

# 傳承に現れたる日本民族の生活理念

松 村 武 雄

(一)

希臘の古神話に言ふ、サルモネウス王は、おのれを目して雷神ゼウスと做し、侍臣等をして供饗し拜跪させたばかりでなく、乗車に銅釜を吊し、車を驅つて騒音を立てては、雷の轟くとなし、また車上から松明を空裡に投げて、電光の閃くとなした。ゼウスがこれを見てその不敬虔を詈り、雷火を投じて王を焼き滅したと。

『日本書紀』推古天皇二十六年の條に言ふ、

「河邊臣を安藝國に遣して船を造らしむ。山に至りて船の材を覓ぐ。便ち好き材を得て伐らむとす。時に人有りて曰へらく、霹靂木なり、伐るべからずと。河邊臣の曰く、其れ雷神なりと雖も、豈皇命に逆はむやといひて、多に幣帛を奉りて、人夫を遣して伐らしめしに、大雨降り雷電す。爰に河邊臣劍を築りて曰く、雷神入夫をな犯しそ。當に我が身を傷れといひて、仰ぎて待つ。十餘霹靂すと雖も、河邊臣を犯すことを得ず。即ち小魚に化りて、樹枝に挟まれり。即ち魚を取りて焚く。遂に其の舶を修理りつ。」

傳承に現れたる日本民族の生活理念

一

と。  
 洋の東西に於けるこれ等二個の傳承を併せ眺めるとき、吾人は太だ興味ある示唆を感受せざるを得ない。希臘人を始めとして他の諸々の民族にとつては、王者といへども神そのものではなかつた。神の後裔ではあり得ても、神自體とは考へられ得なかつた。羅馬の皇帝その他に、自らを神となすものがあつたにはあつたが、それは自ら神に擬し神を僭したのであつて、廣く萬民の共通意識に確固不動の信を勝ち得たものではなかつた。希臘の古哲は「人にして神たらむと冀ふこと勿れ。」と言つた。王者の尊貴を以てしても、自己を以て神となすことは、神に對する大きな冒瀆である。かくしてサルモネウス王は雷神の霹靂火に敢なく一命を喪はねばならなかつた。自然民族の *divine King* の觀念信仰にあつては、王者は屢々神であつた。しかし文化民族に於ては、王者といへども神以下の存在態であると觀ぜられるのが通則である。

しかし我が日本民族にとつては、天皇はまさしく神であつた。天皇は現神にまします。萬葉人は、

皇は神にし坐せば赤駒の笏匁はふばふ田井あひこを京師となしつ。(卷十九)

大王は神にし坐せば水鳥のすだく水沼を皇都みやことなしつ。(卷十九)

皇は神にしませば天雲の雷の上にいほりするかも。(卷三)

皇は神にしませば眞木の立つ荒中山に海をなすかも。(卷三)

など詠ひ出でて、現神としての天皇に絶大の靈能・神威を觀じてゐる。かくして天皇はすべての神々よりも更に高い靈格にましまし、なべての神々は寧ろ天皇に奉仕すべき存在態とされた。希臘にあつては、王者の不敬虔を

憎んで、雷神がこれを撃殺した。我が國にあつては、雷神といへども、「其れ雷神なりと雖も豈皇命に逆はむや」の一言に懺服せざるを得なかつた。『日本書紀』雄略天皇四年春二月の條にも、一言主神の行動を記して、

「是に日晩れて狩罷みぬ。神、天皇を侍送りたまひて、來自水に至る。是の時百姓ことごとく言さく、徳まします天皇にます。」

となしてゐる。いな、萬葉人は更に、山の神や川の神が天皇に奉仕することを歌つて、

「やすみしし吾が大王、神ながら神さびせずと……たなはる青垣山の山祇の奉る御調と、春べは花かざし  
持ち、秋立てば黄葉かざせり。遊副川の神も、大御食に仕へ奉ると、上つ瀬に鵜川を立て、下つ瀬に小網さし渡し、山川もよりて奉れる神の御代かも。」（卷一）

となしてゐる。

## (二)

上代日本民族は、自然神と人文神とに對して頗る異つた心的態度を示してゐる。雨、風、山、川、海など自然現象若くは自然物素を發生原體とする神に對しては、どちらかといへば寧ろ畏怖を感じ、ささげ物と祈りとなる「齋ひ」を以てその意を宥めその災を免れようと努めて居り、人文神に對しては、寧ろ讃仰と親愛との情念を以てこれを迎へてゐる。固より人間の心の動きも、はた神なるものの職能も共に複雑であるが故に、自然神と人文神とに對する心的態度が常にかやうに截然と對立してゐるとは限らないが、その主調を規準として云へば、お

のづから如上の區別が存してゐるのである。

上代日本民族はまた同一の神に對しても事情のいかんによつて異つた心的態度を採つた。一は依屬・順從の情念を基調とするところの *self-submission* の心的態度であり、他はおのれを主張する情念を基底とするところの *self-assertion* の心的態度である。上代日本民族は、

山城の石田の社もに心鈍く手向したれや妹に逢ひ難き。(『萬葉集』卷十二)  
と歌ひ、

さ丹にづらふ君が御言みことと、玉梓の使も來ねば、憶ひ病む吾が身一つぞ、千早振る神にもな負せ……(『萬葉集』卷十六)

と歌つてゐる。愛人に逢ひ難くて悶々の情に堪へない。神に祈求こひんだが、それでも申妻がない。しかし神が悪いのではない。神に對する吾が「手向け」の儀禮のやり方が間違つてゐたと歌ひ出たところに、神を恨まず、神の靈驗を疑はぬ心持が第一の歌に明かに現れてゐる。更に吾が病をいかなる神の祟りとも考へず、わが身を内省して、神に科とがを着せぬ心持が、第二の歌に鮮かに滲み出てゐる。吾人はそこに神への信賴・依屬・順從の心的態度を認取せざるを得ない。

しかし他の一面に於ては、自己を主張する情念が主調となり、神に對するおのれの祈求が實現しない場合には、神を責めるといふ態度が採られることも稀ではなかつた。「まひ」(幣)として知られてゐる儀禮の底には、少くともその一部として遺般の心持が潜在してゐる。「まひ」は確かに一種の交換觀念を含んでゐる。謂ふところの



to the tea——「われ與ふ、故に爾も與へよ」の觀念を以て貫かれてゐる儀禮として「まひ」がある。この儀禮を實修した上代日本民族は、おのれ等が時として神に對して積極的に自己主張をなし、一種の強制、一種の「責め」を敢てしかなかつたことを示してゐる。

千早振神の社にわがかけし幣はたばらむ、妹に逢はなくて。(萬葉集一卷四)

と、一個の萬葉人は歌ひ出てゐる。愛人に逢はせてもらうつもりで神に「まひ」をささげたのに、その祈求は更に實現しない。かくては何のための神ぞ、ささげた「まひ」は返却してまらほうといきまいてゐるところに、自己主張の情念がよく現れてゐる。

それならば現神たる天皇に對しては、日本民族はいかなる心的態度を採つたであらうか。それは決して *reaction* の態度ではなかつた。信頼・依屬・順從の態度であつた。しかし決してそれだけで竭きてゐるのではなかつた。

天皇は、「神」にましますと共にまた「上」にまします。「神」として永遠靈の現れであると共に、「上」として現實世界の統治者——謂ふところの「上御一人」である。日本民族は、そこに單に單に信頼・依屬・順從だけに留ることを得ない或るものを感得した。より、積極的に「上御一人」とおのれ等とを結びつける生き方をおのれ等に要求せずにはゐられなかつた。そしてその要求を一言にして悉すなら、天皇に奉仕することを以ておのれの生き方の最終最高の理念とすることであつた。

(三)

このことは、古き世の我が宗教・神話によく現れてゐる。いな、宗教・神話が最も力をこめて語つてゐるもの隨一がこれであつたと言ふことが出来る。吾人は先に萬葉人が、「春べは花かざし持ち、秋立てば黄葉かざす」ことによつて天皇に御調する山の神を歌ひ、また「上つ瀬に鶉川を立て、下つ瀬に小網さし渡す」ことによつて、天皇の大御食に仕へ奉る川の神を歌つてゐることを説示した。即ち上代日本民族の宗教的觀念・信仰に於ては、諸々の自然の神の眞正の生き方は、天皇に奉仕することであつた。しかし自然の神々だけがさうした生き方をすべきであるとしたのでは決してない。國民のすべてがまさしくさうした生き方をおのが生活の理念とすべきであると堅く強く信じてゐた。萬葉人の右の歌は、畢竟するに生き方に關する國民自身の觀念・信仰を神々の世界に投影させたものに他ならぬ。

遣般の投影を、吾人は到るところに見出すことが出来る。『日本書紀』雄略天皇四年秋八月の條に、天皇が吉野宮に行幸あり、河上小野に於て狩獵を催し給うて、「躬ら射むと欲ほして待ち給ふ」時に、一匹の蛇が飛んで來て、「天皇の臂をくふ。ここに蜻蛉忽然に飛び來て、蛇をくひて將て去ぬ。」かくて天皇が「朕がために蜻蛉を讚め歌よませよ」と仰せられたが、群臣の中に敢てよくよむ者がなかつたので、天皇躬ら、

「やまとの、をむらのたけに、しし伏すと、誰がこのこと、大前に白す。大君はそを聞かして、たままきの、あぐらにたたし、しづまきの、あぐらにたたし、しし待つと、吾がいませば、さむ待つと、吾が立たせば、

たくふらに、蛇かきつきつ、その蛇を、蜻蛉はやくひ、這ふ蟲も、大君に奉らふ、ながかたは置かむ、あきつしまやまと。」

と歌み給うたとある。しかしこの御歌だけを眺める者は、蜻蛉が雄略天皇の御爲めに蛇を取りくふたといふ一事は「大君に奉らふ」たのであつたとしても、蜻蛉のその他の行動がすべてさうであるとは斷じ難いとなし、また蜻蛉のこの特定の行動を目して「大君に奉らふ」ものであると做すのは、雄略天皇の主觀であつて、萬民が同じく這般の觀想を抱持してゐたか否かは不明であると考へるかも知れぬ。しかしさうした疑ひは他の多くの事實を併せ考へることによつて、おのづから消失せざるを得ない。

『萬葉集』卷十六に見ゆる「乞食者詠一首」の歌は、この點に於て太だ興趣と示唆とに富んでゐる。一首は鹿のため、他の一首は蟹のために痛みを述べて作つたとなつてゐるが、その内容の實際は、これ等の動物が、大君のためにさまざまの御役に立つことに自悅した心持である。

「吾が肉は御齋料、吾が肝も御齋料、吾がみげは御鹽の料、老いたる奴吾が身一つに七重花咲く、八重花咲くと、白し賞さね、白し賞さね。」

とある如き、よくさうした心持を表出してゐる。即ち鹿や蟹は、大君の御食養となることに喜悅し、おのれ等の存在・生活がさうしたことに役立つための存在・生活であることを自認し、而してさうした自認の下に、大君に對する奉仕を誇りとなしてゐる。

『古事記』及び『日本書紀』に見ゆる海幸彦・山幸彦の神話の一節は、同一の觀想を更に明白に且つ更に痛切

に詮表してゐる。誰でも知つてゐるやうに、山幸彦が海幸彦の釣針を借りて海に釣されると、或る魚がその釣針をくみ取つて逃げ去る。ところで『日本書紀』一書によると、海神が釣針を呑んで逃げ還つた口女魚を呵責して、「爾口女從今以往不得吞餌。又不得預天孫之饌。」

と言つてゐる。外つ國人がこの言葉を読んだとしたなら、必ずや怪訝の眼をみはるであらう。なぜなら、彼等の理念からすれば、海神が口女魚に對して與へた呵責は少しも呵責となつてゐないからである。海神の言葉が魚族に對する手痛い呵責であることを解し得るのは、わが日本民族だけである。そこに深甚な意味が潜んでゐるとしてはなからぬ。

飯田武郷翁はその著『日本書紀通釋』卷之二十一に於て、海神の言葉の意味するところを解して、

「餌を吞て人に釣るるが、中々に彼が身に甚しき事と見え、天神御子の饌に預奉り、人の食用と成る事は、彼が本意となる事にて、此を人に譬へて云はば、吞餌は食祿を得るが如く、饌と成は、勤仕を全く爲るに等しき道理有ることと所見たり。」

となしてゐる。この解釋はまさしくその當を得てゐる。上代日本民族の考ふところでは、魚族にとつては、天神の御子の御饌と成ることこそ、魚となつて生れ來つた身の幸であり、この世に存在し生活する所以の正道である。かくて魚族のためには、釣針にかからないといふことは限りない不幸であり、その生き方の本道に背戻した行爲とされたのである。さうでなくては、海神の言葉は、魚族に對して何等の責罰ともなり得ないのである。

一體海幸彦・山幸彦型の神話は、決して我が國獨特のものではない。多くの民族の間に見られる説話の一に屬

すること、既に若干の學者の指説してゐる通りである。セレベスのミナハッサに於ける傳承やカイ島に於ける傳承の如きは、殊によく海幸彦・山幸彦の神話に類同してゐる。これ等の説話に於ては、いづれも或る男が友達若くは兄から借り受けた釣針で海に漁して、魚のためにそれを喰ひ取られる。そして元の釣針を返せと責めはたられ、困却の末或るものの助けによつて海中に入り、魚の喉から釣針を探し出して、歸來責めはたつた者に復仇するといふ筋になつてゐる。

かくて泰西にあつては、フリードリッヒ・ミュラー (Friedrich W. K. Müller) や、エマヌエル・コスカン (Emanuel Cosquin) や、ユリウス・アイゼンシュテッテル (Julius Eisenstatter) などが、我が國にあつては堀維孝氏や松本信廣氏がこれ等の説話と海幸彦・山幸彦神話との比較考察を試み、自分も亦嘗て這般の類同を考説したことがある。しかし吾人が今回試みんとするところはさうした比較神話學的考察ではない。海幸彦・山幸彦神話のみが一つの特異點を持つことを指摘し、而してその特異點が持つ民族精神的意義を明かにすることが、吾人の意圖するところである。

今言つたやうに、海幸彦・山幸彦神話は南方の諸民族の間に幾つかの兄弟分を持つて居り、説話を構成してゐるモチーフ及び話根の殆んどすべてが日本と南洋とに於て共有されてゐる。その意味からすれば、我が國の傳承は決して物珍らしいものではない。それは一つの「世間並み」な觀想の表出に過ぎないと云ふことが出来る。しかしその「世間並み」の底に潜つてよくよくこれを凝視すると、そこに日本的な或る特徴が閃めいてゐることに氣がつく。海幸彦・山幸彦神話は、釣針を呑んで逃げ去つた海魚に關する一段に於て、純日本的な觀想を展開さ

せてゐる。上代日本民族は他の民族のそれから明確にこの神話を區別するに足る独自のスタンプを捺してゐるのである。

第一に、他の民族は、釣針を呑んで逃げ去つた海魚の行動を不都合とも何とも考へてゐない。いな魚族の立場からすれば正しく當然な行動であるとなしてゐる。然るに日本民族のみは、これを不屈き至極な行動として非難呵責の眼を以て眺めてゐる。そして日本民族の立場に立つとすれば、這般の非難呵責は洵に當然である。なぜなら、日本民族の觀念・信仰に従へば、魚族にとつてもまた天神の御子に奉仕することがその存在・生活の本道であり、而して釣針を呑んで逃げ去ることは、さうした奉仕の本道に背戻すること以外の何物でもないからである。『古事記』神代卷の一の神話によると、天宇受賣命アマノウケメが、或る時、

「悉に鱗廣物鱗狹物を追ひ聚めて、汝は天神の御子に仕へ奉らむやと問ふ時に、諸々の魚ども皆仕へ奉らむと白す中に、海鼠白さす。かれ天宇受賣命、海鼠に謂ひけらく、此の口や答へせぬ口と云ひて、紐小刀以て其の口を拆きき。かれ今に海鼠の口拆けたり。」

とある。吾人はこの神話に於て、魚族も亦國民と同じく皇室に奉仕すべく存在するものであるといふ堅い信念の閃めきを看取せざるを得ない。そしてさうした信念の下に生きてゐたことが、日本民族をして海幸彦・山幸彦の神話に於ける海魚の行爲に關して、他の民族の類話に見るを得ない *handlung* を敢てせざるを得ざらしめたのであつた。

第二に、多くの民族の觀念によると、動物は人間に食はれるのが苦痛ではない。いな食はれるのが本道である。

従つて人間に捕はれるのを嫌つて逃げ去ると、釣針や投槍などのおのが體にささつたのを取り去ることが出来な  
いで、大いに苦しまなくてはならぬ。そしてその苦惱を脱するの道は、人間の助けを借りてこれを抜き取つて貰  
ふだけであるとされてゐる。たとへば、ハイランドの民間説話の一によると、海豹捕獲を業とする一人の男が、  
或る日海上で一匹の海豹の體に小刀を突き刺したが、海豹はその儘逃げ去つた。その夕方馬に跨つた一人の男が  
彼を呼び留めて、海豹の皮を賣りたいといふ者があるから紹介しようと言ふ。漁人が應諾の意を示すと、見知ら  
ぬ男は、彼を馬の背に抱き上げて一散に駆け出した。やがて海邊に來たかと思ふと、見知らぬ男は、いきなり漁  
人を抱いて斷崖の上から海中に飛び込んだ。氣を失つた漁人がふと眼を開くと、いつの間にか海底の海豹の館に  
來てゐた。見知らぬ男が、彼を一つの廣間に案内すると、そこには一匹の海豹が唸き苦しんでゐた。見ると、そ  
の體に小刀が突きささつてゐる。見知らぬ男は、漁人に對つて「これは御身の小刀であらう」と尋ねた。漁人が  
冷汗をかきながら然りと答へると、「どうか御身の手で抜き取つてもらひたい。さうでなくてはどうにもしやう  
がないから」と、見知らぬ男が懇懇に頼んだ。漁人は直ちに小刀を抜き取つた。と、忽ち海豹の傷がいえて、館  
中に歡聲があがり、漁人はさまざまの禮物を與へられて、明界に送り還されたといふ。

この型の説話は、多くの民族の間に存し、中には、

I 刃物を抜き取らせた後、漁人に迫つて爾後魚獲を止めることを誓約させる。

若くは、

II 刃物で傷けた行爲に對して賠償を要求する。

ことを説くものがあるが、それ等はみな本原的な觀念・信仰から逸脱した後期の傳承型に過ぎぬ。

嘗て拙稿『萬葉集に於ける宗教・神話』に於て考説したやうに、自然民族は、おのれ等の食養過程を平滑安全にしたいといふ強い欲求から、動物を嚇したり、欺いたりなだめすかしたりして、人間に捕はれ且つ食はれるやうに導く多くの呪術的方法を案出してゐる。動物は人間に食はれるのが喜びであり、その喜びを無にして逃げ廻ると、大きな災ひや苦痛を蒙るといふ觀念の如きも、畢竟するに自然民族に於ける這般の人間中心の考へ方の一産物に他ならぬ。海幸彦・山幸彦神話も本原的には、さうした觀念信仰の産物であつたかも知れぬ。松本信廣氏が『日本神話の研究』に收めた論考『豐玉姬傳説の一考察』に於て、

「要するに豐玉姬の傳説は、本來獵しそねた動物を尋ねてその國にゆき、彼が自ら傷けた、その異族の女を醫して之と結婚し、これによつて異族と縁故を得て富を保證されて歸るといふ形式であつたのだらう。此説話の奥底には、動物が本國で人間の様な生活を送り、之を殺し食ふことは動物にとつて苦痛でない。ただ途中で縄つき釣針つきのまま逃げ出すと、却つて苦しまねばならず、之を助けるため人の力を待たねばならぬといふ原始的な思想が存してをるらしい。」

と説かれたのは、この點から云つて、まさに首肯すべきであらう。

しかし日本民族はこの點に關しても、更に進んで獨特な考へ方にまで到達してゐる。即ち『日本書紀』一書曰が證示するやうに、日本民族の觀念し信仰するところによると、動物は廣く人間に食はれることを喜びとしてゐるのであるよりは、寧ろ天神の御子・天皇といふ特定の御方に食はれまつることをおのれの喜びとし、光榮とし、



生活の本道としてゐる。『萬集集』に詠はれた鹿と蟹とは、普く人間の食料となることの喜びを述べないで、皇室の御食料となることの光榮を説いてゐるし、天宇受賣命に呼び集められた鮪廣物・鮪狹物も、すべての人間にではなくて、天神の御子に奉へまつることを誓つて居る。更に釣針を呑んで逃げ去つた口女魚も、廣く人間の食物となることの喜びを失ふぞと叱られたのではなくて、特に「天孫之饌」に預るの光榮をなくするぞと叱られてゐる。吾人はそこに日本民族独自の觀念・信仰を認取せざるを得ない。

日本民族にとつては、おのれ等の本當の生きる道は、唯一つしかなかつた。天皇に奉仕すること——それが生き方の理念であつた。そして上は自然の神々から下は鹿・蟹・魚族・蛇に至るまでが天皇の御爲めに存在し生活することを喜びとしてゐると觀じたのは、窮畢するところ、日本民族が抱持してゐる生き方の理念の、他の存在態への擴充に他ならぬのである。

#### (四)

日本民族がおのれ等の生き方・在り方の理念を天皇への奉仕に求めたことは、頗る獨異な現象であるが、しかしそれが獨異と映するのは、外つ國人とくにの心眼に對してであつて、日本民族にとつてはまさしく一つの必然でなくてはならなかつた。

第一に、日本民族の鞏固な觀念・信仰に従へば、國土は單に神によつて造られたものでなくて、親しく生み成されたものであり、而して國土の生みの親は、同時に國を治める者の生みの親である。『日本書紀』は、

「伊弉諾尊伊弉冉尊共議曰。吾己生大八洲及山川草木。何不<sub>レ</sub>生天下之王者<sub>二</sub>歟。於是共生日神。號大日靈貴。此子光華明彩照徹於六合之内。」

とあり、『古語拾遺』にも、

「夫開闢之初。伊弉諾伊弉冉二神。共爲夫婦。生大八洲及山川草木。次生日神月神。最後生素戔嗚神。」とある。而して日神なる天照大神こそは、我が皇室の御祖先でおはします。かくて日本民族にとつては、治めらるべき國土は治むべき者と同胞であり、かくて國家に盡すことは、やがて皇室に盡すことであり、皇室に奉仕することは、即ち國家に奉仕することに他ならぬ。他の諸々の民族も固よりおのれ等の國土を愛し且つこれに盡すことを念願としてゐる。しかし彼等にとつては、國土に盡すことと統治者に盡すこととは、屢々意義を異にしてゐる。意義を異にしないまでも、これ等二つの「盡すこと」の間には或る程度の開きがあり、ギャップがあることを奈何ともすることも出来ぬ事情の下にある。これに反して我が國にあつては、今云つたやうに、國土に盡すことと皇室に盡すこととは、二つの「盡すこと」ではなくて全く一つの「盡すこと」である。日本民族は、先づ第一に、この意味に於て天皇に奉仕することを以ておのれ等の在り方・生き方の本道とせざるを得ない。

第二に、我が國に於ては、皇室と臣民とは單に統治する者と統治される者との關係にあるのではない。二者は本來同じ「宅」である<sub>と</sub>信ぜられてある。皇室は「大宅」であり、民衆はこれに對して盡く一の「小宅」である。かくて皇室が臣民を統べ治め給ふのは、畢竟するに「宅」の最尊貴者がその家族一同の福祉のために事を行ひ給ふに他ならぬ。それが即ち「おほやけ」(公)であり、「しらす」である。皇室は民衆を「うしはく」のではなく

て、「しらす」のである。或る學者たち——たとへば清原貞雄博士が、「うしはく」には私的な意味が含まれてゐるに對し、「しらす」には公的な意味があると云つてゐるのは、頗る示唆に富むといはなくてはなちぬ。かくして我が國に於ては、皇室に奉仕することは「宅」に奉仕することであり、而して臣民もまた「宅」の一構成要素であるが故に、天皇の御爲めに生きることが、どうしても日本民族の生き方の最高最善の理念とならざるを得ない。

第三に、先に繙説したやうに、天皇は神にましますとされてゐるが、しかしその意味は、他の諸々の民族のそれと全く異つてゐる。他民族にあつては、諸々の神はそれぞれ切り離された神である。その間に親子、兄弟姉妹、夫妻等々の關係はあるにせよ、兎に角各々の神が一個獨自の存在態をなしてゐる。ゼウスはどこまでもゼウスであつて、決してアポロンではない。これ等の神が盡く或る「共通壺」を繼承してゐるとは考へられてゐない。然るに日本民族の觀念・信仰では、天皇が神でましますのは、その御祖宗の靈と不可分の關係に於てである。御祖宗の靈であり、同時に御祖宗を繼承し給う方々に通ずる一の「永遠靈」に生き給ふところに、現神としての天皇がまします。かくして天皇に奉仕することは、やがてまたその御祖宗及びその繼承者の方々に奉仕することを意味する。そして御祖宗は即ち國土とその生みの親を同じうしておはす。かくしてこの意味に於ても、我が國に於ては民衆の在り方・生き方の理念が他の諸民族に見出し難い獨特のもの——而して我々にとつては極めて自然なもの——とならざるを得なかつたのである。

## 國家的公教と個人的私教

加藤 玄 智

宗教の研究上から神道を眺めて、彼の神社神道とか、國體神道とか、宗派的神道とか、名づけられるものに、まだ分岐して居らない前の神道、是れ等の神道がまだ渾然として一體としてその機能を働かしてゐた時分の神道を惟神道と呼ぶならば、此惟神道の研究から見るとは、宗教は之を二つに分類して、國家的公教と個人的私教とに分別して考へるのが便利だと思ふ。此分類を用ゐる時は、惟神道の性質を、宗教學的に餘程分明ならしめることが出來ようと思ふ。そこで、今姑く、此觀點から一般に宗教又は惟神道の考察を述べようと思ふ。

こゝで余の所謂國家的公教とは、從來の宗教學者からは、國民的宗教と呼ばれたもの、個人的私教とは、その所課個人的宗教、即ち普遍的（世界的）宗教に該當するものである。故に個人的私教は、國家と關聯して考へれば、そを信ずると信ぜざるとは、一個人一個人の自由採量に委せられたものであり、その宗教傳道も、宣教者傳道者が、一個人相手にその道を傳へて信仰させ、改宗もさせて行く所の宗教であつて、佛基二教の如く、其傳道者を四方に派して、その宗教の道を世界萬國の人々の間に宣布して、その一人一人をその宗教に引き入れてゆく所の宗教である。這種の個人的宗教は、又、普通の宗教、世界的宗教とも呼ばれることは、余の縷説を要さない

所である。這種の宗教は、其信不信、採用不採用は全く個人々々の自由選擇に一任されたものであつて、國家の權力などに由つて、官權からその信不信を左右されないことを一般性質とする。勿論それとても國家の立場から見て、無條件的自由に放任しておく所と、或一定の條件を附して、其普遍的宗教、即ち個人的宗教たる余のこゝで謂ふ所の個人的宗教の採否が行はれてをる所と二種の國家がある。ベルギーの如きはその國の憲法の規定上前者に屬し、日本の如きは其後者に屬する。國家の取扱上斯る二様の區別があつて、一は條件附の自由、他は無條件自由の二色に分れてはをるが、要するに、普遍的宗教、即ち個人的宗教は、一個人一個人の私事として、國家からは取扱はれてをる。是れ、西洋ではその宗教へ即ち基督教が個人の私事、即ち *Private matter* として取扱はれてゐる所以である。我が國でも、佛教は、大體此性質を有つた宗教として取扱はれてをる。是れ佛教が神社行政と違つて内務省で取り扱はれず、基督教と同じく、文部省の所管であり、日本人にして神社參拜を拒否する如きは、事實上指揮的的となるが、日本人だからと云つて、皆が皆、京都に行けば東西本願寺の御堂に參拜しようとしまいと、それは銘々の勝手であり、東京に來た所謂御上りさんが一々皆駿河臺のニコライの會堂に御詣りをせねば、政府から叱られるといふ様な事は毫末もない。是れ個人的宗教（普遍的宗教）が一個人一個人の私事に屬する明かな證據である。然るに、邦人が一度伊勢兩宮の神域に入つて神宮に參拜せねば、非國民の毀を買ひ、日本の國家から御叱を蒙り、國民全體から指揮されるのである。是れ、前者が個人的私教であつて一個人の私事に屬し、後者が所謂國家の宗祀であつて、國家的公教、即ち全國民の行事である其所から來る結果である。此に個人的私教と國家的公教との相異と斯る二種類の宗教事象の現存に關する事實が能く把握されると思ふ。

宗教學上の考察からすれば、かう云ふ次第だから、惟神道は、日本に於ける國家的公教だと謂ふことの結論を今この事實からも先づ薄すばんやりと氣注かしめると思ふ。否惟神道は、宗教學上からは、實に一種の宗教（普遍的個人的宗教に非ず）であつて、個人的私教に對して、國家的公教と名づけられる宗教の位置を占めてゐるのである。今此點を、少しく左に詳論してみよう。

惟神道が宗教學上、一種の宗教であることは、宗教學者間には異論の無い所だと思ふから、今更此に管々しく惟神道は一種の宗教なりなどと云ふ論明に紙數を費すことを避けるが（拙著神道精義參照）、若し神と人との關係を標準にして宗教學上の宗教を分類すれば、宗教は、神人懸隔教と神人即一教との兩者に、荒つぽく云へば、分類される。その中で、惟神道は神人懸隔教では無いが、神人即一教と云ふ一種の宗教であると概論することが出来る。それだから惟神道は、坊間市井に傳へる様に、宗教で無いと云ふ考へ方は宗教學上成立しない。惟神道は明かに一種の宗教である。そこで今日かう云ふ時勢になつた爲め、世間でも之を宗教と云ひたくなつたが政治上の傳統もあり、之を避けて國體信仰などと呼ぶに至つた。若し又宗教を從來の宗教學者の慣例に隨つて國民的宗教に對し普遍的即ち世界的宗教と區分してみるならば、惟神道は、普遍的又は世界的宗教ではなくして、國民的宗教である。一個人一個人を單位と見ず、一國民全體（或は國家的宗教の名稱を用うるも可ならん）を擧げて一單位として考へる所の宗教である。即ち個人的宗教（即ち個人教であつて別名普遍的宗教）に對して、一國の政治組織と密着せる團體的宗教即ち國體教である。是れ惟神道が國體信仰などの名ある所以であつて、人によつては、國體宗教とも呼んでゐる所以である。一國民全部擧つて、期せずして自然に（即ち惟神に）這種宗教の率

戴者所有者である。欲し求めて（即ち同心して）その信者となつたのではなく、生れ落ちるより當該國民の血を受けて世の中に出て来た以上、又一國民の精神上無形の血液として、生來該宗教の奉戴者たるものである。是れ恰も鳥は飛び、獸は走り、鳶飛んで天に戻り魚は躍ると同様である。鳥に走らせ獸を飛ばすことの出来ないと同じである。是れ又水高に登らず必ず卑に就くと同様である。此意味にて個人教（普遍教、世界的宗教）は後天的であり、他から吹き込まれた宗教で、習得教であるし（佛基二教關係に於ては、輸入教）、日本の國民的宗教（國家的宗教）たる惟神道は日本の全國民に亘つて先天的であり生得的であるとも云へる。是れは輸入教に對しては固有教と名づけられる所以である。惟神道にこの性質があるから、此れに余は國家的公教の名を命ずる所以である。この國家的公教と個人的私教との二種類が佛基二教のみならず、宗教學上、色々の宗教現象を歸納的に事實に基づき比較研究して行くと分かるのである。是れが今日宗教學上宗教と命名する所のものであり、又我が惟神道が宗教學上に謂ふ所の宗教上に占むる正當な位置である。然るに今譯つて明治以後西洋語の Religion を翻譯して宗教の文字にて表出せしむるに至つた起源とその慣用例を史的に考査して來ると、明治二年に日獨通商條約の公文の文面に此宗教の文字が見えるものなどが恐く維新史上舊いものゝ一つであらうと思はれるが、それに由つて見れば、こゝでは宗教と云へば基督教（即ちそれは普遍的個人的宗教に屬する宗教）を指してをるし、後ち基督教と同様に、普遍的個人的宗教である佛教もその中に入れて考へられる經路を取り、以て宗教の文字が使用されて來てゐる（その史的評論は繁を避けて此には略す）。故に明治初年に歐米及本邦で宗教學の研究が今日の様に進歩してをらなかつた頃に於て、邦人の宗教なるものゝ概念は主として佛基二教を宗教の標準と見て、換言

すれば、普遍的個人的宗教を以て宗教そのものと見、之を宗教の語で表現させ、團體教たる國民的宗教は、これに關らしめなかつたのである。否その團體教たる國民的宗教が宗教として嚴存してをる事實さへ氣が注かなかつたのである。然るに本邦宗教學の研究の進歩は、普遍的個人的宗教に對して團體教たる國民的宗教が存立し、前者は個人々々の私事に屬する個人的私教であるが、後者は國家的公教と稱する性質の宗教であると云ふことが分つて來たのである。明治二十二年に帝國憲法が發布される頃に於いても、尙宗教とし云へば普遍的個人的宗教のことであつて、則ち個人的私教を意味するものだと考へられてをつた。そこで帝國憲法の第二十八條に於て

日本臣民は安寧秩序を妨げす及臣民たるの義務に背かざる限に於て信教の自由を有す。

と規定された。その信教の語中に含まれる教、即ち宗教は、普遍的個人的宗教の事であつて、日本の國民的宗教である團體教たる惟神道は含まれてゐない。然るにそれをも宗教の語中に含ませて宗教は個人的私教と國家的公教との兩者から成立するものと考へる様になつたのは、本邦の宗教學研究が發達した今日此頃の事であると思ふ。仍て憲法の第二十八條の信教自由の條文中、その所謂信教の教たる宗教は普遍的個人的宗教即ち個人的私教のみを指したもので、國家的公教は關らないものと見る可きである。否、千古不變の我國體そのものの意味たる國家的公教即ち惟神道の本位に對してその嚴然たる本位を明にせんが爲めに傍位に在る普遍的宗教個人的私教の占むべき位置を明示したのである。則ちその私信仰は、國家的公事たる惟神道を害せざる限に於て信教自由の許容と云ふことになつて來たのである。それを憲法では、惟神道などの文字を使せずして、もつと廣く抽象的に安寧秩序を妨げす及臣民たるの義務に背かざる限と、かう制限し、條件附けたのである。而て我が國家的公教たる惟神



道は、一度斯る宗教學的限定を以て我が憲法の第三條條文

天皇は神聖にして侵すべからず

を讀下す時、その神人即一教であり、國家的公教であることがこの個條に於て、能く云ひ表されてをると思ふ。蓋し此條文の天皇は單なる人間としての天皇に在さずして、實に神にして皇、皇にして神たる神皇に在すことを規定して、天皇は神聖、即ち神、神明に在すことを公示してをるのである。蓋し我國の古語には、之を明津神、現人神、又は現（顯）神などと申し上げてをつたのである。是れ則ち惟神道の特色である。實に天皇拜戴に、人間以上の神人即一教と云ふ一種の宗教が現存してをるのである。それは神人懸隔教と云ふ宗教ではないが、神人即一教と云ふ矢張り宗教學上一種の宗教であるし、而て之は則ち我國に於ける國家的公教である。苟も日本國民ならば、學習して始めて知り得た宗教、説法を聞いて發心し、入信し、宗教たる個人的私教ではない。日本人は惟神道と云ふ宗教は、さう云ふ宗教奉戴者として生れ附いたもので、それは日本人の生得的宗教である。日本人であるならば、何人も這種の宗教奉戴者である。日本人なら、萬人奉戴の國民的宗教、全國民を擧げて其拜戴者とせる國家的公教である。憲法第二十八條の所謂信教自由なるものも、これは條件付きの自由であることは、その條文に明記されてある通りであつて、惟神道と云ふ斯る國家的公教を豫想し之を服膺した上に於て、その上で如何なる個人的私教の信者であつても差支無いと云ふことに結着されてくる次第である。

以上國家的公教と個人的私教との區別は日本國家と結び付けて宗教を研究し、我が國體の根ざせる惟神道の研究に資するものがあることを思ひ爰に之を一言した所以である。今日能く耳にする公葬問題なども斯る研究を參

國家的公教と個人的私教

考して考へてみたら又大に役立つ所もあらう。

# 歴史と信仰

島原逸三

まへがき

國民生活の充實し向上してゆく複雑な過程は到底一律の原理を以て突留め得べきものではない。少くとも、事實を歪曲することなく把握しようとする學的良心にとつて、かゝる試みが不可能なることは蓋し當然のことであらう。もしそれ、空虚なる概念を羅列して則ち學的認識の能事畢れりとする人々があるならば暫く措いて問はず、こゝに我々が單一なる理念を掲げて國民の歴史に近づき得るのは、たゞ何事か己み難き實踐への意圖を懐いたときのみである。即ち、先づ實踐への意圖あり、而して國民の總意を結集してその實現に進まうとするとき、歴史は恰も一角に支はれた挺子によつて推進しつゝあるものゝ如く信じられて來るのである。これ必ずしも不可ではない。いな、強力なる實踐は、かゝる一元的信念から生れる。しかしながら、茲に學問と實際との距離のあることを忘れてはならない。また、これら二つのものを歴史の原動力として、互に相補ひ相助くるものたらしめてゆく方が示唆されてゐることをも知らねばならぬ。元來、學的觀察の前に見出されてくる歴史は多元的動因を内

在せしめてゐる。なるほど、一國家の歴史は、これを接ひつゝある國民の生活力が旺盛であればあるほど、純一なる國家理念を中核として展開してゆくことは事實である。即ち、確固不拔の思想と感情と意志と欲望とによつて一貫された推進を試みてゆくのである。しかしながら、それは、かゝる理念が單一なる原理として、獨り自ら歴史的發展の種々相を規定してゆくといふ意味ではない。交叉し錯綜し、接觸し交渉しつゝ、歴史の内面に働くこれら多元的動因中の一元として、かゝる理念がその基調を形造つてゆくのである。しかも歴史最高のこの推進力は、かゝる交叉や錯綜や、接觸や交渉の故に、その活動の方向や様相を絶えず變化してゆく。學問はかゝる具體的見地からどこまでも事實の真相を見失はざらんとする試みであり、實際はその立場を一領域に求めて具體的目的を達成しようとする企てである。兩者は互に相阻む性質のものではない。山上に立つて四通八達の驛路を俯瞰する者は山下の一街道を進む者の妨げとはならない。いな、旅人が道を失はうとするとき、その正しき方向を指示するものは山上の鳥瞰によつて成つた地圖である。學問と實際とが、各々その所に立ち、互にその分を守つてゆくならば、兩者の間には扶助の途こそあれ決して妨害となるべき理由はない筈である。

## 一

さて、これを近代國家としての新日本建設の歴史に徴すればどうであらうか。我々はこの八十年の發展過程のうち、先づ、一貫した生命の躍動を見る。即ち強靱なる國家意識がその諸々の推進力の根柢に働いてゐるのである。殊に幕末から明治にかけての四十年間がそれであつた。また昭和五六年の頃から今日に及ぶ十年餘がそれ

である。かの日清、日露の戦役に於て、眼のあたりはその成果を見た新時代の建設、即ち、教育制度の創設、政治體制の確立、經濟機構の組織、國防軍備の整備、總てこれらのものゝ背後に動いてゐた鬱勃たる國家意識を見るのである。更に滿洲事變、支那事變、さては大東亞戦争と、いよいよ出で、愈々雄大なる國家目的の遂行にまで發展し來つたこの旺盛なる國家意識を見るのである。たゞこゝに看過すべからざることは、所謂「島國日本」の明治維新を成就せしめたかの精神と、所謂「大東亞日本」の昭和維新を推進せしめつゝあるこの精神とは、同じ國家意識であり、同じ國民精神であつても、必ずしも同一の内容を持つてゐないことである。試みにこれを舊國家主義ならびに新國家主義と呼ぶならば、前者に於ては、國家は主として國際關係から見られてゐる。即ち、列強の間に立つべき國家である。「國利民福」といひ、「富國強兵」といふも、それは他國の間に伍して劣らない國振として考へられたのである。この舊國家主義のかゝる性格は、いふまでもなく、西洋文化とその背後に動いた西洋諸國の勢力との前に立つた國民の胸裏に醸しだされた國家意識に由來してゐる。即ち外邊から現れた動因がこれに携つてゐるのである。かの「鹿鳴館風景」に見る歐化主義や、「雜婚獎勵論」に見る西洋崇拜の風潮も、これを裏面から見るとすれば、固より我が國をして歐米に劣らざる「開化」の國たらしめようとする國民精神の現れでもあるが、そこにはまた顯著なる歐米文物からの制約のあることを否定出來なからう。舊國家主義は「國際場裡に立つべき日本」への關心として發動したのである。ところが新國家主義はさうではない。勿論そこには、國家主義として、全體への關心が動いてゐることに變りはない。しかし今やその内容には前者に見出し得ないものが盛られて來たのである。このことは、この兩國家主義の時代の中に、二つの時代が介在してゐる點から明

白である。即ち、一つは明治四十年の頃から第一次世界大戦の前夜に互る一時期である。かの「自然主義文藝」が年若き國民層を風靡した時代である。國家的關心は個人的關心に移動し、生活の外面的條件を建設せんとする興味は生活の内面的條件を直視せんとする興味によつて置換へられたのである。我々はこの時代が第一次世界大戦によつて切斷されたことを喜ぶべきか將また悲しむべきかを知らないが、とにかく、こゝに擡頭し來つたものは、個人と、彼の内面生活とに關心の的を見出してゆかうとする精神であつた。假にこれを個人主義及び内面主義と呼ぶならば、我々がこの傾向の中絶を喜ぶといつたのは、かゝる精神の横溢にもかゝらず、更に時代の轉換したることによつて、新日本建設の原理たる國家意識は、その本質に於て、攪亂されなかつたことであり、また我々がこの傾向の頓挫を悲むといつたのは、外邊の事情によつてより多く制約されてゐた國家主義が、未だ十分に、個人的にして内面的なる要求によつて一層の擴充を見るべき機會に遭遇しなかつたことである。従つて、この時代の個人主義、内面主義は、多くの人々にとつて、單に享樂主義と相去ること遠からざるものに止まつたのである。「半獸主義」、「惡魔主義」といふやうな言葉さへ當然の人生觀として口にされたこともあつた。幾分の理想主義的生活態度を取戻してきたときでも、それは尙「戀愛至上主義」といふが如き人生歪曲の思想や感情を出でなかつたのである。しかしながら、こゝに注目すべきことがらがある。既にこの時代を通過して來た我々は、國家建設の問題が、個人建設の問題と切離すべからざるものであることを學んだ點である。生活の外面的條件を整備せんとする工作は、生活の内面的條件を十全ならしめんとする作業と表裏一體の關係にあることを知つた點である。かくして新國家主義は今やこれ等のことがらを意識せざるを得ざる立場に置かれてしまつたのであ

る。かくするうちにも時代は移つていつた。この第二の時代は第一次世界大戦の終結後滿洲事變勃發の前後に至る十數年である。この時代の前半は、所謂「社會意識」覺醒の時代であり、更に所謂「經濟史觀」高唱の時代であつた。而してその後半に入つては、所謂「持たざる國」の生活權を如何にして確立すべきかの問題が異常の關心を以て取上げられて來たのであつた。前者は自由主義的資本主義産業制度の下に置かれた國々の經濟生活のうちから生れた新情勢であり、後者は英米の世界制覇體制の下に置かれた國々の政治生活のうちから擡頭してきた新精神であつた。人間生活の問題は、社會的諸制度のよりよきに向つての建設なくしては解決の途なしと力説せられ、而もこれ等の諸制度は一つに經濟機構の如何によつて決定せられると強調されたのはこの前期のことであり、また沒國家的な世界主義運動が彈壓せられ、「大陸政策」としての日本主義が昂揚せられたのはこの後期のことであつた。今にして顧みれば、この明治末期から昭和の初年に及んだ二十數年間は、我々にとつて寒心すべき思想混亂の時代であつたが、しかも能くこの激浪のうちに掉して國家の進路を誤らしめなかつたものは國民生活の根柢に動いた強靱なる國家意識であつたのである。だが前にいつたやうにかゝる國家意識は既に舊來のものではなかつた。即ち舊國家主義の時代が新國家主義の時代に移入してゐたのである。國家主義に新たなる内容が盛られたのである。一言にしていへば、「國際場裡に登場すべき新日本」への關心を中核とした舊國家主義が、「國民生活の充實と向上とに向つて躍進すべき新日本」への意圖を中核とする新國家主義によつて置換へられたのである。「島國日本の國威を發揚すべし」との要望が、「大陸建設の聖業に挺身すべし」との喊聲に變轉して來たのである。而もこれ等の時代を通過して來た國民の前には更に新たなる時代が待つてゐたのである。その國家

意識は今や「日滿支一體化」の意圖を孕み、「大東亞共榮圈」の構想を宿し、「世界新秩序建設」の理想を藏してゐるのではないか。かく、歴史は單一なる原理によつて展開してゆくものではない。歴史を推進せしめつゝある動因は多元である。交又し錯綜し、接觸し交渉しつゝ歴史の内外兩面に働く多元的原理が、その基調たるべき根本理念を制約し改變し、決定し支配してゐるのである。國家的意圖と超國家的構想、全體的關心と個人的興味、外面的要請と内面的希求、精神的憧憬と物質的欲望、總てこれ等のものを結合してゆく國民精神、國家意志の力強い活動が國民の歴史を創造してゆくことは興隆國家の事實の示すところである。

## 二

國民生活と宗教信仰との問題は、歴史を形造つてゆくこの多元的動因と、その中核たるべき一元的動因とを如何に結合してゆくかの問題として取上げられるとき最も切實である。言換へれば、一律單調なる國民理想の昂揚は、國民生活の内面を潤澤ならしめ豊饒ならしめてゆく宗教信仰を凝滯せしめることとはならないだらうか。また自由奔放なる宗教思想の横行は國民生活の建設を強固ならしめ健實ならしめてゆく國家理念を阻害するものではないからうかの問題である。我々はこゝで先づ三つのことさらに注目したい。第一は、この問題を前にするとき、東西兩洋の宗教に見出される一般的傾向を觀察する必要がなからうかと考へられる點である。即ち、この問題に對して兩洋の宗教が自らその立場を異にするものゝやうに觀察されるのである。勿論、それはその傳來と同化との歴史が既に久しきに亙つてゐる佛教が、國民生活に滲透し、また國民生活によつて滲透せられてゐるといふ意



味のみではない。更にまた、渡來日尙淺き基督教が、その發達の環境たりし歐米の思想と感情とを保有してゐるといふ意味のみではない。こゝにも問題があることはいふまでもないが、それは更にこれら兩宗教の根柢に横はるそれぞれの性格と共に觀察さるべき問題ではなからうか。元來東洋宗教の多くは、人間生活の根源に徹してそこに見出される本能の深みを凝視しようとする。勿論この内面生活の把握も單に皮相の欲望や感情の水準にとゞまつてゐることも少くない。しかしそれらも亦同じ傾向の種々相として觀察さるべきであらう。東洋的信仰の問題は純然たる個人の内面に見出されてゐるのが著しい傾向である。「四門遊觀」の物語に象徴されてゐる生即苦の人生觀がそれである。煩惱、迷語、性懦、執着が問題として取上げられてゐるのは人生を本能的欲望の根柢まで見届けようとしてゐるからである。かゝる東洋宗教の傾向に比較するならば西洋宗教はその課題を人間生活の上層に見出してゐるやうである。實踐への意欲が築いてゆく道德の領域を凝視しようとするのである。なるなど、こゝにも一律的解釋をもつて臨むことの出来ない場合はある。生の悩みや死の恐怖が西洋宗教にとつて問題とならないわけではない。だが傾向は一つである。個人内面の問題よりも社會生活の問題が取上げられようとする。原始基督教の第一聲は「神の國は近づけり」であつた。博愛、奉仕、獻身、犠牲が論議せられるのはそれである。こゝに東西兩洋の宗教が、その一般的傾向から見て、國民生活の具體的建設の問題に對して、必ずしも同様の立場に置かれてゐない理由が窺はれる。元來、個人内面の問題を第一義とする人生觀は、他の社會理念と結合することが容易である。理由は簡單であらう。即ち、かゝる人生觀は、個人の内面生活を指導すべき原理として把握されてゐるのであるから、彼の社會生活を如何に指導すべきかの問題は、未知數のまゝ殘されてゐるからである。

一二の宗門は別として、東洋宗教の多くは、その宗教信仰と、國家理念との關聯が明確でない。それは人間生活の根源にあつて未だ觀念化されない原始的本能活動の領域に、信仰の出發點を求め又その歸着點を見出してゐるからである。こゝに純然たる個人的にして且つ内面的なる信仰が生れてゐる。又こゝにさまざまなる社會思想や國家理念と融合し得べき性格が生じてゐる。しかしながら、基督教はこれと趣きを異にしてゐる。殊に基督教に於て然りである。そこには明瞭なる社會理念がある。國家理想に想到せざるを得ない思想と感情とがある。

従つて國民生活と宗教信仰の問題が、かゝる西洋宗教にとつて一層切實な問題となつて來るのは當然のことである。だがこゝで第二の點に注目することが必要であらう。我々は、人間生活の諸相を觀察するとき、とかく主知主義の態度を取らうとすることである。即ち、初めに言葉あつてしかる後生命があるかの如く考へようとする。今我々の問題についていへば、先づ注目すべきは、それぞれの宗教に於ける觀念形態であると考へるのである。

蓋し、觀念形態が先づ組織されてしかる後その上層に宗教生活が成立し、更にかゝる宗教生活の成立が、人間生活一般を制約するものと考へられるからである。即ち觀念の如何によつて生活の如何を云爲しようとする態度である。しかしながら事實は正に反對である。宗教生活は觀念形態よりも根源的であり、人間生活は更に宗教生活よりも根源的である。我々は宗教的觀念の故に、宗教生活の價値を云爲することの出來ない場合の少からざることとを知らねばならぬ。宗教生活の故に、國民生活が直ちに左右せられるとは限らないのである。社會生活と沒交渉な信仰は、そのまゝで直ちに、沒社會的生活を生むものではない。國家理念と關聯なき世界觀に立つ宗教は直接沒國家的行動の母胎となるものではない。宗教は、正常なる發展を遂げ來つたものであればあるほど、國民生

活と歩調を合せてゆく。而して宗教的觀念は、眞に宗教生活のうちに把持されてゐるものであればあるほど、國民生活の埒外に逸脱するものではない。個人的にして内面的なる東洋宗教が、その没社會的、超國家的傾向の故に、反つて社會的であり、また國家的であることは先にいつたところである。社會思想を包藏し、國家理念を示唆する基督教が、異なる性格を有するさまざまなる國民生活のうちに滲透し得るのは怪しむべきことではない。こゝで第三のことがらを一瞥すべきところに達した。即ち、前段に見た近代國家としての新日本建設の過程に於て、この西洋宗教の一たる基督新教が如何なる位置を占めて來たかの點である。

### 三

幕末から明治の初期にかけて顯著なる國家意識の昂揚と旺盛なる國民精神の發動とがあつたことは既に述べた。この新興氣運は、一面、近代國家の基礎たる立憲代議政體の建設を促したのである。我が國の代議政治は所謂、「翼賛政治」であつて歐米のそれとは本質的に類を異にしてゐることはいふまでもない。しかしながら、それが國民の間から力強く擡頭し來る政治的意欲を結集して國家目的の達成に向はしめんとする體制であることも亦明かである。こゝに國民各自の「國民としての自覺」が要請されてゐる。即ち、教養の問題であり、道義の問題である。無知を克服し屈從を排除することである。歐米者流の「自由民權」の思想は、その日本の性格を缺如せる點に於て誤れるものであつたが、封建政治の體制下にあつて而もよく「大政翼賛」の政治的意欲を取戻して來た過程から見れば、かゝる思想も亦反動の激流として己むを得ないものであつたかも知れない。日本の國家意識は

かゝる歐米的政治理念に壓倒されるほどしかく脆弱なものではなかつた。いな、これを自家薬籠中のものとして、こゝに今日の政治的基礎を確立して來たのである。基督新教は、この新氣運に對して、直接に關接に、その擔ふべきところを擔つてゐる。「花岡山の盟約」に見る初期基督教徒の姿は純眞なる愛國者の姿であつた。彼等は祖國の國家的大事業を外にして信仰に赴いたのではない。基督教を提げて新日本の建設に馳せ参じようとしたのである。新島襄が國會開設を前にして「基督教主義大學設立趣意書」を公にしたのもそれである。基督教が彼等に國家意識を與へたのではない。彼等のうちに動いた日本精神が基督教を擷んだのである。従つてその宗教信仰は既に歐米者流のものではなく、純然たる日本的性格によつて貫かれてゐた。たゞ國民をして新政治體制を把握し得べき教養を得せしめんとしたのである。たゞ國民をして大政の翼賛に相應はしき道德の人たらしめんとしたのである。即ち、新日本建設のために、自らの足によつて眞直に立ちあがり得る國民を造らうとしたところに彼等の宗教運動の第一義があつたのである。しかも基督教のかゝる國民運動への参加は單に補佐役としての立場に止まつたのではなかつた。彼等は彼等自らの創意によつて、國民生活の充實と向上とに寄與するところのあつたことも亦々見逃すべきでなからう。例へば、女子教育や社會事業の如きはその顯著なる實例ではないか。今日國民生活建設の意圖が、女性日本の向上と、厚生機關の充實とを外にして達成し難きものと考へられるに到つたのは、少くとも其初期に於て基督教の示唆に負ふところ大であつたといふべきであらう。さて、かゝるうちにも時代は移つていつた。日露戦役の終結後、國民の青年層を形造つた人々は、かの明治初年に於ける軒昂たる國家意識の變動を限のあたりに見た者ではなかつた。彼等は、既に功成り名遂げた家庭の子女の如き立場にあつたのである。

國家的關心が個人的關心に移動し、生活の外面的條件を建設せんとする興味が生活の内面的條件を直視せんとする興味によつて置換へられたと前段に述べたのはそれである。この間、基督新教は三つの意味に於て國民生活のうちで織込まれてゐる。第一は、基督教的信仰は、その包藏するところの「個人尊重」の精神の故に、また従つて、「個性禮讚」の思想の故に、時代の風潮たる個人主義的にして且つ内面主義的なる傾向と與に進んでいつたことである。彼等の間から、この時代の青年層を象徴するかの如き「自然主義文藝」の創作に携はらうとするものが陸續として現れた。遂には若き基督教徒の間にかゝる時代精神に伴ひ來る感傷主義さては享樂主義さへ漫漶していつたのである。第二は、基督教的信仰が、更にその包藏するところの「人道主義」の故に、従つてまた、「世界主義」の故に、ある程度時代是正の立場に立つたことである。勿論、それは狹義に於ける國家意識と必ずしも一致するものではなかつたが、そこには、やがて顯現さるべき「大陸日本」、更に「世界日本」への精神的準備とも見るべきものが孕まれてゐたことは見逃すことの出来ないところであらう。かの自然主義文藝が人間の本能生活の描寫に向はうとしてゐたとき、そこに清新なる道德生活の領域を挿込んで、これに「理想主義」若くば「浪漫主義」の色彩を附與した「白樺」一派の人々の如きは、所謂「教會人」ではなかつたが、その頃、既に「既成教團」の外に溢れ出てゐた基督教的思想感情と無縁の者ではなかつた。しかもかゝる事象は單に文藝方面のみのもではなかつた。彼等のうちには、その人道主義の故に、理想社會の建設にまで乗出した者もあつたのである。こゝにも國民生活と宗教信仰との交渉を見る。即ち、宗教信仰は、結局、國民生活をその母胎としてゐるのである。たゞ兩者の關係は生命の關係であつて物質の關係でないだけである。宗教信仰が國民生活の埒外に

脱し去つたかの如く考へられるのは、常に、より豊富にして、より豊饒なる内容の創造に向つて進展しつゝある發展的なる國民生命に繋がつてゆかうとするからである。更に第三のことがらについて述べて見よう。それは、この頃から基督教の思想や感情が次第に既成教團たる基督教會の外に逸脱していつたことである。これは基督教會から見れば、基督教の敗亡とも見えるかも知れない。しかし國民生活の立場に立つて觀察するならば、寧ろ基督教の勝利である。我々は今日我が國に於て見る基督教會の諸形式が、またかゝる形式のうちに抱擁し得る内容が、果して國民生活と如何に關聯してゐるかを知らない。基督教會は、そのまゝの組織、制度、風俗、習慣を提げて能く國民生活のうちに生命的關聯を保持しつゝ展開しゆく宗教信仰の機關たり得るや否やは尙疑問の存するところである。しかしながら、我が國の基督教會が歐米の宗教文化を盛つたそのまゝの器であること、又そこに盛り入れた内容が國民生活の中核から遠ざからんとしてゐることに、この基督教會と基督教との乖離があることは事實であらう。同時にこれは、基督教がその本質に於て國民生活に滲透し、國民生活がその流動しゆく生命を以て基督教に滲透しつゝあつたことを意味する事實でもあらう。さても時代は更に轉回してゆく。即ちこの個人的にして且つ内面的な關心に燃えた一時期は、かの社會思想が高唱せられ社會運動が力説せられた一時期に變つていつたのである。勿論、この時代的性格は、新日本建設の全歴史から見て、挿話的なものでなかつたが決して本流とすべきものではなかつた。その没國家的意圖や、その空虚なる世界主義精神に、建設運動の原動力たるべき國家意識と相容れないものがあつたことも亦否定出来なからう。しかしながら、この一時代が、國民生活の當然の發展過程に不可欠なる一新生面を附與したことは前段にも見たところである。即ち、國民生活の充實と向上とは、

従つて國家的建設の十全なる推進は、社會組織、従つて經濟機構の不斷の是正と新構築なくしては叶はぬことを學んだ點である。これを基督教會に據て見るならば、そこに説かれた基督教はその餘りに單純なる精神主義の故に又その餘りに皮相なる人間觀の故にこの新時代の精神を理解し得ず、國民生活の奥底に發動しつゝあつた「よりよきものへの生命」に觸れることが出来なかつたといへやう。たゞしこれを基督教會の外に立つて觀察するならば、その光景は全く異なるものとなつて来る。時代に即應すべき國民生活の建設を念願した多くの基督教徒は、基督教會の外に立つて、又これを離脱して、新政治組織の整備を高唱し、新經濟機構の建設を力説したのである。勿論正常の軌道を逸脱したものがなかつたのではない。たゞしかし、基督教がその本來の信仰の故を以てかゝる時代の背後に動いた國民精神に對して、その當然附與さるべき社會的内容を附與したことは認めらるべきであらう。その後の歴史は餘りにも明白である。旺盛なる國民精神、強靱なる國家意識を原動力とする「世界日本」建設の過程は、滿洲事變、支那事變、大東亞戰爭と展開し來つたのである。而して今や國民はその總力を擧げて一面戰鬪一面建設の一大事業に集中してゐるのである。一點の逸脱一畫の乖離も許されないのが今日の現状である。しかしながら、これは「歴史」を忘るべしとの意味ではない。より向上し、より充實しつゝ進展してゆく發展的生命を失ふべしとの意味ではない。國民精神は、また國家意識は、常に一元を多元のうちに擴散せしめ、多元を一元のうちに凝集せしめてゆく生命として儼存してゐなければならぬ。基督教的信仰も、この歴史的生命の一環として、その所に立ち、その分を守つてゆくならば、その生命も亦自ら潑刺たるものがあらう。ある種の團體がその本來の基督教主義を抛擲したるが如きは策のよろしきを得たるものではない。要は、どこまでも國

民精神を把握してゆくことである。如何なる場合でも國家意識を喪失せざることである。しかも同時に自ら尊しとするところの信仰に立つて力強く歩むことである。これは不可能のことではない。これこそ人間生命のうちに包蔵された最高の原理である。國民生活と宗教信仰の問題は、この點から觀察するならば、結局「人」の問題に歸着する。今日の基督教が國民生活の歴史の埒外に取殘されてゐるといふ觀察がもし事實とするならば、それは基督教徒として新日本建設の歴史にその足跡を印した新島、片岡、江原、本多等の如き人物を見出し得ないところに由來すると見るべきではなからうか。

## 四

國民生活と宗教信仰の問題は、歴史を形造りつゝある多元的動因と、その中核たるべき一元的動因とを如何に結合すべきかの問題として取上げらるべきである。而して我々は、歴史的意識に徹すること深ければ深いほど、この問題に對する觀點を正しくすることが出来るのである。蓋し、歴史的現實は、單なる現實として固定したものではない、常に過去を蓄積し、未來を孕んでゐる。現實に於て價值なしと見ゆるものも必ずしも價值なしと斷することは困難であり、現實に於て價值ありと考へらるゝものも必ずしも永久の價值を藏するが如く考へ得ざる場合もある。宗教信仰は人間内面の一境に價值を保存してゆかうとする態度である。胸裏の光風霽月を凝視してゆく心境である。これが時としては「笑つて掛さす烟波急潮の裡」の胸襟ともなり、「千萬人と雖も我往かむ」の氣魄ともなるのである。現實の打算のみから理解することの出来ない人間精神の躍動である。自己の小我を歴



史の大我に没入せしめて初めてその意義を悟得することの出来る魂の神祕である。かゝる宗教的價は、それぞれの宗教によつて固より一つではない。しかしながら、その最も著しいものは、形こそ變れ、程度の差こそあれ、凡そ宗教と名のつくほどのものには見出される。一に、内面生活の價値を守りおほせやうとすることであり、二に、道義の精神を失ふべからずとすることであり、三に、個人の福祉を棄つべからずとすることであり、四に、國家の恩惠を忘るべからずとすることであり、五に、主權の尊嚴を冒すべからずとすることであり、六に、人類の共榮を希ふべしとすることである。これ等は、いづれも、歴史を築いてゆく多元的原理である。従つて、常に必ずしも相調和せる一元的生命として發動してゆくとは限られない。だがこれを現實の打算のみから無批判に排除すべしとの論理は當を得たものではない。「おほみたから」の一語は、國民生活の充實と向上とのために、國家の政治目標を國民個々の上に復歸せしむべしとの思想を包藏してゐるではないか。「誠」の一字は、一切の個人生活の企圖に於ても、又あらゆる國家的行動に於ても、内面の純真ならんことを第一義とすべしとの思想を示唆してゐるのではないか。「道義」の精神は、國民相互の關係に於ても、また民族對民族の關係に於ても、冒すべからざる原理の存することを明かにしてゐるではないか。「八紘爲宇」の理想は、歴史の究竟理念として萬邦共榮の念願に徹すべきことを指示してゐるのではないか。たゞ、國民生活と宗教信仰の問題は、歴史を顧みて、ここに國民精神と宗教信仰との結合の跡を指摘したゞけで解決せられるものではない。また、論理を追ふて國家意識と宗教觀念との一致を確立するか、の如き學說を組織したゞけで解決せられるものでもない。問題は結局宗教運動と國家行動とのそれぞれの分野に於ける理解あり洞察ある實踐の問題として殘されて來る。而してこの實踐は、

宗教運動が歴史の現實態に對する認識に徹すれば徹するほど、また國家行動が歴史の理想態に對する認識によつて貫かれるれば貫かれるほど、その調和が容易であらう。

# 支那佛教に於ける國民思想

横 超 慧 日

## 一 序 説

支那佛教の國民思想について考察せんとするには、豫め次の三點に分つて検討する必要がある。即ち第一には支那佛教にのみ特有なものと印度・西域等の佛教に共通なものとの分別、第二には佛教が支那固有思想の儒教乃至老莊思想より受けたる影響の有無、第三には或時代の特殊な政情に負ふものなきや否やの批判、つまり地域的民族の制約と他文化他思想による制約と及び時代的世相的制約との三點である。少くも以上の三點に對する用意を缺く時は、正確な意味での支那佛教独自の國民思想を本質に於て把握することが困難となる。蓋し佛教は支那へ傳來するまでに印度・西域の諸地域を經由し多くの民族に接し來つてゐるから、夫々の場合に於て既に種々雜多の國家觀を持ちその複雑な内容を持つて支那へ移植されてゐる。故に支那佛教の國民思想の中には純粹支那佛教的なもの以外に、異國的なものの夾雜混合あるべきも亦當然考へに入れておかねばならない。次に又佛教が支那へ入つて來る以前、儒教や老莊の思想が固有の民族文化として人心を支配して居つた。その爲に佛教自身も儒

教や老莊の思想と相互に密接な交渉をもつに至つたが、就中國家觀に於ては儒教乃至老莊流の考方に影響感化を受けることが少くなかつた。故に本來的なものの外にそいふ他の思想文化から蒙つた影響を識別する丈の用意が必要である。更に又支那では佛教の渡來以後國家が屢々統一と分裂を繰返し、その權力支配も時によつて強壓と脆弱と一様ではなかつた。南北對立の時代には南朝と北朝との間にも佛教政策のかなり著しい差異を示してゐる。従つて時代的政情に伴ふ推移變遷といふことも看過し得ない重要事である。

かやうにして、この問題を歴史的事實の上で考究する爲には是非共如上の三點に對する留意を必須とするが、然しながら他面よりすれば、右の三點も亦絶對的なものでないことが考へられる。凡そ支那佛教の國民思想はすべてに互つて印度西域のそれと判然異なるものでなければならぬといふ筈はなく、同一佛教たるの理由からだけでなく或る部分に於ては諸種の事情より類似符合するものがあつて一向差支ないであらう。又支那佛教が儒教的乃至老莊的色彩を帯び來るのは寧ろ當然のことであつて、純粹佛教的な國家觀を保持しなければならぬと考へるのは現實を遊離した公式的見解に過ぎぬと言へやう。況んや或時代の特殊な政情に基くものは普遍的性格を示し得ずとする考方は、生きた歴史が具體的特殊なるものの不斷の連續であることを無視し、抽象的に觀念化されたもののみを眞實なりとする顛倒の見到に墮するの誹を免れ得まい。

果して然らば如何にして正鵠の判斷が得られるか。結局私は、佛教といふ傳統を持つ宗教が、固有の文化を持つ支那といふ他國に傳來して、歴代の國家政治に關係し交渉するに當り、多く如何なる態度を以て望んだかといふことを顯著な事例の上に觀察し、その間に一貫する傾向性格を識別し得れば、それを基本として支那佛教の國

民思想といふ問題も大體誤なき解答に達せられるのではないかと思ふ。但し今その一々の事例について個別的に検討する餘裕はないから、茲には如上の觀點に立つて鳥瞰的考察を試みるに止めたいと思ふ。

## 二 國民思想成立の外來的要素

### (イ) 外國三藏の態度

先づ初に支那に入つて支那独自の國民思想を形成する上に、その基底をなしたものととして次の三項を考へることが出来る。第一は外國より來れる三藏等の態度、第二は經典に説かれた佛教と國家との關係、第三は佛教を保護し宣布せる國王の傳説、以上の三點である。

外國より來れる三藏は當初個人的な事業として教義を傳弘し佛典を翻譯したが、その効果を大ならしむる爲には是非共爲政者に接近してその理解と庇護とに憑らねばならなかつた。故に後漢時代には未だ國家的力へ結付かうとする意圖はさして顯著に認められないが、三國時代の康僧會が吳の孫權、孫皓に賴り西晉時代の佛圖澄が後趙の石勒・石虎を教化せるを始とし、鳩摩羅什が後秦の姚興により曇無讖が北凉の沮渠蒙遜によれる如きは、皆佛典翻譯上に大なる成果を擧げる原因となつた。然しこれらの場合、外國より來れる三藏と支那の帝王との關係は單に佛家が權力を利用する爲に接近したのでなく、先づ王者に佛教の信仰を植えつけ教義への理解を要請し、國家の政治を佛教信仰に準據して如法ならしめんとする願望より發してゐたことを忘れてはならない。故に王者の側よりは彼等の道術智謀を求めたけれども、佛家の側よりは善惡報應の卑近なる法を説いて慈悲の尊ぶべきを

教へ、凶暴の虐政より人民の苦を救ひ以て國家の健全なる發展を期する上に頗る貢獻する所があつたのである。佛圖澄は石虎の問に答へて、帝王の佛に事ふるは當に體恭心順して三寶を顯暢するに在るべく、暴虐を爲さず無辜を害せざれ、凶愚無賴にして化するも遷らざるに至つては罪あるを殺さざるを得ず惡あるを刑せざるを得ぬが、但だ當に殺すべきを殺し刑すべきを刑すのみであつて、若し暴虐に意を恣にして非罪を殺害するならば復た財を傾けて法に事ふとも殃禍を解くことは出來ぬ。故に願はくば陛下、欲を省し慈を興して廣く一切に及ぼしたまはば、則ち佛教永く隆り福祚方に遠からん、と言つたと傳へられる（高僧傳卷九佛圖澄傳）。これは外國三藏の抱懐する佛教と國家との關係に關する信念を卒直に表明したもので、爾來支那佛教の國民思想が發展する爲の根本基調をなしたものであつた。

佛圖澄は石勒より國中の神人と云はれ石虎より國の大寶と尊ばれたが、佛圖澄の弟子道安は前秦の苻堅から畏敬せられて、朕十萬の師を以て襄陽を取り唯だ一人半を得たり、安公一人、習鑿齒半人なり、とまで稱された（高僧傳卷四道安傳）。その道安の徳化は次で長安に普く後に南北の兩朝に及んだから、佛教と國家との關係についての信念は凡そ先づ佛圖澄の頃から萌芽し始めたと言つてよいであらう。

降つて宋代に至り、求那跋摩は宋の文帝に向つて王者としての佛教修行を説いた。曰く、夫れ道は心に在つて事に在らず、法は己に由つて人に由らず。且つ帝王と匹夫とは所修各異り、匹夫は身賤しく名劣にして言令威あらざれば尅己苦躬して修道すべきであるが、帝王は四海を以て家となし萬民を子となすものであるから、一嘉言を出せば士女咸悦び一善政を布けば人神以て和す。刑に命を天せず役に力を勞するなくんば、風雨時に適ひ寒暖

節に應じ、百穀滋繁し桑麻蔚茂せしむることが出来る。此の如くんば持齋も亦大なり不殺も亦衆し。寧んぞ半日の餐を隔き一禽の命を全うして然る後方に弘濟となさんやと（高僧傳卷三求那跋摩傳）。前記佛圖澄の石虎に對する言と對照して一致の偶然ならざるを知るべく、然も帝王に於ける佛道修行の特殊性を力説するといふ點で、佛敎の國家觀が漸次形成され行く過程を見ることが出来る。これに對して帝王の側よりする佛敎への態度も、當初は佛圖澄や曇無讖等に於ける如き咒術力を用兵上に利して國政の參謀たらしめんとするに在つたが、次第に敎説そのものへの信奉に傾いて來たのは、一には治亂常なき軍國多端の時代が去つて和平到來せるにもよるとは云へ、又一には卑近の報應を以て誘導せる功が報ひて、教義理解の水準が昂まり帝王の敎學的關心が向上せるに由るものと云はねばならぬ。かくして佛敎傳來後南北朝の初頃までの間に於て、外國三藏の國家觀は王法佛法相依相資の信念を深く民心に植ゑつけるに預つて力あつたのである。

#### (ロ) 經說上の佛敎と國家

次に經典に說かれた佛敎と國家との關係について考察するに、この點に於て最も注意すべきは金光明經と仁王經とであつた。金光明經（正論品）には正法治國を力説し、人中に生まれて國土を王領するから人王と稱するが、諸天が護つて己が徳をこの人に分與するから天子と稱すとなし、人王を復た天子と稱する所以を説く。こは皇帝を以て天子とする支那の傳統的信念に佛敎的な解釋を附與するもので、王の捨正によつて國を饑饉ならしめ疾疫惡病集りその國を敗壞せしめるべきを戒め、極力正法による正治を以て國土を安隱豊樂ならしむべきを勧めてゐる。これ亦正法佛法を宣揚しつゝ國政を正しきに導かんとするもので、佛家の切實なる願望を經典的權威に於て

表白したものに外ならない。而してこの金光明經は諸經の王を以て自任し、この經の威徳は諸苦を滅除して無量の樂を與へると約束する。かくしてこれが王者の經典として特異の意義を持ち來るは當然であつた。經の譯者曇無讖は北涼の主沮渠蒙遜を諫言しその實踐者たらしめんとして果さなかつたけれども、その法は弟子玄高によつて北魏の平城に傳へられたのである。即ち魏の太子晃が讒せられて父太武帝より嫌疑を蒙つた時、太子の師たりし玄高は勸めて金光明齋を行じ七日懇懺を作さしめた所、太武帝は祖及び父が劍を執つて讒言を信するの非を責むるの夢を見た爲、遂に疑を解くに至つたと言ふ（高僧傳卷十一玄高傳）。爾來金光明經は南北兩朝に重んぜられ、護國經典の名を忝にした。金光明懺法は仁王齋と共に盛行を見、陳の高祖武帝は莊嚴寺に幸して金光明經の題を發し、世祖文帝は「亢陽累月なるは百姓の咎に非ず寔に朕が躬に由る」と詔して大赦改元せしめられてゐる。（陳書二、三）。經の開題は既に儀禮化して居り、天の災異を天子の責と觀するも支那の思想上敢て異とすべきではないが、廣弘明集所收の陳文帝御製金光明懺文に徴する時は、「三寶に歸依し冥空に憑藉して衆生を護念し國土を扶助せん」とあつて、そこに金光明經の思想的影響甚だ大なるものあるを感ぜざるを得ぬ。隋の費長房は歷代三寶紀の大隋錄中に金光明經正論品を引いて聖世を稱へて居り、この經の異譯たる金光明最勝王經はその後唐の義淨によつて譯せられれども則天武后の時に際會し佛家の希望を表現した。その影響我が國にまで及んだことは人の能く知る所である。

次に仁王般若經はそれが支那撰述の僞疑經と信せられるものであるだけに、仁王國家と佛教思想との關聯を説く上に最も切實であつた。その護國品には、國土亂れんとし賊難ある時に百法師を請じて般若波羅蜜を講ぜしむべ



きを佛が波斯匿王に向つて説かれたとなして居り、この經を講讀すれば鬼神が喜んでその國土を守護すると云ふ。更に進んで又、經の功德は國を護つて諸難を離れしむるのみならず、富貴官位等の福を得せしめ個人的なる疾病や苦難までも免れしめるといふのであるから、それが庶民一般の卑近な欲望を満足せしめたことは云ふまでもなく、特に世の王者に向つて絶大な關心を惹かすにはおかなかつた。而して、「般若波羅蜜を以て王力なき比丘・比丘尼等には付囑せず由つて以て國土安立萬姓快樂ならしめんが爲に諸の國王に付囑す」(受持品)と説いて國王への深厚なる依倚を表明する反面、又「國王大臣等が高貴を恃んで非法を行する時は正法の滅すること久しからず」(囑累品)となして王者の暴政を警戒した。實にこの經ほど佛教徒の國家に對する希望を痛切に露呈したものはない。さればそが經典的權威を以て佛徒より王者に向ひ頻りに鼓吹宣揚せしめられたのは怪しむに足らず、既にこの經の成立が時代社會の情勢を反映するが、その盛行は益々國家と佛教とを結合する契機をなした。學者は好んでこの經に注し、百法師を請じてなされる仁王大齋は勅して内殿に於て設けられたのである。仁王經による護國思想は就中陳隋初唐に互つて盛であつたが、降つて中唐の不空三藏による再譯現はれるに及び當時の安氏の亂が愈々その威力を發揚せしめる機會をなした。

以上の金光明經と仁王經とは支那日本に通じて護國經典として最も尊重せられたが、その他陳代に譯せられた勝天王般若經は「如來の付囑必ず仁王を俟ち般若の興隆は聖運を期す」とあるので忽ち陳の宣帝により勝天王般若懺を修せられるの典據となつた。廣弘明集には、梁の武帝の摩訶般若懺文・金剛般若懺文、陳の宣帝の勝天王般若懺文、陳の文帝の妙法蓮華經懺文・金光明懺文・大通方廣懺文・虛空藏菩薩懺文・方等陀羅尼齋懺文・藥師

齋懺文・娑羅彌懺文等が收められてゐる。以て南朝佛教界に於ける護國思想の一斑を知ることが出來やう。

此に對して北朝では、北魏の慧光が仁王般若を注し仁王七誡を著したと云はれるから仁王經も行はれたこと確かであるが、就中影響の大きかつたのは曇無讖譯の涅槃經と菩提流支譯の大薩遮尼乾子受記經とであつた。涅槃經は北朝を通じて最も多く講誦せられた經であるが、その中には無上の正法を諸王・大臣・宰相等に付囑すといふことや（卷三）持戒の比丘よりも護法の國王の方が勝るといふ譚（卷三）が説かれてゐる。大薩遮尼乾子受記經には王論品の長い一品があつて、「王は民の父母にして法によつて衆生を攝護し安樂ならしむるが故に王と名け、民心安からざれば國危し」（卷三）と説き、行法行王の規範を示してゐる。故に隋の三階教祖信行は、作惡國王と行法行王とを峻別し涅槃經と大薩遮尼乾子經とを時代批判の基準として重視したのであつた。

以上の諸經は王者の信佛と如法治國とを説けるものであつたが、隋の那連提耶舍が譯した德護長者經（下卷）に至つては、護法の月光童子が佛滅後の當來世に閻浮提の脂那國（麗本にては大隋國とあり）内に於て大行と名くる國王となり、國內の衆生に佛法を信じて善根を種えしめると明言した。從來は一般的規範的であつたものが、今や特殊的豫言的となつたのであつて、國王に對する要請は渴仰讚歎の形に變つてゐる。開皇三年この經が譯されてより十四年を経た開皇十七年に、費長房は自ら撰進せる歷代三寶紀の中に德護長者經のこの文を摘示したのであつた。然もかくの如き正法國王の出現を佛の豫言に歸せしめる思想は政策的に周の則天武后によつて利用せられる所となり、淨光天女に對して涅槃經を聞く因縁の故に將來女身を以て國土に王たるべしと説かれてゐる北涼曇無讖譯の大方等大雲經が、武后をしてその野望を理由づける根據として悪用せられることとなつた。即ち武

後の新譯華嚴經序に「朕龔劫に因を植えて叨に佛記を承け、金仙旨を降して大雲の偈光づ彰はれ玉宸祥を披きて寶雨の文後に及ぶ」とある如く、大雲經と寶雨經とは却つて則天武后の政治的野心に逆用せられた。佛敎の精神を體して正法國家を建設せしめんとする純眞な本來の趣旨は茲に全く蹂躪せられるの結果となつたのである。

#### (一) 外護國王の傳説

佛敎を擁護せる國王の傳説としては阿育王と迦膩色迦王とを擧ぐべきであるが、佛の晩年に己が逆罪を悔いて遂に熱烈な佛陀の歸依者となつた阿闍世王の物語も看過することが出来ない。蓋し一闍提の問題と關聯してその入信過程が涅槃經中極めて劇的に描寫されてゐる爲に、涅槃經の研究盛なりし南朝齊梁の頃には相當に影響を及ぼしたやうである。梁の武帝は同泰寺に於て自ら涅槃經を講じ、涅槃經の義記をも制せられたと傳へられてゐるから(梁書卷三) 阿闍世王の歸佛物語が武帝の奉佛信仰を昂揚せしめたこと想像に難くない。その捨事道法の詔の中に、「闍王の滅罪婆藪の除殃、若し大聖法王に逢ひ値はずんば誰か能く救接せん」と云はれてゐる(廣弘明集卷四)。老子敎を捨てて佛門に歸する自らを暗に闍王に擬せしめてゐると解することが出来る。

然し阿闍世王の物語よりも更に強烈な影響を與へたものは阿育王の傳説であつた。阿育王については、西晉時代に安法欽による阿育王傳の翻譯があり、宋代の求那跋陀羅の譯した雜阿含經中(卷二十三、二十五)にその異譯が存したが、これが正しく佛敎信仰の帝王として支那の思想界に注意され始めたのは梁の僧伽婆羅が阿育王經を譯して以後のことであつた。阿育王經に従へば、阿育王は即位の後佛敎に歸依して八萬四千の塔を作り佛法を守護したから、人民より阿育法王と稱されたと云はれる。而して又、世尊は法藏を以て阿育王及び大德優婆塞多

等に付嘱し、佛法を守護し衆生を攝受せしめられたとも云ふ。天監三年老子教を捨てて佛教に歸して居られる梁の武帝にとつて、かくの如き經典がその後天監十一年を以て翻譯せられたといふことは、武帝をして阿育王を追慕し第二の阿育王たらしとする信念を抱かしむるに充分であつた。武帝によつて屢々なされた大規模な捨身及び造寺の模範はここに存し、大同三年阿育王塔の下より如來の眞形舍利が出でたりといふので阿育王寺に幸して無礙會を設け大赦ありしことや（梁書卷三及廣弘明集卷十五）、菩提樹を製し金容を顯はし誓願の者をして結因頂禮せしめられたる如きは（廣弘明集卷十五、梁簡文帝、上菩提樹頌啓並勅）、皆これが發露であつた。即ち捨身のことは阿育王經の半菴摩勒施僧因緣品に出てゐる有名な話であつて、佛舍利起塔のことは生因緣品に出で、菩提樹崇敬のことは供養菩提樹因緣品に出てゐる所である。されば梁武帝一代の崇佛行事は一に阿育王に私淑してその先規に倣へるものと云ふも過言ではないのである。

阿育王の傳説がこのやうに大きな影響を及ぼせるに比し、迦膩色迦王の方は殆ど見るべきものがなかつた。迦膩色迦王のことは符秦の道安の頃既にその名が知られて居り（僧伽羅刹經序）、次で北魏の吉迦夜が曇曜と共に譯せる付法藏因緣傳の中に傳記やや詳しく、降つて唐の玄奘が印度より歸れる後は大毗婆沙論の編纂に關聯して頗る喧傳せられるに至つたが、それにも拘らず、支那の王者からは殆ど注目せられた様子が無い。思ふにその傳記として阿育王經の如き單獨にまとまれるものがなかつたことと事蹟も阿育王に比肩し得べき赫々たるものが傳はらなかつたとの爲、既に盛名を謳はれてゐた阿育王の信望を排推するには至らなかつたものと見るべきであらう。

而して尙茲に附言すべきは、北周の廢佛に値ひ一旦支那を去つて北天に還れる健達國の三藏闍那崛多が、相州の沙門寶暹等と突厥に會して再び隋に來り、彼の口を通して遮拘迦國の奉佛事情が毎に次の如く語られたといふことである。即ちそれに從へば、その遮拘迦國は干闥の東南二千餘里の所に在るが、彼の王は純ら大乘を敬重してゐる爲に諸國の名僧のその境に入る者は並に皆試練して、若し小乘の學は即ち遣つて留めず摩訶衍の人は請うて留めて供養したといふことであつて、この國では般若・大集・華嚴の三部大經が王宮中に轉讀供養されてゐるのみならず、十二部の經十萬偈が山中に嚴重防護されてゐるとも傳へられる（歴代三寶紀卷十二）。費長房は釋僧就の新合大集經の記錄に關聯してこれを敘述してゐるが、これは確に闍那崛多の意中暗に北周武帝の廢佛事件に對比せしめんと考ありしに相違なく、且つ費長房に於ても亦對照して隋文帝の興佛を鑽仰せんとするの情が動いてゐたと見ることが出來やう。

之を要するに、佛教徒は佛法を興隆せる外國の國王の事蹟はつとめて之を紹介し、支那の信佛の王又大にそれに私淑する所があつた。この點に於ては阿育王の事蹟程至大の影響を及ぼしたものはなく、隋の文帝が天下の諸道に舍利塔を立てられたる如き、やはり阿育王の八萬四千の塔に倣ふの形をとれるものであつたこと云ふまでもない所である。

### 三 支那固有思想の影響

佛教が支那に入つて以來、それは外國の教なりといふので屢々その存在理由が問題となり、從つて佛教は支那

にとつて如何なる意義を持つものかといふことが眞摯に検討せられた。所謂夷夏の論と稱せられるものがこれである。又佛教徒は國家生活に超然たるべきものか否かといふ點でも往々議論が繰り返へされた。禮敬問題といふのがこれである。その他國家經濟の上からも人倫五常の上からも佛教は屢々批判の對象とせられたが、これら一々の史實を論述するのは今の目的でない。茲にはそれら諸々の場合を通じて、佛教徒がとり來つた國民生活の宗教思想上に於て一般に如何なる考方が行はれたかといふ點を考察し、その中に於ける儒教的要素と老莊的要素との區別を試みたいと思ふ。

云ふまでもなく、儒教と老莊とは支那民族固有の思想文化であつて、然もその中の最も傑出せるものであつた佛教が入り來つた漢代以前より思想界に勢力を占め、大體に於て漢代には儒教が支配し魏晉時代には老莊思想が壓倒的であつた。それ故に外來宗教たる佛教が漸く社會的勢力を顯はし始めると國粹觀念が擡頭し、先づ夷狄の教たる故を以て此を排斥せんとする傾向を生じたのである。後趙の石虎の時に中書著作郎王度は、佛は外國の神にして天子諸華の祀奉すべき所に非ず、王者は天地を郊祀し百神を祭奉すべきものにして、ことは載せて祀典に在りと論じ、内外華戎の峻別すべきを力説した。(高僧傳卷九佛圖澄傳)

次で劉宋の時代には道士顧歡の撰に係る夷夏論が現はれて舊々たる輿論を惹き起し、降つて唐代には儒者たる韓愈が佛は彝狄の一法のみ彝狄の法を以て先王の教の上に加へんとするは不可なりと論じた(諷迎佛骨表及原道)。韓愈に激發せられる所多かつた後の宋儒が、亦同じく佛教を異端として極力排斥したのは當然で、排佛の根據には理論上一様ならざるものありと雖も、胡佛胡神と斷定する中華意識が深く根柢に潜在してゐたことを否定

し得ぬ。従つて外來宗教たる佛教は始終この點で儒教老莊より攻撃を受ける對象とならざるを得なかつたが、その攻撃批判の理論的根據に互るものについては夫々辨駁を加へつゝ、事實上は次第に儒老二教に接近するの傾向をたどつた。その結果、支那の思想史上では三教交渉の事實が主要な課題となり、相互的影響は遂に極端なる反撥相剋を惹起する反面、自然に三教調和の思想をも生ぜしめたのである。そうした歴史的展開の中で今茲には、國家生活に關して佛教徒のとれる態度の超國家的なるものと順國家的なるものとの相反する二面のあつたことを指摘し、その成立由來を支那固有思想との關聯に於て考察してみたいと思ふ。

先づ佛教の出家を以て方外の士となし、國家に對し超越的態度をとつた中で最も著名なものに慧遠がある。慧遠は沙門をして王者を禮敬せしめんとする議の起つた時極力之に反對した。尤も之より以前同じ問題は東晉の咸康六年輔政庾冰によつて提起せられ尙書令何充等の反對意見が公にされたことがあつたが、慧遠の主張に在つては深い信念に基くものがあつた。彼に従へば、佛經の所明に凡そ二科あつて、一は俗に處して教を弘め、一は出家して道を修する。俗に處するものが王者を敬禮すべきは勿論であるけれども出家の方は方外の賓であるから世俗に同すべきでない。出家は偏に禪思微に入り遺典を諷味し福業を興建するを勞むべきである（廣弘明集卷五沙門不敬王者論）。かやうに彼は出家と在家とを區別し方外と方内とを料簡した。そして佛教徒がすべて國家に超然たるべしと説いたのではなく、在家奉法の者が國主に禮敬すべきは勿論であるが、出家は遁世してその志を求むるものなるが故に、遁世して宜しくその迹を高尙にすべく、由つて以て能く溺俗を沈流に拯ひ得べしとなすものであつた。故に出家に限つて國俗に循はずと雖も、その期する所は道六親に洽く澤天下に流へんとするに

在るから、王侯の位に處らずと雖も生民を宥む點に於て皇極に協契するの結果となる、畢竟は外形的な恭禮を關くに止まり、眞實には却つて敬を失はざるものなりといふのが彼の信念であつたのである。こは世を導かんとする者は世と共に流れてはならぬ、世外に在つて自己を完成してこそ初めて眞に世を導くの理想を實現し得るとなすものであつて、佛家の濟世的地位責任を自覺した結果であつた。決して王者への禮敬を拒むことによつて世外に超然たる高踏的獨善を誇示せんとの意圖に發したものでなかつた。この點は慧遠を正しく理解する爲に最も注意を要する所と云はねばならぬ。

然しそれにしても、出家と在家とを區別して出家を方外の士となす態度といふものは、當時の社會に於て老莊の思想的影響に發生してゐた逸民の性格と一分相似するものあるは争へない。蓋し方外といふ文字は莊子（大宗師）に出で、世俗の道德を方と云ひその埒外に遊ぶものを方外の士といふのであるが、孔子の儒教を奉ずる者が方内の士たると異り世外に超然とし官途に就かずして志を守る逸民は多分に老莊的で方外の士であるから、東晉時代に社會的風潮を成した逸民の流行と相應じて慧遠に逸民的傾向のあつたことを認めねばならぬ。尤も逸民の中には禮節を無視し放縱を以て高しとする輩も少くないが、彼は蓮社念佛の祖として敬虔な信仰の所有者であり、すゝめて十誦律を完譯せしめた態度にも見られる如く佛敎道德の嚴肅な奉持者であつた。さればこの點に於ては所謂竹林の七賢人等と同列視し得ざる純眞さを存し、況んや前述の如く世を捨てんとして世を遁れるのでなく、却つて世を導かんとして暫く世俗の外に立たんとする佛敎的理想の保持者であつたから、彼を目して單に世間一般の逸民と同一視し得ないのは云ふまでもない。然しそれにも拘らず、慧遠の對社會的對國家的態度の中に善い



意味での逸民的性格が存してゐたことは否めないであらう。彼の白蓮社に集つた劉遺民以下雷次宗・周續之・畢穎之・宗炳等の名士は皆世の遺榮を棄てて廬山に來たのである。従つて彼慧遠は、さうした團體の頭首たる意味に於ても確に顯著な逸民であつたと云はねばならぬ。彼は少くして諸生たりし時博く六經を綜べ尤も莊老を善くしたと云はれ、長じて實相義を説くや莊子の義を引いて連類となしたとも云はれてゐる（高僧傳卷六慧遠傳）。慧遠の方外逸民の性格はかくして學歴交友言説より推して疑を容れぬ所、即ち儒教的といふよりは寧ろ老莊的な要素が甚だ顯著であつた。我々は茲に支那佛教徒の國民生活が老莊思想に影響された一の著しい例を認めるのである。

此に對して佛教の國家に對する態度を表明して儒教的であつたのは北朝の周隋に於ける潮流であつた。北周の武帝と隋の文帝との上にその現れを見ることが出来る。北周の武帝は、道在らざるなく凡聖該通す教に孔釋なく形は道俗に通ずとの見解より、一切皆道の信念に立ち出家在家の一元を主張した。即ち帝王は是れ如來なり宜しく丈六の佛像を停むべく、王公即ち是れ菩薩なり文殊に事ふるの要なし、在家にして仁惠、和平、貞謹、儉約、蔬食、放生、忘功、文武等を事とすれば足る、何ぞ出家して布薩、受戒、頭陀、斷穀、解空、般若、觀空有等を須ひんと（廣弘明集卷十敍任道林辨周武帝除佛法詔）。その説く所の如くんば、出家修道の要なきは勿論、出家に對するものとしての在家勤修も別立し得ぬ。唯國家生活のあるがままの姿で直に道に合することになる。然しこは哲學的見解としては一應許され得るとしても、これを現實生活に徹底せしめることとなれば結局は社會の秩序を失つて一切の教化に存在意義なからしむるの外ない。従つてそが實行は佛家の反對を排して強行せられたけれ

ども固より永續するの理なく佛教はやがて再興せられ、却つて隋代の反動的國家佛教を現出することとなつた。隋の文帝は國家の統治に佛教の力を總動員せしめた。従つて隋代佛教の特性はすべてを爲國行道の目標に集中するに在り、法化を弘通するは要す王力によるといふことが佛教の合言葉となつた。出家は出家たるままに決して在家に對立し國家を外にしての存在でなく、形は出家たり乍り實質上は國家の機關として一層在家的性格を帯び來つたのである。佛教は國家に對して超然たるものでなく、國民生活の一形態として完全にその中に包攝されてしまつたのである。その事實は一々例を擧げて證するまでもなく、隋の文帝の佛教治國策中に明瞭に看取される所であつた。扱て思ふに、北周の武帝と隋の文帝とはその佛教對策正に相反する如く見えるが、然し基調を成してゐる精神は共に國家中心であり、現實生活第一主義であり、その相異は佛教を教化の手段として採用するか否かの別に外ならぬ。北周武帝は廢敎の論をなすに當り、六經儒敎は政術を弘め禮義忠孝は世に宜しきあり故に須く存立すべしと説かれた（廣弘明集卷十敘釋慧遠抗周武帝廢敎事）。その儒敎的なるは明かである。而して隋の文帝も佛教を大に興隆せしめたりとは云へ、その意圖は國家統治の政治的方策として採用せるに外ならず、隋の費長房が歴代三寶紀（卷十二）の中で、「群品を開導するに釋儒隔つるに非ず」と云ひ、「沙門の服は夏服に非ず」と曰ふと雖も人はこれ華人」と云へるにも知られる如く、隋代朝野の佛教は儒敎的な考方に支配されてゐたのである。由來南朝の思想界は支學的老莊的であり、北魏の思想界は實質的儒敎的であつた。今北朝の佛教が出家在家の一元を理想とし若しくは出家のままに事實上國家機關として發展せる、確にその根柢に儒敎的な國家中心思想が強く影響してゐたことを否定し得ないのである。

#### 四 政治情勢との關係

佛教に限らず、凡そ國民の思想が夫々の時代の特殊な政情に左右されるのは當然である。かく云へば時代の動きと共に變動する如き教は節操なく定見なきものと評せられ傳統と權威を疑はれるかも知れぬ。然し佛教としては、特に大乘佛教に於ては、國土を擧げて世間と共に自己を完成せんことを念願とするが故に、世間より遊離したり、若しくは世間に迎合したりするものでなく、正しく世を救はんとする大理想を堅持してゐる。而してこの理想を堅持し乍らその時々々の政情に應じて隨時適應の國民思想を形成して來たのであつて、こは決して佛教の無定見でも無節操でもないのである。以下その事例を前述の慧遠と隋代佛教とにとつて確認したいと思ふ。

既に言へる如く慧遠は、出家は方外の賓なりとの見地より沙門不敬王者論を主張した。そは吾々日本人の立場より見れば如何にも奇怪千萬な態度と考へられ、或はこれを以て一般に佛教は非國家的なるを裏書するものと思惟されるかも知れない。けれども、國情・國體別してその時代の政治的動向を顧慮せずして一概にそを佛教の非國家的なるの證據と斷するならばそは甚しく早計たるの誹を免れぬのであつて、慧遠の生存した時代を見ずしては決して彼の主張を正當に理解することが出來ないのである。抑々東晉の末期は、北に五胡の競立あり南に王朝の衰微叛亂あつて、政情は混沌亂離を極めてゐた。慧遠は師の道安が太行恒山に在りし日就いて出家したが、爾來彼が經驗した所に従へば、道安の師佛圖澄を厚遇した石氏の後趙は魏の冉閔の亂に亡び、冉閔は又前燕の慕容儁に平げられ、前燕はやがて前秦の符堅に滅ぼされた。符堅は道安を迎へて國力一時に盛に法事亦頗る興隆した

けれども、一旦淝水の戦に敗れるや彼も姚萇に弑せられて世は後秦の治下に歸した。而して今や後秦には姚興の下に在つて鳩摩羅什が佛典翻譯に業績を擧げてゐるのである。慧遠はこの間師の道安に隨つて所々に難を避けたが、襄陽にて符堅に迎へられ長安に去らんとする道安と別れて以來、彼は羅浮山に往かんとして遂に遂に廬山に棲止することとなつたのである。當時、廬山は東晉の領有する所であつた、東晉は孝武帝弑せられて安帝立つたとは云へ、殷仲堪や孫恩の叛亂が相次いで起り、桓玄は江陵に兵を擧げて建康に侵入し、遂に帝位を篡つて自ら楚帝と稱した。桓玄が沙門をして王者を禮敬せしめんとし慧遠が之を拒否したのは恰もその篡奪の前後に於てであつて、沙門不敬王者論が作られたのは正しく篡位の直後であつた。少時より國家の興亡常なきを體驗し來れる慧遠が、非望の野心に滿てる桓玄より王者への禮敬を強ひられたとしても、その良心的性格が如何にして之を甘受し得られやうか。正義の王者統を繼ぎ君臣の秩序維持せられつゝある世ならば兎も角、道義地を拂ひ人倫跡を絶てる世に在つては、昨日の主に忠ならんとする時今日の君に忠たらず、更に今日の君亦何れの日まで位に在るやを保し難いのである。慧遠が廬山に籠つて沙門方外の説を唱へ、ひそかに溺俗の肅正を念じたる、亦決して偶然に非ることが知られるであらう。

此に對して隋代の佛教は如何。北朝に在つては北魏の太武帝と北周の武帝とにより二度までも廢佛の慘事が敢行せられ、その都度いつも問題になるのは佛教が國家に齎す利害如何といふに在つた。太武帝の時には、沙門の徒が西域の虚誕を假つて坐して妖孽を致すこれ政化を一齊にして淳徳を天下に布く所以に非ずといふので廢佛が斷行せられた（廣弘明集卷八敘元魏太武廢佛法事）。又北周武帝の時を上書して帝を動かした衛元嵩は、唐虞の

世に浮圖なくして國治まり齊梁の時に寺舍あつて祚延びず、然れば則ち民を利し國を益すれば則ち佛心に會ふのみと論じた（廣弘明集卷七敍列代王臣滯惑解）。武帝は亦、然るにその六經儒教の文は政術を弘め禮義忠孝は世に宜しきが故に存立すべきも、眞佛は無像なれば圖塔を崇建して旣福多しといふ如きは無實の論にして、愚人嚮信し珍財を傾け竭して徒に引費をなすが故に須く除蕩すべし、父母恩重なるに沙門之を敬せざるは悖逆の甚しきもの國法の容さざる所なりと詔された（廣弘明集卷十、敍釋慧遠抗周武帝廢教事）。

次で後に佛敎を復興された北周の宣帝も、朕菩薩の治化をなさんと欲すと勅せられ（續高僧傳卷十九釋法藏傳）、百二十人の菩薩が東西二京の陟帖寺に置かれたのである。これら偏に國家的見地に基いての論議施設ならざるはない。されば凄慘な體驗を経た佛敎徒は、假令民衆の教化上に隱然たる不拔の力を擁し乍らもやはり國家の政治に直接寄與する所あるを口に説き又目に見えて行爲に示さねばならなかつたこと當然で、隋代に至り國政上の一機關として頗る利用されたのはこの自然の歸趨に外ならぬ。

かやうにして隋代の佛敎が出家者たるままに國家的に寧ろその領域を越えて政治的にまで利用されるに至つたのは、全く時代の政情に支配せられた結果たるを否認し得ないが、然しそれにしても、心ある佛家は決してその本來の使命を忘失することがなかつた。隋の費長房は歷代三寶紀の中で、隋朝の護持正法を謳歌した。彼は德護長者經を引いて、隋の文帝が如來の豫言に應じ佛の遺囑を受けて降生せる大行菩薩國王たるを力説し、開皇以來出玉一に非ざるに徴するも輪王の相たること明かなりと説いてゐる。此は勿論當朝を景仰し奉佛を隨喜するの情が北周の慘禍追憶により激化された爲なるを否み得ないが、然し同時に又國家をして再び前轍を繰返さしめざる

やう前途に要望し、佛法を以て國家を善導し正法國家を樹立せんとの念願に燃えてゐたその衷情の發露たるを知らねばならぬのである。隋の智顛が入寂の後、晉王廣によつて天台山に建てられた寺は國清寺と名けられた。それは、寺若し成らば國土即ち清からんとの智顛の豫言に應じてかく命名せられたものと傳へられるが(國清百錄卷四國清寺衆謝啓)、佛教の存する所國界清肅たるべしと信じ、以て國家國民に對する教化的地位を自任するの抱負は支那佛教徒間に脈々流れてゐたのである。

## 五 結 語

支那佛教の歴史は長く、國土は廣い。自ら政治に隆頽あり、民族に興亡あり、文化に消長あつて、地の南北も亦一概に律し得ざるの要素を成す。従つて支那佛教徒の國民思想を簡明に結論づけるは不容易の事に屬し、複雑せる諸々の要因を分析し、本質的なるものと偶然的なるものとを區別するは最も至難の業である。これによつて私は、先づ是非共豫め考慮しおかねばならぬと思はれる數個の條件を摘出し、その標準に基いて史實の著しきものに檢討を試みたのであるが、その結果として得たる所を要點のみ出せば凡そ次の如く言へるであらうと思ふ。即ち支那に於て佛教は、終始國家に對し指導的地位を自任して居つた。然し國家の興亡が反覆繰り返され國家の佛教對策が變轉して一定せず、更に佛教教團に對する要求も現實的近視的なるを免れなかつた状態に於て、教團が心底から着實な國民意識を昂揚せしめ得なかつたのは止むを得ないであらう。彼等は經説を援用し傳説を宣布し、機に應じては暫く道術の力をも用ひて、爲政者を正法治國に導かんと念願した。ひたすら政治を如法に佛教

精神に則つて遂行せしめ、民心を安固ならしめんと願望する以外になかつたのである。國家の外に在つて世の師表として自らを潔くせんとする者もあつた。國家の中に入つて統治者の師範となり政治に參劃したのもあつた。然し方外の士たらんとする者は固より、進んで政治に協力せんとした者も、實を云へば、國民思想を佛教的的信念の上に確立せんとはしなかつた。彼等は當朝を謳歌することはあつたけれども曾てその哲學なり信仰なりを國民的自覺の上に築かうとはしなかつた。南朝の後半に護國思想は起つたけれども、それは國家王者の側よりする佛法護國への祈請であつて、國民の側から自然に起つた佛教的愛國心の發露と見るべきものではなかつた。この意味に於て、支那佛教史の上に國民思想の顯現を眺めんとする吾々は頗る寂寥を感じざるを得ないが、畢竟これ支那の國體に基くものであり、國民一般が徒に中華意識にのみ陶醉し對立的自國意識の強烈なるものが發達しなかつたの由るものであつた。思ふて茲に至る時、吾々は日本佛教の特殊性の由來を明瞭に知らしめられると共に、日本佛教徒の有する國民的觀念を以て直ちに支那佛教徒のそれを推斷することの極めて危険なる所以が首肯せられるのである。

附記。本論文に關聯する問題を取扱ひ編年的に史實を總收検討せるものとして拙稿「支那佛教に於ける國家意識」(東方學報東京第十一冊之三)を參照されんことを望む。

## 古代祭祀の本質について

渡 邊 正 一

(一) は し が き

古代社會が神の祭祀を中心に成立した祭祀集團であつたことは、古代ギリシヤのポリスの成立に徴するまでもなく一般に認められるところである。そこに於ては集團生活の維持發展は神意によつて神意のまに／＼可能にせられたのであり、従つて言はゞ神が集團的形成の根源であつたと言ひ得るのである。そしてこの集團的形成作用は、廣義の政治面を意味するが故に、政治は本來祭祀と不可分のものであり、寧ろ神を祭ることその事が政治の内容であつたのである。

この様な祭政不岐なる祭祀集團は、従つて神によつて自らを形成する政治集團である譯であるが、その神から離れて人間集團自身が自らの手で自らを形成し始める時、それは所謂神人分離、従つて祭政分離の現象と言はれるものであるであらう。イオニヤの自然學者達がポリスの神の支配から離れて、新なる目で世界の根源を探り、<sup>フイニス</sup>自然を見出した時、更にまたソクラテスが、古きノモスを新らしき理性の自覺に依つて自律的なるポリスの原理



となした時、それは等しくこゝにいふ神人分離への發足を示してゐると言ふ事が出来るであらう。併し乍ら假令その事がその後のヨーロッパ的世界の方向を規定する重大なる出發を意味するにしても、そしてまたその事が近代社會に殆んど共通なる發展の事象であるにしても、我々は我が國の歴史がそれと同一の過程を辿つたとは、同様の意味に於ては決して言ふ事が出来ないであらう。我が國の歴史に於ては寧ろ、皇祖神と御一體に坐す現御神の御統治の下に、古き祭政一致の傳統が維持發揚されて來たのである。崇神天皇の御宇、天照大神を大和笠籠呂に奉遷し給うた事が、神人分離の表徴であるとされるにしても、それが右の如き意味に於てよない事は申す筈もない。して見れば我が國の歴史は史上稀なる例であると言はねばならぬ。併し乍ら、稀ではあるにしても、その稀なるものこそ、寧ろ人間集團發展の本筋であつたといふべきである。和辻哲郎博士が「永い人類の歴史に於ては最近の千年二千年はほんの一部分である。事例の多少を以て論ずるならば、神聖性の根を失つた國家こそ少數に屬するであらう。況んや我々は人間存在の理法に於て、國家の倫理的意義が絶對者からして基礎づけられることを見出したのである。この立場に立てば、論者の所謂現實の國家は權力のみによる支配制國家として、國家の本來的性格を缺如してゐると云はざるを得ない」と答へられた如くであらう。

扱て然らば、我が國家發展の原型としての祭祀集團は如何なる構造を示したであらうか。それに就いては、集團のもつ主要なる機能としての祭祀と政治との二面と更にその連關とが究明せらるべきであらう。而してその形式的構造聯關に就いては、所謂祭政一致の問題として古來屢々説かれたところである。併し乍らその單に形式的連關の規定に止まる限りそれは未だ必ずしも我が古代祭祀集團のもつ特殊性を十分に明かにする事は出来ないで

あらう。一般に古代社會が祭祀集團である、その限りに於て祭政一致の外面的形式は殆ど共通なる一般性をもつてゐるからである。

従つて祭祀集團をして我が祭祀集團たらしめる本質規定は、寧ろその内面的方面に、即ちその主體的なる構造聯關に於て求めらるべきであらうと思ふ。即ち神を祭る事が如何にして集團的形成であつたのであるか、言換へれば神の掟が如何にして直ちに人間の掟であるかのその主體的連關に就いてある。そしてここに古代祭祀のもつ比較的看過され勝ちであつた本質面の一つが潜むと考へられる。政治が祭祀と不可分なる連關をもつこともそこに即して理會される様に思ふ。そしてまたかゝる集團原型がその「神聖性の根」を喪ふことなしに永き歴史的發展をなし得た所以の一つもそこから理會し得る様に思ふ。

以上の如き觀點から古代祭祀の本質を究明しようと思ふ。而してその爲に古代祭祀の事實に就いての正確なる把握が前提され、そこからその本質的意味としての主體的なる生命連關が、その原初的信仰意識に即して究明されねばならぬであらう。併し乍らその事は殊に上代史に於ける資料の不足と、就中研究の不十分との爲に、不完全と獨斷との多くを含むであらうことを遺憾とせざるを得ない。併し乍ら一つの領域がそれによつて窺かれ、筆者の幸ひである。

(一) 倫理學中卷(四八三—四頁)

(二) 祭りの形式と神人感應

## 一、形式と目的

右の如き觀點に於て我々は、天石屋戸神話に於ける八百萬神達の祭りを問題にしたいと思ふ。集團が神を祭ることによつて自らを形成するとされる場合、思ふにかくの如き神とは、その集團にとつて最も中心的な神格であるべきであり、更にその祭りとは、集團全體を擧げて營まるべき最も重要な祭祀を意味すべきだからである。而してそれが我が國家の原型としての祭祀集團に就いて求められるものである以上、出來る丈後世的定型化を受けざる原初的形式を示す祭祀が問題とせらるべきだからである。天石屋戸の祭儀は素戔嗚尊に象徴される言はず非高天原的（從つて非集團的）なる要素の克服による、集團的發足を示す最も重大なる事件として物語られるものであり、更に我が皇國を示す皇孫降臨神話との不可分の關係に立つものである點よりするも、茲に究明せらるべき最も適切なる對象であらう。

かくてこの天石屋戸神話を中心として上代に於ける祭りの意味本質を究明しようと思ふ。

天石屋戸に於ける八百萬神の行事が上代に於ける祭祀形式の反映であることは、こゝに斷るまでもないであらう。一體神話成立の母胎は集團的なる祭儀生活にあると言つてよい。こゝに祭儀生活とは、一定の信仰と一定の儀禮とを伴ふ祭が集團的形成を可能にする根本の契機である如き生活を意味する。従つてその祭りは既に歴史に於て不變なる一貫性（傳承的なるもの）をもつてゐる。神話の成立はかゝる一貫性への規範意識に本づき、それを主たる構成原理とする。従つて、神話は遠き過去への記憶を素材とする言はず一回的なる事件の總起であると共に、單にそれのみに止まらぬ歴史的人間精神の表現でもあるのである。歴史的集團のもつ祭りの

意味（精神）を特定の神話に探り得る根據がそこに存する譯である。

記・紀・拾遺等の所傳に小異あるも、其等を通じてこの祭儀の最も主要なる事項は次の四點であると見られる。

- (1) 高皇產靈神の御子思兼神の深謀遠慮に本づいて八百萬神によつて行はれたこと。
- (2) 太王命、フトミヤヅラ太御幣（眞賢木）を捧げ奉ること。
- (3) 天兒屋命、フトノリト太祝詞言を奏し奉ること。
- (4) 天鈿女命、ワザハヤヒ俳優を仕へ奉ること。

以上の四點の外に注意されるのは、例へば古事記に「召<sub>ニ</sub>天兒屋命布刀玉命<sub>ニ</sub>而、内<sub>ニ</sub>拔<sub>ニ</sub>天香山之眞男鹿之肩<sub>ニ</sub>拔<sub>ニ</sub>而、取<sub>ニ</sub>天香山之天之波波迦<sub>ニ</sub>而、令<sub>ニ</sub>占<sub>ニ</sub>合麻迦那波<sub>ニ</sub>而」とある點である。これに就いて宣長が「さて此段の卜合は思金神の謀て思ひ得たる種々の事の可<sub>レ</sub>否<sub>レ</sub>を、先卜問て後に定め行はむとなるべし、凡て上代は萬の事みな然有き」と言へる如く、さうした祭儀を行ふ事の可否を先づ卜ふのが常例であつた様である。例へば崇神紀七年の條に「天皇曰、朕當榮榮、乃卜<sub>ニ</sub>使<sub>ニ</sub>物部連祖伊香色雄<sub>ニ</sub>爲<sub>ニ</sub>神班物者<sub>ニ</sub>、吉之。又卜<sub>ニ</sub>便<sub>ニ</sub>祭<sub>ニ</sub>他神<sub>ニ</sub>不<sub>レ</sub>吉……即以<sub>ニ</sub>大田根子<sub>ニ</sub>爲<sub>ニ</sub>祭<sub>ニ</sub>大物主大神<sub>ニ</sub>之主<sub>ニ</sub>、又以<sub>ニ</sub>長尾市<sub>ニ</sub>爲<sub>ニ</sub>祭<sub>ニ</sub>倭大國魂神<sub>ニ</sub>之主<sub>ニ</sub>、然後卜<sub>ニ</sub>祭<sub>ニ</sub>他神<sub>ニ</sub>吉焉。便別<sub>ニ</sub>祭<sub>ニ</sub>八千萬群神<sub>ニ</sub>云々」と見える如くである。神意に背いての祭祀は無意味有害だからである。従つて、かの古事記の記述は、祭祀を行ふ場合の前提條件とも見らるべきものであるから、天石屋戸祭儀の要點としては先の四點を擧げることが出来ようと思ふ。

さて此の四點に就いて見るに、(1)は、この祭儀が集團を擧げての重大なる祭儀である事を物語つてゐる。即ち

古事記に「高天原皆暗、葦原中國悉闇、因<sub>レ</sub>此而常夜往、於是萬神之聲者、狡蠅那須皆滿、萬妖悉發。」と叙される如く、大神の石屋戸に幽居<sub>ユキ</sub>りました事は集團の存否に拘はる重大事であつたのである。従つてそれは集團の全智を擧げて、言はゞ總力を以て當られねばならなかつた。「是以、八百萬神於天安之河原、神集集而、高御產巢日神之子思金神令<sub>レ</sub>思而」(古事記)とある所以をそこから理會し得るであらう。たゞこの事が、高皇產靈尊の御子思兼神を中心になされたのは、それが單なる偶然でないといふれば如何なる意味をもつのであらうか、少くともそこには祭祀とムスビとの本質的な連關を暗示させるものがある様である。また思兼命の思慮を前提にすることは、此の祭祀そのもの、可否の卜合<sub>ウラハヒ</sub>と共に、祭祀が單なる恣意に本づくものでないことを暗示してゐる様である。言換れば、祭祀が本來集團の運命に拘るものとして、ひたすらに神意に添はんとする深き配慮乃至は計畫性がそこに見られるやうに思ふ。兎もあれ、この祭儀がかかる狀況の下に集團擧つて行はれたものである事を先づ注意すべきである。

次の(2)以下の三點は祭儀そのものゝ主要な形式を示してゐる。その(2)と(4)、即ち太玉命の賢木奉獻と天鈿女命の俳優奉仕とは、言はゞ祭儀に於ける動作面 (Tionemon) であり、(3)即ち天兒屋命の祝詞奏上は、言はゞその言語面 (Lagonomon) である。そしてまた前二者は等しく動作面ではあるが、太玉命の所掌がより靜的なものであるに對し、天鈿女命のそれは著しく動的な性格をもつてゐる事は見逃し得ない。(此等三神の奉仕はその後の中臣(天兒屋命の裔)、忌部(太玉命の裔)、猿女(天鈿女命の裔)三氏の職掌に連るものである。)とところでこの言語面、靜的動作面、動的動作面の夫々特色を示す三つの主要なる形式は、併し乍ら各別個の目的をもつてゐる。

るのではなくして、等しく思兼神の思慮の下に計畫された共通なる目的に統一されるのである。その目的とは言ふ迄もなく天照大神の出御による集團の生成の回復でなければならぬ。その事は疑ひの餘地がない。従つて三つの様態は此の目的達成の仕方の相違、或は各相俟つて効果を發揮する三つの機能であると見ることが出来るであらう。然らば天照大神の出御による集團的生成の回復（昇揚）とは何を意味するであらうか。それは一般的には、集團とその形成を可能にする神との合一（神への歸入であると共に神の降臨）を意味するものに他ならないであらう。して見れば神話構成のモチーフが單なる一回的事件の記述に止まるのではないとの上述の立場よりして、その事は本來上代祭祀のもつ最も本質的な意味或は目的であると言ふ事が出来ようと思ふ。勿論上代の個々の祭祀が凡て此の如き重大な意味を直接にもつてゐたといふのではない。その事は例へば延喜式所收の祝詞に見られる各祭祀の意圖するところ（それは尙後世的のものであるが）に徴するも明かである。併し少くともさうした本質面を根柢にしてゐた事はまた其等の祝詞からも洞見せられるところである。兎に角此の祭祀の示す中心目的は右の如くであつた。然らば三つの祭祀形式は夫々に如何なる達成の仕方を示したであらうか。我々は此の小論の主意に即して夫々の三つの仕方を見なければならぬ。

## 二、祝詞奏上の意味

先づ天兒屋命の太祝詞奏上は如何なる意味をもつてゐたであらうか。

一體祝詞は言葉の原義は兎も角として、宣長が規定した如く、祭祀に當つて「神に申す詞」である。しかもそれは原初的には神に向ふ者の自らに發する神徳讚歎乃至は祈りの詞の發達したものであると見る事が出来るであ

らう。従つてそれは飽くまでも祭る者の詞であり、更に祭る者の側に豫定された詞として定形化し傳承されるに至るのである。——その點託宣が祭られる神の詞として祭る者の豫知せざるものであるのとは嚴密に區別せられねばならぬ。祝詞の形式が宣命體であるか奏上體であるかを問はず、本質的にさう規定する事が出来る。

ところで祭る者とは一般には人間（集團）であるが、また神である場合もある。この神はまた人間によつて祭られる神である。即ち和辻博士の表現を借れば「祀ると共に祀られる神」である。従つてそれは祝詞の主體（祭る神として）であると共に、託宣の主體（祭られる神として）でもあられる譯である。この様な神はそれ故に一面人間的であると共に他面超人間的であつて、言はず人格神の類型に屬すると拜される。具體的には氏の祖神としての氏神、更に我が國家の祖神としての皇祖の神々は、その最も典型的な神格であると拜される。それに對して單に祭られるのみの神は、本來集團生活に影響する自然物乃至自然現象に認められる謂はゞ自然神の類型に屬する神格である。かゝる神威の直觀は多少に拘らず集團生活に對する恐威に由來するものとして、もと崇神の性格を濃厚にしてゐることは注意されねばならぬ。而して此の類型の神は少くとも祝詞の主體である事は出来ない譯である。

神々の御性格は無論右に盡きるのではないが、最も顯著な類型として右の二つを擧げることが出来るであらう。従つてそれに對する人間集團の祭りにも二種の別が生ずる譯である。前者即ち祖神に對してはその絶対の冥助を確信するが、後者に對しては必ずしもさうではないからである。殊に崇神に對しては尙更である。そしてこの心情の相違に應じて、そこにノラれる祝詞にも自ら差異が生ずる。延喜式祝詞を見ると、直接に崇神を對象とする

遷都崇神祭詞と、祈年祭の「辭別」の條下に見られる天照大神に申す祝詞との間には、形式的にも内容的にも顯著な相違が見られる。前者には所謂神話的記述があつて、そこには皇祖の神々の御力によつて葦原中國の荒振神が平定され、かくて皇孫が皇祖の神勅に本づいて降臨せられた旨が強調されてをり、それに續く祈禱的記述には當面の崇神たちが右の事情を承知して荒ぶることなく遠方に遷つて呉れる様にとお祭りする旨が述べられる。即ち崇神に對する人間の露骨なる要求が見られ、しかもそれを支持する根據として祖神の崇神鎮壓の事情、換言すれば祖神の冥助が前提されるのである。それに對して後者に於ては、大神の祖神としての認識の下に、その守護を確信し、神徳を讚し、只管に報賽の誠を捧げる眞情が表白されてゐる。言はゞ前者の神人關係が神話的記述の内容を反省的に媒介とする間接的關係を示すに對して、後者は祖孫の直接的關係を示してゐるのである。して見れば前者の祭りは本質的には後者の祭りを本として可能になるものといふ事が出來よう。即ち祖神への祭りは人間集團にとつて最も中心的なものである。

扱て神と祭りと祝詞との關係が大略以上の如きものとされるならば、天石屋戸の祭儀が、その集團の祖神への祭りとして最も中心的な位置を占めるものである事は言ふ迄もない。従つてまた天兒屋命の太祝詞言に就いてもその内容の大凡その推定をなし得るであらう。それを示すべき記述は、記・紀その他を通じて殆ど見られないけれども、書紀第三の一書に、「廣厚稱辭祈啓矣、于時日神聞之曰、頃者人雖多諱、未<sub>レ</sub>有<sub>二</sub>若此言之麗美<sub>一</sub>者也、乃細<sub>二</sub>開<sub>一</sub>幣戸<sub>一</sub>而窺<sub>レ</sub>之」とあるのが纔かに手掛となる。これによれば美辭麗句を連ねたる稱辭である事は明瞭である。然らばその稱辭の對象は何であるか。宣長が「かの布刀玉命の取持る種々の御幣物を贊稱たる辭なるべし」と述



べてゐるのは傾聴すべきである。といふのは一種の祝詞と見られる栴八玉神(玉)の火鑽(火)の詞が殆ど幣物への稱辭に充ちてゐること、更に延喜式祝詞に於ても「皇御孫命能宇豆乃幣帛乎稱辭竟奉久登宣」とあるのが殆ど定型であることから察せられるからである。神の出御を請ひ奉る場合、幣帛の善美を誇張することは、殊に原始的な思惟に於ては考へ易い事であるが、併しそのみに見ることは狭きに過ぎるであらう。篤胤はそれに對して、大神の外に尙優りて貴き神を假定して「其神に白し給へる狀也……御鏡に向きて白し給へる也」と述べてゐる。此の神話が、大神を誘き出し奉る爲に神々によつて行はれる一種の演劇的構成をなしてゐる事から、當然なし得る推定である。今その可否は別として、こゝに注意されるのは稱辭が神（鏡を神體とする）に向けられたと見た點である。即ち我々はこの場合の祝詞が古き形式として、恐らく幣帛への稱辭をその重要な部分としつゝも、同時に神徳讃歎の辭をもそこに認むべきものと思ふ。この祭りのもつ重大性は兎に角大神への集團的意向を第一としてゐた筈であり、またかの祈年祭詞の辭別の條に徴するも、その事は推察し得るからである。恐らくはその辭別の條と、本質的にも内容的にも深き連關が存するのではないかと思ふ。

さてこの「廣厚稱辭」は、大神御親らが「未<sub>レ</sub>有<sub>ニ</sub>若此言之麗美<sub>一</sub>者也、乃細<sub>ニ</sub>開啓戸<sub>ニ</sub>而窺之<sub>一</sub>」給ふ程に善美に充ちたものであるが、この事は祝詞が神人感應の強き呪術性をもつ事を示唆するであらう。我々にとつて重要なのは正にその點に就いてである。普通に祝詞が上代人のもつ言靈信仰に本づくと言はれる様に、言葉のもつ呪術力に本づいて神意を動かすことが庶幾されたのである。大祓詞に「如此久乃良波天津神波天啓門乎押披氏天之八重雲乎伊頭乃千別爾千別氏所聞食武。國津神波高山之末短山之末爾上生氏高山之伊穗理短山之伊穗理乎撥別氏所聞

「食武」とある如く、神々は聞耳を立て、それに感應せねばならぬのである。

而してその場合、單に神の側のみならず集團自身の側に於ても、神意にまで歸入する作用面の存したことを看過してはならない。幣帛を陳ね神徳を讚する美しき詞は、聴く者をして等しく悠久廣大なる神威の莊嚴さに恍惚たらしめたであらう。併しそのみに止まるならば未だ觀念的な氣分の域を出でないであらう。神の出御を希ふ集團の情熱はより熾烈である。

一體祝詞をノルとは、それが單に唱え言ふの意味以上に一種の靈力の表出の意味を伴つてゐたと見られるもので、白石光邦氏が「新撰字鏡の詠・誣の註に『くるふ』『くるひてものいふ』等のある所から見れば、『くるふ』といふ語は『いのる』といふ語と何等かの關係をもつものと考へられる。」と指摘された如く、ノルことが一種の神懸の状態を伴つたであらうことは、託宣を傳へる御巫の場合と似てゐたのではないかと思ふ。(「いのる」のいは忌、齋の意の接頭語である)。書紀第二の一書に「神祝祝之」と見え、古史傳に之を「當邪久と云は反復し請祈こと……古へ神に申す祝詞も、反復し／＼申て乞祈しなるべし」(卷十一)と解したのもその間の事情を暗示する。尙立入つて推察すれば、未開人のもつ「身振言語」(Signal language)と言はれるものも、言語の高潮と身體的動作との相關を豫測せしむる基盤となるであらう。祝詞・宣命に元來曲節が存してゐたと見られるのも、右の事情と無關係ではなからう。要するに祝詞は神人感應を言語によつて媒介するものであるが、單にさうした觀念的な面に止まらず、同時に祭る者自身の寧ろ狂的な體感を隨伴したと見ることが出来るであらう。そしてそれなしには祝詞のもつ呪術的效果への確信も十分ではなかつたであらうと思はれる。それは祝

詞がもと自らなる「いのりの詞」に本づくと思られる如く、寧ろ言語的表現が身體的動作の高潮と本來不可分であつたと見らるべきである。

そしてこの事はやがて、神人交感を意圖する祭祀が、右の言語面と同時に、恐らくはその意圖からすればより原初的であり、より重要であるところの動作面をもつ所以を示唆するであらう。次にその一つとしての太玉命の賢木捧持に就いて見なければならぬ。

### 三、賢木捧持の意味

天石屋戸に於ける太玉命の眞賢木捧持の事は、宣長が「凡て御幣を取持ことは此時の例の隨に後の御代々々まで、忌部氏の職業なり」と言つてゐる様に、祭祀形式の重要な傳統となつたものである。此の事の最も明瞭な所傳は古事記であり、最も詳細なものは言ふ迄もなく古語拾遺である。古事記によれば、

取<sub>ニ</sub>天安河之河上之天堅石<sub>一</sub>、取<sub>ニ</sub>天金山之鐵<sub>二</sub>而、求<sub>ニ</sub>鍛人天津麻羅<sub>二</sub>而、科<sub>ニ</sub>伊斯許理度賣命<sub>一</sub>、令<sub>レ</sub>作<sub>レ</sub>鏡。科<sub>ニ</sub>玉祖命<sub>一</sub>、令<sub>レ</sub>作<sub>ニ</sub>八尺勾瓊之五百津之御須麻流之珠<sub>二</sub>而（中略）、天香山之五百津眞賢木<sub>一</sub>矣、根許土爾許土而、於<sub>ニ</sub>上枝<sub>一</sub>取<sub>ニ</sub>著八尺勾瓊之五百津之御須麻流之玉<sub>一</sub>、於<sub>ニ</sub>中枝<sub>一</sub>取<sub>ニ</sub>繫八尺鏡<sub>一</sub>、於<sub>ニ</sub>下枝<sub>一</sub>取<sub>ニ</sub>垂白丹寸手青丹寸手<sub>二</sub>而、此種種物者、布乃玉命、布刀御幣登取持而、云々、

と記される。即ち太玉命の捧持せる賢木は、上中下の枝に夫々玉・鏡・和幣を著けたものである。それは祭祀一般の形式と見られるが、然らば如何なる意味をもつのであらうか。先づそこに取著けられた鏡・玉・和幣の意味を探らねばならぬ。

和幣ニヤフは宣長によれば「爾岐多閉（一〇）」であり、「白和幣青和幣共に、織たる布をも云ひ、又未織（一〇）はせで、たゞ絲に  
したるまゝなるをも用ひたる」ものであると見られてゐる。祈年祭その他の祝詞に「御服者明妙・照妙・和妙・  
荒妙」とあるによれば、それが絲或は布の何れであるにしても、要するに神御衣或はその料としてのものである  
ことは明かである。してみれば、かゝる和幣を附せる神は本來御神體を象徴してゐると考へらるべきであらうと  
思ふ。

更に鏡・玉についてはどうであらうか。我が上代人の祭祀生活の上に鏡玉及び劍が、如何に重要な役割をもつ  
てゐたかは、更めて指摘するまでもないが、こゝには其等が如何なる意味と仕方とに於て尊崇されたのであるか  
を一應概観しようと思ふ。古事記神代卷に於てその意味で注意すべき三つの事例を見ることが出来る。一は伊弉  
諾伊弉冉二尊の修理固成に當つて、天神より天瓊矛を賜はつたことであり、二は、天照大神の高天原御統治に當  
つて伊弉諾尊より御頭珠を賜はつたこと、更に第三は、皇孫降臨に當つて天照大神が三種神器を授け給うたこと  
がそれである。天瓊矛に就いては明文を缺くが、御頭珠は御倉擧板神として大神の奉齋し給ふところであり、三  
種神器は皇孫御歴代の齋き祭り給ふところである。この事は鏡・玉・劍（矛も亦）が、單なる珍器重寶ではなく  
して實に御神體である事を示してゐる。しかもそれはこの場合、御祖神の神靈をそこに於て拜するところの御神  
體である。これとは多少事情を異にするが、同一の意味を示すと思はれるものに、大國主命が素戔嗚尊の坐す根  
國を脱出される際、その天之沼琴その他の呪物を將來されたといふ神話がある。更に日本武尊が蝦夷征伐に向は  
れる時神宮に神劍を受け給うたのも、共通の例と見られる。以上に共通する信仰形式は、御祖（一〇）の神からその御子

神に神寶が轉移することによつて御神靈の轉移を示してゐるといふ事である。御祖神の神威を御子神がそのままに體し給ふといふ事である。その事は既に篤胤(つひ)及び重胤(むね)が上代ミタマフリ(鎮魂)信仰の徵表であるとして明瞭に指摘してゐるところである。ところで他方またこれとはその方向を異にする仕方に於て、即ち神寶獻上(かみ)の仕方に於て、同様な信仰系列を示す事例を多く見る事が出来る。例へば、素戔鳴尊が八岐大蛇退治によつて得給うた神劍を天照大神に奉獻せられたこと、海神豐玉彦がその潮満境潮涸境を彦火火出見尊に獻上したこと、更に神武天皇倭御平定の時饒速日命がその天璽瑞寶を獻じたこと等はその顯著なものである。これらの神寶はまたそれを獻する夫々の神たちの御靈力の奉獻を意味してゐるのである。しかし先の場合と異なる重要な點は、神寶がより下位のものより奉獻せられるといふこと。しかもそれが自らの靈力の奉獻として何等かの意味で服従の表徴と見られること、従つてまたその奉獻者自身は多少に拘らず、本來反集團的なるものとして、言はゞ政治的に集團の外なる者としての性格をもつてゐること、等である。崇神・垂仁二朝に互つて、出雲・但馬等の神寶を檢校收納せられたのも、或はまた肥前國風土記に景行天皇熊襲御征伐の折、毘籙(ひり)の祕藏する玉を收納し給うたことの見ゆるのも、等しく同様な意味を表示するものに他ならぬであらう。

以上二つの場合は、神寶轉移の事情を異にするけれ共、しかし神寶が神靈(かみ)(或はその所持者の靈力)の擔持者であるといふ點に於ては同一である。しからばこゝに問題の太玉命の捧持する鏡玉はどうであらうか。それは祭りに當つて櫛(かみ)に取著けて捧持される點で、右とは著しくその形式を異にしてゐる。従つてその意味も亦異なるべきであらうと思ふ。此の場合と類似の例を求めらば、景行紀十二年秋七月、天皇筑紫行幸の條に、神夏磯媛(かみか)

が劍（上枝に）鏡（中枝に）玉（下枝）を取著けた賢木を捧げて、天皇を奉迎し、一族を率ゐて歸服したことが見え、更に仲哀紀八年の條に筑紫の五十迹手の同様な記載が見える。この例に於ては先の神寶獻上の場合と同様に皇命歸服の意味が濃厚に示される。天石屋戸に於ける賢木の捧持も、それが神前に捧げられるものである以上本質に於て集團を擧げて神意に歸入する意味をもつ事は、前に述べたこの祭儀の意圖よりするも當然でなければならぬ。しかしまた賢木を捧げる形式のもつ意味は、そのみに止まるのではない。

五十迹手の榊捧上の箇所には彼の次の如き奏言が見える。即ち、「臣敢所<sub>ニ</sub>以<sub>テ</sub>獻<sub>ス</sub>是物<sub>一</sub>者、天皇如<sub>ニ</sub>八尺瓊之勾<sub>一</sub>以<sub>テ</sub>曲妙<sub>（クミカミ）</sub>御宇、且如<sub>ニ</sub>白銅鏡<sub>（ハクドウキョウ）</sub>以<sub>テ</sub>分明看<sub>（アキワカミ）</sub>行山川海原<sub>（ユキヤマミ）</sub>、乃提<sub>（トヒサガテ）</sub>是<sub>ニ</sub>十握劍<sub>（ジュウカク）</sub>平<sub>（ヘ）</sub>天下<sub>（テンカ）</sub>矣。」とある。こゝに注意すべきは、玉は曲妙、鏡は分明、劍は平天下（武威）の夫々の力の象徴と見られた事である。しかもかくの如き力は必ずしも五十迹手のもつ靈力ではない。その點先の二つとは趣を異にする。従つてその捧持はまた必ずしも五十迹手自身、靈力の奉獻を直接に意圖してゐるのではない。寧ろさうではなくして、この鏡玉劍の示す力は天皇御親らのもち給ふ御神性を象徴するものに他ならないであらう。従つてこの賢木捧持は、現御神の御神性に相應しき意味を象徴する祭器を捧げることによつて、天皇を奉迎することに主意が存するのでなければならぬ。ところでこの現御神の奉迎とは、そのまゝ祭りに當つて神の降臨をまつことと同一である。それ故に神に附せられる鏡玉劍は、祭る者（その元來の所持者）の靈力ではなくして、祭られる神の靈力を象徴してゐるのである。上述の和幣が、祭る者の衣裝ではなくして、祭られる神の御衣を意味したのと同様である。かく見れば鏡玉劍（或は和幣）を上中下の枝に附せる神は、そこに神が降り憑り坐すべき場所、言換れば、御神體を象徴すると解する事が出来る譯

である。たゞしかしその場合この神が、従つてそこに附せる鏡玉劍が、始めから御神體即ち神靈のトレーガーであるのではなくて、祭りに於て神靈がそこに憑り坐すことによつてさうなるのである。けれ共それが可能になる爲には鏡玉劍が、豫め神に相應しき靈力を象徴してゐるのでなければならぬ。五十迹手がそれに分明・曲妙・武威等の意味を認めたのは、それを示すであらう。しかし五十迹手の認めたこの意味は必ずしも直ちに古代人の觀念ではなくして、寧ろ後世的な高度の文化意識に本づく様である。本來はどうであつたらうか。それが等しく神性を象徴するにしてもより具象的な呪術宗教的な意味に於てゝあつたと思はれる。例へば鏡が、古語拾遺(天石屋戸の段)に日像之鏡と見える如く、日と連關されてをり、また建御雷神の靈劍布都之御魂の降臨の様相が示す如く、劍が電光の如き光線と連關されてゐることは、その他の事情からも察することが出来る。そしてそれは劍や鏡のもつ形状性能と無關係ではない譯である。更に玉については、適切な例を擧げ得ないが、恐らくはその訓の示す如く魂を象徴した物と思はれる。殊に我が上代人に愛好された勾玉の示す形態の靈妙さは、考古學者をしてその母型判定に困惑せしむるものであるが、恐らくは我が上代人の靈魂直觀に本づく形態ではないかと想像せられる。無論いつもさうであつたと言ふのではないが、鏡・劍・玉が夫々に日・光・魂を象徴したと見ることは、少くとも傾向としては許されて良からうと思ふ。ところで一方また神靈は、光を伴つて示現する御魂である。夫故に是等の神寶を附した神は、それ自身神靈の降臨を促進する呪的靈能をもつのである。神功皇后紀に、溝開鑿を妨ぐる大磐を截り開くに當つて「捧<sub>レ</sub>劍鏡、令<sub>レ</sub>禱<sub>レ</sub>祈神祇而求<sub>レ</sub>通<sub>レ</sub>溝、則當時雷電霹靂、蹶<sub>レ</sub>裂其磐、令<sub>レ</sub>通<sub>レ</sub>水」と見えるのは上述の如き鏡劍の靈力をよく示す例である。この場合「捧<sub>レ</sub>劍鏡」とあるは恐らくは神に附せられ

たものであらう。何れにしても、それが光（電光）を象徴するものとして、神靈の降臨を招く靈力をもつてゐたことは明かである。

扱て以上の如く解する時、太玉命の捧持する榊は、一面に於て集團自身が神にまで歸入することであると共に、他面また神意を動かし、神の來臨を希ふことをも意味するのである。即ち大神御親らの積極的な動きを希ふ面が存するのである。従つて上述の如き單なる神寶の獻上が、下より上への歸入の面を意味し、而して御祖神による神寶の下賜がより多く上から下への附與の面を示すのに對して、祭りに當つて榊を捧持することは、その両面を含むと見ることが出來よう。書紀一書に「於是日神方開<sup>ニ</sup>磐戶<sup>ニ</sup>而出焉、是時以<sup>レ</sup>鏡入<sup>ニ</sup>其石窟<sup>ニ</sup>者、觸<sup>レ</sup>戶小瓊<sup>ニ</sup>」と記されることは、その両面の合致を示す神話的表現であるであらう。

かくて太玉命の榊捧持は祭りの意圖する神人感應の具象的表示として、現實に神の來臨をそこに見るところのものである。それは前の言語を媒介とする祝詞の活きと相俟つて、主要なる形式をなしてゐた。併し乍ら、言語を媒介とする神人感應がその限りに於てより多く觀念的であるのに對して、榊の表示するそれはより具象的ではあるにしても尙言はゞ對象的な形式として、集團全體の主體的體感にまで昂揚し得ない靜的な性質のものであつた。神による集團の形成が同時に集團の自己形成である如き主體的遠關は、以上の形式によつて必ずしも十分とは言ひえないであらう。その意味に於て我々は更に動的動作面としての天鈿女命の俳優について見なければならぬ。



(二) 大祓詞後釋

(三) 岩波講座倫理學第一冊「尊皇思想とその傳統」第二章

(四) 古事記傳卷八

(五) 古事記上、大國主命國土遊獵の條

(六) 古史傳卷十二

(七) 白石光邦著「祝詞の研究」

(八) レウキ・ブリニール「未開社會の思惟」(山田吉彦譯) 一六六頁

(九) 古事記傳八

(一〇) 同上

(一一) 平田篤胤「古史傳」卷七、鈴木重胤「祝詞講義」卷十二ノ下鎮魂祭、併し乍ら之を直ちにミタマフリの徵表であるとは遽かには斷じ得ない。

(一二) 三品彰英著「建國神話論考」(布都之御魂考) 參照。尙後に觸れる。

(一三) 海神の獻上した湖滿瓊潮滿瓊が海水の千滿を自由にし得る海神の靈力(魂)を象徵すること、更に上掲肥前國風土記に見ゆる筥<sup>ハコ</sup>の秘藏する玉がその靈力を象徵してゐること等より推察せられる。たゞその性格が鏡劍等に比し漠然としてゐるのは、却つて古くからの固有の呪物であつた事を示す如くである。

### (三) 集團的形成としての「遊び」

#### 一、「俳優」の意味

古代祭祀の本質について

天鈿女命の俳優の所作は、記・紀・古語拾遺を通じて見るに之を次の諸項に概括し得る。

- (1) 鬘・手纏を着け手草を執る。
- (2) 茅纏の稍を執り覆槽フケツ置せ俳優す。
- (3) 神懸して胸乳掛出で装緒を番登におし垂る。
- (4) 高天原動りて八百萬神共に咲ふ。

右の中(1)は、神事に預る者として、神の憑り得る資格を示すものと解される。貞觀儀式等に徴するも一般に祭儀に當つて神主等が木綿鬘を着するのは、こゝに鬘を着けたことと同義であらう。祭りが一般に神靈招禱の意味をもつからである。それは鎮魂歌に「わぎもこが穴師の山の山人と人も見るがにみ山かつらせよ」と歌はれる如く、要するに神靈を招く神事奉仕の神人たるを示す形式であつたわけで、神靈の降臨を山に於て見た信仰と無關係ではなからうと思ふ。

(2)、(3)、(4)はこの祭儀に於ける最も動的なる動作面を示すものとして、我々の問題の主要點であるが、その(2)は殊に鈿女命の所作の中心意圖を表示するものであるが故に、先づそれについて見なければならぬ。

天鈿女命が茅纏の矛を執り覆槽を踏みとどろかしたことは、石屋戸に籠り坐せる大御神を招き出す爲の一種の呪術的所作である。といふのは此の場合の矛は、先に觸れた如く神靈(或は神靈の降臨)を示す光としての劍と同一の意味をもつと見られるからである。書紀一書に「宜圖イハシツニ造彼神之象ニ而奉ムスニ招禱一也。故即以三石凝姥ニ爲シ治工ニ探シ天香山之金ニ以作シ日矛。」と見ゆる事は日矛が日神の御象であり、従つて「日像之鏡」と同じ意味をもつ

のである。たゞ併しそれが鏡でなくて矛であるのは、より多く神靈降臨の光を象徴するものと言つてよいであらう。そしてこの日矛が鈿女命の手に執れる茅纒之精であるか否かは諸説あるにしても、本質的意味を異にするものでない事は明かである。飯田武郷が「私記に此日矛と茅纒之精とを別物に見たるは誤なり」と述べてゐるのはそれ故に自然の見解である。即ちこの矛を執る事によつて神の來臨（出御）を可能にすることになる譯である。その意味で太玉命の捧げる櫛の意味を充足するものと言ふことが出来る。併し乍らそれは、鈿女命の覆槽を踏みとどるかす事と如何に關係するであらうか。

一體この所作は古語拾遺に「凡鎮魂之儀者、天鈿女命の遺跡」とある如く、鎮魂祭儀の淵源を示すものと一般に見做されてゐるが故に、それとの連關に於て理會すべきであらう。貞觀儀式その他の鎮魂祭の條を見ると、御巫「宇氣槽」の上に立つて袂を以て槽を衝く所作が見られる。それが鈿女命の遺跡である事は言ふ迄もないが、然らば鈿女命は矛以て槽を衝いたのであらうか。併し、書紀、その他を通じて衝いたと明示してゐる箇所はない。古事記には矛の事すら之を缺いており、たゞ「手草結天香山之小竹葉而於天石屋戸伏汗氣而踏登椶呂許志爲三神懸云々」と述べてゐるに過ぎない。これと書紀に見ゆる矛と、更に鎮魂祭儀に於ける矛以て槽を衝くことの間には如何なる關係が存するのであらうか。その形式的變化の中には或る史的過程が窺はれるやうである。

一般に鏡玉劍（矛）が、日・魂・光を象徴するものとして神靈の靈形となることは既に述べたところである。併しその事は、玉珠に勾玉が考古學的にも我が上代人個有の創意に本づくと思はれるのに對して、鏡劍（矛）の支那朝鮮方面よりの渡來の事實と思ひ合はせる時、必ずしも我が本來の信仰形式であつたとはいひ得ないものが

ある。それに就いては三品彰英氏の「建國神話論考」（布都之御魂考）に於ける詳細な論述が多くの示唆を與へるであらう。詳細な論考は同書に譲るとして、要するに氏は、建御雷神の靈劍布都之御魂フツノミタマの降臨の事情を中心として、それが朝鮮建國神話に於ける寶劍傳説と相等しき神話類型をもつことを示される。そして刀劍が光としての神靈乃至その降臨を象徴するといふ呪術信仰は、日韓共通であることを示される。それは更に類似の意味に於て單に刀劍のみならず鏡矛の信仰にも見られる譯である。

鏡劍等の韓土傳來の事情と、右に指摘された如き點を顧慮すれば、天鈿女命の手に執れる茅繩の稍は、金屬文化の移入に伴ふ比較的後の事柄であり、古事記の記す如く單に「小竹葉」を執る事がより原初的な、従つて我が本來の姿であると見るのが穩當であらう。「小竹葉」はサ、バであつて、「水草結」とは手に執れる様に「數枝を合せて本を結束ムスビぬる」（記傳）ことである。従つてその形態上、槽を衝く所作には不適當である。然らば何を意味したかといふに、恐らくそのサヤ／＼と鳴る音と連關して神靈降臨（出御）の動きを暗示してゐるのではないかと思ふ。然りとすれば、そこに矛と結合すべき類似の意味が存する事になる譯である。而して既にそこに矛が用ゐらるゝ以上は、一步前進してその矛に伴ふ先述の如き神靈來臨（こゝでは大神出御）の意圖を明瞭に示すことになるであらう。しかもそこに矛もて槽を衝くことの明記されないのは、偶然か自明の事としての省略か明かでないが、小竹葉との關係を顧慮すれば、寧ろその事の無いのが自然であるとも言へよう。而して後世鎮魂祭儀に「御巫覆ミコカサ字氣槽ミケカサ立タテ其上ウヘニ、以レ桴ヒキ撞ツク槽カサ」（儀式）と記されることは、鎮魂祭固有の意圖に本づく轉化であらうと見られる。鎮魂は、職員令義解に「言招コトニ離遊之運魂リユウノウニ、鎮シ身體之中府ミタマノナカニ」とある如く、自らの遊散する魂を

身體に招き鎮める事に依つて、生命の恢復維持を意圖する呪術である。従つてそれは、十種の神寶（鏡・玉・劍比禮を内容とする）を數へつゝゆら／＼と振る事によつて、「如し此爲之者死人返生矣」（舊事本紀）となす石上鎮魂法（物部氏に傳はる）により近い系統を引くものである。即ち言はゞ個的生命の、その遊離魂との合致をそれは意圖してゐるのである。更に折口信夫博士によれば、「その大元は外來魂を身に附ける事が第一義」であつたと言はれてゐるが、自らの遊離魂であれ、外來魂であれ、それとの合致を意圖してゐる事に變りない譯である。そこに、矛を手に執る事が、矛もて槽を衝くことに轉化する所以が見られる。衝くことは靈魂との合致を一層明瞭に表示するからである。

天石屋戸に大神の出御を希ひ奉る事は、右の鎮魂の意圖するところと、確かに宣長の言ふ如くその「こゝろばへ」を等しくするけれ共、尙それとは異つた別種の性格をもつてゐると見られる。即ちその「こゝろばへ」の共通が兩者の結合を可能にしたけれ共、併し鈿女命の所作が直ちに鎮魂の原型を意味するとは必ずしも言ひ得ない。鈿女命の所作には更に獨自の意味が存するからである。伴信友が、古語拾遺の「凡鎮魂之儀者、天鈿女命之遺跡云々」の語に就いて「鎮魂祭の時の神樂に御巫の字氣體を覆て云々して仕奉り來れるは、高天原にて天照大御神の御宿降の時、鈿女命の神樂仕奉りて招出し奉れる、尊くめでたき儀を、遺跡のまゝに代々相嗣て仕奉り來れる由なり。もはら漢文のまゝに鎮魂の儀とは意得べからず」と言へる意味もそこから肯定さるべきである。然らばその獨自の意味とは何であらうか。

上述の如く鈿女命の所作のより原初的な姿は、手草（小竹葉）を執りて覆槽を踏みとどろかす事に見られたが、

それは石屋戸に籠り坐せる大神の出御を希ひ奉るものとして、集團の存否を賭けたものであつた。即ち神懸にまで高潮する細女命のこの所作は、高天原を擧げての八百萬神のあそびの儀と切離して理會されてはならない。従つて小竹葉の手草を執り、更に矛を持つ事は、一面に於て上述の如き神靈降臨の呪術形式を示すとは言へ、同時にそれが集團的遊びと連關して、一種の拍子或は調子をとるものとも見られるであらう。殊に覆槽を踏みとゞろかす事はその意味を顯著に示してゐる。即ち集團的あそびの言はゞ音頭取りの意味をその所作が一面に於て示してゐることを看過してはならないであらう。

かく見る時、天細女命のその意味の立場こそ、集團が神にまで直接せんとする情熱の象徴でなければならぬ。天兒屋命の太祝詞言の奏上も、太玉命の眞賢木の捧持も、この集團的なる神人感應の場に於て始めてその意圖を現成し得るのである。然らばそれは如何にしてあるか。

## 二、「遊び」の性格

大御神の出御を希ひ奉る八百萬の神々の祭りが以上の如き仕方になされる時、そしてそこに大神の出御による集團的生成が意圖される時、それを可能にする神との感應は、その祭りの場に集ふ八百萬神（集團人）全體にとつても如實に體感されるのでなければならぬ。否寧ろ集團自身の如實の體感の中にこそそれが可能になるのでなければならぬ。

その意味に於て我々は細女命の神懸を中心とする八百萬神全體の、高天原を搖がすばかりの異常に動的なる笑ひに深く注意しなくてはならぬ。それは正に、宣長が「書紀に嘯樂とあるは、細女命を擧て諸神をかね、拾遺に

歌樂とあるは、群神を擧て鈿女命をこめたり、此記には宇受賣命と諸神とを並べ擧たり、引合せ見るべし」と注意した様に、鈿女命を中心とする八百萬神全體のあそびであつたのである。八百萬神は單なる傍觀者ではない。従つてそれは古語拾遺に「相與歌舞」と見ゆる如く、鈿女命を中心に共に歌ひ舞ふところの遊びであつたのである。記紀共にその明文が無いけれども、篤胤が之をその「古史傳」に掲げたことは如上の事からも妥當と言ふべきである。併し篤胤が「相與歌は宇受賣命と八百萬之神たちとなり……舞は宇受賣命のみ係れり」としてゐるはその文體の上からも自然ではないであらう。寧ろその全體的歌舞に於て集團的祭りの古い姿を想ふのである。

大神の石屋戸に隠り坐せる事は、日神の照臨し給ふ高天原、更に葦原中國にとつては、その生命の本源の喪失を意味してゐた。それは光明から闇黒への、豐饒から不毛への、生から死への、一般に集團の解體を意味してゐた。それ故に日神の出御を請ひ奉ることは、集團の復活生成への願望である。言はゞ集團の存否に拘はる嚴肅にして重大なる瀬戸際であると言はねばならぬ。従つてそこに集團を擧げての笑ひ、即ちあそびの儀の存することは、それが不可缺の意味をもつてゐたからに他ならぬ。言はゞそれは悲壯なる笑ひであつたのである。鈿女がもと、「強悍猛固」(拾遺)の意をもつてゐるのも、かゝる情況に於て神に直接せんとする集團の強き精神の象徴であるであらう。

上代祭祀に於けるあそびがかゝる事情の下に於て不可缺のものであつたことは、祭祀精神の本質を洞察する上に輕視されてはならない。思兼神の深謀遠慮、天兒屋根太玉二神の卜占と思ひ合はせる時、それが單なる群集心理の恣意的な結果でない事は明かである。この悲壯なる遊びの事情を示す例として、我々は天稚彦の殞りに於け

る遊びに就いて見る事が出来る。古事記は之を「日八日夜八夜以遊也」と記してゐる。宣長が「さて喪に如此樂せしは何の所以ぞと云に、まづ人の死たるは、彼天照大御神の天石屋に隠坐て、世の闇夜になれりしに類たる故に、其時の故事をまねびて、歌樂て、其人を復此世に還りたまへと招禱る意より起れり」と言へる如く、あそびの意圖に共通する點の存する事は明かである。殊に此の時弔問に見えた味相高彦根命が遺族達によつて死せる天稚彦として誤認されたと見える事は、この八日夜の遊びが死者の復活再生を意圖してゐた事を暗示するであらう。更にその遊びそのものゝ性格に就いても、此の八日夜の遊びが遺族達の悲しみの中に行はれたのであつて、書紀本文に之を「八日夜啼哭悲歌」と記してゐるに徴するも、それは悲壯なる樂遊であつた事を知り得る。そしてその點に於て天石屋の遊びとその本質を等しくするといふべきである。しかも兩者共八百萬神、或は遺族達によるものとして、等しく集團的なる行であつたのである。

ところで我が上代に於ける喪葬は一般に遊びを伴つたと見られる。宣長が「此余の古書にもあまた見ゆ」（記傳十三）として允恭天皇崩御の殯宮に於ける新羅の弔使の歌舞（同天皇紀四十二年）、天武天皇崩御の際に於ける諸國造等の歌舞奉仕（同天皇紀）及び持統天皇紀に見ゆる歌舞奉仕等その他の事例を擧げてゐる如くである。殊に古墳出土の埴輪の姿態に、太鼓を打つ像、壺を叩く像、彈琴の像、明かに歌舞の姿態を示す男女像、更に性器を露出する男女像、孩兒を負ふ女子像等を見得るのであるが、その例僅少ではあるにしても、それが喪葬に當つて奏樂歌舞乃至は何等かの生成呪術の行はれた事實を示すと云つてよいであらう。後漢書東夷傳に、「其死停葬十餘日、家人哭泣、不進酒食、而等類就歌舞爲樂」と見え、また魏志倭人傳に「其死有棺無槨封土作冢、



始死停喪十餘日、當時不<sub>レ</sub>食<sub>レ</sub>肉、喪主哭泣、他人就歌舞飲酒」と見ゆるのはそれを裏書してゐるであらう。しかもそれは、この事が我が固有の習俗であつた事を物語る如くである。孝徳天皇紀大化二年三月甲申の詔に、殊に喪葬に於ける陋習を戒め給うたことの見ゆるのは、合理的精神に本づく古き信仰形式の廢棄を物語る一つの過程であるであらう。それは大化改新の指導精神であつたわけである。喪葬令喪葬具の條に見ゆる「遊部」は、しかも尙あ<sub>、</sub>そびが一定の職掌として名残を止めたものと解し得る。

以上を通じて喪葬に於ける遊びの存在は一般に肯定し得るところであり、しかもそれが悲しみの中に行はれるものとして、言はゞ悲壯性に裏付けられた樂遊である事を理會する。(書紀に單に「啼哭悲歌」と記された事は、その悲壯性の面を示すだけ共、あそびの存在を看過するもので、後世的觀念に本づくと言ふべきである。)そして此の性格は、正に集團的運命を賭けた天石屋戸の遊びのもつそれと、その規模を異にしつゝも、相等しきものであると言はれ得る。

次に尙同じくこの遊びの行はれた他の例に就いて考察して見なければならぬ。

山城國風土記逸文(釋日本紀九)に、

玉依日賣、石川の瀬見の小川に川遊びせし時、丹塗の矢川上より流れ下りき。すなはち取りて床の邊に挿し置き遂に孕みて男子を生みき。人と成る時に至りて、外祖父建角見の命、八尋屋を造り八つの扉を堅め、八腹の酒を醸みて神集へに集へて七日七夜樂遊し給ひき。然して子に語らひて言り給ひしく、汝が父と思はむ人にこの酒を飲ましめよ、と宣り給ひしに、すなはち酒杯を舉げて天に向ひて祭を爲し、屋の葺を分け穿ちて天に昇

りましき。すなはち外祖父の名に因りて賀茂の別雷命と號す。いはゆる丹塗の矢は乙訓オトクニの郡の社に坐する火雷命なり。

と見える。この神話は丹塗矢を介する神婚説話としてかの三輪山傳説に類似の構成を示すものであるが、こゝに注意されるのは、その「七日七夜の樂遊」であり、しかもそれが子神の「人と成る時に至つて」行はれたといふ點である。人と成るとは成人を意味し、それは恐らく成年式を意味したと解し得る。成年式に於ては本來一人前の成人たるべき靈力の附加が必須とされる。こゝにその子神の爲に求められたのは、その不明なる父神の靈であつた。かくてこの七日七夜の樂遊に於ては、この父神の靈を招き、それと直接することが意圖されるのである。しかもその遊びは亦「八腹の酒を醸みて、神集へに集へて」行はれた集團的なる行であつた。信友は之(3)を「酒を飲啖チキらぎて、手拍などして管絃フエ、フタ、サカキ、ヒビ歌舞して樂しむ狀」であると述べてゐる。更にこの遊びの意圖は、子神がその集團的遊びの背景の中に、「酒杯を擧げて天に向ひて祭をな」す形式に於て到達されるのである。

ところでこの成年といふ事に就いて想起されるのは、大己貴命が、八十神達の死の迫害を逃れて根國に到り、そこにて更に御祖素戔鳴尊の試練を經、遂にその生太刀・生弓矢・天沼琴を獲て根國より脱出し、八十神を克服して國作らし、大國主神となられる神話についてである。そこには大國主神が成人たるべき爲の死を賭しての試練と、更に御祖神ミムスノカミの靈力の獲得によるその克服とが示される譯である。更にまた山幸彦に坐す彦火火出見尊が、海神より潮滿瓊潮潤瓊を得給ふ事によつて、御兄神(海幸彦に坐す)に打克つて正位の統治者たらせ給ふのであるが、そこにも靈力獲得の爲の試練とその克服の過程を見る事が出来る。之等の所傳を想起する時、こゝの子神

の立場も亦、それとは神話的様相を異にし乍らも、神格の完成従つて成人といふ如き點に連る本質的類似性をもつと理會されるのである。この神が「屋の蓑を分け穿ちて天に昇り」別雷神となられた事は、父神（火雷神）との直接による神格の完成を意味するものに他ならぬであらう。前二者は神寶を得ることによつてその靈力を身に附し給うたのに對し、茲に於ては七日七夜の遊びによつて達成されたのである。

右の如く見られるとすれば、その遊びも亦、成年者たる爲の死を賭しての試練といふ事實の示す如く、そこに現實否定的な悲壯性の根柢されてゐる事を見逃してはならないであらう。にも拘らずまた、そこには喪葬に於ける遊びに比して、より積極的な生、成への意欲が前提されてゐるのを見る。即ち試練を超えてより高次の生命（靈力）を獲得し行く、積極的なる生成への願望をもつのである。岡田謙氏の「原始社會」所引のトゥルンバルト（Thunwald）の説によれば、未開社會の成年式に見られる諸契機の中に、

- (1)「新しく青年になる者に對して古い世代の者が權威を示すために青年を威嚇する行事が織り込まれてゐる。」
- (2)「屢々見られるものは、候補者の死そして復活の行事であつて、これは古い状態から絶ち切られて新しい状態に入る人格の交替を意味するものである。」

と見えるが、こゝにいふ悲壯性と生成性の要素を明かに看取することが出来る。更にまた、

- (3)「成年式のときに性的無禮講を行はせることがある。」
- (4)「狩獵・蒐集民族では食物に對する配慮が支配的だから、豐饒呪術が一緒に行はれるし、農耕民族では一層複雑な思想が入り込んで来る。」

とある如く、生成呪術の存在が明示されてゐる。それは恐らく成年式といふ共通の事態がもつ本質であると言つてよいであらう。レヅキブリュール<sup>(9)</sup>が「本質的には一種の人格喪失、疲労、苦痛、感動、苦行によつて起される、云はゞ自意識の拭去……一言で云へば次に新生が待つてゐる表面上の死に構成される」と述べてゐる如くである。鬼もあれ、要するに成年式に於ける遊びが、悲壯性を根柢にしながらも、次の新生を願望するところのより積極的な生成への意欲をもつ點に、その特異な性格を理會し得よう。そしてその意味に於ても亦、それが天石屋戸に於ける八百萬神の遊びの儀と本質的類似性をもつのである。たゞ前者が神格の完成、成人といふ如きより個的な意圖を示すに對し、後者は大神の出御による集團的生成といふ全體の意味をもつのである。

その他尙遊びの行はれた例を見得るけれ共、要するにその最も顯著な性格として、言はゞ悲壯性と生成性との二面を抽象し得るのである。そしてこゝに問題とする天石屋戸の遊びは、この二面をその主要なる契機として成立するのである。

扱て然らば大神の出御を希ひ奉る八百萬の神々(集團人)にとつて、この悲壯なる生への體感は如何にして可能にされたのであらうか。

### 三、集團的形成

先づ第一に此の遊びは、御酒を伴ふ集團的な歌舞であつた。この酒と歌舞とが集團の狂的な陶酔を可能にする極めて一般的なる條件であることは言ふまでもない。第二にそれは赤々と燃ゆる庭燎に凝集せられた漆黒の闇に行はれる歌舞であつた。闇は外的なる一切の形象を破碎し、萬象を一に化する活きをもつ。無論併し乍ら闇

が却つて非集團的な孤獨感への契機でもあり得る事は、闇そのものゝもつ特有な恐怖感からも考へられる所である。未開民族のもつ闇恐怖感、或はそれを語る傳説の存在はその素朴なる心情に即して寧ろ自然でなければならぬ。茲に問題とする天石屋戸神話の構成も、もと大神の石屋戸に籠り坐せる事による闇黒への恐怖に出發してゐた。そして闇黒は同時に集團の解體を意味してゐたのである。けれ共又他面、この同一の闇が却つて集團的合一への強き契機でもあり得るのである。一般に形象の世界は差別の世界である。そこに於て意識は對象と共に變化する。併し乍らその對象が一つになつた時、意識は一點に集中する。庭燎に凝集する闇はそれへの最も相應しき情況であるであらう。

かくて陶酔の中に自他の區別から脱した八百萬の神々は、形象なき闇に於て正に集團的一體感に浸るのである。さかき葉の香をかぐはしみとめくれば八十氏人ぞまとむせりける（神樂歌）と歌はれる如き集團的一者がそこに實現せられるのである。

天兒屋命の朗誦する太詔戸言は、かくてこの一なる集團の聲として神への道を昭示するであらう。即ち例へば、  
皇吾陸神漏伎神漏彌命登……皇御孫命能宇豆乃幣帛乎稱辭竟奉久登宣（新年祭詞辭別の條）

と見られる如き、祖孫の生命的なる連續の道が、言はゞ集團の母への憧憬が昭示されるであらう。更にまた太玉命の捧持する五百箇眞賢木は、そこに神をまつところの森嚴なる神祕の中に集團を包むであらう。

それ故に忘我的なる一體感は、單なる虚無に化するのではない。闇が庭燎に凝集し、一切が香はしき神に集中される様に、無我なる集團は中心的なる一者に歸入するのである。寧ろ逆にこの一者への憧憬に於てのみ集團的

なる復我は可能にせられるのである。即ち日神の出御を希求し奉る集團的意志そのものに強く統一せられるのである。

しかもその意志その憧憬は、集團的存否を賭けた危機感を根柢とする。この如何にしても克服されねばならぬ危機感は、單なる意志願望を超えて、神への道を歩ましめずにはおかぬであらう。

いかばかりのよきわざしてか天てるやひるめの神をしばしとどめん（神樂歌）

集團的願望はかくて集團的わざへの轉化を必至とする。天鈿女命の俳優を中心とする八百萬神の歌舞は、正にその神への道の生命的なる前進を意味するものでなければならぬ。それは言はゞ觀念的なる志向から、心身一如なる行動への轉化を意味するであらう。かくて高天原を揺がすばかりの集團的あそびは、その危機感に於て愈々白熱化し來るのである。それは正に大神御親らが「群神何に由てか此の如く歌樂ぐ、とのたまひて聊かに戸を開て窺」（古語拾遺）ひ給ふ程に異狀なるものであり、その事はやがて集團と神との直接を示す神話的表現であるであらう。神はかくて集團にまで降り來り、集團はかくて神にまで高まり行く。神と祭る者との生命的なる感應は可能にせられるのである。古語拾遺はその境を次の如く描寫する。

當此時、上天初晴、衆俱相見、面皆明白、伸し手歌舞相與稱日、阿波禮阿那於茂志呂、阿那多能志、阿那佐夜憩、飲憩、

そこに最高潮に於ける集團の異狀なる歡喜が表現せられる。しかもそれは危機克服の悲壯なる觀喜である。そこに出御し給ふ大神の御光は「上天初晴」と言はれる如く、新なる集團の復活であり、新なる世界への昇揚であ

る。「衆俱相見、面皆明白」と語られるとき、そこに生成せる集團の新なる個體が意識せられる。しかもその個は御光に照されてのみ現前する個であり、象徴的表現を借れば、生けるしるしを體感せる「御民われ」としてのわれに他ならぬであらう。悲壯性を根柢する集團の生成が、神と共なる生命的體感として實證せられるのである。「朝日の豊榮昇りに」輝き染めんとする黎明はこの生成の具體の表示に他ならない。

この大御光に照される集團の新なる自己意識こそ、こゝに言ふ集團的自己形成を意味するものでなければならぬ。それは決して單に他者なる神による超越的形成ではなくして、自己と共なる神の形成として、従つて集團の自律的形成であるのである。併し乍らそれが必ずしも自己即神といふのではなくして、神に於てある集團の神意のまに／＼自からなることに他ならない。そこに於て神意は決して單なる他者の意志ではない。その意味では一般に宗教的體験の示す自由の意識に通ずると言つてよいであらう。が併しそれは單なる個的救濟乃至は解脱の如き彼岸への觀想的なる合一（そこに於て神は尙絶對的なる他者である）ではなくして、上述の如く集團の生命的なる一如の體感に本づく寧ろ祖孫の一體感ともいふべき自然的現實の把握であることに注意されねばならない。

この大御光に象徴される集團的形成の原理は、言ふまでもなく一般には神の御言としての託宣であるであらう。上代祭祀生活に於て一般に託宣は「神懸」に於て示現した。併し乍ら、八百萬神の遊びの中心としての細女命の「神懸」は、何等託宣の發現を示さない。それは言ふまでもなく、神靈の降臨をまつ一般の祭りが託宣を仰ぐことに於て實現する意圖を、こゝに於ては大神御親らの出御に於て、その大御光に包攝せられることに於て、より

具體的により完全に充たしてゐるからである。兩者は本質に於て異なるのではない。

かくてこの集團的自己形成の作用は、一方に於て非集團的なる素戔鳴尊の神遂らひの神話として現はれると共に、他方大神の神勅に本づく皇孫降臨の神話に發展する。天壤無窮の神勅は、それ故に出御坐す大神の御意の具體的發現として天石屋戸祭儀の中心的歸結であり、それ故にまた集團的形成の自律的なる根本原理であつたのである。

(一) 三品彰英氏は之を「日矛は日ノ神の表象であり、且日ノ神を招く巫女の聖具であつたのである」(建國神話論考一一四頁)と言はれてゐる。

(二) 石上神宮に於ける「石上フル」の名に表示せられる呪術信仰、即ち石上鎮魂(物部鎮魂)は、三品氏によれば、結局韓土傳來の刀劍信仰に則して形成されたのではないかと思はれるものがある。即ちその刀劍信仰と物部氏家傳の神寶との結合によつて形成されたのではないかと思はれる。

(三) 古代研究(民俗學篇)

(四) 鎮魂傳

(五) 古事記傳八

(六) 古史傳卷十一

(七) 後藤守一「埴輪の意義」(考古學雜誌二二卷一號)

佐藤・後藤「難塚古墳發見の埴輪」(クニ二二卷九號)

(八) 「瀬見之小河」一ノ卷

(九) この神話が神格完成の爲の試練を意味してゐることは、肥後和男氏の「日本神話」(一四八頁以下)に述べられてゐる。



る。少くともさうした一面があることは否定出来ない。

(一一) 未開社會の思惟(山田譯)

(四) 結 語

天石屋戸に於ける天兒屋命・太玉命・天鈿女命の奉仕が祭祀形式に於ける三つの要儀を表示するものであり、等しく大神の出御を希ふ集團的生成を意圖するものとして共通の目的に連るものであるけれども、就中鈿女命を中心とする八百萬神々の集團的遊びが、それへの最も顯著なる形式であつたことを知り得る。そしてそれは古代祭祀の恐らくは最も古き形式を示唆すると共に、古代祭祀精神の最も深き意味を表示するものとして注意される。

併し乍らこの遊びを右の如く解する事は、此の神話構成の形式からして、或は主觀的なる行過ぎの非難を免れないかも知れぬ。宣長が「たゞ易々と軽く見るべきことも、重くこちたく説なすは、後世漢心にへつらふ識者の病なり。凡て此ノ宇受賣命の事態は、前後みな俳優なることをなど思はぬぞ」と戒めてゐる如く、それが大神を誘き出し奉らん爲の言はゞ詐りの遊びとしての面を濃厚にしてゐるからである。「於是天照大御神以ニ爲怪ニ、細ニ開天石屋戸ニ而、内告者……何由以天宇受賣者爲樂亦八百萬神諸吟、爾天宇受賣命自言、益ニ汝命ニ而貴神坐、故歡喜吟樂云々」(古事記)と見ゆる如き大神との應答はその間の事情を明瞭に語つてゐる。

併し乍らさうした神々の物語りとしての神話的構成の底に、異常に動的なる集團的遊びによつて神にまで直接せんとする祭儀の意味(集團の意志)を洞見せざるを得ないであらう。元來此の祭儀が「高天原皆暗、葦原中國

悉闇、因<sub>レ</sub>此而常夜往」と言はれる如き集團的危機に因由してゐたことを忘れてはならない。それ故に假令この遊びが、神々の物語として演劇的構成を以て叙されるにしても、それを演ずる八百萬神々の主體的なる精神は決して單なる芝居ではない筈である。演劇はそれが如何に悲劇的であつても要するに現實の危機そのものではあり得ない。それに反してこゝの遊びは、演劇的構成による樂觀的勞團氣に充ちてゐるにしても、それ丈に深く現實の危機を表示するものでなければならぬ。遊びが白熱化すればする程それは危機感の高潮に裏付けられてゐるのである。かくてこの遊びに、集團の悲壯なる生成への動的過程を見ることは強ちに行過ぎではないであらう。従つてそれは宣長の見解の單なる否定ではなくして、寧ろその中に如上の意味を洞見するものである。一體この如き悲壯性を根柢する生命感の高潮が、單にこの場合に限らず、我が古代人の一般的感覺であつたことは、記紀に現はれる英雄譚に於ても、或は萬葉歌人の示す情熱の中にも色濃く看取される處であつて、上代精神が單なる現實肯定の樂觀主義であるとの先入見は勿論皮相の見解であると言はねばならぬ。死に於て生の旺盛を感じる我が傳統の精神はそれ故に決して偶然の成果ではないのである。しかもこの生命感の昂揚が決して所謂他律的なる精神から生じ得ない事も亦言ふ迄もまいであらう。八百萬神々の遊びは、而してかくの如き精神の祭儀的なる表現に他ならないのである。

更にまたこの祭儀の最高潮に於ける細女命の「神懸」(書紀に「顯神明之憑談」)について見るも、これを純祭儀形式の上からすれば、當然託宣を伴ふ筈である。その點に就いて古來種々の所説を見るが、殊に注意を惹くのは、天壤無窮の神勅がこの場合の託宣であるとする説である。併し乍らそれは祭祀の定型に捉はれて餘りにもこ

の神話を離れることになるであらう。上述の如く大神の直接の出御を拜する神話構成は、託宣の發現を必要としない筈である。それ故に宣長が「物の著て正心マコトを失へる狀に、えも云ぬ劇戲言クセイゴを云て、俳優をなすを云ニヒなり」と解したことは、この神話の立場から飽くまでも正しいのである。そして我々はこの宣長の堅持する即神話の立場を離れてはならない。たと併し乍らそこに即しつゝ尙次の如く言ふ事が出来るのである。即ち。

大神の出御による集團的形成が、神勅を拜することに於て最も自覺的にその意味を完結すること。従つて大神の出御と神勅の渙發とは本質的に同一の意味——集團的形成の原理たること——を示すものであること。而してその集團的形成の原理は、就中鈿女命を中心とする遊びによつて到達される神と共なる集團の原理として、既に自律的なる精神の表現であること。そしてそこに古代祭祀の深き本質的意味が存すること。等である。本論の主意はその點の究明に存してゐた譯である。

(一) 古事記傳八

(二) 倉野憲司「日本神話」(日本文學大系六)、同書によれば、天壤無窮の神勅を鈿女命のこの場合の託宣であるとし、従つて古事記の天石屋戸の條と皇孫降臨の條とはもと直接に連つてゐたものであらうと論考されてゐる。

(三) 古事記傳八

## 「神道」考

——上代神佛關係の一齣——

井 上 薫

佛敎傳來初期の神佛關係を考へる場合に吾人の注目を引くのは日本書紀に於ける左の記載である。

(1) 天皇不<sub>レ</sub>信<sub>二</sub>佛法<sub>一</sub>而愛<sub>二</sub>文史<sub>一</sub>。(敏達天皇即位前紀)

(2) 天皇信<sub>二</sub>佛法<sub>一</sub>尊<sub>二</sub>神道<sub>一</sub>。(用明天皇即位前紀)

(3) 天皇尊<sub>二</sub>佛法<sub>一</sub>輕<sub>二</sub>神道<sub>一</sub>。斯<sub>二</sub>生國魂社樹<sub>一</sub>之類是也。(孝德天皇即位前紀)

(4) 惟神我子應治故寄。惟神者謂<sub>二</sub>隨<sub>一</sub>神道。亦自有<sub>二</sub>神道<sub>一</sub>也。(大化三年四月詔)

(1)の「文史」とは漢土聖賢の書、即ち儒敎を意味し此れは儒佛關係の記載であるけれども、後述する神佛關係の考察のため茲にあはせ考へることにしたいと思ふ。

次に(4)の分註「惟神者謂<sub>二</sub>隨<sub>一</sub>神道。は或ひは「惟神は神の道に隨つて、亦自ら神道有るを謂ふ」と讀まれ、

時にはまた「惟神は神道に隨ふを謂ふ。亦自ら神道有るなり」と讀まれるが、何れにするも如何なる意味であるか、吾人の理解に苦むところである。契沖は代匠記に此れを解釋して「此ころ、神の道のままにをこなはせた

まひ、又御みづからも神の道ましませば、神といふなり」と言つてゐるが、かくの如く解釋するとしても、その意味を明瞭にして來るとは言ひ難いであらう。河村秀根は此の分註に就いて書紀集解に「後人所<sub>レ</sub>加文不<sub>レ</sub>爲<sub>レ</sub>語」と述べた。私見を以てすれば、此の分註は書紀本文の大字ではなく細字の註文であること、而も此の分註は文意通ぜざること、此の二點より考へて此の分註は後人の加筆と思ふのであるが、此のことは後の考察によつて更に明かとなるであらう。

(3)の「尊<sub>ニ</sub>佛法<sub>ニ</sub>輕<sub>ニ</sub>神道<sub>ニ</sub>」に就いて書紀集解は、「按<sub>ニ</sub>此<sub>ニ</sub>六字<sub>ニ</sub>在<sub>ニ</sub>爲<sub>レ</sub>人之上<sub>ニ</sub>文理突出蓋私記<sub>ニ</sub>評語誤入<sub>ニ</sub>本文<sub>ニ</sub>」<sup>(3)</sup>といひ、即ち此の六字は書紀講書が後世朝廷に於いて行はれたときの博士の私記の評語が僞入したものであるとするのであるが、飯田武郷の通釋はまた集解の説を繼承して「按此六字紀の文例に反せり。注かけて後人の僞入なるへし。集解に私記評語と爲り。是<sub>レ</sub>天皇輕<sub>ニ</sub>神道<sub>ニ</sub>給ひし御事。本紀中に所見なし。大化元年詔に。先以祭<sub>ニ</sub>鎮神祇<sub>ニ</sub>。然後應<sub>レ</sub>議<sub>ニ</sub>政事<sub>ニ</sub>。二年詔に。朕復<sub>レ</sub>思<sub>レ</sub>欲蒙<sub>ニ</sub>神護<sub>ニ</sub>力共<sub>ニ</sub>卿等<sub>ニ</sub>治<sub>ニ</sub>。また念雖<sub>レ</sub>若<sub>レ</sub>是。始處<sub>ニ</sub>新官<sub>ニ</sub>。將<sub>レ</sub>幣<sub>ニ</sub>諸神<sub>ニ</sub>。屬<sub>ニ</sub>乎<sub>ニ</sub>今歲<sub>ニ</sub>云々。深減<sub>ニ</sub>二途<sub>ニ</sub>。大<sub>ニ</sub>赦<sub>ニ</sub>天下<sub>ニ</sub>。などある文によれば。天皇は殊に神祇を敬ひ給ふ君に坐せ<sub>(4)</sub>」と述べてゐる。集解、通釋はいづれも後人の僞入なりとするが、(3)の此の六字は先に考へた(4)の分註の場合と異り、書紀本文の大字であるから輕卒に此れを後人の僞入した文字と考へることは謹むべきであり、而もまた後人の僞入と考へるには十分なる根據もない。書紀は後世幾多の改削を経たとの説の成立し得ざることが坂本太郎博士によつて明かに論ぜられたが、書紀本文の大字を漫然と後世の改削、僞入として退け去ることは謹まなければならぬ。吾人は(3)の「尊<sub>ニ</sub>佛法<sub>ニ</sub>輕<sub>ニ</sub>神道<sub>ニ</sub>」の六字は書紀本來の本文と考へるべきであらう。

(3)「尊<sub>ニ</sub>佛法<sub>ニ</sub>輕<sub>ニ</sub>神道<sub>ニ</sub>」は(1)「不信<sub>ニ</sub>佛法<sub>ニ</sub>而愛<sub>ニ</sub>文史<sub>ニ</sub>」(2)「信<sub>ニ</sub>佛法<sub>ニ</sub>尊<sub>ニ</sub>神道<sub>ニ</sub>」と同じく、天皇即位前紀の冒頭に位置する文章であること、佛法と文史、或ひは佛法と神道とを對立せしめて敘述せる筆致が極めて類似すること、などから考へると此れら(1)(2)(3)三つの記載はいづれも書紀の筆録に參與した或る同一人の手によつて書かれたものであると言はなければならぬ。即ち此れら(1)(2)(3)三つの記載は共通の特性を有する文章であつて同一に論ぜられるべきものである。(3)の文章のみを後人の僥入として退け去り、(1)(2)の文章のみ可信性を附與する集解、通釋の説には従ふことが出来ない。私見を以てすれば(3)の文章は後人の僥入にはあらず、(1)(2)の文章と共に書紀本來の文字でなければならぬと考へるのである。

従つて本稿に於いて考へんとする「神道」なる言葉の我が國文獻に表れた最初のかつ確實な出典は(2)用明天皇紀「天皇信<sub>ニ</sub>佛法<sub>ニ</sub>尊<sub>ニ</sub>神道<sub>ニ</sub>」(3)孝德天皇紀「天皇尊<sub>ニ</sub>佛法<sub>ニ</sub>輕<sub>ニ</sub>神道<sub>ニ</sub>」の二つの場合となるのである。

然らば此の「神道」なる言葉の意義は如何なるものであらうか。(2)の「神道」に就いて宣長は直毘靈に於いて「神をいつき祭る事」であると述べてゐる。黑板博士は書紀に見える此の「神道」の意義に就いて「道家思想が早く我が國に入つてゐたのみならず、或ひは道教が行はれてゐたとも推測される。従つて我が固有の神祇祭祀が亦その色彩を有するに至つたことは争へないであらう。日本書紀の用明天皇や孝德天皇の紀に見ゆる神道はこの二者の結び合つたものではあるまいか」と述べられ、また「その意義後世に神道と稱せらるゝものと多少異れり、思ふに固有の神祇祭祀と道家思想との混合せるものなるべし」と言はれる。村岡典嗣教授は「日本神道の特質」なる論文に於いて「神道」の語義を定義して「神道とは、太古に淵源し、上古以來、儒教佛教又耶蘇教等

の外來宗教に對立して、而かもそれらと交渉したばかりでなく、それらの影響や感化を、積極的にも消極的にも受けて、變遷し發達し來つた我國固有の宗教である」と述べられた。

以上は「神道」に對する古來の定義の代表的なものであつて、此れらの解釋に吾人も大體従つてよいのであるが、而も此れら代表的なる定義に於いても「神道」の意義の根本的理解を缺いてゐるので、私は「神道」の意義を更に深く理解するために、此の「神道」なる言葉の出典である書紀本文の考察を試みよと思ふ。

およそ「神道」なる言葉の我が國古代の文獻に表れた例は茲に擧げた書紀の(2)(3)の二つの場合を除いては書紀には見えない。そのみではなく、古事記、萬葉集、その他奈良朝以前の記録乃至古く奈良朝以前に關して書かれた文獻にも見ることが出來ないといふことが先づ注意せられる。「神道」なる言葉が文獻に表はれるのは此の書紀(2)(3)の例の次に來るものとしては遙か後の時代であつて、續日本紀桓武天皇の延暦元年七月庚戌條右大臣已下參議已上共に奏上した奏上文の中に諸神の崇の事を述べた後に「神道難<sub>レ</sub>誣。抑有<sub>レ</sub>由焉」とあり、類聚三代格所載延暦十七年十月十一日の太政官符に出雲國造が神事に託して多くの百姓の女子を娶つて妾と爲すことを禁じた中に、「此是妄託<sub>二</sub>神事<sub>一</sub>。遂屬<sub>二</sub>淫風<sub>一</sub>。神道益<sub>レ</sub>世豈其然乎」とあり、日本後紀大同元年五月甲子朔條に「諱<sub>二</sub>淳<sub>一</sub>。上表曰。臣聞。嵩高者。天理忌<sub>二</sub>其滿盈<sub>一</sub>。卑下者。神道祐<sub>二</sub>其謙虛<sub>一</sub>。云々とあり、續日本後紀承和三年十一月丙寅朔條に「勅。護<sub>二</sub>持神道<sub>一</sub>。不<sub>レ</sub>如<sub>二</sub>一乘之力<sub>一</sub>。轉<sub>レ</sub>禍作<sub>レ</sub>福。亦憑<sub>二</sub>修善之功<sub>一</sub>。宜<sub>レ</sub>遣<sub>二</sub>五畿七道僧各一口<sub>一</sub>。每<sub>二</sub>國內名神社<sub>一</sub>。令<sub>レ</sub>讀<sub>二</sub>法華經一部<sub>一</sub>。國司檢校。務<sub>二</sub>潔信<sub>一</sub>。必期<sub>二</sub>靈驗<sub>一</sub>。」とあり、叡山大師傳に「大師本願。始<sub>二</sub>登山朝<sub>一</sub>。終<sub>二</sub>入滅夕<sub>一</sub>。四恩之外。厚救<sub>二</sub>神道<sub>一</sub>。慈善根力。豈所<sub>レ</sub>不<sub>レ</sub>致哉」とあるのを擧げ得る。即ち「神道」

なる言葉は用明天皇紀、孝徳天皇紀以後、長らく文獻に表れることなく、書紀の中に孤立的に存在してゐる言葉である。

而も次に注意すべきことは「神道」なる言葉は書紀の神代の卷に表れないといふことである。即ちその表れる場合が神祇といふ立場からは一層重要な部分とされてゐる神代卷、並びにその他、神祇に關する記事の多い箇所に於いては全然表れず、却つて用明天皇紀、孝徳天皇紀の如く、神代よりも後の時代の記事、而かもそれが「佛法」といふ外來思想と關聯した場合に表れてゐるといふことは「神道」なる言葉の使用された意味を知るのに一つの手懸りを提供するものであつて、即ち「神道」なる言葉の表現に對しての意識には新しく傳來した佛教なるものが直接の原因として不可分の關係を持つと見なければならぬ。

一步進んで考へると書紀の筆録者が「佛法」に對して「神道」を立て、此の「佛法」と「神道」とを對立せしめてゐることが注意せられなければならない。そこで私は此の神佛の對立關係から「神道」の意義を解明しようと思ふ。書紀の神祇史關係の記載は神祇の事を掌つた人、もしくは神祇に關係深き人によつて筆録せられたことが考へられるのであるが、先に述べた如く「神道」なる語が神祇の上では重要な神代卷に表れないことは、此の「神道」なる語は神祇の側の人によつて筆録せられたものではないことを考へしめるであらう。また、事物の名稱はその事物自身から言ひ出すよりは他から與へられるといふのがむしろ普通一般であるから「神道」なる語は神祇の側から言ひ出された言葉ではなく、用明天皇紀、孝徳天皇紀で對立してゐる「佛法」(佛家)の側から言ひ出された名稱であると考へられること、「神道」の語はいふまでもなく、もともと漢語であつて支那の文獻



に典據があり、殊に魏書釋老志に「神道幽昧、變化難測」高僧傳神異篇の論に「神道之爲化」とある「神道」は廣く宗教的祭祀を意味して「神道」の語は佛家が屢これを用ひてゐること<sup>(一三)</sup>、更に前掲書紀の(1)(2)(3)のいづれの場合に於いても「佛法」が「文史」や「神道」よりも先に掲げてあること、此れらの諸事情から推すならば(1)敏達天皇紀「天皇不信佛法而愛文史」(2)用明天皇紀「天皇信佛法尊神道」(3)孝德天皇紀「天皇尊佛法輕神道」此れらの記載は書紀の筆録を分擔した或る佛家によつて書かれたと考へられるのである。

然らば此れら(1)(2)(3)の記載を筆録した佛家は具體的に言つて何人であるか史上にその佛家を求めることが出来ないであらうか。茲に於いて参照せられるのは書紀佛敎傳來の記載を筆録した道慈律師のことである。私は拙稿「日本書紀佛敎傳來記載考」(歴史地理、昭和十八年二月及び四月號)に於いて書紀の欽明天皇十三年冬十月條(A)敏達天皇十三年秋九月及び是歲條(B)敏達天皇十四年春二月三月及び夏六月條(C)用明天皇二年夏四月條(D)が道慈律師によつて筆録せられたといふ考察を述べたが、なほ欽明天皇十四年夏五月條の吉野寺放光像の記載、推古天皇廿一年條の聖德太子に關する片岡餓者の物語、孝德天皇大化元年條の僧尼に對する詔も道慈によつて筆録せられたのではなからうかと推測するのである。

かくの如く道慈は敏達天皇紀、用明天皇紀、孝德天皇紀に於ける佛敎關係の記載を筆録してをり、而も道慈は彼の筆録した書紀の記載に於いて「佛法」と我が國固有の宗教である「神道」、また「佛法」と「儒敎」とを極端に對立せしめて筆録してゐる。即ち佛(蕃神)と國神とを對立せしめ(A)、佛(他神)と國神とを對立せし

めてゐるのは(D)、道慈が「佛法」に對して「神道」を對立せしめてゐるのであり、「佛法」は「於諸法中最爲殊勝。難解難入。周公孔子尙不能知」と述べ(A)、また儒教思想を鋭く攻撃してゐるのは(A)(C)(D)、即ち「佛法」に對して「儒教」を對立せしめてゐるのである。殊に「神道」なる語は魏書釋老志や高僧傳に出典があると云はれるが、我が國固有宗教の「かみごと」に支那大陸の佛教の文獻にある「神道」なる漢語をあてはめるといふ如きことは在唐留學の經驗ある僧徒ならば一層容易なわけであるが、道慈は在唐留學十七年にして、而も「涉覽經典」と傳へられてゐる。此の様に考へ來れば、(1)敏達天皇紀「天皇不<sub>レ</sub>信佛法<sub>二</sub>而愛<sub>二</sub>文史<sub>一</sub>」(2)用明天皇紀「天皇信<sub>二</sub>佛法<sub>一</sub>尊<sub>二</sub>神道<sub>一</sub>」(3)孝徳天皇紀「天皇尊<sub>二</sub>佛法<sub>一</sub>輕<sub>二</sub>神道<sub>一</sub>」の特性ある記載は道慈によつて筆録せられたのではあるまいかと考察せられるのである。

もともと「神道」なる語は本來我が國にはなかつた言葉であり、また「佛法」の渡來以前に於いて存在しなかつた言葉である。「神道」の「道」なる語さへ宣長に言はしむれば太古に於いて存せず「古への大御代には道といふ言はさらになかりき」であつて「そはたゞ物にゆく道こそ有けれ」として、古代に於ける道とは單に道路であり、それ以外には「道といふものはなかりしぞかし」となし「物のことわり、あるべきすべ、萬の教へごとをしも、何の道くれの道といふことは異國のさだなり。」と言ひ「故<sup>ユカ</sup>おのが身々に受行ふべき神道の教などいひて、くさぐさものすなるも、みなかの道々のをしへごとをうらやみて、近き世にかまへ出たるわたぐしごとなり」と言ひ「道」を否定してゐるのである(直<sup>ナカ</sup>思<sup>シ</sup>懸<sup>ケ</sup>)。

太古以來、天地人一切の威力あるものを宗教的對象として崇め稱した「かみ」(神)といふ語は存在し、それ

を祭る「かみごと」「神事」といふ語も存在したが「神」の「道」即ち「神」と「道」とを結びつけた「神道」なる語は太古に於いてはなかつたのであり、従つて神を祭る事實は勿論早く存在したが「神道」なる語はその事實よりもはるか遅れて生じたものであつて、新たに傳來した佛教に對立せしめられて生じた語であり、而もそれが佛家の側から言ひ出された語であり、更に一步進んで考へるならば書紀筆録に參與した佛家の道慈が我が國固有の神をいつき祭ることを名づけて言ひ出した語ではあるまいかと思はれるのである。

なほ佛教傳來初期の神佛關係を論ずる場合に引用せられるのは(1)敏達天皇紀「天皇不レ信ニ佛法ニ而愛ニ文史ニ」(2)用明天皇紀「天皇信ニ佛法ニ尊ニ神道ニ」(3)孝徳天皇紀「天皇尊ニ佛法ニ輕ニ神道ニ」の記載であるが、私は此これらの記載が書紀筆録に參與した道慈によつて養老二年十二月(道慈歸朝)から養老四年五月(書紀撰進)までの間に書かれたのではあるまいかと考へるのである。

従つて私見によれば時代的に見て道慈の時代より遙か以前の大化三年四月の詔(4)に「神道」なる語の表れる筈はないと言はなければならぬ。而も此の詔に表れる「神道」なる語は「分註」の中の言葉であるが、詔に字義の解釋を示す説明的分註の存することは不審としなければならず、況んや河村秀根が集解に於いて此の分註を「文不レ爲レ語」と述べた如く意味の通ぜざることを見るならば、此の分註は後人の僂入と考へるのが妥當であると思ふ。書紀には極めて數多くの分註が存するが、此の大化三年四月の詔に於ける分註「惟神者開ニ隨ニ神道ニ。亦自有ニ神道ニ也。」を右の論理的考察によつて後人僂入の語句と斷ずることは必ずしも行き過ぎた議論ではないであらう。

主體的に見れば我が國に受容せられた佛教は神道の展開に他ならないといふこと、しかしまた我が國に傳來し

た佛教は固有の神道に種々なる影響を與へたといふこと、此の二面から佛教傳來當初の神佛關係は考察せられなければならぬ。而して佛教が神道に與へた影響としては種々なる事例を擧げることが出来るであらう。もし「神道」なる名稱さへもが佛家の道慈によつて言ひ出されたといふことが言ひ得るならば、それは注目すべき事柄であると言はなければならず、また然らば此の事實は神道が佛教によつて規定せられたのであり、此れを以て佛教が神道に與へた影響の最も代表的な實例とすることが出来る。即ち我が國古來の傳統的な神々を祭る儀禮を道として考へる思想が起り、佛教、儒教に對立して「神道」なる語として表現されるに至つたことは、單に一つの言葉の問題ではなくして思想の問題であり、神道史上のみならず、神佛關係の歴史に於いて注意すべき事柄であると書はなければならぬ。

以上の論述を結ぶならば(2)用明天皇紀「天皇信<sub>ニ</sub>佛法<sub>ニ</sub>尊<sub>ニ</sub>神道<sub>ニ</sub>」(3)孝德天皇紀「天皇尊<sub>ニ</sub>佛法<sub>ニ</sub>輕<sub>ニ</sub>神道<sub>ニ</sub>」の「神道」なる語は我が國固有の神々を祭る宗教を意味し、結局は宣長及び村岡教授の解釋と同じくするのであるが、「神道」の語義を更に根本的に理解するならば、「神道」は「佛教」「儒教」に對立する「神道」であること、「神道」は書紀筆錄に參與した佛家によつて始めて言ひ出された言葉であること、而してその佛家として道慈を比定することは相當の根據を以て言ひ得ること、が考へられるのである。なほ前掲黑板博士の説の如く書紀に見える「神道」に道教思想を含めて考へる必要はない。

(2)用明天皇紀(3)孝德天皇に見える「神道」の語義に關する私見は以上の如くであるが、しかし本稿はもとより論證の不十分なる點が多々あると思ふので博雅の御批判を仰ぐ次第である。

(一) たとへば本居宣長は直思靈に於いて前者の讀み方に従ひ(岩波文庫本、一六頁)黒板勝美博士編、訓讀日本書紀(岩波文庫本、下巻、一八一頁)は後者の讀み方に従つてゐる。

(二) 國民精神文化研究所發行本、巻下、一七六頁。

(三) 同右、巻下、一三二頁。

(四) 卷之五十七、三一六八頁(明治書院發行本)

(五) 日本書紀の後世改題説について、史學雜誌、第五十四編第二號。

(六) 家永三郎氏は「書記の編者は敏達天皇紀巻頭に『天皇不<sub>レ</sub>信<sub>ニ</sub>佛法<sub>一</sub>而愛<sub>ニ</sub>文史<sub>一</sub>』とか孝德天皇紀巻頭に『尊<sub>ニ</sub>佛法<sub>一</sub>輕<sub>ニ</sub>神道<sub>一</sub>』とか思想上の對立をことさら文字の上で強調するを好む傾向』があるが、此れは「すべて文字の上で構成された幻影」であるとして私の技に論ずる(1)(3)の文章の可信性を否定し去りながら、而も「日本書紀が用明天皇の御性行として敘し奉つた『信<sub>ニ</sub>佛法<sub>一</sub>尊<sub>ニ</sub>神道<sub>一</sub>』と云ふ態度こそ當時の宗教思想として最も典型的なものであると言ひ、(2)の文章のみは可信性を附與してをられる。かかる論議は承服出来ない。私見によれば(1)(2)(3)は共に同一人の筆録するところであつた。(飛鳥寧樂時代の神佛關係、神道研究、第三卷第四號、二一一二頁及び三一頁)

(七) 國史の研究、各説上、八三頁。

(八) 岩波文庫、訓讀日本書紀巻下、八三頁。

(九) 續日本思想史研究、四二三頁。

(十) 叡山大師傳は最澄の寂滅(弘仁十三年)以後、二、三十年内に撰せられたとされる(花山信勝博士、國史辭典)もし二十年目とするならば承和九年、三十年目とするならば仁壽二年となる。

(十一) 原田敏明氏、佛教傳來當初の神佛關係、佛教第一卷、第七號、一四—一五頁參照。

(十二) たとへば「水戸學」といふ名稱は水戸學派以外の者から名づけられたものであつて、最初は水戸藩に於いて藤田東湖

は一常陸の學一と呼び、安政二年頃書内では「實學」と呼んでゐた。「水戸學」の名稱は幕末になつて他から言ひ出されたるものであることは各種の文獻にもはれてゐるところである。

(十三) 津田博士、日本上代史研究、一四六一—一四九頁。

(十四) 岩波文庫本、一七頁及び三〇頁。

# 布教に於ける教會と國家

小林 珍 雄

## 一 序 言

大東亞共榮圈建設の一翼をなす、宗教・民族・文化政策の進展に伴ひ、この區内に約千九百萬人の信徒を擁するカトリック布教の問題も、漸く我が知識者の注目をひくやうになり、従つて之に關する文獻も見かけられるやうになつたが、それらを見て、いつも痛感させられるのは、カトリック布教の組織及び精神に關するごく初步的知識をへ缺けてゐることが、少くないといふことである。<sup>(1)</sup>それが布教と植民、宗教と政治といふやうな微妙な問題についての幾多の無理解乃至曲解を生み出し、健全な宗教・民族・文化政策をあやまらせる種子ともなり得るわけであるから、布教學<sup>(2)</sup>に關する序論的知識は、我が國にとつて緊急な問題たるを失はさない。これ以下に、布教に於ける教會と國家との問題に觸れつつ、布教に關する基礎的事項を略述せんとする所以である。

しかるに布教に於ける教會と國家の問題に觸れるにも、先づ布教とは何であり、又それは如何に組織されてゐるか、更にそれはどんな指導精神に導かれてゐるかが明かにされねばならない。従つて以下、先づこれらの問題

から説き起すことゝしよう。

## 二 布教の組織

「汝等往きて萬民に教へ」、「全世界に往きて、凡ての被造物に福音を宣べよ」<sup>(1)</sup>といふキリストの言葉に、忠實にカトリック教會はその創立當初より、今日まで二千年に亙つて、世界布教の努力を續けてきた。一にして聖、且つ使徒傳來といふことと共に、公けといふこと(カトリックとは、もと普遍的世界的といふことを意味する)が、教會の本質的特徴をなしてゐるからである。

カトリック布教は、今日では文字通り地の涯まで至らざるはなく、全世界に布教してゐるのであるが、現行教會法によれば、教會行政上、全世界は次の二大部門に分れてゐる。即ち、教會普通法 (*ius commune*) に準據し、正任司教によつて管理されてゐる區域(法王直轄管區、*provinciae Sedi Apostolicae*)と、教會普通法の全面的適用をうけず、法王廳内の布教聖省 (*Sacra Congregatio de Propaganda Fide*) 管下の宣教師によつて、その地の特殊事情に則して管理される區域とが、之であつて、この後者が布教地 (*Terrae missionum*) と呼ばれるのである。従つて、この布教地には、(1)これから布教を開始せんとし、又は布教のごく幼年の時代に屬する地域、(2)一度カトリック教會より離れ、教會組織が破壊され、目下その再建の試みられつつある地域、(3)その地の政治事情からして正常な教會の組織發達の妨げられてゐる地域が、所謂布教地と呼ばれるわけである。

以上によつても知られるやうに、布教聖省の管下にあるか否かが、布教地かどうかの分れ目であるから、つき



にこの布教聖省とはどんなものかを、略述しよう。

布教聖省は、ローマ法王廳の十二聖省の中の一つであり、よく法王廳の拓務省に比せられるが、實はその權限はそれより遙かに廣く、布教地に關する限り、他の諸聖省をその體内に包括したやうな一切の權限をもつてゐるといへるのである。

しかも、その管下の布教地は、頗る廣大な地域に及んでゐる。上述した所からも、布教地は、必しも未開地とは限らないことが知られ、現に一九〇八年の法王廳改組までは、イングラント、アイルランド、スコットランド、オランダ、ルクセンブルク、米國、カナダ、ニエーファウンドランドなども、布教聖省の管下であり、今でも、デンマルク、ノルウェー、スウェーデン、フィンランドを始め、ブルガリア、アルバニア、ギリシアのカトリック教徒はその管下におかれてゐるのである。

右に述べた一九〇八年の改組や一九一七年の東方教會聖省創設によつて、布教聖省管下の地域は、大いに狭められたが、それでも尙ほ、九十餘の司教區、二百三十餘の代牧區、九十餘の知牧區を有し、毎年なほ代牧區、知牧區若干を加へつつあり、地理的には、大東亞共榮圈全體（但し教區聖省管下に移されたフィリッピンを除く）、アジア全體（ゴア大司教區及び東方諸教會を除く）、アフリカ全體（アルジェリア、オラン、コンスタンチン、カルタゴ、アンゴラの各司教區及び東方諸教會を除く）、南北アメリカの約五十の代牧區・知牧區、中央アメリカの二司教區、ヨーロッパでも上述諸國の信徒などが、その管下にあり、諸聖省の中でも、最も世界的な影響の強い特別な聖省をなしてゐる。

上述の如く、布教はカトリック教會の本質的任務であり、使徒の時代より今日まで生々發展してきたものであるが、特にこの布教聖省の創設（一六二二年）<sup>(五)</sup>は、布教史上劃期的な重要性をもつものであり、現行教會法では、之を中心として、布教地と否とを區別してゐるわけである。

この布教聖省の權限は、教會法第二五一條以下の規定によれば、左のやうになつてゐる。

先づ代牧及び知牧の任免であるが、<sup>(七)</sup>布教地に布教が開始されて、或る程度に達すると、そこは布教區とされ、更にそれが確實な地盤をうれば知牧が任命されて、そこは知牧區となる。それが更に發達して原住民の司祭を輩出するやうになると、代牧を置いて代牧區に昇格され、ときには遂に司教區にまで高められる。布教の目標は、かうして次第に原住民の司祭や司教を得て、布教をこれらの手に委ね、外來の宣教師はなほ未開拓の土地に進出し、遂には開拓の餘地もなくなるほど各地の教會組織が完備し、之を教區聖省（又は東方教會聖省）に移管して、その任務を完了するにある。即ち、布教聖省の目標は、自分で自分を不要にするほどの布教の進展にあるわけである。

この代牧及び知牧は、五年目毎の教勢報告を本省になし、本省は些細に之を檢閲して、布教の新事態に備へるのである。布教地で教會會議が開かれれば、その記録の檢討にも、本省が之に當る（教會法第二五一條二項）。

布教地の布教には、主として修道會所屬の宣教師が之に當るが、その修道會にも、布教専門のものと、傍ら布教にも従事するものがあり、前者は専ら布教聖省の管下にあるが、<sup>(八)</sup>後者所屬の宣教師は、修道士としてはローマ法王廳十二聖省の中の、律修者聖省の管下にある。

一九〇八年までは、右の制限以外、宣教師に關する一切の事項を所管してゐたが、この改組後は、典禮や婚姻に關する事項は、所轄官署（ローマ法王廳内の、祕蹟聖省、禮部聖省、控訴院、大審院）に移牒せねばならぬ。しかし管下にある者は、ローマの決裁を仰ぐ必要ある事項を、すべて一應布教聖省にあてることができ、本省は之を夫々當該官署に移管するわけである。

この布教聖省と密接な關係にあるプロバガンダ大學（ウルバヌス八世の創立にかゝり、従つてウルバノ大學とも呼ばれる）は、世界各地の神學生を一つの學園にあつめ、そのまゝカトリック教會の世界性をよく示してゐる。こゝでローマの膝下で教育され、司祭にされた人々が、卒業後世界各地の故國に歸つて布教に従事するわけで、布教事業の中でも、重要な地位を占めてゐるものである。之はもとは、ローマのスペイン廣場のルネッサンス宮殿に布教聖省と同居してゐたが、一九三一年以來ジャニコロ丘上に大學校舎を得て、こゝに移轉した。又カトリック同盟通信社ともいふべきフィデス社及び三大布教後援會の中の信仰弘布會と聖ベトロ會（もう一つの聖嬰會の本部はリオン）も、そこに一緒にされて、布教本部の偉容を呈してゐる。

布教の組織については、なほ述ぶべきことも多いが、私は他の機會に之を詳説したから、こゝではこのくらいにして、次に布教の精神に言及しよう。

### 三 布教の精神

あのナポレオン一世でさへ、古代ローマ帝國があの世界に誇る植民地を以てしても、布教聖省から全世界に派

せられる宣教師の布教といふ大事業には、その光輝と永續性に於いて一步を譲らざるを得なかつたと、遺憾したといはれてゐる。<sup>（三）</sup>

宣教師は、通常、神學校又は各所屬の修道院で適當な勉學修練を経てのち、司祭に敍品されると、上長の命する布教地に赴いて、布教に従事する。父祖の故郷を去りし、自らは決して家庭を養はず（司祭の獨身制）、風習言語を全く異にした僻地にここで骨を埋めべく出發するのである。そこに普通の學術探險隊や植民企業家の事業と、布教事業との根本的性格の差が觀取される。たゞ神の榮光のためにといふ至上命令があらゆる困苦を克服させる力を與へ、又神助あるが故に必ずいつかは布教の達成さるべしとする不動の信念と、之に伴ふ落ちつきとを與へてゐるのである。彼等の理想は、英雄に非ずして、聖者である。彼等がときに、未開地開拓に於いて、病者の看護に於いて（特に東亞で注目すべき布教附帶事業の一部門としての、癩者看護に於いて）、英雄的な偉業を達成することがあつても、それは神意のまゝに献身する聖人理想の反映に外ならないものであり、こゝに布教と植民、宗教と政治との根本精神の一つの差が、顯示されてゐる。

右に述べたやうに、布教は、教會の本質的任務であり、從つて教會の創建と共に始まり、その精神も、教會の創立者たるキリストに汲んでおり、この限り、教會創建以來二千年に亘り一貫した布教精神があるわけであるが、それは同時に生きた精神として、時代と環境とに應じた態様をとり、その現はれ方には、時代による發展が見られるのである。

こゝにはこの發展の跡づけは省略して、直接に現代に於ける布教の指導精神と、その根本方針とを暗示するも

のとして、第一次大戦以來教會の最高當局より公けられた權威的文獻に主として據つて、この點を明かにしたいと思ふ。なほ以下に述べる精神と方針とは、現代のカトリック布教を一貫するものであり、従つて大東亞共榮圈の到る所、カトリック布教事業の營まれるところにも、それが忠實に守られてゐることが知られるのである。

この點で最高指針を與へるものは、ローマ法王ベネチクト十五世の回勅 *Maximum Illud* (一九一九年十一月三十日) と、ピウス十一世の回勅 *Humani Genitricis* (一九二六年二月十八日) 及び、この「布教の法王」と呼ばれるピウス十一世の廣汎な布教指導の活動である。

前者は、二つの主要目的をもつてゐた。即ち、一つは、布教に對する強い關心を、教會當局はもちろんで、一般信徒にももたせやうといふことであり、もう一つは、第一次大戦が、布教に與へた甚大な打撃をのぞき、改めてその振興をはからうとしたこと、である。實際、第一次大戦は、近東に於けるフランス及びイタリア宣教師による布教や、聯合國及びドイツの舊植民地に於けるドイツ宣教師による布教に、致命的な打撃を與へたのであり、その新たな振興が、大戦直後の布教上の急務であつたのである。

この趣旨を繼承した「布教の法王」ピウス十一世は、登位に當つて、布教につき、先づ次の二つの事實を確認した。その一つは、布教擴大に際して、従來のやうに、もはや諸國政府の積極的後援を頼りなきこと、もう一つは、右のベネチクト十五世の回勅が、カトリック界に廣く且つ深い布教への關心を喚起したといふこと、である。

後述するやうに、カトリック布教は、十六世紀には、スペインやポルトガルから支持され、又十九世紀に於いて

ても、フランス及びオーストリア政府から後援されてきたのであるが、最近の政情は、もはやかゝる後援に期待することをゆるさず、今後は専ら諸國の信者それ自體に布教の支持を俟つほかなくなつたのである。一方に於いては、ローマ法王廳（殊に布教聖省）、他方に於いては諸國の信者大衆、この兩者が車の兩輪となつて、布教を推進して行かなければならない。こゝに於いて全世界に互るカトリック布教事業の、ローマに於ける中央的統轄の必要が、一層痛感されるに至り、布教聖省の重要性は益々強化され、多くの布教國に法王廳使節の派遣されるやうになつたのも、これとの連絡を便ならしめることをその主要目的としてゐるのである。更にこの「布教の法王」の下に布教學、布教民俗學、布教醫學も、長足の進歩を遂げた。

以上兩法王の布教活動に示される、布教の最高指針としては、大體次のやうな諸點をあげることが、できるであらう。

(1) 原住民司祭を養成し、それよりやがて司教を出さしめて、獨立の司教區とし、キリスト教よりその外來的要素を除いて、その土着性を強化すべきこと。

カトリック布教は、決してその布教地のヨーロッパ化にはあらずして、福音の純粹宣布を目指し、その地の言語や風習は能ふ限り之を保護育成すべしといふことは、教會の傳統的布教方針であり、殊に近世の布教開始以來教會最高當局の指針のくりかへし戒告してゐるものである。例へばイエズス會創立者聖イグナチウスも、同會士をアフリカ布教に派するに當つて、住民の中より司祭・司教を輩出せしめ、慈善事業を興し、布教醫師を派し、農牧的援助と指導とを原住民に與へ、成るべくその土地の風習をそのまゝ保存すべきことをすゝめ、又長年のべ

ルイ及びメキシコに於ける布教の經驗に基いて著はされた、同じくイエズス會士ホセ・デ・アコスタ (José de Acosta) の名著 *De procuranda Indorum salute* (一五八八年) の序文にも、民族性の相異に適應することが、すべての布教事業の根本特徴なる旨を説いてゐる。一六五九年創設間もなき布教聖省からも、次のやうな省令が發せられてゐる。「布教地の住民の慣習風俗にして、顯著に、信仰並びに良俗に反せざる限り、決してその變革を強要すべきものに非ず……我等の風習には非ずしてキリストの信仰をこそ、住民に傳ふべきものにして、この信仰は、決して住民の風習を排斥するものに非ず、却りてその完全に保存せらるべきことを欲するものなり」。

布教の適應といふこの傳統的布教精神が、最近のピウス十一世にも繼承されて、再びこの點が強調され、今日カトリック布教に於いて「マテオ・リッチに遵れ」といふことが唱導され始めたのも、故なしとしないのである。この布教の適應といふ原理からは、土語の習得、土着民風習の尊重など、色々な具體策が導き出されるが、その中最も重要なものが、こゝに掲げた原住民司祭の養成である。外來の宣教師とは異なり、その地の政情の變化如何を問はず、布教を永續し得る點からいつても、亦その地の風習に布教を合致させる必要からいつても、この原住民司祭養成の中心的重要性は容易に觀取されるのであるが、しかしこれを重視する理由は、實は右の如き實際的便宜に基づけるよりも、むしろ次の如き深き神學的論據に立つてゐるのである。即ち布教の適應の眞精神は郷に入つては郷に従へといふ賢明な處世術ではなく、自然的な民族性とその風習に於ける表現とに對する畏敬の念に根ざし、そしてこの畏敬は、民族やその獨特の民族性が、ひとしくこれ神の業であり、従つて神意に基づく神聖なものとなす考へから發するものなのである。

布教は決して無人島征服の如き、無人の空地に傳教をせむることを意味せず、血と土、歴史と傳統とに制約された特定の民族のたゞ中にキリストの神祕麗たる教信を傳授することを意味する。そして人類は、神意に導かれて人類の民族的に組織されたものであつて、従つて同じ神意に導かれて、布教も之に適應せねばならない。従つて布教の唯一の目標は神學的には、救世の神の業のみ、創造の神の業の中にもそのまゝはめこんで行くことにあるのである。神は救ひ主たると共に、同時に創造主であり、従つて創造主としてこの世に造り出したものを、救世主として破壊されることはあり得ない。なぜなら、超自然は自然を破壊せず、却つて之を昂揚し完成するからである。

更にこの民族性との關係は、次の如き布教の根本態度からして一層緊密なものとなされる。即ち、布教に於いて目指すものは、布教地の個々の住民ではなく、民族全體、民族精神そのものであり、従つて布教の適應とは、個々の住民に於けるこの民族精神の制約を考慮に入れることに外ならないのであり、恐らく、リッチの支那布教に於ける、又ノビリの印度布教に於ける成功も、深くこの原理を意識することなく、いはゞ本能的にこれを實現したことに、その主因が求められるであらう。

この布教の適應といふことは、布教地のキリスト教以外の宗教に直面する場合にも所要である。それは決して他宗教と争つて、之を撲滅することを求めず、對決によつて之を克服すべきことを要求する。この態度は、聖パウロがアテナイのアレオバグの中央に立つてアデンス人に向つて語つたのと、その本質を同じうする。「アデンス人よ、我は汝等が萬事に於いて宗教心の甚だ厚きが如きを認む……されば我、汝等が知らずして尊べるそのも



「汝等に告げん」(使徒行録十七ノ二二以下)。凡ゆる宗教形態は、そこではみな、神への一種の望悔の念、神に融みまでの不安の現はれと考へられる。そこでもキリスト教は、これら人心の根柢に於ける神への信仰の完成であり、完結であり、決してその眞なる破壊ではあり得ないのである。従つてこの場合の布教の任務は、聖靈の扶助をかりて、このキリスト教の眞理を、民族性の多様性に應じ、各民族の宗教心の人種的民族的特異性に應じて、その民族に移し植ゑ、之を講究し、闡明することにならなければならない。このことは宣教師に、その土地の言語はもとより、その民族の心、住民の宗教心の言葉をも尋ねべきことを要求する。聖靈の降臨によつて、イエルザレムに於ける教會の創立されたときにも、聖靈は先づ使徒達に、種々の言語にて語るを得しめ、諸國の人々は夫々の國語にて神の大業の語られるのを聞いたのであつた(使徒行録二ノ五以下)。布教地の土語及び風習の尊重、延いては、土着民から司祭・司教を育成することの必要も、結局はその最深の根據を、こゝに有するものである。

かくして布教は、決して民族性を破壊するものではなく、却つて之を昂揚し聖化すべきものであり、諸民族もその豊かな民族性をそのままつて、キリストの神祕聖なる教會に加はり、その民族性を以てキリスト教のなほ開蕩さるべき諸價値を發揮すべきである。布教は、キリスト教による諸民族の豊實化であるばかりではなく、又諸民族によるキリスト教の肥沃化でもある。諸民族も亦、キリスト教に、「光榮と尊貴とをもたらす」(黙示録二二ノ二六)の<sup>(107)</sup>であらう。

(c) 以上の系として、原住民修道會が樹立されて、多くの原住民修道士、修道女の輩出すべきこと(例へば佛

印に於いて、バリ外國宣教博士の力で創設された原住民修道女より成る十字架愛育の如き、この方針の現はれである。

(3) 布教學、布教民俗學、布教醫學など布教に關する學術の振興。

(4) 病院其他の慈善事業及び幼稚園より大學に至る學校制度の布教地に於ける確立。

(5) 一般信徒の布教に對する關心の強化と支援の増大などが、これであり、これらは、次に述べる宣教師の政治や通商に對する不干渉の原則と共に、現代カトリック布教を一貫せる根本方針と、いふことが、できるであらう。

布教の精神についても、以上にとどめ、次に布教に於ける教會と國家との問題に觸れることとしよう。

#### 四 布教に於ける教會と國家

この關係の問題は、布教の歴史を離れて論ずるを得ないから、先づ布教略史から述べることにする。

上述の如く、布教はカトリック教會創立と共に開始されたのであり、既に中世の始めに於いて、約三百年に互る迫害に耐えた信徒達に支へられたキリスト教は、次第に遼隔の地まで浸透して行つた。この間、七世紀に於ける回教徒の侵入は、東と南とへの布教の途を一時ふさいだので、他の方面に、當時知られた世界の涯まで布教は伸べられたのであつた。

十三、十四世紀に於いて新たに興つたドミニコ會やフランシスコ會は、ペルシャ、エチオピア、韃靼、支那、

コンゴにも宣教師を派したが、これら遠地との交通困難のため、これらの壯圖も永續的效果を収め得なかつた。十五世紀は、所謂地理上の大発見の時代である。スペインの征服の結果、アメリカ大陸にも教會は始めてその足跡を印し得た。しかしスペインやポルトガルの征服と植民との開かれぬ地域では、布教も確固たる地盤を占めることができず、當時創立されたイエズス會の修道士遠（殊に日本にも始めてキリスト教を傳へた聖フランシスコ・ザベリオも、その一人であるが）の英雄的な布教事業でさへ、さうであつた。そこに布教と植民との相互關係、即ち植民が一方には布教を促すと共に、他面その妨げともなる關係の伏在してゐることを、見落してはならない。

即ち十五・十六世紀には海外の大部分の布教は、事實上スペインとポルトガルとに獨占され、しかもこの獨占は公けにも認められ、この兩國は一種の特權のやうに之を擁護してゐたのである。所謂布教保護權 (Patronato) が之である。

しかし、かゝる植民と布教との提携は、既に當初より布教の純宗教目的を妨げる恐れがあつた。即ち兩國は、この布教特權を、その政治上通商上の目的に利用せんとしたのであつて、その植民地には、他國の宣教師は、布教のためにも上陸を許されなかつた。その上主としてプロテスタント國たるイギリス及びオランダの海外進出に伴ふスペイン、ポルトガルの後退は、それだけカトリック布教地の縮少を意味することとなつた。そこでかゝる政治や通商の事情に左右されない純粹な布教事業の保持と統一的指導との要求が、痛感されるやうになつたのであるが、この必要は、次のやうな事實によつて一層拍車がかげられた。即ちその當時までは、海外布教は、殆ど

登くドミニコ、フランシスコ、薩修道會にのみ託せられ、従つて法王も、この傳會の活動を支持後援してまへられ  
 たりしたのであるが、十六世紀以來、上述イエズス會を始め、カプチン會、跣足アウグスチノ會、跣足カレル  
 會などの諸修道會が、多くの宣教師を遣く海外に派して布教に従事するやうになつたので、これらの統一の必要  
 も強化されたわけである。

遂に一六二二年法王グレゴリウス十五世によつて、全世界にわたるカトリック布教の統一の中央機關として、  
 布教聖省が、創設されるに至つたのである。

布教聖省がその創立當初より、植民と布教、政治と宗教とを峻別して、宣教師が苟くも通商的又は政治的活動  
 に關與することなきよりに決めてあることも、上述の史的背景の下に、一層よく理解されるのである。

太平洋諸島に七教區をもつて布教に活動してゐるフランスのマリス會の創立者コラン (Jean-François de  
 La Motte) の、この點に關する見解は、大いに着目に値する。即ち、彼は、海外布教に於ける俗權と教權との  
 協力につき、先づ次のやうに述べてゐる。「教會の教へがなくとも、地球上到る所の自國民を守る義務は、既に

單なる自然的正義によつて俗權に課せられるものである。自國の名譽と公益とを顧慮する政府は、その國民たる  
 宣教師が、他國政府の壓迫を蒙るとき、必要なる措置を講ぜず、又場合によつては、一層人道的にして又一層文  
 明國たるに適はしき行動をとらずして放置しおくを得ないのである<sup>(一)</sup>。又布教はあくまで救靈を主とし、政治に  
 は干渉せざるべく、救靈事業のいはゞ餘光として、布教者の徳の光榮の結果として、その所屬國の國威を宣揚す  
 るやう心掛くべきものであり、そこに布教といふ職域を越じての愛國心の發露がみとめられるのである。

曾て、一義見と植民と布教との民族であり、今もこの傳統を堅持して復興を目指すものであるボルトガは、最近  
(一九四〇年)ローマ法王座との間にコンコレドー、(政教條約)を締結した。<sup>(111)</sup>之に關するサラザール首相の議  
會演説にも、布教と植民、宗教と政治との關係について同一趣旨が、次の如く述べられてゐる。「……我國民は  
發見と植民と布教との民族であり、これら凡ての性格も、同一の國民性を現はし、又同一の民族本能の具たつた  
表現にすぎないものである。亦るが故に、我國の國策と布教の自由との間に何等の衝突性も亦得ないのであ  
り、それ所か、常に一は他の不可缺の部分を成してゐたのである。……従つて均衡のとれた現代國家とカトリッ  
ク教會との間の相互的尊重と協力との政教條約を、公正に締結し得たとすれば我々は、我々自身のためにも、又  
……現代世界に於いてかくも重要な問題の解決に貢獻したことを、喜ばねばならない。……我々は經驗を通じ  
て次の二つの教訓を得た。即ち、自分の制度を用ひて、自分の必要と目的とに應じて指導される教會の方が、國  
家によつて、その通常の行政官廳を藉じて支配される教會よりよいといふことである。又國家にとつても、國家  
的利害關係事項を限定し、之をその固有の諸宣言を通じて運行する方が、國家に缺けることあるべき政治力を、  
教會からかりてくるよりも優つてゐる。換言すれば、國家は教會を政治に利用することを慎むべく、さうすれば  
教會も亦同様に國家との關係に於いて政治活動に携るが如きことを慎むであらう……」。

布教に於ける教會と國家との必要な協力、しかも布教の純粹性を保つたための、宗教目的と政治目的との峻別の  
必要が、カトリック布教の傳統と歩調を合せて、こゝによく表現されてゐるのである。

五 結 言

以上、甚だ不十分ではあるが、布教の組織、布教の精神、布教に於ける教會と國家との關係に言及した。

序言にも述べた通り、大東亞の建設に伴ひ、カトリック布教も漸く、我が國の識者の注目をひくやうになつたのであるが、従來の研究のやうに、たゞ外部から見える統計や構成のみの敘述では、布教が二千年にわたつたのかも依然として青年の活氣を失はず、全世界に蒼々と堅實な地歩を進めていく、その原動力の奈邊にあるかの解明には、未だ及ぼざる點が多いのである。しかし大東亞建設の一翼たる宗教文化政策に眞に積極的寄與をなし得るやうな布教の研究は、結局この原動力の探求にまで徹したものでなければならぬであらう。それには少くとも、布教に對して一層の理解をもつことが、先決問題であり、この意味からいつても、我が國の識者間に、一層進んだ布教學の研究の必要が痛感されるわけであり、この點に時人の注目を多少ともひき得たなら、本稿は報いられて餘りありといはねばならない。

(一) なほその外に、カトリック用語の甚だしい無視が認められる。用語の問題は、結局言葉だけではなく、この事柄の内容の理解にも觸れる問題であるから、さう輕視してはならないことと思はれる。既に「カトリック大辭典」(上智大學編、富山房發行)も全四巻の中、二巻を出し、その他にも、羅馬彌撒典書(光明社發行)、カトリック用語小辭典(同上)などもあるわけだから、これらを参照すれば、いくらかこの缺を補へるものと思ふ。

(二) 布教學については、*In es Petrus (encyclopédie populaire, n° 14 paraité, Paris 1931)* 八二八頁以下及びそれにつけられた詳細文獻、*Joseph Schmittling, Einführung in die Missionswissenschaft (Münster 1925)*、同

Katholische Missionslehre im Fremdländ (Münster 1929); Robert Streit, Bibliotheca Missionum (L.V. 1916-1929); P. Fremberg, Jus Missionarium (T. 1923); Carl Streif, Atlas hierarchicus (Paderborn 1929); Henric, Histoire des Missions Catholiques (Paris 1847); S. J. Brunw, Bibliographie des Missions Catholiques (Dublin 1929) など参照。

(三) マチオ福音書二八ノ十九、マルコ福音書十六ノ十五。

(四) 十二聖省とは、神聖省、教區聖省、秘蹟聖省、公會議聖省、律修者聖省、禮部聖省、研學聖省、布教聖省、東方教會聖省、儀禮聖省、臨時教會事務聖省、聖ペトロ大聖堂管理聖省を指す。ローマ法王廳の構成については拙著「ヴァチカンの市國」(近刊豫定)参照。

(五) 布教聖省成立までの布教略史については、拙著「布教と文化」(甲島書林新刊)参照。

(六) 現行教會法典 (Vdex Iuris Canonice) が、最近濟南代牧區主教 (G. R. Jarre) によつて漢譯をれたことは注目に値する(「試譯、天主教會法典」、山東濟南天主堂華洋印書局印、一九四三年)。

(七) 「カトリック大辭典」、代牧・知牧の項参照。

(八) 同右、修道會の項参照。

(九) これら修道會の中、大東亞布教に關係の深いのは(大戦勃發まで)、バリ外國宣教會、ミラノ、ブルゴス、メリノール、ケベック各外國宣教會、ピクパス會(モロカイ島の聖者の使徒といはれるダミアン師も、之に屬した)、無原罪聖母會(スタート 聖Heart 會とも)、神書會など、である。

(一〇) 拙著「布教と文化」参照。

(一一) Weszer und Weltes Kirchenlexikon (1893) 一六〇二欄以下。

(一二) 回勅 (Encyclicas) とは、ローマ法王より、全世界又は一國の司教全體にあてた法王書翰の一種で、屢々重要なカ

布教に於ける教會と國家

トリック問題についての最高指針が、之によつて與へられる。法王廳の公文書一般と同じく、之も大抵はラテン語を用ひその冒頭の二語乃至三語を以て、その文書を呼ぶならはしである。

(一三) 獨・伊・佛に於ける海外布教政策については、「カトリック研究」(昭和十五年一月號)、拙稿「修道會の結社及び教育禁止に關するフランス法改正案」参照。

(一四) 東亞殊に支那に於ける「フランスの布教保護權については、拙著「布教と文化」の中「中國天主教布教の法律上の地位」参照。

(一五) 我が國にも來朝した民俗學の權威、神言會士シ・ミット (W. Schmidt) 博士を、館長とする布教民俗學博物館が宗教博物館と並んで、一九二六年十一月以來、ラテラノ法王宮殿内に設けられてゐる。

(一六) 拙著「布教と文化」参照。

(一七) 近代カトリック布教に目ざましい活動を展開せるイニエス會創立四百年記念出版 J. A. Otero, *Kirche im Wachstum* (1910) 十四頁。

(一八) *Le Coqun, Missions et Missionnaires* (1933) 九三、九六頁。

(一九) 聖トマス (St. Thom. III 63; De virt. qu. 14a. 3; De virtut. qu. 1a. 1 など参照。

(二〇) なほこの點「カトリック研究」(昭和十六年一月號) 拙稿「カール・アダム、キリストと西洋精神」参照。

(二一) R. P. Perbal, *Les missionnaires français et le nationalisme* (1939) 二〇五頁。

(二二) 「カトリック研究」(昭和十六年一月號) 拙稿「ローマ教皇廳とポルトガルとのコンコルダートについて」参照。



# 聖トーマスに於ける宗教の社會性

デュモリン

聖トーマス・アクイナスの學業の特性並びにその哲學體系の歐洲精神史に於ける意義は彼が基督教の傳統をアリストテレスの哲學と結合した點に存する。アリストテレス主義を採用し、之を内面的に消化した結果、十三世紀の盛期スコラ哲學は、一大綜合體系に到達し得たのであり、しかもこの綜合體系は基督教並びに西歐の精神的遺産に關する最も堅固な、包括性を有し、その著しい統一性の故に超時代的な價值を有するのである。更に實際基督教とアリストテレス形而上學との融合は極めて完全なものであつて、その融合の程度は基督教の傳承をこのアリストテレス的概念から區別するには時として非常に突進んだ研究を必要とする位である。

本研究に扱はれる各人の内面的宗教性と社會生活と云ふ二つの極點は共に基督教に於てその中心に觸れるものである。何となれば基督教は先づ、何を措いても人格的宗教、即ち人間を神に向はしむる導師であるが、他方人間の本性が社會的であるとの確信は既に基督教教理の本質の中に基礎づけられてゐるので、原罪、救世、秘蹟、教會等の重要な啓示に由來する教義の何れもこの人間の社會的性格を前提し、明示してゐるのである。基督教的人間は内面的に全く神に向けらるると同時に、社會の中に生存する。この二様の態度は本來基督教的のものであ

つて、聖トーマスアキナスの時代以前の如何なる世紀にも明らかに見出され、例へば、聖アウグスティヌスに於て特に顯著である。然し聖トーマスの特徴は、アリストテレス哲學の原理を採用して基督教の體系を構成した點に存する。この事は宗教の社會的性格を論ずるに際しても明らかにあらう。そこで宗教の社會性に關する二つの根本的事實、即ち、人間本性に基礎を置く宗教の本質と人間の社會的本性の解明によつて論じて見よう。

一 宗教の本質としての神への秩序づけ

宗教學の見地から如何に宗教を定義したらよいかは別として、結局、宗教は人間の最高存在者に對する關係であることに變りはない。聖トーマスはその「神學大全」*Summa theologica* に於て、宗教 *religio* の羅旬語語意を種々解釋した結果次の結論に到達した。「宗教は神のことをしばしば想起すること *relatio* であると云ひうる」

——この説明はインドールスとチチエロに依る——「又は放恣に依つて失はれたものをあらためて撰擇すること *re-lectio*, *iterata electio* と云ひうる」——聖アウグスティヌスは「神の國」*Civitas Dei* の第卷にこの様に説明する——「或ひは繫縛 *re-ligatio* と云ひうる」——聖アウグスティヌスはこの説明をも採用する——しかし「宗教は元來神への秩序づけ *ordo ad Deum* であつて、神こそ不滅の根源として結局我々の結び付かねばならぬ所のものであり、究極の目標として我々の撰擇せねばならぬ所のものであり、罪によつて放恣の中に失ひつても尙信じ且つ信仰を告白することによつて再び獲得さるべき最高者に他ならぬ」と。(トーマス「神學大全」第二部後篇第八十一問第一項)

宗教の本質である所の人間の神に對する意識的な自由な秩序づけは神と人との存在論的な關聯に基く。聖トーマスはこの關聯が神と人とを相互に結合する能因 *Causae efficientes*, 模型因 *Causae exemplares*, 目的因 *Causa finalis* の三重の原因關係の中に基礎付けられて居るとする。これら三つの原因は相互に緊く關聯し合ひ、聖トーマスの形而上學の原則に従ひ相互に還元せられ得るのである。

能因としての神は働くものであり、神以外の一切の存在者を無より創造した。然し凡べての原因は少くとも可能的 *potentialiter*, 潛勢的 *virtualiter* にそれに依存する結果を自らの中に含むものであるから、この能因とそれによつて生じた結果との間には一つの實在的關聯が成立する。神は存在の充實である純粹現實有 *actus purus* として一切の可能的存在を自らの中に包含する。神はその自由な働きに依つて、彼の中に彼を通して始めて可能有となる存在者に更に實存性を賦與するのである。斯くて神に依つて神の外に實存する一切のものは悉く神と結び付いてゐる。「神によつてつくられた一切の事物の中に神は能因の意味で *per modum causae agentis* 現存する。……神が一切の事物にその存在の原因として現存する以上、神はその本質上一切の事物の中にある」(前掲書第一部第八問第三項参照)

能因として働く神は必然的に被造物の模型因でもある。蓋し「凡そ働くものは自分と相似のものを結果するからである」*omne agens facit sibi simile* (前掲書第一部第十九問第二項) 被造物はその多様性の中に、神に於ては單一である所の神的完全性を反映する。「神の働きの結果たる事物は決して完全とは云へないが、その爲し能ふ限度に於て神を模倣する。」(前掲書第一部第三問第三項第二答)

模型因としての神に對するこの種の關係も亦被造物と神との間の一つの實在關係を形成するものであつて、これは恰も藝術作品の創造者たる藝術家の智慧に對する關係の如きものである。蓋し「藝術品が藝術家の頭の中に在る如く、一切のものは神の炎の中に存し、それ故事物の形相はそれが神の中に在る限り理念イデアと呼ばれる」(トウルス・ロムバルドゥスの命題集註釋第一卷第三十六部第二問第一項 *Commentum in quatuor libros Sententiarum magistri Petri Lombardi*) からである。そしてこの神相似性の度合に存在完全性が相應じ、被造物は神に似ることが多いだけ、それだけ完全な存在性を獲るのである。地上の事物の中で最高の存在階程にあるものは靈的認識力を具へた人間であつて、その模型因たる神に對する相似の關係こそ人間の宗教的倫理的努力の基礎となるのである。しかも人間は宗教的倫理的實踐の生活に於てその神との存在的相似性を徳性聖性によつて超越し得、又超越すべきなのである。何となれば徳性・聖性による人間の神相似性は、單なる存在論的な神相似性に比して遙かに優れたものであるから。然し乍ら、この神相似性も決して本質的相等性には到達し得ないので、凡そ神と被造物との相似性は唯類比的であるに過ぎない。この點に就て聖トーマスは次の様に言明する。「神と被造物との間に相似性があると云つても、……神が本質による存在者 *ens per essentiam* であるのに對し、その他のものは關與による存在者 *ens per participationem* である」と云ふ様に唯類比的のみ *secundum analogiam tantum* 相似であると云はれるに過ぎない。」(神學大全第一部第四問第三項第三答)

能因と模型因とに内的本質的に結合せるものに目的因がある。これは聖トーマスも云ふ如く「他の諸原因に對して第一位を占むるものである。……蓋し、凡そ働くものは目的なしには働かないからである。 *agens non agit*

nisi propter finem (聖トーマス對異教徒大全、第三部第十七章 Summa contra gentiles) の最後の聖トーマスが屢々引用し、解明する原則から直ぐに能因と目的因との緊密な關係が明らかとなる。即ち、神は第一に働くものとして必然的に凡ゆる被造物の究極の目的である。何となれば、神は絶對的存在者としてその働きは純粹に現實的であり、その働きに於て自己以外のものを追求し得ず、又その働きの結果に對して自己以外のものを目標として指定しえないからである。聖トーマスは神がその被造物の究極目標である所以を説明し、又何らかの利己主義とか、變移變化の如き一切の不完全性が最高存在者に關して全く否定されるべきことを論述して居る。「働きの結果は働くものが目的の爲に働いたと同様に目的に向はねばならぬ。然るに萬物に先立ち最初に働く神は云はばその働きによつて何かを獲んとするのではなく、その働きによつて何かを與へんとする意味で働く。蓋し、神は何かを獲得しうる可能的状態になく、唯々専ら何かを與へうるのみの完全な現實的状态にあるからである。それ故事物が目的としての神に向ふのは、これに依つて神が何かを獲んとする爲ではなく、神自身事物の目的として、反つて事物が各々その固有のあり方に従つてではあるが、神から神自らを獲んとして神に向ふのである。」

(前掲書第三部第十八章)

被造物が如何に目的としての神に向ふかと云ふ問題の探究を更に進めると、目的因と模型因との關聯が明瞭になる。即ち、被造物はその目的との相似化を通じて目的は達するのである。聖トーマスは云ふ。「一切の事物が自らの善を獲ん爲に究極目的たる神を追求するとすれば、結局事物の最後の目標は神に似ると云ふことになる」(前掲書第三部第十九章)、又同じ章で聖トーマスは上述した「凡べて働くものは自らと相似のものを結果する」

との模因の原則に關聯して次の如くにも論じて居る。「模像の完全性はその原像への相似を通じて原像を表現する點に有する。模像が成り立つのは正にこの點に於てである。それ故一切の事物は究極目的たる神的相似を獲ん爲に存在する」と。

神と被造物、就中、神と人とを相互に結合し關聯せしめるこの三重の原因關係こそ宗教の存在論的基底をなすものである。聖トーマスの體系の重要な特徴は正にこの存在論的な基礎づけ、即ち、宗教と形而上學との本質的統一に存するのである。形而上學的思惟が、一切存在の第一原因と認める神、この最高、絶對にして無限に完全なる存在者こそ、聖トーマスの自然神學が證明する如く、正に全智全能にして凡ゆる聖徳を具へ、天と地との創造者主宰者でありこの創造者たる神は禮拜し榮光を歸すべき者であつて、宗教的態度の對象に他ならないのである。蓋し、宗教が上に述べた聖トーマスの概念規定が示す如く、眞に「神への秩序づけ」であるならば、人間をその本姿に似せて（模因型）、その榮光の譽れとなさん爲に（目的因）、全能の自由を以て創つた（能因）所の神こそ人間の宗教的生活の存在理由と中心である。換言すれば、その靈的本性の故に神への存在關係を認識し、それを承認し、實現しゆく人間こそ、始めて宗教を有ち、宗教を行じうるのである。

聖トーマスがその著作の中に幾度か繰返して、變へなかつた確信に従へば、目的因が三つの原因中第一の地位を占める目的—*eyeletzer*—の優位を強張する點で彼は正に目的論をその哲學體系の精髓とするアリストテレスに従つたと云ふべきである。然し、聖トーマスの神論や宗教觀となると、彼が遙かにアリストテレスを超えて居たことを明らかに示してゐる。恐らく聖トーマスは四原因中能因をアリストテレスの物理學や形而上學の中に見

出したであらうが、創造の概念を知らぬアリストテレスは未だこれを神と世界との關係に適用したことはなかつた。又模型因はアリストテレスに於てはその形相論の中に僅かに暗示されて居るに過ぎない。聖トーマスはこれを基督教の傳統、殊にプラトンの理念論を基督教哲學と一致せしめた聖アウグスティヌスから汲みとつたのであるが、その際彼はこの模型性を眞の原因關係としてこれに論理的規定を賦與したのである。結局、目的論に基いて彼の全哲學・又神學も一つの偉大な秩序ある建築に纏め上げられた。その神論こそ、豊富にして多面的な思想内容と、體系的完結性と、論理的明晰と相俟つて、この偉大な中世思想家の輝かしい業績を示すものである。

聖トーマスは多くの問答の中にその宗教哲學を展開し、宗教の本質、即ち、神に向ふ秩序づけが内面的生活の中に如何に實現され、成就せられるかを明らかにした。以上の所論に於ては宗教が神と人との本質的な關係に形而上學的に基礎付けられて居ることを指摘するに留めた。蓋し、一切のより深いトーマス理解は常に彼の存在哲學から出發せねばならないからである。次にこの論文の特殊な題目上宗教生活の社會的側面を更に詳しく扱はう。然しそれに進む前に少くとも簡單に人間の社會的性格に關する聖トーマスの學說に就て知るところがなくてはならぬ。

## 二 人間の社會的素質 (五)

聖トーマス・アクィナスはその社會論に於て、人間の社會性に關するアリストテレスの基礎的原則を採用する。彼は恐らく二十回も種々の箇所で、「人間は本性上社會的存在である」(*homo naturaliter est ani-*

mal sociale」と云ふことをアリストテレスの著書（國家論第一篇第二章）より繰返し引用して居る。彼は又この根本原則の哲學的基礎付並びに解釋に於てもその師と同意見であり、従つてこの古代の偉大な古典的哲學者と同様に個人主義の敵對者と看做されねばならない。聖トーマスにとつても人間は本質的に社會に於ける人間であり、社會に住し得ず、或ひは社會を要しない人間は正常な人間ではないのである。（神學大全第二部後篇第百八十八問第八項参照）彼は人間のこの社會的素質をその神への秩序づけと並列的に主張する。「人間は神の眞理を認識し、而して社會の中に生きんとする本性上の傾向を有する」（前掲書第二部前篇第九十四問第二項）と。

アリストテレスと同様に聖トーマスも亦この社會的素質を指示する爲、相互の扶助と依存と云ふ經驗的事實から出發する。（聖トーマスのアリストテレス國家論注第一篇第一章 *In libris politicorum expositio* 及び主制論第一篇第一章 *De primis principis* 参照）然しもしこれを以て彼らが社會的便宜主義者乃至は社會を相互扶助の爲の自由任意な個人の集合と解する個人主義的理論に與みするものと考へるならば、それはこの二人の偉大な哲學者の社會學說を根本的に誤解したものと云はねばなるまい。<sup>(六)</sup>相互扶助の必要と云ふ否認すべからざる事實は聖トーマスに依れば決して社會生活の理由をなすものではなく、人間的實存の社會的な狀況の一標識に過ぎないのである。基礎的、原理的なものは社會的本性である。「人間は本性的に社會的動物であるから、その本來の目的を達せん爲に他の人間に依つて扶助せらるることを要する。」（對異教徒大全第三部第百十七章）即ち、人間は社會的存在であるから、社會を他處にして自己の目的に到達しえないのであり、その理由は正にそれが人間の本性であるからである。人間の相互扶助と相互依存とは人間の社會的本性と共に與へられる。それ故之を人間



の罪より導出しようとしたり、社會乃至國家すら罪よりの結果であると説明しようとしたりすることは全く誤りである。その様な學說と聖トーマスの學說との如何に相距ることの遠いかは原罪以前の人間の樂園狀態 (status innocentiae) に關する彼の學說の確實に示す所である。この狀態に於ても亦人間は社會の中に生活し、社會的徳目を實踐した筈であると云はれる。人間の社會に於ける共同生活は上下の秩序とか權威を缺く時に全然不可能であるから、人間の人間に對する支配も聖トーマスの認むるところである。唯、奴隸制ばかりは樂園よりの墮落の結果として排除せられる。(神學大全第一部第九十六問第四項參照)としてその理由は聖トーマスに依れば罪に依つても變質しなかつたところの人間の社會的本性に再び歸着せしめられるのである。<sup>七</sup>

人間の社會的本性に對する第二の大きな證明はアリストテレスに於てと同様に聖トーマスに於ても言語の存在である。(國宗論注第一篇第一章、主制論第一篇第一章參照) 相互扶助の必要、相互依存性と同様に言語も亦社會生活の理由とはならないが、扶助必要性が(事實上)人間の補充的性格を示す様に、言語も人間の精神的發展に於ける社會生活の必然性を明示する。言語哲學者は恐らくこの必然性を不當に過失視し、又傳統主義の如き哲學的學派は人間の創造的自己活動を否認することに依つて人間の社會の一切の精神財の唯一の源泉を専ら言語に基づく傳統の中に求めたのである。然しこの様な行過ぎは聖トーマスには縁遠いもので、彼は一方に人間精神の創造能力を認めるが、他方、人間の精神生活、教育、學問、文化に對して言語の存する高い、否、無類の意義をも看過しなかつたのである。彼は云ふ。人間にとつて一人が他人に扶助せられる爲、必然的に多くのものとの共同生活が生じ、異つた人人がそれ／＼異つたものの發見に従事する。即ち、或る人は醫學に、他の人は他のもの

に更に他の人は更に他のものに從事すると云ふ如くである。このことは人間が他人にその考へを完全に表現しうる言語を所有すると云ふ事實に依つて最も明白に示される」(君主制論第一篇第一章)

言語の現象は聖トーマスの哲學體系の根本思想より人間の社會性格に一層深い理解を與へる途を啓くものと云へる。言語は先づ第一に「結合體」の即ち、肉體と靈魂とより成る人間の總體の働きである。そして人間に宇宙に於ける特殊の地位を與へる肉體靈魂の統一こそ人間を社會的存在たらしめる。聖トーマス自身は人間學と社會哲學との關聯を恐らく何處にも明らかに示したことはない。然し兩者の結合線を引くことはそれ程難しいことではない。人間精神は肉體の形相として、*anima forma corporis*、質料の中に實存するが故に、それは必然的に外界に向ひ、外的刺戟と扶助とを必要とし常に外界との交渉の中に自己を展開する。ウェルティイは頗る暗示的な方法で「學習」と云ふことが如何に人間の靈魂―肉體關聯及びその社會的本性より生じ來つたかを叙述して居る。(ウェルティイ「社會と個人」E. Walty; *Kommenschaft und Einzelmensch* 一一四頁及び三五五頁参照)又聖トーマスが倫理學の中に詳論した社會的徳目の殆んど全部が結合體コムジュクトウに屬する活動であると云ふ事實も注目に値する。

人間の社會的素質は人間主觀の側からの社會生活の基礎であるが、世界全體の客觀的側から見れば、そこに全體と部分との法則が働く。聖トーマスは一切の個物が部分として組入れられる世界全體と云ふアリストテレス的な概念を採用する。神は各被造物を宇宙全體に適合する様に創り、「凡べての部分は全體の完成へ秩序づけられて居る」(對異教徒大全第三部第一二二章)。秩序は世界の統一性と全體性とを表示する。それ故「この世界は秩序の統一に依つて *unitate ordinis* 一であると云はれる。……即ち、神よりのものは相互に秩序の中に置かれ、

神自身に向つて配置される。」(神學大全第一部第四七問第三項)

人間社會も亦一つの全體であり、生物學的有機體の如く物的ではないが、その部分を統合する秩序の統一に依つて一種の有機體を形成する。それは全體として一つの實在的存在ではあるが、實體ではない。何となればアリストテレス・トーマスの存在哲學に依れば實體はそれ自身に於て存在する個物のみを謂ふ。しかるに社會はその様な實體である個々の部分の相互の組合せより生ずるので、存在論の基本概念に依れば、この様な實體の結合は何ら新しい實體を形成しないのである。斯くて社會は相對的に獨立な實體的部分、即ち、人格と云ふ獨立性と固有價值とを有する個々の人間から成る一全體となる。然し乍ら、このことは決して社會性格を稀薄にすることではない。蓋し、この個々の人間こそその最深の本性に於て社會へ結合されて居るからである。それらは個物であるけれども尙社會的存在であると云ふのではなく、人間の部分性格、補充性格を荷ふその個別的人格の故にこそ社會的存在たりうるのである。社會と個人とは、兩者の本質が正しく理解されさえすれば、決して矛盾するものでない。個性は社會と矛盾するどころか、反つてこれを完成する。個人は社會生活に入り込めば入り込む程、その固有の完全性に到達し得るであらう。

この宗教學的研究に於ては聖トーマスの社會哲學をこれ以上進求することも出来ない。然し彼の社會に關する論述の有つ卓越した借調や理想的な高揚は何れも、彼が社會を苛酷な必然、厭はしい桎梏と考へず、社會生活の深遠な價值を充分に把えたことを物語るものである。「共同善は個人善より偉大であり、一層神的である」とは彼の倦むことなく繰返す所である。又「目的に達することは個人にとつても確かに喜ばしいことである。然し全

國民や國家の目的を追求することは更に美しく、更に神的なことである」(アリストテレス、ニコマコス倫理學第一篇第一章、1003b)とのアリストテレスの言葉も彼の採用する所である。共同體の幸福は、聖トーマスの説明に依れば、それが「神に一層相似のものであり」(聖トーマス倫理學註、第一篇第二章) in deo in His divinum Expositio「神的善を一層よく表出するものである」(聖トーマス神學綱要第一篇第二四章) *Compendium Theologiae ad Fratrum Regnum* が故に、一層神的であると云はれる。人間活動の最高領域たる宗教に關する彼の學說にこの様な社會生活の深い理解と明るい肯定とが見らるるとしても、別に驚くに當らない。唯々このことを哲學的神學的領域に就て示すことが尙次に殘された課題である。

### 三 人間の社會的素質に由來する宗教の社會性

聖トーマスが宗教に就て論ずる時、その宗教と云ふのは常に神啓示の宗教たるイエズス・キリストの眞の教理を意味して居る。單なる哲學的思辨による自然的な宗教の如きは彼の著作の何處にも扱はれて居ない。彼は自然と超自然、哲學と宗教とを明確に區別し、兩者を時として概念的に鋭く分別するけれども、而もその二つの主著たる「神學大全」と「對異教徒大全」に於いて何ら明瞭な區分がなく、寧ろその神學的論述は哲學的論證に依つて侵透され、啓示の光はその哲學體系を光被すると云ふ有様である。それ故本論文に於て先づ一般に宗教の社會的性格をトーマス哲學の形而上學的倫理學的原則より導出し、しかる後最後の章に到つて始めて基督教に於ける社會的生活を論ずるとしても、この序列は何も聖トーマス自身に洩り得るものでなく、唯理解を容易ならしめ

るに便宜であるからに他ならぬ。

最初の章で述べた如く、聖トーマスが宗教の本質となした人間の神への秩序づけは、唯單に個々の人間に關してのみならず、人間社會に關しても云へることである。神は人間を社會の中に創造し、このことは「全體に於ける個々の善の何れをも神が欲し給ふのは、正にこの全體の善故にである」（對異教徒大全第一部第八六章）との全體の部分に對する形而上學的優位を意味すると同時に、社會的性格は人間に賦與せられた本性であることを意味するものである。人間は社會的存在として神の創造に發したのであるから、又社會的存在として根源たる神に歸着すべきである。宗教は聖トーマスの深遠な定義に依れば、理性を有する被造物の「それが未だ實存する以前に既に從屬して居た所の神に對する束縛であつて、斯くて『水の流ればその流れ出でし所に歸りゆく』（エクレジヤステス一章七節）ことになるのである。」（神への禮拜と宗教との論難者への論駁第一章）（*Contra impugnantes Dei cultum et religionem*）この神への歸着こそ個人の目的であり、又社會の目的であるから、蓋し「全體と個物の目的は等しくなくてはならぬ」（君主制論、第一篇第一四章）、又「人間生活と社會の目的は神である」（神學大全第二部前篇第百問第六項）との聖トーマスの言葉通り——宗教は本質的に社會的性格を荷ふものである。

宗教の社會的性格は實際の宗教生活に於ては、禮拜と道德文化との二方面に現はれる。既に人間の一般的な社會性格の基底と考察した肉體靈魂の結合がこの兩方面に於ても重要な役割を占めて居る。人間が神を最高存在者として崇拜する宗教行爲そのものたる神禮拜は正に人間のこの肉體・靈魂の結合の故に、個人の單たる内的な關

心事に留り得ず、必然的に社會生活の中に顯現しなくてはならない。人間の社會的性格と可見的な禮拜との關係は、聖トーマスが多くの箇所で明瞭に指摘して居る點である。聖トーマスは精神と感覺との二重の本性を有する人間が神に對して矢張り二重の禮拜を致さねばならぬと云つて居る。然し內的行爲は外的行爲より一層完全であり、一層重要である。「我々が表現する謙遜の身體的なるしによつて、神に歸屬したいとの內的希求が惹き起される。蓋し、感覺的なものから靈的なものに進むことが人間本性に適合して居るからである」(前掲書第二部後篇第八四問第二項)。これと同じ章で聖トーマスは尙敷衍して神を禮拜せんと聖別された場所に集る會衆はその場所の神聖さに依つて一層敬虔の念を高め、「多くの禮拜者の集合に依つて、その祈願は一層聽許せらるるに適はしきものとなる」(前掲書第三項第二答)と云つて居る。聖トーマスの祈禱の本質並びに種類に關する説明も之と全く同趣旨のものである。內的態度、即ち、精神の潛心、專念こそ勿論主要事であるが、外的しるしも亦有益であり、肉體と精神の一切の能力を獻げた全人的禮拜を表示する。口禱を説明する際にも宗教的社會生活を強張し、祈禱は「聖職者に依つて全信徒の名に於て獻げられるのであるから、この様な祈禱は、その爲にそれが獻げられて居る所のその全會衆に知られなくてはならない。而してこれは口誦せらるることに依つてのみ可能である……」(前掲書、第二部後篇第八三問第十二項)かくの如くこの宗教的領域に於ても人間の最も高貴な社會的能力としての言語の問題に遭遇する。そしてこの言語こそ宗教的社會生活の實現を可能にするのである。聖トーマスの祭式論も亦その禮拜祈禱論と本質的に同一である。祭式とは全人がその精神的感覺的な本性に従つて社會生活の中にとりおこなふ所の宗教的行爲である。(前掲書、第二部後篇第八五問参照)

もしこの様に社會生活と外的禮拜とがこれ程本質的に關聯して居るとするならば、プロテスタンティズムに於て教會よりの離脱と禮拜の棄却とが相伴ひつつ進展したことに不思議はないので、實際この様な内的關聯は屢々認められた所である。教會の分裂は人間そのものに於ける分裂となつたので、その本質部分たる靈魂と肉體、從つてその作用領域たる靈的なものと感覺的なものとが互ひに分裂して仕舞つたのである。然し乍ら分裂は更に倫理的な基礎に立つ西歐の偉大な基督教的傳統的文化にも及んだのである。蓋し、道徳も文化も社會生活を要求し、本質的に宗教的社會意識の成果に他ならないからである。グラীবマンは聖トーマス・アキナスの文化哲學に關する著書(1)の中で、聖トーマスの學說に於て、神への從屬、神への獻身たる宗教が如何に社會的徳目實踐の中に展開せられ、眞の人間道徳並びに文化の基礎とせられるかを明確に説明して居る。彼は云ふ。「我々は聖トーマス・アキナスの文化哲學を神への歸屬 *adhærentia Deo* 並びに豊かな内的生活の神への獻身奉獻と云ふ高處から考察し評價せねばならぬ。宗教的理念は最も高貴な文化價值であつて、之に依つて現世の文化價值と雖も何ら無視せられ、消去せられることなく、反つて高揚せられ内面化せられ、秩序付けらるるのである。」(グラীবマン前掲書八五頁)グラীবマンは更に章を進めてこの宗教的な根本態度から聖トーマス倫理學、即ちその社會的性格を有する倫理學の殆んど全部を展開する。以下その道すちをたどりつつ極く概略的に紹介して置かう。

先づ最高に何ものにも擾さるることなき神への獻身は社會生活に於て同胞との一致平和を要求し、且つ之を齎すものである。人は必ず他の人の扶助を必要とする。この相互扶助は肉體的現世的な幸福にも、共同の一層高尚な生活目標にも該當する。……然し一致平和が人間間に保たれるのは正義に依つてである。而して正義は各人に

その歸屬するものを與へ、保證する。……神の律法は、各人にその當然受くべきもの、例へば、兩親には尊敬を盡すべきこと、同様に各人に各人に盛するものを與ふべきことを命令する。従つて神の律法は、何人もそれが何であれ、各人に歸屬する善を阻害せられざることを要求する。即ち、言語に依つて阻害されてはならないところから、偽りの證言が禁ぜられ、自己の人格に關して阻害されてはならないことから、殺人と傷害が禁ぜられ、又生活共同に於いて自己に結ばれた人格に關しては、姦淫の禁令が、最後に所有に關しては盗みが禁ぜられる。」(グラーブマン前掲書八八頁——九〇頁) 宗教的人間の社會的徳目は外面的の行爲に盡きるものでなく、内面的の心意をも包括し、愛に於てその完成に到達する。グラーブマンの論述は、聖トーマスの著作と比較して見るならば、如何にトーマス學説と緊密に結びついて居るか、明になる。然しそれは何分にもトーマス倫理學の大部分を問題にして居るのであるから、到底ここに紹介することは不可能である。少くとも唯民族、國家に對する態度に關してのみ簡単に紹介して置かう。

聖トーマスは倫理的徳目の中祖國愛を、あだかも儒教が「忠」と「孝」とを並存せしめた様に兩親愛と並列し、いづれも謝恩に基く敬長の徳に數へて居る。蓋し、一人間は神に次いで最も多く兩親と祖國とより恩を受けて居る」(神學大全第二部後篇第一〇二問第一項)からである。然し、我々の存在根據 *principium essendi* の一である祖國(前掲書第二部後篇第一〇二問第二項第三答参照)は兩親、家族を超え、朋友に對する顧慮の上に位する。今もし戰場にあつて血族が敵側にあるとしても、戦友と共に己が父、或ひは兄弟と戦はねばならぬ。(前掲書第二部後篇第三一問第三項第二答参照)。又共同善は常に朋友に對する誠實にもまして先取されねばならぬ。



(前掲書第二部後篇第六八問第一項第三答参照) 民族、國家に對する義務は地上での最高の羈絆であつて、それは人間に最後の犠牲までも要求しうるものである。「……多くの共同善は個人の善より神的であり、それ故に國家の靈的或ひは現世的な共同善の爲に人がその生命を危険にさらすことは倫理的である」(前掲書第二部後篇第三一問第三項第二答)。聖トーマスはこのことを形而上的に學的に基礎づけるに際し再び全體と部分との原則に訴へるのである。蓋し「一切の部分は自然的に全體を自己より一層愛好する。」この自然的(本性的)な傾向は自然的(自發的)な行動に於てあらわれる。……即ち、部分は本性上全體の維持に挺身すること、恰も牛が體全體を保持する爲打撃に對して思はず身をさらす如くであることを我々は觀察する。然るに理性は自然を模倣するものであつて、我々は正にこの様な模倣を社會的徳目の中に發見するのである。即ち、全國家の維持の爲死の印險に身をさらすことは常に有徳の國民のなさんと欲する所である。」(前掲書第一部第六〇問第五項) 斯くて社會的徳目は國家に奉仕することに於て英雄主義に到達するが、聖トーマスはこのことを人間にとつて極めて自然的な唯一の本性的な道徳であると述べ、正に之を哲學の名に於ても要求するのである。宗教的態度は社會に對する英雄的犠牲に到つて頂點に達するのである。ここに到つて聖トーマスの哲學を個人主義、自己中心主義なりとする非難に對して辯明することは一切無用と云ふべきである。

#### 四 超自然的共同體たる教會<sup>(一三)</sup>

聖トーマスの神學の根本思想は自然の超自然への秩序づけである。彼はその爲に形而上學的な現實有・可能有

説に基いて「服従的能有」*potentia obedientialis*と云ふ概念を採用した。人間の全本性は超自然に對して、即ち、自然に絡り、自然を完成する聖寵に對して常に受容可能な状態にある。(聖寵は自然を前提す。*gratia superponit naturam* 聖寵は自然を完成す。*gratia perficit naturam*)。超自然的生命は何ら自然的能力や素質を毀損

することなく、反つて之を高揚し、完成する。本論文の第二項に考察した様に聖トーマスの學説に於ては人間の社會的素質が確かに重要な役割を演ずる以上、社會的性格は當然超自然的生活に於てもとの充分な權利を保有する。事實、神的信仰と聖寵に於ける基督教徒の生活、悉く共同體内の生活に他ならない。聖トーマスは多くの箇所で聖寵の共同體的性格を強張する。彼はそれを「兄弟的聖寵」*gratia fraternitatis* (前掲書第二部後篇第一四問第二項第四答)と名付け、而して「他のものに向ふ聖寵」*gratia tendens ad alios* (ベトルスロムバルドゥス、命題集注釋第一卷第十六部第一問第二項第一答)を説き、「この世に増大なる聖寵」を説くのである(神學大全第二部後篇第一四問第二項)。

本質的に「神の本性への超自然的關與であり、我々をして神の本性に與らしめ、神の子の生命を得せしめる。

(一般徳論第一問第二項第二十一答) *De virtutibus in communi* 聖寵の生命に活きる基督教徒は決して他から分立した個人ではあり得ない。彼は神の子として天國の世嗣であり、超自然的共同體たる基督教會の一員である。共同的生活は來世にも亦有し、これは共同的生活そのものが天國の至福に本質的な要素となるからである。天國の住人を「神の直觀を享受する人人の秩序ある共同體對異教徒大全」(第四部第五〇章)と定め、「伴侶なき善の所有は樂しからず」とのポエティウスの言葉通り、天國の完全な至福状態に諸聖人の共同體を要求するところに

聖トーマスの考へ方の特長がある。(ハブレオ書注釋第十二章第四節及びコリンド前書注釋第十章第五節参照) 然し基督教の共同體的性格に關する中心的教理は「基督の神祕體」(corpus Christi mysticum)に就いての教へであつて、これは聖トーマスの教會論の中核形成するものである。

「信徒の集合」(眞理論第二九問第四項) De Veritate たる教會が單なる外的組織ではなく、頭首たる基督と結合した基督の神祕體たることは既に聖パウロの書簡(特にエフェソ書、コロサイ書、コリント前書)に明らかに述べられてある。この使徒時代より傳承された教理は希臘、羅甸の教父及び全スコラ學に汎つて見出される。然し基督とその教會との一致を最も印象的に叙したものと恐らく聖アウグスティヌスに如くものはないであらうが、彼の偉大な詩篇註解こそこの教理に全く侵透されたものであり、又そこにその生命を汲むものなのである。聖トーマス・アクィナスはその神學大全の一問(第三部第八問)の全部を費してこの「基督の神祕體」の教に當てて居り、又聖パウロの書簡の註解(コリント前書第一二章三節、エフェソ書第一章七節八節、第四章四節五節、コロサイ書第一章五節)の外にその著作の多くの箇所でのこの問題を論じて居る。(例へばペトルス・ロムバルドス命題集注釋第三卷、眞理論第二九問第四項第五項、神學綱要第二二五章<sup>(三四)</sup>参照)

基督教の傳統の一般に示す如く、「體」(corpus)と云ふ言葉が教會にとつて一種の比喩的な用語法であることを聖トーマスも意識して居たので、この比喩法があまり極端に汎らない様に彼は注意して居る。(神學大全第三部第八問第一項第二卷) 然しこの言葉は、クルツが適切に指摘して居る如く、彼にあつては「教會と云ふ共同體の固有の術語となつた」(前掲書二二二頁参照) 觀があるので、それは生物學的有機體の見地から、教會の特殊な

性格、即ち、その統一性と全體性、その肢體相互の、又頭首との結合を示すことになるのである。基督は頭首として、そこから「教會がその源泉を汲む」*Ecclēsia a Christo sumit principium*（神學大全第一部第九二問第二項）とてその生命原理である。聖トーマスはこの比喩を次の如く説明する。「全教會が、使徒の教へる如く（羅馬書第二二章、コリント前書第二二章）、肢體の異なるに從つてその働きを異にする所の人間の自然的な肉體との相似の故に神祕體と呼ばれる如く、基督も人間の頭首との相似の故に教會の頭首と呼ばれる」（神學大全第三部第八問第一項）。「然し肢體が相互に奉仕し合ふ以上、頭首と肢體との間には秩序の統一 *unio ordinis* が成立する」（眞理論第二一九問第四項）。

聖トーマスの「基督の神祕體」たる教會論を更に追求し、その詳細を説明することは行過ぎとならう。その上このことは神學的な説明なしには到底不可能のこととてさへある。唯この教理は極めて基礎的な教理であつて基督信徒の宗教態度に決定的な影響を有つことは敢えて説明するまでもない。加之、基督教の共同體的性格を表示する他の重要な諸教理がこの基礎の上に立つてゐるのである。ここでは唯二つだけ、即ち、教會の階級的聖職制度と秘蹟とを掲げて置かう。この兩者は何れもカトリック的基督教の中心的部分であり、又外部からもカトリシズムに典型的なものと看做されて居るものである。

凡そ有機的な組織體の中には必然的に上下の秩序構成が存するものであつて、教會に於て之に相當するものが階級的な聖職制度である。聖トーマスは云ふ。「自然的な身體に於て、生命の諸力諸活動を生命の原理より各種の肢體に移入せしめる若干の『主要な部分』 *membra principalia* が存在する如く、教會に於て司祭その他の聖

職者は生命の秘蹟を信徒に分與するにどうしても必要な云はば『主要な部分』である。(ペトルス・ロムバルド  
ス命題集注釋第四卷第十三部第一問第三項) 聖トーマスが教會權威に如何に高い意義を歸したかは、この箇所の  
他、多くの同様な箇所就ても明白である。權威的秩序は教會の構造上、その一致と平安の爲に是非共必要なこ  
とである。蓋し「肢體が相互に秩序ある關係を保たないならば、有肢體がその組織を維持し得ないことは確かで  
あり、同様に教會と教會の肢體も、それらが相互に組織化され、統一されれば自らを維持し得ないのである」  
(コリント後書注釋第一三章三節)。

聖トーマスの神學に於ては秘蹟論は基督の神祕體たる教會論と直接に聯絡して居る。教會が信徒の可見的な共  
同體である様に、秘蹟も可見的なものである。然し、秘蹟の本質、その成果は信徒を基督と結合する内的聖寵に  
他ならぬ。蓋し、「聖寵に依らざれば、人は基督の肢體たり得ない」(神學大全第三部第六二問第一項) からであ  
る。信徒と基督との内的一致は基督の神祕體たる教會の最も深い本質を形成するが、この内的一致が必然的に外  
的な秩序の統一を前提し、それを自己の中に内包する如く、秘蹟に於ても内的聖寵が本質的ではあるものの、  
それは矢張り可見的な徴を通じて分與せられるのであつて、斯くて人は地上の可見的共同體たる教會の一員とさ  
れるのである。聖トーマスはそれ故秘蹟の主要成果を一般的に規定して「新約の秘蹟に依つて人は基督と一つ體  
となる」(前掲書第三部第六二問第一項)と云つて居る。聖寵は頭首たる基督より秘蹟を通して個々の肢體に流  
入する一切の秘蹟は教會の中に又教會の爲にあり、本質的に超自然的共同體の生活に關聯する。そしてこのこと  
は就中、教會一致の秘蹟たるミサ聖祭に最も多く該當する。この秘蹟に於て云はば頭首たる基督とその肢體相互

の一致が實現せられる。「誰にてもこの秘蹟を受くるものは、正にこの事に依つて基督と一致し、その肢體と一つになつたことを表示する」(前掲書第三部第八〇問第四項)と聖トーマスは云つて居る。ミサ聖祭は、斯くて「多くのものを基督に在りて一つたらしめる」(前掲書第三部第八二問第二項第三答)が故に教會一致の秘蹟と云ふべきである。

聖トーマス・アクイナスは徹頭徹尾宗教的な人間であり、宗教的な思想家である。それ故に宗教の本質に關する彼の見解を研究することはその哲學的神學的な全體系を理解するのに大いに役立つのである。しかしこの偉大な精神の持主が自然的超自然的な一切の存在領域をその本質に従つて把握し、之らを統一的な秩序に纏め上げたことは何としても驚嘆に値ひする。眞實を尊ぶ實在論とその包括的な體系とはその思想を後世に永續せしめ、彼を偉大な思想家の一人たらしめるのである。彼こそ、その註釋者の一人が云ふ如く、眞に「一切時の人」*omnium horarum vir* である。(松本正夫譯)

- (一) 最近の尠大なトーマス文獻の中で總括的な標準書としては次の如きものがある。マイエル「トーマス・アクイナス、その體系と精神史に於ける地位」H. Meyer: Thomas von Aquin. Sein System und seine zeitgeschichtliche Stellung. Bonn. 1938. ヘルネマンニツ「聖トーマス・マタイナキ-A-D. Serillanges: St. Thomas d'Aquin, L-II, Paris 1925 (獨譯) Der hl. Thomas von Aquin, Leipzig 1928) & マンイ「トーマス・アクイナス」M. d'Avoy: Thomas Aquinas, London 1930.

(二) ハンヌ・マイエルは種々の特殊研究に於ても聖トーマスとアリストテレスとの關係を研究して居るが(殊に「トーマス・アキナスの「科學論」Die Wissenschaftslehre des Thomas von Aquin, Friburg 1934 參照)彼はトーマスの廣汎に汎るアリストテレス依存を示すと共に又トーマスの獨自性をも明確に指摘して居る。そのトーマス研究の名著に於て云々。「トーマス」はアリストテレスをアウグスティヌス化したので必しも人のよく謂ふ様にアウグスティヌスをアリストテレス化したのではない。「トーマスは決して盲目的なアリストテレス信奉家ではなかつた」と。前掲マイエル「トーマスアキナス」一一頁。

(三) 「フイジカ」第一篇第三章、「メタフイジカ」第一篇第三章以下。アリストテレスの四原因とは質料因、*causa materialis*、形相因、*causa formalis*、能因、*causa efficiens*、目的因、*causa finalis*、即ち *ai aitia tetraptera*:  $\eta$   $\delta$   $\nu$   $\tau$   $\theta$   $\rho$   $\sigma$   $\omega$ ,  $\tau$   $\delta$   $\kappa$   $\upsilon$   $\rho$   $\rho$   $\alpha$   $\nu$ ,  $\tau$   $\delta$   $\omicron$   $\nu$   $\epsilon$   $\nu$   $\nu$   $\epsilon$   $\nu$   $\epsilon$  (Met. I. 3) を謂ふ。

(四) アリストテレスの中に神の創造的作用の理念を指摘しようとした一數人のアリストテレス註釋家の試みは失敗したと看做せるべきである。近代に於てフランツ・ブレンタン(Franz Brentano: Aristoteles und seine Weltanschauung, Leipzig 1911, S. 75 ff.)及び、オイゲン・ロルンヌ(Eugen Koller: Die Philosophie des Aristoteles, Leipzig 1927, S. 33 ff.)が右の見解を論證せんとしたが、その論據は首肯せしめるに足りない。ハンヌ・マイエルはトーマス研究の立場からツェラー以來のアリストテレス解釋の主流に即して、如何にトーマスがアリストテレス神論の不備を改善したかを述べて居る。マルティン・グラープマン祝賀論文集「ハンヌ・マイエル「アリストテレス神論の解釋者としてのトーマス・アキナス」六八二頁參照 (Festschrift für Martin Grabmann, Münster 1935, S. 682 ff.)

(五) 聖トーマスの社會理論に關する特殊研究は近年非常にふえて來たが、就中、次のものを指摘するに止めよう。シリング「トーマス・アキナスの國家社會理論」O. Schilling: Die Staats- und Soziallehre des Thomas von Aquin,

München 1930. リンハルト「聖トーマス・アケイナスの社會原理」E. Imhardt: Die Sozialprinzipien des hl. Thomas von Aquin, Freiburg 1932. エー・クルツ「聖トーマス・アケイナスに於ける個人と社會」E. Kurz: Individuum und Gemeinschaft beim hl. Thomas von Aquin, München 1933. ウェルテイ「社會及び個人」E. Weltey: Gemeinschaft und Einzelmensch, Leipzig 1935.

(六) アリストテレス・トーマスの社會理論と十八・九世紀の個人主義的な契約理論との根本的な相異は、聖トーマスに依れば社會生活が人間の本性に根差して居ると云ふ點に有するので、アリストテレス及びトーマスが社會生活に必要だと云ふ理性の働きも決して任意的のものでなく、眞に本性的な人間本質に即したものを云ふのである。それ故アリストテレス・トーマス哲學のより深い理解に立てばそれは共同社會と利益社會 (Gemeinschaft und Gesellschaft) と云ふ様なテニニース流の概念相關を以ては到底盡しえないものである。

(七) 聖アウグスティヌスに依れば「原罪に依る人間本性の墮落の結果始めて人間に對する人間の支配が……この世に出現した」とするギールケ (Gierke: Das deutsche Verfassungsrecht I, II, Berlin JST, S. 121 f.) の主張は誤りである。又聖ボナヴェントゥラもこの様には教へなかつた。この問題に關してはクルツの前掲書三八―四四頁の多くの引用文を含む詳細な論述を参照されたし。聖アウグスティヌスの神學的な原罪論と聖トーマスの樂觀的な見解との相異に關しては敢えてここに論じない。

(八) 聖トーマスの學說に依れば、社會はスベンサ及びその派の唱える如く、一種の生物學的有機體ではなく、又フッサン・ウィーゼ、テンニース、ミヒャエリス、その他多くの近代社會學者の考へる様に、實在性のない單なる表象でもない。多くのトーマス註解者も(例へばクルツ前掲書一四七頁)トーマスが存在論上社會に實體的存在性を歸屬せしめなかつた一事を以て、彼が社會の實在性を否認したと信じたか、ウェルテイがその著書に於てトーマス說に於ける社會の實在性を明示した。(ウェルテイ前掲書一七〇頁及四一一頁の卓越した論述を参照されたし)



(九) ウェルテールは個人と社會との相互の對應性を強張り、個性を一人間、社會への可能體」と名付けて居る。(前掲書 一三一頁)

(一〇) クルツは聖トーマスの著書の中にその様な、或ひは狭く僅かな例外の箇所が約六十回あると算定して居る。

(一一) グラープマン「聖トーマス・アクィナスの文化哲學」M. Grabmann: Die Kulturphilosophie des hl. Thomas von Aquin, Augsburg 1927.

(一二) 共同善は本質的に倫理的であるから、非倫理的な行爲、即ち、罪の如きものと一致しない。それ故聖トーマスの説に依るとその國民に罪惡を強ひる國家はその本來の本質と自己矛盾することになる。人間の永遠の目的は宗教の對象であり、常に國家的な共同善と一致するものであつて、宗教と國民の義務との背反の如きは除外せられる。

(一三) この部分に關しては、グラープマンの「聖トーマスアクィナスに依る神の業としての教會理論」M. Grabmann: Die Lehre des hl. Thomas von Aquin von der Kirche als Gotteswerk, Festgabe für H. Feiler, Regensburg 1903 と題する優秀な論文がある。基督教の社會的性格を強服したものに前世紀の偉大な神學者、メーラー、Möhler, シューマン、Scheeben, マルグラム、Pflaum, 等があり、現代に於て引續きカール・アダム、Karl Adam の如き人が居る。

(一四) グラープマン(前掲書一九六頁)は基督教の神祕體たる教會論の聖トーマスに到るまでの概略史を提供する。教會の「基督教の神祕體」についての説は聖トーマスの傳統忠實性及び聖書尊重性をよく立證する一例である。

## 聖アウグスチヌスにおける理性と信仰（承前）

——精神史的宗教哲學序論の一章——

吉 満 義 彦

### 五 信と知と愛 (Fide inquit car)

前節において我々はアウグスチヌスが如何に信仰を神の眞理の知解への道として「神の直観」への志向において考へてゐるかを概述したのであるが、それは宗教哲學の精神史的状況について、一方には古代教父より中世スコラ神學と近代カトリック教理學の傳統に繼續されてゐるアウグスチヌスの信仰知解の精神と、他方には古代的 Gnostik-Arbignostik、中世的 Dialektik-Antidialektik の對立より、特に近代のヘーゲル・シュライエルマッヘル的對立に至る人間的な信仰意識との對質考察をなすことによつて更に意味を明らかにされ得るであらう。中世より現代に至るまでのアウグスチヌスの傳統については更に後節において取上げることとして、こゝには特にアウグスチヌスの信仰知解とヘーゲルの宗教哲學の思想との類似と相異とを指摘して、信仰の謙虛より愛の聖性成就に至る道にまで「信仰と理性」の問題の究極的意味を指示しようと思ふ。

アウグスチヌスにおいて信仰は三位一體の本質の知解を求め三位一體の神の直観にまで實現さるべき精神本質

の一つの知的状態を意味したが、近代に至つて信仰の一種の不可知論的倫理主義乃至感情主義に墮する通俗的傾向に對して、あく迄も理性的精神の自意識の道において、その絶對形式として信仰の知的本質性格を三位一體的神把握にまで貫かんとするものがヘーゲルその人であつた。固より我々はこゝにヘーゲルの宗教哲學理念を直接問題とする譯ではなく、その「哲學體系」や「宗教哲學」において見らるゝアウグスチヌスの *Fides quaerens intellectum* に通ずる點だけが今の問題である。

ヘーゲルは『宗教哲學講義』の序論A IIにおいて宗教哲學の哲學並びに宗教に對する關係を指摘しつゝ、哲學の宗教一般への、宗教哲學の現實宗教への關係等を考察し、宗教も哲學もその對象は永遠の眞理であり、神と神の説明に他ならぬことを言ひ、哲學は所詮宗教と同一であり、神禮拜の仕方が異なるに過ぎないとなしてゐる (Theol. 版全集 Bd. I, S. 277)。而して哲學の思辨的神が本質的に三位一體の「精神」なるものとして規定される所以を説き (Theol. 56)、現代において基督教會の神學者等がこの根本概念なる基督教の三位一體神の本質思辨を看却して、建德的説教に自らを限定してゐる點を指摘し、哲學によつてかゝる状態から救はれねばならぬとなしてゐる (S. 57)。而して『宗教哲學』第三部「絶對宗教」の説述において積極的に思惟を本質特性とする人間に特有なる宗教が最高の形式において、神學として學的宗教として形成されることを言ひ (Bd. II, S. 210 参照)、絶對宗教眞理と自由の宗教である所以を言ふ (「神は靈なり」「眞理は汝を自由にす」と言ふヨハネ福音書的語につながる)。かくて彼はアンセルムス的な神の本體論的證明 (概念と實在との一思想に基づく) を深く評價したり (S. 212 以下参照)、「三位一體」の教理の永遠眞理なる所以を思考することに哲學の

業があるとしたし（S. 259）、父と子と聖靈の三つの領域に互つて基督教の教理をヘーゲル流に思辨的に説明し、  
 In der Philosophie, welche Theologie ist, ist es einzig nur darum zu thun, die Vernunft der Religion zu zeigen. (ibid. S. 263) と言つて、哲學が宗教の理性知解に他ならないことを強調する。即ちヘーゲルにおいては信仰は内容的に理性的なるものであり、宗教とは神の眞理の精神的自覺に外ならない。特に彼はアンセルムスのな信仰眞理の知解思辨の要求を深く評價し、アンセルムスの「信仰において確信づけられたる後、信するものを知解せんと努めざるは懈怠と思はるゝ」(Negligentiae mihi videtur, si postquam confirmati sumus in fide, non studemus, quod credimus intelligere (Tract. cur Deus homo) の語を援用してゐるところに、) の中世的アウグスチヌス精神を通じてアウグスチヌス自らの思想につながるのである。ヘーゲルは『哲學體系』において再度この語を引用し(Lassen 版 Bd. V, S. 125, 第二版序エ. 103)、グロックナー版『宗教哲學』第二冊に附録されてゐる「神存在の證明についての講義」においても更めてアンセルムスの思辨を意味づけ、又『哲學體系』第一版序脚註で "Theok. の悟性神學的立場との論争において「三位一體」的教理信仰の本質的意義を指摘したりしてゐる (ibid. S. 177)。

而も尙ほヘーゲルにおける信仰知解の態度はアンセルムス・アウグスチヌスの精神と根本的に區別されるものを看過することは出来ない。ヘーゲルにおいては信仰知解は言ふまでもなく宗教の哲學への還元であり、哲學的思惟に對して特殊的规定の不完成なる形態のものとして専ら「概念」の立場に吸收され終るべきもの、神學的哲學への解消が、神學の哲學としての把握が目指されてゐるに過ぎず、それは凡て古來のグノムティックの根本精神

たる信仰眞理(ヘイデル) (秘義) の合理主義的な人間精神への同化解消に他ならない。この點において、彼の宗教哲學において説明される原罪の教義も、受肉贖罪の定義も、復活、三位一體の説明も凡て理念的思辨操作の意味づけであり、「天啓啓示」なる概念が抑々超自然的絶対實在者の救済眞理の啓示と言ふ意味ではなく、絶対精神の自己啓示に他ならず、「神は自ら自身を知る限りにおいて神であり、更にその自己知識は人間におけるその自己意識であり、人間の神についての知であり、それは人間の神における自己知識へと發展されるものである」とある」と端的に言はるゝ通りである (Enzielopädie, a. a. O. S. 151)。さればこそ又「宗教の歴史は世界史に歸する」(Ibid. 179) と言ふ精神にも、凡そヘーゲル哲學の根本理念を示すものとも考へられるヘーゲル哲學では可成り困難な概念ともされてゐる「國家と宗教」「政治と宗教」の理念が語られる『エンチクロペデー』五五二節 (Ibid. S. 173) の精神にも、端的に彼の宗教理念の現世的人間主義的本質が露呈されてゐるのである。即ちそこにおいては超自然的實在者の愛と歴史世界の有限實在性とが、即ち永遠生命のリアリティが生ける體験となつてゐる時のみ意味づけられる修道生活の清貧、童貞などが全然消極的な評價をしか受けないのである。我々は既にアウグスチヌスにおいて如何に信仰が來るべき永遠の生命の實在のヴィジオンに輝き、世界的存在の人間の宿命解放として、未だ知り得ず、見得ざるものリアリティの肯定として本質的に歴史的人間性超越の意味に輝いてゐたかを見たが、後に更に神祕修道生活の意味づけにおいて更めてこの點を指摘するであらう。とに角ヘーゲルの宗教哲學においては神學は超自然的信仰實在の知性の營みとして種別の本性的規定を喪失せるが故に、神學は單なる教理内容の合理的思辨的意識に外ならぬものとして、も早や「信仰と理性」との眞の生ける實在的緊張關係は問題

とならないのである。信仰は信仰的學は神學は如何にして可能なりや、と言ふ問ひはこゝでは意味自らを喪失して平板なる合理主義が成立するのみであり、アウグスチヌスがマニケイスム其他一切のラシオナリスムの宗教理解に對して *Certe ut intelligas* と繰返へしたものは何等生ける緊張的體驗現實となつて來ないのである。

この點において我々は他にヘーゲルの道とは異つて、シュライエルマツヘル的道に従つて、絶對歸依の感情が其他宗教的特有感情が言はず宗教意識の現象學的探究において宗教性乃至信仰の本質として把握されんとする場合も同じく結論を共にすること、否な精神性格を共にすることを指摘し得るであらう。こゝでは信仰の理性とは異つた合理的説明の域を越へた絶對的敬虔意識が、例へば、シュライエルマツヘルにおけるが如き「宇宙直觀」(*Ansehen der Universums*) が言はれるとしても、又そこに一つの「高次の實在主義」(*einer höheren Realismus*) が語られるとしても、そこではヘーゲルにおいて理性の自己意識が「概念」が本質におかれたに對し「感情」が本質とされた丈の違ひであり、「宗教において神觀念は然か高き位置をもつものではなく」、「神は宗教において一切たるものではない」とされ、「天啓とは根源的な新しき宇宙直觀のあるところに言はれるもの」、「奇蹟とは至つて自然な有りふれた出來事でも、それに宗教的見解が支配的となる時に然か名づけられるもの」とされるのであつて（周知の如く *Über die Religion, zweite Rede über das Wesen der Religion* より引用）、かゝるロマンティック思想のうちに、人間の實存の固有神學的信仰意識などは何等存せぬことは今更言ふまでもない。「奇蹟」について言へば既述の如く「信仰の先行性」のアポロゲイックにおいて、正に神的超自然實存の證示として本質的意味を有たされたものは、教會的使徒的説教において聖書において、アウグスチヌスにおいてパスカルに

において、ニューマンにおいて本質的意味を有たされたものは、總じて人間主義的な宗教性のラチオナリストやロマンティケルに取つては、非本質的な幼稚な偶然的な意味をしか有たされないので、例へば先のヘーゲルの場合にしても「奇蹟に關して理性の主要立場と言へば、それは精神者は外面的に信仰者となり得ないといふことである。精神者は外面的なものよりもより高く、それはたゞ自らによつて自らのうちに信仰的になり自らによつて自らのうちに保證され得るのだから」と言ひ、モーゼのなした如くエジプトの魔術師もなし得、基督も「わが名において奇蹟をなさん多くの者來るとも、われ彼等を識らず」と言つて奇蹟が眞理の眞の標識（ケルスマ）に非ざる所以を言つてゐる（前掲『宗教哲學』第二卷「ユダヤ」参照）。固より奇蹟自らを單獨に現象的に取つて眞理規準となされ得ないことは凡ての教會的 *Revelation* に立つ信仰者も等しく認めるとしても、而も尙ほ神の奇蹟は正しく神の宗教の實在的基礎であり、奇蹟を輕視する者は神の實在を輕視してゐるのだと言ふことを知らねばならない。今我々奇蹟論を取上げる場合ではない、「啓示宗教」と言ひ、「高次實在」と言つて奇蹟の現實に立たざる宗教性に取つて、信仰は所詮人間意識の内在的事柄に過ぎぬものとされることを言へばよいのである。アウグスチヌスにおいて否な一切の基督者の信仰思惟に取つて、信仰は知解と直觀への前提段階に外ならない。而もそれは人間の知解の前提階として *Praxis* を單に認識以前のもの認識以下のものとして意味づける所の、プラトンよりヘーゲルまでの一切のグノスティクな人間の理性主義の立場に對しては、人間の實在のうちに人間の知性の限界を最も實在的に意識せるものであり、現世においてははあく迄も「信仰の優位」を正にその對象（神とその眞理）の故に、又その實在的可能（信仰は恩寵的可能であり、信仰の眼は神の賜物として、祈り求められるもの）の故に謙

虚に把持するのである。我々はこゝに、アウグスチヌスが信仰と理性の關係を、所造的人間の事物に關する知識 (Scientia) と神の永遠本質の觀想に高揚される叡智 (sapientia) との區別において把握するものを併せ指摘しておいてよいであらう。それは『三位一體論』の第十二卷 (de Trin. XII 3; 35, 14; 35) や第十三卷其他 (ibid. XIII 1; 21, XIV 1; 3) 等に語られるものである。「人間が人間の事物に就いて知り得ることが——そこに徒らなる虚榮と恥づべき好奇が數多存する——凡て知識 (Scientia) に屬するとされるのではなく、これとても眞の祝福に導く救済能力の信仰がそこを通じ生み出だされ、育まれ、護られ、強められるもののみが知識に屬するものとされ」(ibid. XIV, 1; 3) されは或る限定された叡智 (sapientia) としての眞理への參與でなければならず、「叡知」とても亦永遠眞理への參入として受ける所造と與へる創造主を區別し、「知識」のうち特殊の直觀形式をもつものとされるのである。「永遠の事物について、時間的信仰が時間的に信者の心に住まふので、永遠者に向つて導き入れるために永遠者が人間の形において苦しみ給ふた時間的事物に信仰はかゝわる。」即ち「聖靈は或人には叡知の言葉を與へ、他の人には同じ靈によつて知識の言葉を與へる」ので、こゝにも神自らの謙虚の神祕が一神の許にあり神なるロゴス者」が「人間となり給ふたロゴス者」であると言ふ謙虚の天啓的ミステリーが信と知との秘義に照り映えてゐるのである。

されば基督者の信仰よりの知は神自らの謙虚に倣ふこと、然り愛の成就のための謙虚への參入として、心を清める知であり、否な信仰によつて心を清められたるところに成立する知である。それはロゴスの靈の知であり、人間のうちに自らを啓示し給ふロゴス者への參與としてヘーゲル的な能動的精神の自己啓示 (verbo ordo sum)



にも通じ、又全く謙虚的な心の靈感啓示として、魂の自己没入における絶対者への愛の體驗としてシュライエルマッヘル的受動的魂の宇宙感覺 (cosmic organism) にも通ずるものがあるとも言へよう。然り乍らこれは所造的實存の意識のうちに成立する、神よりの可能としての神への愛の實現、即ちあく迄も「眞理自ら」「生命自ら」なるもの、「存在自ら」なるもの、愛の所造としての「有り方」の最内面的告白に他ならない。この事は既に屢々繰返へし言はれた。「信仰の先行性」と言ひ、「權威の攝理的認識」と言ひ、「知解と直觀への究極志向」と言ひ、凡ては創造者への所造的愛の充足の條件に他ならなかつた。この愛は正に超自然的永遠者への内面生命關聯なる限り、所造有の側からは實現され得ず、又自然的には要求し得ざるものであり乍ら、尙ほ神自らに向つて造られたものとしてその實現に至るまでは本質的に不安なる精神實存の根本希求であつて、アウグスチヌスの精神本質の根本形式において *inimicum car* として表現されるものである。言ふ意味はアウグスチヌスにおいて信仰と理性の問題はミステイクの問題であり、宗教的倫理性の問題であり、「信仰」はその意味において神の認識に至り神の愛に至る心の「誠律」<sup>ホセ</sup>として、試煉として課せられたもの、一個の代價であり、それによつて認識と愛とが希望され忍耐され獲得され報いられるものであるといふことである。その意味において信仰は我々の有るべき有り方へ向つての、然か有らぬもの、訂正批判として否定的な道であり、我々の來るべき光榮<sup>グロリア</sup>の約束のみならず、現在ある我々の實存の悲惨<sup>ミゼラブル</sup>の啓示であり、ミステイクに至るべき、神愛體驗に至るべき、人間の實存條件の整へとしての苦行 (penance) の道である。既に第二節において幾分考察した如く、信仰のための主體的態度が問題となるべく、それへの訓練としての權威其他の教育的攝理的設定の意味が立てられるが、信仰は正に超自

然生命の成立のための「不可缺少条件」であり、訓練であり、倫理的行である。従つて前節に引用した『ヨハネ傳講解』や『詩篇解説』にの文例においても知られる如く、信仰は「信ぜよ」は超自然的生命に向つて神の直観に向つて心を清める愛の律法なのである。「心の清き者は神を見る」と言ふ如く、その神の videre に向つて心を清めるものが信仰であり、(fide corda mundantur-Aet. XV, 9)。「信する信仰によつて心醫やせしむる」と豊かに知るに至るのゆゑに、(ipsa fide gra credit, sanatur, ut intelligat amphior-En. in Ps. CXVIII, ser. 18, 3)。「信仰によつて心の思ひを新たにし」(Reformamini in novitate sensus vestri-Rom. XII, 2)。「心の清き心が内的條件となつて神認識と神愛は展開進展するのである。「信じし神に従屬し、従屬しし正しく生き、生しく生きし心を清め、心を清めし信するものを知解するに至る」と言ふのがアウグスチヌスの信より知への展開把握である (ut credendo subiungantur Deo, subiungenti recte vivant, recte vivendo cor mundant, corde mundato quod credunt intelligunt...De fide symb. 25)」。従つてアウグスチヌスにおいては、真理の認識把握の道と宗教的生の實現の道は、神が我等の弱さを知り給ふ如く自らの醫さるべき弱さを知る謙虚であり、「一にも二にも三にも何回にても問はれる丈けを言はん」と曰ひ(……prima humilitas; secunda humilitas; tertia humilitas; et quoties interrogares hoc diceram. Epist. CXVIII, 32)。「この謙虚をあらう「淨められたるに非ずば見出さず」(nemo invenit nisi purgatus)と曰ふのである。我々はこゝにアウグスチヌスの信仰把握におけるこの實踐的倫理的修徳神學 (Ascetic) の比類なく豊かな深き思想を展開することは到底望めない。宗教的人間に取つて真理の認識は生の實存の事柄と別個なるものではなく、「知られたるものを爲し、爲しつゝ知

る」(ut cognita finit et fieri iudo cognoscat) といふのが宗教的眞理の認識の本質であると言ふのみでなく、特にもアウグスチヌスにおいては神の恩寵愛のいよいよ深き眞理意識と靈魂司牧の實踐的指導が主要課題であつたことよりしても、彼の信仰知解の教理神學的乃至護教論争的思辨と共に、修徳神祕神學的な信仰實存の生命規定のうちにアウグスチヌスにおける宗教的信仰眞理の把握は求められねばならないのであるが、而も彼の場合初期哲學冥想的思想表現においても新プラトン派的神祕思想を更に基督教的宗教性實存に生命づけ變貌したものであつた如く、『詩篇解説』にしても『ヨハネ傳講解』『三位一體論』にしても『書簡』や『説教』と同じく叙述の精神も表現も凡て其儘敬虔なる冥想として神の恩寵眞理の讚美として、使徒的靈魂激勵の言葉として、同一生命同一聖靈々感に貫かれて相互に區別し難くなつてゐること、書簡や説教も深遠な神學的意味を有ち、神學や聖書の解説も實踐的指導の意味を有つてゐることを知らねばならない。かくて、我々はこゝにはアウグスチヌスのな Intellectus fidei は神愛への心の聖化として聖靈の照明と導きの下にあること、聖靈の賜物の體驗としてのミステイクの營みのうちにその究極の表現を有することを指示すればよいのである。我々はアウグスチヌスの信仰と理性との内的關聯を探究して當初より、これを具體的に全體現實の中における關聯として捉へんことを求め、信仰の所造實存意識の先行性と、教會實存的自覺と、信より知への歴史的巡禮者の發展實存性を見たのであるが、即ちそれは又直ちに、謙虚と淨化とを通じて、基督の體のうちに一つの靈によつて肢體化され、正に歴史的救濟時間の間受肉者の犠牲意志に參與しつゝ三位一體者の觀想に注ぎ入る、教會的實存のミステイク倫理に裏打ちされるといふか、内面的に支へられてゐたもので、信と知と愛とは一つの全體的生命關聯においてあつたのである。

アウグスチヌスのミステイクを新プラトンの其他一切のグノステイクな觀念論的な思辨性より區別せしめ、眞に生ける神の愛の體驗告白たらしめるものは超自然的生命の先行的不可缺條件としての「信徳」であり、この信仰を可能ならしめるものは超自然的教會現實であり、聖靈共同體のうちに働き給ふ三位一體的神愛の恩寵である。

アウグスチヌスのミステイク思想は中世ミステイクを通じ、その「三位一體論」に知らるゝ如き、三位一體神の似像 (Imago Dei) なる精神の頂點 (acies mentis) において神と人間との結合を説く所謂「Trinitätsmystik」として知られてゐるものであるが、然し更に一般に神の愛の究極的歡喜とそれへの一切愛の實踐的秩序づけを説く所謂 *fruitio dei* 乃至 *frui et uti* のアウグスチヌスの思念は廣く中世ミステイク實踐への源泉の意味をもつたことが學者達によつて指摘されてゐる。<sup>(1)</sup> これ等は即ち信仰知解の實踐的結實と言ふべきか、而も尙ほ今も一言した如く、アウグスチヌスの信仰思惟において、常に全體教會實存よりの思惟、信仰の教會的規準 *regula fidei* が *Catholica disciplina* が強調され、基督者の信仰的生の形成が「基督の體」 (*Totus Christus est, caput et corpus*) の全體的體の形成として意味づけられてゐることは驚くべき程であり、従つて、彼のミステイクも亦この「基督の神秘體」 (*Corpus mysticum Christi*) の聖靈的充實形成として、教會の神秘性の冥想と、使徒的共同體愛 (*Communio sanctorum*) の實踐遂行に第一義的本質をおかすべきものと考へる。教會における教會よりの聖靈的可能及び實現としての信仰知解と信仰體驗、そこにアウグスチヌスの宗教哲學の本質が存する。

(一) アウグスチヌスの神秘思想の中世的神秘思想に對する原型的意味について Joseph Breuhart, *Die philosophische Mystik des Mittelalters, München 1922* は特に印象的である。"Trinitätsmystik" に関しては M. Lehmann, *Die*

psychologische Trinitätslehre des heiligen Augustinus, Münster 1927 及び *frui et uti* の教説については J. Mansbach, *Die Theik des hl. Augustinus*, Freiburg 1909 I. 64f が前掲 M. Traubmann, *Mittelalterliches Theologiebuch*, S. 42 にも参照せられらる。

## 六 アウグスチヌスの思惟の傳統

上來既にアウグスチヌスの信仰思惟に相通する宗教思想家や、基督教的思惟の本質にかゝる根本の立場の表現たるものも指摘されたのであるが、我々は豫定に従つて、次にアウグスチヌスの信仰實存的知性本質の規定が如何なる精神史的展開を得、それが新しき體系に變貌されつゝ尙ほ如何にそれ自らの根源的立場の不朽なる意味を保つかを簡略に見とゞけようと思ふ。

アウグスチヌスの形而上的信仰理念がパウロ的且つヨハネ的な純粹聖書的立場に即せるものであつて、その一見ギリシア的主知的イデアリスムの言はゞ「哲學者の神」思辨に變質された如くにも思はれたりするものが、如何に却つて觀者の近代的な不可知論的倫理主義や人間主義やに負つてゐるかを反省せねばならぬことも一言した。確かに教父達と中世スコラ神學の營みを適じて信仰の知的ロゴスの規定がギリシア的思辨の理念用具によつて形成されてゐること、プラトンやアリストテレス無しにアウグスチヌスやトマストマスの哲學が有り得ないことは認めねばならぬとしても、その信仰理念の實存的本質が、即ちそのロゴスの生命が如何に根源的なものであるか、その信仰と希望と愛の生命現實が如何に天啓の聖靈に息吹いてゐるかを看過してはならない。論者によつてはバ

ウロヤヨハネの思想が既にヘレニズム文化知性の反映影響下の形成物に他ならぬとされる向きもあらうが、其等は凡て思想理念を抽象的に其自身の文化理念的類型によつて外的装ひから考察する立場であつて、既にモーゼがエジプトの教育を受けた如く、廣く舊約的ユデア宗教思想の變遷についても同様な思考が及ぼされ、歴史的には實證認定され得ること其事自身は、立派に専門的學問的研究の一課題として評價され得ねばならぬとしても、そこに信仰の神學的實存本質の言はゞ *Innominalische Exeese* 「靈的釋義法」なるものが不能視されてゐるならば、竟ひにそこにはゲーテの所謂 *Der Faust* 的 *Baum* が見失はれてゐることを知らねばなるまい。それはとに角カトリック教會は寧ろ進んで、嘗つてヨセフがエジプトの財貨を利用した如く、ギリシアの叡智を、諸々の民族と文化の徳性價値を其自身として評價し、自らに同化利用する態度をもつて、「眞理は何人によつて言はれようともし、凡て聖靈に出づるものなり」(*Omne verum a quoemque dicitur, a Spiritu sancto est*) とのアンブロジウスの語をこそモットーとして、天啓的根源眞理の生命的把持を確信してゐるのである。従つてアウグスチヌスにおいてギリシア的哲學叡智が如何程利用されたとしても、それは寧ろ完き變貌を遂げ永遠の生命の中に吹入れられてゐるのであつて、嘗つて聖靈降臨に際して諸々の言語の賜物がなされた如く、ダヴィデの詩篇にも「諸々の國民の言葉はわが言葉。われは一切の國民と一致すればなり」(詩篇一四七・一九)と言はるゝ如く、基督の體なる教會において人々は一切の言葉を語るののである (*In corpore Christi sum, in Ecclesia Christi sum……et ego in omnibus linguis sum; mea est graeca, mea est syria, mea est hebraea, mea est omnia gentium,……* *En. in Ps. CXLVII, 19*)。我々は少しく問題を外れたかも知れない。たゞアウグスチヌスの思惟傳統が言はれ、

中世的スコラへの繼續がトマスへの根本一致が言はれる時、そこにおいて本質的に信仰實存の超自然的生命が注目されねば、それはアウグスチヌスのな意味、即ち彼の目指すカトリック的眞理本質が見失はれることを氣遣つたのである。我々は既に一言したギリシア教父特にアレキサンドリアのクレメンスの信・知(愛)・視 *πιστις-θεωρειν* (*praxis-dianoia*)-*opis* の思想とフランクスの *erudere* (*intelligere-diligere*)-*videre* の思想の相通するもの(この信より知を経て視に至る信仰發展の思想は *Didache* 10; *エイレクナ* 書簡 *Ep. 1, 1, 9, 1, 14, 1, 15*; *Smyrn. 11, 1* 等にもうかゞいふと言ふ)を考へねばならぬ<sup>(1)</sup>。クレメンスに取つて知解は信仰の展開されたもの<sup>(2)</sup>であらう(*Stron. II 4, V 1, VII 10; II 5, V 10, IV 26, VI 12 VII 12 et 13*)。知・愛は神の直観に上昇する(*Stron. IV 6, V 1, VII 11, VIII 2, IV 23*)ものとされるが、アウグスチヌスはたゞクレメンスのグノシチスム性格における無感情の説は之を排斥する(*De civ. Dei XIV. 9; 4-6 et 8; 9*)とされてゐるが、これがアウグスチヌスの理解において決定的に完成されたのであつた。クレメンスの基督教的グノシスの信仰的知性意識は一方オリゲネスにおいて東方的基督教神學の眞の創造者を見たのであるが、アウグスチヌスにおいて同じく信仰における知解への愛と努力は眞に「教會的神學」として西方の基督教神學傳統に生き續けたのであつた。彼の信仰思惟は東方的神學と共に基督教古代に屬するものとして、或る意味においてはトレルチチなどの如く之を中世的基督教思惟性格とは區別さるべきものとも言へようが、中世の神學と哲學とが十三世紀に至る迄全くアウグスチヌスの素材及び形式の影響の下に營まれて來たことは争へない事實であり、スコラ學の父とさるゝ聖アンセルムスの思惟が全くアウグスチヌス眞想によつて形成され、アウグスチヌスの精神の中世的再現の意味をもつた

もの、更に中世ミステイクや特にフランシスコ教團の傳統を貫いてアウグスチニブンの思惟が繼續的に志向展開されたのみでなく、アリストテレスの哲學思惟によつて寧ろアウグスチヌスのプラトンの思惟の訂正に當つたトマス・アクイナスの業にしても所詮はアウグスチヌスとアリストテレスの綜合を努力したのであつて、基督教的思惟において、その神學的精神において、優れて神學者なる聖トマスは正しく聖アウグスチヌスの最大の弟子であつたと言はるべきであらう。聖トマスも聖アウグスチヌスも、プラトンの哲學者やアリストテレスの哲學者であるよりも、本質的に第一義的に基督教信仰の「神學者」であつた事が記憶されねばならない。我々の問題は「理性と信仰」の關聯の問題であつた。實際中世スコラ學の營みを通じてこの問題が根底となり、殆んど中心を占め言はず職業的方法論として意識されてゐたと言へる。然しスコラ神學方法的な意味における理性と信仰權威との限界的區別關聯と共に、中世的な信仰知解の努力はその精神において根源的にアウグスチヌスのな *intus inmensus intellectum* の繼續展開であり、敬虔なる神讚美としての神告白としての知識活動(*scientia secundum intellectum*)なる限りミステイクにつながるものであり、中世的基督教世界における偉大なる神學者が殆んど凡て聖者であり、屢々深き神祕家であり、教父達におけると同じく言はず知性の聖性における營みを表現してゐることが注目されねばならない。我々はこゝにアンセルムス思惟から始めて、サン・ヴィクトール派的神祕思想に展開され、フランシスコ會神學者達(ハレスのアレキサンデルから始めてボナヴェントウラに最高の表現を得、ロゼリウス・パコからスコトスにまで至る)の系列を通じて繼續されたアウグスチヌスの敬虔知性の營みを個々に叙述指摘する積りはない。グラープマンは前掲論文「信仰と知識についてのアウグスチヌスの教説とその中世思



想に及ぼせる影響」において、如何に十二、三世紀のスコラ神學の根本調子と根本方向がアウグスチヌスの「知解を求むる信仰」の、(ボナヴェントウラの表現を以てすれば)言はゞ「*Innocentium mentis ad Deum*」又は「*Robustio animi ad theologiam*」即ち、敬虔神學中心的なものに規定されてゐたかを指摘枚擧してゐる。そこにも指摘される如く、トマス・アキナスが始めて、アウグスチヌスの意味とは別にアリストテレス的な「學」(Scientia)概念を以てし、「神學(聖教)は學なりや」(*Thomae sacra doctrina scientia*)と問ふたので、故にアンセルムスとは異つた形において、新しい *Intellectus Dei* が求められたのであるが、次に間もなくドゥン・スコトスにおいてトマスにおけるとは異つた仕方を以つてアウグスチヌスとアリストテレスとの結合が試みられたのであつた。「グラープマンの指摘する所に従へば、スコトスは往々誤解される如く「信仰と理性」との調和には重點をおかず、所謂「二重眞理説」を支持したのではなく、歴史的研究は今日スコトスがフランシスコ會的神學傳統の繼續に他ならないことを示してゐると言ふ。」<sup>(1)</sup>

然らば聖トマスは如何なる意味において聖アウグスチヌスの思惟を單なる保守的アウグスチニスムに對して、新たななる體系に構成せねばならなかつたのか。我々は既述において屢々アウグスチヌスの「信仰先行性」の思惟を理性の不可知論的非合理主義から區別し、信仰的思惟の全體實存的關聯を強調したのであつたが、即ちそこには弱き人間性の所造的實存性の自覺なきところ一切の合理主義の陥る自己閉鎖性の知性の傲慢との戦ひを以て、人間精神性の根源的實存の立場から眞理者自らへの愛の自己開放における自己超越の道があく迄も追求されてゐるので、「理性の絶望」ではなく「理性の希望」が闘ひ取られたのであつた。然しながら、そこにおいては本來的

全體實在の立場を離れて、それが一つの方法乃至立場と化する時に、理性の直接的照明の純粹受動性が理性固有の本性機能を看却せしめ、却つて理性の受動的絕對高揚性が別個なイデオリスムを招來するか、或ひは一個の世界超越的終末的精神ニトスが現實的人間性への、自然ロゴス性への否定のバトスを招來する危険をも孕み得たのであつた。かくてそれは常に理性の自律的自己支配と反逆的自己主張に復へされる危険にも曝されてゐたと言へる。事實アウグスチヌスにおいては本來救済史的宗教的意味において當然ではあるが、歴史的世界の過渡的巡禮的性格が永遠の光榮の王國のヴィジオンのうちに特に強調され、それが事實的現實的なものによりは理念的先驗的なるものに根據をおくプラトニズム的思惟性格とも結びついて、一つの立場的傾向的思惟をも形つくるものゝあつた事は認めねばならない。たゞ之を救つてゐるのはアウグスチヌスの根本志向としてのカトリック的信仰規準の客觀性への根差しであり、彼の教會的思惟の具體的遂行であつたと言へよう。我々は彼においてその教會論特に古代教父時代に深き神學問題であつた「ペトロ優位權」の基礎づけ等に就いてさへも、その歴史的事態的根據よりも「愛の優位」の立場から理念的統一の優位の論據に重點をおかれてゐた所に、彼の思想の隅々にまで及ぶプラトニズム的思惟の性格を跡づけることが出来るのである。

聖トマスはこゝに一方においてはアウグスチヌスの思惟におけるプラトニズム的性格乃至方法をアリストテレス的リアリズムの立場において訂正しつゝ（而もアウグスチヌスにおいて既に遂行されたプラトンのイデア・現實の二元論乃至現象非有觀的グノスチスム訂正の立場は、即ち永遠者のうちに場所づけられた事物の創造的イデアの意味づけと、神の所造なる限りにおける事物の本性自らの實在性と善性の定立などは、其儘に認められて、

更に之を所造固有本性の創造者への類比的關係性にまで徹底的に秩序づけられる。やがてアウグスチヌスの實存宗教性における根本的超自然志向性思维を自然本性の固有存在性の窮極テロス關係において有機的にロゴスの形而上的構造思维として現實化し、現實の「秩序の論理」にまで生命づけようとするのである。即ちトマスにおいては「理性と信仰」との關聯が「自然と超自然」或ひは「自然と恩寵」と言つた全體存在關係のうちにおいて把握され、人間精神の自然的固有本性と根源的超自然的實存志向とが同時に定立されることによつて、類比的に秩序づけられることとなつたのである。理性は人間理性としてその固有の自律的活動性が本性的機能において客觀的に定立され、その實存的志向において上よりの恩寵の「信仰の光」(lumen fidei)に照らされるまで、その「自然的光」(lumen naturale)の自律的固有活動の妥當性をその固有秩序固有對象について保證される。そこに認識論的には所謂「活動理性」(δύναμις νοητική)の意味づけがなされ、知的認識における受能的直接照明によらぬ理性の與へられた原理に基づく自律活動が定立された如く、一般に理性及び廣く人間の文化活動の其自身としての本性的價值が定立され保證されるのであるが、更に之はかくして自律性において認定されつゝ、之を究極的志向性において實現するものとして超自然的恩寵秩序への内面的關係におくもので、自然を完成するものとしての超自然、従つて理性活動を究極的に完成するものとしての信仰真理の啓示と言ふのが聖トマスの根本的立場であつたのである。そこにこの思想を公式化する根本命題「恩寵は自然を破壊せず、却つて之を完成する」(Gratia non tollit naturam, sed perficit)が言はれるのである。而してこれが創造者と所造との存在的先驗原理として表現される時「所造と創造者の有の類比」(Analogia entis creati et increati)となるのである。而も之は

單なる自然性の自律的定立ではなく、恩寵への自然の類比的秩序づけ、或ひは逆に恩寵的靈性秩序の自然への實現の道を求める立場として、聖アウグスチヌスの精神と根本的一致においてあるものであり、聖トマスがあく迄も基督教的宗教的實存における形而上的ロゴス探究者たる所以がそこに存するのである。我々はこゝに「信仰と理性」の問題に關して語るよりは、より一般的に聖トマスの思惟について語つてゐる譯であるが、而してこゝに直接にトマスの思惟について立入つて論ずる場合でもないので、たゞ簡略に指示するに過ぎないのであるが、聖トマスにおいて理性の自律的活動を定立し信仰真理との一應の區別において學としての合理的知性探究の嚴密なる體系的論理を求めるものが、單純に受取られて、その全體の實存における超越的ロゴス性の立場を看過されるならば、そこに根本的誤謬の存し得ることを指摘せねばならないであらう。

聖アウグスチヌスにおいて永遠的眞理の彼岸的志向が、終末論的性格において營まれてゐたものは、聖トマスにおいては、その中世的靈性文化（その形而上的志向原理において言ふのである）の全體の普遍的秩序形成の立場において、言はゞ天使的な現實把握の營みとなされ、人間の知性をその純粹性において天使的知性に、而して神的超自然愛の光りにつなぎ、聖アウグスチヌスが上昇した道を「ヤコブの梯子」の如く天上と地上を昇り降りする天使達の精神に營みとなつてゐるとも言へようか。然ればこれがやがて近代の自律性人間文化の志向において、當初の方法的分離が原理的分離となつて、竟ひに超自然への恩寵への實存的根源志向性を否定せる立場において自然性が肯定され、信仰と理性とは悲劇的對立の状況におかると至つた所において、再び聖アウグスチヌスの根源實存性よりの理性の信仰への生ける生命從屬が意識されねばならぬ理由もあるのである。聖トマス

における「理性と信仰」との關聯を具體的にその知識學的考察に就いて、例へば「ポエチウス三位一體論解説」に就いて考察すれば知られることであるが、自然理性と天啓信仰とが眞に理性的本性としての人間精神の本性實現のうちに生命的に把握されることは、人間的知性の光榮の實現であり、人間的知性の永遠までへの高揚妥當性の保證であり、眞に英雄的な知性の聖性を樹立することであつて、惡しき意味の「神學の待婢としての哲學」の蔑視乃至壓迫などを意味するものでは決してないのである。我々はこゝに委細に例へばデカルト的な「理性と信仰」の理解について、其他近代的な信仰主義フレイムと合理主義ラショナルイズムとの「あれか、これか」的對立に至る理性と信仰との分裂について語ることは出来ない。そこには既に既に理性の形而上的實在本質把握の意味を見失つた中世末期的ノミナリスムの結果たる理性懷疑と、中世的普遍統一の秩序から個の抽象的自律性に遊離された精神狀況や、中世的地盤において潜在活動してゐた自然主義的人間主義の自己意識や其等凡てが精神的要因をも形成してゐることが知られよう。聖トマスを以て「近代の教父」となすことは聖アウグスチヌスを以て「最初の近代人」となすことと同じく條件つきでなければならぬ。聖アウグスチヌスにおける精神の宗教的實存苦惱と形而上的問題意識の不朽な現代性と、聖トマスにおける人間知性文化の恩寵への秩序づけ、凡そ時間的なものゝ永遠なるものへの秩序づけの「秩序の構造」の常に新しき要請は永久に認められるであらうが、聖アウグスチヌスを主觀的人間性の宗教的ロマンチズムにおいて評價することも、終末論的の反人間主義的ラディカリズムにおいて一面化することも共に誤りである如く、聖トマスを一種の基督教的自然主義となし、自然と超自然との機械的區別において、類比性の根本思惟を方法的二元論の立場に墮せしめるならば、それは本質的な誤解であるとせねばならない。

「理性と信仰」についての近代的な新しき躰きのたゞ中において、聖アウグスチヌスが *regula fidei* となした教會の攝理的權威の聲は、聖トマスをその「共同の師」として呼びつゝかのヴァチカン公會議 (1869—1870) において、カトリック的信仰に就いて、更めて根源的傳統的思維を「天啓について」「信仰について」「信仰と理性とについて」規定したのであつた。そこにおいて教會は一切の不可知論的懷疑論に對して、理性の眞理妥當性が確固として把持さるべく、信仰眞理の自然的基礎を健全なる理性と共に樹立しつゝ、一切の合理主義的自然主義に對して天啓眞理の超自然的實在性を敬虔なる態度において、恩寵的に攝理的に不可謬なるものとして支持された權威への依據によつて告白すべきを力強く指示したのであつた (Denzinger 1731—1732 参照)。ニューマンは一切を腐蝕し破壊する合理主義的懷疑思想に直面對峙する (*face-to-face-antagonism*) 超自然的眞理の歴史を通じての擔手なる教會權威を、自らの苦しき信仰知性の體驗を通じて告白してゐるが、この近代のアウグスチヌスとも言はるゝ基督教思想家の一種の悲壯なる近代的信仰知性の探究は實際においては、正に教會的信仰知性の靜かなるマリア的謙虛のうちにおける營みにおいて、より古典的な教父スコラの傳統精神につながつてなされてゐたものであつた。我々はこゝに近代的觀念論の莊大な營みの側らに、而して近代的非形而上學的實證主義の支配し始めた時代において、而も、かゝる精神史的信仰没落の狀況に對して斷乎として荒野に呼ばはる聲の如く、「*Melancholei*」を叫ぶ悲劇的信仰實存者キェルゴールの如き人の苦惱した時代において、かゝる古典的な教父、スコラを貫く一線に沿つて信仰思維の深き營みをなしたシェーベンその人の如きが、例へばその名著 *Mysterien des Christentums* (1865) 末章に見らるゝ如く、アウグスチヌスの思維の息吹きを以て神學的思維を致してゐる

ものと思ひ見てゐるのである。而してそこには近代的思辨のうち新しく繼續されたトマスの神學叡智が現代の言葉として語られるのである。而もそれは正しく *Vaticanum* の法式に定言的に規定された「教會」の公的言葉と同一生命に輝いてゐるもので、世紀を通じて「神の言」を擔ひ行く間、それぞれの精神史的否教濟史的狀況において、聖アウグスチヌスも聖トマスも共に同一眞理の同一信仰實存における告白を致してゐるのである。我々は直接現代的狀況において、聖アウグスチヌスと聖トマスの「理性と信仰」の全體宗教實存性におけるロゴスの把握が共に同時に要求されてゐるものを語る筈であつたが、既に餘りに豫定を超過した今日この事はこゝに止めねばならない。聖アウグスチヌスにおいても聖トマスにおいてもその根本的思惟本質は、所詮は所造的實存のロゴスの營みとして、人間の精神の “*Potentia obedientialis*” 即ち恩寵生命の眞理への歸從能力たるところであり、而もこれはその歴史的具體的意識においてその場所的限定を “*Sentire cum Ecclesia*” 即ち「教會的思惟」として有つものである。我々は聖アウグスチヌスの宗教哲學的根本原理としての “*Crede ut intelligas*” の意味がそこにあつた事實論じた積りである。

(1) E. Przywara, *Einhührung in Newman's Wesen und Werk*, a. a. O. S. 59 參照。

(2) M. Grabmann, a. a. O. S. 56 參照。尙ほその P. Mingos, *Das Verhältnis zwischen Glauben und Wissen, Theologie und Philosophie nach Jans Scotus, Paderborn 1908*, E. Longpré, *La philosophie du B. Jans Scot* ..... Paris 1924. などにも採録參照をしよう。

(3) K. Adam, *Gesammelte Aufsätze*....., Augsburg 1936, S. 121f.

(4) *Ac satie guidem, fide illustra, cum sodulo, pio et sobrie quaerit, aliquam Deo dante mysteriorum in-*

聖アウグスチヌスにおける理性と信仰 (承前)

*religientiam eamque fructuosissimam assequitur tum ex eorum, quae naturaliter cognoscit, analogia, tum  
e mysterium nexu inter se et cum fine hominis retinno.....*

*Vaticenno. Douziner 1730.* よゝこの引用文だけでもそれが、如何なる基督教思想の全體へと通ずるものである  
かを知り得るであらう。



# 宗教關係主要論文目錄 (自昭和十八年八月至昭和十八年十一月)

石津照憲 キエルケゴールの宗教論に關する吟味(一)

(哲學雜誌十月)

高峯了州 世界成立の意義及び構造(同)

上田大助 根本佛教と禪(同)

武内義範 教行信證に於ける教の概念(哲學研究九月)

坪井俊映 染淨二分依他性の考察(同)

大島康正 神人と人神

(同 九、十月)

原田秀泰 淨土教根本經典の對照研究(同)

河合陟明 本佛の哲學

(同 十月)

河合陟明 本佛の救済體系(同)

佐々木現順 三和 *ta-yak-khana* の問題(同 十一月)

有賀鐵太郎 基督教會の歴史的形成について(基督教研究二四

ノ四)

鈴木宗忠 宋版藏經の諸版とその組織及び内容(文化十月)

魚木忠一 武士魂と基督教の體得(同)

新開長英 神道思想と歴史主義の問題(神道研究四ノ二三)

山崎 亨 舊約に現れた神の嫉妬と怒(同)

櫻井 匡 幕末より明治初期に於ける排耶論について(同)

村上 俊 神學の實證性と合理性(同)

西川順土 明治初年に於ける教會講社の展開について(同)

宮地治邦 吉田神道發達史上に於ける一考察(史學雜誌十月)

坂本幸男 無明の本質に就いて(佛教研究七ノ一)

多賀宗準 慈圓僧正の精神生活について(歴史學研究十・十一月)

松浦秀光 正法眼藏の典據に就いて(同)

鈴木光武 神學の國家論的基底(立教大學文學部論集第二)

井原徹山 音成就金剛著「性入(法)」譯註一(同)

支那佛教に於ける大乘思想の興起(東方學報東京

硯 慈弘 末法思想と鎌倉諸聖の態度及び動向(同 七ノ二)

横超慧日

・(三)

十四ノ二)

和歌森太郎 氏人より氏子へ（教學十一號）

正木 堀、和歌森 鹿島神宮式年御船祭拜觀記（同九・十一月號）

松井了穩 ルッターと親鸞（建大研究院月報三十三號）

重松信弘 祝詞に現れたる神人の道交に就いて（建大研究院

期報第五輯）

仁戸田六三郎 復活について（早稲田大學哲學年誌第十三）

坂井尙夫 ウパニシヤツドに於ける輪廻思想（同）

窠月觀厚 優陀那和尙の神備佛三道論（立正大學論叢第七號）

山川智應 開目抄における本尊、教義、依師の三に互りて三

徳を示されたる教義的根柢（同）

小林是恭 日蓮理人の時代觀（同）

木村日記 婆伽婆多讃歌と佛教との相関々係（同）

裕 慈弘 檀那流紅葉傳授について（同）

中谷良英 佛教々理上に於ける性具三千實相論（同）

安永辨哲 二諦相資の實風（同）

野村耀昌 合掌の史的考察（同）

兜木正亨 阿毘達磨に規定されたる信（同）

斯波義慧 傳承と理性の問題（同）

會 報

會員名簿作成休止について

都合により昭和十八年度會員名簿は作成致しません、御諒承を願ひ上げます。

尙十二月現在の本會々員數は、維持會員九十一名、普通會員五百三十三名と成つて居ります。以上

本誌寄稿者紹介

松村武雄氏 文學博士

加藤玄智氏 文學博士

鳥原逸三氏 慶應義塾大學教授

横超巖日氏 東方文化研究所々員

渡邊正一氏 東京文理科大學助手

井上 蕪氏 東京帝國大學文學部大學院學生

小林珍雄氏 上智大學教授

デユモリッ氏 上智大學教授

吉滿義彦氏 東京帝國大學文學部講師