが多く傳はつて居るであらうと期待されるが、然し、實際としては、さほどに多く知られて居るのではない如くである。然し、今の場合は、洞山の弟子となつたものは之を除いて、弟子でないものについて述べよ。

(一) 龍潭の弟子に徳山宣鑒(七八二—八六五)があり、天險海深難窺邊際といはれた徳山の門風あらしめた人であるが、其弟子に巖頭全豁(八二八—八八七)、雪峯義存(八二二—九〇八)の如き優れたものがある。巖頭の弟子に羅山道閑があるが、祖堂集巖頭傳に、兩人の問答として、

羅山問、和尚豈不_レ是三十年在_レ洞山、又不_レ肯_レ徳山。師云、是也。羅山云、和尚豈不_レ是法嗣_レ徳山、又不_レ肯_レ徳山。師云、是也。羅山云、不_レ肯_レ徳山、則不_レ問、只如_レ洞山、有_レ何_レ虧闕。師良久云、洞山好箇佛、只是無光奴。

といふのがある。景德傳燈錄巖頭傳にも同一問答があつて、大體異字も少ないが、只是無光奴が只是無光となつて居る。奴は親しみを示す語であらう。洞山は巖頭よりも二十一歳年長で、而も十八年も前に示寂したが、巖頭が洞山に三十年居たといふのは、單に長く居たといふ意味で、決して文字通りの意味ではない。好箇佛と評するのは適當であらうが、無光奴といふ意味は、前の第五の(り)にある薯山のいうた只是無光燄と同じであらうか。祖堂集羅山傳に、

軫上座問、只如_レ巖頭和尚道_レ洞山好箇佛只是無_レ光彩、未審、洞山有_レ何_レ虧闕、便道_レ無_レ光彩。師(羅山)喚_レ無軫。無軫應諾。師云、酌然好箇佛只是無光彩。軫云、大師因_レ什麼_レ撥(?)無軫話。師云、什麼處是陳老師撥(?)汝話、快道快道。無軫說不_レ得。師便打_レ之。

とある。ここには無光彩とあるから、前の無光奴は彩を奴と誤つたのかも知れぬ。酌然は灼然と同じで、明かなこと。撥は原字が通常の文字でないから、想像して書代へたもの、發揚の意と見たのである。陳老師は羅山が姓

の陳である爲に自稱としていふものである。羅山自ら巖頭から聞いて、後に無軫に之を説くに、無軫が喚ばれたに對して、直に應諾した所を、好箇佛只是無光彩となしたのであるから、無光彩といふ語に何等貶する意味の含まれて居ないことが判る。恐らく、辛辣な手段を執らず、奇特の事が無いといふ程の意味であらうかと思はれる。巖頭の師徳山には徳山門風と稱せられた特殊の禪風があり、臨濟と相類すといはれて居るし、巖頭も亦意氣の揚つた人で、巖頭法道と稱せられて領會が難かつたといはれるから、洞山にかかる點のなかつたことを、無光奴とか無光彩というたのではあるまいか。巖頭は、光啓（八八五—八八七）以來、中原が亂れ、諸侯角立し、狂賊が山に來て剽掠した時、賊に斬られたが、大叫一聲し、聲數十里に聞えたといはれる。數十里は遠すぎるから、四山廻避の人々に聞えたといふのが眞であらう。徳山及び巖頭と洞山とについては洞山語録¹²⁶、138、146、147参照。

(二) 祖堂集觀和尚傳に、

曹山到洞山。洞山問、近離什麼處。對云、近離閩中。洞山云、有_二什麼佛法因緣。對云、某甲問_二西院、如何是大人相。西院云、安三藏時則有。洞山向_二西院合掌云、作家。洞山又云、某甲行脚時、遇_二著南泉。南泉也有_一似_二這箇_一因緣。有_二僧問、如何是大人相。南泉答曰、王老師三歲時則有、如今世。

といふのがある。觀和尚とは、黃檗の弟子福州烏石山靈觀のことである。西院は百丈の弟子福州大安（七九三—八八三）のことで、此人は長樂府、即ち福建省閩海道閩侯縣、の西院に居たから、西院和尚ともいはれるのである。

西院は此人の示寂後二十年にして、雪峯の弟子慧稜（八五四—九三二）によつて長慶院となつたから、時には長慶大安ともいはれるが、これは正しくないこと景德傳燈錄のいふ如くである。又、大溈和尚ともいはれる。大安は、

宋高僧傳では、福州怡山院大安といはれ、福州は長樂府で、閩中も閩縣も同じである。大安は閩城の人、二十五歳（八一七）受戒して後、馬祖の弟子石叢山慧藏に見えた。慧藏は獵人であつたが、馬祖の爲に導かれて弟子となり、法を得て後は、學人を接待するに必ず弓を射る勢をなした。大安は獨り少しも怖れなかつたので、石叢は弓を捨てて、幾年射て始めて半人に中てたといふ。後、大安は百丈に到つて法を得、法兄馮山靈祐の大瀉山經營を助けて之を盛大ならしめ、馮山示寂（八五二）の後請はれて第二世となつた。馮山に居ること三十年といはれるが、其後故郷に歸つて、閩城を化すること二十年であつた。大瀉山の爲に盡力したから大瀉和尚といはれることが長かつたから、宋高僧傳は、大安は馮山靈祐の弟子となして居る。然し、百丈の弟子となすのが正しい。故郷に歸つて西院に居たのであらうし、これが怡山院といふのであらう。然るに、今、曹山が西院に會うたのは事實であらうも、觀和尚傳に之を述べるのは一見奇である。恐らく次のことをいふと一所に述べた便宜上のことであらう。西院も優れた人であるから洞山が作家となしたが、洞山は更に南泉の例を追想して語つた。即ち、大安は南泉と並ぶ人である。安三藏は道安でも指すか。王老師は南泉の自稱。俗姓王であるからである。祖堂集は右に引續いて、

洞山又問、什摩處人。對云、莆田縣人。洞山云、什摩處出家。對云、碎石院。山云、碎石院近黃檗、爾曾到不。對云、曾到。洞山云、有什摩佛法因緣。對云、某甲自問、如何是毗盧師法身主。云、我若向爾備道、則別更有也。洞山聞此語、便合掌云、爾見古佛、雖然如此只欠一問。曹山禮拜便請問頭、曹山再三苦切、問三度方得問頭、入嶺參師、舉前話一問、爲什摩故不道。師云、若道我不道、則啞（原文ハ啞ニ却我國、

若道「我道」、則禿「却我舌」。曹山便歸「洞山」、具陳「前事」。洞山執「手撫」背云、「汝甚有「彫琢」之分、便下「休向黃檗」、台掌云、古佛古佛。

と述べて居るが、景德傳燈錄は、曹山行脚時間として某甲自問以下を擧げ、而も簡單に述べて居る。それが洞山語録118にも曹山語録3にも引かれて居る。祖堂集が什摩處人といふのは洞山が曹山に問ふのであるが、碎石院の名は曹山の何れの傳にも無い。黃檗はここでは觀和尙を指すのである。景德傳燈錄は、注に、住「本山薛老峯」、亦云「丁墓山」、時稱「老觀和尙」となし、祖堂集は、師出「家黃檗寺」、密承「黃檗宗教」、後復「甌閩於丁墓山」、居「小蘭若」、每扇「其戸」といふから、之によつて、本山は黃檗山をいひ、従つて、今黃檗というて此人を指すのである。毎に戸を扇ちて、學者は到ることが出來ず、たゞ食を供する信士の至る時間かれるのみで、雪峯が一度門を扣いて、師の纒に出でたのを捕へて、是れ凡か是れ聖かと問ひ、一唾を與へられ、この野狐精といはれたのみであるに、曹山がかくも二回も問ひ得たのは甚だ奇である。烏石山靈觀といはれるのは、恐らく、烏石山が福建省廈門道莆田縣城東北隅に在つて、これが丁墓山と同一である爲であらう。

(三) 臨濟の弟子に灌溪志閑(八九五寂)がある。祖堂集灌溪傳に、

洞山問「夾山」、作摩生。對云、只與。洞山肯「之」。有「人學」似師(灌溪)。師云、金打「舍」、水洗「水」。

とある。景德傳燈錄は之を傳へないし、洞山と夾山との此問答は他には見付からぬ如くであるが、灌溪は高く評價したのであるし、更に、此話について雲門の一僧への拈問があるから、よく知られて居たものであらう。

(四) 雪雪峯の弟子に保福從展(九二八寂)がある。常以「古今方便」詢「于長慶稜和尙」、稜深許「之」といはれる如く、

古今諸禪徳の語に參じ、長慶慧稜に詢つたと見える。従つて保福の語の中に多くの先徳の語が見出される。既に引用した洞山の語に保福の語の附せられたものがあつた。其外、祖堂集保福傳には、洞山語録¹⁴³の洞山が雪峯に還^レ我眼^ニ來といひ、雪峯無對に對して、保福自ら代つて云はく、若問眼和尚謹隨狀退といひ、又、

(1) 因 舉、僧問^ニ先洞山^一、從上幾人得^レ入^ニ此門^一。洞山云、實無^ニ一人得^レ入^ニ此門^一。進曰、與摩道莫^レ屈^レ人也無。洞山云、若實如^レ此、亦不^レ屈^ニ著人^一。時有^ニ學人^一問、古人還扶^レ入^レ門、不^レ扶^レ入^レ門。保福云、行脚得得^ニ什摩人力^一。

(2) 僧舉、盤山云、光境俱亡、復是何物、洞山云、光境未亡(原文ハ云)、復是何物。據^ニ彼商量盡未^レ得^ニ勦絶^一。師拈^ニ問其僧^一、作摩生道^レ得^ニ勦絶^一。僧云、還解恠笑得摩。師云、非常恠咲得。學人却問、和尚如何道得勦絶去。師云、兩手扶^レ犁水過^レ膝。自後舉^ニ似招慶^一、保福道非常恠咲意作摩生。招慶云、盡法無民。

(3) 因、舉、南泉問^ニ座主^一、講^ニ什摩經^一。座主云、講^ニ上生經^一。南泉云、彌勒在^ニ什摩處^一。對云、在^ニ兜率陀天^一。南泉叱云、天上無^ニ彌勒^一。後、僧舉^ニ似洞山^一。洞山叱、地下無^ニ彌勒^一。有^レ人問^レ師、彌勒在^ニ什摩處^一。師乃叱^レ之とある。(2) は景德傳燈錄保福傳にもあるが、少しく異なつて居るし、(3) は山洞語録¹¹²に洞山と雲居との問答となつて居つて、而も南泉と洞山との語が多少異なつて居る。祖堂集は保福の弟子省儉の會下のものが編したのであるから、保福等については、恐らく、信すべきものであらうと思はれる。景德傳燈錄保福傳に、

師舉^ニ洞山眞談^一云、徒觀^ニ紙與^レ墨、不^ニ是山中人^一。僧問、如何是山中人。師曰、汝試貌掠看。曰、若不點兒幾成貌掠。師曰、汝是點兒。曰、和尚是什摩心行。師曰、來言不豐。

とあるが、これが洞山語録にある眞讚の半偈の出所である。洞山自身自己の眞影に讚したことがあつたと見える。前半が、惜しい哉、傳はらないのである。後半すら保福の擧することが無かつたならば、全く失はれ去つたであらう。

(五) 石霜の弟子に九峯道虔があり、其弟子に禾山無殷(九六〇寂)がある。祖堂集禾山傳に、

僧問洞山、有問則有答、不問不答時如何。洞山答云、持齋喫肉羹。曹山云、喫酒喫肉。只如曹山亦置。此問於石霜。石霜乃對云、不折尺。師云、大難會、學者多、辨者少。

といふがある。これは長い説の中に存するものであるが、洞山の語はこ以外に見出されなかつた。又、前の第四の(11)の(一)興平を拜するに關する問答に於ても、豈不聞古人整(?)理として引用し、最後の洞山云は、亦不_レ要_レ止とあつて、之に附して、禾山は

此一句錯古人云當時洞山對云亦不曾止看謂一般古人拈起便有緇素莫只與座籠罩着爭得所以微細中更須子細始得というて居る。これ等によつて見ると、禾山は古徳の語について、それ等を種々に纏めて、説明解説の實例となすが如きことをなして居たと考へられる。

(六) 景德傳燈錄雪峯傳に

問、有_レ人問、三身中那箇身不隨諸數、古人云、吾常於_レ此切、意旨如何。師(雪峯)曰、老漢九轉上_レ洞山。僧擬_レ再問。師曰、拽_レ出此僧_レ著。とある。洞山語録57によれば、これと同じことが多少異なつて述べられ、又、曹山の語もあるから、玄契編次の曹山語録50にも存する。勿論、雪峯語録にも存するが、九轉は九度となつて居

る。洞山を古人と呼ぶのは如何がしいかと思はれるが、洞山の語なることは確實である。雪峯が九度洞山に上つたとはよく言はれる所で、恐らく右の文が根據であらうが、九轉は果して文字通りの意味か、又は單に度々の意味に過ぎないか、人々の考へやうであらう。洞山語録45、57、139—144 169 に雪峯と洞山との關係が見えて居る。

(七) 洞山語録¹⁸⁰に延慶法端に、或人が、蚯蚓を斬つて兩頭が動くが、佛性は何れにあるかを問うた時、延慶は兩手を展べた。洞山別して曰はく、即今問底在_ニ那頭邊_一と言うたとある。延慶は景德傳燈錄では滂山の弟子として擧げて、此同じ語を録し、又香嚴智閑の弟子として擧げて全く同じ語を録し、此外には勅諭が紹眞大師、明金之塔であつたとすか、單に紹眞大師と號すとすか、何れかが加はつて居るのみであるかか。重複は甚だ奇であるが、之を會通すれば、延慶は初め滂山の弟子として提撕を受け、其間が比較的長かつたが、後に滂山の弟子香嚴に法を嗣いだから、兩方の弟子の如くに考へられた所から起つた重複であらうと思はれる。祖堂集には延慶傳が存しないから、何事も判らないが、滂山の法を得たものに王敬初があり、祖堂集は此人について、

公制_ニ襄州延慶寺祖師堂雙聲碑_一。文者是也稱_ニ揚祖教_一、洞契_ニ玄猷_一、理含_ニ金石之聲_一、文抱_ニ風雲之韻_一、廣行_ニ于世_一矣。

というて居るから、當時、襄州に延慶寺のあつたことは明かで、又有名であつたのである。法端はここに住して居たのであらうか。然し、右の問答並びに洞山の語は、祖堂集によれば、南泉の弟子の下堂和尚がいうたもので、此人の語は唯これのみである。祖堂集は、下堂和尚、南泉に嗣ぎ襄州に在りといふのみで、名を記さないが、景德傳燈錄によれば、鄧州香嚴下堂義端である。襄州と鄧州とでは同一所ではないが、これは確に法端と義端とが

共に、單に端和尚といはれる所から起つた混雜に相違ない。恐らく、祖堂集が可なるべきことは、瀉山の弟子で而も香巖の法を嗣いだすとすれば、洞山よりも後輩で、果して洞山が別曰の言をなすを得たか疑はしいのに、南泉の弟子ならば、これは可能であるからである。

(八) 洞山語録⁷²に京兆米和尚が僧をして洞山に問はしめ、洞山が答へたとある。米和尚は米七師(又ハ單ニ七師)ともいはれ、瀉山の弟子とせられる。祖堂集にも景德傳燈錄にも、王敬初常侍が米和尚と問答したことを傳へて居るし、景德傳燈錄によれば、米和尚は又僧をして仰山に問はしめたともあるから、瀉山の弟子と見るのが正しいであらう。而も、瀉山の弟子としても師兄格であつた如くに見える。仰山の答を聞いて、師深肯^レ之といはれ、洞山の答を聞いても亦、師亦肯^レ之といはれて居るからである。然るに、景德傳燈錄に、又、

僧問、如何是衲衣下事。師(米和尚)云、醜陋任^ニ君嫌、不^レ挂^ニ雲霞色。

を擧げて居るが、祖堂集は、此問答を、米嶺和尚のものとなし、米嶺和尚は、前に述べた隱山和尚と共に、馬祖系統の最後部に附録的に述べられたものであるから、祖堂集は此人を何人の弟子であるとも知らなかつたのである。景德傳燈錄は米嶺和尚を馬祖の弟子となし、右と全く同一の問答を擧げ、更に、師將^ニ示滅^ニ乃遺^レ偈として一偈を附して居る。景德傳燈錄は、ここでも重複の敘述をなして居るのであり、米嶺和尚が果して馬祖の弟子であるかどうか確ではないといはねばならぬと思はれるのみならず、右の問答が又果して米和尚のものかどうかも明かではないと考へられる。恐らく、米嶺和尚のものであつたのを、名の似た點によつて、米和尚の所にも附記するに至つたのであらう。米嶺は場所の名であらうが、景德傳燈錄は徑山第三世洪諲の弟子に洪州米嶺和尚を擧

けて居るから、洪州にあるのであらう。然し、この米嶺和尚すらが全く判らない人である。

以上舉げた人々は大体洞山語録にも其名の出で居るのが多いが、然し、洞山語録にない語、又はあるも異なる所の存するものを出した。従つて、これ等の語で、洞山との交渉が盡きるといふのではなく、却つて洞山語録を見れば、猶多くの語が知られるであらう。故に洞山語録にあつて、景德傳燈録の文と異なるものは之を省いたのもある。例へば、西院大安の弟子壽山師解が洞山に参じたことを洞山語録¹⁷¹が傳へて居るが、ここには擧げなかつた。その外、雪峯義存及び雲門文偃と洞山との關係はそれ等の語録を見れば、一層詳しく知られる所もあるが、今はそれ等にも及ばなかつた。又、洞山語録の中には、丹霞の弟子翠微無學、馬祖の弟子鹽官齊安、南泉の弟子陸互大夫などの名も出づるし、雪峯の弟子長慶慧稜、雪峯の弟子羅漢桂琛に嗣法した法眼即ち清涼文益、其弟子同安紹顯、夾山の弟子逍遙懷忠、樂普元安、臨濟—興化—南院—風穴—首山—汾陽と相承け汾陽に嗣いだ瑯琊慧覺などの著語もあり、又¹⁷²に、後明安曰、とあつて、後明安曰はくと讀み、洞山六代孫と注せられるものもある。開解は之を明かに、後に明安曰はくと讀んで居る。これは明安延公を指し、明安延公は太陽警玄のことである。警玄は諱を避けて警延というたから、延公といはれるのである。洞山六代孫も恐らく之を指すのであらう。又、¹⁷³に文殊菩薩と茶を喫したといふ無著が出づるが、無著は宋高僧傳では華嚴宗清涼澄觀に學んだとせられ、廣清涼傳卷中では牛頭六祖慧忠の弟子で、太曆二年(七六七)前後の人である。

第八 洞山の弟子として祖堂集は雲居和尚道膺、欽山和尚文遂(未稅行狀莫窮姓族)、中山和尚道全(未稅行狀不決終始)、曹山和尚本寂、華嚴和尚休靜、本仁和尙(住白水院)、青林和尚師虔、疎山和尚匡仁(未稅行狀不敘終始)、龍

牙和尚居遁、幽棲和尚（未觀實錄不決化緣終始）の十人を列し、宋高僧傳は雲居山道膺、華嚴寺休靜、疎山光仁、白水院本仁、龍牙山居遁、曹山本寂の六人を傳し、景德傳燈錄は機縁の語句あるもの十八人、語句なく唯名のみ列せられるもの八人、合計二十六人を擧げ、更に日本高僧傳によれば、我國の瓦屋能光も弟子となつて、蜀で寂した。祖堂集が十人も擧げるのは、馬祖の三十二人、雪峯の二十一人の弟子を列するを除いては、其例がない。又宋高僧傳に於ても、馬祖と雪峯との外には、かく六人を擧げる例は他に無い。洞山語録には祖堂集の十人から本仁和尙と幽棲和尚とを除いた八人の名が出て居る。

雲居と曹山については別に述べようと思ふから、今は其他について概略を見よう。

欽山は宋高僧傳には其傳が無いが、景德傳燈錄に初めて出で、文遠とあつて、福州人とせられて居る。然し、姓はなく、少にして百丈の弟子杭州大慈山寰中（七八〇—八六二）に業を受け、當時巖頭と雪峯とが會下に在り、文遠の吐論を觀て、法器であるとし、相共に遊方行脚し、徳山に到つて、二人は相契ひ、文遠は更に洞山によつて發解したといはれる。二十七歳で澧州欽山に止まり、學人を接得したが、其後の動靜、及び示寂の年、世壽など全く不明である。祖堂集にはないが、然し、景德傳燈錄は弟子に洪州上藍院自古と澧州太守雷滿とがあるとなすから、澧州に於ては太守雷滿に歸依せられ又參ぜられたことが判る。雷滿は、人名辭典によれば、武陵、即ち湖北省武陵道常德縣、の人、字は秉仁、人となり兇悍で、文身斷髮し、廣明中（八八〇）諸蠻を聚めて土圍軍と號し、其帥となり、又昭宗の爲に武貞軍節度使とせられ、常に輕舟を以て荊江を上下して、州縣を攻劫し、天復の初め（九〇一頃）卒したといふ。かかるものが弟子となつたとすれば、欽山はよほど優れた人であつたと考へられ

る。洞山語録¹³⁸、¹³⁹に欽山のことがある。

中山和尚は通常中洞山といはれ、洞山第二世となつた人であるが何等傳記的のことは記されて居らぬし、弟子も知られて居ない。洞山語録¹²⁷に洞山との問答がある。

華嚴休靜は宋高僧傳でも何許人なるかを知らずといふ程で、同じく傳記的のことは判らない。洞山の法を得て後、初め福州東山の華嚴寺に住し、幾何もなく後唐莊宗(九二三—九二五在位)に召され、洛陽華嚴寺に住し、内齋に赴いた時諸名公が皆經を讀むに、休靜及び其徒のみは讀まなかつたので、之について帝との問答があり、其答が帝の意に適うたといふ。後、平陽、即ち山西省河東道臨汾縣、に於て寂し、茶毗して舍利を獲、晉州と房州と終南山逍遙園と終南山華嚴寺とに浮圖を立てた。勅諭を寶智大師といひ、無爲の塔と號した。洞山語録¹²⁸、¹³⁰に問答がある。弟子に鳳翔府紫陵匡一、饒州北禪院惟直、澁州化城がある。祖堂集は紫陵と長興和尚とを擧げ、長興は鳳翔府に在るとなすが、朔は翔であらう。

白水本仁も何處の人が判らない。洞山の法席で得心し、浙西、特に丹陽の人の請によつて其處に住し、天復中(九〇一—九〇三)に洪井高安の白水院に住し、會下は二三百人もあつた。然し、示寂の年、世壽等は知られない。洞山の忌齋を設けた時、僧問ふ、先師を供養するに先師還來るや也無しや、答ふ、更に一分の供養を下し著せよ、とある。弟子に、京兆重雲智暉(八七三—九五六)と杭州瑞龍幼璋(八四一—九二七)とがあるとせられる。祖堂集には記されて居らぬ。宋高僧傳では、智暉を必ずしも白水の弟子とはして居ない。

青林師虔は洞山といはれた人で、洞山第三世である。傳記的のことは全く知られないが、夾山即ち武陵から來

た。洞山の法を得て、初め隋州土門小青林蘭若に住したから、青林和尚といはれるのであらうが、後に洞山に住したのである。然らば、第二世道全の後を襲うたのである。祖堂集に、師遷化時、遺囑焚而颯于風、師不許安立墳塔とあるから、塔を建てなかつたと見える。洞山語録¹³²、¹³³、¹³⁵、¹³⁴に載つて居る。長長三尺餘 鬱鬱覆青草の偈は長長を青青に、青草を荒草に作るのがあるといふが、祖堂集には短短一尺餘 織織覆綠草とあり、下二句は異ならない。又祖堂集では三十年後に來つて此山に住せむと洞山が豫言したとある。之によれば、八九八年頃洞山に入つたことになる。これまで中洞山が居た理である。これは曹山の寂する三年前であるから、大體信ぜられるであらう。洞山第四世は曹山の弟子洞山道延即ち鹿頭和尚、第五世は其弟子洞山敏である。青林の弟子は、祖堂集には記されないが、景德傳燈錄には韶州龍光、襄州石門寺獻、襄州廣德、鄂州芭蕉、定州石藏慧炬と襄州延慶通性大師とがあるとせられる。最後の一人には語句がない。

疎山匡仁は宋高僧傳では光仁となつて居る。何處の人か判らないが、身相短陋、幼にして氣槩、物を凌ぎ、精爽、殆ど常と同じからずといはれ、洞山の法を得て、精辯、衆に優れ、玄奥を激揚するに人々の標準となつた。短陋の爲に矮師叔といはれた。行脚の時大安に到り、又香巖に到り、後撫州疎山に住した。學者でもあつたから、四大等頌、略華嚴長者論を著し、世に行はれた。疎山の語は重編曹洞五位顯訣の中の洞山三句の所にも存する。遷化の時 我路碧空外 白雲無處閑 世有無根樹 黃葉送風還の偈を遺し、入龕後、白鹿が龕前に至つて膝を屈して起つたので、人々これ弔を爲すのであるといふたといはれる。弟子として、祖堂集は後疎山和尚のみを出す、景德傳燈錄は二十人を出し、其中、十二人には機縁の語句

が録せられて居る。疎山は洞山語録³³、⁴⁴ 136に存する。慧洪の禪林僧寶傳の曹山傳に、曹山が洞山を辭去せむとする時、洞山は、曹山に、三更に來れ、汝に曲折を授けむというたが、其時矮師叔が之を知り、繩床下に蒲伏したのを、洞山は知らずに、中夜、雲巖より承けた寶鏡三昧、五位顯訣、三種滲漏を、曹山に授け畢つたから、矮師叔頸を引いて呼んで曰はく、洞山の禪、我手に入れり矣と、洞山大に驚いて曰はく、法を盜まば倒扇及び無し矣と、後皆言ふ所の如し、とある。然し、寶鏡三昧等は凡て密傳たる性質のものでなく、凡て曹山の弟子が既に書となして其中に入れて居るから、洞山が中夜曹山にのみ授けたといふのは、後世人の作話であり、疎山が盜法したなどとは到底考へられない所である。かかることは凡て俗説で、齊東野人の語である。自ら恃む所高かつた慧洪がかかる説を誠しやかに傳へて居るのは、慧洪の言行と相應しない。

龍牙居遁は姓は郭、臨川南城の人、十四歳で世の無常を感じ吉州廬陵滿田寺で出家し、嵩山に徑つて受具して、翠微無學に參じた。又、香巖にも徳山にも白馬にも到つたが契はず、洞山に來つて大事を了した。後、天策府素王馬氏が請うて湖南潭州龍牙山妙濟院に住せしめ、五百人の會下を接得し、後梁貞明の初め(九一五頃)紫袈裟を賜ひ證空大師と號せしめられた。出世四十餘年で、龍徳三年(九二三)に寂したが、景德傳燈錄のみは八十九歳となして居る。之によれば、八三五―九二三の一生となるが、果して正確であるかどうかは判らない。龍牙は偈頌に巧みな人で、景德傳燈錄、禪門諸祖偈頌などに録せられて居る。洞山語録¹²⁶、¹²⁷、¹⁴⁹、¹²⁸に其語が存する。弟子として祖堂集は報慈和尚のみを擧げるが、景德傳燈錄は潭州報慈藏嶼、襄州含珠山審哲、鳳翔白馬弘寂、撫州崇壽院道欽、楚州觀音院斌の五人を擧げ、初めの二人には語句を述べて居る。

幽棲和尚は台州、即ち浙江省會稽道臨海縣、に居たが、景德傳燈錄によれば、道幽といふ名である。祖堂集にも景德傳燈錄にも、雪峯の弟子鏡清道愆（八六四—九三七）との問答が傳へられて居るし、其他も大體一致するが、傳記的のことは全く判らない。弟子も傳はらない。

景德傳燈錄には、以上の外に、蜆子和尙、九峯普滿、白馬遁儒、乾峯和尚、禾山和尚、天童山咸啓、寶蓋山和尚、北院通の語句が傳へられて居る。

蜆子和尙は何處の人なるか判らない上に、頗る奇人で、洞山の法を得てからは、閩川に於て俗に混じ、江岸で蝦蟇を採つて食して居たから、人々が蜆子和尙と呼んだ、夜は東山白馬廟の紙錢の中に臥したが、華嚴休靜が眞假を決する爲に、先に紙錢の中に潜入して居て、深夜歸つた時、把住して、祖師西來意を問うたが、神前酒臺盤と答へたので、懺謝して退いたといふ。後、休靜が京師に往つた時、蜆子和尙も往つたが、徒を聚めることなく、唯伴狂たるのみであつたといはれる。

九峯普滿大師は筠州といはれるから、九峯は筠州にあるのであらう。景德傳燈錄は僅の問答を記すのみで、何事をも敘して居ない。普滿は大師號らしいが、それすら判らない。洞山語錄¹³⁰に洞山との問答があるが、祖堂集は勿論、景德傳燈錄にもない。然るに、慧洪の禪林寶傳には、筠州九峯玄禪師が景德傳燈錄にある洞山との問答と全く同一の問答をなして居る。玄は通玄であるが、これが九峯普滿大師に相違なからう。通玄は程氏、其先は鄂州長壽人、鄂の仁王寺惠超に依つて出家し、洛中に遊びて律を聴き、武陵に來つて、徳山に參じたが、徳山は高齢であつた。相契はずして洞山に至り、右の問答をなし、洞山の寂後塔傍に廬すること三年、學者集まり、中

和の初め(八八一頃)北遊し、又南に還り、豫章に居た。南平鐘王が龍濟寺を建てて居らしめた。爾來學人を接待し、乾寧三年(八九六)六十三歳で寂した。故に、八三四—八九六の一生である。慧洪は自ら九峯に往つたことがあるが、碑は斷壊し、僅に木碑があつたというて居る。故に慧洪の記述は實地に調査したもので、信ぜられ得る。然し、普満大師の號は出て居ない。然し、之によつて、洞山の弟子の一人が明かとなるのである。景德傳燈録は九峯の弟子に洪州鳳棲山同安院威があるとなして居る。

白馬遁儒も傳記は判らずに、多少の問答が傳はるのみである。洛京に居たから、白馬は洛陽白馬寺であらう。弟子に興元府青剝山和尚、京兆保福があるといふ。

乾峯和尚は瑞峯ともいふとあるから、瑞峯和尚ともいふのであらう。越州とあるのみであつて、多少の問答の外何事も知られない。

禾山和尚は吉州に居たのであるが、二三の問答が録せられて居るのみである。此二三人は果して洞山の弟子かどうか。

天童山咸啓は明州天童山であるが、先に蘇州寶華山に住したといはれる。鹽官の弟子徑山第二世鑒宗の弟子にも明州天童山咸啓があり、機縁の語句が無いが、何か此間に混雜があるのであらう。宋高僧傳は鑒宗の弟子の尤なるものとして天童山咸啓を出して居るから、此方が確で、洞山の弟子としては疑はしいものであらう。

寶蓋山和尚は潭州に居たのであるが、これも多少の問答の録せられるのみの人である。

北院通は益州、即ち四川省成都府、に居たのであるが、初めは夾山に参じたと見える。後に洞山に到り、未だ

旨に契はなかつたので、そこを辭せむとし、洞山に導かれて大悟した。これは洞山語錄¹³⁵にも存する。⁴²に其語がある。爾來洞山の左右にあつたが、鑿頭通と呼ばれた。其後、北院に住したのであるが、示寂の後に證真大師の勅諡があつたから、優れた人であつたのである。名が完全には傳はらないが、弟子に京兆香城和尚があるとせらる。

瓦屋能光は里族が判らないが、洞山の法を得ても歸朝せず、天復の初め(九〇一頃)蜀に入つた。日本洞上聯燈錄によると、永泰軍節度使祿虔辰が碧鷄坊宅を禪院となして住せしめたが、大に玄風を振うた。後梁(唐の誤)長興年末(九三三頃)示寂した。百六十三歳であつたといふが、これは怪しい。蜀には三十餘年居たことになるが、宋に勾令玄居士といふのがあつて、蜀都の人、禪宗を究め、法を張平雲に得、嘗て能光の塔を拜して、次の偈を作つたといふ。

大空無盡劫爲塵 玄步孤高物外人 日本國來尋彼岸 雲山林下過迷津 流流法乳誰無分 了了教知我最親 一百六十三歳後 方於此塔葬全身。

百六十三歳説はこの偈から出たのであらうが、これは恐らく勾令玄居士が百六十三年後に塔に新に全身を葬つたのをいふのであらう。不幸にして、張平雲も勾令玄も判らない人々であるが、恐らく宋神宗の元豐(一〇七八—一〇八五)頃の人々であらう。

宋高僧傳によると、晋の曹州屬通院智朗(八七一—九四七)が洞山雪峯二祖師に見え、禪訓を決了すとあるから、洞山の影響を受けた人の如くであるが、智朗の生れたのは洞山の寂後二年であり、雪峯の示寂は其二十八歳であ

る。二十八歳でも、雪峯に會うたかどうか判らない。故に、洞山というても、其弟何世かを指すのでなければならぬ。故に、單に洞山とあるのみでは、注意を要する。宋高僧傳にはかかる曖昧が時々見受けられる。

第九 祖堂集洞山傳に、

師有時示衆曰、吾有閑名在_レ世、誰能與_レ吾際得。有_ニ沙彌_一出來云、請師法號。師白搥曰、吾閑名已謝。

石霜代云、無_ニ人得_一他肯。進曰、爭_ニ那閑名在_レ世何_一。霜曰、張三李四他人事。雲居代云、若有_ニ閑名_一、非_ニ吾先師_一。

疎山代云、從_レ古至_レ今、無_ニ人辨得_一

疎山代云、甕有_ニ出水之權_一、人無_ト辨_ニ得_レ之_一能_上。

とある。景德傳燈錄は之を、師將_ニ圓寂_一、謂_レ衆曰となすが、有時でも將圓寂時でも、何れにしても、洞山は幼より既に閑名を欲しなかつた人である。實際は閑名でなくとも、洞山には凡て閑名であつたのであるが、自らかくいふ所から見れば、洞山の會下には多數の學人が集まり、洞山の名は天下に喧傳せられたものであることが判る。宋高僧傳石霜傳には、洞山新に滅して、俄に、石霜が、遠方の禪侶の爲に圍繞せらる、因つて深山無人の境に入り、結茅宴坐す、時に衆追尋し、倏ち見るこゝ有る者皆號哭して、交々出でて吾習の爲にせよと請ふ、とあるから、洞山に多數の衆があり、それが石霜に往つたことが判る。これ等の大衆に對する洞山の平生の接得提撕は他の追隨を許さないものがあつたのであらう。その活手段は大體洞山語録に存する洞山の語、及び祖堂集などに發見せられるものに於て見るべきであらう。ここにはそれ等を述べることを敢てしない。

又、洞山は其師雲巖に對して追慕の情の厚かつたことが、洞山語錄の雲巖諱日の營齋について知られ得る。雲巖疊晟なる論文の最後に祖堂集の文を引いて置いた。當時はかかる營齋が諸所に行はれたと考へられるが、然し、必ずしも一般的ではなかつた如くである。洞山の爲に、弟子白水光仁が忌齋を營んだことが傳へられて居る。かかる師資の親情があつて、雲巖一枝不墜也といはれるのである。

第十 洞山の示寂について、祖堂集に、

師自咸通十年（八六九）己丑三月一日、剃髮被袈衣、令擊鐘、儼然而往。大衆號慚。師復覺曰、夫出家兒、心不依物、是真修行、何悲有戀。則呼主事僧、令辨愚癡齋。主者仰戀、漸辨齋筵、至七日備。師亦少食。竟日師云、僧家何太鹿巖、臨行之際喧慚如斯。至八日使開浴。浴訖端坐長往。

とある。宋高僧傳も景德傳燈錄も大體同じである。愚癡齋というのは、宋高僧傳は、洞山がかく名づけたのであつて、蓋しその般若無きを責むるか、というて居る。齋の準備をゆるなして七日にして完備したといふのは、勿論、洞山の長く留まらむことを希ふ眞情からであるには相違ないが、或は當時の齋には少なくとも數日の準備を要したことをも示すものかと考へられる。一度儼然として往いて、再び覺めたのであるから、宋高僧傳は、其却留累日なるは古にも亦これ有るも、价の來去自在なるが如きは近世一人のみと讃嘆をなして居る。洞山の世壽については、祖堂集は六十二歳となすが、其他は凡て六十三歳となして居る。法臘についても、祖堂集は四十一とし、其他は凡て四十二となすから、祖堂集は世壽法臘共に他よりは一歳少ないことになつて居る。祖堂集が六十二歳となすのは、曾て雲巖疊晟なる論文第三節に論じた如く、曹山の臨終の言として、雲巖師翁も洞山先師

も六十二歳で示寂したから、曹山自身も亦六十二歳で示寂しようと言つたとの傳説に基いて居るのであるが、それは洞山が三月寂して其年の夏安居を経ないから、僧臘四十一と數へ、それによつて世壽を六十二となしたのであつて、之を以て直に一般普通の世壽をいうて居ると見るべきでは無い。故に、洞山は六十三歳寂であつたとす説に従ふのがよいと考へられる。故に、其一生は八〇七―八六九である。後に悟本禪師又は悟本大師と勅謚せられ、塔を慧覺といふ。(一六・八・一五)

コーランか剣か

——サラセン史研究に寄せて——

小林元

回教徒に關するヨーロッパ人の構想には、しばしばある誣意が含まれてゐる。ことによると、それは敵意を内藏してゐるであらう。さうして、回教徒をめぐるかやうなヨーロッパ的傳説の性格は、意外に強烈であるらしい。事實、ヨーロッパの回教徒觀は故意的誤解の上に立つてゐる場合が少くない。とりわけ、それはヨーロッパ人が回教圏に積極的進出を開始しなかつた以前には、きはめて惡意的であつたやうに思はれる。けだし、それはいはゆる「地理上の發見」からこのかた、世界的膨脹を追求したヨーロッパ人が、將來における回教的な生活空間の植民地化ないし半植民地化をはつきり豫料してゐなかつたために、あへて回教徒に對する遠慮と宣撫との必要を痛感しなかつた結果であらうか。いや、かれらは回教立地に關していまだ無知に近く、ともすれば回教徒が世界的征服の繪巻を展げた時代における戰慄の記憶を搔き立て、いたづらに過去帳を繰りながら、敵對意識に燃えてゐ

たからであるらし。

たとへば、ダンテは回教の教祖を異教徒であるところから、地獄の第九坑に配し、「マホメットは悪魔のために、顎から額まで裂かれ、胸を割られてゐる」と述べ、悪罵を浴びせてゐるではないか。それにもかかはらず、アシンが指摘してゐるやうに、ダンテの「神曲」の構想が回教思想に由来すると考へられてゐるのは、なんと皮肉ではあるまいか。ことに、かれの地獄圖の設計は回教神秘思想家イブン・アル・アラビーの著意に符合するとす。はたして、さうであるとすれば、ダンテのマホメット觀はたいへん奇怪であらう。しかしながら、ルネサンスを前驅しながらも、いまだカトリック主義を撥棄しえなかつたダンテとしては、これもまたやむをえないとみる。

(一) Dante : *Divina Commedia, Inferno, IX.*

(一) Mignel Asin y Palacios : *La Escatología musulmana de la Divina Comedia* ; English abr. trans. H. Sunderland : *Islam and the Divine Comedy* 参照。また *Ueber die j. Blochet : Les Sources orientales de la Divine Comédie* 及び *Gabrieli : Inferno alle fonti orientali della Divina Commedia, Arcadia, vol. III* など参照。

(二) Ibn al-Arabi : *Al-Futūḥāt* 参照。

もちろん、ダンテ以後においても、かうした回教徒觀の傳統は、決して消失してゐない。ルーテルにしても、またシェークスピアにしても、それぞれ回教の開基者を厚遇してゐない。むしろ、かれらは相變らず「沙漠の聖雄」に對して無關心ないし侮蔑の態度を執つてゐる。ある場合には、マホメットはバイブル傳説におけるゴッド

およびマゴックに比すべき悪魔の化身として描かれてゐるほどである。したがつて、回教徒に關するヨーロッパ的認意は、いつか一つの常識として凝結するまでにいたつたらしい。それはあらゆる既存的思惟、とくに、宗教的なものに對して合理主義の鋭角的批判を加へた「啓蒙時代」の風潮においてさへも、なほ殘存してゐる。たとへば、回教についてこれといふ關心を抱かなかつたやうに見えるポーマルシェなども、フィガロをして「あつばれ、イスパニアの作者となりすまし、思ふぞんぶん、マホメットにけちをつけてくれん」と獨白せしめてゐるではないか。さうして、かやうな見解は他の諸著作家の所説にも多かれ少かれ認められる。

(1) M. Luther: Von Kriege wieder die Türken なるは W. Shakespeare: Henry VI 參照。

(2) P. A. C. de Beaumarchais: Une folle journée ou le mariage de Figaro. なほ譯文は辰野隆博士、え・ひやん、頁一三五から轉用。

しかるに、第十九世紀前後になると、回教圏知識の水準が上昇し、さらに「産業革命」の波及とともに、ヨーロッパ列強が回教徒の地盤を原料資源地、投資地、市場、過剰人口の捌け口、軍事的ないし交通的要地、いはば資本主義的競争場として選擇するにおよんで、政治的意圖と學的良心とから、ヨーロッパ人の回教徒觀も急に變化してゐる。それはたとひ作意的ではあるにしても、回教徒を好意的に取り扱ひ始めてゐる。すなはち、すでに早やくゲーテも世界史上の諸人物のうちから特別に回教の創説者を簡拔して、「決して詐偽漢視しえないマホメットの生涯をこそ、現實の世界において、明白に觀察した祝福よりも、むしろ、その破滅に通ずる道程を辿つて、戯曲に表現しようとする計畫」を考慮しながら、「マホメット頌歌」を構想し、またカーライルも「われわれは

マホメットを決して無實質者、劇的動作者、憐むべき有意的野心の強い陰謀家と考へたくない、われわれはかれをかやうに想像しえない……わたくしはマホメットがまつたく偽善から離脱した點によつて、かれを愛好する」と批評し、「豫言者としての英雄マホメット」を活寫してゐる。それで、回教徒に對するヨーロッパ人の態度も、いちおう冷遇から好遇にまで移行したわけである。さうして、かやうな傾向のうちに、ド・サシーからドジイ、カトルメール、ゴールトチーアを経て、ベッカーないしフルフロニユにいたるヨーロッパ的回教學の系譜が見られ、多産な回教圏研究の收穫が挙げられてゐる。しかも、ヨーロッパ的回教學の發達の進路はかならずしも漫漫的ではな⁽³⁾。

(1) 小林元、回教圏史(建文館版、師範大學講座、歴史教育、第一卷所收)第二章・第六節參照。

(2) W. v. Goethe: Aus meinem Leben, Kap. XIV.

(3) Th. Carlyle: Heroes and Heroworship.

(4) 小林元、イスラム學の發達(新光社版、世界文化史大系月報、第六號所收)參照。

それにもかかはらず、回教徒に關するヨーロッパ的思惟の傳統は、かならずしも變革されてゐない。それはヨーロッパ人がけつきよくキリスト教徒であつたためであらうか。とにかく、「誣ひられた回教徒」をめぐるヨーロッパ的傳説は、決して消え去つてゐない。實に、今日なほ一般に流布してゐる「コーランか、劍か」といふ著名な對句も、かうしたヨーロッパ的傳説のうちに構成されたのである。さうして、それはただにマホメットの資格に關する臆斷のみでなく、なほまた回教の定命(Qadar)觀、その他に對する誤診⁽⁴⁾、聖遷(Hijra)に絡らむ誤

解⁽²⁾、回教徒の一夫多妻制⁽³⁾についての謬見、いひかへれば、それぞれの千一夜物語的斷案とともに、ヨーロッパの思惟の標本である。なんとなれば、それは回教國史の真相を意識的もしくは無意識的に誤認したヨーロッパ的意志——嚴密にいへば、キリスト教的意欲か——を内在してゐるからである。

(1) 小林元、回教敍説、第三章・第六節參照。

(2) 小林元、マホメット(新光社版、世界文化史大系、第八卷所收)參照。

(3) 小林元、回教敍説、第三章・第十四節參照。

ところで、「コーランか、劍か」といふ常識的標語は、とりわけ、ヨーロッパ的意欲において顯著であるやうに見える。いや、それはヨーロッパ人によつてキリスト教的立場から愛用されてゐる以上、あへて冗言を要しない。しかも、もしこの標語の背後にヨーロッパの歴史家たち——いふまでもなく、かれらにしても、歴史現象を正しく分析し、それに對して偏倚的批評を回避すべきはすである——の筆力が作用してゐるとすれば、どうであらうか。事實、かれらの多くはヨーロッパ的立場に執着し、「コーランか、劍か」といふ對句を傍證しながら、これを世界的評價として公表してゐるのである。たとへば、かつて「マホメットは片手に劍、また片手にコーランを執つて、キリスト教とローマ帝國との廢墟の上に、かれの王座を建設した」と語つたギボンの主觀的表現⁽¹⁾は、ランケによつてさへも支持されてゐる。すなはち、ランケも回教徒の世界制覇時代を「(前)ツマイヤ朝が一方の手にコーランを、他方の手に劍を持して、エヂプト、北アフリカ沿岸、イスパニアを占領し、一方にはトエニスよりヴァティカンを、他方にはコンスタンティノープルを脅嚇した時期」と規定し、「回教の傳播は戦争と

武器とによつて追求された」といふ一節⁽⁶⁾を記述してゐる。したがつて、「コーランか、劍か」といふ言葉の弘通に對して、ヨーロッパの歴史家たちは充分な責任を痛感しなければならぬ。まして、現代の回教圏事情通として知られる著述家シュミッツが、「右手にコーラン、左手に劍を持つて、アラビアの中央から興起した好戰的回教徒」と明言し、ギボンおよびランケ、その他の歴史家たちの解説を祖述してゐるとすれば、それはなほさらではないか。しかも、これはあながちこのシュミッツのみかぎらない。

- (1) E. Gibbon: *History of the Decline and Fall of the Roman Empire* (Everyman's Library ed.), vol. V.
 (2) L. v. Ranke: *Über die Epochen der neueren Geschichte* 等よる *Weltgeschichte*, vol. V.
 (3) P. Schmitz: *All-Islam*, p. 4

しかしながら、回教徒の拓疆と回教の弘布といふ世界的史實——ヘーゲル風の表現によれば、「世界の革命⁽⁷⁾」——は、はたして、「コーランか、劍か」といふ二者選一の意欲を反映する短句によつて簡單に説明されうであらうか。それは回教圏史の祕密を解く鍵鑰として役立つるか。そこで、われわれはこの「コーランか、劍か」といふ對句が正しいか、いなかを一つの問題として提起するしだいである。

- (1) G. W. Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, p. 250.

II

そもそも、回教徒が第七世紀にマホメットの指揮のもとに、アラビア沙漠の熱砂を蹶つて興起し、アジア的勢力を代表しながら、またたくまにアジア、アフリカ、ヨーロッパに跨がる巨大な回教圏を實現し、世界的に雄飛

したのは、衆知の事實である。⁽¹⁾この盛運を⁽²⁾持來した回教徒は、ヨーロッパ人によつてふつうサラセン人と呼ばれ、これらの國家はサラセン帝國と名づけられてゐる。

(1) サラセン帝國が最大の版圖を確得したのは、前ウマイヤ朝のカリフ、アル・ワリド一世(七〇五—七一五年在位)の時代である。なほ、サラセンといふ稱呼がヨーロッパ的起原を示してゐるのは、注意されてよい。

かうした回教徒の世界的行動が、單純に「コーランか、劍か」といふ標語によつて表現されてよいであらうか。かりにこの對句を敷衍して、アラビア系の遊牧民はマホメットの傳達によつてアラーの天啓に感じ、劍を振り翳して、キリスト教團のひとびとを回教徒化さうとする意欲のもとに、襲撃の火端を切つたと速斷するものがあるとするれば、かれはサラセン史の發端を誤見することになるであらう。なんとすれば、アラビア人の世界的行進の契機を「コーランか、劍か」といふ通念——これとともに連想される「十字架か、鐵か」あるひは「珠數か、火か」といふ宣傳的對句の場合と同様に想像されるとすれば——によつて模索するかぎり、われわれは飛んでもない盛氣樓の歴史のうちに彷徨することとなるであらう。われわれはいたづらにヨーロッパの教會主義的評説の傳統に迷はされてはならない。いつたい、サラセン人として知られるアラビア系の回教徒が、西アジアの一角から怒濤のやうに東西に向つて出動した原因は、かならずしも精神的——いひかへれば宗教的ではない。すなほち、アラビア人の世界的征服の究極の原因は、ウインクラーの暗示のもとに、⁽¹⁾カエタニ、ベッカー、その他の捉はれない批判的學者たちによつて、宗教的であるよりは、むしろ非宗教的であると考へられてゐるのである。この場合、アラビア人がアラビア沙漠の自然的條件の異變、たとへば風土的變化と耕地的涸渴とのために、飢餓に瀕し

た結果、集團的遷徙を企てたと想定するカエタニの「乾燥 (Hardimento)」説は、ベッカーによつて支持的に容認されてゐることを思ひ添へよ。⁽³⁾ けつきよく、アラビア人の大規模な征服事業が、たんに回教的狂熱を作因として敢行されたものではないといふ命題は、すでに提案され、一般化されてゐる。

(1) H. Winkler : Arabisch-sennitisch-orientalisch, Pp. 52 sep. 参照。

(2) L. Caetani : Annali della Islam, II, pp. 821-861 参照。

(3) G. H. Becker : Islamstudien, I, p. 7 u. a. u. p. 63 参照。

しかし、ヘルはかうした試論を「炯眼な理論的推定」として推薦してゐるにもかかはらず、なほ、その詳細について「不分明ないし未決定」であると批評してゐる。⁽¹⁾ たしかに、ヘルの判定は正しい。なんとすれば、カエタニの「乾燥」説はたとひベッカーが後援するとしても、多少の不安性ないし假説性を清算してゐないからである。けだし、アラビア人の民族轉住は乾燥といふ自然的壓力を動因とするよりも、遊牧的生活態の停滞といふ社會的要求——むしろ民族的要求を起因としてゐるものである。なるほど、「乾燥」の作用による旱魃といふ現象は、生活的停頓に對する重要な前提、すなはち土地的羈束性ではあるが、それ以上ではない。いつたい、「乾燥アジア」の典型的生活空間であるアラビアにおいては、遊牧的生活態の行き詰りは、きはめて顯著であらう。さうして、アラビア人はこの窮境を脱卻し、かれらの民族共同體の存續のために、果敢な決意と勇氣と行動とを要請されたにちがひない。かれらがアラビアの境界を越えて、いはゆる「肥沃な新月地帯」に突進したのは、實に、かうした不可避的運命の歸趨である。⁽²⁾ それはアラビア人の「血」の發展のためである。それはアラビアの「土」の上

に炎上したアラビア人の「血」の問題である。アラビアの熱砂が燃え上がったのではない。アラビア人の「血」が赤血球を吹き出したのである。それは廣大な沙漠的生活空間における「民族の雄叫び」ではなかつたか。それはフン、モンゴル、トルコなどの諸族の場合と同然であらう。しかも、それはローマ文化圏に闖入したゲルマン系の諸族の場合と近似する條件を備へてゐる。ただし、アラビア人の民族的實踐が、回教といふ指導精神によつてすこぶる活潑化されてゐる點は、他の諸例と相異するところであらう。そこに民族の指導理念として作用する「宗教」の意義が考へられる。しかし、それにしても、アラビア人の巨大な征服の繪巻は、カエタニが語るやうな乾燥による旱魃といふ風土的條件の所與であるよりも、むしろ乾燥地帯といふ「土」——嚴密にいへば「砂」であらう——における遊牧的生命態の停頓といふ生活的條件の結果であると見られなければならない。つまり、自然の在り方ではなく、それを土臺とする民族の在り方こそ重大である。

(1) J. Hell: Die Kultur der Araber, p. 19.

(2) 松田壽男、小林元、乾燥アジア文化史論、第二章参照。

いづれにしても、おそらく、東西兩面作戦によつて膨脹したアラビア人の民族的進軍が、ウインクラールおよびマイヤーによつて「諸族の倉庫」ないし「セム族の最古の故郷」と比定されたアラビアを起點として、その波紋を世界的に擴大したところの一つのフェルケルワンデルングと規定されるべきであるのは、改めていふまでもない。それは歴史的にいへば、古代以來行はれたセム族の最後の民族移動として取り扱はれなければならない。さうして、これはアララーの聖旗のもとに統制されたアラビア人が、かれらの遊牧的生活圏における民族的運命の打

解といふ切實な必要から、新しい生命線の開拓を希求した痛烈な意欲をその根本的動因としてゐる。そこにサラセン人の「血と土」との世界的振幅が豪華に演出されたのである。もちろん、このとき、マホメットが宣言した回教は、アラビア人の民族移動の戦線を統一する指導原理の立場をもつて作用し、かれらの大學的遠征を嚮導するためには、十全な精神的意義を發揮してゐる。しかし、回教はあくまでアラビア人を民族指導者としてのマホメットへ惹きつける引力であり、そこに完結すると考へられる。これは回教の重大な意義の滅殺を意味しない。むしろ、回教がアラビア人といふ民族共同體の嚮導理念である點は、このためにひとしほ高揚されたのではないか。血の底力は信仰の息吹きによつて強化される。血の倫理は信仰の力によつて確立されるのである。血の傳統は信仰として表現される。アラビア人の場合もさうである。回教はアラビア人の「血」をひとしほ民族的に昇華し、民族信念化したのであり、それ以外ではない。したがつて、たとひそれはサラセン帝國の精神的支柱の役割を果してゐるとしても、アラビア人といふ民族の在り方、すなはち世界的登場の直接的動因ではなかつたと云ふ。

(1) H. Winckler: Vorderasiatische Geschichte, pp. 2, sep. 参考 E. Meyer: Geschichte des A. tertius, Vol. I, pp. 1-2.

事實、アーノルドも指摘してゐるやうに、「宗教的關心はシリア、パレスティナ、イラク、イランなどを荒略したアラビア人の征服部隊の意識のうちには、ほとんど現はれてゐなかつた」のである。(この場合、ヘルダーが「アラビア人はコーランの言葉と樂園の希望とによつて武装され、神の奉仕に赴くやうな心構へをもつて出陣

した⁽²⁾」と語つてゐるのは、これと對角的に想起すれば、きはめて興味深い。アラビヤ人にとつては、なりよもまづ戦利品の獲得こそかれらの目標であつたらしい。このとき、口には「アラ―は至大なり（アルラーフ・アクバル）」と唱へながらも、皮肉ではあるが、かれらの眼には回教の神聖な光りは消えてゐる。たとへば、第九世紀のアラビヤ系の歴史家アル・バラヅリーも、正統カリフ、アブー・バクル（六三二―六三四年在位）がアラビヤ人の士氣を「ギリシア（すなはち、東ローマ帝國）から獲得されるべき鹵獲品」をもつて喚起した事實⁽³⁾を語り、またササン帝國（中世イラン帝國）の武將の一人が回教徒をもつばら乏しい生活手段をのみ考へ、貧困に追はれて行動するもの⁽⁴⁾として輕視した遺聞を傳へてゐる。さらに、第八世紀のアラビヤ系の詩人アブー・タムマームも、

「いな、なんぢらが牧人生活を見棄てたるは、樂園のためならず、

それ麴包と棗椰子の實とに對するなんぢらの憧憬なりき、と信ず⁽⁵⁾」

といふ告白的詩句を遺してゐるではないか。かやうに、回教徒の進軍譜はかならずしも宗教調を帯びてゐないのである。

- (1) E. W. Arnold: The Caliphate, p. 24.
- (2) J. G. v. Herder: Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschen, p. 350.
- (3) Al-Baladhuri, Futūh al-Buldan, p. 107.
- (4) Ibid., pp. 256 sep.
- (5) Abū Tammām: Hamasā, p. 792.

けつきよく、アラビア人の世界的征略はかれらの生活的展開のためであり、かれらの宗教的發展のためではない。かれらの豪華な凱旋行進はまさに民族的意欲の顯現にはかならない。しかも、ベッカーも賢しく言明してゐるやうに、回教の弘布はアラビア人の拓疆の結果であり、回教徒の膨脹の原因ではないのである。⁽¹⁾ 回教圏の擴大は決して敬虔な行動、はつきりいへばコーラン的強制の所作ではない。この意味から、「コーランか、劍か」といふ命題の成立は、困難ではなからうか。

(一) G. H. Becker: *Op. cit.*, vol. I, p. 10 参照。

三

なるほど、回教徒の主張によれば、かれらの征服行動は聖戰、アラビア語にいふジハード (*Jihad*)、すなはち異教徒に對する宗教戰爭であると考へられてゐる。さうして、かれらは「アラブは東の主、西の主なり」と確信しながら、つねに「大慈大悲のアラーのみ名において」進軍し、はてしなく聖戰を追求したところに、アラビア人の勇猛果敢な回教的名譽心を満足せしめたといふやうに説明するであらう。その結果、かれらは聖戰を武力による回教の弘布として、嚴密に規定してゐる。しかも、ある場合には、かれらは聖戰を回教の五行、すなはち信仰の告白 (シァハーダ)、禮拜 (サラート)、斷食 (サウム)、喜捨 (ザカート)、巡禮 (ハッジ) などの五項の勤行に加へて、第六項に當る宗教的義務 (*Bism*) としてさへも取り扱はうとする。たとへば、それはハリリヂュ教派の教説においては、さうである。⁽²⁾ しかし、嚴密にいへば、それはたとひコーランに告諭された宗教的義務であるとしても、聖戰は勤行以外に屬する。それにもかかはらず、回教徒にとつては、聖戰はきはめて重要視さ

れてゐる。回教が戰鬪的宗教であるといはれるゆゑも、ここにある。

(c) Al-Quran; V, 16; II, 115.

(11) これは第九章をのぞくコーランの各章の冒頭句である。

(12) H. Lammens: *Islam, croyance et institutions*, p. 70 参照。

ところで、ヂハードの本來の語義は、「奮勵努力」からくる「力闘」ないし「敢闘」である。それで、これもともと神聖な意味を含んでゐない。しかし、ヂハードは回教用語としてはいつか「アラーの道において (Sabi Allah)」闘ふことを意味することとなつたのである。かやうな聖戦はすでに聖遷の後まもなく、マホメットによつて懲瀆されてゐる。それは回教徒が異教徒と對抗し、かれらを征服する必要に迫られたからである。それで、聖戦は回教徒の當面の措置から、一つの宗教的任務として高調されるにいたつたらしい。しかし、聖戦に關する形式的命令は、マホメットがメッカの非回教徒に復仇して後、回教徒覇權の確立と擴大とのために、はじめて發表されたやうである。事實、このころ、マホメットはアラーの啓示の一つとして、回教徒に

——異教徒はアラーの聖字に巡禮する權利なし、神聖なる月を經過したる後、なんぢらは異教徒と會するいづれの場所にありても、かれらを殺すべし、かれらを捕へよ、かれらを攻めよ、またもろもろの陣地を占めよ、しかして、かれらが改宗するにいたりて、はじめてかれらに行動の自由を與ふべし——

といふ誠命を垂れてゐる。實に、この天啓こそ回教徒に對する聖戰の指令として役立ち、回教の宣傳、さらに回教圏の擴延に對する神聖な理論的典據を示してゐるのである。けだし、もしイブン・ハルドゥーンが論斷してゐ

るやうに、アラビア人を宗教的情熱によつて動員しないかぎり、ともすれば不統一になり、無秩序になりがちであつたとすれば、これはすこぶる適切な訓令であつたにちがひない。この場合、無智なアラビア人に無批判的に受け容れられる眞正な原理——アラーの福音こそ、緊要であつたわけである。

(1) Al-Qur'ān XLVII, 4

(2) Ibn Khaldūn Muqaddima, p. 50.

しかし、聖戦が公的に強調されるにいたつたのは、アラビア人がアラビア沙漠の圏外に向つて世界的進軍を開始し、異教徒の征服に専念して以來のことに屬する。さうして、マホメットの入滅以前には比較的漠然としてゐた聖戦の觀念も、しだいに明瞭化され、形式化され、成年期に達したあらゆる男性の回教徒——ただし、この際、不自由民は除外されてゐる——に對する「必須の義務 (Fard 'ala al-Khilya)」として制定されてきたのである。ことに、それは回教徒の法王的役割を演じてゐたカリフ (Khalifa) にとつては、遵守されるべき絶対的責務として考へられることとなつたわけである。その結果、コーランにおいては聖戦に關する諸聖句、たとへば、

——アラーの教へのために戦ひて、瘡れしものを死せりといふなかれ、そは生けるなり、されど、なんぢらこれを認めざるのみ——⁽¹⁾

とか、

——アラーの教へのために、なんぢらに抗ひて戦ふものと戦へ、されど、かぎりを超ゆるなかれ、アラーはかぎりを侵せしものを愛せざればなり、かれらを見るあらば、ところをえらばずして殺せ、なんぢらを逐ひしところより、かれらを逐へ、⁽²⁾

〔異教徒の〕火もてせる迫害は殺戮よりきびしければなり——⁽³⁾

とか、

——「偶像崇拜者らの」迫害にして熾み、宗教をアラアの教へたらしむるまで、かれらと戦へ、ただかれらにして戈を収めんか、壓制なるものほかは、あへて敵たるなかれ——⁽⁵⁾

とか、

——戦ひはなんぢらに命ぜられてあり、そはなんぢらの好まざるところならんか……されど、信仰に歸し、教へのために、「家郷」より奔り、アラアの教へのために奮ひ闘ふものは、アラアの恵みをえん、アラアは仁慈にましますなれば——⁽⁶⁾

とか、

——神の教へのために振りかかれる戦ひにありて、かれらはいささかも失望せず、落膽せず、屈服せざりき、アラアは堅忍なるものを愛したまふ——⁽⁷⁾

とか、

——なんぢらアラアの教へのために戦ひて斬られ、殞るれば、アラアの淨謝と恩寵とは、かならずやなんぢらの上に加へられん、そはこの世に蓄へられしものより、はるかに貴し、かくて、まことに「アラアのために」生命を捧げ、あるは戮されしものは、ことごとくアラアのみ前に召さるべし——⁽⁸⁾

とか、

——いざ、アラアの教へのために戦へ、さなくば、みづからを守れ、とかれらにいひけるに、かれらはわれ戦ひなりと知りなば、かならずやなんぢに從ひて勇みゆかん、と應へたり——⁽⁹⁾

とか、

——わがために故國を離れ、家宅より奔りて、迫害に甘じ、戦ひて、瘡れしものに、われかならずやその悪行を免すべし、河川の流るる園に招かん、これアラ一の報ひなり、いとも優れたる報ひこそはアラ一にあり——⁽⁸⁾

とか、

——現世を來世に易ふるものをして、アラ一のために戦はしめよ、アラ一の道のために戦ふものは、野邊に屍ねを曝らすとも、はては捶ちて還へるとも、ともに厚き報ひをぞ享けん、なんぢらアラ一の教へのために……戦はざるはなにゆゑぞ……信徒はアラ一のために戦ひ、不信の徒は惡魔〔タグート〕のために闘ふ、されば、惡魔の伴侶に抗せよ、惡魔の術やいかに巧みならんも、アラ一のみ前には力なければ——⁽⁹⁾

とか、

——ああ、上帝よ、なんぞわれらに戦へと命じたまふや、などでわれらをして遠からぬ終焉を待ちて、生き永らへしめたまはざるや、といはんか、いへ、現世の所得はきはめて乏し、されど、「邪惡に對して」神を護りしものにとりて、ひとしほ優る善得はただ來世のみ、なんぢらは「神裁の日に」椰子の皮ほども害はれざるべし、と——⁽¹⁰⁾

とか、

——アラ一の道のために戦へ、なんぢ自身に關らうものをのぞきて、たれびにも難きことを強ふるなかれ、信者を鼓舞せよ、けだし、アラ一は不信者の戰氣を抑制したまはん、アラ一は武勇いとも建けく、懲罰に強くましますなればなり——⁽¹¹⁾

とか、

——アラ一と最後の日とを信じ、アラ一の道のために奮ひ闘へるもの……⁽¹²⁾

とか、

——信仰に歸し、家郷より奔り、資財と生命とをアラアの道のために抛ちたるものは、アラアに次ぐ高き名譽を授けられん、かれらは成就者なればなり——⁽¹³⁾

とか、

——おお、信するものよ、アラアの道のために進め、となんぢらに命じられしとき、なんぢら頭も重く地に垂れ、などて煩ふや、なんぢらは來世にあらで、現世の生をもてこころ樂しむとや、されど、現世の所得は來世のものよりは輕しと知るべし、もしなんぢら「召されて」ゆかざれば、神は痛ましき膺懲もてなんぢらを罰すべし、他の民もてなんぢらに代へん、なんぢら神を害ひえずと知れ、アラアは萬能の力を具へたまふなり——⁽¹⁴⁾

とか、

——輕裝たりとも、はた重裝たりとも、進むべし、なんぢらの資財と兵卒とをもて、アラアの道のために戦へ、そここころるや、なんぢらにとりていとよからん——⁽¹⁵⁾

とか、

——おお、信するものよ、なんぢらに近き不信の徒輩らと戦へ、なんぢらかれらに對してきびしかれ、しかして、アラアは畏るるものともおはしますぞ知れ——⁽¹⁶⁾

とか、その他のかずかずの天啓が垂示され、回教徒の心を聖戰に直流せしめようとする努力が表現されてゐる。ここに、回教徒もおのづから戰爭主義に傾き、聖戰に心を掻き立てるようになったのである。それは鬭争の心構へからその行動へと進んでゆく。しかし、かうした聖戰に關する積極的主張が後世の回教徒の思案であり、アラビア人がアラビア沙漠の域外に發展した事情に照應した提案であることは、忘れられるべきではない。

- (1) Al-Quur'ān II, 154-155. 40 42 III, 170 参照。
- (2) Ibid, II, 190-191.
- (3) Ibid, II, 188. 44 VIII, 40 参照。
- (4) Ibid, II, 215-216.
- (5) Ibid, III, 146.
- (6) Ibid, III, 138-159.
- (7) Ibid, III, 168.
- (8) Ibid, III, 196. 45 IX, 112 参照。
- (9) Ibid, IV, 72-74.
- (10) Ibid, IV, 75-76.
- (11) Ibid, IV, 83.
- (12) Ibid, IX, 19.
- (13) Ibid, IX, 20. 46 47 IX, 29 参照。
- (14) Ibid, IX, 38.
- (15) Ibid, IX, 41.
- (16) Ibid, IX, 124. 48 IX, 74 参照。

もちろん、聖戦に關するこれらの天啓は、たとひ劍をもつて戦ふ強烈な思惟を含んでゐるとしても、けつきよく、コーランの教へを武力的に強ひる明確な氣色を表はしてゐない。それらにおいてはかならずしも回教の宣傳

といふ弘教的能動性は示されてゐないやうに見える。そこにはただ「アラアの道において」戦ふ回教徒を理想の「殉教者 (Martyr)」とする政治的姿勢——むしろ、アラビア人の指導理念としての回教に歸一して戦闘する戦士の献身のみが高調されてゐる。これはマホメットの遺訓として傳へられるところの

——われらの生命を司る神によりて誓はん、宗教のために戦はんとて、朝夕進軍するは、世界、さては世界のあらゆるものに優越す、しかして、まことになんぢらの一人にして戦線に立ちなば、そは六十箇年のあひだ家にありて行ひし功德の禮拜に優るべし——⁽¹⁾

とか、

——アラアのみ名において、加護を祈念しつつ、神の使徒の宗教のために進軍せよ——⁽²⁾

とかなどの言葉においても、同様であらう。つまり、回教徒の聖戦に對する關心は、戦争に對して積極的であるにもかかわらず、宣教に關しては消極的である。いひかへれば、それは宗教的であるよりも、かへつて政治的である。それは明確にアラビア人の民族的膨脹の政治的意欲を基調としてゐる。事實、アラアの啓示においても

——信徒はこぞりて「聖戦」に出征することを強ひられず、その各部隊の一部出征せざるは、その教へにおいて錬成の要あればなり、かれらの歸へるや、その民に教誡を與ふるためなれば、かれら深くこころすべし——⁽³⁾

とか、

——神聖なる月「すなはち休戦の四箇月」の過ぐるや、いづこにてもあれ、いで會ふところの偶像信者らを殺せ、かれらを捕へよ、かれらを圍め、あらゆる伏待の場にかれらを邀へよ、されど、かれらにして悔ひ、禮拜を行ひ、喜捨を施さば、かれらを許すべし、アラアは大度にして、仁慈にましますればなり、もし偶像禮拜者らにありてなんぢらに保護を請うものあ

らば、疵謗を興へよ、かれをしてアラアの教へを馳ぎ、安全の場に達するをえせしむべし、これかれらは教へにつきて知る
ところなき民なればなり——⁽³⁾

とかなどと述べてゐるが、かならずしも回教への改宗を強迫的に求めてゐない。コーランは聖戦の結果としての回教圏の擴大を期待してはゐるが、決してそれ以上を要請してゐないといへる。それは

—— 宗教は強制すべきものにあらず⁽⁵⁾

とさへも、明言してゐるのではないか。まさに、コーランは劍による回教の強要を教へてゐないのである。

(1) S. Lane-Poole: The Speeches and Table-Talk of the Prophet Muhammad, p. 128.

(2) Ibid.

(3) Al-Qur'an, IX, 123.

(4) Al-Qur'an, IX, 46.

(5) Al-Qur'an, II, 256.

けだし、回教徒がいふ聖戦は、異教徒に對する戦争行爲においてははすこぶる強勢的であり、脅威的であるが、改宗運動ないし布教事業においては決して能動的ではない。むしろ、聖戦に關する言節は回教の宣傳に對しては受動的である。いふまでもなく、聖戦の結果としての回教への改宗は回教徒の進撃の白熱化とともに、そのづから進捗してゐるであらう。ただし、それは聖戦の直接的目標ではなく、その必然的歸結であり、隨伴的現象である。それは一見すれば、聖戦それ自體の遂行における矛盾であるやうである。ことに、もし聖戦の過程において回教が強制されなかつたとすれば、それはなほさらさうであらう。しかし、現實はきはめて錯綜の姿相を呈し、

多くの矛盾を孕んでゐる。聖戦が現実的地盤の上に展開されてゐたとすれば、かうした撞著も當然であると見られる。それはキリスト教徒による「十字軍」の場合と相似してはゐないであらうか。「十字軍」と總稱されるキリスト教徒の遠征も、決してもつばら十字架の榮光のためにのみ行はれたわけではあるまい。回教徒の聖戦の場合でも、まさに、同然である。あたかもデハードといふ言葉が「力闘」といふ語義をもつてゐるやうに、聖戦それ自体も剣による激闘——民族的敢闘を要望してゐるが、積極的に改宗もしくは布教を希求してゐない。そこにはもつばらアラビア人の「民族の血」の高鳴りが強く感じられはしまいか。それで、もし回教徒の聖戦において、「コーランか、剣か」といふ對句のうち二者選一の行爲の據所を模索するひとがあれば、かれは失敗する。それはちやうど「十字軍」をただキリスト教的（あるひはローマ教會的）にのみ解釋しようとして、その本來の意義を見失ふ態度と相通するかもしれない。要するに、回教徒の聖戦を取り上げたときでさへも、われわれは「コーランか、剣か」といふ對句の虚飾性を明識するにちがひない。

四

いふまでもなく、聖戦の對象は非回教徒の居住區でなければならぬ。それは「ダール・アル・ヂハード」(Dar al-Jihad)と呼ばれてゐる。この「ダール・アル・ヂハード」は回教徒が「ダール・アル・イスラーム」(Dar al-Islam)「すなはち「平安の境」に對置して考へてゐる「ダール・アル・ハルブ」(Dar al-Harb)「すなはち「闘争の境」に當る。なんとなれば、前者は回教が浸潤してゐる疆域、いはば回教國あるひは回教立地であり、後者は異教が支配してゐる範域、いはば非回教國——異教國すなはち異教立地にほかならないからである。さうして、

かやうな區域の設定は、疑ひもなく、地理的基調に立つものではなく、むしろ、宗教的ないし政治的立場に基づくものである。これは回教的雰圍氣の生活空間の限界を示してゐる。したがつて、兩區の辨別はコーランの規定およびシャリーア (Shari'ah) すなはち回教聖法⁽²⁾が通用するかいなかによつて、決定されるのである。この意味から、聖戦は回教の信仰を承認しない「鬭争の境」に對する回教徒の積極的攻勢を前提としてゐる。すなはち、能動的に「鬭争の境」を「平安の境」に轉化することこそ、聖戦の目的となるわけである。しかも、現實において、「鬭争の境」が存立し、さらに存続する以上、理論的にいへば、聖戦は永久に實行されなければならない。それで、回教徒は「平安の境」としての回教圏が全地表と一致しないかぎり、聖戦を不斷に遂行すべき任務を負つてゐるといへる。しかしながら、けつきよく、かうした聖戦が決して強制的改宗を直接的目標とするものではなく、回教徒覇權の承認を現實的要求とするものであることは、繰り返へす必要もあるまい。

(一) なほ、「ダール」の代りに「ビラード (Bilad)」すなはち「土地」ないし「地域」といふ文字が用ひられることもある。たとへば「ダール・アル・ハルブ」の代りに「ビラード・アル・ハルブ (Bilad al-Harb)」と熟字される例も、決して少なくない。

(二) シャリーアはコーランの規定およびマホメットの言行すなはちスンナ (Sunna) —— スンナの集成が聖傳すなはちハディース (Hadith) であり、副經典の役割を演じてゐる——から演繹された法規である。

つたつと、「ダール・アル・イスラーム」は「ダール・アッ・サラーム (Dar as-Salam)」すなはち「平和の境」——これはコーランにおいては、「樂園」の意味を與へられてゐることもある——に通ずる一面をもち、非回教

徒が死闘を覺悟しないかぎり、侵入しえないといふ「禁斷の境 (Haramain)⁽²⁾」の觀念を内包してゐる。それで、政治的原理においても、「ダール・アル・イスラーム」は回教的秩序を確立し、回教の規定を尊重し、回教徒の支配者の統治に歸服してゐる區劃でなければならぬ。しかし、その住民の全部はかならずしもただ回教徒のみであるとはいへない。かれらのあひだには回教徒覇權を容認することを條件として、非回教徒の存在も認められてゐる。ただし、かやうな非回教徒はかれらの生命および財産に對する保證を受けてゐるが、種々な制限を蒙り、完全な公民權を缺いてゐる。しかも、かれらは「アッ・アッ・ヂムマ (Ahl ad-Dhimma)」の立場における「アッ・アル・アル・キターブ (Al-Kitāb)」すなはち「經典の民」——かれらはコーランにおいて述べられてゐる神聖な經典、いひかへれば、回教の經典のほかに、モーゼ五書、グヱイテ詩篇、バイブルなどに歸依するひとびとであり、ユダヤ教徒やキリスト教徒などを含んでゐるわけである——に屬し、特別な資格を求められてゐる。「ダール・アル・イスラーム」の規定がかやうに現實的融通性を示してゐることは、注目されるべきである。

(1) Al-Qur'an, VI, 127; X, 96 参照。なほ、バグダードは中世において「ダール・アッ・サラーム」の異名をもつて呼ばれてゐたのである。この場合、それは「平和の都」といふ意味に用ひられてゐる。

(2) これはとくにメッカの聖地を指すこともある。いひかへれば、それは「聖地」に通ずる。

(3) H. Jannens: Op. cit., p. 40.

しかしながら、かうした回教的格律による「ダール・アル・イスラーム」も、あるときには——回教徒の支配から離脱するやうな場合、たとへば、回教徒覇權の衰弱のために異教徒によつて征服されることもあるであらう。

しかも、實際問題として、回教徒が「ダール・アル・ハルブ」に對して絶えず聖戦を行ふことは、困難である。それと同様に、かれらが「ダール・アル・イスラーム」をさへも永遠に保つことは、かならずしも容易ではない。とりわけ、「回教の世紀」が過ぎ去つた後代においては、「ダール・アル・イスラーム」は異教徒によつてしだいに蠶食されてゐる。（現代においては、回教圏の大部分は、キリスト教徒であるヨーロッパ人の植民地ないし半植民地化してゐるではないか。）かやうな事態はすではやくから豫想され、回教徒によつていろいろと配慮されてゐる。すなはち、回教的法理からいへば、この不幸な場合は回教徒覇權の弱體化の異例と考へられ、一種の變態の「ダール・アル・イスラーム」と看なされてゐるのである。たとへば、「ダール・アル・イスラーム」は次ぎのやうな條件、すなはち異教徒の法規が尊重され、回教的規定が顧慮されない場合、もしくは地域的に回教國家の介在もなく、異教徒の領土に直續せしめられ、回教徒および「アフル・アツ・ヂムマ」に對して、なんらの保護も提供されないやうな場合などをのぞけば、「ダール・アル・チハード」としての「ダール・アル・ハルブ」に變更せしめられえないと見られてゐる。かつ、複雑多岐な現實に即應するために、回教徒は回教的法規の一片でも遵守され、維持されるかぎり、かやうな回教立地が「平和の境」から「鬭争の境」への還元されることを不可能事と定めてゐるのである。いひかへれば、そこは聖戦の客體化されえないわけである。不幸にして、もし「平和の境」が「鬭争の境」となり、聖戦の對象となるやうなことも起れば、すべての回教徒はそこから撤退しなければならぬと考へられてゐる。しかしながら、原則として、全世界が「ダール・アル・イスラーム」化すまでは聖戦を敢行すべきであると考へてゐる回教徒にとつては、かうした場合は一つのヴァリエテでなければ

ばならないわけである。

(1) Th. W. Jomboll: Handbuch des islamischen Ges. tzes, p. 340 及 Th. P. Hughes: Dictionary of Islam, pp. 69 seq. 及 A. D. B. Macdonald: Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory, p. 55 参照。

もちろん、「ダール・アル・ハルブ」に對して聖戦が計企されるときには、當然、勝利が豫料されるべきである。さうでなければ、回教徒の戦闘は、たとひ敬虔な眞摯敢闘が行はれたとしても、徒勞となるであらう。しかも、「ダール・アル・ハルブ」が「ダール・アル・イスラーム」化するためには、もつとも有效な措置が採用されなければならぬ。そこで、回教徒は聖戦の實行に當つて、ただ「武力によつて (Anwatan)」といふ常套手段のみ依據しないのである。かれらは現實的條件を考慮しながら、聖戦の効果を實質的に具現するために、「和協によつて (Sulhan)」といふ特殊處分を規定してゐる。ことに、それは征服されるべき人民が強力であるか、あるひは讓歩的傾向、その他の特別事情を呈示してゐるやうな場合に現はれる。一般に、この「和協」は協約 (Ahd) の過程を経て、土地税 (Kharaj) ないし人頭税 (Jizya) さらには納貢 (Baqi) の提出を條件として實行される。土地税は廣義の地租であるが、元來は不動産一般に課せられた上納である。これに對して、人頭税は「經典の民」に課せられた頭割り税である。しかし、納貢は多かれ少かれ交換的性格を帯び、一種の朝貢に當るであらう。かろした課税もしくは獻納は、聖戦の結果としての戦利品 (Ghanima)——これには戰場において鹵獲された武器、軍馬、その他の動産が包含され、初期においては、その五分の一を回教徒の共同財産に當るワクフ (Waqf)

すなはち信仰財として指定される以外は、これは従軍者一同に分配されてゐる——とは別種であり、さらに回教徒自身から上納されるべき十分の一税 (*Zakat*) および喜捨 (*Sadaqa*) ——兩者はしばしば混同されてゐるが、ともに回教社會の相互扶助の目的をもつて徴收される課税であり、とくに、喜捨は回教徒の勤行の一つとして重視されてゐる——とも別個である。したがつて、「和協」の形式による獲得、いひかへれば聖戰に訴へることなく、非回教徒から徴收される貢物のために、別に納貢品 (*Fidyah*) といふ特異な項目が制定されてゐる。かやうな條件のもとに、「協約」を結んで、異教的分子の殘存のままに、「和協」の立場を採つた準征服地は、「ダール・アッ・スルフ (*Dar as-Sulh*)」あるひは「ダール・アル・アッ・アッ (*Dar al-'Ahd*)」と呼ばれてゐる。それは「平安の境」と「鬭争の境」との中間に横はる「和協の境」である。さうして、これは直接の兵火を受けない特殊地帯、すなはち「和協的歸屬地 (*Bi'dah as-Sulh*)」として、聖戰の實施によつて降服を誓ふ「武力的征服地 (*Bi'dah al-'Anwa*)」と明確に區別されてゐる。

(一) Th. W. Jomboll; *Op. cit.*, pp. 340, 344-345, 350 と Th. P. Hughes; *Op. cit.*, p. 69 et seq. と
cf. p. 243 et seq.

この「和協的歸屬地」は土地的條件から、一般に、二つの範疇に分割されてゐる。すなはち、それらはワクフとして編入されるものと、前土地所有者の手もとに保管されるものとの二種である。前の場合には、前土地所有者の所有權はワクフ的に還元され、回教徒の公有に移管される。しかし、前土地所有者は「アッ・アッ・ヂムマ」であるかぎり、土地税および人頭税を支拂へば、かれの實際的所有權はそのまま保留されるのである。さう

して、この土地は「ダール・アル・イスラーム」として取り扱はれる。しかるに、後の場合には、前土地所有者は所有地を保管するとともに、土地税以外のものを負擔しない。このとき、土地税は一種の人頭税の意味をも含み、これは回教へ改宗すると同時に消えるのである。さらに、前土地所有者は「協約」を尊重する以上、土地の賣買権および抵當權を留保しうる。⁽¹⁾したがつて、かやうな土地は「ダール・アル・イスラーム」でもなく、また「ダール・アル・ハルブ」でもないと考えられ、別に「ダール・アッ・スルフ」もしくは「ダール・アル・アハド」として視られてゐる。⁽²⁾これこそ、嚴密な意味における「和協的歸屬地」である。それは一種の「合邦」的在り方であらう。さうして、かやうな「和協的歸屬地」の實例は、すでにはやくマホメットの在世中にナヂュールの歸屬問題とともに提出され、⁽³⁾後にはヌビアの貢納條件に關係して明示される。とりわけ、ヌビアの場合は「和協」といふよりは、むしろ「和平 (Hudna)」に等しいといはれてゐる。⁽⁴⁾

(1) Th. W. Jomboll: *Op. cit.* pp. 344-345 参らば Th. P. Hughes: *Op. cit.*, p. 69 et seq. 参らば Yahya b. Adam: *Kitāb al-Kharāj*, p. 35 et seq. 参照。

(2) しかしながら、かうした土地は「ダール・アル・イスラーム」に編入されるべきであると説かれる場合もある。

(3) Al-Balādhurī: *Op. cit.*, pp. 63 seq. 参照。

(4) *Idid*, p. 227 参らば Al-Maqāṣid: *Al-Kharāj*, vol. I, pp. 199 seq. 参照。

いづれにしても、アラビア人の膨脹はかならずしもつねに聖戦に依頼してゐない。それはしばしば聖戦以外の手段、たとへば「和協」、その他の過程をもつて遂行されてゐる。事實、おぼつかみにいへば、回教徒政權の擴

大は、聖戦の形式によつて表現された武力のもとに、強制的に敢行されるか、土着の酋豪ないし地主の逃亡、その他の事情のために、戦闘の必要もなく、無條件的接取によつて實行されるか、廣義の和協のもとに歸屬的形式において施行されるか、いづれかの貌を採つてゐるのである。いま、實例的にいへば、第十四世紀のエジプト系(1)の法理學者ハリールは武力によつて征服された地方として、エジプト、シリア、イラクなどを擧げてゐる。これに反して、第十一世紀のベルベル系の法理學者アル・カーフィシー(2)(あるひはアル・ガビシー)はイフリーキヤ(3)(バルバリ地區東部)がその一部を武力によつて征服され、その他の一部を和協によつて併合されたと語る。さらに、第十五世紀のベルベル系の著作家イブン・マルズークはイフリーキヤの大部分が武力的に荒略されたのではないと主張しようとしてゐる。なほ、第十一世紀のイスパニア系の法理學者イブン・ムザインはイスパニアの一部が武力的征服を経験しなかつたと述べてゐるのである。そのみでなく、第十四世紀のイスパニア系の旅行家アッ・ティヂアーニーを信ずれば、われわれはイスパニアの一部が和協によつて合邦された事實を知るにちがひない(4)。もちろん、回教徒による征服ないし服屬の仕方に關しては、それぞれ異説もあり、記述の不一致もある(5)。しかも、そこには後世の牽強附會ないし捏造説もあるであらう。それにもかかはらず、われわれは回教徒覇權の擴張がただ聖戦の形式における武力的征服としてのみ展開されなかつたことを認めなければなるまい。

(1) Khaliq : Mukhtasar (Al-Harashī Com.), vol. III, p. 128. 參照。

(2) Al-Kāfī (Al-Ghābi) の所説は Anar : Miḥār vol. II, p. 311 參照。

(3) Ibn Maẓūq の所説は Al-Walīfānī : Nuẓhat al-Hādī pp. 38, 221 (tr. pp. 71, 364) 參照。

(7) Ibn Muzain の所説は R. Dozy : Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne pendant le moyen âge, vol. p. III 參照。

(8) Al-Tijānī : Riḥlat (J. A. 1852) 卷 47 Mas I atrie : Relations et commerce de l'Afri que septentrionale, p. 7 參照。

(9) たゞとせば、イフリーキヤの問題については、Ibn Farḥīm : Ad-Diḥāj al-Mudhalah, p. 132, 192 等々他參照。

けつきよく、われわれはアラビア人の拓疆運動が一方には武力とともに、他方にはそれ以外の手段をもつて實踐されたことを知るのみでなく、なほかならずしも回教への改宗といふ強制的條件のもとに追求されなかつたことを知る。いふまでもなく、イブン・マルズーク、さらにアル・カーフィシーが傳へてゐるやうに、マグリブ(バルバリ地區西部)およびファース(フェズ)のひとびとは、かれらの土地所有權のために、自發的に回教に改宗してゐる。しかし、この場合においても、回教徒はかれらの征服に先き立つて、回教を強要してはゐないのである。したがつて、われわれは回教徒政權の擴張と回教の信仰の弘布とを明確に區別すべきである。けだし、回教徒の世界的征服が劍の力を必要としたことは、なんら疑ひがない。いや、回教徒も劍を振り翳さして進撃してゐる。そこにこそアラビア人の民族移動の道は切り開かれたのである。それは「民族の劍」である。それは、「民族の信仰」を刀心とする劍であつたにちがひない。さうして、その劍戟は「民族の血」に彩られてゐたであらう。しかし、民族の血潮のうちに、抜劍するアラビア人は、たとひ回教徒であつたとしても、かならずしもつねにかれらの片手にコーランを用意してゐたのではない。被征服民がコーランに吸引され、回心を促進されるにいたつ

たのは、回教徒が征服者としてかれらを権力的に統率し、支配したためである。被征服民は決して回教への改宗を強迫されてはゐない。むしろ、回教徒は被征服民の信仰に對しては、無關心に近い寛容性を示してゐる。回教徒はただかれら自身の生活空間の決定的支配を固めることをのみ求め、そのために租税ないし貢納が有効な實を擧げることが望んだのである。この意味からいつても、「コーランか、劍か」といふ二者選一を要求するやうな對句は、その非事實性を曝露するであらう。

(1) Amur: Op. cit., vol. II, p. 310-311 をよむ R. Dozy: Op. cit., p. 9 その他参照。

(2) たとへば C. H. Becker: Op. cit., p. 7 参照。

五

よく知られてゐるやうに、回教には僧俗の區別がない。したがつて、原則としては、特別に布教師といふ存在は見られない。もちろん、多少の例外はあるであらう。たとへば、回教は實際的必要から役僧的役割を演ずる數種の教役者——ムアッヅイン、その他——の立場を承認してゐる。しかし、傳道を専門とする教役者は、明確な姿をもつて登場してゐない。さうであるとすれば、回教はどのやうな方法によつて傳播されたであらうか。ことに、回教徒の拓疆が回教の弘布と區別されなければならない以上、この質問は當然である。もし回教の弘通が劍の力に俟たなかつたとすれば、その祕密はなんであるか。これに對して、アーノルドは「回教はその當初から傳道的宗教である」⁽¹⁾と答へてゐる。さうして、かれは回教の流布の原因を社會的、政治的、宗教的角度から追求することを力説すると同時に、その最大な要因の一つを「回教の宣教師の根氣強い努力」⁽²⁾において探査してゐるの

である。

(1) F. W. Arnold: *The Islamic Faith*, p. 50. なお、すではやく回教を「傳道的宗教」として取り扱つたのは、

「テラーピエ」なほ、Ch. Jyall: *Missionary Religions* (P. E. 1874) 参照。

(2) F. W. Arnold: *The Preaching of Islam*, p. 3.

たしかに、われわれがコーランを繙けば、そこには回教の傳道に關する幾つかの暗示的聖句が讀み取られる。たとへば、コーランから布教の根據を提供するやうな斷片を抜粹すれば、われわれは

——なんぢら知識と懇篤なる誠告とをもて、なんぢらの上帝の道に招くべし、いとも謙讓なる態度もてかれらと譏せよ、なんぢらの上帝はその道より迷へるものと、正しく導かれしものとをよく知りたまへばなり——⁽¹⁾

とか、

——かれら「ユダヤ教徒とキリスト教徒」の後に、經典を承け繼ぎしものは、これにつきて疑ひ惑へり、されば、なんぢはかねて命ぜられしごとく、かれらを「この信仰に」招き、正しき道を確乎として進みゆくべし、かれらのおぞましき欲情に従ふなかれ、しかして、いへ、われはアラアの垂れたまへるいづれの經典をも信ず、われはなんぢらのあひだに正義の裁きを命ぜられしなり、アラアはわれらの上帝にして、なんぢらの上帝なり、われらにはわれらの行あり、なんぢらにはなんぢらの行あり、われらとなんぢらとのあひだに諍ひをなからしむべし、アラアはわれらをあひとともに合一したまひ、われらはまたアラアに歸一せん——⁽²⁾

とか、

——經典を授けられしものと、無知なるものとに問へ、なんぢらはアラアに任せまつりしや、と、しかるとき、かれらこれに歸依せば、かれらは正しく嚮導せられん、されど、かれら面を背けなば、なんぢ「マホメット」はひたすら託宣の説教

に努むべし、アラ―は僕どもを覺そなはしたまへばなり――⁽³⁾

とか、

――われはおのおのの民に遵ふべき信仰の法式を定めたり、されば、かれらをしてこれにつきてなんぢ〔マホメット〕と諱はしむるなかれ、ただかれらをなんぢの上帝に召せ、まことに、なんぢは正しき道に導かれしものたればなり、さるに、かれらなんぢと諱はば、應へよ、アラ―はなんぢらのなすところをよく知りたまふ、と、アラ―は復活の日こそ、なんぢらの諍ふところを裁きたまはん――⁽⁴⁾

とか、

――われはアラ―の垂れたまひし啓示とわが使命とを宣ぶるのみ――⁽⁵⁾

とか、

――アラ―のほかに、他の諸神を祀れるものどもはいふ、もしアラ―にして嘉みしたまはば、われらもわれらの祖宗も、アラ―のほかなにもものも禮拜せざりしならん、アラ―を措きてなにもものをも禁せざりけん、と、かれらの先人はまさにかくなせり、されど、もろもろの使徒の努めは教へを傳ふるをのぞきて、なにかあるべき――⁽⁶⁾

とか、

――かれらなんぢ〔マホメット〕よりより背き去るとも、われはなんぢをかれらの守護者として遣はしたるにはあらず、なんぢの努めはひたすら教へを説くにあるのみ――⁽⁷⁾

とか、

――もしなんぢらの上帝にして嘉したまはば、げにや、地表のすべてのものはあひとともに信ずるにいたらん、されば、なん

ぢらは眞の信者たるべく、ひとを強ひんと欲するや——⁽⁸⁾

とか、

——われなんぢ「マホメット」を全人類のあひだに遣はせしは、もつばら福音を告げ、誠命を興ふるためにほかならず——⁽⁹⁾

とか、

——アラ―に遵へ、使徒に従へ、されど、なんぢら背き去るとも、わが使徒はひたすら「使命の」公明なる説教に力むるものぞかし——⁽¹⁰⁾

とか、

——いへ、アラ―に遵へ、しかして、使徒に従へ、もしなんぢら背き去るとも、なほかれはかれに課せられし義務を負ふべし。なんぢらまたその義務を負ふべけれ、もしなんぢら従はば、正しく導かるべし、されど、わが使徒の努めは、ひたすら公明に教へを説くよりほかにあらず——⁽¹¹⁾

とか、

——いへ、おお、ひとびとよ、まことに、われはなんぢらに對する公明なる誠告者なり——⁽¹²⁾

とか、

——まさに、われ見證者として、福音の布達者として、さては誠告者としてなんぢ「マホメット」を遣はしたるなれ——⁽¹³⁾

とかなどといふ天啓の斷片を指摘することもできるであらう。もちろん、それらのうちにはただマホメット自身にのみ關するものもあるであらう。それにもかかはらず、これらの聖句から、アーノルドが究明したやうに、われわれは回教が一つの傳道的宗教としての要素を内藏してゐることを知るにちがひない。ことに、マホメットが

蹶起したころにおいて、回教徒の運動はもっぱら宗教的立場から實施された以上、かやうな布教精神がコーランのうちに織りこまれてゐるのは、當然ではあるまいか。たしかに、マホメットもメッカやメディナにおいては、布教行動ないし改宗運動によつて、アラビア人の覺醒を促がし、かれらの民族的歸一の指向を定めてゐる。これはアラビア人が民族的團結を實現するためには、必須であらう。それで、回教圏の擴大と同教の布教とはまつたく無關係ではないはずである。事實、後世においては、しばしば熱心な回教徒の布教手段の追求によつて改宗が行はれてゐる。ことに、モンゴル人、インド人、マレイ人、さらに支那人などのうちには、回教徒の傳道の結果として回教に轉心したのも、決して少くない。たとへば、マレイ人の場合は商業的氣流と背景とする回教の布教景觀の實例を示してゐる。(なほ、マレイ人および支那人の回教徒化が婚姻關係によつて促進されてゐる事實も、ここに想起されるべきであるらし⁽¹⁾)。いづれにしても、コーランの教へがかうした回教徒の布教工作によつて、しだいに波及せしめられたことは、回教立地の擴張の半面の事實である。回教圏の擴大と同教の傳道といふ二つの現象は、とくに、初期よりも、むしろ後世において、顯著な相互作用を行つてゐる。さうして、そこには劍の閃きは認められな⁽²⁾。そこで、「コーランか、劍か」といふ二者選一の對句の存在理由はますます減退するにちがひな⁽³⁾。

(1) Al-Qu'ran, XVI, 126.

(2) Ibid, XIII, 13-14.

(3) Ibid, III, 19.

(4) Ibid, 68-70.

- (6) Ibid, LXXII, 23.
- (9) Ibid, XVI, 37.
- (7) Ibid, XLII, 47.
- (8) Ibid, X, 99.
- (6) Ibid, XXXIV, 37.
- (10) Ibid, LXIV, 13.
- (11) Ibid, XXIV, 53.
- (12) Ibid, XXII, 50.
- (13) Ibid, XLVIII, 8.
- (14) これらの諸問題についてはわたくしは他日論究する豫定である。たゞインドの場合のみは、近刊されるべき「桎梏のインド」(目黒書店版、アジア歴史叢書、第七卷)所収の小林元稿の部分を参考してほしい。なほ、支那の場合は小林元、
 同回、参照。

しかるに、われわれは回教圏の擴大をもつばら回教徒の弘道的熱意にのみ歸して考へるわけにはゆかない。なるとなれば、回教徒の布教行動はかれらの政權がヘレニズム文化圏以外に膨脹した場合において、もつとも顯著となつてゐるからである。すなはち、ヘレニズム精神を多かれ少かれ吸収した回教は、ヘレニズム文化圏においては、容易に受け容れられたのであるが、その限界を超えたときには、新しい特別の努力をもつて弘められなければならないなかつたのである。たとへば、第十世紀の歴史家アッ・タバリーはすでにやく中央アジアを征略したクタイバ(七一五年歿)が、毎週金曜日に回教禮拜堂に參詣することを怠らなかつた新改宗者に對して、それぞれ二ディルハム——一ディルハムは二・九七グラムの銀量を含むアラビア銀貨である——を與へ、また各被征服民の家に一人のアラビア兵を宿らしめ、密偵と傳道師との二役を演ぜしめたといふ遺聞を傳へてゐる。まさに、

古くからこれは佛教精神を織り交へてゐたインド・イラン文化圏としての中央アジアに、回教徒政權を扶植することが、すこぶる困難であり、武力的進出と同時に、文化的工作としての布教的宣撫が必要であつた結果ではあるまいか。しかし、この場合にも、あくまで回教徒霸權の確立によるアラビア人の生命線の強化が直接的目標であり、回教の弘通はただ隨從的使命を支擔してゐたにすぎない。

(一) *At-Suqat; Tarikh ar-Rasal wa al-Mulk*, II, p. 66.

しかし、回教徒の布教活動を背景とする回教の具通がただに文化的條件の差異によつて表面化したのみでなく、なほまた生活的條件の相異によつて活潑化してゐるのは、いふまでもない。たとへば、回教徒はインド、マラヤおよびインドネシア、支那、その他の各地、いひかへれば濕潤地帯に對して回教を普及する際には、とりわけ、異常な布教工作を重要視しなければならなかつたらしい。これは回教が乾燥地帯に發生し、遊牧的生活態の性格を帶び、ともすれば濕潤地帯の農耕的生活態と抵觸する傾向を含んでゐたからである。回教がイランにおいて變色せしめられた以上に、東アジアおよび南アジア、さらにヨーロッパの一部において同化ないし癒着作用のうちに變形せしめられたのも、かうした生活的環境が強く影響してゐるにちがひない。(とくに、この場合、インドネシアおよび支那の特異な形式主義(いひかへれば、慣習主義、その他の回教調を分析せよ。)これは「乾燥的生活空間」と「濕潤的生活空間」との文化的交流による不可避的現象である。しかも、これと同様の考察はアフリカの内地の場合についてもいへるであらう。なんとすれば、回教立地化されたアフリカの各部は、たとひ「濕潤的生活空間」ではなく、ここかしこに「乾燥的生活空間」を呈してゐたとしても、文化的程度において低位であ

り、生活的態度において素朴であるために、回教もまたおのづから土着民の庶物崇拜ないし原始宗教などの雜教的雰囲気にも順應しながら、浸透することをよぎなくされてゐるからである。したがつて、かやうな條件における回教の傳播は、とくに、布教手段に依據しないわけにはゆかなかつたであらう。ここに、コーランにおける傳道精神の萌芽は、具表的に成長せしめられ、活用的に實踐化されたわけである。ただし、この布教的熱意の要求がいつそう強化されたのは、その他面においては、けつきよく、回教徒政權の分散化もしくは腐蝕化の過程、さらにもその沈淪状態においてであるらしい。たしかに、回教徒政權の衰頹、くはしくはいへばサラセン・ヘゲモニーを謳歌したアラビア人の世界的支配の退化とともに、皮肉にも、回教の布教に對する努力は加はつてゐるのである。それはアラビア人がかれらの權勢の停頓ないし分解、すなはちかれらの民族的氣魄の減退に當つて、回教といふ精神的武器をとくに強調する必要に迫られたためであらうか。いひかへれば、アラビア人は被征服民の反動ないし反撥を回教への改宗によつて控制し、抑止しようとしたのである。それを同時に、アラビア人は回教を紐帶としてみづからの政權を維持しながら、回教立地の統一的指導者の立場を保存し、隣接異教諸民族の回教徒化によつて外的壓迫を緩和する以外には、ほとんどなんらの手立てもなかつた結果である。したがつて、この場合、回教は一つの支配的安全瓣ないし刺戟劑として改めて深慮され、再認され、反囑されたわけである。まさに、それは世界的征服を寧日なく敢行し、回教徒政權の擴大を加速度的に實現した前ワマイヤ朝（六六一年—七五〇年存続）が、比較的的回教それ自體に對して冷淡であり、さらに回教の廣大な勢力圏が分解し、アラビア人が攻勢から守勢へ轉向し、動態的生活空間から固定的生活空間へ移行し、いつか既存的地盤の保全にさへも困難を意識し

なければならなくなつたアッバース朝（七五〇年—一二五八年存続）こそ、回教それ自體の再興の高調によつてみづからのカリフ制度を補強しようとした事實を反映してゐる。⁽³⁾コーランを重視するより前に、劍を尊重した前ウマイヤ朝の時代に、回教徒政權はその世界的空間に瀾漫したといふ矛盾的现象——少くとも、回教徒の膨脹の最大振幅が回教に對する敬虔性においてもすれば稀薄であつた世代の表面張力であるとは、なんと奇異なことではないか——の祕密は、實に、ここにある。それで、劍の光りが薄れたとき、コーランの教へはかへつて強く唱へられてきたともいへるであらう。すなはち、われわれは劍とコーランとが同時的ないし同格的題目ではないと結論しなければなるまい。まさに、強いていへば、回教の布教的發展はアラビア人の政治的建設意欲ではなく、政治的没落意識を反映してゐるのではないか。

(1) 松田壽男・小林元、乾燥アジア文化史論、第二章參照。

(2) 小林元、カリフ政治覺書（歴史學研究、第一卷・第一號所收）ならびに前ウマイヤ朝（新光社版、世界文化史大系、第七卷所收）、アッバース朝（同前）など參照。

いつたい、遊牧民の國家は絶對的強制による貢納税に依據するのを常道とする。これは遊牧民が文化行動に未熟であり、農耕施設に未経験であり、産業技術に不案内であるために、たとひ肥沃な地區と豐潤な文化とに應接するとしても、ただちに被征服民に代行しえないからである。⁽¹⁾サラセン帝國の場合もまた、決して例外ではない。それで、貢納制に依據したアラビア人は、不可避的に被征服民が回教に改宗することを喜懽しなかつたわけである。なんとすれば、被征服民の回教への轉心は、新らしい回教徒の増加に比例して、土地税および人頭税の減少

を招致したからである。したがつて、回教の流布——とくに、異教徒の回心は改宗者に對する公民權の賦與を前提としてゐた關係から、回教貴族の特權を脅迫し、免稅から結果したサラセン帝國の國庫の收入減を來したであらう。初期において、サラセン帝國がたとひ被征服民の改宗を積極的に禁止しなかつたとしても、あへてそれを歡迎しなかつた理由は、主としてこの點に基づく。事實、すではやく正統カリフ(六三二年—六六一年存續)の時代にカリフ制度の物質的基盤を確立するために、征服地處分法の果敢な改正とならんで、いはゆるディーワーン(Divān)すなはち登録簿を作成してゐるのは、なにゆゑであつたか。この登録簿こそ、貢納制の調査表であり、決して宗門改め帳ではなかつたのである。ディーワーンを處理する官署が後世にいたつて、行政および財政の中樞機構として、中央官廳にまで發達したのは、なんら偶然ではない。また、サラセン帝國において財政理論や經濟思想が詳細をきはめてゐるのも、かうしたところからいへば、およそふさはしくはないか。それゆゑにアラビア人はなによりもまづ征服の結果としての貢納を期待し、改宗による回教の普及をかならずしも深考してゐたのではない。けだし、つねにコーランよりも劍が先立してゐる。コーランでさへも

——アララをも、最後の日をも信せず、さてはアララとその使徒とによりて禁ぜられしところを禁せず、眞の教へに歸依するを肯んぜざるものども、かつて聖典を授かりしものうちにあらば、かれらに向ひて戦ひを挑み、かれらの平伏の印として、貢稅を納め、屈服するまで戦ふべし——⁽³⁾

と述べてゐるではないか。けだし、「コーランか、劍か」ではなく、「劍か、納稅か」といはなければならない。それで、ある場合には、やや嚴密な視角から、回教徒の膨脹運動が「信仰か、貢納か、戦争か」——あるひは、

「信教か、納貢か、開戦か」のいづれか一つを強制しながら遂行されたと説かれてゐるわけである。しかし、かやうな説明の仕方がかならずしも厳正ではないのは、おのづから了解されるであらう。むしろ、これは誤解を招きやすく、非妥當の謗りを免れない。

(1) 松田壽男・小林元、乾燥アジア文化史論、とくにその第二章参照。

(2) Al-Qu'ān IX, 29.

(3) わが國の中等學校教科書の大多數はかうした見解を採用してゐる。

もちろん、回教徒政權のもとに服屬した被征服民は、支配者の宗教に轉向することによつて、みづからの生活的條件を好轉しようと欲求したにちがひない。さらに、異教徒のうちには回教徒との商業的交渉における便宜から回教に回心してゐるものも、決して少くない。とりわけ、サラセン帝國が遊牧國家の發展形態であつた關係から、商業主義に偏倚してゐた事情は、回教徒に接觸する異教徒をして商業的必要のゆゑに、回教への改宗を決心せしめてゐる。その結果、後代には改宗者の増加のために、これと比例する納税の減少と國家收入の低下との實情から、カリフ政廳の財政を改變することをよぎなくされてゐるほどである。なほ、新しい改宗者が多くの場合、マウラー(Mawla)すなはち被保護民として、不完全な公民權以上のものを認許されなかつても、かうした現實を反證してゐる。いづれにしても、アラビア人はかれらの世界的進出に際して、だいたいコーランの福音を強制的に主張してゐない。まして、改宗ないし布教はかれらの表面的行動として展開されてゐない。コーランの啓示もこれについては附言的あるひは消極的ではないか。さうして、この場合、被征服民はコーランの信仰的

魅力のためではなく、むしろ、生活的利益のために回教徒に轉身してゐるのである。事實、アラビ人は強ひて宗教的權威を主張してゐない。アラビ人はとくに初期、いひかへれば世界的拓疆期においては、生活資源の獲得を主眼として活動し、かならずしも宗教秩序の樹立を目的として行動しなかつたやうである。しかも、アラビ人は征服の後においても、かれらの足場を確立して、永遠の地盤を完成しようといふ意圖よりも、かへつて一時的占領ないし戦勝をもつて満足しながら、ひたすら戦利品を大規模に接収しようといふ志向において熾烈であつたらしい。このとき、回教の波及が第二義的であつたのは、繰り返へすまでもあるまい。それゆゑに、けつきよく、アラビ人はコーランを弘めるために、劍を執つたのではない。抜刀はかならずしも宣教の意欲の具現ではない。むしろ、なんとかしなければならぬアラビ人の現實的意欲——それは回教の理念のもとに民族的意欲にまで歸せしめられ、昂揚せしめられてゐる——の爆發こそ、アラビ沙漠を越えて隣接各地に突進する契機ではなかつたか。それは「アラビア廣域生活圏」の追求を意味する。その實踐過程はアラビ人が回教徒であるかぎり、おのづから回教調を帯びるであらう。「アラビア廣域生活圏」が回教圏としての展相を示すにいたつたのも、このためである。つまり、コーランを奉持するものの劍が、廣大な征服地を獲得し、そこに支配權を強行した結果、回教はおのづから流布したのである。回教徒の世界的征服がその當初において民族移動として展開された以上、まづ抜刀されたのは、きはめて自然である。劍の動態こそ民族的意欲を具現する強力素ではないか。劍は力を意味する。力なき征服は現實的にはありえない。しかし、この場合、一方の手に劍を握る回教徒は、他方の手にコーランを携へてはゐなかつたのである。兩手を巧みに動かす曲藝師の姿をアラビ人において見いだ

さうとするやうな半疊的「からかひ」はよしてほしい。常識的に考へても、行動する人間にとつて、それは可能ではないか。この意味から、「コーランか、劍か」といふ二者選一を強制する標語は、なんと、世界史の歴史空間において空虚な響きを發することか。

(1) 小林元、サラセン帝國の被征服民(歴史教育、第九卷・第四號および第五號所收)、さらにマウラー名稱號(駒澤大學地歴學會誌第二號所收)など参照。

六

要するに、「コーランか、劍か」といふ常識、くはしく再言すればアラビア系の遊牧民はマホメットのもとに靈感を與へられ、「アラールは至大なり」と叫びながら、劍をもつてキリスト教徒、さらに他の異教徒を改宗しようとして出動し、襲撃したのであるといふやうな見解——改宗か、開戦か、といふ二者選一的強請を表示するやうな巷説は、まさに、ヨーロッパの教會主義的評説である。それは中世的であり、「十字軍」的である。それは西洋と東洋とを切斷し、ヨーロッパが太古から發光するアジアの文化的傳統を羨望しながら、古代以來の文化、いひかへればギリシアおよびローマの精神的遺産の直系的相續權を正當化し、嫡子的立場を要求しようとする獨善的意欲の表現にほかならない。そこに東洋と西洋との交流面としての中洋の存在を無視し、ヨーロッパ文化の傳統を偏私的に主張するヨーロッパ的エゴイズムが認められる。それはただ「ヨーロッパ的言ひ分」であるにすぎない。すなはち、「コーランか、劍か」といふ對句の發案は、「アジアの世紀」の名譽の一部を代表したア

ラビア人、セルチュック系およびオスマン系のトルコ人、いひかへれば回教徒の驚異的進出のために、驚威と戦慄を感じたキリスト教徒が、敵意を抱いた結果である。それは回教徒と永く敵對關係にあつたキリスト教徒の悪宣傳であるらしい。いや、その宣傳的言句のうちには、中世の世界文化——、とくに、ヨーロッパ文化が沈滞してゐたところにおける代表的文化としてのサラセン文化に對して瞠目し、キリスト教徒の悲劇ともいふべき「十字軍」において悪感したヨーロッパ人の逆襲的意欲が含まれてゐる。キリスト教徒は回教徒の聖戰を故意に誤解し、「觀念的十字軍」の勝利を獲得し、過去の不名譽を雪辱しようとしたのではあるまいか。

(I) 小林元、近東は中洋か(歴史、第十六卷・第七號所收)参照。

かりに、ふと逆説的にいつて、「コーランか、劍か」といふ標語が、アラビア人の世界的拓疆を宗教運動であるか、それとも民族移動であるかといふ學的良心から提出された設題であるとすれば、それは傾聽に値するかも知れない。これは「コーランか、劍か」といふ對句が二重に解釋されるからである。わたくしがとくに本稿に對して「コーランか、劍か」といふ表題を附した理由もここにある。「コーランか、劍か」といふ對句の裏意も注意してほしい。しかし、「片手にコーラン、片手に劍」といふ巷説が、もし「コーランか、劍か」といふ言葉と同義であるとすれば、それは反省すべき命題である。なんとなれば、それはヨーロッパ中世史の方向を決定すべき重大な運命を孕んでゐたゲルマン人の大移動に次ぐアラビア人の拓疆運動——歴史教科書的にいへば、「サラセンの膨脹」——といふ歴史現象に對して、誤解を招きやすい解説的標語であるからである。ことに、それはしばしば皮相に解釋されてゐるのである。それで、ヨーロッパの眞劍な回教研究者たち(たとへば、ベッカー、

その他)は、「コーランか、劍か」といふ通念を批評し、キリスト教徒にとつて好都合な構想であるとを自供してゐるのではないか。それにもかかはらず、今日、ヨーロッパにおいてもなほ「片手にコーラン、片手に劍」といふ言葉が回教に教養を持つてゐるひとびとのあひだにまで通用してゐる。さうして、この常識的慣用句は、そのままが日本にも輸入されてゐる。華華しく大東亞戦争を展開し、世界新秩序の基調としての「興亞」を提唱するわれわれ日本人が、アジア人の一部であるアラビア人の鴻業に對して、かやうな非難的意味を内包する對句を無批判に受諾するのは、正しいであらうか。しかも、それは世界史的正眼——ヨーロッパ的世界史ではなく、眞の世界史(その基盤はわが日本の主體的把握による世界史において定置されるべきである)の角度——からいつても訂正されるべきヨーロッパ的評意の表現である以上、それこそわれわれは猛省すべきであらう。

いづれにしても、ここに、われわれは「コーランか、劍か」といふ通念の分析を行ひながら、アラビア人の拓疆行動が強烈な民族的意欲のもとに遂行されたものであることを明識しえたやうである。事實、「サラセン」として世界史の舞臺に華華しく登場したアラビア人——すなはち回教徒の膨脹運動は、決して宗教運動ではない。それは回教を指導理念として勃興し、東西兩洋に跨がる「アラビア廣域生活圏」を實現したアラビア人の民族運動にほかならない。これをただ一つの宗教運動としのみて取り扱ふ立場は、史實から遊離するであらう。われわれはヨーロッパ人が考案した「回教徒をめぐる傳説」によつて迷はされてはならない。さうして、もしアラビア人の世界的進出を民族運動——民族遷徙として考察するとすれば、それがヨーロッパ史に交流してゐるところから、「中世ヨーロッパの誕生」にまつはる陣痛的現象としての「民族大移動」の問題も、改めてわれわれに再吟

味を要請するにちがひない。これまでヨーロッパ史態の展開において、ともすれば「アジアの役割、たとへば、
フン、サラセン、モンゴル、トルコなどの諸民族の侵入」の効果は、忘れられがちであつたらしい。それはヨーロッパ史觀がわれわれの眼をして色眼鏡をかけしめたからではないか。しかし、少くとも、中世ヨーロッパに對するアジアの歴史的比重は、きはめて大きい。われわれは世界の地方史であるヨーロッパ史の構想をいたづらに世界史として取り上げ、それによつてアジア史の諸問題を解かうとする態度を主體的に考へ直すべきではないか。「コーランか、劍か」といふ對句に對するわたくしの批判も、ヨーロッパ的構想——ヨーロッパ的世界史即世界史といふ圖式——を正しく再檢討しようとする試圖の一つにほかならない。(昭和十六年十二月稿)

(丁) 小林元、世界史への指教(文庫、第二卷・第二號所收) あるいは世界史と海洋(歴史、第十七卷・第四號所收) など
参照。

附記——本稿のきはめて簡單な概要は日本諸學振興會歴史學會(第二回)において發表され、教學局發行の日本諸學振興會
委員會研究報告、第十一篇(歴史學)のうちに所載されてゐる。とくに、これをおことはりして置く。

宗教的表象の意味

久保 淳 成

—

原始的な下等な宗教に於ける奇妙な神話的なものから高等な一宗教的形態に於ける精神的な概念に至るまで、有らゆる歴史的宗教は神についての表象的把握の様式を持つてゐる。我々がこゝで表象的といふのはヘーゲルの考へるが如き半ば觀念的、半ば形像的な、すなはち心象的なものを意味するのであるが、宗教の總ての積極的形態が神の表象的形態を含むが故を以て表象が宗教にとつて必然的形式である、或は更に進んで表象が自らに宗教的眞理を擔ふなどと主張するならば何人も承認しないであらう。寧ろ一般的には、表象的なものは精神の低き段階に屬し、下等宗教に於いては形像的なもの、表象的なものに神聖を見出したかもしれないが、人智の發達につれて、かゝる外的偶然的なものから漸時離脱して神の位置を內的、精神的なものゝ内にとのみ認め、表象はこの内なるものゝ單なる表示、若くは象徴と看做す傾向を辿ると考へられる。未開な段階に於いてすら既に、神の表象的敘述としての神話はそれだけでは死んだものであり、神の體認の形式としての儀禮を媒介して甦めて神

話の本來の神聖な宗教的理解が成立するのであつてかゝる直接的な神體驗の事實が伴はない神話は放肆な説話でしかなく、それ故こゝでも神話自身に宗教的意味が認められてゐないと云へるだらう。このことは高き宗教にとつて愈々妥當する。かくの如く宗教的内容と宗教的表象とは二つの事柄であつて、表象的形態は宗教的内容を俟つて甫めて意義を持ち、宗教的内容は表象的に與へられたものを超えてその奥に直接的に知らなければならぬのである。寔に神はその表象に於いて對象的に捉へらるべきではなくして主體的に自己の奥に掘り下げることによつて發見せらるべきものであらう。併し次のことも云はれなければならない——神が眞に神であり絶對者であるならばそれは必ず人間から超越した面を有すべきであり、従つて神を主體的に把握するといふことも神を内在的理想的のみに見るといふことゝ同一でなく、若し神を内在的にのみ基礎付けんとするならば神の超越性を見失ひ神の否定に終るだらう。神は無論外在的ではないが又單に内在的とも云ふことは出来ない。内在的にして超越的、超越的にして内在的である。私の内に見出されるより外に何處にもないが、私より獨立であり、寧ろ私に與へられてゐる。さればある意味に於いて對象的と云ひ得る。この對象性は外的對象性でなく内的精神的對象性である。然るに一方、表象の特性は内的にして而も對象的であり、感性的對象を持たないが精神的形像を持つことである。このことは宗教に於ける表象の役割は眞實在の假象若しくは主觀的擬人化であるといふ以上のものゝ一つと何か積極的なものを持ち、宗教的内容と表象の形式との間に或る内的聯關があることを暗示するものではなからうか。然るに近世的思惟は宗教的内容の内在性の一面を力説するに急であつてその超越性を見忘れた。宗教に於ける表象の地位が低く評價されるのはこの超越的な面を没却したことから生ずるのである。例へば、近世的考方を

最もよく代表してゐると思はれるところのカントによれば、基督教の三位一體と云ふ如き表象に捉へられた神の信仰は只管實踐的理念を表象するものとしてのみ理解すべきであり、かゝる表象に於ける神を神自體と看做すことは單なる表象を事實そのものと等しいと考へることであるが故に妄想であると云ふ。啓示せられた如き、經典に記された如き、教會から與へられた如き即ち表象的に捉へられる如き神の信仰は恣意的偶然的なものであつてかゝるものを必然的と思惟するならば宗教妄想であり僞奉仕である。⁽¹⁾ かゝる信仰は（カントはこれを歴史的信仰、教會信仰、制定的信仰、經驗的信仰等と名付ける）唯實踐的法則の基準の下に従へられ、それによつて解釋せられ、その理想に合致せしめられる時甫めて本來の正しき意味を賦與せられるのであつて、この故に、この信仰形態は純粹宗教信仰を開顯するが爲めの補助手段促進手段に過ぎず、云はゞ乗物（Vehicle）として役立つに過ぎない。恰もレッシング、ヘルダーなども考へた如き、人道性の教育の爲の手段としての意味を帯びるに過ぎない。さればそれは本質的には内容に對して偶然的な、どうでもいゝもの、死んだものであり、未だ亡びないにしても亡び得、亡ぶべきものであり、純粹な理性宗教の持續的發展によつてそれが亡ぶ様努力せらるべく、この形態が克服される時こそ眞の宗教信仰が純粹な光の下に現はれるだらうと考へる。⁽²⁾

この様に宗教的實在の表象的把握は畢竟廢棄さるべきものと考へられたが、併し、カントはそれ迄屢々なされた神の單なる對象的理解を止揚して、神を内在的に基礎付け主體的に見たと云ふことが出來よう。彼に於いては道德的義務を神の命令として認識することは眞正の宗教であるが、その主辭と賓辭を顛倒して神の命令を義務と看做すといふならばそれは迷妄に陥る。尊嚴であるのは實踐理性の自律性にして宗教の表象的形態もこの自主的

理念の中に解消せられる時甫めて正しき地位に來るが、若しそれが自體に於いて意味を持つものと思はれるならば妄想に外ならない。この形態が純粹な立場からの背反の危険を多分に孕んでゐるにも拘はらず尙教導手段として留められる所以は何であるか。こゝにある意味が潜むであらう。カントはこの理由を道德的の心術と人間自然との矛盾の中に、すなはち前者に對する人間自然の弱さに求めた。人間に於いては純粹なものに對する感覺手段が缺けてゐる場合に非可視的なものを可視的なものによつて表はし、叡智的なものも直觀化せしめらるべき要求が存しこの要求に對應して表象形態が立てられる³⁾。表象形態は偶然的恣意的なものとして僅に消極的意味に於いて認容せられるのである。

宗教的表象と宗教的内容とは一應區別せらるべく、而して内容と區別せられて立つ表象は消極的な意味を持つに過ぎないことは眞實であり、この點に於いてカントが表象を以て宗教の暫定的偶然的形式と考へることもある程度正しいであらう。併し之を以て宗教に於ける表象の意味を全く理性の中に解消しえたと思像するならば速斷に過ぎると云はざるをえない。表象が對象性、偶然性を留めることによつて內的、純粹なものを蔽ふと云へるけれども、他方歴史性を考慮に入れる時、シュライエルマツハーの考へた如く、純粹なものとはひとりそれのみではありえないで必ず多なる、感性的なものと結合して甫めて歴史的に實在すると考へられる。この根據に立つてシュライエルマツハーは積極的宗教を認めたのである。けれどもシュライエルマツハーに於いても宗教が歴史的に現象するに要するこの多なる要素は外から加はるものであつて内容と本質的必然的關係に立つものと考へられてゐない⁴⁾。これに對して更に一步進めて、この積極的なものを絶對精神の內的契機として捉へ、精神は表象の形態

に於いて、他者の形態に於いて對自になり、この他者として宗教の積極的なものが齎されるのであり、而して宗教に於ける表象の形態は絶対的内容に對して、單に外的な偶然的な形式ではなくして、その本質的形式であると規定したのはヘーゲルである。こゝに甫めて内容たる絶対者と形式たる表象とが内的聯關に於いて見られ、かくして宗教は絶対精神の表象的把握なりと云はれる。この定義は宗教的内容と表象との關係を正しく規定したものと考へられるが、しかしヘーゲルが云ふ絶対精神及びその表象的把握とは如何なる意味内容を持つものであるか更に検討せられねばならぬ。

曩にも言及した如く、表象は、ヘーゲルによれば、形像と思惟との間に位し、形像は直觀の對象にして従つて感性的、直接的であるのに反して、表象に於いては對象は最早感性的でなく、それは形像の直接性を止揚して一般性に高まつて居り、すなはち對象の本質をなす根本規定を捉へ、かくてその客觀的内容に到達する。併し乍ら他方、それは思惟と異り、そこに於ては本質内容が思想の形式にあるが未だ思想として措定されてゐないで形像的なものに繋りを持ち尙對象性を含んでゐる。この様に表象に於いて達せられた一般性は未だ具體的でなく抽象的にしてさればその具體性の爲に形像的なものを要求する。一方では對象性を持つといふ點に於いて直觀的なものと繋り、他方ではその對象性が外的でなく内的であり一般性を含むといふ點に於いて思惟と接してゐるのが表象の特性である。宗教が表象をその形式とするといふのはかゝる表象的なものを媒介として神的なものに達するといふことである。實際、如何に低い宗教形態に於いても神は單に形像として直觀の對象に於いて見られてゐるといふことはないであらう。直觀せられた自然の驚異が原始人に直接に神聖觀念を喚起したと考へるのは事實に

基かぬ抽象的な宗教の發生起源論にしてそれが神聖と看做されるのは集團的表象を媒介して甫めて可能になるのである。又、如何に高き宗教も單に思想的でなく、ヴントも超人格性と人格性との二つを世界宗教の根本特徴として擧げてゐるが、この人格性にはそれが純粹精神的に解釋されても尙表象的なものを留めてゐることを免れない。されば表象を宗教の形式と見るのは事實に即した見方と云はねばならない。併し乍らヘーゲルに於いて表象が宗教の本質的形式であるといふことは表象が必然性と眞理性とを自己に於いて持つ内容に即した形式であるといふことではない。宗教の必然性、眞理性は思惟に到つて甫めて眞によく基礎付けられうるのである。而してこのことはヘーゲルにとつて絶対者が如何に考へられたかと云ふことから自ら生ずるのである。彼によれば神は絶対精神であるが、この場合アクセントが絶対に附せられるのか、又精神に附せられるのか、換言すればこの絶対とは超越的絶対性であるか人間内在の精神の絶対性であるか。勿論、彼の絶対精神は直接的、偶然的なもの、更に分別的なものを超え、且、單に抽象的絶対性に止らず、自己に於いて他を措定しこの他を媒介して自己に還る如き具體的絶対性であるが、「神は神が自己自身について知る限りに於いてのみ神である。その自己自身を知ることとは更に人間に於ける彼の自覺であり而して神についての人間の知である。それは神に於ける人間の自己知識に進展する」といはれることから明らかである如く、神の自己知識とは人間が彼の本質を絶対的本質として知ることであり、従つてこゝに考へられる絶対性は精神に内在せる絶対性に外ならない。而してこの絶対者の場處は思惟であり、畢竟するところその絶対性とは思惟的精神の絶対性である。思惟は本來哲學の内容であり形式であるが故にこゝより哲學と宗教とは一に歸すると云はれるのである。内容に於いて結局一である哲學と宗教とを區

別して宗教を特徴付けるのは表象の形式であるが、併し、絶対的内容が思辨的理性として人間の本質に内在するものであるならば、表象の形式はよく宗教の固有性を基礎付け、内容に對して本質的必然的形式たりえようか。

何となれば、既に述べた如く、表象は形像の對象性を脱して一般性に高まりつゝも尙内在的内容が對象的に與へられることを棄てないが、このことは内容にとつて一の制限であり、表象はこの對象性に於いて克服さるべき面を持つものでなければならぬ。少くとも表象に於いては「眞理は眞理として眞理の形式に於いて」あるといふことは出来ない。ヘーゲルに於いては宗教の眞理性、必然性は概念によつて甫めてよく基礎付けられるのである。⁽⁹⁾

宗教の眞理が概念の中にあるとせられるならばそれに對して尙外的なものを含む表象の形式は思惟の形式中に解消せらるべき運命にあり、表象は宗教の本質形式であるといつてもそれが宗教に固有な獨自な意義を持つことを認めたことでなく、かくてヘーゲルに於いてもカントに於けるが如く、表象は積極的意味にとられることなく、平俗な意識を持つものにとつてのみ有益な暫定的なものと考へられる。⁽¹⁰⁾ 何となれば表象はその對象性に於いて人間性に外的なるものを有するが故に人間的純粹性の内に宗教の本質を見出さんとする方向に對して、ある程度背馳するからである。併し乍ら、かゝる考方の道を推し進めて行くならば、絶対的内容とその表象とを峻別し、眞正の宗教は表象の對象性を超えた絶対的理念との直接關係たるべく、表象は單なる乗物であり、若しそれが媒介以上の役割を演ずる時には欺妄として批判し破斥せられねばならぬと云ふ立場にも到達するであらう。而してヘーゲル哲學の一面の延長としてヘーゲル左黨の人々の取つた宗教否定の態度はこゝより生れた。それは近世の神の内在觀の一の歸結とも云へよう。彼等が宗教の否定に來たのは宗教の眞實を假なる表象から解放せんとの言葉

の下にであつた。すなはち、シュトラウスによれば、宗教の内容は眞であるが形式としての表象は偽であり、されば神的なもの、理念的なものは表象的なもの、人格的なものから純化さるべきであり、例へば基督の福音的歴史に於ける如き神話的要素は合理的要素に解體せられ、その中に單なる歴史でなく、自己に反省せる歴史、理念の絶對的歴史をのみ見るべきであり、宗教はかゝる表象的なものを持つ故に未だ批判と發展とを必要とするのであつてこの表象の直接性、對象性の批判、否定によつて信仰は知識と一致し最高の宗教的内容は哲學的眞理と同一なものとして意識せられねばならぬと云はれるが、こゝに達せられた神觀念には人格性が奪はれて唯絶對性のみが賦せられ、かくて神は宇宙の名を以ても呼ばれるが、その時宗教には何物も残らない。⁽¹⁾

一方又、フォイエルバッハも表象を宗教の本質形式と看做すが、宗教的表象とは空想像の謂であり、而も宗教的表象の特質は散文的實利的願望に對應して單なる詩的存在、空想の所産を實體化してこの願望實現の確證とすることに存し、こゝに空想は妄想に化する。尤もこの妄想に於いてすら反映せられるのは人間學的眞理にして、「神の認識は人間の自己認識であり」「神は人間の鏡」であるが、宗教はこの眞理を正しく意識に上らせず、かくて宗教は人間精神の夢と云ふべく、夢は覺醒意識の顛倒にしてそこでは自己規定は外部からの規定であり自己感情は私の外にある本質から受けたものとして意識せられ、こゝに於いて私が願望し表象し思惟するものが直ちに一つのものに化せられ「思考の全對象が同時に現實の本質であり従つてまた歸依の對象である。⁽²⁾」要するに宗教的表象とは文化の低級段階に専ら支配する、フロイドの所謂「思考の全能」(Allmacht der Gedanken)と等しく解せられる。すなはちそれは思考の小兒的段階に立つものと見られ、この無智な立場が克服せられる時には主

辭と賓辭とを轉換して「人間が人間に神である」といふ命題が宗教の眞理とせられ、新しい宗教の信條であると云はれる。こゝに於いて宗教に於ける表象の否定が何處に導いたかが明白になる。それは人間の絶對性、神性の主張である。併し乍ら人間を世界の中心に置くこと、萬物の基準とすること、それは近世そのものゝ主張ではなかつたらうか。自己にのみ立ち、自己をのみ追求した近世的理性の築き上げたものはこの人間中心主義のバベルの塔でなかつたか。蓋し、近世的理性にとつては外と思はれるものも實は内であり、超越と考へられるものも本來内在にして眞に超越なるものは許されないのであらう。至高なるものは人間にして何ものもこれを犯すことは出来ない。そこでは表象的、對象的に與へられた如き神は受け容れられないで神は寧ろ自己内に發見せられねばならない。神は精神的になつたと云へよう、併しかくして神は果して尙神でありうるか。

この人間の自主性が極端に高調せられるところ、精神も理性も、また最も現實的と考へられた人間の概念すらなほ空想されたもの、幽靈的存在であり、かゝるものを至高と思ふ者は一の固定觀念に憑かれた者であり、眞に現實的なものはたゞひとりこの唯一者としての我、世界を欲求し、總てに對する總ての鬭争の中に立つ我のみであると叫ばれる時（シュチルナー）、人間自我性の最高の意識に於いて實は人間は克服されなければならぬものがあり、人間はその至上の地位に於いて唯一者としてなほ超克され、飛越えらるべき危機に面して立ち、絶望の淵に臨んでゐることがその裏面に物語られてゐるのではないか。人間が唯一者であり孤立者であることが知られる時と超越者が彼に面して立つてゐることが分る時とはその差は一步である。眞に超越なるものは、この危機に於いて、人間の限界に於いて、彼岸に於ける全く他なるものとして甞めて知られる。而してこの人間性の彼岸に立

つことこそ宗教の飽くなき希求であり、宗教はその生命をそこより汲みとるのである。宗教は人間の自主性に立つどころか却つて人間自身文化自身を批判する⁽¹³⁾。宗教の絶対者が内在的にでなく、人間性の否定に於いてその彼岸に位置するならば、表象的形式もこの彼岸なるものとの關係に於いて見らるべく、その時にそれは新たな光の下に眺められるであらう。

- (1) Kant, Die Religion innerhalb d. Gr. d. bl. Vernunft, (Phil. Bibliothek) S. 198.
- (2) 〃, ibid., SS. 131f. 156f.
- (3) 〃, ibid., S. 225f.
- (4) Schleiermacher, D. Christliche Glaube, 2. Ausg. (v. Staenge), § 9. Vgl. Über die Religion (v. Otto) S. 147 ff.
- (5) Hegel, Philosophie der Religion I (v. Glockner), S. 71.
- (6) 〃, ibid., SS. 153-166.
- (7) 〃, Encyclopaedie (v. Jasson), § 564.
- (8) 〃, Philosophie d. Religion I, S. 103.
- (9) 〃, ibid., S. 166.
- (10) 〃, ibid., S. 153.
- (11) Strauss, D. Leben Jesu, Bd II, S. 687f; Vgl. Der alte und der neue Glaube, § 44.
- (12) Feuerbach, D. Wesen d. Christentums, S. 171; D. Wesen d. Religion, S. 303.
- (13) E. Brunner, Die Grenzen der Humanität, S. 4.

二

表象が宗教の形式であるがそれは眞理性と必然性とは持たないと考へられるのは宗教が自己のアプリオリ性を持たず、他の何かによつて基礎付けられると考へられるからであつて宗教が固有の地盤を持つならばまた必ずその固有の形式が認められ、表象もそこに於いて意味を持たなければならない。宗教の原理を何か他のものから導かんとしたことは宗教の地盤そのものをも危くしたことであつた。神が眞に存在し、而も超越者として存在するならばそれが知られる獨自の様式がなければならない。

神の超越性を否定してその人間性に於ける内在性、必然性を確立することは近世的思惟の重要な課題の one であつた。かゝる神の人間中心主義的な把握に對して、現代神學の有力な傾向は、結局自我の高慢に墮するかゝる立場を止揚して人間の於いてある危機に目覺め、この危機に於いて神の啓示に出會ひ、こゝに人間性の限界の外に全くの超越としての神を認識せんとするのである。神は人間からの絶對的超越であり、かゝるものとして神と人間との間には質的懸絶がなければならぬ。その質的距離の故に神は「全く他なるもの」といはれうる。かくの如く神が人間性を全く超越するが故に、*Credo quia absurdum* と云はれ、また「義なきを義とする」と述べられる。不合理であるのは理性性を没却するが故にさうであるのでなく理性の到達の外にあるが故にであり、かくして神は非合理的と云はれる。而もその不合理なところ自ら一の理があり、人間的義を離れた義の世界が存する。宗教に於ける矛盾的言表もこの不合理に根差すのである。神はかゝるものとして單に内に求めらるべきでなくし

て、それは内にして尙外とも云ふべきであらう。外といふ所以はそれは私を超えた客觀的實在にかゝるものとして私に對し、私に與へられてゐるからである。

併し乍ら、この様に神が全くの超越であり、人間に他なるものであるならば如何にして神と人間との關係、神の認識或は救済が可能であるかと云ふ點が重大な問題となる。これは現在激しい論争の主題でもあるが、我々はこゝでは宗教はかゝる全く矛盾せるものが結合せる事實であるといふことから出發し、この結合の可能性に二つの方向があることを指示するに止める。第一に上から下への方向、即ち神から人間への方向に於いて、第二に下から上への方向、即ち人間から神への方向に於いて。神と人間とは質的な懸絶であるが故にその結合といふも一の飛躍であつて單なる結合ではない。人間から神への方向と云はれるも直線的進行でなく、人間の全的否定に於いて、人間性の超越に於いて神と一になるところの神祕的體驗でなければならぬ。これはある意味で神の内観と云はれるがそれは人間的内在でなく超越的内在と云ふべきであらう。神から人間への方向といふのは、人間の自主性積極性の全くの放棄に於いて神の啓示に接し謙虚にそれを全領するところ、人間の無能に於ける神の全能による神の知であり、これは神の下化、自己顯現による神の認識であり、さればそれは神の獨行と云ふべく神の人間化とはこの神の働きを指し、又、絶對他力といふもこれを意味するものであらう。信仰とはかゝる神の認識である。

神は超越者であるが故にそれを知る作用は飛躍的であり、直接的でなければならぬ。體驗とはこの直接的・飛躍的行爲にして、こゝに於いて神が疑ひ得ざる事實となる。それは合理的知でなく直接知である。ヘーゲルは直

接知をば單に感情的、主觀的、心理學的なものと看做したけれども、直接知が客觀的精神的實在を掴みえないと考へるのは合理的範疇を以てのみ律するからである。ベルグソンの云ふ如く、概念的認識は生命的なもの、精神的なもの、時間的なるものを、生命なきものに還元し、空間的に計量可能なものに凝固して捉へるのである。生命的なるものを生きて捉へ、精神的なるものを精神的の儘に把捉するのは寧ろ直覺的でなければならぬ。宗教的實在は最も精神的、最も生命的なものとして、概念的にでなく偏へに直接的、體驗的に掴まれねばならない。それは單なる心理的事實でなく「信仰即ち宗教的認識に於いて把捉されたものは私の餘他の意識内容とは全く比較出来ないものである。」⁽¹⁾ 直接的體驗的事實としてそれは言表されることも出来ない。何となれば言表はその儘のものを與へないで、言表される時にはその内的生命は固化するか有限化されるであらう。宗教の内容は直接的、體驗的にそれに到達することによつてしか與へられない。併し乍ら我々は自ら知りえた宗教的内容を言表し傳達せんと欲する。我々は概念を以てそれを言表せんとするならば具體的なものゝ生命は失はれて事實の關係を指示するのみであらう。然らばこの言表出来ないものゝ言表は何によるべきか。宗教は神について諸の表象を持つてゐる。表象は概念でなく、生きた具體的なものを他の具體的なものによつて表現する様式にしてさればそれは象徴と考へられねばならない。蓋し概念は學問の言葉にして象徴は生命の言葉である。宗教的生命は合理的に、概念によつて言表されないで唯象徴によつてのみ傳達せられ、宗教に於ける表象の形式はかゝる意味のものであると考へられないか。

一體象徴とは何か。象徴とは *Dis-mis-jonem-Meion* の作用と云ふことが出来るだらう。この場合 *dis* も

janos も共に全く具體的なものである。それは第一に「あれ」による「これ」の代理の作用であり、第二に一による他の志向の作用である。象徴は單に思惟經濟に基く偶然的恣意的代理關係である記號とは異り、記號に於いては指示するものとされるものとの間には外的關係しかないが、象徴は二つの間に内的意味的關係を立てる。宗教の象徴に於いて、「これ」は彼岸的無限的であり「あれ」は此岸的有限的である。これの直接的神秘的體驗の世界とあれの此岸的現實的經驗の世界との間には連續しない間隙がある。而も象徴は志向作用としてこの質的距離を無限に縮少せんとする。併しこの間隔が零になる時には象徴は最早象徴ではない。この様に象徴は一方では代理關係として記號に接し、他方志向作用として事實との一致、即ち體驗の完全な表現たることを目指す。けれどもその何れでもなく、記號に終るならば象徴に生命がなく、生きた表現となるならば象徴の域を超える。生きたものは體驗によつて直接的にのみ知られるのである。象徴はこの二つの間に介在するものとして表象と内容との關係は記號に於ける如く外的偶然的でもなく又表現の如く内的必然的でもない。それは内的類縁の關係と云ふことが出来る。類縁 (Verwandtschaft) とは類似と異り、類似に於いては二つのものゝ共通性が分析により齎される如き外的なものであるが、類縁に於いてはその關係は直接的、直觀的にして分析可能でない。それはより深い心的根柢に根差す内的共通性に基く。併し類縁は同一ではなく、かくて表象と内容との質的差異は不相應 (Ungangenssamheit) の意識となつて現はれる。象徴は必ず類縁と不相應の意識を含むのである。類縁と不相應はまた同一性と否定性の契機であり、宗教的表象はこの二つの契機を缺いてゐない。例へば、神の人格性の表象についてみるに、この神の人格性とは人間の人格性との類縁に於いて措定せられたものに外ならない。けれども我

々は神を人格性として表象する場合に於いてもそれを無限的、超越的、絶對的人格性等として考へるが、この無限、超越、絶對などの言葉自身一の否定的意味を表はし、人格性といふも此岸的な表象によつて表はされるものとは質的に異つた全く他なるものが指示されてゐるのであり、表象自身不相應であることを物語つてゐるのである。⁽²⁾

以上我々は宗教の表象を象徴として見て來たのであるが、宗教的内容が言慮を絶した直接的神祕的體驗の事柄であるならば、宗教の持つ表象形態はこの無限な、言表不可能な事實の有限的なものによる言表であり、かくてそれは象徴と解せられてよいであらう。「ヘーゲルが宗教表象は不適合であり、單に形像的、表象的であるといふのは正しい。表象の中に含まれてゐるものとは違つたものが志向せられてゐるからである。併しこの表象の中に志向せられたものを概念に於いて純粹に把捉出來ると信するならば彼は正しくない。概念も象徴も非本來的な表現であり、而して表現出來ない原本的體驗、直覺のみが『本來的』である。」⁽³⁾ 本來的なものは體驗によつてのみ知られ、この生きたものを生きて表はさんが爲に表象は他の具體的、形像的なものを以て代理 (represent) するのである。その時には「象徴は與へられたものゝ、たとへ適合してゐないにしても最も完全なる表現である。」⁽⁴⁾ かくて宗教の表象は象徴として宗教的内容に對して本質的、必須な形式と云はれよう。

神的内容は我々の普通の意識、經驗の事實とは質的に相違した特殊な直接體驗の事柄にして表象はこの言表出來ないものゝ言葉、即ち象徴的表現であると考へることは、一つに神的内容の超越性、彼岸性を認めたことに於いて、一つには表象と内容とを偶然的關係に於いてでなく內的關係に於いて規定したことによつて一層正しき見

方と云へよう。表象は象徴として此岸的であり乍ら彼岸的なものを指示する。本來的なものは體驗にして表象自體に意味はないが、併し、表象から神的なものを讀みえなかつたならばそれは象徴の役目を果さない。およそ象徴は本來的なものに導くことをその目的としてゐるからである。この目的の上からは表象が規定的形態を固執することは必要でなく、時に應じて可變的、動搖的でありうるだらう。然るに宗教的表象の特徴はそれが概ね規定的、傳承的であることでないだらうか。それは可變的動搖的と考へられてはならない。

我々は曩に神と人間との結合の仕方として體驗と信仰との二つを擧げた。信仰も體驗的要素を含んでゐるが、嚴密には兩者は區別せらるべく、體驗は本來神祕主義的にして神と人間との直接的合一を成ずる。體驗に於いては勿論人間のものは否定せられるが、超越も本來内在にして超越者として立てるべきものもなく、對象的若くは表象的に與へられた如きものには全く意味はなく、高々體驗の象徴的表現と看做されるに過ぎない。然るに信仰に於いては神と人間とは對立的であり、神は表象的、對象的に私に與へられてゐる。されば表象が宗教の本質形式であると云はれうるならば、それは信仰に於いて甫めて充分な意味に妥當することではなければならない。信仰に於いては宗教表象は單に體驗の言表といふ如き意味に止まらないで信仰は寧ろ表象的なものによつて導かれる。表象が神的意味を持つて我に迫つて來るのである。信仰とはかゝる神的全的承認である。自己の全面的否定によつて神が與へられ、この與へられたものを全領する。「信仰は神の領解である。この内容に對する容器として即自的に無である空虚な形式である。それ故にその事實によつてのみ表現しうるものである。信仰はそれについて語られることが少ければ少いだけ、それが自體に於いて空虚であればあるだけ、純粹である。信仰は純粹即

事性である。⁽⁵⁾ 信仰は與へられたものゝ領受であり、啓示されたものゝ信仰である。體驗は私について語るが信仰に於いては自己を語ることは信仰の不純化である。神について語られてゐるならばそれは自己より語られたのでなくして神が自己自身について語つてゐるのであり、この神の自己表出を通してのみ神の認識に到り得る。啓示する神は人間に對して自己を顯はすのであり、神の啓示とは神の人間化といふことであつた。無限な神が有限の姿に於いて自己を示すのである。神の表象とは人間が恣意的に構想した自己の姿に似せて作つた神の像でなく、超越的なものが此岸的なものに於いて自己を露はにした姿、無限なものゝ有限化の活動、神の下化の意味を持つものではなからうか。體驗が尙表象に人間的な意味を歸するならば信仰はそこに神的なものを見る。カントが啓示された神に迷妄への道を見るならば、我々は反對に、啓示に於いて示された神、與へられた神によつて導かれ、それは偶然的、恣意的なものでなくしてそれこそ眞の神への必然的媒介でないかと考へたいのである。

(1) E. Brummer, *Das Symbolische in der religiösen Erkenntnis*, S. 131.

(2) 〳, *ibid.*, SS. 56-65 usw.

(3) 〳, *ibid.*, S. 131.

(4) 〳, *ibid.*, S. 61.

(5) 〳, *Erlebnis, Erkenntnis und Glaube*, S. 91.

信仰は、普通の意識経験とは質的に異つてゐるが而も否定すべからざる意識経験の事實である限り、また體驗的と云ふことが出来る。併し神と人間との直接的冥合である神祕主義的體驗と異り、信仰に於いては神と人間とはなほ對立的であつて神人の結合、救済もこの對立を根本的に止揚はしない。神は私に對してあり、この意味に於いて神は對象的である。表象的形態はこの神の對象性を指示する。これは神と人間との間の神祕的體驗の言葉であるといふことより以上に、信仰に於いてはこの形態に於いて神が私に對して現はれるのである。バルトが信仰とは「規定された、神の啓示から獲られた認識の形態に於ける、人間に襲ひかゝる神の現實性の承認の行爲である」といふのはこの事實を物語るものであらう。¹⁾すなはち信仰は神自體との直接關係ではなくして啓示された規定された形態に於ける神との關係であり、表象的形態とはこの規定された神の形態に外ならず、かくて表象は單なる象徴であることを超えて自身に神の意味を背負ふのである。表象を此岸的合理的にのみ理解して信仰のみが明かにする神の影像をそこに見能はなかつたならば、表象形態を固報することは妄想以外の何物でもない。けれども宗教的表象が眞に宗教的に把握されるならば、この形象的なものに於いて神の姿が見られ、表象は單に人間による神の表現でなくして神による神の表現であると看做されていゝだらう。それはまた神の言葉と云ふことが出来る。神的内容は超越的、無限的、彼岸的であつて私の到達の限界を超えるが、その表象は此岸的、有限的様相をとり而もそれは神がかゝるものに自己現象してゐるのであると見なくてはならないから、それは此岸的にして彼岸的であると云ひうる。この此岸的なものに神の意味が讀まれ、彼岸的なものが眺められた時に甦めて神が知られたのである。表象の眞理性は人間の合理的基準によつて解釋される時基礎付けられるのでなく、此岸的

なものが彼岸の意味を有することが事實として承認された時、それが神的内容にとつて必然的形式であることが明かにせられるのである。されば表象が神の自己表現であるといふことは別個の論理から云はれるのである。

ヘーゲルに於いては表象は絶対理念の必然的契機であると考へることに於いて宗教に於ける表象の形式の必然性は或程度論理付けられた。表象に於いて絶対者は絶対自になり、この他者を通じて絶対者は眞に絶対に還るのである。併しこのことは思辨的理性の限界内で云はれたのであつた。今我々が絶対者を全くの超越性としてこの合理性の彼岸に於いて認めんとするならば、同じ様に表象に於いて絶対者が他なるものに自己顯現し、有限化してゐると考へるにしても、それはヘーゲルに於ける如く合理的必然性に於いて基礎付けられることは出来ない。合理的ではないが而も疑ふべからざる明證な事實に基いた必然性でなければならぬ。それは論理的に「沙汰すべきにはあらざる」されば *Warum* が問はれないで *das* としてのみ示され、論證されないで指示されるのみの、云はば *brozodem* の明證性に基くのである。オットーの所謂 *Johnbar* に非ずして *anregbar, erweckbar* なるものである。⁽²⁾ この明證なる事實の論證、その眞理性、必然性は唯この明證なるものへ *anregen* し *erwecken* することによつてその状態に引き入れることの中にのみ存する。表象はこの明證性に達することによつて甫めて眞實の意味に捉へられることが出来るのであるが、それが尙有限的な面を含んでゐるといふのはこの明證より出で、明證に還る神の働きに於ける他なる契機であると考へられないか。明證性より出で、明證性へ引き上げ、覺醒せしめることが、この論理の唯一の手段であるが、表象はその論理的過程に於ける一契機である。その論理的過程は合理的でなく云はば *enfinden* せしめる如きものとも云ふことが出来、寧ろ、感情の論理と云はれるものに近く

はなからうか。

感情の論理と云ふと一般に Intelligence Confuse (知性の濁濁) に等しく思はれ、未だ理性に迄到達しない知識の低い段階と看做されるが單にかくのみ断定することは出来ない。リポーによれば、感情の論理が誤謬の論理とせられ、詭辯や背理と同一視されるのは合理的論理の立場に立つて判断せられるからであつて、感情の論理と知的論理を同一線上に並べて一が純化せられて次第に他に移ると考へることは合理的論理が認識行爲の全領域を蔽ひ盡し、人間が純粹に知的存在になるといふ假定の下に於いてのみ正しいけれども、このことは決して事實に於いて證明せられず、二つの論理は各々固有の地盤と領域とを有するといはねなければならぬ。

リポーは感情生活は三つの様態に於いて現はれると考へる。第一は生理學的なもの、即ち肉體の變化に對應するもの、第二に意志的なるもの、第三に表象を生ぜしめそれを聯關せしめる如き知的様相をとるもの。第三の形態の中に感情的根柢より生じた觀念聯合と、これを生ぜしめるが尙これを超え、意識狀態の恣意的偶然的聯關を許さず、「選擇を行ひ意識的若くは無意識的目標を目指してそれを妨げるものを無視し排斥する」⁴⁾如きものと含まれ、感情が論理を持つといふのはこの最後の形態に於いてである。感情が論理を持つといふことは、リポーによれば、とりもなほさずそれが固有の推論形式を持つといふことである。今感情的推論の特性をばそれと知的合理的推論との差異に於いて要約して示すならば、(一) 知的推論が客觀的眞理の認識、事實に對する相應を目指すならば感情の論理は實踐的目的に對する満足成功の手段をのみ追求する。(二) 合理的推論の原理が同一律、矛盾律であるならば感情的推論の原理は目的性 (Intentionality) である。それは矛盾に無關心でありその道が合理的

であるか否かを問題としない。「合理的推論は結論に向ひ感情的推論は目的に向ふ。それは眞實を目標としないで實踐的結果を目指し常にこの方向に秩序付けられる。」(三) されば合理的推論に於いては前提が結論を條件付け感情的推論に於いては結論が前提を條件付ける。合理的推論が前提から結論への直線的進行であると云ひうるならば感情的推論の過程は圓環的であると云へるだらう。何となれば感情の論理は確信、信仰の如き明證なものより出發し、實踐的目的の下に、その状態に導き、それを創り出して再びもとへ還る過程であるからである。されば理論的であるよりも實踐的である。

リボーの考へる感情の論理は大體一般的にかくの如く規定せられ而して「宗教的活動は感情の論理の最も完全な表出である」といふ⁽⁹⁾。彼は特に、信仰に基く感情的推論の形態を *raisonnement de justification* と名付ける。これは信者にとつては確實な、併し不信者にとつては不確實なものを論理の形式を以て辯證せんとする推論の様式であるが、それは外觀上理論的であるけれども本質的には「理性の論理が主婦である如く見えるが實際はそれが婢である」⁽⁷⁾ 如きものであり、それは合理的様態をとるも實は非合理的根柢に立つてゐるのである。それは合理的に論證せられないものに迄導かんが爲に立てられてゐる合理的様相である。感情の論理に於いては諸の前提は目的性の原理の下に、説得、馴致、引入などの仕方⁽⁸⁾に於いて論證せられざる原理の直接的明證に迄高めんが爲に立てられるのである。この場合には合理的推論の唯一の手段たる言葉も單に手段の一つにしか過ぎないで、實際に宗教に於いて重要な要素である儀禮の如きも、一の實踐的手段として、この點より意義付けられることが出来る。「儀禮的實行は多くの人々が考へるが如き純粹外的にして人爲的派生的偶然的なものでなく、それは事物の

本性より派出する本然的創造である」と云はれるのも感情の論理の上から云はれるのである。

神的内容の非合理が持つ合理、信仰の明證が基く論理は、直ちにさう云へないにしても、少くとも感情論理的であると考へられないだらうか。尤もそのことが宗教の本質を感情の中に見出さんとするこゝ同一であるならば、超越者を感情的存在にしかくて超越者を超越ならざるものにするといふ非難に價するであらう。シュライエルマツハーが宗教の根據を感情に置いた時その感情を絶対的として相對的なものから區別したけれどもそれは客觀的なものに基く感情でないが故に主觀主義的と看做し得るが、オットーが依存感情に換ふるに被造物感情を以てする時そこに知られたものは單に感情に還元出来るものであらうか。内容は全く他なるものであるけれどもその知られ方が感情的であることを示すに外ならぬであらう。今、感情的に達せられたとしても内容は何ものにも比することの出来ない全く特殊な事實であり、ここでは感情の主性は全く奪はれて信仰に使役されるに過ぎない。神的内容より出で、再びそこに還る過程が感情論理的であるといふのである。表象はこの感情論理の中間項に相當し、それは有限と無限に連り、有限的に見られれば有限、無限的に見られれば無限、すなはち單なる表象としてはそれは人間的、偶然的、恣意的であるが神的表象としては絶対的内容の表現として神的、必然的である。而して絶対者がかゝる有限的相對的表象をとるといふことは絶対者が絶対的内容から出で、相對的なものを措定し、この相對的なものを媒介として絶対に戻らんとする神的働きにしてこの活動の様態が感情論理的であると云はれないかと思ふのである。表象形態はカントの云ふ如く人間自然の弱點に基き、絶対的内容の爲の促進手段でもあらう。併しそれは感情論理的に神が論證せられ若くは明證となる過程に於ける必然的手段である。神がこの

表象を媒介として推論するのであり、即ち自己の即自態より出で、降下し表象形態に於いて自己を現象化し、この媒介を通じて人間を自己に引上げ、こゝに自己に還るのである。ヘーゲルの表現を借るならば表象に於いて神は對自になりこゝに積極的なのが齎される。この積極的なものに於いて神は人間に對して對象的に自己を指定する。今、この過程が唯感情論理的であるといふのである。知的に云へば神の推論であり、意志的方面から見れば神の働きとも云へよう。神のアガペ、佛の願力といふのはこの働きの宗教的表現であらう。神的表象が神の自己表現として内容と必然的關係に立つといふのはかゝる觀點からである。

併し乍ら、今我々が宗教的表象の必然的意味を感情の論理の立場から基礎付けることが出来ると考へてもこの感情の論理とは直ちにリボーの意味するそれと同じではない。何となればリボーは感情の論理をまた生命の論理とも名付けてゐるが、この生命とは結局生物學の意味のものであり、かくて「感情の論理はその合理的變態及び擬裝にも拘はらずそれは本能の論理であり、すなはちそれを合理化する爲の努力たるに止まる」と述べてゐるのである。もしかくの如きものとせられるならば感情の論理が必然的であるといはれることは本能が人間に必然的であるといふこと以外でなく、その時にはリボー自身の主張に拘はらず、感情の論理は理性の論理以下に位し、それに克服さるべき値打しかないであらう。たとへ生物學的下部構造を持つと雖もそれを超えた精神的客觀性が認められなくては論理といはれることは出来ない。若しリボーの如く考へるならば神なる存在も一の生物學的、心理學的事實に還元せられるであらう。このことは生物學的生命の世界に於いてでなく専ら形而上學的生命の世界に於いて打建てられねばならないのである。

如上の所論より我々は宗教的表象の宗教的内容に對する關係は主觀的妄想的でも、偶然的恣意的でもなく、又單に象徴の意味に止まらず、神の自己表現と見るべきであり、かゝるものとして内容と本質必然的關係に立つがその必然性は合理的にでなく感情論理的に基礎付けられるものでないかと思ふのである。このやうに神の表現として表象を考へることは神を實體化してゐると論難されるかもしれないが、それは此岸の表象自體を捉へて内容と同視することから起る非難にして若し表象をして内容自體を語らしめるならばシュライエルマツハーの所謂空虚な神話に墮するだらう¹⁰⁾。表象をそれ自身として見ればそれは假なる暫定的形式であり、高々象徴の契機を含むに過ぎないが、信仰に於いて明かになる彼岸の意味との關係に於いて見ればそれは自ら神的なものを擔つたものとして神的、絶對的な形式と云へるであらう。

それにも拘はらず、宗教的表象が或る個人若くは集團の偶然的恣意的構想に端を發したといふことはありうる。けれども如何にして發生したかはその意味内容を決定しないでそこに何が體驗せられ、そこに何を感得すべきかが問題の根本である。或人の體驗であり構想であるが故に恣意的であるのでも偶然的であるのでもない。ある表象が宗教的であるのはそこに何が考へられ何が感ぜられるか何が意味せられるかによる。ある表象が神的であることは恣意的であり偶然的であらうがそのことは人間的批判の對象でなく、云はゞそれは神的恣意、神的偶然とも云ふべく、我々に許されるのはそこに意味せられた生命に參與することのみである。

(1) K. Barth, *Credo*, S. 1.

(2) R. Otto, *Das Heilige*, 13. Aufl. S. 7.

- (2) Th. Ribot, *La logique des Sentiments*, Préface IX.
- (7) // , *ibid.*, p. 21 et suiv.
- (8) // , *ibid.*, p. 50.
- (9) // , *ibid.*, p. 45.
- (10) // , *ibid.*, p. 114.
- (11) Th. Ribot, *La psychologie des Sentiments*, p. 323.
- (12) // , *La Logique des Sentiments*, p. 190.
- (13) Vgl. Schleiermacher, *Über die Religion*, S. 36.

能樂論に於ける修行過程と美的精神

久松 潜 一

一 修行と美的精神

能樂論に於ける修行の過程と美的精神との關係を考察したい。日本の文學評論や藝術論が美を追求しながら、やがて道といふ境地に至ることはあらゆる方面に見られる所であるが、これは文學もしくは藝術が道德や宗教の世界に入ることでもある。さうして文學が道となり道德宗教となる過程に於ては修行といふことが大きな役割を占めて居るのである。この點を能樂論によつて二三の問題をとりあげて考察したいのである。

能樂論の資料としては、先年吉田東伍博士によつて紹介刊行された世阿彌十六部集と禪竹集とが殆ど唯一の資料である。この中、十六部集の中の花傳書に就いては花修が発見されて開けてゐた花傳書第六を補ふことが出来た。また十六部集に覺習條々として收められたのが、花鏡の發見によつてその完本が知られたのである。その他五音出曲條々の異本である五音の知られたのはじめ新資料も現れようとして居るが、花修と花鏡とが世阿彌十六部集以後の最も著しきものであらう。こゝにも是等の資料にもとづいて考察したいのである。

前にも述べた如く日本の文學評論や藝術論に於ては修行論と美的構造や精神とが一體になつて居る場合が多く、
勤くとも相互の深い關聯を有して居るのである。さうして修行を深めるに従つて美的精神も深められるのである。
かくして美的基準といふものが、客觀的に外にあるのではなくして内なるものとして存するのである。かういふ
點から美的精神を考へるにしても修行過程を離れては理解されないのである。藝術が藝道になるといふのはこの
修行が藝術的構造や精神に滲透する所に道となつて思はれる。かういふ點は中世に於て一層著しくなつて居る、
歌論に於ても歌道となる過程にそれが見られるのであるが、能樂論に於てもこの點は著しいのである。特に能樂
論に於ては演能といふ事が伴ふのであり、能役者が演ずる場合に年齢的肉體的な點が大きな制約を與へるために、
一層この修行論が精細になつて居るのであり、またこの精細な修行論に伴なつて、美的精神の上にも精細な意識
が見られるのである。十六部集や禪竹集を見ても修行論と美的構造や精神論とが互に融合して居るのであつて、
たとへば花傳書を見ても第一の年來稽古條々は純然たる修行論であるが、その他の部分にしても美的構造や精神
をとく根柢に於て修行論的性格が著しく見られるのである。殊に花鏡（覺習條々）や至花道書の如きは修行論的
性質が著しいのである。さうして九位次第の如き美的理念の段階を示して居るやうであるが、その理念の基礎を
なすものは修行論的性質が多いのであつて、位といふのは美的段階であるとともに修行の段階でもあるのである。
かういふ點は禪竹に於ても同様であつて、六輪一露の如きは修行論的段階と美的精神とが一體になつて居る立場
とも見られるのである。

さうして修行論的方面から少しく考察すると花傳書第一の年來稽古條々はその修行の年齢的相違といふ點を精

細に於いて肉體的生理的方面の上から少年、壯年、老年として

(一) 七歳—十二歳 (二) 十二三歳より (三) 十七八歳より (四) 二十四五歳より (五) 三十四五

歳より (六) 四十四五歳より (七) 五十有餘

の七期に分けてこれに應ずる稽古を以て居るのであるが、世阿彌の修行論はかういふ年齢的段階を一方に於て顧慮するとともに、一方に年齢をこえて變らない修行の精神を以て居るのである。即ち年齢や生理的衰へをも克服する精神的な充實もしくは緊張を一方にとくのである。これによつて生理的衰へをも十分に克服し得るのみならず、生理的衰へを通して却て衰へざる美を創造せしめようとして居るのである。かういふ點は種々の方面から見られるのであるが、その一として世阿彌に於ける初心といふ事と關位(たけたる位)といふ事とを考へて見たいのである。

二 修行としての初心

初心といふ事は文學的に言へば藝のはじめに於ける未熟なる心といふことである。しかし同時に未熟といふ事が客觀的なものとして存するのみならず、主體的に未熟を自覺する心として稽古修行の態度に向けられる時、それは一生を通じての修行の態度となつて來るのである。花鏡即ち覺習條々三ヶ條口傳の中、

初心忘るべからず 時々初心忘るべからず 老後の初心忘るべからず 此三句能々口傳と爲すべし

とあるのは初心を以て生涯に於ける稽古の態度として居るのである。初心といふ事は前に言つた如く藝を修行するはじめの心であつて、それは藝そのものの客觀的現れとしては未熟であるけれども同時に態度としては經驗の

ない所からくる、つつしんだ緊張した精神であるのである。このつつしんだ緊張した精神こそ體驗の尠さや技術の拙さを補つて餘りあるのである。そこに藝そのものとしても稚拙なものの有する誠實や純樸さがあり、いはゞ童心の美を有するのである。しかしかういふ稚拙な藝が藝そのものとして窮極のものではないのであり、稚拙な状態から次第に上達してゆく事が理想であるのである。しかし藝が上達し所謂しろうとからくろうとになり得てもなほ初心を忘れてはならないといふ所に、世阿彌の學習態度の根本があると思はれる。即ち眞意のこもつた緊張した態度、上達してもなほ未熟を自覺する心を忘れない所に藝能の上達もあるとするのである。世阿彌が

若年の初心を忘れずして身に持ちてあれば老後に様々の徳あり

といふのはこれである。藝の技術が上達してもかういふ初心を忘れる時にはそれは單なる技巧となり、形式のみ完成して生命のないものとなるのである。初心を忘れない所のみ、技術の上達が眞に生きた力となつて藝全體を上達せしめるのである。さうして「初心をわするれば初心へかへる」といつて居るやうにこの眞實や緊張を忘れる時には却て藝がさがるのである。また「時々々の初心忘るべからず」といふ點については、世阿彌が

是れは初心より年盛りの頃、老後に至るまで、その時分々々の藝曲の似合たる風體を嗜みしは時々々の初心なり

と言つて居る如く、その初心の時代から盛りの時代、老年の時代に至るまでその時代々々に似合つた風體を嗜むことを、時々々の初心と言つて居るのである。その時々々に似合つた風體といふ事は若い時代には若い時代にふさしい風體があるのである。世阿彌は藝道の美を花といふ言葉で表して居るが、花をも少年の花、盛りの花、老年

の花と分けて居る。少年の花は稚拙な童心の美であり、盛りの花は成熟した美であり、老年の花は老熟した枯淡の美であるが、その時々にはふさはしい花であつて眞に美と感ずるのである。少年時代に於て餘りに老熟した藝であつたり、盛りの時代に於て餘りに稚拙な藝であることは時分の花を體現して居るとは言はれないのである。その時々にはふさはしい花を現すのが藝道に於ける新しい創造であるのである。従つてそれはこれまで修得した藝によるべきことは勿論であるが、たゞそれだけでは不十分であつて、常に新しい境地を創造する心構が必要であるのである。この場合に新たなものを創造する心構や態度の中につゝましい中に緊張した心を有することが初心を忘れない事であるとするのである。世阿彌のいふ

その時々でありし風體は時々の初心なり

といふ態度がこゝに生れるのである。かういふ態度を常に持續することが修行の根本態度であるのとくのである。

次に「老後の初心を忘るべからず」といふ事については世阿彌は

老後の初心を忘るべからずとは命には終あり、能には果あるべからず。その時分々々の一體一體を習ひわたりて、又老後の風體に似合ふ事を習ふは老後の初心なり

と言つて居る。「命には終あり能には果あるべからず」とは注目すべき言であつて、人生は短く藝術は永遠であるといふ事實は藝道の眞の本質にふれんとする場合常に感ずる所であり、徒然草にも

老來て始て道を行せんと待事なかれ、ふるき塚おほくは是れ少年の人なり

と言つて居るのも同様な態度である。然しこの場合に老の來るのを單になげくのは眞に道の人となる所以ではな

く老後の初心ではないのである。老の境地を一の境地として藝道を確立することが必要であるのであつて、老年には老年の花があるのであり、しほれた花の美があるのである。このしほれた花の中にある美こそ永遠の美であるとするのである。少年の花は少年のすぐるとともに失せるのであるが、老年にしてなほ失せない花には永遠の花があるとするのである。そのために世阿彌も

老人の物まねこの道の大事なり

と言つて居るのである。老にあつて肉體の衰へた中に、なほ花を認められる時に、永遠なるものを感ずるのであり、そこに老年の花があるのであるが、修行の態度から言へば老後の初心を忘れざる所に老年の花を得られるとするのである。

世阿彌は九位次第の中に能に九の段階をおいて妙花風といふのを最高の位において居るが、妙といふのは夜半日頭明の境地であると言つて居る。夜半には太陽はないのであるが、而も夜半に太陽の輝くのを見ることこそ妙の境地であるとするのである。この境地への不退轉の修行が老後初心不可忘の境地であると言へるのである。初心不可忘とは世阿彌に於ては能樂そのものとともに生きる覺悟を示したものであつて、能樂にたづさはる初めから長い修行の道程をへて老後に至るまで、つゝましく緊張した心を以て持續する限りに於て藝道は創造をつゞけ得るのである。かういふ生涯稽古といふべき修行態度を初心不可忘として居るのである。さうしてこの修行態度を通しての初心は一方に於て位特に至花道書に見える闌位と結びついて來ると思はれる。

三 修行の位としての闌位

關位の意義については從來能の美的精神として幽玄が主として扱はれたのに對して、近時注目されて來て居る。野上博士の「表現の日本的なるもの」(昭和四年六月、後に「能の位、殊に關位について」として「能の研究と發見」に所收)、土田杏村氏の「幽玄と關曲」(昭和六年一月、觀世)、西尾實氏の「世阿彌の關位とその成立」(文學、昭和十一年四月)等發表されて居る。さうして是等の論については關位を能樂に於ける最高の位とする所から、幽玄との關係が論ぜられて居るのである。野上博士は關位をば能の表現の究竟至極の精神として認め、美としては幽玄の境界を通りこした平淡もしくは枯淡の美であるとすることに對して、土田氏は幽玄の中の極位とすべきであつて、幽玄と別のものではないとするのである。西尾氏は世阿彌の關位を幽玄の如く美的精神といふよりはさういふ美的精神を得るに至る修行の最高の境地と見て、そこに幽玄との關係を説明して居られるやうである。私も關位は修行によつて至り得た最高の段階であり、幽玄はさういふ段階に於て見られる美的精神であつて、美的精神としては幽玄を最高の段階において居ると見たいのである。その關係は幽玄と道との關係もしくは定家の歌論に於ける有心體と秀逸體との關係にも近いものがあると考へられるのである。さういふ點を少しく世阿彌の言葉によつて理解して見たいのである。

關位については至花道書に關位事といふ條があるのであるがその中に
たけたる位のわさとは、この風道を若年より老にいたるまでの年來稽古をことごとく、つくして是をあつめ非
をのけて以上して、時々上手のみするてたての心力也

とあるのであるが、この場合の「たけたる位」といふのは關位の事と見られる。かういふ關位のわさは生涯の稽

古をつくして最後に至つて現れる心力であるとする所に修行の窮極をさした事は明らかである。従つて關位は初心とは修行のはじめと窮極との相違があるのであつて、

功をもつまずして初心にては、なにとてたくると云位にいたるべき

といふ言となるのである。もとよりわざといふ點から見れば初心と關位とは天地の相違があるが、しかし關位はわざを直接さしたといふよりは修行からくる品位といふべき性質を主とするのであつて

たくると云事を態よと心えて、上手の心位とはしらざるか

といふのである。上手の心位といふのは高い藝を修得したものの心の位であつて、さういふ位は單なるわざとは相違するのである。従つてわざとしての初心とは兩極をなして居るけれども、心構としての初心と關位とはつながらるものがあるのであつて、關位に於ても老後の初心といふ心構は存するのであり、むしろ老後の初心といふ心構によつて關位にも達することが出来るのである。

かくの如く見ると關位とは修行の窮極によつて得られる藝位でもあるのであつて、これを修行の上からいへば却ともいへるのである。この却については花鏡の中の「却に入る用心」といふ條に於いて居るが、

此藝態を習學して、上手の名をとりて毎年ををくりて、位のがるをよき却と申也

とあるごとく修行の段階を却によつて表されて居り、さういふ却をつむことが關位になるのである。この事は花傳書の第三にも、

たけたる位は却入たる所か

と言つて居るのである。

かういふやうに關位は修行の窮極に於て得られる藝位であつて、それ自身美的範疇や精神をあらはして居るのではないのであり、従つてこの場合の「たけ」は和歌の十體にある長高い美といふものとは相違するのであり、「たくる」といふはたらきを表して居るのである。もとより、關位に對して關曲といふのは曲そのものをさして居る點から修行の段階よりはさういふ段階に於て得られる藝の内容をさしたとも言へるのである。關曲は五音曲條々に見えるが、

松木 祝言姿

櫻木 幽曲姿

紅葉 戀慕姿

冬木 哀傷姿

杉木 關曲姿

とあつて、むしろ長高體と同様な美をあらはして居るとも見られる。關曲姿の説明として

いつしかと神さひにける香山かくのむ杉針が本に苔のむす迄

をあげて杉木を神木としてそのよそをひの關けた姿をあらはして居るのである。この關曲を修行の窮極段階として得られる關位の藝態として見る時、關位に於ける美的精神は關曲であり、神さびた枯淡の美であるとも一應考へられる。しかし關位に於ては價值的に見て最高段階をあらはして居るけれども、關曲が美の範疇もしくは類型

を表して居ると相違して美の價值的段階を示しては居ないのである。従つて闌曲は長高體曲といふほどの意であつて、闌位の必然的な現れとしての美的精神とは考へてゐないと思はれる。

さうして十六部集の中から美の最高の價值的段階を求めて見ると、

花鏡の中にある妙體、もしくは、九位次第にある妙花風

はこれに近いもののやうに思はれる。「此の妙所のあらんしては無上の其物なるべし」とも言つて居るのである。さうしてその妙を説明して

たへなると云はかたちなき姿也、かたちなき所妙體也

とも言つて居るのである。所謂言語に絶した體であり、無心の感、無位の位風ともなるのである。これは定家の秀逸體にも匹敵すべきやうに見られるのである。またかういふ境地は禪竹に於ける六輪一露の中の空輪にも近いものがあるやうに見られるのである。六輪一露は前に申した如く能の修行段階と美的精神とが一體となつた上に見られる段階であつて

第一、壽 輪



第四、像 輪



第二、豎 輪



第五、破 輪



第三、住 輪



第六、空 輪



であり、空輪は無色の位であるが、かういふ藝境こそ妙花風であるとも言へるのである。さうしてかういふ空輪に於ける段階を修行の上からいへば闌位ともいふ事が出来るのである。この點は西尾氏は闌位のわざとしての成立は六輪の中破輪に相當するとして居られるが私はむしろ空輪に相當するものと見たいのである。

さうして禪竹も世阿彌の修行の位としての闌位をうけつたへて居るけれども、同時に一步を進めて居ることは闌位とともに閑位をたてて居ることである。歌舞髓腦記の中に、

功なり名とけて無上の位にあり。閑是は闌たる位に付て、みやびしづかにて妙なるかた、闌是は又月日としな
どのたけゆく心かれてあれたる位也

といつて居るのである。この闌と閑とを區別して閑といふ境地をたてたのは世阿彌には見られない所であつて禪竹の一步を進めた所であると思はれるが、しかし閑をたてたことによつて闌の意味は世阿彌よりも一面的なる性質となつたのであつて、むしろ「あれたる位」となるのである。それだけに闌のみにて最高の修行の段階をあらはし得ないのみならず、次第に閑よりも閑の方が中心となつてくるのであつて、連歌俳諧の方に於てはこの閑の方を主とするやうになり、芭蕉の閑寂ともなつてくるのである。同時に禪竹によつて闌と閑とに分けられるやうになると、修行の位、もしくは心力よりも美的精神がより多く加はつてくるのを感じられるのであつて、六輪に對して閑閑は美的精神を主とするにも至ると思はれるのである。

ともあれ闌位がかういふ點にも修行の段階として、美的精神の段階とつながつてゆく過程を見られるのである。

四 幽玄と闌位との關係

以上蘭位について考察したが、かういふ蘭位と幽玄との関係はどうであるかといふ點について少しく考へておきたい。幽玄が中世に於ける美的精神として最高のものとして考へられたのは俊成以來の傾向であるが、しかし幽玄の意味については必ずしも同一ではない唐の駱賓王の螢大賦や臨濟錄に見える幽玄の如きは物理に對する生命的なものであり、推移るものに對する不易なるものをさして居るのである。かういふ本質的な不易なるものをやうになり、そこに、餘情的、情調象徴的な性質を意識するやうになつた。かつその美的内容に於ても靜寂なるもの、崇高なるもの、優艶なるものを表すやうになる所に、その何れに中心をおくかに種々の見解も生じたのであつて、俊成の如きは靜寂美を意味したと見られるが、しかし崇高なるもの、優艶なるものもその中に含んで居つたのである。さうして正徹や世阿彌等に至ると、次第に優艶なる美を主として表し、その情調象徴的な表現をさすやうになるのである。

世阿彌の幽玄は花傳書や五音曲條條や花鏡その他にも繰返し見られるのであるが、たとへば五音曲條々に於ける幽曲の説明を見ても、

聲位を靡やかにやりて、曲を埋みて上を美しくして、而も正しき曲流なり、花月の夕曙を同時一見の眺なりとあるのであり、かくの如き姿を櫻木にたとへて居るのである。また花鏡の幽玄之入塚事を見ると精細に幽玄を説明して居るが、

唯美しく柔和なる體幽玄の本體なり

とし、これを能の具體的表現に即してといて居るのである。人體のどかなる粧は人體ないの幽玄であり、言葉の優しいのは言葉の幽玄であり、音曲の節かゝりの美しくなび／＼と聞えるのは音曲の幽玄であるとするのである。また人體のかゝり美しいのは舞の幽玄であるとする。かういふやうに能樂の全體の上に現れる美しく柔和なる美をば幽玄といつたのである。かういふ美しく柔和といふ事は櫻木にたとへられて居る點と一致して居るが、然しこの場合の美しく柔和といふ事は單に素材的な意味ではないのであつて、如何なる素材の中にもある藝の美しさをさしたものである。世阿彌が怒れる粧、鬼人などになつて、身なりをば強く表しても、美しきかゝりを忘れずして人體が美しければ鬼の幽玄であると言つて居るのは如何なる素材に於ても見られる藝の美そのものをさしたと見られる。老人や鬼を演じてなほ表し得る藝の美しさが幽玄であるのである。

かくの如き美しき柔和を主とする幽玄は「つよき」美とは對立するやうであるが、然し鬼の幽玄によつても知られる如く、つよきものにも幽玄は見られるのである、この事は花傳書第六の花修を見ても

幽玄とつよきとべちにあるものと心うる故にまよふ也

として、幽玄とつよきとは體であつて、若き女性等は體の幽玄であり、荒多びすや鬼等其は體のつよき物であるとし、幽玄の體を演ずる時には幽玄になり、つよき物を演ずる場合にはつよくなるのが自然であるとして居る。而もつよき物を演じてつよ美となるが、その中に、ある藝の美しさが幽玄でもあるとするのである。

要するに世阿彌に於ては幽玄はどのやうな場合にも自ら現れる藝の美しさであるとするのである。

かくの如く見ると幽玄は世阿彌に於ては藝そのものの美でもある所に窮極があるのであるが、かういふ藝の美

が表れるのは修行の最高位としての關位に於て最もよく現れるのであつて、そこに幽玄が藝の最高の美を現すに對してさういふ美の具現されるための修行の最高の段階に現れる藝の位が關位であるから兩者は矛盾するものではなく能に於ける修行と藝の美の最高段階がこれによつて表されて居ると見られるのである。たとへば關位の現れとして關曲と幽玄の曲との如きに於ては並立的にもなつて居るのであり、また禪竹の如く、關位が修行の段階よりも美的内容を現し、關と閑との如き意味を有するに至ると幽玄と相違が生ずるやうであるが、禪竹に於ては美的精神や内容として幽玄を次第に、内面的に見るやうになり、そこに關位とも近いものとなるのである。たとへば禪竹は拾玉得花の中に幽玄曲をのべて

かすかに、ふかく

といふ點を主として居るのである。五音三曲集の中にも幽玄第一として心詞幽玄曲をあげ、

此曲味花紅葉の色めかしき風色にはあらず、心ほそくかすかに興に乗じて來、覺つきて歸る。幽情の曲感なるべし。

とあるのである。幽玄第二は行雲廻雪體であり、幽玄第三は見様曲味であり、幽玄第四は遠白體曲味であり、幽玄第五は有心體曲味であるが、何れも深くかすかなる味を基本にして居るのである。遠白體では

ゆうにたけありて、ほのかなる體曲

であるとし、有心體では

心ふかく、まことしく而もにほひあるやうにうたふべき曲聲なり、

とあるのである。これ等は三五記にある歌論の幽玄によつて居るが、禪竹の立場としてもかくの如き見解に到達して居るのである。美しく柔和なるものから次第に深くかすかな美に移つて居るのである。かくして美的内容としても幽玄と關位とは極めて近い關係となるのである。

以上考へて來た所でも、世阿彌に於ては幽玄と關位とは美的精神とそれを得る修行の段階との關係に於ては、同じ段階に於ける上下の相違ではないのである、禪竹に於ても兩者が美的内容として考へられても幽玄の中に關位をつつんで居るといへるのである。即ち幽玄の中にある美として考へられるのであると思ふ。

なほ世阿彌は藝の美を現すに際して花や珍しきといふ事をといて居るが、幽玄が不易の藝の美を表すに對して、花や珍らしきは移りゆく藝の美を表して居るのである。珍らしきは藝の鑑賞者にあたへる感の上からいつたのであるが、花は藝そのものをさしたともいへる。しかし、花に少年の花や盛りの花、老年の花があるのを見ても、年齢に應じてのそれ／＼の藝の美しさが花であるのであり、年齢を超えた花、萎むことによつて永久に枯れない藝を幽玄といつたのである。さういふ點では花やめづらしきものも幽玄によつて統一されるのである。さうして修行に於ける最高段階としての關位の美的顯現も幽玄の中につままれるのである。

五 有主風と無主風

次に能樂に於ける有主風と無主風といふ事を考へて見たい。至花道書に見える無主風事といふ項を見ると、世阿彌は能に於ける無主風と有主風とを區別して居るのである。無主風については

先づ舞歌に於て習ひ似するまでは未だ無主風なり

とある如く、能がまだ我が物にならないで風力不足な場合をさして居るのであるが、いはゞ自己の独自の藝を確立出来ないで、他の藝を模倣するに止まつて居る状態をさすのである。さうしてかくの如き無主風は本道より入らず、あらゆる物眞似異相の風をのみなす時に限るとするのであるが、これに對して、師から習ひ得たものを、我が物になして身心に體得して達人になるのは主であり、生きた能であるとし、かくの如きは有主風の爲手であるとするのである。即ち自己独自の藝風を確立するのが有主風であるとするのである。この有主風と無主風とは連歌に於ける有心と無心とも似て居るが、それよりも態度を表して居る所により本質的な性質を有して居る。世阿彌がその藝に於て父祖からの藝の傳統をうけるとともに、それを彼自らの上に獨自な藝を創造せしめて居ることが知られるのであり、その點で有主風は型から入つて型から出るといふべき態度を示して居るのである。同時に世阿彌は無主風から有主風になるとともに更に有主風をも超えた意味に於ける無主風を求めてゐたことが知られるのである。さうして有主風をこえた無主風に至るところに修行の最高位としての關位を見出して居つたのである。それは申樂談義にある有文無文の場合に於ても見られるのである。即ち

有文無文の心根盡きて關けたる位に上るべし

といふ言によつても知られるのである。この有文を超えた無文については風曲集をひいて

無文音感是有文ともに籠るが故に之を第一とす

有文音感は無得までには究めぬ所の残るが故に第二とす

といふ言によつても有文をもつゝむ所の無文に最高のものを見出して居るのである。即ち一切のものを究めつく

して、すべての性根がこもつて、而もきく所は無曲音感のみであるのが無上であるとするのである。かくして無文、有文無文となると同様に、有主風を超えた無主風に最高のものを見出したと思はれる。この有と無との關係は中世に於ける藝道論の根柢にあるものであり、有を超えた無は單なる無ではなくして、有をはらんで居りこの點では餘ともいひ得るのである。表現に於ける餘情、餘白とも通ずるものである。即ち内に深く有して、外に尠く表すといふ所に藝の極位を見出したのである。かういふ點が妙であり妙花風でもあるのである。世阿彌が老年に至つてはわざを出来るだけ少くすべきをとくのもかういふ心構のあらはれと見られるのである。遊樂習道見風書にも

水晶は清淨體にて、色文無縁の空體なれども、火生水生を爲せり

といつたり、「一心を天下の器になして、廣大無風の空道に安位して是得遊樂の妙花に到るべき事を思ふべし」とあるのもこれを示して居るのである。

修行に伴ふ心の沈潜の過程

岸 本 英 夫

緒

本稿は、パタンジャリ (Patanjali) のヨーガスートラ (Yoga Sūtra) に基づく研究である。ヨーガスートラの中に記されてゐる心の沈潜の過程の内容を、キリスト敎神祕家テレサの手記との比較對照に於いて、明かにせんと試みたものである。

一

ヨーガの修行が進むと、心は次第に深い體驗の境地に導かれてゆく。その心の進展の様相は如何なるものであるか。その境地をヨーガスートラは如何に説明してゐるか、又、それは、一般的な體驗としては如何なる意味を持つものであるか。ここでの觀察の中心をなすものは、それ等の諸點である。本節に於いては、専ら、ヨーガスートラの記述の内容について検討し、次節に於いて、それを更に一般的な立場から觀察して見ることにする。

ヨーガストトラに於いて、深い體驗の境地を綜合的に指し示す爲には、二つの言葉が用ゐられてゐる。等、至 (samāpatti) と三昧 (samādhi) とである。但し、この中、三昧には廣狹二義のあることに注意しなくてはならない。こゝで用ゐられてゐるのは、その廣義の場合であつて、深い體驗の境地一般を指す。狹義には、その體驗の中の、ある特定の狀態を指して用ゐられる。

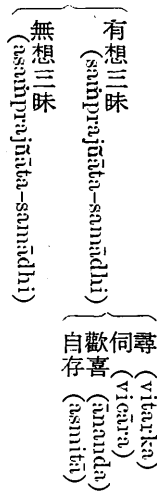
大して長くもないヨーガストトラの中で、同じ一つの、然も重要な事實を指す爲に、等、至、と三昧と云ふ二つの言葉が用ゐられてゐるのは、聊か不思議なことにも思はれる。併し、その理由は、二つの言葉の意味の上での差別よりは、寧ろヨーガストトラ成立以前に於ける原資料の歴史的相違に、求めらるべきものである。ヨーガストトラ内に於いては、兩者は實質的には同意語と考へて差支へない。

ヨーガストトラ中、直接この問題に觸れてゐるのは、三箇處である。第一の記述は、三昧品第一七、一八兩節、第二の記述は、三昧品第四一——五一節、第三の記述は、ヨーガの八支則の一部として、實踐品第五四節から自在品第八節に至る。

第一の記述なる三昧品第一七、一八の兩節は、この境地を、五種の心作用が實修 (abhyāsa) と離慾 (vairāgya) とによつて制御された結果あらはれるものとして取扱つてゐる。

「尋 (vīcārka) 伺 (vīcāra) 歡喜 (ānanda) 自存 (asmitā) の形 (rūpa) に從ひて (anugama) 有想 (三昧) (samajprajñāta) あり。他のもの (無想三昧) は、(心の作用の) 斷滅を生ぜんとする實修 (vīcāra-pratyaya-abhyāsa) の結果として、潛行力 (samskāra) のみ残れるもの (śeṣa) 」。 (三昧品第一七、一八節)

ヨーガバーシユヤの説明も参照すると、尋、伺、歡喜、自存の四つは、これを併せて、有想三昧 (santaprajñāta-samādhi) と云ふ。これは、「意識の對象を伴へる (sāntambhāra) 三昧」^(註一)であつて、心は、純一明澄化したつゝも、猶、どれ程か、意識作用の存在してゐる状態である。尋、伺、歡喜、自存の四つの區分は、進展しつゝある心の様相を、階梯的に整へたものである。それより更に進むと、「潜行力のみの残れる」他の状態なる、無想三昧 (asantaprajñāta-samādhi) に入る。



第二の記述は、三昧品第四一節から第五一節に至る。こゝでは、その境地の綜合的名稱として、等至と三昧とを並用してゐる。

「等至 (samāpatti) は、心の作用 (vṛtti) 消滅 (kṣipta) して、美しき (abhiñāta) 寶玉 (maṇi) の如くなれるものが、把握の主體 (grāhī) とその作用 (grāhaka) とその對象 (grāhya) とに於て、それ等に住し (tat-stha) これ等に色づけられし状態 (tad-utpannata)。

「その中、有尋等至 (savīṛkā samāpatti) は、言葉 (śabda) と對象 (artha) と概念 (jñāna) との分別 (vikalpa) によりて、攪入 (saṅkīrṇa) あるもの。

「無尋(等至) (nirvikarā) は、記憶 (smṛti) が淨め去られたる (parisuddhi) 時に、自己自身 (svaṅmā) は空虛 (śūnya) の如く、對象のみ (artha-mātra) 光り輝へ (nirbhāsi) もの。同様にして、微妙 (śūksma) な對境 (visaya) に於けるものが、有伺(等至) (savicitra) と無伺(等至) (nirvicārā) と説明せぬ (vyūkyatā)。而して、微妙な對境とは、無相に終るもの (alīṅga-paryavasāna)。

「此等以上のものが、具種三昧 (sadbija-samādhi)。無伺(等至) (nirvicārā) の確立 (vaisāradya) せる時に、内心は明澄 (adhyātma-prasāda)。

」その場合に、般若 (prajñā) は眞理を保持 (tattva-bharaṇā)。特殊なものを對象とする (viśeṣa-arthaṭva) が故に、傳承せる (śruti)、或は比量 (anumāna) による般若 (prajñā) とは異なる對境 (visaya)。それより生じたる潛行力 (saṃskāra) は、他の潛行力を抑制 (pratibandhin)。これも遂に制御 (nirvāha) されたる時、一切が制御されたるが故に、三昧 (samādhi) は無種 (nirbija)。」(三昧品第四一—五一節)

寶石の譬へを引いて、等至の状態を説明してゐる。日常の心的作用が滅却して純一明澄になつた心は、無色にして透明なる寶石の如くである。寶石は自らが曇りなきが故に、その傍らにあるものゝ色その儘に染つて見える。純一なる心は、明澄なるが故に、意識集中の對象の性質をその儘に映し出す。かゝる状態にまで磨き上げられた心を、等至と云ふのである。

この等至は、二つに分たれ、宿習としての潛行力を後に遺すか否かによつて、具種三昧 (sadbija-samādhi) 無種三昧 (nirbija-samādhi) となる。具種三昧は、更に、尋 (vikarka) 伺 (vicāra) の有無によつて、有尋(等至) 三昧 (nirbija-samādhi) となる。

(savitarika sanāpattiḥ) 無尋等至 (nirvitarika sanāpattiḥ) 有伺等至 (savicara sanāpattiḥ) 無伺等至 (nirvicara sanāpattiḥ) の四種となる。

具種三昧 (sauri-samadhi)	有尋等至 (savitarika sanāpattiḥ)
無種三昧 (nirbija-samadhi)	有伺等至 (savicara sanāpattiḥ)
	無伺等至 (nirvicara sanāpattiḥ)

第三の記述は、ヨーガの八支則の一部として、別の機會に詳述した。^(註三) その四段階は、次の如くである。但し、こゝでは、三昧が狹義に用ゐられてゐる。

- 一、制感 (pratyakhyā)
- 二、執持 (dhāraṇā)
- 三、靜慮 (dhyāna)
- 四、三昧 (samādhi)

以上の如き三つの記述の、夫々の元來の意圖は、必ずしも有機的な一體をなすものではなかつた。互に他のものを豫想し相補ふ意味で記されたものではなかつたに違ひない。極めて近接してゐながらも、別個の存在であつたものが、ヨーガーストラの編纂にあつて、一つの體系の中に包含されたと見るのが、最も真相に近いであらう。併し、これ等を比較照合すると、三者の關係は、少くとも心理的には、一定の横斷的聯關を持つことが知られる。

以下、之を明かにするにあたり、先づその關係を圖示すれば、次の如くなる。

	實踐品 54—55 自在品 7—8	三味品41—51	三味品17—18		
第一段	制 感	—	具種三味	—	有想三味
第二段	執 持	有 尋 等 至		尋	
	靜 慮	有 伺 等 至		伺	
第三段	三 味	無 尋 等 至 無 伺 等 至		歡 喜 自 存	
第四段	無 種 三 味		無 想 三 味		

修行に伴ふ心の沈潜の過程

第一段は、感覺作用の沈靜してゆく段階である。これに屬するのは、第三の記述に於ける制感のみである。五感を通した外的刺戟によつて生ずる心の動搖が、次第に微少となり、遂に消滅に到る状態である。

第二段は、知的作用の活動が、沈靜し、減却する段階である。情意的作用は、既に、心作用とは別個に煩惱として抑制され、更に、前段に於いて、感覺作用が制せられた。こゝに思惟や記憶の制御が修行の中心となるのである。第一の記述に於ける尋、伺、第二の記述の有尋等至、有伺等至、第三の記述の執持靜慮が、これに屬する。尋、伺とは、心中に未だ尋、伺を残す三昧と云ふ意味であつて、第二の記述に於ける有尋三昧、有伺三昧と同じである。心は純一明澄の度を高めつゝも、未だ對象と一如になり切るまでには到らない。意識は對象に向つて充分に集中されてゐながら、思惟の斷片や記憶の殘影が、心中に去來する状態である。第三の記述、即ち、八支則に於ける執持や靜慮も、既述の如く、この境地である。

この段階に於いて、心に存する夾雜的雜念を前掲のストトラは、「言葉と對象と概念との分別の摠入あるもの」と説明してゐる。分別は、既述^(註三)の五種の心作用の一つであつて、「事物が存在せず (astu-sunya)、言葉と概念とに基^(註四)く」作用、即ち、思惟の作用である。

更に、ヨーガパーシュヤは、次の如く云ふ。

「たとへば、牛 (go) と云ふ言葉 (śabda) と、牛と云ふ對象 (artha) と、牛と云ふ概念 (jñāna) との如くに、本來は異なる (villakṣita) に拘らず、無差別 (avibhāga) の把握 (grahana) が見られる。區別されたる場合には (vibhāgyamāna) 言葉と云ふ性質 (dharma) は一つに、對象と云ふ性質は一つに、概念と云ふ性質は

一つに、これ等には夫々別個の分野 (pantā) がある。さて、等至に達したるヨーガ行者にとりて (samāpatti-
nāya yogināḥ)、たかめられて (samāpatti) 三昧智 (samādhi-rajā) にある牛等の対象が、未だ猶、言
葉と対象と概念との分別に浸潤 (anuviddha) されてあらはれる場合に、この混同のある等至 (sāntikṛpā sa-
māpatti) は、有尋 (savikāra) と稱せらる。^(註五)

対象に心が集中し盡くして、他の一切の心的作用が滅却すれば、その対象に與へられてゐる名稱や、対象に對する過去の經驗による知識等は心から去り、対象そのものゝ姿のみが心裏に映する筈である。名稱や知識は、本來対象に備つたものではなく、心の中で、対象と結びつけられたものであるからである。然るに、尋、伺の状態に於いては、未だ、それを脱するに至らず、思惟の繫縛の中にあるのである。

ウツヅ教授が好んで用ゐた次の様な譬話は、その状態を、他の側面から明かにするに役立つであらう。弓の達人が、草陰の巨石を虎と思つて矢を放つた處、矢は石中深く射込まれてゐた。併し、その後、如何に心を籠めてその石を射て見ても、遂に矢を石に立てることは出来なかつた。これは、澄み切つた達人の心中にも、的は實は石であると云ふ觀念が疊りとなつて翳をさすからである。即ち、それが一つの分別として心中に動き、心中に尋を伴ひ、無垢純一の境地に入る妨げとなるのである。

猶、尋と伺との差別について一言しておくならば、それは心的状態の相違よりは、寧ろ、その対象とする處のものゝ性質の相違である。対象の性質が、粗大 (sūta) であるか微妙 (sūkṣma) であるかによつて、前者を尋と云ひ、後者を伺と云ふ。粗大と微妙とは形而上學の意味を多分に含んだ言葉であつて、哲學的には之を嚴

密に規定する必要があるが、修行を實際に行ふ極めて實踐的な立場から概括的に見れば、粗大は、物的現象を主とした具象可見のものを指し、微妙は、心的現象を主とした抽象不可見のものを指すとして大過はない。

第三段は、対象に意識が集中し盡くした状態である。対象と我とは、こゝで、遂に、一如に成り切る。第一の記述の歡喜、自存、第二の記述の無尋等至、無伺等至、第三の記述の三昧が、之に屬する。

即ち、修行が更に一段と進むと、一切の雜念は滅却し、心は思惟分別の繫縛から脱却する。最後まで雜念として残り、心の妨げになるものを、ヨーガストトラは、記憶であるとしてゐる。「記憶が淨め去られたる時に」無尋等至無伺等至の境地に入る。かくて、全意識は対象そのものによつて、占有され盡くす。當事者の自證内容としての自我意識は消滅し、対象は、即ち我となる。「自己自身は空虚の如く」なり、対象は特殊な「光り輝き」を帯び、心に絶妙の印象を残すのである。

心が沈静し、體驗が次第に深きに進むと、心の奥底から云ひ知れぬ歡喜の情、佳美感があらはれて来る。これは、東西の神祕家の等しく説く處である。キリスト教神祕家は、之を甘美感(sweetness)と云ふ言葉で表現する。尋、伺の消え去つた純一なる心に、この佳美感のみ遍滿してゐる状態が、第一の記述に於ける歡喜の境地である。併し、更に進むと、この佳美感すらも消滅して、自存の境地に入る。後に残るのは、「純粹なる内證意識」(intuitive consciousness)のみである。これは、心中に於いて、最も深められ、最も淨められたる意識である。強ひて之をよぶとすれば、純粹意識とでも云ふより、名づけ様がない。事後にこの境地を顧みた場合に、これあるが故に自己のその體驗を自證し得る最後のものゝみ残された境地である。

猶、無尋等至と、第三の記述に於ける狹義の三昧とが、同じ心的状態を指すものであることは、兩者に關する記述を比較して見ると明かである。即ち、ヨーガスートラによると、

「無尋（等至）は、記憶が淨め去られたる時に、自己自身は空虚の如く、対象のみ光り輝くもの。」（三昧品第四三節）

smṛti-parisuddhan svarūpe śūnya iva arthamātra-nirbhāsa nirvikarā.

「三昧は、その同じ状態にて、対象のみ光り輝き、自己自身は空虚の如くなるもの。」（自在品第三節）
tad eva artha-mātra-nirbhāsan svarūpe śūnyam iva samādhiḥ.

言葉の順序には出入りがあるが、その實質的内容に於いては、兩節全く同じである。ともに「自己自身は空虚の如く」なり、「対象のみ光り輝く」状態と、その境地を描き出してゐる。この兩節の符合は、原典の構成的批判の一つの手懸りともなり得るであらうが、これは暫く置いて、今は單に心理的な觀點から見て、尋、伺を超えた等至と狹義の三昧とは、同一の心的状態と理解される。

第四段は、無想三昧 (*asamprajñāta-samādhi*) と、無種三昧 (*nirbija-samādhi*) とである。自證の内容とな一切の意識の消滅した状態である。

即ち、第一の記述に於いては、無想三昧を以つて尋、伺、歡喜、自存等の有想三昧に對するものとし、次の如く説明してゐる。

「他のもの（無想三昧）は、（心の作用の）斷滅を生ぜんとする實修 (*virama-pratyāyābhyaśa*) の結果とし

て、潜行力 (samskara) のみ残れるもの。」(三昧品第一八節)

第二の記述は、諸等至を具種三昧とし、それと並べて無種三昧を擧げる。無伺等至に於いて、「それより生じたる潜行力は、他の潜行力を抑制」する働きがあるが、更に、

「これも遂に制御 (niruddha) されたる時、一切が制御されたるが故に、三昧 (samādhi) は無種 (anirbija)。」
(三昧品第五一節)

として、無種三昧に到ることを説いてゐる。

第三の記述に於いては、執持、靜慮、三昧を指して、「三者は、これに先立つものに較ぶれば (pūrvacharyas)、内支則 (antarāśā) ^(註九)」ではあるけれども、「然し、それも、無種 (三昧) (anirbija) に對しては、外支則 (bahirāśā) ^(註九)」に過ぎないとて、此等の奥に、更に、無種三昧のあることを示してゐる。

無想三昧と無種三昧とは、ともに意識を超えた境涯を指してゐる。併し、その内容については、兩者、多少趣きの相違がある。無想三昧は、註釋にも云ふが如く、「心は意識の對象を伴はず (nirālambana)、無に歸したるが如くなる (abhava-pratim iva) ^(註一〇)」故に、自證内容としての意識は全く消滅するけれども、「一切の作用が滅却 (Pratyakṣa) し、潜行力のみ残れる心の制御 (niruddha) ^(註一〇)」であつて、潜行力は残つてゐる。下意識又は潜在意識とも云ふべき意識下の心の活動は、未だ停止してゐない。表面的な無意識状態である。一般の神祕體驗に於いて、融合の状態が過度に進むと、半ば失神的な恍惚状態に入ることが珍しくない。所謂、定に入ると云ふ状態もこれである場合が多い。無想三昧は、之を指すものと推察される。

然るに、一方、無種三昧は、潛行力をも滅却した状態である。意識下の心の活動までも停止すると云ふことは、ヨーガ體系の形而上學に従へば、一切の現象のブラクリテイの無への還滅と考へられる。プルンナの獨存が實現した状態である。併し、現象的世界に於ける實質的生命活動は、これで終りを告げることになると解さねばならない。

斯様に無想三昧と無種三昧とは、その内容を異にしてゐる。

併し、更に翻つて考へるならば、若し、之が實質的に、生命の終りを意味するものであるとすれば、強ひて、無種三昧とよんで、三昧の一形態とする必要はなかつた筈である。特に無種三昧と云ふ言葉が用ひられる以上、何等か特殊な心理的境地が豫想されてゐたのではないかと云ふことが考へられる。併し、それを適確に究明するに足る記述はヨーガストトラに缺けてゐる。

深い體驗の境地に於ける心の進展の様相を、ヨーガストトラの描き出してゐる處に従つて、通觀すれば、大體、以上の如くである。

二

ヨーガが、主として印度に行はれる行法である限り、そこに展開する深い體驗の境地が印度の人々のものであることは云ふまでもない。併し、この體驗を更に廣い立場から見ると、それは必ずしもヨーガと云ふ方法によらずしては到達され得ない特異な心的状態ではなく、印度の人々のみに限られた特殊な境地でもない。東西古今を

通じて、同じ種類のものは、廣く行はれて來てゐる。前節に觀察した如きヨーガ體系に於ける深い體驗の境地は、他の同様なものに對して如何なる關係にあるか。これを、こゝで一つの比較對照を試みるならば、その體驗の意味を一層明かにすることが出来るかと思ふ。

今、時代も、場處も、傳統も全く異なつた一神秘家の手記の中に材料を求めて、これをヨーガ體系にあらはれた處と比較して見ることにする。こゝで取上げようとするのは、スペインの神秘家テレサ (St. Teresa 1515-1582) の手記である。テレサは、キリスト教神秘家として最も勝れた一人であつて、殊にその手記は心理的描寫の緻密な點に於いて、前後にその比を見ないと云はれてゐる。彼女が神秘體驗に對して試みた分析と組織とは、それ以後のキリスト教神秘主義に、殆んど決定的な影響を與へた。それは、キリスト教神秘主義の歴史を通じて、最も代表的なものとして云つてよ。

テレサは、その「自叙傳」^(註三)の中で、深い體驗の境地の進展してゆく過程を、四段に分けてゐる。それは、次の如くである。

一、默想 meditation

二、寂心の祈り the orison of quiet

三、心の眠り the sleep of powers

四、融合 union

その段階を、一段又一段と進んで境地が深きに就くにつれて、日常の心的諸作用は次第に活動を停め、心には

沈靜と統一の度が加はる。心は、神との接觸の濃度を増し、清純な輝かしい佳美感に満ち溢れて來るのである。ヨーガ體系に於いては、意識集中の對象は特殊な場合を除いては人格的な神靈ではないけれども、テレサの場合、彼女がキリスト教中の人物である故に、常に神が中心になつてゐることは、先づ斷つておく必要がある。

第一の默想は、心を神に集中してゆく最初の營みである。最も努力を要するものとされてゐる。心は、外的刺戟によつて動搖騒亂してゐる。まづ、それを鎮めねばならない。修行の場處として閑寂な環境の選ばれるのは、それに對する工夫の一つである。併し、外的條件の整備は、その一半の役目を果すに過ぎない。もつと直接には、外的刺戟が加はつても、それによつて動かされない様な心をつくり出さなければならぬ。即ち、それに必要なのは、五感の制御である。外界と内心とを繋ぐ五感の作用が充分に制御されるならば、心は外界に煩はされることなくするのである。

「それは極めて骨の折れる仕事である。五感を集中された状態に保つてゆく爲に、心は疲れる。五感^(註二三)は平生散亂の状態にあるものであるから、誠にそれは大いなる努力である。」

と、テレサは云ふ。修行者は、キリストの受難の光景を想ひ浮べたり、祈つたり、神に話しかけたりして、意識を統一し、心の沈靜を圖るのである。かくて、五感の作用が沈靜するに到るのが、默想である。

五感の作用が制御せられても、それは、決して直ちに心の全面的沈靜を意味しない。心の中には、外界と直接に關係のない多くの動搖や騒亂がある。外界からの刺戟に亂されることのない心の状態が導き出されて來ると、問題の焦點は、おのづから内心に移る。

第二の寂心の祈りは、内心の沈潜に赴く第一の段階である。テレサは、その當時の心理観に従つて、心の作用を、意慾 (will) と 思惟 (understanding) と記憶 (memory) とに分けてゐる。先づ、制せられるのは、意慾 の作用である。

「これは、心の機能の、心の中に於ける集一である。その成果なる満足を、更に深き甘美に於いて味ははん爲である。併し、心の諸機能は未だ失はれてゐるわけではない。眠つてゐるわけでもない。只、意慾 のみが占有されてゐるのである。」^(註一四)

意慾 が占有されるとは、それが神によつて占有される機能を停止してゐると云ふ意味である。心の底から燃え上つて來て、惱亂 の因となる 意慾 の活動が、沈静に歸する。修行者の努力は稍々輕減し、特異なる甘美感 (sweetness) が少しづつ芽生えて來る。

「心の統一と寂心とは、大いなる満足と平和とを齎らす。そして、すべての機能の深き喜びと憩ひとを。又、心がその中に浸る最も甘美なる歡喜をも伴ふ。」^(註一五)

この状態に於いて制せられてゐるのは、感覺 と 意慾 とのみであつて、猶、思惟 と 記憶 とは活動を續けてゐる。のみならず、心が沈静するにつれて、それ等の活動は却つて著しく目立ち、心の耐え難い煩ひとなる。

「思惟 の作用は心の前面に躍り出し、記憶 は焦立つ。それ等の力は、少くとも私自身にとつては、煩はしく苦しいものである。……意慾 は神と結びついて寂靜の状態にあるのに、思惟 は極めて亂れてゐると云ふことは、決して珍らしくない。」^(註一六)

併し、寂心の祈りの状態を續けてゐると、やがて思惟の作用活動も衰へて、境地は更に進む。
第三の心の眠りに入ると、

「心の諸機能は、今は唯、神に没入する爲の力を保持するのみである。どの機能も積極的に動かうとはしない。……殊に思惟の作用は全く無力となる。」^(註一七)

もはや思惟は制せられ、「快感と甘美感と歡喜とは、その直前の状態とは比較にならぬ程勝れて」来る。唯、斷片的な記憶や幻想のみが、獨、次から次へと去來する。

「記憶は未だ自由の儘である。それは幻想をも伴つてゐる。それが獨り立ちをしてゐる時、如何に心に對して戰を挑みかけ、一切を混亂の中に投げ入れようとするかは、驚異に値する觀物である。」^(註一八)

既に殆んど沈靜に歸してゐる心の中で、それは、「夏の夜半の蛾の羽ばたき」^(註一九)の様に狂ひまはる。

併し、遂には、その最後まで残つて抵抗してゐた記憶も、全く働きを止める境地に到る。

「焦立たしかつた記憶の蝴蝶も、今や羽を焼き盡くされて、もはや飛ぶことは出来ない。」^(註二〇)

かくして、第四の融合に入る。融合に於いては、日常普通の状態に於ける一切の心的作用は消滅する。只、神に接する歡喜が心に満ちわたるのみである。

「こゝに於いては、もはや如何なる外的な意識もない。只、享受あるのみである。……意識のすべては、その享受の中に没入し、心身の内外に作用し得る様な自由の状態にあるものは、一つもなく。」^(註二一)

神祕體驗の、最も深く且純粹な状態である。意識集中の對象であり、同時に、信仰の中心である神と我とが一如

になる。

テレサは、その自叙傳の中で、以上の如き四つの段階に分つて、深い體驗の境地の進展を記述してゐる。歡喜や甘美感が増進する一面、日常の心的諸作用が順次に沈靜消滅してゆく様子が、その中に、はつきり窺はれる。今假りに、心理學的に嚴密な意味ではなく、右の敘述に従つて、心の作用の沈靜の經過を辿つて見ると、**感覺**、**意慾**、**思惟**、**記憶**と云ふ順を追つてゐる。

	感 覺	意 慾	思 惟	記 憶
日常の狀態				
默 想	⋮			
寂心の祈り	⋮	⋮		
心の眠り	⋮	⋮	⋮	
融 合	⋮	⋮	⋮	⋮

翻つて、これをヨーガ體系に於ける心の進展の經過と比較して見る。さうすると、その間に著しい類似の存することに氣付くであらう。ヨーガに於いても、第一段に於いて、感覺作用が制せられる。次に、**意慾**の制御は第二段には出て來ないが、そこでは、テレサの**思惟**に於けるが如く、知的作用が次第に沈靜する。そして、第三段

に於いては、融、合と同じく、意識は集中し盡くし、對象と我とは一如になる。若し兩者を圖示するならば、次の如き關係になる。

テ レ サ	ヨ ー ガ 體 系
默 想	制 感
寂心の祈り	執持 有尋等至 尋
心の眠り	靜慮 有伺等至 伺
融 合	三昧 無尋等至 歡喜 無伺等至 自存

テレサは、感覺の制御に續いて、意、慾、即ち情意的作用の制御の段階を設けてゐるが、ヨーガ體系にはそれが無い。それは、既に述べた如く、ヨーガ體系の建前としては、一切の情意的作用は煩惱であり、煩惱は一般の心的作用とは獨立の障礙として、既にそれ以前の段階で抑制されてゐるからである。又、ヨーガ體系は、思、惟、と記憶との作用を、テレサに於ける如く判別してはゐないが、既に指摘したる如く、「記憶が淨め去られたる時に」有、尋、等、至より無、尋、等、至に入ると云つてゐる處を見れば、最後まで残るものは、同じく記憶であるとしてゐること

が明かである。

斯様に、兩者の間には、多少の異同はあつても、大體に於いて、並行し、著しい類似を示してゐる。ヨーガ體系にあらはれた深い體驗の境地が進展する過程は、單にヨーガのみに限られた特異な現象でないことは、これによつて知られる。これを、更に、諸多の資料に互つて検討するならば、多くの類型的なものをもとめ、基本的な型態を見出すことも不可能ではないであらう。これは、將來に残された問題の一つである。

猶、テレサは、上述の四段階の外に、恍惚 (trance) 或は costasy) の状態と、靈の婚姻 (spiritual marriage) の境地とについて述べてゐる。

神祕體驗に於ける心的状態は、時によると融合の限度を超えて、殆んど失神に近い状態に入り、種々な生理的異常を呈することがある。かゝるものを指して、恍惚と云ふ。これは、神祕體驗の中樞からは稍々逸脱した異常のものとするべきであるが、それが外見上特異な徴候を現はす爲に、一般の耳目を牽いて、恍惚状態即ち神祕體驗と云ふ様な誤解をも生じてゐる。用語としても、融合と恍惚とは、屢々混同して使用されてゐる。又、兩者の典型的なものには、はつきりした相違がありながら、その間に嚴密な境界線を引かうとすると、必ずしも容易でない場合もある。併し、一般に健全な神祕家が、その兩者を明かに區別さるべきものと見做してゐることは動かすべからざる事實である。テレサは、その相違を、次の様に述べてゐる。

「融合と恍惚との相違は、次の如くである。後者の方が持續時間が長く、外見上により多くあらはれる。呼吸は次第に微弱になり、その結果、ものを云ふことも、眼を見開くことも出来なくなる。心が融合の状態にある

場合にも、これに似たことは起り得るけれども、恍惚の場合の方が遙かに強烈である。恍惚の状態が深くになると、體温は冷却する。……手足は冷くなり、ある場合には木片の様に硬直する。坐つたり、跪いたりしてゐて恍惚の状態が起れば、體はその姿勢をとつた儘になる。^(註二三)

恍惚の最も著しい特徴は、その状態を回想して見ようとしても、殆んど何等の自覺的意識が残つてゐないことである。従つて、その人の平生の生活に對して、その體驗は、直接には何等資する處がない。融合は、それに反して、その體驗の深い印象は心に焼きつけられて残り、その後の心的状態乃至生活態に顯著な影響を與へる。融合は深い體驗の境地の進展の結果としての望ましき歸結であるが、恍惚は寧ろ稍々異常な、副次的產物となすべきである。

ヨーガ體系に於ける第四段中の、無想、三昧が恍惚の状態を指すものかと考へられることは、既に觸れた處である。

テレサは、更に、靈の婚姻とよぶ境地について述べてゐる。これは、神祕主義の路を辿るものゝ生活の全面にあらはれて來る境地である。深い體驗の境地と日常生活との、一致相即である。それまでは、深い體驗の境地に入る爲には、特殊な環境を必要とした。閑寂の場處を求め、外界よりの刺戟を避けて孤坐し、一切の思惟判斷を斷つて、はじめて、その境地を享受し得たのである。されば、一度、修行の場處より立つて、日常の生活環境に還へると、心の状態は著しく後退するのを常とした。然るに、心が、それより更に一段の展開を経ると、獨坐修行の間に到達せられた至妙の境地が、その儘、心の恒久的性質と化するに至る。日常の生活を營む間も、それは

後退することなく、一舉手一投足のすべてが、神祕體驗の輝きに満ちて感ぜられる。歌ふも舞ふも法の聲と云ふ境地が現實に如現し、行住坐臥の生活が、その儘で、永劫の光りと平和とに溢れた深い境地の中に存するものとなる。これを、神祕家は、恒一 (unitive life) とよぶ。

ボーロが、「もはやわれ生くるに非ず、キリスト我にありて生くるなり。」と云つたのは、この境地の片鱗を示すものと考へられよう。又、白隠が、青年時代から大小の悟りを繰返へして経過した後、三十二歳の折、一夜大いなる心の展開あり、「これより萬物を見ること自己の面を見るが如し。初めて如來は、目に佛性を見ると云ふことを了知す。」と云つてゐるのも、遂にこの境地に入つたことを語るものかと思はれる。この境地に到ると、修行者は、もはや、自らの心の亂れを惧れる必要がなく、進んで隱棲孤獨の境を出て、巷の喧騒の生活の中にも入り得るのである。

この恒一の境地に關するテレサの記述は、「自叙傳」の中には見えない。テレサが「自叙傳」を書いた時には未だその境地に到達せず、彼女自身かゝる境地の存在を知らなかつたからである。その後、十五年を経た「心の城」^(註三四)の中に、はじめてそれが記されてゐる。「心の城」は、水晶で出來た七つの城の譬を主題として書かれて居り、その中の最奥の段階なる「第七の城」がそれにあたる。

テレサは、恒一と融合との相違を説明する爲に、次の様な譬へを引いてゐる。

「融合は、二本の蠟燭によつて象徴される。その二本の先端が相接した場合には、焰は唯一つのみとなる。……併し、一本の蠟燭は他の蠟燭から引き離され得る。さうすると、二つの焰は、又、別々の存在となる然る

に、靈の婚姻は、雨が河の流れの上り降り注ぐ様なものである。一つの同じ液體になり切つて仕舞つて、再び雨水と河水とに分れることはない。(註三五)

深い體驗の境地と日常の生活とは、もはや分たれることがないのである。かく、神と永遠に一體となつた心には、此の世に於いて積極的活動を營まうとする力が、鬱然として蘇つて來る。ともすれば、この世から隠れようとする從來の傾向は、一轉して、此の世を肯定する氣持に變る。次の一節は、テレサのかくの如き心境を示した記述の一端である。

「最も驚く可きことは、今までは、心は、はやく死に就き、神の御許に赴かんことを冀ひとしてゐた。そして、その時の來るの遅いことを、歎き悲しんでゐた。然るに、それは全く變つて仕舞つた。今や、心は、神に仕へ、神の榮光を増し、又、力を盡くして他の人々を助けようとする希ひに滿ち溢れる。雷に死に對する憧れを捨離したのみならず、長命と最も重き十字架とを歡び庶ふ。(註三六)」

神祕體驗の至高の境地に於いて、此の世の生を肯定する態度が體驗の事實として現れて來ることは極めて重要な事實である。「眞空」を経て後、「妙有」に到ると云ふ考へ方の、實踐的な意味がそこに現はれて來る。

ヨーガの修行に従ふ場合にも、修行者が登る體驗の頂きには、實質上、斯様な境地があらはれて來る場合があるに違ひない。併し、ヨーガストラの中では、それらしい記述には、全く觸れることが出來ない。それは、ヨーガ體系が背負つてゐる形而上學の重壓が、かゝる境地を認める餘裕を奪つて仕舞つてゐるからである。ヨーガ體系の理論によれば、既に述べた如く、修行が進んで心的作用が制御されるに従つて、現象的世界の一切はブラ

クリティの無に還滅する。究竟の理想なるプルシヤの獨存が實現せられた時は、そのプルシヤに關する限り、現象的世界は全く消滅してゐる。その修行者の此の世に於ける生活は、消えて仕舞つてゐるのである。従つて、修行者が、修行を成就した姿で、もう一度この世の中に還つて來ると云ふことは、ヨーガ體系としては考へられないのである。

かく、恒一の境地が缺除してゐると云ふことは、宗教神祕主義的體系として見た場合に、ヨーガ體系の著しい特徴の一つである。そして、又、その弱點でもある。ヨーガ體系が、否定的神祕主義であると云はれる根本的理由も、實に茲にある。

註一 ヨーガストトラ、三昧品第十七節、ヨーガパーシュヤ註。

註二 宗教研究、新第十二卷第一號、拙稿「神祕階梯とヨーガ經」參照。

註三 宗教研究、新第十二卷第三號、拙稿「修行の素材としての心——パタンジャリのヨーガストトラに於ける」參照。

註四 ヨーガストトラ、三昧品第九節。

註五 ヨーガストトラ、三昧品第四二節、ヨーガパーシュヤ註。

註六 Jung's *Langton Woods*. ヨーガストトラ及び諸註釋の英譯者。

註七 尊、伺は、佛敎の四禪に於いても、常に問題とされる。念、思とも漢譯せられる。長井眞琴、「南方所傳佛典の研究、」

六二——六三頁、參照。

註八 ヨーガストトラ、自在品、第七節。

註九 ヨーガストトラ、自在品、第八節。

- 註一〇 ヨーガストトラ、三昧品、第一八節、ヨーガバーシユヤ註。
- 註一一 同右
- 註一二 Teresa, *The Life of St. Teresa of Jesus*, tr. by David Lewis
- 註一三 *The Life*, p. 82.
- 註一四 *The Life*, p. 108.
- 註一五 *The Life*, p. 115.
- 註一六 *The Life*, pp. 118—119.
- 註一七 *The Life*, p. 128.
- 註一八 *The Life*, p. 136.
- 註一九 *The Life*, p. 137.
- 註二〇 *The Life*, p. 147.
- 註二一 *The Life*, p. 139—140.
- 註二二 *The Life*
- 註二三 白隠、遠羅天釜一法華宗の老尼の問に答ふる書」
- 註二四 Teresa, *The Interior Castle*, tr. by a Benedictine of Stanbrook.
- 註二五 *The Interior Castle*, p. 293.
- 註二六 *The Interior Castle*, p. 296.

メラネシアの文化と宗教

——特にニュー・ギニアを中心として——

中野朝明

メラネシアなる名は宗教學に携はる人々にとつては決して耳新しい響を傳へる地方ではない。既に古くコドリントンによつて報告せられ、宗教學の祖として知られたマックス・ミュラーによつて、その所説である宗教の基本的な觀念、即ち「無限」の原初的な形式を示すものとして採用せられた「mana」の觀念がこの名とともに直ちに想起せられるところであらう。更にこの觀念はマレットによつて、ポリネシアのタブーと表裏の關係にある表現と考へられて、當時の學界に主流をなしてゐたアニミズム説に對して提起されたプレ・アニミズム説の論據となり、更にこれらの太平洋諸島の事例のみならず、各地の未開民族から報告せられた類似の觀念はその後マルセス・モスに至るまで多くの人々によつて宗教起源論に於ける呪力説の賑はしい展開を示したことも更めて此處に述べるに及ばないところである。

この古くから知られたメラネシア地方はその後今日に至るまで民族學者にとつては絶えず注目の的となり續け

て居り、同じ太平洋諸島の中にあつても他の地方に比して調査に赴いた者の數も遙かに多く、またその齎らした報告も既に尨大なる量に達してゐる。しかも、その中には學界に斬新なる方法を提起し新鮮なる資料を供給した者も決して尠くなかつた。このやうにこの地方の調査報告が學界に重要視され續けてゐる理由は、最近物故したレギ・ブルユル氏がその近著「原始神話」の序文に述べた言葉を藉りて述べれば、「その文化が最も原始的な形態を示してゐると云ふ意味では決してなく、この地方より提供される資料報告が現在では最も豊富であり、また學問的に見ても最も質が良いため」に他ならない。換言すれば、この地方は特にその中でもその西北部、即ちニュー・ギニア及びその周邊の隣接諸島は現代の文化の影響を蒙ること至つて稀であり、阿弗利加奧地その他の地域とともに見棄てられ、最も顧みられなかつたところであつて、従つてこの地に住む未開人は比較的變ることなく彼等自身の生活を純粹に保ち續けて居るために、また他の地域に比して海洋に恵まれて交通に便であり、若干の宣教師達が常に駐在して調査の便宜が比較的よく得られるために、多くの人々の競つて調査に赴く恰好の地域となり、その齎らした資料も次第に精練されて學問的に信頼し得る度の高いものが多く蓄へられた結果に他ならぬ。

(一) Lévy-Bruhl, *Jaenien*, 1925, *La Mythologie Primitive*, p. VII.

メラネシアと呼ばれる地方は太平洋の西南部を占め、東は略々東經百八十度の線をもつてポリネシアに、南は濠洲大陸、タスマニア及びニュージーランドに、西はインドネシアの東端モルツカ群島に、また北は赤道を境と

してミクロネシアに圍まれ、その西北端に位するニュー・ギニアを最大の島として、その東北海岸に近接するビスマルク、ソロモンの諸群島から大洋中を東南方に進んでサンタ・クルツ、バンクス、ニュー・ヘブライズの諸群島、更に東にフィジー群島、南にニュー・カレドニアに至るまで、太平洋中にあつては比較的に大きな島々が點々として散布してゐる地域を指すのである。この中でニュー・ギニアは後に述べられるやうな意味から除外される場合もあるが、此處では一般に用ひられてゐるやうに、これをも含めて廣い意味に用ひる。

廣く大洋洲の文化層に就いては、今は既に亡き數に入つたグレブナーが未だ若冠氣鋭の頃、伯林の學會に發表して新進學徒として一躍その名を認められた、主として博物館所藏の資料によつて試みた物質文化財の研究から設定した五箇の文化層⁽¹⁾が、その後シュミット及びコッパースの協同研究によつて多少の補正改修を加へられたとは云へ⁽²⁾、その最原始文化層を除いては現在に至るまでほど承認されて居り、未だに定説に近いものとして著しく改變された説あるを聽かない。彼の所説は既に本誌上にも幾度か紹介されたところであるから、此處には敘述の筆の運びのためその結論を要約して述べるに止める。即ち、彼によれば東南亞細亞から大洋洲に移動擴布した諸文化の中、より古い三層は主として濠洲に入り、太平洋中の諸島に進んだ諸文化はこれに遅れて來つたものであり、その中で最も古い層をメラネシアの文化が代表して居り、次いでポリネシア、更に數箇の層をなしてゐるインドネシアの文化の順に漸次出現したと見られてゐる⁽⁴⁾。

然し、當面の問題となるメラネシアの文化はインドネシア文化のやうに歴史に現はれる高度文化の波を幾度か浴びて變貌を來したことはないが、より後期のポリネシア文化が比較的單一な要素からなるに反して、至つて錯

綜した諸要素を混在せしめ、文化様相も複雑多彩を呈してゐる。それは明かに太平洋諸島に於ける早期の文化移動傳播の波が幾重にもその痕跡をこの地方に止めてゐることの證據を示すものである。しかしメラネシアの文化は概括すれば、グレブナーの業績によつても明瞭である通り、二つの文化相に大別せられる。即ちその一はニュー・ギニアの本島に見られる文化相であり、その二はニュー・ギニアの東北から東南方に點々と連なる諸群島のそれであり、この兩者の間には共通した様式（特に東南部）とともになりに文化的差異（特に東北部）も認められるのである。この事實は自然人類學上よりもほど同様に認められるのであつて、通常はこれをバブア族とメラネシア人とに分類してゐるが、アイクシュテットは多少異なつた觀點からこれを新メラネジードと古メラネジードとの兩型に分つて別箇の人種層を表はしてゐるものと見てゐる⁽⁵⁾。

以上の事よりニュー・ギニアをメラネシアと離して取扱ふ人々がある。その著しいものは、主として言語の研究によつて試みられたものであり、メラネシア語に比較してパブア語が全く異質的な言語であることを證明したレイ及びこれを敷衍したシュミットの言語學的な業績である⁽⁶⁾。

メラネシア文化相はこのやうに要約して二大別されるが、其他にポリネシア的要素、インドネシア的要素、また濠洲的要素も介在して居り、響きにも述べたやうに至つて錯綜複雑な形を示して居る。更にその上に未だ學的に明かにされてゐない要素も見出されてゐる。これは即ちメラネシアに於ける所謂非メラネシア的要素であつて、最近人類學上よりも指摘されてゐるところのシャピロの非メラネシア要素、長谷部博士の唱へられるパラミクロネシア要素がこれである⁽⁸⁾。この未だ解決し得ない不詳の分子が究明し盡されたならば、この地方の文化の全貌を

明かにする上に於いても重要な示唆を與へるであらうが、今はなほ將來の問題として殘されてゐるところである。然し、何れにもせよ、メラネシアは一應はニュー・ギニアと其他の諸島とに概別せられるから、從來比較的に紹介されてゐるメラネシア人に就いてよりも、むしろ餘り知られなかつたバブア族、即ちニュー・ギニアを中心とした地域に就いて主として述べることとする。

- (1) Graebner, Fr., 1905, Kulturkreise und Kulturschichten in Ozeanien. Zschr. Ethnol. Vol. 37, p. 29-53.
- (2) Schmidt, W. & Koppers, W., Völker und Kulturen.
- (3) 小山榮三、民族學の方法論と文化圏の構造、新第七卷第五號、杉浦健一、宗教發展の問題と文化圏説、新第九卷第四號參照。
- (4) Graebner, Fr., *Idid. & Ethnologie in Hinneberg*; Die Kultur der Gegenwart. Teil. III. Abt. 5 Anthropologie.
- (5) Eickstedt, E. v., 1935, Rassenkunde und Rassengeschichte der Menschheit. p. 652-669
- (6) Ray, S. H., A Study of the Languages of Torres Straits, etc.
- (7) Schmidt, W., 1926, Sprachkreise und Sprachschichten in der Erde. p. 147-154.
- (8) 長谷部言人博士、パラミタクロネージア諸島に就いて、太平洋協會編南洋諸島一—三一頁、昭和十六年。

ニュー・ギニア及びその近隣の住民は何れも過去に於いて高度の文化と接觸したことはない至つて未開人であり、これを大別すれば三者に分たれる。その中の二者は既に觸れたやうに、バブア族とメラネシア人であり、そ

他のものはこの島を東西に趨る中央山脈の奥地からソロモン群島の山間部にかけて點々として隨處に發見されてゐる所謂侏儒族がこれである。然し、この侏儒族に就いては一時論議の中心となり、そのためこの族に關する報告もかなり發表されたが、その多くは瞥見的な觀察に止つてゐて、詳細な調査は未だ殆んど行はれてゐないのである。¹⁾ ハッドンはこれをマライ半島のセマン族、アングマン島人、比律賓のアエタ族の如き東南亞細亞ネグリートと同じ分布と見て、體質は云ふに及ばず、その文化的特徴に於いても類似してゐる諸點を擧げてゐるが、²⁾ 未だ真正のネグリートであるか否かに就いては疑問の點を残してゐるやうである。従つて本稿ではこの族に就いては何ら述べない。

この山間殘存の侏儒族を除けば、ニュー・ギニアに於ける主要なる住民として前述の如く、パプア族とメラネシア人とが擧げられる。この兩者の分布は體質上の分類と言語による分類とによつて多少の異同は認められるが、概して前者はこの島の殆んど全域に涉つて擴布し、東北海岸及び東南海岸ではメラネシア人と接觸また混血し、西北端の所謂「鳥頭」部にはインドネシア的な文化要素の濃い地方も見られるが、殊にパプア灣を中心とした南海岸及び蘭領の西南海岸では他族の要素を混へず、その文化は最も純粹な形を保持してゐると云はれる。海岸地帯を除いたこの島の内地は從來殆んど調査されなかつたところであるが、比較的によく知られてゐるセピク河流域やまた極く最近の研究者の努力によつて明かにされた若干の聚落は何れもパプア族であつた。このパプア族はニュー・ギニアを中心として住み、この島以外には僅かに東にソロモン群島、西にモルツカ群島の若干の島嶼に見出されるのに反して、メラネシア人はその東部の島々を占據して、ニュー・ギニアの本島では僅かに東北海岸

一帯及び東南端の海岸地帯に主に分布して居り、後の地域ではバブア族との接觸混血のため、兩者の混淆型を示してゐる。従つてニュー・ギニアを中心として考察する場合には、バブア族が最も主要なる住民を構成するのであつて、メラネシア人はむしろ移住者と認められて良いのである。

- (一) Wente, Karl, 1902, Zwergvölker in Neu-Guinea? (Johus, Vol. 82, p. 247-253. Juschau, F. v., 1910, Ueber Pygnien in Melanesien. Zschr. Ethnol. Vol. 42, p. 939-45. Wollastin, A. F. R., 1912, Pygnies & Papuans. London. Broeck, A. J. P. v. d., 1913, Pygnien in Niederl.-Neu-Guinea. Zschr. Ethnol. Vol. 45, p. 23-44. Neuhaub, Richard, 1914, Die Pygmaenfrage in Neu-Guinea. Zschr. Ethnol. Vol. 46, p. 753-4.
- (二) Haddon, A. C., 1912, The Pygmy Question. in Wollastin's Pygnies & Papuans.

本論に入るに先立つて、この島を中心として行はれた主要なる民族學的調査の中、本稿に關係のあるものを概述して置く必要がある。この島に關する吾々の學的な知識はほど二十世紀とともに始まつた近々僅か四十年間の成果によつて居る。それ以前にもこの地に赴いた自然科學者、またはこの地に滞在布教に従事した宣教師によつて殘された記録は決してないことはなかつたが、それは先驅的な意味を持つて過ぎなかつた。

民族學者としてこの地を訪れた者の中では先づハッドンの名が擧げられる。彼は修學時代には解剖學、動物學などの自然科學に關心を持ち、その研究のためにニュー・ギニアと濠洲との中間にあるトレス海峡諸島に赴いたのであるが、滞在中に、島の未開人の生活、文化にいたく興味を惹かれて、人類學(民族學)に志を變へる機縁となり、其後十年即ち一八九八年には、ニュー・ギニアに派せられた最初の大規模な人類學的調査團を自ら組織

して再びこの會遊の島を訪れた。この團員の中から、リヴァース、セリグマンを始め、後のメラネシアの諸權威を輩出せしめたことは云ふを俟たない。ハッドンはその教養は自然科學の方面に深かつたにも拘はらず、未開人の宗教に關しても熱心な探究者であり、それによつて未開生活の理解に努めやうとした點は顯著に認められるところである。¹⁾其他英領に關してはランドマンのキワイ族、²⁾最近のウイリアムスのフライ河西岸のバプア諸族³⁾が擧げられる。

會つて獨逸領であつた東北海岸地方では當時この地方を調査旅行した人類學者ノイハウスの著書⁴⁾及びハンブルグ博物館の派遣した南洋學術調査團の一員オットー・レッツへの報告書の中に宗教に關して多數の頁が割かれてゐる。⁵⁾ノイハウス自身はバプア族の宗教調査の困難を告白して僅かに種々の呪術の事例を個別的に列擧してゐるに止まるが、彼に隨行した數名の宣教師はその缺を補つてゐる。レッツへは博物館員であり、従つてその興味も物質文化財の蒐集にあつたため、宗教に關しても形に表はれたものを主に取扱つてゐる。後にこの地方は濠洲委任統治領になつて以來、頗る民族學的調査は盛となつたが、その調査者は殆んど社會學を専攻する者に限られ、また研究地域も多くメラネシア族の住む海岸地帯、周邊の諸島をとつてゐるため、バプア族の宗教に關する好個の資料は最近では餘り見受けられない。

西半部を占める蘭領に派遣された數回に渉る綜合的調査團の中からは民族學者ヴィルツが抜んで、優れた業績を残してゐる。彼は更にニュー・ギニアに於いても調査未踏の地であつた西南海岸にも足を印して、首狩をもつて著名であるマリンド・アニム族(Marindanim)の間に長期滞在して、宗教的觀念及び神話に關して詳細を極

めた調査をなした。⁽⁶⁾

- (1) Haddon, A. C., 1907, The religion of the Torres Straits Islanders. An ethnological Essays presented to Edward Bunnett Tylor. Oxford. 1929, The religion of a primitive people. The Frazer's Lecture in Social Anthropology University. press. Liverpool. 翻譯は Reports of the Anthropological Expedition to Torres Straits. Cambridge. Vol. I. p. 354-410 Vol. V. p. 192-316.
- (2) Landrum, Gunner, 1927, The Kivrai Papuans of British New-Guinea London.
- (3) Williams, F. E., 1936, Papuans of the Transfly. Oxford.
- (4) Neuhauß, Richard, 1911, Deutsch-Neuguinea. Vol. I, p. 397-414, 及び Vol. III.
- (5) Reche, Otto, 1913, Der Kaiserin Augustu-Fluß. Ergebnisse der Südsee Expedition 1908-10. II. A. Vol. I. p. 356-97.
- (6) Wirz, Paul, 1922, Die Marind-anim von Holländisch-Süd-Neu-Guinea. Bd. I. Teil. 2. Die religiösen Vorstellungen und die Mythen der Marind-anim, sowie die Herkunfts- und totemistisch-sozialen Gruppierungen.

バプア族はメラネシア人が航海に長じ、交易に巧みである未開人の社交家であるのに反して、常に隣人を警戒する陰鬱なる孤獨者である。その言語に例をとつて見ても、メラネシア語にあつてはその方言の中にも多くの共通性が認められ、原形に還元するに容易であるが、これに反してバプア語はその聚落の數と殆んど同數の言語があると云つて良く、隣族との間には言語による意志の疎通は圖られないのである。⁽⁷⁾従つて通常數千内至數百、甚

しきに至つては僅かに數十の人口を有する聚落が社會生活の最大の單位をなして居り、これをもつて一部族と見なされる。部族を超えた組織は全く缺けてゐるのは云ふまでもなく、僅かに周圍の隣族に對して敵對關係の状態に置かれるか、或ひはまた友好的に盟約を結んでゐるかに過ぎない。このやうな状態であるから、バプア族の文化、就中宗教の調査研究も個々の部族又は聚落群に就いて試みられねばならないのであつて、性急なる概括は抽象的な空像に墮すおそれが多い點は常に戒めなければならぬところである。多くの報告者によつて最近まで石器が使用されてゐたと報ぜられ、現に奥地では未だに使用してゐるこの熱帯の住民は服飾の點に就いては至つて簡易であり、僅かに植物性纖維を編織した種々の粗野な裝身具で身體の各部を飾つてゐるに過ぎない。稻の耕作は殆んど知られてゐないが、甘薯、タロ芋を始めとして各種の球根類の栽培は行はれて居り、漁撈は海岸では行はれてゐるが、狩獵は時に豚を追ひ鳥を射る許りであつて、従つて食物は主としてサゴ椰子の澱粉、芋類、魚が主となる。家屋は全く木造草葺であるが、その地形、氣候また聚落生活の様式に應じて、處によつては原始的な圓錐型の屋根をもつた平床の小屋式から樹上家屋も見られ、一般には椀で高めた床の高い方形の木造家屋であり、また大型の建築物としては男子集會所を始めこれに類するもの、またゴゴダラ族に典型的な例の見られる全部落民を收容する共同住屋など種々の諸型式がある。⁽²⁾南部海岸では聖場は單に中央に石を置いてあり、何らの建造物はないと報告されてゐるが、北海岸では神祠または靈祠も明かに存在し、⁽³⁾ミクロネシア殊にパラオに見られる如きものよりも著しく大きく、その内部には祭壇はないが假面や太鼓を置き列べその外側には木彫の人像や儀禮用の槍、楯が立てかけられてある。いまグレプナーに従つて、メラネシアの中で特にニュー・ギニアの特徴

として擧げられる物質文化を述べれば、第一には弓矢であり、これは現在ではこの地方が最も發達して居り、インドネシア文化ともこの點では明かに識別されるところである。次に擧げられる諸特徴、即ち枝上家屋、サゴ澱粉製造、竹製櫛はインドネシアとも類似の點がある。更にこの文化圏の特徴的な文化財としては太鼓と頭蓋加工品とがある。前者は杵型をなし、中空を刳り抜いた木製の太鼓であり、その一側面に蜥蜴の皮を張つたものである、靈祠の中の柱に吊して、儀禮の際に用ひられる。後者は、未だに首狩をもつて名があるこの族にあつては後にも説かれる如く、頭蓋の表面を塗料で固め、これに曲線模様の彩色を施すか、或ひは頭蓋に直接に加工を加へるかして保存されるものである。その他に頭蓋は防禦用の武器である楯や、その他の裝飾品にも嵌め入せられ飾られてゐるのは一種の呪符と解せられる。グレプナーの擧げたこの六箇の特徴の他に、この地方には木彫の造型藝術が著しく發達して居り、その中には祖靈像を始め、楯、槍やりに至るまで呪術宗教的な儀禮に用ひられるものが多く、彼等の宗教的觀念と結び付いてゐるものが多い。

社會生活は概説すれば、父權外婚的トーテミズム（殊にトレス海峡に面する地方）と母權的二分組織制（特に東北海岸）とに分たれるが、この兩制度は部族毎に至つて著しく混淆して居り、その様式は錯綜を極めてゐる。特に氏族の二分制組織はこの地方の特徴とも云はれるが、決して共通したものではなく、またこの制度がこの地方に現はれる漠然たる意味のトーテミズムとは如何なる關係に置かれてゐるかは充分には明かにされてゐない。結婚は往々にして購賣婚と記されてあるが、それはむしろ一定の贈物によつて嫁を娶る意味であることが多い。

(1) 例(4) S. H. Ray の Journ. Anthropol. Inst. London 誌上に發表したニエー・キニア各地方の言語に關する諸論文
號 5 1919, The languages of Northern Papua. XLIX. p. 317-341. 1923, The languages of the Western Division of
Papua. LIII. p. 332-360. 1929, The languages of the Central Division of Papua. LIX. p. 65-96. 1938, The languages
of the Eastern and South-Eastern Division of Papua. LXVIII. p. 133-208. 等の諸論文を以て明かす。

(2) Wirz, P., Die Gemeinde der Togodara. Nova Guinea. XVI.

(3) Sande, G. A. J. 1907, Ethnography and Anthropology. Nova Guinea. III.

(4) Graebner, 1909, Die melanesische Bogenkultur und ihre Verwandten. Anthropos. IV.

(5) Koehl, K., 1939, Totemismus und Zweiklassen in Neuguinea. Zschr. Ethnol. LXI. p. 378-85.

未開人にあつては呪術をも含めての廣い意味の宗教的な感情、觀念、儀禮及び生活は全て現實の日常生活の全
面に涉つて浸透して居り、従つてこれらの呪術・宗教的な諸要素は常に日常の實生活との關聯に於いて把握され
なければならぬものであつて、特にその生活の中よりこれらの諸要素をのみ抽出して考察の對象とすることは
褪色した生氣に缺ける研究となり易く、今日では特に著しく注目すべき現象でない限り、かゝる方法は餘り用ひ
られなくなつてゐる。その良き例はバブア諸族の隣人、メラネシア人の宗教に就いての研究方法の進展に就いて
云ひ得るところである。即ち古くロドリントンがバンクス諸島のモツ(Motu)族其他に於いて、その宗教的觀念⁽¹⁾
を求めて呪力觀「マナ」を獲た時には、當時は珍奇に感ぜられたこの觀念の説明に意を注いだ。然し、その後リ
ヴァースやセリグマンによつてメラネシア人は民族學的に取扱はれ、その精神生活として呪術と宗教とは考察さ
れた。次いでマリノフスキーに至つて呪術宗教的なものは彼等の日常生活の生きた姿の中に捉へられた。⁽²⁾この

傾向に従つて、メラネシアの呪術宗教的生活を對象として更に現地調査のメスを入れた者にフォーチュン(R. F. Fortune)とホグマン(H. I. H. G. M.)とがある。特に後者の「ナナブ」(Nanabua, Guadalcanal族)及び「マナー」(Manana, Malaita族)の兩觀念の解明は「マナー」の觀念が彼等の宗教的な生活、儀禮の中に於いて果してゐる役割を著しく明かにした⁽⁵⁾。以上の如く民族學に於ける宗教研究の態度、方法はメラネシア人の研究によつて著しい發展を遂げてゐるが、バブア族に就いてはこの民族のもつ性格のためにもかゝる生氣ある研究は殆んど試みられなかつた。この族に就いての初期の研究者であつたハッドンはトレス海峡諸島人の宗教的觀念の研究にいたく意を注いだけれども、尙彼等の宗教的生活に就いては皮相な面のみしか調査し得なかつたと歎じ、またノイハウスは短期の調査旅行を通してこの族の宗教的生活に就いて調査をなさうとすることはむしろ無理であると警めてゐる。多くの宣教師がこのために一命を抛つたことは枚擧に遑のないところである。然し其後、ヴィルツは主に蘭領諸地域の諸部族を歴訪して、殊に北海岸のセントニ湖畔の土着民、南海岸のマリンド・アニム族、また英領のゴゴグラ族等に就いて、その宗教的觀念を詳細に觀察し、また神話傳承の忠實な採集記録に努めた⁽⁶⁾。また英國政府人類學者のワイリアムスも未知の諸部族を友として、呪術や諸習俗の調査に努力してゐる⁽⁷⁾。以上に述べた人々の業績に基いて、従つてメラネシア人の宗教に就いて語る時ほどの特徴ある記述は望まれないが、從來あまり紹介されなかつたバブア族の呪術・宗教的な諸要素に就いて一應の文獻調査的な資料を提供して見たい。

(1) Codrington, E. H., 1891, *The Melanesians*. Oxford.

(2) Malinowski, B., 1922, *Argonauts of the Western Pacific*.

- (3) Hogbin, H. I., 1936, *Mana Oceania* VI, p. 241-24.
- (4) Haldar, A. C., *Rep. Anthrop. Exp. Torres Straits*, VI, p. 241.
- (5) Witz, Paul, 1922, *Die Marj-pl-anim von Holländisch-Süd-Neu-Guinea* I, 2, 1924, *Die Gemeinde der Godara, Nova Guinea*, NYI, 1928, *Beitrag zur Ethnologie der Seetanner, Nova Guinea*, NYI.
- (6) Williams, F. E., 1936, *Ibid.* p. 292-330.

マナの類比概念　　パプア族の宗教的觀念の基調は靈魂觀念、殊に死靈または祖靈の觀念であると一般には認められてゐる。然し、メラネシア族の「マナ」に類比する觀念も必ずしも認められない譯ではない。ウィルツはマリンド・アニム族の基本的な宗教的觀念として「デマ」(*dema*)なる觀念に就いて述べてゐる。⁽¹⁾この「デマ」は稀にあるもの、異常なるもの、説明し難いものであつて、これには二つの意味がある。即ち、その一は全く「マナ」と同様であつて、者にも物にも形あるものには必ず靈的な力が賦與されてゐるが、必ずしもその全てが「デマ」であるのではなく、その中で靈的な力が顯著に強く現はれてゐるもののみが「デマ」となる。例へば異様な形をした石を見出したとする。その場合、たゞ單に怪奇な石があつたと見做されるのではなく、「デマ」であると解され、その形が椰子の實か魚に似てゐた場合には、發見者は椰子の實、又は魚と關聯して考へるのである。かくの如く類似した形のもはその原形のものに作用すると考へられる。従つて石の「デマ」は各種の呪術儀禮殊に豐穰呪術に用ひられる。「デマ」の第二の意味は祖先 (*Amos*) であり、人間か動物かに似たものであつて異常な超自然的な特性や力を具備して居り、現在生きてゐる人間には到底出來ない變化する力を内在してゐる。そ

して人間も動物もまた植物も存在しない前から「デマ」は既にあつたと云はれる。

第一の意味の「デマ」と類似した觀念をヴィルツは他の諸部族でも見出してゐる。⁽²⁾ 即ち、センタニ湖畔の *waroko*、ナフリ (Nafiri) の *warjo*、タビディ (Tabadi) の *wesjo*、またヌフォル族 (Nuforsen) やビクタ (Bink) の *tabekie* の概念と多くの點で對比されてゐる。然し、これらの概念には「デマ」の第二の意味、即ち、祖先の意味は全く含まれてゐない。而して人間から *waroko* に轉移することははない。然し、彼はこれらの概念は「マナ」ではなく、精靈であると述べてゐる。即ち *Waroko* は超自然的なものではあるが、非人格的なものではなく、三つの範疇、即ち地の靈、水中に住む靈、空中の靈に分たれて、人格的なものであると説いてゐる。この點に就いての氏の見解の矛盾は、「デマ」をアニミスティクな觀念の基調としてゐる點と照合して、氏の「マナ」に對する見解が動搖してゐること示してゐる。然し、ホグビンのソロモン群島のメラネシア人、グアダルキャナル島人の調査によつても明かなる如く、この島人のマナ即ちナナマ (*nannama*) は精靈の屬性であつて、決してマナは精靈と切り離して別箇に考へる要はないのである。従つて、第一の「デマ」は云ふまでもなく、其他の *Waroko* 始め諸類似觀念もその發現の様式に就いて更に詳しく吟味されたならば、恐らくは「マナ」の類比觀念と認められてよいものと思はれる。

(1) Wirz, Paul, 1922, *Ibid.* p. 6-24.

(2) Wirz, Paul, 1928, *Beitrag zur Ethnologie der Sentanier*. Nova Guinea. N.Y. p. 300-304.

(3) Hoguein, I. H. *Ibid.*

靈魂觀念　漠然と用ひられる精靈の觀念との關聯に於いて、「マナ」的な觀念がバプア族にあつても見られることは調査が更に精密の度を加へるにつれて益々明かとなるであらうが、現在までに報告されてゐるところでは、この族の主要な宗教的觀念としては靈魂觀念が多く、その中でも死靈または亡靈の觀念が著しく注目されてゐる。

クロイトはインドネシアの諸民族の事例に就いて、その特徴として複靈觀を説いてゐるが、カイセル (Kysel) もまたフエオン灣内地のカイ (Kai) 族に於いて、これと同様に二種の靈魂觀念、即ち死後にも存續する靈魂と肉體の死と共に消える靈質觀念とが存在することを述べてゐる。カイ族はバプア族の中にあつては著しく混血の痕を示してゐる部族であつて、體質的にも侏儒族とメラネシア人とを含めた全ての要素が混淆して現はれて居り、同じ部族の中にあつても身性の變化は顯著に認められてゐる。従つてまたその文化も多くの文化層から承けて至つて複雑性を示してゐると云はれるが、インドネシア文化層の影響は直接には受けてゐない點は明かである。其後、其他の地域の純粹のバプア族からもこの種の靈質と死靈との觀念は屢々報告されてゐるが、若しもリヴァースが云ふ如く「その名に價する如き非人格的な靈質の觀念はメラネシアでは見受けられない。」と云ふ言が正當であるならば、これらの觀念はバプア族の固有の宗教的要素と認められてよいのである。この兩觀念に就いては最近ウィリアムスが、南部海岸のケラキ (Keraki) 族に就いて説明してゐる。即ち、この族には *burumbur* と *manini* と呼ばれる二つの觀念がある。この兩觀念は土着民の日常の用語では屢々混同されてゐるが、これを整理すれば、前者は善でも惡でもない中性で、後者は惡の性質を持つものである。そして生きた人間は複数の靈魂を

持つてゐるとの觀念はないのであるから、この兩觀念は人間の靈的な部分が生死を境として死後に遺るものの異なつた二つの顯現であると考へられる。即ち、具體的にこれを説明すれば、*burnumbur* は「風」の如く實體のないもので、胸、腹または心臓に宿つてゐる生命原理である。人が最後の息を引取ると共に肉體から消え去つて行き、またこれが一時肉體から遊離した場合には即ち病氣となることは云ふまでもない。死後肉體を去つた *burnumbur* ——この場合に屢々 *niniva* と混同される。——の行方は或ひは空と云はれ、また死者の土地と云はれ、或ひは近邊の藪とも云はれ、古い傳承に従へば海へ行くとも云はれる。その中で地上に止まつたものがむしろ *niniva* となるのであつて、特にその中でも悪意のあるものを指す。従つて *burnumbur* の中でも呪師のそれは屢々この名で呼ばれてゐる。このウイリアムの説明は最も妥當であるか否かはさて置き、其他のバプア族から報告せられた例も略々同様に解せられる。こゝで問題となるのは生靈の觀念よりも死靈或ひは亡靈の觀念である。殊に死靈の觀念は獨體崇拜と並んでこの地方には著しく發達して居り、これをもつてこの族の基本的觀念と見做してゐる者もある。レッへの如きはその著しいものであつて、彼は特に有形の文化財の採集と研究とに専心したために、即ち宗教的な部門に於いても頭蓋加工品（この島には頭蓋の保存に關して種々の方法が廣く各地域に見られるが、殊にその加工が著しい發達を遂げてゐるのは偶々彼が調査したセビク河の流域であつた。）や祖靈像などを主として採集し、これを通してその宗教的觀念の解明に努めたため、基本的觀念を死靈——死後肉體を遊離して地上に残存する靈、即ちこの靈の憑り所として軟部を脱落させた自己の頭蓋が必要である。——に求めたことは無理からぬところではあつた。然し、かかる死靈または亡靈の觀念はこの島に限らず、首狩の行はれる地方ではよく見

受けられるところであつて、この地方の頭蓋が他の諸地方に比して著しく加工、装飾の點で精彩を極めてゐる點を除いては異なることなく、決してこの點のみをもつて基本的な觀念と認めることは早斷の嫌ひを免れないところである。むしろ死靈やこれに類する觀念がこの島に於いて如何なる特徴ある顯現を示してゐるかに就いての検討が重要であるが、これに就いては彼は充分なる説明を加へてゐない。タレンツハが調査したセビク河の河口に近いウァゲオ島の住民（但しこの部族の言語はメラネシア語系である。）に於いては人は自己の靈魂の外に必ず近親の亡靈を自己の身に保藏してゐるとの最近の報告が顯著に特異性を示してゐる一例である。⁽⁶⁾

(1) Keysser, C, 1911, *Aus dem Leben der Kailente*, p. 111. f.

(2) Chinnery, E. W. P., 1919, *The belief in soul and soul-substance*. *Man*, XIX, No. 72. Haddon, *Rep. Anthropol. Exp. Torres Straits*, I, p. 370-374.

(3) Rivers, W., 1920, *The concept of soul-substance in New Guinea and Melanesia*. *Folk-lore* XXXI.

(4) Williams, F. E., 1935, *Ibid.* p. 361-365.

(5) Reche, O., 1913, *Ibid.*

(6) Hogbin, H. I., 1935, *Native culture of Wogeo*. *Oceania*, V, p. 308-337.

死靈の觀念と關聯して祖靈の觀念は廣く分布してゐるが、祖先崇拜は一般には明かに認められてゐない。セビク河流域の報告によれば髑髏には二種があり、第一は首狩によつて獲られた異部族の首であり、彩色装飾の加工が施されるのはこの種の首である。第二は同族の死者の首であり、これには何らの装飾が施されない。⁽⁷⁾ 第一の首

狩に就いては論を省くが、第二種の首は死者の靈魂の安息所のためであつてこれには宥和のために供犠がなされる。この種の首は死靈の憑り所であると同時にその特定の個人は明瞭であるため祖靈の觀念ともなる。この種の首はこの河の上流に見られ、下流から海岸にかけては即ち文化の新らしくなるにつれてこれに代つて各種の木彫の祖靈像が現はれる。この島に見られる祖靈像はバプア族の固有のものから、メラネシアの特徴の形態が廣く現はれ、また隨處に古い層のインドネシアの特徴のものも見られる。南部海岸では前述の「デマ」は第二次的な意味として祖先なる觀念を含んでゐるが、これはむしろ部族全體の祖、更に適切には創造者の觀念と見た方が良い場合もある。またこれがトレス海峽では英雄儀禮となつて現はれる。

死者に對する追憶として喪の觀念も見られ、特殊の服飾、または身體の加工等各種の表現が見受けられる。

(一) Koehn, (), 1913, Ibid.

(二) この點に就いては宇野圓空博士 人身供犠と首狩の發生、宗教學論集所載 參照。

(三) Haddon, Rep. I, p. 374f.

以上に述べた諸種の基本的觀念から、更に一般に見られる呪術の諸形態に就いて述べなければならぬが、これに關する記録は報告者の數とともに多く、その整理分析は容易ではなく、またその性質上特にこの島に於ける特異なる例として擧げるべきものは尠い。従つてその多くに就いて語るを避けて、たゞ石を用ふるそれに就いてのみ述べる。

前述した如く、マリンド・アニムの「デマ」が石に現はれた場合には各種の呪術儀禮の對象となり、リヴァースがヤム石として報じた如く、殊に栽培物の成育、または豊穰を祈る呪術に用ひられ、狩獵漁撈の收獲やまた雨乞や病氣治療を始め人事に關する呪術に關して用ひられる。その呪力の用途に従つて、自然石、動物の形狀を表はしたものの、人面を彫つた石などの種類が見られる。この種の觀念は南海岸に於いても報告されてゐるが、北海岸でもセントニ湖の「ウアロボ」を始め、類似の觀念の存在とともに知られ、むしろ北から南への傳播が行はれた證據の一にも擧げられてゐる。この種の呪力をもつた自然石または人工石はこの島に限らず、廣くメラネシアには行き渡つて居り、またマイクロネシアに於いても少くともパラオ諸島では筆者の目撃したところである。ヴィルツはまたこれを濠洲のチューリーングと類比してゐる。従つてこの事例はオセアニアにあつて決してこの地の特殊性を示す事例ではないが、この島にあつては呪物の中で果してゐる役割は決して小さいものではない。これらの呪力をもつた石の他に、祖靈を象る記念石も、木彫の祖靈像の發達してゐない地域では認められる。呪術に關する儀禮と共に、成年儀禮、またトーテム儀禮——特にその神話傳承との關聯に於いて——の各種の儀禮等に就いて考察しなければならぬところであるが、本稿では主として宗教的諸觀念を中心として述べるに止めた。

本稿は二年前ある必要からこの地方の民族及び宗教に就いて準備的に若干の文獻的資料を涉獵し、ノートしたまゝ藏つて置いたものから取敢へず成稿したものである。従つて未だ充分に纏つた形をとつてゐるものではないが、文獻的調査報告として一應發表することとした。

青牛白馬祭儀考

神尾弑春

契丹人は征戰に當つて先づ青牛白馬を以て天地を祭るのを常としたのであつて、遼史の記載に其の例を取れば、太祖紀には三例有り、太祖は天贊四年閏十二月渤海親征に當り、今の滿洲國興安西省シラムレン老哈兩河の合流點なる永州に於て木葉山を祀り次いで青牛白馬を以て天地を祭つて居り、翌年凱旋に當つても亦青牛白馬を以て天地を祭り大赦改元を行つてゐる。此の祭事は穆宗朝に一回、景宗朝に六回、聖宗朝に至つては十二回を數へ、中にも聖宗の統和四年燕雲の野を席捲して大舉燕京包圍の攻勢に在つた宋太宗の遠征軍を親征一舉岐溝關の戰に擊滅し諸將に論功行賞をなした後に青牛白馬を以て天地を祭つたもの、同二十二年再び親征宋を伐つに當つて青牛白馬を以て天地を祭り、宋神宗亦氣銳親ら陣頭に立つに及んで意氣大に擧つた宋軍と澶州の野に對峙した後所謂澶淵の和を結び翌年更に青牛白馬を以て天地を祭つたものの如きは著しい例である。興宗道宗天祚帝の三紀には此の祭事の記録を見ないが、契丹の宗室の出で其の滅後中央亞細亞に西遼即ち黑契丹^{カキタン}を建てた德宗耶律大石の治下にも二回の事例が有り、殊に耶律大石が康國元年七萬の大軍を率ゐて親征金に復讐せんとした時出陣の

門出に青牛白馬を以て天地を祭つてゐることはこの祭事が如何に契丹民族に深き信仰を繋いでゐたかを示すものと云へよう。

青牛白馬を捧げて天地を祭る風習は單に契丹民族獨特のものではなく滿蒙の民族乃至廣くは北方民族に通じた祭儀とも見得べく、時代的には契丹より遙に後くされるも地域的には契丹の占據した地方に隣つた滿洲族にも此の種の祭儀乃至誓約の形式の存するを見る。滿洲實錄に、「天に白き馬、地に黒き牛殺し、一碗に酒一碗に肉、一碗に血、一碗に白き骨、一碗に土置きて天地に固めて誓ひける」「宰白馬烏牛。設酒肉血骨土各一碗。對天地誓曰」と見ゆるもの其の好箇の例である。

滿蒙の民族乃至塞外民族中に青牛白馬を以て天地を祭り或は白馬烏牛を宰して天地に誓ふ祭儀の存することは納得できるとして、ここに奇とすべきは、宋代に初まつた譚詞小説の白眉とも云ふべき「全相平話」中の三國志に初まり、元明以來通俗小説中に王座を占めて所謂四大奇書の一として有名な「三國志演義」中に此の種の記事を見ることである。至治新刊全相平話三國志には、

宰白馬祭天、殺烏牛祭地、不求同日生、只願同日死、三人同行同坐同眠、誓爲兄弟。

と見え、三國志演義では、「第一回、宴桃園豪傑之結義」の見出しの下に、艷陽の下桃花爛漫と咲き亂れる園中に天下の豪俊三人が會し純白の馬と眞黒な牛とを天地に捧げて義兄弟の血盟を結び、白馬黒牛を屠つて宴飲すると云ふ劇的シーンを畫いて巻頭既に四大奇書の隨一者の名にふさはしい充分な効果を擧げてゐる。かくて青牛白馬祭儀の源流が問題となつて來る。

青牛白馬祭儀の起原に就き遼史は一の説明を與へてゐる、即ち卷三十七地理志上京道永州の部に見ゆる左の傳説之れである。

相傳。有神人乘白馬。自馬盂山浮土河而東。有天女駕青牛車。由平地松林泛黃河而下。至木葉山二水合流。相遇爲配偶生八子。其後族屬漸盛分爲八部。每行軍及春秋時祭必用白馬青牛。示不忘本。

白馬に乗つて土河即ち今の老哈河を下つた神人と青牛車に駕して黃河即ち今のシラムレンを下つた天女とが二河の合流點永州木葉山に相會して夫婦となり八子を生んだ。是れ契丹八部の起原である。それで其の本原を忘れぬ意味で祭事に青牛白馬を用ゐるとの傳説は青牛白馬祭儀の起原を説くやに見えるが、又逆に契丹民族の青牛白馬祭儀と木葉山崇拜にからみつつ契丹八部の起原を説かんとしてゐるとも見られ得る。後の見方は青牛白馬に關する此の傳説を以て契丹民族の開國説話と看做さんとするものであるが、田村實造氏の批評の如く困果の倒敘の嫌が有り、矢張り青牛白馬なり木葉山なりの信仰が本説話發生期の契丹民族の間に牢固として存在した證據と見るべきであらう。

青牛白馬祭儀の特徴は白馬を以て天を祭る點に在りはすまいか、滿洲實錄には前掲の如く「天に白き馬地に黒き牛」の例の如く青牛白馬を以て天地を祭つた例の外に、「天に白き馬殺して誓ひたりき」⁽⁴⁾の如く白馬のみを以て天を祭る例が少くない。白馬のみを以て天を祭つた例は、滿洲から移つた夫餘族が朝鮮半島で開國した百濟にも在り、舊唐書卷百九十九上百濟傳に、

乃授扶餘隆熊津都督、遣還本國共新羅和親以招徠其餘衆。麟德二年八月隆到熊津城。與新羅王法敏刑白馬而盟。先祀神祇

及川谷之神而後歃血。

と在り、契丹と隣接して交渉の密であつた突厥族も白馬を刑して盟つたらしく唐書二百十五上突厥傳に左の一條を見る。

是日韻利果請和許之。翌日刑白馬與韻利盟便橋上。突厥引還

又元史卷六十三地理志、西北地附錄吉利吉思撼合納謙州益蘭州等處の註には

其俗每歲六月上旬刑白馬牛羊。灑馬漚。咸就烏斯木漚以祭河神。謂其始祖所從故也。

とあり白馬牛羊を以て河神を祭る風があつたことが分る。又遼史には青牛白馬に代ふるに黑白の羊を以てした例が少くない、遼史穆宗紀、應歷二年九月戊午の條に、

詔以先平祭割日用白黑羊玄酒祭天。

とあるものこの一例で、この外太祖紀に一、聖宗紀に三、道宗紀に一、都合六例も見つかる。かくて白馬乃至白馬に代へて白羊を以てする祭儀が契丹族並に古代北方民族に盛に行はれたことは北方民族特有の尙白思想に其の根據を見出し得るものではあるまいか。

契丹族の尙白思想を語る一挿話が有る。契丹の太宗或時晝寢して夢に神人を見た、白衣を着け金帯を佩び異獸十二を隨へ太宗に告げて曰く石郎人をして汝を喚ばしむ汝須らく行くべしと、同じ夢再度にして母后胡巫に占はしめた所、巫の言に、太祖の靈西樓より來つて言ふもの、中國今や天王を立てんとして汝の助を求む、汝須らく行くべしとあつた。間も無く河東の節度使石敬瑭後唐に叛いて援を太宗に求めたので太宗即ち我れ石郎の爲に師

を興すに非ず天帝の勅使を奉ずるなりと宣し兵を率ゐて直に太原に入り石敬瑭を立てて晋室を開いた。かくて凱旋の途幽州に入り大悲閣に幸した際太宗は其の本尊を指して、此れ即ち先きに我が夢に現はれた神人である。冠冕迄同じでただ服色を異にするのみと云ひ、之を木葉山に移し堂を建てて奉安した。遼史拾遺卷二に引、宋の蔡再思の洛中紀異に見え、木葉山の興王寺に白衣觀音像を奉安した由來となつてゐる。夫餘族に就いても冊府元龜^⑤に「在國衣尙白」と見え、女眞族亦金史卷四三興服志に、其衣色多白とあり、長白山の信仰は女眞滿洲を通ずる尙白思想の發露とも見られやう。更に半島民族の古來今日に至る迄白衣の愛着を斷ち切れないことは餘りにも有名な事實である。

青牛白馬祭儀の中白馬に就いての考察は一應以上の通りとして、青牛を供へる點は如何であらうか。有軍事亦祭天殺牛觀蹄以占吉凶といふことが夫餘族の風習として傳へられて居る。牛は普通黒みがかつた牛が多いから、青牛、灰牛、烏牛などと呼ばれる牛が供へられたものであらう。而かも牛を殺してその骨を以て吉凶を占ふこときことは殷以來支那民族にも例が少なく、牛を祭壇に供へることに至つては何等珍らしいこと無。殊に白馬を以て天を祭り青牛を以て地を祭るといふ形式になると支那式構想が大に働いてゐるやうに思はれる。かかる觀點に立つ時契丹族の青牛白馬祭儀を支那人が見て特に珍らしく感じた點が有つたとしたら白馬を以て天を祭るといふ點に在つたとせねばなるまい。而かも白馬を供へる祭儀の特質を裏付けるものは北方民族特有の尙白思想なのである。

青牛白馬傳説を傳へた最初の漢籍は北宋の人范鎮の東齋記事であつて、嘗て契丹に仕へて史官の地位に在つた

趙志忠から聞いて載せたのであるが、其の頃は未だ支那本土では奇異に感ぜられて居つたと見え范鎮は次の如く記してゐる。

契丹之先、有一男子乘白馬。一女駕灰牛相遇遼上。遂爲夫婦生八子。（中略）此事得於趙志忠。志忠嘗爲契丹史官。必其眞也。前史雖載八男子。而不及灰牛白馬事。契丹祀天至今用灰牛白馬。予嘗書其事於實錄契丹傳。禹玉於其非實刪去之。

禹玉が其の實に非ざることを恐れたのは、契丹開國說話としての灰牛白馬傳說であつたらうか、それともその祭儀の形式の異様な點に在つたのであらうか。夫餘族乃至高句麗族の朱蒙傳説の如き感生説が早くも王充の論衡に收められ、更に三國志魏志に引かれて居り、支那本土に於ても、詩經商頌の玄鳥篇には殷室の卵生說話が謳はれて居り、史記秦本記亦秦室祖先に就いて類似の說話を傳へて居つて別に異として怪しまれて居ない以上、白馬に乗つた一男子が有つて青牛車に駕した一女と相遇うて夫婦となり八子を生んだ、此れが契丹八部の始祖であると云ふ傳説を神怪奇異として實に非ずすることは不可能と思はれる。やはり北方民族特有の尙白思想に基いた白馬を捧げて天を祭るといふ祭儀の形式が彼等に取つて餘りにも奇異であつたとせねばなるまい。南宋になつては、葉隆禮の契丹國志、王偁の東都事略等皆灰牛白馬に因む始祖傳説並に灰牛白馬を用ひた祭天儀禮に就いて記して居り、此の種傳説風習が漸く漢民族間に知れ初めて來たことが分る。元代に入つては、青牛白馬を用ひて天地を祭る風習に親みを持つてゐた蒙古民族統治の下に、益此の風習が支那本土に知らるるに至り、終に元代文學に取り入れられたものと思はれる。至正三年脫々等の撰した遼史に青牛白馬傳説並に祭天の事例が詳に載せられてゐることは既述の通りである。

仁井田博士は其の雄篇「支那近世の戯曲小説に見えたる私法」中に於て、

宣誓には種々の儀式的行爲が伴つた。これは諸民族に於いても同様であつて、支那では天を指し、犠牲を供し、犠牲の血を飲り、酒を地に灑ぎ、矢を把り、又は矢を折り髪を剪り、香を焚くの類が行はれ、盟の字も、血(皿)の字を構成要素としてゐることは説文にも見え、古文(金文)によつて明らかである。

と述べ、支那に於ける宣誓の儀式の一例として、至治新刊全相平話三國志乃至三國志演義に見ゆる劉備關羽張飛三人が白馬を殺して天を祀り烏牛を殺して地を祀り兄弟の義約をする條を擧げて居らるるやうであるが、范鎮が東齋記事に記して居る如く、契丹民族の青牛白馬祭儀が漢人間にも珍らしく傳へられ、或は否定せられ勝であつた傾向に徴しても、寧ろ契丹民族其他北方民族に固有の風習が漢民族の契丹女眞蒙古等との接觸の間に傳はつたものとすべきではあるまいか。殊に元朝が支那統治に當つて取つた獨特の政策の結果、蒙古人に對する支那文化の浸潤作用が他の民族の場合に比して少かつたのみならず、逆に蒙古民族乃至北方或は西域民族の言語風俗習慣等が漢人に影響を及ぼした如き他の諸朝とは著しく状態を異にして居つた新事態の下に、宋代に始まつた諱詞的傾向が更に一大飛躍を遂げて小説俗曲雜劇全盛の元代文學を生じたことを思ふとき、その代表的作品たる三國志演義に北方民族固有の風習たる青牛白馬を用ひて天地を祭る祭儀が取入れられて、その劈頭の豪華版とも云ふべき桃園結義の場面に錦上更に花を添へるに至つたと推測することは強ち無理ではあるまい。

之を要するに、青牛白馬傳説は契丹開國説話として見るよりも、契丹民族のみならず廣く北方民族に固有なる白馬を捧げて天を祭る祭儀に關心を置くを妥當とすべく、その白馬祭儀はやがて北方民族に特有なる尙白思想と

密接な關聯を有するものと云ふべきであらう。尙この青牛白馬傳説乃至祭儀が、契丹金蒙古等の中原侵略に伴ふ漢民族との接觸を契機として、漢文化の中に巧に取り入れられてゐる點に於て、所謂「華化」の傾向に交叉する胡風の支那民俗への浸潤の一例を興味深く見出すのである。

- (1) 今西春秋氏譯滿洲實錄卷六(二三三頁)
- (2) 仁井田陞氏支那近世の戲曲小説に見えたる私法、中田先生還曆祝賀法制史論集(三二六頁)
- (3) 田村實造氏唐代に於ける契丹族の研究、滿蒙史論叢(六頁)
- (4) 今西春秋氏滿洲實錄卷四(一四一頁)
- (5) 冊府元龜外臣部二風習第一東夷夫餘國。
- (6) 鳥山喜一氏朝鮮白衣考、市村博士還曆紀念東洋史論叢。
- (7) 冊府元龜前摺。

我國に於ける佛教受容に就ての一考察

關 口 亮 仁

一

佛教が我國に行はれはじめた年代に就て、日本書紀は敏達天皇十三年を以てこれに當ててゐる。即ち、その年の條に「佛法之初、自茲而作」と明記して居る。これに依れば、それ以前——百濟王より貢佛のあつた欽明朝乃至その前後の歸化人等に依る佛像祭祀の時代は佛法の行はれて居た時代とは云ひ得ぬ譯である。

書紀が特にこの年を以て佛法の行はれ始めた年とするに就ては、そこに何等かの理由があらねばならぬであらう。今、書紀のこの年の條の記事を見るに、

蘇我馬子宿禰請其佛像二軀。乃遣鞍部村主司馬達等。池邊直氷田。使於四方。訪覓修行者。於是唯於播磨國。得僧俗者名高麗惠便。大臣乃以爲師。令度司馬達等女嶋。曰善信尼。年十歲。又度善信尼弟子二人。其一漢人夜菩之女豐女。名曰禪藏尼。其二錦織壹之女石女。名曰惠善尼。此云馬子獨依佛法。崇敬三尼。乃以三尼。付氷田直與達等。令供衣食。經營佛殿於宅東方。安置彌勒石像。屢請三尼。大會設齋。(中略)由是馬子宿禰。池邊氷田。司馬達等。深信佛法。修行不懈。馬子宿禰亦於石川宅。脩治佛殿。佛法之初。自茲而作。

と記されて居る。²⁾

即ち、この時、善信尼等三人の出家が行はれたのである。この三人の比丘尼こそ、實に我國最初の出家者であつた。これより以前は、佛像や若干の經典は傳つて居つたが、これを祭祀し、讀誦し、而してその教を宣布するところの僧侶を缺いて居つたのである。即ち、こゝに於て初めて佛法僧の三寶が完備したのであつた。

書紀の編者が特にこの年を佛法の行はれ始めた年と誌した意は、こゝに存するのであらう。

この善信尼等の出家のことに就て、彼の元興寺縁起³⁾の所傳は書紀のそれとほぼ同様であるが、又小異の點もないではない。即ち、縁起の方ではこのことのアつた年を癸卯年（敏達天皇十二年）と誌して居る。もつともこれは恐らく縁起の方が誤りであるらしい。そのことはその文の前後の關係から察せられる。又、書紀はこの時の善信尼の年齢を十一として居るが、元興寺縁起には「年十七ニテ在」りと記されてゐる。これは常識的な推察からではあるが後者に従ふ方が穩當の様に思はれる。尙、同縁起には高麗の還俗僧惠便の他に書紀に見えぬ還俗尼法明の名を傳へ、善信尼等は彼女を師として出家せし如く記して居る。

それは兎に角として、元興寺縁起にはこの後、崇峻天皇丁未年に來朝した百濟の使臣が「然此國者、但有三尼寺、無法師寺及僧」と述べたと記して居るが、これに依つて、善信尼等三尼の出家以後しばらくの間はこの尼等の他に僧侶と云ふものはなく、男子の出家が行はれなかつたことが知れるのである。

然るに、女子の方の出家者は三尼の出家後、他にも幾名かは出來たことと思はれる。それは善信尼等三尼が後に百濟留學に派遣されるに際し「弟子信善、一善妙合五尼等遣」と元興寺縁起に見えて居るから、少くとも二人

は居つたことは確實である。尙、これ等五尼の留學中、我國に残つて、彼女等に代つて佛に仕へた女性の幾名かゝ居つたのではなからうかと想像される。

男子の出家者が我國に於て初めて出來たのは善信尼等の歸朝後の崇峻天皇三年(4)のことである。そして、法師寺の始めて建立せらるゝことになつたのも、「尼等若爲レ如レ法者、設法師寺」と云ふ百濟の使臣の言(5)や、彼地の實際の様子を見て歸つて來た善信尼等の「法師寺速作具賜」と云ふ言(6)に依つて、開始されたのである。

それ故、崇峻天皇三年に至る迄は我國に於ては男子の出家人も法師寺もなく、但、尼寺と幾人かの女性の出家人のみがあつた譯である。

斯様に、我國の佛教は女性を以て始り、然も、この比丘尼あつて比丘なき時代が多少なりとも存続したと云ふことは蓋し、注目に値することであらう。筆者はこれを單なる偶然として見ず、此處にも由るべき事情の存するのを看過し得ぬと思ふのである。

二

今、佛教に於ける女性の地位に就て少しく考ふるに、元來、それは餘り好ましいものではなかつた。

即ち、佛陀在世時代に於ては、佛陀は姨母鬘疊彌の懇請に依り、その女性としての出家を許し、比丘尼僧伽の結成を認許したとは云へ、それに至る迄には長い拒否と躊躇の時代があつたことは多くの經典の説くところである。(7)

斯様に佛陀及びその教團が女性の出家を警戒したのは、それに依つて正法が壞亂されることを慮つたからであ

る。それ故、比丘尼には種々なる制戒を設けてその過非を誡められたのである。彼の具定戒の如き、その戒條の比丘に比して遙かに多數設けられて居ることも、そのためである。

支那佛教に於ても當然、この思想が受け繼がれたと考へられるのである。このことは支那に於ける女性の出家者の出現が男子のそれに比して如何に遅れたかを見るならば容易に理解出来よう。

もとより、支那人中よりの最初の出家者の出現せる年代を知ること、この國に於ける佛教傳來年時の決定と同様に、極めて困難なるものがある。併し、後漢の末、安息國僧安世高等の洛陽に來りて、譯經・布教に従事するや、佛教は漸時支那人士の間に擴まりしもの如く、これより經典翻譯・寺塔の建立等に關する記事も史乘に相繼いで現はれる様になつた。

されば、その頃（後漢末）既に西域僧の説くところの佛法の教に歸依し、彼等に從つて出家せし支那人の存在せしことは容易に想定し得らるゝところであらう。次の魏の時代に至れば、支那人士の間からは、朱子行の如く出家後自ら梵本を求めて西域へ赴く者すら出す程になつて居つたのである。然るに、是頃に於てすら、支那人社會は未だ一人の女性の出家者をも出すには至らなかつた。彼等の中より比丘尼を出すに至つたのは、更に次の晋代、然もそれは西晋末、東晋初の交に於てであつた。

この支那の初期の女性出家者に就ては梁の寶唱の「比丘尼傳」が稍々明確な記事を傳へて居るが、これに依ると、淨檢尼と云ふ者がその魁と云ふことになる。

彼女は、西晋建興年中、建康禪林の僧に就て佛法の教を學んだが、たま／＼その經中に「比丘比丘尼」の語ある

を知り、遂に西域僧に從つて出家剃髮し十戒を受けたのである。其後、彼女は志を同じくする者二十四人と共に宮城の西門に竹林寺と云ふを營み、自ら師となつてこれに住した。咸康年中に至り、僧建月支國より僧祇尼羯磨並戒本を齎し來つた。仍つて升平元年二月曇摩羯多、比丘尼戒壇を立つるや、同志三人と共にこれに從つて具足戒を受けたのである。こゝに於て比丘尼傳は「晉土有比丘尼。檢爲始也」と誌して居る。

これ實に安世高の漢土に來りてより二百餘年後のことである。されば、支那に於て比丘尼の出現せるは比丘のそれに比して少くとも百數十年遅れたものと見ることが出來よう。

次に朝鮮に目を轉ずるに、此處に於ても史の缺除のため、我々はその佛教受容時代の詳細なる事情に就ては、これを知るべくもない。併し、今は唯、吾國に直接佛教を傳えた百濟一國に就てのみこれを見るに、三國史記にはこの國に初めて佛教が傳來したのは枕流王元年のこととなし、その翌年には「創寺於漢山。度僧十人」したと記して居る。もとより、是等の記事をその儘に信ずることは出來ぬにしても、男子の出家者が早くからあつたことを物語るものであらう。

尙、百濟のことに關しては、日本側の史料として、かの元興寺緣起の百濟客の言を擧げることが出来る。即ち、それに、

我等國者、法師寺尼寺之間、鐘聲互聞、其間無難事、半月半月日之前往還處作也

とあるから、我國に佛教を傳へる頃には法師寺も尼寺も共にあり、且つ兩者は互に一定の距離を保つて一對になる様に建てられる制が行はれて居つたと考へることが出來よう。

然し乍ら、同じ元興寺縁起にある百濟客の言に、

尼等受戒法者、尼寺之内先請_二十尼師_一、受_二本戒_一己、即誼_二法師寺_一、請_二十法師_一、先尼師十、合二十師所受_二本戒_一也。

とあるから、これに依れば比丘尼は本戒を受くるには尼師の他に、法師寺に詣で、十人の法師に就て受戒せねばならぬことに定まつて居つたのである。

即ち、百濟に於ても、尼は法師なくしてはあり得ないのである。言ひ換へれば、此處に於ても、比丘尼は法師に對して従の關係に置かれて居つたのである。これは百濟が支那文化の忠實なる直輸入、直模倣の文化的位置にあつたから、江南の佛教に就ても、これを正確に採り入れた故であると思はれる。

扨て、我國に於ては、獨り是等諸國に於ける場合とはその狀況を異にし、最初は女性の出家者のみにて、男性の出家者、即ち法師を持たなかつたのである。

三

上述の如く獨り我國にのみ見る特異なる現象は如何なる事由に基くものであらうか。

これを解明するには先づ佛教受容時代に於ける我上代人の佛教に對する態度を一應知る必要があらう。

先づ、我上代人が當時佛を如何に觀じて、これを迎へたであらうか。佛を眞に佛として解し得る様になるには、そこに多少なりともその教義に就ての知識があらねばならない。それには又、若干の時の經過を必要としたであらう。

我上代人が「西蕃諸國皆一に禮_ふ」この佛を迎へた頃は、彼等は未だ己が周圍の自然の物象に精靈を認むる多

靈觀（東北亞細亞のシャマニズム民族に通有的な神靈觀である）乃至それから稍々進歩してこれ等精靈を人格化し、神々として拜する多神觀の段階に發展しつゝあつた時代であることはこゝにことあたらしく述ぶる迄もあるまい。

されば、上代人は新に迎へた佛像に對しても、その見慣れぬ形に奇異と神祕の感を抱いたであらうが、結局、佛も亦一種の神として從來の神々の中に加へたと思惟せざるを得ないのである。

これは吾人等の單なる想像たるに止まらない。即ち、日本書紀・元興寺緣起等の古文獻に就て見るに、書紀には初め佛を蕃神⁽¹⁵⁾・他神⁽¹⁶⁾・佛神⁽¹⁷⁾・父神⁽¹⁸⁾（蘇我馬子の父の稻目が祠つた神と云ふ意）等と呼んで居り、元興寺緣起には他國神・佛神、或は單に神とも見えて居り、又日本靈異記には客神等⁽¹⁹⁾とも記されて居る。

もつとも、蕃神・他國神・他神・客神等はいづれも國神に對して記されて居るのであつて、當時、斯様な區別が行はれたか、どうか甚だ疑はしく、恐らくはそれは國家意識の高潮した時代に編纂された書紀の編者等の創意に依るものであらうと思はれる。

それ故、當時の人々には在來の神々と殆んど區別なく單に「神」とか或は「佛神」^{ホトシガミ}位の觀念に止まつて居つたとするのが最も當を得た考察と云ふべきであらう。

斯様に佛が在來の神々との間に殆んど區別されることなく觀られて居た程であるから、佛教の哲學的思辨の方面の理解は勿論のこと、その儀禮等に對する知識も恐らくは當時の人々には缺けて居つたのであらう。

唯、彼等がこの新來の神に欲求するところは「乞延壽命」⁽²⁰⁾と云ふ類の極めて現世利益的なものであつて、それ

は在來の神々の或ものに對する願望と異なるものではなかつた。

四

我上代人の宗教が多分にシャーマニスティックな性質を有するものなることは既に一般の認むるところである。然るに、このシャーマンの色彩を帯びた宗教の行はれるところでは、いづれも女性が非常に尊ばれて居るのである。これに就て鳥居博士は

神に近づき、神を降し、神と人との中間に立つ處の巫と稱する職に於ては、シャーマンの國では、女性の方が多くの威力を有つて居る。どうして女性の方が威力が多いかといふと女性は多く、*Arctic Hysteria* の性質を帯び、興奮し易く神經鋭敏にして、神祕的である。さういふ關係から、神憑りは最も女性に適するものと考へられて居る。原始シャーマンの方では、處女を最も神聖なものとして之れに關與することになつて居る。さういふ風な關係で婦人は一方で *Hysteria* であり、神祕的の性質を有し、又常に神憑りをするが故に益々神祕的となるのである。シャーマンの行はれる土地の女性は勇氣に富んで居る。之れは祈禱及び神憑りの場合に、男子も及ばぬ程の勇氣を振ひ起すことが其一原因であると見てよい。更に女性が理性に富んで居ることも一の理由となり得るのである。神々に對し、又神と人との中間に立ち、殊に太占の判斷をなす處の理性をも女性が有つて居る。

と述べて、シャーマニズムと女性との關係を説かれて居る。

我上代社會に於ても、神々に奉仕し、神と人との仲立ちをするのは本來女性——巫女であつたことは、これ亦此處に述ぶる迄もなく周知の事實であらう。

斯く見來るならば佛を迎へるにあつて、その教義・儀禮にも暗く、これをも同じく神と見、「佛神」とさへ

呼んだ我上代人がこの「ホトケガミ」に奉仕せしむるに在來の神々に對すると同様、女性を以てしたことに何の不思議もなからうではないか。

シャーマニズムは朝鮮にも行はれたのであつて巫堂等と呼ばれて居るのがそれである。それ故、百濟に於ける佛教受容の場合、我國に於けると同様のことがあつたらうと云ふ推測も出來ぬ譯でもないが、史の缺除はその可否を決するに困難である。但、先にも述べた如く、百濟の文化的地位より見て、支那の忠實にして且つ相當確實なる模倣を行つて居つた土地であるから、斯様なことも先づなかつたと見る方がより妥當性がある様に考へられる。

これに比して、我國は地理的にも稍々隔離された位置に在つたので、當代人が佛教に接しても、直ちにその教義や儀禮方面に就ての知識迄も、これを取得するには至らなかつたのである。

されば、斯様な狀況に於て、なされたところの善信尼等の出家も矢張、在來の習俗に従つたものと見得るのである。即ち、佛を迎へるに當つて同じくこれを神と觀た上代人は更にこれに奉仕せしむるに在來の巫女と同様に年若き女性を以てしたと思惟するのである。されば吾人は、この他に類を見ぬ現象は、假令、それが一時的なことであるとは云へ、我上代人の佛教受容の態度を理解し、始源期の佛教信仰形態を解明する上に最も閑却し能はざる問題であると信するものである。

註 (一)・(二) 日本書紀卷二十。

(三) 本論中に於て元興寺緣起と云ふは、すべて元興寺伽藍緣起并流記資財帳(大日本佛教全書寺誌叢書第二所收)の略稱

とす。

- (4) 日本書紀卷廿一、崇峻天皇三年條、鞍部多須奈の出家が即ちそれである。この時は多くの漢韓婦人の出家が行はれたが、多須奈の出家は彼一人に止まるもので、男子の出家が一般的に行はれる様になつたのは、更に推古朝に入つて、法師寺、即ち法興寺が出来てからであらう。

- (5) 元興寺緣起。

- (6) 元興寺緣起。

- (7) 中阿舍第二十七、嬰曇彌經、大愛道比丘尼經、五分律第二十九等參照。

- (8) 諸律に依つて説くところの戒數が同じでないが、いづれも比丘尼の方が戒數が多い。

比丘戒	二百五十戒	二百五十七戒	二百五十一戒	二百十八戒	二百二十五戒	二百五十七戒
比丘尼戒	三百四十八戒	三百五十五戒	三百八十戒	二百七十七戒	三百十一戒	三百七十一戒

尙、この問題に就ては古代印度社會の男尊女卑の風習も見逃すべきではないが今は省略する。これに就て詳細は本田義英氏の「印度の社會」(岩波講座、東洋思潮)を参照せられたい。

- (9) 高僧傳第一譯經。

- (10) 高僧傳第二義解。

- (11) 比丘尼傳第一。

- (12) 三國史記卷第二十四、百濟本紀第二枕流王元年九月條、胡僧摩羅維陀自巫至。王迎之致宮內禮敬焉。佛法始於此。

- (13) 同上二年春二月條。

- (14) 日本書紀卷十九、欽明天皇十三年冬十月條(蘇我大臣稻目宿禰奏言)

- (15) 同上(物部大連尾與・中臣連鎌子奏言)

我國に於ける佛教受容に就ての一考察

我國に於ける佛教受容に就ての一考察

一一一

(16) 同書卷廿一、用明天皇二年夏四月乙巳朔丙子條。

(17)、(18) 同書卷二十、敏達天皇十四年春二月戊子朔壬寅條。

(19) 日本國現報善惡錄異記上卷、信敬三寶得現報緣第五。

(20) 日本書紀卷二十、敏達天皇十四年春二月戊子朔壬寅條。

(21) 鳥居龍藏博士著「人類學上より見たる我が上代文化」八八頁。

尚、シャーマニズムと女性との關係に就ては、Czaplicka, *Aboriginal Siberia, a study in Social Anthropology* Oxford, 1914. ch. XII. Shamanism and sex, p. 243-255. に詳記されて居るから参照せられたる。

會
報

會
員
移
動

會
報

三
三
一

本輯寄稿者紹介

宇井伯壽氏 文學博士・東京帝國大學教授

小林元氏 陸軍士官學校教授

久保淳成氏 龍谷大學研究生

久松潛一氏 文學博士・東京帝國大學教授

岸本英夫氏 東京帝國大學文學部講師

中野朝明氏 東京帝國大學理學部副手

神尾弋春氏 建國大學教授

關口亮仁氏 大正大學史學研究室副手