

現代生活に於ける

宗教と文化との反撥と照應

姉 崎 正 治

人の心は境に随つて動き、生活は環境に制せられる。此は今更云ふまでもない明白の事實であるが、其と同時に忘れてならぬ事として、心は多少とも境地を制し、又場合によつては幾分は之を創作する。従つて生活は、心と境との能動受動の關係交渉、又は調和と衝突との間に處して、或は左、或は右の方向に動搖しつつ進行する。ここに心と云つたのは極めて一般の意味、又従つて漠然の用法であるが、後に少しくその内容を検査するまで、極めて弘い意味で用ひておかう。而して左といひ右といつたのは、心と境とどちらが主になり客になり、どちらが他方を制御嚮導する原動力になるかといふ意味である。

この左右といふ事は、又内と外とも呼び得ることで、心の動きは多様であつても、兎に角多少とも自意識を伴つた内からの發動を源泉とする。(此をしも全く外界の影響所産だと解釋する様な學説は、今論評の限でないとしておく)。但し、この主動の活動でも、生理生物的要素の多い方面では、外の影響に多く制せられるのは勿論

の次第であるが、それでも心の他の方面の勢力が此の影響を制御し又滅殺して、内からの發動に多くの力を與へることのあるのも、亦拒み得ない事實である。鍛練を経た禁欲行者が性欲の支配を離脱するなど、又もつと極端の場合としては、殉教者の心が早く靈光のかたに飛びさつて、直接身體の苦惱を感じなくなるなどの事例を擧げ得る。但し此様な特別の場合でなくとも、又程度は違つても、同様の事は殆ど總て心の働きに見られる。例へば感覺の外來刺激でも、注意集中の如何に依つて知覺の強弱明暗を左右するのは初歩の心理的事象である。

此く云ふのは、此等の事を心理事象として觀察する爲でなく、凡そ物事の生存、特に生命には中核といふべき主動の源泉があり、其核心と外境との交渉關聯が生命の運用となるといふことを述べん爲である。而して人間の生命では、その生理的方面と共に心理的方面に於て、その中心原動力（其を何と名けうとも）と環境周圍との交渉が、その生活を運営する。この運営に當つて、心の主動が優越して能く環境を制し、又幾分でも之を變更し又は創作する場合には、心が精神として働くのであり、佛教の所謂る心王に當る。之に反して外境の支配に制せられ、之に順應し追從してのみ働く場合には、之を心作用と云ひ、佛教でいふ心所に大約相當する。箇々の欲望や感じ、又知覺や認識は、外境に應じて動く心所であり、根本意志と共に理想欣求、根本自覺と共に融合意識、此等は心主宰の能動として、外縁の勢力を左右する。此の二面の對照は、他の論文や「現代文化に於ける科學と宗教」で、外應性と内蘊性の二面として述べた點である。

内外二面の交渉といふ事態に基いて、宗教と文化との關係を見ると、極めて大體に云つて、宗教は心王の内蘊性に根柢を据え、一般に文化には心所の外應性が多く現はれる。若し二者の差異對照が徹底してこの二面に盡き

るならば、問題は簡單に、二者の對立と交渉とのみを觀察して足るわけであるが、事態はそう簡明には片附かない。即ち人生の萬事總て心と境との相關反撥で動き、その中で宗教、特にその根柢の信仰は内蘊性の標本ともいふべきであるが、その發表は儀禮制度、組織活動となり、教義理論にも又藝術文飾にも開發する。通常は此等の發現全體を指して宗教といふから、宗教それ自身にも二面を具へてゐる譯になる。

他方、一般に文化といふのは、人間生活の社會的發表として、その機能には外應性が秀でてゐる。然しその中でも、藝術、特に詩と音樂とは精神的創作力に待つことの多い事象であり、従つて内蘊性の源泉と密着して發表する。藝術の中でも建築になれば、實用要素が有力になる爲に、源泉よりも發表の方が重きをなす様になる。其から他方面に移れば、學問、教育、政治、産業、經濟、軍事など、段々外圍の事情に順應し、此に動かされることが多く、大抵の場合には、其等活動の核心原動力に透徹しないで、外面發表や組織構造のみを主として進行する。そこで近頃世間では、文化といふ語を實務に直接關しない文藝や學問などにのみ適用して、實務又は武備と對立する風もある。この用法の適否には今深入りせず、人間生活が社會的活動を呈して、その間に何なりとも生活に關する思想、意圖、目的、又は氣魄が宿るならば、其は總て文化だとして觀察を進めよう。つまり何等の意圖意義もない天然生活（此の如きものとすれば）に對立して文化があり、而して、宗教が此意義での文化の中で、如何の位置を占め、又如何なる活動をするか、又すべきかといふ點を觀察して見たいのである。

先に述べた通り、宗教にはその發露又外裝ともいふべき要素があり、その方面が文化事象として大切の勢力である。例へば、根本信念から湧き出る靈感の中に、天地人生を接し收めて、それが文藝、音樂などに發表する場

合、その結果が宗教的藝術となると共に、又一般に藝術にも勢力を及ぼす。此は何れの國、何れの時代にも見る事實であり（勿論、程度の濃淡色々あり、又は反撥的に動く場合もあるが）、哲學思想や科學研究も亦同様に、積極なり消極なり、宗教思想、宗教的世界觀との交渉を免れない。法制や政治、又産業や軍事は、今日は全く世俗の事として宗教と離れてゐる様であるが、元來（少くともその初發の時と歴史の或る時期には）宗教と密接し、神靈信念又は神聖觀念を源泉とし、その支配を受けてゐたことは、今更一々記す必要もない位の事實。

そこで注目すべき事には、宗教が此等文化事象を産み出し、又は之を支配し、此と交渉を密にするに従つて、宗教自身が却て自らの根柢源泉から遠ざかり、内蘊性を失ひ、一般文化事象と併むで、社會の外應性の一面として働く様になる。此も事例を擧げるまでもない位に明白の事實であるが、極端の例を擧げて見やう。キリスト自らも又その最初の信徒も、當時の政治權力とは最も縁遠い賤民であつたのみならず、その信念も亦、政治や法制に對しては寧ろ反對に消極の態度を有してゐた。然るに其教がロマ帝國の迫害を凌ぎ切つて後、その國教となつてからは、自らが却て帝國法制政治の相續者となり、帝國瓦解後に於けるキリスト教會は嚴然たる法制組織、政治勢力となつた。

同様に、佛教は、元來出家行者の一團として、總て世間生活の文節享樂を捨離する宗教として出發した。然るに佛滅後二百年を過ぎない間に、堂塔建築の威嚴を具へ、彫刻旛蓋の美を盡す儀式宗教となり、それから三四百年の間には汪洋たる經典文藝を開發して、その布教傳播は、半以上此等藝術の魅力に歸し得る位である。其が日本に來て眞言佛教となるや、殆ど全く藝術宗教となり、あらゆる藝術を産み出すと共に、自家宗教の本領をも藝

術の中に没し去つた感がある。其からつゞいて、不立文字の禪宗が、半は詩文の趣味に没頭し、茶道にまでも變形した如き、専修念佛、信心爲本の淨土眞宗が、一向一揆の團結となり、本願寺法主を中軸にした封建的勢力となり了つた如き、一々事例を説明するまでもなからう。

此等は總て、宗教が一般文化へ没入した現象といふべく、宗教信念の内蘊性が外に發表して社會生活に勢力を張りつつ、段々に自家本來の特色から遠ざかつて、終には逆に社會文化に追従するに至つたもの。其の追従が甚しくなつて、自分の本領を殆ど全く没却する様になれば、途は二つ、即ち自己の存在意義を失つてしまふか、又は斷然現代社會を超越し撥無しで、反撥的に本來の精神を喚起し、内蘊の力を新に發揮するか、この二つの何れかになる。(此外に、現實に對する抵抗反撥が強く、爲に現實社會、特に政治勢力に壓迫せられて、滅亡に瀕することもあるが、此は別個の問題としてここには扱はぬことにする)。

そこで滅亡消滅については、それだけで事の終結になるから取り立てて云ふ要はなく、他の一途、即ち本性の發揮といふ方が宗教の生命にとつて重要事になる。此は多くの場合に、所謂宗教改革、又は精神の復活といふ事であるが、この二つの呼方には又自ら性質様態の差を含むのである。即ち前者は、多少とも歴史的傳統に纏綿して、教祖の古に歸らうといふ意味であり、多くの場合に復古の形式を伴ふ。従つてその改革運動には古代の文化をも共に復興せうとして、時代錯誤の要素の加はることが往々にしてある。鎌倉時代の佛教に於ける戒律復興や、英國の宗教改革中、古代の教會組織に重きを置いた小教派の運動などが其である。但し此種の改革運動でも、その意圖する所は、單に時代を逆轉せうとするのでなく、本來の精神を復活せうとするにあるが、其と形式方面と

の聯絡を重んずる爲に、それだけ純粹に内蘊性の動きでないものを含む。之に反して、總て形式の累を脱して衷心神靈に親炙せうとする精神復活は、即ち神祕冥合の欣求であつて、場合によつては教祖又は一人格の靈を目標とすることはあつても、其は歴史的に見た人格でなく、時間をも社會環境や傳統をも超越した靈の交通を旨指すのであるから、一切の外應要素と絶縁する。其結果は或る歴史的宗教の復活更生になることもあれば、又は全然の新氣運を發揮することもあらうが、そのどちらであらうと、要點は内蘊靈性の直接の發動にある。

宗教内蘊性の發揚について、右二様態の別は、概念で區別して見る爲の分別であつて、事實の實際に於ては、兩様の分子が多少とも混合してゐるのが多く、只その比率に於て甲乙の多少を見るのである。例へば、道元禪師やアシジのフランシスの場合の如きは、兩様が極めてよく融合してゐるが、法然上人やエックハルトの如きでは、改革運動の要素は存せず、殆ど純に精神生活の動きである。之に反してルーテルや日蓮上人の場合では、體系ある宗教の改革といふ方面が秀で、それだけ多く社會的又政治的顧慮が有力の位置を占めてゐる。

此等類別の事は、説明の爲に一言したのみであつて、其は又別に考ふべき論題であり、ここで肝要な點は、宗教の文化没入、即ち外應性偏倚に對する精神本性の反撥、内蘊性の發揚復活といふ事にある。譬へて云はば、植物は成長して枝葉を張り、花を咲かせ實を結ぶが、その終局には果實が木から落ちて土に歸り、又それから萌芽して新たな成長を遂げる。「花は根にかへり、眞味は土にとどまる。」然るに土にとどまるのは、新に種熟脱の新生命を發揚する爲である。而して宗教の生命には、一方文化の花を開くといふ作用もあるが、又その花が散つて實を結び、實が土に歸ることなければならず、法華經の理想が華實俱成にあるのは、この生命の全體を統合して

の見地である。之に反して、宗教が外應性に偏し、社會環境に生を托して、一般文化の中に没入してしまふのは、恰も切花の如きもので、花は咲いても、又如何にいけ花として美はしくとも（眞言佛教の如く、又元のロシア國教の如く）、實は結ばず、自家の生命を失つて社會環境の中に没入して終には凋落する。今まで宗教史の幾多の時期に於てその實例を見たことか。それにも拘らず、一般文化の燦爛に眼眩して、その中に浮遊するを能とし、又時勢に媚びて自家の生命の根本を思はない宗教家がいつの世にも亦多いのである。

そこで轉じて社會生活に於ける一般文化を見ると、特別の方面、特別の場合の外は、一般に生活の豊富充實といふことを目的とするから、主として外應性で動く。文學、音樂、造形美術の如き、美的衝動乃至靈感を基にするものでも、發表を必要とし、作者自らも自分の内蘊だけで足れりとはせず、表現そのものがワグネルの所謂美的強壓 *Drang* として動く。然し此等の事は今の主題でないから、これだけに留めておいて、他方外界資料を主とする文化事象を見ると、産業經濟や法制政治は勿論の事、此等と藝術との中間とも見るべき科學でも、その基本は知識、即ち眞理實相の探求にあるにしても、期する所は利用厚生の爲の擷取にある。（近代の自然科學は特にその方面を能事とする）。従つて有形の利用價值を萬事とする。而して現代文化は實に科學を原動力にして居て、科學の成功が厚生の要求を激發し、又この要求が科學を促進してゐることは、眼前の事實に歴々であり、其の爲にあわて者は、科學さへあれば人生の幸福は満足するとすら考へてゐる。然るに科學の資料そのものは人間自身の利害を眼中に置いてゐないから、その成果を利福の爲に（但し多くは有形又直接の）用ひることも出来ると共に、之を如何なる害惡にも破壊にも用ひ得る。科學といふ外應性文化を偏重し、殆ど之を迷信して來た現

代人間は、その爲に自分自らを檢査して見ることを忘れ、科學を善用するも悪用するも、それは人間自らだといふことすら考へない様になり、而して今やその恐ろしい結果が意外の爆發をしてゐるのに失心しつつ、尙ほその迷信の中に彷徨してゐるのである。

今日の科學文化は又實に産業文化であり、その産業は機械工業として、人生を機械化してゐる。人間は自分の利用厚生の爲に機械を發明し使用し、自らその主人公となつたと思つてゐる間に、實は自らその奴隸となつて來た。雷に産業や日常生活を機械的にするのみならず、社會生活そのものをも大きな機械組織にして、其で萬事が動くと考へ、又幾部は之を實行してゐる。ソビエト文化が即ちそれであるが、その反對に個人の自由を旗じるしとしてゐるアメリカ文化も、人間を機械や組織の奴隸にする點に於ては、歸趣に於て同じである。而してその勢の趣く所、機械的組織にはまらない一切は、之を人生から排除しなければ止まず、宗教は勿論全然之を排斥し、文學でも藝術でも、この機械的の生活の表現たるものの外は、一切絶滅せうとする。ロシアの繪畫や建築などに此點のしるしが歴々としてゐるを見よ。我邦では、一方ボルシェビズムを排斥しながら、新しがりやは（その内面の意義を考へてか知らずにか）、其等を模倣する者があり、教育者や政治家も一向無關心で之を眺めてゐる。外面に表はれた此等事象の内實意義に考へ及ぶあたまが彼等にはない爲であらう。

機械文化、それに伴ふ機械的人生觀について、ここに一つ話柄がある。丁度五年前、ジネバの學藝協力會議で、前年來の議題たる機械文化についての報告と討議の時、ソビエト聯邦五年計畫の統計主任として有力者であつたオシンスキーが機械文化讚美の一段を演説した。その中には、共產主義社會に於ける機械の效用や意義などを説

法して、最後に結着、人間自らも亦一種の機械だといふことで結むだ。そこで自分は正面から駁論を加へるのは愚だと考へ、質問として只一點だけ説明してくれと迫つた。即ち「我々の知り得る限では、何れの機械も、之を動かす原動力を要するが、人間といふ機械を動かす力は何か」と。彼の答辯には又々色々機械といふことの説明があつたが、結着、人間を動かす力は *systeme*。即ち組織だといふにあつた。此は所謂「科學的社會主義」の趣意に副ひ、又近代の科學的文化の見地を能く言ひ表はしたものであるが、その所謂 *systeme* は、誰が又は何が作り出し又動かすのかといふ問題は、彼の考へ及ばぬ所であつた。

其はさておき、その翌年パリで同じ會議を續けた時、忘れ得ぬ國祭日七月十四日の朝、開會と共に、議長は「オシンスキー君が死刑になつたとの報を得た」と報告した。之をきいて思はず慄然としたが、彼は實にスターリンが所謂肅清の鋒にかゝつて死刑に處せられたのである。即ち彼は自ら一分に加はつて盛り立てた *systeme* の犠牲になつたのであるが、彼はその最後に臨むで、再び *systeme* の人生に於ける意義を考へたであらうか、*systeme* の爲に殺されるのを本望だと思ふたであらうか。此の如き人生觀、又その運命は、獨りオシンスキー個人の事ではなからう。近代の機械文化、又其に信を措いて人生の能事此に盡きてゐると考へる者、個人も國民も、眼には見えないでも、又自らは之を意識しないながらに、皆同じ運命をたどつてゐるのでなからうか。

もろともにおしつおされつきりぎしに

おちもゆかむず國々にのたみ

此は、外遊の中に年々此の如き危機の迫るのを見ての感じであつたが、今後も此の形勢は益々進むことと思ふ。

そこで尙ほ一步を進めて見るに、人々の多く云ふ通り、世界特に西洋の近代文化は段々宗教を離れて來た、又宗教自身も東西共にその源泉から遠ざかつて來た。現代文化は人間精神の内蘊性を見失ひ、外圍環境に動かされ、機械的組織で動いて、その步趨が年々に加はつて來た。その結果が現在の爆發状態である。

そこで問題は、この爆發状態の行末如何といふことになるが、行末を遠く考へるよりも、現にその中に如何なる徴候が看取せられるかといふ點に興味がある。Not laht beten「苦しむ時の神頼み」といふのは、個人の小利害について、現實を超えた何物かに、何等かの靈にすがりつくことを指した言であるが、人類の文化全體についても同様の祈りの心が危機の中には發動する。ロマ文化の爛熟から崩壊に至る間に於けるキリスト教の勃興、平安文化の没落に際して淨土門の流行と、其につゞく鎌倉時代の新佛教など、一々實例を説明するまでもなからう。而して今日の世界文化爆發の中に、此に似た徴候があるかといふ問題になれば、其を今までいふ意味での宗教又は教會の中に求めるよりも(其中にもあらうが)、却て機械文化と爆發状態そのものの中に見る方が早からう。例へば、信念とか神靈とかいふ事に正反對の機械工業の中で、機械そのものに對して一種の神聖感が附着(又は發生)してゐるのは、先に記したオシンスキーのみならず、どの國にも見られる。ソビエト聯邦では、今までの寺院を俗了して、反宗教博物館にしたが、他方には却てその主義を神聖とし、又印度ジャガナトの神車に對する狂信狂熱に似た情を以て、機械工場を見る様になつてゐる。(現在モスクワなどの防禦戰闘にも、此氣風が動してゐると想像し得る)。

其と同様に、今日の戰爭が如何に科學戰であつても、又如何に機械化が進むでも、戰闘に際し、又戰爭そのも

のに對する人々（特に戰鬪員自身）の態度は、決して單に科學的又は機械的ではない。身の運命を托するといふ態度の中には、何かの類の宗教的要素を含むてゐることは古と異なることはない。ヒトラーが司令に動いてゐるドイツ兵は（又恐らくその敵の側でも同様）、千三百年前モハンメドの爲に身命を投じたアラビヤ兵と、似通つた心地で動いてゐると思はれる。（ヒトラーとモハンメドとの類似といふ事もあるが、此は別問題としておく）。我邦でも、兵士各個と共に、戰車艦艇などに護符の伴つてゐること、而してその護符の表する神靈については、必しも明確な觀念はなくとも、兵器そのものの精を仰ぐといふ様な現象のあること、又戰爭を戰鬪として見る外に、戰爭そのものに神聖の意義ありとすることなど、皆同様の徴候でなからうか。

戰爭に關する方面の事は、現在その渦中で事象を汎く又的確に蒐め見る事は困難であるが、後日その總括達觀が出来る様になれば、右の論點を先うするに足る様にならう。（反對の事も一部には出て來るかも知れぬが）。そこで現代の文化危機と、それに伴ふ内蘊性の發動については、「現代文化に於ける科學と宗教」の終りに概括しておいたに譲るが、結着する所、人間の生活が餘りに裝置仕掛に動いて來た極、人間天性の他の半面が、今や反撥的に發動し始めてゐるのである。人の心が境に制せられ、組織仕掛の奴隸となつた爲に、反撥的に本能性の爆發がおこり、その極まる所、恐らく此からは轉じて、自ら主人公として境地を制し、又新境地を創作せうとする方向にも動き始めてきたらしい。この新境地が如何なる文化とならうか、その中に宗教が如何なる位置を占めようか。又その内容たる信念又は靈感が如何なる表現を呈せようか。ここに我々にとつて痛切で又意義深い問題が横はる。この問題の眞義を把へて、充實した解釋を與へ得る人又は國民は、即ち將來の文化を支配する人とならう。

宗教の文化否定性

鈴木大拙

どんな宗教にも文化否定の一面がある。或はこれが宗教の本質であるかとさへも考へられる。此に文化と云ふのは人間作爲の諸施設を意味する。宗教も人間性の發揚には相違ないが、即ち人間文化の一面ではあるが、此一面はいつも他の諸面に對して否定的態度をとる。即ち宗教は人間の爲ではあるが、いつも宗教自身の中に人間ならざるものを見て居る、或は見んとして居る。それで自らを人間の他の作爲工夫と區別する、而して此區別を強調せんとするの餘り、或は時に他を全く否定し去らんとさへする。その結果却て宗教自らを病的なものにして他の迫害を受けることもある。それにも拘はらず、宗教の非文化性とでも云ふべき面が人間にとりて不思議な誘惑を持つて居る。予は特に『不思議』と云ふ、此の誘惑は非合理性であるからである。或はかう云つてもよい、宗教そのものが元來非合理性のものだと。『非合理』と云ふ表證は面白くないかも知れぬ。『非』の字義には、積極的に否定すると云ふ心持は入れたくないのである。但、宗教には合理的論議で推及すべきでないものがある。合

理性を宗教に持ち込むべきでなくて、合理性は却つて宗教から出るようにしなくてはならぬ。即ち宗教に『合理』の通らぬところがあれば、合理はその合理性をすてて、宗教の方へ自ら會通の途を拓くやう讓歩すべきであると云ふのが、予の所謂る宗教の非合理性であり、又やがてその文化否定性でもあるのである。

それでどんな宗教でも不思議である、神ミステリアス祕である、驚異又は神異で充ちて居る。併し此小篇では此神祕とか神異とか云ふ宗教の相貌を敘述せんとするのでなくて、宗教の文化否定性或は世間逃避性とも云ふべきを少し取扱つて見たいと思ふのである。而し出來うべくば更に歩を進めて、此否定性の究竟は何れに在るかを見たい。

二

どんな宗教でも厭世的で、出世間的で、逃避的で、禁欲的でないのではない。夫が轉一步すると無宇宙アポコスチスムとなる。厭世觀は佛教の特色だとか、印度民族の心理だとか云ふけれども、基督教でもその根本の性格においては、厭世的である。その罪惡觀を見よ。世間の諸相は何れも罪惡でないものはないではないか、而して此罪惡の故に當初の第一歩を踏み誤りて、神と相背くことになつた。罪惡觀がなくては基督教はなり立たぬ。基督教的生活の最後には、神との折合ひがついて、贖罪の體驗があつても、尙其中には人間原罪の意味がはいつて居る。人間は神そのものでないからである。

佛教では業カルマと云ふ。無明の一念が忽然として起つて來てからは、此世は業の世界である。忽然念起を時間的に解しても、空間的に解しても、結局は同意義となる。即ち人間——佛教では一切衆生と云ふが、それが皆業所成なのである。これに縛せられて、生死の世間に頭出頭没する。此業繫の事實を自覺するときに厭世觀が成立する。

佛教徒これからの努力は解脱に向けられるのである。

高等な宗教は厭世觀の基石の上に築かれる。而して此基石の意味は、全部の構造に浸透して行く。但、其人其人の心理的特質によりてこの意味又は氣分が積極的に現はれるか、消極的に潜伏するかの相違があらう。

厭世の氣分が積極的方面に動くとき、祈りがある。祈りはそれ故、宗教そのものであるとも見られる。祈りのないところに宗教はないのである。祈りの本當の意味を知らぬ人は、『祈らずとても神や護らん』などと云つて、極めて淺薄な安心をしようとして居る。が、『神や護らん』と云ふことが既に祈りの心なのである。『祈らず』と意識的には口に言はせて居るが、その心の底には大いに祈つて居るのである。人間は無意識に自らを救くことをする存在である。併し祈らずと云つて祈るところ、言あげせずと云つて大に言あげして居るところに、また人間性の矛盾がある。而してその矛盾が面白いので芝居をやつて見る。芝居は人間につきものである。宗教に祈りがつきものであるのと、殆んど正反對の意義において。併し源は何れも人生の矛盾に在る。

祈りを現世的なものと思ふのは、或る一部の佛教者の誤解である。神は人間に要るものは皆下さると云ふ、又すべては彌陀の方から與へられると云ふ。それは人間がかりに自分を神や彌陀の方に据えて云ふのである。業繫の人間、罪惡の人間である限りは、祈るのが人間である。祈りの力を頼りにすると云ふと、それは又別問題であるが、とに角、人間は祈る。此祈りから効果が表はれるやうにと考へるのは、祈りでない。それは鳥居をだして、稻荷さんと物物交換をやるのである。宗教的祈りは絶對性を帯びて居る。『一つやるから一つくれ』と云ふやうなけちなのは祈りでない。自分の全存在を投げ出すのが宗教の祈りの生活である。『叩けよ開かれん』で

は、まだ祈りの眞髓を攫んで居ない。開かれようが開かれまいが、そんなことに頓着なしに、全存在を擧げて、無底の淵に飛び込む。祈りとは捨てることである。

祈りと云ふと何か取るやうに思はれる。それで假りに積極的と云つておく。捨てるは消極的な感じを喚び起す。畢竟は同一物である。而して佛教では此捨てる方面が目立つて見える。空也上人は『捨てよ』と云ふ。禪者は、『放下著』と云ふ。般若は『一切空』と云ふ。文字の表面からすると、文化否定性は佛教において、より明白に見られるやうだが、それは文字の上だけのことだ。『一切捨離』なき祈りは宗教的でない。宗教性なるものを説くところには、何かの意味で、此『捨離』がなくてはならぬ。實は『厭世』と云ふ語はなまぬる。

三

印度は各種宗教の温床である。世間・出世間の概念は佛教に限られて居ない、印度の宗教は何れも出世間生活を目標として居る。それで政治的には大した躍進の跡を見せないが、彼等の宗教的生活には驚異を値するものがある。印度でなければと思ふことがいくらもある。これは主として氣候風土的環境が所謂出世間的生涯を大に可能ならしめたものであらうか。一衣一鉢・樹下石上など云ふことは寒帯地方で行はれ得る仕事ではない。埃及における基督教聖者の隱栖生活アノキチイの如きも、埃及以外の國土では不可能であらう。北歐や北支那の如きところでは、印度や埃及で見られたやうな人間或は集團生活否定の生活は見難いのである。

大體において、世間相を形成するものは、名と利と色と力である。近代風に云へば、自己生存の欲、種族存続の欲、權力獲得の欲である。是等の諸欲が基礎的衝動力となつて集團生活が營まれる。併し是等の力は、力本來

の性質として、必ず自己を肯定し、自己を擴大し、自己を旺盛ならしめんとする。その結果は必ず鬭争である。力と力とは衝突せずには居られぬやうに出来て居るのである。衝突すれば必ず一は勝ち一は敗れる。世間相は修羅の巷である。古往今來、東西南北の歴史は何れもこれを雄辯に物語る。力には強弱以外の價值標準はないのである。但、人間のどこかに、力以外のものがあると見えて、自分等は是非とか善惡とか眞偽とか美醜とか何とか云ふものを説く。ところがそれが却て力の動きに口實を與へることになる。即ち力は名を善惡とか正邪とか云ふものに假りて、その本來の面目を發揮する。名の好きにつられ、論理の整へるに似たるにつられて、力の横行に賛成して、これを援助する、これをしてその求むるところを獲せしめる。佛經中に（無量壽經）三毒段・五惡段と云つて、世間相を殊に描き出したものがある。こんな事が印度で、或は支那で、特に烈しかつたと云ふわけはない。

力のある處に宗教はない。宗教は力の世界と没交渉である。それ故、宗教は出世間の境地に去つて行く。『家を捨て、欲を棄てて沙門となる』のである。『國王・王子・大臣・官長などに親近するな』と云ふは、力に近づくなどの義である。又『諸々の外道、世俗の文筆を造り、外書を讚咏するものに親近するな』と云ひ、『兎戲の相撲・相撲を見るな』と云ひ、『猪羊雞狗を畜ひてこれを殺し、畋獵漁捕を事とするものに親しむな』と云ふは、名や利などを遠離せよとの義である。『女人の身において、能く欲相を生ずるの相を取するべからず』と云ふは、色を離れと云ふの心である。『常に坐禪を好んで、閑處に在り、その心を修攝せよ』と教うるは、出世間生活の榜樣を示すものである。（引文の句は、無量壽經及び法華經からである）

世間がいやで、山へはいつたが、山でもどうも面白くなかつたら、どこへ行くのかと、尋ねられることもあるが、山は山として、どうも世間を出たいと云ふ心持は、どの宗教人にも抱かれて居るのである。世間の離れられぬことは彼等にも勿論わかつて居る。元來自分等が世間を作つて居るのである。自分等が世間から生れたのである、自分等が世間そのものなのである。が、それでも世間を出たい、離れたいと云ふのが、宗教である。これは勿論矛盾である。而して此矛盾が宗教なのである、人間なのである。自分が自分を否定して、自分にならうとする——此に宗教がある。宗教の人間否定、文化否定は深い矛盾から出て居るが、それと同時に此矛盾、此否定をどうすることも出来ぬのである。

宗教人は世間を見て單なる欲所生だけだと考へない。彼は世間を轉變無常だと観する、而して無常なるものは虚妄だと云ふのである。如何なる文化にも轉變性はまぬかれぬ、随つてそれは虚妄である。宗教人はそれ故に虚妄を出て、虚妄ならざるところに入らうと欲する。世間の價值なるものはあてにならぬと、彼は主張する。『諸行無常』と佛者は説くが、その行と云ふのは『行爲』を云ふのでない。凡て『作爲』性をもつたものとの義である。而して作爲なしに文化はない。文化も無常である、生滅の法則に従屬する、而して一切生滅の法は虚妄である。世間は虚妄である、虚假である。宗教はそこから脱離しなくてはならぬ。宗教は出世間の法である。『出』の義を『離れる』と見てもよし、『超える』と見てもよし、『優越する』と見てもよし。とに角『没入世間』でなくて出世間でなくてはならぬ。

四

『超え』るにしても、『出る』にしても、精神的・観念的・知的なるものもあるべく、又器械的・物理的なるもあり得る。所謂る『一切法は空である。一切の語言の道は断えて居て、生も滅もない。出でず、起きず、名なく相なく、實に所有なし。無量無邊、無碍無障だ』(法華經)と、觀じて因縁顛倒の世間そのものの中に、自分の行處を定めて居る宗教人も、固より有ることであらうが、山に入りて雲に隠れるのも可なりにあるのである。世間人で出世間人だつた維摩居士の如きもあれば、又他方では精神的にも物理的にも出世間人であつた寒山・拾得の如き、又日本近世の良寛和尚の如きもある。

漢民族は世間人である、仁義や禮樂などを八釜敷云はぬと氣のすまぬ民族である。それで孔子は百世の師と仰がれて居る。孔子は漢民族の典型的指導者で、又代表者である。それにも拘はらず唐代や宋代の詩集を見ると出世間的氣分の横溢したのが澤山ある、而してそれがまた詩人だけでない、俗人までの心を引きつける。『山中曆日なし』の如き、『雲深うして處を知らず』の如きは、最も人口に膾炙するものの一である。

支那のお寺は大抵山水深きところに建てられてある。石屏が『湘西寺』の詩に云ふ、
 『東岸樓臺西岸山。瀟湘一片在中間。紅塵不到滄波上。僧與白雲相對閑。』
 天隨子が『山中の僧』は、此僧の環境と内的生活とを能く描き出し居る。

『手開一室翠微裏。日暮白雲樓半間。白雲朝出天際去。若比老僧雲未閑。』

近代的生活に慣れたものは、電氣だの、水道だの、瓦斯だの、ガソリンだの、石鹼だのと云つて、白雲の横はるところでは中々くらしにくいのである。併し現代人でも原始的生活に還りたいとの心持は決して滅却して居な

い。原始的生活は、器械的出世間ではあるが、その中に生活の簡易化と云ふことがある。而して此簡易化、單純化は、僧院生活の形態である。形態の中から時に、或はその形態を現實せしめた心的なるものが出て來ることがある。現代人は夏期にキャンピングをやる。若いものにとりては、これは一種の冒險であり、パイオニヤ精神であるが、キャンピングは單にそれだけでない。その中に宗教的・出世間的な精神の要求がある。即ち文化の重荷をふりすてて潤達自由ならんとする精神がある。集團生活でないと文化は成立せぬ、而して此文化生活は一種の繫縛である。子供は著物をぬいで眞裸になるのを喜ぶ。フロイドはこれを性的だと云ふが、それは精神分析の至らぬところである。予はこれを宗教的要求の前影だと見る。近來日本では『みそぎ』の行事が流行すると云ふ、これは固より純粹の宗教的なものではないが——子供のはだかになりたがるのと一脈相通する心理であるが——つまりは文化生活の衣冠束帯を脱却せんとする心の現れである。『みそぎ』が宗教となるには、更に進一步の境地を開拓すべきは無論である。

とに角、文化人は云ひ知れぬ多くの荷物を背負つて居る。集團生活でないと、人間生活はないのだが、この集團なるものは、雑多の形式で、その中に棲息する團員を拘束する。群衆心理の發達——或る一面では、雷同附和であるが、この心理の發達のために、拘束を甘受するのが人間である。ところが、此甘受にも程度がある。人によりて固より相違はするが、或る人にとりては、その自覺が割合に鋭く感ぜられる。それでその限界を突破せんとする。ソローの如き人間は決して稀な實例ではない。僧院的出世間的生活はやはり集團的なのの一形態である。或る意味では、政治的世間的なものよりは凌ぎ易いであらう。が、集團は集團であるから、制約がある、

繫縛がある、ソローの如きは曠野を行かうと云ふのである。本来の意義で云ふモンク行モンクをやらうと試みた人である。昔しの基督教の聖者と一面相接觸して居るものが見られる。

基督が曠野に世を避けたこと、聖者フランシスが鳥や獸けだものの群に入り去つたこと、釋迦が山から山を度つたこと、何れも人間的集團の制約から離脱せんとしたものである。世間的生活文化の否定である。ソローの著述ウ・ワル・デンは此間の消息を洩したものととして、宗教人の一讀を値する。その一節（第一篇中）に云ふ、『とに角、生をつきつめられるところまで、つきつめたいと思ふのである。捨てられるものをすべて捨て去りたいのである。而して最後に残るものは何か。それがやくざなものなら、それでもよい。そのやくざの全部を、夾雑物なしに受け入れたらいい。又之に反して生が崇高なものなら、それを心ゆくまで體驗したい、而してそれをわが次ぎの行動において矯飾なく説き出したい。云云』ソローは百年前の米國人であるが、その頃滔滔としてアメリカに入り込んで来た印度思想を、彼も十分に吸ひ込んだのである。その結果はウ・ワル・デンの湖畔に丸太小屋を建て、生活の單純化を實行したのである。其頃から次第に物質化し來らんとする米國文化——資本が積立られ、鐵道が敷き列ねられんとした米國の物質的發展に對して、反旗を繚したのがソローである、言論の上だけでなく、實踐の上でも。

近頃佛蘭西人で、ゴントラン・デュ・ボンサンと云ふ人が、加奈陀の極北に棲んで居るエスキモ民族の間に數箇月間親しく生活した、その經驗を書いたのにカプルーナと云ふのがある。此生活經驗と云ふのは、極めて原始的なもので、人間を赤裸裸にしたものであつた。所謂近代文明又は近代文化なるものの隻影を留めぬ生活である。著者は單なる冒険でそんなことをやつたのではないらしい。彼も亦心の平和を求めて而かも得ること能はざ

る近代人の一人であつたのである。此處にも文化否定の一消息が窺はれる。

普通歐米人が近づき得べき最後の地點ペリイ河口に出て來たとき、ド・ボンサンは今まで生活して來た五百哩北方のエスキモ住地に對して思郷の念に堪へなかつたと云つて居る。これから又『文明』の世間に還るのかと思ふと、何だか今まで王さまのやうな氣持で暮して居たのが、急に奴隸になり下るやうだつたとのことである。

『恩知らずのやうだが、自分にあるあらゆる本能的衝動は、自分自身の世界を拒否するのであつた』と。原始生活・裸體生活・文化否定の生活が、これほどまでに、カ・ブ・ルー・ナの著者を魅惑するとは、彼も想像しなかつたことであらう。『自分は今や心の中に言ひ盡せぬ精神的落付を得た。たゞの光を捨てて本當の黄金を手にした。彼地で躰驗した雪や氷と嵐と其危険は實に自分の救ひ主であつた、これを味はなかつたら、自分の靈性は此肉身の中に情なくも死んで行つたことであらう。自分はあの北極の生活で自らを内面から造り直したのだ』と、かう云ふことまで云つて居る。學生が夏休み中のキャンピング又は山登りも、或る意味では靈性再建の淡き夢の跡を逐ふ『無意識』からの要求ではなからうか。

五

原始的生活で靈性再建の實を擧げると云ふことのうちに、『自然』に歸れと云ふ人間性がある。自然と云ふものを、どんな意味に解するにしても、とに角、人間生活——人間の文化生活——と對蹠させて考へるのが、吾等の普通の考へ方である。ルソーの自然論は論理としては徹底しないでも、何やらそこに吾等を引きつけるものがある。自然は時によくないものと解せられ、『神ながら』も必ずしも至善の意味を持たぬが、『天真爛漫』とか、

『本有の性』とか、『已むを得ざるの誠』などと云ふと、人間の無意識はこれに向ふものである。自然を『征服』すると云ふ近代人も、何かにつけ自然に接觸したいとの心持を有つて居る。固より『征服』（予は此語をきらふ）の對象となるのは物理的自然で、『本有の性』などと云ふ自然ではない。が、それでも宗教人ならばその物理的なるものの裏に、人間を超越したものを認める。山や川や空氣や光など云ふものの中に此超越したものを、見んとするのである。吾等を引きつけるものは、こんな『自然』でなくてはならぬ。此に文化否定の自然の姿を拜み得る。

東洋の人の方が西洋の人よりも、這箇超越底をより、善く讀み、より深く解するやうである。寒山の詩の如きは最もよき例である。その一二を挙げると左の如きがある。

『重巖我ト居』

鳥道絶入跡。

庭際何所有。

白雲抱幽石。

住茲凡幾年。

屢見春冬易。

寄語鐘鼎家。

虛名定無益。

『鐘鼎の家』とは文化の宿りどころである。必ずしも名利権力の所住と見なくてよからう。『虛名』の名は、何でも『是れ』と指して名のつけられるもの一切を意味するものと見る、諸々の概念も觀念も想念も皆これに含まれると見る。名は梵語のサムジュニヤである。寒山はすべてこんなものを否定する。而して白雲の幽石を抱く處に安身するのである。

『欲得^{スレバ}安^ソ身^ノ處^ヲ』

寒山可^ク長^ク保^フ』

微風吹^ク幽^ク松^ノ』

近^ク聽^ク聲^ヲ愈^ク好^ム』

下有^リ班^ノ白^ノ人^一』

喃喃讀^ム黃^ノ老^一』

十年歸^リ不^レ得^ス』

忘^ル却^ル來^ル時^ノ道^ヲ』

『來時の道を忘却する』ところに、自然と相見せんとするのが東洋的宗教人の志向なのである。ソローなども雨垂れの音にききとれて、獨居の寂しさを忘れたと云ふが、自然には何やら感性的以上なものがあるやうで、これを認得するのは必ずしも東洋人に限らないとも云はる。

北方民族より南方民族の心理の方が自然を會得するに適して居るか知らん、或は風土的環境に由るもの多いと云ふべきであらうか。北方では自然はいつも我に對するもの、我に抗するものと考へられ易いが、南方では自然を親しきものと感ずるのである。老莊家の方が孔子などよりも自然に融け込まうとする。孔子流の心理は、なだらかな、なごやかな氣分で自然に向はず、何かと曲折をつける、筋目を立て、これに對抗したがる。儀禮とか位階とか云ふやうなもので生活を規制して行く。従つて文化的施設がやかましくなる。南方の民族心理では——或は南方の風土氣候では、そんな現象は生起しても、尙その裏面にやはらかな、互に融通し得べき心持が脈脈として動いて居る。而して宗教人は此心持から物理的自然の奥に進まうとする、即ち文化的施設をかなぐり捨てて、裸で取り組みをやらうとする。南方心理の方が宗教人的である。それかあらぬか、北方で出來た宗教はないやうである。佛教は云ふに及ばず、基督教も回教も共に南方である。但し基督教が北方民族の間に行はれるやうになつた

ので、寧ろ世間的宗教氣分が旺んになつて、出世間的、親自然的なものが、とに角、餘り表面に出なくなつた。希臘思想のせいもあるかも知らぬが、基督教の自然觀はどうしても物理的・物質的・器械力的・背理的ブレイクである。此に彼等の二元論的心理があるが、東洋思想特に佛教にありては、自然は作爲的な計較的なものではない。彼等は自然を物質的に見ないで、靈的なものとして、それから出る微妙な作用の中に涵りこまんとする。對抗的態度はとらぬ。北方の自然は嚴肅で冷酷である、國家の法律的態度で人間に向ふ。その少しも假借せぬ態度には餘裕がない、包攝性がない。仰いで退くより外ない。それ故、北方心理は自然を解して、わけのわからぬ力とする、人間の靈性に對して、非合理的に、本能的に、物理的に壓迫を加へるものとする。自然は支配され、征服されるべきで、親近すべきでないとする。ましてその中に流れ込んで、それと一つにならんなどといふは、以ての外のこととする。一口に云へば、自然は惡魔だ。南方心理は之に反して春に或は常時に百花の繚亂たるを見る、鳥の歌ふをきく、虫の鳴くをきく、秋の月の澄みわたるのに心を奪はれる、それに食物は豊富に供給せられる。烈日の燒きつけるのがなければ、即ち寒溫その時に宜しきところでは、南方の自然は親しむべきものでなくてはならぬ。モゼスの律法主義、エホバの必罰的態度に反して、基督が野の百合花や明日死ぬ雀の話を持ち出したのは、明かに北方心理を南方心理に換えたのである。南方では自然は愛の象徴である。律法は因果である、その必然性から遁れられない。愛は超因果である、恩寵である、此身を投げると救はれる途が開ける。而して宗教は此に在る。北方の自然に物理力の必然性を見、南方の自然に無縁の慈悲を感じると云ふべきであらうか。

佛教の描く極樂には、それ故『自然に』と云ふ形容詞がやたらに使はれる。『自然に色々の伎樂がある。』『七

實の莊嚴が自然に化成する。』涼しい水が『自然にその身に濯がれる。』食べようと思へば『自然に滿つる』など云ふ文字が見られる(無量壽經)。こちらの力を用ひずに、彼方より自らそれが加はつて来る。世間の『與へなければ貰へない』と云ふ法則は、宗教的出世間的な生活の上には通ぜぬ。貰ふ一方である、それ故『ありがたい』、『冥加がつきる』のである。

文化は餘りに多くの施設をもつ、餘りに多くの努力を要求する。それも結構である。人間はそんな風に出て居るが、又一方では寝て起きて、田圃で働いて、くたぶれて休む、『帝力われにおいて何かあらん』と云ふところ、無政府主義の太平樂の境地がほしい。文化工作を、その施設の・計較方面で否定せんとする宗教生活は、人間としてまた自然の要求でもあると云はねばならぬ。

六

宗教の文化否定性は、一方では或る意味の自然主義にあこがれるが、また一方では、これと正反對と思はれる貧乏主義を禮讚する。その方向から見ると、兩極端に走つて居るやうであるが、その中心の動機から見ると一つである。何れも外からつけ加へられたと考へられる餘剩物の棄却である。人間的・世間的・文化的施設工作を排除して、その跡に何か残るものがあるなら、それを把握したいと云ふのである。赤裸裸の自分をまともに見たいと云ふのである。これには人爲的なものを捨てて自然に還ることにしなければならぬ。經濟的には貧乏主義を要求する。花より團子で、一對の箸と一個の破れ茶碗でよろしい。スープには此さじ、お茶には此茶碗、コーヒーにはあのカップ、シャンペンにはこのグラス、ポルドーにはあのグラス、ビールにはタンブラーと、飲みものの種

類が違ふと、その入れものが違ふ。又食べものの方では、あの皿、この皿は云ふに及ばず、サジも違へば、フオークもナイフも千種萬様である。これが文化生活かは知らぬが、とに角、煩瑣なものである。五合庵の良寛、三條橋下の桃水には、とんと無用の長物ではなからうか。墓場から拾つたかけ茶碗、これでお客へのお茶も立てられるではないか。

これは食卓上の餘剩物の一例であるが、住居・衣服についてもまた大いに同様のことが云はれる。或る角度から見ると、餘剩も餘剩でないと云はれぬでもないが、一眞實の世界に生きたいと思ふものには、一衣一鉢、樹下石上の心持が此上なく慕はしい。

餘剩は外來の文化的施設だけでない。知的に見ると、古往今來の哲學・科學・文學・歴史——何れも何たる餘剩物ぞと云ひたい。知的に貧乏であつたら、人間はどの位眞實に生き得るかとさへ思はれる。一文不知の尼入道が戀しいと云ふのには大に理窟がある。單なる誇張ではない。大藏經を何遍讀んでも眞實の世界へははいれぬ。地獄の入口の看板にある如く、『君が有つすべてのものを捨てよ』である。地獄は實際のところである、極樂では人間はうそをつくかも知らぬが、地獄ではさうは行かぬ。悲劇の方が眞實だと云ふ哲學者の所言は合理的だ。地獄では今まで大事に仕舞ひこんでおいた文化の諸道具をかなぐり捨てて、生れたままのはだかで居なくてはならぬ。閻魔さんの淨玻璃の前では、外的裝飾も知的裝束も何の役に立たぬ。又光線に照らされると、骸骨のままに立たなくてはならぬ。

宗教人が昔しから貧乏主義を標榜したのは必ずしも經濟的方面の意味しか持なかつたと云へぬ。知的方面で

も亦大に百不知百不會主義を鼓吹した。基督教でも佛教でも、その僧院は嘗ては文化の保存庫でもあつた。併しそれは人間歴史上の過程で、偶然性のものである。宗教の本質とは寧ろ没交渉と云へる。宗教はどこまでも貧乏主義で押し通さうとするであらう。最後の一文を捨てることの六箇敷いと同樣に、知性の動きをその兆すところに早くふり捨てることは決して／＼容易でない。知性の動きを、佛教では一念念起と云ふ。念が動かぬと思想も哲學も何もあつたものではないが、宗教はそんなことに頓著して居ることを許さぬ。近時人の言ふ『神ながら』でも『言あげせぬ』でもない、それはまだ淺い、宗教人の本當の要求はそんなところにも止まつては居れぬ。『今年の貧は雖もまた無し』と云ふところまで行かなければならぬ。百尺竿頭に一步を進めて、十方世界にその身を現するところまで行かなければならぬ。宗教の此方面における文化否定は只一時的・外面的・皮層的のものではない。實に徹底して居る。

さきに『帝力われにおいて何かあらん』と云ふ自然生活に還るのが宗教だと云つたが、これは努力を排したのではない。貧乏主義の自然生活には並、ならぬ努力が要る。文化創造に要する努力と其性質と方向を異にしたものが此にある。而してこの異なるところが宗教生活の實體である。文化は積み上げる、宗教は崩す。併し此は破壊ではない、爆彈投下ではない。宗教の崩し方は積まれたものを其儘にして、その基底に、其積集に、其努力に動きつつあるものを把握するのである。積んだものを破壊するのは、却て所謂文化工作の産物である。宗教は積まれて行くものの中に、下に、流れて居るものを汲みとらんとするのである。『崩す』と云ふは『融ける』の義である。文化工作を動いて流れて行くものとして、自分と自分に對するものとを、共に崩して、其流に投げ込ま

んとする——これを宗教的貧乏主義の實踐・努力と云ふのである。此種の努力は、富を積む努力、知性を研ぎ智力を鋭くする努力と、大にその性質を異にする。宗教の文化否定と云ふのは、一面にこんな意味を運載して居る。

七

宗教の文化否定を今一步進めたものに禁欲主義がある。貧乏主義は生活條件を最低度まで引き下げたものであるが、程度は低くても生存條件そのものを否定するのでないから、とに角、露の命だけは繋げる。ところが今云ふのは宗教の性欲否定である。文化など云ふものも畢竟は性欲肯定からの華である、實である。單なる個體存在の問題なら、知性問題・經濟問題としても大した面倒もなく、又集團生活の必要もなく、獨り來て獨り往く、風のやうなものであらう。唯々、個體存続即ち種族存続の問題があるので、出來上る集團生活も内外にわたりて種種の葛藤が盛り上る。或は性欲がなかつたら、個體の問題もなく、個體そのものもないであらう。否、或は此個體の存続の故に性欲が発生したとも見られよう。とに角、個體保存と性欲肯定の問題はからみ合つて離れぬ。而して此性欲の故に、集團の結成が可能になり、集團生活の故に各方面に文化の發達が見られるようになった。今宗教は此文化發揚の根本に向つて斧鉞を加へんとする、而して此斧鉞は個人そのものを生かしておいて實行せんとするのである。

宗教とまでにならぬ各種の原始的行事に、性欲を光グロリア化イズせんとしたこともある。神前における性行事は原始集團生活における現象である。發達した宗教にありても、性行事そのことを『自然』の無功用行むくもつぎょうと見て、生理的興奮及び心理的陶醉に宗教的意味を窺はんとさへした。天地を陰陽と考へ、此兩性の運行を以て四時行はれ萬物育

すと云ふことになれば、その間に居て、それに象^まどる人間の陰陽行事に神祕がなくてはならぬ。これが宗教人の要求する最後の眞實ではあるまいか。種子から芽が出て、芽から枝が、枝から葉が、花が咲いて、實がなつて、而してその實からまた次の一本の生長が可能になる——これが『自然』の本能なら、性欲行は一切生物の本能、或は神聖な本能でなくてはならぬ。これはどうしても宗教的神祕の最も深きものであらう。原始人の行動、或る文化人の性的宗教は、こんな風に解釋し理解することも不可能でないかも知れぬ。

併し他の一方を見ると、性行爲にはいつも何やら一種の暗影が伴つて居る。光化的現象と同時のこれを悪魔の誘惑と見る考が消失せぬ、ひつこく喰つてまわる。性行事に屬する過度・横溢・無軌道性・矯飾性などを見て、これを魔物扱ひにするのかと思へぬでもないが、どうも衝動自體に對する宗教人の反逆である。此反逆には何かよほど深いもの、根本的なものがあるのではなからうか。宗教の文化否定性はその人間性の否定に至りて殆んど頂點に達したものと云つてよい。

古來の宗教人が、如何にその心身を苦しめて、此本能的衝動を克服せんとつとめたかを見よ。中には直接行爲でその根本と信ずるものを斷たんとさへした例も傳へられる。悪魔の誘惑軍は千種萬様の手段で、表から裏から、じり／＼と寄せて來る。基督教の聖者の生涯などには此魔軍に對して惡戰苦闘した事蹟が偲ばれる。殊に痛ましく憶ひ出すのは、中世紀における聖者スーゾーの生涯であらう。刺の裏をつけた繻絆を着て寝たなど云ふのは、地獄で針の山へ逐ひ上げられるやうな氣がしてぞつとする。自營自養の本能を最低の條件で繋いでおくと云ふのも、或る點では、性的本能に對する側面的牽制と見られぬこともない。これはそも／＼何の故であらうか。

東洋では性的衝動を割合に生物學的に見た。婚姻は子孫繁昌、祖先の祭りを絶たぬためだと云つて居る。異性の愛情と云ふものに對しては、餘り考へなかつた。またその愛情なるものも、衝動の方面とのみの關係を深く見て、それが愛の本質にまで發展し向上し昇華する可能性を包藏して居ると云ふことには、餘り注意を拂はなかつた。この發展・向上を戀愛の上に見ないで、母子の關係の上に見ようとした。妻と云ふ異性よりも、母と云ふ異性に對しての愛が、純粹なものと考へ定められた。それは何れにしても、性的衝動は衝動そのものに止まらないうで、その中に包藏せられ居るより、以上のものを抽出し完成すべきであると思へてもよい。蓮華が淤泥の中から出ると云ふ風に。基督教者が聖母マリアを崇め、佛教徒が觀音さんを女性化するのも、戀愛衝動の向上でなくてはならぬ。また宗教的聖者と云はれる人人の周邊に、女性の存在すること屢々なるも、また此間の消息を傳へるのである。人間情愛の美はしさは、實に宗教人のあこがれではないか。

それにも拘はらず、宗教は女人を以て魔の使ひと見做した、人間を生物學的水準の下に引きずり込むものと見做した。世間底と出世間底との對抗は、この場合では、生物性又は動物性と人間性との對抗となつた。何れにしても、宗教は性的衝動を否定することになつた。文化否定もここまで來れば徹底して居ると云つてよい。それがやがて個體の破滅に導くものであらうと、それは構まぬ。只當面の問題として、どこから出るかわからぬが、是亦一種の不可抗力的衝動として、性的なるものに向つて、正面衝突をするのである。宗教には實にこんな場面があるのである。

宗教の文化否定性を跡付けるべき、今一つの宗教思想がある。それは來世觀と極樂往生觀である。此二つは一つと見るべからざる如くであるが、その根底には一つの祈願がある。此世では禁欲でも貧乏でも厭世でも何でも得られぬものがある。併しそれは何とかして満足せられねばならぬ。それには來世がないといけない。而してその來世は地獄ではいけない。地獄もなければなるまいが、そこへ行くぐらゐなら、今生の苦勞は無駄事であらう。やはり因果がついてまわる。來世は極樂でなくてはならぬ。七十・八十だけの一生では足りない、百・二百でもいいけない。併し生死は轉轉して行く、來らん世では、此土で完成しきれなかつたものが完成せられねばならぬ。完成の境地は何であらうと、そんなことを考へる限りは、それはなくてはならぬ。或はなされなくてはならぬ。神が考へられる故に、なくてはならぬと同じやうに、來世の極樂もあるに極まつて居る。文化否定性の積極面とも云ふべきものがあるべきだ。

極樂は主觀的幻影か、但しは客觀的實在か——この問題はとに角として、この要求の心理的基礎となるものは畢竟するに、宗教の文化否定性から出て居るのである。

文化人が古今を通じて享有しつつかつた一切の文化施設を盡しても、人間には満足しきれぬものがある。此不安の衝動に驅られて、山河を跋渉し、原始生活の中にも没入するが、現世の文化の重荷或は枷鎖は中々にとりはげせない。生死の囚となつて居る限り、人間は生死そのもの及びそれから出て來る一切の作爲・施設・計較から離れられぬ。それが有爲の人間の業である。それで人間は現世を否定する、どこかに自由の世界、自ら主人公となり能ふ世界がないのかと考へ出す。而してこの考を助長させるものがまた人間の心に在る。それは永遠

の進歩と云ふか、靈の完成可能性と云ふか、そんな希望或は祈願である。是希求は人間の心に本來具有底のものを見るべきで、これがあるが故に、生死の現世に獲らぬものを、來世に求めんとする。來世と云ふ考そのものが實は此希求から出る。宗教の世間的文化否定は自ら極樂往生とならざるを得ぬ。天地創造の始めに極樂を失つたから、それを取り戻すと云つてもよし、又生死の連環をたち切つて後に、そこへ往くと云つてもよい。何れにしてもその現世否定なることはかはらぬ。

或る點からすると、極樂よりも地獄がよい。地獄で責められるから、極樂が考へられる。極樂では到底地獄が考へられぬ、考へられねば極樂もその本質を失ふことになる、即ち極樂はないことになる、かういふ風に人間は考へたがる。尤もである、人間としてはさう考へるより外にないのだが、地獄で考へられる極樂はやはりどこかになくしてはならぬ。地獄から空間的に離れて居ても、居なくても、極樂があるので、地獄でも暮せるのである。極樂と地獄との關係論は又別處で論及するが、とに角、人間文化の諸施設を否定する宗教は、その一面に極樂を考へて居なくてはならぬのである。

九

宗教の文化否定は無宇宙主義まで進まぬと徹底せぬ。而して此處へ來ることによりて轉回の機が生ずるのである。即ち宗教が本當の宗教になる、その本來の面目を發揮する。厭世觀に止まつたり、逃避主義になつたり、乃至貧乏論・禁欲論・極樂實在説を主張し、體驗しても、それでは宗教人の半身だけ、如何にも慘め目な半身だけを見てとつたに過ぎぬ。或は却て宗教そのものを見失ふであらう。極樂往生觀には積極的なものもあつて、宗教

人を満足させるやうでもあるが、それでも尙半途に止まるものである。宗教はどうしても無宇宙主義まで突進しなければならぬ。

無宇宙主義とは般若の空である、大空である、無住である。而して此無住から一切法を建立することによりて宗教は完成するのである。大抵の宗教は此處までこないうちに斃れる。多くの宗教人が半病人になるのは、その故である。併しここまで来るには大膽な思索が要る、必ずしも精緻なるを求めぬ、但々大體において根本的なるものをたぐつて、それを届くところまで探ぐる。而して探ぐるべきところなきに到りて放身捨命する。此時十方虚空悉く消殞する底の消息がある。虚空の消殞するところに宗旨があるのである。山崩れ地裂けるのではない。無の虚空がぐわらくとつぶれる、朝日に霜のとける如くにとける、これが無宇宙主義の端的である。宗教の文化否定はここへ来て、始めて本來の姿に相見する。

宗教の文化否定性は人間が元來矛盾そのものから出来て居るところより出發するのである。『自然』には矛盾がない、矛盾の自覺がない。(實を云ふと、自覺が矛盾の産物で、又矛盾が自覺の原理なのである。)ところが、此自然の中から人間が出た、自然が渾然たる一元體であることを自ら否定した。而して此否定が時間的・歴史的なものでなくて、空間的なのである、即ち渾一の自然がそのままの中に、二元性の人間を包攝して居るのである。自然の方から見れば、二元性の人間もまた自然自らの一面を作つて居るわけだが、人間から見ると、さうでない。人間は自分を自然から離れておく、離れたものとして、自分と自然とを對抗させる。人間自身の矛盾性を此にも發揮させる。これは止むを得ぬ、何となれば矛盾の權化はどこへ往つてもその本性を肯定せずには居られぬから

だ。臭いものはその臭さを如何なる環境でも發散させ、薰習させる。臭いと云ふと好い方にも悪い方にもある。腐肉も臭い、イタチも臭い、ジャコウも臭い、センダンも臭い。何れにしても人間は自分の二元性で、その觸れるものを悉く薰習する。『自然』が分れて、自然と人間となつた、そして此二つが相互に否定する。

宗教が文化否定性をもつのは、宗教が本來渾一性の『自然』を取戻さんとする努力の一端である。人間は人間の自身の矛盾性を『自然』の上に讀んで、そこに各種の衝突を見んとする。即ち、自然は盲目的本能であると云ふ。或は因果で縛られた物理力だと云ふ。自然は人間で征服せらるべきものだと云ふ。人間の工作で自然と云ふ原料に自らが最高とするイデアを加へて變形させて行くべきだと云ふ。これに反して『自然』を神だと思ふものもある。それ故、自然はそのまま受取るべきであると言ふ。自然は愛であり、善であり、眞であり、聖であり、正である。人間の二元性を没却して自然の一元に還るとき、これらの價値は自ら人間のものとなると云ふのである。併し本當の宗教は、人間の二元性を捨てて、自然の一元にかへらうとはしない。もし自然が人間の故にその一元性を失つたと云うても、人間は自然の外から持ち込まれたものでない、人間も自然の中に生死して行くとするれば、人間の二元も無下に否定すべきでない、それは畢竟するに、いくら否定しても、二元性は消えるものでないからである。否定の可能は實に二元性の故ではないか。それ故、宗教は人間の二元性をそのままにして、『自然』の一元性を體得せんとするのである。その文化否定性は此體得の途上における一事件と云つてよろしい。

宗教人の努力は、宗教の文化否定性を通して、人間元來の矛盾性に、その絶對一元性を體認せんとする方向に進む。これは矛盾を克服するのでもなければ、矛盾を融會し又は止揚するのでもない。矛盾をそのままにして、

それが絶対一元の無に動いて居ることを認得せんとするのである。『自然』を實體そのものと見て行く場合の如きは、『自然』を象徴化したものと考へてよからう。

一〇

人間性の矛盾、又は人間の矛盾性をそのままにしておく云ふ意味を、具體的に言ひ詮べると、かうである。人間の本能と云はれて居る原始的衝動など矛盾性に富んだものはあるまい。而して人間すべての文化工作は實に是等の衝動を基として出來上る。人間に身體と云ふものがなければ、善も眞も美もあつたものでない。心とか精神とか靈とか云つても、幽界ならとに角、血と肉との世間では、どこかに寝るところがなくてならぬ。自然が人間にその器械的・物理的又は非合理的力（フュンクショナル）を加へ、人間はその力を逆用して又これを人間的即ち文化的に工作すると云ふ場合でも、此矛盾を打壊したら、人間自身もなくなる。さうなればさうなるときで、是亦物の必然と云ふべきでもあらうが、それでは矛盾から出發した意義がなくなる。自身がなくなるとすれば、始めから矛盾も何も云ふべきではなかつたのである。

動物的諸本能又は原始的諸衝動、これを佛教では嫉怒癡と云ふ。自然界に在りては、各方面の行爲は青天白日である。雨の降る如く、月の照る如くである。或るときには美しいとさへも見られる。それが人間界に來ると、何事も一直線に進まぬ、正堂堂と云ふわけには行かぬ。原始民族の間にありてすら、いくら文化とか云ふものの曙光が見えるやうになると、人倫とか道德とか、又心理的に羞恥など云ふ感情まで發達して來る、而して自然本能的行爲は云ふまでもなく、本能そのものさへも、何かの意味で、制壓を加うべきものと思惟せられる。一

般の生物界では本能の發動は時期に制せられて居るが、人間界に在りては超時期である。而してそれがためにと云つてもよいと思ふが、本能的行爲そのものの目的さへ忘れられる。またこれに附隨して生起してくる各種の微妙な複雑な感情は愈々出て愈々繊巧、愈々深刻となる。而して之を本として出来上つた文學は殆んど文學の八割以上にも上るかと思はれる。

生物的本能は、他の動物にありては、生理的か解剖學的條件による外、心理的に抑制を受けることはない。ただ人間にありてのみ一種の暗影が付き纏はつて居る。これは何の理由によるものか。人間は何故に此本能においても、他の動物の如く自然であることが出来なかつたのか。色々の巧み、色々の曲折が、此本能を繞つて發達せねばならなかつたか。而して此技巧委曲のために却つて本能そのものに對する反逆が企てられるやうになつたではないか。宗教が文化否定の面を延ばして本能禁遏までにその手を擴げるのは抑も何の故だらうか。没理的『自然』と宗教との對抗は此點で其最も烈しきを見ると云つてよい。『自然』から出て來た人間は此本能を自然から亦享けた、而して今や却てこれを滅絶せんとさへして居る、此滅絶は亦個體そのものの滅絶を意味するにも拘はらず。宗教の要求には何かもつと深いものがあるのではなからうか。

人間が自然に背きながら、また自然に還りたいと云ふ矛盾、宗教が文化を否定しながら、此色身を破棄しきれぬ矛盾——これは自然に兩面があるからか、但しは人間自身に在る矛盾が自然の上に反映したのか。自然は、『産めく』と云ふ、人間は『さう産んでよいのか』と考へる。自然は産むだけ産んで、産んだものが育たねば、何の容赦なく片端から殺して仕舞ふ。人間は産んだからには育てたいと勉強する。自然は殺すことを何とも思つ

て居ない、御互に殺し合ひさせもする。人間は一疋の虫でも殺したくないときへ考へる、一本の草も何だか抜きたくない氣もする。自然に還れと云ふとき、人間は産む方の自然を云ふのか、はた殺す方の自然を意味せんとするか。生殺は對蹠的で矛盾だが、何れかなければ、どちらも無くなる。自然に隨順するときは、殺しも生かしもしなければならぬ。但々自然は兩方を無表情でやる、生かすにも無意識、殺すにも無意識だ。人間にはそれが出来ぬやうだ。生かすときには嬉しい。殺さなければならぬと云ふときは、何かと理窟をつける、自分で自分に譯せぬとすまぬ心である。自然に還れと云ふのは、どうも人間には出来ぬ。併し自然の無表情・無意識のところ、人間のびく／＼するのより、廣い深いものがあるやうに感ずる、而して人間はその方にひきつけられるやうだ。そこに何か理由があるのか知らむ。意識があり、分別があり、情熱がある人間のどこかに、そんなものを超越したいと云ふ心があるのか知らむ。これは固より矛盾だが、矛盾と云ふは知性の上の話なので、人間本來の生き方にはそんなものに頓著せず、その向はんとするところに向ふのであらうか。而して宗教が文化を否定する面は、その知的面で、別に無分別面の宗教人を、その心の奥の奥からつつくものがあるのだらうか。自然に還れとは此無分別底を認得することか。人間の情熱は情熱、意識は意識、分別は分別、善惡は善惡としておいて、その眞只中に、而し是等の知的分析底で『汚がされぬ』ものを把得住せよとの義であらうか。ここに矛盾が矛盾でなくなり、殺して殺さず、生かして生かさず、『電光影裡に春風を斬る』と云ふ端的が窺はれるのか、如何？

一一

宗教が文化を否定して無宇宙論まで進み、此でもう一步をも轉じられぬと云ふところで、更に一轉すると、無

宇宙が即ち宇宙、文化否定が即ち文化肯定となるのである。而して此に始めて宗教は其使命を全うすると云ふことになる。此境地を佛教では解脱と云ふ。維摩經からの引文によりて、今までの所論を佛教的に解釋することにしよう。維摩經（羅什譯卷中）に曰はく。

『舍利弗』答曰。解脱者無所言說。故吾於是不知所云。

『天曰。言說文字皆是解脱相。所以者何。解脱者不内不在兩間。文字亦不内不在兩間。是故舍利弗。無離文字說解脱也。所以者何。一切諸法是解脱相。』

『舍利弗曰。不復以離嬌・怒・痴爲解脱乎。』

『天曰。佛爲増上慢人。說離嬌・怒・痴爲解脱耳。若無増上慢者佛說嬌・怒・痴性即是解脱。』

『舍利弗曰。善哉。善哉。天女。汝何所得。以何爲證辭。乃如是。』

『天曰。我無得無證故辯如是。所以者何。若有得有證者。即於佛法爲増上慢。』

舍利弗と天女との問答の主旨は、般若の諸經を貫くところの辯證法である。般若と云はず、佛教思想の根幹は皆是の如く『矛盾即非矛盾是故名矛盾』と云ふ論旨で貫かれて居るのである。解脱は文字を離れて離れず、文字は解脱そのものでなくて而かも解脱である。一切諸法は一切諸法そのままの姿で、解脱を離れて居らぬ。嬌怒癡も亦是の如く、生物的本能たることには疑ないが、これを人間の上に移して、亦そのままに解脱なのである。衝動と解脱とを相對抗させて、その間に矛盾を見るの故を以て矛盾が成り立つ。衝動は衝動でそのままに受け入れおけば、そこに解脱がある。解脱をその外に求めんとするが故に、衝動は動物的となり、肉體的となる、而して人間のなるものがその外に別在つて其處にのみ解脱が存するもの、得られるものと、思惟分別するが故に、

人間生活は益々矛盾し龜裂する。而してそれは到底修繕せられぬものとなる。衝動に即して解脫を認得せぬと、解脫は永劫に得られぬものとなる。

衝動の外に別に解脫があると分別する。これを佛教語では、増上慢とも、我執とも、我慢とも云ふ。これは主觀的に自我を實體と觀じ、これをこちらにおいて、向ふに非自我を据えつけ、而して其兩者の間に對抗・矛盾の關係を見る、これが我慢である。知的には分別と云ふ。分別の闕は元來人爲的・分別的・知性的に建立したものであるから、本來はないものである。無いところへ還れば解脫は自らそこにある。これが無證無得である。

達摩製と稱する『絶觀論』に左記がある。『自然』と人間分別性との關係を、上來所述の解脫觀から見たものと考へてよい。宗教人の一顧を要するところである。

『問曰。無有因緣。得殺生不。』

『答曰。野火燒山。猛風折樹。崩崖墜獸。汎水漂虫。心同如此。合入亦殺。若有猶豫之心。見生見殺。中有不盡。乃至殺蟻子亦繫你命也。』

『問曰。無有因緣。得偷盜不。』

『答曰。蜂採池花蓮。雀銜庭粟。牛食澤豆。馬噉菌禾。畢竟不作他物解。合山岳亦攀取得。若不如此。乃至針錐縷絲亦繫你須作奴婢。』

『問曰。無有因緣。得行姦不。』

『答曰。天覆於地。陽合於陰。廁承上漏。泉樹於溝。心同如此。一切行處無障礙。若情生分別者。乃至自家婦亦汚你心。』

「問曰。無_レ有_二因縁_一。得_二妄語_一不。

『答曰。語而無_レ主。言而無_レ心。聲同_二鐘響_一。氣類_二風香_一。心同_レ如_レ此佛道亦是無_{ナラ}。若不_レ如_レ此者。乃至稱_レ佛亦是妄語。』

上來の所述は、宗教の文化否定性と云ふは、どんなものかを略述し、率ゐて宗教生活の最後はどこにあるかと云ふことに言及したのである。主として佛教的見地から説いたものではあるが、一般宗教の上にあてはまらんこととはない。併しそれを述べるのは此篇の主旨でない。また或は言はん、如上は餘りに知的で、宗教の大慈面を忘却して居ると。此非難は當らぬ、何となれば此篇は宗教生活全般にわたつて論じて居るのでなく、その思辨的方面の一隅につきてのみであることを記憶しなければならぬ。(因に云ふ、假寓中の執筆で参考書が思ふやうにならなかつた。)

(昭和十六年八月、鎌倉にて)

倫理性と宗教性との實存的關聯

吉 滿 義 彦

一般に倫理性を歴史的社會的人間存在の存在の仕方として特に人間相互の關係の秩序に關するものとし、宗教性を永遠的形而上的實在への魂の「救ひの關係」として考へれば、一應兩者は區別して考へる事が出來よう。實際近代において純粹人間性の相の下に(Sub specie humanitatis)一切の宗教性から脱却した現實的合理的倫理性を樹立しようとする試みがなされ來つてゐることは周知の如くであり、「宗教なき倫理」と言ふ事が所謂「倫理運動」(Ethical culture)協會の如きによつて組織的に標榜されたものについて見られる計りでなく、近代的社会主義運動や人道主義的思想は何れも神なしに地上に人間的理想の樂園を樹立せんとする一種の「無神論」運動であることは、ドストエフスキーが『カラマゾフの兄弟』の初めの方で深く洞察指摘してゐる如くである。然し實際宗教的信念のファナティクな偏見から免れた合理的な普遍的な倫理秩序を人間性の内面的自己規定のうちに求めようとする要求には正當な理由があつた事も認めねばなるまいし、特に近代の十八世紀頃までの西歐的哲

學思想において、深く中世キリスト教的人間觀や世界觀の遺産が實質的に精神を支配してゐた限りにおいて、例へばカントの所謂「單なる理性の範圍内における宗教」(Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft)といふ立場で宗教性を倫理性の側から合理化して把握しようとする試みにも知らるゝ如く、宗教性の否定的意味においてのみ倫理性の自律が考へられたのではなかつた事も認めねばならない。而も尙ほ此等が近代合理主義的自律性人間の文化意志の表現である限りにおいて、宗教性の世俗性倫理化の道は「宗教なき倫理」への道となり行く性格のものであつて、近代文化意識のうちにおいては倫理性意識は宗教性意識と區別されて、やがて宗教性意識の本來的意義は没落消滅せしめられる運命にあつたと言はねばならない。而してその近代の終末において「神は死せり」と言ふニイチェの叫びをもつて、新しき「道德體系」が人間主張の『力への意志』(Wille zur Macht)として唱へられたのである。

然し他方において近代プロテスタンティズムの源泉における宗教意識において、所謂「信仰によつてのみ」(sola fide)の救済論の立場からも、倫理性と宗教性との本質的區別がなされ、宗教と文化との一種の二元論が歸結される。而してそれは言はゞ「死の相の下に」(sub specie mortis)見られた終末論的歴史乃至文化觀となつて、今日例へばバルト神學的な其自體としての文化價值倫理價值の否定となつてくるか、或ひは正にバルト的「審判神學」のラディカルな批判に値した所の、所謂「文化プロテスタンティズム」といふ神學的宗教性の自己否定の立場となつてくるのであつた。今我々は此の原始プロテスタント的原罪觀の立場から歸結される、救済觀や倫理觀の解釋や批判を問題としてゐるのではない。たゞこゝにおいて倫理性と宗教性の内面的關聯が見失はれた所よ

り來る、一つの結論を見れば足りるのである。而して實際においては眞實の信仰のある所、倫理性は宗教性との生命關聯なしにはあり得ないので、否定されたものが新しく辯證法的に肯定されねばならなくなつてくるのであるが、たゞ其場合正統原始プロテスタント的倫理意識において神の「單獨活動」(Alleinwirkenskeit)の教説理念は結局文化一般に對して Paradox の態度に歸せざるを得ず、實踐的には單なる心情(Gesinnung)の倫理主觀としての神に終るか、然もなくば現實神化(歴史としての神)に、而して實際には兩者の交替として又共在として存するものに歸せざるを得ないであらう。勿論かゝる西歐近代精神史によつてかゝる設題を考へることには何等必然的理由はないのであるが、たゞ問題の理解への幾分の歴史的具體的示唆を何等か意味させることが出来たらばと思つたのである。従つて以下においても主として問題を西歐精神史乃至思想史におけるキリスト教的宗教理念の問題把握を主眼として、そこに問題の理念的一般的立場を深く規定する手懸りを求めようと思ふのである。

二

固より今述べた後者の側における倫理性と宗教性との區別の固有の問題性は、倫理性そのもの、神學的把握に關してゐるのであり、後に考察されるであらう如く、倫理性と宗教性の實存的關聯の神學的問題性格の側から取上げらるべきものであるが、これが内面主觀性的人格性の倫理と言ふ面のみにて倫理性モラルを考へる抽象的な近代的合理主義の方向に結びついて行つた所に、現實的社會的倫理性との二元的分離があつた事は認めねばならない。然るに近代的合理主義的立場は更に進んで實證的歴史的事物考察の所謂 Positivisme の methode historique と

言ふコント的道にあらはれた如き方向において、近代的合理主義の抽象的思惟の立場を止揚して、社會的現實としての面から一切が考察されるに至つた所から、宗教性と倫理性とは別個の現象を形成するのではなく、社會的事象 *faits sociaux* として一つのものとして考察され始めた。宗教も倫理も精神の内面的場所において基礎づけられるのではなく、社會的存在としての人間の行爲現象として、社會現象として把握されねばならないとされた。そこに所謂「宗教學的探究」の十九世紀以後の様々の營みがあり、倫理學における所謂「社會學主義」(*Sociologisme*) の主張があるのである。例へばレヴィ・ブルニールの如きが所謂「倫理學」なる理論體系の無意味を指摘して、専ら「道德の科學」(*Science des moeurs*) としての習俗學的研究のみを意味づけようとする如きに端的に表明される立場である。が然しこの社會學的實證主義的探究は、コント以來のフランス社會學派の立場において、實踐的な政治的(社會的教育!) 意志(社會の進歩と秩序に對する實踐的要請) に即した現實的意志のものではあつたが、研究對象として未開社會の單純な原始的形態について、倫理性と宗教性とを事象的に觀察把握せんとする潮流となつてあらはれた。我々はこゝに例へば一つデュルケームの『倫理的現象の規定』に關する興味深き論争や『宗教生活の原始形態』の如き探究の試みを思ひ合せて見る。デュルケームは道德倫理現象の根本的規定要素を「善」と「義務」、乃至 *desirabilité* と *obligation*、*「望まれる」と「強ひられる」といふ二つの性格のうち*に指摘し、而かもこの言はゞ價值倫理的立場と義務倫理的立場とを結びつけるものが神聖性(聖性)の概念に見出されるとなし、望ましき善きものにして而も瀆すことの許されぬ、禁ぜられたる神聖者の意識において、つまり宗教性の意識において倫理性の兩概念は具體的に結びつけられるとなす。而して彼はこの事實的規定を更

に説明せんと試みて、この *facte* なるもの場所が、本質が正に *societe* に他ならぬとなした。社會が即ち神聖なるもの神に他ならない。倫理關係の究極的源泉であり本質であるものは社會の宗教的本質性格に存する。この立場から、具體的にオーストラリアの未開社會のトテムスム現象の探究において、宗教生活の一切の要素の原始形態を把握せんと試みられたのである。デュルケームの *Pantheistic* な世界觀的假説が如何に今日充分に批判されるべき獨斷的性格のものであるとしても、宗教生活においてその社會的本質性格を徹底的に指摘せんとするものは充分に意味づけられてよいと思ふ。現代ロシアの宗教哲學思想家ベルジャエフの如きも、その實存哲學的思惟の立場より、デュルケームの考察に向ほ意味深きものゝ評價されるべきを説いてゐる。デュルケームに取つては宗教に必然的な本質的なるものは、超自然や靈魂や神の概念ではなく教會的社會秩序であるとされる。つまり宗教性は社會的倫理性に、神は社會そのもの (*Société = Dieu*) に還元されるのである。同様なことは生の哲學者ベルグソンの如き立場においても言はれる。即ち「閉じた社會」(*Société close*) において、宗教性とは死の不可避性に對する生命の社會的自己保存の本能的反應現象に外ならず、道德といひ宗教と言ひその本質は社會的動物としての人間の生物學的本質 (*essence biologique*) のものとして把握され、「原初においては、慣習が道德の凡てであり、宗教は慣習より離れることを禁ずるといふ如くに、道德と宗教とは重なり合つてゐる」(*A l'origine, la coutume est toute la morale, et comme la religion interdit de s'en écarter, la morale est coextensive à la religion, "Les deux sources" p. 128*) と言はれる。今我々はこゝにデュルケームやベルグソンの宗教論や道德論を直接の問題としてゐるのではない。たゞ一般に廿世紀的な學問意識において、實證的考察の例からも生

命形而上學的側からも、宗教性と倫理性とが社會的生命の營みのうちに一つに結ばれて理解されようとしてゐること、文化意識の高度に發達し、合理主義的分化發展のなされた社會において區別されて考へられるものも、その原初形態において、或ひはその政治的社會的實存の危機的狀態においては、一個の神話的統一が存することが指摘されること、そこに廣く宗教性と倫理性との社會實存の人間における（ヘーゲルの用語において言へば）直性（Unmittelbarkeit）の結びつき乃至即一性が何等か指示されゝば足るのである。確かに宗教性と倫理性とを分離して考へることは、人間の社會的存在としての深い把握が見失はれてゐたのである。宗教性も倫理性も決して單なる個人的存在としての人間の側からは具體的に充足的に理解され得ないと言ふべきであらう。

註 我々はこゝに例へばデュルケームが『宗教生活の原始形態』の初版が出たと同年の1912年に、やがてかゝる汎トテムムムの没落を告示するものとして現はれた W. Schmidt の "Ursprung der Gottesidee" の第一巻があらはれてゐる事を注意しておいてよいであらう。こゝは内容的に宗教社會學的問題を取上げる場合ではない。その道の専門家でもない筆者のこゝの課題はたゞ無批判な通念に對して、他の立場の注意せらるべきを言はんとするのみである。

三

然しながら宗教性と倫理性の社會實存の人間の表現のうちに即一なる關聯は、現代の非形而上學的な實證主義的な理論志向において、例へば先きのデュルケームなどにおいて代表的に見らるゝ如く、宗教性と倫理性の人格的靈性規定、總じて「精神的存在」としての "Geist" としての人間實存の否定に歸する如き方向においてのみ意味づけられるのではない。我々はこゝにたゞ一つ使徒パウロ的福音の宗教倫理について考へるだけでも充

分であらう。即ちそこにおいてキリストの贖罪の福音は、決して單に個人的な救済體驗における、「信仰と業」との關聯において考へられた、靈の信仰による良心解放のみを意味したのではなく、「律法と福音」との關係は、ユデア人と異邦人との分ちなく信仰のアブラハムの「靈の共同體」としての「基督の神祕體」(corpus mysticum Christi)の、即ち聖アウグスチヌスの曰ふ「頭と體と一つの基督」なる「教會」の形成を意味したのであり、使徒パウロの神學の中心問題は實にこの超自然的恩寵の靈の自由における「聖靈共同體」(gemeinschaft v. heil. geist)のエペソ書二ノ十九)のミユステリオン(パウロ書簡において *μυστήριον* なる語はかゝる意味關聯で數次取上げられてゐる事を注意すべきであらう)の問題に他ならなかつたのである。我々は今こゝにこのパウロ神學の根本問題を立入つて論ずる場合ではないが、近代プロテスタンティズムの「救ひの確かさ」(Heilsgewissheit)の神學理念において、パウロ・アウグスチヌス・ルッターと結ばれて考へられる時に、ユデア人の中のユデア人パウロにおいて如何に信仰と民族性の問題が、キリストの救済の歴史神學的攝理性的のミステリーが最も具體的課題であつたかを、又聖アウグスチヌスが秀れて「教會學の師」(Doctor ecclesiologicalis)としてカトリックの聖者であつたかを——つまり初代教會及び教父中世時代を通じて如何に宗教的救済の問題が「教會的救済」の問題と別でなかつたかを看過してゐる點を指摘したのである。^{o*}

* 我々はこの點について屢々論ずる機會をもつた。拙稿「中世精神史の理念」(理想社「世界精神史講座」)、「カトリック教會の倫理思想」(岩波「倫理學」講座)其他參看。其等のうちに諸種文獻的根據も指示されるが、こゝにたゞ使徒パウロについでバルト神學的圈内よりカトリック的見解に歸した Erik Peterson, Die Kirche aus Juden und Heiden, 1933

(佛譯 *Le Mystère des Juifs et des Gentils dans l'Eglise*) 及び「ハルナックをしてその『原始教會』研究において學的靜平と精確とを認知せしめたる *Pierre Batiffol* の *Le catholicisme de Saint Augustin, 1929* を指示する止めておかり。

宗教性と倫理性とは精神の言はゞ形而上的社會性において、内面的超越的實存關聯をもつてつながることが注目されねばならない。先きに直接態的實存關聯と考へられた宗教的現象のうちに即一化された社會倫理性の表現も實はより深く、人間の一個の形而上的動物なる本性々格に基づくものと考へられるべきであらう。「神の觀念の起源」が如何に説明さるべきか、人間の宗教的意識が如何に様々の形態過程を取つて來たか、その發展多樣化過程或ひは根源的純粹狀態よりの脱落變質過程が如何に理解さるべきか、それが例へばウイルヘルム・シュミット教授などのなす如く、原始一神論(Urmonotheismus)とすつたものよりの、産業的社會生存形態に依存して(母權中心的農産的形態に對應するアニミズム、父權的狩獵的形態に對應するトテミズム等々と理解する如く)、所謂比較文化史の見方によつて説明される如きものであらうか、何れにしても、人類の根源的生存意識の本質的ミユトスの性格には、實證主義的唯物論的世界人生觀(歴史的經濟的唯物論、地理的乃至社會學的唯物論等々)の考へるよりも遙かに深い、人間性の示現があるのだといふことだけは言へよう。ヨハネ福音書に曰へる如く「靈と眞理とにおいて神を禮拜する時至れり」といはれるのは、もと人間の宗教的本性自身の可能性の實現として、そこに一切宗教のテロスが告知されてゐるのだと言へよう。人間の實存の一個の超越的形而上的性格よりして、人間の倫理性そのものが、より深く内面的精神性のもものとして宗教的性格につながり、そこにテロスを有するも

のなることが理解されるであらう。ベルグソンが「閉じた社會」の「靜的宗教」(Religion statique)として考へるものより、「開いた社會」への「動的宗教」(Religion dynamique)として考へるものへの飛躍の可能性はより深く人間の精神的可能性のうちに存するものであり、人間の本性規定に屬する所の靈的理性的形而上的性格のうち求められねばなるまい。それ故に高等なる精神性の内面的宗教性において、倫理性が深化され絶對的生命的把握となつて超越的形而上的意味をもたされてくる時に、其處に人々は單に抽象的概念化の思惟的任意性のみを見てはならないのである。宗教的人間に取つては倫理性は正に人間の精神的行爲關聯として、人間の形而上的宗教的實存表現に他ならなくなるのである。

而して我々は正にそこに倫理性そのものゝ精神性の側から、倫理性の形而上的原理を宗教的絶對觀念にまで歸入せざれば、倫理性そのものが基礎づけられないとする、古來の人類の教師達の教説を理解せねばならないのである。道德性の概念には人間の自由の責任あるヒロイクな自意識以外のものを他律的非純粹性のものとして許すまいとする、純粹人間主義は結局一個の現實主義的マテリアリズムに終るか、人間の自意識の悲劇的ニヒリズムに終る宿命を擔つてゐるとは言へないだらうか。人類はニコライ・ハルトマン等の言ふ如き倫理的自律性の確保のために無神論を要請する(dar ethisch postulierte Atheismus)とシふニイチエ的道においてではなく、神と靈魂の不滅を正に倫理性の故に要請するカント的道において、否なこゝにも尙ほ人間の自律的倫理性が先づ根本に立てられて、その究極的實現完成といふ意味ならば、それとは異つて、例へばデカルトやパスカルが「神なく、靈魂なし」とシふ Libertins 達に對して、人間の道德の基礎づけとして神と靈魂との存在を論證し説得せん

とする如き道においてこそ、倫理性道德性の究極の支へを求めて來たのである。宗教なしには道德は無力とならざるを得ない。純然たる世俗倫理 (Morale laïque) の主張は、たゞ人類の根源から深い意識の底において培はれて來た道德の宗教的意識 (良心の神!) の歴史的地盤の上において漸く、その反動的意味をもち得るものにならざるを得ない。

四

かゝる人間本性の形而上的精神性々格から來る宗教性と倫理性との内面的つながりは、言はゞロゴスの關聯として道德倫理の究極的價値の源泉について言はるゝものであり、パスカル流に言へば人間の「考へるもの」としての偉大グランドさに關し、人間の倫理的存在の威嚴をなす面の問題であるが、而して此の面において我々は古今東西の道德倫理哲學思想の諸々の深き營みを夫々に評價し、精神 (Geist) の範疇の把持を意味づけ得るのであるが、倫理道德性と宗教性の生命的實存的關聯は更により内面的深さをもつて、人間の倫理的弱さと悲慘ミゼラブルのうちに意識される事を知らねばならない。宗教意識は人間の神的絕對者への人格的關聯としてあく迄も、人格的倫理的意識につながるものでなければならぬが、この人格實存的倫理意識において人がこの神的絕對者の前に立たされる時そこにはこの者と人間との間の (キェルケゴール的に言へば) 「無限の質的差異」 (unendlich qualitativer Unterschied) が深く意識されるのである。神の前に立たされる人間は先づ「主よ我れは罪人なれば我より遠ざかり給へ」とモーゼの如くペトロの如く畏怖戰慄するのであり (ルカ傳五ノ八参照)、神の意識は罪の意識となるのである。宗教の問題が罪と救済の問題である所に、宗教の本質的倫理性の問題性格が意味されるのである。宗教の本

質は決して汎神論的な觀照的なイデアリスムのうちにはなく、人間の神への人格的倫理性格的愛の聯關のうちにある。良心の道德意識の危機の間ひのうちにある。つまり宗教の問題は罪の赦しと愛の回復の問題であり、その限り宗教性の道はあく迄も嚴肅なる良心倫理性の「狭き門」を通じて至る、特別にも優れて「人間の條件」(condition humaine)の意識の道でなければならぬ。固より單なるモラリズムは、即ち人間の生の價值聯關のみにおいて事物をはかる所の人間主義的モラリズムは、宗教的超越的ロゴス性格を充足的に捉へることは出來ず、そこに言はゞ宗教の超倫理的絶對境の自由(「何處より來りて、何處に至るかを知らぬ、靈の自在性」)「善惡の彼岸」の無償的愛の自由!)の立場が深く把握されねばならない。が然しキェルケゴールの「あれか、これか」(Entweder-Oder)によつて定式化された詩人的・審美的なるものと倫理的・宗教的なるものとの根本的區別が、人格的實存關係のうちにおいてなされる所に、即ち倫理的・人格・實存的・範疇のうち、宗教性の成立の實存地盤のあることを忘れてはならない。而もそれは歴史的具體的人間において、「失はれたる愛」の回復、人間の見失はれた神への關係の再建として、罪のミゼールよりの解放が、つまりキリスト教的根本教理をもつてすれば、原罪人としての人間の贖罪への道として、先づ否定的面から、言はゞこの否定の否定として、宗教性における人間性の肯定面はあらはれるのである。然れば肉の釘づけらるゝなき所に、Ascetikなき所に、神性への直接的自己同一化が Mystik として營まれることは出來ない。カトリック的正統教説におきて mystica orthodoxa へ mystica heterodoxa とを區別するものは、つまりこの神と所造人間との、超自然的絶對者と自然的有限者との存在的絶對差別の立てられてあるか否かにあり、又人間の原罪的救濟要請的條件の宗教意識の (Distanz の意識) 存する

か否かにあるのである。「畏れつゝの愛」「愛しつゝの畏れ」を、貞潔なる愛と貞潔なる畏れとの共在を本質的カトリック的宗教意識として説く聖アウグスチヌスの言葉のうちに、眞實のキリスト教的ミステイクの規準があると言へよう。人間の倫理的ミゼールの問題、カント的に言へば根本悪 (radikales Böse) の問題の解決のうちに宗教性と倫理性との實存的關聯が存し、そこに、倫理性の問題が倫理性の限界を越へて來ねばならぬ所に、人間の倫理性の眞實の實存的意識が存するのである。キェルケゴールは『不安の概念』の序論において、かゝる罪の問題を取上げる倫理學を「第二の倫理學」(Zweite Ethik)として、倫理學の「教理學」(Dogmatik)への必然的つながりを指摘してゐるが、實際人間の惡の問題を通じて宗教の問題は存する如く、惡の問題において、倫理の問題は、寧ろカント的立場を裏切つて「單なる理性(實踐理性≡道德意志)の限界内における宗教」を必然的に超へて、人間の實存的ミゼールの究極的意識を言はゞ「直接所與」として、新しき宗教性の領域に飛躍せねばならなくなるのである。一切の宗教は所詮この人間の倫理的ミゼールの問題、惡の問題の解決として意味をもつものであり、人間性の惡の本質を甘く見る人は決して宗教的人間ではない。而して更に惡の問題が單に宇宙的自然的問題ではなく、倫理的精神性の範疇の問題として把握され、こゝを通じてコスモスの形而上的問題を寧ろ倫理的實踐性の問題として、その内面主體的解決が求められる所に、問題は外に自然にではなく、内に人間の心にあるとして指摘され、靈魂の救済淨化が求められる所に、古來一切の眞正なる宗教的態度が存したのである。キリスト教の場合は固よりとして、佛教の場合それが眞の宗教性において深きものがあるとすれば、それはその深遠な哲學的思辯性格に存するのではなく、寧ろ形而上的思辯性の問題を、宗教的倫理性の問題として主體內面化した

所にあると言へよう。従つてカントが宗教と教會は一つで普遍的でなければならぬと考へる時に、それを道德意識の普遍性に基いて言へるものを、更に深く、一つの救主一つの宗教一つの教會と言ふ、救済の要請の全人類の普遍性に基いて言はれねばならないであらう。

五

然しこの罪と救済に關聯して宗教性と倫理性とが實存的に一つの生命現實につながる面から、つまり倫理性の究極的テロスの關係が「恩寵と自由」「神と人間」との問題となる所から、本稿の初めに取上げられた宗教性と倫理性との區別と、その何れかに吸收一元化される問題性とが、新しく取上げられる。この問題は「文化と宗教」との神學的問題性そのもの、中核に屬する。罪の人間性實存の意識の側から、その人間的自由能力乃至徳性價值がそれ自身としての固有價值と固有現實性とを否定される所に、近代キリスト教史について言へば、ルッター・カルヴィンの改革者教説における、神の恩寵の單獨活動 (Alleinwirkamkeit) の立場が出て來る。

而して他方において人間の道德的自由意志の自律的本性と、人間的文化の創造的價值活動とをたゞ保證し、その實現のテロスの状態としてのみ宗教を意味づける言はゞペラギウス説的恩寵觀の立場において、所謂文化プロテストンティズムの立場が、否な人間中心的近代ヒューマニズムの立場が出て來る。文化の宗教への絶對不連續性と、宗教の文化への還元、つまり固有宗教性の解消とがそこから Entweder-Oder となるならば、それは明らかに「宗教性と倫理性」との實存關聯の理解が、神的恩寵と人間的自由との、超自然的創造者と所造との間の存在の本質關聯の理解に分ち難く結ばれねばならぬことを意味するであらう。何となれば原罪の人間實存性の故に

人間的倫理性價值延いて文化價值一般の否定的に對し、固有の價值を妥當せしめない立場は、その實存的ミゼールのみを注視して本質の機能をそれ自身として取らないからであり、所造人間の自由性と文化價值のみを見て、その有限的依存性と罪惡的無性を見ない所造神化の立場においては、本質的ロゴス性のみを注視してその實存的面を忘却してゐるからである。人間の倫理的ミゼールはその原罪の性格の深き證示であり、人間は救濟を必要とする所造である事を目に餘る歴史的具體的人間の現實は證示してゐるのであるが、そこに人間の靈的本性と自由性の本質機能が破壊されてゐる譯ではなく、人間はあく迄も理性的本性であり、その實存狀態がその機能行施の傾向性が、人類の原始的罪の連帶性を示してゐるのである。原罪は原始的正義の喪失として、超自然的恩寵關聯を一度限り失つて了つた故に、超自然的愛の回復されるまでは、神自らの贖罪の信仰的現實に至るまでは、所造としての人間の一切の文化活動も倫理的徳性もその本來的價值秩序を得ないが故に、不安の實存として止まり、又アウグスチヌスが「眞理の認識の缺けたる所最上の徳行においてすらその徳は偽りのものである」と言ひ、使徒パウロが「信仰より出でざるものは凡て罪なり」となす如く、所謂「輝かしき惡徳」として評價される所以もそこにある。神との超自然的愛が回復され *Caritas* (神愛) の秩序において、始めて一切の文化價值は永遠の祝福を受けるのである。それ迄は人間的文化和人間的倫理價值とは宗教的救濟に對しては何等も價し得ないこと、恩寵的救濟は神の自發的愛の無償のアクトであることは一度限り決定的に認められねばならない。而もこの愛の秩序の實存性が回復される所において、所造的自由靈性はたゞ機械的道具として、ラディカルな自己否定のパトスにおいてではなく、自由なる愛の應答において、聖トマスの所謂「服從的能力」(*Potentia obedientialis*)の實

現として言はゞ「恩寵の受肉的文化」創造に至り得るのである。人間のこの超自然的愛の回復を求めずして、所造的固有價値の認容を所造の神化にまで僭上せしめる時、そこに人間が人間のものを以て充たすことを得ぬ本質的神性の要請の悲劇的「自殺的無神論」が結論されるのである。我々はこの最も深い形而上的直觀をひとりドストエフスキーの『悪靈』の中に、分けてもスタヴローギンの宿命とキリーロフの逆説的論理のうちに見出すのである。我々はこの「宗教と文化」又具體的に「教會と文化」といふ如き問題についてこゝにたゞ原理的考察の一端のみを指示するに止めねばならないが、宗教性と倫理性の實存的關聯の最内面的究極的解決の原理の言はゞ神學的形而上的アプリオリも所謂「所造と創造者との間の存在の類比性」(Analogia entis creati et increati)の聖トマスの把握にあり、それは信仰的實存のエトスにおいて、先きに記した如く「畏れつゝの愛」と「愛しつゝの畏れ」の聖アウグスチヌスの恩寵人間の「幼兒の如くなる自由なる愛」の信仰より信仰に至る、生のエトスとして表現され、「一切において一切なる神の讚美」に歸するものである。

教育に於ける宗教性

高橋俊乗

教育とは教育者が被教育者に具案的繼續的に與へる影響である。被教育者は人に限るのみならず、必ず精神身體の上で未發達の人であるべきである。教育を極めて廣く解して鳥獸を飼つて藝を仕込むことをも教育と言はないわけではないが、これは教育學上正しい定義ではない。何となれば、犬に藝を仕込む場合を例にとつても、犬の種類全體に及ぼしうるものではなく、犬の中のごく一部分であるのみならず、犬の訓練の目的たるや、犬のためといふよりは人間のためであり、その上に犬の訓練は必ずしも成功するものではなく、いくら訓練をしても成功しない場合もある。比較的犬は他の動物に比して訓練されることが多く、また比較的に成功の度合も高いのであるが、それでも成功と不成功とを比べると成功しない場合の方が多いためである。かゝる理由により動物を飼つて訓練することは教育の範疇には入れない。

次に教育者も人に限定する。これについては被教育者の場合よりも、遙かに廣く意味づけることが多く、時代

が英雄を生むとか、秀麗なる山水が偉人を育てるといふ類のことも屢々言はれる。現に教育學者の中でも古くは自然を教育者の中に數へた人もある。ルソーはその一人である。しかし自然は自ら意識的に手を下して教育するものではないから、被教育者の側に優れた感受力を具へる場合は、自然から大なる感化を受けるであらうが、被教育者がかゝる力を具へないならば、自然は何等の教育をも行ひえないものである。故に自然の如きは教育者とは稱しえない。これに就いては次のやうな反駁が出るかも知れぬ。學徳すぐれた教育界の偉人が弟子を教育しても必ずしも成功しないではないか、弟子にして感受力の大なる場合には成功するが、感受力の小なる場合には成功しないのであるから、教育者が自然の場合とは五十歩百歩の差ではないかといふ反駁である。この反駁はいかにも正しいやうであるけれども、人が教育する場合には成功しないと云つても、程度の差こそあれ、或程度必ず成功する、全然不成功といふことは極めて例外である。自然の感化が成功するか否かに關しては成功する場合が少く、不成功の場合が多いのではないか。況んや人は意識的に教育のために努力するが、自然は意識して努力するといふことはない。故に教育者も人に限るのである。最も普通には教育者は親・教師であり、被教育者は子女・生徒である。

さうして教育者と被教育者とが分離して教育のために働いたのでは教育は行はれないのみか、決して成功はしない。教育者は被教育者の價值生活或は文化生活を高めんとし、被教育者は教育者の指導を縁とし我が價值生活或は文化生活を高めんとし、兩者の希望意圖が合致して、始めて教育が行はれ、成功もする。被教育者が被教育者自らの文化生活を高めんとする思慕を文化的思慕といひ、教育者が被教育者の文化生活を高めてやらうとする

思慕を教育的思慕と名づける。

この両者がなければ教育活動は成立しない。雷に両者が合致して教育のために努力するといふだけでなく、一にして二、二にして一なる相即不離の關係をもつ。両者は同一の教育者體驗の中で、別箇の肉體をもちつゝ、しかも被教育者の教育的體驗の中には教育者の魂が働き、教育者の教育的體驗の中には被教育者の魂が活躍してゐなければならぬ。文化的思慕と教育的思慕との二つに論理的には分けられるものの、二つの思慕が合一して一つの教育的體驗となるのである。かゝる二つの思慕の合一は教育者と被教育者の両者が共に人間だから可能である。

固より心身を發達させ、文化的生活に精進する本人は被教育者である。この意味に於て教育の主體は被教育者であり、教育者はたゞ傍より被教育者の心身の發達を助けるものとも見られる。昔から兒童の發育を植物の成熟に譬へ、植物は人の力を加へないでも成熟するものであるが、自然のまゝに捨てておくと、時として水が不足して、枯れたり、蟲が多く寄生して枯れたりするが故に、人が水を與へ蟲を除いてやるならば、枯れるべき樹木も枯れないで成熟することが出来る。學校教師が生徒を指導するのも、右の譬喩に於ける農夫や園丁の如きものであると考へる人が古來少くなかつた。この考へからすれば、學校は庭園のやうなものである。フレイベルが幼児教育に革新を施し、幼稚園と稱したのも右の意味からであつた。

かく考察するならば教育者と被教育者との關係は二にして一、一にして二といふ緊密なものであると言つても、教育者の地位は甚だ低くして教育に寄與する作用は全く第二義的のものと成つてしまふ。果してさうであらうか。

これに就いて小西重直博士がその名著「教育の本質觀」の中に引かれた法華經信解品の中にある長者と窮子との譬へをこゝにも引いて見たい。有名な譬喩であるから、こゝにくだくだしく縷説する必要はないのであるが、敘述進行の順序として簡単に引用することを許されたい。昔、或國に巨萬の財富を有する長者があつたが、たゞ一人の男子が幼少の頃より父の許を去り、五十歳になるまで、諸國をさまよひ、遂に父の家とも知らず、門を入つて職を求めた。父なる長者はすぐ我が子だと知つたが、親子の名乗をせず、先づ最も賤しい便所掃除の職を與へた。窮子は二十年の長い間少しも不平を起さず便所掃除を勤めたので、長者は一躍寶物庫の番を命じたが、窮子は少しも財寶を私する心なく忠實に職務を果した。やがて父は臨終に迫り、多くの人々の前で親子を名乗つて一切の財産をその子に譲つたといふ例話である。

この例話の佛敎學的解釋は筆者に課せられた問題外であるから、全然觸れないでおくが、教育學上より見ても、極めて適切な譬喩だと思はれるのである。窮子は財寶を欲しないのではない。欲してゐたからこそ、後に親子の名乗をして財寶を譲られると、喜んで相続したのである。しかし窮子は決して自覺的に財寶を思慕しなかつた。だから便所掃除を二十年も續けて勤め、また寶物番となつて寶物庫に入つても、まじめに勤めて少しも寶物を私する心がなかつた。加之、財寶を相続する資格はあるけれども、所有せんとする希望も自覺的には全然なかつたのである。これと同様に、一般に幼兒・兒童には文化的に進展せんとする思慕は存するけれども、それに就いては全く無自覺である。だから生れて餘り日數を経過しない極めて幼い頃では、玩具や繪本を與へても喜びもせず、寧ろこれ等の物が眼前にあつても氣がつかぬ位である。長者はその息子たる窮子をば氣長に徐々に誘導して

財寶を思慕せしめた。同様に親は嬰兒に玩具を與へ、繪本を持たせて、漸次に繪畫を楽しみ、玩具を喜んで遊ぶやうに誘導するのである。かくして嬰兒から幼兒となるに従つて、玩具・繪本で楽しく遊ぶやうになる。學校へ入學しても、ごく初歩の間はなか／＼生徒は勉強しようとはせぬ。換言すれば、學習上の思慕が起らないのである。その學習上の思慕、廣く言へば文化上の思慕を促進せんがために教師は毎日少しづつ文化財を學習内容として附與するから、蕾が開いて美しい花と咲くやうに、生徒の文化的思慕は次第に開發される。長者は親や教師に相當し、窮子は幼兒や生徒に該當してゐる。信解品を教育學上、このやうに解釋することが出来る。

幼兒も繪畫や玩具を欲しないのではない。始は欲しないにしても、誘導されるならば、やがて久しからずしてこれを欲するやうになる。生徒は學習を好まないのではなく、文化財を求めないのではない。始は求めないにしても、誘發されるならば、やがてその中には文化財を收得しようとして勉強もし努力もするやうになるものである。但し始の間は無自覺であるから、これを自覺せしめる外部的機縁が之を誘發するに非れば容易に自分の力だけで、自覺的に勉強もし努力もするやうにはならぬ。要するに自覺なくしては、人は價値の實現は出来ない。よつて必然的に兒童・生徒をしてかゝる自覺を起させるやうに誘發する教育者、即ち親・教師がなければならぬ。自覺するものは勿論被教育者たる子女・生徒であるが、子女・生徒も外縁なくしては自覺は起らず、價値實現の可能性も働かないから、すぐれた才能・稟性を具備してゐる兒童もあたら一生涯を暗に葬つてしまふかも知れない。自覺を促し、内部の天稟を發揮せしめるものは、即ち自覺の機縁となるものは教育者であり、親・教師である。この意味に於て信解品はまことに尊い例話である。

すべて人格は人格と相觸れて伸びるものであり、精神は精神と結合して始めて進展する。故にカントの巧に説いたやうに、人は人によつて始めて人となることが出来る。眞に孤立せる人は決して人となることは出来ぬ。人は人の間に入り、人の中に加つて人たることを學ぶのである。言はゞ人は「人間」となつて、始めて眞の人となるとも言へよう。文字通りの獨學はありえない。せめて國民學校を修了した後は、それまでの學校教育をたよりに、獨學も出來よう（これも學者・名士の著述や講演等によつて勉強するのであるとすれば、眞の獨學ではなく、これら學者・名士が教育者である。家庭・學校を近い教育と言ふに對し、著書・ラヂオによる教育を遠い教育といふ）。國民學校へも入らず、更に家庭で父兄の指導もうけないやうな場合は、その人には人となる機縁が全く失はれる。

されば兒童が無自覺に懷いてゐる文化的思慕はたゞ他の人の教育的思慕の誘導によつてのみ促進される。被教育者の文化的思慕の發起は教育者の人格を通してのみ行はれる。文化の實現・進歩に與る本人は勿論文化的思慕を起す被教育者であるに相違はないが、文化的思慕の發動するためには、必ず先づ教育者の教育的思慕の發動がなければならぬ。それ故、教育者の地位は被教育者に比べて決して第二義的なものではない。教育者の側に於て被教育者の文化的思慕を強めたい深めたいといふ純にして熱烈な教育的思慕がある。この思慕に感應して被教育者の文化的自覺が發動し、教育者の努力を縁として自己の人格を高め強めようとする自發的活動が起る。

教育する人と教育される人とが教育的思慕によつて結合し、文化的思慕を懷いて兩者の魂が合一融合するのである。本稿の最初に教育の成否について教育者と被教育者との兩者が必ずあるべきことを述べたが、教育の成功

するのは、全く兩者の魂の合一が行はれるからである。さうして魂の合一は勿論人と人との間にのみ行はれるのである。

魂の合一するのは、勿論教育者と被教育者の兩者がなければならぬが、教育者の誘導なくしては起りえず、従つてこの誘導なくしては教育が成功しないことは、今や明らかにしえたと思ふ。さうして教育上、この兩者が共になければならぬとは言へ、寧ろ教育者の方がより重要なものではあるまいか。

三

教育者と被教育者との精神的連鎖はどうあるべきか。まづ親と子との關係を考へて見ると、兩者の魂の結びつきで最も著しいのは愛である。恐らく親の愛ほど純眞にして力強いものは、人類の間では稀であらう。親の愛は代償を求めるが如き打算的なものではない。全部の精神を打込む奉仕的なものである。愛する子供が必ずしも將來大成し榮達して親を喜ばせると豫想されるからではない。否却つて病身であり不具な子ほど益々かはゆくなる。親は自己を捨て一切を犠牲にして少しも厭はない。不良な子ほど却つて父母の愛はその力と熱を増して來る。親は子の爲に瘦せやつれても病にかゝつても少しも意に介しないし、苦しいとも考へない。子供を成長させ發達せしめる爲には、父母は身の辛苦も疲労も厭はない、不潔も忘れ、身だしみも捨てて只管我が子の爲に盡くす獻身的の愛である。

しかしながら愛が愛だけで働けば往々にして盲目的に陥る。世に子を愛せざる父母はないが、往々愛に溺れて子を教育する積りのが、反對に子を不良なものに陥れることがないではない。溺愛に陥らぬやうにするには、我

々は敬を加へなければならぬ。愛は二者を結合する精神の働きであるが、敬は寧ろ二者に適當な間隔を置く働きである。愛は我れを對手に没入するものであるから、動もすれば盲目的に陥るが、敬は我れと對手との間に或距離を置き、自己を正しく反省せしめると共に對手をも正しく認識せしめるものである。愛のみでは自他共に真相を蔽はれやすいが、敬によつてのみ能く、自他共にその真相を明らかにすることが出来る。しかし又敬のみでは両者が離れすぎてその間を疎隔せしめる虞れがある。親が子を正しく育てる爲には、二者の關係を親密にするとは勿論必要缺くべからざることではあるが、盲目的にならぬやうに適度の敬を加へなければならぬ。

同様に子が親に對するにも、たゞ親しさに馴れすぎては親を侮るやうになる虞れがあるが、親を敬ひつつ親に親しむから、正しい孝道を履むことが出来る。固より親子は天成の血縁である。元來愛情が相互に深かるべき筈のものである。さうして子の親に對する愛は主として従順の形で表現される。しかもこの天成自然の愛情をして深いものたらしめると同時に正しいものとする爲には、一旦敬的態度をとり、親と子との間に適當の間隔をつけて、相互の間を引離すべきである。さうすれば愛に反省が加へられ、吟味が置かれ、愛的態度に於ける親と子の結合が更に強固なものとなる。敬によつて實踐に反省を加へ、價值を適正に認識し、この價值を愛によつて擁護するならば、親子の道は正しい軌道に乗つたものである。動もすれば不完全なものに墮しやすしいものが、一度分離すれば、それによつて却つて完全な結合を得るやうになるものである。

こゝで友愛の例を引くならば、論語に「晏平仲善く人と交る、久しうして之を敬す」とある。常人は親しく交ると、馴れるにつれて動もすれば禮を失ひ、そのために不和を生ずるやうなことになるのである。然るに晏平

仲はいくら親しくなつても馴れることがなく、従つて敬を失はなかつたから、親愛と敬讓とをいつまでも共によく守つた。それ故善く交りを續けたのである。またカントがその「道徳の形而上學」の中で、理想的友情を以て相互の愛と相互の敬との結合であると説いたのは、晏平仲がよく實踐したものに該當してゐる。右の書で、牽引力を表す愛と反撥力を表す敬とが相互に平衡を保ち、かくして友人兩者の間に適當な距離を作りかつ之を保持する時に、友情が理想的なものとなるといふ説明が施されてゐる。

かくの如く我々の精神は自他分離の敬的態度と自他結合の愛的態度とをよく調和共働させる時に、生命の充實もその躍進も期待せられるのであるが、しかしこの愛と敬とは、一は牽引力であり、他の一は反撥力であつて、全く相反する二箇の作用であるから、容易にこれを調和共働させえがたい。そこでこの二つの力を調和共働せしめんがために、第三の精神力を得て、愛と敬との完全な地盤たらしめなければならぬ。然らざれば、共通の地盤が生せず、愛と敬とを調和せしめるよすががない。よしや愛と敬とが各々十分に働いたにしても、これ等が調和的に作用しない場合には、生命の圓滿完全なる充實と躍進とを期待することが出来ないであらう。然らば愛と敬との共通の基礎となるものは何であるか。それは心の安住・安心・信念・信仰である。心の中に安心・落着きがない時は、ともすれば、心の働きは一方に傾き、或は愛に流れ、或は敬に偏するやうになるものである。我々には心の中に何の不安もなく、堅固に恃む所をもつ時にこそ、心の働きはよく調和統一が保たれ、混亂統一を防ぎうる。心の中に安住があつて、始めてよく自他の分離も結合もその正しきを得る。それ故に心の安住とは信心であり、信仰である。結合と分離とは容易には平衡されぬ。これ孔子が晏平仲をいたく稱揚した所以であり、カン

トも理想的友情は稀少なものと考へた所以である。かく不平均となり、結合か分離か、どちらに傾きやすい心の働きも、信を得る時は中正を得ることが可能である。愛と敬との心的作用は信的態度を包含するを得て、始めて一方に偏ることなく、動搖混亂することなく、各々正しく作用しうるのである。この事を裏から言ふならば、愛の結合的態度と敬の分離的感度とが、よく平衡を保持しえた心の状態を信の態度と稱することが出来よう。かくして能く眞の愛には必ず自他の眞價を認識する敬が發生し、又眞の敬には必ず自他を包容する愛が芽生え、信的態度でこれらを總括するのである。信で一切をまとめる點に於て、教育は宗教との深い聯關が暗示されてゐる。

さてかく親が子に對する精神には愛敬信の三つの態度が常に具つてゐなければならず、子が親に對する態度にも愛敬信の態度が必ずあるべきものであるが、しかしその間に、若干の相違のあることが認められる。抽象的には、親が子に對しても、子が親に對しても、等しく愛敬信が働くべきものと言はれるが、親は既に成熟して居り、子は未だ成熟してゐない故、親から子に對しては主として愛が働き、子が親に對しては主として敬信が働くべきものであり、又それが現實の状態である。親は既に身體が成熟し、精神も亦、人によつて修養の差があるとは言へ、成熟してゐるから、まだ發達の途中にある子女を出來るだけ愛護してやるのが、親の正しい道である。親の愛の翼によつて子を抱きはぐくむからこそ、幼稚な子もすくすくと成長することが出来るのである。子の成長の爲には、敬信は多少は之を缺いても、甚だしい遺憾はない。子女が年長じて次第に獨立して何事をもなしうるやうになれば、親が子を相當に敬重し信賴してやることも必要であるが、子女の幼少な時は特に愛護が重要である。子供を完全に育て上げる熱烈なる希望と一通りでない辛勞とは親の深重なる教育愛の表現に外ならない。

反對に子は親に對して敬信を主としなければならぬ。親を親として十分に尊敬し、親の教誡に絶對に信服することが、子たるものの道であり、子供の教養の基礎である。子供が無自覺にもつてゐる文化的思慕を親から開發して貰へるのも子が親を敬信するからである。親は親として、子が不孝であつても子を深く愛護し、子供が文化的に進展するやうに誘導するものであるが、子が親を敬信することの深いほど子に對する親の誘導開發は活潑であり迅速であり、教育の效も大であることは言ふまでもない。

但し親は先に既に成熟してゐるのであるから、子が親に對する敬信の念も、親の愛により、湧き出るものである。もし假りに親が子女を愛育することがなければ、子の心中に敬信の念の發達する機會が全くなく、従つて親の教育的思慕が働かないから子の文化的思慕も伸びて行かないこととなるであらう。

四

以上家庭に於ける教育者と被教育者との相互の精神連鎖を考察したのであるが、學校に於ける教育者と被教育者との間に於ても殆ど同様である。教師は父母と違つて職業人としての教育者であり、収益のために行はれる職務者たるを普通とするから、父母と子女との關係に比すれば、教師と生徒との關係は疎であり、冷やかであるのは、已むを得ざる事實であるが、苟くも教育者たるものは、この現實を超克して、努めて生徒に對する愛情を大にしなければならぬ。教育は愛である。愛がなければ教育は出来ない。單なる収益のための職務に止るならば、恐らく教育の如きは決して施しえないであらう。眞の教育は愛なくしては一日も勤まらないとも言へるであらう。愛情に缺けた教師は努力を厭ひ、勞力を惜しむから、成るべきことも成らず、伸びるべきものも伸ばしえずに、

あたり生徒の中に潜んでゐる優秀な才能をも伸ばさずに、葬り去るやうなことがないとは言へないのである。天才はどこに潜んでゐるか測り知れないのに、これを殺すやうなことがあれば、教師として頗る大なる罪を犯してゐるのである。暗から暗に葬るといふ語があるが、生徒はまだ幼少な子供であつて自己の才能を決して自覺してゐないとすれば、之を伸ばさずして二葉の中に枯らすのは、暗に葬るものである。教師は愛を以て之を伸ばし、才能を長ぜしめるのが、何より大なる國家への奉公ではないか。

中江藤樹や吉田松陰の如き偉大な教育家が立派な門弟を養成しえたのは、その學力がすぐれ、その人格が秀でて居たことにもよるが、それにもまして主なる原因と見るべきは、門弟に對して實に深い愛情を常に注いで、門弟を教導して倦むことを知らなかつたことであらう。その一例を擧げるならば、藤樹や松陰が門弟に與へた書翰が多數残つてゐることである。内容は藤樹の手紙には藤樹の特色があり、松陰のには松陰ならではの書けぬ個性が現れてゐるが、いづれにも通じて著しい主たる特色は、どの手紙を読んでも深い／＼愛情の流露ならざるはない。多忙な生活の中によくもこれだけ深切な手紙を多數書けたものと思はれる。中には隨分長文もある。眞率にして鄭重、愛情の籠められた書面のみである。藤樹や松陰の偉大なる人格はこれだけでも、能く察しえられるし、又その教育の成功したことの偶然でなかつたことも明知しえられるのである。實に愛は教育の出發點であり、その歸着點であるといふも過言ではない。

しかし教師が生徒を愛を以て結合する度が過ぎて自制する所がなければ、生徒の正しい發展を阻害し、教育は規律を失ふ。教育は教師の熱烈な愛を以て十分に生徒を包攝すると共に、生徒の自立性と獨立性とを尊重し、之

を敬しなければならぬ。生徒は現在には未熟ではあるが、その中に他日有爲有能な文化荷擔者、價値實現者となるべき可能性を具へてゐるものであるから、之を敬重すると共に、その自主獨立性をよく理解し、かつ生徒の自重をも増進してやらねばならぬ。もし教師にして兒童を敬重することがなく、徒らに愛に過ぎるならば、兒童をして我がまゝ放肆に、或は怠惰不良に墮落せしめるかも知れない。勿論敬が勝つて愛が減少するならば、徒らに權威を以て生徒に臨み、師弟の間が疎隔して、教育のことが行はれぬやうになる。無用な外部的權威を以て拘束することなく、愛と敬との何れにも偏ることなく、いづれをも全うし、教師は十分に兒童の現在を信賴し、將來の發展に多くの希望をかけてやらねばならぬ。教育成功の鍵は全くこの點にある。生徒に對する信賴希望がなければ、型ばかりの教育である。さうして信賴希望の源が愛敬のいづれをも全うして平均を得た心的態度であることは、もはや細説を要しないであらう。

かく教師から生徒に對して愛敬信の三つの態度を缺くことが出來ないと同じく、生徒から教師に對しても三者を必要とする。第一に教師は教師たる限り、程度の差はあるが、道の維持者であり、價値の實現者である。生徒の實現し進展させようとする文化の手本は教師の内面にまとめられてゐる。生徒はこの文化の手本を教師の指導の下に收得してこれを進展實現させようとする限り、教師を尊敬せざるを得ぬ。教師を尊敬せずして道を學ばんとする者は、木に緣つて魚を求めるやうなものである。同時に生徒は教師に従順でなければならぬ。従順とは目下が目上に對する愛の形式である。さうして従順に師教を恪守するから學習の效も大であり速かとなる。古來未だ曾て師を敬はず、師に従はずして學問の成就したためしはないであらう。更にこの尊敬と従順との調和融合さ

れた状態が信頼である。

親から子、子から親に對する愛敬信の三つの態度に關し、前者と後者とで専らとする所を異にしたやうに、教師から生徒に對するのと、生徒から教師に對するのと、愛敬信の中で、主とする所を異にする。教師から生徒に對しては愛敬信三つが共に大切であるが、中にも特に愛が重要である。生徒は教師から最も求めるものは愛である。これに反し生徒は教師に對し主として敬信であるべきである。しかも生徒は教師の後輩である。年長の教師が先づ生徒を愛護愛育することが、生徒をして教師を敬信せしめる源であることも多言を要しないであらう。通じて言へば、親や教師は愛に燃えてゐる。教育者先づ生れ、先づ道を實踐し、しかも深い愛を以て被教育者を包攝するから、被教育者の心の中におのづから純潔なる敬信を以て教育者に報いる。親・教師はその子女や生徒から敬信を強ひて得ようとして計畫的に愛護・愛育するのではないが、深い愛はおのづから深い敬信を發現せしめずには措かないのである。さうして又子女・生徒が親や教師を深く敬信すればするほど、益々親・教師は子女・生徒を深く愛護・愛育するやうになり、教育の效は益々大となり顯著となるのである。

國語の教育關係はこの愛敬信の相互關係を非常に適切に示してゐる。「教ふ」といふ語は「愛しむ」と語源を同じうする。愛の動詞は今日は専ら愛スルと音讀し、ヲシムは「惜しむ」だけに限つて用ひられてゐるが、古くはヲシムを愛すること全體に用ひたのである。我が國に於て教育者の被教育者に對する精神的態度が専ら愛にあることは、愛しむと教しふとが同一語源に歸着することによつて明瞭であらう。西洋の教育關係の語を探しても、支那の漢字に就いて見ても、右のやうに愛を本とした語がない。我が國に獨り見えるのは、如何に我が國の教育

が、その心髓を得てゐるか、察するに餘りがある。又子女・生徒は親・教師の教しふる通りを學習するのであるが、習ふとは語源からも、意義からも馴れることであり、成ることであり、學ぶとは「まねる」ことである。即ち教に信頼・應化することである。これは敬信の態度が顯著に作用することに外ならない。かく單語そのものに敬信をよく示してゐるのは、教育上古來敬信が實踐されてゐるからである。

五

上述の如く教育は父母・教師の絶對的愛と子女・生徒の純眞なる敬信とによつてのみ成就しうる。既に信を愛敬の基礎とし、従つて教育全般の基礎とすることが、教育と宗教との深い類似を思はせるのであるが、教育に於ける親子・師弟間の愛と敬信との形式も亦宗教に於て神佛と神佛を信する者との關係によく似てゐる。絶對無限なる神佛は衆生を愛を以て包攝して洩らすことがない。神佛を信するものは全幅の魂を打込んで神佛を尊信敬拜する。しかも宗教では絶對無限の神佛が先づあつて、人々を愛して至らざる所がないから、人は全精神を以て神佛を信する。人間が神佛を深く信すれば信するほど、神佛は又衆生を救うて餘す所がない。

宗教と教育とが全く相等しとは言へない。宗教には宗教の特別な領域があり、教育には教育の領域は勿論存するのではあるが、世の中で教育の他に、これほど宗教に酷似するものは恐らくないであらう。さればこそ教育史上に不朽の名を残した大教育家は、東西共に一様に神佛を深く信じ、宗教を以て教育の基礎とした。絶對無限の愛、純眞無雜な敬信は容易に人間の心に湧いて來るものではない。しかも愛も敬信も大なる程それだけ教育の效が大であるとすれば、人が教育成就の源として、宗教に依存するのは決して不思議ではない。物欲を離れ私心を

去つた崇高絶大な愛敬信はたゞ信仰信念からのみ與へる。絶對無限の神佛を背景とし、宗教的信念に燃え立つもののみが、教育を完成しうることであらう。尤もこゝにいふ宗教は、單に既成宗教のみを指すのではない。宗派や教團を組織してゐるもののみを言ふのではない。非常に廣い意味で言つてゐるのである。一般に篤く信ぜられ、深く憑まれる所の絶對無限なものを皆宗教の中に含めて言つてゐるのである。國家も神的なものであり、國語は見方によれば神的なものである。特に我が國の惟神の大道は、決して既成宗教ではないが、やはり宗教的なものであることは言ふを待たぬ。神道は金甌無缺の國體の歴史的發現であり、又尊嚴窮まりなき皇位に對する國民信念の發露であるから、勿論それは絶對無限性を具備する宗教的なものである。キリスト教の聖書にも言語を神と認めてゐるが、我が國語に於ても「言靈の幸はふ」と言はれてゐるやうに宗教的神祕力を言語の上に認めてゐるのである。かゝる信念の力を依憑とすることによつて教育者が被教育者に對する愛は非常に力強いものとなり、被教育者が、教育者に對する敬信は頗る純潔なものとなることが出来る。

教育がそれ自ら獨自の領域を有しながら、宗教に依存することが非常に大であることは世界いづれの國に於ても、學校教育は先づ宗教の力によつて發生し發達したことによつて、明かに知られるのである。ギリシヤ・ローマに於ても祭儀を本として教育が發達したが、我が國でも神々の祭祀を本として發達した。特に近世の學校教育の發達は西洋に於ても我が國に於ても凡て寺院内の教育施設を淵源としてゐることは周知の事實である。

又、教育者から被教育者へは愛の態度が出来るだけ大なることを要求され、被教育者から教育者へは敬信が出来るだけ大なることを要求される。しかし人が人に對して行ふ愛敬信には限があつて、十分に大きく深くす

ることは困難である。人が人を信するのに十分に深きを望むことは困難である。よつて神佛等の力によつて十分に信を大にすることが要求される。人が神佛等を信する時に限つて、その信は非常に強い深いものとなる。この宗教的な信を基本として、子女・生徒が十分に深い信を親・教師に捧げうるのではなからうか。愛や敬の源泉も人間界に求めることは不可能である。人間以上のものを愛敬の基本とすることが出来るならば、人が人に對する愛敬も深いものとなるであらう。再び同じ例をとるならば、中江藤樹・吉田松陰はその宏大なる教育愛を宗教的なものに求めてゐる。藤樹は勿論主に儒教によつてその徳を磨いたのであるが、儒教に本づいて太乙神を祭り、毎月その祭典を行ひ、又我が國の神祇を篤く敬ひ、佛教をも深く信じて人格を練磨した。彼れの教育的感化は全くその宗教的人格に由來する。更に藤樹はその學說の原理となつてゐた太虚を神と認め、凡ての人はこの神の子孫であるといふことを、藤樹學の基礎論としてゐる。松陰が我が國體の尊嚴極りなきことを篤く信じ、尊皇の大義を以て終始一貫したことは、詳述する要を見ない。松陰は熱烈なる信念に生き、この信念から勤皇運動をも起し、教育にも従つた。二宮尊徳は頗る物質的な經濟界の偉人であるが、その思想には天理天道に關する深い信念があり、因果應報の理を少しも疑はず、常にこの理を以て弟子を導き、窮民を救つたのである。

師が神佛の愛を本として弟子を愛するから、愛の大なるものに至つては、神佛が人間を愛するのに頗る近くなる。藤樹が大野了佐を教へた事の如き、人間の行とは思はれぬほどである。了佐の父は藤樹と親しく交つてゐた。了佐は嫡子であつたが、稟質が魯鈍であつたので、父は了佐を武士とすることが出来ぬと思ひ、賤業に従はしめようとした。了佐は之を憂ひ、藤樹に謀つて醫を學ばんことを請うた。藤樹は之を憐れみ、「醫書大成論」を讀

ましめた。先づ二三句を教へること、凡そ二百遍ばかり、朝十時から夕四時に及んで漸く記憶する。夕食後に讀ませて見ると皆忘却してゐるので、再び百遍ばかり練習してやつと記憶しえた。これは一日二日のことではなく、數年連續して行はれ、了佐が醫を以て一人前の世渡りが出来るまで行はれたのであるから、驚くべきことである。さすがの藤樹も「我れ了佐に於て幾ど精根を盡くす」と言つたほどであるが、かういふことは絶大な愛がなければ出来ないことである。

勿論人が人を愛するのであるから、神佛の愛と同様にまで高められえないであらうが、偉大な教育家の深重なる愛はその崇高宏大なること、神佛的と言つて不可ないほどである。もし親・教師の愛が宏大にして宗教的であれば、子弟の敬信も宗教の力で純化擴大される。このことは藤樹・松陰の門人の師を尊信することが頗る深かつたことを見ても肯ひうることである。親子・師弟ともに愛敬信を宗教的に深め高めることが出来るならば、教育の成功せざる筈はあるまい。さうしてかく宗教的なものを本として教育の愛敬信の根源たらしめうるのは、教育と宗教とに相通するものが多いからであると思はれる。

普通ならば教育者が被教育者に與へただけの努力に對して、それと等量の結果はなか／＼現れて來ない。ロツクの云ふやうに、被教育者が白紙であるならば、教育者の努力しただけつ跡を残すであらう。しかし人は白紙ではないから、さうは行かぬ。一を聞いて十を知るといふやうなことは、孔子と顏淵との間などに起る極めて稀なことであつて、普通は教育者の努力より何割か減少された結果だけが起るものである。このやうなことは教育に限つたわけではなく、人生のことは凡て皆同様であるが、特に教育は青少年を對手に數十年先を見越して行は

れてゐるのであるから、努力と結果との間に不一致を見ることが多いのである。これは有限な人が有限な人に教育を行はうとするからであつて、教育者も被教育者も無限の努力をなしえないが故に生ずる悩みである。そこで教育者は有限の人でありながら、その力を出来るだけ大ならしめるやうに無限のものに努力の源を求め、これに依憑して、自己の力を自ら信頼しうるやうに大ならしめなければならぬ。憑む所がなければ、教育者が不安で落着くところがない。

ドイツなどには小學校や中學校で道德教育のために修身科を置かないで、宗教科を置いてゐる。その理由は單に信仰を求める準備をするとか、宗教的知識を與へるとか、いふ類のことではなくして、教育全般の成功の鍵を宗教に求めてゐるのである。つまり有限な人は無限の神の力を借るに非れば、十分なる教育は不可能だからである。既成宗教の教義の類を理解させることを宗教教授と名づけ、無限の神によつて教育の力を深めることを、宗教教育と稱して區別する。前者では宗派に關する諸般の知識は與へられるが、それによつて必ずしも眞の信念信仰は養はれない。後者は既成宗教の知的内容を知らすことが目的でなく、まじめな敬虔の念、信念を養ふことを眼目とする。スイスのベルン大學教授ヘバーリンが宗教教授は必ずしも必要としないが、宗教教育は不可欠のものであると説いてゐるのも、右の點を道破したものである。

我が國の普通の學校では宗教教授は一般に禁じられてゐるが、宗教教育は我が國に於ても絶対不可欠のものであると言ふまでもない。特に國體の尊嚴を信じて疑はず、君國のために捨身奉公せしめうる教育こそ、我が國教育全般の眼目であるが、教育者と被教育者相互の愛敬信の三つの態度は國體の精華に無限の源泉を求めうる

のである。本年公布された國民學校令施行規則の第一條に「教育ニ關スル勅語ノ旨趣ヲ奉體シテ教育ノ全般ニ互リ皇國ノ道ヲ修練セシメ特ニ國體ニ對スル信念ヲ深カラシムベシ」と定めてあるが、我が國教育の無限の力の源泉を説いたものだとして解することが許されるであらう。

(昭和十六年九月)

基督教と文化

桑田秀延

一

これは與へられた主題であるが、この主題によつて私は何を問はれてゐるのであらうか。自然的生への克服を意味する點に於いて、文化は人間の生に於ける一つの獨自な特徴的な試みを代表すると觀られる。ところで宗教は、恰も文化が自然的生から區別されるやうに、單に人間的な文化勞作とは相違し、それとは次元を異にすると考へられる。宗教がただ單に人間とでなく、むしろ人間以上の世界と關聯することをその使命となしてゐることが、これを示してゐる。おそらく、宗教と文化との關係に於ける問題の根本的起源は、ここに存してゐると言へよう。次元を異にする二つのものの關係と云ふ點を無視しては、宗教と文化の問題は深く眞實に解決せられないであらう。さて私に課せられた主題は、宗教一般と文化ではなく、「基督教と文化」である。他の諸宗教と基督教との間には、無論差異がある。そこで私は、この主題の使命を、基督教的特異性の角度から上述の點を考へることにあると解した。

ところで信仰と文化との關聯の問題は、基督教にありては、特に複雑化し理解に困難な事情を呈してゐる。これは、小さく言へば信仰と生活（神學的には普通、義認と聖化と表現する）の問題、大きく言へば人生・歴史・世界に對する基督教的態度の問題であるが、之等の問題については歴史上諸種の異説があり、激しい論争が繰り返されたのである。それは、我々の時代に於けるが如く、信仰と文化と言ふ語では表現されなかつたが、信仰と道徳、信仰と理性と言ふ表現をとつて激しく論ぜられた。ペラギウス對アウグスティヌスの問題、カトリック的立場對宗教改革の主張、當時のイエス會對パスカルの主張、近代神學對カール・バルトの神學的主張等にそれが見られ、それ等はそれぞれ相違せる表現を用ひてはゐるが、その基底に於いて我々の問題と共通するものを含んでをり、之等の大きな論争が力強く示してゐるやうに、信仰と文化の問題は基督教にありては極めて困難にして複雑な問題である。

従つてこの主題のとり扱ひ方にも種々の方法があり得、これ等兩者の關聯の跡をただ單に歴史的に敘述する方法、それをある一定の立場から批判するゆき方、更に聖書に基いて稍形式的にこの主題をとり扱ふことなどが考へられる。我々としては、ただ歴史的實證的にでなく、寧ろ理論的に、即ち他宗教に對して基督教のもつ特異性を示すやうな仕方に於いて、しかしただ宗教學的に、従つて外からその特徴を觀て語ると云ふ仕方に於いてでなく、寧ろ神學的に、即ち自ら基督教を信する立場からこの主題をとり扱ひたいと思ふ。そして今日の日本の教會の現實をも考慮に入れて問題を考へてゆきたい。と云ふのは、ただ單に宗教學的にとり扱ふのでは、この主題の特に基督教的な理解の基底にまで達し得ず、従つて理論的にも徹底せず、また問題をその生きた眞剣な姿に於い

て把へ得ないと考へられるからである。そこでこの主題について三つのことを考へたい。先づ最初に、この主題に關する論議の最近の事情とここに含まれてゐる問題の所在とを知るため、根本的に相違せる二つの理解ととり扱ひとを紹介し、次に、信仰と文化の關聯を我々基督者は如何に考へるかを稍原理的に考へ、最後に、この主題の今日の日本に於ける現實的な展開として基督教と日本と云ふ問題に少しく觸れたいと希望してゐる。

二

信仰と文化の問題に關する最近に於ける論議の事情を知り、かつこの主題に含まれてゐる問題の所在と特質とを知るため、我々は、第十九世紀の神學と最近の神學との、この主題に關する二つの全く異なる理解の仕方ととりあげるることによつて、甚だ便宜にその目的を果すことが出来る。

先づ近代神學の文化觀を一瞥しよう。凡ゆる文化的活動を教會の目的に従屬せしめた中世の後を承けて、近代は周知のやうに文化を教會から解放した。かくて凡ゆる方面に於ける文化活動が異常な勢を以て擡頭し、勢の趣く所、一時は教會の權威の失墜、基督教への否定的態度の出現をまで呈した。しかし第十九世紀以來、新時代に相應せんがため新しい見地に立つてなされた基督教の解釋が現れ、ここに宗教の意義と特異性とが再び認められ、その眞理が新しく主張されるに至つた。シュライエルマツヘルによつて開始された近代の神學運動がかかる性質のものであつたことは、周く人の認める所である (Schleiermacher, *Reden über die Religion*, 1799)。基督教はここで積極的に認められた。しかしそれは文化の中に於ける極めて文化的な基督教であり、文化の一部としての基督教であつた。爾來近代の神學は、その宗教と文化の問題の理解に於いて、この方向をとつた。それはプウ

セットの宗教觀に明白に現れ (W. Boussot, Das Wesen der Religion, 1903.)、更に宗教を一つの理性價值として認め、之を「聖なるもの」或は「神聖なるもの」等の用語に於て表現するウィンデルバント、トレルチ、オートー等の宗教哲學によく現れてゐる。而してかうした見解に立つて基督教(プロテスタント教)と文化の問題を直接とりあげたものに、トレルチの有名な著作がある (E. Troeltsch, Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt, 1906. Protestantism and Progress, 1912.)。之は、書名の示す通り、プロテスタント基督教と歐米を中心とする近代の文化との關聯を歴史的に實證的にとり扱つたものであるが、トレルチはそこで、近代の世界の特徴として、個人主義的傾向、人間的相對性の容認、合理的な科學思想の尊重、現世に對する關心、汎神論的感情の浸潤、進歩に對して自信をもてる樂觀主義、宗教的禁欲主義の排除、強き罪惡觀の消失、強大なる武力國家の擡頭、資本主義的經濟機構等をまづ數へてゐる。プロテスタント基督教については、その初期即ちルッテル及びカルギンの場合は、ただ近世的ではなく、その教會觀、豫定の信仰、宗教的禁欲主義(殊にカルギンの場合)等に於いてよく示されてゐるやうに寧ろ舊き時代を繼承してゐるが、同時にここから自由と人格に關する新しい理解が生れ、更にアナバプテスト派、クエーカー派、英國の獨立主義者、バプテスト派、清教徒等によつて宗教的な個人主義が現れ、之等が結局歐米を中心とする近代の世界に大なる影響を與へたと觀てゐる。彼は、プロテスタント教と歐米に於ける近代の文化との關係を、政治、經濟、社會的發展、科學、藝術、そして宗教生活等の諸領域に照して鋭くかつ興味深く敘述してゐるが、兩者の關係は、單純なものではなく、複雑多岐であり、一方的でなく相互的であり、歐米の近代文化のうちにはただにプロテスタント教の感化影響だけ

でなく、その他の諸要因も混入してゐることを認めてゐるが、近代文化成立の一つの重要な素因がプロテスタント教であることを實證的に説かうとしてゐる。トレルチは、その結論に於いて、近代文化の強烈なる精神として自由と人格性を挙げ、これをその最も價値あるものと見做し、而してプロテスタント基督教はこの近代の思想と精神に對して宗教的な形而上學的な基礎を與へた、と敍べてゐる。

上述のトレルチの書は、近代の歐米に於けるプロテスタント教と文化との關聯を歴史的に敍述せるもので、彼の神學的な見解をその儘代表するものでは必ずしもないが、宗教と文化の問題に關する彼自身の見解も矢張りこの方向を辿るものであることは疑へない。彼は基督教を一宗教として世界内的な事實として考へ、人間生活の文化的な面に於ける事實として理解し、かうした方面の實證的な又理論的な研究に努力した。基督教のかうした理解の仕方、又基督教と文化の問題の理解の仕方は、ひとりトレルチのみの事ではなく、寧ろ近代神學全體の傾向であるが、かうした「世界内的な基督教の研究」とり扱ひは、歴史的な實證的な面の事柄として當然成立しかつ一應有意義である。基督教と文化の問題は、ここに於いては、實證的にどれ程錯雜しても、原理的には寧ろ單純に合理的に把へられる。ここでは基督教自身が一つの宗教的文化活動であり、従つて基督教と文化の問題は、基督教的宗教文化と他の文化活動との關聯の問題となる。右に云へる如くかうした方面の研究は成立もし又有意義でもあるが、この方法では基督教信仰の深き特色は所詮把へられ得ず、従つて基督教信仰と文化の問題に於ける眞の問題性とその深き理解はここでは得られない。そしてその理由は明白である。世界内的な文化面の事柄として把へられた基督教理解にありては、基督教の文化的な特徴はつかみ得ても、その文化を超えた超越的な隠され

て現れない信仰的特色がつかまらず網の目をもれて消失して了ふからである。而してこの點は近代の基督教理解に於いては一つの覆ひ得ない事實であり、これが人間中心的な基督教とか、文化的なプロテスタント教とか呼ばれてゐる點であり、全般的に云ふ時、近代の基督教理解にはかかる傾向が明白にみられる。そしてかうした世界的な基督教理解に於いては、基督教はそれ自體文化の一部分としてのみ見られ、文化に對する基督教の深く高き使命は果されなくなる。だが社會と文化とが、宗教に對して、意識的に無意識的に求めてゐる所は、人間とその文化とを超えた「上よりの力」としての權威であつて、基督教と文化の問題も、その深き姿に於いては、文化的なとり扱ひ以上に飛躍せねばならないのである。

かくて、その華を咲かせその果を成したやうに見えた近代の文化に對しても、なほ鋭くその根本的な缺陷を感じた文明批評家が現れた。大陸に於けるシェベングラー、ブランドス、シェワイツァー、英國に於けるチェスタートン、イング等には、かかる感覺が認められる。しかしながら單なる文化批判としてでなく、基督教の近代的理解に對する根本的な批判を自らの中心使命として現代思想界の前面に出現したのは、神學者カール・バルト (Karl Barth, 1886-) である。彼は、その基督教の理解に於いて近代神學と根本的に對立し、従つて又信仰と文化の問題の理解の仕方に於いて近代の把へ方と對立してゐる。「ロー書講解」(Der Römerbrief, 1918) 以來の彼の多くの著書がこれを示してゐるが、文化の問題を直接とり扱つたものとしては、「教會と文化」なる論文がある (Die Kirche und die Kultur, in Die Theologie und die Kirche, 邦譯松尾)。これは、一九二六年阿姆斯特ルダムに於いてなされた講演であり、短いものではあるが、前掲のトレルチの書とは全く對蹠的な見解を展

開し、この主題に關する極めて示唆に富む文獻であり、トレルチの書とともに必讀の書と云へよう。

バルトは「ロマ書講解」以來、近代の基督教理解と近代の文化に對して痛烈なる批判をなして來たので、屢々單なる文化否定論者の如く解せられてゐるが、それは彼の眞意を誤解することで、彼の攻撃してゐるのは、人間中心主義的な文化乃至文化至上主義であつて、彼と雖も信仰に於けるこの地上の生と活動の意義は無論認めるのである。否、信仰に於ける文化は彼の主張する所であると云へる。この事は、彼が近代の文化的なプロテスタント主義を誤れる基督教理解として眞向から排撃したが、それは寧ろ聖書に基ける眞實なる基督教信仰を主張せんがためであつたのと同様である。この點は、前掲の彼の論文によつて明白である。この論文に於いて彼は、先づ教會を説明し、それを神自身によつて創立せられてゐる共同體、罪ある人間の信仰と服従の共同體であると解してゐる。そして次に文化については、それが靈魂と肉體との統一態に於いて實現せらるべき人間の本分であり、神の言に由りて負はせられてゐる課題であると解してゐる。従つて教會の意義、文化の意義、そして教會と文化の問題の意義も彼に於いては、神の言の受肉なるキリストに於いてのみ眞實に考へられると觀られてゐる譯である。かうした根本的な一つの信仰の立場から、彼は文化の問題をとりあげ、之を三つの觀點から説明し、充つて創造（自然の王國）の觀點からみて、それを人間に始源的に與へられてゐる約束であると言ひ、約束としての文化について語つてゐる。彼によると、かかる約束は、自然的に理性的に示されるのではなく、矢張り神の言（イエス・キリストに於ける啓示）を聽くことに於いて眞實に示されるものである。文化勞作は、神の言を聽く者にとつては、人間が神の像に似せて造られた者として遂に成るべき映像の意味をもち、人間に始源的に與へられてお

る約束の證標の意味をもつものとする。この意味は文化勞作を直に聖なりと觀る近代的な見解ではなく、教會と基督者とは神の言への聽從に於いて、文化勞作がやがて與へらるべき人間性の指標たることを認める意味である。教會は、人間的文化勞作に於て、神の國が既に始つてゐることを見はしないが、多くの文化勞作の中に於いて神の國が近づいてゐることを告げてくれる記號を認めると云ふのである。次に和解（恩恵の王國）の觀點の下に於いては、文化は、神によつて聖化せられてゐる罪人たちが、それを仰いで信仰と服従とを鍛鍊せねばならぬ律法である、とバルトは解く。信仰者も現實的には他の人々と同様な罪人にすぎないが、而もキリストにある彼等は彼と共に死し彼と共に甦へり、現實的には罪人でありながら、キリストへの信仰と服従とに於いて神の靈前に立ち（義とせられ）又神の聖意をなす（聖化）のである。この際人間の聖化は無論汚れに蓋はれたものであり、罪人の服従にすぎないが、而も信仰者は、神への服従を行爲によつて實現することを要求されてゐる。信仰は無律法主義ではなく、服従への鍛鍊として生かさねばならないのである。和解の言の下にあつて、律法は廢棄せられず、反つて新しく樹立せられる。服従——人間が人間としての位置を守り、眞の人間となること、それはこの世に於いては現實的には存在せず、ただ信ぜられるのであり、そこに服従の鍛鍊、律法としての文化の意味があるともみてゐる。そしてさらに救贖（榮光の王國）の觀點の下にあつては、文化は、人間に定められてゐる限界であり、その限界の彼方に於いて神は彼自身の約束を成就して一切を新しくなす、と解してゐる。文化は、現在此所に於いては、約束としてまた律法として指示されるにすぎないが、この第三の觀點の下にあつては、文化が出來事として形成せられたる現實として來ることを告げる。但しかかる出來事としての文化は、死人の復活の此

岸にあるのではなく、ただその彼岸に存在する。これが限界としての文化である。「視よ、われ一切のものを新にするなり」(ヨハネ黙示録二一・五)との言を、教會はあくまでも主張する。これは單なる和解以上のものである。限界としての文化、出來事として來る文化は、現在にはなほ存してゐない。これは終末の時まで留保されてゐる。この終末的論な留保から、現在のものに對する鋭い批判が生れる。教會と信仰者とは、人間には、敬虔な人間にも希望をかけない。人間のためにただ神に希望をかける。かうした留保を主張するために、教會は、屢々誤解され嫌惡されるが、もしもこの點を失ふならば教會は地にあつて遂にその使命を果し得ないであらう。社會に對する教會の眞の奉仕は、この限界としての文化を恐れなく社會に告げる所に存すると觀てゐる。但しかうした批判は、ただ社會に對してだけでなく、何よりも罪人の團體としての教會自身に對して向けられることが肝要である。人間の面からみれば、教會の勞作も文化勞作以外のものではなく、人間社會の枠内にある勞作にすぎない。信仰者は、教會の實存根據として、その文化を超えてゐる面、所謂文化に對立してゐる面を認めるが、祕かなる實存根據としてそれを信するのである。バルトは、大體以上のやうに論じてゐる。

彼の見解は、歴史的にみると、カルギンの改革派の信仰と相連るものと觀られようが、信仰と文化の問題の特に基督教的な理解は、ただ世界的に文化的にでなく、基督教信仰の要求を充分に生かした立場——終末論的な立場からなされねばならないであらう。この主題に關する近時の神學的事情は、トレルチの書によつて代表せられてゐるやうなとり扱ひ方から、最近バルトの主張する如きより神學的な見解に移つた所にあり、この主題に含まれてゐる問題の中心點も、この二種の見解のうちに示唆せられてゐると言へよう。

そこで我々は、今や、この主題に關する我々自身の論議に入らねばならない。最初に主題のとり扱ひに於ける我々の方法を決定しておくべきであらう。既述せし如く、宗教と文化の問題は文化内に於ける事柄として考へることも出来る。しかしこの方法では、この主題の特に基督教的特色を深く把へる事は出来ない。文化面に現れた兩者の關係と交渉はこの方法でつかみ得ようが、上よりの光また力としての信仰と、文化との關聯の問題は、この方法では把へ得ない。従つて問題を基督教信仰の深所に於いて理解せんと志す時、我々は、ただ實證的歴史にだけでなく、寧ろ基督教の活ける信仰の立場から考へねばならない。信仰の立場とは、基督教の基礎的經驗の上に立つの意味であり、イエス・キリストに於ける眞理と救に與かれる者の立場を指す。我々は單なる自然的生活をなしてゐるのではない。單なる文化生活に止つてもゐない。我々基督教者は、「キリストにありて」と云ふ一つの信仰的立場に立つてゐる。そして文化——人間性の問題の眞の解決も、自然的な第一のアダムにではなく、上よりの第二のアダムたるキリストに於いて與へられると信するのである。傍觀者として外に立つ立場で宗教が理解されないのは無論のこととして、ただ單に宗教としての基督教の内側に立つて考へると云ふのでも充分でない。これでは基督教の文化的特異性は把へられても、恩惠の神の言として與へられた基督教の特異性はつかまれない。而も基督教が所謂文化に對してなす異色ある寄與は、かうした「上よりの光また力」としての基督教と文化との關聯である。人はかうした立場を抽象的また非現實的と云ふかも知れない。しかし信仰者の謂ふ現實とは、ただ單に外に現れた歴史的現實ではない。寧ろ信仰に於ける現實、恩惠の現實である。我々は、かうした恩惠の

現實の上に立つ、信仰的立場から、換言すれば自ら基督教を信ずる立場から、この主題をとりあげたい。かかる方法、即ち神學的方法によつてのみ、我々は、信仰と文化の問題の基督教的特異性を深く語る事が出来、従つて主題の廣き一般的な理解のためにも反つて寄與し得ることを思ふ。

信仰と文化の問題は、神學的形式に於て表現すると、信仰と生活、義認と聖化の問題の展開となる譯だが、自らが基督教を信ずる立場からこの主題をとりあげる時、それは、結局、我々基督者は、この人生にありて、この世界にありて如何に生くべきであるか、と云ふ根本的な問となる。自らの信仰生活を離れて考へられた問でなく、基督者の最も現實的な問となる。この人生でこの世界で信仰生活を營む以上、基督者はこの現實的な問を避け得ない。さてかく信仰的に問ふてみて、基督者は、基督教に特異なある態度をこの人生に對してこの世界に對してとることを命ぜられてゐる。彼は人生を逃避してもならず、また神の懷にとびこんでそこに安住する事も許されず、寧ろこの人生に、この社會の中に、家庭に經濟に政治に文化に生きることを命ぜられてゐる。人生への使命と課題を與へられてゐる。しかしながら基督者の生活は、單なる現實生活や單なる文化生活ではない。それは神を信ずる信仰生活であり、地にありながらも天とかかはりを持ち、人間社會にありながらも神の國を追求し望むことを要求されてゐる生活である。かうした基督者の信仰生活、彼のこの人生と世界に對する態度は、色々に説明せられ得るが、その最も妥當にしてよく知られてゐる表現は、信仰と愛と望——神への信仰、人への愛、永遠の生への希望である。使徒パウロは、之等三つのものを「限りなく存るもの」と言つてゐるが、ここに基督教の人生と世界とに對する根本態度、従つて基督教と文化の問題の理解の鍵が、適切に示されてゐると思ふ(コリント

前書一三・一三、コロサイ書一・四、五、テサロニケ前書一・三參照。

基督教的な生は、その構造の基礎及び能力の源泉からみると、神への信仰の生であると云へる。それは、單なる自然的な生でもなく、單なる人間的な文化的な生でもない。基督教は、人間を自立的なものを見ず、神の有と見る。人間は自らによつて確立し安定せるものでなく、ただ活ける創造主によつてのみその生を得てをると認め、ただ神に依存して生き動き存在するものが、人間である。信仰者は創造主の被造として自らを認める。これは勿論信仰の事柄であるが、基督教はかかる神の信仰の上に立つて、この人生に生きる。宗教のうちには、人間のためと云ふことが中心的な力點とせられてゐるものが少くないが、基督教的生は、人間のためと云ふことを認めない譯ではないが、究極的には神のための生を目指す。「まづ神の國と神の義とを求めよ、然らば凡てこれらの物は汝らに加へらるべし」(マタイ傳六・三三)とイエスによつて言はれ、又「食ふにも飲むにも何事をなすにも、凡て神の榮光を顯すやうに爲よ」(コリント前書一〇・三一)とパウロによつて記されてゐる通りである。これを逆に云ふと、基督教は、凡ゆる種類の人間中心主義を排撃するのである。低調な人間的生だけでなく、人間的な標準で高尚な追求と考へられてゐるやうな生であつても、もしもそれが單なる人間主義に止つてゐるならば、それは神の信仰に相應はしくないものとみられる。「凡て信仰によらぬことは罪なり」(ロマ書一四・二三)とある。この意味で基督教信仰は、單なる理想主義とか人道主義とか文化主義と直に調和し得ない。それらの根柢が自立的な人間である時、神の信仰は、その淺薄さばかりでなくその虚偽を指摘する。近代の文化的プロテスタント主義に對するバルトの批判にはかかる點が強く感ぜられてゐる。單なる文化主義はなほ人間主義であつて、神を信仰

する生とは云へない。凡ゆる人間中心的な文化活動の果は、バベルの塔の運命を踏まざるを得ないであらう。しかしながら神への信仰の生は、人間の能力に於いて成立するのではなく、神の恩恵の現實に於いて聖靈の奇蹟として成り立つのである。人生とこの世界に於ける基督者の生は、基礎的に云ふと、かうした神への信仰の生である。人生を自立せし人間の生と觀ず、天地の主たる神によれる生として信じ、従つて人間と文化の眞の意義も、根本的には神の信仰に於いてのみ興へられると觀る。而してかうした神の信仰に於いて生を考へるが故に、基督教的生はその高さを示され、又力の源泉を知つてゐると云へるのである。

だが基督教的信仰の生は、ただ神の懷に没入する神祕主義ではない。神への信仰は、ただ單に心のうちに於ける事柄に止るのではない。それは現實的生活に現れてくる。神への信仰は、必然的に人間への愛となるべきことを要求する所に、基督教的生の大きな特徴がある。他の宗教のうちには、信仰を神祕的に解し、人生と世界に對してかうした積極的な態度を教へないものもある。しかし基督教は、その信仰生活の根本特色として隣人への愛を説くのである。それは、この人生への使命を認め、この世界に於ける奉仕の意義を認める。信仰と愛とが不可分離的に結ばれ、愛が課題と考へられる。ここに我々の主題たる「基督教と文化」の問題が直接教示せられてゐると思ふ。信仰と愛との關係は、信仰と生活の問題であり、更に大きく展開すれば信仰と文化の問題である。これは信仰者の社會に對する態度、家庭、經濟、政治、文化、國家に對する態度と關係する。神への信仰は、基督教にありては、かうした現實生活と無關係にでなく、現實の中で具體的には隣人に向つて營まれるのであり、これに對して使命を有してゐるのである。なほかうした信仰と愛、信仰と文化との不可分離的關係の理解について、

二つの點を明かにしておくことが必要である。その一は、信仰と愛と云ふ場合の兩者の關係の意味である。兩者の關係が認められ主張されてゐることは、イエスの教によつて明白である（マタイ傳二・三七—四〇、一八・五、二五・四〇、四五、ルカ傳九・四八）が、その關係の意味は如何に解せらるべきか。信仰と愛とを、基督者の生に於いて、同じ平面にある二つの事柄の如く解するのは、適當でないであらう。左様に解する時、信仰と道德とは並列する二つの事柄となり、マタイ傳二五・四〇、四五の如き本文に於いては、キリストへの信仰ばかりでなく、愛の行爲が神の前に數へられることとなり、所謂恩恵による救と云ふ福音主義的信仰の根本が破られることになる。次に信仰を因、愛を果と云ふやうに解するのは、最も普通な解釋であるが、これでさへもなほ適當とは云へないであらう。兩者の關係は、寧ろ信仰である所の愛の行爲と云ふやうに解せらるべきであらう。愛は信仰であり愛の行爲も神への信仰のうちに當然含まるべきものと考へられる。信仰と文化との關聯に於いても、かやうな意味が汲みとられてよいであらう。かくて傳道、倫理生活、文化的活動等、信仰者にありては、凡て信仰的行爲であると觀られよう。第二に明かにしておきたい點は、基督教にありては、何故に信仰と愛とが左様に不可分離的に結合されるかの點である。神への信仰は、何故人への愛となるか又たらざるを得ないか。この事の根據には、基督教の福音の事實そのものがある。福音の本質は、神我らと偕に在す（インマヌエル）と云ふことであり、而もその事たるやただ神祕的にでなく、極めて現實的に神が我ら人間と偕に在すことである。これがイエス・キリストの事實であり、彼の事實は、單なるロゴスでなく、ロゴスの成肉（ヨハネ傳一・一四）であり、そしてさらに彼は最も現實的に人間の根本的問題と偕になつたのであり、それがキリストの十字架である。これが神の愛であり

(ロマ書五・八、ヨハネ第一書四・一〇)、キリストの福音である。従つてこの上に立つ基督教信仰も、ただ單に心のうちの信仰としてとどまることは許されず、眞に現實的に人間と偕になりし神の愛に發源せる神への信仰は、當然隣人への愛となつて現實的に現れねばならないのである。かくして基督教の生は、愛となつて現れ、この人生と世界への奉仕となり、旺盛なる傳道となることを要求される。

だが傳道と愛の奉仕とは、それ自體で直接成就と連り、直ちに神の國と連續するのではない。ここに基督教的生に於ける希望の意味がある。ある種の宗教では、現世と彼岸とを連續的に考へ、現世に於いて既に現實的に成就に達し得るかのやうに説く。ところで基督教は、信仰者と雖もこの地上の生ではなほ成就には達せず、成就は之を終末の時に待たねばならぬことを嚴然と説く。それは、上述せし如くこの地上に於ける信仰者の積極的使命を認め、愛の行爲と傳道を認めるのであるが、しかしそれは訓練の意味に於いてであつて、現世に於いては、人生の矛盾は假令信仰者の場合と雖も決して解決せられて了はず、最後まで残ることを認める。地上に於ける凡ゆる人間的な文化的な營みも、信仰的には、神の聖前に有意義ではあるが、それは信仰の行爲であり鍛鍊の意味であり、それ自身の集積が直ちに永遠の生と通ずるのでない。敬虔な教會的な行爲でさへも、それが直ちに神の國に流れ込むのではない。ここにバルトの謂ふ限界としての文化の意味があるが、基督者は、この地上にある生と諸活動の意義を認めるが、しかしそれは根本に於いて信仰の生であり、ただ單なる現世主義に墮することは許されず、天に國籍をもつものとして(ピリピ書三・二〇)、地にありては旅人また寓れる者たることを言ひ表はすのである(ヘブル書一・一三)。彼は信仰に於ては地にありながら、既に永遠を把へてゐるが、しかし之はどこまでも

信仰の事柄としてであり、現實的にはなほ時間のなかにあり、地上の生と永遠の生との間には嚴然たる死の一線が横はつてゐることを認める。永遠の生と神の國とは、死人の復活の此岸には存せず、神の與へ給ふものとしてただその彼岸に存してゐる。しかし信仰者は、この未來が神の新しき創造の業として現實的に來ることを熱烈に待ち望んでゐる。これが信仰者の希望である。かうした希望は、一見この人生にとつて極めて消極的な態度の如き印象を與へるが、實はさうでなく、基督教信仰の歴史がよく示してゐるやうに、それは反つてこの人生に對して極めて力強く働きかけるのである。この終末的希望が、基督教信仰を凡ゆる種類の現世主義から救ひ、信仰の力の源泉を他界的なものとして示し、信仰者に對して、この世の多くの矛盾のただ中であつて、それによく耐えそれと勇敢に戦ふ力を供給するのである。キリストの復活に基礎をおく希望は、遂に左様になるべき眞の人間性を望ましめ、反つてこの地上の人間の生と諸々の活動を生かすのである。地上の文化的な勞作、そして道德的生活に傳道とは、人間的な文化によつては到底支へられず、ただ上よりの光と力とを齎らす希望の信仰によつて、最後まで續けられるのである。この際に於ける希望と愛とは、かくして辯證法的に關係する。

以上はやむを得ず可成り形式的に基督教の信仰生活を、現實の中に於ける基督教者の現實に對する態度を語つて來たのであるが、この信仰と愛と希望と云ふことには、他宗教とは相違せる基督教獨特な生活態度が示されてゐると思ふ。基督教は、神を第一とする信仰生活であり、之を根本として現實的に人生に臨み、この信仰を隣人への愛と奉仕に積極的に表はす。しかしそれは現世主義に墮することを拒否して、永遠の生命と神の國の希望に生きる。人生に對するかうした信仰的態度を、妥協せず、明確に徹底的に生きることを要求する所に、信仰と文化

の問題に關する基礎的特異性が存し、又そこから人生と歴史に對する基督教の實際的な寄與が生れて來てゐるやうに思ふ。基督教と文化の問題は、神學的には大體以上のやうに理解さるべきであらう。

四

最後に、基督教と文化なる問題の現代日本に於ける特殊なる展開ともみられる一つの問題、基督教と日本の問題に、簡単に觸れてみよう。我が國に於けるカトリック教會の歴史は、既に四百年を數へるものであるが、之は事實上一時中絶の形であつたので、今日に於ける我が國の基督教は僅々八十年來のものであるとみて差支ない。この八十年の間に於いても、基督教は、新しい日本の文化のために相當寄與して來たと思ふ。又我々の先輩たちは可成り健全な傳道をなして、我國の教會のよき基礎を据ゑたと思ふ。しかし何分にも未だ歴史が淺いので、今日の基督教は、なほ眞實に日本のものになつてゐないことを我々は正直に告白しなければならない。しかし兎に角、今日までの勞苦によつて國家の法律によつて認められるまでに至つたので、今後は信仰がもつと深くこの國に根を下すことに我々は専ら努力せねばならないと思ふ。この意味で、基督教と日本なる問題は、現在と將來に於ける日本の基督教會に課せられた緊要な問題であると思ふ。

さてこの課題は何を意味するか、又如何にして果されるか。それは、一つ一つ大きな問題であつて、到底簡単にそれを解決することは出来ない。しかし我々基督教を信する者としては、矢張り以上述べたやうな觀點からこの國にあつて眞劍にそして現實的に信仰の生活をなしてゆくほかに方法はない。又この國にあつて眞劍に傳道してゆくほかに道はない。世上には、教會外にも教會内にも、基督教と日本なる問題を、ただ思想的に觀念的に兩

者を結合せしめることによつて問題を解かうと試みる者があるが、この問題は、左様な表面的な形式的な方法では眞に解決せられることは出来ない。問題の眞の解決は、短兵急にではなく、ただこの國に於ける基督者の眞實なる信仰生活と眞實なる傳道によつてのみ來ると思はれる。問題の意味も、解決の道も一つであり、それはただかかる地味な道を歩むことによつてのみくると思ふ。兎に角我々は日本にある基督者であり、我々は、この國に於いてかく信仰的に歩むほかに道はない。我々は、その神信仰に於いて、高き道德生活に於いて、そして何よりも十字架の恩恵の主張に於いて、極めて優れた特異性をもつ基督教の信仰が、日本に寄與する所の多くあるを信じて疑はぬ。この國の教會に於いて、聖書の言が聽かれ、祈がなされ、禮拜が營まれてゐることが、假令外見にとるに足らざる無力な小さな事柄の如く見えても、さうした地味な禮拜と信仰生活とがこの日本に於いて今日なされつゝあることは、信仰的見地からみて、日本のために深い意味をもつものであることを信じて疑はない。そこで我々は、ただ眞實に信仰に生き、眞實に傳道してゆく、この方法をとリ、この道を進みたい。眞實にこの國を愛し、この國と眞に現實的に偕になり、この國の問題を問題とし、憂を憂とし、苦しみつゝ進みたい。かかる大きな問題が苦しみなくして、解決せらるるとは到底考へられない。だがこの國を心から愛する眞實なる傳道により、いつかは基督教が眞實に日本の土に根を下ろし、今日の問題を解決する時の來ることを、我々は信仰を以て期待したい。我々の國は、これまでに、他の宗教に對して左様な機會を與へた。我國の基督教は、歐米を経てこの國に傳へられた。しかし聖書の福音が、今後眞實にこの國で信ぜられ生活され傳道せられることにより、播かれた福音の種が力強くこの國土に生長し、嘗にこの國に寄與するばかりでなく、更に他の國々にまで進展し、

この國の教會を通して神の榮光の顯はれる時の來らんことを我々は心から祈るのである。かやうな意味に於いて、日本に於ける基督教の問題は、一つの大きな課題であり、而も世界的な意義をもつ課題であると言へる。そして繰り返して云ふが、基督教と日本の問題の眞實な理解とその解決は、ただこの國の基督者たちの眞實なる信仰生活と傳道によるほかないと思ふ。

轉換期の思想文化と佛教

永井 哲 一一

—

われわれは、こんにち、思想と生活の全領域に亘つて、嚴肅なる反省と轉換の必要にせまられてゐる。眼前、足下に繰りひろげられてゆく慌しい時代の推移の中に立つて、茫然自失しないものが、果して、あるであらうか。とくに全世界的規模にまで擴大した戦争によつて最も尖鋭にのつびきならぬ事態にまでもちきたされた轉換期の深淵にのぞんで、人はことごとく死の覺悟を要請されてゐる。それは戦線にあるものと、銃後にあるものを選ばない。われわれは、このやうな時勢にのぞんで、銃後に在つて宗教や思想文化のことに携はる一員として、眞摯にその職域奉公のことを考へてみたい。それは時代や祖國の要請に答へることであり、そのまま自らの信念的態度確立のためでもある。時あたかも本誌の「宗教と文化」特輯號に轉換期の思想文化と佛教について書けとのことである。私は現代思想文化の全般について、とくに知るところ多きものではない。且つまた佛教に關してもその信行において甚だ淺鈍なるものでしかない。にも係らず、この標題について秃筆を呵さうと決心したのは、

理由あつてのことである。それはこの標題こそ實はここ數年來の私自身の精神的苦悶を端的に表明したものであるからである。即ち、多分に近代の思想文化的要素を殘存しながら、また一面に佛教的、宗教的なるものを介入せしめ、その矛盾と統一につき少からざる苦慮を拂つてゐるのである。勿論これは、たんなる私的事件ではなく、固より一の時代的産物であることは言ふまでもない。従つて、この標題は、私にとつて、たんなる客觀的テーマでなく、またたんなる主觀的なものでもなく、まさに主觀、客觀の上に主體的に解くべき問題なのである。かくて、私はこの標題の解明に對して、一つの情熱を覺え、大いなる意義を痛感する。

さて、轉換期の思想文化と佛教の關係を考察するに當つては、先づ、轉換期の思想文化の何んたるかが明瞭にされねばならない。そしてそこで佛教は如何なる役割を果すが問はれねばならぬ。しかるに、轉換期は、まづ、それが直接に接續してゐるところの近代からの轉換であるが故に、近代思想文化の本質及びそこで佛教がおかれた地位が問はれねばならぬ。かくて、本篇に在つては、最初に、近代思想文化の本質を明らかにし、續いて近代における佛教の地位を述べ、ついで思想文化の轉換期の本質を概觀し、最後にそこで佛教がいかなる地位を占めるかを考察する。なほ、ここでお断りしておきたいことは、近代思想文化とその轉換の過程を考察するに當つて、百科全書的に近代の思想文化をその主義によつて羅列することを止めて、その端的なる矛盾の表白たる唯物史觀主義的思想を拉致し來り、それが辿つた迂餘曲折を思想史的に解明せんとする意圖にいたのである。唯物史觀主義的思想をもつて近代の思想文化を代表せしめることにたいしては、劇しい不快が豫想せられぬではないが、それにも係らず、今日ともなつてみれば、近代の思想文化は遂にその結論として唯物史觀主義的思想を生むべく

運命づけられてゐたことは争へない。従つて近代の思想文化の矛盾の表現として、この唯物思想を捉へ、その批判克服の過程を通じて轉換期の思想文化を明瞭にすることは不當でないばかりでなく、この唯物思想は宗教にたいする態度が極めて明瞭であり、この場合の問題の考察を簡明ならしめるにとくにふさはしいものでさへあるにちかひ。

(一) この點については田邊元博士『歴史的現實』九八—九九頁参照

二

さて、そこで、近代の思想文化の本質を概観する。近代の文化は、中世文化の中から生れて來た。中世の文化は、東洋と西洋とを問はず、その根基に宗教的なるものをおいたことは、人の知ることとくである。中世の文化は宗教文化であると言はれる。そして、このことは、中世の文化は宗教をそれ自身の力で肯定したものと考へられ勝ちである。しかし、この場合に在つてさへ、嚴密には中世の文化がそれ自身のうちから宗教を肯定したのではなくて、それが文化である限りにおいて中世と上代近代とを問はず、ことごとく、それは非宗教的または反宗教的なものであつたと考へるべきである。従つて、中世にあつて宗教が成立するには、中世的意義において文化(人間)の否定があり、その否定を通して宗教をうなづいたはずである。では、中世的意義における文化(人間)の否定とはいかなることを意味するのであらうか。それは近代との比論において明瞭にすることが出来る。いまは、人間の自覺の一點を捉へて考察してみよう。中世における私の自覺は到底、近代におけるそれに及ぶものでなかつたことは周知のことである。近代における私の自覺については後に觸れる機會があると思ふが、かくのごとく

中世的人間はよしそれが非宗教的な我執に捉はれたとしても、結局それは近代におけるがごとき徹底せるものはなかつた。従つて、我の否定は比較的容易であつた。我の否定にともなふ闘ひはさまざま深刻でなかつた。このことは、中世の社會情勢や文化の様相等をみるによつても明らかである。勿論、そこには中世的な人間の自覺やその反省やそれらを素材として成立した宗教はあつた。否、中世は宗教文化の時代と通稱されるほどに多量の宗教的色調を帯びてさへゐたのである。しかし、この宗教も人間の我執がいよいよ募り行くとき、それが成立した昔日の威力を發揮することを得なかつたことは、今は明瞭である。従つて、かかる觀點をもつてすれば、中世的人間の我執のごときは、近代人のそれに比すれば遙かに脆弱なものであり、中世的人間の否定といふも、近代人の否定のごとく深刻なものではなかつたと言へよう。何故となれば中世に成立せる宗教にして、よく人間の我執を徹底して克服せるものであるならば、それは今日もなほ人間的我執の解決者として、我々の上に君臨したのであらう。然るに中世に續いて、ここに人間の自覺、我の發見を標榜せる近代が生誕せざるを得なかつたことは、人間が中世的なる我執の解決を越え出したことを示してゐる。ここに中世的な文化と宗教の限界がある。

近代は、かかる宗教的中世の中から生れてきた。我執は中世において、宗教的解決にまで、もち來されてゐた筈であるのに、その解決のなから、再び人間の自覺が自覺めはじめたのである。中世において、覺めきらなかつた我の自覺が勃然として起つたのである。かくて、近代は中世の宗教的なるに對して、科學的であり、また神佛中心的存在であるに對して人間中心的存在であり、また現狀維持的存在であるに對して進歩的であり、また神秘的であるに對して合理的である。一言にして言へば中世が宗教的なるに對して、近代は非宗教的又は反宗教的である。そし

て、ここに近代文化は擾亂と華さき、神佛に昂然として頭を上げた人間の勝利の樂が奏でられたかのごとくであつた。然るに西洋にあつては十九世紀の中頃から、東洋に在つてはそれより遙かに後れて、近代社會に多くの矛盾が露呈するに至つた。そして、そこに、さまざまな匡救策が考案された。然しこの矛盾は經濟的に、政治的に、さらには思想文化的にますます擴大し深刻化した。われわれは、この矛盾の思想的表現をかゝる唯物史觀主義にみる。洵に唯物史觀主義は近代主義そのものの中から生れた鬼子である。その言ふところは近代主義の批判克服に在るが、その實それは批判克服でなくて、それを破局に導入する役割を演じた。近代主義の思想文化とこの唯物史觀主義とは一見その外觀的對立の相によつて、異なるものと見做され、それらの兩者が同一次元の思想文化であるとの主張は、長く世の承認を得なかつたが、今日では、この兩者が全くその人生觀、世界觀を同じくせる等しき次元の思想であることは、識者によつて認められるに至つてゐる。即ちいはば、唯物史觀主義は近代主義を最も無邪氣に、徹底せる思想である。近代主義の諸特徴は、そこで、最も端的なる姿において、表はされてゐる。われわれは、その一つの例證を唯物史觀主義の宗教觀においてみる事ができる。

近代の思想文化が宗教にたいして冷淡であり、或は反對であつたことは前に述べたごとくであるが、實はこの點については若干の説明を必要とするのである。即ち、近代の思想文化の中には、數多くの宗教に關する思索が存在してゐるにも係らず、何故にそれは宗教にたいして冷淡であり、或は反對であるといふのであるか。成程近代の思想文化は一見宗教を肯定するもののごとくである。しかしながら、深くその主張の奥に立ち入つて考察するとき、近代的宗教觀は、じつに、宗教を神佛の手から人間に奪還せる宗教抹消論であることを發見する。従つ

て近代の思想文化の本質は實は依然として無宗教的か、反宗教的なものである。唯物史觀主義はこの點、最も端的に無宗教、反宗教を標榜する。近代思想文化の無宗教的反宗教的本質は、この唯物史觀主義によつて最も端的に、明瞭に、語られてゐるのである。

三

上來、われわれは、近代主義が遂に唯物史觀主義として、宗教に根本的に對立することを述べたが、いまや、考察の局面を一轉して、かかる近代主義が宗教主として佛教に如何に滲透して行つたかをみたい。そこには、宗教の近代主義文化への妥協、宗教の近代化、が行はれてゐる。そしてそれは宗教の本質を固持しその機能を純粹ならしめるのではなくて、非宗教的近代主義との苟合を通じて宗教の面目を喪失することに終つてゐる。一言にして言へばそれは神佛の人間化であり、宗教の文化化である。西洋における數多くの宗教哲學、または宗教學は宗教の哲學的、科學的究明には不朽の業績を遺した。しかしながら宗教の本質と固有の機能を明徴するには完全には失敗してゐる。わが國においても、明治佛教と言はれる近代佛教は佛教の學的組織としては未曾有の成果を挙げたが、それは紛れもなく西洋哲學や科學や歴史主義に立つて、所謂佛教の學的究明に成功したのである。この意味において、佛敎國日本の學匠が歐米に留學して佛敎學を學んだといふことは興味あることである。そして、明治以後の日本の近代宗教史上において、名著と呼ばれ、巨匠と稱されるがためには、西洋的な考へ方、即ち科學的、合理的精神に立つことが何よりも必要であつた。われわれは、すでに物故した井上圓了、村上專精、木村泰賢、土田杏村、矢吹慶輝の諸氏の業績を回顧することによつて、この間の消息を明瞭にすることができ。し

かし、これ等の巨匠の場合は、多くは佛教的信仰を堅持しながら、その學的業績を近代的意味において遺したのであるが、しかし佛教のかかる學的な體系づけとその傳統的信仰との間には蔽ふべからざる虚隙が存在する。まことに、佛教の近代化とは佛教の社會化であり、科學化であり、合理化である。宗教としての佛教を科學化し、合理化するとは、如何なることを意味するか、諒解に苦しむところであるが、かかる言辭が、明治、大正、昭和の所謂進歩的佛教徒の間にはあやしむところなく濫用されてゐるのである。そして勢の趨くところ、遂に佛教と社會運動とを調和せしめんとし、その實は佛教を完全に近代主義わけて唯物史觀主義の中に埋没し去つた新興佛教青年運動とさへなつたのである。この新興佛青運動は昭和六年佛教界の一隅に起つた渺たる運動に過ぎず、やがて司直の裁斷によつて、ことなきを得たが、その示唆する意義は大きい。即ち、それは、佛教の内に宿れる近代主義が迎るべき運命を豫示したものである。多くの佛教者は、このことを自らに無關係のことのごとくに考へてゐるかも知れないが、實は、多かれ少かれ佛教の近代化を考へた人々の思考の中には、かかるものへ發展すべき萌芽がひそんでゐたのである。

洵に近代主義は宗教、佛教をも含めて一切を自己の原理によつて塗りつぶさうとした。いま、ここで述べた佛教の近代主義化はその學的研究とその社會的實動の面に起きたものであるが、さらに信仰の上においても顯著に表れてゐるのである。勿論、この信仰の問題は佛教の學的研究とも密接なる關聯に立つが、淨土論、佛陀論、信心論等も傳統的な解釋は無力化して大衆に魅力を有せずさりとて何等か新しい解釋は大衆の賛意を勝ち得ても教權がこれを許さないと云つた状態である。そしてこれらの現象を貫く一線は、まさに、佛教の近代化であり、佛

教の文化への低落であり、佛にたいする人間の優位である。これこそまさに、無宗教的近代の、佛教にたいする挑戦であり、またその凱歌であつたのである。これを要するに近代における佛教の特色は、學的にも、實踐的にもまた信仰的にも教團的にも、近代主義そのものの特色と軌を一にする。即ち佛教はよかれあしかれ、かくすることによつて辛うじて近代にその地歩を占めたのであり、かくの如く自らを位置づけることによつて、却つて自らをも失はんとする危機に當面したのである。かくて、少しく大膽な言ひ方をすれば近代はその思想、文化、宗教をも含めて一切を無宗教的軌道に載せたといへるのである。

四

しかるに、この背教者近代は、ここに半世紀に亘つて洋の東西を問はず、深刻なる自己矛盾に苦しみ、その轉回に喘いだ。われわれはいま、これを政治、經濟、思想、文化、宗教の各領域について、詳論する暇をもたないが、その矛盾が何故にかくも深刻になつたかは、徹底してこれを究明しなくてはならぬ。かくて、われわれは、この矛盾とその打解について、様々な態度を發見するのであるが、ここでもまたかの唯物史觀主義の徹底せるその態度を想起しなくてはならぬ。唯物史觀主義の近代社會の矛盾の指摘とその打解の方策については、今、ここで詳述する必要を認めないほどに、周知のことであるから、これを省略する。ただここには無宗教的にして反宗教的なる唯物史觀主義の近代社會批判はまさに血で血を洗ひ、毒をもつて毒を制するといふ慘鼻を極めたものであり、それは何等、矛盾の解決ではなくて、いよいよそれを深刻ならしめたのであつたことを記せば足りる。

われわれは、かくて、今や、近代社會の矛盾そのものが何故に生起し來たつたかの點に關して、われわれの見

解を述べなくてはならぬ段階に立ち至つたのである。近代社會の矛盾は近代主義そのものの中に胚胎しており、とくに、近代主義の人間主義的、合理主義的性格とその無宗教的態度の中に藏されてゐる。従つて近代主義の矛盾を清算し、これを轉回しうる力は近代そのものなかに存しない。これ近代的矛盾解決のために表れたる何ほどか近代主義に立てる諸原理のことごとくが潰え去つた理由でなくてはならぬ。とくにかの唯物史觀主義の如きも、同様の理由によつて近代社會轉回の力となるよりも、むしろ近代主義そのものの矛盾をますます深刻化し擾亂を累ねたに過ぎぬものであつた。これ近代的人間としてあくまでも生きんとするが故ではなからうか。近代的矛盾を解くためには、われわれは近代的人間に死することを考へなくてはならぬのではなからうか。近代的人間は主として西洋にその成長の地盤をもつたが故に、近代的人間に死することは、即ち西洋の人間に死することである。かくて轉換期の本質は近代を止揚することであり、西洋を超越することである。われわれは、近代主義の克服を何等か近代の改装や修飾によつて成就するのではなく、それに死することによつて遂行しうると信ずるのである。

かくて轉換期は、近代的人間主義と西洋的合理主義を止揚するものでなくてはならぬ。われわれは、今や轉換期の要請に従つて近代的人間主義と合理主義を超越しなければならない。而かも、これを超越する力は近代主義そのものの中にはない。人間主義を超える力は人間主義ではありえないし、合理主義を超える力は合義主義ではない。さらにまた、この力はたんに、近代主義に對立するがごとき内容のものであつてもならない。即ちそれは非人間主義、非合理主義であることができない。それは、眞に人間主義と合理主義とを深部から基礎づけ、近代

におけるが如く、その人間主義をしも自己矛盾によつて崩壊するが如きことなからしめる力でなくてはならない。言ひうべくんばそれは眞空にして妙有、否定即肯定の大乗佛教精神の如きものであらうか。

われわれはかくの如き大乗佛教の原理が轉換期の指導原理として有力なるものの一であることを確信するものであるが、固よりその如實の證明は、今後の實踐に俟たなくてはならない。今日、既往の如何なる時代におけるよりも、眞個大乗佛教の精神が強く要請されるについては、近代の我の自覺が最も徹底的であり、近代主義は我執に充ち充ちてゐたこと、惱煩強ければ菩提も亦深しの理に従つてゐるのである。かかる意味において、近代は宗教から最も遠ざかつた時代であるとともに、やがてそれが宗教に最も接近することでもあつたといふ宗教的眞實を教へるものである。

轉換期はかくして、近代が人間主義なるに比論すれば、人間超越主義であり、近代が無宗教的であるに對して、宗教的である。しかし、その宗教的といふのは、近代化した宗教や近代以前の中世的宗教と同義であつてはならない。既往の如何なる宗教よりも最も宗教的たらんとするものである。従つて、轉換期は近代の思想文化を轉換するとともに、近代的宗教をも亦その本來の姿に轉回せんとするものである。

われわれは、ここに、近代の思想文化の批判が迫るべき運命を、唯物史觀主義の轉向といふ特殊現象を顧みることによつて、明らかならしめやう。これは所謂思想轉向の問題として、世上に流布されてゐるが、その思想文化的意義は、廣く近代主義そのものにも妥當するものなるをもつて、近代並に轉換期を考へるものにとつて重大である。

先づ、この轉向の問題は日本においてとくに著しい現象であると聞いてゐる。若し果して然りとすれば、何故に然るのであるかを考察しなくてはならぬ。それは日本における唯物史觀主義が不徹底であつたからであらうか。われわれは、日本におけるそれが、とくに然かく脆弱であつたことの理由の發見に苦しむものである。従つて、この事態の眞相は日本そのものの中に、かかる思想を轉向せしめずんば止まざるあるものがより強く存在するとみなければならぬ。そしてこの力こそは唯物史觀主義をも含めて近代主義の矛盾を止揚するものであり、従つて轉換期の思想文化を指導する原理でなくてはならぬ。

今、この力の何たるかを分明にせんがために、日本における思想轉向の本質を考察することにする。日本における思想轉向の本義は日本國體の絶對性に隨順することであり、唯物史觀主義の虜囚から眞の日本人に還歸することであり、西洋的思想文化に隸屬した文化植民人から眞に自覺せる日本人となることである。日本における思想轉向は決して主義主張を次々に案出して甲論乙駁することではない、古き誤れる自己に死して、新しく再生するのである。この古き自己に死して新しき自己に生きることは、結論からみれば、眞個の日本人として生きることであり、これ(即ち死から生への飛躍)を宗教的に表現すれば、まさしく否定即肯定、眞空にして妙有なる大乘佛敎の精神を體認することである。國體に背ける者も尙ほ攝取して不捨なる日本國體の絶對性こそが、眞に逆徒にも國體への隨順のこころを呼びさますのである。かくて日本における思想の轉向は、自らが轉向するのでなく、轉向せしめられるのである。日本國體の絶對の力の前に不可能なる轉向は未だないとせねばならぬ。思想轉向の困難をかこつものは、それが自らの力によつて誤れる自己から直き自己に轉生せんとし、またしうると考へ

てゐるからである。これは驚くべき驕慢であり、古き自我中心の思考方法である。日本における思想轉向は決てかかる自力的なものではない。日本の國體なる力によつて、即ち他力によつて成就せしめられるものである。これはまさしく大乘佛教の精神の指示するところでもある。眞の日本人に思想を轉向することの意義は、かかる宗教的意味をもつてゐるのである。ここでは日本人に還るといふことと、それが宗教的に自らを律してゆくこととの間に矛盾はありえない。大乘佛教は日本の國體において眞にその本來の面目を發揮しえたのであつた。そしてこのことが、とりも直さず日本における思想文化、とくに思想轉向をして最も含蓄に富めるものたらしめたのであつた。かくて無宗教的なる近代はそれが無宗教である限り、ますます自己矛盾を深刻ならしめるばかりであり、その解決と轉回を決意するや否や宗教的たらざるをえないことを自認したのである。そして、この最も手近かなる一例として、近代主義の無宗教性の端的なる表現者としての唯物史觀主義そのものさへ、その轉向に當つて宗教的契機をうなづかねばならなかつたことを述べたのである。

五

われわれは、上來、近代文化の轉換における宗教的契機に觸れ、そこから轉換期の宗教性を指摘した。そして、今や、この轉換期の宗教が、如何なる内容のものであるかを明らかにすべき段階に到達したのである。

まづ、それは、近代における宗教のごとく、近代主義と妥協した宗教であつてはならない。近代主義そのものが今や轉換を餘儀なくされてゐるからである。次に、それは佛教であるのか、はたまたキリスト教その他であるのか。この點に關しては其等宗教の本質の何んたるかにより、また今日の轉換期における最も主要動力の何んた

かによつて決定される。前者に關しては公平にみて、甲論乙駁を免れないと思ふが、後者に關しては、日本がそれであることは今や動かすべからざる事實となりつつある。従つてこの後者の理由一つによつても、日本及び東洋における宗教たる佛教に多くの期待をかけることは無稽ではない。

かくて佛教は、思想文化轉回の槓杆として限りなく重き榮譽を擔ふものであるが、そのためには、その近代的逸脱を清算し、醇乎として醇なる大乘佛教の精神を呼び返へさなくてはならぬ。思想文化における轉換期はかくしてそのまま佛教における轉換期でもあるのである。⁽³⁾

(2) 田邊元博士『歴史的現實』九八一—一〇六頁參照

(3) 拙著『轉換期の佛教』佛教の將來の項參照

辨證法神學における人間の問題

佐野勝也

一

辨證法神學者と稱せられる人々の主張は、現在においては互に一致せず、むしろ甚しく相争つてゐるが、それは最近の狀勢であつて、元來は彼等の神學上の立場は大體において相一致して居つたから、等しく辨證法神學もしくは危機神學なる名稱を以て總括的に呼ばれて居つたのである。而してかくの如く彼等の立場が一致して居つたのは、彼等がその神學的立場において共通の敵を有してこれと戦つて居つた時代であつて、今やその敵の勢力が傾きかけて來ると共に、彼等自身の學的體系を整へんとするに當つて、彼等相互間に意見の不一致が存在することが明らかとなつて來たのである。

元來、辨證法神學なるものは、第一次の世界大戦後の悲嘆が生んだ子であると云はれてゐる。即ち第一次世界大戦後、ドイツ國民は悲嘆の深淵に投ぜられた。ドイツ國民は、戦争が終了するまで、ドイツの勝利を信じて疑はなかつた。然るにヴェルサイユ媾和會議の結果は、ドイツ國に戦争惹起の責任を負はせ、ドイツ國をして再起

不可能なまでに戦敗國としての屈辱に服せしめた。かくの如く悲嘆の深淵に打ち沈められた人々に向つて、從來と同一な神學的立場に立つて教會の教壇から説教しても、人々は靈魂の慰めを得ることができなくなつてしまつた。此の時にあつて年若き説教者たちは、如何にすれば此の悲嘆せる人々のたましひに慰めと勵ましとを與へ得るかに苦慮した。而してその結果彼等が到達したのが辨證法神學もしくは危機神學なる名稱を以て呼ばれるところの新らしき神學的立場であつた。かくの如く、此の新らしき神學的傾向は、從來のドイツ神學が多くは大學の講壇から生れたのに對して、むしろ教會の説教壇から生れたところに著しき特色がある。即ちそれは神學的思索を契機としてではなくして、むしろ實際上の必要から生れたものである。

二

我々はカント以後のドイツ神學の一般的傾向を以て、觀念論的、人間中心的 (anthropocentrie) 神學と稱することができであらう。これは近世思想の一般的傾向であつて、神學も又此の一般的傾向に従つたものに外ならない。かくの如き神學的傾向は、人間が人間性を信頼し得る限り人々に満足を與へ得る。然しながら、人々はやかくの如く人間性に對して信頼を置き得なくなつた。大戰の原因を以てドイツ國家とその世界政策にありとするのは聯合國側の勝手な解釋であつて、ドイツ國民から云はせれば、むしろそれは廣く全世界の人類の人間性そのものに基因する。かくして第一次世界大戰は、ドイツ國民をして人間性そのものに對して深刻なる疑問を懐かしめた。辨證法神學の出發點はここにある。此の神學に依れば、キリスト教的信仰の對象たる神は、凡そ一切の人間のなるものとはあらゆる意味において對照的なものである。神の言の眞理性は、神の言それ自身に依つて

證明されるのであつて、人間的思惟や人間的信仰心やに依つて證明さるべき性質のものではない。むしろ一切の人間のなるものを否定し、これを危機に陥れる時初めて神の言は聞かれ得る。かくの如くであるから、人間的思惟の産物であるところの一切の文化も又否定される。「宗教は文化意識の權威を認めず、否むしろそれを無視し、むしろそれにあからさまに反抗するところに初めてそれ自身の生命を自然のままに展開させる……」とブルネルは云つてゐる。

かくの如き立場が、従來の宗教觀と根本的に對立するものであることは云ふまでもないことであらう。大戰前に勢力を有した哲學は新カント學派であるが、彼等においては宗教と文化とは決して對立的ではなく、むしろ相互依存關係にあるとされて居つた。例へば新カント學派の指導的地位にあつたウィンデルバンドの宗教觀においても、宗教と文化とは同一次元にあり、只宗教はその他の諸文化に對して總合的であると云ふに過ぎなかつた。彼は一般文化の領域をば論理學、倫理學、美學の三領域に分ち、それ等各自の有するところの規範として眞善美の三者をあげ、これ等三者には各自に特殊の意識の分野、即ち知情意があるとした。而して、これに對して宗教的規範は聖であるとし、此の聖に對しては特殊の意識の分野は存在せず、従つて聖は眞善美の規範意識が總合されたものであるとした。従つてウィンデルバンドにとつては、聖と眞善美とは、決して次元を異にする世界に屬するものではなく、むしろ同一次元に屬するものであつた。

かくの如き立場と辨證法神學のそれとは、著しく對照的である。辨證法神學者にとつては、宗教と文化とは決して同一次元の世界にはなく、兩者は全然異なつた次元に屬する。何となれば宗教は神に依つて成立するに對し、

文化は人間意識の最高の活動であり、然も神と人間とは本質的に異なつて居るからである。此の派の指導的地位にあるカアル・バルトは、その古典的著述ロオマ書再版序文において次の如く云つて居る。『私にもし一個の「體系」があるとするならば、それはキェルケゴオルが時間と永遠との「無限なる質的相違」と名づけたところのものを、消極的及び積極的意味において、できるだけ確固と注意する點にある」即ちバルトにとつては、神と人、永遠と時間、恆常 (Unvergänglich) と無常 (Vergänglich) 非直觀なるもの (Unanschauliches) と直觀的なもの (Anschauliches) 彼岸 (Jenseits) と此岸 (Diesseits) 此の兩者の無限なる質的相違と云ふことがその根本的立場である。即ち神は人間が知りもしくは所有し得るが如きものとは全然異なつた別個の存在である。それは直接に把握され、理解され得る如きものではない。それはおそれとおののきとを以て常に新たに聞かすべき言である。バルトは又これを次の如き命題を以て云ひ表はした。

有限者は無限者を受くる能はず

(finitum non capax infiniti)

罪人は神の言を受くる能はず

(peccator non capax verbi divini)

即ちバルトにとつて神と人間とは無限に質的に相違して居る。勿論バルトも、神が人間と關係する面があること、即ち、神には「神自體」(Gott an sich) の側面と、我々人間に對する (Gott für uns) 側面とがあることは、これを認めて居る。然しながら、神の愛が何であるかを理解せんがためには、これを他に負ふことない自由

なものとして理解し、従つて又神の言をも我々に語られたものとしてでなくて、それ自身において真理と榮光とを有するものとして理解する時、初めて正しく理解される。神の永遠の言は、それが我々に語られなくても依然神の永遠の言であらうと云つて居る。⁽³⁾即ちバルトにおいては神自體と我々に對する神とは、一應引き離される。神は人間の存在如何と拘りはない。

神は人間性の徐々たる發展の究竟において得られるが如き或ものではない。むしろ神は人間の死、人間的存在 (Existenz) の終局において認識される。⁽⁴⁾従來の宗教哲學や神學の如く人間の宗教意識から神を認識せんとするが如きことは、根本的にあやまつて居る。それは恰も池に映ずる銀色の月影を水漉を以て汲み出さうと試みるやうなものである。⁽⁵⁾神の彼岸性は、此岸化し得ないものである。⁽⁶⁾神の光はむしろ人間性を危機 (Krisis) に投じ、これを空虚 (Hohlräum) にすることによつて、「上から垂直に」 (senkrecht von oben) 下り來るものである。⁽⁷⁾かくの如くであるから、宗教は、文化の此の形態、又はかの形態に批判を加へるのではなく、文化それ自身、人間性それ自身を疑問に付する。「人間は征服さるべき或ものなり」なるツァラツストラの言葉は、そのままに辨證法神學の人間觀であり、従つて文化觀である。⁽⁸⁾

以上の如き人間及び文化に對する態度は、少くともキリスト教の立場からすれば當然なことであつて、これに反し、從來の如く神を著しく人間化し、文化を宗教と同列に置く立場は、結局は神を否定し従つて宗教の獨立性を否定することゝならざるを得ない。かくして辨證法神學の勃興は、現代における神學の旺盛を來らし、更にすゝんでキリスト教的信仰の復興を來らした。そのことはバルト及びその一派の大なる功績としてこれを認めなけ

ればならない。然しながら、それと同時に辨證法神學は、困難なる問題を提供した。それは神と人間、宗教と文化との關係である。神と人間とが無限なる質的相違をなすとしても、兩者は何等かの方法に依つて相互に關係するところがなければならぬ。でなければ、キリスト教的救ひは不可能であり、従つてキリスト教そのものも存在し得ない。而してもし何等かの方法に依つて神と人間とが關係するところありとするならば、その關係の仕方如何に依つては神と人間との無限なる質的相違なる根本前提は維持し得なくなるおそれがある。然らば、此の問題は如何に考へたら良いであらうか。辨證法神學者間の最近における論争は、主としてこゝに原因するのである。簡単に云へば、バルトは神と人間との關係を否定するわけではないが、かくの如き問題は神學本來の問題ではなく、かくの如きことを取扱ふことは、結局は神學をして再び近代主義的神學もしくはカトリック神學に墜落させる結果となるとして反對して居るに對し、ゴッガルテンやブルネルやブルトマンは、むしろ兩者の關係を取扱ふことは、神學當然の任務であるとして居る。

三

先づゴッガルテンの立場を見るに、彼はすでに一九二九年、バルトと共同にて發刊して居つたところの *Zwischen den Zeiten* 誌上であつて「神學的人間學の問題」(Das Problem einer theologischen Anthropologie)なる一文を發表し、人間學が神學の中心問題なることを主張し、更に同年 *Theologische Rundschau* 誌上であつてバルトの教義學第一版を批判し、そこに神學的人間學を缺くところに缺點があると云つた。何故に人間學が神學において必要であるかと云ふに、我々が神について語らんとする時、如何に抽象的にこれを語るとしても、神

のみについて、即ち神それ自體 (Gott an und für sich) について語ることはできない。我々が神について語る
とき、既に人間について同時に語つてゐる。何となれば、神學、少くともキリスト教神學は、人間と結合し、啓
示において人間に關係せるところの神についてのみ語るからである。従つてかかる神について語る時は、常に同
時に人間について語るからであると云つて居る。これに對してバルトは、ゴッタルテンが神について語る時「既
に (schon) 同時に人間について語る」と云つたのは、彼が神よりも人間に優越性を認めて居るからであるとして
反對して居る。バルト自身も、神學において人間學を必ずしも絶對的に拒否してゐるわけではないが、ゴッタル
テンのやうに、人間學を神學の中心問題として主張することは、結局は人間に優越性を與へる結果となり、その
結果は再び近代主義的神學に墜落する結果となると云ふ。

人間學がバルトの云ふやうな危険を包含することはこれを認めなければならない。然しながらゴッタルテンが
云ふやうに、神について語らんがためには、これと結合せる人間について語らざるを得ない。神の啓示の現れる
場所は人間に外ならないからである。バルトも人間的動因が媒介となるのであつて、これを超越せんとするのは
恰も自己の影を脱せんとするが如く不可能である。人間は神の委托 (Auftrag) を受ける場所であると云つて居る。
ところがバルトは、只消極的にかゝる場所、媒介としての人間の存在を認めただけであつて、かかる媒介者とし
ての人間が神學的に如何なる意味を有するかについては、何事をも述べることをしない。むしろ却つて此の場合
さへ如何なる宣敎も人間的動因に基づくものではなく、むしろ人間的なるものを棄揚して、外部から人間に遭遇
するところの委托に基づくものである。我々人間は、神からの委托を全然受取るばかりであり、然もその委托は、

我々と我々の動因の全世界とを棄揚し且つ規定するものであると云ふ。¹⁰⁾

そのこと自身別にバルトに反對すべき理由はないが、かくの如く神の委托を受取る人間的存在は何であらうか。如何にして人間は神の委托を受取るであらうか。バルトはかくの如き問題を論ずることを以て神學本來の任務を逸脱して哲學となることであるととして極力これを避けようとして居る。バルトのかかる態度が神學を再び近代主義に陥らしめないために有効な態度であることは、これを認めなければならぬ。只然しながら問題は、かかる態度を以て果して神學の任務を充分に果たし得るや否やと云ふ點にある。而してもし果たし得ないとするならば、如何にすれば近代主義へ墜落することなくして然も此の任務を果たし得るかと云ふ點にある。神學が文化の問題について語らざるを得ないことは、教會が地上的現實存在である以上、バルトもこれを認めざるを得なかつた。現にナチズムとのほげしき争闘は、バルトをして文化の問題に積極的に論及するの必要に迫らしめた。一九三四年以來發刊するに至つた *Theologische Existenz heute* なる小誌はかかる必要から生れたものである。然らばバルトの神學的立場を以てして、果して充分に文化の問題を論じ得るであらうか。これに對して否と答へるのがゴオガルテンの『審判か懷疑か・カアル・バルトに對する論争』¹¹⁾である。

ゴオガルテンは云ふに、バルトは近頃こそよほど神學的になつたのであるが、元來は神學的でなくして哲學的だつた。だから近頃になつて神學的ならんと努力してはゐるが、元來の立場が哲學的なる爲に、神學的たらんとする要求に彼の思想的立場が應じ得ないのだ。彼は近頃の著述であるところの *Credo* (S. 159) において、自分は前著「ロオマ書」において、あまりに甚しくカント・プラトオンの概念の外皮に (*in einer merkwürdigen*

Kruxte Kantisch = Platonischer Begriffe) とらはれてゐたと後悔してゐる。正にその通りであるが、と云つてバルトは後の著述においても「ロオマ書」に述べてゐるところの根本的思想態度を改めてはゐない。こゝにバルトの思想構造における困難と矛盾がある。神學的たらんがためには聖書の教へるところに聞き、それから出發しなければならぬ。ところがバルトの思想的立場は、聖書以外のものから與へられて居る。だからバルトが他を非難して、聖書の教會的材料をそれよりも外の權威の前提の下にある哲學で取扱ふと云つてゐるが、その非難は、むしろバルト自身にあてはまると云はなければならぬであらう。バルトの神は人間と關係なき神であり、かくして人間も又眞の人間ではなく、バルトの哲學的概念に依つて構成された人間である。以上のやうな思想的立場から種々なる困難な問題は惹起される。⁽¹²⁾

先づ第一バルトの神は、イエス・キリストにおいて啓示されたる神ではなくして、起源(Ursprung)なる理念に外ならない。第二に、バルトにおいては、人間性(Menschheit)なるものは、イエス・キリストにおいて啓示される神に依つて創造され、その神から墜落したところの人間ではなくして他者性(Andersheit)なる思辨的理念である。而してバルトは此の二つの對立、即ち起源と他者性、恆常と無常、絶對と相對、此の二つの對立をば辨證法の助けを借りて逆説的同一性(paradoxe Identität)に依つて解決せんとした。然しながら、かくの如き方法を以てしては聖書の教會的教説は到底充分に説明することはできないのである。⁽¹³⁾

バルトに依れば人間の倫理性は認められなくなつて來る。何となれば、バルトにおいて人間は、神の恒常性に對するところの無常なるもの、神の絶對性に對する相對的なものであり、人間はその意味にて只「生きんと欲す

るもの」(Leben = Wollen) に過ぎない。かくの如く生きんと欲するものの中には、滴蟲類に至るまでのすべての生物が含まれて居る。かくの如きものには罪の可能性なるものは拒絶されざるを得ない。もし罪と云ふことを認めようとすれば、最高の生物から滴蟲類に至るまでを同一次元と見ることを止めなければならぬ。でなければ、罪は存在し得ず、罪が存在しなければ罪の赦しと云ふことも勿論考へることはできない。バルトは神學的ならんことを欲してはゐるが、彼の思惟の根柢がそれに適應しないために、只「神學的に見えること」(das scheinbar Theologische)を語つてゐるに過ぎない。⁽¹⁴⁾

バルトは神と神の言の自由と尊嚴とを主張して、父に依る子の永遠なる生産と云ふことに關して云ふに、これは結局のところ神は世界及び人間なくとも孤獨でなく、神の愛はその對象を自己のうちに有して居るから、神の言が語られる相手としての我々人間の存在なるものは、神の言の概念構成にとつて本質的(konstitutiv)ではない。我々人間が存在しなくても、神の言はそれがあるところのもの以下ではあり得ない。神が宣教(Verkündigung)や聖書や啓示において人間に遭遇すると云ふことは、神にとつて必ずしも必要なことではない。我々が神の意圖を正しく理解し得るのは、神は我々を必要とせず、然も神は我々なしにあらんと欲し給はないものとして神を見る時である。⁽¹⁵⁾

かかるバルトの主張に對してゴッガルトンは云ふに、神の言なる概念構成にとつて人間の存在と云ふことが本質的ではなく、神の言は人間なくしてもそれがあるところのもの以下ではないと云ふのは正しい。然しながら、バルトが、更に進んで、父に依る子の永遠なる生産と云ふことは神が世界と人間なくしても孤獨でなく、神の愛

はその対象を神自身のうちに有つと云つて居ることは、何を意味するのか自分には理解できない。人となりし子、神はその子において自己を啓示し給ふ、而して子なくしては神は全然自己を啓示し給はないとすれば、世界と人間の存在と云ふことは、かかる神にとつては全く本質必然的で、我々人間の存在と云ふことも、神が此の子において我々に語り給ふところの言の概念にとつては全く本質構成的 (konstitutiv) である。もしバルトが人となりし子について語るのではないとすれば、バルトの語る神は何人もこれについて知るところのない神で、それはバルトの考へ出した神である。かかる神は人間に對して孤立せる (isoliert) 神で、かかる神は聖書の教へてゐる神と何等の關係も有しないことゝならう。⁽¹⁶⁾

ゴッタルテンの主張の第一は、人間の罪惡の問題、而して人間の罪惡とその赦しと云ふ問題について語るにあつては、當然人間と他の生物との間に價值的區別を設けざるを得ず、これを設けるとすれば結局は人間性に何等かの優越性を認めることゝなり、こゝにバルトの主張との相違を來すと云ふこと。此の問題については次にブルネルの説を述べる時に取扱ふであらう。而してその際、これに對するバルトの主張も述べることゝし度い。ゴッタルテンの第二の主張は、神の概念の構成にとつて人間は必要ではないとのバルトの説は正しいが、イエス・キリストにおける神の啓示を述べるにあつては、人間の存在と云ふことは本質構成的であると云ふにある。人間なくしても神は神たることに何等の差異もないに違ひないが、聖書の教へてゐる神はイエス・キリストにおいて啓示されたる神である。イエス・キリストは人間の罪を救はんがために人となり給ひし神の子である。従つて、神の子が人となり給うたと云ふことには、必然的に人間の存在が豫想されて居る。人間の存在を豫想しない神は

孤立せる神に外ならず、それは聖書の教へるところの神ではない。さすればバルトの云ふやうに神自體 (Gott an sich) と我々に對する神 (Gott für uns) とを區別することは、單に概念上のことに過ぎないのであつて、聖書の神は、神自體であると同時に常に我々に對する神でなければならぬと云ふのがゴッタルテンの主張であらう。

キリスト教的神が常に人間的存在を豫想し、キリストの受肉が罪人なる人間を目標としてゐることは明らかである。然しながら、そのために直ちに人間的存在がキリスト教的神の概念、及びイエス・キリストの存在にとつて本質構成的とは云ひ得ない。本質構成的とは、そのものの存在が他のものの存在にとつて缺くことのできない要素を爲すことを意味する。イエス・キリストに依つて啓示されたる神は愛の神であり、キリストの受肉は神の愛の實現である。即ち神及びキリストと人間との關係は、神よりする人間への愛の關係である。愛の關係とは愛する者と愛せられる者との間の關係である。ここにゴッタルテンが人間存在がイエス・キリストにおいて啓示されたる神の概念にとつて本質構成的であると云ふ理由がある。然しながら、それは、愛する者の愛の存在にとつて愛せられる者の存在が本質必然的である場合のことであつて、神の人間への愛の場合とは根本的に異なつて居る。神の愛の本質は、人間存在の有無とは無關係である。従つて神の子キリストの愛の本質も又、人間存在の有無とは無關係である。然しながらそれだからとてキリスト教的神が人間から孤立してゐるとは云ひ得ない。もし人間的存在なくしては神の愛が考へられないとするならば、かかる愛は相對的であり、従つて神は相對的であると云はなければならない。即ちバルトが云ふやうに「神の愛の眞實性は我々を必要としないが、然

も我々なしにあらんと欲し給はず、否むしる我々に目標を向け給うた」のである。神と人間との愛の關係は、神から人間への關係であり、人間から神への關係ではない。従つて愛の關係においても又人間は神に對して何等の積極性を主張すべき理由を有しない。

然らばゴオガルテンのバルト批判の第一の問題、即ち人間の罪惡の問題は、バルトの立場からは説くことができないとの主張は如何であらうか。これについては、既に述べたやうにブルンネルの主張を述べたが便宜であらうと思ふ。

四

ブルンネルのバルト批判は「自然と恩寵、カール・バルトとの討議のために」⁽¹⁷⁾において爲され、その後彼は更に「矛盾における人間」⁽¹⁸⁾において、同一の主張を一層詳細に述べた。これより先にバルトは彼の教義學第一卷(二五一頁)においてブルンネルを批判し、ブルンネルが創世紀第一章第二十七節に關聯して云つてゐる人間における「神の像」なるもの、即ち神の言に對する結合點なるものは、墮罪と共に完全に絶滅され(vernichtet)失はれ(verloren)たのであつて、どれだけかの殘存(Resbestände)を除外して破壊されたわけではないと云つて居る。

これに對してブルンネルは「神の像」には二つの意味があると云ふ。それは形式的と實質的とである。形式的意味と云ふのは、人間が罪人であるなしに拘らず人間を他の一切の被造物から區別するところのもの、即ち人性(Humanum)である。此の意味については舊約聖書において明瞭に語つてゐるので、その locus classicus

は創世紀一・二六及び詩篇八である。人間は罪人でありながら被造物の中心點、最高點たることを止めない。即ち神は人間をその像を負ふものとして特殊なものに造り給うた。この神の像を擔ふ者としての機能は、罪に依つて取除かれてはゐない。否むしろ罪人であり得るための前提である。これを人間が主體であること(Subjektsein)及び責任を負ふ能力を有すること(Verantwortlichkeit)此の二つの概念に依つて示すことができる。人間は罪人でありながら他のあらゆる被造物に對して巨大なる或物を有して居る。即ち人間は主體であり、理性的存在者であると云ふことを神と共通に有して居る。神は原型的主體(archaisches Subjekt)であり、人間は模型的主體(abbildliches Subjekt)である。人間は罪人として主體たることを止めない。人間は罪人でありながら、人がそれと共に語り、又神がそれと共に語り得る者であることを止めない。その點に責任を負ふ者としての人間の原存在(Urwesen)がある。罪人として人間は責任を負ふ。此の言の能力(Wortfähigkeit)と責任能力の二つにおいて人間の特殊の地位は成立する。⁽¹⁹⁾

以上のやうに神の像の形式的方面を理解すると、神の像の形式的方面は少しも損はれず、人間は罪人であるなしに拘らず主體であり責任を負ふ。然し、實質的には神の像は完全に失はれ、徹底的に罪人であり、罪に汚されないものとは何物も人間に残つてゐない。

自然の人間性と同じく、此の自然の世界も又神の創造し給ふたところのものであるから、そこには創造者の精神が「何とかして」(irgendwie)認識し得られるとはブルネルの考へである。何となれば神はその創造し給ふたところのものに自己の本質を押し給ふからである。だから被造物は同時に啓示であり、神の自己告示である。

これは決して異教的でなく、むしろキリスト教的根本命題である。聖書は人間の罪に依つて神を認識し得る可能性が「妨げられてゐる」(gestört)とは教へてゐるが、「破壊されてゐる」(zerstört)とはどこにも教へてはゐない。⁽²⁰⁾ 同一なことは普通「良心」と稱せられてゐるところの人間の責任意識にも適用される。人間は「何とかして」(ingendrie) 神の意志を認識するが故にのみ罪を犯し得るのである。神の律法について全然知らない者は、恰も動物におけるが如く罪を犯すこともできない。罪人の責任と神の意志についての知識とは同一なことである。⁽²¹⁾

以上の如くブルンネルにおいては、自然的人間性と自然的世界とが徹底的には否定されず、否むしろこれに或程度の價值が認められるが故に、かかる自然的人間の所産たる文化も又根本的には否定されない。ブルンネルはこれを「保存の恩寵」(Erbhaltungsgnade)と稱して居る。神が墜落せる被造物に近く居給ふのは、この保存の恩寵に依つてである。それは罪を排除きはしないが、罪の極端なる結果を排除く。而して保存の恩寵は、神が人間の罪にも拘らず、その創造の恩寵を罪ある人間から全面的には(Samt)取去らないと云ふ點に大部分は成立する。例へば國家の如きはそれであると云ふ。⁽²²⁾

結婚は創造者の「自然的」秩序である。何となれば、その實現のための可能性と衝動とは、人間の自然性中に置かれて居り、キリストにおいて啓示される神を認識しない人間に依つても「或程度」(einigemassen)實現されるからである。かかる制度は神に依つて與へられ、自然的方法で實現される。その實現のためには、單に自然衝動(Naturtrieb)が存するばかりでなく、又人間性(Humanum)がある。即ち自然衝動と理性とは、かくの如き神的保存の國に對して本質構成的(Konstitutiv)である。⁽²³⁾

以上の如く罪人たる人間においてもなほ存するところの神の像をば、ブルネルは神の救ひの恩寵のための結合點 (Anknüpfungspunkt) と稱する。かくの如きものが人間において存することは、神の言と聖靈とを受け得る者が石や丸太でなくして人間的主体であることを認識する人ならば、これを否定することはできない。即ち結合點とは、罪人にも取去られない神の形式的像 (formale Imago dei) であり、人間が人間たること (humanitas) であり、それはすでに述べた言の能力と責任性において示されてゐる。人間は言を受ける存在であり、人間のみが神の言を受け得る存在であると云ふことは、罪に依つて取除かれてゐない。只、此の受けると云ふことも形式的にのみ解すべきである。⁽²⁴⁾

人間はかくの如く道徳的責任を負ふ力を有するが故に罪を犯す。而してそれ故に人間は何とかして (irgendwie) 罪について知つて居る。此の罪についての何ほどかの知識を有すること、これが神の恩寵の音づれを理解するための前提である。罪について既に知つてゐる者にのみ神の恩寵は理解できる。神についての知識なくしては罪はなく、神についての眞の知識は罪を取除く。これが罪に關する知識の辨證法であるとブルネルは云ふ。⁽²⁵⁾

以上述べた意味での神の言のための結合點を否定することは不可能である。可能とすればそれは實質的と形式的との區別を爲さないことから起る。すでに述べたやうに人間における神の像は形式的には何等「損はれてゐない」 (unversehrt) のであるが、實質的には何等存在しない。即ち神の言が初めて人間の言の能力を造るのではなくして、人間は本來それを失はなかつたのである。それは神の言を聞き得るための前提である。

何等の神の意識を有たない人間には、神の言は到達し得ないだらう。良心を有しない人間は「悔改めて福音を

信ぜよ」との招きにも遭遇することはない。自然人が神について知つてゐるところは甚しく混亂し、歪曲されてゐるかも知れないが、それは神の恩寵のための缺くことのできない結合點である。而してそれは福音が何等新らしい言葉 (Wortes) を造らないうで異教的宗教意識に依つて造られたものを利用してゐると云ふ點においても證明される。⁽²⁶⁾

ブルンネルの云ふところの形式的と實質的とが明瞭を缺くことは、多くの批評家からすでに指摘されて居るところであつて、バルトもブルンネルは形式的なるものと實質的なるものとを混同して居るではないかと云つて居る。⁽²⁷⁾なるほどブルンネルは、此の點については可なり深い注意を拂つてはゐる。例へば二個の啓示、即ち被造物において示されたる神の啓示と、イエス・キリストに依つて示されたる啓示とを區別し、被造物において眞の創造者を認識し得るのは、イエス・キリストにおいて神の眞の働らきを見得た者のみである、人間はそこひにかかつてゐるからキリストに依つて開眼されなければならないと云ひ、⁽²⁸⁾又、保存の恩寵を語ることは、汎神論的内在論に陥る危険ありとし、此の保存の恩寵について正しく語り得るのもキリストの啓示の光においてであると云ひ、⁽²⁹⁾或は又「神の言が神の言を信ずる人間の能力、従つて、人間が神の言を信じて聞き得るように聞く能力を創造する」と云ふが如きそれである。而して彼は飽くまでも形式的と實質的との區別を嚴守すべしと云ふ。だが、以上の主張にも拘らず、ブルンネルは形式的と實質的とを混同せりとの批評は、不幸にもこれを甘受しなければならぬであらう。ブルンネルは、屢々、「或程度」(inigenussan) とか「何とかして」(irgendwie) とか「全體ではなく」(nicht ganz) とか云ふ言葉を用ひる。即ち、自然的人間は、自然的世界におゝて「何とかして」創造者

の精神を認識し得るとか、或は又人間は良心を有するから「何とかして」神の意志を認識し得るとか、或は又神の自然的秩序は、キリストにおける啓示を認識しない人間に依つても「或程度」實現されるとか、或は又人間は罪について「何とかして」知つてゐるとか云ふ。かくの如き言葉は次の如き解釋を可能ならしめる。即ち彼の形式的と實質的との區別は、性質上の區別ではなくして、單に量的區別に過ぎず、形式的とは不充分なる神の認識を意味するに過ぎず、従つて、神の像が形式的には損はれてないと云ふのは、換言すれば、神の像がどれだけかの残りを有して損はれずに居ることを意味することとなる。それはブルネルが避けんとした點であるに拘らず、彼の敘述はかくの如き解釋を不可避ならしめる。

それのみでなくブルネルは保存の恩寵がキリストの恩寵以前において既に人間の生活を支持するところのものであることを述べて云ふに「キリストに對する信仰において我々は、此の救ひの恩寵を知つた以前既に神の恩寵を正しく認識することなくしてそれに依つて即ち保存の恩寵に依つて生活して居つたことを認識する」と云ひ、更にすゝんで人間的行爲の價値を認めて云ふに「これを以て人間的行爲が神的恩寵——救拯のそれではなくて保存のそれ——の見地の下に入つて來る。創造者自身が、その創造の保存のために罪の破滅の眞只中で使用するところのあらゆる人間の行爲そのものが、保存の恩寵におけるかかる行爲である」と。かくの如きことを云ふに至つては、神の行爲と人間の行爲とを同一視するものに外ならないとのバルトの批判を甘受せざるを得ないであらう。

更にブルネルの云ふところの罪についての知識の辨證法なるものも、形式的實質的の區別を不明確ならしめ

る。何となれば、彼に依れば人間は罪を犯すことに依つて何とかして (*inconditio*) 罪を知つて居る。而して罪につつて既に (*schon*) 知つて居る者にのみ神の恩寵は理解できると云ふ。而して此の神の恩寵以前における罪についての知識が、神の恩寵を理解するための前提であると云ふ。ここにもイエス・キリストの恩寵以前における罪についての知識と以後におけるそれとの間には、單に程度の差異が存するに過ぎないで、質的差異は存在しないかの如くに思はしめる。

以上述べた如くブルネルの形式的と實質的との區別は明瞭を缺いてはゐるが、神の言のための結合點が人間に存在することは否定することはできない。バルトも又かかる結合點の存在すべきことを否定してはゐない。⁽³³⁾而してそれがブルネルの云ふ如く自然的人間が有する言の能力にあることも否定できない。只、その言の能力を如何に解するかと云ふ點に問題はある。それは神の言を聞き、且つ又自ら言を語る能力に外ならないが、もし此の聞く、と云ふことが、救ひをもたらす力をもつ意味にて聞くことを意味するならば、換言すれば、信じて、聞くことを意味するならば、かかる能力は自然的人間には斷じて與へられてはゐない。自然的人間は、神の言を聞くにあつても、神の言としてこれを聞く力を有しない筈である。自然的人間は、神の言をばむしる人間の言として聞くに過ぎない。それが神の言として聞かれるためには、イエス・キリストに依る神の恩寵を必要とする。神の恩寵は、自然的人間をばむしる絶滅することに依つて、そこに新らしく眞に神の言を人間をして聞かしめるのである。従つて又自然的衝動及び理性が本質構成的要素を成してゐるところの自然秩序も又、イエス・キリストに依る神の恩寵に依つて、一度絶滅されなければならない。

ブルネルの云ふ形式的實質的の區別を、彼が最初に意圖したやうに嚴格に守れば、言の能力も或は又保存の恩寵も、すべてが神の言の理解のためには何等——たとひ或限られた程度においてすら——積極的に貢獻すべきものではない。自然的人間が有する神の言の理解力は、恩寵に依る理解とは質的に異なつて居る。人間が石や丸太と異なると云ふのは、神が人間へ語り給ふと云ふ只それだけの點であつて、神の言に對する理解力の如何にあるのではない。即ち人間は神が語り給ふための結合點を與へられて居ると云ふ只その一點にあるのみである。これを神の像と呼ぶことは敢て反對する必要はないが、然しながら、そのことに依つて人間が救ひのために何等かの程度において特殊の能力を石や丸太以上に所有すると解するならば、それはあやまりである。救ひのための能力は全然失はれ去つて居る。只人間は、イエス・キリストに依る神の恩寵が働らき得るための媒介者であると云ふそれだけの意味にて人間における神の像は存在するに過ぎない。即ち我々は、ブルネルの云ふところの形式的と實質的との區別を嚴格に維持し、彼の如く兩者を混同しないことに依つて、ブルネル説を生かすことができるであらう。而してそのためには、自然的人間の有する創造者の精神の理解や、良心に依る神の意味の認識や、自然的人間の罪についての知識やは、何れも不充分なものではなくして、むしろ不正であり、歪曲されてゐると解すべきである。保存の恩寵に關する主張の如きも、根本的に改められなければならない。何となれば、保存の恩寵なるものは、それに對して人間の自然衝動及び理性が本質構成的である以上は、それが「何等かの程度において聖なる秩序」(ingendwie heilige Ordnung)⁽³⁴⁾などと云はるべきではない。或は又人間の行爲が保存の恩寵において神に依つて使用されるなどと云ふことも否定されなければならないであらう。⁽³⁵⁾

五

ブルネルの結合點なるものと著しく類似してゐるのは、ブルトマンの「前理解」(Vorverständnis)なる主張であるがブルトマン自身が云ふやうに、それは決して同一ではなく、否むしる甚だ相違してゐると云ふべきである。ブルトマンは、先づ宣教(Verkündigung)なる事實から出發する。云ふまでもなく宣教なる事實は、神學上の重要問題であり、従つてバルトも又これを重要問題として取扱つて居る。ブルトマンは云ふに、宣教が異教徒に依つて信仰されるためには、それが異教徒に依つて理解されることを必要とする。扱て我々が何事かを理解せんとする時、我々はその以前においてその理解せんとすることについて何等かの理解を有してゐなければならぬ。例へば新約聖書において啓示と云ふ言葉で何が理解されてゐるかが問題となる時には、先づ我々は啓示と云ふ言葉について或觀念を有してゐなければならぬ。然しながら、我々が前以て有する啓示に關する知識は、未だ完全なものではない。もし完全なものであるならば、啓示とは何ぞやなる問題も起り得ないからである。即ち我々は未だ啓示が何であるかについては最後のな(canditus)眞の(eigentlich)理解を有しないのである。かくの如き最後のな眞の理解が得られる以前の理解、それがブルトマンの云ふところの前理解である。³⁶⁾

然らば理解とは何を意味するであらうか。或事を理解せんがためには、理解せんとする主體と理解されるところの客體との間に生命聯關(Lebenszusammenhang)が存在することが必要である。未知なる新らしきことは、これを理解せんとする者の生命聯關中に入り込む。而して未知なる新らしき者として理解者に依つて問題とされ、かくして理解者の生命聯關の中に置かれることに依つて理解される。その場合、此の未知なる新らしきものに依

つて古き理解が疑問に附され、破壊され、而して新たにされると云ふことはあり得ることである。然しその際でもなほ即ちその古きものの新らしきものに依る否定と云ふ場合においてもなほ、新らしきものは古きものに依つて理解されるのである。⁽³⁷⁾

以上のブルトマンの主張は、哲學上における何等かの概念の理解においては何等問題にならない。例へば我々は戀愛の経験がなくても戀愛が何であるかを理解して居る。然しながら、戀愛が眞に究竟的に理解されるためには自ら戀愛しなければならぬ。然しながら、かくの如き一般的世俗的概念の理解と、信仰の理解とが全然同一であり得るであらうか。こゝに問題はあつた。

なるほど、既に宣教を問題としてゐるからには、信仰も又現實的、歴史的事實であらう。即ち信仰せんとする者は現實的、歴史的人間に外ならない。ブルトマンの言葉を借れば、それは不信仰なる現實存在 (*aus mangelndem Dasein*) に外ならない。此の未だ信ぜざる現實存在が、啓示もしくは信仰に關して何等かの理解、即ちブルトマンの謂はゆる前理解を有してゐることはこれを承認しなければならぬであらう。ブルトマンの前理解は、ブルネルの結合點の如く神の像である必要はない。従つてそれは「より良き自己」 (*besseres Selbst*) でもなく、又神的なものための特殊の機能でもない。それは單なる不信仰なる現實存在に過ぎない。ブルトマンが云ふやうに、かくの如きものを否定することは全くばかげたことに相違ない。⁽³⁸⁾

然しながら既に注意したやうに問題はそこにはない。此の不信仰なる現實存在は、如何にして信仰するに至るやと云ふ點に問題はあつた。ブルトマンに依れば、異教徒がキリスト教的宣教を信仰するに至るためには、彼等は

これを理解しなければならぬ。而して既に述べたやうにブルトマンにおいては、かかる理解とは一般的、世俗的、哲學的概念の理解と全然同一なる意味を有する。従つてかくして理解されたる結果であるところの「信仰せる現實存在」(Das ständige Dasein)も又、現實存在としては他の現實存在と何等の區別もない。それ故にそれは不信仰なる現實存在と相對立するものではなくしてむしろ相互に關係し合ふものである。哲學は、あらゆる現實存在を對象とする。さすれば信仰せる現實存在も又、哲學の對象とならざるを得ない。かくして神學的命題も不信仰なる哲學に依つて明白に理解される。それ故にフォイエルバッハは或キリスト教神學者よりもキリスト教を一層正しく理解し得、信仰を基礎として完成されたるケエルケゴオルの現實存在の分折は、ハイデッガーやヤスパースに依つて理解され、哲學的に効果多からしめることができる。⁽³⁹⁾

かくの如きことが云はれ得るのは、哲學の根本の出發點と、キリスト教の信仰の根本の出發點との間に存する相違をば無視してゐるからに外ならない。ブルトマン自身も云ふやうに哲學は、信仰をも又自由 (Freiheit) を基礎として構成されたる現實存在の内部において實現されるところの決意以外のものとしては理解しない。⁽⁴⁰⁾ だから哲學にとつては、不信仰なる現實存在も信仰せる現實存在も、現實存在としては何等の相違もない。だが、さうしたことはキリスト教的信仰にとつては許され得ることではない。信仰は、決して自由を基礎とするものではない。それは恩寵、即ち啓示を基礎とせるものである。下からのものではなく上からのものである。哲學が自由を基礎とする限り信仰の有する此の根本的事實を無視せざるを得ない。而して此の事實を無視する限り信仰の眞理は哲學に依つては把握されない。哲學の根本前提は理性に對する信頼にある。信仰はその理性さへも拒否せん

とする。勿論神學は一個の學であるから理性をもその方法として使用しはするが、その依つて立つ基礎は理性にはなくして信仰にある。此の點理性を基礎として立つ哲學とは根本的に相違して居る。而して信仰は啓示に基づく。従つて神學は又啓示に基づかなければならない。即ちそれは不信仰なる現實存在を征服することに依つて到達されるものであり、哲學も又それが不信仰なる理性の作用である限り征服さるべき或物に外ならない。

すでにパスカルが云つてゐるやうに「人間は人間の事物を愛する前にこれを認識しなければならぬ。然しながら、神的なものはこれを認識する前に愛しなければならぬ。」従つて「神は愛せられれば愛せられるほど認識される」(Deus tantum cognoscitur, quantum diligitur-Bernhard von Clairvaux)。一般的概念においては認識が先に立つが、信仰においてはむしろその逆である。即ち人は理解して信仰するのではなくして、信仰して後理解する。信仰こそは神學の根本的出發點であつて、認識や理解は第二義的である。

ブルトマン自身も云ふやうに、キリスト教的信仰に依れば、信仰の義なるものは、現實存在中において明示し得ないものである。何となれば義とされると云ふことは神の許においてのみ義とされるので、地上においては義とされた人も罪人であるからである。まさに人は罪人にして同時に義人である (simul peccator, simul iustus)。信仰者はかくして常に「我れ信ず、主よ我が不信仰を助け給へ」なるパラドックスの下にある。即ち信仰せる現實存在は常に不信の克服においてのみ信ずるところのものに外ならない (das nur in ständigen Überwindung des Unglaubens glaubt)。従つてこれを史的事實として見る場合、それは瞬間 (Augenblick) における具體的決意である。^(註)

信仰者がもしくはかくの如き存在であるとするならば、これに對して現實存在 (Dasein) なる名稱が果して適當であらうか。少くともそれは不信仰が現實存在であると云ふのと同な意味にての現實存在ではあり得ないではあるまいか。たとひこれを現實存在と呼ぶとしてもそれは信仰せる現實存在ではなくして、不信仰をば克服しつつあるところの現實存在に外ならないではないか。従つて我々は、友情や戀愛をば理解するのと同様な意味にて啓示をば理解することはできないではないか。

かくの如くであるから、キリスト教的信仰は、たとひそれが現實的、歴史的事實として見られる場合においても、常に完成されざるもの、即ち終末觀的なものとして見られなければならない。哲學的理解においてはかくの如きことはあり得ない。この事實を無視したところにブルトマンの根本的誤謬がある。而して此の點においてはむしろ私はバルトの信仰の相似性 (analogia fidei) の主張に傾聽すべきものがあると思ふが、これについては既に他の機會に論究したことがあるので今は觸れない。兎に角に人間の問題を取扱ふことを極力避けようとしたバルトも、宣教の問題を論ずるにあつては、結局人間を問題とせざるを得なかつた。彼自らも云ふやうに人間の問題を無視することは、自己の影を飛び越えようとする等しく不可能なことだからである。かくしてバルトの教義學が人間學を缺くところに缺陷があるとのゴオガルテンのバルト批判は正しいと云はなければならぬ。然しながらそれと同時にゴオガルテンは、あまりに人間性に優越性を認め過ぎたとのバルトの批判を甘受しなければならぬだらう。此の點においてはむしろブルトマンの如く、單に不信仰なる現實存在を認め、それに何等の優越性をも認めないのが正しいであらう。だが此の不信仰なる現實存在に對して信仰せる現實存在を考へ、それ

に對してハイデッガーの哲學的人間學に依つて分析を行ふことは、結局は神學的人間學を哲學的人間學化することに外ならないであらう。むしろその點においてはブルネルの人間學は顧みらるべきものであらう。而してそれは既に述べたやうに、形式的實質的の區別を嚴格に維持することに依つてブルネルに對するバルトの批判も免かれることができ、かくすることに依つてそれは必然的にバルトのそれとも一致し得るであらう。

以上述べた意味にて、辨證法神學の人間學は未だ完成されてはゐない。然しながら、その進み行くべき方向は示されてゐると云ひ得よう。

- (1) Brunner, Die Grenzen der Humanität, 1922. S. 4
- (2) Barth, Der Römerbrief, S. 4
- (3) // Die kirchliche Dogmatik, I, 1. 1932. S. 178.
- (4) // ibid, S. 408f.
- (5) ibid, S. 226.
- (6) ibid, S. 233.
- (7) Barth, Der Römerbrief, S. 25.
- (8) Brunner, ibid, S. 4.
- (9) Barth, Dogmatik, S. 130ff.
- (10) ibid, 91f.
- (11) Gogarten, Gericht oder Skepsis, Eine Streitschrift gegen Karl Barth, 1937.
- (12) ibid, S. 82, S. 29, S. 125,

- (13) *ibid.*, S. 41.
- (14) *ibid.*, S. 61ff.
- (15) Barth, *Dogmatik*, S. 144.
- (16) Gogarten, *ibid.*, S. 88ff.
- (17) Brunner, *Natur und Gnade*, Zum Gespräch mit Karl Barth, I Aufl. 1934, II Aufl. 1935.
- (18) Brunner, *Der Mensch im Widerspruch*, Die Christliche Lehre vom wahren und vom wirklichen Menschen, 1937.
- (19) Brunner, *Natur und Gnade*, S. 10f.
- (20) *ibid.*, S. 11f.
- (21) *ibid.*, S. 12.
- (22) *ibid.*, S. 15.
- (23) *ibid.*, S. 17f.
- (24) *ibid.*, S. 18.
- (25) *ibid.*, S. 18f.
- (26) *ibid.*, S. 19f.
- (27) Barth, *Nein! Antwort an Emil Brunner*, 1934, S. 19.
- (28) Brunner, *ibid.*, S. 14, *Erläuterungen* h
- (29) *ibid.*, S. 16.
- (30) *ibid.*, S. 19.

- (35) *ibid.* S. 17.
- (36) Barth, *Nein!* S. 22.
- (37) Barth, *Dogmatik*, S. 251.
- (38) Brunner, *ibid.* S. 18.
- (39) *ibid.* S. 16.
- (40) Bultmann, *Der Begriff der Offenbarung im N. T.* S. 5ff.
- (41) Bultmann, *Glauben und Verstehen*, S. 295ff.
- (42) *ibid.* S. 297.
- (43) *ibid.* S. 308.
- (44) *ibid.* S. 310.
- (45) *ibid.* S. 312.

バルト神學に於ける文化の問題

菅 圓 吉

バルト神學は反文化的な態度をとるものであるかの如く一般に考へられてゐる様である。なる程バルトは文化主義的基督教には極力反對をする。然し其處からしてバルト神學は文化そのものにも反對するものであるかの如く直ちに考へるのは誤りである。バルトは文化主義的基督教に反對しても、文化そのものには決して反對しない。又ある人々はバルト神學に於ける福音と文化との關係を、福音と律法との關係からして理解しようと試みるが、之はバルト神學に於ける律法の意味を正しく把握してゐない所からして、さういふ事がなされるのである。此處では此の福音と文化と云ふ問題を扱ふのではないけれども、こと文化に關係してゐるので序ながら一言觸れたのであるが、いづれにせよバルト神學に於ける文化の問題に關しては相當、世の中では誤解が多い様である。それはバルトが文化をどう見てゐるかと思ふ事がよく解つてゐないからであらう。それ故に私はバルトが文化を如何なるものと考へてゐるかに就て以下少しく述べて見度いと思ふ。

バルトが文化に關して最も詳しく述べてゐるのは、バルトの倫理學の講義の中に於てである。此の講義は現在

の所では未だ講義の筆記のプリントの形で極く少數の人の間で頒布されゐるのみであつて、一般の人々の手には入り難いが、其の大綱は John Cullberg : Das Problem der Ethik in der Dialektische Theologie 1 の中に附録として載つてゐる。此の他にバルトの Die Theologie und Kirche の中と Die Kirche und die Kultur と云ふ論文があり、又バルトが現在の歐洲戦争の始まる一十年前、發行し始めた Theologische Studien Heft 2. には Evangelium und Bildung と云ふ論文が載つてゐる。私は主として以上の如きものを材料としながら、バルトが文化をどう見てゐるかに就て、私の理解した所を述べて行く事にしよう。

バルトの倫理學に従へば、三位一體の神が人間に命ずる命令は三つの形をとる。第一は創造者としての神の命令であつて、之は『生きよ』と云ふ命令であり、第二は贖罪者、又は和解者としての神の命令であつて、之は人間が罪に墮落して以後は自分自身によつて生きないで、他人によつて生きよと云ふ命令であると云ふ事が出来る。而して之が嚴密な意味に於て『律法』と呼ばれる所の神の命令である。第三は救済者としての神の命令であつて、之は簡單に云へば、約束を待ちつゝ、それに向つて努力せよと云ふ命令であると云ふ事が出来る。文化は此らの三つの神の命令の中で、第一の『汝の生を生きよ』と云ふ命令に屬するのであり、而も其の第一命令の中でも、それは具體的な場所に置かれてある人間に對して一定の方向に向つて生きる事を命ずる命令なのである。バルトは、人間が神の命令を聞く具體的な場所の事を *Beruf* (普通では天職とか職業とか邦譯されてゐる) と呼んで、其の中に人間性(人間が他の生物と異なる點)とか、男女兩性の別とか、民族性の差違とか、年齢とかを含めて居り、之に對して神が人間に對して命ずる命令の持つてゐる一貫せる一つの方向の事を、バルトは *Schöpfung*

ordning (創造の秩序) と呼んで、此の中に文化、結婚、家族等を含めてゐる。従つてバルト神學に於ける文化の問題はバルトが云ふ「創造の秩序」の意味がよく解らなくては、明白にならないわけである。それ故に先づ第一に、バルトが「創造の秩序」をどういふ風に解してゐるかを見なくてはならぬ。

楮、神の命令が我々に語られると云ふ事は、我々が天地の創造者としての神に出會ふと云ふ事である。換言すれば、それは我々被造物たる人間の意志に服従を命ずる所の創造者の意志に出會ふ事を意味する。此の命令は被造物が本來ある所のものである事を、即ちまさしく被造物である事を、命ずる。人間の被造物的自由とは、創造者によつて人間に與へられた所の、従つて本質的には創造者の神的自由に従ふべく定められてある所の自由の事である。それ以外の自由、即ち被造物たる人間が創造者に反對して自分自身が勝手に振舞ふ自由は、まさしく自分自身の存在を拒否する事を意味する。それは自由を使用する事でなくして、全く自由の不可解なる誤用である。創造者への服従の自由の中に於てのみ、被造物たる人間は、それが本來ある所のものである事が出来る。創造者の要求する所は内容から云へば、被造物自身の本質が要求する所の事に外ならぬ。之は *lex naturae* (自然法) と云ふ昔の概念、及び道徳法の自律と云ふ近代の概念の持つ正しい意味である。此の二つの概念が意味せんとする事は、神は神によつて造られた被造物の本質によつて要求される所のもの以外のものを要求しないと云ふ事である。然しそれだからと云つて、詳しく云へば神の命令は神によつて造られた自然そのものの法則以外の何物でもないと云ふ事からしては、自然そのものが立法者であると云ふ事は出て來ない。道徳法は我々人間の本質の法則であると云ふ事からしては、道徳法を認識し又呈示すると云ふ事が、我々人間の力の中にあると云ふ歸結は直ち

に續かない。若しさういふ歸結が續くとすれば、我々は創造者と被造者との關係、即ち兩者の間に存する質的な區別は、理神論的神話に於ける如く被造者が此の世に入る時、換言すれば過去に於て神の天地創造の行爲がなされた時、にのみあつたもので、現在は最早その區別は存しないと見なくてはならぬ。然らば我々被造者は、創造者から區別された存在であるばかりでなく、又創造者に對して獨立した存在を持つ者であると思われねばならなくなる。且つ其の場合には創造者は唯だ過去に於てのみ存在したものであつて、現在ではそれは（創造者は）被造者の獨立した存在全體の統一點とも云ふべき形而上學的 highest concept——その下に於て被造者が自分自身を觀察する——としか解されなくなる。然らば神の意志を認識すると云ふ事は、結局は人間が自分自身の意志を認識する事になる。然らば又、神が人間に命令する所の服從の命令とは、被造者が自分自身の存在の中にあつて自分自身の爲めに、且つ自分自身の權威の上に立つて自分自身に命ずる所の事に外ならぬ。然し斯如く被造者の意志が創造者の意志となつてしまふ所の此の理神論的神話は、神への不服從であり、而して最後には神の否定の實踐に我々を導いて行く理論に外ならぬ。かゝる理神論的神話は人間の墮落と叛反の神話であり、大きい嘘でしかありえない。何となれば我々人間の意志の中に取上げられた神は、もはや神ではない、創造者ではないからである。然し神が神でなくなり、換言すれば唯一の眞の立法者でなくなり、人間が之に代ると共に、遂に又、人間自分自身の本質の要求も聞き落され、人間の眞の人間性が保たれなくなる。被造者が創造者の威嚴を破る時には、被造者は創造者の命令を聞く耳を失ひ、其の爲めに被造者自身の威嚴をも失ひ、遂には自分自身の存在を否定する結果に終る。被造者の威嚴とは自由の事である。然し其の自由とは被造者の自由である。それは前述の如く、創造者

に服従する自由であつて、創造者に反對する所の被造者の勝手な意志のことを云ふのでない。人間の生とは、人間が神に屬する事を承認する事、従つて如何なる獨立した存在をも持たずして、天地創造の時の如くに今も尙ほ常に創造者の意志に我々の意志を服従せしめる事を云ふ。従つて我々人間に於ては神の命令と云へば、それは創造者の意志の事を云ふのであつて、我々人間自分自身の意志の事を云ふのではない。而して其の創造者の意志は常に我々人間の服従を求め、其の創造者の意志こそ我々人間にとつて善の意志である。創造者の意志以外には人間には如何なる善の標準もありえない。従つて我々被造者なる人間にとつて善惡の判斷は、創造者の意志によつて判定されねばならぬ。換言すれば善とは神の意志と合致する事、不善とは神の意志と合致しない事——而してさういふ不善が起ると云ふ事は、バルトに従へば全く不可解な、あり得べからざる惡の神祕——である。而して其の神の意志とは被造者が創造者に服従する事を、換言すれば被造者の主である事を、更に換言すれば創造者は人間の被造者的自由の中に於て主として承認される事を欲する。然らば善とは、創造者を主と崇めて之に服従する事に外ならぬ。換言すれば人間の意志が神の意志の下に服従すると云ふ短い言葉でつきる。然し此の人間の意志が神の意志に服従すると云ふ言葉は極めて一般的な形式的な言葉の様であるが、其の言葉を以つて實は我々が今此處で述べようとする事の總てがよく云ひ現されてゐるのである。

先づ第一に其の言葉で意味されてゐる事は、神に服従する意志は、必然性の下に立つ意志であると云ふ事である。神のみが必然である。神のみが自分自身の中に基礎付けられてゐて、他の如何なる制約の下にも立たないのである。従つて神の意志に服従する時にのみ、被造者は本當の意味に於て必然性の下に立つ。被造者は自分自

身では何の必然性をも持たないし、又被造者が神以外のものに服従するとしても、其の神以外のものは必然性を持たぬ。それは單なる被造物に外ならぬ。それが、たとへ精神的なものにしても、それは精神的被造物として依然、被造物以外のものではありえない。例へば運命の如きものも、我々は必然として之に服従するが、然し又常に之に反抗する事も出来る。自然の力に對しては、精神的存在としての人間は尙ほ更少しも恐れず之に反抗し得る。また我々が他人の意志に服従してゐる時でも、我々は其の人間の意志と競走し、張り合ふ事が出来る。我々の意志は、若しそれが神の下に立たないならば、それは必然的に規定されたものであると云ふ事は決して出来ない。否、それは結局に於ては如何なる命令にも服従しない意志であると云つてよい。本當の命令は、神の命令のみであつて、其の神の命令のみが絶對的に必然的である。人間の意志の被造者的偶然性の中で唯だ獨り必然性を與へ得るものは、神の命令のみである。

第二には、さういふ神の意志は一つの一貫した方向を持つた意志である。人間を規定しうる總てのものの中で、眞に唯だ一つであり、眞に統一あるものは神のみである。神以外の所では、換言すれば被造物の世界に於ては、何が人間に命令して來ようとも、それは、いろいろの物を寄せ集めて出來た存在であり、且つ又自分以外のものに對して存在する存在でしかない。さういふ存在には本當の統一に不可缺の唯一性はない。本當に唯一性を持つ者は神のみである。此の世の存在は神の唯一性に參加する事は出來ても、それ自身は唯一ではあり得ない。従つて統一はない。従つて又、神によつて規定されてゐない所の被造者の意志は、種々なるものを同時に求めんとする不統一なる意志である。かくして神が我々から求める所の事は、我々が唯一である事でなくして、同時に常に

他のものを欲する事なくして、唯だ唯一のもののみを求めると云ふ事である。神に服従する被造者の意志は、被造者の不統一性の中で、唯一者への方向に向つて一つの統一を得ると云ふ事に外ならぬ。さういふ意味に於て神に服従する意志は、秩序によつて規定された意志である。従つて秩序によつて規定された意志とは、神的必然性と神的統一性とによつて規定された意志と云ふ事が出来る。換言すれば此の世の凡ゆる秩序、即ち必然性と統一性とは、悉く神から来る。それ故に此の世の中の凡ゆる秩序の原理は、神、即ち其の秩序の創造者自身のみである。従つて我々が神の意志に服従する時にのみ、我々は氣儘や偶然の力の下に立たないで、秩序の下に立つ事が出来る。それは神のみが必然であり、統一であるからである。凡ゆる他の必然性と統一性とは神によつて與へられたものであり、而して又それは常に神によつて必然であり統一である事が出来るからである。換言すれば此の世の凡ゆる力は神の中に於て其の秩序を持つ事が出来るからである。我々が秩序と稱する所ものは、單に實在が與へられてあると云ふ事ばかりでなく、又規則正しい實在として與へられてあると云ふ事、即ちそれが實在である在り方に不變的な方向が與へられてあると云ふ事を意味する。まさしくそれ故に、秩序とは規則の下に立つて整理すると云ふ事を意味する。かくして神に服従すると云ふ事は、秩序の下に立つと云ふ事であり、其の秩序の外にあつては實在には必然性も統一性もなく、従つて又實在ではないと云はれねばならぬ。それ故に神に對する人間の本當の服従は神の秩序の下に服従する事としてのみありうるのである。尤も我々人間はいろいろの秩序の下に立つてゐる。然しそれが神の秩序であるかないか——單に見掛上の神的秩序ではないか——と云ふ疑は、直接的に神の秩序でない所の秩序、換言すれば結局に於ては神に就ての直接の證でない秩序に就て起る。而して其の

間接的秩序は、それが神自身によつて秩序として證明される限りに於てのみ秩序でありうる。兎に角この世では我々はいろいろの間接的な又直接的な秩序の下に立つてゐる、否、立てられてゐると云ふ事、或は本來的でなくして派生的な諸秩序の中で神の本來的な秩序の下に立つてゐると云ふ事、その事を神の意志が我々の意志から要求する。神の命令が我々に下される時には、我々の意志の上に、さういふ要求がなされるのである。神は我々の意志と行爲とに對して力を振ふ間に、我々の意志と行爲とを規則の下に置き、之に統一を興へる。神は、神なき被造者の特徴と見られる所の氣儘と偶然とを我々から奪ふ。神は我々の意志と行爲とに、神自身の本質である所の統一性と必然性との印を押す。神は我々の意志と行爲とに、神自身の秩序に應じた方向を興へる。換言すれば神は我々の意志と行爲とに、普遍安當必然性を興へる。神は人間をして人間自身自身に屬する者ではなくして、神に屬する被造者である事を思ひ出さしめつゝ私の行爲を義務づける。即ち神は私自身の自由と威嚴との爲めに、私の行爲を束縛されたものとして理解せしめる。神の意志が我々の意志から求める所の事は、此の束縛である。つまり神が我々に向つて生きよと命令する時には、唯だ單に生きよと云ふのでなくして、秩序の中で生きよと云ふのである。従つて神の命令への服従は秩序の中で、束縛の中で行はれねばならぬ。従つて又、私の行爲が束縛されてゐる限り、即ち私の行爲が義務づけられてゐる限り、私の所爲は必然的である。但し私を束縛する者は神のみである。従つて我々は如何なる秩序にでも唯だ束縛されてあれば、其の行爲は善であり、然らざる時は不善であるとは云へない。何となれば此の世の諸々の秩序は其の儘では直ちに神の秩序ではない。此の世の諸々の秩序が本當の秩序としての力を發揮するのは創造者の自由なる言による。創造者は我々を束縛するが、然し創造者

自身は他からは束縛されない。彼は常に唯だ自分自身にのみ束縛される。兎に角神は凡ゆる場合に我々の意志を束縛する者として、我々に出會ふ。創造者は凡ゆる場合に秩序の神である。従つて我々の善行爲とは、必然的に且つ統一的に規定された行爲であらねばならぬ。然し我々は自分自身で此の行爲は束縛された行爲であり、従つて善であり、此の行爲は然らずと明白に云ふ事は出来ない。我々は我々の行爲に就ては束縛された行爲は善であり、然らざる行爲は惡であると唯だ一般的に云ひうるのみである。

然し我々は神の命令に就ては、更に進んだ標準を定める事が出来る。成る程、この世には諸々の秩序があるが、其の秩序の中には、本當の意味での必然性と統一性を持たない秩序、單に偶然にある歴史的關係の下に於て見出される秩序、即ち被造者的秩序がある。それに對して又、「創造の秩序」なるものがある。それは我々人間の生そのものの事實と共に直接に與へられてある秩序であつて、我々が神の言に従はんとする時には、如何にしても見すぐしにする事の出来ない所のものである。然し斯かる「創造の秩序」が與へられてある事を承認する場合でも、具體的にこれこれが「創造の秩序」であつて、神の命令と全く合致してゐると一義的に明白に云ふ事の出来るものはない。それは丁度、我々が神の命令そのものを語り又示す事の出来ないのと同様である。従つて我々は唯だ其の「創造の秩序」の或るものを擧げる事によつて、「創造の秩序」と云ふものがあると云ふ事を人々に思ひ出さしめる事が出来るのみである。換言すれば我々の生の創造者としての神は沈黙してはゐないで常に語ると云ふ事を、即ち我々は我々を束縛する神の要求なくしては全然生きて行きえないと云ふ事を、我々に思ひ出さしめうるのみである。而して、さういふ神の要求のある事を指示しうる爲めには、我々は此の神の要求が出來事

となつて起る所の最も肝要な範例の二三を擧げる事以外には何も出来ない。我々は *lex naturae* と云ふものは嚴格には定義する事の出来ないものである事を示したからと云つて、それで *lex naturae* と云ふ概念を否定する事は出来ない。それは丁度、我々が神の命令とは斯く斯くのものであると之を明白に與へられたものとして示し得ないからと云つて、神の命令と云ふ概念を否定しえないのと同様である。それ故に我々が「創造の秩序」に就て述べる所の事は極めて相對的な意味をしか持たないと云ふ事を十分承認してゐなければならぬ。然し其の相對性の中にありつゝも我々は「創造の秩序」を指し示す事が出来るのは、前述した如くである。つまり我々のする「創造の秩序」の呈示は常に、語られた事その事の中にはなくして、其處で意味された事の中にあると云はねばならぬのである。

バルトは以上の如く「創造の秩序」を定義し又説明して、而して此の「創造の秩序」の中に、文化、結婚、家族、平等と指導の四つを含めてゐる。此の第一の文化の事をバルトは寧ろ *Arbeit* (勞働又は仕事) と呼んでゐるが、兎に角バルトは *Arbeit* と *Kultur* とを同じ物と見るのである。而して我々の生きる行爲一般は勞働又は仕事として行爲されねばならぬと云ふ事が神の「創造の秩序」なのである。第二に、我々の性的生活は結婚と云ふ關係の中に於てその位置と限界と成就とを持たねばならぬと云ふ事が神の「創造の秩序」なのである。第三に、我々が他人と共存する事の基本的形式は之を家族の中に於て持たねばならぬと云ふ事が神の「創造の秩序」である。第四には、人間と人間との凡ゆる交りは常に、平等と指導と云ふ二つの不可離的な原理の下で行はれねばならぬと云ふ事が神の「創造の秩序」なのである。

今文化を問題とする我々は此の中の第一の「創造の秩序」を扱はねばならないのである。従つて又、相當長く「創造の秩序」の事を述べたわけであるが、バルトに従へば其の「創造の秩序」の一つとしての文化とは、被造者たる人間の存在には常に一つの課題が與へられてゐると云ふ事であり、而して此の課題を遂行するべく活動する事が第一の「創造の秩序」の意味に外ならない。此の課題は、我々が人間として存在すると云ふ事、換言すれば我々は靈と肉、精神と自然、主體と客體、内的と外的と云ふ謎的な二元論の中で存在すると云ふ事と共に與へられてゐるのである。我々が人間であると云ふ事は、單に或る民族の一員として或る時或る所に、男としてか或は女として生きるべく置かれてあるのみでなく——此の事をバルトは *Being* と呼んでゐる——又人間として生きるべく我々の生きる行爲を或る方向に向つて統一し綜合する事を命ぜられる。我々には單に *Being* が與へられてゐるばかりでなく、又それと共に *Being* が與へられてゐる。此の呼びかけ、又は命令は我々をば單なる肉的存在、單なる客體性、單なる外面性から呼び出すと共に又、單なる心理的・精神的存在、單なる主體性、又は遊離された抽象的内面性から呼び出す。我々は此らの二面の一方だけ、即ち單なる肉的存在のみであつても、又單なる精神的存在のみであつてもならない。我々の生が人間の生である爲めには、それは兩面の統一的全體の中に於て生きられねばならぬ。さういふ統一と全體との中で生きねばならぬと云ふ事が、人間をば上では天使から、下では動物から區別して、本當に人間たらしめる。我々の生はさういふ生であらねばならぬ。此の『あらねばならぬ』即ち *deus* が文化の理念、文化の課題に外ならぬ。文化をば所與のものとして、即ち我々の前に既に有る實在として語る人は、未だ文化の何物たるかを理解してゐないのである。我々は文化を未だ持つてゐないと云ふ仕方以外の

仕方では、文化に就て知る事は出来ない。文化は理念として課題として我々に與へられてゐる所のものである。斯かる文化又は労働又は仕事は、動物にも天使にもない。動物や天使の生には課題はない、理念はない。彼らに於ては生がどういふ關係に於て持たれるにせよ我々人間に於ては生は課題として、理念として持たれねばならぬ。我々は我々の生きる仕方を、今述べた様な課題と理念との何らかの積極的な又は消極的な關係なくしては、營みえない。従つて我々の生きる行爲は常に、さういふ課題と理念によつて測られねばならぬ。人間として生きると云ふ事は未開の原始人にとつても亦、現代の文明人にとつても、精神によつて自然を形造る事、又自然を以つて精神を充たす事、主體を客體化し、又客體を主體化する事、内的なものが外的なものの中に現れ、又外的なものが内的なものを通して本質化される事、身體的なものに魂が與へられ、又魂に身體が與へられる事、を意味する。かういふ二つのものの相互の浸透關係の中に於て我々人間は生きる事が出来るのである。而してさういふ二つのものの關係がバルトの云ふ労働、又は文化と云ふ事の意味に外ならぬ。人間の文化（労働、又は仕事）は、人間の生きて行く行爲をば、形を與へられ、規則に従はしめられ、秩序付けられた行爲として特色付けて行く所のものである。

然し人間の文化は、唯だ單に文化の爲めのみ營まれるものではなくして、常に何らかの仕方では文化する人間自身の生を維持し確保し繼續して行く爲めに資せんとして營まれるものである。文化は宛も人間を神化する事を意味するかの如くに文化の概念を解する間違を避けねばならぬとバルトは云つてゐる。文化はそれが大きい行爲であれ、又小さい行爲であれ、人間の行爲の基礎となる所の所謂物質的なものから抽象されてしまつてはならぬ

い。此の事は農夫にも教師にも牧師にも職工にも亦、映畫俳優にも小賣商人にもあてはまる。かういふ人間は皆、彼らが自分の仕事をするのは、たとへそれをする天分に恵まれてゐるからであり、又その仕事をする時の特別の喜びを感じるからであらうとも、根本に於ては彼らはそれを唯だ生きんが爲めに又生きんと欲するからするのである。彼らが、さういふ仕事の中に於て自分の一生の働きを見出したと云ふ事は、其の仕事が自分に適してゐる事を見出して其の仕事に一生を捧げたと云ふ事だけでなくして、それは所謂パン問題に對する激しい關心からも來てゐるのである。此の事は商人の場合に於ても教師や牧師の場合に於ても少しも異らぬ。彼らは皆さういふ仕事を、労働をする事によつて自分の生命をつなぐのである。彼らは皆、生命の食卓に座を占めるべく心配してゐるのである。其の際、勿論、生と云ふ言葉で以つて單に原始的なもののみでなく、より高き價值を持つたものをも意味してよい。兎に角その生きる爲めの働きの如何なる形をとるにせよ、『働かざる者は食ふべからず』である。此の事が最も深い意味に於て秩序の中にある事を示す所の事である。

人間は食ふ爲めに働くのであると云ふ事を、現代は昔よりも臆面なく平氣で堂々と語るのは、現代の墮落の徴であるよりは寧ろ正しい認識に近い證據であると云ふべきである。否、我々は屢々陥り易い所の、文化が宛も神に等しきものであるかの如く考へる妄想を防ぎ、文化は精神と自然、靈魂と肉體との二つが相互に浸透し合ふ事を一層明白にし、文化の人間性を高調する爲めに今迄以上に此の點を、即ち我々は食ふ爲めに働くことと云ふ點を、堂々と語る必要があるであらう。勿論、働く事、即ち文化は神への奉仕である。然しまさしくそれと共に我々は其の労働（文化）が我々被造者としての人間の營む所の秩序付けられた活動であつて、それは神の働きとは違つ

た所の人間の秩序ある働きであると云ふ事を忘れてはならぬ。働くこと云ふ事が直ちに神の性質でない事は、神が七日目に休む事によつても明らかとなる。また我々人間の労働が神聖であると云ふ事は、我々人間が神の創造と同じ様な創造の営みをなしようと云ふ點にあるのではない。勿論、人間の創造の営みは神の創造の働きと何の繋りもなくなされるのではないが、然しそれは何處迄も人間の創造の営みであつて、我々人間の生きる行爲の上に置かれてある必然的形式、即ち秩序に従ふ活動であると云ふ點に、労働の神聖さがある。人間の労働は被造者の秩序ある生きる行爲であると云ふ事が労働を神聖とする。我々人間は、生を維持し確保し繼續せん爲めに、いろいろの働きが命ぜられ、さうする事によつて、あの靈肉の綜合統一と云ふ大きい目的を實現する事が命ぜられる。

人間は自分が生きて行くと云ふ全くの目先の目的を實現せん爲めには、同時に又人間一般の目的と云ふ見掛上極めて遠い目的の實現に向はねばならぬ。人間は動植物の如く唯だ獨りで生長しないで、自分の生を一つの課題として生きる事を命ぜられる。而して其の課題は人間には極めて具體的な課題として與へられる。其の具體的課題は人間一般への課題の中の一部にすぎないと見えるでもあらうが、然し人間にとつては其の具體的課題を通してしか人間一般への課題に参加する事は出来ない。従つて其の具體的課題は彼にとつては人間一般への課題に外ならぬ。而して其の人間一般に對する課題に彼が参加する事が、彼をして他人の労働に對する尊敬を抱かせると共に又自分自身の労働に對する威厳を感ぜしめるのである。

かくしてバルトに於ては、凡ゆる現實なる人間の労働は、人間が被造者である事を實證する所のものであつて、つづまる所、人間が屬してゐる二つの世界の對立を綜合統一する努力に外ならぬ。然しそれは同時に又一つの世

界（天地）の創造の偉大さを證する所の行爲でもある。人間の此の勞働の威嚴は人間が自分で自分に與へうるものでもなく、又人間から奪はれてしまふ事の出来るものでもなくして、それは我々人間の上に神によつて置かれた秩序の威嚴、人間が生きてゐる間に、人間に下される呼びかけの威嚴、最後の統一を期待しつゝ人間を二元性の中に於て創造した所の神の威嚴である。其處からして又、我々は自分の生きる行爲は、秩序付けられた行爲であるかどうかを常に反省しなくてはならなくなる。換言すれば神は我々人間が勞働をするべく——即ち文化活動をするべく——目ざめてゐるかどうかを我々に問ひかけて來る。之が「創造の秩序」と云ふものが存在する事によつて我々に投げかけられて來る所の倫理問題に外ならないのである。此處からしてバルトは勞働と云ふ概念の内容を更に細く分析する事によつて、文化に關する基督敎倫理を展開するのであるが、私は此處ではバルトが文化をどう見てゐるかと云ふ事に就ての基礎的な點のみを述べる事で一應筆を擱く事にする。（昭和十六年九月卅日）

安心の構造

——戦争と宗教に關する一問題——

西澤 賴 應

戦争と宗教と云ふ問題に關聯し、從來研究してゐる戰場心理の立場から、戰場に於て兵及部隊が體驗した心理状態を資料として、安心の意識構造を考察して見る。

安心の意識状態は、戰場の場面から生じて來る環境の力と、個人の心意活動から生じて來る精神力とが、能く均勢を保つた場合に、體驗せらるる意識状態である。かゝる意識状態に於ては、個人が考へてゐるとこのろの要望が、何等の妨げもなくすらくと圓滑に行動に現はれて行く様になつて居る。その際その行動には聊かの凝滯も認められないし、無理と思はれる様な點も現はれて居ない。個人の精神力が、心の奥底より明瞭に表はれて來る様になつて居る。そこで、かゝる意識状態が、如何にして成立するか、その成立する過程と、どうして均勢が保たれるか、自己の修養か、環境生活の慣れか、と云ふ問題に關聯し、不動の信念が建設せられる、その構造に

ついで攻究の歩をすゝめて見る。

二

ここで安心と云つてゐる意識状態は、個人の心意活動から起つて来るものとのみ見るべきでなく、個人が安心するに至つた環境の力について、詳かにすべきものがある。即ち戦場に於て、體驗せられた安心は、個人の心意状態から考察すると共に、戦場の状況についても考察する必要がある。

戦場に赴くと云ふことは、平素より訓練せられて居る將校は別として、一般の壯丁にあつては日本人として國民的訓練を受けて居るとしても個人の平靜な氣持を少なからず動搖せしめて居るし、時には不安の念さへも起さしめてゐる。然るに、いよ／＼戦場に至り、長期に亘り戦場にあつて、戦場生活に慣れて來ると、戦場生活から起る不安の念も薄らぎ、漸次平靜な氣持に立ち戻つて來る様になる。かくして、戦場と云ふ特殊の場面から起る異常な氣分や、焦燥を感じる氣持や緊張した心持ちから起る硬直した態度から打ち解けて安心と云ふ精神生活を、營み得る様になる。それが又今度は、愈々敵部隊と激戰奮闘することになると、再び非常に緊張した氣持ちとなり、眞剣な態度となる様になる。従つて、平靜な安心の状態にあつた心の平安が失はれて來ることになる場合が表はれて來る。かゝる状況に立ち至つても、尙少しも心の動搖を感じない、不動の信念を持ち、安心の状態を保ち、確固たる體驗を爲し得る爲には、更に考究すべき問題がそこに存在して居る。

三

戦場に於て體驗せらるる心狀の中、平常と異つた氣持の表はれて來る場合は多種多様であるが、その中には次

の如きものがある。

(一) 初陣 初陣の事については、古來、武士の家にあつては、その武人が、子孫を教育する上に於て、慎重に配慮して居つた點である。又、初めて戦場に赴き、武人としての人生を新らしく門出することであるから、凡ての點について、眞劍に考へ、極めて慎重に行動して居る。今次の事變で現はれて居るところから見ると、初めての出陣であり、戦場の経験がないと云ふことから、自然に不安の念にかられて居るとか、恐怖の念に襲はれて居ると云ふことがあつたかと云ふに、そんな氣配は餘り認められない。寧ろ出陣者にあつては、その志氣は甚だしく昂つて居るし、敵に對し、敵を倒さずんば止まずと云ふ攻撃精神や、勝たずば還らないと云ふ必勝の信念は熾烈に燃えて居ると云ふ状態にある。それに親戚、近隣の人、友達に對し、家門の名譽を汚すまいと云ふ考へに漲つて居るものが多い。更に、異つた地方から召集された、同じ年配の、他の部隊の人々に對し、戦場では遅れを取るまいと云ふ様な、競争心まで出て居る場合がある。平常生活に於て體驗せられて居る氣持から、見れば、安易を求めると云ふ消極的の方面よりは、寧ろ進んで難局に當ると云ふ積極的の方面への感情が昂まつてゐる状態にある。それであるから、初陣の人は、平常の生活状態で、表はれる氣持ち、態度とは異つた特殊の感情や態度が現はれてゐる。又、此の種の異常に興奮した氣持から呼び起される、平常の生活に於ては、思ひもつかない様な、いろ／＼の特質が現はれて來て居る。即ち、戦史に現はれた方面から見ても、風の音を聞いて敵襲と誤つて射撃をしたり、樹の切株を見て、敵の散兵線と誤つて攻撃を開始したりと云ふことがある。之等の風聲鶴唳に類しないまでも、平常落着いて考へれば、殆んど信じられない様な流言蜚語を、宛も眞實であるかの様

に信ずるに至ると云ふ様な心状になつて來て居ることがある。感情の感受性は著しく増進して居る。この様に感情の感受性が昂つてゐる爲に、初陣の人は、戦場で初めて敵から小銃で射撃されると、恰も野砲で射たれたかの様に感ずることがある。それが、更に、威力の甚大である迫撃砲弾でも受けると、失神状態になつたり、時にはとりとめもないことを口はしつたりして、恐怖状態に陥る様なことがある。

例 1 初陣の時は随分恐ろしく思ひました。

例 2 軍人として身を捨てて居ることは覺悟して居つたが、上陸以來初めての戦闘に臨み、敵の弾丸が飛んで來る中を行軍して行つた時は随分恐ろしいと感じました。

例 3 飛行機の空襲があつた。それが最初の戦闘の時であるだけ、飛行機の爆音を聽いて、實に恐ろしい音だと思つた。

例 4 二・三百米突の離れた處で、敵弾が數發落下した時には、非常に恐ろし思つた。此の時敵に射たれたのが初めてであつた。

この戦場に於ける體驗の程度が甚しくなつて、部隊全員に現はれて來ると、更に恐慌状態を示して來る様になる。さうなると、味方同志が無暗に同志打を初めたり、自分の軍隊は全滅したと云つて、喘摩憶測から、出鱈目の流言をして廻る様になる。この様に、初陣者は環境の力によつて、引きづり廻されてしまふ様になつて居る。かゝる際、多くの人の體驗から見ると、個人の示す精神力の發現は、非常に弱いものとなつてしまつて居る。

(二) 戦闘開始前 戦場に於て、戦備を整へ愈々戦闘を開始する様になると、歴戦者と云はれ、千軍萬馬の勇士と云はれた人でも、平常の心持と異つた全く別人の様な態度を示す様になつて來る。それと云ふのも、一般に戦場の狀況と云ふものは、多くの場合詳らかでないし、時には作戦の通り、又は豫期した通りに、敵と戦つて、

戦捷を得られない爲である。實際に、戦史や、戦例について考察してもわかる通り、今度の戦ひは樂に戦へると思つたのが案外苦戦に陥つたり、弱敵と侮つてゐたものが案外強力な部隊であつたりすると云ふ様なことが起つて來て居る。

そこに戦鬪の實際は多くの場合、戦術の原則の通りには行はれて居ないし、又作戦計劃した通りに敵と戦ふことは先づ稀で、敵も亦味方の意表に出やうと努めて居るので、多くは遭遇戦になつて來て居る。さうなると戦捷に對する確信も動搖して來るし、戦況に對して正確な判断をしたり戦鬪狀況に應じて迅速な決心をすると言ふ様なことについても、はつきりとしないうまでも、多少不安の念が伴つて來て居る。それにいろ／＼と戦鬪に關する多種多様の場面が心に浮んで來て、非常に緊張した氣持が生じて來て居る。

こんな時には、えて目前の出來事、戦鬪の狀況の爲に心を煩わされて、作戦上正しい判断が出來難い狀況に立ち至つて居ることが多い。戦鬪後あとから顧り見ると随分拙い戦鬪をしたと言ふ思ひをする場合も出て來てゐる。それでも戦史などから見ると、決戦時に於てなかく／＼決心がつかず、ぐず／＼して居つた場合の戦鬪は大抵失敗に終つてゐる。實際の戦鬪では部隊の指揮が迅速に行はれるものが戦功をあげて居る。こんな風に豫測通りに行かない事があるから、歴戦者であつても、今度の戦ひは上手にやらう、今度の戦鬪で功名を擧げよう、今度の攻略で一番乗りをしやうと云ふ氣持から、いろ／＼と焦る様な氣持が出て來て居る。

例。敵の彈雨下に曝されて居る時は極めて恐ろしいものである。武者振ひと言ふ様なことが起つて來て居る。併し更に緊張するのは裝備の優秀な強い敵に對して、いよく／＼必勝の覺悟を持つて戦鬪行動を起さうとするその直前である。非常に

緊張した氣持ちになつて居つた。

(三) 單獨行動 戰場でも、環境が静かな場合に、一人で居ることは非常に落着いた氣持ちで居られるが、眞闇な戰場で、單獨で歩哨に立つたり、單獨で他の部隊へ連絡に派遣せられた場合には、非常に緊張した氣持ちと共に、不安な恐しさを感じて來て居る。この不安な氣持ちを抑へやうくと努めても、なか／＼抑へられない状態に立ち至つて居る場合が多い。

例6 夜間に、眞闇の所を一人で他の部隊へ連絡の爲通行して行くと、地形が不案内である上敵の狀況もわからないから、精神上の不安を感じることも甚だ大であつた。

例7 ある山へ一人で歩哨に出掛けました。途中山路で一寸先も見えない暗黒でした。その時突然「誰だ」と云はれたと同じ時に思はず知らず溝の中へ飛び込んでしまひました。その時は一人であつたから、本當に恐ろしく感じました。

(四) 聯想 戰場では、多くの人は感情が敏感になつて居るので、聯想の働は非常に強く現はれて來て居る。それからそれへと、色々故郷のこと、家族のこと、出征時のこと、前の戦ひのこと等がとりとめもなく、次から次へと、心に思ひ出されて來て居る。その思ひ出されたことにつき喜びを感じ、元氣を出すこともあるが、哀愁をおぼえ、心の平靜を保ちがたく感ずることもある。

例8 全負下馬して進撃して居ると、この前の激戦のことを思ひ出し、若しあの時の様に右側から敵が射つて來たならば自分はどうするかと云ふ様なことを考へて不安の念にかられた。

(五) 想像 戰場ではいろ／＼と過ぎ去つたことを思ひ出すと共に、次に起つて來ることについても何かと考へ、いろ／＼と想像を廻らし、不安の念を昂める場合が多い。

例9 戦闘中、日は暮れてしまひ、眞闇となり、敵が次にやつて来る行動を色々と想像して見た。あとから思へばあの時は恐ろしいことであつた。

(六) 錯覚 感情が興奮して居つて落着きがないことから、知覚の上にも、色々と錯誤が起つて来て居る場合が多い。殊に、直接に敵に對した場合の行動にそれが現はれて居る。即ち戰場に起るいろ／＼の事象を冷靜に判断し、正確に知覺することが出来ないものである。之れが戰場に起る心意活動の一つの大なる特徴と見てよいと思はれる。こんな點から、戰場では、戦闘準備が組織的に十分に來て居る優秀部隊が、多くは戦功を擧げて居る。然るに、時には戰場は錯誤の連続であると言はれたり、機に臨んで、變に應ずることの上手な人が巧妙な戦闘を爲し、計企的な作戦をしたものが案外失敗したりする様なことが屢々起つて來て居る。平常生活に於て優秀な人物と云はれて居つた人が案外平凡な戦闘をしたり、或は失敗したりして居ることがある。平常餘り他より重視せられなかつた人物が、戰場では勇敢な戦闘をしたり、拔群の勳功を示したりして居ると云ふ様なことが時には起つて居る。何人も、悉く平常と全く異ると云ふわけではないが、平常の行動と異つた指揮をしたり、態度を取るものが時々現はれて來て居る。

人々は常に注意をしてゐる時は、人々固有の本能的な欲望や、缺點は人間の心の奥底に潜んでしまつて居る。それが克己、修養、努力によつて變形せられて現はれて居る。それが戰場と云ふ特殊の境地に置かれて、異常な衝撃を感じ、自分の生命を投げ込み、死生をかけて活動することになると、障碍努力が發動して平常全く體驗したことの無い精神活動を表現する様になることがある。

例10 暗夜に友軍の擲弾筒が發する音をきいた時、敵の迫撃砲彈の如く聞えて恐ろしかった。

例11 暗夜に大隊本部より、小高い丘を越えて、中隊へ聯絡に二人出かけて行く途中、二三百米突前で、「誰か」と呼ばれたときは、友軍かと思つた。すぐ應と返事すると何んだ、それが支那軍であつた。その時は、實際ゾットして背から水をかけられた様に恐ろしかった。

例12 自分等の入つて居つた家の周圍に、敵が多數紛れ込んで居つたときは、ビククリした。

例13 夜間傳令に出かけて歸り途、反對に第一線の方へ出たときには、ゾットした。

(七) 包圍 戰場で、自分達の周圍が、凡て敵兵によりて、包圍せられてしまつたと云ふ様な場合には、平常の生活と、全く異つた敵に死命を制せられた、環境におかれたことになるから、人間としての精神活動は全く別人の様な心的經驗をする様になつて來て居る。此處に至ると、人々が平常現はさない様な人間の眞實性が赤裸々に、表現せられて來て居る。人々は、かゝる體驗を経て、始めて人間性の本質が遺憾なく發揮せられて來て居る。又それに對する人間性の表面も裏面も自ら認識せられることになる。

例14 我が軍は二ヶ中隊であるに、敵は二ヶ師團と云ふ大敵でもつて、我が軍を包圍して來たときには恐ろしいと思つた。

例15 先遣部隊で出かけて行つて敵の包圍に陥つたときには皆死を覺悟してしまつた。

例16 敵に包圍された時は恐ろしいと思ひました。死を覺悟したときは案外平氣でありました。

以上は戰場に於て、人々の内部より湧發した心意状態の推移について考察して見た。これに依りて、平常の氣持が段々と戰場に臨んだが爲に、或は敵と戦闘をなしたが爲に、崩潰して行く心的過程を推知することが出来る。

以上の様に、個人の心意活動を主として考察する半面、又戰場に於て、敵側から起る心的崩潰の場面がある。これが物的原因として考へられるものに、次の如きものがある。

戰場に於ける人々の平靜な氣持を積極的に破碎し、不安の念を増進するものは、敵から發する迫撃砲、野砲、野戦重砲等の威力あるものから、手榴彈、照明彈、爆彈、地雷火等に至るまで、種々擧げられて居るし、之れ等が戰場にある人々の氣持を積極的に破碎する。更に、赤化宣傳文の如きものは人々に不安の念を起さしめて居る。勿論、物的威力の大なるものがそれに相應して、必ず心的不安を増強せしめて居ると限らない。又、それに正比例するものでない。實際は、物的威力を感じる人々の心意状態が問題となつて居る。

例17 敵の迫撃砲の洗禮も去る事乍ら、夜間前進するに當つて、初めて味つた地雷火の威力について眞に恐怖を感じた。

例18 夜間、敵の手榴彈を連續的に喰つた時、一時はビツクリした。

例19 敵から十二種榴彈砲を見舞はれたときは恐ろしかつた。

例20 晝夜間斷なく敵から加農砲が射撃して來た時は精神的に弱つた。

例21 第一線に行けば迫撃砲彈、宿舍へ歸れば砲彈、全く氣力沮喪してしまふ。

以上の様な例から見ても、戰場では敵の物的威力に對して敏感であるものと、左程でないものと、あると云ふ状態であつて人々の個性と云ふものはつきりと現はれて來て居る。

人的原因として考へられることは、敵の兵力の數に關係することもあるが、敵の行動、即ち空襲、ゲリラ戰術と云ふ様なこともこれに關係して來て居る。

この原因により平靜な氣持が破砕されるのは、急激ではないが、持續的に、而も漸次に強く、不安の念を起さしめ、恐怖の感を懐かしめて居る。

例22 敵のゲリラ戦法が恐ろしかった。

例23 敵が全く退却した後で、敗殘兵が突然に狙撃した時は、一時恐ろしく感じた。

五

平靜な氣持が破砕される場合、積極的の方面に於ては外部から個人に與へる砲陣等の物的威力が甚大である。然し、精神状態の均勢を破る力は、砲彈の威力と必ずしも正比例して相應するものでない。寧ろ、戦闘場面の状況と云ふものが問題となる。

戦闘状況から起る安心を破壊するものとしては、砲彈によつて惹き起される物的威力は一つの機縁であつて、それを感受する個性が問題となつて來て居る。例へば平靜な氣持が打ち破られたと自ら感ずるのは、砲彈が打ち込まれた時、激戦した時、苦戦奮闘した時に起つて居ない。即ち敵の物的威力や人的威力が極度に發揮せられて居る時には起つて居ない。それよりも、戦闘開始前とか、激戦後とかに起つて來て居る。即ち戦闘の實際狀況が判然としない、その戦闘の結果もわからないと云ふ時に不安恐怖の念となつて個人の内部から湧發して來て居る。又、戦闘が速戦速決で行はれずに、戦闘が長びいて來ると、戦闘の勝數が不明になる。かうなると、外部的原因である物的威力が僅かの力でも働けば、積極的に、平靜な氣持を破砕し得る様になつて來て居る。

そこで不安恐怖の念が起つて居る時に、外部から一寸した力を加へると、人々の心意活動は急激に變化してし

まふ。それが如何にも突然に起つたかの如く一般には感じられるが、實際は餘程以前から個人の意義過程の中に、それに感應するだけの意識状態が形成せられて居つたと見るべきものがある。戰場に於て屢々起る恐慌状態は此の心理過程に基いて居るものと考へられる。

六

それであるから、安心の意識行動は外部的な環境の力と内部的な個人的精神力とが、平衡を保つ様な心意状態にあつた場合作られるものである。

その場合、個人的の精神力の方面から考へると、戰場と云ふ特殊の環境から起る、物的、人的の如何なる力に對しても、少しも不安、動搖を、感じない様な、心構へを作ることが、必要である。即ち、古來の武將が戰場で示した様な、確乎たる不動の信念とも云ふ様な精神力を習得し、確保することが必要となつて来る。かかる心構へは、先天的に持つて居る人は少ないから、後天的な精神的鍛鍊、宗教的訓練に基づく、信念の練成確立に俟つべきものが多い。

環境の力と云ふ方面から考へると、戰場と云ふ特殊の場面では平靜な心意状態を破らんとする力が常に働いて居る。それであるから、戰場では安心の意識状態は容易に現はれて來ないことになる。敵からの物的人的威力の續く限り、不安の念を除くことが出來ない状態にある。然し安心の構造について考へると安心が動搖したと感ずるのは、戦闘開始直前とか、戦闘直後とかに起つて來て居つて、激戦中には起つて來て居ない。

そこで、平靜安心が動搖したと自覺するのは、環境の威力が發揮して居るのに、個人の精神力がそれに伴つて

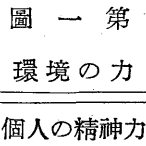
進んでない場合である。この環境の力と個人の精神力の差異が不安の感を生ずるものと見てよい。即ち、心の中に於て、精神の緊張感が破られたときに、安心の構造が崩壊するのである。従つて個人に緊張感があり、外部の力と張り合つて居る時は、安心の意識状態にあるものと見てよい。して見ると、安心は、戦場によりて引き起される環境の力が積極的に作用するも、個人の精神力か、之れを對應して居る場合に現はれて居る。

又、一面、戦場に現はれる環境の力が個人の即ち、指揮官、勇士の志氣昂揚精神力によりて、主動的に作用せられ安心の意識状態を、現はす場合である。

故に戦場に於て現はれる安心の心意状態は平常の生活に於て體驗せられる様な(第一圖参照)平衡状態に於て現はるるものとは大いに異なる状態にある。

従つて、戦場に於ける安心の構造を見ると、平常生活に於て考へられる様な精神的努力とは、著しく異つた特殊の性質のものが具體的に考究せらるることとなる。

七



戦場に於ける體驗は、昔の人も現今の人も人間として人間性を主として考へる時は同様な精神状態と考へられるが、其の表現形式は時代によつて異つて來て居る。それは何故かと云ふと

戦場に於て煮き起される、平靜な氣持の破壊が、兵器の發達により甚大となり、飛行機、戦車の活躍によりて空間的にも、時間的にも非常な威力の差異を示すことになつて來た爲である。即ち、環境の力は強大となつて、來て居る。従つて從來考へられて居つた第三圖の様な状態から考へられた修養方法や個人的努力では、如何とも不

動の信念を建設することが出来ない状態になつて來て居る。即ち、從來の教育や、宗教や、文化では、とても人心の不安を落着けて行くことが、出来なくなつて來て居る。

絶えず平靜な氣持を破壊する様に環境の力が働いて居るところで、個人の精神力が、釣合ひを失はないで、又、主動的に働いて、所謂不動の信念の氣持ちを進めて行くためには、之れと正比例しないまでも、環境の力に對應するだけの、又は、それ以上の個人の精神力の増強が問題とされて來なければならぬ。環境の力が増大する程度は、兵器の發達や、戰術の進歩から見ても現在の程度では止まらないものがある。従つて個人の精神力が環境の力に對應し、それ以上、限りなく進展し得る様な精神力の養成を考へる必要がある。即ち、個人の精神力の根底となる理念の内容が廣遠であることを要件として來る。それがために現在までの文化の發達程度では、満足出来ないとあるところがあるし、現在までの文化の進度では追ひ付かない性質のものがある。従つて、從來の宗教、教育、道德等、有ゆる文化の面に亘つて、その精神内容を、或る部分は變革し、或る部分は増強し以て不安を感じて居る人心に安心を得しめる様な要求が特に要望せられて來ることになる。

されば單に時局に即應し、從來の文化内容を増強して行くと云ふ程度だけでは十分でない。即ち、從來の宗教的信仰を、その儘の性質に於て増強して行くと云ふだけでは十分でない。更に文化内容について考へれば、精神力の緊張した中に於て、働きつつ進む理念の建設が、即ち、力の充實した、活力ある信念の内容を持つた、文化なり、宗教なりが眞に考究せられるべき性質のものである。

時局によりて生じた人心の不安な心的構造は、時局に即した文化内容によりて、新しく考へ直さなければなら

ない様になつて來て居る。

然らば、新しく考へ直された文化内容とは如何なるものかと云ふ問題が提起され、検討せられて來ることになる。

それは緊張した精神生活の中に於て求められる心の據りどころでなければならぬ、人間の精神生活に深く根ざして居るところの、本能にとらはれず、死生を超越し、而も、之等精神的基礎の上に、打ち建てられた、文化内容でなければならぬ。

従つて、人間性から見れば、個人が生來體驗した現在の精神生活面だけでなく、個人が祖先傳來繼承して來た所の精神的素質、即ち、國民性、民族性の發展に伴ふ心意活動の特質と云ふが如きものが問題となつて來て居る。

次に、環境の地域的關係から見れば、現在戦闘しつつある戦場の文化的方面から考へるのみでなく、一層廣い世界の全地域に亘つて、進歩發展して來たところの、歴史的、風土的な環境による精神的文化の特質について考究すべきものと考へられる。(昭和十六年十月二十三日)

インドネシヤ未開民に於ける宗教・政治運動

馬 淵 東 一

近世インドネシア民族運動の萌芽の一つに屬するサリカト・イスラムの結成(一九二二年)、またその前身をなすサリカト・ダガン・イスラミアの勃興(一九〇九年)^(註)は、少くともその名稱に關する限り、この種の民族運動にとつて重要な象徴的意味を有するかに見えた。サリカト・ダガン・イスラミア(または・イスラム)即ちイスラム商業聯盟とは本來華僑の經濟的壓迫に對してジャワ更紗業者の結束を中心とする反撥であり、その擴大延長であるサリカト・イスラム即ちイスラム聯盟は更に、政治的支配者なる蘭人に對してインドネシア人の民族統一並びに民族解放を標榜する一般的政治運動にまで進展した。しかもそこには彼等の精神的結合を象徴し且つ強化するものとしてのイスラミズムが強く前面に表はれたかの如くに觀ぜられたのである。

併し、その後インドネシア民族運動が分裂、再編等の幾多錯雜した過程を経て蘭印諸地方に擴大波及したに拘らず、イスラミズム自體はこれにさして重要な役割を演じなかつた。

イスラムの名を掲げる政黨乃至結社は若干存するにても、それは概して名義上に止まるか、或ひは政治的色彩すらも多分に喪失して單なる宗教團體の如き觀を呈し、そこには嘗て例へばパドリ運動(註三)に存した様な政治的、宗教的狂熱性にはや見出されない。

インドネシア民族運動に於けるイスラミズムの不振は、人々をしてインドネシア回教の政治的意義を屢々過小評價せしめる傾向を導いてゐる。インドネシア固有未開宗教の根強い傳統の上に千數百年に亘るヒンヅー文化が著しく浸潤してゐて、回教の感化は未だ比較の日新しく概して表面的・局部的なものに止まると觀察されてゐる。併し、回教は蘭印七千萬インドネシア人の約九〇パーセントを獲得して居り、叙上の諸觀察よりして民族運動に於ける回教の意義を無視することは當を得ないであらう。たとひそれ自體消極的要素にすぎないにしても、蘭印回教の動向は絶えず注目せられねばならない。また、今後如何なる政治的諸關係が、沈滞せる回教を驅つて能動的態勢に向はしめる可能性をもちうるであらうか、或ひは斯くて新たな衝撃を受けた回教が民族運動に對して如何なる程度の精神的補強作用を營みうるであらうか等が討究されねばならない。勿論、既に大部分開化民の水準にあるインドネシア回教徒に於いては、諸事態は相當複雑であり、且つそこには幾多の種族・民族が錯綜してゐて、多少とも確實な見透しは極めて困難である。併し、今後のインドネシア民族運動に於ける回教の地位は如何にしてもとりわけそれが土民の生活を如何なる實質的關聯をもちうるかに依存するであらう。

然るに今なほ大部分固有の宗教を比較的純粹に保持する未開インドネシア人にあつては——彼等は蘭印全土民の恐らく五パーセントにも達しないであらうが——「政治」と宗教と生活とは一層緊密に結びついて居り、その

間の觀察もまた一層容易である。且つそこには殊に外部からの刺戟を受けて、開化インドネシア人の民族運動とは勿論相當異なる性質のものであるにしても、一種の宗教・政治運動が所々に發生してゐて、未だ比較的僅少なから若干の報告もこゝに利用しうる。未開インドネシア人に於けるこれらの宗教・政治運動は當然常に一層單純小規模であり、インドネシア諸文化の基本的親縁性よりしても、現代民族運動の云はゞ雛型とみられぬわけがなく、これの理解をすゝめる上の側面的資料ともなりうるのであらうし、また一般に未開土民統治につき多少とも注目すべき示唆をも含んでゐるかに思はれる。よつて本稿にはこれらの報告及び觀察を若干紹介し、並せて太平洋諸島に於ける類例二三をも引いて相互に比較對照を試みることにした。

(註一) Blumberger, J. Th. P.: De nationalistische bewegingen in Nederlandsch-Indië. Harlem, 1981. blz. 56—58. 但しこれらの運動の事實上の成立時日については諸研究家の間に若干見解の相違がある。

(註二) 十九世紀のはじめ中部アラビヤのワハビズムの感化を受けたメッカ巡禮者シ・ミスキンなる者がパドリ運動の創始者と云はれる。ミナンカバウからバタク族南部地方に蔓延し、その狂熱的清教イスラミズムは一種の内亂状態を導き、一八三八年オランダ官憲により漸く鎮壓された。Encyclopaedie van Ned.-Indië. Tweede druk, Derde deel, 1919. blz. 245—247; Jounstra, M.: Mizangkaban. Tweede druk, 's-Gravenhage, 1923. blz. 46—61; Joeb, E. M.: Sumatra. Wien, 1935. pp. 12—13.

二

さて、こゝに先づトラジャ族の事例がある。中部セレベスのボソ湖より稍々東方の山地、即ちトラジャ族分布の東端にあたるバカムバイア地方、そこにヤエントゥ河が流れてゐる。これの下流はラア河となつて、セレベ

ス東岸のトモリ灣に注ぐ。このヤエントゥ河流域のトラジャ族の間では、今世紀のはじめにメヤビ (mejapi) と呼ばれる一種の宗教・政治運動が一度ならず發生し、後には官憲の干渉を必要とするに至つた。この運動に關し、トラジャ族の地に駐在する新教の宣教師クロイト (Alb. G. Krivy) 及びアムステルダム・オランダ聖書協會中央 セレベス派遣員アドリアニ (N. Adriani) から管轄のメナド理事州廳に夫々意見・報告書が呈出せられ、その内容は後にオランダ本國の「言語・地理・民族學雜誌」に掲載されてゐる。^(註)

「クロイトの報告」——クロイトが一九一〇年に送つた報告を要約するならば大體次の如くである。一九〇二年のこと、パカムバイア地方にサラレムバと云ふ男とリオムベエと云ふ女が居て、後者は巫女であつた。この兩人は死者の靈と特に深い交りありと稱し、諸種の託宣や豫言を行ふ。その際、彼等は祖靈や死靈の聲を眞似たものか異常な聲を出す。そして明りをつけてはならない。明りをつけると惡靈 (ibilisi) が人々を襲ふと云ふ。この ibilisi とは惡魔、惡靈を指すアラビア語 ilis がマライ語經由で傳へられたもので、明らかにそれは外部的影響を示す——但しこゝではクロイトはトラジャ族に及ぼした回教の感化については特にそれ以上記してゐない。併しこの兩人の豫言のうちで最も人心を動搖せしめたのは、すべての人間が生きながら靈に轉化し天界に迎へられる時が遠からず到來するとの豫言であつた。人々は家畜・家畜を飼育したり米作を行ふ必要がもはや無いわけ、斯くてこの豫言の信奉者達は互ひに持寄つて居食ひを始めたのである。

さていよいよ人間靈化の時が告げられ、人々はヤエントゥ河の上流に假小屋を作り、居村を去つた數百人が集

合して“metamorphose”を待つことになる。併し奇蹟は遂に現はれず、この運動に誘ひ込まれた近隣諸部族の者どもが先づしびれを切らし始めた。ところが運動の指導者等は此處が指定の場所でなかつたと宣言し、人々は次にタヴィと云ふ山の頂上で奇蹟を待つこととなる。そこには大きな杭上家屋が作られ、壁には多數の櫓がつけられ、家もろとも人々を天界に運ぶため懸命に漕ぎ始められ、指導者達は時々顔を出して床下を窺ひ、支柱が既に地面を離れてゐるなどと屋内の人々へ告げたので、益々興奮をまき起し、人々は一層猛烈に漕ぎ始めた。併し彼等のあらゆる努力が遂に無効に終つたことは云ふまでもない。

こゝに於いて欺かれた人々は、欺瞞者であるブユ・マビビその他二三の隣接村落住民に對して結束して立ち、そのうちの一村は占領されて散々に荒され、村民は叢林中に逃れて多數そこで死んだと云はれる。

併しそのために、この種の信仰と運動が根絶されたわけではなく、やがて蘭印政府の権力が一層中央セレベスに及ぶ様になつた頃には、それが新たに再發の機運に向つてゐた。一九〇八年にクロイトが認めたところによれば、ブユ・マビビの村民は再び死靈乃至祖靈との交渉を行つて居り、近くの叢林中には所々に小屋が設けられ、人々は夜間そこに宿泊し祖靈への接近を試みてゐた。そして祖靈は彼等が政府の指圖に服従するを固く禁じたので、政府の處罰を逃れるため彼等は「天界に迎へられる」(メヤビ)ことを求めたのである。この第二の運動はマクシと云ふ男の指導のもとで起された。近くの叢林中には諸村からの逃亡者達が集つて一つの聚落をなすほどになつた。こゝでも食物が豊富に持寄せられ、また人々を威嚇して犠牲の畜牛を徴收し、夜間にはマクシの小屋で歌舞が行はれ、そこでは明りを消した暗い屋内に靈(Larua)が降つたり託宣がなされたりした。併し村々からの

逃亡者が漸増し騒ぎが益々大きくなつたので、遂に政府はこれに干渉し彈壓を加へるに至つた。マクシは Lamoa からの手紙と稱して、若干の搔跡の様な記入のある紙片を所持してゐたが、官憲はマクシに對し、それが眞に Lamoa からの手紙であるならば燃えないであらうが、燃えれば偽物であると宣言して、焼き捨てたと云ふ話がある。

この一見他愛もない宗教運動にもなほ一種の政治的背景あることが認められねばならない。人々は事實上蘭印政府の統治下におかれるを欲しなかつたのであり、若し政府の干渉と彈壓がなかつたならば、メヤビ運動は遙かに蔓延したに相違なかつた。併しマクシが逮捕され追放されたことを以て、この種の運動再發の危険が去つたわけではなく、その背景をなす信仰が根絶されぬ限り、情勢如何によつては第二第三のマクシが運動をまき起さぬとは斷言しがたいのである。

かくて更にクロイトは、後述の如き、サモア、英領ニューギニア、マオリ族、ハルマヘラ及びバタク族に於ける多少とも類似の宗教・政治運動——それらは概してキリスト教がもたらした新たなる刺戟に基く——を紹介しつつ比較對照し、これを要約して（特に宣教師としての立場から）次の如き觀察を下してゐる。

(一) これらの運動は官憲や宣教師の駐在地點から若干距つた場所に發生してゐる。直接に布教が行はれるところでは、かゝる運動は現はれてゐない。直接布教者の口から說かれる福音の教へは、神祕的な性向を持つ人々に對して、この種の宗教・政治運動を企てる考へを起さしめない様な効果を伴ふものらしい。

(二) 夫々若干の特異性を示しつつも、これらの運動に共通して重要な要素をなすものは死者や祖靈との緊密

な交渉と云ふ點である。それらの諸靈は傳統的な慣習規定への違反に罰を與へるとせられる一方、官憲やキリスト教布教機關の侵入は當然習慣違反行爲を導く結果をもたらすわけで、その間の諸事態はこれらの運動に政治的背景を附與する。また、彼等未開異教徒にとつて他界表象は一般にさして明確ではないのであるが、反之キリスト教では死後の生活と云ふことが重要となつて居り、これらの運動に於ける他界乃至天界は指導者達がキリスト教の感化を多少とも蒙つてそれから借用した觀念らしい。但し特に蘭印地方では所々で該地方特有の回教神祕主義によつてそれが強められてゐるふしもある様である。そして特に叙上の諸事態のものでは、これら諸靈と緊密な交渉をもちうるとの思想は彼等にとつて驚異でもあり魅力でもあつたので、多數の人々が全くそれに惹きつけられてしまつたのである。

(三) これらの運動は宗教的性質のものであるに拘らず、その政治的背景は何れの場合にも明らかである。祖靈等との結合を求めること自體がもはや既に政治的目的を包藏してゐるのであつて、それらは何れも外部よりの即ちヨーロッパ人の支配から脱却するを旨してゐる。従つて官憲がこの種の運動を放任しなかつたのは當然である。

更にクロイトは前記マヤビ運動擴大の危険性とこれが比較的初期に一應鎮定されたことの重要性を指摘し、續いて鎮定後の處置につき若干述べてゐる。即ち、この種の騷擾が主として行はれたパカムバイア地方の人々は官命に依つて或る一村落到集團居住せしめられることとなり、彼等が屢々好んで逃亡潜伏した叢林地帯即ちポムバゲオ山岳地は巡邏隊によつて屢々豫告なしに離村者の有無を探查される様になつた。併しこの集團居住に際して

プ・マビピの村は取壊されたに拘らず、その場所はパカムバイア人によつて多少とも神聖視され屢々なほそで密かな集會が行はれてゐることは注意しなければならぬ。そしてこの地方には布教・教育のため二三の學校を設置することが望ましいけれども、當時彼が駐在したボン湖方面の布教機關に於ける人員不足の状態を以てしては到底その實現が困難なることを嘆じてゐるのである。

「アドリアニの報告」——これはボン湖畔のテンタナから一九一一年に送られたもの、その概要を述べるならば、そもそも先づマヤピとは隠れる、身を隠すと云ふ意味であるが、この語が社會的用語として行はれる所以を理解するためには、トラジャ族の宗教や慣習につき若干知るところがなければならぬ。トラジャ族の宗教は大體これを二種に分つことが出来、その一つは眞の種族的宗教即ち俗人の宗教であつて、それは死靈乃至祖靈の崇拜と云ひうる。これら諸靈は血縁諸集團の云はば神々となるもので、集團成員の何人でもそれに供物を捧げ庇護を願ふことが可能であるが、勿論、家長、大家族長、親族集團主長、乃至はかゝるものある場合には部族酋長が、集團成員を代表して祖先祭祀の諸事項を執り行ふ傾向あることも否みがたい。

いま一つは神々の世界との交渉を中心とする巫者の宗教とも呼べるべきもので、その神々は祖先ではなく、アニミズム風に表象された人格的な自然力である。血縁的紐帯が重要性を占めるトラジャ族では、個々の血縁集團の「神々」即ち祖靈達が夫々の集團成員に對してのみ關係あるに對し、巫者の宗教に於ける神々は萬物を支配し、その機能は遙か廣範圍に亘る。併し通常のトラジャ族はかゝる神々に直接關心を有せず、それらとの緊密な交渉

をも求めない。これは専ら本職の巫者——殆んどすべて巫女——に委ねられてゐて、疾病その他巫術を必要とする場合にのみ彼等の助力が求められる。

この種の宗教をもつトラジャ族では、蘭印政府の統治権力下に新たにおかれると云ふ様な事態の大いなる變革は、傳統的な信仰對象である祖靈達の權威を著しく傷ける結果を導く。政府権力の干渉が増大すればそれだけ、祖先崇拜と固く結びついた舊慣が壊され、且つ、新たなる制度や慣習規定が地歩を占めるにつれて、新事態と兩立しえざる舊來の宗教は後退せざるを得ない。かゝる事態の變化を祖靈が喜ばず、その怒りを人々が危惧するのは自然のことであらう。

ところがトラジャ族の一部では以前から何等かの理由で他の人々、概して血縁者を語らつて居村を逃亡し叢林中に隠れひそむ風習が行はれてゐた。それに手頃な叢林を求めることは中央セレベスでは容易であり、逃亡の計畫は除々に作られ、抜打的に實行されるのである。それは村落酋長に對する不平から生ずることもあるし、駐落の計畫者達が村落の現状に何等かの不満をもつ人々を誘ふこともある。トラジャ族の共同社會の如く慣習の壓力が人間行動の平均化を著しく強制するところでは、多少とも謀叛氣のある積極的分子は屢々離村逃亡手段によつて自己の意志を實現せんとする。そして血縁紐帯が強固である彼等の間では相當多數の仲間を語らうことが屢々可能である。トラジャ族の村落は一般に極めて小さいので、一時に例へば四十人も消え失せることは、村落酋長にとつて大きな打撃であらねばならない。それは彼の惡評を諸地方に喧傳することになり、酋長として極めて恥づべきこととせられるのである。

かゝる逃亡潜伏即ち「メヤピ」には、なほ宗教的側面が認められねばならない。狩獵・旅行・開墾等に於けると同様に、或ひはそれ以上に、この種の多少とも冒險的な企てに於いては、當然祖靈達の特別の庇護が希求され待望される。一體、トラジャ族では、子供の時分に、自己の氣儘を許さぬ年長者達への反抗示威手段として、家を飛出し或る期間親族へ身を寄せる例が甚だ多く、大抵のトラジャ族は一度や二度は既に經驗済と云つても過言でないほどである。彼等の物語にも、虐待されたり輕んぜられたりしたために祖靈や神々のもとに逃亡した子供や大人の話で充満してゐる。或る者は地下に祖先を尋ね、或る者は盾、トラジャ式の大形日除笠、籠類或ひはその他のものを乗物にして天界に飛ぶのである。即ち、一方は俗人宗教の流儀に従つて地下の祖先を求め、他方は巫者宗教の流儀を以て天界の神々を尋ねてゐる。恰も太陽が夕に地下へ入り朝に天に昇る如く、地上の人々は双方の世界と交渉をもちうると云ふのである。

メヤピはトラジャ族全般に亘つて存する風習ではなく、主としてパカムバイア地方に見出されるのであるが、これは現存の諸事態、とりわけ權力保有者達に対する不平不満の發現と考へられ、殊に蘭印政府の干渉や強制が彼等にとつて著しい重荷と觀ぜられる様な新事態のものでは、よりよき世界を求めて祖靈や神々のもとに赴かんと試みるのであつて、この點、メヤピ運動は單なる宗教運動に止まらず、明らかに政治的意味をも有してゐるのである。

(註) De Godsdienstige politieke beweging "Mejapi" op Celebes. Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië. Deel 67, 1913; blz. 135—151. なおこのタロイトは周知の如く、かの「東印度諸島に於

ける「アニミズム」の著者であり、トラジャ族を中心とする蘭印土民の宗教・民族誌に甚大な業績を残してゐる。アドリアニは優秀な蘭印言語學者として名がある。

三

併しメヤビ運動はこの種の宗教・政治運動として蘭印の未開土民に於ける唯一の例ではない。既にクロイトは「右の報告 (O. a. bl. 132-134) に於いて次の二つの類例を記載して居り、そこに多少とも興味ある比較對照が得られるであらう。

一つはハルマヘラ島の事例で、こゝでは恐らく回教の影響が著しい。一八七五年にこの島の多くの地方は、自ら豫言者と稱し、死者を墓場から回生しうると公言する一人物によつて動搖せしめられた。この人物はトベロとカウとの中間、即ちハルマヘラ北半島の東岸寄りの地に居を構へ、自らを Adii と云ふ名前で呼び、未來を豫見すべき啓示を得たと稱し、信者達は王侯に對する禮を以て彼に奉仕した。Adii とは「公正なる、正しき」を意味するアラビヤ語系の言葉で、これも回教的影響を示す。併しこの運動は事實上は回教の色彩を加味した異教主義の再興運動と見らるべきものゝ様である。ところがアデイルは自己のためではなく、ジャイロロ土侯國(註)の前土侯のため運動を行つてゐることが明らかとなり、前土侯は死から復活し、叢林中でアデイルのもとに居ることとなる。そして前土侯の靈媒として、その孫に當るダノ・バブ・ハサンなる者が登場し、ハルマヘラ島民の人心が動搖状態に陥つた頃、ハサンは諸地方をめぐり歩き、運動への参加者は益々増大し、蘭印當局に反抗の氣勢を示した。遂にはハサンの艦隊はオランダ海軍の攻撃を受けて壊滅四散し、ハサンは逮捕され追放されて、漸くこ

の運動が終息したのであつた。

(註) ジャイロロは嘗て北部ハルマヘラ方面をその勢力圏内におさめてゐた回教土侯國で、沿岸地帯や隣接諸島嶼の一部住民は少くとも名義上回教に歸依してゐたが、後にキリスト教の布教が盛に行はれるまでは、住民の大多數は固有の未開宗教を保持してゐた。尙、北部ハルマヘラ住民は、言語的にはインドネシア圏に屬してゐないが、文化的色彩から云へば大體インドネシア人に準ずるものと見做して大過ない様である。

すま一つはスマトラ島のバタク族に於ける事例であつて、こゝでも多少類似の運動が、シガ・マガラジャ(Singa Mangaraja)の高僧であつたグル・ソマラインと云ふ者によつて始められてゐる。シガ・マガラジャとは後にも述べる様に、特に西北部及び中部のバタク族、即ちバクバク・バタク族からトバ・バタク族にかけて宗教的勢力を有した「法王」或ひは寧ろ言はゞ「活佛」乃至「現人神」等見らるべき如き性質のもので、トバ湖西南端に臨むバツカラと云ふ地に居を構へてゐた。

ところが一八八三年、このシガ・マガラジャが蘭印政府の討伐隊から驅逐されたとき、グル・ソマラインはその徒黨から離れて自らトバ湖南岸のバリダに赴き、そこでキリスト教の教義を學び知るを得、バタク族に固有の異教主義にキリスト教をそれに回教の若干要素を加味して、一宗派を編み出した。^(註)當時キリスト教の布教は既にバタク地帯で稍々進捗してゐたのであるが、彼が多くの信者を獲得したのが、主としてキリスト教の感化が未だ殆んど及ばなかつた一層山奥の地方、即ちトバ・バタク族分布の東端に位するトラン及びパルサムブラン方面であつたことは注意しなければならない。この宗派に採り容れられたキリスト教の要素としては十戒や「吾等の父」、

アブラハムに至るまでのバイブルの物語などがあり、勿論イエスもまた登場してゐるが、とりわけ處女マリアは特に尊崇された。この最後のカトリック的要素は偶々グル・ソマラインが脱戀になつた某イタリア旅行者から傳へられたものである。

この宗派に特異の點は、興奮乃至恍惚状態を伴ふ一種の飲料が用ひられた外に、キリスト教宣教師が眞のヨーロッパ人ではなくてバタク族の昔の酋長や有力者の化身と見做されたことである。そして當時トバ・バタク族東部地方に駐在してゐたポーリツヒと云ふ宣教師は、左手が不自由である等の身體的特徴を以て、シガ・マガラジャの化身とさへせられ、世界のあらゆる王侯は彼の下風に立ち、回教のカリフなるトルコ皇帝さへ彼の副王にすぎないと考へられた。但し、この新宗派の見解に従へば、世界はやがて間もなく滅亡し、信者に非ざるものはすべて死滅すると云ふのである。

かくて、この運動は益々擴大し、政府の威令行はれず、却つて反抗の氣勢さへ見えたので、政府は討伐隊を派遣し、グル・ソマライン始め有力な指導者達は捕へられ追放された。それで信者達は政府の威令に服するに至つたのであるが、彼等は今もなほ一宗派をなして居り、同様の運動が再發する危険性は全く消滅したわけではない。但しこの運動の有力な根據地であるトランにキリスト教の傳道機關が常設せられ、教化と取締りが一層嚴重になつて以來、彼等の勢力は著しく弱まつてゐる。

(註) 回教の影響は南方及び海岸地帯のミナンカバウ人や北方のアチェー人などより古くからバタク族の間に除々に浸潤し

てゐたのであるが、キリスト教(新教)の傳道もこゝでは相當古い。特にライン傳道協會は既に一八六一年より布教を始

めて居り、小數の舊教徒を含めて今やバタク族に於けるキリスト教徒は約三十萬に達し、これはバタク族全人口の四分の一に相當する。——(Gunning, J. W.: *Feredienst en Zending. A. De protestantische Kerk (Sibbe), G. Nederlands Indië, Amsterdam, 1935*), blz. 321; *Volksstelling 1930. Departement van Economische Zaken, Batavia, 1935.*
Dl. IV. blz. 83.

併し一面、バタク族に於けるシガ・マガラジャの地位もまたこゝに看過さるべきではない。これについては既に幾多の研究報告がなされてゐるけれども、煩を避けるために吾々はさきのクロイトの報告に續いて、以下にヨウストラの比較的新しい發表を利用するのが適當であらう。^(注1)シガ・マガラジャが蘭印政府の討伐隊によつてバツカラの根據地から驅逐されたことは既に述べた通りであるが、その一味徒黨はなほ抵抗を續け、一九〇七年六月に最後のシガ・マガラジャが戦死するに至つて、この動亂も大體鎮定された。併し、シガ・マガラジャを中心とする宗教・政治運動がこれを以て根絶されたと斷ずるのは早計であつて、動亂の新たな再發を懸念せしめる様な徴候がその後も所々に認められてゐる。シガ・マガラジャが戦死し、その殘黨を載せた舟がトバ湖を横切つてバリゲに到着もせぬうち既に新しいシガ・マガラジャの出現した噂が四方に傳はり、事情通の人々にはそれが何人であるかも秘かに豫測されてゐた。その後、シガ・マガラジャの後繼者は公然とは現はれなかつた様であるが、政治的、殊に經濟的原因からバタク族の間に幾度か動搖や不穩状態が生じた際に、シガ・マガラジャに對する信仰やその再現への一般的希求待望等が彼等の動きに特異の神祕主義的色彩、また屢々狂熱的性格を與へたことは注目されねばならない。

シガ・マガラジャは究極には恐らくヒンヅー文化、殊にシヴィズム（同時にまた佛教）起原のものらしく、十六世紀後半頃ミナンカバウ地方から傳來のものと推測される。シガ・マガラジャは嘗ての「ミナンカバウ王」に對應するものと考へられ、ミナンカバウでは「王」の職能は *radio alim*（國土の支配者）、*radio ibadat*（宗教・祭祀の支配者）及び *radio adat*（慣習法の支配者）の三者に分擔せられてゐた。但しバタク族のシガ・マガラジャは特に宗教的なもので、慣習法關係の如き世俗的方面には干與するところ少なかつた様である。そしてミナンカバウでは「王」の権力には次第に衰退し十六世紀末頃から次第に回教化された該地方で辛うじて余喘を保つたのであるが、それも前述のバドリ運動の波及を受けて全く滅亡した。併しシガ・マガラジャの方はバタク族固有の宗教とも結びついて強固に存続し、大體父子繼承の様式を辿つて十九世紀末の當主は第十代に當ると云はれる。（註二）

明らかに一九〇七年の最後の討伐はシガ・マガラジャ及びその徒黨に對する大きな打撃であつた。併しこれを以てシガ・マガラジャへの信仰や尊崇が全く地を拂つたわけではなく、その巨大なる影象はバタク族の腦裡に、しかもそのキリスト教徒の間にさへ、なほ生きてゐる。一九二二年五月、「バタク族キリスト教徒聯合」(*Hatopan Kristen Batak*)の機關紙(誌?)なる *Soura Batak* (バタクの聲) に彼等の某有力者が、シガ・マガラジャ及びその聖地バツカラを讃える一文を發表したばかりでなく、更にバタク族全體に呼びかけて資料を集め「シガ・マガラジャの生涯」と體する著述をバタク語、マライ語、オランダ語及び英語で刊行せんと企てたことさへある。シガ・マガラジャに對する彼の讚美はバタク族に傳來の「文學的表現」と見るべきであつて、それへの狂熱的な信仰を意味するわけではないが、彼がシガ・マガラジャに於いてバタク族の宗教的支配者を見出したに止まらず

現世的支配者を見出してゐることは留意されねばならない。そこには「バタク民族」統一の象徴としてシガ・マガラジャの影像が強く前面に現はれてゐる。そして、「バタク族キリスト教聯合」自體も或る點ではヨーロッパ系のミッシェンから遊離した態勢を採るに至つて居るし、歐洲人宣教師に對して反抗の氣勢を示したことさへあつた。そこには歐洲人の指導から脱却した一つの民族的キリスト教への發展を懸念せしめる様な動きが既に認められるのである。

(註1) Jonstra, M.: De Sinza Mangaradj-Pijgur. Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkskunde. Vredenschrift. 1926. blz. 211—212.

(註2) Jonstra, M.: Minangkabau. blz. 44—45, 101; Van Vollenhoven, G.: Adatrecht van Nederlandsch-Indië. Tweede druk. 1931. Deel I, blz. 232.

四

最後に、吾々はこゝにボルネオのダヤク族に於ける事例を有する。これは南ボルネオのバリト河上流地帯に住むラワガン族の間起つた一種の宗教・政治運動であつて、以下の記述は若くして死んだ著名なボルネオ民族學者マリנקロトの報告によるものである^(註1)。この運動はニュリ(njuri)と呼ばれ、一九二〇年及び二二二年に顯著にあらわれ、血をみる様な大事には至らなかつたが、鎮壓のため軍隊の出勤を要したほどであつた。

ニュリとは死者の復活を意味するスリ(suri)に由來する語で、明らかにそこには宗教的背景が認められる。そして、これは勿論ラワガン族固有の宗教觀念にとりわけ依存してゐるのであるが、他方にまた外部的影響も多

分に作用して、この運動に獨自の色彩を與へてゐると共に、他のインドネシア未開民に於ける既知の諸例との若干の共通性をも示してゐるのである。

ところでバリト河流域を中心とする諸族の分布状態その他をこゝに瞥見するならば、その河口のバンジャル・マシシ及びその隣接背後地ウル・スガイ地方を中心とする低地及び海岸地帯にはバンジャル人が居住する。彼等はジャワ人、マライ人及び在來のダヤク諸族との混血であつて、回教化して既に久しく、生活状態は現代マライ人とさして異なるところがない。バリト河西方の丘陵地帯に分布するオロ・ガジュ族は相當古くからバンジャル人やマライ人の文化的・政治的影響を多分に蒙り、部族組織は一般に壞れ、慣習法的には過去の血縁紐帶を壓倒して地縁的紐帶が強く前面に現はれてゐる。バリト河中流から稍々東方、即ちウル・スガイの背後地をなす丘陵地帯のマアニヤン族ではなほ固有の部族組織や大きな血縁集團が或る程度保有されてゐることもあるが、こゝでもバンジャル人からの諸影響が益々著しい。反之、主としてバリト河上流より更に東方のマハカム河上流にかけて山深く分布するラワガン族では固有の文化が比較的純粹に保たれてゐる。オロ・ガジュ、マアニヤン及びラワガン族は他の若干諸種族と共に、ダヤク族のうちでも所謂「オト・ダヌム種族系統」に屬する。(註三)

次に彼等の宗教に關して云へば、それは他のインドネシア未開人の宗教と共にアニミズムの部類に屬せしめられてゐる。この分類は必ずしも全く不當でないにしても、比較的顯著な傾向を基準としてのことにと止まり、事實上はそれ以化の幾多の要素が並存交錯してゐて、種族的・地方的差異も少なからざることが記憶されねばならぬ。

ラワガン族の宗教は祖先崇拜の色彩が甚だ濃厚である。彼等に於ける最高の神靈達はドゥワタ (Dowata) と總稱され、そのうち極めて小數が特別の名稱で呼ばれるに過ぎない。これらは土地の神靈であり、畑地の開墾や疫病の蔓延等に際し、人々はそれらの怒りを宥め加護を求めんとする。また夫々の家にもドゥワタがある。これらの神靈に働きかけるときには特定の祖先の頭骨が媒介者として用ひられる。これは屢々同じ住居に住む個々の大家族に見出されるけれども、共通の重要事項に關しては部落酋長が自家の頭骨を以て祭祀を行ふ。これらの頭骨は祖先を代表するのみでなく、ドゥワタ自身もラワガン族の見解に於いては屢々遠い祖先と同視せられる。專問的な巫者はこゝではあまり發達してゐない。それは概して單に家族的祭主と云ふ如きものである。

ところがマアニアン族では神々の分化が稍々著しく、既に多少とも相互に職能を異にする幾柱かの神々が夫々特有の名稱を與へられてゐる。また個々の家では夫々自己の守護神を有し、それは恐らく本來は祖先であつたらしいけれども、現在では更に超自然的な存在にまで高められてゐる。家族守護神は屢々特定の英雄神と結びついてもゐる。こゝでは神々への媒介者として頭骨を使用する様なことは行はれない。家族的な巫者(乃至祭主)と相並んで一般的な巫者も發達してゐて、それに應じて特殊の祭祀用語も相當分化してゐる。

オロ・ガジュ族ではこれらの點が更に一層濃厚にあらわれ、こゝでは神々の體統も稍々著しい。創物主にして最高神であるマハタラ (Mahatara) のもとに夫々サギアン及びジャタ (Sangiang, djata) と呼ばれる空中の神靈と水中の神靈とが幾多あつて、夫々特定の機能を有し、また特定の名稱を與へられてゐる。こゝでも家族の聖物や守護神は存するが、祖先崇拜の痕跡はもはや認めがたい。巫者の分化は特に著しく、祭祀用語 (Dasa sangiang)

も極めて複雑である。

叙上の三種族に於ける相當明白な宗教的差異は、當然彼等の來世觀や弔葬儀禮等にも反映して多少とも注目すべき夫々の特異性を示してゐる。併しこれらに深く立入ることは本稿に適當でなく、吾々はこゝに再びニュリ運動へ目を轉じなければならぬ。

さて、既に述べた様に、ニュリとは死者の復活を意味する語に由來する。ニュリ運動の教義に従へば、死者即ち祖先達の靈魂がルムト山(Boekit Loemoel)から子孫の村々に戻り、地上の樂園が現出されると云ふのである。ルムト山とはバリト河の一支流、アユ(Ayoeh)の水源をなす山で、ラワガン族の死靈が赴く場所であり、屢々それは天界と混同乃至同視されることもある。

併し、右の意味での復活、殊に樂園の新たな現出と云ふことはダヤク諸族の傳統的信仰には存せず、逆に太古の樂園が何等かの理由で失はれ、それ以來人間は死を免れぬに至つたとの云ひ傳へが廣く見出される。尤も、單に死者の復活と云ふ思想は無かつたわけではなく、殊に、その音響の神祕力によつて死者の復活が可能であるトウンカラ・ワンテンと云ふ銅鑼が人間界から死者の國に持ち去られ、そこの支配者なるサマリクンの手もとにある話、またサマリクンを討滅してそれを人間界に齎らさんと試み未だ奏效せぬ話などは廣く傳へられてゐる。ニュリ運動の目的は、祖先の現世への復活、太古の樂園の再現、慣習法創設者たる祖先の指揮下に部族舊慣の確保嚴守等である。かゝる「復古主義」は當然あらゆる新しきもの、とりわけ租税や出役の賦課など新しき重壓と干渉の源をなす政府當局への反撥的態度をそこに含有してゐる。

ニユリ運動の指導は夫々特定の稱號乃至尊稱をもつ若干の人々によつて行はれた。最高指導者は神靈と密接な交渉を有し、彼のみが來るべきことを豫知しうる。「大祖父」を意味するカカ・ガヤ(Kakah Gaja)なる稱號をもち、サマリクンは彼によつて殺され、トゥンカラ・ワテンはやがてルムト山から招來されるであらうと稱してゐた。一九二〇年のニユリ運動に於いて判明したところによれば、この最高指導者はバリト河上流沿岸なるムアラテウエ地方の某酋長であつた。

この最高指導者は衆人に姿を見せず、その部下である五人の世俗的指導者に命令を下す。この五人の指導者は更にまた腹心の部下若干名を有し、ニユリ教義の弘布に關しては後者が直接その衝に當る。併し教義弘布のため傳道を行ふことは、彼等の宗教にとつては本來未知のものである。祖先崇拜に於ける主要な要件は共通の祖先を戴くと云ふことであつて、教義の傳道と云ふ如きものは存しない。勿論、養子その他の形式を以て多少とも廣義の他の血縁集團に加入することも行はれぬでないが、それには高價な儀禮や饗宴が必要である。この種の祖先崇拜をもつ彼等の見解に従へば、キリストは歐洲人の、モハメットは回教徒の祖先であるにすぎない。キリスト教徒となつたダヤク族はキリストを祖先とする歐洲人の血縁共同體に加入したわけで、彼はもはや歐洲人であると考えられる。

更にニユリ運動への加盟者はその傳道者からオルラウ・パニユリ(Ollau panjoeli)と云ふ或る種の油藥を買はねばならない。この油藥は、その使用者に超自然力を附與するのみでなく、使用者達相互の間に神祕的な紐帯を齎らすものと信ぜられる。一種の呪藥信仰は彼等の口碑にも見られぬわけでないが、右の如き觀念體系は恐ら

く彼等にとつて固有のものとは考へられない。それは蘭印回教の神秘主義に重要な意義をもつマライ人の相當アニミズム的な *djimat* (護符) 信仰を思はせるものがあり、そこでは死者再生の神秘力獲得のためなどに *djimat* の服用が行はれたりするのである。

オルラウ・パ・ニユリには五種あつて、特に悪靈から不可視のものたらしめるもの、幸運を齎らすもの、あらゆる望みのものを得さしめるもの、使用者をして傷を受けることなく且つ勇氣をこれに與へるもの、及び不死のものたらしめるものであつた。人々はそれを一種につき二十五仙づつで買ひ、身體に塗布するか服用するのである。その他、ニユリ運動の集會に際して人々は若干の獻金をなさねばならない。これは彼等の表現に従へば「心を合はせる」ためのものであり、従つて信者達相互間の結合を強化する効果を伴ふものである。一つは *wang soe-djoed* と呼ばれ、指導者に助力を與へるためのもの、これが十仙。いま一つは *wang roedji* 即ち云はば人頭税とも云ふべきもので、これは五仙、集會の場所にはいるとき支拂はれる。かゝる獻金や支拂ひも彼等固有のものではない。集會は常に木曜日の前夜に行はれるのであつて、週や曜日の計算も同様に彼等本來のものでなく、回教の影響を思はせるものがある。

集會のために特別な建物が用意され、多くは村落から離れた耕作地の河岸に建てられた。一つにはそれは警察の目をくらすためであつたらしい。この集會では人々の感銘を深からしめるため諸種のトリックが用ひられ、會堂の暗闇の中にカカ・ガヤが祕かに現はれて豫言を行ひ、また祕かに姿を消したりした。この集會で、祈禱や挨拶の言葉に、相當崩れた形ではあるがアラビア語が交へられてゐたことは、いさゝか注目されねばならない。

集會の終り毎にはダヤク風の大饗宴が行はれ、屢々亂痴氣騒ぎも見られたけれども、特異の集團的雰圍氣を醸し出す上に有效な一種の情緒的作用を伴つたことは恐らく否定されないであらう。

豫言に従へば、間もなく大地震、旱魃、火災、暴風、洪水、暗闇等の天災地變が相ついで起り、然る後に光明が現はれ、地上の樂園が齎らされる。明らかにかゝる繼起もまた本來ダヤク的ではない。光明の出現と云ふ如きことは、キリスト教では屢々用ひられる比喩的表現に屬する。

併し、死者の復活をめぐるこの種の豫言はニュリ運動にとつて核心的な信仰をなしてゐる。人々のはや祖先の頭骨を媒介にして神靈に働きかける必要をもたない。冥府の支配者サマリクンは既に討滅され、トゥンカラ・ワンテンは近く人間界に齎らされ、かくて死が克服せられるのである。そしてニュリ運動への参加者のみが復活し來る死者に出會するのであるが、そのために各人は手首に白布を巻かねばならない。これは本來彼等の弔葬儀禮に存する習俗であつて、死者は生者と逆の見方をするので白を黒と見、黒色は死者に屬するので、死者の靈は白布を巻いた生者を襲はぬと云ふのである。併しニュリ運動では却つて死者との交渉を持つために白布をつける。それは恐らく死者の靈が現世の姿ではなく他界の姿を以て戻り來るがためであり、しかもニュリ運動の参加者にはそれが不可視ではないと信ぜられるのである。

ダヤク族の見解に従へば、この種の運動はマハカム河流域のラワガン族から由來するものであつて、そこでは二十世紀のはじめ特殊な宗教運動とも云ふべきものが起り、呪笛の神祕力によつて樹脂が延ばされ、それに對應して人間の壽命が長くなる等の信仰が結びついてゐた。一九一〇年以後には、これはバリト河流域方面にも波及

してゐる。

併しニユリ運動の動因はとりわけ外部的影響に負ふところが多いのであつて、その主要なるものとしては、回教及びキリスト教による宗教的影響と、政府當局からの政治的影響とが擧げられるであらう。

回教の影響は既にふれた様に、この運動の様々な面に於いて看取されうる。それは殊に二十世紀のはじめバリト河下流地方に於ける回教徒の動亂が鎮定されて以來、秩序の恢復につれ交易關係等を通じて回教徒と上流のダヤク族との接觸が益々頻繁となつたことに基くものであらう。ダヤク族に對して回教は比較的簡單な教義を以てしかも彼等に既存の諸觀念に適合する様な形式を以て臨んで居り、ダヤク族回教徒とせられる人々のうちには傳統的な宗教觀念を單に回教のそれに置換へたに過ぎない様な場合も僅少でない。併しそのために回教の影響は直接または間接に廣く且つ相當急速に及んでゐるのである。

ところがキリスト教に於いては、彼等に既存の傳統への適合はなされてゐない。且つ當時、周邊の布教地區を越えて、奥地のラワガン族方面には傳道の手が未だ伸びて居らず、その影響は概して間接的なものであつたことが記憶されねばならぬ。

最後に政府當局の影響について云へば、これは既に言及した様に彼等にとつて新しい重壓や干渉を意味してゐる。かくて、一九一〇年には該地方の秩序が確立され、政府當局は一層「集約的」な統治を行ふ様になり、若干村落への集團居住、村落の清掃、租税の徴收等を強制し始めるに至つた。この年に運動の萌芽が現はれてゐる。一九〇二年にはウル・スガイ地方で地租に關する調査が行はれ、ダヤク族は自己の畑地や叢林の果樹などにも課

税されることを懸念した。ニュリ運動が始めて大々的に行はれたのはこの年である。次に一九二二年にはバリト河中流のプントク地方で運搬道路の工事が大規模に行はれ、多数の出役を要した。この年にもニュリ運動が再發してゐる。最後に一九二四年には六月に屠殺税がダヤク族にも適用されることが布告されると、その九月にはニュリ運動の噂が擴まり、十二月にはバリト河上流のタバロン地方で數名の者が該運動のために有罪を宣告されてゐる。これらの結びつきは偶然のこととは考へられないであらう。

併しニュリ運動は専らラワガン族の間のみ行はれてゐるのであつて、それはとりわけ彼等の祖先崇拜と緊密に結びついてゐるからであると考えられる。既に祖靈的色彩を脱却し相當分化した神靈觀念をもつマアニアン族やオロ・ガジュ族では、或る種の宗教・政治運動が起りえなかつたわけでもないにしても、それはニュリ運動と同じ性格のものではありえなかつた。政府統治上の新事態に於いて祖靈の怒りを懸念し、それによる救済を希求する如き運動は成立しえないわけで、こゝにニュリ運動擴大についての種族的・文化的限界が存する。またマアニアン、オロ・ガジュ兩族ではキリスト教の傳道が直接になされてゐたことも考慮されねばならない。

かくてマリンクロトは叙上の諸點を、トラジャ族に於ける前記メヤビ運動に關するクロイトの結論的觀察と比較對照し、この種の運動再發の危険性を警告し、土民統治について若干の對策方針にも言及してゐる。即ち(一)ラワガン族に初等教育機關を設置すべきこと、(二)新しい制度や規定を施行するに當り、廣く一般にその意味を充分了解せしむべきこと、(三)ラワガン族に對しミッションが直接に働きかけること、(四)出先官憲は公務上のみならず私的にも土民との接觸につとむべきこと、(五)土民を壓迫する如き負擔を不必要に課せざること、(六)

警備の強化等であつて、そこには歐洲人独自の立場も認められるし、また特に目新しい所説は見出されないが、土民統治に於いて重視されるべきでありながら、屢々忘却されがちな諸點も若干指摘されてゐる。

(註1) Mallinckrodt, J.: De Nijeli-beweging onder de Lawangan-Dajaks van de Zuider- en Oosterafdeeling van Borneo. Koloniale Studia. 1925, Tweede deel, blz. 396—424. 尚「ヨネリ運動」のこの簡單な紹介は、Wiselsi, Hermann: Bedrohtes Volk. Von dem Ngaju-Dajak an den Urwaldströmen Süd-Borneos. Stuttgart und Bazel, 1938, S. 159—160. 及び Mallinckrodt, J.: Het Adatrecht von Borneo. Leiden, 1928. Deel I, blz. 100. にも見出される。

(註11) Mallinckrodt: Het Adatrecht. Deel I, blz. 21—31, 121—122; Mallinckrodt: De adatgemeenschappen in Zuid-Borneo. Kol. St. 1924, Tweede deel, blz. 127—156.

五

以上の諸報告——事態の背景のみでなく事態の経過さへ時折明瞭を缺ぐ諸報告——を以てしては多少とも確たる見透しや結論めいたことは未だ尙早であり、またマリנקロトが或る程度まで解明を試みた様な種族的・文化的特異性についての一應の顧慮がなほ恐らくここに望ましいであらう。併しこれらの諸例に一貫して顯著に認められることは、一種の云はば「復古主義」であり、従つて祖先崇拜との緊密な結合も實現されやすい。しかもそれは未開宗教への單なる固執ではなく、近世の文化接觸が齎らした諸影響が交錯作用し、この種の運動に大きな刺戟を與へてゐる。こゝでは回教、また殊に歐洲人と共に到來したキリスト教の感化が著しい。他方、この復古主義は歐洲人の統治支配やそのもとに生じた新しい事態と摩擦なしにあり得ないと共に、土民への干渉や重壓が

復古主義への有力な動因をもなしてゐるのである。そしてこれらの宗教・政治運動は概して部族運動、せいぜい種族運動にまでしか發展しなかつたのであるが、部族的對立が弱められ一層大きな統一の地盤が既に存し、且つ近世的な外部的影響を廣範に蒙つた前記バタク族の如きに於いては、彼等に傳統的な固有宗教が著しく後退してゐると共に、もはや民族運動への萌芽を思はせるものが現はれて居り、それは引いては他の開化インドネシア人に於ける近代的民族運動に接續されうるのであらう。

附 記

クロイトはさきの報告(*o. a. Bz. 139—142*)でメヤビ運動に類似の事例として、マオリ族、サモア島及び英領ニューギニアに於ける若干例を擧げて居り、これもキリスト教の新たな刺戟を受けた一種の復古運動であり、祖先の復活、地上樂園の現出、歐洲人権力の排除等を中心思想とする宗教・政治運動である。レーマンによれば(*Lehmann, F. R.: Prophetentum in der Südsee. Zeitschrift für Ethnologie. Jahrg. 1934. S. 261—265*)、メラネシアでは夢に現はれた祖靈の託宣を傳へる云はば *Träummedien* が一般的であり、豫言者の前段階を思はしめるに對し、ポリネシアでは一層高度の靈感豫言者とも云ふべきものが發達し、神靈が豫言者の體内に這込つて忘我状態を生じ、諸種の豫言や託宣がなされる。この種の豫言は一面政治的意義をも有し、輿論を代表して酋長の施政に對し批判を行ふことがあるし、部族争鬪に際して味方の士氣を鼓舞することもある。マオリ族では英人との戦争に於いてこの種の豫言者は重要な役割を演じてゐるし、また既にクロイトの指摘した様に、彼等に於

ける一種の豫言主義の宗教がキリスト教と結びつき特殊な宗教・政治運動をまき起してゐる。更にエツカートによれば (Eckert, Georg: Prophetentum in Melanesien. Zeitschr. f. Ethnologie. Jahrg. 1938, S. 135—140)メラネシア方面にも比較的近年に、或る種の豫言者の事例が相當數多く報告せられるに至り、それらのうちには殊にキリスト教を屢々加味して類似の宗教・政治運動を展開してゐる場合も少くない。エツカートが特に注目してゐるのは英領ニューギニア沿岸地方の三例、ニューヘブライズ群島のエスプリト・サントの事例、それにニューブリティンのブカ地方の事例、合計五例であり、比較的共通した信仰を擧げるならば、やがて祖靈をのせた舟が到來し、物資が豊富に齎らされ、地上の樂園が出現し、歐洲人は驅逐され滅ぼされると云ふのであつて、何れに於いても人々は耕作を止め居食ひを始めてゐる。祖靈をのせた舟とは恐らく、死出の旅路を舟の航海と云ふ形で表象する、オセアニア方面に廣く見出される信仰(インドネシア未開民に於いても、必ずしも稀ではないが)の反映であらうが、宗教・政治運動の中心思想は前記の諸例と本質的には異つてゐない。

インドネシアに於ける上述の宗教・政治諸運動にも豫言主義の色彩は所々に濃厚であるが、これには回教やキリスト教の影響が重要な原因をなしてゐる様である。併しインドネシア人の間にも傳統的な或ひは古くより根をおろしてゐる一種の豫言主義は多少宛程度の差を伴ひつゝも稀有とは云ひがたく、近代ジャワ人の間にさへ、真正ジャワ王朝の出現、異族の壓迫よりの解放を古くから云ひ傳へてゐる所謂「ジョヨ・ボヨの豫言」がなほ牢固たる潜勢力を残してゐる。

古代イラーンの文化と宗教

足 利 惇 氏

一 序

現代のイラーン (Iran)、即ち、波斯 (Persia) は、西暦紀元七世紀以後、回教精神の支配する處となり、其れ以前のマズダ教的波斯とは、文化的基調を異にしてゐる。イラーンの此の古代と近代との時代的區分は、イラーン文化の變質を内容的に示すものであつて、單なる政治的意味に解す可きものではない。又、同じく波斯と云つても、今日迄の悠久なる歴史的時間に於いて、國運の消長・民族の盛衰に因る政治的及び文化的領域の空間的變遷を経て來たのであつて、波斯の地域は、常に斯る時代概念に據りて決定せられねばならない。イラーン人の建設したりし過去の王朝の境域は、民族の故地であるイラーン高原に限らるゝことなく、西は希臘・埃及、東は中央亞細亞・西北印度の速きに及ぶことさへあつた。メヂア (Media: 西紀前七〇八年—五五〇年)・アケメニード (Achaemenides: 西紀前五五九年—三三〇年)・アルサシード (Arsacides: 西紀前二五〇年—西紀二二六年)・サッサニード (Sassanides: 西紀二二六—六五一年) 諸王朝の古代に於ける光輝ある波斯的國家の興亡を數へる

ことが出来るが、波斯は、常に、東西兩洋の中間に盤踞し、支那印度兩文化に對する間接的存在を示す雄邦であつた。此の古代國家が文化的に宗教的に如何なる世界史的意義を持ちしかを見、古代イラーンの文化と宗教とが如何なる變遷と關係とに於いて波斯の性格の特異性を示したかを概説せんとするのが、此の小論の主意である。

二 古代東方と波斯文化

ガストン・マスpero (Gaston Maspero) やエツアルド・マイヤー (Eduard Meyer) の所謂、古代東方の世界は、實は、亞細亞大陸邊隅のセミチックの世界を指すものに外ならない。亞細亞大陸の中央を横切つてゐる乾燥地帯である沙漠地帯は、遠く亞弗利加の彼方に連續してゐるが、近東に於いては、地中海と紅海と波斯灣の溝渠によりて、個々の地域を造つてゐる。此の特殊なる地理的自然は、外的には、東西兩洋の交渉を太古の時代より近づき難きものとなし、内的には、獨自の文化を構成す可き素材と環境とを與へたのである。此の廣大にして空白なる土地は、事實上、地上の海洋とも云ふ可きものであつて、人類が棲息し社會が成立し得る範圍は、極めて限られたる斑點的地域、即ち、島嶼的綠地に過ぎないのである。此の地方の文化が、發生の條件として、人類の集團をなし得る水域を中心に展開したることは當然であるが、其處には、文化に對する自然的制約が嚴存し、古代文化の表現を特長あるものとしたのである。就中、ナイル(Nile)河河口地方及び兩河地方 (Mesopotamia) に發生したる埃及及びバビロニアの古代文化は、其の間、多少の土地的条件が異なるにせよ、一種の綠地的文化であつたと云つても差支へないであらう。此の同質的の二大文化が各自の獨創性を發揚したのは、是ら相互の間に、尙ほ、沙漠と云ふ自然的隔離物が介在してゐたる結果、此の空間的限界によりて、異態の文化的世界を現出

したるものである。是ら近東に發生せる文化は、西曆紀元前四十世紀以上に溯り得る以上の二大文化の外に、小亞細亞のヒチト (Hittites) の文化の如きをも數へることが出来るが、こゝに省察す可きは、是らの古代文化と希臘文化との聯關である。

希臘文化は、同じく、地中海周邊に成立したる以上の文化圏を含めたる所謂、「地中海世界」(Mittelmeerwelt) の構成の一環をなすものであるが、かの有名なる波斯戰役による東洋と西洋との衝突の結果、希臘の勝利に因りて、歐羅巴が亞細亞より解放せられたるものと見られてゐる。此の事實は、希臘文化が他の亞細亞の東方文化との交渉を斷絶したることを意味するものではなく、一般に歐羅巴的と云はるゝ希臘精神の擁護と發展とを、後代に約束せる一個の契機を造りしものに過ぎない。希臘精神が羅甸的世界に入りて初めて歐羅巴的となり得たことは、基督教と同様である。希臘文化は、希臘本土に存在せる限りに於いて、他の東方文化と同じく、東方的存在であると考へらるゝことは、前歐羅巴的であることによりて、非歐羅巴的であると云ふ意味を含むものである。

希臘自身が純粹には歐羅巴的でない意味は、地理的にも、近東、殊に小亞細亞と不離的關係の上に立ちて考へらる可きであつて、此の希臘の地理的傾向は、後代、其の民族と文化とを基礎として成立し發展したるアレキサンダー大帝のマケドニア帝國や東羅馬帝國の成立に於いて、鮮やかに反映せられたる「東方的性格」にも見ることが出来る。

然らば、以上の古代東方の諸文化に對して、波斯は、如何なる地歩を示めてゐるであらうか。希臘的政治原理が東洋的專制主義と決して相容れざりし事實は、此の古代世界に於ける思想的對立として一線を畫するものであ

るが、此の思想的相異は、將來の東西兩洋の文化概念の象徴となつたのである。然し、波斯戰役に於ける希臘の勝利は、波斯帝國にとりては、此の戰役が質的には埃及ヤスキチア人 (Sakians) の征戰に比す可きものであつて、決して思想擊滅の聖戰ではなく、單なる邊境の一事件に過ぎない。それ故、其の影響力が兩者にとりて異なるものがあつたことは、云ふ迄もない所である。當時の波斯は、東方の諸文化の代表者として、自からの波斯文化の護持者であるが、波斯自身は、それぞれの民族を基礎として其の精神の具體的表現である形式と構造とを所有せるが如き他の特異にして優秀なる文化を、所有してゐたわけではない。波斯文化の性格は、斯くの如き或る意味での單一なる自己完結性を持つてゐるものではない。波斯帝國は、アールヤ民族の現出したる最初の國家であつた。廣大なる版圖の中に多數の民族と宗教と文化とを包容せる一個の構造體であつたのである。全體の中に個體と個體とが内部的に對立し、尙ほ、一個の全體を形成してゐるが如き性格こそ、波斯文化の性格に共通して考へらる可きものである。其の文化の全體的表现は、各個體が融合し、影響し、合つて存在してゐるが如き結果のものでは決してない。波斯文化の中には、希臘・埃及・パピロニア等の諸文化が個々に存在し、活躍し、全體の一部として調和せんとする意志を示してゐる。斯る混合的存在は、モザイク的に特殊なる模様を現出し、一個の精神を示さうとしてゐる。波斯文化を他の文化の模倣と見る錯誤は、個々の要素に餘りに重點を置いて全體の歸一を忘れたる結果であつて、波斯人の外國文化に對する優れたる感受性を無視しやうとするものである。組織の美と構成の力こそ、斯る感受性の豊かなる波斯的精神の特性と見ることが出来る。波斯人は、尙武的民族として、征服者であり、組織者であつたが、其の科學及び藝術的領域は、其の古代に於いて、其の中に包含せられたる他

民族の分野に屬してゐた。希臘人が醫術を代表し、又、美術に参加したが、他のリチア人埃及人も、皆美術裝飾に奉仕した。官衙の筆耕は、カルチア人アラメア人の專業であつた。是ら一切の總力を代表するものは、波斯皇帝であつて、歴史的には、亞細亞の中心をなしたる當時の波斯國家であつた。又、此の構成的精神は、スーサ(Susa)やペルセポリス(Persopolis)の宮殿の造形的美術の遺跡にも見らるゝ所であつて、建造物の細部が、飽く迄、希臘的・バビロニア的・エラム(Elam)的乃至埃及的であるにも拘らず、全體としては、波斯的構成の上に立ち、同種類の他系の建造物とは全く相異せる基調を示してゐる。此の意味に於いて、波斯的古代東方文化に對する役割は、希臘文化に對する羅馬の夫に匹敵するものであつて、希臘羅馬の文化に對して、希臘をも含めたる東方文化の繼承者こそ波斯文化の地位であると云ふことが出来る。而して、此の古代波斯文化は、結局、綜合的にして調和的なる精神の具體化せるものであつて、イラーンの宗教の一貫せる主潮としての民族的精神に裏付けられてゐることを忘れてはならない。

三 アケメニード王朝の宗教政策

イラーン系のアケメニード王朝の君主、キロス二世(Kyros: O. P. Kurush)は、父祖以來久しく君臨してゐたエラム王であつたが、彼が當時のメデア帝國を覆滅するに及んで、初めて、イラーン高原に帝國の基礎を確立したのである。此の波斯帝國が古代東方に世界的意味を持つやうになつたのは、西曆紀元前五百三十九年に於けるキロス二世のバビロン(Babylon)占領、同じく五百二十五年に於けるカムビセス(Cambyses: O. P. Kambyses)の埃及征服、及び、西曆紀元前五世紀に於けるダリウス一世(Darius: O. P. Daryavau)を開始せられ

たる有名なる波斯戰役（波斯より云へば希臘戰役）の歴史的諸事件を中心として考へられなければならない。勿論、此の波斯の地理的膨脹は、多數の民族と廣大なる領土の獲得を内容としたものではあるが、その政治的圈内に攝受せられ接觸したりし幾多の文化的的世界は、波斯をして、單一國家（Einheitsstaat）を超えたる複合的性格に迄、止揚せしめずには置かなかつた。帝國自體は、それ自身の中に、多數の文化圏の同時的存在を許容したのである。統治上必要な郡縣的體制である方伯（Satrap: O. P. Kushahravāva）領は、多少とも個別的なる文化を代表し、民族の構造によりて裏付けられたる封建的性質を有する組織であつて、中央集權は、それらの關係に於いて、皇帝の意志力によりて連絡し得る所の、寧ろ受動的なる性格を持つてゐたと謂ひ得る。

古代波斯の此の複合性（Vielfalt）は、宗教の領域に於いても見ることが出来る。波斯の宗教が、一般に、ザラツシュトラ（O. P. Zarathustra: Zoroaster）に出發してマズダ教（Mazdaismus）神學の最後の段階に到達すると云ふ宗教發展の直線的觀念を印象的に與へるのは、畢竟、古代波斯の或る時期に、豫言者ザラツシュトラの出現によりてイラーンの新宗教が樹立せられ、即ち、ザラツシュトラ教の標識の下に他の民族的宗教を折衷統合し、アケメニード王朝時代には一般民衆の所有物となり、爾來、イスラム興起の日迄、民族生活の規準となつたものであると云ふ見方によるものである。然し、斯る觀念は、イラーン民族が常に一元的にして自己の統治力を完全に驅使し得る單一國家的存在であると見る假定に基づくものであつて、複合的なる古代波斯の世界概念の下には、その儘、許容せらる可きものではない。又、此の複合的性格は、決して、ザラツシュトラ教成立の折衷主義（Syncretism）を暗示するものでもない。古代波斯に於いては、ザラツシュトラ教以外の宗教形態が獨立して存

在しゐたることを知る可きである。此の獨立的教團は、後代、ザラツシュトラ教團に吸収せられたる以後に於いてさへ、尙ほ、依然として廣き範圍に亙りて信仰の繼續があつたものと考へられのである。

アフラマズダ (Av. Ahura Mazda; O. P. Auramazdah; Phl. Ohrmazd; N. P. Ormuzd) の信仰、即ち、マズダ教が波斯に於ける最も普遍的なる宗教形態であることは、一般に考へらるゝ所であるが、その最高神に非アラマズダ的主神を所有してゐた宗教團體が獨立的に存在してゐたことは前述の如くである。例へば、ミスラ (Av. Mithra) を最高神とするミスラ教 (Mithraism) の如き、ゼルヴン (Zervan) を主神とするゼルヴン教 (Zervanism) の如きは、是である。イランの宗教が確固たる宗教的體系を整へ、神學的理念によりて基礎づけられるやうになつたのは、サツサニード王朝時代であるが、アケメニード王朝時代に於ける宗教形態は、文獻的には、甚だ不鮮明なる憾みが多い。

アエスタ (Avesta) 經典は、ザラツシュトラ教聖典として、イランの宗教研究の重要な資料を提供してゐる。然し、此の豊富なる文獻は、再吟味なしには、決して使用せらる可きではない。何故ならば、アエスタ經典の成立は、サツサニード王朝の初期であつて、アルサニード王朝の末期よりサツサニード王朝の初期に亙る、當時傳承せられたりしイラン系宗教思想の成文化であり、記録であるからである。それ故に、經典成立には、資料上の時間的制限とザラツシュトラ教的僞裝が存在してゐるのは當然であつて、その上、内容的思想の上にも、外面的言語形式の上にも、幾多の不完全性をその儘具有してゐる憾みがある。教典に使用せられたる神聖なる言語が既に口語的生命を失つてゐたことは、同時代の口語にて記述せられたる所謂、ペフレギイ (Pehlevi) 聖文學

の成立を理由づけてゐる。是らのアエスタ聖典の外に、イラーン自身の所有する資料は、アケメニード王朝の碑文である。然し、その限られたる文獻の意味は、イラーン以外の他の記録によりて補はれなければならない。

同王朝のダリウス一世以下の諸王の碑文中に、アフラマズダの神名が、「大神」(baga yazata)、又は、「最大神」(mathista baganan)として、強調して表現せられてゐることは、同王朝の宗教が、アフラマズダの神に尊信の重點を置く宗教であることを知らしめてゐる。然し、豫言者ザラツシュトラの名稱が少しも見當らざることは、同宗教がマズダ教ではあるが、ザラツシュトラ教ではなかつたことを示してゐる。とは云へ、宮廷の宗教は、必しも民衆の宗教と一致するとは限らざるが故に、同王朝のマズダ教が果して民族宗教として民衆生活の規準なりしや否やは、碑文の上のみよりは知ることを得ず、唯、希臘史家の所謂、マギ(magi)の宗教とは相隔つた系統のものと考へられてゐる。カムピセスの埃及遠征中、メヂアの地に、マギのガウマータ(Gaumata)が、自から王弟バルヂヤ(Bardiya: Gr. Smerdis)なりと僭稱して民衆に號令した時、ダリウス一世が是を討伐したる事件は、史上に於ける單なる政治的事件と解す可きではなく、當時の傳統的神聖階級を代表するマギと新興波斯人との間に、既に相容れざる宗教的主張が存在し、深き宗教的感情の矛盾に基づく結果、生起せしものと考へられる。ヘロドタス(Herodotus)の記述の如く、波斯人が神殿を有せざりしに對し、アケメニード王朝のマズダ教は、聖火を護持す可き一定の境域の存在を必要としたるものであつた。ダリウス一世がマギによりて破壊せられたるアーヤダナー(Ayadana)、即ち、「神域」を人民のために回復したることは、此の事實を裏書きするものである。然し、西曆紀元前七世紀頃の出世と推せらるゝザラツシュトラが、一方に、マギの出身者であること

を自稱し、他方に、其の教理が波斯民衆に受容られたる矛盾は、マギの宗教の思想的轉換、従つて、ザラツシュトラ自身の宗教改革的使命が、社會的に妥當性を持つに到りたることを前提として、初めて解消せらる可き問題である。蓋し、斯るザラツシュトラ教の阿克メニード王朝の社會への進出、従つて、マギの階級の社會的安定は王朝の初期に於いて既に社會上には開始せられてゐたものと見なければならぬ。ザラツシュトラの名稱及び其の教理の特殊性がヘロドタス以外の希臘の人々の注意に上り居たることより見れば、王朝の後半に於いては、官廷に於いても、又、社會的にも、ザラツシュトラ教的マズダ教の色彩が餘程濃厚になりつゝあつたものと考へることが出来る。其の故は、西曆紀元前四世紀頃のテオポムプス(Theopompus)の資料に據りたるものと考へる「プルタルク(Plutarch)の記述が、ザラツシュトラと共に、ザラツシュトラ教教理の特質である天國的構造を示す大天使、アメシヤ・スペンタ(Amesha Spenta)の名稱を列擧してゐるからである。阿克メニード王朝が、イラーン民族自身の宗教的領域に於いて、幾多の問題を提示してゐることは、如上の例を以てしても判明する所であるが、尙ほ、アルタクセルセス(Artaxerxes: O. P. Artakshathra)二世の碑文には、ミヌラ(Mithra)とアナヒータ(Anahita)の神名が見え、宮廷尊崇の對象であつたことを示してゐる。是らの神名は、サツサニード王朝時代に結集せられたるアエスタ聖典中、ヤシュト(Yasht)の中に存在する天使の名稱であるが、此の神(O. P. Baga: Av. yazata)は、元來、決して、ザラツシュトラ教に見ゆるが如き第二次的なる信仰對象の神々ではなく、各々獨立せる神格であつた。茲に、アエスタ經典の非ザラツシュトラ教的性格の一つの根據を見出すことが出来る。此の二神の信仰がアルタクセルセス二世時代に文獻的に存在してゐたるものの、既にギリウス一

世が、アフラマズダを「大神」乃至「最大神」と云ふ表現を以て稱讚してゐる裏面に於いて、當時の社會に他の幾多の神々の信仰が並存し實行せられてゐたことを觀察し得るならば、ミスラ及びアナヒータのイラーンの社會に於ける信仰的起源は、餘程古きものと見なければならぬ。此の神々の信仰的底流は、後代に於いて、屢々歴史の表面に露呈するに到つたのである。

ダリウス一世は、ベヒスタン(Behistan)其他の碑文に於いて、彼の廣大なる版圖を、「アフラマズダの恩寵によりて」(Frashu Aramazdān)統治したることを述べてゐるが、彼等アケメニード王朝の皇帝達は、征服したる民族に對して、決して、己れの宗教の信奉を強要することはなかつた。是は、他民族の信仰に對する寛大なる徳こそ政策的に有效適切であると云ふ意識と見るよりも、寧ろ、イラーン人の奉持する信仰は、彼らの特權であつて、他民族が是を信奉することを忌避したる民族的觀念によるものと考へる方が至當である。民族的信仰は、同一民族の純潔なる精神的歸一によりてのみ、神の效驗が有效であつて、他民族の信奉は、精神的に穢を受くるに到ると云ふ觀念に結びつくものである。此の民族と宗教の固き結合こそ、古代に於ける國家意識の形態であつた。イラーン自體によりては、アケメニード王朝の世界制覇が、内部的に、イラーン民族の結合を豫儀なくしたる結果、宗教の立場に於いても、統合的必然性を要したることは當然であつて、茲に、ザラツシュトラ教による民族精神の具體的統一の必然的理由を認めることが出来る。

キロス二世は、バビロニア征服によりて、自から、其の地の神、マルツク(Marduk)に選ばれたるものなりと云ひ、嘗て他に奪はれたる神像を其の地に奪還して、人民の祭儀を回復し衆望を得たのである。勝利者が敗者の神

像を奪ひたることは、古代民族の戦が、彼らの國家意識の象徴である神と神との戦であると云ふ觀念の結果に外ならない。キロス二世の民族統治は彼らの觀念を巧みに捕へて利用したものと云はねばならぬ。同じ精神は、カムビセスの埃及に於ける宗教政策に就いても見ることが出来る。彼は、サイス(Sais)に於いて女神ネイト(Neith)の神殿を復し、民族的祭儀を許可した。ダリウス一世は、小亞細亞の方伯、ガダテース(Gadates)がアポロ(Pollo)の神殿に仕へる園丁より徴税したりしことを責めた。埃及のエレファンチン(Elephantin)に發見せられたるアラメア語(Aramaic)のバビルス文書は、カムビセスやダリウス二世の猶太人に對する寛容を示し、舊約聖書中のエズラ(Ezra)やネヘミア(Nehemiah)の諸書の内容を裏書してゐる。エステル(Esther)のアルタクセルセス(Artaxerxesと書いてある)は、波斯皇帝の異教徒に對する態度と宮廷に於ける寛容とを物語つてゐる。アケメニード王朝が、其の世界政策に對して、宗教政策を少しも誤らなかつたことは、以上の例によりても判明する處であるが、統治者と被統治民族との精神的關係は、彼らが其れら民族の信奉する固有の神々に選ばれたる第一人者として存在すると云ふ、形式と擬裝とを用ひてゐたことに注意しなければならぬ。波斯皇帝は、前述の碑文の如く、神の恩寵によりて皇帝となり、國土を統治したる神權のものであつて、決して「神の子」としての皇帝則神と云ふ人間神化(apotheosis)的觀念に結付く可きではない。而して、政治的にも宗教的にも、「王の王」(O. P. Kshayathiya kshayathiyanam) > N. P. shahanshah, (Gr. *basileus, basileus*) 大王の體制より逸脱することはなかつた。神人一體の人間神化的觀念が波斯に出現したのは、アレキサンダー大帝入寇以後の事であつて、アルサニード王朝の或る皇帝が「Neis」(神)の名稱を持つてゐることは、其の證據である。然し、此の

「basileus」は、稱號ではなく、希臘人の與へたる呼稱に過ぎない。唯々、皇帝たるものは、肉體上完全なることを要し、僅少の缺陷も其の資格を失ふと云ふ觀念は、アケメニード王朝以來のものたるには變りがない。サッサニード王朝時代に到りては、皇帝は、圓光の(Khvarona)の神によりて其の地位が神聖化せられ、此の王者の圓光又は光輪の授受が、イラーンの皇帝的特權の相續と見らるゝに到つた。此の圓光は、ミスラ系の神靈であつて、従つて、皇帝自身に、太陽神的性格を内容とする觀念が發生したものと考へられる。

四 サッサニード王朝の文化と宗教

アケメニード王朝は、希臘系のマケドニアのアレキサンダー大帝に滅亡せられ、イラーンの地は、暫く、希臘文化の光被する處となつた。アケメニード王朝の後半には、既に、民族的宗教として、社會的に漸次其の地歩を占め歴史的表面に露はれんとしたるザラツシュトラの教義は、今や地下に潛入してしまつた。アレキサンダー大帝のヘレニズチック(Hellenistic)的世界の建設は、東方帝國の希臘化であると同時に、ヘレニズム(Hellenism)の東方化(Orientalization)を結果したが、此の意味のイラーン帝國の希臘化は、専ら都市的あり、其の精神が民族精神に迄深き根柢を下したとは考へられない。東方の世界は、希臘的精神に完全に支配さるる程の精神的處女地ではなく、東方は、既に、東方的性格に必然的に依存する民族的社會を持つてゐたのである。是は、波斯に於ける希臘化運動を無視せんとする譯ではない。文化の交流は、太古より行はれたる運動であつて、ヘレニズムの流入は、アケメニード王朝の初期に於いても充分認められる現象であるからである。蓋し、アレキサンダーの遠征は、斯る文化運動が一層促進せられ、且つ、更に廣汎化せられたる一個の契機を作りたるものであつて、此

の運動は、彼の帝國瓦解後も、長き期間に互りて依然繼續せられたるものであつた。彼の東方遠征は、少くとも波斯に關する限り、社會的に本質的變革を來したるものではなかつた。彼の帝國は、同じく、アケメニード王朝波斯の政治的機構の上に立つてゐた。此の機構は、大帝歿後のセリウシード (Seleucids) 王朝に就いても同様であつたが、其の國家に於ける希臘主義と非希臘主義の同時的存在は、結局、相反的關係に於いて、民族主義的傾向を帯びて來た。波斯系のアルサシード王朝のパーシア (Persia) 帝國の興起は、其の結果である。是は、イラーン民族國家の再興と同時に、希臘人が波斯征服によりて初めて經驗したる其の東方的帝國主義の後退を意味する。然し、其の世界的國家 (Cosmopolis) の文化は、依然、此の王朝を風靡したが、一方、民族的宗教は、漸次、其の勢力の度を強化して來たものと見える。王名に幾多のミスラグーテス (Mithradates) (ミスラの神に與へられたる者の意) を見出すことによりても、彼らの信仰が如何なる系統のものであつたかを知らしめてゐる。尤も、當時のミスラ教が、印度・イラーンの起源に溯り得る純粹なるイラーン系の宗教觀念なりしや否やは、資料の乏しきにより遽かには信じ難いが、既に小亞細亞及び兩河地方にて形成せられてゐたヘレニスチックの神祕宗教に近き性格を持つてゐたものと思はれる。此の宗教が羅馬帝國に侵入し、一時は、基督教と共に帝國の精神界に雄飛したことは人の知る處である。然し、アルサシード王朝時代の民衆の宗教がザラツシュトラ教的であつたことは、カラクス (Charax) のイシドルス (Isidorus) がアサアク (Asak) に於ける不斷の聖火に就いて云ひ、又、當時の貨幣にザラツシュトラ教的神格、殊にアフラマズダの神像が刻印せられてゐるのを見て、其の間の事情を推知することが出来る。多數のザラツシュトラ教的傳説は、此の王朝の末期に於いて、既に散逸せる

アエスタ經典の蒐集が行はれたと云つてゐるが、其れは、イラーンの宗教の自覺が、民衆と共に、宮廷の中にも醸されつゝあつたものと見て差支へない。

アルサシード王朝のバルチアの勃興は、セリウシード王朝の軍事的勢力に對する民族の反抗であつて、既に存在せる都市の破壊を目的とするものではなかつた。而して、政治力を失ひたる希臘文化は、其の儘、埋没に歸することなく、却つて、其の個性を發揮したる觀があるが、本質的には餘程東方化の傾向があつたものと見てよい。王朝の貨幣に、希臘の神像がザラツシュトラ教的諸神や印度の神像と相並んで見えるのは、バルチア帝國自體に、政治的及び宗教的混亂の深刻なる惱みが伏藏してゐたことを物語つてゐると共に、イラーンにとりては、文化の無政府時代であつたことを示してゐる。サツサニード王朝の出現は、アルサシード王朝がイラーンの北部系の王朝であるのに對し、南部系であるが、前時代の無政府的文化の混亂を超越して新たなる文化の形態を組織し表現したる所に意義がある。此の王朝がアケメニード王朝の故地であるパルスア (Persia; 今日の Pers) 地方を發祥地としてゐることは、王朝への尊信と民族の自覺とを、一層強く促進したに違ひない。バルチア帝國が民族的統一者として霸王的出現をなしたるに對し、サツサニード王朝の創始者がイスタフル (Istakhr; 即ち Persopolis) の持火の祭司の家系を持つものと傳へられてゐることは、ザラツシュトラ教的、即ち、マズダ教的意識とイラーンの國家意識とが、民族的に不離の關係を結成せることを語るものであつて、王朝がマズダ教を國教として採用したる神政國家の必然的性格を示すものである。

サツサニード王朝時代は、イラーンの民族意識の最も高揚せる時代であつて、是は、希臘化せるイラーンを、

更にイラーンの所有物とすることによりて、アケメニード王朝の帝國精神の復興であつた。政治的にも、嘗て組織せられたる國家制度を再興し、一層強化したのであつた。サッサニード王朝の文化は、希臘文化の新たに流入せる血液の力によりて、東方的文化の綜合の上に立つ古き波斯文化の勃興であつた。故に、此の民族文化の成立は、本質的には、當然、アケメニード王朝自體の單なる再現ではなかつた。古化文化に對する優れたる感覺は、民族の内面的自覺によりて消磨せられ、却つて、自己の全體を外面的に押し出さんとする力となつた。そこに、民族の獨自性とも見る可きサッサニード王朝文化の創造性を感得せしめるのである。

サッサニード王朝の文化が、以上の如く、古代東方文化と希臘文化の民族的統合文化の延長であるのに對し、其の民族意識は、純然たるイラーンのものであつて、外來的扮装を持つてゐるものではない。其の基礎となる宗教的概念の世界は、マズダ教であつて、ザラツシュトラ教としての宗教的發展を以て代表する所のものである。此の宗教的勃興は、既にアルサニード王朝の末期より漸次表面化せんとする傾向を持つてゐたが、傳統的イラーン精神の最後の集積地となつたのは、正に、サッサニード王朝時代である。尤も、此の集積の中には、多くの古き資料の脱落、無意味なる殘滓物の存在、新しき附加物の潜在等が内在してゐることは當然であるが、然しなほ、全體的に一個の合一的關係が存在して、獨特の宗教形式を造つてゐるのが見える。サッサニード王朝時代の神學は、此の合一的關係の組織を目的としてゐるが、神學は宗教の基礎理論を主眼としてゐるとは雖も、其の表現には、主觀的に矯抑せる思想的總體を生ずる嫌がある。是に反して、民族の宗教的生活は、神學以前のものであり、最初より實在し變調なき様式を保持してゐる。此のイラーンの宗教形態の一般概念の把握に神學的反映を必要と

するの、イラーンの宗教のザラツシュトラ教の、意味の理解に在ることは云ふ迄もない。我々は、既に此の時代に結集せられたるアエスタ經典の内容の検討が、ザラツシュトラ教のアエスタ神學の基礎を與へると同時に、他のイラーンの宗教形態の存在を示せることを知つてゐる。現存のアエスタ經典は、大體、ガーサー(Graha)、ヤシュト(Yast)、ギデーヴダート(Videvat)の三大部より成立してゐるが、ガーサーは、豫言者自身の説教であり、ヤシュトは、古代イラーンの神々の讃歌、ギデーヴダートは、イラーン民族の宗教的法典である。ザラツシュトラ教がガーサー的思想を中核として發展したことは云ふ迄もない。ヤシュトの内容は、非ザラツシュトラ教的であり、イラーン民族の宗教的多様性を示してゐる。斯くの如き教典のアエスタ經典への包攝は、イラーンの宗教的傳統の單なる蒐集の結果のみと斷ず可きではない。ザラツシュトラ教は、豫言者を有し、思想的體系を持つてゐる宗教である。主神アフラマズダは、豫言者によりて最も普遍的なる神名として攝取せられたる構造的意味を持つてゐる。此の完全にして全體的なる最大神の下に七大使が陪從してゐる天國的構造は、その對蹠的なる凶神アングラ・マイニユ(Angra Mainyu)を主領とする地獄的構造と共に、宗教的特異性を示してゐる。ヤシュトの神々(Yasata)は、此の大使より見れば、單なる天使として第二次的存在であるが、此の構造は決して本來的のものではなく、是らの神々に對する信仰にザラツシュトラ教的擬裝を施したるものに過ぎない。此のイラーンの宗教のザラツシュトラ教への攝取を示す、謂はゞ、此の巧みなる單一性への銜接は、イラーンの宗教研究の方法に、一個の支點を提供するものである。

サツサニード王朝時代のマズダ教神學は、グノスチック(Gnostic)的系統を持つてゐる。然し、其の思想的世

界には、憂鬱なる厭世主義的傾向と云ふものがない。現實的世界苦より離脱し、穢土厭離による自己救済を希望するが如き觀念がない。ザラツシュトラは、グノスチック的救世者としての共通せる同質關係を持つてゐるが、彼の神祕的形態、即ち、宇宙的超自然的力は、救済者としてよりも、寧ろ、教師としてである。彼の説く宗教的法悦の彼岸に到達するには、彼の説く法則の媒介によらなければならない。人間と宇宙との關係、その秩序と成立、及び、その未來的必然性は、人間自身の行爲の上に運命づけられたる絶對的のものであつた。アフラマズダを信奉するマズダ教徒は、一切の精神力と肉體力とを以て、現世の惡濁に對抗し、凶神アングラ・マイニユ及び其の一黨と徹底的に鬭争しなければならぬ。現身の清淨は、身・口・意の三業の純粹性によりて得られる。此のアフラマズダの宗教的命題は、ザラツシュトラの豫言者的出世の因縁によりて、人類に遂行せんことを勧めてゐる。マズダ教的戒律の實踐は、死後に於いて善なる神の世界に入る可き條件であつて、教徒の現世的利益は、幸福に充足せる精神的及び肉體的生活である。又、教義に説く善の惡に對する最後の勝利は、倫理性を内容とする終末論であつて、此の一貫せる論理が、豫言者の主張する宗教性である。故に、彼の本來的思想は、寧ろ樂觀論である。或るペフレギイ書に見ゆる一種の厭世主義は、決して本來的なものではなく、是はサツサニード王朝が次第に回教の壓迫を蒙りて、其の固有なる宗教的勢力の衰退を印象づける時代的反映を、其の成立に及ぼしてゐるのに過ぎない。イラーン人が天上及び超感覺的世界を希求する念願に強かつたことは、一般に認められる所であるが、特にマズダヤスナ教徒は、現世的歡喜を肯定して、禁欲主義 (asceticism) を全く知らなかつたのである。

サツサニード王朝のマズダ教は、概して、法則の宗教であり、祭儀主義の教説であるが、此の特質は、宗教的本質に關する根本的弱點とも見ることが出來、佛教の自覺主義的、基督教の啓示主義的なる宗教的傾向の徹底せる態度と云ふものが缺如してゐる。倫理を基礎づける宗教としての立場がザラツシュトラ教であつて、自己的祕密の離脱や、神の救済を宗教の主調とする宗教的論理の發展と云ふものがない。道德が現實に民族的であると云ふ制約は、ザラツシュトラ教の宗教性の超克し能はざりし點であつて、同時代に兩河地方に發生せる異端であるマニ教 (Manichaeism) が超民族的超道德的教説であることに、寧ろ、世界宗教の資格を見出すことが出来る。マニ教に於いては、善惡の二元性は精神と物質とに歸するが故に、物質にて成立する此の現實的世界は、畢竟、惡なるものであり、此の惡なる穢土厭離の精神こそ、善であつて、個人に内在する神の宗教意識として働くものである。惡なる宇宙の成立の一部としての人間的存在が此の宗教意識にて反省せらるゝ時、其處には、人間的罪惡觀が必然的に生じて來る。マズダ教が此の罪惡觀を缺如してゐることは、宗教自體が現世に道德を説く宗教的法則性を主調としてゐるからである。マズダ教が善惡を以て二元論的相反的存在としてゐることは、神の絕對性に關する理論に於いて、決定的弱點となつてゐる。善なる神と惡なる神との對立と鬭争と決定、即ち、アフラマズダに對抗するアングラ・マイニユの存在は、既に宗教的概念の出發點に於いて二元論的であり、世界終末未達の現世に於いても二元論的であることは、宗教理論の上に多くの不安を内包してゐることは云ふ迄もない。マズダ教神學は、アフラマズダを絶対神とし、アングラ・マイニユは、アフラマズダの現世に於ける活動力であるスペンタ・マイニユ (Spenta Mainyu) に、直接的に對立するものと解してゐる。茲に於いては、アフラマズダは、

中性的神格として善惡未分の眞理の法體的地位を持ち、絶對者的全體者的存在である。然し、斯るアフラマズダの高次の觀念への止揚は、單なる神學者の思惟の結果ではない。是は、西部イランに於いて太古より其の信仰が存在したるゼルブン教 (Zervanism) の雙子的觀念に結びつけらる可きものであつて、此の教徒の思想のサツサニード神學への移入、又は、影響と解して差支へない。ゼルブンは、善惡不偏の空間的性格を有し、無始より無終に及ぶ絶對者として、自からは、ゼルブン（即ち、無限的時間の意）の神名を持つてゐる。彼よりアフラマズダとアングラ・マイニユとが雙子として誕生する説話は、波斯の二元論の一元論的體系へ進行す可き基本的概念を與ふるものである。斯くの如く、アエスタ神學は、一應、一元的思索に整理せられ、アフラマズダ自身の神性論的本質を明徴になし得たが、二元論的立場は、依然、波斯宗教思想の一貫せる特質ある主張であつたことは變りがない。

マニ教は、シャープール (Šāpūr) 一世時代に發生し、宗祖 マニ (Mani; 摩尼) によりて宣布せられたる異端的波斯宗教であるが、其の宗教的異端の性質は、ザラツシュトラ教にも基督教にも共通する問題で、其の綜合的思想の構造は、宗祖の宗教的才能の獨自なる傾向を示してゐる。彼自身の宗教的態度は、當時兩河地方に行はれてゐたグノスチック的思想によりて培はれてゐたものであつて、教義の基礎をなす二元論的主張に於いてザラツシュトラ教とは根本的に異なる考へ方を有し、基督教に對しては矛盾ある精神的傾向を以て其の内容を取捨した。然し、マニ教が、ザラツシュトラ教に比して、人間の本質の問題に就いて、一層深刻なる哲學的考察を示してゐることは否定出來ない。斯る思想的に異端なる新宗教が當時の教權的社會に容れられず、其の教勢が寧ろ國

外に於いて熾烈であつたことは、人の知る處である。彼の教説は、民族的宗教の超克を内容としてゐたるもの故、イラーン民族主義の旺盛なりし當時に於いて結局失敗に歸したのは、當然のことである。同じく、波斯宗教の異端であるマズダク教 (Mazdakism) の出現は遙か後代に屬するが、其の思想的系統は、マニ教に近い。マズダク教の現實主義的傾向は、人間的精神の重點を其の感覺に置き、善惡の批判は、其の感覺の判斷を根據とする危険を示した。斯る感能主義の理想的實現は、社會的には共產主義的社會の建設に歸したが、此の社會秩序の紊亂は、一時、國家の存立を危殆に瀕せしめた程であつた。此の宗教が英主、ホスロウ・アヌシルヴン帝 (Khusrau Anushirvan) の英斷にて社會に根絶せしめられたのは、歴史の示す所である。

ザラツシュトラ教は、サツサニード王朝を通じて、民族的宗教として、イラーン民族の生活を準據せしめたる宗教であつて、其の精神は、サツサニード王朝の偉大なる文化の内容となつた。然し、イラーン民族が其の民族的衰頹と共に世界的役割を終らんとするや、マズダク教自體に於いても、運命を共にす可き滅亡の時期が到來したのである。是は、イスラームの波斯席卷であり、イラーン征服を意味する。イラーンは、嘗て、政治的に、アレキサンダー大帝に征服せられたが、此の征服は、決して、イラーンの性格の變質を目的とはしなかつた。夫れは、希臘文化の東洋進攻であると同時に波斯帝國主義の希臘的再現であつた。是に反して、イスラームの波斯征服は、イラーン民族の生活の徹底せる宗教化を目的とし、民族精神に對する完全なる教育であつた。イラーンの環境は、回教的世界の中に没入する運命となつた。是は、イラーン民族の傳統的精神的斷絶であり、光輝ある文化圏の永遠の放棄であり、訣別を意味してゐる。然し、イスラーム制覇後も、彼らの民族意識が全然消滅してし

まつたわけではない。唯、其の存在は、セミチック的回教精神を内容としてゐるものであつて、近代波斯の文化の表現は、古代文化とは其の基調を全然異にしてゐる。故に、近代波斯の文化復興の時代と目せらるゝ第十六七世紀頃のサファギイ (Safavi) 王朝の文化の波斯的性格は、此の新たなる基礎の上に立つもので、古代イラーン固有の精神的所産とは斷じ難い。

サツサニード王朝時代の文化は、一般には、中世波斯の文化と云はれてゐるが、實に當時の世界的最高位を示す程の絢爛の極に達した。社會制度の完備、藝術文化の隆盛は、寧ろ驚異に價するものがあつた。國權の中央集權化は、民族的宗教の支持と絶對的專制君主制との確立によりて、未曾有の強固さを加へた。アケメニード王朝時代にさへ見られたる方伯の叛亂は、其の跡を絶つた。騎兵は鎖錐子で武装し、軍隊の中心をなしてゐたが、屢々羅馬の精兵を撃破したのである。帝王の宮廷の豪華なることは、外國人の驚異であつて、其の儀禮や慣習は、彼らの範となり、且つ、踏襲せられた。教育は、専ら聖識者の手にて行はれたが、其の普及程度は不明である。貴族は、六藝に通じ、打球 (polo) と劍術とに専念した。印度の有名なる處世訓話、パンチャタントラ (pañcatantra) の第一篇、「二匹の狐の話」(Kantaka と Damanaika との話) が、教育書としてペフレギイ語に翻譯せられたのは、ホスロー・アヌシルヴン皇帝時代である。支那より紙が輸入せられたのも、此の時代であつた。國內の交通は、驛傳制であり、アケメニード王朝やサファギイ王朝時代のものと同様の性質と制度とを持つてゐたものと考へられてゐる。税制は、地税と人頭税とより成つてゐるが、ホスロー一世の時には、彼の父、カワーズ (Kavadh) 帝の時代より着手せられたる土地臺帳が完成した。裁判は、教育と同じく、専ら聖職者の手に在つた

ものと考へられるが、春分秋分の日には、皇帝自から出御する公開裁判が開かれたと云はれてゐる。サツサニード王朝に於ける商工業の發達は、支那に於いては、波斯を西域文化の代表的なるものとして紹介した。壁掛・寶石・織物・銅器等の西域の文物が、盛に長安の人士に尊重せられたることは、人の知る處であるが、是らは、主に、當時免稅通過の特權を持つてゐたソグド人 (Sogdian) によりて交易せられたものである。我が國の奈良正倉院の御物中にも、波斯的傾向深き品目を見ることが出来るが、例へば、密陀僧の名稱の如きは、酸化鉛より製出したる油繪具で、中世波斯語の「mirḡasang」又は「murḡasang」より轉じたるものである。ザラツシュトラ教は、支那に於いては、祆教として知られ、かのマニ教 (摩尼教) と共に其の祠堂を其の土に持つてゐたことは、正史に明らかなる處であるが、是は、イラーン民族の國外發展を示すものに外ならない。羅馬の世界に於けるミヌラ教やマニ教の流行は、基督教の傳播に先立つものではあつたが、當時の東方的異教は、波斯宗教としての魅力を、彼ら人民に與へたに違ひない。十字軍遠征の文化史的意義は、サツサニード文化の深き聯關なしには考へられないであらう。波斯と東羅馬帝國との世界爭覇は、結局、第三者である回教の世界の勝利に歸したが、此の勝利は、新たなる意味の東方文化の再興であり統一であると見ることが出来る。

五 結 語

波斯の歴史は、文化史的に見て、一個の理念を我々に提示してゐる。夫れは、古代に於いては、印度・アッシリア・バビロニア・小亞細亞・埃及・希臘、中世に於いては、羅馬及びビザンチン (Byzantin)、近代に於いては、アラビア・トルコ・蒙古の諸文化圏との絶えざる聯關による時代的に異なる文化の地層的存在を基礎として

ゐる。而して、イラーン自身が包容する人種と宗教と文化との無限の混淆は、全體的なる波斯の表現であり相貌を示すものに外ならない。波斯人に特有なる感受性と構力とは、長き歴史を通じて、他系の文化を流入させ、新たなる感覺に構成させ、独自の性格を發展させて來た。例へば、波斯の言語と文字とに就いても同様のことが云へる。楔形文字にて書かれたるバビロニア語・エラム語・古代波斯語併用のアケメニード王朝の碑文、アラメア系文字を用ひたるサッサニード王朝のペフレグイ語、更にアラビア系文字にて表現せられたる近代波斯語等に見らるゝ形式の複雑性は、一貫せる言語的歴史に反映せる文化史的内容を示してゐると共に、波斯人自身の自國語に對する態度を語るものである。更に、一方、古代印度語と最も多くの共通の構造を有するアエスタ語が、宗教的言語として保持せられてゐたことは、精神の東洋的傳承の方法を示すもので、民族的意味を持つてゐる。此の民族的所有物に抽出せられたる精神こそ、波斯的なるものであつて、即ち、ザラツシュトラ教を以て代表せらるゝものである。然し、此の宗教的經典は、其れ自身の主張するマズタ教的教義を示すばかりではない。そこには、尙ほ、文化の地層的存在の集積を見ることが出來、多數の思想的關係の上に立つてゐることが知られる。我々は、印度の吠陀(Veda)の宗教との比較に於いて、原始イラーン民族の宗教的思想を歸納せしめることを得る。バビロニアに於けるセミチック的なる多神教的性格、基督教やグノスチック的なる思想的傾向が自づから感得せられる。故に、アエスタ經典の内容は民族的なるものではあるが、其の成立の機縁には、深き文化的聯關を基底に持つてゐることを忘れてはならない。(昭和十六年九月)

天主教傳來と朝鮮近世文化

金 孝 敬

學者は天主教の朝鮮傳來及びその發展の歴史を大體三大時期（第一期西紀一六〇一年〔宣祖三十一年〕頃より一七八四年〔正祖八年〕迄、第二期西紀一七八四年〔正祖八年〕より一八六六年〔高宗李太王三年〕迄、第三期西紀一八六六年〔高宗三年〕より現在迄）に劃するのが普通であるが、筆者は今主として第一期の史上主なる事件を土臺として必要な範圍に於いてのみその他の期には言及しつゝ特に朝鮮の近世文化史の役割を考察することにする。

ローマ教會の極東布教は、マルコ・ポーロの一家がウエネチアに歸還せる前後より頃に熱度を加へ、宣教師デ・オワンニ・デ・モンテ・コルウイノのドミニコ派の僧ニコラ・デ・ピストリア以下を伴ひて一二九三年大都（北京）に入つてから幾多の宣教師が海に陸に元帝國の領内に來て十四世紀の初頭には既に大都の街衢に堂々たる會堂が建立され、その窓から蒙古人支那人の信徒が合唱する讚美歌の調べが流れ、新約全書が蒙古語に全譯された

と云ふ位²⁾に十三四世紀の交に既に支那大陸に足跡を印し、早くより既にその活動の活潑なるものがあつたのである。然しこれはまもなく蒙古族が支那本土から敗退し漢民族よりなる明朝(一三六三年)が出現するに至り明朝國民俗文化提唱と排外思想の爲め、基督教は支那から消滅し³⁾(蒙古に於いても喇嘛教に壓倒せられて滅亡した)たのであつた。その後二世紀を経て所謂十六世紀の歐羅巴の文藝復興に依つて科學の發明産業の革命交通の發達近世的國家の勃興と共に、就中一五一七年十月三十一日ルーテルによるウィッテンベルヒのシユロツスキルへ教會の門扉にかかけた九十五個條の革新的意見に端を發し一五二一年ウォルムス議會に於ける宗教革命による新舊兩派の分裂は舊教をして新教開拓を餘儀なくし、殊に既に印度に來て居たゼスイツト派の活躍を促し彼等をして更に駿足を延ばしめ、一五四九年(天文十八年)には日本に於けるフランシス・ザビエルの鹿兒島入國となり、支那には一五五七年に葡萄牙人による支那近世教會堂の魁をなす媽港(澳門)の禮拜堂設立があり、ミケレ・ルツチエロ(伊太利人・一五八四年天主聖教實錄―近代基督義に關する最初の漢文の書を著す)最初の耶蘇會士としてこの地に開教を試みる等その間幾多の教徒入國・迫害・等の波亂の接渉を経てはゐるが、マテオ・リツチ(利瑪竇)が一五八三年マカオに來り一六〇一年時の皇帝神宗に謁を賜り内帑金を下賜せられ會堂を建設し公に宣教の許しを得て初めて大法弘通の礎は開かれ、朝官徐光啓李之藻楊廷筠の如き學者等要路の大官當世の名儒等四年にして約二百人を得たと云ふ支那國內の上下に大なる影響を及ぼすことになつたのである。⁴⁾

二

斯の如く十六七世紀には既に日本支那には確乎たる基督教の地盤が出來てゐたのであるが、然し乍ら朝鮮はこ

の兩國間に介在してゐながらその嚴重なる鎖國主義に拒まれて、流石の基督教も十八世紀の終頃までは朝鮮には一步も足を踏み入れることが出来なかつたのである。然も他の多くの國々の傳道史がその起源を宣教師の入國(例せば日本の一五四九年ザビエルの鹿兒島渡來に起點をおくやうに)に依つて跡づけられるに對し、獨り朝鮮はその軌道を歩んでないのである。實に不思議な基督教傳道史上唯一の異例として宗教史家間に奇蹟と呼んだ程の特異な傳道史を持つてゐることは既に山口氏も云ふた通りである。即ちそれは宣教師の入國傳道説教に依るのでなく、インテリイ階級の學理的探究心異國先進文化への驚異好奇渴望が土臺となつてゐることである。それ故に既に早く、一五九四年(文祿四年)に太閤の朝鮮戰役の際、日本から耶穌會宣教師グレゴリオ・ド・セスペズが當時熊川城に陣してゐた派遣軍の總帥日本切支丹大名の頭目小西行長に招かれたが、單に二個月餘り滞在してすぐ歸り唯纔かに朝鮮に足跡を印した最初の西歐人たるの榮譽を遺すだけに過ぎなかつたのである。それは日本と交戦中でもあつた特殊事情にもよるが正しく一方に又山口氏も既に言及してゐる(註五の論文)やうに、朝鮮の基督教求受の仕方が學理的文化的欲求にあつたに對し、當時日本の文化水準を自己以下に見てゐたインテリイ層に何等の興味をそゝらなかつたことが何より主なる原因をなしてゐた事は勿論である。

されば如何なる方法で朝鮮はその新文化をそしてその宗教を輸入したか、それは云ふまでもなく自らを藩邦として支那を宗主國と崇め慕華の念薄からざりし朝鮮にあつては事大使乃至は赴京師と呼ばれた處の支那への使節に依つて齎らされたのである。げに朝鮮に於ける赴京師は支那よりの文化導入管乃至は傳導體とも云ふべきで、大陸に顯現する文化の諸現象は悉くすぐさまこの赴京師を通じて導入されたのであつた。彼の朱子學はもとより

清代學術の華康熙乾隆の經學も皆この赴京師を通じて直ちに反映し澎湃として流行せる如き皆それである。その他經濟方面即ち商業貿易に關與せる役割も大きく實にその機能は凡ゆる方面に樞要な機能を發揮してゐるのである。この基督教も正しくその例に洩れずその手を経て然も當初は文化として受容されたのである。時恰も基督教は明末より大陸に於いて非常に歡迎され興隆した時なので彼等は異常な心酔さを以て歡求擗取しその文化の導入に努力したのである。従つて基督教は宗教として輸入される遙か以前に西學として即ち文化として將來されたのである。即ちそれは藩屬國として朝鮮がその正朔を奉じ冊封を受け一意恭順事大の禮をつくして、王の嗣位冊妃追崇に至るまで皆その承認を仰ぎ又支那皇帝の登極聖節正且冬至喪祭等には必ず使節を派遣して表箋を捧げ方物を上るのが例で、その年に幾回となく間斷なしに動員された事大使の外形的な政治的役割以外の機能がこの文化輸入であつたのである。その中の重要な者の一つがここに取り上げたこの課題なのである。

三

實に年々歳々入燕した事大使一行に八燕道十九景の一と數へられ帝都偉觀の一として目を見張らしたものは宣武門内に巍然として聳ゆる天主堂の魁奇な姿であつたし、設令琉璃廠書肆に訪書の機を逸する凡愚の徒輩はあつてもこの天主堂に好奇心をそゝらされないものはなかつたとの事である。

扱て朝鮮に於ける西歐文物將來の矯矢及び西學の祖は如何なる人かと云ふに鼻祖は、柳夢寅（號於于堂）の於于野譚の文「其教行東南諸夷、頗有尊信者、獨我國未及知、筠到中國、得其地圖及揭十二章而來」に依ると宣祖三十九年（一六〇五）に京師に使した許筠（字端甫號蛟山）即ち官禮曹判書にして詩文は中國に冠たりと激賞され

た大儒、彼を鼻祖とすべきは安鼎福（號順菴）の天學問答に「古今天學者不無其人……於古有鄒衍、我朝有錫」とあり、朴趾源（號燕菴）の燕菴集に「有偈十二章、許錫之使中國、得其偈而來、然則邪學之本蓋自錫而倡始矣、顧今邪（西學を正（儒）學派は邪學となした金附言）之輩、自是錫之餘黨也」とあるに依つて知らるるが、惜しいことには許錫の思想及びその將來品が如何なるものであるかは知る由もないのが残念である。西學に對して評論を下し一家の言を遺したものの最初は李能和氏も「西洋之事亦或見於詞互詩文之中、此以宣光（宣祖及光海主）之時、李倅光芝峯類說、爲最先焉」と云ふてゐる通り、彼の宣祖三十六年（一六〇二）の事大使李光庭が京師に於いて利瑪竇より得て來た天主實義二卷と坤輿萬國全圖とに對する李倅光（號芝峯）の論評が現存する最初の典籍である。次に搖籃時代の西學に通ぜる人の書としては既に一言觸れた仁祖元年に誅せられた官吏曹參判にして西洋の書風を論じた本邦最初の人として知られ且つ多くの西學書を耽讀し基督教々義及び西歐社會の一般に通曉してゐたと言はれる柳夢寅を上ぐべきである。それから以上論述によつて窺れるやうにその文物の將來人及び將來品の矯矢は許錫に先き立つこと三年前の一六〇二年の事大使李光庭その人であり、そして天主實義（將來當時のものにはあらざるも寫本の謄本天主實義四冊は現存す、京城天主教會藏）と坤輿萬國全圖である。然し許錫の將來せる其等と等しく李氏の將來せるそれも實物を知り得ないことは惜しい極である。今次々に赴京使等の將來せる西洋文物の數々を史實に尋ぬるに上記李光庭許錫等の將來品の外に、一六三一年の鄭斗源（字丁叔號壺亭）の陸若漢（ロードリツグ）より得て來た西洋の火砲（雷管銃）千里鏡（望遠鏡）日晷觀（日時計）自鳴鐘（時計）焰硝花（爆藥？）紫木花（棉）の他治曆緣起一冊（龍華民—ロンゴバルデーイタリー人著）天問略（陽瑪諾ディアズ

著)一冊・遠鏡書一冊・千里鏡說一冊・職方外記一冊・西洋國風俗記一冊・西洋國貢獻神威大鏡疏一冊・天文圖南
 北極兩幅・天文廣教兩幅・萬國全圖五幅・紅夷炮題本一冊等、及び一六四四年に昭顯世子が湯若望(アダムシャ
 ール)より得て來た漢譯天文曆算書・觀測機械・基督敎書と基督の繪像等、又その前年(一六四三年)に觀象監提
 調金墉が得て來た湯若望編の時憲曆等、又一七二〇年の李願明(號疎齋)の戴進賢(ケイグルル字嘉賓)及び蘇
 霖(ソウレズ)より得て來たる利瑪竇の天主教書と艾儒略(アレミー)の職方外記等天文曆算に關する漢譯書や、
 一七六三年の東國君子と稱された洪大容(字徳保號湛軒)の劉松齡(ハレルシュタイン)及び鮑友管(ゴガイス
 ル)より得たる西洋異獸印畫二幅・西洋綾花二帳・苦果四個・吸毒石二個等、及びその他一七八四年に乾隆帝の
 八旬の聖節進賀使昌城慰黃仁點一行に陪從して入燕した李承燾のグーヴェア師より得て來た宗敎書幾何原本・數
 理精蘊等の數學書十字架視遠鐘等、又一七九〇年の朝鮮天主教受洗者として第二人目の榮譽を荷負ふ尹有一のグ
 ーヴェア師より葡萄酒の製法を傳授して來たこと、及び降つは一八二一年の仁宗皇帝の崩御に對し陳慰兼香使と
 して派遣された正使判中樞韓致應副使禮曹判書徐能輔等一行のロシアオーソドク派開敎師チムスコフ師より得て
 來た小鏡・疊込ナイフ・小飯盒・茶道具・ロシア製支那洋盃・洋紙軍刀等等枚舉に遑なき程である。

四

これらの未知の書籍文物が如何に彼等の知識欲を満喫させその新奇なる數々が彼等を驚異矚目せしめて一層嘆
 美敬慕攝取の念を深からしめたかは想像に難くないのである。果せるかなその消息やはり史乘に少なくないので
 ある。これら存支歐人の手になつた天文地理曆算等に關する漢譯科學書及び基督敎々理書文學書等は當時餘り形

骸化せる朱子學に飽き足らぬ思想界に一種の清新な精神を點じて上記正祖朝の碩學安鼎福の如き「西洋書目宣廟末年已來于東、名卿碩儒、無不視之、如諸子道佛之屬、以備書堂之玩⁽²³⁾」と云つてゐる程に自ら學者と任じ儒者と仰がるる者は勿論のこと道家佛子と雖もその好むと好まざるとに拘らず必ず座右に備へねばならぬと云ふ風に全學壇を風靡したものである。就中上記李倅光の坤輿萬國全圖の構圖精妙に驚嘆して加えたる論評、及び天主實義二卷を熟讀してなした短評や、柳夢寅の西學書を耽讀して天主實義の骨髓をよく把握せるその精讀ぶり、及び西歐基督教社會に對する知識の蘊蓄や、⁽²⁴⁾又李頤明の利瑪竇の算術概論書・文算指十一卷及び艾儒略の著書等を熟讀玩味せる等⁽²⁵⁾搖籃期の西學知識もさることながら、やがて肅宗景宗を経て英祖朝に入りては、西學は一個の學問として確乎たる地歩を占め漸盛時代を形成し、當時博學萬能一世を風靡した李瀼（號星湖）の如きは熊三拔（サバティニユース）の泰西水法六卷・陽瑪諾の天問略一卷・艾儒略の職方外記五卷・湯若望の主制群徵二卷・龐迪我（バントジャ）の七克七卷を耽讀し日夜熱心に研鑽殊に天主實義は愛誦措く能はず自ら跋文を草し、⁽²⁶⁾西歐人を激賞して「西洋之人、大抵多異人、自古天文推步、製造器皿算數等術、非中夏之所及也⁽²⁷⁾」と中國儒賢の遠く及ぶ能はずとして實學上の才能を絶讃してゐる位心酔して居り、從つてその西學の學識は群家中冠たるものがあつたし、又その弟子安鼎福、彼は晩年は故あつて反對の立場を取り西學を排斥する天學考天學問答の二大著をも残してはゐるが壯年時代に於ける研究心酔振は驚くべき程であつて利瑪竇の天主實義喻人十篇二卷・龐迪我的七克七卷・沙守信（シャバナク）の直道自證四卷等を精讀没入し、特に利瑪竇の辨學遺牘を讀破しては師しては師李瀼に「先生已見之否⁽²⁸⁾」と自慢してゐる位であり、その他同じく李瀼に師事した同門の慎後聃（號河濱）及び李獻慶（號良

翁等斯學に傾倒せるもの多く當時の學界の傾向として新知識と仰がれ大儒と稱せられる者一通りは心得て居なければその指導的地歩を領することが出来なかつた位である。又他面應用實學の方面を見るに鄭斗源は當時朝鮮では明朝より頒布せらるる大統曆(回教曆)を襲用して天行に密合せず觀察監でももてあましてゐる始末を知つてゐた際とて精確な西洋式推算法を知る必要から(この天文推算法はその後の昭顯世子も同様な必要から侍臣をしてその術を習はしめた)同行の譯官李榮後をして洋式天文推算術を、別牌陣(軍官)鄭孝吉をして紅夷砲の操作を習得せしめ、又支那人砲手朴武吉を帶來し、仁祖に紅夷砲の實演を天覺に供し、仁祖をして勢能「精巧無比」と激賞せしめ彼の措置は「處事明敏」であるとの褒辭を賜ひ、その將來文物は王室の祕庫に藏し、後代李瀼をして散逸を憂へしめた程貴重がられ、一七四一年(英祖十七年)からは遂に觀察監の啓請により曆算學研究員として曆官一名を使行に参加せしめて歐人の主宰する欽天監に遊學せしむることとなりその及ぼせる影響は實に甚大なるものがあつたのである。彼の正祖朝の大儒朴趾源の如きは歐人の人となりを聞き「願一相逢」の切願を抱きわざわざ阜城門外の柵欄兒(現尙義師範學校内)に杖を曳き神宗萬曆帝の勅建にかかる利瑪竇以下の歐人瑩域を訪れて異境萬里の禹域に眠る高僧の靈を吊ひし如き程に歐人、及びその文物は一般知識人の敬慕思憧の的だつたのである。

五

斯の如くに西歐文化は支那文化動向の餘波として世界史のどよめきからとり残された朝鮮に處女野を潤ほすことになつたのである。宣祖末年から斯かる徑程を履んで入つた西學即ち初めは純粹學問上の要求から迎へ入れら

れたのであるが、その数々の中の基督教文學の影響は當然に百數十年間に培養されその思想は鬱然たる勢力を以て正祖初年頃（一七八〇年）になると實生活に反映し遂に昇華して信仰にまで高められて天主教の確立を促したのである。即ち理論的研究より實踐的革新運動と化し、一七八四年には李承薫の洗禮（第一の受洗者）を受けるにあり、その教義を遵奉する教徒の國法によつて規定された國民の思想生活から切り離すことの出来ない典禮（郊祀・釋典・祭祖）忌避の如き因襲を打破し神位を燒却するが如き者續出し、當時黨論の激しき際とて政争の具ともなり幾多流血の不祥事を續發し、従つて反面政教に刺戟を與へ未だ嘗て見ざる異彩を放たしめ種々なる意味よりして近世朝鮮文化史上重要な役割を演じてゐるのである。

初代のその教徒の主なる者は李家煥・丁若銓・若鐘・若鏞の三兄弟、李承薫（若鏞の義弟・家煥の甥）・李稷（若鏞の義兄）・洪樂安・權哲身・日身（安鼎福の女婿）の兄弟及び日身の子相學・相命・相問の三人、李基讓・龍億の父子、李潤夏・鄭涉・李基慶（若鏞の姪婿）・黃嗣永・金範禹・若鐘の子哲祥夏祥の兄弟、尹持忠（若鏞の甥）・權尙然（持忠の從兄）等であるが、然もそれは殆んど南人同人色人一二を除く外は悉く師弟肉身血縁に依つて結ばれてゐるもので實に牢乎たる一團であつたのである。今その朝鮮社會史上且つ文化史上重大なる意義を持つ彼等の動行の一例を見るに、實にその信仰は強固なもので、とりわけ辛亥事件として一七九一年正祖十五年に尹持忠權尙然兩人が、尹持忠の母權氏の死に際し儀禮を拒否した一名珍山事件として知られる所謂典禮問題である。これは實に朝鮮天主教史上三大迫害事件、即ち純祖元年辛酉（一八〇一）・憲宗五年己亥（一八三九）・李太王三年丙寅（一八六六年）中の辛酉迫害の前奏曲とも云ふべく且つ最初の受難として史上重大なる意義を持つ事件であると

共にそれ以上に思想的に儒教を國家的宗教とする朝鮮にその最も重大視する典禮拒否（その後の迫害も多少黃嗣永帛書による賣國的嫌疑の意もあることはあるが根本はやはり典禮問題が主なる原因で、この意味で先端的事件として重要視さるべきである）は爲政者として黙視する能はざる社會革命的な一石を投げたと云ふ點である。今彼等の思想の實に既存儒教的觀念に對し青天霹靂とも云ふべき一大打撃を興ふるものであり、然もその信念の堅固であつた一端を尹權兩人が官權に捕へられて陳辯し遂に斬首される迄の内容狀況の實例をここにシャルル・ダレーの朝鮮教會史に依つて窺ひ偲ぶことにする。即ち尹持忠が取調を受けた際死者の祠板を立て供物を献げる事の不合理的なる理由を陳述した手記に

祖先の祠板を奉ずる事は天主教で禁じて居り、自分は此の教を奉じてゐる以上それを守らねばならぬ。十戒の第四條に父母を敬ふべしとある。若し實際に父母が此の木片の中に居るならば、凡て神の教を守る者は之を敬はねばならぬ、然し祠板は木であり、我々と肉體血液生命の何等の纏りもないし、我々の誕生・教育の仕事に少しも關與してゐない。我々の父祖父の魂は一度此の世から離れた以上最早此等物質の上に止つてゐる事はない。父母の稱號が非常に偉大で且つ尊敬すべきものである以上、どうしてそれを敢へて一勞働者の作つた木片上に止めて此を父母として實際に呼ぶことが出来ようか、其は正しき理由に基いてゐるものではないから自分は到底従ふことが出来ない。そして設令それに依つて貴殿（役人）の言はれる通りだとすると、私の貴族たる資格に支障が有る様な事に立ち到るにしても、神に對して罪を犯す事は出来ない。故は祠板を自宅の土中に埋めたのである。……それから死者又は祠板に酒や食物を献げる事も天主教は禁じて居り、其の信者は此の掟を守らねばならぬ。實際創造主が萬物を配置する當つて、物質的な被造物は物質的事物を使用し、非物質的な被造物は非物質的事物に役立たせんとしたのである。故に物質的な食料が肉體の糧であると同様德行は魂の糧である。然し如何に優れた酒や美味しい料理を以てしても非物質的な存在は物質に依つて養はれ得ないが故に、魂の糧とはならない。「死者に對して

は生ける時と同様に仕ふべきである」と云ふのは我國古來の格言である。從て生存せる間魂は決して酒や其の他食物で養はれるものでない以上、況して其の死後食物を獻げられるべき理由は少しもない。いやしくも人間としては其の父母に對し物を食ふることの出来る時間を持たぬ睡眠の間に、食物を獻げるやうなことはしないだらう。況んや彼等が死の眠りについてゐる時食物を供する事は無駄で且つ偽りの所作である。人の子として其の死せる両親を無駄な物と偽りの所作によりどうして敬ふ事が出来よう。故に何等實際の益の無い食物を供することは止めて、全力を以て彼等の魂に到達し且つ我が魂を養ふべく徳行を實踐する事に、ここに眞の道があり正しい教がある。自分は自分の貴族たることに抵觸するにしても神に背く事は出来ない。要するに自分の考へる所では、祠板を刻まない事と故人に供物を獻げない事は、神の教の忠實な遵守であり、少しも我國の國法に違反するものではないと考へる。³⁸⁾

とあり、又グーヴェア師の書簡に死刑執行の有様兩人の死に就く態度が載せられてゐるのをやはりダレーの書に依つて見るに

兩勇士は牢獄から物見高い群衆や教徒等に見送られて刑場へ運ばれた、尙然は屢々の拷問の爲めに死人同様となり、辛じてイエスとマリアの聖名を唱へたのみであつたが、持忠は刑場へ向ふのを恰も天國の大饗宴に招かれるが如き歡喜の面持で進み、教徒や群衆が驚歎する程の威嚴を以てイエスの御名を高唱し、刑場で執行官が背教を誓ひ祖先の神位に規定の儀式を行ふか否かを尋ねたが肯ぜざるを知るや、死刑執行狀を朗讀する様様に受刑者に命ずると、尹持忠は執行狀を取り上げて歡喜に震へながら音吐朗々と讀み上げ、終るや否や彼は巨大なる丸木の斬首臺に首を置いて、イエス・マリアを幾度となく唱名し、泰然自若として執行人に指圖をした。執行人は彼の首を斷ち、それから半死半生の重態でイエス・マリアを誦してゐた尙然を處刑したのであつた。時に一七九一年十二月八日午後三時。持忠は三十三歳、尙然は四十一歳であつた。³⁷⁾（ダレーのは赤木氏の譯による）と

彼等の信仰の堅固さとその思想の如何に典禮思想と相背馳するものであるかを窺つて餘りあるものである。この百五十年前の彼等二人の潔く献げし聖主への血は遂に一八三一年には巴里外邦傳道教會の朝鮮教會の公の設定を見、今から十年前には京城にその百年紀念祭が行はれ、大院君時代には閔夫人及び乳母の奉教を得今日の朝鮮社會に神位を祀らず献供をしない信徒三十萬（内二十萬新教徒）を作らしめた礎となつたのである。

六

新文化輸入社會因襲の一大變革に及ぼせる影響は以上の如くであるが、又他方朝鮮の國文即ち諺文の地位を高め今日あるを促した點これ又大いに注意さるべき點である。即ち諺文は李朝四代の王世宗二十八年（一四四六）に訓民正音として、鄭麒趾・申叔舟・成三門・崔恒等に制定させて公布し、佛家の月印釋譜（一四五九）楞嚴經（一四六一）等既に世宗當時に諺文を使用せる諺解乃至諺吐（助動詞）本等を始め數多の刊行物はあつたが、諺の字義が意味するやうに慕華思想からして漢文に對して自らを卑下し、従つて國教として思想界の主座を占めてゐた儒教の如きは一五〇〇年代の初頃に李滉退の經書諺解を俟つて漸く登場する位であり、然も概して知識人は諺文は婦女子の文字として恰も、日本が十二世紀頃に至つてもカナ文字の日本文を用ゐるのを耻辱のやうに考へたやうに男子殊に知識人は使ふべきでないといふ風潮があつて、李太王三十一年（一八九四）に始めて官報に諺文を使用し翌三十二年にやつと始めて學部編輯局が諺漢交りの教科書を編纂刊行使用し、一般の使用に關心を喚起しそれ以後初めて全般に國文たるの自覺を抱かした位で、それ以前は佛家間には相當使用するものありしも、李朝排佛の思想の然らしむる所以もあつて割合に顧みられなかつた状態であつたのである。然るに新文化傳來と相俟

つて慕華思想より頗に慕西（歐洲）に轉じつゝある際、彼等歐人の諺譯天主實義（年代不明、ミューテル伯藏アリ）諺文七克、一七九〇年頃の在支宣教師による主禱文の鮮譯等諺文使用により一般の反省を促し（今の朝鮮語譯舊・新約聖書は國漢文舊・新約聖書となつてゐる）、その普及に貢献した功蹟は實に大なるものがあるのである。その他政府の基督教徒の屢次の迫害に依つて當該宣教師國の政府に刺戟を與へ逆現象的所産ではあつたが、一八八二年の韓美條約一八八六年の韓佛條件その後次次に締結された諸外國との條約によつて列國との交渉が開かれ新文化の決及を受けしことも結局は天主義の影響と見るべく尙其と伴つて新教育制度施行を促進したこと或は基督教自らの開設にかゝる孤兒・貧・病者に施す慈善醫料機關の創始、教育機關の開設等文化的に轉換せんとする當時の黎明朝鮮に及ぼせる影響は實に大である。その他大衆の斬髮普及の先驅的役割を演じたこと乃至は近代式風習の取り入れ例せば新式冠婚葬禮・冠・網巾から近代帽子チヨツキの着用等々の如き例舉せば數多いのである。又今日基督教の専用語譯熟語ハナニム（天にまします神）主日（日曜日）會堂（教會）禮拜教會の儀式カナン福地（自由な天地）天堂（天國）等々が一般民衆の日常通用語となつてゐる點から見ても基督教が如何に朝鮮民衆の實生活に甚大なる影響を及ぼしてゐるかが窺はれる程に基督教の朝鮮近世文化史上に於ける地位は高大に評價されて然るべきものがあるのである。

註

(1) 小田省吾氏 朝鮮最近世上の天主教「青丘學叢」第六號

(2) 石田幹之助氏 「歐人の支那研究」一一一—一二頁

- (3) 溝口靖夫氏「西洋文化史上の基督教」二七七頁
- (4) 同上 同上 二七七—二九四頁及び上記石田氏著一四三頁
- (5) 山口正之氏 朝鮮に於ける天主教の傳來に就て「青丘學叢」第六號
- (6) 同上 日本耶穌會宣教師セスベダスの渡鮮「青丘學叢」第二號
- (7) 藤塚鄰氏 李朝の學人と乾隆文化「朝鮮支那文化の研究」
- (8) 稻葉岩吉氏 灣商「朝鮮史講座」特別講義所收
- (9) 朴趾明 「熱河日記」(燕巖集卷十二、駟汎隨筆—朴榮詰刊本第四册)
- (10) 山口正之氏 近世朝鮮に於ける西學思想の東漸と其の發展「小田先生頌壽記念朝鮮論集」の引用文による
- (11) 順菴卷十七
- (12) 燕菴集卷二—朴榮詰刊本
- (13) 李能和氏「朝鮮基督教及外交史」一頁
- (14) 芝峯類說卷二
- (15) 國朝實鑑卷三五及び星湖僿說卷四
- (16) 山口正之氏 昭顯世子と湯若望「青丘學叢」第五號
- (17) 小田省吾氏 前記論文
- (18) 山口正之氏 清朝に於ける在支歐人と朝鮮使臣「史學雜誌」第四十四編第七號
- (19) 同上 氏 同上
- (20) 正宗實錄卷三十三
- (21) 赤木仁兵衛氏 朝鮮に於ける天主教の流入と典禮問題に就いて(一)「史學雜誌」第五十一編第七號

- (22) 山口正之氏 清朝に於ける在支歐人と朝鮮使臣史「學雜誌」第四十四編第七號乃至は使叅錄
- (23) 天學考——順菴集第十七
- (24) 芝峯類說卷二
- (25) 同上
- (26) 於于野譚二
- (27) 同上
- (28) 疎齋集卷十九
- (29) 星湖僂說類選
- (30) 天學考——順菴集卷十七
- (31) 星湖集卷五十五、天學問答附錄——順菴集卷十七
- (32) 順菴集卷二
- (33) 赤木仁兵衛氏 朝鮮に天主教の流入と典禮問題に就いて「史學雜誌」第五十一編第六・七・八號
- (34) 楠田斧三郎氏 「朝鮮天主教小史」
- (35) 小田省吾氏 李朝の朋黨を略叙して天主教迫害に及ぶ「青丘學叢」第一號
- (36) シヤルル・ダレー 「朝鮮教會史」四八—四九頁
- (37) 同上 五四—五五頁
- (38) 長谷川如是閑氏 「日本の性格」九六頁
- (39) 小倉進平氏 「增訂朝鮮語學史」一三九頁

我國に於ける鏡背文様とその宗教的背景

前 田 泰 次

日本宗教學會第六回大會の時、私は「我國に於ける鏡の宗教的意義」の題目の下に、鏡が如何に宗教的要素と結び付いてゐるかを少しく論じた。然し此の小論は時間の制限も有り且つ抽象的論述の法を取つた爲、甚だ不要領の感があつた。殊に鏡といふ特殊な部門を對象としてゐる爲、説明不充分の點が非常に多かつた事と思ふ。幸此の機會にそれ等の修正補足を企圖し、合せて、鏡鑑研究の一部として鏡背文様の宗教的背景を論じやうと思ふ。鏡の研究は古くは、本居宣長、伴信友、新井白石等先學に依りその一部がなされて居るが、資料の不充分等よりして、殊に支那鏡に對する無關心の結果、その論説は日本鏡に對する一般的研究として取上げる事は出来ない。近時我國考古學者の手に依り鏡鑑研究が頓に盛となり、時代的形式論の確立も見、此處に鏡鑑の科學的研究の大飛躍が見出される。殊に支那鏡研究の進展は和鏡研究のそれを側面より援護すること極めて大きい。

さて、鏡鑑の研究は宗教史研究の補助的位置を占めるものでは無からうか。若し此の拙論が、宗教學宗教史研究の一助ともなり、而して鏡鑑の文化史的研究の小補ともなれば、豫期せざる幸である。

一 鏡についての迷信

鏡に付いて種々の迷信が附随されるのは我國に限つた事ではない。例へばイギリスに於いても、萬聖節の前夜鏡の前で髪を梳り、一個の林檎を食べた娘は彼女の定められた未來の夫の顔を其の肩の上邊に見るとか、死者の室の鏡を蔽ひ隠さなければ其鏡に死者の顔が映るとか、或は鏡を壊はすことは死か病氣を豫兆するとか言ふことがある。此の場合、鏡の材質が金屬であるか或は硝子であるかは問題ではなく映するといふ事が主となつてかゝる迷信が出て來たものである。

近代的生活に馴らされた我々自身は鏡について何等の迷信をも感ずる事は出來ない。然し鏡を壊はした時のいやな氣持、鏡を凝視した時の不可思議な感情——殊に氣分の神經質になつてゐる場合——は否定出來ない。此のことは、古代人の鏡に對する考へ方を理解する爲に重要な基礎になるであらう。我々の祖父母ですら、鏡は我々が感ずる鏡ではなかつた。飯を炊く竈が「ヘツツイサマ」である如く鏡は或る人格を持つた鏡でもあつた。然らば何故に彼等はかく鏡を感じ、かく考へたのであらうか。

此の問題に對して私は、二つの力を考へて見たい。第一は映像作用そのものの解釋、即ち映像作用の不可思議、神祕性であり、第二は鏡に對する傳統的解釋、即ち彼等が彼等の先人に依り鏡はかくくの物であると教へられその説明である。勿論第二は第一の力に依つて始めて生きて來るものである事は言ふ迄もない。

第一の點に付いては、先に私が述べた鏡に對する我々自身の感情に依つても理解出來るのであるが、更に少しく説明を加へて見やう。Aなる物が鏡に依りA'を産む。BなればB'を産む。ABは鏡に相對する事に依つて突然

にA' B'を見出すのである。我々が若し街で自分と寸分違はぬ人間を他に見出したならば、如何に不可思議の感に打たれるであらうか。而も鏡はA' B' C'と無限に生産可能である。此處に鏡に對し物を生むといふ或力が考へられる。次にAとA'は如何なる關係に考へられるか。自我なるAが鏡に依りA'を生じたとしても、A'は同時に鏡自體である。又鏡はA'であると共にA'の住家でもある。AとA'は等しいものであるから鏡はAの住家でもありA自身でもある。換言すれば鏡を仲立としてA A'鏡の三者合一が見出される。逆に言へばAからA A'鏡の三分裂が行はれるのである。

かく考へ來ると鏡の映像作用には、合一、分裂、生産といふ或る力を豫想せざるを得ない。日本書記に見られる

伊弉諾尊曰、吾欲生御宙之珍子、乃以左手持白銅鏡、則有化出之神、是謂大日靈尊、右手持白銅鏡、則有化出之神、是謂月弓尊。

とあるは、我國上古に於いて、鏡に或る生産力を認めてゐた事を物語るものであらう。又Aが分裂してA A'鏡となることは、Aの持つ命を弱めることになるかも知れない。「即ち古代にあつて、神に仕へる巫以外の常人は、鏡を見ることを悉く忌み恐れてゐたので（中略）鏡を見ると己れの影を薄くし、延いて精力を減じ遂には生命までも危くするものだ」と考へてゐたのである」といふ中山太郎氏の説は此の間をよく物語つてゐる。

映像の物理的解釋を知らない人々は恐らく映像を不可思議に感じたであらう。若し映像を物理的に解釋し得たとしても、物理的作用それ自體が不可思議であらねばならない。人間の感情は單に説明のみに依つて動くものと

は考へられない。科學人が所謂非科學的信仰に浸り得るのも此の爲である。

次に映像の不可思議が何故に多くの迷信を生むか。それは此處に私の論ずる目的ではない。唯此の事が次に述べる、鏡の傳統的解釋と密接な關係を持つものである事、即ち傳統的解釋自身が、これから主として出發してゐる事及び、常に傳統的解釋が此のことに依つて力を與へられてゐる事は明かである。

(1、2、3) 岡正雄氏譯、バーン民俗學概論 頁九二

(4) 中山太郎氏著、日本巫女史 頁二二五—二二六

二 鏡に對する傳統的解釋(鏡の意義)の基礎觀念

我々の祖先は鏡を如何に解釋してゐたか、即ち鏡は如何なるものであると考へ而して如何に使用してゐたか、此の問題を精確に解く爲には、その歴史的變遷を詳細に説く必要があるかも知れない。筆者はそれを充分に認めるものであるが、然し今此處に其れを計ることは、問題を徒に複雑化する怖れがあり、且つ餘りに大きな問題であるから、此の點に付いては今後の機會を待ち度い。唯便宜上、特に重要な點を抄出し、以て本論の參考に資し度く思ふ。(此の點に關しては一部、宗教研究第二年第四輯所載、拙稿我國に於ける鏡の宗教的意義と重複するから豫め御了承を願ふ)。

鏡の意義として、私は二つの系統を考へて見度い。第一は宗教的色彩を多分に持つ流れであり、假に之を宗教的解釋と名付ける。第二は倫理的色彩を多分に持つ流れで、之を倫理的解釋と名付けて置かう。然し之は便宜上の分類であり、現實の姿は兩者の絡み合つてゐる場合が多い事は勿論である。宗教的解釋を迎る爲に、私は更に、

鏡と天體信仰との關係、鏡と形見解念との關係、鏡の呪力觀念の三方面を見なければならぬ。

(イ) 鏡と天體信仰

我國に於ける鏡と天體信仰との關係を知る爲には、先づ支那に於ける此の問題を理解する必要がある。それは、現存の實物資料を以て見る限り、上代日本に於ける鏡は大部分支那の影響に依つて變化してゐる爲である。⁽¹⁾ 太陽や月や星に關聯しての種々の神話や信仰を持つ民族が如何に多いかは此處に私が列擧する迄も無いであらう。支那上代の民族も、他の古代人が持つたと同様、天體に關して様々の思考を持つてゐた。例へば天界の星の變化に依つて、地上に起る事象の吉凶を占ふ事等も早くより現はれて居り、周禮には、「保章氏。掌天星。以志星辰日月之變動。以觀天下之遷。辨其吉凶。」と言つて居る。⁽²⁾ 即ち星占の職の存在を明かにして居り、又淮南子は所謂分野説に關して「何謂九野。中央曰鈞天。其星角亢氏。東方曰蒼天。其星房心尾。東北曰變天。其星箕斗牽牛。北方曰玄天。其星須女虛危營室。西北方曰幽天。其星東壁奎婁。西方曰昊天。其星胃昂畢。西南方曰朱天。其星觜雋參東井。南方曰炎天。其星輿鬼柳七星。東南方曰陽天。其星張翼軫。」と言ひ、又上代支那民族の重要な思想である五帝説に關しては、「何謂五星。東方木也。其帝太皞。其佐句芒。執規而治春。其神爲歲星。其獸蒼龍。……南方火也。其帝炎帝。其佐朱明。執衡而治夏。其神爲熒惑。其獸朱鳥。……中央土也。其帝黃帝。其佐后土。執繩而制四方。其神爲鎮星。其獸黃龍。……西方金也。其帝少昊。其佐蓐收。執矩而治秋。其神爲太白。其獸白虎。……北方水也。其帝顓頊。其佐玄冥。執權而治冬。其神爲辰星。其獸玄武。……」と説いてゐる。⁽³⁾ 而して此の最も彼等に對して重要な存在であつた天體を對象として彼等は又種々な祭を行つたのである。即ち周禮は之を記し

て、「以禮祀昊天上帝。」⁽⁵⁾以實柴祀日月星辰。」⁽⁶⁾と言ひ、「圭璧五寸。以祀日月星辰。」⁽⁶⁾と言つてゐる。要するに彼等の精神生活の重要な基礎及び背景として天體信仰を考へる事が出来る。⁽⁷⁾

然らば、かゝる信仰と鏡とは如何なる關係を持つものであらうか。私は支那鏡の起原が天體思想と如何に關係あるかを論ぜむとするものではない。支那に於ける鏡鑑の起原如何は私の研究の目的でもなく、且つ私の研究の及び得ざる所でもある。現今支那鏡實物資料の最古に位するものは所謂秦鏡である。今此の秦鏡の形式に付いて暫く考へて見やう。所謂重圈文鏡と言はれる、鈕(鏡の中心にある紐通し)を中心に向心圓を畫いた文様を持つ鏡は、我々をして直ちに、太陽又は月を聯想せしめるであらう。此の文様は支那以外の地に於いても見られ、それが太陽を象つてゐる様に思はれる所より、支那に於けるそれも同様に考へ得られるのであらう。更に重圈文に連弧文を附加した文様は、それが幾何學的な文様であるにしろ、その根元に星或は日月を念頭に置いてゐる如く思はれる。又所謂山字鏡(梅原末治博士の云ふ丁字文鏡)は四山鏡(山ノ字の四個あるもの)を除いては、山字に依つて星形が形造られてゐる事を注意すべきである。鏡に天體圖様が畫かれてゐるらしい事は、次代に現はれる銘文を持つた鏡に依つて更に裏付けられる様に思はれる。即ち私の見た前漢鏡の内より、二三を擧げるなら

「凍治鉛華清而明。以之爲寬。……與天母極。如日之光……」

「内請願以照明。光輝象天日月。……」

「見日之光。長母想忘。」

等の銘が見られ、更に後漢末三國時代の製作と思はれる神人畫象鏡には

我國に於ける鏡背文様とその宗教的背景

「尙方作竟自有意。良工日象。大富貴……」

の銘文もある。之等は或は單に、鏡が日月の形及び光に似てゐた爲に附加された銘文であるかも知れない。然し假令それとしても、彼等が鏡に依つて日月を聯想した事は否定し得ないであらう。而も彼等の宗教思想の内には前述せる如くに天體に關係したものが多く、更に後に述べる所の、鏡の貴重なること、鏡が神聖な存在（遊戯的なものでない）であつた事を思ふなら、容易に、鏡が彼等の持つ天體信仰の何等かの表兆であつたと考へられるであらう。

又漢代の代表的な鏡であるTLV鏡（方格規矩鏡）は、多くの場合四神たる青龍白虎朱雀玄武を四方に現はして居り（此の四神思想に付いては先に述べた）、下つて唐代？の二十八宿鏡等、何れも彼等の天體信仰と密接な關係がある。

以上支那に於ける兩者の關係を述べ來つたが、然らば我上代に於いては如何。我上代の鏡が主として支那鏡の舶載であるか又はその模倣である事は改めて此處に論ずる迄もない。多くの考古學者が發掘に依つて研究された所に依り明かである。然し様式上の移入が、それに附隨された精神内容の移入をも意味すると、輕々に認める事は出來ない。

伊弉諾尊が鏡に依り、大日靈尊と月弓尊を産み給ふた事は、鏡が上古に於いて天體と何等かの關係の下に考へられてゐた事を示すものである。又古語拾遺の言ふ

「於是從思兼神鏡。令石凝姥神鑄日像之鏡。初度所鑄。小不合意是紀伊國日前神也。次度所鑄。其狀美麗是伊勢大神也」

も鏡と太陽との關係を示すものである。然し日本書紀に述べる、鏡より日月兩尊の生れる條は古事記に於いては「於是洗左御目時。所成神名。天照大神。次洗右御目時。所成神名。月讀命。」とあり、必ずしも鏡と關係ありとは云へない。又古語拾遺の言ふ日像之鏡とは、如何なる形態を持つたものであるかも、明かにする事は出来ないが、太陽を聯想する様な鏡であつたらう事は想像に難くない。

我國上古の天體信仰が太陽崇拜であつた事は紀記等より窺ひ得る。然しそれは支那の天體信仰とは相當に相違あるものと考へねばならない。即ち、日神は太陽であられると共に皇祖神として強調されて居り、日孫は「天日嗣」と呼ばれ、あくまで太陽崇拜と共に我國獨特の國體を表現した皇祖信仰との合一であり、單なる太陽崇拜としては現はれて來ない。又支那の天體信仰に於いては星が重要な位置を占めるが、記紀神代に於いては、夜を意味する星や月は何等重要な役割を與へられてゐない。

要するに我上古に於いては、天體信仰もあり、鏡が太陽を象つてゐたらしい事も推察され、又後に述べる如く祭祀の重要な器具でもあつたが、支那鏡の精神的內容としての天體信仰とはさしたる聯關を認め得ない。我國の鏡と太陽との關係は我國獨特の解釋に依つて考へられてゐたと見なければならぬであらう。然し我國の鏡の歴史が支那鏡の舶載に依り初めて始る（支那鏡と言ふより大陸鏡と言ふ方が適するかも知れない）事を考へると、無下に獨自性を主張するわけには行かない。鏡の舶載は、同時に鏡と天體信仰とを結び付ける動機をも意味してゐたと考へなければならぬ。我國獨特の太陽崇拜の素地のある所に、天體信仰を意味した大陸鏡が現はれ、此處に新しい思想的發展をしたと考ふべきであらう。此のことは、後に述べる鏡の呪力觀念に於いても同様に言へる。

附註一 記紀を資料として如何に使用するかは大きな問題である。之等に含まれる事件を全部歴史的事實と見なす事は困難であるし、記紀の成立は一時に出来たとは考へられず、種々の説話の混入を認めねばならぬ。而して其の各々の説話の成立年代を明かにしなければ、嚴密な意味で資料とする事は出来ない。然し私は 上古時代といふ一つの大きな時代を捕へ、其中から佛教渡來以前の、即ち佛教思想の直接影響なき思想状況を見出さうとするだけであり、嚴密な年代順序を必要としない爲、かゝる使用法は許されるものと思ふ。

附註二 鏡と天體信仰の關係を研究する爲には、更に語源的研究が必要であるかも知れぬ。然し私は問題を徒に煩瑣にするを怖れ之には全く觸れなかつた。

- (1) 富岡謙藏氏著 古鏡の研究 頁九—三十八、二九三—三四二
高橋健自氏著 鏡と劍と玉 頁二〇—二十一
 - (2) 註二周禮春官宗伯下 國學基本叢書本 頁一七二
 - (3) 淮南子 天文訓 漢文大成本 頁二〇
 - (4) 淮南子 天文訓 漢文大成本 頁二〇
 - (5) 周禮 春官宗伯第五 國學基本叢書本 頁一一一
 - (6) 周禮 各官考工記下 頁二九八
 - (7) 小島祐馬氏 分野説と古代支那人の信仰 東方學報京都第六冊 頁一—二五
 - (8) 同書に「仍令石凝姥神。取天香山銅。以鑄日像之鏡」の一文もあり。岩波文庫本、頁五三、頁五五
 - (9) 日月と左右の目との關係は、支那にもその例があり、津田左右吉氏は「神代史の新しい研究」に於いて元中記の「北方有鏡山焉。山上有石焉。首如人首。左目爲日。右目爲月。開左目爲晝。開右目爲夜」を擧げて居られる。
- 同條日本書紀の一文も、支那鏡舶載以後の鏡に附隨した天體信仰の影響する所と思はれる。

(口) 鏡と形見觀念

鏡が如何に宗教的色彩の多い物であるにしろ、鏡の第一義は物を映す所にある⁽¹⁾。この事は先にも述べた如く映されるもの、映されて出来たもの(映像)、映す器具(鏡)の、結合及乃至混同を生ずる。即ち映されるものと映像との限界が不分明となり、映像自体も生きてゐるが如く考へられ、その住家として鏡が考へられる。映像が生きてゐるといふ事は、映像に魂がある事であり、鏡の中に、映されるものの魂が住む事になる。古事記の記す「於是副^ニ賜其遠岐斯。八尺勾瓊。鏡。及草那藝劍。亦常世思金神。手力男神。天石門別神。此之鏡者。專爲^ニ我御魂^ニ而。如^レ拜^ニ吾前。伊都岐奉。」は鏡を御魂の住家として解してゐるものであらう。殊に「遠岐斯」の語は、岩戸隱の時に、天照大神が鏡の映像に騙されて岩戸より再び出給ふた事に關係するから、鏡を生的に考へてゐたよき例證であらう。

我々は故人の用ひてゐた器具に對し、故人を偲ぶ何物かを感じる。それが鏡であれば、それを手にする度に故人がその鏡で姿をうつしてゐた事を思ひ出し、鏡の中に故人が今尙住み、何かの機會に突然鏡面に出現するかも知れぬと言ふ感情を持つ事は理解出来る。萬葉集の「眞^{マコ}十^{ソカガミ}鏡^ミ 見^ミ産^{マセ}、吾^{ワガセ}背^セ子^コ、吾^{ワガカミ}形^{カミ}見^ミ、將^{モクラン}持^チ、君^{キミ}爾^ニ、將^{アソザラヤセ}不^フ相^{サヒ}哉^カ」の句も、かゝる感情に依つて解釋すべきであらう。故に形見として鏡の適性を認める時、その鏡が更に重要な意義を持つてゐる場合(前記の古事記の場合)は、その人の形見であると共に歴史の形見でもあると言ふ二重性を持つわけである。日本書記の言ふ「是時天照大神。手持^テ寶^{ホウ}鏡^{カミ}。授^ヲ天^{アメ}忍^ニ穗^ホ耳^{ミミ}尊^{ノミコ}。祝^{イハ}之^ヲ曰^ク。吾^{ワガ}兒^コ祝^{イハ}之^ヲ寶^{ホウ}鏡^{カミ}。當^{トク}猶^{ナラニ}視^ミ吾^ニ」もかかる意味に解せられる。

(一) 鏡の宗教性を如何に強調しても、その宗教性の發生する所は、鏡が物を映す所にある。古事紀神代卷岩戸隠れに述べられた鏡も、姿を映すことに依り物語が發展してゐる。

説文は「鑑大盆也。从金監聲。一曰鑑諸。可_レ用_レ取_ニ明水於月_一」と言ひ、周禮秋官には「以_ニ夫遂_一取_ニ明火於日_一。以_レ鑑取_ニ明水於月_一」と言つてゐるが、之は所謂鏡に先立つものの説明であり、現在我々が言ふ鏡に對しては、映像作用を第一義と見るべきである。

(ハ) 鏡の呪力觀念

古代人が種々の器具や自然物に呪力を認めた事は、改めて述べる述もない。鏡が以上私が論じ來つた如く、天體信仰に關係あり、更に、形見として最も適してゐた事は、鏡に呪力を認めさせるに大なる力であつたらう。

高天原で天照大神を岩戸より出し奉る爲に木の枝に鏡を懸けた事は、偶然の出來事とは考へられない。此の鏡は、大神の出現を願ふ爲に作られ、その爲に、岩戸の前に懸けられたもので、明かに祈願成就の器具たる意味がある。高天原に現はれる神名並に神々の動作にシャーマンの要素がある事は多くの人の認める所である。例へば天字受賣命の動作は、巫女の神憑の状態を如實に表はして居り、猿女君が、ツングース語の Shaman と關係のある事は安藤正次氏が指摘して居られる。而してシャーマンが鏡を使用してゐた事は疑の無い所であり、我國の巫女も之を使用し、現今朝鮮の巫女も種々の鏡を使用してゐる。而して朝鮮の巫女の使用する鏡の鏡背文様か主として天體に關係する事は更に興味を引く。

さて私は暫く支那鏡の場合を考へて見たい。支那上代に鏡が宗教的器具として如何に用ひられたかは嚴密に言

つて明かでない。然し鏡に單なる器具としての鏡以上の或る力を認めてゐた事は窺へる。即ち漢式鏡に現はれる銘文には此の點を指示するものが多い。その二三を擧げるなら

「尙方御竟。大母像。巧工刻之。成文章。左龍右虎。辟不羊。朱鳥元武。順陰陽。子孫備」⁽⁴⁾

「尙方作竟。佳且好。白虎辟邪。居中道。家室富昌。宜孫子。以爲身保」⁽⁵⁾

「魯氏作竟。自有道。辟去不羊。治市古」⁽⁶⁾

「涑治銅錫。清而明。以之爲鏡。因置文章。延年益壽。去不祥。與天母極。如日光。千秋萬歲」⁽⁷⁾

「見日之光。所言心當」⁽⁸⁾

「青蓋作鏡。自有紀。辟去不祥。宜吉市。長保二親。利孫子。爲吏高官。壽命久」⁽⁹⁾

の如く、その内容は種々であり、目的から分類すれば、不祥を除くこと。子孫が盛える事金持になること、長命を保つ事、位が高くなること、等多種にわたる。然し此處に注意すべきは、之等の目的は鏡と直接に關係ありや否やといふ事である。即ち之等の願は鏡に依つて成就する事を期してゐるか。或は鏡に畫かれた圖様に依つてゐるか如何の問題である。支那上代の思想として、種々の靈獸の存在は明かであるから、鏡に畫かれた文様に（畫いた獸類）或る力を期してゐる事は勿論であるが、靈獸のみにては解決出來難い。單に靈獸に頼るならば、それ等の彫刻のみで足りる。鏡にそれを畫くことに、やはり意味があるのではなからうか。果して然らば、先の映像作用の不可思議なる力との聯關に依り、我々は支那に於ける、鏡の呪力觀念を認めねばならぬであらう。

次に支那及び日本の古鏡が墳墓より發掘される事は更に此の觀念の存在を裏付ける。葬送が宗教的感情を呼び

起すことは何人も異論ない所であらう。然るに死者を葬る場合、劔及び鏡を副葬してゐる事は、これ等の器具が死者の愛用したものであるにしろ、鏡が死者の死後の生活と何等かの關係を持つ爲と考へられる。單なる愛用品であるならば、墳墓よりの發掘例が餘りに數多きに失するであらう。故に私は鏡が死者の死後の生活に必要なものであり、その必要とは、鏡の物を照す力、鏡の除魔力の二つである事を假説したい。尙ほ之點に付いては後に述べる事とする。

(1) 安藤正次氏著 日本文化史(上古卷)

(2) 赤松智城・秋葉隆兩氏共著 朝鮮巫俗の研究 頁二二三、頁二二六

(3) 赤松智城・秋葉隆氏共著 朝鮮巫俗の研究 頁二二六—二三一

(4) 金索所載 漢式獸紋鏡

(5) 〃 〃

(6) 〃 〃

(7) 〃 漢式清白鏡

(8) 〃 内行花文縁心葉文鏡

(9) 西清古鑑所載

(10) 此點に付いては、後の章に詳しく述べるが、四神がその主なものであり、その他にも麒麟、白澤、白狐等多種あり。

(三) 鏡の倫理的解釋

鏡がその光り輝く所、或はすべての物を映する所から、倫理的解釋が附されて來る。これは實際には純粹に倫

理的として存在するのではなく、常に前述の宗教的解釋と相交つて現はれて來る。この事は倫理と宗教の近親の點から見ても了解出來るであらう。

日本書記通證に於いては鏡を説明し、「白銅訓云_二眞澄。蓋實澄清之義也。鏡者正直之器。爲_三神明之德也」といつてゐる。此の思想は支那に於いても見られ、莊子には「至人之用心若鏡。不將不迎。應而不藏。故能勝物而不傷_①」と言ひ、韓非子は「目失鏡則無以正鬢眉。身失道則無以知迷惑_②」と云ひ、淮南子は「故聖若鏡。不將不迎。應而不藏。故萬化而無傷_③」或は「聖人之偶物也。若以鏡視形。曲得其情_④」と言つて居る。此の思想が支那と日本と別個に發生したか否かは易く論じ得ないが、一般思想流動の狀勢より見て、恐らく支那より日本に移入されたものと思はれる。扶桑略記に見られる、佛像の代りに、より哲學的な鏡を作つて供養した話_⑤の如きも、此の支那の思想の移入ではなからうか。研澄した鏡の清らかさに接する時、此思想發生の可能を容易に感ずる事であらう。清小納言の「女は鏡視こそ心の程見ゆるなめれ_⑥」と言ふのも、此の心持に發するものであらう。

佛教で言ふ大圓鏡智、鏡像圓融の如きも、鏡の清淨にして、萬物を映することにより考へ來つたものである_⑦。

(1) 莊子應帝王篇

(2) 韓非子 觀行篇

(3) 淮南子 覽冥訓

(4) 〃 說林訓

(5) 扶桑略記、文武天皇三年六月之條。

我國に於ける鏡背文様とその宗教的背景

我國に於ける鏡背文様とその宗教的背景

二四四

或記云。同比。天皇於大官大寺内。起九重塔。追感天智天皇御願。欲造丈六佛像。招求良工。未得其人。天皇合掌。

向佛發願曰。冀遇工匠。奉刻尊容。其夜有一沙彌。謂天皇言。往年造此像者。是化人也。非可重來。雖得良匠。猶有斷斧之蹟。雖云畫工。豈无丹青之訛。宜以大鏡懸於佛前。拜其映像。像則非圖。非造。三身具足。見其形者。應身之牀也。窺其影者。化身之相也。觀其空者。法身之理也。功德勝利。無過斯焉。

(6) 枕草子、二百二段、岩波叢書本、中卷頁二四三

(7) 摩訶止觀卷一。下「若見如來。身相一切摩所不現。如明淨鏡。視衆色像。譬如明鏡。明喻即空。像喻即假。鏡喻即中。不合不散合散宛然。」

追記 徒然草は「鏡には色かたちなき故に、萬のかげ來りてうつる。鏡に色かたちあらましかば、うつらざらまし」と言つてゐるが之明かに支那に於ける解釋の移入である。

三 鏡の使用方とその意義

以上私は鏡の比較的初生と思はれる宗教的意義に就いて述べ來つた。即ち鏡が如何に宗教と結び付く要素を持つてゐたかを説明した。さて我國に於ける鏡背文様とその宗教的背景を述べるに當り、鏡に如何なる宗教的使用法があるかを考察する必要がある。この事は、逆に言へば、鏡の文様の宗教的背景を説明する所以でもあるからである。何となれば、鏡が或る宗教的目的を以て使用される場合、その宗教的用法の對象となるのは鏡面と共に鏡背文様でもある。

鏡の宗教的使用法を論ずる爲には、その歴史的發展階段に従つて論述し、更に其等は、基礎觀念（その鏡は如何なる宗教性を持つものとして對象にしてゐるか、その基礎觀念）に依つて分類さるべきである。然しかゝる論

法をなすには現在私の持つ資料を以つてしては不可能であり、故にかゝる計劃は今後更に充分なる研究資料の整備を得て努力したいと思ふ。唯私は文様の宗教的背景を説明する便宜上、比較的重要と思はれ、又相當に盛行したと思はれる數種を列舉し、それ等の説明に依り、以つて本論の叙述に代へ度い。

(イ) 除魔的使用

鏡が或る呪力を持つと考へられてゐた事は先に述べた。除魔的使用は即ち呪力觀念の延長である。鏡に呪力を認めてこそ始めて、除魔的使用が可能である。然るに鏡の呪力に就いては、鏡の銘文に依り明がる如く種々の方面があるが、之を大別すれば、人間に妖ひするものを除去する力と積極的に幸を與へる力の二つとなる。此の前者が即ち除魔的使用の根底となるわけである。

漢式鏡の銘文に「辟不羊」の句が屢々見られるが、これは除魔觀念を意味したものである。墓に鏡を入れる事は、死者の死後の生活に光と安全を與へる爲であらうと私は先に假説した。死の國が暗黒である事は、記紀の示す黄泉國の闇である（伊邪那岐命は湯津津間櫛を燭してゐる）事に依り明かである。然るに闇は同時に、上古に於いては惡を意味してゐた。即ち天照大神の岩戸隠れに依り、高天原は闇となり、萬の妖が起つた事に依つて示されてゐる⁽¹⁾。故に闇黒の中に滿ちる惡妖を除く爲には、光明が必要であり、除魔力が必要であつた。かゝる場合、鏡が使用された事は當然と言はねばならぬであらう。何となれば、鏡は、太陽に象り、光明を意味し、更に除魔力を持つてゐたからである。又日本武尊が陸奥遠征の際、舟に大鏡を懸けられた事も、戰勝を祈る爲と共に、海の惡靈を除く目的を持つてゐたものではなからうか。景行天皇の御代は支那の後漢に相當するから、支那に於け

る鏡の除魔思想の影響も認めねばならないであらう。支那に於ける此の思想は、文獻にも非較的よく現はれてゐる。例へば抱扑子は鏡を論じ

「明鏡或用一、或用二、謂之日月鏡、或用四、謂之四規、四規者照之時、前後左右各施一也、用四規、所見來神甚多、或縱自、或乘龍駕虎、冠服彩色、不與世同、皆有經圖、欲修其道、……」

「萬物之老者、其精悉能假託人形、以眩惑人目、而常試人、唯不能於鏡中易其眞形耳、是以古之人、入山道士皆以明鏡徑九寸、已上懸於背後、則老魅不敢近人、或有來試人者、則當顧視鏡中……昔張蓋踰及偶高成二人が山であつた妖を鏡に依り除いた話を説き……乃鏡之力也。」

と言つてゐる。此の思想は勿論道教のものであり、道教に依つて解釋された鏡觀であるが、恐らくその起原は、更に逆上る事が出来やう。それは、前漢鏡の銘文の「辟不祥」或「去不祥」が示す處である。時代が降り道教が鏡を利用するに至り、此の思想は益々盛となり、隋王度の「古鏡記」の如きは、全文鏡の除魔の例を以て埋められてゐる。

我國に於いても此觀念は連續し、例へば、土佐日記永平六年二月五日の條にある海を靜める爲に、海に鏡を投入れる事も一種の除魔的使用である。(然し此の場合は貴重な寶としての意味もある事は見逃せない。)又、室町時代に於いて撫物として鏡が使用されてゐる事も形見觀念と共に除魔觀念の現はれである。更に陰陽道で用ひる鏡、鎮壇具としての鏡等何れも除魔の目的を以つて用ひられてゐる。

然らば之等の使用法は、鏡それ自體を對象としてゐるのであらうか。私は此點に關し、先にも一言せる如く、

鏡それ自體と共に鏡背文様の意義役割をも主張するものである。即ち、鏡背文様の宗教性が、之等觀念の根底となつてゐる場合を見逃す事は出来ない。

支那に於ける靈獸や、自然現象への神格附與は早くより我國に影響したと考へられる。然しその上限が何時迄遡上り得るかは明かでないが、佛教渡來より餘程以前である事は云ふ迄もない。而して佛教渡來以後も、所謂支那思想は獨自に又は佛教と混合して移入されたと思なければならぬ。

さて我國上古の鏡が、その時代に當る支那鏡の舶載又は仿製であつた事は先に指摘したが、之等文様に附加された支那思想を何處迄我國人が理解し得たであらうか。漢式仿製鏡に畫かれた神獸文様が支那製のそれに比して、粗雑である場合が多い事は、例へ我國の鑄造技術が支那より劣つてゐたにせよ、完全には文様に附隨した思想を理解して居なかつた證ではなからうか。而も先に述べた如く、日本、支那兩國に於いて鏡が葬送に用ひられた事は、我國人が支那に於ける鏡の意義を完全には理解し得なかつたとしても、鏡それ自體及び鏡背文様の不可思議なる圖様が、或る呪力——特に除魔力——を持つものである事を教へられてゐた證據と見られる。唯此の場合、青龍白虎朱雀玄武が果して支那に於けると同様に考へられ、白澤その他の瑞獸（きんぎょ）が支那に於いて考へられてゐたと同様の體系を以つて考へられたかは疑問である。恐らく、四神瑞獸の何れもが同様の呪力ある神祕な獸として一様に考へると考へられ、それ等を畏れたものではなからうか。私は上古時代の我國人の思想を如斯整頓（せいとん）されないも度い。即ち何とはなしに支那思想を受入れたのであつて、神獸の圖様は單に除魔力の標旗に過ぎなかつた。故に圖様の不鮮明は彼等にさしたる不満を與へなかつたものであらう。

鏡の除魔思想は次期の佛教傳來以後は、佛教と結び付いて現はれて來た。外來の思想が、他の外來思想と結合して新しい精神的力を産む事は文化史上屢々見る所である。鵜呑にしてゐる外來思想を持つて生活してゐる時に新たな思想の移入を見ると、その兩者は理解し難い點に於いて一致し、兩者の相似の點は何時の間にか結合し或は混同してしまふ。佛教の淨土と道教の蓬萊とが結合するのも此の爲である。

奈良時代の鏡は支那唐鏡の舶載或はその模製である。その鏡背文様には、十二支あり鳳凰麒麟あり、靈雲神山もある。之等の鏡は奈良三月堂の現存せる實例が示し、或は諸寺の資財帳が示す如く佛具として用ひられてゐた。さて佛具としての意味は、莊嚴さを具へる爲と共に除魔の觀念も共存する。この事は東大寺發掘の鎮壇具中に鏡のある事に依つても知られる（然し奈良時代の鏡は天蓋及び佛分として奉納する場合が多く、之等に就いては後述する）。かくして奈良時代の鏡にも除魔觀念が認められ、鏡背文様に支那に於ける靈獸思想や道家的影響が見られるのであるが、それ等は漢式鏡に比し、非常な相異が感ぜられる。此相異とは、純粹宗教美術と工藝美術との相異であるが、此の點に就いては後に述べる。

歴世女裝考は鏡と除魔との關係に付き

「雅亮裝束抄に鏡臺に守を掛る事見えたり。此書の作者雅亮朝臣は治承の間の人なり。されば今より六百餘年のむかし鏡に守りをかくるもかゞみは女の護身物なればなり。鏡奩に柳の葉……などいるるも守りをかくる心にて近きむかしよりの俗習なり……」

「又百年ばかりこなたのかゞみに雨天燭を鑄付たるもの多し是を橘菴漫筆に……雨天を難轉と名詮して難を轉ずる祝事なり

等の説明があるが、之等是要するに古來よりの除魔思想の變形と見られる。

(1) 古事記、上卷「故於是天照大神。見畏。閉天石屋戶。而刺許母理坐也。爾高天原皆暗。葦原中國悉闇。困此而常夜住。於是萬神之聲者。狹蠅那須。皆滿。萬妖悉發。」

(2) 日本書記景行天皇四十年ノ條「爰日本武尊。則從上總轉入陸奥國。時大鏡懸於玉船。」

(3) 抱朴子、雜應編(四部叢刊本 卷十五、第十紙)

(4) 抱朴子、登涉編(四部叢刊本 卷十七、第二—第三紙)

(5) 龍威祕書四集第八冊にあり。

(6) 土佐日記承平五年二月五日「ながめつゞくる間に、ゆくりなく風ふきて、たげどもくしりへしぞきにしぞきて、ほとくしくうちはめつべし。掛取のいはく、この住吉の明神は、れいの神ぞかし、ほしきものぞおはすらむ……いふに隨ひて幣をいまつる。かくないまつれども、もはら風止まで……ただひとつある鏡をたいまつるとて海に打はめつれば、いと口おし、されば、うちつけに海は鏡のごとなりぬれば……」

(7) 看聞御記永享八年五月十日「今月殊御慎也。……御撫物。御鏡。……」續羣書類従本 頁三八八

看聞御記 永享九年五月十五日「宮御方御慎……仍御撫物御鏡。」續羣 頁四六九

(8) 瑞獸に就いては、原田淑人氏「瑞獸白澤及び角端に就いて」東亞古文化研究 頁三一七—三二九を参考にせられ度し。

(9) 奈良時代の鏡の圖様は南都十大寺大鏡法隆寺御物編、正倉院圖錄等を参考にせられ度し。

(10) 奈良東大寺三月堂の天蓋には唐鏡を用ひてゐる。

(11) 觀世音寺流記資財帳及び法隆寺流記資財帳には佛分として多數の鏡が擧げられてゐる。(大日本佛教全書、寺誌叢書)

(12) 歷世女裝考春部、第十一

我國に於ける鏡背文様とその宗教的背景

(13) 同上

第六

附註 大寶令には支那思想が非常に多く移入されて居り、祥瑞に關しては、ほとんど支那と同様である（令義解卷七、儀制令第十八、祥瑞）。又日本靈威記中には道家思想と佛教と混同した話が數種記載されて居り（修持孔雀王咒法、得異驗力、以現作、仙飛、天緣第廿八。女人好、風聲之行、食、仙草、以現身飛、天緣第十三。）之等に依り、我國人が現實的信仰として道家思想を如何に受入れてゐたか知られ、又學僧の佛教との相異も知られる。又佛教と支那思想の混同に關しては望月信成氏の天壽國繡帳の再考（日本上代文化の研究所載）がある。

(ロ) 祈福的使用

除魔的使用は消極的に妖の身に來るを防ぐを以つて目的とするが、祈福的使用は積極的に我身に幸の來るを目的とする。然し實際の存在の姿としては、兩者の結合してゐる場合が多い。先の呪力的觀念の所で擧げた如く、鏡銘に於いても兩者の結合してゐる場合を見る。

「子孫長宜」「延年益壽」「與天母極」「宜高官」の如きは何人も願ふ所であり、之等鏡銘は單に人間の願望を鏡をかりて叙述したに過ぎぬといふ疑問があるかも知れない。勿論私自身もかゝる意味を認めるものであるが、同時に一步進むで、祈福の意義をも認め度い。それは、鏡の呪力を認め、呪力ある鏡をかりて願望を吐露する以上、彼等は單なる願望發表以外に將來を期待してゐたであらう。例へば佐友吉左衛門氏所藏の黃武四年鏡には黃武四年四月廿六日作氏竟。宜於吏史士得位也。服之吉羊□日。我后共文王人生于七十有一¹⁾とあり、又守屋孝藏氏所藏の畫象鏡には

「王氏作竟。幽瀨三商。規矩無記。周刻萬靈。四紀豫言六合設。東王父西王女。拒虛統得序道。祇靈是與。白苧儻樂。衆神

完客。天禽白精普存□。用之大吉。」

とあり、全文の意を明にする事は出来ないが、鏡に依つて福の來る事を期してゐたらしい事は窺へ得る。之等の思想は除魔思想に於けると同様、鏡それ自體及び鏡背文様に現はれた圖様に對する宗教的解釋に依り根底付けられてゐる事は明かである。

然し我國上代の人々が之等と同様な思想を持つてゐたか否かは明かではない。仿製鏡の銘文が屢々誤つて鑄出され、或は全く存在意義を失ふ迄に不明瞭となつてゐるのは、彼等が正確に支那思想を受入れてゐなかつた證であり、先述の除魔思想の場合と同様である。唯彼等は鏡及び不可思議な鏡背文様に福祥將來の力を漠然と受入れてゐたらしい。即ち支那に於ける如き嚴蜜性は失はれてゐる。又下つて奈良時代の鏡は、その鏡背文様が支那に於ける瑞祥圖（瑞獸、靈獸、神山等）を持つてゐる事により、前代と同様祈福の意味を持つてゐたと思はれる。然し此の場合圖様は單に宗教的對象ではなく、工藝美術的對象でもあつた。（此の點に付いては後に述べる）更に時代が下るにつれ、鏡の文様の意義は祈福の觀念から次等に遠ざかり、工藝美術的觀點に依つて考へられる様になる。これと同様に鏡の祈福的使用が薄らぐかと言ふに、文様と思想とは別個の立場を取り、鏡の祈福的使用は更に一般化し、所謂の諸願成就を意味する奉納鏡となつて現はれて來る。

(1) 梅原末治氏編 紹興古鏡聚英 圖版二

(2) 同上 圖版七

(ハ) 奉納鏡

我國に於ける鏡背文様とその宗教的背景

鏡を神佛に奉納する事は平安時代以降非常に盛行した。これは鏡が貴重品であつた爲⁽¹⁾神寶として奉納した場合もあるが、何等かの祈願の意味を以つて奉納する場合もある。例へば金峯山發掘の物に「後生善處」の針書銘あるものを見⁽²⁾、法隆寺藥師堂には病氣平癒を祈願する爲に奉納した多數の鏡が現存する。之等は勿論鏡に直接祈福するのではなく、鏡を仲介として神佛に福利至及除魔を祈請するのである。此の場合仲媒に鏡を選んだ事に、私にはやはり鏡の特別な意義を認め度い。即ちそれは前代の除魔祈福の變形であり、後に述べる神佛像鏡へ聯關するものである。

我國の鏡背文様は藤原期に入り、大きな變化を見た。⁽³⁾此の變化とは要するに支那式文様からの離脱であつた。此の事は即ち鏡背文様の嚴密なる宗教性よりの離脱でもあつた。空を飛ぶ蝶鳥を畫き、野に咲く花を畫いた鏡を嚴肅なる宗教的使用法の對象となすには、彼等は氣分的に何等かの不安或は不充實感を感じたであらう。鏡面に佛像或は神像を畫く事は、かゝる鏡の宗教性(鏡の神聖視)の薄らぎに心的起原を持つものではなからうか。⁽⁴⁾彼等は鏡面に神佛像を刻む事に依つて(或る場合は神佛名を刻む)鏡の宗教性の強化を期したのではなからうか。勿論奉納鏡の全部に神佛像が刻まれてゐるわけではないから、全部に妥當するとは言はれないが、懸佛乃至神佛像鏡發生の原因の一要素として、私はかゝる心理を考へ度い。

(1) 銅製品が貴重である事は、製造の困難、資材の貴重なる事に依つて知られる。爲に銅製鏡は一般下級の人々は使用する事が出来なかつた。

(2) 帝室博物館學報第八、金峯山經塚遺物の研究 頁百一六

(3) 此の點に付いては、拙稿「藤原鏡の發生に就いて」寶雲第廿六冊所載を參考とせられ度し。

(4) 懸佛と鏡の關係に付いては、美術研究第七十號に香取秀眞氏「懸佛について」の論があり、又最近考古學雜誌第三十卷第六號の森岡美子氏「懸佛起源考」あり、形式的方面より鏡と懸佛の關係を論ぜられてゐる共に參考とせられ度し。

(三) 教訓的使用

鏡の倫理的解釋に付いては先に述べた。鏡が光り輝いてゐる莊嚴さは、邪心の全くない清らかさを思ひ起す。新井白石は鏡の語義を説明し「唯その明かにして、明かなるの謂と心得む」と言つてゐるが、「明」は即ち説明するまでもなく、單なる暗に對する文字の意ではなく、光り輝き清く正しく公明の意である。吾妻鏡と言ひ大鏡と云ふも、此の「明」の意あるは疑のない所である。明鏡と云ひ龜鑑と云ふは鏡の「明」に依つて始めて解し得る。此の觀念は單に倫理的領域に止ることなく、更に發展し鏡の呪力觀と結合し、倫理的目的を持つた説話を産む様になる。例へば、昔漢に夫婦があつて夫が他國に行くので、妻の持つてゐる鏡を破つて二つとなし、一片を夫が、一片を妻が持つてゐたが、妻が他の男に通じた爲、鏡は鵲となり夫の所へ飛來り夫は始めて此の事を知つといふ話は、鏡背文様としての鵲を説明し、心を正しくするといふ鏡の倫理性を強調したものである。果して藤原期の鵲文様の鏡が、かゝる意味を持つものであるかは大に疑があるが、鵲そのものを靈鳥視してゐた事は確である。例へば延喜式に於て下瑞に白鵲を入れ、日本書紀は新羅より我國に鵲の來た事を記し、又藤原期以降鵲と織女星との關係の説話が一般化した事に依つても知られる。

鏡が女の魂と考へられる時、その鏡背文様を女の節操に關係して考へる事は有勝なことと思はれる。殊に話と

して魅力あるものを事物起原にそのまま移し用ひる事は文化史上屢々見る所であるから、鵲文鏡と此の説話の關係もかゝる意味に於いて興味ある問題であるが、歴史的事實としての鵲鏡の起原を解決するものではない。

要するに、或る鏡背文様を倫理的意義を以つて解釋し、鏡の倫理的使用に合致させやうとする處に、即ち或る文様に後天的に倫理性を附加する處に、文様の倫理的意義としての特色がある。

文様に倫理的意義を認める事は、鏡自体にそれを認める——邪心を見付け出す——事に依つて更に價値付けられる。支那に於ける此觀念は先に擧げた抱朴子に依つても知られるが、鏡が物心の眞の姿を映すといふ觀念に依つて理解されるであらう。例へば西京雜記は此點に關し

高祖初入咸陽 有方鏡、廣四尺高五尺九寸、表裏有明人直來照之影則倒見、以手捫心而來則見腸胃五臟歷然無蔽、人有疾病在內則掩心而照之則知病之所在、又女子有邪心則膾張心動、秤始皇常以照宮人、膾張心動者則殺之⁽⁶⁾

と述べてゐる。鏡に邪心を見破る力を持たせる事は、鏡を道家が利用するに最適であつたが、我國に於いては同時に倫理的思想を強調するに適した。

邪心あれば鏡がくもるといふ、或は顔がうつらぬといふ思想は、要するに鏡を範として心を正するいふ倫理的意義を含むものである。我國に於いては鏡が神の御魂代^{ミタマノヨ}と考へられた所から、更に此の倫理的意義は力付けられた様に思はれる。續古今和歌集に載す「身をつみて照しおさめよますかゞみ誰が偽もくもりあらずな⁹⁾」の歌を鏡の裏に書いて北野に奉納した事は、此の思想の一つの現はれである。

(1) 新井白石、東雅器用之部鏡

(2) 神異經所載と言はれてゐるが、說郛本神異經には載つてゐない。

(3) 鵲文様の鏡は藤原期以降に始り鎌倉初期にかけ非常に流行を見た。これは支那の湖州鏡の影響と思はれるが、此の圖様が當時の人々の好みに適した事に依りかゝる流行を見た。

(4) 延喜式、治部省、祥瑞之部

(5) 日本書記、推古天皇二十二年、天武天皇二十九年ノ條參照

(6) 西京雜記卷三、津速祕書本に依ル

(7) 續古今和集七、神祇

(ホ) 占卜的使用

上古以來我國には各種の占があり、それを専門とする人々の居た事も亦知られる。それ等占の内、水ウヰ占ウヰイシヤン、水晶ウヰスラカクイシヤン占ウヰスラカクイシヤンは鏡に依る占と同様な根據に立つものである。鏡面又は水面を凝視し、それに現はれる變化に依つて占ふ事は、水或は鏡に神性を考へてゐた人達にとつては、それ等の變化は神(或は超人間的なもの)の意志の現はれたものと考へる事に依つて意義を強化したであらう。此の意味に於いて占卜は同時に神託でもあつた。現在に於いても朝鮮の巫女が呪具として鏡を用ひ、それ等の鏡背文様が主として天界の星である事は、支那に於ける星の神仰と鏡の關係を考へる時、巫女が鏡に依つて星から神託を受けるといふ占卜的意義を理解し得るであらう。我國に於いては直接星占に關係した圖様を見ないが、之が我國星占と如何なる關係をなすかは今後の研究に待た度い。我國の、鏡に依る占の意義は、かゝる天體信仰との親近よりむしろ御神體としての鏡、即ち或る神性に代つて鏡が神託を現はすといふ事である。その場合占の範圍は、個人的問題もあり、國家的問題もあり、或る一範

團に限定されることはない。然し特別の例として、或る特殊な事柄に對して特によく占ふといふ場合もある。即ち出雲八重垣神社の結婚を占ふ鏡の如きはその例である。

此の鏡は或る男女の結婚の良惡、可能不可能を占ふ物で、巫女が鏡面を見てその鏡面の變化に依つて神の意を知ると言ふ。かゝる行法が何時頃から發生したものであるかは不明であるが、鏡は形式上より見て鎌倉期に屬するものと思はれ、その鏡背文様は植物の實を表はしてゐる。而してその實である事が結婚を占ふといふ事に重要な意義があると云はれてゐる。即ち「實る」といふ事と「結婚する」といふ事の相似である。此の鏡が結婚の占の爲に作られたものであるか、或は占は鏡の製作に遅れて始つたものであるか、兩者別個の存在が何時の時代にか結合したものであるかは明かでない。然し神社の歴史及び鏡の年代を考へる時此の行事が相當に古くからあつた事は認めねばならない。かくして此場合の鏡背文様は發生的には問題外として、鏡背文様が鏡の働きを限定或は規定し、逆に鏡の働が鏡背文様として表はされてゐると言ふ事が出来る。

支那唐代の鏡の紐には屢々龜形を見、我國に於いては鎌倉末期より江戸時代にかけて非常な流行を見た。龜は支那日本兩國に於いて共に祥瑞と考へられ、殊にその長命を象兆することは、祥瑞文様として特に愛好された理由であらう。更に龜甲が古來占卜に用ひられてゐた事は、鏡背の龜文或は龜形と何等かの關係を持つものではないからうか。龜卜は支那上代に於いて行はれ、我國にも此の風は傳はり、大寶令には「御巫卜兆、惣判官事⁽³⁾」とあり、又延喜式には「龜卜長上二人、彈琴二人、巫部神部一人各賜青摺袍一領袴一腰⁽⁴⁾」とある。龜卜は龜の甲を焼いて出來た龜裂に依り占ふもので、直接には龜裂の縱横文が占の對象であるが、かゝる龜卜は同時に龜その

ものにも占卜的意義を附加せしめる様にある。例へば説苑は龜を説明し「靈龜文五色似玉似金背陰向陽上隆象天下平法地盤衍象山四趾轉運應四時文著象二十八宿頭龍翅左精象日右精象月千歲之化下氣上通能知存亡吉凶之變」と言つてゐる。我國に於ける龜に就いての信仰或は説話は枚擧に遑がない。而してそれ等の内最も興味あるのは神の使として龜を見る觀念である。雍州府志は松尾神社の條に「緣起曰、當社神德爲弓矢神、爲社稷神、爲壽命神、爲酒德神、釀酒者尊崇爲酒福神、又以龜爲使者」と述べてゐるが（此の場合、龜と酒との特殊な關係を考慮する必要は勿論ある）鏡が神の代りとなるものであり、鏡に神託が現はれる思想がある事と共に考へ合はせると、鏡背文様としての龜文様、龜鈕は單なる瑞祥圖以上に神使としての意義を持つ様にも思はれる。然し此事は全部の龜文に對して妥當するものでないことは勿論である。而して神使としての龜文が更に占卜的意義に聯繋する事は容易に領き得るであらう。かくて鏡背文様の龜甲文や龜鈕が或る特定の場合鏡の占卜的意義を現はしてゐる事が推察出来る。

- (1) 神功皇后が水占及び水晶占をされた事に就いては、中山太郎氏著日本巫女史 頁二二一—二二三詳述されてゐる。
- (2) 前掲赤松智城氏著 朝鮮巫俗の研究
- (3) 令義解職員令第二、巫卜、故家叢書本ニ依ル
- (4) 延喜式神祇第二、四時祭下、鎮魂
- (5) 説苑卷十八辨物、四部叢刊本第六册第十二紙
- (6) 雍州府志三神社門下、松尾神社、京都叢書本 頁六十一

四 結

我國に於ける鏡背文様とその宗教的背景

鏡の持つ宗教的意義並びに宗教的な使用法の二三に就き、以上雜然と述べ來つた。然らば鏡背文様とそれ等宗教的側面との關係は如何。結論を一言に云へば大部分の鏡背文様は、それが愛用された當時の俗信仰又は流行思想を背景として出來たもので、鏡自體の持つ宗教的意義と共に、鏡背文様の意味内容も時代と共に變遷がある。而してそれ等文様は又鏡自體の持つ宗教的意義を或る場合は表現してゐるといふ事が出来る。

先づ上古（古墳時代）の鏡背文様に於いては先に指摘した如く、圖柄は主として支那の模倣であるが、内容的には嚴密には支那の思想そのまゝを受入れてはあなかつた。彼等は辟邪も龍虎も同様に惡妖を退け幸を齎す力を持つものと同様に考へた。故にそれ等文様が便化して源初の姿を失つても、彼等はそれに前と同様の力を認めたらしい。彼等は鏡を墳墓に入れる事に依つて死者の生活の安全或は幸を期した。又戰爭に鏡を持つて行く事に依り戰勝を期し或は戰の掛引を占ひ、或は一般的に守護を願つた。彼等が鏡を此の如き位置に据ゑた事は、鏡それ自身を此の如く考へた事と、鏡が持つ文様に此の如き力を考へたからである。即ち文様と鏡は二つの別個な力ではなく、不可思議な文様を持つてゐる事が鏡の鏡としての力を持つ所以であり、その文様は鏡に付いてゐる事に依つて大きな力を持つ事が出來たと言へる。瑞祥靈獸文と鏡は不可分の關係にあつたと言へやう。水野清一氏は支那古銅器（周代）と饗養文様の關係に就き

「饗養文銅容器とは饗養性を附與された銅器にはかならぬ……饗養性を附與されるとは外にあるものを附著せしめるの謂ではない。銅容器に本來内在するところのものを顯然たらしめたにすぎないのである。だから饗養のない銅容器とは關ぐるところのあるものであり、物本然の姿ではない。饗養は象徴と云ふよりも銅容器そのものなのである。」

と述べられてゐるが、此の關係はそのまゝとは言へないにしても、我上古の鏡に於いても妥當する。太陽や龍や虎やその他の神獸文は鏡の持つ意義の現はれであつた。そしてその鏡の意義に我々は支那思想の影響を認める事が出来る。(勿論家屋文鏡、狩獵文鏡等の例外もある事は考へなければならぬ)。

次に奈良朝を中心とする唐式鏡に我々は何を見出すであらうか。佛教の興隆と共に鏡は佛具として色々に使用された。佛具としての鏡はその文様に佛教と關係した圖柄を持つたであらうか。三月堂天蓋に使用された鏡は、その使用の意義が天蓋として太陽を象徴させたにしろ(鏡面を)その鏡背文様は太陽にも佛教教理にも何等關係を持たない圖柄であつた。法隆寺獻納御物海磯鏡は佛分として作られてゐるにもかゝらず鏡背文様たる海磯人物は佛教とは關りの無いものであり、強ひて考へれば、大海に浮むだ島、龜に乗る人物等は拾遺名山記等に現はれる蓬萊山或はその他の空想の仙境を思はせる。我々はそれを佛教教理の淨土とは考へる事は出来ない。聖武天皇時代東大寺大佛供養の爲に作られたと思はれる正倉院の鏡は如何。金銀山水八角鏡の文様は山水圖と唐草模様であり、槃龍背八角鏡の圖様は、絡み合つた双龍、靈龜、瑞雲不可思議な山形及び乾兌離震巽坎艮坤の八卦文である。又鳥獸文鏡類に現はれる動物は主として支那の靈獸靈鳥又は十二支である。⁽⁴⁾我々は此處に直接佛教と關係ある何物も見出さない。而もそれ等は鏡を飾る立派な裝飾文様として働いてゐる。我々は此處に裝飾藝術としての文様を感じ、又前代以來の支那思想の現はれを認めなければならぬ。即ち當代の鏡背文様は宗教性と裝飾性の両面を持つと言へる。換言すれば前代の鏡が鏡即鏡背文様即宗教性であつたに對し、鏡背文様が工藝の領域に一步踏込んで來たと言へる。前代が藝術と宗教の合一であつたに對し、當代のは藝術と宗教の分離の萌芽であつ

た。此の事は支那に於ける唐鏡の性質に就いても云へる事であり、漢鏡より唐鏡への變遷は同様に藝術の目覺めであつたと言へる。

要するに奈良時代の鏡背文様は、唐鏡の模倣であり(様式手法共に)、その唐鏡は宗教及藝術の両面を持ち、宗教性が前代に比し消極的になり、而して其の宗教性は前代以來の支那思想を中心としたもので、佛教思想に基因するものではなかつた。かゝる鏡が佛具として使用されて行く間に、支那固有の思想は何時の間にか佛教思想の中に融合して行き、支那に於ける靈鳥鳳凰の如きは、佛教の極樂を意味する鳳凰と變つて行つた。故に鶴に乗つた仙人を畫いた雲鳥飛仙背圓鏡(正倉院)の如き道家的なものを佛教の用具として使用しても何等の矛盾を感じなかつたであらう。この事は我國人が道教と佛教との相違を理解しなかつた爲よりは、むしろ唐式なものを崇拜する心持の盛んであつた事を示すものではなからうか。ともあれ當代の鏡が神佛道諸教に依つて使用され、而もその文様が主として唐鏡(支那思想を根底とした)の模倣であつた事は明かである。それ等の中に於いて或るものに波斯印度ビザンツ等西方諸國の影響を認め得る事は原田淑人氏の指摘された處であるが、此點に就いては本論の目的ではないから割愛する。

奈良朝様式の鏡はその後藤原様式の鏡の發生を見る迄繼續した。即ち藤原初期に於いては尙ほ前様式の文様が使用されて居り、主として現はれて來るのは鳳凰と唐草であつた。之等が次第に貴族の思想嗜好の變化に依り、風景的圖柄が愛用される様になつた。網代籬雀の如き普通目に見る畫材が屢々用ひられた。而も最も愛用されたのは、松、雲、鶴、鵲、鴛鴦であり、之等の中松鶴は尙ほ江戸時代に至る迄引續き盛行した題材であつた。

松鶴が長壽の象徴であつた事は平安期以降の多數の和歌が示す所である。松鶴龜をよみ込むだ歌にして長壽を意味しないものはほとんど無いと迄言へる。長壽は人間の欲求の最大なものであるが、宗教的器具としての鏡に之等長壽を象徴する文様を畫く事は、鏡背文様研究上誠に興味ある點である。然し藤原期の松鶴鏡は後代に盛行した蓬萊鏡と同意味のものとは考へられない。蓬萊鏡の母體として私は藤原期の松鶴鏡を考へ度い。

雲は現代に於いては單なる氣象的一現象であるが、上代の人々は雲に種々の宗教的意味を考へた。支那や日本に於いて雲文が盛行したのも之等精神的背景に依る。例へば

「程も無く雲と成りぬる君なれば昔の夢の心地こそすれ」

「昇りぬる煙はそれと分かねどもなべて雲居のあはれなるかな」

の如く雲は死者の住家と關係して考へられた。その他瑞雲慶雲等の記事は我國文學、歴史等隨所に見る事が出来る。奈良朝以降の雲文は漢六朝式の如く靈獸化靈鳥化しなかつたにしてもその持つ意味は充分靈的であつた事は明かである。かゝる雲を鏡に畫く事は宗教的な鏡の文様として適當してゐたし、殊に形見觀念の上からは、文様と鏡自體の一致が見出されるわけである。藤原期の鏡背文様の根底として此の如き思想を見出す事が出来るが、鏡背文様はかゝる思想のみに依つて文様付けられてゐるわけではない。思想を根底とはしてゐるが、彼等は裝飾工藝としての文様を又忘れはしなかつた。彼等はあくまで彼等の考へた「美しき文様」としての鏡背文様を追求した。其處に彼等は寫實的・自然主義的・唯美的な文様を創造し愛好したのである。

奈良時代の鏡の特色として私は宗教性と藝術性の分離の萌芽を指摘したが、藤原期はその發展であり、藝術

性の強化であつた。藤原期に於いてはもはや古墳時代に愛好され信仰された神獸文様は意味を持たなくなつた。彼等は上代の如き單純なる信憑は持てなかつた。彼等の宗教性は常に藝術性の壓力を受けてゐた。故に一枚の鏡は宗教的對象となると同時に彼等の文學的生活美術的生活の對象ともなつた。鏡背文様は鏡の宗教性を如實に表現するよりは、彼等の文學的美術的生活を満足させることが必要であつた。

次の鎌倉室町期の鏡は藤原期の延長である。唐草類が主として寶相華を意味し、それ等に尾長の鳳凰を配した文様は藤原期に見られる鳳凰唐草文鏡の發展であり、竹に雀を配した文様は藤原期の秋草文様の鏡と全く同一の根底に立つものである。此處に注意すべきは蓬萊圖様の確立である。

藤原期の上流人士の間に蓬萊山に就いての智識があつた事は明かである。然し松鶴文鏡が蓬萊山を意味してゐたか否かは明かでない。恐らく彼等は此の如き文様を縁起の良い文様とは考へても、蓬萊山を直ちに象徴させる爲に使用したとは考へ難い。然るに藤原末鎌倉朝の鏡背文様に於いては松鶴の他に岩山が附加され、時代が下るにつれ更に龜が添へられる様になつた。此處に所謂蓬萊鏡の定型が完成するわけである。今此處に蓬萊思想の我國に於ける變遷を述べる時間を持たないのは残念であるが、要するに蓬萊鏡は我國の蓬萊思想の發現であると言へる。蓬萊思想が修驗道と結び付て發展して行つた事は明かであり、又修驗道が鏡を重要視した事を思ひ合はせると、蓬萊鏡流行の背景として修驗道の役割は重大であつた。殊に大峯熊野信仰と蓬萊思想との關係は最も興味ある問題であるが、之は他日の機會を待ちたい。かく藤原末に源を發した蓬萊鏡は江戸時代に至る迄引續き盛行し、殊に江戸時代に於いて最高調に達したと言へる。かゝる文様の鏡が神佛道諸教に共通に用ひられてゐた事

は、我國宗教の包容性を現はす意味に於いて面白い。殊に東大寺三月堂執金剛神の前に懸けてあつたと言ふ現東美術學校藏蓬萊鏡は所謂蓬萊圖の上に鶴に乗つた仙人及び座した仙人の二人を置き、一方に三足卓の上に牡丹を畫いて居り全く道家的圖様である。

佛教と特に關係深い圖柄としては、輪寶文様鏡、愛染明王文鏡を擧げる事が出来る。後者は室町期のものに多く愛染明王の特質より見て、何等かを祈願する爲に作られたと考へられる。此の事は鏡の除魔祈福的使用の意義を強化させる意味に於いて、先に述べた鏡面に神佛像を彫る事と共通するものであらう。

私は先に鎌倉室町時代の鏡を、藤原期の發展と言つたが、同時に形式化でもあつた。此の形式化を打破つたのが江戸時代に於ける繪畫文様の鏡である。江戸時代に於ける繪畫の發達變遷は鏡の上にも影響を及ぼし、風景畫風俗畫花鳥畫等を主目とした鏡の發生を見る。之等は純粹に文様の爲の文様であり、何等起原的に宗教的意義を含むものではない。然るに之等にさへも或る宗教的意義を附加させやうとする説明が後から起つて來る。例へば南天の圖様を「難轉」と考へるのは之である。然し此の附加的説明は單なる偶然の所産ではなく鏡が宗教性を持つことに起因してこそ意味があつたのであらう。その他鏡背文様に用ひられる草花文はほとんど何等かの起原に關する説話が附されてゐる。之等は何れも説話成立期の人達の遊戲的氣分を多分に含むものであるが、我々は其處に尙ほ鏡そのものの宗教性を見逃すことは出来ない。之等鏡背文様に關する室町江戸期の遊戲的説話こそ、當代の鏡に對する觀念の特色ある一面である。即ち彼等は鏡背文様に、彼等の思ふまゝの畫題を欲求した。しかもそれが鏡の神性を傷ける事をあくまで避けやうとした。かかる二つの欲求の絡み合が常に文様創造の上に重大な

働きをしてゐた。これこそ鏡の宗教的解釋の最後を飾る心的闘争であらう。かくして鏡の文様の歴史は上古より近代に向つて宗教性の薄らぎの歴史、即ち宗教性より藝術性への移行であつたと言へやう。而も之等を觀賞する時、上代の物に美術的價值を感じるのは誠に面白い現象である。

(1) 水野清一氏「支那古銅容器の一考察」東方學報京都第四冊 頁三二四—三二五

(2) 法隆寺伽藍緣起並流記資財帳に

「丈六分肆面

貳面「徑一尺五寸六分一徑一」とある
尺五寸五分、並裏海磯形」

尙ほ法隆寺大鏡第十一に寫眞掲載あり、參照せられ度し、

(3) 拾遺名山記は晉王嘉撰、說郛局第六六所載せり。

(4) 正倉院圖錄第二を參照せられ度し。

(5) 奈良時代の鏡背文様が唐鏡のそれと同様である事は正倉院藏鏡や諸寺資財帳に見える記載に依り明かである。

(6) 原田淑人氏「唐背文に見えたる西方の意匠」東亞古文化研究頁百六七—百七四。

(7) 藤原時代の嗜好を一言に表現すれば「あはれ」の觀念である。自然主義。唯美主義と「あはれ」との結合する所に藤原鏡の特色が認められる。

(8) 榮華物語 楚玉の夢。

(9) 源氏物語 葵の卷。

(10) 漢六朝の雲文に就いて松本榮一氏は「東洋古代繪畫に於ける雲の取扱方は後世の風景畫中の場合と全く様子を異にし、後世のものが一の無心なる自然物として取扱はれる事の多いのに對し、上代のそれは日月星辰風雨電雷虹霓等の如き他の天空存在的或は天空現象と同じく、多くはこれをも有神のものとして生物的な取扱ひをなしてゐるのである。この事は漢

代道家等により具さに察知し得るのであつて、例へば漢代畫象石を見るに、それに示された雷雪風雨北斗等が總て神又は人間の形姿を採れる雷公、電女、風伯、雨師、北斗星君として現されてゐるのと同様、雲も亦單なる文様のものではなく、夫々人又は鳥獸の首を具有する生物として取扱はれて居る。尤もそれ等の中には鳥獸化されて居ないものも見受けられるが、其場合にあつても、その使用法は單に天空を意味せしめんが爲めの目的ではなく、それ自身又は他の神仙鬼人等と結合する事により何等かの有神的意義が與へられてゐるのである。」と言はれてゐる。

以上國華第五九八號 頁二七四—

(11) 紫式部日記に「白がねの御衣笥、海浦をうち出で、蓬萊など例のことなれど」とある。その他本朝文粹等には蓬萊に關係した辭句が多數見られる。

(12) 藏玉和歌集(郡書類從所載)に山吹、槿の由來を記し、「故郷の面影草の夕はへやとめしかゝみの名残ならまし」「面影をたかひにとみしかゝみ草忌衣の名残うらめし」「明かたははつかしけなる朝かほの鏡草にもみえてける哉」の三句を載せてゐる。

佛造像創始への經過

—佛像起源考序說—

高田修

一 緒 言

亞細亞の文化史に於て、佛教美術の演じ來つた役割の如何に大であつたかに就いては、こゝに更めて言ふまでもあるまい。實に佛教美術は現存する東亞の美術的遺品の過半を占め、その覆ふ地域の廣汎にして内容の多岐豊富なる、佛教弘通の當然の結果であると言ひながら、まことに驚異に値ひするものがある。

この佛教美術は常に佛教思想と共に形影相伴ひながら各地に傳播したのであり、寺塔の營建、尊像の造立はその信仰の具體的表現であつたと同時に、諸國の文化的水準を昂揚するに役立ち、宗教と文化とを不可分的に民衆の生活にまで浸潤せしめるに至つた。就中各種佛像はその思想的背景と、これに對する崇拜の熱烈なるによつて、佛教のあるところ必ず本尊佛を見、寧ろそれは佛教信仰の中樞を形成するものでさへあつたと言ひ得べく、従つてこれが製作禮拜の盛大に行はれたことは、蓋し他に比類あるを見ないほどである。

然し衆知の如く、斯かる佛像も佛教が頭初より有したものでなければ、卒然として各種の佛尊像が數多造立されるに至つたものでもない。佛教が思想的に漸次發達して行つたのと略々並行して、或る期間表現することさへ憚られた釋尊の形像が、漸くにして描出されることとなり、それがやがて禮拜の對象たる本尊佛へと展開し、諸佛諸菩薩等の造像に進む經過を辿つたのである。

さて然らば、この佛像——佛陀の尊像——が何時何處で如何様にして發生したのであらうか。これは佛教美術史上のみならず、佛教教學史としてもまた一般文化史としても頗る重大なる問題である。これに對して多くの人は答へるであらう。曰く、佛像が西紀前後頃（乃至迦膩色迦王時代に）犍陀羅地方に於て、希臘的技法と佛教的思想との交配によつて（更に大乘佛教の思想的必然として）製作し始められたものであると。また一部の人は言ふであらう。佛像が貴霜王朝治下に摩突羅に於て、中印派の自然の發展として創始せられたものであると。

これ等の答解は前世紀以來内外諸學者の撓まざる研究によつて明かにされた主なる結論の要約であり、その犍陀羅起源説の一の如き、細部に於ける異論は別として、多くの學者によつて承認されんとする趨勢にあるが、一方摩突羅説に對する相當有力なる主張も行はれ、その他甲論乙駁は種々の問題とも關聯して學界を賑はしつゝある狀況である。¹⁾ 然るに我が學界を眺めるに、果してこの佛像起源論に關する問題を的確に把握してゐるや否や、聊か疑ひなきを得ないものがあり、この問題に就いて特に穿鑿する者があつても、或ひは大局論とも稱すべき推論を披瀝するに止まるか、乃至は漢譯佛典・支那史籍等に散見される若干の徵證を擧げて簡單にこれを片附ける程度を出でない等、遺憾の極みと言はねばならない。²⁾

然しこと一たび佛像起源論となると、單に佛教美術の發展過程としてのみならず、複雑なる佛教思想の發達と表裏不可分的に考究されるを要し、且つ錯綜する一般文化史との密接なる關聯に於て、これが精細なる檢討の要請せられるものであつて、斯かる綜合的なる研究に俟つのでなければ、到底充分なる成果が期し得られないはずである。

本稿は勿論斯かる綜合的研究をこゝに試みんとするものではないが、その企圖の達成の爲めに、問題の解明に對する前提として、如何にして佛像が製作し始められたかの經過を、古代期美術よりの發展を中心に辿りつゝ、筆者の乏しい考察の一端を述べて、學者の高教を仰がんとするものに過ぎない。

(註(1)) 佛像起源に關する内外學者の論議に就いては、別に筆者が近刊の佛教研究(第六卷第一號)に「佛教美術研究の進展」と題して掲げるはずの本文中に、その概要を記述しておいた、参照を乞ふ。

(2) その甚だしい一例として、失禮ながら布施浩岳氏の「法華經成立史」(昭和九年)二四六頁以下の所論を擧げておく。本書は勿論造像の起源を論究するものではないが、氏の理解せられるフーシェ等印度學者の説とは「ギリシヤ文化によつて、キリスト像と其彫刻術とが輸入せられて後、キリストの像を模倣し作成せるが印度に於ける佛像製作の起源である」といふ。然しフーシェ以下最近の學界に於て斯かる説の唱へられた事實は、筆者寡聞にして未だこれを知らない。尤も氏はこの種考古學者の所論を採らず、支那文献に見える金人その他佛教傳來の記事等よりして造像年代を推測し、以つて法華經の成立と造像との關係を論ぜられる。その當否は兎に角として、斯かる造像起源の如き重大問題に觸れる場合の學者の態度として、その可否が問題とならう。

二 古代期美術と佛像の關除

印度の古代期美術に於ける最大の特色は、佛陀の形像を如何なる場合にも決して描刻しなかつたことにあり、従つていまさら増一阿含やディヴァヤブダーナ等によつて、釋尊在世時代に既に佛像の製作が行はれそれが禮拜されてゐたと信ずる者は一人もなく、また西紀前後頃までの中印度（一部南印を含む）の遺品中より、佛陀の姿を見出し得る可能性ありとする者も先づ皆無であらう。

この佛像の闕除は、古代期に於ける佛教徒並びに工匠があくまで固執せる傳統的制約であつて、彼等が佛陀なき佛傳圖といふ特異なる構圖を創案し、佛陀の姿に代へるに暗示乃至象徴を以つてしてゐたことは、ボールハト、サーンチー等の作例の明かに示すところである。³⁾

註(3) これに就いては、逸見梅榮博士の「印度古代美術」(昭和十六年)中に多少論ずるところあつたが、以下更に若干の考察を述べ、その足らざりしところを補足したい。同書一七二頁以下及び一七八頁以下参照。本書は時局の関係もありまた發行者の商策に患はされて印刷を急ぎ、著者並びに筆者の校正を全然行ふ違なく、爲めに解説中に相當の誤植脱落省除等あり、二三の例を舉げると、同書第一八六頁第一五行の終りより、正しくは「例へば『佛陀伽耶の一圖 (Cunningham: *Mahāvihāra*, pl. VIII, II) が毘陀羅派の作品 (Foucher: *Gandhara*, I, figs. 175, 176) に於ける同一描法より見て、明かに閻浮樹下の靜觀を表はすものと知られるが如きである。これは本生圖に就ても見られる所であり』有名な毘輪安咀囉本生を描ける毘陀羅 (Coomaraswamy: *History*, fig. 93)・中央亞細亞 (Stein: *Desert Caravan*, I, fig. 147) 等のものと對比して、ボールハットの圖(第二二七圖)が理解される如きこれである」とあるべきを、『』の部分並びに各圖の所在を示す箇處を凡べて省除せる如き、また足跡善知童子本生の原稿を亡逸して、爲めに第一八三圖の説明として第二二八圖無雙王子本生の解説を姦りに竄入せしめたる如き、また第一九三頁に掲ぐべきはずの佛傳圖佛造像創始への經過

一覽（第一九〇頁の本生圖一覽に類す）を全然消去したる如き、その他圖版と解説中の對照番號との合致せざるもの、斯かる番號の削られたるもの等少からず、逸見博士苦心撮影の寫眞に對する解説として、これが執筆に當たれる筆者の甚だ遺憾とし、且つ慙愧に耐えざるどころであり、發行者の不良心に唯啞然たるを禁じ得ない。

いま古代期の佛傳圖に就いて眺めるに、主役たるべき佛陀の尊影が何處にも描かれてをらず、爲めにその圖相を一見しただけでは、如何なる内容を表はしてゐるか了解に苦しむ場合が尠くない。例へばサーンチーに於て、東門左柱の一圖（逸見氏前掲書第二二圖）及び北門右柱の一圖（同第二一四圖）の如き、卒然としてこれに對すれば、前者は龍蛇の崇拜、後者は王者の聖樹禮拜と解されるかも知れない。然るにパールハト（註）に於ては、例へばバタンマール發見の一圖（同第二六三圖）が、窟内中央に方座あつて數箇の人物これを圍繞して坐し、窟外には一人物の五絃琴を奏するを表はし、且つこれが説明として、“Idasingha”（帝釋窟）と銘刻してあり、明かに釋尊の帝釋窟説法の圖であることを、長部（二）・長阿（一〇）・中阿（三）等に出づる帝釋所問經との對比によつて知ることが出来る。同様にその南入口隅柱に“Bhagavato dharmacakra”（世尊の法輪）及び“Raja Pasenadi Kosalo”（拘薩羅國波斯匿王）と銘せられた一圖（同第二六六圖）が舍衛城外に於ける外道摧伏の双神變示現圖であると比定し得る。これ等に於て常に佛陀の尊影を見ないが、然し圖相はそこに佛陀の現前せられることを要する佛傳中の一景であるはずである。さらに進んで伊羅鉢龍王禮佛圖（同第二六二圖）・阿闍世王禮佛圖（同第二七〇圖）の如きに至れば、空座に對つて跪坐禮拜するを圖しながら、然も銘文が明瞭に禮佛（“Bhagavato vandate”）としてゐる以上、斯かる空座には釋尊の在すべきにも拘らず、有意的にこれを寫出しなかつたと見なければならぬ。即ち

これ等の空座或ひは法輪の箇處に佛陀の姿を代入すれば容易に理解され得べく（これは同様の構圖より成り且つ佛陀ある犍陀羅の作品と對比すれば足りる）、斯くて前記サーンチーの二圖の如きも、共に佛傳中の或る事蹟を表はしてゐると比定することが出来る（一は三迦葉歸佛に於ける毒龍降伏の神變圖、他は迦毘羅城外尼拘律陀園の奇蹟と淨飯王の禮佛圖）。

斯様に古代期に於ては、佛傳圖を描刻しながら然も佛陀の形像を關いてゐるが、これは獨り成道以後の佛陀としての場合のみに限らず、例へば閻浮樹下靜觀圖に於ても、また踰城圖に於ても、悉達太子としての姿を見ないのである。これに反して本生圖にあつては、前生に於ける釋尊即ち菩薩が種々の形に於て、動物として長者として乃至王子・王者としても描かれ、更に佛傳の序分をなす降神托胎圖（同第二四圖、二五六圖、その他）の如きに於ても、菩薩が傳説に語られる通りに白象の姿を以つて表現されてゐるのを見出す。これによつて稽へるに、釋尊の所謂「最後生」に於ける形像のみが、如何なる場合にも描出されなかつたことは明かである。

この佛像の關除といふ極めて特殊なる描法は、古代期を通じて、あらゆる不便を忍んでも固執傳持されたのであつて、謂はば佛陀の尊影は一種のタブーたるの觀を呈してゐるのであるが、然し佛傳圖の夫々の構圖に於て、佛陀の在すことが常に暗示され得る何等かのものゝ描かれてゐるのが普通である。即ち前掲の數例で言へば佛座であり、これは樹木を伴ふ場合が多く、また座上に傘蓋を樹て、或ひは座前に佛足跡を示すこともある。その他鹿野苑説法圖、舍衛城外神變圖の如きは法輪を以つてし、踰城圖では乘馬（その上に傘蓋を立てる）、迦毘羅城外神變圖では空中の經行處、過去七佛を表はす場合等では窣堵波（塔）乃至菩提樹下佛座を以つてする等。而して

これ等は夫々の上に、例へば樹下佛座または乘馬の上に、當然在すべき釋尊の姿をことさらに關いたといふよりも、寧ろこれ等のものがそのまま釋尊の或る事蹟を象徴してゐると解し得べきもの多く、特にサーンチーの場合に、斯かる象徴的描法の著しいのが認められる。

尙ほ敍上の如く、古代期に於て佛陀の尊像が有意的に表現されなかつたのであるが、それと同時に、佛弟子の姿も所謂鬚髮を剃除し袈裟を著したる僧形としては、全然描刻されてゐないことに注意しなければならない。初轉法輪以後の佛傳圖を見るに、圖中に表はされてゐる人物は何れも天神か在俗信者の類であつて、必ず會中に在るべきはずの比丘比丘尼を寫出してをらず、且つ釋尊の場合の如く、象徴を以つてその存在を示すといふこともないのである。これまたその理由の解明を要する描法と言はなければならない。

以上、古代期に於ける特色としての佛像關除の事實を述べた。斯かる特異なる構圖は他の何れの美術にも見出し得ないところ、これには充分の理由があつたのでなければならぬ。然らば何故に佛陀の最後生のみを、更に佛弟子等の姿を敢て描刻しなかつたのであらうか。

註(4) Bharhut, Barhut, Bharaut, Barahat 等、その綴字一定せず、何れを正しとするかも明かでない。逸見博士はこれをバルハットとされる。從來我が國に於て用ひられてゐるバルフートなる讀み方は(何人の初めたかを穿鑿する要もないが)、恐らく誤りであらう。現地名を讀む場合、例へば *Mittira* をムットラとし、*Dacca* をダッチャとする如く、常に梵語的發音に従はんとするのも正しくなく。

三 佛像關除の理由

これに就いて先づ第一に考へられることは、古代期の彫工をして佛陀の形像を描刻せしめなかつた佛教徒——教團の禁止的態度が、彼等の傳持せる經律の中に、積極的に表明されてゐはしないかといふことであらう。然るに我々は現存の古い佛典に搜索して、僅かに十誦律(卷八)に「爾時給孤獨居士……白佛言、世尊、如佛身像不應作、願佛聽我作菩薩侍像者善、佛言聽作」とあるを見出すに過ぎない。而してこの文にしても、後に論ずる如く、佛像の製作を開始せる過渡期の事情を表白せるものと考へられるのであつて、決して積極的な禁止條項であるとは看做し難く、結局經律はこの點に關して何等その態度を明かにしてゐないといふことが出来る。

次に古代期の工匠が生身の佛陀の形像を人間の姿に於て、即ち歴史的の釋尊として、描刻する能力に缺けるところあつたと見るべきであらうか。否、超人的なる藥叉神の製作が多數行はれてゐる事實、及び今生に於ては描出されなかつた太子としての釋尊が、本生圖に於ては王子として表現されてゐる事實、乃至阿育王時代の優秀なる石彫を製作し得た技術等を知れば、斯かる疑問は自から氷解し得るとも考へられよう。而して工匠の示さんとしたものは佛傳中に語られる主役たる釋尊の或る事蹟であつて、常識的に考へれば、容易に描き得たかも知れない姿であつたはずである。

以上、教團の禁止的態度も明示せられず、また工匠にこれが彫出の技能ありしにも拘らず、佛陀の尊影がことさらに表現することを憚られたのは、抑も如何なる理由に基いたのであらうか。

この問題は佛教思想史上にも密接なる關係にあり、殊に美術史としては、佛像創始の問題とも相表裏する極めて重要なものである。從來學者はその解明に苦しんで種々の提説をなしてゐるが、未だ充分に盡くし得てゐる

ものを見ない。然しこの問題は、要するに古代期の佛教徒が如何に佛陀を觀てゐたか、また如何なるものを禮拜の對象としてゐたかを、明かにするならば、必ずしも解き得ない問題でもあるまい。

(一) 禮拜の對象 古代期美術の内容を檢するに、塔・聖樹・佛座の描出極めて多く、また法輪・佛足跡・三寶標等を圖せるものも若干あり、これ等に對して人天の禮拜供養してゐるのが見られる。これ等の一部は前述した如く、佛傳中の佛陀に代用し乃至これを象徴してゐるものであるが、然し圖相として必ずしも左様のみ解し得ないものも多數存するのであつて、これ即ち當時の佛教徒が有してゐた禮拜の對象を示すものに外ならない。

佛教徒に於ける禮拜の對象は、何れも逝ける佛陀と何等かの關係あつた具體的なもののみであり、これを總じてチャイトヤ (caitya, cetiya) と稱する⁽⁶⁾。元來チャイトヤは古代印度に一般化してゐた民間の藥叉 (kṛtya, devata) 信仰と關係するもので、通常神樹 (caitya-vṛkṣa) を意味し、また石の壇を伴ひ、或ひはこの種の壇等を覆蓋する簡單なる祠堂の場合もあり、斯かるものは藥叉の宿るところと信ぜられ、畏怖せられたと共に、これに供養祈請すれば、幸福財寶の獲得が叶へられるとされた⁽⁶⁾（その詳論は今略す）。佛教徒が佛陀と關係ありし種々の神聖なる處、神聖なる物を盛んに禮拜するに至つたのも、要するにこのチャイトヤ崇拜の適用であると見るを得べく、民間信仰との習合を物語るに外ならない。

楮、原始佛教時代に於ける禮拜の對象として、先づ舍利塔を擧げることが出来る。釋尊の入滅直後、八分造立された佛舍利塔を初め、佛髮佛爪を收めたるもの、遺身荼毘の際の灰炭、分配に使用せる瓶を藏するもの、また舍利弗・阿難等阿羅漢の塔等、何れも一般の盛んに禮拜供養するところであつた。次に生前の釋尊と關係ありし

所謂聖蹟の保存と、斯かるところに存した神聖なる物への崇拜があり、その中最も重要なものとして、生誕・成道・初轉法輪・般涅槃の四聖處が特別視された。即ち「淨心の族姓子が見るべく感動を起すべき四處」であり、その巡拜 (Cetiya-tour) によつて死後善趣天界に再生すべしと信じられたのである。これ等の聖處には夫々具體的なる何等かの禮拜供養すべき對象物が存したことは言ふまでもなく、生誕處に就いては明かでないが、成道處には菩提樹と金剛寶座、初轉法輪處には法輪柱、般涅槃處には塔乃至娑羅雙樹と繩床といふ如く、佛陀の大事蹟を記念する物が保存乃至建立せられ、それ等によつて逝ける釋尊を回想し得たと同時に、それ等（佛塔等も同様である）には佛陀の威神力が現に宿つてをり、至心に禮拜供養することによつて生天の善業を積むとされた。これは勿論大般涅槃經（五・一〇）に「如來の舍利供養の爲めに煩はさざれ」とある如く、出家學道にいそしむ教團の人々にとつて、第一義的でなかつたにしても、直接的可捉的功利的果報を要請し勝ちの一般大衆には、その佛教徒的行爲として特に重視されたのに相違なく、教團もまたこの方向に——大衆のチャイトヤ崇拜と結び合はせて——彼等を導くところあつたのであらう。

斯くの如き禮拜の對象を有し、これによつて釋尊を見、これによつて佛陀に歸依し得た人々にとつて、それが習慣的になつてゐた關係上、佛陀の形像を製作してこれを崇拜せんとする要求が、未だ生ずるに至らなかつたものと見て差支へなからう。然し一方に於て、釋尊の事蹟に關する傳説が保存繼承されてゐたのであるから、佛教徒にして若し斯かる傳説を圖畫せんとしたならば、崇拜の對象に非ずして、所謂佛傳圖中の主役たる釋尊として、これを描き得たはずであるとも言へる。従つてこれをしも敢てしなかつたとすれば、その理由は尚ほ他に求めな

ければならぬであらう。

註(5) チャータータカ第四七九 Kalingsubodhi-jataka の序分 (Ja. IV, p. 228, 南傳三四・一五五頁) に據れば、佛教徒の禮拜の對象を cetiya (caitya) と總稱し、これを sātrika, pūribhogika, uddesika の三種ありとして、夫々の内容を多少説明してある。これに就くは E. Hardy: *Essays on Monachism*, pp. 212f; A. Cunningham: *Bharhut*, pp. 110f; H. Kern: *Hist. du Bud. dans l'Inde*, II, p. 152 參照。通常 cetiya, caitya は制底、支提等々と音譯せられ、或る建造物特に窣堵波 (stūpa) と同義語の如く解される(後世にはその意味に用ひられた) を以つて、今は禮拜の對象を呼ぶ語として、通用の譯字を用ひなすこととする。

(6) チャイトヤ及び藥叉信仰に就くは、A. K. Coomaraswamy: *Yaksa* に多少論究される。

(二) 佛陀觀の内容 こゝに我々は古代期佛教徒の佛陀觀の内容を探つて見る必要に迫られる。然しこれに就いては既に宇井博士の詳細精緻なる研究があり、我々淺學の徒の更に加ふべき何も見ない。今こゝに必要なる部分に就いて、博士の所論を要約すれば、——阿含經典には到るところに佛陀の超人性を強調した記述を見る、それは勿論佛陀の體驗直觀の事柄を具體化して言詮せるものでもあらうが、然しまたそれは佛滅後に漸次強調せられ、歴史的たりし佛陀が何時しか理想的存在へと、信仰的に思想的に發展して行つた經過を示すに外ならない、斯くて既に佛陀に面接したことなき人々の時代ともなれば、祖師釋尊の歴史性は漸く抹殺されて、十力四無所畏等の佛徳を具有し、自由に神變を示現しつゝ教化し、その身は清淨にして光明照り輝き、所謂三十二大人相を具足する圓滿完全なる佛陀であつたと信仰せられるに至つたものと思はれる、而して斯かる佛徳佛身は、釋尊の生れながらにして具足せられたところでなければならず、それが業説と結合しては、過去久遠劫に互る修行

の道程を想定する本生活の導入となり、愈々以つて佛陀の最後生が強調されることゝなつたのである。「曾孫弟子以後はかゝる傾向であつたから、恐らくバルフド彫刻などに於てこの佛陀の姿を充分寫出することが出来ないとして僅に菩提樹や足跡などで佛陀を表はし出す外はなかつたのであらう。」——と。先生のこの精密且つ綜合的なる考察には唯々敬服の外ない。以下これが註解と併せて若干の私見を附加するに止めよう。

古代期の人々が如何様に佛陀を觀てゐたかは、右の宇井先生の研究によつて充分に盡くされてゐるが、只我々としては斯くの如き佛陀の超人化に對して、所謂一般大衆の演じた役割をも穿鑿して見る必要があると思ふ。蓋し佛教に於ける美術的活動が、主として在俗信者の宗教的満足と經濟的負擔とに於て、その發生並びに發達を見るに至つたと考へられるからである。然しこれを詳論することは本論の目的でない故、簡單に結論のみを述べれば——、一般大衆が既に在世時代より釋尊を一種の超人と看做してゐたか否かは不明としても、佛滅直後に行はれた舍利八分乃至焦炭・瓶までも持ち去つて起塔禮拜したところに、單に墳廟的な供養以上に、佛陀を威神力ある超人として特別視する態度を見得るのであつて、斯かる態度は前述のチャイトヤ崇拜や、婆羅門神話に於ける諸神への通俗的なる信仰等、當時の人々の間に一般化してゐた俗信を、そのまゝ佛陀に適用したのに過ぎないと思はれる。豆磨婆羅門ドイナが世尊の足跡に千輻輪相具足し居るを見て、「噫奇なる哉、未曾有なる哉、斯かる足跡は人間のものに非ざるべし」と考へ、足跡を追うて一樹下に世尊の諸根寂靜に跏坐してゐ給ふを見出し、「御身は天なりや、乾闥婆なりや、藥叉なりや、人間なりや」と尋ねたとある(増支部四三六、雜阿含四一、增一阿含三)如く、民衆にとつて奇なるもの、未曾有なるものは、多くは天乃至藥叉の如き超人に歸せられるのが普通であつた。而して斯かる民衆

は、例へば塔の禮拜供養に就いて、「何人も彼處に華鬘香料顏料を供へて禮拜し若しくは心を寂靜ならしめんに
は、長く利益安穩あるべし」(長部大教誨經 經五・一一)と説かれてゐる通り、易行にして且つ現世的乃至後世利益的果報を常に
豫想するのでなければ満足することが出来なかつた。それは彼等が佛法を信すること篤きものとは言ひ條、進ん
で出家得道の道に入り得ない程に、世俗的欲望繫縛の多き人々であつたことに想到すれば、敢て異とするに足り
ないであらう。而も斯かる優婆塞優婆夷の歸依あつてこそ、佛法の弘通と教團の増大とが期し得られたのである
以上、法施財施の關係からも、佛滅以後に於ける教團が斯かる一般大衆の指導に重大なる關心を寄せたことは疑
ひない。斯くて經典には隨處に、民衆に親しまれてゐた諸神を拉し來たつて佛法の莊嚴に自由に驅使したのであ
るが、然しこの場合、長老達は常に佛陀がそれ等民衆の信する諸神よりも更に偉大であり、婆羅門の大神たる梵
天も帝釋も佛陀の前に跪拜し佛法護持に當たつたとすることを、決して忘れなかつたのである。これは佛教の民
衆化とその弘通とに極めて效果的であつたと同時に、佛陀を益々超人化し理想化する傾向を助長せしめたことも
勿論である。前掲豆磨婆羅門ドシナの疑念に對し、經典が世尊の答へとして、我は天にも非ず、乃至人間にも非ず、當
來に天等に生ずべき諸漏を滅盡したるもの、我は佛陀なりと言はれたと續けてゐるのは、右に述べた教團の立場
を物語つてゐると言へよう。

偕、然らば一切の諸神にも勝れる佛陀とは如何なる形貌を具へてゐると信じられたのであらうか。言ふまでも
なくそれは三十二相である。この大人相は早くより占相上考へられてゐたところと思はれるが、經典に見られる
如き一々の相の整備には、或ひは佛教徒の作爲が加はつてゐるのかも知れない。兎に角釋尊は最後生に於て生れ

ながらにしてこの三十二相を具足したのであり、且つ一々の相は宿業の結果するところに外ならないとせられたのであるが、例へば七處平滿と謂ひ、立手過膝と言ひ、足下安平と言ふ等、實際の形貌としてはまことにグロテスクなるべき相をも、眞實佛陀に具有せられたものと信じたのである。このことは三十二相なるものが、實際の造像と關係なしに考案されたことを推測せしめる證左でもあらうが、反對に斯かる大人相具足の佛陀は、最早具體的に形と色とを以つて描刻し得る形貌ではあり得ないこと言ふまでもない。これ即ち「如來身者爲是大身、此亦不可思議、所以然者、如來身者不可造作、非諸天所及、……如來身者不可模則、不可言長言短」(增二阿)とせられ、「於欲界中最尊第一、天中之上、七財具足、諸天人自然梵生亦無與等、亦不可像貌」(同卷)と謂はれる所以である。而してディヴァーブダーナ(Divyapada)に、繪師等が光明赫奕たる世尊の相貌を把握することが出來ず、その影像を畫布に寫して漸くこれを成し得たといふ傳説を載せてゐるのも、この佛身の表現を不可能視してゐた一の説明と看做して差支へあるまい。

右によつて、佛陀觀よりする佛像闕除の理由が説明し得られると信するのであるが、更に佛陀の形像の外に、佛弟子も亦一切表現されなかつた事實に直面しては、尙ほこれだけでは解明し盡くせたと云ふことが出來ないはずである。然しながら、釋尊の鹿野苑に於ける初發の說法によつて、僑陳如以下の五人が法眼を獲、こゝに釋尊と併せて六人の阿羅漢があつたと言はれ、乃至六十一人の阿羅漢等と述べられる點より見るならば、且つまた佛傳圖に登場すべき佛弟子は概ね漏盡の阿羅漢であり、當時侍者たりし阿難も佛滅後ながら開悟徹底したと言はれ、従つて他の佛弟子と同等に取扱はれたとすれば、而してこれ等の阿羅漢は、何れも釋尊の見出し教へ給ひし道に

入つて悟りを開ける漏盡清淨の聖者であると看做されるならば、それは餘の人々とは異なる特別の者と考へらるべく、後の教團の人々から、以つて師表と仰ぎ修道の目標とされるに至つては、一種神聖なる存在と化して行つたものと見ることが出来、そこに釋尊を表現し得ないとする考への適用が、これ等の阿羅漢にも及ぼされたのではなからうかと推測される。勿論これ等の佛弟子は釋尊の如く三十二相を具足してをらず、模則像貌し得ない人々ではなかつたかも知れない。難陀が三十相を具して屢々釋尊と見誤られたと言はれる如きは(僧祇律卷一八)例外であらう。然し阿含や律の諸處に述べられてゐる通り、我が生は已に盡き、梵行は完成せられ、所作已に辨じ、自から後有なきを知るとの自覺は、漏盡といふ點に於て、阿羅漢たる彼等と釋尊との間に徑庭なきものであつたはずである。従つて斯く見る限り佛弟子もまた佛陀と同様に寫出し得ない存在とされなければならぬであらう。とは言へ、佛陀は既に述べた如く、古代期の人々にとつて、決して餘の阿羅漢と同格視されてゐたはずはなく、上述の佛陀不表現の理由を彼等にそのまま適用するわけには行かないと思はれる。

然らば長部梵網經(三七三、長阿含二三梵網釋、梵網六十二見經)に、「如來の身は生に導くものを斷滅して存す、この身にして存せん限り人天はこれを見る、されど身壞命終せる後は人天もこれを見ざるべし」とあるを根據として、既に入滅し去れる如來の身は、これを形ある姿に於て再現せしめ得ず、同様に阿羅漢たる佛弟子等もまた、その形を象り得ないとされたのであるとも考へられる。⁶⁾この解釋では、釋尊の成道以前、佛弟子の漏盡を獲る以前の姿をも描出しなかつた理由を説明し得ないのみならず、佛傳圖の如く、身壞命終に至るまでの姿を描寫せんとする場合に對する理由としては不適當たるを免れないであらう。然し最後生なる點を強調することとなれば、勢ひそれは生誕の瞬間

まで遡及されなければならぬのであり、佛滅より距たれる時代に於て、斯くの如く教團の人々が佛及び佛弟子を考へてゐたとしても可能であるとすれば、これまた一の有力なる理由と看做さざるを得ない。而してこの最後生の強調たるや、言ふまでもなく、既述の佛陀に對し信仰よりせる理想化超人化の場合とは異り、法施の立場にありまた美術的莊嚴に就いてこれが指導に當たれる教團の人々の考へであつたのに相違ない。唯斯かる考へ方が、美術的製作に關するものとして、經典の中に何處にも明示乃至關説されてをらず、我々の最も憾みとするところである。

註(7) 宇井博士「印哲研究」第四(昭和二年)所收「阿舍に現はれたる佛陀觀」。

(8) この傳説を含むルドラーヤナ譬喩の漢譯は、有部毘奈耶卷四五に出づるも、右の影像彩畫のことは見えない。

(9) スミス(V. A. Smith)はこの梵網經の句を擧げて、簡單に、初期の美術家達が永久に滅盡した佛陀の人間としての形像を敢て描かうとはせず、その精神的存在を象徴によつて示すことのみで満足してゐたと述べてゐる(*Hist. of Fine Art in India & Ceylon*, 1st ed., 1911, p. 79, 2nd ed., 1930, p. 36)。同様の考へ方がチェルバツキーにも見える(*The Stecherbatsky: The Conception of Bud. Nirvana*, 1927, p. 36, n. 2)。

四 古代期美術の發展と佛傳圖

前二項に互つて我々は少くとも佛陀の形像闕除の理由を大體探求するところあつたが、さて然らば、古代期に於て佛傳圖を描刻する場合、その表現し得ない佛陀が如何様に取扱はれ來たつたかに關し、更にこれを美術の發展經過を追ひつゝ考察して見るのでなければならぬ。

佛教に於ける美術的活動の淵源に就いては、こゝに穿鑿するの要を認めないが、要するに佛教建築としての精舎・塔・僧院等の建立と、これが莊嚴としての繪畫彫刻の描刻に始まつてゐることは言ふまでもない。然し率塔波以外に關し、阿育王以前の狀態を知ることが考古學的に不可能と言ふべく、且つ王の時代に就いても、僅少の遺品——極めて優秀ではあるが——しか見られないのであるから、こゝに問題とする佛傳圖の如きは、結局パールハトの浮彫（西紀前一五〇年頃）を以つて、最古の遺例とすべきであらう。

このパールハトの浮彫の中、佛傳圖としてその圖相の大體判明してゐるものは十數圖を數へるが、これ等に於て、佛陀の存在するを示す具體的なものは、圖によつて必ずしも一定してゐない。即ち(1)方座、(2)樹木、(3)足跡、(4)輪寶、(5)塔、(6)馬、(7)三寶標の何れか一つ、または二つ以上の組合せより成り、殊に方座樹下の方座、足跡（多くは座下にあり）を以つて示す場合が多い。これ等一々のものの佛教的意味に於ける發生に就いてはこゝに推究することをしないが、既に述べた如く、多くはその當時に於ける佛教徒一般の禮拜の對象たりしもの、即ちチャイトヤであつたと思はれる。而して斯かるものを以つて佛傳中の或る事蹟を表はすとするに至つたのは、フーシエの推測する様に、四聖處の巡拜による奉納品・記念品に於ける象徴を適用したことに、或ひは淵源するのかも知れないが、兎に角パールハトでは、聖樹を以つて成道を、法輪を以つて初轉法輪を示すといふサインチー等の場合の如くには、未だ發展してゐないことは事實である。

一方パールハトの圖に描かれたる佛傳の内容を検するに、當時の佛教徒が相語り合ひ信じてゐた釋尊の傳記即ち佛傳とは、決して人間的なる祖師としての釋尊一代の事蹟と言ふのではなく、釋尊に親炙したことなき時代の

人々が、その篤き信仰のまゝに要請し修飾し、生誕のときより既に奇瑞を現じ、機に縁じては種々の神變を隨意に行ふといふ如き、超人としての佛陀に關する傳説であつたのであり、これは律や阿含に描かれる斷片的の佛傳——勿論新古の層を交へるが——と略々内容の一致するものである。⁽¹¹⁾一例として昇天說法——從天降下の傳説を擧げよう。この傳説は相應部(四〇)にある如く、目犍連の昇天說法を以つて原型とするか否かは遽かに斷じ得ないが、パールハトの圖(逸見氏前掲書第二六七—二六九圖)に表現された限りでは、增一阿含(三八)・義足經(下卷)等に見える傳説と殆んど同内容であり、三道の寶梯によつて三十三天より降下されたところを圖し、唯釋尊の姿の代りに三道の中央上下に佛足跡を示すだけの相違を認めるに過ぎない。これは雜阿含(卷九)の三道寶梯降下のことを言はないものよりも後の發達段階にあることは明かであつて、この浮彫製作當時に、如何なる内容の佛傳が物語られてゐたかの一端を窺知するに足りよう。而してここに信じられてゐる釋尊とは、既に前述した如き、その身の模則すべからずとされた佛陀であることは言ふまでもない。

ここに我々はパールハト浮彫の製作に關與せる佛教徒並びに工匠が、佛陀を如何様に取扱へるかの態度を理解することが出来ると思ふ。彼等は釋尊の事蹟を具體的に描寫せんとの欲求のまゝに、例へば梵天勸請の場景を彫刻すべく、その構圖に關して工夫を凝らしたとする(同書第二六一圖)。即ち傳説に従つて、⁽¹²⁾成道後の釋尊が阿踰波羅尼拘律樹の下に說法を躊躇して坐し給ふのに對し、梵天子が勸請するところを表現しさへすれば、この傳説圖の構圖は出來上ることとならう。こゝに於て彫工は右の聖樹と樹下の佛座と座前に跪拜する梵天子とを描いたのであるが、彼等にとつて像貌模則し得なかつた佛陀の尊影のみは、これを缺くよりほかなかつたはずである。而

して當時斯かる聖樹と佛座は、一の聖蹟として保存せられ、且つチャイトヤとして一般大衆の崇拜するところであつたとすれば、これのみで佛陀のそこに現在し給ふことが一般に了解し得られたのかも知れない。然しながらパールハトに於ては、斯かる崇拜の對象のみを以つて佛陀の姿に代へ得るところまでには未だ至つてをらず、彼等工匠は樹下の座上に釋尊の現に坐し給ふを暗示するのでなければ、満足することが出来なかつたもの如く、即ち空座の上に尊貴の人に用ひる傘蓋を樹て、尙ほまたその釋尊に供養せる華鬘・撒花をも座上座側に描いたのであり、他の圖に於ては座下に佛足跡を加へた例も見られる。斯くの如きがパールハトに於て、佛傳圖を描く場合に採られた構圖法であつたのである。

斯かる表現の仕方は必ずしもパールハトを以つて嚆矢とするとは考へられない。その建築並びに石彫の方法より見て、これに先立つ木彫技法が推測されるのであり、また一般に繪畫が行はれてゐたことも事實であるから、パールハト以前に佛傳の描畫があり得たことは否定すべくもなからう。尤もそれが何處まで遡り得るものなるかは、考古學的に推究すべき資料なく、阿育王時代に就いても我々は全然白紙の状態である。ところでパールハトは勿論のこと、全古代期を通じての建築の莊嚴に就いて觀察するに、蓮華・忍冬・葡萄等の草花、または鳥獸魚龍等の類を配せる種々の文様が到るところに豊富に施されてをり、斯かる裝飾的意匠のものの方が數に於ても斷然多く、莊嚴法としては寧ろ傳説圖よりも主要なる地位を占めてゐるのが認められる。これは極めて重視すべき事實であつて、元來佛教建築に對する莊嚴が、主としてこの種の文様を以つて始められたことを證するに外ならず、律藏もまたこれを傍證するものの如くである。即ち南傳律藏(小品)によれば、精舎に塗彩することは聽され

たるも、世態畫は描く可らずとされてをり、さればとて、世態畫に代はる佛傳圖・本生圖の如き所謂聖畫の描出が聽されたとは、何れの傳承の律藏も言はないところ、而して四分律(卷五)に、精舍の戸邊または戸上に龍蛇の像乃至兵馬の像を作るは不可なるも、蒲桃蔓・蓮華像・華像を作るは差支へなしとしてゐるのに注意すべきである。斯くて我々は、傳説圖の描出が裝飾文様に遅れて登場し來たつたものと推定することが出来る。

次にパールハトの圖相を説明する銘文が問題となる。佛陀伽耶のものは暫く措くとして、サーンチー四門の浮彫に於ては、その何れの圖に就いても表題乃至は説明の文の銘せられたるを見ないが、然しそれにも拘らず、サーンチーの佛教徒は、一々の圖が如何なる内容であるかを理解し得たことと思はれる。これに對してパールハトでは多くの場合、それ等の圖が説明文なしには理解されなかつたのであらうか。それとも寄進者の意圖するところを明確に示す意味から、銘文が附されたのであつたらうか。我々はこれ等の疑問に對し、肯定的に答へる根據を全然認めないわけではないが、然もそれ以外に尙ほ他の理由が、更に重大なる理由が存したことを見落してはならない。即ちそれはこの種の傳説圖なるものが描刻し始められてから幾干も經過してをらず、一種の世態畫に類する傳説圖に對しての理解が、その當時に一般化してゐなかつたといふことこれである。斯かる圖の出現は從來の裝飾文様を主とせる莊嚴法の一大飛躍と言ふべく、製作に關與せる佛教徒、殊に教團の人々としては、これが聖教への會通を圖る爲めにも、また一般大衆に對する理解の爲めにも、その説明的銘文が必要であつたのに相違ない。特に佛傳圖の如く、主役たるべき佛陀を唯暗示的に描き出すより外なかつたものでは、斯かる描法を始めて間もなき時代であつたればこそ、尙ほさらに説明するを要したと見るのが妥當であらう。ここに我々は佛傳

圖の如き傳説圖の描刻が、パールハトを餘り多く距たらざる時代より始められたらうとする見解に到達するのである。斯く見ることによつて、パールハトの佛傳圖に於ける構圖法、その他種々の圖の表現の仕方が了解し得られると思ふ。

然しながら、時の經過と共にこの種傳説圖が一般化するに至り、佛敎に於ける聖畫としての地位を確立することとなつては、サーンチーの場合に見る如く、一々の圖は容易に理解し得られ、パールハトの工匠が特に意を注いだ佛陀現前暗示の方法は更に一步を進めて、單にチャイトヤを描出することのみで足りるに至つたのである。チャイトヤの圖はパールハトにも相當描かれてをり、莊嚴の題材として早くより盛んに用ひられたことは疑ひなきところ、即ち一般にこれが崇拜の盛行してゐたことの證左とも見られよう。而も佛敎徒の有せるチャイトヤは何れも佛陀の事蹟と何等かの關係にあつたもののみであるから、一々のチャイトヤに就いて、これを禮拜供養する信者達は、そこに佛陀の或る事蹟を回想し得たはずであり、特に四大聖蹟のチャイトヤの如きは、その最も顯著なるものであつたと思はれる。且つまたチャイトヤの性質上、阿育王譬喩(阿育王經卷三、雜阿含經三三、DIVY., p. 298)に「我見此樹王即是見如來、樹王若枯死我命亦隨滅」とある如き態度を以つて禮拜者が對したとすれば、斯かるチャイトヤのみにて既に佛陀を表はし、釋尊の或る事蹟を表はすことが可能となつて來るのは當然であらう。それは一方に於て佛陀を像貌し得ないとする考へ方の存した場合には尙ほ更のことである。斯くしてパールハトの暗示的描法より、サーンチーの象徴的描法に躍進したものと考へられる。

尤もパールハトに於ても、既に右の如きチャイトヤによる佛陀の象徴を若干は見出すのであるが、サーンチー

大塔四門の浮彫となれば、佛傳圖中に樹下の方座といふ形式のチャイトヤを頻りに描畫して以つて釋尊の姿に代用せしめてをり、ここでは最早座上に傘蓋を樹て或ひは座下に足跡を印するといふ如き暗示の仕方は稀れにしか用ひられず、或る場合にはチャイトヤ全體の上に傘蓋を掲げ、または斯様な留意がなくても、それがそのまま釋尊たることを表はすとするに至つてゐるのである。これを一々實例に就いて説明する煩は省略するが、兎に角サーンチーに於ては、パールハトに見る製作上の傳統を繼承しながらも、更にこれを推進し、古代期に於ける特殊なる佛傳圖を完成するまでに、これを發展せしめたものと言ふことが出来る。

斯かる佛傳圖は一見奇異なる如く感ぜられるも、佛陀の姿を表現し得ないとする制約的傳統の雰圍氣よりすれば、我々が考へるほどに不便不可解なものではなかつたかも知れない。然しこのサーンチーの描法では、それ等の象徴たるチャイトヤを、そのまま佛陀の姿に代へさへすればよいところまでに立ち至つてゐながら、尙ほ且つ傳統を固執してゐるのであつて、このことは、後述する如く、サーンチーと略同時代頃に西北の地方に於て、佛陀ある佛傳圖を製作し始めてゐた所謂犍陀羅派に對抗して、あくまでその正統さを固執強調せんとした古代派の人々の態度を表白するものと見ることが出来る。同時にその反面に於て、佛傳圖としての構圖上、斯かるチャイトヤの箇處に釋尊の姿を置き換へんとする欲求が潜流してゐるものの如く觀取し得られるのである。

註(9) A. Foncher : *Début de l'art bouddhique*, (J. A., 1911, p. 64f.); 英譯 *Beginnings*, 1917, p. 11f; *Étude sur l'art bouddhique*, 1928, p. 13f. (佛敎美術研究一八頁以下)。

(11) 宇井博士前掲書二一五頁以下、小野玄妙博士「佛敎の美術及び歴史」(大正五年)一五七一八頁參照。

(12) 律藏大品一・五、五分律卷一五、四分律卷三二、相應部六・一・一、增一阿含卷一九、中部二六聖求經、其他佛傳諸經に出づ。

以上、少しく思辨に墮せる嫌ひあるも、要するに古代期にあつては、禮拜供養の對象たるべき物を有して未だ佛像禮拜のことを知らず、佛傳圖の主役たる釋尊を描出せんとしてこれが表現を不可能視し、以つて佛陀なき佛傳圖といふ特殊奇異なる構圖法に甘んぜざるを得なかつた——その經過を、大體ここに明かにすることが出來たと信ずる。斯かる中印古代派の描法は、佛陀の在すべきはずの佛傳圖を描刻するものとしては、最も聖教に忠實にしてその意味から最も正統なりしにも拘らず、却つてその傳統による自繩自縛に陥らざるを得なくなつたとしても、敢て怪しむに足りないであらう。而してこの古代派の傳統を固執し、これを正統づける環境に生きる限り、佛像は佛傳圖中のものとしても、斷じて出現し得るはずがなかつたと思はれる。

五 摩突羅に於ける造像の開始

然らば斯かる中印度の地に、如何にして佛像の製作が創始乃至は受容されるに至つたのであらうか。ここに我々は摩突羅に於ける佛像の出現を問題としなければならぬ。

摩突羅は耶蒲那河に臨み、中印度としては最も西北に偏し、西北印度より中印摩揭陀地方に通ずる大道上の要衝として榮えたところ。ここに貴霜王朝初期に、佛像が少くとも中印度としては創めて製作されたのであつて、これこそ古代期中印派の傳統を打破せる、新時代への劃期的大躍進だつたのである。

この地が佛像の製作を始めた以前に、無佛像の所謂古代派美術を有してゐたことは、若干の古い遺品の示すところであり、且つここに製作されるに至つた諸像等にしても、長き歴史を有する中印の印度的技法を繼承してゐるのを認め得る。従つて摩突羅では從來の製作傳統の中にあるが、尙ほ且つ敢て佛像を描刻するの舉に出でたものと看做さざるを得ない。然し敍上の如く、古代派の舊殻はこれを打破するものでなければ、到底佛像の表現を許容すべくもなかつたのであるから、ここに我々は摩突羅の佛像に就いて、佛教思想の發達が斯かる造像への途を拓くに至つたと見るべきか、それとも外的に、中印以外の地に於て創始せられた造像を單に受容したのに過ぎなかつたとすべきか、何れかでなければならぬ。

今この解明に入るに先立つて、摩突羅初期の佛像遺例に關する必要なるデータを掲げておかう。主なる遺品としては①カトラー及び②アニョル出土のものを初めとして、③摩突羅博物館及びラクノウ博物館藏の數像、④バラ比丘が夫々鹿野苑並びに祇園に造立奉獻せる像、⑤ブグダミトラー比丘尼が憍賞彌に造立せる像の五種を挙げ得べく、この中③を除いて他は何れも奉獻銘を有し、④は迦膩色迦王三年、⑤は同二年（二〇年との説もある）の造立なることを銘記してをり、また①及び②が坐像なるに對して他は立像である。更に①並びに④と⑤には何れも銘に菩薩像と刻されてゐる點を注意すべく、これ等の五種——これは①と②の群、③乃至⑤の群の二種とするを妥當とする——は、尊像學的に見て何れも佛陀の相であるに相違なく、殊に①の如く像容の完存するものにあつてそれが明瞭であるにも拘らず、これを菩薩と銘するは誠に奇異と言はねばならない。これに對して佛像と銘記するのは②のみであり、頭部その他破損箇所多きも、見得る限りに於けるその像容が①と一致してゐるのであ

る。

さて、摩突羅派工匠によつて初めて佛像が中印の地に登場し來つたのであるが、然らばこれは佛教に於ける佛陀觀の發展による當然の經過と平行するものであらうか、乃至は觀佛等の觀行よりする要請として生れ出たのであらうか。然し我々はこれ等の問ひに對して肯定的なる答へを用意することが出来ない。既に前二章に於て繚述せる如く、中印古代派の活動環境に於ては、佛陀觀よりする佛像が到底製作し得られなかつたはずであり、當時が部派佛教時代であつた點から、假りに大衆部の思想等にその根據を求めようとしたところで、例へばその生身無漏説の如き、假令佛陀の相好に關しては明かでないとしても、阿舍に於ける佛陀觀を更に推進發展せしめたものなるは言ふまでもなく、大衆部所傳なる増一阿舍に於て我々が見た像貌模則不可能を、尙ほ一層強調する方向に進んだとしか考へられない。若し佛像を表現し得るとしたのならば、それは佛陀觀に於ける發展ではなくして、その一大轉換であつたはずである。而も我々は斯かる轉向が、サーンチーの最後より貴霜朝初期に至る僅かの期間（迦膩色迦王三年までとして三〇年乃至八〇年）の中に、起り得たと考へることも、また佛典中より斯かる徵證を探り出すことも出来ないのである。

次に觀佛と佛像創始との關係を見るに、觀佛行は佛陀の相貌を具體的に表現せしむるに、或ひは與るところあつたかも知れないが、前述の如き内容の佛陀を觀ずるとなれば、結局三昧に現前する佛陀は形と色との範疇外にあつたであらうし、且つまた斯かる觀行が佛陀の像を創始する動機となり、或ひはこれを要請し出す根據となつたとはい到底考へられない。學者の多く依據して造像起源と結びつける支識譯般若三昧經（上卷）の一文、「復有四事

疾得是三昧、何等爲四、一者作佛形像若作畫、用成是三昧……」も、却つて佛形像製作の既にありしことを豫想してをり、これに據つて觀佛が形像を生み出したとすることは出来ない。觀佛三昧海經の如きに至つては、犍陀羅佛像に就いての觀佛を説いてゐることは人の知るところである（これ等に關しては後に詳論するはず）。

斯くして我々は摩突羅に關する限り、その佛像が內的發展の結果として製作し始められたのではなく、從つて他の地方——言ふまでもなく犍陀羅に於て創始せられた佛像を、中印的環境に於て摩突羅の佛教徒が受容したのに過ぎないと看做さざるを得ない。尤もここに至る爲めには、年代論・様式論その他種々の方面より考察研究するを要するが、これは後論に譲ることとして、今はたゞその受容の仕方を觀察するのみに止めたい。

既に述べた如く、摩突羅初期の前掲五種の像は何れも佛陀の像容であるに相違なく、②以外の銘文の記す如き菩薩といふ特徴をどこにも見出すことが出来ない。それにも拘らず、摩突羅の佛教徒がこれに菩薩なる銘を刻してゐるのであるから、そこには斯くするのでなければならなかつた事情が存するものと考へざるを得ない。通常菩薩とは、阿含乃至小乗佛教に於て、釋尊成道以前の、即ち因位に於ての佛陀を意味するのであつて、この點からする限り、フォーヘル(14)の言ふ如く、これ等の諸像を凡べて因位の釋尊と看做すのが妥當であらう。松本博士(15)も鹿野苑の巨像即ち我々が先に掲げた④の一つに關し、西域記(七卷)の文に據つてこれを迦葉佛が授記し給へる釋尊の前身護明菩薩の像であるとされる、或ひはさうであるかも知れない。然しこれ等の見解を假りに妥當であるとしても、その像容との關係を如何に解決すべきかが問題である。「其外形佛像と秋毫も異なる所なく、左右に寶冠を戴ける侍者あり、上に天人の飛翔するあり、背景に畢鉢羅樹を示し、臺座亦師子を配置し、頭上には肉髻

あり、形螺の如く、手は施無畏の印を結¹⁶べるカトラ―出土の坐像(①)の如き、これが果して因位の釋尊の像であつたと言へるであらうか。

我々は最早これ以上の穿鑿を必要としない。摩突羅では佛陀の姿を示しながら尙ほ且つこれを菩薩としなければならなかつたといふのが事實であつて、これは摩突羅、ひいては中印度の佛教徒が創めて佛像を造り出した過渡期に於ける、彼等佛教徒の佛像受容の態度を表白するものに外ならない。この當時既に佛像が犍陀羅地方に於て製作されてゐたことに就いては、後に本論に於て明かにされるであらう。斯かる佛像製作の影響が西北地方に最も近き中印の摩突羅に先づ及んだことは當然であり、且つまたこの地が犍陀羅等と共に、同一の貴霜王朝治下に包含されてゐたといふ政治情勢も、摩突羅に於ける佛像の製作を慫慂することとなつたと思はれる。然しながら中印の地に佛教思想と密接に平行しつゝ發達し來たつた古代派美術の傳統は、假令その傳統の桎梏の下に佛傳圖描刻の不便を痛感するに至らしめたとしても、容易に佛像の表現を許容することが出來なかつたであらう。そこに摩突羅の佛教徒は、佛像表現可能への途を拓くべく努力したのに相違ない。斯くして見出されたのは、古代期に於て本生圖としては描くことの出來た菩薩なる範疇に於て、これを製作することであつた。第三章の初めに掲げた十誦律^(四八)の文に、佛身像は製作すべからざるものであるが、菩薩侍像は聽されたとあるのに注意すべく、ここに菩薩侍像といふも、本尊佛に對する侍像の意味ではなく、侍は譯者が當時の造像よりして加へたものと見るべきであるから、この一文こそは、古代期傳統の堅き殻を打ち破つて造像に向はんとする過渡期に於て、佛像の製作が如何様に佛教々團によつて受容されたかを物語るものに外ならず、即ち摩突羅に於ける佛像を菩薩像と

して表現しつゝあつた事實を反映する典據でなければならぬ。⁽¹⁷⁾

斯様に考察し來たるならば、①の像を菩提樹下成道以前の釋尊とすることも、④の像を護明菩薩に比定する爲めに種々苦心する要も免れ得べく、何が故に佛像に銘するに菩薩の名を以つてしたかの理由もここに氷解し得ると思ふ。而して②の像に於てのみこれを佛像と銘したことは、この過渡期に於ける極めて大膽なる表現であつたと見られるが、我々はこれ以外に同様の例を發見し得ないのであり、この像が貴霜朝初期の作品であつたとしても、菩薩と銘する像が更に降つてフヴィシユカ王の時代、迦膩色迦王紀元三三年にも造立され（ラクノウ博物館藏）、①と殆んど全く同一型の形像が同三九年にも製作されてゐる（カルカッタ博物館藏）等の事實に徴し、この②の銘を以つて唯一の例外と看做さざるを得ない。

敘上の考察によつて、我々は古代派の傳統と摩突羅に於ける佛造像創始の事情との關係を主として眺めた。舊傳統の環境にある限り、摩突羅に於て積極的に佛像を製作し出すことが出来なかつた點を重ねてここに強調し、クマーラスワミーが、造像技法として、古代派製作の藥叉神像等に於ける尊像表現法アイコングラフィより、當然佛陀の尊像表現法を導き出だせるとして、佛像の摩突羅起源を主張せんとする論陣を張つたけれども、⁽¹⁸⁾佛敎美術の背景をなす思想特に佛陀觀との關聯に於て、到底その論の承認し難きことを明言しておきたい。

註(13) 小野玄妙氏「健駄邏の佛敎美術」(大正十二年)四二頁、木村日記氏「印度に於ける佛造像之歴史的研究」(大崎學

報八七號、昭和十年、二四頁)、望月信亨博士「佛像造立の起源と大乘佛敎」(大正大學學報十週年記念號、昭和十年、刊本「佛敎史の諸研究」昭和十二年、五三頁)。

- (14) J. Ph. Vogel: *The Mahura School of Sculpture*, (Ann. Rep., A, S, I, 1906-7, p. 150); *Cat. Mahura Museum*, 1910, pp. 38, 40, 47.
- (15) 松本文三郎博士「月支王時代の印度佛教彫像」(佛教藝術とその人物)大正十二年、五八頁以下)。
- (16) 同右、六九頁。括弧内は筆者の挿入である。尙ほここにはその菩薩像に銘する所以に就いて何等の説明も見えない。
- (17) 有部尼陀那卷五に、世尊不在の時衆僧に威肅なき爲め、給孤獨長者佛に請うて瞻部影像を造立することを聽許されたとあり(南海寄歸傳卷四〔三六〕には瞻部光像とす)、明かに佛像であつたはずであるが、然もその攝頌にはこれを菩薩像としてゐるのも、十誦律の場合と同様の態度を示すものと見られる。十誦律が上田天瑞氏の推測される様に(宗教研究、新八・六)第一世紀頃の成立であるか否かは別問題としても、摩突羅と有部との關係の密接なる、サカ・貴霜朝時代の多くの碑銘の證するところである。

(31) A. K. Coomaraswamy: *The Indian Origin of Buddha Images*, (J. A. O. S., 1926); *The Origin of the B. Image*, (Art Bull., 1927)

以上は佛像の全然闕除せる古代美術より、中印に於ける佛像製作開始の摩突羅初期に至るまでの經過であつて、佛像起源論に於ける消極的、従つて序論的部分であるに過ぎない。ここでは、佛像が如何にして表現描刻されるに至つたかといふ問題の中核にまで進むことが出来ず、聊か表題に添はずして終つたことを遺憾とするものである。然し敍上の考察あつて初めて、佛像が佛傳圖中の主役として、乃至は禮拜供養の對象として、その出現を見ることとなつた經過に對し、積極的に研究の歩を進め得るものと信ずる。斯くて我々は犍陀羅に於ける佛像發生の事情、その年代、思想的關聯等に互る、廣汎複雑なる問題に入らなければならない。(一六・一〇・一七)

會員移動

本誌寄稿者紹介

- 姉崎 正 治氏 東京帝國大學名譽教授・文學博士
鈴木 大 拙氏 大谷大學教授・文學博士
吉滿 義 彥氏 東京帝國大學文學部講師
高橋 俊 乘氏 龍谷大學教授
桑田 秀 延氏 日本神學校教授
永井 哲 二氏 司法保護協會勤務
佐野 勝 也氏 九州帝國大學教授・文學博士
菅 圓 吉氏 立教大學教授
西澤 賴 應氏 陸軍士官學校教授
馬淵 東 一氏 滿鐵東亞經濟調查局勤務
足利 惇 氏氏 京都帝國大學文學部講師
金 孝 敬氏 大正大學出身
前田 泰 次氏 大阪市立美術館勤務
高田 修氏 東京帝國大學印度哲學科出身