口寄巫俗の宗教民俗学的考察

――巫業を通して観た口寄せの時季について――

桜井徳太郎

一、発題の趣旨

日本の巫女を宗教民俗学的立場から究明する場合に、どのような問題点が存するかについてはかつて若干触れたことがある。(1) その中で私は、日本の巫俗を、周囲諸民族との比較において検討する必要のあることを強調した。そしてその「比較研究の第一歩としては、まず何よりも先に日本民俗学プロパーの領域で、不十分な点、未整理の要素を究明検討する努力がつづけられねばならない」こと、つまり「比較研究の可能な段階に到達するために急いでそのお膳立をする必要がある」（日本民俗学会編『日本民俗学会報』四三号、二八頁）ことを力説した。私じしんも、この要望に応えるため、ここ一両年は主として東北地方に現在する巫女の機能や伝承に注目しながら臨地調査をつづけてきた。その結果、これまで学界に提出されていた多くの疑問点を再確認したり、新しい問題点を発見したり、また、これらの問題解決に関する多少の曙光が期待できる資料に遭遇する機会にも恵まれた。それらについては逐次公表して各位

のご叱正を仰ぐ所存であるが、本稿では、その一つ、口寄巫女の行なう口寄せの時季についての問題に限って提示してみたい。

東北地方において、なお現在的機能をもつ女性巫者のなかには、(1)口寄せの業を常時行なうものと、(2)特定の時季以外の口寄せ行為を禁止するもの、との二つのグルウプが存在し、それが些かの混乱を招くことなく截然と区別されている。こうした二つの区分、相対峙する二つのタイプが、どうして出現したのであろうか。その要因を究明して、巫女成立の問題の解決に尽くそうというのが本論の主目的である。

とくに後者のばあい、すなわち口寄せの時季に条件をつけるケースについて検討すると、(1)新口については、死の直後、四十九日以内、精進下ろしの当日、一〇〇日以内、新盆・初彼岸の来るまで、一年以内、に施行しなければならない等としている。また(2)古口については、正月などの「神様月」を避ける。種下ろしや五月田植の日はいけない、植付けから稲刈りまでは慎しむ、氏神祭りや神送りの日は遠慮する、もの日には死霊が下りてこない、等々のタブーが設けられ、その施行にあたって厳重な禁止期間が強制されている。(この点の見解は別に触れる所存である)。

こうした口寄せ執行の時季に、種々注文をつける慣行が、どういう民俗的背景のなかで成立したのか、この点を解明することが出来たら幸甚の至と考えるのである。本稿においては、かかる課題へ志向するための第一段階として、その方法的見通しとともに現地調査でえた素材を提供して、江湖の批判を仰ぎたいと念ずるわけである。

二、方法と見通し

巫女が施行する口寄せの時季に一定の原則がみられることを指摘した研究は、管見の及ぶかぎりではきわめて少ないように思われる(2)。その数少ない論究でも、この点に重要な問題の存することを強調し、その解明に学問的意義をみ

とめ、研究の価値の重要度に触れたのは、皆無といっていいくらいに少ない。これは、研究者が初めから巫女機能の呪術的神秘性に魅せられたために、心霊的側面のみを重視して、この点を見過してしまったためか、あるいは逆にそれを迷信的行為と断定し、それのもつ民族宗教的意義を軽視または無視してしまったからであろう。とにかくそうした偏った予見のままで巫女伝承の調査を行なった方法上の弊が現われたためだろうと考える。

私もまた当初は、かかる一般的予見の偏執を脱することができなくて、相当の調査時日を無駄にしてしまったことは、まことに惜しまれてならない。巫女資料採集のため、東北の各地域を遍歴しているうちに、津軽イダコ、南部イダコ、秋田のイチッコ、山形のミゴ、さらに旧仙台藩領内のオガミン、オガミサマ、福島県下のノリワラ、北奥羽に活躍するゴミソなどの存在を知り、それら相互を比較することによって、ようやくその盲点に気づいたのであるから、深くその不明を恥じなくてはならない。

巫女の口寄せに、シンクチ（新口）・フルクチ（古口）・イキクチ（生口）・シニクチ（死口）という区別の存することを知らないわけではなかったけれども、その施行期日や実施の時季に、きわめて峻厳な規制の枠が設けられ、強固な制禁のタブーが生きていることは知らなかった。数次にわたる東北地方の巫女調査において初めてその事実を知り大いに驚嘆した次第である。[3] そこで、さらにこの点を日本列島の各地、とくに南九州から南西部へと点在するトカラ・奄美等の南西諸島、さらに沖縄列島の巫俗について検討してみると、その地域差が歴然としてくる。こうした地域差の生じた所以を追究し、丹念に巫俗変化のトレースを行なうことが何よりも緊急な作業であると考えられる。

そこで第一には、巫女機能の今なお活発な北辺の東北地方と、その南端の南西諸島・沖縄地方において、どのような特徴がみられるかに注目しなければならない。そして第二に、それぞれの地域に展開する巫俗相互の比較研究を進めて、相互間にどのような繋がり・脈絡・系譜がみとめられるかの分析を行なう。かくして各地域ごとの特質が明ら

かになったら、第三に、接触地帯における巫俗の採集と分析に着手する。ここまで作業を進めて行くと、広域社会に機能する巫俗の地域差やその矛盾を、誤りなく解説し合理的な説明を加えるだけの素材が集り、全体構想の構築が可能となろう。こうした作業過程を経たのちにおいて初めて最終的に、日本における巫女の歴史的系譜とその発展と、そしてその変遷推移の科学的跡づけに成功することができるものと考える。

この問題は、巫女じしん秘密結社的閉鎖社会を構成し、またそういう状態を保ちながらかなり長期の歴史的時代を経過してきた事実にかんがみ、また巫女伝承の内容が民俗領域のなかでもことさら機微に属することのために、短期間の性急な調査研究で成功を期待することは無理というものであろう。十分に時間をかけ、かつ小地域に属する巫俗の綿密な検討の積み重ねの上に立脚した広地域の調査を、丹念に続ける必要がある。本稿では、東北地方での見聞を中心に、調査期間中筆者みずからが被験者となって体験した事実などにも基づいてその一端を報告するに止めたい。

三、新口と古口の分布

死の直後に巫者を喪家に招いて口寄せ供養をおこなう、いわゆる新口の風は、日本列島全域をおおっているわけではない。これに対し、死後かなりの期間を経たフルボトケ（古仏）に対する古口寄せは、広く全域にみられるのであるから、この古口寄せの巫俗をもって全国的な風儀だと断じてよかろう。少なくとも現存の巫儀に関する限り、この断定は正しい。若しそうだとすると、古口寄せの方が口寄せの固有形態を示すものであり、それに対して新口は、その古口寄せが変化して出現した後の形であると結論しても差し支えないようである。はたしてそう断定してよいであろうか。

日本の巫女のもっとも素朴的な姿勢を示すといわれ、したがって本土の巫女の原初態を表わすとされる南西諸島や

沖縄群島（先島を含む）のユタは、津軽イタコや秋田イチッコのように、信者の要望に応えて死霊の口寄せを行なう。この点では両者の間に際立った差異はみとめられない。ところが、奄美や琉球の島々のユタが行なう口寄せは新口に限られ、いわゆる古仏をよび出す古口はみられない。その新口も、もっとも多いのが死後七日目に施行する初七日のマブイワカシである。ほかに三日目、あるいは四十九日目というのもあるが、何れにしても、死後四十九日のイミアケを超えることはない。[4] 明らかに新口の部類に属する。

これに対し、東北地方で新口寄せの供養を実施する地域は、岩手県の南部から宮城県の北部にかけたオガミンまたはオガミサマ地帯である。そこは、はやい死者供養を施行するところで、死殁した日の夜、あるいは葬式を出した日の晩に忌中払いをしたあとで行なう。さらに三日とか、いろいろあるが、どんなに遅くとも四十九日以内にはすましてしまう。神下ろしの後、死者の霊をよび出して、ハツクチ（初口）・ナナクチ（七口）・ツギクチ（次口）・コヨセ（個寄せ）など、口寄せ巫儀の次第もおよその定型を保っている。[5] 一統眷族の多い喪家などでは、二日二晩連続して行なわれることもあるという。そしてその風は今日でも些かも衰えていない。

ところが、この地帯の北部に位する南部（青森県東部）や津軽（青森県西部）の地方では、新口を寄せるイタコは、皆無といってよい。このうち、津軽半島の最北端の東津軽郡三厩（みんまや）町や北津軽郡小泊（こどまり）町のイタコが、喪家に招かれて新口寄せの供養を施したという例に若干遭遇したけれども、それは本来の方式ではなく、近時の変化であることが明らかとなった。そして専らの施行は、古口である。

いっぱんに津軽地方では、口寄せの区分を新口とか古口などとはいわない。区別する必要のあるばあいには、「新しい仏」、「古い仏」という（ここでいう仏が、死者を意味することというまでもない）。そして古い仏でないと口開き（口寄せのこと）をしない。この新古両仏の区分は、何を規準として判断するのか不明であるが、それを死後一〇〇日とみ

る例が圧倒的に多い。旧暦六月廿三、四日は北津軽郡金木町川倉の地蔵尊の縁日である。その地蔵講祭には、イタコマチが開かれ、集まる信者の口寄せの依頼がおびただしく殺到する。[6] その依頼を受けるイダコが開口第一番に発する言は、「ホトケは一〇〇日を過ぎているかどうか」という質問である。この点を確めてからイラタカの数珠を繰って「地獄探し」の祭文や「般若心経」を誦みはじめる。つまり、死後一〇〇日を経過しない新ボトケに対する口寄せは、ご法度であってできないというわけである。いくら死霊に問いかけても反応がない。その都度別人の死霊が現われてしまう。そういうときには、かならずはやまって一〇〇日以内の新ボトケを呼び出していることになる。だからホトケは下りてこないのだ、とイタコは説明している。[7]

新ボトケと古ボトケの区別を、死後一〇〇日という期間の有無によって断定することが、いったいどういう意味をもつのかも検討しなければならない。しかし、これは別の機会に触れることにする。日本における巫女地帯の典型的な一地域を形成する津軽地方において、死後一〇〇日以内のうちに死者の口寄せをする新口の風が、全域にわたって一例もみあたらないことは、大いに注意しなければならない。これは新・古の両口をともに施行する旧仙台藩領のオガミン地帯と対照的である。そしてその性格は、旧南部藩領内で活躍する、いわゆる南部イタコといちじるしく接近する。[8] この点において、南島諸地域のユタが、もっぱら新口寄せに精力を集中する風儀と、真向から対立する。そうした分布上の特色を、どう説明したらよいのであろうか。日本の巫女研究におけるもっとも強い関心をよぶ問題点の一つは、実にここに煮詰められてくるのである。

四、新口寄せの時季と巫俗

上述の問題点に答える前に、口寄せの時季をめぐって展開する巫俗の特徴について触れなければならない。

(1) 新口寄せの種類

まず新口寄せの時季については、凡そ次の一〇種を数えることができよう。すなわち

1、死の当夜か翌日　つまり埋葬以前の儀礼として行なうものである。多くは通夜の行事とするが、通夜については、別に仏僧を招いて仏教式の読経供養をし、口寄せはその後で執行する。ところによっては通夜を省き、口寄せのみで済ませる。むしろその方式が本儀に叶うものだと考えている所も少なくない。この例は東北地方ことに陸前の北部地方から三陸沿岸の海村に分布する。

2、埋葬日の当夜、または翌夜　この例もまたオガミン・オガミサマ地帯に広く拡がっている。しかし分布の広さでは、1にまさる。この地方では埋葬のことを法事といい、法事がすむと直ちに「忌中払い」をする。その席には仏僧が列座するが、すむと喪家と菩提寺との関係は四十九日の忌明けまで途絶える。そこで埋葬のすんだ当夜または翌日の晩に、同族・親戚・縁者・知友を招いて盛大な口寄せをする。北部陸前地方、ことに宮城県本吉郡・気仙沼市手県東磐井郡・陸前高田市地区でもっとも盛んである。この地方の民庶の間では、この口寄せ供養の済まないう・岩ちは葬式が終った気持になれないといって、とくに重要視する。

3、三日目に行なうもの　口寄せの方式は前二者と同じである。

4、三～七日に行なうもの　口寄せ儀礼はほぼ前者と同じである。

以上の二つは、南西諸島のトカラ列島のごとく三日目としなければならないとする例もあるが、多くは東北地方の北部陸前地帯のように三日ないし七日のあいだに、あるいは七日目に行なえばよい、としている。要するに初七日以内とする点において共通するものがみられる。

5、初七日　この例も多い。ことに奄美群島の一つ沖永良部島のごとく、この日を定日とし、この口寄せをもっ

て、マブイワカシ（死者の霊魂と訣別）の意味とするところも少なくない。

6、四十九日、及びそれ以内　沖縄列島などでは、死後七日ごとにユタを招いて供養をし、最後に四十九日の中陰の日に盛大な口寄せをするところが多い。本土でもこの例は少なくないのは、いうまでもなく仏教の経説の影響をうけたためとみなされよう。この点については今後の討究を必要とする。

7、忌み明け　初七日とか四十九日などと日を限定しないで、忌み明けの斎忌儀礼として施行する。そういう例も少なからず存在する。

8、一〇〇日　東北地方の新口地帯では、在所にイタコがいなかったり、イタコの都合によって口寄せができず、止むをえず四十九日を過ぎたばあいには、一〇〇日目に施すという風がある。筆者の現地調査中にも、宮城県石巻市のオガミン、佐々木きえ氏の所へ在郷の稲井町真野のK氏一族が寄り合って、ちょうど一〇〇日経った死者の口寄せを依頼している実例に遭遇した（昭和四十一年三月二十七日調査）。

9、初彼岸・初盆　死後、死者の初めて迎える新盆、または初彼岸に行なうとする例も、少ない数ではあったけれど北部陸前の旧仙台藩領内でみとめられた。

10、二度のアズサ　死者の口寄せを、出棺前の通夜の晩または埋葬直後に施行した喪家が、四十九日以内にもう一度繰り返し行なう死者供養行事である。アズサとは梓弓を指す。と同時に、かつて梓弓の弦を棒で打ち、ぶんぶん鳴らしながら死霊の心境をかたった時代の古風儀を表わす名称でもある。それだけに起源の古さを示している。愛惜の念措くあたわざるものに対しては、一度の口寄せのみで十分に意を尽くしたことにならないのであろう。遺されたものの悲嘆が募りに募って、巫儀「二度の梓」を生み出したものと推察される。

(2)　イタコの出張

新口寄せの会場には、原則として喪家があてられる。喪家の都合や巫者の個人的事情によって、一定の期日に開催不可能となったばあいにのみ、喪家の一家眷族縁者が挙って巫家に赴き、口寄せを依頼する。それ以外はたいてい喪家で行なう。

したがって東北地方でも南西諸島でも、当日イタコの喪家へ出張してくる例が圧倒的に多い。喪家では、死者が出ると、その訃報を旦那寺または親類縁者に告知する。その際の告知人足をツカイとかツゲまたはツゲトとよぶ。日中でも提灯を掲げ、蓑・笠・脛当て・草鞋に身を固め、ものものしい扮装で出掛ける。そしてツゲには必ず人足の二人を充てている。口寄せのための「イタコ招び」もまた、それと同様に行なわねばならないとしている所が多い。巫者が遠方のばあいには、今日ではタクシーとか自家用車で迎えに行くが、以前は馬を牽いて行き、その馬背にのせて案内したこともあったという。イタコの帰路には、かならずオクリがつき、祭壇に飾られた供物のすべて、または口寄せ進行中の中休みに出るご馳走、さらに並居る縁者の奉仕する口寄せ料が、ことごとく巫者への土産となり収入となる。オクリは巫者の道案内とともに、土産物の運搬役も果たさなくてはならない。

(3) ナナクラヨセ・舟っこ流し

秋田県の北部と、これと境を接する青森県の南津軽の村々では、急死者・変死者、または愛惜する者の死をみたばあい、その愛憐の情を表現するために、特別の口寄せを行なう。秋田県の八郎潟周辺から北の山本郡・北秋田郡・鹿角郡地方にかけてはハナヨセ・ナナクラヨセ・ナナクラオロシといい、南津軽の村々で「舟っこ流し」という。一家の柱石たる地位にある人や学齢前の乳幼童児の急病死・溺死・事故死に対しては、例外なく挙行する。以下それをめぐっての巫俗の大要を紹介しておく。

津軽地方では、たいてい四十九日までに行なうこととなっている。まずイタコを招いて祭壇を飾り、霊前に数多く

の供膳と同数の水を供え、親戚・縁者・知友を洩れなく招待する。手のこんだ巫儀の展開次第は省略するが、要するにイタコに呼び出された死者の霊魂が、イタコの口を借りて招待客のすべてに話しかける趣向である。したがって、招待客の人数が多いと、夜を徹しても二日二夜はかかる。問い口のすべてが終わり神送りがすむと、どんな深更に及んでいても、かならずその日のうちに列席者一同が打ち揃って死霊を送る。新しくつくって霊前に供えておいた小型の舟のなかに供物をおさめ、これをホトケのミヤゲとする。また別に藁人形をつくり、それを死んだホトケ当人だと称して、その舟に乗せる。そうして参会者のうち縁の濃い者がそれを担ふ。他のものは野辺送りの会葬者のごとく舟の後尾に連なり、海村の部落なら浜辺の波打際まで、また内陸山間の村なら川端まで行き、そこから海または川へ流す。あたかも送り盆の精霊流しに匹敵する風景である。「舟っこ流し」の称の起こってきた淵源は、実にここに存するものと考えられる。

同様の方式は、津軽地方と境を接する秋田県の北部地方にも広くおこなわれる。山本郡・北秋田郡で、それをハナヨセというのは、造花で美しく祭壇を飾るところからみて、「花寄せ」の意であろう。平安貴族が極楽浄土を現世に再現し、そのなかで往生を遂げることを望み、居室を蓮華の造花で飾り、阿弥陀如来像の五指と自分の手とを五色の糸で結びながら死んでいった状景を彷彿たらしめるものがある。けれどもハナヨセの風儀が、王朝時代の西方往生観と結びつくかどうかは、そう簡単に断定できない。もちろん、東北地方へ浄土教が伝来したのは、そんなに古い時代でない。したがって、どうみても浄土教の直接的影響を容認する材料は発見できそうもない。その限りにおいて、ハナヨセ行事における仏教的要素の付加影響をあまり強調するわけにいかない。ただし、この地方にも、かなり古くから観音信仰・地蔵信仰の伝播が行なわれ、その影響を示す仏教文化の扶植がみられたから、この方面からの追求にも持続的努力をはらわねばならないであろう。(9)

このハナヨセをいっそう大規模にしたのがナナクラヨセ、またナナクラオロシである。その巫儀は、ハナヨセの場合と大同小異であるけれども、遺族や縁者が巫儀を催す前に、近郷近在の七カ町村を行脚托鉢し、戸ごとに門付けして米銭の喜捨をうけるところに様式上の違いが見られる。そしてその喜捨をもとでに巫女を招き、ナナクラ（七座）の祭壇をつくり、口寄せをする。この巫儀をナナクラヨセまたはナナクラオロシと称するのは、このためであろう。口寄せが終ると、小型の木造船に供物や、ホトケに象った人形を入れて、海または川に流す。参会者一同が念仏を唱えながら送って行く風も、また「舟っこ流し」と異なるところはない。(10)

(4) 新口寄せの時季の異同

さて以上みてきたように、新口寄せの全く行なわれない津軽地方であっても、その南部にゆくにつれて、とくに秋田県と境を接する地域に、その特殊形態としての「舟っこ流し」が盛んに執行されること、またその接触地帯の秋田県北部で、様式の上から同系統とみなされるハナヨセ・ナナクラオロシが催されるということ、これはどういうわけであろうか。いずれにしても、それが新口寄せであるからという理由でもって、これをオガミン地帯（旧仙台藩領内に顕著）や南島諸地域のネーシやユタの新口寄せと同一視すること、そして両者を無媒介に結びつけることは、早計に過ぎると考えられる。

しかしながら、とにかく新口寄せ類似の方式が、常人の死ではなくして変死者や急死者などの異常態に限って適用されていることの意味は何なのであろうか。大いに考えさせられる。証明資料の十分に出揃っていない現段階では、いそいで結論を下すことに躊躇せざるを得ない。早急な断定を避けねばならないことはいうまでもないが、いちおうの予見を立ててみることも場合によっては必要である。そうした冒険をあえておかすとしたらどういうことがいえるであろうか。

これはまったく推測の域を出ないのであるけれど、元来新口寄せは、はやくから東北地方の北部においてもおこなわれていたのではなかったろうか。ところが、新ボトケを下ろす巫俗は時代の推移とともに著しく衰微して行った。その理由として、仏教が伝播浸透し、死者の処理に仏僧などの関与がしだいに加わるようになったことなども挙げられよう。とにかく、いつの頃からか津軽や南部の諸地域から、その風が見られなくなってしまった。しかしながら、そうした情勢のなかにあっても、なお異常死者の場合のみは依然として旧態を保持する体制が民間にのこり、南津軽や秋田県北に現在みられるがごとき形で展開してきたのではなかろうか。そのように判断できないこともない。しかし疑点はすべて今後の研究課題として残し留め、その解決を後日に期したいと考える。(11)

五、古口寄せの時季と巫俗

東北地方における古口寄せの盛行地域は、旧津軽藩領・旧南部藩領内の盲巫女のイタコに限られる。そしてそこはまた、広く日本列島全域から眺めてみても、この巫俗が圧倒的に卓越している地帯でもある。これにつづいては新古併存地域の旧仙台藩領がクローズアップされる。(12) 本稿では古口寄せの時季をめぐって展開する巫俗の問題を、主として津軽地区を中心に眺めてみることにする。

津軽地方では、一般に古口寄せのことを「口開き」といい古口とはよばない。北部津軽地方では、古ボトケとか「ホトケを供養する」というのみである。口寄せの対象たる死者の霊を、死後一〇〇日を過ぎたホトケに限定することは何処も同じであるが、それを彼岸口、盆口、ナノカ（七日盆）口、地蔵口、オシラ口などと称する場合があるので、それぞれについて検討を加えてみたい。

もちろん、ホトケの供養を丁寧に行なうか否かによって、家により、また地域により、口寄せの回数に差異が出て

くる。丁寧な所では年に何回も繰り返すけれども、簡単な家では一回限りで終りとする。その地域差や家風による個性差はこのように歴然と表われてくる。それにも拘わらず、たいていの家では、少なくとも年に一回は口寄せを頼むべきだとしている。そしてその任務は、主婦に課せられている。したがって家の主婦としては、どんなに多忙でも年に一回の仏下ろしは欠かさない。私の調査期間中でも、それをしないと肩の荷がおりたような感じがしないと訴える女性に少なからず遭遇した。

(1) 古口寄せの種類

1、彼岸口　春秋の彼岸の期間内に限って口寄せをする例である。春彼岸のばあいを春口といい、秋彼岸の際を秋口という。この型式の古口寄せ、つまり彼岸口の分布区域がもっとも広いので、この方式が、古口の正統型だと判断させる気持を起こさせるほどである。ただし、どちらかというと、春彼岸がもっぱらで、農事や山仕事がさほど繁忙をきわめないうちの春口がさかんである。とくに春の訪れの遅い東北地方では、まだ消えない雪のなかで春彼岸を迎えることとなるので、やがて到来する農繁季直前の春口に、口寄せを依頼する例が圧倒的に多い。秋彼岸は、最近のように稲の刈入れ収穫の季節がはやくなると、その時季がちょうど農繁季と合致するため秋口を避ける農村部がふえてきた。けれども、そうだからといって、秋口はいけないというわけではないこと、もちろんである。

2、盆口　この例はきわめて少ない。青森県の南部地方、とくに八戸市内の寺院で盆施餓鬼会を催す際に、集る善男善女の需めに応じて寺院の境内や参道で盆口を寄せることがある。[13] しかし津軽イタコでは、これをまったく行なわないといっていいほど稀有である。その僅かな例が、北津軽郡内の漁村の二、三の部落でみられた。農村郡・山村部の報告例は手もとにない。青森市・弘前市・五所川原市などの都市でもない。ただし、弘前市内の寺院が密集する寺町区の参道に、「乞食イタコ」がたむろして墓参の人々に口寄せの依頼を請い、米銭の喜捨を仰ぐ風景に接するこ

とはある。しかし、いうまでもなくこれは正統的イタコ本来の姿でない。

民間巫女が盆に口寄せをする方式で、最も古型を存している例が、和歌山県田辺地方にみられた。ここでは、他の地方で盆の祖霊を提灯や門火で送り迎えするときに、それとは別に巫女を招いて「仏迎え・仏送り」をするという。[14] これはまことに貴重な報告で、若しも祖霊の送迎に巫女が中心的役割を果たしたとすると、それは、仏教伝来以前の民族的祖霊崇拝形態の珍らしい残存であるというべきであろう。この点は、今後検討しなければならない重要課題であると考える。

3、七日口　盆月の七日、いわゆるナノカビに口寄せを行なう例が若干ある。北津軽の漁村で、溺死者や無縁者の供養を七日日(なのかび)に催すときに、イタコに頼んで死者の口寄せを施行する。あるいは、この日墓掃除をすませ、心身清浄となった老婆たちが、イタコを招いたり、みずからイタコの所へ出かけて口寄せを依頼する。また青森県八戸市辺では、七日盆に、イタコが集って口寄せするのをイタコヨセといった（岩崎敏夫『村の神々』昭和四三年、岩崎美術社刊二八頁）。何れも、イタコの口寄せ日を七日としたのには、とくべつの理由はなく、たんに七日盆を機縁に行なったとしか判断できない。けれども、それをことさらに七日口とよんでいるのは、盆における七日日の口寄せがかつて一つの方式として存在したことを示してはいないだろうか。後考に譲りたい。

4、地蔵口　東北地方における民庶の地蔵信仰はまことに強烈である。どんな部落に入っても地蔵堂の見られない所はない。したがって年輩の婦人・老婆による地蔵講行事はさかんである。その両横綱株が、下北半島恐山の七月廿三、四日（現在は新暦で行なうが、以前は旧の六月二十三、四日を縁日とした）の地蔵会と、旧六月廿三、四日の津軽金木町で催される川倉地蔵尊の例祭であろう。両方とも当日は近郷近在はおろか、東北各県下、遠く北海道や東京・大阪からも参加する講中がある。そのときに開かれるイタコマチを地蔵口とよぶ。いうまでもなくその他にも、南部の

百石(ももいし)とか、津軽の今泉(いまいずみ)など、前二者ほど名の知られていない所を含めると、その数は相当なものになる。藩制時代には、そうした所もかなり賑わったらしいけれども、今日では、恐山と川倉の両横綱に全くお株を奪われてしまった。(15)

両所の地蔵口には、南部や津軽の足腰のうごくイタコというイタコは、全地区から悉く参集するといわれる。

5、オシラ口　これには三つのケースが見られる。第一は、オシラ様という各家に代々伝わる家の祖先神を、その祭り日に神棚の奥から出してきて、イタコの家に持参し、神下ろしののちオハライをして貰う様式である。この方式はオシラサマ所持の家が部落内に少ない場合に多く行なわれる。

第二はオシラ講のケースである。旧暦の三・十月十六日は十六善神の命日で、オシラ様を所持する家では、ヤドをきめて集会しオシラ講を開く。(16) 娯楽や休息の機会に恵まれない東北地方では、この講行事が年中でも最も楽しいレクリェーションの一つであった。講員が各自の家からオシラサマを持ち寄り、祭壇に飾ったのち、イタコがオシラ祭文を唱えて供養する。それをアソバセルとか、オセンタクなどという。そのあとで、参集の老婆たちの希望をうけて口開きをする。つまりオシラサマの縁日を卜してたまたま寄り合ったことを機縁に依頼することになるので、口寄せはまったくの副次的な行事である。けれども依頼者は、各人の祖先を祀ったオシラサマのオミチビキで祖霊と語ることができるというので、ことに大きな期待を寄せて集ってくる。

在所でオシラ講を営まない地域では、弘前市郊外の久渡寺で旧四月十六、七日に催される法会に参集する。(17) これが第三のケースとなる。各家に代々伝わるオシラサマ、それは永年の間榾火に燻されて煤けてしまっているが、この日は新調の紅絹のコロモを目も鮮やかに着けてもらって久遠山へ登り、久渡寺本堂でオシラアソバセつまり祈祷をしてもらう。俚人はこれをもって「オシラサンの位がついた」といって喜ぶ。寺自身は元来、オシラサンともイタコとも直接の関係があったわけではない。その縁日つまり本尊の開帳法会に、来会の善男善女に対し加持祈祷したことを機

縁に、たまたまその祖先神と目されるオシラサンの祈祷をも兼ねて行なうことになったのが端緒である。それが今日のごとき盛況を招くにいたったわけである。

ところが、各地のイタコマチ・ミコヨセの発端がそうであったと同様に、それを契機として参集の善男善女の要望に応える形で、イタコたちが境内に参り口寄せを施行することになった。だから最初は乞食イタコの類が開業していた、といわれる。近来は参詣者の数がふえ、正式な免許状（これをイタコはユルシという）をもつイタコも集り、自然にイタコマチの観を呈してきた。こうした口寄せもまたオシラ口と称される。

6、その他　以上のほかに、とくべつの名称こそないけれど、社寺の特定な縁日や祭日、さらに本尊の開帳日を期して口寄せの行なわれることがある。前掲の著名なもののほかにも、津軽地帯においては、岩木山信仰と密着して展開する古口寄せが多くみられる。たとえばその山麓に鎮座する霊社の中津軽郡赤倉神社・大石神社をはじめ、岩木山神社の末社の祭日に蝟集するイタコヨセなどがそれにあたる。また南津軽郡尾上町の猿賀神社、弘前市郊外の小栗山神社、大鰐町の大円寺、北津軽郡車力村の高山稲荷などでイタコのヨセ場がつくられ盛んに口寄せが行なわれる。これらの社寺の多くは、ほとんどが山岳信仰などと結合した霊験性の高いもので、かつて山伏修験者の行場とか、その効験のゆえに人口に膾炙し、近郷近在に広い信者圏をもっていた。そうした霊場は、必然的に多数の信者を惹きつけ吸収することになろう。するとそれを目あてにイタコが参集する。そのイタコの多くは、初めは公許を与えられないまま境内の一隅にひそやかに口寄せの場を設営する。邪魔者扱いをうけ肩身の狭い思いを続けているうちに次第にその効験・機能がみとめられ、やがて堂々たる存在を自他ともに意識するようになって初めて公然たる地位を確保する。そういうプロセスを辿りながら定着したケースが多い。恐山といい、川倉といい、いずれも定着の当初には、こうした苦痛を嘗めながら成立展開への道を歩んできたのである。

(2) 口寄せ巫女の出張

前述の古口寄せの種類のうち、1彼岸口、2盆口、3七日口、の三種は、依頼者が巫者の家へ出向き、巫家において施行される。これに対して、他の地蔵口以外のオシラ口・イタコマチそのほかは、巫者が巫家をはなれて会場（祭場）へ赴き、そこで巫儀を執行する。この原則とその区別はまことに厳然と守られているようである。但し盆口のばあいには、紀州田辺地方に限ってみられるような、巫者が依頼者の家へ出向く例外があった。(18) これについては、後論したい所存であるが、この一例を除くと、とにかく上述の原則はかたく守られている。

(イ) 地域社会内の出張　さて後者の巫者出張のケースのうちでは、その多くが巫者が自らもまたそこに居住する地域社会内に出張するという、小規模区域の形態である。

東北地方の民間巫女は、全盲・半盲いずれにしても、とにかく目の不自由な人が多い。そのために盲女の行動範囲は大きく制限される。だから特別の場合を除き、地域社会を離れ幾日間も他所で宿泊することを前提としての行動は許されない。したがって大部分は宿泊滞在を予想しない一日行程の出張を原則とする。依頼先から道案内にくるか、こちらから予め案内者を頼む。後者のばあいの道案内には、巫者の家族や血縁者の頼まれることが多いけれども、縁族のないときは、日当を出して他人を雇う。そのために払う手間賃は、収入の低い彼女らにとって少ない負担ではない。いきおい他出、つまり出張を避ける方向へと傾く。どうしても止むをえない得意先のみつとめるわけである。そういう小範囲の地域社会内への出張は、地蔵口・オシラ口が多い。そのときはヤドがすでにきまっているし、万事勝手が知れているので、動きやすいわけである。

(ロ) 中規模の出張　イタコが地域社会を越えて他町村へ行くためには、宿泊を想定しなければならない。これは盲人として甚だ難問題となる。よほどのことでないと宿泊出張を決意しない。だから恐山・川倉など人々の雲集が予

想される著名な寺社の縁日・祭日を目標とする。これはイタコにとって、いわゆるカキイレの時期である。そこで道案内のテヒキ（手引）を伴い、宿泊のための諸々の準備を怠りなく身仕度を整えて出かける。たとい僅かではあるけれども、彼女らの生計の資を、いっきにこの季に得ることができるという期待が、少なくとも今日において、そうした決断を下す最も大きな動機の一つとなっているようである。

津軽イタコや南部イタコが恐山へ赴くとしても、以前はともかく、交通機関の著しく発達した今日では僅か半日の行程である。徒歩の時代でも、余裕をおいて見積っても数日とはかからない。しかも滞在期間は二、三日か、せいぜい七日間で、それを超えることはない。[19] これに対し、さらに広範囲に出張して巫業をいとなむ例がある。それも、その出張期間を五日とか七日の短期間に限るのではなくて、一カ月あるいはそれ以上の長期間の出張となる場合も見られる。そうなると、その行動半径は著しく延長され、巫業の形態や機能は、前者と質的な相違をもたらさざるを得なくなろう。一種の遊行形式の萌芽ともいうべきである。こうした後者の長期出張形態は、恐山や川倉のイタコマチの場合とも異なるので、これだけは項を別にして考究するだけの重要性が存すると思う。

(3) 出張形式から遊行形態へ

巫女が体系的な教団を組織し統制ある巫業を展開する例として忘れてならないのは、岩手県東磐井郡川崎村薄衣（うすぎぬ）に本拠をおく大和（だいわ）宗である。この組織的教団の形成は、いうまでもなく戦後であるが、その淵源は、在来の伝統的な妙音講組織に求められる。[20] この大和宗は郡市ごとに支部をもつ。その支部の配下には、かつて藩制時代の郷村ごとに別個の自然発生的な妙音講がつくられ、それぞれの自治的運営によって地域社会ごとに大きな宗教的機能を示していた。こうした在地組織のなかで、もっとも組織的な出張体制を見せているのが石巻市を中心とするオカミン講である。

(イ) 出囃方式　オカミン講の出囃方式についてはすでに触れたので再説する煩を省きたいと思う。[21] 概要は次のご

とくである。

石巻市およびその周辺地区在住のオカミンは、はやくから同業者の組合を結成し、自主的に役員を選びかつ自治的な活動をおこなっていた。その基盤となったのは、藩政時代からの伝統的な在来組織であったオカミン講である。春の総会の席上、牡鹿半島を巡回するデバヤシ（出囃）組と、巫家におって地域社会住民の依頼に応ずるウチバヤシ（内囃）組との二班に組分けする。年若い屈強な巫女が前者のアルキミコとなり老年者または、有力なミコは内囃組となって家にのこる。ここで問題となるのは、いうまでもなく長期間の出張形式をふむ前者のアルキミコである。

その期間は、主としてお盆（旧暦）から秋彼岸にかけての約一カ月である。出張先の牡鹿半島内では、個々のオカミンと先約があるし、また訪問の日時もほぼ固定しているので、依頼者の部落では、その日を想定して準備を整えている。つまりオカミンの縄張りは、ながい間の慣習にもとづいて固定している。オカミンは道案内のテヒキを連れ、巫具や若干の身廻品を入れた道具箱を背負って村々を訪れ、あらかじめ契約してある部落のヤドへ落ちつく。そしてそこで巫業を経営する。もちろんこのときは口寄せのみではない。部落祈祷である神オロシ・オシラ遊ばせをはじめ、安産を祈るエナ祈祷、漁撈の豊産を求める漁祈祷、卜占、八卦など、部落民のあらゆる要望にことごとく応ずる。けれども、口寄せはそこでもやはり巫業の重要な領域を構成する。死者の新口寄せのすまない家では、何をおいてもハツクチつまり初めての口開きを依頼する。また古ボトケをもつ家では、彼岸口・盆口などの区別をしないで、この期にいっきにことごとくの古口寄せをすますのである。(22)

石巻市周辺にみられる出囃方式は、他の地域ではほとんど行なわれない。口寄せ巫女と出張先の部落とが、固定的関係におかれる条件を除くと、恐山や川倉におけるイタコヨセの、やや長期化したものとみられよう。けれども、それらのイタコヨセが、もっぱら古口寄せに限定されるのに対して、この出囃方式では、狭く限られないで巫業全般に

及んでいる。これは、あきらかに、巫女が地域社会の地域的制約を超えて、広く他地域を遊行する形式へと移行するための過渡型を示すものと考えられる。その限りにおいて、定型化された巫女口寄せ形態の上からみるときは、大きな質的変化だと判断しなければならない。

(ロ) 遊行形態　地域社会の住民が、個々の口寄せ巫女と特定な契約を結ぶことはないけれども、巫女が不時に部落を来訪するときに、彼女を家に招き入れて口寄せを依頼する例は少なくない。しかしながらこの例もまた、東北地方や南西日本の巫女地帯をのぞいた日本列島全域について眺めてみると、きわめて稀有な分布を示し、急速な衰退に見舞われたことをものがたっている。[23] そのため前代の遺風をうかがい知るのに困難する。ただ前記巫女地帯に接する地域においては、なおかすかながら認めることができる。

秋田県の鹿角地方は、かつて南部藩領に所属したために、いまでも南部のイタコが訪れてくる。その時期は定まっていないけれど、多くは農繁の季を避けた晩秋から初春にかけての農閑季であった。その一つ鹿角郡十和田町毛馬内では、青森県から土地の人に「シナノキ（科木）のカミサマ」とよばれるイタコが春先に訪れてきた。各家ごとに招き入れられたアルキイタコが奥の座敷に祭壇をつくり御幣を立て供物をそなえることは、巫家におけるイタコの巫儀と異るところはない。ただそれを若干簡略化しているのみである。そこで依頼者に示されるイタコの口語りは、ミノウエとヨノナカであった。ミノウエとは家族の各人が一年間に遭遇するであろう命運のすべてについて予言することである。病災禍厄に何時頃襲われるとか、その難渋の度合、除去の方法にまで及ぶことがある。これに対しヨノナカというのは、作柄の豊凶を予言することをいう。家や部落が、その一年間に遭うであろう風水の害、晴雨の予想、さらに播種の時季、品種（早生・中生・晩稲何れがよいのか）などについてもヒントを与える。農家にとってはその生命にかかわる重大な事項であるから、何れの家でも、これを白紙などに書き留めておいて、神棚とか玄関などに貼付

し、それにもとらないよう留意するという。(24)

筆者が調査した関東の水戸市郊外でも、また栃木県小山市の農村においても、ワカと土地の人が称するアルキ巫女が来訪してきた。(25)死者の出た家を不思議とかぎつけてくるので、喪家ではかならず座敷に上げて死者の口寄せを頼んだ。それを聞いてまた近所のものがかけつけて、いっしょにホトケを下ろしてもらう。そのため、結構にワカの一日仕事となったという。依頼者が多い場合には、ワカを一晩とめて口寄せをつづけた。しかしこのワカがどこの所在の産か、どこから訪れてくるのか全くわからない。また問い糺すこともしなかった。以前はこうしたアルキ巫女のワカが数多く訪ねてきたけれども、ここ二、三十年来は、まったくみられなくなったといわれる。

一時的出張形式から長期出張形式を踏襲した口寄せ巫女が、さらにアルキ巫女のごとき遊行形態をとらざるをえなくなったのは、時代の趨勢であり、地域社会住民の宗教観の変化にもとづくものであろう。そしてこの遊行方式もまた、やがて消滅するであろうことは、何人も否定しえないところである。ただその残影が、わずかに古老の記憶に止っているところにこの問題究明の手がかりが存するというべきであろう。

註

(1) 拙稿「巫女とシャーマン――日本民族信仰研究の一試論――」日本民俗学会々報、四三号、昭和四一年、参照。

(2) その数少ないなかで貴重な貢献をしているのは、堀一郎「口寄せ巫女について」民間伝承、一四の九、昭和二五年、同「口寄巫女へのアプローチ」民間伝承、一五の一二、昭和二六年、同「民間信仰に於ける霊人別留の伝承」国学院雑誌、五四の一、昭和二八年、同『我が国民間信仰史の研究』(創元社刊、昭和二八年)第十二編第一章、口寄巫女について、(六五一～六七七頁)、小井川潤次郎『イタコの伝承』自家謄写版、昭和二八年、神島(篠宮)はる子「巫女と依頼者についての一試論」民俗学評論、二号、昭和四二年、などの論著である。

(3) 筆者が、とくに巫俗の研究に焦点をおいて行なった東北地方の調査としては、昭和三十一年十一月の山形県下を嚆矢と

し、同三十六年五月と同四十二年七月の二回にわたる秋田県下、さらに昭和四十一年三、四月の宮城・岩手の両県下、同じく四十一・二年の七〜八月に施行した青森県下の場合があげられる。

(4) 折口信夫「沖縄採訪記」(同全集第一六巻、一〇五頁)、野間吉夫『シマの生活誌——沖永良部島採訪記——』昭和一七年、六七頁、柏常秋『沖永良部民俗誌』昭和二四年、一四七〜八頁、大藤時彦「久米島見聞記」伝承文化、一号、昭和三八年、七七〜八頁、下野敏見『吐咖喇列島民俗誌・第一巻、悪石島・平島篇』昭和四一年、など参照のこと。

(5) 拙稿「民間巫俗の形態と機能」(和歌森太郎編『陸前北部の民俗』昭和四四年刊行予定、所収)参照。

(6) 拙稿「津軽イタコの生態と機能」(青森県津軽半島民俗総合調査団編『津軽半島の民俗・第一次報告』昭和四一年、孔版、所収)八八〜九四頁参照。のちに改稿して拙著『死霊の誘い——民俗学への招待——』昭和四二年(三五〜四七頁、とくに四三〜七頁参照のこと)に収載した。

(7) 同様の例は青森県下や岩手県下に広く見られる(神島はる子氏前掲論文三五頁の上北郡馬門温泉の例、三沢市百石の法運寺のイタコマチにおける筆者の聞書など)。ことに有名なのは下北半島恐山で、七月二十三、四日の地蔵尊縁日を中心に、その一週間前から展開する地蔵会の場合についてもいえる。ここでは、川倉の地蔵講のように一定の坐席を設けてのイタコマチではなく、イタコの口寄せは、地蔵堂・薬師堂、さらに霊場内の随所に展開する。けれども、その対象は、やはり必ず一〇〇日を過ぎた古ボトケでなくてはならないとしている。この点、津軽・南部地方ではまったく共通しているとみてよい(前掲拙著『死霊の誘い』一三〜二二頁、参照)。

(8) 青森県三沢市在郷のイタコ、畑内ツネ・荒川サチ両氏より聴取した筆者の聞書に拠る。

(9) 堀一郎『我が国民間信仰史の研究』昭和二八年、第六章、七〇七〜七二二頁、および菅原(早川)征子「平安末期における地蔵信仰」史潮、九六号、昭和四一年、同「会津における古代仏教」日本歴史、二三三号、昭和四二年、など参照。

(10) くわしくは拙稿「ななくらおろし——八郎潟巫女の口寄せ——」群像、昭和四二年九月号所載、のちに拙著『日本人の生と死』(岩崎美術社、昭和四三年)に所収、参照。

(11) この課題の解明のためには、当然、新口と古口との関連に注目しながら調査し考究しなければならない。その点を予察し全体の構想を素描した拙稿「巫女伝承の宗教民俗学的考察」宗教研究、四一の三、昭和四三年、を参照して頂けると幸である。

(12) 口寄せを業とする東北地方の盲目巫女の分布区域が、藩制時代の藩域と深く関係を保っている点は、注目しなければなら

ない。たとえば、南部イダコは旧南部藩領内に、また津軽イダコは旧津軽藩領内に分布し、ごく最近まで、その範囲内での統制がとられていた。これに対しオガミン・オガミサマの分布区域は、南部藩と境を接する旧仙台藩域にひろがり、その境界は、決して県界と一致しない。この点は秋田イチッコ・イタコの場合も同様で、その分布は旧秋田藩領内に限る。

このように巫女の分布が旧藩領の藩域と一致し、それぞれごとに特色を示すことは、恐らく旧藩の藩当局が、これら自藩域内の巫女を、藩ごとに統括規制したに違いなく、そのことが自然に藩内イタコの巫俗を類同ならしめ、かつ藩域ごとの地域差を際立たしめた主要な原因となったのだろうと推察される。筆者の調査においても、その証拠を示す資料に遭遇した。すなわち津軽藩や仙台藩では、盲僧、盲巫女を統制するために専任の代官を任命し、その監督下に検校をおき、さらにその下に惣座頭・座頭ガシラなどを選び運営にあたらしめた（弘前市立図書館所蔵の津軽藩の『藩日記』・『御用格』など、仙台藩は中尊寺の所管文書を参照）。

いっぽう盲僧の属する当道では、主として天台宗の管轄下におかれたので、そうした寺院を別当や総検校に任命して監督させる原則をつらぬいた。たとえば津軽藩では津軽市内の天台宗報恩寺を、また仙台藩が同じく平泉の天台宗中尊寺を、総検校に指定し、配下の末坊に支配させている。この点は、他藩における瞽女の取り締り方（中山太郎『日本盲人史』昭和九年、『高田市文化財調査報告・第Ⅱ集、Ⅰ高田のごぜ』昭和三四年、佐藤親雄「瞽女考――瞽女の縁起と性格について――」東京教育大学教育学部紀要第十三号、昭和四二年、など）とともに、今後さらに究明したい所存である。

(13) 八戸市在住のイタコ、畑内ツネ・荒川サチ両氏よりの聞書に拠る。小井川潤次郎氏前掲著書、参照。

(14) 雑賀貞次郎「紀州田辺の巫女の話」民俗学、五の三、昭和八年、参照。

(15) その殷賑ぶりや狂信的実況については、マスコミの活発な紹介がなされているので触れない。但しその宗教的行事や巫俗のもつ意義について、筆者もまたその見聞記を宗教民俗学的立場から素描した（前掲拙著『死霊の誘い』参照）。

(16) オシラ神を祀る行事がある。このオシラ神の性格やその成立展開の事情、またオシラ祭やオシラ講の祭祀儀礼・講行事の具体相については日本常民文化研究所編『おしらさま図録』昭和一八年、柳田国男『犬白神考』同先生著作集、第十一冊、実業之日本社刊、昭和二六年、今野円輔『馬娘婚姻譚――いわゆる「オシラさま」信仰について――』岩崎美術社刊、昭和四一年、石津照璽「東北のおしら」（東北大学東北文化研究室編『紀要』第三集、昭和三六年）、楠正弘「下北地方におけるオシラサン祭祀集団について」人類科学、一七、昭和三九年、同「下北の宗教」（九学会連合下北調査委員会編『下北――自然・文化・社会――』昭和四二年所収）二七三～二八七頁、など参照のこと。

(17) 近頃では、在所でオシラ講を設営すると否とに拘わらず、久渡寺へ登拝しオセンダク(新調した紅絹の布衣を着せること)をし、アソバセてもらう。こうするとオシラ様の「クライがつく」とも、また「クライがあがる」ともいい、それを誇る風が広まった。そのためかなりの遠方からでも、つとめて久渡寺に参詣しようとする傾向が高まってきた。

(18) 雑賀貞次郎「紀州田辺の巫女の話」(『民俗学』五の三、昭和八年)参照。

(19) 前掲拙稿「津軽イタコの生態と機能」(青森県津軽半島民俗総合調査団編『津軽半島の民俗』昭和四一年、所収)。

(20) 拙稿『巫女教団の近代化――大和宗成立の背景――』日本仏教文化協会編『あそか』一九六八年陽春号(昭和四三年四月刊)参照。

(21) 拙著『講集団成立過程の研究』昭和三七年、吉川弘文館刊、第二篇第一章第五節二、巫女の活躍と講、参照。

(22) 筆者の昭和四十一年三月下旬より同四月初旬にかけての臨地調査に拠る。佐藤正順氏の貴重な調査報告も、この点を考える上に重要である(同氏稿「牡鹿半島のミコ」日本民俗学会報七、昭和三四年)。ただし巫俗の細部については若干筆者の見聞と異なるところがある。これについては別稿で触れたい所存である。

(23) この稀有ななかでも、紀伊半島は注意しなければならない地帯である(雑賀貞次郎氏前掲論文、参照)。筆者もまた、最近この地を訪れ南伊勢から志摩半島に広く展開する「ミコ寄せ」『ミコ参り」の実情を詳しく調査することができた(拙稿「山中他界観と死霊信仰――朝熊山のタケ参りとミコ寄せ――」参照)。

(24) 瀬川清子氏の御示教に拠る(昭和四十二年二月十二日筆者の聴取)。瀬川氏の幼時の記憶によれば、氏の生家においても同様の巫俗が行なわれたという。同部落においては、現在もなお実施して怠らない家が多いとのことである。

(25) 水戸市郊外は昭和四十年六月、小山市内は昭和四十一年十二月の臨地調査に拠る。

(昭和四十三年四月一日稿了、同六月七日補訂)

雑阿含経の経の数について

三枝充悳

一

先に私は、本誌一九二号（昭和四十二年九月刊）に、「相応部の経の数について」という小論を発表し、その末尾に、『雑阿含経』の経の数についても言及して、つぎのように記した。

まず、最後の註のあと（p.31）に、

「……『大正大蔵経』は「如是我聞」で始まるパラグラフを、それぞれ一経として扱っているようであるが、たとえば椎尾弁匡博士の労作である『国訳一切経・阿含部』を見ると、前者の第一経に当るものを、第一～第四に分かっていることからも判然とするように、経文の内容・思想・テーマにもとづいて経を区分しており、それによれば（またその「雑阿含新旧巴互照録」にも明らかなごとく）、最後の経の通し番号は、一三四四四に達しており、したがって経数を「一三四四四」と数えている（同書、一、解題三五ページ）。」

そしてそのあとに、**付記**として、

「……この検討の際に、水野弘元教授から、漢訳の『雑阿含経』にも、その経数に誤まりのあることを御指摘いただいた。すなわち、「雑阿含経は計一三六二経より成る」と、上述の諸本が一致していうのみならず、『大正新脩大蔵経』第二巻、阿含部下 pp. 1~373 には、各経に（一）~（一三六二）の一連番号が付されている。それらは、すべて「如是我聞」で始まるものを一経と数えている。しかるに、p. 293 b の（一一一二）の四行の経のあとに、「如是我聞」で始まり p. 293 c. l. 7 に至るもののみに、この番号づけがない。便宜上、それを（一一一二a）とするとしても、経数はここに一経を増加して、計一三六三経とすべきであろう、と。」

以上の文章を書き添えた。というのは、当時まだ『雑阿含経』全体にわたって、その詳細・綿密な検討を加えてなかったからである。その後、水野教授を始め、幾人かの方がたからすすめられるままに、右の註や付記の文章を補足すべく意図して、『雑阿含経』を丹念に踏査し、一年前の小論と対になる文献学的な拙論を、ここにまとめあげた。前回と異なり、今回の場合には、（遺憾ながら）、結論として、『雑阿含経』の経の数が合計いくつになる、という結果を導くことは、回避した。あるいはむしろ不可能であった。それは、以下の諸例に示すように、『雑阿含経』には、さまざまの混乱、ないし混乱を招くものが、あまりにも多いからである。ここには、その混乱の実際を一つ一つ列挙して行くことだけを目的とし、またそれらを整理しつつ実行した。

以下、(1)『雑阿含経』では、巻数の別は便宜的なものにすぎず、とくにこの小論では、それは実用にもならないので、ごく特殊な場合を除いて、一切省略し、経の番号のみを示すことにする。

(2)経の番号は、『大正新脩大蔵経』の記号にならって、（ ）を付して示す。（たとえば、（四五）は第四十五経をあらわす）。

(3)『雑阿含経』を収める『大正新脩大蔵経』（巻二）は、たんに『大正』とする。しかし煩雑を避けて、それをも記さず、ただページ数と、上・中・下の段とを、洋数字とａ・ｂ・ｃだけであらわす場合が多い。換言すれば、以下、洋数字にａ・ｂ・ｃのついているものは、すべて『大正』の場所を示す。

(4)経文の引用は『大正』に従い、句点及びナカグロ点もそれに従う。ただし返り点は省略する。

(5)椎尾弁匡『国訳一切経・阿含部』三冊は、たんに『阿含部一』『阿含部二』『阿含部三』と記し、またそのページ付けは、各冊各ページ中央下の洋数字で書かれてあるものを掲げる。

この『阿含部』について、一言しておこう。同書が傑出した力作であることについては、満腔の敬意を払いつつ、なおつぎのような、『大正』の本文とは異なる・やや強引な操作を、指摘せざるをえない。(a)（一）1ａの末尾二行は、「（自知）不受後有。如観無常苦空非我。亦復如是。時諸比丘聞仏所説。歓喜奉行」とある。『阿含部一』p.1では、右の文章中の「時諸比丘……」を「不受後有」の直後に移し、「自ら後有を受けざるを知ると。時に諸の比丘、仏の説かせたまへるを聞きて歓喜し奉行しき。」として、以上を第一経と扱い、以下、第二経＝「無常なりと観る如く苦なりと（観ること亦た是の如し）」第三経＝「空なりと」、第四経＝「非我なりと観ること亦た復た是の如し」とする。この扱いは、意味の上からは首肯されるとしても、また同四ページ註25によれば、摂頌によったとされているけれども、『大正』の本文までも変えてしまうことは、文献学的取扱の上からは、受け容れられない。また摂頌は、『雑阿含経』中ほんの少部分しかつけられていないので、それに多くの重要性をおくことはできない。同様の例が、（八）1ｃ～2ａ（『阿含部一』p.4）その他に見られる。(b)（四五五）は、その番号に従えば、当然巻第十六の末尾もしくは巻第十七の冒頭すなわち116ｃにあるべきものが、『大正』では、巻第十七の末尾で（四八九）のつぎ125ａに移されて、位置している。ここの欄外の註1によ

ると、三本は本経を巻第十七の初においている、という。『阿含部二』は本経を掲載せず、その七九ページ註59に、「原本第十七巻外に一経を載す、これ第十六巻一二〇六七と同経の重出なり」という。なおこの一二〇六七は（四五三）に相当する。しかしながら、たとえ「重出」と解するにしても、字句は異なっており、しかも『大正』に実在しているものを省略してしまうのは、強引すぎるのではなかろうか。以上のような見地から、この小論では、『阿含部』に見られるような無理は一切避けて、専ら『大正』の本文そのものに即して、全く形式的なものから、その務を果して行くことにする。

二

上掲小論に、右に記したように、『雑阿含経』は各経が「如是我聞」で始まる、としたが、そうでない例、すなわち、「如是我聞」で始まらないにもかかわらず、一経として扱われる場合が、かなり多数見られる。それらをここに列挙して行こう。

1、（二〇）　4b「深経亦如是説」の一行のみ。
2、（五〇）　12c「欝低迦修多羅。如増一阿含経四法中説」の二行のみ。
3、（一三七）　42c「第二経亦如是。差別者。於苦集滅道狐疑断」の二行のみ。
4、（一三八）　42c「第三経亦如是。差別者。於仏法僧狐疑断。於苦集滅道狐疑断」の二行のみ。
5、（一四〇、一四一）　43a「次経亦如是。差別者。苦集滅道狐疑断」の二行と、「次経亦如是。差別者。仏法僧苦集滅道狐疑断」の二行のみ。
6、（一四三、一四四）　43a「第二第三経。亦復如上」の一行のみ。

7、（四三六）　113a「如須達長者所問。」で始まる。
8、（四三七）　113b「如異比丘問。」で始まる。
9、（四七七）　121c～122a「如異比丘問経。尊者阿難所問経。亦如是」の二行のみ。
10、（四九一）　128a「如閻浮車所問経。沙門出家所問。亦如是」の二行のみ。
11、（六二六）　175a「第二経亦如上説差別者。如是比丘。超越生死」の二行のみ。
12、（六四〇）　177b「爾時世尊告尊者阿難。」で始まる。
13、（六四一）　180a「阿育王施半阿摩勒果因縁経」の一行をおいて、「阿育王。於如来法中。得大敬信。」で始まる。
14、（六九五）　188b～c「如尊者舎利弗問経。如是異比丘問仏」の二行のみ。
15、（六九六）　188c「問諸比丘経。亦如上説」の一行のみ。
16、（七五五―七）　199b「如上三経。如是仏問諸比丘三経。亦如是説」の二行のみ。
17、（七七二―四）　201b「如是異比丘問尊者阿難問仏問諸比丘。此三経。亦如上説」の二行のみ。
18、（八〇〇）　205c「如是婆羅門法・婆羅門・婆羅門義・婆羅門果。」の二行と、「梵行法・梵行者・梵行義・梵行果。亦如上説」の一行のみ。
19、（八一一―八一二）　208c「如是異比丘所問。仏問諸比丘。亦如上説」の二行のみ。
20、（八四〇）　215a「次経亦如上説。差別者。」で始まる。
21、（八四一）　215a「次経亦如上説。差別者。」で始まる。
22、（一〇三三）　270a「達磨提離長者修多羅。」で始まる。

23、（一〇六六）277a「如手比丘。難陀修多羅。亦如是説」の一行のみ。

なお、先に『相応部』の場合に記したように、『雑阿含経』も短小の経より成り、そのほとんどが『大正』の一段あまりである。ただし、二つの例外があり、その一つは、巻二十三が一巻一経すなわち（六〇四）だけで成り、他の一つは、巻二十五が一巻二経すなわち（六四〇）と（六四一）とから成る。(1) そしてこの二つの巻は、いずれも阿育王に関聯する記述であって、『雑阿含経』中、最も後代のもの、ないし後代に挿入されたものであることが明瞭である。

註

（1）ともに、相応部（Saṃyutta-Nikāya）に相当する経典は見当らない。

三

上述小論に、右に記したように、「如是我聞」で始まりながら、一経として扱われていない一つの例を、水野教授の御教示によって掲げ、これに（一一一二a）の番号づけをした。これは、『雑阿含経』中の唯一の例であり、むしろ例外というべきものであろう。（『阿含部三』p.128 は独立の一経として扱っている。ただし別段註記はない。）しかし、「如是我聞」で始まった一つの経が、実は二つないし幾つかのものを合わせて成立しているのではないか、もしくは同一主題の繰り返しを避けるために、続けて一経としてしまったのではないか、と考えられる経、またはそのように考えても差支えない経（以上の二種の区別は曖昧であるが）として、つぎの諸経をあげておこう。なお、これらはほとんど「更」「爾時」「時」などの接続詞で始まり、前半とつながっているが、『大正』はすべて段落を切ってい

る。（勿論、途中に段落をはさんだものが、ことごとくこのカテゴリーに属するのではない。）

1、（五八） 14b～15b
2、（二〇〇） 51b～c（？）
3、（二五四） 62b～63b
4、（三一〇） 89a（？）
5、（三一一） 89b～c
6、（三一二） 89c～90b
7、（四九〇） 126a～128a その第一段の末尾に「如是比闍浮車所問序四十経」とある。この第一段を No.1 とし、以下各段ごとに番号づけをして行くと No.31（128a）で終り、そのあとに別行に、「如穢。如是垢膩刺恋縛亦爾」の一行がある。これを「垢」以下各一経と数えても、No.32～36 で、上述の「四十経」には達しない。（『阿含部二』 p.87 註43参照。なお赤沼智善『漢巴四部四阿含互照録』 pp.56f. は無理に四十経に揃えている。）
8、（五〇六） 134a～c
9、（五五六） 145c～146a
10、（五七一） 151b～c（？）
11、（九三四） 238c～239b
12、（九五九） 244c～245a
13、（九七四） 251c～252a
14、（一一一九） 296b～c

15、（一一二〇）　296c～297b
16、（一一三六）　299c～300a
17、（一一四九）　306a～c
18、（一一七四）　314c～315b
19、（一一九六）　324c～325b
20、（一二二四）　334a～c
21、（一二七〇）　348c～349a（？）
22、（一二七二）　349b～c（？）
23、（一二七三）　349c～350a（？）
24、（一二七四）　350a～c（？）
25、（一三四六）　370c～371a（？）

四

最後に、経の数を数えるのに最も厄介なのは、経の末尾に一行ないし数十行が（大体は「如是……」として）付されたもので、そこでは、テーマのみ異なり、その内容や表現などがそれまでの経と同種・同類・同思想であることを謳っている場合である。これは、数が非常に多いけれども、以下にそのすべてを列挙して行こう。『阿含部』は、大部分これらをそれぞれ一経ないし数十経に数えているが、ごくまれに、そうでない例も見られる。『大正』では、大体が段落を切って別行として付言してあるけれども、少数の例では、前の経と続けて記されている。

1、（六六）の末尾 17b に、「如観察。如是分別種種分別知。広知種種知親近。親近修習。入触証二経。亦如是広説」の二行がある。この「二経」を『阿含部一』p.86 註36は「十二経」の誤まりという（次項参照）。いずれにしても、ここに経数は数えられていないが、同類の諸経の存在を示唆する。

2、（六六）の末尾 17c に、「如観察。如是乃至作証。十二経亦応広説」といい、さらに十二経の存在を示唆する。

3、（六七）の末尾 18a に、右と全く同じ。

4、（六八）の末尾 18a に、右と全く同じ。

5、（六九）の末尾 18b に、「如当説有及当知。亦如是説」の一行がある。

6、（七〇）の末尾 18b に、右と全く同じ。

7、（七一） 18b～19a は、第一段の十三行のあと、(1)「余如是説。差別者。当知有身。当知断有身集。当知証有身滅。当知修断有身道跡。仏説此経已。諸比丘。聞仏所説。歓喜奉行」の三行、そのあと (2)「如当説。有及当知亦如是説。又復差別者。比丘知有身。断有身集。証有身滅。修断有身道。是名比丘断愛欲縛諸結等法。修無間等。究竟苦辺。又復差別者。是名比丘。究竟辺際。究竟離垢。究竟梵行。純浄上士」の五行、そのあとさらに (3)「又復差別者」以下十一行がある。

8、（七九）の末尾 20a に、「如無常苦空非我二経。亦如是説」の一行があり、さらに三経の存在を示唆する。

9、（一二五）の末尾 40c に、「第三経亦如是。所異者。」以下六行の文があり、ここに別の一経のあることを示唆する。

10、（一二七）の末尾 41a に、「如是我観察断法。如是観察滅法。観察棄捨法。観察無常法。観察苦法。観察空法。観察非我法。観察無常苦空非我法。観察病法。観察癰法。観察刺法。観察殺法。観察殺根本法。観察病癰刺殺。殺

根本法。如是諸経。皆如上説」の六行があって、十三法を掲げており、さらに十三経の存在を示唆する。

11、（一二八）の末尾 41a に、「如是比十四経。亦如上説」といい、さらに十四経あることを示唆する。

12、（一三〇） 41b は、五行の経のあとに、「如当断。如是当知当吐当息当捨云々」の計十三行がある。

13、（一三一）の末尾 41c に、「如是習近者。習著者。味者。決定著者。止者。使者。往者。撰択者。不捨者不吐者。如是等沙門婆羅門。随魔自在。如上説」の三行がある。

14、（一三二）の末尾 41c に、「乃至吐色。亦復如是」といい、さらに一経あることを示唆する。

15、（一四五） 43b～（一七一） 45c の計二十七経の末尾には、すべて「如是広説。次第上三経」とあり、各三経ずつ、計八十一経の存在を示唆する。

16、（一七三）の末尾 45c に、「如是未来現在過去。現在未来。現在過去。未来過去。未来現在」の二行がある。

17、（一七四）は六行の経のあと 46a に、十行があり、それらは、(1)「如是……八種経如是。」(2)「種種教……一一八経。亦如上説。」(3)「如断義。如是知義尽義吐義止義捨義。亦如是」という。『阿含部 1』 p. 155 註77は、(1)は八経、(2)はその項目数六十項を数え、その各々に八経、したがって計四百八十経（＝60×8）とし、以上、（一七二）～（一七三）の末尾の付加の計八経と (1)(2)合わせて四百九十六経とする。さらに同 p. 156 註78は、(3)は上のものがそれぞれ五項ずつ、合計二千四百八十経（＝496×5）と数える。

18、（一七五）は九行の経のあと 46a～b に、六行があり、それらは、(1)「如断無常。……如是八種。救頭然譬経。如上広説。」(2)「如是求種種教随順教。如上広説。」(3)「如断義。如是知義尽義吐義止義捨義滅義没義。亦復如是」という。『阿含部 1』 pp. 156 註 81～84 は、(1)は八経、(2)は四百八十八経（＝61×8）、以上計四百九十六経、それが(3)の七項ずつによって、合計三千九百六十八経（＝496＋496×7）と数えている。

19、（一七六）は七行の経のあと46bに、十行があり、それらは、(1)「如無常。……八種如是。」(2)「外身身観……一一八経亦如上説。」(3)「如断無常義。……亦如上説」とある。『阿含部一』pp.156f.は、(1)は八経、(2)は項目数十一、したがって計八十八経、両者合わせて計九十六経、(3)は七項により六百七十二経（＝96×7）とする。

20、（一七七）は46bの十一行の経のあと46cに、九行があり、それらは、(1)「如無常。如是過去無常。未来無常。現在無常。過去未来無常。過去現在無常。未来現在無常。過去未来現在無常。」(2)「如内身身観住八経。……二十四経。如上説。」(3)「如当断無常九十種。……一一九十六経。亦如上説」とある。『阿含部一』p.157は、(1)は七経、(2)は八十八経、(3)は六百七十二経（＝96×7）と数える。

21、（一七八）は46cの十一行の経のあと46c～47aに、十行がある。それらは（一七七）などとほぼ等しく、三部に分かれ、『阿含部一』p.158は、それぞれ七経、二十四経、二百二十四経と数える。

22、（一七九）は47aの十行のあと47aに、七行がある。それらも前例と同じく三部に分かれ、『阿含部一』pp.158f.は、それぞれ七経、二十四経、二百二十四経と数える。

23、（一八〇）は47aの九行のあと47a～47bに、七行がある。それらも前例と同じく三部に分かれ、『阿含部一』pp.159f.は、それぞれ七経、三十二経、二百八十経と数える。

24、（一八一）47bは、（一八〇）と全く同じ。

25、（一八二）47b～cも、同じようにして、七経、四十八経、三百九十二経。

26、（一八三）47cも、同じようにして、七経、五十六経、四百四十八経。

27、（一八四）47c～48aも、同じようにして、七経、二十四経、二百二十四経。

28、（一八五）48a～bも、同じようにして、七経、十六経、百六十八経。

29、（一八六）の前半 48b も、同じようにして、七経、八経、百十二経が数えられる。さらにそのあと（後半）48b～c に、「諸所有色。……歓喜奉行」の八行と、「如無常。……歓喜奉行」の二十九行とが付されている。この後半の二つの部分を併せると、（一八六）は、前節の三に加えた方が適当かもしれない。『阿含部一』pp. 164 f. は、それぞれを独立の一経と見なしている。

30、（一八七）は 48c～49a の八行の経のあと 49a に、「如成就不成就。如是知不知。……歓喜奉行」の一段があり、二十行に及ぶ。『阿含部一』pp. 165 f. は、独立の一経と扱う。

31、（一八八）の末尾 49b に、「如無常。如是苦空非我。亦如是説」の一行がある。

32、（一九五）の末尾 50a に、「如無常経。如是苦空無我。亦如是説」の一行がある。

33、（一九六）の末尾 50b に、「如説一切無常。如是一切苦。一切空。一切非我。一切虚業法。一切破壊法。一切生法。一切老法。一切病法。一切死法。一切愁憂法。一切煩悩法。一切集法。一切滅法。一切知法。一切識法。一切断法。一切覚法。一切作証。一切魔。一切魔勢。一切魔器。一切然。一切熾然。一切焼。皆如上二経広説」の七行がある。

34、（一九八）の末尾 50c に、「如内入処。如是外入処。色声香味触法。眼識耳鼻舌身意識。眼触耳鼻舌身意触。眼触生受。耳鼻舌身意触生受。眼触生想。耳鼻舌身意触生想。眼触生思。耳鼻舌身意触生思。眼触生愛。耳鼻舌身意触生愛。亦如上説」の六行がある。

35、（一九九）の末尾 51a に、「如内入。如是外入。乃至意触。因縁生受。亦如是広説」の二行がある。

36、（二〇一）の末尾 51c に、「如是比丘所説経。若差別者。……歓喜已作礼而去」の八行がある。

37、（二〇八）の末尾 52c に、「如無常。苦空無我。亦如是説」の一行と、「如内入処四経。如是外入処。色声香

味触法四経。内外入処四経。亦如是説」の二行とがある。

38、（二一六）の末尾 54c に、「如身口意業。如是貪恚癡。老病死。亦如是説。如五根三経。六根三経。亦如是説」の二行がある。

39、（二二六）の末尾 55c に、「如上所説。眼等不計一切事不計。亦如是」の一行がある。

40、（二二七）の末尾 55c に、「如眼等所説。余一一事。亦如是」の一行がある。

41、（二二八）の末尾 56a に、「如増長損減。如是起法処変易法。集法滅法。亦如上説」の二行がある。

42、（二三〇）の末尾 56b に、「如世間。如是衆生。如是魔。亦如是説」の一行がある。

43、（二三七）の末尾 57c に、「如長者所問経。如是阿難所問経。及仏自為諸比丘所問経。亦如上説」の二行がある。

44、（二四二）の末尾 58b に、「如眼四経。如是乃至意二十四経。如上説」の一行がある。

45、（二四三）の末尾 58c に、「如味。如是。歓喜讃歎。染著堅住愛楽憎嫉。亦如是説。如内入処七経外入処七経。亦如是説」の三行がある。

46、（二四七）の末尾 59b に、「如習近。如是繋著。如是味。如是鄰聚。若使受持繋著。我所求欲。淳濃不捨。亦如上説」の二行がある。

47、（三一八）の末尾 91a に、「如内六入処三経。外六入処三経。亦如是説」の一行がある。

48、（三二一）の末尾 91b に、「如生聞婆羅門所問三経。有異比丘。所問三経。尊者阿難所問三経。世尊法眼法根法依三経。亦如上説」の三行がある。

49、（三三三）の末尾 92b に、「如無常。如是苦空非我。亦如是説。如内入処四経。外入処四経。亦如是説」の三

行がある。

50、（三五四）の末尾 99c に、「如老死。乃至六入処三経」の一行と、「如是老死乃至行三経。亦如是説」の一行とがある。

51、（三五八）の末尾 100a に、「如増上減法。如是生法変易法集法滅法。如上説」の二行と、「如当説三経。有応当知三経。如上説」の一行とがある。

52、（三六六）の末尾 101b に、「如毘婆尸仏。如是尸棄仏。毘湿波浮仏。迦羅迦孫提仏。迦那迦牟尼仏。迦葉仏。皆如是説」の三行がある。

53、（三六九）の末尾 101c に、「如毘婆尸仏。如是尸棄仏。毘湿波浮仏。迦羅迦孫提仏。迦那迦牟尼仏。迦葉仏。亦如是説」の三行がある。

54、（三九二）のあと 105c～106a に、「如於苦不解脱解脱。如是捨悪趣。……（途中偈頌が十行ある）……歓喜奉行」の計二十行がある。『阿含部二』 p. 17 は、これらを計七経と数える。

55、（三九三）は 106a に九行の経のあとに、106a～b に、「如是知。如是見。……歓喜奉行」の六行があり、さらにそのあとに、「若三結尽。貪恚癡薄。得斯陀含。……歓喜奉行」の計二十二行がある。『阿含部二』 pp. 18 f. は、最初の九行を「善男子経」、中間の六行を「須陀洹経」、最後の二十二行を「斯陀含経」「阿那含経」「阿羅漢経」「辟支仏経」「無上正覚経」に五分して計七経と数える。

56、（三九四）の末尾 106c に、「如是知。如是見。如是無間等。亦如是説」の一行がある。

57、（四二七）の末尾 112a に、「如当説如是有。如是当知。亦如上説」の一行がある。

58、（四四〇）の末尾 113c に、「如大湖水譬。如是薩羅多吒迦・恒伽・那符那・薩羅遊・伊羅跋提・摩醯。及四大

海。其譬亦如上説」の三行がある。

59、（四四一）の末尾 114a に、「如雪山王。如是尼民陀羅山。毘那多迦山。馬耳山。善見山。佉提羅迦山。伊沙陀羅山。由揵陀羅山。須弥山。及大地土石。亦復如是。如梨果。如是阿摩勒迦果。跋陀羅果。迦羅迦果。豆果。乃至蒜子譬。亦復如是」の五行がある。

60、（四四二）の末尾 114b～c に、つぎのような多数の付加がある。「如陸地。如是水性亦爾」の一行、「如甲上土。如是衆生。人道者。亦復如是」の一行、「如大地土。如是非人亦爾」の一行、「如甲上土。如是生中国者亦爾」の一行、「如大地土。如是生辺地者亦爾」の一行、「如甲上土。如是成就聖慧眼者。亦復如是。如大地土。如是不成就。聖慧眼者亦爾」の二行、「如甲上土。如是衆生。知此法律者。亦復如是。如大地土。如是衆生。不知法律者亦爾。如知如是等知普知。正想正覚正解。法無間等亦如是」の四行、「如甲上土。如是衆生。知有父母亦爾」の一行、「如大地土。如是衆生。不知有父母亦爾」の一行、「如甲上土。如是知有沙門婆羅門家之尊長。作所応作作福。此世他世。畏罪行施。受斎持戒亦爾」の三行、「如大地土。不知有沙門婆羅門之尊長。作所応作作福。此世他世。畏罪行施。受斎持戒。亦如是説」の三行、「如甲上土。如是衆生。不殺。不盗。不邪婬。不妄語。不両舌。不悪口。不綺語亦爾」の二行、「如大地土。如是衆生。不持諸戒者亦爾。如是離貪恚邪見。及不離貪恚邪見。亦如是説」の三行、「如甲上土。如是不殺不盗不邪婬不妄語不飲酒。如大地土。如是不持五戒者亦爾」の二行、「如甲上土。如是衆生。持八戒者。亦如是」の一行、「如大地土。如是衆生。不持八戒者亦爾」の一行、「如甲上土。如是衆生。持十善者。亦如是」の一行、「如大地土。如是衆生。不持十善者。亦如是」の二行、「如甲上土。如是衆生。従地獄命終。生人中者。亦如是」の二行、「如大地土。如是衆生。従地獄命終。還生地獄者。亦如是。如地獄。如是畜生餓鬼亦爾。」の二行、「如甲上土。如是衆生。従地獄命終。生天上者。亦如是」の二行、「如大地土。

如是衆生。従地獄命終。還生地獄者。亦如是。如地獄。如是畜生餓鬼亦爾」の二行、「如甲上土。如是衆生。人道中没。還生人道中者。亦如是」の二行、「如大地土。其諸衆生。従人道中没。生地獄中者。亦如是。如地獄。如是畜生餓鬼亦爾」の二行、「如甲上土。其諸衆生。従天命終。還生天上者。亦如是」の二行、「如大地土。其諸衆生。天上没生地獄中者。亦如是。如地獄畜生餓鬼。亦如是」の二行がある。『阿含部二』pp. 45～47は、以上全部を「比類経」として一経と扱い、それぞれにa～nと番号づけをしている。

61、（四四三）の末尾114cに、「如已生。如是今生当生」の一行と、「如生如是起習近修多修触作証。亦如是」の一行とがある。

62、（四五〇）の末尾115cに、「如信不信。如是精進不精進。失念不失念。正受不正受。多聞少聞。慳者施者。悪慧善慧。難養易養。難満易満。多欲少欲。知足不知足。摂受不摂受界倶。如上経如是広語」の四行がある。

63、（四七五）の末尾121cに、「如毘婆尸仏。如是式棄仏。毘湿波浮仏。迦羅迦孫提仏。迦那迦牟尼仏。迦葉仏。及我釈迦文仏。未成仏時観察諸受。亦復如是」の三行がある。

64、（四八〇）のあと122bに、「如沙門非沙門。如是沙門数非沙門数。亦如是」の二行がある。

65、（四五五）のあと125aに、「如内六入処。外六入処亦如是説」の一行がある。

66、（五〇七）のあと135aに、「如四十天子。如是四百八百十千天子。亦如是説」の二行が続く。

67、（五一三）のあと136bに、「如調象士。如是調馬士。調牛士。好纔人者。及諸種種苦切人者。亦復如是」の二行がある。

68、（五一七）のあと136cに、「如断人頭。把頭亦如是」の一行がある。

69、（五一八）のあと137aに、「如鍛銅師。如是斗秤欺人。村主市監。亦復如是」の二行がある。

70、（五一九）のあと 137a に、「如捕魚師。捕鳥網兎。亦復如是」の一行がある。

71、（五三〇）のあと 138b に、「如比丘。如是比丘尼。式叉摩那。沙弥・沙弥尼・優婆塞・優婆夷・亦復如是」の二行がある。

72、（五五七）のあと 146a に、「如闍知羅比丘尼。迦羅跋比丘尼亦爾」の一行がある。

73、（六一〇）のあと 171b に、「過去未来。修四念処。亦如是説」の一行がある。

74、（六一二）のあと 171c に、「一切四念処経。皆以此総句。所謂是故比丘。於四念処。修習起増上欲精勤方便正念正智。応当学」の三行がある。

75、（六一三）のあと 172a に、「如三不善根」の一行、「如是三悪行。身悪行口悪行意悪行」の一行、「三想欲想恚想害想」の一行、「三覚欲覚恚覚害覚」の一行、「三界欲界恚界害界。仏説此経已。諸比丘聞仏所説。歓喜奉行」の二行がある。

76、（六二四）のあと 175a に、「如欝低迦所問。如是異比丘。所問亦如上説」と続く。

77、（六三四）のあと 176a に、「如出離。如是正尽苦。究竟苦辺。得大果。得大福利。得甘露法究竟甘露。甘露法作証。如上広説」の三行がある。

78、（六三五）のあと 176a に、「如浄衆生。如是未度彼岸者令度。得阿羅漢。得辟支仏。得阿耨多羅三藐三菩提。亦如上説」の三行がある。

79、（六六〇）のあと 184a に、「如苦断。如是究竟苦辺。苦尽苦息苦没。度苦流。於縛得解。害諸色。過去未来現在。一切漏尽。亦如是説」の三行がある。

80、（六六三）のあと 184b に、「如四念処。如是修四正断・四如意足・五根・五力・七覚分・八聖道分・四道・四

法句・止観。亦如是説」の三行がある。

81、（六六五）のあと 184 c に、「如精進力。念力・定力。亦如是説」の一行がある。

82、（六六六）のあと 184 c に、「余二力。如上説」の一行がある。

83、（七四五）のあと 198 a に、「如修空入処。如是識入処。無所有入処。非想非非想入処三経。亦如上説」の二行がある。

84、（七四七）のあと 198 a に、「如無常想。如是無常苦想。苦無我想。観食想。一切世間不可楽想。尽想。断想。無欲想。滅想。患相。不浄想。青瘀想。膿潰想。膖脹想。壊想。食不尽想。血想。分類想。骨想。空想。一一経如上説」の五行がある。

85、（七六一）のあと 200 a に、「如学無学。如是正士。如是大士。亦如是説」の一行がある。

86、（七六六）のあと 200 b に、「如除仏所説除善逝所説。亦如上説」の一行がある。

87、（七八一）のあと 202 b 7 c に、「如説邪見正見。如是邪志正志・邪語正語・邪業正業・邪命正命・邪方便正方便・邪念正念・邪定正定。七経如上説。如内法八経。如是外法八経。亦如是説」の四行がある。

88、（七八二）のあと 202 c に、「如非法是法。如是非律正律・非聖是聖・不善法善法・非習法習法・非善哉法善哉法・黒法白法・非義正義・卑法勝法・有罪法無罪法・応去法不去法。一一経皆如上説」の四行がある。

89、（七八三）のあと 202 c に、「如断貪・恚癡。如是調伏貪・恚・癡。及得涅槃。及厭離。及不趣涅槃。及沙門義。及婆羅門義。及解脱。及苦断。及究竟苦辺。及正尽苦。一一経。皆如上説」の四行がある。

90、（七八八）のあと 204 c に、「世間出世間。亦如是説。如上三経。亦皆説偈言　『鄙法不応近　放逸不応行　不応習邪見　増長於世間　仮使有世間　正見増上者　雖復百千生　終不堕悪趣』　仏説此経已。諸比丘聞仏所説。歓

喜奉行」の、四行の偈頌をまじえた計七行がある。

91、（七八九）のあと 205 a に、「如正見。如是正志正語正業正命正方便正念正定一一経。如上説」の二行がある。

92、（七九三）のあと 205 b に、「如順流逆流。如是退道勝道。下道上道。及三経道跡。亦如上説」の二行がある。

93、（八〇四）のあと 206 b に、「如断覚想。如是不動揺得大果大福利。如是甘露究竟甘露。得二果四果七果。一一経。亦如上説」の三行がある。

94、（八二六）のあと 212 a に、「尸婆迦修多羅。如後仏当説」の一行と、「如是阿難陀比丘。及異比丘所問。仏問諸比丘。三経亦如上説」の二行とがある。

95、（八三二）のあと 213 c に、「三学余経。如前念処説。」の一行と、「如禅如是無量無色。如四聖諦。如是四念処。四正断。四如意足。五根。五力。七覚分。八聖道。四道四法句。止観修習。亦如是説」の三行とがある。

96、（八六三）のあと 219 b に、「如仏説六経。如是異比丘問六経。仏問諸比丘六経。亦如是説」の二行がある。

97、（八七〇）のあと 220 b に、「如四禅。如是四無色定。亦如是説」の一行がある。

98、（八七一）のあと 220 b に、「説如是。異比丘問仏。仏問諸比丘。亦如是説」の二行がある。

99、（八七三）のあと 220 c に、「如調伏。如是辯柔和無畏多聞通達法説法法次法向随順法行。亦如是説」の二行がある。

100、（八七四）のあと 221 a に、「如五戒。如是信戒施聞慧経。亦如是説」の一行がある。

101、（八七九）のあと 221 c に、「如四念処。如是四正断。四如意足。五根。五力。七覚支。八道支。四道。四法句。正観修習。亦如是説」の三行がある。

102、（八八一）のあと 221 c に、「如断貪欲瞋恚愚癡。如是調伏貪欲瞋恚愚癡。貪欲究竟。瞋恚愚癡究竟。出要遠離

涅槃。亦如是説」の三行がある。

103、（八八二）のあと 222a～cに、「如是一一切倶毘陀羅樹。薩婆耶旨羅倶毘陀羅樹為第一。如是一切善法。不放逸為根本。如上説。乃至涅槃。譬如諸山以須弥山王為第一。如是一切善法不放逸為其根本。如上説。乃至涅槃。……仏説此経已。諸比丘聞仏所説。歓喜奉行」の合計五十八行がある。それらはすべて、「一切善法不放逸為其根本。如上説。乃至涅槃」に「譬如……」の反復である。

104、（八九〇）のあと 224bに、「如無為。如是難見・不動・不屈・不死・無漏・覆蔭・洲渚済渡・依止・擁護・不流転・離熾焔・離焼然・流通・清涼・微妙・安穏・無病・無所有・涅槃。亦如是説」の四行がある。

105、（八九一）のあと 224bに、「如毛端滴水。如是草籌之端滴水亦如是。如湖池水如是。薩羅多吒伽・恒水・耶扶那・薩羅漫・伊羅跋提・摩醯・大海亦如是説。仏説此経已。諸比丘聞仏所説。歓喜奉行」の四行がある。

106、（八九二）のあと 224cに、「如内六入処。如是外六入処。六識身。六触身。六受身。六想身。六思身。六愛身。六界身。五陰。亦如上説」の三行がある。

107、（八九三）のあと 224cに、「如行如是識・名色・六入処・触・受・愛・取・有・生・老死。亦如是説」の二行がある。

108、（八九四）のあと 225aに、「如是世間。世間集。世間滅。世間集。世間出。世間集。世間滅。世間味。世間患。世間出。世間集。世間滅。世間出。世間集。世間滅道跡。世間集。世間滅。世間集道跡。世間滅道跡。世間集。世間滅。世間味。世間患。世間出。世間集。世間滅。世間集道跡。世間滅道跡。世間味。世間患。世間出。仏説此経已。諸比丘聞仏所説。歓喜奉行」の八行がある。

109、（八九五）のあと 225aに、「如求大師。如是次師。教師。広導師。度師。広度師。説師。広説師。随説師。阿

闡梨。同伴真知識之善友。哀愍慈悲。欲義欲安。欲楽欲触。欲通。欲者。精進者。方便者。出者。堅固者。勇猛者。堪能者。摂者。常者。学者。不放逸者。修者。思惟者。憶念者。覚想者。思量者。梵行者。神力者。智者。識者。慧者。分別者。念処。正勤根力覚道。止観念身。正思惟求。亦如是説」の八行がある。

110、(八九六)のあと 225 b に、「如求大師。如是乃至求正思惟。亦如是説」の一行がある。

111、(八九七)のあと 225 b に、「如内六人処。如是外六入処。乃至五陰亦如是説」の二行がある。

112、(八九八)のあと 225 b に、「如内六入処。如是外六入処。乃至五陰。亦如是説」の二行がある。

113、(八九九)のあと 225 c も、前と同じ。

114、(九〇〇)のあと 225 c も、前と同じ。

115、(九〇一)のあと 225 c も、前と同じ。

116、(一〇五一)のあと 274 c に、「如是異比丘所問。尊者阿難所問。仏問諸比丘三経。亦如上説」の二行が続く。

117、(一〇六一)のあと 275 c ～276 a に、「如非律正律。如是非聖及聖。不善及善。非親近親近。非善哉善哉。黒法白法。非義正義。卑法勝法。有罪法無罪法。棄法不棄法。一一経如上説」の四行がある。

118、(一一二七)のあと 298 c に、「如不分別説。如是分別。比丘比丘尼。式叉摩尼。沙弥沙弥尼。優婆塞優婆夷。成就四法者。当知是須陀洹。一一経如上説」の三行がある。

119、(一一三〇)のあと 299 a に、「如経行処。如是住処坐処臥処。亦如是説。如是比丘。如是比丘尼。式叉摩尼。沙弥沙弥尼。優婆塞優婆夷。一一四経如上説」の三行がある。

120、(一一三五)のあと 299 c に、「如四十天子。如是四百天子。八百天子。十千天子。二十千天子。三十千天子。四十千天子。五十千天子。六十千天子。七十千天子。八十千天子。各於仏前。自記説須陀洹果已。即没不現」の五

行がある。

五

以上の二～四に示したように、『雑阿含経』中には、あまりにも多くの混乱ないし混乱を招く文章が見られる。それらの一々をどのように扱い、どのように数えるかによって、当然経の数が異なって来る。これまでに、そのところどころに、『阿含部』の見解を示したが、私はそれらに全く賛成する訳には行かず、また四の場合、その取扱を、その一部を除いて、ここには例示しなかったけれども、必ずしも統一されていないきらいがある。まして、『大正』の番号づけによって、『雑阿含経』の経の数を「一三六二」とすること(1)は、(その番号づけは経の表示に便利であり、それを利用することが最も利益が多いであろうけれども(2)、(3)一応棚上げすべきであろう。そのようなところから、その経数をいくつという結論は、上述したように、ここには提示しないことにする。もしもそれらを或る原理のもとに統一して、その経数を数えたにしても、上掲論文の末尾(p.13)に記したように、「数えかたによって、その経数はかなりの変動を免れがたい」旨の添え書が必ず付されなければならない。

註

(1) 増谷文雄『アーガマ資料による仏伝の研究』二二ページ、前田恵学『原始仏教聖典の成立史研究』六四九ページ、宇井伯寿『仏教思想研究』一六ページ、増永霊鳳『根本仏教の研究』一三ページは、いずれも「一三六二」の経数を掲げる。ただし宇井伯寿『印度哲学研究』第二巻、一三三ページは、「雑阿含は、……其数は明らかにせられ得ない」といっている。

(2) 赤沼智善『漢巴四部四阿含互照録』その他のように、各巻ごとに、第一経よりの番号づけをすることは、さらに混乱を導きやすい。また各経に名称を付することは、赤沼『互照録』と『阿含部』と異なる場合が見られる上に、『大正』そのものには付されていないので、検出に甚だ不便である。

(3) つぎの唯一の誤植があるのを注意。すなわち、174 a の(六二三)を(六二二)にあらためる。

付記　『別訳雑阿含経』（失訳・大正 No. 100）は一六巻三六四経から成る。大正蔵には、上述の『雑阿含経』と同じく、各経に番号を付してある。そのうち、「如是我聞」で始まりながら経番号の付してないものは、ひとつもない。しかし「如是我聞」で始まらず、「爾時云々」で始まるものを一経と数え番号を付しているものが、計二十七経ある。経の番号のみを示せば、つぎの通り――（一一一）（一一九）（一二二）（一二六）（一二八）（一二九）（一五七）（一六〇）（一九三）（二〇七）（二一三）（三二〇）（三三〇）（三五一）（三五二）（三五三）（三五四）（三五五）（三五六）（三五七）（三五八）（三五九）（三六〇）（三六一）（三六二）（三六三）（三六四）。

『雑阿含経』（失訳・大正 No. 101）は一巻二七経から成る。二十七経すべて「聞如是」で始まっているが、最後の第二十七経には「仏説七処三観経」の前書がある。

（一九六八年三月）

ヒンズー社会における「Pollution コンセプト」について

岩田啓靖

一

儀礼的な純潔と穢れに関する一連の信念は、ヒンズーイズムの中核的教義たる karma 及び dharma の原理と重合してヒンズーの社会成層体系に深い関わりを持っている（Radhakrishnan, 1948：78—80；Hutton, 1946：121—125；Srinivas, 1952：25—26；Gerth and Martindale, 1962：117—123）。Gough（1960：52）によれば、ヒンズーイズムにおける浄と不浄の対立は、万物を「神とのユニオンを助けるもの」と「かかるユニオンを妨げるもの」とに分つ二分法的な宇宙哲学として構想されており、前者は、「物質的及び感覚的な諸動機から離れた霊魂そのもの、世界と官能への執着を克服して神との合一を促すべくデザインされた儀礼的行為や儀礼対象」、後者は、「すべての攻撃的衝動及び肉体的衝動、肉体そのもの、経済的局面に関わる物質界のすべて、更に、人間を物質界につなぎとめ、転生からの救済を可能ならしめる精神的高揚を妨害するが如き一切の活動」がその内容となる。この哲学に従っ

て、正統なるヒンズーは神とのユニオンを妨害するあらゆる事象を回避しなければならず、それを危くする生活行為を免除されなければならない。つまり、儀礼的純潔の獲得と維持への努力如何が、またその努力の成否如何が、再生における彼等の宗教的福祉に直接影響を及ぼすとされるが故に、ヒンズーの生活態度は浄と不浄をめぐって著しくセンシティブなものならざるを得なくなる。「個人のあらゆる（儀礼的もしくは倫理的な）功績と失敗は一種の貸借勘定表となり、その帳尻が再生における霊魂の運命を、不可避的に、しかも帳尻のプラス・マイナス勘定に正確に従って決定づける」（Gerth and Martindale, 1962：119）とする上級ヒンズーの思想が社会組織の地平に投射されたとき、個々人の社会的運命、すなわちカースト身分、を正当化する強固なカースト弁神論の成立を見るのであるが、この場合の功績・失敗とは、なによりも先ず、儀礼的穢れを生活行為の中からどれほど厳密に排除し得たか否かを意味するものに他ならない。カースト・ハイアラーキーにおける上・下あれこれのポジションは、霊魂の状態としての穢れの度合が、従ってまた儀礼的純潔の程度が具現化されたものとして説明され、受容されていくのである（Hutton, 1946：121—125；Mathur, 1964：96—97）。ただし、カースト・システムを構成する全セグメントが、とりわけ下級ポジションを分担するメンバー達が、上級ヒンズーによって提供されたかかるカースト弁神論を常に理解していたとか、信じていたとか、あるいは同意していたなどと主張するつもりはない。恐らく多くの場合そうではなかった筈であるが（例えば Gerth and Martindale, 1962：121—122；Gough, 1960：54）、ともかくもヒンズーたる以上、かかる観念との関連性によってのみ意義を賦与された体制の外に生活の手段と場を持つことは不可能であった為、(1) その現実的効果という観点からすれば、彼等は常にブラーマン体制への同調者たらざるを得なかったのである。(2)

儀礼的純潔の保持と儀礼的穢れの回避へ方向づけられたヒンズー・ダルマは、先ず、カルマ・プロセスの後続ステージにおける宗教的福祉と関わって、来世に再生する当該ヒンズーの霊がより上位の儀礼身分を保障されるようにデ

ザインされた一連の選択的な行為の組合せからなっているのだが（Stevenson, 1954 : 47）、同時にまた、個人的レベルと共同体的レベルたるを問わず、それは世界内的な、世俗的福祉の確保に対しても密接な因果関係を持っている（Srinivas, 1952 : Ch. IV ; Vidyarthi, 1961 : 30—65 ; Harper, 1964 : 183—186）。個人や彼の家族、あるいはその家畜類に生じた一切の災厄は、予め指定されている超自然界への儀礼的義務を蔑ろにした結果と解釈されるだけでなく、ペスト、天然痘、コレラをはじめとする流行病、旱魃、洪水、飢饉等、共同体の運命を危機に陥ち入らしめる大災害はわけても、儀礼的違反や義務の不履行に対して超自然界から人間界に示された警告、制裁、報復であると見なされる。従って、神々を宥和し、有害な超自然力をコントロールすることは、共同体にとって第一義的な関心事でなければならない。そして、超自然界に対する人間の義務とは、なによりも先ず神々の浄性を保護することであり、儀礼的な穢れを排除して超自然界と緊密なコミュニケーションを持つ資格を確保することにある（Harper, 1964 : 183—186, 192—194 ; Mathur, 1964 : 97）。

こうして、宗教的並びに社会的福祉に尋常ならざる効果を及ぼすところの「儀礼的浄・不浄」をめぐる観念は、ヒンズーのライフ・サイクルと彼等の社会的諸制度の中へくまなく滲透している。それは、ヒンズーの宗教と社会を結節するキイ・コンセプトであって（Harper, 1964 : 151）、集団内的人間関係及び集団対集団の関係の双方を秩序づけている中心的な原理は、結局のところ、他者との相対的な関係における「浄性・不浄性の度合」に他ならない（例えば、Hutton, 1946 : 115 ; Srinivas, 1952 : 26 ; Stevenson, 1954 : 46 ; Gough, 1960 : 51—52）。祭司集団の別格的分離、不可触性 untouchability、カースト排他主義（通婚・共食・接触の拒否、世襲職業の独占）といったインド社会の基本的特徴に対しても、儀礼的純潔と穢れをめぐるブラフマニックな諸概念が最も重要な理由づけの基盤となっている。従って、インドの社会・文化現象へ宗教社会学的なアプローチを試みんとするすべての学的企画にとっ

て、浄・不浄をめぐるヒンズー・コンプレックスは、避けて通ることの出来ない戦略高地の一つであるといえよう。Stevenson (1954) の用語法を借りてこのコンプレックスを「Pollution コンセプト」と仮称し、ヒンズー・システムに関する諸論文のエビデンスに依拠しつつ、以下に、その中核的特性の若干をめぐって試論的な整理を行ってみたいと思う。(3)

註

(1) Max Weber (Gerth and Martindale, 1962 : 21—25) は、ヒンズー教の教義と儀礼を論じた一節で、ヒンズーイズムの内部では「教義」mata に関する限り極めて広汎な寛容さが示され、最大の重点は儀礼義務 dharma に置かれていることを指摘した。ヒンズーイズムにおける異端は、「正統諸派と異って、個人の儀礼的義務すなわち生得的なカースト義務から彼を引離し、従って彼のダルマを無視し、破壊する。この場合、当該ヒンズーはカーストを失ってしまう。カーストを通してのみヒンズー共同体への所属が可能であるが故に、彼はヒンズー社会への所属権をも失うことになる。ダルマ、すなわち儀礼的義務こそがヒンズーイズムの中心的な基準である」(24)。このステートメントには二つの重要な示唆がある。(i)ヒンズー教徒たる資格は誕生によって自動的に賦与され、カースト・ダルマの履行、つまり自ら生れついたカースト集団固有の実践を通して表現されなければならず、(ii)しかも、かかるカースト・ダルマの拒否や侵犯は、宗教所属のみならずただちに社会の成員権をも侵害することになる。

(2) ただし、「西欧化」、「都市化」の趨勢が顕著となった今日の状況下では、むろん多少とも事情が異ってきている。ヒンズー社会の近代的変化の諸相は現在カースト研究における最も多産な領域であろうが、本稿の関心が変動論のコンテキストの外にある為、この局面へのレフェレンスはすべて省略する。この分野に関しては、例えば、Beals (1955 : 78—101, 1966) 古屋野 (1961 : 83—104) Srinivas (1962 a : 42—62, 1966)、Sivertsen (1963)、Epstein (1964)、福武・他 (1964)、Béteille (1965)、の業績を参照せよ。

(3) もちろん、この種の問題に対する吾々の知識には現在なお多大のギャップがある。ヒンズー・システムに関するデータの総量は少なくないが、すべては断片的部分的な資料の未整理な束であるにすぎず、インド全域に及ぶような総合理論の確立はまだしばらく期待出来ない。不十分なエビデンスから早急な理論的帰結を求めれば、必然的に判断の誤りに陥入らざるを

得ないのだが、そうした危険を十分承知したうえであえて予備的な分析を行なおうとするについては、次のような理由がある。先ず第一に、民族誌や人類学のリポートに現われたヒンズー・コンプレックスの諸相はたしかに極めて錯綜したものであるが、それにもかかわらず儀礼的な純潔と穢れに関する信念とその行動面への現われに関する限りは、ヒンズー文化圏を通じてかなりの斉一性が観察され、これを一定のパターンのもとに包摂することが必ずしも不可能ではないように思われる（Hutton, 1946 : vii; Stevenson, 1954 : 49）。ヒンズーイズムが「儀礼本位の宗教」（Gerth and Martindale, 1962 : 24）である為に、ヒンズーの日常的実践を律している「Pollution コンセプト」には一定範囲のコンシステントな中核が存在することになり、地域、人種、言語、信条との雑多な交錯から派生する多様な現象も、大方のところ、この中核的パターンの変奏として把握することが出来そうである。第二に、差当っての予備的整理を試みることによって、ともかくも既存の散慢な資料を体系づける糸口が見つかるかもしれない。少くとも、問題索出の為の基礎作業として、戦略概念「Pollution コンセプト」に焦点を置いた“attributional theory”（Marriott, 1959 : 94—95）の構成を目指す努力には、なにがしかの意義がある筈だと考える。

II

「Pollution コンセプト」とは、儀礼的純潔と穢れ[1]に関わるヒンズーに特殊な信念体系であって、個人と集団の間の、そしてまた、集団対集団の儀礼的な身分関係は、原則としてこの信念体系に基礎づけられた一定の行動型に依存している（Stevenson, 1954 : 46）。このコンセプトの主要な特性とその作用は、ほぼ次のような概念モデルに基づいて説明することが出来る。

(a) ヒンズーは、彼等の宇宙観に基づいて超自然界及び自然界のあらゆる対象を「浄・不浄コンティニウム」の尺度の上に配列する（Mathur, 1964 : 99）。万物は、内在的な浄性、不浄性の度合に応じてこのコンティニウムの上位または下位に位置づけられ、このポジションがそれぞれ固有の「儀礼身分」として評定されていくことになる。「浄

・不浄尺度」の下位にランクされた対象は、その本質的属性として強烈な穢れを保有する“polluting sources”であって、このコンティニウムの対極に位置する「浄性」から厳重に隔離されなければならない。(b) この polluting objects は、直接または間接のコンタクトを介して自らの不浄性 pollution を他者に感染移動させる。この場合、直接のコンタクトとは、身体的、物理的なタッチのことであり、一方間接的コンタクトとは、なんらかの伝導体もしくは運搬体を介在した間接接触と、血縁関係及び姻戚関係を含めての親族紐帯を意味する。(c) pollutionが伝達されると、被伝達者はただちに pollution の「不浄性」に影響・同化されて、その存在状態を穢れたものにする。すなわちその儀礼身分が下級なものとなり、この時点より被伝達者はそれ自体 polluting sources の一つに転化し、より清浄な存在に対しての儀礼的脅威となる。この二次的な polluting source の性質は、接触した pollution の強度と接触の状況ないし様式という二つの変数によって決定づけられる。(d) このように感染伝達されたpollutionは、予め指定されている適当な手続（浄化儀礼）によって除去されない限りは、被伝達者の属性として作用し続ける。しかし用意されている浄化儀礼の力能は一定範囲内に限られたものであって、この浄化手段の力能を凌駕するほど強烈にして深刻な pollution はもはやいかなる方途によっても排除することが出来ず、かかる重大な pollution の被伝達者は永久に下級な儀礼身分の引受手とならざるを得ない。こうしてそれは、自らの本性内に生得的な「不浄性」を内包する第一次的な polluting source として残余から分離され、「浄・不浄コンティニウム」の比較的下位に再配列されることになる。云いかえれば、宗教的・世俗的福祉の実現を危くする不浄性は、それが相対的に軽度な範囲にとどまるものである限り、各種の浄化手続によってこれを払拭し再び資格と権利を回復することが可能である。従って生活行為や社会的相互作用の過程で、不可避的な、あるいは過失や怠慢に基づく pollution を招来しても、それを浄化儀礼の力能範囲内にとどめるべく努力することが、すべてヒンズーたるものにとって第一級の要請となる。(e) pollutionは

血縁紐帯によって媒介・伝達されるものであるが故に、それは生殖の連鎖を通じて自動的に相続されていく。従って、pollution に基づく「下級儀礼身分」は誕生によって賦与される生得的な属性の一つとなる。わけても、その本性に pollution の内在する第一次的な polluting sources として分類された動・植物及び人間の子孫は、少くともそのライフ・サイクルの中では「浄性」への接近可能性を奪われており、かくて世界内的な「救済」の恩恵にはあずかることが出来ない。(f) これに反して「上級儀礼身分」の評定基準となる儀礼的純潔は、決っして伝達することも、移譲することも、相続することも出来ない。それは pollution を回避する不断の努力によってのみ達成される獲得的な状態である。つまり儀礼的浄とは、失うことは出来るが世襲することは不可能なカテゴリーであって、各存在はただ、他者との相対的な関係において、より多く、もしくはより少く、純潔（宗教的・世俗的福祉への関与資格）を獲得する可能性を世襲するにとどまる（Harper, 1964：194）。一般にそれは、一時的、非永続的な状態であって、pollution の入念な忌避、浄化儀式の煩雑な実践を通してのみ維持されていく。ただわずかに例外は、「浄・不浄コンティニウム」の最上端に位置づけられた神聖対象[2]であって、高級神格は、その本性内に高度の「浄性」を保有していると見なされる[3]。(g) つまり、「浄・不浄コンティニウム」の両端は、少くとも相対的に固定したものである。一方には永遠に最下級にとどまらざるを得ない「不浄性」があり、その放散する pollution の脅威の為に各段階の上位者から、それぞれのステイタス格差に応じた度合で回避されなければならない。その対極に、ヒンズーの超越的価値である完璧な「浄性」が位置している。残余の全存在は、この両端の間に、それぞれ各ポールからの儀礼的距離に対応して基礎的な、いわば生得的なステイタス・ポジションを賦与されており、更に各ポジションとの相互作用を通じて多少とも自らの基礎身分を上昇もしくは下降変動させていくのである。こうしてこのコンティニウムの、例えばある中間に位置する存在の、あるモメントにおけるアクチュアルな「儀礼身分」は、生得的な基礎身分と、相互作用によ

って一時的に、また時としては永続的にそこから逸脱する(上方もしくは下方へ)修正身分の複合として立ち現われる。[4] しかも、ここでの基礎的な儀礼身分は、カルマ概念を通じて転生における再生・再死の無限の継起に鎖繋されている為に、このハイアラーキーは極めて安定した〃挑まれざるもの〃としての権威を持つことになる。

註

(1) 一般にヒンズーは、儀礼的なコンテキストにおける"purity"と"impurity"を、生理的、物理的、審美的な意味での清潔と不清潔、清浄と汚れ、清純と醜悪から弁別している。サンスクリットにはそれぞれに対応する二組の用語(pavitra-apavitra 及び swachchha-aswachchha)があるが、地方土語において両者が同一タームで併用されている場合でも、各々のコンテキストは明確に識別されている。この点については、例えば、Mathur (1964 : 97—98)を参照。

(2) 厳密にはサンスクリティックな普遍神がこのコンティニウムの最右翼を占める(Srinivas, 1952 : Ch. V ; Marriott, 1955 : 119—218 ; Vidyarthi, 1961 : 30—111 ; Harper, 1964 : 183—188 ; Mathur, 1964 : 164—185)。以下、菜食主義のローカル神、非菜食主義のローカル神、各種スピリット(精霊、祖霊、死霊)の順位で配列されているが、これら各種神格と、例えばヒューマン・オーダーの最上位に位置する Brahmins がどのような相対的身分関係にあるかということは難しい問題である。しかしながら、サンスクリット神よりはかなり下位に、しかし動物供犠を要求する非菜食のローカル神よりは上位にそのステイタス・ポジションが来ることは確かだろう。何故ならば、前者にアプローチする Brahmin は、その前提として極めて入念な浄化儀礼によって高度な儀礼身分を獲得しなければならず、他方後者とのコンタクトは、Brahmin に pollution を結果する。この為 Brahmin は非菜食ローカル神に司祭サービスを行なうことが出来ず、その役割を担当する為に non-Brahmin 僧が必要となる。またスピリットの多くは本質的に polluting sources であって、これとの接触は常に浄化儀礼を要求される。

(3) ここに論議の残る一つのポイントがある。Harper (1964 : 194) は、このコンティニウムの最上端に位置する高級神格も、相対的に高度の儀礼的純潔を獲得する能力を蔵してはいるが、その状態は可変的なものであると主張する。つまり神々の「浄性」も、例えば人間のそれと同じように、pollution の伝達によって損われる脆弱な状態と想定されている。彼は次のように述べている。「神々に対する人間の関係の様式は、カースト対カーストのそれとあまり違わない。高級神格 dēvaru は不浄のソースから保護されることが必要である。……dēvaru はまた、食餌が供されねばならず、寺院は清掃され、

神像やその足は沐浴を受けねばならない。……こうした職能を十全に果す為に、Brahmin は獲得し得る最も高い儀礼的純潔の状態になければならないが、それは、pollution を除去するのではなくかえって pollution の原因となるようなことがあってはならないからである」（195）。こうして彼は、自然界―人間界―超自然界を貫く一元的なコンティニウムを構想し、この相対的浄性のハイアラーキーがカースト成層のシステムに基本的な関わりを持つばかりでなく、これに基づいて人間界と超自然界は一つのシステムの中へ統合されている、と見る。これと対照的な見解は、Srinivas（1952）の Coorg 研究に理論的批判を加えた Dumont と Pocock（1959：9―39）によって示されている。Dumont と Pocock は、浄及び不浄は人間領域に限定さるべき概念であって、より広いコスミック・オーダーには拡大出来ないと考える。すなわち「儀礼的純潔と穢れは、それに対応する人間達、あるいは恐らく、それを媒介する人間達として立現れる」（31）のであって、神々の神聖性は儀礼的浄性とは別の次元で把握さるべきものだとする立場をとる。確かに、神聖対象とのコンタクトに際して人間は浄めの状態を獲得しなければならないが、それは Harper の考えるように、下位からの pollution 伝導の危険が含意されているのではなく、そうしなければ人間の運命に反作用する神々の報復が配慮されているだけである。つまり神々の神聖性は、不浄な人間との接触によってなんら穢されるわけでも、影響を蒙るわけでもない。神々はただ、そのような接触を好まず、憤激するだけのことである。従って神と人間との接触場面においては、上位者が下位者に脅威を及ぼし、ヒューマン・オーダーにおける関係が逆転する。そして Dumont と Pocock は次のように結論する。「人間は神々にアプローチする為に pure とならなければならないし、また仮りにその人間が神々とコンタクトを持つにいたっても、それは神々の性質が purity であるということを意味しているのではなく、ただ、purity は、神々とのコンタクトが人間及び人事にとって利益となる為の一つの条件だということを意味しているにすぎない」（31）。

この問題領域について入手出来るインフォーメーションは極めて少ないように思われる。むろん一般化は後日の検証に委ねなければならないが、本稿では、仮説的に前者の見解に準拠した。

（4）ここで云う「基礎身分」及び「修正身分」とは、Stevenson（1954）の "permanent and temporal status" あるいは Harper（1964）の "legitimate and illegitimate status" にほぼ相当するものである。ただこれらの概念においては、浄化手続の力能を超出するほど深刻な pollution を受容した為に「破門」ないし「カースト追放」を受けるメンバー、あるいは、社会的紐帯の一切を断絶して特殊な苦行僧、出家僧、隠遁者 sannyasi として生得的な儀礼身分から上方へ逸脱するメンバーのポジションがどのカテゴリーに入るかはっきりしない。前者は "illegitimate" ではあるが "parmanent" であ

り、後者は“legitimate”ではあるが“temporal”である。これらのケースはすべて「修正身分」に属する。Mathur (1964 : 113) はこれと同じコンテキストにおいて“normal state (=caste status)”及び“acquired state”というタームを使用している。

III

以上は、儀礼的な浄と不浄をめぐるヒンズー一般の観念体系を模型化したものであるが、かかる「Pollution コンセプト」に志向づけられた行動様式は、必然的に pollution を回避もしくは除去する為の綿密な行動規範に従ってデザインされ、組立てられたものとなる筈である。事実、具体的なカースト・ダルマは、忌避さるべき実践の一覧表として立現れるのであって、上級身分集団であればあるほど、彼等の特権的ポジションの正当性が pollution 回避の徹底度に基づくものであることからして、その禁止リストはますます詳細かつ煩雑な内容を持つことになる。こうして、ヒンズー社会の儀礼的身分関係を理解する為には、Radcliffe-Brown (1952 : 134—135) が“ritual avoidances”と分類した如き行動規則と関わっていかなければならない。

pollution は、物質界の序列を規定し、物質対象と人間との、個人と集団との、あるいはまた異ったカテゴリーの人間集団間のさらにはまた人間と超自然界との関係のあり方を規制する基礎原理である (Stevenson, 1954 : 50; Mathur, 1964 : 99)。とりわけそれは集団相互間の行動や態度を注文づけ、相対的な集団儀礼身分を査定しかつ固定せしめることによって、ヒンズー・カースト・システムに基礎的なフレームワークを提供するものとなる。社会的相互作用の領域で、通婚資格、調理資格、給仕資格、共食資格、共働資格、あるいは礼拝資格を説明する一切の論理は、最終的には、儀礼的穢れの量如何に焦点づけられている (Ghurye, 1932 : 6—10; Hutton, 1946 : 41ff. Srinivas,

1952 : 26 ; 1955 : 20—21 ; Gough, 1960 : 55—56 ; Stevenson, 1954 : 50—51 ; Harper, 1964 : 151)。pollution は、時間及び空間[1]を含めてのあらゆる物質界に内在化された属性である。それは、例えば各種器材の儀礼的序列を決定しており、金、銀、真鍮、鉄、陶土の順で儀礼的チャージの異なりがあると見なされる (Stevenson, 1954 : 51)。絹は木綿よりも高い儀礼的純潔度を持っている (Harper, 1964 : 154)。このような物質対象内に属性化された pollution は、各種の什器類、オーナメント、衣服などのあれこれを上級身分集団もしくは下級身分集団に適当するものとして選択的に配分し、またさまざまな儀礼場面、生活場面での使用妥当性を決定することになる。pollution は植物種のハイアラーキーにも関わっており、pipal (Ficus neligiosa) 樹、bargad (Ficus Indica) 樹、talusi (Ocimun sanctum) 草、あるいはバナナやマンゴーの如き果実が高い儀礼身分を賦与されている反面で、badul (Accacia Indiana) 樹、khajur (Borassus flabellifer) 樹、それにニンニク、玉ネギ、ニンジンなどある種の野菜類が pollution を比較的多量に保有する植物種として下級な位置づけを受ける (Hutton, 1946 : 92 ; Stevenson, 1954 : 91—92 ; Mathur, 1964 : 99 ; Harper, 1964 : 155)。更に動物種にも、儀礼的資質に基づいた明確な順列がある。牛、とりわけ牡牛が、とび離れて高級な儀礼身分を与えられている。それに続いて、水牛、コブラ、ある種のサル、リスなどが上位にランクされ、他方この尺度の対極にニワトリや豚が置かれ、その中間に羊、山羊、イノシシ、野鳥、有鱗魚、無鱗魚などがくる (Hutton, 1946 : 199 ; Srinivas, 1952 : 27)。物質界の中で最も高等な儀礼身分を保持しているのは、牡牛、火、及び水、とりわけ Gangajal の三者であって (例えば、Mathur, 1964 : 100—103)、これらはいずれも「神聖性」の領域内に置かれて別格的な取扱いを受けるだけでなく、それ自体有力な浄化エージェントとして pollution の除去手続に深い関わりを持っている (Hutton, 1946 : 71—79 ; Srinivas, 1952 : Ch. IV ; Stevenson, 1954 : 20 ; Harper, 1964 : 152—155)。これに対して、本質的に多量の pollution を含有する動・植物種は、それら

との職業的な関わり合いを通して、あるいは食事慣行を通じて、個人もしくは集団の下級な儀礼身分に直接反作用していくのである。pollution はまた、人間のさまざまな身体放出物 emissions に内在する属性でもある。息、唾、鼻汁、汗、糞尿、垢、経血、分娩時の汚血、精液、身体から切離された体毛、爪（Hutton, 1946 : 174; Srinivas, 1952 : 103; 1955 : 20—21; Harper, 1964 : 158—161, 167—171; Mathur, 1964 : 104—106）などは、動物一般の血及び糞尿をも含めて、強烈な polluting sources であり、すべて儀礼的純潔にとっての深刻な脅威と見なされる。わけても、理髪、月経、分娩、性交渉などに関係した human emissions の危険が強調され、細目にわたる行動規範が、随意・不随意にかかわらずこのような polluting objects とコンタクトを持つにいたるすべての人間を厳しく統制していく。次に、pollution は死と腐敗の著しい属性でもある。死と接触するすべての人間は深甚な穢れの状態を惹起する。かくて家族成員や近親者に発生した死は関係者達にさまざまな度合のステイタス・ロスを結果し、遺骸の処理や葬儀にたずさわる要員、あるいは各種動物の屍体を取扱う人間、さらには生命一般の殺傷をこととする人間、もしくは生命破壊を前提とする生活行為に従事する者は、並々ならぬ pollution の保有者となる（Ghurye, 1932 : 12; Hutton, 1946 : 86, 180; Stevenson, 1954 : 51; Harper, 1964 : 161—167; Mathur, 1964 : 106—109）。最後に、pollution は身体各部に賦与された属性でもある。臍を中心とした上半身は下半身よりも儀礼的純潔度の高い状態にあると見なされている（Stevenson, 1954 : 51—52; Harper, 1964 : 182）。下半身のうちでも最下端部の足が不浄度の一番強い部分とされるが、Harper（1964 : 182）は、年期奉公関係の更新儀礼として、毎年一回 Untouchable サーバントが Brahmin マスターの足にタッチする事例を報告している。(2) 更に、左手に対する右手の儀礼的優越も一つの留意点であるが、恐らくこれは単に身体局部間の儀礼的差異としてのみ解釈さるべきではなく、儀礼行為における右繞・左繞の対立、右道派 balagai ・左道派 edagai の区別等と共通したコンテキストを持っているものと

思われる（Srinivas, 1952：117—119；1955：23；Harper, 1964：179）。

註

（1） Mathur（1964：195）は次のように述べている。「ヒンズーの古典的伝統においては、樹木、鳥獣、金属及び鉱物、河川、更には寺院、時間、土地にいたるまでが、それぞれの浄もしくは不浄な性格に従って varnas の中へ階層づけられている。」この点について Srinivas（1952：75）のステートメントもある。

（2） この行事は、Brahmin が儀礼的穢れの状態に陥入った時期を見て、Brahmin の屋敷の〝アウトサイド〟と見なされているベランダでとり行なわれる。

四

Polluting sources と直接の接触、もしくは、なんらかの伝導体及び親族紐帯を介しての間接的コンタクトを持つにいたった人間（あるいは物質対象）は、それが sources の不浄な儀礼状態と同化し、少くともその不浄性に影響されて正常なステイタスを喪失し、かくてそれ自体、他者に対しての polluting sources に転化したと見なされるが故に、ただちに残余成員から隔離されなければならない。もしこのような隔離が迅速に行われなければ、社会的交渉のネットワークを通して pollution は全共同体成員の儀礼身分を貶価することになり、結局は共同体全体の宗教的・世俗的運命を悲惨なものに立ち至らしめる。pollution の被伝達者はこの意味において〝untouchable〟と見なされ厳格な社会的排斥を蒙むるのであるが、その儀礼的危機の程度に応じて指定された一定の浄化手順の実践によってノーマル・ステイタスを回復しない限りは、原則として、この untouchability を排除する手だてがない。pollution の強度が時間的経過の中で多少とも段階的に減退すると見なされていることは事実だが（Srinivas, 1952：112—114；Dumont and Pocock, 1959：14—15；Harper, 1964：158—160）、しかしこれも、生起した pollution が相対的に

強烈な場合その時点でただちに浄化儀礼を適用することが不可能であって、一定日時の経過後に、しかも一連の複数儀礼を遂行する過程で部分的にその不浄性を弱化せしめ、ついに最終的な浄化儀礼の力能範囲内にこれを持込む手続と解釈すべきである。つまり、時間は浄化の為の単なる前提条件であるにすぎず、pollution は、それが除去可能な性質のものである限り、すべて儀礼的実践とこれに対する社会的認可を通じて排除されなければならない。pollution の自動的消滅を示唆するが如きエビデンスは、この問題に関するいかなるリポートにも見受けられない。

ところで、対応する浄化手段が準備されている限り、儀礼的危険度の如何にかかわらずそれはすべて一時的、状況的な pollution であって、遅かれ早かれノーマルな儀礼身分への復帰が予定されている。これに対して、先きに述べてきた如き第一次的な polluting sources すなわち本質的属性として「不浄性」を内在している存在は、対応する浄化手段を持たないという意味で、永続的、固定的な pollution と分類出来るだろう（Stevenson, 1954 : 50）。こうして、untouchability には分析的に見て二つのカテゴリー、状況的 untouchability と永続的 untouchability が存在することになる。

先立つ論議において、感染伝達を蒙った第二次的な polluting sources の性質は、接触した第一次的 pollution の強度と、コンタクトの状況ないし様式という二つの変数によって条件づけられることを指摘した。この場合特に重要なのは後者であって、先ず、有機体の生理過程として不可避的に生起する不随意的な pollution（発汗、睡眠、排泄、食事、月経、出産、性交、死）と、儀礼的禁忌の諸ルールを偶然たると意図的たるを問わず侵犯した結果としての随意的な pollution の間には、その浄化手続に関して明らかな区別が見られる（Stevenson, 1954 : 52; Mathur, 1964 : 112—113; Harper, 1964 : 171—172）。前者のタイプにおいても、重大なライフ・クライシスを契機として生起した pollution（強度な pollution）に対してはこみ入った浄化儀礼の遂行が指定されているけれども、それがなんら共

図表①

随意的 pollution

細目	浄化手続
不浄な事物ないし人間との偶発的な物理的コンタクト	沐浴
不浄な事物ないし人間との意図的な物理的コンタクト	沐浴。カースト・パンチャーヤトへの罰金支払
非清浄 unclean カースト員との偶然の共同飲食や共同喫煙，あるいは彼等からの食物，その他の受容	沐浴。カーストへの饗応
（男性による）カースト外婦人との性交	沐浴。饗応。懺悔
非清浄カースト員との意図的な共同飲食や共同喫煙，その他ないし彼等からの食物その他の受容	沐浴。カーストへの饗応。罰金支払。懺悔
（婦人による）カースト外男性との性交	沐浴。カーストへの饗応。罰金。体罰
サルないしネコの事故による偶然の殺害	沐浴。当該動物のミニァチュア模型（金ないし銀製）を Brahmin へ奉献
サルないしネコの意図的殺害	沐浴。ミニァチュア模型を Brahmin へ奉献。体罰
不慮の牛肉食（ないし儀礼的根拠にもとづいて禁制を採用しているカーストに対しては肉食一般及び飲酒）	沐浴。饗応。罰金。懺悔
牝牛，牡牛，あるいは仔牛の不慮の殺害	沐浴。饗応。罰金。懺悔
意図的な牛肉食（ないし儀礼的根拠にもとづいて禁制を採用しているカーストに対しては，肉食一般及び飲酒）	沐浴。饗応。過重罰金。体刑
牝牛，牡牛あるいは仔牛の意図的な殺害	沐浴。饗応。過重罰金。体刑。贖罪の為の聖地巡礼及び Brahmin への動物模型の奉献
非カースト員との結婚（カースト・スティタスが等位である場合）	破婚。沐浴。体刑。饗応。過重罰金
非カースト員との結婚（カースト・スティタスが異なる場合）	破婚。沐浴。体刑。饗応。過重罰金（制裁は前者よりも厳酷）

不随意的 pollution

細目	浄化手続
発汗	日課としての沐浴
唾棄	洗滌
尿便	洗滌
糞便	洗滌
射精	沐浴
月経（当該女性にもタッチしてはならない）	月経期間終了日における着衣のままでの沐浴
分娩（当該家族のメンバーもタッチされてはならない）	沐浴。指定された期間経過後の浄め
死（男系家族のメンバーはタッチされてはならない）	沐浴。予め指定された期間経過後の浄め

（K. S. Mathur (1964), Caste and Ritual in a Malwa Village, pp. 119—120.）

同体的制裁を伴なわないのに反して、pollution の後者のタイプにおいては、極めて些細な怠慢ないし違反である場合を除き、一定の儀礼遂行と共同体へのなんらかの贖罪行為がセットされて「浄化手続」を構成することになる。中央インド（U・P）の Malwa 地方において儀礼慣行を調査した Mathur（1964：119—120）の報告—図表①—は、この事情をうかがうに格好な材料であろう。つまり、ライフ・サイクルの中で不可避的に発生する不随意的 pollution に比較して、行動規則の随意的侵害の結果もたらされた pollution はより厳格な共同体的サンクションを蒙らねばならず、しかも、その中でも偶発的違反と故意の侵犯では、その浄化手順に軽重の差が看取される。

次に、コンタクトの状況もしくは様式に関していま一つの注目すべきポイントがある。それは、儀礼的身分評定のメルクマールとしてさまざまな禁制の中でもとりわけ食事規則と通婚規則が強調されている事実があって、カースト集団—jati—が実質的には「共食・内婚単位」[1]として定義づけられるのも、この二つのファクターに対するヒンズー社会の深い関わり合いを示唆しているといえよう。食事慣行と通婚規則が儀礼的禁忌の中核的部分を構成している事実に着目して、Stevenson（1954：52）は、「外的 pollution」及び「内的 pollution」というカテゴリー・セットを提案しているが、この区分には極めて有益な含みがある。すなわち、食事もしくは性交渉によって結果される pollution は肉体の内部に深く浸透して、外的・表面的な皮相接触によってもたらされる pollution に較べてはるかに深刻な儀礼的危機を招来する（例えば、Hutton, 1946：64—65；Srinivas, 1955：20；Stevenson, 1954：57—58；Harper, 1964：155—158）。深い、内的な pollution の受容はその「浄化」を極度に困難なものとし、事情によっては、いかなる浄化儀礼の力能によってもその不浄性を払拭して再びノーマルな儀礼身分へ復帰せしめることは不可能だと判断されるかもしれない。とりわけそのような内的汚染が、相対的に上級な儀礼身分集団において、当該集団の上位性がそれに依拠して主張されているような「キイ・カスタム」の意図的侵犯と重合した場合（Harper, 1964：

171)、この可能性は更に大きなものとなる筈である。ヒンズー社会において「カースト破門・追放」という形での成員権剝奪が断行されるのは、このような浄化儀礼の効力を超出する肉体内的な、深い pollution の被伝達に対してである。逸脱した当事者のパーソナルな儀礼身分は、再び母集団のノーマル・スティタスへ回帰する手だてがないと見なされるが故に永遠に〝untouchable〟な状態としてとどまらざるを得ず、母集団は、ただちにこの儀礼的資格において不等価なメンバーを排除して自らの集団儀礼身分を保護しなければならない。つまり、ヒンズー社会における成員権剝奪とは、当該個人が、儀礼的下級性を存在の内的属性として持つ第一次的な polluting source に転化したことを意味するものである。最後に、儀礼身分に最も重大な関係を持つ接触状況ないし接触様式として、polluting objects とのコンタクトが、職業もしくは食事慣行その他の生活習俗を通して日常化され、恒久化されている場合を検討しなければならない。polluting sources との接触が、怠慢、違犯、ライフ・クライシスといったいわば非公式な形をとって発現するのではなくて、ここではそれが公式化されたものとなる。例えば父を亡った息子は「死」(polluting source) と非公式に関わっているにすぎないが、隠亡はその職能においていわば公的に「死もしくは死骸」と関係しなければならない。また、オーソドックスな食事形態として「肉食慣行」[2]を持つグループは、この不浄な行為を「侵犯」もしくは「違反」の絡脈において律することが出来ない。このような日常的、公的な polluting sources とのコンタクトに対してはいかなる浄化手段もその意味を持ち得ず、従って pollution 排除の為の方途は一切用意されていないことになる。すなわち、日常的・公的な行動型に媒介されて pollution を受託する存在は、その sources の不浄性に同化されて儀礼身分を貶価し、しかも下級ポジションに固化されて自ら polluting sources の一範疇に変質せざるを得ない。食慣行にせよ職業にせよ、それらはすべて恒久化された「集団の行動型」であって、かかる実践から結果する儀礼的下級性は、個人というよりむしろ集団を単位に賦与される評価となり、従って集団内部の

諸関係に儀礼的危機をめぐる緊張を生み出すことはない。彼等の存在形態は本質的に不浄であって、集団のアウトサイダーにとっては儀礼的脅威であり、"untouchable"である反面、インサイダー同志の相互作用は、等価な儀礼資格の共有の故になんら条件づけを受けることなく遂行される。要するに、polluting sources との密接かつ不断のコンタクトを前提とする行動型の「専従者」(Dumont and Pocock, 1959 : 36—37)は、その不浄性を除去し得ないが故に untouchability を自らの本質的属性として引受けねばならず、この故にまた、共同体の残余から分離されて独自の生活領域、すなわち彼等専用の社会を形成しなければならない。

註

(1) ヒンズー・カースト・システムに関するディスカッションは、分析の焦点を varṇa レベル、caste レベル、sub-caste レベル、jāti レベルのいずれに置くかで活発な論争の歴史を持っている。ここでは関説を省略するが、例えば、Srinivas (1962 b : 63—69)、Mayer (1960 : Introduction)、Varma (1964 : 59—81)、山折 (1964 : 47—62) の参照が便利である。

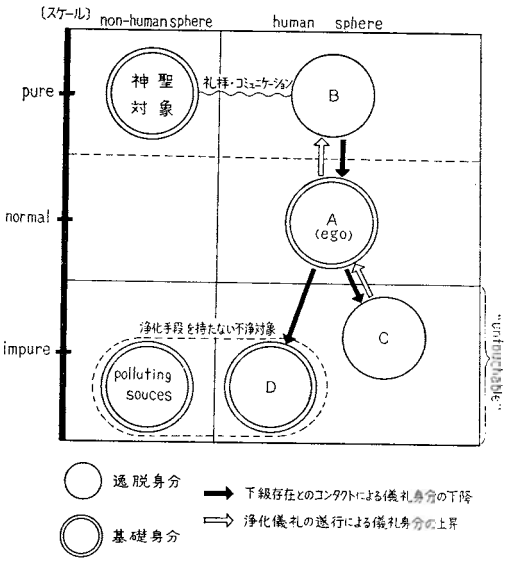
(2) 肉食にも序列がある。牛肉食が最下位にあり、以下大体、豚肉、鶏肉、羊肉の順で上位のものとなる。Srinivas (1955 : 20) によれば、だれしも食用に牛を屠殺するものはいない。ただ屍牛が Untouchables によって食われているだけである。従って、牛肉を食う者は、同時に腐肉を食う者なのである。豚は村の近辺で人糞をあさっており、これが豚肉を食う者の儀礼身分を低級と見なす理由になる。これと同じ考え方がややゆるやかな形でニワトリにも適用されており、羊肉や山羊肉を食べるカーストも鶏肉食を避ける。

五

儀礼的資格への脅威となる polluting sources は厳重に隔離されなければならない。これがヒンズー社会における "untouchability" の基本的な文脈である。前節の分析において、この untouchability には二つの類型があること

を指摘した。一つは浄化手続の履行によって遅かれ早かれ解除され得る下級儀礼身分であり、他は、対応する浄化手段の準備が無い固定的な下級身分である。前者は、個人が単位となる暫定的な逸脱身分であり、主として所属集団内部の“internal order”(Nadel, 1951 : 176) に関与する限りのものであるのに対して、後者は、集団の固着した基礎的身分として集団対集団の“external order”に深い関わりを持ち、ヒンズー社会成層体系のステイタス評定に原理的な基盤を提供するものとなる。この二つの untouchability の間の関係を図表②に示した。Aのノーマル・ステイタス・ポジションに位置する ego は、BおよびCの二つの逸脱・修正身分へ一時的に上昇もしくは下降することが出来る。しかし、深刻な pollution の被伝達によってDへ下降した ego は、もはやAへ復帰する（従ってBへ上昇する）手段が無い為永久にこのカテゴリーにとどまらなければならない。つまり ego の基礎身分がAからDへ転位したのである。こうしてDに位置づけられた ego は、直接神聖対象へアプローチする資格（礼拝資格）を欠くことになる。

図表②　儀礼身分の三状態



集団の儀礼身分に untouchability を賦与する、あるいは少くとも、相対的に当該集団の儀礼身分を「下級」と査定せしめる評定基準は、「Pollution コンセプト」に照して不浄と判断される一定行為の持続的、恒久的な履行もしくはそのような行動型の世襲である (Hutton, 1946 : 41ff. ; Srinivas, 1952 : 26—29 ; 19

55：20—26；Stevenson, 1954：60—62；Marriott, 1959：96—104；Gough, 1960：51—58)。むろん、ローカル・バリエーションズや、儀礼的コンテキスト外のいわゆる世俗的なステイタス・クライテリア[1]との相互作用によって現実相は複雑多岐な姿を示すけれども、集団固有の行動型を通してその「基礎身分」の決定に関わる基準を抽象すれば、ほぼ次の五原則に集約出来るだろう。㈠生命現象はすべて神聖な対象である。従って、例えば漁師や菜種搾りの如き生計の為の生命破壊は一般に不浄である。牛はあらゆる生きものに抜きん出て神聖であり、これを殺傷すること、その皮を鞣したり、工作したり、売買することは極度の儀礼的穢れを結果する。㈡肉食は不浄である。牛肉食が最も厳しく忌避されねばならず、その対極に卵あるいは猟鳥、イノシシ、山羊等の肉が位置する。この観点から菜食主義が上級ステイタスのマークとなる。㈢死及び腐敗は不浄であり、これと職業上の関係を持つ集団を不浄にする。㈣身体放出物は不浄であり、従ってこれらと職業的に関係する集団もまた不浄である。㈤アルコールを飲用する集団、これを売買する集団は不浄である。[2]

註

（1） 分析的に見て、ヒンズー共同体内で機能しているステイタス評定のクライテリアは二つのカテゴリーに分類することが出来るだろう（Stevenson, 1954：45—46；Srinivas, 1955：26；Gough, 1960：51—52)。すなわち「世俗的ステイタス」と「儀礼的ステイタス」である。前者は、職業、熟練、財産、土地所有、公職、婚姻慣行、学歴、西欧化などの諸基準によって決定されるものであって、一般に可変的なものと考えられる。それは、必ずしも誕生の状況によって決定されない獲得的な身分原理であり、ヒンズー社会の日常的諸関係に少なからざるウエイトを占めていることは多くのフィールド調査によって確認されているところである（例えば、Srinivas, 1955；Dube, 1955；Cohn, 1955；Beals, 1955；Bailey, 1957；Gough, 1960；Mayer, 1960)。これに対して、集団相互間の、あるいは集団内部の儀礼的身分関係を規定しているものは「Pollution コンセプト」と結び合った行動類型であって、かかる行動型の遵守を通してのみ、各構成単位間の儀礼的距離は社会的に表現され、裁可されていくと見られる。

（2）アルコールの飲用慣行は明らかに不浄集団の標識である。だが、その根拠がはっきりしない。Stevenson（1954：55）によれば、アルコールの polluting な性格は本質的な不浄性に基づくものではなく、アルコール飲用と禁制や自制心の欠落との間の関係から派生したものだという。何故ならば、自制は霊的解脱に至るヒンズー教徒の主要な mānga（道程）の一つであって、自制心に対する脅威は同時に霊的救済への脅威となる。なお Srinivas（1955：21）の報告によれば、西欧から輸入された酒が一部の富裕な階層でたしなまれているが、これは不浄行為と見なされない。

六

このように、「Pollution コンセプト」とこれに由来する "untouchability" の観念は、儀礼資格の不等価性に基づいて共同体の特定部分を分断・隔離する方向に機能するものである。それはカースト排他主義の基底に横たわる文脈であって、職業世襲、内婚、共食拒否を始めとする一切の分層原理を根拠づけ、各セグメントを儀礼的パースペクティブの中へ序列づけることによって、カースト・ステイタス・ハイアラーキーの一般的枠組を実現する。では、一旦分断され、層化された各部分は、どのようにして再統合され、一個の体系たらしめられるのか。これが最後の論点である。

この問題は、恐らく次のようないま一組の仮説的概念モデルによって説明出来るだろう。A　ヒンズー共同体の宗教的・世俗的福祉は、共同体に関っている各種レベルの神格によって直接保証されるか、あるいはそうした超自然界のサポートによって実現される。従って神々を礼拝しこれを宥和することは、共同体にとって第一義的な関心事項であり、このような献身と引換に超自然界は人間に各種の便益をもたらす。B　神々への直接的な礼拝、あるいは神々との直接のコミュニケーションは、高度な儀礼的純潔を保持する人間によってのみ、可能である。C　かくて当該共同体は、超自然界とのコンタクトを担当する成員に可能な限り高い儀礼的純潔を保障し、これを保護していかなけれ

ばならない。ところが社会的諸目標が達成される為には、それに従事するメンバーを不浄たらしめるような多くの行為も遂行されなければならず、上記の目的を達する為には結局選抜された成員をこうしたpollutabilityから隔離し、共同体の残余メンバーが特定の儀礼的に不浄な行為を代行しなければならないことになる。D　つまり、神々へのアプローチを専門職とするグループにその職能遂行上必要な儀礼資格を保障する為には、自らの儀礼身分を貶価するという犠牲を払ってでも、さもなければ祭司グループに生起するであろうpollutionを肩替りする特殊なグループを設定することが、共同体的要請となる。E　但し、純潔度の高い成員に対して儀礼的浄化の役割を担当するメンバーは、上位者との儀礼的距離が一定範囲を超えないところに自らのポジションを維持する必要がある。何故ならば、儀礼的格差が極端になると上位者から比較的軽度なpollutionを肩替りする能力が失われることになる。こうして、中間位スティタスに所属する成員に代って更に強度なpollutionを専門的に引受ける一層純潔度の低いスティタス・グループが分離される。F　かくて、儀礼資格の獲得と維持に関して上位者は下位者に依存し、下位者は、各種福祉の保障の為に上位者に依拠しなければならない。

Pollutionと結び合った各種の儀礼的禁忌は、こうして「浄・不浄スケール」に沿って配列された各集団に、そのスケールに応じた厳格度によって配当され、当該集団固有のカースト・ダルマの中核を構成することになる。それは極めてコンシステントな行動類型のシステムであって、このような行動型の遵守によって表現される儀礼的なステイタス・ハイアラーキーは、神々に向けられた共同体的サービスをめぐって組織された儀礼的相互依存関係の体系と見なすことが出来る。Harper (1964 : 196) の言葉を借りていえば、「この社会は神々の世話をする仕事をめぐって有機づけられており、諸カースト間の分業はこの目的の為に必要欠くべからざるものである」。従って、ヒンズーのカースト・システムとは、「Pollution コンセプト」に準拠した適格条件及び欠格条件に基づいて分断された各セグメン

トが、共同の儀礼目標達成に向って再び相互依存的な、あるいは相互補完的な、協同体制の中へ積分されたものと考えられ、少くとも、かかる儀礼的なパースペクティブにおける構造原理が、この社会成層体系の基本的骨格を決定していると見なければならない。

〔附記〕 (1)「pollution コンセプト」をめぐって、ここに関説したもの以外になお多くの重要な問題点がある。取上げることが出来なかったのは主として情報の不足によるものだが、紙数の制限もあった。後日に俟ちたい。

(2) 本稿は、「哲学年報」第二七輯所載の拙稿「ヒンズー社会における〝儀礼身分〟について」の中で発表した考え方を足場にして、更にこれを敷衍、改訂したものである。一部に記述の重複があることをお断りしておきたい。

参照文献

Bailey, F.G. (1957): Caste and Economic Frontier.

Beals, A.R. (1955): "Interplay among Factors of Change in a Mysore Village", Marriott, ed. Village India, 78-100.

Béteille, A. (1965): Caste, Class, and Power: Changing Patterns of Stratification in a Tanjore Village.

Cohn, B.S. (1955): "Changing Status of the Depressed Caste", Marriott, ed. Village India, 53-76.

Dube, S.C. (1955): Indian Village.

Dumont, L. and D. Pocock (1959): "Pure and Impure", Contributions to Indian Sociology, No. 3, 9-39.

Epstein, T.S. (1962): Economic Development and Social Change in South India.

福武直、大内力、中根千枝 (1964): インド村落の社会経済構造、アジア経済研究調査研究報告双書第五一集

Gerth, H.H. and D. Martindale (1962): Max Weber-The Religion of India.

Ghurye, G.S. (1932): Caste and Race in India.

Gough, E.K. (1960): "Caste in a Tanjore Village", Leach, ed., Aspects of Caste of South India, Ceylon and North-West Pakistan, 11-60.

Harper, E.B. (1964): "Ritual Pollution as an Integrator of Caste and Religion", The Journal of Asian Studies, Vol. 23, 151-197.

Hutton, J. H. (1946) : Caste in India.
古屋野正伍 (1961) : 「現代インドにおける社会変化とこれに対応する構造的問題点」 社会学評論第四五号, 83-104.
Marriott, M. (1959) : "Interactional and Attributional Theories of Caste Ranking", Man in India, No. 39, 92-107.
Mathur, K. S. (1964) : Caste and Ritual in a Malwa Village.
Mayer, A. C. (1960) : Caste and Kinship in Central India ; A Vileage and its Region.
Nadel, S. F. (1951) : Foundations of Social Anthropology.
Radcliffe-Brown (1952) : Structure and Function in Primitive Society.
Radhakrishnan, S. (1948) : The Hindu View of Life.
Sivertsen, D. (1963) : When Caste Bariers Fall.
Srinivas, M. N. (1952) : Religion and Society among the Coorgs of South India.
——— (1955) : "The Social Structure of a Mysore Village", Marriott. ed. Village India.
——— (1962 a) : "A Note on Sanskritization and Westernization", Caste in Modern India and Other Essays, 42-62.
——— (1962 b) : "Varna and Caste", Caste in Modern India and Other Essays, 63-69.
——— (1966) : Social Change in Modern India.
Stevenson, H. N. C. (1954) : "Status Evaluation in the Hindu Caste System" Journal of the Royal Anthropological Institute, Vol. 84, 45-65.
Varma, B. N. (1964) : "The Caste System of India", Contemporary India, 59-81.
Vidyarthi, L. P. (1961) : The Sacred Complex in Hindu Gaya.
山折哲雄 (1964) :「Varṇa と Jāti —カースト形成の背景」 鈴木学術財団研究年報, 第一号, 47-62.

神の存在の存在論的証明をめぐって

――アンセルムス『プロスロギオン』第二章註釈の試み――

小山宙丸

第一章　スコラ学の方法について

マルティン・グラープマンはその『スコラ学的方法の歴史』の冒頭において、G・クリューガーの次のような言葉を誌している。「今日の我々にスコラ学者という名前は、よい響きをもっていない。もし我々が学者について、殊に神学者について、彼が、現代の問題をいきいきと把握しないで、権威的に働く過去の重圧のもとで、気の抜けた内容を気の抜けた方法をもって無益に明らかにしようとしていることを知ったり、あるいは知ったと思うならば、我々はその彼をスコラ学者と名づけるのである」[1]。グラープマンはこれを中世研究者の意気を沮喪させる言葉としてあげているのだ。西洋中世の学問、あるいはスコラ学を研究しようとする者は長らくこういう言葉と闘わねばならなかった。あるいは現在もある意味で悩まされているのである。しかし今日こういう誤解はほかならぬグラープマンなどが先達になることによって、急速に改められつつあるといえるだろう。けれども今でもスコラ的という言葉が殆んどの場合決定的な悪評として用いられていることには変りはない。あまりにスコラ的だ、スコラ哲学的だといえば、無益な、煩瑣な、滑稽でもあるような努力をさすものとなっているのである。どうしてこういう悪い意味の言葉になった

のであろうか。否定的関心のものであったとしても、ともかくスコラ学が当時の、ルネッサンスの頃の、重要な問題の一つであったことはたしかだ。でなければたとえ悪い意味であるにしても、一般的に用いられる言葉にはならなかったであろう。すなわち否定的な形であるにしても、このことはスコラへの関心の強さを語るものなのだ。最盛期のスコラ学を考えてみれば、それはやはりその当時の中世の人々にとっては、ダンテの評価を借りるまでもなく、人類の華として仰ぎ見る、光り輝くものであったのだ。それは大変魅力のあるものとして、当時の人々はさきを争ってスコラ学に没頭したのだ。それがルネッサンスの頃になると、その精神と技術とが分離し、高度に発達した技術がそれだけで空転し、学問が形骸化し、そこにいわゆるスコラ学の腐敗といわれるものが始まったのだ。多くの人々をひきつけたものであっただけに、いったん腐敗がはじまるとその弊害も大きなものがあるのだ。しかし現在のスコラ学に対する評価は多く、その弊害だけを誇張している。だが決してその精神を忘れてはならないだろう。中世の人々をひきつけた理由は現在でも我々が省りみるに値いするものをもっている。スコラ学が悪い名前になる原因に、もう一つのことが考えられるだろう。それはルネッサンス及び宗教改革は中世からの解放であるということだ。従ってその立場に立つ人々は、自分の立場を確立するために、出来る限り中世を、従ってスコラ学を叩かねばならなかったのである。対立抗争する両当事者の一方に、他方に対する冷静正当な評価をきくことは困難である。どうしても他者を最大限に酷評せざるを得ないであろう。我々の中世に対する評価は、概してこの立場の人々の見解によっていたのである。客観的な評価は生れにくかったのである。

いまふつうに「スコラ学の父」といわれているカンタベリーのアンセルムス（Anselmus Cantuariensis, 1033—1109）のことを調べてみたいと思うのであるが、M・グラープマンは「精神の騎士道」[2]であるスコラ学はこの頃につまり一一世紀の後半頃に始まったとしている。一一世紀の後半はペシミスティックなその前半とは対照的に、あらゆ

る方面にいろいろな運動が活発に展開された時代である。これを象徴する人物が、王権に対して教権を伸張し、中世キリスト教の最盛期を準備した教皇グレゴリウス七世であろう。アンセルムスに対しては「学問のグレゴリウス七世」という評価[3]もある。彼自身も後年カンタベリーの大僧正としてイギリス王と必死の抗争をするのである。この時代に学問も目ざましい躍進をとげるのであるが、それを代表するのがアンセルムスである。我々に名を知られている有名な学者の数もこの頃から急にふえはじめる。アンセルムスの弁証力は抜群で、かなり実際的な実用的な学問をした前時代の学問の中に、彼の直接の先蹤者を見つけることは困難[4]だといわれる。形式は厳密に学問的であり、問題設定は明快で鋭く、概念は精密に固定され、証明は非常に細心である。アンセルムスはたしかにキリスト教の全体系を示そうとはしなかった。キリスト教の主な問題点を独創的な把握と見通しとで、注意深く説明したのである。それは丁度パリのセント・シャペル（Sainte-Chapelle）が、カテドラルとしてはミニアチュアであるけれども、パリのノートルダムやランスの大伽藍に負けない建築的天才を示しているのと同じように、アンセルムスの比較的小さな諸著作・論文は、最盛期スコラのあの大規模な神学スンマに劣らない、堂々たる体系的天才を示しているのである。[5] ジルソンの『中世哲学史』（La philosophie au moyen âge）のアンセルムスの項に、旧い版にあって新しい版にない言葉に次のようなものがある。「もしわれわれが、共通の教説の或る種の集成をスコラ学と定義することに満足することが出来るとするならば、われわれはまた、人がしばしば聖アンセルムスを尊称して用いる、「スコラ学の父」という称号を彼に用いるであろう。いづれにせよ、彼はこの哲学の系統の父である。この系統で最も偉大なるものは、聖トマスと聖ボナヴェントゥラであるが、しかし聖アンセルムスをその最も力強いものとなすことに、異議をさしはさむものはなかろう」。（長沢信寿氏訳）

たしかに我々はアンセルムスにおいてスコラ学の領域設定が明確になされていることに感嘆するのである。豊饒で

はないかも知れない。しかしそれだけに強い線で画かれているのである。これが可能になったのは、これと表裏の関係にある方法の確立にあると思われる。そしてこのことをなしえたのは、アウグスティヌスの次の言葉を切断することによってである。「信ずるために知り、知るために信ぜよ」[6]の前半をすてて、後半だけをとりあげるのである。アウグスティヌスのこの言葉はかなりさまざまな解釈を許すものだが、アンセルムスの「知るために信ずる」[7]（credo, ut intelligam）ははっきりと定まっている。今この言葉を知（intelligere）の面と、信（credere）の面とに分けて考えてみたい。この知はいかなる方法で知るのかといえば「理性によってのみ」[8]（sola ratione）という言葉が示すように、純粋に弁証法（dialecticus）に従うのであって、途中に権威や信仰が介在することはない。そしてアンセルムスは弁証力にすぐれている。ただこの知の向う対象が信仰の内容なのである。従ってこの知が働くためには、すでに信仰の内容がそこに存在しなければ、或いはそこに前提されていなければならない。この前提が存在すること、これがスコラ学のための一つの必要条件である。この条件がないがしろにされる時、スコラ学はいろいろな問題をひきおこすのである。内容が忘れられると方法だけになり、しかも方法としての制限を守らないことによって、方法自体が空転するということになる。またこの条件すなわち内容があることによってスコラ学が、単なる弁証家、論理学者とはっきり区別されるのである。実際にはアンセルムスがすぐれた弁証家でもあり、また方法としても弁証法を用いることを許さない保守派がいることによって、アンセルムスはその師ランフランクスと共に、唯名論者と間違えられたこともあるのであるが。「彼は（ロスケリヌスをさす）、尊敬すべき思い出を残している大僧正ランフランクスが、この考え（三神論）であったと申し立て、そして私もまたそうであると申し立てた」[9]。（アンセルムス、フルコへの手紙）

またこの条件が存在することによって、信者以外の者のキリスト教の教義への発言を封ずるということがでてくる

のだが、それは党派的な発言ではなく、対象の理解を欠く者が対象の批評をすることはできないという方法的な問題なのである。音楽や絵画を理解しない者が、それらを批評することができるだろうか。だいいち批評を試みないであろう。「勿論なんらキリスト教信者でない者が、カトリック教会が心で信じ、口で告白することを、それがいかにそうでないかを論ずるべきではない。そうではなくてキリスト教徒は、いつも疑うことなくその信仰を保ち、愛し、それによって謙遜に生きることによって、はじめて教義がどうしてそうなっているかを調べることができるのである」[10]。

さらに当然イザヤ書（七ノ九）の「信じなければ理解しないだろう」が出てくることになる。「というのは信じないだろう人は経験しないだろう。そして経験しなかった人は理解しないだろう。というのは、事物の経験はそれについて聞くのにまさるように、丁度経験者の学問は聞く人の認識にまさるのである」[11]。

さきの「知」と「信」とに分けた信の問題にかえれば、それはすでに信仰内容としてふれられているのであるが、対象的にはそこに「経験」(experientia) としてあるわけである。この経験の説明、知解すなわち信仰の知解(intellectus fidei)がアンセルムスの主要な仕事になるのである。アンセルムスの成功はこの信仰と理性との両者を前者を対象に、後者を方法にと分離してはっきり定めたところにある。しかし分離したといっても、両者が無関係なものになるのでもなければ、いづれか一方がなくてもよいということでもない。全く分離してしまって、信仰を意志乃至感情の問題としてしまうならば、殆んど理性の介入する余地がなくなってしまうだろう。しかしまた両者は全く同一であるのでもない。もしそうならば信仰の説明ということはあり得ないし、信仰の確認が直ちに理性の確認にならないということが不可能になる。またスコラ哲学の領域そのものが消滅してしまうであろう。信仰の第一に承認する神の存在が、理性にとっては証明すべき最大の問題の一つになるし、信仰は理性が困惑せざるを得ないようなパラドキシカルな事実を平然と承認するのである。アンセルムスも、（ロスケリヌスの問題に関連させて）、信仰と理性との矛盾の

解消に「多くの人が努力しているのを知っていたので、彼らの間では信仰に矛盾すると思われる理性よりも信仰の方が優位を占めているのであるが、この矛盾を解決することは無用なことだとは私には考えられないのである」[12]、という。

また両者、信仰と知性とが或る分離を保ちながら両者とも必須のものとして一つになっているということを、別の面から見れば哲学と神学との一致といえるのである。もし対象がいかなるものであろうとも、理性的方法を用いることに哲学という言葉を許しうるならば、この場合アンセルムスの学問は哲学である。またもし方法はどうあろうとも、対象が信仰の問題である時に、神学ということが許されるならば、アンセルムスの学問は神学である。本来弁証法に解消すべき理性的方法がたまたま信仰内容を対象に選んだというのではなく、はじめから信仰対象を解明することを目的とする理性的方法と、理性的方法を単に外縁的にのみ許す信仰ではなく、理性的方法を自らに内在するものとして認める信仰とがあるのである。哲学と神学とが一致する——これがスコラ学、スコラスティシズムの理想とする所である。そしてアンセルムスは何らの曖昧さなく、厳密に問題設定を行いながらこのことを実現したのである。

註

（1） Martin Grabmann, Die Geschichte der scholastischen Methode, Ersten Band, 1909. S. 1. 拙稿、スコラ哲学の領域——アンセルムス序論——（フィロソフィア五三号）参照。
（2） 〃, op. cit., S. 258.
（3） 〃, op. cit., S. 261.
（4） 〃, op. cit., S. 316-17.
（5） 〃, op. cit., S. 323.
（6） Augustinus, Sermo 43, etc.
（7） Anselmus, Proslogion, I..
（8） 〃, Cur Deus Homo, I. 20., II. 11., Monologion, I.

(9) 〃, Epistola ad Falconem, (Migne, p. 1192-3)
(10) 〃, Epistola de Incarnatione Verbi I (Schmitt, Ⅱ, p. 6-7.)
(11) 〃, op. cit., p. 9.
(12) 〃, op. cit., p. 6.

第二章 『プロスロギオン』第二章註釈

一

スコラ学の最も大きな問題の一つに神の存在の証明の問題がある。アンセルムスの『プロスロギオン』はその一つの典型的な証明方法を提出したものとして知られている。その第二章が証明の骨子を示している。今それを検討してみたい。はじめに第二章の全訳をかかげる。

「それゆえ、主よ、あなたは信仰に理解を与える。だから、あなたが有用であると考えられる限り、我々が信ずるようにあなたが存在すること、そして我々が信ずるようなもので、あなたがあることを私が理解するようにさせて下さい。そしてたしかに我々は、あなたがそれ以上より大きなものが考えられない或るものであるということを信じている。それとも何かそういう種類のものは存在しないのであろうか。というのは〈愚かなものは心の中で、神は存在しないといった〉(詩篇十三ノ一〈十四ノ一〉)のであるから。しかしたしかに同じ愚かなものさえも、それよりも大きなものが何も考えられないような或るもの、と私がいうのを聞く時には、彼は聞くことを理解する。そして彼が理解するものは、たとえそれが存在するかどうかを理解し得なくとも、彼の知性の中には存在しているのである。というのはものが知性の中に存在することと、ものが実際に存在しているのを理解することは別のことだからである。たとえば画家がこれから描こうとするものを考える時、画家はそのまだ描いていないものを、たしかに知性の中

にもっているが、しかしそれがまだ決して存在しているのではないことを理解しているのである。しかし彼が描いてしまえば、描かれたものを彼は知性の中にももつし、それが存在していることも知る。それゆえ愚かなものでさえ、すくなくとも理性の中には、それよりも大きなものが何も考えられないような或るものが存在するということを認めざるを得ないのである。というのはこれを聞く時にはそれを理解し、理解したものは何でも知性の中に存在するからである。そしてたしかに、それよりも大きなものが考えられないようなものが、知性の中にだけ存在することはあり得ない。というのはもし少くとも知性の中にだけあるものなら、それは実際にもまた存在すると考えられるからである。この方がより大きな存在である。それゆえもし、それよりも大きなものが考えられないものが知性の中にだけしか存在しないとするならば、それよりも大きなものが考えられない当のそのものが、それよりも大きなものが考えられるものとなる。しかしこれは明らかにあり得ないことである。それゆえ疑いもなく、それよりも大きなものが考えられない或るものは、知性の中にも実際にも実在しているのである。」（第二章全文）

上掲のようにアンセルムスの『プロスロギオン』における神の存在の証明における、神の定義は「それ以上より大きなものが考えられない或るもの」（aliquid quo nihil maius cogitari potest）というものである。この定義は一体どのように考えたらよいのであろうか。神に対する言葉としてこの言葉をキリスト教の伝統の中においてみるならば、必ずしも珍らしいものではないともいいうるであろう。神に対するよびかけ、祈り、讃辞にはたしかにこれに近い言葉が見いだせるであろう。例えばアウグスティヌスの『告白』の中にこれに近い言葉が見出しうるのである。「どのような魂も、あなたよりも善いものを、決して考えることができなかったし、またできないだろう、あなたは最高の、最上の善であるからである。……もっとも真実に、もっとも確実に、こわれないものはこわれるものにまさる。だから、もしあなたがこわれないものでないなら、私は私の神よりも、もっとすぐれたものに考え及びえただろ

う」[1]。そしてアンセルムスがとりわけアウグスティヌスに多くの点で依拠していることは指摘されている。アンセルムス自身『モノロギオン』の序文で「本書を私はしばしばよみ返してみて、正教の教父たち、ことにアウグスティヌスの著作と一致しないようなことを、何もいわなかったことを認めることができた」といっている。したがってさまざまな神の規定の中の一つのものを選ぶのは何でもないことのように思われる。しかしそれならば神のいろいろな規定の中どれでも一つ選んでいいのかというと、つまりアンセルムスはそれらの規定の中から思いつくままに一つのものを選んだのであるかというと、決してそうではない。プロスロギオンにおける神の存在の証明は単純で明快であると或る意味でいえるだろう。しかし決してその明快さから考えられるようにすらすらと書かれたものではない。モノロギオン（一〇七六年）から続いてプロスロギオン（一〇七七―八年）は書かれるのであるが、その間の苦闘についてアンセルムスはプロスロギオンの序文で語っている。プロスロギオンの意図は、モノロギオンの証明が複雑で難しいのを、たった一つでよく、しかも充分なものを見出そうとしたのである。そして絶望と期待のくり返しのあげく、ようやく見出したものである。従って決して単に自然に出来上ったものなのではない。

例えばアンセルムスはガウニロへの答え「この本の著者はこれに対して何と答えるか」の中で、ガウニロの引用が正確でないことを責めて次のようにいっている。あなたは、私が「すべてのものよりも大きいもの」（maius omnibus）が知性の中に存在する云々、とくり返しいっている。しかし私はこういう言葉使いはしないのである。「というのは、〈すべてのものよりも大きいもの〉と、〈それよりも大きいものが考えられないもの〉というのでは、いわれていることが実際に存在していることを証明するのに同じ力をもっていないからである。」[2] それ故アンセルムスが神の定義として最大とか最善とかではなく、この表現を選んだということは意味のあることなのである。いやさらにアンセルムスの神の存在の証明の成否は、この「それ以上より大きなものが考えられないもの」という定義を選んだ

ことにかかっているといえるのではないか。われわれはこの命題をさらに吟味しなくてはならない。

第二章のはじめの所でアンセルムスは「そしてたしかに我々は、あなたがそれ以上より大きなものが考えられない或るものであるということを信じている」と述べている。この「信じている」(Et quidem credimus te esse aliquid……)というのは、どう解釈すべきであろうか。これは「理性によってのみ」(sola ratione)というアンセルムスの方法と矛盾するのではなかろうか。しかしこの前の二章の冒頭には次のようにいわれている。「それゆえ、主よ、あなたは信仰に理解を与える。(qui das fidei intellectum)だから、あなたが有用であると考えられる限り、我々が信ずるようにあなたが存在すること、そして我々が信ずるようなもので、あなたがあることを私が理解するようにさせて下さい」。従ってここでもアンセルムスの書くものが、キリスト教を信じているものに向けられているのを確認するのである。たしかに『クール・デウス・ホモ』の中に「不信の者」[3](infidelis)という言葉が出てくる。しかしこれは「キリスト教の信仰が理性に矛盾すると考えて、それを拒否する不信者の異論と信者の答をふくんでいる」ことをいっているのであって、それ以上のことではない。理性によってだけ進行するのは、途中の過程であって、出発点は深く信仰の中に立っているのである。

しかしそうなるとこの神の定義を認めるかどうかは必ずしも理性だけの問題ではない、ということになる。チャールズワースは無神論者を二つの種類に分け、「実際の無神論者」(factual atheist)と「論理的無神論者」(logical atheist)とし、前者は、神が存在するにふさわしいものであると知っていることを認めながら、しかも神が実際に存在することを否定する人である。後者は神の観念そのものが、いかに定義されるにしても全く無意味なものであり、神が存在するにふさわしいものであることさえ、理解しない人である。従ってチャールズワースはアンセルムスの定義は前者には意味をもちうるが、後者には無意味なものであるとしている[4]。しかしこのように明確に限界づけられる

であろうか。このように限定すると、アンセルムスの証明の力の限界が問題になる。アンセルムスはガウニロへの答(八)の中で、「〈啓示〉の聖なる権威を受け入れない愚かなる者」(insipiens qui sacram auctoritatem non recipit.)は容易に論駁されるとしている。つまり不信者も問題にされているわけである。しかしもともと不信者をめざして書かれたものではなく、信者のためのものであるとしても、理性だけによってということ、不信者の異論を相手にしていることからいって、アンセルムスにはこの証明が万人にあてはまるものではなく、一定の人々のためだけのものとする考えはなかったと思われる。ただ信仰の中の知解ということ、或いは信仰者の知解ということが知解に特殊な色合いを付するかという問題が残るが、ここではその問題を指摘するにとどめざるを得ない。

さて証明の筋途を簡単に辿ってみると、それ以上より大きなものが考えられないもの、という観念は心の中に(in intellectu)思い浮べることができる。そして心の中にあるものと、実際に(in re)あるものとは違う。画家がある絵をかこうとしている時は、その絵は画家の心の中にはあるが、実際にはまだ存在していないのである。ところでそれ以上より大きなものが考えられないものは、必ず心の中にも実際にも存在する。というのはもしそれ以上より大きなものが考えられないものが、心の中にだけ存在するとすると、それが実際にも存在した場合を考えてみると、自己矛盾になるからである。実際にも存在する方が、心の中にだけ存在する場合よりも、より大きいから、それ以上より大きなものが考えられないもの、よりも大きいものが存在することになるのである。それ故それ以上より大きなものが考えられないものは実際にも存在するのである。

よく知られているようにトマス・アクィナスはアンセルムスのこの証明方法をしりぞけている。そのさいトマスは、アンセルムスは「神の存在を自明的である」[5](Deum esse per se notum est)としたというのである。しかしこの証明は自明的であろうか。もし自明的ならば、証明はいらず、また証明ともいわないのではないだろうか。あるいは

この神の定義は自明的ともいえるだろう。しかし証明には推論が伴う。トマスの認識説には経験的帰納的ともいうべき要素がある。その要素がこの証明方法にはないことが、そのアプリオリズム的な行き方が、トマスをしてこの方法を自明的とよばせたのであるかも知れない。

たしかにこの証明は自明的とも見えるほどに理解に曖昧な点はない。それならば何故この証明は「変化に富んだ歴史」[6]をもつことになったのであろうか。その問題点の一、二を探ってみたいと思う。それは「より大きな」(maius)という言葉をめぐる問題で、神の定義の中にある場合と、証明の過程で表われる場合との二つが考えられる。

チャールズワースは次のようなことをいっている。「我々の経験の中には、それ以上より大きなものが存在しないようなものは、ありえないといいうる」[7]。勿論或る点で最大のものはあり得る。例えば光の速度は我々の宇宙に存在する最大の速度である。しかし光の速度は一定の速度である。我々はより以上大きな速度を充分に考えうるのである。すなわち、それ以上より大きな速度がない速度というものはないし、またありえないのである。このことは我々の経験の他のあらゆる領域についていえるのである。〈それ以上より大きなものが考えられないもの〉という観念が意味をもちうるためには、〈我々の経験の中の〉事物が、事物の唯一のものではないということが示されねばならないだろう。従ってこの定義が有意味のものであるか、無意味のものであるかはただちにはいえない。〈我々の経験の中〉の事物が唯一のものでないならば、この定義は有意味であろうし、〈我々の経験の中〉の事物が唯一のものならば、この定義は無意味であろう。それゆえまた、我々は神の存在の論理的可能性をアプリオリに肯定も否定もなし得ないのである。つまりこういうことであろう。アンセルムスはガウニロへの答（九）の中で、「しかしたとえ、それ以上より大きなものが考えられないもの〔の存在〕を考え或いは知解しえないということが真実であるとしても、〈それ以上より大きなものが考えられないもの〉〔という定義〕が考え或いは知解されうるというのは誤りではないだろ

う。」と書いているが、この考えることができ、知解されることができる定義がしかし、ただちに有意味のものであるとはいえない、論理的に可能なものであるかどうか、予め検討されなければならないというのである。

またチャールズワースは次のようなこともいっている。この定義の中における「より大きな」という言葉の意味はどういうものであろうか。[8] チャールズワースは、これは量的な意味ではなく、新プラトニズム的意味で「より完全な」、すなわち存在の「段階」を表わすものだという。アンセルムスはガウニロへの答（八）で、「より大きな」を「より善い」（melius）と同意味で使っている所がある。例えば超時間的な事物は、時間的事物よりもより大きな、より善いものである。そしてまたアンセルムスはモノロギオンの中で（第四章）、「馬が木よりもよりよく、（melior）人間が馬よりもよりすぐれている（praestantior）」ことを疑うものは人間ではない、といっている。アンセルムスにとっては「完全性」の新プラトニズム的な観念は疑いえないものであったのだろう。しかしこの完全性の考え方は、近代人にとっては少しも自明的ではない、当惑させられるところのものだ、とチャールズワースはいう。特殊な点（in particular respects）での比較ならば我々近代人にも出来る。例えば馬は力の点では人間よりもすぐれているが、知性の点では人間は馬よりもすぐれている。しかし存在のより高い段階にあるという意味で、我々は、絶対的にいって（absolutely speaking）人間は馬よりもすぐれている、といえるだろうか。因果的な依拠関係のある所ではあるいはそういうことがいえるかも知れないが、この場合のようにそれがない所では絶対的な比較は困難である。チャールズワースは絶対的比較が可能であり正当であることを、なんらかの方法で証明する必要があるだろうという。

なお定義の中に出てくる「考える」（cogitare）についていえば、アンセルムスはこれを「知解する」（intelligere）と区別して用いている。前者は単に論理的に可能なものについて考えることであり、後者は実際に存在しているものについて直接に何かを知るような場合に用いるのである。

註

（1）Augustinus, Confessiones, Ⅶ, 4.
（2）Anselmus, Quid ad haec respondeat editor ipsius libelli, Ⅴ.
（3）〃　　, Cur Deus Homo, Praefatio.
（4）Charlesworth, M.J., St. Anselm's Proslogion, 1965. p. 57.
（5）Thomas Aquinas, Summa Theologiae, I. Q. 2. a. 1.
（6）Copleston, F.C., Medieval Philosophy, 1952. p. 48.
（7）Charlesworth, M.J., op. cit. p. 61.
（8）〃　　, op. cit. p. 60.
（9）Anselmus, Quid ad haec respondeat editor ipsius libelli, Ⅳ.

二

次の問題は証明の過程にあらわれる「より大きな」という言葉についてのものである。これは前の問題と関連がある。その時には「より大きな存在」というものが、何を意味するかが問題であった。今度はその「より大きな存在」の実例が表われる。そして果してそれが、そういえるかどうかを調べるわけである。第二章に「というのはもしすでに知性の中にだけあるものならば、実際にもまた存在すると考えられる、その方がより大きいのである。」という場合である。「知性の中に」（in intellectu）ある場合を今Aとし、「実際に」（in re）ある場合をBとすると、この文章にいわれていることは、Aよりは、A＋Bの方が大きいということになり、少くとも数学的には正しいということになる。しかし今問題になるのはB乃至Aの内容なのであって、AとBとは同じようなものなのであるか、AとBとを並べておけるものなのであるか、また並べておいてその両者の和は、そのいづれか一方よりも大きいといえるも

のなのか、ということである。それでBとAとをその両者の関係において種々検討しなければならない。チャールズワースは実際に存在しているものは、心の中にだけ存在しているものよりも大きい、或いは実際の存在者は概念的存在者よりも大きい、従ってBはAよりも大きいという形で問題を出している。(1) 実際の存在者の概念は必ず心の中にあるのであるから、こういう形をとることも可能かも知れないが、チャールズワースも認めているとおり、アンセルムスの問題とややずれてくるのである。というのはさきの新プラトニズム的秩序を適用すれば、A的存在の方がB的存在よりもより完全、従ってより大きいということもできるからである。もっともチャールズワースはもっと論理的な問題意識の中で考えているようであるが。

先ず第一に、心の中の、あるいは知性の中のものと、実際のものとの比較はできるものなのであろうか。カントの例にならって、お金で考えてみると、心の中にある一万円とポケットに入っている一万円とを比較しうるであろうか。たしかに両者の間に違いがあることは誰れにでも分る。しかしその違いは、より大きい、より小さいと比較し得るものなのであろうか。ここでチャールズワースは奇抜な例を出している。例えば癌を考えた場合に、実際の癌が考えられた癌よりもより大きい、あるいはより完全だといえるかというのである。この例はさておいて、比較を絶対的な場合と或る点に関する場合とに分けるならば後者についていえるだろう。例えば貧乏な金に困っている男にとって、実際の一万円は、考えられた一万円よりもより大きいということはいえるだろう。しかしそれ自体で考えてみた時に、実際の一万円の方が、概念の一万円よりもより大きいといえるであろうか。実際の一万円は実際のものとして存在し、概念の一万円は概念として存在する。これは比較しようがないのではないか。人は概念の一万円を考えることによって、金持にも貧乏にもならない。概念は実際のものについていえるような大小はもたないのではあるまいか。

カントは『純粋理性批判』のこの問題を扱った場所で次のようにいっている。「それ故私が一つのものを考える時、(完全な規定にまで)どんな、またいかに多くの述語で考えようとも、このものが存在する、とつけ加えることによってそのものには何もつけ加わらないのである。というのはもしそうでないと私が概念で考えていたものが存在するのではなくて、それ以上のものが存在することになる。そして私は概念の対象がまさに存在するのだといえなくなるであろう」[2]。これを一般的な形でいえば、存在は、事物の他のいろいろな性質や属性と同じような性質・属性ではないということになるだろう。このことが「存在は述語ではない」という定式になるのであって、存在は他の一般の述語と同じようには述語されない。例えば「三角形」という観念に「その内角の和は二直角」ということが含まれているようには、存在という述語は主語の中に分析的には含まれえない。よくこのことがアンセルムスの証明に対して致命的な傷をなすようにいうが、それは誤りだ。アンセルムスは別にこのことを主張しているのではなく、このことは充分に承知しながら、その上例外的にその主張がなしうることをいうのだから。ここでこれ以上存在が普通の述語でないということを明らかにする必要があるであろうか。チャールズワースは存在するという言葉の機能は「論理的な述語の主語を設定すること」(to set up a logical subject-of-predication)だと述べている。つまり何かが存在するということは、何かが、それにいろいろな述語が適用されうる主語として機能し得ることだと述べて、存在するという言葉の普通の述語ではない所以を明らかにしようとしている。たしかに存在するという言葉は普通の述語ではない。しかも使用される頻度からいえばその回数のもっとも多い述語であろう。もっとも一般的に普遍的に使われながら、しかももっとも問題をはらんでいるところに、我々の疑問も根ざしているのであろう。

比較の問題に戻ろう。もし比較というものが二つの似たような主語が異なった述語をもつ時になされるものであるならば、カントがいうように、存在は述語ではないのであるから、比較は不可能だということになる。我々は実際の

五千円を実際の一万円と比較し、観念の五千円を観念の一万円と比較して、その大小をいうことができる。しかし実際の五千円を観念の一万円と比較したら、どうなるのか。単に額だけをいうならば、後者の方が大きい。しかし実際にあるということを観念にはない性質と考えるならば、前者の方が大きいといえるだろう。この両者を絶対的に比較することができるだろうか。もし比較できないものとするならば、観念よりも、観念プラス実際の方が大きいということはいえなくなるわけである。

人間は身体の面で考えてゆくとき、宇宙でもっとも小なるものの一つである。宇宙は人間を越えて限りなく大きい。しかし知性はこの全宇宙を考えることができる。しかしこの点をとらえて、新プラトニズム的に人間の知性は全物質界よりもより価値あるもの、より大きなものといえるのであろうか。どうやって比較するのであろうか。無限に広がる大空間と小さな身体に宿る知性。これらを比較する基準があるというのだろうか。むしろ違った秩序のものとして比較を断念すべきものなのではないだろうか。チャールズワースはアンセルムスの推論がもたらす一つの奇妙な結論を紹介している。それは同じ方法で最小を考えてみるのである。そうすると「それ以上より小さなものが考えられないもの」は必然的に心の中にだけ存在することになる。というのはもしそれが実際にもあるとしたならば、より小さなものが考えられることになって、定義に反することになるからである。この結論がどのように検証されるにしても、これは、アンセルムスの原理がいかに奇異なものであるかを示すものだ、とチャールズワースは述べている。

この第二章の註釈の終りにチャールズワースは次のように述べている。「それで我々は次のように反論しなければならない。すなわち聖アンセルムスの証明が正当であるためには、〈それ以上より大きなものが考えられないもの〉という観念がまず意味あるものであることが、示さるべきであろう。というのはその観念が意味あるものであるという証明なしには、その観念はとりあげられえないからである」。そしてアンセルムスの証明は、さきに述べたような

「実際の無神論者」にのみ有効で、「論理的無神論者」には力が及ばないとしている。というのは論理的無神論者にとっては「神は存在しない」というのは、論理的に、「一角獣は存在しない」というのに似ているというよりもむしろ「四角い円は存在しない」というのに似ているのである。論理的無神論者は「経験の中では」絶対的な意味で事物を大きさ、完全さの点で比較することはできない、従って必然的に、事物にはその意味では大きさ、完全さはないというのである。一方「経験の外」において暗黙に絶対的完全さの観念に意味を与えうる可能性を認めるのであるが。そして論理的無神論者は経験の中の事物が唯一の事物であると考えるのである。従って相対的な比較を許す時間的空間的な、偶然的な事物ばかりで、それ以上より大きなものが考えられないようなものは存在しないのである。それ故アンセルムスの神の定義は無意味になるのである。

このようにしてまずアンセルムスがこの観念の意味ある所以を示すべきなのである。そして論理的無神論者はこの観念が無意味であることを示すべきだろう。そしてこれらの問題は調べるに値いするものであって、それはやがて「神は存在する」「神は存在しない」という命題のもっている論理的な特殊性を明らかにするのに役立つだろう。「聖アンセルムスの議論から引き出される教訓の一つは、我々は〈神は存在する〉という命題を意味あるものであると認めることもできないし、同時にしかもそれは誤りであるとも主張できないということである」[3]。

しかしアンセルムスは次のように書いている。「いつもすべての人が最も注意深く聖書の問題に近づくように、気をつけるべきである。そして殊にあの現代の弁証家たち、いやむしろ弁証法の異端者たち、その人たちは声の風としか普遍的実体が存在することを考えず、色を物体以外のものと理解することができず、人間の英知を魂以外のものと考えることができないのだが、その人たちは全く精神の問題の論議から追放されるべきである。勿論その人たちの魂の中では、人間のうちにあるすべてのものの支配者であり裁判官であるべき理性が、物体的な想像力におおわれてし

まっていて、それらから自らをときはなすことができず、自分だけで純粋に観想すべき対象をそれらから分離することができないのである[4]」。

くわしくふれる余裕を失ったが、アンセルムスの問題はすぐれて形而上学的なものである。チャールズワースの問題の取り扱い方はむしろ論理的である。これを少なくとも形而上学的に補完すること、或いは深化することが必要なのである。今はこのことを予想するにとどめなければならない。

註

(1) この章は多くチャールズワース『アンセルムスのプロスロギオン』のおかげをこうむることになってしまった。これを断っておきたい。しかし彼の説に従っているのではない。彼の指摘がアンセルムスの問題の次元を明らかにするように思われるのである。主として使ったのはプロスロギオン第二章の註釈五四―七二頁である。以下細かく註記しない。

(2) **Kant, Kritik der reinen Vernunft, B. 628.**

(3) **Charlesworth, op. cit., p. 72.**

(4) **Anselmus, Epistola de Incarnatione Verbi I. p. 9—10.**

書評

塚本善隆著『中国仏教通史』

鎌田茂雄

一

中国仏教は中国文化の一側面を形成するものであり、中国民族の創造した偉大な文化遺産の一つである。インドに発生し、普遍的宗教としての性格を持った仏教は、インド文化圏を超え、歴史と風土を異にする中国社会に受容され、定着し、中国人の宗教として、中国人の精神生活のなかに深い影響を与えたのであった。中国宗教史や思想史を考える場合、中国仏教に対する理解がなくしては、その全体像を把握することは不可能であるといってよいであろう。

このような重要な役割をになう中国仏教が歴史学との関連のうえで、学問的に研究されるようになったのは、昭和十二年発刊の「支那仏教史学」以来のことである。それ以前の中国仏教の研究が、教理史研究を主とし、仏教史を文化史や社会史と切りはなして把握してきたのに対し、支那仏教史学会がめざしたものは、中国仏教史を中国社会史や、文化史との関連において把握しようとしたものであった。本書の著者塚本善隆博士は、結城・山崎・道端・小笠原博士等とともに、この支那仏教史学会の創設期の同人であったばかりでなく、その指導的役割をも果されてきたのであった。

これらの新進学徒によって中国仏教の学問的研究が開拓されたのであったが、それは大きく二つの面から進められたと思われる。第一は基礎学としての東洋史学を踏まえ、従来の仏教学者専用の中国仏教史を、中国の社会・文化の中に生きた中国人の仏教――インド仏教から変化した中国宗教――の歴史として研究しはじめたことであった。塚本博士の『支那仏教研究北魏篇』などは時代的に限定された特殊研究ではあるが、その方法にもとづいたすぐれた成果であり、道端博士の『中国仏教史』は、文化史の立場からなされた概説書であった。第二はこのような社会史・文化史との関連の上から中国仏教の研究を推進するとともに、中国固有の宗教としての儒教・道教との対遮・交流・融合の史的過程から中国仏教を中国宗教史の中に位置づけようとする努力がなされた。常盤大定博士の名著『支那における仏教と儒教・道教』はその成果である。そのうえ博士が中国寺院の実態調査をふまえて中国仏教研究にあらたな視点を導入したことは特筆さるべきであろう。本書はこのような二つの側面をふまえながら、中国仏教史の全体的歴史的叙述を意図したものである。

二

ところで中国仏教史の全般を見通した通史は従来もいろいろ

書かれているが、現在の学的水準から見るとかなり問題がある。たとえば、境野黄洋博士の『支那仏教史講話』『支那仏教精史』などは詳細に記述されたものではあるが、それはどこまでも教理史中心のものであり、したがって資料の渉猟も内典を主とするものであった。社会史・文化史・経済史などとの関係はほとんど顧慮されることなく、教理の展開を社会的基盤の変動からひきはなして論じたものであって、歴史的研究といっても、真の意味の歴史的研究にはなり得ないものであった。また宇井伯寿博士の『支那仏教史』は、中国仏教の各宗派の法系・学系、および各宗派の教理の概説を主とするものであって、やはり一面的なるをまぬかれない。そのほか中国の学者のものとしては、湯用彤の『漢魏両晋南北朝仏教史』がある。本書は多くの資料を駆使した本格的な中国仏教史の概説書であるが、おしむらくは時代が南北朝末で終り、中国仏教の全盛期である隋唐仏教以後の記述がなされていない。また蔣維喬の『中国仏教史』は境野博士の『支那仏教史綱』にもとづくものであるから、教理史中心の叙述である。また英文で書かれた中国仏教史としては Chou Hsiang-kuang（周祥光）の A History of Chinese Buddhism がある。たしかに本書は漢代から現代に至るまでの通史にはちがいないが、その記述が簡略にすぎるきらいがある。近年出版されたプリンストン大学の Kenneth Ch'en 教授の Buddhism in China, A Historical Survey は、中国社会や中国文化との関連を顧慮して書かれた勝れた仏教史であり、参考文献もくわしくあげられているが、各時代の記述の詳密ということになると、もう一歩という感をまぬかれない。そのほか E. Zürcher の The Buddhist Conquest of China も特色ある著書ではあるが、仏教伝来から五世紀初めまでを論じたもので、時代的に制限がある。このように内外の学者の中国仏教史を見るにつけても、あるいは教理史の一面に偏していたり、文化史的側面が強すぎたり、通史であっても、概略程度のものであったり、詳密さにおいて勝れていれば、各宗派や、時代に制限があったりして、全般的にわたって詳細に叙述された中国仏教史はまだあらわれていないといってよい。さらに仏教学者の書いた教理史では、東洋史研究者に読むことが困難であり、東洋学のなかで、重要な領域を占める仏教について理解を深めることを障げるのである。これらの欠陥を克服し、仏教学以外の広い東洋学一般へ門戸を解放しようとして著わされたのが、まさしく本書『中国仏教通史』である。「本書はいかなる外来仏教がいつ頃から伝来しつづけ、いかように中国民族に受容せられて、彼らの伝統の思想信仰とどのように対決し、交流し、妥協して、中華的思想となり、中国社会に行なわれる宗教として成立し発展し消長したかを、中国の政治、経済、社会の変遷と関連せしめつつ記述することを目的とするものである」（七―八頁）。本書はたんに仏教学者のために書かれたものではなく、著者の言葉にしたがえば「仏教学会におくる純学術書として、中国仏教通史を書かずに、東洋学一般における啓蒙書、研究への案内書として中国仏教通史の筆をとることに決めた」とのべておられるごとく、どこまでも、東洋学の立場から

書かれたものである。本書の意義はまさにそこに求められるのであり、将来、東洋学の領域において中国仏教のウエイトを高めてゆく、開拓者的役割を果したものといえよう。

このような立場から書かれた本書の特徴は従来の中国仏教史における資料の取扱いよりもはるかに視野が広く、かつ綿密になったことであり、中国正史はもちろん、地方史、金石類、文集をはじめとし、中国社会史・文化史・宗教史の各分野にわたって、実に厖大な資料を収集し駆使しているばかりでなく、内外の学者（たとえば常盤大定、宇井伯寿、佐藤泰舜、干潟龍祥、周一良、湯用彤、Arthur E. Link など）の研究成果を出来うる限り参照している。

それにつけても一つの学問分野がある水準に到達するためには、長い年月と、めぐまれた学的環境を必要とするものであることを痛感する。著者の恩師羽溪了諦・松本文三郎博士をはじめとする京大の東洋学・仏教学の伝統や、京大人文科学研究所を中心とするシナ学研究の高まりがその背景にあったことを忘れてはならない。本書のなかには長年、共同研究としておこなわれた『弘明集』の解読などの成果が十分にもりこまれており、福永光司氏のすぐれた訳文（一三一、三五六頁）も本書のなかに収録されているのをはじめ、各章ごとに綿密な出典・註記を記された牧田諦亮博士の御努力もみごとに結実している。このように一つの学問が成熟してゆくためには、多くの研究者の学的努力が一歩一歩つみかさねられてゆかねばならないのである。以下本書の内容を簡単に紹介しておきたい。

中国の社会と風土のなかに受容され、定着していった中国人の宗教としての中国仏教の性格を究明したのが第一章「序説　中国仏教の特殊性――その性格を規制したもの――」である。著者は中国仏教を定義し「インドのシャカムニによって開創せられた仏教が、インドやその流布地となった中央アジア諸国から、あるいはセイロンならびに南海諸国から、中華と自ら称している古い特異な高次の文化圏に伝わり、すっかり特質の異なる中国語文に飜訳せられたおびただしい漢訳仏典のうえに、中国人民が選択を加え系列を与え、解釈を加え組織を与えて、自らの思想・信仰とし、実践し体験し、宣布して、中国社会に広く長く「仏教」の名で行なわれるに至った宗教をさす」（三頁）とのべている。インド仏教と異なった中国仏教の成立は、まず第一に伝来する仏教の性格によって制約され、第二に受容者側の思想、信仰ないし社会状勢によって制約せられる。そこで伝来初期の仏教が大小二乗の複合仏教であったこと、仏像礼拝の宗教に移行していたこと、さらに地域的にも、インド以外の月支・安息・康居・亀茲・于闐などの広い中央アジア諸国に伝わった仏教であること、などを指摘している。さらに伝来仏教を制約する受容者側の中国の学術思想についてのべ、儒教独尊体制のなかでどのようにして仏教が入らなければならぬかを明らかにするとともに、受容を積極的に可能ならしめた要件として讖緯説や、神仙・方術などの民間信仰の盛行、黄老思想と神仙道が広く信ぜられていた点を明らかにする。ついで太平道、五斗米道などの宗教的反乱についても説明している。著者は中国

に受容される仏教は、儒家・道家の古典の教学や、民族的伝統信仰、その上に成立し発展した道教との対立や妥協なくしては、中国宗教となることができない点を強調する。

つぎに第二章「仏教初伝期―後漢の仏教」では、後漢明帝の感夢求法説から検討し、仏教初伝の様相にふれ、さらに初期の漢訳仏典に説きおよんでいる。明帝の感夢求法の記事がのせてある牟子の『理惑論』について、著者は「漢末呉初の三世紀前半頃に、このような著述が交趾の地方にあってもよい」（四八頁）という立場からこれを取扱っている。そのほか白馬寺伝説、四十二章経・老子化胡経について論究している。さらに仏教の初伝を可能ならしめたさまざまな外的条件について記述し、張騫の遠征や、敦煌の発展、さらには貴霜王朝の成立、カニシカ王の治世に説きおよぶとともに、後漢の西域経略などの実態を明らかにし、「東トルキスタン横断というような生命の危険を冒しての長途の旅につく古代人の集団が、旅行の無事を祈願し旅行中の災害を避けるためには、彼らの信奉する宗教の力に依存し、また時には宗教家を伴うこともありそうなことである。また伝道の情熱にもえた宗教家が自ら進んで、このような隊商の一行に加わって同行することもあったであろう」（六〇頁）という仏教初伝の姿をえがいている。かくて魏略の西戎伝にあらわれた現存の最初の仏教東漸に関する記事を検討し、さらに彭城の楚王英が黄帝・老子と浮屠とを併せ尚んだという奉仏について、周一良教授の学説（魏晋南北朝論集所収「能仁与仁祠」）などを参照されながら、その実態を明らかにしている。

そのほか泗水・淮水流域の仏教、長安地方の仏教や、桓帝・霊帝代の洛陽仏教についてその全貌をとらえている。また襄楷の上書や、笮融の仏寺造営や、徐州の仏教を明らかにする。なお中国文献の性格にも説き及び、中国史書は「儒教主義の知識人官吏によって皇帝を中心とし、都を中心とし、政治を中心としてかかれたものである」（八三頁）から、記録外の仏教信仰についても考えて然るべきであるという。なお後漢における漢訳仏典については安世高の訳出した安般守意経などの小乗仏典や、禅経典についてふれ、さらに月支系仏教として、支婁迦讖の訳出した『般若道行品経』『首楞厳経』などの大乗経典についてのべている。とくに『般舟三昧経』や『道行般若経』などの性格を詳述し、その般若研究が後の釈道安の般若学のもととなり、さらに鳩摩羅什の般若系仏典の訳出を契機として、中国般若学が発展し、隋の三論宗成立に実を結ぶにいたったことを指摘する。

第三章「三国時代の仏教」においては、魏の民間信仰の実態にふれ、洛陽・建康を中心とした仏教について明らかにしている。まず後漢の崩壊と仏教についてのべ、洛陽地方の混乱不安から、漢訳仏教が洛陽以外の各地に拡大してゆく。また洛陽地方の政治不安は、西方から続いてくる仏教徒を敦煌に足留めし、その地方に停滞せしめ、甘粛仏教を発展させたという。また蜀地方の道教と仏教についてものべている。さらに魏の初世において民間祠廟の廃毀や、方士巫覡の民間活動の封鎖政策がとられたことによって、神仙信仰と同一視された道教的仏教か

ら道家学的仏教へ移行する萌芽が生れたという。前漢、後漢を通じて長く続いた儒教独尊時代も三国時代になると次第に崩壊し、儒教の権威は衰ろえ、反経学の声が高まり、老子・荘子の道家思想に媒介せられた形而上学的新儒学が生れた。その担い手である王弼（二二六―四九）、何晏などによって無の哲学が唱えられた。無は言葉で説くことができないという思想は、『維摩経』でさとりの境地を「黙」をもって答えた維摩居士の仏教教義に、容易に共鳴しうる基盤を与えたことを注意している。そのほか嵇康と仏教についてもふれている。

後漢末以来、洛陽に根をおろした仏教は、洛陽に仏寺を建立させたが、初期の仏寺は塔を中心とするものであったという。漢訳仏典をつたえた人々にも曇柯迦羅・康僧鎧・曇帝・白延などの翻訳僧があったとともに、朱子行のように中国人出家者でありながら、于闐にまで求法留学した僧もいた。また一方南の建康には海路南海をへて伝わってきた仏教が北上して、建康に伝えられた。それによって「呉の仏教は、一は華北から南下する仏教と、さらに海路中国領の南端部に上陸して北上する仏教との二系の仏教が、呉の楊子江流域の主要拠点である武昌や建康、ことに後者に進出し交流して、東晋、南朝に建康仏教全盛を開く基礎をつくることになるのである」（一四五頁）。北より南下した支謙の訳経には『維摩詰経』や『阿弥陀経』などの重要経典が伝えられている。また南より北上し建初寺において翻訳に従事した康僧会には、『六度集経』などがあり、彼は江南宣教に大きな役割を果し、翻訳・宣教事業ならびに梵唄の実践指導に果した功績は大きいという。

第四章「西晋（二六五―三一六）の仏教」においては、まず西晋の社会と学術仏教界についてふれ、外来仏教が受容される好期が当来したことを明らかにする。それによって、㈠西晋政界の不安定性や、㈡学問思想界における儒学の衰退と、自由な老荘的思索の勃興と、㈢外来仏教の宣教者のなかに、中国生まれの外人の二世三世仏教徒が活動したことなどによって、外来仏教がようやく中国中央文化圏で、中国知識人社会に根をおろし、中国学術思想の一部に、徐々に仲間入りするようになったことが明らかにされている。かくて仏教受容に重要な役割を果した隠逸の士、竹林の七賢、郭象の荘子学などの玄学の流行、民間道教信仰とともに普及した仏教、中国の道教などについてふれている。さらに西晋時代、仏教の発展に貢献した第一人者としての竺法護について詳説する。『出三蔵記集』に一五四部合して二〇九巻と記述された彼の大翻訳事業と宣教はまことにめざましいものがあり、しかもその訳経は長安、洛陽地方の戦乱の時代に長期間にわたって、しかも訳経地がたえず移動した間になされたものであるのは驚くべきことであり、その翻訳経典がすこぶる流布力に富む信仰内容をもっていたことは、『正法華経』の訳出一つをとってみても、首肯できるのである。さらに観音信仰の流布からも竺法護の影響の大なるを知ることができる。そのほか『放光般若経』を訳出したインド帰化人二世の竺叔蘭についても忘れてはならない。

第五章「華北胡族国家の仏教興隆」においては仏図澄を中心

とした華北仏教を詳述しており、さらにその門下の竺僧朗・竺法雅・釈道安についてもふれるが、道安については第七章に別出する。そのため、まず西晋以来の社会不安が説明され、この「社会不安が外来仏教を完全に中国社会のものとするに格好の機会を提供した」ことを明らかにする。そこでこの西晋社会に最大の影響を与えた仏図澄の伝記を詳細にのべ、石勒との関係を明らかにし、仏図澄の霊能を説く。彼の示した神異的性格が、彼をして華北仏教の指導者たらしめたとともに、実践的に秀れた彼の戒律的性格が、現実社会の徳化に大きな効果を与えたという。なおこの時代、特記すべきことは、釈迦の誕生を祝う四月八日の仏誕生会がおこなわれたり、行像が流行するようになったことであるという。この仏図澄の弟子には三人のすぐれた僧がでたが、その第一は中国の隠逸的生活態度をとって太山寺に修道した竺僧朗であり、第二は格義仏教を開いた竺法雅、第三は格義をぬけて仏典の真義に迫ろうとした道安であるという。

第六章「江南東晋（三一七―四二〇）の仏教興隆」においては建康を中心とする東晋仏教について概観する。清談玄学的貴族仏教が老荘的学風とともに東晋精神文化の基礎をつくり、南朝に継承されて南朝貴族仏教の全盛を招致したことを明らかにする。東晋時代は仏教が優位をつづけて南朝へと進むという、中国思想史の特異な時代の基調の成立期であるともいえよう。そこで建康の貴族仏教、梵唄略史、八関斎、尼僧教団の成立発展、法顕などの西域インド求法などさまざまな事象をのべ、さらに思想としては老荘学にうらづけられた般若学の流行について詳述する。なお付録として郗超の「奉法要」―仏教要義の現代語訳を収録している。さらに東晋時代の仏教が一つの重要な転換期にきた点を三つあげている。㈠は小乗仏教の伝来宣布、大乗非仏説論の興起紛糾、㈡は鳩摩羅什系の新訳仏教の南下による龍樹系仏教の研究、㈢は鳩摩羅什と対立した仏陀跋陀羅の南渡を中心にして、鳩摩羅什系の般若系仏教と異なる面を強調する新大乗仏教の伝訳とその影響である。

最後の第七章「中国仏教史上の道安」においては、慧遠とともに仏図澄の弟子であった道安が、自ら漢人仏教徒としての自覚と自信とをもって、中国仏教教団を樹立し、仏教を中国の風土に根をおろし茂りはじめさせた歴史的意義を明らかにする。そこで道安伝の資料の検討からはじめ、河北の社会状勢を明らかにしつつ、道安の生涯を克明に記述する。なかでも寺院教団の清規制定は、中国寺院清規の範となったことや、般若経研究の歴史的意義、漢訳仏典総目録の編纂を詳述し、最後に道安の兜率天弥勒信仰についてのべている。

三

以上本書の内容を簡単に紹介したのであるが、省略してしまったところもあり、中には私の未熟なために誤解もあるかと思われるが、その点お許し頂きたいと思う。本書はまことに重量感があり、読みごたえのある通史であり、ときに重復している箇所や敍述の冗長の部分もあるが、それは著者の老婆親切心か

らでたものであって、著者が中国仏教を他の研究者に少しでも理解させようとする情熱の発露と思われる。本書のなかには従来の中国仏教史がほとんどあつかわなかった重要な問題がいくつか説かれている。たとえば六朝の仏教絵画（四二一頁）や、中国最古の仏像の記述（八四、一二一頁）など、美術史関係をはじめとし、仏教受容の二重構造（一二五、二四九頁）、尼僧教団の成立発展（四三二頁）、山岳仏教の開拓（二八八頁）など、広い視野とするどい分析にもとづく究明がなされていることは特筆に価する。さらに経済、政治、言語を異にする広大な土地で行なわれた中国仏教の研究には、歴史地理的研究の必要があること（五三二頁）を提言されていることは、今後の中国仏教研究の一つの方向を示唆していると思われる。

しかしながら、今後の中国仏教史研究は、本書の如き巨大な基礎的業績をふまえて、さらに一歩進められなければならぬであろう。著者が序文のなかで「わたくしの入門書的記述的中国仏教通史が、それぞれの史観によって、いろいろと書き改められることを期待し楽しみにする」とのべておられるが、後進のわれわれ学徒は、安易な史観でこれを切ることを厳にいましめつつも、思想史的立場に立脚しながら、中国仏教史を構造的体系的に把握することが、今後の研究者に課せられた重要な課題であろう。

それにつけても、著者が中国仏教研究の学的情熱をたぎらせた直接の原因は、大日本続蔵経の刊行であったという。この大叢書を活用し、新分野を開拓することこそ、日本の学徒に課せられた義務であるという著者の言葉は、現在においてもそのまま通じるものである。著者が釈道安に傾倒しながら、激しい情熱をもって「六十五才をこえても、なおも研究求道うむことを知らず、四百の漢人仏教徒を指導しつづけ、自らも研究しつづける老求道者の姿が目に浮ぶ」（五二二頁）と描写したことは、そのまま著者自身の研究姿勢をえがいたものであろう。著者が「精進是仏教」の精神をもって、この中国仏教通史第一巻にひきつづき、全四巻の体系を完成されることを願わずにはいられない。

（鈴木学術財団　一九六八年三月刊　A5　本文五七〇頁　注記八八頁　索引二三頁　三、〇〇〇円）

会報

○理事会　昭和四三年七月二二日（月）一四・〇〇時

一、日本学術会議立候補者を本学会から推薦するかどうかについて議し、前期の方式にしたがい、本学会としては特定の人を推さず、本会役員中立候補した人については、有権者に通知することになつた。

一、新入会員が承認された。

○選挙管理委員会　昭和四三年七月二五日（木）一〇・〇〇時

一、会長選挙第一次投票開票。第二次投票有権者資格認定。

第一次投票開票の結果、小口、堀、増谷の三氏が候補に選ばれた。

○新入会員紹介

大河内昭爾　東京都新宿区南榎町二六
武蔵野女子大学助教授

大橋　靖雄　岐阜県羽島市竹鼻町福江
愛知学院大学大学院

大南　龍昇　千葉県君津郡天羽町湊二八三
大正大学大学院

神田　正法　東京都武蔵野市境二―一〇―四
武蔵野女子学院中学校教頭

斉藤　碩秀　愛知県名古屋市千種区楠元町一―一〇〇
愛知学院大学助手

定方　晟　神奈川県平塚市真田字与一谷津四二九　東海大学職員住宅
東海大学講師

スウィンゲドー・ヤン　東京都世田谷区松原二―二八―五　オリエンス宗教研究所
東京大学大学院

田口　建三　東京都渋谷区神宮前五―一二七
武蔵野女子学院高等学校教頭

檀上　尚道　東京都世田谷区駒沢四―二四―一一　高橋方
曹洞宗教化研修所員

千輪　慧　東京都北多摩郡久留米町学園町二―一七―一六
武蔵野女子大学教授

土岐　善麿　東京都目黒区下目黒五―三二―二一
武蔵野女子大学教授

中野　東禅　東京都港区三田四―五―一二
曹洞宗教化研修所員

長谷部好一　岐阜県山県郡高富町高富一二〇二
愛知学院大学助教授

広川　堯敏　東京都文京区向丘二―三五―三　清林寺内
大正大学助手

藤田　良仙　東京都保谷市新町一―一―二〇
武蔵野女子大学総務課長

○　おことわり

目下東京大学紛騒中のため、文学部研究室内学会本部への電話連絡は不可能となっております。悪しからず御諒承下さい。

執筆者紹介

桜井徳太郎　東京教育大学助教授
三枝　充悳　國学院大学教授
岩田　啓靖　九州大学助手
小山　宙丸　早稲田大学助教授
鎌田　茂雄　東京大学講師

A Religio-ethnological Study of the Female Shaman Tradition in Japan.

Tokutarō Sakurai

In spite of the increasing modernization of Japanese society and the concomitant rationalization of Japanese religion, there still persistently remain magico-religious activities of female shamans among the common people in Japan.

Characteristic of these female shamans, in comparison with those among other peoples around Japan, is their *kuchiyose* act; namely, they, possessed by the souls of the dead, talk about the latter's state of mind to the bereaved. Attention should also be paid to the fact that there is a special principle concerning the day, the month, and the season, when the *kuchiyose* is performed. Among the female shamans, there are 1) *shinkuchi* (lit. new mouth), who talk for the souls of persons who died for the past year, and 2) *furukuchi* (lit. old mouth), who talk for those of persons who died prior to it.

The purpose of this article is to make a report of the result of my researches on this phenomenon and to see the religious significance of the *kuchiyose* activities of Japanese female shamans.

On the Numbers of the Suttas in the Tsa-a-han ching

Mitsuyoshi Saigusa

As I have showed in this Journal No. 192 that the total of the numbers of the Suttas in the *Saṃyutta-nikāya* is to amount to 2872 instead of 2889 (PTS V, Introduction p. viii), I dare to doubt of the numbers of the Suttas in the *Tsa-a-han ching* (雑阿含経). The *Tsa-a-han ching* is said to contain 1362 Suttas and the text of this Āgama in Taisho (vol. 2, No. 99) gives the numbers from 1 to 1362 to each Sutta. This text assigns the Sutta-numbers to the Suttas which begin with

the four characters…如是我聞 (Pāli, "evam me sutam"). I find however several confusions in this numbering. (1) The Sutta No. 1112 (Taisho 293 b) is composed of 4 lines. The next line begins with the four characters…如是我聞 and this Sutta is composed of 23 lines. But this Sutta is not given any numbering. (2) The 23 examples show that the Suttas which do *not* begin with the four characters…如是我聞 are given the Sutta-numbers, i. e. Nos. 20, 50, 137, 138, 140-1, 143-4, 436, 437, 477, 491, 626, 640, 641, 695, 696, 755-7, 772-4, 800, 811-2, 840, 841, 1033, 1066. (3) It seems to me that there are 25 examples in which each Sutta is compacted of two or many ones in order to avoid to repeat the same subject. (4) I find 120 examples which have the additions at the end of the Suttas. Because the additions say "如是 (so it is)…", they show the same contents with the Suttas. These additions suggest that many other Suttas are to exist. (The word "many" means between 2 and about 4000).

In conclusion we can not decide that the *Tsa-a-han ching* consists of 1362 Suttas, but only say that the total numbers of the Suttas in this Āgama are different according to the method of calculation.

On the "Pollution Concept" in Hidu Community.

Hiroyasu Iwata

In this paper, I should like to discuss tentavely some of central traits on the relationships between beliefs about ritual purity-impurity and their social stratification. The main trits and functions of this pollution concept are roughly able to explain with the theoretical model as following; (i) In Hindu world, all of the natural and supernatural objects are arranged into a uni-demensional order of "purity-impurity continuum" based on their cosmic philosophy. Everythings are located on the higher or lower positions of this continuum according to their own degrees of intrinsically pure or impure nature, and these positions are evaluated as proper "ritual status". Some objects ranked on the lowest station of the continuum are considered as polluting sources which keep internally severe ritual defilement, and therefore they should be strictly separated from pure beings located on the

opposite side. (ii) Polluting objects can transfer their own pollutions to another by direct or indirect contacts. The direct contact means phisical or bodily touch and indirect contact, touch mediating with some conductors or vehicles and kinship ties. (iii) Any person or object once recieved pollution, must be immediately re-arranged in more or less lower status position for the reason of its assimilation with the defilement of the polluting sources. From this moment, the pollution-reciever change itself into a kind of polluting sources, which become ritual threat to every pure being. And the nature of such secondary polluting objects is determined by two variables: a. the intensity of recieved pollution, and b. the situation or manner of contact. (iv) The pollution, recieved from any sources, would continue to work as one of the attributes of the reciever, unless the contagion is removed by a set of designated procedures (purificatory rituals). However, the ability of prepared purificatory means is limited within a certain extent, and then, some sort of severe pollution which overed this limitation could not be removed by any means. The reciever of such havy pollution is parmanently to remain in relatively lower ritual status. It must be segregated from the rest as a kind of the primary polluting sources which keeps intrinsic defilement in its own nature, and must be re-ranked in a lower position of the purity-impurity continuum. (v) Pollution is automatically inherited through reproductory chains, because it can be mediated or carriered by kinship ties. Consequently, the lower ritual status based on pollution is one of the ascribed qualities determined by birth. Some persons who classified as the primary polluting sources and their descendants are eternally deprived of accessibility to "purity", at least in their life-cycles, so they can not participate in innerworldly salvation.

The ritual avoidances of Hindus, intimately connected with their ideas about pollution, appear to make a certain kind of system which is composed of consistent, inspite of much complicated, patterns of action. Hindu status hierarchy realized by the performance of these patterns seems to be a system of ritual interrelationships which organized in terms of common service to the supernaturals. In other words, Hindu caste community is essentially a complementary or interdependent organization which reintegrate , toward the attainment of common ritual goals, the segments once devided and stratified into each ritual positions based on the "Pollution Concept."

The Ontological Argument for the Existence of God

——A Commentary on St. Anselm's *Proslogion*, Chap. II.——

Chumaru Koyama

I. On the Scholastic Method

The Augustinian formula 'intellige ut credas, crede ut intelligas' is an important proposition to show main themes of medieval philosophy, which is a religious metaphysics about faith and reason. But St. Anselm resolutely segments this formula and adopts its latter half and abandons the former. Therefore St. Anselm's formula becomes 'neque quaero intelligere, ut credam; sed dredo, ut intelligam,' or 'fides quaerens intellectum.' The formula of St. Augustine is to some extent vague and equivocal, while Anselm's simple and clear, because the relation between faith and reason becomes more evident and distinct; namely, first comes the acceptance of faith, and then the understanding of faith 'sola ratione'. That is the Scholastic method, for the reason of which St. Anselm is called 'the Father of Scholasticism'.

II. A Commentary on *Proslogion*, Chap. II.

It seems that St. Anselm's ontological argument for the existence of God is very lucid and cogent. But this argument had many, difficult questions and so it has had 'a checquered history'. This article tries to point out one or two of those questions. According to M. J. Charlesworth, the essential one of them is about the possibility of the comparison, 'maius', which St. Anselm makes (1) in his definition of God, 'aliquid quo maius nihil cogitari potest', and (2) in the whole process of his argument. Charlesworth makes a closely logical examination of St. Anselm's comparison and suggests its impossibility at the end.

In consequence it seems to become clear that St. Anselm's argument is not of logical dimension, but of metaphysical dimension.