

めに「天地初発」以下の大じな本文まで一蓮託生ちゃたまつたものではない」とて、「序文切捨の決意」をせられるに至った。⁽²⁾しかして拙論の弱点を見事に突いた反論を提示せられた人としては、わけても西宮一民氏がおられ、私が『和銅五年正月廿八日(イ廿五日)』に献上せられたという古事記の序文は、壬申紀(日本書紀、卷二十八、天武天皇紀、上)を参考しないでは何としても記し得ないものだということである』と述べたのに対して、『ところが一方では、壬申紀や記序(古事記の序文)以前に、万葉集卷二の柿本人麻呂の「高市皇子尊城上殯宮」の長歌(一九九番)があつて、これは内容はもとより表現過程において、壬申紀に通じるものをもつてゐるといふ事実を見逃すべきではないと思ふ。』

「壬申紀・記序・万葉にのみ残る壬申の乱の記述は、それぞれ内容に矛盾も乖離も認められないのは、恐らく天武朝において壬申の乱に関する所伝の統一をはかったことがあつたのかといふ想像をもたらず。それはともかく、記序が壬申紀をみたといふことは上述の比較によつて、むしろ否定的であるし、すでに記序や壬申紀以前に柿本人麻呂長歌のやうな、どちらかといへば壬申紀に近い表現が可能であつたといふ事実をもつて、記序は壬申紀を見なくても書ける性格のものであつたといへるのではなからうか。材料である所伝に統一があるものは、どれも似た表現にならざるを得ないといふ必然的な結果であると考へられるからである。従つて所伝上の共通性とみる方に妥当性があらう』と論ぜられた。管見によるに、壬申紀の成立年代は、その史料たる調連淡海等の日記が提出された上限としての和銅六年正月二十三日よりのちのいつかでなければならぬ筈であるのに、この壬申紀に依拠して述作されたと思われる古事記の序文が、却えてそれよりも一年ばかりはやい日付になっているのはおかしいということになるのだが、それは西宮氏のいともあざやかな反論によつて土崩瓦解してしまつたかのようにみえる。

註

(1) 「壬申紀の成立と古事記」(国学院雑誌、昭和三十七年九月、古事記研究特集号)―なお、この論文は、拙著「古代文学

の周辺」にも再録しておいた。

(2) 『動揺する「古事記の成立」』(国文学解釈と鑑賞、昭和三十九年一月号)

—なお、同氏「跋・その他」(昭和三十八年八月初版発行、日本古典全書「古事記」(下)附録)及び(書評)「西田長男著『古代文学の周辺』」(文学、昭和四十年六月号)参照。—

(3) 「古事記序文の成立について」(国学院雑誌、昭和四十年四月号)

二

そこで、私は、まず、西宮氏の所説の検討からはじめてみようとするわけだが、それには、万葉集、巻二の「高市皇子尊城上殯宮之時、柿本朝臣人麻呂作歌一首并短歌」より必要な限りを抄出し、これと壬申紀並びに記序との比較を試みるのが便宜ではなからうかと思う。

(1) やすみしし わが大王の

きこしめす 背面ツトキの国の

真木立マキタテつ 不破山越えて

この「不破山」は、東山道美濃国不破郡の山の謂いで、ここにはいわゆる三関の一つの不破関が置かれていたのである。大海人皇子(後の天武天皇)の吉野方は、その作戦の第一段階として、同じく三関の一つの東海道伊勢国鈴鹿郡の鈴鹿関とこの不破関との二要衝を抑え、大友皇子(明治三年七月、弘文天皇と追諡)の近江方の来襲を防ぎ、よってもって東国方面を確保しようとしたものようである。けれども、壬申紀によるに、「わが大王」、即ち天武天皇は、伊賀・伊勢両国を経て美濃国に入り、不破郡家より更に野上(和名抄の不破郡野上郷、今の関ガ原町野上)にまで進出し、ここに行宮「不破宮」を興し、これを大本營として、乱の終熄まで終始そこに止まっておられたから—ときに最前線

の和麿(関ガ原であろう)に赴いて軍事を檢校せられたことはあるが、「真木立つ、不破山越えて」と歌っているのは、詳しくは謬りであるといわねばならぬ。天武天皇は、西よりも、東よりも、この不破山をかつて越えられたことはないのである。

(2) 狛劍(和射見が原(和麿ガ原)の)

行宮に 天降りいまして

壬申紀によるに、和麿は総指揮官たる高市皇子が進駐しておられた最前線であつて、天武天皇はここに行宮を營まれたことはないのである。即ち、「丙戌(六月二十六日)……既に郡家(天武天皇が伊勢国朝明郡家に)に到りて、先づ高市皇子を不破に遣はして、軍事を監しめ、山背部小田・安斗連阿加布を遣はして、東海軍を發さしむ。又、稚桜部臣五百瀬・土師連馬手を遣はして、東山軍を發さしむ。是の日、天皇桑名郡家に宿りたまふ。即ち停りて進さず。」「丁亥(同月二十七日)。高市皇子、使を桑名郡家に遣はして、以て奏言さく、遠居御所は、政を行はむに便ならず、宜しく近き処に御しますべしと。即日、天皇、皇后を留めて不破に入りたまふ。郡家に及りたまふ比、尾張国司守小子部連鉤、二万の衆を率て歸りまつる。天皇即ち美めて、其の軍を分りて処処の道を塞がしむ。野上に到りたまふときに、高市皇子、和麿より参迎へて便ち奏言さく、……と。……皇子、臂を攘り劍を按りて奏言さく、近江の羣臣多しと雖も、何にぞ敢へて天皇の靈に逆ひまつらむや、天皇独ましますと雖も、則ち臣高市、神祇の靈に頼り、天皇の命を請りて、諸の將を引率て征討たむ、豈距ぐこと有らむやと。爰に天皇奮めて、手を携り背を撫でて曰はく、慎みてな怠りそと。因りて鞍馬を賜ひ、悉に軍事を授けたまふ。皇子則ち和麿に還りたまふ。天皇、茲に於て行宮を野上に興して居します。」「戊子(同月二十八日)。天皇、和麿に往して軍事を檢校して還りたまふ。……是の日、大伴連吹負、……。既にして大伴連安麻呂・坂上直老・佐味君宿那麻呂等を不破宮に遣りて、事状を奏さ

しむ。天皇大に喜びたまふ。因りて乃ち吹負をして將軍に拝さしむ。」「己丑（同月二十九日）。天皇、和麴に往して、高市皇子に命せて軍衆に号令しめたまふ。天皇、亦野上に還りて居します。」「乙卯（七月二十六日）。將軍等、不破宮に向ふ。因りて大友皇子の頭を捧げて營前に獻る」等等とあつて、そのことを明らかに示している。とすると、人麻呂の長歌のここの一節も亦、謬りを伝えているといわねばならぬ。なお、地名の「和麴」を「和射見」としてゐるのもどうだろう。これは、あるいはかの和銅六年五月の太政官の宣下の旨に任せて、好字二字を著けられた以前の用字をたまたまに伝えたものかもしれないが。

(3) 天の下 治めたまひ 一は云ふ、私ひたまひて

食す国を 定めたまふと

鶏が鳴く 東（吾妻）の国の

御軍士を 召（喚）したまひて

(1) よりこの(3)までは、記序にいう「然天時未臻、蟬蛻於南山、人事共給（洽）、虎步於東国、皇輿忽駕、凌度山川」に当たり、天武天皇の東征行を叙したところである。六月二十四日の正午近くになって吉野宮を出発された天皇は、早くも三日の後の同月二十七日には美濃国不破郡に入り、野上に到られているのである。そうして、この野上に大本營を置くとともに、その前後の間には、「東（吾妻）の国の、御軍士を、召（喚）したま」うたのであるが、この召集に応じた東海・東山の軍衆の中には、ことに「甲斐勇者」と呼ばれる如き剛勇の士がいて、七月四・五日頃の大和方面における戦いに大いに奮闘しているのに注目せられる。その召集・動員の範囲が、遠く甲斐国にまでも及んでいたものであろうか。

神 理 富 曾

(4) ちはやぶる 人を和せと

服従（奉仕）はぬ 国を治めと 一は云ふ、私へと。

皇子ながら 任せ賜へば

ここから高市皇子の事蹟を叙する部分に入るのである。大分君恵尺の通報に接せられたものであろう、高市皇子は、かねての手筈にもとずいて、民直大火以下七人の宗徒のものどもを従え、父天皇の行動を起こされた日（二十四日）の夕刻には既に近江大津宮からの脱出を敢行せられたものようである。それは多分騎乗によられたものであろう、夜道をかけて、東国へむかい、一散に鹿深（近江国甲賀郡）の山中を踏破し、翌二十五日の早朝には積殖の山口に到り、そこで父天皇の一行を待ちうけられていたのである。積殖の山口とは、今の三重県阿山郡柘植町のこと、伊賀国より近江国に通ずる、いわゆる信樂越シノガキの分岐点に当たるが、大体、国鉄草津線に沿うて、大津と柘植間の五〇キロばかりをくらやみにまぎれて突破せられたものと思われる。もちろん、二十四日の夕より二十五日の暁にかけては、月はその片影さえみせず、文字通りの真の闇夜であった。

いうまでもなく、高市皇子は天武天皇の長子で、このとき十九歳であったが、頼りとする長子のけなげな姿をみられた天皇のよろこびはいかばかりであつたらう。かくて、天皇の一行に合流せられた皇子は、既に②に引文しておいたように、やがて近江攻略軍の前線指揮官ないしは総指揮官に任せられることとなるのであるが、それはあたかもここに人麻呂が「ちはやぶる、人を和せと、……皇子ながら、任せ賜へば」と歌っているところ②に相い当たるのである。

(5) 大御身に 大刀取り帯かし

大御手に 弓取り持たし

御軍士を 率ひたまひ

これも(2)に引文しておいた「……皇子、臂を攘り劍を按りて奏言さく、……臣高市、神祇の靈に頼り、天皇の命を請りて、諸の將を引率て征討たむ、豈距ぐこと有らむやと。……」に相い当たるところである。

(6) 斉ふる 鼓の音は

雷の 声と聞くまで

吹き響せる 小角の音も 一は云ふ、
笛の音は。

敵みたる 虎が吼ゆると

諸人の おびゆるまでに 一は云ふ、聞
き惑ふまで。

指挙げたる 幡の靡きは

冬ごもり 春去り来れば

野毎に 著ぎてある火の 一は云ふ、冬ごもり、
春野焼く火の。

風の共 靡かふ如く

取り持てる 弓弭の颯

み雪降る 冬の林に 一は云ふ、
木綿の林。

飄かも い巻き渡ると

念ふまで 聞の恐く 一は云ふ、諸人の、
見惑ふまでに。

引き放つ 箭の繁けく

大雪の 乱れて来れ 一は云ふ、散らす、
そちより来れば。

この部分は、西宮氏が、壬申紀に、「秋七月庚寅朔辛卯(二日)……恐其衆与近江師難と別、以赤色著衣上。」

「辛亥（同月二十二日）。……旗幟蔽野、埃塵連天、鉦鼓之声、聞數十里、列弩乱発、矢下如雨」とあるのに「極めて類似している」といわれたところである。そうして、この指摘によって、私の主張する壬申紀と記序との一致に關して、「内容は極めて類似してゐることも事実であらう」が、「しかし、それにしても文辭上の一致が少い」、それよりは寧ろこの人麻呂の長歌のほうが、「内容はもとより表現過程において、壬申紀に通じるものをもつてゐる。」
「記序が壬申紀をみたといふことは上述の比較によつて、むしろ否定的であるし、すでに記序や壬申紀以前に柿本人麻呂長歌のやうな、どちらかといへば壬申紀に近い表現が可能であつたといふ事實をもつて、記序は壬申紀を見なくても書ける性格のものであつたといへるのではなからうか」と批判しておられるのである。

けれども、私のみるところによれば、おことはを返えすやうで恐縮だが、壬申紀と人麻呂の歌とは、「内容は極めて類似してゐることも事実であらう」が、「しかし、それにしても文辭上の一致が少い」ように思われるのである。その「内容はもとより表現過程において」、兩者に通ずるものがあるのは、「恐らく天武朝において壬申の乱に關する所伝の統一をはかつたことがあつたのかといふ想像をもたらず。……材料である所伝に統一があるものは、どれも似た表現にならざるを得ないといふ必然的な結果であると考えられるからである」のではなく、壬申の乱という過去の歴史的事件が、何人にも動かすことのできない事實として横たわつていたからにはほかならないのであるまいか。西宮氏は、上の七月二十二日の条の記事が、『後漢書光武帝紀卷一「旗幟蔽野、埃塵連天、鉦鼓之声、聞數百里、……積弩乱発、矢下如雨」⁽³⁾」によつたものであるが、人麻呂にその漢籍による教養が無かつたとも言ひ切れないほど、兩者の表現過程は類似する』と述べられている。しかし、私には、僻目かもしれないが、それが類似しているのは、ただかだか歴史上の事實だけであつて、何等表現過程ではないように思われる。人麻呂の長歌のここの部分から、直接にもせよ、間接にもせよ、後漢書、光武帝紀、卷一、上のその一文によつた潤色ないしは「表現過程」を見出すこと

は、甚だ困難のように私には思われるが、どんなものだろう。

もっとも、人麻呂の長歌のこの部分、即ち(6)の中には、夙く井上通泰氏が指摘しておられるように、漢籍による潤色がかがわれなくもない。今、同氏の「天武天皇紀闡幽」⁽⁴⁾を引文するに、『愚考に戦国策卷五に、「ココニ楚王(○宣王)雲夢ニ游ブ。結駟千乘、旌旗天ヲ蔽フ。野火ノ起ルコト雲蜺ノ若ク兕虎ノ嗥ニル声雷霆ノ如シ」とあり、劉向の説苑卷十三に、「其年共王(○楚王)江渚ノ野ニ獵ス。野火ノ起ルコト雲蜺ノ若ク虎狼ノ嗥ニルコト雷霆ノ若シ」とあるに拠ったのであらうと思はれるが(万葉集新考四九五三頁参照)とある。思うに、西宮氏は、こうした先人の所説を思いうかべつつ、後漢書、光武帝紀の先きの一文と人麻呂の長歌のこの(6)の部分との「両者の表現過程は類似する」と速断せられたものであるまいか。

この(6)の部分に当たるところを、記序では「杖^レ矛^レ拳^レ威、猛士烟起、絳旗耀^レ兵、凶徒瓦解」としるしている。しかして西宮氏は、これについて、『それに比べて(この記序の一文)は、文選梁封^ニ陳公^ニ策文⁽⁵⁾「公赤旗所^レ指、祇暈洞開、白羽纒^レ搗、凶徒粉潰」によったかも知れず、表現しようとする内容は同じでもその過程において差ありと認められる」と論じておられる。そうして、更にその論歩を進め、上の壬申紀、七月二十二日の条や、また、人麻呂の長歌の一節が、かく後漢書、光武帝紀によったものであるのに対し、記序の一文は、恐らく文選(?)、梁封^ニ陳公^ニ策文によったもののように、「表現しようとする内容は同じでもその過程において差ありと認められる」、言い換えれば、その表現過程において、壬申紀と人麻呂の長歌とは近く、これに反して壬申紀と記序とは遠いから、「記序が壬申紀をみたといふことは上述の比較によって、むしろ否定的であるし、すでに記序や壬申紀以前に柿本人麻呂長歌のやうな、どちらかといへば壬申紀に近い表現が可能であったといふ事実をもって、記序は壬申紀を見なくても書ける性格のものであつたといへるのではなからうか」という結論にまで導びかれているのである。

けれども、それは、既に明らかにしたように、その立論の基礎においてたいへんな誤謬の存していることを十分に注意しておかねばなるまい。人麻呂の長歌のこの部分の「表現過程が類似する」のは、戦国策、巻五や説苑、巻十三の上引の一文であつて、決して後漢書、光武帝紀、巻一、上のそれではないのである。にもかかわらず、恐らくは速断ないしは誤解に基づくものだろうが、人麻呂の長歌のこの部分と後漢書、光武帝紀のかの一文とは、「人麻呂にその漢籍による教養が無かつたとも言ひ切れないほど、両者の表現過程は類似する」というふうにすりかえられてしまつたものだから、延いては、その後漢書、光武帝紀の一文によつて潤色せられたことの著しい壬申紀、七月二十二日の条の上引のそれと人麻呂の長歌のこの部分とも亦、「極めて類似してゐる」という謬つた推論に及ばれたものと思われるのである。だから、私としては、「すでに記序や壬申紀以前に柿本人麻呂長歌のやうな、どちらかといへば壬申紀に近い表現が可能であつたといふ事実をもつて、……」という如き西宮氏の論断には、何とおこたえしてよいか途方に暮れるというはかはない。

このようにして、私などは、壬申紀と人麻呂の長歌との間には、その「表現過程」において、さしたる関係もなからうと考えるものである。しかして、それに比すれば、西宮氏の見解とはうらうえに、寧ろ記序と人麻呂の長歌との間に近いものがあるはしないかと思ふものである。記序の「絳旗耀兵」の如き、却えて人麻呂の長歌の「指拏たる、幡の靡きは、冬ごもり、春去り来れば、野毎に、著きてある火の、一は云ふ、冬ごもり、春野焼く火の風の共、靡かふ如く」に「極めて類似している」ではないか。既にみたように、壬申紀には、吉野方の軍隊は近江方のそれと区別するために「以赤色著衣上」けたといふことはうかがわれるけれども、「絳旗」(赤旗)を用いたといふことはまったくされてないものである。が、記序や人麻呂の長歌の伝えているように、事実、そういうことがあつたのだろうと思う。

こういふと、一見、西宮氏の所説に有利のように見えるが、そうではなく、これはどこまでも「内容」即ち事実上

のことに過ぎず、「表現過程」においてではない。記序が人麻呂の長歌の如きを参稽したという徴証は、何等見出すことができないのである。

次に、私には記序と壬申紀とのほうにさらに一層近いものがあると思われるのである。それは「内容はもとより表現過程において、……通じるものをもってゐる」と思われるのである。このことについては、さきの拙稿で詳しく論じておいたから、ここでは再説する必要もあるまい。西宮氏は「内容は極めて類似してゐることも事実であらう。しかし、それにしては文辞上の一致が少い」と評しておられるが、記序という四六文と壬申紀という散文とを比較しているのだから、あれほどまでに類似していれば、それでもう十分であるまいか。即ち、西宮氏の一案に、「尤も、記序が壬申紀を見ながら、独自に文辞上の表現を案出したといふことも考へられるであらう」とあるのが却えて妥当でなからうか。

この人麻呂の長歌は、一百四十九句より成り、実に万葉集中の第一の雄篇大作であるが、持統天皇の十年(696A. D.)七月十日に薨せられた高市皇子の殯宮において歌われたものである。それは壬申の乱の勃発した年(672A. D.)よりは二十四年を経過している。人麻呂は、その反歌において、「埴安の、池の堤の、隠沼カクレヌマの、行く方ユクカタを知らに、舍人は惑ふ(二〇一番)」とも歌っているから、恐らくは舍人の一人として高市皇子にお仕えしていたものと思われる。高市皇子は「後皇子尊」とも呼ばれた。さきに薨せられた皇太子草壁皇子に対して称したもので、まさしくその後を受けてもうけのきみのくらいにつかれていたよしを語ったものと考えられる。天武紀、下、二年二月丁巳朔癸未(二十七日)の条に、その皇子・皇女を挙げて、特に草壁皇子と高市皇子とのみには「草壁皇子尊」「高市皇子命」としてゐるのも、このことを示したものと思われる。高市皇子は、持統天皇の四年七月五日に太政大臣に任ぜられたが、それが皇太子に立たれるのほとんど同じ意味をもっていたことは、かの大海人皇子対大友皇子の先例について

みるも明らかであろう。即ち、人麻呂は高市皇子のいわば東宮舎人の一人であったため、特に選ばれてこうした誅歌の作者たらしめられたのであろう。もちろん、歌人として卓抜の才能をみとめられていたゆえもあったろう。

持統天皇の三年四月に日並みし皇子の尊（草壁皇子）薨す。人麻呂、作歌あり。四年九月、紀伊国に行幸あり。

人麻呂、作歌無し。五年九月、川島の皇子薨す。人麻呂、作歌あり。六年三月、伊勢の国に行幸あり。人麻呂、

京に留りて作歌あり。八年十二月、藤原の宮に遷り給ふ。人麻呂、作歌無し。十年七月、高市の皇子の尊薨す。

人麻呂、作歌あり。文武天皇四年四月、明日香の皇女薨す。人麻呂、作歌あり。大宝元年九月、紀伊の国に行幸

あり。人麻呂集に歌あり。二年十月、三河の国に御幸あり。人麻呂、作歌無し。同年十二月、持統太上天皇崩

す。人麻呂、作歌無し。

以上の事実によって見るに、大宝元年までは中央に於ける諸事に際して歌を作つてゐることが多い。然るに二年以後は御幸、崩御等の大きな事件が起つても、その作を残してゐない。これに依つて見ても、大体大宝元年頃までは主として都にあつたものと覚しく、多分この間、舎人として奉仕してゐたものであらう。

これは武田祐吉氏の「柿本人麻呂伝」⁽⁷⁾の一節を引いたものだが、人麻呂は中央にあつては主として草壁皇子や高市皇子の東宮舎人として勤仕していたものと思われる。そういうことから、人麻呂は壬申の乱の際にも大海人皇子の東宮舎人として実戦に参加したろうと推定する人もないではない。が、それは結局困難で、その伝記の全体の見通しからするに、人麻呂は壬申の乱の際にはまだ幼年であつたとする通説に従うほかはなからう。第一、かの「過_二近江荒都_一時、柿本朝臣人麻呂作歌」⁽⁸⁾（万葉集、巻一、二九番）によるに、これも武田氏によれば、「作者は目のあたり大津の宮の盛時を見なかつたやうに歌つてゐる」のであつて、人麻呂は近江国大津に天智天皇の都があつた頃おいには、そこまで赴いたことがなかつたらしい。多分、その生まれ故郷たる今の奈良市の南方の樺本村あたりで鬼ごっこなどに

遊びほうけていたらしいのである。これは、「楽浪ラクナガの、大津の宮に、天の下、知らしめしけむ、天皇テンノウの、神の尊の、大宮は、此間ココノマと聞けども、大殿は、此間ココノマと云へども」とあるのから推測せられたものであるが、まことにそのとおりであろうと思う。

然らば、人麻呂は、ここに問題としている高市皇子尊城上殞宮の長歌にみえる壬申の乱のことを何に基もとずいて歌ったのだろう。それがみずからの体験によつたものでないことは、更めていうまでもない。とすると、伝承か記録かの何れかとするほかはないが、恐らくは井上通泰氏もいわれているように、「従軍の老人などから聞いて居たので」⁽⁹⁾あるうと思ふ、もしこれを記録によつたとすると、(1)や(2)において指摘した如き極めて単純な謬りを一度ならず二度までも繰り返えし犯す筈もなからう。また、あるいは「和麈」を「和射見」としるしている如きも、それが伝承によつたものであるのを明示していようか。ことに基もとだしいのは、この(6)の一節である。壬申の乱は、六月の終りより七月のそれにかけての、まさに盛夏の候において闘われた。しかして、その最後の決戦は七月二十三日であつた。それなのに、「冬ふゆごもり、春去り来れば、野毎に、著つきてある火の、^{一は云ふ、冬ごもり、春野焼く火の}」とか、「み雪降る、冬の林に、^{一は云ふ、木綱の林}飄ひらかも、い巻き渡る」とか、「引き放つ、箭の繁あはけく、大雪の、乱みだれて来れ、^{一は云ふ、亂みだる}」とかと歌っているのは、まったく季節感を無視した歌いざまといわなければなるまい。それは、既に述べたように、人麻呂が戦国策もしくは説苑を藍本としてしらべなした、いわば歌そらごとであつたためであらう。「敵たみたる、虎が吼なゆる」といふ如き、我が国には居りもしない動物の虎をさえ引き合あひに出しているのも、必らずや「兕虎さいこノ嗥なユル声雷霆ノ若シ」(戦国策)「虎狼ノ嗥なユルコトハ雷霆ノ若シ」(説苑)とあるのによつて述作したものであることは、最早明々白々である。

神
理
富
曾
とすると、西宮氏が主張される「壬申紀・記序・万葉にのみ残る壬申の乱の記述は、それぞれ内容に矛盾も乖離も

認められないのは、恐らく天武期において壬申の乱に関する所伝の統一をはかったことがあったのかといふ想像をもたらず」ということは、とんでもない謬説であることも亦、最早明々白白であるといわなければならぬ。然らば、西宮氏の拙論への駁論は根底から土崩瓦解し去ったといわなければなるまい。

私は、壬申紀の成立以前において、ましてそれよりさらに遑った天武朝において、「壬申の乱に関する所伝の統一をはかったことがあった」という徴証を未だ一つも見出すことができないのである。それなら、人麻呂の長歌の如きは如何と反論されるかもしれないけれども、それは空前絶後の大天才の傑作ではあろうものの、つまるところは歌すらごとであって、壬申紀や記序のような実録とはほど遠いものがあり、且つその内容も断片的にして全貌を示したものでないのを注意すべきであらう。

もとより、壬申紀の成立以前においても、壬申の乱については、伝承のほかに、関係者の間においてしたためられた記録の類が二、三ならず存していたらう。さきの拙稿において詳しく述べておいたように、壬申紀は主として安土宿禰智徳日記・調連淡海日記・和邇部臣君手記という三人の大海人皇子の舎人の日記を根幹とし、これに紀臣阿閉麻呂や大伴連馬來田・同吹負兄弟の家記―これも日記といふべきかもしれないが―を参照して編集せられたものと思われる。これらの日記・家記は、何れも断片的で、壬申の乱のすべての経過に亘ってしるされたものではなかったらう。が、実に壬申の乱に参加した人々の信憑し得べき第一等の史料で、もしこれらがなかったとしたら、壬申紀はしかく完全に成立し難かつたらうとさえ考えられるのである。何人も壬申紀の史料批判を試みるときは、それは容易に気づかれるところであらうと思う。しかし、「壬申の乱に関する所伝の統一をはかった」のは、この壬申紀が最初でなかったかと考えられるのである。もし壬申紀の成立以前においてさういふものがあったとすれば、壬申紀の中にも何等かの痕跡を止めていそうなものであるのに、その片影すらみせないのである。そもそも壬申紀の編者が、その編集

に当たって、先ずこれらの日記・家記を採訪したというのも、第一等の根本史料であったというほかに、これより先きに「壬申の乱に関する所伝の統一をはかった」ものが存在していなかったためであるまいか。

いうまでもなく、記序は極めての単文ながら、壬申の乱の全体の経過に亘ってその重要と思われる記事はすべて洩らすところなく叙している。まことに簡にして要を得た四六駢儷体より成り、かつて岡田正之氏がこれを評して、

『安万侶は、能く我が故事を鎔範し、字句を藻繪して、巧に絢爛の文を為せり。……先儒齋藤拙堂も「太安万侶（古事記）序、（野相公令義解序）、徴古典雅、文辭爛然、不レ可（得）_下以ニ俳偶之文ニ貶之」（文話、卷一による）」と評せり』

（近江奈良朝の漢文学）と述べられているほどである。随って、必らずや従前存していた断片的な記録の類に基づいてしるすことは不可能で、はじめて「所伝の統一をはかった」壬申紀によってせられたものであるに相違ないのである。まして上表文という体裁に託したものである。壬申紀というような正史によるのが最も無難とせられたところであろう。のみならず、拙稿において指摘しておいたように、記序と壬申紀とは五カ条の一致点すらうかがわれるのである。私には何としても記序は壬申紀を参考してしたためられたものように思われる所以である。ただし、記序の「絳旗耀兵」はどうかと反論せられるかもしれない。が、これは壬申紀、七月二日の条の「恐_下其衆与_三近江師_レ難_レ別、以_三赤色_レ著_三衣上_二」と同月二十二日の条の「旗幟蔽野、埃塵連天」とを結び合わすれば、記序の作者のように漢籍に造詣の深いものには甚だたやすい業であったろうと思う。即ち、ことに後者の「旗幟蔽野、埃塵連天」の如きは、後漢書、光武帝紀を典拠とするもので、且つその「旗幟」は高祖沛公劉邦以来、前漢・後漢を通じ、すべて「赤幟」（絳旗・赤旗）を用いるを故実とするものであることを何人よりもよく承知していたらうと思われるからである。

富
理
神
職
（7） まつろはず 立ち向ひしも

露霜の 消なば消ぬべく

去く鳥の 相競ふ間に 一は云ふ、朝霧の、消なば消ぬとふに、うつけみと争ふはしに。

渡会の 齋の宮ゆ

神風に い吹き惑はし

天雲を 日の目も見せず

常闇に 覆ひたまひて

定めてし 瑞穂の国を

神ながら 太敷き座して

やすみしし わが大王の

天の下 申したまへば

この「渡会の、齋の宮ゆ」の「渡会」とは、伊勢国度会郡のことであり、また、「齋の宮ゆ」とは、この地に鎮座します。天照坐皇大御神を齋きまつる皇大神宮（伊勢内宮）の方からの意である。それは両軍の最後の決戦であった七月二十二日における瀬田の戦いの際のことをいったものと思われる。壬申紀にはこれを「男依（村国連男依のこと、吉野方の部将）等（この「等」の中には、かの日記をのこした和珥一連とも一部臣君手も同じく部将として参戦していたらう）瀬田に到る。時に大友皇子及び群臣等、共に橋の西に營して、大きに陣を成して、其の後を見せず。旗幟野を蔽し、埃塵天に連なり、鉦鼓の声数十里に聞え、列れる弩乱れ発ちて、矢の下ること雨の如し。……則ち大友皇子・左右大臣等、僅に身をもて免れ以て逃ぐ」としているが、即ち、「兩軍ノ戦鬪ノ正ニ闌ナリシ程、東南即伊勢ノ皇大神宮ノ方カラ暴風ガ吹来リテ、西軍（近江方）ニ吹附ケタノデ、西軍ハ眼暗ンデ終ニ敗北シタ」ものとみえる。⁽¹⁰⁾

伊勢の神風なるものは、かの文永・弘安の二役におけるそれがことに人口に膾炙している。文永の役では、その十

一年十月二十日の夜のことであったが、俄かに大風が発し、蒙古の賊船悉く漂没した。弘安の役では、その四年七月晦日（二十九日）の夜より翌閏七月一日の暁にかけて暴風大に起り、またまた蒙古の賊艦多く覆没した。これはまたまた颱風が襲来して、幸運にも我に大捷を得せしめたものであるが、しかも一度ならず二度までも斯くの如くであったところから、これを解して人々は伊勢の神風としたものであらうと考えられるのである。壬申の乱においてもその決戦は旧暦の七月二十二日であったから、あたかも颱風襲来の季節に当たり、それが吉野方に有利に吹いたものとみえる。しかして吉野方がこの颱風をもって伊勢の神風と解した所以は、壬申紀、六月二十六日の条に、「且、於朝明郡（伊勢国）迹太（イ大）川辺、望拜天照太神」とあるように、天武天皇はかねてから皇大神宮に戦勝の祈願を籠められていたからであらう。なお、この壬申紀の記事が、守斗智徳日記にいう「廿六日辰時、於明朝（朝明カ）郡迹大川上而拜天照大神」（釈日本紀、述義所引「日本紀私記」との一文を史料としたものであることは更めていうまでもない。元来、伊勢の神風なるものは、上代より余程有名であったようである。三重県（伊賀国）名賀郡青山町種生の常楽寺に所蔵の奈良朝時代の古写経の跋語の中にも、「伊勢大神」を「神風仙大神」としてしるしたものがある。もと伊勢大神宮寺の什物であつたらしいが、転々して同地の産土神種生神社の神宮寺常楽寺の所蔵に帰したものである。

それは何れにしても、この(7)の一節についても亦、既に井上通泰氏が指摘しておられるように、「戦闘中に偶東南方から吹来つて敵軍を悩ました暴風を少くとも天武天皇側の一部では皇大神宮が吹かしめ給ひし神風と云做したのであらう。然も世上一般の評判となるには至らなかつたから天武天皇側に有利なる事は書漏すまじき日本紀には書漏したのであらう。然るに人麻呂は此事を従軍の老人などから聞いて居たので当時の事を叙述するについて之を利用したのであらう。なほ云はば所謂神風は実際に吹いたので詩人の毫端から起つたのではあるまい、然も人麻呂が之を歌ふ

に當つて漢籍中の一記事が少くとも連想として其腦中に浮びはしなかつたらうか。其一記事とは漢の高祖が項羽と戦ひし時に大風が吹き來つて漢軍を助けた事である⁽¹²⁾と考えてよからう。即ち、小島憲之氏の言葉を藉りていえば、それは「万葉人の庖厨に漢籍あり」というべき事例の一とせられよう⁽¹³⁾⁽¹⁴⁾。

ところで、この神風についてであるが、それは井上氏も述べられているように、単なる漢籍による潤色、あるいはいわゆる歌そらごとではなく、「実際に吹いたので」あらうと思われる。このことは、かの六月二十六日における天武天皇の皇大神宮望拜という事実からでも推測し得られようが、なお、天武天皇が即位の直後、推古朝以来五十余年間中絶していた齋宮の制度を再興し、大來皇女をこれに任せられたことなどは、必らずやその奉養のためであつたろう⁽¹⁵⁾。このことについては伊勢神宮側においても伝えるところがあつたものとみえ、たとえば、太神宮諸雜事記、第一に、「天武天皇。白鳳二年^{壬午}、太政大臣大伴皇子企謀反。擬奉^レ誤^レ天皇。于^レ時天皇之御内心^レ伊勢太神宮令^レ祈申^レ給。必合戰之間令^レ勝御。前以^レ皇子^レ天皇太神宮御杖代可^レ令^レ齋進^レ之由御祈禱有^レ感応。彼合戰之日。天皇勝御^レ世利。仍御即位二年^{癸酉}九月十七日。天皇參^レ詣於伊勢皇太神宮^志令^レ申^レ御祈^レ給^{世利}。或本云。神宮參着了者。又或本云。從^レ飯高郡^二遙^一拜皇太神宮^二歸御之由具也。件記文兩端也。^{紀日本}白鳳四年^{甲戌}秋九月十三日^仁多基子内親王參^レ入於太神宮^一給^{世利}」とある。また、別に扶桑略記の如きにも、「(天武天皇)二年四月十四日、以^レ大來皇女^二獻^レ伊勢神宮^一始為^レ齋王、依^レ合戰願^レ也」とある。もっとも、これらには多くの誤伝も交じえているようであるが。

このようにして、かのいわゆる伊勢の神風が吹いたということは、まずは信憑してよからうと思つのである。然らば、それは、壬申の乱の経過を叙するに当たつては、何としても看過するを許されない重大な事実であるといわなければなるまい。にもかかわらず、この事実を伝えているのは人麻呂の長歌のみで、壬申紀や記序にはまったくくみえていないのである。記序はあのような短文なのだから、これを省略したといつてもよいかもしれぬが、壬申紀に欠い

ているのは何としても杜撰のそしりをまぬがれ難いであろう。既に述べたように、壬申紀は主として安斗宿禰智徳日記・調連淡海日記・和邇部臣君手記といった日記とか紀臣阿閉麻呂や大伴連馬來田・同吹負やの家記といった如きものを史料として編集せられたもので、聞き伝えのような不確實なものも出来るだけ避ける方針であったように思われる。即ち、壬申紀の記事のすべてはこうした第一等の史料に基づいたものであるといつてよいようである。すると、人麻呂がこの伊勢の神風のことを歌っているのは、井上氏も推測せられているように、「此事を従軍の老人などから聞いて居たので当時の事を叙述するについて之を利用したのであらう」と思われる。ここにおいてか、西宮氏が、「恐らく天武朝において壬申の乱に関する所伝の統一をはかったことがあったのかという想像をもたらず」、即ち、人麻呂の長歌の如きは、壬申紀や記序とともに、しかし統一をはかった所伝に基づいて述作されたものであらうという結論に導びかれていることの、如何に無理な「想像」によつたものであるかが炳乎として瞭らかになつて来よう。

以上をもつて、西宮氏の拙稿への批判の再批判をほぼ了えたように思う。ほかにも述べておきたいことは少なからずあるのだが、今はただ拙論に対する西宮氏の批判にのみ限っておこたえておくこととする。要するに、西宮氏の所説は何の根拠もないむなしごとくに過ぎないように私には思われるのである。

註

- (1) 壬申紀には、郡名をとつたのであらう、かく「不破宮」と称しているが、たとえば、扶桑略記、第五、天武天皇元年壬申の条には、「八月、幸野上宮、立年号^一為^二朱雀元年^一、大宰府献^三三足赤雀^一、仍^四為^三年号^一。九月、天皇遷^二大倭京^一、還^二于岡本宮^一」とみえ、あるいは郷名をとつて「野上宮」とも呼んでいたかとも思われる。ただし、この略記の記事は、壬申紀などに参稽するに、甚だ疑わしく、さして信憑し得られるものではなさそうである。

- (2) ついでながらいう、直木孝次郎氏は、「壬申の乱」(塙選書12)において、壬申紀、六月二十四日の条に、「(天皇は)惠尺等に謂りて曰はく、……惠尺は馳せて近江に往きて、高市皇子・大津皇子を喚して、伊勢に逢へと。……時に惠尺近江に往く」とあるのに、高市皇子は「伊賀へ来ていることのほかに、惠尺は高市と大津皇子の兩人に命を伝えたはずなのに、

高市皇子だけが単独行動をとっていることも不審である」として、「大津皇子は、高市よりおくれて、二十五日の夜、伊勢の鈴鹿の関に到着しているのだが、高市も恵尺の報知によってはじめて行動を起こしていたら、こうなるのではなからうか。大津皇子が恵尺の報知によって行動を起こしたことは、恵尺が大津に従って鈴鹿の関に到着していることで明らかである。……私は、高市が二十四日以前の連絡通り行動を起こすならば（つまり、直木氏は恵尺の通報以前に既に密々の連絡があったものと考えておられるのである）、伊賀で大海人に出会う、何等かの事情で高市の出発がおくれ、恵尺の通報によって行動をはじめらば、伊勢で逢う、という二段構えの計画であり、大津皇子はどちらにしても、恵尺が近江脱出をすずめて伊勢へ向かわせる、という手筈であったと考える」と論ぜられた。が、私は、当時は伊賀国は再び伊勢国に撰せられていた頃おしいようであるから、「伊勢に逢へ」というのは、伊賀国をも含めて仰せられた意味でなからうかと思うものである。（この伊賀国の沿革については、周知のように、旧事国造本紀に、「志賀高穴穗朝御世（成務天皇）、皇子意知別命三世孫武伊賀郡別命定二賜国造。難波朝御世（孝徳天皇）隸二伊勢国。飛鳥朝代（天武天皇）割置如レ故」とあり、扶桑略記、第五、天武天皇九年庚辰の条に、「七月、割二伊勢四郡一、建二伊賀国」とあり、あるいは倭姫命世記に、「伊賀国、天武天皇庚辰歲七月、割二伊勢国四郡一、立二彼国」とあるのなどによって、上のように推定するわけであるが、そのどれもが正史の記事でないという点になお一抹の疑問がないでもない。）即ち、寧ろ直木氏の一案の「もっとも、高市・大津は同時に恵尺の指令を受けたが、大津は年少のために行動がおくれ、高市だけが、臨機の判断で伊賀へ出たという想定も可能ではある」というのに賛成の意を表したいのである。ただし、壬申紀そのものは、またまた伊勢国と伊賀国とが分轄せられたかと思われる時代に成ったのであるから、これらの両国はそれぞれに別個の国として取り扱われているものようである。同じく二十四日の条に、「即ち急スミヤカに行して伊賀郡に到りて、伊賀駅家を焚く。伊賀の中山に速りたまふ。而るに当国の郡司等、数百の衆を率て帰ります」とあるのが、恐らくはそのことを語っているかと思う。この「当国」は伊勢国の意味にも取れなくはないが、前後の事情から、多分、伊賀国をさしていったものと考えてよいのではあるまいか。

(3) これを指摘するほどであるならば、この七月二十二日の条の上文に、「男依等到三瀬田、時大友皇子及群臣等共營ウツ於橋西二而大成レ陣、不見二其後二」とある記事が、同じく後漢書、卷一、光武帝紀、上に、「軍陳数百里、不見二其後二」とあるのによって潤色せられたものであることをも挙げておくべきであらう。

(4) 歴史地理、昭和四年九月号。後に同氏著「万葉集雑攷」に再録された。

(5)

西宮氏は文選より引文せられたというが、このようなものが文選に収められているとは思われないのである。その引文のしかたからするに、多分、何かの類書によられたものらしい。管見に触れたところでは、それは文苑英華、卷四百四十四や全上古三代秦漢魏晉六朝文、全陳文、卷六などの如き類書のほかに、陳書、卷一、高祖本紀、上や南史、陳本紀第九、武帝紀などにみえている。それはともあれ、西宮氏のいわれるように、記序がこの「梁封陳公策文」(冊三陳王九錫文)などとも)によって潤色せられたものであることは著しいように思われる。試みに、陳書及び南史のその巻をひもとくに、下のようである。(手近の流布の一本によって、まず陳書の本文を引き、これに南史との主たる異同を「イ」、全陳文とのそれを「ロ」、文苑英華とのそれを「ハ」と標した。)(「太平元年九月辛丑」其進公(陳公陳霸先)で、後の高祖武帝)位相國、綽三百揆、封三十郡、為陳公、備九錫之禮、加璽紱、遠遊冠、綠綬、位在諸侯王上、其鎮衛大將軍、揚州牧如故、策曰、……拯(イ)援、ハ陳書作(極)横流於(ロ)于、ハ之)碣石、撲(燎)火於(ロ)于)崑岑(イ)岡(これは人麻呂の長歌の「冬ごもり、春去り来れば、野毎に、著きてある火の(一は云ふ、冬ごもり、春野焼く火の)、風の共、靡かふ如く」に類似しているようにも思われるが、多分、偶然の一致とすべきであろう)、……公赤旗所指、祆壘(ロ)壘、ハ壘)洞開、白羽纒搗、凶徒粉潰(これについては既に述べた)、……公英驍雄(イ)ロ)雅)筭(ロ)算)、電掃(イ)ロ)埽)風行(これは記序の「六師雷震、三軍電逝」に類似しているように思う)、……公枕(イ)戈、嘗胆、提(イ)折、撫(イ)折、ハ陳書作(推)心(この「枕(イ)戈」は記序の「杖(イ)矛」に類似しているように思う。なお、「公枕(イ)戈」以下の十七字は南史に省略せられている)、……百樓不(レ)戰、雲梯之所(未)窺、万弩(イ)ハ)各)張、高(柳)一(イ)ハ)塘)之所(非)敵(これは壬申紀、七月二十二日の条の「別弩乱発、矢下如雨」に類似しているようにも思われるが、やはり偶然の一致とすべきであろう。なお、「百樓不(レ)戰」以下の二十字は南史に省略せられている)、……公龍驤虎歩、嚙(ハ)砂)風雲(ハ)一)作)雲(從)風(生)、山(霧)堅)城、野(無)疆(ロ)ハ)強)陣、清(沃)氛(於)ロ)于)瀨(ロ)ハ)瀨)石、滅(滲)氛(於)ロ)于)零)都(これは記序の「虎(步)於東國、……氣(滲)自清」に類似しているように思う)、……貔(貅)一(イ)ロ)ハ)貅)騁(力)、雷(奔)ロ)ハ)奔)電(擊(これも記序の「六師雷震、三軍電逝」に類似しているように思う))と。さらに遡ってその前紀の部分をかぎりに、陳書に下のようにある。「高祖以(梁)天監二年癸未歲(一)生、少(儻)儻、有(大)志、不(レ)治(一)生(産)、既(長)誦(兵)書、多(武)芸、明(達)果(斷)、為(當)時(所)推(服)、身(長)七(尺)五(寸)、日(角)、龍(頭)、垂(手)過(膝)、嘗(遊)義(興)一(館)二(於)許(氏)、夜(夢)、天(開)數(丈)、有(二)四(人)朱(衣)、捧(日)而(至)、令(高)祖(開)口(納)之、及(覺)腹(中)猶(熱)、高(祖)心(獨)負(之)」と。また、南史と下のようである。「帝以(梁)天監二年癸未歲(一)生、少(儻)儻、有(二)大(志)、長(於)謀(略)、意(氣)雄(傑)、不(レ)事(二)生(産)、及(レ)長(涉)

獵史籍、好詠_二兵書_一、明_二緯候・孤虛・遁甲之術_一、多_二武芸_一、明達果斷、為_二當時推服_一、身長七尺五寸、日角・龍顏・垂手過膝、嘗游_二義興_一、館_二於許氏_一、夢_下天開數丈、有_二四人朱衣、捧_レ日而至、納_上之帝口_一、及_レ覺腹內猶熱、帝心獨喜」と。(これなどは天武天皇の御行状と如何にも揆を一にするものがあるように思う。そうして、ことに記序の「聞_二夢歌_一而想(イ相)舞_レ業、投_二夜水_一而知_レ承_レ基」や「重加智海浩汗、潭探_二上古_一、心鏡輝煌、明親_二先代_一、……」に類似しているところがあるように思う。―なお、この「聞_二夢歌_一而……」なる記序の一句は、甚だわかりにくい文章であるから、念のため、略解を加えておくと、よくはわからないものの、多分、天智天皇紀、十年十二月九日の条の「_二陳_一新宮_一(天智天皇を)。于_レ時童謡曰、美曳之弩能、曳之弩能阿喻(三吉野の、吉野の鮎)、……」をさしていったものかという。何れにしても、天武天皇は、「夜夢、天開數丈、有_二四人朱衣、捧_レ日而至、令_二高祖開_レ口納_レ焉、及_レ覺腹中猶熱、高祖心獨負_レ之」(陳書)などという、陳の高祖武帝の事蹟にみえるのと同様の夢占いによつて、かねてからひそかに皇位に即かれることを予期せられていたものと思われる。次に「投_二夜水_一而……」は、壬申紀、六月二十四日の条に、「將に横河に及らむとせしとき、黒雲広さ十余丈ばかり有て天に經れり。時に天皇、異みたまひ、則ち燭を拏して親ら式を乘りて占へて曰はく、天下兩に分れむの祥なり、然れども朕遂ひに天下を得むかと」とあるところを斯く四六文に言い換えたものである。即ち、天武天皇は、これにも「親ら式を乘りて占へて曰はく」とあるように、いわゆる六壬占法・天文遁甲の術に熟達しておられ、また、これによつてついにみずからは天下をしろしめされることを未然に察知せられたよしを述べたものである。

因みに、この六壬占法・天文遁甲の術が兵法の一種であったことはいうまでもない。―要するに、天武天皇は、壬申紀の前紀にも、「生而有_二岐嶷之姿_一、及_レ壯雄拔神武、能_二天文遁甲_一」としるしているように、陳の高祖武帝と同様に、いわば「及_レ長涉_二獵史籍_一、好詠_二兵書_一、明_二緯候・孤虛・遁甲之術_一(これらを総じていえば天文遁甲の術である)、多_二武芸、明達果斷」(南史)の人であったようである。思うに、天武天皇の御行状は陳の高祖武帝のそれに相い如くものがあつたので、記序は特にその本紀によつて潤色を加えたものでなからうか。以上の比較によつても、記序が明らかに「梁封_二陳公_一策文」によつて潤色せられたものであることは、毫も疑いを納れないであらう。のみならず、さらに陳書及び南史の陳武帝紀の本文に基づいて潤色せられたものであることも著しいように思われるのである。記序が陳書と南史との何れによつたものであるかは明らかでないが、恐らくは、その内容よりして兩方を参考してしよう。(陳書、高祖本紀、上には、「高祖乃自率_二万人_一、解_二其困_一、縱_二兵四面_一、擊_二齊軍_一、弓弩乱発、齊平秦王中_二流矢_一死」というのもみ

える。これは壬申紀、七月二十二日の条の、かの「鉦鼓之声聞_ニ数十里_一、別警乱発、矢下如_レ雨」に類似するところがあ
る。しかし、この壬申紀の一文は、その前後の文よりするに、寧ろ後漢書、光武帝紀、卷一、上によつたとすべきであ
らう。

(6) 「尊」と「命」に書き分けているのは、もちろん、神代紀、上の註記に、「至貴曰_レ尊。自余曰_レ命。並訓_ニ美等_一也。下皆倣_レ此」とあるのに従つたもので、長子ながら卑母（宵形君德善の女尼子娘）の出生であつた高市皇子は嫡妻腹（正妃鷗野讀良皇女、後の持統天皇）の出生であつた草壁皇子に次いで重んぜられることとなつたものと思われる。ただし、上にも掲げたように、この人麻呂の長歌には題辭して「高市皇子尊」とある。これより先き、草壁皇子は持統天皇の三年四月十三日に薨ぜられ、最早兩皇子の間の尊卑・上下を顧慮する必要もなくなつたので、かく高市皇子にも「尊」の一字を用いることとなつたのであろうか。

(7) 「国文学研究柿本人麻呂攷」所収。

(8) 「柿本人麻呂評伝」（万葉集大成、9、作歌研究篇、上）

(9) 「柿本人麻呂と漢文学 第二」（アララギ、昭和四年二月号）。後に同氏著「万葉集雜攷」に再録された。

(10) 上記井上通泰氏「天武天皇紀闕幽」の解釈による。

(11) たとえば、次のようにある。

(一) 大般若波羅蜜多經卷第五十

奉_ニ為_レ神風仙大神_一

願主 沙弥道行

書写 山君薩比等

「正元二年庚申二月十一日、於_ニ坂本郷桑原村_ニ二校了_一」（この一行後筆）

(二) 大般若波羅蜜多經卷第九十一

天平勝宝九年六月卅日、沙弥道行、慕_ニ先哲之貞節_一、遵_ニ大聖之遺風_一、捨_ニ忘俗塵_一、踐_ニ於蟬蛻_一、不_レ愛_ニ身命_一、輕_ニ於鴻毛_一、獨出_ニ里隣_一、遠入_ニ山岳_一、収_ニ機累之逸予_一、終_ニ淫放之散心_一、儼然閑居、婦_ニ依三宝_一、是時也、山頭雲起、谷中雷鳴、四方相驚、激_ニ擊硠礧_一、手足無_レ知_レ所_レ措、生命五難、可_レ存_ニ余念_一、何過当_レ遭_ニ天罰_一、則願曰、區々下愚、失_レ魂畏_レ死、况乎國家之愛生乎、仰願為_ニ神社安隱_一、雷電無_レ駭、報庭無_レ事、人民寧安、敬欲_レ奉_ニ写大般若經六百卷_一、如_レ

此誓畢、雷電輟^レ響、道行忽蒙^レ威力、纔得^ニ本心、……

天平宝字二年歲次^ニ戊戌^一十一月

「大般若波羅蜜多經卷第九十一」（この一行後筆）

奉^ニ為伊勢大神^一

願主沙弥道行

書寫優婆塞円智

二校已了

(12) 上記「柿本人麻呂と漢文學 第二」

(13) 国語国文、昭和二十八年七月号収の同氏の論文參看。

(14) 井上通泰氏は、上記「天武天皇紀關幽」において、「抑人は大事に逢へば往々身を古人に擬して自勵まし又は自祝ふものであるが壬申の乱は天武天皇に取っては必死の戦で少くとも初には天皇の御方の分が悪かった。時に天皇は頗神經質であらせられたやうであるから右のやうな御心持が起つたでもあらう。……さうして例を漢土に求むるならばその最適なるものは漢高祖と項羽との戦である。されば天武天皇は恐らくは御身を漢高祖に擬したまうたであらう」とて、その証左に、かの壬申紀の「以^ニ赤色^ニ著^ニ衣上^一」と記序の「絳旗耀^レ兵」と人麻呂の長歌の「指拏^レたる、幡の靡きは、冬^ももり、春去り来れば、野毎に、著きてある火の（一は云ふ、冬^ももり、春野焼く火の）」とを挙げられた。漢の高祖が専ら赤色を尊び、これを旗幟などにも用いたことは、たとえ、史記、高祖本紀、第九に、「乃立^レ季（高祖）為^ニ沛公^一、祠^ニ黃帝^一、祭^ニ蚩尤於沛庭^一、而擊^レ鼓、旗幟皆赤、因^ニ所殺蛇白帝子^一、殺者赤帝子^一、故上^レ赤」とあるによつても知られよう。しかし、爾來この嘉例を追うて、赤色が劉氏の上色とせられたことも、ここに更めて説くまでもなからう。が、井上氏の論じておられるように、はたして「天武天皇は御身を漢高祖に擬したまひし余に漢の赤幟に倣うて赤幟を用ひたまうたのであらうが赤を用ひたまうたのは旗ばかりで無い。……」といひ得られるであらうか。井上氏は、その傍証に、史記、頂羽本紀、第七に、「田^ニ漢王^一三市、於^レ是大風從^ニ西北^一而起、折^レ木筵^レ屋、揚^ニ沙石^一、窮冥昏晦、逢^ニ迎^レ楚軍^一、楚軍大乱墜散」（同様の文は漢書、高祖紀、第一にもみえる。即ち、「田^ニ漢王^一三市、大風從^ニ西北^一而起、折^レ木筵^レ屋、揚^ニ沙石^一、昏晦、楚軍大乱而漢王得^レ下^ニ与^ニ數十騎^一遁去」とあるのがそれである）とあるのを挙げ、これと人麻呂の長歌に、「去^ニく鳥の、相競^レふ間に（一は云ふ、うつせみと、争ふはしに）、渡会の、齋の宮ゆ、神風に、い吹惑はし、天雲を、日

の目も見せず、常闇に、覆ひたまひて」とあるのを「比較するに類似は独事実止まらずして辞句にもあるやうであるから人麻呂は故意に頂羽本紀を本として彼一節はしらべ成したのであらう。さうしてかやうに漢高祖の故事を用いたのも天皇が御自身漢高祖に擬したまひし事が其時代には周知の事であったからではあるまいか」と説き、また、別に「栞本人麻呂と漢文学 第二」においても、「類似は独事実止まらずして辞句にもあるやうである。即窮冥昼晦とアマ雲ヲ日ノ目モミセストコヤミニオホヒタマヒテと頗相似て居るでは無いか。それももし暴風の吹く時に必空の暗くなるものならば自然の類似とも見られようが、暴風が吹いて空の暗くなるのは必発の事では無くて、風が盛に沙塵を掲ぐる時に限る事で、然もそは我邦よりは寧支那に多い現象であるからアマ雲ヲ日ノ目モ見セストコヤミニオホヒタマヒテは窮冥昼晦を染め変へたのでは無からうかと疑はれる、さうすると史記も人麻呂の目に触れたのである」とも述べておられる。けれども、人麻呂の長歌が、史記、項羽本紀に基づいてしらべなしたことはまずは確実としてよからうが——これはあるいは漢書、高祖紀に基づいたものであるかもしれぬ。小島憲之氏はその著「上代日本文学と漢文学」(上)で、「史記・漢書一致もしくは類似の文はすべて漢書を潤色したとみなすべきである」と述べておられる、だからとて、人麻呂の長歌に「かやうに漢高祖の故事を用いたのも天皇が御自身漢高祖に擬したまひし事が其時代には周知の事であったからではあるまいか」と推定するのはいささか飛躍があり過ぎるように思われる。第一、天武天皇がみずから漢の高祖に擬し、漢の旗色に倣って赤幟を用いられたのみならず、その戎衣の上にも赤色を著けられたという事は、壬申紀や記序のどこにも記るされてはいないのである。これらの赤色の旗幟や戎衣については、ただ壬申紀では後漢書、光武帝紀によって、また、記序では陳書、高祖本紀などに収める「梁封陳公策文」によって潤色を加えているに過ぎないのである。が、それがまこと漢の高祖の先蹤に従ったものであるならば、もっと適切な典拠を見出すことは、壬申紀や記序の作者たちにとっては甚だ容易な業ではなかつたらうか。後漢書、光武帝紀や「梁封陳公策文」による潤色の中から、天武天皇が特に漢の高祖の故事を採用せられたという「幽」された事実を「闡」らかにすることができるとは、私には到底思われないのである。ことに記序は、陳書、高祖本紀もしくは南史、陳武帝紀の本文によって潤色していることの著しいものがある。即ち、井上氏の考え方によるときは、記序の作者にあっては天武天皇を陳の高祖武帝に擬していたとさえいい得られるのである。陳の高祖武帝は、寒微の身より起こり、数年ならずして天下を得た頗る英断・豁達・大度の人で、漢の高祖に符合するものがあると評せられたが、天武天皇はみずからを敢えて中国の歴史において最も不幸なる乱世の一つと称せられる陳の高祖武帝の如きに擬せられたとは如何にしても考えられないことである。周知のよう

に、陳は五主三十三年にして衰亡し、且つ二世は高祖武帝の兄昭烈王道譚の子文帝蒨に篡奪せられているのである。人麻呂の長歌にしても、「指拏たる、幡の靡きは、……」は、戦国策、巻五の「ココニ楚王（○宣王）雲夢ニ遊ブ。……」などによってしらべなしたもので、随って「去く鳥の、相競ふ間に、……」を史記、項羽本紀の「漢王ヲ囲シテ三匝ス。……」によって述作したのも、天武天皇が「御自身漢高祖に擬したまひし事が其時代には周知の事であったからではあるまいか」では決してなく、ただこれによって潤色するのが便利であったと解すべきであろう。つまるところ、壬申の乱において天武天皇が赤色の旗幟や戎衣を用いしめられたのも、ただ軍陣の際における便利以外のなにもでもなかったと考えるべきであろう。然るに、坂本太郎氏は、その著「日本全史」（2 古代Ⅰ）において、この井上氏の説もつて、「これは示唆に富む着想である」とし、「天智天皇は、その法治国家の形成、二世の後を継ぐものの失脚といった点で、後世の歴史から秦の始皇に比せられるが、その比定が対立者たる大海人皇子によって、すでにその当時になされていたらしいことは、興味あることである。大海人皇子の、乱に処する臨乎たる決意と将来の抱負がうかがわれるからである」とまで敷衍せられているのはどうであろう。さらにこれに一層の敷衍を行なわれ、屋上屋を架せられたのは直木孝次郎氏で、その「持統天皇と呂太后」なる論文において（三品彰英氏編「日本書紀研究」第一冊所収）、「天武天皇が漢の高祖に擬されるならば、鷓野皇后は、当然、高祖の後である呂后にくらべられるであろう」として詳審の研究をものされたが、はたしてどうだろう。

(15) 天武天皇紀、下、二年二月二十七日の条に、「天皇、有司に命せて、壇場タカヒコウを設けて、飛鳥淨御原宮アヲツヒツヨシノミヤに即位す」とあり、同年四月十四日の条に、「大来皇女を天照大神宮に侍ら遣むと欲ほして、泊瀬齋宮ハベに居らしめたまふ。是は先づ身を深めて、稍オホキに神の所に近づくなり」とある。かくて三年十月九日の条には、「大来皇女、泊瀬齋宮より伊勢神宮に向でたまふ」とある。このほか、四年二月十三日の条には、「十市皇女・阿閉皇女、伊勢神宮に参赴す」とあり、朱鳥元年四月十七日の条には、「多紀皇女・山背姫王・石川夫人を伊勢神宮に遣はす」とある。伊勢神宮側の伝え、たとえば、二所太神宮例文などによるに、大来皇女（天武天皇皇女）はもとより、阿閉皇女（天武天皇皇女。後の元明天皇）や多紀皇女（多基子・当香などともしるす。天武天皇皇女）も齋宮に任せられたという。なお、式年遷宮の制度が天武天皇朝にはじまるという伝えも注意すべきであろう。

(16) 上記「柿本人麻呂と漢文学 第二」

ところで、このように私は古事記の序文にのみ疑惑を懐いているだけでなく、その本文についても亦、少なからざる疑惑の節々がうかがわれるように思うのである。神田氏は、「序文切捨の決意」をせられたという。つまり、疑わべきは序文であって、これを切り捨ててしまえば、本文は依然として健在であるという考えである。が、西宮氏も述べられているように、「果して序文を切捨てて、古事記の成立論は可能であらうか。……古事記成立の由来は、自ら発行した身分証明書である序文によるより先づは致し方がないからである」ということもできよう。序文と本文とはこれを兩者一体として解するのが、まずもって穏当とすべきであらう。

さて、ここでは、既に与えられた紙数も遙かに超過してしまつたから、比較的簡単に説明のできる大年神の子神の「曾富理神」をその一例として挙げ、すこしく私の思うところを述べ、大方の叱正を仰ぐことにしたいと思います。

周知のように、古事記、上卷(神代卷)には、その五分の一にも及ぶであろう紙幅を費やして、大國主神に関する神話を詳叙している。今、神田秀夫・太田善麿両氏の校註にかかる日本古典全書本によつていえば、⁽¹⁾「兄八島じぬみの神、大山津見の神の女の名は木の花ちる比売に娶ひまして生みし子、ふはのもちくぬすぬの神。……天の冬衣の神。

神、大國主の神の女の名は刺國若比売に娶ひまして、大國主の神を生む。亦の名を大穴牟遲の神と謂ひ、亦の名を葦原のしこ男の神と謂ひ、亦の名を八千矛の神と謂ひ、亦の名を、うつし國玉の神と謂ひ、并せて五つの名有り」から、「是の時、海を光らして依り来し神有り。其の神言りたまはく、「能く我が前を治めば吾能く共に与に相作り成さむ。若し然らずは、國成り難けむ。」爾ち大國主の神曰く、「然らば治め奉らむ状は奈如。」答へて言りたまはく、「吾をば、倭の青垣東の山の上にいつき奉れ。」此ぞ御諸の山の上に坐す神なる』までのところである。そうして、こ

の部分が日本書紀、卷一、上(神代卷、上)では、その本書においてまったくしるされていなければかりでなく、一書にあっても一、二の断片的な伝えしか掲げられていないのは、この場合、特に注意しておかねばならぬ点であろうと思うのである。

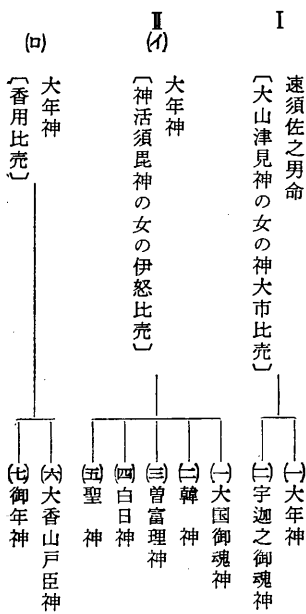
さらにいえば、上の大國主神に関する神話は、それで了った訣でなく、このあとに日本神話の最も重要な主題の一つである、かの國譲りの神話が續いているのであって、寧ろそれを導びき出す序論のようなものであるのである。即ち、『天照大御の命みこと以ちて「豊葦原の千秋の長なが五百秋の水穂の国は、我が御子正勝吾勝々速日天の忍穂耳の命の知らさむ国」と言いりたまひ、賜たまふに因りて、天降あめりたまふ』から、「故、建御雷の神返かえりり参まゐり上あり、葦原の中つ國を言向け和せ平なげし状を復奏かへしき』までのところがその後続文で、上を序論とすれば、これは本論に当たるといってよからう。これら前後の二文が、その内容からするに、密接不可離の關係にある、切っても切れない間柄のものであることは、更めていうまでもなからう。そうして、この國譲りの神話をも入れるとすれば、古事記、上卷(神代卷)における大國主神に関する神話は、そのほとんど三分の一にも及ぶ紙幅を割きていることとなるのである。

然るに、古事記は、この最長篇ともいべき大國主神に関する神話を詳叙しつつある途中においてあたかも、木に竹を継いだように突如として、大年神とその子神たちに関する神話を掲げているのである。即ち、前文の「……此ぞ御諸の山の上に坐す神なる」と後文の『天照大御神の命以ちて「豊葦原の千秋の長五百秋の水穂の国は、……」と言いりたまひ、……』との間に、「故、其の大年の神、神活かむすびの神の女むすめのひめに娶よめひまして生なみし子、大國御魂の神。……次に、くつき若室葛根の神。「上の件、羽山之子以下、若室葛根以前、并せて八神。」としるしているのがそれにほかならない。これは、もちろん、「速須佐之男命が又、大山津見の神の女の名は神大市比売に娶ひまして生なみし子、大年神。次に、うかの御魂の神」という一文を受けたもので、ここに「故」とあるのもそれを意味するものであるが、

それにしてもその間に「兄八島じぬみの神、大山津見の神の女の名は木の花ちる比売に娶ひまして生みし子、ふはのもちくぬすぬの神。……此ぞ御諸の山の上に坐す神なる」という、甚だ長文の大国主神の関する神話がさしはさまれているので、単に一読しただけでは、前後の脈絡をたどるのに甚だ困難を覚えしめられるのである。

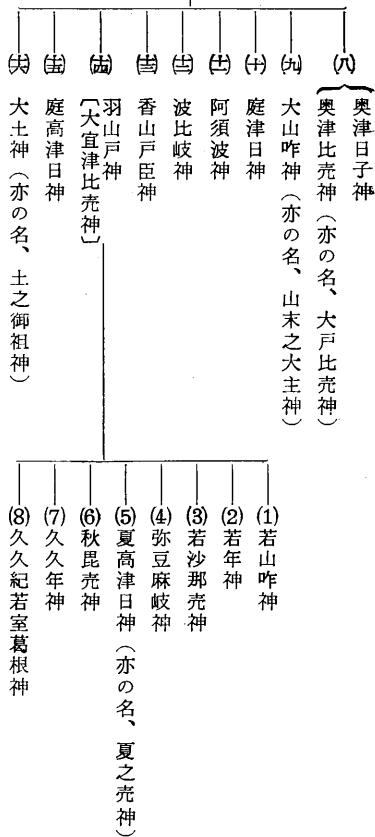
かく、はじめに速須佐之男命の子神の大年神の名が挙げられてから、この大年神及びその子神たちの神話が叙述せられるまでの間には、大国主神に関する長文の神話が挿入せられていて、文脈が十分につながらないということ、一に古事記の編者の不手際と評してもよからう。が、それは、日本書紀において、この大国主神に関する神話が、本書にはまったくしてされていず、また、一書にあってもほとんどみえていないことと相俟って、却えて記・紀神話の成立過程を説明するまたとない鍵を与えるものであるともいい得られよう。ただし、ここでは、残念ながら、この問題にこれ以上触れている邊を有しない。

然らば、上にも述べた大年神の子神の「曾富理神」とは、そもそも如何なる神であろうか。それについては、まずもって、これらの神々の神系図を掲げるのを便宜としよう。



大年神

(V) 〔天知迦流美豆比売〕



これらの神々の中には、もう今日では如何なる神であるかよくわからないものが少なくない。が、わかっているものの中では、ことに帰化蕃別の第一の雄族秦氏の氏神ないしは産土神が列記せられているのに注目される。まず、IIの(V)の(VI)の大山咋神（亦の名、山末之大主神）について述べよう。それが、「此の神ぞ、近つ淡海の國の日枝の山に坐し、亦、葛野の松尾に坐す鳴鏑の神なる」としているのでも明らかなように、滋賀県（近江国滋賀郡）大津市坂本町に鎮座の日吉神社と京都府（山城国葛野郡）京都市右京区嵐山北松尾山に鎮座の松尾神社の祭神であることはいうまでもなからう。そうして、このうちの松尾神社が、秦氏の氏神ないしは産土神として、秦氏によって創建せられたものであることは隠れもない。しかもその創建の年代は、かの古事類苑の編者の考定しているように、「本社ハ大宝元年秦忌寸都理ノ創建スル所ニシテ」であって、実に古来の定説とするところをしばらく信ずれば、和銅五年であったという御代に当たる。古事記が献上せられたのは、その序文にしろすところをしばらく信ずれば、和銅五年であったというが、この大宝元年はそれより遡ること纒か十一年前のことである。何れにしても、この古事記の「此の神ぞ、……

亦、葛野の松尾に坐す鳴鐘の神なる」という一文の成立は、文武天皇の大宝元年以後のことではなければならぬ。つまり、それは古事記の神話の成立年代を示す一つの下限であるといつてよからう。⁽²⁾ 因みに、IIの(ハ)の(四)の(1)の若山作神は、この大山咋神に対応する神号と思われる。

次に、IIの(イ)の(三)の韓神についてみるに、この神が平安京の宮内省に鎮座せられる韓神社の祭神であることはいうまでもない。普通、園・韓神と連称せられているが、それは「園神在_レ南、韓神在_レ北」⁽³⁾、もつて相い並んで鎮座せられてゐるからである。しかして、これらの園・韓神が宮内省に鎮座せられるに至つた由縁については、たとえば、古事談、卷五、神社仏寺の条に、「園・韓神社者、本自坐_二大内跡_一(イ所)、而遷都之時、造宮之使等可_レ移_二他処_一云々、于_レ時託宣_二云々、猶坐_二此処_一奉_レ護_二帝皇_一(イ室)云々、仍坐_二宮内省_一云々」としている。即ち、園・韓神は、元來、平安京の大内裏に延曆以前より祀られていた、そのいわば地主神であつたといふのである。喜田貞吉氏は、「平安遷都の真相」⁽⁴⁾について、下のように述べられている。「而して拾芥抄引く所の天曆御記によると、今の平安京の大内裏はもと秦河勝の邸宅の跡である。又紫宸殿前の橘の木はもと河勝の屋敷に在つたままのもので、旧跡によつて之を植ゑた趣に見えて居る。此河勝が聖徳太子の旨を奉じて造つた広隆寺は、今京都市の西方太秦に在るけれども、是は何時の程にか移転したもので、朝野群載に載する同寺の古縁起に依ると、もとは荒見川、即ち今の紙屋川の附近、恐らくは北野神社・平野神社などの方面にあつたものの様である。思ふに是れ亦、川勝が自己の邸宅の附近に造つたものであつたであらう。北野は即ち大内裏の北の野である。恐らく此の附近一帶川勝の邸宅地であつたと察せられる。随つて、由來秦氏山城北部地方に有力であつたといふ中にも、特に平安京と此の川勝の一族とは、地理の關係上深い因縁を認めなければならぬ。而して恐らく其の川勝の正嫡を承けたと思はれる島曆(秦_下、嶋麻呂・秦忌寸嶋麻呂・秦公嶋麻呂・太秦公嶋麻呂)は、もと川勝の邸宅たりし平安京の大内裏の地をも伝領して居つたと察して宜からうと思ふ。かく

て今や此の島麻呂の女を妻とした小黒麿(大納言藤原小黒麻呂)が、造宮職の長官となり、其島麿所有の川勝旧邸の地が新宮の敷地として選ばれたといふ、此二つの事実を見たならば、曩きに恭仁京・長岡京等の経営の際、秦氏より少からざる財源を得て事を為した事歴と併せ考へて、平安京の経営の資が少からず此の島麿の家より出て居ると解するは当に然るべきことと思ふ」とすると、園神社・韓神社は、秦氏の本宗ともいふべき河勝の正嫡を承けたと考えられる嶋麻呂の家に祀られていた邸内祠ないしは屋敷神であったことは明らかであるといわねばなるまい。それがいつごろから祀られ来たったものであるか、それを遠祖の河勝の時代まで遡らしめてよいものかどうかは、もとより明らかでないけれども、何れにしても秦氏という帰化蕃別の祀っていたいわば蕃神であったから、かく「韓神」などといったものと考えられるのである。そこで臆測を逞しうするのに、この韓神が史上にはじめてその名を喧伝せられるに至ったのは、このように平安遷都の際であつたといふのであるから、その名のみえている古事記は、当然、平安遷都以後の述作に成つたものとすべきではあるまいかとも思われるのである。

それはともかくも、次にⅡの(イ)の(四)の白日神について考えてみよう。それが如何なる神であるかは、もちろん、明らかでない。松岡静雄氏の如きは、これを「新羅神」の謂いであらうと考えられた。あるいは思うに、滋賀県(近江国)高島郡高島町鴨に鎮座の式内社志呂志神社は、日吉三宮と呼ばれていたところからしても、日吉二宮の祭神大山咋神と異母兄弟のこの白日神を祀った神社で、「白日」がやがて「志呂志」に転訛したものであるまいか。そうして、この志呂志神社は、同県(同国)滋賀郡志賀町鷺川に鎮座の白髭神社、即ち、かの比良明神とも同一祭神であるともいふ。しかも、この白髭神社、即ち比良明神は、諸国に分布している白髭社の本祠とせられ、それがいわゆる蕃神を祀った神社であることは、更めて縷説するまでもなからう。また、「比良神」が蕃神を意味する「夷神」であらうこともほとんど疑いを納れなからう。とすると、ここにいう白日神も亦、前後の関係よりして、韓神と同じく、秦氏のもちい

ついていた神であつたらうことは容易に類推し得られようと思う。

さらに、Ⅱの(イ)の(國)の聖神はどうかといえ、また、詳しくは未詳というほかはないが、その神名よりして、やはり、秦氏の奉ずる蕃神であつたように思われるのである。全書本の頭註には、これについて、『延喜式神名帳に、和泉国和泉郡の聖神社が見える。ヒシリは「日知り」で暦日を了知運用する者の意かと言はれるが、あるいは「靈性を体した者」の意かも知れぬ。いづれにしても、この語は外来文化に対する畏敬感に關聯して「聖」字に宛てて産出されたものらしい』と述べている。何れにしても、上の大山咋神や韓神や、または白日神やとの聯関よりして、そう推測してもさして謬りはなからう。

こう考えてくると、大年神の神系図の中には、秦氏の氏神ないしは産土神として最も著名である、京都府(山城國)京都市伏見区深草藪之内町に鎮座の稻荷神社の三座の神々をも列記せられているのではなからうかとさえ想像されるのである。いうまでもなく、「稻荷神」とは、これらの三座の神々の総称であつて、単に農耕神であるむねをいうのに過ぎないのである。しかして、大年神の神系図には多くの農耕神が列記せられているが、それらのうちの何れかがこれらの三座の神々に当たるのではなからうか。この神系図がことに秦氏のもちいついていた神々についてしるしたものであると考えられるところから、これに稻荷神社の祭神を除外してはどうかとも思われないのである。

神 理 富 曾
稻荷神社三座の神々が、具体的に何神をさしているのかは、後世種々の説の唱えられるあつて、適從するに困難を覚えしめられるが、今仮りに最も世間に流布するところのあつた卜部家の所伝をうかがうに、本殿には大年神の同母弟に当たるⅠの(二)の宇迦之御魂神を、第二殿にはその父神の速須佐之男命を、第三殿にはその母神なる大山津見神の女の神大市比売を祭神としているといふ⁽⁹⁾。もちろん、これがどこまで真実を伝えているかは問題とせられようが、蓋し当たらずと雖も、遠からざるものがあると思う。しかして稻荷神社の創立を和銅四年二月とすることは、従来の

通説のようである。⁽¹⁰⁾ この説は私には疑わしいように思われるのであるが、もしこれをもって仮りに正鵠を得たものとし、且つ上に述べたように、大年神の神系図にこの稻荷神社の三座の祭神が列記せられてあるものとすれば、当然、古事記の成立は和銅四年二月以後のことではなければならぬこととなる。即ち、この和銅四年二月は、また、古事記成立の下限の一つを示すこととなるのである。それは序文にいう「和銅五年正月廿八日（イ廿五日）」より僅僅一年前のことであった。

さて、然らば、最後に残されたⅡの(イ)の(三)の「曾富理神」とは如何。この神も亦、秦氏の氏神ないしは産土神たる蕃神の一つであつたらうことは、全体の考察よりして、まずは確實と云つてよからうと思われ、第一、その名は外来語ではなからうか。ここに三品彰英氏はいわれる、『しかし上記の諸例とは違った歴史的意味を持った日鮮共通語が神話の中に見出される。たとえば、天孫降臨の条に邇邇芸命の降臨地が久土布流多気と呼ばれ、また書紀の一書には添山ソノヤマ峯ノミネとなっている。さきに新羅の始祖降臨神話について述べたが、その神童君臨のところは徐伐(Sophur)とよばれ、わが天孫降臨の聖域ソホリと同名である。新羅のソフルは王都を意味するが、原義的には神靈の來臨する聖処を呼んだ言葉である。「古事記」所伝の大年神の子に韓神・曾富理神の二柱があるが、曾富理の名とともに、前述の新羅始祖の穀霊的性能とこの曾富理神が穀神大年神の子であることが興味深く聯想されるのである。⁽¹²⁾ これをもっと端的にいうと、今日の日本人なら誰れでも知っている、大韓民国の首府京城を「ソウル」といっているのと同じ語なのであって、「曾富理神」とは、畢竟、京城の神、さらにいえば京城帝都の守護神であるのである。

ところで、この曾富理ソウル・京城とはどこをさしていったかというに、既に詳述し来たった事情からして、どうしても平安京のことであると考えるほかはなからう。喜田貞吉氏は、上の著書中において、なお、いわゆる、「併しながら、清曆（和氣清曆）如何に麿太子（早良親王）と高野皇太夫人（桓武天皇の御生母）との為に、之を思ひ立った

とは云へ、長岡宮の完成にすら困った当時の財政状態に於て、之を如何ともすべき様はない。ここに於て今一人の問題の人たる小黒麿を研究せねばならぬ。何となれば、曩に種継（中納言藤原種継）が富豪秦氏と姻戚たるの關係を以て、其資を仰いで長岡京の遷都を發起したと思はれると同じ様な關係が、此の小黒麿に就いても見らるるが故である。小黒麿の妻は誰あらう、曩きに恭仁京經營の際に、宮城の垣を作りて太秦の姓を賜はり、從四位下に叙せられた、秦忌寸島麿の女であつた。殊に其子の葛野麿は、其の母の生れ故郷たる葛野を以て名とする程にも、秦氏とは關係が深かつた。此の島麿は大秦姓を賜はり、而して秦川勝の広隆寺を太秦寺といふ事から考ふるに、島麿恐らくは川勝直系の後裔で、彼は其の猗頓の富を継承したものと思はれる。……即ち清麿が種継の所為に反対して、富豪の秦氏の女を妻とせる小黒麿を勧め、此の秦氏を促がして、茲に其の少からざる出資の下に、新京の成立を見るに至つたものと解せねばなるまい」と。これより先きの聖武天皇の恭仁京や、また、桓武天皇の長岡京の造営の際にも、秦氏の多大の寄附行為に俟つてはじめて従事せられたもので、甚だしい国库窮乏のときに当たり、政府の力のみをもつてしては、到底これらの新京を営み、遷都を執行することは不可能であつた筈である。だから、「曾富理神」は、これらの恭仁京や長岡京の護り神として、その造営に深い關係を有していた秦氏が齋き祀つたものとも考えることができるかもしれない。けれども、松尾神社の祭神としての大山咋神や韓神社の祭神としての韓神やなどを想起すれば、その鎮座地よりしても、これはどうしても平安新京の護り神として、特に秦氏が奉齋したものと考えざるはなからう。秦氏ほどの大族であるから、平城京の方面にも大いに繁衍していたことはいふまでもないが、この「曾富理神」が平城京の護り神として秦氏によつて齋き祀られていたという証拠は何等存しないといつてよい。また、大和国におけるその他の諸帝部はもとより、摂津国の難波京などにおいても、こうした証拠はまったく発見することができないといつてよい。およそ葛野・愛宕・紀伊等の諸郡、即ち山城国北部の目貫の地はほぼ秦氏の占有に歸していたと思われる。さ

らに秦氏の勢力は、近江国にも及んで、その主要部分を占拠していたのではないかと考えられるのである。かの日吉神社の如き、また秦氏の氏神ないしは産土神の最も主要な一つであったと思われるのである。そうして、ことに山城国は実に秦氏の本拠であって、その本宗ともいふべき河勝の正嫡を継いだと思われる太秦公嶋麻呂などは、この山城国に蟠踞していたのである。かくして、彼等秦氏はこの根拠地に帝都を誘致することに成功したのである。それにはもとより、多大の寄附行為をなすべく命ぜられたであろうが、また、反対給付として有形・無形の計り知れない利益も伴ったことと思われる。今日においても、一工場の誘致すら、地主にとっては莫大の利益を齎らすものである。況んや帝都の誘致においておや。よって秦氏はこれを記念し、また、祝賀するためにも、その故国たる韓半島における京城の護り神、即ち「曾富理神」を新らたに勧請したものとみえる。

平安新京の遷都とともに、従来、秦氏のもちいついていた氏神ないしは産土神も、次第にその名を史上にあらわすに至った。それが、古事記でいえば、上の大年神の一連の子神たちである。これらの神々は、なお、明らかでないものも少なくないが、はっきりとそれと知られるものについていえば、山城・近江の両国に鎮座する神社の祭神であった。さもあるべきところであろうと思う。

以上の考察にして、さして謬りがないとすれば、「曾富理神」が祀られるに至ったのは、平安京に遷都の行なわれた延暦十三年十月二十二日以後のことではなればなるまい。とすると、古事記の成立年代もこの年以後ということになる訳であるが、それは序文にいう「和銅五年正月廿八日（イ廿五日）」よりも、すくなくとも八十三年の後代に引き下げなければならぬこととなるのである。

最後に折口信夫氏の暗示深い所説を掲げて結びとしたい。

しかもその後の四つ（韓神・曾富理神・白日神・聖神）が変だ。中沢氏⁽¹³⁾が疑問を持つのは尤である。韓神は京都の元

の土地の神、後には藺神とくつつけて藺韓神といふ二つの神を祀つてゐるが、事実何時でもくつつけて一つに藺韓神と言つてゐるから、果して二つの神か一つの神か訣らぬ。つまり、古の神のあったといふ事を極めるのは語だけで極めてゐるのだから、別か一緒か訣らぬのだ。別々にも言つてゐるが、一緒かも知れぬ。更に疑はしいのは、曾富理神である。語自身がをかしい。此は朝鮮系統の語に違ひない。金沢庄三郎・幣原坦両先生の説を合せると、そほるは首府、大きな村といふことになる。それが琉球に行つて遣つてゐるのが首里。此は当て字だ。このそほりといふのも恐らく其らしいといふ。そこに大なり小なり訂正せねばならぬ事もあるが、そほりといふ語は日本の語では見当がつかぬが、朝鮮の語では、稍見当がつく。

次に白口神、此は白口か白国か訣らぬ。国は古くは略して口と書く(例、隠口)。陰陽道には、赤口神がある。

白口神は、陰陽道に関係あるらしくもあるが、どうも白国らしい。次に訣らぬのは、聖神で、此は見当がつかぬ。聖ノ社は方々にあるが、後世に残つてゐる聖社の神は訣らぬ(神名帳。和泉国和泉郡、聖神社。)聖は神にあるべき名だ。ひじりは、太陽の運行の工合などをよく知つてゐる人、後世の聖ノ神はさういふ神ではなく、得体の知れぬ神である。後世のは、奴隷宗教家のもつて歩いた神を聖神——聖社と言つてゐる。だから古の考へのやうに、天子を聖と申し上げたなどと、簡単に考へられぬ。大国御魂・聖神を除けると、中の三つには、どうも朝鮮のにはひがある。簡単に^{出雲}出雲人が朝鮮から渡つて来たから朝鮮の印象を残してゐるといへば問題ないが、それにして^{出雲}出雲人が^{出雲}出雲人としてまゝから後に、そんなのが出来るのはをかしい。

……まう一度くりかへして言ふと、全体が山の神の系統で、その素質を分けてみると、客人神・田の神・家の神に分れる。此はみな山の神の持つべき性質である。山の神は異人であつて、田を祝福し、里に対しては家を祝福するからである。此でまづ、大年神の系統は理窟で立つて行くと思ふ。それでこの大年神の系図は釈けた。此が

古事記の中に這入りこんで来た理由だが、出雲人が古くから伝へてゐたのか、又は中沢氏が説いてゐるやうに、作意を加へて入れたのか。私も、こんな系図が古くから伝つたとは思はぬ。大國主の系統の方は純粹だが、素盞鳴尊の系統の方は不純である。不純に感ずる処から疑問が起る。何故不純に感ずるか。これはまだはつきりせぬ。併し段々解剖すると少し怪しい事が出て来る。私もこの系図は後の攙入と思ふ。その径路も説明せねばならぬが、このまま信ぜられぬといふ暗示に止める。⁽¹⁵⁾

ここに折口氏が述べられているように、「私もこの系図は後の攙入と思ふ」という程度で止めておけばよいのかもしれぬ。事実、既に述べたように、この大年神の神系図は、前後の脈絡が十分でなく、突如として、木に竹を継いだやうにさしはさまれているから、後の攙入とも解せられないではない。が、この大年神の神系図の一文の前に収めてある大國主神に関する長文の神話こそ、これを日本書紀に比較するに、却えて後の攙入とも解せられなくもないのである。即ち、日本書紀にはこの大國主神に関する長文の神話がまったくみえていないからである。―その一書には断片的な記事がうかがわれはするが。―もつとも、日本書紀には、同様に、大年神とその子神たちに関する神話も亦、掲げられていないのである。とすると、古事記におけるこれらの大國主神に関する神話や大年神とその子神たちに関する神話は、後の攙入というのはいい過ぎであらうが、何れにしても後の増補であらうことは推察に難くない。恐らくは、古事記神話の生成の過程にあつて、いちばんあとで附加せられたものであるまいか。

いうまでもなく、古事記のような古典は、次第不同に、いろいろなものをくつつけて、おもむろにみずからをふとらせていったものであつて、その一節々々がそれぞれに成立年代を異にしてゐるといふてよい。私は、今、そういう複雑な問題を考えようとしてゐるのではない。ただ、現在の形に固定した古事記、即ちいわゆる現古事記が全体として成立したのはいつかということ、その最下限を求めようとしてゐるに過ぎないのである。そうして、その最下限の

一つと思われるのに、かの「曾富理神」があって、それから推すのに、「現」古事記は何としても平安朝初期の成立と考えるほかはないのではないかと思うのである。

以上をもってこの小論を了ることとするが、ここに附け加えておきたいのは、はじめにも一言したように、だからといって、私は古事記を偽書であるなどと主張する気持はさらさらないのであって、また、そういうことをいっても、古事記のような古典に対しては何の意味もないように思うのである。古事記の主たる部分が奈良朝以前に遡る往古の記文より成っていることは、これを毫も疑うことはできないと思う。けれども、古事記が、平安朝初期に至るまで流動していたことも事実とすべく、随って中にはこの時代の記文も少なからずまじえられていることは想像に難くないのである。我々はものごとを劃一的に解する弊をできるだけ避けたいと思う。

註

(1) 以下、古事記の引用文は、主としてこの全書本による。

(2) これらの問題については、詳しくは、上記の拙著「古代文学の周辺」(第一章日本神話の成立時代、第一節古事記の大元神の神系を通路として)を参看せられたい。かつて古事記年報(外)及び大倉山論集、第八輯に掲載したのに、多少の修補を加えて再録したものである。

(3) 儀式、一。江家次第、卷五にも、「先供_レ南、國神、次供_レ北、韓神」とある。

(4) 「帝都」(第十一章の一)

(5) この國・韓神社の起源について、元要記、卷十一、「案漢國社元初二」や大倭神社註進状并率川神社記には、上とはちがった異説を伝えているけれども、もとより信憑し得られる限りではない。

(6) 「記紀論究」(神代篇四、出雲伝説)

(7) この日吉二宮の祭神を大山咋神というのは、もちろん、明治四年五月における改革以前の旧制によったものである。

日吉神社の主殿舎は東西の兩殿より成っているが、旧制にあっては、西殿を大宮と称し第一位に置き、いわゆる大比叡神(大物主神)を祀り、東殿を二宮と呼んで次位に置き、小比叡神(大山咋神)を祀っていたのである。

(8) 吉田東伍氏「大日本地名辞書」のその条参看。

(9) たとえば、吉田兼俱の延喜式神名帳頭註に、「稻荷。本社倉稻魂ノ神也。此神ハ素戔嗚ノ女也。母ハ大山祇ノ女大市姫也。故ニ倉稻魂ノ神ハ播^ツ百穀^ニ神也。故ニ名^ニ稻荷^一歟。伊弉諾ノ御女此名有^レ之。一座素戔嗚。一座大市姫也。秘中之秘也。以上三座也」とある。

(10) 井上頼國氏聞・大貫真浦氏編の増訂稻荷神社志料にいう、「元明天皇和銅四年二月、始メテ伊奈利山三ヶ峯ニ鎮座セラレシコトハ、諸書所^レ載皆一ナリ、但其日ヲ七日ト云ヒ、或ハ九日ト云ヒ、又ハ十一日ト云ヒ、諸説殆ンド一ナラス、然レドモ初午脂ノ由来ヲ以テ考フルトキハ、其初午ノ日ナリシコト復疑ヲ容レズ、而テ長曆ヲ以テ之ヲ推スニ、和銅四年二月初午ハ、即チ七日壬午ナレバ、蓋シ七日ヲ鎮座ノ日ト云フノ説正當ナラン」と。これが今日では通説とせられてゐるのである。ただし、その創立の年代をしるした最古の文献たる天曆の神祇官勘文には、単に「此神、和銅年中、始^ニ在^{（イ坐）}伊奈利山三箇峯平処」とのみある。しかしてこの和銅四年なるむねをしるしたものの初見は卜部家の二十二社註式のように、これに「人皇三十代、元明天皇和銅四年、辛亥、始^ニ坐伊奈利山三箇峯平処」とみえる。さらに、これを「二月十一日戊午」とか「二月九日」とか「二月七日壬午」とかとするに至つたのは、それよりもなおだいぶん後のことのようにである。

(11) 拙著「日本古典の史的研究」(第三章第二節[△]稻荷社の本縁[▽])及び「神道史の研究第二」(第一部[△]荷田氏所伝の稻荷社縁起[▽])参看。

(12) 「古事記と朝鮮」(古事記大成、5、神話民俗篇)

(13) 中沢見明氏著「古事記論」をいう。私の論文もこの中沢氏の示唆によるところが大きいのである。

(14) 古事記の諸伝本には悉く「白日神」とあって、「白口」とか「白国」とかとするものは存しない。

(15) 「日本文学史ノート I」(五十一) さま^々な神^々古事記は偽書か(四)

人格的実存と交わり

田 辺 正 英

I

現代における哲学の主題は、人間存在、人間の主体性の問題とみることができ。それは単に、「主体性は真理である」⁽¹⁾とするキルケゴールを祖とする実存哲学だけの問題にとどまるものではない。唯物論の哲学においても、すでにフォイエルバッハは、「新しい哲学は、人間を、人間の土台としての自然をも含めて、哲学の唯一の普通の最高の対象とする」⁽²⁾とさえいう。もちろんフォイエルバッハの対象とする人間存在は、人間の本質を社会関係の中において捉えるものである。従って神とされた人間の自己疎外を取り戻して、人間の自己の分裂である宗教、とくにキリスト教を否定して、「神の愛の代りに人類愛を、唯一の真の宗教として代置しなければならぬ」⁽³⁾とする。それゆえにすべての宗教が否定されているといえないにしても、⁽⁴⁾ともかく自然を土台とする人間の本質を追求しようとするのである。従って人間の本質は抽象的な個人の中にはなく、人間と人間との関係の中において求められる。「個々そのものみの人間は、人間の本質としての自己の中にも、さらにまた、思惟的本質としての自己の中にも存在しない。人間の本质は、ただ共同体に、人間と人間との統一の中にある」⁽⁵⁾とするフォイエルバッハは、人間自身を決して孤独なる

ものとしては捉えない。「私が思惟する限り、私は個人としてではなく、類的本質としての人間なのである」として、その人間の究明は、宗教や神学の課題ではなく、「神学の秘密は人間学であり、神の本質の秘密は人間の本質である」⁽⁷⁾から、感性的自然に土台を置いた現実的人間学を必要としたのである。しかもフォイエルバッハにおいては、あくまでも人間存在は、天上より地上への引き戻しとして、自然と感性が人間理解の鍵となったのである。従ってヘーゲルの理性的普遍としての抽象的人間存在からの脱却が見られる。しかしまたそこでは厳密な意味での歴史的存在として、現実的な人間存在の規定を欠いた点が問題となったのである。

すなわちマルクスは、「フォイエルバッハは、宗教の本質を人間の本質に解消させる。しかし人間の本質は、決して個々の個人に内在する抽象体ではないのである。人間の本質は、その現実においては、社会的諸関係の総体である。フォイエルバッハはこの現実的本質の批判に立ち入らない。……」(マルクス『フォエルバッハに関するテーゼ』6)という。そこでマルクスは、フォイエルバッハを超えて、人間を歴史的社会的存在すなわち、社会的経済的諸関係によって規定されている面を、人間存在の根底に据えようとしたのである。従ってこの人間理解から、新しい人間解放としての世界の変革、その目標としての人間疎外克服が可能になると考えたのである。「哲学者は世界をいろいろ解釈して来ただけなのだ。世界を変更することこそ眼目だろうに」(「テーゼ11」)という言葉は、そのまま、現実的な社会変革の実践を通しての「新しい人類社会、または社会的人類」(「テーゼ」10)の実現につながるものとなったのである。

しかしマルクスはフォイエルバッハへの批判とともに、賞讃において彼を認めてもいるのである。「だが人間の意義ではなしに、人間を、古いがらくたの代りに、また無限の自己意識の代りにおいたのであるか。その人こそフォイエルバッハである。しかもフォイエルバッハのみである」⁽⁸⁾とマルクスはいう。このことはエンゲルスの『フォイエ

ルバツハ論』における当時の状況の説明にも相応するフォイエルバッハへの傾倒であろう。

しかしまた、フォイエルバッハからマルクスへ動いた唯物論的人間把握は、その共通面とともに異質面も存在するのである。とくにフォイエルバッハにおいては、唯物論的であるとはいえ、人間存在を普遍的なヘーゲルの思惟概念（マルクスはこれを継承していると見られるが）としてでなく、現実的主体的実存の立場から捉えた点がきわだっている。それゆえに反ヘーゲルの立場においても、キルケゴールと共通するが、同時に人間の主体的立場における人間把握の面では、宗教的と唯物論的の差異はあってもやはり共通しているのである。

「人間は意識されない根底の上に、意識をもって立っている。……かれの下には測りがたい深淵がある」⁽⁹⁾というフォイエルバッハは、その深淵を自然の中にみたのであるが、しかしそれを自己である人間の下でも捉えた点は単なる理性的思惟には属しない思惟であり、唯物論的実存の立場ともみられるのである。

とくに「孤独なる人間は、人間の本質をになわず、人間の本質は人間と人間との統一において含まれる」というフォイエルバッハの提言は、人間を「我と汝の間において」『(将来哲学の根本問題)』⁽⁸⁾捉え、人間とともにある人間」としての共同的人間関係を打ち建てた意味で、すぐれて注目に値するものである。ブーバーはこれを「人間学的還元」(Reduktion)すなわち「存在(Sein)の人間的現存在(Dasein)への還元を行った」⁽¹¹⁾ものとして、『将来哲学の根本問題』におけるフォイエルバッハの現実的人間の立場に対して、一応はつきりと価値を認めるのである。しかしカントのごとき「人格的問い」を通さない点を「非問題的」(unproblematisch)として批判する。もちろんこの欠陥が存在したとしても、ブーバーは、フォイエルバッハの「我と汝の結合」を、マルクスにも見られないところの、人間学におけるコペルニクスの転回として、カール・ハイム等の神学者とともに高く評価するのである。⁽¹²⁾

一方、フォイエエルバッハと対比的に、キルケゴールにおいては、いうまでもなく人間存在は、「単独者」(der Einzelne)として規定される。フォイエエルバッハが唯物論的実存を、「我と汝の対話的存在」⁽¹³⁾として規定し、それを自然的現実的な人類的共同存在として、人間関係的に、その意味では社会的に捉えようとした構えをもったのに対して、キルケゴールは、単独者を、「神の前に」(vor Gott)における主体的人格的存在、すなわち宗教的実存として立てたのである。⁽¹⁴⁾

しかし同時にそのことは、他の一般的な人間的諸関係との断絶をも意味するものであった。すなわち『私の著作活動と単独者との関係についての提言』(1847.)においては、「単独者」は精神についての、精神の覚醒についてのカテゴリーであり、キリスト教的に決定的な概念となした。しかもキルケゴール自身も、また単独者たるべく戦って来たものであるが、まだそれを十分に捉え切っていないために、なお戦いつつあるものとして告白されるのである。

それゆえに「単独者は、全世界においてただ一人であり、神の前においてただ一人である」と同時に、「公衆(Menge) に対しては、それを非真理として、非人格的なものとして、それから孤立することを含むものでなければならぬのである」(『献呈辞、かの単独者について』(1847.)との決断がなされたのである。

しかしこの「単独者」の強調によって、はじめて宗教的実存の主体性は確保されるのであるが、他方においては、そこで生れ出た、いわゆる絶対者との間における人格的な「我と汝」の関係に相反して、一般的な社会的な人間と人間との間の関係は、人格的存在関係としての紐帯を切られてしまうのである。「神」を唯一の「中間規定」(Zwischenbestimmung)とする単独者の交わりは、その「生成」(Werden)の目標として一つの関わりをもっている。すなわち「いかなる人も他人と交わるのは控え目にして、主として、神および自己自身とのみ語らねばならない」とするキルケゴールにおいては、単独者は、すべての人にその可能性は開かれているが、公衆に対しては、すなわち神との対話

のないものには閉ざれていることを示している。従って神なきところには、人格的な交わりは期待できないのである。ブーバーは「単独に對する問⁽¹⁵⁾」(Die Frage an den Einzelnen, 1936.)において、キルケゴールの単独者における人間と人間との交わりの欠如性を問題にしているのもこの点にかかっているのである。

かくしてフォイエルバッハにおいては、「我と汝の結合」を人間存在の中に見出しながら、それは自然の基礎の中へ解消され、類的人間として、人格的な結合関係をもちえなかった。

他方、キルケゴールにおいては、神との人格的な関係を単独者的実存として定立しながら、社会的な人間相互の人格的關係の欠如を問題として残す結果になったといえよう。

主体性は、ここではもちろん、カント的な認識論の主観性において、考えられていたのではない以上、追求さるべき人間存在、その主体性は、実存の立場にありつつも、なおかつ、その個的単独者を突破して、人格的社会的連帯性へと出て来る次元の可能性において探求されなければならない。すなわちこれは人間の人格的主体性を喪失せずして、自由な人類的共同の交わりを可能とする立場でもありうるのである。「人間の自己疎外が、単なる経済關係や労働の矛盾、社会的構造からのみでなく、人間存在の普遍的運命と考える立場も現われている」⁽¹⁶⁾現代において、単に二つの世界觀の対立にのみ眼を向けるのでなくて、その克服の方向を、実存と社会の両面から、その接点をなす人格的交わりを中心として、人間關係の在り方を問うことも、人間存在、その主体性の問題にとって欠くことのできないものであらう。

II

人間存在における実存の問題は、同時にまた人間の実存における「交わり」⁽¹⁷⁾(Kommunikation)に行き着くと考え

るヤスパースは、「人間は現存在 (Dasein) において可能的実存である」⁽¹⁸⁾と先ず規定する。すなわち現存在は、現にそこにあるか、あるいは現にそこにはない。しかし実存は可能的 (möglich) であるから、選択と決断を通じて歩むか、「無」(Nichts) に退くかである。現存在はそれゆえに存在として生き、かつ死ぬが、実存は死を知らない。実存の存在する仕方は、現存在の経験的在り方とは異って、飛躍か没落かにおいてしか存在せず、自由としてのみ存在する。現存在は単に時間的であるが、実存は時間の中であって時間を超えている。

なぜなら「実存は、他の実存と超越者 (Transzendenz) とに關係している場合においてのみ存在する」⁽¹⁹⁾からである。もちろんそこでは、全く他者としての超越者の前で、実存は自己自身によってのみ存在するものでないことを自覚するに到るのであるが、このことは実存が「交わり」においてのみ存在することを証明する以外の何ものでもないのである。「自己存在 (Selbstsein) は、もはや孤立した (isoliert) 自我存在 (Ichsein) ではなく、交わりの中にある。それはもはや置置されうる純粹な悟性 (Verstand) ではなく、一定の時と一定の場所における歴史的一回性においてのみ存在する。それはもはや経験的な生れたままの存在 (Sosein) ではなく、自由としてのみ存在する」⁽²⁰⁾とヤスパースは実存の交わりの必然性を証明するのである。

このような実存における交わりの問題は、ヤスパースの哲学の全面に滲透している問題として捉えうる。「交わり」の問題は、ヤスパースの哲学を貫徹している。何となればそれは過去における彼の人生に、最も深く影響されているからである。人類の未来は、その真の解決に依存している」⁽²¹⁾というF・カウフマンは、ヤスパースの実存哲学の中心に交わりの問題を捉え、同時にそれが、人間全体との関わりをもつ問題として注目すべき理由のあることを否定しないのである。すなわちヤスパースにおいては、とくに彼の過去—青少年時代の孤独との戦いと交わりへの希求としての—とのつながりを持ち、また彼が経て来た精神病理学者としての体験からも無縁ではない。「精神病理学 (Psycho-

pathologie)の対象は、人間であり、単に人間の身体ではなかった。人間の身体どころでは全くなく、むしろ人間の心 (Seele) であり、人格であり、人間自身であった」と⁽²²⁾とヤスパースには考えられたのである。

ヤスパースにとっては、当時の——一九〇八年以後、数年をハイデルベルク大学でニッスル (Nissl) 教授の下で精神病理学の助手として研究した——精神病理学は、科学の深さを教え、学問の広さを教えたけれども、(その意味では、いままでもっていた哲学への不満を補ってはいくれたが)同時に、その科学的次元における限界も知らされたのである。すなわち精神病理学から、心理学、精神科学、哲学への研究を行うべき必然性の下にあったのである。すなわち単なる個別科学としての精神病理学は、それ自身その次元で哲学的要求を充すものでなく、一つの限界にあることを知ったのである。すなわちヤスパースにとっては、人間存在の背後にある人間性への洞察を、全面的視野において、すなわち主体的哲学的追求において必要としたのである。

このことから『哲学への私の道』⁽²³⁾が開けて来たのである。個別科学の展開のすべてを以ってしてもなお、汲みつくせないものをもつ人間存在そのものは、ヤスパースにおいては、結局、哲学への道を開く以外にはありえなかったのである。

『現代の精神的状況』の中で、ヤスパースは、近代的な意識一般の立場における近代主知主義は、すぐれた科学と哲学を産み出したが、すでにいまや科学の危機を招来しており、それは科学の能力の限界ではなく、科学の意味についての意識に由来するのであるが、少くともそれはまた人間の危機をも惹き起して来ると考えたのである。「本来の科学は、知識の在り方と限界についての知識を具備した知識である」⁽²⁴⁾にもかかわらず、科学に対する一種の信仰が支配してしまっていると考える。真に知る可能性も本来的に信じる可能性をも、無にしてしまうこの錯乱的迷信 (verwirrender Aberglauben)——科学への迷信と科学に反対する迷信——の霧の中では、交わりは不可能とならざるを

えないとするのである。⁽²⁵⁾

そこで「哲学すること」(Philosophieren)は、科学と啓示信仰の問題を根源として出て来るのである。すなわち哲学は科学と宗教の中間に立つことを必要とするのである。哲学することの意味は、ヤスパースにおいては今日では、それ自身の基盤から発した「超越すること」(Transzendieren)の自主的信仰において確信をもつことにつながっている。すなわちこれは現今の『哲学的信仰』⁽²⁶⁾および『啓示に直面しての哲学的信仰』⁽²⁷⁾の問題につながっている。そこで哲学的信仰は、「いまや自らの自己理解をもって、またそれを通してのみ存在する。そして思惟的哲学は、信仰を体系的に開明して、現実的に知られるには実存において知られるしかないものを、常に実存から離脱しようとする傾向のある思惟においてではなく、実存との関連において語ろうとする」⁽²⁸⁾ものにならざるをえない。従って哲学は単独者としての単独者のためであるのであり、つまり自由のためであることにある。このことは存在としての自己自身ではどうしても満足することができずに、自己を超えて突破するところの人間の問題となることを意味する。「しかも交わりの可能性は自己自身たらんとする人間の根本問題である」(Reichenschaft und Ausblick 1951, S. 256.)から、実存と自由と交わりの間には密接な相互連関があり、互に矛盾することはない。それゆえに、「実存的交わりの必然性は、まさに自由の必然性というべきものであって、従って客観的には理解できないものである」⁽²⁹⁾とされるのである。

かくしてヤスパースの実存の哲学は、同時に交わりの哲学とも、「哲学的信仰」ともいえるが、そのことは、「超越者」(Transzendenz)へと「超越する」(transzendieren) 実存が、「限界状況」⁽³⁰⁾(Grenzsituation)と「暗号解読」(Chiffersesen)を通して、「人間となること」(Menschwerden)の現実性をもつことを意味するのである。すなわち実存が「暗号」(Chiffer)を介して超越者に触れる道が開けることを意味するから、単なる哲学であるよりも

むしろ「永遠の哲学すること」⁽³²⁾として、実存にのみ限定されず、超越の哲学でもありうるのである。

かかるヤスパースの「哲学的世界定位」(Philosophische Weltorientierung)——『哲学・第一巻』——と「実存開明」(Existenzerhellung)——『哲学・第二巻』——「形而上学」(Metaphysik)——『哲学・第三巻』——は、そのまま彼の哲学的主体的境位の移りゆきを示すものに外ならない。ヤスパースは、すでに自己の精神病理学者・心理学者としての体験に照して、科学の普遍妥当的な知識の偉大さと同時に、科学の世界における限界をも自覚したのである。科学の世界は人間を研究者として、唯一の様式に縛りつけることがそれである。それは人間がそれ自体の内に閉された単なる生命ある現存在であることをやめて、思惟する存在者となったことを意味するが、科学的思惟はそのまま哲学的真理を明らかにするものではない。この立場からは現象学(フッサールの)さえ哲学とは認めがたいと、ヤスパースは考えるのである。まして科学はその方法を用いて、対象を人間とした場合に、科学による客観化は、そこに人間的交わりの不可能性を産み出し、人間の実存を可能ならしめない結果を産むに到ると考えるのである。⁽³³⁾

人格の実存と交わり

たとえば医師の治療法(Therapie)における医師と病人との交わりの場合が、それであるとしてヤスパースはとりあげる。すなわち人間の生命は、動物の生命のように純粹に客観的なものでなく、肉体に依存するとともに、自ら肉体を規定するところの理解可能の心をもつ生命である。そこで「心に触れる」⁽³⁴⁾(die Seele zu treffen)という新しい一つの処置、すなわち医師と病人との交わりを必要とする。従ってここでは、病人は医師の科学的専門知識の対象を超えて、実存としての人間関係にもたらされることになる。その意味でも人間は、全体として客観化されえないものであり、人間は客観化されうる限り、人間は世界定位内の対象であるが、しかし人間は、かかるものとしては人間それ自身ではなくなる。いまや経験的な意味において、現実的なものとしての人間における客観的なもの・対象的なもの

のと、交わりの中に現われる実存としての人間との混同はもはやゆるされなくなる。前者は研究可能なもの、一般化しうるものであるに對して、後者は常にただ歴史的なものであって、一般化されえないものであり、前者は技術と馴化あるいは熟練によって処置されうるものであり、後者はただ「運命共同体」(Schicksalsgemeinschaft)の中でのみ展開されうるものである。「それゆえに医師と病人にとって究極的なものは、実存的交わりである⁽³⁵⁾」といわねばならないのである。

すなわち医師は、病人の運命を自己の上に共に引き受け、新しい態度をとることを必然的に要求される。いまや医師にとつて病人は、全体として見渡し処置することのできるものでもなければ、またそれだけ切りはなされた人格として全く非個人的に無関心な仕方でも承認されかつ放任されるものでもない。ここでは自由から自由へと求められかつ問われるのである。そこでは医師は、技術者でもなければ救世者でもなく、「実存に対する実存」であり、他の人間と共にある、はかない無常な人間として在る。そしてそこにはただ私たちの内なる高貴なものへの愛があるだけである。かかる実存と実存の交わりにおける医療は、現実においてはきわめて困難であり、かつ不可能であると一応考えられる。しかしヤスパースはそこにおいても、医師は自己が權威であることをやめ、權威が失われる場合にのみ、実存的交わりの可能性が始まるとするのである。かくしてヤスパースにおいては、科学の哲學的世界定位は、哲學的な実存開明として、人間と人間との交わりを実存において捉えることによつてのみ、科学もまた生命をうることになるのである。

ヤスパースにおけるこの実存からの科學的な醫學に對する批判と展望、すなわち実存と醫學との交わりの問題は、とくに精神醫學に、——ヤスパースに最も近いところにあつた——大きな衝擊を与えたことは否定できない。それはすべてヤスパースを中心として起つたものではないにしても、新しい方向はヤスパースの考へた方向に一致して「交

わり」や「出合い」(Begegnung)において捉えられた精神医学である。その意味でヤスパースは、実存的交わりを通して、現存の精神医学、引いては医学一般に、さらに科学に対して、そのめざすべき指標を先取し、それらの新しい発展に寄与しているといえるであろう。

すなわち現今の精神医学の一潮流とみられる「現存在分析」⁽³⁶⁾(Daseinsanalyse)および「実存分析」⁽³⁷⁾(Existenzanalyse)がそれであり、直接、間接にヤスパースの実存的交わりの医学的関心からの影響を蒙っているとみられるのである。

III

ヤスパースの実存哲学は、かくして単なる存在論(Ontologie)ではなくして、現実の科学や哲学に対して、一つの「訴えること」⁽³⁸⁾(Appellieren)すなわち、自覚的「問い」と「応答」による現実の改変を迫ることをも意味する存在論的(ontisch)な、実存的(existentiell)な哲学でもある。——その意味で存在論的(ontologisch)、実存論的(existential)ではない。——そこで新しい精神医学は、一つの応答の形でヤスパースの問題を捉えようとしているのである。「この交わりのテーマの取り扱いを通して、精神病理学者としてのヤスパースの経験は、重要な役割を果し、精神病者に対する最近の精神療法の実験のいくつかは、まさに出された問題点を裏づける傾向にある」⁽³⁹⁾とアメリカの心理学における傾向が、ヤスパースとの関連において評価される。すなわちアメリカにおけるサリヴァン(H.S. Sullivan)やフロム・ライヒマン(Frieda Fromm-Reichmann)の新フロイド主義は、少くとも、その学問的移住(サリヴァンはナチスに追われて米国へ逃れた)の関係から、ヤスパースと無縁であるとは考えられない。それらの人間関係の理解、医者と病人における平等の人間関係の上に立てられた精神分析学は、多分にヤスパースの交わりの

精神医学、心理学、哲学につながる点が少ないのである。

ヤスパースは、フロイト以来の精神分析 (Psychoanalyse) 一般に対しては、その科学的成果を認めつつも、その中に含まれる多くの無自覚的な科学信仰についてはきびしく批判する⁽⁴³⁾。そしてそれはマルクス主義と同様に、人間が人間であることを止める方向、すなわち人間を自然に帰すことをめざしていると考えるのである。従ってそれは、『我々の時代の理性と反理性』(1950.)の尺度からいえば「反理性的なもの」なものとして、「悟性信仰」(Verstand-*glauben*)に属するものとして、科学的認識ではなくて、科学性の放棄」(verwahrlosung der Wissenschaftlichkeit)より起って来たものと批判するのである。しかしまた「今日では人間を愛し、人間を助けうる内的に独立した精神療法医は存在している。一回毎に人格の形において、彼等は可能なものを理性的たらしめる。彼等は、墮落する (verfallen) ことなしに、精神分析的方法をも活用する。彼等は単独者が歴史的交わりの中にあることを、(すなわち生活の深みにあるものを)組織化し、技術化しない」として新しい精神医学の到来を示唆するのである⁽⁴²⁾。さて、このような「人格的な関係」⁽⁴³⁾を精神医学において、より多く臨床的に具体化しているのは、いうまでもなく、現存在分析と実存分析として考えうるであろう。

先ず現存在分析は、とくにビンスワンガーのそれにおいては、その方法論をハイデッカーの「現存在分析論」(Daseinsanalytik)に依拠せしめる。もちろん、単なるその応用でないことを強調しながら、ビンスワンガーは、「我々が現存在分析をいう場合、これは人間学的研究、すなわち人間存在の本質に方向づけられた科学的研究を意味する」⁽⁴⁴⁾と現存在分析の規定を説明する。すなわちハイデッカーの「世界内存在」(In-der-Welt-sein)という現存在の根本構造を存在論的に捉えるのではなく、經驗的に、現象学的に捉えようとするのである。そこでは人間存在の事象それ自体に即して、自由な未来志向的な存在として考え、ハイデッカーが「関心」(Sorge)として捉えたものを、また

フロイドが、「死とエロス (Eros) の衝動」として捉えた現存在の根本形式を「愛」(Liebe)⁽⁴⁵⁾として捉えるのである。しかも人間存在はまた「愛しつゝある我と汝の相互存在」(Liebendes Miteinandersein von Ich und Du)の様式を本質的なものとする。

しかしビンスワンガーにおいては、「我と汝の相互存在」は、そのまま我と汝の交わりを意味しない。その点でまたフロイトの精神分析をも、その基礎としている現存在分析は、人間を「自然人」(homo natura)とするフロイトには批判的であるが、他方、精神分析のプラクシスにおいて人間の自由性を、ハイデッガー的な選択可能 (Wählbar-können) と解したフロイトには同意する⁽⁴⁶⁾。従ってまた、「ヤスパースは医師と病人の関係を交わりという神秘的な言葉で正当化することしかできなかった」⁽⁴⁷⁾として交わりについては批判的である。なぜなら精神医学的現存在分析は「共同人 (Mimensch) の心への医者への奉仕」として考えられるから、何らかの仕方で互に他に向って自己を差し向け向い、相共に相対決するという立場は変らないが、しかしそれが直ちに交わりだとは考えないのである。それは、実存的交わりという不明瞭なものではなくて、存在の「出会い」(Begegnung)の上における信頼 (Vertrauen) であり、「癒し」(Heilen)における医師より病人への贈物であり、また病人より医師への信頼という贈物であるとする。

すなわちビンスワンガーは「現存在は、すでに我々一般 (Wirheit) の愛しつゝある根源的出会い」(Urbegegnung)であるゆえにのみ、汝は汝として、我は我として、すなわち我々が我々として、愛し愛されるものとして、出会いにおいて顕わにされてくるのである⁽⁴⁸⁾という。従って我々一般は、愛の出会いにおいて、自己の単独性 (Einsamkeit) をもちつつ、汝に対する我の本質の贈物と、我に対する汝の贈物とにおいて、汝一般としての超越性を開示するのである。従って我と汝は、単なる両者の関係や統合ではなく、世界内的存在として現存在 (Da-sein) であるとともに、「世界超出存在」(Über-die-Welt-hinaus-Sein) である。

交わりはその意味で、ビンスワンガーにおいては、ハイデッガーにおける非本来的な単なる共存すなわち「眼の前にある存在」(Vorhanden-sein)様式として捉えられることになる。「我と汝」という表現も、「我々の出会い」も、ポスによれば、人間学的感傷性におちいる危険があるので、現存在分析は、あくまで現存在の根源的共在性を強調しなければならぬとする。ポスにおいては、このことはハイデッガーにおける「存在の明るみに出で立つ脱目的実存」を意味しているのである。⁽⁴⁹⁾ポスはこの立場よりビンスワンガーの「愛」が、ハイデッガーの「関心」に対比されるのは、当を得ていないと考えて、現存在分析(後期のハイデッガーの存在了解的立場で)に立ちながら、前期のハイデッガー的なビンスワンガーを批判するのである。

ひるがえって、ビンスワンガーがヤスパースの交わりを「眼前的存在」として捉えるだけでなく、ハイデッガー的な「相互存在」(Miteinandesein)として受け止めている点が見られる。ここでは他人への「配慮」(Besorge)に基づいているから、表面的な限界の中に留まり、断念や遠慮があり、同一の仕事でも、不信の念が起りうるので、「本来的結合」がありえないといえる。ハイデッガーによれば、「本来的結合」は「顧慮」⁽⁵⁰⁾(Fürsorge)において現前する。すなわち各自が自己の実存にめざめて本来的自己となることから、「共同存在」(Mitsein)——ビンスワンガーでは、我と汝の相互存在——が現前する。「現存在はやはり、共同存在の形で存在している。実存論的に他人のためである共同存在において、他人は彼等と現存在をなして、すでに開示(erschlossen)されている⁽⁵¹⁾」とされる。すなわち、「現存在は本質的に共同存在であるという現象学的言明は、実存論的・存在論的(existenzial-ontologisch)意味をもっている⁽⁵²⁾」ことになるのである。

このようなハイデッガーの共同存在も、「我と汝」の「本質的出会い」を強調するブーバーからは、存在的(ontisch)な相互の「関与」⁽⁵³⁾(Partizipation)が、存在していないとして、また批判される⁽⁵⁴⁾。「決意性(Entschlossenheit)

の本来的自己存在から、第一に本来的相互関係が発生するとするハイデッガーは、あらゆる点で他人への関係が本質的であると知り、かつ認めているような外観を呈している。しかし実はそうではない。なぜなら彼がただ注目している顧慮という関係は、それ自身、いかなる本質的關係でもない。……まさに顧慮は、ハイデッガーが考えるように、本質上、世界内において、単なる共同存在から生ずるのではなく、人間と人間との本質的直接的全体的関わり (Beziehung) から生ずるのである⁽⁵⁵⁾と⁽⁵⁶⁾ときびしく批判される。従ってまた、現存在は自己存在の内部で完成し、そこから超えて出る存在的道のないハイデッガーは、「我と汝の対話」を提出したフォイエルバッハの問題にも関心を向けな⁽⁵⁷⁾いと、「汝の欠如性」(Du-Josigkeit)を批判するのである。

この点に関しては、ブーバーのみでなく、レーヴィットもまた、その師ハイデッガーに対して否定的である。「ハイデッガーのいう解放的 (Freigebend) 顧慮を、真に他者の自由な理念が歓迎し、そこで独立的な関係が成立するならば、このことは自己の存在可能と、他人の存在可能が一致していることを前提している。一般に他人にこの自由が与えられうるのは、他人がそれを受容し、それを採択することによるだけである。解放の意味ある目的は、心情を等しくする現存在、すなわち自己そのものにおけると同様に、自己そのものを問題とする現存在の前提によってだけ可能でありうる⁽⁵⁶⁾」とする。レーヴィットもまた、ハイデッガーのどんな種類の顧慮であっても、(尽力的に支配的と垂範的⁽⁵⁶⁾に解放的のような) 本来的自己だけを前提し、汝における本来的自己を考慮しない限りは、本来的共同存在とはいえないと考えるのである。その点でヤスパースの交わりの必然性を、人格的に捉えている面が存在するのである。

ヤスパースにおいては、交わりは、「現存在的交わり」と「実存的交わり」に分たれる。しかし実存的交わりのみ真の交わりとして、「この交わりにおいてのみ、自己は相互の創造の關係において自己と対する。……この交わりと結合することによって、孤立した自我存在を止揚したのである⁽⁵⁷⁾」といわれる。すなわちヤスパースの場合は、レーヴィ

イットがハイデッガーにおいて見るごとき、自己存在の孤立化 (Isolierung) は存在しない。ハイバッガーが本来的結合は、各自が別々に本来自己にめざめる顧慮においてあると考へたとしても、それは「各自に共通した孤立存在」にすぎないから、ヤスパーズのいう「愛しながらの闘争」(liebender Kampf)「闘争する愛」(die kämpfende Liebe)は現前しない。ヤスパーズにおいては、もちろん「孤立存在」(Auf-mir-allein-stehen)と「単独性」(Einsamkeit)とは異なっている。「私は交わることなしに、自己自身になることはできない。そして単独であることなしには、交わりに進めえない」⁽⁵⁹⁾とされるのも、交わりにおいて、孤立ではなく、孤独が必要とされ、それが交わりの根源となるからである。

あくまで人間の超越を、「現存在」(Dasein)において、後には、「存在の明るみに立つ脱自的実存」(Ek-sistenz)において、『人間を超えて』⁽⁶¹⁾(Über den Humanismus)から「超出」⁽⁶²⁾(Übersstieg)しようとするハイデッガーにおいては、人間の交わりよりも、「存在の声」・「存在の言葉」⁽⁶³⁾を聴従することに重点が移るのも止むをえない。

その点でハイデッガーの「存在」の性格において、「実存」―前期から、「転回」(Kehre)を経て、「存在」―後期に到っても、「超越」(人間からの)そのものは、その方向を変化して見られるのである。ビンズワンガーがこの人間からの孤立化を、「愛の、我と汝の出会い」として、捉え直した点は、ボスの批判することく、無理な面があるにしても、一つの孤立的存在からの脱出として、人間学的修正を加えたとみてよい。従って実存主義の克服を問題として、「生」の実存的な「守護」⁽⁶⁴⁾(Geborgenheit)を問題とするボルノーからも、ビンズワンガーは、実存の明るい開拓者として共感されるのである。

「支え」(Halt)、「故郷」(Heimat)、「故郷ある存在」(Behimatensein)を説く経験的人間学的なビンズワンガーの「出会い」は、実存の克服を、明るい人間存在の問題として考へようとするボルノーには十分評価に値する。「ビ

ンスワンガーの『人間存在の基本形式と認識』において、とくに愛は実存的絶望に対立されうる基本現象である。愛する意識 (liebendes Bewußtsein) においては、一つの固有な世界が建てられる。……他人に対する愛の中に、こゝでは高揚された気分 (gehobene Stimmung) あるいはまぢ重々 (Festlichkeit) としてのみ、予想的に把握されうるところの、より深い基本現象が明らかになるのである⁽⁶⁵⁾と讃えられる。

さらにボルノーは、ハイデッガーにおいても、このような新しい「支え」を考える傾向が、彼の「存在の思索」(Denken des Seins) の深まりとともに見られることを指摘する。すなわちハイデッガーが『建てること、住むこと』と考えること⁽⁶⁶⁾というダルムシュタットの講演において、「人間は地上において、死すべきもの (als Sterblicher) として存在する。すなわち住むことにおいて人間たりうる」とのべた。ボルノーは、このことはハイデッガーにおける人間に対する肯定的積極的関心を、「時間」(『存在と時間』の) から「空間」(Raum) へ移したことよって、「無」から脱出しはじめたとみる。実存の新しい局面の展開として考えようとするのである。「なぜなら人間は住むこと (Wohnen) においてのみ、その真の本質の充実 (Erfüllung) に到達しうるからである。……一般に人間の本質は、ここでもまた住むことから規定される⁽⁶⁷⁾」という。

ボルノーは、かくして実存主義においても、人間が再びその世界に住むことを学びはじめたことを確認し、ピンスワンガーにおいても、ハイデッガーにおいても、「時間」の有限性、虚無性から「空間」の安立性を重視しはじめたことは、「超越」よりも、「存在」から考えることに由来すると考えるのである。

「超越すること」および超越者は、ヤスパースの形而上学の課題であるが、それは同時に、人間の実存的交わりを通してのみ顕わになる。しかしハイデッガーの場合は、「存在を語る」のではなく、「存在が語る」のを聴くことに哲学の課題は向けられるから、それはもはや、人間を問題にしているにしても、その交わりを超え、哲学することをも

超えて、「詩」や「言葉」⁽⁶⁸⁾にゆき着かざるを得ないのである。

そこであくまで人間存在の問題として、「超越」や「交わり」を考えるならば、「出会い」の形であれ、「交わり」の形においてであれ、人間関係的に、すなわち人格主体的に捉えられなければならないのである。人間関係の主体においてのみ、人格が成立して来る。(絶対的なものを予想する場合においても)そこで「交わり」を、人格的に捉えるフランクルの実存分析が問題になりうるのである。

IV

フランクルの実存分析は、人間存在を実存的に捉えることによって、精神医学の中に『医師による心の救済』⁽⁶⁹⁾(Ärztliche Seelsorge)として、新しい人格的な精神療法をもたらそうとするものである。従って実存の把握に関しては、マックス・シェラーとヤスパースに負うところが大きく、その背後にキリスト教実存が関係していることも否定できない。しかしあくまで精神医学者として病人の治療が問題とされる限り、臨床的なものの中に実存が考慮されることになる。「現在の実存哲学が、人間の実存を本質的に具体的なものとして、すなわち各自ごとのものとして明らかにしたのは、その大きな功績であった。今や始めて、その具体的な姿において、人間の生命は道徳的な責任を得たのである。実存哲学が心に訴える、(appellierend) 哲学と呼ばれるのも理由がないのではない。各自かつ一回的なものとして人間の実存を示すことは、独自かつ一回的な可能性を実現せよという訴えを含んでいないのだらうか」とフランクルはいう。すなわち実存における人間の個的主体性とその生命の単独の一回性、かけがえのなさの自覚から、「生への畏敬」(Ehrfurcht vor dem Leben) から、人格尊重の医学たらんとするのである。従ってそれは当然人間を自然科学的方法において捉える精神分析の立場に対立する。「精神分析においては、人間の心の全体は、

それが個々の、多種多様な衝動から合成されたものと考えられることによって、原子論的に見られることになる。……だから心的なものは単に原子化 (atomisieren) されるばかりでなく、完全に解剖 (anatomisieren) されてしまう。……だがこのことによって、心すなわち人間の人格 (Person) はある種の仕方⁽¹⁾で、その全体性を破壊される。だから精神分析は人間を遠慮会釈なく、非人格化 (depersonalisieren) してしまうといわねばなるまい」と批判する。かくして精神分析は人間の個別的な全体的な人格を解体するだけでなく、人間存在はまた、「衝動に駆られた存在」として解釈される結果を生む。人間存在は人格として意識存在 (Bewußt-sein) と責任存在 (Verantwortlich-sein) であることを意味するが、精神分析 (フロイト) および個人心理学 (アドラー) は、その一面性しかみていない。すなわちエス (Es) 自我、いずれも意識として、心理主義の対象に人間存在を化している。それは一つの行為の心理的生起から、その精神的内容の妥当性を推論しようとするものである。

フランクは、その欠陥の克服として、それに代るのでなく、それを補う意味で、論理主義に傾斜したロゴセラピー (Logotherapie) を提起する。「ロゴセラピーは従って心理療法 (Psychotherapie) にとつて代りうるものでもないし、代るべきでもないのであって、それは心理療法を補充しうるものであり、補充すべきものなのである」とする⁽²⁾。それはさらに人間の責任存在の解明のためには、ロゴセラピーを手がかりとして実存分析へと、すなわち責任存在としての人間存在分析へ転換する。すなわちロゴス (客観的) からの精神療法と実存分析 (主観的) の精神療法が相応して心理療法を補うものとなる。ここでは、「人格は実存的なもの」として、分割不可能な、また総合不可能な統一⁽³⁾体、全体としての人格の確認が必要となる。人間の存在の客体化は、その「生れたままの存在」(So-sein) についてのみ、なしうることで、その「現存在」(Da-sein) についてはなしえない。従って責任応答的に人間存在を捉えるために実存以外にありえない。

ヤスパースのいう「決断する存在」としてのみ、愛と良心の現前しうる実存的人格存在が可能となるのである。「良心とは、私の個人的人格的存在の具体的な存在の場を、いつも、あらかじめ、その中に含んでいるものなのである」ともいわれる。愛においてもまた、自我はエスによって衝動的に駆りたてられることなく、汝のために決断するものとなる。しかも実存分析における人間把握のもう一つの面として、人格そのものの意味からも、常にその志向を共同体に向けられ、それに関係づけられるのである。

すなわち人格的な交わりを、個人の主体性を責任存在的たらしめながら、自己を超えて汝への愛に向けられるものとするのである。すなわち実存としての人格は、単独性として、存在するとともに、そのことによってまた、真の意味の交わりの可能性、運命共同体のメンバーとなりうるのである。ベルジャエフにおける交わり (Communion) もまた、かかるものとして捉えられたのである。従ってそこには一つの超越者がかくされているといえよう。

かくしてフランクは、第二次世界大戦中、アウシュヴィッツ強制収容所における「悲惨な体験」⁽⁷⁵⁾を、通しても、なお人間の実存的共同や人格的交わりへの可能性を捨てなかった。そのことは少くとも、その背後に、「生きている汝」(das lebendige Du)・「永遠の汝」(das ewige Du)を予想せしめるものである。

しかし人間存在の現実においては、人間はやはり、「永遠の汝」とだけではなく、ヤスパースにおけるごとき、現存的交わりの中にあるゆえに、「われとそれ」「我と汝」の出会いもまた、社会的現実的次元、すなわち出世間に対する世間的次元において生起するのである。従って人間的交わりを、「存在そのもの」「超越そのもの」の方向においてでなく、人間の超越と人間の協同として、一つの根源から考えようとする「我と汝の出会い」「交わり」の哲学は、その超越的な面よりも、現実的社会的次元において、より広い展望を必要とする。ヤスパースが「理性」を、ブーバーは「我と汝の社会的次元」を、マルセルが、「参加」・「関与」⁽⁷⁶⁾(participation)を、ベルジャエフが、「交わり」⁽⁷⁶⁾

の社会を、ムーニーエが「人格的参加」(77) (engagement) を「追求すること」も、人格的実存をいかにして社会の中で基礎づけるかという実存的関心から出るのであろう。(終)

註

- (1) S. Kierkegaard: *Gesammelte Werke*. Bd. VI. S. 248～S. 250.
- (2) L. Feuerbach: *Sämtliche Werke*. Bd. II. S. 54. (*Grund Sätze der Philosophie der Zukunft* 1843.)
- (3) ditto. Bd. I. (*Gedanken über Tod und Unsterblichkeit*. 1830.)
- (4) 拙論: 宗教と人類愛—フョイエルバッハ・コント・ヘルグソン—(新潟大学高田分校研究紀要第五号) 参照
 ここではフョイエルバッハの宗教観がコントやヘルグソンと等しく人類愛の宗教として成立している点を対比的に捉えた。
- (5) L. Feuerbach: *Sämtliche Werke*. Bd. II. (Grund sätze. S. 59.)
- (6) ditto Bd. W. (*Über die Einheit, Allgemeinheit und Unentlichkeit*) S. 311.
- (7) ditto. Bd. W. (*Das Wesen des Christentums*. 1841.) S. 325.
- (8) ヘルクス・ヘンゲルヌス選集。補巻五(大月版) 二九二頁(『神聖家族』)
- (9) L. Feuerbrch: *Sämtliche Werk*. Bd. X. (*Nachgelassene Aphorismen*.)
- (10) M. Buber: *Werke*. 1962 Bd. I. (*Das Problem des Menschen*.) S. 369.
- (11) ditto. S. 341.
- (12) ditto. S. 342.
- (13) L. Feuerbach: *Sämtliche Werke*. Bd. II. (Grund sätze S. 62.)
- (14) 拙稿: 「田舎ら」や「空ひら」(宗教研究第一七六号) 参照
- (15) M. Buber: *Werke*. Bd. I. S. 218～S. 265.
- (16) F. Pappenheim: *The Alienation of Modern Man*. 1959. (畠田保・岩波新書)
- (17) K. Jaspers: *Philosophie*. II. 1932. (1956. 3. Aufl.) S. 50～S. 117.
- (18) ditto S. 2.

- (61) ditto S. 2.
- (60) ditto. S. 49.
- (59) F. Kaufmann: K. Jaspers und die Philosophie der Kommunikation. S. 193. (in: K. Jaspers, hrsg. v. P. A. Schilpp.)
- (58) K. Jaspers: Philosophische Autobiographie. S. 11. (in: K. Jaspers, hrsg. v. P. A. Schilpp.)
- (57) ditto. S. 29.
- (56) K. Jaspers: Mein Weg zur Philosophie. S. 323~S. 332. (in: Rechenschaft und Ausblick. 1951.)
- (55) K. Jaspers: Über meine Philosophie. S. 333~S. 365. (in: Rechenschaft und Ausblick. 1951.)
- (54) K. Jaspers: Die geistige Situation der Zeit. 1931. (1953. Göschen) S. 138.
- (53) ditto. S. 134~S. 139
- (52) K. Jaspers: Der Philosophische Glaube. 1948.
- (51) K. Jaspers: Der Philosophische Glaube angesichts der Offenbarung. 1963.
- (50) K. Jaspers: Die geistige Situation der Zeit. S. 14.
- (49) K. Jaspers: Philosophie. Bd. I. S. 58.
- (48) ditto. Bd. I. S. 201~S. 254.
- (47) ditto. Bd. II. S. 129~S. 236.
- (46) K. Jaspers: Philosophische Autobiographie. S. 29.
- (45) K. Jaspers: Philosophie. Bd. I. S. 85~S. 148.
- (44) ditto. S. 123.
- (43) ditto. S. 126.
- (42) L. Binswanger: Ausgewählte Vorträge und Aufsätze. Bd. I. 1947. Bd. II. 1955.
- (41) L. Binswanger: Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins. 1953.
- (40) M. Boss: Psychoanalyse und Daseinsanalytik. 1959. (佐原・三好訳 六才書房)
- (39) V. E. Frankl: Der unbewusste Gott. 1948. (佐野・木村訳)

- V. E. Frankl: Logos und Existenz 1951. (佐野・木村訳)
 V. E. Frankl: Ärztliche Seelsorge 1952. (藤江訳)
 V. E. フランク: フランクの著作集全七巻みちやちや藤江
- (38) K. Jaspers: Philosophie. Bd. III. S. 157.
 (39) D. E. Roberts: Existentialism and Religious Belief. 1959. p. 242.
 (40) K. Jaspers: Die geistige Situation der Zeit. S. 154~S. 155.
 (41) K. Jaspers: Vernunft und WIDERVERNUNFT in unserer Zeit. 1950.
 (42) ditto. S. 18.
 (43) K. Kolle: Karl Jaspers als Psychopathologe (in: K. Jaspers) S. 462.
 (44) L. Binswanger: Traum und Existenz. (松野訳) 雑誌 154頁
 (in: Ausgewählte Vorträge und Aufsätze I)
 (45) L. Binswanger: Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins. 1942. (2. Aufl. 1953.) S. 36.
 (46) L. Binswanger: Ausgewählte Vorträge und Aufsätze I. S. 169~S. 181.
 M. Boss.: Psychoanalyse und Daseinsanalytik. (松野・三好訳) 111頁
 (47) L. Binswanger: Traum und Existenz (松野訳) 111頁
 (48) L. Binswanger: Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins. S. 86.
 (49) M. Boss.: Psychoanalyse und Daseinsanalytik. (松野・三好訳) 111頁
 (50) M. Heidegger: Sein und Zeit. 1926. (10. Aufl. 19) S. 122.
 (51) ditto. S. 123.
 (52) ditto. S. 120.
 (53) M. Buber: Das Problem des Menschen. (Werke I.) S. 368.
 (54) 邦訳: 「存在」と「安んぶ」(宗教研究 176号) 参照
 (55) M. Buber: Das Problem des Menschen. (Werke I.) S. 369.
 (56) K. Löwith: Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen 1928. S. 81.

K. Lowith : Heidegger. Denker in dürftiger Zeit. 1960. (2. Aufl.) S. 36~S. 37.

(57) K. Jaspers : Philosophie. Bd. I. S. 58.

(58) ditto. S. 65.

(59) ditto. S. 60.

(60) M. Heidegger : Über den Humanismus 1947. (Auf. 1949.) S. 13.

(61) ditto.

(62) M. Heidegger : Vom Wesen des Grundes. 1929. (3. Aufl.) S. 19.

(63) M. Heidegger : Was ist Metaphysik ? 1929. (5. Aufl.) 1949. S. 46.

M. Heidegger : Über den Humanismus. S. 5.

(64) O. F. Bollnow : Neue Geborgenheit 1955. (5. Aufl.) 1960. (Das Problem einer Überwindung des Existentialismus.)

(65) ditto. S. 240~S. 241.

(66) M. Heidegger : Bauen Wohnen Denken (in : Vorträge und Aufsätze 1954.) S. 147.

(67) O. F. Bollnow : Mensch und Raum 1963. S. 126.

(68) M. Heidegger : Unterwegs zur Sprache. 1959.

(69) V. E. Frankl : Ärztliche Seelsorge. 1952. (福山訳・死と愛—実存分析入門—)

(70) ditto. 四四頁~六七頁

(71) V. E. Frankl : Der unbewußte Gott. 1948. (佐野・木村訳 : 識られざる神) 八頁

(72) V. E. Frankl : Ärztliche Seelsorge. (福山訳) 二五頁

(73) V. E. フランクル : 夜と霧 (原名強制収容所における一心理学者の体験) (福山訳)

(74) M. Buber : Ich und Du (in : Werke Bd I. 1962) S. 128.

P. Roubiczek : Existentialism. for and against. 1964. p. 139~p. 160.

C. O. Schrag : Existence and Freedom. 1961. p. 203~p. 204.

(75) G. Marcel : Être et Avoir 1935.

- G. Marcel: *Homo viator* 1944.
G. Marcel: *Mystère de l'être* 1951.
(76) N. Beydyaev: *Das Ich und die Welt der Objekte*. 1934.
E. Mounier: *Le Personalisme*. 1949. (木村・松浦・越知訳 クセジュ文庫)
(77) E. Mounier: *Introduction aux Existentialismes* 1947. (竹下訳 理想社)

(終)

慈恩大師の維摩經觀

橋 本 芳 契

一 新訳『維摩』とその研究

唐の玄奘三蔵 (A. D. 600—664) は、前後十七年にわたったそのながいインド遊学から帰国したそのとし、すなわち太宗の貞観十九年 (645) を初年として、みずから將來した多数の新仏典をつぎつぎに翻譯して中国語にうつしかえ、このしごとは、彼の入寂するまで前後実に二十年間つづいた。新たに訳出した經論数は累計七十六部、千三百四十七卷のおびただしい量にのぼった。宇井博士は、この玄奘の大訳業を訳出經論の内容種別から、つぎの三期に分けて見られた。

- (一) 西紀六四五年—六四九年前半 (四年半)。唯識因明を主とした時期。
- (二) 同六四九年後半—六六〇年 (十一年半)。小乗と般若の時期。
- (三) 同六六一年—六六四年 (四年)。大小乗混合の時期。

しかも博士は、「最初期に顯揚論、雜集論、瑜伽論、深密經、撰論無性釈、唯識論、撰論世親釈が訳出されたのは注目すべきで、新訳の颯爽たる出発であり、基礎であるといへよう」とされた(『瑜伽論研究』付載、「玄奘三蔵訳歴」

参照)。いわゆる新訳の思想的文化的、もしくは歴史的な意義の全体については改めてふかく考察するべきこととして、ここではその随一たるものとして前記第二期の訳業中に含まられた維摩經 (Vimalakīrti-nirdesa) の新訳たる『説無垢稱經』六卷 (大正新脩大藏經、第十四卷 No. 476, pp. 576—588a) が、どのような思想的特色をもつものであるか、特にそのことをその訳場にもつらなつた玄奘高足窺基の著わした註釈書に即して考えてみたい。玄奘は翻譯第六年目の高宗永徽元年 (560) 二月八日から同八月一日まで、約半年の日時をついやし、大乗光 (普光) の筆受で維摩經の漢訳をなし終つたが、以来三百年來おこなわれてきていた羅什の旧訳『維摩』に対するこの新訳がようやく人々の注意をひいたなかに、玄奘正系の学者で、しかも奘師新將來の学たる「唯識法相」を大成した慈恩大師窺基 (A. D. 632—683) は、そうした要位にありながら、早速にもこの新訳『維摩』に対する詳細な研究註釈の書を作成したのであるが、彼はいかなる点において新訳の特色を指摘し、その意義を認めようとしているか、まず窺基の維摩疏そのものの輪郭をさぐって見ることにする。

さて、わが鎌倉時代の凝然大徳によって「三蔵の眼目、百本の疏主」(三國仏法伝通縁起。原漢文) とまで称せられた慈恩大師にはきわめて多数の著述があり、現存するものだけでも二十七部百二十九卷の多きにのぼり、他にすでに散佚したものがこれまた二十部六十六卷以上はあると言われる。中には古くから果して大師の親著であるかを疑われているもの (境野黄洋博士『支那仏教史講話』下巻、三七四—三九四頁参照) もないではないが、それらの吟味と詳細決定とは将来の問題としてのごすこととして、まず玄奘の維摩新訳当時は弱冠十九才であつた窺基が、この新訳經に対しみずから『説無垢稱經疏』六卷 (大正新脩大藏經、第三十八卷、pp. 933a—1114b) に収め、その紙数は經本文の三二二頁分に対し、約四倍にあたる一二二頁分である) なる極めて大部な註釈を作つた事實は、維摩經の前二千年近きにわたつたその思想的宗教的、もしくは文化的歴史的發達と変遷について関心をもつものにとつて、ま

ことに見のしがたいことであって、碩学 E. Lamotte によって成された維摩經のフランス語訳 (L'Enseignement du Vimalakirti, Bibliothèque du Muséon Vol. 51, Louvain, 1962) においても旧訳維摩たる支謙・羅什の両訳によることをせず、専ら蔵訳維摩と玄奘新訳によったのも、もとはといえは新訳が傑出していると考えられたからであり、したがって窺基の維摩經観を明らかにすることは、仏教近代化の路線にもつながる重要な一項でもなければならぬまい。慈恩の教学全体として言えば、法相宗義に直接した『成唯識論』関係で一連の研究書たる『料簡』二卷、『述記』二十卷、『別抄』十卷、『极要』四卷等、および『唯識二十論述記』二卷等が中心になるから、これらと『說無垢称經疏』(以下、これを經疏と略称)との教理的思想的な内面関係をしらべることがいるのであるが、上述のように、ここでは維摩經の発達のあとを法相宗義に即して見ていくことが主であるから、研究範囲をとりあえず『經疏』内の問題にかぎりたい。なおまた、窺基の維摩經研究書としては、『經疏』のほかに、『維摩經略贊』七卷、『維摩經疏』一巻の類もあつたように經録にしろされているが、いずれも散佚書目中に属するので、これを検することができない。おそらくそれらは、『經疏』ほど完備し、または思想書として明確なものではなかったのではないか、場合によっては、それらが『經疏』の異名か、あるいはその一部を抄録摘記した類のものを指して言ったのではないかとさえ考えられる。しかしその問題については、いまはこれ以上触れないでおこう。さらに窺基の著述としては、前記直接『唯識学』に関係した書のほかに『因明入理論疏』(因明論大疏)六卷または三卷、『大乘法苑義林章』七卷または十四卷のように、仏教学徒が朝夕多大な恩恵を蒙っている重要な書物もあるが、それらには『經疏』を作るうえでの基礎になったものもあろうし、反対に直接新訳維摩の研究から得られたものもあつたと思われる。ただ大乘經典研究としては、維摩以外に、勝鬘・阿弥陀・弥勒上生・弥勒下生成仏・金剛・般若心・大般若理趣分・法華・薬師・陀羅尼等の諸經にもおよんでいたというが、既述のようにそれらのすべてが果して大師の親作であるかもうたがわれ、す

でに散佚したのも多いのであるから、種々な理由から明確に窺基撰述と信じてよい『経疏』（経賛、経讀とすることもあり）のごときによって、大師の註經における特色一般を心得て、しかるのち疑わしいとされるものの真否判定にむかうべきであろう。いずれにしても、維摩經が法相宗義においてどのように受けとめられているかは、インド・チベット・中国・朝鮮・日本を通じて仏教教理思想上、等閑にできない大問題であるが、まず新訳維摩たる『説無垢称經』に対して法相宗窺基そのひとが加えた註釈の全貌を明らかにして、思想上における維摩經の地位をたしかにしたい。もとより、これを進めて唯識法相の学との關係を通じて知らされるべき維摩經の思想的特質がさらに一般性あるものとなり、この經の東洋思想全体に対する意義そのものを定めることの基礎となり得ば、まことにしあわせである。（註）

註 『宗教研究』第一三七号所載、拙稿「唯識義における維摩」参照。『大谷学報』第四十三卷第一号所載、桜部建氏「書評、E. Lamotte: L'Enseignement du Vimalakirti」には、ラモート教授が英訳の唯識的色彩についての理解が浅いのではないかという注目すべき指摘がある。

二 『経疏』の構成

慈恩大師は前記のように五十二才で入寂したが、その何才ぐらゐのときこの『経疏』を作られたか、それは明らかでない。しかし、そこに引用された經論等の種類が、後述するようにきわめて多種広範囲にわたり、また「別章」として他の自著のことにも言及されているから、大師がこれらの仏書に親炙精通され、あるいはそうした著述も一通りできたあとの、おそらく中年以後の思想円熟期のものとおもわれる。体裁上は、『経疏』全六巻を、各巻「本」と「末」の二部にしたから、全体として十二冊の分量である。しかも分量上の対比では、左表によっても明瞭なよう

に、経首の部分に対し特に大きな比率をおいている。經本文の釈義そのものためには、第一品（I 序品）支謙・羅什の兩旧訳では仏国品）以下、順次全十四品について入文解釈しているのであるが、その本文解釈に入る前に、第一卷の全前半（本の部）をついやして、後述するとき内容をもった「玄談」をのべている。しかし、この「玄談」をどう見るかは、『經疏』全体の理解にふかく関連すること、ひいては窺基の經典觀一般を知る上でも大きな手がかりになる重要なものと考えられる。さらに前述のごとく、多くの他經論を引用するのであるが、その種目はこれであとにして、まず各品別にその引用回数を示すと実に左表のごとく、累計三九一回に達するのである。また「旧」「旧經」「古經」「旧本」「旧文」「先」「先本」等として、ときには明らかに「羅什」「什公」等として旧訳、とりわけ羅什訳維摩經句の批判をするのであるが、図にはその引用回数をも併せ掲げた。それらの総計また二七八回の多きにおよんでいる。（註）

A 〔說無垢稱經疏の構造と他書引用回数図表〕

註 支謙・羅什・玄奘の三漢訳、ならびに藏訳維摩經の品名の異同、出入りについてはラモート教授前掲書七八―七九頁に詳記さる。（同漢訳関係には『印度学仏教学研究』七の一 p. 216 所載拙図を転掲さる）

品名	引用回数		巻別 (本末)
	經論等	旧訳經句	
1 序	二二〇	八六	一本(玄談)、一末、二本、二末
2 方便	六四	一八	三本
3 声聞	三四	四七	三末

B 〔說無垢稱經疏引用書目並に書別同回数表〕

4	菩薩	一三	五四	四本
5	問疾	三	一八	四末
6	不思議	三	一	五本
7	觀有情	二	一一	五末
8	菩提分	二	七	
9	不二法門	二	三	
10	香台	五	八	六本
11	菩薩行	三	一二	
12	觀如來	七	一	六末
13	法供養	三二	六	
14	囉累	一	六	
合	計	三九一	二七八	

瑜伽論(六五)、仏地經(二八)、法華經(二三)、大般若經(一九)、成唯識論(二七)、涅槃經(一五)、勝鬘經
 (一四)、仏地經論(一二)、無垢稱經(一二)、撰大乘論(一〇)、顯揚論(一〇)、唯識論(九)、金剛般若經(八)、
 華嚴經(八)、十地經(七)、◎弥勒上生經疏(六)、弥勒上生經(五)、菩薩藏經(五)、楞伽經(五)、智度論(四)、
 ◎法華疏(四)、觀無量壽經(四)、仁王經(三)、阿含經(三)、解深密經(二)、無量壽經(二)、正法念經(二)、梵
 網經(二)、般若燈論(二)、世親淨土論(二)、世尊經、稱讚大乘功德經、陀羅尼經、伽他經、金光明經、觀音授記

經、厚啟經、十一面經、阿毘達磨經、優婆塞戒經、無量義經、瓔珞經、鼓音王經、宝性論、成業論、二十唯識論、成実論、広律毘奈耶、◎ 枢要、譬喻經、放鉢經、◎ 勝鬘義疏、賢劫經、中辺論、◎ 弥勒成仏經疏、千仏因縁經、葉王上生經、◎ 唯識疏、竜樹説、中百論 (一)、諸律、論 (瑜伽?) (三)、◎ 別章 (四)、有經 (一〇)、対法論と俱舍論 (計一〇) (註)

註 回数なきは引用一回だけのもの。

◎印は窺基の自著たるもの。

かくて新訳維摩一經全經文を、実に一四一五句に分節して、各句ごとに細釈をほどこすのであるが、科段その他については次節にのべるように、おおむね文脈のままにしたがって主観をまじえず、つとめて經の原意を明らかにするにつとめたと言える。ただ、これも次下に明かすが、文意語義について「清弁等」の「初の大乗」の「空理義」と、「護法等」の「後の大乗」の「応理義」とを並挙して經句を明かすことしばしばで、その回数合計一〇八回の多きにおよんでいる。(註)それはまた旧訳の訳語批判にも関連したことである。さらに、梵語原音を直接、音写で示した上でまた説明を加えたもの、序品で一〇、方便品で三、声聞品で六、菩薩・問疾・法供養の諸品で各一の計二二回がある。こうしたところにも『經疏』の註釈書としての一般的特色があったと言われる。いづれにしても『經疏』は、以上の諸特徴から考えて疑いなく窺基の自著としてよいであろうし、またその構成において「玄談」ならびに序品の部分が最も力点のおかれたものであることも大凡理解できると言えよう。

註 護法 (Dharmapala) が大菩提寺にあつたとき、清弁 (Bhāvavivēka) が論議しようとして来たが、彼は会わなかつたとい

う。伝説をすぐ信するわけにいかないが、清弁は、インド仏教中観派中でも言説としての外境の存在を認めた経量部中観師

Saurāntika-mādhyamika だ、唯識の宗を非難したし、護法は同じく瑜伽派中でも無著・世親・安慧・調伏天 Vinitadeva

等の古派に対立した有相派に属し、有相派は陳那 Dīnāga を祖とし、護法の他には法称 Dharmakīrti 等をも継承した新

派である。「経疏」には清弁・護法両派の相剋、ひいては中観・瑜伽両系の対立がそのまま反映しているのである。

三 「玄談」の概要

『経疏』全体についてその特色をかんがえる前に、前述のごとく、一經の総論とも、註疏の序説ともいうべき性質のものとして、窺基が最初に付した「玄談」をまずながめてみたい。便宜それは、(一)經旨、(二)改訳の次第、(三)六門の分別、(四)經の宗緒、(五)經の体性、および(六)科段の六として見られるが、(四)以下は(三)に合説された所もある。

(一) 經の趣旨(大乘仏教と維摩經)

慈恩大師は、維摩經の註釈にのぞむにあたり、まず大乘仏教の幽意をのべ、おもむろに維摩經の本旨にせまろうとする。いわく、

詳なるかなや、實際は空に凝りて、玄枢を不二に啓き、権方は道を孕みて、妙宝を無二に演ず。或は鴻猷を顯敞して、高く金輪の業を謝し、或は冲最を密開して、俯して玉璞の緒を賛く。咸く清炎の梵用を慧雨に欲して、渠溺を蕩するに慈律を以てす。九有を指して而も十空に会い、八解を徴して而も七覚を敷く。至れるかな、赫たり。得て名づけ難きなり。(大正藏本、九九九上)

と。「九有」「十空」と言い、「八解」「七覚」とのべる、まず疏主がふかく法数に達していたことを示すものであらう。「九有」は三界五趣中、欲界の人⁽¹⁾および梵衆・極光淨・遍淨・無想の四天、空無辺処・識無辺処・無所有処・非想非非想処の九居で、有情が楽しんで住する所であり、しかもそれが「十空」の理に照破されるというのである。「十空」は内空・外空・内外空・有為空・無為空・散壊空・本性空・無際空・勝義空・空空(大毘婆沙論、卷八)である。また「八解」は八解脱(āstāvīkṣa 八背捨)で、色貪等の心を棄捨する八種の定力(1外の諸色において

不淨觀を修して内の色貪を離れ、2更にこれを堅牢ならしめんために外色に不淨觀を修し、3外の色境の淨相を觀じて煩惱を生ぜず、4有對の色相を滅して空無邊の行相を修し、5識無邊の相を修して成就し、6無所有の相を修して成就し、7明勝の相なく而も無想到非ざる想到住してこれを成就し、8一切の心・心所を滅する滅尽定の八)であり「七覺」は周知のごとく七覺支(Sapta-bodhyanga 七菩提分)であつて、涅槃に至る行道三十七類を分つたうちの第六(仏道修行において、智慧をもつて諸法を觀察・覺了する支分に七種を分けたもの。)(一)念覺支 smṛti-sambodhi-yāga, (二)法法覺支 dharma-pravicaya-s, (三)精進覺支 virya-s, (四)喜覺支 prīti-s, (五)輕安覺支 praśrabhi-s, (六)定覺支 samādhi-s, (七)捨覺支 upekṣā-s. である。前三は慧に、次三は定に、後一は定・慧に屬する)であつて、いづれも菩薩修行の要道である。窺基の大乗仏教への着意の一斑を知るべきであらう。つぎにまさしく維摩經についてべる。

いま此の經は、衆旨の大虚を含み、群筌の天沼を縮す。理は真俗の府を窮め、迹は心言の外に軼み、神機を沓して而も測る靡く、粹徳を湛えて而も思ひ難し。百億を足、按に變じ、三千を掌握に連び、合蓋して万像を羅ね、岳塵の危浮を彰わす。丈室は八希を綵べ、真場を照して而も永えに淨なり。妙高を毫芥に納れて、境は大小を均しくす。巨海を蹄浴に瀆ぎ、織は寛狹を斉しくす。玄門の秘鍵を闢きて、覺苑の道獲を移し、朽宅の牛軛を出でて洋河の象駕を渡る。所以に西に玉諫に靡き、東に金姿を耀かせて賞を一真に競う。(同前)

と。ちょっと見にはこの經は大風呂敷をひろげたようなつかまえない經である。そうかとおもうと、すこぶる緻密なゆきとどいた經でもある。あたかも一箇の最もすぐれた芸術品にであつたかのようである。けれどもまた、ふかい宗教的体験なくしては到底かような作品はなされ得ないのである。そこにはたしかな論理もあれば、普遍的な真理性もあるのである。窺基はこの經における特色ある場面をたくみな筆致でとらえて、しかも、「西に玉諫に靡

き、東に金姿を耀かせて、賞を一真に競う」とむすぶところ、修辭の妙を尽して経の真趣にせまる概がある。ことに、「理は真俗の府を窮め、迹は心言の外に軼」むとした「理」と「迹」の論には、とおく溯って僧肇『註維摩』総序(後出)の「本」と「迹」の理法をうけながら、さらに時代的にこれを展開させて、やがて華嚴の理事無礙、あるいは事事無礙の論理に一步ちかづけようとするものがある。まことや、華嚴の入法界品は、維摩の亦名と同じく「不可思議解説 acintyavimokṣa の名で語られた。⁽²⁾その他「足按」「掌握」「合蓋」「丈室」「妙高」「巨海」等、みな経中の名所である。かくて経句に語を藉りながら、全経の心髓を摘発したところ、初段の大乗仏教論とあわせて、維摩研究に入る第一歩は確実に踏み出されたものとしなくてはならない。

註

(1) ラモート教授は、前掲書の *Avant-propos* (序言) において *Le Vimalakirtinirdeśa est peut-être le joyau de la littérature bouddhique du Grand Véhicule. Prémissant de vie et rempli d'humour, il n'a ni la prolixité des autres Mahāyāna sūtra ni la technicité des Śāstra bouddhiques dont il partage cependant la science et l'information.* (維摩経はおそらく大乗仏教文学中の珠玉であろう。生命の躍動とユーモアの横溢で、それには他の大乗經典のもつ冗長さもなければ、仏教論書のもつ学術臭さもないが、それでいて学問と知識にかけては欠け目がない) と評している。

(2) 鎌田茂雄氏『中国華嚴思想史の研究』第二章「華嚴思想史におよぼした僧傳の影響」(三三三—四〇一頁) 参照。

(二) 改訳の理由

つづいて玄奘が維摩を新たに翻譯した次第をのべる。いわく、

すでに六訳を経て既にして華と梵と懸隔し、音韻の乖くところ、或は違文を髣髴として而も玄旨に糟粕たり。大師は皎中を行月に宗とし、鏡円に情台を教う。絶紐を維して而も后昆に裕め、類綱を緝して以て前範に格り、得失を陶甄し、詞義を商榷す。此の経を載訳するに或は真軌に遵う。(同前)

と。「すでに六訳を経て」というのは、疏主みずから別論するのであるが、中国における維摩経の翻譯が古くからお

こなわれて、玄奘の『説無垢無称経』がその第七訳たることを意味する。しかも實際上これが中国では最後の訳出となった。いまその改訳事情について「既にして華（漢訳）と梵（原本）と懸隔し、音韻の乖くところ」等というのは、極めて大胆にして最も自信ある表白である。それはことに、事実の上で直前の訳業（第六訳）たる羅什訳『維摩詰所説経』に向けられた攻撃と非難のことばであるが、その批判はそのまま玄奘三蔵の新訳業への絶讃のことばたるにはかならない。「此の経を載訳するは、或は真軌に遵う」というには、Vimalakīrti-nirdesa という経原名を「維摩詰の所説」から「無垢称を説く」経の義に訳定しかえた次第をはこるものもあつたが、それについては後述する。ただ「無垢称」（旧、維摩詰）そのひとについては、『経疏』の続文に、金声を金口に振い、玉字を玉塵に揚げて、群聡を警涛し、云説を宣暢す。真宰を道融し、靈機を業擅して紫袂を韜ますに潜儀を以てし、玄儒と偶するに耀彩を以てす。或は權、或は実にして疾に寝ぬるを示して而も大方を演べ、乍たちちにして隠れ乍たちちにして頭われ、仮りに対揚するに光命の体を以てして英声の十子を播き、みな詞道に屈せり。灌頂の一人を標して威を纒暗に承く。既に梵行を清め、且また神禁を肅す。雅著遠く彰われて無垢称と名づく。（同前）

とあって、無垢称（Vimalakīrti）の行状と志念を、その名にかけてしるしている。このうち「英声の十子」は舍利弗（Śariputra）等の十大弟子（Śrāvaka 声聞）をさすし、「灌頂の一人」は五百の弟子、八千のボサツ中、ただひとり維摩の疾を問うに堪え得た文殊師利（Mañjuśrī 妙吉祥）をさしたことうまでもない。この無垢称の説明には、おのずと光彩があつて、とくに「紫袂を韜ますに潜儀を以てし、玄儒と偶するに耀彩を以てす」というところは、初唐文化の世界的ないぶきを感じせしめられる。かくて新訳への時代的必然がまた「無垢称」の新容への要求そのもののうえに見出されるのである。

（三）六門の分別

つぎに『経疏』は、左のごとき六門分別によって維摩経を解釈すると言っている。(九九三頁中)

一、経起の所因

二、経の宗緒

三、経の体性を明かす

四、経の不同を叙す

五、品の所従を科す

六、本文の義を釈す

一の「経起」とは維摩経の説かれた因縁であり五種の因をかぞえる。二の「経の宗緒」とはこの経の全仏教における位置のことであり、三教と八宗についてのべる。三の「経の本性」とは文と義とのかかわりのことである。また四の「経の不同」とは経題や品名についての説明であり、五の「品の所従」とは、一經十四品の次第順序について説くものである。そして六の「本文釈義」は、「玄談」以後の『経疏』全体をさしている。いま、このうち『経疏』の特色を知るに足るものとして、第一、経の因縁、第二、経の位置、第三、経名と品の次第(科段)についての説に注意してみよう。

第一、経の因縁

『経疏』は、維摩経の説きおこされた因縁について五種をかぞえる。すなわち、

- (1) 衆生に欣(求)心と厭(離)心とを起させる。
- (2) 二乗(声聞、独覺)に取(欣)と捨(厭)とをあらしめる。
- (3) 菩薩に内と外との修あるを顯わす。

(4) 如来の威徳の大なることを顕わす。

(5) 時衆の根が熟し、宜しく聞くべき所である。

この五とする。ここに衆生・二乗・菩薩・如来(仏)の四者を相ならべ、さらに「時衆」の根(機)と所聞(法)の相応することで結んだことには、ふかい宗教的実修の趣意がこめられたようである。まず衆生の欣厭について、仏は「現身」と「説法」との二法によって利生される。それが欣と厭のおこる原因である。その実証は涅槃・仏地・菩薩地・法華・宝性・勝鬘等の諸経論に見られるところとして、そこから多くの引用をしながら、欣厭の説明にうつるのである。こうした経論からの援引は、以下いずれの場合についても、同じ仕方で豊富になされたことは既述のとおりである。

さて、いわゆる欣厭には内・外の二種がある。内の欣厭とは、生死の身を厭うと、当仏の身を欣ぶとである。また外の欣厭とは、雑穢の土を厭うと、清浄の土を欣ぶとである。さらにこのうち浄土と穢土とについて、経には各二種を説いているとする。それは「此聖現・他聖現の浄土」と、「衆生現・釈迦現の穢土」とである。そして「此聖」というなかには「(釈迦) 仏と浄名(≡維摩詰)」とがはいる。また「他聖」とは、「妙香世界の最上香台仏」(香台品所出)、「妙喜世界の不動如来(≡阿閼仏)」(観有情品所出)等である。

是の故に、浄とは、もと聖者の土なり。神力もて余の下劣の有情をして亦、変の浄を得せしむるは、これに由る。穢とは、もとこれ下劣の有情の土なり。聖者はこれに随つて亦、穢と為す。この諸身の土は、有漏と無漏と、或は真なり或は偽なり。果に准じ因に准じ、凡に准じ聖に准じて自の識なり、異の識なり。所変の浄・穢は『唯識論』の如く、並びに分別すべし。(九九四上)

ここに、浄土・穢土の論議が、『唯識論』のごとき法相宗義の根柢たるものに拠つてなされるべきことが説か

れ、そこに唯識義と浄土教との本質的なふかいかかりが示されている。そして右にいう「此聖の変浄」には、(1)小疑を払う、(2)群意を警しめるの二意があるが、「他聖の変浄」は、並びに一切如来の変穢で、ただ「二乗」と「凡夫」(衆生)との類のためにするもので、「菩薩」のためものではないとする。以上が、衆生の欣厭のため、如来によってなされる利生方便で、ことに浄・穢の土(外の欣・厭)の問題を中心にして論じられている。またそれによって受ける「二乗」「菩薩」における影響の有無も明かされる。

つぎに「二乗」の取捨(欣厭)にも内・外がある。(1)内の取捨は、二乗心を捨てて大乘智を得るのである。(2)外の取捨は、穢土を厭離し、清浄土を欣ぶのである。

さらに「菩薩」には内・外の修がある。(1)内の修は、「己身所応を修めて自利の功德を成就する」もので、「大智」等が上首となる。(2)外の修は、「利他所応を修して利他の功德を成就する」もので、「大悲」等が上首となる。

おわりに、「如来」の威徳が大であるとは、(1)大威力、(2)大神徳のふたつである。維摩経としては、前述「香台」(香積)と「無動」(閻仏)の二仏のほか、「燈王」「薬王」の二如来、および釈迦如来の計五仏が登場するものごとくに注意しているのは、慈恩大師の仏陀観、あるいは如来論についての基本觀念の一面を表示するものである。

以上第一から第四までは、経を構成する主体面と客体面、および両者の相互關係等を分節的に論じたものであるが、それをさらに総合的もしくは内容的に集約して示したものが、次のごとき第五の「時衆」に關した一節で、これによって疏主の大乗經典觀一般もうかがえるのではないかとおもふ。

時衆の根熟し、宜しく聞くべき所なりとは、仏は大悲の智眼を以て、昼夜六時に一切世間を觀察したまひ、方便善利して其の四失なし。一には処に非るなく、二に時に非るなく、三に法に非るなく、四に器に非るなきなり。(九

ここに、処(所)、時、法(教)、器(機)の四法につき、それぞれ無限態を認めながら、その実動に仏の真空心を深信する宗教的立場は、まさに不可思議解脱の哲学たるものと言つてよいであらう。(註)

註 拙稿「維摩經の本質——不可思議解脱 acintyavikokṣa の概念について」(『印度学仏教学研究』七の二) 参照。
 第二、經の位置

『經疏』は、つぎに經の「宗緒」と「体性」についてのべるのであるが、まず「宗緒」に関しては三教と八宗のあることを言う。窺基は「先徳は經論の義旨によって四宗を立」てたとして、(1)立性宗(薩婆多部)、(2)破性宗(成実論)、(3)破相宗(般若等の經、中・百の論等)、(4)顯実宗(涅槃・華嚴・楞伽等の經)の四宗説のあることをまず指摘する。これは言う迄もなく後魏の慧光が唱えた説で、順次に因縁・仮名・誑相(不真)・常(真)の四宗の名でも呼ばれた。しかし、いまは新羅の經論にも拠り、あらたに三教をわかち、八宗を標すべきであるとするのが『經疏』の論旨である。いわく、解深密經は、I 声聞乘、II 大乘、III 一切乘を説き、これは金光明經の転・照・持の三法輪等と同趣意である。また瑜伽論の三時教といえども同じ。それは有・空・中の三時である。そして中道教の立場は、一兩あまねく潤おし、教に実に差なしと知ると雖も、対根の機に随つて遂に隱顯を成ず。偏えに有を空ずるを説くは、正しく中道なるには非ず。中道の教は、所説に空あるも、隱顯なきが故なり。(九九九上)

ということになければならない。三教の本義は、総じて諸教に依り、教類を三にわかち、I 唯説法有宗(阿含等。初時)、II 唯説法空宗(般若等。第二時)、III 双遮有執並説有空字(華嚴・深密・涅槃・法華・楞伽・厚嚴・勝鬘等。第三時)の三宗とするにある。しかるに「中・百等の師」は、多くはただこの説空の教を引く。

三教には右のように「經」を基準とした見方で、維摩經は「中・百等の師」(清弁等)からは説空の教と見られるほかはなかつたが、「理」をもって宗を標するにより八宗を立ててながめると、かならずしもそうでないものがある。

すなわち八宗は順次Ⅰ我法俱有宗（犢子部等）、Ⅱ有法無我宗（薩婆多等）、Ⅲ法無去來宗（大衆部等）、Ⅳ現通假実宗（説假部等）、Ⅴ俗妄真実宗（説出世部等）、Ⅵ諸法但名宗（一説部）、Ⅶ勝義皆空宗、およびⅧ応理円実宗である。そして、

七に勝義皆空宗とは、清弁等を謂う。明かに空經を説いて以て了義なりと爲す。一切法を説いて世俗は有なるべきも、勝義は皆空なりとす。

八に応理円実宗とは、護法等を謂う。弘く華嚴・深密等の經を暢ぶ。二諦を説くと雖も、其の所應に随って有・空の理を具え、円妙にして闕くる無く、実に殊勝なるが故なり。

今この「維摩」經は、前の六宗に非ず。後の二「宗」は唯これ大乘の所説なり。故に知んぬ、通じてこれ二宗の所撰なることを。（九九九中）

と言っている。これによって窺基は、はじめに明確に一切經中における維摩經の位置を規定し得たといえる。同時に『經疏』において、既述のように「清弁等」の空理義と、「護法等」の応理義とを併挙して一經の句意語義をたださねばならなかつた理由も、これらによって判然としたわけである。『經疏』の思想史的意義は、たしかにそうしたころにあったのである。さいわい窺基自身が、いまま少しくこの問題についてくわしくのべたところがあるから、それをつぎに要約して示そう。

若し初の大乗の清弁等の義に依れば、此の「維摩」經は、二諦の義を明かすと雖も、勝義諦に依らば、空を以て宗と爲す。

故に a、十大弟子（声聞品）には皆、空理を以て而もこれに對詰し、彼の詞に皆屈す。 b 四大菩薩（菩薩品）には亦、真空の理を以て而も徵するに、皆いわく、理弁を對揚すること能わずと。 c 「妙」吉祥（問疾品）の疾を問う

や、先ず方丈を空し、又いう、諸仏の国土も一切皆、空なり、其の分別を空すれば、真空も亦空なりと。d 又觀衆生品中には、譬えば幻師の、所幻の事を見るがごとし。菩薩の衆生を觀するも、かくのごとしと為す。乃至、無烟の火等の如し。

この故に、此の經は二諦を具談すと雖も、勝義ふかきが故に、以て義の主と為す。故に空を以て宗と為すとなり。

(同前)

これが第七の勝義皆空宗の趣意で見られた維摩經の特色である。つぎに第八の応理円実宗ではどうであろうか。

後の大乘の護法等の義に依れば、二諦を説くと雖も、世俗諦に四ありて、空および有に通ぜり。勝義諦にも四あれども、ただ有のみにして空に非ず。空なれば無なればなり。遍計所執はただ妄執のみ有りて、体は実に空無なり、故に勝義に非ず。(同前)

ここに世俗・勝義の二諦には、いづれも四重の不同がある。そして各、世間・道理・証得・真義の四の所成である。

四重	世俗諦	勝義諦
一、世間所成	法体いまだ必らずしも有ならず。一切世間の共に言説する所なり。之に執して有なるが故なり。即ち実の我法なり。瓶・盆等これなり。	諸有学者、世間の言説、これを以て有と為す。即ち蘊・処・界、有・無為の法なり。
二、道理所成	世間の有情、尋思ある者は、所説の道理、体用俱有なり。即ち蘊・処・界、有・無為の法なり。	即ち諸学者、共に道理を立つ。四諦の理等なり。
三、証得所成	世間の学者、方便修学し、悪を除き善を	諸有学者、この方便を以て能く聖果を証

四、真義所成

務め、聖果を証するが故に、即ち四諦の理等なり。

世間の学者、既に修学しおわり、この殊妙を以て所証得と為す。即ち二空の真如なり。

此の四の中、初の一は体空にして後の三は体有なり。

す。いわゆる二空の如なり。

諸有学者、既に修学しおわり、この深妙を以て所証得と為す。

さらに勝義・世俗両諦に関する論がつづく。廢詮して旨を談すれば、一の眞法界につき、その二諦を論ずる、並びに人と法とに通ず。

A (人) 中智の所知は、世俗諦と名づけ、

上智の所知は、勝義諦と名づく。

B (法) 下劣の道理は、世俗諦と名づけ、

上勝の道理は、勝義諦と名づく。

この故に、二諦に各々四重あり。人に依り、法に依る。道理(法)に浅と深とあり。智と境と(人)に麁と細とあり。以て差別を分つなり。

而も此の〔維摩〕經一部は、多くは初の世俗諦を説くなり。(九九九下)

世俗諦を主とするが、また勝義諦をも説くのが維摩經である。しかもその勝義諦を明かすについて、さらに因縁・唯識・無相・真如の四法門があるのである。

1 (因縁の法門) 問疾品に、文殊師利問言「居士、是疾何所因起」 a 維摩詰答言「從痴有愛、則我病生」 b 又言

「以一切衆生病故、是故我病」とあるを例とすれば、

a は、生死の因縁としての病い（痴が本たるが故に）に答え、

b は、出世の因縁としての病い（大慈悲を以て本とするが故に）に答えたものである。

2 (唯識の法門) 序品に「直心是菩薩淨土。深心・大乘心是菩薩淨土。乃至広説、隨其心淨、則仏土淨。所以、心垢故仏土垢、心淨故仏土淨」とあるがごときは、唯識の法である。

3 (無相の法門) 声聞品須菩提章に、「法常寂然、滅諸相故。法離於相、無所縁故。謗諸仏、毀於法、不入衆數、終不得減度、汝若如是、乃可取食。乃至広説、一切言説、不離於相、至於智者、不著文字。故無所懼、文字性離、無有文字、是則解脫。解脫相者、即諸法也」とあるごときは、無相の法である。

4 (真如の法門) 觀衆生品に、「顛倒之想、無住為本。無住無本。從無住本、立一切法」とあるごときによって無住真如の法が最も深極であることができる。また不二法門品の、a 三十一菩薩が、無差別の相を説いて入、二としたのは第三の「無相の法門」で、義なお庵著である。b 妙吉祥(文殊)が、無言無説無示として、問答を雜れて不二に入ろうとしたのは、なお詮頭に属し、深極でなく、これまた「無相の法門」内のものである。しかるに、c 勝義証得の所攝は、ただ無垢稱(維摩詰)にあり。默然無言にして、真如の妙を正智正証したものである。これが「真如の法門」で、深にしてまた妙なることかくのごときものであるという。

以上によって、維摩經には勝義の四法門が、世俗義の中に織りまざって説かれているものであることがわかった。同時に、勝義の四法門自体に、論理的または展開的順序があり、

I、因縁の事法は、最も庵頭と為す。II、唯識の理觀は、其の次に細微なり。説に内心の相状を有するが故に。

III、無相の通觀は、差別の相なく、其の次に更に細なるも、仍お無相の当心ありて、未だ正証と為さず。IV、唯真

如の門ありて、最も深妙と爲す。心境、智に冥し、神会、正理に達す。真智に契い、障習を滅して一切法を立つ。

故に最第一なり。(一〇〇〇中)

と説かれた。これは「因縁」「唯識」「無相」「真如」の四段階における価値序列である。同時にそれは「因縁」の事法にはじめて「真如」の妙会にきわまる宗教的実践の体系である。ゆえに、四門が同時に一門であり、また一切の門である。さらにいう、

四門を説くと雖も、相違反せず、一一の法門は一切を攝し尽す。且らく因縁の中に亦唯識有り。唯識も亦是れ因縁の法なるが故に。亦無相有れども、所縁の無相は因縁を離れず。真如の体は亦是れ因縁なり。因縁に由り一切法を攝するが故に、乃至、真如の中には、一切法とは不一・不異にして応に随って連せず。(同前)

と。これ維摩經について言え、同時に凡ての大乗經典についても証し得ることである。すなわち、A世俗諦に我法皆空を顯わして執着せざらしめ、B勝義諦には、I因縁の法を説いては染を断ち淨を取らしめ、IIその唯識を顯わしては妄境の真に非ざることを明かして唯心の理を証し、III無相の旨を彰わして分別差別の相を断ち、IV真如の理を説いて智証を起さしめるのである。

以上が第八の応理円実宗の立場における維摩經の見方であった。

ふたたび第七、第八両宗を比較すると、勝義皆空は二諦を總説するし、応理円実はこれを別陳するのであり、前者が三無性を以て真とし、三性を俗とするに對し、後者は逆に、三無性俗、三性真とする。空理・応理の義別が生ずるゆえんである。窺基は要するに、註經に當りこの両義の別を掲げながら、しかも円実の一旨に帰着させることをその真趣意としたものに他ならない。

このあと『經疏』は經の体性についてのべる。經体は能詮の「文」と所詮の「義」のふたつである。「文」はまた

所依、「義」が能依である。よく「文」を詮するにより「義」が顯われるからである。体性についても清弁と護法両家の別義がある。

A 若し清弁〔等〕に依り此の二体を釈せば、I世俗論に依るに、所詮の經体は、一切の有為・無為の諸法を以てし或は空、或は有にして諸法を体と為す。通じて一切を以て所詮と為すが故に。此の下の「維摩」經に云わく、「譬えば幻人の、幻人の為に説法するが如し」(觀有情品)と。其の性、無に非ず。然るに非実に戻りて能詮の教中に亦、句・言・章論あるを説くべし、声を体性と為せり。(一〇〇〇中)

世俗からは声を体として句・言・章・論の四種がある。

a 句 || 鉢陀 (pada) は跡 (step) であり、ただ法体を顯わして義を顯わさない。句に、(1)集法満足の句、(2)顯義周円の句の二種がある。集法満足とは、「不生不滅、不來不去、不一不異、不常不斷」(いわゆる八不)と言ふようなもので、一一の句義は未円でありながら句たり得るもの。はじめの音声が法を集顯するのを跡(パダ)とし、教ならばそれは理の跡である。跡を尋ねて象を得、教を得て義を觀するのである。顯義周円とは、「諸行無常、有生滅法、生滅滅已、彼寂為樂」と言うようなもので、一一の句義はみな満足している。いまは集法満足を取って顯義周円を取らない。

b 言 || 縛 (去声) 迦 (vaca) は言 (speech, word) で顯義周円なるものである。護法義の「句」にあたる。

c 章 || 鉢刺迦羅 (prakara) は章 (heap, multitude) で、一章一段、以て諸義を明かす。

d 論 || 奢薩咀羅 (sāstra) は論 (order, treatise) で、一部を総周するものである。

以上句から論は、狭から寛に至り、詮法に関しては初(句)は顯体、次(言)は顯義、次(章)は広明、後(論)は周備とする。

A II 若し勝義に依らば、能詮・所詮、一切皆空なり。(同前)

法性の体は空であつて、教も理もない。

A III 此の世俗と勝義との二理に依るが故に下の「維摩」經に云わく、「法は有に非ず、亦無に非ずと説く」(序品)と。勝義の体は空なり、法は有に非ずと説く。世俗の体は有なり、亦無に非ずと言う。(同前)

勝義の体は空であるから非有と言うが、亦復非無である。法性すでに空であれば、定んで空とも有ともできないから双非である。世俗によって教義を経体とするので、勝義にもどせば一切皆空であつて、体として体ならざるはない。

B 若し護法等に依らば、菩薩の勝義・世俗は、みな能詮・所詮の二法を以て而も教体と為す。I 且らく世俗諦の所詮は通じて有為と無為とを以てす。(一〇〇〇下)

空であり有であるのが諸法の体であるから、三性をもって所詮の体とする。經の「法無有我。離我垢故」(声聞品)は遍計所執、「從痴有愛、則我病生」(問疾品)は依他起性、「一切皆如也」(觀有情品)は円成実性である。世俗では声名句文が体性である。

B II 若し勝義に依らば、通じて諸法の体性を論ずるに四あり。一には撰相帰性体、二には撰余帰識体、三には撰仮随実体、四には仮実別論体なり。(二〇〇一上)

(一)撰相帰性とは、一切の有為・無為等の法が体すなわち真如で、真如が本たること、經の「一切有情皆如、一切法亦如也」(觀有情品)のごときである。(二)撰余帰識とは、一切の法体が、みな識を離れないこと、經の「以心垢故、衆生亦垢」(問疾品)のごときである。(三)撰仮随実とは、一切の仮法がすべて別体なく、もとの所依に随つて実法を性とすることで、忿恨等は瞋が体であり、仮名の淨土は四塵が体、仮名の衆生は五蘊が体、一切諸仏は五法(清淨法

界と四智)が体であるときである。(四)仮実別論とは、仮と実の用が異なり、各々に別説することで、経には「或有仏土、声音名字、而作仏事」(菩薩行品)ともある。名句等は法、処の所撰で不相応法、所起の声は声、処の所収で色聚の所撰たるの別がある。

いま教法を説くに、文に義に、みなこの四体がある。一に、文と義とが相を撰して性に帰するは、通じて真如を体とする。真如は一切法の本性である。二に、余を撰して識に帰するは、本たる能説には識心が体であり、末たる能聞には心識が体である。三に、仮を撰して実に帰するは、所詮(Ⅱ義)に四がある。心・心所・色・無為である。みな実に帰する。四に、相と用と別論とは、所詮に五ありとし、前四法に不相応の一法が加わったもので、不相応は経に「無以生滅心行説実相法」(声聞品大迦旃延章)とあるときである。能詮(Ⅱ文)には声・文・名・句の四がある。

窺基がかく維摩経に即して経教一般の能詮・所詮論を徹底的になしたごときは、もとより前来の維摩研究者にはなかつたことで、これによって、大師のよって立つ唯識法相宗義が十分その特色を発揮し得たと同時に、この経の内蔵する宗教的体験のふかさとその表現の普遍性をも亦あます所なき理解をもたれ得て、『経疏』の大乗仏教思想上における地位を高からしめているのである。

四 『経疏』の思想的意義

『経疏』はこのあと、第三に経名と品の次第をのべる。いわゆる「経の不同」である。『維摩』は(1)嚴仏調、(2)支恭明(謙)、(3)法護、(4)叔蘭、(5)蜜多および(6)羅什の六訳を経て玄奘に至り実に第七訳が成った。しかも什訳ひとり「維摩詰所説」を経題としたのは許せない。

唯梵本に依るに初の首題に阿費摩羅枳里底 (avinakīrti-nirdesa) と云う。阿 (e) の言は無なり。摩羅 (māla) は垢を云う。阿摩羅識 (amala-vijñāna) と云うが如し、此に無垢識と云う。今すでに費 (vi) の字を加う。故にこれ称なるなり。即ち「無垢称」と云う。枳里底 (kīrti) とは説なり。梵音多く倒す。「衣著」「飯喫」と云うが如し。
(一〇〇二下——一〇〇二上)

とする。けれども羅什が「所説」を当てたのは nirdesa (論議) の経題で、kīrti (称) は Vimāla (離垢、無垢) と一つになって Vinakīrti (浄名) その全体で維摩詰の名称と見るべきである。このように現代の目からは窺基に是正すべきものが皆無とは言えまいが、その学究態度には極めて近代的なものさえある。総じて窺基は羅什に対し批判的であるが、新訳の立場上さようになったものでもあろう。品名の改訳についても『経疏』に逐一その説明をのせている。たしかに第一品を前來「仏国」としていたのを一經の由序を語るものと解し「序」品としたことも玄奘の見識であつたらう。また第八品を什訳が「仏道」(支謙は如来種) としたが、菩提 (bodhi) は覺で當來の仏果である。分 (bhāga) はそれに対する因の意味で、當品にのべられた衆行が覺を成ずる因である。故に奘訳は「菩提分」と改めたのであるとする。その上、「道」に因の意味もないことはないが、元來それは老莊(道家) が用いる言葉で仏教にはまぎらわしい。末伽 (mārga) ならば「道」でもよいが、道家で無道を理想とする方面からは仏位にあつてしかも無道という矛盾を生ずる。羅什を助けた肇公(僧肇 384—414) にも責任があるともみえる。

おもうに維摩經は、二千年近い過去にインドで成立し、以來インド本土でも西域でも中国でもまたチベットでも広く行われ深く研究されてきた。同時に玄奘が『西域記』に細かにしるしたように維摩の説話化がはげしかった。中国仏教における禪人としての「維摩」はやはりその系譜を追うものであつた。これに対し奘訳やこれを承けた慈恩大師の学業には大乘の根本義に立ちかえり、仏教本來の精神を昂揚し發展させようとしたものがある。大師の流儀はわが

国には南都の法相として伝達され、維摩会を中心とする諸經論の講讀は現代に盛んな印度学仏教学の濫觴たる意義を
 になった。『説無装称經疏』は大唐 (Ta Tang) の盛期をかざった仏教文化の一遺産である。そこには Nālandā に
 学習したその師玄奘の当時として最新の学解が生々しく反映し定着しているものに相違ない。維摩經の欧米語訳がこ
 の經の新研究をもたらし、とりわけ玄奘訳が漢訳本中優先せしめられていくと、直接この訳本につらなる『經疏』も
 亦その意義を一新していくことであろう。

(補記) 拙稿「初唐仏教の一断面」(金沢大学法文学論集七。一九五九)を草した時、維摩經のフランス語訳は未
 刊であったので再考の意味において本論を起した。ラモート教授は奘訳を第八としたが、第三訳の次に刪維摩結經
 を加えたからで、これは古訳の抄本類に過ぎなかったろう。また窺基 (K'uei-ki) についても言及する(前掲書
 p. 14)が『經疏』に触れず、奘訳によって維摩研究は一新したが大衆は依然什訳を用いたというのは正しい。藏奘
 兩訳による欧米人の維摩研究が真に唯識義に達する日の一日も早からんことを望んでやまない。

展 望

パレスチナにおける発掘調査の趨勢

——パレスチナ時代からローマ時代まで——

後 藤 光 一 郎

鉄器時代末期のパレスチナはエジプトとアッシリア、新バビロニアの歴史的対決に巻込まれ、強大な勢力の間にあつて右につくか左につくか極めて困難な立場に立たされた。この絶え間ない動揺が結局イスラエルの民の独立を失わせる原因となつた。王朝は滅亡し、民はバビロニアへ、又エジプトへ離散した。この際の広範囲にわたる徹底した破壊は現在までの発掘の結果が既によく示している。最近の発掘の一例として Ramath Rahel の王室の砦では、床石の上に厚い灰層がのつていた。前六世紀後半新バビロニアはキュロスに倒され、パレスチナ時代が始まる。パレスチナでは総じてパレスチナ時代の層は貧弱である。

パレスチナ時代の見出された遺跡は、まずパレスチナ北部では Achziv (以下宗教研究第一八三号の展望です)にふれた遺跡の発掘年代と発掘者の名前は省略する()である。ここでは総じて鉄器時代の繁栄は傾きつつあったが、フェニキア文化はその名残りをとどめていた。フェニキア人の墓地が見つかった。

海岸に近い低い丘の岩に方形の堅穴がうがたれ、側面に段階が残され底に到る。もう一方の側面に四角い狭い入口があつて、奥の部屋に通ずる。部屋の床の中央に更に方形の穴がうがたれている例もある。これらから前九—八世紀のサマリア土器、フェニキア土器が見出され、鉢型土器に火葬に付せられた骨が納めてある例もあつた。この鉄器時代第二期に設けられた墓処は前六世紀後半パレスチナ時代初期に再び使用された。前六世紀末のコガネムシ印章、地中海地域のフェニキア植民地の出土品と比較される貴金屬、装身具、赤釉土器類が出土した。又身ごもつた婦人像(テラコッタ)も見出された。多数のアッティカ産土器はギリシアの影響がたかまりつつあることを示す。その他の遺跡として Beth Yerah, Khirbet et-Tullei, Bet She'arim がある。

中部では、まず Tell Zeor がある。わずかに幾つかの石造構築物が見出された。Maknish では鉄器時代の聖所のあとに建てられたパレスチナ時代の社が発掘された。一つの大部屋の北側に小部屋が続き、東側に広い前庭があつて、神殿の正面は東を向いている。東の壁の前に祭壇や容器が配置されてあつた。多数の祭儀用土偶が出土したが、中でも長いヒゲをつけた男子坐像、妊婦像、子供を抱いた婦人像などが目立っている。Tell Qasil のパレスチナ時代層は厚くないが、アテナイ土器や shnyhw 'bd hmlch (王の僕アシャンヤフウ)と前五〇〇年頃のヘブライ文字で彫られた印などが見つかった。Tell Aviv の港近くの墓処からはアシュタルテ像などがみつかった。Jaffa と Bat

Yam の間の港町の遺跡からも前五世紀のアッテイカ土器が出土した。Jaffa からは前四世紀前半のフェニキア、アテナイ土器が出ている。Horvat Dorban からはアラム文字が記された土器片が出た。Ramath Rachel では一九六〇年までベルシア時代層の存在は予想されていたが、主要建造物を何ら跡づけることはできなかった。一九六一年の発掘でベルシア時代の砦が、鉄器時代のエホヤキンの砦の南に見出された。ベルシア時代層は鉄器時代層と並んで多数の押印を産出した。ロゼッタ印、yhd 印、yrsim 印(前四世紀)などの他、ベルシアの支配下におけるユダヤ地方の今まで知られていなかったユダヤ人総督の名前のある phw 印がある(例えば yhd yhzr (Ye-hoazar) phw, hyw (Ahiyo) phw。いずれも前四世紀)。一九六二年、死海文書の発見者として有名になった遊牧民タミーレ族が、エリコの北一四杆の Wadi Daliyeh にある Abu Sijeh 洞穴からベルシア時代のパピルス文書を発見した。これは大小多数のパピルス断片と証人の印章を押した粘土の封印を含み、判読しうる部分から前三七五年~三三五年にかけての司法行政文書であることが分かった。Abu Sijeh 洞穴は、もう一つの中期青銅器時代の遺物がたくさん見出された Ardaq en-Na'sneh の洞穴と一緒に一九六三年アメリカ発掘隊の Lapp が掘った。前四世紀の堆積物の中から多数の人物が出てきた。またパピルス断片、布片、装飾品、食糧、土器、貨幣のたぐいが出土した。パピルス断片には前四世紀としては古風な Paleo-Hebrew 文字で「(ハナニ)ア、サマリヤの総督、(サン)バ

ラットの子」とか、或いは、「この証書はサマリヤで書かれた」とか、「イエシュア、地方長官サンバラット(と)ハナンの子」、ネヘミアという名の奴隷の売買などが記されている。これらのパピルスから、前五世紀から四世紀にかけてサマリヤの支配者が、

サンバラット I

サンバラットの子、デラヤ

サンバラット II

サンバラットの子ハナニヤ

サンバラット III

という順序で、当時の papponymy の習慣に従って祖父の名を襲名していたらしいことが推定されている。Abu Sijeh 洞穴から出たパピルス文書のサンバラットは前五世紀ネヘミアがエルサレムに到着したときの支配者サンバラット I ではない。粘土の封印は百数十個みつかったが、それらの押印の跡にはベルシアとアッテイカのモチーフが著しい。ヘレニズム時代の到来に先立って、ギリシア文化の影響がすでにパレスチナにも滲透しつつあるのがうかがえる。その他 Caesarea, Tell Abu Zaitum, Ashdod などがある。Ashdod からアラム語で物資の取引を記したオストラコンが一つ出土した。その他一九六二年 Yotvin が発掘した Tirat Yehudah がある。

南部では、Tel Sippor で前五~四世紀の土偶、石灰岩像が多数つまった直径約一米の穴がみつかった。神殿のガラクタを捨てたのかもしれないが、この遺跡のベルシア時代層は耕作の

ためひどく擾乱されている。En-Gedi では ynd 印のある壺の把手が見出され、この町がユダヤ地方に編入されていたことが分る。その他 Tell Gath, Tell 'Arad がある。

ギリシア文化はすでに鉄器時代から徐々に近東へ滲透しつつけてきた。アレキサンダー大王の壮挙が実る荒地は、それまでに充分準備されていたと見てよい。かつてオリエントの国際語だったアッカド語にとつて代つたアラム語は、ギリシア語によつてその地位を奪われようとしていた。前三三二年アレサンダーの出現と共にバレスチナも歴史上ヘレニズム時代に入った。

北部では Achziv が繁栄をとりもどした。一軒の家から社の奥に納められた壺を描いた石板がみつかった。これはローマ時代に到るまでフェニキアの信仰が残っていたことを示す。一九五一年 Amiran が Tell el-Fukhkar のふもとでネクロポリスを掘つた。ヘレニズム時代のものとしては別に目星しいものはない。陶棺又は木棺が使用されていた。一九五九年 Achno の郵便局建築現場からヘレニズム・ローマ時代の遺構があらわれ、Applebaum がこれを調査した。更に Deus Soier への奉納品や沢山のヘレニズム時代土器が出土し、建築物の一つは神殿かもしれないと考えられている。少くも約五十の、印を押されたロードス島製アンフォラの把手がみつかった。一九六〇年キプツ、Heisbah の島でフルトラーザがギリシア語碑文を一つ掘上げた。この碑文は三八行のギリシア文から成り、アンティオクスⅢ(前二三一—一八七年)時代の七つの公文書の写しを内容とする。その中六つはアンティオクスⅢからの書簡で、第五

の文書に関連したものである。この文書によると村々で発生した不正にかんがみ、何者もどんな理由によつても住民から徴達したりかれらを追出したりしてはならないとされている。これは総督でありまた大祭司のプトレマイオスの覚書であるが、アンティオクスⅢの書簡によつて裏づけられる。このプトレマイオスはヨセフスのユダヤ古代史にでてるトラセアスの子のプトレマイオスで、はじめエジプトのプトレミーⅣの將軍だったが、のちにセレウコス家に通じアンティオクスⅢから南シリアとフェニキアの総督及び大祭司の地位を与えられた人物と同一人物であると考えられている。その他 Beth Yerah, Tell Kadesh Naphthali, Khirbet et-Tuleil, Tell Bir el-Gharbi, 一九五七年 Prausnitz が発掘した Shavei-Zion, 一九五四年 Goldman が調査した Achno 近くの墓所などがある。また一九五四年 Kfar Bili の近くで、サマリア碑文が発見された。それはシケムの山を神聖視するサマリア教団の十誡を含んでいるが、果してヘレニズム時代のものかどうかは明らかにされていない。

中部では、Tell Zeror で大きな石造建築にとまなつて、魚料理用皿、アッティカ土器、プトレマイオスⅡ(前二八五—二四六)、アンティオクスⅢ(前二三一—一八七)時代の青銅貨、印を押されたロードス島製アンフォラの把手などが出土した。Makamish ではバベルシア時代のフェニキア聖所が引つづき機能を果していた。Tell Qasbi ではアウクストゥス時代の XAPIC という銘をもつ Terra Sigillata 土器が出ている。Jaffa からは土偶、オストラカ、青銅貨などが出た。またプトレマイオスⅣ

とその妻ベレニスに捧げたギリシア語碑文が見つかった。Jaffaではこの時代プトレマイオス家崇拜が行なわれていたのかもしれない。Ramath Rahelではヘレニズム時代の著しい遺構は見出されなかったが、アッティカ土器などが出ている。Tirat Yehudahではオリープ油製造所と染物工場がみつかった。オリープ油を搾るため臼型と杵型の両方の搾油装置が使われた。ヘレニズム時代土器の中には前二〇〇〜一八〇年にかけてのロードス島製アンフォラの把手があった。この遺跡はマカベアのユダの叛乱の前又は間に破壊されたらしい。Tell Morでも染物工場の窯や紫色染料の原料になった貝の殻がみつかった。パレスチナ海岸平野は古代世界に名の通っていた紫色染料の産地だった。特にゲゼルはその一中心地をなしていたらしい。Ashdodでは市場の一部をなす社がみつきり、うぶすな神の平板像が出土した。この町はヨセフスとマカベア書によるとハスモニア王朝のとき攻撃を受け、ヨナタンが元来ベリシテの神だったダコンの神殿を破壊したといわれる。ハスモニア王朝のアレキサンダー・ヤンナイウス(前二〇二〜一七六年)の時の貨幣が出土した。その他、Caesarea, Tell Qasbi附近の墓所、ヤルコン川沿岸のいくつかのマカベア時代砦などがある。

南部では、Tell Gathでヘルシア時代末期又はヘレニズム時代初期の穴から土偶が数多く出た。En-Gediではヘレニズム時代に入つて新しい砦が築かれ、やがてハスモニア王朝のアレキサンダー・ヤンナイウスが厚い壁の砦を築き直した。この町は鉄器時代の繁栄につぐ二度目の繁栄期を迎える。これは前四

〇年バルテヤ人の侵入によつて終りを告げる。一九五八〜五九年 Avi-Yonah が発掘したナバテア王国の主要都市 'Avdat では前三世紀以降のナバテア人居住地が明らかにされた。'Avdat はアラビア半島、トランスヨルダン、紅海沿岸と交易する隊商の通路を守るために、年間雨量数十耗という乾燥したネゲブの荒野の唯中に建設された。近くの深い峡谷の底から泉が湧出するが、この規模の町を支えるには天水をたくわえる貯水槽や、冬雨期の降雨のあと洪水になってワティを流れくだる奔流を一旦せき止め、流れこませるため岸の岩にうがれた巨大な貯水槽をいくつも必要とした。こうしてためた水を石垣でかこった島に導いて農産物を育てた。島をうるおすためにはその数十倍の面積のいわば集水地を必要とした。町の周囲の低地に散在するこうした島はビザンチン時代までひき続いて利用された。その他大きな祭壇やアフロディテの青銅小像などが出土した。同じような状況が、'Avdat の西の Shivta でも見られる。その他ヘレニズム時代遺物のある遺跡としては Tell Sippor, Tell 'Arad がある。

パレスチナでは前六三年ポンペイウスの出現と共にローマ時代に入った。この時代はイスラエルの民の離散に到る悲劇的叛乱の時期である。

南部では一九六一年 Kaplan が掘った Kar Gil'adi のローマ時代の墓所がある。第二世紀後半のヘブライ文字で人名を記した石棺や、第三世紀初期のギリシア文字を記した大理石棺や鉛棺にアンフォラ、月桂樹、ブドウ、ヘラクレス像などの装飾

が付せられていた。一九六二年 Yevyn が調査発掘した Chozrazin では、四十年前に発掘されたシナゴグ周辺と町の様子が明らかにされた。シナゴグは町の中心部の最も高い所を占め、地下の水槽や ritual bath を附属施設として持っていた。この他ナザレ近傍のいくつかのシナゴグが Sukenik などによって発掘された。一九五三年 Rabanji が Tiberia のローヤ・ビザンチン時代の浴場を発掘した。ホールには象、ヒョウ、グリフォンなどの動物を描写したモザイクがあり、そこに Judeo-Greek, آرام語文が各々一つずつあった。一九六一年以降 Dotan が発掘している Hamath-Tiberias のシナゴグは、バシリカ様式の建築であるが、'broad house' 型と呼ばれる、初期のシナゴグでは稀な様式のものである。建物は南を向いており、ネープの西の側廊は一列だが東の側廊は二列ある。ネープの床はモザイク張りで、三つのパネルに分れる。北のパネルにはギリシア文とひかえるてい獅子で、ギリシア文はこの建築の寄進者の名を記している。中央のパネルは十二支を表わしている。四隅には四季の象徴が記され、真中には太陽神ヘリオスが描かれている。南のパネルには神の箱を主題に、七つの枝をもつ燭台(メノラー)、エトローグ、ルーラーヴ、山羊の角笛などユダヤ教祭儀と関係の深い品が余白をうめている。この型のモザイクはアンティオキアの第四世紀後半のコンスタンチン様式モザイクやベイト・アルファのモザイクを想起させる。このシナゴグはビザンチン時代第五又は六世紀に別のシナゴグにとって代られた。Beth Yerah でローヤ時代末期又はビザンチン時代シナゴグの

地域から入り組んだ水道施設が明らかになった。ヤブネエル谷からティベリアへ水を運ぶローマ時代水道からサイフォンの原理をつかって水の供給を受けていた。下水道はガリラヤ湖に注がれた。一九六〇～六一年 Applebaum により、一九六二年 Negev によって Beth Shean の円形劇場が発掘された。建築物の装飾の中でも体と頭は河馬、角は牡山羊という神話的動物が著しい。前舞台の地下から、建立者の名を刻んだ大理石祭壇が見出された。一九六一～六二年 Druks が発掘した Yifat の墓所では、丸い石をころがして墓所の入口を閉じるようになっていた。これと同様式の入口をもつ墓所はエルサレムのヘロテ家の墓所である。Bet She'arim では第三～四世紀にかけての二つのカタコンベ、第二～三世紀のカタコンベが更に見出され、棺に刻まれた多数のギリシア碑文がみかた。これらはシリア沿岸の町、アンティオキア、ビュプロス、ツロなどのユダヤ人を葬ったことが明らかになった。碑文の中には「シドン人、アリストオスの棺」、「これはラビ、アニアノスのもの(埋葬)」、「これらはラビ、アニアナの内側及び外側の棺、また……彼の子ら、聖職者たち……」、「あなたがたのよみがえりが無事であるように」といったものもある。カタコンベ第二〇と第一四の上方面にかなり広い平坦地があった。恐らく、死者のために折り、またかれらとの出合いの場所だったらしい。カタコンベ第二〇の棺の碑文の一つに、「ラビ・ヒレル、レビの子、彼はこの岩窟を造った」とある。カタコンベの中には殆んど石棺であるが、地表の墓所から七本の枝のある燭台が装飾についてい

る鉛棺が出土した。又町の発掘でバシリカ様式の、一方に壇のある建物が見つかった。床はモザイクで、壁には絵が描かれ、中庭の水槽から多くの土器、銅器及び鉄器、多くの貨幣、文字を記したものなどが見出された。この建築はタルムード時代、第二世紀又は第三世紀初めのラビ法廷だったのかもしれない、と考えられている。この町は全盛期は第三〜四世紀であるが、

三五年 *Gallus Caesar* によつて破壊された。 *Shavei Zion* ではローマ・ビザンチン時代の教会が発掘された。ネーブの床は二回修復された。最後の三回目の修復はツロ紀元六一一年、グレゴリア暦四八五〜六年である。最初の建物はコンスタンティヌス帝時代のものである。第四、五世紀の教会々議における教義決定に基づいて、教会建築の内側のもよう変えが行われたようである。その他の遺跡として、一九五三年 *Anat* による *Sasita* (*Hippus*), *Achziv*, *Accho* の郵便局建築現場、 *Tell el-Fukhkar* などがある。

中部では、 *Carnel* 山で前三〇年〜後五四年の間のツロ銀貨四五〇〇枚が地中に埋められた壺の中から発見された。これはフェニキアの都市に住むユダヤ人が十分の一税をエルサレム神殿に奉納するため人を送ったところ、六七七年叛乱をおこしたユダヤ人鎮圧のためローマ軍がすでに行動をおこしていることを知って、エルサレム途上のカルメル山中にこの大金を埋めて隠したのが、そのままになってしまったのではないかと考えられている。 *Caesarea* で、今は観光地として有名になったが、ビザンチン時代の中庭または街路の両側に第三世紀の斑岩坐像と

それと向合つて第二世紀の白大理石坐像、石柱など、ローマ時代のものが再びそのまま使われている場所が発掘された。第四世紀の公共建築の大理石柱の一つには、ギリシア語で「オリュムポスの子テオドロスの寄贈、娘マトロナが助けられた故に」とあり、コリント様式柱頭の二つにメノラ（七本の枝をつけた燭台）が彫られてある。又ヨセフスによると、ヘロデが港に面した高台に建てたと言われるアウグストス及びローマの神殿が発掘された。その埋土に前一世紀よりさかのぼる土器片が見つかった。ローマ時代の劇場も発掘された。これは前一世紀から後第三世紀にわたる多数の材料を使って建てられていた。その中に *Pontius Pilatus* の名のある碑文があった。それは階段のステップの一つに利用されていた。その他 *Terra Sigillata* 土器が出ている。 *Ramath Rahel* ではいくつかの水槽を結びつける水道組織のととのつた浴場が発掘された。幾何紋様のモザイクの床の下に、そのモザイクを造るとき出来た石の破片が一杯つまっていた。床下の蒸気室の床の大きなレンガに **REG X FRE (REGIO X FRETENSIS)** の省略) と印が押されている。

これはローマ第十軍団の印で、この浴場は駐留ローマ将兵のためのものであることが明らかになった。一九五三年 *Landau* が調査したエルサレムの *Beit Safafa* の墓所の *funeral chapel* はその西側壁がんのモザイクによる碑文から二〇六六年頃に建ったことが分つた。十字架などがついている六つの鉛棺が納められていた。 *Tell Qasil* では建築はサウリアのに似ている。またアウグストス時代(前四四〜後一四年)の **XAPIC** 印のある

Terra Sigiliata や pseudosigiliata が見出された。Jetha はトラヤヌス帝(九八〇—一〇一七年)に対してユダヤ人が叛乱をおこした時、一度破壊されたらしい。三つの同一のギリシア文が見つかった。それらは堅い石灰岩にうがれた大きさのちがう三つの四角い穴に彫られている。これは鉛錘の鑄型に使われたもので、「……の子、ユダと呼ばれる市場の支配人、彼はネルヴァ、トラヤヌスの第九年に役についていた」とある。またローマ第十軍団の印を押した煉瓦も見つかった。Avi-Yonah が発掘したエルサレムの西の Givat Ram で第一世紀のユダヤ人部落が明らかにされた。Ashdod では古くからの町 Azotus が衰え近くの Azotus Paralius にそのかつての地位を譲った。その他 Leibovich が発掘した Dor の劇場、Ben Dor が調査した Benyamina のケサリア水道の土台、Nathania のネクロポリス Tel Apeh, Nahamani が発掘したエルサレムの Sanhedria の一部、一九五七年 Rahmani が調べたエルサレムの Samuel ha-Nasi 通りの墓所、エルサレムの Romema の墓所などがあ

る。南部ではクムラン洞窟などから見出されたいわゆる「死海文書」の発見と、クムラン教団の根拠地と推定される Kiribet Qumran の発掘のことはすでに有名で多くの出版物に報告されているので省略する。思わざる見つけもので活気づいた遊牧民ターミレ族は知られざるかくれ家の洞窟を求めて次第に南下し、やがてムラバート洞窟で再び多くの旧約聖書写本の断片、バル・コセバ時代(二二三—二三五)のバビルス書簡などを捜しあてた。一平方哩約英一ポンドという発見物の相場がほぼ通り値段になった。ターミレ族は更に南下を続け、遂にイスラエル・ヨルダン国境を越えイスラエル地区でも盗掘が行われるに到った。イスラエル側が大規模な発掘隊を組織して困難な発掘にのりだした直接の原因はそこにあった。ユダヤの荒野の発掘の際、まず Seelim 谷でローマ軍の四つの軍営跡と、バル・コセバの叛乱のとき人が住んだ幾つかの洞窟が見出された。それらの中から鉄鑊、木・アシの矢の貯蔵庫、トラヤヌスからセウェルス・アレキサンダー(二二二—二三五)時代までの貨幣、出エジプト一三・一—一六の部分を含むお守り用羊皮紙、ヘブライ語、アラム語、ギリシア語のバビルス断片などである。ギリシア語のバビルスには人名を記したものがあ

展 望

る。Hever 谷では谷の北岸の「書簡」の洞窟から青銅の器一八、編籠、木鉢、皿、大型鍵、宝箱、網、鏡、サンダル、完全なガラス皿、詩篇一五の一部、ヘブライ語、アラム語、ギリシア語で書かれたバル・コセバの書簡一五、九三—一三二年の間のナバテア語、アラム語、ギリシア語によるパバタ文書三五、などがみつかった。これらの文書に関連して興味あることは、タルムードに書かれた契約書様式の実例をみることができるとい付である。日付は二人のローマ執政官の名、ローマ皇帝の年、ローマの「アラビア地方」の年代(一〇六年トラヤヌスによってこの地方が設立されユダヤはそれに編入された)の三つのシステムによる。文書第六によると「ローマ執政官 Lucius Catilius Severus (二回)と Marcus Aurelius Antonius」ローマ皇

片、バル・コセバ時代(二二三—二三五)のバビルス書簡な

帝ハドリアヌス第三年、「アラビア地方」第一五年」はキリスト教紀元一二〇年に当る。これで *synchronization* が成立し、今まで知られていなかったローマ執政官の名前も明らかになった例もある。バル・コセバの書簡はバル・コセバ自署の貴重な歴史的文書であり、今まで神話的ベールに包まれていた人物の生々しい人間像を浮彫りにしてくれる。木板に記された書簡は「シモン・バル・コセバ、イスラエルの君 (King)、イエホナタンとマサバラへ、平安あれ」にはじまり、イシュマエルの子タハヌンの小妻を没収してバル・コセバのもとに確かにもって来るよう命じ、「もしおまえがそうしないと、厳しく罰せられるだろう」とつけ加えている。またアラム語のバビルス文書の一つには「シモン・バル・コセバ、バアヤンの子イエホナタンとシムオンの子マサバラへ、ヒッタの子エルアザルをすぐ安息日の前に私のもとにこさせるように」とある。別のヘブライ語のバビルス文書には「シモン・バル・コセバからエン・ゲディの人々、マサバラとバアヤンの子イエホタンへ。おまえたちは坐して、イスラエルの家の糧をのみ食いしている。そして兄弟達のことを少しもかまわない……」。ここから Hever 谷へ逃げこんだ人々は七軒はなれたエン・ゲディから来たことが分る。またエン・ゲディが附近、とくに死海東岸の小妻を叛乱軍へ供給する兵站基地の一つになっていたことが分る。もう一つのアラム語のバビルス文書には「シモン、キルヤト・アラバヤのメナシェの子イエフダへ。私はおまえに二匹のロバを送った。おまえはそれに二人つけてバアヤンの子イエホナタンとマ

サバラのところに遣わしなさい。彼らはおまえのキャンプヘナツメヤシの若葉 (ルーラーヴ) とエトログを荷造りして送り出すだろう。それからおまえは、おまえのところから、テンニシカとヤナギをおまえのところへ運ぶものを他に遣わしなさい。彼らは十分の一税としてそれらをキャンプへ送りどけるのだから。……平安あれ」と記されている。これは一三四年の仮はずまいの祭の前であるとされる。これらはムラバアト洞窟から見出された書簡「シモン・バル・コセバ、イスラエルの君によるイスラエルの解放の第二年シエベトの月二〇日。Herodion にあるキャンプで、ラッパの子イエフダはガリスの子ヒレルに言った……」と対比される。バル・コセバは Hever の書簡をかいたときすでにエルサレムから Herodion 谷へ移動していたことが分る。ババタ文書からババタという女性の数奇な運命をたどることができる。ババタはバル・コセバの書簡に屢々現われるバアヤンの子イエホナタンと血縁関係にあり、イエホナタンの姉妹ミリヤムの夫がババタの二度目の夫になった。ババタの父シメオンはゾアル地区の村 Matjoza の住民でナツメヤシの生えた土地をもっていた。シメオンはもしババタが寡婦になったら、寡婦の間蔵の一つを所有してよいと定めたが彼は妻ミリヤム (ババタの母) に全財産を譲った。それは後にババタの手にうけ継がれた。一四四年ババタは最初の夫イエシュアを夫った。イエシュアも Matjoza の人で、ババタとの間にイエシュアと呼ばれる男の子があった。ペトラ評議会は父をなくした子供のためにユダヤ人とナバテア人の二人の養育人を指定し

た。一二五年ババタは二度目の夫イエフダと結婚した。前の夫の子供の養育人の支払いについて養育人との関係がこじれた。

一二七年夫イエフダとアラビア地区総督の土地調査の際、彼女の財産を申告するため、Rabbat Moab へ行ったときの記録から、ババタのナツメヤシの林は合計約二〇ドナムだったことが分る。一二八年夫イエフダはババタから三〇〇デナリ供託金を受とった。もし倍にして返済されない場合夫の基本財産から支払われることになっていた。またイエフダの前妻の娘の縁談がまとまり、結婚、持参金の話し合いがあった。イエフダはエン・ゲデイにもっている土地の半分を死後娘の財産になるものと定めた。一三〇年の文書からババタの前の夫ヨシエアとイエフダがエン・ゲデイのヘトシオン家の兄弟だったことを知りうる。同年のナツメヤシの売渡しに関する文書から、そのナツメヤシの林が、一二七年の土地調査の際申告したのとは別の三〇〇デナリの供託金に対するイエフダの財産贈与によるものであることが推論される。他方前の夫ヨシエアの子の養育人との関係がひどくこじれる。一三一年イエフダの前の妻ミリヤムとババタの間で財産問題の故に訴訟がおこった。ババタとバル・コセバの結びつきはこれらから理解される。結局ババタはバアヤンの子イエホナタンやマサバラと共に「書簡」の洞窟にのがれる運命をたどるのである。反乱のはじまった一三二年おそくババタの夫はむりにエン・ゲデイに移住させられ行政に当たったのである。一方イエフダはババタと結婚する前、一二四年まだエン・ゲデイに住んでいたとき、トラキア部隊の百卒長から六〇ツロ

・デナリを借りている。毎月一%の利子で八ヶ月という条件で、イエフダは土地を担保にした。トラキア部隊の一部がエン・ゲ・デイに駐留していたのはこれまで知られていなかった。叛乱の勃発と共にユダヤ人は恐らくまずこのローマ軍と斗った。従ってのちに「書簡」の洞窟や「恐怖」の洞窟を封鎖したローマ軍はこの部隊（主力はアンマンにあった）であろう。「恐怖」の洞窟と「書簡」の洞窟の上方だけでなくその他の洞窟の上にもローマ軍のキャンプがあって、叛乱の徒が逃げこんだ切立った断崖の中腹にある洞窟を見張った。「恐怖」の洞窟から約四〇体の主に婦人、子供の骨が見出された。積ったチリの中に穴の奥の方から葬られたらしい。顔はエルサレムの方向を向いている。死者に供えられたはなむけのことはを記した壺の破片が幾つかみつかった。その他多くの土器、編籠、紡錘、櫛、サンダル、針、錐、ナタ、鏝、布、小麦、大麦、豆類、ナツメヤシ、ザクロ、オリーブなど多量の食糧の残り、貨幣などが掘出された。旧約の十二小預言者の写本の小断片などパピルスもいくつか見出された。すべては暴力による死の状態を示している。包囲され飢に迫られ次々に倒れたものと考えられる。彼らはマサダの勇士と同様降服よりも死をえらんだのである。エン・ゲデイの近くの「プール」の洞窟からも矢、櫛、布、貨幣、編籠、食糧、サンダルなどが見出された。一九五三、五五、五六、六三年以降 Gutman, Avi-Yonah, Yadin が Masada を調査発掘した。前三六〇三〇年ヘロデ王が懸崖の突端の岩を三段にけずって建てた王宮趾が発掘され、王の個人用浴室や、

かつて壁を飾っていたフレスコが掘出された。また頂上の平坦地をとりかこむ城壁の中にしつらえられた三方に階段教室のようにベンチのある部屋がみつかった。熱心党のユダヤ教学所かシナゴグのようである。この部屋の背後に続く床下から、詩篇、レビ記、創世記、黙示文字、クムラン教団の文書の断片、申命記三三章、エゼキエル三五〜三八章などが見出された。これまでに一五〇に達するオストラカが見出されたが、ヘロデの王宮への入口近くで「谷出身のもの」「パン屋の息子」とか「チチレ毛」とか「シン・ヤイル」など同一人によって記された一〇のオストラカがみつかった。ヤイルは六六〜七三年のユダヤ叛乱の際の Masada の司令官であった。ことによるとこれらのオストラカは、ユダヤ人が七三年ローマ軍に降服するより自決を選んだとき、クジに当って九六七人の兵士や妻子を刺し殺した十人が最後にのこり、そのうちの誰が自分以外の九人を刺殺するかを決めた二度目のクジだったのかも知れないと推論されている。その他、祭儀用プール、この孤立した岩山の岩のために水を確保する手のこんだ水道組織や錘等が見出された。これらの遺跡の他 Beersheba, Tell 'Arad, Tell Isdar, Mamshit, En-

Gedi, 'Avdat などがある。

以下ピザンチン時代以後の遺構、層をもっている遺跡を一括して挙げる。

北部では Tell el-Tabayiq, Tell Kadash Naphtali, Safad, Chorazin, Sāsita, Tiberia, Hammath-Tiberia, 一九五三年 Aharoni が調べた Bet ha-Sifrah, Beth Yerah, 一九六一、六三年 Sarrisalo が発掘した Kfar Kama, Achziv, Aviyonah が発掘した 'Evron, Shavei-Zion' 一九六三年 Bentor が発掘した Horvat 'Uga, Bet She'arim, Beth-Shean。

中部では、一九六〇〜六一年 Bagatti が発掘した Carmel' Rahamani が調べた 'Athlith, Tell Zeror, Ori, Caesarea, Tell Qasil, Jaffa, Azor, Ramath Rahel, Horvat Dorban, Giv'at Ram, 一九五九年 Perrot が発掘した Horvat Minnim, 一九五八年 Gopina が発掘した Roglitt, Tell Gath, Ashdod. 南部では、Beersheba, Tell 'Arad, Tell Isdar, Mamshit, Mesad Gozal, 一九五七年 Levy が発掘した Nirim, 'Avdat などである。

展 覧

遺 跡	時 代											
	旧石器時代	中石器時代	新石器時代	金石器時代	初期青銅器時代	中期青銅器時代	後期青銅器時代	鉄器時代	ベルシア時代	ヘレニズム時代	ローマ時代	ビザンチン時代以降
Abu Ghosh			○	○								
Abū Šinjeḥ									○			
Accho										○	○	
Achziv							○			○	○	○
Ashdod								○	○	○	○	○
Ashkelon			○									
Azor				○		○	○	○				○
'Aftula				○	○	○	○	○				
'Amud 谷	○											
'Araq en-Na' sāneh 洞穴						○						
'Arugoth 谷											○	
'Athlith												○
'Avdat										○	○	○
Bahan の墓所								○				

遺跡	時代											
	旧石器時代	中石器時代	新石器時代	金石器時代	初期青銅器時代	中期青銅器時代	後期青銅器時代	鉄器時代	ペルシア時代	ヘレニズム時代	ローマ時代	ビザンチン時代以降
Bersheba								○			○	○
Beit Safafa (ヒンサファ)											○	
Bene Beraq				○								
Benyamina											○	
Bet ha-Sittah												○
Beth Shean				○							○	○
Beth Yerah				○		○					○	○
Beth She'arim								○		○	○	○
Bir es-Safadi				○								
Caesarea									○	○	○	○
Carmel 卍											○	○
Chorazin											○	○
David 谷「ブール」洞窟				○							○	
Dor											○	

遺跡	時代											
	旧石器時代	中石器時代	新石器時代	金石器時代	初期青銅器時代	中期青銅器時代	後期青銅器時代	鉄器時代	ペルシア時代	ヘレニズム時代	ローマ時代	ビザンチン時代以降
Horvat 'Usa												○
Jaffa						○	○	○	○	○	○	○
Jaffa ヲ Bat Yam 〇 聖の城									○			
Jericho	○	○	○	○	○							
Kabbara 聖殿	○											
Kabri			○	○		○	○					○
Kfar Gil'adi			○	○	○		○				○	
Kfar Kama												○
Khirbet el Biṭar				○								
Khirbet et-Tuleil						○		○	○	○		
Khirbet Qumran											○	
Khirbet Sheikh 'Ali			○	○								
Kishon 原野の墓							○					
Ma'ale ha-Hamisha						○						

遺跡	時代											
	旧石器時代	中石器時代	新石器時代	金石器時代	初期青銅器時代	中期青銅器時代	後期青銅器時代	鉄器時代	ベルシア時代	ヘレニズム時代	ローマ時代	ビザンチン時代以降
Qumran 洞窟											○	
Ramat Meired						○		○				
Ramath Raebel								○	○	○	○	○
Roglit												○
Romema の 墓所											○	
Safad												○
Sanhedria (ハンナンヤ)											○	
Seelim				○				○			○	
Sha'ar ha-Golan			○		○							
Shavei-Zion									○	○	○	○
Shechem				○								
Shmuel ha-Nasi (ハンナンヤ)										○	○	
Sosita									○	○	○	○
Tell Abu Huwan								○				

遺跡	時代											
	旧石器時代	中石器時代	新石器時代	金石器時代	初期青銅器時代	中期青銅器時代	後期青銅器時代	鉄器時代	ペルシア時代	ヘレニズム時代	ローマ時代	ビザンチン時代以降
Tell 'Ubeidiya 附近	○											
Tell Zeror						○	○	○	○	○		○
Tiberia											○	○
Tirat Yehudah									○	○		
Tuleil Batashi			○	○		○						
エルサレム附近の Tunuli								○				
Yarkon 河沿岸										○		
Yif'at										○		

(本表にはベト・シエアン、メギッド、ラキシユなど第二次大戦以前に発掘された遺跡の発掘成果は取入れられていない。)

石田瑞麿「日本仏教に

おける戒律の研究」

田村芳朗

戒律は、そのできあがったすがたから見れば、形式主義的な印象をうけ、その研究も、おもしろ味がなさそうに思えるが、しかし、戒律は、思想・信仰の生活具現態、生活実践態として、重要な意味をもつものであり、戒律の研究なくしては、生活のなかに生きた思想・信仰というものを、つかむことはできないといえよう。これを逆にいえば、戒律の変化・進展は、思想の変化・進展と、かかわりをもっているということである。

日本仏教における戒律の研究については、いままでにも、なほどうか、なされてきたが、多くは、孤立的、局部的であり、また、戒律の外形にとどまりがちであった。そういうなかで、本書は、日本仏教の思想的ながれをふまえつつ、戒律を発展的にとらえ、説明しようとしたもので、画期的な労作と評しえよう。

二

本書は、第一章 鑑真渡来以前の戒律、第二章 鑑真の戒

律、第三章 最澄の戒律、第四章 最澄後の円戒、第五章 鎌倉時代における戒律からなる。

第一章では、僧尼の起り、十師の任命、僧尼令等にふれつつ、仏教伝来から鑑真渡来までの戒律事情をあきらかにし、日本に紹介された四分律の行法、戒本をとおして、戒律への関心がたかまっていたこと、実際の受戒は、三聚戒の受持によったこと、梵網戒については、そのなかに国家の仏教統制にたいするいましめが説かれており、僧尼を国家の統制下においた僧尼令と背反することなどから、一般には敬遠され、その受持は、きはめて限られた範囲においてであったことを論証している。

第二章では、まず、鑑真の授戒伝律についてのべ、鑑真をめぐる諸問題に、解明の光をあてている。たとえば、鑑真が東大寺戒壇より独立し、唐招提寺に戒壇をつくり、僧綱に対抗して独自の授戒をおこなったという説のあやまりなることをつくづきに、鑑真のつたえた戒の特色に言及し、かれが四分律宗をうけた戒律の明匠であるとともに、天台の学匠でもあったことに注意をはらうべきであるとし、別受においては律宗の伝統の保持者ではあったけれども、三聚通受の菩薩戒においては、四分律と梵網戒とを結合し、天台思想を、そこにもりこみ、戒壇には、法華経に説く多宝塔を安置したので、このような鑑真の戒を、著者は、「法華開会戒」と規定している。すなわち、法華一乘開会の精神にのっとって、小乗戒、大乘戒の差別なく、平等に包容したものである。そうして、これは、開

権頭実の絶待妙に立つ天台円戒に即応したもので、天台智顛が「法華玄義」で説いた小戒開会の「絶待妙戒」にあたるとみなしている。ところで、法華開会の絶待妙戒は、最澄にいたって、変様するので、最澄と南都との論争をとおしてみるとき、むしろ、南都側のほうが、法華開会戒に適應するものであり、最澄のほうは、小乘戒を棄捨した一向大乘戒で、最澄によって、伝統的な法華開会戒は否定され、天台円戒に飛躍的な方向転換がもたらされると説き、第三章 最澄の戒律へと論をすすめる。

三

第三章「最澄の戒律」において本書の中心部分にはいり、また、著者の卓見が、うかがわれる。はじめに「願文」をとりあげて、観山遁身の意図をさぐる。その「願文」のなかにある「無戒」という言葉に注目し、いままでは、破戒の意に解され、戒をたもてないことにたいする反省をしめすものとみなされてきたが、むしろ、比丘戒をたもつことの無意義さを表明したものであると論じ、いっぽう、「浄戒」という言葉は、鑑真将来の梵網戒中心の三聚浄戒をさしたものであり、かくして、比丘の具足戒にたいして菩薩の三聚戒をたもつことを念願したものが、「願文」であると推定し、入山ということについても、こういう角度から考えうると説く。つづいて、最澄における大乘菩薩戒が、具体的に、いかなる表現をあたえられ、内容をもつかを、最澄の諸書について検討をくわえている。

「六条式」に、菩薩沙弥には「円十善戒」、菩薩僧には「仏子

戒」とあり、「八条式」では「大戒」と表現され、「四条式」にいたって、梵網の十重四十八輕戒をもって「大乘大僧戒」とするという明確な規定がみえ、最澄の戒律観は、「四条式」以後、その内容が充実するにいたったとし、すすんで、「願戒論」、「内証仏法相承血脉譜」、「授菩薩戒儀」などから、菩薩戒に関する用語を採取し、列記・整理する。そのうち、もっとも重要性をもつ用語は、「円戒」であり、つぎに「一乘戒」、「一乘仏戒」、「虚空不動戒」と考えられるとし、ついで、それらの用語にたいし詳細な分析をくわえ、そこから、最澄の戒律の特色をあきらかにしようとする。

「円戒」の語は、天台智顛の「法華玄義」に、はじめて見られることを指摘しつつ、智顛・湛然・明曠のシナ天台諸師の円戒観をふりかえり、その上で、最澄の円戒観をほりさげている。最澄において、はじめて「円戒」の語がもちいられたのは、「願戒論」巻首の序にかかげられた偈であって、そこから、「願戒論」全体をとおして、最澄の「円戒」の意味をあきらかにしようとして、つとめる。そうして、最澄の「円戒」は梵網戒をさすものであり、この点は、シナ天台の伝統をうけつぐものであり、また、最澄以前にも、すでに梵網戒の受持がみられるところであるが、しかし、その受持のありかたに、相違が生じてきていることをあかす。すなわち、最澄の「円戒」は、法華開会にたつた小戒兼持のものでなく、梵網戒単受を根本とするもので、小戒受持がみとめられるとすれば、それは、「仮受」であって、「開会」によるものではないので、その意味では、最澄

は、法華開会を天台教学から抹殺したと論じ、ここに、まったく新たな最澄の「円戒」創造があり、『そしてこの開会の否定に足場を置いた「円戒」は、戒に関するかぎり法華一乘からの後退を語っているのであり、ここに最澄における華嚴の影響というものを推察することもできる』(二二二頁)という。「一乗戒」、「虚空不動戒」についても同様であるとする。最澄の戒律に関するこのような結論は、最澄の思想全般にも通ずるところがあり、興味ぶかいといえよう。

さて、そこで、問題となることは、最澄の円戒についての法華・梵網の正傍論である。著者は、従来の「正依法華・傍依梵網」説を紹介しつつ、それに強い批判をくわえ、みずからは、「正依梵網・傍依法華」を主張する。「正依法華・傍依梵網」の見える書として、後代の偽撰である「天台法華宗学生式問答」があげられるが、著者は、さらに、伝信の撰述とされる「円頓戒秘決要集」、良助の「円頓戒脉譜口決」、最澄撰となっているが偽撰のあきらかな「一心金剛戒体秘決」などをとりあげ、それらに、「正依法華・傍依梵網」が、右の学生式問答にのつとって説かれていること、そうして、これらの書が、いずれも「秘決」とか「口決」をうたい、本覚思想のあふれたものであることを指摘し、「正依法華」論が、本覚思想と濃厚な関係を有するものなることを、あきらかにしている。ここでは、梵網が因分戒、法華が果分戒とみなされ、受戒における即身成仏を強調しつつ、法華果分戒の勝が説かれているので、「正依法華・傍依梵網」は、そういうところから発生したものであり、最澄を

はるかに下った、本覚思想興隆時代の産物であり、それにたいして、最澄の円戒は、『梵網を第一義とした、極めて具体的な実践性に裏付けられていたものであることを確認することが出来る』(二三三頁)と、著者はむすんでいる。「法華正依」論と本覚思想との関係づけは、本覚思想が日本天台史上に重要な位置をしめることから、きわめて注目をひくことがらといえよう。

以上の観点から、著者は、最澄の円戒思想を、いま一度ふりかえり、その形成に影響をあたえたものをさぐるべく、聖徳太子・行基・道璿などをとりあげ、従来の最澄との関係説に検討をくわえている。著者の結論は、円戒に関して聖徳太子や道璿と最澄との関係は密接でなく、その形成の一斑は、行基におうところ大であったということである。

四

最澄の「円戒」の特色をあきらかにしたのち、著者は、それが、最澄以後、どのように発展していったかに論をすめる。光定の「伝述一心戒文」を考証しつつ、それをとおして光定の円戒思想を特色づけ、円仁・円珍・安然の円戒思想に説きおよぶ。光定においては、仮受小戒さえも廃棄され、始めから終りまで、法華円頓の一乗菩薩戒が主張されていることをあかし、いっぽう、光定の「一心戒」について、従来、禅的なものとしてのみ、とらえようとされてきたが、そこには密教的要素が存することに注意をうながしている。ところで、安然にいたると、一心戒の密教的要素をうけついで密教が重視されるとも

に、いっぽう、梵網戒の軽視となつていったことを論ずる。そうして、このような戒と密教との結合は、ついには、受戒の祈祷化をもたらし、祈祷と同一視されるようになったことについて、例をあげて説明している。

円戒思想の右のごとき変容について、著者は、「結語」のところで、最澄の梵網円戒が法華円戒へと移行・変容していったものであるといい、安然において、『円戒における真言と法華の重視が梵網を上回ることによって、この変容の第一歩がなされている。こうした傾向は、一方では授戒の呪術性と結びつき、他方本覚門思想の強化に連なつて行つたと考えられるが、いずれにしても、安然以降、本覚門思想に連なる法華重視の一般風潮は円戒の性格を新たに作りかえてしまつたのである。』（五五三頁）とのべており、さきにもふれたところであるが、法華円戒（正依法華）は本覚思想との関連において生じたものであり、最澄の円戒は梵網円戒（正依梵網）であるとして、従来の説を訂正した著者の見解は、いままでの戒律研究にみられない重要な意義と価値を感じさせるものである。

第五章では、末法と戒律から法然の戒律観に論及し、念仏と持戒、無戒と持戒などについて詳論し、さらに鎌倉時代における円戒の復興と戒灌頂創始の模様をしるし、いっぽう、南都戒の再興、南北二律と律宗復興の状況をあきらかにし、ひいて

は、『南北二律にはたんなる律宗復興という表現には妥当しない、鑑真将来の律宗とは距たりのある特異な性格が、中核を形成している』（五五〇頁）ことを指摘し、かくして、仏教渡来後の二つの流れ、すなわち、鑑真が将来したシナ律宗の伝統をうけた戒律思想と最澄による天台円戒の思想が、日本仏教史を通じて、それぞれ独自の展開と変容をとげていったことを、あとづけている。

以上、本書の内容を概観し、その特色をえがきだすことにとめたが、綿密な考証と、かずかずの卓見のあふれる本書の価値を、かえって、そこなう結果にならなかつたかと、おそれるものである。ともあれ、最初にのべたごとく、日本における戒律の進展を、それぞれの段階において精密に検討しつつ、全体のいまとめあげ、しかも、日本仏教思想のながれと関連せしめ本書の意義は、他に類のないものであり、学界に益するところ、はなはだ大なるものがあるといえよう。

著者は、現在、米西・親鸞・道元・日蓮などにおける戒律観についても、つぎつぎと発表をなし、研究業績をあげているが、これらが、また一冊の書となつて公刊される日を待望してやまない。

（昭和三十八年七月二十五日刊 A5 本文五五九頁、索引二八頁、一五〇〇円、在家仏教協会刊行）

○理事會

日時 昭和四〇年三月一二日 一七・三〇時

一、クレアモント国際宗教学宗教史會議の件

(イ) 参加者に追加があることを承認。

(ロ) 参加者確認のため問合わせを出すことを決めた。

(ハ) 国費派遣候補者として、増谷文雄、石津照麗、有賀鉄太郎以上三氏を推薦することを決定。

(ニ) 学会からの出張依頼状の件

(ホ) 三笠宮参加の件

御自身参加を希望されるので、

(一) 学会はIAHRに招待状を依頼する、(二) 米国大使館とも連絡することを承認。

(ハ) IAHRの次期役員の件

(一) 石津IAHR副会長留任の線を保持する。(二) 増谷日本宗教学会々長が書記に就任することを希望。

(ホ) 次期開催地の件

一、新入会員が一括承認された。

一、「宗教研究」編集委員会の件

一、九学会連合当番の件

一、学会協議選挙管理委員会臨時委員の件

会長が右委員(任期一年)を小口倅一氏に委嘱したことを承認。

○第一九回九学会連合大会

日時 昭和四〇年五月二二日(土)～二三(日)

本学会から安斉伸氏が「伝統的信仰と移入信仰の混合と変容―奄美大島西阿室の場合」、楠正弘、華園聰磨、武田忠の三氏が「下北の宗教の諸相」について報告し、共同討議に参加した。また増谷本学会々長が閉会の辞を述べた。

○理事會

日時 昭和四〇年六月一五日(火) 一七・三〇時

一、日本学術會議第七期会員選挙に関して今までの経過報告

一、日本学術會議会員選挙に関する昭和三十七年六月二〇日付岸本前会長発石津照麗氏宛公式文書の付帯決議の件

一、クレアモント大会の件

一、評議員選考委員選挙日程本部案承認。

一、日本宗教学会賞の件

新規定作成及び新審査委員依託について。

一、九学会連合の件

池上理事のほか当番学会として来年五月まで柳川理事が担当理事として出ることが決つた。

○新入会員紹介

日 比 宣 正 横浜市保土谷区保土谷町三一七二

平 井 俊 栄 立正大学助教授

川崎市生田町栗谷六〇七六

駒沢大学助手兼講師

115 (115)

今村和己 寝屋川市大字高宮一一〇

大阪府立寝屋川高校教諭

高瀬法輪

北海道札幌郡広島村字共栄三九

北 大 大 学 院

水垣 涉 京都市上京区寺町頭高寺町三五四

岡一郎方 京都大学文学部助手

梅庭 昭寛

北海道岩内郡岩内町高台一四三

北 大 研 究 生

田賀龍彦 横須賀市深田台一〇

立正大学助教

八力 広喜

札幌市南二条西九丁目

北 大 大 学 院

谷 省吾 伊勢市楠部町小金塚三八一八

皇学館大学教授

準 会 員

大谷 忠雄

横浜市神奈川区片倉町七六六

北 大 大 学 院

竹上 昭孝 板桥区常盤台四一三三

法華真宗教学部員

古河 電 工 社 員

飛田 謙是 藤沢市片瀬二八二二 龍口寺内

僧 侶

執 筆 者 紹 介

和井田 学 国分寺市一里塚六五五 村石壮

大正大学修士

西田 長男

国学院大学教授

萩山 深良 札幌市北二十条東一丁目 北星荘

北大文学部助手

田 辺 正英

新潟大学助教授

近藤 良一 札幌市北十二条西三丁目

駒沢大学岩見沢分校講師

橋 本 芳契

金沢大学助教授

大林 太良 東京都杉並区阿佐谷南三一三一五

東 大 講 師

後 藤 光 一 郎

東京大学助手

柴田 泰 札幌市南十二条西十三丁目

北大文学部助手

田 村 芳 朗

東洋大学助教授

関 稔 札幌市北十九条西五丁目 安孫子方

北 大 大 学 院

鈴木 真吾 北海道斜里郡斜里町本町 西念寺

阿弥陀仏の起源問題(一)(正誤表)

頁	行	誤	正
一八二	号	(第三八卷第三輯)	
二九	一四	したがて ^て て ^て	したが ^て て ^て
三七	一八	てらる ^て 。とら ^ら う	てらる ^て 。とら ^ら う
四〇	六	Amitāyus	Amitāyus
◇	一四	φως	φως
◇	一五	Coŕ	Coŕ
四四	一七	大善光明の中心見王は	大善見王は光明の中心
四七	二	Geschichtlichen	geschichtlichen
◇	一一	Sao yant	Saoyant
四八	八	Tamura's	Tahmura's
◇	一四	Haōxt	Haōxt
◇	一九	S. 114/5	S. 114-5
四九	一一	Zer	Zer-
◇	一一三	op. c	op. cit
五〇	二	Religiōns'	Religiōns,
◇	七	indischenn iranischenn	indischen und iranischen
◇	一〇	Maitrāyaṇiya	Maitrayaṇiya
五二	八	Saddharma-puṇḍarika	Saddharma-puṇḍarika
一三三	一	Amida Bubba	Amida Buddha
(英文)		Amida	Amida
◇	三	Amida	Amida
◇	四	studium	Studium
◇	五	Amiba	Amida
◇	八	europäischren	europaischen
◇	一四	Amida	Amida
◇	一五	es	er
◇	一九	mōchte	möchte
一八三	号	(第三八卷第四輯)	
六六	三	Amitābha	Amitābha
◇	一四	第二十四章	第二十二卷
◇	一五	Amitābha	Amitābha
六八	一〇	Dharmasaṃ	Dharmasaṃ-
六九	二	Amitāyus	Amitāyus
◇	一五	Bhaiṣajyagurvaidūrya°	Bhaiṣajyagurvaidūrya°
◇	一六	Śikṣasamuccaya	Śikṣasamuccaya
七二	八	bharetā	bhavesa
七四	一六	kalpaśaṣaraṃ	kalpaśaṣaraṃ
七七	三	panaā kaṃbheya	pana ākaṃbheya
七八	二	mṭhu	mṭhu
七九	一〇	Amitāyus	Amitāyus
八一	一九	Amitāprabha	Amitāprbha
八二	一二	p. 183	p. 184
◇	一八	Saddharmapundarika°	Saddharmapundrika°
◇	二〇	snaj	snān

Tz'ü-ên Ta-shih K'uei-chi 慈恩大師窺基 (632~683), the founder of the Fa-hsiang 法相 Sect participated in Hsüan-zhuäng's work of translation, and wrote the *Setsu-muku-shō-gyō-shō* 說無垢稱經疏 (6 Vols.), a commentary which is four times as large as the Sutra, and tried to clear up the characteristic of the newly translated *Yuima-gyō*. The *Gendan* 玄談 at the head of the *Kyō-shō* 經疏 is the most important part, because it explains the fundamental principle of the *Yuima-gyō*. According to this principle, he divided the Sutra into fourteen hundred and fifteen phrases, and reexamined the meaning of words at every phrase with the intention of finding the true meaning of the Sutra. He criticized and corrected the old one translated by Kumarājīva two hundred and seventy-eight times. Moreover he quoted from many sutras and discourses over three hundred and ninety times, and loaded pages of his book with references.

The main point of his book is to promote the idea of realization of phenomena (*Ōri-gi* 応理義), the way of Hu-fa 護法 against the idea of negation of phenomena (*Kūri-gi* 空理義), the way of Ch'ing-pien 清弁. This can be said to have proved that the *Ōri-(Enjitsu 円実)-gi* is similar to the idea of Pure Land Buddhism.

八三	二	Rāstrāpālāparipicchā	Rāstrāpārīpicchā
〃	五	Rāstrapāla	Rāstrapāla
〃	二三	(同八・四八 a)	(同・八四八 a)
八四	四	arāmyāya	arāmyāya
〃	五	Amitābhā	Amitābha
八五	八	Amitāyus	Amitāyus
〃	二〇	Übersetzungen	Übersetzungen
八六	三	med, (p.)	med), p.
〃	一四	t'she	"t'she
八七	九	コータン語と	コータン語訳と
〃	一〇	コータン語に	コータン語訳に
〃	一五	Aryamañjuśrīmūlakalpa	Aryamañjuśrīmūlakalpa
八九	二	10-11	10-11)
〃	五	Brahmāṇḍa-p.	Brahmāṇḍa-p.
〃	八	Viṣṇu-p. ほかに	Viṣṇu-p. のほかに
〃	〃	Mārkaṇḍeya-p.	Mārkaṇḍya-p.
〃	〃	Agnip.	Agni-p.
〃	一〇	D. 387 h	Dh. 387
〃	一五	四二四一六經	四二四一六經
〃	二三	S-	S-
(一三一三三一)		Kann	kann
(独文レシメ)			

Sohori-no kami

— A Doubt about Compilation of KOJIKI —

Nagao NISHIDA

A doubt, if *Kojiki* was a pseudoepigraphic work, is even now not completely erased away.

For instance, the date of completion of so-called *Jin-shin-ki* must have been later than the 6th year of *Wado* (713 A.D.) as *terminus a quo*, when *Tsuginomuraji-Ōumi's* documents, etc., a literal source for *Jin-shin-ki* appeared. But the preface text of *Kojiki*, which might be described basing on this *Jinshin-ki*, has a date, the 5th year of *Wado*, one year earlier than the latter's. This fact is enigmatic.

Again, taking from the proper text of *Kojiki*, many of gods found in the Ōtoshino-kami's theogony were the patron deities of *Hata* clan, who are naturalized in Japan and dwelled in two prefectures, Yamashiro and Ōmi. And *Sohorino-kami* especially among them was a patron deity of the capital, *soul* in Korean. Moreover, this capital (*soul*) cannot but mean *Heian-kyo* (*Kyoto*) from the context.

The author suspect from this point of view that *Kojiki* may had been described later than the 13th year of *Enryaku* (794 A.D.), the year of the transfer of the capital to *Heian-kyo*.

Die Persönliche Existenz und Kommunikation

Shōei TANABE

Ein wichtiges Thema der gegenwärtigen Philosophie ist das menschliche Dasein oder die wirkliche Subjektivität des Menschen. Mit Feuerbach sind wir schon auch mitten in der anthropologischen Auflehnung gegen Hegel. Feuerbach meint nämlich den Menschen mit dem Menschen als Gattung, die Verbindung von Ich und Du. Gegenüber Feuerbach hat Kierkegaard im 19. Jahrhundert als

ein Einzelner das Leben des Gemeinen mit ihrem Glauben konfrontiert. Bei Kierkegaard ist Existenz der Übergang von der Möglichkeit im Geist zur Wirklichkeit in der Ganzheit der Person. Er erkennt, daß der wirkliche Mensch nicht als isoliertes Wesen, sondern nur als Einzelner vor Gott steht.

Nun müssen wir die Kommunikation bei K. Jaspers als das Problem der persönlichen Existenz nachforschen. Das Problem der Kommunikation durchherrscht die Philosophie von K. Jaspers. Er stellt dieses Problem in den Mittelpunkt seiner Existenzphilosophie. Es ist die Formulierung einer inneren Erfahrung. Aber seine Kommunikation bedeutet nicht das Bewußtsein der religiösen Existenz, sondern das der philosophischen Existenz. Er nennt sie als der philosophische Glaube. Kommunikation liegt auch zwischen dem Ichsein und Mit-dem-Anderen-Sein. Als Liebe ist diese Kommunikation auch die kämpfende Liebe um die eigene und andere Existenz. Im Kampf der Kommunikation ist eine unvergleichliche Solidarität. Zu solchem Gedanken der Existenz entwickelten sich Binswangers Daseinsanalyse und Frankls Existenzanalyse aus der Psychoanalyse.

Daseinsanalyse ist näher zu Heideggers Daseinsanalytik und Existenzanalyse ist insbesondere verwandter zur Kommunikation der möglichen Existenz bei Jaspers. Darum studierten wir zugleich diese Inhalte als persönliche Existenz in der Psychiatrie.

Tz'ŭ-ên Ta-shih's View of the Vimalakīrti-nirdeśa

Hōkei HASHIMOTO

The *Vimalakīrti-nirdeśa*, a unique one in the earlier Mahayana sutras, was studied and apprehended through the Pure Land and the Mādhyamika doctrines, for in this sutra there is the following sentence: "The mind is pure, so the land is pure." In China, Korea and Japan the *Yuimakitsu-shosetsu-gyō* 維摩詰所說經 (3 Vols., translated by Kumārajīva in the 4th century) was studied and propagated by every sect of Sanron, Tendai, Kegon, Zen, etc. About the middle of the 7th century Hsüan-zhuāng 玄奘 in the T'ang Dynasty introduced the new Sanskrit recension from India, and translated it with the name of *Setsumuku-shō-gyō* 說無垢稱經 (6 Vols.)

Tz'ü-ên Ta-shih K'uei-chi 慈恩大師窺基 (632~683), the founder of the Fa-hsiang 法相 Sect participated in Hsüan-zhuǎng's work of translation, and wrote the *Setsu-muku-shō-gyō-shō* 說無垢稱經疏 (6 Vols.), a commentary which is four times as large as the Sutra, and tried to clear up the characteristic of the newly translated *Yuima-gyō*. The *Gendan* 玄談 at the head of the *Kyō-shō* 經疏 is the most important part, because it explains the fundamental principle of the *Yuima-gyō*. According to this principle, he divided the Sutra into fourteen hundred and fifteen phrases, and reexamined the meaning of words at every phrase with the intention of finding the true meaning of the Sutra. He criticized and corrected the old one translated by Kumarājīva two hundred and seventy-eight times. Moreover he quoted from many sutras and discourses over three hundred and ninety times, and loaded pages of his book with references.

The main point of his book is to promote the idea of realization of phenomena (*Ōri-gi* 応理義), the way of Hu-fa 護法 against the idea of negation of phenomena (*Kūri-gi* 空理義), the way of Ch'ing-pien 清弁. This can be said to have proved that the *Ōri*-(*Enjitsu* 円実)-*gi* is similar to the idea of Pure Land Buddhism.

八三	二	Rāṣṭrāpālapariprocā	Rāṣṭrapāripocā
◇	五	Rāṣṭrapā	Rāṣṭrapā
◇	二三	(同八・四八 a)	(同・八四八 a)
八四	四	arāmyāya	arāmyāya
◇	五	Amitābhā	Amitābha
八五	八	Amitāyus	Amitāyus
◇	二〇	übersetzungen	Übersetzungen
八六	三	med. (p.)	med), p.
◇	一四	t'she	"t'she
八七	九	コータン語と	コータン語訳と
◇	一〇	コータン語に	コータン語訳に
◇	一五	Aryamañjuśrīmūlakaḷga	Aryamañjuśrīmūlakaḷpa
八九	二	10-11	10-11)
◇	五	Brahmāṇḍa-p.	Brahmāṇḍa-p.
◇	八	Viṣṇu-p. ほかに	Viṣṇu-p. のほかに
◇	◇	Mārkaṇḍeya-p.	Mārkaṇḍya-p.
◇	◇	Agnip.	Agni-p.
◇	一〇	D. 387 h	Dh. 387
◇	一五	四二四一六經	四二四一六經
◇	二三	S-	S-
(一三一三三一)		Kann	kann
(独文レシメ)			