

神と眞理

——アウグスティヌスに於ける所謂神の存在の論證について——

長澤信壽

周知のごとく、哲學史家ヴィンデルバントは、アウグスティヌスの哲學を「内的經驗の形而上學」(Die Metaphysik der innern Erfahrung)として特徴づけてゐる。⁽¹⁾彼の哲學がこのやうに特徴づけられる所以は、彼に、教會の概念をあらゆる研究の中心の目標とした神學者としての一面と、あらゆる彼の觀念を、意識の自己確實性の原理に集注した哲學者としての一面とがあつたにも拘らず、自己確實的内面性の原理が、この両面の根柢にあつて、それを綜合統一してゐたからにほかならない。それ故にこの内的經驗の形而上學は、人間の意識の反省と分析から出發する。卓越した内省の力と綿密犀利なる分析の力とを有するアウグスティヌスは、自己が有する神の意識乃至宗教的體驗を分析することから出發して、最高最終の實在としての神に達する。第十三世紀のフランシスコ修道會士にして、彼の影響のもとにあつた聖ボナヴェンツラの語を借れば、それは「精神が神へ巡歴すること」(Itinerarium mentis ad Deum)にほかならなかつた。神に至る道を彼は外に求めないで内に求めた。少くとも彼は先づ内部に向つて出發した。「私は外に行くことを欲せずして、汝のうちに歸つた。内的なる人間

のうちには眞理が住む」と、彼は「眞の宗教について」(De vera religione)の中で書いてゐる。⁽³¹⁾この眞理は、彼に於て、後に明かになるであらうやうに、神と同義であつた。内的人間のうちには眞理が住むとは人間の精神に於ける神の内在を意味する。それ故に神へ巡歴する魂は自己の内に神を喘ぎ求めなければならぬ。「また『わがたましひは汝を慕道ふ』(詩篇、六三の八)と言はれてゐる如く、精神はその眞理を慕道ひつつ、この内の、全て見ゆるものの創造者にして主なる神を見出し、この外の外に、見ゆるものは天體と雖もたづねることなくして、幸福にせられた。⁽³²⁾それ故にアウグスティヌスにとつては神の觀念は、明かに、本來如何なる人間もこののうちに有つてゐる普遍的な認識であつて、人間の精神は決してそれから切り離されることの出来ないものであつた。と言つてもそれは神が人間の意識内に於ける内在的存在であることを意味するものではなく、却つて内在の底に人は神の超越性を見なければならぬ。彼は詩篇第四十二篇三の「なんぢの神づくにありや」を釋義して、「それ故に私の神を見ゆる物的なものうちにたづねて見出さず、またその實體を、私に似てゐるものなるかの如く、私自身のうちにたづねて、而もそこにも見出さず、私の神が魂を超越したものでありたまふを感ず⁽³³⁾」と言つてゐる。人間の意識に於ける神の内在と超越の問題は、人間が神の創造であるかぎり、「神の像」の問題にも、人間論にも連つてゐる。ともかく神の存在を否定することは人間のところを否定すること、従つて明かに矛盾でなければならぬが故に、「愚かなるもの⁽³⁴⁾」以外には爲し得ざることである。

(1) W. Windelband, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, 12 te Aufl., 1928, S. 282 sqq.

(11) De vera religione, c. 39, n. 72. 以下アウグスティヌスからの引用は「斷つてなつかむら」全と Gamme 版全集

用よ。

(三) De diversis quaestionibus LXXXIII, qu. 45, ca. 1.

(四) Enarrationes in Psalmos, II, n. 8.

(五) 詩篇第五十三篇の一、「愚かなるものは心のうちに神なしといへり、……」。それ故に神の存在を否定するものは、アウグスティヌスに於ても、またスコラ學の父アンセルムスに於ても、「愚かなるもの」として性格づけられた。

それにも拘らず、若し人が神とは何であるか、その本質的概念規定を明かにしようとするれば、人は直ちに一種の矛盾に陥るであらう。何となれば神は「何處に於ても顯はではなく、而も何處に於ても顯はであり、その在り給ふままを認識することは、何人にも許されてはゐないが、而も何人も神を認識しないのであることも許されない」からである。⁽¹⁾ アウグスティヌスにとつて、神は顯はでなくして而も顯はであり、可認識的であつて而も認識せられないと言ふ矛盾をその根本性格とする。神は絶対矛盾の自己同一である。だから神は如何なる言葉によつても言ひ表はされ得ない。神を言ひ表はす言葉は、ただ神が「言ひ表はされ得ない」(indefinitus)と言ふ一語だけである。「われわれは神を言ひ表はすに應はしい何ものかを語り且つ言つたであらうか」と彼は自問する。そして次のやうに自答する。「否、私のしたことはただ語らうと欲しただけに過ぎなかつたことを感ずる。だが私が語つたとしても、それは私が語らうと欲したそのものではない、それを何うして私は知るか、それは神が言ひ表はし得ないからにはかならない。けれども私によつて語られたものが、若し言ひ表はされ得ないものであるならば、語られなかつた筈である。ところが神はたしかにこの『言ひ表はされ得ない』と言ふ言葉によつて語られる

のである。何となればこの言葉が語られる時には、何ものが語られるからである。さうすればそこには言葉の上の一種の矛盾があるのであらう、何となれば若し語られることの出来ないものが ineffabile (言ひ表はし得ない) であるとすれば、ineffabile (言ひ表はし得ない) であつても語られることの出来るものは言ひ表はし得ないのではないからである⁽¹⁾。神は言ひ表はし得ないが、而も言ひ表はし得る。言ひ表はし得ないと云ふ言葉によつて言ひ表はし得るのである。これが神を語るただ一つの言葉である。だから「この言葉の矛盾は論議^{ウツサツ}によつて鎮められるよりも、むしろ沈黙によつて注意せらるべきであらう」と、アウグスティヌスは書き加へてゐる。

(一) Enarrationes in Psalmos LXXII, 9. 詩篇(邦譯)第七十五篇の六に就いての釋義のうち。

(二) De doctrina christiana, lib. 1, c. 6, n. 6. editio Henr. Jos. Vogel, (Florilegium Patristicum).

神の認識は、それ故に、アウグスティヌスに於ても亦、多く神祕家に於ての如く、否定的・消極的でなければならぬ。われわれは神について積極的認識をもつことが出来ないであらう。神はただ信仰の對象として、われわれの意識に與へられてゐるだけである。神は、それ故に、われわれの意識から分離せられないのみならず、アウグスティヌスの立場からは、われわれの意識そのものが神によつて與へられたものであるからして、神なくしては我々の意識は存在し得ないであらう。「私は私の魂のなかに入つて、私の魂の眼がどんなに弱くあつたにせよ、私の魂のこの眼のうへに、私の精神のうへに、不變なる光を見た」と彼は告白してゐる⁽²⁾。この神の意識の事實が信仰なのである。「自由意志論」(De libero arbitrio libri tres) の中で、アウグスティヌスはその弟子エウオディウス(Euodius)と云つて語つてゐる⁽³⁾。「ともかく君は神が存在することを確信するね。――

さうです、思惟によつてではありませんが、信仰によつてそれを堅持してゐます。」アウグスティヌスの企てた第一のことは、信仰即ちこの意識の事實を分析することであつた。そしてそこに最高の存在としての神を見ついでこの神の存在性を明かにすることであつた。かくして彼は言ひ表はし得ない神を言ひ表はさうとした。通例、アウグスティヌスに於ける神の存在の論證と稱せられるものは即ちこれである。それ故に論證と言つてもそれは信仰の告白に近いのである。後にスコラ學に於てなされたやうな神の存在の論證形式をもつて、アウグスティヌスのそれを見るならば、それは神の存在の論證とは言ひ得ないかも知れない。コワレ (A. Koyré) はアウグスティヌスとアンセルムスとを比較して、「聖アンセルムスはこの問題を形而上學者として取扱つたが、聖アウグスティヌスは心理學者として取扱つた。前者は神の本質的存在を分析し、それによつて神の現實的存在を立證しようと試みたが、後者は神の存在と神の認識とを豫想する心理學的要素が精神のなかにあることを指摘しようとした」と言つてゐる。ここにわれわれはアウグスティヌスの論證が著しく内省心理學的たらざるを得なかつた所以を見るのである。けれども人はこのことよりして直ちに彼の論證そのものが心理學的であつたと速断してはならない。何となればそれは、心理學的であるより以上、論理的でもあり、形而上學的でもあつたからである。神の意識としての信仰の心理學的內省は、たしかに彼の論證の出發點ではあつたけれども、しかしそれは論證の論理的基礎であつたのではない。「ただ信仰のみが神に對する關係として理解せられるか、従つて人は神を絶對的に豫想するか、それとも如何なる信仰も存在しないかである。論理的推理の方法によるにせよ、倫理的要請の方法によるにせよ、信仰を『樹立し』それを導き出さうとする試みは、必然的に、信仰の偽造に歸着

する。信仰は神の認識である。唯一の神の論證は信仰即ち神そのものを指示することである」と言ふブルナンの言葉は^(五)アウグスティヌスの場合にもあてはまるであらう。

(1) Confessiones, l. VII, c. 10, n. 16. ex rec. P. Knöll.

(11) De libero arbitrio, l. II, c. 2, n. 5.

(13) A. Koyré *I'dée de Dieu dans la philosophie de St. Anselme*, Paris, 1923, p. 169.

(四) この點に關しては學者の間に異説が少なくないが、アウグスティヌスの論證をもつて「實踐的・心理學的方法論」と見せしめるテイヌン (W. Thimme, *Augustinus geistige Entwicklung in den ersten Jahren nach seiner "Bekehrung"*, Berlin, 1908, S. 182, 及びそれと反對する J. Hessen, *Augustinus Metaphysik der Erkenntnis*, Berlin und Bonn, 1931, S. 1386. をおぼしめさう。

(五) E. Brunner, *Erlebnis, Erkenntnis und Glaube*, Tübingen, 4 u. 5. Aufl., 1933, S. 90.

アウグスティヌスは「自由意志論」のなかで、將に神の存在の論證を行はうとするにあたり、對話者エウオディウスをして「われわれが信ずるところのものを、われわれは知り且つ知解したいと欲する」と言はせ、更に論證が進行してゆくうちに、「だから今われわれの間に問題となることは、われわれが信じてゐるものが答へられるか、ではない、われわれが明瞭な知性^{インテリゲンチヤ}によつて維持するものが問題である」と言はせてゐる。そして論證が終つた時に、彼は「神は存在する。而も眞に且つ最も高く存在する。私の考ふところでは、それが最早不可疑であることを、われわれはただ信仰によつて執持するばかりではなしに、その上、今までのところ極めて弱しとは言へ、思惟の確實なる形式によつて、把握する⁽¹⁾」と言つてゐる。これらの言葉は、神の存在の論證が、

アウグスティヌスに於て何を意味し、また如何なる意味に於て信仰が神の存在を指示する論證であつたかをわ
れわれに理解せしめる。ここに「知る」、「知解する」、「知性をもつて維持する」乃至「思惟の形式によつて把握
する」と言はれてゐるものは、最も一般的には、「知解する」(intelligence) の同義語である。それ故に、結局、
ここに引用せられた言葉は、信仰の内容を知解することを意味すると見て差支ないであらう。換言すれば信仰の
合理的性格を明かにすることが神の存在の論證である。しかしそれは決して宗教の合理化乃至信仰の合理化を意
味するものではない。信仰と知性と言ふ紛糾錯綜した問題については、暫く立入ることを避けるけれども、人々
はこの二つが、概念上區別し得るが、實は互に媒介し合つてゐることを、ここに注意しておかなければならない。
アウグスティヌスの用語の一見混亂してゐるが如く見えるのも、信仰と知性の相互媒介の構造を究めることに
よつて、或程度解釋し得ると思ふ。「詩篇釋義」のなかで、彼が「それ故に神は、教へようと欲したまふ時には、
先づ知性を與へたまふ。これなくしては人は神の教に關するものを學び得ない」と言つた時、彼の意味したもの
は、信仰によつて媒介せられた知性であつた。この意味に於ける知性は、信仰を知解するために神が與へたまふ
ものであつた。今、アウグスティヌスが、信するところのものを知解したいと欲すると言ふとき、その知性は
既に信仰によつて媒介せられたものでなくてはならぬ。従つて神の存在の論證とは、神が存在すると言ふ信仰の
事實を掘下げて行つて、そこに却つて知性的根據を見出すことにほかならない。さういふ意味でわれわれは神の
存在の論證が信仰の合理的性格を把握するものであると言ふことが出来るであらう。神の存在の論證が最も簡潔
にして要領よく取扱はれてゐる「自由意志論」第二巻で、この課せられた仕事に着手するにあつて、アウグス

ティームスは對話者エウオディウスに次のやうに語つてゐる。「ところで、君に異存がなければ、かういふ順序で問ふことにしよう。先づ第一に、神が存在することはどうして明白であるか。第二に如何なるものもそれが善であるぎり、神から發したものであるかどうか。最後に自由意志は善のうちを敷へらるべきであるかどうか……」⁽¹⁾ ここにあげられた三つの課題の、第一のものが、神の存在の論證のそれである。

(1) De lib. arbit, l. II, c. 2, n. 5; c. 9, n. 25; c. 15, n. 39.

(11) Enarr. in Ps, l18, XVII, 37.

(三) De lib. arbit, l. II, c. 3, n. 7. アウグスティヌスの神の存在の論證は、この「自由意志論」第二卷に述べられてゐるものが、最もよく纏つてゐるが、そのほか次のものに散見する。

Contra Academicos, lib. III, c. 11, n. 25. 著作年代 386.

De vera religione, cc. 3-32. 著作年代 390.

De diversis quaestionibus LXXXIII qu. 54, 著作年代 397.

De trinitate, lib. XV, c. 14, n. 21. 著作年代 400—416.

Confessiones, lib. VII, c. 10. 著作年代 400.

アウグスティヌスに於ては獨り神の存在の論證のみならず、その哲學全體の體系が、我の存在の確實性(certitudo) から出發する。何故に我の存在の確實性から出發したかは、その當時思想界に最も大きな勢力を占め且つ若きアウグスティヌスの魂を、一時は、捕えてゐた新アカデミーア派の懷疑論に對して、存在と認識との不動性を確立する必要があつたといふ歴史的事情によるものであらう。アカデミーア派の認識可能の拒否は知

覺を直ちに認識となすところの誤謬に基く。それに反してアウグスティヌスにとつては、認識は「われ知覺す」(percipio)によつてではなくして、「われ知る」(scio)によつて始めて可能となる。アカデミーア派の懷疑は、それ故に、知覺によつて起るところの「現れ」(visum)に基くところの懷疑である。ところが「われ知る」といふことは單に認識を可能ならしむる根源であるばかりではなく、彼にとつては何よりも第一に知るところのわれ存在の確實性を示すものであつた。「知る」と言ふことは常に「汝は汝の生きることを知る」(scis te vivere)に發展する。⁽³⁾「我々が生きてゐることを知るところの知識は最も内深なる知識であつて、そこに於ては、アカデミーア派の人と雖も、たしかに、おそらく君は眠つてゐるのだ、そして知らないのだ、眠りのなかで見えてゐるのだ、と言ふことが出来ない」と、晩年の大著「三位一體論」の中で彼は言つてゐる。⁽⁴⁾人が疑ふことの出来ない窮極の確實性は自己の存在であるが故に、あらゆる根源的なる問は、ここから發出しなければならぬ。「それでは、先づ、最も明瞭なものに質問の糸口をおくために、君自身が存在するかどうかを、私は君にたづねよう」と、アウグスティヌスは神の存在を論證するにあつて、エウオデイウスに語つてゐる。生と存在とはアウグスティヌスに於ては一應區別せられるが、自己の生或は存在は最も根源的な、従つて不可疑的な確實性であるといふ考は、彼の初期の著述から晩年の「三位一體論」に至るまで、彼の終生を貫く根本思想であつた。根源的なる生或は存在は懷疑の對象となるものではなくして、却つて懷疑がそこから可能にせられる地盤である。彼の立場はあくまで主體的生の立場である。如何なる人にも自分が生きてゐることを知らないでゐることは許されない、若し彼が生きてゐなければ、彼は何等かのものを知らないでゐることさへ出来ない筈である。と言ふの

は知ることばかりではなしに、知らないといふことも亦、生をもつ人のことであるからである。「しかし生きてゐるといふことに同意しないことによつて、誤謬を犯さないやうに注意することが出来る」と彼等（アカデミーア派の人々）には見えるかも知れない。だが誤謬を犯しても、それによつて彼等が生きてゐることは立證される。生きてゐないものは誤謬を犯すことも出来ないのだから^(五)。かくの如き認識の誤謬が起り得るためには、先づ誤謬をもつところのものが存在してゐなければならぬ。誤謬とは認識をなすところの存在者が犯すところの認識の誤謬である。その認識をもつ者が誤るのである。だから自ら誤るためには誤るところの自己が必ず存在してゐなければならぬ。「これらの言葉に於て私は、しかし若し私が欺かれてゐるならば如何、といふアカデミーアの派の人々の如何なる反駁をも恐れぬ。蓋し若し私が欺かれてゐるならば、則ち、私は存在するのである。何となれば存在しないものは決して欺かれない、私が欺かれるならば、このことによつて私は存在する^(六)」。誤謬は既に一つの意識の事實である。この事實からして彼は私の存在の直接的確實性を導き出した。この點に於てアウグスティーンはデカルトの *Cogito ergo sum* に甚だ接近してゐる。しかしその根本に於ては相當に大きな距りがあると思はれる^(七)。それはともかく私の意識の事實から私の存在の直接的確實性を導き出す者は、アウグスティーンがその最初期からもつてゐたものであつて、既に「アカデミーア派駁論」(Contra Academicos Lib. II.) にその萌芽を發し、「至福生活論」(De beata vita) を經て、「獨語錄」(Soliloquia)、「自由意志論」(眞の宗教について)、「靈魂論」(De duabus animabus)、「三位一體論」(神の國に就いて) (De civitate Dei)「擧要」(Enchiridion ad Laurentium) 等に發展してゐるのである。

(一) 拙稿「アウグスチヌスに於ける至福生活の概念とその認識論的基礎」(龍谷大學論叢、第二九八—二九九號。昭和六年)では私は稍々詳しくこのことを論じた。

(二) De beata vita, c. 2, n. 2. Cui (sc. Navigius) ego: Nihil, nihine omnino scis, inquam, an aliqua quae ignoras etiam hoc numerandum est? Non puto me, inquit, omnia noscire. Poterane, inquam, nobis dicere aliquid eorum quae nosti? Possun, inquit. Nisi molestum est, inquam, profer aliquid. Et cum dubitaret: Scisne, inquam, saltem te vivere? Scio, inquit. Scis ergo habere te vitam, siquidem vivere nemo nisi vita potest:.....

(三) De trinitate, l. XV, c. 12, n. 21.

(四) De lib. arbit. l. II, c. 3, n. 7.

(五) De Enchiridion ad Laurentium, seu de fide, spe, charitate, c. 20, n. 7.

(六) De civitate Dei, l. XI, c. 26. ex rec. Dombart-Karb. l. p. 498.

(七) この點に關するデカルトとアウグスチヌスとの類似は、アルノー (Arnaud) 以來しばしば人々の注意を惹いた。「省察」(II, 18)の中の「その故に、若し」或る欺瞞者が「私を欺いてゐるとすれば、尙更疑もなく私は存在する。而して出来る限り私を欺くとしても而も、私が私を何ものであると思惟するかぎり、私が無であるとなすことは出来ない」……」といふ言葉を本文の「神の國に就いて」からの引用文並にアルノーがあげてゐる「自由意志論」第二卷第三章二の言葉と比較せられた。デカルトの Cogito ergo sum に於ては、我の存在の仕方は思惟を本質とする。だから思惟する我だけは疑はれなかつた。しかるにアウグスチヌスにあつては、生きるものとして我を知るのであるから、「我生きる」が「我知る」の根柢にある。其故にデカルトにあつては思惟せざる我即ちわが肉體は疑の對象たるを免れなかつたが、アウグスチヌスにあつては肉體も矢張り生きる我である。爰に兩者の分歧點がある。前掲拙稿参照。

かくの如く知るところの我は最も主體的な存在である。われわれは如何にしても自己の存在を否定することが出来ない。しかし人間的存在の在り方とは、單に物體があるが如くにあるのではない。人間の存在とは生命を有すること、即ち生きることである。而もこれは私の「知る」ことの事實、即ち意識の事實として、その内容をなすものであるが故に、我々がそれを否定し得ざる直接的な絶對的確實性は、「在る」(esse)、「生きる」(vivere)、「知る」(nosse)又は「知解する」(intelligere)の三となる。「そこで君が存在してゐることは明白であるからして、且つまたこのことは君が生きてゐなければ君に明白な筈はないのだからして、君が生きてゐること、これも亦明白である。この二つが極めて眞であることを君は知解しないか。——十分に知解します。——それでは、君が知解すると言ふ、この第三のことも亦明白なんだ。」このやうにしてアウグスティヌスは三つの明白なる直接的確實性を論證の基本事項として立てた。この三つの確實性のうちで、「知解する」は「存在する」と「生きる」とをふくみ、「生きる」は「存在する」をふくむが故に、「知解する」が最も勝れ、次に「生きる」が來り、「存在する」が最も劣る。物體にはこれら三つのうち二つが缺け、動物には一つが缺けてゐるが、人間にはその孰れもが缺けてはゐない。例へば石は存在するが生命をもたず、動物は存在もし生命も有するが、しかし知解しないところが知解するものは必ず生きて居り、生きてゐるものは必ず存在する。「この三つのうちで、われわれは、人間が他の二つと共にもつてゐるもの、即ち『知解する』が最も勝れてゐると主張しよう。これをもつてゐるものには、『存在する』と『生きる』とが伴ふものだから。」それ故に「知解する」は「生きる」と「存在する」との上にあつて、後者を包括する。三つの確實性はこのやうにして「存在する」を最低として、「知解する」を最高

の頂點におくところの一つの階段ヒエラキヤを構成する。而してこの階段ヒエラキヤはまた物的存在と動物的存在と人間的存在との階段的構造を示すものである。ともあれアウグスティヌスは人間が「知解する」即ち意識するといふ事實より出發して、そのもとに生命と存在とを包括せしめたのである。然らば意識とは如何なる構造を有するものであるか。

(1) De lib. arbit, I, II, c. 3, n. 7.

(11) *ibid.*

先づ「知る」とは、最も一般的意味に於て、第一に、われわれが感官を用ひて物の性質を知覺することである。即ちそれは感覺のはたらきである。われわれは耳によつて音を聴き、眼によつて色を視、觸覺によつて物の性質を觸知する。これら所謂五官には、それぞれ其の對象が一定してゐて、人は耳によつて色を見、眼によつて音を聽くことは出来ない。一つ一つの感覺には、それ故に、固有の感覺對象があるのでなければならぬ。その對象はことごとく物的なるもの (*corporea*) であつて、われわれの外部にある物的なるものを對象とする個別的感覺は、意識の構造に於て最も低い段階にあるものである。けれどもわれわれの感覺は、固よりかくの如き外的感覺に盡きるのではない。われわれは色と共に味を知覺し、音と同時に形を知覺する。加之、われわれは五官の各自に固有なるものは何であるか、また或る感覺若しくは全ての感覺に共通なるものは何であるか等々のことを區別することが出来る。これらのはたらきは、しかし、決して個別的感覺の作用に歸せられるものではない。そこには外的感覺とは異つた何等かのはたらきがなければならぬ。動物がその好むところのものに向ひ、その嫌ふところのものを避けるのも、このはたらきによるのであらう。アウグスティヌスはそれを内的感覺 (*Sensus interior*)

のはたらきとなしてゐる。外的感覺にはそれぞれ固有の器官があるけれども、これを缺くところの内的感覺は魂のなかにその座を有つてゐる。外的感覺によつて知覺せられたものは、この内的感覺を通じて知識となる。われわれが普通感情といふ言葉によつて言ひ表はしてゐるものも亦内的感覺のはたらきである。ところで感覺は稍々もすれば誤謬を犯し而も反省するはたらきをもたない。視覺によつて色は知覺せられるが音は知覺せられず、聽覺によつて音は知覺せられるが香は知覺せられないことを知るはたらきは、個々の外的感覺のものでは固よりなく、また内的感覺のそれでもない。水中に挿入せられた槌はは至んで見えるが、その際、それが視覺の誤謬によることを判断し訂正するものは決して感覺そのものではない。感覺のはたらきを知り、それを判断するものは、感覺ではなくして理性である。アグステイヌスはこの理性をまた屢々知性 (intellectus) とも呼んでゐる。確實なる知識は理性又は知性によつて得られるものであつて、感覺によるものではないとなす點で、彼はプラトーン哲學の流をくむ者であつた。

意識をそのはたらきの面から見て、アグステイヌスは、かくの如く、外的感覺、内的感覺及び理性の三つに區別した。そして「在る」、「生きる」、「知る」の三つの確實性が一つの階段的構成をもつて考へられたやうに、意識も亦前記三様のはたらきによつて階段的構成を造るものであつた。この階段的頂點に立つところの理性とは如何なるものであるか。アグステイヌスはこの言葉を決して一義的に用ひてはゐない。彼が「秩序論」の中で述べてゐる *locus classicus* に従へば、「理性とは精神の動き、即ち人が學ぶところのものを辨別し結合する力である」、そして彼はこの定義につけ加へて「この理性の導きを用ひて、神や、われわれのうちなる魂や他人の魂

の知解に達することの出来るものは、人間のうちには概して稀である。それはかの感覚のなすところのはたらきに深入りしてゐて、自分自身のうちに歸ることが、人には困難だからである」と言つてゐる。この理性の定義はストア派を通して新ピュエータゴラス派からアウグスティヌスが學んだものだと言はれてゐるが、⁽¹⁾彼はこの辨別し結合する力に綜合、比較、區別、抽象等の作用を認め、統一的にしてまた包括的な認識を歸してゐる。特にわれわれは爰に、理性が感覚に對立して自己自身を反省し、神を認識する力であるとせられてゐることに注意しておかねばならぬ。

(1) De ordine, I, II, c. II, n. 30. アウグスティヌスの「理性」の意味は、固より、これに盡きるのではないが、差當りこれ以上この難解な概念に立ち入る必要はないであらう。

(11) A. Dyroff, Ueber Form und Begriff der augustinischen Schrift De ordine, (Grabmann-Mansbach, Aeneas Augustinus, Köln, 1930), S. 40.

理性をその頂點とするこの階段は、嚮に述べた存在、生命、意識によつて構成せられた階段を想ひ起させるけれども、これは独自の原理をもつものである。⁽¹⁾外的感覚の對象は單に存在たるに過ぎない有形の物體界である。

これを知覺する外的感覚は單に存在するだけではなく、生命をもつてゐる。感覚そのものと感覚が知覺するものと、熟れが勝れてゐると思ふかといふアウグスティヌスの間に對して、エウオディウスは前者が勝れてゐると答へてゐる。そしてその理由は、生きてゐるものの方が單に存在するだけのものよりも勝れてゐるからであつた。⁽²⁾然らば内的感覚が外的感覚に何故勝れてゐるか、アウグスティヌスは、前者は後者の「指導者であり審判者で

ある」からと答へる。導き審判する者は、導かれ審判せられる者よりも勝れてゐるからである。この同じ原理は理性と感覺の優劣の判定に關しても妥當する、何となれば理性は單に感性的對象のみならず、感覺そのものをも判断するからである。^(四) たしかに理性は外的感覺や内的感覺よりも勝れ、固よりまた感覺的存在よりも勝れてゐるが、その優越性はなほ相對的たるをまぬかれない。理性がそれ自體を規準として判断するならば、理性よりも勝れたもの (natura) はないであらう。けれども理性は或る時は習熟^{ぶく}し或る時には習熟してゐないのであるから、それが動搖することは明かである。^(五) それは或る場合には眞理に達しようとするが、他の場合にはかかる努力をさへ放棄する。また或る場合には實際眞理に達するが、他の場合には達しない。これは理性の優越性にも尙ほ或る程度の限界があつて、動搖變化することを示すものである。然らば理性もなほ動搖變化することは何によつて知られるか。それは理性が不動不變なるものに關係するからでなくてはならぬ。即ち理性を超え、理性に對して規範となり法則となるものが存在し、そこよりして理性を見るからでなくてはならぬ。然らばかかるものは存在するか。アウグスティヌスは永遠にして不變なる眞理をもつて答へる。それ故にわれわれは知るところの主觀が常に知られるところの對象よりも優位を占め、常に後者を審判すると速断してはならぬ。ヂルソンの如く「認識の順序」(l'ordre du connaître) と「存在の順序」(l'ordre de l'être) とを分つならば、^(六) 理性の優越性は前者の場合に盡きるのであつて、知識 (scientia) に於ては理性が最高の原理として働くが、「存在の順序」からすれば、理性を超越するもの即ち眞理が、叡智 (sapientia) の原理として優越性をもつてであらう。

(1) E. Gilson, Introduction à l'étude de Saint Augustin, Paris, 1929, p. 17.

- (一) De lib. arbit. I. II. c. 5, n. 11.
- (二) Ibid., I. II, c. 5, n. 12. Cf., De vera religione, c. 29, n. 53.
- (三) De vera religione, c. 29, n. 53.
- (四) Ibid., c. 30, n. 54.
- (五) Ibid., c. 30, n. 54.
- (六) E. Gilson, Introduction à l'étude de Saint Augustin, Paris, 1929, pp. 17 sq.

、アウグスティヌスによれば、人間のうちには理性以上のものは存在しない。それ故に理性を超越するとは人間を超越することではなくてはならぬ。しかし人は超越性と共通性とを混同してはならぬ。外界は感覺に對して超越してゐるとしは言はれる。けれどもアウグスティヌスによれば、感覺そのものは個人個人の所有であつて、通例、感覺の對象の超越性と考へられるものは、實はその共通性に他ならない。然るに理性的認識の場合にあつてはこれと事情を異にする。理性的認識の對象は不變であり、永遠であり、必然である。アウグスティヌスが好んで用ひた例によれば、*377110* と言ふことは、昨日はさうであつたが今日はさうではないと言ふのではなく、また私にとつてはさうであるが汝にとつてはさうではないと言ふでもない。それは理性にとつては、常に必然的にそれに準據しなければならぬ規範である。それは規範的・必然的な力をもつて理性に迫りながら、而も理性を超越してゐるものである。アウグスティヌスが眞理と稱したものは正にこれであり、これの認識が^{サビエレンチヤ} 叡智なのである。

さてわれわれは爰でアウグスティヌスの眞理の概念に就いて、多少詳細に語らなければならない。ボワイエ

(Boyer) が言つてゐるやうに、⁽¹⁾「眞理」と言ふ言葉の意味は全ての人々に明瞭であるとアウグスティヌスは考へてゐたらしく、彼の數多い著述のどこに於てもこれに立ち入つた説明をしてはゐない。場合によつては、「知性」、知性の對象、叡智、數の法則等々を彼は「眞理」と言つてゐるが、⁽²⁾しかしその種々な場合に共通してゐる根本の意味は、不變 (immutable)、永遠 (eternitas)、必然 (necessitas) をその性格となすところの、規範力を有する存在であらう。希臘哲學、就中、プラトーン主義の影響を受けた彼の思惟の仕方は、所謂對象論理的・存在論的であつて、眞理を主觀と客觀との何等かの關係によつて成立する概念とは考へなかつた。眞理は、對象的に存在する存在であつた。「眞理は實證的實在である」⁽³⁾とボワイエも言つてゐる。けれども眞理は言ふまでもなく感覺の對象となるものではなく、却つて感性的存在からは斷絶的に獨立し、それに對立する叡智的存在である。ところで彼が「自由意志論」のなかで、對話者エウオディウスに語つてゐるところによれば、「君は眞理を君のものとも私のものとも言ふことが出来ない。眞理は不變なる眞理を見る全ての人のものであつて、謂はば、不思議にも、隠れてゐて而も公なる光 (lucet in aethera et publica lux) である」⁽⁴⁾。人は同じやうな言葉を處々に發見するが、就中「告白録」第十二卷でも、眞理は全ての人々のものであつて、これをわれわれ自身のもとなすならば却つてそれを失ふであらう。といふのはその人は眞理から虚偽に追ひやられるからであると言つてゐる。⁽⁵⁾眞理が我若しくは汝のものではなくして、全ての人々の共有に屬するといふことは、眞理が有する上記の性格からの當然の歸結である。眞理は個人的理性の所産ではなくして、一切の理性に共通であるところの一種の光である。「われわれの精神や理性よりもより高きもの」⁽⁶⁾である。「それは一つであるが、われわれがその中に多くのものを見

「^(七)ところの存在である。われわれは一切の事物を眞理によつて、即ち「われわれが共通に認めるところの、眞理のあの内的なる法則に準じて」^(八)判断するけれども、しかし決してわれわれは眞理を判断するのではない。近世哲學に於ては、一般に、眞理を、思惟と外界の事物との一致と考へるが故に、眞理は普遍妥當性を有し、客觀性を有する知識となる。知識は判断によつて成立つ。しかしアウグスティヌスにあつては、眞理は判断によつて成立するのではない。却つて判断が普遍性、客觀性をもつて妥當すると言はれ得るためには、それに先立つて眞理が存在してゐなければならぬ。如何なる眞なるものも眞理がなければ眞ではない^(九)」と彼は言つてゐる。眞理は判断に先立つところの存在である。論理的・形式的な關係概念ではなくして、實質的内容的な存在である。換言すればそれは形相であり、叡智的存在である。^(一〇)

- (一) Ch. Boyer, *L' idée de vérité dans la philosophie de Saint Augustin*, Paris, 1921, p. 51.
- (二) 例へば *De hb. arb.* l. II, c. 9, n. 26; c. 8, n. 21.
- (三) Boyer, *op. cit.*
- (四) *De hb. arbit.*, l. II, c. 12, n. 33.
- (五) *Confessiones*, LXII, c. 25, n. 34.
- (六) *De hb. arbit.*, l. II, c. 13, n. 35.
- (七) *Ibid.*, l. II, n. 34.
- (八) *Ibid.*
- (九) *De vera religione*, c. 39, n. 73.

(10) 就中、ゴッティエ前出の書、五十二頁、並に、Johannes Hessen, Augustinus Metaphysik der Erkenntnis, Berlin und Bonn, 1931, S. 142 sq. 参照。

それに故に若しわれわれがアウグスティヌスの眞理に就いて *logisch* といふことを言ひ得るとすれば、それは *onto-logisch* と同義でなければならぬ。このやうな存在としての眞理を、彼は常に光に譬へてゐる。⁽¹¹⁾ 判断は眞理によつて可能なのであつて、決して眞理が判断によつて可能なのではないが、それは眞理としての光に照されることによつて始めて判断が誤りなく成立つからである。ところで彼は「自由意志論」のなかで、「我々が共通に認めるところの、眞理のあの内的な法則に準じて、われわれは諸物を判断する。けれども如何なる人もその眞理そのものを決して判断するのではない。といふのは人が永遠なるものは時間的なるものに勝るとか、七と三とでは十であるとか言ふ時、誰でも、それらがかくあらねばならないと言つてゐるのではない、却つてただかくあることを認識しつつ、審判者として訂正するのではなく、ただ眞理を見出した者として悦んでゐるのである」と彼は言つてゐる。眞理とは、それ故に、覆ひかくされてゐるものが顯はにせられることである。しかし眞理は全く覆ひかくされてゐるのではない。それ故に彼は *secreta et publica lux* (隠れてゐて而も公なる光) と言つてゐる。⁽¹²⁾ それは見出さるべきものである。しかし人はどうして眞理を見出すか。「語られたところのものが眞であることを感知し認識するためには、彼の精神は、永遠にして、且つ闇のなかに於てさへ輝くあの光を浴びなければならぬ」と彼は言ふ。人は眞理の光に照されることによつて眞理を見出すのである。これはたしかに逆説的な言ひ方である。けれども人がものを見る時、單に眼が見られる物體に結合せられるだけでなく、眼も物體も

共に光に照されなければならぬが如く、我々の認識も見出さるべき眞理によつて照されなければ不可能である。眞理は光として主観とそれの對象とを共に照し、共に包むものである。而も眞理は主観にも對象にも屬するものではなくして、この兩者を共に超越するものである。それは兩者を包越するところの存在である。眞理が規範であり、法則であると考へられるのも、かかる意味に於てである。だから眞理なくしては理性の認識は不可能である。理性が眞理に先立つのではなくして、眞理が理性に先立つのである。

(一) ロヌスの性格をもつ眞理とミニュトスの性格をもつ人格神とを結合するところの中間にあるものが光である。光は兩者を結合する媒介である。

(二) De lib. arbit., l. II, c. 12, n. 34

(三) Ibid., l. II, c. 12, n. 33.

(四) De peccatorum meritis, l. I, c. 25, n. 37. 20を考へてつゞきは、De trinitate, l. VIII, c. 2, n. 3; l. XV, c. 8, n. 14; Conf. l. VII, c. 10, n. 16 etc. 參看。

われわれは嚮にアウグスティーンヌスにあつては「神」と「眞理」とが同義語であると言つた。さうして見れば人間の理性が眞理を見出した時には、それは直ちに神に到達したかの如くに思はれるであらう。眞理の超越性と稱せられるものは、内容的には、永遠、不變、必然であつて、これはまた既に述べた如く神の有する屬性であつた。眞理も神と同じ屬性をもつところの存在である。しかしアウグスティーンヌスはこの眞理をもつて直ちに神であるとはしないであらう。神は眞理であるが、眞理が神なのではないからである。ヂルソンが言ふやうに、「論證の精神そのものに忠實であるために、人は la Vérité と vérités とを區別しなければならぬ。』」

(1) E. Gilson, Introduction à l'étude de Saint Augustin, Paris, 1929, p. 22.

既に述べたやうに眞理は眞理の光に照されて始めて顯はにせられるものである。より低い眞理はより高い眞理に、より先きに見出される眞理は、より後れて見出される眞理に照される。見出され、顯はにせられた眞理は理性の内容となる。われわれが諸眞理に達する時、われわれの達し得るものは、この理性内容である。しかしこの理性の内容は決して同じ段階にある理性の立場からは明かにせられない。これが理性の内容である眞理が、更により高い眞理に照されなければ認識せられない所以である。かくして精神は眞理の光に照されて上昇するのであるが、その際、この理性内容こそ、われわれが理性を照す光の存在をたしかめるため、われわれをして理性を超越せしむる動機となるものである。われわれの精神は知性又は理性をその固有の本質とするもので、その獨自のはたらきは知解である。われわれが反省して精神のこの働きを分析するとき、そこに見るものはことごとく相對的である。だから理性の認識と雖も、勿論、相對的たることをまぬかれない。それ故にわれわれは絶對的なるものを求めて、理性内容となつた眞理を漸次超越してゆかなければならぬ。「見ゆるものを判断する人間の精神は、自分自らが全て見ゆるものよりも勝れてゐることを認めることが出来るであらう。けれども精神は叡智に於て缺陷をもち且つそれを求めて行くために、自ら變化し易きことを告白するが、その時自らの上に不變なる眞理を發見する⁽¹⁾」。ところで眞理は眞理たるの本性上完結性をもつてゐるが故に、一つの眞理から他の眞理へ完結性の段階がなければならぬ。われわれの理性は眞理から眞理へ、對象から對象へ、より高く昇つてゆき、終にはこの段階の最高の頂點に立つ「眞理」(Veritas)に達しなければならぬ。何となればこの諸眞理の階段^{ヒエラルキヤ}は決して無限に

進むものではなく、却つて必ず終極をもたなければならぬからである。「精神の強く鋭き眼は、多くの不變なる諸眞理を、確實なる理性によつて觀た後、總ての眞理がそれによつて示されるところの眞理そのものに向ふ」のである。この終極の眞理が即ち神である。「理性的精神の上にあるところの不變なるもの、それが神であることはたしかである」^(三)。「若し出来るならば見よ、神は眞理である」^(四)。われわれの理性が認識する個々の眞理は、この最高の眞理によつて體系的に存在する。眞理は *X. oton, wofür* を構成するものである。これを「眞理」の超越性の面から言ふならば、神は一切の眞理をうちに包括するところの、而も一切の眞理を超越するところの、統一的眞理でなければならぬ。「それ故に君は、不變的な諸眞理を全て包括する不變なる眞理が存在することを如何にしても否定することが出来ない」^(六)とアウグスティヌスは言つてゐる。

(一) De diversis quaestionibus LXXIII, qu. 45, n. 1.

(二) De lib. arbit, I, II, c. 13, n. 36.

(三) De vera religione, c. 31, n. 57.

(四) De trinitate, I, VIII, c. 2, n. 3. アウグスティヌスはいたるところでこの意味の言葉を繰返してゐる。

(五) J. Hessen, Augustinus Metaphysik des Erkennens, S. 142.

(六) De lib. arbit, I, II, c. 13, n. 33.

アウグスティヌスは、かくの如く、不變的な諸眞理を全て包括するところの最高の不變なる眞理として、神の存在を立證した。ところでこの論證を行ふに當つて二つの與件が提出せられた。それは(一)「私の理性がそれの下にあるだけではなしに、それよりも高い如何なるものも存在しないもの、それが神である」。(二)「如何

なるものもそれよりは高くないことが確證せられたならば、それが神であることを卒直に認めよう」と言ふのであつたが、この與件は、今や、完全に充された。以上がアウグスティヌスに於ける神の存在の論證と言はれてゐるものである。彼は數多いその著述の孰れに於ても、自己の哲學なるものを完成せられた體系として述べてはゐないが、この論證も固より亦同様であつて、神の存在を論理的・組織的に證明することを意圖したものでないことは、言ふまでもない。神の存在を否定するほど愚かなるものはないのであるから、その存在の論證としては、Consensus Gentium で彼には充分であつたと言ふコワレの言葉は、おそらく正當であらう。この精神の巡歴が著しく告白的性格をもつ理由を人はここに理解することが出来るであらう。我の存在の確立から神の存在へ、「ここにわれわれが先づその眞相を把えなければならぬ辯證法がある。精神を前進せしめ、一つの眞理の發見から他の發見へ推進せしむる理性、これこそ眞に神の論證を維持してゐるところの原理である」。これはまたアウグスティヌスの信仰の體験であつた。それを彼自身「告白録」の中で「私はかくして順次に物體から、肉體によつて知覺する魂にいたり、更にそこから、肉體の感覺が外界のことを傳へるところの魂の内なる力に」進み、遂に「顛へる一瞥の閃きのうちに、あの存在するところのものに達した。その時しかしながら、私は汝の見えざるものが『作られたるものによつて』知解せられるを見た」と語つてゐる。しかしまたこの告白的性格が多くの解き難い困難を残したことも否み得ないであらう。私は差當りさういふ問題に立入ることを避けておく。ところでザルソンはこの論證の重要な點は、神が、理性の對象であるところの、眞理の唯一の充足理由として立てられてゐる最後のところであると言つてゐる。若しこの論證が諸眞理の存在する充足理由として神の存在を立證しよう

としたものであるとすれば、その出發點即ち自己の存在の確實性から、神の存在に至るまでの中間にある多くの段階は、殆んど不用のものとなり、諸眞理の最後のものと、これをも超越しながら而もその充足理由として存在しなければならぬ唯一の眞理とで充分な筈である。否、われわれが誤謬を犯すといふ事實から我の存在の確實性が論證せられた時、この確實性から直ちに、われわれの存在の充足理由として、神の存在を立證することも可能であつたに相違ない。何となれば「理解する」があるといふ事實が既に、アウグスティヌスにとつては、神の存在の明證をふくむものであつたからである。然らば何故にアウグスティヌスはかくも迂回した道を取つたか。われわれはその理由を、矢張り、この論證のもつ告白的性格、即ち既に述べた如く、彼が自己の宗教的體驗を分析し、信仰内容そのものを理解しようとしたことに求めなければならぬと思ふ。

(1) De lib. arbit, I, II, c. 6, n. 14. Non enim mihi placet Deum appellare, quo mea ratio est inferior, sed quo nullus est superior.....Hunc plane fatebor Deum, quo nihil superius esse constituent.

(11) A. Koyré, L'idée de Dieu dans la philosophie de St. Anselme, pp. 169 et 178.

(12) Boyer, Essai sur la doctrine de Saint Augustin, Paris, 1932, p. 57.

(13) Confessiones, I, VII, c. 17, n. 28.

(14) E. Gilson, Introduction à l'étude de Saint Augustin, p. 28. Cf. M. Grabmann, Die Grundgedanken der heiligen Augustinus über Seele und Gott, 2te Aufl., Köln, 1929, S. 83.

信仰内容を理解することは、たしかに、信仰の合理的性格を明確ならしむることである。しかしこれをもつて直ちに、信仰を合理化するものであるとか、宗教を形而上學化するものであるかの如く考ふることは、特にアウ

グステイヌスの場合にあつては、正當ではない。何となれば *Fides quaerens intellectum* (信仰は知性を要求する) と言はれてゐるが如く、信仰内容を知解しようとするところの要求は、知的要求として、信仰そのものうちに、否、より嚴密に言へば、信即知、知即信の對立的統一のうちに、その否定的媒介として含まれてゐるものだからである。われわれは一應信仰と知性とを分つが、それは概念上の區別に過ぎない。兩者は互に媒介し合つてゐるものであつて、神の存在の論證は、信仰によつて媒介せられた知性の立場に立つものである。アウグステイヌスが神を眞理としてのみならず、最高の善としても、美としても、また叡智その他としても規定してゐるに拘らず、その存在を論證するにあつて、特に眞理として論證した理由も、そこにあつた。彼はその論證を結ぶにあつて次のやうに言つてゐる、「即ち神は存在する、而も眞に且つ最も高く存在する。私の考ふるところでは、それが最早不可疑であることを、われわれはただ信仰によつて執持するばかりではなしに、その上、今までのところ極めて弱しとは言へ、思惟の確實なる形式によつて把握する」。

(一) 例 *De Soliloquiorum lib. I, c. 1, n. 3; De trinitate, l. VIII, c. 5, n. 4, sq. etc.*

(二) *De lib. arbit., l. II, c. 15, n. 39.*

アウグステイヌスがその存在を論證した神は、かくの如く、眞理としての神であつて、人格性を有するものではなかつた。眞理の概念の分析からは人格性は決して導き出されない。ここに彼の論證の地盤となつた知性の立場が必然的に受けなければならない限界があつたのである。(昭和十五年七月)

聖 岡 の 神 祇 思 想

竹 園 賢 了

- 一、序
- 二、神佛相關の理論
- 三、淨土教の神祇問題
- 四、聖岡の事蹟
- 五、聖岡の神祇思想
- 六、聖岡の日本書紀觀
- 七、結

—

日本宗教歴史を顧みるに鎌倉時代複雑多岐な宗教の歴史を織り出した時代はなかつた。渡來以後六百年を経た佛教はその間我國固有の神祇と習合して、この時代に至つて漸く本地垂迹説を完成してゐたが、他方形式主義に流れた平安佛教から脱した信仰中心の新佛教が輩出し、神道では部族的宗教の域を脱した理論神道勃興の時代であつた。これを宗教史的に見るならば、宗教の一大轉換期であり、更に一步深く索れば種々の意味に於いて宗教の日本的反省の時代であつた。斯様な時代に於いて新佛教の一たる淨土教が自己の持つ獨特の教義と時代の思

潮たる神祇思想との間に抱いた苦悶は本誌第一年第四輯に「淨土教の神祇思想」と題して論じたが、本小論に於いては室町時代初期の淨土門の僧侶としては珍らしい神道研究者であつた淨土宗中興の祖聖岡上人の神祇思想に就いて考察したいと思ふ。

二

鎌倉時代に於ける神道の理論的反省は佛教の教理を以て行はれ、更に陰陽五行説を以て補はれてゐた。又他面念佛が神道に及ぼした影響も著しかつた。建治三年から永仁三年までの間に成り、神道に理論的反省を與へた最初の書である五部書はその製作の意圖が外官の地位を高める爲めにあつたから五行説を用ゐたといふものゝそこには極めて宗教的香氣の高いものがあり、これあるが爲めに製作の意圖の不純さが相殺されて尙且つ後世の神道に著しい影響を與へたのであつた。而もこの宗教的香氣は多分佛教から得たものであることは

人乃天下之神物利森須志掌志靜謐志。心乃神明之主利他。莫志傷志心神志。神垂以志祈禱志爲志先。冥加以志正直志爲志本志須志。に含まれてゐる思想や、これに次ぐ「任志其本誓志皆令得志天道志者天下和順、日月清明。風雨以時。國富民安。」の句に於ける天下和順以下の大無量壽經の文等によつてその一斑を知り得る。更に又倭姬世紀に

無志黑心志以志丹心志。天。清潔志齋慎志。左物於不志移志右須志。右物不志移志左志。左志左志。右志右志。左歸右廻事志。萬事違事志。
奈久。太神志奉志任志。元志元志。本志本志故也。

といふ明淨正直の精神を以て大神に仕へ奉ることを述べ、これに續いて

謹請再拜諸神等各念志。此志時志天地清淨志諸法如志影志。利志清淨無志假志。志志取志説志不志可志得志須志皆志從志因志業志生志。利志諄辭志。

と述べて天地の清淨なることを大日經の文によつて表現し、又

亦聞夫悉地則生^レ心^ノ意則顯^レ信心^ニ蒙^レ神明利益^ニ事^ニ依^テ信力厚薄^ニ利^止天下四方國乃人天等^ニ至^ス天^ニ奉^テ齊敬^ニ焉

とあつて佛語を借りて神明の利益を蒙るには信仰心の厚薄如何に依ると述べてゐる。是等の思想や文辭が佛敎から來てゐることは多言を要しない。従つてこれ以後に發展する伊勢神道に密敎の思想や本覺門の思想が窺はれるのも當然である。

その後伊勢神道を發展せしめたのは度會家行であつて、彼は五部書を整理し、元應二年に類聚神祇本源を著したが、この書十五卷に於いても佛敎の説や陰陽五行説が雜然と混入してゐる。而もこゝに混入してゐる佛敎は五部書や類聚神祇本源の影響を受けた人に吉田家の出で吉田兼好の兄と言はれる僧慈遍があり、彼の著豐葦原神風和記は伊勢神道と天台の山王一實神道との關係を示す書であるが、これに佛敎思想の現れてゐることは勿論であり、又彼の舊事本紀玄義にも天台の三諦の説や老子の説が混じてゐる。更に親房の神皇正統記に於いても金輪聖王説、十善思想、因果應報等の佛敎思想や五行説等が採り入れられてゐることは明らかである。

以上は神道方面に理論的反省の加はつた際に用ゐられた思想に佛敎や五行説が多かつたことを見たのであるが、他方佛敎自身が神祇の問題を考へる時に、そこに本地垂迹説が定立された。これには兩部的なものもあれば、山王的なものもあつた。前者の代表的なものは麗氣記であり、後者の代表的なものは三寶輔行記、山家要略記等である。これらが弘法、慈覺傳敎大師等に假託されてはゐるが、鎌倉末以後の偽作であることは言ふまでもない。

麗氣記は眞言密教に基いて神々の本地佛を並べ、三寶輔行記や山家要略記は山王の二字と天台の止觀を附會したものであつて、これらの思想は著しく鎌倉末以後の宗教思想に影響を與へた。これらの持つ本地垂迹説に就いては別の機會に述べることにして、當時普通に考へられてゐた神佛相關の思想がどんなものであつたか瞥見しよう。弘安三年の通海參詣記はまだ麗氣記を知らなかつた書と思はれるが、眞言密教の行者が伊勢大神宮に參詣した時の感想を僧俗二人の對談の形で述べてゐる。その上卷の末に

先づ天長地久の祈禱を先として、公家を祈り奉り給べき事也。就中妙法は常在靈山の教主也。豐葦原の風已今當にをいて改る事なかるべし、密教は亦三世常住の祕術也。秋津洲の月、正像末と云とも傾く不可。祠官も僧侶も敢へて名聞利養の塵にけがされずして。與力同心して勇猛精進の思に住して神明の威光を奉飭し給べし、若爾者。我君二所太神宮内證圓明の月。鎮へに吾國の人法を照し。外用權化の風彌異國の逆謀を拂ひ座す。努勞五濁の世を厭ひて、四徳の都に歸り給ふ不可。衆賢十法を守て三會の坐につき玉ふと云へども僧も俗も共に佛神の徳になびき侍りしかば我が身も又道理に歸して宿所に趣き侍りにき。^(三)

と述べて、神佛の徳の同一なること、祠官と僧侶の與力同心を説いて居る。又康永元年の坂土佛の大神宮參詣記は度會神道と佛教信仰とを混然一如と考へて

心は明鏡の如く、諸の色像を見る。色像不生なれば、凡界佛界の隔もなし。是則本來清淨の鏡なり。然れども我等五欲の垢をも解かざれば、心鏡永く曇り、三毒の雲をも脱けざれば、胸月遂に現れず。假なる影像に執著して、色に耽り味を好む。此心果して天道となりて、永劫の苦患に沈む。これに由りて神明は本覺眞如の都を

出でて、末世愚鈍の生を救ひ、隨緣應因の鏡となりて、常流轉の塵にまじはる。誰か云ふ、大權方便の利益なりと。我は思ふ、一乘圓融の妙理なりと。仍て長短二首の歌を作りて内外一理の益をほめたてまつる。^(四)とまでに表現してゐるが、そこには本迹的思想と共に陰陽五行説が深く藏されてゐた。^(五)また

諸宗の教法はまち／＼なれ共、己心をみがきて、佛性の玉をあらはす所詮は一理なり。この己心を釋教におく時は佛心と號し、神書におく時は冥慮と稱す。此冥慮は我等がおろかなる心なれども暫くもすなほなる時は同じ給ふ頼有。されば内證の佛は一心空寂の觀にあらはれて癡迷の生をば度することかたし。外用の神は七識執我の機にも同じて蒙昧の輩をも利する事やすし。^(六)

といふ思想の如き天台系の佛教思想であるが、そこに神佛の指す境地の同一を充分に示してゐる。

三

以上の如く神道の思想的反省といひ、佛教の神祇習合といひその兩者の相關の原理は佛教の哲理、特にその汎神觀的な教理に基くものであるから、當時學解戒律主義に反して直截簡明な教を説いて民衆を教化してゐた淨土教は彌陀一佛の信仰に教義の中心を置く一神教であつた爲めに、神祇の問題については直ちに自らの教理を以て習合することは出来なかつた。而も神祇輕侮の非難は已に平安末期から南都北嶺によつて浴せかけられ、建久元年十月南都北嶺の衆徒が沙門源空の勸むる專修念佛を攻撃した奏狀に、念佛の輩は神明のことを問題とせず、宗廟大社を恐れずこれを拜すれば魔界に墮すると説いてゐるから、斯る僞言を停止せしむべし、といふ意味を上奏し、^(七)貞應三年五月山門から念佛停止を上奏した六箇條の第二にも一向專修の黨類が神明に向背せることを難じ、

日蓮等も、源空法師が道俗を欺きて専修念佛を興し、淨土三部の外に經典を重んずる要もなく、稱名一行の外に餘行なく、神祇眞道の恭敬も要なし、と云つたと攻撃した。^(八)

これらの攻撃に對して先づ法然は神祇に權社の神、實社の神の二類を分け、權社の神とは即ち神明のことで佛菩薩の垂迹であるからこれを拜し、實社の神とは人畜・生靈・死靈にて人間を惱まし、苦しめるものであるからこれを斥けると云つてゐる。^(九) 實社の神、權社の神の區別は、印度に於いて佛教以前の神即ち天等を実類として佛敎の立場から扱ふ神祇實類觀と、本迹觀に基いて神祇が一層高き地位にある本體たる佛や神の化身と見る神祇權現觀の區別に依るものである。^(十)

親鸞も敎行信證化身十一卷に諸經や先師の文を引いて印度や支那で云ふ惡魔・鬼神を排斥してゐる。また悲嘆述懷和讃や現世利益和讃に鬼神に善惡の道德上の區別を用ゐて善鬼神は佛法を守り、惡鬼神は佛法に恐れをなして退散するといふやうな考を示してゐた。更に覺如・存覺になると本地垂迹説を積極的に流用して或は親鸞傳繪に、或は諸神本懷集にその神祇觀を述べてゐるが、勿論淨土敎の敎理の上に立つた習合思想ではなかつた。^(十一)

斯様に淨土敎が神祇問題につき種々の理會を行つてゐる時に、室町時代の高僧にして淨土宗中興の祖と仰がれた聖岡上人は斯る神佛思想の展開の跡を受けて早くより神祇問題に興味を持ち、淨土敎の敎義と神祇問題に就いて苦悶を抱きながら淨土敎獨特の神祇觀を明らかにした。寔に當時の僧侶にして斯く神祇問題を深く研究してこれと自己の信仰との關係を明らかにした人は師を措いて他にはなかつた。

聖岡は西蓮社了譽と號し、興國二年正月二十五日常陸國久慈郡巖瀨（現在茨城縣那珂郡上野村大字上巖瀨）に生れた。父は巖瀨の城主白石志摩守宗義、母は橋氏といふ。聖岡の出家の動機は五歳の時父宗義が南北朝の戰爭で親房を關城に援けて討死したので母に伴はれて逃れ、八歳の時瓜連うりぞの常福寺の了實の弟子となつたことにある。聖岡は資性聰明にして淨土三部經を授かつて悉く通曉したといふ。十八九歳の頃相模の定慧について學び、二十五歳にして宗乘の奥義を極め、更に外典を學ぶために各地を廻つて天台、俱舍、唯識を聽き、神道については京都に上つて吉田家から吉田神道を學んだといふ。至徳三年了實寂したので、その後常福寺を董して五重傳法を始めた。應永二十二年八月聖聰の請によつて常福寺を弟子了智に譲り、江戸小石川に草庵を結んで住すること六年、應永二十七年九月二十七日病に罹つて寂す。この草庵は今の傳通院の始である。

聖岡は淨土宗中興の祖で内外兩典のみならず、和歌・神道にも通じ、淨土宗の教義に一大組織を與へ、對他扶宗にも努め、更に教團としての結成を固くした高僧であつた。その著は二藏二教略頌、釋淨土二藏頌義三十卷、淨土述聞口決鈔二卷、淨土傳戒論一卷、十八通二卷、領解徹心鈔、往生記授機鈔、決答疑問銘心鈔、觀經疏傳通記鈔四十八卷、選擇傳弘決疑鈔直陳十卷その他數十卷の著がある。(十二)

聖岡が神道に關して述べた書物には永和三年に書いた破邪顯正義一名鹿島問答と日本書紀私鈔及び應永八年までに成つた麗氣記私鈔、麗氣記拾遺鈔がある。

破邪顯正義は師が京洛の遊學より歸郷した頃鹿島の神宮寺に寄寓して書いたと云はれる。本書を書いた目的は對他扶宗のためで、鹿島神宮に參詣した老嫗と老翁との十八項目に互る問答に假託して神道を始め天台、日蓮、

禪、融通念佛宗に就いて自己の宗義から論じ、以て淨土一宗を顯正した書であるが、こゝに念佛行者の神明に對する理會態度を示してゐる。この點最も注目すべき書である。

日本書紀私鈔は日本書紀神代卷及神武天皇紀の註釋で天地人の三卷より成り、これに人王百代具名記を附してゐる。本書が聖岡の著作であることは容易に決定されなかつたが、高瀬承嚴氏の研究によつて師の作であり、而も百代具名記最後の文より推定して後龜山天皇へ尊號を奉つた明德五年二月より聖岡の古今集序註の製作された應永十三年までの間に製作されたことが明らかになつた。^(十三)日本書紀の註釋として弘仁、承平の私記以外に僅に後深草天皇の頃の釋日本紀、貞治年中の忌部正通の神代卷口訣しか存しなかつた室町時代に僧侶の手によつてこの私鈔が成つたのは注目に値する。本鈔が神代卷の註釋に限られてゐるのは當時神代卷が聖典視され、神佛相關の問題が神代卷を中心として展開されてゐたからであらう。本鈔製作に當つて師が参照した書物は五部書の中の倭姬神託書、天兒口本書、聖德太子舊事本紀、天地麗氣記、和氣清麿の神童傳、神皇正統記、慈遍の神風和記、藤原孝範傳、菅原爲長傳等である。就中神皇正統記と五部書、麗氣記を最も深く讀んでゐたらしい。これらの書物の中には當時の人の偽作書もあるが、文獻批評の發達しなかつた中世に師がそのままにこれを依用したのは已むを得ないことである。

麗氣記私鈔、同拾遺鈔は何れもその古寫本が最近まで發見されなかつた。數年前松田貫了氏の努力によつて國學院大學圖書館に麗氣記私鈔十四卷、神宮文庫に麗氣記拾遺鈔一卷の古寫本が發見され、昭和八年高瀬承嚴氏の手によつて刊行された。最近残りの麗氣記四卷私鈔を京都に於いて發見されたといふ報告を聞いた。^(十四)私鈔及拾遺

鈔は姉妹篇で、私鈔は麗氣記一卷より十四卷に至る各卷の「私鈔」となつてゐる。拾遺鈔は私鈔十四卷に増補されたものである。拾遺鈔はその奥書によつて應永八年即ち聖岡六十一歳の時に書かれたことが明白であるから、私鈔はその兩三年前に書かれたものであらう。私鈔は麗氣記の註釋であるが、拾遺鈔は花嚴、禪、淨土の立場から見た神道論を説明し、就中淨土宗意の神道論を明らかにしたものである。

五

以上の諸書によつて聖岡の神佛思想を通觀するに、その態度は次の一句で明らかである。

神事（カミコト）是理（コトワザ）佛事（ブツコト）也、佛事（ブツコト）是事（コト）神事（カミコト）也、佛神體（ブツカミノタマ）一諸佛救世者住（カミカミノサマシ）於大神通也、神佛宛然（カミカミノサマシ）爲（トシテ）怡衆生（カミカミノサマシ）□現無量神力也。（カミカミノサマシ）

即ち先づ神佛を同體と考へてゐた。勿論これは麗氣記等の立場を受け繼いだものであつて、本地垂迹説を根本としてゐることは言ふまでもない。尤も麗氣記の神佛の對照とは異つて聖岡は花嚴、天台、禪等と言ふ神を極めて哲學的に解して、この神を佛と同一と考へた。而も佛教各宗の教義に基いた神の觀念を究極に於いては淨土教の立前から見ても、欣求淨土の行人も彌陀を念じてても神冥を忘れることなく、神社に参拜して靈神に歸依しても専ら彌陀を念すべきであつて、茲に神道佛法は不即不離にして兩者共に満足されるといふのであつた。以下これらの師の思想について前記の諸書を中心に考察して見よう。

先づ破邪顯正義第三・四章に於いては老嫗が朝夕明神に参拜し、今生には明神を主君として、來世には只管彌陀如來を本尊と憑んで念佛するの外に他事がなかつた。然るに念佛行者の中には神明に参詣することを誠める者があるが、これはどうしたことであらうか、と嫗が翁に尋ねることに物語が始まつてゐる。寔にこれは念佛行者

と神祇とについての重要問題であつて、聖問自身の深い悩みであつたであらう。これについて師は先づ三重の垂迹を考へた。即ち本覺清淨の本體が生佛不二の極位であるけれども、四根、二智、萬像を縁としての衆生があるから、この衆生の機根に應じて佛身を現じて種々の法を説き、個々の悟を得させるのが一重の垂迹である。更に十地又は三賢の形をとつて衆生に近付き縁を結ぶのが二重の垂迹であり、尙一層度生の心を起して權現や明神となつて各々の境に應じ各々の機を利用して深く生死を忌み、精進の詣を悦び玉ふのが三重の垂迹である。この第三重の垂迹あるために佛法を信する者も神明に背き奉つてはならぬといふのである。

次に神明に權實の二類を分けて、これを廢立することは鎌倉時代の佛敎の態度と同一であつた。而もこの理由の根據として善導等をも擧げてゐる。

サレバ光明大師、勸念法門、天曹地府等歸依云へり。又同師禮文、天龍八部等敬白釋シ玉へり。但シ法事讚並臨終要決等鬼神歸事誠玉フハ是實社、鬼神嫌也。此則此間、六算招魂等、外法ナルベシ。文言分明也。何大聖權化背給ト云ハンヤ。若摠權實共背給フト云ハ自何天曹地府八部龍神等歸依敬白シ玉ハンヤ。

即ち神に權實の二種を分けて、誠めるのは實社の神を敬ふことであつて、凡ての神を斥けるのではないといふ。斯様な廢立の態度は存覺の「諸神本懷集」等にも明白であり、法然の「一向專修七箇條問答」にも明らかである。又神明參詣の態度は念佛行者は徒らに淨水に浴し、行詣を重ね幣帛を捧げることが誠めるのではないが、強ひて爲すべきではないといふ。

然らば神祇參詣の意味は奈邊にあるかと言ふに、出離生死の志ある者が神明に參るのは、祈請するのではなく

て、神徳を莊嚴し奉るためであるといふ。

今已^ニ出離生死、志有^リ豈^ニ和光^ト本意^ニ非^ズ。縱^シ今^ニ和光同塵^ト悲願^ヲ有^リガタキ事感^ヲ頗^ク參詣^{スル}事^ヲ有^リトモ不^レ可^レ有^ニ祈請^ス、神徳莊嚴^シ奉^ル爲^スナルベシ。所以^ニ愚老^ト重代^ト社官^トナレドモ念佛修行者^{ナル}間淨不淨^ト非^レ如^ニ尋常人^ト一何^レ時任^レ心參詣^ス也^ト。^(十七)

と結んでゐる所は當時の淨土門の人として神明に對する態度を明らかにしたものではなからうか。こうして生死出離の志ある念佛行者が自己の今生の福樂を神明に祈請することに就いてはこれを否定してゐる。

若^シ厭^ム心切^{ナラ}バ何^レ今^ニ生^シ福樂^ヲ祈^ヒ凝^ラサシ。若^シ欣^ム心眞^{アラ}バ何^レ後^ニ生^シ引^キ接^ス疑^ハ懷^カ。若^シ心行^ハ具足^シ眞實^{ナル}人^{ナラ}バ不^レ祈^ト神明^ハ、冥加隨逐^シ玉^フベシ。是故^ニ北野^ト天神^ト御歌^ト云^フ。

心タニ誠ノ道ニカナイナハイノラストテモ神ハマモラン。^(十八)

斯様に念佛行者の神明に對する態度を明らかにしたが、後の麗氣記私鈔及同拾遺鈔に於いて法相、華嚴、天台等の各宗の教義と神との關係を述べて淨土門の阿彌陀佛と神との關係を一層明確にしてゐる。

扱この私鈔並に拾遺鈔を見ると、私鈔の内第十四卷私鈔は類從本麗氣記の最後の佛法神道麗氣記の註釋である。佛法神道麗氣記は麗氣記中佛法と神道との關係を最も明らかにしたもので、特に法相、三論、天台、眞言の四箇大乘の教理と神道との關係を述べてゐるが、その全卷の根柢に横はる思想は密教的なものであつた。

諸教大綱、只以一心神爲宗旨、然而小乘之所說且不定之。^(十九)

と云つて、小乘を省略し、法相大乘心、三論宗意、天台宗意についての簡單な説明を施してゐるが、私鈔はこれに逐字的註釋を施し、更に拾遺鈔に於いては、これら各宗意と神道との關係につき可成り詳しく説いてゐる。

元來佛法神道麗氣記は己心を以て神祇と云ふから一切衆生の一心が神體であるといふ。即ち心を以て神と考へて進んでゐる。さうすれば法相宗では我等の本識の無相無念が萬法の種子となり、これが眞實の神體であるから神道即佛法である。三論宗では一法を留めざる眞空が不二平等の本心であつて、この心が過去・現在・未來の三世に互る無形質の靈神となるのであるから、諸神は一體で、主伴の更互したものである。斯く信するならば社司も佛子も同一である。天台に於いては迹門は從因至果で、これは地神五代に當り、本門は從果向因で天神七代に當る。眞實の神體は天地同根萬物一體であるから本迹の別なき一所である。又如來の元意の深奥は不思議の神徳である。故に斯く信するならば無作三身の三殿は常寂光土の瑞籬である。眞言では大日如來に四重の建立あつて、大元祖師を法界元初の神といふ。花嚴宗では無相一心の神體、法界道場の神殿といふが、この宗では森羅萬象が皆神體であり、山頂山下は神宮である。禪宗でいふ神とは靈妙の眞如、不思の正見である。従つて這人でもなく、那人でもなく又這那の異人でもない。と。

以上の法相以下の六箇大乘はその所説は三一權實顯密内外所談等と異なるけれども、心地修行の宗旨であるから、心を修行することによつて得た境地に大元尊神を見るのである。斯く見れば勿論神道も佛法と同一となる。然るに淨土宗は心地を躑躅し、悟解を剝盡した一乘弘願の教であつて、實我妄執繫念のまゝ無生解脫の本分に叶ふのであるから、これ佛願他力の神力である。即ち

然則佛法全神道願_ヲ求往生_ヲ。即稱_フ諸神冥慮_ニ。神道即佛法_ヲ念福智_ヲ尙預_ス諸佛護念_ニ。何況云_フ三世諸佛依念佛三昧成等正覺_ト。故知彌陀_ハ是諸佛本師也。又云_フ威神光明最尊第一。諸佛光明所不能及_ト。故諸佛威神不_レ及_ス彌陀_一。既是無

量三昧所^{ナレバ}主故。此尊即是大元宗祖神也。^(二七)

斯く佛法が全く神道となるから、往生を願求することは諸佛の冥應に叶ひ、神道即佛法であるから福知を祈念することは諸佛の護念に預ることになる。而して佛神は全く同體となり、現當二益を悉く満足する。願はくは欣求、淨土の行人も彌陀を念じても神冥を忘れることなく、神社に参拜して靈神に歸依しても専ら彌陀を念すべきである。茲に於て神道佛法は不即不離で二つながら自然に満足されるであらう、と。

以上を見ると聖罔は淨土門の行者として、大無量壽經の「最尊第一、威神光明普照三千大千世界」の句によつて阿彌陀佛の光明最尊第一にして諸佛の光明も到底及ばず、威神も並ぶことなき故に、この彌陀を大元宗祖神とするのである。そこから神道即佛法、佛法即神道の考へとなるのである。従つて當時の神佛觀が兩部習合的、本迹觀的な思想に基いてゐた點から見ると、師の説は淨土門の特長を明確に表してゐる。従つて麗氣記の註釋をしながらも、これより脱して淨土門の神佛觀を確立しようとしたことが充分察知出来る。尤も聖罔の右の考は師より半世紀前の存覺の神祇觀と著しく似た點がある。存覺の諸神本懷集では阿彌陀佛を最高の一佛とし、その阿彌陀佛と諸佛菩薩との間に、諸佛菩薩と諸神との間に夫々本迹關係が成立するといふ二重の本地垂迹説を立てゝゐたが、聖罔に於いてはこの阿彌陀佛が最高の佛である故に又直ちに大元宗祖神であると云ふのである。覺如・存覺等の淨土門の人の思想では神祇に權實の區別があつても阿彌陀佛即大元宗祖神の考はなかつた。聖罔の見る所では、他の六大乗が心の修行を以て得た所に最高の神を見る立場にあり、従つて心地即神を説くが、これに對して淨土宗では超越的な阿彌陀一佛を以て大元宗祖神とする立場で終始したが、この點が師の特長である。

而して師は麗氣記私鈔や日本書紀私鈔に於いて我が古典の神を説明しながらも、窮極に於いては思辨的な抽象的な神を指してゐた。従つて法相宗の神道を萬法種子神道といひ、三論宗のは八不中道神道といふべく、天台のは本迹一實神道、眞言のは大元祖神々道又は法界元初神道、華嚴のは無相一心神道、禪宗のは無相爲相神道と云ふのである。勿論これらの心地修行の大乗は斯様な意味の神を考へてゐたかどうかは疑はしい。否寧ろ神をもつと具體的に考へ、従つて權實社の神祇といふ意味で考へてゐたであらう。聖岡の大乗六宗の神に對する理解は寧ろ師獨特のものであつた。併し師の如くに理解してこそ神佛一體不二を知り得るのであつて、若し神を單に權實社の神と解してゐては到底神佛觀の一元化は來たし得ないのであらう。

六

最後に僧侶である師が日本書紀私鈔をつくつたことに就いて一言しなければならぬ。已に述べた如く當時までに書紀の註釋としては私記や釋日本紀、神代口訣等が残つてゐた程度であるから師の日本書紀私鈔は誠に珍らしいものである。師はこの書の爲めには前記の如き諸書を参照してゐたが、その根本思想となつてゐたのは密教であつた。淨土宗の碩學である師が密教的知識を以てこの鈔を書いたのは奇異に思はれるけれども、師が受學したと云はれる京都の吉田家が密教系の神道思想の根源であつたからである。而も博學なる師は更に佛教、道教、儒教、乃至陰陽五行説を渾合して解釋したが、これとても當時の思想の常套的思索であつた。その中で特に佛教的な解釋を取り上げて見よう。

先づ天地開闢については「天地未分元氣一陰（チン、チヨウ、ウ）一陽（ヤウ、チヨウ、ウ）大道（ダウ、ダウ、ウ）儒道釋一同也但三國（サン、クワク、ウ）世界（セカイ、セカイ、ウ）始委（シ、キ、ウ）如（ニ、ウ）正統記（テイ、キ、ウ）」と述べてゐ

る。即ち天地の開闢は儒・道・釋何れも同一の考へであり、天竺、震旦、日本の三國の世界の始めについての詳論は神皇正統記の通りに認めてゐる。正統記では天竺の開闢を成住壞空の四劫説によつて詳しく述べ、震旦は書契をことゝする國なる故世界建主確ならずと云ひ、我が日本については國常立尊以下を五行の徳に當て、諾冉二神を陰陽二元に當てゝ論じてゐる。私鈔ではこの天地未剖は顯密二教の分かれる以前と同様の状態を指すといふ。こゝに天地開闢に關係して萬物發生凡聖分について如何に考へたかといふに麗氣記では

百億萬劫間。九山八海無主時。第六天伊舍那魔化修羅毗遮那魔。隨修羅鳴動。忿怒無天下魂。此時遍照三昴。月天子下成堅牢地神。國平思食事八十萬劫。其後瑠璃平地聚業塵。生五色地。漸草木生指花成眞菓。々落成種子。々々變成有情。々々中有凡聖。依元初一念。凡聖分。(二十二)

と説いたのに對して聖罔は次の如く註してゐる。

元初、一念、不招報、一念、凡聖分フシトモトモつべからず。されども無念の本分起動するは即是微細流注の初なれば。忽然念起名爲無明と云はれて凡と成る。元初一念當處、一心更廻ユヅ迂無ければ無爲寂然、一心云はれて本覺妙明元清淨、本分也。是名て聖とす。されば三千在理同名無明三千果成咸稱常樂と云は此意也。(二十三)

と註釋して麗氣記の密教的な解釋から一步出てゐる。

次に書紀の宇宙觀について師はこれを佛教のそれに當てはめて理解してゐた。従つて高天原及び天浮橋、天安河は色界の初禪天と考へて、

高天原者凡惣天惣名也、但今色界初禪天初天梵衆天也。(二十四)

天浮橋事常無^(二五)處所、只以^(二五)虛空云高天原、云^(二五)天浮橋也。正色界初禪梵衆天也。

天安河者是色界初禪也。^(二六)

天磐座、アマノイハクラトハ初禪梵衆天出給云也。^(二七)

又これと對蹠して泉津國は地獄であり、泉津國にゐる者は獄卒と解してゐた。

泉津日狹女醜女等者是地獄鬼也。^(二八)

八色雷者亦是鬼神也、今世八龍ト云ハ是也、在^(二九)鹿島^(二九)也。

泉守道者等者亦是獄卒也。^(三〇)

の如きである。勿論これらについては弘仁私記でも醜女のことを「或說黃泉之鬼也」と註してゐる。續日本紀もこれを踏襲してゐることは言ふまでもない。又天については續日本紀では

私記曰師說謂^(三一)上天^(三一)也、案可^(三一)レ謂^(三一)虛空^(三一)也。

と云つてゐる。

又寶劍出現の章の第六の一書の常世郷については古來色々の説があるが、宣長は此の皇國を遙かに隔り離れて容易に往還出來ぬ所といふ。書紀や萬葉では人が死んで行く所或ひは不變不死の蓬萊の國といふ思想もあつた。

例へば萬葉四の「常呼^(三二)ニ跡吾行莫國々^(三二)」同九の「遠津國黃泉乃界丹々^(三三)」とあるは前者の考へであり、垂仁記九十九

年の「常世國則神仙祕區^(三四)俗非^(三四)所^(三四)臻^(三四)、雄略記二十二年の「相逐^(三五)入^(三五)海到^(三五)蓬萊國^(三五)一歴^(三五)親仙衆^(三五)」は後者の考

と見られる、私記にも仙人のある所といふ。これを聖阿は佛敎的に理想化して涅槃常樂の世界と考へた。

適於常世郷者神去云當(涅槃)炎常樂(三十一)云々

といつてゐる。

けれども日本書紀私鈔の中でも佛教的説明の意味曖昧な箇所も多い。例へば寶劍出現章の第六の一書に於ける大己貴神と少彦名命の問答に

少彦命對曰、或有_レ所_レ成或有_レ不_レ成、是談也、蓋有_二幽深之致_一焉。

とあるに對して、師は

或有所成。幽深之致等者。色卽是空空卽是色(三十二)

と云つて居る如き、又天孫降臨章第二の一書に於ける經津主神、武甕槌神二神の間に對する大己貴神の答の中で

凝汝二神非_二是吾處來者_一、故不_レ須_レ許也。

この事、

凝汝二神非是吾處來ト者イマシフタハシラノカミヤツカレカトコロニアラスシテキマセルモノカトウタカウト

ハ三界唯一心心外無別法也。若心隔法神道幽旨口アラス故云ニ不須許也。(三十三)

といひ、又同所の高皇靈尊の大己貴神に對する神勅の中に、

今者聞_二汝所_一深有_二其理_一。

とあるたつして、

聞汝所言深有_二其理_一二者與_二同心佛及衆生_一是三無差別也。可_レ知(三十四)

と述べてゐる。これらの師の註釋は或る意味では徹底大悟に似た佛教的解釋とも見ることが出来る。勿論これの點については當時までの註釋書には殆んで一言も觸れてゐなかつたから、師も思ひ切つた解釋を下したのであらう。

要するに日本書紀私鈔は日本書紀の註釋として當時には珍らしいものであるが、その内容については左程眼新しいものではなかつた。

七

要するに師の神道觀は淨土教の神祇觀に結末を與へたものであつて、その論據は主として淨土教の教義に基いてゐた。これを鎌倉初期の淨土教が南都北嶺の非難に對して唱へた消極的な神祇觀と較べると著しく進歩し、積極的になつてゐる。特に師が日本書紀の私鈔を書いた意圖の如きは、その内容は兎も角として、その一斑を知り得るものである。師は神佛の一元を説くために自己の淨土教義に基く最高の絶對佛を以て大元宗祖神とした。この點は寔に師獨特のものであり、自己の教義に徹した神祇觀であつた。若し神祇に權實を分つことを以て終つたり、單に兩部的、山王的本迹觀のみを以てするならば到底神佛の一元を説き得ないであらう。師が神佛相關に就いての幾多の註釋を著した勞苦を稱へると共に右の如き神祇觀を立てた點を注目しなければならぬ。

(二六〇〇・七・七)

注

一、長沼實海氏 神道に現れたる他力念佛の影響(史淵第十五輯)参照。

- 二、岡田米夫氏 伊勢神道發生の意義（日本諸學振興委員會第一回哲學會研究報告）參照。
- 三、通海參詣記上卷第二十七、續群書類從三輯下神祇部。
- 四、群書類從第一卷神祇部。
- 五、加藤玄智氏 坂翁大神宮參詣記解題參照。
- 六、群書類從第一卷神祇部。
- 七、大日本史料四ノ九ノ五五〇。
- 八、念佛者令ニ追放ニ宣旨御教書集ニ列五篇勘文狀（日蓮上人遺文集一四六〇頁）
- 九、一向專修之七箇條問答（法然上人全集附錄四四三頁）
- 十、故島地大等氏 神佛關係の過去及將來、印度支那の神祇と佛教（同氏「思想と信仰」の内）
- 十一、以上については拙論 淨土教の神祇思想（季刊宗教研究第一年第四輯）參照。
- 十二、了譽上人行業記、了譽上人繪詞傳、東國高僧傳第十、本朝高僧傳第十七、淨土傳燈系譜卷中、鎮流祖傳第二參照。
- 十三、高瀬承嚴氏 日本書紀私鈔解題參照。
- 十四、嵐瑞澂氏 聖問の神道論について、明治聖德記念學會昭和十五年四月例會講演。
- 十五、日本書紀私鈔二八頁。
- 十六、續群書類從第三十三輯ノ上一二八頁。
- 十七、右 同。
- 十八、右同一二九頁。
- 十九、佛法神道麗氣記。
- 二十、麗氣記拾遺鈔四二頁。

聖阿の神祇思想

- 二十一、日本書紀私鈔七頁。
二十二、天地麗氣記。
二十三、麗記第四卷私鈔。
二十四、日本書紀私鈔十頁。
二十五、同 十三頁。
二十六、同 二十四頁。
二十七、同 五十二頁。
二十八、同 十七頁。
二十九、同 十八頁。
三十、同
三十一、同 三十六頁。
三十二、同 三十五—六頁。
三十三、同 五十六頁。
三十四、同

玄奘三藏入竺行程の検討

高 田 修

一 前 言

大陸への異常なる一般の關心の高まると共に、前世紀より今世紀に亘る蒙古・中亞・西藏等探險諸氏の行記の翻譯が陸續として刊行されつゝあるとき、一千三百年の昔、一介の求法僧として單身、中亞の沙漠・葱嶺雪山の險を越えて印度に入り、苦熱の印度を巡歴し、佛法を學び聖典を賣し、十有七年の歳月を経みして無事歸唐せる傑僧玄奘の入竺行程をこゝに回想するのも、誠に意義なしとしないであらう。

玄奘三藏の入竺行程は慧立の慈恩傳前半に詳述されており、玄奘の西域記と相俟つて法師の足跡は明瞭なるが如く見えるけれども、斯る古典に於ける行傳はこれを現在の地圖の上に跡づけることに依つて初めて明確になし得るのであるから、最も精確無比なるものとして學者の推稱措かざる西域記を以てするも、これを現地比定するに於ては、時代の懸隔、他資料の不備、記事其の物に存する若干の錯誤等の爲めに、必ずしも容易になし遂げ得る業ではない。然し西域記・慈恩傳の翻譯者や印度學者東洋史家等の異常なる努力に依つて、行程の大半は殆ど

明かにされるに至つたのであり、尙今後の考古學的實地踏査發掘や精緻なる研究考證等と相俟つて、玄奘の驚異的な足跡が愈々闡明されることと思はれる。

筆者、偉大なる學僧玄奘の行歴を敬淑し其の入竺行程に關心すること年あり、不敏を省みずして此の小文を草する所以のものは、此の頃慈恩傳の國譯に従ひ益々玄奘三藏への敬慕を深めたと同時に、七世紀西域印度の事情を知るべき第一資料に對する東西諸學者の研究の綜合がワッターズ・堀⁽¹⁾二氏以來これを見ず、高桑⁽²⁾氏の名著も東南印度に限られ、境野博⁽³⁾士の傳聞二十八國に關する研究も尙再察を要すべく、今年一月發表の足立⁽⁴⁾氏に依る印度河口附近諸國の研究の如き餘りにも創案的なる考察が「自然科學的計數的立場」の名の下に東洋史學界を賑はす現狀に於て、從來の研究と筆者自身の考察とを以て三藏の行程を再検討すべきを痛感したると、前記拙稿慈恩傳國譯に於て、匆忙の間に圖らずも犯したる不備過謬の一部をこゝに併せて補記訂改したいが爲めに外ならな

5。

註 (1) 既に衆知の如く Waters, Thomas, *Our Yuan Chwang's Travels in India*, 1905 は西域記の英譯並に解説にして其の譯解共に傑出したる名著。堀謙德氏「解説西域記」(大正五年)はこれを譯述補足して成れるものである。

(2) 高桑駒吉氏「大唐西域記に記せる東南印度諸國の研究」(大正十五年)

(3) 境野黃洋氏「支那佛教史の研究」所收「玄奘三藏の所謂傳聞二十八國」(昭和五年)

(4) 足立喜六氏「大唐西域記に見えたる印度河河口の諸國の研究」(史學雜誌五一ノ一・昭和十五年一月)

II 玄奘貞觀元年首途説の検討

玄奘の長安出發が貞觀三年なること、諸傳の殆んど凡べてが記すところ、近代學者またこれを疑はず、例へば統葉護可汗の歿年の如き、これを基準として定められてゐる程である。

誠に、西域記の記贊に「以貞觀三年仲秋朔旦襄裳遼路杖錫還征」といひ、慈恩傳に「貞觀三年秋八月將欲首塗」等とあるを以て見れば、これに對して何等疑ひを挾む餘地なきも、問題は玄奘が歸途于闐に達して還國を陳奏したる表文中に「歷覽周遊一十七載^{時中}歸還達于闐」とある文の検討である。即ち玄奘の長安歸著が後にも見る如く貞觀十九年正月二十五日であるから、此の表文は其の前年に于闐より送達上奏したるものなること明かであり、而して其の十七年に誤りなしとすれば、彼が首塗せるは貞觀元年又は少くとも同二年でなければならぬ。

茲に着目して既に十數年前梁啓超氏は貞觀元年首塗説を提示したが、我が學界には餘り注意されなかつたもの様である。其の所説は、(一)玄奘が長安を發してより于闐に歸達するまでの行歴を稽へるに最少十六年有半の時日を経過し居ること、(二)續高僧傳に據るに「會貞觀三年時遭霜儉下勅道俗逐豐四出」といふ機會を利して玄奘が姑藏に到ることを得たとあり、これを新舊唐書に照らすに、霜儉其の他の天災に關する記事は貞觀三年の條に見えずして二年乃至元年に見え、且つ元年には特に八月河南隴右の邊州に霜害ありし記事の存すること、(三)玄奘が首塗の翌年面調したる西突厥の統葉護可汗は正史に明かに貞觀二年伯父の爲めに殺さると出で居ること、の三點を論據として居り、從來の通説に對する極めて傾聽すべき異論である。

此の梁氏の所説は歴史研究法の一例として示されたものであり、従つて詳細なる論證、特に玄奘の渡天經過時に關する考察、乃至貞觀元年説と他資料との關係等に就て検討するところなきは遺憾である。仍て筆者はこゝ

に玄奘の入竺行程を考究するための基點として、此の元年説を少しく検討して見たい。

(一) 玄奘の「周遊西字十有七年」が滿十七年なりや數へ年なりやは、慈恩傳等に據つて其の經過時日を計るところに依つて知り得る。而して後述するところの夏坐の箇處と年とに關する考察にして大過なしとするならば、玄奘が于闐に達するまでには殆んど十七年を經過してゐることとなり、貞觀三年出發説は到底慈恩傳等の記事を滿足せしめ得ないであらう。

(二) 新舊唐書太宗本紀に據る限り、霜害の爲めに貞觀三年勅を下し道俗をして豊を逐うて四出せしめたといふ記事は見當らない。貞觀の初年には連年大旱霜害等あつて、元年の如きは飢饉の爲めに關中に於て男女を鬻ぐ者さへあつたといひ、唐朝は顯官を諸州に派して慰撫賑恤するに大童なりしことが見える。而して霜害のことは元年八月にも二年八月にも見えるを以て、道宣の傳へるところが果して何年なりしやは正史よりこれを證することは出來ない。又關外に四出するを許したか否かも明かでない。然し新唐書貞觀三年の條に「是歲中國人歸自塞外及關四夷爲州縣者百二十餘萬人」とあるを以て見れば、三年より以前に道宣の傳ふるが如き事實があつたといふことも考へ得られるかも知れない。

(三) 西突厥の極盛時を現出したる統葉護可汗が其の伯父莫賀咄俟屈利昆可汗の爲めに殺されたことは杜氏通典(卷九)に見えるが其の年を記して居ない。新舊唐書西突厥傳は殆んど此の通典の記事に據つて記されて居り、従つて同様に歿年に觸れてゐない。然るに唐書薛延陀傳、舊唐書鐵勒傳は恐らく他の資料に據つたと思しく、「貞觀二年葉護可汗死其國大亂」と明記するのである。果して然らば貞觀元年説に對する決定的なる論據であると言は

ねばならない。此の場合、殆んど諸傳の一致して傳へる玄奘貞觀三年首塗説を基點として推論せられる可汗の同四年死説を正しとすべきや、⁹⁰⁾正史に明記せられたる二年死説を採らざるべきやは、この點のみよりする限り敢て答ふるを要しないところである。

尙後述する如く玄奘が何れの年に長安を發したるやは別として、首塗の翌年素葉城に可汗に面謁し、同年末頃可汗の子咀度設の治す活國を過ぎた筈であるが、此の時活國に政治的擾亂あり、咀度設殺されて其の長子特勲立ち爲めに玄奘は淹留すること月餘に及んだといふ。葉護可汗の死はこれより以前の事實でなければならぬ筈であるから、玄奘の傳記作者等が可汗の死に就て何等傳へては居ないけれども、其の死後の所謂大亂の餘波が同年末頃活國に及んだものと見ることも可能であらう。

(四) 貞觀元年説を積極的に肯定するものに廣弘明集^(三)所收の請御制經序表なる玄奘の表文があり、即ちそこには明かに貞觀元年を以て往いて西域に遊ぶと記される。此の表文は極めて簡にして、大唐三藏玄奘法師表啓(寺沙門玄奘上表記)及び慈恩傳に同様のものを見ず、上表文としては甚だ不完全であり、且つ歸京の年を貞觀十八年とする等、必ずしも憑るに足る資料として重視し難い憾みがあるが、兎に角一つの典據であるには相違ない。

尙佛道論衡^(西)に「以貞觀初入關住莊嚴寺學梵書語不久並通上表西行有司不許因遂間行」といひ、舊唐書^(九)玄奘傳に「貞觀初隨商人往遊西域」とあるのもまた參考すべきであらう。

(五) 次に此の元年説と涼州都督李大亮の著任年との關係がある。舊唐書^(六)に據れば大亮は貞觀元年越州都督より交州都督に遷り、尋いで召されて太府卿となり出で、涼州都督となつたと。其の著任の年は明瞭でないが、

新唐書^(一)には元年八月、中書令宇文士及が涼州都督を檢校し翌月には既に罷めたとあるを以て見れば、大亮著任の最上限をこの元年九月とすることが出来る⁽¹⁰⁾。南端の交州より歸京し次いで涼州に到る爲めには相當の時日を要したものと思はれるが、然しこれは元年説を否定し得る程に有力なる反證とはなし得ないであらう。同時に玄奘が此の年以前に長安を發したかも知れないといふ想像を排除せしめるものでもある。

(六) 前項と關聯して玄奘出發の月が問題となる。それは諸傳に見える貞觀三年八月朔日首塗といふのに對し、前記于闐よりの上表文中に貞觀三年四月、法苑珠林^(二)に貞觀三年季春三月といふ異傳が存するからである。此の場合三年を元年の寫誤として其の年三月乃至四月に首塗したものと推測され得ないではないが、前記李大亮著任の月が早くて九月である關係上、慈恩傳等の記事より稽へるに斯る三四月頃の出發説は採り難い。この點に就ては尙後に若干觸れる筈である。

(七) 玄奘首塗の年壽。玄奘の年壽に六十三歳説と六十五歳説とあり、諸傳多くは後者を傳へるが、武德五年滿二十歳受具を一致して傳へる點より推して、現在は麟德元年〔六六四〕六十三歳示寂といふのが殆んど定説となつてゐる。然らば其の首塗せるときは幾歳なりしや。右の示寂の年壽に誤りなしとせば、通説の貞觀三年〔六二九〕は二十八歳でなければならぬ。然るに諸傳を見るに慈恩傳は二十六歳といひ、續高僧傳・行狀・開元錄等は何れも二十九歳とする。而して後者に於ても道宣は貞觀三年二十九歳首塗、麟德元年六十五歳示寂とするのに對し、冥祥は二十九歳首塗、六十三歳傳化と傳へるのである。この道宣の説に據れば玄奘の生誕が開皇二十年〔六〇〇〕となり従つて貞觀三年は三十歳とならなければならず、冥祥の示寂説は受具の年と一致するけれども

出發の年に於て誤算があることゝなる。

次に慧立の二十六歳説は如何といふに、若し貞觀三年首塗とすれば甚だしい誤算を犯してゐると言はねばならない。然し乍ら逆に二十六歳首塗とするならば、二十一歳受具の年が武徳五年であるから、當然貞觀元年となるはずである。而して貞觀元年首塗説が他資料より推して可能性ありとせられるならば、他傳と著しく相違する慈恩傳の二十六歳説を單なる誤算として斥ける譯には行かず、有力なる資料として重視しなければならぬ。

(八) 然らば諸傳が明かに貞觀三年と傳へ居るを如何に解すべきかが問題となる。先づ第一に元と三との筆寫上の誤傳が考へられるけれども現存の諸本よりの推論では絶望といふべく、慧立・道宣・冥祥の如き玄奘と同時代の學者が凡べて三年と記し、更に玄奘自身が太宗に奉れる表文、其の睿覽に供したる西域記すらこれを三年とする限りに於ては、結局玄奘自身の誤れる記憶に基づくと言ふより外はないであらう。博覽強記、稀世の傑物玄奘三藏に對して斯る疑ひを挟むことは誠に非禮と言はねばならない。然し前記表文と西域記記贊とに於ける首塗の月の相違せる事實は、首塗の年月に對して不確なところがあつたことを物語るとも言ひ得べく、假令西域記の記贊が辯機の筆に成るとするも、玄奘の負ふべき責任は免れ得ない筈である。若し然らずとすれば現行西域記が玄奘の寂後間もなく首塗の年のみ改算を受けたものと見るべきであらう。貞觀の末年頃成立したと推論される慧立の慈恩傳前半に於て、玄奘の首塗を貞觀元年二十六歳として誤りなかりしものが、彦悺に依つて錯綜筆述せられるに當り、却つて年數のみが慧立の謬記として改訂を受けるに至つたとも推測される。

元來貞觀三年説は歸京の貞觀十九年を基點として周遊十有七年を逆算した結果に基くとあると見られるの

であつて、當代及び爾後の佛教學界に大なる感化を及ぼせる續高僧傳の如きが、其の三年説を他の玄奘傳にまで及ぼす結果を齎らすに至つたのではあるまいか。現存の資料を以て吾々は此の問題を解決し得べしとは考へないが、兎に角諸傳一致して傳へる三年説が其の諸傳の各々の内容する他の徵證と合致せざるところあるを指摘するものである。

以上八項に亘つて検討したところに依り、玄奘の首塗を貞觀元年とする説の成立し得べき可能性を明かにし得たと信ずる、これ等は必ずしも元年でなければならぬといふ程に特に積極的なるものではないが、三年説の或ひは彼此相矛盾し、或ひは困難に逢着するものに比すれば、より受容するに足るものであると思はれる。而して現在のところ吾々はこの程度を以て満足しなればならぬ。

註(5) 梁啓超「中國歷史研究法」(民國十一年)一二五頁以下。

(6) 太宗御製三藏聖教序に出づ、現存褚遂良筆序碑參照。此の碑銘は永徽四年十月の書にして、其の十有七年の四字に就ては疑ふ餘地がない。

(7) 新舊唐書卷二太宗本紀を見よ。

(8) 杜氏通典卷一九九突厥下、舊唐書卷一九四下突厥傳下、同卷一九九鐵勒傳、唐書卷二一五下突厥傳下、同卷二一七下薛延陀傳。

(9) 國譯慈恩傳解題に可汗の死を貞觀四年とせるは筆者の謬記なるを以て茲に訂正する。尙統葉護可汗に就ては松田壽男氏「中亞史」(平凡社世界歴史大系本)、Chavannes, Ed., *Documents sur les Turcs Occidentaux*, 1903 等を參照せられたし。

(10) 李大亮及び宇文士及に就ては尙舊唐書卷二、卷六三、新唐書卷九九參照。

(11) 宇都宮清吉氏「慈恩傳の成立に就いて」(史林一七・四、昭和七年十月)參照。

三 玄奘入竺間の安居の時處

最初の入竺僧として其の佛國記一卷と共に不朽の足跡を遺せる法顯は往還十三年中初めの六回の夏坐に就て其の時處を明記してゐるが、玄奘の行程を傳へる慈恩傳には迦畢試並びに大菩提寺に於ける安居をいふ以外何等記すところがない。それは「律藏の殘缺せるを慨いて」「戒律を尋求せん」が爲めに渡天せる法顯と、勝典圓宗の尙關けて依憑する足らず特に瑜伽唯識の義を求めて入竺勉學せる玄奘との間に見られる目的や態度の相違に基づくところがあるのかも知れない。

然しながら具戒を受けた玄奘が安居に入らざりし筈はなく、況して兩安居の制を始めしめたる印度の氣象下に十數年を過ぐした者として、雨季に於ける安居は當然の事實でなければならぬ。即ち慈恩傳を仔細に検討するならば、玄奘夏坐の時處は大略述べ得られるのである。以下これに就て考察して見よう。⁽¹²⁾

(一) 先づ玄奘は首塗したる後第一回の安居に何處に於て入つたであらうか。長安を仲秋八月朔旦(以下凡て唐曆に依る)に出でたとすれば、五千三百六十五唐里を距たる高昌の都城交河城に至るに約二ヶ月餘を要し、中途涼州に於ける淹留、莫賀延磧に於ける彷徨等を計上するも、其の年十二月迄には到達して居た筈である。而して慈恩傳に據れば同地に月餘を引き止められて住し、進んで屈支國に至りまた凌山の雪路不通の爲めに六十餘日の淹停を餘儀なくされたといふ。即ち二月より三月の候と推測される。之に對して續高僧傳は高昌に於て夏坐し

たと傳へるが、これは首途の月を假令三月乃至四月にする説に依つても到底考へ得られず、當然道宣の誤りとしなければならぬ。

斯くて天山山脈を越えて西進せる玄奘は第一回夏坐の期を露領トウルケスタン通過中に経過した筈である。然るに慈恩傳には何等の徵證も見當らず、或る箇處に停住した様子もない。西行を急げる玄奘が心ならずも前進を續けたと見るべきであらう。然し西域記に興味ある一文がある。

出鐵門至覩貨邏國(中)、其國風土並多溫疾而諸僧徒以十二月十六日入安居三月十五日解安居斯乃據其多雨。

若し右の文にして事實とすれば、同年は支那の制に依らずして中亞の習はしに従つたものと考へられるが、然しその全期間中停住してゐたか否かは明かでない。兎に角吾々は此の年の安居に就て決定的なることを言ひ得ないのを遺憾とする。

(二) 次で迦畢試國に入り沙落迦寺に於て夏坐したることは慈恩傳に明記せらる。前述するところと中亞諸國の遍歴等を考慮すれば、これが第二回安居に當るべきは肯定し得られるであらう。

(三) 進んで那揭羅曷・健陀邏・烏仗那等諸國の聖迹を巡拜して迦濕彌羅に入る。其の闍耶因陀羅寺に僧稱に學ぶところ、俱舍・順正理・因明・聲明・大婆沙にして、「停留すること首尾二年」であつたと。首尾の用法は明かでないがこゝでは滿二年の滞在と見ることは困難である。故に少くとも一回は迦濕彌羅國に於て夏坐したることとなる。

(四) 第四回は至那僕底國突舍薩那寺なるべく滞在十四月に及んでゐる。然るに此の十四月は長きに失すると

して小野玄妙博士は十四日の誤りと解されるは如何。迦濕彌羅に於て夏坐したる翌年の早春頃其の國を去つて磔迦國の東境に於て老婆羅門に一月經論を學び、然る後至那僕底國に入つて調伏光に就學したのであつて、此處に於て僅々十四日間に對法論・顯宗論・理門論等を學び卒へたと考へられない。

(五) 次は其の隣國闍爛達羅那伽羅駄那寺に於けるものにして、其の間月胄に學ぶ。至那僕底に於ける十四月中に二回の解夏は不可能なるを以て、此の年の結夏に近き頃闍爛達羅國に入れるものなるは明かである。

(六) 同年冬宰祿勤那國に至り經部の毘婆沙を學んで翌年二月頃に及び、次で恆河を渡つて秣底補羅國に入り蜜多斯那に就いて夏の末即ち解安居まで聽講に暮したものの様である。

これより玄奘は數ヶ國を経て戒日王の都城羯若鞠闍を過ぎた。慈恩傳等に據れば此處に於て佛使の毘婆沙⁽⁶⁾・日胄の毘婆沙を讀み三ヶ月を停まつたといふ。如何にも夏坐したるかに見える。然し秣底補羅國よりの行程を考へるに僅々一千三百餘里に過ぎず、此の間一年の日子を要したとは到底考へ得べくもない。故に後にも見る如く羯若鞠闍即ち曲女城に於ける三ヶ月を、玄奘が印度を遍歴し終つて再び那爛陀に歸る途中のことと見るを妥當とする。次で阿踰陀國を過ぎた玄奘は恆河を下る間に突伽天を奉ずる群賊に捕へられて九死に一生を得るといふ危難に遭つたのであるが、此の時は慈恩傳及び續高僧傳に據るに同年の秋も末頃であつた。即ち突伽に對する供祭は秋中に行はれることとなつてゐたからであり、従つて此のことは羯若鞠闍に於ける安居を否定しても何等他と牴觸するところがない筈である。

(七) 第七回は中印の佛蹟巡拜後摩訶菩提寺に詣でて其處にて結夏したものの如く、慈恩傳に「時逢衆僧解夏

遠近輻湊數千人」とあり、續高僧傳に言ふところも此の時の安居を指すのであらう（後述）。

(八)(九) 次の二回の安居は那爛陀寺に於て結べるものと思はれる。續高僧傳には戒賢の瑜伽論を聴き十有五月にして一遍し更に再講九ヶ月を以て了り又諸論を諮稟したとある。⁽¹⁶⁾ 尙諸傳に據れば同寺に於ける留學を五年と傳へるが、此の場合繼續的に五年間住したとは考へられない。

(一〇) 次で翌年早春の頃印度諸方巡歴の旅に上り、摩揭陀の東隣伊爛拏鉢伐多國に於て第十回目の安居に入る。慈恩傳に據れば如來密・師子忍の二師に就て毘婆沙・順正理を讀むこと一年に及んだといふが、これまた滿一年であつたとは考へられない。

(一一) これより東印諸國を経て南進し、馱那羯磔迦國に夏坐、大衆部の論を學び、停ること數ヶ月。

(一二) 進んで達羅毘茶國より道を西北に轉じ、西印の多數諸國を通過したる後、北部の氣序調適なる鉢伐多國に入つて夏坐し正量部の論等を學ぶ。諸傳に二年⁽¹⁷⁾とあるはそれより翌春に至つたことを意味するのであらう。

(一三) 斯くて再び摩揭陀に向ふ途中羯若鞠闍に於て入安居の期に會したもと思はれる。馱那羯磔迦より鉢伐多に至る間の行程は極めて長大なるを以て、この北印の國に達するや間なくして室羅伐拏月を迎へたと見らるべく、勉學二年を曆の二年に互れるものと解するを妥當とするならば、鉢伐多國出發の後那爛陀寺に至る迄に中途にして雨期を過ぐしたと見るのが穩當であらう。

(一四) 摩揭陀の施無厭寺に歸著せる玄奘は次で低羅擇迦寺に二ヶ月の間有部の學者に所疑を諮決し、又杖林山の勝軍居士に就て唯識の諸論其の他を學ぶこと首末二年に及んだと。故に第十四回安居は杖林山でなければな

らな。

而して慈恩傳に據れば正月初頭玄奘は勝軍と共に摩訶菩提寺に詣でて佛舍利を觀禮してゐる。毎年佛大神變月の満月の日には舍利を出だして衆人に示す例なりしこと西域記(八卷)にも見え、細註してそれが印度の十二月三十日、唐の正月十五日に當るとあるを以て、杖林山に於ける夏坐の年の末即ち唐曆にして翌年正月のことと思はれる。この菩提寺の舍利供養は七日間に互れるものにして、玄奘は八日目に那爛陀寺に還つてゐる。

然るに續高僧傳にはこの部分の記事に於て甚だしい相違があるかに見える。即ち西域記に従つて摩訶菩提寺等に就て述べたる後、

有骨舍利狀人指節、肉舍利者大如眞珠、彼土十二月三十日當此方正月十五日、世稱大神變月、若至其夕必放光瑞天雨香花充滿樹院。「奘初到此不覺悶絕、良久蘇醒歷觀靈相(略中)。旁有梵僧就地接撫相與悲慰、雖備禮

謁恨無光瑞、停止安居、迄於解坐。」彼土常法至於此時道俗千萬七日七夜競伸供養(略中)。時有大乘居士爲奘開釋

瑜伽師地、爾夜對講忽失燈明……(略後)

これは道宣が西域記并びに慈恩傳に據りながら、玄奘の少くとも二回に互る菩提寺參詣を恰も一回の連續せる經驗なるが如くに記したるものであり、安居したるは初めて此處に到れる時にして勝軍と共に舍利の神變に會したるは後の事件に屬するのである。道宣の意にては菩提寺に關することをこゝに取纏め、「奘初到此」より以下「迄於解坐」までの文を第一回參詣に於ける經驗として挿入したるものに過ぎないが、一見極めて誤り易き文ではある。

(二五) 既に正月那爛陀寺に還れる玄奘の名聲日に隆く、會宗論・破惡見論等の製作にも従ひ、此の年の夏坐は同寺に於て結べるものと思はれる。然るに其の名聲を聞ける迦摩縷波王の強ひての請に應じて、恐らく安居の期間中にも拘らず同國に赴いたものの様である。強權の前にはこれ亦萬止むを得なかつたのであらう。⁽¹³⁾この鳩摩羅王の敬重好遇を受けて停まること月餘、次で王に隨つて羯朱唄祇羅國に戒日王に參謁したのである。

これより戒日王に扈從して恆河を遡り臘月には曲女城に達した、西域記^(卷)に據れば此の間九十日を要したと。然らば九月末頃に羯朱唄祇羅を發したことになる(續高僧傳には冬初とある)。

(二六) 曲女城の大會は仲春の月に開催されたること西域記に見え次で鉢羅耶伽に戻つて七十五日の無遮大會に參じ訖つて歸路に著く。大象を贈られ經像什物等を積み、闍爛達羅王烏地多と共に西北に進んで毘羅刪拳國に達し、こゝに同學の師子光・師子月に會ひ二ヶ月停まつて開講してゐる、雨期に會して結夏したものと思はれる。然し國王と共にありし故か解夏に至らずして發行し、闍爛達羅にてまた一ヶ月を送つてゐる、或ひは先に安居に缺けたる一ヶ月を此處にて補ふ意圖に出でたのであらうか。何れにしてもこれに關しては明瞭でない。

(二七) これより北印諸國を經由、雪山を越え葱嶺を濟り氷雪嚴寒を冒し險路幾千里を踏破して、第十七回目の夏坐を罽薩且那即ち于闐に於て結んだのである。

斯くて于闐に於て還國を上奏し、使者の七八ヶ月を要して恩勅を齎し歸るや直ちに其の國を進發し、中途に新らしき年を迎へて、茲に貞觀十九年正月二十五日長安に迎へ入れられたのである。

以上慈恩傳を中心として玄奘の入竺行程を一瞥し其の夏坐の時處を概略検討したのであるが、これを最後の歸

唐の年貞觀十九年より起算するならば、玄奘夏坐の時處に就て左表の如き結果が得られるであらう。(「」にて圍める數字は西紀の年)

貞觀 元年〔六二七〕 (長安首塗)

二年〔六二八〕 (?)

三年〔六二九〕 迦畢試國沙落迦寺

四年〔六三〇〕 迦濕彌羅國闍耶因陀羅寺

五年〔六三一〕 至那僕底國突舍薩那寺

六年〔六三二〕 闍爛達羅國那伽羅馱那寺

七年〔六三三〕 秣底補羅國

八年〔六三四〕 摩揭陀國摩訶菩提寺

九年〔六三五〕 摩揭陀國那爛陀寺

一〇年〔六三六〕 摩揭陀國那爛陀寺

一一年〔六三七〕 伊爛拏鉢伐多國

一二年〔六三八〕 馱那羯磔迦國

一三年〔六三九〕 鉢伐多國

一四年〔六四〇〕 羯若鞠闍國

玄奘三藏入竺行程の檢討

一五年〔六四一〕 摩揭陀國杖林山

一六年〔六四二〕 摩揭陀國那爛陀寺（迦摩縷波國）

一七年〔六四三〕 毘羅刪拏國

一八年〔六四四〕 瞿薩旦那國

一九年〔六四五〕 （長安歸著）

この結果は貞觀元年首途説を裏書きするものである。實際慈恩傳に據つて玄奘の行程を逐ふならば、其の記す年數は周遊十七年を遙かに超過することとなり、さもなければ年數と記事と一致しないこととなる。例へば慈恩傳に於て滞在一ヶ月以上に及ぶと明記されたもののみを擧げるに、涼州・瓜州・高昌各々月餘、屈支六十餘日、活・縛喝各々月餘、迦畢試三月、迦濕彌羅二年、磔迦國菴羅林一月、至那僕底十四月、闍爛達羅四月、牽祿勒那、秣底補羅通じて約八月、羯若鞠闍三月、摩揭陀那爛陀寺凡そ五歲、伊爛拏鉢伐多一年、南嶠薩羅月餘、馱那羯磔鉢數月、鉢伐多二年、摩揭陀低羅擇迦寺二月、同杖林山二年、迦摩縷波月餘、鉢羅耶伽七十五日、毘羅刪拏二月、闍爛達羅（歸路）一月、健陀羅烏鐸迦漢茶城五十餘日、藍波國七十五日、活（歸路）一月、鉢鐸創那月餘、瞿薩旦那七八月。其の計約十七年七月餘に上り、到底その儘には信憑し難いこと明瞭である。従つて慈恩傳に誤りなしとすれば、首尾二年といふも曆の二年に跨れる意味と解すべく、那爛陀の「凡五歲」の如きはせいぜい三年と見るを要し或ひは曆の四年に跨れるもの（繼續的の見なくても）と考へなければならぬ。

又例へば玄奘が初めて那爛陀寺に到つて戒賢に參謁したるとき、路に在ること幾年なりやと問はれて三年（行

狀には「過三年向欲四年」と答へてゐるが如きは明かに行程と矛盾するものであり、戒賢發病の因縁に結びつけんとする作爲に過ぎない。

吾々は斯くして十七回の安居の時處を歸納したのであるが、これは前述の如く慈恩傳に據る限りに於て考へ得る最少回数である。これ以上に殖やすことは可能であつてもこれ以下に縮めることは不可能であらう。この點より見れば玄奘貞觀三年首塗説は到底成り立ち得ないこととなる。而してまた貞觀元年以前に首塗を考へることの不可能なるは、既に前節に於て検討したところに依つて明かであらう。

註(12) 玄奘安居の時處に關し Cunningham, A. *Chronology of Hsuen Tsang's Travels (Ancient Geography of India, 1871, App. A)* 及び Smith, V. A. *The Itinerary of Yuan-Chwang (Watters, Th., On Yuan Chwang, 1905, Vol. II, App.)* に若干述べられてゐるが、慈恩傳の記事を無視してゐる點が多く、吾々の考察には殆ど役立たない。

(13) 杜氏通典卷一七四に據る、舊唐書卷四〇には五千五百一十六里とあり、通典卷一九一、舊唐書卷一九七、新唐書卷二二一上みな距離を異にす。大谷探險隊の一員堀賢雄氏に據れば(新西域記下卷補遺二) 西安—蘭州間一四一八里、同じく吉川小一郎氏に據れば(同下卷七一三頁) 蘭州—安西—哈密—吐魯番間四一七一里といふ、即ち合して五五八九里となる(單位清里)。尙里程に就ては後に論ずるはずである。

(14) 國譯大唐西域記解題參照。尙望月信亨氏「佛教大年表」もこれと同じ。玄奘に關する此の部分は恐らく小野氏の筆に成るものと思はれる。

(15) 拙稿國譯慈恩傳に胄毗婆沙とせるは麗本に據れる誤記である。行狀・續高僧傳ともに佛使・日胄毗婆沙となす。

(16) 慈恩傳卷三には瑜伽を聽くこと三通、順正理・顯揚・對法各一遍、因明・聲明・集量等各二遍、中・百各三通云々、又兼ねて婆羅門書を學ぶとし、「如是鑽研諸部及學梵書凡經五歲」とある。

玄奘三藏入竺行程の検討

六四

(17) Julien, S., *Hist. de la vie de Houen-Tsang*, 1853, p. 211 には二ヶ月として居るが根據を知らない、スミスもこれを採る。(On Yuan Chwang, Vol. II, p. 336)

(18) 此の場合雨期を迎へる頃迦摩羅波國に達したとも考へられるが、然らば同國に於ける滞在は短きに失する。何れにせよ雨量最も多き此の地方への玄奘の旅行時に就ては明言し難い。

マナの本質

棚瀬襄爾

一、序 説

二、マナに關する問題の所在

三、マナの資料 (一)

四、マナの資料 (二)

五、問題の解答

六、マナの適用

一

アニミズムが靈魂を、文化史學派が至上神を宗教の根本觀念として力説するに對して、多くの民族學者が呪術宗教的現象の根源乃至本質として想定する所のはマナ mana であり、マナを基本觀念として宗教を眺めようとする考へ方をマナ説 manatism と言ひ呪力説と譯される事もある。周知の如くマナとは元來メラネシヤの土語であつて、メラネシヤ原始宗教の基調をなす觀念であるが、之が普遍化せられてマナ説なるものが立てられるに及んで、論者によつて多くの概念化や抽象化や乃至誇張やらが行はれ、其の結果極めて雜漠なる内容を持つに至つたので、本稿に於ては資料に徴して實際にはマナは宗教に於て如何なる役割を果してゐるものか、マナの本質、マナの限界を觀察し、マナを語る場合の若干の參考に資し度いと思ふ。

まづ少しく宗教學史を顧みるにメラネシヤのマナに就て最初に之を學界に報告したのはコドリントン (R. H.

Codrington)であつた。⁽¹⁾ コドリントンが學界に與へた資料は宗教學には意外の反響を惹起したのであつて、略同一の資料がアメリカ・インディアンはじめ、世界各地の原始民族に就て報告せられるに及んで、宗教起源論とも絡み、又其の本質に就ても種々論議せられるに至つたのである。まづ英國ではマックス・ミュラーがマナを無限の原始形式として説明して氏の宗教學說に取り入れ更にプリンントンによつて報告せられた北米アルゴンキン諸族の *manitou* を考量し、コドリントンの詳報に基き、更にナチエス人の *kueya*、ユチ族の *kahiwu*、マンダン族の *okee*、シウ族の *ogha*、*wanghon*、*wakani*、オトミ族の *okla*、エスキモーの *waghalt* などの觀念と共に無限又は超自然的なものを示す未開民族の用語として採用したのであるが、⁽³⁾ 次で、ジョン・キングはメラネシヤ土人の *mana* シウ族の *wakan*、オーストラリヤ土人の *boyra* 等から之を一般化して呪福又は呪害を齎らす非人格的な呪力觀なりと考へ、精靈や神觀念は之から發生するものであると考へた。⁽⁴⁾ 更にこの見解を發達せしめたものはマレットであつて氏の「ブレアニミズムの宗教」ではマサイ族の *ngai* やマラガシーの *andriamanitra*、フィジー土人の *katou* をメラネシヤに廣く行はれるマナや北米のワカンと共に例證し、マナ觀念を基礎として呪術宗教現象の本質と發生とを見んとしてそれをギリシヤ語の *typos* と類比する事によつて *teianon* とも呼んだのであるが、⁽⁵⁾ 又ハートランドはアルゴンキンの *manitowi* をも例證して呪術と宗教との共通の根源はマナ・オランダ等の原始的神祕力の觀念であると考へた。⁽⁶⁾

米國では古くプリンントンがアルゴンキン諸族の *manitou* の觀念を非人格的な神祕力を意味するものとして之をアメリカ・インディアンに於ける同種の觀念と比較したのをはじめ、⁽⁷⁾ ヒューキットはシウ族の *wakan*、

アルゴンキン諸族の *manikowi*, ショシヨニマンの *pokunt*, イロコイ諸族の *oranda* 等を研究し、其の代表としてオレンダを取りあげ、オレンダは a *hypothetic potency or potentiality to do or effect results mystically* であるとし、之を基礎として宗教の定義をも考へたのであつた。⁽⁸⁾ 更にフレッチャーやマクギーはシウ族の *wa-kauda* をウィリアム・ジョンズはアルゴンキンのマニトウを詳細に研究し、この觀念の非人格性を主張したのであるが、フランツ・ポアズは之等を總括して呪力がインディアンの個人的宗教生活の基本觀念である事を主張した。⁽⁹⁾

獨逸では文化の呪術起源説を立てたプロイスが、呪術より呪力の觀念が生じ、後にはそれが普遍的な力の觀念となると考へたのを初めとして、次でファイアカントがオーストラリア土人の *anungittha* 等をも引證し、更にペートはマナ・ワコンダ・マニツ・アルンキルタ等の外にボルネオのシー・ダイヤ族の *ngarong, petara* アフリカのバンツ族の *mutuga* 中央オーストラリアの *churinga* (*tyurunga*) とペートは續る(等をも引用して論じたのであるが、氏はこの力の觀念 *Kraftbegriff* を好んで非感性的な力 *die unsinnliche Kraft* として把握したのであつた。⁽¹⁰⁾ フランスでもマリエの研究をはじめとして、⁽¹¹⁾ デュルケムやモースの如き社會學者によつて注目され、殊にモースは呪術と宗教の共通の原理をこゝに求め、又ファン・ゲネップはマナをマダガスカルの *hasina* やオーストラリアのリユリング、アルンキルタ等と共に之を *dynamisme* と呼び、更にサンティープ等の注目をも惹いてゐる。⁽¹²⁾

此等の外にも有益なる研究報告や論文は數多く見出し得るが、⁽¹³⁾ 地域を離れて普遍化し、理論化する場合に往々

にして粗漏な手續きに陥る事が多く、類似觀念を資料の精査もなく唯無暗に全同として列擧する結果、嚴密なる學的價値の疑はしい論說に終つてゐるのではないかと怪しまれるものも間々ある。從來マナ觀念として同一次元に配列せられたものにも實は齊一的なものでなく、所謂靈質觀念、至上神觀念等も混淆してゐる事はゼーダーフ⁽¹⁹⁾、ローム⁽²⁰⁾、ラディン⁽²¹⁾、宇野博士等の指摘せられる通りであつて、我々はマナ觀念の考察にあつて、何にもまして資料の精査を第一條件として要求せねばならぬのである。⁽²²⁾それ故に本稿に於ても資料の精査に重點をおき度いと思ふが、この場合それを多數の地域なり、民族なりに就て試みる事は紙數も限られてゐる事であるから、本稿に於てはマナ觀念と言ふ言葉の上からも當然基本となるべきメラネシヤのマナ觀念に就て幸ひ適當な資料があるから詳細に檢到し、マナの本質を考察し度いと思ふ。

然しながら現今までの種々のマナ論によつて従來行はれたマナ論の内容を一々紹介するまでもなく大體マナに關する重要な論點が奈邊にあるかは決定してゐる様に思はれるから、資料に入る前に豫めかゝる論點に就て考察し、問題を提出しておき度い。而して資料によつて之等の問題に答へることにより、マナの本質をより明らかにし度いと思ふ。尙ほ最後に少しくアメリカ・インディアンの呪力觀として指摘せられてゐるものは果してメラネシヤの典型的なマナ觀念と同じものであるか異つたものであるかに筆を進めて見たいと思ふ。

(1) Codrington (R. H.) : The Melanesians, The Study in their Anthropology and Folklore 1891. の書の前より
Lantern社 The Religious Beliefs & Practices in Melanesia. J. A. L. 1880 等の論文を参照。

(2) Max-Müller (F.) : Lectures on the Origin & Growth of Religion 1872. pp. 53-55.

- (30) Max-Müller (F.) : *Natural Religion* 1889 pp. 132-4 (宗論卷十宗教哲學論 pp. 375-6)
- (4) King (J.) : *The Supernatural, its Origin Nature & Evolution*, vol I London 1892. pp. 132-164
- (10) Marett (R. R.) : *Preaministic Religion (in Threshold of Religion)*. pp. 11-13) ✕ id: *Conception of Mana* III. T. C. H. R. 1908. id : *Mana* E. R. E. VIII. pp. 375 ff.
- (2) Hartland (S.) : *Ritual & Belief* 1914 pp. 26-66, id : *President Address* III. T. C. H. R. 1908.
- (7) Brinton (D. G.) : *Religions of Primitive Peoples* 1897. pp. 60-63.
- (8) Hewitt (J. N. B.) : *Orenda & a Definition of Religion*, A. A. n. s. IV 1902. pp. 371.
- (9) Hewitt (J. N. B.) : *op. cit.* pp. 33-5.
- (21) Fletcher (A. C.) : *The Omaha Tribe*, 27 th A. R. of B. A. E. 1911; McGee (W. J.) : *The Siouan Indians*, a Preliminary Sketch. A. R. of B. of A. E. 1897.
- (11) Johns (W.) : *The Algonkin Manitou*, J. A. F-L XVIII. 1905. pp. 183-90 also art. *Handbook of American Indian*. part I
- (21) Boas (F.) : *art, Religion, Handbook of American Indian*. part II
- (31) Preuss (K. Th.) : *Der Ursprung der Religion und Kunst*, Globus 1904—5. S. 380—4
- (14) Vierkandt (A.) : *Die Anfänge der Zaubererei u. Religion*, Globus. 1907. S. 61—65
- (21) Beth (K.) : *Religion u. Magie*. 2 aufl. 1927 S. 206—328
- (31) Marillier (L.) : *Sur le caractère religieux du tabou mélanésien*. (*Étude de critique et l'histoire* Paris 1896)
- (17) Habert et Mauss : *Esquisse d'une théorie générale de la magie*. A. S. 1904
- van Gennep. (A.) : *Tabou et totémisme à Madagascar*, 1904 Paris, id : *Mythes et Légendes à l'australie*

Paris, 1905.

Saintyves : *La force magique, Du mana primitives ou dynamisme scientifique.* 1914.

(31) Arbnann (E.) : *Seele und Mana, A. R. W. XXIX.* 1931.

Röhr (J.) : *Das Wesen des Mana, Anthropos XIV-XV* 1919-20.

Thurnwald (R.) : *Neue Forschungen zum Mana-Begriff, A. R. W. XXVII.* 1929.

Hocart (A. M.) : *Mana. Man. XIV.* 1914.

Lehmann (R.) : *Mana.* (本誌三〇註(參照))

Warninger (J.) : *Das Heilige in der Religion der Australier, Eine Untersuchung über den Begriff, Tjuringa bei den Aranda, Würzburg* 1927.

Goldenweizer (A.) : *Spirit, Mana and Religions Thrill. J. P. P. 1915.* (英譯 History, Psychology & Culture, 1933 pp. 377—84 註參譯)

(19) Söderblom(N.) : *Das Werden des Gottesglaubens, 1926 Kap. III. id : Mana, R. G. G. III. S. 1950-1.*

(20) Radn (P.) : *Religion of the North American Indians. (J. A. F.-I. XXVII.* 1914. pp. 335-73 esp. 344 f.

(21) 宇野博士 : *宗教民族學 pp. 380f. 344f.*

(22) Schmidt (W.) : *Handbuch. S. 153f.* (略號表を省略の爲め必要ならば前掲宗教民族學等參照をせよ。)

二

第一の問題としてマナは力の觀念であると言はれるが如何なる力の觀念であるかがまづ問はれねばならない。

力の觀念と一口には言ふものゝ、實は概念の内容が必ずしも一樣ではない。それ故に

a、ラヴジョイのマニトイスムは原始時代に於て種々の原因を説明する爲に想定された力の觀念を意味し、エドワード・レーマンの vitalistischer Dynamismus は靈質や生命力や自然力を包括するものであり、サンティイヴのダイナミスムは神秘的ではあるが近代のエネルギーの根源ともなる力の觀念を意味させており、プロイスは呪力とは言つたが自然力の觀念と同じく凡ての事象を説明する爲の原始人に取つて唯一の力の觀念であると言ひ、キングも亦其の神祕力を凡ての自然現象の基礎たる力であると言つたが、果してかくの如き力の觀念であるのか、それとも宇野博士の言はれる如く超自然的な力、即ち dynamisme mystique に限定して見るのが正しいのか。

b、自然力と言ふとき宇宙に遍滿する力と見られる事が普通であるが、又假令超自然力なるにもせよ、マナはフレッチャーがワカンに就て言つた如く普遍的な力であるか、即ち汎呪力觀、原始的汎神觀と言はるべき力であるのか、それとも又普遍的ではないのか。又此のことゝ關聯してこの機能的な力は自發的に働らくものであるか、將又何等かの機縁をまつて働くものであるか。

c、マナはコドリントン以來非人格的な力の觀念であると言はれてゐるが、非人格的とは如何なる意味であるか。又果して非人格的であるのか。

第二の問題としてマナと精靈との關係は如何なるものであるか。問はれねばならない。宗教學に於ては最初マナと精靈との關係に關する問題は非常な注目を惹いたのであつたが、此の問題は最初發生的進化論的に「マナか精靈か」(Mana oder Seele) と言ふ何れが先行かの問題として論が進められ、アニミズムの修正論たるプレアニ

ミズムの問題と關聯して盛んに論議が行はれた。かゝる點に關しては今も論議がなされてはゐるが、最近は寧ろ同時存在 Gleichzeitigkeit として「マナと精靈」(Mana und Seele)とG. innig な intim な關係が論議せられる傾向が強くなつた。最近のアニミズム論者たるカルステン(R. Karsten)などがマナと Seelenkraft とは同一であると主張するのや、ニルソン(M. P. Nilsson)や、グレンベック(B. P. Gronbeck)の如きもマナか精靈かと言ふ問題は存在しないと言ふ如き、其の學說から見て當然であるとしても、既にコドリントンに於ても然りであるが、マナの資料をかなり忠實にあたつてゐるホカート(A. M. Hocart)やラディン(P. Radin)ホズビン(H. I. Hobbin)を例に取つてもマナと精靈を關係なきものとして論を進める事は出來ないと思はれるし、マナに關して相當理論的な論及を試みたアルプマン(Ernst Arthmann)の説などを取つて考へて見ても又然りである。尤も資料を充分忠實に調査した上でマナが先行するのではないかと言ふ推定は若し根據があれば加へる事は可能かも知れないが、マナの意義を理解した上でも尙かゝる事は出來るであらうか。

第三の問題はマナと呪術とは如何なる關係にあるかと言ふ問題である。マナに就て報告したコドリントンは呪術とマナとを區別してゐない。其の結果として之を宗教學說に取り入れたマレット(R. R. Marett)やニール、モース(Hubert et Mauss)等は呪術の起源をマナに求めた。然るにマリノフスキ(B. Malinowski)等の所論に従へばマナと呪術とは全然別物であると言ふ。兩者の中果して何れが正しいのであるか。

私は之等の問題の解決を資料の調査をなした後に譲り度いと思ふ。今は資料にあたるに際して有益であると考へたので豫め問題の所在を指摘したのである。

- (1) 宇野博士、宗教民族學四〇七—九頁に要約されてゐる。
- (2) 宇野博士、同上 四〇九—一〇頁
- (3) 宇野博士、同上 四一四頁
- (4) Grönbech (B. P.) : Soul or Mana, Vorträge auf dem 4 religionsgesch. Kongress in Leiden. 1912. S. 7ff.
id : Soul & Mana. (de la Saussure) Lehrbuch der R. G. II. S. 558 ff.)
- (5) Karsten (R.) : Inledning till Religionsvetenskapen, Stockholm. 1928 pp. 45 ff. 64 ff., id : Civilization of the South American Indians. 1926, id : Origins of Religion. pp. 61-
- (6) Hocart (A. M.) : Mana, Man. 1914. No. 46.
- (7) Radin (P.) : Religion of the North American Indians. (J. A. F-L.) 1914. pp. 335-73.
Hogbin (H. I.) : Mana, Oceania VI. No. 3. 1936. pp. 241-74
- (8) Arhman (E.) : Seele und Mana. A. R. W. XXIX. 1931. S. 291-394.
- (9) Maret (R. R.) : Threshold of Religion, Lond. 1909, ch. IV
Hubert et Mauss, La Magie. A. S. 1904.
- (10) Malinowski (B.) : Magic Science & Religion, 1925, (Neeslants) pp. 71-73.

III

資料を調査する運びとなつたがこゝで注意しなければならぬことがある。それはマナ觀念の調査に當つて單に各地のマナ觀念を拉し來つて淺薄な比較を試みたり、或は單に言語學的にマナ乃至之と同系の語を研究するだけではいけないと言ふ事である。勿論言語的な問題の如きも之を顧みる事は有益な事には相違ないけれども宗教の

研究法としてはそれは寧ろ拙劣なものと言はねばならない。何とならばマナと言ふ未知数の觀念を取り來つてな
らべるのでは最初からマナを抽象化してしまふからであつてかゝる研究ではマナが宗教全般の機構に於ていかな
る位地を占めるかが判明せぬのみならず、従つて又假令それが根本的なものであるにしても何故にマナ觀念が宗
教に於て根本的なものかを了解する事は出来ぬからである。我々はルドルフ・レーマンのマナの研究を出色の
ものと認めるに吝ではない。それはその副題が示す如く民族學的根據に立つた研究でもあつた。然もなほ我々が
現在から顧みて此の研究にさほど大なる價值を認める事の出来ないのはそれが抽象的研究に終つてゐるからであ
る。我々はマナを何よりも先にそれが存在する地域に於ける具體的宗教生活全般の中に於て理解しなければなら
ぬのである。而してその爲には宗教生活が具體的に把握し得る範圍を擇んで檢到せねばならぬ。言語的な比較や
普遍化はかゝる研究の後でなくてはなるまい。

マナが宗教生活の基調をなす宗教は言ふまでもなくメラネシアであるからこゝを其の資料として取るべきであ
るがメラネシアの宗教生活の記述に關しては周知の如く古くして且權威的なコドリントンの研究調査が存在す
る。コドリントンの此の研究が十九世紀に於ける人類學への最大の貢獻であつた事は衆目の齊しく認める所であ
るが、何分氏の著作の世に現はれたのは一八九一年の事であり凡そ半世紀の昔に屬し、其の後、セリグマン、リ
パース、マリノフスキー等の光輝ある調査の結果調査方法が大いに變革されてゐるのであり宗教の考へ方として
も今少しバイタリズムの立場に立つべきであるから、本稿では後でコドリントンの所論を比較参考する事とし、
まづ主としてホグビン(H. I. Hogbin)によつて最近の調査の結果を記述する事にし度い。先にも言ふ如くにマ

ナだけを問題にする事なく宗教生活全般からマナを理解するのである。

ホグピンは最近メラネシヤのソロモン諸島中の二島即ちグアダルキヤナル (Guadalcanal) 及びマライタ (Malaita) に於てフィールド・レサーチを行つたのである。コドリントンの材料の大部分はバンクス諸島の土人から得られたもので、かなりソロモン諸島の土人も資料となつてゐるがグアダルキヤナル地方は特別に論じておらずマライタは南方 Sea 附近の地を除いては全く調査されてゐない様であるが、何れも文化、言語共にフロリダ (Florida) のそれに似ており、フロリダに關してはコドリントンがよく論じてゐる所であるから、ホグピンによつてこゝで得られた結果をコドリントンと對照して見る事は興味ある事であらう。コドリントンがマナと呼んだ spiritual power に聯關する呪術的宗教的觀念はこゝでは如何になつてゐるであらうか。

グアタルキヤナル⁽⁴⁾

この島は北岸にせまひ平野がありそれは東端で消え數ヶ村が山端に散在してゐるが社會生活は五つの母系の氏族 Thimbo, Thonggo, Naokama, Hambata, Lasi に分れてゐるとなまれてゐる。マライタの南部及びサンクリストバルのある地方を除いては東部ソロモンには所謂酋長なるものは存在しないが然し指導者 (mwanekama) は存在するのであつて權威あるものとなつており、その地位は一般の財産繼承の仕方と同じく father's son によつて受けつがれるのであつてつまり老指導者の甥は生れながらの利益を所有してゐるのであるが、然しそれが完全に傳統化せられてゐる譯ではなく怠惰な人の甥も才能と努力次第では偉くなれぬ譯ではない。全部ではないけれど *Ay & mwanekama* のものとは同時に司祭 (aulia) である。逆に *mwanekama* でなく *aulia* も勿論存在す

るのである。又有名な戰士 (malai'ai) も以前にはかなりの特權を享有してゐたので、ある人が *mwanekeana*, 'aulia, malai'ai の三種の役割を有する時、必然に強大な權力を持つたのである。現在ではカオカ (Kaoka) 人の大半以上がキリスト教徒であるから多くの舊慣は今行はれてゐないが、宣教使は多く能力のない土人教師に委ねて満足してゐるから、キリスト教義はあまり深くは浸潤してゐない。それ故に呪術の如きもまだ老人には正式に行はれてゐるし、又やゝ變形してゐるが青年層にも受け入れられてゐる。

精靈とその力。土人は三種の超自然的存在の存在を信じてゐる。一、死者の靈 (angalo) 二、自由に絞となる事の出来る靈 (之も angalo) 三、蛇の靈 (viona) が之であつて、土人は此等の精靈は全て人間の爲に使用し得る力を所有すると考へてゐる。此の力にはナナマ (nanama) と言ふ名が與へられてゐる。ナナマは全ての精靈の屬性 (attribute) であつて、丁度精靈が自分の身體を見えない様に保つたり、非常な速力で飛んだりする能力と同じ様に究局の源泉を持たぬものである。故にナナマは力と云ふよりははたらきと言ふのが嚴密かも知れぬ。先祖の靈に關しては人が生前重要であればある程、その人の死後のナナマは大であり、又若し彼が同時に *mwanekeana* と 'aulia と malai'ai とを重ね備へてゐたならば、その死靈のナナマは非常に偉大であると思はれてゐる。生きてゐるものゝ出來事は全てナナマの徳によると考へられてゐる。勿論才能や努力も決して無視せられないけれども人間の成功は結局は祖先や他の精靈のおかげに歸せられるのである。能のない人間が農園や漁撈の不成功の原因を精靈が助けなかつたからだと言ひ譯しても矢張り土人はそれは彼の怠惰のせいだとする。然しこゝに二人の同様な努力家があつて一人が榮へ一人があまり振はぬ時土人は精靈が一人をそのナナマを使つて助け

てゐるのだと解する。普通の會話に際しては精靈がある人の爲にナナマを働かしてゐるとは言はないで榮える人はナナマを持つてゐると言ふ。ナナマを持つとは嚴密には如何なる意味かと言へば此の言ひ方はナナマが具體的に表現され、且ナナマが精靈から人間に附會されてゐるが、元來は「精靈の恵によつて恵まれてゐる」と言ふ事を意味するのである。ナナマは如何にして働くかと言ふ間に對しては誰も答へる事が出来ないであつて、元來何人もかゝる事を疑問とはしなかつたのであり、この質問に對する唯一の解答は唯精靈のみが知る事柄であると言ふのである。

ナナマと犠供。ナナマは斯の如く重要な意義のあるものであるから土人が常に精靈の好意を確保せんが爲に努力する事は當然であつて、此の努力は精靈に犠供を捧げる事によつて表現せられるのである。過去に於ては戰士は部族の有名な戰士の靈に豚を捧げた。氏族の長は今も供物を祖先にさゝげて自分等の健康を保持し、豚を増殖させ、職業のうまく行く様に力添へを頼む。鮫の靈に犠牲を捧げては海の幸多く航海安全なれと願ひ、蛇の靈(vi'ona)へ供物しては穀物の豊饒を期待する。かくすれば將來精靈のナナマを期待出来るのみならず、又危険をのがれ得ると思はれてゐるのであつて精靈を不氣嫌にすれば病氣や災難を送られると考へられてゐる。

氏族の祖靈 (Glan spisis) としつは Kulankama (Thongso 氏族) Iuvu (Thimbo 氏族) Ndave (Hambata 氏族) Bannikaro (Naokama 氏族) Unusi (Jasi 氏族) の五つの祖靈が特に崇拜されたがキリスト教の浸入以來すたれて現在では唯二つが有力とされ中でも Kulankama の神社は特によく修理せられてゐる、ソロモンではポリネシア等とは違つて神話や傳説に乏しいのでかゝる祖靈が何故かくも重要となつたかは定かではない。ク

ラニカマ神社の外観は住居に似てゐるが前面に戦に於て獲られた頭蓋がならべてあし、戸の上には腿の骨や戦の遺物がならべてある。之等のものが何故にこゝにおかれてゐるかと言へばそれはクラニカマのナナマが戦士をして勝たしめたからである。神社には司祭があり、氏族の指導者は時々犠牲にすべき豚を司祭に渡すのである。犠牲にすべき豚は生れるとすぐ別にして大切に飼育せられるのであるがその所有者は大抵指導者である。ムワネカマは豚の犠牲にせらるべき日を司祭につけ、全村に告知する。澤山の野菜が前日婦人によつて集められ、男は薪をもつて来る。夜の幕がおりると豚が捕へられて野菜や薪と共に神社にもつて來られる。こゝで豚は特定の仕方で結へて地にふれぬ様にする、口鼻は常に上を向けておかねばならぬ。朝全ての人が集まると司祭は豚をドラケーナの葉及び島の二本の大木の枝でこすり、祖靈クラニカマに告げて村を病氣から救ひ、榮へる様にナナマをはたらかせてくれと願ふ。此の祈りは全然その時々のもので一定の形式を持たぬ。それから、ムカネカマや司祭の祖先の靈などにも同じ願ひをする。豚は緩られ火が燃されて死體は焰の中にかざされ剛毛がやけるまで焙り、次で切開して心臓を取り出して料理する。之はクラニカマの爲の特別の部分であるが司祭が食べる。それが終ると内臓が料理せられて出席の全員に分たれ、最後に肉が切られて野菜と共に竈にかけられる。その間に男子は用意された他の豚を持つて來るが之は神聖でなく、女も皆食べ得るのであるが犠豚は女は貰へない。此の犠供がうまく行けば人々に喧嘩もなくなり土人はこれは村を助けるものだと言つてゐる。

犠供は然し單に著名なる人の靈に對してのみならず一般の人の靈にも捧げられるがそれは之等も亦ナナマを持つと信ぜられてゐるからであつて、これは全氏族又は全村の爲になされるに非ずしてより直接な群の爲になされ

るのである。死者は既に弔葬儀禮に於て生者に祐を與へる様に義務づけられるのであつて、弔葬は愛情と悲哀の爲になされるものではあるが、土人は又同時に弔葬をして貰つた事の爲に死靈は人に好意的でなければならぬとも考へてゐる。弔葬儀禮は普通の形式のもので近親は死體を圍んで泣く。埋葬がすんだ後に一定期間喪に服しその間種々の禁忌に服する。死體は屈體で、しばらくしてから頭蓋をほり出して洗ふ。之の仕事はいやおそろしい仕事だと思はれてゐるが近親によつてなされ若し頭蓋を地下に残しておくとなナマの利益を失ふと考へられてゐる。だからどのトリブネタリも頭蓋を安置する處を持つてゐる。犠供は大體指導者自身が捧げ雜種七面鳥の卵と豚とが用ひられるが前者は時々なされ、後者は小氏族のものゝ病氣の時にさゞげられる。すると靈はナナマを働かしてくれりと考へられてゐる。

鮫の靈は祠を有するがこれは楕圓の石をつみかさねクレトンや他の特別此の神に神聖な叢で司祭が守をし、漁撈や海に出かける時に豚を供物してそのナナマを働かして貰ふ様願ふ。蛇の靈はどの氏族に屬すると限らないものであるが、農業に關係してゐる事は前述の如くである。鮫や蛇の精靈に對する犠牲も祖靈になされるそれに匹敵すべきものであつて、それは漁撈、航海、及び農耕と言ふ特殊な活動にかざられるが之をなす事によつて土人に自信を生ぜしめる事は明らかである。近海には魚は多くはないけれども犠供の後には神靈のナナマが得られると考へ豊漁を信じてゐる。又か弱いキャマーの航海は危険である。それが顛覆して死ぬ事も少くはない。が犠供をなした後は自分等は安全だと確信して出港する。農園の收穫も不確かである。害虫もあり又雨が降らなければ枯死するのである。が誰もが犠供は全てをうまくしてくれると信じてゐる。ホグビンの語を借りれば犠供がなさ

れた後には精靈はそのナナマをふるふと言ふ信仰は樂天主義の精神を創造してゐる。それは自分のなしてゐる事に自信を持つて全力をつくさしめる。土人の持つ智識は貧弱であり環境を變化せしめる力も少いのであるから此の樂天主義や自信は實際上非常に重要であつて之なくしては彼等は困難に打ち勝つて行く事は出来ぬのである。海は危険であるので、若し此の確信がなければ全く航海などは出来はない。農作の不出來の絶望も將來の期待で打開して行く。人生の戦に於て宗教は彼等の生活に不可缺不可分の關係を持つてゐる。

ナナマと呪術。以上に記述した儀禮の中にも *do ne de* の形式がみられて呪術的要素の存在してゐる事も伺はれるが、純粹なる呪術即ち特別な効果を齎らさんとする儀禮的行爲に眼を轉ずる時に我々は再びナナマを考慮に入れなければならぬ。グアダルキヤナルに於ける呪術も他の全ての原始社會に於けるが如く、困難にして危険な結果の定かならぬ活動に伴つて行はれる事は言ふまでもない。

グアダルキヤナルの呪術は *me* と呼ばれ、丁度マリノフスキーの言ふ如く衝動的に起源したもなる事を明に示す材料に富むが、呪術に用ひられる呪具 (*me*) と呪文 (之も亦 *me*) とが重要である。呪具例へば生誕の呪術に於て用ひられる *slippery bark* は子供が容易くすべり出る爲であり、之等の物質は傳統によつて決定せられてゐるものではあるが、フレイザーの所謂類似律に基き非常によく呪術の目的に合致してゐる。呪文は一般に二つの部分より成る。第一は望む目的が既に達せられたものとして述べられるものでそれは比喩類比に富んでゐる。例へば農園呪術で言へば球根は川の丸石の如く大となり蔓は森の木 of 如く繁ると言ふ具合に言ふ。第二に過去に於てそれを用いた祖先の名をならべて述べる。之はこゝに關聯して呼ばれた精靈がそのナナマを働らかせて

くれると考へられるからである。

呪術師が呪文を繰り返してゐる間リアは呪術師の息がかゝる様に口の近くに持つて行かれる。その後には唾をはいて次にそれを目的物になり人になり直接ふれる¹⁰。呪術やナナマは呪具を通じて働くと考へられてゐるのである。又之に伴つて身體的な行動の行はれる事も不思議ではない。

所で土人は呪術を全く自動的なものと考へてゐるのであつて、若しそれが傳統に従つて正しく行はれるならば必ず効果あるものと信ずるのである。然し呪術は直接にその目的を達するものとは思惟せられない。精靈を強制して精靈のナナマによつて効果を生ずると信ずるのである。土人は呪文が繰返されてゐる間に息と共にナナマが來ると考へてゐるのである。即ち呪術とナナマとは關係してゐるものではあるが呪術は人間が自分自身所有してゐるもの、超自然を支配する人力を本質とするものであるから、元來呪術とナナマは全く別物であつて呪術がナナマを支配する關係に立つのである。

呪術はキリスト教の宣教と共に次第に衰へつゝある。變形もされてゐる。然しともかく犠供が樂天主義を創造する如く呪術も大體に於て同様な効果を持つがそれはより限定せられた役に立つてゐる。戦前の犠供は戰士を全體として自信に満たしめる。然し呪術は個別的に強く、目ざとく、足早く、神出鬼没たらしめる役に立つ。犠供は状態全般を取扱ふが呪術は詳細を取扱ふのである。兩者は互に助けてグアダルキヤナルの土人を確信に満たしめるのである。

(1) Lehmann (F. R.) : *Mana, eine begriffsgeschichtliche Untersuchung auf ethnologischer Grundlage*, Ipz. 1915.

- (3) Hogbin (H. L.) : op. cit.
- (3) この語はメンタヌ諸島中の Mota の語から採用せられた。
- (4) Hogbin (H. L.) : op. cit. pp. 241-257.
- (5) カオカとはグアダルキヤナルの平地名
- (6) ソロモン諸島では曾て人でなかつた精霊の信仰が多く、ニューヘブライズ等の東方諸島では死霊の崇拜が著しい傾向がある。Codrington : Melanesians. E. R. E. VIII. p. 331.
- (7) コドリンントンは Kulanikama を酋長とし死後 *clan ghost* となつたと言つておるがホグビンによれば之は元來女であつて、夫の hamlet が襲はれた時に力を振つた女丈夫である。Codrington : The Melanesians. p. 125.
- (8) Codrington : The Melanesians. p. 47.
- (9) Hogbin (L. H.) : Sorcery & Amnistration. Oceania. VI. pp. 1-32 Plate III. B.
- (10) グアダルキヤナルの土人は記憶の座は心臓にあると考へるので呪術は學んで心臓にたくはへるものであるとする。呪術師が強く息をしたり、又は唾を葉にかけるのもそこに原因があると言ふ。

四

マライタ⁽¹⁾

正確を期する爲にマライタの資料をも簡単に紹介しよう。ホグビンの調査したのはマライタの中で Totambaita と呼ばれる言語を語る民族である。この民族の社會組織はグアダルキヤナルとは異つて *hapu* ⁽²⁾ (ニューギランドの) と稱すべき組織を所有してゐる。酋長と言ふべきものはなく富者 (*ngvane-inoto*) 戦士 (*ngvane-ranjo*) 司

祭 (amio) 等が各々權威を持つてゐるが、時としては一人で三者を兼ねる事がある。此等の地位は世襲ではない。一九二八年以來ヨーロッパ人の治下にあり、キリスト教の宣教師も入つてゐるから現今では勢力關係に多少の變化がある。

マmanaと精靈。精靈には凡ての祖先の靈 (akalo)——之は又特殊名として akalmee とも呼ばれる。土人は系譜を極めてよく記憶してゐるが、中でも十代前位の祖靈が最も力強いし、又重要であると考へてゐる。驚及び蛇の靈 (akalo)、飛靈 (ambun) があり、之等凡ての精靈はマmana (manana) と稱する超自然力を所有する。之はグアダルキヤナルの manana にあたるものであつて、成功してゐる人は「マmanaを持つ」とも「マmanaである」とも言はれてゐる。之は精靈が人を恵んでゐると言ふ事を意味するのであつて、土人が若し劇しく働いても精靈が恵みを與へないならば、或は精靈が其の力を土人の爲に用ひないならば、土人は決して富者となる事は出来ないとせられてゐる。然し一日中怠惰に暮してゐる者には勿論祝福もなく、従つて富者となる事は出来ないとされてゐる。所謂人事を竭して天命を待つと言ふ宗教生活の消息が極めてよく其の宗教生活に現はれてゐるのである。土人が精靈の恵みを得んとする欲求はグアダルキヤナルに於けるよりも強く、精靈は怒れば其のマmanaを働らかせず、土人は従つて魔術に對して無防備となると考へられる爲に、マmanaを得んとして種々の努力がなされ、精靈を強要してマmanaを働らかせようとする呪術も行はれるのである。

マmanaと犠供。マライタの土人が精靈に犠供をさしける仕方はグアダルキヤナルに於けるよりも遙かに手がこんでゐるのであつて、まづ特別の農園が豫め耕作されて穀物が用意せられる。犠供は儀禮の中心點であるが、

之に伴つて極めて丹念な祭儀も行はれ、踊踏も亦盛んに行はれる。祭儀は土人の享樂時でもあるが、然し土人は之を義務として行ひ、我々は精靈を崇めてゐるから精靈は其の代償として喜んで我等の子孫の幸福の爲にマmanaを行使すると言ふ。此の祭儀は富者の教示に基いて行はれるけれども儀禮自體は傳統的な服飾をつけた司祭によつて行はれるのである。犠牲に供せられる豚はひねられ、丁重にえぐられて血は竹の中へ流される、司祭は精靈に肝臓をさゝげ、祈禱を誦し終つて後之を焼いて灰とする。祈禱では穀物の豊饒、豚の繁殖、ハブが強力となつて敵を征服する事、病氣にかゝらぬ事などが祈られる。病氣は凡て敵のかけた魔術の結果だと考へられるから、それが人々に達せぬ様に精靈がハブの人々を庇護する (*thai*) こと、育くむ (*to'ombi*) こと、後楯となる (*mbekasulia*) こと、助ける (*adomi*) ことを望まれるのである。犠供の効果に關する觀念はグアダルクヤナルの場合と異ならない。鷲や蛇の靈、飛靈は今日では全然等閑に附されてゐるが、之は戰爭や遠征に關係してゐるからであり、之等の精靈の祠には豚ではなくして骨がさゝげられるのを常とした。戰士が集合すると武將が一人で犠供をさゝぐべき場所に行き骨をさゝげて成功と力とを祈る。この力 (*sukwala*) は身體の中にグイグイ入られると考へられてゐる。一戰士の談る所によればこの力はさながら身體の中に流れ入る様に感ぜられ、身體は慄ひ初め、皮膚は針でさゝられた様に感ぜられると言ふ。若し精靈が協力を好まぬ時は武將はこの力が體中に入るを感じない。それを戰士に告げて解散するが、若し力を與へられた様に感ずる時はこの旨戰士に告げる。すると戰士も亦武將と同様な感を受けると言ふ。かくて恐怖はたちどころに退散し、全軍は生死を顧みず戰の庭に首途する。戰より歸るとまづ血ぬられた槍を供物として祠におさめ、勝利の報告をする。 *sukwala* は今やもれ出で、疲勞と空腹

を覺えると言ふ。犠供はママナアを得る手段であるが之に對して近親殺しなどをすればママナアは退散し、犯人はブラック・マジックに無防備となるのみならず、若し祠に接近すれば死ぬと考へられてゐる。故に暫く經て *thuna* と呼ばれる儀禮を執行して身を淨め、自己のなした事を公表する。司祭は祠に行つて其の旨神靈に告げる。若し其の後犯人が健康でゐれば神靈の赦しがあつたものと考へるのである。

ママナアと呪術。 呪術とママナアとの關係はグアダルキヤナルの場合と本質的には同一であつて、呪術は困苦危険の時又は結果の疑はしき場合等に極めて頻繁に行はれるが一例として遠征軍を霧につゝんで敵にみつからないで接近する事の出来る様にと行はれる呪術をこゝに紹介しよう。この呪術を行はんとする場合、まづ暗緑又は殆ど黒色に近い葉を持つ木の枝を取つて來る。武將は小枝をむしり取る。此の枝を自分の前で前後に打振り、次の如き呪文を誦へる。(土語を缺くを以て英文のまゝ)

One utter darkness, two utter darkness, three utter darkness, four utter darkness.

Mist of utter darkness,

Darkness for murder.

Darkness of a shady grace,

Darkness for killing.

Darkness of the ground beneath the undergrowth,

Darkness for the death by violence.

Mist of Har'aro ;

Thambulukwoi, Thafil'an, Tharakara,

Teke-to'a, Thaa'ama,

Oke mama-mamama !

武將はそこで小枝の上に息をかけ、之を頸飾りとして背に垂れ下る様に結ぶ。一行も之に倣ふ。暗緑の葉は呪術が齎らさんとする暗い霧に似てゐるから用ひられるのであり、小枝をふるのは默劇で一行の敵に近づく事を示し、呪文は既に目的の霧が生じたものとして慣習に従つて歌ふ様に誦へる。Har'aro は墓地の名であり、其處には祠が立つてゐて、呪術を最初に行つた人である Thambulukwoi がまつられる。他の名は其の後呪術をうけついで人々である。Oke は命令接頭語であり、mama-mamama は mamama の強めの動詞形である。そこで最後の行は勧招された精靈に對する語であるから「汝のママナを働らかす事によつて（此の呪術を）効果あらしめよ」の意である。マライタの呪術は何れもこゝに述べた呪術に似てゐるのであつて、「木の葉に息や唾をかける。默劇がなされる。最後に目的が既に達せられたものとして述べられる呪文があり、精靈の名を呼んで、Oke mama-mamama で終る」形式を踏んでゐる。呪術に於ては呪文が大切な役割を占めるのであつて、呪文と言ふ土語 akaloa⁽⁴⁾ は同時に呪術そのものをも意味してゐる⁽⁵⁾⁽⁶⁾。呪術が自動的のものと考えられてゐる事はグアダルキヤナルにおけると一般であつて、マライタに於ける呪術の機能は明らかに精靈を強制してママナを揮はしめる事に存在し、土人をして自信を以て事をなさしめるに役立つてゐる。

キリスト教の導入の結果は祖先の靈の代りに神を受容し、キリストは血の犠牲の人としてよく受け入れられたが、聖書の教條に従つて行動する事は神に義務を負はしめ其の結果マmanaを振つてくれると考へてゐると言はれる。

(1) Hogbin : Mana, pp. 357f.

(2) Firth (R.) : Economics of the New Zealand Maori, Lond. 1929 p. 98.

(3) キリストは Saviour の役目であるから Coverer 即ち土語で Thutia と呼ばれる。

(4) 之は akalo から来たもの。

(5) この事は曾てマリノフスキーも指摘した様にメラネシアに共通の現象であるが、アフリカ等では寧ろ呪具が重要視せられる。 Malinowski, (B) : Magic, Science & Religion (Science, Religion & Reality) 1925. 拙稿—宗教の比較

研究に關する若干の考察(宗教學紀要第五輯) 参照。

(6) 呪文とは別に形式なき祈りを示す土語に tota がある。

五

以上ホグビンによつてメラネシアのグアダルキヤナルとマライタの兩所に於ける宗教生活、宗教儀禮を觀察して、前者に於ける *nanama* 後者に於ける *manama* が如何なるものかを伺つた。此等の語の代りに今後は廣く用ひられるmanaを使用する事とする。かく置き代へる事は全く差支ないものであるからである。manaが宗教全體の機構に於て何處にあるものか、如何なる限界を持つものかも大體了解し得ると思ふ。

私は先にmanaに關する若干の問題を提起しておいたが、今やこれ等の問題に簡単に答へる事が出来る。

第一の問題の a に關しては我々は上述の資料からマナは自然的な力ではなくして超自然的な神秘力であると答へる事が出来る。メラネシヤの土人は決して劇しい労働や熟練を等閑視してゐない。人間の自然的な力に對する充分な認識を持つてゐる。然しそれにも拘らず常に成功をマナに歸する。戰士は武器に熟練せねばならない。然し若し彼が敵を倒す事が出来れば、それはマナのお蔭だとする。農園に於ても土地を擇び、種子を選擇してタロ芋を植えねばならぬが、其の豊饒は常にマナの爲だとされる。そこには人事を竭して天命を待つ宗教生活が明白に意識せられてゐる。コドリントンも言つた如くマナは明らかに超自然的な力であり、神秘的な力である。

b に關してはマナは宇宙に遍滿する普遍的な力ではないと答へねばならない。即ち原始的汎神觀と言はるべきものではなくして精靈と共にある精靈の屬性である。但し精靈と離れ得る力ではあるが、さればとて決して宇宙に遍在すると考へられるが如き力ではない。然し又離れ得ると言つてもコドリントンの言つた程の記述はホグビンでは現はれてゐない。⁽¹⁾ 又純然と自然的に働くものではなくして呪術に強制せられ犠供に應じて働く力である。

c はマナの非人格性の問題である。コドリントンによれば「この力は常に人によつて働らかされるが非人格的 (impersonal) であつてそれ自身は physical でない。……それは何物にも定着せず、殆ど凡てのものに住み且傳へられる⁽²⁾」と言ふ。此の非人格的と言ふ事が其の後の諸學者によつてマナの特性の如く見られ、殆ど無批判にマナは非人格的な力であると言はれて來てゐるが、之は一體如何なる意味であるか。コドリントンは彼の著述の中に「この力は非人格的であるが常に働らかすある人と結合し、全ての精靈 (spirit) が之を持ち、一般に靈魂 (soul) が持ち、⁽³⁾ ある人が持つ。若し石が超自然力を持つ事が發見せられるならば、それは精靈が石と結合してゐるから

である」⁽⁶⁾とも言つてゐる。若しマナが人、精靈、靈魂と言ふが如き人格的存在と結合してゐるならば如何にしてマナは非人格的であるのか。マナは當然本来非人格的である様にコドリントンは考へてゐるが、土人はかゝる抽象的概念を持つ事は出来ぬから、コドリントンがある種の觀念に立脚して言つたに相違あるまいが、若し我々が「才能は非人格的であるけれども常にそれを發揮するある人に結合してゐる」と言ふ場合にかゝる言葉が殆ど意味をなさぬと同様にマナを非人格的であると言ふ様な問題は解消してよいのではあるまいか。⁽⁶⁾然し西洋には精靈は人格的であると言ふ強い觀念がありアニミズムの主張の中にかゝる響きがこもつてゐた爲にマレットがタイラーのアニミズムを修正してブレアニミズムの宗教としてのアニマティズムを宗教の起源として主張せんとした時にはかゝるアニミズムの持つ通念を精算する必要に驅られ、精靈の人格性に對することさらなる反動としてマナの非人格性を強調したと言ふが如き事情もあつたであらうが、⁽⁷⁾現今ではも早か様な問題は精算してよいのではあるまいか。シュミットなどは人格化されたものに力を認めると態度持をつてゐる様である。⁽⁸⁾

第二の問題はマナと精靈との關係の問題であつた。兩者に密接な關係のある事は既にコドリントンにも認められてゐた事ではあつたがホグピンによれば全く不可分であつてマナは精靈の屬性をなす力、即ち精靈のはたらきとでも言ふべきものである。呪術の場合などにマナは精靈から離れる事はあるが、元來は精靈の持つ力であるのである。精靈と屬性とが分化しない状態が考へらるべきではないかと言ふ追及も心理學的に哲學的には起し得ようが、⁽⁹⁾民族宗教の資料として今は一應これにとゞめておき度い。尤もこゝに精靈と言ふのは單にタイラーの言ふが如き發生のもの⁽¹⁰⁾と限定する必要はない。

第三問たるマナと呪術に關しては兩者は關係はあるが元來別者であり呪術原理がマナであると言ふが如きものではない事がホグピンの資料には示されてゐる。メラネシヤでは精靈のマナを人間の行ふ自動的な力たる呪術が働かしめる關係にある。マリノフスキーは呪術の情緒起源を卓越して示したが、呪術は單に強烈なる欲望にうごかされる時に耽る白晝夢の結晶であり、その教理的なものがフレイザーの示した如き呪術理論である。それは人間の爲に使用される超自然力として存在するマナとは別のものである。

かくて我々はメラネシヤのマナは種々の意味に於て限定せられたと思ふ。マナは超自然者のもつ神秘力であるがそれは以上の如き限定をもつものである。マナを土語から學用語として採用し、アナログとして之を廣く、世界に適用せんとする時に我々は以上の限定を充分胸にたしんでおかななくてはならない。

- (1) Codrington : The Melanesians. pp. 118-20.
- (2) Codrington : The Melanesians. pp. 209f.
- (3) Codrington : Melanesians. E. R. E. VIII. p. 530. id. : The Melanesians p. 119.
- (4) コドリンントンは此の兩者を區別して理解する事がメラネシヤの宗教には必要であると言ふ。
- (5) Codrington : The Melanesians. p. 119.
- (6) Hocart, (A.M.) : Mana, Man. 14. 1914.
- (7) Marett (R. R.) : The Conception of Mana. III. I. C. H. R.
- (8) Schmidt (W.) : Handbuch S. 156.
- (9) 石橋博士、神(富山房、國民百科大辭典)

(10) Schmidt (W) : loc cit.

(11) Malinowski (B) : *Magic Science & Religion*. (Needham's) 65-83.

(12) ラティンは原始宗教研究の方法論として未開社會に於ける特に宗教的な Priest-thinker の考へ方を一般人の考へ方と區別し、資料に對して更に一つの批判を加へたが、マナに對しても同様に Priest-thinker に取つてはマナは人格的磁氣と言ふべきもので物や人に宿る神の一般化された本質であり、一般人に取つては單なる超自然的な力であり、一つの効力であつて呪術的な力であると言つてゐる。マナに對するラティンの認識は暫くおき、研究法としては極めて注目すべきものではあるが以上の言もマオリ族に就ての言であり、又特に理論的、方法的推定を試みたに過ぎぬものであつて、メラネシヤのマナに就てラティンの方法を用ひて資料を二段に分けて提出したものはないから今はこの點に關する論考を他日に譲り、ホグピンの資料を信用しておき度い。

Padin, (P.) : *Primitive Religion*, 1937, esp. pp. 13f. 拙稿—ラティンの原始宗教學說、民族學研究四ノ四

(13) メラネシヤ全土の宗教に關しては叙述すれば更に理解に資すると思はれるが、未發表ではあるが拙稿「メラネシヤの民族と宗教」と言ふ別の原稿がある爲、その方へ譲る。

六

マナを普遍的に學語として使用する爲には元來の使用法における意義をわきまへて其の範圍に於て之を適用する事が必要である。それ故に之を他の宗教に適用する場合にはその宗教全般の特色を頭におくのでなければ眞に嚴密な適用は出來ぬのであるし、又若し全般を了解すれば假令マナ觀念に該當する語なくとも觀念さへあれば之をマナだと言つてもよいと同時に、マナ觀念にあたるらしい語があつても言語の構成上の問題は別にしても宗教の組上り方から見て之を直ちに同一視してはならぬ場合もあるのである。かゝる事を實例によつて示し度いと思

ぶ。

最初に同じくホグピンに調査されたオントン・ジャバ (Ontong Java) を例に取る。オントン・ジャバは主要ソロモン島群の北東にある珊瑚礁でポリネシア人が來住してをりホグピンは Australian National Research Council Expeditions に加つて一九二七八調査に従事したのである。珊瑚礁であるから集合家族が占有して散在して生活してゐるが、毎年一ヶ月皆が中央村落に集つて祭を行ふのである。他のソロモン諸島における如くに土人は死者の靈は超自然的な力を有すると信じてゐる。此のセトルメントを築き全ての慣習を作つたと信ぜられてゐる元祖は殆ど神と見てよいものであつて強大な力を有すると考へられ祭は此の神の爲に行はれるもので神は其の代りとして翌年穀物の供給を豊かにして呉れるのである。而して此の祭を行へば後は新しき希望を以て朗らかに働くのである。オントン・ジャバの呪術呪文も大體グアグルキヤナルやマライタのそれと變る處がない。

かくて精靈に對する態度は大體に於てグアグルキヤナルやマライタのそれと變らぬのである。然るに精靈なり神なりの持つ超自然力にはいかに求めても名がつけられてゐなかつたと言ふ。その理由は社會的慣習などによるのであらうが、若し我々の立場から彼等の宗教生活を理解する助力となるならば我々はかゝる超自然力をマナ觀念だと讀み取つてよいのである。

太平洋諸島のマナ觀念と共に古くから最も多く研究され報告されてゐる呪力觀念は先にも述べた如くアメリカインディアンの其れであつて兩者を同一のものと見る考へ方も少くなかつたが然し之は今少し觀念そのもの性質を忠實に見きはめると同時に宗教全般の特性をも頭に入れて考へて見なければならぬ問題であつて詳細に研

究して見るならば今までマナと區別されずに一樣に報告せられてゐるものにも實は種々のバラエティーの存在するものもある様である。私はこゝではマナのアナログとしては何處まで適用せられるものであらうかを驗する爲にインディマンの所謂呪力觀の一二を驗するに止め度いと思ふ。

こゝではシウ人におけるウイネベゴ族その他の wakanda アルゴンキン人におけるオジブワ族の manito に就て驗し度い。シウ人における呪力觀はフレチャー、マクギーなどによつて「全ての事物に内在する神祕的な生命力」とか「萬物に内在する生命」とか「人事及び自然の普遍的な生命原理」として傳へられてゐる。もしかゝるものならば呪力觀であるよりも靈質觀念と見るべきであるが、マレットなどの解釋ではやはり呪力と見るべきものとしてゐるし、アルゴンキン人のマニトウに就てはジョーズが普遍的な神祕力なる事を力説した。然し私はこゝにラディンの報告を信用してその言ふ所を聞かうと思ふ。ラディンによればまづ第一に wakanda も manito も共に精靈に關係するのである。ラディンによればアニミズムがインディアン信仰であつて、若しスティームがワカンダだと見なされた場合にはそれはその時精靈がスティームに變化してゐるからであり、又若し矢が特別の徳を有するならばそれは精靈が矢に變化したか又は一時的に矢の中に住んでゐるからである。又奇岩にタバコを捧げるのは石が精靈に屬してゐるか又は精靈がその中に住んでゐるからだと言ふ。ホプキンズもマニツが「精靈」又は精靈に屬する或るものを意味すると言つてゐる。斯て精靈信仰が此等のインディアンに於ては重要である事が判る。然るにワカンダとかマニトとかは神聖と言ふ意味に使用される。あるものが mana (神聖なる) だと言はれた時それは精靈に屬するか精靈から與へられたか、又は何等かの意味に於て精靈と關係を有してゐるもので

ある。「神聖なる」と言ふ意味の外に「奇妙なる」「著しき」「不可思議なる」「異常なる」「力づよき」を意味するが「内在力」と言ふ意味は少しも持たぬと言ふ。⁸⁾

マナは人の爲に使用せられる精霊の屬性とも言はるべき力であつた。アメリカインディアンのこれ等の觀念も精霊に關係してゐる。然し關係の仕方はやゝ異つてゐる。ワカンダやマニトは直接精霊を意味したり、「神聖なるもの」其他超自然性を示すものを意味したりしてゐる。それが形容詞的に使はれる事多き事にも意味がある様に見える。形容詞的に使はれると言ふ事はあるものに對する恐怖とか畏怖とか言ふ心理状態を反映してゐるとも言へよう。蓋しツイネベゴやオジブワ族の宗教生活に於て最も重要とせられる事は其の主觀性であつて主として斷食により專念して精霊を得んとし精霊は幻覺にあらわれて、守護靈となる形式を取る。故に精霊の、マナと言ふよりも精霊と人との關係は更に密接であるから精霊とその祝福力即ちマナとの分化があまり行はれておらぬのであり、ワカンダも精霊の力を示すものでなく神聖とか、異常とか、強力とかと言ふ精霊全體を粉飾する方面又は精霊そのものをさす方面の發達となつたのではあるまいか。⁹⁾ 何れにしても宗教の特性を見た上でマナなる語は適用されねばならぬのである。此の用意をおこたつては概念を紛糾せしめる外益はない。

(1) Hogbin (H. I.) : op. cit. pp. 268f.

Hogbin (H. I.) : Law & Order in Polynesia Lond. 1934. ch. V

(2) Hogbin (H. I.) : Tribal ceremonies in Ontong Javal. J. R. A. I. L. N. I. pp. 27-55.

(3) 宇野博士、宗敎民族學、三八三—四〇三頁

- (4) ダロタ族では *wakan*、オハハ族では *wakonda*
- (5) 宇野博士、同書、三九五—六頁
- (6) Radin (P.) : *Religion of the North American Indians*, J. A. F. I., XXVII 1914 pp. 333-73.
- (7) Hopkins (W.) : *Manitu E. R. E.* VII. pp. 403ff.
- (8) Radin (P.) : *op. cit.* p. 349.
- (9) Aitken (B.) : *Temperament in Native American Religion* (J. of Roy. Anthr. Inst. LX. pp. 363-), Radin (P.) : *Winnebago Tribe*, p. 283, id. : *Social Anthropology* p. 267.
- (10) アメリカ・インディアン特にウイネペゴ等の宗教生活に就ては心理學的にも極めて興味あるものがあり、資料も充分あるから記述して參考に資し度いと思ふが今は紙數のない爲に他日に譲り、インディアンに是ける呪力觀と言はれるものに就てもこの全般的な宗教生活から理解する必要があるからその際に譲り度いと思ふ。
- 以上の如くマナを宗教生活全般に於て把握しその限界を了解するならばマナが呪術や宗教の根源であり本質であるとの考へ方は理解し難い事である。呪術に就ては今の問題ではないが宗教の本質がマナであるとは一體如何なる意味であるか。成る程マナ觀念の理解なくしてメラネシアの宗教を理解する事は出来ない。そしてたしかに宗教生活の中心を構成するであらう。然し宗教そのもの全體はもつとバイタルなメカニズムとして把握さるべきものであるまいか。マナを得んとする事はメラネシア人の或は廣く宗教生活者の中心的な目的であらう。然しマナはあくまで超自然者の屬性なりとすればマナは宗教のある一要素であらう。従つてマナだけを取り出して宗教を論じては宗教の要素的、靜的・ダイセクシヨニスト的な弊に陥らねばなるまい。

親鸞教學に於ける人間の問題

館 熙 道

泰西に於て往年、危機神學の論争が學界の注目を引いて、神學界には宗教に於ける人間の問題が再吟味されることとなり、眞宗教學に於ても最近此の傾向が可成濃厚である。乍然宗教に於ける人間の問題は宗教體驗を反省しないで文證的會通のみを以て論ずるは戲論である。彼の獨逸に於ける論争も基督の宗教體驗を論者が如何に經驗するかに於て眞の解決があるべく、然らざれば論争は何時までも論争として續くのである。

宗教意識は必然的に道德的欲求を伴ひつゝその欲求を同化する。即ちその道德的欲求が行爲的表現となる時は單なる道德的行爲としてではなく宗教的行爲として表はれるのである。單に道德律としての表現は善惡の概念的價值判斷を内容とするが、宗教實踐に於いては概念としての善惡が止揚されてあるが故に全く價值内容の次元を異にするのである。親鸞教學に於ける人間は抽象概念ではなく、宗教的反省と歡喜をこめた自告「愚禿」の宗教體驗に依り、善惡の種々相を持ちつゝ宗教實踐しつゝある具體的人間存在の意味を明かにすることである。今特

に親鸞教學に於ける人間の問題の所縁として善と惡との意味を考察せんとす。

教行信證に善導の散善義を引用して、自利眞實に二種ありとして

「一者眞實心中、制捨^ス自他諸惡及穢國等、行住坐臥、想^フ同^シ一切菩薩制捨^ス諸惡、我亦如上^レ是也。二者眞實心中、勤修^ス自他凡聖等善。眞實心中、口業讚^ム彼阿彌陀佛及依正二報。又眞實心中、口業毀^ム厭^シ三界六道等、自他依正二報苦惡之事、亦讚^ム一切衆生三業所爲善。若非^シ善業者、敬而遠^レ之、亦不^シ隨喜^セ也。又眞實中、身業合掌禮敬四事等、供^テ養^ス彼阿彌陀佛及依正二報。又眞實心中、身業輕^シ慢^シ厭^シ捨^ス、此三生死三界等、自他依正二報、又眞實心中、意業思^フ想^フ觀^ス察^ス憶^ス念^ス、彼阿彌陀佛及依正二報、如^レ現^ニ目前。又眞實心中、意業輕^シ賤^シ厭^シ捨^ス此生死三界等、自他依正二報。」(教行信證化卷本九丁左一十丁右)

とある。即ち、身口意三業の總べてについて惡穢を制し、善を修むる事も、眞實心中に於て、即ち本願信受の謂はゞ純粹なる宗教意識に於て、始めてその意味を持つものであつて、單に道徳的勸善懲惡の意味ではない。即ち、善惡の在り場所としての、身口意三業について、此の生死界の自他依正二報の苦惡を、厭捨し、厭捨することとはすべて、彼の阿彌陀佛及依正二報の讚嘆供養憶念を内容となるものである。而して此の行爲は菩薩に於てする人間否定の立場と自他凡聖に於てする人間肯定の立場とあれども、何れも眞實心に於て人間の意志を止揚し阿彌陀佛の意志を領受せんためなる故にこそその行爲は方向と意志を有するのである。

即ち、人間の側に於てたてられてゐる道徳的規範としての善惡が單に概念されて居るのではなくて、本願讚仰の内容としての宗教的意志と反省に於て直觀的現實として存在せるあさましき不眞實の機相を自覺するに至つて

論理的にはなく私の否定は人間性一般の否定となる。その否定は眞實なる如來の本願の内觀に於てあり、從つてその否定は本願内觀の故に必然的に私の肯定であり、人間一般の肯定である。

人間の生活意識に於ては幾多の欲求より由來する種々の意識が複合して居る事は勿論であるが、單なる道德的意識が生活感情を支配してゐる場合は、人間によつて想定されたる善は、價値であり、惡は非價値である。然し、宗教意識の場合は全く異なるのである。今、是を道德的生活及び宗教的生活と名付けるならば、^(註)宗教的生活に於ては、人間の可能性の否定に立つが故に道德的生活に於ける善惡は概念的約束であつて、生活價値ではない。

(註) 兩者を判然と分けるのでなく、たゞ生活感情の當面を支配する中心の意識に依つて一應差異をみとめたのである。

即ち、又「本願を信ぜんには、他の善も要にあらず、念佛にまさるべき善なきゆへに。惡をもおそるべからず、彌陀の本願をさまざまの惡なきがゆへに。」(歎異鈔三十右) 又多念佛といふことについて、「多は大のころなり、勝のころなり、増上のころなり。大はおほきなり。勝はすぐれたるなり、よろづの善にすぐれたるなり。これすなはち他力本願のゆへなり。」(唯信鈔文意四丁六丁右)と。即ち、彌陀の本願の意志が最高至善の生活價値であり、人間の約束として善を本願故に止揚(おほくすぐれ)し惡を止揚(さまざまのなし)し、善惡の價値内容の次元が異なつてゐる。而してかゝる生活價値の體験的實踐として名號が善である。即ち「名號はこれ善なり、行なり、行といふは善するについでいふことばなり」。(末燈鈔六十五丁右)とある。

而して名號は、「大行者則稱^{スル}無礙光如來^ノ名^ヲ、斯行即是攝^ル諸善法^ヲ、具^ス諸徳本^ヲ、極速圓滿眞如^ノ一實功德實^ニ海故名^ニ大行^ト」(教行信證行卷一丁右)なる故に如來の意志に於いて人間の生活價値が實踐される。即ち名號は完全

なる如來意志であり、人間意志に發するに非ずして如來の意志が稱すると云ふ形式を通して人間意志に於いて具現する事に依つて實踐となる。即ち「然斯行出^ニ於^ニ大悲願^ニ（同上）であり、大行は大信と共に往相廻向であつて、「釋迦如來、よろづの善のなかより名號をえらびとりて五濁惡時惡世界惡衆生邪見無信のものにあたへたまうとしるべし。」（唯信鈔文意五十二丁左）而も根本的性格として惡なる人間なる故にえらび廻向されたのである。

斯くて道德に於ける善惡を如來意志に於て善とその大行に止揚し、その故に大行は道德的善をも攝具し意味付けるのである。故に「善惡の字しりがほは、おほそらごとのかたちなり。」（正像末和讃末自然法爾章）又は「此の世のわろきをもすあさましきことをも、せざらんこそ、世をいとひ、念佛まふすことにて候へ。」（末燈鈔十一月廿四日付四十三丁左）に於ては、善惡の概念が論理的に形式的に矛盾する様であるが、具體的な宗的意識の實踐に於ては此所に否定されてある善惡と肯定されてある善惡とは一線上に系列するものであつて、矛盾ではない。親鸞の宗教的實踐に於ては、善惡は客觀的判斷形式に依るのではない。此所で善惡平行線の無限代に於ける交はりの、その無限代を大行に想起する。親鸞の宗教經驗の過程からみて、最上の善として念佛をするのは、虚假不實のやからとしての人間の反省と、世に對する末法としての批判が親鸞教學の風格をなしてゐる。

善も惡も概念的に想定されてあるのでなく、哲學的至善、根本惡を意味するのでない。惡とは人間存在の自體の宗教的ニ律背反を契機として、人間存在の性格としての無明から生ずる存在の種々相を意味する。かゝる人間の種々相のさゝやかな窓からのぞいた時その奥深く泥沼の如くひそんでゐる所の無明が無明として、人間に自覺されるのは人間の理性を超えた意志の發現である。それは人間存在を存在として意義あらしめる根本意志として

の如來の「願」である。

二

「善惡のふたつ、總じてもて存知せざるなり。そのゆへは、如來の御こゝろによしとおぼしめすほどに、しりとをしたらばこそ、あしさを知りたるにてもあらめど、煩惱具足の凡夫、火宅無常の世界は、よろづのこと、みなもてそらごと、たわごと、まことあることなきに、たゞ念佛のみぞまことにておはします。」(歎異鈔三十九丁左「四十丁右」とある。辨證法的に善惡の道德的意味を止揚して、人間のはからひを越えた眞實、誠なる如來のはからひが善となる。

念佛が誠として善であるのは、誠ならざる人間の宗教的反省を内容とする。斯くて人間存在の性格への反省に於て、誠ならざる人間が如何にして善への道として念佛が自然に展開する。人間意志による三業は虚假雜毒である。即ち「至者眞、誠者實、欲明一切衆生身口意業所修解行、必須眞實心中作。」人間は單なる原罪の傳承者ではない。不レ得ニ外現ニ賢善精進之相、内懷ニ虚假ニ貪瞋邪偽、奸詐百端、惡性難侵、事同ニ蛇蝎ニ雖レ起ニ三業ニ名爲ニ雜毒ノ善、亦名ニ虚假之行、不レ名ニ眞實業。」(教行信證信卷本六丁左、は散善義の引用であるが原文の讀方と異なるので全く親鸞自作の文とみてよい。又「内惡性外善性、内邪外正、内虚外眞、内愚外賢、内假外眞、(中略)内自力外他力。」(愚禿鈔二十二丁右)とある。然し人間意志は何故に虚假雜毒の不善なるかは云はない。人間は單なる原罪の傳承者ではない。不善は宗教的反省に表はれる機相の事實であり、外儀に於ける三業の意志は如何に善に向ひつゝあつても機の實相に相應せず自家撞着するしほいからである。即ち宗教的反省に於て概念と

しての悪が現實の事實として自らの機相の内に自覺される故に概念と事實、解と行が分裂する。こゝに人間意志の混沌がある。親鸞教學に於ける論理は此の無明をてらす如來の法の内觀的事實と人間の機相の自覺的事實とより出發するものであつて、此の事實には論理的推理は停止されてゐる。即ち機法二種深心の二種一具の宗教的論理は此の意識的現實の事實よりたてられてゐる。

然らば斯る意識的現實としての不眞實なる惡とは如何なる相に於て「在る」のであらうか。「逆惡」（淨土和讃）「濁惡」（淨土和讃）「五濁邪惡」（正像末和讃）「罪惡のわれら」（末燈鈔十月十日附消息）「依正二報苦惡」（愚禿鈔下三丁右）「煩惱惡業」（一念多念證文二十八丁左）「惡業煩惱」（唯信鈔文意五十二丁右）「罪根深」といふは十惡五逆の惡人謔法闡提の罪人（唯信鈔文意四十四丁左）等と云へる如く、惡の在り方としては、逆、濁、邪、煩惱、罪である。「決定深信^{シテク}自身^{ヘニ}現是罪惡^レ生死^ノ凡夫^ノ、曠劫^{ヨリコソカケ}已來^ニ、常沒常流轉^ニ、無^レ有^ニ出離^ノ之緣^ニ。」（散善義の引用、教行信證信卷本七丁右—七丁左）と云ふ機の深信に於ける「自身」に在るのである。

眞實なる彌陀の大悲心の内觀に於て、その眞實を知らずに、無明の闇にとざされて曠劫以來流轉輪廻を續けて來た業報に苦しむと云ふ自身の現實なる實相が、惡として端的に意識されるのである。彌陀の大悲は一切の衆生に向けられてあり、而して此の自身は親鸞一人の反省を超へて人間の根本的性格に反省全般に止揚されてゐる。

従つて善、惡は根本惡、根本善の哲學的思辯を経た論理的概念ではなくて、教宗的反省に於ける端的な意識的現實である。従つて、斯る善、惡の意識の外廓には、それに伴ふ宗教感情が多分に附隨して居り此の點に親鸞教學の愚禿的風格の繊細さが現はれてゐる。

宗教意識の過程に於て、宗教的欲求に伴ふ道徳的欲求があり、それにもかゝらず、その欲求に想定されて居る善に對して本願の内觀が深まるほど、機相が事實としての惡である事の反省が深くなる。此所に矛盾と行詰りがあり宗教的苦惱がある。而も人間存在の性格としての無有出離性が第一原因を有たない現實であり、人間の存在の性格である以上人間が自ら「なす」とか「はからふ」とかの意識を全く捨てる外に苦惱の解決はない。即ちそれは全き本願隨順である。即ち絶對的慈悲の力としての彌陀に依り「せしめられ」或は「はからはれ」である人間と云ふ自覺に立つ外はない。人間を眞實なるものにせし、めんとはからふのが眞實者如來の願であり、慈悲である。

而して「せしめ」「はからふ」彌陀大悲の本願の内觀が人間の純粹意志として發現する所に、人間が念佛するのである。従つて親鸞に於ては「念佛は、まことに淨土にむまるゝたねにてやはんべらん。また地獄におつべき業にてやはんべらん、總じてもて存知せざるなり。」(歎異鈔三丁右)にして、彌陀の本願は彌陀の撰擇によるもので人間意志の撰擇ではない。法は彌陀の大慈悲心に出づるもの故に、法たる名號が念佛と云ふ形式を通して機の上に顯現するのである。故に念佛の體は名號であり、最上の善であり、念佛に於て人法は不二である。而も本願に誓はれてある機は十六衆生であり、此の意味で親鸞に於ける宗教的反省と批判は人間一般の反省と批判となつてあらはれて居る。

念佛に於て親鸞自身を人間一般に觀じ更に人間一般を自身に觀する所に親鸞の愚禿と云ふ名告の意味がある。

教行信證には、機について相對を行つて、信疑對、善惡對、正邪對、實虛對、眞僞對、淨穢對等の十一對を擧げ、(行卷四十八左)愚禿鈔にも同様の對論を行つて、更に賢愚對等を加へて十八對を擧げ、(愚禿鈔上九丁左)更に機について「二機者、一善機、二惡機」(同上十丁右)とし、善機について「一定機、二散機」(同上十丁左)とある。而して又、性についても善性、惡性の二あり(同上十丁右)として、善性について「一善性、二正性、三實性、四是性、五眞性」(同上十二丁右)を擧げ又、惡性については「一惡性、二邪性、三虛性、四非性、五僞性」(同上十二丁右)の五を擧げてある。

(註) 機とは、機發の意味であつて緣に隨つて發動すべき性態で、教へて必機の激發せらるゝもので教を説く主體から云へば客體たる衆生の歴史的性格を示すものであり、云ふ可くんば意識狀態と解し得る。性とは不改の意であつて、外部の影響關係の如何によつて、變化せざる本質的人間性即ち元品としての無明に根ざす根本的意欲と解せらる。

而して惡機の邪、虛、僞、穢、善機の定散二善の正、實、眞、淨、及善性、惡性のそれは價值批判ではない、人間機相の現實に對する宗教的反省である。故に此所に云ふ善惡は人間のはからひに於ける善惡であるが、如來のはからひは大慈悲に出る故に、念佛に於ては否定が肯定へ止揚される。即ち「定散諸機各別の、自力の三心ひるがへし、如來利他の信心に、通入せんとねがふべし」(淨土和讃)である。又「至心信樂といふは、至心は眞實とまふすなり、眞實とまふすは如來の御ちかひの眞實なるを至心とまふすなり、煩惱具足の衆生はもとより眞實の心なし、清淨の心なし、濁惡邪見のゆへなり、信樂といふは、如來の本願眞實にしますを、ふたごゝろなく信じて、うたがはざれば、信樂とまふすなり、(中略)凡夫自力のこゝろにはあらず。」(尊號眞像銘文本三十丁右—左)

であつて、眞實なる本願に對する不眞實にして疑ふ事が濁惡邪見であり、眞實本願信願の念佛は善である。斯くて、罪惡とは概念的に人間が背負はせられた原罪ではない。「南無阿彌陀佛をとなふるは、すなはち無始よりこのかたの罪業を懺悔するになるとまふすなり。」(尊號眞像銘文本四十一丁右)とあるが懺悔は罪をあがなふこと、ではなく、念佛は本願の人間に於ける内觀であり、發現なる故に懺悔するになるのである。故に「行者、はじめともかくも、はからはざるに、過去今生未來の一切のつみを善に轉すといふはつみをけしうしなはずして善になすなり。」(唯信鈔文意三十五丁右)であつて、轉とは有を無にするのではなく義なきを義とする止揚の論理である。

斯くて上述の通り無明濁惡邪見なる衆生の存在の性格が罪であり惡であつて、「あく」と「つみ」とはその意識内容と同じくするものである。即ち「凡夫はもとより、煩惱具足したるゆへ、わるきものとおもふべし。」(末燈鈔六丁左)と云ひ、又「名號不思議の海水は逆謗の屍骸もとどまらず、衆惡の萬川歸しぬれば、功德のうしほに一味なり」(高僧和讃)「濁世の起惡造罪は、暴風駛雨にことならず」(高僧和讃)「極惡深重の衆生は、他の方便さらになし」(高僧和讃)「底下の凡夫」(正像末和讃)「讚常沒流轉の凡愚」(正像末和讃)「彌陀の智願の廣海に、凡夫善惡の心水も歸入しぬればすなはちに、大悲心とぞ轉すなる」(正像末和讃)「凡夫といふは、無明煩惱われらがみに、みちくして、欲もおほくいかりはらだちそねみねたむころおほくひまなくして、臨終の一念にいたるまでとどまらず、きえずと水火二河のたとへにあらはれたり。」(一念多念證文二十七丁右)等とあつて、煩惱に眼さへられて、現實に苦迷せる、無明濁惡の凡夫即ち「苦惱群萌、逆謗闡提」(教行信證總序一丁右)

が人間の機性の實相なのであるが、此の實相をまた、「十惡五逆の惡人、謗法闡提の罪人」(唯信鈔文意四十四丁左)、「十惡五逆の罪人」(末燈鈔一丁左)とあるから、惡と罪とは同じ意識内容とみねばならぬ。此は實に親鸞教學に於ける人間の問題に於ては重要である。「おほよそ善根すくなきもの、惡業多きもの、惡心ふかきもの、かやうのあさましき、さまざまのつみふかきひとを深といふ」(唯信鈔文意四十四丁左—四十五丁右)又「ほうぼうのどが、又五逆のつみ」(五月廿九日付慈信房宛消息)「唯除五逆誹謗正法といふは、唯除はたゞのぞくといふことばなり、五逆のつみびとをきらい、謗法のおもきとがをしらせむとなり」(尊號眞像銘文三十二丁右—左)「一切凡愚、逆惡闡提、心昏識寡、惡重障多」(淨土文類聚鈔六丁左)等とあり、罪の意識内容には廣く五逆謗法その他人間の機の現實相の惡をすべてふくんでゐる事明かである。即ち「歡喜光といふは、無瞋の善根をもて、えたまへるひかり也。無瞋といふは、おもてにひかりはらだつかたちもなく、心のうちにそねみねたむこころもなきを、無瞋といふなり。このこころをもて、えたまへるひかりにて、よろづの有情の、瞋恚愚嫉のつみをのぞきはらむために、えたまへるひかりなるがゆへに、歡喜光とまふすなり」(彌陀如來名號德、中外版眞宗聖典七六五頁)故に親鸞に於ける「つみ」「あく」は二つの別箇の意識内容を持つのではないで、**「つみ」と云ひ或は「あく」と云ふ場合も共にその意識内容としては、起惡造罪濁穢なる凡夫としての人間機相の現實を示すものである。即ち宗教的欲求に伴ふ道德的欲求の轉化により惡の意識内容の考察を手懸りとして、親鸞が愚禿と名告した意識内容は罪惡深重の自覺である。斯くして、親鸞の宗教意識に於ては、罪人、惡人或は凡夫と云へるは「愚禿」なる宗教體験の意識的自告としての私の自覺であつて、その「愚禿」の自覺は個性的我にとゞまらず人間存在一般の批**

判となり、而もそれは同時に人間一般の機性としての罪惡を私の機性に於て自覺するのである。「凡夫はすなはちわれらなり」(一念多念證文廿五丁左)と端的に表現される罪惡意識が愚禿意識の内容である。斯くて親鸞教學に於ける人間の問題は概念より規定されたものではなく、全く親鸞自身の宗教體驗の論理的構成である。

そこで、親鸞の宗教經驗自體について、その罪惡意識を明にせねばならぬ。「當今末法是五濁 唯有淨土可通入」今時起惡造衆罪、恒常如暴風駛雨、本私誓願令稱名、是爲穢濁惡衆生」(入出二門偈四丁左)と云ふ、宗教意識に現はるゝ罪惡は、既に述べた如くどうして罪が人間に在るかと云ふ哲學的思辨の問題でなく、人間の存在の性格が罪である。即ち元品の無明と云ふ現實から問題が生ずるのである。而して罪惡意識が具體的に宗教意識にあらはれると必然的に人間の歴史批判を誘起し、人間機性の元品の事實としての罪惡が教法の衰退に従ひ末法五濁惡時惡世界に當つて具體的に現はれたと自覺されるのである。而して人間の歴史に於ける一點としての私の罪惡は、歴史的必然として現はれたので罪惡は決して自ら以外の他の誰にも負ふのではない。佛に負ふのではない。人間自らが、自らの機性の事實として、自らに背負ふてゐるのである。即ち「西路を指授せしかども、自障障他せしほどに、曠劫以來もいたづらに、むなしくこそはずぎにけれ」(高僧和讃)である故に、罪惡は偶然的に在るのでなく、一時的に在るのではなく、無始曠劫以來我に潜んで居た元品の無明の故に、末法五濁の世に至りて人間の、如來意志よりの離反が必然的に罪惡の相に於てあらはれたのである。即ち、罪惡とは「無始流轉の苦」(正像末和讃)である。

而して「一切群生海、自從無始己來、乃至今日至今時、穢惡汚染、無清淨心、虛假認偽、無眞實心、是

以^レ如來悲憫^{シテ}一切苦惱衆生海^ニ（中略）以^レ如來至心^ニ回^{シテ}施^ス諸有^ニ一切煩惱惡業邪智群生海^ニ。則是彰^レ利他真心^ニ故、疑蓋無^シ雜^ト。」（信卷本十八丁右）とあり、元品の無明故に罪惡が必然であると云ふ自覺は、如來の本願が大悲として必然である證である。人間の可能性は全く如來の「悲憫」にあるのである。その悲憫は人間に於ては信心として現はれて在るのであり、その信心に於て人間は如來の願を内觀することが出来る。而して「十方衆生穢惡汚染無^シ清淨^ノ心、虛假雜毒^ニ無^シ眞實^ノ心」（淨土文類聚鈔十二丁右）であり、親鸞の自覺に於て一切の人間は亦た機性の實相としては、曠劫以來、苦海に沈淪せる罪惡の凡夫なる故にこそ、本願は普遍妥當的に眞實なるものである。即ち至心信樂の願たる第十八願は「斯^レ乃^チ選擇本願^ノ之行信也、其機者則^チ一切善惡大小凡愚也。」（行卷五十丁左）であつて彌陀の本願は、此の罪惡人としての人間への大慈悲として、人間の迷ひと同時に、十劫の昔より智慧の光明をたれ給ふのであり、人間の罪惡の自覺は本願が大悲として廻向されてあるあかしであり、本願の親鸞に於ける内觀は一切衆生も又本願を廻向されてある證しである。何とならば一切の人間の機相の事實を親鸞自らに於て自覺されてある故に「斯^レ乃^チ權化仁、齊^{シテ}救濟苦惱群萌、世雄悲、正欲^ノ惠^ニ逆謗闡提、故知、圓融至德嘉號、轉^レ惡成^レ德正智、難信金剛信樂、除^レ疑獲^レ證眞理也。」（教行信證總序一丁右）人間が罪惡なる故に宗教生活の展開としての「轉」は、倫理道德に於ての人間の否定が如來のはからひに於いて人間の肯定である。而して轉の根本要因は如來の本願の人間に於ける内觀であり、それは廻向によりてのみ可能である。

故に親鸞の宗教意識から罪惡意識或は本願信受の意識だけを心理的に分析抽象する事は出来ない、宗教經驗に於ては相互に依存的に存するものであつて、具體的には一つの宗教意識のあらはれ方の分化の二方向であるから

である。故に、罪惡意識と本願信受の意識とは、本願の信心と云ふ一線上の分化せる心相である。自覺と信受の根據は全く本願に在り、而も兩者が循環的關係にたちながら、宗教意識は、兩者の交錯に依つて次第に深化して行くのである。線ABが樞軸CDに貫かれる時その交點Oを零としてABは正負の方向を持つ。此の機構の立體的深化に於て親鸞の罪の宗教意識の在り方を表現することが出来る。佛教に云ふ無とは此の立體的零ではなからうか。

斯くて信心の形式たる「念佛する」について「五逆の罪人は、そのつみもてること、八十憶劫のつみをもてるゆへに、十念南無阿彌陀佛となふべしと、すゝめたまへるなり。一念に八十憶劫のつみをけすまじきにあらねども、五逆のつみのおもきほどをしらせんがためなり。」（唯信鈔文意六十二丁左一六十三丁右）念佛は信心の法ではないから念は觀念ではなく稱念であり、稱は遍數につかず乃至十念の念佛である。而して念佛は罪〇あがなひのためにあらず大悲本願信受のロゴスの形式である故に、斯る如來の作願の故に自力のはからひを全く捨て、設ひ大千世界に滿てらん火をも直ちにすぎ行きて佛の名を聞くのである。聞くとは内觀することである。罪惡深重の衆生に於ける本願の内觀は如來の本願成就されてある證である。故に人間が罪なることを自覺することそのことが「久遠劫より此の世のまで、あはれみましますしるし」（淨土和讃）であり、従つて罪惡の愚禿は「多生曠劫この世まで、あはれみかふれるこの身」（淨土和讃）なることの歡喜となり報恩となる。而して本願は佛に於て願行具足し名號として成就され衆生に廻向されてある。故に稱念は歡喜、報恩の相を持つ憶念のロゴスの表現である。

而して既に述る如く親鸞に於ける罪は決して抽象的に概念的に想定された論理的判斷によつて生ずる罪ではな

く「流轉輪廻のつみ」(現世利益和讃)とある如く、罪の在り方としては、人間の現に曠劫より以來流轉輪廻し苦しむ存在の相が即ち罪である。然らばその苦しみは如何にして存するか。「佛智不思議をうたがへば、自業自得の道理にて」流轉するのである。佛智を疑ひ信ぜぬからである。

「流轉愚夫、輪廻群生、信心無_レ起_ク眞心無_レ起_ク」(淨土文類聚鈔十七丁右)である、罪惡としての流轉輪廻は全く佛智疑惑によるのである。禁斷の木の實を喰つて與へられた原罪ではなくて、久遠劫來無明の煩惱にさへぎられて、智眼を失へる故に、斯る煩惱具足のものをお救はんとせる本願の眞實を見る事が出来ずして佛智を疑惑することとが即ちつみであると同時に眞實を信知し得ぬから更に流轉苦惱するのである。此所に罪が現存するのである。即ち「薄地凡夫底下群生、淨信_レ巨_レ獲、極果_レ巨_レ證_シ也、何以_レ故、不_レ由_レ往_レ相_レ廻_レ向_レ故、由_レ所_レ纏_レ縛_レ疑_レ網_レ故」(淨土文類聚鈔四丁右)とある。従つて佛智を疑惑する如きはすべて罪と云はれねばならぬ。(正像末和讃の疑惑和讃參照)故に信罪福心の如きも佛の眞實に信順しない故に生ずるものであつてそれは佛智疑惑であり罪惡である。「佛智不思議をうたがひて、罪福信する有情は、宮殿にかならず生るれば、胎生のものときたまふ。」(正像末和讃)信罪福の信が人間の肯定に執着し人間の否定にたゞない限り、信心の信とは全く異なり、反つて疑と云ふべきものである。

四

親鸞教學に於ける人間は元品の無明なる人間の力を全く認められず人間の側に於いては人間は如來から全く絶縁された罪の存在である。その人間が如何にして往生し成佛出来るかに付いては親鸞教學に於ける日本佛敎敎理

史上特異の風格をなせる菩提心論に於て見る事が出来る。大經は「時機純熟之眞教也應_ト知_ル」(教行信證教卷二丁左)何とならば「彌陀超_ニ發_{シテ}弘誓_ス」(同教卷二丁右)で凡夫に廻向されたる本願を説くが故である。人間が佛と縁を結ぶのは菩提心に於てであるが、此は二面より考察せねばならぬ。一は「自力の大菩提心の、かなはぬほどは知らぬべし」(正像末和讃)に於けるそれと他は「願力不思議の信心は、大菩提心なりければ」(淨土和讃)に於けるそれであつて、而も此の兩和讃は矛盾するものではなく、今その連關を明すに於て親鸞教學に於ける人間性格を明かす論理的端緒がある。

前者は通佛教的にみたる菩提心の否定であり後者は二雙四重の教判に於ける横超の願力を菩提心として肯定するのである。傳承に於ける已證とも云ふべし。

「特_ニ仰_キ如來發遣_ハ、必_ズ歸_リ最勝直道_ニ、專_ラ奉_ス斯行_ニ、唯_ニ崇_ム斯信_ニ、噫、弘誓強緣、多生回_レ値_ヒ、眞實淨信、億劫回_レ獲_シ、遇_ハ獲_ス行信、遠慶_ニ宿緣_ニ」(教行信證總序)とあり、信ずると云ふ事は信心を獲得せしめらるゝことであり、その信心は名號を體とする如來意志の人間に於ける内觀的具現である。横超とは信心に於ける如來意志の發現の仕方である。人間自體の側に即して云へば人間の存在の意義の宗教的止揚である。その信心とは「獲_シ信見敬大慶喜_ス」即横超截_ス五惡趣_ニ」(教行信證行卷正信偈)であり、横超とは「横はよこざまといふ。よこざまといふは、如來の願力を信するゆへに、行者のはからひにあらず、五惡趣を自然にたちて、四生をはなるゝを横といふ。他力とまふすなり。此を横超といふなり。横は堅に對することばなり。超は迂に對することばなり、堅と迂とは自力聖道のこゝろなり、横と超はすなはち他力眞宗の本意なり」(尊號眞像銘文三十四丁左―三十五丁右)である。而して否定さ

れる菩提心は自力聖道のそれであり、横超とは否定の肯定への止揚であり、轉である。即ち横超の菩提心とは、人間を地盤として發現した如來意志の方向へのはからひへ隨順する人間意志の昂揚である。従つて斯かる横超の大菩提心は如來の願心にその存在根據がある故に肯定されるのである。

否定される意味は「無始曠劫よりこのかた、過去遠々に恒河の諸佛の出世のみもとにて、大菩提心をおこすといへども、自力かなはで、二尊の御方便にもよほされまいらせて、雜行雜修自力疑心のおもひなき（未燈鈔三五丁右―左）人間の自力の菩提心は人間意志に於て發起する限り「底下の凡愚とされる身は清淨のこゝろなし、發菩提心いかゞせん」（正像末和讃）である。宗教的反省と宗教的歴史批判による人間の性機たる罪惡の自覺と本願信願とは宗教經驗の表裏するのであつて、罪惡自覺に於ては人間のはからひによる限り菩提心は自ら似而非となり自家撞着であり、本願信願に於ては、如來の願心が人間の意志を横超して菩提心はそれ自體に於て可能なのである。乍然、親鸞の菩提心論に於ける否定、肯定は佛の願心を概念的第一原理とする論理的判斷としての否定、肯定ではなく宗教的體驗に於て菩提心それ自體自家撞着矛盾する自らなる否定であり、如來のはからひ自體に於ける完成が人間を可能ならしめる可能の肯定である。即ち「淨土の大菩提心は、願作佛心をすゝめしむ、すなはち願作佛心を、度衆生心となづけたり」（正像末和讃）而も「度衆生の心はこれ、利他眞實の信心」（淨土和讃）であり、「信心すなはち一心なり、一心すなはち金剛心、金剛心は菩提心、この心すなはち他力」（淨土和讃）にして、如來の願力のもよほしに依るが故にこそ、菩提心は人間に存しながら菩提心として可能なのである。「就菩提心有三種、一者堅、二者横、又就堅復有三種、一者堅超、二者堅出、堅超堅出、明權實顯密大小之教、歴劫

迂廻之菩提心、自力、金剛心、菩薩、大心也。亦就横復有二種、一者横超、二者横出、横出者、正雜定散他力中之自力、菩提心也、横超者、斯乃願力廻向信樂、是曰願作佛心、願作佛心即是横大菩提心、是名横超、金剛心也。横堅菩提心、其言一而其心雖異、入眞爲正要、眞心爲根本、邪雜爲錯、疑情爲失也。」（教行信證信卷本三十三丁左）即ち親鸞教學に於ては他力廻向の信心の外に大菩提心はなく、即ちそれは衆生の疑に依らず、如來の眞心たる願作佛心である。「この眞實信心を、世親菩薩は願作佛心とのたまへり、これ淨土の大菩提心なり。」（唯信鈔文意五十四丁左）とする所に、親鸞教學の己證性がある。親鸞は、菩提心の人間に於ける發起の仕方について、通佛教の菩提心論を與奪批判しその教判に従つて上述の四ノ類型を認めてあり、いさゝかの人間のはからひもそれ自體自己否定であり、全き他力横超の大菩提心のみ可能である故は、「蛇蝎奸詐のこゝろにて、自力修善はかなふまじ、如來の廻向たのまでは、無慚無愧にてはてぞせん」（正像末和讃）が如き凡夫が人間本來の性機であるからである。即ち菩提心が可能であるのは凡夫に於てははなく、大悲の本願に於てである。即ち本願信受の信心が菩提心と云ひ得る事になる。依つて、一念を轉釋（信卷末二左）して「大慈悲者是佛道、正因」と云ふ佛道の正因こそは菩提心の志向である。

而して、親鸞に於ける菩提心發起の論理としては「義なきを義となす」である。即ち「横超といふは、横は如來の願力他力をまふすなり。超は生死の大海をやすくこえて、無上大涅槃のみやこにいるなりと。信心を淨土宗の正意とするなり。このこゝろをえつれば、他力は義なきを義とするなり。義といふは行者のはからふこゝろなり、このゆへに自力といふ」（尊號眞像銘文六十二丁右―左尙自然法爾章御消息集三十三丁右左參照）のであつて、横超

とは人間理性の論理たる自力のはからひをすてたる如來のはからひである。即ち義なきを義とすとは人間が否定し肯定するのではない。否定が肯定であり、肯定が否定である所が根據である願を表はすものである。然らば大慈悲の本願は如何にして罪惡深重の衆生に廻向されるのかと云ふに、不可稱不可説不可思議である。人間意志の肘度を許さぬ宗教的、大前提である。即ち「五濁惡世の有情の選擇本願信すれば不可稱不可説不可思議の功德は行者の身に」み（正像末和讃）つるのであり。

親の願心が子の願心に内觀された時に子は親の願心に生き、親は慈悲である。「この信心のおこることも、釋迦の慈父彌陀の悲母の方便によりて、無上の信心を發起せしめたまふとみへたり、これを自然の利益なりとするべし。」（唯信鈔文意二十六丁）人間は罪惡の故に自己否定であるが、親の慈悲は、子自らは不孝者であると云ふ自覺に立つ時に子の魂を打つ。罪惡の自覺はこゝに在る。此の自覺こそは親の願心が慈悲として成就されてある證である。罪惡は人間のはからひによる自覺ではなく如來の作願の立證であり、本願の内觀により人間は自己否定を通して佛の子として復活したのである。此所に他力の大菩提心の可能なる所以がある。

五

斯く菩提心は佛については願であり衆生に於てはその内觀としての願である。而して菩提心論は人間の可能性の問題として當然佛性論を豫想する。即ち涅槃經を引用して、「佛言、善哉、善哉、善男子、快、發斯問、佛性者猶如ニ虚空、非ニ過去、非ニ未來、非ニ現在、一切衆生有ニ三種身、所謂過去未來現在、衆生未來具ニ足莊嚴清淨之身、而得見佛性、是故我言佛性未來。」（教行信證眞佛土卷十一丁右一左）佛性は願の可能性を意味するのであ

り、罪惡とは兩立せず、而も罪惡は、その自覺の現在時に於て過去と現在、延いて未來にあれども、願心は未來を方向してゐる。此の故に佛性は未來である。衆生の願は願の當面に於てはその可能性は現在には屬しない。乍然それは可能性の否定ではない。然らば悉有佛性をも認めないのであらふか。即ち「善男子、衆生佛性雖も現在無_レ不_レ可_レ言_レ無_レ、如_レ虛空性雖_レ無_レ現在、不_レ得_レ言_レ無_レ、一切衆生雖_レ無_レ常、而_レ是佛性常住、無_レ變、是故我_レ於_レ此經中_レ、說_レ衆生佛性非内非外、猶如_レ虛空非内非外_レ」(眞佛土卷十一丁左)である。無常なる凡夫なる故に衆生の願は佛の願の内觀に立つか否かに依つて可能が論じられねばならぬ。即ち佛性は人間理性を超えた如來意志に存するが、如來意志の人間に於ける在り方は信心である故、個なる人間の宗教體驗に就くの外衆生の佛性を概念的に有無を云ふことは出来ぬ。云ふべくんば如來意志の側については非内非外なり。而して「一闍提輩有_レ善法者、是義不_レ然、何以故、一闍提輩、若有_レ身業口業意業取業求業施業解業、如_レ是等業悉_レ是邪業、何以故、不_レ求_レ因果_レ故、善男子、如_レ三訶梨勒果、根莖枝葉華實悉_レ苦、一闍提業、亦復_レ如是_レ。」(教行信證眞佛土卷十二丁右)であるが、親鸞に於ては人間は存在の性格として一闍提である。願が人間に於て發起するも虛假邪蝸の不淨不眞實の心に依る故に、現實なる我としては如何なる善法もかなはずして、曠劫より流轉する罪惡人としては佛果への志向は全く不可能に屬する。然るに「加葉菩薩白_レ佛言、世尊、如來具足_レ是知根力、是故能知_レ一切衆生上中下根、利鈍差別_レ乃至隨_レ人隨_レ意隨_レ時故、名_レ如來知諸根力、乃至或有_レ說言_レ犯_レ四重禁、作_レ五逆罪、一闍提等、皆有_レ佛性_レ乃至。」(教行信證眞佛土卷十三丁左—十四丁右)と、涅槃經に依つて一闍提にも佛性のある事を認めてあるが、元來終りの乃至の次には涅槃經の本文に「或說言_レ無_レ」とある四字が略されてある。此に依つて親鸞は敢て、一闍提有佛

性説を取つて無佛性説を捨てた事明かである。その理由に付いて、更に涅槃經を引用して、佛の隨他意の説に依らば、「十住菩薩少分見佛性」であるが、知諸根力を具足したまへる佛の隨自意の説に依らば、「善男子、我常宣説一切衆生悉有佛性、是名隨自意説、一切衆生不斷不滅、乃至得阿耨多羅三藐三菩提。」（教行信證眞佛土卷十七丁右）と引用して佛性が一切衆生に存するを示し、兩説の合説として、「一切衆生悉有佛性、煩惱覆故不能得見、我説如是、汝説亦爾、是名隨自他意説。」（教行信證眞佛土卷十七丁右）と世尊と加葉の對話を引用して、悉有佛性説をたてたのである。罪惡の自覺に於ては人間は煩惱罪惡なりと雖も佛の意志隨他意説とは、衆生の願心に就き、隨自意説とは如來の願心に就き而して隨自他意説とは衆生に於ける佛の願心に就いて、即ち宗教する個人的人間の宗教體驗の具體的種々相を通しての如來意志の用（慈悲と智慧）により人間存在の意味を説く佛性論である。即ち「涅槃をば滅度といふ。無爲といふ、安樂といふ、常樂といふ、眞如といふ、一如といふ、佛性といふ。佛性すなはち如來なり、この如來、微塵世界にみちくたまへり。すなはち一切群生海のこゝろなり。草木國土ことごとく成佛するのとけり。この一切有情のこゝろには、方便法身の誓願を信樂するゆへにこの信心すなはち佛性なり、この佛性すなはち法性なり」（唯信鈔文意五十二丁右）即ち如來の大慈悲より發する誓願に信順することが佛性である。佛性は人間に存しながら人間自體が性格として持つ個性的佛性ではなく、たゞ相として個性を持ち得る佛性である。凡夫の「無明のやみをはらひ惡業にさへられず」（唯信鈔文意五十二丁右）して、一切の人間に廻向し給ふ如來の本願にもよほされたる信心に於て佛性が存する故に、人間の信心佛性の可能は全く如來の願作佛心に存する。

斯くて菩提心は如來の願作佛心に存し、菩提心の人間に於ける可能性として、佛性は全く如來の願作佛心のもよほす所であり、その人間に於ける具體的在り方としては横超の信心である。即ち他力の信心にして「義なきを義とすとは、他力をば申すなり。善とも、惡とも、淨とも、穢とも、行者のはからひなきみとならせ給ひて候へばこそ、義なきを義とすと申すことにて候へ。」（中外版眞宗聖典八三五頁、善性本消息第八通）なれば、全く罪惡深重なる凡夫のはからひなき信心がそのまゝ如來への道である。人間の價値の全き否定はそのまゝ如來への信順による肯定への止揚である。人間は人間自體に於いては全く價値の否定に立つ可きであるが、全き否定は全き肯定への止揚であり、大なる價値に位するものなる故、人間は所謂危機に立つが如きものとして把握されてゐるのではない。即ち罪をあがなはれたからの報謝ではない。罪なる自覺と、救はれてある現實の歡喜に於ける報謝である。かゝる宗教意識の現實に於てのみ人間は價値に位する。如來の願は廻向されてそのまゝ人間の内なる願であるが故に罪をあがなはれんことを希念するにあらず、歡喜が現實感となる。此の點は親鸞教學に於ける罪の性格からも明かである。即ち内なる人間の願に如來の作願を體驗する現實の宗教する心が歡喜と悲歎の二方向に分化して、二つの心相を示してゐるのである。即ち「阿彌陀如來の往相の廻向の選擇本願をみたてまつるなり。これを難思議往生とまふす。これをこゝろえて、他力には義なきを義とすとしるべし。」（淨土三經往生文類十九丁左）斯くて親鸞教學に於ける人間の問題は人間一般を抽象してみることは出來ず、親鸞自身の宗教的反省と批判に依る「愚禿」の上に人間一般が體驗せられてゐるのであり、而して人間は如來に「私と汝と」の關係に立つもの

ではない。如來の願の廻向されてある私の願の辨證法的（論理的意味ではない）歴史としての具體相の外に人間は存しないのである。而して人間性の否定とは、人間理性が人間を否定するその否定ではない。如來の願の廻向により、人間に於ける如來の願の内觀は、そのまゝ「私」なる個性的人間の内部矛盾に依る自家撞着である。斯かる意味の否定である。従つて人間の止揚的肯定もまた人間理性によるにあらざることとは勿論である。如來は、人間がその前に權威として平伏する主ではなく、子が生きてゐる事が親の願心の生きてゐることであり、親の願心は子供の願として生きる、そんな慈悲の父母である。

神と云ふ權威者の前に危機の斷崖にたつ罪の子がふるへてゐる、そんな神と人間の關係は親鸞教學に於ける人間の意義ではない。宗教に於ける人間の全貌を明かにしやうとした危機神學に於ては人間は無爲であり無能であつて、神と人間との關係は神自らの自由意志の選擇によるものである。「願」によつて展開する人間とは根本的に性格を異にしてゐる。宗教的生活は道德的生活と同列の意味での生活の一つの型でなく生活全體の性格を表はすものである。宗教は生活を越えて居ながら生活に於て具體的に存する。斯かる意味に於て宗教する人間の性格は、人間は神と距離のある關係に於て立つものでなく、如來の願心に内在する如き人間である。

禪宗史上に於ける徑山の研究

古 田 紹 欽

一 徑山の開創と法欽

此處にいふ「徑山の研究」とは徑山に於ける牛頭禪の法欽による開創と、それを繼ぐ江西禪、馬祖下の法系とを明にするをいふ。本論は此の山志を中心とする禪宗史の一斷片である。

徑山は浙江省の天目山の東北に位する一峯で、讀史方輿紀要卷九十、餘抗縣志卷八等に記す所に依ると餘抗縣の西北五十里、南を去る臨安縣の五十里にあつて、高さ三千餘丈、山周五十里に及ぶといふ。附近は天目山系をなす一帯の高地で、徑山の右方には宴坐・朝陽、右方には鵬博・凌霄・御愛、北方には天顯、前方には推珠等の七峯が聳えてゐるが、徑山は就中、幽勝で餘抗の主山である。

此の徑山の名稱の起りに一説には天目山の必徑に相當する所から、始まつたとせられ、又一説には臨安餘抗の二縣を結ぶ徑でもあるからこれを以て名としたと云はれ、或は法欽の徑山寺開創の由來から徑山と稱せられるのであるとする。

徑山の支那佛教史上に於ける重要性は天台山や廬山等の諸山の如く名山の一般通念には上つてはゐないが、唐宋元時代の佛教史——殊に禪宗史上に於ては我國との關係に於ても特に注目しなければならないものゝ一山である。

徑山の開創は牛頭禪の法欽（一七九二）が此處に所居を構へたのに始まる。法欽（宋高僧傳卷九）は道欽（祖堂集卷三、景德傳燈錄卷四）とも云はれ、潤洲（江蘇省）鶴林寺馬素（玄素）の弟子である。馬素より「汝乘流而行逢徑即止」と教へられたことより南行して臨安に到り、東北に視る高巒が乃ち天目山の一分徑に當り徑山と稱せられしことを聽いて師の前言に感じ錫を留めたと傳へられる。大體に浙江、江蘇の地方が古くから牛頭禪の根據地で有つたからしてかゝる説話の眞偽は別としても師の住した潤洲京口鶴林寺より南方遠からぬ所に化縁の地を見出したと云ふことは極めて自然なことであらう。

法欽は吳郡崑山（江蘇省）の人で俗姓は朱氏、儒學者の家に生れたが髻辮に達する頃より佛事を好み、二十八歳にして京師に赴かんとする途中、路を丹徒（鎮江府）に由り、京口鶴林寺の馬素に遇つて落髮した。當時の鶴林寺には四部歸誠して寺宇充塞する程、馬素下の法席は盛んなるものが有つたと云はれる。道俗の弟子のうち、名の著れたる者だけでも數十人に及んでゐる。法欽の外に金華山曇益・吳門圓鏡、吳中の上首の法鏡、法鑑が有り、並に吏部侍郎齊澣・荊部尙書張均・江東採訪使潤洲刺史劉日正・廣州都督梁昇卿・採訪使潤洲刺史徐嶠・採訪使常州刺史劉同昇・潤洲刺史章昭理・給事中韓延賞・御史中丞李丹・涇陽縣令萬齊融・禮部員外部崔令（潤洲鶴林故徑山大師碑、欽定全唐文十一帙・三百二十卷）がある。就中、法鑑と法欽とは二大士と稱せられて馬素の道

原を輝した人である。法鑑は法欽より先輩で法欽が馬素に參じた時に馬素は法鑑に向つて「此子異日大興_三吾教_一興_レ人爲_レ師_レ」と謂つたといふ。又、馬素は法欽の異操有るを知つて「觀_ニ子神府溫粹_一幾_ニ乎生知_一。若能出家必會_ニ如來知見_一」と云つたともされる。素は傳法の大器は弟子の中でも此の人に有りと知る所が有つたのであらう。法鑑に就いては宋高僧傳では法欽と共に別傳を具すと云ふも全く明かでない。吳中の上首法鏡は恐らく吳門の圓鏡を指すものゝ如くである。

法欽は馬素によつて剃髮せられた後、天寶二年（七四三）に戒を龍泉法崙に受具し、同十一年に馬素が示滅するまでに及ぶうちの數年間、師の下に有つて修行し、此の間に徑直の一言を領し、周旋の三學を越えたとせられる。

徑山に錫を留めた年に就ては明記されたものがないが恐らく天寶二年より同十一年に至る間の末年であつたと思はれる。徑山に有つては松を陰にし草を藉りて茅茨を立てず、而し宴坐久しきに亘つた。偶々邦人の室を構ふ者が有つて請うて此に居らしめたが茲より參學の徒の來るもの市をなしたとされる。臨海令吳貞は別墅を捨て、資ともなした。弟子の抗州巾子山崇慧は永泰中（七六五）に來り投じて沙彌となつてゐるが、此の時の參徒の一人であつたに違ひない。

大曆（七六六—七七九）の初に代宗は肩輿を以てこれを内殿に迎へ法要を諮問し、次いで章敬寺に安置した。章敬寺は宋高僧傳卷十、章敬寺懷暉の傳の中に記す所に依ると當時敕に應じて天下の名僧大徳の三學に通贍する者此に叢萃してゐたとせられるから法欽も勅に應じた一人ではなからうか。徑山に歸るに及んで代宗は南陽慧忠

にはかつて國一の賜號を下してゐる。徑山の所居は歸山の後に徑山寺と稱した。建中（七八〇—七八三）の初に龍興寺に移り住したが貞元八年（七九二）に無疾にして此に寂した。全身を龍興寺淨院に葬つて塔を立て徳宗は大覺禪師と謚してゐる。賛寧が宋高僧傳の本傳を記述する頃には塔中には師の几に凭れる像が收められ生けるが如くであつたといふ。塔は天復壬戌二年に叛徒の爲めに廢れた。堂塔記・碑銘の存したものに崖元翰撰にかゝる貞元九年二月八日建立の徑山大覺禪師影堂記と、同撰の元和十年四月十五日建立の大覺禪師國一碑と、寶曆二年十一月立の大覺禪師碑とがあり、王穎撰の貞元十年十一月建立の徑山大覺禪師碑、李吉甫撰の大中八年十二月建立の大覺禪師碑、邱普撰の同九年五月立の大覺禪師塔銘等も有る。此の中、李吉甫の碑銘は欽定全唐文卷五百十一に收められてゐて見ることが出来る。李吉甫の碑文と云へばその中に注意すべき左の句がある、

如來自滅度之後以心印相付囑凡二十八祖至達摩紹興大教指授後學後之學如以南北爲二宗。又自達摩三世傳說於信禪師、師傳牛頭融禪師、融傳鶴林馬素禪師、素傳於徑山國一禪師、二宗之外又別門也。云々

此に依つて見るに恰も牛頭の法系は馬素を経て法欽に傳はりたるが如き觀が存する。牛頭禪は一般には祖堂集（卷二）でも景德傳燈錄（卷四）でも六世祖宗を立て慧融—智嚴—慧方—法持—智威—慧忠となし、馬素と同門たる慧忠を以て正系となし、馬素—法欽の系統は旁出とせられる。然し法席の盛んなることは寧ろ馬素が慧忠を凌駕してゐたのではあるまいか。殊に法欽が出づるに及んでは、慧忠に佛窟學の祖となつた天台山佛窟嚴惟則が有つたにしても法欽に對すべくも無かつたと思はれる。主峰宗密の禪門師資承討圖には法融下の世代を示して智威第五—惠忠—馬素—徑山道欽となし、牛頭宗の説明にて「汝（慧融）可別自建立後遂於牛頭山別建一宗、當第一祖

展轉乃至六代、後第五祖師智威有弟子馬素、素有弟子道欽即徑山是也」とあり、特に惠忠第六と云はずして馬素を併記しその下に法欽を擧げてゐることは一資料であるが馬素系の優勢をしのばしめるものがある。李吉甫の碑文も此の狀勢を反映したものに外ならず法欽を以て牛頭禪を代表して南北二宗の別門と認めた。請宣賜鶴林寺僧諡號奏（欽定全唐文・卷七百一）にも

「潤州鶴林寺故禪師元素傳牛頭山第五祖智威心法是徑山大覺師之師伏請依釋門例賜諡號大額」

と有つて馬素が牛頭第五祖の心法を傳へたことを云ひ、特に法欽の師であることを諡號奏請に際して申し述べてゐる。法欽の地位を推して知るべきであらう。法欽の徑山の開創は此意味に於て牛頭禪に有つては所謂正系と稱する慧忠の系統以上に注目すべきものが存する。

二 法欽受法の人々

法欽と時代を同じくして江南に馬祖道一（九〇九—七八八）が有り、湖南に石頭希遷（七〇〇—七九〇）がある。徑山下の法欽に参じた弟子も此の二師の法集に歸した人が多い。

伏牛山自在禪師（七四一—八二二）は徑山に投じて出家し、諸方に參學するに及んで馬祖の法席に従ひ、元和中に龍門香山に居して丹霞天然（七三九—八二四）と莫逆の交を爲した。天然は慧林寺に於て大寒に遇ひ木佛を焚いた有名な和尚である。天然も石頭に謁し、馬祖の會にも到り、又法欽にも禮参したとされるから自在と交遊が始まつたと思はれる。丹霞は南陽の丹霞山に結菴したことよりその稱が有り、景德傳燈錄では石頭の法嗣二十一人の中に數へ、自在は馬祖の法嗣四十五人の中に數へる。天皇道悟（七四八—八〇七）も亦石頭の嗣で初に徑

山に謁して服勤すること五年、大歴中鐘陵に抵つて馬祖に見え、後、建中二年（七八一）に石頭に参じたと云ふ。道悟は傳統の上には石頭下にすべきか馬祖下にすべきか、或は別人の天王道悟があるか問題があるが、徑山に宗要を受けたことに就いては事實であらう。

西堂智藏（七三五—八一四）は百丈懷海と共に入室して馬祖の印記を受けた人であるが徑山にも問訊して談論周旋し、人皆觀を改めたとされる。智藏の法系は殊に朝鮮禪宗史上注目すべきものがあるが法欽の思想も何程かは斯の人に依つて半島に繼承もられたものと考へられる。猶、馬祖の嗣には東寺如會（七四四—八二三）がある。夾山和尚とも云はれたものゝ如く大歴八年（七七三）に徑山下に止り、後に馬祖に参じた。如會は馬祖の寂後、東寺の禪窟を開いてその法門の盛んなること敵す可きものが無く、李翔は長沙の墳塔を毀つたことが有つたが唯會を瘞めた浮圖のみは留め存し「獨留此塔以別賢愚矣」と題したといふ。

法欽親門の弟子としては鳥窠道林・章信寺崇惠、大祿山顔・杏山悟・清陽廣敷・實相・常覺・應眞等がある。

鳥窠道林は徑山法欽が代宗の詔に依つて闕に至つた時、謁して正法を得、南歸して杭州西湖の孤山永福寺辟支佛塔の法會に錫を振つて入り、後に秦望山の松上に棲止して鵠と馴れ、時人に鳥窠禪師、鵠巢和尚とも稱せられた。道林は二十一才にして荊州果願寺に受戒し、長安に詣つて西明寺復禮に華嚴經・起信論を學んだをいふが法欽以外に禪を受ける所が有つたかどうか明らかでない。景德傳燈錄卷四には徑山道（法）欽の法嗣として兎に角擧げてゐる。字井博士は「牛頭法融と其傳燈」（日華佛敎年報二年）に於て宋高僧傳第十一の杭州秦望山圓脩（七三五—八三三）が鳥窠禪師と號されたことより混雜があることを指摘せられてゐるが圓脩と道林とは或は同一人

を見るべきかと思ふ。圓脩は百丈懷海に依つて必要の明したと云ひ法欽に受けたとは云はないが、天皇道悟に於ける場合と同様に法欽下の法系と馬祖―百丈の法系と各々それを繼承する者に於て道林が白樂天と問答したことで有名であるだけに互に史實が歪曲されたのではあるまいか。殆んど時代と所を同じくして二人の烏窠禪師が居たことを考へられぬことである。

圓脩裴常棣が伽藍を造つたので之に居したとされるが、それは廢額を移して招賢と曰つたといふ。招賢に就ては景德傳燈錄の道林傳には記する所がないが道林の弟子會通が杭州招賢寺會通禪師と呼ばれたことよりすれば道林が秦望山に止つてゐたといふのは招賢寺ではなかつたであらうか。招賢寺は圓脩の歿後間もなく會昌四年（八四五）の武宗の破佛に遇つて廢せられ、宋高僧傳の何處にもこれ以外には見出し得ぬ寺名で不幸、寺史を詳にし得ない。

章信寺崇惠（宋高僧傳第十七）は景德傳燈錄第四に出てゐる杭州巾子山崇慧のことで巾子山降魔三藏とも云はれ、徑山親門のうちの高足である。京師の崇信寺に挂錫したのは大歴の初年とあるから法欽が代宗に徵せられた時に恐らく隨侍したものと思はれる。大歴三年に太曄宮道士史華の當代釋宗の名流と勝負せんことを上奏せしに依つて佛・道の論諍をしたが奇蹟を行ひ遂に史華をして袂を掩つて退かしめた。代宗は紫方袍一副を下賜し、鴻臚卿を授け、護國三藏と賜號し、安國寺に勅して移し居らしめてゐる。崇惠は禪觀に勤むると共に密教を以て恒務となしたとあるが徑山の禪は親門の高足にして早くもこの傾向を持ち漸次禪の純粹性を失つて遂には馬素の法系に兼ね併せられるに至るのである。大祿山顔・杏山悟・清陽廣敷に就いては知る所がない。杏山悟は景德傳燈

錄第四の木渚山悟禪師であらう。實相・常覺は法欽の葬禮をなし、龍興淨院に塔を起せし人、應眞は侍者である。華嚴宗の第四祖澄觀も（七三八—八三八）亦、牛頭禪第六祖慧忠（六八三—七六九）、洛陽無名に就くと共に徑山法欽にも南宗の禪法を咨決したといふ。大曆十年、澄觀は蘇州に到つて湛然（七一—七八二）に従つてゐるから徑山に赴いたのはその頃であらう。

道林下には招賢寺會通と同門たる靈巖實觀が有り、如會下には吉州薯山慧超、舒州景諸、莊嚴寺光肇・潭州幕輔山昭が有り、崇慧下には西京寂滿・西京定莊・南嶽慧隱が有るが何れも明かでない。

猶、俗にして弟子たらんとしたものに崔趙がある、嘗つて法欽に弟子たることを得るや否やを問うた時、法欽は出家は是れ大丈夫の事、將相の爲す所にも非ずと言つて退け、公をして嘆賞せしめたといふ。林間錄卷一には此の記録を載せて「贊寧作_二欽傳_一無慮千言、雖_二一報_一曉鷄死、且書_レ之乃不_レ及_レ此何也」と評してゐる。

三 法燈の變遷——牛頭禪より江西禪へ

法欽の問法・嗣法の弟子に就いては以上の如くであるが徑山の法燈の變推が次に問題とならねばならない。

徑山の法燈は法欽の歿後、その一貫した法系をもたなかつた。徑山の法席は遂に法欽の弟子に依つては繼承せられることが無かつたのである。馬祖の嗣に杭州鹽官齊安が有り、更にその嗣に徑山鑒宗（一八六六）があるが鑒宗は咸通三年（八六二）に徑山に止つて禪教を宣揚し、徑山第二世と稱せられた。鑒宗は湖州（浙江省）長城の人、州の開元寺高閑大德に依つて出家し、學は淨名・思益に通じ、後杭州の鹽官に往つて齊安に謁し、疑滯を決擇した。咸通七年に示滅し、無上大師と諡されてゐる。鑒宗と法欽との關係は全く系統の交渉が明かでない景

德傳燈錄第十の傳に「徑山第二世なり」と云ふも如何なる理由によつて徑山を襲つたか説明が詳かでない。惟ふは此は恐らく當時、天下に江西の馬祖と謳れ、學徒雲集して堂内の床榻はこれが爲めに折れ、折床會の名を專にした彼の盛んなる法統が浙江地方にも延びて遂に牛頭禪の徑山を踏取するに至つたものではあるまいか。事實上、牛頭禪の勢力は法欽に嗣法の弟子が存したとはいへ、師を限りとして衰滅したのである。まして法欽とそれを嗣ぐ二世鑒宗との關係は面接相承が有つたわけでもなく法欽の歿年と鑒宗の徑山宣教との間に年時の上にも隔りがあり、法系も異つて直接の交渉は存しないのであるから、世代は繼いでも牛頭禪の徑山第二世と云ふことは出来ない。寧ろ江西禪による徑山第一世と云ふべきであらう。鑒宗下に洪譚（一一九〇—）があるが師の歿後、衆に燭を繼んことを請はれて徑山第三世と爲つた。洪譚は景德傳燈錄では瀉山靈祐（七七—八五三）の嗣となつてゐるが十九歳にして鑒宗に就いて落髮し、講論を以て自ら矜る所が有つた。鑒宗は爲めに佛祖の正法は直截亡詮にあることを誡め、知見の存すべきこと莫きことを諭したことより禮辭して遊方し、遂に瀉山は大中七年に寂したので咸通六年には徑山の鑒宗の下に再び歸つてゐる。洪譚は寧ろ鑒宗の法系を繼いだ人と見る可きであらう。洪譚の弟子に洪州米嶺・廬州棲賢寺寂・臨川義直・杭州功臣院令道が有るが傳は知られない。

爾後、唐末宋にかけて徑山の歴史は明確でないが、景德傳燈錄卷十六の雪峰義存の傳の中にある僧との問答に徑山和尚云々の句が有り、叢林の間にあつては猶その名を留めてゐたことだけは知られる。徑山寺は乾符六年（八七九）に乾符鎮國院と改められ、宋大中祥符元年（一〇〇八）には又、承天禪院と改められた。大中祥符年間（一〇四九—一〇六七）の嗣、無畏維琳が顯れ、續いて佛果克勤（一一一三五）に程遠からぬ頃に育王懷理（一一〇四九—一〇六七）の嗣、無畏維琳が顯れ、續いて佛果克勤（一一一三五）

の嗣、大慧宗杲（一一六三）が出づるに及んで徑山は一躍有名になつた。

宗杲は道化大いに努め、續傳燈錄卷三十二には法嗣九十四人を數へ、所謂大慧派の祖と稱せられる人である。政和七年（一一二二）に承天禪院は能仁禪寺と寺額を改め、紹興七年（一一三七）に詔に依つて此に住した。十一年には侍郎張九成の黨なりとし秦會より惡まれ、衣牒を毀たれて衡州に凡そ十年の間竄せられた。又瘴癘莫の地たる梅州にも徙つたが二十六年に詔を受けて形服を復して放還せられた。此時四方席を虚しくして邀へたが就かず朝旨に依りて育王に住し、次いで徑山に再び勅住した。此に雲集するもの千七百衆、或は二千と稱せられ、二つの僧堂が存して猶容するに足らず千層閣を建て、收容する仕末で道法の盛んなること古今に冠たるものが有つた。三十一年（一一六一）明月室に退居して隆興元年（一一六三）に示寂した。孝宗は普覺と諡號を下してゐる。西禪鼎霈・東禪思岳・教忠彌光・薦福悟本・西禪守淨・開善道謙・育王遵璞・能仁祖元・伊山冲密等の弟子は契悟廣大にして師の法脈を繼承した。祖元は師の歿後、能仁に董したものと思はれるが同門の了明・祖慶・有方（一一六一—一一六九）も徑山に住した。宗杲から了明に至る頃は徑山は蘇州の莊田歲入二萬斛に及び豐足増益したといはれる。

宗杲と略々同じきか或は其前後と思はれる頃に育王端祐・徑山悟・徑山了一・能仁得能・能仁崇壽・能仁理・能仁普禧・徑山智策・徑山寶印（一一九〇）・徑山惟表・徑山了粹等相繼いで亦此に居した。徑山寶印は別峰寶印・雪竇寶印とも稱せられ、圓悟下の華藏安民の嗣であるが圓悟・宗杲にも問法し、智策とも交遊が有つた。

乾道八年（一一七二）に孝宗の詔に依つて靈隱の佛海慧遠、天竺の訥法師及び三教の士と共に内觀堂に召されて

齋を賜はり、淳熙七年（一一八〇）には肩輿を賜つて選德殿に召對せられ、即日詔を受けて徑山に住した。此年、宗杲門下の佛照徳元（一一二〇—一三〇三）も旨によつて育王山に住し、紹熙四年（一一九三）に興聖萬壽寺に住した。

興聖萬壽寺は宗杲の入院と佛光の入院との間に能仁の寺額が改められたものである。興聖萬壽寺は寧宗の時に制定せられたといふ五山の一例に數へられる。實印と同門に石橋可宣なるもゐたとされる。下つては宗杲の嗣たる東禪思岳の弟子に徑山徳潛があり、徳光の弟子に徑山如琰・徑山妙嵩が有り、宗杲と相並んで同じ圓悟下に屬し、虎丘流の祖たる虎丘紹隆の嗣の應庵曇華（一一一六—一六三）の弟子に密庵感傑が有る。感傑は衢州浙江省烏巨庵に住し、吉州（江西省の）祥符・建康（南京）の蔣山華藏に遷り詔を奉じて徑山及び靈隱に主となつた。徑山元聰も此頃の人であらう。

更に徑山如琰浙翁の下には徑山元肇、徑元偃溪（一一八九—一二六三）が出で、如琰と同門の靈隱之善の下に徑山善珍（藏叟）（一一〇五—一一三四）、或庵師體—天童智頌を繼ぐものに徑山荆叟があり、密庵感傑の孫弟子にも徑山無準（一一二四—一四八）と徑山道沖（一一六八—一二四九）がある。如琰には我が永平道元が禮したとされる。

無準は諱は師範、九歳にして陰平山道欽なるものに依つて出家し、紹熙五年（一一九四）に具戒を稟け翌年成都の正法寺に遊んで堯和尙に請益し、更にその翌年育王山の佛照徳光に參じ、後に靈隱の破庵祖先の法を嗣いだ。

天台に遊んで瑞巖の雪峰雲に座を合つて留められ、次いで清涼に迎へられ、焦山・雪竇・育王・嵩山等の諸山寺に住し、徑山に詔を受けて住した。その間寺の燬ること兩回に及んだが數年ならずして寺宇復び新に成したと

いはれる。猶山中は堂閣庵室を築き盛んに法幢を掲げた。室百楹を築き雲水を接待したと云ふが大慧宗杲以來の偉觀であつたらう。又、大内修政殿に召されて說法するや旨に稱ひ、金襴衣を賜つて佛鑑禪師の號を加へられた。此の無準の法を繼ぐものに我國の性才法心・圓爾辨圓・妙見道祐が有る。性才は歸國の後に奥州松島に圓福寺を開き、圓爾は東福寺の始祖となり、道祐は洛北の妙見堂に隱退して世に現れなかつたが無準が「日本國裏有禪也無」と問うたのに對して「大唐國裏亦無」と答へて師をして深く肯かしたといはれる。道祐下の悟空敬念・辨圓下の神子榮尊も師と共に無準の會中に有つた。又、子元祖元は無準の法を傳へて來朝し、圓覺寺の祖となり、兀庵普寧も亦來つてその法を齎した。

徑山道沖は癡絶道沖とも云はれ、妙果の曹源生（薦福道生）に參じて玄旨を得、密庵の嗣の松源崇岳（一一三二—一二〇二）にも從つた。嘉禾の天寧寺に出世し、蔣山雪峰に遷り、幾くもなくして旨を奉じて四明・天童に住し、淳祐甲辰四年（一二四四）に靈隱寺に補せられ、同九年徑山に住し、法華寺の開山ともなつた。兀庵普寧は蔣山に到つて道沖値ひ、圓爾辨圓は天童山に於て見え心地覺心も徑山に謁した。又、一山一寧は徑山善珍にも從つたが此の道沖の弟子育王頑極行彌の法を傳へたものである。陽山の無明慧性の法を得た蘭後道隆（建長寺派祖）も無準や道沖等に參じた。無準・道沖は共に當代の龍象で有つた。

徑山偃溪の弟子に徑山妙高（一一二九—一二九三）がある。道沖・無準にも參じ、至元一七年（一二八〇）に徑山に遷り住した。此時、寺宇大災に罹つて草創の纔に什一なりしも力を竭して十年ならずして悉く舊觀に還した。その後、復災に遭つたが再び營建したといふ。妙高は嘗つて朝命を奉じて蔣山に居ること十有三歳、衆五千

を躓へたと稱せられる。徳祐元年（一二七五）に蔣山が兵亂を被り、軍士師に迫つて金を求め刃を擬する者が有つたが、師は頸を延べて、「吾頭非汝礪刃死」と言つて怖るゝ所が無かつた。丞相伯顔は師を見て敬し、施すに牛百齋糧五百を以てし寺は頼りて濟つたといふ。徑山再度の復興も恐らく彼の高德の然らしめた經濟的支援の大なるものに依つたであらう。此の意味に於て山志の上に妙高を忘るゝことは出来ない。又、教家と討論し禪の主旨を宣揚するに大いに力が有つた。釋氏稽古略續集卷一には「杭州徑山第四十三代雲峰禪師諱妙高」と記してゐて洪譚以來所傳を明にせられなかつた世代が妙高に到つて初めて判然とされるに至つてゐる。其の功知るべきである。弟子に東林古智哲・中竺二溪自如・徑山本源善達・天童怪石奇・龍巖眞首座・國清無我親が有り、本源善達が師の後を繼いだ。

然し徑山第四十四代となつたものは徑山虛舟普度の嗣、虎巖淨伏（一三一九）である。虎巖の嗣の明極楚後是我國に來朝してゐる。

大慧宗杲—佛照徳光—淨慈居簡—育王大觀と相繼ぐものに徑山晦機（元憲）（一二三八—一三一九）が有り、又徑山善珍の弟子に徑山行端（元叟・原叟とも云ふ）（一二五四—一三四二）がある。晦機は延祐二年（一三一五）に徑山に住し、行端は至治二年（一三二二）にその席を襲つた。晦機には佛祖歷代通載の著者念常が此に従つてゐる。行端は徑山第四十八代である。元の仁宗の皇慶元年（一三二二）に靈隱に在りて旨を受け、金山に水陸大會を設け陞座說法して佛日普照の號を賜つてゐる。その門風は高く宿學に非ざれば敢て近づくことが出来なかつたといふ。下つては四十九代に曇芳守忠（一二九三—一三四八）が有り、五十代に虎巖の嗣の南楚師悦が有る。

曇芳は玉山德珍の嗣であるが虎巖にも従ひ至正二年（一三四二）に徑山に主となつた。

松源崇岳下には運菴普巖を経て虚堂智愚が有り、咸淳元年（一二六五）に徑山に詔によつて住した。我が南浦紹明（皇紀一八九五—一九六八）は此の虚堂の道法を傳へたものである。師蠻は本朝高傳卷二十五、宗峰妙超の傳の贅に「虚空の骨の孫、大應兌家の子」と述べてゐるが虚堂の法は我國の應燈關の禪に受繼がれた。樵谷惟遷も亦、虚堂偃溪に参じたとされる。運菴普巖と同門に掩室善開があるが弟子に徑山石溪が有り、我が無象靜照は此に参じた。更に同門の華藏無得の弟子に虚舟普度が有る。四十四代の虚巖の師である。淳祐の初、金陵の半山に出世を請はれ、金山・鹿苑・疎山・承天に遷り、景定年間（一二六〇—一二六四）に中天竺に出で靈隱にも昇つて至元一四年（一二七七）に旨を受けて徑山に上つた。但し、虎巖の師ではあるが雲峰を四十三代に數へるから世代には加へられなかつたものゝ如くである。歿年は明かでないが住山中に寺は災に値ひ復興を圖つて緒に就かんとしたが俄に微恙を示して逝つたといふ。弟子の竺西妙坦は召されて徑山の書記を掌り、庸叟時中は無準にも参じた。瓊林は虚舟に参じて傳法偈、並に衣を付せられて歸朝したといはれる。又、雲峰には寧一山と偕に重來した西欄子曇が徑山の首座として従つたこともある。元末から明にかけては先づ行端の弟子に普濟大師の號を賜つた徑山古鼎祖銘・徑山愚庵智及（一三一—一三七八）、徑山復原福報が有る。古鼎には聖一に参じた慧瑤が入元して見えた。行端の時には徑山の法席は極めて盛んであつたものゝ如く、猶、弟子のうちには徑山に咨叩した夢堂曇噩（一二八五—一三三七）・行中至仁・無溫恕中・扶宗法師等が擧げられる。無準の孫弟子に當る徑山虚谷希陵も行端と同じ頃の人で延祐四年には徑山に住してゐたことが碧巖録の後序に依つて知られるし、夢堂

曇暈は此の人に依つて徑山の書記に選ばれてゐる。

次いで古鼎祖銘の弟子に徑山象原仁濟（一一三八〇）、夢堂曇暈の弟子に徑山岱宗心泰（一二二七—一四一五）がある。心泰は明の永樂元年（一四〇三）に徑山に住した。愚菴智及の嗣にも獨庵道衍（一三三五—一四一八）があるが、徑山にあつて記室を司つたといはれる。師に就くこと十餘年、盡く旨を得て聲譽は江海の間に洋々聳として高かつた。行中至仁は其後、虎丘・萬壽に住し徑山に上堂しなかつたが南石文誘（一三四五—一四一八）は師法を受けて此を襲つた。永樂の初年に迎へられて住するや參徒雲集した。又、松源崇岳から四代目を經て徑山大宗法興（一一三八八）徑山悅堂希顔がある。同じ四代を措いた徑山五十世といはれる南楚師悅と略々時代を近くする人々である。希陵の弟子、竺遠正源は至正十四年（一三五四）に靈隱にあつたが居ること三年、徑山は兵を以て燬れたので此に主となり堂塔の經營に當らんとした。然し未だ緒に就かずして寂した。餘抗縣志、卷十五の記す所に依れば洪武二十四年（一三九一）に思純なるものが重建した所の廣化禪寺を徑山寺に併合したといふ。恐らく此頃に徑山寺は復興になつたものであらう。洪武二十七年には敬中普莊が旨を奉じて此に居してゐる。

其の後、明の宣宗の代になつて敬菴が徑山五十三代、雷菴が六十四代、月江が六十五代、雪崖が六十六代となり、英宗の時に西疇が六十七代、守中が六十八代、傑峰が六十九代を嗣ぎ、憲宗の世には無極が七十一代、宗勝が七十二代、正覺が七十三代、用瑤が七十四代を受け、孝宗の時には竺芳が七十五代、庭禮が七十六代、天才が七十七代となり、武宗の代には悅山が七十八代、百聰が七十九代、月林（一一五一—一五一九）が八十代で相繼いで住した。世宗の頃から明末にかけては萬松法師慧林が徑山に在つて後學を接引し、弟子の千松法師明得（一五三一—

一五八八)は徑山の凌霄嶺で力參し、師より楞伽の主旨を授けられて得法した。華嚴の主旨にも達してゐたといふ。更に千松の弟子に幻居法師眞界が有り、徑山の傳衣菴に住してゐる。著書に楞嚴纂注、金剛直解、因明緣縁等がある。但し此等の人々は世代に教へられたかどうかは明かでない。然し兎に角、明時は祖師の住山するもの八十餘代に達し、天下に禪林第一の法席たるの名を擅にしたのである。唯残念なことは世代の缺けて知られないもの、世代を云ふも所傳の無いもの等が多くて實際の明代に於ける徑山の歴史の詳に知られないことである。それが清代に達しては教界の衰運と共に益々此の憾の切なるものがあり、法懂舉らずして堂塔伽藍も漸次荒廢に歸するに至つた。松源・梅谷・大慧・宣照・圓照・天然・妙香・妙明・南燈・如意・惠泉・東惠・泉西・安穩・洞橋・幻室と南宋以來の歴史を持つ十六房も當代にはその過半を失つたといはれる。康熙四十四年(一七〇五)に勅賜によつて興聖萬壽禪寺は香雲禪寺と改められ辛うじて存続した。牛頭法欽の歿後、江西の禪に依つて襲はれ、久しきに亘つて繼承せられた法燈—徑山の法門も此頃には殆んど命脈を斷つたと云つてよい。

四 結 語

以上は徑山の歴史的變遷に就いての概略である。徑山の支那禪宗史上に占むる地位に就ては此等の歴史的研究より更に進んで思想的にも、教理的にも、充分に解明さるべき意義を持つものであらう。猶、日本禪宗史の關係に於ても所傳の禪は大部分、系統の上に「徑山の法燈」を離れては全く考へられないと言ふも殆んど過言ではないのであつて、祖師の渡海求法による傳法繼承にも密接なものが~~●~~するし、我國寺院の創建の上にもその影響が看られる。聖一國師の聖一は法欽の國一に擬するものであるといはれ、無準に參じた神子榮尊は歸國の後に徑山

の遷號を慕つて肥前に興聖萬壽寺を起し、鎌倉の建長寺は此寺を摸したものであるとせられる。建長興國禪寺碑文（上村觀光氏、五山文學第五卷、二〇頁）によれば

「遍擇_ニ靈地_ニ至_ニ建長辛亥_ニ得_ニ之_ニ山内_ニ曰_ニ巨福_ニ郷十一月初八日開基創草、爲_ニ始作_ニ大伽藍_ニ擬_ニ中國之天下徑山_ニ爲_ニ五岳之首_ニとある。

然し「徑山の法門」をして眞に命脈を保たしめたものは日本禪宗で有つて支那大陸には既に衰亡し壊滅したものが我國には古くより永きに亘つて受持せられ、保存せられて來つたのである。まさしく「徑山の法門」は一轉して支那禪宗史上の問題から日本禪宗史上の問題に移さるべきものであらう。（一四・一二）

宗教における徴利思想の問題

細川 龜市

ここに題して『宗教における徴利思想の問題』と謂ふが、もともとわたくしは一個の法制史家に過ぎないのであつて、佛教學やキリスト教神學などについての理論的智識を有しない者ではあるけれども、法制史家としての立場からこの問題に一瞥を與へるのもあながち徒事ではないであらうと考へて、以下、若干の論議を重ねる所以である。實は、わたくしは數年來より日本中世寺院法に關する研究を志して居り、今回もこれに就いての執筆をなす心算であつたところ、猶ほ少しく考究しなければならぬ點もあるので、取敢へずここに徴利思想の問題を取扱ひ、最後に因果應報思想につき數言を費すこととしたい。

他人に金品を貸與したる債權者が、その債務者から一定の利子を徴收することは洋の東西を問はず廣く行はれ來りたるところであるが、ここに注目すべきはヨーロッパの寺院法においては曾て徴利を嚴禁して居た。尤も、かかる思想は舊約全書にも新約全書にも明確に現はれて居るわけではないにも拘らず、西曆第七・八世紀頃から次第に教會によつてこれが強調せられることとなつた。例へば、東方に在つてはローマ皇帝が利率の制限を以て

満足せるにも拘らず、西方においては七百八十九年に『總ての人は悉く皆何物と雖も利を徴して貸すことを禁ぜらる』といふ僧會法規が制定せられ、八百〇六年の法規も亦絶對に之れを禁止し、また八百十三年の法規は『僧にキリスト教の僧侶が利子を要求す可きものにあらざるのみならず、俗も亦これを爲すべきものにあらず』と規定し、八百十四年の君府の法會議は破門を以て徴利を罰し、八百十五年には伯爵は僧正が徴利の禁止を行ふに際しこれを援助すべきものを命じ、更に、八百五十年チキヌム法會議は貸金業者が償還の義務あることを規定して居る。

このやうに第九世紀に至つて徴利の禁止が次第に嚴重に行はれることとなつたのであるが、かかる趨勢は特に第十二世紀以降において顯著なるものあるに至つた。これ蓋し世俗的君主に對する法王の權力が追々と優越的な地位を占むるに至りつつあつたが爲に外ならない。すなはち、千百三十九年インノーケンチウス二世の第二ラテラノ法會議は、金貸に對してすこぶる強硬なる宣言を發表した。曰く、『吾人は人法及び神法、舊約及び新約全書によりて等しく非議せられたる所の、彼の醜陋嫌忌すべき貪慾、吾人がこれに依つて一切の宗教的慰安より截斷する彼の金貸の飽くことなき貪慾を非議す。しかして吾人は如何なる大僧正・僧正・僧院長若しくは僧侶も最大なる戒心を以てするに非ざれば金貸を宥すべきに非ず。却つてこれに反して金貸は破廉恥なるものと看做され彼等にして改悛するに非ざれば、キリスト教葬を受くること能はざるべきを命ず』と。ここに至つて、徴利の禁止が餘程嚴酷化して居ることを見るのである。が、四十年後の千百七十九年の第三ラテラノ法會議の命令によつて徴利に對する教會の態度がすこぶる明白にせられたのであつて、それに依れば『徴利の罪惡は兩聖書に依りて

禁止せられたるに拘はらず、殆んどあらゆる場所において、恰も許容せられたるが如くに盛んに行はれ、多くの人は他の一切の業務を廢して高利貸となるの有様なるが故に、吾人は隠れなき高利貸は教會に列することを得ず、また罪を悔ゆることなくして死するときは、キリスト教葬を受くることを得ず、しかして僧侶は斷じて彼等の施物を受くることなきを命ず』と謂つて居る。しかして、この訓令に違反したる僧侶はその僧正の許可を受くるに至るまでその職務を停止せらるべきものとせられた。

かくて徴利禁止の思想はますます進展し、法王アレクサンダー三世は徴利を以て反正義の罪惡であると結論した。彼れはサレルノーの大僧正およびピアチェンザの僧正に與ふる書簡中において、ひとり高利貸のみならず、高利貸の後嗣も同一の罰金に依つて、その不正の利得を回收せらるるを免れない、と説いた。第十三世紀に入つては千二百七十四年にグレゴリウス十世はリオン大法會議において、いかなる團體・組合若しくは個人たるを問はず、外國の高利貸に對して家屋を貸與し、若しくはその土地に居住せしむることを許されず、すべからく三ヶ月以内にこれを追放すべきものなることを命じた。しかして若しこれを遵奉せざる者が高僧なるときは、その土地は禁令のもとに置かるべく、若しまた俗人なるときはその宗務判事に依つて宗教上の責罰を受くべきものなりと規定し、更に改悛せざる高利貸すなはちその利得せるところのものを返還せざる者の遺言は效力なきものと命ぜられた。また千三百十一年のウィー法會議に至りクレメンヌ五世は、徴利を是認する俗界の法制は一切無効たるべきものなりと宣言し、高利は罪惡にあらずと看做すところの信念は異端であると聲明した。

かくの如き教會の徴利禁止は神の命令であるといふ風に理解せられて居たのであるが、しかしそれでは根據が

薄弱であるといふわけで、ここに神學者による理論的基礎づけが試みられたのであつた。さうして、それには幾多の神學者が現はれて居るが、殊にトマッソが出色の學者であつた。彼は『貸金に對して利子を徴收するのは罪惡なりや否や』との質問に對して次の如く答へて居る。すなはち曰く、『貸金に對して利子を徴するは其れ自體に於て不正なり、蓋し、そは存在せざるものを賣るものにして、こは又明かに正義に悖れる不衡平に導くものなるが故なり。これを明かならしむるが爲には、その使用はこれが消費に存する一定の物件あることを觀ざるべからず。かくて、吾人は飲料として葡萄酒を使用するときはこれを消費し、また吾人は食料として小麥を使用するときは、これを消費するなり。ここにおいてか、かくの如き物件においてはその物件の使用は該物件そのものより離れて思議せらるべきものにあらず。しかして、すべてその物の使用を許與せられたる者は、その物自體を讓渡せられたるなり。しかして、この理由に基き、この種の物件を貸與するは所有權を移轉するなり。それ故に、若し或る人が葡萄酒を該葡萄酒の使用より別個に賣却せんと欲せば、彼は同一物を再度賣却するか、若しくは存在せざる物を賣却することとなるべく、ここに彼は明かに不正の罪惡を犯すこととなるべし。同様に葡萄酒または小麥を貸與し、しかして二重の支拂すなはち一つはこれと同一量の物件の償還、他は利子と稱せらるる使用の代價を要求する者は不正を犯す者なり。他方において、その使用はこれが消費に存せざる他の物件あり、かくて或る家屋を使用するのはその内に住するに在りて、これを破壊するに存せざるなり。ここにおいてか、かくの如き物件にありては二者を許與するを得べし、例へば或る者が一定の期間その家屋の使用を自己に保留しながら、その所有權を他に讓渡し、若しくはこれと反對に家屋の所有權を保有しながら、その使用を交付することを得べ

し。この理由に基き、人は家屋の賃貸借に際して見るが如く、合法にその家屋の使用に對して代價を請求し、しかして、その家屋の取戻しを要求することを得べし。然るにアリストテレスの「倫理學」第五編「政治學」第一編に據れば、貨幣は第一に交換の目的のために發見せられたるものにして、從つて又、貨幣の本然にして主要なる用は、これを交換に投入するその消費若しくは讓渡なり。かくて貸金の使用に對し、利子と稱せらるる支拂を受くるは貨幣の本質そのものによりて不法にして、恰も人は他の不正に獲得せる財貨を返還するの義務あると等しく、彼は又その利子として徴したる貨幣を返還するの義務あるなり」と。

かくの如くして、キリスト教會の徴利禁止は理論的にも亦次第に徹底されて行つたのであるが、このやうなことが眞によく勵行され得なかつたといふ事實は姑くこれを措いて問はざることとし、ともかく、寺院法において最も強烈に主張されたことは法律思想史上乃至經濟思想史上において特異の存在を占むるものであると謂はねばならぬ。

それでは、日本の佛教においてはこの點が果して如何になつて居たであらうか。元來、原始佛教の教團法に依れば、僧尼が生活必需品として所有することを許されて居たのは比丘の六物といはれたところの三衣一鉢と漉水囊および坐具に限られて居つた。從つて、僧尼の食料は専ら乞食によつて獲得すべく、夜間は樹下に寢るべきものとせられたのであつた。されば、かくの如く極端に財物の所有が制限せられて居る以上は、これらを元本として利子を徴收することは事實上において不可能であつたと謂ふべく、且つ又、財物の所有が制限せられて物慾より遠ざからしめられて居たといふことは、反面において徴利が許容され得なかつたものなることが知られるので

ある。

ところが、日本に傳へられたる佛敎も初期に在りては明かに蓄財と徴利とが禁止せられて居たのであつた。試みに養老の僧尼令に就いてみるに、『凡僧尼、不得私畜園宅財物、及興販出息』と定められてある。すなはち、僧尼は自己の私用に供するに非ずして田や宅地やその他の財物を蓄へたり、或ひは興販といつて物を安く買つて高く轉賣するとか、或ひは出息といふところの、元を貸して利子を取ることは國法において嚴禁されて居たのであつて、若しこの法意に反すればその物を沒官されることになつて居たのであつた。されば律令法においては僧尼の徴利は最も明白に禁止してあつたことが知られるのである。

しかし、ここに注意すべきことは、律令は國家の制定せるところの佛敎および寺院に關する法制であつて、寺院みづからの作れるものではない。従つて、律令に如何なる規定がなされて居ようとも、必らずしもそれが當時の佛敎によつて考へられて居たと同じだとは謂ひ得ないのである。否、むしろ場合によつては兩者は全然相反するが如きことが無きにもあらずである。ところで、ここに問題とせる徴利の禁止に就いてみるに、前述の如く律令には明らかに利子の徴收を禁止して居り、佛敎の教義また同様であつたのであるけれども、當時の寺院は吸々として暴利をむさぼつた。そもそも當時の制度においては利息は消費貸借として出學すゑなるものが行はれ、これに諸種の別があつた。すなはち債權者たる出學主の公私の別によつて、官の出學を公出學といひ、私人の貸付けるものを私出學と稱し、しかもこの兩者ともそれぞれ稻粟出學と財物出學とに分れて、法定利率その他が異つて居る。が、その細かい點は本誌の讀者にとつて必要ではないと考へるから省略することとし、ただ財物出學

の利子は最高年七割五分以下、稻粟出擧の利子は公出擧ならば年五割、私出擧ならば年十割以下と定められて居たのである。従つて、出擧なるものは公私を問はず頗るその利子が高率であつたのであるが、公出擧は人民がこれを欲すると否とを問はず強制的に貸付けられたところの租税としての性質を有つて居たのに對し、私出擧の方は全く隨意に貧民と富裕者との間で貸借が行はれたのであつた。然るに、前述の如く出擧の利子は甚だしく高率であつたために、眼前の急を免れるために出擧主の門を叩いた者は爾後になつて利息すらも支拂ひ得ざるに至り、遂に零落して浮浪民になる者が續出したのである。天平九年九月二十一日の太政官符は即ちその状態を指摘して、聞くならず、臣家の稻を諸國に貯蓄して百姓に貸與し利を求めて交換す、無知なる愚民は後害を顧みず、安きに迷ひて食を借りこの農務を忘れ、遂に乏困に逼り他所に逃亡し、父子流離し夫婦相失す、百姓の弊窮すること斯れに因つて彌々甚し、云々と謂つて居る。實に當時の百姓をして浮浪民に轉落せしめた大きな原因の一つはこの出擧制度の弊害に基くものであるといふも決して過言ではない。

ところが、實はかくの如き高利貸的所業をばこの時代の寺院は平然として敢行して居るのである。それは寔にあらゆる方面において看取し得るのであるが、わたくしは試みに延暦二年の太政官符を次に掲げて置きたいと思ふ。

太政官符

禁斷出擧財物、以宅地園圃爲質事

右檢太政官去天平勝寶三年九月四日符一傳、宅地爲質皆悉禁斷者、今被右大臣宣一傳、奉勅先勅京畿已

禁件事、而今京内諸寺貪求利潤不_レ畏_レ朝章、以_レ宅取_レ質廻_レ利爲_レ本、非_レ唯綱維越_レ法抑亦官司共許、何其爲_レ吏之道輒違_レ王憲、出塵輩更結_レ俗網、宜_レ令_レ天下莫_レ有_レ此類、如有_レ犯者_レ科_レ以_レ違勅、官人解_レ其見任、財貨沒_レ入公家、

延暦二年十二月五日

これに依れば、財物を出舉して宅地園圃を質として取ることは夙に禁止されて居たところであるにも拘らず、京内の諸寺院は出舉することに依つて利潤をむさぼり求め、宅地を以て質に取り、且つ律令の既に禁止して居るところの利を廻して本となすことを行つて居たことが知られるのであつて、かくの如きは寺院自身がほしいままに高利を徴收して暴富を積んで居たことを證するものとして最も注目さるべき事柄である。

されば、王朝時代の國法は寺院の徴利を禁止して居たにも拘らず、寺院みづからは平然として徴利を許容し且つみづから率先してこれを實行して居たのであつた。この點において、この時代の佛教は徴利を禁止するの思想を有して居たと謂ふを得ないのである。

それのみではない。この時代の佛教が徴利を許容して居たことは『日本靈異記』に最もよく現はれて居る。さて『日本靈異記』といふのは通稱であつて正確にこれを謂へば『日本國現報善惡靈異記』と稱し、嵯峨天皇の弘仁年間大和薬師寺の僧景戒が著作せるものにかかり、雄略朝より光仁朝に至るまでの事實、殊に因果應報に関する事項をすべて一百十二ヶ條収録してある。されば、本書は平安初期までに傳へられたる日本の佛教思想を最もよく表明せるものと謂ひ得るのであるから、わたくしは次にその若干の記述を引用してみようとおもふ。

(1) 寺の出舉酒を借用して辨濟しなかつたために、その債務者が死してのち牛に生れ變つて、以て役使されることに依り以前の債務を償つたといふ話。――

聖武天皇の御代に、紀伊國名草郡三上村の村人たちが藥王寺のために智識を牽引し、音楽分を得る目的でその藥料の物を岡田の村主姑女ぢよめの家に寄せて、酒を作り利子を取つた。時に一頭の牡犢があつて、藥王寺に入つて常に塔の基に伏して居た。それで寺の人に擯出せられても直ぐまた還つて来て、伏して去らない。そこで之を恠しく思つて他の人々に問ふても一人として自分の所有にかかる犢だといふ者がない。仕方がないので寺ではこの犢を繩を著けて繋いで置いたところ年を経て大きくなつたので寺の産業に馳せ使つて居つた。かくして年を経ること五年の後、寺の檀越にして岡田の村主たる石人といふ人は前記の犢が石人を追ひ角を以て押し倒し足で踰んだので大いに愕き叫び犢に向つて『汝は我を知れるか』と問ふたところ、『知らない』と答へた。さうして彼の牛は退き膝を屈し伏して涙を流して謂ふのには、『我は櫻村の物部麿である。自分は以前に寺の樂分の酒二斗を借用したるも未だ辨濟せずして死むだ。それが爲めに今牛の身を受けて酒の債務を償ふために役使せられて居るのである。使役せらるべき年限は八ヶ年であり、今まで五ヶ年使役せられて來たから未だ三ヶ年ほど残つて居る。寺の人は慈悲なくして自分の背を打ち、驅使せられること甚だ苦痛である。檀越にあらざれば愍の人がないからここに狀を申し愁へる次第である』と述べた。そこで石人は更に、『汝の謂ふことの本當かどうかは何によつて證明されるか』と問へば、『櫻の大娘にお尋ねにならるれば虚實を知ることができませう』と答へたので石人は獨り大いに恠しみ櫻の大娘――この女は酒を作る家主、すなはち石人の妹である――の家に往つて具さに右

の事を陳べたところが、正に懐の謂ふ通りであつた。されば、債務を償はなければかくの如き應報があるのであつて、成實論にも、人若し債を負ふて償はざれば牛羊・麋鹿・驢馬等の中に墮ちてその宿債を償ふ、と見えて居るのは、これを謂ふのである。

右の説話は色々なことを暗示して居るが、先づ、寺院が酒を以て出舉に供して居たことから考へてみると、この時代では前に述べたやうに出舉には稻粟と財物出舉との二種があつたから、酒の出舉は財物出舉に屬して居り、しかも當時の記録に依れば酒の出舉は相當に廣く行はれて居たものの如くである。すなはち、他人へ酒を貸付けることに依つて利息——それは甚だしき高利であつたのであるが——を徴することを寺院が行つて居たといふ點において、日本の佛教は利息の徴收を雷に禁止して居らないばかりではなく、むしろみづから率先して範を垂れて居るとさへ謂ふことができる。かくの如きはヨーロッパ中世の教會法思想に比較して甚だしき相違であると謂はねばならぬ。

しかも、剩へ、寺の出舉を借りた者がこれを辨濟せずして死むだために牛に生れ變つて驅使せられたといふ説話の流布は、當時の寺院が有して居たところの高利貸的思想を最もよく表現せるものであると謂ふべく、當時の如き迷信が一世を掩ひ佛教的言説が無條件的に受け容れられたときにおいては、右の如き説話を流布することが如何に寺院にとつて利益あることであるかは多言を費すまでもあるまい。蓋し、かかる説話の作られたる後においては苟しくも寺院から出舉を借りたる者は、自分の身を賣つても債務を辨濟したことであらう。何となれば、奴隸になることすらも實は牛に生れ變るよりか遙にましだからである。

かくて、右の説話は寺院が自己の債權を完全に満足するといふ意圖のもとに作られたものとして理解せらるべきであり、従つてそこに日本佛教の高利貸的性格が存在したことを示すものと謂ひ得る。尤も、ここに日本佛教の高利貸的性格を云々しても決して悪い意味で左様に謂つて居るのではなく、當時の一般的環境に隨つて寺院みづからが高利貸を營み、また高利貸を辨護するの教説を流布して居たといふことは、ヨーロッパ中世の教會法思想と太いに異なるものある所以を述べむとしたるに外ならぬのである。

(2) これは直接に高利貸に關するものではないが、寺を作りその寺を用ひて牛となつて償ふ話。——
大伴赤麻呂は武藏國多摩郡の大領であり、天平勝寶元年十二月十九日に死む。所が翌二年五月七日に黒斑犢が生れて、その犢がみづから碑文を背にして居る。それをみると班文に曰く、『赤麻呂はほしいままに己が作れるところの寺において恣に寺の物を借用し、未だ報納しないで死んでしまつた。そこで、この物を償はむがために牛の身を受けてこの世に生れ出たものである。』と。ここにおいてか、もろもろの眷屬および同僚は慚愧の心を發して慄ること極りない。『罪を作り恐るべし、豈、報い无かるべけむや』と謂つた。古人の諺に、現在の甘露は未來の鐵丸である、とあるのは正にこのことを謂ふのである。大集經に曰く、『僧の物を盜む者は、罪五逆に過ぐ、云々。』と。

これは寺の物を盜むと牛に生れ變るといふ教説を流布して、以て寺院が自己の財物を盜まれない爲めの繩を張つたものと解釋せられるのであつて、日本佛教が財を重んじたことは之に依つても窺知することができるのである。

尙、前述の如く寺院みづからが高利貸をなしたけれども、不正の手段に依る高利貸行爲は『日本靈異記』にも之を許さない旨の説話が載つて居る。すなはち、強ひて非理に債を徴り多倍を取つたが爲めに悪死報を得た、といふ話であつて、今それに依れば次の如くである。——田中真人廣忠女は讃岐國美貴郡の大領たりし外従六位上小屋縣主宮手の妻である。八人の子供を産み富貴にして寶多く、馬牛・奴婢・稻錢・田畠等々を所持して居たが、生來甚だ道心なく慳貪な人であつて、酒に水を加へて多くして之を賣つて多くの代價を取り、また貸す時には小升で與へ、辨濟を受ける日には大升で受取るし、出舉するときは小斤を用ひ受けるときは大斤を以てして利息を強ひて徴り、甚だ非理、或ひは十倍に徴り或ひは百倍に徴り、爲めに多數の債務者は愁ひ悲しみ家を棄てて逃亡し他國に流浪する者が多くなつた。ところが、この強慾なる債權者——出舉主たる廣忠女——は寶龜七年六月一日に病床に伏し、數日を経た。そこで七月二十日にその夫および八人の男子を呼び集め、夢うつつて語つて謂ふのには、自分は閻羅王に召されて三種の罪を示された、一には三寶の物を多く用ひて報いざるの罪、二には酒を沽るに多くの水を加へ、多くの値を取るの罪、三には斗升斤兩種を用ひて、他人に與へるときには小なる方を用ひ、受取るときには大なる方を以てする、この罪に依つて汝を召す、現報を得べし、今、汝に示すのみ、と。この夢を語つて後、即日この女は死んでしまつたが、七日を経つまで焼かずに置き、禪師、優婆塞三十二人を請集し、九日のころ願を發して福を修したところ、その七日の夕方に蘇生した。棺の蓋がひとりでに開いたので棺を見ると件の女は腰より上方は既に牛に成つて居て、額には長さ四寸ばかりの角が生え、兩手は牛の足になり、爪は牛の足の甲に似て居る。腰より下の方は人の形になつて居り、飯を嫌つて草を喰ひ、裸にして衣を着せず糞土

に伏し、東西の人は念々として走り集りて恠しみ視た。しかし、夫たる大領およびその子供たちは恥ぢ入り、五體を地に投げて願を發すること量りなく、罪報を贖はむために三木寺に財物を寄進し、東大寺に牛七十頭・馬三十疋・墾田二十町・稻田千束を獻納し、更に従來の債務者に對してはその債務を悉く免除してやつた。云々——

不正手段に依つて利を得たならばかくの如く、牛に生れ變るといふ點においては、かかる方法を當時の佛教思想が是認して居らないことは明かである。しかし、その末尾において、贖罪のために三木寺や東大寺などへ莫大な財産を寄進したことを説いて居るのは、この説話も亦、所詮、富の蓄積に餘念がなかつたところの當時の寺院の立場を思想的に辯護せむとするものではないであらうかとの疑問を與へられざるを得ぬのである。

かくして、日本佛教は常に利子の徵收を禁止しないばかりではなく、更に進むでみづから高利貸を營むで巨額の利子を徵收することを承認せるものであつて、かかる行爲に對する律令の禁止規定の如きは眼中に存在しなかつたと謂つてよい。されば、中世においてはかかる事態が更に極端化し、その止まるところを知らざるに至つた。『花營三代記』應安三年十二月十六日の條には延曆寺の者たちが負物——債務——を譴責すると號して洛中において所々の煩ひをなし、剩へ、禁裡・仙洞・咫尺をも憚らずして卿相雲客の住宅に亂入し、種々の惡行をなしたることを述べ、延曆寺の座主が如何に誠しめを加ふるも曾て敍用せざるに就き、今より後は武家をして彼等を召し捕へしめ罪科に處すべきであると謂つて居るのである。

中世において日本の寺院が高利を徵收して金品の貸與をなして居たことは上述せる奈良・平安兩時代に比して

少しも異なるところがない。それは中世ヨーロッパの教會の思想および行動と頗る面白いコントラストをなせるものと謂ふべく、われわれは兩者のあまりにも對蹠的なるに驚かざるを得ないのである。然らば、その據つて來るところの原因は奈邊に存するかといふに、勿論それに就いてはいろいろの方面から論じ得ることと思ふが、それらの原因論の一部としてわたくしの考ふところは次の如くである。

すなはち、先づ西洋においては早くから哲學的思想が發達した。さうして、これを法律學に就いて謂ふならば、ギリシヤ時代以降、法に對する哲學的研鑽が加へられて、法とは何ぞや、法とは如何なるものたらざるべからざるか、等々の課題が取り上げられ、従つて法哲學史においても大いに見るべきものがあつた。されば、かくの如き哲學的鍛鍊を経たるヨーロッパ人がその中世においてキリスト教的思想をば法哲學的にすこぶる論じたのは敢て不思議なことではない。實に哲學的教養はヨーロッパ人における最も大なる發達せるものがあるのである。

これに對し日本人はどうであるかといふに、もともと大和民族は言擧げせざることを民族的特徴となせるところの不言實行を主義とする國民である。それであるから、法のザインとゾルレンとが如何やうであるにしろ、ただ人々の現實的社會生活を規律するものであれば即ちそれで足りるとした。従つて、日本佛教にあつても、元來、原始佛教の教團法においては徴利や蓄財を禁止して居つたにも拘らず——然る點においてはキリスト教會と異らないのであるが——、それでは日本の現實的生活（それは出擧といふ高利貸的生活秩序が採用されて居たる社會である）と矛盾するものであるが故に、教理をば現實的生活に即應するやうに變改することを毫も憚らず、極端な言葉で謂へば、教理よりも現實的生活を尊重したのである。それが善い事であるか悪い事であるかは姑く別問

題として、ともかく日本の佛教はかくの如き途を選むのであつて、それは日本人の現實主義的性格に最も妥當せるものであると謂はねばならぬ。

わたくしは前に『日本靈異記』の説話を引用したが、注意深き讀者は既に看取されたであらうやうに、佛教は善惡因果應報の説を唱へて居るから、序を以てここに一言を費して置きたい。さて、ヨーロッパにおいては早くから非人道的な監獄を改良しなければならないことが叫ばれ、その人道化に大いなる貢獻をなしたのは取りも直さずキリスト教會であつた。さうして、教會は又、自己の負擔において在監人たちを熱心に教誨したのである。これはキリスト教が、『愛』を基調として活動して居つたからである。然るに、わが國にありては曾てかくの如き監獄改良の論議が舊時代で見られなかつたし、又、佛教寺院の如きも少しもこのやうな方面に關心を拂はず、非人道極まる牢屋制度は舊幕時代から明治時代に入つてからも依然として持續せられて居り、監獄教誨の如きも遙かに遅れて漸く行はれるに至つたほどである。それは何故かといふに、わたくしの見るところに依れば、佛教が善惡因果應報論を唱へて居つたからして、罪を犯した者が刑罰によつて責められ苦しめられるのは當然であり、従つて彼等を救済するの必要を認めない、とせられた結果であらうと考へて居る。わたくしは其處に東西の宗教思想乃至寺院法思想において甚だ興味あるテーマの存することを思はざるを得ない。が、この問題については曾てわたくしの別の機會に論及せる事柄であるから、ここでは以上の程度にとどめて置きたい。

神と裁判

——臺灣の民俗に見ゆる事例——

増田福太郎

はしがき

原始人は如何なる神觀念を有するであらうか。それとも、彼等は神の觀念を有しないであらうか。又、神の觀念は有つても、それは蒙昧なる幽靈の如きものではなからうか。

而して彼等の神觀念は、生活の如何なる面と結びついてゐるのであらうか。

わたくしが、茲に臺灣の蕃俗にみゆる神判について述べんとするのも、右の如き問題に對する解答を準備したいからに外ならぬ。

臺灣高砂族は印度ネシヤ諸種族中マレー系に屬し、且つ所謂原始文化の比較的古い層を今日に保持し來つたもので、本稿に収録したところは、私が直接彼等に接して見聞したる所に屬する。

尙ほ、臺灣民俗の一角を形成する本島人の漢俗の中には、神前立誓の習俗は存するも、「神の直接・即時の裁斷を仰ぐ」意味の神判の習俗を見受けることが出来ないのも、漢俗については全然觸れないこととする。

第一 首狩審の諸相

高砂族のうち、北蕃アタル族 (Atayal)・サイシャット族 (Saisiat)・中蕃ブヌン族 (Bunun) は明かに首狩審の習俗を有してゐた。

一 アタル族ブセガン社の共述者によると

○ 首狩審は、物品盗失の嫌疑を齎らすにも、姦通の嫌疑をはらすにも用ひられ來つた。ウットフ (Uttoh 神) が正しい者に首を獲させるのであらう。

(イ) 物品盗失の場合——甲が乙に盗みの疑ひをかけ、乙の方は盗まないと主張して、事決せずとする。先づ、甲が首狩 (pugaya) に出掛け、他蕃の首をとつて來れば、乙は恥かしい。甲が首を獲なかつた場合は、乙が出掛ける。此の場合、乙が首を獲來れば、甲は恥かしい。乙も亦獲物無ければ、其のままにしてしまふ。之は當事者双方が行く場合であるが、一方だけの場合もある。

(ロ) 甲の妻と姦通したと疑はれる乙の場合も、以上と同様であるが、また、甲乙が同時に行く場合もある。後の場合には、一方のみ首を獲たのであるならば其の者が正しいし、双方に獲物があれば水に流してしまひ互に禮をする。尙ほ双方共獲物無き場合は其の儘として、それ以上争ふのはブサネク (ll'タブー) とされる。

(ハ) 甲なる男が或る女と私通したといふ話を乙が聞いたとする。此の場合、甲が首狩して首を得れば、甲は其女を得て結婚し得るが、首を得ざる場合は一緒にいなれず、反つて豚を提出して被ひ、負傷などしないやうにする(プセガン社モウナ・ワタン、チワン・ラフ等共述)。

アタル族プラナオ社の共述者によると

○ 盗みの疑ひをかけられたときは、首狩^{プガヤ}にゆくのであつた。アミ族か霧社^{ウキ}蕃(アタル族の一部族)の首を取りに行つたことがある。之は、疑ひをかけた一方だけ行く場合もあり、係争者双方出掛ける場合もある。前の場合には首を取り得たら正しく、取り得ざれば反対であり、後の場合には、何れか一方のみ獲物あれば其の者が正しく、双方獲物無ければ再び行き、双方獲物有ればもう行かない(プラナオ社ハロン・ポツヘリ、ラウタン、シヨバウ等共述)。

以上のプセガン・プラナオは何れもアタル族のうちでもタロコ蕃に屬してゐるが、同じくキナジー蕃に屬する口述者(トーフイ・ホラ)によると

○ 争議の曲直を決する有力なる手段は首狩である。蓋し、ウットフは必ず正しい者を助くべきが故に、正理ある者には首級を與ふるも、非理の者には之を與へない、従つて首狩に於て首級を得たる者は直にして、之を得ない者は曲である。今日出草は理蕃當局に於て嚴禁せる故、出獵を以て之に代ふるに至つた。首狩に依つて争議を決せんとするをムシビル・カイ (mushiru-kai) とす。

二 サイシャット族の口述者によると

○ 首狩は、普通の戦闘行爲として行ふ場合は之をマラクム (marakum) といふが、特にハウン (hawn) 神の審判を仰ぐために行ふ場合はアインモト animoto (モトは漢人の意) といふ。物の紛失の嫌疑も、姦通の嫌疑も、其の他、紛争事件はすべて此の方法に依ることが出来た。神の正しい判断を仰ぎ、自己の正しきことの證據を提供する法である (ガラワン社ユバス・アロク、タクン・カレ、ワロ社ワロ・エテ共述)。

○ 兩當事者が、互に固く自己を主張して屈せざる場合に、首狩の手段によつて神の審判を俟つこと、例へば土地の境界について争ひある場合に、兩當事者が夫々社外に出掛け、敵蕃なり異種族なりの首級を得た者を以て正者とする方法は、昔やつたさうである (ベンサンハ社黄阿添・マリン社ニューワイ・パウナイ、ハンテウ社タラウ・ニューマオ共述)。

○ 神判のための首狩に出掛けるのは、他人に依頼してもよい。此の場合は依頼された者の勝敗が本人の勝敗となる (タイアイ社タロ・ニューマオ述)。

○ 此の首狩は相手の首、又は所持の鐵砲 (昔は鐵砲少く、貴重品であつた) を一箇以上持ち歸れば其の者の勝とした (ガラワン社ユバス・アロク、タクン・カレ、ワロ社ワロ・エテ共述)。

三 臺灣中部の高山蕃たるブヌン族は卓社蕃 (タケトド)・カ社蕃 (タケバカ)・嚮蕃 (タケバノアズ)・丹蕃 (タケバタン)、郡蕃 (シブクン) の五部族に分れてゐる。先づ、卓社蕃の口述者によると

○ 首狩 (又は出草) は、普通マカマス (magamas) と稱するも、特に天 (Iqanin) の裁斷を仰ぐ意味で之をなすときはハウニコラ (paungola) といふ。首狩審に訴へる事件は姦通事件が頗る多く、盜品事件の場合は極めて

稀である（カト社口述者・ラク社口述者・カンタバン社口述者）。

- 私（ラク社頭目・バラン・バリンチンナン。推定明治十五年七月生）がまだ十一、二歳の頃で、蕃社がまだ卓社にあつた時であつた。マライ・バリンチンナンなる男は、其の妻ウマウ・カラバンガンから、他の女（姓名不詳）と姦通して居ると疑はれたのであつた。彼は、其の嫌疑は晴らす爲めに首狩に出掛け、漢人の首一個を取り、歌を歌ひながら、意氣揚々と歸つて來たのを記憶してゐる。そこで彼は、正しいことが分かつたが、然し妻を離婚するやうなことは無かつた。又、妻の實家の父兄が、同時に首狩することも無かつた（ラク社・バラン・バリンチンナン述）。

- ブカイ社在住のアベ・バリンチンナンは、其の弟ラオン・バリンチンナンが自己の妻イバン・カラバンガンと姦通せりとの疑を掛けた。そこで疑を掛けられたラオンは、二三の蕃丁を伴うて、漢人の首を取りに出掛けた。蕃丁の方は歸つて來たが、彼は出掛けたまま遂に歸つて來なかつた。疑をかけたアベの方は首狩に行かなかつたし、又、其の妻を離婚することも無かつた。これは、我々のまだ小さい頃の出來事である（ブカイ社口述者・ボツコツ・バリンチンナン、アベシ・バリバヤン等共述）。

- 私（トライ・バリンチンナン）の父カンツォア・バリンチンナンは、姦通の疑を掛けられたので首狩に赴き、アタヤル族の首を取つて來て疑を霽らしたことがある。此のとき、カンツォアは單身で人知れず出掛けたのであつた（カンタバン社・トライ・バリンチンナン述）。

- 我々がまだ十四五歳の頃であつた。タイモ・バリバヤンには姦通の疑ありとカンツォア・バリバヤンが責め

た此の際は、兩人が首狩に赴いた所、タイモは漢人の首二個を取つて來たが、カンツォアは何も獲物が無かつた（カンタバン社口述者アベシ・カラバンガン、リンナシ・バリンチンナン等共述）

○ 首狩審は、被疑者が單獨で、又は當事者の双方が、出掛けるのである。首を取つて來た者が正しいとさる。

若し獲物が無ければ、斷崖から飛降りて死ぬなりして、兎に角歸つて來ないのが普通である。當事者が共に出掛け、双方に獲物あれば如何といふに、疑ひは霽れて社衆も何等非難することなし。遣り直しはせぬ。若し後の場合に双方共獲物が無ければ、獲物の有るまで行ふのである（カト社口述者前出）。

双方共獲物が無ければ恥かしがつて濟まず（ブカイ社口述者前出）。

双方共獲物が無ければ、再び疑を掛けられたときに再び出掛ける（カンタバン社口述者前出）。

次に**カ社審**の口述に移らう。

○ 天の裁斷を仰ぐ意味の首狩をパウニコラ (paungola) といふ（ラフラン社口述者カフタル・ノアナン）。

○ 盜人の嫌疑をはらすために首狩 (magvas) したとの例はあるが、姦通の嫌疑をはらすために首狩したといふ事は全然知らない。強いて後者に稍々近い例を求むれば、斯ういふことは聞いたことがある——夫れも、隣

蕃の卓社審に關係した例であるが、バクラス社のイボ・タシカバンといふ**カ社審**の女が、卓社蕃のマンン・バリンチンナンに嫁した。マンンは未だ小さいのに、イボが子供を生んだ。そこで周囲の者が、マンンの父ウランがイボと關係があるとやかましく言ひ、イボの父がウランを詰つて、喧嘩になつた。此の時、女のイボはウランの味方をして殴り合ひとなつたが、彼女が相手方のナベといふ男を叩かうとした所、誤つてウランの頭を

打つて即死させたといふ事件があつた。人々は、それで、ウランが不倫をしたからだといつた。然してこれは、別に首狩に訴へたといふ事件ではない（ラフラン社口述者ルスクス・ノアナン、タリロ・ノアナン、カブタル・ノアナン共述）。

- 盗みの疑ひを霽らすために首狩したといふ事件で、我々が年寄りから聞いた話に、斯ういふのがある。——當時はまだ金屬製の煙管タバコといふものが無かつた時代であつたが、バクラス社のラウナクといふ所に住むアポといふ女だけが持つて居つた。所が、アポは旅行中、其の煙管を紛失し、リモンといふ女が、それを盗んだといふ疑ひを受けた。そこで此の疑をはらす爲に、リモンの夫ウラン・タシカバンが兄ナベ・タシカバンを初め一族十數名を伴つて、今の南投（臺中州下）附近の漢人部落に首狩に出掛けた。其の時漢人の首を取つては來たが、此方でも、ナベは漢人に殺され、外に負傷者も多く、即ち敗戦であつた。そこで證まかしが立たなく、リモンが犯人であると決したのであつた（同上、共述）。

次に、轡蕃についてみよう。

- 姦通の疑ひをはらす爲に首狩に出るといふことは我々はなせず、又、昔から其の例を聞いたこと無し（カトグラン社ビンマ・タナビンマ、轡大社テヤン・タナビンマ共述）。

- 斯ういふ例がある。私（ビンマ・タナビンマ）がまだ子供の時の話であるが、カトグラン社ビンマ・タンシキヤンは、其の畑を同社のコソソ・タケフナンに貸して置いたところ、長い年月が経つて其の所屬につき争ひが生じて、仲々解決しなかつた。そこで結局、首狩に訴へて正否を決することになつた。双方共、本人の外數名

で出掛けた。ピンマの方はアミ族の首二個を取つて來たのに。コソンの方は何も獲られなかつた。そこで前者の方が正しいことが分つた(カトグラン社口述者ピンマ・タナピンマ述)。

- 尙ほ、我々がまだ生れぬ前の話であるが、**槽大社**在住のナガブラン姓の仲間の者が、**槽大溪**の川に一位ノ木(蕃稱バンヒナ)が流れて來るのを見付けた。(此の木は蕃屋を作る材料になる)。さて、何れが先に見付けたかで争ひを生じた。一方は、自分が先に見付けたと主張し、其木で逸早く蕃屋を作りを取掛つた。すると他の一方が怒つて、數人で之をいぢめ、水につけた。結局、首狩に訴へた所、いぢめられ水につけられた方が、アミ族の首を取つて來たので、自分の正しいことが證せられたといふことである。(カトグラン社口述者ピンマ・タナピンマ、槽大社テヤン・タナピンマ共述)。

- 首狩に訴へる場合必ず一回で獲られる。何度も繰返したといふ例は無いし、又、双方共獲られないといふことなしと信ぜられてゐる。蓋し、「**天が觀てゐる**」(sialo ligamin)からである(同上共述)。

丹蕃は、數代前**槽蕃**より分れたるもので、一般に其の習俗を一にしてゐる。獨り、**郡蕃**は他の諸部族と異なる。

- 自己の主張の正しいことの證しを立てるために首狩(マカバス)するといふことはない。首狩は敵蕃と闘ふときだけである(郡蕃ロロナ社アンノ・パラベ、アンノ・タケルルン、イビ・タケシチバナ共述)。

四 アタヤル、サイシャット・ブヌン以外の高砂族は、何れも首狩審の習俗を有せざるもの如し。

- 双方が盗つた盗らぬで相譲らぬ場合に、首狩に出でて直否を確めるといふ様な事はない。唯、自己の冤罪潔白を證明するために、單身敵蕃の中に入り、歸社せぬといふ例はあつた(ツオウ族タツパン社口述者ウオグ・ベヨンシ)

○ 姦通の疑ひをはらすために、首狩又は狩獵に赴くことなし（バイワン族ボンガリ社ラガラン・チャロカバイ、ラナウ・パコリバイ共述）。

首狩（マイナツァブ）なり、狩獵なり、角力なりに依つて、係争事件を決することなし。姦通等の嫌疑を受けた場合に、疑を霽らす方法無し（バイワン族アマワン社ルジム・クタレン、ブヌン・ツオロボ共述）。

○ 盗みなりの嫌疑を霽らすために首狩にゆくこと無し（北アミ、リラウ社口述者バラ・リリウ。中アミ、タパロン社アラン・ウイ述、南アミ、バラン社共述者ポトル、ガヤウ、ラルン）。

第二 狩獵審及び角力審

一 サインヤツト族の口述者によると

○ 神判の方法は昔から三種あつた。第一は首狩、第二は狩獵、第三は角力である。首狩は、普通戦闘として行ふ場合はマラクム (marakum) としふが、特に神 (ハウン) の審判を仰ぐために行ふ場合は、アインモト (ainmoto) としふ。狩獵も此の場合アインアIAM (ainiam) としひ、アインモトとアインアIAMとを合稱してアインバラ (ainbara) としふ。角力も、普通稽古にやる場合はパルパラクプ (parparakup) であるが、此の場合はララクプ (arakupu) としふ。神判は此の三者に限られてゐた。何れも神の正しい裁斷を仰ぎ、自己の正しきことの證據として提示する法である。而して日本領臺前主として行はれてゐたのは前二者、即ちアインバラであつて、物の盗失の嫌疑も、姦通の嫌疑も、其の他紛争事件は事大小となく、此等の方法に依ること

が出來た(ガラワン社・ユパス・アロク、タクン・カレ、ワロ社ワロ・エテ共述)。

○ 神判としての狩獵は、猿・山羊・山豚・鹿・羆キヌ・熊(之は最もよし)等、即ち、猿以上の獸ならば、大小種類を問はぬ。而して獲物は、證據として相手にみせるもの故、毛皮の付いたまま肉を持つてゆくことを要した(肉のみでは、何獸の肉か判つきり分らぬ)。今、甲乙を當事者とするに、甲乙何れか一方だけに獲物ある場合は、獲物の有つた方が正しい。甲乙双方共獲物があれば如何といふに、被疑者甲は正しく、乙は其の疑ふ所が人違ひであつたことを知り、他に嫌疑者を求める。甲乙共に獲物無き場合は、萬事水に流して事件は落着する(而して此の理は、人の首狩の場合でも同じである)。(同上共述)

此の種の目的の狩獵は、今は理蕃當局によつて禁ぜられてゐる(張巡查述)。

○ 係争事件に於て、其の直否を角力によつて決することも、今日は、我々仲間ではやらぬが、從來はやつた。例へば、姦通の嫌疑を受けた甲男は、本夫乙男と角力を取るのであつて、若し甲が全く乙を押へ付けければ勝で、姦通しないことが明かとなる、負ければ其の反對である。而して角力をとるに先立つて先づ神カムに祈るを常とする(ペンサンハ社口述者、黃阿添、マリン社ユーワイ・バウナイ、ハンテウ社タラウ・ユーマオ共述)。

此の場合、當事者は、自分が角力が出來ぬなら、他人をたのんでやらしてもよい。又、女同志の角力もある。然し、一方男、一方女といふことはない。角力をなすに先立ち、神に祈ることはないいふ迄もない(ガラワン社ユパス・アロク、タクン・カレ、ワロ社ワロ・エテ共述)。

○ 昭和十一年九月頃起つた事例を擧げる。ペアガサン社在住カレ・エテの母タツパス・カレは寡婦であるが、

(多分嫉妬心からであらう) エテの妻アワイ・エテに對し、同社のタイン・ユーバイなる男と姦通したといつて責めた。そこで、アワイは里方エテ・カレ方へ歸つた。一方、姦夫の疑をかけられたタインの妻バア・ユー

× バアガサン社(一二六番戸)

父 エテ・ボア(死亡)

母 タツパス・カレ

父 エテ・カレ

母 タパス・アタウ

× 同社(一二二番戸)

父 ユーバイ・ユーマウ

母 アワイ・カレ

父 ユーバイ・アタウ

母 ワウン・バシ

二男 カレ・エテ

妻 アワイ・エテ

昭和十年八月婚姻

三男 タイン・ユーバイ

妻 バア・ユーバイ

昭和七年二月婚姻

バイは其の夫を責めたので、タインは自分に覺え無き事ながら、妻が餘り責めるので、妻を里方ユーバイ・アタウ方に歸してしまつた。乃で種々もめた結果、姦通被疑者タインは、其の疑をはらさんのため、舊慣の角力による審判を仰ぐこととなつた。角力の相手は、タツパス・カレ及びバア・ユーバイであり、先づ前者の角力の結果を見た上で、後者をやることにした。所でタツパス・カレは女である故、弟アタウ・カレ(ガラワン社在徒)の處に行つて相談した結果、従弟タポイ・ポーンに依頼して、角力をとらせることにしてゐた。然し此の

もめは、警察當局の耳に入つたので、角力を差止められた。此事件は、タッパスが寡婦に有り勝ちな嫉妬から、子供夫婦の仲を割かんがため、ピアと結託して起した事件らしい（小坪駐在所今井巡查・大東河派出所張巡查口述）。

二 ブン族では、卓社蕃は狩獵審のみを、カ社蕃・蠻蕃・丹蕃は角力審のみを有し、郡蕃は双方を缺くもの如し。先づ卓社蕃に於ては

○ 首獲する代りに、狩獵（*huvum*）を以て、天の裁きを仰ぐ場合も有る。此の場合もパウソコラと稱せられる。狩獵審の場合の獲物は、山豚・鹿以上の獸たるを要し、山羊や猿は不可である。獸の下顎を取つて來るが、熊の場合には、首を取つて來ることになつてゐる（カト社口述者）。

○ 私（トライ・カラバンガン、推定明治三十六年八月生）が二十一歳の頃、妻（前妻）アペン・タマラシヤンが姦通してゐると聞き、妻を逐ひ出した。妻の實家なる彼女の兄バット・タマラシヤン（後に頭目となる）は、妹に不都合は無いと主張して、殴りに來た。それで狩獵によつて曲直を決しようといふことになつた。第一回は、私はティヤン・タマラシヤン（カト社在住）と共に山に出掛けて山豚を獲たが、バットは獲物無し。第二回は私はバライ・タマラシヤン（カト社在住）と共に山に出掛けた。結果は前回と同様であつた。第三回は、私はバライ・カラバンガン（同社）外四人と共に出掛けた。やはり前回同様であつた。バットは三回共單身で出掛けた。私はアペンを離婚した。姦通の相手は内地人の太田さんといふ人であつた（カト社トライ・カラバンガン述）。

○ 争ひの正否を角力によつて決するといふことはない（カト社口述者前出）。

婚約を履行せぬ場合に、角力で決める場合があるやうだ。カト社トクロツ・バリンチンナンは、昭和五年ウレ。

カラバンガンと結婚した。トクロツとウレは、小さい時から父兄が約束した婚約の仲であつた。然るに、いよいよ結婚せんとする段取りとなつて、ウレの従兄が承知せず、舊慣によつて角力による決をしようといふことになつた。若しトクロツが敗るればあきらめねばならぬ。トクロツは困惑して駐在所に申し出で、私（佐々木巡査）が交渉してゐる間に、彼は女を女家から連れ出して逃げ、結婚の目的を果したのであつた（カト社々々木實巡査）。

結婚の時、當事者兩家の者が興味的の儀禮として角力を取ることはある（ラク者口述者前出）。結婚の時角力を取るになつてゐるが、之は結婚後女をいぢめない爲めである（カンタバ社口述者前出）……「右の角力決の習俗を否定してゐる」

次に、**カ社蕃**に於ては、

○ 天の裁きを仰ぐため、狩獵にうつたへるといふことは無い。強ひて近い例を求むれば斯ういふことはある。甲乙兩人が一緒に獵にゆき、獲物を狙つて發砲した。獲物は倒れたが、果して何れの方が打つた丸が命中したか分らぬ。此の場合、一方甲が自分のが命中したのだといつて、其の肉を取つたとする。後日、再び此の兩人が狩獵にゆき打つた所、甲の丸は中らなかつた。すると、前回の甲の主張が偽であつたと分るのである。然し、此の場合、肉を取返すといふことはしない（ラフラン社口述者ルスクス・ノアナン、タリロ・ノアナン、カプタル・ノアナン共述）。

○ 何れの主張が正しいかを、角力によつて決する場合がある。力強くとも、不正の者は敗ける。姦通の嫌疑を

角力によつて晴らすことあり、(之は、首狩には訴へない)。次に、盗みの疑ひは、首狩によつて晴らすことあるが、角力に訴へることは其の例無し。我々が未だ若いとき、丹蕃の間で獵場の所屬争ひがあり、丹大社でシツバル・マンココとパンヨク・カルムタンの兩人が角力を取つたことがあると聞いて居るが、我々カ社蕃には其の例無し(同上共述)。

更に、密蕃に於ては、

○ 狩獵の獲物の有無を以て審判の方法とするといふことはない。かういふことはある。例へば、甲乙丙三人で獵に行く獲物を打つた所、丸が一ぱつしか中らぬ。然し其の中つた丸は誰の打つたのか判らぬ。假りに、甲が自分の打つた丸であると言通ほして、其の肉をとつたとする(此の場合でも、肉の全部を獨占するのではなく、主要の部分を取る)。所が、次の機會に同じやうに獵に出で、甲の打つた丸が中らなかつたときは、前回のも甲ではなかつたと、皆から言はれることはある。然し前回のものを返さねばならぬといふことはなし(カトグラ社ビンマ・タナビンマ、テヤン・タナビンマ共述)。

○ 角力によつて正否を決するといふことはないではない。我々がまだ子供るとき聞いた話によると、ピシテポアン社のアリマナン姓の者(替蕃)と轡大社のタナビンマ姓の者とが、半分酒飲みの上で、畑の所屬につき争つた。そこで、角力に訴へることになつた所、タナビンマの方は四回共全敗した(カトグラ社ビンマ・タナビンマ轡大社テヤン・タナビンマ共述)。

終りに、郡蕃に聞くに

○ 自己の主張の正しいことの證しを立てるために、狩獵（ハンブ）に訴へれば、正しい者が獲物を得るとの考へはない。又、角力（バケトン）によつて直否を決するといふこともなし（ロナ社アンノ・バラベ、アンノ・タケルン、イビ・タケシチバナ共述）。

○ 姦通の疑を受けたときに、それをはらす方法を特に無い。又、盗人の疑を受けたときに、それをはらす方法も別に無い。唯何回も繰返して、自己の正しいことはをいふのである（同上共述）。

尙ほ、約束に背いた相手に對しては別に強制の方法はない。頭目（サシビナル）に話すこともある。唯、死んでしまへといふ丈けである（同上共述）。

三 サイシャット・ブヌン兩族以外では、ツオウ（Tou）・パイワン（Paiwan）・ヤミ（Yami）何れも狩獵審角力審を缺くらしく、アタヤル族は不詳である。

○ 狩獵審・角力審はなかつた（アタヤル族プセガン社共述者前出）。

角力審は無かつたが狩獵審はあつた。山豚・鹿・猿・山羊等を狩獵（マドブ）して来る（アタヤル族アラナオ社共述者前出）。

○ 狩獵審・角力審は無い（アミ族リラウ社口述者前出）。

第三 原始法論への一寄與

以上は、高砂族に於ける神判の實情にき、私が昭和十一年以來服部報公會援助の下に蒐集し來つた所にかかる。

偶々本誌に執筆を依頼されたので之を公にする次第であるが、併せて調査中の所懐を陳ねて原始法論への一寄與とたいと思ふ。

(イ) 彼等のタプー的習俗(タプーに相當する語を、アタヤル族ではプサネク、サイシャット族ではピシエン、プヌン族ではマシヤモ)に於ては、其の神觀念は一般に甚だ不明瞭であるが、此の「神判」の場合には其の神觀念は可なり明瞭に呈露してゐるやうに見受ける。即ち、神は人より「上」位なるものであり、且つ正直をたすけ、邪曲をにくむもの(いはば價値の根源)とさる。而も斯かる神觀念は、原始社會の初めから生ひ立てるものなることを推定し得るのである。(此の事は、人間の社會は初めから人間社會であつて、例へば動物の夫れではないことを示すものとも謂へよう)。

(ロ) 神判に訴へる事項は、大たい、盗みに關するものと姦淫に關するものである。「盗む勿れ」、「姦淫する勿れ」とは、人類原始以來の戒めであることが分かる。換言すれば、「私有財産」と「一夫一婦婚」とは、原始社會と共に既に樹立され來つたことを察するに難くない。

(ハ) 鳥類ですら自己の巢を占據せんとし、又、牛馬羊豚を初め哺乳動物は人間を含めて大たい雌雄男女同數であるが故に、其れが定婚するに於ては一夫一婦的のものであるといはれてはゐる。然し禽獸の場合は大だ事實上然りといふに止まり、未だ「……ならざるべからず」、「……なるものぞ」といふ規範として成立するものとなすを得ない。然るに、原始社會に於ける私有財産及び一夫一婦婚の成立については、原始社會組織を無雜作に單純視する論者によつて往々論ぜらるるが如く非規範的な自然状態に止まること禽獸の如きものでは決してなく、

やはり規範として、制度として、自覺的に遵守され來つてゐるものといはねばならぬ。蓋し規範的な自覺無き所に、盗みや姦通の嫌疑を恥とし、己れの直否を神判に仰いで對手並に社衆に證しを立つるといふ事象は生じ得ないであらうからである。(一五・八・二)

聖林を中心とする古代琉球村落の發生

鳥 越 憲 三 郎

古代琉球の村落は他の民族の場合に於けると同様に一定の法則のもとに構成されたものであつた。即ち宗教的呪法的觀念に基定づけられ、かゝる宗教的制約のもとに村落の撰定と構成とがなされたのである。

勿論土地の肥沃とか獲物の豊富とか或はその他地理的環境の適否とかといふ經濟的・地理的制約は、觀念的な宗教的制約よりも前提的・先行的條件であつたかの如く考へられるかも知れない。元の村落から分離して新しい土地に新しい村落を構成せんとする場合、土地の豊饒如何は農耕生活を營む住民にとつては何よりも先決の問題でなければならぬし、又一般に定住を餘儀なくされる斯かる農耕民族に反して不定住な狩獵民族・漁獵民族に於ても、矢張り獲物の多寡及び移動によつて彼等の住居は決定される。斯く經濟的條件は村落決定上に於ける最も重要な前提である。その他氣候・風土など住居上に於ける地理的制約も村落決定の上に見遁し得ないものであらう。然しながら譬ひかゝる經濟的・地理的必須條件が彼等の生活に大きな領域を占めてゐようと、それだけ

をもつて直に經濟的・地理的條件は宗教的制約を無視し得るとか、或は先行するものであると速断は出來ないのである。

蓋し古代社會を理解するための基礎的觀念は、その時代が呪法の時代であつたといふことである。勿論その當時の社會を動かす原動力として、それ以外の幾多の因子を認めなければならぬことはいふまでもないことである。然し呪力は根本的・根源的力としてその時代の社會を動かし、社會を支配したものであつた。即ち古代に於ける一切の社會的活動及びその組織は呪法的觀念に基定づけられて初めて可能であつたのである。それ故に村落の發生及びその組織についても、古代の社會を支配し動かしたところのこの呪法的觀念を無視しては決してその正態を把握し得るものではない。

土地の肥沃、獲物の豊産等の經濟的條件とその他の地理的條件とがたとへ充分に完備されてゐようと、彼等はそれだけの前提條件を以て了とし、村落の構成に着手したものでなかつた。呪法的觀念もこれらの條件に對して劣ることなく並存し、或は時に反へつてそれらの基礎的觀念としての重大なる役割をさへもつてゐたのであつた。即ち村落の發生と構成とに於て、宗教的制約は經濟的、地理的制約と共に原始人の腦裡深く染みこみ強く支配してゐたところのものであつたのである。こゝに現代に於ける村落の發生と古代のそれとの間に大きな隔りの存したことを認めなければならぬ。

然らば村落構成に於ける宗教的條件とは具體的にいふと一體何であるか、即ちそれは聖林 *sacred grove* である。

新しい村落の必要を感じ新しい土地への移住がなされると、先づ最初に聖林が撰定される。譬ひ經濟的、地理的條件に於て完備された土地であらうとも、聖林をその地に撰定し得ない場所へは、決して村落は構成されなかつた。斯かる土地は彼等の生活にとつての耕作の領域及び狩獵の區域にはなつたであらうが、村落としての住居地として^(註一)は定められなかつたのである。このことは原始民族の村落發生についての注意すべき事柄である。彼等は經濟的、地理的好條件の土地の出来るだけ近くに於て聖林を探し求める。そしてその聖林が決定されて後、聖林の麓の適宜な場所に彼等の屋敷を建てたのである。この聖林は彼等の生活の中に生きた信仰の對象となり、且亦この聖林を中心として一切の社會的活動は展開されたのである。

二

琉球の神話によると、彼等の祖先のアマミキヨ・シネリキヨ(註一)の最初の渡來は本島の東南三海里にある久高島と呼ばれる小さな島であり、後永住の地を求めて對岸の玉城村(玉城村とは現在の行政區劃名であるが、現在の玉城村字百名、舊名百名村を指すものであらうと思ふ)^(註二)に渡り、時代の經過につれて次第に全島に擴つたのであると物語られてゐる。數回の實地調査の結果は彼等の神話を大體に於て裏書することが出來た。實際彼等は久高島からクマカ・フタマタ・アルチ・アーヂの無人島を飛石傳ひして、先づ百名村(舊村名)^(註三)の海岸に到着し、隆起珊瑚礁の臺地に上り、喜名の御嶽を中心として最初の村落を構成したのである。^(註四)そして時代の經過につれて、隆起珊瑚礁の臺地を傳つて知念、大里、糸數の三方面に各々次第に發展して行つたのである。

勿論琉球の民族の渡來は、最初に久高島に來て本島東南部から發展したものを以てすべてであるといふことは

出來ないであらう。琉球が海洋の中に占める地理的環境からいつても、又歴史時代に於ける幾多漂着者の記録から見ても、この琉球東南海岸以外の土地への渡來も幾らかはあつたに違ひないであらう。然し乍ら彼等の渡來についての神話傳説に於て、考古學的調査に於て、又土俗學的研究からいつて、この東南海岸への渡來は認められなければならぬし、而もそれ等が人種的に文化的にこの島の基礎的民族となつたものであることも認めなければならぬのである。^(註五)

注意すべき事柄として琉球には「神拜み」と云ふ行事がある。分家した家は元の村落を訪れ本家を尋ねて神を拜むのである。譬へ大昔に分家したのも、その子孫は代々缺すことなく遠い祖先達の教のまゝに彼等の元村と本家とを訪ねるのである。この神拜みのある月になると、村から村へ家から家へと數人の家族が連れ立つて、婦女は頭上に彼等一行の食料を載せて野路を行き交ふ有様は實に美はしい情景である。彼等の中には十里も二十里も遠方から數日費して遙々と昔の村と本家とを訪ねてゐる者もあるといはれてゐる。この神拜みの行事は、彼等がこの島に渡來した時から絶えることなく現在にまで行はれてゐるといふことは實に珍らしい遺風であると共に、古代琉球研究の上にどんなに大きな福音を齎してゐるか知れないものである。

本家から分家を訪ねることはなく、分家から本家を訪れるこの古代からの遺風によつて、村々を調査すれば容易に次々と糸を手繰るやうに彼等の本家筋を探求出來るのであつて、斯かる部落調査からしても各村の大體の移住の時代と移住元とを知ること出來るのである。然も不思議なことには、各々の家と各々の村とが皆申し合せたやうにこの東南の海岸部に集つて來るのである。大昔に渡來した祖先の家まで斯くも明瞭に糸を綴り合はすこ

との出来るのは、他の民族に於て殆んど見る事の出来ないものであらう。島袋源一郎氏はこの部落調査を一生の仕事として、村から村へと熱心な調査をして居られる。(註七)

この最も明瞭な神拜みの證明からいつても解る如く、先づ東南海岸部を中心として村落は構成され、次第に知念、大里、糸數方面へと發展して行つたのである。

琉球に於ては斯く村落が次から次と構成されて行つた状態を可成りの明確さをもつて知ることが出来るのである。勿論これ等各村落相互間の時代的差は認めなければならぬが、彼等の根強い宗教的信仰は、古代に於て守られた村落構成に於ける法則を殆んど破壊することなく現在まで大切に保持し、持續して來たのである。その爲に古い時代に構成された村落も新しい時代の村落も同じ様式のもとに構成され、維持されて來たのである。それ故に各村落を基定的に制約してゐるところの共通な法則を明瞭に抽出することが出来るのである。

即ち新しい土地への移住がなされると、先づ最初に聖林が撰定され、それが決定されて後、聖林の麓の適宜な場所に屋敷が建てられ、村落マキヨが構成されるのである。巫女の神歌に斯様ながある

あの森の 森の側ナツ

島立ちも 宜しヨクやげさ。

この嶽の 嶽の側、

國立ちも 宜しやげさ。

五双鉞 打掛けて、

聖林を中心とする古代琉球村落の發生

七刃鋏 打掛けて、

五つ岨ホキ 切放ち、

七つ岨 切放ち、

五つ鳴物 持寄せて、

七つ鳴物 結むす下げて、(註八)
(下略)

「島立ち」とは「國立ち」と同じ意味である。琉球では小さな區域を「シマ」といふのである。こゝでの「森」とか「嶽」とかは聖林を指すのであつて、新しい村落を構成するに先立つて、先づ最初に聖林とすべき森を撰定して、その森の麓に村落の礎石を置いた古代琉球人の面影を見るのである。而もその「島立ち」に當つて、歌舞してそれを祝つた當時の美はしい情景を、巫女の口を通して代々傳誦されて來たこの神歌の中から彷彿として畫くことが出来るのである。

琉球の各村落には必ず御嶽 *magi* と呼ばれる聖林がある。或る地方では *magi*, *magami* 等と呼ばれる。「拜み」の意味で、「拜み山」の略であらう。(註九) この御嶽は他の民族の多くの例に見られる如く一叢の丘狀の森林である。古代日本に於て神奈備山或は三望山等と呼ばれたところのものとその形狀は同じで、圓錐狀或は笠狀の一體に整備した美しさをもつものであり、時には單なる一叢の林であることもある。

この琉球の御嶽は現在に於ても村人の信仰と生活とに密接に關係したもので、古代程ではないとはいへ、村落の一切の社會的活動はこれを中心として行はれてゐるのである。

前述の巫女の傳誦した神歌の示す如く、經濟的・地理的條件に於て満足される土地を見付けると、彼等はその近郊に於て聖林となるべき御嶽を先づ撰定する。そして後その麓に屋敷を建設するのである。然し如何程の家族が移住を試みたかに就いては現在それを明瞭に知ることは出来ない。或時には一家族であり、或時には數家族から成つてゐたかも知れないし、また一門中 *nannchu* (村落組織の一單位をなす血族關係で氏族の意味である) である時もあれば數門中によつて混成された集團である場合もあつたであらう。然しながら現在琉球の部落組織は、この解明に對して一の暗示を與へてくれるのである。

即ち琉球の各村落には根所 *ndakuru* 又は元所 *mutadukuru*、大元 *ufunutu*、大屋 *ufuya* 等と稱する舊家がある。此の家はその村落の開拓者であり、創建者の家と信じられてゐるところのものである。原則として一つの村落に二つ以上の根所が存することはない。即ち各村落の發生が、一家族の移住をもつてなされた場合にはその家はその村落の根所となり、後世如何に勢力あり又如何に多くの他の家族或は他の門中の共住がなされやうとも、この根所としての門閥は決して他家及び他門中に讓渡されることなく、本來の同一門中の宗家を通してのみ繼承されて行くのである。數家族或は數門中による村落の開發の際には、本家筋の家がこの名譽ある根所としての地位を獲得したと思はれる。後世に於ては團體的移住のなされた幾らかの事例を文獻その他によつて覗ふことが出来るが、然しながら古代に遡行する程、新しい村落の開發は少ければ一家族、多くとも一門中内に於て行はれたのではないかと思ふのである。勿論これを證するに足る直接的資料はないのであるが、根所のもつ内容からして、又この根所を中心として構成された巫女組織から推察してさうではなかつたかと思ふのである。即ち一家族の時

にはその家が根所となつて代々その門中の成員を増大し、又一門中内の數家族の開發によつて村落が構成された時には、本家筋に近い門閥の高い家、或は指導的役割に立つた年長者の家が根所としての地位を與へられたのであらう。多くの例からして多くとも一門中内の數家族によつて移住がなされたと思ふのである。この根所の家は、現在まで村の舊家としての門閥を維持したまゝ代々繼承されてゐるのである。現在では後世に於ける各村落相互間の移住によつて、少きは二三の門中から、多きは二十數門中によつて村落が構成されてゐる。然しながらこの中にあつて根所の門中はその門閥に於て、又その成員の數に於て、支配的であり優勢である。

ところが調査してゐる時に、一村落到（註一〇）一根所といふ法則を破つて、時たま二つの根所をもつ村落を見出すことがある。然しながらこれは以前二つの別々に構成され發達した村落であつたものが、後世種々の便宜上一つの場合に混成されたものなのである。それ故に斯く一つの新しい村落として混成されながらも、それが完成された村落の形態を各々具へてゐたものゝ集合であるために、混成後に於ても社會的活動は大體に於て別箇に營まれるのが普通である。時には村人さへも會て合同したことを忘れて了つてゐる程古い時代に於て二つの村落が一つに合同された場合などは、村落の社會的活動に二つの異つた別行動を何等見ることが出来ないまでになつてゐることがある。そこでは完全に一切のものが結合し一つの村落として成立してゐるのである。それ故に時には、根所は一村一箇所であるとの觀念を村人自身が腦裡にもつてゐるために、二つの根所の何れが本當の根所であるのか或は何れが舊家であるのかとの疑惑の中に眞劍に苦しんでゐる場合もあるのである。斯くの如く本來の形態を判別し難いまでの状態になつてゐる場合に於ても、それ等各根所を精密に調査して見ると、本來の別々なる村落の様

相を把握することも決して不可能ではない。各根所及び根所一門のもつ祭祀圏からして判別出来るのである。即ち根所と御嶽と、本論では論述を試みなかつた火の神である「殿」^{註一七}の状態と、それ等を廻る巫女の祭祀状態からして、御嶽と根所を中心として形成されてゐた各々の本来の様相を偲ぶことが出来るのである。これ程根所と御嶽とは不即不離の相關々係にあるのである。

前述した如く、最初の村落構成の際に根所は決定され、その後の移住家族には根所としての地位は與へられず、先占移住門中の宗家によつて代々繼承されるのであるが、この根所制度の法則は琉球に於ては實に嚴格に確保されてゐるのである。その好例を一つ擧げて置かう。

或る村落では弟の家筋が根所としての門閥を繼承し、御嶽に最も近い麓に立派な屋敷を構へてゐるのに對して、兄の家筋といはれる家は根所の横或は前方に建てられた普通註一八の小さな民家で、且つ何等の宗教的・行政的權利をも附與されてゐないことがある。吾々の常識からの判斷では一見奇異に感ずるところのものであるが、斯かる事情の中にこそ反つて琉球に於ける根所制度の嚴然たる法則を見るのである。この場合兩家に行つて各々の家の傳承を聴取してみると、弟の家筋がその村落の草分けとしての創建者であり、兄の家筋は弟に遅れて後移住して來たものであることを知るのである。蓋し弟の開拓した土地の肥沃にして安住なることを聞き、後兄がそこに共住したのであらう。斯様に最初の村落の開發者が弟であつた場合には、根所としての門閥は弟の家筋に傳はり、譬ひ兄であらうともその後の移住であるならば根所の地位を奪ふことは出来ないのである。そして宗教的・行政的權利は弟の家にあり、兄はそれに服従しなければならないのである。

斯くも琉球に於ける根所の制度は嚴然たる存在であつた。そして根所はその村落の開拓者、創建者であると共に、有らゆる一切の宗教的・行政的中心でもあつたのである。即ち根所の家は根所の名と共に、聖林を中心として展開されるその村落一切の社會的活動の主役を演じたのである。

三

村落の發生に聖林が必須のものであり、その聖林が村落に於ける一切の社會的活動の中心として存在し、而も聖林の麓に居住地を定めて村落を構成したといふことは、たゞ琉球に於てのみ見られる現象ではない。

わが國に於ても前述した如く、神奈備山、三室山等の名をもつて呼ばれた多くの聖林のあつたことを記したが、わが國に於てもこれ等の麓に村落を構成したのであつて、聖林と村落との密接なる關係を見ることが出来るのである。古代日本と同文化圏にあつた朝鮮との比較研究から幾らかの考察を試み、以て琉球研究の補助的資料ともなし度いと思ふ。

古代朝鮮語で新羅國の別名であつた「徐那伐」略して「徐伐」*su-pu*, *su-pu*, *su-pu* は普通王京を意味するが、又これが林 **个** *supu* と類同語であるといふことは實に注意すべきことである。即ち王京を意味する徐伐といふ國名が林と密接な關係があるのであつて、もつと深い分析を試みるならば、*su* は *soi*, *soi* で「治める」の意味であり、*pu* とは「村」を意味する語である。そこで徐伐といふ原義は「村を支配するところ」を意味し、具體的には聖林を意味したのである。

村落發生の中心であつた聖林は村 *pu* の支配所として *supu* と稱呼されたのである。即ち聖き樹林は斯く村

を支配する神の住み給ふところであり、或は降臨し給ふところであると考へられてゐたのである。そして村 *pm* と樹林 *supur* とは斯かる關係のもとに成立してゐたのであつて、村落はこの聖き樹林を中心として構成されてゐたのである。そしてまた村の支配所としての聖林 *supur* の名は、大きく發展して國の支配所としての王京の意味をもち、更に國名ともなつたのである。

然も楊山下の新羅始祖降臨の聖林に於て行はれる祭儀に、司祭になる六部の代表者高墟村長が、蘇伐公 *sopur* と呼ばれ、又百濟に於ても王が時に斯弗公 *spu* と呼ばれてゐたことなどは、主權者としての司祭の名及び王の名へと更に發展して行つた興味あるその語の變遷を見るのである。

本論とは直接的關係はないが、聊か参考にはなるので、ついでにこの村 *pm* がまた火 *pm* とも關係してゐることに就いて一言して置く。これは琉球の火の神なる「殿」が御嶽と同じやうに重要であつて、村落の宗教的・行政的主權の所在地の表象として、もと不絶火 *perpetual fire* に起源し、次いで他の民族にも共通に見られるところの王火 *King fire* の思想を生んだのと比較して興味あるものである。何故に村が火と類同語に於て呼ばれたかといふ理由は、村落の基礎が竈と關係して居り、竈から發達したのであつて、「竈を据える」といふことは取りも直さず「屋敷を建てる」ことであり、「村落をつくる」ことであつたのである。こゝに火 *pm* が村 *pm* と類同語をもつて稱呼されるに至つた所以があり、この最初の竈に起源した火 *pm* がその後、村 *pm* から樹林 *supur* に、又國名 *supur*、王名 *sopur* へと發展して行つたのである。

この古代朝鮮語の樹林崇拜に就いての研究は三品彰英氏によつてなされてゐるが、^(註一四) *pm* の解明の失敗から徐伐

supur とは「新村」を意味するといひ、又その原義は火 *fire* の意味を強調しなければならぬといつて「神靈の光り來臨するところ」を意味するものであるといはれてゐる。然もまた樹林、村、火の相互關係が不明で聊かの混亂を見るが、斯かる研究は宗敎學的研究に於て可能であつて、前述した如く竈の火から村落の名稱は生れ、そしてまた村落を支配する神の住み給ひ或は降臨し給ふところであるとの意味から聖林の名となり、聖林崇拜の發達につれて、司祭者の稱呼ともなり、更に大きく發展しては國名、王名ともなつたのである。

古代に於て同じ文化圏にあつたわが國に於てもこれと同じ事例を見出すのである。即ち古代日本語の村は「フレ」と稱され、それは古代朝鮮語と同じやうに樹林及び火の意味をも持つてゐたのであつて、火「フリ」森林「フロ」などの名稱に於て殘されてゐるのを見るのである。(註一五)

斯くの如く村落は聖林を中心として組織せられ、聖林の神はその部族の守護神であつたのである。それ故に村落はこの守護神と部族との關係に於て成立してゐたのである。

有らゆる民族に於ける神々はその最初に於ては皆一村落到ける一部族の守護神であり、當時は一切の職能を附與された神々であつたのが、部族間の鬭争、征服等の政治的發展に伴つてその神もまたその部族の發展と共に偉大になり、而して後には太陽、月或はその他の偉大なる神格を附與され世界的の神にまで發展して行つたのである。これは神々の發達史に於ける普遍的な眞理である。

エヂプトに於てもバビロニヤに於ても各都市はそれ／＼固有の神をもち、而もその神は他の部族との關係はなくて一部族のみの神であり、守護神であつたのである。そしてまた市民の主長は最高の司祭でもあつたのである。(註一六)

セム人種には一般に各部族 *tribes* 毎にそれ／＼彼等固有の神をもつてゐた。そしてその神は部族員と血縁的關係があり、それ故に神は彼の部族とは關係しながら他部族とは何等の關係ももたないのである。そこで若し不幸にして自己の所屬する部族より追放の刑に處せられると、それは同時にその部族の神からも見離されたことを意味するのであつて、其後はその神からの恩恵も保護も一切彼には與へられないと信じられてゐる。又彼等の戦争は神の戦ひであり、部族の有らゆる計畫もまた同時にその神のものであるのである。斯くもセム人種系統に於ては、一部族とその部族の神との關係は頗る密接不離の状態にあるのである。(註一七) 斯かる部族とその神との關係はセム人種の太古の面影を永く殘存して來たといはれるアラビヤ人に於て、特に明瞭に觀察することが出来るのであるが、ヘブライ人の部族神に對する強い信仰に就いては人のよく知るところのものである。

アーリヤ人種に於てはセム人種程の排他的な觀念はないけれども、各部族は矢張り聖林を所有し、そこに住し給ふ神は彼等部族の守護神であつたのである。ゲルマン族に於ても戰場に於て戦つてゐる時は常に彼等の傍に神在すと考へ、司祭によつて行はれる刑罰も彼等の神の命令によるものであると考へられてゐたのである。それ故に出陣する時には彼等は一般に聖林からとられた或る印を携へて行つたのである。その他ゲルマン族の聖林を中心とする信仰に就いては、タキトウス Tacitus がその土俗の書 *Germania* を残してくれたことによつて、多くの價值ある資料を見出すことが出来るのである。斯かる聖林の信仰はケルト族にもあり、又スラブ族の中にも見出し得るところのものである。(註一八)

又古代ギリシヤの宗教の中にも聖林の面影を見るし、(註一九) 古代ローマにも同じものをまた見るのである。(註二〇)

印度の先住民たるドラビダ族にも各村落毎に各自の大母神 *Great Mother Goddess* があり、その部族との密接なる關係のもとにあつた。^(註三) 現在南印度地方一帯に散在してゐる母神信仰及び世界の各民族に於て強く民間の中に根を張つてゐるこの母神信仰の源泉は、殆んど部族神の變化であるといつてよいのである。

地中海民族の中にも聖林崇拜の面影を窺ふことも決して不可能ではない。今世紀の初頭發掘されたクレテーテ文化 *Cretan civil.* の豊富多彩な發掘物はこれを證するに足る多くのものを包藏してゐたのである。即ちクノッソス *Knossos* 王宮址より發掘された認め指輪 *signet ring* の圖様はこれを證すに足るものである。即ち圖様の真中にある聖林の頂に、クレテーテの女の風俗通りに裾飾のある袴をつけ上半身は裸體のクレテーテの女神が、風に髪を吹きなびかせながら、颯爽として立つて居り、女神の前には一人のクレテーテの女が女神の威嚴に打たれた様子で向ひ合つて立つてゐるのである。この中央にある森林こそクレテーテの文化に於ける聖林を示すものである。一般考古學者は單に山として見る傾きがあるけれども、これこそ立派な聖林である。その後のミケナイに於て發見されたものによると、この聖林と女神の像は柱によつて置き換えられてゐるが、これは聖林から聖木、柱への變化を示すものであつて、多くの事例から宗教學的に證明出来る聖林の變遷であり、これを以て見てもこのクレテーテの指輪の圖様は聖林と解するのが妥當であると思ふ。

このクレテーテは先史時代からミケニアン文化 *Mykenan civil.* の時代を通じて最も輝かしい文化の中心地であつたのであるが、その文化はまたギリシヤ人達がベラスギー人と名付けたところのエーゲ諸族にも共通したものであつたのである。即ち西部アナトリア地方を通じてキクラデスのトロード *Troad* に至る迄、又アカイ族が優

れた文化の影響を受けて後のヘレネ文化 Hellenic civil. の基礎をつくるに至つたところのギリシヤ本土に、同じ文化の性質を見出すことが出来るのである。即ちこれ等エーゲ諸族は文化的に、言語的に、又人種的に同一であり、エーゲ地方のみならず地中海沿岸一帯にも同じ文化をもつて擴つてゐたのである。^(註三二)それ故この聖林崇拜もクレイテヤミケナイに於てのみならず、地中海沿岸一帯に同じ信仰があつたと見做すことが出来るのである。そしてギリシヤ並びに全ヨーロッパの文明の源泉をなし礎石をつくつた彼等は、最古の新石器時代から聖林を中心として彼等の偉大なる文化の温床を培ひつゝあつたのである。

聖木或は聖樹崇拜もまた有らゆる民族に普遍的な信仰である。この聖木は聖林から變化したもので、それは更に柱にも變化して行つた。そして柱をもつて神を表象した信仰も至るところの民族に於て見るものである。古代に於ては神々は皆聖林に住み又降臨するものであるとの信仰をもつてゐたのであるが、この聖林に於ける神の觀念が何時しか發展して木或は柱をもつて神を示すに至つたのである。

又多くの民族に於て宗教的儀式は勿論のこと、部族の集會とか裁判等の部族に於ける重大なる會議が、樹林に或は樹下に於て行はれた風習も見遁してはならない。これ等は村落に於ける一切の社會的活動が聖林を中心として行はれたことを物語るものであつて、彼等の會議は彼等部族員のみ會議ではなくして神もまたそれに參加されてゐるとの觀念のもとに、神の住み給ふ樹林に於て、或は神の降臨を其處に仰いで議事は初めて運ばれたのである。建國の大業につぐ大化改新の大業が行はれた時、大槻樹の下に群臣を召集して神誓せしめられたことも^(註三三)古代の信仰に基いて行はれた遺風の一例として擧げることが出来るものである。

斯く聖林に在す部族の神が樹木をもつて表はされ、柱をもつて示されるに至つたが、又その神格に於ても原始的なる部族の守護神としての一切の職能を附與されてゐたものから發展して、太陽と結ばれては太陽神となり、或はまた農業神として特殊化されたり、その部族の要求に依據して種々の神々へと變化して行つた。そしてまたその間に於て、征服部族の神は被征服部族の神を凌駕し、部族の政治的勢力に伴つてその神もまた偉大なる神格の神へと發展したのである。これに反して被征服者の神々は彼等の部族の衰運につれて次第にその勢力を失墜し、多くの神々はこの世界から消滅の運命を辿つたのである。

斯かる神々の浮沈は有らゆる民族に於て見ることが出来る。そして幾多の神々に就いての神話は、これ等神々の確執をもつて色彩られるに至つてゐるのであるが、その殆んどは部族間の政治的抗争の反映であるといつてゝのである。

今エヂプトの例をとつて見ても、最原始時代に於ける統一的太陽神はホルス Horus であつた。そして初期王期時代に於ては大きな勢力であつたといつてゝ。ところが下エヂプトのオン On が発達するにつれてその地方の太陽神ラー Ra にその顯要な地位をば譲らなければならなかつたのである。然しながらこの北エヂプトに於て發達したこのラー神も南エヂプトのテーベ王國の發達に伴つて起つたその地の最高神アモン Anmon により、紀元前第十四世紀以後からエヂプトの國家的最高神はアモン・ラー Amun-Ra といふ神名の結合した神を出現せしめるに至つたのである。この神名の結合は明らかに二つの地方が政治的に統一結合されたことに依つて起つたことを明示するものである。そしてまたこれ等ホルス、ラー、アモンの何れもその地の政治的な重要な地位の獲得

が齎した結果であり、ホルスの衰運、ラーの勝利は明らかに政治的變化が神々の盛衰に如何に與つて力あつたかを物語るものである。

然しこれ等ホルス、ラー、アモンの何れもが、その原初的形相に於て決して一の地方の太陽神ではなかつたのであつて、その本來の様相に於ては一般の職能を附與されてゐた部族神であつたと考へられるのである。即ちこれ等の神々も、もと聖林を主體とする部族の守護神であつたのが、その部族の政治的勢力の隆運につれて、部族神から地方神に、そしてまた世界の神へと發展したものである。

これはエジプトに於ける一例に過ぎないが、斯かる多くの神々の盛衰が明瞭に示す如く、有らゆる民族に於て、部族とその部族の守護神との關係は頗る密接なものであつて、神々もまたその部族と運命を共にしたのである。そしてそれ等の神が如何なる屬性をもつ神格に變化し、又如何に偉大なる神格に發展しようとも、その原初的な形態は一部族の守護神に過ぎず、然もそれは部族が最初に村落を構成した際に撰定したその聖林に住み給ひ或は降臨し給ふところの神であつたのである。即ち彼等の生活の中に生き、然も彼等の有らゆる願望と要求とを充すところの一般職能を附與されてゐた神であつたのである。

然し琉球に於ては斯かる守護神の偉大なる發達を見ることは出来ない。他民族との軋轢もたいしてなく海洋の中に取り殘されてゐた永い時代の平和が、彼等の御嶽の神を偉大な神に促すことなく、また引いては琉球宗教の發展をも齎らさなかつた理由であらう。然しながらエジプトやバビロニヤやその他の民族に於ける多彩にして輝しい神々の出現や、偉大にして宏壯なる宗教の發展を齎したところに於ては、それらの神々がもと單なる部族神

として聖林に萌芽した時代の原初的形相を、そしてまた村落構成の必須條件として聖林が撰定された有様などを、最早や具に吾々に告げてはくれない。僅かな發掘物や不完全な古文獻や歪められてゐる未開民族の資料を通して、當時の原初的様相を粗雑な表面的推察によつて僅かに偲び且つ補はんとしてゐるのである。斯く思ふ時に海洋の孤島として文化的に取り殘された不幸はあつたとはいへ、琉球宗教によつてその不備を實證的に科學的に補足し得るといふことは、宗教學への偉大なる貢獻であるといつていゝと思ふ。

註

一 アマミキヨ・シネリキヨの解明は未だその結論に達してゐない。「球陽」によれば男神志仁禮久、女神阿摩彌始とあり、僧袋中の「琉球神道記」では矢張り男をヌネリキユ、女をアマミキユとし、この神名を二柱の神と見て居り、又「オモロ」双紙では「あまみきよは、よせわちへ、しねりきよは、よせわちへ（詔して）」とあつて二神の如くにも解釋され一神の如くも考へられる。「中山世鑑」によれば阿摩美久一神の活躍になつてゐる。以上は琉球神話に關する古文獻を参照したのであるが、アマミキヨ・シネリキヨを別々の二神の神名と見んとし、或はアマミキヨ・シネリキヨは同一神名の重複に過ぎぬとの説もある。何れにしてもこの語の解釋が見つかるまではその何れにも決定し兼ねる問題である。民間の傳承に於ては殆んどシネリキヨを口にするのではないと云つてもいゝ程アマミキヨ女神の名のみが優勢であることなどは、當時の母權的社會の反映であると思ふことの外にこの問題に對してもまた何等かを暗示するものであるとも云へよう。次にアマミキヨとは一人の名ではなく種族全體の總稱であるとの説もあり（加藤三吾氏「琉球の研究」、又伊波普猷氏は「キヨ」は「人」を意味する琉球語で「海部」の人といふ意味であるとの説もある。（同氏「古琉球」）又その渡來についても南下説、北上説として幾多の説がある。而し本論とは直接關係がないので、たゞ參考までに以上の如く大略を述べることにした。

註

二 民間の傳承の中にはアマミキヨ・シネリキヨの最初の上陸した所は知念村の齋場御嶽イハハツの地であると語られてゐる。

その爲め一般には「知念玉城」として人口に膾炙されてゐる。然し本論に於てはこの知念村を除外した。抑も知念村の齋場が問題として取り上げられたのは、第一尙王統の聖林がこの齋場御嶽であり、そのため後世この御嶽が琉球第一の聖所として崇拜され、而もこの聖林を中心としての神話が琉球神話の多くの領域を占めるに至つてゐるのであるが、この聖林をより一層神聖化し價值づけるために久高島の對岸であるといふ地理的好條件も手傳つて、久高島からこの齋場に上陸したものであるとの神話を作成せしめるに至つたのである。そして齋場の磯邊の岩陰に暫く生活したのであるとの傳説をも生じてゐるのである。然しながら琉球の神話の比較研究から云つて、琉球神話は後代の變革を多分にうけてゐるのである。後日神話學の立場から琉球の神話を取扱つて見度いと思つてゐるのであるが、今のところ最初の上陸地は玉城村、即ち現在の玉城村字百名の海岸であらうと思ふ。この百名村（舊村名）といふ名前もとゞの古い地名ではないやうである。この一月に島袋源一郎先生と一緒に字百名を訪れて調査してゐる時に感じたことであるが、神谷といふのがもとゞの地名であつたのではないかと思ふ。神谷とは琉球に於て神聖なる地域に對して屢々名付けられたところの名稱であるが、百名が古く神谷と名付けられてゐたといふことは、最初の上陸地の解明に對しての好資料ともまたなるのではないであらうか。現在の字百名、字仲村渠ナカシノミヅ一帯が古地名として神谷なる名稱で呼ばれてゐたといふことを報告して置く。この字仲村渠に上陸後の最初の聖林であつた喜名の御嶽のあることをまた注意してもらひ度い。何れこの考證は他日に譲る積りである。

註

三 これ等無人島を飛石傳ひにしたといふ考へは、玉城村字百名の海岸に「ヤハラヂカサ」といふ聖石があつて、民間の傳承では船着場所であると云ひ又こゝから來たといつてゐる。蓋しこの現在満潮時には海中に没するこの石に最初の船をつけて上陸したのではないかと思ふのである。而もこの聖石は全島にとつての名高い聖所の一つで、東廻りの巡禮の際には缺すことのない場所である。このヤハラヂカサと久高島との間に飛石傳ひの島が置かれてゐるのである。この地理的好條件と民間信仰及びその傳承からして、この説を提出した次第である。

聖林を中心とする古代琉球村落の發生

註 四 琉球本島最初の村落の發生地として喜名の御嶽を指摘したことは、地理學的、考古學的、土俗學的見地からであるが、これの考證は最初の試みだけに多數の紙數を要するし、又直接本論と關係もないので稿を改めて他日考證するであらう。

註 五 伊波普猷氏は近著「日本文化の南漸」に於て、從來の氏の説となつてゐた東南部地方からの發展を否定されて本島北部からの發展説を主張された。勿論幾らかの渡來者は北部からもなされたであらうけれども、それは後世に屬するものであつて、矢張り本島住民の種族的、文化的基礎をなしたものは東南海岸地帯から全島に蔓延したものであらうと考へられる。實證的立場に立つ幾多の研究はこれを支持し得るのではないかと思ふのである。

註 六 現在では可成り佛教の影響をうけてこの神拜みの行事も本家の祖先を拜むためであると思はれてゐるが、とはいふものゝ一般民間に於てはこれさへも明確には意識されてゐないのであるけれども、然しながら現在行はれてゐるこの行事の内容からいつても、又この行事がもつ歴史的な意義からいつても、それは決して單に祖先を意味せずして、元の村落の聖林を拜みまた本家への挨拶を兼ねたのであつて、特に本家の祖靈に對しての觀念は反へつて第二義の意味しかもつてゐなかつたのではないかと思ふ。このことは古代琉球に祖靈崇拜を殆んど見ないといふ事實からしても推察されるところのものである。

註 七 琉球の生辭引とも稱されてゐる鳥袋先生は多忙な事務の中にありながら後半生をこの部落調査の完成のために捧げて居られるが、此種の研究は外部からの研究者にとつては至難なことであつて、特に歴史と土俗に明るい人だけに實に最適の研究者であると思ふ。この部落調査は琉球研究者にとつての有らゆる基礎的知識として必須のものであるだけにこれ等後進の研究者に對してよき福音の齎らされる日の早からんことを祈るものである。筆者も多くの暗示をこの調査の中から受けたことをこゝに感謝をもつて附記して置く。

註 八 宮城眞治氏「山原の御嶽」南島論叢掲載九五頁。

註九 沖繩教育、二七二號、島袋源一郎氏「部落の發達」。國頭郡今歸仁村の「オガミ」を例證として、御願ウツリの訛つたものではなく、「拜み山」の略であらうとして居られる。蓋し妥當な説であらう。

註一〇 舊藩時代の行政區劃は現行制度の村が「間切」と呼ばれ、字が「村」と稱された。本調査はこの舊行政單位の「村」を單位として研究してゐるものである。そしてこの「村」は大體に於て古代の御嶽を中心として構成され發達した部落の單位と合致するものである。

註一一 「殿」とは火の神を祀るところで、古代殿はその部落の宗教的・行政的主權の所在地を示したもので、根所家に在つたことはいふまでもない。その起源は不絶火 *perpetual fire* の信仰にあり、後他の民族に見られる如く主權の威嚴と結合し、所謂王火 *King fire* の思想に發展したところのものである。(拙稿、哲學論究第二號「王火の思想について」参照されたい)ところが琉球に於ては城郭時代に於て一時衰頹の兆にあつたが、第二尙王統初期に於ける全島の宗教的統一によつて中央集權の確立を見んとして畫てられたノロ制度の確立により、その際それ等ノロの祭神として復活し、首里王府の開得大君以下の女神官による殿の組織化がなされたのである。この殿制度の研究は御嶽の研究と並んで、古琉球解明の鍵である。近日この殿を中心としての村落政治の發展の状態についての研究を發表する豫定である。精しくはその論稿を参照されたい。

註一二 村落に於ける家の配置は琉球家族制度の研究上特に注意すべきものである。分家は本家よりも後方にその家をもつことはないのであつて、必ず横或は前方に出るのである。それ故に琉球の屋號に東屋 *aga-ya*、東新屋 *aga-nyūya*、或は前 *me* 等とあるのは皆分家した家の屋號に屢々付けられる名稱で、本家の東に出、或は前に分家したことからして斯かる屋號を稱したのである。

註一三 民族、第一卷第六號、幣原氏「我が古代民族とその重要語」及び伊波氏「古琉球」の「浦添考」参照のこと。即ち *pa* は高千穂添峯の添の「ソ」と同じのものであり、オソウ「糞フ」の名詞「オソイ」略して「ソイ」に起源するもの

羣林を中心とする古代琉球村落の發生

で即ち「支配する所」を意味する。浦添もその一例で「ウラオソイ」即ち「浦々を支配するところ」の意味であり、又熊襲も同じである。三品氏は「徐」の意味は「海東釋史」が解したやうに「新しい」であると解釋し、徐伐は「新村」を意味すると解して居られるが、聖林そのものゝ内容からいつて「新しい」よりも「治める」を意味すべきであると思ふ。

註一四 史學雜誌第四十七篇第六號同氏「古代祭政と樹林」を参照し、以て精しく拙説と比較考究されたい。

註一五 壹岐では今尙村の小區域を觸(フレ)と名付けてゐる。又隱岐の地名の知夫里、二部里もこれと關係をもつものと考へられる。隱岐知夫里に關する神火の傳説が日本後紀卷八、延暦十八年五月の條にあるが、神火が見られた地として知夫里(チフリ)といふ名が與へられて居り、日本書紀にはこの地を豐村(トヨノフレ)と名付けてゐる。これなどは村と火との關係を示すものとしての好例であらう。高千穂の添峯(ソホリ)が朝鮮語の徐伐と同名であるともいはれてゐるし、古事記では高千穂の久土布流、多氣と記されてゐるなども注意すべき例であらう。又神の在す樹林が「フロ」と訓まれた事例も少しある。現在地名として残る御崎森(出雲石原村字名)、桑森「美作勝山町大字日田字名」、宮社(三河八幡村大字田字名)、中社(同字名)など、これ等森、林、社は皆「フロ」と訓まれてゐる。これなどは村と樹林との關係又樹林と神社との關係も覗いて興味ある事例である。(三品氏前掲書参照)

註一六 Moor, G. F., History of Religions, p. 203. 註一七 Meuzies, History of Religion, p. 158.

註一八 Cf. Hopkins, The History of Religions, p. 125, 138, 144, 155. 註一九 Cf. Hopkins, op. cit., p. 490.

註二〇 Cf. Burris, E. E., Taboo, Magic, Spirits, pp. 202 sq. 註二一 Hopkins, op. cit., p. 170.

註二二 Briffault, The Mother, vol. I, pp. 394—5. 註二三 日本書紀卷二十五、孝德天皇大化元年の條。

波多野精一博士著「宗教哲學序論」

菅 圓 吉

六月末、波多野博士より新著『宗教哲學序論』を御送り頂き、一通り目を通した矢先き宗教研究編輯部からは是非紹介をする様にとの事で、此處に筆をとる次第である。

本書の序文の中にもある如く、宗教哲學に關する著書の少い折柄、この種の書物の出版を見た事は、斯界の爲めに賀すべき事と云はねばならぬ。確かに辨證法神學の出現以來、宗教哲學は貧困を來たしてゐる。此の時に當つて著者はそれが宗教哲學の方法論に就ての自己認識の不足に基く點を指摘し、著者が正しき宗教哲學と考へられる所のイデアリスムの宗教哲學の方法論が如何なる内容のものであり、又その宗教哲學が如何なる構造を持つものであるかを示されたのが本書なのであつて、論理的順序としては先年ものされた『宗教哲學』の前に來るべきものである。

本書の内容は四章に分たれ、第一章に於ては宗教學と宗教哲學と云ふ題目の下に、實證主義の宗教研究の方法論を吟味検討されつゝ、それが結局は宗教の否定に終る事を指摘し、從つてそれは一面に於ては所謂宗教學の事實的研究の上に貢獻し又刺戟を與へた貢績は認めねばならぬとしても、宗教哲學としての成立の不可能なる事を示し、第二章の誤れる宗教哲學なる題目は更に細く第一、合理主義、第二、超自然主義、第三、バルトとブルンネルの三つに分たれ、此處では主として自然神學の問題を中心としつゝ、先づ第一の合理主義に關しては啓蒙思想によつて最も明白に代表された如き宗教哲學が此處でも亦、結局は宗教の否定に終る事を論じ、第二の超自然主義に關してはトマス・アクイナスを詳しく論じ批判してアクイナスの努力には敬意を表しつゝ、も此の超自然主義が結局は『變裝したる合理主義にすぎぬこと』を示し、第三のバルトとブルンネルに關しては、自然神學の問題が彼らに於ては専ら神學の問題として取扱はれてゐるが故に、直接の哲學的意義は乏しいとの理由を以つて唯だ附録としてのみ考慮すると云ふ前置きの下に、バルトが神學は哲學を必要としないと主張する點に鋭い批評を加へられ、バルトは曲學阿世と迄呼びなされてゐるのに反して、神學に哲學を要求せんとする

ブルンネルには幾分味方しつつも、ブルンネルの體系的思索の貧弱さをおこつてゐられる。斯くの如くにして誤れる宗教哲學を批判検討した後、第三章に入つて著者が正しき宗教哲學と考へる所のものの内容を展開される。著者に従へば、正しき宗教哲學は結局はあの哲學に於ける千古の範を垂れたプラトンの仕方に従つて、宗教の本質を見ようとする事であり、即ちそれは宗教體験の反省的自己理解でなくてはならぬ。それは宗教體験の事實的存在を前提とし、そこから出發するが然しそれは事實性を超越し、従つて又同時に個性をも超越して觀念性と普遍性との世界に登らねばならぬのであり、その對象は宗教的體験一般である。かゝる宗教的體験一般の把握は、先づ研究者自身の體験を手懸りとし、次ぎに出来るだけ廣く自らの體験以外の事實をば自らの體験の光に照らしつゝ理解しなくてはならぬ。而してさういふ風にして行く間に研究者自身の體験は發展成長するであらう。否その發展成長の中に於てこそ眞の存在が——即ち宗教の本質が——獲得されるのである。かゝる宗教の本質の闡明を任務とする宗教の本質論が宗教哲學の第一の課題である。此の本質論と聯關しつつ第二の課題として宗教の類型論と、第三の課題として宗教の哲學的人間學が来る。『類型論は種々異なつた觀點より試

みられようが、最も手近な、然し最も手堅い方法は』宗教本質論に於て扱はれたる宗教的體験の構造を手懸りとする事である。著者は一例として『自然主義の宗教』と『觀念主義の宗教』と『人格主義の宗教』の三つの類型を區別し、而して此の類型は又宗教の哲學的人間學を手引とする場合にも同一結果に達すると見てゐられる。何となれば、生を構成する三つの段階は著者に従へば、自然と文化(思想)と道德(愛)であるからである。かゝる類型論が説かれ始めたのは、宗教哲學が神そのものを對象とする事を止め、宗教の本質の考察を關心の中心に置くに至り、従つて又歴史への關心がそれと相俟つて高まつてからの事である。それ故に此の宗教の類型論の論述に於ける模範としてシュライエルマッヘルとヘーゲルとが擧げられるのは當然と云はねばならぬ。宗教の哲學的人間學とは、要するに『人間の生の全體に於て宗教の占める地位を究める事に外ならぬ。』従つて著者は云ふ『此の問題の論究は生の全體としての構造に關する理解をすでに前提し、しかしてこのことは宗教をもすでに視界に入れたものであることを意味せねばならぬ故、哲學的人間學は宗教にその占めるべき地位を與へるが如き生の構造、生の姿を展開しつつ宗教をかゝる全體との聯關において理解するを任務とする

ものである』と。かゝる營みは結局、循環論に終るが、然しそれは總て意味の理解に際しては何處に於ても避け難き循環論である。かくして著者は、生の三段階たる自然と文化と道徳とに關係せしめつゝ、宗教が生の段階において占める最高位を示す。著者に従へば、人間の『自然的生より反省へと換言すれば人間的文化的生へと昇ることによつて権限を縮小されるのは實在の體驗である。認識といひ藝術といひ究極は實在に根ざして居るにせよ、それ自らは實在の世界への没頭より觀念の世界への自由なる飛翔であり、又あらゆる實踐や製作や文化的動作は觀念による實在の支配乃至處理である。自然より精神に移ることによつて實在は超越され克服されるのである。事實上は不可能事ながら假に人間的生が完全に實現を遂げたとなれば、觀念のみ従つて結局は主體のみが残り、しかしして一切を自己のうちに併呑し盡した主體はそれ自らは夢幻と化して懷滅に没するであらう。こゝに幸にも同じく人間

的世界に屬しながら吾々を實在へと呼び戻すものがある。それは道徳である。道徳は法則當爲等の觀念的存在者において重要なる構成要素を有しながら又實際方面においては文化の世界に屬しながら、しかもその最深の本質は實在者(人格)と實在者(人格)との共同において成立つ。ここにはじめて

自然的實在の處理及び克服の基礎の上に觀念的存在を介して高次の實在がそれ自らの姿を現はす。この新しき生を徹底させたものが宗教である。宗教の本質は主體(自我)と絶對的實在者との生の共同に存する。かくの如きが宗教であるとすれば、その生における最高位は本質のうちにすでに自明の歸結として含有されると言つても過言でない』云々。

第四章は歴史的瞥見なる題目の下に著者が正しき宗教哲學と認める道を踏んだ重なる先達を擧げ、その人々の宗教觀が極めて簡潔に而も要領よく述べられてゐる。恐らく全篇中、著者の最も得意とされる所であらう。わけでもシュライエルマッヘルの項目などは其の中でも白眉である。此の章で擧げられた人々はルツテル、カント、シュライエルマッヘル、ヘーゲルの四人である。獨逸語的な表現の仕方をかりれば、正しき宗教哲學の道はルツテル的・カント的・シュライエルマッヘル的・ヘーゲル的方法でなくてはならぬと云ふのであらう。今これらの一人一人の宗教觀に就てする著者の叙述の内容を此處で紹介する事は省略するが、要するに此處に擧げられた人々を見て直ちに解る如く、著者は現在喧しく云はれてゐる所謂辯證法神學的思潮とは反對の方向をとつて、廣い意味でのイデアリスムの立場をとらうとしてゐられるのである。

以上私は極めてかいつまんで原著の内容を紹介したのであるが、本著も著者の他の著書と同じく否それ以上に著者一流の完璧を極めた名文と明快鋭利なる洞察とに充ち溢れてゐる。さすがに老大家の作たるの感を今迄より一層深うせしめられた。唯だ今迄の著書に比すれば本著に於て著者は今迄になく鋭い氣焰をあげてゐられるのが幾分目についた。惜、原著の内容に就て私自身の讀後感を素直に述べる無禮がゆるされるならば、本書は既に述べた如く、先きに書かれた『宗教哲學』の前に來るべき序論であるが、先きの『宗教哲學』を讀んだ時には、著者は辯證法神學的思潮を幾分取入れんとするかに見えたのに反して、本書に於ては逆に辯證法神學に對しては背を向けて之をも誤れる宗教哲學の部類の中に編入し、著者はむしろずつと以前の『宗教哲學の本質及び其根本問題』の根本的立場に歸られ、其の根本的立場を更に細く又深く基礎づけ、一方ではそれ以後の哲學の新しき動向に順應し、他方では新しく出現した辯證法神學を念頭に置きながら論じてゐられる。但し此の以前の著者に於ては著者はトレルチ並びにウケンデルバンドの影響が強くあつた様であるのに反して、本書に於てはウォッパミンの影響が強いと云はうか、或はむしろ著者の云はれる正しき宗教哲學の方法論なるものは、要

するにウォッパミンの宗教心理學的方法と同じものになると云つてもよいであらう事は、宗教哲學を専門とする程の人々には誰しも容易に見ぬきうる事であるらし、又原著者自身の言葉からしても（一―三頁參照）窺ひうる事であらう。従つて又、歴史的瞥見に於てルッテル、カント、シェライエルマッヘル、ヘーゲルの四人が據げられた事も自ら理解出来る事であり、更には又第二章第三節に於てバルトとブルンネルが相當手厳しく批評された理由も亦うなづけるであらう。

所で問題は、宗教的體験の事實に基きつゝ事實を超越克服して宗教意識一般、即ち宗教の本質を把握すると云ふ事は、一寸考へられる程簡單に出来る事であらうか。此の問題は、トレルチの有名な『宗教史に於ける基督教の絶對性』や『基督教の本質とは何ぞや』などの論文の中で特に明白に論じられてゐる如くに、事實と價值、歴史と理念の關係と云ふ複雑なる問題を無視する事は出来ぬであらう。即ち宗教的體験の反省的自己理解として把握される宗教の本質はウォッパミンの言葉をかりて云へば宗教の『新しき體験』又は『創造的體験』の形で把握されるのであるが、然しそれは結局は個性を持つた一つの歴史的宗教の流れを引いた宗教的體験の連鎖を一一加へる事になるのであつて、個性を超越した觀念性と

普遍性との世界は唯だ歴史の彼岸に於て不斷に我々を招くものではあるが、其の世界そのものに登る事は果して歴史の此岸に於ては可能であらうか。勿論、個性を超越した宗教的體驗一般を捉へようとする努力はあつてよい。然し其の努力の結果は歴史の世界の内にあつては常に個性の束縛を脱しえなと云ふ事實を見逃す事は出来ないであらう。従つて其の意味からしてトレルチが云つた如くに、宗教哲學は最後には彼の所謂『學術的神學』とならねばならぬとの運命を持つものであらう。かくては宗教哲學は神學より出發して再び神學に歸らねばならぬ限り、宗教哲學の根本問題は神學との關係にこそあるのではなからうか。事實また現代の宗教哲學の研究の貧困もバルト・ブルンネル一派の新しい神學の出現に原因してゐる事は周知の事に屬する。従つて、今正しき宗教哲學を主張せんが爲めには、辯證法神學の立場よりする宗教哲學の批判と檢討こそ最も肝要であり、望ましきものであつたのに拘らず、本書の中でのバルトとブルンネルを扱はれた第二章第三節は、唯だ附録として取上げられてゐるばかりでなく、全篇中最も見おとりがする様に感ぜられた。且つ之は甚だ替越な言ひ分であるかも知れぬが、私の見た範圍からすると、特にバルトの神學に對する著者の認識には多分に首肯しかね

る點がある様に思へた。今此處で私に與へられた紙數を以つてしては、一々私の質疑を展開する事は出来ないが、兎に角、根本の問題としては、バルトが神學と云ふ言葉で意味する所と、著者が神學と云ふ言葉で意味されてゐる所との間には全く喰ひ違ひがある様である。それでは著者のバルトに對する批評は全然當つてゐないと云はねばならなくなるのではなからうか。とまれ本書は著者の長い間の講義と演習の結晶であるだけ實に精練され推敲されて、磨き上げられた玉の如くに輝いてゐる。後進の研究の道しるべとして永久に記念し尊重さるべきものであらう。終にのぞみ、私は本書を讀みつゝある間に、恩師である著者の講義と演習に待つたあの學生時代をなつかしくも思ひ出し、あの頃に歸つた氣持でつひ貧しい私自身をかへり見ず自分の讀後感や質疑を臆面もなく述べた事に對して深く御詫びを申上げ、それが忘恩の行爲にならぬであらう事を祈つてゐる。

(昭和十五年五月、岩波書店發行)

バルト神學の諸問題

丸川 仁 夫

最近出版された菅圓吉氏の「バルト神學」(弘文堂、教養文庫)はバルト神學入門書として好適のものである。五篇に分れ、内二つはバルト及びトゥルナイゼンの論文の翻譯的紹介。第一論文「バルト神學の構へ」に於ては充つ神學の學問性的問題、及び神學的思索の獨自性の問題が述べられてゐるが、これが本書の軀幹をなすであらう。

充つこれに就て著者の述べるところを紹介せんに、「今迄、神學と言はれて來たものを見ると、それは要するに基督教を研究する時に、普通一般の學問の方法を其のまま借用して來たものに外ならぬ。即ち今迄の神學の研究の仕方に見ると、神學を聖書神學、組織神學、實踐神學に分け、而して聖書神學は一般の歴史學的、言語學的研究方法により、組織神學は結局は哲學にたより、實踐神學は極めて簡單に技術として片附けられてしまつた。いづれにせよ其の場合、神學が學問であるのは、普通一般に學問と呼ばれてゐる所の方法をそのままか

りて來てゐるからなのである。唯だ其の方法を基督教と云ふ領域に持つて來たにすぎないのである。」ところで學問は普通經驗科學と哲學とに二大別されるが、神學はこの兩者の中間者に似るものである。「即ち神學は特定の對象に束縛され、其の對象の動きをひたすら研究する學問である。但し其の對象が啓示である點に於て神學の特異性の生じて來るのである。即ち神學は普通の經驗科學の如くその對象を自己の欲する對象に提示し又取扱ふ事は出來ない。啓示は神の欲する時にのみ起る事であるからである。」

ここに神學の特異性が生ずる。先づ一般の學問に於て最後の法廷は理性であるのに、神學に於てはそれは啓示である。「即ち最後の審判者は神であり、最後の決斷は神の言によつて下される。或は我々はかく云つてもよい。神學に於ては其の對象の認識は對象それ自身が自分を認識せしむべく自分を提供する時にのみ起りうるのである。その結果として、理性を根本として統一秩序ある宇宙を觀んとする統一組織ある學問と異つて、神學は自分を統一的秩序なき宇宙の中で臨時の應急手當として存在するものと理解しなければならなくなる。何者、啓示を根本とする立場に於ては、人は神の前に悉く罪人であり、神に叛く宇宙全體は無統一無秩序であるといふ事實

から出發しなければならぬからである。故に神學は普通の學問概念からは逸脱する。然し猶ほ神學が學問として理解される道は次の三つにある。「第一に、神學は凡ゆる他の學問と同様に特定の認識對象に向ふ事。第二に、凡ゆる他の學問の如くに其の特定の對象に向ふ爲めの特定の認識方法をとる事。第三に、凡ゆる他の學問の如くに神學はそれが此の特定の對象を捉へる爲めに特定の認識方法をとる事に對する十分の理由を示しうるからである。要するに一言で云へば、學問的と云ふ事は、自分に與へられた特定の對象に對して、自分を忘れてひたすら其の對象の動くがままに、或は其の對象の命するがままに動きつつ其の對象が何であるかを捉へる（認識する）といふ事に外ならぬ。」——かかる學問概念の許に於てのみ神學は學問たり得るのである。故に、例へば、言語學者や歴史學者や心理學者や或は哲學者が、教會が神に就て語る事を批評し訂正せんとする時は、啓示を最後の法廷とせずして理性を最後の法廷とするが爲に、従つて教會の宣教をばそれ自身の原理に従つてでなく、それとは全く無關係な原理に従つて判斷し批評することになり、かかる事が神學の名に於て行はれればその害毒たるや量り難きものがあるのである。普通の學問概念と異なる「神學」が自己を取て學問と呼ば

んとする實際的興味の如何は兎も角として、神學が一學問たらんとする時には、それは神學が自分自身に與へられた對象を認識する時に、何處迄も其の對象の動くがままに忠實に従ひつつ其の對象を認識すると云ふ事によつて、神學自身が學問と考へてゐる所を實證して見せると云ふより外に方法はないのである。而して神學する者は神の啓示の前に立つ者であるが故に、自分勝手に自由に思索する事はゆるされぬ。「常に其の對象によつて其の思索が呼びさまされ又導かれて行かねばならぬ」のである。バルトの言葉を借りれば「神學的思索は常に其の對象によつて呼びさまされ、束縛され、規定されねばならぬ」のである。「神學の思想は對象を主辭とする言辭^{プロポジション}として形造られねばならぬのであつて、神の言を客體とし、人間を主體としこの客體と主體が相對立するものと見ておいて、而して神の言を聞いた人間が何をするかと云ふ事を問ふのは神學の任務ではない。」

この神學的對象、神の言、換言すれば、聖書の證^{ホグ}の言の中に於て聖靈を通して今も昔の如くに働き語るイエス・キリスト、このキリストは歴史的實在であり、神學的思索は此の歴史的實在から離れる事は出来ない。従つて、神學的思索は常

に聖書に基き聖書の註釋と云ふ形をとらねばならぬ。「神學的思索は常にキリストからして、キリストへ向つて、キリストを通して、考へねばならぬのである。つまり聖書的に考へねばならない。……又、神學的思索は其の聖書に書かれてある歴史を扱ふ場合にも聖書以外の資料に訴へることは出来ない。若し訴へるとすれば、それは啓示が最高である事を忘れて理性を最高とする立場に墮する事である。……」

「次に神學的思索の對象たるイエス・キリストは歴史的實在であるばかりでなく、又眞理でもある。眞理とは此處では勿論啓示の事を云ふ。而して啓示とは光を闇から、眞理を闇から絶對的に區別する働きを云ふ。従つてイエス・キリストに束縛されて思索する神學的思索は區別する又は批判する思索である。詳しく云へば、神學的思索は、聖書の證に耳を傾けつつ聞いた事をば、聖書以外から持ち込まれて來た異分子から區別しなければならぬ。」ここに「論争神學」或は「批判神學」の名を以て呼ばるべきものの位置がある。この神學的思索の第二の任務が第一の聖書註釋に血の通ふつながりのあることは言ふまでもない。

「第三の神學的思索の對象としてのイエス・キリストは、彼を信する者には生命であり、又救ふ力である。従つて此の

神學的對象によつて束縛されて動く神學的思索は、單に註釋や批判であるばかりでなく、生命として又救ふ力あるものとして必然的に宣教（説教）とならねばならぬ所の意味からして、神學的思索は説教的思索であると云ふべきである。」

ところで以上の聖書神學、批判神學、實踐神學の三つはその活動に當り、各均衡と調和を保ちはしないし、又保つことをゆるされないものである。即ち「教會に奉仕する特定の時代と特定の人物とが、其の教會の課題の中のいづれを特に高調するか——註釋を高調するか、批判を高調するか、或は又説教を高調するか又夫々の中での部分を高調するか——に就て夫々異つて來ると云ふ事は單にゆるされるばかりでなく、寧ろ命令される事である。其の意味に於て神學的思索は一方に偏する事がゆるされる。尤も此のゆるされると云ふ事は、必然にさうなると云ふ意義を持つてゐなくてはならぬ。即ち今述べた所の一方に偏すると云ふ事は、單なる氣分や一時的感情から出た事でなくして、神よりの賜として又命令としての事でなくてはならぬ。「神の言に忠實に服従する事からして必然に出て來る所の雜多性は、教會の歎くべき事ではなくして、寧ろ感謝すべき事である。」

更にこの神の言への忠實さから出て來る結果として「今日

決斷した事とは違ふ事を、明日決斷しなくてはならぬかも知れぬといふ事も生ずる。それは、人間の力ではあばき得ない神の秘密が神學的思索に先立つからである。従つて神學思想は變つて行かねばならぬ。神の迫る命令に答へて決斷し、新しい神學に轉向するといふ事が起らねばならなくなる。「自分の御都合主義の爲に神學思想を變へる事は勿論いけない事である。然し又自分の主張にのみ忠實であらんとする事は、自己中心と云ふ罪の行爲に墮る事になるといふ事も忘れてはならぬ。眞にイエス・キリストに束縛され、自分自身を見ないで、イエス・キリストにのみ目を向けてゐる者は、イエス・キリストの命ずるままに神學して行く筈である。」

本書第二論文「バルト神學における中心的なもの」に於ては、特にバルトの「死人の甦へり」と「我信す」の二書を擧げて、キリスト中心の神學、或はキリストの甦りの神學、従つて換言すれば中間時神學であり、又終末論的神學と稱すべきバルト神學の本質が解明されるが、これ及び次のバルト教義學中の隣人愛に就ての紹介は略して、第四の「バルト神學に於ける哲學の位置」に關する論攻に就てみるに、結論から言へば、神學に於ては先にも述べた如く神の言が對象である

に比し、哲學——ここで要請されるのは「基督教的」哲學であるが——に於ては神の言が前提であるとされる。哲學は人間の自己反省、自己理解を志すものではあるが、その自己反省、自己理解は、神の言が聞かれた時にのみ初めてあり得るもの。「我々人間の本當の正しい姿は自分自身に對して責任を持つ事ではなくして、他人に對して、汝に對して責任を持つ事であると云ふ事、その事を人間に思ひ起させる事」、人間は本來他人に對する責任の中にあるもの（神の言は我々に向つて語り來る他人の呼びかけの中でのみ我々に語られるのであるから）、かかる者として自己を理解することを教へるものが哲學である。従つてそこには他者を通して働き語られる神の言が前提されてゐなければならぬのである。故に、神學が神の言に對する直接的な證であるに比し、間接的な證である。又換言すれば神學が神の言の現實の活動を研究對象にするに比し、哲學は神の言の可能性を研究對象とするのである。——この問題に於て著者はバルトとゲーガルトンとの差と指摘し、基督教哲學は基督教人間學でなければならぬが、然し基督教人間學は哲學に屬すべきものであつて、神學に屬すべきものでなく、ゲーガルトンの仕事はバルトの言ふ基督教哲學の領域にあるので神學そのものでないにも拘らず、それを神學と

せんとするところに問題が起るのだと説明されてゐる。

菅氏の理解されるバルト神學の結構の要點は大體以上の如くであると思はれる。——もとより著者も言はれる如く本書はバルト神學の入門書或は序説であり、なほ多くの問題が残されてゐるが、さて、このバルト神學に對して最近一二の批判書が著れてゐる。その一は佐野勝也博士の「宗教と人間」(第一書房)である。佐野博士はセルパン八月號の自著の紹介文に於て「宗教とさへ云へば直ちに神や佛の問題とのみ一般に考へられてゐる。宗教が、さうした對象を求めてゐることはまぢがひない事實である。けれども、かうした神や佛を求める人間とは一體どんなものであらう。宗教信仰において人間はどんな地位にあるのだらうか。神あつての人間であらうか、人間あつての神であらうか。そこには大きな宗教哲學上の問題が横たはつてゐる。思ふに現代の宗教哲學、神學の根本問題は、此の問題を中心として動いてゐるのではあるまいか。カント主義的な觀念的の哲學が漸く傾きかけて、實在論的傾向が著しく頭をもたげて來たのと併行して、神を中心に置かうとする辯證法神學が、古き新カント派的、苦しくはシュライマッヘルの神學へ反抗して現れて來た。そしてあらゆる人間的なるものを危機に陥れることに依つて神を復活させんと

した。いまや人間中心的な宗教哲學、神學は、壊滅に歸さるゝとしてゐる。それで良いのであらうか」と。而して又本書の序に於て「バルト神學が神學及び宗教哲學界に與へた影響は著しい。我々はこれを無視して現代の宗教哲學に就て語るを許されない。然しながら、我々はバルト神學に留まるべきでないと思ふ。むしろバルト神學を踏み越えるところに今後の神學、及び宗教哲學の進歩はあると信じてゐる。かかる立場から私は先づバルトを公正に批判し、今後の神學及び宗教哲學が進み行くべき道を明かにせんとした。バルトは人間を否定することに依つて神を確立したのであるが、かくして確立された神と人間とは、如何にして相關係し得るか。神によつて懷かれ神の言を聞いた人間は如何になるか。これ等の問題について、バルトの根本的立場を維持する限り充分に答へられないではあるまいか。これが私がバルト神學に對して懷く疑問である。……此の問題の解決のためには、今一度過去の神學、宗教哲學を顧みる必要がありはしないかと思つてゐる。」

既に以上の所懷に於て見られる如く、著者はバルト神學に於ける人間の地位を再検討し、この神學の難點を衝かんとす

るのである。

今、第三の論文「バルト神學の難點」に於て要約的に述べられたところを見るに、充つ第一の問題としては、「人間が神の言を聞く」とすれば、人間には神の言を聞く能力があるのではないかとのことである。」(即ちバルトブレンナーとの論争に係はること)。これは哲學的問題として暫く除外するとしても、第二の問題は神學以外の問題として放棄するを許されないものである。それは即ち「とにかく人間は如何にかして神の言を聞き得る、否むしろ神に依つて神の言を聞かされるのであるが、かく神の言を聞いた人間的存在は如何なる性格を有するであらうか」といふこと。「バルトに依れば、神の言を聞いたところの存在は、神に依つて造られたところの新しき被造物である。此の新しき被造物と神の言との間に、何等か互に相適應するものが存在することは、バルトも又これを認めてゐる。……而してかくの如きことを主張することは、カトリック的な『存在の相似性』、神秘主義、同一哲學に陥る危険あるに拘らず、これを明瞭にせざるを得ないと云つてゐる。かくの如く、神の言を聞いたところの人間は、勿論、經驗的人間とは異なつた別段の存在であるとしても、それが神的存在でないことは明かである。さすれば、かくの如き存

在を認めることは、神と人間との無限なる質的相違なる根本前提に變容を來らせ、その結果、彼の神中心の神學に破綻を生ずる危険が潜んでゐることは、バルト自身の云ふところに依つても明かである。」

さて上に掲げて二つの問題の中、先の問題に就ても、他の論致に於ては論ぜられてゐるが、對バルトのブレンナーの論述は暫く除外して、バルト自身、神の言によつて新生する人間を如何に考へてゐるか、「バルトにおける結合の問題」に就て見よう。著者は「ロマ書」によつて、バルトの言ふ死か絶滅に非ざることを述べ、「古き人と新しき人との間には、何等かの聯絡が考へられてゐると云はなければならぬ。そこには、古きものから新しきものへの成長發達は、勿論、考へられ得ないのであるが、然も、古きものが絶滅されて、全然新しきものに依つて置き代へられるとは考へられない。むしろ却つて古きものの分裂によつて、そこに、これに對立するところの新しきものが成立したと見るべきである。勿論この場合、古き人に分裂を來らせるものは、古きもの自身が有する力ではなく、神から來るところの力である。即ち、下からでなく、上からの力である。然し兎に角、古き人の絶滅によつて新しき人が再建されたのではない。さうではなくして、

古きものの轉回に依つて、即ち、古きものの辯證法的棄揚に依つて、新しきものが成立したのである。さすれば、古きものと新しきものとの間に、何等かの連絡ありと考へざるを得ない。」而して最近の著「教會教義學」に於てもその立場は

差異なしとして次の言が引用されてゐる（教義學四八頁）こ

こに即ち死において却つて死が克服され、否定において否定が克服される復活は實に十字架の力であり、生命獲得は生命喪失の力である。……此の我々自身の存在がその最も深き根抵及び力に至るまで、徹底的な危機に置かれ、此の危機に於て父なる神の意志が行はれることに依つて、我々自身の存在が新たにならなければならない。父なる神が我々の生命を欲するのは、死に依つて永遠の生命へ至らせんがためである。

神が我々の死を欲するのは、死を通じて我々の生命を永遠の生命へ至らせんが爲である。神は、我々の生命が死から永遠の生命へとかくの如く通過することを欲する。神の國はかくの如き新しき誕生である』と。かくて著者は「我々は、依然、古き人と新しき人との間に、或種の連絡を認めざるを得ないではないか。而して、古きものと新しきものとの間に何等かの連絡あるものとすれば、かかる連絡の基礎となるものは、古きものうちに存在しなければならぬ。かくしてここに

も、ブルンナーの云ふところの結合點の問題は、當然考へられざるを得なくなつて来る。」しかもこの結合點をブルンナー的に主張することはバルト神學の根本命題に拘はることなのである。

而もこの問題は執拗にバルト神學につき纏ふ。著者によれば「人間が神に就て考へ得る唯一の道しるべ」は宗教的體驗であり、「人間の宗教意識、若しくは體驗を無視して神について語ることは不可能である」が、そしてバルトも之を全面的に否定するのではないが、然し「バルトにおいては、人間に依る神の言の認識が何であるかは、人間の信仰の意識を分析するといふ形式において記述すべきではない。さうではなく、神の本質によつて人間の信仰の意識に向けられたる要請なる形式に於て記述すべきである」と。換言すれば又、「バルトは、信仰の意識と神の言との類似といふことは、餘くまでもこれを否定する。だから、神の言の認識が如何なるものであるかを、信仰の意識を分析することによつて知らんとするのはあやまりであるといふ。只然し、此の信仰の意識へ神の言の本質に依つて向けられた要請があるとして、此の要請を探究することによつて、神の認識が如何なるものであるかを知り得るとする」と。

即ち、信仰の意識そのものは、見、とらへ、分析し得るもので、人間の経験及び行爲に外ならず、これはそれ自身として空虚であり、暗黒であり、そこでは神の言の認識は不可能であるが、然し、この現實的には不可能であるものが、要請としては可能とされる。そこにバルトの「信仰の相似性」なる主張がある。そしてその相似性の力によつて、教會も、教會的告知も教義學も存在し得るとされるのである。そこで著者は言ふ。

「バルトの云ふところの教會、信仰告白、告知等が非現實でない限り、人間の可能性と神的可能性との相似性の問題も、當然考へられざるを得なくなる。これに依つて人間の思想や言が豊かにされないまでも、然も神の言が人間の思想や言となり得ることは、バルトの明言するところである。ここに我々は、人間性否定に出發するバルト神學が、反對に著しく人間性肯定に轉向することを發見せざるを得ない——勿論それは人間性の否定に依つて得られた肯定であるとしても……もしかく否定によつて得られた人間性の肯定さへ主張し得ないとするれば、バルト神學は、一個の懷疑的な神學に陥るより外に途はない。」かくてバルトはその學神的人間學を許容することにないのであるが、然しそれは著者によれば不明瞭、

不徹底なるを免れないのである。

「バルトは神方においては人間學を否定しながら、他方においてはこれを肯定してゐる。彼も云ふが如く、絶對的に人間について語ることを否定すれば、神の言そのものについて語ることは不可能だからである。バルトに依つて否定された人間と、肯定された人間とは、別個のものであることは云ふまでもないが、然も、後者、即ち否定を通じて得られた人間性は、決して非直觀的なものではない。非直觀的たるべき要請下にある人間に過ぎない。」かくて先に掲げた如くバルト神學の根本前提に疚く如き結果を招くことになるのである。

ここに於て著者はバルト神學がカント的觀念論から離脱し切らずにある點を指摘しそこにバルトの根本的立場を不徹底ならしめる所以のあることを言ひ、その徹底の爲めには更にそのうちにある觀念論的哲學を清算すべきを主張する（「バルト神學における觀念論的要素」）。

著者はバルト神學に於ける聖書理解の問題に關しても亦その矛盾を衝く。バルトの傾向の大體としては、所謂歴史的、批判的研究は重要視されない。一要するに聖書の歴史的・批

判的研究は、只「餘計なものでない」といふだけで、それなくしても聖書の正しい理解には何等の故障を生じないと云ふのがバルトの本意らしく思はれる。」然しバルトもかかる批判的方法の權利と必要を全然無視するのではない。少なくとも「原初的研究」としてその價值は認めてゐる。ところで、かかる方法は勿論人間の能力勞作に依存するのであり、その價值を何分でも認めてくれば、そこに復も人間の位置が再建される矛盾を生ずる。「歴史的・批判的研究の權利と必要とを認めることは、結局は、人間の努力を承認することであり、これを承認することは、辯證法神學の根本前提と矛盾する結果となる。即ち辯證法神學は、聖書の歴史的・批判的研究の權利と必要とを承認することによつて自家撞着に陥らざるを得なくなる。」——本書中の「歴史的・批判的方法と靈的理解」及び「宗教の歴史的研究とその絶對性」なる論文は共にこの問題に係るものである。

以上、佐野博士のバルト神學批判の要點はその人間觀に關する矛盾不徹底の追求にあり、人間性を新しき光の中に再建せんとするにある。即ち「バルトに依つて果された神學の革命を充分に顧みつつ、見失はれたる人間性を再發見すること、これが今後の神學に與へられた課題である。」そして「バルトによつて死を宣告された人間の復活」の一傾向として、バルト自身の信仰の相似性」を指摘し、それは實にバルト神學自らの修正に外ならぬとされてゐる。かくて「バルトを理解するとはバルトを超越することなり」と。——然し未だ問題の批判的提出であつて、その充分な解決は今後の神學界の「課題」として残されてゐるやうである。

バルト神學に對する最近のいま一つの批判は波多野博士の「宗教哲學序論」(岩波書店)中にある。博士は「宗教哲學は宗教的體驗の理論的回顧その反省的自己理解でなければならぬ」との主張に立たれるのであるが、バルト神學に對する批判は、先づバルトとブルンナーとの自然神學的論争に關連して進められてゐる。

自然神學論争の重要課題として、普遍的啓示と特殊的啓示、創造の恵みと救済の恵みとの區別の問題がある。もとよりこれはキリスト教神學の領域に屬する問題であり、「宗教哲學が容喙すべき事柄でも、ましてや究極の解決を與へ得る事柄ではない。」然し、「キリスト教神學も學問として成立つたため神學の發言に敬意を表する必要があるならば、吾々はここに重要なる一二の點に關して若干の示唆を與へ得ると信ずる。」

かくて著書は先づバルトとブルンナーの態度を要約する。バルトは言ふまでもなく先の兩啓示の區別を否定する。「バルトは驚嘆に値する集中力と徹底力とをもつて救済における以外の啓示と恵みとを否定しようとする。普遍的啓示を認め従つて人間性に固有の意義を許すことは畢竟神の全能より何ものかを削減し救済の恵み以外のものに——この場合人間性——救済を成遂げる獨立の能力を付與するに等しい。これは神と人との協力を認める點においてペラギウス主義の變裝したものに過ぎぬ。人間の存在は罪人であるといふに盡きる……」これがバルトの主張の要旨である。これに對してブルンネルは「罪人であることによつて失はれるには至らぬ人間性に固有なる特異の地位を許さず、従つて自然及び文化即ち創造における普遍的啓示を認めぬことは、結局救ひのみならず罪そのものをも不可能にはらしむべきを説く。」即ち神に對して責任を負ひ得るものとしての人間の主張である。

さて、バルトの長處はその論理的徹底にあるが、そしてそれは貴重ではあるが、然しそれは「要するに主として形式的の事柄であり、與へられたる現實的事態の率直なる要求の前に自ら抑制も場合によつては退却も厭ふべきでない。さもなければそれは徒らに空論を助長するに過ぎぬであらう。

獨立なる自我や主體が神に向つて立つといふことは神の全能及び絶對的實在性とは論理的に矛盾するが如く見えるがそれは神と自我とを客體的平面に並べて従つて境を接する二個の觀念的存在者として取扱つてしかして兩者間の關係聯關を見ようとする觀想的態度より來つた矛盾であつて、この態度そのものの當然の歸結に過ぎぬのである。何となればここでは神は觀念的存在者として取扱はれることによつて固有の絶對的實在性を棄權し相對的觀念性を甘受すべく成下るを餘儀なくされたからである。絶對的實在者に會はうとする者は先づ論理の支配する國を棄てて宗教的體験の世界へ赴かねばならぬ。そこでは論理的に矛盾の如く見える事柄が却つて基本的事實なのである。神の言葉はそれを聽くものの實在性を要求する。……創造は自己の向ふに實在性と獨立性とを設置する神の全能の啓みの現れとして不可思議を極めたる事實である。それ故宗教的體験の立場に立つ以上、救済の恵みの基礎をなすものとして創造の恵みを肯定するは、神の恵みの領域を侵害する人間の權利を承認すると決して同一ではない。……創造こそ基本的觀念であり、救済はいはば第二段の創造、罪人の『無』より救はれたるものの『有』を造り出す創造の特殊の姿と見るがむしろ事態の眞相になかつた正しき理解である

三」。かくて著者はブルンネルの立場に於て（それは直に彼の所説の具體的内容を是認する意味ではないが）バルト的立場をはつきりと批判し否定するのである。

第二に論ぜられるのは自然神學の成立不成立の一般的問題に關連してである。自然と文化とは何人も日常接觸する現實的存在であり、その否定無視は實行不可能であり、従つてブルンネルの如く自然神學の成立を承認主張することはキリスト教神學としても當然の義務とされる。「ただ問題は、それが學問としていかなる形態と組織とを示すかに存する」のであると。

抑々「神學は、神學者自らの好むと好まぬとに拘はりなしに體系的であること又自然及び文化の問題を取上げることの必要に迫られてゐる。しかもこの際、神及び啓示といふあらゆる存在及び、生に對して根本的究極的原理的意義を有する事柄を對象とするのであるだけに、それと聯關して問題となる自然及び文化の取扱ひ方は同様に根本的原理的でなければならぬ。これは哲學的論究を要求するといふことでなくて何であらうか。哲學なしには神學の成立は望まれぬのである。バルトもこの當然の理を全く回避することはなし得なかつた。

しからば如何なる態度をもつて哲學に對すべきであるか。神學が哲學より借りた言葉を語らなければならぬ際にも、その言葉と思想とはその對象（即ち聖書に記録されたる神の啓示）によつて徹頭徹尾規定されねばならぬとはバルトの答である。それは確かに神學の立場に於ては重要な原則である。然し具體的にはそこに恐るべき缺陷がないであらうか。

「とに角かれが神學者の服膺すべき實踐的規則として述べてゐる所は、いかなる哲學的概念哲學的教説にも豫め囚はれることなく必要に應じて自由に取捨選擇すべしといふに存する。これは、哲學及び哲學的理解を全く臨機應變の處理に任すべき又任せ得る事柄となすものであつて、皮相の觀察にはいかにも屈託をも偏をも知らぬ自由豁達的心構へと映ずるであらうが、實は無能と怠慢との隠れたる正體を思はず知らず見透かせる都合主義方便主義に外ならぬ。……」

而して最初から自然神學の成立を主張するブルンネルも（自然神學は特に哲學を要求する」のである）、その原理的論究に於て甚だ缺けるところが、彼が哲學的意義に富む論述を屢々なすに拘らず、この原理的體系的關心に缺くるとたる大なるを特に遺憾とされてゐる。

かく博士はその宗教哲學の立場よりバルト神學を、特に自

然神學の問題に關連して明快に批判し、「正當に成立し得るであらう自然神學は宗教を、自然的並びに文化的生との聯關の觀點よりして、從つて生の全體においてその占める地位と現はす意義との觀點よりして、考察し理解する哲學を土臺として支柱として要求せねばならぬ」と主張される。

以上の問題が先に佐野博士の批判の組上にのぼつた問題と密接な聯關をもつものであることは言ふまでもなからう。

バルト神學は一面に於て甚だ尖鋭な徹底的な思想であり、且つ魅惑的な力をも有してゐるが、それだけに又他方に——如何なる大思想とてさうであるが——多くの批判論難の的となる運命をもつてゐる。今後の神學界・哲學界に更にその諸問題に就ての嚴密な檢討が行はれ、更に新たな建設的努力のなされることは望ましい。

會 報

會 務

大 會 豫 告

本學會第六回大會は來る十月十九、二十兩日、京都龍谷大學に於て開催されるが、研究發表申込者も七十名を數へ、今迄にない盛會を豫想されてゐる。既報の豫定プログラムのうち、公開講演會は都合により取止めとなつた。また研究發表者多數のため、會員の發表時限を已むなく一人十五分以内と變更し、その後の申込者には本大會に於ける御發表をお斷りするの餘儀なきに至つた。これらの點、各位の御諒承を賜りたい。詳細のプログラムは近日中に作成の上御案内申上げる豫定である。

會 員 名 簿

本年度會員名簿は會誌第二第四輯の附録として十二月初旬發行の豫定であるが、會員各位に於ける住所變更等の向は至急御一報願ひたい。

會 員 移 動

入會（○印維持會員）

本誌寄稿者紹介

長澤 信壽氏

龍谷大學教授

竹園 賢了氏

文部省教學局囑託

高田 修氏

東京帝國大學印度哲學科出身

棚瀬 襄爾氏

東亞研究所員

館 熙道氏

東京帝國大學宗教學科出身

古田 紹欽氏

大倉精神文化研究所員

細川 龜市氏

法政大學教授

増田 福太郎氏

國民精神文化研究所員

鳥越 憲三郎氏

關西學院大學法文學部助手