

「草木言語」 伝承考

大 西 昇

〔論文要旨〕 我が国の古文獻には、いわゆる天孫降臨伝承の中に、草木石が物言うとする幾つかの詞章がある。この伝承の討究には、資料が極く少ないことから、伝承中の語彙を古文獻に即して、一つ一つ検討していくことと、右の伝承と、他のが考えられる。一般的には、草木物言う伝承は、天孫降臨伝承と同じ水準で理解される傾向があるが、上の二つの検討を通して、必ずしもそう見る必然性のないことが知られる。すなわち、この伝承は、天孫降臨伝承より古い詞章を含んでいる可能性があり、地方伝承的性格を持っている。そうした観点からすると、古代日本の宇宙生成論である「国稚し」の「世界」の伝承であることが想定され得る。

〔キーワード〕 古代日本の自然観、アニミズム、記紀神話、宇宙生成論、アラブルカミ

I

「身非木石」とは司馬遷の言葉である。しかし、木石もの言うことがある。

磐根木株草葉猶能言語

神代紀

草木言語之時

常陸国風土記

いわゆる天孫降臨伝承の中に、それとは異なる伝承らしい一群の詞章が散在する。これらの詞章は、言及されることも少ないように思われる。その僅かな例については、後に述べるが、ここでは、余り内部に渡って検討されることのないこれらの伝承をその詞章に即して考えて行きたいと思う。

次にその詞章を挙げることにする。

(A) 彼地多有^{カカヤク}螢火光神、及^{サバヘナスアソク}蝸声邪神^ニ。復有^{コトイダトクニ}草木威能言語^ニ。
神代紀第九段本文

(B) 葦原中国者、磐根木株草葉、猶能言語。夜者若^{ホホ}燧火^ニ而^{ホホ}喧響^ニ之、昼者如^{サバヘナス}五月蠅^ニ而^{ワケテ}沸騰^ニ之。
神代紀第九段第六の一書

(C) 二神遂誅^{フミナヒテ}邪神及^ニ草木石類^一、皆已^{ナク}平^ラ了^ス。
神代紀第九段本文分注

(D) 夫葦原中国、本自^{アラヒナガ}荒芒^ニ。至^ニ及^ニ磐石草木^一、威能強暴。然吾已^{アラハ}摧伏^ス、莫^レ不^ニ和順^ニ。
神代紀第八段第六の一書

(E) 建^レ邦神者、天地割判^ニ之代、草木言語^ニ之時、自^{ミナ}天降来^ル、造^ニ立^ニ国家^一之神也。
欽明紀十六年二月

(F) 古老曰^ク 天地権輿^ハ 草木言語^ニ之時 自^{ミナ}天降来^ル神 名称^ニ普都大神^一 巡^ニ行^ニ葦原中津之国^一 和^ニ平^ニ山河荒^ニ 梗^ニ之^一
常陸国風土記信太郎

類一

(G) 俗云^{クニヒト} 葦葦原水穂国 所^{ヨサシ}依^リ将^ヲ奉^リ止^シ詔留^ル爾荒振神等 又 石根木立 草乃^{コトトクニ}片葉辭語^ノ之 昼者^{ササ}狹蠅^ノ音^ノ声^ニ 夜者^{ササ}火

光明国 此乎事向平定大御神止 天降供奉 常陸国風土記香島郡

(H) 荒振神等^呼、神問^志爾志賜、神掃掃賜^比、語問志磐根樹立、草之垣葉^毛語止^豆 六月晦大祓祝詞

(I) 葦葦原能水穂国波、昼波如^ニ五月蠅^ニ水沸支、夜波如^ニ火倉^ニ光神在利、石根木立青水沫毛事問天、荒国在利。 出雲国造神賀詞

右の他に、延喜式祝詞に二例（遷却崇神・大殿祭）あるが、(H)と略同じなので省略した。⁽¹⁾

(A) (I)の詞章を以後、便宜的に草木言語詞章(伝承)と呼ぶことにする。この詞章群は、全体的にみると、三つの要素に分けることが出来る。△草木言語▽、△荒神▽、△平▽で代表させる。どの詞章も完全に三要素を含むとは限らず、例えば、(B)は△草木言語▽のみで、△荒神▽、△平▽を欠く。以上は簡便の爲である。

II

草木言語詞章の伝承としての性格を明らかにするには、まず天孫降臨伝承との比較が必要である。記上巻の例をあげる。

此葦原中国者、我御子之所一知国、言依所一賜之国也。故、以下一為於^ニ此国^ニ道速振^{サハヤブルアラフ}荒振国神等之多在^上。是使^ニ何神^一而、将^{コトムケム}三言^一趣^一。

アラブル神をコトムケヤハスという表現は、倭建命と神武天皇の征戦詞章にも頻出する。

右に見るように、天孫降臨伝承は、△草木言語▽を欠き、△荒神▽と△平▽が前面に出る。△平▽は、その具体的内容として、オホナムチの命の国譲りで終る。ただし、オホナムチの命と荒神悪神の關係は、何も言及されていない。そこで、津田左右吉は、天孫降臨神話は、「本来、別の思想で作られた別の話が、一つづきの物語にすぎない」と推論している。そして、「オホナムチの命の話とは別に、多くの悪神を主題にした物語があったらう」⁽³⁾として、その例証に神代紀第九段第六の一書をあげている。すなわち、荒神悪神の話は、「宗教的意義の話」であり、「皇孫降臨に先だつて此の国に騒いでゐる多くの悪神を平定せられるといふ話は、君主に神性があるとする上代思想からは、国家の建設の物語に於て、自然に生ずべきものであつた」⁽³⁾が、「オホナムチの命が日の神

の子孫の統治せらるべき此のアシハラノナカツ国を領有してゐたとすれば、それは日の神に対する一種の反逆者である。だからそこに、此の神があらぶる神として考へらるべき契機があるので、二つの物語は自然に結合せらるべきものであった。⁽⁴⁾

以上少々長い引用になったが、ここには重要な問題がある。まず天孫降臨伝承を二つの異なる伝承に分離できる可能性の指摘は、大きな意味を持つ。つまり、(主に宗教的意義の)「荒神とその平定の伝承と」、「オホナムチの神服従の物語」とは、性格の違う二つの異なる話とされているのである。(我々の草木言語伝承は、前者の「悪神克服の物語」に包含され、「荒神」と「平定」の結びつきは疑問視されていない。)

次に、悪神克服の物語とオホナムチの神の服従物語の結合は自然だとされているが、それは、「荒・悪」が、「反逆」ということで、一義的に理解されている事を意味しており、つまりは、「皇孫」が宗教的かつ政治的權威であることから、荒神もオホナムチの神も等しく、自らに敵対する存在である、ということになる。これは古文献の論理としては正しい、と言えよう。すなわち、記紀等現存の文献の筆録者側の、(自覚された)意識からすると、正鶴を射ている。国家建設という「支配の論理」としては一貫していると言えよう。

ということとは、支配の論理から離れると、二つの話は分離できることを語っている。すなわち、我々の関心に即して言えば、草木言語伝承を、支配の論理と切り離して見る可能性が十分考えられることになる。従って、我々の問題を簡明な形で述べると次のようになろう。

∧草木言語∨は、本来、宗教的意義にしろ、倫理的意義にしろ、否定されるべきものであったのかどうか。

これは結局、∧草木言語∨∧荒神∨が本来意味しているものを問うことにもなる。

そこで、資料が非常に少ないことから、この討究の基礎作業の一つとして、先ず、詞章中の言葉を、一つ一つ検

討して行くことが考えられる。

しかし、それらの言葉には次のような問題があろう。すなわち、使われる場による区別、つまり神事と日常生活に共用、専用の別が考えられる。さらに語の歴史の変遷が想定されよう。神事専用の語の日常語化や伝承過程でのその時々^ナの理解の混入などによる語義の分化、あるいは、伝承集団の相違等が考えられることである。

しかしながら、それらを明確に弁別するのは、非常に困難なあるいは不可能に近い作業である。我々としては、以上を視野に入れつつ、まず、残された文献を、そのあるがままの姿で検討していくことが第一歩である。その検討の中で、明らかに弁別できるものは弁別していく、ということになろう。

III

△草木言語▽の詞章の言葉をいくつか、まず見ていくことにしよう。

(B) 夜者若燠火而喧響 (G) 昼者狭蠅音声

喧響には、淤等娜比という音注がある。紀では、景行十二年条に、残しき賊者が「山谷に響ひ聚る」とあるぐらいである。記では一箇所、悪神之音(上巻)の「音」が訓まれる場合がある。⁽⁵⁾万葉集には見えない。従って用例不十分から、意味の確定は困難である。そこで字の方から見っていくと、喧は、紀ではあと二箇所、その一つは、「蝦夷等昼夜喧き譁きて」(景行紀五十一年)である。万葉集では、(鳥が)ナクと訓まれており、例えばカリガネを、鴈之喧、鴈之哭、鴈之鳴、鴈音、鴈泣等と表記している。『文選』陸士衡の楽府「苦寒行」には、「但聞寒鳥喧」とある。但し、『文選』には喧響という語はみられない。⁽⁶⁾『佩文韻府』にも見当たらないが、万葉集10の一九五一歌は、「慨きや霍醜公

鳥今こそは声の喰るがに來喧響ナカトトクメめ」とある。

漢字としての喧は、「大語」⁽⁷⁾という意味であり、空海の『篆隸万象名義』⁽⁸⁾では「大咲」とある。(咲は笑の古字である。)

オトナフは、源氏物語などになると、訪問する、便りをするという意味でも使われるようになるが、以上からこの言葉の原義には、比較的大きな音をたてるという意味が含まれていたと推測されよう。

紀のもう一つの例は、神武即位前紀条の天照大神の言葉に、「夫葦原中国猶聞喧擾之響焉」とあり、聞喧擾之響焉に左擲覺利奈離という音注が付いている。すると、紀の筆録者には、オトナフとサヤグが共通した所を持つ語であるという意識があつたとみてよい。記紀には、コトムケせねばならない葦原中国はサヤギである、という表現が多いが、注意すべきは、記に於ても、豊葦原之千秋長五百秋之水穗国者伊多久佐夜芸且有那理、葦原中国者伊多久佐夜芸帝阿理那里と二箇所に、以音という注付きで出てくる。つまり、記紀ともに、音仮名で記すほどに、このサヤグという語は重要な古語であつたことが推測される。特に、記の用例の、豊葦原から水穗国までは、頌辭と考えられることに注意したい。

さらに、サヤグは、本来はサヤサヤという擬音語から来ているというのが、定説に近いようである。沢瀉久孝によれば、サヤサヤから、サヤニ、サヤカ、サヤケシになり、語尾「ぐ」がついて動詞サヤグになった。別の方向へは、サワグとなったが、木の葉に、サワグと言わずサヤグと言うのは、サヤグに語源に近い語意を感じたとみるべきではないか、と言っている。⁽¹⁰⁾

記の大雀命の歌と、枯野の歌(歌謡番号47・74)について、土橋寛氏は、「琴の音と草木の揺れ動く姿とは統一的に把握され」て、サヤサヤという語で表現され、サヤサヤは「靈威の活動」を形容している、と述べている。⁽¹¹⁾

サヤサヤをそのように理解する可能性があるとする、「葦原中国はサヤゲリナリ」は騒乱状態を言ったと受け取るには、未だ考えるべき点があることになろう。ひいては、オトナヒが騒がしい音をたてるという意味だけではないことが推測される。

右に関連して、漢字の「音」についての白川静氏の見解が参考になる。氏によると、音は物の音、自然の声をいう⁽¹²⁾。万物は自らあらわす声をもつものとされ、古代にあっては風声のささやきも神の訪れであり啓示であって、音はおそるべき神の声である、とされる⁽¹³⁾。そうした観点から氏は、オトナヒは、(B)の「夜は燂火のまごころに喧響ひ、昼はさばへなす沸騰る」のように、自然に発する音であった、としている⁽¹⁴⁾。

- (B) 昼者如五月蠅而沸騰
- (I) 昼波如五月蠅水沸支

(I)の「水」を「皆」とする見解もある。紀では、「膿沸き虫流る」(神代紀第五段第六の一書)「煮沸す」(允恭紀四年)とある。折口信夫は、(I)に注して、ワクはすっかりと湧き立つ意で、田の水がぶくぶくわくような状態を言うらしいと述べている⁽¹⁵⁾。(I)の直前の詞章は、豊葦原能水穗国で、やはり頌辞と考えられる。

騰は、『日本霊異記』に安可利天と訓注がある⁽¹⁶⁾。ワキアガルという例は(B)以外ないので、アガルをみると、記紀の用例からすると高い所へ、上へ登る意の場合が多いが、神功記に、皇后の船の波が新羅に押し騰り、国の半ばを満したという話がある。さらに次の例を忘れてはならないであろう。

如^{フシカガヒ}葦牙^{モユアガル}因^{フシカガヒ}萌騰^{モユアガル}之物^{モノ}而成^{ナリ}神

記上卷

(紀には、同じ条をみても、この萌騰という語は見い出せない。)

- (G) 夜者火光明国

- (A) 萤火光神

(I) 夜波如火^{カガヤク}光^ヒ神在利

カガヤクは、単に「光り輝く」を意味するだけではないらしい。出雲国風土記佐太大神の条で、カムムスヒノミコトの御子キサカヒメノミコトが、いわゆる加賀の潜戸（窟）で、「闇き岩屋なるかも」と言つて金弓を射ると、「光加^{カガ}明^カきき」とある。その他、「劍、光^{カガヤク}きて神如^ナし、把^カり得^カたまはず」（尾張国風土記逸文熱田社）、「景行天皇の）御具の甲^{カガ}鏡^ヒ、光^{カガヤク}明^カきて、常と異なりき」（肥前国風土記基肄郡）、「景行天皇の）縵^{カツラ}の光^ヒ明^カ、炳^{カガヤク}然^カきて舟に満ちぬ」（播磨国風土記加古郡）。

また、記紀には、「海を光^カらして依り来る」神があることに注意したい。（坐御諸山上神、大己貴神幸魂奇魂、肥長姫、豊玉姫等）。山上伊豆母氏は、「光^カり」「カガヤク」には、火雷神の信仰が隠されているとし、「夜は火^カ釜^カなす光^カく神」も火雷神をいい、《夜にかがやく》とは雷光のことであろうと推論している。⁽¹⁷⁾ここでは、そこまでは推し量らないにしても、カガヤクは、神威あるものに対して、あるいは神威を感じた時に、使う言葉である、とは言えるであろう。従つて、時枝誠記の次のような見解は、ここで大變参考になるものである。

「国語の「かがやく」は、光を発する作用と同時に、この光を知覚する作用をも含めたところの事実全体を表現する語である」。⁽¹⁸⁾

（このような働きの語を、氏は、主観客観の総合的表現に属する語と命名する。）

(B) 昼者如五月蠅^{カガヤク}而沸騰^{カガヤク}之 (A) 蠅^{カガヤク}声^{カガヤク}邪神

(G) 昼者狭蟬^{カガヤク}音声

(I) 昼波如五月蠅^{カガヤク}水沸支

折口信夫は、サバへに五月蠅などを当てるが、語源は不明、意味の反省なく伝えた語としている。また、サについ

ては、正確には五月ではないが、米の作り始めに關した語にはサツキ、サナへ、サヲトメなど多いとしている。⁽¹⁹⁾

一、二、例を見てみると、まず、允恭紀十四年条に、天皇が淡路島に狩をした時、大鹿、猿猪が山谷に満ち、「焱ヒノホのごと起ち蠅のごと散ぐ」とある。しかし神の祟で、終日獲物を得ず、そこで神の語のままに祠ると大獵となった。

また、スサノヲノミコトが、八岐大蛇を切った劍は、第四の一書では天蠅斫劍（アマノハハキリノツルギ）と呼ばれている。古典文学大系本の頭注には、蠅（ハへ）の古形はハハと推定され、ハハは蛇である、とある。

こうみてくると、ハへがたとえ蠅であったとしても単なる蠅ではどうもないらしい。とは言え、これだけでは、それ以上はわからない。

以上のいくつかの言葉の検討を通してみて、我々はそこに、（暴・悪に通ずるような）否定的契機を、一般的には見い出せなかった。

あるいは、個々の言葉でなく、詞章となると、別の様相ということも考えられよう。

詞章全体としてみると、類似する表現の多い詞章が、スサノヲの命と天の岩戸の条にあることに気付く。

スサノヲの命は、任された国を治めずに泣きいさちる。そこで、

是以、フシキ悪神之音、オトサセ如狭蠅皆満、ワザワセ万物之妖悉発。

天の岩戸の条では、天照大神が身を隠すと、高天原皆暗、葦原中国悉闇。因_レ此而常夜往。於是、万神之声者、コト蠅那須満、万妖悉発。

折口信夫は、蠅声なす邪しき神、螢火光神には、「天の岩戸常闇の時代に生じた神々の伝えの印象」があるとしている。⁽²⁰⁾ また、この二神には鎮庄されるべき悪霊という説がある。⁽²¹⁾ そこで、あらためて草木言語詞章をみると、(A)の蠅

声邪神以外は、邪神や万妖に直接つながるようには見えない。（螢火光神については、右の説以外にも否定的な見解がある

が⁽²²⁾ 現段階ではよくわからない。記のさきのスサノヲと天の岩戸の二つの詞章にしても、万神之声狭蠅那須満と万妖とが、必ず結びつくのかという疑問を払拭できない。これは、スサノヲの命と天の岩戸の詞章の、伝承全体の中での位置と意味が明確にされないかぎりには、解決しない問題である。ここでは、先の万妖と結びついた説を否定するのではなく、如上の疑問が残ることを言うにとどめたい。

最後に、「言語」について、極く簡単にみていくことにする。

言語 コトトフ モノイフ モノガタル⁽²³⁾ 辞語・語問・事問 コトトフ

右のうち、辞語、語問は風土記の語であるが、古典文学大系本は、コトドフと訓んでいる。祝詞の語問、事問という表記からすると、コトトフは、コトトフと受け取れるが、それはあるいは、文字化した時の理解を示しているとも考えられる。折口信夫は、コトドフとする。(このコトドフは、イザナギ・イザナミの絶妻之誓である。)⁽²⁴⁾

紀では、「言語」は、ほとんどモノイフと訓まれており、事問・語問・辞問の用例はない。万葉集になると、コトトフは、一応、物を言う、言葉かけるといふ意味であると言える。「愛の言葉かけの意味」にもなる。⁽²⁵⁾ 加茂真淵は、「ものいふことを、古はこととふといへり、万葉の歌に多くある言なり」と言っている。⁽²⁷⁾

コトトフ、モノイフ、モノガタルの三語は、その意義、使用に微妙な差異があると思われる、ここで扱うには大きな問題である。(コトとモノの検討も必要であろう。)従って、ここでは、まず以上にとどめておき、次にすすむことにしたい。

IV

以下二節にわたって、△荒神▽を、アラとアラブルにして検討することにする。

まず、「荒」は「和」^{ニホ}と対になることがある。

和魂^{ニホミタマ} 荒魂^{アラミタマ} アラミタマ
和妙^{ニホタ} 荒妙^{アラタ} アラタ
和稻^{ニホシネ} 荒稻^{アラシネ} アラシネ
和炭^{ニホスミ} 荒炭^{アラスミ} アラスミ
毛柔物^{ケノニホモノ} 毛鹿物^{ケノアラモノ} ケノアラモノ
和布^{ニホメ} 荒布^{アラメ} アラメ

これについては、宣長の説明が、一般的には要を得ている。⁽²⁸⁾

ここでは、その内の和魂荒魂を取りあげて、まず神功紀を見ていくことにしたい。

新羅進攻に際して、神の教の随に住吉三神を祭ったとあって、次の詞章がある。

「和魂は王身に服ひて寿命を守らむ。荒魂は先峰^{サキ}として師船を導かむ。」

この荒魂は、帰国後、穴門に祭られるが、仲哀記では、「墨の江大神之荒御魂を以ちて、国守の神として祭り鎮めて」とあって、新羅の国に鎮座するとされている。

さらに、忍態王等の反乱を知った皇后が、難波を指すとその船が進めなくなり、そこで四神を祭ると、「平に海を度ること得たまふ」。この四神のうち、天照大神はその荒魂を、住吉三神は和魂を鎮め祭ったとある。

住吉三神は航海の神とされており、右の条に登場するのはむしろ当然かもしれないが、天照大神の荒魂と住吉三神の和魂を祭ると、海が平らかになったとあるのは興味深い。かつ、「祭」と「鎮」も和荒の別なく使われている。先の新羅進攻案では、和魂と荒魂には、「役割」の分担があるようである。宣長は、和魂荒魂は、神の御霊の徳用^{ハタラクチ}をいうとして、「全体の御魂を、此二に分て、其片つ方荒魂なれば、今片つ方をば、おして必ず和魂と心得るは、非なり」

と言っている。⁽²⁹⁾冒頭の和荒の対にしても、それぞれ必ずしも反対とばかりはいえない所があるようである。明確な反対概念とは言えないのである。祝詞に於ける定型化した詞章を考えると、对句的な修辭の場合もあるかもしれない。⁽³⁰⁾

ここでもう一例、出雲国風土記意宇郡毘売崎条をあげると、和爾に娘を喰殺された語臣猪麻呂は、武器を携え、天神地祇海若等に、「大和の和魂は静まりて、荒魂は皆悉に猪麻呂が乞むところに依り給へ」と祈り訴ったえる。「乞むところ」は下文の「吾に傷はしめ給へ」に当たると思われる。(猪麻呂は、この和爾を殺し、串にさして路傍に立てる。)

右の荒魂と先の軍船の先峰または新羅の国の守りとしての荒魂とは、共通するところが見られよう。(万葉集6の一〇二歌に、住吉の荒人神船の舳に領ぎ給ひ、とある。)そこでは、敵(和爾、新羅)に対して、強力な神威の發揮が祈られている、とみることが出来る。この場合は、自らに対抗するものに、「荒」と命名しているのではないことが注意されるべきである。この「荒」は、祈・祭の対象である。(ただし、これは荒魂の一面である。和魂荒魂には、未だ考えるべき点が多い。)

強力な神威ということでは、神代紀第八段第二の一書に、ササノヲの命が、「汝は是可畏き神なり」と呼びかけた八岐大蛇を、切った剣は「蛇の龜正」といわれている。この龜正からすると、荒魂の荒が、魂の性格を表わすだけでなく、頌辭ということも考えられる。土橋寛氏は、和荒も、元来は讚め詞であつたらしい、と推定している。⁽³¹⁾

もう少し別の面から見ていくと、原田敏明は、荒に剛の意味があるとする橘守部の説を引いて、荒魂もそれに該当するとしている。この類には、「建・健」がある。タケン、タケブ、タケル(倭建命、熊曾建)。ササノヲの命の性は、暴く、雄健しとされ、ヲウスの命は、父景行天皇に、その建く荒き情を惶れられる。荒備給比健備給(遷却崇神祝詞)とあるように、アラブとタケブは近い言葉として使用されている。(万葉集では、丈夫、武士、健男と表記するマストラフを、

益荒男とも書く。タケルは頌辞と考えられる。天照大神の伊都之男建もこの類に数えて良からう。

右の「荒」は、確かに荒魂に通ずる面を持っている。「強力な神威の發揮」の、いわばその「強力」という部分に主に関わっていると言えるかもしれない。それも単なる強剛という意味ではないことは勿論である。

今度は、「發揮」という面から考えてみると、次にあげる吉野裕子氏の見解は興味深い。

氏は、「ニギ」は「限定された空間に何かが満ちている状態をさす言葉であらう」とし、「アラ」は外に顕現することを表わす、としている。⁽³²⁾これは、「荒」が、「顕る」、「生る」に通ずるとする見解と考えられるが、これに対して、土橋寛氏は、「生る」と「荒る」に分化する前の、生命力の活動を意味する「アル」(盛る)を想定し、アルの古義とする。⁽³³⁾(氏は、アルを、生る、荒る(荒暴)、離る、荒る(荒廃衰亡)の四つに分けているが、岩波古語辞典は、荒ると離るは起源的に別であるとしている。)この古義を残しているものとして、氏は、先にあげた蛇の龜正や、伊豆能真屋爾草乎伊豆能席登荊敷^{天支}(出雲国造神賀詞)をあげている。⁽³⁵⁾

両氏の論は靈魂論を下敷にしており、その意味で「タマ」の検討が必要であるが、ここではその余裕を持たない。が、この節で検討した「荒」の一面は、「顕現する」さらには「生命力の活動」と、同じ方向にあるとは言えるかもしれない。

V

草木言語詞章において、△荒神▽に区分けされる語は、荒振神、荒梗、邪神、荒国、荒芒、強暴である。訓としては、アラブルがアシより一方的に多い。

そこで先ず、古文獻に於けるアラブル某の表記をみることにする。神と人とに分ける。

(イ) 荒夫疏神 荒振神 荒振国神 荒神 記

荒神 暴神 悪神 (残賊強暴横悪神) 紀

荒振神 荒神 荒梗 鹿猛神⁽³⁶⁾ 風土記

荒振神 荒布留神 延喜式祝詞

(ロ) 荒夫疏蝦夷 荒俗^(ヒトドモ) 荒賊^(ニシモノ) 荒備流蝦夷⁽³⁷⁾ (敵(安多)、元悪、凶徒、暴逆、凶猾、邪鬼)

これを見ると、紀の表記は、筆録者の理解が直接的に表われている点で際立っている。

さて、古文獻にみるアラブルカミは、次の四類型に分類できる。

(1) (ロ)と併記されている神。

(2) 山河の荒神。(1)と重なる場合もある)

(3) 風土記などに多く見られる一般に交通妨害の神と理解されている神。

(4) 命名されていないが、(3)に類すると思われる神。

伝承の主体つまり詞章を伝承(場合によっては文献化も)した共同体というものを仮定すると、(1)は、八荒(ヤモノキハマリ)(記序)、遠荒(トホキクニ)(崇神紀十年)などの表記からも知れるように、共同体のはるか域外に在ることになる。斉明紀五年条に、蝦夷に三種あり、一番遠い者を都賀留、次の者を鹿蝦夷、毎年朝貢する近い者を熟蝦夷とある。(この熟は和を指すと思われる。)このように、(1)は、伝承の主体が、自らとの関係に従って、対象に命名していると考えられる。(なお、(1)を、(ロ)の荒振蝦夷等の神話的表現であるとする説があるが、今は、文献の表記のままに受け止めて進めていくことにしたい。)このあたりをもう少し考えてみよう。

さて、万葉集では、アラブのは神ではなく、公や妹である。

栲領巾の白浜波の寄りも肯へず荒振妹に恋ひつつそ居る

島の宮上の池なる放ち鳥荒備な行きそ君いまさずとも

11の二八二二

2の一七二

この二首は、いわばアラブの状況が異なっている。二八二二歌は、荒振妹にもともと、近付きたくても近寄れないのであるが、一七二二歌は、「非—アラブ」からアラブへ移ったのであり、「何」かの喪失を表現している。(君は月並皇子。なお、このような意味での変遷の歌は、集中多く見られる。)このような「非—アラブ」を意味する語として、ニキブがある。「ニキタへなどのニキに「ぶ」といふ語尾をつけて上二段動詞にしたもので、「荒ぶ」と相対する語で、馴れ親しんでゐた、の意。」(沢瀉久孝³⁸)従つて、アラブは「人に馴れ親しまなくなる。疎くなくてゆくこと」である。⁽³⁹⁾(この意味では、ウトブという語がある。宣長は、この意味のアラをトホザカルとしている。)⁽⁴⁰⁾⁽⁴¹⁾

原田敏明は、「あらゆる神が、なんらかの意味で、剛強な畏るべき神として」荒振神であるとしているが、それは、「自分たちの社会に対して拮抗するあらゆるもの」⁽⁴²⁾という意味においてであつて、万葉集では、アラブはウトブの意で使われており、荒振神のアラブルの原義はこれに近いとして⁽⁴³⁾いる。これは、先にみた澤瀉久孝や宣長に近いが、注意すべきは、(原田敏明も指摘している如く)祝詞に「備備疎備来」とあるように、疎遠になつて遠ざかり去っていくのではなく、もつと積極的なところを持つてゐることである。

(2)の山河のアラブルカミは、よくわからないところがある。景行記紀の倭建命伝承に類出する。山河荒神をコトムケヤハスとあつて相武国の沼の道速振神、走水の渡の神、足柄の坂の神(白鹿)、伊吹山の神(白猪)などもこの山河荒神であるようだが、明記されてはいない。この山河の神が、例えば、神功記新羅征戦条、住吉三神の神語として、「天神地祇と山神と河海の諸神とに、悉幣帛奉り」とある山河の神と同じ神なのか不明である。つまり、一般に自然

神とされ、和辻哲郎が「祀られるのみの神」⁽⁴⁴⁾とした、風神、水神、土神、海若、木神等々と同じ神をいうのか明らかでない。要するに一見理解しやすいこれらの神は、未だ検討不足と言える。

(3)の風土記に頻出するアラブル神は、通例崇る神、交通妨害の神と理解されている。一例をあげると、肥前国風土記基肆郡姫社郷条、「昔者、此の川の西に荒神ありて、路行く人、多に殺害され、半は凌ぎ、半は殺にき。」

このように明確にアラブル神と命名されている神は、天皇(あるいはその権威を背景とする者)によって鎮庄されたと表現されることが多い。さらには、命名されてはいないが(文献がそのような詞章を記していないとも考えられるが)アラブル神とみることが出来る神がある(4)。カガヤクの項で挙げた加賀の藩戸のキサカヒメもそのような神であると考えられる。

この(3)と(4)のアラブル神は、和辻哲郎のいう「祀りを要求する崇りの神」⁽⁴⁵⁾に数えられるかもしれない。(氏は、大物主神、御諸山の神などを考えている。) (もともと、我々のアラブル神を、単にタタル神と捉えてよいか疑問が残るだけでなく、そこに生きた人々に即してという点に、従前は欠けるところがあった「崇り」の検討はなお必要であるが)ここでは、タタリよりも、「祀り」の方に注目すると、この(3)と(4)のアラブル神の詞章をよくみると、これらの神々は結局はその地の人々が祀っていることがわかる。つまり、周辺部かその付近に祀られていることが多い(ように見える)とはいえ、共同体内のカミであるということが出来る。先に、鎮定されたと表現されると述べたが、それでは人間に馴致されたカミに成ったのかと言うと、やはり未だアラブル可能性を内に秘めたカミとして、人々に祀られていると受けとる方が自然である。荒魂の場合も、鎮まって和魂になる、ということにはならない。

荒神を荒魂を持った神とする説があり、これは魅力的な見解である。⁽⁴⁶⁾これは、先の、あらゆる神がアラブル神の可能性を持つとする原田敏明の考えに通う所があるかもしれないが、これを確定する資料を我々は持たない。しかし、

仮にその説を取ると、その点で、すべてのアラブルカミは同じことになるが、それでもなお(1)は、支配しようとする意志が、その為に抱く抵抗感を対象に投射しているとも言えるのであり、(3)(4)がカミを祀っていることからすれば、相当懸離れていると言わざるを得ない。(2)が不明なため、今は一応除外しておく。さらに、そもそもこの「祀る」

人々自身が、アラブルカミと呼んでいたのかは、不明としなくてはならない。(荒魂を祀る社があること、(後に述べるが)アラブルに頌辞である可能性もあるとすると、そう呼んでいた可能性も考えられなくはない。)仮に、アラブルカミと呼んでいたとしても、このアラブルに、どのような意味と感情を込めていたかは、以上では未だ十分に明らかではない。⁽⁴⁷⁾例えば、祀る人々との拮抗(原田敏明)が考えられるにしても、その「拮抗」は、一面で祀る人々の意識であり、その意識には種々の水準が考えられるのであって、そこが肝心であろう。

本来のアラに頌辞の可能性があるとすると、アラブルにも考えられることであるが、断定はできない。しかし、少なくとも(3)のアラブルカミには、その可能性も考えられよう。つまり、それら(あるいは(2)(4)も)は、本来、コトムケヤハスの対象ではあり得ないのである。その意味からすると、(1)は明らかに(大和朝廷側の)支配の論理からする命名(レットテル)である。

このレットテルとしてのアラブが、草木言語詞章に影を落していることは、十分考えられることである。同様に影響を及ぼしていると考えられるのは、当然スサノヲの命、天の岩戸、天孫降臨の詞章であろう。そこで、同じ語彙、表現を多く含むこれらの詞章を比較して、如上のレットテル的でない部分に注目すると、(E)(F)の天地割判之代あるいは天地権輿草木言語之時が、特別な詞章として浮かび上ってくる。

欽明紀の伝承 (E) について、関見氏は、神代紀の構成的な神話よりも一つ段階の古いものであらうと推定している。⁽⁴⁸⁾ (ただし、建邦之神は書紀編者の作成という津田左右吉の見解があるが、詞章全体がそう判断されているわけではない。)⁽⁴⁹⁾

そこで草木言語伝承の各詞章を比較してみると、(A)(B)(C)は、神代紀天孫降臨条の詞章であり、(D)は、大己貴の「経営天下」「巡造」の中で語られている。天孫降臨も一種の経営天下と考えれば、同じ位相の話となる(津田左右吉の悪神克服の物語)。ただし、天孫降臨はあくまでも国家建設の物語として語られ、支配の論理が強よく覆っているのだが、それに対して(D)の詞章はより天地初判に近い所に位置していると言えようから、その相異は無視できない。(出雲風土記では、所造天下大神といわれる)。常陸国風土記の(F)(G)は、それぞれ、普都大神、香島大神の記事であるが、『古語拾遺』によれば、香島(鹿島)の祭神はタケミカツチであり、普都大神が紀の経津主神と同一とすると、(C)の二神のことになる。従って、なお以上の点に問題は残るが、(D)と同様な地方伝承の可能性の方が強よい。(I)は出雲臣我遠神天穗比命の言葉であって、これも(D)に近いとみるのが自然であらう。(E)の建邦神は、百済の王子恵に対する蘇我臣のいわば外交的言辞の中で語られているものである(国家という表記が使われている理由であらう)。この点を考えると、詞章が単純で非構成的(関見氏)であることに注意される。

また、(G)と(I)は、語彙表現に共通する所が多く、非常によく似た詞章である。(豊葦原水穗国という明白な頌辞があるのもこの二つの詞章である)。その点では、(B)もこの二つに近いとみることが出来る。

このように見てくると、各地方に類似の話があり、支配の論理によって中央的形態にしたのが(A)(B)(C)であるということも考えられよう。

以上をまとめると、草木言語伝承の内、少なくともいくつかは、天孫降臨と関連していると必ずしも考える必要がない、ということである。それだけでなく、より天地初判に近い所に位置していると見做すことができるのである。

こうして、あらためて(E)(F)の詞章をみると、この詞章の「時」は、天地割判之代であって、スサノヲの命、天の岩戸、天孫降臨の時ではないことが注意される。

そこで、天地割判之代ということを考えてみると、周知のように、わが国の古文獻のいわゆる宇宙生成論は特殊な様相を呈している。天地初発、天地初判等は、『淮南子』から借りた(紀冒頭の)天地割判と同類の表現とされ、それに対して国稚や如葦牙は大陸起源ではないとされている。⁽⁵¹⁾(国稚如^{ワカ}浮脂^{ウヅ}而、久羅下那州多陀用幣流之時、如^{アサヒ}葦牙^{アサヒ}因^ニ萌騰之物而成神名、宇摩志阿斯訶備比古遲神。記上卷)

ところで、草木言語詞章では、天地割判、天地権輿となっているが、それは風土記の中でも官撰的中央知識人的色彩の濃い(藤原宇合と高橋虫麿の関与が考えられている)常陸国風土記と、紀の記事であることから来よう。しかし、表記こそ天地割判の類になっているが、内容そのものは(右のように解した)表記にそぐわない。

だが、天地初判等の表記だけでなく内容までも大陸起源かどうかという問題⁽⁵²⁾よりも、我々の関心からすると、それらがどう表現され、意識されていたかという事の方が、より大きな意味を持っている。この観点からすると、「稚」という語がとりわけ肝要である。出雲風土記には、「国稚^{ワカ}く美好^{カミヨシ}」(秋鹿郡)、「八雲立つ出雲の国は狭野の稚国なるかも」(意宇郡)などの国ほめの頌詞がある。紀にはまた、住吉三神を、「日向国の橘小門の水底に所居^カて、水葉も稚^{ミナノハ}に居^カる神」と呼ぶ詞章がある。(神功撰政前紀)(水葉は海草のことであろう。ワカメは稚海藻と書く⁽⁵³⁾)先の「国稚」は紀

にもみえる語であり、具体的にどのような事が表象されていたかは想像の域を出ないが、以上の例をみると、「稚」が頌辞であることは確かであろう。

三品彰英は、「浮きし脂のごとくして、くらげなすただよへる」を「原初の混沌の世界の觀念」⁽⁵⁴⁾とするが、(ここでは一応この「混沌」を認めるとして)混沌に、右にみるような植物的かつ生命的イメージの「稚」が伴っていることは、どういう事を意味するのだろうか。

一般に、宇宙生成神話は、混沌から秩序へという図式で説明されている。我が国の神話も、大筋としてはそう理解して誤っていない。⁽⁵⁵⁾しかし、問題は、先にも少し触れたように、いうところの「混沌」が、どのような水準で意識(表象)されているかなのである。記の天地初発は、混沌からではなく、既に分離した後の天と地であるとする見解が可能であるように、⁽⁵⁶⁾そこには混沌の意識が希薄なのである。これは、そのような意識がないということではなく、関心の重心がそこにならない為、自然と曖昧なところを残すことになる。(この曖昧さは、物実を必要としたことにも表われている。⁽⁵⁷⁾)

断わるまでもないが、混沌すなわち反秩序とする理解、例えば、アラブルことは秩序の対極であり、「王化」以前の混沌を表現するという見解をとってみると、これは、古文獻の論理すなわち支配の論理としては、ほぼ言えることである。右の見解は、草木言語伝承に関連して言われているのだが、支配の論理の意識水準とは異なる水準では、簡単に同じようには言えないことは、先に見たとおりである。⁽⁵⁸⁾従って、風土記において「草木言語」は始源的混沌を表現するという見解は留保付きである。⁽⁶⁰⁾

以上のようにみてくると、(E)(F)の詞章は、天地割判、天地権輿という表現にもかかわらず、宇宙生成論としては、天地割判よりも国稚や葦牙に近いものであると考えられる。

すると、少なくとも(E)(F)の「草木言語」は、「国稚」に通う世界の表現であるとの想定も可能である。ひいては、その他の詞章の「草木言語」も、一旦はその世界のいわば住人であったことも考えられなくはない。

以上をまとめる意味で、いささか図式的に混沌を二種類に分けると、①反秩序の意識が希薄で、「稚」に通うもの(天地創成時)、②反秩序の意識が強よく、「暴・悪」(紀)に通うもの(国家建設時)となるが、後者は、「支配の論理」の意味での混沌と言える。従って、オトナフ、サバヘナス、ワキアガル、コトトフ、モノイフ等の(草木言語)は、仮にそれを混沌と受け取るとしても、それは、②でなく①に属するとみななければならない。さらには、(荒神)にしても、より①に近いと考えられるのである。

以上のことは、「草木言語」にしろ、(少なくとも草木言語伝承に於けるいくつかの)「アラブル」にしろ、それらは天地創成時の世界に属し、その世界は「稚」の世界である、ということを示唆している。

これは見られるように、いくつもの可能性を積重ねたものであり、かつ、我々は「草木言語」の世界をいくらか垣間見たに過ぎず、内実はなお未知のものとして残っていると云わざるを得ない。⁽⁶¹⁾

最後に、この「草木言語」は、どこへ我々を導くかということ、極く簡単に考えてみたい。

一般的には、それは Animism ⁽⁶²⁾である。

例えば、堀一郎は「古代日本人の信仰は、いわゆるアニミズム的信仰を根幹として展開した」と言っているが、これは代表的な見解と言えよう。みられるように、「いわゆる」が付き、「的」であるのであって、「アニミズム」は必ずしも十全な概念とは考えられていない。この概念の不十分なことは、例えば、古代日本人の心性は、the belief in the animation of all nature と the belief in spiritual beings ⁽⁶³⁾ の間に相違を、原理的には認めていまいと考えられること等からも知られる。さらには、右の「信仰」の現存が指摘されることは、⁽⁶⁵⁾我々にとってこの問題が大きな

意味を持っていることを示唆する。この我々の「特殊事情」からしても、また宗教一般ということを考える上からも、我々はもう少し、この「アニミズム的」とされている事柄を検討する必要がある。曖昧にアニミズム的とせず、そう評された対象を、より明確な概念で捉え直すことが、我々の課題である。⁽⁶⁶⁾

注

- (1) 本文と訓は、日本書紀、風土記、延喜式祝詞は岩波古典文学大系、古事記は岩波日本思想大系、万葉集は中西進校注講談社文庫版に拠る。ただし表記は便宜的に改めた所もある。
- (2)(3)(4) 津田左右吉『日本古典の研究』上、岩波書店、昭和四八年、四九九、五〇二、五〇四ページ。
- (5) 日本思想大系本、新潮日本古典集成本等。
- (6) 斯波六郎主編『文選索引』中文出版社、昭和五三年に拠る。
- (7) 『中華大字典』中華書局、昭和四五年に拠る。
- (8) 『弘法大師全集』第六輯、密教文化研究所、昭和五三年、一二五ページ。
- (9) 岩波古語辞典、昭和五〇年に拠る。
- (10) 澤瀉久孝『万葉古径』一、中公文庫、昭和五四年、四五ページ。
- (11) 土橋寛『古代歌謡と儀礼の研究』岩波書店、昭和四九年、一六六ページ以下。
- (12) 白川静『漢字の世界』2、平凡社東洋文庫、昭和五一年、三七ページ。『中国古代の文化』講談社学術文庫、昭和五四年、二二〇ページ。
- (13) 同『説文新義』卷三、白鶴美術館、昭和五七年、六六〜七ページ。
- (14) 同『漢字の世界』2、三七ページ。
- (15) 『折口信夫全集』ノート編第九卷、中央公論社、昭和四六年、三五五ページ。
- (16) 岩波古典文学大系本、九六ページ。
- (17) 山上伊豆母『神話の原像』岩崎美術社、昭和四九年、六二〜三ページ。
- (18) 時枝誠記『日本文法文語篇』岩波全書、昭和五五年、二七〇ページ。

- (19) 折口信夫前掲書、三五四ページ。
- (20) 同ノート編第八卷、昭和四六年、二六五ページ。
- (21) 小島櫻礼「螢火神と蠅声邪神」『日本神話Ⅱ』有精堂、昭和五二年所収、参照。
- (22) 吉村貞司「柿本人麻呂」理想社、昭和五九年、一七二ページ以下。
- (23) (E)の「言語」のみモノガタルと訓まれており、国史大系本日本書紀も同様である。
- (24) 折口信夫前掲第九卷、二六一～二二ページ。
- (25) 万葉集では「コトハヌ木」という表現になる。
- (26) 中西進校注『万葉集』四、講談社文庫、昭和五八年、三一七ページ。
- (27) 本居宣長『大祓詞後釈』『全集』第七卷、筑摩書房、昭和五一年、一〇四ページに拠る。
- (28)(29) 同『古事記伝』三十之卷、『全集』第十一卷、昭和四四年、三八六ページ以下、三八七ページ。
- (30)(31) 土橋寛前掲書、一八八ページ参照、一八八ページ。
- (32) 吉野裕子『蛇』法政大学出版局、昭和五四年、一三四ページ。
- (33)(34)(35) 土橋寛前掲書、一八七、一八四、一八七ページ。
- (36) 筑後国風土記逸文。
- (37) 続日本紀宣命。
- (38) 『万葉集注釈』巻第一、中央公論社、昭和五七年、四四二ページ。
- (39) 同上、巻第二、昭和五七年、三〇四ページ。
- (40) 本居宣長前掲書第十一卷、三八七ページ。
- (41) 万葉集では、このように、アラブが感情を含む側面をも持っているとする、先に触れた「主観客観の総合的表現に属する語」(時枝誠記)に通う言葉であるとみることも出来るかもしれない。二八二歌に於ては、荒振という語は、恋の対象の「妹」を規定していると同時に、恋する男の感情をも表出している可能性が考えられるのである。アラブやカクソンの等、このような観点からの討究も必要でありかつ実り多いと思われる。
- (42)(43) 原田敏明『日本古代宗教』中央公論社、昭和四五年、一七三、一三二ページ。
- (44) 和辻哲郎『日本倫理思想史』『全集』十二卷、岩波書店、昭和三七年、五六六ページ。

- (45) 同上、五七ページ、六五ページ以下。タタリという点では、御霊信仰との関連が問題となるが、ここではその余裕がない。
- (46) 田中日佐夫「万葉集と固有信仰」『万葉集講座』第二巻、有精堂、昭和四四年所収、二二八ページ。
- (47) それには、少なくともカンコンヤイツ、イミ等の語の検討が必要である。
- (48) 『シンポジウム日本国家の起源』角川文庫、昭和四十年、一一四〜五ページ。
- (49) 津田左右吉前掲書下巻、八五ページ。
- (50) 視点はいささか異なるが、竹内芳郎『文化の理論のために』岩波書店、昭和五六年、二九六ページ参照。
- (51) 津田左右吉前掲書上巻、三二五ページ以下。三品彰英『日本神話論』『論文集』第一巻、平凡社、昭和四九年、一八四、一九九ページ。
- (52) 松村武雄『日本神話の研究』第二巻、培風館、一七七ページ以下参照。
- (53) 海底のワカメの森を祖霊の栖とする説がある。国分直一「ワカメの祭」『日本民族文化の研究』慶友社、昭和四七年所収。
- (54) 三品彰英前掲書、一八四ページ。
- (55) 松村武雄前掲書、五三ページ以下。
- (56) 西宮一民校注新潮日本古典文学集成古事記、二六ページ頭注。
- (57) 松村武雄前掲書、五一〜二ページ。
- (58) 神野志隆光『古事記の達成』東京大学出版会、昭和五八年、一七四〜五ページ。
- (59) 支配の論理を背景に残った古文獻に、支配の論理とは異なる契機を見い出せるということ自体、支配の論理の側にも、先の「曖昧さ」があったことを語ってしよう。
- (60) 山口昌男『文化と両義性』岩波書店、昭和五十年、三三ページ。
- (61) 検討すべき問題はいくつも残っているが、その一つに、今回は視野に入れることが出来なかったが、「荒」が「死」に関連して使われる時があるという事をあげたい。これに属する語としては、荒磯、荒野、荒山道、荒浪、荒床等があり、それらは多く、旅か死に関連して使用される。死者の葬所、置かれた場所に、「荒」がつけられ、旅をしている場所に「荒」がある。狭岑島の死者は、「荒床」に伏し(2—120)、雄略天皇に殺された市辺押磐皇子の葬所の蚊屋野は「荒郊」と呼ばれる(顕宗紀)。(この「死」との関連からしても、「タマ」の検討の必要性は痛感される。)さらには、すべての

- Paradise Lost の Paradise と同じく、「草木言語」も虚構の意識かもしれない、という問題も、一度は検討されなければならぬであろう。
- (62) 例えば、石田英一郎『東西抄』筑摩叢書、昭和四三年、一八、四八、五〇、五八、一一三ページ。岩田慶治『カミと神』講談社、昭和五九年、八一ページ参照。
- (63) 堀一郎『民間信仰史の諸問題』未來社、昭和四八年、五七〜八ページ。
- (64) Edward Tylor, *Primitive Culture*, VOL.1, 4th ed. (London: John Murray, 1903), p. 285, p. 426. なお、古野清人『原始宗教』三一書房、昭和四八年、三〇ページ参照。
- (65) 堀一郎『民間信仰』岩波全書、昭和二九年、二三ページ。
- (66) この意味で、新アニミズムを標榜する前掲岩田慶治氏の諸業績は注目される。〔『草木虫魚の人類学』『コスモスの思想』『カミの人類学』等〕

信仰の概念と現実

—— シャンカラ・ヴェーダーンタ派の研究序説 ——

澤 井 義 次

〔論文要旨〕 本稿はシャンカラを開祖とするヴェーダーンタ宗教伝統の人々にとつて、「信仰」とは何であるのかという宗教現象学的視点から、シャンカラ・ヴェーダーンタ伝統における信仰の概念とその現実を明らかにし、その信仰の意味構造を理解しようとするものである。本稿で取り上げるのは、現代インドにおけるシャンカラ・ヴェーダーンタ伝統のほかでも、特に影響力をもつシュリンゲリー僧院 (Śringeri Matha) を中心としたバラモン族の宗教伝統、スマールタ派 (Smartas) である。

この伝統において、「信仰」に相当するのは、根本的にはシュラッダー (śraddha) とバクティ (bhakti) であつて、それらは他の要素を伴つて具体的な信仰を形成している。シュラッダーは聖典と師匠の言葉に対する信であり、スマールタ派庶民 (おもに家住者 grhastha) と出家遊行者 (sannyasin) の宗教的関わり方の根底を成す。出家遊行者のバクティは瞑想 (nididhyāsana) と、哲学的な意味をもち、一方、庶民のバクティは敬虔な信愛という意味をもつ。この伝統において出家遊行者と庶民を結びつけるのは、「世師」(jagadguru) とか「師シャンカラ」(Śaṅkarācārya) と呼ばれる出家遊行者の長に対する信仰である。出家遊行者は師匠の言葉を頼りに解脱に到ろうとするし、庶民は尊師の呪術宗教的な力を頼りに、救いや現世利益を求めるのである。

〔キーワード〕 シャンカラ (Śaṅkara)、ヴェーダーンタ (Vedānta)、スマールタ派 (Smartas)、宗教現象学、信仰の概念

序

従来、シャンカラ・ヴェーダーンタ派の研究と言えば、周知の如くシャンカラ (Śaṅkara 700—750) の不二元論哲学などに関する解釈学的、文献学的な研究であった。その派の信仰がどのようなものであるのかについては、殆ど研究されてこなかった。シャンカラ・ヴェーダーンタ派の実際の信仰は、不二元論学派の哲学体系からは出てこない。かと言って、哲学体系を無視して、人類学的、社会的なデータだけでも、信仰の理解は不十分である。宗教理念と具体的な宗教現象との重なり合いが、宗教伝統全体を構成しているからである。したがって、シャンカラ・ヴェーダーンタ宗教伝統の信仰を理解するためには、宗教理念となっているシャンカラの哲学とその宗教伝統の慣習や儀礼といった実際の具体的な信仰の両面に注目しなければならない。

本稿では、シャンカラの哲学を単に「理念」として文献学的、解釈学的研究の対象としてのみ扱うのではなく、それがシャンカラ・ヴェーダーンタ宗教伝統の人々の信仰にとってもつ宗教的意味を扱う。また、具体的信仰の様相に關するデータも単に「事実」として説明するのではなく、それが信仰者にとってもつ宗教的意味を問題にするのである。こうした問題意識に立脚して、シャンカラ・ヴェーダーンタ派信仰を研究するに際して、筆者はまず、筆者自らのもつ社会的、文化的価値の判断や先入見を出来るだけ抑制し、また、自らをその宗教伝統における人々の信仰の営みへと可能な限り感情移入させながら、その信仰を共感的に考察することになる。こうした視点から、本稿は哲学文献、信仰者の著述に加えて、筆者のフィールド・ワークから得た資料をも考慮に入れながら、シャンカラ・ヴェーダーンタ派の人々にとって「信仰」とは何であるか、また、どのように信じられているのかという宗教現象学的パース

バクティヴから、在家と出家遊行という二つの宗教的生き方を基軸として、シャンカラ・ヴェーダーンタ伝統における信仰の概念とその具体的現象の在りかたを明らかにし、その信仰の意味構造を理解しようとするものである。

現代インドにおいて、シャンカラに由来するヴェーダーンタ伝統のもつ影響力は大変強い。なかでも、特に力をもっているのが、南インドにあるシュリンゲリ僧院 (Sringeri Matha あるいは Sringeri Pitha) である。⁽¹⁾ シュリンゲリ僧院は元来、出家遊行者の住居で、真理の哲学的探究の場でもあったが、一四世紀以降、僧院は王族や庶民層 (特にバラモン族) の寄進や寄付を得て、莫大な財産をもつに至った。シュリンゲリ僧院を中心とした宗教伝統はバラモン族だけによって構成されており、ヴィシュヌ派でもシヴァ派でもないスマールタ派 (Smartas) と呼ばれる。

それはヒンドゥー社会の規範によって制約されない出家遊行者 (sannyasin) と世俗に生きる庶民 (おもに家住者 *grihastha*) から成るが、この派を統率するのは「シャンカラ・チャールヤ」あるいは「師シャンカラ」(Sankaracarya) とも「世師」(Jagadguru) とも呼ばれる出家遊行者である。彼は出家遊行者の師匠であると同時に、スマールタ派庶民にとっては、呪術宗教的な力をもつと信じられる尊師なのである。今日、シュリンゲリはヒンドゥー教の有名な霊場の一つとして、特に南インドではバラモン族以外の一般庶民の間でも、祭祀神シュリー・シャラダー (Śrī Śarada) あるいはシュリー・シャラダーンバー (Śrī Śaradamba) によって良く知られ、巡礼者が後を断たない。本稿で考察するシャンカラ・ヴェーダーンタ伝統において、「信仰」に相当するのは何であろうか。仏教における「信」は様々なニュアンスを含んだ語であるが、本来はサンスクリットの *śraddha* *adimukti* あるいは *prasada* に相当するといわれるが、⁽²⁾ シャンカラに由来するヴェーダーンタ伝統においては、シュラッダー (*śraddha*) の語が使われ、また、バクティ (*bhakti*) の語も頻繁に使われる。かかる二つの語——シュラッダーとバクティ——を手掛かりとして、シャンカラ・ヴェーダーンタ伝統における「信仰」の概念の検討を進めていくことにする。

シャンカラは『バガヴァッド・ギーター注解』(Bhagavadgītābhāṣya)と諸々の『ウパニシャッド注解』において、シュラッター(信)を『ヴェーダ』の教えを肯定する判断(astikyabuddhi)と説明している。⁽³⁾例えば、『ブリハッド・アーラニヤカ・ウパニシャッド注解』(Bṛhadāraṇyakoṭīśākhya)において、シュラッターを次のように規定している。

シュラッター(信)とは不可見の目的のための儀礼行為とか神々などに関して、『ヴェーダ』の教えを肯定する判断である。アシラッター(不信)とは、これと反対の判断のことである。⁽⁴⁾

『チャンドーグヤ・ウパニシャッド注解』(Chāndogyaopaniśadbhāṣya)によれば、

シュラッター(信)とは思慮の対象に対する尊敬の感情である。すなわち、それは『ヴェーダ』の教えを肯定する判断である。⁽⁵⁾

シャンカラの哲学によれば、出家遊行者は『ヴェーダ』を肯定するシュラッターを保持すべきなのである。⁽⁶⁾ シャンカラのいうシュラッターは「心の作用」(hrdayasya vṛtti)⁽⁷⁾であるけれども、それは宗教的関わり方としての「信仰」の概念よりは狭い概念である。それは、シュラッターが「知識の獲得のための手段」(jñānalābhyupāya)であり、聖典や師匠の言葉に対する「信頼」(viśvāsa)に過ぎないからである。⁽⁸⁾ シャンカラのシュラッターとは解脱を示す宗教的関わり方ではなく、聖典や師匠に対する信すなわち信頼を示す態度のことなのであるが、その主体はおもに出家遊行者である。シュラッターは未だ解脱の状態を示すものではない。つまり、パウル・ハッカー(Paul Hacker)

の指摘を待つまでもなく、⁽⁹⁾ シャンカラのシュラッターとは聖典や師匠の言葉への信頼であるばかりでなく、それらの言葉を適切に理解するための先行要件でもあるのである。

次に、シャンカラ・ヴェーダーンタ伝統において、伝統的に、シャンカラに帰せられる哲学文献に出てくるシュラッターをみてみよう。文献学的にはシャンカラの真作ではないが、⁽¹⁰⁾ シュリンゲリー僧院の伝統では、シャンカラが著わしたと信じられている『ヴィヴェーカ・チューダーマニ』(Vivekacūḍamanī) 最も重要な文献になっている。それによれば、

聖典や師匠の言葉を、それらが真理であるとの判断でもって、信頼することは、善なる人々によって、それを通じて実在〔の知識〕が得られるシュラッター(信)と呼ばれる。⁽¹¹⁾

と、シュラッターの対象は聖典及び師匠の言葉であると記されている。さらに同書によれば、シュラッターとはブラフマン(アートマン)に到るための準備段階を構成する六つの「徳」(guṇa) のうちの一つである。六徳とは静穩(sama) 自抑制(dama) 世俗的行為の停止(uparati) 忍耐(titikaṣa) 信(śradha) それに専心(samādāna) である。⁽¹²⁾ これら六徳は出家遊行者の解脱にとって不可欠なものである。とくに、解脱に到るためには、聖典と師匠が実際に不可欠であるので、出家遊行者には聖典と師匠の言葉に対するシュラッターが特に重要である。もしもシュラッターがなければ、その出家遊行者の宗教的関わりは解脱論の視座からみれば、根本的に不充分的なのである。さらにまた、シャンカラの真作ではないが、伝統的に彼に帰せられる『全ヴェーダーンタ哲学精髓概要』(Sarvaśāstra-siddhāntasāraṅgraha) は、解脱に到るためのシュラッターの必然性を、

信^{シュラッター}とは師匠や『ウパニシャッド』の言葉が真理であるとの確乎たる判断である。それは解脱に到るための前提

条件である。

と記し、さらに続いて、シュラッターの意義を次のように説明している。⁽¹³⁾

信をもつ善なる者によつてのみ、前述の人間の目的「すなわち解脱」は達成されるが、それ以外の場合は在り得ない。『ヴェーダ』(筆者注・Chandogyanisad VI. xii. 2) 曰く、「親愛なる者よ。述べられた大変微細な絶対的実在に対する信をもて。」

210

211

しかし、信を欠く者にとっては、「解脱へと導く」行為は在り得ない。行為を欠いている者にとっては、目的「すなわち解脱」の達成は在り得ない。それに不信アブシュラッターによつて悩む者すべては輪廻の大海に沈むのである。

212

人々が自らのなかに、神⁽¹⁴⁾、『ヴェーダ』、師匠、マントラ(呪文)、聖地、偉大なる魂または護符に対する信をもつ「かどうか」に従つて、彼らが達成するものも「異なつて」生じる。

213

「或るものが」存在すると「いう判断」は、その実在の存在を確信することから得られる。このことに関して、その存在の確信は、聖典を通じて得られる信によつて「なされる」。

214

そのために、師匠とヴェーダーンタ(すなわち『ウパニシャッド』)の言葉に対する信は、うまく生ぜられるべきなのである。信を實踐する解脱追求者は、その果「すなわち解脱」を達成するが、それ以外の場合は在り得ない。

215

真理の叙述は人々の信を惹き起こす原因である。『ヴェーダ』が主宰神の言葉であるために、その真理に関しては疑いの余地はない。

解脱者は主宰神と同じであるために、「解脱に到った」師匠の言葉は「主宰神の言葉」と同じである。そのために、善なる人々のもつ、主宰神や師匠の言葉に対する信は解脱へと導く。

これらの頌のなかでも、213の頌はシュラッターの対象を非人格的なもの（『ヴェーダ』、マントラ、聖地、護符）ばかりでなく、人格的なもの（神、師匠、偉大なる魂）にも認めている。しかし、これら一連の頌は、聖典と師匠の言葉がシュラッターの対象であること、また、シュラッターの主体が出家遊行者ばかりでなく、庶民でもあることを示している。スマールタ派庶民信仰のデータを含むマダーヴァ（Madhava）作といわれるシャンカラの伝説的伝記、『シャンカラの世界征服』（*Sankaravidigvijaya* 以下 SDV と略す⁽¹⁶⁾）によれば、シュラッターは次の三種類に分かれる。すなわち、(1) 聖典や師匠の言葉に対して、出家遊行者のもつシュラッター、(2) 聖典に対して庶民のもつシュラッター、(3) 対象が限定されないシュラッターである⁽¹⁶⁾。

近年、スマールタ派信仰者 K・アイヤー（K. Aiyar）はシュリンゲリ伝統に従って、シュラッターを「聖典の真理と宗教的師匠⁽¹⁷⁾の言葉に対する信仰」(belief in the truth of the Holy Scriptures and the words of the Spiritual Guru (Master))と規定しているが、シュラッターを英語の faith と訳している⁽¹⁷⁾。また、シュリンゲリ伝統から出版された文献のなかでは、シュラッターは earnestness とか faith in ourselves とか説明されている。現在の僧院の第三五代目の世師ヴィドヤー・ティールタ（Vidyātirtha）は次のように述べている。

神に対する信愛と神に対する内在的な信仰 (devotion to God and an abiding faith in Him) は、我の理解

にとって必須なものである。われわれは賢者や偉大な者の恵みを受けなければならぬ。われわれすべては祈り（18）を行おうように努め、また、主宰神の恩寵にふさわしいように、したがって、救いを得るように努めなければならぬ。

この引用句に出てくる「信愛」(devotion) はバクティ、「信仰」(faith) はシュラッダーのことであるが、キリスト教などの宗教伝統におけるのと同じような神への関わり方を暗示している。このように、シュラッダーが英語に翻訳される時、シャンカラの使った本来の意味では使用されずに、宗教的関わりという広い概念になったりする。けれども、スマールタ派庶民はシュラッダーについては殆ど語るものがなく、むしろ再三、バクティの語をよく口にす。シャンカラの哲学や法典に関して、或る程度の知識をもち、英語教育も受けているスマールタ派知識層の人々だけには、シュラッダーは馴染みのある語であるが、バクティは知識層の人々ばかりでなく、スマールタ庶民にとってもポピュラーな語になっている。シュリンゲーリのヴェーダーンタ伝統の信仰の概念の探究のためには、バクティの検討へと進まなければならない。

II

バクティはシャンカラの哲学体系においては、解脱へと間接的に導くものであるが、有徳のブラフマン (saguna-brahman) に関わっている。それは神的存在に対する人格的な関わり方である。シャンカラは二通りにバクティを説明する。すなわち、(1) 解脱のための漸次的な準備段階にあるバクティと(2) 「最高の実在の知識（19）によって特徴づけられるバクティ」(paramārtahajñānalakṣaṇam bhaktim) とである。「二番目の説明すなわち「知識」(jñāna) とバクテ

イの等置付けは『バガヴァッド・ギーター』の注解においてみられることを考慮するとき、シャンカラは自らの哲学的視点から、『ギーター』に出てくるバクティバクティを知識ジャニヤサと解釈しようとしていることを示している。⁽²⁰⁾ シャンカラのいうバクティはシュラッダーと同じものではない。『ウパデーシャ・サーハスリー』(Upaśāsūhasrī)に出づける śradhā-bhakti という相違積 (dvandva) が示すように、シャンカラはシュラッダーとバクティとを区別し、宗教的な関わり方において、シュラッダーがバクティに先行すると論じている。例えば、『ギーター注解』によれば、

信シュラッダーをもちながら、すなわち、信をもっている者であつて、私〔主宰神〕を崇拜する (bhajate)、すなわち尊崇する者は……。⁽²¹⁾

とあるが、彼のシュラッダー先行論は『ギーター』を注釈する際、その内容に沿って説明されている。

シュリンゲリー僧院では、シャンカラの哲学文献は『ヴェーダ』聖典の本義を的確に述べたものとして、解脱に到達するための指針を示す教典的な意義をもつが、それらのなかでも特に『ヴィヴェーカ・チューダーマニ』は大変尊重される。この哲学文献をめぐる、シュリンゲリー伝統はシャンカラの哲学を宗教理念として堅持しながらも、彼の哲学を拡大解釈してきた。例えば、『ヴィヴェーカ・チューダーマニ』においては、不二一元論者によって使用されるバクティはシュラッダーよりも重要なものと記される。すなわち、

解脱に到達するための手段のなかでは、バクティが最も重要なものである。自らの本質の探究 (svasvarūpānu-sandhānam) がバクティであると言われる。⁽²²⁾

この頌を注釈して、シュリンゲリー僧院の第三四代目の世師チャンドラシェーカラ・バーラティー (Candraśekhara-bhārati) は、シャンカラがバクティを「我の悟得に到るための直接的な (内的な) 手段」とみなしていると説明し、⁽²³⁾ 必ひて、

自らの本質の探究 (svasvarūpānusanādhāna) とは深遠な反復的瞑想すなわち nididhyāsana のことである。

それだけが直接的な悟得に対する直接の手段として役立つのである。⁽²⁴⁾

と述べている。『ヴィヴェカ・チューダーマニ』が「自らの本質の探究」(svasvarūpānusanādhāna) として規定しているバクティは不二元論ヴェーダーンタ哲学の観点から理解されるものであって、出家遊行者の宗教的関わりを特徴づけるモチーフである。僧院の世師もこのバクティを瞑想 (nididhyāsana) と同一視している。⁽²⁵⁾ したがって、このバクティは一般的に神的存在と人間との関わりにおいて論じられる神に対する敬虔な、専心的な信愛あるいは敬慕としてのバクティと区別して理解されるべきものである。敬虔な信愛としてのバクティは瞑想 (nididhyāsana) のための「直接的、内的手段」であり、「瞑想のための手段のなかでは、最も優れたもの」として、世師によって説明されている。⁽²⁶⁾

ともあれ、瞑想 (nididhyāsana) はシャンカラ・ヴェーダーンタ派において、聴聞 (śravaṇa) と思惟 (manana) とともに、特に出家遊行者が解脱のための一連の修行法を構成してきた。これら三つのうち、どのモチーフを重視するかで、不二元論学派の哲学的見解は異なる。ヴィヴァラナ (Vivaraṇa) 派は聴聞が解脱にとって最も重要だとみなし、思惟と瞑想には二次的な意義しか認めないが、シュリンゲーリの伝統では、パーマティ (Bhāmati) 派と同様、これら三つを順序よく経ることを説いている。⁽²⁷⁾ この修行法の概念の原型は、『プリハッド・アーラニヤカ・ウパニシャッド』におけるヤーシニャヴァルキヤ (Yājñavalkya) とその妻マイトレーイー (Maitreyī) との対話のなかに出てくる。

ああ、実に、アートマンこそ、見られるべきもの、聞かれるべきもの、思惟されるべきもの、瞑想されるべきものである、マイトレーイーよ。ああ、まことに、アートマンが見られ、聞かれ、思惟され、認識されるべきもの

の世のすべては知られるのである⁽²⁸⁾。

この一節がシャンカラの不二元論哲学の論点から解釈されるとき、その意味内容が異なってくる。

ああ、実に、アートマンこそ見られるべきものである。すなわち、聞かれるべきもの、思惟されるべきもの、瞑想されるべきものである、マイトレイーよ。ああ、まことに、アートマンが聞かれ、思惟され、また認識されることによって見られるとき、この世のすべては知られるのである⁽²⁹⁾。

『ウパニシャッド』の文脈では、「見られるべき」(drashtavyah)は他の三つの語すなわち「聞かれるべき」(śrotavyah)、「思惟されるべき」(mantavyah)それに「瞑想されるべき」(nidhīyasitavyah)と同列に取られるべきものであるが、シャンカラ・ヴェーダーンタ学派の哲学的脈絡では、三つの語彙が纏まった概念を構成している。シャンカラによれば、「聴聞」とは聖典や師匠の言葉に耳を傾けることであり、「思惟」とは聴聞したことから関して、論証 (tarka) をもって熟考することである。また、「瞑想」とは聴聞したり、思惟したりしたことからのもつ意味に専心することである⁽³⁰⁾。さらに『ブリハッド・アーラニヤカ・ウパニシャッド注解』において、シャンカラは、

ウパニシャッド文献の聴聞、思惟それに瞑想は即座に認識されるべきもの「すなわちブラフマン」を、それらの対象としてもっている⁽³¹⁾。

と述べて、この修行法がブラフマンの知識の生起にとって有効であることを明示している。パウル・ハッカー (Paul Hacker) の指摘によれば、『ウパデーシャ・サーハスリー』の散文篇の第一章、第二章、第三章の各章は聴聞、思惟、瞑想という修行法に対応している⁽³²⁾。つまり、第一章は、師匠が天啓聖典 (śruti) と聖伝書 (smṛti) の聖句を引用しながら、聖典の目的を弟子に説くというものであり、第二章は弟子が論証 (tarka) をもって、また無明 (avidyā) や附託 (adhyaropana) のような基本的論点を師匠と一緒に語り合うことによって、弟子が聖典の目的を省察すると

いうものである。さらに、第三章の内容は瞑想 (parisamkhyāna) についてである。

出家遊行者の慣習の一つとして、グル・バクティ (gurbhakti) 師匠に対するバクティ と呼ばれるバクティがある。これは師匠の言葉に対するシュラッダーに基づいて生じるシュラッダーの具体的な表現であって、神的存在に対する敬虔なバクティとは区別されるべきものである。解脱に到ろうとする出家遊行者の宗教的関わり方の特質は、瞑想 (nidhyāsana) — 聴聞と思惟を前提とした — とその遂行の態度を規定するヨーガ (yoga) である。『ヴィヴェーカ・チューダーマニ』には、次のように記されている。

天啓聖典の言葉は次のように述べている。すなわち、シュラッダー、バクティ、ディヤーナ (瞑想) それにヨーガ (心の抑制) は、解脱を求める者にとって解脱に到る直接的手段である。それらを実践する者にとっては、無明によって引き起こされる身体の束縛からの解脱が保証される。⁽³³⁾

この頃の注釈において、世師チャンドラシェーカラ・バーラティーはヨーガを『ヨーガ・スートラ』に従って、「心の活動の抑制」と説明し、さらに、

信^{ニヤトナ} はこれらすべて「すなわちバクティ、ディヤーナ、ヨーガ」の根本条件である。バクティ、ディヤーナそれにヨーガのなかでは、前者が後者の原因である。心の活動が抑制されるとき、サマダーハーナ (samādhāna 専心) が生じる。そのうえで、また、聖典や師匠の教え (upadeśa) に従って、自らの本質の瞑想という形の nidhi-⁽³⁵⁾ dhyāsana が行われるのである。

と説いている。瞑想は心の活動の抑制を伴なうという点からみれば、瞑想はヨーガのプロセスを含む。こうした意味では、出家遊行者の規律及び伝統的慣習は伝統的なヨーガ派苦行者のそれと大変似ている。⁽³⁶⁾ また、『ウパデーシャ・サーハスリー』において、シャンカラが解脱を求める者の徳として記している禁戒 (yama) や勸戒 (niyama) はヨ

ーガ派の八段階にわたる実修法のなかの概念である。⁽³⁷⁾『ブラフマ・ストトラ注解』においても、シャンカラは天啓聖典 (śruti) に矛盾しない限り、ヨーガ学派を認容し、

同様にまた、△さて遊行者は色あせたる衣を着け、剃髪し、所有する物なし▽ (チャーバーラ五) 等のかような聖典によって、まさに広く知られた無活動への専心が、ヨーガ「の人々」によっても出家 (行乞) 等の教示に従って、実行せられる。⁽³⁸⁾

と述べている。また、シャンカラは「結果として微細等と成るべき支配力が得られる」(animady aiśvaryaṣṭāpāṭi-) と述べ、⁽³⁹⁾ 聖伝書に説かれるヨーガ実修法を認めている。出家遊行者はヨーガの修練を遂行し、心と身体を深遠な無意識のレベルで結びつけ、ブラフマンとアートマンの合一を達成しようとする。マードヴァ作といわれる ŚDV では、シャンカラは再三、ヨーガ行者 (yogin) と呼ばれる。出家遊行者のヨーガと瞑想は理念的には識別されるが、実際には、両者は密接に結びついていて、区別することは殆ど不可能である。

次にスマールタ派庶民のバクティについてみてみよう。今日までシャンカラ作であると伝統的に伝えられてきた多くのバクティ頌 (bhakti-stotra) は神に対する敬虔な信愛をモチーフとしているが、シャンカラの不二元論哲学の枠組や語彙から判断すると、それらのほとんどが彼の作品ではない。だが、シャンカラ・ヴェーダーンタ派の人々は、シャンカラが知識層に対して哲学文献を書いたのに対して、庶民のためにはバクティ頌を書き誌したのだという強い信念を共通に抱いている。この事実はスマールタ派庶民の具体的信仰の一面を示すとともに、バクティ頌が庶民的信仰を反映していることも暗示している。例えば、『ダクシナムールテイ・ストートラ』(Dakṣiṇamūrti-stotra) は、スレーシュワラ (Suresvara) の『注釈』(Vartika) が伝えられているが、⁽⁴⁰⁾ このバクティ頌は神や師匠に対するバクティを、知識 (jñāna) を達成するために必須なものであると述べている。すなわち、

神に対して、また神に対するのと同様、師匠に対して、最高のバクティをもつ優れた者にとっては、ここに教えられた真理が輝くのである。⁽⁴¹⁾

『シヴァーナンド・ラハリー』(Sivanandalahari)は、「心の流れ」(cetoviti)であるバクティが熟したとき、それは生きながらに解脱に到ること、すなわち生身解脱(jivanmukti)へ導くと記している。⁽⁴²⁾また、『サウन्दルヤ・ラハリー』(Saundaryalahari)も伝統的にシャンカラに帰せられるが、W・ノーマン・ブラウン(W. Norman Brown)によれば、おそらく西紀千年以降の創作であるという。⁽⁴³⁾このバクティ頌はシュリンゲーリの宗教伝統において崇拝されている「最高のシャクティ(parasakti)すなわちシャラダーンバー(Saradamba)の栄光」について述べており、タントリックな特徴をもっている。⁽⁴⁴⁾母なる神(Devī)の直観すなわち人間の最高目標である絶対原理との同一化は、母なる神シャラダーンバー(あるいはシャラダー)の恩寵を得ることによって可能になる。つまり、バクティを通じて、またマントラ(mantra 秘密の呪文)―その知識はシュリー・ヴィドヤー(Sri Vidya 聖なる知識)である―の誦唱を通じて成就される。母なる神シュリー・シャラダー(Sri Sarada)を敬虔に信愛する者は、『サウन्दルヤ・ラハリー』におけるマントラを唱えるとき、母なる神の恩寵を得て母なる神と一体になる。例えば、

おお、女(神)よ。汝の下僕たる我に、慈悲深い瞥見を与え給え。⁽⁴⁵⁾

シュリンゲーリ僧院を中心としたスマールタ派伝統においては、シャクティ(sakti 性力)崇拝はシュリー・シャラダーの崇拜形式をとっている。SDVはシャラダー崇拜がシュリンゲーリ僧院の開祖シャンカラによって始められたと記している。⁽⁴⁶⁾それは歴史的事実ではないが、今日でも、そのように信じられている。

SDVにはバクティの類例はたくさんあるが、それは三つのタイプに分けられる。すなわち、(1)師匠に対するバクティ、(2)神に対するバクティ、それに(3)対象が限定されないバクティである。第一のタイプのバクティの対象は特に

師匠の「蓮華足」(padapaṅkaja, padaravinda-)である。このバクティは、とりわけ出家遊行者の師に対するシュラッターに基づくグル・バクティを指し示している⁽⁴⁷⁾。尊師(聖者)に対する庶民のバクティもある。例えば、

なお、人々は出家遊行者(yati)の長「シャンカラ」の蓮華足を崇拜する(padambhojajhana-)瞬間、罪が滅せられることによって浄化され、また、人々の心が慈悲に満ちることによって幸せになる⁽⁴⁸⁾。

バジャナ(bhajana)はバクティ(bhakti)と同様、動詞語幹√bhajに由来している。SDVでは、シャンカラは人々の罪を滅ぼし、数々の奇跡を行うといった呪術宗教的な力をもつシヴァ神(Siva)の化身(avatarā)として描写され、「蓮華」の形容辞はシャンカラの神性を象徴している。今日でも世師は呪術宗教的な力をもつと信じられ、スマールタ派庶民の世師への関わり方は、病氣治癒などの現世利益を目的としている場合が多い。第二のタイプのバクティの場合も、その対象は神の足、特に蓮華足であり、その主体は出家遊行者の場合も、庶民の場合もある⁽⁴⁹⁾。第三のタイプのバクティは特定の対象をもたないが、他の宗教伝統とパラレルを成していると言えよう。その他、SDVにはバクティと同じ意味内容をもつ語彙として、アルチャナー(arcana)とプージャー(puja)が頻繁に使われ、それは神と師匠のどちらにも使われている⁽⁵⁰⁾。また、スマールタ派庶民は他のヒンドゥー教徒と同様、シュリンゲリー僧院の世師やシャラダー神との出会いを「ダルシャン」(darśan 本来は「見ること」の意。梵語 darśana)と呼んでいる。彼らにとって、ダルシャンはバクティよりも広い概念で、心の状態ばかりでなく具体的な行動をも表わしている。

シュリンゲリー僧院第三四代目の世師チャンドラシェーカー・バーラティによれば、バクティとは「心に、口に、身に、一定に表わされる専心的な信愛」であり、本当に信愛をもつ者(bhakta)とは次の二点を理解している者のことであるという。すなわち、(1)『ヴェーダ』が主宰神の教令であり、(2)『ヴェーダ』によって教令されるカル

マン (karmān 祭式) の遂行が主宰神の恩寵を得る唯一の方法であり、神に仕える唯一の方法であるということである。⁽⁵¹⁾したがって、バクティを優先して、カルマンを軽視する者は真のバクタ (信愛をもつ者) ではない。この世師の説教の内容は庶民のバクティ優先の信仰を反映しているが、バクティとともにカルマンも強調する点に、バラモン教的祭式主義を遵守しようとするスマールタ派の保守的な特徴の一面が窺える。アグニ・ホートラ (agnihotra) やサンドゥヤー・ヴァンダナ (sandhyā-vandana) などのカルマンが遂行されるとき願望が叶えられるという前ミーマーンサー学派 (pūrvaśāstra) が期待するのと同様に、カルマンが遂行されるとすれば、バクティの余地は在り得ない。だが、ジャンカラ・ヴェーダーンタ伝統において、そうしたカルマンは理念的には可能であるとしても、めつたに存在しない。カルマンとバクティはスマールタ派庶民の宗教的関わりにおいて密接に結びついているからである。

シュラッターはカルマンとバクティに関わってくる。丁度、バクティのないカルマンが在り得ないのと同様、いかなる形式のカルマンを伴わないようなバクティも現実には在り得ない抽象理念なのである。パウル・ハッカーも指摘しているように、バクティと類似しているバジヤナ (bhajana) も、しばしば「純粹に精神的なもの」(ein rein geistiges) であるが、「行為」(ein Tun) なのである。⁽⁵²⁾インド内外を問わず、いかなる宗教伝統においても、儀礼行為に伴なう内面的な関わりは、関わっている個人やその場面によって変わるものである。スマールタ派信仰者 K・アイヤー (K. Aiyar) の報告によれば、⁽⁵³⁾シュリンゲーリのジャンカラ・ヴェーダーンタ伝統において、「ぶつうの人々

は祭式の効験に対する信仰 (faith) に欠けている。」彼らはバジヤナを「神に対して直接に訴えかけるもの」とみなして、バジヤナに頼っているのに対して、前述したような世師の説教にも拘らず、カルマンを「祭式遵守を通じて、「神に対して」間接的に訴えかけるもの」と考え、カルマンを軽視しがちなのである。この点に、バクティに傾斜し

ているスマールタ派庶民の具体的な信仰の在り方が窺える。

III

シャンカラを開祖とするシュリンゲーリのヴェーダーンタ伝統において、出家遊行者のシュラッダーはグル・バクティ、瞑想それにヨーガのなかにあらわれる。他方、スマールタ派庶民のシュラッダーはカルマンやバクティ、特にバクティのなかに顕著にあらわれる。これら各々の関わり方は既に示唆したように、個別的にあらわれるのではなく、互いに複雑に絡み合って具体的な信仰の構造を構成している。

出家遊行者は祭火を扱うアグニ・ホートラという祭式は行わないが、サンドゥヤー・ヴァンダナという恒常の(ahnika)カルマンを執行する。それは出家遊行者のカルマンのようにみえるが、世間の庶民に模範を示すという意図をもち、「人々のために」(lokasaingraha)行っていると説明される。それによって解脱に到達したとか、世俗的メリットを得たいといった期待感からではない。出家遊行者のサンドゥヤー・ヴァンダナはマハー・ヴァーキヤ(mahavakya)と呼ばれる聖句を繰り返し誦唱することから成り、ヨーガ実修にとって必須である精神集中を生み出すのに有効であるといわれる。したがって、それは実質的には、出家遊行者が解脱に到るための修行の側面になっている。

スマールタ派庶民も世師の言葉と『ヴェーダ』聖典を信奉しているが、それらがシュリンゲーリ伝統の根本であるとは知りながらも、シャンカラの哲学を知る者はごくわずかである。また、シャンカラの名さえ知らない者もいる。⁽³⁴⁾一方、出家遊行者はシュラッダーが宗教的関わりの本質的な部分であることを自覚しているし、シャンカラの哲学に

も精通している。

宗教学者のあいだで一般的に認容されているように、信仰は超越的なものと人間との関わりを基本的構造としてもつが、シャンカラ・ヴェーダーンタ派において、出家遊行者の意識する超越的なものとスマールタ派庶民の意識するそれとの間には、相違が存在する。出家遊行者にとっては、超越的なものは未だ知らない「最高のブラフマン」(Para brahman)であり、その知識が出家遊行者の究極的目標である。生きながらに解脱に達している生身解脱者(jivanmukta)は別として、出家遊行者は未だに、この目標に到達しておらず、それへと向かって精進している。スマールタ派庶民にとっては、超越的なものとは母なる神シャーラダー、日常生活における信仰対象として各家庭に祀られるパンチャヤタナ (pañcāyatana) スマールタ派庶民によって信奉される五神すなわちスールヤ Surya、デーヴィー Devī、ヴィシュヌ Viṣṇu、ガナパティ Gaṇapati、シヴァ Śiva) それにクマラー (Kumara)、さらに呪術宗教的な力をもち、シャンカラの化身とも信じられている世師であり、それらすべてが信仰対象なのである。シャンカラの哲学的視点からみれば、出家遊行者の関わる(関わりとうとする)超越的なものは無属性なるブラフマン(nirguṇa-brahman)であり、他方、庶民の関わるそれは有属性なるブラフマン (saṅguṇa-brahman)である。けれども、シュリンゲーリ伝統の信仰現象を眺めると、出家遊行者の関わるブラフマンも庶民の関わるシャーラダー神も、ともに共通の宗教的意味をもっている。すなわち、出家遊行者はブラフマンの「知識」を得ようとしているし、庶民も「明知」^{グナナ}それ自体であるシャーラダー神に関わっている。だが、出家遊行者は修行を通して「解脱」という究極的目標に関わっていくのに対して、庶民は神の恩寵や慈悲に縋って、救いを求め、また現世利益を得ようとする。出家遊行者と庶民の宗教的関わりを具体的レベルで結びつけるのは世師である。つまり、出家遊行者は世師の言葉を頼りとしながら解脱へと導かれる。他方、庶民は世師がもつ呪術宗教的な力を信じて、救いや現世利益を求めるので

ある。

結

シャンカラ・ヴェーダーンタ派の信仰は、シャンカラの不二元論哲学体系とはかなりのズレがみられる。このズレは宗教理念と具体的な信仰との相違を如実に表わしているが、同時に、シャンカラの高邁な哲学が庶民の間で如何に受け容れられてきたかを物語るものでもある。その顕著な具体例はシャンカラに帰せられる多くのバクティ頌である。インド学的文献研究によれば、偽作として一蹴されるとしても、現にスマールタ派庶民はそれらがシャンカラの作品であつて、彼が人々を救いへと導くために誰にでも分かりやすく、また憶えやすいように頌の形で教えを説いたと信じている事実を無視することはできない。

シャンカラが哲学文献において、解脱に到るための生き方として強調した出家遊行は、極く限られた少数の者にとつては可能であつても、世俗に生きる庶民にとっては不可能である。だが、シャンカラ・ヴェーダーンタ派は出家遊行という生き方とともに、在家でありながら救われる道も、伝統的にシャンカラに帰せられるバクティ頌やシャンカラの伝説的伝記などの権威でもって積極的に強調している。こうした事実の背後にこそ、シャンカラ・ヴェーダーンタ派の信仰の本質があるように思われる。

注

1 中村元博士はシュリンゲリ僧院の様子を「シャンカラ派の総本山―シュリンゲリ」(『印度学佛教学研究』第九卷第一号、昭和三六年)と「シュリンゲリを訪ねて」(『心』昭和三五年十月号)において紹介しておられる。なお、シュリンゲリ僧

院の歴史と伝承に関しては、拙稿「シャンカラ派僧院の歴史と伝承」(『東方学』第七十輯、昭和六十年七月刊行予定)を参照された。

2 川田熊太郎『仏教と哲学』(サーラ叢書7)平楽寺書店、昭和三二年、九三—九四頁。三枝充應「比較思想への序章」(筑波大学『哲学・思想学系論集』第六号)、昭和五五年、九—一五頁。

3 *GBh*, VI. 37, p. 113, IX. 23, p. 145, XVII. 1, p. 246, XVII. 17, p. 251, *BUBh*, I. v. 3, p. 698, III. ix. 21, p. 841, *CUBh*, VII. xix. 1, p. 560, *MUBh*, II. i. 7, p. 157, *PUBh*, I. 2, p. 107, *KUBh*, I. i. 2, p. 59.

Minoru Hara, "Note on Two Sanskrit Religious Terms: *Bhakti* and *Śraddhā*," *Indo-Iranian Journal* 7 (1964): 124—145.

4 *BUBh*, I. v. 3, p. 698.

5 *CUBh*, VII. xix. 1, p. 560.

6 *BSBh*, III. iv. 17, p. 981, III. iv. 18, p. 983, III. iv. 19, p. 985.

出家遊行者に関する詳細な議論については、拙稿「出家遊行—シャンカラの不二元論ヴェーダーンタ哲学をめぐって—」(楠正弘編『解脱と救済』平楽寺書店、昭和五八年)を参照された。

因みに、『リンネット・モーラニヤカ・ワムリニヤット注釋』(*BUBh*, III. ix. 21, p. 841)に於いて、シャンカラは世俗にある供養者 (*Yajāmāna*) のシットラッターを、次のように論じている。

信 (シットラッター) とは『ヴェーダー』の教えを肯定する判断であり、シクティによって伴われる。

ここに出てくるシットラッターとは祭式行為に関わるもので、出家遊行者のシットラッターではな。この文脈におけるシクティは、有和の対象に関する知識を、祭式の専門的な意味に使われる。 Cf. Mahamahopadhyaya Bhinacarya Jhalakikar, *Nyāyakośa or Dictionary of Technical Terms of Indian Philosophy*, revised and re-edited by Mahamahopadhyaya Vasudev Shāstri Abhyankar (Poona: The Bhandarkar Oriental Research Institute, 1978), pp. 615-616.

7 *BUBh*, III. ix. 21, p. 841.

8 シャンカラの *śraddhā* の規定は *śraddhā* の説明によって補われる。 *GBh*, IV. 40, p. 81. ... *śraddadhānaś ca guruvākyaśāstreṣu aviśvāsavāmiś ca* シャンカラは *śraddhā* を *aviśvāsa* とみなしている。

因みに *śDV* の *Diṅḍima* 注釋では、*śraddhā* は *viśvāsa* の類 (*śDV*, V. 85, p. 174, XVI. 36, p. 585) *bhakti*

- 4 anurāga じあぬ (ŚDV, XVI. 36, p. 585) ヲ語用せらる。ŚDV 244 visvāsa せせなるを五回出づるが、オビト世俗のな脈絡に於てのオビトをせらる。 Cf. ŚDV, XIII. 12c, p. 460, XIII. 21ab, p. 462, XIII. 54, p. 467, XIV. 25d, p. 478, XIV. 140a, p. 499.
- 6 Paul Hacker, "Über den Glauben in der Religionsphilosophie des Hinduismus," *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 38(1954): 61.
- 10 Daniel H. H. Ingalls, "The Study of Śaṅkarācārya," *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute* 33, I-IV(1952): 7. K. N. Yār (K. Aiyar) 244244 「其レ〔第三三七回〕の世説〔Saccidānandaśivāhnavangsiṃha bhārati 難を解説 (videlamukti) 一七二二〕が、師ニヤンカラの有名な著作『ヴィヴェーカ・チターダートリ』の注釈を書き始め、その世師〔第三四代目〕 Candrasēkhara bhārati 難を解説一九五四〕がそれを引き継いだ、その原稿が誰に手渡されなかつたところについては公然の秘密である。その世師自身の語によれば、それ『ヴィヴェーカ・チターダートリ』は資格のある真摯な探究者の教導のための書である。誰にでも授けようとするのでない。』と云ふ。 R. Krishnaswami Aiyar, *The Saint of Sringeri*, (Madurai: Sri Ramakrishna Press, 1977), p. 80.
- 11 VC, 26, p. 40.
- 12 VC, 19-30, pp. 33-44.
- 13 "Sarvavedāntasiddhāntasārasaṅgraha," in *Minor Works of Śrī Śaṅkarācārya*, Poona Oriental Series, no. 8, ed. by H. R. Bhagavatī, 2nd ed. (Poona: Oriental Book Agency, 1952), 210-217, p. 148. Cf. Paul Hacker, "Über den Glauben," *ZMR*, 38(1954): 56-57.
- 14 シテローランガム (Śrīraṅgam) 版 244244 deva (神) せ daiya (運命) になつてゐる。
- 15 伝統的にはマードヴァオナオウチウイドヤローランヤ (シヤリンゲリー僧院第一二代目の世師) Vidyaraṅya) に帰せられるが、オビト七一八世紀頃の作品であらうと思される。 ŚDV の年代によつては、稿を改めて論じておきたい。
- 16 第一のタイプのシヤラマダー ŚDV VI. 9, p. 217, XVI. 36, p. 585, XVI. 39, p. 586. 第二のタイプ ŚDV I. 59ab, p. 21, I. 79ab, p. 25. 第三のタイプ ŚDV, XIV. 134, p. 498. ŚDV は田家進に著のオシマトマターが大徳のゆゑの「オビトを語つてゐるが、大徳のせいで śānti, dānti, uparati, kṣānti, samādhi せらる。 śradhā じあぬ。 Cf. ŚDV, V. 85, p. 173. Dhanapati の Dīṅḍima 世説 (ŚDV, p. 174) せシマトマターを「世師ニヤンカラの言葉に於ての信願

と云ふ形に於て] (Guruvēdāntavākyaṣu viśvāsarūpā) と説明して居る。

- 17 *Dialogues with the Guru: Talks with His Holiness Sri Chandrasekhara Bharati Suaminal*, compiled by R. Krishnaswami Aiyar (Bombay: Chetana Ltd., 1956), p. 180.
- 18 "Two Teachings of Our Master—The Jagadguru," *Flowers of Devotion* ed. by Akhila Bharata Śaṅkara Seva Samiti (Srirangam: Sri Vani Vilas Press, 1964), p. 13.
- 19 *GBh*, XII. 20, p. 188.
- 20 拙稿「出家遊行—シャンカラの不二元論ヴェーダーンタ哲学をめぐって」(楠正弘編『解説と救済』三四六—三四七頁。*GBh*, VI. 47, p. 116. Cf. *GBh*, VII. 21, p. 122, VII. 22, p. 123, XII. 20, p. 188.
- 22 *VC*, 32, p. 46.
- 23 *VC*, pp. 46-47.
- 24 *Ibid.*
- 25 シャンカラの哲学になつては、瞑想 (nididhyāsana) は念想 (upaśana) と同義であり、「反復」(avṛtti) という屬性を内包する「動作」(kriyā) である。したがって upaśana という語彙は「崇拜」と訳される向きもあるが、それは余りにも語源的に解釈しすぎである。むしろ「念想も不二元論ヴェーダーンタ哲学の伝統では、恒常的祭祀 (nitya-karman) などの行爲 (karman) とは異なるものと考えられている。中村元「シャンカラにおける瞑想」(『禅文化研究所紀要』第九号、山田無文老師喜寿記念特集、昭和五二年) 参照。
- 因みに、バラモン教の伝統的立場とシュリー・ヴァイシュナヴァ派 (Sri Vaiṣṇava) 信仰との融合を試みた十一世紀のラーマーモジャ (Rāmanuja 1017-1137) は『ラマヌ・スーマラ』に對する注解書 *Sri-Bhāṣya* や『キーター注解書』などに於いて、バンクテヤ (bhakti) を念想 (upaśana) すなわち瞑想 (nididhyāsana) と同一視している。松本照敏「ラーマーモジャにおけるバンクテヤの概念」(『神秘思想論集』インド古典研究Ⅵ、成田山新勝寺、昭和五九年) 参照。
- 26 *VC*, p. 47.
- 27 Candrasekharabhārati は *Vivekacūḍāmani* の注釈を著して、心の淨化手段を説明すると、śravaṇādi ṅ ādi を manana や nididhyāsana などと説明して居る。 *VC*, 184, pp. 206-207.
- 28 *BU*, IV. v. 6, p. 941. 服部正明訳「ラマニヤム」(『世界の名著』(一) 中央公論社、昭和四四年) 一〇四頁。 Cf. *BU*,

- II. iv. 5, p. 760.
- 29 *BUBh*, IV. v. 6, p. 941 を参照せられたる。
- 30 *Ibid*.
- 31 *BUBh*, I. iv. 2, p. 649.
- 32 Paul Hacker, *Upanishadsāstrī von Meister Shankara* (Bonn: Ludwig Röhrscheid Verlag, 1949), p. 9.
- 33 *VC*, 48, p. 63.
- 34 *VC*, p. 63.
- 35 *Ibid*.
- 36 シャンカラ・ヴェーダーンタ派の出家遊行者とヨーガ派の苦行者との間には、明らかに強調点の違いがある。ヨーガ派にとつては、解脱はブルシヤ (*purusa*) とプラクリティ (*prakriti*) との間の違いを知ることから生じるが、他方、ヴェーダーンタ派にとつては、解脱はブロンマンだけが真の実在 (*vastu*)、自己のブロンマン (*ātman*) であるとの知識によつて生じるのである。 Cf. S. Dasgupta, *A History of Indian Philosophy*, vol. 1, p. 490.
- 37 *Upad*, II. ii. 4, pp. 191-192. モーガ派の入段階美修法とは禁戒 (*yama*)、勸戒 (*niyama*)、坐法 (*asana*)、調息 (*prānāyāma*)、毘陵 (*pratyāhāra*)、禪定 (*dhyāna*) であり三昧 (*samādhi*) である。『モーガ・スートラ』 (Parāṇī, *Yoga-sūtras*, Anandāśrama Sanskrit Series XLVII, Poona, 1904) 6 II. 30 以下は、禁戒 (*yama*) とは不殺生 (*ahimsā*)、真実を語ること (*satya*) などであり、II. 32 以下は、勸戒 (*niyama*) とは (身心の) 清淨 (*śauca*)、知足 (*santosa*)、苦行 (*tapas*)、読誦 (*svādhyāya*) などに主幸福神に対する祈念 (*isvarapraṇidhāna*) である。
- 38 *BSBh*, II. i. 4, part I, p. 407. 金倉田照訳『シャンカラの哲学—ブロンマン・スートラ釈論の全訳』(上) 春秋社、昭和五五年、三十三頁。
- 39 *BSBh*, I. iii. 33, part I, pp. 305-306. 訳書二七一頁。
- 40 ロバート・E・グッスナー (Robert E. Gussner) が行った伝統的にシャンカラに帰せられるシクティ頌の文体・韻律に関する研究によれば、『ダクシナムールティ・スートラ』の著者は断言することはできないが、たぶんシャンカラ作であろうとされる。 Cf. Robert E. Gussner, "A Stylometric Study of the Authorship of Seventeen Sanskrit Hymns Attributed to Śaṅkara," *Journal of the American Oriental Society* 96, no. 2 (April-June 1976): 266.

- 41 *Dakṣiṇamūrti Stotra of Sri Śāṅkarācārya*, Sanskrit texts and English trans. by Alladi Mahadevan Sastry (Madras: Samata Books, first printing; 1899, third printing; 1978), X, 23, p. 188.
- 42 T. M. P. Mahadevan, *The Hymns of Śāṅkara*, Sanskrit texts and English trans., (Delhi: Motilal Banarsidass, 1980), v. 61, p. 139, v. 81, p. 156.
- 43 *The Saundaryalaharī or Flood of Beauty*, traditionally ascribed to Śāṅkarācārya, ed., trans. and presented in photographs by W. Norman Brown, The Harvard Oriental Series, vol. 43 (Cambridge: Harvard University Press, 1958), p. 7.
- 44 The Sringeri Souvenir Committee ed., *Souvenir: Supplement to Sringeri Temples Kumbhabhishekam* (Madras: Akhila Bharata Sankara Seva Samiti, 1964), p. 12.
- 45 *Saundaryalaharī*, v. 22a, p. 56. Cf. *ibid.*, p. 17.
- 46 *ŚDV*, XII, 68-69, p. 452.
- 47 *ŚDV*, VI, 68, p. 240.
- 48 *ŚDV*, XIV, 106cd, p. 494. Cf. *ŚDV*, IV, 43, p. 105, IX, 42, p. 355.
- 49 *ŚDV*, II, 47, p. 46, II, 63, p. 51, V, 172, p. 213, XVI, 14, p. 582.
- 50 *ŚDV*, VI, 4, p. 215, XII, 31, p. 443.
- 51 (毘陀尼教十卷論) arcanā: *ŚDV*, V, 134, p. 202; XV, 28, p. 532; XVI, 36, p. 585. puṣā: *ŚDV*, V, 101, p. 181; XII, 47, p. 447; XIII, 54, p. 467; XV, 7, p. 529; XVI, 8, p. 580. (毘陀尼教十卷論) arcanā: I, 37, p. 17; V, 118, p. 194; V, 172, p. 213; XII, 6, p. 435; XIV, 80, p. 489; XV, 14, p. 530; XVI, 104, p. 601; XVI, 107, p. 602. puṣā: V, 2, p. 140; XII, 38, p. 446; XII, 68, p. 452; XV, 4, p. 511.
- 52 *Dialogues with the Guru*, pp. 151-153.
- 53 Paul Hacker, "Śradadhā," *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ost-Asiens*, VIII(1963): 155.
- 54 *Dialogues with the Guru*, pp. 145-146.
- 55 スマールタ派庶民の信仰について は、オサネフィールド・ワークから得た資料などに依りながら、纏まった形で論じる予定である。

聖明の心と聖徳の徳

ŚDV Mādhava, *Śankaradigvijaya*, Ānandāśrama Sanskrit Series, no. 22, Poona: Ānandāśrama Press, 1891.

BSBh Śankara, *Brahmasūtrabhāṣya*, Ānandāśrama Sanskrit Series, no. 21, Poona: Ānandāśrama Press, part I, 1890.

GBh Śankara, *Bhagavadgītābhāṣya*, Works of Śankarācārya in Original Sanskrit, vol. II, Poona: Motilal Banarsidass, 1929; reprint ed., Delhi: Motilal Banarsidass, 1978.

BU *Bṛhadāraṇyakoṇiṣad*

BU Bh Śankara, *Bṛhadāraṇyakoṇiṣadbhāṣya*

CU Bh —, *Chāndogyoṇiṣadbhāṣya*

MUBh —, *Muṇḍakopaniṣadbhāṣya*

KUBh —, *Kāthopaniṣadbhāṣya*

PUBh —, *Praśnopaniṣadbhāṣya*

本居大雄著 Works of Śankarācārya in Original Sanskrit, vol. I, *Īśātīśopaniṣadāḥ Śankarābhāṣyasametāḥ*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1964; reprint ed., 1978. 底本。

Uṇpad Śankara, Uṇpadśāsāḥsari, critically edited by Sengaku Mayeda, Tokyo: The Hokuseido Press, 1973.

VC *Vivekacūḍāmamī*, traditionally ascribed to Śankara, commented by Candrasēkharahārati and trans. into English by P. Sankaranarayan, Bombay: Bharatiya Vidya Bhavan, 1973; reprint ed., 1979.

北枕攷

竹中 信常

〔論文要旨〕 日本において現在も葬儀習俗としておこなわれている「北枕」―死者の頭を北方、顔を西方に向ける―は日本古来の風習と仏教の影響との合摺であるとされる。死体の向位の定性はひろく諸民族にみられる。死体定位の理由としては社会的・風土的な条件と共に、それ以上に決定的なのはその民族の持つ神話的・宗教的観念、具体的には死者の国、神霊の国、民族の故郷の観念などである。本稿ではこの点についてアイヌ・日本・南島・オセアニア・東南アジア諸地域の資料を概観し、次いで古代中国の葬儀習俗特に招魂（復）などにみられる「北方聖視」の観念を追求した。そして最後に、古代インドにおける死体定位が積尊の涅槃像を含めて古代インド人の「北方聖視」によるものであることを、その風土的条件のもとに、具体的には北方浄土、仏教興隆の地、民族の故郷の観念から跡づけた。

要するに、一つの習俗の背後には長い歴史的経過とひろい民族誌的関連が横わっていること、つまり習俗と観念とのつながりのあることを考えてみたのである。

〔キーワード〕 タブー、葬法、北方聖視、観念と習俗、風土と宗教、宗教民族学。

—

南日本からハワイにかけて学名 *Cantingaster rivulata* というフグの一種だがマフグ科ではなくキタマクラ科と

別称される魚がいる。毒性は強くないが食用にはされていない。⁽¹⁾ キタマクラと別称される理由は明らかではないが、食べると害がある、つまり死につらなる印象からとも思える。

こうして魚の名前にまでみられるキタマクラ（北枕）に対する日本人の感覚は非日常的である。昭和五年八月の読売新聞の調査では全体の四二パーセント（男三五・一、女四八・一パーセント）が「北枕」を忌むとのことである。それも年令の進むにつれて高率になっていることは他の俗信の場合と同様である。

北枕というのは文字通り北方に枕をして寝ることで、わが国では人が死ぬと寝床を敷きなおして北方に向ける風習が全国的におこなわれている。したがって日常生活では北に向いて枕をすることが忌まれるのは上に引用した統計のとおりである。なぜ死ぬと北枕にするのか。

北枕にすることは地方によっていろいろに呼ばれている。柳田国男氏の葬送習俗語彙からこれを拾ってみる。⁽²⁾

マクラナオシ。枕直しと謂うのは或は今日の標準語かも知れぬ。普通は此時に特に北枕西向きに寝させる。阿蘇地方なども中国四国と同様に枕直しという語があるが、一部では又寝せなおしと謂っている。薩摩の宮之城では之を枕はづしというそうである。

ミスミガヤ。対馬の阿連や青海では死者は直ちに西向又は北向きにねかし、四季何れを問わず、死人の上に蚊張を吊る。必ず死体の足の方一隅だけをはづしておく。それで平常は斯様な吊り方を忌む。……

シタク。日向の椎葉村では人が死ぬと直ちに北枕西向きとし、近親友人が死体にむかい盃をすることを支度と謂う。

ハヤオゴク。豊前築上郡では病人が息を引取るとすぐ北向きに寝させ、同時に家人は早オゴクと謂って、白飯を炊いてその枕元に供える。

以上四例は葬送語彙の「枕飯」の項に収められたものであるが、葬送に関する習俗の中には北枕・北向きの項目がなく、その資料も異常に少い。資料報告が意外に少いということは逆にいうならばそれが余りにも普遍的であるからともいえるし、「北枕忌」は四二パーセントであるにしても、枕なおし・北枕の風習が葬儀習俗として現在全国的におこなわれていることを示している。井之口章次氏も「死体を北枕西向きに寝かせることは古来の風習とは思えぬのに、国の隅々まで行きわたっている。……」³⁾といっている。

このように日本において全国的にみられる風習だが、井之口氏のいうように古来のものでなければ一体いつ頃からおこなわれるようになったのか。このことについて齊藤忠氏は

「首を北に配することは恐らく古墳時代からの伝統で、面西の風習が仏教思想と共に付加えられたのであろう」という。⁴⁾つまり死者の頭を北に向ける風習は古来からあったが、枕直し即ち頭北面西の風習は「平安時代からの僧侶の参加のもとに行われ、仏式葬法に関するものである」として、古来の風習と仏教習俗との合摺であることを示唆している。

文献の上でこれを見ると、『吉事次第』に、

「先事定りて後御座をなおす。北首常にさぶらう女房六人若くは四人、この役をつとむ。若御筵にてをわしませば、四人とて御筵をおこし舁ぎ挙ぐる」

師実妻麗子がなくなつたとき、

「頃之改御座」北首奉成 改畳奉移筵」

とある。畳を改むというのは畳床と筵とを切りはなすことらしく、『葬送習俗語彙』にある「流し畳」または「シキナオシ」つまり畳を全部縦に敷きなす現在わが国の一部に残る風習に通ずるものと思われる。

『菅別記』明応九年（一五〇〇）九月二十六日の条にも、後土御門天皇崩御の際「御北首之事」がおこなわれたと記録されている。

このように遺骸を北首西顔にして入棺するのであるが、土葬の場合も同じ状態で埋葬されたものと考えられる。埋葬についての具体的な文献はないが、長野県中野市安源寺遺跡において中世の土葬墓に北頭位西面の状態が発見されているし、最近では昭和五六年茨城県勝田市三反田の蜆塚（しいづか）で縄文時代後期の完全人骨が発掘されたが、それは北頭位仰臥の伸展位であった。

こうした点から齊藤氏は結論づけて、

「頭位を北にするということは早く縄文時代から弥生時代をへて古墳時代にも及んでもかなり広く行われた。数多くの考古学上の遺跡で埋葬の事例が知られているが、これらの時代に比較的多いのは頭部を北またはそれに近い方向に向けるものと、東またはこれに近い方向に向けるものであり、……頭部を北におくことはすべてではないにしても、少くとも埋葬における主流の一つをなしていたことはいえる」⁽⁶⁾

顔を西に向けることは齊藤氏もはっきりと仏教特に浄土教の影響だとしており、最近発刊された二つの葬儀事典でも、「北枕」は釈尊涅槃の故事によるものだとして、「神道も普通は北枕だが時に東枕または右に首がくるようにする」としている⁽⁷⁾。しかし、現在の場合は仰向きであって面西ではない。してみると現在の風習は必ずしも仏教の影響のみとは言い切れぬのではないか。ここに二つの問題が提起される。頭を北に向けるのは必ずしも仏教のみ依るものではないのではないかということ、北に限らず死体の向位については特定の観念的理由があるのではないかということがある。

死体の向位の定性についてはすでに諸論がある。このことをさらに拡大して宗教観念と方位との関連については後にも触れるが、ここではまずオセアニアを中心としてひろく民族学的資料を渉猟した棚瀬襄聖氏の死体向位と他界観念とについての所論によってみると、オーストラリア大陸の諸族の死体向位と他界方位についての資料は極めて少く、積極的発言は困難である。西南ビクトリア諸族は東頭位であるが、顔の向きは明かでなく、他界は天上か地下とするので死体向位と直接の関係はない。ポートジャクソン諸族も北西頭位・右側位であるが他界との関係は明瞭でない。南オーストラリア・ウィラング族は東面であるが他界は不明である。パンカラ族は西頭位で他界も西であり、ヤントルウンタ族、ワイルビ族は南頭位伸展位で、足は北をむく。このことは南から移動して来たか、もしくは北方郷土を示す。ウィールマン族は東面位で太陽を他界とし、周辺諸族も東頭位するものがあり、太陽を他界としているようである。以上によって、オーストラリアにおいては、「一般に死体の向位に関する社会的慣習が余り発達してないのであるまいか。しかしいづれかという樹上葬民族においては一般的な死霊の在所にせよ、また生地⁽⁸⁾にせよ、仮の他界と死体の向位とが連絡を持っている。……」⁽⁹⁾としている。

メラネシアに関しては、死体の向位と他界の方位との関連資料は一例を除いて皆無に等しいとしている。⁽¹⁰⁾

以上の二地域に対してマライ半島を含むインドネシアは資料的に豊富である。マライ半島の原始マライ人(人種的にはプロト・マライ)では、頭位・顔面に関して東頭位はオラン・ブキト、マデク・ジャクン、ロンピン・ジャクンにみられ、これに反してエンドウ・ジャクン、バドイ(ジャワ)は西頭位、顔面はマントラ族では子供は東面、大人は

西面、スマトラのトバ・バタクも西面、バドイ族は南面、ジャワ東部のテンゲル族は聖山プロモに頭位させる。以上を含めてインドネシア諸族の他界方位・父祖の国・死体向位については詳細な一覧表を掲示しているが、いづれにしても、「伝統的に死体の向位は他界の方位と密接不可分の関係にあるということ……死体の向位は他界の方位と元来は一致していることを認めねばならぬ……」として、⁽¹²⁾死体の向位のとり方と顔の面する方向を中心とする場合と、足の向きを中心にする場合と、頭の向きを中心にする場合と三つあることを指摘している。

ちなみに棚瀬氏はオセアニアの死体處置と他界観念との関連を民族層位の上から概括している。すなわち層位的にはオーストラリア、メラネシアは資料が不足のため死体の定位の不明の場合が多い。したがって、「一般に死体の向位に関する社会的慣習が余り発達していないのではあるまいか。」⁽¹³⁾しかし、死体の定位風習のあることと、それと観念的なものとの結びつきのあることはいい得る。新マライ族にはヒンズー、イスラムの影響が重なって死体定位がはっきりしてくる。マライ半島の旧マライ、プロト・マライでもオラン・ブキでも、マデク・ジャクン、ロンピン・ジャクンは東位（頭を東）エンダウ・ジャクン、ジャワのバドイには西位がみられる。このようにオセアニアにおける死体定位と観念との層位的関連は無視することはできない。ただし宗教的観念と方位観との関連については山崎美恵氏の叙述にみられ、⁽¹⁴⁾自然科学的方位と並んで非等質的・神話宗教的方位が特にトーテム部族の故郷、死霊・祖霊の国などの観念と関連しているのが諸民族にみられ、またデュルチームとモースは部落構成と空間分割の關係について「空間的分割はこの部族の社会組織における、いっそう本質的なものへ密接に結びついている」といい、オーストラリアの場合「……部落とその空間との間の關係はそれほど親密なので、その部落の構成員はこのようにして規定される方角へ埋葬されなければならないのである。……」と述べている。⁽¹⁵⁾

但し、上述の棚瀬氏の論考は「世界観念」が中心課題であるのに対して、本稿は死体向位が中心である故、他界観

念はその一つの要因に止まることを付記せねばならぬ。

インドネシアの東端に位置するバリ島には近來日本からの調査が加えられている。それによると、火葬を主とするバリ島では死体頭位と直接関係はないが、宗教的方位としては山向きは神聖、海向きは悪霊の住み家という地形的二方位観であり、「山々は神のためにあり、……高い山々はすべての島の北寄りの中央部に集中し、……島の南部に住む人にとっては北が、北部に住む人びとにとっては南が、それぞれ神聖な方向とみられる」⁽¹⁷⁾ ここにも方位と宗教的観念の結合、特に山の聖性による定位化がみられる。

死体の向位と他界観念との関連について大林太良氏は次の三人の説を挙げている。⁽¹⁸⁾ W・J・ペリー、R・モス、金子エリカである。それによるとペリーは“The Orientation of the Dead in Indonesia,” J. A. I., 44, 1914, pp. 281~294. において、アッサムとインドネシアでは死者の頭位と家屋の方位、偶像の方位、死者の国の方位、祖先の国の方位などいづれも相互に関連しており「死者の葬られる方位は死者の国、そして(民族の)移動してきた故郷の方向を向いている」としている。Rosalind Moss; The Life after Death in Oceania and Malay Archipelago, 1925も死者の頭位は部族の故郷の観念と結びついているという。金子エリカ氏はアタイヤル族を調査した結果、「あの世の方向と埋葬時の死体の面する、または死体の置き方の方位と移住の径路とは深い関係がある」として、台湾では「埋葬の姿勢は変化し易いが、埋葬姿勢の方向は不変である」と結論している。

大林氏は以上の諸説の上に立って、民族移動の比較的新しく、従ってそれ以前からの風習とズレが生じた場合、及び死者の国の方位が特定の宗教的表象によって決められている場合、例えばアイヌの如きは東向きに埋葬されるが、それは必ずしもアイヌが東方から来たとはいえず、むしろアイヌと深い関係を持つ北方ユーラシアの古い狩猟民文化層の「東方聖視」の観念にかかわるものとみられるし、それは浄土教における西方極楽の観念の如くである。しかし、

概していうならば、東南アジア、オセアニアに関する限り、死者の埋葬方位が死者の国、祖先の故郷つまり民族移動の方向と密接な関係のあることは否めないようである。⁽¹⁹⁾ 因みにペリーの著書によって死者の向位と死者の国もしくは祖先の国の方位との関連について三十一例中方位の合致しているもの十八例あることを图示している。⁽²⁰⁾

三

死者の向位と死者の国、祖父の国といった宗教的観念との関係が多く指摘されているが、わが国の先史時代にはどうなっていたか。北海道については藤本英夫氏のアイヌの葬法についての論考がある。⁽²¹⁾ それによるとアイヌの葬法は日高を始めとして北海道の他の地域も殆んど頭を東に仰臥伸展葬であり、それは日月崇拜など宗教的観念によるもので、頭を東にむけて仰臥させるのは、立ったとき西の死の国に向って行けるようにしたものと思われる。むろん例外として西頭位の墳墓も八例発掘されており、東北位も東南位もある。秋田県能代に西頭位がみられるが、これは北海道の縄文後期から続縄文期にかけての文化との関連がありはしないかと推定している。また千歳市のウサクマイ墳墓遺跡の場合、二五例の内、夏至と冬至の太陽の移動軸の中でその間にあるものが二二例、外側にあるものが三例で、このことから「ウサクマイ人は墳墓のために墓穴を掘るときは、太陽の出もしくは日没の方向を指向していたことができる」⁽²²⁾ これらが西頭位か東頭位かは明瞭ではないが、いづれにしても埋葬と方位指向とが一定していることは否定できない。但しアイヌの場合、例えば食事の際まづ少量の食物を東の窓から外に投げるといった風習から「東方聖視」がいわれているが、これは必ずしも先祖の国と結びつくものではなく、北方ユーラシアとの関連を指摘した大林氏の上述の説もあることを留意しておく。

そこで再度内地についての考古学的調査に戻ってみると、縄文時代中・後期における頭位の発掘状況は、酒詰仲男氏が引用している加藤三郎氏の集計にその概容がみられる。⁽²³⁾ 総計四三〇例中東位八一、北位七三、東南位七二、北北東位四四、南位四二、東北位二一、西位三〇、南西位一八、北西位一七、その他となっている。これを要約すると東に關するもの一九一、北に關するもの一五四、南に關するもの一四五、西に關するもの五七となる。むろん葬位のかんによって向位が決定的でないものもあるが、長谷部言人氏の東を背に西枕が多いとの説、清野謙次氏の東方崇拜習俗の推定などを参照し、多くの埋葬例を検討した結果、「方位を決定する一つの原則は土地の傾斜とか地形の高い方を枕にしたこと位は言えようと思う」として確定的な帰結は保留しており、且つ特別な觀念との結びつきについても触れていない。

斉藤忠氏は酒詰氏の論考に岡山県津雲貝塚、愛知県吉胡貝塚の調査結果を加え、頭位の大体が北と東の方向に關係するものが多いとして、

「このような北または東という頭位が、太陽の信仰とも關係したのかまたは海の方に向かわしめるということに關係があるかは、にわかには断ぜられないとしても、頭位の基本的なものが、この時代にあらわれていることは重要である」

と述べている。⁽²⁴⁾ さらに魏志倭人伝の耶馬台国時代(第三世紀前半)の埋葬は東位が多く、山口県土井ヶ浜遺跡の七八体は殆ど東枕であったと報告されている。

斉藤氏は古墳時代の前期では南方の平野に面する丘陵突端に前方後円墳を営む場合は、後円部南北の主軸の北に頭部を置くことが一つの定型であり、後期では横穴式石室の入口を南に向け、石棺の頭部を北に置くのが一つの定型とみなされ、かくて「縄文時代・弥生時代には、東に頭位を向けることがかなり多いが、この時代(古墳時代)には東

に向けるものがあるとともに、北に向ける傾向が目立ってきている。これは埋葬習慣の一つの変化といえる」とい⁽²⁵⁾う。

このようにわが国古代の死体頭位が北もしくは東に多く、しかも北向位が時代と共に多くなって来ていることが明かになったが、これらの素因は一部には死者の国、先祖の国もしくは太陽崇拜などの観念的なものかかわりがいえると共に、古墳時代におけるその造形的条件つまり入口を南に向けるという物理的理由も一考すべきである。すなわち入口が南であるということはいうまでもなく北が奥になる。つまり頭を北に置くということは入口の煩雑を避けて少しでも静かな方角に頭部を置くということ、起きあがれば南面することとなる。わが国古来の宮廷風習で「君士南面」とか「北面の武士」などという呼称がおこなわれるようになったのも、こうしたところにその理由が求められるであろう。

四

君主南面のことは『周易説卦伝』に

聖人南面而聴天下、嚮明面治。

とあって中国古代からいわれていることである。従ってわが国の「北」に関する観念的諸相の原型として中国におけるそれを見る必要があるが、その前に、地理的にも文化的にも中間的存在である「南島」特に宮古島・八重山・沖縄等の双分観ないし二元論的世界観を社会構成の上から調査した馬淵東一氏の小論⁽²⁶⁾によって、日本文化における「北」の意味をみることにする。馬淵氏は世界観について二つの視点を提示する。すなわち A 世界及びその中での人間の

位置づけに関する人々の思考、B 世界観すなわち彼らの世界が諸部分に分化し、しかもそれらが相関々係にあることについての人々の理解・把握ということである。いふなれば世界観は人間との関連においていくつかの部分に分けて考えられるということであり、デュルケームは分類の基準は（人間）社会の構造によるとしている。このことについては後述する。従って、諸民族の「方位観は民俗生活のさまざまな面に密着して見出される」わけであり、馬淵氏は家・屋敷の構造、神・仏壇の位置を男・女両性の機能的地位と関連づけて方位観を左のように整理している。⁽²⁷⁾

社会的には男性—優位—東・南—右—聖

女性—劣位—西・北—左—俗

宗教的には女性—優位—東・北—右—聖

男性—劣位—西・南—左—俗

という組合せになる。方位だけに限ってみると、右の場合宗教的には北（東）優位であり、それは屋内の神・仏壇の南面、屋外拜所でも「神々が南面する事例が統計的には恐らく多いであろうし」また「聖地の所在とかかわりなしに、遙拜所でも神々が南面することが少なくない」⁽²⁸⁾

こうした神・仏の南面は王者南面、臣下北面という漢族特に道教の影響が考えられ、事実台湾では「地形その他支障のない限り、道教の寺廟は磁石に殆どピッタリの南向きである」南島ではそれほどではないが、とに角、人間本位にみれば男性は社会的優位、女性は宗教的優位であるが、神本位からすれば「南に対する北の優位は変らない」というのである。⁽²⁹⁾

そこで、道教の影響はとに角として、その故地である中国において「北」はどのようにとらえられ、観念づけられてきたか。

中国古代における死体向位の資料の中でオーソドックスなものとしては『儀礼』（池田末利訳註・東海大学古典叢書・三巻）があるが、これら古典をふまえての J. J. M. De Groot: *The Religious System of China*, London, 1892 の第一巻 *Disposal of the Dead*（清水・荻野共訳・中国宗教制度・第一巻・大雅堂・昭和二年）があり、近くは松田稔氏の好論がある。⁽³⁰⁾

中国古代の喪礼で第一におこなわれるのは「復」すなわち招魂である。

士喪礼。死_三于適室。幗用_三斂衾。復者一人、以_三爵震于衣。左何_レ之。披_三領于帶。升_レ自_三前東榮。中屋北面招_レ以_三衣。曰_三皋某復三。……」

池田末利氏の訳註によれば、⁽³¹⁾「北面することについて、鄭注には『諸を幽に招求するの義なり』という。檀弓下に『諸を幽より反さんことを望むは諸を鬼神に求むるの道なり。北面するは諸を幽に求むるの義なり』とあり、その鄭注に『鬼神はそこに棲むもの』とされていたからである」もともと復の前に瀕死の病人は北側の壁際に頭を左（中国人はこれを東という）にして水床に寝される。北を高位とするからである。⁽³²⁾ところで、松田氏によれば儀礼書「復」は北方であるが、楚辞「招魂」ではその呼びかけは四方である。⁽³³⁾そして「楚辞の四方は殷の影響下」にあり、殷周時代の先後を以て考えれば四方から北方への収斂⁽³⁴⁾とみられるとし「収斂」の理由を求めている。その過程を葬法の上からみた杉本憲司氏の論文によって辿っている。⁽³⁵⁾すなわちそれによると新石器時代東頭位四、西頭位北頭位各一であり、殷代墓では初期南頭位、中期南頭位東頭位各二、後期北頭位五、東頭位南頭位各一、西頭位二となつて、「概して後期以前は東頭位が主であるが他もある。後期では北頭位が目立つが他も存する。中でも殷後期……は北頭位への傾斜が目立つ」とする。⁽³⁶⁾その理由を生産様式の変化つまり遊牧から農耕への転換に求めている。その論ずるところによると、遊牧的要素の強かつた殷民族が西南に進出して農耕民を征服した。遊牧民にみられる埋葬は頭位は固定して

いなかった。

「殷後期の北首傾向の増加は、この遊牧的要素の強い生活から農業への転換期と時を同じくしているので、そこに原因を求められないだろうか。即ち埋葬頭位の一定方向を持たぬ遊牧的生活から、農業に従事する定住化に伴って、埋葬頭位も一方向位への意識が強まったものと考える」⁽³⁷⁾

と推論する。かかる生産形態の歴史的・地理的転換の問題は古代中国に暗い筆者としては挿言の余地はない。ただ、定住生活が死体頭位の固定化につながる点については、上述東南アジア・オセアニアの諸民族の生産形態からいえることであろう。そして、それが古代中国においてなぜ「北」に固定したのかという点に関しては、古代中国が持つ「北」意識を考え合わせるべきであろう。それはすでに引用したように、北は鬼の棲むところであり、「生気の始めであり、万物を腹蔵してやがて始動せんとするところ」⁽³⁸⁾でもあるからである。そして土喪礼に「至于壙陳器于道東西北上。茵先入。属引。主人袒。衆主人西面北上。婦人東西。皆不哭。乃空」とあるように、埋葬に際して「北を上」位とする風習もみられた。デ・ホロートもその著で「風水」思想を論じているが、その中で礼記檀弓下の「葬於北方北首三代之達礼也」礼記礼運の「故死者北首、生者南鄉、皆従其物」の文を引用し、また殷の紂王は首都の北方に埋められ、莊公は二回にわたって北郊に埋せられたことに触れている。⁽⁴⁰⁾つまり北は幽魂の地であり、万物を蔵するところであり、天子の位置すべき方角とされた。特に前漢末から後漢にかけて、中国では北極星と共に北斗が黄帝の精として神格化されて天帝、司命、竈神等となって一般の人々に信じられていた。⁽⁴¹⁾従って、北は、

「……中国の古典文明では、天帝が住まう聖なる方向であり、天子が元且におこなう四方拜では、まず北方を遙拝し、聖なる星座北斗七星のうち、その年の星にあたる属星を唱えることからはじまる。天を祀る天壇(北)、地を祀る地壇(南)をはじめ、廟や宮殿や都市の造営は、真北を正中線としている……」⁽⁴²⁾

のである。

五

冒頭にも述べたように、わが国の葬儀習俗にみられる「北枕」もしくは「頭北面西」が一般には仏教の影響によるものとされているが、それならば仏教それ自体ではどうなっていたか。それには一応これまでいわれている釈尊涅槃の状況を經典によってみる必要がある。この場合よく引かれる經典の文は長阿含經卷第三『遊行經』の

告阿難曰。汝為_二如來_一於_二雙樹間_一敷_三置牀座_二。使_三頭北首面向西方_一。所_二以然_一者吾法流布當_三久住_二北方_一……尔時世尊自_四牒僧伽梨_一偃_二右脇_一。如_三師子王_二累_レ足而臥_一。⁽⁴³⁾

大般涅槃經卷中の

語阿難言。汝可往至娑羅林中、見有雙樹、孤在一處灑掃其下、使令清淨、安処繩床、令頭北首、……尔時世尊、与諸比丘、入娑羅林、至雙樹下、右脇著床、累足而臥、如師子眠、端心正念。⁽⁴⁴⁾

さらに増一阿含經第三六『八難品』第四二之一の文

是時世尊告阿難曰。……使_三頭北首_一……仏告阿難。吾滅度後_二仏法當_レ在_三北天竺_一。以_三此因緣_一故使_二敷_レ座北向_一。……是時世尊躬自_三偃_レ僧伽梨_一四_レ疊。右脇著_レ地脚相_二相累_一。⁽⁴⁵⁾
などである。

最後に中村元氏が訳された『大バリニッバーナ經』を引用する。⁽⁴⁶⁾

「さあ、アーナンダよ。わたしのために、二本並んだサーラ樹（沙羅双樹）の間に、頭を北に向けて床を用意して

くれ。……

かしまりましたと、尊師に答えて、アーナンダはサーラの双樹の間に、頭を北に向けて床を敷いた。そこで尊師は右脇を下につけて、足の上に足を重ね、師子座をしつらえて、正しく念い、正しく心をとどめていた」

以上の外、釈尊涅槃を描く経典は多いが、それらはいづれも「頭北右脇累足」である。しかも中村氏は『大パリニッパーナ経』の冒頭において、研究の成果は将来に残すが、三四の顧慮を加えることによって、歴史的人物としてのブッダの最後の旅を伺い得られるものとしている点で注目すべき経典といえる。⁽⁴⁷⁾

そこで以上の引用の中で問題となる点は、「頭を北に向ける」ということと、「右脇を下に両脚を重ねる」という二点である。後者すなわち「師子座」については一般には狻座・獅子座または狻床ともいわれ、仏が大衆の中にいるのは獅子の百獸の中にいてぬきん出ている様をいい、転じて大徳・高僧の所坐の牀座をいうといわれている。⁽⁴⁸⁾したがってこれは坐位の名称のようであるが、涅槃の場合のように横臥の場合にも師子臥といわれ、仏の臥床する時の姿勢でもある。阿毘達磨大毘婆沙論第九十一巻に

臥有四種一謂師子王臥、天臥、鬼臥、耽欲者臥、師子王右脇而臥。天即仰面。鬼則伏面。耽欲者臥左脇著地。仏は無上人中師子故右脇而臥。……」

とある。⁽⁴⁹⁾師子臥はいわば仏陀横臥の象徴的姿態というべきである。このことを物語るものに提婆の故事がある。すなわち根本説一切有部毘奈耶破僧事巻二十に提婆が世尊になりすまそうとして⁽⁵⁰⁾

……告舍利子曰。我今背痛。汝為大衆演説妙法。……尔時舍利弗默然受請。提婆達多説此語已。使覺僧伽抵支頭右脇而臥。時舍利子以神通力。令遺仰眠不令覺知。告諸大衆。汝等大師眠如孩兒。……

また『出曜經忿怒品』⁽⁵¹⁾に

尔時調達像如如来。告舍利弗目連曰。吾患背痛小欲安睡。郷等二人与聖衆說法。尔時調達右脇著地欲得睡寐。天神強挽調達左脇在也。天神復厭誑有言語。駟声現外穢氣遠徹

とある。つまり提婆が世尊に倣つて右脇累足したのだが失敗したことをいっている。摩訶僧祇律第三五には比丘は師子臥すべきで、伏臥・仰臥・左脇臥を禁じている。⁽⁶²⁾してみると右脇累足は必ずしも涅槃の時に限ったことでなく、いふならば仏陀の休息のシンボルともいえる。従つて師子臥は必ずしも頭北に限られず、同時にまた面西とも限られたものでもなかったわけである。それならば何故入涅槃の際「頭北」され、従つて「面西」になったのか。つづめていえば釈尊にとつて「北」と「西」とにどのような意味があつたのか。

第一に考えられることは、上掲引用の入涅槃を語る經文にあるとおり、「所_レ以然_レ者吾法流布当_レ久住_レ北方_二」であり、「吾滅度後仏法当_レ在_レ北天竺_二。以_レ此因縁_レ故使_レ數_レ座北向_二。」ということである。矢吹慶輝氏は阿弥陀仏及び無量寿經成立の地を求めてインド西北方を措定しているが、その際その一因として長阿含・増阿含を引用して「仏の入滅に北方を枕とせるは当来仏教北地に入るの前兆ありとの伝説あり」といっている。⁽⁶³⁾また望月仏教大辞典・四・三七五九頁では北首臥床について大毘婆沙論百九十一卷の諸説の一説を引用している。⁽⁶⁴⁾

問世尊何故令_レ數_レ設_レ北首臥床_二而臥耶。答欲_レ顯_レ彼國論師法心_レ尔_レ故。謂彼國論師皆數_レ設_レ北首床_二而臥。世尊亦尔。以_レ仏能伏_レ諸論師_二故即是無。論師故令_レ隨_レ彼數設_レ而臥。有説。欲_レ顯_レ遠離世所_レ妄執_レ吉祥事故。謂彼國死者乃令_レ床_上北首而臥。仏為_レ破_レ彼妄吉祥執_レ是故未_レ般涅槃。則令_レ數_レ設_レ北首床_二而臥。……有説。欲_レ止_レ拘尸城中諸力士等不淨心_レ故。謂彼國俗皆於_レ北方_二建_レ立天祠。若仏北足而臥者。即諸力士生_レ不淨心。云何欺_レ蔑我等所事_二北足而臥。有説為_レ欲_レ顯_レ仏恭敬正法_レ故。謂仏預知般涅槃後無上法炬北方熾烈久久不_レ滅_レ故於_レ床上_二北首而臥。

しかし、「北方久住」の文がパーリ長部に欠けていることから、これは後世北方迦濕弥羅などの仏教徒によつて加

筆されたものであらうと推定している。だが、時代的には前後するにしても、西北インドからカシミールにかけてはかなり古くから死者を北首する風習、同時にそれを日常は忌んでいたことが窮がえるのではなからうか。一方、中村氏によると「頭を北に向けて」*utarasakam* は名詞とみないで *bahvini* と解すべきで、卒直に北首することであり、インドでは現代でも「教養のある人々は寝るとき頭を北に向け右脇を下にして臥すべきものとされている」と註記している。⁽⁵⁵⁾ 要するに吉凶いづれにしても、インド人にとって「北」は特別の意味があったといえよう。

これと同様に推定は「四門出遊」の説話によっても可能である。四門出遊は仏教者にとっては周知のことであるが、一応『修行本起経』下によってその概略をみると⁽⁵⁶⁾

始出東城門。時首陀会天。名難提和羅。欲令太子速疾出家。……化作老人。路於道傍。……太子問言。此為何人。……
 ……數年小差。……於是太子。駕乘出城南門。天化為病人。太子問曰。此為何等。其僕答言。病人也。……數年小差。……出西城門。……天作死人。……太子問曰。此為何等。僕言死人。……數年小差。……嚴駕出北城門。天復

化作沙門。……太子問曰。此為何人。其僕答曰。沙門也。……太子曰。善哉。唯是為快。……

であり、經典によって出会う順序に若干の差異があり、遊觀は説くが門そのものを記さない經典もある。また四ニカ一ヤ等のパーリ語經典には説かれてない『大本経』⁽⁵⁷⁾では釈尊ではなく過去仏毗婆尸が老人・病人・死人を見て無常を悟ることが語られている。そうしたことから「これらが定型化して四門出遊の伝説となった」と⁽⁵⁸⁾とされている。しかし、ここでも定型化されたものが「北」に沙門を配するということは、ある意味では北が特に（宗教的に）意識されていたことを物語っているのではないだろうか。さらに、仏教には「北度」という言葉がある。⁽⁵⁹⁾ 師弟の礼をいう。師は北位にいて弟子を度し、弟子は北に面して礼をなすとされているが、これも明かに「北方上位」の觀念によるものといふべきである。

古代インドの社会法制の典拠とされたマヌ法典には家住期における祭祀を規定して⁽⁶⁰⁾

「(臥床の) 頭部近く(家の西北部を意味し、家の守護神の頭があるとせられる) に於て、シュリー女神への供物を為し、(臥床)の脚部近く(建築物の南西部で、家の守護神の足があるとせられる) に於てパドラカーリー(不辛の女神) への供物を為すべし。家の中央に於ては、梵と、ヴァーストーシュバティ(家の守護神) とに供物を供うべし」

としており、北西部に神の頭部を置いている。極めて断片的な資料であるが、西紀前後のインドの方位観の一端が窺えよう。

インドの方位観で逸してはならぬものに北クル洲 *Uttarakuru* の觀念がある。これは「バラモン教・仏教・ジャイナ教が共通して説く全インド的な宇宙形態観における理想国」である。⁽⁶¹⁾ その意味するところは⁽⁶²⁾

「ウッタラは『北方の』という意、クルとは地名で、また部族の名である。ウッタラークルの名はすでに古くヴェーダ文献に見え、ヒマラヤ山の向うに於て、神々の国土とされる。大叙事詩『マハーバータ』によれば、北方のメール山の側面にあり、そこに住む人は一万一千年生きるという。かれらが死ねば、強い嘴をもつバールンダ鳥が死体を運んで、洞穴に葬る。かれらはいつかなるときにも食物に不自由することなく、衣服は樹木に生ずる。かれらは絶対的な自由を享受しており、女は性的に束縛されていない。嫉妬ということは全くなく、インドラ神はかれらの望みを雨のように注ぐという」

これが初期の仏典にとり入れられたのが『大樓炭経』であるといわれ、仏教の極楽思想は転輪聖王説と並んで北クル洲説に求められるとされる。⁽⁶³⁾ 極楽の起源はとに角として、仏陀時代北方にこうした理想の国土が想定されていたことは確かであり、インド古代の北方聖視の觀念的因由といえよう。

なぜ、古代インド人は北方に関心を持ったのか。常識的には「インドのようなはげしい暑熱の風土的条件においては、水や樹木が非常に重要である」ところから、⁽⁶⁴⁾雪を頂くヒマラヤ山脈をはるか北に望んで涼冷の理想国をそこに求めたのであろう。しかし、そうした感覚的思惟のほかに、ひろく諸民族に抱かれてきた「父祖の国」へのノスタルヂーといった心情的もしくは観念的なものも無視し得ぬであらう。つまり古代インド文化を生んだアーリアン民族の出自がここに一考されるべきである。

そこでまづ第一に釈尊の出自であるが、中村元氏は次のように述べている。⁽⁶⁵⁾

「……シャカ族の人種に関してはなお疑問の余地があるが、しかしその系譜に関してアーリア人の神話的伝承を受けているから、文化的には多分にインド的であつたにちがいない。……またシャカ族の遺骨をおさめた舍利壺が発見され、その銘文はアーリア系の俗言で書かれ、しかもアーリア系の言語でしるされた銘文としては現存最古のものであるというを思うと、シャカ族はアーリア人であつたであらうという推定がますます確められる。もしもこの推定が正しいとすると、釈尊はインド人であつたことと一般通俗の扱ひも正当であるということになる」

釈尊が釈迦族であり、インド・アーリアンであつたことは一応承認される。⁽⁶⁶⁾しかしアーリアンにしても非アーリアンにしても釈迦族の故地が「雪山の麓にある湖水の畔りにサーカ樹の大きな森のあるところ」であつたことは、中村元氏が *Ambatt-sutta* によつて明かにしている。⁽⁶⁷⁾雪山はその梵名 *himalaya* が示す如くヒマラヤであり、後に阿育王時代、迦葉・提婆等が大いに仏教を弘伝した地方であり、⁽⁶⁸⁾仏陀時代以後仏教のさかえたいわゆる「仏教中国」⁽⁶⁹⁾の北方に当る。

さらに梓をひろげて、釈迦族の人種系統つまりインド・アーリアンについてみると、その原住地について中村元氏は諸説を出しているが、「近年では、コーカサス山脈の北方地帯」が現在アメリカでは一般的な意見となつている。

その移動については東方に移住し、インド・イラニアンとなり、リグ・ヴェーダ成立の頃に至ってインド・アーリアン系とイラン人とは分離したと推論している。⁽⁷⁰⁾

アーリアンのインド侵入は紀元前十五世紀以後西北インドのパンジャーブ地方に入り、次第に東進して北インド中央に広がったといわれる。⁽⁷¹⁾ 民族誌学者フリードリッヒ・ラツェルも大体同じような侵入径路としており、⁽⁷²⁾ 体質人類学的にもインド・アーリアンはラジプタナ、パンジャーブ、カシミル渓谷に強くあらわれているとされる。⁽⁷³⁾ インド・アーリアンの移動径路については田中於菟弥氏の記述がある。それによると、⁽⁷⁴⁾

「インド・アーリアンはコーカシャ型に属する人種で、バクトリア地方からヒンドウ・クシュを越えてアフガニスタンに入り、更にカープールの渓谷を経て今の西北国境州及びパンジャーブに移住して来たものと想像せられる。この移動の年代に就いては或は西紀前一二〇〇年頃となし、或は西紀前一五〇〇年頃ともいわれるが、彼等の最古の文献たるリグ・ヴェーダの最も古い部分の成立年代より推測すれば、凡そ西紀前二〇〇〇年乃至一五〇〇年頃と考えられる」

以上、いささか煩雑なまでに釈迦族従って釈尊の人種的系統について諸論を引用してみたが、これらを通じていえることは、釈迦族はインド・アーリアンに属すること、そしてそれははるかインドの西北部から移動して来たことである。そこでいい得ることは、釈迦族の民族的故地は遠くはインドの西北方であり、近くはヒマラヤ山麓にあったということである。こうした推定の上に立ってみると、釈尊の「北首」とまではいわぬにしても、古代インド人の北方指向には「父祖の国」の觀念が少からず機能していたこと、そして強いていうならば「面西」にもかかわりのあることなどが憶測される。そしてまた死体定位の風習も、インド・アーリアンが五河地方に侵入しその生産形態を農耕に転換したことによるものであらうことも、上述古代中国の場合を思い返えして一考すべきであらう。

冒頭にも述べたように、現代わが国の葬儀習俗にみられる「枕なおし」、また日常生活における「北枕忌」は一般に釈尊の涅槃説話の影響によるものとされている。しかしひろく民族誌的にみると、死体頭位は必ずしも「北」とは限られておらず、それぞれの民族もしくは部族の神話的・宗教的觀念と相即しており、さらにこれに加えるに地形及び社会構造などの要因がある。それなら、わが国の風習の原型といわれる釈尊涅槃においてなぜ「頭北面西」の体位がとられたのか。このことを古代インドの民族史・習俗史などの分野で探ぐって行くと、そこに「北方楽土」と「北西故地」の觀念の存在することが知られる。いかなれば釈尊の「頭北面西」の背後には、古代インドにおける民族的理念と風土的觀念とが潜在していたことが推定される。

このことをわが国の習俗に移して考えてみると、日本には古来「北を忌む」風習が諸地方にみられ、「洗濯物を北向きに干すものではない」「鉄瓶・やかん・竈の口を北向きにするな」(現在でも目上の者に土瓶ややかんの口をむけるのは失礼になるといわれている)「婚礼の時に箆筒・鏡台を北向きに置くものではない」。「神棚・仏壇は北向きを避ける」等々である。⁽⁷⁵⁾ また九州では北向きに鉄砲を打つと弾丸が返って来るからといって「北撃ち」を忌む。⁽⁷⁶⁾ これと類似の習俗は中国・沖縄などの北斗信仰にもみられるが、わが国における北斗信仰(星祭)については改めて考証するとして、とに角、このようなわが国古来の北忌もしくは北方聖視の習俗と釈尊涅槃の頭北面西との合摺の上に「北枕忌」が成り立ったのである。この場合むしろ非日常的な北方聖視の本来的な意味が日常的レベルにおいて逆転して「忌」となったことは他の諸々のタブー習俗と同様であることはいうまでもない。

- (1) 平凡社・世界百科辞典・七・二〇九頁。
- (2) 柳田国男・葬送習俗語彙・一八、二〇、二二頁。
- (3) 井之口章次・仏教以前・二三四頁。
- (4) 斉藤忠・「葬送儀礼」・現代のエスプリ・一一一号・一六頁。
- (5) 斉藤忠・「墳墓」・日本史小百科・六四頁。
- (6) 同書・六五頁。
- (7) 藤井、花山、中野編・仏教葬祭大事典・三〇四頁。藤井正雄監修・葬儀大事典・六〇五頁。
- (8) 棚瀬襄壘・他界觀念の原始形態・一四七、一四八頁。
- (9) 同書・二六一頁。
- (10) 同書・六六三、六六四頁。
- (11) 同書・六八八頁。
- (12) 同書・六六五頁。
- (13) 同書・一四八頁。
- (14) 宗教学辞典・六七七頁以下。
- (15) E. Durkheim and M. Mass; Primitive Classification, trans. by R. Needham, London, 1963, p. 60
山内貴美男訳・人類と論理・一一〇～一一二頁。
- (16) 吉田禎吾・宗教と世界観・一一八頁。
- (17) 宮本延人・バリ島の研究・一七頁。
- (18) 大林太良・葬送の起源・七九～八四頁。
- (19) 同書・八四頁。
- (20) 同書・八〇頁。
- (21) 藤本英夫・墓地・社会思想社・一〇一頁以下。
- (22) 同書・一七五頁。

- (23) 酒詰仲男・「本邦遠古の埋葬について」・葬送儀礼(現代のエスプリ、一一一号)二二―二三頁。
- (24) 同書・七頁。
- (25) 同書・一〇―一一頁。
- (26) 馬淵東一・「南島の世界観をめぐって」・社会と伝承・十五卷十号。
- (27) 同書・七頁。
- (28) 同書・十二頁。
- (29) 同書・十三頁。
- (30) 松田稔・「中国古代の魂招きにおける方位観の変遷」・宗教研究二四〇号。
- (31) 池田末利訳註・儀礼・第四卷十頁註十。
- (32) De Groot; *The Religious System of China*, vol. I, pp. 5, 7. (中国宗教制度卷一、三頁)
- (33) 松田・上掲論文・四七頁。
- (34) 同書・五五頁。
- (35) 杉本憲司・「中国古代の墓地」・森浩一編『墓地』所収。
- (36) 松田・上掲論文・五七頁。
- (37) 同書・五七―五八頁。
- (38) 道端良秀・仏教と儒教・レグレス文庫・三二頁。
- (39) 池田末利・儀礼・第四卷三五六頁。
- (40) De Groot; *op. cit.*, vol. III, p. 984
- (41) 窪徳忠・増訂神繩の習俗と信仰・一五九、一六一頁。
- (42) 北沢方邦・日本人の神話的思考・講談社現代新書・二四頁。
- (43) 正蔵・一・二二頁上。
- (44) 正蔵一・一九九頁上。
- (45) 正蔵・二・七五〇頁下―七五一頁上。
- (46) 中村元・ブツダ最後の旅・岩波文庫・二二五―二六頁。

- (47) 同書・三二二～三頁。
- (48) 中村元・仏教語大辞典・上・三一四頁上。望月仏教大辞典・二・一七八五～六頁。
- (49) 正蔵・二七・九五七頁上。
- (50) 正蔵・二四・二〇三頁上。
- (51) 正蔵・四・六九六頁中。
- (52) 正蔵・二二・五〇七頁上。
- (53) 矢吹慶輝・阿弥陀仏の研究・一三二頁。
- (54) 正蔵・二七・九五六頁下。
- (55) 中村元・ブツダ最後の旅・二七四頁・註一二五。中村元・ヒンドウ教・世界宗教史叢書・二九頁。
- (56) 正蔵・三・四六六頁下～四六七頁中。
- (57) 望月仏教大辞典・九・三四五頁下。
- (58) 中村元・ゴータマ・ブツダ・全集十一・七一頁。
- (59) 中村元・仏教語大辞典・下・一二四八頁。
- (60) 田辺繁子訳・マヌ法典・岩波文庫・八〇頁。
- (61) 藤田宏達・原始浄土思想の研究・四九一頁。
- (62) 岩本裕・極楽と地獄・三一新書・一〇六頁。
- (63) 藤田・上掲書・四九三頁。
- (64) 同書・同頁。
- (65) 中村元・ゴータマ・ブツダ・一四～一五頁。
- (66) 奈良康明氏は釈迦族が人種的にアーリアンであるとは断言し得ず、非アーリア系の可能性が強いが、文化的にもアーリア文化圏にある程度位置づけられていたと推定する。(仏教史上・世界宗教史叢書・七四～七五頁。
- (67) 中村・ゴータマ・ブツダ・一五～一六頁。
- (68) 望月仏教大辞典・三・二九三四頁。
- (69) 奈良康明・上掲書・一六五～一六六頁。七〇頁。

- (70) 中村元・インド古代史上・選集五・五一〜五五頁。
- (71) 奈良康明・上掲書・二四頁。
- (72) ラッツェル(向坂訳)・アジア民族誌・一〇二頁。
- (73) 三森定男・印度未開民族・四〇頁。
- (74) 田中於菟弥・「民族と習俗」・辻直四郎編・南方民族誌叢書五・印度・二三〜二四頁。
- (75) 迷信調査協議会編・生活慣習と迷信・三三〇頁。
- (76) 中山太郎・日本民俗学辞典・補遺・二五頁。
- (77) 窪徳忠・増訂沖繩の習俗と信仰・一六四頁。