

# 神・宇宙・人間

帆 足 理 一 郎

マックス・シェアラがいふやうに、宗教上の神と形而上學における宇宙根原ウニベルズナルとは同一體であるかも知れない。けれど二者は意圖的に (als intentionale Gegenstände) その本質を異にする。宗教意識における神は、もつぱら宗教行爲の中にあり、體驗されるものであつて、哲學における如く、實在についての合理的思索ではない。宗教の目的は神との活きくたる靈交による人間の救である (Max Scheler: Vom Ewigen im Menschen, 8 Aufl. S. 327-9)。宗教はかやうに救又は解脱を求める意圖に特異點をもつ。哲學が宇宙の自存的實在 (Eins & so) に對すると、宗教が神に對するとは、その態度を異にする。本質知の態度は、知りぬかうといふ點において、いくらか征服的であるが、解脱知の態度は謙遜と敬虔のそれを失ふことはできない。敬虔に救や恩寵を求める態度は全人的態度であつて、人格的ならざるをえない。人格的態度において、吾らは神と人、神と宇宙との關係に關する知識についても、抽象的、機械的、科學的な方法を以てすることなく、綜合的直覺 (直觀) や類比を以てする人間的方法による外はない。

かうした宗教的態度を以て、ここに神と宇宙との關係を考へる。神と宇宙とを同一視すれば、事は簡單だ。スピノツアの宇宙即神觀（デウス・セキエ・エ・グロ・コエ）やヘゲル派の萬有在神觀（パニチエ・イン・ゴット）（宇宙は絶對精神なる有機的組織の中にありといふ説）は概略汎神觀に屬するのであるが、汎神觀をとれば、神と宇宙との問題はなくなる。代りに、惡の存在といふ宇宙の缺陷に關する問題は、直に神の不完全に關する問題となる。神と宇宙とは同一であるからだ。何故に宇宙に自然惡（天災地變）や人間惡（罪、病、惱）があるか。それは宇宙の本質的構造に内屬するものか。宇宙を絶對完全と見るスピノツアは辯じていふ、それは觀方の相異から來る。惡は部分的、時間的見地から物を見ることに基づくのであつて、いかに完全なものでも、その一部分を全體から引離して見れば、不完全だ。超時空的に一切を遠觀せよ、宇宙はその「永遠の相（永久の相）において（*in aeternitate*）完全圓滿、圓融無碍の實在であると。またヘゲルにおいても、惡は實在せず、世には善のみであるが、惡ありと見えるそれは置き場所を誤られた善に外ならぬ。適者を適所においた場合、總ては善であつて、惡は即ち過誤にすぎない。

かく、人間惡も自然惡も、或は錯覺と見、或は過誤と見て、本質的實在にあらずとなし、従つて宇宙は絶對完全なりと見ることは、善一元の立場を徹底することにはならぬ。けれど、惡は過誤なり錯覺なりとしても、事實、その過誤や錯覺が吾らを惱ます以上、錯覺や過誤の存在は直に以て宇宙即ち神自體の缺陷と見るべきではあるまいか。或る人はいふ、自然惡も人間惡も、それは畢竟人間生活に關聯した惡であつて、人間の見解に外ならず、神（宇宙）は善惡の彼岸にある實在であつて、神を善とか惡とか限界すること既に神の絶對性を毀損するものであ

ると。かく見ることは絶対性の辯護には役立つであらうが、それは人間と神とを絶対隔離するものである。人間の善悪と没交渉なる神に祈り又はさうした神と交渉する人生はありえないが故に、それは結局、宗教の否定に終るであらう。吾らのいふ善悪と神の善悪とに深淺の違ひこそあれ、全く本質を異にして、神は善悪の彼岸にありといふならば、それは人間と没交渉の存在だと明白するに外ならぬ。さうした神を全體的に見て、或は本質的に見て、なほ善なりといふは、「善」といふ言葉の濫用ではないか。

傳統的一神教においても、悪の問題は神と宇宙との關係について、神の完全性を一層困難ならしめる。凡そ宗教において、神を善悪の彼岸にあると見ることは不可能で、むしろ神こそ眞に善であり、或は絶対善であると見るのが宗教信者の普遍的態度だ。ドイツ語の善 (*Gut*) と神 (*Gott*) とは語原的に同一だと聞く。善にあらずんば神にあらず、善は神の根本本質である。されば、傳統的一神觀において、神を絶対完全、萬善萬能の實在と見て、しかも神が全宇宙を創造したと見ることは、直に悪の問題に達着して、不可解に陥る。

完全なる神の世界に、どうして悪が存在するか。傳統的一神觀では大凡そ三つの辯明が用意されてゐる。第一は、事物の本質上、善悪の對照は必然的なものであるから、善のある世界には悪の存在を避けることはできない。造物主が宇宙創造の際、悪を置けんとしたならば、善をも創造することはできなかつたのであるから、善も悪もない世界よりは、悪が介在してゐて、善のある世界の方がましだといふので、可能的最善を選んで、神は此世を創造された。現宇宙は可能的最善の世界 (*the nicest of all possible worlds*) であつて、事物の本質上、善のある世界にはその反對の悪を避け難しとすれば、それは神の力の缺陷ではない、神は正しいと見るのがライブニツ

ツの「神正論」の主張である。現代の學者にも、神が事物の本質上出来ないことをなしえないとて、神の絶対性を害ふものではないと見る者も相當にある(例へば、D. M. Edwards: *Philosophy of Religion*)。

だが、傳統的一神觀において、神は虚無から (*ex nihilo*) 宇宙を創つたといふ。虚無から造つたとすれば、事物の本質も神の創造に成るものであらねばならぬから、完全な善の神は善のみを事物の本質とすることができたはずだ。もし事物の本質が神の創造以前に決定されてゐたもので、神はそれに従つて創造の歩を進められたとすれば、神の絶対性を拒否せねばならぬ。そは恰も中世人が論争したやうに、神が善を意志し又は善に従つて行動するとすれば、神は絶対ではなく、神の意志する所總てそれ善なりと見るならば、神の絶対性は成立つ。だが、その場合、絶対神は事物の本質を、いかやうにも意志しえたはずではないか。とにかく、善惡の對照を要するのは不完全な現宇宙のことで、絶対完全の神が惡の對照を必要とする理由はありえないから、この辯疏は成立しない。

そこで、第二の辯明にいふ、惡の存在は事物の本質に基づくのではなく、絶対完全の神は完全なる世界を作りえたのであるが、苦難のない處、確乎たる品性は練成されない。艱難汝を玉にするといふ。惡は善なるものを育成する教育手段として避け難いと。これもしかし絶対神の辯證とはならぬ。絶対完全の神なれば、善の手段を以て善を育てることができたはずだ。人間の類例を以てすれば、善の目的を達するために惡の手段を用ゆる場合、彼は善人とはいへない。絶対善の神は教育的にも善のみを用ひて、善なる品性を練成しえたはずだ。ミル(Mil-

Mill: *Essays on Religion*) のさふ如く、苦難は多くの場合、人間を萎縮さす。苦難と戦つてこれに打克ち、善果を收めるものは寧ろ例外で、十中の八九は苦難の犠牲となる。善のみぞ善を育てるに最も適當な手段で、萬能

の神が悪を教育手段とするはずはない。

處で、第三の辯明はいふ、神は人間に自由意志を與へられた。意志の自由は善と共に惡を選ぶ自由を意味する。人間惡は故に自由意志の行使の結果であり、ひいては、その懲罰として自然惡の發生も考へられるが、自然惡は別問題とするも、とにかく此世に苦惡の存するのは、人間が自由意志を濫用した結果だと見て、そは神の責任にあらずと辯疏する。だがそれは不合理だ。親が子供の玩具として、正しい使途を知らない子に、鋭い刃物を與へたと想像せよ。そは果して賢明な行爲でありうるか。兒がその使途を誤つて大怪我をした時、そは親の責任にあらずと辯明しうるであらうか。のみならず、トウマス・ハックスレイの如き、人間は善をなす自由のみで澤山だ、惡をなす自由までも授かる必要はないと反抗する。事實、傳統的一神觀では、神は絶対自由にして、しかも惡をなさぬといつてゐる。然らば、天地創造の際にも、絶対自由にしてしかも惡をなさぬ意識體を創造しえたはずだ。絶対完全者が自己と同様な完全者を創りえなかつたとすれば、結局、造物主自身が絶対完全でない證據ではないか。拙い大工は拙い家を建てる。宇宙が不完全なれば、不完全な宇宙を創つた神も、不完全といふ外はない。

## 二

宇宙に諸々の不完全が存在する限り、不完全な宇宙を創造した神は不完全であるか、もしくは、之に反して神は完全でも、神が全宇宙を創造したものではないとすれば、問題は解決される。即ち神は完全なれど、神が宇宙を創造する時、非神的な既存の材料を使つたとすれば、その材料に遺存する惡があつて、宇宙を禍してゐると見ることもできる。これカントやミルの二元的解決法であつて、カントは神は宇宙の全創造者ではなく、その建

築師に外ならぬであらうと想像してゐる。然らば、その非神的な既存の材料はどうしてできたか。それも神と共に自存の實在（*Realität*）だといふことになれば、宇宙は二元的な根源をもつことになつて、従來の獨一神教では之を是認すべくもあらぬ。

ベルシヤ教的な二元觀をとつて、一切の善は神から、一切の悪は魔からきたものと見れば、悪の存在の問題は難なく解決できる。けれど獨一神的熱情において、神を全宇宙の全創造者と見る場合、現宇宙が悪を包容する限り、神自身不完全な神だと見るより外に解決の方法はない。然らば、宇宙の完全性を否定すると同時に、神の完全性を否定して、神も宇宙も共に進化發展しゆく存在だと見るの方が、後に述べるであらうやうに、宇宙人生を意味づけるものであると同時に、二元的な見方に附隨した難局もたやすく免かれうるであらう。例へば、ベルシヤ教では善悪二元的ではあるけれど、結局、悪は克服されて善一元に歸するのであるが、最初から根本的に異つた二元的性質のものが、どうして一元に歸するか、不可解ではないか。之に反して、一元的にも二元的にも見ないで、宇宙が渾沌よりいでて、限りなく善美の理想に向つて生成發展しゆく世界だとすれば、善も悪も永遠に混淆して存在し、一方が他方を征服し盡すことなくとも、進歩的に勝を占めてゆく進歩發展の世界を想像することができる。

さつたい、宇宙を神に創造されたものと見るからこそ、困難が起るのだ。それは神が宇宙の外にあつて、陶師が陶器を造るやうに、宇宙を創造したと見るからだ。宇宙とは全實在の總稱であつて、無限に擴充せるもの、それを神が宇宙の外にあつて創造するとは、稚氣滿々たる話だ。尤も、現代の相對性原理に従へば、宇宙は有限であ

るといふ。例へばアインシュタインは宇宙の周囲は一億光年といひ、全宇宙の重量は十グラムの五十四乗だと推定し、ジッタア (M. J. J. J. J.) は宇宙の局限は二十億光年ともいふ。が、要するに有限説に従へば、現宇宙は重力の關係によつて、諸星體が一中心に集中されてゐるから、光の如く一直線に進行せんとするものも、引力の關係によつて曲線的に引きよせられて、並行線も結局合流するに至るといふ宇宙の曲率を信じてゐる。かく宇宙が有限だとすれば、有限なる宇宙の創始といふことも考へられるが、他の一説によれば、宇宙は無限であつて、絶えまなく膨脹しつゝありといふ。即ち地球から一千万光年を隔てた星雲は一秒九百哩の速力で遠ざかり、五千万光年隔てたものは四千五百哩の速力で遠ざかりつゝあり、この宇宙的膨脹は數十億年前に始まつたもので、それ以前からも絶えず膨脹し來れるものか不明だといふ。さうした宇宙に起原ありや否やは想像し難い。神がもし中世人の想像せし如く、*Einmal* 又は *Einmal* であるならば、宇宙も同様に *Einmal* 即ち自存體と見てよいではないか。

宇宙とは前にいつた通り全實在の總稱だとすれば、神が宇宙を創造した見るよりは、神は宇宙の中にある主たる實在であつて、創造的な神 (Creative God) ではあるが、創造神 (Creator God) ではないと見ることが、神と宇宙との關係を正しく解する根本的要所ではあるまいか。以下、吾らは此の見地から、神と宇宙との關係を思索する。

現代の天文学によれば、渾沌たる星雲の情態にありしものが凝固して天體を成し、わが太陽系統の如き秩序整然たる星群の運行となり、その内の或物には生物發生し進化し、更に高等動物には心理の進化を活現し、更に人

類にありては精神生活の發展となつた。學問、藝術、道德、宗教とあらゆる文化的方面において、歴史的に進化發展しゆく現實を基礎として類推すれば、曆に六十年毎の繰返しはあつても、人間歴史に反復はなく、一切は日々新奇の事象を産出して、創造的に進化しゆくものと想像される。従つて、宇宙全體も反復なき一回的現象として限りなく創造的に進化しゆくのが、その實相だと斷定して差支ないではあるまいか。

宇宙を自存體(自己存在)として無限に創造的進化の過程にあるものと斷定しうる場合、神の觀方に二つの可能がある。一は、神は宇宙の創造者ではなく、宇宙自體の善美なる方面に對する吾らの敬虔なる綜合的直覺であるといふのであり、他は、神とは宇宙の善美なる創造的生命力を人間的な言葉で、敬虔にさう尊稱するのであつて、その創造過程に働いてゐる諸力の結合如何によつては、それを妨げる處の力も働き、そこに惡が起ると見るのである。

まづ前者から考へるに、吾々が宇宙とか、世界とか、自然とか考へるその觀念は、一の綜合的直覺であつて、或る存在物の全體を想像力によつて直觀的に把握したものである。吾々は自然とか大自然とかいふ言葉を無雜作に使つてゐるが、さて自然とは何かと問はるれば、即答はできない。ばかりでなく、容易に定義することもできない。だが、吾らの意識には「自然」といふ漠然ではあるが切實なる内容をもつ存在が直觀されてゐる。それは感覺の中に入り來るあらゆる現象の綜合的把握に外ならぬ。同様に、吾らの經驗に上る事柄の中、あらゆる眞、善、美、聖なるものゝ綜合的直覺として、神なる概念的把握がありうる。宇宙の善美なる一半面、それは宇宙の大部分を占めるものであるかも知れないが、その善美なる方面を綜合して、神といふ直覺を以て取扱ふ。かくて神は吾

らの崇敬を喚起するに十分なる宇宙的善美の綜合的象徴として、經驗的に實在するといふことになる。それは單なる理想ではなく、實在である。けれど、宇宙の善美なる一半面を神と見ることは、人間の主觀に基づく處多く、一の觀念的構成のやうに見える恐れがある。故に、第二の見方が恐らくより良い神觀であるであらう。

第二の見方といふのは、神はさうした宇宙の一半面ではなく、宇宙の根柢に磅礴たる創造的生命力の全部であつて、それは常に吾らの經驗に上り來る善美を創造すべく働いてゐる活きた力であるといふ。それはその創造過程において、惡を避け難い。惡とは積極的に善美の創造を妨げる力として外から働きかけるものではなく、宇宙に働いてゐる諸力の不調和から生ずるもので、善美の創造を困難ならしめる場合、これを惡と見る。さればそれは宇宙の創造的生命力の中に含まれたものであるかも知れないから、神は萬善とは云ひ難いが、さうした惡は刻々に克服されてゆく傾向を示すものとして見れば、宇宙のこの大生命力は吾らの信賴に値ひする。さうした創造的大生命力に歸依し信賴し、尊崇渴仰の誠を捧げて奉仕することが即ち宗教であり、神とはさうした崇敬奉仕の對象であるといふことになる。

### 三

かやうに、神は宇宙に内住する創造的な大生命力と見る場合、それが靈體即ち人格的實在であるや否やといふ問題が起る。

佛敎は本來無神論だといふが、その無神とは尊崇渴仰の對象がないといふ意味ではなく、それが非人格的な法又は眞如であるといふに外ならぬ。もしそれ崇拜渴仰の對象さへなく、たゞ自己の轉迷開悟を求めるといふ自覺

教であるならば、それは精神修養の一種ではあるが、宗教ではない。いやしくも法を崇敬の對象とする限り、必しも無神論とはいへない。だが、法とは宇宙の曲げ難い法則で、法則は繰返して適用されるものであるから、生命ではない。生命とは繰返しのない、一回的な、たえず成長發展しゆくことをその特色とする實在のいひであるから、「轉法輪」といふやうに、絶えず廻つてはゐても、繰返しの運動である限り、それは結局、生命であることはできない。けれど、大乘佛教では、法を法身ゴフアカラと見て、生命を認めたやうであるが、それが既に絶對的實在であつて、もはや成長する餘地のないほど完成された完全體であるならば、それはやはり生命とはいへない。

他面、クリスト教において、人間のやうな意識の中樞をもち、或る靈的な身體をもち、或は自然を手先として使用するやうな人格神の存在は、否定されねばならぬであらう。まして天の父として、全く擬人的に考へられた人格神は、一の象徴的表現としては不都合でないが、實在の真相としては尙更承認し難いであらう。だが、人間を一個の生命力、それは絶えず生長發展しゆく生命として、人格的な存在、即ち一個の自我であると直覺してゐる吾らは、吾らの生命の根據である宇宙の大生命力を、それは絶えず創造的に善美を以て醜惡を克服しゆくと直觀されるその生命力を、宇宙靈又は宇宙神、或は宇宙的大我として、之を人格的なものと見るべきではあるまいか。それは單なる生命と見るよりは、その聰明なる秩序や調和や善美の生産において、人格的と見て差支へないではあるまいか。人間の不完全な、そしていつも譬喩的表現である言葉を以てしては、宇宙善美の創造力を單に大生命と見るよりは、大我、大人格と見るの方が、その内容を一層明確に如實に彷彿たらしめるものではないか。

人間の人格性は極めて粗雑なもので、身體の盛衰によりて左右され易く、肉體の死によりてその人格的な靈的

作用の本據を危くすると疑はしめるほど貧弱なものであるが、自己活動的な宇宙の大生命はその限りなき創造の過程において、まず／＼倫理性、人格性を發輝しゆくものではあるまいか。人間の人格性は薄弱なもので、自我の統一方は時間に左右される處が多い。遠い過去の経験を記憶に保存して自我の統一性を保つには餘りにも弱い。又自己の意志とその外的表現である行爲の結果とを結びつけて責任の主體となるといふ點、即ち物心二界の統一を緊密化することも、人格性の特色であるが、個人においては甚だ弱い。然るに詩人シラアのいつたやうに、人間靈魂の長い過程に直觀される神ゴットの審判ともいふべきものは、人間的自我の統一力以上に宇宙的な精神力の現はれとして、その人格性を認めうべきではあるまいか。故に、吾らは宇宙的生命力を少くとも人格的な色彩をもつ言葉である大我、大靈といふ名にて呼ぶことが妥當であると信ずる。神とは即ちその内かなりの不調和を包容するが、しかも大體において、宇宙の大生命として、創造的に限りなく善美を生産し、醜惡を克服しゆく宇宙總全の魂、人格的な靈力又は大我のことである。

#### 四

以上、大體において絶對神の存在を否定し、之に代りて創造的進化の世界における創造的な神の生命性と人格性を規定しえたと信ずるが、次に神の屬性として従來重要視された二三の點に論及せねばならぬ。マックタガート (Mackaygart: Some Dogmas of Religion) がいつたやうに、人間が神として尊信しうる價值のある實在は、少くとも、善と、善と、力とこの三つの點において優越せる實在であらねばならぬ。しかしその何れにおいても、傳統的神觀におけるが如く、絶對性を認める必要はない。神を宇宙の創造的生命力と見る場合、それは全能ではあ

るまいけれど、宇宙的に大能であるに相違ない。神がいかに大善であり大智であつても、無力の實在であつたらば、宇宙を創造的に經營することの不可能なるはいふまでもない。惡の抵抗をうけて、それと戦はねばならぬ宇宙の大生命は、全能 (omnipotent) ではありえないが、大能であるに相違ない。

又整然たる秩序を創造し、靈妙なる世界の諸現象を活現せる宇宙的大生命が、智において優れたることも疑ふの餘地はない。しかしそれは傳統的神觀における如く全智 (omniscience) ではなく、大智といふべきであらう。全智といふことは從來においては、宇宙の既成事のみでなく、未來永遠の可能事までも知悉すると見來つたが、もし神が時間を超越して、將來の出來事をも豫知してゐるといふことになれば、創造的進化はありえずして、宇宙は一個の完成組織となる。完成組織である宇宙においてのみ、將來の事件を精確に豫見することができ。豫見といふことは、將來必然に一々の事件の發生が豫定されてゐる場合の外、不可能であるからだ。神學者は、預定 (predetermination) と豫見 (providence) とは別物だと辯解する。けれど宇宙の事物に宿命的な預定がなく、事々物々、創造的に反復不可能な一回的現象として進化しゆくものであるならば、大體の豫想は可能であつても、精確に豫見することはできない。豫見されない新奇なものが簇出すればこそ、創造的進化の世界といへるのであるから、現代科學を基礎として神觀を描く吾らの立場からは、神の全智を認めることはできない。神は人間の如く短見でなく、遠い過去を顧み、遠い將來を考慮して、その創造活動の計畫を立て、又着々と實行されるであらうけれど、それが攝理的に、永遠に確定したものと見ることはできない。周圍の事情に應じて、絶えずその意圖を修正しながら進みゆく靈體であつてこそ、活きた實在でありうるのだ。

次に、神が善であるといふ點についても、從來のやうに萬善即ち完全善であるといふことは困難ではないか。善にあらざれば神にあらずとは萬人の等しく認める處、だが、進化的な宇宙においては、事物の不調和から来る悪は避け難く、又積極的に善の發展を妨げる悪の力なしとしない。この惡に逆つて戰ふ事業なくして、神の倫理性を云々することはできない。而して打勝つべき惡の抵抗をうけてゐる以上、神は力においてのみでなく、善においても絶對であることはできない。事實、絶對ならざるが故に、神にも創造的な進化がありうるのだ。

人間の倫理的熱情はそこに絶對善を指定し、之を理想として之に憬れ、絶對善の實現に努力することこそ、生きがひある所以だと思はせるであらう。けれど絶對善が既に神において實現されてゐると假定すれば、人生は畢竟無意味無價値となる。なぜなれば、絶對的完全善が既存のものとするれば、人生は只それを發見して享樂し鑑賞しうるだけだ。鑑賞や享樂は消極的消費の部類に屬し、積極的な人生價値の創造ではありえない。之に反して、神は大善ではあるが、絶對善ではなく、自ら宇宙の創造的進化の過程を通して、絶えず進化し給ふ神であつてこそ、神は活きた力であり、大生命でありうるやうに、人間も微力ながら神の滅惡創善の事業に参加して、何らか如實に貢獻することができる。人間が神と協力して神の事業に聊かにも貢獻しうる場合にのみ、人生の價値も發輝され、意味も發生するのではないか。

なほ神の屬性について殘されたる問題は、神は獨一であるか、多であるかといふことである。十七八世紀の頃の物の本質は之を微細に分析して知るといふ科學的傾向の時代において、ライブニッツは事物の本源を個々獨立のモナッドに分碎したのであるが、現代の傾向はむしろ反對に、事物を總括的に直觀することを得意とする。され

ば、宇宙における善美の創造力を多数又は無数の力の集合と見るよりは、大觀的に全體的に把握して、一個の大生命力と見ることが適切ではあるまいか。宇宙の大靈なる生命力は諸々の機能を有し、その機能に従つて別個の實在と感得されるかも知れない。だが、人間の如き倭小な有限的存在にした處で、その諸機能は多方面に亘るのであるが、よく一個の人格性の中に統一されてゐる。この事實から見れば、宇宙の根本實在なる神は無限に多方面の活躍において、それ自身を啓示されるのであるが、しかしそれは多数の神々の活動と見るべきではあるまい。宇宙の運行に大體秩序整然たる大調和の存する處を以て見れば、その運営に従事し給ふ神は、一個の人格性に統一されたる獨一の靈だといふ直觀が正しくはあるまいか。人間の宗教的節操からも、獨一の神に集中する傾向を無視することはできない。

次に残された問題は、宇宙が創造的に進化しゆく無始無終の自存體である場合、宇宙靈は最初から大智大能大善の靈體でありうるかといふ疑問だ。神が創造的進化の原動力と直觀される限り、神自身が生長の神で、絶えず進化しゆく實在であらねばならぬ。宇宙は電子だの量子だのといふ殆んど同性的な單純な物的存在から次第に進化發展し來れりとするならば、その進化の原動力たる神が最初から、ベルグソンのいふやうな、意識體であるとも考へ難い。最初はむしろばらばらの統一なき物的存在であつたものが、次第に結合し統一化して一個の生命を成し、意識を發生し、時空を超越して自我の統一力を活現し、物質にも超越して精神體となりたること、あたかも人類の如く、徐々たる進化の過程を辿り來れるものではあるまいか。人間はなほ身體なる物質の中に活き、物質に遮られて、純粹なる精神體とは成りえてゐないが、宇宙靈も同様、フェヒナアのいふ如く、宇宙を云はゞ一

種の身體として作用する靈的存在と見ることもできるであらう。しかしそれは餘りに粗笨なる類比であるかも知れない。けれど神とても進化の途上にある生命である以上、全く物的基礎を離れた存在だと考へることは困難だ。宇宙の根柢にある創造的生命力として、神自身がまずく物質の束縛を脱して、精神的自由を獲得し、物の世界を一層自在に支配する力となり給ひつゝあると考ふべきではないか。まずく善美や聖愛や秩序や調和を創り出してゆく宇宙の大靈は、物から起つて物を支配し、精神の世界を築いては、更に偉大なる靈の世界を創造しゆく進化成長の神と見るべきではあるまいか。

要するに、神は宇宙の創始者ではなく、宇宙に内在する創造的な大生命力のことであつて、それは人格的、精神的な大生命、即ち大我大靈とも稱すべきものであるから、シヨウベンハワアの宇宙意志の如く、盲目的な創造力ではなく、眞善美聖の創造力として、力においても、智においても、更に善においても、絶對ではないが、偉大なる活きた實在として、進化的に限りなく生長發展する神であるとは、現代科學の根據に立ち、聊かも非難すべき點はないと信ずる。さうした神の實在を證明する「論證」なるものは、もはや必要でない。それはスピノツァが宇宙即ち神と見たり、又はヘゲル派の人々が神は宇宙の有機的組織のことだといふ場合と同様に、宇宙善美の創造力を吾ら人間が尊稱して神と見るのだとすれば、結局、それは或る實在に對する符徴づけ、即ち名稱のことであつて、電磁氣的機能をなす或る實在の單位を吾らが人間的譬喩を用ひて、電の子即ち電子と呼ぶのと大差なく、その存在の證明は人生經驗に振返つて参照するより外はない。

## 五

以上、神と宇宙との關係について論じたのであるが、宇宙のことを論ずるには勢ひ、それに含まれたる人間のことにも参照せざるをえなかつたので、神と人間との關係を併せ論じた點も少くなかつた。けれど、今茲に更めて神と人との關係を論ずる。

既に述べたやうに、宇宙が、或は宇宙靈が絶対完全の實在であつたならば、人間はその完全なる世界に何ら積極的な任務をもたず、又何も貢獻する餘地がない。宇宙に貢獻する處なくして、人生の價値は發生せず、従つて人生の意味も生じない。されば、宇宙が創造的進化の過程にあつて、宇宙靈は絶えず創造活動にいそしみ、あらゆる混亂や不調和や醜惡や罪障に逆つて戦ひ、善美と調和と秩序と愛を造り出してゆくといふ道德的事業をもつ場合にのみ、之に參與して吾らは人生價値を發揮することができる。既に完全なる世界に吾ら何物を加へうるのであるか。完全な實在の支配する世界に、人間は蛇足だ、無用の長物だ。

之に反して、宇宙の大靈が限りなき進化の過程を通して、善美聖愛の世界を建設しゆくものと想像される限りにおいて、人間はその建設事業に参加することができる。そして宇宙靈と協力して、その理想とする世界の實現のために、たとひそは無窮小の一片たるほど些少なものであつても、如實に貢獻することができる。前述した吾らの見地からは、宇宙靈とて或は今尙その物的成分に妨げられて、思ふやうに奮闘努力し給ふことは不可能であるかも知れない。又さうした未完成なる進化的宇宙においては、將來は未知數不確實で、油斷すると惡の力に打負けて退歩することになるかも知れない。折角築き上げた現宇宙も、惡の勢力に侵されて破滅に陥る可能がないとも限らぬ。されば、宇宙靈が滅惡創善の道德的事業をもち給ふことは、人生を意味づける所以であり、人間

もこの事業に参加して、一臂の努力を捧げ、如實に貢献しうる範圍内において、人生の價值を生む。價值とは效用性のことだ。宇宙的生命の向上、その理想とする世界の建設に役立つ限りにおいてこそ、人生の效用があるのだ。尤も、人間が宇宙靈に致す處の貢献は極めて僅少であらう。恰も母が庭掃きをしてゐる時、三歳の兒童も亦箒木を手にして母の眞似をする。彼が母の庭掃きに貢献しうる處は極めて少く、時には邪魔物となるにすぎないかも知れない。けれど彼が母と協力して幾分にも、庭の隅の一角にでも掃き清めたとすれば、それは眞實の貢獻であるのだ。もし之に反して、此の子が手傳しなくても、母は全部その庭を清掃しうる全能をもつてゐるとすれば、その兒の努力は所詮無意味だ、蛇足だ。故に、創造的進化の宇宙において、神と人間とはその能力において雲泥の差ありとはいへ、人間は神の共働者として、如實に宇宙の建設事業に参加しうる所、そこに人生の意義を見出せるのである。

宇宙靈が悪に逆つて戦ふ場合、その武器は何かといふに、従來詩人の想像してゐたやうな鐵火や雷霆を驅使するのではない。ミルトンの「失樂園」においても、神はサタンの軍勢と戦ふに、さうした武器を用ひてゐる。だが、吾らの神觀において、宇宙靈は善美聖愛の創造神なるが故に、惡と闘ひ惡を制するに決して惡の武器を用ひない。神は惡を制するには善を以てし、醜を除くに美を以てし、汚を洗ふに聖を以てし、罪を滅すに愛を以てする實在であらねばならぬ。されば、吾ら人間も神の事業に参加し、神と共働せんとするものは、同様に善美を以て醜惡を制する努力を怠つてはならぬ。善美を創出するのはたゞ善美あるのみ。惡の手段を以てするは結局惡に與みするものだ。なぜなれば、善を創るためにとて惡の手段が有效だとするならば、それは即ち惡の效用性を認め

るものであつて、惡の效用を認める限り、惡は決して滅びないからだ。

神が、『目にて目を、齒にて齒を償ひ』といつたやうに、ひとり正義の觀念に依據して、善には善を、惡には惡を報いて、惡を滅さうとされるのであつたならば、宗教の中心要素の一である罪の贖ひとか、救とか、恩寵とかいふものはありえない。けれど、昔から宗教的偉人は多く救とか恩寵とかいふものを體驗し來つた。茲に、前述した神の滅惡の武器は妥當する。

神がもし人間の罪に對して、その正義の要求に従つて應酬せんとするならば、滅亡を以てするより外はない。オットウ (H. Otto: Das Heilige) がいふやうに、宗教には道德と異り、不合理な要素がある。それは愛だ。神は人間の無愛即ち罪の行爲、人に對する不徳、神に對する不忠叛逆の行爲に對して、惡を以て報いることはない。尤も、神が人間を訓練される方法は決して苛責や懲罰ではない。いかなる大罪人に對しても、神は之を用ひない。尤も、罪を行つた人間自身がその罪のゆゑに自ら悩み苦しむことはある。それは當然だ。彼の良心が鋭いものであればあるだけ、自責の惱みに堪へ難いものがあるであらう。彼はむしろ自らの罪のため悩みぬいて、神の苛責をうけ、身も心も燒盡してしまふことを希ふほど鋭敏な良心の持主であるかも知れない。けれど、神は人間に對して惡を報いる實在ではない。惡に報いるに善を以てし罪を滅すに愛を以てする、これ神の救の唯一の方法であつて、昔から宗教的偉人が神の恩寵として、感泣の涙を以て、感激の記録を残してゐる所以だ。處で、人間の宗教生活においても神に慣ひて、自己に對し社會に對する他人のあらゆる罪に對して、ひとり正義の觀念に依據して、惡を以て惡に報いることなく、イエスが『惡に敵する勿れ、汝の敵を愛せよ』いひ、パウロが、『善を以て惡に報い

よ』といひ、又は法句經に『怨は怨を以て息むべからず、たゞ忍のみ能く怨を息む。これ如來の法と名づく』といひ、バアガバット、ギタ（印度教）には『人が一杯の水を與へたるに一杯の水を酬いたりして、人より何の優れたることかこれあらん、惡に報ゆるに善を以てせよ』といふ如く、宗教生活の本領は神と俱なる生活、即ち神に慣ひて、惡に報いるに善を以てする恩寵の生活を營むことである。

由來、宗教と道德とはその起原を異にし、宗教は利己的な動機から起つたものであるけれど、今や宗教の内容はますます倫理化され、ルワジイ (A. Loisy: La religion, p. 88) がいふやうに、これら二つのものは次第に同一化する傾向を示してゐる。けれど、道德は主として正義觀に立ち、宗教は愛の觀念に基礎づけられた救と恩寵の生活において、超倫理的な或る物をもつ。それは宗教の特色とする處であつて、それは惡に報いるに善を以てするといふ宇宙靈の根本特質を反映するものと見るにあらざれば、救や恩寵は意味を成さないと信ずる。

## 六

以上、簡單ながら、(一) 神と人間との共働とそれより來る人生價值を論じ、(二) 罪の救と恩寵の生活を説いた。(三) 第三は第二の如く消極的方面でなく、むしろ積極的に、その神の世界に人間はどれだけ伸びくと活動することができるか、即ちどれだけ自由をもつてゐるかといふ問題である。昔の神學は、人間に神が或る程度の自由を與へたといひ來つた。けれど、與へられた自由は眞の自由ではない。それは自由の反對なる宿命だ。眞の自由は人間の創造に成るもの、人間はどれだけ自由の天地を開拓して、宇宙に貢獻しうるか、また何を眞の自由といふか、それを問題とするのである。

古來、自由觀に數種あり、第一は本性的自由觀。人間の本性は因果律、自然法又は造物主によつて最初から決定されてあるのであるから、悪人はその悪性に、善人はその善性に従つて行動する。それが眞の自由で、本性に反する行爲は凡て不自由たといふ。この見方における自由は宿命と同意語で、抔け難い本性に従ふのは自由ではないから、スピノツアのやうに宇宙の絶對完全を信するものは、彼と共に正直に、人間には何らの自由なしと確認した方がよい。

第二はヘゲル流の自己實現的自由觀である。此説では、吾らの行動は本性によつてではなく、品性人格によつて決定される。品性人格は過去の自由選擇的な意志行爲の習慣化であつて、それは理想目的によつて統一されてゐる。人間の行動はその理想目的によつて決定される。記憶し想像しうる人間は過去經驗の追憶や將來の可能の豫想によつて決意に影響される。従つて彼の選擇は目的である。然らば、いかなる行爲が自由であるかといふに、人間は道德の成立要素として自由意志をもち、善惡何れでも選擇できる。この選擇力を行使して善を選び、惡を避け、理性（法則）に従つて行動すれば、眞の自己を實現しうる。法則に背いて惡を選べば結局破滅に陥るから、不法な行爲は自由ではない。理性や自然法や正善に従つた生活、それが自由だ。宇宙の大法を認めて、進んでこれに従ふ、そこに眞の自由があるのだと。これ一種の道德的自由觀であるが、しかし此説に従へば法則（眞理、正善）と自由とは異名同事で、惡を選ぶは自由にあらずといふことになる。心理的に人間は善を選ぶと同様な氣樂さを以て惡を選ぶことがある。それは自己決定の力の然らしめる處、惡を選んで、よし破滅を招くことありとも、その選擇行爲は、善の場合と同様に、自由だといはねばならぬではないか。

故に吾らは之を取らず、第三の自己指導的自由觀に左袒する (McInerney, James, Dewey)。此説によれば、自由の要素に道德的標準を用ひず、人間各自の意志に新奇な創造的要素があつて、善惡何れを問はず、選擇の自由をもつと見る。いふまでもなく、人間は自然法や因果律の制限をうけ、遺傳や本能や性癖や教養や境遇の制縛をうけて、自由選擇の範圍は頗る局限されてゐる。だが、その限界内において、彼の意志は絶対に自由である。例へば、吾らの職業的可能性について見るに、一人の男が商人にもなれず、技術師にもなれず、彼の可能は只詩人たるか俳優たるかに限られてゐると假定せよ。彼が詩人となるも俳優となるも、そは全く彼の自由であつて、他の何者もそれを決定することはできない。茲に心理的な自由がある。彼はその限られた範圍内において絶対的自由をもち、詩人たらんか俳優たらんか、その何れかに決定することによつて、彼の將來は頗る異つた方向に走る。そは自由選擇の結果に外ならぬ。彼が今この二つの職業の何れかを選ばんとする場合、甲か乙かと躊躇逡巡、熟慮を要するのであるが、その決定にはマクヅウガル (MacDougal) がいふやうに至人格、特に自尊心の働きが加はるのであつて、自尊心といふのはその自我意識に外ならぬ。此の場合、自我の人格や品性、そは過去の自由意志行動が蓄積して習慣化されたものに外ならぬ處の品性、に適はしい動機が勝を占める。だが品性とて固定したものでなく、詩人たらんか俳優たらんか、甲乙二つの動機が伯仲する時、いつも高次の動機に従はうとする努力によつて、習慣や品性は「俳優」に傾いてゐても、俄然、彼は有意的努力によつて「詩人」を選ぶといふが如く、偶然に新奇な要素の働くこともある。過去の因果關係を破つて、自我の偶然的要素が働く處、そこに一層明かに自由選擇の事實が突きとめられる。

かうした選擇の自由はデュウイーのいふ如く、吾らが將來の可能を支配する力の増すに従つて擴大する。人間は空手で空を飛ぶ自由をもたぬ。けれど飛行機を發明して航空することができる。醫師はその技術の熟練によつて、患者に對し起死回生の自由をもつ。大工は家を建つることも、壊すこともできる、それだけ彼は建築に對しての自由をもつ。自由とは即ち將來可能なる事件を支配する力だ。例へば、私が明日友と富士登山の約束をしてゐる。今晚、『明日は颱風だ』といふ氣象特報がでる。私は颱風を止める力ほもたぬが、あの登山を中止して、その時間を他に轉用することができる。それだけ明日の事件の可能を支配しうる。それだけ私は自由をもつのだ。

かうした心理的自由は事件の可能を支配する力と共に増大するが、更に倫理的に見て、自由は責任感の増加と共に擴大する。倫理的自由はカントのいふ如く先天的なものではなく、生活經驗によつて發生し發展する。そして宇宙が創造的に進化しつゝありといふ前提の下にのみ、眞の道德的自由は成立つ。見よ、一切の現象が一定不變の因果律に支配され、一個の完成組織中に統一されたものであつたならば、吾ら人間に眞の自由はない。彼の行爲は總てそれ過去一切の宇宙的原因に餘儀なくされてゐるのだ。例へば、私が物を盜む。その盜取行爲の責任は誰れに？ 私に歸しはしない。それは宿命だ。遺傳性に基づくのだ。或は親が悪いのだ。境遇が、教育が、いや、私有制度をもつ社會が悪いのだ。私有制度がなければ盜取なるものはありえない。かやうに、私の竊盜行爲に對して、非人格的又は非我的な原因を求めて、それに責任を轉嫁するならば、私は盜罪の責任をのがれることができる。代りに、その竊盜行爲は私の自由意志に基づくものではないことになる。善行の場合も同様だ。

由來、人格觀念を分析すれば、第一は自我意識、第二は自由意志、第三は第二の當然なる歸結として、自己の

自由行爲に對する責任感が必要だ。責任感の深淺は自由意志の範圍を示す。吾らが行爲の原因を、從つてその責任を、一々遺傳や、境遇や、本能や、教養や、自然や、因縁といつたやうな非人格的要素に歸せよ。そこに吾らの人格は消滅する。之に反して、我はわが行爲の創始者であり、吾が個々の行爲は宇宙の進化に、破壊か建設か、改悪か改善か、何れか實質的に貢獻するものと考へる場合、そこに吾らの自己活動的な人格があるのだ。故に、わが人格は自由の範圍と共に擴大し、自由の範圍は更に責任の範圍と同擴大だ。

行爲は一種の波動である。それは永遠に宇宙進化の過程に傳はる。この波動の永遠性を認めて、永遠に自己の行爲に對する責任を感じる人は、それだけ永遠に自由なる人だ。小人は少し隔つた自分の行爲の結果に對して、責任を負はうとしない。大人物は自己を源頭として永遠に繼續する我が行爲の影響に對して、無限の責任を感じる。社會が汚れてゐる、廓清せねばならぬ、それは我が責任だ。人心が腐敗してゐる、魂の改造を達成せねばならぬ、それも我が責任だ、といつたやうに、諸々の責任を自覺して、その理想の實現に努力する處、そこに眞の自由がある。偉大なる人格は宇宙永遠の進化向上を己が責任として行動する。そこに神的自由があるのだ。

## 七

前述第一の自由觀においてのやうに、宇宙が完成組織であり、又は宇宙靈が絶對完全であつたならば、宇宙的秩序を維持する合理的原理は即ち神意の表現であるから、吾ら人間は神意に基づく宇宙過程の傀儡であつて、さうした宇宙には吾らの自由選擇や創意を働かす餘地は更がない。

第二の自己實現的自由觀において、宇宙は交響樂のやうな有機的組織であるから、一の樂音だにその處をえな

いで、持場を完うしなすことは、全體の完全を破壊するものである。故に吾らは、宗教的にいへば、意識的に吾らの意志を神の意志に一致させ、神に服従する所に吾らの自由がある。之に反して、吾らが神に背いて悪を行へば、悪は吾らの苦難を生み、吾らを惡の擒にする。眞の自由は神に對する奉仕の内にある。要するに、神の意志を知りて自發的に神の目的に従ふ者は自由であり、然らざる者は自由でないといふのである。進化の神を信するライト (White: Student's Philosophy of Religion, p. 103) は、目的論的自由を唱へる處、此種の自由觀に屬してゐるが、彼はいふ、神の目的は彼自身の心において未だ十分に精練されたものとはいへない。それは徐々に一層よく組織立てられ、完成されるに相違ない。又神は他の意識的實在の完全なる共働や、一心不亂の誠忠をうることに未だ成功してはゐない。けれど人間が道德的及び宗教的洞察を深めるに従つて、彼らの意志はますます神の意志と一致するやうになり、神は吾々の共働をえて彼の大目的を達成する。吾らは人間意志を神の意志と一致させ、與へられた使命と機會とに忠實なることによつて、道德的自由を獲得すると。

だが、第三の自己指導的自由觀においては、神と目的を同うすることだけを眞の自由とは見ない。吾らは善に逆つて惡を擇ぶ眞の自由をもつ。吾らは事の正邪善惡に拘らず、自己の熱慮選擇した行爲に對して責任を負ふ程度において、眞の自由をもつが故に、かうした自由はしばしば神に背き、遂に神を捨て、滅びに赴くことを喜ぶに至るかも知れぬ。第二の自由觀を主張する人士は、いかに邪道に踏み迷へる人も、結局、神の下し給ふ普遍的な救の恩寵 (irresistible grace) に惹かれて、悉く救に預かるものと見る。けれど、さうした他力的の救は人間の個性を没却するものではあるまいか。人間の努力がいかに小さいものであつても、自己の自由意志に基づいて善

美の神を求めてこそ、神の援助は降下するものではあるまいか。之に反して、自ら好んで慫に赴き、又は自我の生活に絶望して滅亡を希ふ自殺者までも、神は之を救ひ給ふであらうか。神が衆生を濟度せんとする恩寵の光は遍照して、何人の上にも豊かに注がれる。だが、それを受けると否とは、個々人の自由ではあるまいか。

宇宙靈も人間も各獨自の理想目的を創造して、世界に活躍してゐる。神は宇宙的な善美の大靈として、善美の世界を創造することに日夜努力し給ふ。人間もその理想目的を高めて、神と俱に憧れ、神と共に働く境地に參ぜんとするのは、普通、人間の人格的努力であるが、それは神に背き去ることが人間の自由を失ふことになるからではない。背くも従ふも、人間の自由だ。たゞ神と共に働く者は一層宏大なる生命を發展し、さうでない者は只人間としての低劣な生活で満足せねばならぬだけのことだ。人間は滅びに至る自由をもちながら、一層大なる生命に憧れて神に至り、神と俱に歩々すすんで偉大なる善美聖愛の世界を建設せんと努力する。それは自己の自由を棄てて神の奴隷（三寶の奴、神の僕）となることではない。吾らはいつでも神を棄て去りうる自由を失はないのであるから、たとひ神との共働活動において、全く神の奉仕に没頭してゐても、それは奴隷奉仕ではなく、自由奉仕なのだ。

神の宇宙活動における理想目的は、由來固定的なものではなく、常に進化的に向上しゆくのであつて、人間から來る刺戟や貢獻によつて、それが影響をうけるものたるべきは、進化的な人間の理想目的が神からの影響によりて、常に一層聖化淨化されてゆくのと同様であらう。

吾らは宇宙が多元であるか一元であるかを知ることができない。又宇宙は一の調和統一に向つて進みゆくもの

と想像して、歸一的理想を主張する處の目的論に加擔する必要もあるまい。むしろ宇宙の複雑化は統一化的傾向と共にますます増進すると見てよい。宇宙は無数の個的實在の集合から成立つてゐる。これらの個的實在は互に混淆錯綜し、互に重力や熱や、電氣や磁氣や、人格的感化や、愛や憎やの關係によつて、互に影響し合つてゐる。そして人間は多くの複雑な知友關係に立ち、又多くの事柄が共同目的に向つて働いてゐることを知る。だが、人間の相互理解は不完全なもので、皆が皆を知り盡すことはできない。従つてそこにしばしば意志目的の齟齬があり、利害關係の衝突が起る。世界過程の統一は極めて不完全だ。故に、吾ら人間の自由は、それを現在よりは一層組織立てられた、一層調和的なものにするために、大に働く機會を見出す。かくて宇宙の大調和を活現せんとする神の大事業に共働する機會は吾らの眼前に展開されてゐる。けれど、吾らがその機會を掴み、責任を負うて立つと立たないとは、吾らの自由だ。

人間はその獨創力を發揮して、獨自の理想目的を創造し、それがしばしば神の理想目的と一致しないこともあらう。だが、一致しないからとて、神は之を強制して神意に服従せしめられることはないであらう。強制は自由の束縛を意味するからだ。けれど、人間が自分の獨創に成る小さな理想目的と、神の宏大無邊なる宇宙的大理想とを比較して、その劣れるを棄て、優れるをとらんと努力する場合、神明の加護が豊かであるべきは疑はれない。人間が神的理想を行爲に活現せんと努力する場合は、尙更さうだ。しかしそは決して人間の自由を拘束するものではない。人間はいつでも神的理想を擲ちうるからだ。

神の宇宙における善美聖愛の創造事業は、喜んで之に参加する人間の獨自性によつて、いかに些少でも、眞實

に貢献を受けるであらう。人間はこの大事業に貢献することによつて、彼の品性人格を崇高化し聖化しゆく。神は人間の共働がなければ、惡に逆つて闘ふ彼の戦に華々しい勝利をうることはできないかも知れぬ。吾らは善美の神の勇敢なる闘士だ。けれど吾らが善美のためにする聖戦は、権力や暴力や、その他、惡の手段を以てする戦ではなく、總てそれ善美の力、聖愛の力を以てするものなることは、既に述べた。吾ら人間は神に對し衆生に對する自由奉仕においてこそ、神からの援助激勵をえて、更に勇敢に善戦することができる。そは恰も個人が孤獨に活動するよりも、他の個人と社會的に共働することによつて、彼自身の能力を一層有効に働かせうるやうなもので、神からの共働的援助は決して人間の自由を妨げるものではなく、却つて之を増進するであらう。(完)

## 襖被内質の時代的變化と大被詞

溝 口 駒 造

極めて單純なる考察に於て、襖被が悠久の古代から自然に行はれ來つた潔淨行事であつたことは明かである。そして文化が次第に複雑性を層加するに至つて、其の作法の日本的定型化が行はれ、又、一種禱詞様のものが伴生したのであらう事も疑のない所である。斯かる作法又は禱詞の類に及ぼさるゝ時代的變化は殆ど發生しないかと思惟せられるまでに甚だ痕跡的僅微であることを原則とするが、而も其の長き傳承過程に於て、意識的又は無意識的に時が與へる變化は、それ等の表皮相から滲透を進めて、遂に内質にまで影響を生ぜしめてゐることは、事實が證明する。佛敎の渡來は、日本思想史乃至文化史的事實として學者の相當重視する所であるが、其の浸潤効果は意外に遅緩であつて、それが襖被その他、神關係の思想内質に及ぼした影響は割合に後世的であり、且つ稀少でもある。一般に日本人の信仰事象に於て、比較的早期に濃度の高い浸染を效果したのは寧ろ陰陽道であつた。此の意味に於て陰陽道の渡來は文化史研究上輕視されてはならぬ事である。

學としての陰陽道が公式に輸入された時期が佛教の公式輸入よりも稍や後期であることは、普通に認めらるゝ所であるが、事相としての陰陽道行事が民衆の信仰生活の中に持ち込まれた時期は、意外にもつと早かつたであらう。即ちそれは朝鮮半島を介して大陸住民との間に間接交通が行はれた時に發してゐる。そして兄弟的近似の關係にあつた兩者——神信仰の道と陰陽道と——は極めて容易に相互融會の影響を爲し合つた。兩者の共通行事であつた禊祓の如きは、殊に最も融會し易い條件にあつた。

最初に個的且つ私的なものから出發した禊祓は後に發達して集團的且つ公的な式を取るに至つたが、それ故に單なる個々の禊祓と集團的な約束を持つた大祓とが、互に隔別的な關係にあつたと觀るのは誤である。それ等は表形的條件に於てはともかく、内容的には殆ど相互交流關係にあつて、或る時には、大祓をする代りに普通の禊祓を行ひ、又、大祓の作法の中に、或る禊の形式を採用さへもした。専門的な稱呼の上では、伊弉諾尊に依る所謂筑紫日向橋小戸之檉原の禊から發達したと傳へられてゐる大祓と、陰陽師の行ふ七瀬祓・毎月祓・河臨祓・上巳祓等とは、歴史的にも行事的にも嚴格なる區別が存するものとされてゐるが、事實に於て各々は一部内質に於て交流的であり、齋宮・齋院の鴨川祓に於ても、先づ其の地點を指示する者は陰陽師であつて、禊祓時に於ける陰陽師の此の不可欠的重要位置は遂に陰陽師をして禊祓執行者たらしむるにまで至つてゐる。源語須磨卷に、

「けふなんかくおほすことある人は、みそぎし給べきと、なまさかしき人の聞ゆれば、海づらもゆかしく出給ふ。いとおろそかにせんじやうばかりを引めぐらして、この國にかよひける陰陽師めしてはらへさせ給」

とあるのは、既に上文に「やよひのついたちにいできたるみのひ」とある通り上巳祓についての記述であるが、

なほ公卿記録たる『經信卿記』承暦五年（一七四一）正月九日の條にも、

「今日依爲吉日、欲參平野（吉方）・北野・賀茂並鞍馬、招陰陽師實行令讀中臣祓。」

とあり、參社前の祓が陰陽師に託せられてゐるのである。又、『中右記』に據ると、大治四年（一七八九）七月二十七日の夜の鳥羽院御錫紵除御之時には、陰陽師漏刻博士憲成が事に當つてゐる。少くとも平安時代を中心として依つて春日に奉幣停止の折の由祓にも、陰陽師漏刻博士憲成が事に當つてゐる。少くとも平安時代を中心として觀察するとき、襖被行事と陰陽師との關係は相當深いものが存するのである。そして斯かる關係が、陰陽道素を次第に襖被内質に注加して、變化を爲さしめたらうことは、當然に考へられる所である。

其の傾向は既に天安・貞觀の頃から現れてゐる。即ち『文德實錄』に據ると、天安二年（一五一八）五月戊子の日には雲無くして雷鳴し、遲明に星有つて月魄の中に入るといふ天象異變があつたが、其の翌己丑の日には、南大庭に於て臨時の大祓が行はれてゐる。また貞觀四年の冬には、少主鈴從八位上美和真人清江といふ者から、鼠が内印盤褥を噛んだ事の報告があつたので、神祇官をして卜はせられた處が、それは觸穢の人が神事に奉仕したため、神が祟られたのであるとの事であつた。そこで建禮門前に大祓して、「以攘妖祥焉」といふ記事が、『三代實錄』に見えてゐる。これらは一二僅少の事例であるが、陰陽道思想が、遂に大祓の内質たる執行目的にまで影響を及ぼすに至つてゐることは是等の事實を通して相當顯著に知覺せしめられるのである。

## 二

元來最太古代の襖被は現實に肉體又は着衣に觸れたる汚穢を濯去することを目的としたものであつて、既に本

居翁も指摘した如く、筑紫穂原の禊祓に於て『古事記』に「爲<sub>レ</sub>御身之禊」、『書紀』に「當<sub>レ</sub>滌<sub>レ</sub>去吾身之濁穢」  
「將<sub>レ</sub>盪<sub>レ</sub>滌身之所汚」また「欲<sub>レ</sub>濯<sub>レ</sub>除其穢惡」と記されてあることは其の證左である。恐らく此の記述は、原  
始禊祓習俗を其のまゝに反映するものと思惟せられるが、併しながら記紀共に醜穢の境地と信ぜられた黄泉國に  
伊弉諾尊が赴かれた事が禊祓に値すると記してある處には後代文化素が存し、或る時代には直接汚穢に觸るゝと  
否とを問はず既に汚氣に感じたる事に染穢を認め禊祓の必要を認めてゐたことを示してゐる。此の物的汚穢から  
氣的汚穢への擴延は、時代を経るに従つて更に一層の増度を見た。殊に最も特殊な展開は、精神的汚穢に關して  
も禊祓を行ふ風習が新生した事である。これは時代が起した禊祓内質變化の甚だ大なるものでなければならぬ。  
平安時代の物語として有名な『伊勢物語』に、性的眷戀の煩惱を禊ぎ祓うたことを記して、

「此男、いかにせん、わがかゝる心やめ給へと、ほとけ神にも申しけれど、いやまさりにのみ覺えつゝ、猶わりなく戀しう  
のみおほえければ、おんやうしかんなぎよびて、戀せじといふはらへの具してたんいきける」

とあるのは、其の一證記である。更に後代の和歌にも

戀せじとみたらし川にせしみそぎ神は受けずもなりにけるかな

また

こひしきをみそげど神のうけねはや心のうちのすずしげもなき

などである。斯の如く禊祓が體的なものから精神的領域にまで入つて、禊祓内容を複雑多岐ならしめたことは、  
従つてその執行度数を頻回ならしめ、公的禊祓の回数も亦茲に著しい増加を記録した。

もつとも精神的禊祓の影像是、早く既に高天原に於ける素戔鳴尊の禊に認めらるゝ外、書紀崇神天皇卷の「解罪改過敦禮」神祇二、同書神功皇后攝政前紀の「解罪改過更造齋宮於小山田皇」とある記事に於ても見られるが、前者は疾疫の流行に因り、後者は天皇崩御の直後を受けてゐる。最も純粹に精神的條件に於ての禊祓が行はれたのは天武天皇の御宇七年春の「將禊詞天神地祇而天下悉禊祓之」とある記述であらう。

古事記は姑く別として書紀に大祓の痕跡が発見せられるのは實に天武天皇の御宇を最初とするのであつて、而も其の時以後に禊祓執行の回数には俄然増加してゐるのである。之を統計的數字に徴するに、飛鳥奈良時代を最下限として、古來史籍に見えてゐる禊祓の記録數は、神代を除いて、崇神天皇紀一、神功皇后攝政前紀一、履中天皇紀一、雄略天皇紀一、天武天皇紀四、文武天皇紀三、元正天皇紀一、聖武天皇紀二、淳仁天皇紀二、光仁天皇紀八で、過去一四四〇年の總計二十四回に過ぎないが、其の後の平安時代に至つては臨時の大祓だけでも實に驚くべき頻回を數へてゐるのであつて、大嘗を行はんとするに先立つての大祓、齋王御發向前の大祓、奉幣使發遣に當つての大祓等は、何れも天武天皇の御宇以後に初例を開かれてゐる。そして陰陽寮の設置が同じく天武天皇御宇の事實であることは、研究上大に注目せらるべきであらうと思ふ。

試みに延暦以後仁和三年六月までの公記録について、其の百五年間に行はれた大祓回数を概査して見ると、因服除釋についての大祓例が五、齋王關係の大祓が九、奉幣使派遣に伴ふものが九、罪人配流・死穢・犬噬穢・出火等の穢に關するものが二十六、大嘗會關係が五、災疫妖祚の禊除が三、その他が七十七件、此の合計百三十四件であつて、回数の増加と共に禊祓事由も亦更に因果關係的に複雑性を帯び來つてゐるのである。即ち之を仁和

三年以後の公私記録に徴すると左の如くである。

仁和三年九月十五日	御解喪ニヨリ五畿七道大祓	(日本紀略)
同 四年六月廿九日	恒例大祓	(政事要略)
八月廿九日	素服脱御ニヨリ朱雀門ニ於テ大祓	(日本紀略)
九月三十日	大嘗大祓	(日本紀略)
十月廿九日	大祓	(日本紀略)
寛平元年九月十一日	穢ニヨリ建禮門ニ於テ大祓	(西宮記)
寛平三年二月 四日	祈年祭ヲ停メ大祓	(日本紀略)
同 九年五月廿二日	朱雀門ニ於テ大祓	(日本紀略)
七月 八日	大祓	(鑑囊抄)
八月廿九日	大祓	(日本紀略)
十一月三十日	大祓	(日本紀略)
昌泰元年六月十四日	建禮門ニ於テ大祓	(日本紀略)
延喜元年二月十一日	同	(扶桑略記)
六月廿九日	恒例大祓	(日本紀略・本朝世紀・北山抄)
同十五年十月十六日	痘瘡流行ノタメ大祓	(西宮記・年中行事抄・小右記)
十月廿六日	同 大祓	(日本紀略)
同廿二年四月廿一日	穢ニヨリ賀茂祭停止ニ付大祓	(西宮記)
十二月十五日	穢ニヨリ神今食停止ニ付大祓	

延長元年五月三十日

御心喪終了ニ付大祓

(北山抄・新儀式・扶桑略記・天台座主記等)

延長八年四月十五日

穢アリ賀茂祭停止ニ付大祓

(西宮記・日本高僧傳・要文抄)

承平元年九月三十日

誦閣終了ニツキ大祓

(日本紀略)

十一月十七日

御心喪終了ニツキ大祓

(日本紀略・貞信公記・北山抄)

天慶元年十二月廿九日

恒例大祓

(本朝世紀)

天慶二年六月廿九日

恒例大祓

(本朝世紀)

十二月十五日

大祓

(同)

十二月三十日

恒例大祓

(同)

天慶五年閏三月廿五日

大祓

(本朝世紀)

天慶八年十二月三十日

恒例大祓

(本朝世紀)

天曆元年十二月三十日

恒例大祓

(日本紀略・摩羅抄)

天曆二年九月廿五日

大祓

(日本紀略)

天曆三年三月二日

臨時仁王會ニヨリ大祓

(日本紀略・小右記)

九月七日

大祓

(日本紀略)

十二月廿九日

大祓

(同)

天曆四年四月十七日

穢アリ賀茂祭延期ニ付大祓

(西宮記)

天曆六年十一月十六日

御心喪ニ因リ大祓

(北山抄)

天德元年二月十九日

大祓

(日本紀略)

五月十四日

仁王會ニ因リ大祓

(日本紀略)

天徳二年二月廿四日

大祓

(日本紀略)

五月八日

仁王會ニ因リ大祓

(同)

天徳四年六月一日

宮中頓死者アリ大祓

(日本紀略)

十月四日

左近衛府解穢ニ付大祓

(日本紀略・扶桑略記)

應和元年六月廿九日

恒例大祓

(日本紀略・西宮記等)

十月十八日

大祓

(日本紀略)

應和二年七月廿一日

仁王會ニ因リ大祓

(日本紀略)

九月六日

大祓

(同)

應和三年九月十一日

穢ニ因リ例幣停止ニ付大祓

(日本紀略・西宮記)

康保元年二月廿三日

仁王會ニ因リ大祓

(日本紀略)

七月三十日

御心喪竟ニ付大祓

(同)

九月六日

大祓

(西宮記裏書・日本紀略)

康保二年二月十六日

仁王會ニ因リ大祓

(日本紀略)

九月四日

宇佐使發遣延引ニ因リ大祓

(西宮記裏書)

十一月四日

兵庫燒失ニ因リ大祓

(日本紀略・禁秘抄)

康保四年二月廿二日

仁王會ニ因リ大祓

(日本紀略)

七月十一日

大祓

(同)

安和元年五月廿七日

大祓

(日本紀略)

七月七日

大祓

(同)

禊祓内質の時代の變化と大祓詞

八月廿九日 大祓

(同)

九月廿三日 大嘗祭大祓

(同)

十月五日 同

(同)

安和二年四月九日 大祓

(日本紀略)

天祿元年三月十六日 大祓

(日本紀略)

六月三十日 大祓

(江次第)

十月十二日 大嘗會大祓

(日本紀略)

十一月十日 大祓

(同)

天祿三年九月十一日 伊勢例幣延引ニ因リ大祓

(日本紀略)

天延元年三月十九日 大祓

(同)

天延二年三月廿七日 大祓

(日本紀略)

六月十二日 御祓

(天延二年記)

八月廿六日 仁王會大祓

(日本紀略)

八月廿八日 抱擔流行ニ因リ大祓

(日本紀略・天延二年記・蜻蛉日記・扶桑略記)  
類聚符宣抄

天延三年四月十八日 賀茂祭ニ因リ大祓

(日本紀略)

七月二日 賀茂奉幣ニ因リ大祓

(日本紀略・賀茂註進雜記)

七月十日 仁王會大祓

(日本紀略)

十二月廿八日 大祓

(同)

貞元々々年二月廿三日 大祓

(日本紀略)

三月五日 大赦

(同)

五月廿三日 大赦

(同)

十月十九日 大赦

(同)

貞元二年三月二日 仁王會ニ因リ大赦

(日本紀略)

九月十三日 大赦

(同)

十一月八日 太政大臣兼通ノ病ニ因リ大赦

(同 其他)

天元々年二月七日 祈年祭延引ニ因リ大赦

(日本紀略)

天元四年三月廿七日 大赦

(日本紀略)

天元五年二月四日 祈年祭等延引ニ因リ大赦

(日本紀略・小右記)

四月廿三日 賀茂祭ノ間穢アルニ因リ大赦

(日本紀略・小右記)

六月廿九日 大赦

(同)

十一月廿一日 賀茂臨時祭延引ニ因リ大赦

(同)

永觀元年四月九日 造宮ニ因リ大赦

(日本紀略)

寛和元年閏八月三十日 大嘗會ニヨリ大赦

(日本紀略)

九月廿九日 大嘗會ニヨリ大赦

(同)

十月三十日 大嘗會ニ因リ大赦

(同)

十一月廿九日 大嘗會廢祭大赦

(同)

三

以上は仁和三三年八月以後花山天皇の御宇まで約百年間の禊祓記録であるが、一條天皇の御宇は統計的に見て更

に頻度は大祓が行はれてゐる時であつて、『日本紀略』の記述のみに徴しても、實に次の如き多回数が示されてゐるのである。

寛和二年七月一日(翌日、御即位由奉幣)	同	四年三月四日(仁王會ニ因ル)
同 九月四日(翌日、大奉幣使發遣)	同	五月十四日(十七日、仁王會)
同 十月廿九日(大嘗會大祓)	同	八月廿五日(臨時仁王會ニ因ル)
永延元年十二月四日(兵庫寮失火)	同	五年二月廿一日(同)
同 二年五月二十日(仁王會)	同	四月一日(仁王會ニ因ル)
同 七月廿一日(翌日、仁王會)	同	十日(疾疫ニ因ル)
永祚元年三月十六日(春日行幸延引ノ爲メ)	同	廿五日(奉幣ニ因ル)
同 五月廿二日(臨時仁王會ノタメ)	同	五月十三日(仁王會ニ因ル)
同 六月廿八日	同	六月三十日(恒例)
同 六月廿九日(恒例)	同	長徳元年三月七日(仁王會ニ因ル)
同 八月廿五日	同	四月十三日(奉幣ニ因ル)
同 十二月八日(大原野祭停止ノタメ)	同	四月二十日(賀茂祭ニ因ル)
正暦元年九月廿九日	同	六月十二日(月次祭延引ニ因ル)
同 二年六月三十日(恒例)	同	十月十九日(石清水行幸ニ因ル)
同 三年二月十六日(仁王會ニ因ル)	同	二年三月四日(仁王會ノタメカ)
同 廿四日(諒闇竟ルニ因リ)	同	五月二十日(解陣大祓)
同 七月五日	同	三年三月廿五日(東三條院御惱)

- 同 三年三月廿六日 (同)
- 同 五月五日 (仁王會ニ因ル)
- 同 四年四月十五日 (神祇官齋院舎燒亡ニ因ル)
- 長保元年三月十九日 (仁王會ニ因ル)
- 同 六月十二日
- 同 六月二十五日
- 同 六月二十九日 (恒例)
- 同 七月二十日 (仁王會ノタメ)
- 同 十一月三日 (内裏作事ニ因ル)
- 同 二年三月四日 (仁王會ニ因ル)
- 同 九月五日 (伊勢神寶使發遣ニ因ル)
- 同 十月廿六日 (穢ニ因ル)
- 同 廿九日 (山陵使發遣ニ因ル)
- 同 十二月廿九日 (御除服アリ朱雀門前大祓)
- 同 三年四月十二日 (疾疫ニ因ル)
- 同 十一月廿四日
- 同 廿八日 (内裏火災ニ因ル)
- 同 閏十二月廿九日 (開關大祓)
- 同 四年三月廿九日 (仁王會ニ因ル)
- 同 六月九日 (内裏木作始ニ因ル)
- 同 廿九日 (恒例)
- 同 十月一日 (仁王會ニ因ル)
- 同 十二月廿四日 (諒闇終了ニ因ル)
- 長保五年二月廿五日 (行幸ニ因ル)
- 同 五月十八日 (仁王會ニ因ル)
- 同 六月十二日 (仁王會ニ因ル)
- 同 三十日 (恒例)
- 寛弘元年三月十五日 (仁王會ニ因ル)
- 同 二年二月廿二日 (同)
- 同 八月二十日 (同)
- 同 三年二月十五日 (内裏木造始ニ因ル)
- 同 八月九日 (仁王會ニ因ル)
- 同 四年三月二日 (同)
- 同 七月十二日 (同)
- 同 五年七月廿一日 (同)
- 同 六年二月廿四日 (同)
- 同 四月十五日 (内裏死穢)
- 同 九月廿六日 (仁王會ニ因ル)

同七年閏二月廿一日(同)

同 八日(同)

同 九月廿五日(大原野社邊葬送)

同 廿三日(仁王會)

同 八年二月三日(内裏穢アリ)

同 四月廿一日(齋王歸京)

一條天皇の御宇は、寛和三年から始まり、永延・永祚・正暦・長徳・長保を経て寛弘八年に終り、通計二十五ヶ年であるが、其の間に執行された大祓の回数右の如く七十八件の多きにまで上つてゐるのであつて、其の禊祓事由も變異を示し、三十回までは大體仁王會に因つてゐる。仁王會に因る大祓の例は早く既に天曆の頃にも見えてゐて、一條天皇の御宇が初例でないが、それが斯の如く頻回に及んだのは異色である。これは佛教が襖被内質に及ばした時代的變化として後代的顯著な密教素の自然浸潤と共に學界の注意を要する所である。

次に平安時代を通して第二に注意せられるのは、人形の使用が初まつてゐる事である。祓に其れが用ゐられた最初代は明確を缺くが、平安時代既に七瀬祓・上巳祓等に當つて其の使用を見たことは、古文獻に徵證の存する所である。『禁祕御抄』には此の兩個の祓につき、

「尋常如七瀬御祓・上巳等、内侍進撫物、上臈傳之、撫御身給、使歸參之後著御直衣ニマホアリ。一切祓如此云々」

と御記録になつてゐるのを拜するが、其の撫物とは、六月祓の行事を通じて長く後代を支配した人形の事であつて、『公事根源』には

「是は毎月の事なり、七瀬とは川合・一條・土御門・近衛・中御門・大炊御門・二條のすま、これを七瀬とは申なり。陰陽師、人形を奉る、主上御いきをかけ、御身をなで、返し給へば、殿上の侍臣この所々の川原にむかふ。かへりまゐれば、主上御撫物をめすまねせらる」

とあり、『日中行事』にも、

「七瀬の御はらへ、日ついでえらびて、……もよほす。臺盤所の臺盤の上に湯をしきて、其上に陰陽師まゐらせたる人形の櫃を置く。女房人形に衣をきす。櫃に入て紙ひねりをゆはす。上臈の女房是をまゐらせに御身を撫つれば、御衣當に入て御ひとへ具して、うちつゝみにつゝみて臺盤所のにしむきより同時に出すなり」

とあつて、人形の習俗は現代にまで及んでゐる。そして仁王會大祓が佛教の興へた變化であるのに對して、これは、やはり陰陽師の加へた變化であると觀られる。その他茅輪・解繩などについても同じく陰陽道及び密教との關係が感ぜられ、後代の六月祓の深部研究はそれ等を省除して考へられないまでに至つてゐるのである。

#### 四

前述の如く、陰陽道その他が、禊祓に新要素を注加してその内質及外質に徐々に變化を興へたことは、同時にそれに伴うて禊祓詞句にも時代的變化を及ぼした事を考へさせる。書紀神代卷の記述に従ふと、高天原に於て天兒屋命が「解除之太諄辭」を掌つて宣讀したとあり、又『萬葉集』十七卷の歌には「奈加等美乃、敷刀能里等其等、伊比波良倍、安賀布伊能知毛、多我多米爾奈禮」とある。それらが如何なる辭句より成り、且つ中臣祓の名を以ても呼ばれる現存の大祓詞と如何なる同異素を有するかは不明であるが、とにかく或る時代には既に祓詞の母胎的なものが存したのは事實である。併しながらそれは原詞を舊狀に於て保つ事なく時と共に徐々に變化しつゝ現在のものに落ちついたと認められる。そして或る時以後其の形に加工したものが禊祓行事に關して重要位置を占めた陰陽家であり、後代之に佛教的解釋を加へた者が主として密教家であり、そこに盛り込まれたものが陰

陽道思想密教思想であつたのである。此の事は九條家本を最古として現存する大祓詞が各細部の詞句及び其の訓を異にしてゐる事によつても證見せられるのであつて、それらの點につき大祓詞の部分討究を審に行うて純粹日本思想と外間からの混入思想とを折出し、祓詞の原姿を發見することは上代日本文化の研鑿上極めて必要な事と思はれるが、こゝで殊に問題となるのは、現存大祓詞のうち「天之益人等我、過犯家牟、雜々罪事波、天津罪止云々、國津罪止八云々、許々太久乃罪出武」として該當罪目を列擧した次に、

「如此出波、天津宮事以氏、大中臣、天津金木乎、本打切、末打斷氏、千座置座爾置足波志氏、天津菅曾乎、本刈斷、末刈切氏、八針爾取辟氏、天津祝詞乃太祝詞事乎宜禮」

といひ、其のあとを「如此久乃良波云々」の句で受けて、上記の行爲の結果として、一切の罪の絶對消滅を見るとしてゐる事である。上記抄文は要するに、大中臣が

(一) 天津金木を千座置座に置足はすこと

(二) 天津菅曾を八針に取辟くこと

(三) 天津祝詞乃太祝詞を宣ること

を以て罪の解除條件とするものであるが、其のうち(一)と(二)とは、(三)に對する準備的必須行爲を成してゐる。従つてそれ等に關する討究が専ら要求される。

第一に天津金木とは何か。之に對する前代諸學者の解釋が、アマツを「天上の」の意に解し、カナキを細小なる樹枝の事としてゐるのは概して正鵠を得てゐる。そして『日本書紀』(齊明天皇卷)が「兵靈三前役一以椹戰」

とある句の「楛」字にツカナキの訓を與へ、『文選』の東方朔の文には「以<sub>レ</sub>筴撞<sub>レ</sub>鐘」とあつて、筴とは「小木枝也」と註せられ、菅冢が之がカナキと訓んでゐることは、我等に有益なる示唆を提供する。是等は皆、本居宣長の『大祓詞後釋』に引用してゐる所であるが、筴の類字には槿があつて、『孟子』梁惠王章には「可<sub>レ</sub>使<sub>レ</sub>制<sub>レ</sub>槿以<sub>レ</sub>撞<sub>レ</sub>秦楚之<sub>レ</sub>堅甲利兵<sub>二</sub>矣」とあり、勁直なる槿槿様の樹枝を意味し、楛も亦『抱朴子』に「官軍以<sub>レ</sub>白楛擊<sub>レ</sub>之」とある如く棒狀兵器である。勿論既に『後釋』に指示されてあるやうに、「本打切、未打斷」とある句は、書紀の記例に「三尾之竹、本詞岐刃、末押斨」（清寧天皇卷）或は「振之神楯、伐<sub>レ</sub>本截<sub>レ</sub>末」とあるのと同類の襲用的裝飾詞的たる以外、特殊の意義を有しないか、其の前句と、次句の「千座置座兩置足波志氏」との關聯についての考察は甚だ重要である。

從來の解釋は、延喜の木工寮式、八座置四座置の條に「以<sub>レ</sub>木爲<sub>レ</sub>之、長者二尺四寸、短者一尺二寸、各以<sub>レ</sub>八枚爲<sub>レ</sub>束、名稱<sub>二</sub>八座置<sub>一</sub>。長短各以<sub>レ</sub>四枚爲<sub>レ</sub>束、名稱<sub>二</sub>四座置<sub>一</sub>」とあるのを引き用ゐて、置座とは、細き木即ちカナキを「ならべ編みて、机などの如くつくりたる物」で、千座とは其の多數を意味し、「置足波志とは、置滿るをいふ」（後釋）と解することに殆ど一致してゐるが、それだけでは、猶ほ釋然たり得ないものがある。もつとも本居翁は、それに附加して、

「さて祓物といはざれば、置くは何物をおくにか、聞えがたしと思ふ人あるべけれど、上に許々太久乃罪出武とあるにて、おの／＼その祓物を出す事は、いほでも聞えなれば、こゝもおのづから其祓物を置く事と聞ゆるは、古文也」

と述べてゐるが、それでは文意が十分に通じない。當然其處は、或る附加又は削除を以ての加工が、文意の疏通

に障礙となつてゐることを考へさせる。然らば其の障礙とは何か。

恐らく何人も考へ當るやうに、古代の襖被に於て置座に充滿せしめられたものは、其の所有に屬するあらゆる物質であつた。そして其れは拂除者自身供出する所のものであつた。素戔鳴尊千座置戸の解除の説話に關して、『釋日本紀』が、「其隨身之物、悉皆出畢、無物之可取、故或拔髮或拔爪」と記してゐるのは、之を證明する。然るに後代、襖被が恒儀化せらるゝに至つて、所謂被物も形式化し、原初の本質を喪ひ去つた。其の中間的推移過程に於て混入せしめられたものが陰陽道の作法であつた、と觀ることは許容せられないだらうか。乃ち此意味に於て私は、天津金木を以て置座が構成せられるのではなく、其の置座に天津金木が置かれた時代の存在を想察するのである。此の點に關して、『大被詞天津菅麻』の六人部是香も「古くはカナキを置座に満足ふまで置並べつる」ものであるとし、後釋の説に駁論を試みて、

「古文といへどもかゝる例はいまだ見當らず、古文に言を省きたるには、靈妙き文法もある事にはあれど、かく慥に於て置座、置足はしとあるを、置座に造て其上に置足はす事と見るが如き文法は、あるべくもあらざるをや」

と論じてゐる。若し此の疑ひが許されるとすれば、其の天津金木は如何なる目的の下に供用されたであらうか。私は暫く其の解決を後に延ばして次の天津菅曾の問題に移行することを便宜とする。菅曾は普通に菅と麻、或は清淨なる麻として解釋されてゐる。麻が襖被に於ける重要物質であることは論を要しないが、其の菅麻を八針に取り辟いて、それをも天津金木と共に置座に置くといふことは、果して何を意味するのであらうか。一般的な解釋に従へば、清淨なる麻を、幾針にも細かく割き分けて、金木にも大幣にも附ける事であるといふが、或る時代

には八針を八張の意に解して、之を解繩の行事と關聯せしめ、例へば『江家次第』には八省東廊の大被にも、又、平野祭の被にも、陰陽師が中臣被を讀んで、八針に取割く云々の句に至つた時、繩を解く作法であつたことを記してゐる。なほ『皇大神宮年中行事』その他に據ると、解繩は左右二筋より成り、「件繩以<sub>二</sub>左手<sub>一</sub>」以<sub>二</sub>右手<sub>一</sub>一口ニクハへ解之」ともある。そして『釋日本紀』は、解繩の意義を先師に質問した處、「解繩者、解<sub>二</sub>謝罪<sub>一</sub>之義也」と答へられたと記してゐる。

『祝詞考』には、之について、「文を意得ぬ人、麻を八方に引て、天の四方八面に譬といひ、又、刑の繩を解捨るたとへとするなどいふことは、その意、から國の文によりて、陰陽師などのせしわざならん、後には世にもさる事とおもふにや、江家次第にも書けるはいかにぞや、上つ代のわざにあらざる也」と駁してゐるが、古代の禊祓が如何にあつたかは此の場合問題ではないのであつて、翁の此の説は、或る中間期に於て禊祓の上に陰陽道の變改の手が加へられたらうとする私の説を寧ろ裏書するものである。

解繩の行事が、罪の解謝と關聯するといふ思想は當然に又、棒狀物としてのカナキと相聯絡する。そして『和名抄』が、刑具の鉗鈇にカナキの訓を與へてゐる事も、陰陽道に誤られた當時の思想を或る點まで反映するものであらう。

密家の『中臣被訓解』が禊祓に懺悔滅罪出離證悟を觀じ、天津金木を解して、「人有<sub>二</sub>犯科<sub>一</sub>被<sub>二</sub>禊<sub>一</sub>、輪<sub>二</sub>楛<sub>一</sub>二枝、是一名號白杖、是則如來大智之寶威、惡魔降伏之金輪也」とし、天津菅麻を「金輪之表徳、摧魔怨敵之三摩耶形之鉢相也」と注してゐるのは、固より佛徒的解釋で、神家禊祓の本有性ではないが、金木を白杖と觀てゐる所に刑

具的の意味が包含せしめられてゐる。また賀茂眞淵翁が『祝詞解』に引いてゐる「或説」は、翁によつて完全に推破されてゐるが、これも金木・菅曾共に之を刑具と解してゐるのは注意せらるべきである。

斯の如くに覽て來ると、本居翁其の他の烈しい拒斥にも拘らず、罪の解謝と天津金木及び天津菅麻との間には或る關係の存在を考へ得る幾分の研究餘地が存するのであつて、是等の思想は前示の如く恐らく陰陽道による添加と考へられるのであるが、此の推察は必ずしも根據のない事ではなく、之を旁證する事實に、臺灣臺北市新莊街の大衆廟に於ける一例がある。それは元臺北帝大法文學部助教増田福太郎氏の報告に依るものであるが、同氏に従ふと、右大衆廟祭神の神幸には、曾て其の廟神に治病の祈を捧げて快癒したものが、感謝贖罪の意味で、神駕の後から徒步扈從する慣習があつて、その時は、紙で作つた首枷を首にかけ、犯罪者が刑に服する姿を取らうである。又、他の人の談話によると、小樹枝と縛繩とを大衆廟神に捧げて、土人等が神の懲罰を求め、罪の赦宥を乞ふ意味で、除過改厄福壽免延を祈る事實があるといふ。彼我國を異にする上に時代にも距離が存し、直ちに之を一聯の關係に置いて論ずることは、餘りに即斷的であるが、臺灣の宗教習俗は元來陰陽道の本源國たる對岸支那大陸に存した古代のものゝ渡傳であり、且つ臺灣邊の神話は相當早期に我が國に渡來してゐる事實と考へ合せて、必ずしも一笑に附し去るべきではなからうかと思はれる。とにかく、現在人心一新の爲に行としての大祓が重視せられるとき、大祓詞に於ける陰陽道及び密教色素の檢出は褻被内質に及ぼした變化の跡づけと共に將來に於ける學問的な祓研究の重要點とせらるべきものでなければならぬ。

# 精神分析學と宗教

黒田亮

## 一 緒 言

宗教心理學に於て、精神分析學の占める重要な位置は、今更改めて説くまでもない程明かである。筆者は最近夢の實證的研究に着手し、目下材料を整理中であるが、他方に於て、夢に關する從來の諸學説を吟味して行く間に、フロイドの夢の解釋は當然祖上にのぼらざるを得なかつた。そして此の解釋は、多少なりと精神分析に興味を有する人々に取つて殆ど自明の事實である如く、宗教體驗一般の精神分析學的説明と、密接な相關を持つものである。随つて、夢研究途上の行きがよりから、精神分析學と宗教の問題を取り上げる機會が筆者に與へられた。以下に於て、先づ初めに最近十年間に發表された此の問題に關する主なる研究論文を概觀し、次に之に就いての筆者の立場を、手近に求め得られる二三の材料と照應しつゝ明かにしたいと思ふのである。

## 二 分析學派の主張

精神分析學は新心理學を自ら標榜して、學界に確乎不拔の勢力を扶植してゐるが、反面には之と柄鑿相容れない反對者の多くを控へてゐる。分析學派に屬する人々の研究は、主として其の發表機關誌と認められる「國際精神分析學雜誌」や、「精神分析學評論」等に掲載され、まゝ中立的立場にある學術雜誌に發表されるものもあるが、其の數は至つて僅少である。先づ最初に此の派の人々の研究を、その發表された年代順に紹介し、次に反對派のそれ等に及ぶことにする。

神經疾患の治療と宗教との關係に就いて、リーク(13)の説く所によると、精神分析は嚴密な心理學的科學であることを必要とする。然らざればその存在の意義は消滅する。之を具體的に云ふと、基礎的因子に就いての深い知識と理解とが缺けたとしたら、實際に效果のある神經精神病の治療は、全く不可能である。そして分析者が宗教的概念の起原及び發達についての知識を有するか否かは、治療に向つて最も重大な意義を持つ。それは宗教が既に速い過去に於て夙に罪惡感の意義を把握し、之が各種の文化施設の形成に、最も力強い抑制的影響を及ぼして來たからである。斯くして宗教的概念の發達に關する知識は、神經精神病患者の抑制と抵抗及び深層次元の評價を可能ならしめるものであると云ふのである。

一九二八年シュレーダーは、紐育市を訪問した二五〇人の牧師を前にして、「宗教的體驗に向つての精神分析的的理解」と題する論文を朗讀した(16)。これは、精神分析學者の眼に映じた宗教の基礎を、公平無私な、併し又獨斷的な方法で論じたものであるが、要するに精神分析そのものに潛む主觀性と、その壓縮性との兩者によつて、到達すべく餘儀なくされたものと見るべきである。氏は謂ふ、神祕主義者や宗教的熱狂者の多數を精神發達の上

から研究すればする程、性の問題が、凡ての神秘的體驗及び凡ての宗教的熱狂の眞實なる基礎であることを、示唆されざるを得なくなると。そして此の結論を支持する事實として、氏は性器崇拜の普遍性を挙げ、「宗教の近似的普遍性は、恐らく性の普遍性に原因するものであらう」と云つてゐる。これは明かにフロイドの汎性慾説を全面的に裏書きするものである。

ローハイム(14)は、アンダマン族や濠州中部地方の原始民族に見られる宗族的象徴を觀察し、それ等が神経病者に於ける退行性行動に酷似してゐることを發見し、此の點からだけでも精神分析學的解釋に充分確とした根據のあることを、窺ふに足ると述べてゐる。

ブイスター(12)の主張に依れば、一般に宗教の企圖する目的と關心とは、精神分析に於けるそれ等と相反するものを包含してゐるのであるが、併し他面に於て、精神分析と四福音書に現はれた基督とが、共通に持つ多數の見地や技術の存在することも亦事實である。基督に於ける諸多の神學的概念は、精神分析學說に多くの密接な類同を見出すのであるが、同時にまた兩者に於ける相違點も大であり、基督教は、精神分析の目的とする葛藤の解決とは違つた、全く別な種目を包藏することを、例を擧げて説明してゐる。

ナイト(9)は、「一牧師の分析に於ける實際的並びに理論的考察」と題する論文に於て、ある人の個人的な宗教的信仰は、彼に取つては、かのオエディプス葛藤の最善なる解決であるが如き形式を執るものであるとの考察を、確めるに至つたことを報告した。そして少くとも或る場合には、等しく顯著な神経病的起原を有する強烈な宗教的信念を、敢へて根絶させることなしに、分析に依つて、彼を無能力ならしめる神經的徴候から、患者を

救済することが出来るものであるとの結論に到達した。

フロイド (8) は謂ふ、猶太民族の歴史を緋けば、萬能なる神に征服された人間の概念が、「選ばれた」民族の我を高める結果に導いたことが、明かにされるであらう。且又神の似姿を作ることに歸着するモーゼの法律は、單に呪術の濫用に對する保護であつた許りでなく、靈性の感性に對する勝利であり、感性的知覺を抽象的概念に服従せしめることであつた。此の禁制に依つて、モーゼは彼の神を物質化から解放し、斯くして彼の人民の中に、靈的價値に對する畏敬の念を樹立することに貢獻し、其の結果として、猶太民族が文化的並びに精神的活動を、何時の世にあつても、絶えず重視する氣風を醸成するに至つた。彼等は希臘人の持つ精巧な均衡を我がものとすることは出来なかつたが、併し此の特質こそ、筋肉的完成をその民族理想として前景に掲げてゐる諸民族の間に、發達するのが常である暴力に向つての傾向に、猶太人をして反抗せしめるに絶えず役立つて來たことを、認めなければならぬ。

以上は精神分析學の機關誌と認められるものに發表された論文の代表的なものであるが、以下引用するところは、單行本として、又は中立的立場にあるやうに考へられる學術雜誌にあらはれたもので、而も其の精神や主張に於て、精神分析に同情を持ち、或は全く此の學派に屬するものと認定される二三の研究に就いてである。

バーバー (4) は「罪惡と新心理學」と題する著述を公にした。氏によれば、精神分析者の準據する方法は基督教の方法と全く同一であり、一は心の疾患を打破する爲めに、又他は罪惡を打破する爲めに使用される。茲に云ふ罪惡とは、基督によつて示された理想からの意識的若くは無意識的な脱離として定義される。神經病者に見

られる不可避的行動も亦一種の罪惡である。但し之には罪の感じを伴はない。罪の感じは畢竟良心の働きから結果するものであつて、道德的に間違つた行爲に對して、吾々の持つ嫌厭であり、集成と生長との過程に於ける必然的な一因子であり、抑制に對する處置と罪惡の告白とは密接な關係を持つ相並行した事實であるが、患者の分裂症狀から、一つの情緒が分析者の人がらへと波及するのは、恰も改宗者の基督に對する愛と似てゐる。精神分析と同様に、宗教に於ても、信仰が修理過程に於ける最も本質的な因子である。患者に於ける神學的な側面も、科學的な側面も、何れも治療の途中に弱められてはならない。尙之等の所説を確める文獻的材料として、フロイド・アドラー・マクドウガル等の心理學者の著作や、ポーロ・マタイ・ルカ・ヨハネ等からの語句が澤山引用されてゐる。

アメンチャラ(3)は、宗教を以て本能の抑制から出發すると解釋するフロイド流の宗教觀に就いての意見を發表した。氏に従へば、凡ての宗教的考想は精神病的妄想であり、古來の聖者が體驗した殆どあらゆる幻想は、無意識に於ける抑制された意欲から生じた幻覺に外ならない。死後どうなるかを知りたいと云ふ好奇心は、實に精神病的な好奇心である。輪廻轉生を説く印度教は、死本能が力強く働きかける人々に對する一種の精神分析療法を提供するものである。而して、宗教的傾向の強い人々は、極めて容易に靈の問題から性的問題へと歩いて行く。宗教が絶えず性と罪惡との二つを問題として取上げる事實こそ、宗教が之等兩者と如何に密接な關係を持つものであるかを、雄辯に物語つてゐる。

新約聖書を精神分析學の立場から研究したのはアルコーン(1)である。其の説に曰く、新約の著者達は、人

間の心理的構造が身體 (anima)・精神 (psyche) 及び靈 (anima) から成り立つと考へた。精神分析學の用語では、之等に代るものとして、イド (id)・我 (ego) 及び超我 (superego) を以てする。近代の精神病理學説及び精神分析學説で説かれる所と合致するもので、新約に既あらはれてゐるものには、色情、理想との合體、肉と靈との對立、古い願望の解離などがある。色情はリビドーに比較されるもの、肉對靈は心的軋轢に相當するもの、古い願望の解離は所謂抑制に匹敵するものである、云々。

ケーシー (6) は、「宗教の精神分析學的研究」と題する論文に於て、次のやうに叙べてゐる。

宗教は明かに精神分析原理の適用に向つての豊富なる分野を提供する。多くの宗教の自發的發展、その態度並びに情緒に見られる原始性、人生に於ける統制要素としてしばしば成功を齎す理想の挑戦、宇宙生成についての説明や其の繪畫的表現、之等は凡てより深い無意識的な力が、自由に又力強く働く人間の生活場面を特徴づけるものである。精神分析學は、無意識的な衝動や行動型が、神學や敬虔や祭祀の上に作用する多數の方法を、指摘する上に是まで成功して來たことは確かである。併し乍ら、歴史上の問題を考察するに當り、當然顧慮しなければならなかつた諸因子を明かに看過したり、又は缺陷多き見透しに禍されて、其の機能を充分に發揮することが出来なかつた。内面的欲求は外部に投射されることによつて満足される。宗教的表現はその一例である。危険から自らを保護し、不運不幸から免れんとし、生活に於ける寂寞や無關心から脱却し、種々様々の形式を以て迫り來る罪の感じから自らを保護せんとする衝動は、凡て宗教的表現によつてその満足を見出すのである。斯くて精神分析に取つての今後の問題として殘されるものは、罪の問題、精神疾患と宗教的體驗との間の相關の決定、各

種の病的徴候に奉仕するものとして考へられる宗教等である。

### 三 反對派の主張

精神分析學の立場から宗教の本質を解明することに幾多の無理が伴ふことは、夙くから一部の學者によつて指摘された。アラース(2)は宗教人の幻想的性格を證明しようとするフロイドの努力に就いて綿密周到なる考察を試み、この種の企圖の到底成立し得ない所以を論斷し、又シュミット(15)も家族並びに宗教の起原に關するフロイドの精神分析學説の人種學的基礎を検討し、フロイドが好んで利用するスキスの學説の如きは、今日有力な學者にして之を支持する者は一人も無く、結局近代科學の進歩はフロイドの假説に對する致命的打撃であるとさへ云つてゐる。

クレイメン(7)は、「神話及び宗教史への精神分析學の應用」と題する論文に於て、オエディプス傳説・トテム・タブー・成年式典・擬婉等の精神分析學的説明に就いての詳細なる文獻學的批評を試みた。氏の主張によると、之等の解釋は事實に就いて證據立てられたものでもなく、又到底信頼し難い說であるばかりでなく、凡ての事例を通じて、もつと遙かに尤もらしく考へられる學説が、手近にありさうな氣がする。英雄傳説やタブーは別として、フロイド並びに其の學派の人々が手掛けた原始宗教の凡ての様相をば、彼等はオエディプス複合を以て説明して來たのであるが、此の種の説明の弱點は、オエディプス複合そのものゝ實在が、從來決して何人も納得させる程度に證明されてゐなかつたと云ふ事實から推定せらるべきであつた。精神分析は比較宗教學に對

して殆ど或は全く寄與する所が無かつたのみならず、この明白なる失敗を以てすれば、精神分析學說の他の領域に於ける妥當性すら、疑問とされる羽目になるであらう、と。

ベート(5)はフロイドの著作「幻想の將來」(Die Zukunft einer Illusion)に對して論争の火蓋を切つた。

それは、フロイドが人類をその宗教性から、又その神經精神病的複合から救済し癒すことを以て、氏の生涯の仕事の絶頂と見做してゐるらしく思はれたからである。顧ふに彼は、宗教の系譜學的發達(系統發生)をば、神經症狀の個體的發達(個體發生)から演繹し得たと、自ら信じてゐる。ベートは斯かる心理學的説明が是認されるか、又其の真相は何であるかの問題について、疑問を挟む餘地があるとする。何よりも先づ注意されるのは、フロイドの態度は心理學的であるとさへ云はれないことである。氏は宗教の問題が、單に宗教現象の一面だけを取上げることによつて、其の限界を規定することの困難であることを知つて之を迴避し、それ等現象の現れ方如何に關しては何等顧慮する所無かつた結果として、宗教の本質を完全に見逃してしまつた。彼は「何人も正確には知つてゐない」ものを分析しようとする。併し少くともそれは宗教ではない。寧ろ彼の蔑視する方法こそ却つて目標に到達する唯一のものである。即ち説明は物の全體性換言すれば一つの有機的全體から出發すべきであつて、感覺・感情及び意志の全體に宗教性を見出すべきであることを、深く留意しなければならない。そして此の方法では、分析と綜合とが相互に均衡を保つことが必要である。彼はその神經病學說に取つて必要な二つの證據、即ち分析的證據と綜合的證據とを擧げることが怠つた。茲に彼の學說に於ける缺陷が見出されると云ふのである。

之と共通した見地に立ち、「宗教とは麻醉劑か」と題する論文を公にして、フロイド說の批評を試みたのはコ

ールストックである。氏は謂ふ、基督教は凡ての人々に對して慰安を齎すだけでなく、生命を賦與するものである。此の大切な事實をフロイドは見逃してゐると、茲に云ふ生命は、畢竟前記ベートの有機的全體に外ならない。フロイドの宗教の否定は、延いては彼自身の意志の葛藤を否定する結果に、導くことを主張するのはランク(Rank)である。このランクの立場からフロイド説の再吟味を試みたモクソン(11)によれば、フロイドの云ふ意志葛藤は、自我意志と社會意志との間に存在するものである。而してフロイドが彼自身の相軋する意志傾向を否定するに至つたのは、畢竟彼が宗教に於ける善と惡との識別を成し得なかつたことに原因すると見るのである。

#### 四 フロイドとユンク

フロイドのリビドーは、チュリヒ分析學派を代表するユンクの著作「分析心理學」を英譯したロング(Long)が云つてゐるやうに、常に性的の意味を帯びたものである。併し一般に知られる如く、此の語を欲求即ち情熱一般の義に使用し、その本來持つ古典的意義を取戻したのは、實にユンク其人である。即ち彼はクラバレードの提議に賛成して、リビドーは寧ろ關心(intercare)と翻譯すべきものであることを論じ、ロング自身ユンクの原著を英譯するに方り、此の語を、本能的な心理的努力、エラン・ヴィタル・生活の悦び、個體の基本的關心等の意味合ひを表現するものとして、解して來たと叙べてゐる。

精神分析はフロイドに依つて代表されてゐるかの如く一般には考へられてゐるが、嚴密に云へば、フロイドは精神分析に於けるウィーン學派を代表するものであつて、上に挙げたリビドーの解釋の相違に於て示されたやう

に、チュリヒ學派のユンクとは、學說の根本假定に於て違つたものを持つてゐる。尤もフロイド自身他の分析學派の人々即ちアドラーやユンク等の研究に刺激されて、彼自らの最初の考が幾分變容され改訂されて行つたことは事實である。併し彼のリビドーは、クラパレードやユンクの示唆の有無とは關係なしに、深く性慾に根ざしてゐることは争はれないのであつて、之を單なる生活の悦びとが、エラン・ヴィタルとかで置き換へようとしたら結局彼の抑制説そのものが根柢から崩潰して仕舞ふ危険がある。彼自身並びに彼の學說を批評する學者達が、好むと好まざるとに關係なく、フロイドの精神分析學が汎性慾説に立脚することは、如何なる意味に於ても否定することは出来ない。此の明かなる事實を頭に置いてこそ、前二節に引用した分析學派の主張も反對學派のそれも、一應そのまゝ首肯出来る場合が尠くない。同じ分析學派に列するヴィーン學派とチュリヒ學派との違ふ點は、ユンク自身が説明してゐるやうに、心理的象徴を如何に解釋するかの方法にある。彼によれば、之等の象徴を或る原始的な精神性的な過程の記號として解釋するのがヴィーン學派である。之に對してチュリヒ學派では、象徴を純然たる性的基礎に立脚して解釋することも、必ずしもわるいとは云はない。只ヴィーン學派の此の見地だけが唯一の真理であるとは斷じて認め難い。象徴は、ユンクに取つては、單に徵候學的價値だけでなく、實證的價値を有する。それは、チュリヒ學派に於ける象徴は、獨り或る抑制され隠匿されたものの符號である許りでなく、同時に將來個人に於ける心理的展開が如何なる方向を執つて進むかを、理解し且つ指示するに役立つからである。即ち象徴は單に回顧的であるに止らず、前途の豫想を可能ならしめる點に大なる意義がある。フロイドが單に分析に終始し、原因の發見に精進するに對して、ユンクの立場は綜合的であり豫見的であり、寧ろ人類に於ける將

來の目的にその研究の重點を置かうとする。ユンクによつて創めて唱道された内向性及び外向性の二大群の區別の設定が、現代心理學に向つて如何に重要にして且つ將來性を有する着實なる貢獻を成し遂げて來たかは、識者の等しく肯定する所である。

併し乍ら、フロイドによつて開拓された研究の領域は、實に類を絶すると云つて差支無い程廣汎であり、彼の精神分析は人類の文化のあらゆる方面と接觸を保ち、特に原始宗教の心理學的考察に關しては、何人も企及することの出来ない天才的な閃きを隨所に反映させ、其の根本假定の當否はしばらく措くとするも、含蓄あり示唆に富んだ獨創的な物の考へ方を、吾々に示して呉れたことは、充分認めなければならぬ。そして彼の此の方面に於ける學究的努力の輝かしい頂點を成すものは、實にオエディプス複合であり、このことは上に掲げた諸學者の論評からも、容易に汲み取ることの出来るものである。

## 五 僧傳にあらはれた母子關係

支那に行はれた僧傳即ち梁高僧傳を初めとして、爾他の僧傳や傳燈錄の類を讀んで行く時氣の附くことは、母の妊娠時に際して靈夢を感得する場合の相當に多いことである。之は高僧の入寂に當つて異香室に滿つと云ふが如き表現と同様に、その生涯を莊嚴する爲めの一種の傳統的様式であるとも考へられ、果してその儘の事實が實際にあつたのかどうか、確實に突き留める方法は無論無い。且つ傳記作者が資料を何れに求めたのか、明記されてゐるのは殆どなく、單なる傳聞に基いて書かれたものが大部分であるべく、時として作者の空想による假作す

ら無いでも無いと思はれるふしもある。此の傾向は支那に於ける僧傳だけでなく、本朝に行はれた元亨釋書以下の僧傳に於ても踏襲され、夢の内容が彼我に於て符節を合するが如きものさへ幾つか數へられる。併しさうした點に一々疑惑を挟んでは、結局傳記の記載の全部を否定する羽目に立ち到ることは、質問紙法による報告者の記載を取扱ふ場合と同様であつて、此の際吾々の執るべき方法としては、記載されたその儘を一先づ眞であるとして受取るより外に途はない。多くの統計は此の原理に準據して作製されるものである。

男性である高僧が、女性である母の胎内に宿る時、母が靈夢を感得すると云ふ僧傳に多く見られる傳説は、何とはなしにフロイド學説を聯想せしめるに充分である。時としては、夫婦の間に最初子供が無かつたので、求子を佛神に祈つた結果、夫の夢に佛神が現れたといふのも無いではないが、大部分は靈夢は妻によつて感得されてゐる。試みに元亨釋書に記載されたものを拾つて見ると、全三十巻の中二十六例を數へることが出来る。同書は巻第一から卷第十九までが高僧の傳記であり、第二十以下は資治表及び志から成り、志の中の拾異八は多少傳記の形式を備へてゐるけれど、拾異は結局拾異に過ぎないから、卷第二十以下を除けば、之に先行する全十九巻に採録された沙門の數は、合計四百五十八人を算し、此の中の二十六人は全體の六パーセント弱の比率になつてゐる。今計算の基礎になつた具體的の例を示す。各記載例の末尾に掲げた數字は、大日本佛敎全書第百一冊に採録された元亨釋書（一三三―一五二頁）の頁數を意味する。

## 卷一

最遊 父百枝結草蘆變香華求子、期七日、至第四曉得靈夢、其妻乃娠（一四七）

空海 父田公母阿刀氏、夢梵僧入懷而有身（一五一）

卷二

勸操 父母無子，詣鴛龍寺玉像祈之，母夢明星入懷則有娠（二六四）

安慧 母夢吞明星有孕（一六五）

圓澄 母夢偃臥屋上，身映日光，忽腹生白蓮華，覺後有孕（二六六）

卷三

實敏 母夢室中建三層塔，覺而有孕（一六九）

眞濟 母夢室中建三級塔，因而娠（二六九—一七〇）

圓珍 母佐氏夢乘舟浮海，仰見朝曦，其光赫熾，將舉手把之，俄入口中，則有孕（一七七）

卷四

安然 母夢明星入懷，因而有孕（一八三）

眞源 母物氏，夢坐海中，向天上，日光來入懷中，覺而孕（一八五）

千觀 父母無子，祈觀普手佛像，母夢得蓮華一莖，因而有娠（一八八）

勸修 父母禱佛神求子，母夢星光入懷，覺而孕（一八九）

源信 父母詣郡之高尾寺求子，母夢一僧以一顆玉與之，即有娠（一九〇）

卷五

源空 父母無子，祈佛神，母夢吞剃刀，覺語于夫，夫曰汝其有身乎，恐難染之人矣，因而孕（二〇〇）

眞慶 母夢高僧來宅，自稱曰眞慶，言已入懷，自是而孕（二〇三）

高辨 二親各詣佛祠求子，母夢有人授柑子，其妹適竝枕臥，覺而語之，妹曰我又夢人與我大柑二顆，姉曰我當時便被毒，

妹之所夢不徒耳、尋而有孕焉（二〇四）

卷六

覺心 母祈戶藏山佛求子、一夕夢佛以燈手授、覺而有娠焉（二〇八）

辯園 母稅氏、夢舉手探明星光、因而孕（二一六）

卷八

祖元 母陳氏夢一沙門抱嬰兒與之、乃娠（二二七）

願空 初父夢沙門語曰寓宿得否、父拒之、沙門懇乞、問名、對曰寂照、覺後不委何人、自是妾藤氏有孕（二三五）

卷十

相應 母夢吞劍而娠（二五一）

卷十一

性僧 皇后夢梵僧來曰、我託宿后胎、而後有身（二七五）

卷十五

聖德太子 母后夢金色比丘語曰、我有救世願、願託后胎、后問誰乎、對曰、我是救世菩薩、家在西方、后曰妾腹垢穢、

豈當聖居、對曰吾不厭穢、唯欲拯濟、言已躍入口中、覺後喉裏若吞物、而後娠（三〇八）

奉澄 父安角母伊野氏、夢白玉入懷、而有孕（三一三）

善仲 善算（雙生兒）母源氏……夜夢蓮華二華從空飛入口中、覺後胸中如吞物、而有娠（三一七）

卷十八

陽勝 母夢吞日有娠（三五八）

以上二十六例は、父若くは母が靈夢を夢み、夢さめて後母が妊娠した場合であるが、夢を伴はずに、父母が佛

神に求子を祈願した結果、母胎に宿つた例としては、義淵(卷二、一五九)、良辨(卷二、一六一)、證如(卷九、二四二)及び仁鏡(卷十一、二七六)がある。

上の二十六例を夢の内容から分類すると(僧名に附記された數字は卷數である)。

- (イ) 佛菩薩 覺心(6)、聖德太子(15)
- (ロ) 梵僧沙門 空海(1)、貞慶(5)、祖元(8)、順空(8)、性信(11)
- (ハ) 三層塔 實敏(3)、眞濟(3)
- (ニ) 明星 勤操(2)、安慧(2)、安然(4)、勸修(4)、辨圓(7)
- (ホ) 日輪 圓珍(3)、良源(4)、陽勝(18)
- (ヘ) 蓮華 圓澄(2)、千觀(4)、善仲・善算(15)
- (ト) 柑子 高辨(5)
- (チ) 玉 源信(4)、泰澄(15)
- (リ) 剃刀・緇 源空(5)、相應(10)
- (ヌ) 靈夢 最澄(1)

となり、比較的に多きを占めるのは梵僧沙門と明星とであり、之に次ぐものに日輪と蓮華とがある。

靈夢が父に於てあらはれ、やがて母が妊娠したと云ふのは、最澄と順空との二例に過ぎない。空海と泰澄とに就いては、記載の表面では父とも母ともはつきり断つてゐないけれど、夢に梵僧又は白玉が懐に入ると見て妊娠したとある所からすれば、母の夢であることは明かである。そして他は凡て母の夢と明記されてゐるから、高僧

の入胎が夢と關係を持つ場合について云へば、その大部分が母の夢であり、父の夢とのつながりは至つて稀薄となるので、男の兒と母との密接な關係を示唆する點で、一見オエディプス複合に頗る都合のよい材料を提供するやうに思はれる。

尤も佛神の申子に就いて、精神分析的説明とは別に、もつと現實的な穿つた解釋が古來一部に行はれたことは、周知の事實である。即ち結婚して數年たつて子供の生れなかつた夫婦が、佛神に祈願して子供を授けられたに就いては、石夫である父に代つて、ほんとの父の役目を果して呉れた他の男性があつたのである。そして母の夢に現れたと云はれる高僧や沙門は、夢の中の人物ではなくして、實は實在の人物であつたと解釋する。時として、連日の參籠に疲れ果てた妻の、夢かうつゝかわからぬ間に、佛神や高僧の姿を装うたものが現はれて、蓮華や白玉を授けた場合もあらう。斯うした解釋は、無論高僧傳の著者に取つては、思ひも及ばない曲事であらうけれど、斯かる事實は絶対に無かつたと否定することも出来まいと考へられる。精神分析の立場からすれば、上に擧げた如き夢の内容を構成する主なる對象である梵僧とか明星とか蓮華とか白玉とか、性的意味を持つ象徴であり得るかどうかと云ふことが、興味ある問題であらうけれど、之は僧傳作者の全く與り知らないことに屬する。

僧傳作者が斯うした母親の妊娠時に於ける出來事(夢)を取上げるに至つたのは、それが所謂靈夢であつて、生れ出でんとする子供の將來を豫言する性質を帯びてゐて、單なる五臟の疲れとして、不問に附するを得ないと判斷したからである。即ち夢の内容そのものは、分析學者の考へるが如き象徴ではなくして、それ自身に於て後

の宗教生活と密接な關係を有するもののみに限られてゐる。日輪や明星は無明の闇を照す光明の源泉であるべく、生活の進路を指南する標準でもあらう。佛菩薩や沙門は新生兒の前身であるとも解釋され、蓮華亦何かの象徴では無くして、佛國を嚴飾する代表的な植物でなければならぬ。高辨の母の夢に現れた柑子も、蓮華と同じ性質を有するものかも知れない。相應の母が劍を呑むと見て娘んだとあるのは、如何に解釋すべきか知らないが、著者は恐らく異常の内容を持つ夢として紹介したに止るであらう。

只靈夢が父なる人に現れないで、主として母に於て見られるとする所に、オエディプス複合を以てする解釋に取つて、捨て難い魅惑の種が潜むとも考へられる。併し乍ら之とて別な説明が全然不可能であることを裏書するものではない。それは靈夢と後に高僧となるべき人との關係が、父に於けるよりも母に於て一層緊密に考へ得られるからである。この事は、原始社會に於ける母系制の早期發達や擬婉の現象を藉りるまでもなく、生理的に見ても、受胎は母に於てこそ動かすべからざる現實の事實ではあつても、父の側では結局其の責任が間接でしかあり得ないことから、容易に推定される。且つ又傳記作者の表現方法の上から云つても、夢と受胎との正確なる相關關係を示唆する點で、一層効果的であるやうに自然考へられるに至るのであらう。

宗教心理學の問題としては、寧ろオエディプス複合が入信の事實や一般宗教の成立を、どの程度まで説明し得るかに懸つてゐる。オエディプス複合は明かに截斷を要求する葛藤であつて、神の認識は、或る意味に於て、リビドーの轉移であると解釋されないことも無い。即ち葛藤の截斷が、リビドーの轉移と云ふ形式に於て、實現され解決される處に宗教が成立するとする立場をとるのが、ウィーン學派の主張と見られるのである。併し乍ら單

に其の程度に止るのであるとしたら、コールストックの指摘した如く、宗教を以て一種の麻醉劑に過ぎないとする見方以上に出るものでは無いのであつて、宗教が單なる慰安だけでなく、より本質的な生命を賦與すべきであることは、基督教のみでなく、何れの宗教にあつても變りがない。之等の理由から、精神分析學特にフロイド説は、宗教的文獻の取扱方に關する新しい見方や考方を暗示する點で、大いなる興味をそゝるものがあるが、それはしばしば文獻の製作された時に於ける製作者の意表に出るものであり、無意識を根本假定とする學說としての當然の歸結であるとも考へられるのであつて、宗教の本質に關する限り、問題の核心を掴むことが出来ないで、字句の末に現れたものに、必要以上の關心を示すに至つたことが推論される。尤も之には、宗教的體驗には理智の働きを絶する神祕的要素の伴ふことの多いと云ふことも、大いに關係してゐる。神祕と無意識とは、云はゞ從兄弟の間柄であるからである。それであるから、宗教的資料にあらはれる神祕的な記載を、そのまゝの形に於て肯定するとすれば、宗教は、精神分析派に取つて、頗る都合のよい幾多の證據を、提供することになる。

## 文獻 (Psychol. Abstr. に據る)

- (1) Allcorn, D. F.: New testament psychology. Brit. J. Med. Psychol., 1937, 16, 270-280.
- (2) Allers, R.: Die Unhaltbarkeit des Psychologismus in der Religionswissenschaft. Volkswohl, 1928, 19, 13-28.
- (3) Amenehler, N. R.: Another view of religion. Indian J. Psychol., 1936, 11, 237-245.
- (4) Barbour, G. E.: Sin and the new psychology. 1930. Pp. 269.
- (5) Bath, K.: Religion im Urteil der Psychoanalyse. Sigmund Freuds Kampf gegen die Religion. Z. f. Reli-

- gionspsychol., 1929, 2, 76-88.
- (6) Casey, R. P.: The psychoanalytic study of religion. *J. Abn. Soc. Psychol.*, 1938, 33, 417-452.
- (7) Cleinen, C.: Die Anwendung der Psychoanalyse auf Mythologie und Religionsgeschichte. *Arch. f. d. Ges. Psychol.*, 1928, 61, 1-128.
- (8) Freud, S.: Der Fortschritt in der Teistigkeit. *Int. Z. Psychoanal. & Imagy*, 1939, 24, 6-9.
- (9) Knight, R. P.: Practical and theoretical considerations in the analysis of a minister. *Psychonanal. Rev.*, 1937, 24, 350-364.
- (10) Kohlstock, P.: Religion - ein Narkotikum? *Ethik*, 1929, 6, 11-20.
- (11) Moxon C.: Freud's denial of religion. *Brit. J. Med. Psychol.*, 1931, 11, 150-157.
- (12) Pfister, O.: Neutestamentliche Seelsorge und psychoanalytische Therapie. *Imago*, 1934, 20, 425-443.
- (13) Reik, T.: The the apy of the neuroses and religion. *Int. J. Psychoanal.*, 1929, 10, 292-302.
- (14) Reheim, G.: Primitive high gods. *Psychonanal. Quar.*, 1934, 3, Pt. 2, 1-133.
- (15) Schmidt, W.: Prof. Dr. Freud's psychoanalytische Theorie zum Ursprung der Familie und der Religion. *Schönberer Zukunft*, 1928, 4, 263-265.
- (16) Schroeder, T.: The psychoanalytic approach to religious experience. *Psychonanal. Rev.*, 1929, 16, 361-376.

## 天神遊幸論序説

——我國固有の信仰形態に關する一考察——

堀 一 郎

### 緒 言

この論文は日本独自の信仰形態について考察したものである。信仰の歴史は神話に發し傳説に培はれつゝ此の國土の上に最も日本人らしい生き方をして來た正常民の生活の内に求められるのであるが、この分野の幾分をも説明することは今日に持續し發展して來た根強い日本精神の根源、傳統を探る上に一つの契機ともなり手懸りともなるであらう。本論文は相當膨大な計畫を有するもので、本誌所載のものはその一小部分であり、全體の序説的地位を占めるものである。従つて本稿には故意に論述を省略した點もあり、旁々本稿だけでは筆者の趣旨はなほ充分に理解し得られないかと思はれるが、之は今後に發表すべき續稿によつて次第に補はれるであらう。

### 第一章 日本信仰史の特異形態と本論の意義

記紀その他に語られる神話傳説を通して、我々が後代の問題として最も多くの興味を持つ信仰現象は、左の三點に要約し得ると思ふ。

その一つは、奈良時代に至つて「言靈の幸はふ國」と自覺し表現せられたやうに、特定の言語、歌謠、章句の中に特殊の貴い呪力が秘められると信仰せられた現象である。

第二は、云はゞアンビの形式とでも云ふべきもので、ワザラギ、タマフリ、タマシヅメ等の語に現はされる俳優演技の持つ宗教性であり、後には歌垣の形式としても残存した現象である。

第三のものは、即ちこゝに論ぜんとする神の降臨、神の遊行の信仰形態であり、之を裏づける實踐である。

この三つの信仰形態は、かく別々に獨立して存在するものではなく、相互に相關聯して古代日本人の生活を維持して來た重要な信仰要素の部分となしてをるのであつて、之等の要素は常に日本人の信仰生活の中に潜在して今日に及んでゐる。さすがの佛教でさへも、この根本的な日本人の信仰形態を根柢から覆すには至らなかつた。

のみならず、特に民衆に接觸し、國民と共にあらんとした宗教家は、意識的であつたかなかは別問題として、多少共にこの國民の信仰形態を踏襲しつゝ、自己の教化を擴大して行つたのである。この事は泰澄・役小角然り、道昭・行基又然りである。最も正當なる僧綱佛教の展開者であるかに考へられてゐる最澄・空海さへも、一方に深遠なる教義と絢爛たる儀式を確立しつゝも、他面この形態の埒外には出てゐない。最澄の十二年籠山の制度は、一見之を破つたかに見えるが、しかもその根本中堂に養成せられた人材が國師・國用として在俗の世界に下り臨むに及んで、彼等はその毎年安居法服の官施を以て、「國裏修池、修溝、耕荒、埋崩、造橋、造船、

殖<sub>レ</sub>樹、殖<sub>レ</sub><sub>二</sub>行、蒔<sub>レ</sub>麻、蒔<sub>レ</sub>草、穿<sub>レ</sub>井、引<sub>レ</sub>水、利<sub>レ</sub>國、利<sub>レ</sub>人」ために用ゐらるべきことを要請してをるのである（山家學生式）。空海が事實行つたか否かは別問題として、後の高野聖によつて全國に流布した大師の信仰は、又この地方民の間に彼は常に遊行者の姿として把握せられたのである。南都・北嶺の佛教が既にその組織を完成して自ら萎微沈退し、言辭と祈禱の壯麗、佛法呪法の威力を強調しつゝ、反つて世紀末的なヒステリー症狀を呈して自身漸くその呪力を失つて「天狗」化して人心を離れた時、最も日本的なる生活の根柢の中に次代の文化を建設し、日本宗教の確立に先驅したのは理源大師聖寶と空也上人である。就中、空也が、全國を遊歴し、口に彌陀の唱號を誦して市聖・阿彌陀聖の名を得、定盛に踊躍念佛の基を開かした事は、種々の理論考證はあるにしても、要するに彼等の教化と民衆の間に連繫せられた最大の契機は、上に述べた三つの信仰形態の平安朝的復活にあり、この線に沿つて多くの老若男女が空也の鐘鼓に従つたのである。聖寶が久しく願ふものなかつた役優婆塞の跡を慕つて金峯山の嶮徑を踏破して山の宗教を再建し、名山靈地を巡歴して苦修練行を旨とし、修驗道の佛教理論的な大成を企てたことは、そこに宗祖たる空海の阿波大瀧、和泉檜尾山中の祕行を媒介としつゝ、古き民族宗教であつた山嶽信仰を理論化し、修驗最勝慧印三昧耶の「極印灌頂法」、「普通次第」、「六壇法儀軌」、「護摩法」として、又「大峯道場莊嚴法」として新しき皮褸に古き酒をば盛つたのである。嘗て明治初年に來朝したアメリカの生物學者モールスも、偶々日光男體山に登つて日本特異の信仰形態を目のあたりし、驚異の眼を睜つて、「聞く所によると日本の高山の、全部と迄では行かずとも、殆んどすべての山頂には社祠があるさうだ。驚くべき思想であり、實に彼等の宗教に對する信仰である。かうした場所へ八月には幾千となき人々が日の出と共に祈禱を

さげやうと群り登る。彼等の多くはその爲に苦難を凌いで幾百哩の旅をしてゐる。私は自分達の宗教修業の中で之に匹敵すべきものはメソヂストのキャンプ・ミーティング以外に何も想ひ出せぬ」と書いてゐる。<sup>1)</sup>

(一) Morse : Japan Day by Day, vol. I. 93;

かくて之等の古き信仰形態は、一面に佛教の風俗面貌を借りつゝ、熊野、白山、羽黒、大峯、月山、彦山等の山岳宗教を展開し、更に良忍より西行、性空、教信等を経て遊行上人智真に至る聖の佛教の新發展を齎らしたのである。中世に於ける高野聖、伊勢比丘尼の勃興亦たこの例外をなすものではない。智真が熊野參籠の結果、この遊行の大宗を開けること、「空也上人は吾先達なりとて彼御詞を心にそめて口すまひ給ひ」(一遍聖人語録下)し事と、誓寫山に詣でてひとへに性空上人の跡を偲び「書うつす山は高根の雲きえて　ふてもおよはぬ月そ澄ける」と詠じた(同語録上)事とは、その傳統の深く、その形態の深いことを思はせるであらう。

我國に於ける此の特異な信仰形態の中に見られる多くの神人達の行爲は、東印度諸島に於ける多くのカルチュア・ヒーロー Culture-hero と稱される半神半人の古代傳説の主人公とはその傳承の型が餘程よく似てゐるが、後に説くやうに重大な一點で著るしい相違がある。更にこの類似を他の民族の例に徴して見ると支那には孔子とその隨徒が諸侯を遊説した傳説もある。印度には又釋迦が正法宣揚の爲めに中印度の各地を遊行し(遊行經)、後には教團維持の爲めに多くの僧侶が村落都市を乞食したと語られてゐる。更にアラビアのユグヤ人たる使徒パウロはキリマトの福音を遠く異教の地に傳へた。しかし、これらの傳説とも實は其の發生的な性格は全然異なるのである。彼等には自己の意志と目的とがあり、その遊行は云はゞ一種の計畫せられた旅行であるか、乃至は一種の食

物享受の循環訪問に過ぎないのである。しかるに我國に於ては、神は祭りの日には空を天翔つて神社の柱に天降り、或は白髪の老翁の姿を取つて杖を引いて村を訪れられると信じられてゐる。神の寄りましである巫女が、その依憑神にせめられて遠い旅に上る時、彼女の個人的意志は全然認められず、唯だ神が歩き給ふのである。歩かすにはをられない衝動のまゝに歩くのである。現實と信仰上の旅の神と、之を迎へんとする地方民の心情との間に一つの連繋がなかつたならば、多くの遊行の巫女や聖や文人達が、夫々の地方に於て、極めて好意と尊敬を以て迎へられはしなかつたであらう。特に古い信仰をよく今日に保存してゐる東北地方の村の舊家には、常にかゝる放浪の旅人の二三人を滞在せしめざるはなく、かゝる優遇を與へることが村人にとつてはむしろ一種の誇りでさへあつたのである。由緒來歴も知れざる旅人を、猜疑し警戒するどころか、之に好意を寄せ、その長い滞在をも進んで提供しやうといふ村人の心情の中には、單なる地方民の人の好きから來たものだけではなく、嘗て彼等の祖先が、古い世にかゝる旅の偉人に絶えざる恩恵を與へられて來た歴史と信仰との殘留であることは、我々には最早や明白な事實なのである。

## 第二章 依り來る神と國土經營

依り來る神が始めて我が國の神話に現れるのは出雲の傳説である。伊弉那岐神が黄泉國から再び地上界に蘇生せられ、橘之小門の阿波岐原に到りまして禊祓をせられた時に、この偉大な祭祀純化の力によつて、左の御眼から天照大御神、右の御眼から月讀命、御鼻から建速須佐之男命が生れられた。伊弉那岐神は、「吾は御生子生

みて生みの果てに三柱の貴子を得たり」とて、天照大御神に御頸珠を賜うて高天原を、月讀命に夜食國を、建速須佐之男命に海原を夫々委任せられたのである。須佐之男命は所命の國を知らし給はずして妣ハハの國なる根の堅國に罷らんとて、八束髭胸先に到る迄で青山を枯山なす大叫哭をせられ、御父神は怒つて之を神逐ひに放逐せられる。須佐之男命は天照大御神への御暇乞ひの名の下に、山川國土を動震して高天原に參上られ、嵐の神は日の神と相向つて天の眞名井に誓約チカヒが行はれた。男神の劔からは三柱の女神が生れられ、大神の勾玉からは五柱の男神が降誕せられる。手弱女を生むは心の清明なる證據である故に、命は勝さびに大神の御田の畔離ち溝埋めし、大嘗を食召す殿に糞まり散らされる。更に大神の忌服屋に神御衣を織らしめられる御衣織女を驚死せしめられる。大神はこの高天原の農耕と祭祀の破壊と暴逆を怒つて天岩戸籠りせられ、世界は暗黒となり、萬神の聲湧き萬妖悉に發した。天安河原の會議が開かれ、常夜の長鳴鳥と鏡と珠と天香山の眞男鹿の肩と五百津眞賢木と、天兒屋命の太祝譚事、布刀玉命の太御幣帛、天手力男命の臂力、天宇豆賣命の神懸りの鎮魂祭祀によつて大神は再び高天原を照らされる。その結果として須佐之男命は千位置戸を負はせ、鬚を切り手足の爪を抜かれて追放せられた。

こゝに舞臺は一轉して出雲に下る。高天原に於て農耕に對する暴惡を盡された神は、こゝでは、「吾者天照大御神之伊呂勢者也」との注目すべき宣言と共に、稻田と農耕儀禮としての人身供犠に密接な關係があるらしい櫛名田比賣（奇稻田媛）の爲めに、高志の八俣大蛇を退治する文化神として現れられる。しかも命は國神大山津見神の女に娶ひまして後代の農耕に關係の深い大年神と宇迦之御魂神を生まれさせられ、又櫛名田比賣との間に生れた八嶋土奴美神（八嶋知主）の御子孫からは大國主・大穴牟遲（大名持）・葦原色許男・八千矛・宇都志國玉

(顯美國魂)の五名を併せ有する神が生れられるのである。しかも此の神の天上に於ける雄大な叫哭が「青山を枯山なす」と表現され、その行動が祭祀と農耕の破壊であつたに關らず、一度び地上界に下られた後は「若し吾が兒の所御る國に浮寶有らずば佳からじ」とて鬚を抜きて杉と成し、胸毛を抜きて檜と成し、尻毛を抜きて椈と成し、眉を抜きて櫟棒と成らしめられたと書紀の一番は説いてゐる。かく須佐之男神の地上に於ける性格の人文化の傳承現象は、一方からは天上と地上との最初の人文的交渉の開かれたことを意味する。即ち高度の高天原の武力と農耕の地上傳播の緒を開いたものとも云へるであらう。而して他方に此事を傳承した出雲の民から見れば、之は高度の文化を持つ神の出雲遊幸として仰がれたであらう。之については後章に「天津神と國津神」として考察するが、將さに娘の命を救ひ給はんとする命の求婚に對して、娘の父は「恐れれども御名を覺らず」と申し、命は、「吾は天照大御神の伊呂勢なり、故れ今天より降り坐しつ」と答へ給うた故に、足名椎手名椎は「然坐さば恐し、立奉らむ」と白した記述に明瞭に現れてゐる。即ち、彼等出雲土着の神よりすれば、命は當さに旅の偉神であらせられたのである。

更に此の性格は直系の御子孫なる大國主神によつて受繼がれた。大國主神が、國主となるべき資格を得る爲めに兄弟八十神による幾多の苦難と祖神須佐之男神の試鍊とを受けられた後、奇智を以て須勢理比賣と國土經營の呪賣たる生大刀、生弓矢、天詔琴を奪つて根の堅州國より地上界に復活せられる際、追ひ出でられた祖神は、こゝに始めて

其ノ汝ガ持アル生大刀生弓矢ヲ以テ、汝ガ庶兄弟トモニテ、坂ノ御屋ニ追ヒ伏セ、亦河ノ瀬ニ追ヒ撥ヒテ、オレ大國主神

ト爲リ、亦宇都志國玉神トナリテ、其ノ我ガ女須世理比賣ヲ嫡妻ト爲テ、宇迦ノ山ノ山本ニ、冥津石根ニ宮ヲ建テ、高天原ニ、冰椽高知リテ居レ、是奴ヨ。

との宣言を以て、此の國土の經營が委任せられたのである。かくて此の神は其の祖の出雲平定の統治咒力を象徴する大刀と弓を持ちて、其の兄弟八十神を追ひ避くる時、坂の御尾毎に追ひ伏せ、河の瀬毎に追ひ撥つて國作り始めたまうた。しかも大國主神は自ら國主たる能力を有し給ひながらも、既にして身は此の出雲の地方神に過ぎなかつたが故に、その國土經營の大業には、波の穂より天の羅摩の船に乗りて、蛾の皮を内剝ぎに剝いで衣服として歸來する神を必要としたのである。こゝに國土の經營が常に寄り來る神との合作の上になされたことは極めて重要な示唆を與へるものである(後章參照)。

この寄り來られた神についても、大國主神もその名を知り給はず、又所從の神達も亦た知らずと申された所に、「足は歩かねども天の下の事をことごとくに知れる」久延昆古によつて「こは神産巢神の御子少名昆古那神」と顯はし白されてをる。神産巢神は、

子ノ中ニ、我カ手俣ヨリクキシ子ナリ。故レ汝葦原色許男命ト兄弟ト爲リテ、其ノ國ヲ作り堅メヨ。

と宣告せられ、この二神協力の修理固成が始まつたのである。書紀の一書には

夫ノ大己貴命、少彦名命トカヲ戮セ心ヲ一ニシテ、天下ヲ經營リタマフ。復タ顯見蒼生、及畜産ノ爲メニ、則チ其ノ病ヲ療ムル方ヲ定ム。又鳥獸昆蟲ノ災異ヲ攘ハム爲メニハ則チ其ノ禁厭ノ法ヲ定ム。是ヲ以テ百姓今ニ至ルマデ成ニ恩頼ヲ蒙レリ。とあり、又大己貴命が少彦名命に誇りて「吾等が造れる國豈に善く成れりと謂へらむや」と問ひましたに對して、

「或は成れる所も有り、或は成らざる所も有り」と答へられた事は、書紀編者の云ふ如く、誠に幽深の致ある御言葉であつた。少彦名神が粟莖に彈かれて常世國に到りました後は、國中未成の所をば大己貴神獨り能く巡りて造りまし、遂に出雲の國に於て、

夫ノ葦原中國ハ本ヨリ荒芒ビタリ。磐石草木ニ至及ルマデ、成クニ能ク強暴リ。然レドモ、吾己ニ摧キ伏セテ和順ハザルハ莫シ、ト。遂ニ因リテ言ハク、今此ノ國ヲ理ムルハ唯吾一身ノミ。其レ吾ト共ニ天下ヲ理ムベキ者、蓋シ有リヤ。(紀一、神代上、一書)

と興言せられたる時、「若し吾在らずば、汝何にぞ能く此國を平けまし、吾在るに由りての故に、汝其の大造の績を建つることを得たり」として大己貴神の幸魂奇魂なる大和三諸山の神が出現せられたのである。古事記に於てはこの條は、大國主神が少彦名神の常世國行きを愁ひまして、

吾獨リシテ何デカモ此ノ國ヲ得作ラム。孰レノ神ト與ニ吾ハ能ク此ノ國ヲ相作ラマシ。

と告げられ、こゝに海原を照らして依り來る御諸山上の神が出現する。而して、「我が前をよく治めてば、吾能く共に相作り成してむ、若し然らずば國成り難てまし」と白されしまゝに、倭の青垣東の山上に齋き奉られ給うた。この兩書は依り來る神の出現の動機を二様に説明してゐるが、要するに國神たる大己貴神が國主となり得る爲めには、常に天上よりの依歸神の出現と協力指導を不可缺の條件とした事實と信仰とを物語るものである。

### 第三章 大國主・少彦名二神戮力の御事業と其の性格

かゝる神話の傳承は古事記の作者が後の天孫降臨を説く伏線として豫め挿入したものと考へ、割合に單純に解釋され勝ちであるが、しかしこの傳承には單なる思付きや物語りの技巧ではなくて、更に深く廣い根を持つた信仰の上に傳承されたのである。大國主神が二大依歸神を俟つて、其の國土の修理を行はれたことは、更にこの神が須佐之男神の直系七世の孫であり、『出雲風土記』の秋鹿郡惠曇郷や多太郷に見える「須佐能乎命」の御子磐坂日子命や衝弁等乎與留比古命の國巡行（ウツノクニノミヤコト）した時、その地の美しきを言擧げして此地に鎮まりましたる傳説や、又同じく須作之男神の四世の孫八束水臣津野命（出雲風土記）の出雲國引きの傳承を繼承せられたのであつて、この出雲經營の事業が一方に深刻な歴史的現實として、父祖幾代の辛苦と努力によつたものである事を示し、その父祖の統治の呪力を象徴する大刀や弓と、最も此の大八洲の主體的統治者であられる天上の神の依歸と協力とによつて、此の神が始めて「大國主」となり給うたことを物語つてゐる。

前章に引用した書紀の一書は大國主神と少彥名神の戮力一心の國土修理、天下巡行、國內平定の三大事業を傳へてゐるが、この事は更に記、紀、風土記、古語拾遺、萬葉集等に種々に語り傳へられてゐる。この事業が後代よりかく詠はれ傳承せられた如く、當初より出雲一國を遙かに超えて全國に及んでゐたかどうかは、古事記一篇の神話を以て之を俄かに論斷することは出来ないにしても、この三大事業は單に政治史、宗教史の分野に於てのみならず、廣く一般人文精神史の上に、最初の型を提供したものととして極めて重大である。即ち古代人の思维によれば、この大國主神の活動に表現せられたものは、一國人文神の最も理想的な資格と行動なのである。従つて此の神の行動、性格が理想とし規範として、やがて大國主として、所造（ツクリモノ）天下大神（ツクノカミ）と信じ仰がれた事、かく神格

が擴張せられたことは當然のことである。

大國主神（その奇魂幸魂なる大物主神）と少彥名神協力の事業は、之を具體的には天下造造の大業、狩獵射矢、農耕の保護、醫療禁厭法の傳授、國土統治の守護、溫泉發見者等として傳承せられてゐる。

出雲風土記はさすがに此の神の祖國だけあつて、地名傳説の殆んど全てがその御一族神によつて占められてゐるが、其の意宇郡拜志の條には

所造天下大神大穴持命、越ノ八口ヲ平ケムトシテ、幸シシ時、此ノ處ノ樹林茂レリ、爾時詔リタマハク、吾ガ御心ハ波夜志ト詔リタマヒキ。

とあり、この越の八口を平けました事は後に引用する同郡母理郷の條にも見える。又島根郡手染郷は同じく所造天下大神命の「此國は丁寧ニヤに造れる國なり」と詔ひ、丁寧と名付け給うた。今人誤りて手染郷と云ふ、とある。

楯縫郡玖潭郷は又この大神が天御飯田の御倉造り給はんとして寛ぎ巡行ユキメり給うた時名付けられたものであり、仁多郡の名は大穴持命の「此國は大きにも非ず、小きにも非ず、川上は木の穂刺しかふ、川下は河志波布道カサハひ度れり、是はニタしき小國なり」と詔りたまし故にかく唱へられ、三處郷は「此地の固好し、故れ吾が御地の田」と詔りたまひしまゝに名づけられ、布勢郷は大神命の宿り坐しゝ處なりとの古老の口碑を夫々止めてゐる。又飯石郡琴引山は古老固く峯中の窟に大神の琴ありと傳へ、大原郡神原郷は又古老の傳へとして、所造天下大神の御財積み置きし處なれば神財郷といふべきを訛れるなりと云ひ、屋代郷は大神の塚ツツ立てゝ射たまひし處、屋裏郷は天を殖てたまひし處である。この神の射矢については更に意宇郡安道郷に、大神命の追給ふ猪の像南の山に二つあ

りと見えてゐる。又來次郷には

所造天下大神命ノ詔リタマハク、八十神ハ青垣山ノ裏ニ置カジト詔リタマヒテ、追ヒ廢ヒタマフ時ニ、此處ニ追ヒ及キテ、  
キ。故レ來次ト云フ。

との古事記に直屬する傳承を記してをる。又城名植山には同じく八十神伐たむとて城造りましし傳説がある。

飯石郡多禰郷の名の起りは、「所造天下大神大穴持命、須久奈比古命と天下を巡行りたまひし時、稻種此處に墮ちた」る處なるが故であつた。この傳承は境を越えて『播磨風土記』の揖保郡稻積山の

大汝命、少日子根命二柱ノ神、神前郡即里生野之岑ニ在シテ、此ノ山ヲ望ミ見テ云リタマハク、彼ノ山ハ稻種ヲ置クベシト  
ノリタマヒキ。即チ稻種ヲ此ノ山ニ積マシム。山ノ形モ稻ヲ積メルニ似タリ。故レ號ケテ稻積山ト曰フ。

といひ、夫禾郡稻脊岑の「大神稻を此の岑に脊かしたまひき、故れ稻脊前と曰ふ。……其の糠の飛び到りし處は即ち糠前と號く」とあるものと共に、此の神と農耕との深い關係を暗示してをると思ふ。

因みに播磨風土記には此神は伊和大神、大汝命、葦原志舉乎命、大神等と表現せられてゐる。例へば傍磨郡の條に見える噴鹽、告齊の因を爲した大汝命が心行甚強なる子火明命を海中に捨てんとして反つて風波に遇ひ太く辛苦められつる傳説や、大汝・少日子根命が日女道丘神と期り會ひし時食物や莒器等の具を備へましし故の高丘や、又揖保郡の條に「香山里、本の名は鹿來墓、鹿來墓と號けし所以は伊和大神國を占めたまひし時鹿來て山の峰に立てり、山の峰は亦墓に似た」る故、との傳承。同じく伊和大神巡行し、時、其の心中の熱きに苦みて衣の紐を控き絶ち給へるによつて名付けられた阿笠村の説明傳説。俵を積みて橋を立てたまひし神橋山。林田里の

舊名淡奈志とは伊和大神國占めましし御志をこゝに植てたまひしに遂に楡の樹生ひたるを、誤りて傳へたものであつた。又粒丘には、

天日槍命韓國ヨリ度リ來テ、宇頭川ノ底ニ到リテ宿處ヲ葦原志擧乎命ニ乞ヒテ曰ヘラク、汝ハ國ノ主ナリ、吾ガ宿ラム處ヲ得欲シトイヒシニ、志擧乎命即チ海ノ中ヲ許シキ、爾時客神、劍以テ海水ヲ攪キテ宿リキ、主神即チ客神ノ盛行ヲ畏ミテ、先ニ國ヲ占ムト欲ヒテ、粒丘ニ上リ到リテ喰ス、此ニ口ヨリ粒落チキ、故レ粒丘ト號ク。其ノ丘ノ小石皆能ク粒ニ似タリ。又杖以テ地ヲ刺シシニ即チ杖ノ處ヨリ寒泉涌キ出デテ遂ニ南北ニ通ヘリ。

とある。この天日槍命との争ひは宋禾郡に殊に多く語られてゐるが、之は後に論ずるであらう。又讚容郡の吉川の舊名玉落川は大神の玉落ちし處、笠戸は大神出雲より來たまへる時、嶋村岡を吳床にして笠を此の川に置きたまうた傳説によるのである。宋禾郡の名は又大神國作り堅め了へ給ひて後、此の川の谷尾を堺して巡行しし時に大きな鹿の己が舌出せるに矢田村に遇ひたまうた。爾に矢は彼の舌に在りと勅りたまうた故である。宇波良村は同じく國占めたまひし時に「此の地は小狹くして室戸の如し」と勅りたまひしゆへ表戸といひ、比良美村は大神の禰の落ちし處、炊きたまひし丘を飯戸阜、喰したまひし處を須加里（安師里）、又酒を醸し給ひし處を神酒（伊和）と名づけられてゐる。神前郡聖岡の傳説は大己貴と少彥名二神の競走したまひし興味あるもので、

聖ノ荷ヲ擔ヒテ遠ク行クト、屎下ラズシテ遠ク行クト、此ノ二ツノ事何レカ能クセムヤ

とて、大汝命は屎下らずして行かむと曰ひ、少比古尼命は聖の荷を持ちて互に争ひ行かれた。數日の後、大汝命は「我は行くに能忍へず」とのりたまひて、即ち坐て屎下りたまひ、少比古尼命も咲ひて「然か苦し」と曰りた

まひて其の聖を此の岡に擲られたと傳へてゐる。これ世に云ふ双子山傳説又は小人にして力持ちであつた道場法師とその子孫の傳説に系統づけられる一例である。

前節に述べた書紀の一書は古語拾遺に、

大己貴神一名大物主神、一名大國主神、一名與少彥名神、高皇產靈尊之子、通常世國也。共戮力一心、經營天下。爲蒼生畜產、定療病之方。又爲攘鳥獸昆蟲之災、定禁厭之法。百姓至今咸蒙恩賴。神皆有効驗也。

とあると共に、その傳承がもと一本に出でしものなるを知るに足るが、之は同書に、大地主神と御歲神に附された「片巫たかみんまき、忘止わすし、女馬メウマ、眩くら、巫ひかんまき、今俗窳輪イマソコウリン」による白猪、白馬、白鷄獻上の神事と「麻柄を以て持かきを作つて之を捧ひ、其葉

を以て之を掃ひ、天押草を以て之を押し、烏扇を以てあふげ、若しかくせんに出で去らぬ者ならば宜しく牛の穴を以て溝口に置き、男の莖形はぎかたを作つて之に加へよ、葱つしなま、蜀椒しやくかき、吳桃葉ごたうかひ、及び鹽を以て其の畔に班置あひまけ」との祭

事と共に、此の神の醫療禁厭の術の傳授者として傳承せられた事を示してゐる。「文德實錄」、齊衡三年十二月廿九日戊戌、常陸國上言して、「鹿嶋郡大洗磯前に神有りて新に降ります。初め郡民の海を煮て鹽を爲る者有り、

夜半海を望むに光耀天に屬く。明日兩の恠石有り。水の次に在るを見るに、高さ各尺許り、體神造にして人間の石に非ず、鹽翁私かに之を異しみて去る。後一日、亦た廿餘の小石有り、向石まがひの左右に有りて侍坐するに似たり、

彩色常に非ず、其の形沙門に像りて唯だ耳目無し。時に神、人に憑いて云ふ、我は是れ大奈母知少比古奈命也。昔此國を造り訖り、去つて東海に往けり、今民を濟はむ爲めに更に亦た來歸す、と」(卷第八)とあり、此の新

現の神は翌天安元年八月七日辛未に、「常陸國に在す大洗磯前、酒外磯前の神等官社に預る」の紀があり、同年

十月十五日己卯にこの兩神を「藥師菩薩名神」と號せられることとなつた（同卷九）。これ神名式に見ゆる二所の藥師菩薩神社で、祭神は大己貴・少彦名二座である。而して之は、『古事記』に於ける稻羽之素菟に對して「今急く此の水門に往きて水以て汝が身を洗ひて、即ち其の水門の蒲黃を取りて敷き散らして其の上に輾轉びてば、汝が身本の膚の如必ず差えなむものぞ」と教へたまひし傳承と共に、平安朝の中葉に於てさへ猶ほ此の神の突如として示現して醫藥の神として信崇せられし顯著なる實例である。

その他の人文神としての二神の傳承は、或は古事記の卷中、日本書紀卷七の神功皇后の條末に息長帶比賣が觴を擧げて太子の爲に壽宴したまひて、

コノミキハ ワガミキナラズ クシノカミ トコヨニイマス イハタタス スクナミカミノ  
 (カムホギ) (ホギクルホシ)紀 (トヨホギ) (ホギモトホシ)  
 トヨホギ ホギモトホシ マツリコシミキゾ アサズホセ ササ (ヲセ)紀  
 ホギクルホシ

とみ歌よみし給うた詞にも知られ、之は又書紀卷五の崇神天皇八年十二月の紀に、三輪大神を祭らせ給ひし際の大神の掌酒活目が神酒を天皇に獻つて

コノミキハ シガミキナラズ ヤマトナス オホモノヌシノ カシミキ イクヒサ イクヒサ

と歌して宴をした傳承にも聯關を持つ。又萬葉集に「大穴牟遲少御神の作らしし妹背の山」(卷七・二四七歌)、  
 「大汝 少彦名の 神こそは 名づけ始めけ 名のみを 名兒山と負ひて」(卷六、九六三歌)とも、又「大汝少彦名のいましけむ志都の石室」(卷三、三五五歌)とも、「大己貴 少彦名の神代より 言ひ繼ぎけらく 父母を見れば尊く 妻子見れば 愛くし愍し うつせみの 世の理と 如此様に 言ひけるものを」(卷十八、四一〇六歌)、

と表現されてゐることは、更に後代の『大三輪神三社鎮座次第』にこの二神が戮力一心、蘆葦を殖生し國地を固造りし故に「國造大己貴命」と號し白されし記事や、『續日本後紀』に見える嘉祥二年三月廿六日庚辰に仁明天皇寶算四十滿賀の興福寺大法師等の長歌に「日本の野馬台の國をかみろぎの宿那毗古那か葦菅を殖生しつゝ國固め造りけむより……」と詠じたことと共に、此の二神が「古昔」の枕詞として、又「國土巡造」の神として、さては醫藥の神、造酒の神、泉井鑿掘の神、溫泉發見の神（鎌倉實記所引伊豆國風土記、釋）として記憶せられてゐることは、この神々が單なる空想上の産物でもなく、又單に幸魂奇魂と云つたやうな抽象化された神格ではなくて、遙かに人智の測り計き過去に、現實に此の國土を歩いて國民の實際生活の上に大きな恩恵を與へられた幾多の文化神の集約としての殘留信仰として考察せられねばならないであらう。

海原を照らして依り來られた御諸山上の神は、又名高き大和三輪山の大物主神であられる。神倭伊波禮毘古命、即ち神武天皇の皇后とならせられた比賣多多良伊須氣余理比賣の母君は實にこの神の御子であつた。「そを神の御子なりと申す所以は、三島津咋の女、名は勢夜陀多良比賣、其れ容姿麗美かりければ、美和の大物主神見感で、其の美女の大便かはやに爲れる時に、丹塗矢と化りて其の爲大便かはやの溝流下より、其の美人の富登を突きたまひき、爾れ其の美人驚きて立ち走りいすゞぎき。乃て其の矢を將ち來て床の邊に置きしかば忽ちに麗はしき壯夫むすこに成りて、即ち其の美人に娶ひて生みませる御子」なるが故であつた（記、中、神武天皇條）。こゝに考へられる事はこの神の擔ふ「照す」性格と「丹塗矢に化する」性格とは、共に太陽光線のシンボルとして表象せられたものである。之が大國主神の奇魂幸魂と思惟せられたことは極めて暗示深い古代人の統治觀念を表白してゐる。即ち書紀の傳承に

よれば大國主神は高産皇尊より汝の治らす顯露事は宜しく吾孫治らすべし、汝は即ち神事を治らす可し、と事依させられて、「吾は將さに退きて幽事を治めむ」とて岐神を經津主命に薦めて自ら國土守護神とならせ給うた。この事は又同じ書紀本文に、國平けし時に杖けりし廣矛を以て武甕槌・經津主二神に授け奉りて

吾此ノ矛ヲ以テ卒ニ功治ルコト有り、天孫若シ此ノ矛ヲ以テ國ヲ治メタマハバ、必ズ平安クマシマサム、今我當ニ百不足八十限ニ隱去ナム

と言ひ訖りて遂に隠りましたとの記事と共に、この神は古代に於ける最高統治神であつたのみでなく、その高天原に統治力を委讓せられて後は我國最初の壯大なる神社を造營せられ、鑽火の式を以て天孫の御統治を平安に守護せらるゝ事を以て任務とせられたのである。しかもその奇魂であり幸魂である大物主神は、我國上古の統治の上には神靈殊に猛き神として屢々示現せられた。崇神天皇即ち御眞木入日子印惠命の條には、疫病多に起りて人民死盡きんとし、之を愁ひて神牀に坐ませる天皇の御夢に現れて、「こは我が御心ぞ、故れ意富多多泥古を以て我が御前を祭らしめたまはゞ神の氣起らず、國安平ぎなむ」との神託のまに、河内國美努村より其の名を負へる人が貢上せられ、三輪の神主としてその御前を齋き祭らしめられる。而してこの人を神の御子と知れる故は、活玉依昆賣の許に、顔姿世に比無き神壯夫夜毎に來まして遂に此の美人を妊ませる。父母は異しみてその故を問ひ、其の人を知らまく欲りて、女に赤土を牀の邊に散らし、閉紡麻を針に貫きて其の衣の欄に刺せ、と誨ふ。且時に見れば針著けたりし麻は、戸の鉤穴より控き通りて、唯だ遺れる麻は三勾のみであつた。爾れ即ち鉤穴より出でし狀を知りて、糸の從に尋ね行きしかば、美和山に至りて神の社に留つた。かれその神の子なりとは知つた。

この神の子は神君、鴨君の祖である。

(一) 活玉依毘賣は、その御名から見て、「魂依り一、即ち神の靈の依りましとなれる媛神の意で、即ち巫女的性格を持たれる。柳田國男氏「妹の力」に収録された玉依彦、玉依媛の論文に詳しい。

書紀の傳承は更に深刻である。その主人公は武殖安彦の叛亂を現し給うた天皇の姑倭迹迹日百襲姫命になつてゐる。聰明教智、能く未然を識り給ふ姫命は、後大物主神の妻となられる。この神畫は見えずして夜のみ來ます。姫はその夫の畫は見え給はねば分明に其の尊顔を視まつる事を得ず、願はくば暫し留りたまへ、明旦仰ぎて美麗はしき威儀みづがたを觀まつらむと欲ふ、と強請せられる。大神は言理灼然ことばはやくちやうぜんなり、明旦汝が櫛笥に入りて居らむ、願はくは吾が形にな驚きましそ、と誡められた。姫は心に奇しみ、明くるを待つて櫛笥を見れば美麗うるはしき小蛇の太さ衣紐とびひもの如くなるものであつた。姫は驚いて叫啼さけび、こゝに禁忌は破れて人形に復せる大神は恥ぢ怒りて大虚を踐みて御諸の山に登りまし、姫命は仰ぎ見て悔いて急居、則ち箸にて陰を衝いて莫じ給うた。かくてこゝに大市の箸墓の日は人作り、夜は神作る傳説が、「大坂につき登れる石群いしぐらを手ごしに越さば越しがてむかも」の歌謡と共に語られるのである(紀五、崇神神天皇十年紀)。

#### 第四章 依り來る神の類型

かくて此の二大依歸神の神話は、種々の表現、地名、人名を取りつゝ、發展し分化し破碎し土着して、我國の傳説の大きな流れを形造るに至つたのである。

大三輪系統の傳説、即ち日又は日光を父とし人間を母とする偉大なる人神の誕生を説く傳説は、嘗て指摘したやうに、高句麗と百濟の二王國の始祖王に關する物語や或は印度の釋迦日種傳説に見られる所である。又、パリ<sup>(1)</sup>によればこの傳承は東印度諸島に多くの類似を求めることが出来るといふ。

(1) 拙著「日本佛教史論」第二篇書紀佛教の文化史的背景とその日本の展開

而して、我國に於ては古事記の天之日矛の妃なる難波の比賣菜會社に坐す阿加流比賣神の降誕化生の傳説を始め、常陸風土記の甞時臥山の神婚傳説、出雲風土記の加賀神埼の佐太大神の誕生に黄金の弓箭流れ來る傳承を始めとして『八幡愚童記』、『八幡大菩薩御因縁起』に説く太陽受胎と漂流の傳説、山城賀茂の玉依姫から竹取物語の赫耶姫、近くは豊臣秀吉の日吉丸傳説に至る迄で、その残留は驚くべきものである。高僧の降誕傳説に到つてはその例殆んど無數である。一寸眼に觸れたものでも石淵寺の勤操は母明星を吞むと夢み、延曆寺の圓澄は母が日光の中に臥し腹に白蓮生すと夢みて姪られ、安慧の母は明星を吞み、智證圓珍の母は舟に乗り海上にて日輪口に入ると夢みた。その他安然、慈慧良源より近くは榮西、聖一辨圓、無關和尚、壱山紹瑾、夢窓疎石等が何れも其の母日輪を吞み、或は明星懷に入ると夢みて受胎したと説かれてゐる。明慧高辨の母が金橘を吞み、然阿良忠の母が貴女より明鏡を授かると夢みたと傳うるも亦た此の一聯を爲すものであらう。

(1) 以上の僧傳は何れも元亨釋書及び本朝高僧傳に収録された傳説のみである。その外に日蓮等もこの例である。

少彦名神についての傳承は更に「うづぼ舟」の傳説から舞の本の大織冠、倭姬命、赫夜姫、瓜子姫子、『廣益俗説辨』の金色姫、『筑前怡土郡高祖神明縁起譚』から、お伽草紙の一寸法師に糸を引くものである。この傳承の一

方の性質、即ち主人公のいと小さく在した事は、既に少彦名神も古事記には神産巢日神の御言として「子の中に我が手俣よりくきし子なり」と云ひ、書紀の一書に「大己貴神即ち掌中に取置きて翫びたまひしかば則ち跳りて其の頬を嚙ふ」と傳へられたるに明らかであつて、之は後の雷神を捕へた奮力豊かな小子部栖輕や、小子にして強力無雙なりし雷神のまうし子道場法師を想出させるが、更に西歐の侏儒傳説としては後のニーベルンゲンの指環の物語に發展するやうな恐怖に満ちた暗いチュートン系の小人傳説ではなくて、ケルト系のフェアリー(Fairy)の容貌身體共に美しい小神仙として描かれてをるものを聯想せしめる。彼等のあるものは石棺やドルメンと結付けられて物語られてをるが、この事は更に第二の性格、即ち、我々がこゝで最も問題とする「依り來る」性格と文化傳播の性格の二面から考察する時は甚だ興味ある類型を見出す。

(一) 藤澤衛彦氏「日本本傳説研究」四、小人傳説譚。柳田國男氏「妹の力」うつぼ舟の話。「昔話と文學」うつぼ舟の王女。

即ち、かゝる傳承の形式を今日迄忠實に持ち傳へて來た民族或は種族に於ては、この依り來る神は一種の半神半人の文化傳播者であると信じられてゐる事である。古代の原始至上神が何處に於ても多かれ少なかれ文化傳播者の相貌を有することはオシリスやタムムツツの如き神格にも見られる所であるが、之が依り來る神として傳承せられてをることは東印度諸島に於て特に顯著のやうに思はれる。そこでは古代文明を彼等住民に授けたのは不思議な旅の異人であると云はれてゐる。この著るしい代表例はヒリッピン群島に住んでゐるポントック、イゴロド、イフガオの三種族に傳へられるルーマウィーグ Lumawig と中央セレベス島に住むトライヤ族に語られるラ

サエオ *Isaeco* である。之等の住民達は、過去の或る時代に天からかゝる名を負へる至上神が天降つて、彼等と共に住しつゝ古代文明や生活技術を授けたと傳へてゐる。ルーマウィークはポントックを開發した後、土地の一婦人と婚して數人の子を得、ラサエオ亦たトライヤの一婦人との間に子を生んで酋長となつたが、その子孫は前者は後殺され、後者は他の島へ遷移した<sup>(1)</sup>。この子孫を残さないといふ傳承は、此の地方に現に残つてゐる古代文明の膨大な遺跡の製作が現住民との間に何の關係もない、といふ事實をよく説明するものだといふ。

(1) W. J. Perry : *Megalithic Culture of Indonesia*, 1918; *The Children of The Sun*, 1931; 1923.

このインドネシアの二大文化神は、至上神であり、神性を有する點で他の傳承とは餘程趣きを異にしてゐる。チンネリー<sup>(1)</sup>が報告してゐる所によれば、濠洲領ニューギニアのニューオン灣に近く住んでゐるカイ族は、ネム<sup>Nemu</sup>といふ不思議な半神人の物語を傳へてゐる。現存の土着人を造り出したのも、果實を食用に適するやうにしたのも、耕作や住宅建築を創めたのも、バナナの成熟に法則を造つたのも、太陽と相談して晝と夜とを區劃して人間に睡眠を得させるやうにしたのも、すべてかゝる人間生活の手段を教へ與へたのが此のネムであつた。土着人達は今もつて「ネムがしたから我々もさうするのだ」と云つてゐる。ネムは死んで動物になつたとも云ひ、又石塊になつたとも傳へてゐる。ニューギニアも英領の方に行くとおア・ロヴェ・マライ *Oa Royo Marai* といふ文化傳播者が信じられてゐる<sup>(2)</sup>。

(1) E. W. P. Gümery : *Stone-work and Goldfields in British New-Guinea* 282-3.

(2) C. G. Seligman : *The Melanesians of British New-Guinea* 304, 1910.

ニューギネアとオーストラリアの間に横たはるトーレス海峡にはシダ *Sida* といふ英雄が小舟に乗つて耕作法や舞踊や言語や食用具を傳へた。彼は始めニューギネアから渡來して海峡西部の島々を訪れ、次第に東に移つて東部諸島を経歴し、到る處で恩惠者として崇拜せられた後、再びニューギネアに還つて行つた。而してシダの性慾によつて多くの有用な食用植物が實るのだと信じられてゐる。<sup>(1)</sup>

(1) A. C. Haddon : The Religion of the Torres Straits Islanders. (Report of the Cambridge Anthropological Expedition to Torres Straits, vol. V-VI.)

ホウィットの『南東オーストラリアの原住民』の研究によれば、從來他と全く隔絶したものと信じられてゐた此の大陸にも、タロ芋の野生や石杵、石臼、その他の新石器の出土と共に「シダ」の傳説が依然として彼等土着人の中に生きてゐる。その代表的なものは、ムラ・ムラ *Mura-mura* と呼ばれる半神半人の青年が之である。ムラ・ムラは濠洲種族の先祖を造つた。ウラブンナ、クヤニ及び南方種族には北方からやつて來た二人の若いムラ・ムラが此の地を遊歴して割禮 *Circumcision* 用の石刀を土地の人々に授けたと云はれてゐる。かくして到る處に生命賦與者として示現した後で、彼等二青年は再び北方へ還り去つた。イーレ湖畔に來た時別れて一人は西方へ去り、一人は東へ、而して更に北に轉じた。彼等は行く先々で「トゥラ」を授け、その使用法(割禮)を教へた。かくて彼等は今も尙ほ現に遊行してをり、折にふれて或は生身として或は生命賦與者して土着人の前に現れる。このムラ・ムラは現在では樹に住んでゐて、醫者には往々之を見ることが出來ると信ぜられてゐる。<sup>(1)</sup>

(1) A. W. Howitt : The Native Tribes of South-East Australia, 488-500.

この外に、オーストラリアの他の土着人の間には、彼等の言葉で「萬物の父」と呼び傳へた存在者を信じてゐる。ナルリニエリ族はヌルンデレとマルツムメレ (Nurundere, Mutumere) と稱し、地上のあらゆる物を創造し、且つ戦争と狩獵に使用する武器と原住民の生死に關して行はれるすべての儀禮祝典を制定したが、やがて子供をつれて天なるウイラワルレへ去つた、と傳承してゐる。又ウイムバイオ族にはヌレルリ *Nurelli* と呼ぶ神人が天より降つて山河草木鳥獸を地上に創造し、黑人達に生活規則や社會法則を教へた後、昇天して星座の一つになつたと信じられて最大の尊敬が拂はれてゐると云ふ事である。この類型はホウィットに従へば更にクーリン族の物語るブンジル *Bunji* やクルナイ族に嘗て、クルナイといふ名稱を始め石器や漁網や橈舟や武器やその他現に彼等の知つてゐるあらゆる器具の製法を教へたと信じられてゐるムンガン・ニャツア *Mungam-nyaua* やマブムバ族のコイン *Koin* やハーバート河流域種族に傳へられてゐるビルラルとコヒン *Biral, Kohin* 等も皆同一の性格を持つものと考へられる。彼等の間には盡く天に住む神人同形説風の超自然者によつて、土着人の秩序倫理が或る種の影響を蒙つたといふ信仰が一樣に行き涉つてをり、しかもこの信仰を有するのは群婚から個人婚へと進歩し、女系相續から男系相續に推移し、部族制から土地社會制に移つて來てゐる地方のみに限られてゐることは特に注意しなければならぬと思ふ。

(一) Hovitt: *Ibid.* 498-500.

かゝる神人の文化傳播傳説は更にアメリカ洲に於ても見られる。土着種族の間には、澤山の神話を持つてゐるが、そのうち最も廣範圍に傳承され、又尊重されてゐるものは、民族的ヒーローの神話である。之は隨

分と地理上にも文化上にも懸け離れた種族間に共通して話されてゐるものである。このヒーローは彼等の文明の神秘的な始祖であり、教師であり、世界の創造者であつた。即ち彼は世界を手づから創造し、世界を人間の居住に適するやうに按配し、且つアメリカ人種を造現せしめた。この人々の向上發達の爲めに彼は親しく姿を此の土地に現はし、種族の祖先達と生活を共にしながら彼等に必要な生活技術を教へ、玉蜀黍其他の食用植物を授け、宗教儀禮の祕傳を傳授し、社會關係を統制する法律を制定し、かくて彼等が獨力で發展し得る路にスタートせしめて、そこを去つた。それは此のヒーローが死んだことではなくて、たゞ彼等の視界からどこかへ姿を隠しただけのことである。従つて、彼は又何時彼等の國土に再び還つて來ないとは限らぬ、と一般に信じられてゐる。カッシングによるとプエブロ・インディアン的一種族ズーニ族には太陽の光線から化生した双生兒は多くの冒險の後で此の世界にズーニ族を生ぜしめ、若干の僧侶と協力して社會組織や制度を定めた。<sup>(2)</sup> 太陽化生の文化神開發の傳承はホッピー族も持つてゐるが、<sup>(3)</sup> ヒューロン族の有するものも一種の宇宙觀を傳へて、天上界から地上に墮ちた一女性が神秘的な受胎をして善惡の双生兒を生み、その鬭争によつて惡兒は西方又は地下界の死者靈魂の管理者となり、善兒は勝利者として人類を出現せしめ、種々の技術と法則を教へた後、遙か東方の太陽の上昇地に還つた。彼は現在猶ほそこに在つて生命に關する一切を支配し、四季を定め收穫を管理し、自己の出現させた人間を管理し保護してゐると信じられてゐる。<sup>(4)</sup>

(1) P. G. Brinton: *American Hero Myths*, 27-8, 1882.

(2) F. H. Chisholm: *Outline of Zuni Creation Myths* (美國人類學年報十卷) 339, 1911.

(30) J. W. Fawkes : Ilopi Keteina. (米國人類學年報二十一) 206. 1830-1891.

(4) G. M. Barbeau : Huron and Wyandot Mythology. (Theological Survey, Ottawa. 7-8. 1915.)

我が委任統治領たるミクロネシアにはこれ程顯著な傳承はないが、しかし斷片として土着人はその生活文化や社會秩序を常に外來の恩惠によつて得たと信じてゐる。例へば女神リゴブンドが天から此の世に降つた時は、此の地は全く磽确不毛であつたので、神の靈異の力によつてこゝに草木果樹を植えた。又はルゲランといふ神が最初に天を作り次に大地を作つたが、不毛荒寥であつたので天から苗木を持つて來て自分の造つた土地に植えたと傳へてゐる地方もある。マーシャル群島のビギンニ環礁には大神ウルレブの子で西方から依り來つて土地の惡神を征伐したウリジェバドの話がある。又ポナペ島のシャウ・テ・レウル王の頃ナン・タウチの高壁、ナン・モルチャイの防波堤、パン・カタラの聖地その他を含むトムン附近の大建築がオロ・シバ、オロ・ソバといふ<sup>(チ)</sup>双生の二神人によつて營まれた。この神人はジョカーシの方からやつて來て最初に防波堤を築いたのであるが、その神力によつて大きな石が鳥のやうに空を渡つて好む所に落ちたと云ふのは頗る今昔物語の久米仙人の傳説を想はせるものがある。<sup>(ト)</sup>

(一) 松岡靜雄氏「ミクロネシア民族誌」六九—八八頁、一一九頁以下。「太平洋民族誌」。

臺灣の南東岸パイワン族にはかゝる文化神ではないが我が葦舟の水蛭子に似た美女流謫とその女の漂着との傳説があり、アミ族のものに類似してゐる。釋迦や朱蒙王の太陽化生の卵、天之日矛王妃の太陽化生の赤玉は又パイワン蕃社の頭目家に傳へる太陽の墮した卵から最初の男女が生れた縁起と共に、これらの統治力が海の彼方の

天上界から依り來つた事を暗示せしめるのであらう（原語による臺灣高砂族傳説集）。

依り來る神が天上界と關係し、古代文明の遺跡に密接なことは東印度の二大文化神ラサエオとルーマウイクの例でも判るし、アメリカの傳承も亦た之に似てゐる。オーストラリアを開化した二人の青年は今猶ほ東方を經歷してゐると信じられてゐるが、他の種族で夫々に「萬物の父」と稱せられる神は天に住んでゐると考へられてゐる。メラネシア種族の文化神も亦た此の一例である。アラガ島のタガロ Tagaro は天上から降つて人間始め一切のものを創造して空の住所に還つた。この事はサモア島を中心とするポリネシア人間に存するタガロア Tagaloa と全く同じである。これらの文化神の特色は、それ／＼の降臨地に長く滞在しなかつたことである。例へばヴァヌア・ラヴァにやつて來たクワットの *Qwa* といふ神人はカヌーに乗つて去り、住民達は今もつてその歸還せらるゝ日を忠實に待つてゐると云ふことである。ベンテコスコのアタブルといふ村には古代文明の巨大な遺跡がある。この村には翼狀の石神が在つて、ツインガガ *Twiniga* と呼ばれてゐる。之は翼を持つて飛ぶ人といふ意味で、嘗て大昔に此村へ天降つた超自然者のことであるが、之亦た天上界へ復歸したと信じられてゐる。<sup>(1)</sup>

(1) B. H. Colclough : The Melanesians. 108-109. 1901.

アメリカの開發神も亦た此の例外をなすものではない。かく見來ると、これら一群の依歸神傳承の間には不思議な一致が見出される。それはかゝる神の開發、「依歸」を信ずる民群は嘗て天上の神を奉じ、天上の神と名乗る神人達の文化に浴した事實とも裏合をしてゐる。ムラ・ムラヤタンガロアは單なる想像上のものではない。現實に此の地上を歩いた存在であつた。東方の民は一般に抽象といふ事に不得手であり、單なる思辨乃至空想によ

つてかゝる神格を創造することが出来るとは考へられない。この事は多くの故事やその破産説話を先した昔言や御加話に於てさへも、常に太古の神話や信仰の一定の方向と筋道とを失はれてしまふ事か之を説明する。さうも彼等の島々の文化神は、遺憾ながら土着人との間に一聯の傳承の糸を残すのみで、盡く天上界に歸り去り、天上と地上の關係は絶えてしまつた。この限りに於て天津神の信仰が之等の依り來る神の信仰と實を可能ならしめる唯一の條件であつた事が判るであらう。

## 第五章 天津神と國津神

### 第一節 天上界と地上界

大國主神が、御自身「國主」であられるにも關らず、何故に天の羅摩ハムの船に乗つた少彥名神や海原を照らして依り來られる御諸山上の神を俟つて、始めて國土の經營を行はれたかの問題は、古事に於ては後の天孫降臨と共に最も重要な意義を有してゐるのである。即ち此の大八州國は、もと諸冊シロ二尊が「天神もろく」の命ミコトノ以ちて「漂蕩せる海中より「國生み」として創造せられたものであつて、此の國土には常に高天原の支配が發生的に約束されてをる筈である。しかもこの國生みと同時に風や草や山や涙や船や太刀の如き天然人爲の諸々の神々が出現せられた。にも關らず、所謂の人民の誕生が一箇所も述べられなくて、その語が伊弉諾尊の黃泉國より生還せられし際に之を御助けした桃の呪力を讃めて「汝、吾を助けしが如、葦原中國アシハラに有ゆる宇都志伎青人草ウツシキの苦瀬クセに落ちて患惚ウヅルしまむ時に助けてよ」と宣うた御言葉を以て初見とするのを考へて見ると、此の國土の人民は既に與へられたも

のとして、天津神の本質的歸屬者として描かれてをる事が知られるであらう。これは一面に天孫民族と他の先住日本人との歴史的な關係を暗示するものでもあり、又天津神と國津神との久しきにわたる交渉をも豫想せしめる傳承でもあり、他方氏族制度の構成に於ける人民の地位を示すものでもあらう。

天上と地上の交通、交渉が今日迄種々の傳承として信仰せられて來たのは、全く我が國民が天津神の支配に絶對に隨順し信奉して來た結果である。古墳が丘陵の形勝の地を選び、或は平地にわざ／＼墳丘を構築して營まれたことも、死者の靈魂が天つ御祖の國に歸り、更にこの國土守護に來り臨まんが爲めの着想であつた。天上界と地上界との交渉の通路は、内陸に於ては高山であり丘陵であり、森であり、天を摩する大木であり、平野では稻妻や白雲、白鳥が時としてその交通の機關となつた（常陸風土記）。海邊にあつては海の彼方の水平線は即ち空であつたから、この通路を往來するものは、即ち高橋浮橋（虹）であり、天の磐楠船、天の鳥船、天の羅摩船である。千葉縣の東大神社の祭禮を始めとして海から遠い社が、わざ／＼お旅所を海岸の岬に設け、こゝに神を迎へまつたこともこの觀念の表出であつた（明治神社誌料上）。この點はカヌーに乗つて文化を傳へたといふ南洋の文化神とその意想に於ては何の變化もない。

出雲神話が國主神の多くの御子、大國御魂神や韓神や曾富理神、向日神、聖神、大香山戸臣神、御年神、奥津日子神、奥津比賣神、即ち後の甕の神や日枝の名神や松尾の神等の二十四柱の神々の御承譜を以て辭かに幕を閉ぢると、神話は一轉して天上界に移り、高天原では天照大御神の命（ミコト）以ちて、二豐原之千秋長五百秋之水穗國は我が御子の知らさむ國」との大宣言が發せられ、天上界からは續々として國土奉還の使神が天降られることゝ

なるが、天之菩比神、天若日子の建餘曲折を経て、遂に建御雷神、天鳥船神の出雲降りとなつて、この久しい交渉は終りを告げ、大國主神はその住所をば天津御子の天津日繼知らしめさむ登陀流天の御巢の如くに造られんことを乞うて隠れられる。大神の御子はこゝに降臨せられることゝなるか、天つ御子はその任務を高木神の女萬幡豊秋津師比賣との間に生れました御子日子番能邇々藝命に譲られる。かくて天孫は祭祀と統治の神勅、その象徴たる神鏡、勾玉、神劔を齎持し、天宇豆賣、天兒屋、布刀玉、伊斯許理度賣、玉祖の五伴緒、思金神、登由宇氣神以下の諸神を従へ、天の石座を離れ、天の八重棚雲を押分け、稜威の道別きに道別きて筑紫日向の高千峯のくじふる嶽に天降りしたのである。その前驅には天忍日命、天津久米命の二柱が天の石鞆を取負ひ頭椎の太刀取佩き、天の波土弓取持ち天の眞鹿兒矢を挟みて御前に立たして仕へ奉つた。

天上と地上の最後の交渉に降つた神は、古事記はたゞ建御雷神の一柱であるが、書紀はむしろその主役を經津主神に與へてゐる。第二番目の一書には、大己貴神が岐神を薦めて隠退せられた後で、經津主神が岐神を郷導として周流きつゝ削平一、逆命者有るをば即ち斬殺し、歸順者をば褒美め、その渠首大物主神及び事代主神乃至八十萬神を天の高市に合め帥めて天に昇られたと記してゐる(紀二、神代下)。この傳承は即ち雷霆と太刀の威力が天上界の地上統治の最も有力な神格であつた事を示すものであるが、これは出雲の人々から見れば又一種のタガロアであり、ボナベ島に君臨したイシヨ・カラカイ Ichi-Karai であつたらう。常陸風土記が傳へてゐる信太郡高來の里の古老傳聞は、この特性をよく刻はしてゐる。即ち、

古老ノ曰ヘラク、天地權輿、草木モ言語ヒシ時、天ヨリ降り來タマヘル神ノ名ヲ普部大神ト稱ス、葦原之中國ヲ巡行リマ

シテ、山河ノ荒梗ノ類ヲ和平シタマヒキ、大神化道已ニ畢リテ、心ニ天ニ歸ラムト存シ、即時身ニ隨ヘタマヘル器械、甲、戈、楯、劍、又執リタマヒシ玉珪、悉皆ニ脱履ギテ茲ノ地ニ留メ置キテ、即チ白雲ニ乘リテ蒼天ニ還リ昇リタマヒキ。

しかもこゝに述べられる普都大神即ち經津主神は、既に當時の東國の古老にさへも單なる戰の神、單なる旅の偉人ではなくて、そこに天神の御統治の翼賛者、奉仕者として仰ぎ信ぜられてゐた事實は、この萬世に動かざる國體と之を奉じた幾多の天津神によつて教化開發された人民との間の信仰上の結合をよく物語つてゐると思ふ。而してかくの如き個々の土着した傳説の上に古事記が語られ、日本書紀が編纂されたといふ事の意義を、われわれは充分に理解しなければならないと思ふ。

## 第二節 國津神と國津罪

### 一 國津神の出現

須佐之男命が出雲國の肥の河上なる鳥髪の地に降りましたる時、河に流るゝ箸を見て、「人其の河上に有り」と思ひ、尋ね覺めて老夫婦の童女を中に置いて泣き悲しめるに遇ひ給うた。これ國津神大山津見神の子足名稚、手名稚とその媛櫛名田比賣であり、命は勇武と奇智を以て八岐大蛇を退治して比賣と婚し、須賀宮を造り始めて足名稚・手名稚をしてその宮の首たらしめて出雲の祭政の統治を行はれたのである。書紀の傳承によると出雲國讓りの條に、天穗日命に次いで交渉にあたられた天稚彦が下照媛を娶りて天上の使命を忘却したのに對して下し遣はされた問責の使無名稚を、嘗て賜はりし天鹿兒弓、天羽羽矢を以て射殺したが、その矢高く上天して高皇產靈尊の座前に至つた。尊之を見そなはして、

是ノ矢ハ即チ昔我ガ天稚彦ニ賜ヒシ矢ナリ、血其ノ矢ニ染レタリ、蓋シ國神ト相戦ヒテ然ルカ。(紀二、神代下)

と記されてをるのを以て見れば、當時の出雲の神々又一括して「國神」と認稱せられてゐた事を示すものかと思はれる。天孫降臨に際しては、先に天探女あり(紀二)、後に天之八衢に居りて上は高天原を光らし下は葦原中國を光らす雄大な國神瓊田毘古神が出現した(記、神代上)。又邇々藝命と木花之佐久夜毘賣との物語にも、命は「佐久夜毘賣、一夜哉妊、是非我子、必國神之子」と宣ひ、媛は之に對へて「若し國神の子ならむには産むこと幸からじ、若し天津の御子にまさば幸からむ」と言擧げして産屋に火を放つて籠りましたと傳へてをる(同上)。神武天皇の御東征に際しても、多くの國つ神が現はれて、或は皇軍に歸順し、或は逆つて誅伐せられた。例へば、舟師東征して速吸の門に至るに漁人あり、艇に乗りて天皇の許に至り、「臣は其れ國神、名は珍彦」と申し(紀三)、古事記には吉備國より上幸し給ふ時に龜甲に乗り釣しながら打羽擧來る國神が語られてゐる。長髓彦、兄猾弟猾、兄磯城弟磯城が國神の魁帥たりし事は申す迄もなく、吉野河の河尻に到りました時は筥を作りて魚を取れる國神賢持之子あり、井より出で來る尾ある人國神井冰鹿あり、又巖押分けて出で來し國神石押分之子等が、今天神の御子幸行すと聞ける故に參向へまつつて恭順の意を表した(記中、神武)。

## 二 國津神の義

國津神の義は、義解によれば、「謂天神者、伊勢、山城、鴨、住吉、出雲國造齋神等類是也、地祇者、大神、大倭、葛木、鴨、出雲大女神等類是也」と見え、出雲は須佐之男神を天神とし大女神を地祇とせることが判る。

本居宣長は古事記傳の中に國神の語を釋して、「さて國神とは、高天原に坐す神を、天神に申すに對へて、此國

なる神を云なり、但何事も此國にて言ことなる故に、天神とは申せども、國神とは徒には言はず、國神とはたゞ天神に對ふときのみ云稱なり」(記傳九)といひ、他の部分には「天神とは、天に坐します神、また天よりくだり坐せる神をまうし、地祇とは、此の國土に生り坐せる神をまうすなり、令集解に、疏曰、自天而下坐曰神也、就地而顯曰祇也と云へり、就てと云ひ顯ると云へることおだやかならず」(同二十三)とも又「國神とは、此土地の神と云意なり、當國人を國人、當里人を里人と云が如し、天神に對へて云、國神にはあらじ、(同十八)と爲してゐる。此事は古事記に於て既に國神の義に廣狹の變遷ある事を示すものである。而して、最初は廣く高天原の神に對する出雲及び大八州國土着の渠帥に賦された相對的な國神の義が、天神の地上統治の確立後はその相對を離れて自己の能力を次第に一小地域に限定せしめられた歴史と信仰の變遷を物語るものであらうと思はれる。日本書記通證に「國神領ヲ知本國之神也」(八)を定義してゐることもこの地域的な神を指すの意であらう。嘗て處々を巡遊して國土の經營、人民開發に當られたでもあらう國神は、天神祭祀の擴張と共に、漸く信仰上土地に附着した、局地的な、非遊幸の神と化し去つたのである。祈年祭に宣べられる祝詞の中には、多くの神々の御前に夫々申上げる文句があるが、この夫々の神々は次のやうに配當されてゐる。

- 1、高天原ニ神留リ坐ス皇陸神漏伎命、神漏彌命以テテ、天社、國社ト稱辭竟ヘ奉ル皇神等
- 2、御年皇神等

- 3、大御巫ノ辭竟ヘ奉ル皇神等——カムムスヒ神魂・イクムスヒ高御魂・クム生魂・タマツク足魂・オホミノノミ玉留魂・オホミケツ大宮乃賣・オホミカヅ大御膳都神・オホミカヅ辭代主(八柱)

- 4、座摩<sup>トスガリ</sup>ノ御巫ノ稱辭竟ヘ奉ル皇神等……生井・榮井<sup>サツ</sup>・津長井<sup>ツナガサ</sup>・阿須波<sup>アスハ</sup>・婆比干<sup>ヘヒキ</sup>（四柱）
- 5、御門ノ御巫ノ稱辭竟ヘ奉ル皇神等……榑磬間門命<sup>クシイハノド</sup>、豐磬間門命（二柱）
- 6、生嶋ノ御巫ノ稱辭竟ヘ奉ル皇神等……生國<sup>イラケニ</sup>・足國<sup>タラケニ</sup>（二柱）
- 7、辭別キテ伊勢ニ坐ス天照大御神。
- 8、御縣ニ坐ス皇神等——高市・葛木・十市・志貴・山邊<sup>ソバ</sup>・曾布<sup>ソフ</sup>（六柱）
- 9、山口ニ坐ス皇神等——飛鳥<sup>トビ</sup>・石村<sup>イシムラ</sup>・忍坂<sup>ニヤカ</sup>・長谷<sup>ナガタニ</sup>・畝火<sup>ヌヒ</sup>・耳無<sup>ミミナシ</sup>（六柱）
- 10、水分ニ坐ス皇神等——吉野・宇陀<sup>ウダ</sup>・都祁<sup>ツツ</sup>・葛木（四柱）

以上は又六月十二月の月次祭の祝詞にも夫々にこの御名を白して辭竟ヘ奉られるのであるが、こゝに述べられるやうに天社國社、御年神、座摩の神、御門の神、生嶋の神、伊勢に坐す天照大御神、御縣の神、山口の神、水分の神等の天神地祇が相共に國家の隆昌と五穀の豐熟を守護し給ふ事が信じられてをる。又、六月晦大祓の祝詞には大中臣の天津祝詞の太祝詞事をかくのらば、「天津神は天磬門を押し披きて天の八重雲を伊頭<sup>イハト</sup>の千別きに千別きて聞食し、國津神は高山の末、短山<sup>ヒヤマ</sup>の末に上り坐して、高山の伊穗理<sup>イホリ</sup>、短山の伊穗理を撥き別けて聞食さむ、かく聞食しては、皇御孫の命の朝廷<sup>ミマツ</sup>を始めて天下四方國には罪といふ罪は在らじ」として、天津神と國津神は共に大君の安國と平けく知食さむ國中に成り出でむ天の益人等が過ち犯せる雑々の罪を照覽し、之を祓ひ清めて速川に取流し大海原に清め去るとも信じられたのである。しかもかく御門や御縣や山の口や分水嶺の神々と齋ひ鎮められ給うた國津神の外に、歴史の事實として、皇化に浴せざりし所謂「荒ぶる神等」の多かつたことは、「豊

葦原之千秋長五百秋之水穗國はいたくさやきてありけり」(記、上)といひ、「葦原中國はいたくさやきてありけり、我が御子等不平み坐すらし」(記・中・神武)と語られ、

故レ如此、荒ブル神等ヲ言向ケ平和シ、伏ハヌ人等ヲ退ヒ撥ゲタマヒテ、敵火之白檀原宮ニ坐シマシテ天下治シメシキ。

(同前)

と傳へられてをることからも判るであらう。かゝる多くの國津神は、皇威の振張につれて次第にその威力を自己所住の小地域に局限しつゝ、そこに天津神の大きな祭祀、統治、技術の中に歸一して行つたのである。

### 三 天津罪と國津罪

延喜式收むる所の大祓の祝詞に法り別けられてゐる天津罪は「畔放」・「溝埋」・「樋放」・「頻蒔」・「串刺」・「生剗」・「逆剗」・「屎戸」の八罪であり、之に對して國津罪とは「生乃膚斷」・「死乃膚斷」・「白人」・「胡久美」・「己母犯留罪」・「己子犯留罪」・「母與子犯罪」・「子與母犯罪」・「畜生犯罪」・「昆蟲乃災」・「高津神乃災」・「高津鳥乃禍」・「畜生什志」・「蟲物爲罪」の十四罪である。延暦年間の皇太神宮儀式帳によれば、垂仁天皇の御代に倭姫命によつて定められた祓の法に含まれる天津罪は延喜式祝詞と順序は異なるが全く一致してをる。しかし國津罪は、

生秦斷・死膚斷・己母犯罪・己子犯罪・畜犯罪・白人・古久彌・川入・火燒

の九罪となつてゐる。又古事記卷下の仲哀天皇崩御の條に國の大祓ひをなすとて、

更ニ國ノ大奴佐ヲ取リテ、生剗・逆剗・阿離・溝埋・屎戸・上通下通婚・馬婚・牛婚・鶏婚・犬婚ノ罪ノ類ヲ種種求ギテ國

ノ大祓爲テ……

とあつて、天津罪五種、國津罪五種の十種の罪を數へ得るのである。天津罪の大部分が古事記の須佐之男神の上天に關して物語られる祭祀と農耕の破壊に對して負はされる罪であるのに對して、國津罪はその中心が人倫の別、社會秩序の維持、穢觸觀の強調にあることは極めて顯著な對照を爲すものである。即ち延喜式祝詞の十四罪の内、生死者を問はず人の膚に疵を着くること（生膚斷・死膚斷）、瘤・懸疣等の贅肉ある胡久美、白癩等の惡疾者なる白人の四條は穢觸の罪であり、己が母犯せる罪以下畜犯せる罪に至る五條は犯姦を以て罪とし、昆虫・高津神・高津鳥の災禍の三條は自然の災厄に遇ふ事をも自己の罪と考へた古代人の觀念を示すものである。次の畜仆しとは濫りに家畜を殺し、或は人の所有を害し、或は牛馬を殺して淫祠の祭祀を爲す等の罪をいひ、燕物は「マジナヒ」にて、妖術を以て他を呪詛するを罪とするのである。即ち之等のものを天津罪と區別して國津罪と考へたことは、單に天上界と人間界の罪といふ觀念上から起つたとは考へられない。むしろ古く國津神の社會の甚だしく姦濫無法にして頗る天津神の教化開發を必要とせし事を物語る殘留の一つであらうと思ふ。

### 第三節 天津神の威力と恩惠

従つて、國津神は、それ自ら如何程に猛き神力ありとも、その威力には限界があり、それ故にその自己發展は常に外來の示教指導を俟つて自らの部落、村落、地方をば維持し統治しなければならなかつた。いはんや之が一郡に及び一國に跨り、全國の統一に到らんが爲めには、國津神の個々別々の、地方局地の集團社會は、より、高い祭祀の統合と、共通するより、廣い社會秩序、社會倫理を必要とする。こゝに多くの天津神の降臨經營の意義があり、巡遊化教の本質があるのである。國津神の側から云へば、常に天上より依り來る神の力を待つことなくして

は、國土の經營も人民の開發も不可能なのである。大國主神が自身國主でありながら、尙且つ少彥名神の助力を得て始めて統治經綸の實を擧げ、少彥名神の常世行きの後に、「吾獨りして何でかも此の國を得作らむ、孰れの神と與にか吾は能く此の國を相作らまし」（記上）と愁ひましたる傳承は、こゝに於て國津神の能力の限界と天津神遊幸の必然性に關する歴史と信仰の極めて重大なる意義を有するのである。而して最も優れて猛き國津神も、此の遊幸の天津神に逆らふ時は、必ず最も慘めな敗北と不幸を將來すること、宛かも出雲の國讓りに、力競べを挑まれた建御雷神が天津神の勅命に抗爭せんとした建御名方神の手を取つて若葦を取るがごと搦み拵みひ投げ離ちたまひ、逃ぐるを追つて信州諏訪に至つて遂に屈服し、父大國主神の命に違はず、八重事代主神の言に違はず、此の地を除きて他處に行かず、葦原中國を天<sup>ツ</sup>神の御子のまに／＼獻つらんと白された神話（記上）によく覗はれる。而してこの天津神國津神二神角逐は、歴史と信仰の上に次第に生長して後に野見宿禰と當麻蹶速の傳説に始つて宮中の重き年中神事の一つとなつた七月十五日の角力の宴に象徴せられてゐる如くである（紀六・垂仁七年條）。又祖<sup>みまよみ</sup>神<sup>の</sup>尊遊幸の宿を拒みし富士の嶽は冬夏霜雪ふりて人民登ることを得ず、尊を敬拜祇承して歡待せられた筑波岳は人民集ひヒ賀ヒぎ、歌ひ舞ひ飲み喫ふこと今に至りて絶えず、千秋萬歲に遊樂窮まりなし（常陸風土記）との古老相傳の舊聞に最も明らかに示されてゐる信仰であらう。即ち之等の傳承に盛られた意欲の中には、歴史的事實としての天孫族と先住日本人との間の長き交渉の信仰化でもあり、大倭皇室の皇化振張の具體的な證據でもあつたであらう。しかもこゝに注意すべきことは、かゝる高天原の祭祀と統治、農耕文化と教養倫理を携へて葦原中國に天降られ、依り來られた天津神が、單なる旅の恩惠者でもなく、食物の享受者でもなく、又單なる福音や解脱

の傳道者でもなかつたことである。我々の天津神は、いかなる零碎な神格傳承と雖も、常にこの國土の統治的團體者の奇魂とし幸魂として、動かざる國體を背に負ひ身に帶して國中を巡遊化教せられたのである。この事實には、嘗て國民の名も知らぬ尊き神として傳へたものへ神話の神の名を後に附會したのもあること先に挙げし常陸風土記の普都大神の傳承に疑ひ得る所であり、傳説が固有名詞化され歴史化されることは既に柳田氏も屢々説いてをられる所である(傳説)が、しかもこれらの後代の作爲のものにも亦た一定の法則があつて、精神史上の意義は之が爲めに些も覆りはしないのである。而して此の事は日本人たる我々が、特に我々の神々の傳承や傳説について考察する際に極めて當然なことのやうに考へて輕視し勝ちであるが、この重大な意義こそ、我が國が神國である所以であり、この神々の努力あつてこそ始めて我々も神々の子孫として自らの神話を語り、自らの神話に生き得るのである。この我國の重要にして特異なる信仰形態は、この故にこそ今日迄我々の心の中に暖く持續せられ、發展して來たのである。一方に大空を天翔り、大地を踏んで現實に我々の門口をたゞき訪れて、我々に新しい幸福と教養と生活と呪力を授けられた神々があり、他方にかゝる神々の來訪を身を潔め忌み籠つてお迎へ申上げた民があつて、この間に蘊釀せられた根本の信仰形態の上に、後の佛教の行基も弘法も空也も一遍も、聖も巫女も、現實に、又傳説の上に歩いたのであり、又歩き得たのである。我々は後の現象を以て以前の本然の姿を見誤つてはならない。我が國固有の民間信仰の本質は、外來の如何なる宗教によつても破壊され歪曲されなかつたことは誠に貴いことであつた。確に我が大和民族の諸々の信仰現象は、その尤もらしい外面の化粧を一片剥落しさへすれば、太古の神話は國民の生活、心情の中に現に潑刺として生きてゐるのである。(十六・七・十二)

# 聖の超越性とその否定

諸 戸 素 純

一

聖、即ち神聖は、宗教の本質を最も端的に示してゐる。明確な神の概念の見られない所にも宗教的生の躍動することは決して少しとしないが、神聖觀念の現はれない所には宗教は成り立たない。聖とは宗教現象をして宗教たらしめ、之に宗教としての獨自性を保證する宗教の本質である。

具體的な宗教現象に於いて、最も直截に宗教的なるものは、人々の心理の中に經驗される宗教的體驗の中に求められねばならないが、この宗教的體驗は、實はこのやうな經驗を起さしめる本源としての宗教的對象乃至對境を俟つて始めて可能となると考へねばならない。従つて宗教に於いては、宗教的對象や對境が缺くべからざる中核的要素をなすことは疑ひをいれないが、この宗教的對象の本質的な屬性が即ち神聖である。神聖とはこのやうに、宗教的對象……一般にいつて神の核心をなす特性と認めらるべきであるが、この特性がその主體である神から抽離せられてそれ自體として考へられる時、それは又「聖なるもの」*das Heilige* として理解せられる。而し

てこの聖なるものに對した時、人はこれに宗教的態度をとり、宗教的氣分を経験するが、この聖なるものゝ意識或は感じを神聖觀念 *In notion divinae* と呼ぶ。又この神聖觀念をその心理的側面としての情操を中心として見る時には、畏敬 *Reverentia* と名づけられる。聖なるものに對して人は畏敬の情操を起すのである。或は逆に、主觀の側から客觀の性質を決定するとの觀點に立つならば、畏敬の念を刺戟するものはすべて聖なるものであるといつてよい。とに角、宗教的對象としての聖なるものとその心理的經驗としての畏敬の情操とは相互に相對應すべきものであつて、同じ宗教的經驗の兩側面乃至兩極と考ふべきである。客觀的對象と心理内容とが、神の場合に於いても、このやうに對應すべきものならば、聖なるものゝ性質はこれに對する心理的經驗の内容の分析によつて明になし得るものと期待してよい。神學や宗教哲學に於ける神の思辯的研究乃至神の客觀的存在の無條件的信仰などと並別に、こゝに新しい宗教研究の途が開けて來る。このことを成し遂げたのか、心理學を採用した近代宗教學が收めた大きな功績の一であつた。

聖なるものは先づ第一に神祕なものである。わけのわからぬ奇妙なもの、不可思議な特異なものである。人間の理解を絶した非合理・超自然的なものである。この聖なるものは又、威嚴あるもので、尊嚴犯すべからざる力を具へてゐることが、その重要な特性に數へられてゐる。その他、人をして戰慄せしめる怖ろしい威力があつて、人が害惡を恐れてこれを避け、容易に近づき難い點があると俱に、人をひきつけ、敬愛せしめる半面を持つてゐる。つまり聖なるものに對する時、人は（知的には）神祕感にうたれ、（力的には）威嚴感にうたれ、（利害關係の側からは）恐怖・愛好の情緒をおこすが、これらの諸情緒が一の宗教的氣分として統一せられる所に畏敬の

情操が成り立つのである。聖なるものとは大體以上のやうな特性を具へたものであるが、この見解は現在宗教學でほど一般に承認せられてゐると見てよいと思ふ。上の敘述は宇野先生の「宗教學」に従つたものであるが、その他オットーの名著「聖なるもの」に於いても、宗教經驗の最深至奥の中核は *mysterium tremendum* の感情、即ち「わけのわからぬゾットするもの」の感情であると規定したが、この中、*mysterium* とは神祕なるものであり、*tremendum* は威嚴ある怖ろしきものを意味してゐる。又デュルケムが宗教に與へた彼の有名な定義に於いても、聖なるものとは、隔離され、禁制せられたるものと註釋してゐるが、この隔離されたるものとは、後に論ずるやうに、俗とは別なるもの、全く他なるものを意味し、従つて神祕なるものと同義と見るべく、禁制せられたるものとは、そのものに具はる怖ろしい力の祟を恐れて、それとの接觸が禁制せられてゐるので、即ち威嚴あるものと同じ内容だと解して謬りなきものと信ずる。

聖なるものには、大體右に擧げたやうな數種の著しい特性が指摘せられるとして、試にこれらの特性を、聖なるものゝ外形的なる方面と具體的内容をなす方面との二つの部類に割つて見ると、その特性を一層顯著に表はし得るものゝやうに思ふ。即ち第一の神祕性を外形的總括的特性とすれば、威嚴力あり、恐怖し愛好すべきもの等の特性はすべて實質的内容を示す性質と見ることが出来るであらう。而してこの中で、外形的特質としての神祕性が最も重要なものであることは一般に認められてゐるが、認識論的にいつても、神祕的なもの、驚異的なものが認知せられた上で、これを基礎として、他の諸性質が感ぜられて行くものと見るべく、更に又、これが總括的一般的特性として、内容的性質に決定的支配力を持つものとも考へられるから、この小論に於いては、この基

本的・第一次的特性としての神祕性を中心として、聖なるものが宗教現象に於いて持つ意義を考へて見たい。

註

(1) 宇野圓空博士「宗教學」第七乃至第十章(八一—一二七頁)。この部分では宗教經驗の心理學的意義が論ぜられ、從つて聖なるものについてよりも、その心理的側面としての畏敬に關する綿密な敘述が與へられてゐる。しかし今はこの畏敬を對象の上に離棄して、聖なるものとして述べたが爲に、博士の説に従ひつゝも、論じ方が丁度裏返しになつてゐることだけは斷つておかねばならない。

(2) R. Otto; *Das Heilige*, S. 13-14.

(3) E. Durkheim; *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, p. 65.

(4) 主觀的に吾を中心として神を見る時は神祕であり、客觀的に聖俗を並へ觀する時は、聖は俗より隔離せるもの、全く他なるもの超越せるものであり、神祕も超越も共に同じ事象を指すものであらう。

(5) この分類はオットーの暗示に基くものである。Otto; *op. cit.*, S. 45, 131-132.

(6) 宇野博士「宗教學」九二—九七頁。Otto; *op. cit.*, S. 31. 等參照。

## 二

聖なるものに具はる特性をおよそ以上の如きものとして、この言葉にこんな嚴密な規定が與へられるやうになつたのは、勿論それが宗教學上の學術語となつてから後のことである。わが國語の神聖、又はこれにほど該當する歐洲語の *lat. sacer* (*fr. sacré, Eng. sacred*)、若しくは *Eng. holy* (*Deut. heilig*) 等はそれぞれ個有の語義を持つてゐるが、學術語としては、それぞれの語が本來持つてゐるニュアンスを捨て、ほど同じ意味に理解されてゐると見てよゝ。

さてこのやうな規定を持つた學術語として、この言葉が用ひられるやうになつたのはさほど古くはなく、十九世紀末のロバートソン・スミスが最初であつたとされてゐる。スミスが一八八九年その大著「セム族の宗教」に於いて、聖と俗との對立が宗教現象の顯著な特徴であることを指摘してより、これが英國の人類學派に受け繼がれ、遂にフランスのデュルケムに至つて學術語としての意義が確立してゐる。しかし他方に又、カントの流を吸ひ獨逸の宗教哲學者の中にも、この概念が宗教の本質を表はすものとして取入れられ、先づギンデルバンドが一九〇二年その論文集「ブレルーディエン」の第二版を發刊するに當つて、その第二卷に新に「聖なるもの」一篇を加へて宗教哲學の綱要を述べ、その晩年の作「哲學概論」に於いても「聖なるもの」の項下に宗教哲學を論じてゐる。又前に一言觸れたオットーの「聖なるもの」はこの種の述作の中で最も著名で且つ最も強い影響を與へたものであるが、これも亦カント哲學に立脚した宗教哲學書である。

聖なるものゝ概念がこのやうに宗教民族學と宗教哲學との中より起つたのは注意すべきことであつて、こゝに既に聖なるものゝ本質が前觸れされてゐるやうに思ふ。即ちこれらの宗教研究に於いては、神の概念が從來占めてゐたやうな支配的位置を許されなくなつた爲に、神に代る新しい概念を必要とし、こゝに聖なるものが現れる契機を生むに至つた。比較宗教學として誕生した宗教學は各種の宗教に齊しく眞理性を承認し、これらの諸宗教に通じた宗教一般の本質を比較研究によつて明にしようとしたが、この時、キリスト教的性格を脱しきれない「神」の概念を捨て、すべての宗教に通ずる神的なるもの<sup>(1)</sup> 夫々の宗教的對象に共通に見られる宗教性の一般的屬性をもつてこれに代へようとすゝる努力が拂はれてゐた。しかも宗教學は元來民族學的事象の考察より發生し、初め

は古代宗教及び民族宗教の比較研究をその方法論とした學問であつたが、この學的領域に屬する、ミスによつて、最も早く且つ最も明瞭に、神聖が宗教に本質的なものとして提示せられたのは蓋し當然とすべきであらう。又他面に宗教哲學に於いても、キリスト教的な神概念はその全能を許されなかつた。キリスト教神學に於いては神は缺くべからざるものであつても、神の理念の有無以前に宗教の本質を究めようとする宗教哲學に於いては、神は必ずしも不可缺の要件ではなく、神的なるものによつて宗教の存在を保證することが出来る。キリスト教神學より離れて宗教哲學に移つたといはれるシュライエルマッヘルの系統に——更にその本源に遡ればカントの系統に、神聖の概念を重んずる傾向が見られるのも亦決して偶然ではない。シュライエルマッヘルはその學的勞作に於いて、宇宙の直觀を強調して神を重要視しなかつたが、後その影響を受けて宗教哲學を組織したギンデルバンドやオットーに於いて聖なるものが宗教哲學の主題とせられるに至つたのである。

「聖なるもの」の學史的位置はほゞ明になつた。一は神學より宗教哲學への推移の過程に、他は宗教民族學（或は一般に宗教學）の發展の中に——ともに各民族の宗教に共通する一般的特性、乃至宗教一般の特性を究明しようとする努力の中に、この「聖なるもの」が重要な意義を負ひて登場するに至つたのである。

なほ、宗教學の祖とせられるマックス・ミュラーが、聖の概念を生み出すに至つた以上の二つの流れの何れとも深い關係を持ち、寧ろ聖に至る第一階梯をなしてゐたことは興味深い事實である。彼は周知のやうに、エーグの研究より進んで宗教の本質を求め、これを「無限の覺知」に採し當てたのであつたが、この古代宗教の比較宗教學的研究といふ點に於いて、既に後のスミスと關聯するものがあり、更に一八七七年コドリントンがメラ

ネシャのマナについて報告を行ふや、翌年「宗教の起原及び發達」について講演をなし、この中に於いてマナの觀念をとりあげ、これを無限の原始的表現と解してゐるが、マナを神祕力として「聖なるもの」の最も典型的なものとする後の宗教民族學の發展に合せ考へる時、彼の無限が宗教民族學の説く聖と同じものと雖も、少くともそれに至らんとする中間に在ることが知られるのである。殊に又、「無限」に宗教の本質を見出した彼の宗教學は、彼が自ら語るやうに、實はカント哲學の深い影響によるものであつたのである。既に「宗教學概論」に於いて純粹理性批判の影響によつて「無限」の概念を選んだことを語つてゐるが、特に一八八一年、原著の發刊百年祭に當つて自ら翻譯の勞を取つた「純粹理性批判」の英譯に序して、彼は宗教の本質を、即ち無限の覺知を、その萌芽の状態に於いてはゲーダに於いて、その完成された形態としてはカントの無上命命に見出したことを、敬虔の情をもつて物語つてゐる。<sup>(6)</sup>こゝでわれわれは、「實踐理性批判」の結語の冒頭に掲げられたかの有名な句、考へれば考へる程常に増し來る感歎と崇敬の念とをもつて心を滿すものが二つある。頭上の星空と心の中なる道徳律と、といふ彼の句を興味深く想起せざるを得ない。<sup>(7)</sup>頭上の星空(ゲーダを連想せよ)も心中の星。カントにとつては共に無限なるものであり、神聖であつたのである。このやうに、カント哲學の強い影響を受けてゐる書に於いて、マックス・ミュラーは次に論ずるやうな、シュライエルマッヘよりベンデルバンドやオットーに至る傾向と同じ流に乗るものである。實に彼の無限は、後の神聖論に於いて考へられたことを考へようとしたものであつて、正しく神聖論に至る中間の存在乃至はその第一階梯であつたといふべきである。「聖なるもの」は、發生當初の宗教學とも、「無限」を通じて、密接な關係を持つた重要な概念であつたのである。

註

- (1) この傾向に對して、アヘミズムのやうに、キリスト教的神に進化すべき神の原始形態を求め、その進化發展を中心  
に宗教を論ずる學說が他の一面にあることは更めて言ふまでもない。
- (2) 彼が Religion の代りに Frömmigkeit とする言葉を重んじたのも、これと關連して注意すべきことである。
- (3) Max Müller; Introduction to the Science of Religion, 1873, pp. 13, 16.
- (4) Max Müller; Lectures on the Origin and Growth of Religion, as Illustrated by the Religion of India, pp. 51-53.
- (5) Max Müller; Introduction, p. 14 fn.
- (6) Max Müller; Tammann Kant's Critique of Pure Reason, Vol. I., preface, pp. Ixviii-Ixvii.
- (7) 「實踐理性批判」(岩波文庫版)二〇三—二〇四頁參照。

## III

この聖なるものが宗教研究の上に於いて如何に取扱はれて來たかを跡づけつゝ、聖なるものゝ特質を吟味した。  
5。先づ第一にカントの宗教論……寧ろその道德哲學に於いて、聖が如何に取扱はれてゐたか。

カントが與へた宗教の定義は「あらゆる義務を神の命令として認識すること」であつた。<sup>(1)</sup>しかも神は唯一の神  
聖なるものであるから、<sup>(2)</sup>その神の命令として受取らるべき義務乃至道德律が亦神聖なるものであつたのである。

カントにとつては實にこの道德律が神聖であつたのである。<sup>(3)</sup>しかし神の命令の故にそれが神聖であるのではなく、  
道德律が神聖であるが爲に、それが神の命令として認識せられたのである。説明は全く逆にされねばならない。

道德律は神を俟つて始めて成り立つものではなく、道德律それ自らの内にその根據を持ち、自らの力に於いて神聖である。普遍必然的な妥當性としての道德律、假借なき絶対無制約的な無上命令としての道德律は、それ自らの力に於いて神聖である。従つてカントに於いては、神聖性はせいぜい「最高善」若しくは「完全善」の屬性に過ぎないのであつて、未だ嚴密な意味に於ける宗教の本質、宗教をして宗教たらしめる決定原理としての意義を與へられてゐるのではない。宗教の原理的獨自性を許さないカント哲學に於いては、このことは寧ろ當然の歸結といふべきであらう。宗教の存在については實踐理性の要請として否定されてはゐないが、宗教それ自體の獨自性は原理的には認められてゐない。<sup>4)</sup>従つて神聖性もその獨自性を與へられずに、單に善の性質と解せられるに至つたのは當然である。

カントの道德論の研究より出發し、道德の領域の限界を忠實に守ることによつて、超越的なるものゝ混入を退けつゝ、却つて宗教の獨自性へと進んだのが若きシュライエルマツヘルであつた。<sup>5)</sup>彼はカントを論難しつゝ、カント主義に立脚した宗教論を樹立して近代的宗教研究の創始者としての權威を背負ふに至つたのである。

彼は神聖については殆んど説く所がないが、カントに於いては未だ認められなかつた宗教の獨自性を主張し、且つ人間の心情の中にそれに個有の領域のあることを認め、これを感情に於いて見出した點は、神聖論と關係せしめて極めて重要である。彼はその「宗教講演」に於いて、宗教を定義して宇宙の直觀と感情とであるといふ。即ち宇宙は不斷に人間に働きかけ、利那利那に自らを示現してゐるが、この宇宙全體の感化影響を個物の中に直觀し、有限なるものゝ中に表はされた宇宙の動作を無限なるものとして直觀する時、この宇宙直觀とそれに伴ふ

感情とが宗教であるといふ。後その主著「キリスト教の信仰」に於いては、この宇宙の直観感情は、人が宇宙に對して絶對的に依屬してゐるといふ敬虔なる感情によつて置きかへられ、宗教とは絶對依屬の感情なりとの有名な定義が提唱せられてゐる。

シュライエルマッヘルはこのやうに宗教の獨自性を一應確保することが出来たが、彼の宗教論に於いては、有限なるものに對する無限なるもの、個物に對する全體、あらゆる存在を包括する全體としての宇宙が直觀の對象であつて、こゝに宗教性の根源が求められてはゐるが、この無限なるものゝ直觀、全體者の體験を、他の感性的なるものゝ直觀や體験から根本的に區別せしめ、これを宗教的たらしめる所の原理が未だ明にされてはゐない。絶對依屬の感情についても、それが他の俗的な類似の依屬感情と本質的には區別がつけられてゐない。彼の所謂絶對が眞の絶對でなく、宇宙が相對的なものより眞に絶對的に超越してゐない爲に、宗教性の根源が確立し得られないのである。この超越性の缺如といふ點に彼の宗教哲學の最大の缺陷があることが從來屢々指摘せられてゐる。この超越性の問題が神聖論として、ギンデルバンドやオットーに受け繼がれたのである。従つて後の神聖論に於いては超越性が問題の核心をなすに至つた。

中世に於いては形而上學より宗教——神——の存在を論證し、カントに於いては道德の立場より神を要請し、シュライエルマッヘルは感情に宗教の根據を求めたのに對し、ギンデルバンドは、このやうな心的機能の何れか一にのみ宗教の根據を求めることは偏狹に失すとなし、宗教は眞善美のいづれの文化價值とも密接に關係すべきものであることを説いた。こゝより彼の宗教に對する定義が導き出される。曰く、眞善美の規範意識が超越的

實在として體驗されるものが聖なるもの、即ち宗教であると。想ふに人間の日常の心的生活に於いては、現實と規範、當爲と必然の間には常に絶對的對立、二律背反が必然的に存し、反規範的なるものゝ自然必然性といふ二律背反が避け得られない。この二律背反を解決するには、それぞれの規範意識に於いてその形而上學的實在を前提し、こゝに解決の根源的力を求めねばならない。人がこの二律背反を超越した時、彼は既に形而上學的實在の中に生きてゐるのである。この形而上學的實在の中に生きてゐることを自覺する時、人は宗教的となる。宗教は經驗を超越せる生活である。經驗的存在の世界に甘んぜず、精神的價値の世界に生きてゐるといふ意識が宗教である。<sup>(9)</sup>ギンデルバンドに於いてはこのやうに、聖の本質がその超越性にあることを認め、こゝに宗教の獨自性を確立するに至つた。宗教哲學に於いて神聖論がこゝに始めて組織的論述に成功したのも、彼の超越性の認識に基づくものといはねばならない。

しかしながら、ギンデルバンドの説く超越性が果して眞の超越であり、神聖の本質を充分に現はしてゐるであらうか。蓋し超越とは現實と全く斷絶せるもの、現實とは類同を絶した不連續なるものであることをその本義とするが、宗教に於ける聖なるものも亦、既に述べたやうに、わけのわからぬ神祕なもの、全く他なるもの、全く斷絶せる不連續なるものである點に於て、正に超越的存在である。この超越性を神聖の最も重要な特質とし、これを前提とし、これを外的形態、總括的特性として、威嚴力などの諸特質が具體的内容的性質としてこれに伴ふのである。聖なるものに於いては、超越性、威嚴力などが、たゞその一つ一つの特性として、單に並立することをお許さない。各特質が相互に有機的に連關し、相互に制約しつゝ、全體が全き一つとして生ける具體的なるもの

となるのでなければならぬ。即ち聖なるものは、俗なるものより全く斷絶せる超越的實在として、俗なるものに對立し、これを否定する。俗なるものを否定して行く聖の力の根源がこの超越性に存する。眞の超越的存在でなければ、眞に俗を否定する力を持たない。眞の超越者にして始めて尊嚴犯すべからざる威嚴を具へるのである。従つてこの威嚴、近づき難い威壓を與へぬ限り、それは眞に超越せるものといふことが出来ない。この力を具へた超越性でなくば、聖なるものゝ超越性の眞義を盡したものだといふことが出来ないのである。ギンデルバンドの聖なるものにはこのやうな威嚴力が具はつてゐない。これは彼の説く超越性が眞の超越性に非らざることを物語つてゐるものと考へねばならないであらう。

一體宗教を人間の立場から考へきらうとする近世の宗教研究、殊に文化哲學の宗教理論に於いては、理性に權威を認め、その所産である文化に重點を置き、この文化の進展の窮極する所、乃至人間の自己形成の極限に於いて到達せらるべき目的、理想が超越的なるものとせられ、こゝに宗教の本源が認められてゐるのである。従つてその所謂超越性も實は人間的なるものゝ延長線上に、その無限の進行の極點として連續的に（乃至内在的に）考へられたものに過ぎない。超世界的、超自然的といふも、それは實は世界的なるものに連續しつゝその極限にあるもの、自然的なるものに連續しつゝその終極にあるものであつて、世間的なるもの、自然的なるものと質的に異つたものといふことが出来ない。<sup>19)</sup>このやうな超自然的なるものには自然的なるものを否定する威嚴ある力が生ぜず、従つて眞に聖なるものとなることが出来ない。人が考へられたる神に満足出来ないのは、それが力なき神であるからである。

註

- (1) 實踐理性批判(岩波文庫版)一六五頁。
- (2) 同右 一六八頁。
- (3) 同右 一六三頁、その他。
- (4) 神とはせいぜい道徳律の神聖性が實體化したものに外ならない。(同右一九九頁参照)。
- (5) W. Dilthey: *Leben Schleiermachers, Denkmale der inneren Entwicklung Schleiermachers*, 波邊泰三氏「シュライエルマツヘル」七七一—八〇頁参照。
- (6) Schleiermacher: *Reden über die Religion*, SS. 50-56, 66-68.  
尙この直観と感情とが生きた具體的體驗に於いては不可分離的に融合してゐることは、彼が特に注意する所である。同  
上七三頁参照。
- (7) Schliermacher: *Christliche Glaube*, 22-3 und 4.
- (8) Otto, op. cit., S. 9. 波多野精一博士「宗教哲學序論」一七〇—一八八頁参照。
- (9) W. Windelband: *Prinzipien*, Bd. II, SS. 295-306.
- (10) 波多野精一博士「宗教哲學」二四四—二四九頁参照。

四

オットーの「聖なるもの」は、シュライエルマツヘルの絶対依屬の感情が、單に相對的なるものに對する絶對的なるもの、漸進的なるもの *graduelle* に對する純粹完全なるものとして説かれてゐるに過ぎず、それは未だ連續的であつて眞に絶對的でない點を指摘し、宗教的感情は他の類似的感情とは全く異質的なもの、全く他なるもの

のでなければならぬと強調する。勿論宗教現象は複雑な事象であつて、これには倫理性、合理性などが混在し、これらのすべてが揃はねば具體的な宗教が成立しないことは認めるが、この中にあつて、特に宗教現象に宗教性を賦與する所の宗教性の決定原理は、これらの倫理性や合理性とは全く質を異にしたもの、これらよりは如何にしても導き出すことの出来ない合理的説明を絶した感情、非合理的な感情である。この非合理的な感情——即ち宗教的感情は、人の心性の最深最奥に根ざす先驗的範疇（彼はこれに *numina* の名を與へる）にその源泉を持つのである。即ちこのヌミノゼは宗教的價值を判斷する先驗的判斷力であつて、この先驗的判斷力としてのヌミノゼが外界の或る事物に適應され、或る外物に衝き當つた時、この事物をヌミノゼなものと判斷する。このやうにある事物をヌミノゼなりと判じた時、その人にとつてはこの事物は「わけのわからぬ怖ろしきもの」*mysterium tremendum* として現はれる。人がこの「わけのわからぬ怖ろしきもの」に對する時、その人の意識の中には自己否定の感情——即ち被造物感 *Kreaturgefühl* が生ずる。これが即ちさきの宗教的感情であるといふ。オットーにとつては、ヌミノゼはカントの理性などと同様に、經驗的認識より獨立した（たゞそれを通じてのみ働く）宗教的價值判斷の力であり、人間性に先天的に具はつてゐる純粹理念であり、純粹感情であつて、その存在は根源的的基本的事實として概念的規定を絶したものである。

かくして、カント以來の宗教哲學が持ち續けて來た課題、聖をその獨自性に於いて、更にその超越性において把握せんとする課題が、オットーに於ける宗教的理性の設定によつて一應こゝに解決づけられたのである。この宗教的理性によつて、人は聖なるものを超越的な全く他なるもの、質的に異つた他者と判じ、その故に又これに

對しては畏敬の態度をもつて臨み、こゝに宗教が成り立つものと説かれた<sup>(3)</sup>。この聖にして始めてその特質のすべてに充分の説明を與へることが出来るであらう。聖なるものは俗なるものを超越し、それとは類を異にした全く他なるものである。全く他なるが故に、又全く他なるものとして、俗を否定する威力を持ち、俗に對しては威嚴あるものであり、怖ろしきものとなる。この神聖なるものゝ特質がオットーに至つて始めて明瞭に原理的に論述し盡されたことは一應認めねばならないであらう。

註

(1) Otto: *op. cit.*, S. 114, 147-149.

(2) これは宗教的本能に類した考へ方であつて、フローラー (G. C. Flower: *An Approach to the Psychology of Religion*, pp. 24 ff., 25-26) の如きもこれを宗教的本能と見做してゐる (Vgl. Otto: *op. cit.*, S. 147-152)。なほ、宗教的價値を判断する力が人間に先天的に具はつてゐることを認めることが正しいか否かは、私の今の直接の問題ではない。唯、宗教現象の獨自性を主張し、宗教自體の内に宗教性の決定原理を求めようとする時、その解決の途の一は確にこゝに潜むことは、同情をもつて認むべきであると思ふ。

(3) 尚こゝでオットーの超越性と辨證法的神學に説く超越性との關係について觸れるべきであるが、この小論の結論との關係上別論に譲りたい。

## 五

民族學的研究の分野に於いて、宗教の本質規定としての神聖の意義を始めて闡明にした彼のロバートソン・スミス<sup>(1)</sup>の教ふる所によれば、古代宗教にあつては、神聖なる物と通俗なるものとが判然と分別隔離せられて、神聖な

るものに通俗の事物の近づき觸れることを嚴に禁じてゐる所に、顯著な特色が見られる。俗が聖に觸れてこれを穢す時は、神の怒りを買ひ、超自然的刑罰を受けねばならぬから、聖は幾多のタブーを障壁として俗の接近するのを防いでゐる。この聖俗背反の現象は單に原始宗教や古代宗教に限らず、高等なる宗教觀念の中にも存し、宗教一般の特性をなすものであると彼は主張する<sup>(1)</sup>。

この時、聖とは神の怒りの本源、超自然的崇りの本源として、言ひ換へれば神の力乃至神祕力として理解されてゐる。聖の本質はその神祕力にあり、この神祕力を具へてゐる爲に、崇りの恐れがあり、タブーとなるのである<sup>(2)</sup>。タブーとは「隔離」を意味する。聖なるものに於いては俗との接觸を戒慎し、俗に於いては聖との接觸が禁制せられてゐる。もしもこの禁制を犯して俗が聖に觸れる時、神祕的に發動する超自然的な罰や崇りを受けて身の破壊を來さねばならぬ<sup>(3)</sup>。

このことは一體何を意味してゐるか。聖が俗に對してタブーであるとは、聖と俗とが全く他なるもの、全く質的に異なるものであることを意味し、しかもこの相異が超自然的な神祕力に基くことを示してゐる。タブーの對象となつた超自然的な神祕力——神の怒り——が聖と俗とを峻別せしめてゐるのである。われわれはこゝに聖の超越性と威嚴力との最も直截明瞭な解説を読み取ることが出来るであらう。

聖の本質を、このやうに神祕力の作用にありとし、これをタブーと結びつけんとする彼の學説は後の宗教學に大きな影響を與へた。即ちフレーザー等の英國人類學派の宗教理論にこの見解が襲用せられ、殊にミスの大きな影響を受けて起つたデュルケムに至つて、この聖が宗教の本質をなすものとせられて、その規定が社會學的に試

みられた。デュルケムの神聖論に於ける核心は、スミスと同じく聖と俗との乖離を重んずる點にあり、聖と俗とが全く異質的であり、相互に背反するものであることを先づ第一に重要視する點に存する。

デュルケムによれば、あらゆる宗教現象に一つの共通した特徴が見られる。それは聖と俗との分離である。宗教現象に關係する事物はすべて聖と俗との相反する二つの部類に明瞭に分割せられてゐる。世界をこのやうに相反する二群に分つ二分觀 *Division Inartic*こそ宗教的世界觀の特徴である。しかもその聖と俗とは全くその質を異にして相互に共通する所なく、むしろ屢々相排斥するものであつて、同時に又は同所に、聖と俗とが共存することがない。而してこの聖俗の分離を命ずるものが聖に科せられたタブーであり、即ち聖に本質的な神祕力である。デュルケムはこのやうな特性を、多くの人類學者、民族學者と共に、宗教現象一般に共通した事實として提示するのである。しかし更に進んで、彼は社會學者としてこれに社會學的考察を加へ、神聖の社會的起原を論證し、神聖論を一方の側に於いてその完成に導いたのである。

彼の宗教理論の核心が神と社會との同一を強調する所に存することは既に周知の通りである。彼はトーテムズム社會に於けるトーテムがこれを奉ずる部族の神……彼はこれをトーテム原理、或は、マナとして理解してゐる……であると同時に、その部族自體……一般に言つて社會……を表現し、これを象徴してゐる所より、神はこれを奉じてゐる社會その者に他ならぬと主張するのである。社會は個人の外に在つて個人を超越し、且つ權威を以つて個人に臨み、個人を拘束し、時には個人に力を賦與する。この社會の持つ超越的拘束力こそトーテム原理即ちマナであり、神そのものに他たらぬといふ。このデュルケムの神聖論に於いて最も注目すべきことは、彼が神

を社會の象徴と解することによつて神の實在性を論議せんとしたことであらう。

社會は實在するものである。この實在する社會が精神力 *Mind*、*Intellect*、*Consciousness* として個人に感得せられ、感覺的自然の世界と同じく、個人の外にあつて常に個人を圍繞し、個人を拘束する力とせられる時、この精神力即ち神は嚴として實在にその根據を持つものといはねばならない。神は個人の外に在つて、積成をもつて個人に臨み、個人を拘束してゐる。かくして神は社會と同じく客觀的實在でなければならぬのである。従つて自然界や生物界に見る異常の現象によつて刺戟せられた意識や情操に神聖の根據を求め、宗教は結局妄想の所産に過ぎないとなす超自然論やアニミズム説は、神の實在の立場から、彼の到底同じ得ない所である。かくしてデュルケムに於いても、聖なるものは外的存在として實在するのであり、しかもこの聖は俗と隔離せられた全く他なるもの、いはゞ俗を超越せるものであり、その故に又俗にとつては危険なもの、近づくべからざるタブーとして理解せられたことが明となつたと信ずる。

以上極めて簡略ながら、宗教哲學に於ける神聖論と、民族學的資料を中心とする神聖論とを檢討しつゝ、一方に於てはオットーに、他方にはデュルケムに於いて、それぞれの學問の完結した體系にまで達してゐることを知ることが出來た。しかもこれら二人の勝れた學者の見解が、その學的立場と論證の方法を異にしながらも、ほぼ同じ結論に達し、共に聖なるものゝ實在を認め、共にその超越性を重要視し、更に又、共にその超越性を聖なるものゝ持つ神秘力（タブーの對象となるやうな）に歸してゐることか明になつた。かくして、このやうな特性を具へた神聖が宗教の本質的なるものとして一般に承認せられるに至つたのである。

- (1) W. Robertson Smith, *Lectures on the Religion of the Semites*, pp. 140-141, 146-150.
- (2) マナ即ち神祕力とタブーとは一般に同じ神祕力の異った表現の仕方と解されてゐるが (cf. *Terminum formula* 一五、*Marrett; The Threshold of Religion*, pp. 99-121)、嚴密に言へば、マナの神祕力は單に神祕的に發動する機能性、效果性を意味し、一般にマナが必ずしもそのまゝ埋たるものでないことは注意されねばならないことである。むしろかかる神祕力がタブーの對象となる時、嚴密な意味に於ける埋たるものとなるのである。宇野國智博士「宗教民衆學」四〇六一—四一七頁、赤松智城博士「純近宗教學說の研究」三一七—三四三頁參照。
- (3) 宇野博士、前掲書五〇三—五一一頁。
- (4) E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, pp. 20-28.
- (5) *Ibid.*; pp. 427-441.
- (6) *Ibid.*; pp. 294-305.
- (7) *Ibid.*; pp. 321-328, 397-398.
- (8) *Ibid.*; pp. 96-99, 118-122, 321-322.

## 六

オットー等と同じやうに、超越性を極めて重要な宗教の特性としながら、しかも神聖の存在と神の存在とをとする如き傾向をとるものにオックスフォードのフラワーがある。彼は心理學の立場より宗教の個人の發生の過程を究明し、特色ある宗教心理學を提唱してゐるのである。

フラワーの理解によれば、人間とは本能的衝動によつて自己に反照して行く、靈的衝動の發するものであるが、聖の超越性とその否定

この本能がある錯綜——即ち行きつまりを起して環境への適合の能力を失つた時、新しい適合の形式を見出して有機體の存續を圖らうとして、環境の中に、理解の彼方にある何物か、*something more* の存在を主觀的に想定しこれに向つて改めて本能の適合を試みるのである。この時、反應の對象となつたこの何物かとは、不可知なもの、理解の彼方にあるもの、いはゞ人間的にはどうしても割り切れない殘滓であつて、爲に、わけのわからぬ、不安不確實さがこれに伴ひ、従つてこれが神祕なものとされることは容易に理解されよう。この超越性 *beyondness*, *beyond attainment* 乃至神祕性が即ち宗教性であると彼はいふ。<sup>(1)</sup> このやうにフラワーに於いては、宗教とは想像乃至幻想が環境中に投影されたもの（即ち主觀の想像的産物）に對する態度に過ぎないのであつて、その對象そのものは何等の實在性をも持たないものになつてゐるのである。

彼は宗教の超越性を強調するが、しかもその超越性の故にこそ、彼に於いては、宗教が非實在的なものとしての烙印を受けねばならないのである。宗教の領域は、光の彼岸にある「未知なる」闇黒の世界であつて、實は間斷なき知性の光の追求を受けて逃げまどつてゐる。一たび科學の照射に會ふ時は、その本質を徹底的に破壊される夢幻の如き儚きものであつて、そこには何等の實在性も認めることが出来ない。同じく超越性を説きながら、オットーが規範意識によつて、いはゞ本能的に、聖なるものゝ客觀的實在性を覺知するに對し、彼はかゝる見解をもつて、聖なるものが認知せられて行く根據への心理學的分析の不足によるものとして、これを退け、<sup>(2)</sup> 或はデユルケムに於ける聖と俗との分割も、その識別の規準が（心理の上で）明かにされてゐないとして、<sup>(3)</sup> 聖を説かないのも、要は彼が聖なるものゝ實在性を認めない所に歸因するものと考へられる。

然るに、聖とは最高の實在であり、至高の存在である。宗教に於いては、その對象の實在性を無制約的に肯定し、對象の實在性の前提のもとに始めて宗教的意識が成り立つものといはねばならない。<sup>(4)</sup> 想ふに宗教心理學も、宗教的對象の實在性を既定の事實として前提し、この前提より、この宗教的對象が人間の心理に起す反應を心理學的に分析しようとする所にその根本的性格がある。<sup>(5)</sup> 然るにもし一たびこの限界を歩み出して、宗教のあらゆる事象を心理學的に説明し盡さんとし、宗教的對象としての神自體の發生過程やその本質までも、心理學的に解しきらうとするならば、<sup>(6)</sup> それは既に經驗的心理學の領域を超越して、哲學的思索に耽つてゐるものといふべきである。しかもそこで論ぜられてゐる所は、例へばフラワーに於ても、宗教とは人間の理性で掴むことの出来ないもの、合理的思惟の彼方にある超自然的、非合理的なものであり、従つて非實在的なものとなす見解であつて、このやうな宗教哲學は、既に一言したやうに決して正しい宗教の把握といふことが出来ないのである。さきに聖なるものを持つ威嚴力は超越せるものにして始めて持つことの出来る神祕力であることを述べ、超越の必然性を主張したが、この超越せるものとは、實は超越的に實在するものを意味したことはいふまでもない。かくして、聖なるものとは超越的實在として理解されねばならぬことは明かであらう。

註

(1) Flower; op. cit., pp. 22-30, 44-48, 54-55.

本能的錯綜より直接に宗教的反應が起るのではなく、寧ろその中間に一つの段階があつて、こゝでは想像の働きによつて、環境中に未知な「何物か」に一應の解釋を與へ、環境への反應が實際的になし送げられて、未知なるものが理解し

聖の超越性とその否定

一一三

蓋くされ、従つて宗教の發生する餘地がない。この段階が即ち「知識」の領域に屬し、この種の反應に失敗した時、次の宗教の段階に移ると云ふ。

(2) Flower; op. cit., pp. 224-230.

(3) Ibid., pp. 35-38. デュルケムは二分觀を「社會的事實」として前提し、これより出發してゐるに對し、フラーワーはこれに對する個人心理學的解釋を要求してゐるのであつて、こゝに立場の相違が最も明瞭に現はれてゐる。

(4) 波多野博士「宗教哲學」一一四頁、二六—三一、三四—三七頁、二五〇—二五六頁。波多野博士の「宗教哲學」では「實在する神」が立論の出發點であり、基礎をなしてゐる。

(5) 例へば「見えざるもの實在」を前提とするセームズの宗教心理學 (W. James: The Varieties of Religious Experience, Lect. III. The Reality of the Unseen) を始めとし、神の存在を率直に認めるフラーワットの宗教心理學 (J. B. Pratt; The Religious Consciousness, pp. 206-209, 445-459) 等。

(6) リューネがこの見地に立つが、今はこれに觸れる餘裕を持たなす (J. H. Leuba; A Psychological Study of Religion, pp. 9-10, 31-32, 42, 83-86, 111-113. 參照)。

七

世界を聖と俗との二面 *division bipartite* に於いて把握することが宗教的世界觀の特色である。この聖俗對立の世界觀に立つて、俗より聖に移り行く働きが宗教の生ける姿である。宗教のラテン名 *religio* が教へるやうに、宗教とは、神と人とが「結合する」*religare* ことである。<sup>(1)</sup> 聖と俗との結合に宗教の本質が認められる。然るに、この聖と俗とは、デュルケムも指摘するやうに、單に隔離された異質的なものであるばかりでなく、相互に反撥し排斥し合ふ對立的なものである。<sup>(2)</sup> 従つて、聖と俗との結合とは、二つの世界の並立を意味するものではなくし

て、俗が己れを捨て、聖に没入することではなければならない。俗の神化 *deification* であり、聖化 *consecration* でなければならない。これが所謂新生である。人は俗の世界に生きつゝ同時に聖の世界に生きることが許されない。一方に死することによつて、始めて他方に生きることが出来るのである。俗はたゞ自らを殺すことによつてのみ聖に結び、聖となることが出来る。神聖 *gored* になるとは身を殺す *sacrifice* ことである。こゝに宗教的世界觀の今一つの著しい特徴がある。

俗が聖に没入し聖化されることは、聖がその神聖さを失つて俗に還ることを防げるものではない。寧ろ聖化と俗化との連続、聖なる生活と俗なる生活（聖なる状況と俗なる状況）との交代が繰返されてゐるのが日常生活の實際といふべきであらう。しかも聖なる生活の持續がさほど長いものではなく、時には瞬間的に、時には數分乃至數十分に過ぎないことは、神祕經驗について屢々報告される所によつて明である。こゝに於いて、俗の永續的否定によつて、聖なる生活を持續せしめようとする宗教的生活規定が生み出されるのは、宗教の立場に立つ限り自然の勢であらう。これが出家であり、修道院である。

出家とは「家を捨て家なきものとして遊行する」*agrusun anaguriyam pabbajati* こと、即ち家族と生業とを捨て、山林の空閑處に入り、剃髮して蓑掃衣を着け、乞食しつゝ學道に専念するものであつて、俗の全き否定であることは更めていふまでもない。又修道院も、そのギリシヤ名 *monasterion* が示すやうに、世俗を棄て、獨居する *monas-zein* ことであり、<sup>(3)</sup> 修道僧 *monakhos* (獨居者) が守るべきベネディクト戒律 *regula Benedicti* にも、終生修道院に定住すべきこと *stabilius loci* 及び道德の改變 *conversio morum* (即ち貞潔 *castus* と貧窮

pauperitas) 等が規定せられてゐるが、これらの規定の中にも明瞭に俗の全き否定が讀み取られよう。このやうに、出家生活や修道院生活は共にこの世俗的關心を棄て、隱遁生活に入り、聖なる生活に生きることを意味し、屢々宗教生活の理想形態とせられるものである。又神聖論の觀點からいつても、こゝに宗教生活の純粹な姿があることは認めねばならないであらう。

又他面に、宗教經驗乃至宗教思想について見ても、徹底的なる俗の否定によつて宗教の深奥に逼らんとするものに神祕主義と辨證法的神學とがある。この中、神祕主義とは、神の現存を感知し、自己を忘却して神との合一に入り、神に導かれつゝ法悦のいのちを生き、俗なる生と世とを否定する所にその一般的特色が認められる。この神祕主義に於いては、自然と超自然、世界的と超世界的との單なる對立に満足せず、神の絶對の前には俗なるこの身とこの世とがそのまゝに「無」であり、「空」であると感じざるを得ないのである。この神祕主義に至つて、聖の超越性が最も極端に現はれると考へられよう。事實これを以つて宗教の深化とし、こゝに宗教の純粹なる本質を求めようとする宗教學者が極めて多い。宗教心理學に於いて、回心論と俱にこの神祕主義論が二大論題をなしてゐるのは、こゝに宗教の純粹形態が求められてゐるからに外ならない。

又ブルンネルが「神祕主義と言葉」„Die Mystik und das Wort“といふ時、神祕主義と、言葉即ち福音を絶對無制約的に信仰する辨證法的神學とが宗教の代表的な形態と解されてゐる。しかも辨證法的神學は、この神祕主義の超越が人間性の内部に於ける超越であつて、人間性そのものよりの超越ではなく、又越すことも合一することも許さぬ「底なき深淵」によつて中斷されてゐる眞に絶對的な超越でもないとし、神祕主義に對して極めて

ポレーミッシュであることは既に周知のことである。事實この辨證法的神學に至つて眞に絶對的な超越的實在が保證せられたものといふことが出来るであらう。聖と俗との絶對的乖離をその基本構造とする宗教は、その當然の歸結としてこのやうに、俗の絶對的否定、現實の絶對的否定に至らねばやまないのである。

しかしながら、翻つて考へる時、われわれ東洋の宗教殊に大乘佛教に親しむ者にとつては、この單純な現實否定の結論には決して組することが出来ない。煩惱卽菩提といふ人口に親しまれてゐる簡單な言葉によつてもよくいひ表はされてゐるやうに、聖と俗とは、どこまでも排斥しつゞけるものではなく、窮極に於いて、或は寧ろ眼の前の刻々の現實に於いて、一如の相にあるものと考へざるを得ない。又事實そのやうに宗教生活が多くの人によつて生きられてゐることも認められねばならない。勿論これは聖と俗との單なる混合と見るべきではない。それは許すことの出来ぬ聖への冒瀆として聖の許さぬ所である。聖と俗との乖離は宗教に本質的なものとして否定することが出来ない特性である。煩惱と菩提とはあくまで二つでなければならぬ。その分離を否定することは宗教を否定することに等しい。従つて東洋の宗教も、この聖と俗との分離、煩惱と菩提との分離の上に立たねばならぬが、しかもこれらを超越した所にその眞の姿がなければならぬのである。最近のわが宗教哲學に於いて、「無心」<sup>(6)</sup>或は「東洋的無」<sup>(7)</sup>等の名に於いて、このやうな宗教の東洋的特性が究明されようとしてゐるが、宗教の範圍内に於いても、このやうな問題の把握の仕方は可能でなければならぬ。私は佛教の僧伽の組織・活動に（誤られた出家主義の解釋を一枚剝ぐならば）明瞭にこれを讀みとることが出来ると思ふが、稿を新にして別に論ずることにしたい。

註

- (1) Max Müller; *Natural Religion*, pp. 33-36.
- (2) Durkheim; *op. cit.*, pp. 53-57, 453-454.
- (3) 遁世獨居とは單に社會を否定した個人主義と見るよりは、俗なる世界、即ち俗世への訣別として理解さるべきである。
- (4) Præf.; *op. cit.*, pp. 337-341, 349-350, 367-368, 434-439.  
波多野博士「宗教哲學」一二六—一二九頁。
- (5) Otto; *op. cit.*, 85, 37-39.
- (6) 鈴木大拙博士「無心といふこと」
- (7) 久松眞一氏「東洋的無」

# 神佛關係における法性神の問題

鏡 島 寛 之

は し が き

神佛關係をめぐる諸問題は、この國の宗教史の流れにおいて、それがかなり早くからの古い問題でありながら、しかも同時に常に新しい問題としてとりあげられる。國家我の眼ざめの日に際會すると、神佛關係はたちまち異常な緊迫した相貌を呈する。さうしてそれはもはや單なる宗教史的問題としてよりは、むしろそれ以上の切實さをもつて現實時代に登場し、その微妙な動向はこれまで幾度も幾度も再燃し發展してきてゐる。

かつて、「かみほとけ」といふ極めて常識的な連帶觀念のもとに、或る場合は、その背反的な作用面の危懼や對蹠感など、それほどに矛盾とも困難ともしなかつた神佛關係に對する考へ方は、今もなほ實際の信仰生活感情の中には流れ續いてゐる。同じ屋根の下に神棚と佛壇とを祀つてなんら矛盾とせず、出征の日にも喜びの日にも、神佛への同位同時的な宗教的態度がとられてゐるといふ事實は、特に地方社會の實際信仰の相としては殆んど一般の通例である。しかし、それにもかゝらず、由來、神佛關係に對する考へ方は、民族源流の復古調が昂

まり國家我の覺醒し擡頭するやうな場合には、色々な形において必ず異常な衝動を受ける。このことは、既に歴史的にも回想されることである。それは時には著しく思想的な交流を促して、かへつて神佛關係をより密接に相結ばしめた中世の如き場合も存するが、時には反對に、感情的な對立意識の疾風の中に一方的に處理される例へば明治維新の宗教面に現れた神佛分離や廢佛毀釋の如き場合も存する。さうして更に古くは、そもその出發點である佛教渡來の初めを顧みても、既にその最初から神佛關係をめぐる異常な胎動はあつたのである。その後、平安朝四世紀間の推移の中に本地垂迹思想が漸く育成され、それから鎌倉時代へ過渡する時しも、元寇來といふ未曾有の國家非常時局の際會を機として、相互に輻輳交流を遂げた中世神佛關係の長い展開が續き、佛教神道、伊勢神道、吉田神道と涉つてゆく發展線は、そのまま神道流派の發生、神道理論の最初の構成を示し、更に神佛關係は支那思想要素への接觸へ一層に延びて、やがては遂に近世復古神道の岸へ流動してゐる。かうして、實に起伏果てなく日本宗教史の流動線を運命付け、日本精神史の多角性を特色付けたこの神佛關係の思想的發展、その過渡し流動した跡を、私共は今更に深い反省をもつてみなければならぬ。

かやうな意味において、私共は、まづ神佛關係の様相を時代史の性格に照らし、眞實な歴史的形態の上にこれを檢出してみることが要請される。この前提なしには、神佛關係問題を正しく認識し把握することができないのみか、神道史の歩んできた過程や日本佛教史の通り路も決して正しく確かめることはできない。しかしながら、實際においては、この最も大切な基礎前提となるべき研究工作是未だ極めて淺い。それがしばしば時局色を反映し、巷間の話題を賑はしても、一向にその研究實績は進まず、他の歴史分野の開拓に比べて著しく遅れてゐる。

この神佛關係史研究の未開の地がとり殘されてしまつた理由は、もとより變つかあるであらう。しかしそれは顧みれば特に近世における神佛關係史觀の立場が、専ら復古神道の思想運動の主格的な意圖のもと求心の一途、神武肇國の昔に還り、ひたすら復古の理想に生きるためには、まづ宿命的な中世を飛躍し、強度の國家思想運動の展開を遂げねばならなかつた傾向に由來してゐる。即ち、神佛關係史の上では最も緊密な關係を占めた中世を、その關係度が深ければ深かつただけに一層強く、中世否定のたてまへをとらねばならなかつた當然な態度から、中世に關する限り、神佛關係史への回顧は所謂中世暗黒時代といふ合言葉と共に堅く封鎖されてしまつたといふ傾向が考へられる。神道史研究の大部分が、神代史上代史からいきなり近世史の面に飛躍してしまつてゐて、中世史のスペースを殆んど缺いてゐるといふ現象も、そもそもかやうな傾向に由來してゐることである。それ故に、爾來、兩部神道、山王神道、伊勢神道、吉田神道といふ如き幾多の神佛關係史上の重要課題を背負つたまま、中世神佛關係史面は密蔽せられ、同時に引いては、神道史自體も未だに中世のブランクを埋めきれないといふ状態を招いてゐる。しかし、それがそのままであることは、第一、日本精神文化の最高峰を自負する神道研究の權威付けの上にも、また廣くは日本精神史一般の究明にとつても、決して幸福なことではないと思はれる。

だが、さうした場合、私共は、やはり神佛關係思想の歴史的展開の實相を通してこそ、この問題へ正しく立ち向ひ得ることを信ずる。殊に、これまで、神佛關係の思想教理的な交渉の度は相當に深くあつたらしいといふ豫想は、しばしば提唱されながら、結局はそれも話題の程度を出なかつたし、また若干の研究成果は異常な努力が拂はれたが、しかしその内容は主として神佛の本地垂迹的な、緣起的な信仰上の例をのみ對象としてきたや

うである。本地垂迹説の起りは説かれても、その行方については餘りよく語られてゐない状態である。神佛關係をめぐる思想交流の史的展開の實相は、果してどのやうな理念により、どのやうな角度に向つて、またどのやうな立場に交叉し發展してゐるのであるか。神佛關係において受けつ受けとられつした思想作用は何であつたか。神佛關係をめぐつて神々の觀念は如何に推移し發達したのであるか。——私共は、今の場合、ここに一まづ、さうした考察への試論に、しばらく神佛關係における法性神の問題をとりあげてみたと思ふ。

### 一 佛教神道論の展開とその課題

私共は、まづ最初に佛教神道の發展の様相を展望してみる。顧みると、所謂本地垂迹説をもつて結ばれた神佛關係は、既に實際信仰としては藤原時代から燃焼されてゐて、平安朝末期の頃までにはかなりの高潮を示し、神佛關係の上に一つの主流的な基調となつたのであるが、鎌倉時代に至ると、さうした從來の實際信仰上の本地垂迹説を教理化し理論付けようと試みる傾向が著しく現れてきてゐる。いはば權現様の教理的な莊嚴である。然るにこの鎌倉時代といふ新舞臺では、從來の顯密諸宗の既成教團の他に、淨土、眞宗、禪、法華などの新興諸宗の活潑な登場があつて、それが神佛關係の上にも大きな刺戟となり契機となつて、ここに佛教各宗派は、それぞれの立場において、それまでの本地垂迹的な神佛關係におのおの組織體系化を試みるものが始められた。しかもそれらは、凡そ吉野朝を経て室町時代に至る頃までには、独自の宗義的立場からの解釋が一層に進められ、更に事相儀軌の整備と俟つて、漸く流派的な神道への派出を遂げる諸派も出づるに及んだ。中世の宗教史上に鬱然とし

て盛りあがつてゐる佛教神道の發展が即ちこれである。

まづそのイニシアティブをとつたものは、いふまでもなく既に早く前代からの傳承的な發達を受け續いだ顯密の既成宗派であつて、終始して最も先頭的な神道説を構へた。即ち、まづ天台の側では山王の神を中心として天台教義の本迹二門觀や三諦即一の義によつて説かれる所謂山王（一實<sup>1</sup>）神道、眞言密教ではその神祇觀の中心對象を伊勢兩宮にとり、金・胎兩部などの密教々義をもつて神佛關係を説くところの所謂兩部（習合）神道<sup>2</sup>が展開せられた。ところで、かやうな既成教團である顯密諸宗派のそれに比べれば、少くとも第二次的な、且つ他律的な展開であるが、他方、新興諸宗派の側においても、やはりそれぞれ特色ある神道説や神祇觀を發展せしめ、法華宗門では天台との縁戚的關係及び吉田神道とのタイプアップによる三十番神説を中心とする所謂法華神道が説かれ、また淨土宗の場合では特に眞摯な神道研究家、了譽聖罔の活躍を俟つて淨土信仰への調和へ結び説かれる異彩ある神道説がたてられ、更に眞宗門徒の側では覺如、存覺の聲明を初めとして阿彌陀一佛の信仰に繋いで説かれる神祇觀の進展がみられた。時宗の側では宗祖一遍の熊野本宮の神偈感應といふ信仰面にその神祇觀の反映が窺はれる。禪宗の場合では、特に宗義に即した神祇觀といふものは、直接には積極的に表面化されなかつたが、それでも元亨釋書<sup>3</sup>の師鍊、或は慧安、夢窓などの禪匠らによつて、興禪護國的精神のもとに神祇觀を含む王法佛法即一觀の發展をみ、後には土地護伽藍神の勸請をみるに至つてゐる。

さて、かうした佛教神道の華やかな展開を展望するにつけて、まづ私共の氣付くことは、各諸宗派を通じてその共通的な神祇觀の態度が、いづれもそれぞれに自らの宗義教理によつて、從來の本地垂迹的な神佛關係を宗派

的立場でみなほし、解釋を與へてゐる點で、それは時には、淨土宗の了聖問の試みた如く一種の教判論的方法をもつて自宗神祇觀の特異性を示した場合さへあつた<sup>(3)</sup>ほどである。が、ともあれ、かうした傾向は、要するに佛教神道が神佛關係をその宗派の立場に結んで、次第に流派的な神祇觀を特徴付けてゆく一つのセクト化を意味するものと考へられる。さうしてこの傾向が實際、佛教神道といふものの性格をそもそも決定してゐるものとみなし得る。次には、既に述べたやうに、既成教團である顯密諸宗に比べて鎌倉時代に初めて登場した新興諸宗、わけても禪門及び淨土門の神祇觀には、特に、その展開動機が他律的な立場、辯明的な態度がみられる傾向に注意すべきである。このことは既成教團としての顯密諸宗の側から、禪、念佛などの新興諸宗に對して、幾度もその神祇觀が問題となり、その消極的態度や無關心な態度が非難せられ、或は輕神的态度や神々への批判的態度に對して抗議が起つてゐる事實によつても明かである。例へば、元久二年(一八六五)十月南都佛教側の解脱貞慶の起草したといふ興福寺奏狀、また元仁元年(一八八四)五月北嶺の側からの訴狀、停止一向專修記などは、いづれもそれらの所謂「專修念佛之輩」の神祇觀の稀薄性を衝いた抗議の事實を傳へてゐる。淨土門のそれと同時に禪宗の神祇觀の態度を論難したものは、永仁三年(一九五五)の頃に出された野守鏡があり、その所論が歌論にことよせて、禪・淨土門の新興諸宗の神祇觀を非難してゐる點に、さうした傾向を窺ふことができる<sup>(4)</sup>。したがつて、かやうな事情から、私共は、由來、禪門及び淨土門の神祇觀、特に淨土門神祇觀の展開が、著るしく他律的性格や辯明的論調をもつ、既成教團からの非難抗議によつて多大の刺戟を受け、それによつて反應的に神祇觀への進展がなされてゐる點を忘れてはならない。特に淨土門系新興諸宗の神祇觀の、爾後とかくに、より他律的、辯護

的、第二次的展開としての歴史的 성격や傾向を帯ぶるに至つた事情は、そもそもかうした點に少なからず根據してゐると思はれるからである。さうして、いづれにしても當時、顯密諸宗の既成教團と立教開宗の立場や教義との他有ゆる點で對立してゐた鎌倉時代新興諸宗が、爾來顯密的イデオロギーのもとにあつた神道に對して、既成教團のそれとは直ちに同様な態度をとれず、また或る種の批判性をもたざるを得なかつた傾向こそ注目すべきである。この間にあつて、日蓮が既成新興諸教團いづれの神祇觀にもあきたらず、むしろ反動的に神祇に對する思ひ切つた独自の積極的態度をとつたことも意味のないことではないのである。佛教神道の展開過程には、かやうな神祇觀ないし神佛關係論をめぐる新舊二つの教團宗派の對立的問題も伏在してゐるのであるが、このことについての考察は、更に改めて別の機會に述べたいと思ふ。

さてそれならば、かやうな鎌倉時代から中世を通じて流れる佛教諸宗派の神祇觀、即ち今いふところの佛教神道は、およそどのやうに神佛關係を説明解釋し、何を中心的な神道論構成の課題として發展したのであるか。私共の問題は、今の場合むしろこの點を顧みておかねばならぬ。これらの佛教神道のもつ特徴的な性格やその任務の一つは、前にも述べたやうに從來の實際信仰上に説かれてきた本地垂迹的な神佛關係を、むしろそれぞれの立場において教理化し理論的に組織付けることであつた。ところが、さうした場合、ここに最も問題となるのは、かやうな佛教神道において、神佛關係の教理的な理論化が試みられるに際しては、その説明對象である神々は、既に單なる某々神社や何々明神といふやうな信仰上の緣起的な神々のみではなくして、その特殊な祭神との横のつながりと同時に縦にも溯つてみらるべき、より本源的な神々、固有的な神々について、さらに神一般そのもの

について、より大きく視野をひろげ、より溯源的説明がなされねばならなかつたことである。しかし、本源的な、或は固有的な神々には、元來それぞれ個別特殊な性格が賦與され、またそれらの神々の誕生出現には天地開闢・國土生成を意味する重大な意味をもつ歴史性がそなはつてゐる。のみならず、かやうな神代史觀を改めて要請されると同時に、一方、佛教神道の立場の先入主的な世界觀は、どこまでも佛教的であり、常に本地垂迹的神佛關係の觀念を離れ得ない上に、更にそれぞれ各自の宗派毎に特殊な宗義ドグマを保守せねばならぬといふ制約的な條件をも伴ふ。したがつて、佛教神道の負ふ課題は、必然、これらの困難な諸條件への反省をめぐつて、展轉し往來してゆくであらうことがまづ豫想せられる。

特に、かやうな佛教神道の負ふ課題の突端の問題には、まづ改めて固有的な神々の存在、その特殊な性格について、一段と考慮すべき特別な理由事情が存した。それは即ち、その中心對象たるこの國の固有の神々には、例へば古事記、日本書紀などの神典によつて神話的な特殊の規定が嚴然と定められてをり、民族神的な性格が強く賦與されてゐるからである。一たび神話の世界をのぞけば、そこには笑ふ神もあり怒る神もある。泣く神もあれば同情深い神もあり、また嫉妬深い神もある。清淨や光明や平和を喜ぶ神と同時に、物忌みをし暗黒や鬭争を好む神もある。力の優れて強い神もあれば、荒振の神もあるといふ如く、神々は實に多様な性格をもち、著るしく現實的、感情的な相貌をもつてゐる——さうした神々に對して、佛教神道は既に本來よつてたつてゐるその独自の佛教的世界觀をどのやうに適應して神々をとりあげるか、問題の中心は必然ここにかかつてゆく。しかもそれらの神々には既にそれ自身、特殊な神位神格が與へられてをり、同時にその性格や秩序に基く神々の出現過程の

歴史性といふものは、とりもなほさず、そのままこの國の開闢の歴史順序そのものに他ならぬといふ民族神話のもつ重大な意義のあることも考へられねばならない。さうして、このためには、まづ神々の記録、神典の研究が第一に必要なことはいふまでもない。それ故、果して中世佛教徒は、その神典の研究に全力をあげ、佛典の書寫傳持と同様に神典をとりあつかひ、殆んど信仰的な敬虔さをもつて、熾烈な神典研究に従事した。事實、その業績がいかに偉大であつたかは、例へば今日に傳へられてゐる最も著名な日本書紀（特に神代卷）の古寫の善本は、その大過半数殆んど八割までが、すべて中世佛教徒の手によつてもたらされてゐるといふ證明の一端が何よりの證據として、私共を驚かせる。

しかしながら、それにも拘らず、かやうな佛教神道の課題の遂行には、當然に遭遇せねばならぬなほ幾多の難關が介在した。そのため、佛教神道の展開途上には極端な矛盾撞着や、奇怪な牽強附會の説も何回となく繰返へされた。例へば、元亨釋書（行圓傳）や山家要略記などが示す如き、山王神道における山王の名義の字畫的分析即ち堅の三點横の一點（山）横の三點堅の一點（王）として台家の三諦即一の義に結びつける解釋、或は密教兩部神道における日本大八洲の地理的形成に關する密教的解釋などを初めとして、甚だしい冒險的説明や解釋が隨處にみられる。時には神々を佛教外護神として將來された印度的な諸天（Devā）の觀念と混同視して混亂を招き、或は信仰面の上に早くから強く作用してきた陰陽道的亞流に走つたり、幾多の混亂や脱線を現出した。これらの牽強附會的な説明が、後に近世に至つて手痛く攻撃され、嘲笑の種となつたのも無理はないのである。

しかし、問題の方向は、神佛關係の上になぜにかやうな牽強附會な説明まで下されなければならなかつたか、

むしろさうした反省の中に求めらるべきである。本地垂迹的な説明をもつて説かれた從來の神佛關係の考へ方を繼承した佛教神道は、無論、神佛關係を本迹の論理をくさびとして結ぶ立場は保守するにしても、改めて、神代史的回顧の中にみなほされる神々の固有的性格や特殊性は、どのやうにして神佛關係を表裏一枚につなぐ普遍的な世界觀にまで導き説き得るか、さうした原理はどこに求めらるべきか。——佛教神道の最も中樞的な課題は、實にここにかかつてあつた。それは、神のもつ現實的性格と佛のそなへる慈悲的性格、或は、民族宗教的な性格として神道のもつ固有的特殊性と世界的宗教として佛教のもつ世界的普遍性——かやうな神佛の對蹠的な立場をどのやうにして思辨的に融化せしめ得るか、さういふ問題であつたといへるであらう。佛教神道の展開は、要するにかうした課題を負うて、その歴史的な展開線をたどるのである。

## 注

(1) 別に天台神道、山王神道、日吉一實神道、本迹緣起神道などとも呼ばれる。但し所謂「山王一實」神道といふ名義がいつ頃から使はれるに至つたかは管見では不詳であるが、思ふに、この山王一實の呼び方は、特に天海以降、慈本、慈等などの提唱により、むしろ近世に至つて普遍的な呼び方となつたやうである。

(2) 金剛界・胎藏界兩部の兩宮への配當のしかたは、同じ密教兩部説の適用でも、特に台密のそれは他の一般のものと同配當のしかたが異なるやうであるが、これは別に改めて考證したい。ここにはただ一應注意するにとどめておく。

(3) 了譽聖阿は、その麗氣記拾遺鈔(一卷、應永八年(二〇六一)撰、神宮文庫藏)に、三論は八不中道神道、天台は本迹一實神道、眞言は法界元初神道、華嚴は無相一心神道、禪宗は無相爲相神道と判じ、淨土宗の立場を「諸法統惣之神體、萬德所歸之正殿」と釋してゐる。詳しくは麗氣記拾遺鈔(高瀨承殿氏校訂本、三九—四二頁)參照。

(4) 拙稿「中世に於ける寺院僧侶の神典研究」(文科第三卷、第三・四號神道文化特輯、一七一—一八頁)・拙稿「野守鏡の宗教的立場」(文科第二卷第四號)・藤本了泰氏「中世に於ける淨土宗と神祇並に淨土宗の神道論に就て」(大正大學々報第二十七輯神道特輯號)等参照。

(5) 拙稿「中世佛教徒の神祇觀とその文化」(宗教研究第二年第四輯第六回大會紀要)・拙稿「中世に於ける寺院僧侶の神典研究」(文科第三卷第三・四號神道文化特輯)等参照。

(6) 元亨釋書卷第十一、感進之三、行圓傳の條(新訂增補國史大系第三卷、一七二頁)その他参照。

(7) 山家要略記(大日本佛教全書第一二〇、寺誌叢書第四、一七一頁)その他参照。

(8) 天地靈覺秘書(類聚神祇本源卷二所引、續々群書類從第一神祇、一六頁・元々集卷一所引、日本古典全集本、一九頁)麗氣記(神覺語麗氣記、群書類從第三輯神祇部一一〇—一一一頁・元々集卷一所引天地麗氣府錄、日本古典全集本、一八頁)その他参照。

## 二 佛教理念による神々の分類觀

さて、佛教神道がかやうな課題のもとに神々の佛教的な説明を繰返へしつゝ發展を續けて、一まづ到達した一段階は、各種のそれぞれ個別的な特性をもつ極めて雑多な神々の存在を、佛教的な立場から分類整理するといふところまで進んだことである。しかも、かうした神々の佛教的な分類、體系付けは、佛教神道各派に殆んど共同的にみられる傾向であるが、特に密教系の兩部神道説と天台系の山王神道説の發展線において最も盛んに試みられてをり、その影響は、伊勢(度會)神道へ、更に吉田神道へも及んでゐる。今、私共はその大略を、歴史的な展開相において眺めてみようと思ふ。

まづ、吉野朝前後の中世佛教神道の文獻の中で最も權威的代表的なものとして流布され、その反映が伊勢神道にも盛んにみられた密教系の麗氣記（少くとも元應二年（一九八〇）以前の撰述）がとりあげられる。即ちこの書の中の神號麗氣記の卷には、漸く神々に佛教的な姓や號が附けられてきてあることがみうけられる。例へば、法皇、元初神を初めとして、實迷神、實悟神、或は事神、理神とか、體神、相神、用神とか、實相神、虚空神などの名が分けられてきてゐる。しかし、もとよりかやうな麗氣記における神々の分類は、むしろ羅多な列擧であつて、まだ餘り組織的な整理はない。その分類規定の基準や、神々の本質屬性についての説明なども寧ろ判然とはしてゐない。無論これらは記・紀以來の固有的な名ではなく、要するに當時の神々に對する考へ方から附けられた名である。しかし、翻つて考へてみれば、それは神々への理念の附與を意味し、そこに理論神道への發足が暗示されてゐることがまづ注目されなくてはならない。即ち、そこに既に神々に對する佛教理念の向け方がほのみえてきてゐることである。殊に、體神、相神、用神などの名があらはれてきたことは、かうした佛教理念が國に對する場合、それが「國體」の語義の形成についての思想的意味と關聯して頗る重要な暗示をもつてゐると思われる。

ともあれ、このやうな佛教的理念に基いて、佛教の教相學的な方法による神々の分類的な考へ、更に進展すれば、その分類上にも自ら一つの基準的なものが示され、やがて法性神、または本覺神を最高本源的な神として、以下、始覺神、不覺神、有覺神（實迷神）、實者神、權者神或は單に權社、實社といふ如き分類が最も一般通例のものとして分類提示されてゆくのであるが、かやうな神々の分類観は既にその名の示す如く佛教の教相學的な理念範疇によつたものであり、主として佛教の本覺・始覺の二門の立場や、事・理とか體・相・用とか、權・實と

いふ如き考に従つたものである。さうしてこれらの中に於いて、特に、本覺・始覺、應・實、或は、法性などの理念範疇のもとに、多くの場合、神々を大體において、三種（三尊）または二種、ないし四種などに分類規格してゆく傾向がみうけられる。即ち今、その關係過程を簡明する便宜上、中世神道關係の中より、かやうな佛教的な神々の分類觀の反映されてゐるもの一部摘出して先に表覽してゐることとする。

(中臣被訓解)

(神風和記、法華神道秘訣)

(大神宮傳宮之御記、神祕秘鈔)

(神皇正統)

(神神本懷集)



(以上の表覽は主として三種神分類の場合であるが、横線以下は多少までに二種神分類を關係を示してゐる。即ち本覺神は、神祕秘鈔の場合では別に法性神ともされてゐる。また、神皇正統は法華神道秘訣の場合では本覺神となつてゐる。)

さて、このやうな神々の佛教的分類觀は、どのやうな説明によつて展開してゐるのであるか。その體を時代的な流れに沿つてたどつてみる。まづ中臣被訓解（一名中臣被訓部）は靈氣記を基として鎌倉末期より室町期にかけてかなり流行した密教兩部神道書の一つであるが、この書には、大方神在(三尊)として、本覺神、不覺神、始覺神の三種神が立てられてゐり、そのいふところは、即ち、第一に本覺神は恰も宗廟の太神宮これに相當し、本來清淨の理性不變の妙體であつて太元尊神とも呼ばれ、境界の風に動轉されず心海瑤然として波浪無く、寶體

一心の外に別法無き最高次の超絶神とし、第二に不覺神は出雲の荒振神の類を稱し、遠く一乘の理法を離れ、迷夢の覺めざる無明惡鬼の類の神がこれであつて、實迷の神であるから不覺神となすとし、更に第三に始覺神は石清水の神の如き類をいひ、流轉の後、佛説の經教に依つて無明から覺め、本覺の理に歸り得る聞法解脫の實悟の神であるとし、しかも總じてかやうな始覺神はもとよりその成道といへども成佛の外迹であつて、本覺本初の元神ではあり得ないといふ如く規定し説明されてゐる。(原漢文取意)

ところで、かやうな三種に分けてみる神々の分類觀は、更に元弘、建武、正平、觀應の時代にかけて活躍した天台側の異彩ある神道家、僧慈遍の神道説の中にも説かれてゐる。彼は名作徒然草の作者として聞え高い吉田兼好法師の兄弟として、當時「日本紀の家」と呼ばれた神道の名門吉田卜部家に生れ、更に伊勢度會神道の長老神官、檜垣常良とも親交深く、自らの屬する天台系の山王神道と密教的な影響下の伊勢神道とを折衷的に攝取發展せしめて、その家門吉田卜部の唯一神道興隆の先驅をなした人である。慈遍はその著、豐葦原神風和記(略して神風和記、三卷)にその三種の神の分類を次のやうに説いてゐる。

一ニハ法性神、謂ル法身如來ト同體、今ノ宗唐ノ内證是也、故ニ此神ニハ本地垂迹トテ二ツヲ立ル事ナキ也。  
 二ニハ有覺神、謂ル諸ノ權現ニテ佛菩薩ノ本ヲ隱シテ萬ノ神トアラハレ玉フ是也。

三ニハ實迷神、謂ル一切ノ邪神ノ習トシテ眞ノ益ナク愚ナル物ヲ惱シ、偽レル託宜ノミ多キ類是也。

即ちそこに、法性神、有覺神、實迷神の三種の神が立てられ、しかもその場合、特に、法性神については、れがもはや神佛の本地垂迹的な考から止揚せられて、より本源的な原理的な神の性に還元して説かれてゐる點々

注意すべきである。慈遍は、更に彼の天地神祇審鎮要記（略して審鎮要記、三卷、元弘二年（一九九三）撰、原本叢山文庫蔵）においても、別に三等神の分類について、性等神（法性神）、覺等神、邪等神の分類觀を述べ、同時に權・實二神の分け方への關聯的説明にも觸れてゐる。さうしてなほ、このやうな神風和記の三種神の分類觀は爾後約一世紀を下れば、行譽の塵添壺囊鈔（文安三年（二一〇六）撰）にそのまま移して反映し、更に室町時代に至つて愈々成熟する法華神道の展開過程にも現れてゐる。即ち法華神道祕訣（四卷、日澄撰）の開卷冒頭に、「先於レ神雖レ有二多種一大綱立ッ三種神、如ク佛家於レ佛立ッ三身也」として、神風和記とほぼ同類の三種神が示され、特にそこでは實迷神の名が邪横神、實迷惡靈神とも別稱されてゐる。

このやうにして進展する神々の佛教的な分類觀の影響は、佛教神道から更に伊勢神道の側にも當然な反映をみせてゐる。その適例の一つとしては、先年、宮地直一博士によつて發見紹介せられた伊勢仙官神社所傳の「太神宮兩宮之御事」といふ書中にみられるそれであつて、即ち次に抄出すれば、

内外宮ヲ本覺神ト申也。八幡大菩薩等ハ佛法ヲ悟テ本覺ヲアラハス故ニ始覺神ト申ス也。出雲ノ大社ハ元品ノ無明也故ニ實迷神ト申也、三等ノ神トハ是ヲ申也<sup>(1)</sup>

と述べられてゐる。この太神宮兩宮之御事なる書は、伊勢外宮の長老神官として建武中興の思想的參謀としても參畫し、前にも述べたやうに僧慈遍とも親交深かつた伊勢神道の實踐家、檜垣常良（常昌とも稱した。一九二三—一九九九）が、南朝の聖帝 後醍醐天皇の中宮、新待賢門院藤原康子の命を承けて奉つた神道書であるが、その内容は伊勢神道發展期のものであるだけに、同じく外宮神官の村松家行の類聚神祇本源（十五卷、元應二年（一九八〇）

撰」と同様に著しく密教神道色を反映してゐる。したがつて、この太神宮兩宮之御事では、三種神の分類は、法性神の代りに本覺神の名義が立てられてゐるが、しかもその分類観は先に述べた中臣稔訓解のそれと甚だ相近く説かれてゐる。ところが、更にかやうな密教神道系の三種神の分類観は、やはりその頃、密教神道的立場の上に成立した神祇秘鈔(三卷)にも大體同じやうな型をもつてとりいれられてゐる。即ち本覺、始覺、實迷の三種神とし、また別に本覺神を法性神とも別稱する場合を數へて四種の神をたててゐる。かうして、十三世紀末から十四世紀初めに涉る時代、そこに私共は、かやうな佛教的な神々の分類観を通じて、密教神道と伊勢神道とが、いかに深い交渉裡におかれてゐたかを考へることができる。

しかし、かうした神々の佛教的な分類観は、更にも一つの神道流派の線、即ち卜部家の吉田神道の中にも流入し攝取されてゐることを知る。それは神祇正宗(一卷、傳、兼俱の父卜部兼名撰)にみられる法性神、有覺神の分類がそれであつて、本書には更にまた權者神、實者神の別な二種神の分類も用ゐられてゐるが、ともあれ、かやうな説を吉田神道で傳承したのは、おそらく直接には、やはり慈遍の神風和記などのそれから承けつがれたものと考えられる。が、さて、ここで問題となるのは、權者神、實者神といふ如き二種神の分類観についてである。しかもさうした場合、すぐにこれに關聯してとりあげられるのは、中世の眞宗の神祇觀を代表すべき當代本願寺教團の當主三世覺如の嫡子であつた存覺(一九五〇—二〇三三)の撰述と傳へられる諸神本懷集(一卷或は二卷、元亨四年(一九八四)撰)や同じく存覺の破邪顯正鈔(二卷、同上年撰)及び持名鈔(二卷)などに述べられてゐるところの、所謂權社・實社の神々の分類観である。例へば、諸神本懷集において、「第一ニハ權社ノ靈神ヲアカシテ本

地ノ利生ヲタフトブベキコト」とそれに並んで「第二ニハ實社ノ邪神ヲアカシテ承事ノオモヒヲヤムベキムネ」<sup>(14)</sup>が説かれ、要するに靈神を權社、邪神を實社とみなしてゐる。これは明かに前に述べた神祇正宗の場合のものと相應するものであると思はれる。

顧みると、一體、この權・實といふやうな神々への考へ方は、もともと神佛關係の本地垂迹的な信仰の上では、かなり早くから育てられてきた所謂權現思想や、神祇實類觀の流れによつたものであつて、既に例の興福寺奏狀（元久二年（一八六五）解脫貞慶起草）にも權化と實類、或は權化垂迹と實類鬼神といふ對蹠的な區別がみえ、また、天台寺門系の園城寺傳記（著者成立年時共に不詳、十卷）の卷七及び卷十にも神祇伯顯康王の息、本覺院公顯の神祇觀として、宗廟神、社稷神、權者神、實者神、邪冥神<sup>(16)</sup>などの別がみえてゐるのであるが、やがてそれらが權・實二種神の分類の方向へつらなるものであることが窺はれる。さうして更に、かやうな權・實二種の神の分類觀は、天台側の口決記録の大集成、溪嵐拾葉集（傳、原三百卷、現大正藏經所收本百十六卷、文保二年（一九七八）光宗撰）を初めとして、その他、信瑞の廣義疑決集、安居院の神道集、玄棟の三國傳記、日珖の神道同一鹹味抄、後にはまた袋中上人の琉球神道記にも反映してゐるが、今はその一々の考證については省略することとする。

ただし、ここに注意すべきことは、かやうな神々の分類上の權・實の二範疇の適用とその勝劣觀の問題であつて、權者神または權社を勝れた靈神とするのは信仰的な立場から權現垂迹利生の面、即ち救濟面における慈悲性を重視するからであり、また實者神ないし實社を劣つた神とするのは所謂神祇實類觀の流れに沿うからであるが、しかし、このやうな分類觀がとられたことは、それ自體、神のもつ現實性と佛のもつ慈悲性の對蹠を、いかに信

仰的立場で交叉し眺めるかの問題が示唆されてゐると思ふ。さうして、普通用ゐられる佛敎教學上の權・實の二範疇の適用は、神佛關係史における信仰的な立場からは、その勝劣觀を論理逆順して見る傾向がとられることも少くない。このことは、一方、神佛關係において適用される本・迹の論理が自覺的な神本主義の立場からは佛本神迹から神本佛迹へ回轉してみる考へ方と、かれこれ關聯して考へらるべき問題であり、また、そこに私共は、神佛關係思想史における本覺門的轉回のもつ重要な意義を思ひあはすべきであらう。

さて、かやうな權・實二種神の分類觀は、しからば三種神の場合といかなる關係をもつてみらるべきか。それについて、淨土宗神祇觀提唱の頭目として、應永年間盛んに活躍した了譽聖罔（二〇〇一—二〇八〇）は、その著麗氣記私鈔（十四卷、原本國學院大學圖書館藏、少くとも應永八年（二〇六一）以前の撰）に、「實迷實悟神、是ハ權者實者ノ兩神也、亦是本覺始覺ノ二種神也」と述べてゐる。即ち權・實二種神は本覺・始覺の二種神に相應すべきものとしてみなされ、要する本覺門的立場に考へらるる神は、權現利生の神に通じ、始覺門的立場の神は、つまり實迷實類の神に通ずるといふ分類觀である。しかし、ともあれ、私共はかやうにして二種神の神々の佛敎的な分類觀を通觀し、その展開相をいまづ展望し得たわけであるが、これのみによつても、およそ佛敎がどのやうな角度、立場において、神道論的思想面へ派出し展開してゐるか、そのあらまははば豫想できようと思ふ。

## 注

(一) 麗氣記の作者は一説には弘法大師と傳ふるが實は假託であつて不詳。成立年代の大體の推定は、從來、村田正志氏の金澤文庫における本書斷簡の發見報告（同氏の「稱名寺僧劍阿の事蹟」國史學第四號）により少くとも劍阿の示寂年時建

武五年(一九九八)以前との推定があるが、然し本書は、既に度會の神官村松家行の類聚神祇本源(元應二年即ち一九八〇撰)の諸卷に引かれてゐるから、むしろそれ以前の作と推定し得る。

- (2) 麗氣記(神祇麗氣記)(續群書類從第三輯上、九七頁、又は祖風宣揚會編弘法大師全集第十四卷、九九—一〇〇頁)参照。
- (3) 「國體」の語の起源由來に關し、昭和十二年、林屋友次郎博士は夙に貴重な資料を紹介せられてゐる。即ち氏は、その家藏(高野山金剛三昧院舊藏)の永仁四年(一九五六)契げん(原本梵字)の書寫にかゝる成尊の即位灌頂秘釋にみえる國體の語について述べられ、それが中世密教徒の四重秘釋、即位灌頂等を背景として説かれたものであることを紹介せられた。(林屋氏「國體の語の起源並びに概念に就て」「中外日報」昭和十二年二月七日—十六日所載)これは當時餘り學界の注目を引かないやうであつたが、然し、極めて貴重な資料紹介であつて、國體の語學史的研究の上からも頗る興味ある問題である。尙ほ、この資料については、その後、畏友西田長男氏「兩部神道家の日本紀研究」(國學院雜誌、第四十四卷第四號昭和十三年四月)及び高野山大學教授上田天瑞氏「國體と密教」(高野山時報第九四八號昭和十六年一月五日)等も多少觸れられてゐる。詳しくはついでみられたい。

(4) 中臣板訓解(祖風宣揚會編弘法大師全集第十四卷、一七九頁)参照。

(5) 太平記卷第二十五、伊勢より寶劍を進る條(校註日本文學大系第十八卷、五九頁)参照。

(6) 詳しくは、神宮祠官勤王顯彰會編「建武中興と神宮祠官の勤王」(二六一—三三頁)参照。

(7) 豐葦原神風和記卷中、尊神靈驗事の條(續々群書類從第一神祇部、一一三頁)参照。

(8) 天地神祇審鑿要記卷中(天台宗全書第十七卷、一九一—二頁)参照。

(9) 塵添繕囊鈔卷十二(大日本佛教全書第一五〇、三一—二頁)参照。

(10) 法華神道秘訣(版本卷一、一丁表—二丁裏)参照。

(11) 太神宮兩宮之御事(仙宮神社、加藤一馬氏藏)——「建武中興と神宮祠官の勤王」附載篇、二四七—八頁挿入の原影寫眞

版に據る。尙ほ、同書の附載篇の宮地直一博士の解説論文参照。

(12) 神祇秘鈔卷上、(國學院大學圖書館藏寫本、第一冊卷上、四丁裏—五丁表) 参照。

(13) 神祇正宗 (續群書類從第三輯上、六八頁) 参照。

(14) 眞宗聖典全書和文部 (眞宗法要卷十二所收本、九六〇頁) 参照。

(15) 興福寺奏狀 (大日本佛教全書第一二四頁、興福寺叢書第二、一〇五頁) 参照。

(16) 園城寺傳記卷七・卷十 (大日本佛教全書第一二七、七六頁・九八—九頁) 参照。尙ほ、園城寺傳記の場合では、實者

神を他の一般の解釋の例と異つて、本來無始無終の神として邪惡神とはしてゐない。

(17) 麗氣記私鈔、第十五卷神號麗氣記の條 (高瀬承嚴氏校訂本、二二頁) 参照。

### 三 法性神の神佛關係史的意義

さて、中世を通じてみられる神々の佛教的な分類は、大體以上のやうであるが、ここで、私共のまづ直觀的に氣付かねばならぬことは、それが「法性神」といふやうに、神の名號に佛教的な名稱を冠して分類されたといふことは何を意味するかといふことである。即ちかやうな分類は單に神々の差格、種別を考へたといふことよりも、むしろそれが、おのづから神の觀念の上に、一つの理念法を附與し規定するものであつて、要するに、そこには佛教理念の神道論的な展開によつて、神々に對する觀念内容の理論的、教理的な發展が意味されてゐるといふことである。

既にみられたやうに、神々の佛教的な分類を通じてみられる著しい特徴は、特に法界元初神とか本覺神といふ

如き、より統一的な、原理的な神の定立が示され、その傾向は明かに佛教唯心論な角度において、普遍的原理としての神といふものを考へてきてゐる。例へば、天下の諸社諸神に冠絶する宗本の神たるところの皇太神の超絶性的場合に相應するものとして考へられた所謂法性神は、本覺本初の元神、太元尊神であつて、中臣稔訓解に、「本來清淨ノ理性常住不變ノ妙體」と述べられ、神祇秘鈔では「本來不生ノ一念諸佛ノ内證智」と説かれ、或はまた法華神道秘訣に「此ノ法性ノ神ハ萬法ノ精靈恒遍法界神變不思議ニシテ不<sub>レ</sub>論<sub>ニ</sub>去來<sub>ニ</sub>依正已ニ本法天然ノ神也」といふ如くいはれてゐる。即ち、法性神といふ觀念は、神の自性 (Evidenz) (An-sich-sein)、本法天然である神の本性を意味し、謂はば一つの法 (dharma) としての神の觀念である。神のもつ諸法の眞實如常なる本性即ち神の法性 (Dharma) の理念である。

元來、佛教において説かれる法性といふ考は、時に、自性清淨心、眞如、佛性、法身、法界、如來藏、一心などと同列の上にも考へられると同時に、一面、また法性を一切法の實性としても説き、著るしく本體論的な考へ方をとる場合もあつて、既に佛教教理の研究自體においても、その考へ方や立場の異りについて問題はあるのである。<sup>(1)</sup>したがつて、佛教神道における法性神の説明にも、さうした法性についての考へ方の不定立性が無論反映し、特にそれが本體的實在と考へられる場合、天地開闢説と關聯して發出論ないし轉變説の説明によつて、著しく混沌としてゐる。しかしながら、ともかくも、ここに神々の觀念の上に、かやうな法性 (Dharma) といふ如き理念を及ぼしてきてゐる點に大きな意味を看取すべきである。神といふものを法の法たる性即ち法そのものの固有の性格として自ら離かある所謂法爾自然の道理 (dharmata-yukti) などの理念につらなる考へ方をし、或

は因果律そのものとしての考へ方や現象と實在を結ぶ理法といふ如き考へ方の上にとりあけてきた傾向は、神の觀念の發展として神道思想史の上には勿論、日本思想生成史の上にも、改めてみなほさるべき重要な問題である。さうして、特に、從來の佛本神迹的な神佛關係を止揚して、神本主義の本覺門的立場に神々を眺めようとする思潮の漸く昂まりつゝあつたこの時代に、神々の觀念に法性神といふ如き一つの自然主義的傾向があらはれてきたことは、より本來の神の性格をあかし、その固有的な立場へ神々を復歸還元せしめ、本然の姿においてそれを眺める上に、非常に効果的な意味をもつてゐる。

神の觀念は、かうして著しく高次化されるが、それならば、神々ほどのやうな思辨的工作において、その屬性なり作用なりをもち得るのであるか、神は人間衆生と果していかにかはりあふのであるか、——それについて、密教系神道の權威的經典である麗氣記には次のやうに説明されてゐる。

神即諸佛魂、佛即諸神性也、人即神主、神則魂、如實知自心是名眞如、是名萬法、是名大悲方便、是名眞實覺王……………(5)

凡法即神、神即法、法即僧、僧則佛、佛則人、人即神、神即通、通即利益、利益者一切萬象、即佛身也……(6)  
ここにみられる「神ハ則諸佛ノ魂、佛ハ則諸神ノ性也」といふ如き考へ方は、やがて吉田神道の側に反映しては、「佛波則神乃性、人波則神乃主奈利」(吉田兼直の「神道大意」参照)といふ思想に展開してゆくのであるが、中臣稔訓解では、また次のやうに述べられてゐる。

凡世界自<sup>レ</sup>本本覺也、自<sup>レ</sup>本無明也、本亦法界也、本是衆生、本佛也、本神也……………(7)

我<sup>カ</sup>一心<sup>シ</sup>則<sup>ズ</sup>可<sup>シ</sup>觀<sup>ス</sup>天地<sup>ト</sup>、神<sup>ニ</sup>入<sup>リ</sup>我<sup>ノ</sup>心<sup>ニ</sup>、我<sup>ノ</sup>亦<sup>ニ</sup>入<sup>リ</sup>于<sup>テ</sup>神<sup>ノ</sup>御<sup>ノ</sup>内<sup>ニ</sup>證<sup>ス</sup>明<sup>ノ</sup>鏡<sup>也</sup>、無<sup>心</sup>無<sup>念</sup>寂<sup>也</sup>、如<sup>レ</sup>此<sup>ノ</sup>無<sup>想</sup>無<sup>念</sup>向<sup>レ</sup>神<sup>ト</sup>、則<sup>チ</sup>吾<sup>ト</sup>與<sup>ニ</sup>神<sup>ト</sup>明<sup>ニ</sup>共<sup>ニ</sup>同<sup>シ</sup>、一<sup>切</sup>所<sup>願</sup>成<sup>就</sup>、圓<sup>也</sup>、即<sup>チ</sup>如<sup>實</sup>如<sup>自</sup>心<sup>神</sup>道<sup>、</sup>入<sup>我</sup>我<sup>入</sup>之<sup>觀</sup>也<sup>………</sup> (8)

ここに「自心ノ神道」といふ考、また神と衆生の關係の「入我我入之觀」といはれる考が出てゐる。神佛關係の教理的な協約は、附會的な説明ではあるが、しかし、その意圖した方向は、佛教思想の普遍的應用性といふ點で暗示の意味は充分ある。右の一、三の例でもみられる如く、佛法僧の一體三寶觀の神道論的適用を初め、神々の法報應三身の佛身論的解釋や、或は神と人間との關係の原理における佛と衆生との關係論の適用による眞如、如來藏心、衆生心、自性清淨心などの佛教の心性思想の神觀念への融化の方法などが知られるし、更に即身成佛の義や、ないし悉皆成佛の原理の神佛關係的とりあげ方なども示唆されてゐる。今はその一々の例擧は略すが、かやうにして、少くとも佛教のもちきたつた思想教理の全機能は、悉く神道論解釋の上に傾注されてゐて、しかも特に法性神の思想の如きは、かやうな解釋の全面にわたる最も中心的な問題であつたといへる。

ところで、神に對してかやうな法性神といふ考へ方が説かれてきたことは、中世の神佛關係の動向の上では、特に大きな效果的意義をもつてゐる。なぜならば、既に法性神、本覺神、法界元初神といふ如き高次な原理的な神の定立によつて、その神の觀念に絶對的超絶性、最高性が與へられてきた以上、神々には神自らの獨自性が當然にそなはる筈で、神々は從來の佛本神迹的な所謂本地垂迹的神佛關係を離れて、それ自身、獨立獨尊的な立場つまり法性の世界觀に立ち得ることになる。もはや、世界普遍の大元の理法である法性が法性神として現はれ、また本覺的な立場の神として現はれる段階にまで神の觀念が進めば、既に神佛關係における本迹的な考へ方は、

むしろより高い立場に説き換へられねばならぬ。即ち從來の神佛關係は、より一元的な原理に其揚されて、ここに所謂本地垂迹關係遊轉の立場が要請されるのが當然の趨勢であつて、遂に反本地垂迹説への轉回が説かれてゆくわけである。さうして、この佛本神迹（本高迹下）から神本佛迹（本下迹高）への反轉的動向即ち所謂の反本地垂迹思想の擡頭は、事實、鎌倉時代よりとみに強調される神國日本といふ國家我の内省的自覺に基く當時一般の、神本主義思潮の波に乗つて益々拍車をかけ、やがては神々の佛敎からの獨立を意味しつゝ、中世神佛關係上、最も注目すべき動向として進展する。法性神が説かれてきたといふことの意義、その効果は、神佛關係におけるかやうな動向の面に強く響いてくるのである。

このことは、いはば、從來、神々の觀念の一方的に決定せられてゐた佛敎的なヘゲモニーからの解放の面に作用する。既に法性神、本覺神といふ如き神を説き得る時は、その神の普遍的な屬性から、ここに當然、從來の神祇神明に對する實類觀、一種の差別觀が撤回され、普遍平等へ漸く神々の一切の悉皆成佛的の發展が自ら可能となるわけである。佛敎的な神々の分類觀においては、既にみた如く、一應は法性神或は本覺神に對する始覺神、實迷神などの差別觀が存したけれども、しかし既に始覺神の場合と同様に、たとへ實迷神であつても、やがては法性本覺の神に攝取されるものとして説かれてくる。神祇變鈔には明かにかやうな意味における神祇實類觀の發展的な解消が説かれてをり、法性神や本覺神は、時に必ずしも天照太神のみに限らず、例へば、住吉、鹿島などの「天照太神之荒御前」「法性神之荒御前」として列記せられ、やがて御身成佛的に、法性神として示現せしむる不生神たり得るとされてゐる。それは、「實迷、眞ニ法性ニニ神者、不生一念上、而轉迷悟之類各別之故其性然一

致一であり、一立還不可論法性實迷之二見一であるからである。

既にみたやうに、眞宗の神祇觀の場合、存覺の著と傳へられる諸神本ノ集において眞社、權社が別が分けられ、特に實社の方は邪神、元品無明の神、淫祠的なものとして拜すべからずとされたが、他方同時に、同じく存覺の破邪顯正鈔には、むしろ、「神明ヲカロシメタマツルヨシノ事、コノ條アトカタナキ虚誕ナリ、ソノユヘハ神明ニイテ權實ノ不同アリトイヘドモ……」と述べて、権力、權・實庶社崇敬上の差別觀の融和が説かれてをり、また彼の持名鈔にも、やはり權社實社共に齊しく崇むべしと説かれてある。即ちここにも神々に對する差別的な勝劣觀の是正の傾向が窺はれる。尤も、この場合、かやうな神々に對する考へ方が、特に眞宗の神祇觀に説かれるに至つた理由は、元來とかくに當時の眞宗の神祇觀が世間的な非難を蒙りやすかつたため、その眞宗神祇觀の誤解に對する對社會的辯明の意圖から、そのやうに説かれたといふ如き考察の一應は可能である。が、しかし、それにしても、かやうな眞宗の神祇觀の新しい展開は、神々をその差別的實類觀から解放せしめよとする當代の神祇觀の一般的傾向とも關聯して考へてみる必要があらうと思ふ。

かくして、かうした神祇觀の傾向は、更に後に至ると、愈々判然としてくるのであるが、既に安居説の神道集(十卷、少くとも延文三年二〇一八)以前に撰述、著作者については全く不詳であることにおいても明かに表露せられてゐる。即ち、やはり實者神・權者神に對する差別觀の止揚であつて、神祇崇敬の上で神々をすべて平等に尊崇するべきことが次のやうに示されてゐる。

但亦實社神・神顯利益無非、……惣可敬禮、國風俗凡惡實難、實、具神顯實者、何夫有、實、實者云終

權者眷屬成………(13)

およそ神である限り、權・實の區別なく「惣ジテ敬禮ス可シ」といふかうした傾向は、まことに神に對する觀念の大乘的變革であり、神崇祇拜史上における飛躍的發展である。顧みれば、その初め、神佛關係が結ばれて間もなく、神前讀經といひ、神明の聞法解脱といひ、或は法樂とか神々の受戒とか、神明のための度僧とかいはれて、専ら神祇を業苦煩惱性の上に眺める實者實類的な神祇觀は、奈良朝の神佛習合以來、かなり久しい間にわたつて流布せられ、謂はば神々にとつては一つの宿命的な烙印となつてきたものである。ところが、それが漸く中世に至つて、法性神といふ如き神の觀念の發展によつて、神そのもの、神一般に對する考へ方が反省せられて、神祇に對する實類觀、差別觀は妄執の見として改められ、神々を悉皆成佛的、即身成佛的な立場へ考へ得る段階にまで進んできたかやうな傾向は、たしかに重要な意味をもつてゐる。勿論、實際信仰の上では、神祇實類觀は一朝夕になかなか改まらず、なほかつ長い信仰習俗として續いたけれども、しかしやがて、法性神といふ如き神祇觀の展開が、神々の佛教からの解放獨立への過程の面に作用しつゝ、この國の神祇信仰の沿革上、極めて重要な意義をもつて發展してゐることを思はねばならぬ。

注

- (1) 中臣稔訓解(前掲弘法大師全集第十四卷、一七九頁) 参照。
- (2) 神祇秘鈔(國學院大學圖書館所藏寫本、第一册卷上、四丁裏、第二册卷中、八丁裏) 参照。
- (3) 法華神道秘訣(版本、卷一、一丁表一裏) 参照。

(4) この問題に關聯して茲に想起されるのは、西歐の佛教學者らの佛教の「法」ないし「法性」についての見解で、その代表的なものはロシアのローゼンベルグ及びチエルバッキである。「法性」の問題が如何に佛教の基本概念として現れしむる。即ち「かれらのそれぞれの——Oto Rosenberg, Die Probleme der Buddhistischen Philosophie. 1918. Deutsch, 1924. Th. Stecherpatsky, The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word "Dharma" 1923. の論文がそれである。その主張及びそれに對する批評は、和辻哲郎博士の論説がある。即ち氏の「佛敎哲學に於ける「法」の概念と空の辯證法」(朝永博士還曆記念哲學論文集所載及び和辻氏著「人格と人類性」所收)についてみられたい。最近におけるこの問題の最も手近な例として參考までにあげておく。

(5) 麗氣記(卷十八豐受皇太神宮神繼文)(前掲弘法大師全集、第十四卷、一四二頁)参照。

(6) 麗氣記(卷七神梵語麗氣記)(同上書、八九頁)参照。

(7)・(8) 中臣秘訓解(前掲書、一六七・一七一頁)参照。

(9)・(10) 神祇秘鈔(前掲書、第二册卷中、二丁表裏・卷中、八丁裏)参照。

(11) 破邪顯正鈔(眞宗聖典全集和文之部、眞宗法要卷十三所收本、一〇四—一二頁)参照。

(12) 持名鈔(同上書卷十所收本、八四八—八五〇頁)参照。

(13) 神道集卷一(横山重氏編神道集Ⅱ水戸彰考館藏高田與清本、卷第一、一八頁)参照。

#### 四 法性神と中世神佛關係の動向

さて、かうして神々の佛敎的分類觀の上に説かれた法性神が、やはり伊勢神道の中にもみられることは、前に

その佛教的な分類觀を通覽したところで指摘したところでありである。それはいふまでもなく、直接に生密教神道を通じて攝取した結果であるが、伊勢神道ではその特殊な神代史觀と相俟つて、盛んに神觀念を天地開闢に結びつけて、著しく本體論的な立場で説いてゐる。伊勢度會の外官神宮であつた村松家行（一九一六—二〇一一？）の類聚神祇本源（十五卷、元應二年（一九八〇）撰）卷四、天宮篇の如きは、全く佛教宇宙論による日本神代史觀の哲學的解釋として最もよい例であるが、やはりそこでも、最高原理的な神としての法性本覺の神について、「不去不來神本覺不生元神也、一切衆生慈父常住不變妙理也、豎越方便門「橫成覺智」と述べられ、また、同じく彼の著といはれる瑚瑾集（傳、原五卷、現本、上下二卷、下卷奥書に延元二年丁丑（一九九七）書寫の記あり）にも、無邊法界元神、本覺眞如神などの神が説かれてゐる。<sup>(2)</sup> かやうにして、伊勢神道でも神を恰も起信論などの眞如の如き意味にまで説き進めてゐるのである。例の太神宮兩宮之御事は、さうした絶對的な神の立場についての次のやうに説いてゐる。

法佛ハ皆大日如來ノ流出也、此神ハ大日如來ノ靈ナリ、故ニ此神ニハ本地ナシト申也、法佛ヲ末トスル故ニ此處ニ佛法僧何ノ用アラムヤ、機前無教、疾前無藥……………<sup>(3)</sup>

即ち、神それ自身の超絶性絶對性は神佛の本迹的關係をより一元に止揚して、一つの最高原理的な神として臨むのであつて、右にいふやうに、ここに機前無教、疾前無藥といふ如き、一つの機前哲學的立場に導かれてゐる。吉野朝前後を中心に中世の神道でよく用ゐられる所謂「元々」とか「鼻歸」とかいふ言葉は、要するにかやうな神本來の立場即ち、「元を元とし」、本を本とする、「もとに歸る」の意味をなしたものであると思はれる。さうして、かうした神の本覺門の立場から神代を眺めようとする傾向は、中世神道の動向として頗る注目すべきこと

であつて、その思想傾向は、やがて、一代の名著、北畠親房（一九五三—二〇一四）の神皇正統記の思想的立場に承けつがれてゆくのである。

しかし、伊勢神道において、どうしてそのやうな神々への解釋、新しい神の立場が説かれるやうになつたか。特にその哲學的方法論的根據は何に據つたのであるか。私共は、そこにやはり天台、密教を中心とする佛教神道と伊勢神道との緊密な交流作用面を考へなくてはならない。さうしてその場合、特に密教兩部系の神道説の方は、その中心の對象が、専ら伊勢兩宮の神祇の緣起におかれてゐる關係から、その神代史的解釋は一方の山王日吉の神を中心とする天台系の神道説よりも、より進んでゐたやうであり、従つてまた、それだけ伊勢神道との交渉、接觸は、より直接に必然性をもつてゐたと考へられる。このことは、明かに伊勢神道の流義を汲んだ北畠親房が、神皇正統記に、眞言密教の説を評して、

就中我國ハ神代ヨリノ緣起、此宗ノ所説ニ符合セリ。……………(↓)

と述べて、伊勢神道の攝取した眞言密教系の神代史觀の適合性を承認してゐる點でもわかる。それ故に、また事實、神皇正統記開卷頭の神々の開闢天地創造の條下において、俱舍論などの所謂成住壞空、四劫展轉の説や或は三千大千世界の説、三十三天、須彌山説その他、佛教の宇宙論ないし世界生成説を多く参考に引いてゐるのも偶然ではないのである。更に、同じく親房の著といはれる東家秘傳（一卷、准后傳によれば正平元年（二〇〇六）撰）にも、佛教的神代史解釋の方法が、「釋典旨符合シテ、甚深ナル義、漢朝ノ説ニ勝レタリ」として、支那思想的解釋よりも優れてゐると述懐されてゐる。……これらはすべて、親房が、その神道説として汲んだ伊勢神道自體が、

元來いかに密教系佛敎神道に深く影響されてゐたかの一端を物語るものである。かやうな影響は、更に親房の元集、一條兼良の日本書紀纂疏、或は吉田神道における卜部兼俱や清原宣賢の日本書紀神代抄などにも反映し發展してゐる。宣賢の著といはれる中臣稔抄に、「天竺ノ神道ハ眞言也」とみなされてゐる點をみても、當時、眞言密教系の神道説が、いかに佛敎神道としての代表性をもつてゐたかがわかる。これらについては、いづれ近い機會に、「中世佛敎徒の神代史觀」として別に發表したく思ふので、その際に譲る。が、ともあれ、かやうにして、伊勢神道の密教系神道説の攝取による發展過程で、やはり法性神がその神代史觀と結びついて説かれてゐることは、伊勢神道及び後の吉田神道の發展の上に大きな意味をもち、中世神佛關係上注目すべき動向である。

しかしながら、かやうな法性神の説かれてくる思想構成の背景根據は、やはり本覺門的立場に支へられてゐる點に存する。法性神が既に本覺神と呼ばれてゐることによつてもそれは明かであるが、いづれにもせよ、ここに本覺といふ言葉の響きは、直ちに天台敎義への回顧をなさしめずにはおかない。即ち翻つてみれば、もともと天台の敎義には、本高迹下、本下迹高、本迹俱高、本迹俱下といふ如き本迹の論理がそなへられてゐるが、それが神佛關係をめぐるつて、一たび本覺門的立場にたつてこの理論を用ふれば、本高迹下の佛本神迹（本地垂迹）から本下迹高の神本佛迹（反本地垂迹）へは容易に説き換へ得るのであつて、要するに神佛關係の本迹反轉の説明の根據は、實にかやうな天台の敎義自體から自然に引き出され得ることである。したがつて、法性神の一性格面である本覺神は、實に天台的敎義論理の形式の基礎の上に説かれたわけで、しかもさうした神の立場が、天台山王神道だけでなく、既にみるとほり密教兩部神道にも伊勢神道の中にも説かれてゐることは、明かに天台山王神道と密

教兩部神道と更に伊勢神道との交流發展を自ら示してゐるものである。このことは、やはり伊勢神道發展期の吉野朝前後、中臣校訓解や靈氣記と並んで密教兩部系神道書の一聯である兩宮形文深釋(二卷)の中に、天台の本迹關係論理の四つの場合が「四種ノ神力」として説かれ、また本覺神の説明に、向下隨順と向上隨順、ないし從果向因(下轉化他)と行因至果(上轉進趣)などの本覺・始覺兩門の立場による説明がされてゐる。また同じく密教神道系の神祇秘鈔には、「以レ神爲ニ本地、以レ佛陀爲ニ垂迹」ところの神本佛迹説が説かれ、しかもその根據は、「暫以レ法花意ニ可レ分別之」として天台法華的の説明をもつてしてゐる點などにも窺はれる。即ち私共は、ここに法性本覺の神をめぐるつて、極めて重要な意義を示す顯密二教義の密接な神道論的交流作用の展開をみる事ができる。さうして、やがてこの交流面を止揚的に説きすすめ、理論的方面を主として天台系に、事相儀軌的方面を主として眞言系に基いて、中世神道の結論的立場へ最後の花を開くのが即ち吉田神道の展開なのである。しかも、この過程では更に所謂根葉花實論といふ如き神・儒・佛關係の一層多角的な發展がみられるが、この考察は、かつて一度發表したこともあり、今ここには省略して別の機會に譲る。

しかし、更に、かやうな中世の神佛關係の上に法性神の説かれてきたことの意味は、當時、神佛關係の反轉的な一動向たる歴史年代的**神本佛迹説**の發展線とも照應して考へられねばならない。當時、文永・弘安にわたる元寇來といふ國家的非常時局の經驗は、「神風」の疾風怒濤の意識と燃え、いやが上にも神國日本といふ國家我の自覺的發動を昂めて、それは遂に神國淵源の神代史觀の上にも反映して、天神七代に對比する過去七佛、地神五代に對する現在五佛の配當から、進んで、神々の出現過程の年代的歴史性的の古さをもつて神を本とし佛をその後

迹とする年代的な神本佛迹説が漸く盛頭し、從來の佛本神迹である本地垂迹説は、ここに必至の勢、遂に反轉動搖を招くに至る。かやうな時代思潮の形勢の中に内尊外卑主義が宗教史面に現れてくるのもまた必然である。さうしてやがて時代は歌ふのである。

かみのほんちを佛とは、よくもしらざることばかな、(本地)こんほんちのかみこそ、佛とならせ給ひつゝ、衆生をけと(化度)し給ふなれ………(11)

天台山を拜むべくば、比叡山に参るべし、五台山の望みあらば、吉野筑波を拜すべし………(12)

それは共に室町期の當時流行歌謡の一節である。かつての外への憧れである印度の佛蹟崇拜や大陸聖蹟信仰は、むしろここに一轉して内なる神明崇拜へかはつて強調せられ、鹿の起き臥す春日野こそ鹿野苑なるべく、春日の山こそ靈鷲山といふ如き考に移つてゆく。(13)——即ち、そこでは既に、佛本神迹から神本佛迹へ、滔々たる時代思潮の流れに沿うて、一方、歴史年代的にも神本主義の強められてゆく過程は、あたかも神々を思想教理的に神本の立場に説くべき本覺法性性の神の觀念に發展せしめつゝあつた時なのである。

したがつて、それだけに當時、法性神の説かれたことの意義は大きい。かうして私共は、中世の神佛關係の回轉的な動向を、歴史年代的な神本佛迹説の進展とかかはりあふところの、神々をその本性本然の姿に眺める法性神の觀念の上にも考へあはすべきなのである。(14)（なほ、この年代的な神本佛迹説との關聯については、別に拙稿「過去七佛と古典の神々——年代的な神本佛迹説の一考察——」を参照されたい。）

- (1) 類聚神祇本源卷四、天宮篇（續々群書類從第一、三一—二頁）參照。
- (2) 珊瑚集卷上（續々群書類從第一、一七九—一八〇頁）參照。
- (3) 太神宮兩宮之御事（建武中興と神宮祠官の勤王）附載篇、二四七—八頁挿入の原影寫眞版に據る。
- (4) 神皇正統記（山田孝雄博士校、日本古典全集本、七七頁）參照。
- (5) 東家秘傳（新校群書類從第一卷神祇部、六九八頁）參照。
- (6) 中臣秘抄（卷上、四丁）參照。
- (7) 兩宮形文深釋（前掲弘法大師全集第十四卷、一四七—八頁）參照。
- (8) 神祇秘鈔（前掲寫本、第二冊卷中、二丁表—裏）參照。
- (9) 但し、東・台兩密の神道論的關係にも觸れるべきであるが、ここには省略する。
- (10) 拙稿「根葉花實論と聖德太子信仰——中世神佛關係の一素描——」（文科第一卷第七號）參照。
- (11) 幸若舞、百合若大臣の卷參照。
- (12)・(13)・(14) 謠曲、春日龍神（校註日本文學大系第十二卷、二五七頁）參照。
- (14) 拙稿「過去七佛と古典の神々」（明治聖德記念學會紀要第五十四卷所載）參照。

む す び

權現様は、神佛分離の後も、今なほ、ひとびとの實際信仰の中には、まだまだ古い習俗となつて残つてゐるらしい。しかも法性神は、せいぜい淨瑠璃の本朝二十四孝にでてる「諏訪法性の兜」といふ如き言葉位にしか残つてゐない。かつて諏訪明神が法性神として崇拜されてゐた信仰習俗の名残りではある。顧みると、權現も法性

もかつては、いづれも中世神佛關係思想の胎動の中から生れてきたものであり、その言葉の由來も、共に佛教の神々に對する考へ方からでてきたものである。しかも權現様の方が廣く普及せられた長くその餘映をもつてゐること、このことは、やはり權現が神佛關係の實際信仰面により強く働く考であるのに對して、法性神はどこまでも専ら神佛關係の世界觀的な一つの理念として説かれたものであることを自ら物語つてゐるやうに思はれる。

しかし、中世の神佛關係の深い回顧をすすめれば、この法性神のもつ意義は甚だ重要視されなくてはならない。既にみられたやうに、神々の佛教的な分類觀の中に、神々の本覺門的思惟として發展してゐるこの法性神の思想は、遂に神々を神の本性の立場に立たしめて、從來の佛本神迹的な本地垂迹として説かれた神を、更に本源自性天眞の高い神の觀念にまで導き、それ自身、神本然の自性の姿へ、獨立獨尊せしめ得る思想的開發となつたものである。それは、鎌倉時代以前まで、殆んどその理論教理や哲學的な解釋體系、即ち神道理論の發生をみなかつた神道だけに、神々の觀念の推進、神々における世界觀の發展として極めて重要な意義をもつ。しかも、かやうな神々の解釋の進化の過程では、無論、時に甚しい矛盾撞着や牽強附會や、とるに足らぬ虛誕妄説もまぬがれ得なかつたけれども、それ故に佛教思想の神道論的派出の意義を一概に没却してしまふわけにはゆかないのである。その思想的影響の深さが、事實、近世の神道家にとつて、顔面をかめるほど甚だしいものがあればあつただけに、私共はその影響をみのがせないものであり、改めてそれを思想史的に深く顧みをする必要があるのである。

本地垂迹的な神佛關係が、漸く中世に至つて、まがりなりにも教理的な理論化にまで進み、一つの神學的な理論を構成發展せしめたこと、それは既に佛教理念の神道論的な展開となつて、中世の理論神道の基礎付けに大き

な效用をもつものであつたといへる。しかもいふ如く佛主神從的な判断された神佛關係を現象せしめた所謂の本地垂迹説の責任が佛敎思想によつてであるならば、同時にさうした神佛關係を反轉的に説きかへして、神主佛從の所謂反本地垂迹説による神道の佛敎からの獨立、自主的立場の論理をそなへしめたのもまた佛敎思想の效果によつてであつたことを知る。それ故、私共はむしろ、本地垂迹説の行方、その結末にこそ重要な意義をみいだすべきである。さうしてかやうな佛敎理念の神道論的展開の諸相は、佛菩薩の永遠性、佛敎の實在論ないし佛敎の時間論など、そのまま神の觀念の悠久性、超絶性、永遠的實在性の上に反映せしめられ、或は更に、佛敎唯心論的な思惟の方法、諸々の縁起觀などの思想的效果は、あげて一切、中世の神道思想の理論的構成發展の上に即應し攝取されて、ともかくも神道に一つの哲學をもたしめ、神道理論を發生せしめる最初の口火となつたのである。かうして神佛關係の思想史的交流を通じて、法性神の問題一つにも、私共は神道史の今日に至つたその歴史的な歩みをたしかめ得ると共に、日本佛敎の生きてきたその通り路、その性格、立場をも改めて理解することができよう。

神佛關係をめぐつて法性神が説かれたこと、それは、いひ換へれば神々の觀念の世界觀的な發展であるが、同時にそれはまた日本佛敎の大きな反省的な發展であり自覺の試練であつたといへる。著しい民族宗敎的な傳統に照らされ惟神の理想に生きるこの國の中に導かれた普遍的宗敎としての佛敎は、必要そこに神佛といふ二元性に當面しなければならなかつたが、しかも日本佛敎としてよくこの二元性を止揚しつ一大乗の自覺的還元の立場へ神佛關係を説かうとした意圖は、この法性神といふ思想の上にもそれを明かに看取することができる——悠久

なる惟神の國に生れつゝいかにして佛の眞理をそこに現成せしめ得るか。國家と信仰ないし國家觀と世界觀との二重構造物を荷負ひつゝある當體はいかに解釋さるべきか。この問題は今現に刻々と移りかはる新しき世界的轉換の中におかれた私共にとつて、再び切實な現代的課題となつてきてゐる。殊にアジアへ、そして世界へ八紘一宇的態度をもつて臨むものが惟神日本であるならば、同時に大乘の國として古いアジアの心を窮極に握つてゐるのも日本佛教である筈である。とすれば、ここに神佛關係問題は今こそ民族性と世界性との相關兩面において眞劍に検討されなければならない。かうした意味においても、法性神の問題は、決して神佛關係上の單なる昔の問題ではないのである。それは再び今日の私共の問題でもあり得ると思ふ。(完)

## 附記

本稿の補足としては、別の拙稿「過去七佛と古典の神々」(明治聖德記念學會記要第五拾四卷)・「中世に於ける寺院僧侶の神典研究」(文科第三卷第三・四號)・「中世佛教徒の神祇觀とその文化」(宗教研究第二年第四輯第六回大會紀要)等を併せ參照して頂ければ幸甚である。(昭和十六年八月)

# 回教神祕主義

——特にその信仰の實相に就いて——

諸井慶徳

## 序

宗教現象とは、人間が自己の相對的被限定性を切實に體得することに依つて、新なる絕對志向性の體驗に生ずることに現はれるものである。かゝる絕對志向性こそは、宗教現象に於ける本質的契機でなければならぬ。

然してこの傾向が極度に昂揚せられる所、そこに何等の相對的仲介をも經ずして、直接その絕對的存在と自らを交渉せしめんとする可能性が起る。こゝに宗教神祕主義があらはれるのである。蓋し、神祕主義とは、人間が絕對的存在と直接接觸する祕密の状態に入らんとする精神的傾向である。絕對者に對する人間の共在俱存、同交融合の實意義である。宗教が體驗の道であり、單なる思辨以上のものである限りに於て、かゝる神祕主義こそは正に宗教の花であり、特異性でなければならぬ。宗教の活潑に行はれる所には、必ず何等かの形で神祕主義が伴はれるであらう。

プラットと言へる如く、實に神祕主義は、宗教の回形化に對し、常に抗議し、その解毒藥となる。それは何れ

にせよ、常に極めて現實的であり、具體的なものである。假令、或は神秘的なるものゝみが、そのまま直ちに純正に宗教的であるとは言ひ得ないにしても、少くとも宗教心強き人々には、總て、何等か神秘主義と相觸るゝものがあると言つて差支ないであらう。<sup>(3)</sup>「宗教にして、何等かの神秘主義に遭遇しないものは恐らくあり得ない」と言ふ、ドラクロアの言葉は正に正鵠を得てゐると言ふの外はない。

然らばかゝる宗教神秘主義はイスラームに於て、如何に現はれてゐるか。今日イスラームの事情に關し、今更の如く大きな注目の眼が投ぜられてゐるが、その政治的活動への關心もさることながら、我々としては、その何よりも重大なる精神的基礎としての、イスラーム教徒の信仰性に深甚なる觀察の眼を向けなければならぬ。

それは熱烈なるアラームへの歸依である。たゞひたむきの信仰である。然るにその強固なる信仰も、更に深化される所、そこにイスラームの信仰の火花を見出す事が出来る。それがイスラーム神秘主義である。この特異なる姿態を取つて、アラビヤ的信仰が如何に昂揚されてゐるか、かゝる事柄を眺めるのも又興味あることであらう。

註(一) R. Otto: "Das Heilige" 13 Aufl. Stuttgart 1925 S. 31.

(二) "Encyclopaedia Britannica", vol. 16 p. 51.

同文館「哲學大辭典」第二卷、一〇六八頁

(三) J. H. Pratt: "The Religious consciousness" New York 1920 p. 17-18.

(四) H. Delacroix: "Études d' Histoire et de Psychologie du mysticisme" Paris 1908 p. 1.

西紀第六世紀の末葉、アラビヤの一角に現はれた熱烈なる豫言者ムハammadに依て開かれた新なる教が、當初、彼等の宗教的急務として高唱したのは、當時のアラビヤに彌蔓せる偶像崇拜の打破であつた。古き徒らなる外形的信仰を排撃し、内面の心靈に目覺めたる、力強き一神の教こそ、彼等の絶叫して止まぬものであつた。かくしてこの新しき教は幾多の荆棘の路を踏み破りつゝ、輝かしき勝利へと眞つしぐらに進んだのである。彼等は僅か百餘年の間に、東はコンロン、印度より、西は大西洋上に至り、北は裏海、黒海より、南は印度洋、亞弗利加に及ぶ、廣大地域を自己の手中に收めた。そこに漸次、教權的制度が確立され、その宗教的地盤を確保するべき幾多の組織を見たのである。新なる教はかくして、何時しか傳統の法燈を守る教になりつゝあるのであつた。

かゝる時に當り、厭く迄も鮮新なる信仰の生々しさを追求することに於て、ひたすら自己内面の體證の世界に沈潜せんとした人々が現はれてゐる。彼等はイスラーム的母胎に生れ、イスラーム的傳統に育ち、イスラーム的訓陶を受けた人々である。然も彼等は單なる従來の傳統的教にあきたらず、自ら直接に絶對神アラアの膝下に額かんとしたのである。否更に進んで、アラアと冥合せんとするにさへ至つた。それは傳統的イスラームの教説を超脱せるものであつた。かくして彼等は一一般とは別視され、スーフィー (Sufi) の徒と稱された。

この小論に於て、イスラーム神祕主義といふ名稱の下に取扱はんとするのは即ち、彼等スーフィーの信仰過程並びにその實相である。我々はこの際、問題を主として、彼等の神祕體驗の側面に限ることゝしたい。

先づ正統的イスラームと彼等との關係を瞥見してみやう。

彼等イスラーム神祕家は何故に、スーフィーと呼ばれたのであるか。元來神祕家 (mystic, Mystic, mystique)

は、西歐諸國に於ては、ギリシヤ語の *psō* (目を閉ぢる) より出でたる密儀 *psathyra* から派生したる言葉を以て呼ばれるが、一方、アラビヤ語、ペルシヤ語、トルコ語といふイスラーム三大言語に於ては、何れもこのスーフィー (*Sufi*) を以てこれに當てゝある。かくしてこの語は、イスラーム以外に對しても用ひらるべき純粹の普通名詞ではなく、イスラームの神祕家に限つた固有名詞ではあるが、少くとも、言はゞイスラーム諸民族内部に於ける、神祕家を言ひ表はす普通名詞の一種と言ふべきであらう。

この語の語原に關しては、古來異説が行はれてゐるが、その主なるものは左の如くであらう。

- (1) 清淨を表はすアラビヤ語 *سفي* から起つたと爲す。即ち彼等は心の清淨なる者であるとされたからである。
- (2) 羊毛を表はすアラビヤ語 *سفي* から起つたと爲す。即ち彼等は當時の行者に見做ひ羊毛織の粗末な着物を着てゐたからである。

3) 智慧を表はすギリシヤ語 *σοφία* 乃至神智學者の意味に於ける *σοφία* から起つたと爲す。

彼等は屢々 *ムスリム* (*Muslim*) より異端視せられ、迫害せられて來た。然し彼等とムスリムの熱烈な信仰者との相違はさほど大きなものではない。否寧ろ、或意味に於ては、ムハम्मアドその人が既に、神祕的幻影の體驗に生きた偉大なる一人の神祕家であつたと言ひ得るであらう。但、スーフィーに於ては、コーランの或る教説のみ異常に重要視し、爲に他の教説を殆ど等閑に附してゐる點が異るであらう。

かくて只、イスラーム本來の思想が、神は如何なる事物とも一になる事は出來ないといふにあつた點に於て、スーフィーの考へ方は遙にこの規範を逸脱してゐたことが特に顯著である。

然し又他面、スーフィーはイスラームに於ける一宗派ではない。唯その信仰の哲學的な見方である。それはイスラームの最も基礎的な原則の或物を、より一層高い思想的見地に立つて説明せんとしたものであり、その知的建設以外の何物でもない。<sup>2)</sup>

之を要するに彼等は、イスラームに於ける自由思想家であり、自由信仰者であると言ひ得る。

それは従来色々定義されてゐる。その主なるものを擧げてみると。

1) スーフィーとは神の方に向けられた清らかな心、即ち、神以外の何物とも關りを持たない心を持つ人である。

2) 總ての物よりも、唯、神のみを選ぶ人。

3) 神の傍近く引きよせられ、總ての人間から切り離されて、その眼には塵埃も黄金も總て一であると映ずるに至つた人。

4) 肉の汚れから釋放され、肉體的自我の罪から清められ、感覺的慾望から解放され、最上位、最高度に於て、神と共に安息し、神以外の總てから脱れ去つてゐる心を持つてゐる人。<sup>3)</sup>

彼等には、ギリシヤ哲學、キリスト教、印度宗教の影響が著るしく見出される。然も彼等相互の間に統一的敎説が行はれたわけではない。同じくスーフィーと呼ばれる人々の間に於ても、夫々の人に依つて、その説く所は甚だしく異なつてゐる。寔にガッツァーリ (Ghazzali) も書いてゐる如く、スーフィーズムとは定義よりも、寧ろ、感受性に於て成り立つてゐるものである。<sup>4)</sup>

何れにせよ、この神祕主義たるや、イスラームに於ける生氣ある要素にして、その取り來れる思想及形態の何程かの理解なければ、我々はイスラーム宗教生活の心髓に透徹する事は出來ないであらう。<sup>(10)</sup> この神祕主義が、イスラームの過當な自己評價に終りを齎し、それを改めて自己認識を加へしめ、かくしてより一層高度なる文化地盤の問題を課したといふ事は、とりもなほさず、イスラームをしてより純粹なる世界宗教へと擴大進化せしめるに與つて力あつた。<sup>(11)</sup> この意味に於けるスティーのイスラームへの貢獻は決して少しとしない。

正にイスラームに於けるこの神祕的思索的な要素が敬虔なるイスラーム教徒の多數の生活をよりよくし、彼等の信仰に大きなアイデオリズムを加へた事は、如何なる批評家と雖も、否定する事は出來ないであらう。<sup>(12)</sup>

註(1) 茲に正統的イスラームと言ふのは、神祕家ならざる通常のイスラームを指す。所謂正統派としてのスンニー(Sunni)派を指すのではなく。

(2) R. A. Nicholson: "The Mystics of Islam" London 1914 p. 3.

(3) 通常のイスラーム教徒を指す。

(4) D. B. Macdonald: "The unity of the mystical experience in Islam and Christendom" in "The Eastern World" edit. by S. M. Zwemer vol. 25 No. 4 New York, October 1935 p. 328.

(5) R. A. Nicholson: op. cit. p. 5

(6) M. Horten: "Die philosophischen Probleme der sukkulatischen Theologie in Islam" Bonn 1910 S. 122.

(7) S. M. Rahmani: "Sufism and Islam" in "Islamic Culture" vol. 1, No. 4 October, 1927 p. 611

(8) 尙此の外に幾多の定義あり、左の書参照。

M. Smith : "Studies in Early Mysticism in the Near and Middle East" London 1931 p. 168-169.

R. A. Nicholson. op. cit. p. 26-27.

(9) H. Masse : "L'Islam" Librairie Armand Colin, Paris 1930 p. 172-173.

(10) R. A. Nicholson : "Studies in Islamic Mysticism" Cambridge 1921 p. vi

(11) M. Hortan : "Mystische Texte aus dem Islam. Drei Gedichte des Araber" Bonn 1912 S. 18.

(21) S. M. Rahman, op. cit. p. 64.

## II

イスラームの第一世紀(西紀第六世紀)に於てムハammad並びにその仲間<sup>(1)</sup>に於て教へられ、實行されたのは、生活の單純なる理想であり、彼等は物質主義の起るのを一般に嫌惡してゐた爲に、苦行主義の傳播は甚だ有利であつた。かゝる傾向にあつた故、初期一、二世紀のイスラームに於ては苦行的運動は正統視されてゐたのである。<sup>(2)</sup>然るにこれが自己放棄や、他界觀念に迄押し進められるに及び、他方當時次第に傳統的勢力となれる峻嚴なる一神論的信條に厭き足らずして、自ら何時しか、新なる一つの別流即ち神祕主義的傾向と相結ばれるに至つた。即ちそれは、外部的な行事に對する忠實さ、乃至は捷に従つた正當さによつてよりも寧ろ、他の方法によつて、より直接的に神に接近し、その加護を得んとした。そしてその信仰者は、夫々の人々の信仰體驗に、神への魂の上昇を助長すべき宗教的眞理を鼓吹した。かくしてこの傾向は次第に正統的イスラームから離れ、やがてはその不滿、叱責、攻撃、迫害を受ける様になるが、こゝにイスラーム神祕主義が生れたのである。<sup>(3)</sup>畢竟これは西紀第七

世紀末、第八世紀に於て現はれて來たと見做し得るであらう。<sup>(4)</sup>

爾來現世紀に至る迄各地に、種々なる形態を受つて行はれてゐる。その間それそれの安處に於て現れてゐるが、その具體的な側面に於ては、要するに各人各様の觀を呈してゐると言へ、その根本的な主要面を眺める時に、我々は大概して、初期スーフィーと後期スーフィーとに分けることが出来るであらう。但し茲に言ふ初期とは西紀九世紀頃迄を指し、後期とはそれ以後を言ふ。

初期スーフィーは、實際は神祕家と言ふよりも、寧ろ、行者であり、寂靜主義者であつたと言ふことが出来るであらう。<sup>(5)</sup> 彼等は比較的よく正統的イスラームの線に沿つてゐた。そしてひたすらアリーの絶大なる救済にあづからんと希ふのみであつた。死と結びつけられた最後審判日の罪の恐れ、地獄の火の苦痛、そしてコーランの深き恐怖の信仰が、ひいては現世逃避によつて、アリーの救済を求めんと驅り立てた。又他方コーランが彼等に教へる如く、救済は全くアリーの意志によるものにして、人間の豫測を許さない。各人の運命はアリーの靈驗の永久表に記載されてゐて、何人と雖もそれを變更さす事は出来ない。唯、苦行、祈り、敬虔なる仕事等を爲すことによつて、救済されるべく運命づけられる時に於てのみ、始めて救済される事が出来るとの信仰は、かゝる傾向を更に促進せしめたのである。<sup>(6)</sup> 彼等は概ね、孤獨、隱棲の生活をなした。そして自制、自己放棄、難行苦行に従ひ、貧困、祈禱、沈思に自らを捧げきつたのである。

之に對して、後期スーフィーは、様々の修行に自己を鍊成することを、初期のそれにさして變りはないが、彼等は更に進んで、神智的な神祕的教説を立てゝゐる。そして彼等は最早や、必ずしもコーランの傳統に依らず、

アラー的偏狭にとらはれず、更に進んでは汎神論的な教説をよへ述べるに至つてゐる。所謂「スーフィーズム」なる名稱を有する、イスラーム神祕思想なるもの、御ら、クハッウン (Riswan) は彼等に依つて始めて唱へられたのである。彼等は單なる、罪より逃れ、救済に與はんとする如きものには止まらない。彼等は唯、非現實なる自己性の束縛から脱し、唯一絶対無限の實在者に歸一し、冥合するを以て目的となすのである。數々の修行の徑路を履み行ひ、遂にはその努力の極まる所、又一面神の息遣を感して、遂に最高智に到達する。然して眞理の直觀にもとづけるこの智によつて、更に窮極の境地たる神そのものに入居し、神との融會を安住するに至るのである。(3) 之が彼等神祕家の目標である。その修行の途上に於ては、香背的修練や、幾多の宗教的形式に頼る所大なるも、その最終の状態たる、總ての蓋ひの完全に取り去られたる時に當りては、既に最早何等かゝるものが必要としないのである。神それ自體との永遠的共存あるのみである。(4) 彼等は概して集團生活をなし、僧院に住居して居り、神祕的思索に耽るのであつた。

かくしてスーフィーは、長き年月の間に、徐々として幾分の變容を示しつゝ、恰も一人のスーフィーの修行過程のその如く、次第に自己向上をなし、その終局目標への接近を感、艱苦ならしめたのである。

以上我々は、イスラーム神祕主義の歴史的沿革を概観して來たのであるが、次にその實相を觀察してみたい。但し我々はこの際、特に初期、後期の區別をする事なく、總ての歴史的性質を認識して、横的なる鳥瞰的一括の下に眺める事とする。

(註(一)) 人によつては、當時のイスラームすら既に、實際の姿はかなり物質的に仰いでゐたことを言ふ人も、矢張り之は少くと

も何程か徹底的な、第二義的なものに過ぎなかつたであらう。

J. Goldziher : "Vorlesungen über den Islam" 2Aufl. Heidelberg 1925 S. 133 f.

(2) M. Smith : "Studies in Early Mysticism in the Near and Middle East" London 1931 p. 154.

(3) H. Lammen : "Islām. Belief and Institutions" tr. by T. Ross from French. London 1929 p. 114.

M. Smith; op. cit p. 157.

(4) *ibid.* p. 169.

(5) R. A. Nicholson : "The Mystics of Islam" London 1914 p. 4.

(6) J. Goldziher : A. a. O. S. 153.

(7) R. A. Nicholson : op. cit. p. 4.

(8) *ibid.* p. 83.

(9) M. Smith : "Rābī'a the Mystic" Cambridge 1928 p. 50.

(10) R. A. Nicholson : "Studies in Islamic Mysticism" Cambridge 1921 p. 63.

(11) M. Smith : "Studies in Early Mysticism in the Near and Middle East" London 1931 p. 158.

### III

然らば、かゝるイスラーム神祕主義は如何なる様相に於て行はれてゐるであらうか。

思ふに信仰の清新なるを求め、神との直接的接觸を希ふ者が、その窮極的目標に到達し、自己内心に神祕的體驗を得るのは、幾多の形態に於て現はれる所である。或は偶然的、突發的に起るものもあり、或は長き修行の結果起るものもある。

今イスラーム神秘主義に於て、我々の眼に映ずるものは殆んど總て、後者に屬すると言つても過言ではないであらう。そこに於ては、神秘家は、何れも長き修行の道程を経なければならぬ。そしてその道程を全うする事に依て、始めて神秘の光がほのめくのである。彼等にあつては、修行なき神秘家はあり得ない。既述の如く、その初期に於て、特に苦行と密接不可離な關係にあつた事を考へれば、正にイスラーム神秘主義は、苦行に始まり、修行の旅であるとも言ひ得るのではあるまいか。スーフィーは人生を「旅」(Safar)と言ひ、神を求める彼等自身を「旅人」(Safir)と呼んでゐる。それは幾多の段階を経て、歩一歩と、窮極實在としての神との合一なる最終到達點に向つて、進む道程 (Sariqat) に外ならぬ<sup>(1)</sup>。

故に我々は茲にイスラーム神秘體驗を考察するに當り、便宜上、「修行」と「合一の境地」とに分けて眺めることとする。然して又兩者共、外面的様相と、内面的特質とに別ちて考へることゝしたい。即ち前者は、具體的、外形的なる事柄であり、後者は、抽象的、精神的、なる事柄である。かく考察する事に依て、如何なる風に修行が行はれ、如何なる風に合一が實現されるのかと言ふ、イスラーム神秘主義體驗の全貌が大略乍ら明るみに出されることと思ふ。

註(1) R. A. Nicholson: "The Mystics of Islam", London 1914 p. 28.

#### 四

修行の外面的様相として顯著に現はれてゐるものは、要するに各種の苦行を中心とするものである。既述の如く、苦行とスーフィーとは元來密接な關係を持つてゐるものである。苦行者 (Zahid) とはスーフィーの最も通

常の名稱であつた。聖列に加へられるに至つた人は殆ど例外なく、その生涯の終る迄、苦行を實修したのである。然して特に、その修行の初期、中期に於てこれが大切である。既に終末期に到達せる者には、最早やこれは格別の重要性を持つて來ない。何となれば、苦行が苦行として特別にその身心に映じなくなるからである。勿論そこに於ても苦行が全然等閑視されたわけではない。否寧ろ幾多の形を取つてそれは現はれてゐる。然し少くともその神秘家それ自體にとつて、その意識的満足は然く明瞭ではない。彼等の心は自らそれに沿ひ、然もそれを超越してゐるのである。

然らばスーフィーに於ては、如何なる修行が履行されたのであらうか。それは多様な斷行である。然して又それに伴へる連行である、思ふに我々は宗教的修行として、概ね二種の大別を爲し得るであらう。

(一) は各種の斷行である。之は人間としての自然的な感覺、慾望乃至心情を斷つことを目的とするものである、概して消極的側面である。例へば火斷ち、水斷ち、食斷ち等の如きである。之に對して

(二) は各種の連行である。之は或種の同一作業を、休みなく連續せしめるものである。そしてこれに依つて、散亂し易き精神を一點に集中せしめんとするものである。概して積極的側面である。例へば坐りつゞけること、歩きつゞけること、唱へつゞけること等である。

スーフィーに於て先づ斷行として顯著なるものは、斷食、斷眠、禁慾(獨身)等である。

(イ) 斷食は既に、正統的イスラームに於て、根本勤行の一つとして重要なものとなつてゐる。然し乍らムスリムに於ては、それが定期的に行はれるに反し、スーフィーに於ては、期を定めず極めて頻繁に行はれ、大切

な行とされてゐる。ペルシャの神祕家ビスターミ (Bistami) はかく叫んでゐる。「自分は空腹な裸の時以外には眞實の神の智を見出した事はなし<sup>(5)</sup>。」ガアツザリー (Ghazzali) も言ふ、「飢ゑは魂の淨化、心の光耀、精神的愉樂の享受、罪深き慾望からの解放、及びその他諸々の良效を齎す<sup>(6)</sup>。」かくて斷食は、スーフィーに於て、卑近な行法となされたのである。

(ロ) 斷眠も亦屢々行はれる所である。スーフィーの聖女ラービア (Rabia) は夢に天女と會ひ、「汝の眠は常に祈りに對する仇である」と告げられ、夢さめて後、愕然として驚き、爲に失神し、爾來遂に終生、夜眠らなかつたと言はれる<sup>(7)</sup>。夜になれば彼女は獨り屋上に登りて、ひたすら祈りつゞけるのであつた。

「神よ、星は輝いてゐます。人の眼は閉ざされてゐます。王様達は扉を閉ざしました。戀人達は愛人と共にあります。そして今こここゝに、私はたゞ御身と共に獨り居ります<sup>(8)</sup>。」

イスラーム神祕家にとつては、神は唯一の目標であつた。然もそれは峻嚴そのものであつた<sup>(9)</sup>。覺醒せる二六時中、神一點に心を集中することは勿論、更に進んでは睡眠の間と雖も神より心を離すべきではないと爲されたのである。然も人は眠れる中に、如何なる心の奔放を爲すかを、自らは知るすべがない。かくして、罪深き眠に耽る懼れあらんよりは、寧ろ、終夜寢ずして、心靜かな神への祈りに自らを没せんとしたのである。

(ハ) 獨身生活は必ずしも一般に行はれたものではない。然し秀れた神祕家には獨身生活の人がかなり多い。之も矢張り、唯神にのみ仕へ、神と共にのみ在るべきであるといふ考へに出でたものであらう。これはムスリムとは相容れない所であつた。「獨身者は惡魔の兄弟である」とさへ言はれた<sup>(10)</sup>。然し兎も角、初期スーフィーに於

ては、特にこれが、精神生活の進展を得るに最も望ましい手段と考へられてゐたのである。<sup>(11)</sup>

その他

(ニ) 斷感痛とでも言ふべきもの、即ち苦痛を感じざる様努める事が行はれる。かくして更に生理的な苦痛に耐えることも試みられて居り、極端な者は、自己の手足を切る事を敢てした様である。<sup>(12)</sup> 又

(ホ) 寡食とでも言ひ得るものもある。即ち身體がその爲に縮小して、着物を身に附けるに困惑する程、食事を少くした者もあつた。

(ヘ) 冷水斷ちもある。即ち冷水を一切口にしないといふ事である。思ふにこれは、通常の意味に於ては、何等格別の價值あるものでもないであらう。然し乍ら、人一度、彼等の生活環境として、熱砂の曠野を想起するに至るならば、如何にそれが切實な苦行的意義を持つかは、蓋し思ひ半ばに過ぎるであらう。

(ト) 野菜斷ちも見出される。これも亦、前言の如きを以て考へるならば、その眞意の了得に近いであらう。更に又その他

(チ) 諸々の自己制御の道が講ぜられる。それは苦行として、厭く迄も自己克服を念ずるものであつた。

之を要するに、かゝる各種の斷行は、何れも、この世に於ける肉體の征服によつて、次の世界に於ける地獄や審判の苦痛から救はれる事を願ひ、更に進んでは、窮極の目標として、精神が神の手許に固守せられん事を希ふ故に行はれるものであらう。<sup>(14)</sup>

次に連行として如何なるものがあるであらうか。之は結局斷行に附隨して行はれてゐる様である。そしてその

主なるものは、祈念行と、唱名行であらう。

(イ) 祈念行としては、神に祈りつゞける事が重要視される。それは特に徹夜祈念となつて顯著に現はれてゐる。既に述べた斷眠なるものは、他方より考察する時、畢竟この徹夜祈念に外ならない<sup>(15)</sup>。

(ロ) 唱名行としては、即ち獨房に立てこもり、頭から被り物をして、舌が動かなくなる位迄、アラアの名を連續的に唱へる事が、屢々行はれる<sup>(16)</sup>。即ち、かくしてその發言が止む時に於ては、言葉が自ら流れ出る如く思はれ、遂にはそれが觀念そのものゝみとなつてはつきり心に止め置かれ、然も生々とした觀念となつて、離るべからざるものとなるのである<sup>(17)</sup>。之等は何れも斷行的基礎に立つて行はれる所にして、更に、神と共在の恍惚忘我の境に入り、神の幻影を得るに至らしてめるに役立つものとなつてゐる<sup>(18)</sup>。

イスラーム神祕主義に於ける、修行の外面的様相は、かくしてその大要を露はならしめて來る。次に我々は修行の内的特質を眺めることに移る。

註(1) M. Smith: "Rabi'a the Mystic" Cambridge 1928 p. 20-21.

(2) R. A. Nicholson: "Studies in Islamic Mysticism" Cambridge 1921 p. 63.

(3) かゝる大別に就ては、或は異論もあるかも知れないが、我々としては然く嚴密な意味に於てはなく、大體の方向を表示すれば足りる。

(4) 茲に、消極的、積極的と言ふのは、唯その行はれる様式に就て言ふのみであつて、その間に何等價值的意味付けをなして區分してゐるのではなからう。

(5) M. Smith: "Sufism in Early Mysticism in the Near and Middle East" London 1931 p. 172.

ピヌターミは西紀九世紀中葉の人。

(6) *ibid.* p. 162.

ガッマザリーは西紀十一世紀から十二世紀初頭にかけての人。

(7) M. Smith : "Rabi'a the Mystic" (Cambridge 1928 p. 27.

(8) *ibid.* p. 27.

(9) 初期メーソニードおつては特にそうであつた。然し後期におつては幾分緩和され、愛が重要視せられる様になつてゐる。

(10) H. Jammens : "Islam. Belief and Institutions" London 1929 p. 117.

(11) M. Smith : "Studies in Early Mysticism in the Near and Middle East" London 1931 p. 246.

(12) M. Smith : "Rabi'a the Mystic" (Cambridge 1928 p. 23.

(13) J. Selwacht : "Der Islam mit Anschluss des Gorfus" Tübingen 1931 S. 131.

(14) M. Smith : "Studies in Early Mysticism in the Near and Middle East" London 1931 p. 246.

(15) *ibid.* p. 246. M. Smith "Rabi'a the Mystic" Cambridge 1928 p. 27 F.

(16) H. Jammens : *op. cit.* p. 132.

R. A. Nicholson : *op. cit.* p. 9.

(17) R. A. Nicholson : "The Mystics of Islam" London 1914 p. 47.

(18) M. Smith : "Studies in Early Mysticism in the Near and Middle East" London 1931 p. 132 p. 164.

## 五

イスラーム神祕主義に於て大いに注目すべきは、その修行の精神的道程 (Tariqat) である。神祕主義は一般に、心の巡禮行路としても喩へられるが、殊にスーフィーに於ては、前述の如く、彼等自ら、自己を目して、旅人 (Sâlik) と言ふ程である。それは幾多の段階を歩一歩と登り行きて、遂に最終の到着點に達するべき道程である。その段階は大體次の如くである (但しこれは人によつて幾分か異なる場合もある)。

(1) 懺悔 (Tawba) —— 之はキリスト教の回心に當る。今迄心に止めて來た總ゆるもの、總ゆる世俗的快樂、總ゆる感覺的悅樂、總ゆる人間の束縛を棄却し、神に心を向け、その最終目標を目ざして力強き第一歩を踏み出す事である。即ちそれは單なる罪の悔い改めに非ず、更に積極的な、神以外の總ゆるものからの悔い改めである。

(2) 忍耐 (Sabr) —— 身心にふりかゝる苦惱、災難の潔き受容である。然し之は單にかゝる消極的反面のものに止まるものではない。更に進んでは、神が自己に、放棄すべく命じ、追求すべからずと禁じたる、事柄から耐へ忍ぶ事である。

(3) 感謝 (Shukr) —— 忍耐と相即する他の反面にして、前者が比較的消極的なるに對し、積極的なるものである。神の攝理に對し、直ちに、恩恵を被むるとの喜悅の念を以て受け容れる事である。

(4) 希望 (Rai) と恐怖 (Khawf) —— 兩者とも、未來に關するものにして、前者は慾望の對象に對する期待であり、後者は憎惡の對象に對する危懼である。これは恰も鳥の兩翼の如く、二つ共あつて始めて全きを得る。恐怖なく、愛のみに依つて神を知る者は、快樂と安易の爲に滅し、只恐怖のみに依て神を知る者は、奴隸的逃避

の爲に神から切り離されてしまふ。」と言はれる。<sup>(7)</sup>

(5) 貧困 (Ehr) —— 之は非常に重要視され、神の爲に貧困なる者は極めて尊いとされる。然しこの貧困は、單なる財の缺除だけに止まつてはならない。更に財への慾望の缺除でなければならぬ。貧困者と托鉢者とは、イスラーム神祕家の誇るべき名前である。<sup>(8)</sup>

(6) 放棄 (Zuhd) —— 貧困と相並んで重要視せられる。先づ、總ゆる肉體的感覺的なる慾望から清められることであるが、更に進んでは、神への奉仕の妨げられざるが爲に、神以外の總ゆる物を悉く放棄する事である。<sup>(9)</sup>

(7) 從屬 (Tawakkul) —— 神に全く信賴し、神と結ばれ、自己を只神に服從せしめて、自己の個人的意志の否定を意味する。神に於て生き、神に於てある事である。かくて世界の紛擾から慰ひを見出すのである。

(8) 満足 (rida) —— 神が自己に命ずる總てに全く默從し、神に對する下僕の態度を以て全く満足し切ることである。運命の消長に處して安靜を保ち、自己に對する神の意志は最善なるものである事を信じ、永遠の神意による三昧である。<sup>(10)</sup>

(9) 死の追憶 (dhikr al-mawt) —— イスラーム神祕家の初心者も老練者も、共に夫々の立場に於てこれが大切である。前者にてはこの故に恐怖起り、爲に罪惡汚埃が排棄せられ、後者にてはこの故に現世の苦惱よりも寧ろ死を愛し、神への憧憬に心満たされ、神と共にあらんと思ふのである。<sup>(11)</sup>

(10) 愛 (mahabbah) —— 神への全體的な愛である。修行の終局の段階にして、諸種の状態を包括するものである。これは一面愛するものゝ意志に於ける自己の默從であり、他面、その愛するものと自己との邂逅への希求

であり、更に又その兩者の間に於ける親密なる關係でもある<sup>(9)</sup>。かくしてこの愛を通して、始めて神の幻影を眺めるに至り、神の神祕の眞智(グノーシス)を得る事が出来る。然してその極まる所、遂に窮極の到達點たる神との合一を完うし得るのである。茲に於てイスラーム神祕主義はその至るべき所に達し得る。

内面的修行の過程は以上に於て大觀し得たであらう。イスラーム神祕家は、かくして、厭くなき、自己精神の練成、昇華を期するのである。今や我々は、かゝる基底に立てるイスラーム神祕體驗の實相を理解する事に依て、その神祕體驗の窮極點たる合一の境地に就て、更に進んで考察の眼を向ける事としたい。

註(一) R. A. Nicholson : "The Mystics of Islam" London 1914 p. 28 F.

(2) M. Smith : "Studies in Early Mysticism in the Near and Middle East" London 1931 p. 170 F.

(3) M. Smith : "Rabi'a the Mystic" Cambridge 1928 p. 58.

(4) M. Smith : "Studies in Early Mysticism in the Near and Middle East" p. 172.

(5) R. A. Nicholson : op. cit. p. 37.

(6) M. Smith : "Rabi'a the Mystic" p. 76.

(7) M. Smith : "Studies in Early Mysticism in the Near and Middle East" p. 172-173.

(8) *ibid.*, p. 173.

(9) M. Smith : "Rabi'a the Mystic" p. 88.

## 六

修行の功を積んだムーフィーは、遂に合一の境地に到達するのであるが、然し、この際、同じこの境地に於て

も、色々の傾向が見出される。それは比喩的平易に目し得る、神の幻影を認め、恍惚忘我に入る境地と、眞に窮極の神人一行の、只あるもの目であるといふ冥合の境地との二つに大別する事が出来るであらう。

(1) 忘我——この際の外面的特色として見受けられるものは、叫喚、歌唱、舞踏等である。思ふに、この奪魂歡喜の境地に入る時、自ら口からその情がほどばしり出で、身體のかゝる動作となつて現はれるのであらう。然し又他面、此等は却つて、忘我の境に入るに便ならしめる様なこともある。元來恍惚・忘我の境は恣意的のものではないが、然しその起り易い様にする便法として、時にはかゝるものも見出される。

尙イスラーム神祕家に於て屢々見られるは涕泣である。然し乍ら、これは寧ろ、忘我の境地そのものに於てではなく、それ以前の道程に於て、この現實の世界より目を轉じ、自己の罪深きを痛感し、神の峻嚴を思ひ、神の恩愛を悟る時、止めどもなく涙流れ出づるものゝ様である。然してそれが、更に、かゝる忘我の境地に入り得ず、神の幻影にすらも接し得ざる自己の愚鈍を感みる時、晝夜を分たぬ涕泣となるのであらう。爲に、遂に眼をつぶすに至る事も意に介せぬ者もある。然しイスラーム神祕家に於ては、この忘我の境地は、均しく喜悅の念に満たされるものゝみである。

(2) 冥合——この際はその神祕家は聖列に加へられ、ソラー(三三三)と唱はれる。この語は「神に近い者」といふ意味を含むものであつて、即ち冥合の境地に到達した神祕家は、その神聖さに於て、正に神の近くにひき上げられた者であると考えられるからである。然も尙、神の特殊なる現象の徴として、奇蹟を行はせる力を彼に贈物として賜ると見做されてゐる。かくしてかゝる聖なる神祕家は、種々の奇蹟を以て、一般人から尊仰されるので

ある。

然し乍ら、秀逸な神祕家それ自身は、かゝる奇蹟を重要視してはあらず、この奇蹟的な力を行使する事に特別な價值を見出してはゐない。<sup>(4)</sup>一體に初期スティーに於ては、彼のそれに比して、かゝる奇蹟的要素は大切なものと見做されてゐない様である。假令、彼によつて何等の奇蹟が現出せしめられないとしても、然る聖者はそれにも拘らず、依然として聖者たるに變りはないとされてゐるのである。後述に於ても、聖者自らにとつては、奇蹟云々の事は意に介すべき問題ではなかつた。アブ、サイド、イブン、アベル、カイル、Mishidun、Mishidun)は、人々が奇蹟を以て自分を云々し、「あゝいふ風に一瞬間に、一つの町から他の町へ行く」と言つて居るのを聞き、直ちにそれに附け加へて言ふには、「悪魔ども、一瞬間に東から西へ行くのだ。かゝる事は何等大した價値はない」と言のてゐる。又彼等自ら、かゝる奇蹟に就て言ふにしても、彼等は、「自分が奇蹟を作り出した」とは言はない。奇蹟が自分に興へられた、或は奇蹟が自分に現はされたこと語るのみである。<sup>(5)</sup>

然し兎も角、イ、ロームの秀逸な神祕家は於ては、奇蹟を語るはてな。之が必ずしも悪くか益安的傳説とは言ひ切れぬであらう。その奇蹟として語られてゐるのは、例へば次の如きものである。(イ) 水上を歩く事、(ロ) 空中を飛ぶ事、(ハ) 雨雲降らす事、(ニ) 同時に幾ヶ所に居はれる事、(ト) 息を以て病を治す事、(ホ) 死者を蘇らす事、(下) 未來の先見豫言、(フ) 心の中に讀み取る事、(リ) 直覺的に物なしに動かす事(隔動)、(ヌ) 憎むべき人間を言葉や、此振によつて癡癡させたり、或は暫首したる事、(セ) 動物や植物と語り合ふ事、(ワ) 土を金や寶石に變へる事、(ロ) 食物や飲物を造り出す事等である。

- 註(1) R. A. Nicholson : "Studies in Islamic Mysticism" Cambridge 1921 p. 60-61.  
 (2) M. Smith : "Studies in Early Mysticism in the Near and Middle East" London 1931 p. 157.  
 (3) M. Smith : "Rabi'a the Mystic" Cambridge 1928 p. 145-146.  
 (4) *ibid.* p. 31.  
 (5) R. h. Nicholson : *op. cit.* p. 67.  
 (6) R. A. Nicholson : "The Mystics of Islam" London 1914 p. 132.  
 (7) R. A. Nicholson : "Studies in Islamic Mysticism" p. 32.  
 (8) R. A. Nicholson : "The Mystics of Islam" p. 139.  
 (9) *ibid.* p. 62-63.

七

既述の如く、合一の境地を、忘我と、冥合とに分つて考察する事とする。何等の仲介を要せず、自ら直接に神と接する、これが合一の境地である。

(1) 忘我——これの内面的特色としては、恍惚の感に打たれ、神の幻影に接し、見えざる神の聲を聞く、心は光明に溢れ、超自然的な識別力を持ち來ることである。かくて神から被ひ隠されんよりは寧ろ、總ゆる苦痛こそ望ましく、神の美が自己の心に現はされる時は、苦痛の思ひも何等抱く事がないといふ境地が開かれる。スーフィーにとつて神の幻影とは、見えざる世界にかくされてゐる、直觀的確實性の光明によつて、心の眼が開かれ、神の姿を眺めることに外ならない。<sup>(1)</sup>それは何にも増して光明である。そこには歡喜と陶醉がある。或は論證的に、

神の明證から得られる固い信仰により、或は慾望によつて喚起された恍惚の愛による<sup>2)</sup>。かくして忘我奪魂の境に入るのであるが、これに關して大切なる事柄がある。それはファナー (Fana) といふ事である。

ファナーとは、消滅といふ事であつて、先づ總ゆる熱情、慾望の消滅によつて心を道徳的に變形する事であり、總ゆる思考、活動、感情等の對象から心を抽象し去つて、只神の思ひの一點に心を集中させることであり、更に又進んでは、かゝるファナーを達したといふ意識それ自体をも消滅させることである、このファナーのファナーなるものを通ることによつて、神祕家は始めて神の本質の三昧に耽ることが出来る<sup>3)</sup>。

然るにこの傾向が比較的靜的に安定せらるゝ所、そこに靈智 (Insight) (所謂グノーシス的なもの) が現はれる。それは總てを包含する唯一者を視る神祕的智である<sup>4)</sup>。神の啓示・默示的な幻影に基づいた、神に就ての直接な智である<sup>5)</sup>。(然し之は必ずしも總てのスーフィーに現はれたものではない。) 忘我が單なる一時的のものであるに反し、靈智は永續的のものである。然もそれは單なる人間の智力に依るものに非ず、只神の力によるものとされる。かくて靈智は正に神の贈物でなければならぬ<sup>6)</sup>。即ち神による神の智、神に於て慈ひ、神に於て酔ふものに外ならぬ<sup>7)</sup>。

(2) 冥合——神祕體驗の遂に到達する所、それは唯一者との神祕的冥合である。イスラーム神祕家が長き魂の旅路の果てに、その最終の境地として到るのは、實にこの境地に外ならない。ファナーを経ることに依つて三昧の域に入り得た者も、單にそれがファナーだけのものであるならば、尙足れりとは言ひ難いであらう。ファナーは又當にバクラー (Bakrā) を含み來らねばならない。ファナーは個性の停止であり、總ての現象的現存在からの

消滅である。然るにバクラーこそは眞の現實性の永續である。眞のフナーは醒睡者の、神に對する關係であり、眞のバクラーは神の、起る醒睡者に對する關係である。前者は人の、神に對する自己肯定の姿であり、後者は神の、人に對する絶対肯定の姿である。自己に死ぬ者は神に生き、此の死の極致たるフナーは神的生命との冥合なるバクラーの達成でなければならぬ。自己の性質より脱し、神の性質に入る、滅すべきものより離れ、永遠なる神の意志に任ふのである。かくして神と本質的に一たるものとなる。然し乍ら、かゝる境地は、正統的イスラームから離れる所が遠い。茲に於ては神の絶対優位はもはや考へられない。否神と人との懸隔さへも抹殺されてしまふ。イスラーム本來の、外面的規律への顧慮はなくなり、只あるものは内心の宗教としての絶えざる心遣ひのみである。そして只、汎神論的な神人合一があるのみである。神祕家は歌ふ。

「私は、貴方と私との邊を逍遙<sup>シヤウヤウ</sup>ひ歩いた。

貴方はどうであつたでせう。

貴方は、私を、私から滅し絶やしてしまつた。

貴方は、私を、貴方の中に消してしまつた。

そして遂に、私は、本當に、「貴方が私だ」といふ事を考へる様になつた。

おゝ、此の世に於ける私の喜び、

死後に於ける私の休らひ、

貴方なくしては私は陽氣になれない。

貴方こそは私の楯であり、防ぎ人です」<sup>(13)</sup>

人と神、神と人、かゝる二元的な區別はもはや立てられない。あるものは絶対無限の二者のみである。非實在的な自己の束縛から脱れ、總ゆる個物的痕跡が皆呑み込まれるべき唯一無限存在と、再び結び合はされるのである。茲に於ては、その極端に陥る所、ひいては宗教作用を自意識的に遂行することそれ自體が、二元的と見做され、「自己」といふものを一切排棄しなければならぬとされる。<sup>(14)</sup>かくては精神の光明も、それを視るべき眼も、その幻影の對象も、總て一なるものとなる。<sup>(15)</sup>對立はない、相對はない、あるものは只一なる絶対のみである。遂には冥合 (Synthesis) が實現され、神祕家が全くそれに依て貫かれた時、

「我は眞理である」

との言が現はれ、更に又

「我は神である、

賞讃は我にあれ」

との叫びさへ發するに至る。然もこれはその神祕家の聲ではなく、神の言葉であるとされる。何となれば彼の人格は全く神の中へ消滅し去つてゐるからである。アラアは何にもまして、それをよく知つてゐるのであらう。<sup>(17)</sup>茲に到つては最早、宗教の如何を論じない。イスラームも他教も歸する所、皆一となる。沉んや信條、教理、儀式に於ては言ふを俟たない。<sup>(18)</sup>實に、彼等の思想は、茲に到つて全く汎神論となつてしまつてゐる。然もそれは、印

度的影響の下に幾多の深刻化をなし、新プラトン派に於けるよりも、更に徹底せしめられた。即ち、特に、人格が全く神に吸收せられ去るとの觀念の如きは然りとなす。それは或は印度のアートマンの思想の高さにあるものとも言ひ得るであらう。<sup>(19)</sup>

然し、かかる冥合はその究竟に於て、眞に最高度に到達し得るは、死の時のみであるとも見做されてゐる。<sup>(20)</sup>この見方によれば、神祕家も、その死するや、始めて全き冥合を得るとされるのである。かくしてスーフィーの長きサファルも終を告げるのであらう。

註(1) R. A. Nicholson : "The Mystics of Islam" London 1914 p. 50F.

(2) *ibid.* p. 55 F.

(3) *ibid.* p. 60-61.

(4) *ibid.* p. 74.

(5) *ibid.* p. 71.

(6) M. Smith : "Studies in Early Mysticism in the Near and Middle East" London 1931 p. 209.

(7) *ibid.* p. 210.

(8) *ibid.* p. 215.

(9) R. A. Nicholson : *op. cit.* p. 149.

(10) *ibid.* p. 157-159.

(11) J. Maréchal : "Études sur la Psychologie des Mystiques" Tome 2. Paris 1937 p. 513-514.

(12) R. A. Nicholson : *op. cit.* p. 154.

- (31) E. J. Jurij : "Illumination in Islamic Mysticism" London 1938 p. 72.  
 (17) R. A. Nicholson : "Studies in Islamic Mysticism" Cambridge 1921 p. 16.  
 (21) R. A. Nicholson : "The Mystics of Islam" p. 166.  
 (21) H. Lammeas : "Islam. Belief and Institutions" London 1929 p. 123.  
 (17) J. Schacht : "Der Islam mit Ausschuss des Qur'ans" Tübingen 1911 S. III.  
 (21) R. A. Nicholson : op. cit. p. 87.  
 (21) I. Goldziher : "Vorlesungen über den Islam" 2 Aufl. Heidelberg. 1925. S. 162.  
 (22) R. A. Nicholson : op. cit. p. 165.  
 E. Lehmman : "Mysticism in Heathendom and Christendom" London 1910 p. 69.

### 結

以上我々は、大略乍ら、イスラーム神祕主義の輪廓を眺めて來た。我々はそこに何を見出すであらうか。そこには數多の印度的、新プラトンの、乃至キリスト教的影響が内含せられてゐる事は言ふを俟たないであらう。それ等の一つ一つの検討考察も亦見逃がせぬ問題であるかもしれない。然しこの際は殊更それ等に立ち入らぬ事にした。然も我々は明に確言し得るであらう。「イスラーム神祕主義はそれ自身獨自なものである」と。

イスラーム神祕主義は矢張り、何にも益してイスラームのである。我々はその根本原則に於て左の如き特色を把握することが出来るであらう。

(1) 神(アラ)以外には何物も眞に存在せず、神(アラ)に非ざる總ての物は虚無であり、虚偽である。

(2) 神との合一は人間の努力の、最高の、そして唯一眞實の、目標である。<sup>(1)</sup>

彼等は絶大の威ある唯一神アラアへの絶對の服従を念願し、自己の全力を擧げてそれに没入した。それは眞に涙ぐましい迄の自己放棄であり、自己修練である。

初期に於けるそれと、後期に於けるそれと幾分の差違はあるとは言へ、總じてキリスト教神祕家とも異なり、印度神祕家とも一ならざる特異の領域を占めてゐるのがイスラーム神祕家である。

彼等はキリスト教神祕家に於ける如く、愛の神との靈的結婚と言ふが如き、靜穩な神的陶醉にひたり得ない。神は恩恵に満ちて、罪深き者をも抱き上げ給ふと言ふが如き、心安らかな満足感に耽ることは出来ない。彼等の神は厭く迄威嚴極りなき至上の主宰者であり、如何なる罪過も神の裁きの眼を逃るべきものではあり得ない。かくして彼等の進み行く道は、必然、厭くなき自己否定の一路である。神以外の總ゆるものに對して、自らの心を向けることなく、只神なる窮極の一點に向つて、眞つしぐらに突き進むのみである。然もそれは言ふべく易く、行ふべく尋常の業ではない。恰も灼熱の烈日の下、廣茫限りない沙漠の旅路に、飢渴に苦しみ、炎暑に悩みつゝ、歩みを運ぶ旅人(الساير)のそれにも似て、絶えざる艱難辛苦のさすらひである。

然も又彼等は印度的神祕家に見られる如き、或は苦行のみを以て足れりとなすものでもなく、或は絶對の悟達に到らんとするものでもない。假令その窮極に於て、梵我一なる如き悟達の境地に近似せるものとせよ、その本來の姿に於て、彼等の眞の目標は畢竟アラアなる唯一絶對神以外にはない。然して單なる肉體的苦役は、只かゝる最終目標へ自己の内心を集中するに役立つに於てのみ必要とされる。

かく觀じ來ると、イスラーム神祕主義は、丁度その地理的關係に於て然る如く、西洋的キリスト教的神祕主義と東洋的神祕主義なる兩者の間に介在するものと言ふ事が出来るであらう。そこに我々は、宗教神祕主義の考察に關し、イスラーム神祕主義の有意義性を改めて見出し得るのである。

註(一) I. Döllinger : "Muhammed's Religion nach ihrer inneren Entwicklung und ihrem Einflusse auf das Leben der Völker" Regensburg 1838 S. 108.

## 書評

宇野圓空博士著「マライシヤに於ける  
稻米儀禮」

古野清人

宇野圓空博士の『マライシヤに於ける稻米儀禮』と題する大著がこのたび東洋文庫から刊行されたことは待望してゐる著作であるだけに深い悦びをもつてみたされた。このアジア的農耕儀禮のうちでも中心的な稻米儀禮の宗教民族學的研究は著者の學位論文に若干の追加が試みられたものである。

ひろく民族學上から農耕儀禮の問題は多くの學者によつて取扱はれ、例へば最近物故したイギリスの老碩學フレーザーなどによつても注目され、潤澤な民族學的資料が蒐集されてゐる。しかし、それらは未だ嚴密な理論的研究でもなく、また仔細に亘る局地的な調査による記録でもなかつた。他方、マライシヤの農耕儀禮についてはクロイトその他の人々の相

當に詳しい調査報告が見出されるにしても、それらは總括的な研究とは稱し難かつた。加之、多くの著者の白人としての餘りにも合理主義的な見地はともすれば土人の特殊な心性や生活感情を歪曲した嫌ひがあつた。宇野博士はこれに反して多年に亘る該博な文獻的涉獵による事實の蘊蓄と理論上の推敲に加ふるに、東洋人としての親和的觀察をもつてマライシヤの現地踏査を半年に亘つて試み、その民族學的再検討を行ふ好機をえたのである。かゝる學的素養が本書の高い價值を指示する。

この研究の範圍は表題がこれを示してゐる如く、マライシヤの農耕儀禮のうち稻米儀禮に限られてゐる。但しピグモイドやネグロイドは主に狩獵民族であるから、これらを除いた新舊のマライ人を研究對象にしてゐる。しかるに、これらの民族殊に新マライ人はいはゆる單なるアニミストでなく、既に數世紀の間イスラムの宗教的感化の下にある。それから古くは佛教やインド教の及ぼした文化的影響も殘存して傳統的に強い勢力を占めてゐる。また十六世紀以降はカトリシズムの傳道も行はれ、その後にはプロテスタンチズムの傳道も入つてきてゐる。マライ人の宗教的文化接觸は久しうして然も

多彩であることを銘記しておく必要がある。それでマライ人の儀禮生活を玩味するにはこれらの高等宗教的背景を一應は十分に考慮しておかねばならない。これらは少くとも傳統的要素としての役割を演じてゐるのである。しかし乍ら、土着

民が長い間生きてきた原始宗教はさらに根強い凝集力と統制力をもつてゐることを忘れてはならない。マライシヤの原始民族のもつ宗教觀念は一般にアニミズムといはれてゐるが、この語は彼等の宗教性を表現するのに必ずしも妥當ではない。

彼等の靈魂の表象は寧ろ抽象的で非人格的であるので、靈質又は生命原理といふやうな觀念を特質としてゐる。それに大神、至上神、創造神、支配者又は祖先としての神々の觀念が恐らくインド教やイスラムの影響の下に、多くの民族に見出される。マライシヤの諸民族は現在では歐米の學者が考へるやうに決して原始的な民族ではない。しかし、靈魂觀念が彼等の呪術宗教的世界を統制し、ひいてはまた稻の耕作や米食の儀禮に深く結びついてゐる。そこにはまた公的祭儀を司る巫覡が存在し、シトマニズムが民衆の儀禮生活に食ひこんでゐる。著者は後にシトマニズムをもつて北方文化か牧畜文化に獨特なものとして考へる見解に和せず、寧ろその根源は實は母權文化

からの傳播と看做す見解に賛し、ひいてこれがマライシヤに於て優勢を占めてゐるのは當然であると斷じてゐる。

著者は本書で稻作の發祥を東インドと推定し、これがパレオモンゴロイドによつて支那に移入されたものと見てゐる。そしてインドネシアとパレオモンゴロイドの混血であるプロトマライは西紀前數世紀に稻作の技術をもつてマレイに移住し始めた。かくの如くにして、家畜を使用しての鋤耕、灌溉田の使用は後にインドや支那の影響によつて發達したものと看做してゐる。

かゝるマライシヤの米作に關する儀禮の内容は著者によつて、開墾儀禮、種播と植付、發育と成熟の儀禮、收穫儀禮、不定期儀禮と食用儀禮、稻米の儀禮的使用と題する六章に於て、精鍊された五百に近い事例を以て周到に記述されてゐる。終りの五章で著者はマライシヤの稻米儀禮を總括して、これに優秀な理論的體系を與へてゐる。前編に於ける民族的事實の記述と分析に對して、後篇では獨自の宗教學的综合を試みられてゐる。その一々については觸れることが出来ないの

で、今は二、三の點について著者の見地を記してみよう。マライシヤでは現代文明に見るよりも遙かに未だ經濟生活

と祭儀生活とは密接な關係にあることが指摘されてゐる。この地方の民族に於ける母權制はよくいはれるところであるが、それは現在ではさう澤山はない。また父系又は母系の氏族もあるにはあるが、全體としては一方では小家族への分裂と他方では部落的集團の優越の大勢には拮抗しえないでゐる。社會生活の基本となつてゐる集團組織は部落であつて、種々の儀禮殊に公共的の儀禮はこの部落集團の行事となつてゐるのである。しかし、耕作儀禮などの如くに家庭中心的な行事となつてゐるのも尠くない。かゝる稻作儀禮の部落主義と家族主義とは民族によつて著しい偏向があるが、水田法を實行してゐる處では土地私有とその耕作及び儀禮についての家族主義とが著しく進んでゐる。

更にまた著者は祭儀の中心として女子の演ずる役が大きいのは母系制度に關聯してゐると共に、植物と女性との宗教呪術的關係にあると記してゐる。その他稻米の神聖に關する觀念的要素や供饗と饗宴との問題についても從來の諸學說を批判すると共に創見にみちた所説を提唱してゐる。殊に農耕民の饗宴に關する感觸は特に著者の注目してゐるところである。七百數十頁に及ぶこの大冊を有效に紹介するには、餘りに

も無難な筆を弄したことを愼れる。しかし、この好著が單にマライシヤに於けるのみでなく、ひろく東亞の稻米儀禮に關する資料上からも理論上からもユニクな寄與をなすものであることを示唆しうれば幸甚である。本邦の農耕儀禮殊に稻米儀禮も東南アジアとの密なる關係にある以上、マライシヤのそれとの類同と差異とを十分に吟味するべきものである。マライシヤに於ける稻米儀禮」との關聯に於て、われらは本邦の農耕儀禮を從來よりも深く検討しうる立場に置かれる幸運を有したのである。(昭和十六年六月、東洋文庫發行)

## 東洋宗教史の文獻二三

岸 本 英 夫

我が國に於いては、古代印度の思想宗教に關する研究は極めて盛んであると云つてよい。日本の文化に限りなき影響を與へた佛教を、その根本の姿に於いて探り、その背景をなした思想宗教を明らかにしようとする處に、その研究隆昌の根本的出發點がある以上、研究が古代印度に集中するのは、寧ろ當然と云へよう。

併し、さうした意味での印度に關する研究が極めて盛んである爲に、我々はともすれば一つの錯覺に陥り易い。我が國では、印度の全歴史を通じての、あらゆる思想宗教に對して、研究がなされてゐると云ふ様な觀念である。遺憾ながら、これは錯りと云はなければならぬ。暫らく眼を佛教及び古代の思想宗教から轉じて、それ以外の、印度及びその周邊の宗教文化史の上に注いで見ると、その研究の寥々たること、今更ながら驚く程である。印度教と云ふ名稱で概括されてゐる多種多様な民族的宗教の消長、ベルシヤからの諸宗教の流入

とその影響、回教、キリスト教の興廢等、印度宗教文化史として重要な諸問題は、殆んど全く閉却されてゐる。佛教と哲學的諸潮流以外の、そして又それ等以後の印度は、我が國では忘れられて來たと云つてよい。

譬へば、假りに、カトリックの日本傳來を例にとつて考へて見る。我々は、その際、歐洲と日本との間の空間を無視し勝ちである。それは、その中間に印度を置いて考へることを忘れてゐるからである。近世に於ける歐洲勢力の東漸は、喜望峯をまはつたアスコ・ダ・ガマの印度回航（一四九八）にはじまり、アルブケルケが拓いた西海岸のゴアを本據として、駁々として擴がりつゝあつた。カトリックの傳道は、常にその先驅を承つた。印度を中心とし、大きな弧線を畫いて擴がつた文化の波紋の一端が我が國南海の岸を洗つて、一五四九年のカトリック日本傳來となつたのである。

我が國に於ける印度研究が、上述の如く古代を中心とするのは當然であるとして、併し、その研究がかくも盛んであるのを見ると、それと併せて、それ以後の思想宗教に對する何程かの研究も、亦、望ましく思はれ、且必要なことでもある。それは、獨り印度宗教史の成立の上に重要であるのみならず、

かく宗全教史を通觀することによつて、古代の思想宗教の位置や意味も、一層明かになるのである。近頃刊行された溝口靖夫氏の『東洋文化史上の基督教』(昭和十六年三月、理想社)と、スチュアート氏原著、賀川豊彦、熱田俊貞氏共譯『景教東漸史』(昭和十五年四月、豐文書院)とは、さうした觀點から見て、意味深いものである。ともにキリスト教のみを取扱ひ、その叙述の範圍も印度だけに限定されてはゐないが、印度に關する限り、さうした缺陷を補ふ貴重な一役を果してゐる。

溝口氏は、ベルシヤ、印度、支那に分つて、東洋に於けるキリスト教の傳播を概括してゐる。時代の上では、初代キリスト教から、近代にまで及ぶ。印度に關しては、景教を含む初期シリア教會の流れ、十五世紀ポルトガル人の殖民とカトリックの傳來、十八世紀に於けるプロテスタントの流入及び現代イギリス支配下に於けるキリスト教等が述べられてゐる。スチュアート氏の研究の内容は、恰かも前者の中に含まれた問題の一つを取り出して、繰り擴げ、詳述した結果になつてゐる。景教即ちネストリアニズムは、ネストリウスにはじまる。コンスタンチノーブルの司教であつたネストリウスは、

キリストに於ける神性と人間性との共存を否定した爲、四二五年、異端として破門されたが、その流れは東方に大きな足跡を残した。近世に於けるカトリックの東漸以前、東洋を舞臺とするキリスト教史の中心は、景教にある。スチュアート氏は、その傳播の歴史を、ベルシヤ、アラビア、中央アジア、印度、支那等に辿つてゐる。印度に於いては、トラヤンコールを中心とした半島西南の景教史が詳述されてゐる。

スチュアート氏は、在印三十餘年に及ぶプロテスタント系統の人である。溝口氏は、その研究の端緒をシカゴ大學の教室に得たと云ふ。さうした兩著者の立場はおのづから共通の性格となつて現れて、兩著は、キリスト教の側から見た研究であると云ふことが、著しい特徴となつてゐる。一つの大きな傳道の畠に向つて、外來の宗教としてのキリスト教が、如何に擴がつて行つたか、又、それが如何なる盛衰を経たかと云ふことが、專一に述べられてゐる。併し、その結果、他の半面、即ち、傳播を受容する側の問題は著しく開却されることになつてゐる。東洋の夫々の地域には、如何なる文化と傳統とがキリスト教を待ち受けてゐたか、それ等の文化とキリスト教との接觸は如何なる變化波瀾を呼び起したか、又、そ

れ等はキリスト教の傳播に對して如何なる文化的反應を示したか。それ等の點には、殆んど觸れられてゐない。これは極めて微妙な問題であり、研究も容易ではない。併し、その點を突き得て、はじめて、宗教の傳播は文化史の問題として生きて來る。若し、この點に一層の注意が向けられるならば、更に透徹した意味で、「東洋文化史上」の研究となり得たであらう。

これ等の兩著が、ともにベルシヤに叙述の筆を起し、次に印度に及んでゐるのを見ても明かな如く、印度の宗教は、ベルシヤの宗教と極めて密接な關係にある。獨り、景教や回教がベルシヤを経て印度に流入したと云ふ事實のみではない。兩者の共通の民族的文化的祖先は、云ふまでもなく、所謂インドアーリヤンである。又、例へば、ベルシヤの宗教の最後の名残なるパーシー教は、印度のボムベイ附近に本據を置いて存續してゐる。然るに、我が國に於いては、從來、ベルシヤの宗教に關する研究は、殆んど文字通り絶無であつたと云つてよい。先頃、足利惇氏氏の『ベルシヤ宗教思想』(昭和十六年三月、弘文堂)が現はれたのは、小さな叢書の一編としてではあるが、その意味で大きな收穫となすべきである。ベ

ルシヤの宗教史は、七世紀、回教の傳播により大きな轉回を生じた。それ以後は、回教化した宗教文化を持つベルシヤに變貌した。本書が取扱つてゐるのは、七世紀までで、イラン民族の間に生成した宗教である。ゾロアスター教を中心として、マニ教、マズダク教、ミストラ教等が述べられてゐる。この好著の全巻を通じて、参考文献の引照の全くないことは遺憾であるが、これは寧ろ、この種の叢書としての制限上、已むを得なかつたことであらう。

これ等の研究は、我が國に於いて殆んど未開拓の儘残されてゐた分野を拓いたものであつて、將來の東洋宗教史に對する研究の礎となるものである。

