

狛犬論考

竹岡勝也

一

今日の我々に取つて、神社の前に狛犬を見るといふ形態は決して珍らしい事柄ではない。寧ろこれに対して何の不思議も感じない程、我々の眼は神前の狛犬に馴染んで来て居るのであるが、果して狛犬は我が神々と共に誕生し、最初から我が神々に附随した關係に置かれたものであつたであらうか。今日ではあまり不思議にも感じないこの問題に対して、嘗つては矢張り不思議に感じた人も少くはなかつたやうである。そしてこれに対して色々の解釈が行はれて居る事を見るのであるが、その性質からいふならば是等の解釈は大體二つに大別されるといつて良い。即ち一つはその發生を我國に求めるもの、他は海外から伝來したとなすものである。我國に起元するとするものも、その説明に依つて更に幾つかに分類される。神代の神話に典據を求めるもの、単人の故事に基くとするもの、神功皇后の御征韓を引いて来るもの色々あるが、これに相通ずる性質としては、狛犬は本来犬であつて、獅子の形を以てするは非なりとする点が挙げられる。併しながらこの説には何といつても一つの弱点がある。本来犬であつたといふその犬の形(二)の狛も全然ない訳ではないが、それは極めて稀なる例に属し、一般には矢張り獅子の形であつて、この獅子の形の狛犬

に對しこの説は何等の説明をも加へ得ない事である。

次は伝來説であるが、これにも種類があつて、一つはその故郷を唐に求めるもの、則天武后が獅子を玉座に置き、万物の鎮子としたといふ事、又遊仙窟に見られる床頭の玉獅子の例等が引かれ、そしてこの場合には獅子は邪氣を払ふといふ呪術的な説明が加へられて居る。

同じ伝來説の中にも、狛犬の原形に就て、それは獅子ではなくして兕であると言つて居るものがある。その本国は矢張り支那であるが、これが高麗を介して傳へられたところから我國に於ては狛犬と呼ばれたものだといふのである。兕像を宮門に据えるといふ事は平安時代の記録にもしばしば現れて来るところであり、確かに狛犬の形態を連想せしめるものがある。この意味に於て注目されなければならないのであるが、この場合に於ても現に獅子の形を取つて居る狛犬の形態に就て何等の説明も加へられて居ない事は遺憾である。

兎に角我が狛犬の原形は早く支那に現れて居るといふ説は、暫らく保留されなければならないが、次に矢張り伝來説の中にあつて異彩を放つて居るものに修驗故事便覽の次の説明がある。

月氏鷄雀寺中門、有_二石獅子_一事、雜阿含經第二十五に見えたり。經律異相第六及び珠林第一百十八にも引用せり。而もその石の獅子の仏法破壞、怨敵乱入せんと欲せし時、眞の獅子吼をなして鷄雀寺の門前を退散せしめることあれば、此等の説を依據として云々。

これは我が狛犬の説明であると共に、又支那に於ける石獅子の伝來を説明したものとも見る事が出来る。共にその根源は月氏にまで遡り得るといふ遙かなる道を開拓した事に於て、矢張り注目されるものあるといはなければならない。

狛犬の起元に就ては早く以上の諸説が現れ、その神秘を解明せんと試みて居るのであるが、我國に於てはこれは先

づ宮門の護り、御帳台の鎖子等に使用せられ、次第に神社にまで及んで来たものであるとする事に於て、少くとも伝
来説の間にはあまり異論を見ないやうである。

(一) 狛犬考一卷、文政元寅十月十四日、忠憲。温知叢書卷八所収。

(二) 宇都宮二荒山神社には建治の銘を持つ鉄製の犬がある。この種の狛犬としては最古のものといつて良いであらう。これは国学
院大学大場磐雄教授の御教示に依るものである。

二

ここに於て暫らく我国の狛犬を離れ、眼を西方の獅子に転じて見る。先づ印度であるが、印度に於ける獅子の彫刻
は少く共紀元前三世紀の後半といはれる阿育王の時代にまでは遡る事が出来る。仏教美術が初めて印度に花咲いたこ
の時代の遺物の中に、己に数々の獅子の彫刻を見るであらう。柱頭に獅子を戴く石柱を初めとして、ブダガヤの石欄、
パールハッドの石門、稍下つてはサンチイの石門等、獅子の姿を彫刻して居るもの決して珍らしくはない。石窟の前
面を一頭の獅子頭に造つたウダヤギリの獅子窟の如きもその製作は矢張りこの時代と相前後するものだといはれて居
る。然らば是等の獅子は単に裝飾的な意味に於て、石窟や、塔の周辺に配置されたといふ丈のものであつたらうか。

固よりこれは裝飾的な意味も多分にあつたに相違ない。併しその形態からいふならば、獅子窟の場合の如き、或は
石門の頂に相對する一対の獅子を見るパールハッドや、左右の柱頭に相對する四獅の彫刻を見るサンチイ大塔南門の
場合の如き、これには矢張り仏法破壊、怨敵乱入といはれる外道的な力から塔婆や石窟を護るといふ呪術的な意味も
なかつたとはいはれないやうに考へられる。法顯の仏国記にも、阿育王の石柱の獅子が眞の獅子吼をなして外道を退
けたといふ話が伝へられて居り、こうした性格は時代を下ると共に一層明瞭にその形態の上に表現されて来るかの如

くである。例へばアマラバタイの石欄には塔婆の正面に相對する二対の獅子が置かれ、左右にも三対の獅子が置かれる彫刻を見、更に時代は下るがエレファンタの石窟の正面上段に並ぶ一對の獅子は一層我が狛犬に接近して来て居るといつて良い。眞の獅子吼をなしたといふ鷄雀寺の獅子が連想されて来る姿である。併し我々はここに今一つの關係に置かれる獅子の姿を、仏教美術の中に想起しなければならぬ。それは仏像の正面左右に一對の獅子が置かれる形態であつて、これは支那に於ても雲崗の石窟や個々の仏像の台座等にしばしば見られるものであるか、初めて仏像が誕生したといはれる大月氏の、即ち犍陀羅の場合に於て、早くこの獅子座の形態が現れて居る事は注目されなければならぬ。

兎に角印度や大月氏に於ては早く我が狛犬の如く相對立せる獅子が、三様の關係に於て置かれて居る例を見るのである。即ち一つは塔婆、次は石窟、次は仏像の、何れも正面左右である。こうした關係は仏教の東流に伴つて次第に東方へも伝へられて来た。途中の事は省略するとして、支那に於ては已に六朝の仏教美術に於て仏像に附隨した獅子の姿を見る事は先きに述べた通りである。元來支那には獅子は居なかつた。それが初めて支那に知られたのは前漢の頃であつたらしく、漢書西域伝には「烏弋有_(二)獅子、似_(一)虎正黃、尾端毛大如_(二)斗_(一)」とあり、これが漢にも齎_(レ)らされて居る記事が見られるやうになつて来た。獅子なる言葉もその頃梵語の首音から転化して出来た言葉だといはれて居る。そして後漢の頃にはこれが彫刻されて陵墓の前に据えられる事も始まつたらしい。山東省に於ける武氏祠の石獅や四川省に於ける高頤墓前の石獅等はそれであるが、併しながら獅子の彫刻が盛んに使用されて来るのは矢張り六朝以後であつて、それは仏教の伝來と深き關係を持つたものと考へられる。そしてこれを使用する範圍も次第に広くなり、寺院や廟はいふまでもなく、一般民家の人口にさへ我が狛犬の如く相對する獅子の姿が見られるやうになつて来た。床頭の獅子といふが如きあのもその一つの形態として挙げられるであらう。固よりこれには魔除けの信仰を伴つ

た事、印度の場合と同様であつたと考へられる。併しこれは必ずしも獅子の渡来以前、支那には魔除けの方法がなかつた事を意味するものではない。自分は今この問題に立ち入る用意を持たないが、六朝の陵墓や明器の中には名状し難い怪獣の姿をしばしば見る事があり、今日支那を旅行するもの、又往々にして民家の入口等に桃の果を彫刻した一對の石柱を見るであらう。矢張り魔除けの意味を持つものであつて、支那に於けるその起元は恐らく獅子に先き立つものであつたらうと考へられる。問題はこの魔除けの信仰に一對の獅子が適用されて来るところにかかるのであつて、これには西域との交通、就中仏教の渡来を俟たなければならなかつたという丈である。そして元来支那には居なかつた獅子が、新に西域から渡つて来て、これに先行する怪獣達を次第に征服し、民間にまで広く流布されてゆく事は、一つには獅子の形態が持つ特殊な魅力に依るものとして注目されなければならないであらう。

(一) 後漢書順帝紀陽熹二年の条に「疏勒国献獅子」とあるが如き。

(二) 和名抄卷七、獅子の条参照

三

問題は再び我が狛犬に立ち歸つて来る。先づ我国に於ける獅子の伝来であるが、七世紀の初め百濟から伝へられたといふ伎楽の中には明らかに獅子があり、正倉院の御物の中にもベルシヤ風の獅子狩の文様等を見る事が出来、矢張りこの七、八世紀の頃、大陸文化の渡来に伴つて初めて獅子の存在が知られたものと考へられるのであるが、併し是等の獅子は未だ直接狛犬に結び付くとは限らない。これが獅子狛犬として今日見るが如き形態を取るに至つたのは平安時代に始まるらしい。例へば寛平(こ)の御時初めて描かれたといはれる紫宸殿の賢聖障子には中央左右に獅子と狛犬とが相對して居り、類聚雜要抄卷四、后宮御料の浜床の条には師子形の事があつて、これには「左師子、於色黄、開

口。右胡摩犬、於^レ色白、不^レ開^レ口、在^レ角」とあり、その他榮華、かゞやく藤壺には「このたびは藤つぼの御しつらひ、大床子たて、御帳のまへのししこまいぬなどもつねの事ながらめとどまりたり」とあり、同、日かげのかづらにも「御帳のそばのししこまいぬのかほつきもおそろしげなり」とある。御帳の前に獅子狛犬を置く事はこの時代の一つの風習となつて来て居る事が見られるであらう。然るに以上の場合は何れも獅子狛犬であつて、獅子と狛犬とは明らかに區別されて居る事を示して居る。獅子は西域から伝来したものととして一応説明されるのであるが、その獅子と區別された狛犬とは一体何であらうか。問題は新に発生して来なければならぬ。そしてここに想起されて来るものは矢張りこの時代に、儀式等の際し、宮門の前に据えられたといはれる兕像の存在である。延喜左衛門式には「凡大儀之日、居^ニ兕像於^ニ会昌門左、事畢返^ニ收本府^一」とあり、その下には「右府居^レ右」といふ割註が加へられて居る。即ち左府は左に、右府は右に、相對せる一對の兕像を会昌門の前に据えるといふのであるが、然らばこの兕像とは如何なるものであらうか。矢張り延喜の治部省式を見るならば、ここには数々の祥瑞が挙げられて居る中に、上瑞の部に、白狐や白鹿と共に兕があつて、これには「形如^レ牛、蒼黑色、或青色、有^ニ一角^一、重^ニ二千斤^一」といふ説明が加へられて居る。和名抄に依れば要するに雌犀であつて、その皮は堅厚、支那に於ては古くこれを以て鎧を作り、咒甲と稱したとあるところから見れば、餘程頑丈な、又強靱な獣であるに相違ないと考へられる。固よりそれは南方のものであつて、我国に居る獣ではない。その兕像を二つ会昌門の前に据えたといふのであるが、御即位の儀式に際しては承明門の前にも同様の事があつたらしい。これは明らかに獅子とは區別されなければならないであらう。そして狛犬の正体はこの兕であるといふ説がある事は先に述べたところであるが、逆に文安御即位調度図を見れば、兕像に就て「其躰狛犬也」とあり、一角を持つその姿が図示されて居る。何れにするもこの兕と狛犬とが密接な關係を持つ事は争はれない。

自分はここに高麗樂の中に狛犬といふ樂曲がある事を想起する。狛犬、狛犬等、何れもその伝來を示すものと見られ、従つて狛犬は高麗から傳はつた犬の意味であつて、我國に於て發生した言葉に相違ないのであるが、信西古樂圖を見るならば、こゝに正しく延喜式にいふ兕に相当する姿が発見される。即ち顔は牛に似て頭上に一角を戴く怪獸であり、その躰狛犬なりといはれる文安御即位調度圖の兕像とも一致するものである。これこそ恐らく狛犬であつて、得体の知れないこの怪獸が高麗樂に伴つて傳へられた關係から、舞樂の方に於ては狛犬と呼ばれたものと考へられるのであるが、その狛犬の正体は兕であつて、これは又宛かも印度に於ける獅子の如く、宮門の前に相對して据えらるるといふ場合もあつたのである。然るに一方これが獅子と結び付き、獅子狛犬と一對をなして御帳の前等に据えらるるといふ現象も見られるやうになつて來た。それは如何なる關係に依るものであらうか。この獅子も狛犬も固より我國に原産する獸ではない。その姿は共に海外から傳へられたものであり、異国的にして非現實的な、しかも異常な力を持つ靈獸として我國に迎へられ、この意味に於て共通の性格を持つものといつて良い。これ獅子狛犬として一對をなし、同様の地位に置かれて來た所以であつて、そして直接この結合を導いたものは矢張り左唐樂、右高麗樂、左には獅子があり、右には狛犬があるといふ舞樂の配列ではなかつたかと考へられる。何れにするも獅子狛犬が我國に於てかくの如き形態を取つて來た事には、己に印度や支那に就て見られた魔除けとしての獅子の兕術（二）的な性格が作用して來て居る事を忘れてはならないであらう。

かくして獅子狛犬はやがて我國に於ても寺院や神社に、就中神社の方へ移つて來る。この神社に於ても初めは矢張り獅子狛犬であつたらしく、徒然草の中には、出雲神社に就て「御前なる獅子高麗犬云々」といふ言葉があり、遺物に見るも古くはこの兩者の間に明らかに形態の相違があつた事を示すものがある。頭部に一本の角を戴く方は本来狛犬であつて、獅子ではない。そして古く遡る程その角は長く伸びて居る傾向があり、藤原期の作といはれる龍田神社

の狛犬はこの種の典型的な形態を示すものといつて良く、神道美術展覧会図録は藤原末といはれる優秀な狛犬^(四)一体を収めて居るが、これにも頭上には逞しき角が見られる。然るに時代が降ると共にこの狛犬の角は次第に退化して来る。已に鎌倉期に於て僅かに痕跡を残すといふ程度のもも見られるやうになつて来るのであるが、その反面狛犬の形態が著しく獅子化して来て居る事も注目されなければならない。これは如何なる關係に基くものであらうか。自分はこれに就て二様の關係を考へる。一つは美術的な立場からの解釈であつて、獅子狛犬は一對の形態を取らなければならぬが、これが一方は獅子、一方が牛に似た狛犬であつては対称をなさない。両者の形態が次第に接近して来る事はこの意味に於て極めて自然である。もともとこの獅子狛犬は、我国に於ては現実的な獣ではない。異常な力を持つ靈獸であれば事足りるのであつて、自然に拘束される事が少かつた。この關係は一層両者の接近を容易ならしめたであらう。そしてこの形態の接近に於て、勝利者の地位に立つたものは、牛の形をした狛犬ではなくして、英姿颯爽、その姿に特殊な魅力を持つところの獅子であつた。一角を持つ狛犬と雖、その姿態に於て、その面貌に於て、己に獅子化して居るものが少くない。その形態に於ては狛犬は次第に獅子に征服されて来るのであつて、僅かに角の痕跡を残す事に依つてその素性を示すものが多いといふ状態へと移つて来る。

次に今一つ問題とされるのは鎌倉の初め頃、新に宋から石獅子の形式が伝へられて来た事である。矢張り相對せる一對の石獅子であつて、これを神前に安置すれば我が狛犬の如き形態を取るものであるが、これは本来印度や支那に於けるが如く、雙方共に獅子であつて狛犬ではない。宋人の手に成つたといはれる東大寺南大門の石獅子はその良き例であり、九州地方に於ては、宗像神社の狛犬も、観世音寺の狛犬も、その様式からいへば明らかにこの石獅子の系統に属するものである。殊に宗像神社の狛犬は、背部に寄進銘を持つが、これは後から補刻されたものであつて、実は宋から渡つて来たかと思はれる精巧な作品である。兎に角この石獅子は我が狛犬とは別系統のものであるが、

これが早く我が狛犬と混同せられ、寧ろ狛犬の新様式として迎へられ、^(五)一部の地方に拡がったらしい。これも狛犬の獅子化を助ける關係として注目されなければならぬであらう。

何れにするも狛犬の形態は後世著しく獅子化して、その区別さへ忘れられて来るのであるが、名称に於ては、反対に、獅子狛犬が獨り狛犬に依つて、代表せられ、狛犬の形態は獅子であるといふ奇妙な現象を呈して来た。換言すればその姿に於いては獅子が狛犬を征服したが、その名称に於ては狛犬が獅子を征服して今日の状態に立ち至つたと考へられるのである。

(一) 古今著聞集卷十六

(二) 宇津保、吹上(上)には「居丈三尺ばかりの銀の狛犬、口あふげて立てる八つすゑて」とあり、枕の草子卷五、めでたきものゝ条には「狛犬、大しやうじなどもたまひりて、御帳の前にしつらひ据ゑ」とあり、共に狛犬丈になつて居る。宇津保の場合は別であるが、枕の場合は矢張り獅子狛犬であるのを、唯狛犬と呼んだものであらう。

(三) 東北大学亀田教授の御教示に依ると、正倉院の鏡にも一對の扉を刻つたものがあるといふ。これにも呪術的な意味があつたのかも知れない。

(四) 出所不明、西脇濟三郎氏所藏。尚この図録には、鎌倉期のものでして、教王護国寺鎮守八幡の一對の狛犬が載つて居るが、その一方にも逞しき角がある。

(五) 九州地方には特にこの系統の狛犬が拡がったらしく、管見が及んだ丈でも、宗像、観世音寺の外、更に福岡附近では飯盛神社の狛犬、若杉上宮の狛犬、柳河附近では風浪神社の狛犬等矢張りこれである。

四

以上考証するところに依つて、我が狛犬の由来は一応了解された事と思ふ。即ち七、八世紀の頃、海外から渡つて来た獅子と兎とが、共に呪術的な意味を持つ事に於て結合し、獅子の形の狛犬を形成し、これが神前に安置されるに

至つたものであつて、これを神前に媒介したものはしめ縄であつたと見られない事もない。即ち神社にはこれに先立つて已に磔れをタブーするしめ縄が存在して居たのである。そして兎は祥瑞にも加へられ、兎甲ともなつて早く支那文化と交渉を持つた獣であるが、獅子は支那に根源するものではなくして西域から伝来したものであり、月氏や印度にまで歴史的にいふならば少く共阿育王の時代にまで遡り得るものである事は先きに述べた通りである。然らば阿育王の時代に印度に現れて来るこの獅子の彫刻は、果して印度に起元するものと見られるであらうか。先づ阿育王の時代であるが、阿育王はマウリヤ王朝の第三代であつて、即位は紀元前三世紀の半頃であつたといはれて居る。紀元前三世紀といへば、アレキサンダーの印度遠征から間もない時代であつて、殊にマウリヤ王朝の興起は、アレキサンダーがバビロンに歿した直後であり、シリヤのセレウコス家の支配は印度の一部にまで及んだ時代であつた。かくの如き時代に興起したマウリヤ王朝であつたために、阿育王以前に於て已にシリヤやベルシヤやエヂプトとも相通じ、新世界に醗酵して来たヘレニズム文化の波濤は当然この印度にも及んで来なければならぬ状態に置かれて居た。この間から現れて来るものが、印度に於ては劃期的であつた阿育王時代の美術であつて、従つてその中にはシリヤやベルシヤやエヂプトや、更にギリシヤの美術の影響までも認められるといふ事は、已に東西の学者に依つて指摘されて居るところである。この阿育王時代の美術に於て、初めて我が狛犬の一方の祖先をなす印度の獅子が姿を現はして来たのであつた。しかもこの獅子の彫刻と共に、已に怪獣化した獅子の姿、例えばバールハツドの石門には人面、或は鳥首を持つ獅子の彫刻が見られ、サンチイ大塔の石門には有翼の獅子があり、獅子らしい有翼の怪獣はブダガヤの石欄にも見られるといふ状態であつて、かくの如き怪獣が獅子の彫刻と相伍してこの時代の美術に取り入れられて居るといふ事は注目されなければならないであらう。即ち美術の上に於ける是等の獅子は、印度に起元するものではなくして、更に遠く西方の系統を引くものであるとする考へが有力に抬頭して来るのである。然らば印度の西方に於て、獅子の彫

刻の故郷ともいはれる国は何処に求めらるべきであるか。固よりギリシヤにも獅子の彫刻があり、又獅子が一つの要素をなして構想されたスフィンクスの絵画や彫刻もあるに相違ない。併しながらギリシヤ以前に於て、已にギリシヤの東方にはバビロニヤやアツシリヤがあり、南地中海を渡ればエジプトがあつて、こゝにも獅子やスフィンクスの彫刻が少くない事を見るのである。かくして美術の上には獅子の故郷は、人類の文化がさうであつたやうに、矢張りエジプトかメソポタミヤかといふ事になりさうであるが、この両地からは獅子狩りの浮彫や絵画も出土して居る事から見るならば、恐らく古くからこの地方に於ては獅子は野獸として棲息し、野獸としてその国の人々と交渉して居たと見られなければならぬであらう。何れにするも是等の地方に於ては獅子は現実の野獸であり、逞しき力と、その颯爽とした姿とに於て他の野獸から區別せられ、美術の上にも極めて重要な地位を占めて居るのであるが、然らばこゝに於ても獅子の姿に塵除けといふが如き呪術的な意味が伴つて居たと見られるであらうか。自分はこの問題に答へる用意を持つものではないが、併しながら問題は要するに我が狒犬にかゝるのである。依つて問題を次のやうに転換して見る。果して是等の地方に於て、獅子の彫刻を我が狒犬の如き形態に於て使用した例が求められるであらうか。これならば自分の乏しい知識を以てしても、尙アツシリヤには「門衛の獅子」と呼ばれる石獅子があり、エジプトには王陵に並んだ幾つかの石獅子が遺されて居る事を挙げる事が出来る。併しながらこの場合に於て、自分の記憶に一層賑やかに甦つて来るものは、人間の空想に依つて構成された獅子の怪獸である。エジプトに於けるスフィンクスであり、バビロニヤやアツシリヤには、矢張りその同類と見られる「門衛の怪獸」がある。エジプトに於ては、顔は人間で、体は獅子である事を原則とし、時にはこれに翼が添へられて居る場合もある。そして是等のスフィンクス達は、矢張り神殿や、宮殿や、或は陵墓の前等に並んで居たものらしい。ギゼイの大スフィンクスは、第二ピラミット、即ちケフレンの王陵に附随したものだといはれ、ルクソールのスフィンクスは頭部は羊であるが、カルナツクの

神殿に至る神聖な道路の両側に幾十体となく並んで居る。そしてこの場合に、顔は人面であるといはれるその顔は、往々にして王者の面貌を備へる事も注目されるであらう。アツシリヤに於ては、顔は人間、体は獅子、これはエヂプトの場合と同様であるが、足は往々にして牡牛であり、更に逞しき鷲の翼がこれに加へられて居る。性格からいふならば要するに門衛の怪獣であつて、恰かも我が狒犬の如く、左右に相對して宮殿の入口等に置かれたものらしい。コルサバートのサルゴンの宮殿には、その入口にこの怪獣が三対も置かれて居る復原図が見られる。何故に彼等は自然の獅子に満足する事が出来ないで、かくの如き怪獣を創造しなければならなかつたのであらうか。エヂプトの場合と同様、こゝに於てもその顔が王者を模したもので多き事を思へば、獅子の力と、王者の威嚴と叡知とを結び付け、これに牡牛の足と鷲の翼とを加へる事に依つて、地上に於ける最も偉大なもの、人間の想像に許された最高の存在を創造した心算であつたのかも知れない。

何れにするも獅子の力は、これを怪獣化する事に依つて一層その靈能を加へて来る。そしてかくの如き靈能が獅子に求められて来たところには、矢張り魔除けといふが如き呪術的な意味が作用したと見る事が妥当であらう。寧しろ獅子の力にかけられたこの呪術的な意味が発展する事に依つて、自然の獅子は次第に怪獣の姿に變つて来たと思はるべきものではないであらうか。併しながら一度獅子がアツシリヤやエヂプトの故郷を離れて東方の国々に旅して来れば、又多少意味が違つて来る。アツシリヤやエヂプトに於ては、如何に獅子は百獸の王といはれる逞しさを持つにしても、時には矢張り獅子狩り等が行はれ、獲物として王者の座に獻げられなければならない現実の獸である。然るに東方の国々、殊に支那や日本に於ては、初めから現実性を持たない怪獣であり、靈獸である。颯爽とした自然のまゝの姿に於て、已にその靈能に相応しきものが見られたのであつて、改めてこの怪獣の、その又怪獣を求める必要はない。かくしてその性格に於ては、エヂプトやアツシリヤの怪獣と相通するものを持ちながら、形態に於ては、却つて

その怪獣から脱却し、自然の獅子の姿を保つて我が狛犬と結ばれて来るとは見られないであらうか。この間にも多少問題はあつた。支那に於ても先きに後漢の例として挙げた高頤墓前の獅子には明らかに翼があり、又支那独自の怪獣化がこれに作用して、恰かも我が狛犬に於けるが如き一角を頭上に加へたものも、民家の屋根等に見られるが、何れにするもそれはも早スフィンクスの姿からは遠いものとなつて居る。

(一) Springers Kunstgeschichte, Das Altertum.

(二) 昭和十四年、包頭に旅した時、民家の屋上にこれを見て意外な感に打たれた思ひ出がある。

五

狛犬の考証は終つたが、かう考へて来ると、我が狛犬は実に不思議な存在となる。遠い昔に於て、その処を異にして誕生した二つの怪獣が、その路を異にしなから、共に人類の文化の栄える国々を経廻つて、遂に我国にまで到達し、こゝに一つに結ばれて獅子の形の狛犬を形成し、我が神々の護りとして神社の前に納まつて居る。そしてその起元が神代の故事に求められる程馴染み深きものとなつて居るのであるが、それは我国の文化形成に就ても、色々暗示が与へられる問題ではないであらうか。

原始佛教に於ける禪定の問題（中）

武内義範

四 四 禪 說

沙門果經はこのやうにして比丘がまづ、(1) 戒を具定し、清淨な身業語業をもつ生活を営み、更に、(2) 諸根の門を防護し、(3) 正智正念に住して知足するとき、彼には眞実な禪定の行はれうる準備が整つたとする。それらの比丘は、身を保つ僧衣と施食を受ける鉢註一とを恰も小鳥の両翼の如くにたづさへ、満ち足りた生活を空閑処・樹下・山丘・峽谷・巖窟・塚間・藪林・露天等で行ふ。彼等はそこで身を端正にし、結伽趺坐して深正念にはいり、四禪の禪定を経歴する。この様な禪定の生活をうたつたものに次の仏弟子の詩がある。(Therig.) (S22-S23)

雷雲のいゆきして

とどろく音もすぎまじく

鳥のかよひ路雨しげし

静けさ洞にたゞひとり

禪定修するその人に

いかなる幸や優るべき (五二二)

華さき乱れとりどりに

草の花ぶさ色にほふ

川辺に心静めつつ

素馨に思かよはせて

禪定修するその人に

いかなる幸や優るべき (五二三)^{世二}

この詩は素朴に禪定の楽しさをうたつただけで、もつてまわつた解釈を必要とするやうなものではない。けれどもわれわれは暫くこの詩に託して禪定の内面の構造を具象的に語つてみたい。印度の雨期を想像しよう。暗雲が深く山や谷を覆つて風雨が烈しい勢ひで一切のものをたたきつけてゐる。黒雲は生きとし生けるものを覆ふ無明の闇であり、渴愛の雨はそこから無常の風につて激しくふりそそぐ。一切のものはこの風雨に濡れに濡れてゐる。時々すぎまじい雷鳴がおこると、生類はすべてこの死の畏怖に、のがれるすべもなく狼狽彷徨する。しかしそのやうななかで比丘は山の上の洞穴の内で完全に風雨から免れてゐる。雷の音もここには届かない。彼の住居は地上からは遙かに高い山の上方にある。それと共にその洞窟は山上にありながらしかも又、土の中、即ち地下である。彼は上にも下にも世俗的生を超越して、人生の根底に立ち戻ることによつて、人生を超越する。感官を防護することは、日常的经验に對して丁度その様な仕方、上に下に超越しつつ、それから防禦せられた内面の世界を、己に打ち開くことであらう。——この超越の構造の対自化せられたものが縁起説の集と滅との関係である。だがそれについてはここでは論じない（「縁起説に於ける相依性の問題」参照）。

第二の詩では風景が一変する。さきの詩では無常相のもとに於ける風雨に曝された生類の惨めな姿が前景に打ち出されて、禪定者の内的世界はそれとの対比で最後に簡潔に一寸語られてゐるだけであつた。

だが第二の詩では彼の内面に展開する感情——歡喜・悅樂・平安・寂靜等——が、咲き匂ふ草花や木々の花のやうに、その多彩な含蓄を送りとどけてくる。禪定に入らうとする比丘は靜かな風景のしかも殊に美しい所を選ばなければならぬ。印度の信仰では解脱や救済の体験は、いつでも美しい自然のなかでだけ成就する。(S. Radhakrishnan, The Dharmapada, p. 7.)

仏陀が悟りをひらいたウルヴラーのセーナ村の近くの林もその様な所の一つであつたに違ひない。「そこに私は好ましい場所、愛すべき森の繁みを見出した。水の流れて清くよく築かれた堤があつて、岸辺には豊かな牧場や耕地がある。……『実にこれは精勤を求めるひとが精勤するのに適當な土地である。』と私は考へた」(K. Neumann, Die Reden Gotamo Buddhos, I, S. 391 f.) と聖求経は記してゐる。靜かな岸辺に心をしづめる禪定者に遙かな風がさまざまの花の香りをつたへてくる。無辺の虚空に抜つて、風と共にそこはかとなく訪づれるこの香りには、禪定の法樂と頗る相似た性質があるのであらう。——身近かに河の流れが聞える。河のせせらぎは彼には意識の流れと忽ち一つになつてしまふ。彼の探求は意識の流れを遡つてその水源をさがさねばならない。そのやうな意識の本源への探求には、その流れに沿うて、時には花房の水影に映るのがあつたり、靜かな森が王冠のやうにその梢に花をつけ乍ら青い淵を抱いてゐるところもあるであらう。だがそれらをすべて通り過ぎて、その流れは絶え、せせらぎも聞えなくなる河源に至るまでは、心の探險者は歩みをとどめてはならないのである。宗教的神秘的意識の四段階として四禪説が語らうとするのは、まさしくこの意識の探求の道程についてである。

註一 正確には僧衣と施食 (Pinda-pata) とすべきであらう。

註二 第五二三偈は金倉円照博士・印度古代精神史四一六頁より引用した。なほ H. Oldenberg: Buddha, S. 360 及び J. W. Hauser,

一、初禪——自己からかの五蓋を捨て去られたのを観るものには歡喜が生じ、歡喜したものには喜が生じ、喜を懐くものには身が安穩となる。身が安穩となると樂を覚え、樂となる時、心が三昧に入る。彼は諸欲を去り不善法を離れて、有尋有伺で、離から生ずる喜と樂とのある初禪に達して住する。彼は離から生ずる喜と樂とで、其の身をみだし周くみたして、その全身何れのところも離から生じる喜と樂が行きわたらぬところがない。

二、二禪——尋伺を滅して、内心が靜安となり、心が專一となり、無尋無伺で、定より生じる喜と樂とのある第二禪に達して住する。彼は定から生ずる喜と樂とで、その身をみだし周くみたして、その全身何れのところも定から生じる喜と樂とが行きわたらぬところがない。

三、三禪——喜を離れて、捨となつて住し、正念、正智であつて、全身に樂を感受し、正しく諸聖人が『これ捨にして正念樂住なり』と説いた第三禪に達して住する。彼は喜を超えた樂を以て、その身をみだし周くみたして、その全身何れのところも喜なき樂が行きわたらぬ所がない。

四、四禪——樂を捨て苦を離れて、前に感じた悦と憂とを共に滅したので、不苦不樂で捨念、清淨となつた第四禪に達して住する。彼は純淨なる心を以てその身をみたして坐してゐる。その全身何れのところも純淨な心が行きわたらぬところがなす。(D. N. I. p. 73-76. Bloch. op. cit. p. 66ff)

これらの四禪の体験はほぼ同じやうな形で瑜伽經にも説かれ、またジャイナの經典にも出てくる。そればかりでなく、上述の梵網經の中では六十二見論の中の一つとして、異端の學説として排斥されてさへある。梵網經によれば、四禪説は現在涅槃論といふ範疇に属する悪しき神秘主義の一つである。我々は我が国の多くの学者がなしたやうに、

そのやうな点を考慮して四禪説を原始仏教からはぶかうとする考へに十分の考慮を払はねばならないであらう。しかしながら沙門果経をはじめとして多くの經典が仏陀の成道と正覺を四禪説に結びつけ、禪定の体験が仏陀の宗教生活の基礎であるばかりでなく、四禪の体験のやうなものがその禪体験の眼目であるとしてゐることを、強ちに看過することはできない。宇井博士は禪定を目的視する如き禪定観は仏教に異端的なものとし、現在涅槃論もかかるものであらうとされる。それに対して八正道の中の正定は禪定が正覺のための手段として用ひられてゐるやうな禪定であるとされる。禪定経験はしばしば神秘恍惚の感情を伴ふし、又宗教的精神も末通りたる求道心を維持することはごく稀れである。その様な場合、恍惚に味着して究極の目的を忘れたり、守銭奴の如く目的と手段を取り違へた宗教的情熱に溺れる結果となるのは当然のことであらう。しかし宗教的経験の究極の境地から見ても、果して猶そのやうな目的とか手段とかといふ分別的な考へ方が批判の原理として妥当するか否かは頗る問題である。それはそれとしても四禪説自身が上述のやうな簡潔な表現から果して何を意味するか、充分再考の余地のあることであつて、四禪説がその解釈の如何によつては宇井博士のいはゆる目的としての禪定にもなるし、また手段としての禪定にもなりうるのではあるまいか。

沙門果経は四禪の一々を述べた後に非常に適切な比喻をあげてゐる。それらの比喻によつてわれわれはこの經典が四禪説をいかなる方向に解釈したかを十分明瞭に理解することができるのである。今そこに説かれてゐる比喻を手掛りにしながら、一々の禪定の宗教的体験を分析してゆくことにしよう。

初禪に対する比喻——譬へば：…熟練した湯屋の浴僕或はその徒弟が、金盥に洗粉を撒き、これに水を注いで混ぜると、洗粉は潤ひ、潤ひ碎けてその内も外も潤ひで行き亘つて、漏れるところがない。その如くに：…比丘は

離から生ずる喜と樂とを以て、その身をみだし周くみたして、その全身何れのところも離から生じる喜と樂とが行きわたらぬところがなし。(D.N.I.P. 74, 76.)

初禪の体験は、さきに述べたやうな五蘊の味患離のダイナミックスをへて到達した離脱の精神の最初の自由な充実した自覚である。比喻に於ては、そのやうなカタルシスは湯屋の従僕が洗粉を鹽の中で攪きまはす例で説明してゐる。淨化によつて清くされた身心の安穩は、もはや俗世の執着から洗ひ去られてゐる。それも観念的にさう考へてゐるといふのではなく、習修せられて全身いづれとして離脱によつて淨められていないところのない心身一如の淨化の体験がある。存在は無常であつた。無常な存在に執着する限り、われわれの存在は常に畏怖に曝されてゐる。今はしかしそれを離れた安らかな喜びと樂しみが、淨化の後の身心をひたしてゐる。

「尋伺 *viakka-vicāra* を有する」といふのは、眞理への深い探究が集中された精神の中に存在することを意味するのである。經集部の經典の中では、遊行者が今夜は何をどこでたべようか？宿を何処に求めようか？と思ふ心の動きを *viakka* とか *takka* とか *śūyā* 言葉と示してゐる。(Sutta-Nipāta) 伺 (*vicāra*) は *śū* も尋 (*viakka*) と共に用ひられてゐる。多くの場合、尋伺は禪定に於て働く思惟のテクニカル・タームとなつてゐる。「尋は粗なる働きを示し、伺は細なる働きを示す」とか、「尋は対象に攀着した思考であつて、伺はそれを引きつゞき継続せしめることである」とかと、後の註釈書は記してゐる。たとへば銅羅を打つ場合、最初のなりひびく音が了つてから余韻がつゞく、その如くに尋の後に伺が微細な思考の継続運動としてあらはれてくる」と。(The Visuddhi-Magga of Buddhaghō a Vol. I, p. 142)

尋伺は、原始仏教のみでなく瑜伽やジャイナでも同じくそれぞれ特殊な禪定の術語的意味を与へられてゐて、さらにそれらの禪定の段階に対する關係も、一様ではない。例へばジャイナでは、尋は第一・第二禪に存し、第三・第四

禪には存しない。他面、何は仏教と同じく第二禪で既に止揚せられることとなつてゐる。(Hauer, a. a.) 瑜伽でもこの語は又、その独自の意味内容を示してゐて、それと原始仏教との対比が、四禪説の現在涅槃論としての有り方と、原始仏教本来の立場との區別を推定するのに大いに役立つ。しかしわれわれはこゝでは立ち入つた議論はさけて、この上掲の比喩の解釈にだけ集注したい。たゞ一語付け加へて置くと、尋伺は原始仏教でも瑜伽でもジャイナでも、認識の眞理を求める正しい探究として考へられてゐると共に、他面又、それらは禪定経験が深化せられると、止揚し超克せられるべき苦のものとなつてゐることは留意せられるべきであらう。認識作用としては、それらは分別的な思惟と推論を、論議や弁証を意味するであらう。vicāra が vicarati (彷徨する) と關係のあるのは独乙語の *diskursives Denken* の *dis-kursiv* の語源と相ひ似てゐる。この場合も上述の經集部のもつと素朴な意味でのこの語の用法に帰つて考へると便利であると思ふ。それは対象について思ひわづらふことである。尋伺と共にあるが心は既に三昧に入り、專一になりつゝある。(勿論その実現するのは第二禪に於てであるが。) 專一となり内的なならうとする心は、外に向つて探究することはない。しかし猶内に向つての探究が、前者の残余として止つてゐる。禪定体験のうちで、それは形而上の対象に立ち向ひ、その探究に心を奪はれてゐる。世のわづらひ、世俗への思ひは、眞理へのわづらひ、法と勝義への思ひに變容してゐる。しかしわづらひであることは同じである。この二つの思ひの關係をもつとも簡単な型であらはずと、感覺と知覚判断との対比が、持ち出されるであらう。色 (*rūpa*) と想 (*sanna*) との対比である。想の概念が(1)禪定的世界の内面性を指示すると共に、又(2)判断として——「青である」とか、「赤である」とかの分別として——定義せられるのもその為である。又想が一方では(3)色を隔絶した無辺の抽象的普遍界の意味を荷ひながら、猶(4)それを思考する冥想の働きが、主客対立の克服し盡してゐない、対立の残余をとめてゐる妄想として規定せられ、禪經驗の深化向上によつて、否定せられる運命をもつてゐるのも又、それにもとづくと言へよう。

初禪に於て身心が安穩となり專一となりつつある行者に歡喜や喜が訪れる。それらは心の顯著な感動であつて、樂はそれに比すると、より内面的全存在的情緒である。尋と伺との如く喜と樂は連続してゐるが、宛も打声と余韻との區別がある。樂は心の奥底に靜かに響きつゞける至福の感情である。われわれは禪定に入る予備的段階のうちで禪定者のつゞまじやかな清貧の満足を述べた。(參照) つゞましいけれども、それは、王者のそれよりも猶大なる幸福であると彼等は考へてゐる。今はこの幸福が禪定の離脱の体験として、内省自覺せられる。

熟練した湯屋の從僕やその徒弟と洗粉の世間的な例は、カタルシスの第一段階を示すものとして意表をついた面白さとユーモアの如きものがある。比喩は適切である、といふのは初禪は世塵を否定するが、否定するといふ仕方では猶世俗的な精神に結びついてゐるからである。初禪が世塵を洗ひ落す湯屋の從僕でたとへられるのに比すると、第二禪の比喩は一転してはるかに幽玄である。

二禪に対する比喩——譬へば、水の湧出する深泉がある、そこには東方から水が流入するのではなく、西方から水が流入するのではなく、北方から水が流入するのではなく、南方から水の流入するのでもない、而して神は時々驟雨を与へるであらう。^{註一}而もこの深泉から冷水の流が湧出して、冷水を以てこの深泉をみだし周くみだし、深泉のいづれのところも冷水が行き互らぬところがない。その如くに比丘は定から生ずる喜と樂とで、その身をみだし周くみだして、その全身何れのところも定から生じる喜と樂が行きわたらぬところがない。

註一 devo ca kalena kalam samam dharan anupavecheyya たり「驟雨が降るであらうといふだけの意かもしれない。

Otto Franke, Dighanikaya S. 76. Bloch, op. cit. p. 66. は devo va nam kalena...とよんで驟雨も降らなうこととする。

二、禪に達すると尋伺はもはや存在しない。尋伺はまだ外に向けられた探究の分別の内に止まつてゐる名残りであ

尋伺がある限り内心はもう一層深い専一を求め、尋伺に伴ふ動搖はより安定した靜安に歸らうとする。比喻は、高原の中の一つの深泉にその心の状態をたとへる。この泉には、四方何処からも流れは注がれてゐない。それは心が外的対象の一切の流れをもちや受入れてゐないことを意味するのであらう。しかも冷水が滾々としてこの泉を満してゐる。それは神が時々驟雨を与へるからだ、とこの比喻は語つてゐる。恐らくその驟雨は深くその周辺の地をうるほし、やがて地下を通つてこの泉の中に注ぎこむのであらう。初禪に於ては歡喜は五蓋を捨て去つたことから起つた。それは外界を否定し、外塵を淨化してゐるもの、なほ否定といふ仕方にて外なるものに連つた状態であり、歡喜は、そこではいはば池に波紋が拡がるやうに、樂が身心に与へるより深い精神の内層の上に浮びつゝ、而もそれを全面的に包み覆つてゐる。第一禪では樂は歡喜から生じる。この歡喜、即ち否定を媒介するとはいへ、猶、外向的な浮動する第二次的な心の状態が、第一次的な心情の内面（樂）を包み覆つて、これを外から規定してゐる。

しかし第二禪に於ては歡喜と樂は、恰も泉の底から冷水が湧出るやうに禪定の内面から湧出る。冷水が何処に於ても同じ清冽さをもつやうに、涼しく淨らかな歡喜と樂とが心の泉のすべてを浸すのである。神が時々驟雨を与へるといふのは、恐らくそのやうな靜安な宗教的精神の内面に於て、心の泉は時として来る超越者からの聖なる驟雨を浴びるといふのであらうか、或はまた深泉から湧出る冷水はなほ間接的にこの外なる驟雨に連つてゐて、神々との關係もなほ常時ではなく、時としてといふ条件をもつてゐることを意味するのであらうか。

三禪に対する比喻——譬へば、青蓮池・紅蓮池・白蓮池に、一群の青蓮華紅蓮華白蓮華があつて皆水中に生じ、水中に生長し、水中に浸り、水底から榮養を引きあげ、その頂から根に至るまで、冷水を以てみたされ、周くみたされる時、青蓮華紅蓮華白蓮華の何れのところも、冷水が行きわたらぬところがないのと同様である。その如くに、

比丘は喜なき樂で、その身をみだし周くみたして、その全身何れのところも喜なき樂であまねく行きわたらぬところがない。

第三禪に於ては、恰も第二禪に於て初禪に存在した尋伺がもはや其処には存在しない如く、此処では第二禪の歡喜は離脱せしめられる。心は歡喜を離れて捨 (upekṣā) の状態となる。そしてまたその状態が正智正念であるといはれる。歡喜はどのやうな宗教的な欣喜雀躍にしても、それは徹底したものではない。正智正念の不動心の方が一層尊いことゝせられる。この第三禪に於て、諸聖人が「これ捨にして正念樂住なり」といつたのと同じ状態に達するといふのであるから、聖なる驟雨はもはやそこでは時として降る外からの恩寵といふ意味をもたないのであらう。第三禪に對する比喩では、その状態を、このやうな冷水を以て潤された深泉の中に育つた青蓮華紅蓮華白蓮華にたとへてゐる。つまり第二禪の深泉といふものも、第三禪の蓮華によつてはなほ外なるものといふ意味をもつのであらう。蓮華は深泉、即ち内なるものゝなほ一層の内面である。恐らくそれは冷泉の底に根を張り、水面に花をつけるであらう。最も深い内面 (深底) がその水面に開花するのである。そこでは最も底なるものが最も表面にあらはれ、内外表裏は生動的に一枚である。従つてさきの意味に於ける神の驟雨はもはや必要ではない。神の驟雨はこゝでは蓮華の花として開花してゐる。歡喜を心の水面の動きにたとへるならば、蓮華の花はそれに揺れることがあつてもその基底は不動である。不動心は深い根を水底に張つてゐる。喜を捨て捨となつた精神は、それにも拘らずなほ最も深い樂にひたされてゐる。と言ふのは、花にも莖にも根にも清冽な水の冷やかさが滲み透つてゐる如く、存在のすべてを包みすべてを生かしてゐる清淨な至福が、第三禪の精神に澄んだ悅樂として安らかに自覺されてゐるからである。

四禪に對する比喩——譬へば頭からすつぽりと白淨衣を着した人が坐してゐるとすると、その人の全身は何れのと

ころも白淨衣が行き亘らぬところがない。この如くに比丘は清淨な心をその身に行き亘らせて坐(禪)し、全身何れのところも清淨な心が行き亘らぬところがない。

第四禪になると、さきの悅樂といふものもはや存在しない。悅樂には必然的に憂苦といふ反対概念が影の如くに寄り添ふてゐる。どのやうに深い靜安な悅樂にしても悅樂が悅樂にとどまる限り、或は悅樂が自己自身を肯定する限り、そこにはまだ最後のとらはれがある。捨念、清淨としての第四禪は、完全な離脱の立場、苦樂の反対対立を高く超越した完全な自由である。そのやうな自由を仏教では涅槃と呼んでゐる。ハイラーはこの第四禪の立場を適切にもエックハルトの離脱 *Abgeschiedenheit* と類比した。しかもそれにも拘らず、彼はなほ小乗仏教的な灰身滅智の涅槃觀に影響せられて、そこでは一切の意識・呼吸作用が停止し、身心の硬直したカタレプシスの状態に比すべきものであるとしてゐる。けれども比喩を見るとそれはさうではない。第一禪の湯屋の從僕の世俗的な比喩は一転して高原の冷泉になり、この第二禪の高原の冷泉はさらに多彩の蓮華の花をつけた(第三禪)。さうして第三禪のこの蓮華の花は第四禪では頭より足に至るまで白き淨衣をまとつた清淨の人に化身する。この白淨衣 (*odāsa-vāṭṭha*) の人は、いふまでもなく祭式の場合の(洗礼や犠牲の爲の) 式服を着した者である。われわれはさらに一步すすめて白淨衣は秘教の *initiation* を意味すると推定してもよいであらう。白衣の人は新生の人である。それは新しい宗教的生命に生れ変つた眞の自由人として、しかも今や清淨なる存在として立ちあらはれた最初の神々しい姿である。原始仏教に於てはこの比丘の清淨なる心の示顯が慈悲として把へられた。原始仏教の場合、慈悲は禪定の完成であり、禪定は慈悲の実現である。われわれは更に禪定と慈悲との關係を引きつゞいて考察しなければならぬ。だがその爲には四無量心 (*catasso appamāṇāyo*) としての禪定をすこしく立ち入つて論ずる必要がある。さきに一寸触れたエックハルトの「離脱の精

神」がこの問題の解明に有力な手懸りを与へるであらう。四禪定説と四無量心とは、共に捨 (upekka) を頂きとする、いはゞ峯つゞきの二つの山である。エックハルトの神秘主義がその最高の頂きを「離脱」に於てあらはにする如く、原始仏教のそれもすべてがこの「捨」の精神の理解にかゝつてゐるといつても過言ではない。

(未完)

倫理概念の佛教的分析

善

佐々木 現 順

一

仏教的倫理といふことが言はれてから既に久しい時が過ぎた。併し常に我々が疑問に思ふことは一体倫理といふことが仏教に如何なる位置を占めてゐるのか或は仏教体系と倫理とが如何なる仕方であらうかといふ問題である。それを反省してそれに客観的解明を与へなければ直ちに我々の理性を満足せしめる解答は出ないであらう。

今こゝに我々の取り上げた倫理概念は善の概念である。我々の言語学的分析の立場から言へば善といふ概念は漢訳に過ぎない。その漢訳は少くとも印度に關する限り必ずしも倫理的善と同一視せられない。又、仏教の善の概念は必ずしも倫理的善の概念と方向を一にする必要もなさうである。こゝでは漢訳並に漢訳から出た日常的觀念にかゝはることなく、善にあてられる印度の原語を分析してゆき果して仏教的倫理といふことが言ひうるかどうかといふ問題を論究してみたい。

さて原始仏教に於て仏陀は世界の有辺無辺等についての哲學的問題を斥けたといふ事實がある。併しそのことは仏陀がたゞ誤つた理性の使用によつて形而上的對象に近よることを斥けたといふ意味に外ならないのであつて、理性の

実践的使用さへ斥けたと言ふ意味ではあるまい。

仏陀が人間構成の原理を五蘊においた時、それが思索の対象になりえたのは理性が実践的関心に促がされたからであらう。形而上学的思辨は理性の実践的関心に基いてゐる。かくて理性の実践的使用として打建てられた哲学体系が必然的に現はれねばならなかつた。我々の以下、屢々用ひる阿毘達磨仏教とはかくの如き歴史的必然性の上に登場した哲学体系であると考へるのである。

歴史的に言へば阿毘達磨仏教とは仏陀の死後その弟子達によつて作られた言はゞ使徒の哲学である。然し彼等の体系が示すところのものは仏陀によつて斥けられた形而上学的問題も、理性の実践的使用によつてするならば解決を見出しうるといふことであつた。それ故に阿毘達磨仏教の体系には屢々理性的対象が挙げられてゐる。それと共にその解決には実践的基礎が置かれてゐるのを見るのである。かくして阿毘達磨は単なる実践的教理にも終止せず、又、形而上学的思辨となつて崩壊することからも自己を守つたのである。こゝにその体系が仏教哲学史上に占める意味があると考へてよからう。

かういふことを伏線として以下、阿毘達磨を中心として善の概念を分析し、仏教的倫理の本質を究めてみよう。

二

原始仏教は一般に宗教形態としては原始宗教の形態を持ち、思想形態としては宗教哲学的よりもむしろ倫理的な性格を持つてゐるものと考へてよいであらう。

併し乍ら解脱といふ宗教性に支へられながら倫理的であるとするとその倫理的概念は如何なる位置にあるか、或は如何なる変容を来たしてゐるかといふ問題が反省されなければならない。後に次第に明らかになるやうに我々のたづさ

はつてゐる阿毘達磨 (ca. 271 B. C. -100 A. D.) に於ては、かかる原始仏教の倫理的諸概念の仏教的位位置付けが自覚的に取り上げられてゐる例証を見ることが出来る。

かかる仏弟子たる阿毘達磨哲学者達の学的努力は倫理的な一般概念を仏教の根本思想と如何にして連関を保持しめるかといふ倫理概念の仏教内化への過渡的思想系譜を構成するものと考へることが出来る。

今、我々はこのやうな見透しの上で其の過渡的思想系譜を彫出しようと思ふ。その為にも最も広く諸原始並阿毘達磨論書の基礎となつてゐるところの、又、倫理の一般概念として常に当面するところの「善」の概念に就て先づ考察するであらう。

今我々の取らうとする方法論は先づ其の概念の印度思想に於て占めてゐた意味を思想的に分析することである。さうすることによつて始めて仏教化せられてゆく過程も亦、明白に特色付けられるであらうと考へる。

扱而 kusala (Skt), kusala (Pali) と云ふ語が文献的に最初に現はれるのは Satapatha 並 Aitareya の梵語である。kusala は Vedic には缺けてゐる。然も現はれるのは Ait. 7. Sat. II. であり後世に属する部分である。故に kusala は Middle Indic form であると考へてよさであらう。そこで用ひられてゐる意味は形容詞 'skillful' と中性名詞 'welfare, well-being' の二義である。補足的意味として skill と well の二をあげることが出来る。

此の形容詞と名詞といふ二型はミッドル・インディックであるところの巴利でも用ひられてゐる。巴利語でも常に形容詞か或は中性名詞である。それは丁度 kusala と云ふ女性の抽象名詞が Manu, Mrcch に用ひられると共に巴利でも阿毘達磨論書並に註釈諸典に用ひられてゐると同じである。即ち VvA 138. PvA 138, Dhs 1329-1338. 更にニカーヤの中でも同じ使用を見る。例へば D. iii. 212 に見る如くである。意味も Manu と同じく skill の意味である。善性といふが如き抽象的意味ではなす。

先きとあげたところの kusāla の初出の箇所即ち Sat. Br., = 4. 2. 1, 4. 13 kusālā manyamanāh (世の功徳を
考へながら) という場合があるが此れは第一義の skilful と解して可い。

此の意味で用ひられたるものその他 Chānd. Up. I. 8. 1-trayo ho'dgithē kusālā bohūvāh 等と Katha up.

2. 7 āscarvo vakā kusālo'sya labdhā, āscarv jātā kusālānuśiṣṭh 等と見ゆるものがある

第二義の welfare, well-being と Taitt. up. I. 11. 1 2 dharmān na pramodīavyam, kuśālān na pramo-
ditanyam (法徳がなくてはならず健康はあらず健康をなすべからず) Nala 2. 14 kuśalām avyayam papracchā,
nāmayam cāpi tayoh (彼は彼等の永続的安泰と健康を尋ねた) 等がそれである。⁽¹⁷⁾

以上の二義は共に巴利語の持つところの kusāla の意味でも伝承されたてくまれている。即ち第一の skilful と
M. ii. 94. I. 226; Dh 449; J. I. 222 Kh. 16. Ab. 720. J. 6. 25 例へば M. ii. 94 kusalo tvam rathassa angapac-
canganam (汝は車の各部分に於て善いもの) skilful の義である。第二の welfare と M. ii. 104, Dh 173 Thl.
等に見られると同じ。即ち PvA 282 sālitaka-payoge kusāla (石投つて巧みな) 阿毘達磨に來れば一層明白
に規定される。即ち M. i. 509 にも kusalo aham を公言せ kusalo ahan ti cheko ahan (私は善なりとて私
を skilful といふ) といふ如くである。welfare といふて巴里びて Abhidhanappadpikā
331 (ed. Wastakduwé Subhūti, Colombo, 1865) と安泰の義で用ひられたる(Chirder's Pali English Dictionary)。
SN. 981 āsanena nīmantayī, sukhañ ca kusalān pucchī (彼は彼を坐するやうにすなへ彼の幸福と安泰を尋
ねた) といふ Dh. s. A. 162, 200 等である。

M. ii. 104 yassa pāpam katam kusalena pīthigati, so'mam lokam pabhāseti abbhā mutto'va candimā (作
られた悪業を、幸福もて蔽ふ者、光を放つ月のごとく、此の世をば照すなり)。

nu dhato kusalam, kacci dhato anamāyān^(c) (汝は善かどうか、汝は無病かどうか)。マッタサリーニーでは、この場合の kusala は「無病の意味である」と明確に言つてゐる様にそれは補足的意味の中の being well が巴利に於ても見出しうる例であるとする。その他 Abhidhānaṇṇapāṇṇikā 331 に全く健康と云ふ意味と kusala (善)と云ふ意味とを同一に取扱つてゐる。

以上の主要意義及び補足的意義の外に right の意味を持つ場合がある。Ait. Br. 7. 18 tad ye jyāyāniso na te kusalam menire (年長のそれらは此のことを正ししとは思はなかつた)。ベートリックの辞書では kusalam man- (正ししと思ふ) が Sākh Sr. から引用され更にモニエール・ウイルヤムスは Ait. Br. から引用してゐる。此の意味は又「正しく」(rightly) と云ふ副詞にも用ひられてゐる。Chand. Up. 4. 10. 2 kusalam agniṇ paryacārti (彼は火を正しく蔽ふた)。かかる意味に於ける巴利の使用は特に重要なものとしては認められてゐない。巴利に於て「正しし」と云ふ時は常に道德的に善なるもの、正しきものとする意味である。

A. i. 58; IV: 109 sq 'yasmā ca kho bhikkhave kusalam bhāvitam hitāya sukhāya samvattati tasmāham evam vadāmi kusalam bhikkhave bhāvēthā ti' (修せられた正しきことは利益安樂のためにはたらく。故に私は言ふ、比丘らよ正しきことを修めよと) It. 9, yoniso bhikkhave bhikkhu manasi karanto akusalam pajahati kusalam bhāvētiti (比丘らよ如意作意の比丘は不善を捨て、正しきことを修める)。「正しきことを修習する」と云ふのは仏教的には道德的に正しきことを意味し、一般的広い意味で解されるの正当な仕方と云ふ意味ではなし。仏教的に限定されるに至つた意味については後に論ずるであらう。

以上、見た様で kusala (kusala) が Ait. Br.; Sat. Br.; 以後の後期サンスクリットに現はれて以来、其の内包する重要な意味は五種であつた。即ち skilful, welfare 並びに補足的意味即ち skill, being well 及び right なる五

義である。此の五義は其のまま巴利の中に伝承されて残つてゐるものである。

三

然らばそれ以前の kusala の意味或は思想はどのやうな形で伝えられてゐたであらうか。

これについて先づ問題なのは此の語原であるがそれには従来適確な説明が与へられてゐなかつた。我々は今、其の語原を考察し、Vedic に見出されなかつた kusala がそれにも、かかはらず如何様な implication をもつて以上の諸多な諸義を持つてゐる kusala といふ概念へと展開して行つたかといふことについて述べてみたいと考へる。

扱而、kusala の語原については先づ Charpentier の考察が省みられねばならぬ (BB, XXX, 153—155)。彼は kusala のもとの形を hugjan (to think), hugs としてゐる。然し kusala と hugjan とは如何にして結合するかについての資料的説明は与へられてゐない。彼以外の諸学者例へばヘートリンク、モニエル・ウイリヤム、チルダース、リス・デヴィズ等もこれには何らの語原解釈を与へてゐない。

これに対して最近 Tedesco がその Sanskrit Kusāla 'skilful, welfare' なる論文に於て与へてゐる試みは興味のある示唆を与へてゐる。次に先づ彼の所論を摘出しよう。

Tedesco 教授に依れば kusāla はサンスクリット śukṛita 'well made', sukṛita .n. a good deed, sukṛit-'doing good' と二種と三種の Old Indic words の発展したる Middle Indic form であると云ふ。kusala (Sk. kusāla) は sukāla の hyper-sanskritization である。然して此の kala がカーガディー・ブラシクレットでは kṛita 'made' となる。かくすればサンスクリットの sukṛita は二種の形を持つこととなる。即ち形容詞 śukṛita 'well made, well done' と中性名詞 sukṛita 'a well made work, a good deed, merit' とである。此の二形のサンスクリットは

グヱーダ以来、極めて普通に用ひられるところであつた。そして well done, a good deed といふ以上の sūkṛta, sukrta, sukrit から導来された意味の外なる skilful, welfare はそこから直接には導来されない。此の問題に対して彼は prosperity, well-done-ness といふ意味から (Nala 12. 69) 関聯せしめようとしてゐる。彼の言語学的操作に依つて達した語原に関する結論は、「kusala といふサンスクリットは発展した諸種の意味の一部だけを持ちながらサンスクリットとして導入せられた。それは二種の本来的には相違した言葉即ち sūkṛta (sukṛta) と sukrit から出来てゐる。このサンスクリットは有機的な意味の組織を示すことは不可能であるが、要するに kusala は proto-Bud-dhistic たゞ sūkṛta であつた」といふんとするものの如くである。

我々以上は Tedesco 教授の説を批判するにあつて巴利語の成立を考察してゐる。即ち以上の Vedic の sūkṛta, sukrit 並びに後期のサンスクリット kusala の持つてゐた諸義に対して巴利の kusala は如何なる位置にあるであらうか。

Old Indic, Middle Indic に於ける重なる意味 well made, well done と並に後期サンスクリットの skilful, welfare として又補足的意味の skill, being well は盡く巴利の kusala の意味内容にふくまれてゐるといふことは上來、我々の指摘して来たところである。Tedesco 氏は skill, being well は巴利には出てゐないと言つてゐるが、ニカーヤ以後、阿毘達磨に於て我々は其の用例を持つてゐる (Asl. p. 33) ことは既に前に述べた如くである。

然らば巴利に於ける仏教的特色は如何なる用法にあるか。

元來、巴利は歴史的伝統に於て現はれてゐた諸様な意味をそのまま伝持してゐる。その外、特に巴利に於て追加せられた主要な意味は kusala を merit, meritorious と解することであつた。此の解釈の生ずるに至つた過程は Vedic の持つてゐた sūkṛta (sukṛta), sukrit well made, well done といふ根源的解釈から由來してゐると考へる。

Milindapañha. 2. 1. [25] 2 tas mā n'atthi kusalam, n'atthi akusalam, n'atthi kusalākulānaṃ kammānaṃ katta vā kareta vā, n'atthi sukāya = dukkhañānaṃ kammānaṃ phalam vipāko (され故に善もなく不善もなく、善不善業の作者或は作さしめる者もなく、善くなされ悪くなされた業の果たる異熟もなし)。

ここに於ける sukāya が kusala と連関して用ひられてゐることに注意せねばならぬ。sukāya の形(舌音)は Miin 5 に用ひられ、PTSD 4 well dane, good, virtuous と英訳してゐる。sukata (齒音)の形は Dhammapada 314; A. iii. 245. D. i. 27 等に現はれてゐる。形容詞の外に兩語共に中性名詞 a good deed, virtue である。以上の如く Miin の用例が示すところにより kusala は sukāya, sukata と内容的には同じである許りでなく、兩者とも形容詞と中性名詞の二種に限られてゐるといふ点でも相応してゐると考へうる。かく考へることが許されるならば kusala の持つてゐる meritorious としふ仏教の意味が sukṛta の其れ (virtuous) より出でたとしふことは考へるに難くなさうであらう。

巴利の kusala が merit (puñña) の意味に用ひられてゐる例をあげよう。

D. iii. 157 'taṃ kammam katvā kusalam' (功德ある業をなして終つて)。M. ii. 104 (= Dh. 173) 'yassa pāpaṃ kathāṃ kammāṃ kusaleṇa pihiyati' (その人の作られた悪業が善(業)によつて蔽はれる)。A. i. 104 'thi dhammehi sa manvāgato pandito veditaḥ; katamehi thi? kusaleṇa kāyakammena, kusaleṇa vacīkammena, kusaleṇa manokammena (賢者は三法を具足してゐると知るべきである。三とは何か。善の身業、善の語業、善の意業である)。

kusala が此の様に形容詞や中性名詞として用ひられてゐる許りでなく抽象的に「善」を意味してゐる例も屢々存する。

例くば A. i. 58 kusalam bhāveti (善を修す)。M. i. 46; M. i. 489 'api ca te aham sankhittaena kusalā-kusalāni dassetāmi (然し私は汝に善と惡とを異説を以て説明するであらう)。SN. 14 (verse) 'yassānussayā na sante keci, mulā akusalā samuhatase, so bhikkhu...' (如何なる睡眠もあることなく、諸の不善根を破りしかの比丘は……)。D. i. 24—25 'tassa evaṃ hoti: aham kho idāni kusalam ti yathā-bhutaṃ uppañjānāmi, idāni akusalam ti yathābhūtaṃ uappañjānāmi' (彼はかく考へた。私は此れは善なりと如実に観じ、此れは不善なりと如実に観ずる)。等がその例である。その他 A. i. 58; M. i. 47, 49, Sv. 91; Miln 25; Nett. 161, 192; Dh. 1124 sq; It 78; Dh 58; D. ii. 49 = Dh. 183; Nett 43, 81, 171, 186, Av 241, 274; M. ii. 104 = Dh 178 = Th 1 等と数多く用ひられてゐる。

巴利ニカーヤには此の様に於て kusala を puñh (merit) と同一視する諸例が見られるが、此れは、仏教的、新しい意味内容を伝統的意味に附加するに至つた過程を示すものに外ならない。仏教的意味の展開と共に伝統的意味の保持がその背景となつてゐるといふこと或は換言すれば伝統的意味内容に対する仏教的立場が巴利語に於て自覺的に取上げられた。更に後期仏教になると puñña = kusala といふのが如何なる立場から言ひうるかといふ考察が与へられるに至つた。その考察は後期仏教たる阿毘達磨仏教に於て現はれてくる。

次に我々は伝統的意味に対する仏教的意味の展開の跡を阿毘達磨に於て見てみよう。

紀元五世紀頃の巴利阿毘達磨大論師仏音に帰せられてゐる諸経の諸註釈をみるとそこでは kusala に対する説明が詳細に与へられてゐる。我々はそれを三種にまとめることが出来るかと考へる。

其の第一は kusala を khema (安穩) とすることである。SN. 14 に出づる (前掲) 偈になし Paramatthajotikā ii, vol. I. p. 29 'akkemaññehena akusalā... sāvajjādukkhāvipākāññehena akusalā (安穩なるものの義となつて不善

の断と利の生起を相とする来 aya に於て善巧、善きこと、巧みなことである)。

我々はこゝで巴利の伝承では *kosallam* が *nipunata* (skill) として伝承されてゐることを明らかに知る。それは Tedesco 氏の言⁽⁵⁾ *welfare* ではない。

以上の様にして仏音の善の解釈は 一' *khema* 二' *anavajja* 三' *kosallasambhūta* とする三種にまよめることが出来るであらう。然し、此の三種は善の本質そのものであるよりは却つて善の持つてゐるところの属性であると言つてよい。これらを属性とするところの善の本質は *puñnam* (a good deed, merit) であることは既にニカーヤに於て明らかにせられてゐる。又' *puñña* の反対は *apuñña* (*Dhii*. 119; *Si*. 114; *ii*. 82; *Al*. 154; *iii*. 412; *Sdhp* 54. 75) であり、或は *pāpa* (*SN* 520; *Dh* 39; *Nett* 96; *PVA* 5) であるが、*pāpa* は又 *akusala* (*Parami* *ihadipani*. p. 220; *Mahaniddesa* p. 90) ともある。更に善と *puñña* とが同一であるところを明確に定義してゐるところは *Mahaniddesa*, p. 90 である。そこでは次の様と言はれてゐる。

'*puñña vuccati yam kīnci tedhātukam kusal' abhisankharam; apuññam vuccati sabbam akusalam*' (功德とは三界の善なる行を言ふ。非功德とは一切の不善を言ふ)。

サンスクリット文学には此の意味の *kusala* は用ひられてゐない。たゞ *Skt. Lexicon* (*Amarakosha*) にのみ出てゐるのを見る。

即ち仏音が諸処で与へてゐる解釈は善の本質たる *puñña* そのものでなく、その本質を背景としたる其の属性に關してゐると言ふことが出来よう。

四

更に注意すべきことは善或は善の本質たる puñña が輪廻思想と如何なる關係を持つてゐるかといふ点である。

その最も puñña の語義解釈は VvA. 19 santānaṃ punāti visadheti (相統を清め淨化することである) と Dhammapala は言ふ。前掲の Mahāniddeśa p. 90 に言はれる「三界の善なる行」とは「布施・持戒等の十種」及び「善く作された善なる業」(VvA 19) の謂であつてつまり未来の幸福に導くものと考へられるやうな行為をいふのである(Vv 13; PvA 58)。十種の善のことは Mvy 1685, 1686—98 に述べられてゐる。阿毘道磨に於ては一層此のことが明白となる。

Sammobovindani p. 16 'sankhepato akusalānaṃ patvā yā vipākānaṃ bahun dehi, sā olarikkā, yā appaṃṇā sā sukhumā, kusalaṃ patvā pana app-vipākā olarikkā, bahu-vipākā sukhumā' (略説すれば不善に關しては、多くの異熟を与へるものは粗であり、少く与へるものは細である。然るに善に關しては、少き異熟を与へるものは粗であり、多くの異熟を与へるものは細である)。

こゝでは善不善が異熟との關係に於て考へられてゐる。

Papañcasūdanī i. 205 'alobho kusalamūlan ti adīsn na lobho ti alobho... sayañca kusalam...' (無貪は善根なり等の中貪なきが無貪である乃至其等の中、無貪それ自身が善である乃至)。

貪瞋痴の三は業道に於て或は輪廻思想に於ては根本的要素となつてゐることは言ふまでもない。さういふ業の根本要素がそれ自体 (svayaṃ)、善不善の性格を決定してゐる。こゝに於て我々の善の概念は單なる律法に根拠を持つところの道徳を越えたものであらうと考へられる。即ち善惡の判断は其の根拠を律法にではなくして法 (dhamma) においてゐる。又現在のみでなくして過去現在未來という三時にわたる妥当性においてゐると言ふことができるであらう。このことは善の概念が輪廻思想に基礎を置いてゐるといふことを示したものに外ならない。

次に我々はそれでは kusala の概念について後期阿毘達磨（註釈時代）が如何にしてそれに歴史の意味或は語源解釈を与へ比れを仏教的に理解しようとしてゐるかをみよう。又、如何にして伝統の上に仏教思想の内化が行はれていくかといふ問題に就て論及してみた。

kusala について巴利に於て最も comprehensive な解釈を与へてゐるのはアッタサーリニーの其れである。

それを我々は思想史観点から次の三点即ち一、語源分解、二、歴史の意味、三、仏教的理解といふ点から考察してしよう。

第一の語源解釈について言へば Asl 2-10: 3-29 に次のやうに言ふ。「善といふ」語の意味は非難すべき惡法 (pāpake dhamme) を震はし (kucchite) 震動し (salayānti) 動かす (kampeñti) 碎へ (viddhañseñti) ので善といはれる」。又 Asl 3. 29 に kucchitānañ salanādhī attheñi vuttāñ (惡事を動かす等の意味で言はれた)。これは kusala の hu を惡事と解したものであり、それに salana を加へて分解したものである。此れは kusala の ku と sala, la とよる語呂合せの如くとられる。然し史的に言つて単な語呂合せの敘述に終つてゐない。かかる仕方は仏教では巴利に限らない極めて一般的方法であるが、こゝで注意すべきは善は常にその反対として惡 (pāpa) の遮遣であるといふことである。pāpa は又、常に功德なきもの (apūñña) と同一視せられたことは既に述べたところである。善は德 (pūñña) であるといふ仏教教義化した前提のもとでこゝに惡法の遮遣が第一に挙げられてゐるのである。善の語源については Charpentier の hugjan (BB, XXX, 153-155) が何らの根拠も与へなかつたといふことは既に Tedesco 氏も指摘する所であつた。我々は Tedesco 教授が sūkrta → sukala → kusala (hyper-sanskritization) といふ過程を考へる試論に賛同しよう。然し Tedesco 氏の試みは kusala の持つてゐる意味に重きを置いてゐる様に思はれる。その他に kusala 自体の語源解釈に注意が払はれてゐない。その試みは未だ諸学者によつて作されては

ゐないが上述のフッタサーリーに与へられてゐる以外に Sabdakarpadruma に出てゐる語源分析は我々の立場からして一考に価しよ。即ち此れに二種を与へてゐる。

第一は *kī(kus+kac)*。kus, to embrace, to kac, to bind, to sound と見るのであるが此れは sala の意味に對して説明を与へるものではない。ところで第二であるがそれは *kī* と *ś* の第一と同じ語根を *kus+visāditvat kalam* と解し又 *ku+sal+ac* と解するのである。ku は deficiency, hindrance を示す prefix であり *sal* は to go, to move^{ac} も同く to move の意味であるから *kuśāla* は「邪魔を取り除く」といふこととなる。*yadva kum pāpam tasmāt śalati gacchati prhaktvam praprosityarīhar* (悪を除くから動き、行き「悪から」離れて到達するとの義なり)といふ梵語訳が与へられてゐる。

フッタサーリーの第一の語源分解に於て悪法を震はし (*kuccchite*) 震動せしめる (*salayanti*) 云々と *ś* の仕方はまさに *Sadbakaranadruma* で *ku+sal+ac* とする分解と合致するものと *ś* へよう。それ故に巴利の分解を更に *kī* と *ś* の語根にまで還元して考へることが出来るわけである。

このことは巴利の語源解釈が一般に考へられてゐるやうに註釈家の単なる語呂合せ的解釈でなく文法上の伝統に基付いてゐるといふことを示す一つの証左であると言へる。

次の語源解釈は *kusa* (不善) を刈る (*lunanti*)。或は *kusa* (知慧) によつて得ねばならぬ (*lataba*)。或は草 (*kusa*) を刈る (*lunanti*)。と言ふ諸種の分析によつて示される解釈である。此の最得の一群の解釈に共通してゐるところは *kusa+lunati* 即ち *kusa* と *la* と二語に分け *la* を *kusa* の suffix と見てゐるといふ点である。ところが此の仕方も亦、註釈家の恣意に出たものではない。

Pāṇini 亦 *kuśāla* を *kusa* (sacred grass) + *la* となし *la* を suffix と見るのみならず *kusa* を巴利と同じく

草の意味にさへ解してゐる。其れのみならず巴利が *la* を suffix と見たといふことは *la* が同じく suffix と見られ
て *sukata* となり、その *t* なる舌音が *la* といふ dialect から来たといふ phonetic な変化をも肯定せしめる一つの
資料ともなるところのものである。

ともかくも *la* が suffix として分離されて用ひられてゐることは *sukata* = *sukala* = *kusala* (*hyper-sanskritiza-*
tion) といふ前述の phonology にも有な資料となり、又、*la* = *ia* といふ巴利に於ける phonetic transposition の
屢々起ることに對する理由付けともなるのである。

二、歴史の意味。善に就ての語義分解が待史的乃至文法的解明に基礎を置いており、単なる恣意によるのではないと
いふことは次の諸説明の背景考察によつても理解出来るであらう。

Asl. 2. 8 に言ふ。

「善といふ語は無病 (*arogya*)、無罪 (*anavajja*)、巧妙な (*chekka*)、樂異熟 (*sukhavipaka*) といふ意味である。
『汝は善かどうか、汝は無病かどうか』といふ語に於ては無病の意味で言はれており、『大徳よ、如何なる身行は善
であるか。大王よ、それは無罪の身行である』。又、更に『大徳よ、或時、世尊が善法に於て無上の法を示し給うた
様に』といふのは無罪といふことである。『汝は車の各部分に於て善である』とか、『四人の婦人は踊歌を学び善であ
る』等に於ては巧妙さといふことである。『比丘等よ、善法を取る因』、『善業によつて作られた (*katatta*) 積まれた』
等の文に於ては善異熟が意味されてゐる』と。

又、更に殆んど同様な説明が Asl. 3. 29 にも出る。

「無病 (*arogya*) の義、無罪 (*anavajja*) の義、巧みに成就した (*kosallasambhūta*) といふ意味でも善である。
丁度『気嫌は如何か』といふ語で色身に於ける無病、無惱、無疾といふことも無病 (*arogya*) の義によつて善といふ

れる。そのやうに無色法に於ても煩惱の病、或は煩惱の悩み、煩惱の疾のないことで無病の義によつて善であると思はねばならない。又、煩惱の罪、煩惱の暎、煩惱の悩みのないといふことで無罪の義によつて善である。慧は善巧といはれる。善は巧みに成就したから巧みに成就した義によつて善である」と。

以上の説明に見られるところの善を無病、無罪、並に巧みに成就されたことと見ることは仏音の諸註釈に現はれる諸種の解釈の中にその一つとしてふくましめることが出来る。そして此れが仏音の解釈がさうであつた如く、 *well made, welfare, being well* と云ふ *sukita* (= *sukata*) の内容と連關してゐることも歴史的背景の上で思考しうることである。

然るにアッタサーリニーに來ればそれらの意味が無色法の上に考へられ煩惱の概念と關聯せしめられるに至つた。又、さういふ無色法的解釈のみならず、修道との關聯に於ける解釈も加はつていつた。即ち善巧 (*kosalla*) をば慧 (*pañña*) であるとするのがそれである。「慧」を「善巧」と同一視するのである。このことは尤も仏教に限つてゐる訳ではない。 *Kaccāyanappakaranaṃ* ⁽¹³⁾ *akkharakosallaṃ, through knowledge of the letters* とある様にと一般的に「知識」といふ意味でも用ひられる。然るにアッタサーリニーでは「巧みに成就した」 *kosallasambhūtaṃ* といふことが仏音並に大護法の言ふ *kusalata* (善きこと) *nipūnata* (巧みなこと) だけでなく「道を現前せしめる」 (*maggapātubhāvaṃ, Visn. p. 437*) ものとして特に慧 (*pañña*) を以て説明せんとするのである。

即ち善の概念が実践的、慧にまで深められた。それが修道的意義を持つに至つたのである。

更に又、善の概念は仏教独特な概念であるところの業の異熟の思想と關聯せしめられて來た。善の概念を巴利阿毘達磨仏教獨特の範疇によつて分析して述べてあるところがある。

即ち *Ayāsālīni* 二四〇

〔一〕「この善は相等のことで〔説明すれば〕無罪、樂、異、熟を相とし、不善を碎破するを味とし、清淨を起とし、如理作意をその足処とする。

〔二〕或は又、罪に反してゐるので善は無罪を相とし、清淨の状態を味とし、可愛の異、熟をその起とし、前に言はれた〔如理作意〕をその足処とする」(Asi. 3-31)と。

以上の文を注意してみるとそこに二種の特色付けが見出される。

第一は善に与へられてゐる以上の二様の仕方で説明されてゐる相、味、起、足処の内容が全同ではないといふ点である。即ち二様の仕方の中、我々が仮りに〔一〕の附号で示しておいた説明に於ては起とは vodāna (清淨)であつたが〔二〕で附号付けた説明に於ては起に属せず味の範疇に属するものとされ然も「清淨となること」と言ひ交へられてゐる。

既に我々は味といふ概念が何を意味するものであるかといふ概念分析を与へねばならないが兎も角、その分析によつて得たる結果は味とは本質の能作性 *kicca* を指すといふ定義であつた。今こゝで「清淨」に対して二つの原語があつた。即ち *vodāna* と *vodanabhāva* とである。*vodāna* は起といはれてゐるがそれは起の意味する内容が現象的側面であるからである。然るに *vodanabhāva* とした時は起の範疇に入れずして味の範疇に入れてゐる。起に入れるか味に入れるかといふことで原語に相違が与へられて、起の場合は *vodāna* であり、味の場合は *vodanabhāva* である。後者に附加されてゐる *bhāva* とは一般に状態を現はすのであるが今の場合は状態ではない。先述の如く能作性 (*kicca*) を本質としてゐるものが味なる範疇であつたが、こゝなる *bhāva* もそのやうな能作性として解されねばならない。即ち *vodanabhāva* は「清淨となること」であつて単なる清淨なる状態ではないであらう。清淨なる状態ならばむしろそれは現象的側面であるから起に属せらるべきであつたであらう。然るにさうでなく味に属してゐる

た。他方、清淨なる状態を意味する *vodana* は味ではなくして現象を現はす起の範疇に属せめられてゐるのであらう。*bhava* は此の場合、単なる状態を意味するのではなく *bhū, to become* から出た本来の意義即ち生成せられた能作性を意味するものと考へられる。

第二に注意すべきは異熟の概念が現はれて来てゐるといふことである。然も樂異熟は「一」の説明では善の相として出されてゐるのに対し、「二」の説明中では善の起とせられてゐるのである。「二」の説明中、何故に善の相として出されてゐるかといへば元來、相とは結果の状態を意味した。そのことについては別の機会に詳論したいと考へる。ともかくここに現はれた樂異熟といふ概念は原因から生じたところのものである。故にそれが結果の状態を意味する相の範疇に入つてゐると考へられる。他方「二」の説明中、「樂異熟」が「可愛の異熟」と言ひかへられただけで範疇を相と異にして起の範疇に属せしめられてゐる。此の説明で何故に起として出されてゐるかといへば、元來、起とは現象的側面を意味する概念であつた。可愛の異熟といふ可愛 (*iittha*) とは「欲せられてゐるもの」である。欲せられたものとして、現象としてそこに現はれて出てゐるものである。故に樂異熟は此の第二の説明では、欲せられて現象したものといふ意味で起に属せしめられてゐると考へられよう。

ともあれ、ここに善の概念に結付いて異熟といふ概念が樂異熟の形で現はれて来てゐる。言ふまでもなく異熟の概念は仏教的概念であつて仏教の輪廻思想を根柢としてゐるものである。その善を以て樂の異熟とすることはアツタサーリーニーで言へば既に *Asl. 2-8* で見出されるものであつたが同輪書の前記 *Asl. 3-31* に來つて相、或は起の内容として善概念を分析する重要な範疇となつて現はれて來た。

此の善は更に実体的なるものとして考へられて來た。善を客体的に措定しようとするのである。即ち *Aihasatini* に於て「善を法である」(*Asl. 2-11*) とする考へ方を提出する。此の考へ方に対して一つの徴難を設けてゐる。曰く

「然らば〔善法は〕善善といふことになるではないか」と。此の徴難に答へんとして仏音は同書で次のやうに言はんとする。

それによれば善といふのは義の特殊性 (*visesa*) であり、これに対して法といふのは善の共通性 (*samañña*) である。故に善法といつても善善とはならない。善の特殊性とは無罪とか樂異熟のことであり、善の共通性とは自性を保つといふ意味である。即ち法に外ならないのである (*Asl. 2-12*)。

以上のやうな意味を述べて先きの徴難に答へんとしてゐる。これは善を法 (*dhamma*) として、客体に於て指定せんとするものであらう。法は自性として客体的実在性を持つものとして考へられてゐることは南北両伝阿毘達磨共通である。

ところで法といふのは巴利の伝統的解釈によれば此れに四種ありとせられる (*DA. I. 99: DhA. I. 22*)。即ち一、性質 (*guna*)、二、教説 (*desanāyam*)、三、法門 (*pariyatim*)、四、非有情 (*nissatte, nijjivare*) の四である。先きに善を以て法としたその法とは此の四種の中で第一の性質 (*guna*) である。此の巴利の伝統的理解は仏音のアッタサーリニーに於ても受継がれてゐる (*Asl. 2-9*)。たゞアッタサーリニーでは *desanāyam* にあたる処に *hetu* (因) が置かへられてゐるのみである (*hetumhi nānañ dhammapaisambhida Asl. 2-9*)。因にかかると *desanāyam* とあるべきを *hetu* となしてゐる点は仏音述作の他の註釈の仕方と相違してゐる。そこでアッタサーリニーが果して仏音の述作か否かを問題にすることも出来るのであるが此の点につきては別の機会に論ずるであらう。今はともかくアッタサーリニーをも仏音に帰せられた述作として述べていくことにする。

ともあれ善の概念が客体的なるものとして法といふ実体性を与へられるに至つたといふことのみを述べんとしたものであらう。

三、仏教的理解といふ最後の問題は既に上来の論述で明らかであるように Old Indic term から Middle Indic term への意味の拡充といふ過程に於て示される。即ち Old Indic term であつた *sukṛta*, *well made*, *skillful* なる意味を持つに至り、それがたとへ Middle Indic term たる巴利語になつてもそれらの伝統的意味をそのまま攝取する。然し仏教の意味が更に此れに新しく加はり、善は *pūṇa* (功德) として用ひられる。巧みであるとか幸福であるとかといふ善きこと一般から功德といふ仏教的に限定された宗教的意味に深められてくる。更に阿毘達磨になるとその意味が煩惱の反対、或は善異熟とよばれて世俗性よりも却つて宗教的超世俗性を帯びて来た。

五

以上、各種資料を通じて倫理概念の一つたる善の概念を仏教的観点から分析してみた。

その仏教的分析から次のやうな展望を獲得することが出来たやうである。即ち仏教に於ける善とは世俗的幸福の根柢に超世俗的宗教性をみとるところに成立する。善悪の判断は単なる外からの律法的根柢によるものではなく人間存在のうちなる法 (*dharma*) に依つてゐる。又、善は時間的には現在に限定されず過去未来をもふくむ妥当性を要請する。更に又、善は超世俗的超時間的の理念でありながら他方、常に世俗性にその眞実の方向を与へることによつて却つて世俗性を超世俗性へと高めてゆく。倫理的基盤に立ちながら然もそこのためにはない。かかる構造を持つとき倫理実践が偉れて仏教的であるといはるべき根柢を持つといふことになるであらう。

註 (一) Tedesco 氏によれば *welfare* の義は *Taitt. Up. I. 11. 1* に最初に現はれたが、*Āpast. Dharm. Gaut.*, 255B, 1

Pāṇini 2. 3. 73 はその用法を受け、爾後 *Epic* に多く用ひられるに至つた。

(Tedesco: *Sanskrit kuśala-skillful, welfare*, p. 134 *Journal of the American Oriental Society* Vol. 74, No. 3, 1954)

參照)

- (2) Ja. No. 461 以下の典籍を録付たことが出来なう。
(Aijhasalini ed. by Bapat p. 33 footnote 參照)
- (3) Tedesco : sanskrit kusala-'skitful, welfare' p. 135 ff Journal of The American Oriental Society Vol 74, No. 3
1954)° sukrita, sukrita 古トシヤンチマヘンシヨムンダクエーレロシハシヨクニテ
テデスコ
- (4) Crit. Edit. of MPh. 3. 61. 66.
- (5) Tedesco: ibid. p. 131
- (6) Gana to Panini. Bèthlink-Roth, end of article.
- (7) M. ii. 665
- (8) D. iii. 102
- (9) M. ii. 94
- (10) Ja. 6. 25
- (11) D. iii. 57
- (12) Dhs. § 431
- (13) Kaccāyanappakarāṇam ed. by Emile Senart. Journal Asiatique, Mars-Avril, 1871. p. 200.

ゲートテの宗教思想

—西東詩集を中心に—

岸田貫一郎

(一)

一八一四年七月、ゲートテは十七年振りで故郷フランクフルトを訪れた。九月までウィースバーデンに逗留している間にウイレマール夫人マリアンネと知り合い、十月末にワイマールに帰ったゲートテは、翌一八一五年五月、再びウィースバーデンを訪れた。このランイ旅行はゲートテにとつて東方への旅であるといわれている。ゲートテにおいて、旅行は常に重大な役割を果たす。ライン旅行では「西東の考え方を相互に結び合せてみよう」とする^(註1)のであるが、この欲求はどこから生じたのであろうか。

当時のヨーロッパはフランス革命からナポレオン戦役にかけての混乱の時期であつた。その時のドイツは、まだ統一国家の形態になつておらず、オーストリア、プロシヤを始めとして多くの王公国が敵視し合つている状態であり、ゲートテが重臣として責任を負うていたワイマール公国もその中の一国であつた。フランス、オーストリア、プロシヤの強国の間に挟まれて微弱な存在にすぎなかつたワイマール公国をいかにして保つて行くかがゲートテの腐心するところであつた。フランスの自由はドイツの自由を呼び起したが、同時にそのフランス的自由からの自由を求めた

のがゲーテである。「革命前にはすべてが獲得する努力だつた。革命後はすべてが獲得する要求に一変(註2)した」と見るゲーテは、ナポレオンの出現に期待した。dämonischな彼の前進を歓迎したが、所詮ナポレオンも単なる支配者であつた。「支配することはやさしい。統治することはむづかしい」(註3)ゲーテは人間性をふみにじるすべてを憎む。疾風怒濤の革命的情感をもつゲーテは、革命に対して共鳴するところがあり、なお革命の必然性を認めながらも、それが人間性を破壊しようとする時あるいは抽象的画一性に墮する時、人間性の奪回へ向う。こうしてゲーテの眼には、革命も戦争もすべて人間恣意の地獄図絵であり、政治的支配を求める反人間的争闘の修羅場としかうつらなかつた。それはゲーテにとつては、ヨーロッパを根源的に救うものではなく、むしろ重大な危機として迫つて来た。このヨーロッパ文化の危機を打開する途を見出すことがゲーテの課題であつたのである。

本質的危機に迫られる時、万難を排して「遁走」することはゲーテの常である。それは現実の煩しさから消極的に逃げ去ることではなくして創造的遁走と見なければならぬ。現実の混乱から一旦、身を退け、自己の実生活を中断することすら容易な行ではない。それを敢て決意するのは、社会と自己を自由に観なければならぬ止むに止まれぬ本然的欲求に迫られるからである。故郷フランクフルトはゲーテの、否、ドイツの本然的故郷でもあつた。彼はそこに、観る鏡を、昔の遙かな東方に見出し、自らが置かれていた時代と社会と生活とをうつし見ようとした。彼はそこ(註4)

Dort im Reinen und im Rechten (彼処、純と正との中) Will ich menschlichen geschlechten (我は人類の根源) In des Ursprungs Tiefe dringen, (深みへ迫り入らむ)

グンドルフは西東詩集の構成を万華鏡(Kaleidoskop)にたとえている。相對立するもの(西洋と東洋、青春と老年、タイムールとナポレオン、ハーフィスとゲーテ)が根源の深みにおいて相通う。對立するものが對立のまゝに一つである。即ち Doppelheit が西東詩集を構成する特性である(註5)。東と西とは、それぞれ特殊な伝統の下に育つて来た

見なのでつて平面的に一致させることはできない。相互に異質である。しかし異質でありながら相即相入する根源をも究める。即ち Urphänomen において明らかに見ることが、ゲーテにとつて「西東」を深く見ることなのである。

註 (1) コツタ宛書簡。一八一五年五月十六日。ワイマール。(ゲーテ全集、ワイマール版。)

(2) Schriften der Goethe-Gesellschaft, „Maximen und Reflexionen.“ Hrag. v. Max Hecker. 1907.

(3) ,

(4) 西東詩集(マイヤー版)。訳は茅野蕭々。

(5) グンドルフ「ゲーテ」

(二)

ベルシヤ文学に傾倒したゲーテは Hammer の訳詩集によつて詩人ハーフィスを見出した。ゲーテとハーフィスとは時代を異にしながら、その置かれた立場と体験が相似た関連をもつてゐる。ゲーテが自国を制圧したナポレオンに召し出されて会見しているのに対し、ハーフィスはティムールに会見している。両者とも世界的動乱の中の詩人であり、文化の黄金時代にあつた詩人である。更にハーフィスは政權を教權によつて掌握した東ローマ帝国の世界国家組織が崩壊しようとする末期(一四六一年)を見たのに対して、ゲーテは同じく神聖ローマ帝国消滅(一八〇六年)の最後を見届けている。ゲーテはハーフィスを「われら双生児」とまで歌い、その詩心に共鳴している。ハーフィスを知ることによつて、その欠点を認めつゝも「多くの美しい眞珠」に魅せられたのである。「酒と恋、侍酌の少年と少女、ばらと鶯、春と若さ、快樂と別離」等「これらのものを両極としてハーフィスの世界は、太陽と月、曉の明星と七曜星の間を、歡呼しつゝ廻転する」(Hammer の評釈)^(註1)のであるが中間を漂い流れるのみであり、Polarität だけがあつてゲーテにおける Steigerung (昂進) はなかつた。こゝにおいて最初の感銘にうるおされたハーフィスの精

神は、近代ドイツのゲーテの言葉によつて新しく書かれねばならない。かくて「己が火を持てる歌」が生れる。その響こそゲーテの「西東」なのである。

シュトリツヒによれば、無限、流動、混沌、音楽を求むる浪漫性こそドイツ人の天性 (*Natur*)^(註2)である。それ故にフランスの啓蒙主義の合理性を超え、抽象的な啓蒙的悟性人へ顛落することのない精神の創造に向つて努力を重ねるのである。その努力の過程がとめどない無限に流れ、混沌の中に低迷する時、同時にそれを統御し超克しようとする精神が現れる。イタリー旅行(一七八六—八八)において打ち建てられたゲーテのギリシヤ的古典主義がそれであった。ドイツ的無限が無限の中に消え去り、自己破壊の途を辿らないためには、制限への厳しい鍛錬がなければならぬ。混沌を出でて、「無限を行こうとすれば有限をあらゆる方向へあるけ^(註3)ばいい」という具体的現実の日々の努力において、有限における無限を自覚する境地に至るのである。しかし古典主義に安住しようとする時、ゲーテの内なるドイツ人の天性は回春の泉に若やぎを求め、生成のリズムが硬化することを避けようとする。こうして古典的完成の凝結を東方的流動の内に浄化せんとする生命の焰が燃えはじめるのである。これはゲーテの生涯を貫く *Ver selbstigung* と *Entselbstigung* のリズムであり、この内面のリズムにおいてハーフイスの世界にはない昂進^(註4)への努力が展開する。ギリシヤ的古典主義から東方の大河に飛び込んで「ドイツ心を新たに力づけるもの」に己を投げ出すのである。それはギリシヤ人の「像」からベルシヤ人の「歌」への道である。完成ではなくて不断の流動である。ゲーテの疾風怒濤への若返りであり、更にそれとギリシヤ的古典主義との統合の高みへの精進となるのである。それはやがて西方そのものが深まり行くことである。それ故にゲーテの音楽的流動は放逸な無限にとめどなく流されることなく、またギリシヤ的なものに浄化された混沌は一所に同じ繰返しをやる単なる回帰性とはならない。節度あるリズムと調和の構成を失わず、底に古典の様式の格調をしかと把んでいる。こゝにゲーテの浪漫性の特色を見ることがで

きるのである。ドイツ人の天性としての浪漫性もゲーテにあつては統合への一つの契機なのであつて、一方的な浪漫性に墮してはいない。当時のドイツの浪漫派は、むしろゲーテの退けた浪漫的「神即自然」に偏向し、それを東方から抽象し来る傾きがあつた。一即一切、一切即一という汎神論的気分をもつインド精神の形而上性は浪漫派と一致する点であつた。しかし、こゝでは一切は一切の内にあるが一は必ずしも一切の内にはない。一切は一なるものの影にすぎない。自然の姿、形、色はその一つ一つに神を活現しているのではなくて、それらはすべて夢にすぎない。自然を離れて神に帰らうとする傾向がある。このインド精神はゲーテにとつて余りにも形而上的であつた。ゲーテの一即多、多即一の一はこれとは異なる。彼は自然の中に神の遍在を見る。様々の自然の姿、形、色そのまゝにさながらそこに神を見る。多がそのまゝ一であり、一がそのまゝ多である。その「そのまゝ」「さながら」「即」「直観」「即」の機微を体得することがゲーテの根源である。ゲーテの神即自然とはそうした汎神論的生の顯現である。

当時のゲーテの東洋はベルシヤであつたにすぎない。ゲーテは古代ベルシヤの拜火教の信仰の中に自分を見た。ゲーテ自身の「西東詩集のよりよき理解のための註解と論文」の「古代のベルシヤ人」によりながら理解して行こう。「古代拜火教徒の敬神は自然を見るのが基礎になつていた。彼らは創造主を崇拜しつゝ、際立つて立派な現象としての登る太陽に眼を向けた。彼らはそこに天使によつて燦然と取り巻かれた神の玉座が見えると思つた。」「晴れやかな日の出ほど清らかなものはない。それで火が神聖で、太陽の如くであり、又いつまでもそうであるべきためには、人は火をも亦このように清らかに点火し、獲らねばならなかつた。」「しかしながら重要なことは、古代の拜火教徒が決して火だけを崇拜したわけではないことである。人間を取り巻く自然的なものすべてに對する畏敬の念は、すべての市民的道德を生ずる。注意、清潔、勤勉が刺戟され養われる。」「太陽のほほえみかける物は悉く極度の勤勉を以て営まれた。」このように拜火教は「神が感覚世界におけるその被造物の中に遍在することを根拠とする」清純

素朴な汎神論である。ゲーテはこゝに自己の世界観と共通するものを見出した。太陽を崇拜しすべての自然を畏敬することが道徳の基盤であり、「苦しき奉仕の日々の持続」が「聖なる遺訓」^(註5)として遵守される拜火教徒の道に深い共感をおぼえたのである。共感というより、ゲーテは自己の体験、「諦観」における「日々の努力」をこゝ東方にも見出したこと、ヨーロッパの十八・九世紀の課題解決の泉のあることを喜んだのである。「苦しき奉仕」は政治的権力者への隷従を意味しない。上なる太陽を敬い、地上一切の物のいのちを尊び、そのいのちの一つとしての自己、人間の生活動即ち「日々の持続」への自己鍛錬を聖訓として生きることが人間の道なのである。神の秩序がそのまま人間の秩序、神の愛の情火が直ちに人間同志の愛情であるような世界がゲーテの求める世界である。恣意を満たすための自由、その実現のための革命は人間の間柄をしつかりと結び合わさない。人間が眞の人間の根源へ努力しないところには決して革新の社会は生れないとゲーテは思いつづける。それに確信を与えてくれたのが東方のベルシヤであつた。

更にベルシヤの侵略者といつてよいアラビア人の回教、その中心人物であるマホメットにも深い眼差が注がれている。ゲーテはイスラム（汎生命）と共に、場合によつてはそれ以上にマホメットの革新的精神に強心心をひかれてゐる。マホメットの属するクライシュ族（アラビア人）は「^(註7)数種族間の争によつて内面的に不安を感じて漂泊の好戦的国民である。」「種族仲間に対しては堅固な忠誠、名譽心、勇敢」「有めることのできない復讐心、仁慈、犠牲等」を「無制限」に持つてゐる。血の復讐を神聖な義務とすること、[〃]悪に報ゆるに悪を以て[〃]することが至高の道徳である。しかも彼らは現実世界での永遠性を理想とし、彼岸における永遠の生を問題にしない。この世の永遠のいのち、地上の、この肉体に享受する永遠性を尊ぶのである。ところがそれを常に打ち壊して行くのが彼らの生きてゐる現実そのものであつた。現世の存在がいかにほかないものであるかを悟らざるを得ない。頼りにすべき現実が、実は

頼りなきものであり、肉体的人間のいのちが、まことに束の間のものであることを知るにつれて、生きてゐる限りの、はかない間だけの人生を思いきり享樂しようとする。当然それは放縱背徳の中に利那的な歡びを求めて耽溺することになる。このような精神的危機に立つ民族を救い出そうとしてマホメットが現れたのである。彼は道徳的革新と「苦しい時の神頼み」式の宗教を清算する狼火を上げたのである。初期のマホメットにあつては、右のようなアラビア人の人生觀を分析して彼らの前にさらけ出し、「悔い改めよ、恐るべき神の審判は近づけり」という終末論的立場から警告 (tadhkirah) することが使命であつた。やがてマホメットは「生ける神」にむんずと把まれるいわゆる神の「選び」の内的體驗を得て積極的な宗教改革の途を邁進する。彼は叫ぶ。「汝等は常々、偶像どもに祈りながら、海上にありて危険迫る時は、偶像を描きてひたすらアッラーに救ひを請ひ求む。されどひとたびアッラーが汝等を救ひて陸地に届け給ふや忽ちにして汝等は背き行く。げに人間は忘恩のものなり。」(コーラン、第四十二章六十九節)と。マホメットは既成の宗教を淨化しようとしたのであつて新宗教をつくり出そうとしたのではない。「血のつながり」という部族的偏りの心における信仰でなく、底においてつながる信仰によつて人と人とが固く結ばれる協同体を目指していたのである。しかし、神聖不可侵の「血のつながり」を断とうとするマホメットに対してクライシュ族の驚きと憤りは大きかつた。マホメットはメディナへ遁れる。それが hijrah(六二二年)と呼ばれる事件である。このマホメットの宗教的行は、従来の部族に代つて政治と宗教とが渾然と一体をなす新しい協同体が出来上ることになつた。サラセン帝国の誕生がそれである。後期のマホメットにはメツカ時代の終末觀的傾向はうすれて、根本精神は現世的な立法となつてゐる。「警告」(tadhkirah) から積極的な「導き」(hudan) へ深まつてゐるのである。言葉や語調が大切なのではなくして積極的な活動が必要なのである。

拜火教徒に、汎神論に基づく「日々」の努力」を見、マホメットに至高の神に貫かれた「活動」を見たゲーテは西方

の危機克服の道をそこに探し出した。それは、西にも東にも通ずる基底において実現され行くものである。マホメットは墮落した歴史的宗教を、本来の原始性、純粹性に返そうとするのである。その「活動」の実体を見出すためには、ゲーテ自身の内にそれと相通うものが存していなければならない。近世ヨーロッパの誕生は人間性の解放であったが、ルターの宗教改革も神との眞のつながりにおいて人間を把え内的に人間を解放しようとしたのである。墮落したキリスト教を内面から再生しようとしたものである。この精神はゲーテにも引き継がれていると見なければならぬ。更にゲーテが青年時代にクレッテンベルグ嬢から影響を受けた *Pietismus* も、従来の教義の媒介を退けて自己の内面の心情において、直接、神との交りを求める宗教運動であつた。こうしてゲーテは何ものにも束縛されない自由な生を生き抜こうとする人間として前進を続けたのである。その生は、いつもどこにおいても神の働きとして自覚される。神の働きを働きとして受け取りつゝ、自己自身が日々の営みに努力をつくす、否、神の働きかけを喜ばしき規定として日夜努めいそしまざるを得ない昂進の作用なのである。昂進は恣意のそれではない。人間性をふみにじる権力を打倒しながら自らがまた新しい支配権力を以て人間性をふみにじつて行く作用ではない。そうした結末にならないためには、人間は人間に内在する神、眞の本来的自己に帰らねばならない。それへの携まぬ努力が昂進 (*Ueberhebung*) なのである。そしてその働き自体が内在神 (超越神と相通う) の働きである。その自覚は、ゲーテにあつては詩を作ること自体において顯わとなる。西東詩集もこうした過程において心血を以て綴られて行つた。

註 (1) 菊池栄一註釈 Goethe, *West-östlicher Divan*. (研究社、独逸文学叢書)

(2) F. Strich, *Deutsche Klassik und Romantik*.

(3) *Maximen und Reflexionen*. (大山定一訳)。

(4) 西東詩集 (マイヤー版) "Nachbildung"

(5) 西東詩集——「古代ペルシヤの信仰の遺書」(Vernächtnis altpersischen Glaubens) (マイヤー版)

(三)

ブルグッハの言う通り、ゲーテの藝術を形成した三つの大きな力はイタリ、自然、東洋である。^(註1) 疾風怒濤、古典主義、汎神論的^(註2)神、西東^(註3)的西方人としての「絶対的諦念」(unbedingte Ergebung)の体験を可能にしたのはゲーテの異教性に外ならぬ。異教精神は単に超越神のみを畏敬することに止るものではなく、むしろ自己自身への畏敬である。「自己自身への畏敬ということは、要するに、自己自身の中に神的なるものを、即ち自己がそれであるのではなく、それが自己であるとこゝの或るもの(etwas, das nicht Ich bin, sondern das Ich ist)を感得するの謂である。」^(註4)かくて「異教的な人間」は「自己が神的なるものの表現、神的なるものの荷負者、神的なるものの形相」なのである。そうした自己が眞の自己、独立自存的で神的な權威と価値とを担うものであるためには、自己を超越する神的なものの働きにおいて、自己内に神的なものが実在していなければならぬ。根源的な自己、本来的な自己は、超越的なものの内在そのものに外ならぬ。超越性と内在性は本来的自己の表裏といつてよい。両者は別でありながら別れることのできない「一つ」である。自己の根源に、超越的な神の働きを認める。そして認めること自体は本来的自己の内在神の自覚、自己の目醒めである。超越神と内在神とは生きた一つであり、両者が相互に流通し合うところに「なるもの」の体験が生れる。こうした基盤において「西東」の Urphänomen を自覚したということができ^(註5)る。その Urphänomen の個別的現われとして Urpflanze, Urtier を観るゲーテは、単に自己のみならず、すべての個に、上なる超越の神と地の内に遍満する神との同一性と相即関係とを観た。個はあくまで個であつてしかもそれ

は超越的なるものの働きとの相互渉入において個であり得る。それと同時に個は個自体の本来的自己において在る。この相互流通の個的体験は神秘主義といつてよいものである。超越神への一方的隷属でなく、その神と流通し合う自己が本来的自己となることにおいて「神である」という、神との同一化ではなくして同一性において人生の無上のさいわいを体験しようとする。「神に成りつゝ、否、神でありつゝ」もはや「観るのではなく一に成るのである。」^(註5)プーテは一七六八年、ライプツヒから帰郷した頃に「プロティノスを読んだ」と「年代記」の中に書いている。新プラトン派プロティノスの流出説(Emanation Theory)は一つの神秘思想であるが、ゲーテの世界観は終生この深い影響から免れることはできなかつた。ゲーテにあつては神的世界は無時間的に魔神的世界(Dämon)、人間界、動物界、植物界、鉱物界へ流出する。そしてその各界にはそれぞれ神的世界と同じ原型がある。即ち Urmensch, Urtier, Urpflanze 等であり、それらは無時間的に流出するのであるから同時に存在する。これは明らかにプロティノスの影響である。当時のゲーテには、キリスト教に非ず、ギリシヤ思想に非ず、しかも現実の生の根源生命を求める精神といえはプロティノスが最も顯わになつて来る。かくて異教者ゲーテは東方にどういふ体験をなしたであろうか。我々はその内面に立ち入らねばならない。

観ることがそのまゝ神的なものと一に成るのは、古典主義的諦観を保持しつゝ、その諦観の本来的力動の働きにおいて昇進し行くことであり、その昇進(Steigerung)はそのまゝ本来的自己への深化である。それは自己が眞の自己の根源へ還ることであり、そこに「日々の努力」という「活動」の行が生れるのである。この動的緊張は古典主義の彫塑的完成に安らうことによる動脈硬化的弛緩に陥ることを脱却せざるを得ない。交友シルレルの死(一八〇五年)からゲーテの、古典主義の行詰りを打開しようとする衝動は熾烈となる。その内的欲求に拍車をかけたのは、当時拍

頭して来た浪漫派の東方的憧憬であり、ヨーロッパの政治支配的混沌であつた。それがゲーテを東方に馳ることになつたのである。しかし当時ワイマール公国の責任ある地位にいたゲーテは、現実に東方へ旅することはできなかつた。危機克服のための「遁走」の地は故郷フランクフルトであり、ウイースバーデンであつた。そこでマリアンネと知り合い、諦観による節度とそれ故に内面的には一層苦しい恋愛の焰との中に「西東」精神が創られて行つたのである。ハーフイスに「Ich」を見出したゲーテはマリアンネに「du」を見出し、「du」を見出すことによつて「西東」の觀念的天地は全き現実となる。(註6)かくして現実の帰郷は精神的にも自己の根源的故郷へ帰ることとなるのである。そして帰ることは安住の境に靜止することではなく、ますます高く深く清まり行く活動に外ならない。この境地に至る迄にゲーテは「死して生きよ！」の体験を経なければならなかつた。

(註7)
Selige Sehnsucht.

憐合歡喜

Sagt es niemand, nur dem Weisen,

賢者のほかは誰に告げてもならぬ

Weil die Menge gleich verhöhnet,

たゞ凡俗は嗤ふだけだらう

Das Lebendige will ich preisen

焰にやかれて死をねがふ

Das nach Flammentod sich sehnet.

生きものの切なさをわたしは歌ふのだ

Und zuletzt des Lichts begierig,

やがて夜の蛾よおまへは灯にとびこんで

Bist du Schmetterling verbrannt.

わが身を灼いてしまふのだ

Und so lang du das nicht hast,

死して生きよ!

Dieses: Stirb und werde!

Bist du nur ein trüber Gast.

Auf der dunklen Erde.

この摩可不思議にふれぬかぎり

いつでも人間は地上の夜の

かなしい客人にすぎぬ

この詩に現れた情念の激しさは、そのまゝマリアンネとの恋愛を歌つたものではない。“du”と呼ぶ間柄ではあつたがマリアンネとの交渉は肉体を超えた諦念を基盤とする。しかも最後にはゲーテ自ら約束を破つてまで身を退き單身ワイマールに帰つてゐる。それではゲーテの内面に愛慾の情火も燃えず淡々として諦めの悟道に平靜を保ち得ていたであらうか。生命の躍動と愛慾の闇の中にウィースバーデンの宿の灯を見つめつゝ、内から燃えたぎる情熱を詩のリズムに乗せざるを得なかつたであらう。その作ること自体において諦念の埒を打破ることはなかつたにしても、マリアンネに対する愛は激しく波打たずにはいない。六十才を超えたゲーテの身内にのたうつものは、今までの恋愛体験における如く相手を犠牲にして前へ前へと進むものではないことは明らかであるが、その燃焼の度合は何らそれらと異なるものではなかつたであらう。終りの「死して生きよ！」の詩句の高さに捉われて、枯淡な行いすましたゲーテを我々は思い勝ちである。あらゆる煩惱を棄却し無明を脱した彼岸の清澄の中にある諦観をゲーテの諦観として仰ぎ勝ちである。しかし、それはむしろ生々しい愛慾と無明との苦惱さ中の、偉大な告白の詩であるといわねばならぬ。自ら身を灼く火蛾の迷いと焦躁、灯の中へ飛び込む程の生の燃焼の体験なくして、高次の生命に生き盡くすことはできない。余りにも平靜に、余りにも淡々と煩惱を却け得て清澄の中に在る者は果して眞実、無明界を脱してゐるであらうか。そこには、全人格を投げ出す否定を媒介としない行であるが故にやがて生の破綻を来す脆弱性をもちつゝ思ひ上りと独りよがりの浅き生があるのみである。ゲーテの諦念的生は、生命力の極度の燃焼、身を焰の中に投ずる愛慾高潮の死において却つて生きる底の大いなる生である。死はすでに生に対立するものではなく、生を充実拡大

する、生の眞中に抱き收められたものである。死に止らずして生きた死となる。死はそのまま巨大な生命力の中に輝くのである。しかしながら「死して生きる」とは情念を全く淨化し切つて安らいの座に止つてゐることではなく、ますます本来の自己へ深まり清まり行く努力を続けざるを得ないことなのである。

^(註 3) Sieh doch einmal die Kerzen.

さはれ見よ蠟燭を、

Sie leuchten indem sie vergehn.

滅びながら照らすぞかし。

蠟燭は燃えなければならぬ。身は燃えながら照らさねばならぬ。ヨーロッパの危機の闇を照らさなければならぬ。

マリアンネをズライカに、自分をハーテムになぞらえつゝ「ズライカの書」は生れた。その方法は Allegorie であり一つの軽みであらう。しかしそれは皮相的な軽みではなくて、その深奥に「焰の死」を包蔵する大生命への苦行を見落してはならない。「死して生きよ！」は恋愛の体験からのみ生じたのではない。捨身の「焰」は、硬化しようとする自己の古典主義の行詰りを、より高いものへ発展させる「東方」でもあつたのである。飛び込むことは踏み切ることであり、一つの重大な決意である。ゲーテの東方への「遁走」は正にこれであつた。それが二回にわたるライン旅行となり、その旅のさ中に「死して生きよ！」の体験を得、課せられた、時代の危機を超克する道を見出すことができたのである。その道とは、外ならぬ、西方の人ゲーテ自身が行じて来たこと、「日々（タガ）の努力」、不断の「活動」であつた。それを継続させるものは自然にも人間にも遍満充溢する神の働きにめざめることであり、生あるものに内在する神を自覚すること、本来の自己に還ること、還るところに湧き出でる生命力の躍動に外ならぬ。

註 (1) Burdach, Vorspiel 1926.

(2) 西東詩集。「西東詩集のよりよき理解のための註解と論文」—“Künftiger Divan”. (マイヤー版)

(3) グントルフ「ゲーテ」

(4) ”

(6) Plotinus, *Enneades*, VI, 9. (trans. by Stephen Mackenna)

(7) グルドルフ「ゲーテ」

(8) 西東詩集(マイヤー版)。大山定一訳。

(9) 同右 — "Ergebung" (忍従)。茅野蕭々訳。

(四)

西東詩集に、我々は「東洋と西洋」の兩極性の相剋を通して高昇して行く「世界」の象徴を見ることが出来る。^(註一)
ゲーテは西を出でて東へ没入し、遂には西に還る。還つたゲーテは西を超え、東を超え、足は西の大地にしつかと踏まえながら「西東」の根源、眞の自己に清まりつゝ、神のいざないに応えて人間の努力と緊張とにおいて直立する。ゲーテの体全体はそのまゝ全人格となつて生を中心に凝結する。「西東」において「西」に生きるゲーテの現実生の根源(Urphänomen)その根源あつてこそ活動できる人間ゲーテの根源(Urmensch)は、相対立するものは対立のまゝに對立を超えるものへ高まり深まり行く努力の行に外ならぬ。又こうした現実的な働きにおいて人間は自己の源に還るのである。自己を高め深め行くことがゲーテにとつては十八・九世紀の時代を救う精神を創造することであつた。その時代に生きるゲーテにとつては、時代の課題は同時に自己の課題である。一つの時代がその危機を超えて先へ進むことは同時に自己が先へ進むことである。先へ進むことは同時に自己の根源的な在り方、本来的自己に帰ることである。その過程の現実的働きは、こうした円環過程の高まり深まりを意味する。その働きの原動力は、また本来的自己の内に常に働いているのである。かくて自己の根源に帰ることは、その根源が現実の働きの中に顯わに働いているような在り方で実在することなのである。それは自己が眞の自己において眞に生きることである。それ故に、ここでは東方を觀るゲーテはそのまゝ本来的自己に帰り、本来的自己をして本来的働きをなさしめる内在神と一に成つ

ている。内在神はしかし超越神なくしては無い。こゝに神と人乃至世界との同一性の主張がゲーテにあることは明らかである。それは、「死して生きよ！」の全人格的生の体験において現実的行となつて顯現した一つの神秘主義的世界である。こうして、より高い在り方へ昇進し行く(Steigerung)ということは、現実の生が内面的に純化し行くことである。従つて純粹清淨の世界は、現実の濁りの世界と區別はされても分離した世界ではない。たゞ、淨化される世界には、つまり Steigerung には現実の生の、就中、肉体より来る濁りの純化即ち「清め」(Katharsis)を経る必要がある。この「清め」は現実の煩惱に眼をつむつて消極的に避けることではない。又、現実から遊離した観念の世界に耽ることでもない。それは現実の行において実現される。しかし、その生活動は決して安易な道ではない。純化への行は肉体の濁りを徹底的に清め去らないであろう。しかも同時に昇進への精神は潰え去らない。この矛盾のままに、この両者の相剋を経ながら本来的自己へ深まり行く努力が続けられる。その生活動は、ゲーテにあつては詩を作ることなのである。詩を作ることが、また、一即多、多即一の「即」を直観する行である。そしてこの「即」とは、作る活動、努力そのものであり、それにおいて始めて一即多、多即一の「目醒めの働き」があることになる。

ゲーテの「西東」、西即東、東即西の「即」の自覚は、右の如き「目醒め」であつたのである。東西を貫く神は、上にも下にも遍満する神、自然・人間に内在する神、本来的自己をして自己たらしめる神、Urphänomen の「Ur」なのである。このようにゲーテの神は、汎神論的神であり、また多様の相において詩作すること自体の内に働く神であり、その何れの場合にも、一なる神につながるものである。超越神と内在神との同一性において Urphänomen の働きにめざめる。こゝに至つて「箴言と省察」(Maximen und Reflexionen)の中の「自然探究者としては汎神論者。詩人・藝術家としては多神論者。実践道徳家としては一神論者。」という有名な言葉も理解されるであらう。

後年、ゲーテはエックケルマンに語つている。「『デイヴァン』のこれらのリードは私には一向、関わりがなくなつ

た。このうちにある東洋的なものや情熱的なものは私の心には跡方もない。恰度、脱皮した後の蛇の皮が道に残つて
いるようなものだ。^(註)(後略)」と。「西東」において「西」に帰つたゲーテの心には、「東」の跡形はもはやない。跡
形を意識しているならば、それは「東」の西、或は「西」の「東」にすぎない。「西東」の自覚とは言い難いであら
う。「東」を忘れ去つたのではなくして、むしろ「忘れねばこそ思い出さず候」という俚諺の境地であろう。そして
ゲーテは、「自分は自分である」との自覚を持ちつゝドイツの血を身内に感じながら生の活動を続けて行く。それは
叡知的自覚といふべきである。根源的自己の自覚は自己の根源において全体と一つである。全体を、中心において働
きそのものに綏撫している神と一つである。それは、中心から逸脱し全体から離れて孤りとなつた利己主義的な「自
分は自分である」ととは異つたものである。本来的自己に帰らない自己は墮落の可能性を孕んでいる。自分の内の能
力だけに頼り、中心・根源と全体とから離れて生成しようとする誤つた自立性、思い上つた傲慢の空しい努力がある
だけである。それは「向う見ず」^(註)である。ゲーテの *Kerl* としての前進、或は東方への「遁走」における「戦闘的行
人」^(註) (*Kämpfer*) としてのゲーテが、右の「向う見ず」の努力でなかつたことは今までの敘述によつて明らかであら
う。こうしてゲーテの生の続く限り諦念の努力、活動が展開する。

⁽⁶⁾ Noch ist es Tag, da rühre sich der Mann,

Die Nacht tritt ein, wo niemand wirken kann.

まだ日は高い。仕事に精を出せ。

やがて手をやすめる。夜がくる。

これがゲーテの生なのである。それは人類の根源的なものの自覚にまで鍛錬される苦行を経なければならぬもので

ある。全き自己の人格を挙げての人類根源への自己革新、身を以てその道を顯示したのがゲーテである。それにおいて始めて人類道義社会が創られる。その根源生命を顯現して行く現実生の活動・努力こそ眞の自由であることを、自らが生きる時代のたゞ中に提示することがゲーテの課題であつたのである。非凡な力を持つものはエゴイズムによる限りなき自己実現に向い、非人間的な悟性的枠を作るものはこれまた人間性を蝕み、人間性を喪失して行く時代であつた。この人間性を毅然として守り、搖ぎなき根源において、一時代に生きつゝ時代を超えて創造する自覚の道を、身を以て顯示したのがゲーテであつた。「ゲーテは彼の世紀の魂である。」(エマーソン)

註 (1) F. Stricu: Goethe, der West-östliche.

(2) Plotinus, Enneades, VI, 8, 16. (trans. by Stephen Mackenna)

(3) エッケルマンとの対話—一八二七年一月十二日。

(4) Plotinus, Enneades V, 1, 1. (trans. by s. Mackenna)

(5) 西東詩集(マイヤー版)—“Einlag”.

(6) 同右 —Buch der Sprüche. 大山定一訳

キリスト教の日本の文化變容

田 北 耕 也

用語のことなど

こゝでキリスト教という場合は、カトリク教よりも広義で、キリストの教を聖書のみに限定するものをも含み、カトリク教という場合は、聖書の編纂者を教会とする、即ち、教会の伝統と權威を聖書の上位におくものみを指す。従つてプロテスタントを始め、東方諸教会の多数は、キリスト教であつても、カトリク教ではない。「キリシタン」は十六世紀に始まる日本カトリク教会及び同教徒を指すこと慣用の通りであり、明治以後のものは、この歴史的關係を持たせた場合の外はキリシタンと云わない。なお本稿は表題の論文の一部である。

一、資料としての潜伏キリシタン

初伝のカトリク教は日本に十分根をおろさずに放逐され、明治維新と共に再来したキリスト教も、日本適應の努力が足らず、一般にその西洋の様相を改めない。この四世紀間たゞ一つの例外、北西九州の辺僻に残存する潜伏キリシタンのみは、迫害という特殊事情の下にはあるが、一種の日本の文化變容をなした。拙著「昭和時代の潜伏キリシタン」に記した諸事実とその後の研究によつて得た資料に基づき、その變容のプロセスを考察しよう。

(右拙著は「昭潜」と略記する。又この書につき参照すべき箇所は、括弧に入れた右脇書の六ポイント活字を以てこれを示す。脇書が数字のみならば頁数を意味する。)

この研究が、幾分でも日本の宗教的伝統のうちにあるキリスト教と共通なものを明かにし、キリスト教の日本の布教技術への貢献と相俟つて、日本人の宗教性が世界的に拡大される手がかりともならんことを希うものである。

キリストの教はすべての人種・民族・国境を越えた普遍的宗教であるとの意味において、カトリク教と称するのであるが、過去二千年の發展は、その發祥地たる東洋におけるよりも、西洋において著しい。いわゆる東方教会の大部分は離教又は異端として取扱われ、ローマ教皇庁によつて *authenticity* の認められているものは少数にすぎない。その認められない諸団体は、プロテスタント諸派を含めて、カトリク教の普遍性の主張に対抗し、これを手放しにカトリクと呼ばず、ローマン・カトリクという条件付の呼び方をしている。何れにしてもカトリク教の東洋への發展は、その普遍性の実証として切実な要請であり、就中インド・シナ・日本の諸国への進出は、近時布教上の大関心事となりつゝある。これらの新分野における布教の成否は、カトリク教のカトリカたる面目にかゝわるものである。過去三・四世紀間における東洋布教の経験や日本文化との融合の事實は、この意味においても十分参考し、活用されなければならない筈である。

然るに従来注意されたキリシタン文化は、キリシタン大名たちの生活や思想及び、いわゆるキリシタン版の諸文書に見る言語・文学等に関するものか、さもなければ迫害に屈せず殉教の死を甘受する信仰態度に関するもので、一般民衆の中に融けこみ、その日常生活化された様相については、なお未開拓の研究原野のが残されている。まずその資料が問題である。

カトリク教のカトリカなることの実証のためには、人種・民族の如何を問はず、その十分なる適應が實現されるの

でなければならぬ。また平常時・非常時の別なく、貴族・庶民の別なく、すべての場合すべての人に妥当することが、事実を以て示さなければならぬ。

一五四九年の初伝より、一六三八年の完全追放の決意まで九十年、そのうち始めの約十年間は入信者少数であり、教勢の発展はつゞく四半世紀にすぎず、キリシタン宗徒と名のつく日本人の大多数は、一五八七年に始まる禁教下に生活した。キリシタンが禁制の宗門でなかつたのは、ほんの少数の人々に取つてであり、僅か二・三十年の短い期間だけである。こんな状態ではキリシタン宗門の正常な日本適応は期待すべくもない。そこでキリシタン史を四百年の長きに延長させる存在、即ち潜伏キリシタンの考察に入るのである。

潜伏キリシタンは宗門追放という非常時態下の産物であるが、発端におけるその状態が、三百年の長きに亘つて不
断持続されたのではない。一人の人間が一生のあいだ非常時意識を持ちつゞけることはあり得ないし、また数代十数代にも亘つて、自然法に反する同一政策が持続され得る筈もない。藩主と江戸幕府からとの二重の目付役も、ついでに見ぬ風をするようになり、客観的には宗教史上の非常状態であつても、キリシタン宗徒の主観では平常であり得るような適応が実現されていた。そしてその適応を成しとげたのは、文化に恵まれない無学の庶民であつた。

このように見てくると、昭和時代にまで残つている潜伏キリシタンは、その所在が九州の一角に限られ、人数も約三万に過ぎないが、キリスト教の日本的文化変容の民俗的考察を可能ならしめる特殊な存在である。

今一つ、この資料価値を大ならしめるのは、彼等がローマ教会に復帰した同祖先の人々と、軒を並べて住んでいる事実である。復帰者たちから「はなれ」と呼ばれ、離教者(Schisma)を意味するが、分離の歴史的事実には同情すべきものがあり、東方教会などの分離よりも、むしろ南インドの Jacobites に似ている。ヤコバイトの或者は、第十六世紀以後ローマ教会に入つたが、その典祀には多分にインドの風習を取り入れている。コチンではローマ典祀によ

る教会と数百米を距て、並立しているものさえある。この点、九州で今なお離教者扱いを受けているのと異り、カトリク教の適応が日本より進んでいる一例である。九州の「はなれ」を包容し得ない理由の一つは、復歸した信者たちが西洋的偏位をまぬがれ得ていない事実であり、それが潜伏持続者の板についた宗教生活と、よきコントラストを以て、同一地域に、同時に観察できるのである。但し復歸教会の不適應には今は触れない。

二、變容の方向—日本的且つ庶民的

迫害・潜伏三〇〇年、教師なく、教権の支配を受けず、秘蹟による超自然的恩寵にも恐らく恵まれなかつたろうに、国禁の宗教を捨てず、キリシタンを自任する人々が残つたのは何故か。捨てさえすれば公然、仏教徒として晴天白日の身であり得ることを知りながらである。のみならず、明治以後は教師再来、望みさえすれば、何時でもカトリク教会に復歸できる状態におかれながら、教会の招きにも応じない。応じたのは、明治の初め数年だけで、しかも約その半数。

Cardinal Suhard はカトリク教における司祭の重要性につき「司祭なき教区は病める教区と云わんよりは、寧ろ死せる教区である」と云ふ。St. John Vianney は「廿年間教会を司祭なしに放置すれば、人々は動物を拜むようになる」と云つた。日本のキリシタンがもはやキリスト教でなくなつていても不思議ではない。しかし動物を拜むのもなく、消滅するのでもなく、宗教心は甚だ盛んで、キリスト教でも、神道・仏教の何れでもない一種獨特の宗教となつて残つている。その内容を概観すると、まず第一に、日本に数ある宗旨に見る開祖というべきものがない。第二に、教理がなく庶民的習慣を主とする。第三に、行事を中心として各種の民俗的儀禮が伝承される。第四、祠が発展して神社が成立して行く。これらの四点は日本の民間に氏神が成立、伝承されているのに似ている。そして、土地柄

や生活状態によく適応し、外国伝来の宗教らしい趣が全くない。しかしその伝統の言葉や儀式などは殆ど全部がその源をたずねると、キリスト教に到達するので、云はゞ構造は多分に日本的であるが材料は全部キリシタン宗門から来ているという特殊な宗教である。潜伏孤立の社会に、日本の民衆によつてこうしたものを作り出された。作るというより、生れ出でたと云う方が適當で、個人や団体の意志とか計画によらず、数代、十数代に亘る自然の成行として出来上つた特異な文化現象である。

この特殊な宗教は最近二ケ年間に、私の講演によつて、約二百回にわたり、米・欧・亞の各地の大学及宗教団体に紹介された。講演にはスライド写真と、映画と、テープレコードを用い、できるだけ現状を示すことにとめた。潜伏キリシタンはこんな方法で、多数の外人と接触したわけであるが、外国のカトリック信者から受けた質問は、彼等の神観に関するもの、秘蹟 (Sacramento) に関するもの、及び教理に関するものが最も多かつた。カトリック教は、三位一体の玄義に基づく神観なしには成立しない。また秘蹟は超自然的恩寵を受領する手段として是非必要であり、教理の理解は信仰持続の熱意の源として不可欠である。これらカトリックの神観・秘蹟・教理の何れもが、殆ど authenticity を失つているという私の答を聞いて、それでどうして、また何故に、かくもキリスト教的なものが多分に保存され得たかの理解に苦しむのが外国におけるカトリック者たちであつた。

しかし私によくわかつていることは、玄義も、秘蹟も、教理も、理解されてはいないが、無理解のまゝで彼等の神秘観の育生に役立つことである。そこには一般の西洋人や現代的文化人に見るような理性的宗教ではなくて、神秘的な存在に対するおぼろげな承認による、日本庶民的宗教が出来上つているのである。意味不明のまゝ暗唱している外国語や、日本語でも古典的な難解の祈り言葉など、理解されなくとも、神秘性の荷い手として、それ相當に宗教的任務を果しているのである。

キリスト教でも、信仰とは「見ざるところを、まこととする承認の態度」と教えて居り、「知らざる神」を拜んでいた昔のローマ人は、聖パウロによつて、三位一体の神を教えられた。これはカトリク教で最も大切な玄義の一つである。玄義とは理性の限界を超えた神秘に属するもの、理性的探究の極限において、老子のいわゆる「玄のまた玄、幽玄の玄」と一脈相通ずるところの消息である。

しかし潜伏キリシタンたちは、哲学者でも教師でもないから、暗記によつて伝承した教理や祈り言葉を、どんな風に受け取つてゐるかを自ら発表はせず、われわれ知識人が、その心理をありのままに知ることはなかなか困難である。外国人が私の示す写真を見、レコードを聞いて、キリスト教的なものが多分に保存されてゐると云つて驚くのも、日本の民俗性に通じない皮相の解釈による場合が多かつた。

私は幸にこの研究の初期に偶然「天地始之事」と題する物語を発見し、彼等の民俗信仰に近づくことができた。この物語は、彼等の信仰を、自らの言葉で表現した唯一のもの、且つその内容も甚だ豊富なので、その世界観、神観、キリスト観、マリヤ観等を別稿として考察中である。こゝでは、それについて、彼等自らの語らざるところを、伝承の祈り言葉、民俗的宗教行事等から探り出すことにする。

まず彼等のつとめて暗誦している祈り言葉や難解の語句が、どんな風に神秘性の荷い手としての役割を果して行くか。始めにその理解の困難さを、三位一体の玄義、七つの秘績、及び八福の伝承の仕方について眺め、次にその意味づけの努力と、その結果としての多神的様相の発展して行く有様を見、最後にこの発展に呼応する如く、殉教者の墓地に祠が成立し、それが神社へと発展する次第を考察しよう。

三、難解の語句——玄義・秘績・道德訓より

まず三位一体はどのように解釈されているであろうか。この玄義は何れのキリシタン部落でも唱え言葉となつてい(三六七)る。中でも生月では、祈りの始めに右手で十字の印を、額から胸に引きつゝ、三位の言葉を唱える。また「生月の十(四二八)一カ条」と題する教理も暗誦されて居り、その第二条には、この玄義の説明がある。誤唱など注釈を加えつゝ左に採録する。

このおんなるじ御主デウス (Dominus Deus)、でーうすは、ばーてると、ひーりよーと、すべりとさんと申し奉りて、べれそーな三つにては、ましませども、すーたん正と申す、ご正体は、たゞ御一体にて、ましますなり。ばーてるとは、おの親、ひーりよーとは御子と申し奉る心なり。すべりと、さんとわ、おの親でーうす、御子でーうすより入れ給うが、たがいな、ごたいせつにて、ましますなり。しかるに、ばーてるも、でうすにてまします。ひーりよーも、またでうすにて、まします。すべりと、さんとも、でうすにて、ましませども、でうす三体にては、まします、たゞ御一体にてまします事。この三つのべれそーな、まことのでーうす、よろずな、御作様とは、こんじよう、ごし御よう、まことの、おんならじありにてましますなり。御作様

これで見ると、転訛は甚しくないけれども、その意味を理解しているとは思われない。私は生月の人々と親しくなるにつけ、度々ベルツナ、ススタンシヤなどの言葉の意味を尋ねられた。喜んで教理を詳しく説明しようとするとき、彼等の探究努力の少なさに当面し、失望すること屢々であつた。結局、言葉として伝承し、これをストラストラと暗唱し得ることに、社会的には一種の誇を内感し、宗教的には神秘感を味い、それで満足しているのであつた。三位一体の玄義の重要性などを自覚して、こうした暗誦の努力をつづけているのではない。

(三九四)
七つの秘蹟についても同様であつて、その唱え方の転訛よりは次の通り。原語とおぼしきポルトガル語と現在の邦語とを附記する。

ばうつりじま (Baptismo 洗礼)

こえりまんち (Confirmação 堅振)

ようかのひつや (Eucharistia 聖体)

てんびんしや (Penitencia 悔悛)

よしたろまんち (Extremaunção 終油)

おんれ (Orden 品級)

まぢりもーみや (Matrimonio 婚姻)

何れも理解されているとは思われない。洗礼を「バオツル島」など書いたものもある離島の人たちである。しかし秘蹟の効果は、理解よりも信仰に基く実行によつて始めて受け得られること、及び洗礼だけは、非常時には司祭でない者が授けても、その秘蹟的效果があるというのがカトリク教の教理である。だから潜伏中も信者の義務として洗礼を尊重し与えられた可能の際界にまで、実行して来たものと解せられる。「後生のたすかり」には是非必要な手続としての洗礼の意味はこの人々にも理解されている。他の六秘蹟は、無理解のまま、唱え言葉として唱誦され、何等かの神秘感を味う手がかりとなつていのである。

潜伏キリシタンの道徳観やその実行についても度々質問を受けた。天主の十誡は割合によく保存されているが、倫理生活に取り立て、キリスト教的なものが残っていると断定することは差ひかえている。試みにキリスト教道徳の特徵である八福(四〇〇)を如何に伝えているかを見よう。左記は生月の口伝であり、各行の左脇の小文字は横線の部分をドチリ

ナ・キリシタンによつて訂正したものであるが、この甚しい誤伝によつても、彼等の理解の困難さが想像される。

びわべんちらんさあ八つあり
ベナベンツランサ(Benaventuranga 福音)

一つには、すべりととのえんしより、天国も六つにおつてびやとなる。
スピリツ(Spiritus)の質者は、天の國を持つによつてベヤト(Beat. 果報)なり。

二つには、身を終る者は、長信大すべきによつてびやとなる。
柔和なる者は、地を遍過(つかさどる)の意。

三つには、なき者 よろこばするによつてびやとなる。
泣く者は よろこばせらるべきに

四つには、実信社にひかれたる人はろーまんさせ給うによつてびやとなる。
ジュスチシヤ(Justitia 正義)に懐海ある人は國藩

五つには、じひある人は恩じゆーごくりきによつてびやとなる。
御慈悲を受くべきに

六つには、心よき人は御ならじでうすのみい奉るべきによつてびやとなる。
心淨き人は 御主デウスを 見奉る

七つには、びじある人は、でうすの御子とよばわるべきによつてびやとなる。
無事ある 呼ばる

八つには、実信社にたいして神道しのだしとは天の國も六つにおいてびやとなる。
ジュスチシヤに對して 辛勞を渡ぐ人は 天の國を遍過すべきによつて

八幅については以上のように多少でも意味が推定されるが、道徳訓の具体的なもの、即ち「諸罪の根本七惡のこ」とを述べた後に「此七つの罪に向う七つの善」として(三九三)教えあげる七つの言葉は、全く意味不明である。七語ともポルトガル語で、そのうち四つは dade の語尾を持つている。これを「じやーでん」と訛り、その上或人は「社殿」の漢字を当てている。そしてこの転訛を dade の語尾を持たない他の二字にも及ぼす。

ノメリジヤードン (humildade 謙遜)

ベラジヤードン (liberalidade 自由)

カステジヤードン (castidade 貞潔)

パッシンジヤードン (paciencia 忍耐)

テンピランジヤードン (temperança 中庸)

カリジヤードン (caridade 愛)

最後の「ちりぜんさ (diligencia 勤勉) はその前に「デウスの御奉公に進む」とあるので、その「進む」につゞけて、スルミズルミノエンシヨと全く無意味の言葉となつてしまつた。

このような、彼等にとつて全然不可解な言葉は、唱え言葉のうちに非常に多く、枚挙に暇がない。無意味な言葉の永年に亘る暗唱伝承には、非常な努力が払われたに相違ないが、それを敢てする理由は、彼等が伝統的キリシタンとして、特殊な地位に立つてゐるからである。生命を捨てても宗門を捨てなかつた祖先殉教者の心理は、教理を学ぶ機会のない潜伏キリシタンにとつては、恐らく理性的諒解を越えたもの。しかしながら事実としてこれを承認することは容易であつた。数々の伝説を聞き、その中に語られている殉教の遺跡・遺物を目撃してゐるからである。丁度キリストの復活が理解できなくても、目撃によつて承認された初代教会におけるように。

西九州における右のような現実の存在は、他郷の往訪者でさえ、これによつて信仰を強めつゝある程のものである。三位一体とか、秘蹟とか、八福の如き、超現象的玄義や教訓はたとい不可解であつても、その言葉の誦唱を価値あるものとして承認する信仰は、彼等の置かれてゐる特殊な地位において、無言のうちに訓練されていたのであつた。

四、難解の語句の意味づけと神秘性の盛込み

難解の語句が不可解のままに放任されず、何等かの意味が、偶然または意識的に附与せられる例もまた乏しくない。「すびりつさんと」を聖母の名と解釈したため、三位一体の三位が聖家族と混同された事実は、「天地始之事」の物語にあらわれた。その他の例を次に掲げる。

各地方で伝承の「慈悲の所作」^(三九五以下)では「はだへをかくしかぬる者に衣類を与ゆる事」において「衣類」が「よろい」又は「ゆるし」と変り、「あんぎやの者に宿をかすこと」は現代訳では「旅人をねんごろにせよ」であるが、生月・黒崎・五島の何れの地方でも「難儀な者に宿をかすこと」となつて居り、「無智なる者に道を教ゆること」が、黒崎で「道ある者……」、生月では「道なき者には道をおそゆること」と唱えられている。これらは誠に無理もない変り方である。「ある」と「なき」は全く反対であつても「なる」の何れか一音を生かした面白さがある。

「ごばつしよの唱え」と題するキリストの受難を敘する言葉のうちに「羊のこうしやく引くが如く」^(四一七及四四五)云々とあるが、これは「羊の子をサクリフイチオ Sacrificio に引く」云々の転訛で、誠に苦しい解釈である。「引く」を「聞く」と合理化している者があるかも知れない。

秘蹟の聖体 (Eucharistia) をヨーカノシチャ^(四四二及四七三) (八日の七夜) とし、悔悛 (Pentencia) をチンメンシヤと転訛し、文字も「お天辺者」^(二七三)をあてて苦行の鞭 (disciplina) の名と考え、ヒッポ (Hissop) をイスツポ^(二七三)と云いかえて聖水をまく「捧」の名とするなどは、寧ろ巧妙と云つてもいゝ程妥当な転用である。「八日の七夜」は一週間に近い、聖体の秘蹟は、昔でも一般信者は一週間に一度は受けたであらう。潜伏時代には、聖体拝領は出来なかつたと云え、「お札」^(二六九以下)を中心とする集会は毎週あつたらしく、今も十六枚のお札のうちに「八日のひつや」又は「八日の七夜」と

呼ぶものがあり、神格化して様づけで呼んでいる。(少くとも年一回は信者は聖体拜領すべし、という教会の掟に、起源すると考えられる特殊な行事も実行されているが、別の機会に述べる。)「お天べんしゃ」即ちクリシタン時代の苦行の鞭が大切に保存せられ、今ではそれに似せて新調もする。病気を治す為に打ち振られて「お道具」と称せられ、神秘的な治療力を持つものと考えられている。「イズツポー」と称する「棒」も「サンジュワンのお水」をふりかけ、その不思議な力を、物に、土地に、病人に伝達する大切な用具で、「お天辺者」と共に彼等の生活必需品となつてゐる。これらの鞭も棒も広義の納戸神として取扱われている。

このような勝手な意味づけによつて、カトリク教の教理からは遠ざかつて行く。特に不可解のまゝ執着しなければならぬ言葉には神秘性が盛りこまれ、そこから日本の諸宗教に見る多神教的様相が発展して来る。その例は、各地のクリシタン部落に見られ、生月地方では「神寄せ」に、黒崎・五島地方では「取次役」として、あらわれる。両地方には潜伏中宗教的交通は行われていなかつたのに、この多神教的性格への発展という事実共通点があることに注意したい。

五、神々の發生——神寄せの言葉とその由來

ミコが神がゝり状態に入る前に神々の名を呼び上げるように、生月のクリシタンは、御メーサンと称する長座の祈りの始めに当り、集会の主旨を告げるために、「神寄せ」^(三〇一三〇六)をする。御メーサンの語源はカトリク教の「御ミサ」である。正式のミサ聖祭ができないために、その代りとして三十幾種の祈り言葉を立てつゞけに捧唱して、満足しているようだ。唱え方は厳格な伝統に立ち、文句も各部落に共通であるが、それに先立つて唱える「神寄せ」は、各部落又は小集団の長老たちの創意が加えられ、文句に多くのバラエティーがあるので、神観変化のプロセスを見る好資料で

ある。己著と重複するが、その二例を、その後録音したものと並べて、神々の名だけ、こゝに記す。数々の願いごとは、このあとに続けて述べるのであり、その言葉は人により又時に応じて変る。

堺目の末永増太郎氏のもの（昭和三十年三月録音）

「おん忝くも、ごぜん様のおんに申上げを仕る。サンミギリ様、サンジヨワン様、シゴのアンジヨ一様、天地を御進退ごしんたいなさる御一体様、アント一様、御三が所ごぜん様、ごぜんの御子ヒリヨ一様、ジヨ一チンメンチヨロ一様（不明）、サンタカーマリヤ様（不明）、とうのマダメント一様（十戒）、さきの御屋敷ごぜん様のおんまえに申上げを仕る。」

堺目の池田八造氏のもの（昭和二十八年九月自記）

サンミギリ様、サンジヨワン様、シゴノアンジヨ一様、ツモト三が所御前様、御前の御子ヒリヨ様、パウロオ様、アントウ様、ジヨチン様（不明）、トウワシ様（不明）、トウノマダメント様（十戒）、御上の御母御前様、サンタアマリヤ様、十五ノオフダ様、ゴハン様、八日の七夜様、ゴソウビオ様、オムカエサンジヨワン様、一マクノ御前様ニ申上ツカマツリマス。

山田の船原定吉氏のもの（昭和七年自記）

おん願ひ奉る。てんちゆう御しんらい（天地を御進退）なされましたるオーエノ（不明）おんなら（御あるじ）ゼズキリスト、おん母サンタマリヤ様、天のバライドウ様（バライソ Paraiso 天国）、中江のサンジヨワン様、平瀬のバブロー様、黒瀬の辻のガスバル様、安満岳の奥の院様、ゴステンノウ様（ご天王、牛頭天王即ち薬師如来の化身）、ハマダのホウジワン様、千人松の新エ門様、ユセンニンマツ様（古戰場だといふ松林があり、村人はそこをコセジと呼ぶ）、白浜様、ジゴクの彌市兵衛様マリヤ様ジワン様、根獅子はずれの松三郎様、又三郎様、根獅子はずれの

大石脇様、杉本惣兵衛様、獅子の小島のとう丸様、松崎アントー様、境目のアントー様、幸四郎のバブロー様、平戸の追いまわしのガスバル様、オコノホージワン様、マダレーナのおつれのジワン様、ヒゴのアンジョー様（守護のAnjo—天使）、長野のサントー様、長崎浦上市五郎様、新兵衛様、清七郎様に頼み奉る。今日は昭和何年何月何日何々について御みきの献上を仕りますによつて、何卒頼み奉る。

「ごぜん様」は、生月では本来デウス又はキリストであり、特に「おん母サンタマリヤ様」と區別する時に用いる言葉である。船原氏が「天地を御進退なさる御あるじ」と最初に呼びかけるその「御主」と同意であるが、池田氏では堺目部落の三カ所に安置されてある狹義の納戸神（二六四）を意味するように変り、天使・聖人の後に置いている。天地万物の創造主としての性格がなくなり、僅か百数十戸の偶像的秘神と混同されている。いろいろ調べても今なお筆者に不明の言葉もあるが、この唱言全体が、告白の祈の模倣と見られる点に注意したい。

先ず天地の主呼びかける点は末永・船原両氏に共通である。この次に「サンタマリヤ様」をおき、サンミギリ様、サンジョワン様が順序こそ異れ、必ず呼びかけられ、更に聖ペトロ、聖ポーロ等に相当するこの地方の殉教者が呼びかけられる。これは全くカトリク教の「告白の祈」における天主・天使・諸聖人の列名そのものである。

告白の祈は、カトリク教のミサ聖祭の始めに唱えられるもので、キリシタンでは「とがのオラシヨ」「あやまりのオラシヨ」などの名で呼ばれる。黒崎地方では「座メ（一四）」と名づけ、座についた時に唱えるものと心得ている。その内容は、「おらしよ（三五八—三六五及四二三）の禱訳」によれば、次の通りである。

万事かなひ給ふデウスをはじめ奉り、いつもびるぜんのさんたまりや・さんみげるゝあるかんじよ・さんじよあ
んゝばうちすた・たつときあはずとろの、さんべいとろ・さんばうろ・もろもろのべやと、又御身はあてれに、
こゝろ・こと葉・しはぎをもて、おほくの科ををかせる事をあらはし奉る。これわがあやまりなり。これわがあ

やまりなり。わがふかきあやまりなり。これにて、たのみ奉る。いつもびるぜんの、さんたまりや・さんみげ
る。あるかんじよ、さんじよあん。ばうちすた・たつときあぼすとろの、さんべいとろ・さんばうろ・もちもち
のべあと、又御身はあてれ様、わがために我等が御あるじデウスをたのみたまへ、あめん

(原文はデウスにモノグラムを使っている。句読点は筆者の附加である)

このオラシヨは何れのクリシタンにもあり、最も誤伝の少ないもの、一つ、誦唱に伴つて胸を右手で打つ痛悔の動作
まで、正確に守っている。しかし西洋語や外人名が多いので、眞意の理解、即ち、罪の赦しを、天使と諸聖人を通し
て、その取次を以て、全能の天主に請い求める祈りであるとの自覚を以て唱えているとは思えない。教理の教育なし
に、唱え方だけを伝承したのだから、祈の対称たる唯一の天主と、取次ぐ天使・聖人とを区別することができなくな
つてしまつた。殊に意味不明の西洋名では、神秘感の過剰から、マリヤにもヨハネ・ペトロ・ポーロなどにも神性が
附加されるに至るのは自然である。^(註一)

西洋名を沢山並べた最後に、願う言葉は甚だ簡単で「わが為にデウスを頼み奉る」とのみ。天主に罪の赦しを求め
るのが主意であつて、現世利益的な願いごとは何も云わないのが告白の祈である。しかし彼等が年中行事、又は月並
行事として行ふ集会は、殆ど全部、何等かの意味の現世祈願である。その願いごとを、告白の祈のあとに、別の言葉
を加えて述べ立てることは、御メーサン誦唱順序の破壊となるので、たとい伝統を尊重する意識がなくとも、実行上
の困難がある。そこでこれを式の始めに持つて来たのである。こうして先ず数々の願いごとを述べ、会衆にもそれを
知らせるのであるのでこの「神寄せ」が生れ出たものと思われる。

沢山の相手に呼びかけることは、親しみぶかい告白の祈によつて習慣づけられている。それにならつた諸西洋名と、
郷土で親しんでいる殉教者の名や殉教地名などで、この神寄せの言葉が出来上つた。後者のうちにも、今ではもう意味

のわからなくなつてしまつた言葉も少くないが、神秘感の荷い手として役に立つてゐることは、西洋名の場合と同じである。シャーマニズムの俗信的实际がこの傾向を助長したことも考えられる。

(註一) 原田敏明氏は、神道における神観の変化につき、神そのものから神に奉仕するものへと展開する例をあげて居られる。
 (「宗教研究」第一五三号及び「社会と伝承」通巻第七号)。私が本項及び次項で考へてゐる事実と関連する所が多いが、展開の仕方には、一旦キリスト教によつて超自然の一神観を取り入れた者の特性が見られる。

六、取次役の多神教的變容

神寄せの言葉に似た創作的祈り言葉として、洗礼用語が生月に、「生れ届けの願ひ方」^(二二六及四七五)や「死届けの願ひ方」^(二二六及四八〇)が奈留島にある。共にキリシタン版の何れの書にも見えない独特の祈り方の形式である。生月には「おん取合せ」^(二二六及四七五)をする役、奈留島には「御取次」^(二二六及四七五)をする役があらわれ、何れもその役の名が次第に神性を帯びて来る。

生月の洗礼用語には「御名代を仰せつけられ」といふ一句を含んで居り、平信徒が聖職者に代つて洗礼を授けるといふ意味が明かである。この言葉は潜伏以前、聖職者の少なかつた時代から、使用されていたと考へることも可能である。岩本氏^(四七四)のものは「……それがしデウスとバーテロとヒーヨーとスベリトサントーのおんみ名を以て、われ只今御名代を仰せつけさせられし故……」とあり、最初のデウスの次の「と」の一字さえなければ、三位をあらわす言葉としては、珍らしくも完全であるが、このままでは四体の神様と考へられそうである。

それが大浦氏^(四七三)のものとなると、潜伏キリシタンとしての發展・創作の跡が歴然として居る。授け方を誤らぬように、また式の間、検索のスパイなどから妨げが入らないように、と述べた後「サンミギリ様、サシジュワン様、死後のアンジョー様のおん取合せを以て、おん身ゼウスの御名を以てたのみ奉る」とある。「たのみ奉る」方法だけに力

がはいつて、その対象がぼやけている。これでは「おん身ゼウス」のみならず、サンミギリ様やサンジュワン様が祈りの対象と考えられるようになる可能性が多分にある。

生月と奈留島とは、発生的にも、交通関係でも、連絡がないのだが、これら創作的発展振りに、共通のものが感ぜられるのは興味深い。奈留島では、洗礼用語全体が民族的発展をとげて長文となつていよううちに、お身リヨース様と、おん母サンタマルヤ様とが、同様に神格化されたかの如く見える箇所と、マルヤ様は取次役としての地位に留つている箇所と、両方がある。しかし写本の原文について見ていくと、この種の取次役は、時々祈願の対象ともなつてゐる。五島以外にも「サンタマルヤ様」が、祈願の対象とされている例が、黒崎の「助(四八四)からぬ病人に水をあたえる時の祈」にある。

以上潜伏キリシタンには、多神教的様相が多分に見られるが、その源は三位の神か、天使又は聖人の名かである。キリシタンの祖先殉教者は、教会から正式に列聖されずとも、子孫の心の中で勝手に聖人視されることは自然であり、その民俗心理によつて作られた聖人が、神格化されて、神奇せの言葉などにあらわれたのである。昔聖アウグスティヌスや、アキノの聖トマが、プラトンの徒の宗教に対し、多神教的・偶像教と輕蔑せずして、「彼等の神々と云うのは、カトリク教の天使を意味するのだ」(註二)との云つたが、私はこの「天使」の次に「聖人」を加え、ここに天使・聖人のキリシタン的変容が行われたものと見たい。天使と聖人とは祈を天主に取次ぐというものは、カトリク教の教理であるが、キリシタンでは、取次役は天使・聖人として残つてゐる一方、この世における役名として発展もして来た。世俗社会では取次役は、ややもすると代理者となり、代理者は、主人の不在時など主人の仕事をする。造物主たる天主と被物造たる天使・聖人とを混同することは、カトリク教の絶対許さざるところであるが、教師なき永年の潜伏生活においては右のような世俗社会からの類推による変化があらわれても不思議でない。(註二)ただ彼等の信仰は正確な意味

において多神教的と云えるかどうか特別の心理テストによらなければ、明言できないことで、ここでは、言葉の上にあられた「多神教的様相」を述べた。

(註11) Rev. van Straelen: Through Eastern Eyes, page 41.

七、表神と納戸神——祖先への結びつき

表神とは、生月潜伏キリシタンの家に入ると、すぐ目につく神棚・仏壇等である。神棚と仏壇の処置は、明治初年の復活運動に見たように、また現在一般日本人が、カトリックに入信する場合には、最も大きな問題の一つである。全家族改宗の場合は、習慣的感情整理の問題だけであるが、個人改宗の場合は、改宗しない同居家族との間の宗教心の相違が、神棚・仏壇に対する態度で表面にあらわれる。神棚や仏壇に対する一般日本人の気持は、国民の祖先たる神と、家の祖先たる仏に対する礼拝や感謝の場所であり、その気持の表現としては、お初穂の上げ下げにすぎぬもの多く、それさえ老人などの恣意的な仕事となつている家も少くない。しかしその行為が迷信と呼ばれ、大麻や位牌の破棄を要求されると大問題になる。

生月地方のキリシタンでは、「昭潜」(三三三の巻)第八一図、第九〇図、第一三一図などにあらわれているように、神棚は目に

つき易い所に大きくしつらえ、常に新しい紙の御幣をめぐらし、仏壇にも、他の地方で新仏をまつる時のように、花や食物を供えている。少し家運向上して家の新築などすれば、床の間に天照皇大神宮の大きな軸をかけ、鴨居の上にはエビス大黒の額をおき、炊事場の荒神棚をも立派にする。軸やエビス大黒の像は、行商人などが売りに来るのである。神棚の御幣は、「法人」(ほんじん)が年に二度まわつて来て新しく作つて張るのである。始めはキリシタンをカモフラージュするために、表面に出して祭りを盛にしたのであろうが、そうした必要に迫られている人々の弱味につけこん

で、かつてはカモフラージュを助けた「法人」^{ほうにん}や、利にさとい商人が強要するようになったのも一因らしい。これが流行となり、形式から内容へと発展して、これらの礼拝所や俗信仰が重んぜられるようになったと、解釈する。カトリク教が「偶像崇拜・占・守札・降神術・靈媒など」迷信として禁じている行為が、生月では、他郷の仏教徒や神道の人々よりも、少くとも表面的には盛んに行われている。

多くの金をかけ、たとい形式だけでも、日頃大切にし、またそれが継続されて子や孫にまで及ぶと、その破棄は困難となる。その上に祖先に対する感恩表現の場所であり、キリシタンの場合はその祖先が殉教してまでも教を伝えんとしたのであり、更に今日なおもかくれてやつていることが、皆殉教した祖先の意志から出たものであると信じている。このように強く祖先と結びついているキリシタンたちに対し、祖先まつりの場所である仏壇などを簡単に破棄せしめんとした明治初年の宣教方法が効を奏しなかつたのは当然である。神棚や仏壇に対して宗教心を表現することは、潜伏中、キリシタン宗門によつて、却つて助長される結果となつていたのである。仏寺に年貢を納めるのをかこつ人はあつてもこれら表神への朝晩の奉仕を厭う声は聞かぬ。却つて神棚にも線香を立てる如き叮嚀なまつり方が、この島全体の習慣となつている。納戸神を大切にする気持から、この表神の尊重が、むしろつちかわれたと見ることもできる。

納戸神は已著で述べた通り、第一、先祖の死守した遺物だから神格化する程大切に居るのであり、第二、その神格化は、隠匿の結果としての神秘性の増加によつて助長された。表神はこの第二を欲だけで、第一の先祖を大切にする点で共通して居り、たゞ尊重の程度の差だけである。仏壇と納戸神との本質的相違を感じていないのが、生月旧キリシタンの現状である。「寺からも得て食うばつてん、この方から得て食うとが腹持ちのよか」と、死者が語つたという話のうちにも、先祖が仏壇の供え物を拒否してない消息があらわれている。

注意すべきは、仏壇と仏寺とは、キリシタンにとつては別々であることである。仏壇は先祖に挨拶するところであるが、仏寺は自分たちから年貢を取り立てる好ましからざる存在である。納戸神の祭りには出費が多くても、社交を樂しむ機会ともなるのでその甲斐があるけれど、寺はたゞ取り立てるだけである。生月でそれをかこつ声は度々聞いたし、五島では寺の負課を避けて、神道を標榜する者が多い。

(黒崎地方のキリシタンの仏寺観は多少異なるものがあるが「天地始之事」と関連するので、その物語と共に取扱つた。)

八、祠と神社——私的祈願の場所

キリシタンの殉教地や墓地に祠や神社が成立し、現世祈願の対象となつて行くことは「昭潛」(三三三—三五四)第九章全体に亘つて述べた。その外そこに記さなかつた五島の竹山神社と、生月の古城神社及び「お初田さま」の諸資料加えて、キリシタンの民間神道的変容を考えよう。

(竹山神社)

殉教者の遺物の処置に困つて神社を建て、そこに奉納した著例を五島の久賀島にある永里部落ナリの竹山神社に見る。この神社は昭和二年に初建、昭和十五年に増築されたもので、その社殿も鳥居も已に述べた何れのキリシタンの神社よりも立派である。しかしこの奉納は、竹山部落の潜伏キリシタンが宗団を解散せんとして、遺物の保管に困つた果の処置で、その後、その宗の役員であつた一人が、夢にお告げを受けて、その処置の誤りであつたことを恐れ、その宗団を復活した。竹山神社は社殿の構えが本格的であるので、この建立には久賀村の神主の計らいも影響していると思われる。久賀村の村社は、離島にしては甚だ立派であり、竹山神社はその村社から半里ほどのところにある。村社

の神主は小学校長である(昭和三十年春の現狀)ことや、竹山神社の建立・増築の時期が日本精神興隆時にあたること併せて、一つの例外的發展と見なければならぬ。すでに述べた何れの神社にも、この竹山神社のように、神主の關係としているものがない。即ち黒崎の枯松神社(三三三—三三七)も東檜山の大神宮も、次に述べんとする古城神社も、祭礼はキリシタンたちが我流にやるのであり、たゞ神社という名を借用しただけである。仏寺との關係が年貢の上納を要すること、比較して、神社關係には負担がない。宣教師の墓や、殉教の遺跡や、教会の焼跡などを、そのまゝ放任するに忍びないので、今なら公然と記念碑を建てるべき所に、こつそりと祠を建てたのであろう。そこには、カモフラージュの氣持も、はたらいっていたであらう。この祠という形式が神社へ發展して行く一つの過程であつた。

(古城 神社)

しかし、これを以てキリシタン宗門の神道化という程のことが云えるかどうか。建物の様式と鳥居とを別にする、多くは民間信仰の対象である。古城神社のように石の鳥居の高さが二尺そこそこのものであるなどは、関西地方でよく見る個人の屋敷内に造られた稻荷神社に似た趣もある。古城神社のある山は幸四郎山ともよばれるが、この神社名は右の小鳥居に記されている。この種の祠で行われる祈願は、豊漁・安産・出征・入学などに関する私的なものであつて、日本各地で神道の行事として行われる農業の豊作、風害等に関する年中行事的な祭礼は、この生月でもこの種の神社と關係なしに、カトリク教の遺風に従い、納戸神を中心とした宗団で、伝統の儀式を以て、云わば公的に行われている。公的といつても、キリシタン宗門内のことで、氏神に關係する公然の祭礼とは別である。生月では(三四一)氏神の姫宮祭に旧キリシタンも参加するが、それとは關係なしに、自分たちの心ゆく祈願は、団体的にも私的にも、こうして氏神とは別に熱心に行うのである。

(お 初 田 様)

は、この「お初田様」の祭が山田部落最大の祭となつてゐる。司会者は「み弟子」^(二五〇)の先役といふきまりが嚴守されてゐる公的な祭であるが、その大祭の最も大切な部分は、景色のよい海岸の祠の前で行われないうで、納戸神との関連において「お宿」で行われる。昭和卅年の「お宿」として選ばれた米倉氏の家には納戸神はないが、隣家の御番役下川氏の家に、この祭のために飾りつけてあり、集会は代表者が先づそこに参詣することから始まる。

祠や神社ができて、それに全部が移行してしまわないで、やはり、キリシタンの遺物と、それを中心とした小宗団の行事とが、こうして残るのである。私は暫定的に、お初を殉教的な死をとげた人と見てゐる。その慰霊祭を三月十二日の虫よけの願立ての日にあわせて行うことにしたので、公私両方の行事が入り混つて複雑になつたのであらう。こゝでお初田祭を取り上げたのは、祠が単なる私的祈願の場であることを明かにしたいからである。

その例は下記のように外にも沢山あつて、キリシタンの小宗団で行われる行事が、公的な權威を持つていて、その權威が宗団永続の根源となつてゐるのに対し、祠における祈願は派生的で、公に対する私の關係があり、宗団持続に養分を供給する役を演じてゐる。

已著に記した岳路の三浪社の背後には「御隠居様」^(三三三)を祭つた家があると云われ、「バステヤン様」^(三三八)の背後には、太郎八氏の如き「爺役」^(六二六)を頭とする宗団があつた。^(三三三)ダングク様の祠の背後には、納戸神がかくされていて、それを取りまく数個より成る小宗団があり、^(三三五)中江ノ島の祠の背後には、生月全島数十個の宗団があつて広義の納戸神としての「サンジュワン様」^(三七七)がまつられてゐる。黒崎村の枯松神社への参詣者は、個人的に、多くはこつそりと夜間に参るのであり、それがキリシタン外の祈禱師たる吉野氏と結びついて發展した。生月の「八休龍王」^(三四〇)に参詣するのも、キリシタンに限られてゐない。^(三四一)石橋氏方の「おだんな様」^(三四二)は、祠ではないが、家の中では、神棚・仏壇とは別の壇に、祠に似た箱を作つて納められ、親戚の者なども参詣する。

このように誰でも必要に応じて参詣祈願し、婦女子も行つて樂しむことさえできる祠が成立し、その成立の源には何れの場合も殉教的死をとげたキリスト信者が居ることは、キリシタン宗門の民間下降として注目に値する。

(一九五七年末)

「究竟一乘宝性論」の構造と原型

高 崎 直 道

I. は し が き	1
II. 著者及び構造に関する藏・漢両訳の所伝	2
III. 漢訳偈本と《Śloka》—《本偈》決定の基準	3
IV. 《Śloka》と《Sūtra-sthānīya-śloka》	5
V. 《Udāharana》を説く偈	9
VI. 《本偈》と《原型》の推定	13
VII. 結 び	16
註	16
梵文偈本 (Ratnagotravibhāga-śloka-grantha)	17

I

『究竟一乘宝性論』(Ratnagotra-vibhāga Mahāyānōttaratantra-sāstra) は大乘仏教の如来藏 (tathāgata-gārbha) 思想を説く論書の一つである。近年、故 E. H. Johnston 博士の校訂で、その梵本が出版せられ (1950, Patna) この種の思想系統に属するものとしては唯一とも云える、梵文原典、藏・漢二訳の完備したテキストとなり、在来比較的材料に恵まれなかつた、インドにおける如来藏思想の研究に、大きな光明を投げかけるに至つた。梵本が出版されて以後の『宝性論』の研究は、併し、ようやく緒についたばかりで、その著者に関しても、まだ定説の出ていない状態にある。この著者の未決定ということは、梵本にその記載なく、又藏・漢両訳の所伝が全く異なることに由来するが、その推定には、単に論自体の構造や内容のみでなく、関係ある諸経論や諸思想にわたつての徹底的な検討の加えられることが必要とされる。特に構造の分析は、『宝性論』が可成複雑な構成をもち、そのことが、藏・漢両訳の著者に関

する所伝の差異と関係しているので、著者決定のための準備段階として、一番基礎的な作業であると思われる。以下述べるところは、この見地からなされた『宝性論』の構造分析と、《原型》に関する試論である。

II

はじめに、『宝性論』の著者と構造に関する、藏・漢両訳の所伝を挙げておこう。

チベット大藏経は現在二種のテキストを保存している。第一は “Theg-pa chen-po rgyud bla-maḥi bstan-bcos” (Tohoku Catalogue No. 2024) で、梵文と比較すると、散文の部分を除いて、偈のすべてを集めたもので、作者は彌勒 (Maitreya) となつている。第二は、 “Theg-pa chen-po rgyud bla-maḥi bstan-bcos rnam-par gśegs-pa” (同上 No. 4025) と題され、第一に無著 (Asaṅga) 作の註釈 (vyākhyā) の加えられたもの、即ち、現存梵本の全体に相当する。これによれば、チベットにおいては論全体を二つに分け、偈の部分に彌勒の作、散文の部分に無著の作と見なしていたことが知られる。この所伝は併しチベットのみでなく、七・八世紀以後、恐らくはインド・中央アジア一帯に信ぜられていたであろうことは、先に Bailey, Johnston 両教授によつて発見、出版された、中央アジア出土の『宝性論断片』によつても窺われる。⁽¹⁾

これに対し、漢訳大藏経は勒那摩提 (Ratnamati) 訳の一本 (大正 No. 1611) を存し、全体を堅慧 (Sāramati 沙羅末底) 作としている⁽²⁾。併し、この訳は実は二部より成り、はじめに論中のいくつかの偈を集めて別出し、そのあとで梵本全体に相当するものを訳し、先に抜出された偈の大部分を再録している。即ち、全ての偈ではなく、一群の特殊なものだけが基本的部分を構成する偈とみなされ、他の偈は註釈として散文の部分と同一の扱いをうけている。別な見方をすれば、論全体が構造上、《本偈》と《釈偈》と《散文釈》の三部に分けられるということである。これは漢訳を熟知している日本の学界では夙に知られていたことであるが、そこから直ちに上述三部の作者がそれぞれ別であると

か、漢訳のはじめに抽出された偈の一群（以下漢訳偈本と略称）がそのまま《本偈》を示すとみる⁽³⁾ことは、梵本を比較検討した結果、簡単に首肯出来なくなつた。それにも不拘、漢訳所伝の分け方が、藏訳のそれよりも妥当であることは内容から明らかであるので、一応、漢訳偈本の撰擇を基として、その一つ一つを梵本、藏訳と比較検討して、《本偈》とみなさるべき偈を取出してみよう。

III

先ず、漢訳偈本中、冒頭にある四句十八偈は梵・藏何れのテキストにもなく、これらは漢訳の際に訳者が附加した帰敬序と考えられ、当然《原型》の列から除外さるべきものである。又、校量信功德品第十二（梵本第V章相当）中にある、法師に対する敬重を勧める偈（大正 31, p. 820c 及び p. 848a）はやはり梵・藏両本になく、その内容が冒頭十八偈で法と法師を誘ふことを戒めていることと対応するので、やはり後からの附加と思われる⁽⁴⁾。それ以外は、仏業品第十（梵本第IV章相当）に少し複雑な問題があるが、すべて梵本中に相当偈の発見されるものである。

十八偈に続く、仏宝品第二に属する四句四偈は梵本第I章第4偈（以下 v. I, 4 の如く略記する、偈数は Johnston の Text による）に相当する。これがいわば、《本偈》No.1 となるが、この撰擇を梵本と比較してみると、梵本は、v. I, 4 に先立つて、次のように述べている。

Uktaḥ āastra-saṃbandhaḥ//

Idāniṃ ślokānām artho vaktavyaḥ/

…… / atas tat prathamato buddharatnam adhikṛtya ślokaḥ/
(p. 7, ll. 5-8)

以上、論の〔各主題の〕相関関係について説き了つた。これから諸偈（śloka）の意味の説明がなされるべきである。……………そこで先ず第一に、「仏宝」に関して一偈が説かれる。）

この《śloka》とよばれた v. I, 4 は

.anena kiṃ darśayati/ (p. 7.1.13)

(この〔偈〕は何を示しているか)

という書出しではじまる。v. I, 5 によつて、その内容を八つの主題にまとめられ、八つの主題は更に、続く三偈 (vv. I, 6-8)、及び散文の註釈によつて詳細に説明されている。

ここで、v. I, 5 以下の四偈は勿論漢訳偈本にないもので、先に《釈偈》とよんだものに相当する。そして梵本における扱い方や、内容から推して、これらの《釈偈》は、《散文釈》と同一人の手になると考えられる。

さて、漢訳偈本で、次に来るのは、法宝品第二に属する四偈で、これは梵本 v. I, 9 に相当し、その書き出しは、

Ato buddharatnād dharmaratna-prabhāvanēti tad-anantaram tad-adhikṛtya ślokaḥ/ (P. 10, l. 15)

(さて、仏宝から法宝が現れ出る。それ故、「仏宝」にすぐ続いて、「法宝」に関する一偈がある。)

と見える。以下は「仏宝」の場合と同様、三つの偈と散文によつて、v. I, 9 の主題が説明されて、次の主題「僧宝」に入る。

これは、『宝性論』の典型的な形式で、v. I, 5 や I, 9 のような位置にある偈が《本偈》とよばれるべきことは容易に首肯されるであろう。そして、更に気付かれることは、梵本が、vv. I, 4 や 9 などだけを《śloka》(頌)とよんでいることであり、v. I, 4 が、《śloka》という語の適用された最初の偈であるという事実である。即ち《本偈》第一号を選ぶ点で、梵本と漢訳は完全に一致している。従つて、'uktaḥ śāstra-sambandhaḥ' に至る迄の部分は、その中にある偈も含めて註釈者による序論であり、註釈者はその次にはじめて、本論たる《śloka》の説明に入るのだということを、'idanīm ślokanām artho vaktavyaḥ' という文で示しているのだと推定される。

この、《śloka》という語の特定な用法は、更に、梵本第 I. IV. V. 各章の奥書にみられる《ślokārtha-saṅgraha-vyākhyāna》(頌の意味を要約し、解説する)という句の《śloka》という語によつて指示されているものと一致すると思われる。即ち、註釈は、それが《śloka》の意味を解明するものとし

て、この《ślokārtha-saṃgraha-vyākhyāna》の名を得たと考えられるのである。

ところで、この特定な用法は、梵本第I章の前半を通じて保たれ、即ち、《śloka》とよばれる偈は全て漢訳偈本中に検出されるが、第I章の最後、vv. I, 156-157 以後になると混乱を生ずる。即ち、v. I, 157 の次に、

asya khalu śloka-dvayasyārthaḥ samāsenā daśabhiḥ ślokair
veditavyaḥ/ (p. 77, l. 20)

(さて、この二偈の意味は、要約して〔以下の〕十偈によつて知らるべきである。)

という書出しで、同じ《śloka》の名の下に、《釈偈》に当る十偈が述べられており、以後、論の末尾まで、概ねこの形式が踏襲されている。同時に論のこの部分以後では、散文の註釈は、偈、或は各主題に入るための書出しを除いて全く姿を消してしまふので、《śloka》という語の混用も、そうした註釈上の形式の変化と関連しているかと思われるが、それが註釈者の気まぐれによるものか、この部分以後が別の註釈者の仕事であるのか、或は又、《釈偈》に適用された《śloka》という語は、単に詩の韻律の問題として、八韻の四句よりなる Anuṣṭubh を意味するものか⁽⁶⁾それとも、もつと別の理由によるのか、何れとも判定の方法を欠くが、とにかく分量からいえば論の三分の二近くを占める部分で用いられたものとして、《śloka》という語の前述の如き特定の用法は認めて差支えなかりし、《本偈》決定の基準として、漢訳偈本と並べて採用しうらと思う。そこで次に、この二つの基準を以て、各偈の検討に入らう。

IV

最初に、漢訳偈本中に存し、且梵本で《śloka》とよばれている偈をとり出してみよう。

Chap. I. vv. 4, 9, 13, 23, 30, 35, 42, 45, 47, 49, 52-63, 66, 79,
84, 156-157(27)

Chap. II. vv. 1*, 3, 8, 9*, 18-20, 29, 38-41, 62, 69(14)

Chap. III. v. 1.(1)
Chap. IV. vv. 1-2, 13*, 41*(4)
Chap. V. vv. 1-6, 16-25*(16)

上偈の表のうち *印のもの以外は、形態、内容上、何れからみても、基礎的な偈としての性格を具えている。即ち、内容は論の中心的課題を示し、韻律は区々であるが概ね古型を存している。更に、それらは《積偈》によつて説明されているが、それ自身で独立した意味内容をもっている。⁽⁶⁾ これらの点からみて、それらを《本偈》とみなすことに異論はないであろう。之に反し、*印のものは少し注意深く検討してみる要がある。

(1) v. II, 1—註釈者によれば、この偈は “nirmalā tathatā” (無垢眞如) 即ち、如来の法身 (dharmakāya) に関する八つの主題を述べているのであるが、他の註釈なしには独立した意味をもっていない。註釈はこの八主題の概要を説明したあとで、‘uddānam/’ (まとめ) という書き出しで v. II, 2 を述べ、同じ八主題を別の術語でおきかえている。以下、第二章 (漢訳 轉身清淨成菩提品第八) を通じて用いられる術語は v. II, 2 で掲げられたものであるから、v. 2 が《積偈》であることは間違いなく、すると形式的には v. II, 1 は《本偈》とみてもよさそうであるが、問題は《本偈》が、かゝる《udpāna》を含み、又主題の分類を行つているかということである。(更に、梵本校訂に用いられた写本の一つには、v. II. 1 をさす《śloka》の語がないこと、よしんばそれは脱落であつたとしても、偈の韻律は Anuṣṭubh であることも、一応念頭において然るべきであろう。)

分類化有無の問題は、第一章 (漢訳 一切衆生有如来藏品第五) の v. 29 に関する問題と関連してくる。この v. I, 29 は漢訳偈本中にはあるが、梵本では単に《uddāna》とよばれ、“tathāgata-dhātu” (如来性) 即ち如来蔵に関する十の主題のまとめであり、その主題を示す術語は、v. II, 2 と同類である。更に、この偈に先立つて、梵本は

pūrvataraṃ tu yenārthena sarvatrāviśeṣeṇa pravacane sarvākāraṃ
tadartha-sūcanaṃ bhavati, tad apy adhikṛtya nirdeksyāmi.

(p. 26, ll. 10-11)

(併し、[如来性の三義を説明するに]先立つて、聖典 (pravacana) 中にはその義の全てをのこりなく指示するところの[別の]義がある。それについても説明しておこう。)

とある。この 'nirdeksyāmi' (私は説明しよう) という句は直ちに 'uddānam/' ではじまる v. I, 29 によつて続けられている。従つて漢訳所伝に反し、この偈は明らかに《釈偈》に属する。

かく、v. I, 29 が《本偈》の列から除かれると、如来性を十種の主題による分類も亦、本偈作者の仕事ではなかつたことになる。即ち、vv. 30, 35, 42, 45, 47, 49, 52-63, 66, 79, 84 の諸偈は元来、如来性を説明する一連の偈であつて、註釈者が内容に従つてそこから十の主題を採上げたということになるであろう。この推定をすゝめて第二章をみると、八つの主題による分類も亦同様に註釈者の仕事ではなかつたかと疑われ、従つて、v. II, 1 も《本偈》の系列から除かれて然るべき公算が大きくなる。

(2) v. II, 9—この偈は『如来藏經』に説かれ、且、『宝性論』第I章で詳細に解釈されている、如来藏の煩惱所纏性に関する九喩の存在を豫想し、九喩に関する知識を前提しなければ、それ自体では意味のとりにくいものである。しかも、九喩を説く諸偈は、漢訳偈本中にはあるが、《śloka》とはよばれず、それらを《本偈》とみとめるかどうかには、後述するように多大の疑問がある。従つて、v. II, 9 の採否は九喩を説く諸偈の扱いに関つてくる。たゞ、形態上は、他の《本偈》と目されるものと全く同格の条件を具えている。

(3) v. IV, 13.—この偈は、それに続く詳細な説明を豫想し、それに先立つ総括としてのべられている。その点、v. I, 29 やII, 2 と同様《uddāna》としての性格をもち、又、後に続くものが『智光明莊嚴經』(Jñānālokālankāra-sūtra) に説かれた、如来の「所業」(kriyā, karman) に関する九喩である点、v. II, 9 と同様な《本偈》としての不確かさを有つている。梵本では、この偈を《sūtra-sthāniya-śloka》(經に基いた頌) とよび、続く部分を《vistaravibhāga-nirdeśa》(詳細な分析的解説) とよんでいる。

《sūtra-sthāniya-śloka》という語が、もし一般に適用されうるとすると、上述の v. II, 9 も、それが『如来藏經』の内容を豫想している以上、一種の《sūtra-sthāniya-śloka》といえるが、更に同種の偈を論中から探すと vv. I, 96-98 及び v. III, 4 が見出される。これらは皆、漢訳偈本中に相当偈があるが、このうち v. III, 4 は、藏・漢訳によると、《uddāna》とよばれており⁽⁷⁾梵本は恐らく、偈の頭書として 'uddānam/' とあるべきを脱落していると思われる。この偈は、後に続く如来の六十四功德に関する説明の要約であり、六十四功德の各項は、註釈者のいう如く、『宝女經』(Ratnadārikā-paripṛcchā)から採られたものであるから、v. III, 4 も亦《sūtrasthāniya-śloka》という名に値いする。又、vv. I, 96-98 は上述『如来藏經』の九喻の要約である。従つて、v. IV, 13 を含めて、この一群の偈の性格は、純粹な《śloka》とはいへ難く、それでもなお、《本偈》とみとめられるか否かは、続く譬喩の部分の運命に懸つている。

(4) v. IV, 41—梵本のみ、この偈の前に 'śloka' の語を存するが、藏、漢訳は共にこれを欠き、しかも、この偈は如来所業の九喻を説く一連の偈の中にあるから、これだけ別出して論ずる要はなく、当然《śloka》の系列から除かるべきものである。

(5) vv. V, 16-25—梵本はこれらの偈の前に頭書を欠いているが、藏訳、漢訳にはそれがあり、それぞれ 'tshigs-su gcad-pa', 「偈」の語を保存している。従つてこれらは明らかに《śloka》の一群に入るものである。

なお、前表に挙げられてないが、その内容上どうしても《本偈》のうちに数えられるべきものに v. I, 27 がある。この偈は論の中心課題たる如来藏の三義、即ち、法身、眞如、如来性 (tathāgata-gotra) について説く偈で、それなくしては論の内容を想像することも出来ない程重要な偈である。梵本はこの偈の前に通例の頭書を欠き、又次の v. I, 28 が恰も一連の偈の如く続けて述べられているが、内容から判断すると v. I, 28 は明らかに《釈偈》である。漢訳でも v. I, 27 は偈本中に載せているが、v. I, 28 は省いている。相憎、この偈の前後の註釈の部分は梵・藏・漢三本も順序が異つている。梵本の配列が一番

理解しやすいが、漢訳の原典は現在の梵本とは別だつたにちがいないから、その原典の順序は或は漢訳の通りであつたかも知れない。漢訳によれば、v. I, 27 相当偈の前に「如偈本言」(yathôktam kārīkā-granthe) の句があり、この選擇に関しては漢訳偈本は正しく、v. I, 27 は純粹な《śloka》に属すると思われる。

以上、検討の結果、漢訳偈本所載の偈のうち、純粹な《śloka》とみとめられるものは前掲の表中、vv. V, 16-25 以外の*印のものを除き、それに v. I, 27 を加えた計 59 であり、形態上から v. II, 9 をそれに準ずるものとして加えると計 60 となる。これに対し vv. I, 96-98; III, 4 IV, 13 は《uddāna》、且《sūtra-sthaniya-śloka》類として別出さるべきものであり、v. I, 29 と、多少の躊躇を以てであるが、v. II, 1 とは《釈偈》の仲間入りをしてもらふことにしよう。

V

漢訳偈本のうちには、上述二類に属する偈の他に、分量でいえばそれ以上になる。他の一群の偈が収められている。それらは或種の經典の内容を偈にした、《udāharāṇa》(譬喩、实例)とよばれる三つのグループ、即ち、

(1) 梵本第 I 章(漢訳、無量煩惱所纏品第六)中の、vv. 99-126。—『如来藏經』に基く、如来藏の煩惱所纏性に関する九喩、(2) 第三章、(如来功德品第九)中の v. v. 5-26) —『宝女經』の所説に基く、如来の六十四功德、即ち、十力、四無畏、十八不共法、及び三十二大人相に関する偈、及び、

(3) 第四章(漢訳、第十品)の vv. 27-30, 34-35, 41, 44-52、(梵本にない一偈を加う)、55-57, 64-66 (梵本にない一偈を加う)、67-68, 71-76, 85 及び 89-91 —『智光明莊嚴經』の所説に基く、如来所業に関する九喩、であるが、一般に、これらの偈は所依の經典をもつ点で、《śloka》類の偈と異り、従つて、《śloka》類と同程度にこの論独自の偈とはみなし難いものである。いわば、これらの偈は論の作者によつて、經典に基いて「新たに編集された偈」というにすぎず、作者自身の独自の思想は全くみられない。この意味

において、この一群に属する偈は《sūtra-sthāniya-udāharāṇa》（經典に基づく譬喩偈）と名づけられてよいであろう。（これと対応して、前に《sūtrasthaniya-śloka》として別出した第二類の偈は《sūtrasthāniya-uddāna》、或は《udāharāṇa-uddāna》といつてもよいかも知れない。）併し同時に、論中における位置や、その形態からいつて、これらは《釈偈》でもない。何となれば、これら一連の《udāharāṇa》偈の述べられたあとで、註釈著は 'udāharāṇānām pindārthaḥ/'（譬喩の略義）という書き出しで《釈偈》を説いているからである。

そこで起る疑問は、この種類の諸偈の作者は《śloka》類の作者と同一であるか否かである。若し異るとすると、われわれは《śloka》の作者と註釈者との間に、別の作者の存在を豫想せざるを得なくなる。これに連関して注目されるのは、第三章中にある三十二相に関する説明である。これは註釈者のいう通り、『宝女經』所説のものとは殆ど一致するが、そして、偈から 32 という数を一応とり出せるが、実際には、時に二つ、三つづつまとめられて一相として数えられていて、合計は 40 を超える。そして、そのうちのいくつかは『大智度論』にも、又彌勒作といわれる『現觀莊嚴論』(Abhisamayālanikāra) にも見出されない。従つて、チベット所伝に従つて、この『宝性論』が『現觀莊嚴論』と並んで、彌勒の作であるとしても、少くともこの第三章の諸偈に関しては、彌勒の著者性は否定されるべきであり、或は『宝女經』そのものも彌勒以後の作品ではないかとさえ思われる。この一事から全体を論ずるのは危険としても、この一群と類似した性格をもつ、他の二つの《udāharāṇa》類も、やはり同様に《śloka》類より多少とも後の時代の附加ではなからうか。

第四章に関しては別の問題がある。漢訳偈本は、この章において、梵本で《udāharāṇa》類に入れられるべき偈の中、可成の分量を省略し、その上屢々順序を変更している。これら省略された偈、及びそれに対する註釈のうち、第一に、(1) vv. IV, 36-40 及び梵本 p. 102, l. 20—p. 104, l. 12 の部分、及び (2) vv. 59-62 とその頭書とは、内容、形態ともに論の他の部分と一致しないので、明らかに後世の挿入と認められる。第二の種類の省略は、九喩の、第一

喩に関する偈のうち、vv. 14-26, 第二喩中の vv. 31-33, 第三喩中の vv. 42-43, 第四喩中の vv. 53-54, 第五喩中の v. 63, 及び、第六喩中の vv. 69-70 である。これら諸偈の内容は、同一喩に関して漢訳偈本中に保存されているものと同内容である。これは漢訳が重複をさけて故意に省略したのか、或に古い梵本は現存漢訳にみられるような数と順序の偈をもっており、他は後世の挿入であるのか、その何れとも断定しかねる。第I章の如来藏の九喩の場合にも、各喩について、略々同内容の偈がくり返されているから、原本が現存梵本の如くであつたとしても奇とするに当らないからである。それにも拘らず、漢訳偈本が旧型を示すといふきるには、他の箇所での確実な証拠がなければなるまい。第I章から第III章迄、及び第V章に関しては、漢訳偈本は v. I, 29 と v. II, 1 を除いて、一応、われわれの求めつゝある基礎的な偈、或は《釈偈》でない偈を集めたものという性格を示してくれた。少くとも、漢訳偈本になくて、而も《śloka》, 《udāharaṇa》等として採上げるべきものは一つもなかつた。それが、この第IV章においてのみ、相当の混乱をみせている。この漢訳所伝の信憑性は、次の第三の種類の種類に対する検討を俟たなければ明らかにされないであろう。

第三の種類の種類は問題が更に複雑である。これは梵本 pp. 112, l. 1-113, l. 4 の部分に関係する。そのうち、v. 88 は漢訳偈本では v. 76 相当偈について、第九喩の項下に何の頭書もなしに述べられている。そして、vv. 89-91 相当偈は、梵本にない他の一偈と共に、第一喩の末尾におかれ、その頭書は「不生不滅者即是如来」(大正, 31, p. 818 b) (anutpādānīrodhas tathāgata iti) とみえる。第一の場合、v. 88 は、その前にある、漢訳にない三偈 (vv. 85-87) と共に、udāharaṇa-saṃgrāhe catvāraḥ ślokaḥ' (喩をまとめて四頌が説かれる) という書き出しで一括して述べてある。即ち、v. 85 は九喩の総括、v. 86 は第一~三喩の、v. 87 は第四~六喩の、そして v. 88 は第七~九喩の要約である。全体の感じからいうと、この部分四偈は、それが、例の通りの《udāharaṇānāṃ piṇḍārthaḥ》の後におかれてあり、その頭書にある《udāharaṇa-saṃgrāha》という語も、こゝでだけ使用されているので、ど

うも後世の挿入ではないかと思わせるが、漢訳偈本がそのうちの一つだけを保存しているとなると、やはり九喩の偈と共に漢訳の当時、四偈とも原典に既に存在し、漢訳者は誤つて最後の偈のみを残したとでも推定するより他はない。既に《udāharāṇa》そのものが《śloka》類より幾分後世の附加とすれば、その最後に他の箇所例のない《udāharāṇa-saṃgraha śloka》があつたとしても差支えないかも知れない。併し、こゝで漢訳者のいわば恣意的な省略を認めると、前述第二の種類の省略も同様に漢訳者の仕事と認めたくなり、従つて漢訳偈本の信憑性はずつと薄らいで来るであろう。

第二の例は省略というより位置の変更であるが、それが同じ喩の中での順序の変化ではなく、梵本では《釈偈》とみられる位置にあるのが、漢訳偈本の中に加えられた上、場所もずつと前の方にもつて行かれているところに問題がある。尤も漢訳のこの扱い方については一応理屈をつけることも出来る。即ち、如来の不生不滅ということ、それにも拘らず、衆生のために自然不休息の業をつづけるということは、第IV章如来所業の主題であると共に、その基となつた『智光明莊嚴經』全体の主題でもある。そして『智光明莊嚴經』では各喩のあとで一々、如来は不生不滅と説くが、特に一箇所、『宝性論』所載の三偈と似た内容をもつ偈を中間に挿入している。(他の部分はすべて散文である。)その位置は同經の漢訳三本についてみると、第一訳と第二訳の間で差異があり、(第三訳は第一訳に一致)第一訳では第四喩の後、第五喩(日輪の喩)の前にあるが、第二訳では第一喩の直後にある。⁽⁸⁾但し、第二訳はその内容からみて第一訳よりも古く、譬喩の数も六つで、第二訳中の第二(法鼓)第三(雲)第四(梵天)の譬喩が欠けている。従つて第一喩は直ちに日輪の喩によつてつづけられているから、不生不滅を説く偈は元来第一に帝釈天の喩の直後にあつたらしく、漢訳『宝性論』の配列はその点妥当であり、原本がそうなつていたとも考えられる。併し、現存梵本による限りは、これら三偈はその内容から判断して、どうしても《釈偈》に近い。即ち、v. 91 は、

Ayatnāt kṛtyam ity evam darśanādi pravartate/

Dharmakāyād anutpādānirodhād ā bhavasthiteḥ//

(かくの如く、現〔身〕その他の如来の所業は、努力を加えることなく、自然に、そして世界の続く限り、不生不滅なる法身から顕現する。)

とあるが、これは《釈偈》たる v. 84 とその表現が極めて類似している。即ち v. 84 は、

Ayaṃ ca prakṛto 'trārtho navadhā darśanādikam/
Janmāntardhim ṛte śāstur anābhogāt pravartate//

(そして、ここで、論議の主題は、現身をはじめとする九種〔の所業〕が、努力を力えることなく、又、教主の生死なくして顕現するということである。)

とある。これら二偈で 'darśanādi' とか 'darśanādikam' といわれているのは、v. 81 で、九喩によつて示された主題として述べているところの darśana (見), deśanā (説), vyāpti (遍至), vikṛti (変), jñāna-niḥṣṛti (智の顕現), mano-, vag-, kāya-guhyatā (意、語、身三業の秘密性)、及び prāpti (得) の九をさしており、従つてこの v. 81 の存在を豫想したものと云えるから、《釈偈》たるこの九は疑う余地がなく、その位置も梵本のままで妥当である。

かくて漢訳偈本の信憑性はそうした形でのテキストが存在したという点では殆どなくなり、たゞ漢訳者の任意適出であつたと想像せざるをえなくなる。(当時勿論、そうした伝承はあつたとしても。) 従つて、第四章に関する省略についていえば、第二種の偈は《udāharaṇa》偈の仲間に入れるのが妥当であり、第三の種類では、vv. 85-87 を加えて、vv. 89-91 を除くのが然るべきであると思われる。

VI

以上、漢訳偈本を梵本と対照して検討した結果えられた結論は、

1) 漢訳偈本はそのままで『宝性論』の《本偈》なり《原型》を示すものとは見做し難い。果して偈本のもとなつたような梵文テキストが、註釈づきのそれと別に存在したかどうか疑わしい。

2) 併し、偈本は可成忠実に「釈偈でない」偈を抽出している。

3) 漢訳偈本中に集められた諸偈は《釈偈》とみなされる二三を除き、次の

三類に分けられる。

- A. 純粹は《śloka》類
- B. 譬喩の要約としての《uddāna》類
- C. 《udāharāṇa》類

4) 第四章においては、梵本にあつて漢訳中にない諸偈のうちいくつかは、C類の中に附加されるべきである。

5) この三類のうち、B及びC類は、A類に比べて、幾分後世のものである。併し、何れも註釈の成立した時、或はおそらく漢訳の成立した当時(511 A. D)迄には全部整えられていた。従つて、A, B, C, 類のすべてを、その上に註釈のなされたところの《本偈》と考へて差支えない。

残された問題は『宝性論』の《原型》はどのようなものであつたかということである。第一の解決法は上述のA類のみを、即ち、純粹な《śloka》として採出された60偈だけを《原型》とみなす方法である。これは梵本の奥書にみえる《ślokārtha-saṃgraha-vyākhyāna》の意味を活かすこととなり、又偈数も適當である。ただ難点をいうと、各章に配置される偈数の多少の差が甚しいことと、先に一応保留した v. II. 9 の問題があることである。後者はそれだけを後からの追加と云つてしまえば構わないようであるか、これは別の解決方法を導き出すのであつて論じよう。前者については、《原型》が五章に分れていたとする必然性はなく、殊に梵文の奥書が、第 I, IV, V 章では同一形をもつているのに、第 II, III 章に 'ślokārthasaṃgraha vyākhyānataḥ' の句を欠くことから、第 II ~ IV 章を一章とみなすと、偈数は各章それぞれ、28, 16, 16 となり、数の不齊合は解消される。併し、これは全くの想像で、第 II ~ IV の合章が何とよばれてきたかを推定する材料は全くない。

第二の方法は、もつとラヂカルに、v. II. 9 を含む第二章以後のA類の偈を、《udāharāṇa》と共に後から加つたものとして、全部カットしてしまふと共に、v. I. 23 ("gotra" に関する四つの見地をのべたもの)をも《原型》から省いてしまふ方法である。その理由は、

1) vv. I, 156-157 は造論の目的 (*deśanāprayojana*) を示す偈であるが、これは一種の結論とみなすことも出来、且、この偈をもつて、即ち、第I章の終り迄で、「如来藏」が“*ratna-gotra*” (宝性) である所以は十分に説明されている。

2) 第V章の最後の偈 (v. V, 25) は阿彌陀仏への帰敬と、造論の功德の衆生への廻向を説くものでり、一論の結語としては極めてふさわしいものであるが、歴史的に如来藏思想と彌陀信仰との連関性はあるとしても、論の内容そのものとの結びつきは必然的でなく、『宝性論』にそれがなくてもおかしいことはない。⁹⁾ 更に、この偈で、三宝と“*gotra*”に関する四つの見地、即ち「性」(*dhātu*) 即ち如来藏、「菩提」(*bodhi*) 即ち法身、「功德」(*guṇa*) 及び「業」(*karman*) とを併せて、七句とよんでいるが、これは註釈者の序論で七種金剛句 (*vajrapadāni sapta*) といわれているのに対応するが、それ以外には何処にもその説はない。一般には梵本の章別にみられる如く、‘*gotra*’の四つの見地が主題となっており、そこに幾分の不斉合性がみられる。

3) ところで、第II章以下の全面的抹消は実は“*gotra*”の四つの見地という2) で一応認めておいた立前をも否定することとなる。この四つの見地は、前述 v. I, 23 に基いてたてられた区分であるから、従つて v. I, 23 は第I章の《*śloka*》のみを《原型》と考える場合、存在理由が大部弱まる。それが、I. v, 23 を《原型》から省いてみた理由であるが、これには些か心残りがある。というのは、v. I, 23 が同時に題名の「宝性」(*ratna-gotra*) の意味を説明する重要な偈である(偈の後半に *viśayaḥ paramārthadarsīnām śubharatnatraya-saṅgako yataḥ* とみえる) からで、他に“*ratna-traya*”の句の現われる偈はない。尤も、この偈には‘*gotra*’の語なく、それは、v. I, 27の第三句 ‘*Banddhe gotre tatphalasyôpacārāt*’ とあるのみである。‘*tat-phala*’は内容からみて“*ratna-traya*”を指していることは明らかであり、且、題名は本文中になくとも、内容の点から付けられる例は多いので、v. I, 23 を欠いても全体の構造に不斉合を来たすことはないであろう。

この省略の結果、凡ゆる分類や範疇化は論から除かれることとなり、全体が

たゞ一章、そのうち最初の3偈が、帰敬序として「三宝」(ratna-traya)への帰依、次の22偈が本論としての「性」(gotra)の説明、そして最後の2偈が結びとして造論の目的を説く、計27より成ることとなる。これ以上に《原型》を縮小させる可能性はありえないであろう。この推定は併し第二の作者を、現在みられる如き『宝性論』の骨格を作り上げた者として、極めて重要ならしめる。或は同じ論の増補者が、直ちに自ら註釈をかいたかとも想像されるが、その者は何れにせよ、《原型》の作者に劣らぬ力量のものとなさざるをえないであろう。

VII

以上、甚だ主観的な推定に頼つて『宝性論』の原型探求を試みたのであるが、未発見の資料が有力な客観的データを示さない限り、より進んだ決定は不可能であろう。勿論、私の推論の不備や、考え直さるべき諸点多々あると思うが、それについては識者の叱正を仰ぎたい。なお、参考迄に、附録として、上述《原型》と推定された27偈の梵文を載せておこう。

註

1. "A Fragment of the Uttaratantra in Sanskrit" by H.W. Bailey & E.H. Johnston. (Bull. S.O.S. vol. VIII, Part I, 1953). そこには, Bodhisattva Ārya-Maitreya 作として、『宝性論』の v. I, 1. 及び v. III, 1-10 がのせられている。
2. 但し、論そのものには著者名なく、法藏の『大乘法界無差別論疏』に述べてある。(大正, 44, p. 63c).
3. 例えば、月輪賢隆、『究竟一乘宝性論について』。(日本仏教学協会年報第七年, 昭和11)。教授は、チベット、中国両方の所伝を合観されて、《本偈》を堅慧作、《积偈》(註偈)を弥勒作、《散文釈》(長行)を無著作と推定された。
4. 法師に対する敬重の強制は恐らく漢訳当時の中央アジアにおける歴史的背景、例えば、匈奴による仏教徒迫害等の反映であろう。
5. 第II章以後の《积偈》で、'śloka' とよばれたものは、v. II, 73 を除いてはすべて Anuṣṭubh 韻である。そして、v. II, 73 は漢訳になく、しかもその語法に古いものがある——例えば、菩薩を maharṣi とよぶのは他の部分にはみられない。maharṣi は通例、仏の称号とされる。——ので、他の古い経典からの引用でないかと思われる。従つて第三の仮設にも矛盾はない。

6. 中には数偈で一連の意味を示すものもある。vv.52-63 もそうであるが、v. I, 30, 35, 42, 及び 45, はやはり一連のもので、而も全体の主語は、v. 45 にある 'jinagarbha' で統一されている。従つて、v. 35 の第一行の梵文 'śubhâtmasukhanityatva-guṇapāramitā phalaṃ' は jinagarbha を修飾する有財釈合成語として、guṇapāramitā-phalaḥ' と、訂正しなければならない。
7. チベット訳。——'Sgom-ni/' (デルゲ版 p.120a, l.2: 漢訳 '略説二偈' (大正 31, p.844a)。
8. 第一訳『如来莊嚴智慧光明入一切仏境界經』(大正, No. 357), 12 卷, p.242a.
第二訳『度一切諸仏境界智嚴經』(大正 No 358), 同上 p.251a.
9. 例えば、同じ如来藏思想を説く『大乘起信論』も末尾に近く弥陀信仰を示している。併し、『大乘法界無差別論』や『仏性論』は同じく如来藏思想を説き乍ら、弥陀信仰については何もふれていない。

RATNAGOTRAVIBHAGA

(ŚLOKA-GRANTHA)

(Namo ratnatrayāya/)

Yo buddhatvam anādimadhyanidhanaṃ śāntaṃ vibuddhaḥ svayaṃ
 Buddhvā cābudhabodhanārtham abhayaṃ mārgaṃ dideśa dhruvam/
 Tasmai jñānakṛpāsivajravaradhṛg-dukkhāṅkurafkacchide
 Nānādṛggahanōpaguḍha-vimatiprākārabhetre namaḥ//1// (v. I, 4)
 Yo nāsan na ca san na cāpi sad-asaṅgā nānyaḥ sato nāsato
 'śakyas tarkayituṃ niruktyapagataḥ pratyātmavediyah/
 Tasmai dharmadivākārāya vimalajñānāvabhāsatviṣe
 Sarvārambaṇa-rāgadoṣatimira-vyāghātakartre namaḥ//2// (I, 9)
 Ye samyak pratividhya sarvājagato nairātmyakoṣiṃ śivāṃ
 Taccittaprakṛtiprabhāsvaratayā kleśasvabhavēkṣaṇāt/
 Sarvatrānugatām anāvṛtadhiyaḥ paśyanti sambuddhatām
 Tebhyaḥ sattvaviśuddhyanantaviśaya-jñāneḥṣaṇebhyo namaḥ//3// (I, 13)

(Gotram/)

Buddhajñānāntargamāt sattvarāśeṣe

Tannairmalysyādvayatvāt prakṛtyā/
 Bauddhe gotre tatphalasyōpacārād
 Uktāḥ sarve dehino buddhagarbhāḥ//4// (I, 27)
 Sadā prakṛtyasaṃkliṣṭāḥ suddharatnā nbarāmbuvat/
 Dharmādhimukty-adhiprajñā-samādhi-karuṇānvayaḥ//5// (I, 30)
 Śubhātma-sukha-nityatva-guṇapāramitā-phalaḥ /
 Duḥkhanirvic-chamaprāpticchandapranidhi-karmakaḥ//6// (I, 35)
 Mahōdadhir ivāmeyaguṇaratnākṣayākaraḥ/
 Pradīpavad anirbhāgaguṇayukta-svabhāvataḥ//7// (I, 42)
 Pṛtagjanārya-saṃbuddha-tathatāvvyatirekataḥ/
 Sattveṣu jinagarbho 'yaṃ deśitas tattvadarśibhiḥ//8// (I, 45)
 Aśuddho 'suddhaśuddho 'tha suviśuddho yathākramam/
 Sattvadhātur iti prokto bodhisattvas tathāgataḥ//9// (I, 47)
 Sarvatrānugataṃ yadvan nirvikalpātmakaṃ nabhaḥ/
 Cittaprakṛti-vaimalyadhātuḥ sarvatragas tathā//10// (I, 49)
 Yathā sarvagataṃ saukṣmyād ākāśaṃ nōpalipyate/
 Sarvatrāvasthitaḥ sattve³ tathā 'yaṃ nōpalipyate//11// (I, 52)
 Yathā sarvatra lokānām ākāśa udavyayaḥ/
 Tathaiḥvāsaṃskṛte dhātāv indriyāṇāṃ vyayodayaḥ//12// (I, 53)
 Yathā nāgnibhir ākāśaṃ dagdhapurvaṃ kadācana/
 Tathā na pradahanty³ enam mṛtyu-vyādhi-jarāgnayaḥ//13// (I, 54)
 Pṛthivy ambau jalaṃ vāyau vāyur vyomni pratiṣṭhitaḥ/
 Apratiṣṭhitam ākāśaṃ vāyv-ambu-kṣitidhātuṣu//14// (I, 55)
 Skandha-dhātṅv-indriyaṃ tadvat karma-kleśa-pratiṣṭhitam/
 Karma-kleśāḥ sadā yonimanaskāra-pratiṣṭhitaḥ//15// (I, 56)
 Ayoniśomanaskāraś cittaśuddhipratiṣṭhitaḥ/
 Sarvadharmeṣu cittasya prakṛtis tv apratiṣṭhitā//16// (I, 57)
 Pṛthivīdhātuvaj jñeyāḥ skandhāyatanadhātavaḥ/
 Abdhātu-sadṛśā jñeyāḥ karma-kleśāḥ śarīriṇām//17// (I, 58)
 Ayoniśomanaskāro vijñeyo vāyudhātuvat/

1. Johnston's Text & Tib.; -pāramitā phalam.

2. MsB. : satvo, Tib. reads as if ' sarvasattveṣv avasthitas tathā 'yam nōpalipyate.

Tad-amulâpratiṣṭhānā prakṛtir vyomadhātuvat//18// (I, 59)
 Cittaprakṛtim ālinā 'yoniso manasaḥ kṛtiḥ/
 Ayoniso manaskāra-prabhava kleśa-karmaṇi//19// (I, 60)
 Karmakleśāmbu-sambhūtaḥ skandhāyatana-dhātavaḥ/
 Utpadyante nirudhyante tatsamvartavivartavat//20// (I, 61)
 Na hetuḥ pratyayo nāpi na sāmagri na codayaḥ/
 Na vyayo na sthitiś cittaprakṛter vyomadhātuvat//21// (I, 62)
 Cittasya yā 'sau prakṛtiḥ prabhāsvarā
 Na jātu sā dyaur iva yāti vikriyām/
 Āgantukai rāgamalādibhis tv asāv
 Upaiti samkleśam abhūtakalpajaiḥ//22// (I, 63)
 Nirvṛttivyuparama-rugjarāvimuktā⁴
 Asyaiva prakṛtim ananyathā 'vagamya/
 Janmādivyasanam ṛte 'pi tannidānaṃ
 Dhīmanto jagati kṛpodayād bhajante//23// (I, 66)
 Ananyathātmā 'kṣayadharmayogato
 Jagaccharaṇyo 'naparāntakoṣitaḥ/
 Sadā 'dvayo 'sāv avikalpakatvato
 'vināśadharmā 'py akṛtasvabhāvataḥ//24// (I, 71)
 Sa dharmakāyaḥ sa tathāgato yatas
 Tadāryasatyam paramārthanirvṛtiḥ/
 Ato na buddhatvam ṛte 'rkaraśmivad
 Guṇāvinirbhāgatayā 'sti nirvṛtiḥ//25// (I, 84)
 (Deśanā-prayojanam/)
 Sūnyam sarvam sarvathā tatra tatra
 Jñeyam megha-svapna-māyākṛtābham/
 Ity uktvaivaṃ buddhadhātuḥ punaḥ kim
 Sattve Sattve 'stīti buddhair ihōktam//26// (I, 156)
 Līnam cittm hīnasattveṣv avajñā
 'bhūtagrāho bhūtadharmāpavādaḥ/
 Ātmasnehaś cādhiḥkaḥ pañca doṣā

3. Johnston's Text: pradahati.

4. Johnston's Text: vimuktā

Yeṣām teṣām tatprahāṇārtham uktaṃ//27// I, 157)
(iti Ratnagotravibhāga-śloka-granthaḥ samāptaḥ//)

(Edited by
J. Takasaki)
28-2-'58

A Treatise on "*Koma-inu*"

Katsuya TAKEOKA

Usually we have many chances to find "*Koma-inu*" (an image of a Korean dog) in front of the Shintō shrines, besides in many Shintō shrines, "*Koma-inu*" has been much related with them for a long time, so much so that there is said they always accompany "*Koma-inu*".

Now thus, what is the reason that "*Koma-inu*" has been closely related with them? Formerly there was many scholars who had some theoretical problems of relation between two factors ("*Koma-inu*" and Shintō shrine temple) and their theories had almost an infinite variety. But it seems to me that no former theories could have solved such theoretical problems. Therefore our object of this thesis is to try to solve the fundamental problem of relation between such two factors, referring to the former theories. First, it is the undeniable fact that the form of "*Koma-inu*" imitated a lion, and the lion was not the wildly growing animal in our country. It is generally thought that the lion's old native land was not China, but *Sai-iki* (西域) districts. In China, the scriptures imitating lion was manufactured in the age of *Gokan* (後漢), and the Buddhistic arts were always accompanied with that scriptures since the age of *Rikucho* (六朝). However the country of their origin was originally India and the time of their origin was able to go back to about III B.C., the age of King *Asōka*. And it is supposed that the scriptures had relation to ancient European cultures, Persian and Syrian. In ancient Europe, it may be a certain fact that the scriptures of a lion or a monster (ji 兕) were once made in Egypt and Babylonia.

Especially in our country, we suppose that this scriptures of the lion would be brought over from India accompanying the introduction.

of Buddhism, and that the age of the introduction would be able to go back to VII A. D.. But the scriptures of the day are not always related with the present form of "*Koma-inu*". It seems to us that the transformation in the scriptures to the form of "*Koma-inu*" would probably originate in IX A. D., the age of *Heian* (平安). After that the distinction between the form of the lion and "*Koma-inu*" was gradually being come out.

What is this "*Koma-inu*" which is distinguished from the lion? About this point, on the day when the great festival of the Shintō shrines was practiced in the age of *Heian* (平安), a pair of left and right *Ji*(児)-statues (the statue of wild beasts) used to be put in position before the gate of the shrines. This *Ji*-statue is explained to be the stout wild beast which its body is like a cow and has a horn on the head, and which in China is said to have made an armour with a skin of the beast. This *Ji*-statue was named "*Koma-inu*" on the ancient pantomimic shrine-dance (*Bugaku*). Namely this *Ji*-statue had the intimate relation with "*Koma-inu*", and both had made up a couple of *Lion*-"*Koma-inu*" (*Shishi-Komainu*), left and right. The position between this is related with the shrine-dance which arranges side by side the left lion and the right "*Koma-inu*". During this lion and "*Koma-inu*" was forming a couple, the figure of "*Koma-inu*" was gradually like the lion. But on the other hand, the term has been represented by "*Koma-inu*" and this like the lion has been generalizing. Moreover it seems to us that "*Koma-inu*" was moved step by step to the Shintō shrines with an anti-demoniac belief.

On the Jhana of Early Buddhism (continued)

Yoshinori TAKEUCHI

The Survey
of
The linguistic analysis of an ethical concept
— in view of the Buddhist Philosophy —

Genjun Hidemaro SASAKI

The concept 'Buddhist Ethic' does, though being properly used, lead us sometimes to the embarrassing ambiguity of meanings, as both concepts, Buddhism and Ethic, seem to be subject to different categories in themselves. In this paper, I would, therefore, examine one of the Buddhist terms, kusala (good), in comparison with one of the ethical terms, bonum, in view of the Buddhist Philology.

Now, dynamics is one of the leading Hindu notions. India's terms have never got the rigidity of Latin 'termini', fixed notions. I have analysed the different shades of meanings of 'kuśala', by which an ethical concept as such is to be distinguished from the Buddhistic one.

Linguistically speaking, we may trace 'kuaala' (kusala in Pāli) back to 'sūkṛta' in Old Indo-Aryan: sūkṛta-sukala-kusala. There would be the variety of etymological explanations of kusala: In Śabdakarpadrūma we have: i. kli (ku+kac), ii. ku+sal+ac. In Pāṇini's grammar we have: kuśa+la. While on this point, another interesting fact that has come to light may be noted. The explanation given by the Pāli Commentator, Buddhaghosa. of kusala seems to be an echo of Brahmanical Grammarians. In his work, Atthasālinī, Buddhaghosa explains: i. ku+salana, ii. kusa+lunati. It means that the etymological explanations given by Pāṇini and Śabdakarpadrūma have been absorbed and adopted by Buddhaghosa.

Philosophically speaking, the meanings of kuśala, in turn, have been developed through the ages: 'well done' (OIA. MIA.) - 'skilful' (later Skt.) - 'being well' (supplementary meaning). All those meanings

have also been assimilated to Pâli Buddhist terminology : khema, anavajja, kosallasambhûtâ. Besides that, one more important meaning, 'puñña' (merit), has for the first time come to be added to it. The first group, khema, anavajja... etc., would, rather perhaps, be subject to the category of quality of kusala, while 'puñña' (merit) would be subject to the category of essence of kusala. 'Puñña' means not only 'good things worldly', but also 'good things super-worldly.

Thus, we have come to the result :

- i. 'Kusala' means 'dharma' (eternal law), by which human-beings would be led up to the absolute one. It functions from above.
- ii. 'Kusala' means 'puñña' (merit), which would be taken into practise in this mundane world.

Religious Thought in Goethe's Divan

Kan-ichiro KISHIDA

Goethe travelled twice (in 1814 and the next year) in Frankfurt, his native place. This travel of his is said to mean a trip to the East to him.

Goethe looked into the moral crisis of Europe of his days. He usually took flight at such a time, but never intended to escape from many worries of life. His intrinsic craving drove him to look freely at the world and himself. Thus, Goethe awoke to what the East and the West are in perfect harmony, because they were believed to be opposed to each other, i. e. "Doppeleinheit".

The source of his bringing the idea of "der West-östliche" into existence, is the agency itself of "Steigerung", in which he does, nay, has to strive, delightfully regulated by divine influence, in his daily life. Actually, he makes an effort to compose poems. Therefore, Goethe's Divan might be called what he put his whole soul into.

His self-awakening to the spirit of "der West-östliche" means, I personally think, his return to the West by transcending the East,

and furthermore the West; then it is the aim of his constant efforts and activity to raise and deepen himself to intrinsical self. That can not be done until he unites with immanent God in reply to the influence of transcendent God. This is the keynote of mystic pantheism in Goethe's Divan.

Although he had an experience of "Stirb und werde!" which leads to nothing but realization of great life, it does not seem that he could clarify his sentiment, and live a restful life. He could not help keeping up constant efforts in raising more highly and deepening more profoundly himself to intrinsical self.

This is just the way he planned to release Europe, then on the point of losing humanity, from moral crisis. Goethe is the man who did reveal this fact at the sacrifice of his own life.

Acculturation of Christianity in Japan

Kōya TAGITA

The average Catholic tends to confuse the fundamental maintenance of World-Orthodoxy and World-Communion in the visible Ecclesia with uniformity of religio-cultural expression and ecclesiastical administrative organization. This makes it difficult for the descendants of the old Japanese Christians to rejoin their mother Church. Without religious teachers for over three hundred years, the Secret Christians who were hiding underground in Kyushu, Japan, has created new ideas and practices which are well adapted to the mentality, life and local conditions. Many of the descendants of them in this age prefer to continue their own peculiarities and refuse to follow the common teachings of the Catholic Church which was introduced by the European missionaries after the reopening of Japan in the nineteenth century.

In this article I indicated :

- 1) The validity of a study of Secret Christian life and mentality

for the purpose of clarifying the problem of Christian acculturation in Japan;

2) The direction of the change in their highly religious mentality which was influenced by the martyrdom of their ancestors;

3) The difficulty which the Secret Christians underwent in their understanding of Latin words transmitted through the medium of Portuguese teaching and tradition, and which appeared in such distorted words as 'trinity', the Sacraments and also in moral teaching;

4) Their effort to add their own meanings to such nonunderstable words which sometimes resulted in attributing a mysterious character to unknown foreign words like 'Suberito Santo', Yokano-shithiya (Eucharistia), Izuppo (Hyssop) and O-tempensha (Penitencia);

5) The polytheistic development of their Faith...the development of the rite of collecting many gods from the recital of the names of Christian Saints in the Confiteor;

6) A polytheistic change concerning the mediator of prayers;

7) The relationship which developed between dieties of Christian and traditional Japanese ancestor worship;

8) The development of the Japanese-type shrine on the graves of unknown Christian martyrs for the places of offering the private prayers of the Secret Christians.

Textual Structure of the Ratnagotravibhāga (Uttaratantra) and the Supposed Form of its Original Text.

Jikido TAKASAKI

Synopsis

The Ratnagotravibhāga (Uttaratantra), a text of Mahāyāna Buddhism, expounding the theory of 'tathagatagarbha' (如来藏), consists

of three parts, viz. "basic verses", "supplementary verses" and "prose-commentary". The Chinese translation attributes the whole text to Sāramati, but actually it extracts those verses seems to be 'basic' from the whole text, and puts them separately as the "Kārikā-text". While the Tibetan translation attributes the first two groups, i. e. all verses in the text, to Maitreya-nātha, and the third group, to Asaṅga. Under such circumstances, it is difficult to decide who was the author of this text. And, as such a difference of traditions on the authorship seems to be halfly due to different views between Chinese and Tibetan traditions with respect to the structural characteristics of the text, a careful examination on the textual structure will be required as one of fundamental studies for supposition of the author (or authors). My present article was done from this very point of view.

The results of examination in the article are as follows :

1) Selection of "basic verses" in the Chinese Kārikā-text is not fully reliable, though it extracts 'those verses which are not supplementary or commentary' fairly well.

2) A special use of the term "śloka" in the Sanskrit text is also not fully identical with what is termed as "basic verses", but it denotes the most important group of verses in the text.

3) Besides A. "śloka"-group, there are two other groups among the Chinese Kārikā-text or what are to be termed the "basic verses". They are B. "udāharaṇa-uddāna" verses and C. "udāharaṇa" verses.

4) Of these three groups, B. & C. seems to be of somehow later days.

5) As for the original form of the text, we have two ways of supposition.

One is to regard all the 60 verses in the "śloka" group as original. But there remains certain kind of inconsistency among verses. The other and more radical way is to regard only those verses of "śloka" group in Chapter I, except v.1, 23 as original. By this we can get

27 verses, and this will make the minimum form supposed to be the 'original text'.

This supposed form of the original text is shown in Sanskrit at the end of the present article.

第9回国際宗教学宗教史会議概要

日 本 学 術 会 議
第9回国際宗教学宗教史会議組織委員会

I 趣 旨

- 1 本年8月27日より9月9日にかけて、国際宗教学宗教史会議 (International Congress for the History of Religions. 略称 I. C. H. R.) が日本において開かれる。人文科学部門における学術的な国際会議として、この規模のものはわが国最初のものである。

この会議は、宗教学宗教史をはじめ、広く宗教現象を学術的に研究する学者の集りで、およそ半世紀にわたる歴史を有している。その第1回は1900年にパリにおいて開かれ、その後、1904年バーゼル、1908年オックスフォード、1912年ライデン、1927年ルンド、1935年ブラッセルと続き、戦後は、第7回会議が1950年にアムステルダムにおいて、第8回会議が1955年にローマにおいて開催された。本年日本で開催される会議は第9回となるが、初めてヨーロッパ以外、特に、東洋の地において開かれる点からみて、非常に大きな期待が寄せられている。

これを機会に、わが国における広汎な宗教研究の成果が世界の学界に熟知されるばかりでなく、各国の宗教研究者が、東洋、殊に、日本の宗教の伝統にふれ、その生きた実態を直接に研究理解することになる。

- 2 この会議の母体、機関は国際宗教学宗教史学会 (International Association for the History of Religions. 略称 I. A. H. R.) である。これは世界における宗教研究者の国際的協力を通じて、その連絡と研究活動の進展をはかることを目的とする最も有力な国際的学術団体であり、現在は、オランダのアムステルダムに本部をおき、会長はイタリーのペッタゾーニ (R. Pettazzoni) 教授、事務総長はオランダのブレーカー (C. J. Bleeker) 教授である。日本よおよび数カ国に常置の国際委員をおく。

- 3 日本は国際宗教学宗教史学会の国際常置委員会構成委員国として、この学会の運営に参画してきている。

第9回国際宗教学宗教史会議は、日本学術会議が主催の、この会議のために特に設けられた組織委員会がその組織運営にあたる。

II 計 画 概 要

第9回国際宗教学宗教史会議は、1958年8月27日(水)から9月9日(火)まで14日間にわたって開催される。この期間を3部に分ける。

第1部 開会式、本会議 (The Congress) および関東地域の研究調査 (research tour)

第2部 シンポジウム (Symposium) [ユネスコの援助による]

第3部 関西地域の研究調査、研究討議および閉会式

III 会 議 日 程 案 (前号所掲)

IV 第1部について

1 本 会 議

a) 会 場

東京産経会館 (予定)

b) 本会議の主題 (Central Theme)

「過去及び現在における東洋の宗教」(Religion in the East—past and present) 研究発表はこの主題に副うことが望ましいが、他の研究題目でも差支えない。

c) 部 会

本会議は、合同会議 (plenary session) と部会 (sectional meeting) よりなる。

合同会議は、外人著名学者の研究発表にあてる予定である。部会は次の4部門に分れて、同時に並行して行われる。

- | | |
|------------|-----------------------|
| (i) 未開宗教 | (iii) 現在の教宗 (未開宗教を除く) |
| (ii) 古代の宗教 | (iv) 宗教学一般 |

d) 研究発表者

- 研究発表者の数は、大体合同会議4人、部会104人、計108人程度の見当である。
- このうち外人と日本人の比率は、大体2対1となる。
- この外各地の研究調査の機会において、相当数の日本人発表者を予定する。

e) 発表時間

- 本会議は、全体で15時間、うち2時間を合同会議に、13時間を部会にあてる予定である。
- 1人の発表時間は20分、質問時間を5分とする。

f) 会議用語

- 会議用語は、英語、ドイツ語、フランス語および日本語とする。ただしなるべく英語で発表することが望ましい。
- 研究発表には通訳はつかない。英語、日本語の要旨をあらかじめ作成して配布する。
- 質疑応答には通訳をつける予定である。

g) 論文要旨 (Abstract) および紀要 (Proceedings)

- 研究発表者は、4月30日までに600語の英文要旨及び400字語原稿用紙3枚の日本語要旨各2部を提出する。これらの要旨は会議前に印刷し、参加者に配布する。
- 研究発表者は、紀要用欧文原稿(2000語以内)を8月27日までに提出する。

2 関東地域研究調査

- a) 研究調査は、本会議同様、純粋に学術的な目的で行われる。観光を目的とするものではない。
- b) 調査地において、適宜、現地の宗教事情に関する学術的解説乃至研究論文の発表を行う。
- c) 研究調査の参加者は、調査の実費を支払うものとする。その額は別に定

める。

- d) 上記 a~c は第3部の関西地域研究調査についても同様である。
- e) 関東地域の研究調査は、日光(8月31日)および東京附近と鎌倉附近(9月1日)について行われる。
- f) 東京附近および鎌倉附近の調査は、並行して行われる。参加希望者は何れか一方を選択する。

V 第2部について

シンポジウム

a) 主 題

「東西の宗教—過去百年における文化交流」(Religion in the Orient and the Occident— a century of cultural exchange)

b) 基本的目的

東西文化交流の上で宗教が如何なる役割をつとめるか、過去、現在および将来にわたる現実の問題を中心にして討議する。

c) 会 場

東京産経会館(予定)

d) 会議用語

シンポジウムにおいては、英語およびフランス語を会議用語とする。フランス語は英語に通訳されるが、英語は仏訳されない。

e) 参加者

シンポジウムの参加者は、第9回国際宗教学宗教学史会議の会員で、英語またはフランス語で討議に参加しうるものであることを原則とする。

VI 第3部について

関西地域研究および研究討議

- a) 関西地域の研究調査は、伊勢、奈良、天理、京都等について行われる予定である。
- b) 研究調査の外、京都において研究討議、講演会その他の行事があり、9月9日午後閉会式が行われる。

VII 会議参加について

1 参加者(会員)

a) 日本人参加者は、

(i) この会議に関係のある学術研究者であつて、国内の関係主要学会の会員でなければならない。ただし人数の制限その他の事由により、選考することがある。

(ii) 参加費 1800 円を支払うものとする。

b) 在日外国人参加者については、別に考慮する。

c) 参加者(会員)は、

(i) 会議の全日程に参加し得る。

(ii) 本会議およびシンポジウムの論文要旨の配布をうける。

d) 上記参加者(会員)の資格をもたないものでも、組織委員会が適当と認めた場合には、特に参加を許される。これを「準会員」とよぶ。準会員については別に定める。学生で参加を希望するものは、この枠内で考慮する。

2 研究発表の申込

参加者(会員)のうち、本会議で研究発表を希望するものは、組織委員会に申し込むものとする。ただし、人数に制限があるので組織委員会において選考することがある。

VIII その他

以上の外、詳細については、参加申込者に対して、改めて連絡する予定である。

尚、3月末現在、海外よりの参加申込者は次の如く 20ヶ国 104名に達している

LIST OF APPLICANTS

March, 1958

AUSTRALIA

Prof. Charles Patrick
FitzGerald

Dept. of Far Eastern History
Australian National University,
Box 4 G. P. O., Canberra, A. C. T.

AUSTRIA

Prof. Wilhelm Koppers

(Institut für Völkerkunde der
Universität Wien)
Wien 18, Gentzgasse 92

BELGIUM

Prof. Armand Abel

(Institute for Oriental Studies)
Centre pour l'étude du Monde
Islamique, 49 rue du Chatelain,
Bruxelles

Dr. Jean de Savignac

62 Avenue Messidor
Bruxelles (Uccle)

Prof. Albert Severyns

Université de Liège
45, rue Justin Lenders, Liege

Dr. M. Mehauden

(Grande Chaussée, Antwerp)

CANADA

Prof. Robert H. L. Slater

McGill University
Montreal

CEYLON

Dr. Kathiresu Ramachandra

Managing Editor
Religious Digest
Jayanthipura, Talangama

FRANCE

Prof. Henri Clavier

Fakulté de Theologie Protestan-
te, Université de Strasbourg,
3 place de l'Université, Strasbo-
urg (Bas-Rhin)

Mme. Deveike-Navakas

6 Cité Joly, Paris 11e

Prof. Jacqueline Duchemin

Faculté des Lettres, Université
de Poitiers,
Poitiers

Prof. Jean Leclant

Institut d'Egyptologie, Universi-
te de Strasbourg,
Strasbourg (Bas-Rhin)

- Prof. Rolf Alfred Stein (Ecole Pratique des Hautes Etudes, Section Sciences religieuses)
1 rue de l'Université, Paris VIIe
- Prof. Jean Sainte Fare Garnot (Institut français d'Archéologie Orientale)
4 bi rue d'Ulm (V°)Paris
- Prof, Jean Filliozat Collège de France Paris

GERMANY

- D. Dr. Aufhauser München 2, Ottostr. 6
- Prof. Anton Antwiler (University of Münster)
Prauonstr. 1, Münster Westph.
- Prof, Kurt Aland German Academy of Sciences
Berlin W 8, Jägerstrasse 22/23
- Prof. Ernst Dammann (Humboldt-Universität zu Berlin)
Berlin N 4, Reinhardtstrasse 7
- Prof. Helmut Hoffmann Seminar für Indologie, University of München
GesdiwisterSchool-Platz 1
- Prof. Hans Heinz Holz (Vice-President of the "German Hegel-Society")
4 Zeno-Diemer-Strasse, München 19
- Prof. Friedrich Heiler (Religionskundliche Sammlung Universität Marburg)
Marburg/Lahn Schloss 1
- Prof. D. Erich Fascher (Theologische Fakultät der Humboldt-Univ.)
Berlin-Adlershof, Hollstrasse 20
- Prof. Johannes Hempel University of Göttingen,
Gervinusstrasse 6
- Dr. Franzis Jordan (Mrs.) (Psychological Institute)
Munich, 19, 3 Franz Marcstr., Munich Bavaria
- Dr. Wilhelm Keilbach Universität München,
München 13, Hiltenspergerstr. 107/1
- Prof. Friedrich von der Leyen Kirchseeon vor München, Spanleite 41
- Dr. G. Lanczkowski Waborn, Bez. Kassel

- Prof. Gustav Mensching (Universität Bonn)
Bad Godesberg, Moselstr. 9
- Prof. Franz Altheim (Freie Universität) Berlin-Zehlendorf,
Quermafenweg 134
- Dr. Haussig (Freie Universität Berlin)
Berlin-Dahlem, Meisenstr. 14
- Prof. D. Hanna Jursch (Miss) Jena, Humboldtstr. 11
- Prof. Kurt Goldammer (Philipps Universitaet Marburg)
Gutenbergstrasse 18, Marburg/
Lahn
- Prof. Adolf Ellegard Jensen Frobenius-Institut an der Johann
Wolfgang Goethe-Universität,
(16) Frankfurt a. M., Liebigstrasse 41
- Prof. M. Schmaus University of Munich
- Dr. Hammeitzsch "
- Prof. H. W. Gensichen University of Heidelberg

GREAT BRITAIN

- Mr. Arabinda Basu (School of Oriental Studies University of Durham)
Elvet Hill, Elvet Hill Road,
Durham
- Dr. Norman Birnbaum London School of Economics and
Political Science,
(University of London)
Houghton Street, Aldwych,
London, WC 2
- Rev. Alan Coates Bouquet (University of Cambridge)
Gilling House,
Maddingley Road, Cambridge
- Dr. E. Michael Mendelson (London School of Economics and
Political Science)
164 Montagu Mansions, Crawford
Street, London W, 1

HUNGARY

- Dr. Jules Major Musée des Arts de l'Extrême
Orient á Budapest
(Budapest, XI. Exzék u. 11/a)

INDIA

- Prof. Shri Krishna Sarsena
Head of the Dept. of Philology,
University of Saugar, Saugar
M. P.
- Prof. Vinayak Mahadev Apte
Bombay Cooperative Housing
Society, Sion, Bombay-22
- Prof. Chou Hsiang-Kuang
(University of Allahabad)
1/8. Jawaharlal Nehru Road,
Allahad 2, U. P.
- Mrs. Eta Ghosh
(Visva Bharati University)
Santiniketan, West Bengal
- Prof. Shinya Kasugai
Visva-Bharati University
Santiniketan West Bengal
- Prof. Walter Liebenthal
Visvabharati University,
Santiniketan, West Bengal
- His Holiness Swami B. H.
Bon Maharaj
Institute of Oriental Philogospny
V. T. University, Vrindaban,
U. P.
- Dr. S. Nachiketa
Srirama Krishna Ashrama,
Thakurpukur, P. O. Barisha,
Calcutta-8
- Prof. Amalia Pezzali (Miss)
(Ministry of Education of Rome,
Italy)
Lady Teachers' New Colony
Hindu University, Benares
- Dr. Amba Prasad
(Delhi University)
14, Old viceregal Lodge, Delhi
University, Delhi 8
- Dr. C. Ramaswami Aiyar
(University of Travancore)
Delisle, Outacamund, South India
- Prof. Natesa Aiyaswami Sastri
(Visvabharati University)
Visvabharati-Cheenabhavan,
Santiniketan, West Bengal
- Mr. Ganga Prasad Upadhyaya
(Arya Samaj)
Kala Press. 13, Lakhpatrailane
Allahabad-3

ITALY

- Prof. Alexander Bausani
(Oriental University Institute)
Via Norico 8, Rome
- Prof. Angelo Brelich
(University of Rome)
Via Fratelli Bandiera, 25/A.
Rome

- Prof. Vaast van Bulck
 Prof. Enrico Cerulli
 Prof. Ambrogio Donini
 Prof. Raffaele Pettazzoni
 Dr. Dario Sabbatucci
 Rev. Peter Peretti
- Università Gregoriana,
 Piazza Della Pilotta, 4, Roma
 (National Academy of Lincei)
 11 via Lovanio, Rome
 (Member of the Italian Senate)
 Via Asmara 34, Rome
 Rome University,
 Via Crescenzo 63, Roma
 (Università di Roma)
 Via Giannutri 2, Roma
 (Society of Jesus)
 Via del Seminario 120, Rome
 (up to all January)
 Jôchi Daigaku (from March on)

THE NETHERLANDS

- Dr. A. A. Kampman
 Prof. C. J. Bleeker
- Director of the Netherlands'
 Institute for the Near East
 Noordeindsplein 4a, Leiden
 Churcicl-iaan 290 I Amsterdam

NEW ZEALAND

- Mr. John Johnson
- (Canterbury University College,
 Christchurch, N.Z.)
 262 Main Road, Sumuer S E 3,
 Christchurch

NORWAY

- Prof. Herman Ludin Jansen
 Prof. Nils Lid
- (University of Oslo)
 Eiksveien 65, Rôa, Oslo
 (Univesrity of Oslo)
 Vindern

PAKISTAN

- Prof. Muhamad Ala-Ud-Din
 Siddiqui
- Dept. of Islamic Studies and
 Comparative Religion,
 University of the Panjab,
 Lahore

EAST PAKISTAN

- Prof. Serajul Haqu
- Dept. of Arabic & Islamic Stu-
 dies, Dacca University,
 P. O. Ramna, Dacca,
 East Pakistan

POLAND

Prof. Eugeniusz Stuszkiewicz

(Uniwersytet Warszawski)
Zakład Filologii Indyjskiej,
Warszawa, Krak. Przedmieście
26/28**SWEDEN**

Miss Laila Andersson

(Member of the Swedish As-
sociation for the History of Reli-
gions)
c/o Mr. Paulig, Surbrunnsgatan
60 II, Stockholm Va

Prof. Harald Olov Eklund

(Lunds Universitet)
Sandgatan 4, Lund

Mr. Helmer Paulig

(Member of the Swedish Associa-
tion for the History of Religions)
Surbrunnsgatan 60 II, Stockholm
Va

Prof. Carl-Martin Edsman

(University of Uppsala)
Norrandsgat. 22, Uppsala

Prof. Widengren

University of Uppsala, Uppsala

SWITZERLAND

Prof. Edmond Rochedieu

(University of Geneva)
7, rue de Beaumont. Geneva**U. S. A.**

Prof. Van Meter Ames

(University of Cincinnati)
448 Warren Avenue, Cincinnati
20, Ohio

Dr. Marguerite B. Block

(Columbia University)
12 East 97 thSt.,
New York 29, N. Y.

Prof. E. A. Burt

Philosophy and History of Reli-
gion,
Sage School of Philosophy,
Cornel University,
Ithaca, New YorkProf. Elliot Van Nostrand
DillerMills College,
Oakland 13, California

Prof. Mircea Eliade

Swift Hall,
University of Chicago,
Chicago 37, Ill.

- Prof. Walter J. Fischel (University of California)
2954 Russel Street,
Berkeley (5) Calif.
- Prof. Erwin Ramsdell Goodenough Hall of Graduate Studies,
Yale University,
New Haven, Connecticut
- Mr. David Burke Griffiths (College of Puget Sound)
1216 South State
Tacoma, Washington
- Prof. Clarence Herbert Hamilton (Oberlin Graduate School of
Theology, Oberlin College)
290 Elm Street, Oberlin, Ohio
- Prof. Charles Hartshorne (Emory University)
Dept. of Philosophy,
University of Washington,
Seattle 5, Washington;
(January 1 to March 21)
Dept. of Philosophy,
Kyoto University, Kyoto
(April 1 to Sept. 1)
- Prof. Joseph Mitsuo Kitagawa Swift Hall,
University of Chicago,
Chicago 37, Ill.
- Prof. Ferdinand D. Lessing Institute of International Studies
East Asia Studies,
University of California,
Berkeley 4, Calif.
- Prof. Carl Michalson (Drew University)
18 Green Knolls Rd., Morristown,
N. J.
- Dr. Virginia Simmons Nyabongo Tennessee A. and I. State
University,
Nashville 8, Tennessee
- Prof. Floyd Hiatt Ross Southern California School of
Theology,
Claremont, Calif,
- Prof. Mischa Titiev 215 Angel Hall. University of Mi-
chigan,
Ann Arbor, Michigan
- Mr. Toyoaki Uehara (University of Southern Cali-
fornia)
3812 3rd Ave, Los Angeles 8,
California
- Prof. Sidney Hook New York University,
New York, 3, N. Y.

Dr. Jane Gaston Mahler	810 Scheruerhorn Hall, Columbia University, New York 27, N. Y.
Prof. E. Perry	Northwestern University, Ill.
Dr. E. K. Nottingham (Miss)	Queens College, New York
Prof. E. D. Saunders	University of Pennsylvania
Dr. Joseph Campbell	Columbia University
Dr. Norvim Heim	Yale University
Dr. Huston Smith	Washington University
Dr. Walter Harrelson	Chicago University
Dr. James L. Adams	Theological Faculty Harvard University

- 本号を以て昭和32年度分の会誌発行を終わります。
- 昭和32年度分学会費御未納のむきは、この際御整理いただきますようお願いいたします。
- 会員名簿を作製いたしますので、旧名簿の記載事項に変更のあつた方及び旧名簿作製時（昭和29年）以後御入会の方で入会申込カードの記載事項（氏名、住所、所属、職名）に変更のあつた方はその旨御連絡下さい。

仙台市片平丁、東北大学文学部宗教学研究室内

日本宗教学会編集部