

近代におけるイスラムについて

加 賀 谷 寛

近代におけるイスラムについて

イスラム研究史において、近代、現代におけるイスラムの発展という課題はきわめて新しく、とくに第二次大戦後学界の注目を集めている研究分野である。ヨーロッパのイスラム学が学問として確立された時期は、東洋学一般と共通して、十九世紀末であった。しかしヨーロッパのイスラム学の主たる関心はイスラムのいわゆる古典時代、すなわちモンゴル族の東方イスラム世界への侵入以前のイスラム神学、法学の形成期から確立期にわたる時期にむけられ、すでに十九世紀末からアジア、アフリカの各地域において現実に展開されはじめていた同時代のイスラムの発展の研究という分野は一般にイスラム学プロパーの外部のものとみなす傾向が強かった。このような問題点は、すでに一九〇六年、国際的に知られる宗教学、宗教史学の講座たる Haskell Lecture において、アメリカのイスラム学者 D. B. Macdonald がイスラム研究の将来に残された研究領域として、(一)教祖マホメット（なおイスラムの側ではマホメットに教祖という概念を適用することに反対し、彼らは「アッラーの予言者」とよぶ）の精神病理学的研究、(二)後期のスーフイー諸学派にみられる汎神論の発展の研究、(三)ムスリム（イスラム教徒が自身をよぶ語）の今日の宗教的態度と宗教運動、の三つを挙げて、その研究の重要性を強調していることよって示される。⁽¹⁾イスラム学者としての立場からイスラムの近代的発展の基本的諸問題をはじめて正面から取り挙げて、総合的に分析した劃期的研究は上述の Macdonald の講演から約四〇年後の一九四五年 H. A. R. Gibb 教授（現在アメリカに移っている）が同講座におい

て発表した研究⁽²⁾であり、これをもって近代におけるイスラムを取り扱う研究の基礎が確立されたとみなすことに大きな異論はないであろう。同教授は同講演の出版にあたってその間の研究史を回顧して、この分野のイスラムの展開を取り扱った注目すべき研究成果としては、わずかに二つの著書が挙げられるのみである、と述べ、イスラム学界に反省を促した。同教授によると、その一つはエジプトのカイロの American University の C.C. Adams 教授著の *Islam and Modernism in Egypt* (London 1933) であり、他はカナダの当時新進の研究者 W.C. Smith 著の *Modern Islam in India* (Lahore 1943, London 1946)⁽³⁾ である。いずれも書名が示しているように前者はエジプト、後者はインドというように地域が限定されており、イスラム世界全体にわたる全般的研究とはいえないが、イスラムが近代においてもっとも目ざましく発展し、他地域にも大きな影響を与えたエジプト、およびインドにおけるイスラムの近代的運動をそれぞれ明かにした意義は大きいといわなければならない。またイスラムの地域的发展の個々の特殊の問題については、東インド地域はオランダ、北アフリカおよび西アフリカの地域はフランス、インドはイギリスの学者というように、主として旧植民地支配国の学者の手で研究が進められてきた。地域的发展の概観として、北アフリカ、エジプト、インド、インドネシアの各地域におけるイスラムの发展を集成した H.A.R. Gibb 編 *Whither Islam?* (London 1932) をみおとすことはできない。それらイスラム学者の手による研究のほか、キリスト教ミッションの側からなされる資料紹介、研究現地報告も重要な参考となる。この種のものとしてもっとも信頼しうるものは一九二〇年以来発行されている定期刊行物 *Muslim World* である。他方ムスリム自身の側ではイスラムの近代的発展という自分たちの問題を十分歴史的に明かにしているであろうか。しかしギブ教授は上掲書序文でムスリムによる著述がいずれも特定の前提をもつ *apologetic* なものであって、学問的信頼をおくことが全くできないと、厳しくしりぞけている。このことは後に論ずるように、西欧側とムスリムのインテリとのあいだの *misunderstanding* を反映している。

イスラムの近代的発展の研究が新しい段階に入るのは第二次大戦後のことで、戦後の動向を代表するものとして、一九五〇年代にあらわれた前記 W.C. Smith による *Islam in Modern History* (Princeton Univ. Press, 1957)⁽⁴⁾ を挙げなければならない。同書はギブが前掲書で取り扱った以後のイスラムの発展、とくに第二次大戦後のイスラムに中心をおいていることが特色となっている。このスミスを所長とするカナダの McGill 大学のイスラム研究所は、近代イスラム研究のセンターとして、その動向を注目しなければならぬ。戦後の近代イスラムに関する研究の著しい発展の条件として、アメリカにおけるアジア、アフリカの地域研究、総合研究の促進がとりあげられる。そこにおいてはイスラム学は伝統的な東洋学の一部門から脱して、政治科学、社会科学と緊密に協力する地域研究に組みこまれている。アメリカの Middle East Institute にみられる研究システムがこれを示している。

次の問題として第二次大戦を境いとして、戦前と戦後とでは欧米のイスラム学者の側のイスラムに対するアプローチが変化したことが注目されなければならない。戦前は西ヨーロッパの資本主義の優越した立場から、アジア・ムスリムの社会、歴史を「停滞的」としておおむね固定的にとらえがちであったが、戦後においては西ヨーロッパ、アメリカの東洋社会観そのものが変化して、それを「過渡的」または「変動的」な過程においてダイナミックにとらえようとするアプローチに変化している。⁽⁵⁾ この第一の動機はいうまでもなく、もはやヨーロッパ世界の手に負えなくなったアジア・アフリカのナショナリズムの発展に直面して、視点をおそまきながら修正せざるをえなくなったことにもめられる。これと関連して、近代におけるイスラムの発展についても、従来西欧側で常識的な見解となっていた一方的に消極的、ないしは否定的な観方が成り立たなくなり、ギブ、スミスが強調しているように、近代、現代におけるイスラムの活力、あるいはイスラムが近代化とともに分裂した社会を安定させる役割をもつことを再評価する傾向に変化してきた。さらにまたイスラムとキリスト教を対立する関係におかず、両者の相互理解の促進をとくに強調するようになったことも、戦後の基本的動向といえることができる。このようなイスラムに対する新しい関心を背景に、

改めがなされた。一九一一年、D.S. Margoliouth 著の同文庫旧版から約四〇年後の一九四九年、その弟子のギブ教授は同一の題名のもとに、「歴史的研究」という副題を附して新しい角度から書き下さなければならなかった。その序文でギブは、これまでイスラムの取り扱い方に二つの一般的偏向があったと述べ、それらのいずれをも排除する。

その一つは apologetic な視角であり、ムスリムの側の著作に一般的にみられるものである。自分たちの信仰および宗教と結びつく文化に対するそれらの忠誠的態度は尊重しなければならぬが、宗教的文獻として重要であっても、問題点の解明としては不適当であると述べている。もう一つのアプローチは、イスラムを低級の宗教とみるもので、とくにミッシェンの側に内在する偏見であるが、従前のような素朴な外面的な攻撃は最近ではすくなくなつて、相手のムスリムの側の宗教体験に同情的理解を示すようになったと述べている。著者は自らのイスラム理解の視点として、(一)イスラムが自律的な宗教経験の表現であること。したがってイスラム自身の原則と基準を尊重しなければならぬ、(二)宗教の実践面はその最高の理想にたつていないことが多い。外部の観察者はわれわれと同じ人類の失敗に力点をおきやすいが、その宗教が実現しようとする理想に力点をおくようではなければならない、の二点を示唆している。

このようにイスラムを自分と対等の主体的なものとして理解しようとする欧米側の新しい方向は、いうまでもなく、第二次大戦後の国際関係の変化を具体的条件として生れたものである。すなわち、第二次大戦後イスラムをもつて主要な宗教、文化とする西アジア地域の国際的条件が変化して、古い型の植民地主義支配に代つて、国際的リーダーシップがアメリカに移り、同地域の国際関係が再編成されたことである。第一次大戦直後のように植民地再分割の対象として同地域をみるのではなく、経済的、軍事的に重要な同地域を「自由主義」陣営に同盟によつてつなぎとめておくため、この地域の安定、ないし統合がアメリカを中心とする西側の国際関係の基調となつた。このことは当然西側とイスラム地域との相互接触を増大させることになつた。このような国際関係の緊密化は、アジアとヨーロッパ、アメリカ

との間の疎通の困難が大きな克服されるべき問題であることを気づかせた。ギブ教授はこの問題を再検討して、四つの接触の面を区別している。⁽⁶⁾ その二つは外面的で、ヨーロッパの側の対西アジア政治と経済政策、および西アジアの側の対西欧政策であるが、この接触の面は二つで、一つではなく、交叉することはあっても、多くの場合異ったレベルの上で、また別々の手段をもって作用する。これらの基底に二つの内面的な接触面がある。すなわち西欧の側のアジアの文化に対する態度、およびアジアの側の西欧文化に対する態度とである。この二つは外的接触から独立しており、政治的関係の成立する以前にすでに存在していたし、政治的関係が断絶しても存在する。このような二つの接触のタイプが数世紀間存在したが、わずかの例外を除いて理解をうむことがなかった。一方の側から相手の側の価値の理解に接近する試みがなされるとしても、相手からのそれにこたえるような接近に出あうことがなければそれ以上の接近は進まないし、相互作用なしに、どのような接触も真の出あいとならない、と論じている。その理論はアジアがヨーロッパに近づき同化されるという西側の手前勝手な考え方でなく、両者は立場が同一でない主体であることを認めた上での相互理解の提案である点が重要である。同じくヨーロッパの側からのイスラム理解の新しい方法の提案として E. Calverly の説が注目される。⁽⁷⁾ そのなかで、他宗教の批評はいかなる特定の体系にも準拠してはならず、他の人文科学部門の批評の基準と共通して真、善、正義、美が基準とならなければならないこと、それとらんで、新しい手続きとして、神学的問題をアジア人と共同で研究する試みを提起している。このようにして方法論と経験をわちあうことによつて、共同の責任で信頼できる研究が作りだされるであろうと期待している。スミス教授もまた、前掲書において、欧米側とムスリムとの相互理解の促進という試みを大胆に狙っている。この前書きに述べているように、これまでムスリムの知識人の側の主張と、イスラム研究者も含めて西側のイスラム理解との間には大きな差異があり、相互のコミュニケーションは甚だ不満足な状態にあった点を現実認識の出発点として確認し、この二十世紀の孤立主義を打破するために、著者は同書を欧米の読者にあてるとともに、とくに英語を解するムスリム知識人の読者

を意識して書いたと宣言している。同書はアラビヤ語に訳されたが、アラブ世界から反応がどのようなにあらわれたか、それが相互理解の足場となったかはきわめて興味ある問題である。これらの見解にみられるように、西側の指導国においては、社会主義諸国との緊張と平和共存の課題と劣らず、アジア・アフリカ地域との異質の緊張が改めて切実に認識されはじめ、それがイスラムへのアプローチに鋭敏に反映しているのである。しかしながらアジアとの緊張の基礎は歴史的に考察するならば、十九世紀末に世界的に確立された帝国主義体制とそのもとにおけるアジア・アフリカの従属化を条件につくられたものである。西側イスラム再評価の提唱の背景には、帝国主義支配の歴史的認識とその切実な反省を明確なたちでみることはできない点を指摘しなければならぬ。このようなアジア認識こそアメリカの社会科学、文化科学に共通する基本的な問題点であろう。

他方ムスリムの側からも、アジアのムスリムと欧米のキリスト教徒との相互理解が提唱されており、一九五八年第九回国際宗教学宗教学史大会におけるムスリムの学者たちの発表はこの線に沿ったものであった。彼ら発表者たちはイスラムの根本的な立場にたつとき、キリスト教はイスラムと *identical* な宗教であることを進んで確認した。エジプトの Husaini 教授は現代エジプト文学の代表作品から実例を挙げて、現代アラブのキリスト教観にはヒューマニズムの「社会主義的」な側面があることを示した。同教授は両教徒間の溝は宗教から生れたものでなく、近代に主として政治的理由から拡大したのではないかと述べて、ヨーロッパの既成のイスラム観に反論している。政治的対立が解消するとき、イスラム宗教の側には相互理解を阻害するような要因はなにもないということは、当然の結論といふべきである。しかしながら、なお、イスラムの側では *personal religion* への脱皮が本格的になされていなし、いまだにそれに対する社会的抵抗が強いことが指摘されている。⁽⁸⁾ また西側とアジア・アフリカとの政治的対立、緊張も解消されていない。このようにいまだ相互理解の試みは現実的条件を十分もっていないといわなければならない。

本論に入るまえに、われわれにとって混乱をひきおこしやすいイスラムの概念について明確に規定しておくことが

必要であろう。いうまでもなく、狭義にはイスラムはまとまった教義と実践の体系をもった一つの宗教として取り扱うことができるが、広義にはイスラムは宗教と社会、法律、文化との複合概念として取り扱われている。このようにして、「イスラム社会」、「イスラム史」、「イスラム文化」、さらに「イスラム世界」などの成語が便宜的なタイトルとして、ヨーロッパのイスラム学者、東洋史学者によって一般化されている。またムスリム自身の側でも *dar al-Islam* (イスラムの領域) と、*dar al-harb* (非イスラムの領域) というように伝統的にイスラムをもって世界的フロンティアとみなし、イスラム内部を一つの精神共同体的世界と考えてきたが、そのような伝統的な観念から出発して、近代における歴史、社会、文化の概念の導入とともに、ヨーロッパのイスラム学にならって、イスラム史、イスラム文化、さらにはイスラムを一つの社会体制とみなすイスラム・イデオロギー（とくにパキスタン）などの概念を一般に用いている。これらの概念は、スミスによって「制度的、ないしは社会学的に自己を実現させる宗教」⁽¹⁰⁾として特色づけられるようにイスラムの全体主義的、ないしは全社会的な性格を反映している。このようにイスラムは極度に拡大解釈されるものであるが、イスラムがすべてであるということは、逆にいうと、イスラムは実体としてなにもでもなくて、社会現象、文化現象のなかに解消しているといわなければならない。イスラム社会というような宗教と社会との複合概念はイスラムの場合のみに限られるものでなく、インドの場合、ヒンドゥーイズムを単なるインド教という宗教の体系としてだけでなく、社会関係を律する社会規範、ないしは規範意識とみるヒンドゥーイズム論が提起されているように、⁽¹¹⁾ それに対応した考え方は他宗教にも有効であろう。本論はイスラムを狭義の宗教現象に限った上でその特殊宗教史を意図するものでなく、近代、現代における西アジア地域を中心として、社会、政治、文化との全体的関連のもとにイスラムの歴史的なあり方を総合的に解明しようとするものである。⁽¹²⁾ それはスミスのようなイスラムの観念の *generalization* から出発するものでない。またイスラムを特殊具体的に把握する場合、そのような歴史的アプローチとともに、地域的なアプローチがとくに必要である。これはいわゆるイスラムの統一性と多様性の問題

であり、イスラム世界はイスラム法によって西は北アフリカから東は東南アジアまで統一的に支配されるが、他面地方慣習 ('urf, 'adab) を尊重する。多様性はイスラムの中心地域のアラブ・ムスリム地域から遠ざかるとともに大きくなり、イスラムはより民族化された形態であられる。なお中世イスラムにおいては都市はその社会、文化構造が比較的均一化されたが (いわゆるイスラム都市)、農村ではイスラム以前の社会慣習が大きく変らなかつたと指摘されている。またイスラムを地域的に把握する場合には、宗派の問題 (イランは一二イマーム派で地域的にまとまっている) を見おとすことができない。また全人口に対するムスリムの比率から、その地域のムスリムが多数派であるか、少数派であるかが割り出され、とくに代議制との関連において注目する必要がある。

正統的イスラムの基本原理

近代におけるイスラムの動向を論ずるまえに、イスラムの法学、神学の全構造を支えるイスラムの基本原理 ('asā'il) を明かにしておかなければならない。それはイスラムの側の分け方によると、次の三の源泉からなりたっている。(一) コーラン、(二) スナン、(三) イジュマ、がそれであり、宗教的真理、イスラム法の無謬の源泉とみなされる。それらはイスラムの宗教、法律、社会の発展の仕方の特徴づけるもので、正しくイスラムの枠組をつくるものである。それらは歴史的にみると、初期イスラムに形成され、古典時代 (十世紀前後) に確立された宗教的、法律的概念である。それ以後の後期イスラムは、そこに一旦確立された古い世代の見解を尊重し、その不動の枠のなかでのみ狭い発展が許される、と正統派イスラムはみなす。このようにそれらは正統イスラムの全構造の基準 (理想型) をつくる。それらが現実には、意識と実践と場面でのように無視されたか、または歪められたか、は歴史の問題である。それら三つの基本原理の相互関係をみると、コーランはいうまでもなく最終的啓示としてイスラムの第一の真理の基準である。しかしそこに明白に示されていない信仰および実践の事柄については、マホメットの言行とみなされるスンナが、コ

コーランを補助し、疑義を明白にする。コーランは本来宗教的啓示の産物であり、意図的に社会立法を述べていると考
えられる部分は僅かであって、コーランにおけるマホメットは何よりも神の使徒、予言者であったが、神学者、法
学者ではなかった。このようにして、イスラム法は現実にはコーランよりも後代の立法者の手で整理されたスンナに
立っていると論じられる（スンナはマホメットの言行と信じられているが、大部分はマホメット没後しばらくして
初期イスラムの世代が自分たちの見解に好都合のようにつくりあげたものがマホメットのものとして伝えられたと
いうことが文献批判から明かになった）。第三のイジュマールは、コーラン、スンナから規定されない新しい事柄を社
会的に規定する方法である。イスラムからみると、第一のコーランは全く *divine* なもので、*Vox Dei* であり、第
二のスンナは本来啓示と区別される、人類のなかでえられた予言者の *Vox Prophetarum* であり、それに対して第三
のイジュマールはギブ教授によって、*Vox populi* とよばれるように、全く社会的な性格をもっている。⁽¹³⁾ イジュマールの
合法性はイスラムの学説では、問題を判断処理するための知識と経験を備えた資格あるイスラムの学者 (*Ulama*) に
限って認められる、とされるが、現実にはムスリム社会全体の総意のあらわれとみるべきであると、ギブは論じてい
る。イジュマールはイスラム社会の発展、向上の時期にはイスラムに本来異質的な要素を自らのなかに社会化して行く
Catholicity の原理であり、適応性の論理でもあったが、他方、既存の考え方、制度を頑強に崩すまいとする姿勢で
あり、近代的改革に対しては、もっとも強力な抵抗をする。イスラム法学研究の権威である *J. Schacht* によると、⁽¹⁴⁾ そ
れは一度 *Consensus* として是認されると、無謬とみなされ、再び廃棄できない（すくなくとも理論上では）性質の
もので、シャリーヤ（イスラム法）を伝統的な形態のままに保持する力であり、イスラムにおけるもっとも強力な保
守要素となっている。近代におけるイスラム改革運動の多くは、イジュマールをイスラム最初の世代に限って認め、
法学派成立後（十世紀以後）のイジュマールを排撃する傾向がみられる（例えば *Wahabiya*, *Safaiya*）。さらに自
由な立場をとるムスリムの「モダニスト」たちは、スンナ、イジュマールを放棄して、ただコーランのみをイスラムの

基本原理としてみとめる場合が多い。彼らはそれぞれ自分の立場から、自由主義者は自由主義の思想を、ナシヨナリストはナシヨナリズムの原理を、社会改革者は社会改革の根本思想を、コーランに見出して、近代、現代におけるイスラムのあるべき姿を指し示す。このような意味から、「モダニスト」のコーラン解釈こそ、近代、現代の新動向を反映するもつとも重要な手がかりを与える文献である。⁽¹⁵⁾

既述の三原理のほかに、イジュマールと対をなすイジュティハードの原理がある。これは社会全体の是認というイジュマールに対して、個人の学者の「判断の行使」(祖師から独立してイスラム法を適用する権利)を指すが、「モダニスト」が主張するように自由の原理ではなく、本来はコーランとスンナを特定の問題に正しく適用するために、「自ら努力すること」で、イジュマールにさからうものでなかった。古典的教義によると、イジュティハードの許される範囲は時代が降るにしたがって、すなわち、イジュマールが積み重ねられるにつれて、教理と法律の体系にあった空所が埋められて行き、最後に埋められるべき空所が残されなくなって「イジュティハードの門」が閉ざされるのである。今日にいたるまでこの原理の再開は公認されていない。このような正統派の見解に対して、「モダニスト」の多くは、イジュティハードの権利を主張した。この埋もれた原理を、パキスタンの精神的建国者および現代思想家の故イクバルは「イスラムの運動の原理」とよび、中世的なイスラムが近代においても進歩することを可能とするイスラム本来の発展の原則とみなした。「モダニスト」、および西欧の学者はイスラムがイジュティハードの門戸を閉鎖していることに批判的であるが、それに対して、エジプトの I. Husaini は次のようにその理由を説明している。⁽¹⁶⁾

「帝国主義支配のもとでは、イジュティハードの行使は、帝国主義に利益を与えるような分派の発生をうながしたであろう。その場合、分裂と混乱の危険をおかすことよりも、また合理主義的信仰よりも、原始的な素朴な信仰の方がよいと感じられた。しかしイジュティハードの再開は将来、ムスリム世界が自分たちをとりまく悪から脱け出し、独立をとりもどすときがやってくるとき、不可避となるらう」

この反論はイスラムの発展を窒息させたものが帝国主義支配にあることを明らかにした発言として興味深い。またイスラムの側でも、イジュティハドの再開によって内的発展をとげるためには、それが少数者の見解でなく、輿論（17）にイジュマールに支持されるような形をとらなければならないが、現代の変動期にはこのような輿論がつくられる条件はできていないようにみうけられる。

イスラム内部の緊張

イスラムの宗教と社会の発展は、正統派神学、法学のみをもって、一面的におさえることはできない。それは一つの主要な側面であるが、イスラムの内部で正統的イスラムとは区別される他の側面がある。これをイスラムの二つの形態と表現してもよいし、または二つの宗教運動といってもよい。ギブの説によると、一神教は、他者なる神の超絶性という契機とともに、宗教経験における神の内在の契機を、緊張を含みながら宗教意識のなかに統合したものである。この緊張はコーラン自身にみられるところであって、コーランは神の超越性を繰り返して強調する一方、神と人との愛、近接した関係を排除していない。イスラムはこの二つの極の間を振幅するものとして把えることができる。前の極が厳格な正統的イスラム神学、法学のものとすると、後の極にスーフイズム（18）が属する。これは正統派神学、法学に対する反動という性格をもち、スマスは両者を次のように対照している。すなわち正統的イスラムでは社会が中心となるが、スーフイズムでは個人の救いに重点がおかれる。また前者は歴史的、時間的であるが、後者は永遠のものに、また前者のように神の権力でなくて、神の愛が、また前者のように実践でなく、人間の心情に重点がおかれる。とくに律法観に相違が甚しく、スーフイズムは法をもって神との神秘的合一に達するための個人の規律とみなすものである、とその特質を明かにしている。スーフイズムは歴史的にみると、イスラム史の転換といわれるモンゴル侵入後、イスラムの主要な宗教的形態となった。イスラム内のこの二つの宗教思想系統はすでに十一世紀末から

十二世紀はじめに Chazzali によって正統派の体系に綜合する試みがなされたが、その後の発展のなかでスーフイズムへの傾向はしばしば極端に走ることがあった。しかし社会全般には正統派神学、法学と均衡をとってスーフイズムが滲透して行ったと考えられる。ギブの見解によると、十七、八世紀にかけて両者が協調して発展しており、このように相互に高まったという点から、この時代をイスラムの衰退と看做す一般論に反論して、むしろイスラムの内的な活力に創造力を示すものと考えている。⁽¹⁸⁾しかし十九世紀にかけて両者の緊張がゆるみ、神学、法学側の抵抗力が弱まり、全体に活力の喪失があらわれる。この全般的衰退に対する反動現象として、宗教に社会改革運動としての Wahabiya がおこった、と論じている。同運動はスーフイズムを非イスラム的要素として激しく排除し、イスラムを原始教会時代の活力にあふれたテオクラシーに回復させることを目指した fundamentalism であった。ギブ、スミスはこれをもって近代における最初の重要な衝撃とみなし、それが外部からのものになりに先行し、内部からの衝撃であった点に注目している。一方スーフイズム自身イスラムの新開拓地域で活力を示し（サハラ、西アフリカの 'Tjanyia' 東部スタンの Amirghaniya）、現代においては、アフリカ化に適合したイスラムの形態として、黒人アフリカ地域に目ざましく滲透している。なお今日キリスト教とイスラムの相互理解に好都合なイスラムの側の人間主義的思想として、スーフイズムが見直されている。

復興運動

イスラムの近代的発展の始点は十八世紀半ばにおこった上述のワッハブ運動 (Wahabiya) において考えることができる。十八、九世紀のイスラームは、発展の活力が尽きてしまい、自然的な崩壊の一步まえというイメージで把握されがちであるが、このような衰退のなから、イスラムの「墮落」に対する強力な反動として、復興運動がおこっていた。これはイスラム内部からの活力を示すものとしてとくに注目される。従来の学説を貫く考え方は、イ

スラムの近代が、外部にヨーロッパからのインパクトによってはじめてひきおこされたとして、外部的条件を一方的に過大視する偏向をもっており、イスラムの内部の自己発展の力を無視しがちであったことを、ギブ、スミスが新しく批判している。この運動は復興運動の形態をとったが、その内容には正統的イスラムに対する改革主義がふくまれていることを見おとすことはできない。この新しい挑戦がイスラムの近代をつくりだしたものでどうかによってこれをイスラムの宗教改革運動ともみることができ、ムスリムの側も、西欧のイスラム学者も、これを指すためイスラムの宗教改革という新しい宗教史、社会史のカテゴリーをこれまで提起していない。ワッハブ運動の創提者 *Mhd. Ibn 'Abd al-Wahhab* (1703-1787) の思想はイスラムの公認された四学派のなかでもっともピューリタンの *Hanbali* 学派に立つもので、後期イスラムのイジュマを排除し、スーフィズムを反イスラム的要素として激しく攻撃し、聖廟の打ちこわしを行った。歴史的にみるとオスマン帝国の解体期を背景に、同帝国の権力の及びがたいところの、西アジアではもっと後進的なアラビア奥地が拠点となった。イスラム復興運動は、十九世紀にかけてイスラム各地で政権と教権とともに獲得してその一体化を目指す地方的叛乱に発展した。リビアの *al-Sanusi* の運動 (1842)、東部スダンの *Mahdi* 運動 (1881)、インドの *Wahhab* 運動がいずれもパラレルな性格をもっている。後者の提唱者 *Shah Waliullah* (または *Waliullah* 1703-1762) はきわめて独自の建設的な思想家で、「時代の変化からおこる新しい条件に適合した形式をもって、しかも本来の基礎に合致する法と神学を再建するもの (*mujaddid*)」と称され、分立する宗派のスニーとシーア派、および相反する傾向のイスラム法とスーフィズムの総合を試みた。⁽¹⁹⁾ その思想にはアラビアの *Wahhab* 思想のような反スーフィー、反シーアの厳格さはない。この神学はムガル帝国の衰退期を背景としたもので、のち、政治的反抗運動 (*jihād*) に発展したが、イギリスの史家によって、彼らは暴徒、反抗者としてとりあげられてきた。没落した手工業者、農民を担い手とし、また一方で解体期の旧支配層の失地回復の動きに結びついて、同運動は一八五七年「セポイの反乱」の主要な勢力となった。このようにこの運動はイスラム改

革¹¹復興運動であると同時に、植民地支配開始期のインド・ムスリムの抵抗運動であった。同運動の指導者たちは、パキスタン独立後の新しい歴史叙述のなかで、反スイク、反英の先駆的な民族的「殉教者」に位置づけられ、パキスタン獲得にいたるインド・ムスリムの解放闘争史の第一章において光輝を与えられている。⁽²⁰⁾

ナシヨナリズムの開始期とイスラム

アジアの近代が近代となったのは、全面的な帝国主義支配体制にくみこまれたことによってである。アジアの近代が帝国主義支配によって条件づけられたという点が、西ヨーロッパの近代とはことなるし、また曲りなりにも帝国主義の道にすんだわが国の近代ともことなるといわなければならない。アジア地域ではすでに十九世紀前半からヨーロッパ資本主義の打撃によって古い支配構造と、古い文化が瀕死の状態におちいつていたが、十九世紀末からいずれも植民地、ないし半植民地の地位におちこんだ。西アジアの社会、文化の近代的発展の基本的条件がここに出来上った。他方帝国主義支配と同時に、西アジアの側ではそれに対する抵抗としてのナシヨナリズムが開始された。十九世紀末のイスラムの新しい動向はこのような歴史の転換にこたえるものであった。ワッハブ運動以来うけつがれた内部の純化、主体の強化が一層進められて反専制運動に発展するとともに、外部ヨーロッパからの本格的支配に抵抗するため、イスラムの擁護に訴えて民族的エネルギーを結集しなければならなかった。このような新しい方向を代表した指導者がアフガニー(Jamal al-din al-Afghani, 1839?-97)であった。⁽²¹⁾十九世紀末は近代的ナシヨナリストのリーダーシップが確立される以前であり、彼は反帝、反専制の運動の指導をウラマーにもとめた。ウラマーはムスリム人民(いまだ国民でなかった)の指導者としてうけいれられていたため、この民族運動方式はとくにイランで成功した。しかしこのために彼が伝統的イスラムの基盤を擁護し、近代的進歩に反対したとみることは余りにも一面的である。ヨーロッパを親しく見た彼はイスラムが弾力的であり、自主的に新しい歴史的条件に十分適応できるという自

信をもつようになった(「ルナンに対する反論」)。また近代西洋世界に対置されるイスラム世界というムスリムによる近代世界史の独自の自覚形式は彼によつてはじめ見出されたといわれる。彼はまたコーランの句「まことに神は人民が自分の状態を変えない限り、人民の状態を変えはしない」(十三章十二節)を引用して、イスラムの衰退をムスリム自身の受動的態度の責任として、ムスリムに新しい自主的努力(activism)を鼓舞した。また萌芽的な地域的ナシズムヲナリズムを促進するとともに、イスラム共同体の理念のもとに、ナシヲナリズムの連帯を提唱した(パン・イスラミズム)。彼の新しいイスラムの理念はこのようなつねに政治的革命行動と切り離すことができない。それは今日にいたるまでムスリムの伝統的タイプのナシヲナリストに基本的に共通する近代の指導理念であるといふことができる。

イスラム・モダニズム

「イスラム・モダニズム」の語は伝統的イスラムに対して、それと区別されるムスリムの近代改革運動を指す歴史的概念で、ヨーロッパのイスラム学者によつて一般に用いられるが(Lammens, Goldziner, Gibb, etc.)、ムスリム自身の発想による語ではない。それと伝統的イスラムの間の区別も必ずしも明確でなく、それ自身いくつもの傾向を含む幅広いものであるが、一般的に、近代思想、近代的社会関係とイスラムの積極的な綜合を試みる近代的改革運動とみることができ。伝統的イスラムと対照的に、イスラムの基本原理を自由に検討する権利、すなわち正統派に公認された神学、法学の体系にかかわりなく近代思想をイスラム解釈に適用することを主張する。このためモダニズムは個人的で、正統派のような教会組織をもたない、といわれる。プロテスタントは自分たちの教会をもち、またその牧師はブルジョアジーの一部を構成するのに対して、イスラムの場合、教会は伝統的イスラムのウラマーで占められ、モダニズムの教会はみられない。⁽²²⁾ このモダニズムは、十九世紀末、帝国主義の植民地支配確立のなかから、それまでのような政治的抵抗から離れて、近代改革に重点をおく新運動であつた。その担い手として近代的な「中間階級」

の登場が挙げられる。近代アジアの社会構成のなかで「中間階級」とは何か、ということとは社会科学の新しい大きな課題であろうが、社会層として全体のなかではきわめて薄く、また経済的性格からも自らブルジョアジーの社会秩序をつくり出す革命的な主体でなかった。(新官僚、大地主)。モダニズムの思想的基調は自由主義である。しかしその自由主義は社会のなかで限られたモダニスト個人を特色づけるとしても、それがムスリムの広い運動となるとき、自由主義的側面が脱落したり、稀薄になるとミスは批判している。その登場期には啓蒙的運動で、インド・イスラムのモダニズムの初期を代表する Sir Sayyid Ahmad Khan (1817-98) は、理性と自然法則に則ってコーランの啓示を解釈した。これは伝統的イスラムとの遊離によって、また十九世紀イギリスの自由主義をモデルとしたことによって特色づけられる。⁽²³⁾これとは姿勢を異にするエジプトのモダニズムの代表、Mhd. 'Abduh (1849-1905) は「イスラムの基本的観念をすてることなく、西洋文明に内的に同化し、西洋的要素との総合をなしとげようとするものであった」。⁽²⁴⁾このような両者の差違はインドとエジプトの社会発展の差にもとづくものか、さらに具体的に前者が新官僚を背景とする運動であったのに対し、後者がクローマー時代に形成され上向しつつあった豪農層を背景としたためであるのか、⁽²⁵⁾同時代の社会史の一層の比較検討が必要であろう。なおこれらモダニズムは、教育、倫理、政治を含む何よりも全体的な近代化改革運動であり、イスラムの問題はその一側面にすぎず、切り離すことができない。モダニズム初期は、自由主義がバラ色の幻想であった時代をあらわしている。政治的には今世紀初頭、近代のナシヨナリストの指導のもとに、トルコ(青年トルコ党)、イラン(立憲革命)、アラブ地域で、近代的国家を目指す運動が昂揚した。しかし帝国主義は直ちに干渉し、改革の国民的成果は外部の力によって奪いとられ、アジアにおける自由主義の幻想はやくもやぶられる。西欧的自由主義が指導理念となりえたのは、アジアではおそくともナシヨナリズムが新しい歴史的段階を迎えた第一次大戦までであった。

現代におけるイスラムの発展

イスラムの現代がいつからはじまるかは、同地域の現代史がどからはじまるかということになる。その始点を第一次大戦後のアジアのナショナリズムの劃期的なたかまりに求める見方が歴史学では一般的である。現代アジアにおける経済、政治、文化の思想史的特色は西欧的自由主義の後退としてあらわれている。アジアの現代の方向は、世界に不均等な発展をもたらした帝国主義体制のもとでおこなわれたアジアの近代史を、今度はアジアの側からは正しようとするもの、と考えることができる。これは第二次大戦後、世界史の新方向として一層明白になったことができるであろう。さて第一次大戦後の国際関係の変動のなかで、半植民地トルコはケマル体制を確立し、内部分裂していたスルタンⅡカリフ帝国から近代的国民国家の建設に努力した。トルコ共和国は、はじめ政治権力としてのスルタン制をついで精神的統一の象徴、カリフ制を廃止してイスラム世界から離れ、secularizationのコースに進んだ。同様の方向はイランにおいても、レザー・ハーン(シャー)独裁制のもとに進められた。しかしイランの場合、近代改革はトルコほど徹底しなかった。この時期にトルコ、イランではすでに弱体化していた伝統的基盤(ギルド、ウラマー、スーフィー教団)が近代的国家統制によって大きな打撃をうけた。⁽²⁶⁾このケマリズムとレザー・ハーン体制は第二次大戦において連合国の圧力で挫折し、イスラムについてみるとゆるやかな逆コースが指摘される。両大戦の間、インド・ムスリムは全インド的民族解放運動の発展のなかでインテリの中に、ムスリムとしての「民族的」もはや「コミュナリズム」ということはできない)自覚がおこり、一九四〇年以降のパキスタン運動に発展する。この運動はMhd. Iqbal (1873-1938)に代表される。彼は近代西欧哲学をもってイスラムの基礎を現代的に再建する構想を提起した。⁽²⁷⁾そのイスラム思想は保守化した古い世代のリベラルのものでなく、近代機構のもとでフラストレーションを感じていた青年インテリ層の未来の社会をつくる要求をあらわした。⁽²⁸⁾西アジア、およびパキスタンの現代を特色づける危機が

明白になってくるのは第二次大戦以後である。半世紀以上の歴史をもつリベラリズム(社会思想と社会制度)は大衆に定着化せず、逆に多数の国民から反撥され、議会は保守的大地主のみによって占められ、進歩的改革(とくに土地改革)を阻止するものであることが明白となった。一九五〇年代にはエジプト、シリア、イラク、パキスタン、トルコであいついで「近代的」と考えられていた自由主義政府が軍部によってもろくも打倒されたことがそれを示している。現代アジアのナシヨナリズムについては対外的な契機の重視とともに、国内の社会変動の表現として把握しなければならぬが、西欧側のイスラム学者(ギブ、スミス)はこのナシヨナリズムの思想性格を一方的に否定的に評価しがちで、建設的な新しい力としてはみていない。西欧側からの批判は、ムスリムのインテリの「apologetics」に集中し、アジアの知識人の歴史意識、文化意識の「浅薄さ」、「ゆがみ」を強く指摘する。スミスはそのようなムスリムの「混乱」を、歴史的態度をもってでなく、心理学的に分析するにすぎない。西欧のイスラム学者の間ではかつて期待されたイスラム・モダニズムはその未定着が改めて認識され、またナシヨナリストによる上からのセキュラリゼーション強行は社会のまとまりを破壊することが厳しく批判され、それとともに社会倫理を統合し、維持するものとしての伝統的な正統的イスラムのもつ現代的可能性がギブによって改めて評価されている。イギリス的漸進主義からの発想によるものであろうが、このギブの結論はイスラムの現代の自主的な発展の可能性を見出そうとする現実主義的な態度をもっている。ヨーロッパ、アメリカのイスラム学者はおおむね彼の基本線を支持しているように見受けられる。わが国の研究者も近代、現代のイスラムに既成の宗教史、さらに社会史の観念ないし方法論をあてはめるだけでは現実の在り方をとりがすことになることを反省し、アジア・アフリカ地域の近代史、現代史の総合的研究の発展のなかで、現代イスラムの新しい理論構成にとりかからなければならぬであろう。西アジアのイスラムに関するこれまでのわが国の研究の蓄積はわずかであるばかりか、いまもって研究を統合し推進する中心機関を欠いたままである。宗教学の側においても、他の社会科学の諸部門の研究者と相たずさえて、このための研究態勢をめざして積極的に準備

しなければならぬ。

註(1) この講演はひきつゞき *Religious Attitude and Life in Islam* (Chicago 1909) として出版された。なお同書はイスラムの宗教心理学的研究として基本的なものである。

(2) *Modern Trends in Islam* (Chicago 1947). ノーマンズ語訳 'Les tendances modernes de l'Islam, tr. par B. Vernier (Paris 1949).

(3) イギリスのインド支配終末期のもので、「インドに輸入できないう」本の一つであった。書評「拙稿『インド・イラン評論』三号(一九五四)

(4) 書評「拙稿『東洋学報』第四二巻四号(昭三五・二一)」。

(5) 西アジアの研究テーマに「最近は「變動」「過程」「発展」などの用語が一般に用いられるようになった。例えば、S. N. Fisher(ed.), *Evolution in the Middle East: Reform, Revolt and Change* (Washington 1953). W. E. Laqueur(ed.), *Middle East in Transition* (London 1958). などの他。

(6) H. A. R. Gibb, *Near East Perspectives: Present and Future, in Near Eastern Culture and Society*, ed. by C. Young (Princeton 1951), pp. 227—8.

(7) *Islamic Religion in op. cit.*, p. 113. 雑下へは *Arabic Religious Literature—New Approaches in Research*, Princeton Univ. Bicentennial Conference on Near Eastern Culture and Society 1947).

(8) Gibb, *Mohammedanism*, p. 191.

(9) 小口俤一「イスラム社会の結合様式」(『宗教社会学』)。

(10) *Islam in Modern History* の序論。

(11) 荒松雄『インドの政治と社会』(昭三四)。P. Spear, *India, Pakistan, and the West* (Oxf 1952).

(12) 近代におけるイスラムの発展に関する思想史的アプローチについては「拙稿」近代西アジアにおける思想運動とイスラムの役割」(『近代アジア思想史講座』三巻、昭三六)

(13) *Modern Trends*, p. 11.

(14) *The Law of the Near and Middle East. : in Background of the Middle East*, (Cornell Univ 1957) p. 195.

(15) I. Goldziner, *Richtungen d. Corananstegung* (Leipzig, 1920) の研究を継続した Baljon の最近の研究。Manar 運動

- ゴローン編纂の『J. Jomier, *Le commentaire coranique du Manâr; tendances modernes de l'exégèse coranique en Égypte*, (Paris 1954) の註釋を分析する。
- (16) *Islamic Culture in Arab and African Countries*, in *Islam—the Straight Path*, ed. by K. W. Morgan (N. Y. 1958).
- (17) *Modern T.*, pp 17, 18.
- (18) *Ibid.*, p. 25.
- (19) 代議院の報告『*Hajjat Allāh al-Bāligha* (Cairo A. H. 1352). 哈朝回の報告』*Hist. of Phil.—Eastern and Western* vol. 1., art. on Waiullah. 及び報告院報告の『A. J. Halepota, *Philosophy of Shah Waiullah* Part. 1 (Sindh Univ. 1958).
- (20) Pakistan Hist. Soc. (ed.), *Hist. of the Freedom Movement; Being the Story of Muslim Struggle for the Freedom of Hind-Pakistan* vol. 1, 1707-1831 (Karachi 1957).
- (21) 拙稿『西アジアのナシムナリスターマンガーニーのシム・イスラミズムを中心として』『哈朝』(一九六〇・十二号)
- (22) イムム・ヤスマタジの『W. C. Smith, *Modern Islam in India*, p. 293.
- (23) *Ibid.*, chap. 1, 'The Movement in favour of Contemporary British Culture.
- (24) *Short. Encyclopedia of Islam*, art. on Mhd. 'Abduh. C. C. Adams, *Islam and Modernism in Egypt*.
- (25) 中屋三智『英國封建の抑圧制』(『ハクトの現代史』 昭三四)
- (26) A. K. S. Lambton, *Islamic Society in Persia* (Ldn. 1954). J. M. Upton, *Hist. of Modern Iran* (Harvard Middle Eastern Monograph Ser. 1961)
- (27) *Reconstruction of Religious Thought in Islam*, 1934.
- (28) W. C. Smith, *Modern Isl. in India*, chap. III, W.
- (29) G. E. Von Grunnebaum, *Islam* (Ldd., 1955), chap. X, *Attempts at Self-Interpretation in Contemporary Islam*,

宝蔵論の思想史的意義

鎌田茂雄

一 はしがき

宝蔵論は僧肇撰として伝えられているが、僧肇の真作でないことは学界の定説となっている。宝蔵論の偽作の理由については、湯用彤教授をはじめとして、多くの学者によって論ぜられている。⁽¹⁾ 偽作の理由を要約するとつぎの五点になるであろう。

- (1) 出三蔵記集、歴代三宝紀、大唐内典録、開元釈教録、隋書・新旧唐書経籍志などに著録されていない。通志卷六十七、宋史芸文志にはじめて著録された。
- (2) 宗密の禅源諸詮集都序などに、はじめて引用されている。
- (3) 日本比丘円珍入唐求法目錄にはじめて記載されている。
- (4) 偽作の法句経を引用している。
- (5) 宝蔵論の思想の中には、華嚴思想が含まれている。

以上の理由によって、宝蔵論の成立が唐代であろうと推定され、その選述者については、明代の刊本に、「上都章敬寺懷暉」の序文が附せられていること、禅宗の典籍に多く引用されている点などから、禅宗または禅宗に関係のあ

る思想家であろうと推定されている。しかし宝蔵論がどのような思想的背景のうえに成立し、その撰述年代は何時であるか、またいかなる系統の人によって撰述されたか、何故に僧肇の名が用いられたか、などの理由については、何らの説明がなされていない。わたくしは宝蔵論の成立をめぐるこれらの問題を論ずるとともに、その思想的意義を明らかにしたいと思う。

二 宝蔵論の内容

宝蔵論の成立を論ずる前に、本論の内容と性格を簡単に紹介しておこうと思う。宝蔵論は、「広照空有品」「離微体浄品」「本際虚玄品」の三品から成立している。宝蔵論は自らこのような名称の三品をたてた理由について、

夫れ何を以て広照品と名くならば、所謂、智鑑寛通し、慧日円照して物理を包含し、万靈を虚洞す。故に広照と言う。何をか離微品と謂うならば、所謂、性は真理を該ね、玄源を究竟す。實際は冲虚本浄にして、染にあらざる故に離微と曰う。何をか本際品と謂わば、所謂、天真の妙理は、体瑩にして修に非ず。性は本より虚通にして、万物を含収す。故に本際品と言うなり。この故に前の三品を合して、一義に該収して、用を出すこと窮りなきを総じて宝蔵と名く。

とのべている。宝蔵論の三品はおの独立しているのでなく、三品は宝蔵の一義のはたらきにすぎない。宝蔵を冠した名には、竺法護訳『仏説文殊師利現宝蔵經』⁽²⁾や、元魏吉迦夜共曇曜訳『雜宝蔵經』⁽³⁾などがあるが、宝蔵論の「宝蔵」はこれらの經典の意味とは異なっており、禪家の用法に近いと思われる。⁽⁴⁾宝蔵は一切を具足し、しかも使用自在なるものであった。宗密は「蔵とは宝性・法界蔵・起信心真如」⁽⁵⁾であるといっている。宝蔵論は自ら「宝蔵一」について、夫れ天地の内、宇宙の間、中に一宝あり。形山に祕在し、物の靈照を識り、内外空然、寂寞として見ること難し。其を玄玄と号す。

とのべている。さらに宝蔵論では、宝蔵を「真一」「離微」という言葉であらわしている。しからば宝蔵論は、いかなる目的で書かれたのであろうか。論は自らその理由をのべて、

夫れ迷者は無我に我を立て、内に我倒を生ず。内に我倒を生ずるが故に、即ち聖理通ぜざるが故に、外に所立あり。外に所立有らば、即ち内外に礙を生ず。内外に礙を生ずれば、即ち物理通ぜず、遂に諸流を妄起して、疑照に混じ、万象沈没して真一の宗乱る。諸見競い興って、乃ち流浪をなす。故に離微の論を製して、体の幽玄を顕わさん。学者深く思うべし。

とのべている。「真一」の宗が乱されることをおそれて、離微の論すなわち宝蔵論を説いた。宝蔵論の目的が、真一、離微の開頭であることは、この一文によって明瞭である。

「広照空有品」とは、真一が一切の物理を包含するとともに、その智が一切を照すからこの名がある。その冒頭において、

空の空とすべきは、真空に非ず。色の色とすべきは真色に非ず。真色は形なく、真空は名なし、無名は名の父、無色は色の母なり。万物の根源となり、天地の太祖を作れり。

とあって、『老子道德経』の「道可道非常道、名可名非常名、無名天地之始、有名万物之母」の一文を、仏教的に変容して用いている。宝蔵論の冒頭がこの一句ではじまることは、論の性格を適切に示していると云うべきであろう。

宝蔵論には老荘思想が多く採用されていることは、常識であるが、さらに「五行」についてもべられている。ちなみに、この「五行」は六祖慧能説『金剛経口訣』⁽⁶⁾にもあらわれている。つぎに「真」を無相として把握し、真妄不二を説いている。真妄不二を説明するに、仏教経典でなされている水と氷の比喻を用いている。真妄不二は大乗仏教思想の根本をあらわすものであり、「誌公和尚十四科頌」のなかには、菩提・生死・真俗・迷悟の不二などが説かれている。なお真妄に関する諸家の学説は、「真妄頌」をめぐる問題として、中唐において重要な一課題であった。ついで

宝蔵論は、真に入るための真、隣、間の三学道について論じた。これはおそらく仏教の聞思修あたりからとって、道教的に変容したものである。ついで学道の道を説明するに、無心、無根、無体、無事、無意、非内非外、非小非大、非一非異などの否定詞によっている。道は無限定的なものとして把握され、それに限定を加えるところに道を失う所以があるという。この道を体得した人を真人というとのべ、道教の真人の語を用いている。

つぎの第二離微体淨品は、離微を説明したもので、離微の本性を否定詞によって表現し、維摩の黙然に相当するとなし、あるいは老荘の冲虚寂寞にあてはめ、さらに離と微を区別して、離を真空、微を妙有的に理解した。つぎの第三本際虚文品では、本際を説いたのであり、この本際は、仏性と同義語とされ涅槃(nirvāṇa)、法界(dharma-dhātu)、如来蔵(tathagata-garha)なども同一である。本際はまた「真一」の異名であり、論は真一について説く。また第三品には、念仏が説かれている。これは、鳩摩羅什訳『仏蔵経』卷上に説かれた念仏・念法・念僧品(大正一五・七八四a以下)などの思想にもとづくのであろうか。因みに禅宗では、『達摩禪師観門』⁽⁸⁾や、『曆代法宝記』⁽⁹⁾などにも説かれているので、これらの思想と宝蔵論との類似が見られるであろう。

以上のべたように宝蔵論の目的は、本際、真一、離微を説いたのであり、用語は老荘的なものを多く用いているが、その思想は明らかに一乗仏教にもとづく。その点を明確にするために、修道論を見てみよう。論は邪見によって真一の宗が隠れることをのべ、そのあとに、

是を以て離に迷て妄に染する者は、所謂凡夫なり。染に迷て妄に離する者は、所謂二乗なり。本性の離に達する者とは、所謂菩薩なり。了了として三乗無異なりと見知る者は所謂平等の真仏なり。

とのべている。三乗異なることなしと知るものこそ真仏であるといっているが、これは明らかに一乗の立場をあらわす。本際品では、「一切衆生皆一乗より生ず」といっている。華嚴学でいえば、同教一乗の思想である。なおここに用いられている「真仏」とは、超越的な仏でなくて、識心見性した人を意味するのであろう。⁽¹⁰⁾ 宝蔵論の一乗は、法華

經などの伝統にもとずくのであろうが、心の空なることを究明する立場を一乗としたのである。心を一乗とする思想は、慧光の『大乘開心顕性頓悟真空論』⁽¹¹⁾などにもあらわれ、また三乗の所説でなく一乗であるとは、『楞伽師資記』⁽¹²⁾にも見られる。おそらく宝蔵論はこれらの影響によつたのであろう。また宝蔵論は、絶対的な立場から小乗の棄つべきでなく、煩惱の断すべきなき点をのべて、

夫れ道を修する者の煩惱を断じて、菩提を求め、小乗を棄てて大用を窺わずと云うこと莫れ。然も妙理の中、都て此事なし。離を体する者、本、煩惱の断すべき、小乗の棄つべきなく、微を体する者、菩提の求むべき、大用の窺うべきなし。

といっている。史実ではないが、慧能の偈と伝えられる「菩提本無樹、明鏡亦非台、本来無一物、何処惹塵埃」(大正四八・三四九a)の一句を想起せしめる。ここに宝蔵論の立場が明確にでていると思う。僧肇の肇論ではどうてい到達し得ない境地を、宝蔵論は喝破していると云えよう。

三 宝蔵論に引用された諸經

宝蔵論の性格や、成立を究明するためには、宝蔵論の背景思想を考察しなければならない。背景思想の究明には、いろいろな方法があるが、ここでは主として引用經典について論究したいと思う。宝蔵論に引用された經典を明らかにすることが、第六節の宝蔵論の撰述問題と深い関係をもち、重要な意義をもつのである。

宝蔵論には、三十四回にわたつて經典が引用されているが、經名をあげているのは絶無である。引用された經典がいかなる經典であるかを検出することは、わたくしのように經典の知識がないものには、きわめて困難であるが、わたくしに分つた範囲においてこれを論ずることにしたい。

宝蔵論に引用された經典は偽經が多いのではないかといわれているが、必らずしもそうではなく、正經の文句を正

確に引用している。そこでまず正經からの引用を検出して見ると、もっとも多く引用されているのが維摩經である。まず広照空有品の末尾にある

經云、隨其心淨、則仏土淨、

とあるのは、鳩摩羅什訳『維摩詰所説經』⁽¹³⁾ 仏国品第一の言葉と完全に符合する。この維摩經の一文は、『楞伽師資記』(大正八五・一二八三b)の中にも引用されている。この維摩經の思想は、華嚴の李通玄に影響を与えた。⁽¹⁴⁾ また、つぎに宝藏論第二品のなかに、

經云、色即是空、非色滅空、

とある文は、維摩經入不二法門品(大正一四・五五一a)の喜見菩薩の言葉として、

喜見菩薩曰、色色空為二、色即是空、非色滅空、色性自空、如是受想行識識空為二、識即是空、非識滅空、識性自空、於其中而通達者、是為入不二法門、

とある中からとったのである。そのあとにつづいて、

經云、起唯法起滅唯法滅、

とあるのは、同經卷中の「文殊師利問疾品」(大正一四・五四五a)の

応作是念、但以衆法、合成此身、起唯法起、滅唯法滅、

のなから引用したもので、その引用は正確である。また第三品中に、

又云、一念知一切法也、

とあるのは、同じく卷上「菩薩品」(大正一四・五四三a)の

一、念知一切法、是道場成就一切智故、

である。ただし、この句は宋の法賢訳『仏説仏母宝徳藏般若波羅蜜經』卷中(大正八・六八〇c)の、

於一念知一切法、信仏所説及他説、

とある文からの引用であるかも知れない。つぎに第三品中に、

經云、彼見諸仏国土、及以色身而有若干、其無礙慧無若干也、

とあるのは、維摩經卷下「菩薩行品」(大正一四・五五四a)の

阿難、汝見諸仏国土、地有若干、而虚空無若干也、如是見諸仏色身、有若干耳、其無礙慧、無若干也、

とある文を取意して引用したものにほかならない。この維摩經の一文は宗密も引用している。⁽¹⁵⁾ つぎに第三品に、

經云、譬如根敗之士、其於五欲、不能復利、

とあるのは、同經卷中の「仏国品」(大正一四・五四九b)の、

我等今者不復堪任發阿耨多羅三藐三菩提心、乃至五無間罪、猶能發意生於佛法、而今我等永不能發、譬如根敗之

士、其於五欲、不能復利、

とある文からの引用である。そのほか第三品の、

經云、觀身寔相、觀仏亦然、

は、阿闍仏品第十二(大正一四・五五四c)の

觀身寔相、觀仏亦然、

の引用であることは、明らかである。この一句は、第五節でのべるが、牛頭法融の絶観論に引用されている。以上は羅什訳維摩經から正確に引用している七例をあげた。これを見ても宝蔵論の經典引用が正確になされていることが明らかである。宝蔵論が維摩經を数多く引用している点から見て、両者には共通の面があったのであろう。老莊思想の伝統の強い南地の人々が、維摩居士の自由な境地にあこがれた雰囲気と、宝蔵論の思想には類似が認められるであろう。維摩經入不二法門品(大正一四・五五一c)において、不二法門に入るには、無言無説でなければならぬと説い

ているが、この思想は、宝蔵論にもあらわれており、また絶観論などに見られる。ちなみに浄衆宗において維摩經の註釈が多く読まれたことなどは、維摩經仏国品に説かれた直心、深心の浄土觀の影響でもあろうか。宝蔵論が維摩經を多く引用していることは、後にのべる如く、中唐の維摩經の註釈に、僧肇が数多く引用されていることと深い関係があるように思う。

つぎに金剛般若經からの引用を指摘しよう。第二品に、

經云、仏説非身、是名大身、

とあるのは、鳩摩羅什訳の『金剛般若波羅蜜經』(大正八・七四九c)の、

須菩提言、甚大世尊、何以故、仏説非身、是名大身、

とある經文の引用である。金剛經の引用はこの一句しか見当らない。つぎに第二品に、

經云、隨宜説法、意趣難解、

とあるのは、羅什訳『妙法蓮華經』方便品第二(大正九・七a)の、

諸仏隨宜説法、意趣難解、

である。ちなみにこの言葉は、道教思想の混入がみとめられる敦煌本『真言要訣』卷三(大正八五・一二三一b)の

なかにも引用されている。また、第三品に、

經云、三界虚妄不実、唯一妄心变化、

とある文は、ただちに華嚴經十地品の偈を想起せしめるが、これに相当する句はない。竺法護訳(大正一〇・四七六b)

では、

其三界者、心之所為、其計於斯十二縁起、

とあり、羅什訳(大正一〇・五一四c)では、

三界虚妄但是心作、如來說、所有十二因緣分、是皆依心、

とあり、仏陀跋陀羅訳（大正九・五五八c）では、

三界虚妄但是一心作、十二緣分、是皆依心、

とあり、実又難陀訳（大正一〇・一九四a）では、

三界所有、唯是一心、如來於此、分別演說十二有支、皆依一心、

とあり、尸羅達摩訳（大正一〇・五五三a）では、

三界此唯是心、如來於此分別演說十二有支、皆依一心、

とあり、いずれの訳を見ても宝蔵論所引の經文と一致しない。この句の原文は

cittamātram idaṃ yad idaṃ traidhātukam yany apimāni dvādaśa bhavaṅgani tathagatena prahedaśo
vyakhyatāni api sarvaṅy eva cittaśamāsritāni ⁽⁷⁾

とあるもので、前半の句は「この三界に属するものは、唯心である」という意味であるから、「三界虚妄」とは言い得ないものである。華嚴経の原意からすれば、宝蔵論所引の「三界虚妄不実、唯一妄心变化」とはその思想が異なるといつてよい。むしろこの宝蔵論の句は、『楞伽経』の思想に近い。すなわち、求那跋陀羅（Guṇabhadra）訳の四卷

楞伽（大正一六・五一〇a）では、

一切三有皆是不実、妄想所生、

とあり、菩提流支（Bodhiruci）訳（大正一六・五五六a）では、

一切三界不実、妄想分別戲論得名、

とあり、実又難陀（Sikṣānanda）（六二〇a）訳では、

一切三界、皆從虚妄分別而生、

とあって、宝蔵論所引の句の思想ときわめて似ている。この原文は、⁽¹⁸⁾

sarvaṃ hi mahamāte tribhavamabhūta vikalpaprabhavam

とあり、「大慧よ、一切三有は妄分別より生ずる」という意味で、まさしく宝蔵論所引の経文の思想と一致する。この句の思想が楞伽経であることは分ったが、三巻の楞伽経とは一致しないのは、どのような理由であるか不明である。或は他の經典にこの句が存在するのであろうか。「虚妄不实」の語は、慧遠の『大乘義章』卷三（大正四四・五二八a）の中にも見られるし、また求那跋陀羅訳『雜阿含経』卷二二（大正二・一五七a）にも見られる。なお宝蔵論のこの語句と思想的に類似しているものに、『金剛三昧経』⁽¹⁹⁾入実際品の句がある。つきに本際虚玄品に、

経云、心如工伎兒、意如和伎者、五識為伴侶、妄想觀伎衆、

とある「心如工伎兒」は、六十華嚴経盧舍那仏品（大正九・四一五b）の「猶如工幻師」や、夜摩天宮菩薩説偈品（大正九・四六五c）の「心如工画師」を想起せしめるが、まったく別のものである。これを楞伽経で検出すると、

四卷楞伽（大正一六・五一〇c）には、

心為工伎兒、意如和伎者、五識為伴侶、妄想觀衆伎、

とあり、七卷楞伽（大正一六・五五七a）には、

心如巧伎兒、意如狡猾者、意識及五識、虚妄取境界、如伎兒和合、誑惑於凡夫、

とあり、さらに実文難陀訳の十卷楞伽（大正一六・六二〇a）には、

心如工伎兒、意如和伎者、五識為伴侶、妄想觀伎衆、

とあって、まさしく宝蔵論所引の経文と一語もちがわず一致する。この楞伽経の原文（梵本、p. 224, l. 2-3）は、

*naḥavannityate cittaṃ mano vidūśasādiśam vijñānaṃ pañcabhiḥ sarvhaṃ diśyaṃ kalpeti
raṅgavat*

となっており、「心は俳優の如く、意は道化役の如し。五と俱に見らるべき識は看衆の如く分別す」(泉芳環氏の訳による)という意味である。宝蔵論が実又難陀訳の入楞伽経から引用していることは、重大な意味を持つ。宝蔵論の成立が、入楞伽経の訳出時である七〇〇年以後であることがこれによって証明され、宝蔵論が八世紀の撰述であることが確定した。玄奘の訳語を採用せず、主として鳩摩羅什訳の経文を引用し、僧肇の撰述としても疑われない内容をもった宝蔵論が、この一文の引用によって破綻を示し、馬脚をあらわすにいたった。

以上正経からの引用をのべたのであるが、つぎに偽経の引用を考えてみると、水野弘元博士が御指摘なさっているように、偽作の『法句経』の「万象森羅、一法之所印」が引用されている。この句は楞伽師資記や、曆代法宝記などにも引用され、さらに、教家では、華嚴学の大成者法蔵の『妄尽還源觀』(大正四五・六三七b)の中に引用され、「一法」は一心なりと解釈されている。そのほか、偽経である『首楞嚴経』『金剛三昧経』『占察経』『円覚経』などの経文の引用は見当らないようである。しかし、宝蔵論第二品に引用されている「経云、見微名為仏、知離名為法」などは、明らかに道教思想と混合した偽経からの引用であろうと思う。そのほか敦煌本の『究竟大悲経』や『仏性海蔵智慧解脱破心相経』などには、宝蔵論と類似の思想が見られるが、一致した経文を検出することはできない。以上宝蔵論所引の経文の中で、検出し得たもののみをのべたのであるが、正確に引用されているものは、楞伽経・維摩経・法華経・金剛般若経・法句経などであり、中でも維摩経がもっとも多く引用されていることから、宝蔵論の撰者は維摩経に精通していたと見なければならぬ。

四 太玄真一本際経と宝蔵論

宝蔵論の中には、道教経典の引用や、道教思想が多くとり入れられている。たとえば本際虚玄品には、
 故経云、道始生一、一為無為、一生二、二為妄心、以知一故即分為二、二生陰陽、陰陽為動静也、以陽為清以陰為

濁、故清氣内虚為心、濁氣外凝為色、即有心色二法、心応於陽、陽応於動、色応於陰陽、應於静、静乃与玄牝相通、天地交合故、所謂一切衆生皆稟陰陽虚氣而生、是以由一生二、二生三、三即生万法也、

とある。これは、『老子道德經』卷下第四十二章の、

道生一、一生二、二生三、三生万物、万物負陰而抱陽、冲氣以為和、⁽²⁰⁾

とある文にもとずいたことは明らかである。しかし、道教經典の引用と思われる「経云、道始生一、一為無為、一生二、二為妄心」の出典は不明である。「二為妄心」とあるから仏教の影響によって偽作された隋・唐代の道教經典からの引用であろうか。ちなみに陰陽によって、仏と教とを解釈したものに、華嚴の李通玄がある。⁽²¹⁾

また宝蔵論では、離微を「太清」「真精」と称したり、「金丹玉液」などの言葉を用いていることは、道教の影響である。しからは、宝蔵論にあらわれた道教思想は、いかなる道教經典の影響であろうか。以下その問題を論じてみたい。

宝蔵論のみあらわれており、他の仏教関係の書には見られないのが、「真一」の語である。この「真一」を経名に用いているのが、道教の『太玄真一本際経』である。本経は通常本際経と呼ばれているものであり、隋の道士劉進喜が造り、李仲卿が続いて十卷になしたもので、仏教經典を模写してつくったものであるといわれている。⁽²²⁾ また法琳の『弁正論』巻八の「出道道偽謬篇第十」(大正五二・五四四a b)に「太玄真一本際経護国品」巻第二や道性品について、

君子曰、如前所列法門名字、並偷仏経為其偽典、一一尋檢部部括窮、備取涅槃般若之文、或偷法華維摩之說、其為竊盜取驗目前、

とのべており、本際経は涅槃、般若、維摩、法華などの経文を盗んでつくったものであるとされている。本際経に影響を与えた仏教經典が、宝蔵論所引のものと類似していることは注意すべきであろう。本経は初唐から中唐にかけて

非常に流行したものであり、仏教者も見ていたのであると思う。この本際経の第二巻と第九巻はすでに道蔵に収録されていたが、先年フランス国立学術研究センター (Centre National de la Recherche Scientifique) から、ペリオ本を中心とし、スタイン本を加えて、復原がなされ、「太玄真一本際経」と題されて出版された⁽²⁴⁾。以下この本際経のテクストを用いて宝蔵論と比較してみよう。

この本際経は、祕密の宝蔵を開演する (巻九) ために説かれたもので、「この真一本際法門を説いて、一切人をしめて、平等解脱せしむ」(巻四) ることを目的としている。真一本際法門とは、宝蔵論でいえば、まさしく本際虚玄品に相当する。この本際経の「本際」はいかなる意味か。Wu Chi Yu (呉其昱) 氏は、題名を説明し、劉進喜が、僧伽提婆 (Saṅghadeva) 訳の『中阿含経』の本際経と、求那跋陀羅 (Guṇabhadra) 訳の『雜阿含経』中の無始本際経の二つにヒントを得て、経名としたのであらうと推定し、その原語を *koti*, *pubhakoti* としている。たしかに雜阿含経巻第六 (大正二・四一c) では、

生死輪廻、生死流転、不知本際、

などと用いられているが、本際の話は古くから用いられ、たとえば西晋無羅叉訳の『放光般若経』でも「信本際品」をたてているから、多くの仏典からヒントを得たものと思う。『集古今仏道論衡』巻丁 (大正五二・三八九c) の顕慶三年 (六五八) の条には、道士季榮が座に昇って、本際義をたてたとあるから、初唐には、本際義は、道教学界の流行思想であったと思われる。

つぎに「真一」の語について考察する。宝蔵論は「真一」を説明して、

夫真一者、非名字所説也、是以非一見一、若有所見即有二也、不名為真一、

とあるが、本際経の道性品 (二〇八頁) においても、真一を、

道慧及道種慧滿、一切種断烟熅鄣、円一切智故、名真一、煩惱尽处、名曰無為、

と説明し、さらに、「真一」を「道性」の異名として、

言道性者、即真空、非空不空、亦不不空、非法非非法、非物非非物、非人非非人、非因非非因、非果非非果、非始非非始、非終非非終、非本非末、而為一切諸法根本、無造無作名曰無為、(九九頁)

とのべているが、これは宝蔵論第一品の、

夫万物有侶、唯道独存……其状也、非内非外、非小非大、非一非異、非明非昧、非生非滅、非麤非細、非空非有、非開非閉、非上非下、非成非壞、非動非靜、非歸非逝、非深非淺、非愚非慧、非違非順、非通非塞、非貧非富、非新非故、非好非弊、非剛非柔、非独非對、

とあるのや第三品に、

然彼法身非相、非相、何謂非相、本無定相、何謂非非相、緣起諸相、然則法身非現非非現、離性無性、非有非無、無心無意、不可以一切度量也、

とある思想とまったく共通である。この「真一」については著書不明であるが、道蔵、太玄部、第七百四冊に収録されている『三論元旨』にも、

不一之一、謂之真一也、

などと用いられている。そのほか道性の説明が、本際経や宝蔵論と似ているものに、司馬承禎(六四七―七三五)の『道体論』⁽²⁶⁾の思想がある。なお宝蔵論の第二品の中心思想である「離微」については、『三論元旨』⁽²⁷⁾は「幽微」「細微」を説いて同一の思想をあらわそうとしている。また宝蔵論第三品に引用された、

経云、衆生親近惡知識、長惡知見、

とある経文は、維摩経菩薩品(大正一四・五四三b)、大般涅槃経聖行品(大正十二・六八三a)、六十華嚴経卷三(大正九・四一―b)などにも見られるが、これらの仏典に共通していることは、「親近善知識」であって、「親近惡知識」

ではない。しかし本際経卷二(三五頁)には、「悪知識不可親近」とあるから、本際経の影響によって、この経文を引用したのであろうか。さらに、本際経卷九(一六七頁)に、

道身不生滅、任理自玄通、湛然常清淨、独立強言空、

とあるなかに見える「玄通」の語は、宝蔵論の結語となつて

円之者体含真一、了之者密悟玄通、

といわれている。⁽²⁸⁾ ちなみにこの「玄通」は、華嚴宗の大成者法蔵が『妄尽還源觀』⁽²⁹⁾のなかで用いている。あるいは、

宝蔵論の思想に法蔵の影響があつたことは、華嚴思想の影響とともに考えられることである。

以上宝蔵論の思想形成に影響を与えた太玄真一本際経の思想について論じたのであるが、この本際経を数多く引用している『道教義枢』の影響も指摘できるであろう。道教義枢の成立は、七世紀と考えられるので宝蔵論に影響を与えていることは当然であろう。たとえば道教義枢卷八、境智義において、本智・觀智・生智の三智が説かれているが、宝蔵論の真智・内智・外智に対応するかも知れない。宝蔵論に道教の影響が顕著であることは、宝蔵論の撰述者を決定せしめるのに重大な意味をもつものである。本際経がもっとも流行したのは、八世紀であることから考えても、宝蔵論の成立が八世紀であることは当然であろう。

五 宝蔵論におよぼした絶観論の影響

絶観論の思想が、宝蔵論に由来したものとして、その思想の比較検討をなされたのは、関口真大博士である。⁽³¹⁾ わた

くしは、入楞伽経の引用にもついで、宝蔵論の成立を八世紀と考えるので、むしろ逆に絶観論の思想が宝蔵論に影響したものとする。そこで絶観論の思想が宝蔵論にどのように影響を与えたかを指摘してみたい。まず絶観論冒頭の

夫大道冲虚幽微寂莫、不可以心会、不可以言詮、

とある一句は、宝蔵論の精神を貫いている。さらに絶観論の一三節に、

夫至理幽微、無有文字、

とある「幽微」は、道教の『三論元旨』を彷彿せしめる。また第二九節の弟子の答に、

即令觀身実相、觀仏亦然、夫言実相者即是空無相也、

とある中の「觀身実相、觀仏亦然」の語は、第三節で論じた如く、維摩經の一句である。絶観論が維摩經によつてい
る如く、宝蔵論も維摩經を多く引用していることは、宝蔵論の成立に重大な意味をもつてであろう。

この語は、牛頭禪系の仏窟和尚の語（大正四八・九四六a）の中にも、

我今自觀身心実相作仏、即是見十方仏同行同証処、

とあり、絶観論中の維摩經の言葉は、牛頭系の禪者が、好んで用いた一句であると思われる。また第二十節に、

問曰、何故經中復說聖人無見聞覺知者、何也、答曰、聖人無凡夫見聞覺知、

とあるのは、宝蔵論においては、

不了本際、無方無所無心無量、即無有見聞覺知也、

となつている。絶観論が「經中復說」となしているのは、おそらく『維摩經』卷中（大正一四・五四六a）の、

法不可見聞覺知、若行見聞覺知、是則見聞覺知非求法也、

をさすのであろう。この思想は偽經の『占察善惡業報經』⁽³²⁾卷下にもあらわれている。また絶観論にあらわれた草木成

仏思想は、宝蔵論や道教義枢にもあらわれている。⁽³³⁾また八十一節に、

問曰、何名爲法、何名爲非法、何名爲非法非非法、答曰、是法名是法、非法名非法、是非非所量、故名非法非非法

とあるのは、金剛經などにもとすくものであろうが、宝蔵論にあるのは、絶観論や、本際經の影響であろうか。また

第七三節に、

問曰、作何方便、答曰、正真無方位、

とある「正真」は、宝蔵論に用いられている語である。そのほか用語を比較すれば多くの類似がみとめられるであろう。

つぎに牛頭法融の撰述とされる「心銘」を見ると、宝蔵論と類似した思想がみられる。たとえば、「不勞智鑒、体自虚玄」(大正五一・四五七c)とあるのは、本際虚玄品の虚玄に通ずるであろう。さらに「煩惱本無、不須用除」の思想は、宝蔵論の「体離者本無煩惱可断」と同じであり、心銘の「妙智独存、本際虚冲」の思想は、華嚴法蔵の『妄尽還源觀』に「大智、独存、体周法界」となってあらわれ、さらに宝蔵論では、「靈智独存、絶於有無之域」となっている。

以上宝蔵論におよぼした絶觀論の影響を論じたが、これによって、宝蔵論の思想と牛頭系統の思想との類似が問題となるであろう。まず『宗鏡錄』卷九十七(大正四八・九四五b)に引用された、牛頭惠忠の語を見ると、

牛頭山忠和尚、学人問、夫入道者如何用心、答曰、一切諸法本自不生、今則無滅、

とあるが、これは、宝蔵論の「一切法以不生為宗」の經文を引用したあとで、「夫不生者即本際也」とあるのに通じる。この「一切法不生」は『入楞伽經』⁽³⁴⁾卷五にも見えるが、この惠忠の言葉は『統高僧伝』卷十八(大正五〇・五七七c)に収録されている智通の、

夫法本不生、今則無滅、如身実相觀、仏亦然、

という言葉と一致する。智通は絶觀論所引の維摩經の一句をとっていた。南宗禅とは異質な牛頭系統のなかには、この智通の思想が生きていたのであろうか。因みに智通の言句は宗鏡錄九八にも引用されている。また司馬承禎の道体論にも、「無形無名故、為不生」とあり、八世紀の道教でも「不生」を重視したものと思われる。つぎに同じく宗鏡錄所引の龍牙和尚の語には、

今言法者……亦名第一義空、亦名本際、

とあって、本際の語が見え、さらに同じく龍牙和尚の言の末尾に、

會得玄理、拳体全真、万像森羅、一法所印、

とあるが、「拳体全真」とあるのは、華嚴法藏の思想の影響であり、万像以下は、法句経の一文である。宝蔵論にもこの法句経の語が見えているので、華嚴思想とともに、何らかの關係があるのではないか。⁽³⁵⁾宝蔵論に法句経の一句が引用され、そのあとに一即一切の華嚴思想がのべられていることは、宝蔵論の撰者が法藏の妄尽還源觀を見ていたのではないかと推定させるものがある。

以上牛頭法融の絶觀論や、牛頭系統の禪者の思想と宝蔵論を比較したのであるが、達摩の系統をひく南宗禪や北宗禪とは異なり、直接に達摩禪と關係なかった牛頭法融などの思想が宝蔵論に影響している点があったが、そのほか傳大師の『心王銘』、三祖僧璨の作とされる『信心銘』の「一即一切」などの思想や、続高僧伝巻七に録されている、僧亡名の『息心銘』⁽³⁶⁾の思想、弘忍の「守一不移」の思想などの影響が見られる。

六 宝蔵論の撰述

宝蔵論の撰述年代については、さきに実又難陀訳『入楞伽経』の引用を指摘したのであるが、その点を詳細に論じてみよう。実又難陀の訳出年代について、『開元釈教録』（大正五五・五六五c）の記載を見ると、

久視元年五月五日、於東都三陽宮内初出、至長安四年正月五日繕写功畢、

とあり、また実又難陀伝や『入楞伽経』の序文の中でも、久視元年（七〇〇）に訳出したことをのべている。この点からして、宝蔵論の成立の上限は七〇一年であるといえる。その下限については、章敬寺懷暉が序文を附している点、また宗密の『円覚経大疏鈔』や、『禅源諸詮集都序』のなかに宝蔵論が引用されているので、ほぼ推定がなしう

る。宗密の円覚経大疏鈔の撰述は、長慶二年（八二二）から三年にいたる間であり、禅源諸詮集都序は、太和七年（八三三）、宗密五十四才の時であると推定されている⁽³⁷⁾。円覚経大疏鈔卷一之三（元統一・一四・三、二〇九a）に「守真抱一、不染外物、清虚太一、其何有失、

と、宝蔵論の言葉が、引用されているから、八二二年以前には、宝蔵論が成立していた。また懷暉は宋高僧伝によると、元和十年（八一五）に没しているから、宝蔵論成立の下限は八一五年とされうるであろう。さらに、宝蔵論は七三〇年の撰述にかかる開元録にも著録されておらないから、八世紀の後半に偽作されたのであろうか。また『止観輔行伝口決』などに、僧肇の言葉を引用している天台の湛然も、宝蔵論を引用しておらないし、華嚴の澄観も、大著『演義鈔』のなかに、宝蔵論の名をあげては引用していない。華嚴経疏の撰述は、七七六年であり、演義鈔は、その後の撰述であるから、宝蔵論の成立は八世紀末と考えうるであろう。ただし、澄観の晩年、宗密は同時代でありながらも、円覚経や法界観門など、そのもとづく資料が異なっているので、澄観が宝蔵論を引用しておらないからといって、その成立を否定することもできないであろう。しかし、澄観はあれほど多くの僧肇の著を引用しているのに、宝蔵論を引用しなかったことは、僧肇撰宝蔵論を知らなかった証拠となる。以上のべたことから、宝蔵論成立は、正確には七〇一年―八一五年の間であり、さらに言えば、七三〇年以後であり、推定を加えるならば、八世紀の末から、九世紀の初頭となるであろう。だからこそ、清李調元輯の『函海』のなかに、南唐の劉崇遠撰の『金華子雜編』とならんで、唐・僧肇著『宝蔵論』が収録されているのも当然である。

つぎに宝蔵論はいかなる系統の人々によって、いかなる場所で撰述されたのであろうか。すでに前節において、牛頭法融の絶観論の影響を論じたのであるが、その思想の類似性から、牛頭山の系統の人によって作られたのではないかと推定せしめる。後世になって、牛頭宗の開祖とされた牛頭法融の伝記を、根本史料としての『統高僧伝』（大正五〇・六〇三c―五b）について検討を加えると、伝に、

姓章、潤州延陵人、年十九……嘆曰、儒道俗文同糠粃、般若止觀実可舟航、遂入茅山、依具法師、剗除周羅服、勤請道、

とあり、茅山に入ったことが記されている。この茅山に入ったことは大きな意味をもつ。それは茅山派の道教と何らかの接触があったことを示すからである。茅山は、茅山派の道教が六朝から唐にかけて栄えた地であり、道藏に収録されている『茅山志』は、その歴史を書いたものである。法融が茅山に入ったからこそ、絶観論や心銘の中に、道教思想が混入したのである。ついで貞観十七年、牛頭山幽棲寺に入り、具法師に三論を学んだ。劉禹錫の撰した「牛頭山第一祖融大師新塔記」(全唐文卷六百六)によれば、「遂入句曲、依僧具改」とあり、句曲は牛頭山のことであるから、具法師に学んだのは、牛頭山以後であろう。また統高僧伝には、

又往丹陽南牛頭山仏窟寺、現有辟支仏窟、因得名焉、有七藏經画、一仏經、二道書、三仏經史、四俗經史、五医方図符、

とあり、法融はこれらを利用して、道教の知識を得たと思われる。貞観十九年の失火でこれらの藏經は焼失したのであるが、道教と仏教の思想の伝統は、のちに牛頭山に生きていたのであろう。第四節でのべた如く、宝蔵論が、多くの道教經典を引用しうる雰囲気が、牛頭山には存在したのである。

つぎに牛頭宗関係の經典の註釈を、慧運律師将来目錄、同じく教法目錄、智証大師将来目錄、東域伝灯目錄などによって見ると、金剛般若經、維摩經、法華經、華嚴經などの註釈が存在したことが分る。これらの經典が、宝蔵論に引用されていることは、第三節でのべたとおりであり、牛頭法融を初めとして、牛頭山には、維摩經などの思想が浸透していた。維摩經の註釈をなしうるほど、經文に通じていなければ、決して宝蔵論に引用してあるようにはできないものである。宝蔵論の撰者はこれらの經典に通曉していた人であったといえよう。

さらに牛頭山において、僧肇の名を冠せられた宝蔵論が、撰述されたと思われる根拠は、牛頭山幽棲寺慧証が肇論

の註釈をしていることである。円仁の『日本国承和五年入唐求法目錄』（大正五五・一〇七五a）を見ると、

肇論抄、三卷、牛頭山幽西寺慧証述。肇論文句図、一卷、慧証述。

とある。「慈覚大師在唐送進録」では、「惠澄」とあり、東域録は「惠証」とあり、宋の浄源の『肇論集解令模鈔』では「幽棲寺慧澄」とある。いずれが正しいか分からぬが、一応慧証としておく。この惠澄については、『統高僧伝』巻五に、「梁南海随喜寺慧澄」伝があるが、伝記が適応せず、幽棲寺慧証については、年代も全く不明である。しかし円珍の目錄（大正五五・一一〇〇c）を見ると

肇論 一卷 科点肇師

肇論文句 一卷 惠澄

宝蔵論 一卷 肇公

とあって、惠澄のものとして並んで宝蔵論が録されていることから、牛頭山幽棲寺慧証の系統において、宝蔵論が撰述されたかも知れない。そこで牛頭山幽棲寺について『江寧府志』巻六、山水の条をしらべると、幽棲寺は、宋の大明三年（四五九）にたてられ、牛頭法融が住するにいたって有名となったのであることが分る。府志の釈道の条下にも、法融・智儼・智威・慧忠の名は見えるが、惠証は見あたらない。さらに、『江寧金石記待訪目』を見ても、巻二の「潤州上元県福興寺碑並序」のなかに、道融なる人が、惠忠に参じたことを記しているにすぎない。要するに、惠証の伝記は不明であるが、牛頭山や牛頭法融の生地である潤州には、僧肇の思想が力強く生きており、肇論序を書いた陳の小招提寺慧達も潤州江寧県の人（大正四五・一六一c）であり、先にのべた如く牛頭惠忠の思想に影響を与えた智通なども、牛頭山の思想の中に生きていた。宝蔵論は牛頭山系統の人によって八世紀の末に撰述され、宝蔵論に權威を持たせるため、僧肇を尊敬し、肇論を研究した人々によって、僧肇の名が冠せられたのであろう。かくして撰述された宝蔵論は、何らかの関係で宗密に伝えられ、宗密は僧肇撰、宝蔵論として採用したのである。推定を加えるなら

ば、牛頭山系統の人によって撰述された宝蔵論は、浄衆宗の人の手をへて宗密の手にわたったのではなからうか。何となれば、浄衆宗の歴史を書いた『曆代法宝記』には、維摩経も引用され、また宝蔵論にある法句経の一句「參羅及万象、一法之所印」も引用され、さらに道士との問答なども録されている。又、八世紀後半の詩人であり、江寧県と関係のある王梵志⁽⁴²⁾の詩が引用されていることなどから、宝蔵論と浄衆宗との関係が生じて不思議でないような気がする。宗密は伝によれば荆南張に謁しているから、浄衆宗と関係があったのであろう。また李吉甫の撰した牛頭宗の径山法欽(七一四—九二)の碑銘(全唐文五一二)には、法欽と章敬寺と関係があることをのべているが、この点は馬祖道一の弟子、章敬寺懷暉との結びつきを暗示しているかも知れない。

七 宝蔵論の思想史的意義

宝蔵論が八世紀末に撰述されたであろうことは明らかとなったが、何故に僧肇の名に托されて出現したのであろうか。その問題を解明するには、中唐の仏教と僧肇との関係を問題としなければならないであろう。それによっておのずと宝蔵論の思想史的意義も明らかになるのである。

中唐の仏教に僧肇の影響が顕著にあらわれてきたのは、突然のことではなく、その思想は表面にはあらわれなかったが、仏教者のなかに深く浸透していた。陳の慧達が肇論序をあらわし、また三論宗の吉蔵も、僧肇を尊敬し、初唐の元康は肇論の註釈をあらわした。また『究竟大悲経』には僧肇の影響が強い。本経は『大唐内典録』にはじめて著録されているから、偽作の法句経などと同じく、六六四年以前の成立である。本経の卷三には、「即相無相万物不遷録されていながら、偽作の法句経などと同じく、六六四年以前の成立である。本経の卷三には、「即相無相万物不遷事用究竟品一があり、僧肇の物不遷論の影響がいちじるしい。本経は「万物不遷経」とも称せられた(大正八五・一三七九)。本経には道教的な思想も混入し、宝蔵論の思想の先駆思想ともなっている。このように僧肇の思想は、初唐の仏教界にも深く浸透しており、それがやがて表面にあらわれてきたのが、中唐の思想界である。初唐において

は、玄奘の法相宗、武周朝においては、華嚴宗などが、国家権力を背景として栄えたために、僧肇の思想の影響は表面にあらわれなかったであろう。中唐に註釈された維摩経疏の中には、僧肇の影響が顕著である。たとえば道液の敦煌本『浄名経集解関中疏』は、僧肇の『注維摩』をもって根本のよりどころとした。永泰二年（七六六）、この道液疏の序文に註した崇福寺体請は、『維摩疏积前小序抄』（大正八五・四三五b）を著わし、僧肇の言葉を用いている。また大曆二年（七六七）に、体請は、肇論序に註したが、それが敦煌本「釈肇断序抄義」と「釈肇序」であって、両者をあわせると、ほぼ全体を推定し得る。このなかにおいても、僧肇の語句を引用している。また老荘思想も引用され、宝蔵論の性格と共通した面があらわれてきている。そのほか天台の湛然（七一―八二）も『止観輔行伝弘決』のなかで僧肇（大正四六・一六七b、四三三a）を引用し、また僧叡中論序（二四三b）も引用され、そのほか莊子は七回引用論究されている。彼は道教の金丹は「円法」である（四四五c）と言っており、道教の影響も指摘し得るであろう。このように中唐の思想界に重視された僧肇が、宝蔵論の作者によって採用され、僧肇撰宝蔵論が成立するにいたったのである。

中唐の思想史的背景のうえに成立した宝蔵論は、その後の仏教思想史に大きな影響を与えた。宗密は宝蔵論を僧肇撰として引用し、永明延寿は、宗鏡録のなかに、宝蔵論を二十回も引用し、法滋の宝蔵論注⁴⁴と思われるものも引用している（大正四八・九五―c）。さらに宋代になると、浄源は『肇論集解令模鈔』のなかに二回引用し、『妄尽還源観疏鈔補解』では、法蔵の妄尽還源観を積するのに、宝蔵論を引用した（正一・二・八・一、八七左下）。かくて暁月が『肇論序注』（正一・二・一・二、九五左下）のなかで、僧肇の伝を書き、「復造宝蔵論三章、進上秦王」となすにいたり、宋史芸文志にも、僧肇撰宝蔵論が著録されるにいたった。その後、宝蔵論は禅を中心とする、中国仏教者によって永く依用されたのである。

註1 湯用彤『漢魏兩晉南北朝仏教史』三三二―三頁。塚本善隆博士「仏教史上における肇論の意義」（肇論研究、一四九頁）。牧

田諦亮博士「肇論の流伝について」(同、二七四頁)。水野弘元博士「像作の法句經について」(駒沢大学仏教学部研究紀要第一九、二二—四頁)。

2 大正大藏經卷十四、No. 461

3 開元釈教錄卷二十(大正五五・七二一b)。なお雜寶藏經は、宗鏡錄卷二六(大正四八・五六三c)にも引用されている。

4 禪宗の大珠慧海は、「貧道聞江西和尚道、汝自家宝藏一切具足、使用自在、不假外求」(景德伝灯錄卷二八、大正五一・四四〇c)とのべ、永明延寿は宗鏡錄の序文において、「宝藏の円詮を撮略」(大正四八・四一七a)して、宗鏡錄一百巻を撰すると言っている。なお大般涅槃經卷八、如来性品第十二(大正十二・六四八b)には、「真金藏者、即仏性也」とある。

5 円覚經大疏卷上之三(正統一輯一四編二套、一二四丁左上)。「解曰、藏即宝性法界藏起信心真如、是諸仏衆生之本源神通光明之性体、塵沙德用、並蘊其中百千道光皆從斯起故、云藏也」。

6 金剛經口訣(正統一輯九二套一冊、八二丁右下)。「天猶不能命我以生、況於四大乎、況於五行乎、既有生念、又有生縁、故天得以生命我、四大得以氣形我、五行得以教約我」

7 たとえば、仏性海藏經(大正八五・一三九三b)、大辯邪正經(大正八五・一四二二b)、楞伽師資記(大正八五・一二八三b)など。

8 達摩禪師觀門(大正八五・一二七〇c)

9 曆代法宝記(大正五一・一八五a)の淨衆寺無相の条に「先教引声念、仏尽一氣念、絶声停念、訖云、無憶無念莫妄、無憶是戒、無念是定、莫妄是惠」とある。

10 諸經要抄(大正八五・一一九四b)では、法華經の「無上宝衆不求自得真仏者」の「真仏」を説明して、「識心見性、悟理之人、即是真仏」とのべている。また偽經である天地八陽神呪經(大正八五・一四二三b)では、「如来藏經、唯識心見性者之所能知、非諸声聞凡夫所能知」とのべている。

11 大乘開心顯性頓悟真空論(大正八五・一二七九c)「問曰、何者是一乘、答曰、心是一乘、問曰、心云何知是一乘、答曰、可見心空無所有、即是一乘」

12 楞伽師資記(大正八五・一二八三b)、「此中坐禪、証者之自知、不由三乘之所説也」。

13 維摩經仏国品第一(大正一四・五三八c)「若菩薩欲得淨土、当淨其心、隨其心淨、則仏土淨」。なお求那跋陀羅訳『維阿含經』巻十にも「心淨故衆生淨」(大正二・六九c)とある。

- 14 新華嚴經論卷一七（大正三六・八三六a）「諸行淨即智慧淨、智慧淨故其心淨、心淨即諸法淨、諸法淨故名法界淨、法界淨即其衆生淨、衆生淨即仏国土淨」
- 15 円覺經大疏卷中之四（**卍**統一輯一四套三冊、一七三丁左上）
- 16 曆代法寶記（大正五一・一九一b）に、「和上問、先学何經論、答、小師曾看維摩、章疏」とあり、また「維摩經云、心不住内、亦不在外、是為宴坐、若能如此者、仏即印可、無以生滅心說実相法、法過眼耳鼻舌身心、法離一切觀行、法相如是、豈可說乎、是故文殊師利菩薩讚維摩詰、無有言說、是真入不二法門」（一九二c）とある。
- 17 J. Rahder: *Dasābhūtikasūtra et Bodhisattvabhūmi*, p. 49, 11. 9-10.
- 18 The *Laṅkāvatāra sūtra* edited by Bunyiu Nanjio, p. 218, 1. 15.
- 19 金剛三昧經（大正九・三六九b）。「心本淨故、理無穢故、以染塵故、名為三界、三界之心、名為別境、是境虛妄」
- 20 武内義雄博士「老子」（岩波文庫本、七二頁）
- 21 新華嚴經論卷十三（大正三六・八〇四c）「如俗法一為陽、二為陰、陽動陰隨不可自用、陰若自用即天地尚乖、雲不與而不施、皆主伴陰陽動靜相順……、即仏為陽德、所說教為陰、是故此經名為円教」
- 22 甄正論卷下（大正五二・五六九c）
- 23 第二卷「太上真一本際妙經」は、道蔵、太平部、第七五八冊に、また「無始洞真決疑經」と称されて、洞真部第三一冊に、第九卷「太上洞玄靈寶開演秘密藏經」は、洞玄部、第一六七冊に収録されている。
- 24 Pen-Tsi King (太上真一本際經), *Ouvrage taoïste inédit du VIII^e siècle*. Manuscrits retrouvés à Touen-houang reproduits en fac-similé. Introduction par WU CHI-YU, Paris, Centre National de la Recherche Scientifique, 1960.
- なお本書については、福井文雅氏が「東方宗教」、第十八号紙上で紹介している。
- 25 なお太玄真一本際經の敦煌本については、大淵忍爾博士『敦煌道教目録』三六―四五頁参照。
- 26 *ibid.*, Introduction II, *Le Titre du Sūtra*, p. 5.
- 27 道体論（道蔵、太玄部、七〇四冊）第六紙、「道者、非有非無、無終無始、円体周於万物、微妙絶於形名、但聞見之流、未能玄解故、於絶称之中、強名曰道」
- 三論元旨（道蔵七〇四冊）。道宗章第一の巻首において、「夫道之宗也、幽微奥妙理之極也」とあり、また「清柔純素謂之細、神融虛寂謂之微、至奥真源謂之妙」とある。

28 なお三論元旨にも「而玄通妙性、真宗而違矣」とある。また浄源の『肇論集解令模鈔』には、「妙存環中有無一觀故、能齊天地於一旨、鏡万有以玄通者也」とある。

29 妄尽還源觀（大正四五・六三九c）「玄通者、謂大智、獨存、体周法界、大悲救物、万行紛然、悲智雙融、性相俱泯、故曰理事玄通、非相止也」

30 吉岡義豊博士『道教と仏教』第一、三〇九頁以下。

31 関口真大博士『達磨大師の研究』一六五頁以下。なお絶観論の撰者は、関口博士の見解にしたがって牛頭法融とする。

32 占察善悪業報經卷下（大正一七・九〇八b）「不往見聞覺知、永離一切分別之想」。

33 拙稿「中国禅思想史にあらわれた無情仏性思想」（駒沢大学宗学研究所編、宗学研究第五号）。

34 入楞伽經卷五（大正一六・五五〇c）「世尊若一切法不生者、此不得言一切法、以一切法不生故」

35 牛頭禪と華嚴思想との関係については、拙稿「澄観における禅思想の形成—牛頭禪の相承—」を参照されたい。

36 統高僧伝卷七（大正五〇・四八九b—四九〇b）。彼には、別に宝人銘、至道論、淳徳論、遺執論、去是非論、影喩論、修空論、不殺論などがあり、息心銘は、景德伝灯録卷三十に収録されている。

37 円覚經大疏鈔卷一之下（正統一輯一四套三冊、二二三丁右）

38 宇井伯寿博士、禅源諸詮集都序後記、岩波文庫本、二四〇頁。なお宗密の伝記については、古田紹欽博士『圭峯宗密の研究』（支那仏教史学第二巻第二号）参照。

39 拙稿「華嚴思想史におよぼした僧肇の影響」（印度学仏教学研究十巻二号）

40 宮川尚志氏「唐室の創業と茅山派遣教」（仏教史学第三号）。

41 この冥法師を弘賛法華伝卷三（大正五一・一八c）では、鐘山定林寺旻法師となしている。統高僧伝卷五に梁楊都莊嚴寺沙門釈僧旻伝があるが、別人であり、また曆代法宝記（大正五一・一九五a）に旻法師があるが、同人か別人か不明。ちなみに鐘山定林寺は宝誌が住した（大正五〇・六五〇b）。

42 入矢義高教授「王梵志詩集攷」（神田博士還暦記念『書誌学論集』四九一—五〇一頁）。

43 結城博士「初唐仏教の矛盾と国家権力の交錯」、および拙稿「中唐の仏教の変動と国家権力」（東洋文化研究所紀要第二五冊）参照。

44 新編諸宗教蔵録卷三（大正五五・一一七七c）に、「宝蔵論注三卷、法滋注」をあげている。

イザナキ・イザナミの婚姻

小島 瓊 礼

道祖神と incest motif

現存する、記年のある最も古い道祖神像は、長野県東筑摩郡五常村の天正五年の男女双立像であるといわれるが、これに次ぐ寛文六年の神奈川県川崎市殿町の道祖神は、聖母マリアの像にもまごうべき、赤子をいだく母の姿であった。子どもに乳をふくませているこの母の像が、奉斎する社会の人々の信仰の表徴であったという確証はないが、道祖神をして、子育ての神、ひいては子どもの神とする伝承は、かなり特徴的に認められることができる。道祖神信仰は、すでに、あまりにも複雑多岐に化しており、子どもの神ということも、その分化した様相の一面にすぎないようにも推測できるが、縁結びの神であるとか、お産の神であるとか、道祖神には、婚姻から育児に至る、「性」に関する信仰が濃くまつわりついているのである。⁽³⁾

信仰機能ばかりではなく、道祖神をめぐる伝説にも、性の強調をうかがい見ることができている。路傍の塚に、木の枝や石を供えるのは、古風な道祖神の祭り方であったが、沖繩本島では、この風習の起源について、非業の死を遂げた男女の物語が説かれているのである。昔、国頭郡羽地村源河の若者と久志村有銘の女とが、行く末を誓い、源河から有銘に行く山路で、逢う瀬を楽んでいた。ある日のこと、女は、雨について約束通りに来たが、夜がふけても男は来

ない。もしやと、女が源河に行ってみると、男は、ヤガマー（若者宿）で若い女とふざけている。心の錯乱した女は、山へ戻って死んだ。恋人のことが気になって山へ来た男は、その女の死体に抱きついて死んだ。見苦しい二つの屍は、山行く人に発見され、木の枝で、二人の恥はおおわれた。それで、ここを、ハジウスイビラというようになつた。ハジウスイは恥をおおうという意で、ヒラとは坂のことである。人々は、のちのちまで、山路に迷わないようにと、その跡に、木の枝を捧げるようになったのだといわれている。⁽⁴⁾

これが単なる作り話でなかったことは、酷似した要素をもつ伝説が、琉球王代の説話集『遺老説伝』にもあることによつて明らかである。昔、貧乏な夫婦があつた。ある年凶荒にあい、食物がなくなつたので、飯を求めて、夫婦で奥村（沖繩国頭郡）へ向つたが、途中、夫は餓えのため倒れた。妻は、急ぎ奥村に行つて、粥湯を求めてもどつたが、夫のところに帰る途中で餓死してしまつた。夫もまた餓死した。行路の人これをあわれみ、樹枝を折つて死骸を覆つた。それで、今の人も、この路を往還する時、かならず樹枝をとり、その塚の上にさすという。夫婦の死んだ場所が三百余歩離れていたというのは、二つの塚の距離をいつたものであろう。⁽⁵⁾ 話は、ハジウスイビラの伝説とくらべて地味になつてはいるが、要点は全く一致している。一方を他方の模倣ともいい難く、樹枝を供える、たむけの神系統の道祖神信仰に、婚姻関係の男女の異常の死を説くべき、なんらかの理由があつたものと思われる。

南島の道祖神は、一般に、悪霊防塞の石の信仰として展開しているが、塚に木の枝を供える風習は、奄美群島沖永良部島にもある。和泊村上手々知名から琴平神社に行く途中のヤニウチドウがそれである。三つ股に大きな石があり、道に迷わされないように松葉をたむけたというのは、ハジウスイビラと全く等しい。インゲンヅ、インブソウともいって、石をあげたともいわれ、小石が積まれていたという。⁽⁷⁾ 明らかに、サイの河原と同源の信仰だが、その由来に、那覇から来た尾類（遊女）が非業の死を遂げ、その亡霊が迷わせるからといつていたのは、沖繩本島の二つの道祖神祭場の伝説との重要な脈絡である。尾類というからには、やはり、男女の物語があつたのかもしれない。道祖神

信仰そのものの中に、このような伝説を成長させるだけの性格があったのである。

性力崇拜ともいえるような、この道祖神信仰の性格を、さらにいちじるしく特徴づけているのは、岐阜県吉城郡坂下村中沢上などの、道祖神兄妹相姦の説話である。中沢上では、男女双立像をサイの神と称しているが、それに関して、双子の兄妹の物語が伝えられているのである。昔、双子の兄妹があった。兄は旅に出てゆき、妹は女郎になった。幾年かたったある日、兄は女郎を買いに行き、一人の女郎を見染めた。毎日通ううちに、二人は結婚の約束までするが、身の上話から、二人が双子の兄妹であったことを知り、中沢上の淵に身を投じて死んでしまった。この二人の霊を祀ったのがサイの神であるといわれ、この地方では、双生児が生まれると、サイの神の生まれかわりと称して、サイの神ほど恋しがるものだから、二人を別々に育てて、後に、夫婦にしてやるものだというそうである。⁽⁸⁾

近親相姦モテーフ発生の母胎が、はたして性力崇拜であるといえるかどうかは別としても、婚姻関係の男女の霊を祀ったのが道祖神であるというのは、南島の伝承と無関係ではあるまい。『今昔物語集』⁽¹⁰⁾などにも見えている男女双立像を道祖神として祀る風習とも、同じ基盤に立つ伝承であろうが、男女二柱の神を、夫婦といい、近親婚といふところに、大きな特色があるのである。しかも、この道祖神兄妹相姦の伝承は、かなり広く分布している。栃木県塩谷郡栗山村⁽¹¹⁾、静岡県熱海市初島⁽¹²⁾、岐阜県吉城郡上宝双六⁽¹³⁾、島根県岩美郡⁽¹⁴⁾、島根県簸川郡鰐淵村⁽¹⁵⁾などが知られている。坂下村で、兄妹婚が死によってつくなわれたといっているように、上宝村では業をさらした神だといひ、鰐淵村では、許されないことなので僧形になって西国行脚に出たといひ、詳しく説く例は、ことごとく、近親婚を禁忌する社会倫理ののつた形式をとっているが、否定はしながらも、あえて道祖神を、特異な兄妹夫婦の神だと伝えているところに、問題があるのである。

この異常な婚姻への関心は、近親婚の回避という形でも伝承されている。長野県西筑摩郡田立村である。昔、美しい兄妹があった。互に立派な配偶者を求めて、家を出て左右に別れた。二人は、それぞれ相手を探して世の中をめぐ

つたが、結局再会した。立派な相手と思つたのも一瞬、兄妹であることを知り、夫婦にもなれず、二人は背中合せに暮した。これを、アイノサイノカミといい、今でも、サイの神は、背中合せでおいでになるのだというのである。⁽¹⁶⁾この説話が、何を意味しているかは、明白であろう。もし道祖神が兄妹神であるというだけならば、ツマ求めのくだりは、不必要であつた。近親婚を回避したというのも、つまりは、道祖神兄妹相姦の伝承があつたからにほかなるまい。全面否定となりながら、なお、このモチーフを保存していたのは、伝承の焦点が兄妹相姦にあり、合倫理的变化の新しいことを意味しているといえよう。

兄妹相姦モチーフに、さらに深い基底のあることを暗示しているのは、肥前、肥後にしばしば伝えられている、道祖神父子相姦の説話である。たとえば、長崎県北高来郡高来町湯江ではリングガをかたどつた奉納物が見られたというシャンゴゼの由来譚として、この物語が伝えられている。昔、父娘づれの落人がどこから来た。娘は疲れてもう歩けぬという。思いあぐねた父親は、ふとした心の迷いから、実の娘を犯してしまった。思わぬ敏喜を知らされた娘は、その後も、疲れたといつては父に要求する。これを重ねて行くうちに、さすがに、罪の怖しさに、父は娘を斬つてすてた。娘の名は、小夜御前といつた。小江の猫山川のほとりに、道祖元といふところがあり、土地では、シャンゴゼとよんでいるが、そこは、この小夜御前の墓だと伝えていゝ。⁽¹⁷⁾

中世の物語草子以来、小夜姫は、犠牲に供される少女の名であつた。奥州では大蛇の人身御供といい、西国では人柱にされたと伝えている。⁽¹⁸⁾小夜姫は、古くから語り物の主人公の名だったのである。小夜御前というからには、道祖神父子相姦譚の小夜も、こうした文芸と無関係ではなかつたろう。道祖神が小夜姫になるのには、もちろん、相應の事情があつた。四国から九州へかけては、道祖神を意味するサヨの神系の語があつて、オサヨサン・オサヤサンなどと呼ばれている。⁽¹⁹⁾これが、道祖神の名が小夜姫になる動機に違いなく、山口県山口市大歳の松浦佐用比売を祀るといふ小夜姫社の信仰が、その地方の道祖神と異るところがなかつたのは、そのよい例である。⁽²⁰⁾この社を、一般に、佐夜

姫様とか御前様とか呼びならしていたのも、高来町の例に似ているが、御前様というのは、道祖神の語音の変化だからでは起りえない。西日本の道祖神信仰に、なにか、文芸の干渉があったことは、否定できないと思う。

強烈な、道祖神の文芸化とも評されうるこの父子相姦の話の流布も、そうした文芸の語り手の関与の結果とも見られるが、広汎な松浦小夜姫物語の展開の中で、道祖神だけに、このモチーフが説かれていることは、意義深いことといわなければなるまい。肥前、肥後を離れて、筑前、福岡県筑紫郡水城村水城でも、やはり、この話が道祖神の由来として伝えられている。昔、福岡藩のある武士が、年ごろの娘をつれて大宰府へ参る途中、しきりに男を恋しがって歩かない。叱りつけて、ようやくこの地まで来たが、また情欲を起して娘は進まない。そこで、父は一刀のもとに娘を斬り捨て、木の下に葬った。そこに小さい祠を造って弔ったのが、道祖神だという、⁽²¹⁾次々に新しい衣をまとうのが伝説の常であり、そこに二次的な文芸の影響が現われるのであるが、根幹の近親相姦モチーフの成立まで、文芸の力と考える必要はあるまい。南島の伝承や兄妹相姦の説話と比較すると、より古く、道祖神について近親相姦を説くべき、共通の宗教的基盤のあったことが、推測されるのである。

創世神話と incest motif

日本の近代の伝承にあっては、道祖神以外に、信仰に支持されている近親相姦譚を見出すことはできないが、わずかながら、口承の創世神話の中に、兄妹相姦モチーフを認めることができる。始祖が兄妹婚によって子孫を残すという説話である。この伝承は、琉球列島に顕著であって、台湾に接する波照間島には、かなりまとまった形で残っている。大昔、島の人口が増え、弱肉強食の風が盛んになったので、神は怒って、一男一女をかくして後、油雨を降らせた。続いて火が起り、生物は尽く死滅した。生き残った両児は成長の後夫婦となり、産んだ第一児は、海岸の洞窟内で生まれ魚となった。畑の傍に移ったが、第二児は蜈蚣になった。そこで、さらに移って星を眺め四隅のある家を

作って人の児を生んだ。これを新生アライと呼んだ。新生の墓と称するものが、外の村ウチノに現存する。これが今日の波照間島民の先祖であるといい、別の伝えでは、この男女が兄妹であったというのである。⁽²²⁾また、石垣島にも、これと同系の説話がある。⁽²³⁾このほか、宮古群島米間島には、『今昔物語集』などに見える土佐の妹背島の物語(24)と同形の、兄妹が島に流れつき、結婚して祖となったという始祖伝説があり、⁽²⁵⁾沖繩本島中頭郡宜野灣村や古宇利島には、婚姻の起源を説く、兄妹相姦の始祖の物語がある。⁽²⁶⁾琉球の島々には、これらの伝えとは別に、かなり整った開闢神話が知られているが、その中、沖永良部島には、やはり、兄妹相姦の形式が見られる。人の祖として、太陽の神が子の星と午の星を下した。子の星はエケリ(27)（男の同胞）で、午の星はウナリ(28)（女の同胞）で、二人の息で子どもができたというのである。

口承の創世神話が、記紀などに収められた神話と一元的なものかどうか、重要な問題点であるが、古典神話の創世神であるイザナキ・イザナミが兄妹夫婦であるという伝承が、長崎県西彼杵郡の地つき唄(29)にある。島造りをおわり、人を生むために、兄妹の縁を切って夫婦になったというのである。地つき唄は、木遣り唄と同じく、単なる労作唄ではなく、家ほめとして、祝言職の文芸に源を発している場合が多かった。「天神七代、地神五代、御世始まる其時に」と説き起す叙述の方法は、『神道集』に代表される中世の説経の形式であり、この地つき唄が、念仏者流の神道神学家の影響を受けているよい証拠である。主として、中世の神道説は、古典神話に新しい解釈を加えることによって成り立っており、その意味では、兄妹相姦と古典神話とを結びつけたのは神道家のさかしらかもしれないが、兄妹夫婦の説まで、神道家が捏造したとも思えない。

だからといって、イザナキ・イザナミが兄妹夫婦だという伝えが、それ以前から存していたともいえないが、古典神話集録の時代にも、多くの異伝があったことは、『日本書紀』の「一書曰」の記載を見てもわかるし、地方の伝承と思われるものは、古風土記にも見えている。記紀などの記録が、当時存した神話のすべてではない。『懷橋談』に

は、出雲の杵築の大社の古伝に、素盞雄と天照大神とは姉弟婚で、正哉勝そのほか五男三女を生んだとあることを記して、古典にない巫祝の妄言だと駁しているが、⁽²⁹⁾ 記紀や『古語拾遺』も、具体的に夫婦だとはいっていないが、意味するところは同じであった。記録にならないものは、常に変化の危険にさらされている反面、記録されなかったものが、残っている可能性もある。これも、由緒ある社の伝えであるから、むしろ、後世の解釈ではなく、記紀などに改削の加っていることを立証する古い伝承であったかもしれない。

民間伝承の始祖神話における近親相姦モチーフが、プリミティブな要素であることは、他民族の始祖神話との比較からも認めることができる。東南アジアに分布している、洪水に兄妹二人だけが生き残り、二人が結婚して人類の祖先になったという伝承である。始祖神話における兄妹相姦は、論理的には、一元的な始祖の系譜を説くために避けることができない宿命的な過程であったが、この東南アジアの伝承では、物語の構成からして、選ばれた男女が兄妹である必要はなく、しかも、洪水という条件まで共通して分布しているのは、ある一定の物語形式をもって、この神話が広く流布していた証拠である。⁽³⁰⁾ とうてい、偶合とは考えられないのである。

比較文化的に、しばしば日本に対比される朝鮮には、古典にいくつかの始祖神話のタイプが現われているが、民間伝承にはこの洪水型の兄妹相姦始祖の物語がある。咸南咸興郡の伝承では、洪水に兄妹二人だけ助かるが結婚するわけにもいかず、神意をはかるために二つの峰から挽き臼の雌臼と雄臼を谷へころがした。すると、二つが合したので兄妹は結婚して人類の祖先となったという。また、二つの峰の青松葉の煙が合したからともいう。⁽³¹⁾ これが、はっきり、氏族の伝説として生きているのは、慶尚北道開寧午谷の羅氏の始祖伝説である。壬辰の倭乱で人が亡んだときと変化しているが、この説話の一例で青松葉を焚いた話になっている。⁽³²⁾

この系統の神の許しを得る趣向は、大陸の兄妹相姦始祖神話に、広く見られ、唐の『独異志』にも類話がある。宇宙初開のとき、崑崙山に女禍兄妹があり、煙で神意を占い、煙が合したので夫婦になったとある。⁽³³⁾ 南シナの苗族にも、

同じ形式の神話があつて、⁽³⁴⁾四川省の苗族では、三つの試みをしたといい、その一つは、谷の両側から二つの丸い石をころがし同時にとまるかどうかというのであつた。⁽³⁵⁾ハノイ極東学院所蔵の高平省原平州蛮書「媒人講大明書」に見えるマン族の開闢神話もこれと全く同型である。洪水に、伏羲兄妹だけが助かったといい、占いに、紫微山と南山で香を焚き、竹をうえると煙が合し竹尾が連つたので結婚した、とある。⁽³⁶⁾同系の伝えは、蛮角族(Mam Coc)にもあつて、兄妹は崑崙山に流れついたというから、この類似と分布から想像して、『独異志』の伝えも洪水の脱落したものではなかつたかと思われる。

このほか、大洪水に兄妹だけ難をのがれて人の祖になつたという話は、南シナのロロ族⁽³⁸⁾や猿族⁽³⁹⁾にもあり、また、インドシナでも、原住民の間で最も普及している開闢神話は、やはり、この型であるといわれる。⁽⁴⁰⁾そして、さらに海洋に出ると、フィリピンではこの形式の神話の特徴的に説かれており、⁽⁴¹⁾幾多の兄妹相姦始祖神話を伝える台湾の高砂族では、アミ族に、洪水型が顕著であつて、⁽⁴²⁾インドネシアンにとつても、有力な始祖神話だったのである。マレー半島のサカイ族の始祖神話が、人が鷲に食いつくされた時、⁽⁴³⁾兄妹だけ残つたといい、兄が鷲を退治したので妹は約束通り結婚を許したが、鷲の血で河が氾濫したというのは、⁽⁴³⁾洪水型からの変型かもしれぬ。このように日本は、西から南へかけて、洪水型兄妹相姦始祖神話を持つ民族に、かこまれており、朝鮮の羅氏やサカイ族の伝えになると、洪水といわずに火の海になつたといつてゐる波照間島の伝承に非常に接近してゐるのである。

このような東南アジア的文化から、すぐに日本の古い型を割り出すことはできないが、この東南アジア型始祖神話の特徴である洪水モチーフを含む例も、一つだけ民間伝承に残つてゐた。伊豆諸島の八丈島の始祖伝説である。昔、八丈島に大津波が襲つた。島は全滅し、島民も皆溺死した。ところが、丹那婆という一人の婦人だけが舟の櫓(櫓の木ともいう)にすがつていたので助かつた。その時妊娠してゐた丹那婆は男の子を生んだ。他に人間がいないので二人は結婚して子孫を残した。これが、島民の先祖で、丹那婆は櫓につかまつて助かつたので島では櫓抱長女とい

われたという。末吉村には丹那婆を祀る社があり、大賀郷村の釈迦堂にはその墳墓と称するものがある。津波の後に、丹那婆が暮したのは今の楊梅ヶ原だともいわれ、⁽⁴⁴⁾とにかく、島民にとっては信ずべき伝説であった。

八丈島の伝承が、母子相姦であったことは、兄妹相姦型との間に一つの懸隔を残すものであるが、洪水型の兄妹始祖神話の見られるフィリッピンに丹那婆伝説とほとんど同型の始祖伝説が並び存していたことは、二つの近親相姦の形式の關係を知る上に有力な暗示である。ミンダナオ島マンダヤ族の伝えで、昔、大洪水のとき、一人の妊婦だけが生き残った。女は胎内の子が男であることを祈り、願いはかなえられて男子を生んだ。やがて二人は、結ばれてマダニヤ族の先祖になったといふ。⁽⁴⁵⁾これと同一の始祖神話は、セレベス島中部のバレエ・トラジャ族にもあり、⁽⁴⁶⁾創世神母子相姦の神話は、セレベス北端のミナハサにもある。⁽⁴⁷⁾この変型は、母子の關係を未然に知って、結婚を避けた話として、北セレベスのバンテイク族や西ボルネオにも知られ、⁽⁴⁸⁾フィリッピンのタガログ族の伝説にも母子婚を犯そうとして石になったという話がある。⁽⁴⁹⁾道祖神の場合と同様、日本でもモティーフの分化は想像に難くない。

波照間島の伝承はその意味でも重要な例であったが、さらに注目すべきことは、生みそこないモティーフをともしつて、神話形式として、洪水型の兄妹相姦始祖神話とイザナキ・イザナミとの關係を示していたことである。これだけならば、古典神話の逆輸入とも考えられるが、台湾のアミ族にも、同じ構成の神話が伝えられているのである。完全な洪水型である太巴壠社などの伝えでは、兄妹婚の結果生まれたのは蛇と蛙で、太陽神の援助によって人間が生まれるようになったといふ。⁽⁵⁰⁾同じ伝えは、馬蘭社にもある。最初生まれたのは怪物は蟹と魚の先祖になり、兄妹は月の指図に従って石を生み、石から人が出て来たといふ。⁽⁵¹⁾洪水を欠く例は、パイワン族太麻里蕃にもあり、兄妹婚で不具者ばかり生まれたが、妹の潔斎で、人が生まれるようになったといふ。⁽⁵²⁾これは、ちようど、波照間島で、兄妹夫婦の第一児が魚になり、第二児が蜈蚣になったといふのに一致しており、しかも、あきらかに、イザナキ・イザナミの結婚によって最初に蛭子が誕生し、婚姻の法をあらためたといふ創世譚に形式が全く等しいのである。日本の創世神話が、

かなりまとまった神話形式として日本列島に將來されたことが考えられるのである。こう比較してみると、さりげない紀の「一書曰、此二神、青檣城根尊之子也」⁽⁵³⁾の記事が、意味深いもののように思われてくるのである。

境の神の信仰

道祖神信仰と創世神話との近親相姦モチーフの共有が、両者の間にいかなる關係を暗示しているのか大きな興味であるが、そこで注意されるのは、兄妹創世神と思われるイザナキ・イザナミの物語が、他の東南アジア型の始祖神話とはかなり異った構成を持つてゐることである。オノコロ島の生成にはじまり、二神の結婚によって説かれる婚姻の起源、そして、国生み、神生みへと展開する物語は、創世神話というにふさわしいが、後半が、死の世界、黄泉国の話になっていたのは、大きな特色であった。物語は、神生みの一例として、火の神カグツチを生んだ時火傷のためにイザナミが死んだのだとあるから創世譚の二次的展開とも見られるが、事実上、イザナミの死は、二神による創世事業の終焉であり、イザナキが黄泉国を訪問した直接の理由もそれを歎いてのことであった。神話が信すべきものであったとするならば、神話の物語構成にもそれを支える相応の論理が存したはずである。なにか創世神の物語に黄泉国を説かなければならない信仰的な理由があったのではないかと思う。

黄泉国訪問譚にはヨモツヘグヒのような古風な信仰も見られ、黄泉国は上代葬法の反映かといわれ、古墳の構造との關係が指摘されている。⁽⁵⁴⁾ たしかに、他界觀念が重要な背景をなしていることは何人も認めるところであろうが、物語構成から見ると、その焦点は、こうした黄泉国の描写をバックにして展開する世界的に有名な呪力逃走の趣向に続く、コトドワタシの場である。ここで、死者と生まれる者の数が約定されるのであるから、あるいは、ここに、創世神をして死の世界に至らしめる理由があったかとも思われるが、ここで説いているのは、つまりは顕界と冥界との境の成立であった。同じ形式の神話は南洋にもあることが知られており、⁽⁵⁵⁾ その伝播關係が考えられることは兄妹相姦モ

ティーフも同様だが、日本には日本なりの支持の背景があったものと思う。記に、冥界の神イザナミは黄泉津大神といわれ、別名が道敷大神であるとする⁽⁵⁷⁾のは、冥界の主神の成り立ちを説く神話の重要なエピソードといえようが、チシキが本来道を占め居る神であるとすれば、黄泉比良坂にあって境をなす大石の、塞坐黄泉戸大神の性格にも似ているのである。死の世界を境の成立という点から描いているところに、黄泉国訪問譚の趣意があったと考えられるのである。

そこで注目されるのは、イザナキ・イザナミの物語の終結が境の成立であったということ、とりもなおさず、この物語が境の神の発生を説いているということの意味しているということである。すなわち、ヨモツヒラサカにあってこの世とあの世の境をなした石の神格こそ境の神だったのである。サへ(あるいはイ・エ)ノカミは、『和名抄』以来、「道祖神」と漢訳されているが、その本義が「塞の神」であることは本居宣長が『古事記伝』に説いており、その境の神としての信仰は、柳田国男先生の『赤子塚の話』に論ぜられている。⁽⁶¹⁾「塞坐黄泉戸大神」は、あきらかに一つの道祖神だったのである。紀の一書〔三三〕には、はっきりと「泉門塞之大神」とあり、⁽⁶²⁾両者を比較してみると、ほぼその造語の経緯も推測してみることができるのである。まず、これがサヘノカミの初見であろう。

『古事記』には、ヨミドに塞ります大石のほかにも、古来道祖神の類とされている神の発生が説かれている。衝立船戸神である。黄泉国から帰ったイザナキが、禊齋をするために、投げすてた杖に成ったのがこの神だとある。⁽⁶³⁾しかし、フナドという神名からして、紀の一書〔三四〕に、記の大石のかわりに杖を投げて、「ここより以^{こゝ}還^たは雷来^{かみ}取^りへじ」といったとあり、これが岐神で、本号は来名戸之祖神だとある方が、⁽⁶⁴⁾本来的な形式であると思われる。岐神がフナトノカミであることは紀の古注にも見えている。⁽⁶⁵⁾これと記との中間形は紀の〔三三〕にあり、コトドワタシのすぐあとに、「ここよりな過ぎそ」といって杖を投げたのが岐神だとある。⁽⁶⁶⁾フナトが、悪霊防塞の神を祀る場所の義であったことはほぼ間違いなく、この方が古い形式だったに違いない。紀卷二〔六〕には、岐神が道案内をする話があ

(67)が、道祖神の発生が、ことごとくここに集約されていることは、イザナキ・イザナミの物語のねらいが、どこにあったかを暗示していると思う。

イザナミが、黄泉津大神であることは、記以外には見えないようであるが、別名の道敷大神が、紀の〔三一〕には、岐神とともに、履を投げて成った神として見えている。ここでは「道敷神」とあるが、道ミチを占く神とすれば、この方がふさわしく、黄泉戸ヨミドも、フナトや、現代の伝承のサイトと比較すると、最初から、道祖神との連想があったようにも思われる。ヨミドの大石の別名道返之大神(66)は、悪霊を防ぐために村境に大石を置く、カエシの信仰として沖繩(70)にあり、岐神が杖だというのは、道祖神一本足の伝承と関係あるかもしれない。また、履化生の道敷神に関連しては、履を道祖神に供える風習が広くあり、これらが現代の道祖神信仰に直結するものであることは疑いあるまい。ヨモツヒラサカというのも、ハジウスイビラ同様、道祖神を祀るのに適した地形であった。

古典の創世神話に道祖神信仰が密接に関係していたとすると、両者の近親相姦モチーフの共通も、決して、モチーフだけの一致ではなかったことになる。道祖神信仰と創世神話の宗教的基盤として、より深い共通の成立の基礎があったのではないかと思われる。神話が、共同社会の文化として、信仰によって裏付けされているのが本質的な姿であるとすれば、ここにイザナキ・イザナミ神話の背景として、道祖神信仰を設定してみることもできるのである。道祖神は、日本人の信仰のうちでも最も普遍的であり、かつ、最も古いもので、信仰内容も錯雑しているが、そこに認められる性格の特徴は、悪霊防塞をはじめ、イザナキ・イザナミの物語の要素と、近似したものである。道祖神が縁結びの神で夫婦の神というのはイザナキ・イザナミによって語られる婚姻の起源と対比され、お産の神で子どもの神というのは国生み神生みとの関連が指摘できよう。創世譚の構成と道祖神信仰はきわめて類似したモチーフによって形成されているのである。

しかも、古典神話で、生と死の世界の隔絶に境の神の発生が示されているのも、民間伝承によって考えられる道祖

神の性格と、齟齬するものではなかった。当り前の大人の死に、どれだけ道祖神信仰がかかわっていたかは、今日の伝承からは、確かな回答を出すことができないが、幼児あるいは結婚前に死んだ人の霊が道祖神の管理下にあったとはかなり明確に推定することができる。道祖神の霊地たるサイの河原は、赤子の霊のよるところであった。日本の地蔵信仰が道祖神と酷似していたのは、死と道祖神の關係を示しているものであり、地蔵信仰の初見である『日本靈異記』の話が、すでに、子を生むために死んだ母を地蔵菩薩が救護する話になっているのは、道祖神の性格を考へるにあたって注意すべきことである。南島のたむけの神が、死に由来していたのは別にしても、境の神の発生が人の生と死の数の約定であったのは、道祖神信仰と照して、きわめて当然であった。

創世神話と現実の信仰との結びつきを見ていく上に、道祖神が日本人の信仰体系において独自の地位を占め、やや聖地信仰に似た抽象的な性格を示していたことは、興味深いことである。これを具体的に分析してみることは、まだ自分にはできないが、祖先崇拜や生業の神などと異って、人間の「生一の根本原理に触れ、それが、境域——土地を背景にしていることは注目に値いすると思う。生活の根元を支える神があったかどうかは証明を要することであるが、道祖神がそういう要素を持っている神であることは疑いないところである。大地の生殖力を象徴する大母神⁽⁷²⁾同様に、道祖神には母子神信仰の性質が濃厚に認められるのである。寛文六年の授乳する母神の像にも、久しい歴史の系がひかれていたに違いない。近親相姦始祖神話が、八丈島の伝承のごとく、母子相姦が古いとすると、さらにまた、ここに、道祖神信仰との接点を見ることができるのである。

紀の一書にだけ見えている、セキレイの姿態から学んだという婚姻の起源の趣向もアイヌ族や高砂族に類話があり、沖繩群島にはバツタあるいは海鳥によって婚姻の法を知ったという兄妹始祖の話があつて、⁽⁷⁷⁾決して単純な説明譚ではなかったことがわかるが、特に東南アジア的始祖神話の形式という点から見て注意されるのは、八重山群島石垣島の伝えである。天地が開けた時に現れた男女が、神意により大洪水をのがれ、後に、井戸の周りをそれぞれ左右から廻

って結婚したという。⁽⁷⁸⁾ 洪水型としての全体的な一致から見ても、井戸を廻る趣向だけが記紀の柱めぐりからの借りものとはいえないであろう。この柱回旋の趣向については、内外の多くの類似した習俗が指摘されているが、この神話の趣向と最も具体的な類似を見せているのは、『道ゆきふり』の、播磨の飾磨附近の石の塚の記事である。神を祀る石の塚に、出雲路の社の御前にある物のかたが一二あり、この道を通る者は、かならず、これをとり持ち、石の塚をまわった後、男と女のふるまいのまねをして通るのだとある。⁽⁸⁰⁾ 出雲路の社は、道祖神であり、物はリングである。この塚も道祖神の祭場と見てよからう。直接これが柱回旋の趣向の基底だとはいえないまでも、やはり、ここに道祖神信仰との関係が指摘できることは日本神話のフォクローアとしての性格を見ていく上に、興味深いことである。

註(1) 武田久吉「形態的に見た道祖神」『日本民俗学のために』第一〇輯(昭和二六年)四一頁。

(2) 小島環礼「道祖神風土記」『鮎人』第二卷第一号、道祖神特集号(昭和二九年)一九〜二〇頁。

(3) 道祖神伝承の概観については、柳田国男「赤子塚の話」『柳田国男先生著作集』第一〇冊(昭和二五年)、および、石塚尊俊「サエの神研究覚書」『出雲民俗』第一五号(昭和二七年)参照。

(4) 島袋源七『山原の土俗』炉辺叢書(昭和四年)一八〇〜一八一頁。

(5) 『遺老説伝』球陽外卷一—島袋盛敏(校訳)『遺老説伝』二五〜二六、一三二頁。

(6) 小島環礼「沖繩の道祖神信仰」『民俗』第三五号(昭和三四年)四〜五頁。

(7) 野間吉夫『シマの生活誌』(昭和一七年)七八〜七九頁。

(8) 平瀬煥英「信仰の諸相」『西郊民俗』第四号(昭和三二年)七頁。

(9) 石田英一郎『桃太郎の母』(昭三二)二二二頁以下。

(10) 『今昔物語集』卷一三「天王寺僧道公誦法花一教」道祖一語——丸山二郎(校)、『今昔物語集』(一)岩波文庫(昭和二七年)二〇六頁。

(11) 橋浦泰雄「ドウロクジンについて」『民間伝承』第一卷第二号(昭和一一年)六頁。

(12) 昭和二九年六月六日、相模民俗学会研究会での、川田俊雄氏の談話。

(13) 國学院大学文学会民俗学研究会『民俗探訪』昭和三十二年(昭和三四年)一一二頁。

- (14) 橋浦・注11同書・六頁。
- (15) 石塚・注3同書・一三頁。
- (16) 鈴木正彦「信州西筑摩の講」『民間伝承』第八卷第七号(昭和一七年)三六頁。
- (17) 安西勝「婦省日記」『ひでばち』第一二号(昭和三四年)一八頁。
- (18) 柳田国男「人柱と松浦佐用媛」『妹の力』創元選書(昭和一五年)参照。中世の物語草子『さよひめ』、『ちくふしまのほろし』などは、人身御供になる小夜姫の物語である。
- (19) 森正史「伊予の道祖神信仰」『民俗』第三三三号(昭和三四年)一六〇―一七頁。山口麻太郎「老岐の島の道祖神」『民俗』第三三三号(昭和三四年)一八頁。
- (20) 松岡利夫「サイ(サエ)の神」『民俗』第三三三号(昭和三四年)一四頁。
- (21) 佐々木滋寛「筑前伝説集」『福岡』第五七号(昭和七年)一三頁。
- (22) 江崎悌三「波照間島と与那国島」『島と島人』(昭和一七年)六〇―六一頁。岩崎蝶仙「鼠の花籠(一)」『旅と伝説』第四年第一号一―三頁。
- (23) 岩崎・同前書・一一三―一四頁。
- (24) 『今昔物語集』卷二六「土佐国妹兄行住」不知島一語——丸山二郎「校」『今昔物語集』(四) 岩波文庫(昭和二八年)一九一―一九二頁。渡辺綱也、西尾光一「編」『宇治拾遺物語』日本古典文学大系・二七(昭和三五年)一五六―一五八頁。
- (25) 稻村賢敷『宮古島庶民史』(昭和三二年)二二頁。
- (26) 佐喜真興英『南島説話』炉辺叢書(大正一一年)四―五頁。
- (27) 岩倉市郎『おきえらぶ昔話』(昭和三〇年)二七二頁。
- (28) 文芸委員会『俚語集』(大正三年)七五―七六頁。
- (29) 『懐橘談』下——『続群書類従』第九(明治三九年)四三六頁。
- (30) 民族の起源を一元的に説明するためには、原初においては、兄妹婚が不可避なこととなる。注(41)の例なども、兄妹婚の始祖の次の代もやはり兄妹婚である。西南アフリカのオヴァヘレロの伝えでは、大古、樹から生じた祖先夫妻のたくさんの息子と娘は、たがいに結婚して、各種のトーテム態の原始祖先となり、オヴァヘレロもその分れであるという——Heinrich Cunow: *Ursprung der Religion und des Götterglaubens*, Berlin 1924, ss 83~84. 玉城肇(訳)『宗教及び信仰の起源』改造文庫(昭和七年)一三一頁。またメラネシアのマルケサス島民の遠祖は兄妹で、以後三十六代兄妹婚であると伝え

られる—松岡静雄『太平洋民族誌』(昭和一六年)二三八頁。しかし、プラニストラウ・マリノウスキの調査によると、誕生に男女両性を必要と考えないというトロブリアンダ島民の伝説でも、最初の人類は、一対の兄妹(a brother and a sister)として出現したとされているのは、注意される。—Bronislaw Malinowski: *The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia*, London 1929 (3rd ed. 1932) p. 155. この島では、兄妹が、社会的に強く結びつており (ibid., ch. I) しかも、兄妹婚を極度にきらわっている (ibid., ch. III, III) ことは、興味深いことで、兄妹相姦神話の問題の大きいことを思わせる。

- (31) 孫普泰『朝鮮民譚集』(昭和五年)八四～八五頁。
- (32) 同前・三七～三八頁。
- (33) 李冗(撰)『独異志』卷下(稗海本)。
- (34) 松崎寿和『苗族と猯獠族』(昭和二年)五三頁。松本信広『黎瓠伝説の一資料』『加藤博士還暦記念東洋史集説』(昭和一六年)七八二頁。
- (35) 松崎・注34同書・一〇五頁。
- (36) 松本・注34同書・七八〇頁。
- (37) 同前・七八〇～七八二頁。
- (38) 松崎・注34同書・一四七頁。
- (39) 同前・一九二頁。
- (40) 松本信広『日本神話の研究』(昭和六年)二二二～二三三頁。
- (41) Roland B. Dixon: *Oceanic Mythology, The Mythology of all Races, Vol. K, Boston 1916, pp. 170～172, 164.*
- (42) 佐山融吉・大西吉寿『生蕃伝説集』(大正二年)一〇四、一〇一～一〇四、二〇八～二〇九、二一三、二二六～二二〇頁。なお、平埔藩バベツへ族にもこの形式の始祖伝説がある。同上、三一頁。
- (43) 三吉朋十『南洋動物誌』(昭和一七年)二五二～二五三頁。
- (44) 永久保満『趣味の東京府八丈島誌』(昭和二年)七七頁。本山桂川『海島風趣』(大正五年)八一頁。梶旗吉「八丈雑記」『旅と郷土』第一年第四号(昭和七年)四三頁。石田・注9同書・二四八頁注一〇九参照。
- (45) 石田・同前・二一二頁。
- (46) 同前・二一二～二二三頁。

- (47) Dixon: *ibid.*, pp. 157~158.
- (48) *ibid.*, p. 164.
- (49) *ibid.*, p. 172.
- (50) 佐山・大西・注42同書・一二〇~一二四頁。
- (51) 同前・二一八~二二〇頁。
- (52) 同前・一四一~一四二頁。
- (53) 『日本書紀』卷一—武田祐吉〔校〕『日本書紀』(一)日本古典全書(昭和二十三年)五六頁。
- (54) 『古事記』および『日本書紀』の諸伝に、おおよそ一致して説かれる構成による。
- (55) 松村武雄『日本神話の研究』第二卷(昭和三〇年)三九四頁以下参照。
- (56) 同前・四八三頁。松本・注40同書・二一八頁。
- (57) 『古事記』上巻—倉野憲司〔校〕『古事記』『古事記祝詞』日本古典文学大系・一(昭和三十三年)六六頁。
- (58) 倉野・同前・六七頁注20。
- (59) 同前・六七頁注23参照。
- (60) 本居宣長『古事記伝』六之卷—倉野憲司〔校〕『古事記伝』(一)岩波文庫(昭和一六年)四三頁。
- (61) 柳田・注3同書。
- (62) 武田・注53同書・七九頁。
- (63) 倉野・注57同書・六八頁。
- (64) 武田・注53同書・八三頁。
- (65) 同前・八一頁。
- (66) 同前・七九、七五頁。
- (67) 同前・一五二、一四八頁。
- (68) 同前・七九、七五頁。
- (69) 『古事記』には「道反之大神」—倉野・注57同書・六六頁。『日本書紀』には「道返大神」—武田・注53同書・七九頁。
- (70) 小島・注6同書。キリンチヌケイシは、キリ・ミチ・ノ・カエシであろう。
- (71) 『日本書紀』下巻第九—武田祐吉〔校〕『日本書紀』日本古典全書(昭和二十五年)三六六~三六七頁。

- (72) 石田・注42同書・主として、二二三～二三三頁参照。
- (73) 石田・注9同書・二一五頁。
- (74) 『日本書紀』卷一「一八」―武田・同前・六四頁。
- (75) ション・パチェラー『アイヌ人と其説話』(大正一四年)一九三頁。
- (76) 佐山・大西・注42同書には、アミ族海岸蕃クルル社のセキレイの話がある(一五頁)。蠅という例は、タイヤル族に多く(三〇、四〇、四七、四八、六四、七一、三二四頁)、サゼク族内タロコ蕃にもある(七九頁)。パイワン族サブデック蕃では、チチウ鳥とある(一七二頁)。なお、北米インディアンには、ロヨテによって示されたという神話がある―Ermine W. Voegelin: *Sexual intercourse (North American Indian), Standard Dictionary of Folklore Mythology, and Legend, Vol. I, New York 1950, p. 1000.*
- (77) 佐喜真・注26同書・四～五頁。
- (78) 岩崎・注22同書・一一二頁。
- (79) 松村・注55同書・二〇二頁以下参照。
- (80) 『道ゆきぶり』(扶桑拾葉集)―物集高見『広文庫』第八冊九五二頁。

仏教における「空」思想の検討

——般若経・龍樹を中心として——

増 田 英 男

仏教思想の根底である空。sunya については古来さまざまな解釈が行われてきたが、求道的実践的立場から探究して行くと、この空思想の中に質的に異った二様のものが見出だされてくる。即ち単なる否定を意味する相對空と、単なる否定を超えた絶対空とである。前者は屢々縁起説と関連して説かれるので、仮に縁起空と呼ぶ事とし、後者は真空妙有と展開する意味を担うので、之を真空と呼ぶ事とする。周知の如く空観は般若系の諸経並びに之を論述した龍樹によって大成確立せられたのであるから、以下専ら之等の経論に現れる二様の空観について検討して行こうと思う。

一、縁起空観

縁起空観というのは、諸法は因縁の和合によって生じたものであるから実有ではないとするものである。つまり空なる事の理由として縁起を説くのである。例えば大品般若経には「諸法因縁和合仮名施設」とか、「諸法和合生故無自性」⁽²⁾などと説かれ、龍樹の大智度論にも「知一切法因縁和合故生、諸縁離故滅。無有起者、無有滅者」と⁽¹⁾「大ニ五、(34c)」とか、「三界世間、皆從三和合生。和合生者無有自性。無自性故是則為空」⁽³⁾「大ニ五、197c」などあり、また中論の所謂三諦偈の第一句「衆因縁生法、我說即是無」というのも之である。この様な縁起空観にも色々の説き

方があり、それらは互に相関連するのであるが、その主なものを分けてみると、大体次の七通りになると思う。

(一) 実有と因縁とが概念上互に矛盾することを指摘して、因縁所生のものは実有ではあり得ないとするもの。いわば縁起空觀の總論である。例えば「実有（自性 svabhava）は因縁からは生じ得ない。何となれば因縁によって生じたものは作られたもの *kitaka* である。しかるに実有とは作られぬもの、他に依存しないもの、それ自体で自存するものであるから、作られたもの（因縁所生のもの）とはなり得ない」というような論法である。

(二) すべての物はそれを構成する要素の和合という因縁によって仮に存在するだけであって、要素を離れてその物自体としての実体はないとするもの。例えば家屋は梁とか柱とか棟・瓦・壁などの和合であって、別に家屋自体というものはない。或は車は轆・軸・輻・輞などの和合であって車そのものという実体はない。同様に人というもの我というものも五衆の和合によるものだから空であり無我である、というような説き方⁽⁵⁾。

(三) さらに進んで、このような構成要素もまたそれぞれ幾つかの細かい要素から成っており、その細要素もさらにより細かい微要素から成っているという風に、だんだん細かく分析して行くと、しまいには極微⁽⁶⁾といって空に等しいものになってしまうと説くもの。これを「分破空」という。

(四) 例えば火は薪によって燃え、薪は火によって燃えるように、或は父は子に対してこそ父であり、子は父に対してこそ子であるように、物はすべて他の物と相依相関的にのみ存在するのであって、一物が独立的絶対的に存在することはない、独立的な実体としては空であると説くもの⁽⁷⁾。この説き方は今日の学界で広く採用されており、内外の多くの学者が、縁起空の解釈として相依性とか全体的関連性とかを説いている⁽⁸⁾。

(五) 例えば「是一切法皆是憶想思维作法……知是諸法如夢無所取、乃至諸法如化無所取」とか、「是一切法皆無事実、無性為性、汝等虚妄分別力故、於無蘊中起有蘊想」というように、すべての物は之を認識する主觀の妄分別の因縁によって現れたものであって、夢や幻のように實際は空無であるという説。又一切法は主觀と客觀の相依

相對によるもので、主客能所の關係を離れて物の実体はないと説く。⁽¹¹⁾ 現代的解釈は之も上述の相依性の一種と見る。⁽¹²⁾
 (六) 縁起せるものは時間的に絶えず生滅變化し變転流動しているから、そこには常住不變の固定的実体はないと説くもの。⁽¹³⁾ この説き方も現代的解釈の中に採用されている。⁽¹⁴⁾

(七) 一切法の成立要因を相對的な二者または三者に分析した上で、様々の角度から其らが互に相矛盾する事を指摘し之によって一切法の不成立を説くもの。この種の論法は三論等に盛んに用いられている。⁽¹⁵⁾ ここでは事物の縁起的構造を分析しながら、その矛盾を暴露して縁起そのものをも破し、一切法の存立根拠を完全に奪っているのである。

以上の様な様々の理由によって一切法の空なる事が結論せられるのであるが、かようにして論証せられた空は、少くともその文字言句乃至その論理の上に表れた意味に従えば、明らかに有の否定としての空無(相對空)であり、その否定は結局ネガティブな、否定一方の否定に終るようである。空がもしこのように単なる否定のみを意味するならば、空觀を根底とする仏教は、非常に消極的厭世的な虚無思想とならざるを得ない。「仏教は現実の社会や道徳を否定する虚無主義である」という非難が特に儒教の側から発せられるが、⁽¹⁶⁾ 之は空觀に於るこの一面に基づくものといえよう。縁起空觀はさらに一切法の夢幻の如くむなしきを觀ずることによって、すべての物への執著を断ぜんとする。夢幻と知れば執著も消えるというわけである。この執著を断ずることこそ縁起空觀の終局の目標であるかに見える。⁽¹⁷⁾

註(1) 大正八' p. 234 c. cf. Pañcaviṃśatisahasrikaprajñāpāramitā: Nalinaksha Dutt ed. p. 126.

(2) 大正八' p. 269 a. cf. Pañca. p. 252.

(3) 大正三〇' p. 33 b. cf. Prasaṅgapada: Poussin ed. p. 503.

(4) Prasanna. p. 259—262. cf. 大正三〇' 19 c. 廻諍論にも「法無_二自体_一則須_二因縁_一。若有_二自体_一何用_二因縁_一。若離_二因縁_一則諸法無。若因縁生則無_二自体_一。以_二無自体_一故得_レ言_レ空。」[大正三二' 18 a.] とある。

(5) 家屋の喩—大智度論、大正二五、326 bc. 中論、大正三〇' 38 a. 十二門論、大正三〇' 160 a. 車の喩—大智度論、大正二五' 59 b, 291 c, 622 b.

- (6) 大智度論、大正二五、147 c, 171 a, 297 c, 326 b, 691 ab, 697 b, 707 ab.
- (7) 薪火の喩—中論、大正三〇、14b—16a。父子の喩—百論、大正三〇、174 ab. cf. 「因_レ業有_二作者。因_二作者_一有_レ業。成_レ業義如_レ是。更無_レ有_レ余事。如_レ被_二作者者。受_レ受者亦爾。及一切諸法。亦應_レ如_レ是。被_レ。〔中論、大正三〇、13 a. Prasanna. 189f.〕
- (8) 宇井伯寿博士「仏教思想研究」p. 500—5, 508 f. 「印度哲学研究」第二、p. 318—330. 「唯心の実践」p. 16 f. ○木村泰賢博士「原始仏教思想論」p. 275—7. 「大乘仏教思想論」p. 247* 「真空より妙有へ」p. 43—5* ○宮本正尊博士「中道思想及びその発達」p. 368, 714, 771, 786. 「根本中と空」p. 496, 500 f, 527, 547 ff. ○和辻哲郎博士「人格と人類性」p. 211—2. ○山口益博士「佛教に於ける無と有との対論」p. 5 f. 16—26, 31. 「中觀仏教論攷」p. 38, 181, 214. 「空の世界」p. 12—24. * ○山口論助氏「空と弁証法」p. 15—7, * 35—41, 58—60, 63—72. ○稻津紀三氏「龍樹空觀の研究」p. 31—40, 130, * 195—7, 236. ○藤本智董氏「空の認識論的解明」印度学仏教学研究、三卷二号、p. 294—6, * ○坂本幸雄博士「華嚴教学の研究」p. 571—580. ○Scherbatsky: The Conception of Buddhist Nirvāṇa, p. 39—46. ○H. Kern: Manual of Indian Buddhism, p. 50, * ○B. Keith: Buddhist Philosophy in India and Ceylon, p. 247. * ○E. Conze: Buddhism, p. 134. ○T. R. V. Murti: The Central Philosophy of Buddhism, p. 136—9, 142, 178, 194, 325. ○Max Walleser: Die Philosophische Grundlage des älteren Buddhismus, s. 31, 49—65. * ○E. Frauwallner: Die Philosophie des Buddhismus, s. 49, 172, 176. ○Mc Govern: An Introduction to Mahāyāna Buddhism, p. 21 f. ○Raju は相依説を批判し、空は涅槃(絶对)に等しいから空=relativity と見るのは誤だと説く。〔Idealistic Thought of India, p. 251 f.〕○上田義文博士も在来の單なる相依説を批判して、相互否定的対立を含む弁証法的な相依を説かれる。〔大乘仏教思想の根本構造、p. 9 ff. 48—103.〕
- (9) 大品般若経、大正八、414 a. cf. 「提闡婆城非_レ城。人心想為_レ城。凡夫亦如_レ是非_レ身想為_レ身非_レ心想為_レ心。……夢者眠力故無法而見。人亦如_レ是。無明眠力故。種種無而見有。……」〔大智度論、大正二五、103 bc.〕
- (10) 大般若経第二会、大正七、371 a. cf. 三会、大正七、720 c. 初会、大正六、959 c.
- (11) 「我心因_二我所、我所因_二我生。是故我我所_二性俱是空。」「十住毘婆沙論、大正二六、28 c.」「相法無_レ有故。可相法亦無。可相法無故。相法亦復無。(青目釈)……何以故。因_レ相有_二可相。因_二可相_一有_レ相。共相因待故。」「中論、大正三〇、7 c. cf. Prasanna. p. 131〕
- (12) 註(10)の中の*印
- (13) 「若法実有_レ性。後則不_レ応_レ異。性若有_二異相_一。是事終不_レ然。(青目釈)若諸法決定有_レ性。終不_レ応_レ變異。何以故。若定有_二自性_一。不_レ応_レ有_二異相_一。……」〔中論、大正三〇、20 b. cf. Prasanna. p. 271.〕なお中論行品第三偈、同四諦品第一六・二〇・三六偈、十二門論、大正三〇、165 a. 大智度論、大正二五、171 a, 222 c, 229 b. 等参照。

- (14) 木村博士「真空より妙有」p. 43. ○佐々木月樵氏「龍樹の中論及其哲学」p. 41 f. ○稻津氏「龍樹空観の研究」p. 38, 79—104, 113—133. ○常本憲雄氏「空観哲学」p. 16, 95, 140, 272, 310, 378, 394. ○西代義治氏「仏教哲学の根本問題」p. 259 f. ○E. Frauwallner: Die Philosophie des Buddhismus, s. 173, 181.
- (15) 例えば「去る」という作用を去法 gamana (去るといふこと)とそのごとと去者 gantā (去る主体)の二因子に分析し「中論去來品」或は「時」を過現末の三因子に分析して「中論時品」より因子の相互矛盾を指摘し「去とか時とかの不成立を論証する。」
- (16) ○近思録卷十三、○林羅山文集卷五六、刊本二、p. 226 b, 228 a. ○山崎闇斎「闢異」統全集、中、p. 432—451
- (17) 「知_二仮名字_一已_レ不_レ著_レ色_レ不_レ著_レ受_レ想_レ行_レ識_レ不_レ著_レ眼_レ乃至_レ法_レ」。「大品般若、大正八、231 b. cf. Pañca. p. 105」○「無取、無執…何以故…以一切法皆不堅実如_レ幻事_レ故…(如光影如聚沫如浮泡…)諸菩薩如是觀一切法已_レ於一切法、無取無執無住無著。」「大般若、十六會、大正七、1099 a. cf. Suvikrāntavikrāmaparipṛcchāprajñāpāramitā. Matsumoto ed. p. 73」○「衆生所著虚誑無実…(子供が土偶木偶を愛著するの喩)…若衆生所著之物定実_レ有者…著_レ之_レ転深亦不_レ能_レ離。以_二諸法皆空虚誑不_レ実_一故…即能_レ遠_レ離_レ所_レ著_レ」。「大智度論、大正二五、707 b.」

二、縁起空観への疑問

しかし以上のような縁起空観は、これを我々自身の人生観として考える時、果して誤らないものであろうか。仏教が活きた普遍的宗教である限り、その外形はともあれ、その核心となる思想は、即今我々自身の究極の拠り所ともなり得るものでなければならぬ。従ってそれは過去の思想史的事実として对象的に研究されるだけでなく、今日の宗教的、真実の問題として主体的に検討されねばならぬ。このような立場から縁起空観をとりあげる時、我々は種々の疑問を感じざるを得ない。今便宜上これらの疑問を論理的側面と経験的側面とに分けて考察することとする。

論理的疑問

上述の七通りの縁起空説に共通する論法は、存在をば独立不変・恒久自存の固体的実体(自性)と規定し、その上でかかる意味の存在を種々の角度から分析し批判してその不成立を論証し、これによってあらゆる存在(一切法)の空無なる事を結論することである。しかしこの論法には論理的哲学的に幾つかの重大な疑点が存在する。

(一) 前提への疑問。まず存在を独立不変の固定的実体と規定するその前提が問題である。この前提の中には、既に「実の存在は独立的固定的実体である↓故に非独立的非固定的(相対的変易的)実体は虚の存在である」という推論式が含まれている。縁起空説のさまざまな論法は要するにこれを展開したものに過ぎない。しかしかかる前提ないし推論は明らかに一つの独断を含む。実の存在、現実⁽¹⁾に存在する存在が非固定的非独立的であってならないとは必ずしもいえず。変化生滅するもの、成長活動するもの、相依的連関においてあるものがそれなりに現存することを頭から否認するのは一つの偏見である。この前提はインドの思维一般に見られる静止相の重視―変化の軽視―という傾向に基⁽²⁾づくのではなからうか。ことに古代インドの一般思想界において優勢であったアートマン思想から由来するのではなからうか。アートマン思想は固定的実体たるアートマンの存在を説くが、縁起空観はかかる固定的実体を否定する⁽³⁾。故に縁起空説はアートマン思想の固定的偏執を打破する限りにおいては正当といえるが、これによって現実のあらゆる存在を撥無するのは行き過ぎといわねばならぬ。

(二) 存在概念と存在自体との混同。存在概念と存在自体とは異なる。存在とは何かということ⁽⁴⁾は哲学上の大問題であって、古来さまざまな立場から追究せられてきたが、問題の底は無限に深く、未だ決定的解決には至っていない。もともと存在の真相は概念的に規定できぬものである。カントが物自体は認識できぬ⁽⁴⁾といったように、存在自体はこれを概念化した途端に存在自体ではなくなる。存在自体は概念的規定を超えたそのままである。むしろそれは概念以前・認識思维以前の端的なる体験領域に現前しており、体験的には我々に最も親しいが、概念的に把握し難いものである。既に「存在自体」というのも仮の呼び名に過ぎぬ。故に少くとも存在概念と存在自体とは区別しなければならぬ。これを混同する所に種々の混乱誤謬の根源がある。しかるに縁起空説は存在概念の分析批判を直ちに存在自体に推し及ぼしている。しかも予め「独立不変の固定的実体」という一方的な規定を与えた存在概念を批判し破析することによって、もともとかかる規定の外にある存在自体を破析し得たとなすのである。しかし実際には、縁起空説によ

って破析されるのはその前提となった特定の存在概念、ただであって、存在自体ではないはずである。

(三) 認識論的不可得と存在論的空無との混同。右のことと関連するが、特に縁起空説の中の(四)の説き方、即ち主観の妄分別によって、或は主客能所の相依相関によって一切法が仮現するとなす立場は、一種の認識論的観念論に通ずる。例えば「若五衆因縁有_レ二衆生法_一者、除_レ五衆、則別有_レ二衆生法_一然不可得。眼自見_レ色耳自聞_レ声鼻嗅_レ香舌知_レ味身知_レ触意知_レ法空無我法。離_レ此六事更無_レ衆生_一」⁽⁵⁾という場合、衆生という存在は全く五衆・六事による観念的構成に外ならぬ事となる。しかしここから直ちに存在自体(上の例では衆生自体)の空無を結論することはできない。我々に認識されるのは五衆を通し六事を経ての存在(即ち存在概念)に外ならないが、その故に五衆六事を離れたありのままの存在自体が無いとはいえない。存在自体は認識の上では把握し得ぬとしても無いとはきめられない。「不可知不可得」と「無」とは別である。即ち縁起空説の中には、認識論的不可得と存在論的空無との混同が含まれているようである。

(四) 縁起及び八不論との矛盾。もし無自性論によって存在自体を否定するならば、結局一切は無に帰するから縁起そのものも成立し得ないことになる。これは明らかに断見であって、龍樹自身の根本的立場たる八不中道論乃至四句分別否定論とも矛盾する。中論四諦品はこの論難に答えて真俗二諦と空亦復空を説く。現代的解釈も縁起無自性論の無が同時に弁証法的な意味を担うように説く。⁽⁶⁾しかし縁起無自性論の無はどこ迄も単なる否定であって、そのままでは空亦復空とか弁証法的空の意味を含み得ない。両論の間には論理の断絶があると思う。

経験的疑問 縁起空観には、実際の経験上納得し難い点、さらに根本的には宗教体験としての真实性徹底性に欠ける点、等の問題がある。

(一) 「相依相対的な存在、或は生滅変化する非恒久的な存在は夢幻の如く実体なし」とは経験上考えられない。我々現代人もすべての物の相依相対性・非恒久性を十分に認めている。しかし我々はすべてを夢幻の如しとは考えない。あくまでも相対的且有限的な現実としてこの世界を考えている。例えば家屋にしても、その構造上からも認識上

からも、或は法的社会的にも、それが相対的相關的なものであり、従つてまた必然的にも偶発的にも敗壞に帰すべき非恒久的なものであることは明瞭である。しかしその故に現前の家屋が直ちに夢幻の如く空無に等しいとは考えられない。相対的變易的存在と如幻如夢の仮象とは異なるはずである。前者は非独立的・有限的・一時的ではあるが実際に存在するもの―実なるものであり、後者はもともと実際には存在しないもの―虚なるものである。この両者は我々の經驗的常識からは決して混同し得ない。夢に見る家屋と現実に見る家屋とはどこまでも區別せられなければならぬ。ただしここにいう実と虚とは常識のないし分別知的次元においての區別である。後述のようなより高い次元―絶対知の次元―からすれば、ある意味において、この常識的分別知的次元での実と虚との双方を含めて一切が虚あるいは幻と見得る消息がある。つまり絶対の次元を實とするととき相対の次元が虚という言葉で象徴されることになるのである。仏典に頻出する「如幻如夢」：「Mayopama, svapnopama, …」という言葉は、かかる意味においてのみ正しいが、もし常識的相対知的次元において現実世界の虚幻を説くならば、それは大きな誤謬といわねばならぬ。

(二) 「すべては相依相対的かつ變易的非恒久的な仮的存在に過ぎないから、執著するの価値なし」と見て、あらゆる執著からの離脱を促すのが縁起空觀の終局的立場であるが、ここにも經驗上納得し難いものがある。一切法が我々自身の存在をも含めて、すべて因縁所生のものであり、相依相対的・變易的非恒久的な存在であることは、現代の常識ないし科学も十分認めている所である。しかし相対的・非恒久的ということから直ちに「執著の要なし」ということは出て来ない。例えば我々は自我の存在が、独立自主の恒久的固定的実体ではなく、父母によって生まれ育てられ、空気や栄養を摂取したり排泄したり、或は自然的社会的環境に影響支配されたり逆にこれに働きかけたりしつつ、たえず生長發展しつつある存在、そして一定の寿命を経て死に行く存在、畢竟有限相対的存在であることを知っている。しかしいかに相対性有限性を自覚したとて、それだけで我執を離れることはできない。のみならず逆に恒久的の存在でないからこそ、一時的有限相対的な存在であるからこそ、かえつてこれを愛惜し執著するのが一般の人情である

ともいえる。恒久無限の存在ならかえって愛惜する必要もないわけである。我々の執著、ことに我執というものは、単なる相対性・非恒常性の認識だけでは到底脱却できない。我執の根元はもつと根深い所にあると見ねばならぬ。

(三) もし自己をも含めて一切が夢幻の如く空無であるとするならば、かく如_二夢幻_一と知る者、空無であるとする者は何であろうか。その者もまた空無であるというならば、さらにかく知る者は何者であろうか。かくて問は無限に遡って尽きる所を知らない。つまり縁起空観は結局対象の否定に止まり、主体自身の問題を残しているのである。

(四) 縁起空観によって実地の安心立命が果して可能であろうか。大いに疑問とせざるを得ない。如上の縁起空観からは結局、この実人生に対する所謂諦_{らめ}・絶望がもたらされるだけではなからうか。或はそれによって浮世の栄達や名譽やもろもの欲望の畢竟無意味なるを知り、これらのものから解放されるでもあろう。しかしそのような捨欲は一段次元の低い段階でのことであって、究極の安心立命とは別である。かつその半面、この世において尽すべき業務・責任・道義・人情等をも畢竟空無と見て、これを捨て去るに到るであらう。所謂ニヒリズムへの陥穽がここに開かれていゝ。これに対し現代的解釈は「一切法は独立的絶対的には空であるが、相依相対的には有である。相依上に世諦の存在が認められるから単なる虚無思想ではない」といふ風^⑦に説くが、この場合の空はやはり単なる否定を意味しており、相依的な有と対立している。これは後述のような真空即妙有という場合とは全く意味が違ふ。従つて相依上に肯定せられた有は、結局条件付きの仮の肯定に過ぎず、真諦たる空に対して俗諦として第二義的・從屬的にしか認められていない。しかもこの解釈は例えば大品般若経深奥品の「行_二般若波羅蜜_一菩薩摩訶薩、知_二因縁起法_一亦空無堅固虚誑不実」〔大八、345b〕という文とも矛盾する。さらにいえば、かかる解釈は要するに常識の再確認に過ぎず、実地の安心立命とは無関係である。仏教は何よりもまず宗教であるということを忘れてはならぬと思う。仏教は単なる理性知による分析推論の結果ではない。単なる哲学・思想に止るものではない。何よりも第一に活きた宗教、実地に我々に安心立命を与え得る宗教でなければならぬ。

註(1) 「不二作法」不_レ因_レ待他_レ名_レ為_レ性_レ」〔十二門論、大正三〇、165a.〕○「実_レ有_レ物体即常不_レ可_レ變異。變異即無_レ物体。」「吉藏の十二門論疏、大正四二、205c.〕○「名_レ決定有_レ不_レ可_レ變異。如_レ真金不_レ可_レ變。又如_レ暗性不_レ變為_レ明、明性不_レ變為_レ暗。」「中論青目釈、大正三〇、18b.〕尚もともと存在という範疇には入り難い屬性とか作用とか時間なども一個の固定的存在であるかのように規定して取扱う論法が屢々出てくる。例えば中論去來品・六種品・三相品・作者品・時品等。

(2) 中村元博士「東洋人の思维方法」第一部、p. 127 ff.

(3) これは三論や大智度論等に於ける外道对破の例からも窺われる。atmanの否定は根本仏教以来、仏教の一大特色である。

(4) I. Kant: Kritik der reinen Vernunft, Schmidt. s. 73, 83 f, 88 f, 184 b, usw.

(5) 大智度論、大正二五、163c—4a.

(6) 宇井博士「仏教思想研究」p. 147—151, 479—485, 496—8, 500—9. ○宮本博士「中道思想及びその發達」p. 771. 「根本」と空」p. 553 f. ○山口論助氏「空と弁証法」p. 39—41.

(7) 山口氏「空と弁証法」p. 63 ff. ○宇井博士「印度哲学史」p. 291. 「仏教思想研究」p. 82, 500 ff. ○山口博士「般若思想史」p. 38 ff.

三、真空観

もし仏教の根本思想である空が、上述のような縁起空(相對空)の立場に止るならば、それは過去に於る一つの哲学思想として思想的な研究の対象とはなり得るが、今日の世界にも妥当性を持つ普遍的な宗教原理とはなり得ないと思う。然し二千五百年の永い歴史を通じて広く全アジアに流伝し東洋思想の根底を培ってきた仏教—近くは西洋からも求道的な関心を以って注目せられつつある仏教—の根本思想が、果してそのようなものに過ぎないのであるか。

かかる疑問をもって仏典に取り組んで行くと、同じ般若経や龍樹の論書の中に、右のような縁起空観と密接に結合しながら、しかも之とは本質的に異なるより深いより根本的な空観が到る所に説かれているのを見出す。しかもそれは単に過去の宗教思想たるのみならず、今日の我々の脚跟下の問題にもつながる普遍的眞実を含むものである。相對空を超えた絶対空の立場—真空観が即ちそれである。縁起空観が専ら對象的客觀的な存在(對象化された「我」を含む)を分析し否定するのに対し、ここではそのような存在(對象としての自他一切)を見る主体的立場そのものを

徹底的に省察し浄化して、いわば無立場の立場としての主体的空を説く。そして前者が対象的存在を否定することによって、そのようなむなししい存在への執著を断たしめんとするのに対し、後者は直接に執著の根元たる主体そのものを空ぜんとする。例えば、菩薩は六神通を行じながら、しかも「我六神通を行ず」ということを念わぬ、(不作是念⁽¹⁾) というように、その否定はどこまでも内面的に主体自身に向けられる。然しかかる内省的主体的否定は実際にはなかなか容易なことではない。そこで主体自身に根深く固着せざるさまさまの偏見執著からの離脱、どこまでもつきまとう相対的見地の否定掃蕩がくり返し力説せられることになる。般若経の至る所に出てくる「不見 na samanupāsya⁽²⁾ 不念 na manyate, na bhavati 不受 aparigraha⁽³⁾ 不著 na abhinivāṣate, asaṅgam 不得 na upalābhate 不取 agrāhya, na upa⁽⁴⁾iti 不住 apratīḥṭāni」などという表現の反覆重疊は多くの場合これである。つまり主体自身がある特定の見地とか行爲とか境界とかに滞り執著することを、どこまでも否定し払い尽して行くのである。所謂二辺四句分別を悉く否定するのも主たるねらいはここにある。しかもこの場合、単に煩惱妄想とか色受想行識などへの執著を捨て去るばかりではなく、六波羅蜜にも菩薩にも仏にも仏道にも執著すべからざることを特に力説するのである。⁽²⁾ このように徹底的な不執著を意味する主体的否定は、当の否定そのものにも執われてはならないから、さらに否定そのものをも否定する。例えば大品般若経に「菩薩摩訶薩行般若波羅蜜時。行亦不⁽³⁾受。不行亦不⁽³⁾受。行不行亦不⁽³⁾受。非行非不行亦不⁽³⁾受。不⁽³⁾受亦不⁽³⁾受」とか「空不⁽³⁾著。空亦不⁽³⁾得。何況空中有⁽³⁾著」(大八、407c)などがあり、大智度論にも「空亦復空。若著是空。則有過失」(大二五、581b)とか「深入⁽⁴⁾空故知⁽⁴⁾空亦空」(大二五、594a)とあるなど、その例は多い。この「空亦復空」という二重否定は、上記の二辺四句分別の否定とも関連して、現代ではよく動的発展的な弁証法論理として説かれる。例えば宮本博士はこの二重否定から第三の立場への弁証法的発展と、かかる二重否定を幾重にも可能ならしめる地盤としての無立場の立場を説かれ、和辻博士も空の弁証法的な動性⁽⁴⁾ ということ⁽⁵⁾を説いておられる。ほぼ同様のこと、或はより広い意味に於ける弁証法的解釈は、なお多くの学者、こと

にはヤスパースのような著名な哲学者によって説かれている。⁽⁶⁾このように弁証法論理を媒介として空觀を考察することは、仏教を現代的思惟の中で解明するための一つの重要な手がかりであるが、しかしそれが単なる分別知的な論理の立場に止る限り、空の眞実義には遂に触れ得ないのではないかと思われる。(ヤスパース等もこの点を指摘している)。

もともと「色即是空」とか「一切皆空」とかいうことは、分別的合理的な相對知の立場からいうのではなく、最も根源的な絶対知すなわち般若 *prajña* の立場からいうのである。故に空の眞実義に触れるには、どうしても相對知の立場を超えた絶対知(般若)の立場に立たねばならぬ。ではその絶対知(般若)の立場とは如何なる立場であり、如何にして到達できるか。この点こそが宗教としての仏教の眼目である。しかもこれは既に相對知を超えた立場であるから、相對知の立場からこれを推論したり論証したりすることはできない。これはいわば相對知の極まる所をその底に突破した、全く新しいしかも最も根本的な立場であつて、ここに到るには実地の體驗によるのほかはない。この體驗こそが仏教の根本となる宗教體驗すなわち覺體驗である。しからばその覺體驗は如何にして可能であるか。

この問題に焦点を絞つて仏典を読んで行くと、そこに浮び出てくるのが三昧 *samādhi* である。即ち定である。多くの經典が最初にまず教主の入三昧を記し、しかる後説法に移っているが、この事は非常に重大な意味を持つものと思う。しかも最初だけでなく經典の本論の中にも、三昧が極めて大切な根本的な事柄として至る所に力説せられており、ことに般若(智慧)と密接な関連において説かれている。例えば般若經に菩薩の修行法として最も力説される六波羅蜜においても、その最後の段階は「禪定→智慧」と続く。五根五力においても「信・進・念・定・慧」と続き、三学においても「戒・定・慧」と続いている。古くは八正道について見ても、最初の「正見」と最後の「正定」とはまさしく呼応するものと考えられる。もし「正見・正思惟・正語・正業・正命・正精進・正念・正定」の八支を直線的に並べず、円環的に連続するものと見れば、まさに「正定→正見」と接続することになる。さらに遡れば釈尊自身の最初の正覚も、菩提樹下の禪定によると伝えられている。このように定と慧、三昧と般若とは常に密接に相連な

り、むしろ一体となつていえるのである。さればこそ大品般若経に「般若波羅蜜不_レ異_二諸三昧_一。諸三昧不_レ異_二般若波羅蜜_一。…般若波羅蜜即是三昧。三昧即是般若波羅蜜」と説かれる所以である。このことはまた般若経の掉尾を飾る薩陀波崙菩薩の勇猛精進の物語にも明瞭に現れている。即ち小品般若の文によれば「薩陀波崙菩薩住_二是諸三昧_一、中_二即見_レ十方諸仏_一、爲_二諸菩薩_一説_レ般若波羅蜜。諸仏各各安慰讚言。…我等本行_二菩薩道_一時、求_二般若波羅蜜_一亦如_二汝今_一得_二是諸三昧_一亦如_二汝今_一得_二是諸三昧_一、已_レ了_二達_二般若波羅蜜_一、住_二阿毘跋致地_一。我等得_二是諸三昧_一、故_レ得_二阿耨多羅三藐三菩提_一」とある。これによれば諸仏菩薩が般若を了達し菩提を得るのは、ひとえにもろもろの三昧によるというのである。龍樹も大智度論・十住毘婆沙論などの中で度々この事を説いている。⁽¹⁰⁾

以上の如く、実践的体験的には三昧が般若を覚証するための基盤であり関門である。三昧とは正受とか等持とか訳されるが、要は心一境性であり、つまり一つの事に徹底し透徹すること、碎いていえば成り切ることである。既に述べたように、主体があらゆる偏見執著から離脱して無立場の立場に到達するためには、不断の内向的自己否定がくり返されるが、究極的には「空亦復空」という否定そのものの否定が要求せられる。これはむしろ単なる形式論理的な二重否定ではなく、また単に弁証法的な否定の進展連続でもない。空亦復空の後の空は、それによってこの連続的否定過程の全体が一挙に解決されるような、一つの決定的根本的な転機としての絶対否定でなければならない。そのような絶対否定はもはや単なる論理的分別知によっては不可能である。分別知の立場に止る限り、たとい「絶対否定」といっても、それは考えられた絶対否定に過ぎず、かく考える主体、つまり絶対否定する主体が背後に残り、さらにこれを絶対否定しなければならなくなる。かくて絶対否定そのものが、また幾重にも弁証法的に連続しなければならなくなる。つまり否定するものと否定されるものとの対峙がどこまでも残ることとなる。これは真の絶対否定ではない。真の絶対否定は、もはやいかなる意味においても背後に否定するものを残さざるもの、否定するものと否定されるものとの対峙を絶したものでなければならぬ。このような絶対否定を実現するには、否定するもの（主）と否定

されるもの(客)とを分ける分別知の立場を超えて、直ちに否定そのものと成り切るよりほかにない。ここに否定三昧(空三昧)ということが必然的に要請せられることとなる。これは単に「否定」の場合に限らず、すべての場合において然りである。何事であれ、事物其自体に体達するには、直ちに当該のその「一事」に透徹し成り切るよりほかにない。透徹して「一事」に成り切る時、主客能所の対立が体験的に解消するから、その自覚面には成り切る主体も無ければ成り切られる対象も無く、主客ともに空ぜられたありのままの当体が現前する。しかも単なる一時的な心理状態としての恍惚とか忘我ではなく、そのようなありのまま(真如)が、いわば覚なき覚として自覚面にハッキリ現われるのである。ここが般若即ち絶対知の閃き出る場面であり、同時に解脱の境涯である。主客ともに空ぜられるが故に、そこにはもはや「一事」として限定し固守すべき「そのもの」もない。「一事」を「一事」として限定するのは、何らかの意味でこれを対象(客)として立て、自己(主)及び他の対象と区別するが故である。またこれを固守するのは、その「一事」(客)と自己(主)とが深く関係しながらなお分離しており、自己はたえずこの関係の維持強化に努めねばならぬからである。ところが純一に「一事」そのものに成り切ってしまうば、もはやかかると作爲は一切不要でありまた不可能である。そこには「一事」として特に限定し固守すべき何者もない。「一事」という限定繫縛は完全に解消している。即ち一事に成り切ることは直ちに一事を抜け出ることを意味する。換言すれば一事に透徹し三昧となることがそのまま一事を脱却解脱することとなる。つまり三昧によって解脱が得られる、否、三昧の境涯がそのまま解脱の境涯である。この「三昧による解脱」「三昧即解脱」ということを簡潔に言い表わすために、仮に「透脱」と呼ぶこととする(透は三昧透徹の透、脱は脱却解脱の脱)。上來追究し来た空亦復空における絶対否定も、「否定」を透脱することによって否定そのものをも脱落して真空無相となる。真の絶対否定はかくてこそ体達せられる。空とは体験的には何よりもまずこの透脱の境涯、特にその脱の端的を意味する。これはもとよりあらゆる限定を絶しているから概念的に言詮すべきすがない。「絶対空」とか「真空無相」などというのも既に仮の呼び名に過ぎな

。經に「しげしげ」不可得 na upalabhyate 不可説 avyavahara, anabhiṅgavya, na śakyate vaktum 不可思議 acintya」などと説かれるのもこれによる。それは単なる概念規定の欠如とか、不可知論とかを意味するのではなく、その根底に三昧による深い宗教体験を踏まえた上での言表である。⁽¹³⁾ 仏教が単なる論理単なる哲学ではなく、活きた宗教である以上、かく解するのが当然だと思ふ。又このような実地の宗教体験を通さなくては、いかに否定に否定を重ねても、我々のこの根深い偏見執著・煩惱妄想を根本的に解決し解脱することは到底できないであろう。

故に「色即是空」というのは、単に色を否定して「色がない」というのではなく、かえって「色が透徹して色である」ということ、即ち色が色三昧であるということ、そのことが直ちに色解脱であり空であるという意味である。小品般若経に「色無縛無解。何以故。色真性是色」⁽¹⁴⁾とあるのはこの消息を伝えるものといえよう。つまり色は色自身に徹することによって色を解脱するのである。否、色は色に徹してこそ空である。逆にいえば色即是空という所まで徹してこそ、色は真に色であり得るわけである。故に「空即是色」となるわけである。上記の透脱という語を使えば、色は色透脱なるが故に「色即是空」であり、同時にそれは透脱の色なるが故に「空即是色」であるということになる。この透脱の原理は一切に通ずる。一切万有はそれぞれありのままにある（透徹してある）が故にありつづれており空である（脱落している）。同時にありつづれる（脱落する）ほどに透徹してあるが故にこそ真にあるのである。従って空は有を否定する虚無ではなく、かえって有をして真に有たらしめるものである。⁽¹⁵⁾ 「一切皆空」というのは、一切万有を絶滅する無宇宙論ではなく、かえって一切万有悉くを真に有らしめること、しかも透脱無礙・円融自在なる妙有たらしめることである。金剛般若経に「世界非世界、是名世界」⁽¹⁶⁾、「一切法者、即非一切法、是故名一切法」⁽¹⁷⁾などであり、小品般若経に「菩薩摩訶薩、無二大莊嚴」⁽¹⁸⁾とか「菩薩摩訶薩、不為般若波羅蜜、故行般若波羅蜜」⁽¹⁹⁾とか「不戒而持戒、不戒而忍、不戒而精進、而行精進……」⁽²⁰⁾（大八、386c）などとあるのは、いずれもあらゆる存在あらゆる現象あらゆる行為が、真空即妙有として建立されることを説くものである。弁証法論理によ

くいわれる「絶対否定即絶対肯定」ということも、ここにこそ本当の実質的意味を發揮するものといえよう。かくてさきの縁起空観によって夢の如く幻の如くに否定し去られた一切法は、この真空観によって絶対否定を通してかえって真に肯定せられることになった。⁽²⁰⁾ しかも「真空妙有」は万有が万有として有るといふことの本来の真相であり、存在の存在たる所以としても、ともと然るのであって、真空観は存在本来の真面目を發揮するものにほかならず、⁽²¹⁾ ありのままのものをありのままに見る如し観にほかならぬといえる。有を単に否定するのではなく、有をして真に有たらしめる真空観、これこそ仏教の真髓であると思う。この真空観からすれば、仏教は決して現実の世界や歴史や道徳を否定する虚無思想ではなく、かえってこれらを真に基礎づけ活かすものである。そしてこれこそ単に過去において展開した歴史的思想たるに止らず、現代における新しい哲学的宗教的原理として、世界的にその指導性を發揮し得るものと思う。

註(1) 大品般若・大正八・224 ab, 228 bc. cf. Pañca. p. 54 f, 84. ○類例—「如_レ是行時不_レ作_三是念、我行_三般若波羅蜜多_一」。

〔大般若十六會・大正七・1097 a. cf. Suvikranta. p. 68〕

(2) 大品般若・大八・227 a, 228 b c, 231 b, 232 bc, 239 b, 244 a, 247 ab, 270 bc. 大智度論・大二五・140 a, 507 a, 623 a, 674 ab.

(3) 大正八・p. 237 c. 但し梵本 Pañca. p. 141 には「不_レ受亦不_レ受」に相当する文がない。然し他の漢訳のうち光讚般若〔大

正八・172 a〕大般若初會〔大正五・229 b〕二會〔大正七・50 c〕三會〔同・462 a〕五會〔同・867 b〕には相当文がある。

(4) 「中道思想及びその發達」p. 54, 57 f, 120, 704, 729, 732, 734, 741. 「根本中と空」p. 476.

(5) 「人格と人類性」p. 213 f. 「倫理学」上・p. 27, 162, 194. 中・371.

(6) K. Jaspers: Die Grossen Philosophen. Bd. I. s. 935f. 939, 943, 953. ○F. Heiler: Die Religionen der Menschheit in Vergangenheit und Gegenwart, s. 291. ○E. Frauwallner: Die Philosophie des Buddhismus, s. 173—5. ○T. R. V. Murti: The Central Philosophy of Buddhism, p. 121 以下. ○宇井博士「仏教思想研究」p. 151, 479—485, 496—8. ○片山正直博士「宗教の真理」p. 74 f. 91—8. ○山口氏「空と弁証法」p. 39—40, 45—51. ○山辺習学氏「如の弁証法」仏教学の諸問題 p. 109—123. ○土田博士「大乘仏教思想の根本構造」p. 9—16, 47—103, 218—228. 「仏教思想史研究」p. 188—190, 194, 202. ○西代義治氏「仏教哲学の根本問題」p. 58—69. (同時的田環的弁証法) ○高神寛昇氏「空に徹するもの」p. 67—9, 147, 156—8. (止揚の論理) ○桶津氏「菩薩道の実践に於ける空観と易行道」仏教研究特輯『空の哲学』p. 90—2.

○以上のうち縁起空がそのまま証法的空に連るようには説かれる方が多いが、私にはその点が疑問である。

(7) 和辻博士は正見を般若と同義に解され〔原始仏教の実践哲学 p.406—410〕西義雄博士は正見を般若の内容と見られる〔原始仏教に於ける般若の研究 p.180—194〕。

(8) 大正八' p.238 b. cf. Pañca. p.145.

(9) 大正八' p.581 bc. cf. Abhisamayālakṣaṇa, Wogihara ed. p.940—2.

(10) 大正二五' 96 a, 129 b, 136 c, 206 c, 286 c, 398 c—402 c, 593 c, 625 ab, 753 bc. 大正二六' 32 c, 68 c, 86 b.

(11) 「常念一切種智心亦不念有是心。是名菩薩摩訶薩不動心。」〔大品般若 大正八' p.243 c. cf. Pañca. p.171.〕「如實知無上心亦不著。是心何以故。是心非心相不。思議故。」〔同' p.228 bc. cf. Pañca. p.84.〕

(12) T. R. V. Murti: The Central Philosophy of Buddhism, p.139, 142, 207 f. 228, 269—271, 336. ○P. T. Raju: Idealistic Thought of India, p.230 f. 242 f. 252, 406. ○Steinbatsky: The Conception of Buddhist Nirvāna, p.43—5.

○Keith: Buddhist Philosophy in India and Ceylon, p.247—8, 252—3. ○M. Walleiser: Prajñāpāramitā, s.32 f.

○E. Frauwallner: Die Philosophie des Buddhismus, s.147—150, 174, 176, 184 f. ○E. J. Thomas: The History of Buddhist Thought, p.219.

(13) 宮本〔中道思想及びその發達〕p.735, 764, 774, 780 f. 「根本中と空」p.471〕稲津〔龍樹空觀の研究〕p.282—9〕高神〔空に徹するもの〕p.115 f. 140—9, 183, etc.〕の諸先生も実地の宗教体験を重視されるが、それと縁起空觀や弁証法的空觀を安易に結合される向きがある。その点西義雄博士〔原始仏教に於ける般若の研究〕p.179.〕は般若の覺証と弁証法を區別され、干潟龍祥博士〔般若經の諸問題〕宗教研究新二卷四号 p.65—9.〕は般若の真如觀を如来の体験として縁起系思想と區別され、また鈴木大拙博士〔般若經の哲学と宗教〕p.31 f. 45—52. 「華嚴の研究」p.151 f.〕は空が体験に基づくものであり、論理上の相依説等とは異なることを強調される。

(14) 大正八' p.551 b. 但し梵本 Abhisamayālakṣaṇa, Wogihara ed. p.405 には「色無自性なるが故に rūpāsvabhāvāt」とある。他の漢訳のうち小品般若の訳に近いものに「色之自然故為色」〔道行經 大正八' 441 c.〕「色之自然為色」〔鈔經 大正八' 523 b.〕「色自性是色故」〔仏母出生經 大正八' 616 a.〕「色色自有性」〔放光經 大正八' 63 c.〕等がある。

(15) 「以有空義故一切法得成。若无空義者一切則不成。」〔中論 大正三〇' 33 a. cf. Prasanna. p.500〕

(16) 羅什訳 大正八' 750 a. cf. Vajracchedikā Prajñāpāramitā, E. Conze ed. p.38

(17) 同 大正八' 751 b. cf. Vajra. p.48 f.

(18) 大正八、248 c. cf. Pañca. p. 191.

(19) 大正八、224 a. cf. Pañca. p. 53.

(20) 「深奥処者空是其義。一切法亦是深奥義。…色亦深奥、受、想、行、識亦深奥。…」〔大品般若、大正八、344 a〕○生死即涅槃、世間即涅槃。〔中論、縛解品一〇偈、如來品一六偈、涅槃品一九・二〇偈、六十頌如理論、五・六偈、大智度論、大正二五、197 c, 563 b, 654 c〕

(21) 「性自爾 prakṛtir asyaśāśa」〔大品般若、大正八、250bc. Pañca. p. 195〕○「一切諸法性常自空。不以智慧方便觀故空。」〔大智度論、大正二五、193 c〕「一切法性自空。非般若波羅蜜令其空。」〔同、753 b〕

四、二つの空觀の關係

以上に述べた二つの空觀が本質的にその意義を異にすることは、もはやくり返し論ずるまでもないであろう。ではこの二つの空觀の關係はどうなるのであるか。ことにこのように本質的に異なる空觀が、同じ般若経や龍樹の論書の中で極めてまぎらわしく入りまじって、むしろ両者が接合するが如くに説かれているのは何故であろうか。この問題の解決は今後の研究にまたねばならないが、一応の見通しとして、縁起空觀は真空觀に到る為の方便と解することができるかと思う。何となれば既に第一節の終りに述べたように、縁起空觀自身が一切法への執著を断ずることを終局の目標としていると見られるからである。この事はまた縁起空説ないし如幻説が、同じ般若経の中でもより古いと見られる道行経系統のもの（小品系）に比較的少く、より新しいと見られる放光経系統のもの（大品系）に比較的多いという事実によつても考えられる。即ち時代が下つてこの経が弘まり大衆化するにつれて、機根の低下・分別知の増大等の理由により、直接的説法だけでは信受でき難く、方便的施設をより多く必要とするようになった結果、後代のものほど方便的第二義門として縁起空觀が盛んに説かれるようになったと解することができる。この事はまた道行系がもつぱら自行を説くのに對し、放光系が利他行をも併せ説き、浅より深に自利利他から自他二行へと進むように誘導

性を強調していることによっても傍証される⁽²⁾。利他性・誘導性には必然方便的施設を必要とするわけである。

しかしながら「縁起」という思想は「縁起を見る者は法を見る⁽³⁾」といわれるように、原始仏教以来仏教の全歴史を通じて極めて重要な位置を占めている。しかるに今これを土台とする縁起空観を方便として第二義門に落すならば、同時にこの縁起思想そのものをも第二義視することになるではないかと反問されるであろう。空観と縁起観の関係については、ここで詳論する余裕はないが、これを仏教思想史全体にわたって見る場合、まず第一に般若経以前（般若経自体を含む）の縁起説と般若経以後の縁起観とを区別しなければならぬと思う。両者の間には質的な相違がある。つまり前者が真空観以前の素朴な縁起説（原始的縁起観）なるに對し、後者は既に真空観を通過した上での妙有的展開として打ち出された縁起観（大乘的縁起観）である。これらの縁起観が空観と関係する場合、前者が「縁起なるが故に空なり」と説いて縁起を根拠として一切法の空（相對空）なることを論証するのに對し、後者はむしろ逆に「空なるが故に縁起なり」という立場で、空（絶対空）を根拠として円融無礙なるこの世界の縁起的在り方を説く。換言すれば、縁起は関係するものが相互に無礙でなければ成立し得ないが、この世界が時間的にも空間的にも無礙なる縁起世界であり得るのは、それがそのまま（有であるまま、個別差別であるまま）真空（普遍平等）なるが故であるというのである⁽⁴⁾。この様な縁起世界は真空即妙有として建立された世界、即ち絶対否定を通して絶対肯定された世界であるから、古い縁起空観に於る相対的な仮立世界とは本質的に異なるものである。そこには古い縁起説には見られない第一義的真理が含まれている。原始的縁起説は真空観によって換骨奪胎せられて大乘的縁起観になったともいえる。

以上は縁起空観を方便的第二義門として、第一義的な真空観から区別する立場をとって論じてきたが、ひとたび到達せられた真空観の立場から翻って縁起空観を見直す時、そこにまた別様の意味を読みとることができる。ことに第一節の(五)に述べた認識論的立場の如き、後の唯識思想や三界唯心説に発展し得るような深い意味を蔵するものと見ることが出来る。即ち単なる主客対立的な主観が、真空観を透過した絶対主体となることによって如来藏的な識となり

心となるとき、唯識無境とか三界唯心とか言い得る立場が開かれることとなる。また前にも述べたが、縁起空觀に伴う如幻説の如き、真空觀の立場から返照する時に初めて第一義的な意義を担うものとなり得る。しかしこのように見直された縁起空觀と元のままの縁起空觀とはやはりハッキリ区別しておかねばならぬ。同様のことは真空觀に限らず、何らかの哲学的立場から掘り下げて解釈する場合にも言える。例えば実存哲学的立場から縁起空觀ないし如幻説を、深淵的な虚無―それによって初めて真の主体性の自覚が可能であるような実存的虚無―を開示するものと解する場合、それは方便どころか、むしろ真空に証入する前階的な通路たり得ることになる⁽⁵⁾。総じてこのように掘り下げて解釈することは、古い思想そのものの底に本来潜在している根本的意味を発掘し宣明するものともいえる。その限りそれは正しいし、またかくすることによって古い思想を新しく復活し發展させることができる。その意味でかかる哲学的掘り下げは今後大いに試みられねばならぬ。しかしこの場合でも、哲学的掘り下げによって掘り起された古思想と、元のままの古思想とは区別する必要があると思う。

以上で拙い試論を終るが、もとより未熟である上考察の仕方が即今の問題を離れぬ求道の探究であるだけに、或は客觀的考察に欠ける所、誤った独断に陥った所などあるかも知れぬ。切に諸賢の忌憚なき御批判を仰ぎたいと思う。

註(1) 概算であるが、放光系(大品)には縁起空觀に類するもの十五カ所、如幻説二十三カ所あるのに対し、道行系(小品)は前者一カ所後者八カ所に過ぎない。

(2) 梶芳光運博士「原始般若經の研究」p. 443, 471, 500, 533. なお向系統の般若經の新古についても専ら同書及び椎尾辨匡博士「摩訶般若波羅蜜經解題」〔國訳大藏經二卷 p. 33—41〕をよる。

(3) 中阿含卷七「象跡喻經」大正一、467a. 中論四諦品第四十偈、

(4) 華嚴の法界縁起論における縁起即性起説〔孔目章、大正四五、580c〕並びに三重觀〔法界玄鏡、大正四五、622c. 註法界觀門、大正四五、684c—687b〕は、いずれも縁起の根柢として空を觀するものといえよう。

(5) 西谷啓治博士は仏教の六道輪廻の思想に深い実存的虚無の自覚を見出だされ、そこから涅槃への出離のうちに虚無から空への転換を觀取される〔宗教とは何か〕p. 189—199〕。この洞察は縁起空觀ないし如幻説にも適用できよう。

小呂島に於ける部落祭祀

宮 地 治 邦

小呂島⁽¹⁾は福岡県糸島郡北崎村に所屬し、本土の宮ノ浦港より五トン足らずの不定期漁船で二時間半を要する北西方海上約二十七軒に位置する文字通り玄界灘上の一孤島である。島の周囲は凡そ四軒、東西の幅最大五五〇米、南北の幅最大一五〇〇米、即ち南北に細長く、且つ南部と北部とに高さ一〇九・三米及び一〇〇米の二つの峯を有する。海上より遠望すると恰も瓢箪の形を呈している。海岸は四周殆んど玄武岩の断崖絶壁であり、殊に東部海岸に於ける北峯の崖下に当る附近では直下一〇〇米にも達せんとする大断崖を形成し、玄界の荒波が四時その裾を洗っている。北端の風穴、南西端のおろち穴等は、何れも多年に亘る玄武岩の海蝕によるものである。

対馬暖流の影響により、緯度の高いにも拘らず本島は温暖な海洋性気候を示し、年中ほとんど雪や霜を見ない。従つて島内にはビロウ・蘇鉄等をはじめ数々の暖地性植物が自生繁茂している。風当りが強い為、周囲の断崖附近には大樹はないが、わずかに南斜面の頂部、嶽ノ宮神社の一带には瀾栗樹の美事な密林が存し、また北部の高地にも矮小ながら松林がある。平地の全然ない本島に於ては、畑は山地を開墾したもので階段状に細長く仕切られ、玄武岩を積み重ねた石垣を以つて土砂の流失を防いでいる。作物としては甘藷・馬鈴薯・麦を主とし、蔬菜類ですら自給できず

之を島外より仰ぐ始末である。勿論水田は皆無で米は一粒も獲れない。果樹も見られない。北端部の「なつとり」と称せられる草原地で綿羊、山羊の飼育が一時小学校の先生の指導に依り盛んであったが、是等を所有する者と然らざる者との間に経済的理由に基ずく不和を生じた為残念ながら最近中止せられた。現在家畜としては牛八頭・羊二頭・山羊一頭・鶏・猫それぞれ若干が存し、馬と犬はいない。漁場は大体本島より一時間以内の地域であつて遠洋漁業は行っていない。一本釣り・建網・鱒網等が行われ、鯛・鱒・ひらす・やす・いさき等の漁獲があり、又あわび⁽³⁾・さざえ・うに・わかめ・岩のり・てん草・ひじき等の海藻・貝類も多い。

さて本島の南部は、比較的緩やかな斜面を呈する島内唯一の場所であり且つ良水の井戸が存するので、ここに三十四戸の全戸が集落を営んでいる。三十四戸の内三戸は学校の先生のものであり三十一戸が島民である。島民の生業はすべて漁業であり、婦人が畑仕事その他一切を行う。店舗はなくただ漁業組合内の売店⁽⁴⁾で日用品を売ると煙草屋を兼業として営む家一軒があるだけである。二年に一回の選挙によって選ばれる部落長が部落の行政上の世話を行い、その下に配給係、衛生係、寺社係が置かれる。同じく選挙によって漁業組合長も決められその世話に当る。学校⁽⁵⁾は小学校と中学校の分校とがあり、福岡県下では唯一の五級地である。昭和二十九年に発電所が設けられ日没より午後十一時迄点燈し、又電話一本が本土との間に架設され、水源地を設けて簡易水道を引き或はテレビ一台が学校教材用として寄付される等着々と近代化が進みつつあるが、何分にも海上の孤島の為多くの不便が存する。即ち本土との交通機関は漁業組合所有の小呂丸⁽⁶⁾（四トン半・発動機船）一艘のみであり、しかもこれは荒天の際は勿論、姪ノ浜（福岡市）の魚市場へ出荷するだけの漁獲高に達しない時には幾日も出航しない状態である。食糧をはじめ嗜好品その他すべてこの小呂丸によって本土より運ばれるわけであり、従つて郵便物、新聞等も数日分が一度に届けられるのが通例である。ほとんどが近親結婚⁽⁷⁾であるが衛生状態は比較的良い。但し医者⁽⁸⁾が居らぬため急病人の場合には小呂丸を特に仕立て本土に運ぶわけであるが、病身を海上二時間半に亘つて船倉に横たえる苦しみは相当なもの⁽⁹⁾と推察され

る。しかしこれはまだ幸運な部に属し、医者にもかからず島内で死ぬ例が時にはあり、その様な場合は埋葬をすませ
て後、近親の者が渡海して本土の医者に事情を話し死亡診断書を作製してもらい村役場に届け出る。
島内には氏神社をはじめ若干の祠があり、氏神社の例祭には必ず本土より神職が渡海して奉仕すること後述の如
くである。寺は無く、西ノ浦の西照寺（真宗本願寺派）の住職が五年に一回程度、益過ぎの暇な時に渡島し、その機
会に戒名を付け新盆も年忌もすべて執り行う。駐在所もなく今回の筆者の渡島に同行してくれた巡査が之また五年ぶ
りのことであり、犯罪も全然起らぬことが窺える。ともあれその現況を概観する便宜上、昭和三十四年七月現在の調
査にかかる福岡県庁総務部統計課の資料より二三を抜き出せば左の如くである。

- (1) 後述する宗像神社所蔵の建長五年の古文書には「小呂島」とあり、海東諸国記には「於露」とある。
- (2) この地は部落の共有地である。かつては嶽ノ宮神社の背後の地もそうであった。
- (3) 本島では女が海女として海中にもぐる。わかめ（五月十五日頃から採る、以下何れも旧暦）、あわび・さざえ（五月二十
日頃から）、岩のり（十二月より一・二月の間）、てん草（五月）等は期間内は各自採り放題である。ひじき（三月）、ふの
り（四月）等は等分に分配する筈である。
- (4) 昭和二十六年より、先生の指導の下に中学生が週三回、昼休みの時間を利用して売店の売子となる。
- (5) 中学校は本土の北崎中学校の分教場である。小学校は複式学級制をとり中学校は一組のみである。鬼塚校長以下十名の先
生が居る。旧校舎は氏神社の近くの広場にあったが、昭和三十三年山手の現地に校舎を新築した。旧校舎の土地に旧藩時代

	男	女	合計
小学 1年	6	1	7
2年	3	6	9
3年	3	3	6
4年	4	4	8
5年	2	5	7
6年	4	2	6
合計	22	21	43
中学 1年	1	3	4
2年	1	2	3
3年	1	1	2
合計	3	6	9
総計	25	27	52

漁業協同組合地域別・経営組織別経営体数

区分	総数	個人経営体			会社	漁同直業組合	漁産経営生合	共経同営	官学試験公庁校場	準漁家	30満経日個営未人体
		総数	漁家	個人企業							
小呂島	30	24	24					6			

漁業協同組合地域別・漁業制度別漁獲金額

千円単位

区分	総数	区画漁業権		共同漁業権			許可漁業		自由漁業
		第一種	第二種	第一種	第二種	第三種	大臣許可	知事許可	
小呂島	13,171			525	1,197				11,449

漁業協同組合地域別総括表

区分	経営体数	所有漁船			漁撈作業従事者数	出漁日数	漁獲金額
		無動力船		動力船			
		隻数	隻数				
小呂島	30	39	15	18.9	69	6,130	13,171

漁業協同組合地域別・漁獲金額別経営体数

区分	総数	5万円未満	5~10万円	10~20万円	20~30万円	30~50万円	50~100万円
小呂島	30	5	3	6	2	1	13

漁業協同組合地域別・専兼別世帯数および世帯員数

区分	専兼別世帯数				世帯員数			自由漁業に従事する世帯員数
	総数	専業	第一種兼業	第二種兼業	総数	男	女	
小呂島	24	1	22	1	192	103	89	81

漁業協同組別専兼別出漁日数・漁獲金額（漁家のみ）

区分	総数		専業		第一種兼業		第二種兼業	
	出漁日数	漁獲金額	出漁日数	漁獲金額	出漁日数	漁獲金額	出漁日数	漁獲金額
小呂島	4,690	7,851	240	149	4,210	7,658	240	44

経営耕地広狭別戸数

	1反未満	1~2反	2~3反	3~4反	4~5反	5~6反
戸数	3	6	11	5	1	1

但し本表のみは、昭和32年9月1日現在の農林省による緊急畜産センサス調査表によった。

には御常番の役所があった。昭和三十四年度の在学生徒数は上の如くである。

(6) 小呂丸に関しては、四人ずつの世話役(乗組員)が一組より七組まであらかじめ決められており、即ち部落内の各家より一人が出て輪番で之に当る制度である。本日、小呂丸が出帆と決まると、之また当番で定められた学校の生徒がその由を部落中に知らせる。

昭和三十四年度の小呂丸乗組員及び通知方の生徒の一覧表(漁業組合に掲示)は次の如くである。

	乗組員	通知方
一組	春夫、啓次郎、勇、政太郎	福次、元幹
二組	末雄、清、忠次郎、菊夫、為吉	孝子、久美子
三組	伊三夫、実、道之助、音吉、次郎	重人、力
四組	重造、直、義夫、勘三郎、島吉	洋子
五組	松太郎、高茂、寅夫、源造	恭子
六組	武夫、幸治、邦夫、大助	孝義
七組	兵助、敏克、一夫、謙次	春代、博子

なお、その他の公役としては青年団の築港修港、処女会の道路修繕等があり、各戸よりその都度一名が出る。

(7) 昭和三十二年に於ける小呂島の戸籍(北崎村役場保管)に依れば、小田時次郎氏が福岡市より明石アキチを迎えて妻とし、池田寛氏が糸島郡北崎村大字西ノ浦より木戸ムメノを迎えて妻としている二例以外はすべて島内婚であり、遠近の差こそあれ、現在ほとんどが親戚関係にある。

(8) 部落内には神葬祭は全然ない。年々交代で門徒総代(二戸一座)が決められ諸事の世話を行うが、住職が渡島するとその年の門徒総代の家に泊り世話になる。

(9) 部落内で、時折り、漁師が酒の上で口論程度はすることがあるが、所謂犯罪は全然ない。鬼塚小学校長の話に依れば、鍵は必要なく、また人の物を盗むこともない由。

本島に於ける先史時代の遺跡は現在のところ発見されない。ずっと降って旧宮幣大社宗像神社所蔵の左記の文書に依れば

宗像六郎氏業与三原三左衛門尉種延、相論宗像社領筑前国小呂嶋事、如氏業申者、彼嶋者、自昔為大官司成敗之處、種延寄事於船頭謝国明遺領、不從所勘之条、太無其謂、早可被遂糺決云々、如種延申者、謝国明遺跡事、後家尼与種延致相論、御成敗未断之間、当時不及遂其節、所詮任先例、被致沙汰事候者、不及支申其者、種延承伏之上者、任先例、致其沙汰、可相待関東御成敗左右之由、可相触于氏業之状如件

建長五

五月三日

花押○北条
長時

奉行入

とあって、本島は宗像神社の所領として見える。宗像郡田島村の辺津宮、大島の中津宮、沖島の沖津宮即ち宗像三神を奉斎する宗像一族の歴史を考える時、玄界灘上に浮ぶ本島の地理的価値よりして早く之に彼の一族が目を付けたであらうことは容易に想像せられる。従つて建長五年の古文書に本島を宗像神社の社領としていることも十分理由のあるところである。宗像大官司が天正年間、豊臣秀吉に追われた際、本島に一時難を避けたのもかかる歴史的背景に依るものである。その後、宗像郡東郷村の本間孫四郎が来島して開拓を企てたが途中にして病死した。正保二年、藩主黒田忠之の命により北崎村西浦より権右衛門外四名の者が渡海し、開拓の三年間は藩より免租の恩典に与かり今日の基を築いた。島民は権右衛門外四名の家を五軒家と呼び、島田島太郎(屋号を本家と呼ぶ)、島田梅吉、北川為吉、小田倉吉及び白水政太郎の五氏がその子孫とせられる。島民はほとんど島田・北川・小田・白水の姓であり、持田忠

次郎（流人の監視役である御常番の子孫、現に無銘の脇差を蔵する）、池田隆助（祖先は旧幕時代に鹿兒島より渡島し寺子屋を開いていた為、今も屋号を学校という）の二氏の姓が違うだけである。現在の五軒屋の屋敷地を觀察するに、部落の内で最も海岸線より遠い所に東西に並ぶ、その東端に島内唯一の良水を得られる井戸が存し、地理的に見て最も恵まれた条件にあり、その分家は次々と海岸近くへと下って発展し、さらに最近は五軒屋裏手の斜面へと家が建てられつつある。

なお本島は黒田藩の時代、流人の島とせられ、一般流人は姫島へ、重罪の者が本島へと流され、現に流人の名を彫した墓石が古い墓地に散在している。

(1) 本島の波止場付近に二つの記念碑が建てられているが、その碑文は夫々次の如くである。

追旧記念碑

本島は古来無人の島嶼なりしを、黒田藩は正保二年乙酉五月五日西浦漁民中より権右衛門外四名を選抜し、移住漁業に従事せしむ、爾後年を逐うて戸口増加し今日に至れり、茲に遠き因縁を追懐し之を建つ。

大正十二年八月良辰

西浦漁業組合

及び

玄海専用漁場碑

福岡県知事 窪田牛磨書

筑前本土より沖島白島小呂島を抱擁せる海域は、古来我が筑豊四十六箇浦の慣行漁場にして、大正二年五月三日専用漁業権の免許を得たり、爰に十周年記念の為め之を建つ

大正十二年五月三日

筑豊水産組合

平田秀雄書

(2) 後掲の図を参照

なお、かつては網元が三軒あり、またこの五軒家、殊にその本家は今次大戦の空襲でまさに罹災せんとした時、全島民が自分の家を犠牲にして消火に努め之を守ったという事実もあるが、部落内には親方子方の制、階級的差別はほとんど見られないことは注目せられる。

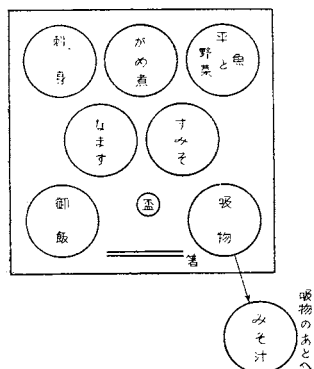
三

七所神社 本島の氏神社であり、波止場近く、部落の東端上手に檳榔や蘇轍に囲まれて鎮座している。祭神は田心姫命・湍津姫命・市杵嶋姫命・蛭見命・大国主命・猿田彦命・天磐椽樟命の七柱であり、之が社名の拠って来るところと考えられる。その由緒に就ては後陽成天皇の天正年間、宗像大宮司が豊臣秀吉に征伐せられ、一時本島に難を逃がれた際、本社を勧請したに始まり、その後正保年間に西ノ浦の漁民が渡島居住するに及んで社殿を改築し今日に及ぶと伝える。明治五年十一月三日、村社に列せられた。

本社の大祭は旧十一月十八・九日に執り行われる。宮司は北崎村宮浦の党至氏であり、一年に一度、この大祭に際して渡海し来って奉仕するが、また頭屋制度によって維持せられている。即ち部落は三十四戸であるが、その内で学校の先生の三戸が除かれ三十一戸がすべて頭屋に与かる資格を有する。年々二戸が「宮座の頭屋」を務めるが、これは予め部落長が籤を以って十余年分を決定しておく。即ち昭和十八年に決定した組合せを図示すれば、以上の如くで

年代	頭屋番	頭屋番
昭和28	23	3
29	14	21
30	12	5
31	18	20
32	13	17
33	19	25
34	27	16
35	1	9
36	10	15
37	4	7
38	6	26
39	22	8
40	11	2
41	24	28

註 番号は別図の各家の番号による



あり、この組合せは動かない。従って昭和十八年以降に一戸を構えた家は次に籤が行われる昭和四十二年以降に頭屋に与えられることとなる。二戸の頭屋の権利は全く平等であり、義務はただ大祭の神饌調理と御座の為に座敷を提供する程度の簡単なものである。過去四十九日間にもし不幸があれば親戚に交代してもらうが、特別の禁忌はない。また神田は勿論ない。

さて、いよいよ旧十一月十五日になると、全戸主は二戸の頭屋の家へ挨拶に赴き、お神酒程度を取り交わし、之より頭屋では青年団、処女会の手助けを得て大祭の準備にとり掛かる。十七日夕は宵宮祭で、渡島して来た神職と頭屋二人が拜殿でお籠りをする。十八日当日朝は全戸主が紋付羽織で拜殿に参集、頭屋の調理した「おごく」を始めとする神饌が供えられ、神職により型の如く祭典が執り行われる。次いで摂社の嶽ノ宮をはじめ本島内の数々の小祠、最後に地主祠を祭って祭典は一応終了して夕刻よりお座となる。

御座は二軒の頭屋宅に分かれて行われる。一方を本座といい神職をはじめとして紋付羽織の全戸主が年長順に居並び、一方を勝手といい青年、婦人、子供達が列席する。しかしこれはあくまで一軒の家では全部落民を収容できない為の便法であつて、本座と勝手とは十余年後に再び頭屋の番が巡ってきた時には交代する習わしである。ともあれ本座では脚付の膳に図の如き御馳走が調えられ酒が出される。御座の途中で座渡しが新旧二軒ずつの頭屋の間で盃を交わすことよつて行われる。しかし頭渡しの帳も品物も一切ない。且つこのお座の費用等もすべて部落負担である。

神職はこの渡島した機会に三日二晩の大漁祈願を行う。即ち十八日に大祭が終了すると十九・二十・二十一日に亘つて本社で大漁祈願を行い、二十一日の夕には大漁祈願の結願の座が設けられる。且つ神職は各戸の家祓いと持

船の祓をも務める。神職の滞在中の世話は船持ちが交代で之を行う。

なお、毎朝、主として主婦が「おごく」と干したコウコウフグ（河豚の一種）とを入れた一升杓と柄杓とを持って氏神社をはじめ部落内の小祠を巡拜し、「おごく」を供え、干したコウコウフグ（島民の説明によれば河豚は干しても形が立派であるので用いるとのこと。即ち、鮮魚を供える代りを意味する）を供える所作をし、且つ潮水を柄杓で注ぐ風習がある、この際、自家の持船にも対しても船梁に「おごく」を供え、コウコウフグで船板を二三度トントン叩き潮水を注ぐ。主婦による氏神社をはじめとする諸祠の神拜を以って本島の日が始まるわけである。

嶽ノ宮神社 七所神社の摂社であるが、島内の最高峯である宮山の原始林中に鎮座している。祭神は速玉男命・伊弉册尊・事解男命の三柱であり、由緒⁽²⁾・祭日等も七所神社と同じく、部落民も両社には軽重なく崇敬を捧げている。

ところで本島には万念願^(年)と言って年間最大の特許行事がある。之は青年が旧七月十八・十九・二十日の三日間、歌舞伎芝居を興行し七所神社と嶽ノ宮神社に奉納するものである。その由来はかつて島内にタンコロ（コレラ）が流行した際に御願を立てて平愈したためとも、また不漁続きに遭ったため大漁を祈願しても伝えられるが、何れにせよわざわざ熊本県より歌舞伎の師匠を招き、中年（三十三以上五十才前の者）の世話によって七夕の日より両社の拝殿で青年達が稽古を付けてもらい、いよいよ三日間の当日は部落内にある舞台で衣裳を着けて興行⁽³⁾し、氏神社及び嶽ノ宮神社へ奉納すると共に島民にも見せ、全島が挙って湧き立つ次第である。青年達の家にはそれぞれ中村某・市川某・尾上某と芸名が世襲されており、その年の芸題と役割は一枚板に記して年々、嶽ノ宮神社の拝殿に奉納されている。即ち一例を示せば

「昭和三十四年度

当島万年願大漁祭

太夫熊本原松橋町

小呂島に於ける部落祭祀

竹本清香

師匠 振付 熊本県菊池郡大津町水源丁

尾上八百藏

はやし方

市川仙蔵

玉川玉菊

狂言芸題

前狂言

近江源氏

切狂言

狭間合戦竹内□

役者連名左の如し

一、鬼山惣平太

紫崎武

一、大垣三郎
番頭

阪東幸治

一、四ノ宮源吾
水奴

紫崎敏克

一、仁佐
半貝十郎

紫崎勝美

一、四平兵衛
和田兵衛

三柘文造

一、三浦の助
時政

江戸坂実

一、千里

江戸坂輝夫

一、片岡
春長

三柘啓二郎

一、盛綱
久吉

姉川武夫

- 一、立注進
大清
姉川清美
- 一、腰元
家来
若山高茂
- 一、竹中勘兵衛
阪東伝
- 一、腰元
家来
若山徳茂
- 一、時姪
若山政夫
- 一、篝火
姉川信敏
- 一、亭主
竹ノ下孫八
若山幸夫
- 一、見妙
関路
若山直
- 一、八橋単次
家来
若山哲也
- 一、三杖目注進
阪東豊
- 一、大江入道
義立
若山義人
- 一、おまぎ
早瀬
若山太市
- 一、家来
若山辰美
- 一、小四部
江戸坂力
- 一、小三郎
若山重人

以上の如くである。費用は師匠に払うだけでも四―五万円の由。ちなみにこの様な事例は瀬戸内海の諸島及び沿岸地帯にも見られる。なお「女の日」に部落の全婦人が獄ノ宮神社の拜殿にお籠りすることは年中行事の項に、後述する通りである。

七所神社の境内には金比羅・稻荷⁽⁴⁾・祇園・観音・地藏の小祠が存する。なお部落の西、池田隆助の西側小路の突き当りに地主さんと稻荷さんが祀られている。この地主さんに就ては、かつて夜半にその下から管弦の音が聞え、たまに崖崩れの際にそこを掘ったところ、鉄槩を付けた女の骨が出たという伝えがある。現在安産の神として、崇められ、モモカ(百日)或はヒモトキ等の際に詣る習わしがある。地主さんの祠の傍にある稻荷さんは池田家個人のものである。

七所神社の前面、波止場には恵比須の祠があり、その内に自然石と恵比須さまの形を彫した石とが祀られている。本島内には猿田彦大神と神名を刻した自然石が四ある。一は波止場の恵比須さんの祠の隣に存するが、神名以外に年号等の刻銘はない。他の三は部落内に散在し、一には「天明三卯^癸年 八月吉日 吉十良 戊吉」とあり、一には「天明三年八月吉日」と見え、一には「天明三卯年八月吉日 若者中」と記されている。年号の刻銘の存する三が何れも天明三年であることは注目され、或はこの頃、島内に疫神悪霊の流行があり之が防庄の為に鎮祭せられたものではないか。

七所神社と旧軍用道路を隔てた東海岸の断崖上には行者さんとお不動さんの小祠があり、山伏が渡島して之を祀る由である。旧軍用道路を少しく登った部落はずれにお薬師さんの祠があり目の治療に御利益があるとされる。なお、戦時中、要塞を本島の北端に築いた際に土中より多数の経石が出たとのことであるがすべて再び土中に納めた為実見することを得なかつた。

なお、本島に現在、信仰的講集団は一つもない。但し戦前、緋網の盛んな頃、網元として明治網・大正網・元網の三があり、これらが夫々伊勢講を有していた。また宮地嶽神社・太宰府天満宮・金刀比羅宮の講も若干戸により戦前に行われていた。

島内の墓地は二ヶ所に分かれ、一はお薬師さんの祠の前を通り過ぎて少しく道路を登った右側に存し、之は何れも

新しい。今一つはお薬師さんの祠より少しく下手の断崖の上に草にかくれて点々と存し、その多くは自然石に法名、没年が彫され江戸時代のものである。一・二の例を挙げれば

「延享三年 六月十五日

釈妙林

「天明七年

釈浄円靈

正月三日 次吉

「文化十三年十月十六日

釈順海信士

俗名
大庭長吉

等であり、流人⁽⁶⁾のもの多く、大庭長吉もそれと伝える。この墓地は断崖に臨んでいる為、墓石の多くが海中に落下して四散しつつある現状である。たまたま筆者の渡島したのはお盆前であったが無縁の墓を近所に住む女の人が一心に清掃していたのがなお目に残っている。

なお島民の死亡の際は、その翌日にすべての島民―特に青年―が世話して土葬とする。この際、女は裸足で行列に従う。式が終わって人々は海岸に至り潮水で手を清める。葬式を終え便船を得て本土に來り医者に届け死亡診断書もらい役場に於て戸籍より抹消してもらふこと前述の如くである。百日・一周忌・二周忌・三周忌をして五十年を以て弔い上げとする。

(註1) 本社の官司である党至氏所藏の天明六年の神社由来書に依れば、

「松平雅之助領分

小呂島に於ける部落祭祀

筑前国志摩郡

○中略

同郡小流嶋鎮座 嶋ノ上、東北ノ森ノ中ニ有

七社大明神 嶋中産神 勤請年記不詳

田心姫命

湍津姫命

市杵嶋姫命

姪児命

大國主命

猿田彦命

天磐椽樟命

一、御神体 御璽箱

一、本社 午面 大サ二尺六寸四方 屋根赤金瓦葺、白木

一、拝殿 横二間奥行二間半屋根瓦葺

一、社地 除地 東西十軒 南北十軒

一、木ノ鳥居 高サ六尺廻三尺九寸 額ナシ、朱塗

一、御祭礼 九月廿一日、十月十八日、神供一膳、魚神酒備、勤方前ニ同

一、年中社頭勤方 祭礼之節斗参詣

一、掃除人 浦夫

一、宝物ナシ、御朱印ナシ、黒印ナシ、山ナシ、神田ナシ、神供所ナシ、建物類ナシ、御手洗ナシ、神池ナシ、鍵預

ナシ、燈明役ナシ

末社

恵比須社 本社ヨリ一町南浜ニ有

姪児命

一、御神体 御璽箱

一、御祠 西一面 大サ二尺四方、
板葺白木

一、御祭礼 九月廿一日、神供一膳、
魚神酒備、勤方前ニ同

同

稻荷神社 本社ヨリ一町斗
西森ノ内ニ有

食稻魂ノ命

一、御神体 御璽箱

一、御祠 午面 大サ二尺四方、屋
根赤金瓦葺、白木

一、御祭礼 九月廿一日、神供一膳、
魚神酒備、勤方前ニ同

撰社

同嶋鎮座

嶽宮神社 本社ヨリ五町斗西山
ニ有、勸請年記不詳

速玉男命

伊弉册尊

事解男命

一、御神体 御璽箱

一、御社 午面 大サ二尺六寸四方、
屋根赤金瓦葺、白木

一、拜殿 横二間奥行二間半、屋根瓦葺

一、社地 除地 千坪

一、一木鳥居 高サ六尺廻二尺九
竿、朱塗、額ナシ

一、二木鳥居 高サ六尺廻二尺九
竿、朱塗、額ナシ

一、御祭礼 九月廿一日、十一月十八日、神
供一膳、魚神酒、勤方前ニ同

一、掃除人 浦夫

暮

年中行事（旧曆）
大体二十日過ぎから正月神迎えの準備を始める。即ち餅搗ぎ。門松に限って島内の何処から切つて来てもよく、

- 一、宝物ナシ、御朱印ナシ、黒印ナシ、神供所ナシ、神田ナシ、額ナシ、建物類ナシ、御手洗ナシ、神池ナシ、鍵預ナシ、燈明役ナシ
 - 一、嶋中産子二十六軒
 - 都合二十一社（志摩郡内ノ合計ナリ）
 - 右之通ニ御座候以上
 - 筑前国志摩郡宮浦三所大明神神主
 - 党若狭（黒印）
 - 天明六年午五月
 - 組頭取
 - 行弘信濃殿
- とある。その外、宮司家には関係の記録類が若干ある。なお本社には安永三年、文化十一年、慶応元年の棟札を存する。
- (2) (註一)を参照。本社の境内の手水鉢の刻銘には「寛政十一年未ノ六月吉日 紅指伊右衛門 嶋田兵作 西ノ浦 石工仁三郎」とある。なお本社の森のものは一切持出しはならぬとされている。古老の内には全本島内の一切のものがかつては持出し禁止であったと言う。
 - (3) 衣裳箱には文久二年の墨書銘がある。
 - (4) 本祠は瀬戸物で出来ており「寛政四年壬子五月吉日」「福岡唐人町梅月武助」と刻されている。
 - (5) ちなみに、本島でのお産は、資格のある助産婦が行うのでなく経験ある老婆（二人）が行うが、ともあれ坐産である。
 - (6) かの貝原益軒も、藩主黒田忠之の諱を蒙つて本島に流謫されたと伝え、その邸跡と称する所もあるが、益軒全集の年譜等では詳かでない。

四

夫々の戸口に立てる。神棚には注連縄を張る。竈のある土間に天井から下げられた幸木には鱒・鯛・秋刀魚（サゴシという）或は昆布・するめ等の海の幸のみを掛け吊るす。野菜類は吊さない。

一月一日 早朝、全部落民は海岸に出て手を洗い口を漱ぎ、氏神の七社神社と嶽ノ宮神社とに自分の年令の数だけの海岸の小石を奉納して参拝する。終つて各家々で屠蘇と雑煮―餅と野菜（里芋・午夢・人參・椎茸）と魚―とを祝う。次いで親戚の廻礼。午前八時半頃、ドラの合図と共に各戸主は紋付羽織姿で島の祝宴会場に集まる。会場には戸主の数だけ本膳が並べられ、正面床柱を背にして中央に小学校長、両側に部落長、漁業組合長、以下年令順に居並ぶ。一同着席すると、冷酒が末座から左廻に一巡し、終ると部落長と漁業組合長とから夫々年始の挨拶があつて宴に入る。三十余名の宴席に酒の茶碗は七個に限られているから碗を受けた者は直ちに飲んで次に渡さねば他の者は酒が飲めぬわけであり、また渡し方も必ず左廻りを吉とし右廻りは凶として避け、左へ左へと七個の碗が渡され、従つて別に酌をする人も必要なく、約二時間に互る。ただその席上、始めと中ほどと終つてに祝のお謡―喜多流―がなされ、この際には茶碗の受け渡しを停止し、全員正座、襟を正して共に謡う。

二日 出初め（初出漁）を行う。また青年の仲間入り。今年、中学校卒業予定の者から厄年即ち三十三才までの男子―戸主の場合は除かれる―を一応青年とする。青年は青年宿―公民館兼用、但し目下築港修築作業のため公民館が除去されているので漁業組合の二階を之に充てている―に寝泊りし団長の統率の下、部落のため各種の労力奉仕を行う。殊に本島には日本水難救済会小呂島救難所が設けられ団長がその所長も兼ねており、青年達は水難救助に一役買っている。二十才迄は酒―もつとも年三回（正月・お盆・氏神社の祭）は許される―、煙草は禁ぜられ、之を犯すと青年団長より禁足を命ぜられ出漁することができず、よく統制が守られている。

なおこの日は青年団役員の改選が行われる。

三日 エビスの祠に参拝。また夫々の持船に於て舟霊様⁽¹⁾に神酒を備え、太鼓を叩いて祝い大漁祈願を行う。

五日 部落の初總會。この席上、二年目ごとに部落長、漁業組合長の札入れ（選挙）を行う。部落長の下には配給係二名、衛生係一名・寺社係一名があり、これらは一年ごとに改選する。漁業組合長の下には八名の役員がある。またこの日は「年直し」と称して、厄年の人が氏神社をはじめ島内の祠に参詣する。

七日 七日正月には七草粥ではなくて小豆御飯を作り、各戸の神棚へも供える。

十五日 小正月も同じく小豆御飯を炊き、神棚に供える。

二十三日 「二十三夜さま」といって餅を搗く。

節分 小供達が「福は内、鬼は外」といいながら各戸を訪れる。そうすると各家では小餅を一個ずつ与える。各家の門口には「パチパチ」の木の枝に「やず」——鱈の子——の尾を縄で結びつけ悪魔除けとする。

二月初午 氏神社の境内にある稻荷社へ「おごく」を供える。

彼岸 あらかじめ墓を掃除し、この日に麦粉の団子を供える。

三月三日 雛祭。菱餅を搗いて祝う。

四日 女の日。女性の労苦を感謝する為江戸時代に既にはじまり、年二回即ち春の雛祭の翌日と秋のオクニチの翌日に行われる。主婦達はこの日朝より起きて御馳走を作り、きれいな着物を着飾って嶽ノ宮神社の拜殿で終日宴を張り、夕闇迫る頃まで楽しく一日を過ごす。部落より特に酒一升が寄贈される。ちなみに島内の婦人で平素酒、煙草を口にする者は一人もいない。一方、男はこの日一日は漁を休み、家に残って子守等をして女性の有難味を思い起す次第である。なお毎月十五日も農休日として婦人のみ休日である。

五月五日 端午節句 粽を作り鯉職が立てられ相当盛んである。豊臣秀吉が、筑前名護屋に本陣を置き、朝鮮征伐に勝利を得たのに由来するとも伝える。

六月十五日 「祇園さま」の祭。祇園さんの夏祭である。型通りの祭が終ると七所神社正面の広場に莫蔭を敷きこ

こには戸主が座して直会、青年達は広場に面して左手に存する曲屋⁽²⁾の座敷で直会を行う。博多の祇園祭の影響と言われるが、島民によって立派な山傘が作られる。即ち四尺四方の台の上に絵馬二枚を掲げて美々しく飾り、十八名の人々によって昇かれてねり歩く。この絵馬は夫々氏神社と嶽ノ宮神社とに奉納され、且つ山傘に用いた飾は各戸の門口に飾られて悪病除けの呪とされる。

七月七日 七夕さま。七夕の笹を立てる。女の人達が氏神社に参る。前述の如くこの日より万年願の歌舞伎の準備に入る。

十三・四・五日 お盆 麦粉の団子を作る。初盆の家のみ提灯を持って海辺へ行き霊を迎えて帰宅する。

十八・九・二十日 三日間、万年願。(既述の通り)

八月一日 「タンジャク節句」息子のある家のみ、新しい笹へ短冊を付けて床の間に飾る。

彼岸 二月に同じ

十月亥子 男亥子・女亥子といい、男亥子には、男が竈の煤を大根に付けて人々にこすり付け、女亥子には女が之を同じく行う。

十一月丑日 家畜の牛に麦粉の団子を食べさせ、また海に泳がせる。

十八日 氏神社の祭礼(前述の通り)

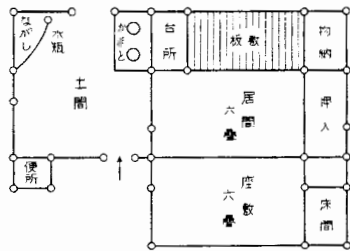
十二月八日 針供養。この日は裁縫をしない。

(1) 志賀島の志賀海神社(旧官幣小社)の神札を祀る。

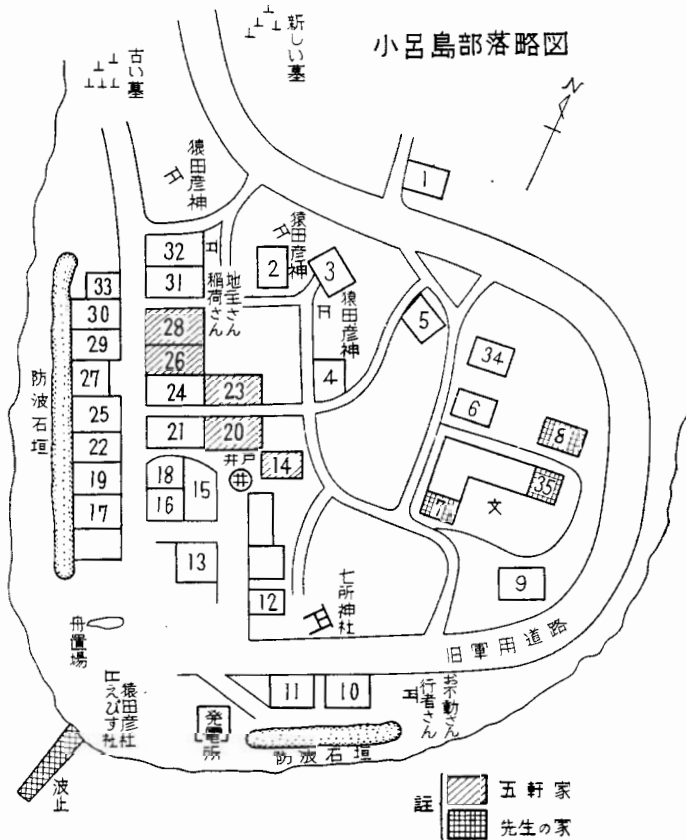
(2) 本島には要塞があったため今次大戦中腰々空襲を受け、本部落も一、二の家を除いてほとんど罹災した。七所神社前の広場に向って左側に存する北川務氏の家は幸にも戦災を免れたが、之はまた曲屋の代表的建築とせられる。但し昭和三十三年に学校が再築された際、建設用地提供の代償として家屋の補修増築を行い若干変動が見られる。今、復元見取図を左に掲げる。

小呂島に於ける部落祭祀

曲屋 (北川葵氏邸)



小呂島部落路図



小呂島居住者

番号	世帯主	備考	番号	世帯主	備考
1	島田末雄		20	白水政太郎	五軒家
2	小田次郎	(川ノ端)	21	白水滝次郎	(風呂屋)
3	北川音吉	(中山ノ上)	22	島田平太郎	(スカサキ)
4	北川吉十郎	(ハシノ家)	23	北川為吉	五軒家
5	島田岩次郎		24	北川義夫	
6	白水源造		25	小田重造	
7	鬼塚太郎	校長	26	島田島太郎	五軒家
8	富永誠	先生	27	白水辰夫	他出
9	北川松太郎		28	小田倉吉	五軒家
10	北川千太郎		29	北川林右衛門	
11	北川幸助	(スカサキ)	30	島田寅吉	
12	北川敏克	(コバノ下)	31	池田隆助	(学校)
13	島田兵助	(浜ノ口)	32	持田忠次郎	(西ノ端)
14	島田梅吉	五軒家	33	小田伊佐男	
15	島田大助	(新宅)	34	島田菊夫	
16	島田謙次		35	(教員、寮)	
17	島田新吉				
18	島田利三郎				
19	島田伊之吉				

備考の()内は屋号

玉城康四郎著「心把握の展開」

——天台実相論を中心として——

勝 又 俊 教

中国における天台教学の展開は、華嚴教学の展開と相並んで、中国的な仏教思想の特色を最もよく發揮したものであるといえよう。天台教学は智顛によって大成され、華嚴教学は法蔵によって大成されたが、その後の發展教学においては、天台も華嚴も相互に思想的影響をうけるのみでなく、禪や唯識などの思想とも関係交渉して複雑な様相を呈している。

したがって中国における天台教学や華嚴教学の研究にはそれらの深い思想体系の探求と、広範囲にわたる中国仏教思想の研究とを必要とするのである。近時、天台、華嚴の方面の研究に歩を進めている学者は少くない。ことに天台教学の方面では、石津照爾博士著の「天台実相論の研究」（昭和二十二年）や、安藤俊雄博士著の「天台性具思想論」（昭和二十八年）「天台思想史」（昭和三十四年）の二部作、佐々木憲徳博士著の「天台縁起論展開史」（昭和二十八年）など注目すべきものがある。ところが最近さらに玉城康四郎博士著の「心把握の展開」——天台

実相論を中心として——というきわめて思索的なしかも精密な独創的な天台教学に関する研究書が公刊されたことは学界のため喜ばしいことである。本書は副題の示すように、天台実相論を中心とするものであるが、天台実相論といわれる広い領域の諸問題をとりあげるのではなく、表題の示すように「心把握の展開」という一つの問題にしぼって、この点から天台教学の展開をあとづけようとしたものである。この心把握というときの心は、源流を尋ねれば華嚴經における心仏衆生是三無差別というときの心であり、また三界唯心、十二因縁分依一心というときの心であるが、これが天台の思想家たちによってどのように解釈されるに至ったか、またとくに天台実相論としては三諦円融や一念三千や十乘観法などがあげられるが、それらの思想を通してそこに追求される実相は、心を手がかりとして解明、体解されるのであるから、心をどのように把握するかということが最も中心的な課題となってくるわけである。そこで慧思、智顛、湛然も、その後の山家、山外の人々もみな実相探求のために心の把握の問題に多くの思索をめぐらしたのである。したがって心把握の展開をあとづけることは、天台実相論の基本的な問題の解明をなすことになる。しかし、心把握の問題はひとり天台教学のみの問題ではない。華嚴經における心の問題は当然、華嚴教学における問題としても注目されるべきである。本書はこれらの問題をとりあげて、独自の研究方法によって新しい分野を開拓したものである。

本書は序論と本論とよりなり、序論では、「心把握の問題に

関する経文の考察」と題し、第一節で華嚴經における「心、仏、衆生」の問題を、六十華嚴、八十華嚴、チベット訳の三本を比較検討しつつ、経文の意味を吟味し、第二節では十地經における三界唯心の諸問題を、十地經における心の一般の意味と、三界唯心の意味と、十二因縁所依の一心の意味とに分けて、それぞれの経文の原意と、それに対する世親の解釈とを明らかにしている。

本論のうち、第一章「慧思における心把握の経験性と超越性」は、慧思の心把握の特色を明確にしたもので、まず「序」で慧思以前にも心把握に努力した人々のあったことを指摘し、第一節「戒定慧の三学」では、慧思の思想は全般的にみてきわめて実践的であるが、それは戒定慧の三学の実修を強調したからであるといひ、第二節「心把握の経験的背景」では、慧思の心把握の態度を見ると、病氣や業の実感を伴う彼の深刻な人生経験からにじみ出た苦悩の心の超克のために心源を探索する態度となっており、ここに彼の実践求道の人としての面目がうかがわれるといひ、第三節「心把握における諸問題」では、慧思の心把握の方向、領域に二つあり、その第一の問題は心自体の追求で、彼は、心、心性、如来藏を考究しているが、この心の追求において彼のとった態度は、心に関する觀念の構成ではなく、実践的 pursuit の著しい点に特徴があることを指摘している。また第二の問題は心と一切法との連関の仕方の追求で、ここでは、禅定と智慧と心と心究尽との関係を論述し、智顛における一念三千の基本觀念がすでに慧思の種々なる見解のうちに

認められる点を注意し、彼れの一念一心に万行を具足するといふ思想は禅定から智慧への転化において明らかにされ、一念に凡聖差別の心を知るといふ思想は禅定による神通の体得によって明らかにされ、さらに一念心と一切との同時的連関の仕方には具性(是足)、知性(見、知)、作性(作、現、為)のあることを指摘し、また一念心を中心として一切法を明了無礙に実現し合うことは、華嚴の相即無礙の思想と異なるものでない点を注意し、さらにまた神通を現する仕方においてはとくに大悲の実現の可能性が追求されている点などを論じている。そして以上のような心把握に関する直接的な二つの問題はそれのみにとどまらず、必然的に第三の領域に進展していることに注目し、第三の領域において、とくに空觀の徹底と頓覺の強調につとめ、また諸法実相や空(仮)中道や法華三昧や衆果具足や衆生妙などの思想が示されているが、これらが智顛の天台思想の先驅をなしている点を明らかにしている。

第二章「智顛における心把握の主体性と超越性」は、智顛の心把握の特色を明らかにしたもので、第一節「心法、仏法、衆生法」のうち、まず第一の「衆生法」の項の下で、衆生法における心法と仏法との関係と、衆生法自体についての智顛の見解を明らかにし、とくに衆生法は十如是として示され、その十如是が空仮中の三諦として現われていること、また衆生法は認識主体者であり、衆生法のなかにすでに衆生法を開示悟入する仏の知見が含まれていることを述べている。また十如是は六道四聖の十界に約して百法界、千如是、一念三千の思想を展開して

いるが、それは十界十如是の無尽の互具がそのまま実相の様態であることを意味するという。第二の「仏法」の項では仏の優越性と、仏法の様態とを明らかにし、第三の「心法」の項では心法の現前性と直接性とを明らかにし、ついで心法と衆生法、仏法との関係を論じている。第二節「心法と衆生法との関係」のうち、第一項では十地經の三界唯心に對する智顛の見解を述べ、第二項では一切法とその本源あるいは当体としての心を探求するが、ここでは、一心に一切法を具するという場合、智顛においては觀心が深まるにつれて、心は無自性となり、一心の心性的性格が解消していること、したがって心の実相においてはもはや色に對する心という相對關係が廃せられて色心不二が体解されるという。またここで一念三千については智顛と蕩然とを對比しつつ、精細な考究がなされているが、智顛の考究の方向は思議境から不思議境へと実相の追求が深められており、心生一切法をいう能所對立の關係が消えて心具一切法へと進み、それがさらに心是一切法、一切法是心という思惟形式に窮っている。これは間接性から直接性へ、相關性から一如性へ、對自性から即自性へ、対象性から主体性への轉換を意味するが、ここに智顛の心把握の主体性が認められるという。第三項では不思議境を絶待、玄妙深絶、非識所識などと否定的表現をもってする場合と、如影現、本性自爾、あるいは、具、是という肯定的表現をもってする場合もあることを注意し、とくに具、是という表現は肯定的表現でありながら、同時に否定性をもつものであり、それは自己を否定することによって自己を超

える不思議境を限りなく表示しようとするものであると論じている。第三節「心法と仏法との關係」では、まず智顛の如来藏觀を考究し、心と仏と衆生との關係を考察するにあたって如来藏の考え方は当然大きな関心事となったことを述べ、ついで認識主体としての仏と心法との關係を論じ、心法から仏智へ、仏智から心法への二つの方向の考究を試み、ここで心法の主体性や、三心、三諦、三智、三法妙などの問題にふれている。さらにまた存在主体としての仏と心法との關係を論じ、まず仏と心の同時的相互關係たる感應妙について考究し、ついで仏から心への方向に見られるところの慈悲と神通について述べている。第四節「心把握における心様相の論点」では、真心妄心論争の前段階としての智顛の見解を明らかにすることに努め、第一項では「三界唯心」の心についての智顛の見解を検討して、それが真妄未分の一念心であることを明らかにし、第二項では心具一切法とか、心が一切法の本源であるといわれる場合の心の意味を検討して、この心もやはり真妄の反省をはなれた、ただ一刹那の一念心たることを意味するのであるといい、第三項では、とくに真心と見られる表現の言葉、すなわち、心源、心性、意の實際、識の實際などの言葉が覺意三昧、方等三昧、法華三昧などにおいて説かれているが、これらも、その心的性質が失われて空に帰したところをいうのであり、真妄の二概念とは無關係のものである。したがって、觀心の中心主題になる心が真心か妄心かという問題は智顛においては問題とならなかつたという。第五節「心把握の特徴と実相の展開」は、以上の諸

節の問題の結論であつて、智顛における心把握の特徴は、心の主体的な把握と共に、また自己自身のいかなる在り方をも超克していくことであるといひ、この心の問題は必然的に実相の追求を意味しているに外ならないといひ、「実相は心法が衆生法と関わり合う方面から、十界互具とも、一念三千とも、三諦円融とも云い得るであらうし、心法が仏法と交わる方面から、感応道交とも、大慈、大神通とも表わし得るであらう、しかも心法が自己自身のいかなる在り方をも超克していくという点から、実相は右のいかなる表現形式にも留まることなく、無限の追求と顕現とのなかに自己を限りなく現わし出していくということが出来るであらう」といひ、さらに天台思想の後継者たちの考え方の誤りを指摘して、「天台思想の後継者たちの間に一念三千や三諦円融を以って実相の唯一の表現形式であるかの如き傾向の存することは、智顛における実相の本来の趣旨と相違するだけでなく、また慧思から智顛に至る般若の限りなき実現にもそむくし、やはり仏教の本旨とは云えないであらう」と評している。

第三章「湛然における心把握の客観性」のうち、第一節「理の問題」では、第一項で湛然には具の思想に関して智顛に見られなかつた理具、体具の思想が展開しているが、しかし智顛にも理具の思想の萌芽は認められるといひ、第二項では智顛における理の意味は天然の道理、四種四諦、諸法実相の思想のなかに見出されるとし、その理の本旨は無限定性、否定性をもつものである点に注目し、また理は対象的理念としてではない、主

体的に追求さるべきものであるから、理の所在は心にあり、したがって智顛は理の追求と実現の方法を禪定、止観に求めているという。第三項では灌頂になると理と事とをわけ、事に對する理の優位を説く点に注意している。第二節「湛然における一念心」のうち、第一項では湛然は一念心を重視しているが、しかし彼には理具、体具の概念が強調されているから、彼の一念心の理解の仕方には再検討を要するといひ、第二項では一念心に對してその根拠として一念心性の優位を説いている点に注意し、湛然の一念三千の理解は刹那の一念心が直ちに三千を具しているというのではなく、刹那の一念心中に三千は理として具されていると考えているという。第三節「智顛と湛然」では、第一項で妙心についての両者の解釈の相違を示し、第二項では心把握の態度について、智顛と湛然との相違を種々なる点から論証しているが、結論として「智顛における実相観は、実相そのものが自覚のプロセスであり、思惟的闡明の運動であり、従つてそれ自身未限定的である。これに對して湛然は智顛のような実相観を説明する立場にあり、しかも実相観の根拠として心性、理体の如き形而上的觀念を設定している」といひ、智顛と湛然との実相に對する態度を對比して、主体性と対象性、非觀念化と觀念化、非形而上化と形而上化末、限定性と限定性、自覚的な実証性と解釈的な觀念性の相違が認められるという。第四節「心性の具から理具体具へ」のうち、第一項では湛然は唯心を強調しながら、それと並んで体具を説くが、この体具は心体の具の意味であるとす、ここで心性の具から理具体具への転

移の経緯を考究し、また智顛が一心具十法界というときの一心は外境に対する内心でなく、内外の差別をはなれた主体的な世界をさすのに対して、湛然は心を内心と解し、心遍三彼三千^一といい、主観の心が、客観の境に向い遍満すると考えるのは両者の著しい相違であるという。第二項では理具、体具の思想には智顛におけるような具の主観性をはなれて、具の客観性を強く打ち出している点に注目している。第五節「理の概念化」では、第一項で智顛の一念三千は湛然においては理境として述べられ、智顛の一念心は湛然の場合には一念心性の意味をもつものとされ、そしてこの心性が理あるいは体へと客観化され概念化されているが、その理は事の原理として考えられているとし、第二項ではその理性の設定は起信論における随縁に対する不変の觀念にもとづいていることを指摘している。第六節「智顛に対する湛然の特徴」は、以上の所論の結論にあたる部分であり、智顛の心把握における主体性、超越性と、湛然における心把握の客観性とを、一念心に対する一念心性、具に対する理具、体具などの観点から論述している。

第四章「源清における心把握の存在性と認識性」では、まず「序」において山家山外の学系にふれ、第一節「宗昱の唯心的見解」では、宗昱は一念を真心、心性、心源、唯心の性と解しているが、これは湛然の唯心的立場を継承したものである。

しかしこの真心を靈知といい、それを自己存在における認識主体と見ている点では湛然の客観的態度と異なり、主体的であると評している。第二節「源清の唯心的見解における存在主体性

と認識主体性」では、源清は一念を一念清淨靈知、一念靈知性本常寂、一念真如妙体などと把えているが、これは一念が単なる認識主体でもなく、単なる存在主体でもなく、存在認識的、認識存在の主体たることを意味する解釈し、またその一念は当今刹那の事態においてではなく、究竟態において把えようとしたのであるといい、また具について一念本具、一念知性性具と説いているが、これは智顛と異なり、湛然の考え方に近い。しかし湛然が理具を概念化し客観化しているのに対して、源清が唯心の立場をはなれず、主体的な把え方をしている点は両者が異なるという。また源清は真如隨縁に対して真妄の対立的な観積を否定し、妄即真と説くが、これは一念の主体的な究明に他ならないのであって、智顛の心捉の態度に近似しているという。第三節「知礼の源清批評」では、源清の一念靈知と、藉知曰修と、心仏衆生觀に対して知礼が一一批評している点をあげ、それらの批評が必ずしも当を得ていないことを論じ、第四節「心の認識主体性に関する智顛と源清」では、智顛の実相觀や四念処觀のうちに一念、一心を究竟の慧、法界心靈の源と見ている一面のあることを指摘し、この点からは源清の一念靈知は智顛の実相觀の本質的な部分に連っていると評している。

第五章「智円における心把握の主体性とその変改」のうち、第一節「智円の心性」と湛然の理体」では、湛然の理具、体具というときの理、体は心性の主観性が除去され、客観化された理、体であるが、智円の理、体は心法そのものをさし、心性に徹して唯心的見解をもって貫いているといい、第二節「智円の

唯心的見解における心性と理具」では、智円は観心の円証を重視し、観心の内容としては約行観心を選択してこれを強調していること、また彼れの観心は真心であるかの如く山家派からいわれているが、事實は利那の妄心を観じていて、この点は智顛と同じであり、この妄心としての自心を追求して、自心としての主体へ帰向し、主体化の究極点を妄即真と表わそうとし、また彼れはこのような見解から山家派の色具観と妄心観と他宗の真心観とを批判している。また彼の心性観は心性が一切の具の根拠であること、そしてその心性が普遍性(体量)と、具三千の性質(体徳)と、心性と妄念との相即(種性)の三方面から考究され、また心性観を根底として、色具観も、心仏衆生観も考えられている点を明らかにしている。

第六章「知礼における心把握の観心と教学」のうち、第一節「知礼における心把握の特質」では、かれが利那の妄心に著目した点に心の把握の特色があるといひ、その妄心すなわち心法に著目したのは、観心が仏、衆生を観するより容易であること、(観心の容易性) また心法を除いては実相の妙処の顕われようがない(観心の近要性) からであるという知礼の考え方を明確にしており、第二節「教学の立場における主体性の変改」では、知礼は一念心を把える主体的態度においては智顛と異なるところはなないが、湛然の教学の影響と、山外派に対する対抗意識と、華嚴学派との思想的対決とのために、彼れ独自の学説を展開するに至ったことを述べ、第三節「真妄二心についての智円と知礼との対比」では、智円は心性を重んずる点で真心観

に立つ如くであるが、事實は利那の妄心を把えている点で知礼の妄心観と異ならないといひ、第四節「心仏衆生観」では、知礼の心仏衆生観は三法が各各三千を具し、相互に包摂し合うと考えるものであるが、彼はこの立場から源清の三法観を批評して、心法生仏の義のみであるといひ、源清の三法観の不備を論難している点を明らかにし、第五節「色具論の根拠とその批判」では、知礼は色具論を展開し、色具こそ円宗の妙旨であるとすが、彼れが色具説を主張する根拠は、第一には性具の立場と、真如隨縁の説にもとづくからであり、第二には内心外色の分判によつて色心を相對せしめ、心具と共に色具を認めるにあるといひ、しかし色具論に関する知礼の本旨は、決して心具に對して色具を考えているのでなく、心即色、色即心の不可思議の妙処では、心具即色具、色具即心具であるとす点にあるといひ、また智円は知礼の色具論を批判しているが、智円の立場にも矛盾があるから、その批判は必ずしも妥当でないといひ評している。

第七章「心仏衆生三無差別および三界唯心の華嚴思想における展開」のうち、第一節では心仏衆生三無差別の經文に對する法藏と澄觀の見解を明らかにし、第二節では三界唯心についての智顛と法藏と澄觀の見解を論述している。この章は華嚴思想の重要な点を明確にしたものであるが、また第六章までの天台実相論の中心問題と對比することによつて、天台、華嚴のそれぞれ思想的傾向と、また共通な研究課題とが明確にされるのである。

以上は本書を一読して内容の一斑にふれたに過ぎないのであり、意を尽さないところ、また思わぬ誤解もあるかも知れないが、さらに所感の一端を述べれば、著者は天台、華嚴の学にきわめて深い造詣をもっており、単に思弁のみでなく、求道的、体験的な立場から問題の解明に努めている点が窺われる。その論述はきわめて思索的、論理的、組織的、独創的であり、随処に新説や卓見や鋭い批判が見られるが、それは難解とも云うべき多くの文献を読破し、その一語一句をもゆるがせにせず、よく文底の真意を探って思索を深め、自らの思想として論述されているからであろう。天台教学がこのような形で再認識され、現代人の思惟と体験のなかに蘇生されることは学界の大きな喜びがある。

を中心とした見方をとることによつて、客観性と巨視性を得ようとする立場がでてくる。著者の云う「文明論」の出発点は、ここにある。

「文明論」とは、「地域でも民族でも国家でもない文明という社会Ⅱ文化的統一」に着目し基礎を置くことによつて、西洋中心の史観を超越しようとする立場である。それは文化中心の史観ではあるけれども「文明」という実体を研究の基底に置く点に特色を有し、単なる文化史とは、ことなつてゐる。それは、文化現象、ことに思想や宗教の潮流に重点的な関心を注ぐ。しかし、同時に、社会史に関心をもち、それは、単一に文化史、あるいは精神史にとどまらず、包括的、巨視的な歴史Ⅱ社会学的な立場をめざすものである。

このような規準による「文明論」を、展開した人々としては、先駆者として、ニコライⅡダニレフスキー、体系化の先達として、オスワルトⅡシュペンングラーおよびアルフレートⅡウェーバー、完成の域に最も近づいたものとして、アーノルドⅡトインビーがあげられる。これらの人々の著作は、シュペンングラーの「西欧の没落」の前半、ウェーバーの「文化社会学」、トインビーの「歴史の研究」縮刷版、「一歴史家の宗教観」、「現代宗教の課題」、「試練に立つ文明」、「歴史の教訓」、「世界と西欧」など、すでに数多く邦訳され刊行されている。

しかし、それらを研究の対象とした論述は、きわめてすくない。ことに、それらを一連の系譜に属するものと看做しての論評は、アメリカでは、クロウバーやソローキンが先鞭をつけ

山本 新著「文明の構造と変動」

阿 部 美 哉

現代の歴史研究は、伝統的に西洋中心の史観にもとづいてゐる。国家を単位として歴史を区劃し、古代中世近代の時代区分を行うこと自体が西洋の歴史研究の尺度によるものである。それを西洋以外の歴史の研究にもあてはめようとする研究方法は、世界史を公平に記述するとは認めがたい。このことの反省から、国家を単位とする政治史中心の見方をはなれて、文化

ているが、わが国では、この著者以前には、なかつた。著者は、ダニエフスキーからソロキンにいたるこれらの人々を総括して、「文明論学派」と命名する。この書は、「文明論」の橋頭堡をわが国にうちたてようとの努力として評価さるべきであろう。

まず、本書を概観しよう。本書は、序および十の章にわかたれている。「文明論の障害」、「二人の先駆者」、「トインビーの体系」、および「文明の構造—A・ウェーバーの文化社会学」と題されるはじめの四章において、著者は、「文明論」の「構造」を、トインビーとウェーバーを基礎として、その綜合をこころみながら、構成している。ついで、「西洋化と革命」、「ギリシャと高度宗教」、「キリスト教の伝播と日本」、「ルネッサンス」、および「近代科学の発端」と題する第五から第九の章までにおいて、「文明」の「変動」、または動学、を展開している。この部分は、トインビーの影響がきわめて顕著であるが、同時に、そこから、著者の独自の立場への発展をもうかがわせている。第十章「トインビー批判の検討」は、トインビーの歴史研究に対する批判を整理し、それらを再批判することによって、著者自身の結論をみちびこうとする。

つぎに、本書の内容を、章をおって、要約しよう。

序 「文明とはどういうものであるか、文明論とはどういう研究分野であるかをこの本で基本的に考えてみよう」としてと書きだして、この著作の意図を示している。

第一章 文明論成立の障害は、歴史研究一般における国家単

位の思考習性と西洋中心史観によるものであり、現代では世界の大部分が西洋化されている状況のために非西洋の人々もこのような考え方におちいっている。この考え方が克服されるとき、文明論が成立しようが、文明論成立の学問的背景は、文化史の総合的、社会学的な自己拡大と文化人類学および民族学の飛躍的な発展である。

第二章 ダニエフスキーおよびシュペングラーの主張を紹介し、その文明論としての意義および成立の背景を説明する。彼らは、おのおの自分の属する文明が存立の危機に立つことを意識することにより、文明論的な考え方に目覚めた。

第三章 トインビーの「歴史の研究」の構造を紹介している。著者の考え方は、基本的にトインビーによる。したがって、この章は、この書の中の中心的部分である。この章は、五節からなっている。「一 新しい文明論の元祖」および「二 シュペングラーとの出会い」において、トインビーがシュペングラーを継承するものであること、ならびにその事情を説明する。トインビーの「歴史の研究」の根本的な構造にあつて、「三 文明の同時代性と並行関係」および「四 成長、挫折、解体」に解説されている二組の枠組は、トインビーがシュペングラーから継承したものである。「五 文明と文明との出会い」は、トインビーが新らしく導入した枠組である。この枠組と文明の親子の世代ならびに高等宗教の誕生の問題が、イインビーに独自の関心である。

第四章 A・ウェーバーの文化社会学を援用して、文明の構

造の分析をこころみている。文明を、社会過程、文明過程、文化運動の三つに別けて、ある文明から他の文明に伝播可能な部分と、伝播不能なある文明に固有の領域とを區別する。科学、技術に対応する文明過程は、ある文明から他の文明に伝播できるが、芸術、道徳、宗教に対応する文化運動とそれを担う社会過程とは、文明それぞれに固有であつて、文明から文明に移すことはできない。トインビー及び著者の「文明」に相当するものは、ウェーバーの用語では歴史体とよばれる。トインビーとウェーバーは、シュベングラを媒介として結びつけられる。以上四章が、著者の「文明」の構造を形づくり、以下第九章までが、その變動の記述にあてられている。

第五章 現在世界に存在する数々の文明は、西洋文明をのぞいて、すべて、存立の危機に直面している。非西洋の諸文明に屢々あらわれる革命は、いづれも本質的に西洋文明のブルジョワ革命とは異なるインテリゲンチヤ革命ともいふべきものである。インテリゲンチヤの筆頭は陸海軍の士官であつて、革命は、存立の危機に際して文明がおこなう自己保存のためのこころみとしてあらわれる。

第六章 現在の西洋化にもまさる大規模な文明の接触の時代が過去にもあつた。ギリシヤ化であつた。この例の研究によつて、文明の接触の意義をもとめる。文明と文明との接触は、食うか食われるかの闘争である。食われる側の文明の苦しみのなから弁証法的に發生してくるのが高度宗教であつて、文明接触の意義は、高度宗教を生むことに見出される。ギリシヤ文明

とシリヤ文明との接触の意義は、その接触からキリスト教が生まれたことにある。このようにして生まれる高度宗教は、次代の文明誕生の決定的な条件となり、さらに文明を推進して行く原動力ともなる。

第七章 著者は、日本文明がすでに死滅寸前のところに来てゐると考えている。そして、「戦後の精神的真空をうずめるものは、土着の資源の復古ではなく、外来のイデオロギーの注入しかありえない。」と結論する。外来のイデオロギーのなかでは、キリスト教が、その種々の風土色をとりさつて純粋な形でもたらされるとき、最も有力である。

第八章 トインビーは、文明に世代を設け、親子関係を想定した。ここに説くルネッサンスは、親子関係にある文明の子文明に亡親文明の霊がよみがえることである。ルネッサンスには文藝的なルネッサンスのみならず政治的ルネッサンスもある。例えば今日の国家観念は、ギリシヤ都市国家の意識の再現とみなされる。

第九章 近代科学の発端の精神的背景を、ルネッサンス期にはなく、宗教改革期にもとめることを主張する。宗教戦争の狂信的な闘争は、人々に寛容を求めさせた。より寛容でありうるために、人々の心は、価値中立的な、世俗的な興味にむかつた。そこに近代科学の精神的基盤ができた。

第十章 トインビー批判を三種に分類して検討している。それらは、宗教偏重、文明の統一性、文明の区分、にたいする疑義である。著者は、それぞれの疑義にたいして、トインビーを

再び擁護している。

以上、この書の大綱を要約した。

この書が、トインビーやウェーバーからすすんで、新たな洞察を加えていると主張する点は、彼らの説の上に立ちつつ、宗教を中心とする文化が、他の文明に土着することに關する考察である。文明の水平的な接触は闘争に終始する非創造的なものであるが、それは宗教によつて超克される、と著者は主張する。「西洋文明のなかに西洋を超えたもの、つまり西洋をとりはらつてもなお成り立ちうるようなものがあり、それがロシアなり、日本なり、中国なり、インドなりの土着へ注入されて根づくならば、西洋化の問題が創造的に解決されるのではないかとおもう。」と云う。

しかし、ある文化が「ある文明から、他の文明に移植されて、土着すること」は、文化の変質、すすんでは、異なった文化の誕生と、どれほど異なるのであろうか、シュベングラールやトインビーから、どれだけ歩を進めているのか、明確でないように思われる。著者のトインビーへの心酔は、彼自身の意見と、トインビーを紹介または引用する部分とが、判然と区別されないほどに深まっている。しばしば援用され、著者の立論の根拠となつているトインビーの諸著は、著者の意図が祖述者たるにあるのではないとすれば、厳密に著者の立場の外に置かなければならぬまい。この点の曖昧さが、この書全体に顕著である。

この書は、トインビーへの入門書として、あるいはトインビーの解説書として読まれるとき、よりはっきりした焦点と興味

をそなえるように感ぜられる。

(昭和三十六年十二月 創文社 五一〇頁 一、五〇〇円)

Erik H. Erikson : Young Man Luther

— a Study in Psychology and History

谷 口 茂

この書については、すでに「宗教研究」二六八号の展望欄で、上田賢治氏が、アメリカにおける宗教心理学の現況をのべられたさいに、精神分析学派の分野の一成果として紹介された。著者エリクソンは、アメリカの有名な心理学者で、精神分析学派に属する児童心理学・発達心理学・教育心理学の専門家として、以前からわが国でもこの分野の研究者たちには、広く名を知られている人である。児童の発達についての教育心理学の一般論的研究者として、比較的地味な分野で活躍してきたエリクソンが、世界的な思想家マルティン・ルターを研究対象に選んだことは、そのこと自体がきわめて興味あることならである。たしかに、心理学者によるルター研究が、これまでにもいくつか行なわれたことは事実である。しかし、それらのほとんどすべてが、今日なんらの積極的な評価も得ていないということも、またルター研究の分野での常識となつてゐる事実である。エリクソンの研究も、それらの無益な徒勞のひとつに数えられなければ

ばならないものであろうか。

世界的な思想家のなかで、ルターほど、それについての評価が分裂し、対立し、しかもいまなお不明な問題をいくつも残して、全体がひとつの白熱したる、つぼのなかで沸騰しているというような思想家は、あまり見当らないであろう。ルターは、いわばまだなまなましく現代に生きているのである。それどころか、むしろ、いよいよ拒否しざるのできない確かな現実性を主張しつつ、現代人の思想的混乱のなかで生きつづけるのであろうと思われる。その語の真の意味での思想家とは、このように現代に生きてい、思想家でなければならぬはずである。従って、そのような思想家を研究の対象とすることは、その思想家をまず殺してから解剖するような、いわゆる純粋客観的研究であってはならないだろう。なによりも、その、思想的に生きてい、思想家を、現実に生かすような研究でなければ意味がないのである。

思想の研究、とくにある個別具体的な思想家の研究においては、研究者とその思想家との関係、つまり、なぜその研究者はその思想家を研究対象としたのか、がもっとも根本的な問題となる。四百年余にわたるルター研究史にあつては、当然にプロテスタント派の神学的研究がそのほとんどを占めているのであるが、これは、ルターを始祖と仰ぐ彼らキリスト者たちが、自分らの依拠する思想的・神学的根拠を、ルターの体験と思索のなかに見出すからである。そして、キリスト者の一典型としてのルターの苦悩と歓喜を追体験することによって、自己をキリ

スト者として高めようとするところに、彼らのルター研究の根本的動機が根ざしているのである。

心理学者エリクソンのルター研究は、いうまでもなく、神学的ではなく心理学的であり、精神分析的なものである。しかし、従来の精神分析学の系統の二・三の学者のルター研究が、ルターを、異常な精神病者として、もっぱら病理学的観点から、彼の行動の大部分を占めるノーマルな部分を無視して、アブノーマルと彼らが認識した部分だけを、特に取りあげて論じたようなふうには、エリクソンの研究は、精神分析的ではない。エリクソンの問題関心にとって、ルターは、冷静に分析のメスを入れることのできる客体的対象ではなく、エリクソン自身の思想のありかたにかかわりをもち、現代人としての彼の全人間存在が対決している、現代的・時代的問題についての関心の対象にはかならないのである。

彼は、この本を書こうと思いついた根本的動機について、それは、若い時代に体験したある出来事への参与をしたい気持ちであると、序言でのべている。その体験というのは、彼が青年時代に、上部ライン地方のある村の友人宅で一夜すごした翌朝、友人の父である改革派教会の牧師が、ルター訳のドイツ語で主の祈りをあげるのを聞いたとき、それまで幾度となく耳にしているその言葉のひびきに、突然非常な感動を覚えた、という出来事である。彼は、美的なものや倫理的なものとは融けこんでいる詩文のなかに生きてい、ひとつの全体的な精神”を感じ、ゲティスバーグ演説を、突然ほんとうに聞いたことの

ある人なら、私の云っていることを分ってくれるだろう」と彼は書いている。この体験は若いエリクソンの心の奥底に沈み、彼がそのことの本来の意義に気づくことができるほどに成長するまで、彼の心のなかに身をひそめている。それは、エリクソンの成長を糧としてそれ自身成長し、やがて時を得て、ひとつの姿を帯びて現われてくる。

『宗教改革は、われわれの時代の初まりであり、われわれは、その宗教改革を完全に生ききってもいなければ、生きぬいてもいけない。そういう宗教改革の、なにかあるエッセンスを把握したいというひとつの試み』がこの著書となった、と彼は云っている。エリクソンのルター研究が、従来までの心理学者のそれとは、いかに本質的に異ったものとなるかということとは、この言葉からあきらかであろう。エリクソンにとって、心理学、特に精神分析学は、あくまでも方法なのであり、宗教改革の精神を、ルターの行動の分析的解明において理解しようとするための、一方法にすぎないのである。彼の研究関心は、宗教改革およびルター、にあるのであって、エリクソンはルターを、精神分析のための単なる一材料として選んだのではない。

表題 Young Man Luther が想い起させるひとつのルター研究書がある。それは Heinrich Behmer の Der junge Luther である。なんらかの程度にルターについて調べたことのある人なら、だれでも知っているこの有名なペーマーの著書が、エリクソンの意識のなかで大きな位置を占めていたであろうことは、ように想像できることである。一九二五年に初版のた

この『若きルター』は、ルター研究史上において、不動の地位を与えられている。ルターの生涯についての史料の考証は、この研究書をもってほとんど完了したとされ、史料文献として、これ以上に評価されるものはほかにない。エリクソンの研究においても、新らしく発見された史料はほとんど見当らず、研究資料だけを問題にした場合、全面的にペーマーに負うている。エリクソンの研究の新らしさ、ルター研究史上におけるその意義は、新史料の発見というようなことにあるのではなく、ひとえに、史実に確定されたルターの諸行動の解釈の新らしさとその学問的・客観的な説得性にあるのである。

歴史上の諸人物の多くがそうであるように、ルターにおいても、特にその生涯の前半については、ごく限られた、しかも大部分は漠然とした資料が残されているだけである。それゆえ、その人物の生活を可能なかぎり再現し、その人物の「人間」についてひとつのイメージを得ようとするとき、いかなる研究の立場に立とうとも、多かれ少なかれ、推察的操作をほどこそすことを免がれることはできない。ある時間の経過を置いて二つの行動があり、そのさい、それらの二つが、表面的・常識的な論理の文脈のうえでは、どうしても非連続であるとしか考えられないような場合、当然そこに、それらの二つの行動を結びつけることが可能となる、新しい論理が登場してこなければならぬ。ここで問題となるのは、その新解釈のよって立つ、人間行動についての理論が、どの程度に普遍的な信憑性を主張しうる仮説であるのか、ということである。

ペーマーの研究は歴史的なものであるけれども、その解釈はやはり根本的には神学に基づいているのに対して、エリクソンのそれは、精神分析学に依っている。人間行動の理解について、どちらの立場が、より普遍的であるかという問題をここで論じることではできないが、ルターの研究ではなく、ルターの「人間」の研究であるならば、少くとも、宗教学の一分野としての宗教心理学のとるべき立場は、おのずから明瞭であろう。

宗教改革者ルターの形成が、その突然の修道院入りに端を發することは、よく知られていることである。ルターについての人間研究は、この修道院入りの動機をめぐっての論究から始まるのが普通であり、エリクソンにおいても、この問題がひとつの焦点となっている。発達心理学の専門家エリクソンの問題設定は、めざましいばかりに鮮かである。彼は、青年期に發生する心理的・思想的危機を、*Identity crisis* として措定する。大人になること、すなわち、社会のなかに確かなよりどころを得ている存在になること、は、青年期において望むと望まないにかかわらず起る事態であり、そうなることが要請もしくは強制されているという点において、ひとつの危機となる。多くの場合、幸いにもこの危機は、ほとんど意識されなのまま心理的に処理されるのであるが、自己自身の個性的な生きかたを強く求める青年にあっては、彼の全存在が根底的にゆるがされるような大問題となることがある。

エリクソンによれば、若きルターの苦悩の深い原因はこの危

機意識であって、彼の修道院入りは、それからの回避として理解される。このさい、修道院を、その危機を成功裡に回避するための、社会的に用意された一種の制度としている見解は、着眼としては興味をひくが、ルターの修道院入りに関しては、この半面をしか見ていないと考えられる。というのは、修道院は、若きルターにとって、危機回避の場所としての意味と同時に、彼の *Identity* の実現される場所という積極的な魅力を持っていたと思われるからである。

人間の行動の基礎を、あまりにも自己防衛的もしくは補償作用的エネルギーに置きすぎる傾向は、フロイト以来精神分析学派の伝統であるが、エリクソンもその偏向から完全には自由ではなく、自己実現を目指した内発的エネルギーについての評価が、いく分不足している点を指摘せざるをえない。

(280 ps, 1958, Faber and Faber, London)

Modern Developments of Islam —An Interpretation

Kan KAGAYA

Among several fields of Islamic studies, study of the modern development of Islam has become central since the end of the last War. This new field of research requires a dynamic and realistic approach to Islam, unknown in heretofore formalistic Orientology. A glance at modern Asia and Africa indicates that Islam is not decreasing, but is extending itself culturally and politically, or, to be more concrete, it is immersing itself in modern history. I propose here to interpret modern Islam principally in connection with modern Afro-Asian nationalism, at the same time analysing socio-historically its dynamic transition.

Afro-Asian nationalism is quite an original expression, distinguished from the classical model in the formative period of the modern West. We Japanese have not shared experiences with Afro-Asian nationalism. I propose to interpret their nationalism as an historical trend of struggle for modifying the process of modernization inaugurated by the West since the last century. For modern Muslims, the Western way cannot be exclusively followed. I conclude that the basic cause of difficulty in mutual understanding between the Muslim intelligentsia and the non-Muslim modern world lies in the political and economic relations of past and not in the religious attitude of either party. Both sides are only beginning to become conscious of this problem. Naturally, then, they are not finding any ready response to this mutual overtures.

On the Historical Significance of

Pao-ts'ang-lun (寶藏論)

Shigeo KAMATA

The Pao-ts'ang-lun has generally been held to be the work of Sêng-chao (僧肇, 374-414 A.D.). Recently, Prof. T'ang-yung-t'ung (湯用彤) advanced a new theory denying the authorship of Sêng-chao and putting the date of compilation of the book in the middle of T'ang Dynasty. This theory, however, is not substantiated by any reliable evidence.

The purpose of the present paper is to discuss the point at issue. Of special significance in this connection is a sentence of the *Lankāvatāra-sūtra*, which was translated into Chinese in the year 701 A.D., and is quoted in the book in question. From this it is clear that the date of its compilation must be put after 701 A.D. From the same source, it may be assumed that the author of the book was a scholar belonging to the Niu-t'ou-tsung (牛頭宗), a school of Zen Buddhism.

The paper further deals with the mutual relation of Pao-ts'ang-lun and Taoism and tries to clarify the historical significance of the former.

Myth of the Marriage of *Izanaki* and *Izanami*.

Yoshiyuki KOJIMA

The worship of *safe-no-kami* is one of the oldest and most popular folk cults of Japan. *Safe-no-kami* is a deity whose proper function is to protect the

boundaries of communities. However, it is also closely connected with phallic worship, and the various myths telling of its origin have mainly to do with physical intercourse. The many stories which contain the motif of brother-sister or father-daughter incest are especially prominent. This incest motif recurs also in the genesis-myths. Judging from the fact that similar myths which ascribe the origin of mankind to an incest are widespread among the peoples of Southeast Asia, this very probably represents one of its most primitive forms. Accordingly, the myth of the marriage of *Izanaki* and *Izanami*, who gave birth to the world in the classical Japanese mythology, may be a variation of these typical motifs prevalent throughout Southeast Asia. As the myth of the marriage of *Izanaki* and *Izanami* contains many elements related to the worship of *safe-no-kami*, such as explanations of the origin of marriage and the genesis of islands and *kamis* etc., which conclude with accounts of the origin of the deity guarding the border between this world and the world of death, it may be assumed that both this myth and the worship of *safe-no-kami* had a common religious background from which they took their concrete forms of expression.

Some Reflections on the Buddhist Conception

of Voidness (Śūnyatā)

-in the *Prajñāpāramitā-sūtra* and in Nāgārjuna-

Hideo MASUDA

If there is any universal religious truth in Buddhism, it must necessarily be valid also in the present-day cultural situation and give us a firm support by

which to give a basis for our existence. From such an existential concern, this paper attempts to analyse the conception of voidness which is central to Buddhism.

First of all, the two conceptions of voidness must be distinguished: the relative one based on *pratīyasamutpāda* (dependent causation), and the genuine one.

It is the contention of the former view that all beings are not real, but are provisional, since they come into existence as a result of a combination of various causes. This point is brought forth in seven different ways. Empirically and logically, however, this view is open to question. Moreover, it runs the risk of falling into a mere negativism. This conception of voidness is still based on the standpoint of relative knowledge.

The genuine conception of voidness, on the contrary, is based on absolute wisdom (*prajñā*) transcending the standpoint of relativity. This wisdom is made possible by the practice of meditation (*samādhi*). By practising *samādhi*, *prajñā* is realized and enlightenment attained. The genuine conception of voidness does not deny relative beings, but sees them as they are from the standpoint of attained Nirvana and non-attachment. It denotes the basis by which relative beings exist, and it is this that gives meaning to our existence.

As to the relation of these two conceptions of voidness, the former may be regarded as an instrument to lead people to the latter.

Oro Island

Harukuni MIYAJI

Oro Island belonging to Fukuoka Prefecture is situated about 30 km to the northwest of Hakata Bay. Its circumference is only 4 km. Thirty-one families

inhabit the island. Except for three houses in which teachers of the elementary school live, the rest of the villages are engaged in fishing. Inter-marriage is common and all inhabitants are more or less related. The women work in the fields, cultivating sweet potatoes, potatoes and wheat. But their crops are not large and the people cannot feed themselves. Rice is not produced, and vegetables are very scarce.

There are several shrines, including Shichisho Shrine and a Takenomiya Shrine on the island. The festival of the Shichisho Shrine takes place on November 18-19 according to the lunar calendar. The system of annually selecting two families out of the thirty-one by lottery, that is, the tōya system, is still retained. Kabuki, which is performed by young people for three days each year July 18-20, is dedicated to the kami, and constitutes the greatest form of amusement for the people of the island throughout the year.

March 3 and September 9 are "women's days" for the community. On these days all the women of the island put on their best clothes and, carrying their dinner with them, enjoy the whole day at the Takenomiya Shrine. During these three days all household matters are taken care of by the men. This interesting custom was started in Edo Period,