

人間存在の構造に於ける宗教の根據

石 津 照 璽

今日では宗教の事實をみるのに、對象そのものとか、或は構成的な意味に於ける宗教心そのものを取り上げるのではなく、宗教の機能性を問題にする、宗教のはたらく當の場面を問題にすると思はれる。

で、私もそのやうな場面で、先づ状況という問題から進つて參りたい。つまり吾々の世渡りの上で、當面の事態を切り抜けて行く際の、特殊な、しかし、究極的な部分を受持つ、特殊な異質的な働きとして考へて行きたい。

主體的な（即ち取り換へ得ない自己、とくに自覺的自己の領域を中心として、自己並に各自相應の領分、世界を保ち擴げようとしてをる謂）現實の生活の場面に於て、私共は世渡りをするのに、種々の意圖や期待或は要求をもつて當面の事態に處し、これを「切り抜け」てゆく、「仕すませ」てゆくのである。この際の切り抜ける仕方としては、普通の場合には科學的或は常識的な處置や手段をとるのである。廣く申すと、この場合、自然的とか社會的とか、また、政治的とか經濟的とか、或は人それぞれの経歴とか、信念や主義といったやうな事情によつて、その都度の切り抜け方は色々と制限せられるであらう。が、ともかく、普通には、それらの事情の織り合はまつた制約のもとに、常識や科學の教へる處置や手段を用ひて切り抜けて行く

のである。

しかし、生きて行く上には、これらの條件や手段を、どれだけ整へても如何にもならぬとか、或はその時その場では如何にも用意が整はない、間に合はない、というやうな「行きつまり」がある。「限界的な状況」というものがある。生理的にも社會的にも、或は歴史的にも自然的にも、また心理的にもあるであらう。

その時如何するか。その時でも何とか切り抜けなければならぬ。しかし普通の手段は盡きて、進退谷まつて手の打ちやうがない。たとへば瀕死の場合を考へてみてもよい。手の盡しやうはない。が何とかしなければというわけで、溺れんとする者は藁をも掴むというやうに、僅かな依りどころや頼りでも、それに頼らうとする。正に一生懸命で、その頼りがどうだとか、かうだとかいふ批判や分別の入る隙間もない——従つて普通の經驗と異つた——機微であらう。

一先づ、このような追ひつめられた場合が大まかに申して宗教的解決を必要とする状況でもあらう。状況的、境遇的に申すと宗教の世界に近づくやうになる人々とは、案外、行き悩んでゐる場合の人々かも知れない。

しかし、このやうな切端つまつた場合の心の有様は、宗教の境地に入り易い機會でもあらうし、又宗教の心境に近いとも一應いへるかも知れない。けれども、こゝに注意すべきことがある。この場合の心持は宗教の心境と紙一重で、そこへのチャンスだといひ得る。或は現象的には普通の經驗の仕方と違ふ點で、相似的ともいひ得るし、宗教的なものも其處に同時的に存在するといひ得るかも知れない。しかし、溺れんとして藁をも掴む態度や心は、——たとへ藁を藁としてではなく、謂ゆる超自然的な *Mystical* な力あるものとして向つてをるとしても——、實は宗教の態度や心のすがたとは本質的には違つてをる。前の場合は、自分の持ち合はせの能力や考への上に、何か特別な或る力を接ぎ足して何とかしようとするのである。しかし、宗教の態度は本質的にいへばさうではない。宗教の切抜け方に於ける態度や心の姿は、自分に接ぎ足すのでなく自己なるものを根本から捨てたところにあると思はれる。ああすればこれがかうなりはせぬか、これがかうなら何がどうといつた具合に、我他彼此やる悟性的情執的な主體を超越するところにあると考へられる。信仰とか歸依とか、それぞれの宗教の態度といはれる

ものも、解いてみると根本は此處にあると思はれる。

二

そこで問題を出してみる。

- 一、自己を捨てるのか自己に死すとか申ししたが、それは根本的には何處へ向けて行くのか。
- 二、自己を捨てるとは本來的にはどういうことか。
- 三、自己を捨てるという機會は本當は何時何處にあるか。

で、話の順序から先づ第三の問題からみてみよう。

今までは、或る人が或る時は逢ひ或る時は逢はぬかも知れぬという狀況的な謂はば偶然的な機會をあげたが、果してさうか、實はかうではあるまいか。即ち人間が何時如何なる場合でも、生きてをるといふ、その成り立ちの基本に破れ目があり、破綻があつて、上のやうな時折りの行詰りとは、實にこの破れ目が、それぞれの場合に現れた姿ではないか、とかういふ様に考へられる。

かうなると第三の問題は第二に移される。自己を捨てるのか、自己に死するとは、本來どういふことかといふことになつて来る。

次に第一の問題であるが、これも第二の問題にをさめられるであらう。宗教の研究は宗教の事實或は事實の前提より出發しなければならぬが、直接的な宗教の事實は必ず如何やうかの規定性積極性をもつてをる。プラクシスの形態でも觀念の形態でもさうである。ここでは色々な形で自己を捨てる状態が示されてをるとみられるが、つきつめてみると、本來は何處へ向けて自己を捨てることなのか。

直接的な宗教の事實としては、神佛その他種々の宗教的對象に向けて自己を超え、歸依し、信仰するのであるが、そのやうな成立的構造を根源的に解きほぐし、仕組みを上から取り外してゆく、destruierenし、究極の底を求めてゆく、といふ學

同的操作を採るとどうなるか、私は宗教的に實存することといふ場面の底の成り立ちに選して、ここをみてみようと思ふ。かうなると、第一の問題はやはり第二の問題にうつて来る。

宗教の存在條件を、宗教の外からあてがつてみることも出来るし、宗教の内側から索めることも出来る。また宗教の根據を構成心理学でいふやうな意味の心理學的なものや、或は謂ゆる人間學的なもの、或は社會的な基礎にも求めることが出来る。しかし、人の人たる所以は自覺の本質にあるといはれるやうに、人間存在の現實の場面を心の場面にとつてみることも大事であらう。と申しても、内在的な意味でいふのではなく、各自の心の行き渡れる場面、即ち心なるものの内在を越え出でて相手とかかはつて現に存在する超越的な、その當の「かかはり」の場面、謂ゆる實存の場面をとり上げるのである、内面的な性質をもつ宗教の本質的事實をみる上では、都合のよい、また根本的な問題場面であると思はれる。

この實存の領域を根本的に考へたのはキェルケゴールととくにハイデッガーである。——ナスバースは「先づ今の論點からはふれないでおく——。ハイデッガーはとくに現存在を、*geworfener Entwurf*として、その基礎的な在り方を「負目」の構造に於て見出した。即ち *nichtiges Grundsein e. Nichtigkeit* なる在り方に於てあることを明らかにしたのである。實存哲學の勝れた業績の一つは、各自の現實の存在の場面が、可能性の領域である、しかも、制限せられた、即ち *Nichtigkeit* の支配する可能性の領域であることとみたところにある。*Nichtigkeit* といふが、それはわれわれの現實の場面即ち心のゆきわたる範圍、*Entwurf* の範圍が、あれであれば、それではない、という制約のある可能性の領域、この「ない」ということで無限に制約せられる可能性の領域、の在り方のことである。且つその可能性の領域、實存の領域は、何處までも不決りであり、不確實な *Abgrund* の領域であるといふのである。しかも、ここに於て、實存の主體たる各自は、それを無制約なやうには出来ない。S. 眞に自由には出来ない。 *nemächtigen Grundsein* であるといふことを明らかにした。

このやうな謂で、存者在の存在とくに現存在の存在が無に於てあるといはれるのである。無は否定の契機といふやうなものではなく、存在者を存在者たらしめる存在の根據であるといはれるのは、存在者の所在が、實存の領域であり、その成り立

ちが上のやうに仕組まれてをることをいふのである。勿論、無なるものの上に存在者が据えおかれてゐるといふ謂ではなく、存在者の存在の場面、實存の場面が、無の所作なる無みする *nichten* するはたらきに於て支配されてをるといふ謂である。もつとも、その無は、やはりハイデッガーに於ては問題を残してをるが（補遺、一、参照）、ともかく、實存が負目に於てあるといふ所以の基礎的構造をハイデッガーはかくみるのである。キェルケゴールでも、その所論を根源的に解きほどこいてゆくと、未然な形ではあるが、やはり、そのやうな見地が出て来る（補遺、二、参照）——勿論、實存の理念がちがふし、ハイデッガーのいふやうな無や死は問題にされない。しかし、實存の領域が謂はば無さの機能的支配のもとにあるといふ見地が出て来る——。

三

ハイデッガーのいふ、この存在論的な現存在の存在の場面、實存の場面に、彼自身は宗教の問題性を開いてゐない——ここでは彼の方法上の問題、實存の理念の問題、更らに今の問題としては、投企の基底的性格に關する問題や、非本來性、本來性
の問題、また、實存的な決意の在り方や、謂ふところの存在者の性格について論じなければならぬが、後の時間にゆする（補遺、三、参照）——それで、私共としては、ハイデッガーの明らかにした場面を確保しておいて、更らに彼の所論を超えた問題性をみてみよう。そこから、宗教への問題場面が開かれて来ると思はれる——但し、ハイデッガーの所論を直ちに神學の領域に接続せしめようとした謂ゆる存在論的神學のやり方は當を得てゐない。われわれはそのやうな意圖や仕方をとるのではない（補遺、四、参照）——。

さきに申したやうに、この可能性の領域は、何處までも不決りである。たとへば、今の私は可能的には病氣でもあり得る、病氣でなくもあり得る。死ぬことも在り得る、死なぬこともあり得る——、勿論究極的には死の在り得るやうに存在してゐない在り方をしてはゐない。しかし、今はそのやうには見えない。ハイデッガーではなくキェルケゴール的に——全く反對の二つの乃至無限の可能性は常に何時でも各自の現在に突きかかつて来てをる。社會的な事柄でも同様で、自分に迫つて来てをる或

る事が起らぬこともあり得るし、起ることもあり得る。さういふ場面である。或る事が在り得るといふことは、その事で在り得ないといふ寧ろ無限の可能性、しかし、「ない」といふ無の可能性にとりまかれてをう。

で、希望の方に手を盡すであらうが、しかも、その可能性の一つを取つて他の可能性を捨てるといふことは、構造上如何しても出来ない。實にここは思ひのままになりなさい、足りなさいの支配下にあるわけで、それを如何とも致しがたい。科學の萬全をもつてしても、たとへばプロバブルには出来ても、一つの可能性だけを必然的にもつといふことは出来ない——出来たとすれば、自由の領域は無くなる——

そこで宗教的に生きると申しても、ここを逃れ出すことは出来ない。また、このやうな構造の場面を變すことも出来ない。しかし、此處には問題がある。ままになりなさい、足りなさいに於てある現實の場面で、ままにしようといふと欲ひ、足りるやうにありたいと願ふその當の欲ひ願ひの場面に問題があるのではなからうか。

具體的には、ままにしよう足りるやうにありたいといふところには、目星があり相手がある。あれこれ自他なるものを待對に於いて、一を願ひ他を拒まんとして、そこに欲ひ願ひをかけるのである。上に申した現實の場面とは、正しく、この欲ひ願ひのゆきわたつて仕つてをる領域であるが、そこは上のやうな構造の場面である。ところが、その場面に於て在りながら、今や問題の領域がこのやうな層に開けて來るであらう。欲ひ願ひの場面に於ては、欲ひ手願ひ手と欲ひ願はれる相手とが待對におかれ、しかも、その相手があればそれと待對におかれてをる。それ故、主體があればそれを願ひそれを拒むやうに在つてをるのである。しかし總じてままになりなさいの支配し、自在ではありきれぬ右のやうな構造の場面に於てであるのであるから、思ひのままならぬ逼迫に逐はれるのではなからうか。

かうなると、常に其處に於て現實の營まれるところの、その其處の構造をどうしようといふのではなく、その場面に於ける主體と相手とのかかはり方のところに問題の領域が遷つて來る。

日常われわれは「斯々で」あり度い、「斯々でない」のでは困るとやつてをる。ああだ、かうだと立てて、一つの事を立てて他の事と區別し、あれといつて、あれでないものとの仕切りをつけて、一方を望んで、他の方が疎ましい、來ては困るといふ具合にやつてをる。ところが、そのやうにやつてをる場面が、申したやうな可能性の領域で、何處までも不決りで、何方の可能性が來るのかわからない。それだから、そこに不安や心配が出て來る。全く心配や不安の根本はこのやうなところにあるのである。

しかし、此處をよく見てみると如何であらうか。事態を引き受ける各自にとつて、どちらの可能性が來ても儲はぬのなら心配はない。が、實際は一が望ましく他が疎ましい。來ては困る。そこで心配したり、無理をしたりすることになる。けれども一を願ひ他を願はぬといふ場合の、一とか他とかといふのは如何なる者であらうか。普通には、見たり手にとれるやうな事態や實物のことと思つてゐる。しかし、さうであらうか。あれであり度い、これであり度くないといふ「あれ」とか「これ」といはれるものは、實はあり度いとかあり度くないといふ慾望や期待、危惧の向ふに描かれた背景であつて實物ではない。觀念的に立てられたものであらう。既に認識論的にも批評せられたことであるが、實際われわれは「あれ」「それ」と申して、實物の事物を考へてをるが、實はそれは悟性の立てたものである。そのやうに悟性的分別的に立てられた「あれそれ」を相手にして、それを實物と思ひ違へて、情執的な愛慾、願望を運んでをる。そして欲しいから手を出すといふ具合にして、飛んでもないことを仕出來かすといふことになる。

しかしそれは取り違ひではないか。嘘ひ違ひがありはしないか。それこそ、非本來的な生き方ではないか。本來的とは私が現實に此處に存在してをる、その在つてをるとほりに生きることであるが、自己なるもの相手なるものといふ、そのやうな存在者が「ちやん」と在るのではない。自他一切のものが端的に存在してをる所在は實存の領域である。そこは我他といひ彼此といふ、そのもの——素朴的な謂に於ても、悟性的に措定せられたものの謂に於ても——の領域を超えてをる。現實の場面の所在は、たとへば、鏡にうつつた像の領域のやうなものである。映る實物があるでもあらうが、像は實物そのものではない。

鏡の面には明暗濃淡があるが、像はこの面の色合ひに於て潤色せられてをる、現實の場面に於て、相手のものとは常に各自にとつてのものなので、たとへていへば、この像の範圍を出るわけにはゆかない。ものそのものが在るであらうが、そこに直接するわけにはゆかない。心についても、心なるものがあるのではない。鏡の面は像がなくても在り得るが、心の場面は、それだけとして、それ自身として在るのではない。常に何かにかかはつての限りに於て現實なのである。現實の場面は常に心のかかはりに於て在るのではあるが、心なるものの中にあるのではない。

普通に考へられてをるやうな自己なるものの領域を第一とし、他なるもののそれを第二の領域としよう。ところが現實の場面とは、ものが主體の各自にとつて、どのやうにかに在つてをる場面である。この領域を第三としよう、この領域は第一第二の領域に内在するのではない。また、それらの領域に續いてをるでもない。實に性質を異にし層位を異にした領域である。ところで、これらの第一第二の領域は、素料的にもや心の實在する領域であると考へられてをる。そのつもりでやつてをる。しかし、現實に凡そ在るものが存在する場面が、それらの二つの領域を超えた領域であるとしたならば、これらの領域とは一體如何なるものの所屬する領域であらうか。それは、現實にもや心が存在する場面ではなくして、悟性や分別に於て、それと立てられ、これといはれる立場の假構する領域に外ならない。それ故、われわれの日常に相手どるところの物事は、その在つてをる所在を二重の意味でとり違へられてをることになる。即ち、そのものとして考へられる事物は、實は、あれそれと立てられたものに外ならず、しかも、そのやうに立てられたあれそれは、その在りのままの所在を、あれそれなるものものとに於てはもつてをるのではない、といふことになるのである。

しかし、困つたことには、ものなり心なり、自なり他なりの、如實の所在なる如上の第三の領域が、見て參つたやうに可能の領域であり、思ひのままにならなさ、足りなさの仕組みに於てある領域である。それだから、そこを抜け出した第一第二の領域にあれそれと立て、自といひ他といつて、一を願ひ他を拒む。如實の當處を逸して、あらぬところに欲ひ願ひをかけて端ぎあくねることを爲すのである。

それ故、あれそれ自他の如實のすがた、とくに自己なるもの、現存在の、本來の當相を獲るのには、その構造のとほりに身を托する外はない。在りのままに處することである。在りのままとは、第三の領域、可能性の領域に於て、不決りなままに、然もとくに、ものがそのものとして在つてはゐない在り方をいふ。さうならば、在りのままに處するためには、自己なり相手なりをそのものとして相手どつてはいけない。そのものとして相手どるといふことは悟性の事とするところである。そして悟性の立てた自己や相手を實物と取違へて情執や愛慾を運ぶのは在りのままの當相を逸することになる。それ故、悟性的情執的な主體を超えよ、この主體を超える處置が、在りのままのところにある處置である、といふことになるであらう——それはむつかしいことではない。わが身をも心をも放ち忘れて、といふ具合に處ればよいといふことになるであらう——。

約めていへば人間が現實に存在してをる、その當の存在の場面はその基礎的な構造上、無さ、思ひのままにならなさ、の支離してをる領域である。とくに、ものがそのものとして在ることなき在り方に於て在つてをる領域である。それで、そこに、その通りに躬ら處ること、即ち、普通に非本來的な愛慾の主體、悟性的主體たることを超えるやうに生きること、それが、本來の處り方であり、且つ、それが、上のやうな構造の上に出て來る取り違へから、本來のところを得る仕方であり、逼迫を超える生き方であらうと思はれる、生きて行く根本に存する、どうにもならぬ行きつまりの切り抜け方の本質ではなからうかと考へられるのである。そして、これが人間存在の基礎的な構造にきかれる宗教の根據であり、また、宗教の本質的な事實性の所在であらうと考へられる。

もつとも、以上のことは、實際の宗教がそのやうに行はれるとか、行はれなければならぬとか、と申すのでは決してない。實際の宗教の仕組みを取り外し、ポジティブなるものを解いてゆくと、かかる底が見られる、骨組みがあるのではないか、といふのである。實際の宗教は皮がつき肉がついてゐて、血が通ふのであらう。従つて形態的には對象的存在者が建てられ、主體は、これを目指して行業を運び、且つ、宗教的世界像の構想もさうなつて來るであらうと思はれる。

(補遺、一、) ハイデッガーはこのやうに存在者とくに現存在の存在の場面が無のはたらきに於て支配し抜かれてゐることを明らかにした。ところで、一體無とは何なのか。無は凡之何者かではない、無は存在者のすべてにわたる絶對的否定 (Verneinung) とせられる。もつとも、このテーゼは無の根本本質をいひ表したのではなく、悟性に準じて規定したものにすぎぬが、一應の手がかりとしよう。否定とは悟性が事とすることなのであるが、悟性は存在者の見地にわたつて係はることも出来ないうであらう。まして、すべての存在者ではなく、存在者の全體をそのものとして把握することは出来ない。且つ無や無の拒否するはたらきは、悟性の行ふ否定よりも根源的であり層位が異なる。

無の所在、正しくいへば、無がそのはたらきたる *Nichting* に於て自己を顯示し、それが顯露になる場面は、常に全體の場面である。従つて無にかかはるといふことは、この全體に於てでなければならぬ、ところが、現存在が現に存在する、その存在の場面は常に全體としてのまとまりに於てある。これが存在の場面の性格である。そして、無は無みするといふその拒否のはたらきに於て、この全體の領域を領し、或はこの全體の領域の底のない底をなしてゐるのである。それ故、無は存在の本質に屬するといはれるのであるが、それは存在者の存在の領域を、無の無みする機能が滲透し、貫通してゐるといふことである。

このやうなわけで無は悟性の領域のことではない。悟性が事とする存在者に屬することではない。それらを越えた、存在者がそこに於て存在するところの全體の場面に於て問題である。それでは、われわれはどのやうな具合に無にかかはることが出来るかといふと、右の場面に於ける無のはたらきに出遭ふことに於てわかられる。そのやうな出来事は根源的な不安に於て起る——勿論、無は常に間斷なくその *nichten* のはたらきをなしてゐる。日常的にはそのことが知られないまでである——。不安によつて、また、不安に於て無は顯示する (*offenbaren*)、不安が無を顯示するのである。顯示といつても無なるものそのものが出て来るといふのではない。その *nichten* のはたらきが、不安に於て顯露になる——不安が顯露にする (*enthüllen*)——

といふ仕方では、露はなるのである。

このやうに、無は凡そ何者かではない、存在者ではない。それ故、対象としても與へられないし、不安といへども無をつかまへること、把握することは出来ない。無ではなく、その無みするといふ——常にはたらける——はたらきが不安に於て顯露といふ仕方ではられるのである。

無の本質をこのやうなニヒテンの機能性に於てみるといふことは、ハイデッガーの現象學的存在論の立場からいつても當を得てをる——以上のことは、主として『形而上學とは何か』によつたのであるが、その書はとくに無のはたらきの浮び出る場合を、即ち「實存的」な問題性を扱つたものであるが——。そして、『存在と時間』では、このニヒテンのはたらきに貫通せられた存在の意味を、とくに時間性の構造から明らかにした。就中、現存在の存在が自目あるといふ在り方に於てある所以は、上に見て來たとほりであるが、その場合、ニヒテンのはたらきつ來る、その「それ」は如何であらうか。勿論、存在論的には、「存在的」な、そのニヒテンするもの即ち無が、そのものとして問題にはならない。しかし、前存在論的に存在がわかられ、且つ、そのわかられ方を規定してをるところの實存の理念に於ては、實存の最後なる死が自安になつてをる。そして、その所懐を存在論的に考へ抜いたものが、自分の存在論であると彼はいつてをる。

それで、實存論的な問題場面に於ても、實存の最早無いこと、實存の不可能性、つまり死のことが、最後の法廷であるといふ。そこから、ニヒテンのはたらきは、存在の場面を常に無みし、*三三三*に染め出してをる。それが普通にはわからない。樞企に於て、その一番向ふの、最固有の可能性の端にまで行き當り、そこから遠へる生驅的決意に於て時間性の統一が得られ、存在の意味が得られるといふのである。

以上のことから、基礎的存在論の問題場面に於て直接には問題にならぬとしても、ハイデッガーに於てはやはり背景的に無のこと死のことが考へられてをると思はれる。そして、いひ方のちがふ兩書に於ける無のこと死のことの關係を一往考へるとも出來なくはないかも知れぬが今は省かう。そして、實は存在論的な場面に存在的な死や無が過當に顔を出して來てをると

もいひ得ると思はれる。實存論的な敘述は死や無なるものに寄せなくても出来るであらう、存在の場面はその當のところにて無みする機能性に於てそれ自身仕組まれてをる。ハイデッガーの所論にも尤にこのことは見られる。勿論、さきにもあげたやうに、ハイデッガーとしては死から來るニヒテンの機能性に於て存在の領域が染め抜かれてをるといふことが所論の特色をなし、且つ彼のいふ學的操作のねらひでもあるけれども。

vor d. Ewigkeit の實存を説くキェルケゴールの存在論を十九世紀的といつた彼は、vor d. Tod の實存を説くことに於て、神の代りに無で死を、やはり向ふ側に立ててゆく傾向性は起せてゐない。恰もシェラーは現象學的な問題場面に立ちながら、そこから超絶者を透視して行つた。ハイデッガーはさうは行かない。けれども、向ふに或るものが立てられて、代せられ、欺くとも残つてをると評しうるであらう。

(補遺、二二) ヘーゲル及びアリストテレスとの連關に於て、キェルケゴールも存在を生成に於て見、且つその存在とは現實に存在する謂とした。そして、現實の存在に於ける生成の變化は辯證法的であるといふ。即ち生成の變化は嚴密な意味に於て、固有の質的飛躍に於てなされなければならぬ。けだし、プラトンの『パルメニデス』で示されるやうに、變化の箇處には不思議なエウサイフネスがあるのである。それで、完全な意味に於て、生成の變化は歴史に於て行はれるのであるが、かかる變化の行はれる場面は、嚴密な意味に於ては、個體の實存に於てである。それは個體の實存に於て、或ることの可能的な在り方から現實的な在り方への状態の變化といふことである。

この際、否定は徹底した課題となる。嚴密な意味に於て生成は「瞬間」の事成に於てのみ行はれる。瞬間とは時間の中に於ける現在の確立であり、それには永遠なるものが時間の中に交はるといふことが要件である。キェルケゴールによれば、このことなしには嚴密な變化や移行は行はれない。従つて、ここでは時間的なるものから永遠なるものへの状態の變化が課せられる。けれども、時間の中に實存する個體は、實存するかぎり永遠なるものに連ならない。ここに實存に於ける矛盾と逆説とが存する。時間の中に於て實存する個體は、實存するかぎりの自己の否定に於てでなければ、嚴密な意味に於ける生成の變化に

與かれない。

ここに常に如何なる場合に於ても、實存の否定せられなければならぬ所以の、いひかへれば、實存の無なる所以の、オントロギーがある筈である。それは永遠性を内面的に自己自身の中に藏してをらぬ實存が、Existenz vor Ewigkeit に於て、永遠性を自己にあてがつてみて、永遠性の缺除について、實存の無をいふことも出来る。事實、キルケゴールはかかる主題のもとに自己の無を知り自己を無みすることを主張し抜いた。

しかし、また彼の所論を深く見てみると、かゝつて、永遠性との連關に於てではなく、實存することこのことの内部的構造が、無の或は無きの、支配下にあることが明らかにされようとしてをる。『不安の概念』等に於て、實存を「負目」の構造に於て見、實存することは、可能性の領域に於て底のない深淵の上に所在し、あれといへばそれでない且つ不決まりな領域におかれ、無に臨んでをる所以を指摘したのであつた（拙稿、キルケゴールの宗教論の吟味、哲學雜誌、昭和十八年、十月、十一月参照）。

（補遺、三、）とくに今の連關としては、彼の投企論や存在者の性格等から証察してみなければならぬが、別の機會を得よう。上にあげたそれぞれのことについては、近く『宗教哲學の問題と方向』宗教研究、一二一號（昭和二十三年九月）四六頁以下註参照。

（補遺、四、）補遺、二、所掲、拙稿参照。

神學における人間のロゴスの問題

北 森 嘉 藏

神學における人間のロゴスの位置は如何に考へらるべきであらうか。こゝに云ふ神學とは、人間のロゴスが神の言に奉仕し、福音を證する行爲である。従つて狭義の神學のみならず、説教・信仰告白・教義學等を含めて神學と呼ぶこととする。かく神の言に奉仕し福音を證する人間のロゴスが、如何にして正しき奉仕・正しき證をなし得るかといふことが神學の根本問題であり、特に神學序説（プロレゴメナ）はこの問題を固有の課題とする。説教・信仰告白・教義學等を含めて神學は、神の言そのものではなく、神の言についての人間の言葉である。「教會の説教は、豫言者と使徒との證言をば數千年前に語られ書かれた言として解明するだけには制限されない、既に説教がその證言をば他の言語に翻譯する事によつて、更にテキストの言葉・概念・命題等をばテキストの中にない他のものによつて書き代へることによつて、またその聖書の言葉を各時代に適した言葉となすべくそれを引き伸して語る事によつて、説教は聖書の證を今日此處で自己自身考へ、現代の教會の名においてそれ自身の認識として語ることを敢てするのである」(K. Barth, *Offenbarung, Kirche, Theologie*, S. 41)。「教會の信仰告白は聖書を解釋し、説明し、適用する。従つてそれは註釋である。信仰告白は一定の聖書のテキストを繰返すだけでは充分とはされ

得ない。……信仰告白は原則として、自己の言葉において、その時代の言葉と用語とに於て、語らねばならない。」(K. Barth, Die kirchliche Dogmatik, I. 2. S. 694f.) 「神學は一つの人間的な仕事であつて神的な仕事ではない。神學は神の言への奉仕であつて、神の言そのものではない。」(K. Barth, Offenbarungslehre, S. 26)。「教義學の特性は、それが自己自身で理解しはつて説明しようとする所の信仰の行爲なる點に存する。教義學は神の現實の啓示において前以て語られ(gepredigtet)た所の事をば人間の思惟において追者(folgebend)に思惟し、人間の言葉において追語(folgsam)しようとする。……教義學はそれ「啓示の眞理」を相互聯關性において見かつ明にしようとする。必要な場合には、教義學はこれまで知られず承認されてゐなかつた新しい信仰箇條をも求める」(K. Barth, Opera, II, 1)。「教義學の聖書的態度の要求は、聖書のテキストの再生産や解明と認同されてはならない。……教義學そのものは聖書釋義ではなく、聖書の根據に立つて教へる教會の中において單に再生産し解明するだけでなく、また適用しつゝ從つて生産しつゝProduzierendに發行される宣教の吟味・批判・訂正である。」(K. Barth, Die kirchl. Dogm., I. 2. S. 917)。「……かくして説教も信仰告白も神學も教義學も共にあくまで人間の行爲である。問題性はそこから始まる。神學即ち theologia が神自身のロゴスではなく、神についての人間のロゴスであるならば、このロゴスが正しきロゴスであるといふ保證は何所にあるであらうか。人間のロゴスが神のロゴスと一致するといふ意味において、從順なロゴスであるといふ保證は何所にあるであらうか。むしろ人間のロゴスが神の言への不從順に陥るといふ事こそ、何よりも確實なことではなからうか。要するに此處に存在する問題性は、神學における罪の問題である。神の言に奉仕し福音を證しようとする神學において、先づ問題となるのは人間自身の罪にほかならない。

然しこの神學の問題性は、説教・信仰告白・神學・教義學の四者において必ずしも程度的に一律ではない。そこには問題性の深さに於いて程度の差があると云はねばならない。先づ説教と信仰告白とは成程神の言そのものではなく人間の言葉ではあるが、然し神の言に添ひつつ語られるといふ事が比較的容易になされ得る立場にあると云へよう。説教が講解説教となり、信仰告白が聖書的用語の再現に止まる如き場合は、問題性は少いと云へよう。次に神學についても分科に應じて問題性の深淺が

ある。バルトによれば、聖書神學が聖書の explicatio(展開)であり、實踐神學がその applicatio(適用)であるのに對して、教義學は聖書に加へられる meditatio(思索)である。(Die Kirchl. Dogm. I, 2, S. 854 f.)。神學が聖書の展開や適用である限りに於いては、人間のロゴスは或る程度まで抑制され得るであらう。その意味では聖書神學と實踐神學との問題性はなほ淺いと云ふことができる。然し教義學は聖書の眞理に思索を加へねばならぬと云はれる時、人間のロゴスの問題性は最も深くなると云はねばならぬ。もちろん教義學も聖書のテキストの研究や教會の信仰告白の研究を以て始まる。「然し教義學はこれらの研究を以て始まるにすぎない。教義學はかのテキストの繰返しなどにおいて盡くされることは出来ない。——然り今こそ思索が行はれるのである」(K. Barth, op. cit. S. 860)。かくして結局すべての theologia の中において教義學が最も濃厚であると云はねばならない。神學の問題性を最も深き意味において代表するのが教義學である。従つて教義學の問題性を解決するのは、結局すべての theologia の問題性を解決することが出来るはずである。教義學の問題性が最も深きが故に、これを解決するものは最も強力でなければならぬ。罪の増す所には悪みもいや増すのである。(他の theologia は教義學における事態をば自己の問題として畏れ戰きつつ見守らねばならぬ。もし説教や聖書神學が、自己の問題性は教義學における如く深くないことを神の前に陳述しつゝ安んじようとするならば、それは「我はかの取税人の如くならぬを感謝す」と云つたパリサイ人となり終るであらう。すべての theologia は「我は正しき者を招かんとにあらで罪人を招かんと來れり」といふイエスの言葉を眞剣に聽かねばならない)。

さて神學の問題性の中核は、人間のロゴスの不從順であつた。不從順とは、神の言を支配する (verfassen) ことである。然しこの支配するといふ事は如何なる時に起るのであらうか。それは支配する者が支配されるもの外に立つて、而もこの自己の外に立つものを自己の力の範圍内に入れる時、起るのである。人間が神の言を支配するといふことは、人間が神の言の外に立つてゐることを前提とする。神の言の外に立つといふことは、人間が神から背離してゐることを意味する。而して人間が神から背離してゐることこそ罪にほかならない。人間はすべて罪の中にあるが故に、神の言を支配するといふ事は必然的となる

のである。生れながらにして神から背離してゐる人間は、神について何一つ語らうとしても、既にそれは不従順となる。かくして説教も信仰告白も神學も教義學も、すべての *theologia* はこの不従順といふ死の體を負うて惱むのである。この死の體より我々を救ひ出すものは何であらうか。

二

こゝで我々を救ふものは律法ではあり得ない。かへつて律法によつて罪は知られ、更には律法によつて罪は誘發せられるのである（ロマ書七・八——九參照）。律法とは神の言に従順をさせよといふ命令である。律法は我々に對して、神の言への従順は、神をして神たらしめ神の言をして語らしめる所に成り立つ、と云ふ。而してこの事が可能となるためには、神と人間との間の對立と距離とを確保し、神の「主」たることを明にせねばならぬと云ふ。人間の不従順は、この對立と距離とを抹消して、神を人間の支配力の中に内在せしめる所に成り立つ。従つてこの對立と距離とが確保されてゐる限り、人間の不従順は成り立ち得ないと云ふ。而してこの對立距離の確保を神の側から云へば啓示となり、人間の側から云へば神の言を聴くといふ事になる。——これが律法による解決である。然し我々にとつてはこの律法こそ問題の出發點であつた。人間が神をして神たらしめず、神の言をして語らしめず、従つて神の言への不従順に陥らざるを得ないといふ事こそ、我々にとつての死の體であつた。しかもかかる不従順の根源は、人間が神の愛の外に立つてゐるといふ事であつた。従つて神と人間との對立距離を主張する律法によつて、かへつて我々が神の外に立つといふ罪は誘發せられるに至るのである。律法來りし時、罪は生き、我は死にたり、である（ロマ書七・九參照）。

律法の外に、福音の中に神の義が纏れたといふことは、單に神學が語るべき内容たるに止らず、この神學の在り方の問題、即ち神學的行爲における罪の問題をも解決する音づれである。福音とは、神に背いて神の外に脱落せる存在としての罪人をば、内に包む神の恵みである。一言にして云へば、外を内に包む神の愛が福音である。神學的行爲における人間のロモスの不従順は、人間が神の愛の外に立つてゐることを前提とした。従つて、神と人間との對立を確保して、人間をして神に従順なら

しめんとする律法によつては、それがなほ對立によつて外を維持せしむる限り、如何にしても人間の不従順を解決することが出来ず、かへつてこの律法によつて罪は發せられたのである。しかるに今や福音によつて、外に立てる人間が神の愛の内に入れられる時、もはや人間はこの神を如何にしても支配し得なくなるのである。支配は、自己の外に立つものを自己の力の範圍内に入れる時成り立つものであつたが、今や自己を内に包む愛の神は、これを人間が如何にしても支配し得ないからである。こゝにおいて始めて人間の従順が成り立ち、神學的行為における罪の問題といふ死の霧から解き放たれるに至つたのである。

こゝにおいて最も重要なことは、神の言に不従順な者を従順ならしめる神の言は、單に「神の言」と呼ばれる神の言ではなく、十字架の言と呼ばれる神の言であるといふ事である。十字架の言とは、神の言の押し背き脱落せる人間を救ふために、神の言自身が神の外に出て、この人間の立つ所へまで來り、愛によつて彼と連帶的となり、彼の罪の責任を負うて、神の怒に撃たれて十字架につけられた神の言である。十字架の言のみが、徹底的に外に立つ人間をも徹底的に内に包む神の愛である。十字架の言は、神學が語るべき内容を自ら出さず、神學の威力そのものを決定すべき眞理である。十字架の言が神學の一内容問題から神學全體の成立の問題にまでその威力を徹底せしむることこそ、今日の神學的課題であると云へよう。十字架の言が神學の成立そのものを可能ならしむるといふことは、十字架の言が神學的公理であるといふ事を意味する。「イエス・キリスト而も十字架の彼以外には何をも知るまじ」(コリント前書二・二)といふパウロの言葉は、十字架の言のもつ公理としての威力を最も端的に表明せるものである。十字架の言を神學的公理となすことは、神の言全體の中から十字架の言といふ一要素を恣意的に取り出して、これを不當に重視するといふ人間の不従順を意味するのではなく、かへつて神の言全體への従順を可能ならしむる唯一の道として神が備へた十字架の言を仰ぎ頼むことを意味するのである。十字架の言のみが神の言全體への従順を可能ならしむるといふ信仰こそ、カトリック主義から區別される福音主義の「信仰のみ」(sola fide)に通ずるものである。こののみへの決斷に福音主義の徴表がある。

神學序説(プロレゴメナ)とは、神學の内容について語る前に(プロ)、この内容について語る者自身の在り方について語る(レゴ)ものである。即ち神學における人間のロゴスの在り方について反省するものである。而して以上において明にせられたことは、神學によつて語らるべき内容そのものが、この神學の問題性を解決するために、歩み出て来たといふ事である。十字架の言は神學の對象としての一内容たるには止らず、神學の問題性を救ふ主體たるのである。神の言への奉仕者・福音への證人は、福音としての神の言によつて支へられつゝ、この神の言に奉仕するのである。證人にとつての究極の問題は、彼の語り方ではなくして、彼の在り方である。彼の語り方は神の言に對して從順である如く見えても、彼の在り方が本來不從順であれば問題は逆轉するのである。プロレゴメナに於てこそ、神學の全體が語られるのである。語られる内容の中には「十字架の福音」が一章として存在するとしても、これを語る神學の在り方そのものが十字架の福音によつて決定されてをらず、單に「神の言への從順」といふ如き公理によつて決定されてをるならば、かかる神學は決して福音主義的と稱することはできない。單に「神の言への從順」をいふことは、福音ではなくしてむしろ律法だからである。

語らるべき對象がかへつて主體的に歩み出て來て、語る主體を愛の對象として攝取征服するといふことが、神學序説の根本構造である。従つて次に重要なことは、この攝取征服によつて神學的な全體は全く神に從順なる者とせられ、神の言への從順が現實となるといふことである。これは即ち福音によつて律法が成就されることに外ならない。神の言全體への從順は十字架の言を通ることによつて始めて可能となるのである。福音はあくまで答であるが故に、一應福音と對立する律法をも自己の愛の中に攝取し、律法の提出する問ひを眞實に解決するものである。もし福音が自己に對立する律法の立場を單に排しようとするなら、それは他者をあくまで愛し包むといふ福音の本質から脱落せることを意味し、自己矛盾の態度と云はねばならぬ。神學は福音の純粹性を守ることを以て本來の使命とするが、然し神學が眞にこの使命を自覺するなら、對立する他の立場に對する態度は單に對立排他性の態度ではあり得ず、福音の本質に則つて、對立する立場をも愛の中に攝取し、これを福音の立場にまで化せしむる如き道に出なければならぬ。

以上の如き神學序説の構造に對して歴史的な回顧を附け加へて、参考に資したいと思ふ。先づ第一に擧げられるのはカンタペリーのアンセルムスにおける神の存在の證明である。アンセルムスはその『プロスロギオン』において、大略以下の如き證明法を提出してゐる。——神といふ概念は、「これよりも大なるものは決して考へられ得ざる如きあるもの」(aliquid, quo nihil maius cogitari possit)である。神のこの概念は、たとひ神の存在を否定する者といへども、これを所有してゐる。何故なら「神は存在しない」と主張する時には、かかる内容をもつ神は存在しないと云つてゐるのだからである。かくして神といふ概念はすべての者によつて承認される。問題はこの神が事實存在をもつかと云ふことである。もし神が存在をもたぬと假定すれば如何になるであらうか。その時には神は「それよりも大なる者は決して考へられ得ざる如き或るもの」ではなくなる。何故ならその時、概念においてのみ存在をもつて事實においては存在をもたぬ神は、概念においても事實においても存在をもつ或る他のものに比して、より小さきものとなるからである。然しこのことは神といふ概念そのものの被棄を意味する。故に神の概念が承認される限り、神の存在も必然的にこれより推論されて来る。かくしておよそそれよりも大なるものは決して考へられ得ざる如きあるものは、概念においてだけでなく、事實において存在することとなる。これがいはゆる「神の存在の本體論的證明」である。この證明法の卓抜なることは驚嘆に値するものであり、たとひカントの如き人による反對説が出されても、なほこの證明は全く覆されたと云ふことはできないであらう。——然し今我々が注目せねばならぬのは、この證明の内容の卓抜さではなく、かかる證明にたゞさはつてゐる神學者としてのアンセルムスの態度であり、在り方である。彼は『プロスロギオン』の第二章以下において上述の證明を開陳してゐるのであるが、その證明に入る前に、第一章において彼は神に祈つてゐるのである。「されば、今、汝主なるわが神よ、わが心に教へたまへ、何處に、また如何にして、汝をたづぬべきか、何處に、又如何にして、汝を見出すべきかを」(長澤信壽氏譯)。アンセルムスにとつては神とは、これからその存在を證明すべき者である。然るに彼は、その證明に先き立つて神に祈り、今後の仕事に神の助けによつて成功するやうに願をささげてゐるのであ

る。これはアンヒルムスの神學の弱さと云ふべきであらうか。否、逆にここにこそ彼の神學の最も強力な所以があるのである。人間から自己の存在を證明してもらつて始めて立ち得る如き神は、もはや神ではない。神が眞に生きて存在するといふ事は、神の存在を證明しようとする人間自身をさへも神が支へるといふ事によつて始めて確立される。従つてアンセルムスの仕事は、その内容においてよりも、むしろ序説としての祈りにおいてこそ、かへつて強力に遂行されたと云はねばならぬ。ここに神學と哲學との根本的な相違があるのである。この序説としての祈りがなかつたならば、アンセルムスは神學者ではなくして哲學者となり終つたであらう。アンセルムスにおいても、神學の對象たる神が、かへつて主體として歩み出て来て、その神學を營む神學者自身を支へ救つてゐるのである——これに似た事例を今一つ挙げれば、マウゲステイヌスがその三位一體論において、神の三一性を證明せんとするに先立ち、冒頭において三位一體なる神に祈りと讃美とをささげることである。

然し歴史的に更に重要な意味をもつ事例は、第十六世紀の宗教改革者の神學である。周知の如く宗教改革の神學的原理として形式原理 (Formalprinzip) と内容原理 (Materialprinzip) とが立てられた。形式原理とはいはゆる「聖書のみ」 sola scriptura であり、聖書に語られてゐる神の言への従順を以て神學的原理となすことである。内容原理とはいはゆる「信仰によりてのみ」 solē fide であり、キリストの恵みへの信仰のみによつて義とせられるといふ原理である。——問題はこの兩原理の相互關係である。この問題に對して以上に考察された神學序説が解決の光を與へるであらう。即ち形式原理を支へるものは内容原理である。神の言への従順を眞に成立せしめるものは、この神の言の内容たる十字架の福音である。ここにおいて我々は内容原理の優位を承認せねばならない。「sola scriptura が sola fide によつて規定されるといふこと、聖書への眞の復歸が福音の新たな理解によつて始めて可能となるといふこと——これは常にルターの宗教改革の確信であつた」(H. Sasse, Was heisst lutherisch? 2 Aufl., S. 70)。更に一步進んで云へば、内容そのものが形式であることへ云ふことが出来る。

もしこの關係が明確にされてをらないならば、極めて憂慮すべき結果が生ずる。元來神の言への従順といふことは、その根本的な性格において律法的である。律法とは、神への従順をささげよと云ふ命令に外ならないからである。然るに宗教改革に

おいて生じた福音主義とは、その名の示す如く、律法の外に、福音の中に顯れた神の義を新に認識した立場である。従つてここでは一切が福音によつて支配されてをらねばならない。元來律法的な性格をもつ形式原理が依然として福音主義の原理たり得るのは、それが内容原理としての福音によつて支配されてをる限りに於てである。——然るにもしこの關係が見失はれ、形式原理が内容原理から獨立し、更には前者が後者を支配するが如きことになるならば、それは福音主義そのものの破棄に外ならない。たとひ語られる内容は福音的であつても、その内容を支配する形式が律法的であれば、ここでは律法的なものが本音である。プロレゴメナにおいてすべてが語られてしまふからである。プロレゴメナにおいて福音主義的に徹底するためには、形式そのものが内容であると云ふべきではなく、内容そのものが形式であると云ふべきである。ここに今日の神學の根本問題があると考へられる。

未開人に於ける人間觀の諸相

棚 瀨 襄 爾

ハーバート大學のノック (A. D. Nock) は、宗教關係者の宗教史研究の必要を説いた論文の中で、まづ原始宗教の研究の必要であることを述べてゐるが、この點は、原始宗教を一樣なものとして取扱ふべきでないことを警告してゐる。ノックの言ふ通り、我々は世界の各地に分布する諸民族の持つ宗教的觀念や行事の總和が原始宗教であると考へてはならないのである。ノックは次で、それ故に例へばトロブリアンド島民に關するマリノフスキー (M. I. Minorsky) の調査の如く、一處の未開人の宗教の深い理解によつて、原始宗教を正確せねばならぬとしてゐる。このことはその限りに於てまさしく誤ではない。言葉を代へて言へば宗教進化論的研究法の誤を正し、機能主義的な方法への理解を正當に示したものと云ふことができるのである。

だが之を以て原始宗教の全貌が判ると考へることにには條件を附けなければならぬ。宗教の性質そのものはか様な方法によつて了察し得るであらうが、文化史學的乃至宗教史學的研究と言ふ段になると方向を取りがへてゐると言はねばならぬのである。何となれば宗教史は宗教の多様性の學であるから intensive な方法のみによつては不足なのであつて、extensive な方法

によればその多様性への理解は不可能となるのである。近來の extensive な研究法への不評に就ては我々も十分之を熟知しており、特に進化的イデーを持つ比較法に就ては筆者自身之を批判したのであるが、新しい意味に於て、單に宗教學的でなく、宗教史學的的理解には extensive な研究の必要であることをこゝに明らかにしておき度いと思ふ。

このことは本論の一部をなしてゐる諸相と言ふことと關係があり、未聞人の人間觀を一樣なものとして片づけてしまふことができないことを私は指摘したのである。勿論一口に未聞人と云つても、相當に發達した未聞人に於ては、既に文化的に交錯が行はれてゐるから、原始宗教の種々の要素が混在し、乃至融合すらして現はれてゐるが、其の源流に遡つて、より單純な未聞人の宗教觀念を分析して行くと、より特徴のある、相互に異質的な様相を見出すことができると思ふのである。

さ様な心組から未聞人の人間觀を考察し度いと考へるが、未聞人の人間觀と言ふのは問題も大にすぎるから、若干の限定を許し願ひ度いと思ふ。一つは資料を主としてオセハニア、インドネシアに取ること、今一つは未聞人の人間の把握を、彼等の病氣に對する觀念や死者に對する態度から考察することである。而して更に、總てのこれ等の地域の未聞人のかゝる觀念や態度に現はれる人間觀を跡づけて行くことも限られた時間内には困難であるから、實例をかなり分散的に取ることに就ても御了解願ひ度いと思ふ。そして特にこゝでは著しく對立する二つの類型、歴史主義的に言へば系統、の人間觀が存在することを指摘して見度いと思ふのである。

其の一つは人間を靈魂と肉體とより成ると見る人間觀で、肉體を輕視する人間觀であり、他の一つは人格觀と言つたらよいか、又は力の觀念と言つたらよいか、人間を靈魂と肉體とに區別せず、全體的に把握してゐると思はれる人間觀である。

(1) Noek, A. D.: The Study of the History of Religion, Hibbert Journal, vol. 31, 1933, pp. 696-698

(2) 拙稿、宗教の比較研究に關する若干の考察、(宗教學紀要第五輯) 昭和十三年

先づ最初に人間を靈魂と肉體とに區別せぬ人間觀に就て觀察する。この類型の人間觀を最も明瞭に示すのはオーストラリアの民族、特に中部及び北部、換言すればウンマトエラ、カイナイツシム、ワラムンガ諸族から北に分布する民族であらう。

之等の諸族に於ける病氣や死の原因に關しては、重病は部族の掟を破つたことに對して死者の骨が體中に入つた爲とか、或は他部族のものが呪術をかけた爲に起るとせられる。スベンサー、ジレン兩氏共著の「中央オーストラリアの北部諸族」にはワラムンガ族の一老呪醫が病氣になつた時のことを記してある。彼は五人の呪醫によつて診察されたが、一人は死者の骨が體中に入つたとし、他のものはゴムの木の瘡が體中に入つた爲の病氣であるとし、他の三人は二人の老呪醫の意見に従つたと言ふ。既に病因がかくの如くであるとすれば、之を治療する方法は體中に入つた物を除かねばならぬ。そこで病人の身體からの吸出し^{サキシ}やもみ出しに全力がそゝられたが、それにもかゝわらず敵のかけた黒呪術にも嫌疑がかけられたのであつた。こゝにある死者の骨だとか、尖棒 (pointed stick) が體中に入ることが病氣の原因であるとする觀念や、又かゝる物によつて呪術をかけ他人を病氣にする手段はオーストラリアにはかなり廣く行はれる。即ち、ワラムンガ、カイナイツシム、ダナンジ、ピンビンカ、アマラ、マラ諸族に行はれており、又ダナンジ族やカーペンタリア海岸諸族では、事實死者の骨によつて之を作るのである。(2) この場合注意すべきことは呪術は人間の力によるのであり、尖棒が體中に入つたと云つてもそれは觀念的のものであり、之を吸出したりもみ出したりするのも又呪術的なものであらう。又人間の力を豫想してゐる。即ち反省的なものではないにしても人間は力あるものとして把握されてゐるものと考へられるのである。

さて治療に失敗していよいよ死ぬと、之等の諸族では樹上葬 (tree-burial) によつて葬るのが原則で、ウンマトエラ、カイナイツシム、ワラムンガ、ウルマラ、ウルバリ、チンギリ、ウオルガイア等の諸族は何れも之を行ふのである。(3) この樹上葬に伴ふ習俗として注意すべきは屍體からしたゞり出る屍汁を遺族が自分の身體に塗ること、之はワラムンガ族にも行はれるが、かかる葬法を行ふ民族に多く見られるのである。北西オーストラリアのノオレスト河諸族特に、ラモ族では屍汁を飲みさへもする。(4) 之等の習俗は死者の力を傳へる爲であると言はれる。人間の身體が力のあるものと考へられるところから、又この力を得

る爲に弔葬儀禮に伴つて食人の習俗をも發生せしめたのだと思はれる。例へばクナンチ族をはじめ、その北東からカーペンタリア灣岸に至るまでの地域に分布するピシビシガ、アマラ、マラ、トローア、ウーリンガラ、カマリ、ニクン、ムンガリの諸族が之を行つてゐる。この場合、死の骨は臺上に曝すから同一系統のものである事は間違ひない。

今一つ注意すべきことは、弔葬儀禮に於て死を結葬せしめた呪衝をかけた者の發見と之に對する復讐の手段が必ず執られることである。

オーストラリアに於ては又仕を異にするものとの媒介地域にある部族に於て若干の出入はあるけれども、病悶、死因を呪衝的に考へること、樹上葬を行ふこと、死體に力ありと考へること等は結びついて存在してゐるが、今一つ靈魂の再生の考へ方も之等に結合してゐると思はれる。之等の民族にも死後一種の靈魂の殘ることは信ぜられてゐるが、この靈魂にはアミミズムに於けるが如く、人間形態視が強くなく、又之に對して神り、供物をなす。而して生まれると言ふ觀念は少い。死者の一種の靈魂は女をねらつて暗中に入り再生をとげるので、再生に重點がおかれる以上、當然他界觀念は著しき發展を示さない。この點アルンタ族は媒介をなすが、北部中部の諸族と東南オーストラリア諸族とが著しく異るところである。

而してこの様な習俗と觀念を持つ民族は、例へばクナンチ族に於て、女は死人を食ふことを許されず、又女には死後存続する一種の靈魂なしとすることによつても端的に示されるように、明らかに父權文化の民族であることもこゝで指摘しておくべきであらう。

(一) Spencer, W. B. & Gillen, F. J.: *Northern Tribes of Central Australia*, 1904, pp. 515f. 519

(二) Spencer & Gillen : *op. cit.*, pp. 455-465

(三) Spencer & Gillen : *op. cit.*, pp. 506-545.

(四) Spencer & Gillen : *op. cit.*, p. 530

(五) Kaberry, P. M.: *Death and Deferred Mourning Ceremony in the Forest River Tribes*, N. W. Australia, Oceania

- (9) Spencer and Gillen : op. cit. pp.545-547, Spencer : Native Tribes of Northern Territory of Australia, 1914 p. 253
- (7) Spencer : Native Tribes of N. Territory, p. 254 etc.
- (8) Spencer & Gillen : op. cit. pp. 528f etc.
- (6) Howitt, A.G. : Native Tribes of South East Australia, 1904 Ch. VII, Parker, I. : The Euahlayi Tribe, pp.83-89.
- Schmidt, P. W. : Ureprung der Cortesidae, III, 1931, 3Abe, Frazer, J. G. : The Belief in Immortality, J. 1913, Lec. IV-V. 病因の呪術的把握は東南オーストラリアにもかなり存在し、之がオーストラリアの宗教史に關するダレブナーとシエットの見解の相異に關係を持つが今はふれない。
- (10) Spencer and Gillen : op. cit. pp. 545f.

III

オーストラリアに於て明らかに人間の中心が靈魂でなくて、むしろ力であると見られる人間觀の原型は、少くとも其の死體處理の系統に於ても、之をセイロン等のベッタ族やスマトラのタプ族に求めなければならない。セイロン島のイースタン州中部及びウヴァ州北部に分布するベッタ族は西からはシンハリーズの、東からはタミールの文化的影響を受けて開化の過程にあるから、セリダマン (C. G. Seligmann) にならつて少くとも自然ベッタ、村落ベッタ、海岸ベッタを區別しなければならぬ。

この中村落ベッタはシンハリーズの影響を受けて乾燥農業 (Chena cultivation) を行ひ、牛、水牛の飼育をなし、又定住家屋を持つてゐるし、海岸ベッタは主として東海岸に住みタミールの影響を受けてゐる文化ベッタであるから、こゝで特に重要なのは自然ベッタの場合である。この自然ベッタの中で、特にシタラ・ワニヤ等は洞穴居住者であり、なほ狩獵による自然依存の民族であるが、こゝでは人が死ぬと屍體はそのまゝ死んだ洞穴又は岩屋に一般に自然の仰臥の姿勢で寝かせ、木の葉や小枝で蔽ひ、生存者は他へ居を遷してしまふ。こゝでは埋葬は行はれないのである。生存者が洞穴を離れる時には火も燃さず、

水も手向けない。死者の持物をも忌避することはない。(1)

ベッタ族には死後人間が死靈 (Yama) 複数 (Yaku) となると言ふ觀念が報せられ、既に自然ベッタにもこの觀念があると言はれるが、これは自然ベッタの中でも、ヘネベッタ等の如きや、聞けたものに於て然るのであつて、シクテラ・ワニヤ等にはこの觀念はなく、又自然ベッタの中でこの觀念を有するものも、死靈が存続するか否かは考へず、供物も供へないのが常である。死靈に對する儀禮が發達するのは村落ベッタ、開化ベッタに於てである。(2)

病氣や死の原因も、自然ベッタに於ては死靈が原因とは考へられてゐないようである。即ち極めて未開なコピール・ワナマイヤシクテラ・ワニヤに於ては、死者の持物は全く忌避されることがない。然るに同じ自然ベッタに於てもシンハリズ等の影響を受けたヘネベッタに於ては死者の持物は、一定期間置にさらすことなくしては生存者に危険であり、之を直ちに使用する者は死者の患つたのと同じ病氣に犯されて死ぬと言ふ。これは病氣に對する一種の宗教的觀念であるが、然しこゝでも死靈と病氣ではなくして、所謂感染呪術的觀念が示されてゐるのである。この觀念が進むと死者の全ての持物は危険として訓禁されることになる。然るに村落ベッタになると死靈と病氣とは密接に結合せられ祈禱の歌も出現するのである。(3)

ベッタ族に於ては病氣や死者に對する態度に三段の推移がある。(一) 死體放置と死靈觀念の缺除、及び恐らくは病氣の自然的把握の段階、(二) 埋葬を行ひ、死靈に對する語はあるが、之に儀禮を行はず、病因も呪術的に考へられる段階、(三) 埋葬して墓上に小屋を立て、所謂ナエ・ヤク儀禮 (nae yaku ceremony) を行ひ、病因を死靈に歸する段階が之である。即ち元來ベッタ族は靈魂觀によつて人間を把握してゐなかつた事だけは確かである。

同じくベッタ系統の民族とされるスマトラのクブ族でも略同様なことが觀察されるようである。即ち死者があると死者を其の小屋に放置し、其の場を逃げ去ると言ふ習俗 (molanggan) は未開のクブ族即ちリダン・クブには行はれ、又、ラワス・クブやチャンピ・クブでも同様な非埋葬と遷居が行はれる。特記すべきはララン・クブに於て死體の木乃伊化が行はれることで、胸と腹の内臓を抜き取り、之に草をつめて木乃伊を作るのであつて、この木乃伊葬はスマトラの他の何れの民族にも行はないクブ

の一部に特有のものである。(4)

宇野博士は曾て靈魂觀念の發生を論ぜられた際にクブ人のそれにふれ、クブ人は靈魂觀念として本來何物も持つてゐなかつたらしく、ことに生靈の觀念は全くなかつた様である。マリム (mainim) 一種のシヤマン (病人の靈スマンガトを見ると言ふのは低地のクブ人がマライ人の説明をかりたので、クブ人にシヤマンとローとの生靈觀念があると言ふウァン・ドンゲン (C. J. van Dongen) の報告もブリアン、ウルクバヤン、ムアラバハル等の聞けたものに就てのことで、全くマライ人の言ふことをそのまま繰返してゐるに過ぎないし、死靈觀念も殆ど現はれない。低地のクブ人に死靈や祖靈の觀念が現はれかけてゐるが、其の内容は極めて曖昧で死後の祟、若しくは聖氣でなければ、死後に回想された人格、すなはち生着者の記憶に残つた死者その人に外ならないことを述べておられる。(5)

この人格的な靈魂を若し形像靈と言ふように考へると、その行先、他界と言ふ様な觀念によつて何とかが始末をつけなければならぬのであるが、クブ人にはベグダ族と同じく其の原始形態に於ては他界觀念はないのであるから、死靈の人格と言つても極めて萌芽的なものであり、むしろ靈魂と言ふ言葉を使はずに死者そのものであると言ふ言ひ方が賢明なのである。クブ人には別體としての靈魂觀念はなく、むしろ人間を全體として捕へる人間觀が、假令萌芽的にもせよ存在してゐると考へればならぬ。(6)

ベグダ族やクブ族に萌芽的に現はれ、オーストラリアに於て明確化した人間觀はポリネシアの父權文化に於ては更に特殊な發展を示す。ポリネシア人は既に複合文化を有する民族であるから、靈魂觀念も十分存在するが、然し一方力によつて人間を見ようとする傾向も強く存在してゐる。彼等に於ては靈魂よりもむしろマナとクブーの觀念が重要で、か様な力の觀念が人間との結合に於て現はれ、特に人間の社會階級に重點をおく發達を示してゐるのである。(7) 而して葬法に於ては聖葬も行はれるけれども仲展位の台上葬や木乃伊葬が少くとも貴族には行はれてゐることは系統的にこゝに一括してよいことを示すものである。(8)

以上に述べた諸民族の葬法たる死體放置、樹上葬、台上葬、木乃伊葬は明らかに一連の系統を構成する。然し埋葬から樹上葬乃至台上葬、木乃伊葬への發展は考へ得ないのである。埋葬が古い起源を有することは、それが中南オーストラリアに現はれ、ブッシュマンに現はれ、アジア、アフリカのピグミーに行はれてゐることによつて知りうるが、然し所謂原文化は埋葬であることを原則と見るシニミットの主張は尙ほ反省を要するので、シニミット自身原文化と見てゐるペグダ族には元來埋葬はなから、この埋葬の行はれない系統から、靈魂觀にあらざる人間觀を持つ一連の文化があらはれ、それには力の觀念が漸次明確に伴ふに至つたと考へられる⁽⁸⁾。

- (1) Seligmann, C. G. : The Veddas, 1911, pp. 34, 122f.
- (2) Sarasin : Die Veddas von Ceylon, S. 497f.
- (3) Seligmann : *op. cit.* pp. 162-4, 169, 174, 176, 290f, 346f.
- (4) Hagen, K. : Die Orang Kulan auf Sumatra, 1908, S. 139-147.
- (5) 宇野博士「宗教の史學と理論」一九三二(二)三二一-三二七頁
- (6) Lowie, R. H. : Primitive Religion, 1925, pp. 75-99. Graebner, F. : *Weltbild der Primitiveen*, 1924 S. 52-54 usw.
- (7) Maunier, W. : *Tonga Islands* I, p. 338, Turner, G. : *Samoan*, pp. 146f, 148f. Brown, G. : *Melanesians and Polynesians*, p. 403. Ellis, W. : *Polynesian Researches* I, p. 395, p. 404, etc. ホリネシヤでは靈魂觀念は明瞭になるがなほ病因に對する觀念や其の治療法は后述するヒューギニヤ等の場合とは相當異つてゐる。
- (8) オーストラリアではタイーンスタント、ヨーク半島の西部地方で死體の木乃伊化が行はれる。

McConnell, U. H. : *Mourning Ritual among the Tribes of Cape York Peninsula, Oceania*, VII, 1936-37 p. 350 etc.

四

以上の如く種々の段階はあるが、人間そのものを重要視し、人間を力によつて評價せんとする一連の系統に對し、我々は之

と對蹠的に靈魂觀によつて人間を把握する民族の存在を知りうるのである。特に兩者を比較して見れば其の相異には何人もが氣づくのである。

この系統はメラネシア、ニューギニアに著しく、インドネシアにもかなり鮮かに現はれてゐる。

英領ニューギニア西部のオリオモ川附近に分布するピナ族では人間の靈魂は *niropu* と呼ばれ、生命の本質を意味する語であるが、この靈魂は睡眠や病氣に際して體外に出る。ニロイオブの長期の不在が病氣の原因と考へられてゐる。死に際してこの靈魂はアデマリと言ふ西方のあの世へ行く。死體は埋葬され、其の墓の上には死者の弓矢、小袋、若干の食物を手向けるが、これ等の品物にもニロイオブがあつて、それがあの世へ伴をするのだと考へられてゐる。⁽¹⁾

英領ニューギニアのセント・チャールズ川地域に住むコロ語族では死體を墓穴に納めると近視は屍體から靈魂を追ひ出す爲に屍體の頭から足まで二度も打つ。この部族のユール島に住むものは屍體から靈魂を追ひ出すと、二人の男が炬火を持ち、杖を鳴らし乍ら森のはづれまで追つて行く。そして最後の呪と共に炬火を死體に投げつける。死體は屢々歸來するものと考へられ、然もこの死體が人間の靈魂を盗み出すことによつて人々を病氣にすると考へられるので、上人等は暗くなると鬨りては村から外に出るのを嫌がる。⁽²⁾

舊獨領ニューギニアのフィンシ・ハーランドの奥地森林地帯に居住するカイ族は自然死の可能性を信ぜず、死の原因を魔術及び死靈の働きに歸する。老衰死すら彼等は之を魔術に歸するのである。そこでカイ族では重病になるとまべ宗教的職能者をよんで死靈のはたらきによらぬか、魔術によるかを決めて貰ふ。この爲には彼はまづ煮たタロ芋に呪文を唱へ、之を啣んで見て、其の中に小石を發見すると病の原因を死靈によるとし、小さい木の葉を發見すると魔術を原因と見る。死靈が原因であると見た場合には、病人は死靈の悪感を受つてゐるのであるから之を攘ふのであるが、魔術を原因と見る場合には、魔術師が病人の靈魂をとり出してピン詰にしてゐるから病氣が起ると考へ、か様なことをしてゐる魔術師を發見して之をやめて貰ふか、又一方輕に呪薬をぬり、之を持つて夜庭に出かけ、口笛をふくと、この呪薬につられて靈魂が来るので之を捕へて家にはち歸

り、病人に靈魂をもどして治療するのである。死靈に對して供へられる供物としては、死者があつた世へ持つて行く爲にあらゆる種類のものが與へられるが、然し死靈が之を利用せんが爲には、あらゆる供物は破却されてゐなければならぬ。死者に與へられる餘は壞れたれ、壺は碎かれ、裳は裂かれ、椰子の木は伐り倒されねばならない。こゝに彼等の靈魂觀念がアニミズム的に著しく發展してゐることを知りうるのである。⁽³⁾

フォンランの小島群に住するメラネシア人たるタミ族では、人間は「長い靈魂」と「短い靈魂」を持つと考へ、前者は睡眠等に際して身體を離れるが、後者は生存中は離れず、死に際して地下のあの世へ行くと言ふ。而して發作等に伴ふ病氣は近視の死靈が病人の長い靈魂を取つて行つた爲に起ると考へ、ホウ貝に生薑を嚙んでさし込み、之に風をふき込んで呼ぶ。うなり聲にひきつけられて長い靈魂は歸つて來るが、靈魂を取つた死靈は生薑の匂によつて逃げて行くと言ふ。⁽⁴⁾

同じくニューギニアのダルマハーフ人のノア・バツアでは、人間の靈魂は夢で身體を離れるのみならず、死に於て全く分離してあの世へ行くが、死に際してコ、椰子やベテルの木を伐り倒すのも、おそくは切り倒すことによつて、この木の靈魂をあの世へやる意味を持つてゐたであらう。又死靈に供物をする時、死靈はその内部 (Castrolog) を取り、斗部 (Wahalep) は人に残すと考へられ、靈魂觀念が供物にまで擴充されてゐる。⁽⁵⁾

ニューギニアのマナム島でも病氣の主要原因は死者が人間の靈魂 (Malika) を盗んだ爲であると見られてゐる。⁽⁶⁾ インドネシアに於て人間を靈魂觀によつて把握してゐるものゝ、三の事例をあげる。

ボルネオのカヤン族では不慮の傷痍や戦傷等は放血、副木、繃帯等外科的に手當が行はれるし、又よく知られてゐる病氣、例へばマラリア等は休息と醫藥によつて治療が試みられる。然し原因不明の病症は一般に惡靈 (Djinn) の作用に歸される。之を治すには惡靈を攘はねばならぬ譯である。狂氣や重病は病人の靈魂 (Djinn) がぬけ出した事が原因と考へられるから、これを治すにはぬけ出した靈魂を復歸せしめねばならぬ。この捕靈を行ふのは (Sinting) と云ふ職業的巫者で、ガヨンは頼まれるとトランスに陥り、自分のブルワを送つて病人のブルワに歸來を要求するのである。この行事は長屋の廊下で親族知友にかこまれた病

人の側で炬火の灯の下に行はれる。まづはじめに歌を歌ひ、神の助力を乞ひ、トランスに陥るが、やがて突然意識を回復すると手に小石か木片様のものを持つてゐる。病人のブルワはこの中に入つてゐるのだとされ、之を病人の頭にこすりつけてブルワを歸し、ブルワが逃げ出さぬ様に椰子の葉で手頭をまき、之に鶏か豚を屠つて其の血をぬる。か様な捕霊がボルネオにはカヤン族以外にもかなり廣く行はれ、ノナン族すら之を行ふと言はれてゐる。いよいよ死ぬと、ダヨンは野邊送りの日には死靈 *hidu* にあの世へ行く道を教へ、ダヨンの教示が終ると棺をしぼつた藤をゆるめて霊魂を身體から放してやる。(7)

スマトラ西岸沖のニアス島では、人間は肉體 *Botu*、生命をもたらず氣息 *noso*、及びルモルモ *lumo* *lumo* と云ふ陰影靈又は形像靈より成ると考へてゐる。肉體は死後骨のみは空中にとけ去り、ノソはロワランギと言ふ神から分けて貰つたもので死後は風に歸する。ルモルモが死後 *gogoro* となつて地下のあの世へ行くのである。人間はこの三つの要素より成るが、別體としての靈魂觀で最も重要なのはルモルモであり、重病はルモルモが神や精靈に持ち去られることによつて起ると見る。だからこの場合には *gogoro* と云ふ宗教的職能者がルモルモを布で捕へて來て、患者の頭や肩にあて、之を治療する。(8)

ムンタワイ島にも同様な觀念と行事が見られる。こゝでは疾病は一時的な靈魂の喪失、死は永遠の喪失によるものとの觀念が強い。夢や病氣の時に身體を去る靈魂を *simagete*、死の時に身體を去る靈魂を *ketSAT* と呼び、之が死靈 *sanion* となる。人の靈魂をおびき出して病氣にするのはこの死靈であるから死靈の訪れを防ぐ手段も講ぜられる。いよいよ病氣になると、占師は罪を犯したか否かを守護靈(森や空の精靈)に尋ね、呪業をも用ひるが、中心は靈魂に豚や鶏を供へ、鈴を振つて呪文をとなへ乍ら、迷けて行つた靈魂を供物におびきよせ、之をボロロの葉に入れ、患者にもどす事である。(9)

略々同様な觀念と行事はミンダナオのピライン族やクラマン族にも典型的に現はれ、又バタク族にも見られるが、一體にスマトラ等には呪術觀念の存在も明らからで呪術的に人を病氣にする方法がニアスにもムンタワイにも見られる。然し呪術による病氣と、靈魂の喪失による發病とは理論的にも實際的にも別個のものであるから、一民族に兩種の觀念や行事が存在するのは系統の異なる文化の交錯によつて説明するのが合理的であると思はれる。

上記の如き一連の系統に於ては、病氣の原因を死靈の祟、典型的には人間の靈魂の喪失によると見、之は捕靈によつて治療しうるとするので、明らかに肉體とは別の、靈魂と云ふ別體が人間の中心であると見てゐると思はれる。而してかゝる觀念を有する民族は、肉體を重要視せず、死ねば概ね神等によつて屍體を處理する。一方死靈に對しては異常な關心を拂ひ、之に對して供物を供へるが、この供物にも亦外形と内實とが區別されるのである。供物や財物の破却は、元來靈雜等と言ふ現實的理由によるとの説明も行はれてゐるが、宗教學的な意義は寧ろ外形の破却による靈魂の解放にあるので、靈魂を重要視するこの系統に屬する習俗なのである。靈魂觀念の發達に伴ひ他界觀念も亦發達してゐる。

なほこゝで一言附記しておき度いのは、トーギニアの資料に就て用ひた魔術 (sorcery) に就てである。魔術に就ては尙未だ宗教學的な検討の行はれたのを寡聞にして知らないが、普通それは呪術の中でも病氣や死を齎すものとされるか、又は呪力や靈的な作用を用ひるもので惡意あるもの、又は私的になされるものとか言はれ、妖術 (witchcraft) は魔術の中で女によつてなされるものと考へられてゐるのであるが、むしろ呪術が力の觀念を背景とする宗教的手段であるに對して、魔術は人間の靈魂をおびき出したり、靈魂に悪影響を及ぼしたりするもので、靈魂觀念を背景にするものとして、之に一つの宗教學的意義を與へることがその本質を明らかにする所以ではないであらうか。

- (1) Lyons, A. P.: Animistic and Other Spirituistic Beliefs of the Binu Tribe, JRAI, J.L. 1921, p. 421
- (2) Seligmann, C. G.: Melanesians of British New Guinea, 1910, pp. 274f. 310
- (3) Keyser, Ch.: Aus dem Leben der Kuliute, (R. Neuhaus: Deutsch) N. G. III) 1911, S. 140f.
- (4) Balner, G.: Tami, (R. Neuhaus: ibid. III), S. 516, 518
- (5) Schmidt, J.: Mor-Papua, Anthropos, 1926, S. 67—70
- (6) Wedgwood, C. H.: Sickness and Treatment in Manam Island, New Guinea, Oceania V. 1933—34, p. 65
- (7) Hose, Ch. & MacDougal, W.: The Pagan Tribes of Borneo II, 1912, pp. 28—32

- (8) Loeb, E. M.: *Sumatra*, 1935, pp. 152-154, 156f.
 (9) Loeb : op. cit. pp. 192-205 esp. 199.
 (10) Cole, F. C.: *The Wild Tribes of Davao District, Mindanoo*, 1913, pp. 138f. 157
 (11) Wedgwood : op. cit. p. 66
 (12) King, I.: *Wicherratt* (Smith : D. K. E.) 1923, pp. 474f.

五

人間を全體として把握するオーストラリアの人間觀が、其の原初形態をベツダ族やクブ族に見出し、就中其の間の連絡が葬法に於てつけられた様に、靈魂觀を以て人間を眺める人間觀の原初形態は、其の葬法の埋葬による連絡に於てアンダマン、セマン等に之を見出すべきであらう。アジアの之等のビゲミーには何處に於ても埋葬が行はれてゐるのであつて、この點、ベツダ系の民族たるクブ族やベツダ族⁽¹²⁾と截然と區別することが出来る。然しこゝに於ては靈魂觀念は發達せず、病囚も自然的に考へられることが多いけれども、然しこゝにはベツダ族やクブ族とは異つて他界觀念は明瞭に現はれるのである。アンダマン島の天又は地下、セマン諸族の天から西方の他界への推移は明瞭に知り得るのであり、僅かにフィリップンのアエタ諸族の他界觀念が採録され得ないのである。この他界はアフリカのビゲミーの他界觀念等との比較に於て本來天であつたのが類推せられるから、前記靈魂觀を有する諸民族の主として地下界の他界なるのとは異り、從つて一應文化を異にすることは當然であるけれども、すでに他界觀念が明瞭である以上靈魂觀念が未發達だと言つても、靈魂觀念は皆無ではあり得ない。自然靈、死靈をふくめた北アンダマン島の *iau lao yao*、南アンダマンの *cauga*、セマン諸族の人間の靈魂 *ampo ampa*、死靈 *keinoit*、*sagno*、*huti*、*ruwa* 等の觀念の存在は之を實證するものである。そこには又慕の供物も出現し、此の點明らかにベツダ系民族と異なるので、靈魂觀の系統の萌芽をこゝに見なければならぬ。

即ち原文化に於て既に對立的な觀念が萌芽的に現はれるが、やがて一方は靈魂觀を發達せしめ、他方は力の觀念を發達させ

るに至つたと思はれる。而して靈魂觀の人間觀を特に發達せしめたのは所謂農耕文化で、生活形態の必然から定住生活を營むに至り、それに伴つて死者と生存者の相互依存觀が現はれるがこのことも元來人間を靈魂を中心と見る考へ方に符合するものである。

以上一方に於ては人間を全體として重要視し、力を原理と見る見方を、病氣の呪術的な作因や治療法及び樹葬、台上葬、木乃伊葬から考察し、他方典型的な靈魂觀を持つ民族に於ては病囚は靈魂の喪失にあるとし、之を治すには捕靈によること、葬法は埋葬を中心とすること、供物にまで靈魂觀が擴張されることを觀察した。然してこの兩系統の源流は原文化にまで遡るので、この何れか一方から他方が派生したのではないのである。

現今多くの民族に於て此の二つの系統の觀念は交錯して現はれることが多く、殊に靈魂觀は廣く行はれるけれども、元來兩者は別個のものであることを報告し、未開人の人間觀が決して一樣のものではないことを申述べた次第である。

- (1) Brown, A. R.: *The Andaman Islanders*, 1923, p. 107. Evans, H. L. M.: *Studies in Religion, Folklore and Custom in British North Borneo and the Malay Penin*, 1923, pp. 176ff. etc. Schebesta, P.: *Bei den Urwaldzwergen von Malaya*, 1927, S. 246 usw.
- (2) Brown : *op. cit.*, p. 106, 138. Man, E. H.: *Aboriginal Inhabitant of the Andaman Is.*, 1883, pp. 83ff. 96. Schebesta : *Ibid.*, S. 133ff., 220f. usw.
- (3) Schebesta : *Jenseitsglaube der Semang auf Malakka*. (Festschrift P. W. Schmidt) 1928. Man : *op. cit.*, pp. 161ff. Brown : *op. cit.*, pp. 136f.
- (4) Vanoverbergh, M.: *Negritos of N. Luzon*, *Anthropos*, 20, 1925, p. 435
- (5) Brown : *op. cit.*, pp. 106, 138
- (6) Evans : *op. cit.*, pp. 156f. Schebesta : *Urwald*, S. 246, 100f., 264f., 267 usw.

られてゐる。pāna の俗語形 pāna は、原始佛教聖典の最古層のガーター、チャイナ教聖典の最古層のガーター、アシューカ王詔勅⁽³⁾においては、生きもの、有情、を意味するとともに、特に人間を意味して用ひられてゐることがしばしばある。しかし原始佛教聖典⁽⁴⁾やチャイナ教聖典⁽⁵⁾では、それと同じ意味で次第に pāpīyī といふ語のほりが多く用ひられるやうになり、のちには Dhata, jantu⁽⁶⁾ 或ひは satva といふ語が壓倒的に有力に用ひられるやうになつた。特に佛教では satva といふ語が最も頻繁に用ひられ、漢譯佛典では「衆生」(舊譯)または「有情」(新譯)と譯されてゐることは、周知の事實である。これらは實際上は人間のみを意味してゐる場合も少くないが、それにもかゝはらず、このやうな表現が好んで用ひられるのである。なほ特に一個の人格的存在を意味する場合には pudgala (Pai: pudgala) といふ語が使はれてゐる。⁽⁹⁾

他方バラモン教のほうでは、人間を含めて、生きもの、個體を意味する語として jīva といふ語が用ひられてゐたが、これは後代に至るまでバラモン教及びチャイナ教の學者の間で用ひられてゐた。⁽¹⁰⁾「佛教徒は jīva を個體を意味する語として用ひなかつた」⁽¹¹⁾

なほインドの一般文獻においては「生きもの」のことを「身體あるもの」(śarīra) と呼び、マヌ法典や叙事詩・マハーバーラタ以來このやうな呼稱が用ひられてゐるが、佛教徒はこの名稱を用ひなかつた。その理由は、恐らく、「身體あるもの」といふ語は、その語の構成からみて、身體を所有する主體、すなはち靈魂、を豫想することになるので、無我説の立場に立つる教は、かゝる呼稱を避けたのであらう。

ヴェーダーン哲學、特にシャンカラの學系においては、自我のことを「身體をとつて存するもの」(sattva) と呼んでゐる。⁽¹²⁾ときにはそれを「身體そのもの」と同一視してゐる。⁽¹³⁾さうしてそれはブラフマン⁽¹⁴⁾或ひは最高主宰神 (paramēśvara) とはつきり區別されてゐる。なほ個我を意味する語としては「身體を知れる者」(keśatrinā)⁽¹⁶⁾「識我」(vijñātman)⁽¹⁷⁾「存在者」(bhūta) などといふ呼稱も存する。

(2) アーヤラランガ第一篇のガーター

(3) 摩崖詔勅第三章、第九章では生類、動物のことを *prāṇa* (その俗語形) と稱する。*prāṇa* と *bhūta* とは同義のごとく用ひられ (石柱詔勅 N N)、また料理のために殺される動物を *meṣa* といふ (摩崖詔勅第一章)。しかしまた人間のことを *roṣaṇa* と呼んでゐることもある (摩崖詔勅第十三章)。さうして多くの人間 (*śūdrā*) の集合を總稱して人民 (*raja*) といふ (石柱詔勅第四章、第七章 N)。また世人のことは *śaśa* といふ (石柱詔勅第七章 F F)。人間と家畜とを區別してゐる場合には、人間のことを *manuṣya* 家畜のことを *paśu* といふ (摩崖詔勅第二章、石柱詔勅第七章)。他方 *śūdrā*, *raja* といふ語は、専ら「生きもの」「動物」といふ意味で用ひられてゐる。生きもの (*śaśa*) の種類が石柱詔勅第五章に列擧されてゐる。

(4) テーラガーター四九二、六〇三、増支部第三卷四一頁ガーター

(5) シュプリンタの作製したアーヤラランガ第一篇の *Uṣṣar* によると、*paṇi* といふ語が *teḍaṅgauch* といふ意味で用ひられたのは、僅かに一回だけであり、その他多類の用例ではすべて *Leḍavesen* の意味である。その一回の用例 (p. 15, l. 17) では *paṇiṇam paṇe samatābheda* といふ。こゝでは *paṇa* と *paṇin* とが區別されてゐる。なほ *paṇin* といふ呼稱はウッタラッヂヤナなどの文献に現れる。アッシューカ王碑文のうちには *paṇa* に相當する語は多いが、*paṇin* に相當する語は現れてゐない。

(6) 人間のことを *paṇu* と呼んでゐる。 (Dhp. 104; 107)

(7) キー遅れた部分には *sabbe satta sabbe paṇa sabbe bhūta* (A. N. II, p. 73 G): *saḍvesin paṇānaṃ, saḍvesin bhūtaṇaṃ, saḍvesin sattaṇaṃ* (A. Ariyāgā 1, 16, 2) とおなじやうな慣用句があらはれてゐる。

(8) 有情、衆生 (生けるもの) の原語は *satta* であるといふことは、學者の間では常識となつてゐる。ところが原始佛教聖典のガーターにおいて、*paṇa*, *paṇin* といふ語を用ひることが多い。*satta* といふ語の用例は、ガーターのうちには僅少であり、(e.g. Therig. 483) 散文になつてあらはれる。(Sutta・ニパータのパーライヤナ・ウツガとアツタカ・ウツガのうちには全然あらはれない。) またアッシューカ王詔勅のうちにはその用例は稀無であり、マウリヤ王朝以後の碑文のうちにも多くあらはれてゐる。故に *satta* といふ語が出てくる箇所は、ひとまづアッシューカ王以後と考へてよい。なほ後世のヴェーダーンタ哲學者シャンカラは、*satta* (中性)

といふ語は、「意より成る」となどの限定を受けざるアトマンを意味してゐる。それ故に兩者の異なることが知られる。(ibid. BS. 1, 2, 5.)

(14) *śāstram ca "tat tvam asi" ity upahatāpāmatvādīveśanāṃ brāhṃa śāstrasyātmatvenopadīśac chātravayiva jāvad upahokṛtvam varayati.* (Śākhara ad BS. 1, p. 184, ll. 1—3.)

(15) *paramēśvaras ty avidyākālpāśac cāśrītat karitar bhoktur vijñānātmanāvad anyah.* (ibid. 1, p. 122, l. 7.)

(16) *ibid.* 1, p. 193, l. 2: 5

(17) *ibid.* 1, p. 137, l. 13. cf. Deussen : *System des Vedānta*, S. 194, Ann. 82.

(18) *ibid.* ad 11, 3, 44

さて以上に列擧検討した諸の名稱を、西洋の學者は便宜上 *living being*, *Lebewesen* などと譯してゐる。實際問題として人間を意味してゐる場合にも、なほ「人間」(*manisya*, *puruṣa*, *nāra*, 女性形 *nārī* など) といふ語を用ひないで、「生けるもの」といふ呼稱を用ひてゐる場合が非常に多い。さうしてかゝる態度はインドのあらゆる宗教を通じて認められる。⁽²⁾ インド人は一般に「生けるもの」としての自覺において生きてゐるのである。

したがつてインド人の倫理想によれば、倫理的活動の行爲主體は「生けるもの」なのである。倫理的行爲は單に人間相互の間の行爲的連關にのみ限ることはできない。それは生けるものと他の生けるものとのかゝはりかたにまで擴張されねばならぬと考へてゐた。インド人の倫理は「生けるもの」相互の間の倫理であつた。もちろん倫理的行爲主體を單に人間のみに限らぬといふ思想は、西洋にもあらはれてゐる。近世に至つても、例へばカントの實踐哲學においては、理性的存在 (*vernünftige Wesen*) のうちには理論的には人間のみならず惡魔や天使をも含むはずである。しかしながら實際問題としてかれの哲學においては常に人間のみを問題としてゐるのである。さうして一般の動物は全く考察の外におかれてゐる。西洋の宗教においては動物は天國に入るのを許されない。したがつてかういふ問題に關しては、インド人一般の思惟方法は、西洋人一般のそれとは本質的に異つてゐるやうに思はれる。

かゝる思想からの論理的歸結として、インドにおいては、生きものを傷けてはならぬ、といふことが、人間の守るべき重要な徳として強調される。この點では、佛敎もヂャイナ敎も全く同じことを教へてゐる。『一切の生きものには生命が愛しきなり』⁽⁴⁾衆生はみな安樂を欲してゐる。だからかれらを害してはならない、といふ。⁽⁵⁾バラモン敎でも同様に生物の保護を説いてゐる。故に生物、特に動物の愛護の觀念は汎インド的であると言ひ得る。諸宗教で立てる不殺生戒^{あせつじやうかい}とは、蟻一匹をも殺さないことを理想としてゐる。

もちろん禽獸にまで慈悲を及ぼすといふことは、人間としては容易に實行できないことであらう。しかし理想としてはそこ
にまで思ひを至らすといふところに、インド人の宗教的心情の美しさが認められる。「佛敎では、慈悲心を起すといふことが
人間のもつ一つの特性と考へられてゐる。これは獸などには認められぬ現象であるとされてゐる。」

かういふわけであるから、インド人の眼からみると、人間と動物との間に本質的な相違は存在しない。欲望を追求し、苦しみ悩み、自己中心であるといふ點では、人間も動物もかはりがないと考へてゐた。例へばインドの代表的な哲學者シャンカラは、人間の行動と動物の行動との間に本質的な區別は存在しない、といふことを主張する。すなはち世間及びヴェーダ聖典の知識及びその對象が實は無明の領域に屬するにほかならない、といふことを論じて、その理由として次のやうにいふ、『何となれば（人間の行動は）獸などと區別がないからである。すなはち、例へば獸などは、音樂など（の刺戟）が耳など（の感覺機關）と結合したときに、音響などの識別を不快なものと感じたならば、そこから逃げ去り、また快いものと感じたならばそれに向つて進む。⁽⁷⁾（或ひは）手に杖を振りかざした人を眼前に知覺すると、「この人は自分を殺さうとしてゐるのだ」と考へて、逃げ去らうと始める。また草を採いで手に一杯もつてゐる人を知覺すると、その人のほうに向つて行く。それと同様に知性の發達した人間たちもまた、恐ろしい様子をして手に刀を振り翳して叫んでゐる力ある人を知覺すると、そこから逃げ去り、それと反對の人々に對しては向つてゆく。それ故に、人間の認識作用と認識對象とに關する活動は、獸のそれと共通なのである。また獸などの感覺（Pratyaksha）などの作用は（アートマンと非アートマンとを）區別して考へないことにもとづ

いて起るといふことが、一般に知られてゐるが、しかしその獸などとの共通性の存することが経験されるから、知性の發達した人間の感覺などの作用も（非アトマンをアトマンと誤認することの存する限り）存續し、（獸などと）共通である。』⁽⁸⁾

自然衝動的な側面に關する限り、人間を特別視しないといふことは、諸宗教の哲學においてなされてゐるところの、もろもろの生けるものの分類のしかたにも認められる。

チャイナ教はアニミズムの見解を受けてゐるので、それによると、ありとあらゆる物体はみな精神を具有してゐるのであるが、先づ地・水・火・風・植物といふ五種の生命體は、觸覺といふ一つの感覺を有するにすぎない。次いで蟲類、蟻類、蚌類、人類においては、順次に一つづつ感覺機能が増大してゐて、人類に至つて始めて五種を具へてゐるといふ。⁽⁹⁾しかし他の見解によると、五種の感覺を具へてゐる生物のうちには、神々・人間・地獄の衆生・陸地を行く象・空中を飛ぶ孔雀・水中を泳ぐ魚などが含まれるともいふ。⁽¹⁰⁾五種の感覺を具へてゐる生物のうちには、純覺機能を有するもの（samāsāra）とそれを有しないもの（anāpaka）との二種がある⁽¹¹⁾と考へてゐるのが普通であつたらしい。

さてこれらの生けるものどもの生れ出るしかたを見ると、チャイナ教では

(一) 凝集生 左の二者以外のもの

(二) 胎生 胞衣をつけて生れるもの、胞衣なくして生れるもの、卵より生れるもの

(三) 突發生 地獄の衆生と神々

の三種類に分つてゐる。⁽¹²⁾またバラモン教の系統では、もろもろの生物を次の四種類に分類する。⁽¹³⁾

(一) 胎生 母胎より生ずる生物、人間など⁽¹⁴⁾

(二) 卵生 卵より生ずる生物、鳥など

(三) 濕生 濕氣より生ずる生物、虱など

(四) 芽生 芽より生ずる生物、樹木など⁽¹⁵⁾

また或る場合には、一切の生物を「動くもの」(cara, jangama) と「動かぬもの」(acara, sthvara) との二種に包括してゐる。⁽¹⁶⁾この兩者はそれ／＼動物及び植物といふ概念に相當するのである。この分類法もインド一般に行はれてゐる。

また自然哲學を説くヴィンシェーシカ學派の哲學者ブラシ・スタバーダ (Tresandada) は、生きとし生けるものの身體について説明していふ、『(生きものの) 身體は二種類である。すなはち胎生と胎生から生るものである。そのうちで胎生ならざるものは、神々及び聖仙 (siddha) の身體であり、精と血とに依らずして、特別のダルマをとらざる諸原子より生ずる。(これに對して) 微細なる種類の、苦惱を受けるべき身體は、特殊なアガッマをとらざる諸の原子より生起する。胎生のものは精と血との合一から生ずる。それは二種類である。すなはち羊膜より生ずるものと卵より生ずるものである。人間・家畜・野獸の身體は羊膜より生ずるものである。鳥や爬虫類の身體は卵より生ずるものである。』⁽¹⁷⁾

これらの分類法について、われわれは次の二つの特徴を認めることができる。(一)、人間をも一種の生物と認めて、胎生のうちに含めてゐるのであつて、人間を特別視してはゐない。この考へかたは、西洋の中世以前におけるやうな、人間を生物一般から切り離して考へる思想と著しく相違してゐるものであり、かへつて近代の生物觀と一致してゐる。但しインド人は、人間をも生きもの、命あるものとして、端的に把握したのであつて、生態現象の分析究明によつてかゝる結論に到達したのではない。(二)、生物一般に精神性の存することを承認してゐることが知られる。精神は、單に人間のみ存するものではなく、動物一般のみならず、植物にも認められると考へてゐたのである。植物も精神を有するといふことは、インド一般にしばしば強調されてゐる。⁽¹⁸⁾たゞ植物においては精神の顯現が不充分であるが、人間においては精神的知能が最も著しく發達してゐる。さうして、もう一つの個我は、その本性においては等しいものであるが、身體感官などと結合して、個的存在として現れてゐる場合には、非常に異つた様態を呈してゐるのであると解する。

(1) Faustoll の *マン・イム・グ・ラチン* 譯では *animans animal* などと譯してゐる。

(2) 例へば『問答寶鑰』二二。この書はバラモン教、佛教、チャイナ教の三者によつてともに承認されてゐる。アショーカ王の詔勅

の概念も同様である。

- (2) 著 J. Kant : Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, herausgegeben von Karl Vorländer, S. 28 f. ; 52 f.
- (4) 又クマンズ 三〇ノ「アークランガー」一・三・四
- (5) 又クマンズ 三三二、四〇五「アークランガー」六、三五頁
- (6) 例へばマンロー「ラター」三・一三三・五
- (7) 「人々は利益のために（か）近づく。利益を求めざる友は今日得がたし。思ひは自己の上のみ存し。不淨なり」(スッタニパータ 七五)

- (8) 『ブラフマ・スートラ』註解 一・一・一
- (9) Tattvārthahigamasūtra II, 23 : 24 又は牛物の分類の問題は、Śaṅkṣipti の Jivavijāra の中に詳説されてゐる。(cf. Winternitz : Gesch. d. ind. Lit., II, S. 354)
- (10) Hemacandra : Abhidhānacintāmaṇi, 21—22
- (11) Davasamgaha 12 : Sarvārthasiddhi
- (12) Tattvārthahigamasūtra II, 32 f.
- (13) アイタルヤ・ウパニシヤ、五・三、マラマ・スートラ三・一・二、イハロー「ラター」二・三・二・五、マヌ法典二・四三—四六。なほチャンドーギヤ・ウパニシヤ、六・三・二では卵生と胎生と芽生との三種のみを擧げ、濕生に言及してゐないが、そこでは濕生を芽生のうちに含めてゐるのだとブラフマ・スートラは解してゐる。
- (14) これらの實例はマラマ・スートラ三・一・二に對する諸註解による。
- (15) 但し醫學書 Susrūta-saṃhitā (cf. Guha : Jivatman, p. 55) では、動物 (jānāna) についてこの四種の別を認め、芽生の例としては蟻、蛙などを擧げてゐる。
- (16) ブラマ・スートラ二・三・一六など。
- (17) Prasastapāda, Padārthadharmaśamgaha, IV (pṛthivīnī upanaprakaraṇa) : cf. Vaiś. Sūtra IV, 2, 5—11

(18) 特にそのいちじるしい主張としては、マハーバーラタ二・一八四・一七参照。

四六

もちろんインドにおいても、以上とは異つて、人間を一方では動物と區別し、他方では神々と區別しようとする考へかたもあらはれてゐる。例へばサーンキヤ派や佛教の場合にそれであらう。

サーンキヤ學派では生きもの (būdhī) を神々 (deva) と人間 (manuṣya) と生物 (tiryaṅgī) との三種に大別する。この三者ともに三つの構成要素 (guṇa) から構成されてゐる點は變りはないが、そのうちでも神々は純質 (śuddha) に富み、人間は激質 (rajas) に富み、生物は特質 (tamās) に富む。神々としては梵天 (Brahmā) と造物主 (Pradhāna) とソーマ神とインドラ神とガンダルヴと夜叉 (Yakṣa) と羅刹 (Rakṣasa) と吸血鬼 (Pisāca) との八種が存する。動物としては家畜 (paśu) と野獸 (mṛga) と鳥 (pacin) と爬虫類 (sarīpa) と植物 (bhavara) とである。これに對して人間は一種類のみである。だから總計すると生きものは一四種となる。グーチヤスバテ (Gautama) によつて、人間にはバクセンなど四姓の區別があるけれども、四姓を通じて身體の形狀 (samsthāna) は異らないから、たゞ一種類として數へるのだといふ。(もう一つの動物は、種類の異なるに應じて身體の形狀を異にするが、人類には身體の形狀の差が無いといふ主張は、佛教でも最初から表明されてゐる。)

しかしながらサーンキヤ派にあつても、人間と動物の生きものを一とめにして考へようとする思想方法を全く離脱してはゐない。例へば、リオンキヤ學派では人間の苦を三種類に分類する。第一は自身自身に由來する苦しみであり、第二は外的な生存者に由來する苦しみであり、第三は運命 (天命) に由來する苦であるといふ。ところでその外的な生存者として具體的に例示してゐるところによると、「人間と家畜と野獸と鳥と蛇と蝸と蚊と虱と南草虫と魚と鯨と大魚と植物」とであるといふ。こゝでは人間が神々と區別されて、動物・植物と同一種類にまとめて考へられてゐる。

また佛教における人間の位置づけも、サーンキヤ派の場合といちじるしく類似してゐる。佛教では衆生の輪廻の範圍を地獄・餓鬼・畜生・人間・天上の五趣(五つの存在領域)に分け、或る場合にはそれに阿修羅 (asura) を加へて六趣とする。これら

のうちで、天上だけは欲界・色界・無色界の三界にわたつて存するが、その他は欲界のうちのみ存する。さてこの分類によると、人間は天上と畜生などとの中間的存在領域とされてゐる。

そも／＼人間が神々と動物との中間的存在と見なされ、しかもそのことが強く意識されてゐたといふことは、注目すべきである。人間は上方に向つてはつねに神々に等しからんことを願ひつゝ、しかも地上的なものにつねに束縛されてゐることを、かれらは切實に感じてゐたのである。

したがつてインドの思想家の間でも、人間の中間者の意義が認められてゐたわけであるが、しかし他のもろ／＼の生きものもやはり法の恵みにあづかり得るといふ結論が、上述の思想から導き出されるのである。すなはち、解脱を得る主體は、インドでは、實際問題としては人間のみに限られ、また多くの宗教においては教理の上でも人間の身體に生れかへつた場合にのみ解脱が得られるのであるが、佛教においては、人間ならざる一切衆生も佛の教を聞いて解脱することができると考へてゐた。かゝる見解は初期の佛教以來存する。

『すべてこゝに集れるあらゆる生きとし生けるものども(Dhīraṇī)は、地上のものも或ひは空中のものも、すべての生きものは歡喜してあれ、而して心をこめてわれの説くところを聞け。』⁷⁾

神々も鳥獸も釋尊の説法を喜んだ。釋尊の入滅の際には、鳥獸も集つて來て泣き悲しんだといふ傳説さへも傳へられてゐる。大乘佛教になると、佛が化身を現じて異類を濟度するといふ思想も成立した。

また佛教で「一切衆生」といふ場合には、神々をも含めてゐる。初期の佛教以來神々と人間とは一類とみなされてゐる。神々もひと／＼も欲望によらはれて執着をもつてゐる。さうしてともに佛の教を聞いて解脱が得られると説く。⁽⁸⁾

したがつて佛教においては人間のみならず、神々や動物を含めての一切衆生が宗教的意義あるものと見なされてゐるのである。こゝにわれわれは、佛教の説く慈悲が、人類をさへも超えた全く普遍的なものであることを知り得る。もしもそこに差別をとゞめてゐたならば、それはあるべきすがたではなく、したがつて慈悲とはいはれ得ないのである。

(1) サーンキヤ類五二一五三。

(2) この列名はガウダパーダの註解によつたのであるが、ヴーチヤスバティミシラの Sankhyatattakamūdi によると、「ソーマ神とインドラ神」の代りに「インドラ神と祖靈(Pris)となつてゐる。

(3) ヴーチヤスバティミシラは sthāvara を「動かさざるもの」の意に解し、「軀等は身體を本たないものではあるけれども、sthāvara にはかからない」といふ。

(4) スノタニパータ六〇七、六一一。

(5) サーンキヤ類一に對するガウダパーダの註解による。

(6) 五軀の説と六軀の説との對立は、すでに小乘諸部派のうちにはあらはれてゐる。犢子部は六軀の説を主張したが、説一切有部は五軀の説を固持した。二ある餘部(其他の部派)は阿零洛(śūnyā)を立て、第六軀と爲すも、かれこの説をなすべからず。契經に唯だ五軀ありと説くが故なり。『毘婆沙論』第百七十二卷、大正藏、二七卷八六八頁中。

(7) スノタニパータ二二二。

(8) スノタニパータ五二一、五二七。「天人といふなる世間」といふ表現法は、佛世のうちに至るところにはあらはれてゐる。

(9) スノタニパータ二五八、三三三。

もちのんインドにおいても、人間が他の存在よりもすぐれた尊義を有するものであるといふことか反省されなかつたわけではない。すでに古くはバラモン教の森林書においては、次のやうに説明してゐる。——草木には汗液が存するが、動物にはこころ(citta)が存する。しかるにアトマンは人間において最も明瞭に現れてゐる。しかるに人間においてはアトマンが一層明瞭にあらはれてゐる。何となれば人間は知性(Prāṇa)を最もよく具へてゐて、識別したことを語り、識別したことを見、明日のことを知り、世界と非世界とを知り、死すべきものであるのに不死者を得ようと欲する」と。

佛教においても、『身受けがたし』といふことを強調して、この世において特に人間が佛法を聽聞すべきことを教へてゐる。インドの佛教徒は一般に死刑廢止論を主張してゐたが、その理由の一つとして、或る經典には、『古への聖王に願へか』。

刑戮を行することなかれ。何を以ての故に。人道に生るゝとは、勝れたる縁の感せしところなり。もしその命を断たば、定んで惡報を招く。』といふ。人間の生命はそれ自身において尊い。何人もこれを奪つてはならぬ、といふのである。

また或る場合には、人間が人倫の理法としての法（タルマ）を實踐するといふことのうちに、人間の特別な意義を見出さうとする。さうして人間の特別な倫理的宗教的意義を強調しようとする場合には、人間としての理法であるダルマ（法）を守る人々を一群とし、他方タルマを守らぬ人々を禽獸とを一群としてまとめようとする。例へば古ウハニシヤードにおいては、死後にまたこの世に生れかはるときに、かつてこの世において淨い行をした人は、バラモン・王族・庶民の階級に生れ、これに反して醜い行をした人は大・豚・賤民（チャンドラー）の胎にやどろし、また微小な虫けらは以上の兩者とは異つた第三處に往復するといふ。

ゾイシ、ーシカ學派では、ダルマを實行することが人間の本質的規定であると考へてゐた。ブラシヤスタハーダはいふ。『ダルマは人間の屬性（*dharmasattva*）である。ダルマは行爲主體に好まじきことと利益と解脱とをもたらす原因である。それは超感覺的なものであり、究極の安樂（解脱）を正しく認識することによつて滅する。それは人間（の精神）と内官との結合と清淨なる意向とから生じる。さうして階級及び生活期の規定を遵奉する人々がそれ／＼定められた實踐修行を實行することとを原因として生起する。』次にかれはバラモン教の立場に立つて、法を詳説してゐる。ところで、かれがこの場合に「人間」といふことばによつて意味してゐるものは、いはゆる具體的な人間ではなくて、人間の靈魂或ひは精神を意味してゐる。さうしてダルマとアダルマとは生きることにともなつてゐるものであるといふ。

したがつて、インドの哲人も種々の理由をかゝけて、人間の特別の優越せる地位を理解しようとなつてゐたことは疑ないが、しかしインドの思想家は一般には、やゝもすれば、人間を一個の生けるものとしての自覺において把握する傾向のほうに有力であつたのである。

(2) 『佛爲勝光天子說王法經』(人正經、一五卷、一二五頁中一下)

(3) チャーンドーギヤ・ウパニシュド五・二〇・七一八

(4) Praśastapāda : Padārthadharmasamgraha, § 39, dharmalakṣaṇa

(5) 何となればヌルムを定義して dharmah puruṣaṅgah とし、また、ヌルムを定義して adharmano'py a-maṅgah, kartur ahtaravayāyahetur atindriyo'ntvadukhahapī vijñānavirodhi 云々。

(6) Jivarahasī arīṇor dharmādharmasor : Praśastapādabhasya ad Charikissā p. 162)

(7) 本年度日本宗教学會東西大會で、この論稿の要諦を發表した際に、堀一郎氏の批評されたところによると、動物のうちにも神性を認めようとする異惟傾向は、古來日本人のうちにも顯著であるといふ。たしかにそのとおりであらう。これは改めて比較研究をなすべき論題であると思ふ。

以上に指摘したやうなインド人の人間觀の有方な傾向は、必らずしもインド精神史の最初期から存在してゐたものではない。ヴェーダ聖典の規定する大規模な祭祀は、動物を犠牲に供することを命じてゐる。動物愛護の思想のあらはれ始めたのはヴェーダ聖典の末期、すなはちウパニシュドのあたりからであらう。例へば、ウパニシュドでは、無傷害(ahimsa)はバラモンに對する布施にも比すべきことである(Chand. Uṇ. III, 12, 4)と云つてそれを賞讃し、『祭場 (uttha) 以外のところでは生きものを殺さす』(Chand. Uṇ. VII, 5)といふことが理想とされてゐる。つゞいてチャイナ教及び佛教においてはバラモン教の祭祀を全面的に否認したのであるが、その理由の一つは、バラモン教では動物を犠牲に供するからといふことであつた。さうしてかゝる思想は、インド教の相當の部分をも有力に支配してゐるのである。だから人間をも生けるものとして自覺し、動物をもいたはるといふ精神は、アーリヤ人に元來存在するものではなくて、インドの風土に即した社會生活の或る時期にあらはれ、それが精神的傳統となつて、それ以後に一般化したと考へられる。

なほ最後に問題が残る。古往のインド哲學が人間をも生けるものとして自覺したことは、生けるものの平等觀を前提としてゐるはずである。しかるにインドでは古來カーストの階級的差別が根づくやうに残存してゐる。これをいかに解すべきであるか。

これについては、いま明確な解答を與へることが困難であるが、ほゞ次のやうに考へたらよいであらうと思はれる。もつ／＼カースト制度はバラモン教に端を發するものであり、インド民衆がバラモンの呪力を重視し、社會生活の末端に至るまで呪力の支配を許容してゐるから、どこまでも存続するであらう。かゝる呪力的な支配に反對した宗教家は、佛教でもチャイナ教でもインド教でも、みなカーストの桎梏に抗争し、反對的立場をとつてゐる。それにもかゝらずカースト制度を根絶することができなかつた。さうして生きものをあはれむことを強調したのは、主としてカースト制度に反對した人々である。またバラモン教の系統でも生きものをあはれむことを説いた人々は、カースト制度の擁護または正當化にはさほど熱心ではない。むしろ無關心の態度をとつてゐる。けつきよく、インドの思想家の間では、一般に生物の平等觀、一體觀が有力であつたが、民衆の間のカーストの觀念を打破することが困難であつたのであらう。したがつてこゝには觀念形態と現實の社會生活との乖離といふことが考へられねばならぬのではなからうか。さうして現實のカースト制度をつくり上げた人々も、またそれを否認する運動につとめた人も、ともに超感覺的な存在者の支配を信する宗教的信念をもつてゐたといふ點では、共通であつたといふことができるであらう。

(1) ムンタカ、ラバニシ、ト一、二七參照

ところで東洋において、インド人と對蹠的に考へねばならぬのはシナ人である。シナ人はその民族性として古來人倫的秩序を重視するが故に、人間一般と一般の生きものとの間に截然たる區別をまうける。「禽獸」といふ語は、輕蔑の意味を含めて用ひられることがある。一般的にいふならば、人の人たる所以は、人が人としての道を守ることにあると考へられた。この點で例へば、輻馭之は、夷狄と禽獸とを一類に概括して、人から區別してゐる。(1)これはすでに述べたやうなインド人の考へかたといちじろしく異つてゐる。インド人は人間も動物も「生きもの」といふ一つの概念に含めてしまふことが多い。欲望に惱まされて迷つてゐるといふ點では、人間も動物もかはりが無いと考へてゐたのである。ところで佛教がシナに入ると、おのづからやはりシナ的な見解に従ふことゝなつた。非峰宗密によれば、人間は『三才(天地人)のうち最靈』であり、人間のみが

『心神と合して』なるのである。賢首人師法藏も、修行者が戒律を守らねば、禽獸に等しいと言つていましめてゐる。佛教も、シナに入るとともに、シナの人間觀にしたがつて、みづからを改めたのである。

(1) 原人論

(2) 原人論

(3) 『梵網經菩薩戒本疏』第一卷、大正藏、三三卷六〇二頁下

以上人間と他の存在者との關係についてインド人一般の見解を檢討し、これに對してシナ人一般の見解がそれと正反對であるといふことに、附隨的に言及した。この點に關して兩民族の見解は一般的には正反對であり、この問題についての二つの類型を提示してあるといひ得るであらう。この問題についての西洋人一般の見解は、シナ人のそれに近いといふことができる。

かゝる二種の見解の相違の起つたわけは、恐らく人間といふものに對する視點のおきかたの相違にもとづくと考えられる。シナ民族始め多くの民族が個別者乃至特殊者に注視する思惟傾向があるのに對して、インド民族は普遍者乃至無限定者に注視する思惟傾向が顯著である。もしも個別者乃至特殊者に注視するならば、現實の人間生活においては特殊な人倫的組織がまづ人間に對して至上の意義を有するものとなつてあらはれる。さうしてそれらの總括としての人間一般が究極の意義を有するものとして想定される。人間一般をも超えたものといふやうなものは、人間の現實生活にとつてはさほど意義のないものであると考へられる。したがつてそれは考察の外におかれる。ところがこれに對して、インド人のやうに普遍者乃至無限定者に注視する思惟傾向によるならば、もはや人間のこの世における生存は、短くもろくはかないものであり、人間と他の生きものとの相違は無に近づいて来る。前者の行きかたはけつきよく倫理性の範圍を脱し得ないし、後者のそれは倫理性を越えて宗教性乃至無限定者を追求するといふ性格が濃厚となるのである。

この兩性格は矛盾した點が存する。われわれ人間はこの矛盾した性格を離脱することはできぬであらう。現實の人間は以上の二類型のうちのいづれか一方に傾いてゐるかもしれないが、兩者は矛盾しつゝもわれわれ人間の奥底につねに内在してゐる

ものである。われわれ人間は行爲主體としてはつねに倫理的願慮を忘れてはならぬが、しかも一個の單なる弱き存在としてはつねに超人間的な無限定者を求める意欲を有する。すなはち、われわれが日常の行動においてまづ直接に歸投し目的とすべきものは、具體的な人倫的組織であらう。われわれはつねにそれの一員として行動してゐるし、またあるべきである。しかし理想としては、その立場をも超えて、一切の生きとし生けるものを愛する立場、すなはち慈悲の立場が要請される。それは實行しがたいことではあるが、しかもなほ内なる聲によつて命ぜられる。さうして絶對の慈悲を體しよつとめざすところに、限定せられた人倫的組織における行動も眞實の倫理的意義を獲得することができる。人間の要は、無限定者をめざす方向において純粹化される。この要請に従つて人倫的組織に即して實踐することが、恐らく宗教的實踐のあるべきすがたなのであらう。

民間信仰に於ける「人神」の觀念と實修

堀 一 郎

一
 人が神に扮するといふわざ、又神が人に垂迹するとの考は、我國の民間信仰の殊に目につく現象である。それは日本人の神觀念、引いて行人間觀の問題に拘はり、固有信仰の大きな分野をなすものやうに思はれる。しかもこれは單に我國のみの特殊形態ではなく、廣く古代信仰の領域のうちに又周圍諸民族の宗教的實修及び觀念のうちに、多くの類型を指摘することが出来る。これについては既に幾つかの優れた研究もあり、有力な假説も提出せられてゐる。今日自分はこの大きな問題の根柢に別に一個のメスを入れようといふのではない。たゞ昨年發見せられて、國立博物館の近藤喜博君が最近『國華』誌上に引續いて考證し、ある國管若狭國二宮神人縉系圖を取上げて、これが宗教史の上にとのやうな關聯なり地位なりを有するものであらうかを考へ、併せてこれをめぐる若干の推察を行つて見たいと思ふのであらう。

一 國華第六七三號——第六七五號 昭和二十三年四月號——六月號。

二

この縉系圖の美術史上の價值、及びその縁起の獨立した考證はすべて近藤氏の論文に譲り、こゝでは問題の部分だけを採上

げて見る。(1)

先づこれは四單位に書き繪がれたものである。初筆の部分を近藤氏は正安、徳治(一二九五—一三〇七年)に押へてゐるがこの部分は各畫面に著るしい個性と神性との巧みな融合が試みられ、似繪技巧の點では舊佐竹家藏三十六歌仙繪卷にも比すべきものである。繪系圖第一面は若狹彦神社神殿正面の圖で、階下に初代神主節文が持笏踞蹠する姿を描き、次に一宮及び二宮の神靈垂迹の縁起圖を掲げ、その間に初代節文の靈前たる黒童子社の圖が入つてゐる。初筆部分の重點は垂迹縁起と初代節文に注がれ、ついで歴代神主の系圖を宵俵毒風に排列したものである。後に詳しく述べるやうに、この神主家は一代置きに神と類似神號を有する人と、凡夫で終る神號とが互違ひに相續してゐる所に大きな特色があり、それが又自分の此繪卷に注目する所以でもあるのだが、畫面はそれを考慮して、神なる父と凡人なる子とが一對づゝに互にやゝ斜に向き合つたポーズに描かれ、神の方は三つ折の障扉を背にし、禮幣風の牀上に赤毛氈を敷いて坐し、をり、凡人は厚座の上に坐す。この構圖は後の部分にもすべて踏襲せられてゐるが、その技巧は次第に衰へて最後の方は拙劣を極めてゐる。

この繪系圖卷頭の素材は云々迄もなく、『若狹國鎮守 二宮縁起』及び神職家藏の『笠氏系圖』それに東大寺要録にも載せられた若狹井傳説を加味して作られたらしい。今その縁起の要點を抄約すれば、一宮即ち若狹彦神は元正天皇延龜元年九月十日の垂迹で、始めて遠敷郡内郷の内靈河の赤の白石の上に天降られた。其形は俗體で唐人の如く、白馬に乗られ、眷屬八人を従へられてゐた。この中に御劍を所持した節文といふ童子があつたが、多田嶽の長の麓に草を架して宿り、指嚙を請うて假の神在所を營した。七日を経て龍馬に召されて廻り郡縣を歴覽せられたが、本所に歸り、此地を勝地として一夜數十本の杉を生ずるの奇瑞を現はされたので、こゝに改めて神殿を造り、永く靈體を奉安することとし、最初假殿の地には神宮寺を建立した。次に二宮即ち若狹姫明神は養老五年二月十日に同じく靈石上に垂迹せられた。形は女體で唐人の姿を採り、又白馬に乗り白雲に居し、眷屬八人を従へてをられた。かの節文は又こゝへも參向して神を迎へ、當山の麓に別に社壇を建て、神を安じ奉つた。かの二神時に盟約して、節文が子孫を以て永く社務とし、神主一代は神とし一代は凡とし、等を氏として後世に改むるな

かれ、と仰せられた。果して後、節文は天平神護二年に至つて忽ち神靈を彰して黒童子神と號し、子孫奕世社務官となつた、とある。この縁起は天永二年(一一一年)季夏巳卯、七代社務朝散大夫等景正、舊記を振つて梗概を誌るす、と結んである。又同じく等氏系圖の初代節文の條にもこれを踏襲して、

號^三黒童子神、靈顯元年九月十日一宮號^二上宮^一若狹彦御領座之時爲^三御眷屬、形體童子、仍被^三神約^二爲^一社務、次養老五年二月十日二宮號^二下宮^一若狹女御領座、同參向被^三神約^二爲^一社務之後、天平神護二年顯^三神靈^二號^一黒童子神之以來、任^三神約^二二代者爲^一神、一代爲^二凡夫^一。

(若狹國官社私考所引)。

と見える。即ち近藤氏も指摘する如く、こゝには甲斐の黒駒に乗じた聖徳太子と扈從した調子丸や松浦明神の縁起との著しい類似が見られるが、神の眷屬であり、その靈代たる劍を奉持する童子が、神意によつて神と顯はれ、神ながら社務を掌り、その子孫が一代置きに神となる契約を結んだといふ所に新たな創意がある。節文は等氏の祖として境内一隅に黒童子社と齋かれ長く氏神的な存在となつたが、ついで二代利文は單なる凡人神職、孫の豊文は神となつて、黒子神と號し、四代豊景は凡人、五代奉景は御前神と號し神としての生涯を送つた。これら神凡交替を明かにする神意のあらはれ方、祭方、乃至待遇や日常起居動作に於ける兩者の差がどのやうであつたかは、自分の最も知りたい所であり、又他の神社にもかゝるあからさまな類例があるものかどうかについても、廣く教を乞ひ度い點である。

この縁起の原本は、伴信友の詳しい考證がある。若狹彦神については既に天長年間に於て和^わ又^{また}は私^ひと呼^よぶ神主家のあつた事が類聚國史に見え、その宅繼の言上として嘗て養老年間神人に化して示現託宣せられ、宅繼の祖赤麻呂即ち神託のまゝに神願寺を建立した縁起を説いてをるが、信友はこれと等氏系圖との關係を解釋して、等氏に於ける節文をこの養老の赤麻呂に擬せんとする作爲から、年代延長の無理を補はんが爲に神凡交替などの着想を案出したかに見てゐる。たゞ天永の縁起については「まことに天永二年に書たるものなるにか、其は疑なきにあらねど、字書體^{かきまゝ}また紙墨色の舊びなど近世に書たるものにはあらず」と鑑定した。幸にこの繪系圖の出現によつて、縁起作製の年代は本繪卷作製以前、即ち鎌倉初期を下らぬことが明かとなせ

られた上に、かゝる神主の神凡交替の慣例が連続近世まで繼承せられて居た事實を知り得るのである。因みに見開諸家紋帳によると、等氏の紋は三木傘のおつ違へとなつてゐるが、これは後にも觸れるやうに種々の點で興味あるものと云ふべきである。

(1) 國華前掲。

(2) 伴信友、神社私考三、若狭國官社私考上(伴信友全集二ノ八六一七頁)。栗田寛、神祇志料附考十二(下卷三〇〇—三〇一頁)。

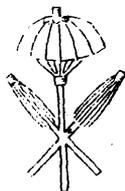
(3) 東大寺要錄卷四、諸院章第四、二月堂の條に見える若狹井傳説。即ち黑白の二鶴盤石を穿つて地中より飛翔し、その穿てる二迹より甘泉涌出したと説く。この部分は繪系圖では二宮垂迹圖の下段に二鶴と水流を描くことによつて示されてゐる。

(4) 類聚國史一八〇、佛道、天長六年三月の紀に「乙未、若狹國比古神、以和朝臣宅繼爲神主、宅繼辭云、據檢古記、養老年中、疫羸屢發、病死者衆、水旱失時、年穀不稔、宅繼曾祖赤鷹、歸心佛道、練身深山、大神感之、化人語言、此地是吾住處、我冀神身苦惱甚深、思歸依佛法以免神道、無里斯願致災害耳、汝能爲吾修行者、赤鷹即建道場、造佛像、號曰神願寺、爲大神修行、厥後年穀豐登、人无天死云々」この文中の若狹國比古神が若狹彦なるべきは伴、栗田兩氏も認めてゐるが、その和朝臣を信友は「私朝臣」と書取つて「キサイ」と訓が施してあり、栗田氏は附考の中でこの説をそのまま踏襲してゐるが、神祇志料卷十五の方では「和朝臣」として大和氏についての考證を行つた。佐伯有義氏校訂本及び國史大系本すべて「和」とあつて「私」とはなく、伴氏もこれを異本に求め考證を經た採用とは見えぬ。

(5) 伴信友、前掲書(八七頁)。

(6) 同上。

(7) 同上八九頁。



若狹之傘久

三

我國の傳承の中には神と人とが種々の形で交流し、截然たる區別なきを其特長とする。神は屢々人の姿をとつて現實世界に現はれ、人の口を假りて神意を傳へんとした。幽隱なる神と世俗の人のとの間に立つて、神の力を人間のうちに持傳へた者は、

即ち神の子にして同時に巫祝の家の祖である。(1) ミコといふ古語は既にして二つの内容を應つてゐる。神に仕へる者が神の子であり神を頌はし得る人とする感譽は古い。常陸風土記行方郡の條に既に三社まで鹿島の御子社に指摘せられたが、鹿島神宮司の貞觀年中に於ける言上によれば、當時此大神の苗裔神の陸奥十三郡に進出せるもの三十八社の多きに及んだとある。(3) 鹿島御子神が單なる苗裔神と解すべきか否かは疑問がある。それは現實に神靈を背負ひ、神語を説き、神に侍し得る者も亦ミコであつたからだ。ミコの職能は我國では原初的には女來、即ち女神子に重點があつたかも知れぬが、男來即ち男神子の出現も歴史時代には明かである。カンナキの語も兩性に用ゐられた形跡がある。巫女の家系は特殊な相續法を必要とし、それは恐らく一般社會の變遷からは久しく孤立して舊習を守つて來たのであらうが、それも何時しか變つて男來の下に隸屬するようになった。玉依姬と玉依彦の對立の間には、或は神繩のオナリ神に聯繫し得る如き形態も少なからず存したであらうが、諸國の神社には何時しか玉依彦のみが中心に擧出して來て、女來相續の以前の姿は此國ではもう幽かなフイッテアにしか見出し難くなつてしまつた。「車には女はなきか男來、さればや神の男には悲しく」といふ歌は、巫鏡降替の歴史の上でも考へて見る必要がある。平安の終り鎌倉の初めには、もつと飛躍した「法師みこ」の新造語も出た。(7) 神を説き神に扮する人の多岐に分化したことが知られる。「神主」の語も初期の用例のなかには祭主の意に解すべきものもあるが、又「宮主神」とか「齋之人人」「齋主神」の語や、又神功皇后記の傳説に徴すれば、神主の職能は單なる神への奉仕者との五考へることは出來ぬ。かの景行天皇紀の「形は則ち我子にして實は即ち神人なるを」の例に見える「神人」は、後にはゴエンとつまつて身分低き社人の稱ともなつたが、やはり以前は神の垂迹者と考へられてゐたのだ。これの轉倒した人神は、又その如く内容も轉倒して來る。こゝには神の垂迹よりは人の神化に重點が置かれ、人間にして靈異性を獲得して神たるの地位を占めたものを意味する點で、我々にとつては甚だ重要な在り方を示す。その神異性に徴きはアラヒトガミとも稱せられ、天皇の稜威を示す語に借用せられた時代もあるがなほ一般名詞として一言主神や、住吉、八幡、北野等の特殊な神靈に對して、此語が用ゐられたのは注意すべきことである。これらの諸神はいづれも偉大な社官神であり、或は呪言神であり、屢々人の姿を借りて示現する垂迹神であり、而して常に數多

の大小眷屬神を従へられるを其共通の特徴としてゐる。一言主神は天皇と容姿鹵簿相等しくして出現したと傳へられ、その名の如く偉大なる言離の神であつた。住吉明神は屢々白髮の老翁の姿と現はれ、その呪言の徳は遂に和歌の宗神とあがめられ、神と相生の松はこの神靈と離るべからざる象徴ともなつた。八幡神が既嘗て瀧池の畔の嚴治翁の前に三歳の小兒と現はれて以來、その特異な神靈の在り方は宇佐宮託宣集、八幡愚童訓の數々の傳承を生み、一面に東大寺に親近して神佛習合の最初期に著しい積極性を示されただけでなく、やがて多くの若宮、今宮をその輩下に附屬せしめて信仰史の上に驚くべき足跡を印した。(19) 平安中葉の朝野を震撼した北野天神の出現は、一方右京七條の賤女アト子なる女性に假託して北野續祭の神意を傳へ、又沙門道賢の冥途記として其夢想のうちに現はれ、他方近江比良の神人神良種の一子太郎丸なる七歳の童子に憑いて長く荒々しい神語を表白せられた。その眷屬として名乗り出されたのは松宮部の二者を始め、大小の雷神鬼すべて十萬五千、北野の地一面に松を生ずべし、とあつた託宣は重要である。此神は後に住吉と並んで文神と其神格を變へられたが、屢々又老翁のよそほひにて示現せられたものである。(20)

巫女と相並んで口籠、ヨリヲラハ、護法童子など所謂稚兒や小童が此國の信仰史に大きな足跡を印した事は、夙に柳田氏も諸種の論文に説かれてゐる。殊にアラヒト神には初期には御靈神の性格と見らるべきものが強く現はれ、この點で一般に平和な村落の和魂となつた氏神とは著るしく其類を異にしてゐた。その示現は多く突如として、しかも人に假りて神意を傳へしめた故に、此神は先づ其ヨリマシによつて祭られるのが例であつた。若宮と若宮部の機能は恐らくはこれである。氏子を外に向つて獲得せねばならなかつた爲に、擾れた若宮部は殊に時勢に敏感であり、他者を承服せしめるに足る託宣技術を身につけてゐた。大鏡に見える賀茂若宮の「打鬨の巫」や石清水若宮の巫女の如きはまさにその典型的な一つの例である。而して若宮部と大神の眷屬神との關係はこの點から次第に微妙なものとなつて来る。既にフレイザーも指摘したやうに、一時的或は永續的な神靈の依憑者が Man-Cot⁽²¹⁾ として崇拜される例は、降靈巫者を所有する民族に共通なものであり、ポリネシアその他の太平洋諸島にも、これを神靈の權化と見る思想は廣く行き互つてゐる。殊に我國では御靈、若宮等の神の位置の向上と、群小御靈神

統一の傾向に伴つて、歴史的には一層拍車をかけたらしい。石清水、北野、春日若宮などの本社の中に、神の從神でもあり、ヨリマンでもあつたらしい松童神なるものがある。この社は又獨立しても多くの土地に祀られてゐるが、既に柳田氏の考察せられた如く、北野の老松宮部や八幡若宮に關係深い松平健兒の傳説を仲介すると、かゝる神の童子として、從神として現はれる者の素性や機能はほぼ推測せられる。西宮の百太夫、熱田社の源太夫を始め、諸社の何大夫社といふものも、又神の眷屬・從神であり、同時に最初に神を顯はし申した巫祝の祖と關係ある事が其大夫名からだけでも想像せられる。即ちかゝる侍從神を祖神とし、その祖神と大神との關係を傳承し、門戸を張つた一群の神人の家、もしくは宮座の構成が爲されたと見られよう。北野末社の松童社は一説に祭神は太郎丸とあるが、別に近世まで境内に文字天神社があつたし、飛んで近江の比良（滋賀郡小松村北比良）の天満天神社には根元三十人組と呼ぶ家系があつて、いづれも太郎丸の子孫と傳へ、五組の宮株が出来て、そこから十人の社役が出、その中から一年交代の社守なる頭屋神主を出す例が現在も續いてゐる。²³⁾

若狭彦神と等氏の關係がこの類型に入り得るかどうかはなほ吟味を要するであらう、しかしこれを肯定する久しい經驗が先行しなかつたならば、かゝる突飛な着想の緣起の生れようわけはない。簡文が童子の姿を採つたといひ、黒童子神と顯れたといふが、繪系圖にあつては彼は大神垂迹の最初から既に眼光鋭い有髭の老翁の姿に描かれてゐる。これは童子が必ずしも兒童たるを要せず、巫祝的性格のものと解された事を示してゐる。次の黒子神といふのも、御前神といふのも、その語に含みミコ、ミサキの内容はいづれも巫祝的なるものを示す極めて一般的な語であり、且つ其像も亦かの松尾神社その他に滅される降れた神像、眷屬神像と全く類似の容相に表現せられてゐる。神が社地選定に當つて一夜にして數千本の杉を生ぜしめたという傳説も、正に北野の松、住吉の松と同巧異曲である。これらを綜合して考へれば等氏が一個の若宮部であり、簡文が一種の松童神であるとするのは、左程不自然な臆斷とは云はれまい、かの養老の疫癘流行に、此神が入らうといふ旨を託宣したといふのも古事記に出現した三輪の大物主神に比すべく、此神の入神性格を示してゐる。たゞ等氏が不思議な神約によつて、一代置きに祖先の松童神を再現せしめて近世に及んだといふ點に、この家の特殊な傳承があつたと見ねばなるまい。

- (1) 柳田國男氏、香神信仰の變遷(妹の力、一三七頁)。
- (2) 行方郡堤賀里の北に香島御子社、當麻里に香島香取二神十社、波都武野の北に海邊に香島神子社あり。
- (3) 三代實錄卷十二、貞觀八年正月二十日鹿島神宮司上言文に見ゆ。その分佈は菊多郡一、宮城郡十二、標葉郡二、行方郡一、宇多郡七、伊具郡一、百理郡二、宮城郡三、異河郡一、色麻郡三、志太郡一、小田郡四、牡鹿郡一とある。
- (4) 柳田氏、玉佐彦の問題、及玉佐彦考(妹の力、三二頁及六五頁以下)。
- (5) 伊波普猷氏、おなり神考(民俗二ノ二四一頁)。
- (6) 聖德太子抄卷二神社哥の末。
- (7) 古今著聞集卷五、「此皇は神か佛かおぼつかた」といひたりければ、吐わらはうも知て、とりもあへず「ほうしみにこそとふべかりける」。
- (8) 古事記卷下、崇神天皇條に、「以三意富多々泥古命爲神主、而、於御諸山拜表靈宮室和之大神前」の文を書紀卷五には「即具大田田根子爲祭大物玉大神之主」とある。
- (9) 書紀卷一、神代上、出雲須賀宮の首脚摩乳手摩乳を稻田宮主神とする條。
- (10) 同上卷二、神代下、一書。
- (11) 書紀卷九、神功皇后攝政前紀、皇后吉日を選びて靈宮に入り、自ら「神主」となり、世内宿禰に琴をひかせ、中臣爲賊津使主を審神者として自ら神懸りせられた記録。
- (12) 書紀卷七、景行天皇紀、此句は天皇が日本武尊に對して發せられた詔と傳へられるものの中に目える。
- (13) 紀十四、雄略天皇紀「現人の神を」。
- (14) 萬葉集卷六「佳吉の荒人神」。詞化集卷五「佳吉のあら人神のまじきに」。風雅和歌集卷十九、「天くだるあら人神のしるしあれば」。袖中抄、「天降る現人神の相生を」。
- (15) 後拾遺和歌集、神祇「天皇も現人神もなごひまで」。

- (16) 大鏡卷二、「荒人神」。古今著聞集卷五「荒人神にありし昔を」。又續詞花集。在栖天神縁起卷三、「あら人神の御業、わは」。
- (17) 書紀卷十四。
- (18) 古今著聞集卷一、神祇、「白鳥の老翁杖にかゝるはりて、仕古の神也と云ふのり給ける」。詞林玉葉事抄卷三、「明神翁の言に、あはれさせたまひて」。
- (19) 八幡宇佐御託宣集。扶桑略記卷三、登明天皇三十二年正月條。六は八幡豐童訓卷下には「天原小原」と現はれんとある。たは御田國男氏「人を神に祀る風習」(民衆二ノ一、一六頁)に詳しい考察がある。
- (20) 北野謙起、序、卷下、菅家御傳記。扶桑略記卷二十五。天滿宮託宣記。在栖天神縁起。
- (21) 神童小神、桃太郎の誕生、五四頁。井上頼壽、物語要録の力、一八四頁。雷神は仰の變遷、前掲。人を神に祀る風習、前掲。
- (22) J. G. Prager: The Yoiden Parish. A Study in Magic and Religion (Tokyo, 1921)。
- (23) 北野謙上卷。
- (24) 井上頼壽氏、京都古習志二二六頁。肥後和男氏、五江に於ける宮座の研究(東京文理科大学紀要第十六輯、一六二頁)。

四

かうした特殊形態を採らない神社に於ても、神主の機能の中には、舊い神との姿がひそんでゐるか。神職家の固定しない、交代制の輪番神主、頭屋神主を以て神祭りや宮々で来た村方には、神わざをする特殊な祭祀團が祖先と氏神との關係を傳承して一つの座を構成し、例によつてこゝから一年神主を輩出してゐた。明治以降官選神職の常置が一般となつてから、彼等は宮守、社守、火とぼしなどと稱して、次第にその機能を補助的なものに退化せしめつゝあるが、なほ信仰の根強い地方神社には二つの神主の間に機能分掌の久しい争ひがあつた。例へば息根縣八中郡美保關町の美保神社は、横山氏が久しく神職家として神社の特殊地位を有したに拘らず、その祭祀の主導權は一年神主にあつた爲、明治に入つて以後其譚渡には十數年の交渉を要した。肥後和男博士、井上頼壽氏等の調査研究によれば、宮座の制の最もよく發達した近江、京都の地方では一年神主は又カ

ウドノ(神殿、督殿)と呼んだ。こゝにはなほ隠れたる今一つの神聖な機能が嘗ては存したらしいのである。頭家筋とか宮仲間と呼ばれる座は、既にして神社との特別な關係を持つ家筋によつて構成せられる上に、それが又一年間は常民と全く隔絶した嚴重な潔齋物忌の生活を送り、常民と異なる服装をし、神社への奉仕を勤め、時に氏子の依頼をうけて祈禱や卜占を施し、又雨乞などの民間の祭を主宰する。かゝる神主の選定資格の中には、中老とか若衆階級に属する者や七八歳の「子供神主」が親の介添への下に勤める場合や、年番神主の下に長男が「若神主」として補佐する場合などもある。是等は夫々意味のある事であり、殊に子供や若神主の例は極めて暗示深い舊例であるが、しかし最も多いのは種々の神役階級を履み、多くの條件を兼ね備へた古老が神の選びをうけて此役に當るとする所が多い。例へば前述美保神社では頭筋の者で四月の青柴頭神事の頭屋をつとめた者が、暫らく「準備」に入り、やがて神園によつて「客人頭」(客人神社頭屋)を勤めた上、二年間「休番」となり、順によつて一年神主(頭人)となる。この一年間は晴雨寒暑の別なく毎早曉灘に下りて潮掻きをし、社頭參拜を日課とする。日常齋戒をさけ、別火別釜の嚴しい物忌みをし、食物も極端に制限をうける。この一年神主の物忌の如何かは、やがて氏子全般の生活の幸不幸に關係するものゝやうに考へられてゐる。京都府愛宕郡久多村の思子淵神社の座は本座と中座が更に夫々左右に分れて計四座となつてゐる。こゝでは座人は一年の「宮仕」をつとめた上、「おとなし階級」に入り、女いで八年間「正冠」を勤め上げた者が始めて神殿となる。その居室内は清淨にし、精進棚を設けて裝束などを置き、年中毎朝水垢離をとり、御籠りの晩には社で水を浴び、春祭の時は特に若狭の海邊まで出て「潮垢離をかく」で室中には長柄の大傘を立掛け、肥料や矢に手をふれず、寺院や集合の場や旅行に出ず、葱や肉類を食つてはならない。常に單身束枕に寝、自家でも他家にも座敷から出入して出入口を通らない。途で俄雨に逢つても他家の傘を借りてはならない。

この二つの例はやゝ代表的なものと思はれるが、この嚴肅な生活様式は單に村の氏神への奉仕者の條件としては餘りに嚴重なのに氣付かしめられる。殊に祭の際だけでなく常時に烏帽子、淨衣、白扇、白足袋など常民と異なる服装をする例もある。京都府八瀬村の天満宮の「神殿」は、毎日二度の社參獻燈を行ふが、其際必ず梅鉢小紋の着物をつけ頭巾をかぶり、朝は上に

淨衣を、夕方は梅鉢小紋の袴をはいて行く。祭禮の時は黒袍を用ゐ、足に後かゞりをし、伴の者が朱傘をさしかけて行く。乗馬する時一同が警畢を唱へるといふ⁽¹⁰⁾。託宣の有無は明かではないが、こゝでは神主が神に扮し神わざを爲す人であつた殘留が濃くなつてゐる。

神が神殿の奥深く常在せられるものかどうかは、古來屢々論争せられた。而して我國の神社の制や祭式の中には、神は祭の度毎に社の杜、集ひの庭に寄り來り臨まれるとする着想に基くものが多い⁽¹¹⁾。しかも他方、常民社會の發達と常民信仰の變遷とに伴つて、人々は次第に神の常住性を信じ、そこに當時の安心を得ようとする傾向は強くなつてゐる。專屬神職制の發達は勿論これを前提としてゐる。都鄙を通じて、豫期せざる災害は多くなり、神の判斷にすがらねばならぬやうな突發事件は世と共に繁くなつた。この爲に大小諸社の臨時祭の需要は急激に増加して來た。就中村落構成の複雑化と個人意識の擡頭につれて、神社の機能も次第に個人の恣意的な祈願の對象へと擴充せられる。神は常に社殿に在さねばならぬ。頭屋神主の一年を通じての嚴重な物忌生活は、村共同の、又個人の臨時祭の爲に生れて來たものゝやうに自分には思はれる。大神は公けの祭の時にしか降臨せられずとも、神の眷屬、神の名代だけは常に神社の傍近くに侍らしめて、村人の臨時の信仰上の要求に應ぜしめようとしたのではなかつたらうか。果して然りとすれば、神の名代は何時でも神に扮する資格を備へてゐなければならず、又時によつては神として振舞ひ、事擧げせねばならなかつたのである。

(1) 肥後和男博士、宮座の研究、第七章「神主」二五二頁以下。近江に於ける宮座の研究、東京文理大紀要第十六輯一六〇—一九五頁。

(2) 井上頼壽氏、京都古習志、「座」。

(3) 一例、愛知郡豊國村大字清水、大山咋神社では宮世話人中から當番神主を出す。これは若衆に相當し十三歳から三十四歳迄の中から出る。又東小椋村大字兼川の八坂神社では若衆十一年(十九歳から二十八歳)を終つた者が順次神主をつとめる(近江に於ける宮座の研究一七二頁及一七四頁)。

(4) 一例、伊賀郡南富永村大字森本の森本神社では出生順に座中から七八歳の男子が一年交代で神主となる(前掲書一七六頁)。

(5) 蒲生郡平田村西市邊、若宮神社は四座あり、その中の宮年寄から年番神主が出るが、必ず長男のある者に限られる。長男は若神主として父と共に禊をし、時に父の代理をつとめる(前掲書一六六頁)。

(6) 肥後博士はこれを頭家と神王との區別の明瞭でなかつた點に基く混同現象と見られ、頭屋即ち神王とする觀念を有する地方の存する所から、神王も又村人として、座人としての一つの資格を得る試練形式と考へられた(宮座の研究二六一頁―五頁)。

(7) 肥後氏、前掲書二五八頁。

(8) 官廳幣社特殊神事調四、八束郡誌、昭和十七年十二月和歌森太郎氏調査報告。

(9) 京都古習志二二二頁。

(10) 同上三一六―七頁。

(11) 柳田國男氏、日本の祭、拙著遊幸思想參照。

五

我國の神社には神體として久しく鏡や玉や劍の類が奉安せられてゐた。しからざれば櫛に木綿シデをかけ、或は幣束を立てて神靈を依りつかせまうした。佛教の渡來以後、我々の祖先は多くの優れた佛菩薩像を見、又これを禮拜の對象とする風も漸次馴致せられたことと思はれる。しかも神像製作の機運は久しく醸成せられなかつたらしい。一面に神佛は著しく習合し、神社境域に神宮寺が建ち、社殿に本地佛が安置せられる他方に、神を人の姿に於て見る傾向は強く、或は白髮白髯の老翁、或はいこよかなる青年、膾たけき女性、童形として、更には稀ならず僧形としても示現なされたと言く縁起傳説の類は極めて多く、彼此相應じて神像作製の動機はあり餘る程熟してゐた。しかも第一級の神像遺品は、あの平安中期と推定せられる華師寺僧形八幡を溯り得るものが殆んどなく、それ以後も觸目の數は増してゐるが格段の發展は見なかつた。現存の神像類も果して神殿に奉安して禮拜對象としたものかどうかには疑問のものが多し。これは美術史だけでなく、宗教史の上でも一つの問題としてよい。それには神道教理や神像儀軌の未完、不成立等、原因は種々の方面に求め得るではあらうが、私はこの謎を解く一つの

鍵は、固有信仰に於ける神と人との關係、就中生きた神的な偶像が存して、人々の前に常に最も具體的な神の影像を示し、神の語を語つて來た實修及びその經驗のうち、に求められるかと考へてゐる。若狹一二宮神人繪系圖の如きは、明かに中世より近世に及んだ人の神化、人間の神像化のやゝ極端な一つの實修と見ることが出来るであらうが、中世明かな傳承を傳へてゐた諏訪神社の三月四日の上社の湛の神事にも、氏人の子孫の中婚姻未犯の童男を以て神使とし、頭郷巡遊の儀を存してゐた。(1) 古くはあの「神葉の香をかぐはしみとめ來れば、やそ氏人ぞまとぬせりける」といふ神樂採物の「神」の本歌なども、現實に此歌を誦して祭の庭に來り臨まれる神の姿があつたと見てよい。

神が人の姿をとつて示現せられるとの觀念が先づあつて、然る後に人が神に扮するやうになつたものか。若しくは信仰の變化によつて共同の感覺の中に、もう神のあからさまなる御姿が拜しにくくなつた爲に、かうしたわざを、ぎが案出せられたのか。それらは明かに指さすことは困難ではあるが、少くとも齋場を選定し、注繩を張り神を立て、大いなる庭燎を焚いて忌荒るといふのは、要するに來り臨まれる「神を請待つ」手段だつたやうである。そして人々は往々この寮園氣に浸れば、神は現實(2)にも白馬に乗り白雲に居して天降られるものと信じ、且つ往々其御姿を眼のあたりすることが出來た。袋中上人の琉球神道(3)記の中に「又山神時有テ出コト國人間見ル也、希有トモセズ」とあり「又新神出給フ、キミテズリト申ス、出ベキ前ニ國土ノ深山ニアリト云物現ゼリ、其山ヲ即アフリ岳ト云、五色鮮潔ニシテ種々莊嚴ナリ、三ノ岳ニ三本也、大ニシテ一山ヲ覆ヒ盡ス、八九月ノ間也、唯一日ニシテ終ル、村人飛脚シテ王殿ニ奏ス、其十月ニハ必出給フナリ、託女ノ裝束モ王臣モ同也、鼓ヲ拍謳ヲウタフ、皆以龍宮様也ト、王宮ノ庭ヲ會所トス、傘三十餘ヲ立ツ、大ハ高コト七八丈、輪ハ十餘尋、小ハ一丈許」とある。傘が神の示現に密接な道具であり、引いては神のよりましの常に携行して標示するものであることは既に折口博士も説いてをられ、(4) それはやがて民間藝能、殊に僧形藝能者の特殊な持物に迄殘留したのは古い信仰と關係するものであり、これが又廣く諸民族の宗教的慣行の中に見られることは確かハツドンも The Study of Man の中に論じてゐたかと思ふ。前に擧げた年番神主の居室内の傘、又傘に關するタブーなどもその一つと見られよう。奄美大島西岸の阿室の御嶽は、今も此村に住む

血筋によつて相續する五人の能呂^{のろ}と二人のワキガミと、更にオモロを傳へ神語を解説する輔佐役たるクジといふ男性神職によつて祭られてゐる。村の男子は其祭の様を窺ふことを許さぬ故に、嘗て信心深かりし時代には、白馬に騎つた神出現の姿が御嶽の入口にまで望み見られたといふ。今も能呂が祭を終つて御嶽を下りて來ると、丁度岡の頂上を神の來往を告げる金屬性の音が聞えるさうである。⁽⁵⁾

神の來訪を現實の人の姿によつて再現しようとした名残りは諸社神幸に現れるヒトツモノにも見られる。宇治の離宮八幡宮舊四月八日の御出祭には白衣白袴に山鳥の羽根を立て兩脇の後部に白幣を數多く垂れた筈を戴いたものがこれで、馬に乗つて大神の後に從つた。和歌山縣海草郡西和佐村の丹生神社のヒトツモノは稚兒で、四位の裝束をつけ筈の縁に四手を長く切りかけ、山鳥の尾を挿し馬に乗つて神輿の前を渡る例である。讃岐の琴彈八幡宮の例祭に出るのも稚兒で、嚴重な齋戒の後これ又山鳥の羽を挿した筈を被せ、馬で神輿の前に立つ。筈に山鳥の羽をさすのは春日若宮祭に出るのも同じで、共通したシンボルと考へられるが、熊野速玉神社の御船祭に出るヒトツモノはやゝ變化して、編笠をつけ金襴の狩衣に菅穂十二本に牛王十二枚を挿んで腰にさした人形になつてゐる。しかし以前は青年が選ばれて此役に當つたとあれば、⁽⁶⁾諸國神社の祭禮に山車や神輿に安置されて出て來る尉と姥などの人形の姿も、もとは矢張り一種のヒトツモノであつた場合も多く、嘗ては人を以て充てた時代のあつたことも想像される。人のよりましと人形との變化は、後に説く民間正月の「夷まほし」と「大黒舞」の、一方は人形を舞はして來訪し、他方は自ら其神に扮して巡遊したのとも軌を一にしてゐる。⁽⁷⁾一つの物」が單に神幸の飾物となる以前の、素朴な、しかし敬虔な姿は、むしろ神社に於けるよりは民間に残つた形の方から窺へるやうである。一ツ物では山鳥の羽の筈が、人の神に扮する約束の第一條件のやうに見られるが、我國ではこれが笠と簀とマスクであつた類例が極めて多い。⁽⁷⁾それは又同時にエスノグラフィックな條件でもあつたやうだ。

(1) 諏訪志料叢書第三、「神長守矢神定書留」御頭帳」等。同叢書第四、諏訪社御頭關係諸記録、「神使御頭之日記」、「神使御頭足之書」、「御頭書」、「神使頭番役之書」、「三月御頭之次第」。諏訪大明神書詞、信濃奇勝錄卷四、諏訪郡「御頭祭」の條。

(2) 倭訓栞、前編二十九、マツル。

(3) 加藤玄智博士校編、琉球神道記八〇—八二頁、又「山原の民俗」を見よ。

(4) 折口博士、「翁籠の話」、「翁籠り」祭屋台と(『古代研究、民俗學篇一ノ二三頁以下、同三一—三頁以下』)、又、「土佐、傳説」卷三號五五頁。

(5) 柳田國男氏、海南小笠五三頁。なほ折口博士、琉球の宗教(『古代研究民俗學篇一ノ五一頁以下』)、及び河村具雄氏、南方文化の探究、續南方文化の探求には多くの例がのべられてある。

(6) 拙著、遊幸思想二〇七頁。

(7) 折口博士「常世及びまれば」と三、遊幸の信仰(『民族四ノ二、一〇—一二頁』)。

六

笠蓑が遊行神の姿を象徴するものであつたことは、あの日本書紀の「旧に笠蓑を着て他人の屋の内に入ること」を諱す、又草を負ひて他人の家の内に入ること」を諱む、此を犯すこと有る者には必ず解除を請す、これ太古の遺事なり」のタヅノの中に見られ、マスタをつけ、或は顔面を覆ふといふのは、山幸彦海幸彦の褌を以て掌と面に穿つて併儻の袂をなした傳承にも知られるやうに、共に人間の個性を滅却して神的精神性へ融合する一つの手段でもあり、又約束でもある。後世巫女の化粧といふ事も亦この例外をなすものではない。

八重山の六月穗利祭の晩にナビントウの洞窟から出て来て宮良の村の宗々を巡つてあるく赤又黒又の二神は、ニイルビト即ち常世人の名によつて信仰せられてゐる。品行正しく強健な村の青年が選ばれて二色の悲ろしい面を被り、子や草の葉で身を覆うて家々に来臨し、慰問と激動と豫祝とを與へて来る。村の老人達はこれを眞實の神の姿とし、神の音と感じた故に、驚しみ畏んで應答し、夜明けて村を立ち去る神の姿を見ては、來年も来ませと涙ぐむ者も少くはないといふ。石垣島の秋祭に出るマヤとトモマヤの神も、マヤ即ち雌雄の猫の面をつけ、胸體の葉の蓑を着、蒲蓑で纏んだ笠を眼深くかぶり、戸毎に巡つて主とし

て明年の農作に關する祝言をのべて行つた。⁽⁶⁾これなどはもう内地の暮から暮への各戸來訪者の姿に餘程近づいてゐる。秋田縣男鹿半島のナマハゲ(生剝)の行事は、なほ幾分か神聖との縁がつながり、住民の神聖感が保存せられてゐる點では、内地の類似型態よりはむしろ神聖のものに近い。即ち村の度良な青年が選ばれて正月十五日の夜、恐ろしい面を被り、ケラミノといふ蓑を着、大きな木製の刳物を右手に持ち、別に箱の中に何か小さな物を入れてカラノノ鳴らして各戸を巡訪し、大聲で子女に畏嚇と戒筋とを與へ、主人の愛應をうけて時に年古をして去つて行く。⁽⁷⁾ナマハゲは東北の他の地方で同様の行事をナモミハギ、ヒカタハギ、シカタハギ、アマミハギなどの名で呼んでゐるのを見れば、ヒカタ即ち熾火の爲に出来る斑點で、つまりは怠惰なる子弟懲膺の意味が強く、鬼の感覺が一級化してゐる。中國地方に弘く分布するホトノコトノ等の行事や、その他これに類する來訪行事は全國的だが、後の名稱には古い神來訪の素材なおとなひの感覺は鈍つてゐる。⁽⁸⁾

年の暮にやつて來るセキゾロ(節季候)も、中國から秋田縣にまで及んで近世の歲末風俗をなした。この全國的な共通特徴が編笠に山の草又はモロシクといふ藁葉の葉を飾りにつけるのは暗く深い。⁽⁹⁾そして近世郡會地や城下にはあらはれるものは大抵は特定の家の者のなりはひとなつてゐた。言せきざろを雀のわらふでちかかといふ芭蕉の句もあるやうに、京都では小笠笠に首葉を挿して頭にかぶり、赤布衣を以て面頬を覆うて眼ばかり出し、人家を訪れて踊つたといはれ、⁽¹⁰⁾江戸では紙の頭巾をかぶり、白紙の前垂に松竹梅を書いた扮装で小形の太鼓を打ち、さゝらをすつて歩いたと記録されてゐる。⁽¹¹⁾矢張り此頃出て來る京の「物古」も、綿袋の如きものを頭から被つて雨眼のみを穿ち、竹の皮紐のすみりに張つたものを首うて洛中を勸進してゐるいた、⁽¹²⁾彼等は京の悲田の癩人であつたといふ。赤前垂に手拭をかづぎ、いかきを手に持つて門々をわめいて歩行いたといふ「姥等」⁽¹³⁾や、注連繩を腰袋の如く巻き付け、繩の鉢巻をし、扇と策杖又は錢を申賣にした竹を持つて物を乞うた「すたすた坊主」⁽¹⁴⁾、或は赤い千早と稱する服を着、鈴を持ち薄化粧して都鄙をあらく「鼈被」といふ一種の巫女、⁽¹⁵⁾又中世大歳の夜の「戸たたき」の風俗など、⁽¹⁶⁾もう一つべきのものとし難い程の零落ぶりであるが、その扮装や機能の端々には、異人來訪の實修を示した過去の名残が想はれる。

初春の門はめ行事の中にも、大黒舞は京都では自ら大黒やお福の面をつけて歌舞し、大阪では元日に唐棧の木綿織の婦人を着て博多帯をしめ、緋縮緬の投頭巾を被つて各戸を廻つたと云ふのは、既に神事といふよりは藝能に傾き過ぎた。田村八太夫の配下に属した江戸の神事舞太夫は、西宮の「夷嬪入」と共に神像札や繪馬札を配つて一種の神輪をするものとなつてゐたが、越前や若狭に起つた幸若舞の系統を引くと云はれる諸國の「舞々」と稱する者も、美濃の「正月さし」や「さんばやし」も、歌舞と共に守札を持參し厝を配賦したことは、近世大阪に多進出してゐたといふ「彈島言觸」に近く、彼等が一に陰陽師、唱門師と稱せられた事も頷ける。事觸は多く淨衣を着、烏帽子をつけ、袂に幣をさし、手に銅拍子を鳴らして、費村では専ら月の大小、柿時の時鐘をうたひ、江戸では一變化して高神に仕立て、商家壁出を費いで行つた。正月上旬祇園感神院の神人「つるめそ」(25)「張石」の徒が、赤布衣をつけ白布巾を頭にのせ、顔を覆ひ、眼ばかり出して京の市中を流れ、男女の縁、賣質の利など其求むる所を聞いて口に其事を唱へ、丹を授けてあるいた「暨想文賣り」の如きは、其服裝は舊の「せきざら」に近い、近世全國的な殘留を示す春駒、鳥追、萬歳などの正月の特異藝能風俗も、所によつては村の小兒の行事となつたものもあるが、多くは陰陽師、唱門師その他の特殊部落民の扮装した來訪形式を採るものが多く、豫祝と卜言を兼ねた呪言を持つ點で、形は種々に分化してゐるが、同一の類型に屬するものともへてよい。

同じ形態が歳暮にはハラへの的なモノツフを持ち、新春には豫祝的なモノツフを持つ點は注意すべきことである。盛岡市の特殊民は正月には萬歳に出、少しすると「音田打」を行つた。この地方ではエビス舞を一般に此名で呼ぶらしいが、太夫は美女の面を被つて、踵下し、田かへし、苗植えから穂運びまで能がかりに舞ひ、舞ひ納めに突如として眞黒な大きく醜い面を手早くつけて終るのだといふ。これは田の神と山の神との交替を示すものと考へられてゐる。信州で行はれるのは先に始めに男の面を被り、中頃から女の面に變るさうだ。春する田の神が、收穫を終ると歸つて山の神となるとは、此國農村信仰の顯著なモチーフとなつてゐる。シニア及びメラネシアに於ける季節風の變り目や、太陽南行の極に於て北行に轉ぜんとする境即ち冬至節に行はれる死と復活を

象徴する宗教儀禮の廣汎な擴散事實に聯關せしめらるべきものかも知れない。⁽²⁹⁾この場合には一年の交代が太陽のイメーヂとして、死の潜在觀念を濃厚に持つ精靈によつて代表せられるのであるが、年は又陰であり、それは穀物の成熟情死によつて區切られる點ではフレイザーやマンハルトの論じてゐる穀靈 Spirit of the corn の觀念とも結合し易いであらう。農耕民族に於てはこれが更に死を媒介として祖靈觀念へ強く融合してゐる。支那に於ける穀靈は天上に在ると考へられるが、土穀を合せて社稷とし、所謂冬至夏至の候に於て郊社の禮を行つた事は古く禮記に見える。穀靈と死靈との結合は、その現實の經驗によつて年毎に具體化せられるが、それ故に實修に於てもこれに扮する者は、多くは青年又は兒童として象徴せられ、且つ往々永遠の生殖を示すらしい大母神を伴つて表出せられる例がある。我國では此の關係は既に明白ではなく、田の神と祖神との習合も見分け難くなつて來てゐる。しかし嘗てトコヨといふ一つの世界から、年毎に季節を定めて來訪する神、もしくは異人精靈等の存在を信じた時代のあつた事は、民間傳承にはなほ忘れ切られてはゐない。折口博士の所謂「トコヨの神」「トコヨのマルビト」の來訪、及びこれを象徴するらしい神に扮する人々の後裔たちの、哀へ切つたわざをきの跡は、今日もなほ多くの村々には残つてゐる。

(1) 書紀卷一、神代上一書。

(2) 同卷二、神代下一書。

(3) 和辻哲郎氏、面とマルツナ參看。

(4) 柳田國男氏、巫女考(郷土研究第一卷)、人柱と松浦佐用媛(妹の力二二〇頁)。

(5) 柳田氏、海南小記一二六頁。

(6) 同上二二七頁。

(7) 歳時習俗語彙二九六頁。柳田氏、雪國の春。

(8) 同上「小正月の訪問者」二八二頁以下。

- (9) 同上六九〇頁。
- (10) 雍州府志卷八、悲田寺の條。梨窓隨筆(民間時令卷四、引く)。日本歳時記卷七。
- (11) 守貞漫稿卷六、東都歳時記卷五、等。
- (12) 守貞漫稿卷六。
- (13) 人倫訓蒙圖彙。
- (14) 同上。
- (15) 燕石十種隨の花卷下。守貞漫稿卷六。
- (16) 嬉遊笑覽卷五、九、二十七等、甲斐の落葉。守貞漫稿。小池直太郎、荒神様の信仰(民族三ノ一ノ一七五頁)。
- (17) 徒然草、四季段。同季吟註。嬉遊笑覽、下手談義、等。
- (18) 滑稽雜談正月、賢女心粧。
- (19) 守貞漫稿卷六。
- (20) 福曹雜識卷三十六。甲子夜話、續七十三、中山太郎氏、日本巫女史。その他民族四ノ三ノ一一九頁の同氏論文。
- (21) 寺社捷徑一三二頁。
- (22) 雪村生、「若狭の舞々村」民族と歴史六ノ四ノ六〇七頁。酣中清話卷下。新編相模風土記稿、(足柄下郡狹窪村)。幸若舞曲考。石川郡誌。旅宿問答、嬉遊笑覽卷五。但言集覽若狹郡縣志卷二。
- (23) 嬉遊笑覽卷五ノ上、守貞漫稿卷六。
- (24) 鹽尻卷十二、香取神宮古文書纂卷十五。談海集卷十五。賤者考。政談卷一、嬉遊笑覽卷五、守貞漫稿卷六。
- (25) 雍州府志卷七。
- (26) 命田一京助博士報告(郷土研究二ノ十一ノ一八一頁)。
- (27) 信濃奇勝錄卷四。

(28) 倉田一郎氏、農と民俗學「農と鬼神」一一頁。早川孝太郎氏、農と祭「田の神山の神」二九頁。柳田國男氏、山宮考、先祖の
話その他。

- (29) Williamson: The Social and Political Systems of Central Polynesia, vol II—III, 1924 ; St. Johnstone: The
Islanders of the Pacific, 1921 ; G. Brown: Melanesians and Polynesians, 1910 ; W. H. R. Rivers: The
History of Melanesian Society, 2 vols. 1914 ; M. Brown: The Riddle of the Pacific: etc.
(30) J. G. Frazer: Golden Bough, "The Spirit of the Corn," 2 vols. 1912. II, pp. 90—1 pp. 325—1. W. Mannhardt:
Antike-Wald und Feldkulte (Berlin, 1877), p. 188.

七

トコヨの原初的な意味は、折口先生の詳しい考察がある。(1)だが恐らくは古事記の天岩戸の條の「トコヨユク」の用例が示してゐるやうに、暗黒なる世界、地下の根の國を形容するに適はしい内容のものであつたらう。トコヨを「常世」とし、常陸風土記や書紀垂仁天皇紀の如く、蓬萊の國、豊けき國、乃至は海の彼方の樂土の如く見たのは、沖繩八重山群島のニイルスクが恐しい風神や死者の住所であるとする觀念であるのに對して、同じ語から出た沖繩本島のニライカナイ系の語感が海の彼方の樂土と信じられを二様のあり方と全く規を一にしてゐる。こゝには一面に支那の神仙思想等の影響もあつたらうが、根本はトコヨ神と祖靈との習合にあつたと見たい。祖先の國を現實に空想し、理想化しようとする思想の發達と、身近かな死者の靈の行方についての、古代人のマジノとした思惟の發達との結果、起つた變化ではなかつたらうか。我國の祖靈信仰の異常な昂揚と統一が何によつて齎らされたかは、自分には的確に指摘する能力はない。古代社會の制度や組織がこれを促す原因であつたかも知れぬが、結果だけから云へば多くの種類の大小精靈がこの祖靈の中に習合されてしまつたことだけは明かである。そして我々の古典は丁度この統一の後に於て始めて徐々に書き遺され始めたらしい。だからトコヨが常世になつた後も、トコヨ神の背後にはなほ死の國の精靈の影と、遠い國からの來訪の形式は附纏つてゐる。祖靈統一後の氏神氏人の信仰意識の確立以

後、トコヨ神の來訪が祖靈群行の性格を以て考へられるやうになつたけれども、これに奉仕してゐた多くの神人結社の性格はなほ統一以前の形態を多分に保持してゐた故に、次第に正常な氏神信仰の圏外に逸脱してしまつた、と私は見てゐる。

嘗ては年六回のトコヨの祖靈たちの群行來訪が記憶せられたといふが、これは多く氏神社の關知せざる所であり、別個の神人の管理に屬してゐた感じが強い。その度毎に神に扮した人の實修があつたかどうか、もう明かになつた。しかし柳田氏の説かれるやうな、單に老人の感覺のみを頼りに、春色繩や存負台に神を乗り移らせて迎へるといふ、やゝ觀念的な實習のみが、原初的な段階であるか、又はこれに先行する實修訓練があつたと見るべきかは、自分にはまだ斷定しかねる。ひどい變りやうではあるが、年の暮から正月にかけての訪問者の形は大きな意味がある。益の行事は祖靈と死の國の精靈の群行來訪の最も明らかなる意識を存して來たが、この方は遺憾ながら固有信仰の上を佛敎の影が完全に近い迄に覆うて、圓圓黒衣の綱經の訪問ばかりで、現實に精靈に扮した人の姿が存したかどうかは全く不明である。新嘗の夜の訪問者は古い世の富士筑波のゆかしい物語を残したが、あの萬葉集の下總國新嘗歌のやうな、屋の戸をおそぶり、ひそかに戸外に立つて來訪する神の實修は、恐らくは久しい以前にほんやりとしてゐたらしい。今日民間の大師講に語られてゐる神の姿は、むしろフレイザーなどの云ふ Ghost に近く、これを宮中の新嘗の儀などと並べて見ることも出來ぬまでの變化を來してしまつた。僅かに殘つてゐる節季候や春駒やホト／＼の中に、現實の神の姿を見た時代も恐らくは遠つ世の記憶し難い過去であつたのかも知れぬ。ポリネシアの冬至祭の假面神人の出現儀禮、沖繩の赤又里又、男鹿の生剝、東北の春田打等の如き比較し得べき顯著な類似がなかつたらば、我々はこの僅かに殘つた民俗すらをも、單なる賤民が收獲後の豊かな農村の祭日に乗じた物乞ひ業として見遁してしまふに違ひない。そしてこれがむしろ其祭の中心である神來臨の演出の傑い殘留であるなどは考へるも愚かしい所業であるとせられるに違ひない。

この邊で少しく結論めいた方へ話を導いて行き度い。私の見る所では、此國には嘗て、Man-god の信仰觀念及び人が神に扮する實習が甚だ廣く且つ繰返し行はれてゐたらしい。そして人と神との區別は一般にしかく明確なものとは云へなかつ

た。その根源はどうやら一つのものであつたかも知れぬが、同じく人が神に扮する實修の中に二つのケースが生じ、そして歴史の長い流れはこの二つを全く別個の系列であるかの如き變化を興へた。それは又同時に此國の神と神人結社とをも二つのケースに分裂存続せしめて來たらしい。宗教民族學の指示する如く、元來死者と死靈、祖先そのものと祖靈とは原始的には明確な區別のあるべきものであり、それらの間には思惟上觀念上の發展があると思なければならぬ。死者又は死屍の祟りに對する恐怖感とその鎮祭が、死靈乃至祖靈の前段階をなすことは、多くの證明事實があるやうだ。死靈乃至精靈と祖靈の分離は更に今一段の發展分化と考ふべきであらうが、特に定住農耕生活の樹立に伴つて、この傾向が一層強化せられ、祖靈信仰が宗教現象及び儀禮の全面を覆ふに至つてゐることは、わざ／＼例を擧げ、説かない一般的なケースである。而してこゝには靈質に格段の進化が認められる。従つて神を奉齋する氏族の上着が早く、或は土着神と早く結合した神人團體は、農耕集團として祖靈を和め、神社と土地と人とはによる信仰圈の形成に成功した。従つて社會經濟的な前の地盤を確立し得た爲に、個々の盛衰はあつたが總體に神事儀禮及び神人結社は久しく神聖さを保持するを得た。或る場合それは更に發展して地方政治力にも轉化し、氏が豪族化し貴族化して行けば、必然的に其終神、社殿も亦世俗的な威力を増し、愈々儀禮を莊嚴化することゝもなつた。

第二のケースは著しく趣を異にする。やゝ大膽な想像を窺はすことが許されるならば、祖靈統一以前の死靈乃至精靈の餘息を久しく傳へ、それと交流する要素を捨て切れなかつた神人結社の場合である。この場合にも次の神であり同時に *the gods* である *Mauia* に特殊の關係を持つと云はれる *マルケサスのアレロイ Aroa* 系統の結社の實例や、又メラネシアの *ニューブリテン島*、*ニューアイランド島* の太陽靈であり死靈である *テ、クデ、ク Daketa* や及びその系列に屬する結社や、*パ* *ンクス* 諸島その他の *Ghost Societies* といはれる *タマテ Tamate* 結社の存在とその殘留形態は、深い暗示となる。彼等は齋くべき神の社を地上に求めず、常に海の外、山の彼方に精靈乃至祖靈の國を想定して、現實の根據地を求めることが甚だしく遅れた。勿論彼等の中には突發的な、又動搖せる社會事情に *アッピール* し、政治力に支持せられて強大な信仰地盤を獲得し、早く地上的教權を樹立した例も二三には止らなかつたのみならず、彼等自ら又外來宗教の影響下に別個の宗教形態へと展開し

て行つた集團もあつたらしいが、全般としては彼等は終始漂泊的な訪問形式を繰返して「人神」としての振舞を止めなかつた。しかも神人の託宣能力は時代と共に傳承を稀薄化し、特殊の例外を除いては、次第に衰退して行つたものと考へられるが、一方は地上に根據地を有する神及び社への奉仕者として、神と氏子の取次役としての機能を次第に強固にしたのに對して、このケースに屬する者にはかゝる展開は全く不可能であり、自らの退化とその依存する漠然たる農民の信仰心の變化とに伴つて、著しい脆弱性を暴露せざるを得なかつたやうに思はれる。後世の神社が一般に氏神氏子の封鎖的な信仰心の保持に傾いたのに反して、この形態は固定した組織を持ち得なかつただけに、彼等はその演出を愈々演技化するか、又は極端に餘技化せざるを得ず、その社會的地位は農耕社會の發展と氏神制度の普及に伴つて次第に低劣視せられるを免れなかつたやうである。かゝる變化を直接に起さしめ、彼等を社會から孤立せしめ、敗者たらしめた最も大きな壓力の一つは、恐らくは陰陽道と共に佛教の渡來、就中平安中期以後次第に民間に浸透した念佛の勃興であつたらう。念佛が死者への儀禮として、生者を死の國へ導く實修として大きな社會性を獲得したことはこの際特に重要視すべきことである。そして彼等の或者はこれに習合して其死靈管理の機能を鉦打やササラや願人やヒジリとして、又或る者は民間の陰陽師や唱門師となり、或は死口を主たる機能とするあるき神子や地獄極樂の繪解きをしてあるいたといふ歌比呂尼ともなつて漂泊的なりはひを分化して行つたらしい。この傾向は既に奈良朝の行基に於てその萌芽を見、空也以後民間念佛となつて漸く一つの形態を整へるに至つたらしいが、時宗の統一を契機として中世より近世にかけて次第に土着定住した以後に於ても、彼等の歴門假説、遊行訪問の機能は最後まで喪失することにはなかつたのである。彼等が一般の農民社會から特殊視せられたことの中には、單にその土着のおそく、そのなりはひの穢多しとする當民感覺にのみ歸せらるべきではない。恐らくは彼等の交媒する神や精靈の特異な性格にも負ふ所がありはしないであらうか。一方はあの若狭の笠氏系圖に見られるやうな可能性が、他方には畏れられつゝも賤しまれた者の物乞ひわざとも、さすらひ人の演藝ともなつて行つたらしいと考へることは、餘りに突飛な想像であり、又あまりに穿ち過ぎた解釋であるかも知れない。しかしこの二つの極點を結ぶ一筋のフオクロアがあり得はしないか、といふのが、私のこの問題を提出した意圖な

のである。

- (1) 折口博士、古代研究國文學篇及び民俗學篇第一。
- (2) 柳田國男氏、先祖の話、二三四頁「神を負ふて來る人」。
- (3) 歲時習俗語彙、大師講六〇九頁以下。柳田氏、日本の傳説「大師講の由來」。
- (4) 宇野圓空博士、宗教民族學二三三頁「死者の崇拜」。
- (5) Williamson : The Social and Political Systems of Central Polynesia, vol. 1, p. 302 ; II, pp. 398—9.
- (6) W.H.R. Rivers : The History of Melanesian Society, vol. II, p. 511 seq : p. 530 : p. 534. St. Johnston : The Islanders of the Pacific, 1921, p. 123, p. 210. (George Brown : Melanesians and Polynesians, 1910, pp. 60—72, Rivers : Ibid. p. 409 seq etc. Johnston : Ibid. p. 210, p. 142.
- (7) Rivers : Ibid. p. 409 seq etc. Johnston : Ibid. p. 210, p. 142.

なほこれらの問題については、岡正雄氏「異人その他」(民族三ノ六ノ七九頁以下)を參看。

現代宗教の問題

赤岩 榮

現代の宗教に對して、最も厳しい批判の眼を向けるものは、何といつても唯物辯證論ではないかと思う。その意味で現代宗教は、一應、唯物辯證論に對して、ある態度をとることによつて、その存在の理由を明かにすることを求められてゐるのであるまいか。むろん或る特定の宗教は、唯物辯證論的批判の外にあるものとして、自己を主張することが出来る。しかし、その場合とても、何故、如何なる意味で、ある固有の宗教が、唯物辯證論的批判の外にあるかを、理論的に語り得るものでなければならぬ。單に外からの批判には眼を閉ぢて、自己閉鎖的に、自足してゐるやうな宗教のありかたでは、決してその宗教は、現代に耐え得るものであるということが出来ない。その意味で唯物辯證論は、現代的宗教が現代的宗教として眞に耐え得るか否かという試金石であると考へることが出来る。むろん、人はこの試金石を標準銀と混同してはならない。唯物辯證論は、ある宗教に對してそれが眞の宗教であるか否かを決定する試金石の役目を、宗教家の手中において果すことが出来る。しかし、若しある宗教家が、唯物辯證論を自らの宗教の純度を計る標準銀の如きものと考へるならば、その宗教家は實は自らの宗教を既に棄てたものであり、自らの宗教のうちに眞に生きてゐないと言つてもさしつかへないであらう。

唯物辯證論が、すべての宗教を唯物史觀のなかに解消してしまふことによつて、唯物辯證論を宗教の敵と考へるならば、この考へ方は既に、後向きの考へ方であつて、現代の宗教、否、將來の宗教の資格をどうした考へ方によつては擔ひ得ないと言はねばならない。寧ろ、眞の宗教家がある特定の宗教を眞に生きてゐるならば、その宗教家は、唯物辯證論によつて否定された宗教的實體は、實はその宗教の實體から見ても、否定されなければならない要素であることを認めるであらう。その

限りにおいて、眞の宗教家は寧ろ唯物辯證論に負うところ多いのである。唯物辯證論はこの際、他者として、宗教に奉仕してゐる。若し、現代の宗教家が、この一面を無視して、たゞ對等に唯物辯證論を敵視するとするならば、その宗教家は現代人として生きた宗教のうちに生きてゐる人であると言ふことが出来ない。

それでは唯物辯證論は、如何なる意味で現代の宗教に奉仕するか。その點を考へる前にわたくしたちは、人間の成立過程を唯物辯證論的に考察してみたいと思ふ。ここでは先づ根源的意味において物質が考へられる。このわたくしという一個の人間が根源的意味において物質であるということは、何と言つても否定し得ない事實である。むしろ、ある宗教は、わたくしが物質であるということを選び得ると言ふ。わたくしは宗教的立場においてさう發言し得る可能性を否定するものではない。それは科學者が涙の成分を化學式で表明してゐるのに對して、或る人が涙は悲しい時出るものだと言つてゐるのと同じことではあるまいか。したがつて、涙が悲しい時に出るということは、涙の化學式を否定するものではない。そこで、わたくしたちは、わたくしたちが物質であるということとにかく認めることが出来る。

しかし、わたくしたちは、單なる物質ではない。生命をもつてゐる。しかも單なる一個の生命ではなく、無數の生命がわたくしたちの内部には生きてゐるのだ。細胞の複雑な集成がわたくしであるということが出来る。この生命は、生命をもつた物質であるということにおいて、物質と連續してをり、しかも、單なる物質ではなくして生命であるということによつて、一つの質的な飛躍が考へられる。しかし、わたくしが複雑な生命の集合體であるということだけでは、まだわたくしは人間であるということとは言へない。一個の海鼠もまたかうした生命體であるのであるから。

わたくしがわたくしであり、それ故、人間であるためには、わたくしは複雑な生命體であるばかりでなく、それらにおいて、統一されたわたくしという意識でなければならぬ。だが意識も亦、それをもつただけでは、人間の人間たる資格をもつとは言へないであらう。動物も亦、高等の動物においては明らかに意識をもつからである。しかし、とにかく、人間が意識をもつ物質であるということは一應承認しなければならぬ。そうして、生命から意識への一線にも、わたくしたちは

連続と同時に質的飛躍を考へることが出来るのである。これまでの唯物辯證論においては、この意識が生産關係などに制約され、觸發されて高度の精神性をもつことが語られて来た。人間が人間として現成されるのは、この高度の精神性においてであるが、唯物辯證論は、これまでの觀念論、若しくは精神主義への反動として、出来る限り精神の問題を意識の線で片づけようとする傾向が強かつた。しかし、わたくしは、ヤスバースが、物質、生命、意識、精神の領域を質的に區別してゐるやうに、精神をもつた物質としての人間と、意識をもつた動物との間に、連続と非連続とを認め、その間にも亦、物質、生命、意識の間に存する如き飛躍を認めなければならぬと思う。

それでは、意識と精神との間には如何なる質的區別が存するであらうか。わたくしは、精神の本質は對象化の能力であると考えへる。というのは、意識は外からの抵抗を、明かに抵抗として感ずるが、それをいまだ特定の對象として認めることは出来ない。それに反して精神は外からの抵抗を單に抵抗として感ずるだけでなく、その抵抗となつてゐるものを、對象として認める作用である。シェーラーが精神を *Widerstand* するものを、*Gegenstand* とする能力と見做したのは、この意味ではないかと思う。ニイチェが人間は約束し得る動物であると言つたのも、この人間の精神の作用を洞察してのことではあるまいか。昨日が最早なきものであるやうに、明日はいまだなきものである。それにも拘らず、人間は今日金錢を支拂つて、明日、ある物資を受け取れることを期待し得る。このことが可能であるのは、人間の精神の作用によるということが出来る。人間はかくして、物質、生命、意識、精神の辯證論的發展において人間として現成されるのである。キェルケゴールは意識は意識自身を前提としてゐるのであつて、意識の起源を問うのは無益な問であるといつてゐるが、質的な違ひが問題であるところでは起源への問は無益であつても、質的飛躍の中に、同時に連続が考へられる限り、起源への問も亦、意味をもつてゐると言はざるを得ない。

さて、この連続と飛躍との四つの領域を、物質、生命、意識、精神として規定しつゝわたくし達は、具體的人間をこの四つの全領域にまたがるものとして捉えたのであつたが、この領域内で理解される内在的宗教に對して唯物辯證論は痛烈な批判を

向けるのである。先づ第一に、わたくしたちは、物質の領域において單なる物質に過ぎないものが過去において、宗教的對象として取扱はれて來たことを見る。例えば古代人にとつて、單なる電氣に過ぎないところの雷が、なる神として神と考へられてゐた。これは自然現象についての物理的法則の理解が缺如してゐた結果、自然現象に對する恐怖が、それを神たらしめたのである。自然現象の神化については、わたくしたちは、多くの神話にそれを見出すことが出来る。原始人にあまねき現象であつた太陽禮拜の如きも、この物質的領域の類型に屬するといふことが出来るであらう。

次に、生命の領域においては、あのアミズムの世界が考へられる。そこではある事物や生物が生靈をもつたものと見做され、それらのものが、禮拜や祈禱の對象とされるのである。卑近な例をとれば、狐が拜されたり、蛇がまつられたりするのは、この領域においてであらう。

第三の領域は、意識の領域に合致する。この領域において、宗教の世界は、革命的な變化を來らせるのである。といふのは、今までは、禮拜の對象が外界に向けられてゐたのに對して、この領域においては、ひたすら、眼が意識の奥に向けられるのである。したがつてこの眼は、外を見るあの肉眼ではなく、心眼とも言はるべきものであらう。そこでは、良心の聲は神であるとか、また自己の最も深い底に沈潜することによつて神が見出されるというやうなことが言はれるのである。しかし、この良心とは、一體、何であらうか。ダーウィンはかつて良心の起源について次のやうなことを語つてゐる。一匹の牝犬がゐて、小犬を生んだ。獵師がその犬をつれて獵に出かけようとして呼んだが、犬は生んだ小犬が氣になつて姿を現はさなかつた。そこで獵師は仕方なく他の犬を伴れて、一日の獵に出かけ夕方になつて家に歸つて來た。いつもだと牝犬は喜んで、尻尾を振りながら獵師を迎へに出るのであるが、この日はどうしたことか、どこかに隠れて出て來なかつたといふのである。むろん、牝犬は獵師の命令に服はなかつたので、獵師の鞭を怖れたのに違ひなかつた。良心の起源とは、こうした刑罰を怖れる心であるとダーウィンは言うのである。人間においては、この良心は家畜の場合とは異つて發達し、寧ろ、刑罰をも恐れないといふやうなあらわれをもつものとなつた。良心のためには、自己の不利をも意としないといふ嚴肅な、意識が、平俗な意識の底にあらわれる

時、人はそれを神的なものとして感ずるのであるが、しかし、その良心の發生的起源を辿るならば、ダーウインが指摘してゐるやうに、漠然たる意識をもつた高等動物にその萌芽を見出すことは困難でないであらう。人間の意識を掘り下げその奥に神的名なものを見出すところの宗教は、意識の領域に對應するところのものであつて、かゝる宗教が、前にあげた物質的領域や、生物的領域における宗教とは比較にならない高貴なものであるということは言ひまでもないことである。しかし、それが價值において高等であるということは、必ずしも、かゝる宗教の存在の理由を百パーセントにおいて主張し得るといふことにはならない。特に今日の如く社會的矛盾の露呈された時代においては、個人的良心の主張は、場合によつては更に、その矛盾をあらわならしめる場合が少くないからである。

第四の精神的領域における宗教は、それならば如何なるものであらうか。唯物辯證論者が批判の對象とする宗教は、おほむねこの領域における宗教であつて、他の領域の宗教は最早、問題とならないと言つてもよいであらう。先づそこでは宗教は、經濟的な生産關係によつて規定された意識的反映と考へられる。たとへばキェルケゴールのあの單獨者の概念は、資本主義的傾向において人間が、人格として認められることをやめ、手段と見做されるやうになつたことに對する最後の抵抗であると解釋されてゐる。最早陳腐な言葉となつてしまつてゐるが、唯物論者は神は自己の願望を自己疎外し、對象化したものに外ならず、宗教は民衆の溜息であると言ふ。フオイエルバッハは、神が人間を造つたのではなく、人間が神を造つたのだと言ふ。人間は彼によれば宗教の始であり終りであり今である。しかし、ひるがえつて思ふ時、精神の領域における神は、實際かくの如き神ではあるまいか。ヘーゲルの絶對精神が若し神であると言ひ得るならば、ヘーゲルの意味する宗教的領域は、かくの如き精神的領域以外のものではなく、そのことはヘーゲル右派のキリスト教轉釋者に、そのまゝ凡て當嵌るのではないかと思ふ。哲學者の神が哲學者の頭數だけあるということとは、何よりも、神は哲學者の思想の根源であり、したがつて、哲學者自身の思想の自己對象化に過ぎないことを意味してゐる。若しニイチエの神々は死んだということが、宗教的儀式的權威を割ぐものとして、制度的宗教の終りを告げたとするならば、フオイエルバッハの神學より人間學への轉換は、人間の精神的領域か

ら、神を追放し、宗教を人間的領域に世俗化する最後の試みと言へないであらうか。その後の唯物辯證論的宗教批判の追求も、要するに、フオイエルバッハとニイチュエによつてなされた決定戦の後の殲滅戦に過ぎない。

しかし、こゝでわたくし達は根本的な反省を必要とする。それは、如何なる時代にも、人間の存するところに宗教が存したという一事である。恐怖と神とは必然關係はない。それに、人間は恐怖において神を造り、また驚きにおいて神を造るのである。人間は自己の願望のみたされぬことに絶望し、それを諦めることも出来る。しかも、人間は自己の願望を對象化してこれを神とするのだ。恐怖が神を造つたということは過程の説明であつて、そのことによつては神を造るという宗教性の意味を説明したことにはならない。このやうな根源の説明をもつて、宗教性の説明が既に終つてしまつてゐるやうに考へてゐるところに、唯物辯證論者の偏見と盲目とがあるのではあるまいか。そこでまた、恐怖が雷を神としたというところにおいて、宗教の無意義さが語られるのである。わたくしたちは、確に雷を神とすることの無意義さを、彼らとともに認める。否、それだけでなく、自己の意識の底に神を探ねあてたり、良心を神と同視したり、自己の願望を神とすることの無意義さを承認する。わたくしたちの外に、またうちに、わたくしたちが、内世界的な神々を造るということは、無意味なことである。それは、わたくしたちと同等なもの、若しくはそれ以下のものであり、神とは呼び得ないものでなければならぬ。こうした神に價しないものが、人間の偶像の王座からしりぞけられたということについては、わたくしたちは唯物辯證論者に感謝してもよい。しかし、問題は人間の宗教性によつて造られた神ではなく、人間の宗教性そのものにあるのではあるまいか。だから、凡ての神が否定された後にこの唯物辯證論が神となるというやうなこともまゝ起るのである。

彼等は合理的社會が出現して、人間の慾望が充足された時には、最早、人間は神を造る必要はなく、そこで人間の宗教性が終ると考へてゐる。この考へこそ唯物辯證論が絶對化されて、神の位置におかれた證據であらう。社會が合理化されて、人間の限界が凡てなくなるといふやうなことは夢想に過ぎない。宗教が今日迄あの矛盾した社會においても、かくの如き社會的矛盾を問題にするよりも、寧ろ、死といふやうな人間の限界と對決して來たことを想起したのである。人間にとつて、宗教心

はての本質に歸する。だから、宗教を否定するものも、その否定は答の立場から否定するのではなくて、寧ろ、負數の立場から否定する。宗教を肯定する立場が肯定的宗教であるならば、宗教を否定する立場は、否定的宗教なのである。こゝに反宗教運動のエネルギーの根源が見出される。してみると宗教性というものは、人間にとつて本來的なものである。したがつて、人間の宗教性によつて、かつて神に儼しない神が次から次に遙られて来たということは、眞の神のあることの暗號と解されないであらうか。パスカルは眞のものの多く存することは、眞なるものが一つある證據であるという意味のことを言つてゐるが、人間が次から次に偶像の神を遣らなければならなかつたということは、人間の手のとどかない神の存する理由とはならぬであらうか。

そこで唯物辯證論的な批判において指示されたやうな人間の内世界的四つの領域に場所をもつ神ではなく、世界を超越する神を信する宗教こそ、現代の宗教として、耐へ得るものではあるまいか。眞の宗教の對象とする神は、時間を超えた永遠者であり、絶対他者であり、超越者でなければならぬ。それは人間の側から有とか無とか名づけ得るものである筈がない。それは人間にとつて、隠された知り得ざる神である。しかし、それならば、この隠された神は、宗教の對象、またそれ故信仰の對象とはなり得ない。したがつて、この神は、超越者でありながら、人間にまぎれ入り、内在者となることによつて、人間の信仰の對象として自己を顯はすものでなければならぬ。神の爰とは、超越者なる神が、人間の信仰の對象となるために、人間の間に自己を内在せしめることであらう。それ故、この超越者なる神が、自己を内在者とせしめることが、神の啓示である。その意味で、神の啓示は、超越者の内在という逆説に外ならない。キルクェゾールが信じた神は、この神に外ならなかつた。彼よりも數年後に生れたマルクスによつて、社會科學的視野が開かれ、かくして現代があげそめたのであつたが、キルクェゾールによつて、現代の批判に耐へ得る宗教のあり方が時を同じくして確立したということは忘れてならない一事實である。わたくしたちは、神の啓示の逆説において、精神、意識、生命の根源(ウィルツァッヘ)としての物質ではなく、物質そのものをも含めて、その背後なる連續を完全に斷絶した根源者(ウィルツァッヘ)としての超越者から呼び出されてゐる。物質

から生命へ、生命から意識へ、更に意識から精神への辯證論的過程を通して、人間が人間として現成されたのも、實はこの根源者の意圖によるならば、人間が人格的存在として、この超越者の呼び出しに應え得る者となるためではなかつたのであらうか。人間はこの超越者の呼び出しを、啓示において聞かない時、或はその呼び出しから故意に耳を閉じてゐる時、あの神でない神々を自己のために造らないではおられなかつたのである。現代はこれらの神々の死を宣告した。それ故、わたくし達は、現代人として、超越者なる神の呼び出しを新に聞くか、それを拒否かする外ないのである。この超越者の呼び出しに、呼び出された實存として、わたくし達は應へる時、わたくし達は、眞の意味で自己となるのだ。この超越者の呼び出しの外で、わたくし達が、自己となる時、わたくし達はキェルケゴールが言つたやうに、自己となつた瞬間、自己に依存せざるを得なくなり、そこで自己を喪失する。自己はたゞ超越者から呼び出された實存者としてのみ、自己を永遠に持續せしめ得るのである。

現代の批判に耐へる現代の宗教は、かくの如き宗教でなければならぬと思う。しかるに、日本における宗教の低俗さは、なほ、精神の領域や意識の領域における宗教を遙かさがつて、古代的宗教の領域に存するやうな現象が少なくない。それはたゞ一宗教がそれであつて、他の宗教はそれでないというやうな單純なものではなく、充分、現代の批判に耐へ得る宗教そのものゝうちに、さうした不純な要素が残存するのである。わたくし達は、さうした要素を清算した場合、何も残らないやうな宗教を問題にしようとは思はない。寧ろ、充分現代の批判に耐へ、現代においてこそ最も存在の理由をもつ宗教が、これらの要素を含んでゐることによつて、却つて誤解され、現代人を反宗教的傾向に趨らせることを悲しむのである。唯物辯證論的宗教批判は、現代の批判に宗教が耐へ得るか否かを外からためす試金石であつたが、わたくし達は、今や、現代の批判に耐へ得る宗教の特質を内から明かとする標準銀を必要とするのではあるまいか。その意味でわたくしはキェルケゴールに流をくむカール・バルトの著作に注意を喚起したいと思うのである。

内村鑑三

龜井勝一郎

明治からの文學をかへりみるたびに、私はいつも二つの空白を感じてきた。その一は神との對決がなかつたことである。神を肯定せよときの歡喜なく、神を否定せよときの苦惱もない。極めて少數の例をのぞけば、總じて宗教問題は作品の主題たることはなかつた。その二は理想的人間像の缺如である。時代の典型として作品の中からあらはれ、人心に深く刻印するやうな性格が描かれなかつたことである。この二つの空白は、現在でもなほさうであり、私はこれをもつて現代日本文學の思想的貧困の最大理由とみなしてきたのである。

私もし小説家で、明治以後の人物に取材するとすれば、第一に内村鑑三をとるであらう。明治から現代までにあらはれた宗教家として、私の最も尊敬する人物である。二つの空白を念頭においたとき、その業績と性格は、私にとつて多大の魅力である。

私自身は佛教徒である。宗教に限定して考へてみても、こゝには多くの問題が起るのであらう。佛教とキリスト教との差異、對立といつたことは、従来も屢々くりかへされてきたが、戦後再びこの問題は宗教界、とくに佛教界の主要關心事となりつゝある。佛教が長いあひだの頹廢によつて、急速に魅力を失ひつゝあるのは事實で、宗教革命は、必至と豫想される。

更に戦後文學の一つの流れとして、トストエフスキの流行とともに、神の問題が漸く文學作品の中に登場してきたことは注目すべき現象である。私はそこに期待とともに、或る危惧をも感じてゐる。戦時中の萬葉集流行のごとく、聖書もまた流行現象ではないかといふ危惧だ。濫用は現代人の性格である。聖書の言葉を濫用し、或はキリスト神學を單に知的對象として論

ふ、さういつた状態がみられる。私は佛教とキリスト教との差異對立を由々しげに論ずる學者と、キリストの言葉を文學的粉飾の具とする小説家と、この二つのものを好まない。

明らかのごとく、宗教の問題は、信するか信じないかだ。精密な知識を羅列したところで、信なきところには何もものもない。西洋の小説をまねて、キリストの言葉を引いたところで、あの空白が埋めらるるものではない。神や佛は、無學文盲、煩惱具足の凡夫の涙ながらに仰ぐべきものである。

私は親鸞唯ひとりに直結する眞宗の信徒なる故に、キリストを敬愛する。何故なら「念佛を信じたる身にて『天地の神を捨て申さん』と思ふことゆめなきことなり」(『消息集』)「諸宗、潛法を誹謗すべからず」(『御文章』)の心にしたがふからである。そして私が聖書を讀んだかぎりにおいては、謝念こそ起れ、未だ實て佛蘇の對立優劣などに思ひ惑つたことはないのである。眞正のキリスト信徒よりみれば、むしろ私は異邦人である。私の理解も至らぬであらう。叱正は甘受するが、私は自分に對するところはあつたが、それよりも私の心を聞いてくれたその恩愛と、偉大さの前に畏敬する。私は同じ心において内村鑑三にも接してきた。

※

私の眞の苦惱は、親鸞唯ひとりに直結すると稱しながら、すべてを捨て、彼の中に没入し得ない點にある。宗教人になりきれないのである。私の裡なる「文學者」が絶えず反抗する。

内村鑑三は、「タンテとデーテ」と題した講演の中で、タンテを品性の文學として稱揚し、デーテに對してはその天才を認めつゝも、變節漢、不徳漢と罵つてゐる。宗教的意味での缺如を致命的とみなすのである。大きく云へば、ギリジャ・ルネッサンス風の藝術は、鑑三の藐視したところで、キリスト教徒として當然の判斷とも云へる。彼は源氏物語をも柔弱文學として否定した。宗教とは、その本質において、かくのごときものでなければならぬのかもしれない。宗教と文學は古來、最も密接な

血縁にある。姉妹のごとき關係にある。しかしこの血縁の中で、微妙な峻烈な相剋を起す。強き否定と肯定の危機の裡に、私は浮動する自己を見出すのである。

宗教は他のすべての題材と同じく、單に題材として觀察されねばならぬ。信心も不信心も、藝術品を理解する機能でなく、そのためにはむしろ全然ちがつた人間の力と能力が必要である。しかし美術は美術を理解する機能のために作られねばならぬ。もしさうでなかつたら、その目的を失し、獨特な効果を興へすにすむだらう。しかし宗教的な材料は、また美術の立派な題材にならう。しかしそれもたゞ一般人間的なる場合だけだ。それ故に子供を抱いた處女は全く立派な題材である。」(ゲーテとの對話)

こゝに異教徒としての明確な本音がある。ゲーテの作品には、宗教的なものもあるが、それは汎神論的な意味においてであつて、唯一の神エホバとその獨子キリストを信じるものとの間には根本的差異がある。マリアを、子供を抱いた處女として、一般人間的なる題材とみなすことは、キリスト信徒からみれば冒瀆であり罪であるにちがひない。文章はその本質において、かゝる冒瀆を犯すものなかも知れない。そして之を冒瀆とみなす宗教に對しては、暗然の敬意を抱くであらう。何故なら、宗教目的のためにのみ創られた文學は、すべての傾向文學と同じやうに、藝術的破綻を招くであらうから。

文學者は根本に於いて、己を神とみなすものである。たとひ神を信じ、歸依したと稱しても、その創作においてはそれを自己の愉悅とし、美化において享樂してゐる。神を傲然と眺むる自己をもつ。藝術は惡魔との協力作用と云はれる。宗教藝術家とは一つの深刻な矛盾ではなからうか。矛盾と知つて、矛盾を樂しむのである。

作家はダンテの地獄篇を好む。天國よりも何よりも地獄を好む。地獄の魅力の方が大きいのだ。地獄の妙味にひかるゝところに、作家の本能があると云つてよい。内村鑑三は、むろん地獄の深さを知る。彼がダンテとともに稱揚してゐるのは源信の往生要集地獄篇である(羅馬書の研究)。しかしあくまで天國の極樂の救ひを希求せんがためである。自己否定の苦に立つた全き歸依を祈る。文學者とは根本的にちがふ。鑑三もおそらく、キェルケゴールのごとく、詩人的實在に對して次のごとく言

ひえたであらう。

詩人的質存は、いづれも罪である。罪とは、存在する代りに創作し、たゞ空想のなかでのみ善と眞とを問題にし、質存的にそれであらうと努力しないことである。」「(死に至る病)

私は従来も屢々くりかへしてきた。藝術は罪であると。甘言無比なる罪惡であると。この意味で、極言すれば藝術を捨てざる限り宗教の門は開かれないのである。私はそれを知りながら、しかも罪を捨てることが出来ない。同時に罪として明確に指摘してくれる人に、心ひかるる。こゝに私の重要な精神の主題が構成されるのだが、鑑三のもつ強烈な否定力はその折の最大なる魅力であつた。

※

明治に育つた文學者の中で、青年期にキリスト教の門をくゞつた人は少くない。透谷、獨歩、藤村をはじめ現存する作家でも、正宗白鳥や志賀直哉は内村門下たりし經驗をもつてゐる。やがて別れたのであるが、この別れ方が、深い苦悶の果の轉身といふかたはとらなかつた。明治のキリスト教は、當時流入の西洋文化への憧憬とむすびつき、云はゞ青春のロマンチズムでもあつたから、こゝに宗教問題をことさら云々するにあたらぬかもしれない。しかしこのことが、さきに述べたやうに、わが文學の思想的空白をもたらしたことは事實である。神の否定は、必ずしも否定の苦にたゞす、それが作品の主題となることも稀であつた。むしろ彼らは文學者の本能にしたがつて、抒情的に行動したか、乃至は自然の忘却に委ねたのである。

しかし、私にとつて興味あるのは正宗白鳥の存在である。白鳥は明治三十年(十九才)植村正久の洗禮をうけ、日本基督教會の會員となつてゐる。この頃から内村鑑三に傾倒したが、年譜によれば、明治三十四年キリスト教を廢業したとある。青年時代のわづかの間にすぎない。しかし鑑三の影響は、今日の著作にも時折垣間見られる點に、私は興味を感じる。それは反宗教といふかたちであらはれた云はゞ逆影響である。鑑三に反抗し、キリスト教の神を疑ふといふかたちであらはれる。白鳥は、神について考へた少數の作家のひとりであることに留意する人は少い。彼の懷疑と虚無が、この思索をとほして深められ

た點こそ注目すべきであらう。

元來、懷疑とか虚無とか肉體と云つた問題は、宗教との激烈な對立のうちに深めらるゝ問題である。強き宗教的ストイシズムあるところに有能の惱みは深まり、神の絶對救贖ののぞむところに、人間の懷疑は深められる、かうした對立物が明治以後の日本になかつた。それは文學のためのみならず、宗教自身のためにも不幸なことであつたらう。

「根本の憂ひを拭はれて、暗夜に光を得るのは、宗教心に絶るより外にないであらう。亂世の人々が淨土宗に歸依したことや、中世期に、修道院の榮えたことが私にはよく思出される。文藝復興後の世界よりも、あの頃に本當の安心があつたのではないかと思はれる。歴史家は中世期を暗黒時代と稱して、いろいろにケチをつけてゐるが、永遠の生命を確信してゐる人には、他の蹟末な日常生活の不足はどうでもよかつたのではないか。

私は深夜に目ざめた時、すべての事について信念がない。風に吹かれる木の葉の如く、水に漂ふ萍草の如き、自分の生存について、悄然として心の潜えるやうな思ひにされることがある。神とか佛とかいふ時代の垢のついた、既成の言葉で現はされるものを信じる信じないの問題ではない。自分を永遠の自分として信じ得る境界を望んでゐるのである。」「ある夜の感想」)

こゝに白鳥の心の推移がみられるであらう。彼は内心ひそかに内村鑑三を羨むよもに、一種の敬愛を感じてゐたやうである。その筆が鑑三のことに及ぶときは、必ず懷疑の聲を放つか、或は意地わるく抵抗し擲論してゐる。しかも、かういふかたちで、白鳥は鑑三から離れられないのだ。何故ならそれは彼の青春であつたから。鑑三から見れば、白鳥は「いきな奴」であつたらしい。「悪魔」と呼ぶことがあるさうである。白鳥は必ず宗教の虚妄と空想性に嘲笑的叫びを擧げざるをえなかつた人だ。

さういふ白鳥自身は、自己の虚妄と空想性をもむろも見抜いてゐた。在るものは絶望である。絶えざる絶望の罅に在つて、絶望を糧としつゝ小説をかいてきたのである。自分を永遠の自分として信じうる境界とは永遠の絶望である。他にあつて、た

らんそれは罪ではない。云はゞ生存と美の原動力であつた。

あくなき好奇心と智的欲求にもえつゝ夢みる老人は、私には翼を失へるロマンティストに見える。白鳥は宗教に飛び立たうとして翼を打つた人だ。さうさせたのは鑑三であつたのかも知れない。墮されし彼は、地上を這ひつゝ天上のものに向つて絶えず復讐の聲を放つた。キリスト教とは、彼にとつて青春の悔恨であつたのだからか、キリスト教についてふれたその全文章を選擇集録するならば、明治以後では極めてユニークな一種の「反神論」が成立するであらう。

※

現代の宗教家は、佛蘇をとはず、文學に對しては慝して甘い「自由主義者」である。自由主義者とは徹底的存在のことである。斷は文學の本質そのものの中にある筈だ。詩人的實存は罪なりと斷する聲を私は聞きたい。肉體文學の流行に對して斷乎たる禁欲を説く聲を聞きたい。トリストロイの、情慾の地獄から發せられたあの強烈な禁欲主義に私はひかれる。ケーテキ源氏物語を片けた内村鑑三の斷言が思ひ出される。現代にはよくなる肯定もなければ、大なる否定もない。大なる矛盾もない。

怒りがあらはれて然るべき時代である。私は私の罪を指摘してくれる人を最も愛するであらう。よし戸抗しても、私は佛教徒として、佛敎の中に怒りの失せたことを遺憾としてゐるものだ。いき怒りはある。憤怒の菩薩はある。しかし慈悲は怒りを蔽ひすぎて、むしろ悲哀とあはれみの情の方へつよく傾いてゐる。末世の佛教徒の感傷であらうか、現代の僧侶のどこに怒りがある。第十八願の、

一設たごひ我佛を得たらんに、十方の衆生、心を至して信樂して我が國に生れんと欲うて、乃至十念せん、若し生れずば、正覺を取らじ。唯五逆と正法を誹謗するをば除く。」

この最後の言葉を、私は佛の怒りとみたい。むしろ親鸞の解したやうに、罪の重きをとくに強調して、衆生をもれなく救はんといふ本願としてきくべきであらう。しかし「唯除五逆誹謗正法」を斷罪の言葉として聞き、そこに畏怖する風は少い。とくに五逆と正法の誹謗は、無信仰者よりも信仰者の中に起る危険多きことを留意しなければならぬ。

眞宗は悪人正機を旨とする。罪の意識の最も強烈なる宗教である。それは救ひ、慈悲とは凡そ反對の、地獄の極北まで我らを追放しなければやまぬ態のものにちがひない。あはれみといふ救済觀念が反つて罪の意識に甘える結果をもたらしてゐないだらうか。自己に對し、他に對し、文明の悲劇に對し、社會の不正に對し、慈悲より出た憤怒の徹した叫びを聞かない。換言すれば、現代批判における無能力はこゝに基因してゐるやうに思はれる。

キリスト教は近代ヨーロッパ文明の提起せるあらゆる問題と、格闘の相において流入した。自然科学、社會不正、階級闘争、道德的頹廢、機械主義、そのいづれとも對決の歴史をもつ。佛教はこの意味での近代文明と格闘すること極めて貧しい。明治以後我々の磨つた宿命に對して無力にすぎた。親鸞の罪惡感を、憤怒の相において現代のたゞ中にもち來らす必要がある。

※

私が内村鑑三に心ひかるゝ大きな理由は、その剛毅にして熱烈なる怒りのためである。その由來するところは、云ふまでもなく、神の義である。パウロの斷罪である。この意味で「羅馬書の研究」は、彼の代表著作たるのみならず、明治以後が生んだ最大な宗教書と私は信じてゐる。

すべて宗教感情は、その根底において何ものかへの恐怖をもつ。佛教の地獄。キリスト教の最後の審判。古人は堅くこれを信じた。現代人たる我々は、これを迷信として一笑にふすかも知れぬ。しかし人間であるかぎり避けられない「罪と死」に對する連續的恐怖はある。人間の實存とは恐怖である。現代人こそ多くの恐怖と戰慄を創造したではないか。ルネッサンス以後の人間の創造の結末は、原子力の發明による人類滅亡の予言となりつゝある。古代人とすこしも變らぬ恐怖の日々を我らは送つてゐる。明らかに我らの罪であり、それは我らの死を確實ならしめてゐる。人類は裁かれねばならない。二十世紀の、これが唯一の決論だと私は思ふ。

私は敗戦の後、西洋から聞えてくる諸々の言葉の中で、最も畏怖すべきはパウロの叫びだ、とかいたことがある。キリスト自身の言葉に接し、これを文學的表現に變へる人は少くない。美的キリストはある。愛のキリストもある。しかし義のキリス

トについては、とくに文學者の間では無關心である。しかし神との對決といふ問題は、實はこゝに生すべきはすのものではないからうか。

神の義を説いたパウロの精神を、日本にあらはすに、内村鑑三は絶好の人物であつた。彼の武士氣質——その氣魄と意志が生かされるにはパウロとの邂逅が必要であつた。神の名において、斷罪の叫びをあげ、日本の復活のために日本の滅亡を予言する人が必要だつたのである。鑑三の主要著作は、一面において、今日の敗亡日本の予言であつたといつてよい。そしてとくに私の感銘するのは、予言の根底にあるものは峻烈な罪の意識だといふことである。これによつて、予言はその空想性を脱するのである。

※

神は愛なり、と云はるる。鑑三も常に口にした言葉で、さうにはちがひないが、「羅馬書の研究」においては神の義が主調音となる。「福音は義を根底とする。」神によつてただ赦さるるのではない。たゞ恩恵や救済を受けるのではない。あくまで「義の範圍」においてそれを受くべきである、くりかへし説く。神の愛のみにすがつて、その義よりする謂を正視せざるものは不健全なる信仰であると。

羅馬書の講義は、大正十年（鑑三六十一才）より始められたが、これは大正七年から始められた「基督再臨運動」の繼續とみられよう。あたかも第一次世界大戦直後の腐敗混濁せる「戰勝國日本」に對する恰好の弾劾であつたことは深く注目されてよい。パウロが「異邦人の罪」を指摘せるごとく、「日本人の罪」を糾弾すべき人物が必要だつたのである。「羅馬書の研究」はかゝる意義をもつ。

時期をほぼ同じくして、當時の青年や知識人の間から、様々のかたちで時代への反省と反逆があらはれたことをふりかへつておきたい。たとへば倉田百三の「出家とその弟子」「愛と認識の出發」、賀川豊彦の「死線を越えて」、武者小路實篤の人類愛を基調とせる「新らしき村」の創設、「白樺派」のヒューマニズム、西田天香の「燈園」等々、これらが第一次大戦後に起つ

た一の潮流であつた。私はそのころ中學の上級生であつたが、日本の若いインテリゲンチヤの主要關心がこれらの著作と運動に向けられてゐたことを記憶してゐる。

同時に堺枯川、山川均等の社會主義運動が起り、大杉榮のアナーキズム運動がひろがり、またプロレタリア文學の第一期ともいへる「種々く人」が創刊された。第一次大戰後に起つた政黨財閥の膨脹と腐敗、勞働不安、思想的混亂に對する反逆であり、反省であつた點で基調を一にするものである。宗教的情熱の大いに起るときは、また社會主義的反抗の大いに起るときでもある。地獄は同じなのだ。これらの風潮の中に、パウロの叫びが經三の熱烈な口調を通してひびきわたつたのである。それは怒りの聲である。

「それ神の怒りは不義をもて眞理を阻む人の、もろもろの不虔と不義とに向ひて天より顯る。(ロマ書第一章)

※

「凡ての人、罪を犯したれば神の榮光を受くるに足らず。功なくして神の恩寵により、キリスト・イエスにある贖罪によりて義とせらるゝなり。即ち神は忍耐を以て過來し方の罪を見遁し給ひしが、己の憐を顯はさんとて、キリストを立て、其血によりて信仰によれる膏の供物となし給へり。(ロマ書第三章)

こゝに羅馬書の最も重要な部分がある。經三の説いた核心がある。全人類は罪を犯した。自己もまた罪人として決定されてある。その終末は死である。神の榮光を受くるに足らず、何らの功なきものが、然らば何によつて義とされ、救はるゝか。無條件の赦しではない。律法による斷罪ではない。罪の意識の裡に全人類の罪を背負つて十字架に死し而して復活せるキリストを信じることによつてである。そこに神の義はあらはれ、人はキリストの贖罪への信によつてのみ義とせらるる。

私はさきに明治以後の文學作品に神との對決なしと述べたが、換言すれば罪の意識における對決なしと言つてもよいであらう。異教的藝術は罪を自己自身において美化する。パウロが少女グレートヘンを犯して、これを外に到らしむる道程は、悲劇にはちがひないが、また最も甘美なる戀愛の場面でもある。むしろパウロにも贖罪はある。しかしそれは自己一身に

おける苦惱の意識に止る。鑑三の非難せるごとく、アルプス山中に眠り醒めて、たなびきわたる美しき虹を見、その得ならぬ風景に對して忽ちさきの苦惱の消えさるごとき性質のものである。宗教はこれを容認しない。宗教は一人間の自己自身における濟罪の意識をもつて終れりとなし。罪は人間において連續的であり、「我」としての恢復し救ひはこれを傲慢とみなすであらう。詩人的實存は、たとひ罪の意識を有しても、その意識自體が新にまた罪を構成するのである。

宗教は罪の意識において完全な自己否定を要請する。それは絶望をも否定し、自殺をも否定する否定である。眞の困難がここにある。宗教自體がすでにこの點で危険にさらされる。親鸞の教にも屢々あらはれてゐるが、信仰の名において罪の自己計量が起りやすい。入信者の罪の告白、或は僧侶や牧師の罪の教説には、屢々臭味紛々たるものがある。罪の意識が、實は宗教的感傷であつたり、または、責むることに於いて傲慢な行爲と化すこともある。罪は萬人の裡に在り、しかも最も悟り難く、指摘しがたいもので、その取扱ひには極度の微妙心が必要とする。むしろ人間としては不可能事にぞくすのである。「信者は罪の内に居てはならない。即ち罪をその習慣性としてはならない」といふ鑑三の言葉は味ふべきである。

鑑三がキリストの十字架を絶對の信の對象として鮮明にしたのはこの場であつた。それは萬民の罪を赦さんとして流した契約の血、萬人の罪を贖ふためのものである。罪の意識をもつこと、それは「賜りたる義」であつて、自己の良心の鋭さと相反力の深さではない。十字架上の贖罪の死あることによつて、罪の意識はありうる。最も罪なきものが、最も屈辱にみちた罪の死をとげし十字架、その十字架を信じること即ち救でなければならぬ。そして救ひとは、永續的な痛みでなければならぬ苦のものだ。單なる平安ではあるまい。神の義の眞意はこゝにある。義あつて神の愛は實證される。絶對に赦されざる罪と、同時にその赦しと、この矛盾は十字架において完備であり、そこに神の愛を仰ぐといふのである。信じることが、十字架を信じることである。「我」のあらゆる計量、或は律法的努力の放棄により、唯信によつて救はるべしと説く。

かうした鑑三の教説は、親鸞が「我」のはからひを捨て、如來の大方の裡に包攝されてゐる自己を確認し、「賜りたる信を云々した捨身の態度を彷彿せしむる。しかし十字架は、キリスト教の獨自性であり、神の義のもつ峻烈さと愛の博大さを、端

的且つ即事的に示すものと云へよう。或る意味で合理的ともいへるこの象徴性は佛教にはない。

※

「羅馬書の研究」は、罪と死よりの救ひを説きつゝ、他面において我國の從來の道德に對する破壊的な叫びを藏してゐるとは注目すべき點である。パウロが律法の効能、その罪惡指擣に役立つ所以を説きつゝ、窮極において之を否定し、律法を離れて神への唯信を説いたごとく、日本の儒教道德への訣別は、内村鑑三に課せられた重大な任務であつた。

十九世紀から二十世紀へかけての日本は、長い封建時代の儒教道德の次第に崩壊して行つた時代である。同時にそれは極度の形式性を帯びて、國民の各層を根強く束縛して行つた。忠孝・仁勇・禮節・信義等の徳目は、人間の不善への戒めとなつたであらうが、道德的判斷のもつ人爲性が人間を束縛し、更に形式化さるゝにつれて、逆に罪への誘惑を唆るやうに仕向けたことは、見逃せぬ事實である。人爲の厳しき戒律、道德、法律は罪を誘發する。この集約的あらはれは、今次の戦争期間であつたらう。戦時の指導者は、儒教道德の形骸を堅持せる日本獨特のバリサイ人であつたといつてよい。あらゆる美しき徳目が並べられつゝ、その反面において日本人は未曾有の罪惡を犯したのである。

十九世紀から二十世紀へかけて、儒教道德への反逆は、様々のかたちであらはれてゐるが、本居宣長と内村鑑三はその双壁である。明治以後の文學もまた反逆であつた。それが凶の大膽な肯定となり、戀愛の讚美となり、所謂現實暴露ともなつたことは、自然主義文學にもうかがはれる。しかしこの反逆は、新しいモラルの探求とはならなかつた。新しい信仰の希求とはならなかつた。明治以後、儒教道德は崩壊して行つたものの、これに代るべき何もものもなく、國民の間に、倫理上の一大空白の存在したことはたしかである。

鑑三のキリスト教は、この空白に對する大きな叫びかけであつた。明治以後の文學に神との對決なしとは、罪の意識における對決なきことであると述べたが、更に言ふなら、新しきモラルの探求がなかつたことだと言つてもよい。それは現狀においてもさうである。そして宗教とともに、コムミニニズムが、その方向を求めつゝあることをつけ加へておこう。同時に異教的

な肉體讚美の藝術は、こゝに苦悶しつゝ反駁するであらうことも。

「羅馬書の研究」で、不充分と思はれるのは、肉慾の問題である。鑑三はキリスト教の必ずしも禁慾主義に非ざることを、聖書の例によつて説いてゐる。結婚は肯定され、情愛もまた罪惡視されない。更に、肉慾を肉體のみに限定せず、むしろ最も憎むべき肉は靈化されし肉、學者、パリサイ人にはれし偽善的慾望としての肉であると云つてゐるのも至當であらう。しかし情慾の本質、その快樂と悲劇と相剋については、後の倉田白三の思索には及ばない。

「人は如何なる禁欲的の難行苦行に従ふとも、到底その慾を滅ぼし得べきものではない。この不自然に訴へる者は却て慘憺たる失敗を招くのである。聖靈を受け聖靈の指導を以て適宜に肉を處分してゆくより外に、人が肉に克つ道はないのである。」

これは「羅馬書の研究」に要約された肉に對する態度である。宗教的結論としてはまさにさうであるとしても「適宜に肉を處分してゆく」といふ言葉は曖昧である。この曖昧さは、彼の明快さからくることに留意されたい。肉の問題のみではない。罪についても、救ひについても、文學についても、鑑三の言葉は明快であり斷言的である。そこには武士的な氣骨と卒直さと、敵對者への峻烈な反駁があり、この戦闘性は彼の大なる魅力にはちがひない。しかしその反面、なほ愚かに迷ふもの、その迷ひの實體に即して動搖するところからくる別の魅力には缺けてゐるのだ。彼の性格にも由るであらう。またキリスト教のもつ一種の合理的精神のあらはれでもなからうか。愚痴の法然、愚禿親鸞、と言つたときの、あの「愚」が對照的に思ひ出さるゝのである。

宗教的および科學的人間觀

佐 木 秋 夫

二つの人間觀が、たがいに主張されている。一つは、宗教的人間觀であり、他の一つは、科學的（唯物史觀における）人間觀である。第三のものとして、虚無的なそれ、第四、第五のものとしても、いろいろな人間觀がある。しかし、主要なものは、最初の二つである。

人間觀に關する論争は、サロンやジャーナリズムの流行にとゞまるものではない。思想は力である。あい打つ方の一つの局面である。どの人間觀が正しいか、ということとは、たゞちに、人間はどうあるべきか、ということにつながる。そして、社會的存在である人間がどうあるべきか、ということとは、社會がどうであるべきか、ということと、直結せずにはないのである。

いま、わたしたちは、革命のたゞ中にある。好むと好まないにかゝわらず、わたしたちは、世界をゆるがす革命の動と反動との中にまきこまれてゐる。あい打つ二つの巨大な方の一部分として存在している。立場は、右か左か、第三のものはありえない。政治にかゝわらずと一〇〇べんとなえても、頭の中だけでどんなに中立の幻想をつむぎ出しても、わたしたちは革命のうすまきから離れて立つことはできない。これは、革命というものがほかならぬ社會の變革であり、社會を觀察する者もほかならぬ社會人である、というきわめて單純な事實にもとずいてゐる。

かくて、一つの人間觀の主張あるいは是認は、たゞちに革命につながるのである。すなわち、人間觀は、それを抱く人の革命における實踐にきびしくつながるのである。概して、知識人は中間的な階級に屬する。中間的とは靜止的という意味でなく、左右の間に不安定に動搖する、という意味である。そして、この中産階級の没落の急激化は、資本主義社會における世界的な現象である。もちろん、戰災國に見られる特種の一時的な現象ではない。しかも、職業的宗教家をも含めたインテリゲンチヤは、失われつゝあるその僅かばかりの特權の夢にすがつて、容赦のない現實から目を蔽いめぐまれた「客觀主義」の花園から「世間」を見おろそうとしたがる。日本における革命の進行の特種な一時的な屈折が、こういう願望的な幻想の固定化を助けている。しかし、幻想はついに、幻想でしかない。

キリスト教かコミュニズムか、という形での問題提起は、こういう條件のもとでおこなわれているのである。もちろん、ここでキリスト教というのは、すべての宗教を代表するものとして、とりあげられているのだが、その間は、革命に對する右か左かの實踐的な態度に關するものとして、發せられているのである。いな、そういう實踐の中からの力をこめたさげびとして、發せられているのである。

二つの人間觀についての争いは、このような背景において進行しているのだが、このことは、決して、革命における主要な對立がそこを焦點としてゐることを意味するものではない。それどころか、この問題をまず第一に解決されなければならぬものとして押し出すことは、「内心の覺悟こそまず固めるべきものだ、實踐はあとまわしだ」という「あぐらかき」主義の擴大された形であり、對立の眞の焦點をぼやかすものである。根本的な對立は、宗教と共產主義とのそれではなくて、資本主義と共產主義とのそれである。もちろん、共產主義は唯物論的な世界觀に立つてゐる。したがつて、共產主義と宗教とはあいられない。しかし、共產主義は力による宗教の抹殺をめざす者では決してない。社會主義社會を経て共產主義社會に至つた場合には、宗教の社會的基礎が失われ、宗教は消滅するものである、と確信するのである。そこで、支配的權力あるいは反革命的勢力と密着していたロシヤ正教會やこれまでの神道以下の日本の諸宗教などに對しては激しく戦うけれども、直接のそのよう

な結びつきを示さないものに對しては、啓蒙はするにしても懺服は試みない。現に、ソ同盟には多くの正教徒、バプテイス
ト、回教徒がいて、共產主義政權を支持している。東ヨーロッパの人民民主主義諸國においても、多くのキリスト教徒が現政
權を支持し、イ、リアにはカトリックの信仰を捨てていない共產主義者がたくさんいる。もちろんこれらの共產主義者は完全
な共產主義者とは言えないであらう。しかし、資本主義か共產主義かの間に對しては、斷乎として共產主義と答えているので
ある。インドのキリスト教徒の間にも、資本主義よりは共產主義を選ぶ、という大きな聲があがつている。キリスト教が共產
主義かという間は、かくして、資本主義に對する敵意をもちながらもなお宗教を捨てきれない多くの人々を反共產主義にかり
たてて、資本主義の陣營につなぎとめておくために、特に力點をおいて發せられるのである。

これだけの留保は必要であるにしても、宗教的人間觀か科學的なそれかの選一は、依然として、現在の切實な課題である。
そこで、この二つのあい打つ人間觀を、その相互の關係とそれらの歴史的な基礎に觸れつゝ、次に考察してみたい。

二

いまわたくしたちの周圍に力をもつている宗教的人間觀は、きわめて多様である。はなはだ素朴なアニミズム的なものか
ら、さまざまな移植觀念哲學につながつたものや、最も新しいキリスト教神學に代表されるものまでが、社會のいろ／＼な層
と部分とにおいて、あるいは底流し、あるいはほのおをあげて燃えあがつている。これらすべての宗教的人間觀をつらぬく特
色は、何だろうか。

(一) アニミズム。このことばは、廣義に用いられる。特に二〇世紀の動搖・混亂と非宗教的傾向の増大との時期に、「未開
宗教」に關する反アニミズム的な學說が主張された。いまこゝでアニミズム、ブル・アニミズムの論争をとりあげているいと
まはないが、最も極端なブレ・アニミズム説といえども、アニミズムを否定し去ることはできなかつた。他方では、いわゆる高
等宗教においてはアニミズムから脱化している、という見方がある。しかし、キリスト教などにおいてはいうまでもなく、佛
教においてさえも、アニミズムからの完全な脱化はおこなわれていない。觀念哲學においては、神靈的なものは原理的な「精

神」のようなものとしてあらわされているが、ある種の神學のある部分はこの觀念的哲學そのものであり、これをとらえて佛敎の一部はアニミズムから離れている、などと言われることになる。しかし、いわゆる靈性的なものがアニミズムの一變種であるばかりでなく、佛敎の大部分においては、神靈的なものはつきりと有力に存在しているのである。人間觀においては、靈魂あるいは精神が肉體と不連續に存在し、これが肉體に對して優位を占める、と見られる。この靈魂あるいは精神は、肉體をかりの宿とし、これと戦いながら支配し、それ自身が最高のものであるか、あるいは、外部に存在すると想像される最高の神靈的なものと連結する能力をもつものである。

(1) 佐木「宗教學說」(再、一九四八年。p.79—99)。

(2) 神祕主義。このことは、狭い意味のそれではない。あるいは、非合理主義、とか超自然主義とか言つてもよい。科學的人間觀と正面から對立するものである。かつて、宗教の勢力が強かつた時代には、宗教は科學を壓迫し、壓倒した。もつとはつきり言えば、その當時の支配者はその一部である儂りよに代辯させて科學的見解をもつ者を壓伏し、斷罪した。ファシズム支配の時代には、同じようなことが、いつそうデスベレイトな、かつ、組織的なやりかたで、おこなわれた。いまでは、科學を機械論的な古拙的な科學にかぎつて規定すけ、觀念辨證法をとりいれてその立場からこれを攻撃し、科學の「限界」を強調することによつて、超自然主義を正當化しようとしている。要するに、奇蹟の主張である。人間にとつて「不思議」ということは有るものだ」といふ類の素材な考えかたから、實存的自己の内奥の精神的奇蹟の主張にいたるまでの、多くの種類がある。全體として、奇蹟は自然から、次いで社會から、退却を續け、自然や社會における偶然性と人間の「精神」の奥とに最後の據點を求めらるようになってきた。そして、この據點に立つて、一舉に神祕主義を全面に擴大する。例えば、自然科學の範圍内の論争點として科學的な研究の過程にある量子論に關する未解決の問題をとりあけて、これを擴大し、一九〇〇年前の「死者のよみがえり」などの奇蹟を是認するのである。

(3) 神祕的經驗。奇蹟は單なる論證でなく特定の心理的興奮状態において「實感」される。この意識の強度は、ま

まちである。實は、きわめて弱いかあるいはほとんど存在しない人の場合が多い。しかし、特定者における異常的に強い事例が、一種の模範あるいは代表として認められ、これが、神祕主義やアニミズムの一般的な是認をさへしている。この異常な經驗の論理は「説くあたわず」であり「盲人は色を見ず」である。また、この意識を生ぜしめるためには、よく準備された環境や法式や教育や暗示が必要である。人間は、このような經驗をもつことができるもの、もつべきもの、として表象されている。

(4) おそれと愛。『魏志』に記録されている古代の多くの日本人は、貴族に逢うと道を草むらに避け、また、かしわ手を打つてこれを拜した。兩手を合わせまたはこれを組み、兩腕をホルド・アップし、相手を見ず、地にひれ伏してうなじをさらす。完全な服従と武装解除の姿勢である。と同時に、そこには恩恵に對する期待が表現されている。宗教的感情における畏敬の情は、支配者に對するこの態度を固定している。人間は有限な、あるいは無力なもので、神靈をおそれ、かしくみ、その恩恵を願ひ、受けるものである。現在の人間の態度としては、既存の權威に對して服従し、それへの批判(特に實踐的な批判)において慎重であることが特に要求されるのである。(その反面、既存の秩序の實踐的な肯定においては、きわめて勇敢である。變革するのではないかぎり、たとひ頭の中では批判的でも、實踐的には肯定的であるよりしかたがないのだから)。言いかえれば、一切の「ほこり」あるいは自主的な行動を制動するのである。もちろん、みずからを他者の前に投げたところには安心がある。安心のあるところには觀念的な自主性がある。この觀念的な自主性を與えてくれることこそ、最大の威力である。觀念的に自主性を與えて現實的には自主性を拒むところに、宗教の反動的な効果がある。資本主義國においては、宗教や「宗教的情操教育」が重んぜられ、現在の革命期においてこれが特に強調されているのは、こういう効果がいちじるしいからである。

宗教のこのようなアヘンの機能の實例については、中世をふりかえるまでもなく、つい最近までのフンシズム支配下の宗教のありさまを見れば、はつきりする。いまでは、多くの人々がこのアヘン性に氣付きはじめている。そこで、宗教は本來そのようなものでなく、たまたまアヘン的に利用されたにすぎない、という種類の教説が、強まつてきている。しかし、現實の

勢力としては、この教説はきわめて限られた力弱いものである。一般の寺院や教會で、どういふ愛の教説が教えこまれているだろうか。おそれも愛も、具體的な對象において定形化したものであり、具體的な對象を必要とするものである。宗教的人間においては、それらは一般化され、觀念的な神靈に集中してしまふ。

三

こんにちの最も高度に神學的な宗教的人間觀は、人間を宗教的實存として觀るそれである。これは、いうまでもなく、哲學的な實存主義と密接につながつてゐる。まゝえあつてゐる。實存主義哲學が觀念哲學の最も徹底した（あるいは、最も墮落した）あらわれであると同じく、實存主義的な宗教的人間觀は、神學の先頭に立つてゐる。そして、實存主義哲學はいよ／＼宗教に接近し、その中に没入（降伏）することによつて、觀念論哲學の宗教的本性を最後的にはつきりさせつゝある。しかし、宗教的人間觀は、この實存主義的なそれに限るものではない。むしろ、これは一部の少數のインテリゲンチヤのものにすぎない。そのほかにも、ほとんどありとあらゆる觀念論の種類が、それ／＼、何かの宗教の神學に採用されてゐる。ところが、現實の勢力から言へば、宗教的人間觀のうち最も有力なものは素朴なアニミズムを基質とし、その靈的な世界を、かなり漠然と（哲學以前の）統一したものである。漠然たる統一さえもおこなわれていない場合も、少なくない。

多くの日本人は、神（佛）や死靈の存在をはつきりと否定はしないまでも、それらにあまり重きをおいていない。その人間觀は、いちじるしく「現實主義的」である。現實の生活にさしさわりのないものであるならば、神靈の存在を認めることをこばみはしない。さればと言つて、形而上學的な神靈との關係に重點をおいて「現實」をそれに賭けるといふようなこともない。神靈は超自然的な力をもつてはいるが、その活動の範圍は非常に限定されている。氏神も祖靈も神々（神やボサツや諸天をも含めて）も精靈たちも、「現實」にプラスするかぎりにおいて、人間の生活にたちいることを認められてゐる。つまり、現世利益主義であり「苦しい時の神だのみ」である。そこで、宗教的には、樂人主義、便宜主義、妥協主義、順應主義の「惡名」を投げつけられる。

どうしてこういうことになつたのか。この問題については、別の機會にもつと詳しく考へてみることにしたい。(1)たゞ、こゝに注意しておきたいのは、このいわゆる「現實主義」の性質である。これは、科學的な意味におけるそれとは全く別物である。家族および國家の制度を神聖な不動の前提として是認し、したがつて、神權説や低級なアニミズムと不可分のものなのである。日本人は佛教などの高度な教説をその「現實主義」の立場から適當にたなあげしておくほど非宗教的であるが、同時に、素朴なアニミズムに熱中し人間を神格化してやす／＼と生命をさへげるほど宗教的でもある、と見られた。この矛盾は、その「現實主義」の本質を突くことによつてのみ、解くことができるだろう。また、傳統的な家族制度や國家制度をうち破ることによつて、この「現實主義」も解消し、いわゆる「呪術からの解放」もおこなわれるだろう。そして、この解放のためには、一六世紀的な宗教改革を再現することなく、民主革命を徹底させることこそが必要なのである。宗教改革がやむにやまれぬ内的な要求としておこなわれたのに對して、いまの「宗教改革」がことばだけに終つてゐる事實は、たれしも認めないわけにはいかないが、このことは、何を物語つてゐるだろうか。(2)

(1) 佐木「明治王權の宗教的權威」(『唯物史觀』三號)を参照。

(2) 佐木『現代宗教論』(一九四八年)においてこの點を論考しておいた。

古い支配體制をさへえていた素朴な宗教的人間觀は、いまなお廣大な勢力を保つてゐるが、堂々たる主張者をもたない。これに反して、實存主義的な宗教的人間觀は、おびたゞしい説教者を生んでゐる。そこで、これと科學的人間觀との對決の要點だけを、示しておきたいと思う。

四

この宗教的人間觀は、歴史のきわめて特種の產物である。未開人も宗教をもつてゐるが、それは實存主義的ではない。實存主義は近代的な個人の人格の觀念において成立するものである。氏族や家族や民族を媒介としない個人の人格の觀念は、傳統的な社會から、根こぎにされた奴隷いや小市民や商人の間にも、變革期の不安を痛感する貴族のあいだにも、あらわれた。

ことに、當時の新興の思想も宗教も、變革期における既存の社會および人間觀の批判という歴史的な立場に立つてゐる點において、それだけ觀察は鋭くなり、批判的な實踐と結びついて、自己の個的なつかまへかたが強調される。しかし、これらのものと近代のそれとのあいだには、大きな相違がある。

古代の人間は、神祕的な自然と神祕的な社會とのなかに住んでゐる。神的な勢力は、自然のなかに社會のなかに、自由に入し、奇蹟をおこなう。都市の商人や手工業者や學者は、自然と社會とにおける神祕主義の無制限な介入からかなりの程度まで解放されていた。もちろん、いわゆる未開人も、夢想的な原始心性主義者のというような完全な神祕主義に終始してゐるわけではない。なぜなら、これは實生活において動物以下に落ちこみ、生存を失ふことを、意味するからである。しかし、自然のおよび社會的條件のはなはだしい狭さが、強く廣い神祕主義を生じていたことは事實である。古代の人間は、それらの條件をはるかに擴大してゐたとはいへ、それはまだ非常に狭い。たとい狭くとも、その條件を利用し使ひこなす立場にある貴族たちには、その解放を強く感ずる。奴隷は、解放の見通しをもちうる反面では、いつそ強烈な神祕主義にさらされる部面をもつ。強大な専制君主の加える害力は、天變よりも破壊的で余すところがないのである。

近代の人間觀は、自然からの神祕主義の追放（自然科学と技術の確立）と、さらに進んで、社會からのその追放（自然法から社會科學にいたる）において成り立つ。

宗教改革の場合には、自然を呪術的におさへ社會を教權的におさへる教會との激烈な對立において、封建的な人間から近代的な自由な人間への轉化がおこなわれた。しかし、諸條件はなお狭く、革命的な批判はなお宗教のことばにおいておこなわれねばならなかつたのである。しかも、古代の専制君主とはちがつた意味で、近代資本主義社會はきわめて強力な破壊力をもつてゐる。このことが、近代の人間觀における神祕主義の新たな強調を要請してゐる。

實存主義的な宗教的人間觀は、自然および社會からの神祕主義の追放が可能となり、革命的な勢力によつてすでに着々と現實化しつゝあるときに、成立したものである。それは、革命の現實にせを向け、その實踐から遊離したインテリゲンチヤの孤

獨感と絶望感とに根ざすものである。キールケゴール、ドストエフスキー、バルトにおける系列は、一九世紀以來の資本主義の激しい矛盾に於ける近代的自我の孤立感、絶望感の表現であり、現在のいよゝゝ激しい危機において、特に強調されているのである。しかし、インテリゲンチヤは、できあいの單純なアニミズムにたよることによつて人間の神祕化をはかることはできない。そこで、唯一のがれ道としては、個人の「精神」あるいは「靈」を他との關連から切り離し、これを強調・擴大し、そこに神祕主義の最後のよりどころを求めるほかはない。實存主義が不當に擴大された「自己」にとどこもつてそこにブライドを求める貴族主義、エリート主義、例外者意識であることについては、こゝに改めて説明を加えないが、宗教的實存觀は、これの一變異である。しかも、その徹底した形である。という意味は、實存主義自體が、神祕主義を必然的にはらみ、たゞ時として、これを表面化しないだけのことだからである。⁽¹⁾

(1) 實存主義のこのような性質については、松村、山田、小松、高桑、武市その他の諸氏の多くの批判がある。

實存主義がはつきりと宗教的な形をとるときには、哲學的なよそおいを捨て、科學的な人間觀を觀念的に爆破せねばならない。實存主義的な人間が、絶望的に無力なもので、必然的に絶對他者を要請する、と言うとき、絶對他者を求めつかむ能力はどこから來るか。それは學識によるのが、という説明は、なんらの説明にならない。それはすでに絶對他者を求める能力を（あるいは、それをすでにつかんでいゝことを）前提としているからである。そこにはどうしても、神祕經驗と傳統的な神話の神祕主義的な受容とが要求されずにはいゝのである。そしてこの飛やくは、説明を越えた、いわく言いがた的な、問答無用のなものとなつてしまふ。この點では、低いアニミズムの信受・盲信とえらぶところがなく、實存主義哲學のあらゆる論理的「辨證法的」操作も、こゝに至つて九じんの功をきくことになつてしまふ。實は、このことは、彌尊を眞骨頂とする實存主義自身の破たんである。第二次大戰を経た實存主義が、あくまで神をこばむ形を示すようになってゐることは、當然である。

こういう難點をもつかしむらず、實存主義的な宗教的な人間觀は少なからぬ勢力を占めてゐる。そして力としてのその思想のほこきは、科學的・人間觀の批判に向けられてゐる。科學的・人間觀は、個性や自由の問題を解決せず、人間を單なる物とし

て、手段としてあつかう、というのである。はなはだしい誤解であり、わい曲である。科學的人間觀は、人間をありのままに、しかも動的に、實踐的に、見ることである。例えて言うならば、神經症狀を示している患者をあつかうのに、觀念的な治療者は、患者を説得し、あるいは暗示を與えることだけを重んずる。科學的な治療者は、その物的基礎まで掘りさげて治療にあたる。社會的に生活條件をととのえることによつてヒステリーは解消する。暗示を併用するにしても、幻想でなくて、現實に裏づけられた希望を、與えるのである。個性とはひとりよがりもちがう。自由はでたらめではない。眞に個性を發揮し、自由を獲得するのは、現實にそのための條件をつくり出すことによつてのみ可能なのである。人間を手段とするというが、資本の奴隷である人々こそ、單なる物として、手段として、あつかわれている。少數の支配者や「例外者」だけではなく、人民が全體として現復に自主性を獲得したとき、はじめて、人間は單なる手段や「物」ではなくなり、充分に個性を發揮し、自由になることができるのである。

唯物論が單なる物欲主義で精神を無視するものだ、という非難が、いまだにくりかえされている。精神を無視するような理論が、どうして成立しうるのだろうか。唯物論は精神を説明するが無視するのでない。無視するどころか、精神のます／＼大きな可能性の現實的な基礎をつくり出すのである。

科學的人間觀における愛や人格やモラルの問題について、詳しく論じているいとまのないことは、遺憾である。愛については、前節においていさゝか觸れておいた。科學的人間觀における愛は具體的であり建設的である。「なんじの敵を愛する」教諭に従つて、奴隷の支配者が自己に加える暴行をも許すというとき、例えば周囲の幼い者たちにも同じく加えられる暴行をも見のがし、そのあわれなきせい者にも慈悲をもつていたわるだけなのだろうか。さばく權利はない、というが、科學的人間觀はそのような暴行を見すぞす權利がないと考へるのである、その根據をつきつめれば、人間は社會的人間であり、すべての人間の解放なしには一人の幸福も完全でない、という事實に行きあたるだろう。これを功利主義というならば、敵を許す心の喜びにおいて自己の苦いを受受する宗教的人間こそ、僞善的な潔しき功利主義である、と答へねばならない。人格とは、夢想的な

獨善的なからなことではなく、社會的な實踐にきたえられ、そこにおける責任と愛と豊かな可能性とによつてこそ、つくり上げられていくものである。モラルはアニミズム的な威力に對するおそれや盲従や劣等感において成立するものではなく、社會的人間としての自覺において成立するものである。

宗教的實存論者のあいだにも、この眞理をかなりな程度認めずにいられない人たちが、ふえてきている。かれらは言う、社會に關しては革命の理論は正しいだろう、と。しかし、かれらはさらにつけ加える。それが全部ではない、と。そして、かれらの宗教的體驗が、その最後の論據となるのである。「全部でない」ということは、その認めたはずの社會科學の結論に、ひそかに制限をもちこむことである。人間は、最後の一點でアニミズム世界と連絡し、現實を離れてその世界に浮び出してしまふ。そして、この神秘的の世界から、ひかえめがちではあつても、なか／＼効果的に、奇蹟を現じ、現實をかき亂すのである。

二つの對立する人間觀については、なお論すべき點が多い。論述が概説にすぎたと思ふが、他日を期したい。たゞし、宗教的人間觀は、理論を「超えた」信仰に立つものであるから、この固定的をめぐつていれば、おそらく論議の盡きるときはあるまい。それにしても、二つの人間觀が、いまや現實の歴史の上でテストを受けつゝあることは、研究者にとつて大きなプラスでなければなるまい。それ／＼の人間觀が現實の人間形成の上にかに結果しつゝあるか。つねにこの實證を離れることなく研究を進めたいものである。

研究報告

ユダヤ教に於ける來世觀發成の要因

赤 司 道 雄

ユダヤ教に於て、その來世觀が何時發生したかについては、今日迄色々な議論がなされている。その時期をビショフのように、イエス以後に置くものもあるが、大體は一例えば、ダルマン、ブセツト大島博士等一既に、後期ヘレニズム、イエス以前の書の學者の中に求めている。

その時期については、單にそれがハオーラム・ハッパバー「來るべき世」という表現をとつたというのみでなく、これに當る概念が、ヘレニズムの影響下の時代に始めて見得るか否かの問題がある。しかし、その時期について明確にする前に、これと關聯して、かゝる來世觀發生の要因が、イスラエル宗教自體の中にあるのか、或はヘレニズム文化の影響下に於て始めてその要因を捕え得るのかが問題になる。先に述べた人達の所説で、これに關聯して一致している所は、來世觀は舊約聖書には見當らず、舊約聖書を廣くものは、そこ

に終末觀が表れている場合に於ても、常に現世的なもののみだという點である。

舊約聖書に來世的な觀念は見當らない——これは事實である。しかし、私は來世觀發生の要因は、既に舊約宗教の流れの中にこれがある程度指摘し得るのではないかと思う。即ち、それは舊約聖書の捕囚以後の流れが、現世的であればある程、一面そこに行きつまりを感じている點である。

私は舊約の宗教を、罪惡觀という視點から歴史的に跡づけて來た。ヤヴイストの無批判な應報觀——エロヒストに若干表れた倫理的罪惡觀と歴史批判——豫言者に明確になつた倫理的、社會的罪惡觀と國民批判——これらの流れは、しかし、その批判の對象を何れも國民全般に置いている。これが、エゼキエルに至つて始めて個人主義と結いて、個人への批判が、個人的罪惡觀を生む、これが捕囚を經て歸國すると、自己への批判という新しい段階に到達する。そこに、生き／＼とした具體的個人的自己への批判が生じ、これが、自己の罪への批判、反省となつて來たのである。

この場合にも、舊約固有の現世的應報觀はその間を貫いている。しかし、捕囚以後の、イスラエルの社會事情は、新しく主れたユダヤ教團の宗教的敬虔との間のディレムマを生ぜしめるに充分であつた。既に、ベルシヤ時代にこの悩みが表れている。即ち、ベルシヤの占領政策は、なる程、被占領民に對して寛大であつた。しかし、この事と、イスラエル國民一般、乃至は敬虔なるユダヤ教徒の生活が惠まれていたか否か、という事は直接には結付かない。ベルシヤ

への貢物の増加、税金負擔の加重、祭司階級の急進なる擡頭、これに伴う祭司の權力争い。—これらは一般國民の生活に悪い影響を興えずにはおかなかつた。ヨゼフスは、Ant. XI. 77 祭司長エリアシブの没後に、ヨハネとイエスの間に行われた神殿内に前を出る勢力争いと、これによるペルシヤ將軍バグダマのユダヤ人に對する壓迫について傳えている。

これによつても明かなように、既にペルシヤ時代に於て、中間爲政者の惡政、權力者への追従者の擡頭等が敬虔なるユダヤ教徒の生活を困難にした事は、推測に難くない所である。これは、後に、祭司階級に對して、敬虔黨ハシーデムが、パリサイ派として、祭司より離れた民心を把握した事實と繋りをよつものである。

このような一般敬虔なるユダヤ教徒の生活の困難は、更にドリックヤ時代に人つて著しく、單に生活の上の困難のみでなく、更には宗教的信仰の自由をも脅かされるに至る。これは、後期、レニエム時代に入り、アンティオクマ、アンティオクマの暴政に降る迄も、明かな所である。

捕囚後歸國した民は、始めは、新なる希望に燃え、自己の過去の罪を悔いて、新しき義の生活による新生の期待に胸ふくらませていた。自ら省みて義の生活を遂り、これによつて解放された身に新しき榮えを夢みていた。しかし、これが異邦の支配下に社會的不公正を生み、省みて罪なき者に苦難の生活が續く時、因果應報への疑義を生んだのである。既に早く、ペルシヤ時代に成立したと考えられる詩篇の古い部分に、非常なる現在の自己の苦しみを訴えたもの、

更には、苦しむつゝしかも、この自分には罪はない、と神の正しき應報を待ち望むものがある。これらは未だ必ずしも疑問思想を明かにしてゐるとは言えぬが、不公平な世の現状に關し、この苦しむは、自己の罪の故であろうかと更に反省し、否、自分正義なのだ、個人自己の義を神の前に主張している。既に目撃した個人自己の痛切な苦惱が表面化している。

この苦惱は、レニエム時代に、傳道之書その他の明確な懷疑への一つの前提をなす。傳道之書、ヨブ記等の懺悔が、レニエム文化の影響によつて生れたものか否かは後の問題であるが、既に見た、罪惡觀が自己批判の段階に達した事、これが個人の問題に結びつき、具體的なこの自分の問題となつた事、ペルシヤ時代以後のユダヤ教徒の期待と、社會生活の現實とのデレレム等々は、亦くこのこの現世での應報觀に行つたりを來している。しかも、これが單に現世的終末觀のみに流れて行かない事は、この生ける現世的自己と歸はりのない未來の終末の審判と應報のみでは確定し得ないものが、舊約の現世的觀念と正面から衝突する可能性をばらかしている。後のヨブ記に表れた「人死すれば形無くなり、人断れば可憐にかぢらん」(十四、一〇)、「限りある年來らん、而して我再び歸り來る事なき道に行かん」(十六、二三)という、世の中一般の終末と、一般的公正な應報という事では満たされない、具體的自己の問題は、既に捕囚後漸くに展開する、イマテエル宗教自體の流れの中にもこれを見る事が出来、これが後に來世觀を生む一つの要因を形成し得る事と思ふ。

母神と父神

石田英一郎

十三世紀の蒙古朝廷を訪れたキリスト教國の旅行者は、いずれも異教徒の蒙古人が唯一人の上天神を信じていることを驚異の目をもつて見ているが、この種の一神教的な天の崇拜は古來の内陸アジア遊牧民族に固有の信仰形式と認められる。その主要な特徴としては、天空そのものを世界秩序の攝理者としての神と観じたこと、この神は祖先神でもなく太陽神でもなく、人格的要素が稀薄で偶像を伴わないが、人格化して表象される場合には男性の父神として考えられることなどを挙げうるのであつて、かかる特性は草原遊牧民の自然環境と生活様式並びにその家父長的な社會構造に條件づけられているものであろう。私は今假にこの系統の宗教觀念を父權的・遊牧的・上天神的信仰圏と名づける。エヂヤ致、キリスト教、回教などに見る上天の唯一神や儒教に見る天の思想などもこの信仰圏に系統を引くものである。

この信仰圏と對蹠的な性格を備えたものは、生成豐饒の源泉としての大地、ことにその象徴としての母神の崇拜を基盤とする他の一系統の信仰圏であつて、ここでは多産生殖の女性原理が當初から人格化され、母祖神として偶像に對象化された。かかる信仰の根柢には、植物栽培民の文化とこの文化の形成に演じた女性の役割、それに規定された母權的な社會組織が母胎として横たわつてゐるもので

あろう。さらにこの信仰圏には「草木成能く言無うことあり」の言葉で表わされたようなアニミズム的な、超合理的な思考の形式や秘儀的な祭祀が特徴的であつて、合理的・一元的な遊牧民族の世界觀とは著しい對照をなしているが、こうした差違は草原遊牧民と南方の定住農耕民との置かれた自然環境に條件づけられて生じたものかも知らうと思ふ。私は假にこの一連の信仰を母權的・農耕的・大地母神の信仰圏と名づける。佛教や道教の中にはこの信仰圏系統を引いた要素が多い。

以上二系統の信仰圏を對照して考えることは、とり宗教史の研究にとつてのみならず、廣く人類文化史全般を究明する上にも有力な鍵となるものである。たとえは中東からインダス河にわたる古代オリエントの文化地帯には、素史時代以來、右の農耕的・大地母神的・秘儀的・豐饒儀禮的な宗教が支配的であつた。その後この地帯の古代國家興亡の過程とからみ合つた宗教的葛藤の歴史は、アジア内陸草原の遊牧民がここに南下侵入し、従つて同時に父權的・上天神的・合理的・一神教的な信仰圏が舊來の信仰圏の上に覆いかぶさつて、兩者が或は相混融し、或はこもごもその生存を主張した過程としてのみ、はじめてよくこれを理解しうるであらう。エジプトの大女神イシスやペローヤの地母神イシタルの努力消長の跡を見よ。また上天なす我の父、エホバはかに神なきことを叫んで一切の偶像の破壊を命じたエヂヤの預言者たちの執拗な宗教的闘争も、豐饒の程なる大地の恵みを講ずる信仰圏に向つて衝向から放たれた挑戦の征矢に外ならない。しかも一般的に見てこの種の父神

宗教は、一見勝利を制するかの如くにして、その舊この地に根ざした古來の母神的信仰の強靱な生活力に壓され、これと何らかの形で妥協を遂げざるを得なかつた。たとえは後に勝利を占めたキリスト教の圏内においてすら、古代オリエントに根を下した大陸神的信仰は嬰兒イエスを抱いた聖母マリヤの崇拜の形をとつて地中海の一角から頭を擡げ、インドの先住ドラヴィダ系民族に固有の原始母神は征服民族たるアリーヤの打ち立てたヴェーダキウパニシッドの男性優位的な教義に對し、例えばシヤークタイ(性力崇拜のような形をとつて叛旗を誦した。佛敎の思想の根底にもまた先アリーヤ的非アリーヤ的な古代インドの記憶を窺いうることは、多くの文化史家の指摘する所である。

これと同様の一般的方式は、また中國をはじめ東亞の歴史についても認めえないであらうか。例えば中國人に見る合理主義的精神と非合理乃至超合理的要素との並存のごとき矛盾も、儒教的なるものと道教的なるものとの對立も、これを異系統の文化並びに信仰の圏が重なり合つた結果と解釋すべきものではあるまいか。王侯士大夫の階級が古來儒教的な天・天命の哲理によつて教育されて來た中甸、この國の一般常民は母なる大地の祭を中心とするさまざまの俗信の中に生活して來たのである。

私は以上のような文化圈的な認識が、人類の宗教史を把握する方法として先ず取られねばならぬ初次的な操作であると信ずるものがあるが、こうした考え方に對し、専門の宗教學者の側から忌憚なき批判を承りたい。

神名帳標記について

岩本 徳一

延喜式神名帳の本邦宗教史上に占める地位は、社格の典據として又神名帳の奉唱として遂には神名帳自體の宗教的尊崇として、その思想的影響を少しとしない。

既に祭神の考證は比較的研宄されたけれども、その内容及が根據たる神名帳の綜合的研究・上代人の神觀・地方神から國家神への推移、氏族發展の經路、祭祀儀禮等に至つては全く未開拓と云はねばならない。

弘仁・貞觀・延喜の三代式撰修の經過と施行とに就いては、諸先輩に依つて既に論述されて居るからして、この點に關しては抄略する。弘仁・貞觀の兩式は早く忘却して逸文として本朝月令・小野宮年中行事・師光年中行事・年中行事秘抄・西宮記・政事要略等に散見するのみで、これが復原の著作として和田英松博士の式逸二卷があり、九條公卿家所藏延喜式古本の紙背より山本信哉博士の發見にかゝる弘仁式の式詔者式下・主稅式上の斷簡により漸かにその内容を伺ひ得る。

さて、攝津國の古刹金剛寺所藏國寶延喜式古寫本と武田祐吉博士所藏神名帳下の標記に就いては、一部紹介がなされたに過ぎない。勿論この標記に關してはつとに平田篤胤の古史徵解題記に論ぜられて

居るが、兩本の發見に依つて、三代式の復原と當時の神社觀等が理解される。

金剛寺本は神名帳上大四百九十二座から伊賀國伊賀郡十一座の條大村神社に至る昭和十一年度の發見と伊勢國度會郡五十八座度會乃大國玉比賣神社から尾張國葉栗郡十座並小に至る大正七年の發見とからなり、武田家本は神名帳下上野國佐位郡一座小大國神社以下の記載を有して居る。神名帳三千一百三十三座に對して兩本の所載一千六百九十四座であり、頭註を有する箇所は實に百九十一ヶ處の多數を殘して居る。國郡名の上なる註記に就いては取上げないこととする。

その内容を分類すれば

- 一、貞
 百七十三ヶ處
 二百一座
 - 一、貞大又は大貞
 四ヶ處
 七座
 - 一、貞改號・貞名號
 三ヶ處
 四座
 - 一、貞延
 一ヶ處
 一座
 - 一、寬大延
 一ヶ處
 一座
 - 一、延
 九ヶ處
 十四座
- である。この頭註に關しては、仁井田博士も金剛寺延喜式古寫本所見録を宗教研究新十三・六に弘・弘貞・弘延・弘貞延・貞・貞延・延の七種に就いて述べられて居る。以上の七種の頭註の中、神名帳に於ては貞改號又は貞改名・貞大・大貞・或は寬大延の如き場合を除て、貞延は官社列格の時期を意味するものとして取扱つてよいと思はれる。先づ、貞大又は大貞に就いて、貞大の社は伊勢國葦志郡阿射加神

社三座並名神大・志摩國葦志郡粟嶋坐伊射波神社二座並大・尾張國中嶋郡坂手神社並名に貞觀式並名の時に大社に列したと思はれる。坂手神社が大貞の頭註を有する同郡賣夫神社と共に小社のことは、前者は延喜式に於て、後者は貞觀式に於て轉格されたと思はれる。次に、寬大延の攝津國菟原郡河内國魂神社並名の社は、宇多天皇の寬平年中に大社に列せられ延喜式に於て轉格して小社となつたと思はれる。上述の貞大・大貞・寬大延等の標記の諸社に就いて國史の記録がないので速に判定し得ない。

貞改號・貞改名であるが、大和國葛上郡鴨都波八重事代主命神社二座並名神大月次・同郡の大倉比賣神社一名雲櫛社と十市郡坂門神社並名相嘗・新嘗。大倉比賣神社は註書なる「一名雲櫛社」とあるに依つて元の社名が知られ、鴨都波八重事代主命神社は金剛寺本の傍註に「字シモツカモノ」とあつて、山城國乙訓郡なる自玉手祭來酒解神社並名神大日次新嘗、と元の社名を註書して居るが、金剛寺本の傍註には「字ヤマサキノカミ」とある點よりして、鴨都波八重事代主命神社の傍註が元の社號と思はれる。勿論、神名帳の社名が必ずしも一定されたものでないことは、延喜式自體に一社に種々なる社名が記載されて居る點でも了解される。

貞延の頭註を有する因幡國天穗日命神社は貞觀九年五月に列格して居り、當然貞觀式に入るべき性質にあるにも拘らず延喜式たる頭註を有することは大社に列したる理由もなく不明なる標記である。

國史所載列格社は總計百四十八社であつて、承和年中の四十五社を筆頭に嘉祥・仁壽・齊衡・元安の時代を中心として居ることが了

解される。伊弉・寶龜・延曆の時代は弘仁式に入るべきであつて、頭註社が一社も現れないのは、延喜式神名帳が弘仁式を繼承し頭註としたからであらう。

凡んど全国的に亘る標記「貞」の官社の中に、北は陸奥の百座の中に三十座なる約三分の一の列格があり、南は日向・肥後・豊後更に對馬の十一社等の遠國諸社の多數に亘る列格は別を意味するのであらうか。それは中央政府と邊境との重大な關係からして、自然に神威の發揚が中央に上奏され、官社列格が斯様に多數に記載されるに至つたと思はれる。また倭國の列格は桓武天皇の再三に亘る蝦夷征伐の結果、中央政府の進展の表現であり特に平安朝に於て是威が一段と全國に及んだと云ふ事實にも因るのである。

弘仁式の奏上たる弘仁十一年四月廿一日から承和七年四月廿二日に至る十五年間に於ける遺漏訂正を経て格式を頒行したと云ふ點に關しては、宮地直一博士は「或は思ふ、この神名に關する限り、もとのまゝにして手を加へられなかつたのであるまいか。」と本邦史學史論叢書「延喜式について」なる論文に假説を立てて居られるが、弘仁十七年から承和七年までの官社別格の國史所載社と兩本に於ける標記との關係に就いて考察を進むれば、何れも頭註は「貞」であるからして百背すべき説であると思はれる。

兩本の標記は國史に於ける別格社と一致するもの少くない。であるからして、標記の意味も概ね正當である。國史の記事よりして、當然あるべきと思はれる標記が缺除して居る社もまた少くない。二三の標記に就いては、疑問を挟まざるを得ない箇所も存在する。然

し概括的に云へば、官社制度の沿革と官社が當時の神社信仰の代表的性格を意味する社であつたといふ思想の意義に於て、重視すべき日つ價值ある標記として着目せねばならない。形式的研究から思想的研究へと論を進むべきであらうが擷筆する。

後期ユグヤ教とヘレニズムとの關係

一特にヨハネ傳一ノ一三を中心とする一

大 晶 清

創世記第一章に見るところの、神の意志が存在を決定すると言ふ思想は、やがて、一切の存在の決定者としての「神の言葉」*deus verbum* を *Logos* と理論的に一致せしむる根據となるものであつた。而して、かゝる一致、*deus*、*Yahweh* と *Logos* との一致一即ち、ロゴス論のユグヤ思想への導入一を試みたものは、アレクサンドリアのユグヤ人哲學者 *Philo of Bithyn* である。

しかし、創世記第一章に類はれるところの、神の天地創造の事實の背後の存在たる、一切の存在の決定者としての *deus*、*Yahweh* に、客觀的實在性を附與するこゝろのみは、*Philo* より以前、既に、箴言八、二三三二、三三一九、二〇等に於て認めらるゝところである。これらの箇所はいづれもギリシア時代の成立になり、ギリシア思想の *topos* 論を受容して、*deus*、*Yahweh* を以て *hokh-mah* 即ち *sofia* となし、*Yah* の *hokh-mah* が天地創造の前に創造

せられ、彼自身創造者であると説くのである。

この箴言の *tokmatōs* の思想は、そのまゝ、ヘン・シラーの箴言「一ノ一、四、九、二四ノ三、六、九、に繼承せられて、*epitōs* は、神が天地創造の前に創造し、永遠に神と結にあるところの、これによつて一切が創造せられ、一切が支配せられるものと説かれたのである。

かくの如き *tokmatōs* の論は、*epitōs* を以て、世界を創造するもの、世界の母と説いた *Prilōn* に繼承せられた。同時に、彼が、*epitōs* の形に於て繼承せられた *deōnar-Katwan* の思想に *logos spermatikos* の思想を採り入れて、彼の *logos* の論を構成した時に、箴言及びヘン・シラーの *tokmatōs-epitōs* の論が、その思想的基礎となつたのである。

而して、*καρδιαν Prilōn* の *logos* の論は、*epitōs*、*Prilōn* の後、半世紀にして、ヨハネ傳一ノ一三にまでの思想的基礎となつたものである。

即ち、ヨハネ傳一ノ一三に見るロゴス論は、その思想的源流を、遠く舊約の箴言に受容せられた *Hellenismos* に求めることが出来るのである。

宗門の宗教々育について

加藤 章 一

宗教々育といふことは宗教一般に關する知識の教育と宗教情操の涵養をはかる宗教情操教育即ち狭義の宗教々育と二分して考へられてゐる。このうち宗教一般に關する知識の教育は別として、宗教情操教育は少くともある一つの宗教にをいてその信仰を中心として行はれるのでなければ不可能であると云はれてゐる。それでこの意味にをける宗教々育はその行ふ宗教の團體である宗門それぞれ立場により相異してをり、又同じ宗門の中に於ても一般信徒に對して行はれる場合とその宗門の後繼者である徒弟に對して行はれる場合とにも相異がある。然し前者の相異は止むを得ないとしても、後者に於ける相異はその宗教々育上の程度の差で、同じ信仰の上に立つ宗門の教育である以上、本質的には共通點を持つてゐる筈である。従つて宗教情操教育が重視されるとすれば、宗門にをける徒弟の宗教々育も亦重要な課題となる。併しこの問題は一般宗教々育上からは特殊なものと考えられてゐるが、その宗門にとつてはこの上ない重要な意味をもつものである。故に各宗門はその最大の努力を徒弟教育にむけてをり、今日宗門が不振であると云ふのも一に徒弟教育が舊を得てをり衰からであると見られてゐる。明治以後は宗門の徒弟教育も亦一般教育機構の型にならつて學校制度によつて行はれ

てある。然しこの學校教育の可否が反省されるやうになると、特に古い傳統をもつ宗門には再び行中心の舊來の徒弟教育制度に歸れと云ふ意見も起り、又さうしたことが新に宗見とされて新宗派の分離獨立を見るやうな例も出てくるのである。

宗門とは宗國と云つてもよいが、その宗門の宗祖の信仰、體驗、言行を信する人々の集團であり、従つて宗門の教育はその宗祖の思想を中心として行はれることになる。それで私は、日本の宗教界の偉人であり、眞言宗の開祖である弘法大師（七七四—八三五）と眞言宗中興の祖であり、新義眞言宗の宗祖である興教大師覺鑿上人（一〇九五—一一四三）の徒弟教育を見て宗門の宗教教育に關する一端を知りたいと思ふ。

弘法大師の徒弟教育に就いての御考はその御遺告中によく示されてゐる。徒弟を養成するには父子以上の師弟の情を以て養育し、常に弟子の情操を惟ひて眞言行者としての適不適を考へ、不適當なるものは早く他家へ退け、適當なるもののみを養成する。得度したものは受戒後三年山家に練行し、その後合師について密教を勉強する。密教を教へるには先づ一尊法を授け、後、兩部の大法を授ける。その間、弟子は自宗の經律論のみならず、法相三論を兼學する。この外大師の御考は辯鑿種智院式や年分度者の制度の中にも見られるが、前者は佛儒道の三教に互つて教育すべきことを説き、後者は年分度者が金剛頂業、胎藏業、聲明業の三業に分れて専門の所學の經論を研學し、且つ一尊法を修學すべきことを定めてゐる。

平安朝末期になると眞言宗の大勢は仁和寺や醍醐寺を中心とする

事相興隆時代となる。覺鑿上人はこの頃出世され、初め仁和寺に於て修行されたが、後、高野山へ登り勉強され、大傳法院を建立して眞言宗教學の復興を計られた。上人はここに大傳法會を興して徒弟の教育に當られ、春季を修學會と名づけて祕密の經論を授け、秋季を練學會と稱して更に文義の紕繆を糾された。上人が初心行者要文に、行者は先づ自度を求め、然る後に人を度せ、若し未だ自ら度すること能はず而も人を度せんと欲する者は人を浮かすことを知らずして溺れたるを救はんと欲し相頸に俱に没するが如しと云ひ、又、末代眞言行者用心に、何なる心を發す者必ず悉地を成就するや、謂く深心ある者能く悉地を得、何をか深心といふ、謂く久々に修行して法驗を得ずと雖も疑慮を生ぜず、退心を生ぜざるなり、此の如き人必定して悉地を成就すと云はれてゐるのはよく日頃の上人の教育方針を明してゐるものである。

思ふに弘法大師は事相教相の型修を合せ行はれ、行學一體の教育をされたのである。然るにその後、事相萬能の時代となると事相のみが重んぜられ、教相が輕視されて來る。この時代に於て覺鑿上人は大師のそれに倣つて徒弟教育を教相重視の方向にむけ、事教二相を兼修せしめられたのである。もとより事教二相を同視することは眞言教學上の基本であり、宗教々育上からみても當然要求されねばならぬことである。事相は教相を體驗せんとする手段であり、形式的なものである以上、教相の裏付けをまたなくては意義がないのである。次に大師が徒弟教育に於て情操を本とせよと云ひ、上人が深心の肝要であることを説いてみられるのは、共に徒弟の菩提を求め

んとする心情即ち淨善提心の重要であることを指摘されたものであり、兩師が徒弟教育に於て共に情操を重要視してゐたことを示すものである。このことは取りも直さず兩師が自ら内に深く淨善提心を持たれてゐたことを證するものである。乃ちここに兩師の徒弟教育を見て知り得ることは、兩師が互に時代を異にしてはゐるが、共に事教二相を兼修する必要があることを説いてゐること、及び兩師が自ら堅固な淨善提心をもつて徒弟教育に當られ、徒弟の信仰心の養成に留意されてゐたことである。而してこのことは又宗門に於ける宗教教育上の心肝を示してゐるものであると思ふ。

新約聖書に於ける奇蹟

菅 岡 吉

新約聖書に於ける奇蹟に關する研究は今迄は主として奇蹟が科學より觀て可能であるかどうかと云ふ問題に集中されてゐた様である。そして今では其の解決として科學の立場からは奇蹟を否定出来ないと云ふ事に意見は殆ど一致してゐたと云つてよい。従つて奇蹟の問題は今では主として聖書の記事が正確であるかどうかと云ふ點に焦點が向けられて來た様である。而して聖書が果して正しく事實を報道してゐるかどうかは甚だ疑はしい。然しキリストに關しての文書としては聖書しかない今日、聖書の記事が事實そのまゝを報道してゐるかどうかを明白に知るに由ない。さればと云つて又全くの

偽りであると決定する事も出来ない。かうして科學からしても又歴史學からしても、新約聖書の奇蹟を絶対に否定する事も肯定する事も出来ない。従つて奇蹟を信ずるとか信じないと云ふ場合に、以上述べた様な考へ方の上に立つてゐたのでは、信ずるにしても信じないにしても、絶対確實の答に達し得ない。信じない人は、奇蹟はあるとは考へられないから信じない、だが絶対に奇蹟は起らぬとは云ひ切れない。信ずる方の人にしても、奇蹟は絶対に起らぬと云ひ切れないから、聖書の奇蹟はあり得る。だから信ずると云ふに過ぎない。然し、かういふ様な信じ方では誠に基礎薄弱である。

問題は聖書の奇蹟に對する、かういふ取扱の態度は果して正しいかどうかを吟味すべきである。つまり奇蹟を信ずると云ふ時の今述べた様な信じ方は、果してキリスト教で云ふ信じ方、信仰であるかどうかを先づ吟味して見るべきである。

ところでキリスト教で云ふ信仰とか信ずるとかと云ふ事は、羅馬書十の十七に『信仰は聞くにより、聞くはキリストの言による』とある言が明かにする如く、聞く事である。信ずるとは聞く事である。詳しく云へば神の言を聞く事である。人間がいろいろと考へ合はせると、どうもこゝろ結論しなければならぬから、こゝ考へ、こゝ信ずると云ふのではキリスト教の信仰のし方ではない。それは聞いてゐるのでなくして、考へる人自身がしやべつてゐるのである。キリスト教の信仰は自分がしやべるのでなく、神が語るのを聞くのである。従つてキリスト教で奇蹟を信ずると云ふ場合は、奇蹟を聞くこと云ふ事になる。詳しく云へばイエスの奇蹟を通して神の言を聞くこと

云ふ事になる。つまり我々が聖書の奇蹟の記事を讀んでゐる時に、その記事を通して神が我々に呼びかける言を聞かなければ、其の奇蹟の記事はキリスト教の信仰には全く無意味である。我々はイエスが奇蹟をするのを見て、そこで始めてイエスは神よりの教主だと信する（即ち考へる）のではなくして、イエスの奇蹟の行爲を通してそれと共にイエスが我々に向つて『汝の罪ゆるされたり、汝は我に従へ』と呼びかける言を聞いて、イエスに従ふのである。抑々、聖書の中にあるイエスの説教は悉く、イエスが教主である事を言葉の上で、而もそれは諷的な表現の仕方を用いて語りつつ『我に従へ』と呼びかける事であり、イエスの奇蹟は悉く同様にイエスが教主である事を行爲の上に於て示し、暗示しつつ『我に従へ』と招く謎的行爲に外ならない。

惘然しイエスの奇蹟の行爲を通してイエスの呼びかけを聞くにしても、其の奇蹟の記事が正確な事實の報道であるかどうかの問題はどうなるであらうか。此の問題に就ては我々はかう答へねばならぬ。記事の正確さは必ずしも必要としない。其の記事の書き方は、何事かイエスを救主と暗示的に認識せしめる様な行爲がなされた時、記者は其のメシア的行爲を讀者に強く印象つける爲めに特に舊約聖書に據りつつ話を作つたと云ふ様な過程をとつた事は否まれなと思ふ。従つて其處に書かれてある事の一部始終が其の儘かりに起らなくても、別に怪しむに足りない。それは最初の目撃者が受け取った印象を劇的に效果的に表現する爲めに特に用いられた方法であり手段である。従つて要は其の物語又は記事の中核をなす所の最初の

目撃者の受け取った印象が何であるかにある。而して其の印象が何であつたかを誇張して表現する爲めに前述の如く舊約聖書の豫言に典據しつつ物語や記事が作られたのである。其の物語や記事は最初の目撃者の印象を即ちイエスが教主である事を我々に力強く傳へればよいのである。之は要するに聖書、特に福音書の記事は、一種の劇、芝居の形式をとつたものである事が解ればよいのである。従つてイエスの言葉即ち説教にしても、イエスが本當に語つた言葉でなくてよい。イエスの生涯を書く人が、イエスの心を自分の心とし、イエスの精神を自分の精神として書く時には、たとへイエスの本當に語つた言葉そのまゝを再現せずに、記者の註釋や附加的説明が加つても少しも差支へはない。唯だ本来のイエスの言葉の意味内容が正しく傳はればよいのである。従つて普通イエスの言葉と云はれてゐる所のもは、必ずしもイエスの實際に語つた言葉そのまゝではなくても、イエスの言葉と云はれてよい様に、イエスの精神を體得した人が聖徳の働きの下に書く所のイエスの奇蹟の記事も、出来事そのまゝの記事でなくして、それに對する註釋や説明が加つたにしてもそれによつて出来事、即ち奇蹟の意味内容が正しく傳はれば、その記事は同様にイエスの言を我々に傳へ語る事が出来る。即ち奇蹟の記事を通して神の言を聞く事が出来るのである。之がキリスト教の信仰に於ける新約聖書の奇蹟の理解の仕方の本根的態度である。

佛教の智慧

神 林 隆 淨

佛教修行は、智慧を修得することが眼目で、世間相を知ると同時に、出世間相をも知ることにて成て居る。世間相を知るに、聞・思・修の三慧あり、聞慧とは、他より受け入れたもの、思慧とは自ら思索して得たもの、修慧とは禪定に依て修得したものである。これ等の智慧に依り、人格を陶冶することが、佛道修行である。この三慧を修得する間は、無漏智を發得することが、不可能であるから、未だ聖者の域に達し得ない。

出世間相を知るものに、盡無生智・般若波羅密・阿耨多羅三藐三菩提（無上正遍知）の三種がある。盡無生智とは、二乘阿羅漢の修得する智慧で、之れに依り、生死輪廻を解脱するに至る。盡無生智とは、盡智・無生智の二智で、盡智とは、娑婆世界に受生する原因である惑業罪障を消盡した自覺を指し、無生智とは、正に作す可きを悉く作し已て、娑婆に來世する必要なきを確認することである。この智慧を發得すると同時に、二乘人は阿羅漢位を得て、涅槃に入る。二乘人は娑婆の生死輪廻を極度に稀れ、舌界を脱却するを修行の目的として、涅槃靜寂に悠遊することが理想で、この理想境に入る第一要件は、盡無生智を修得することである。

次に般若波羅密とは、梵語で、般若とは智慧、波羅密多は彼岸の義、目指す地點に到達した意で、完成された智慧の義である。般若は禪定に依て發得するもので、大乘佛教特有の智慧である。この智慧のみ單獨に働く時と、布施・持戒・精進・禪定と調和して働く場合とがあり、後者を般若波羅密多と云ふ。般若は銳利なる刀劍に擬せられ、有らゆる疑團を悉く截斷し、分解して、その實態を握らんとする、分析力に富める知能である。徹底的に分析する時に、物それ自體の特殊性は、遂に見失はるることになる。之を空と呼ぶ、有らゆるものの實相を追求し、その結果として空に歸する。之を諸法無自性と云ふ。諸法は都て自性なしと知て、執着は自ら無くなる。之を無染無着の清淨心と稱する。諸法皆空とは、理念の上の沙汰で、現實としては諸法實有の相は儼然として存してある。般若の見地からは、この實有の相を假有と呼んで居る。菩薩は生死の苦海に浮沈する衆生を救済する悲念に燃え、善巧方便智を以て、衆生を誘導し、救済の實を擧げるのが、その特殊性である。この特殊性を強よめるものは、實に諸法假有の眞智である。

第三の無上正遍知は釋尊の發得せられたもので、大乘の菩薩は、この最上智を得ることが、佛道修行の發心の動機である。盡無生智は、有に偏し、般若は空に偏して、何れも諸法の實態を把握し得るものは認め難い。非有非空の中道實相を顯照し、入法二無我の裡に徹するものは、獨り無上正遍知のみで、此の最上智を發得した者を正覺者即ち佛陀と稱する。

次に斷惑の側から智慧を發得する有様を観察すれば、盡無生智

は、四聖諦を觀照して人執品の惑を除き、自我愛執の妄念を無くして、人無我の理を證知し、般若波羅密多は、諸法實有の妄念を去つて、法無我の理を證知して、諸法の實相に體達し、無上正遍知は、人法二執の餘殘習氣を斷除し盡して、清淨法身を開顯するに至る。行人と智慧との關係は

(行人)

(智慧)

(惑)

二乘阿羅漢 盡無生智(一切智)

人執ノ惑(相妄執)

菩薩

般若波羅密多(道種智)

法執ノ惑(細妄執)

無上正遍智(一切種智) 人法二執ノ習氣(極細妄執)

佛

(對象)

(地位)

涅槃

初地—第七地

實相

第八地—第十地

法身

第十一地等覺—妙覺位

右の表に依り出世間相が智慧の淺深が明にせられた。

菩薩は修行の最高位たる等覺位に於て、元品の無明を斷捨し、妙覺位に登られた時に、一切衆生、悉有佛性の體験を告白された。

小乘佛敎は佛性の存在を認めない。說一切有部は修得の佛性の存在は認めて居るが、性得の佛性は認めて居ない。

大乘佛敎が獨り佛敎中と言はず、有らゆる宗教の中に於て、重要な位置を占め得る所得は、何人にも性得佛性ありと斷言して居る此の一事があるからである。人は罪惡を犯す時に自責の念に慚むのが常である。人の本心には罪惡を甘んじて受入れることの出来ない尊さがある。罪惡の度が高い程、悔悟の念が強烈である。それは罪惡は

本心に戻らなければならない。偽りなき本心が何人にも徹として存す。この本心が即ち佛性である。この佛性の動きが菩提心と成つて顯はれる。菩提心とは最高善を思慕し、眞・善・美にあこがれる心である。菩薩の場合には此の菩提心が、萬善萬行として露はれて来る。この菩提心が佛敎で説く有らゆる智慧の本源で、一切智・道種智・一切種智は、菩提心の部分的表現の名稱で、三智一心と言はるる所の、その一心とは、此の菩提心を暗示して居る。二乘人は粗妄執を除いて阿羅漢位を得、菩薩は細妄執を無くして、第八地以上の法身の菩薩となり、等覺の菩薩は極細妄執を斷捨して、妙覺位に昇る。これ等三妄執は菩提心の垢穢であり、此等の垢穢を淨除して眞相を呈露したものが法身佛陀である。

佛敎が一般の哲學と異り、宗教として特殊性を帶して居ることは、智慧に於て、右の如き内容が有るからである。

宗教意識の構造

岸 木 英 夫

これは、宗教的行動の研究に關する一つの準備報告 (Preliminary report) である。宗教的行動の機能的な面を研究對象として、實證的且歸納的な研究に着手するにあつては、研究對象を選擧するに必要上、宗教意識の構造性格について、假設的な見透しを立てることが必要になる。その假設設定の手續きと成果とについて簡述す

るのが、本稿の目的である。その意味に於いて、これは、一般の社會科學的な實態調査の場合に於ける準備報告と、同じ様な意味を持つものである。

こゝでは、宗教意識を、人間の宗教的行動の一部として捉える。

こゝに行動と云うのは、生理心理的な廣い意味である。單に身體的行動のみならず、人間の内部行動としての心的作用のすべてを含む。従つて、宗教的行動と云う場合にも、外面的な身體的行動と併せて、内面的な意識作用をも含む。かくて、宗教意識は、宗教的行動の一部となる。宗教的行動に伴つて現われる意識作用は多岐にわたるが、後に述べる如く、その中特に宗教的行動に特質的なものを宗教意識とする。宗教意識は、單なる宗教的知識ではない。宗教に關してどれ程のことを知つて居るか、という様な意味での宗教的知識とは、はつきり區別されなければならない。斯様な宗教的知識は、宗教意識の部分的な構成因となることはあつても、その中心的要素とたるものではない。

宗教意識を宗教的行動の一部として把握するとすれば、研究の順序として、宗教的行動を規定してかゝる必要がある。若し、宗教の本質概念が明確に前提されていれば、それに基づいて宗教的行動を規定することは容易な筈である。然るに、實證的な宗教學に於いては、宗教の本質概念を、研究の前提としては、立てないことを以つてその立場とする。歸納的研究の成果としてのみ、宗教の根本的性質が近似値的に明らかになつて來るものと考える。それ故、最初から宗教的行動を嚴密に規定することは、不可能である。そこで、一

つの循環的な操作によつて研究を進めることになる。

まず、祈禱、祈願、儀禮、懺悔、回心、悟得、等の如き、慣習的に宗教的行動として認められていたものを取擧げる。即ち、社會的傳統の中に、固定化し、定型化し、行動定型 (behaviour pattern) となつてゐる宗教的行動を觀察する。そして、斯様な宗教的行動について、その内面的な意識作用を検討する。こゝで、直接には内省によつて把握するより外はない。流動不定、複雑高次の意識作用を、具體的な研究材料の形に置き換へる爲には、特別の工夫を必要とする。その工夫としては、主に、手記的方法を用いる。即ち、當事者の體驗の直接の記録である自叙傳、日記、書翰、隨筆等を抄録して得た資料を以つてする。更に、これを補う爲に、質問法、聖典的方法、發生的方法、等を採用する。

斯様な方法により、既に蒐集された若干の資料を研究材料として、具體的な比較検討を試みた。そして、從來の學說を參考として、これらの大多數に共通に現われている特質的な性質を檢出した。これが宗教意識の假設的な構造性格の内容をなすものである。その主要なるものとして、三つを擧げる。從來、宗教意識を、畏敬の情、崇敬の情、神聖感等、單一の特徵で規定する試みが、廣く試みられて來たが、これは、寧ろ、複合的な形でこれを捉える方が妥當の様に思われる。こゝで檢出した三者については、本來は實例によつて證明するべきであるが、それはこゝでは暫く省いて、要點のみを略述することにする。

第一は、實在感である。何か動かすべからざるものに觸れたと云

うが如き意識作用が、廣くどの場合にも現われるのを見る。その感得される實在と自我との關係の様相は、多様である。概括的には、(一)自我と對立するもの、(二)自我を包攝するもの、(三)自我それ自體の實在的展開、の三類型に分つことが出来る。これは、認識を中心とする意識作用である。人と場合によつて異なるが、知覺、表象作用、直觀、知的作用、等が主として働く。

第二は、擴充感である。自己の欲する處が達成されつつある、理想が實現されつつある、と云う様な自覺に基いた心の昂揚状態が、特質的に現われるのを見る。擴充感の具體的な様相は、生命擴充の方式に對して夫々の當事者が包懷する態度によつて異なる。これを、(一)特殊能力の變動を得て、環境のゆきつまりを打開しようとする請願態、(二)理想の道を正しく踏み進んでゆくことの中に、生命の擴充を見出す遵仰態、(三)自己の内面に沈潜し、心奥に啓けて來る體驗を直觀的に味得する内照態、(四)與えられたる環境をその儘に受け入れながら、然もその中に深い意味を見出す諦住態、等の四類型に大別することが出来る。

第三は、清純感である。一般に宗教的行動に於いては、意識作用が純粹化する傾向が現われる。當事者は、心が次第に澄み透り、一と筋のまじり氣のないものになつてゆくことを感ずる。これは、感覺作用、情緒作用、意志作用、知的作用、等のすべての心的作用の上に現われて來る。而して、斯様な純粹化の過程をものが心に與える効果として、更に高次の意識作用を導き出す。これが清純感である。

かくの如く、社會的傳統に基く行動定型としての宗教的行動の具體的事象例を取材し、これを検討した結果、その内面を形成する意識作用の特質的なものとして、實在感、擴充感、清純感を得た。これらの三者は、宗教的行動の横斷面に常に並存的に現われているとは限らないが、同一の行動の中に、必ず相關聯して現われて來る。これらの意識作用の個々のものは、必ずしも、宗教的行動のみに限つて現われるものではない。これらの三者が一輪の相互的關聯を以つて現われるのは、宗教的行動に限ると見てよいであらう。これらの三者を總括して、宗教意識とよぶ。

斯くの如くにして得た宗教意識は、準備的段階に於ける試驗的な研究の成果以上のものではない。併し、暫らくこれを以つて、特定の行動を宗教的であると規定する規準とするならば、單に、社會的傳統に基いて宗教的行動を取擧げる最初の常識的立場から、宗教學的に一步前進することが出来る。即ち、ある行動が、傳統的には宗教的なものとされていようと、いまいと、その行動を形成する内面的な意識作用の中に、上述の如き、宗教意識が現われる場合に、これを宗教的行動と見做し得ることになるのである。もとより、斯様な宗教意識の構造は、それ自身が、研究の進むにつれて修正されることを豫想しなければならぬ。然も、これを宗教的行動を規定する暫定的な規準として、實證的な研究を進めることが可能になると考へるのである。

事々無碍観えの一階梯

— 因の六義について —

田 中 順 照

一切のものは、因果の關係に於て見られる時、因としての六義をもつてゐる。即ち、空有力不待縁、空有力待縁、空無力待縁、有力不待縁、有力待縁、有無力待縁の六である。空有力不待縁とは、一切のものは無自性空であり、空であるから有力であり、従つて他の縁をまたないとの意であり、空有力待縁とは無自性空であるから有力であり、有力であるから却つて他の縁をまつとの意味であり、空無力待縁とは空なるが故に無力であり、無力であるから他の縁をまつとの意である。次に有力不待縁とは空の有として、(即ち縁起現前せるものとして)有力であり、従つて他の條件をまたないとの意である。かように一切のもの(事)が因として考察される時、無自性空なるものとして、有力にして同時に無力であり、又空の現成せる有として、有力にして同時に無力である。賢首は五教章に於て、これらの六を説明するに、刹那滅、果俱有、待衆縁、性決定、引自果、恒隨轉の六義を以てしている。對照すると次の如くである。

- 空有力不待縁 — 刹那滅。 有力不待縁 — 性決定。
- 空有力待縁 — 果俱有。 有力待縁 — 引自果。
- 空無力待縁 — 待衆縁。 有無力待縁 — 恒隨轉。

刹那滅、果俱有、待衆縁の三は、先ず第一に一切のものが空である所以を示している。一切のものは刻々にほろび行くものであるから、自らの固定的性質(自性)をもたず空であり、又一切のものはひとり存在することなく相依の關係に於てあるから空であり、又いろ／＼な條件をまつて初めて生起し得るから空である。現在、空と云えば相依相成の面のみが重んぜられ、空とはレラティヴィテイだと説かれる。然しレラティヴィテイと云ふことは空の一面であり、刻々にほろび行くことや、諸の條件をまつて初めて生起し得ると云ふ時間的側面も空の重要な契機であることを忘れてはならぬ。更にレラティヴィテイが空だと説く主張に於ては、主體としての空が全然見失はれることに注意すべきである。さて、一切のものは刻々にほろび行けばこそ、よく果を生ずることが出来る。この點に於て有力であり、他の條件をまつて果を生ずるものではない。即ち不待縁である。次に一切のものは相依の關係に於て初めて存在するものである限りに於て、他を可能ならしめるものであり、即ち有力である。然し他との相依關係に於て初めて存在し得る限り、他の縁をまつと云わなければならぬ。即ち待縁である。一切のものは刻々にほろび行くものであり、そのほろび行く限りに於てよく果を生ずることが出来るが、又他面、刻々にほろび行くものは自性をもつものではない。自性をもたず空なるものは果を生ずることができず、他の諸の條件をまつて初めて果を生ずることが出来る。即ち無力待縁である。かく一切のものは空なるが故によく果を生ずることができ、又空なるが故に他の條件をまたなければ果を生ずることができな

い。即ち有力であり同時に無力である。この空なるが故に、有力にして同時に無力であるところに、事事無碍觀に於ける相入への道が開かれている。

次に性決定、引自果、恒隨轉の三は、現前の有は空の有である所以を明かに示している。この性決定、引自果、恒隨轉を解釋するに當つて、現行の解説書の殆ど凡てはそれを相始教（法相唯識）の立場で理解している。例へば、性決定を解して、性は善惡無記の三性であつて、因善なれば果も亦善であり、乃至因無記なれば果も亦無記であつて、その緣によつて改變されないから性決定と云うと説き、引自果とは色法の因は必ず色法を生じて心法の果を生せず、心法の因は必ず心法の果を生じて色法の果を生せず、ただ自類の果を生ずることであると説いてゐる。果してかゝる意味であらうかと否。例へば繩から繩が生ずると云ふとき、繩に自性があるなら繩を生ずることができない。麻本來無自性であるから無自性の繩を生ずることができる。無自性の繩から無自性の繩を生ずる時、その無自性たること即ち空性は毫も變るものではない。これが性決定の意味である。このことは現前の有を單なる有としてではなく、空の有として見るとき初めて理解されよう。かく有を空の有として見るとき、有力不待緣は成立する。即ち現實の有は、空の有として本來無自性なるが故に、よく他のものを生ずることができ、有力である。然し生ぜられたものは、等しく無自性であるから、即ち性決定であるから（他の條件をまつてそりなではない。即ち不待緣である。麻から繩が生ずると云うとき、その等しく無自性であるところに性決定が

成りたつのに對して、麻と繩との特殊相に注意するとき引自果が成りたつ。麻は本來空でありつゝ、繩であつて繩ではない。麻から繩が生ずる爲には、本來無自性であることの外に、他の何らかの條件（この場合には人の力）をからなければならぬ。この點に於て得縁である。かように他の條件をまつて初めて生起し得ても、條件の結果を生ずるのではなく、本來無自性である繩を生ずるにすぎない。この無自性の點に於て引自果と云われる。有有力不待緣は空の有としての有の無自性に重點をおくに對して、有有力待緣は有の個別相に、注意せるものである。個別相に注意せるとは云え、引自果の自を示すように、未だ有の無自性が重視されている。これに反して空の有として、たゞ有のみに重點をおくとき、こゝに恒隨轉が成り立つ。恒隨轉とは恆に他に隨ふと云ふ意味である。他とは必ずしも無明に限られるわけではなく、單純な意味に於て目に對する他である。個々のものの生成變化に於て、その特殊相に注意する時、即ち麻は繩であつて繩でない點に注意する時、その生成變化はもとよりその無自性たることによつて初めて可能であるが、然し一面他の諸の條件をもまたなければならぬ。他の諸の條件をまつて麻が繩となると云ふ時、麻は無力であり待緣である。この有無力待緣は、前の有有力不待緣と有有力待緣との二が空性の云わば不失自性の點よりの考察であるに對して、空性の不守自性の點よりの考察である。空性が空性として萬差の個物に對してあるならば眞の意味の空性ではない。空性が萬差の個物として現するところに、空性の空性たる所以がある。空に空相なし、差別相を壞するをまたずと説かれる所以

である。これが空性の不守自性の意味である。然し如何に萬差の現象を現しても、その現象が本來無自性たる點に於て不失自性である。個々のものは空の有として、然も空性の不失自性の點に於て、有力不待縁であり又有力待縁であり、不守自性の點に於て無力待縁である。個々のものが空の有として、有力であると共に無力であるところに、前述の空有力・空無力と等しく、相入への道が開かれている。更に現實の有が空の有として考察され、その空はまた有の空であるところに、事々無碍觀に於ける相即への道が開かれる。

本地垂迹説について

竹 園 賢 了

本地垂迹説は佛を本地、神をその垂迹とする神佛相關史上の一學説である。この形成については從來「神と佛とは本來別物で、神は衆生として佛法を喜び、佛法に助けられるが、次第に悟りを開いて菩薩となり更に佛と同格となつて權現思想が生じ、それが本地垂迹にまで發展した。」というのであつた。けれども果してこのように形合せられたのであらうか。

佛教は傳來當初固有の民族信仰と衝突することなく受け容れられて、佛は蕃神、佛神、神或は大唐神といわれた如くに國を異にする神と理解せられた。即ち古代より自分等が崇拜している神の一種として受けとつたのである。而も佛像は人間性を具體的に表象したさん然とした像であつたから、樹木や石や鏡を崇拜の對象としていた

上代人を怒ちに引きつけたのである。そうしてこの佛に對しては神に對すると同様に天皇の病氣平癒や國內の疫病退散請雨等を目的とする儀式が多くは國家的な立場で行われた。こうして神と佛とが平行して呪術宗教的な崇拜の對象となつていたがこれが更に進んで神に對しても佛教儀禮を行ふようになった。このために神宮寺が建てられて神前の讚經がしきりに行われた。

このような形で神と佛とが同類のものと考えられていたから神が衆生の一つであるという考えは到底起り得なかつたと思う。神を衆生と考へるには佛に對する衆生の區別を感じなければならぬ。經典はその呪力のために讀まれたのでその内容から神を衆生と判斷することはなく又經典から判斷したのでその内容は諸天善神と考へられた。従つて神を衆生と考へることではなく、もしそう考へたのならば、衆生である神の前に佛の金口を讀むことは意味をなさなくなるのである。

こうして最初から佛も神も同類と考へていたから神に菩薩號を奉ることは不思議ではなかつた。だから國家に有力な神を尊んで大自在王菩薩とか護國靈驗威力神通大菩薩とか稱したのであつて、神が讚經の功德によつて悟りを開いて菩薩に昇つたためではない。従つて菩薩號の故を以て神佛相關に一大發展があつたと見ることが出来ない。むしろ神佛相關に一轉機を劃するのは平安中期以後に現れる權現思想である。

奈良朝では神への祈願は國家的な立場で行われて個人の願をかけることは少なかつた。平安朝に於いては同様にあつた。けれども一

方個人の無病息災や長壽延命の願望は盛んになつて来たがこの願望を聞き入れるのは神でもなければ佛でもなくしてそれは形の異なる神であつた。

その形の異なる神とは何か。それは山岳修行と結びついて呪師や驗者の横行した名山間ち修驗道の發生した地方の神々であつた。これらの神々は山岳修行者の世俗的境地を脱した行動や不思議な呪法の効果によつて人間の種々の願望を叶えるものと思われた。而も人間の種々の願望は經典に説かれてゐる佛の功德就中法華經にある觀音の功德に盡きてゐるから、人間の種々の願望は佛の功德によつて叶えられると思われた。従つてこれらの神は佛の功德を示す神と考へられて佛の權りに現れた神即ち權現となつた。この權現はいかなる人間のいかなる願望をも叶えるからその信仰は非常に隆盛になつた。例

えば能野權現は平安末から陸の麿の數十回の御事を始め賢驗僧俗の參詣がえん／＼長蛇の列をなしたといわれている。

こゝして形成せられた權現は本性は神であるが、その效驗は佛の功德であつた。即ち佛の功德を示す神であるから一面から見れば神であり他面から見れば佛である。こゝに神と佛とは同格ではなくして神は昔ながらの神であり佛は個人的願望を叶える功德であつて兩者は異なる面をもつて一つに結びれたのである。こゝして神佛の關係は權現思想の形成せられるに至つて一轉機を劃したと見る事が出来る。

この權現思想から自然に發展したのが本地垂迹である。それは權化した根本の佛を求めてこれを本地といひ、神をその垂迹として結

合したものである。權現の靈驗は多くは觀音の功德であるから、その本地として正觀音・十一面觀音・千手觀音・不空けんさく觀音等が定められこれらの佛と神との間に本地垂迹の關係が固定したのであつた。

以上のようにして本地垂迹が形成せられたのであつて最初は神と佛とか同類であるという觀點に立つてゐたが平安朝になつて兩者の間に區別を認めるに至つて却つてこの異なる點が結合する契機となつたのである。従つて本地垂迹の形成は神と佛とか別物で神は業生であるが次第に悟りを開いて菩薩となり更に佛と同格になつた所に形成せられたと見る事は出来まいと思ふ。

物忌の意味

竹 中 信 常

禁秘抄釋義ハトの九六に「物忌といふは昔陰陽家者流のいい出でたることにて、早鬼遊行の方向に當たり、鴛す時は人身に災禍を來たすとて、之を避けるため、家に籠りて慎みふる也」とある。其大意は戒慎する事によつてふりかかる超自然的災害を免れんとするものである。例へば堀河天皇嘉承元年には年十二回、月一回の物忌を行つたが、その原因は彗星・地震・天皇發病等である事が知られる。日本靈災略年表清和天皇貞觀六年七月十六日の條に「甲斐・駿河國地震ふ。……朝廷乃ち淺間名神の禱宣等の齋敬に勤めざるの致す斯とし、甲斐の國司に令して奉幣解謝すべき事を命す」とある。戒慎のいかんがそのまま超自然的なるものにつらなることを意味する。

超自然的災害に對する人間の態度は色々であらうが、最も素朴な
而も初發的なものは憤みの態度、即ち身を低くめて災害の無事に頭
上を通りすぎるのをまつ態度であらねばならぬ。

それならば何故憤みの態度が災害を免れしめるのか。聖武天皇天
平十三年には六齋日が定められたがこれは大智度論卷十三に、是の
日惡鬼人を逐ふて人命を奪はん」とす。疫病凶衰人をして不吉ならし
む。此故に劫初に聖人、人に教えて持齋修善せしむ」とある印度の
古俗によるものである。柳田氏も又「憤みの最も完全なる状態を古
くは物忌と名づけ、後には精進ともいつてをり……」といはれる
(日本の祭・一三三)此様に物忌によつて災害を免れ得るのは憤み
を自體の中に汚穢よりの回齋、清淨の保持といふ積極性、即ち精
進が内包されてゐるからである。而して此積極性が進展することに
よつて、逆に憤みを通じて超自然的なるものえつらなる道筋が形成
せられるのである。

此處に「祭」が問題となつて来る。祭に際し神は人界に降り、人
は自らを清淨ならしめて神前にすむ。人は平常の俗たる生活を捨て
て聖なる生活に入る。祭の期間を通じて人は平常の己れではなく、
神前に進み得る資格を保持せねばならぬ。祭をする人々が行いを憤
み、穢れた忌はしいものに觸れず心を靜かに和かにしてゐるのが視
いであり、その憤みが完全に守られてゐるのが「めでたい」状態であ
る」(柳田氏・先祖の話三八一—三九)

かくて人は祭りに入るために「祭前齋忌」に服さねばならぬ。こ
れには致齋と散齋の別があり、特に嚴重なのが前者であり、後者は

前者を中核とする。斯る特異な齋忌の外に、少くとも祭に参加する
以上いかなる者と雖も服さねばならぬものが普遍的にあつた。日本
の祭・一二五—一六、其名強りが今日では夜宮・宵宮の形で存在して
ゐる事は周知の如し。

祭前齋忌の本質的性格は「祭に入るに適しい精神状態になるため」
(新國學談一・四九)のもので、その行事内容は戒慎を表明するため
の靜肅・精進等で、安房のミカハリ行事にその適例が見られる。

而して凡ゆる運動の前には、時的停止があり跳躍の前には屈縮が
行はれる。物忌は正に祭といふ運動に對する、時的靜止であり、折
口氏は之を蛇の冬眠に比せられてゐる(民俗學一・一五八—九)。而
も此靜は動を内包した靜であり、宗教的觀念に置換して云えは「俗
の聖化のための俗の脱離の状態」といふ事が出来る。

それ故に物忌は憤み即ち汚穢からの回齋といふ點では消極的であ
るが、觀念的には更に進んで祭に適しい状態に進入せんとする積極
性、即ち節制・斷食・精進等が見られ、事實精進・節食・水垢離・潮浴
び等が行はれる場合が多い。

上述の如く物忌は外延的には精進・忌齋り・齋戒を意味し、こ
れ等を體をひつくるめて祭の前提條件といふ事がいへ、ひいては宗
教儀禮全般の前段階を形成するものである。

ひるがえつて弘く諸々の宗教儀禮を見るに祭事に参入する前には
必ず懺悔が行はれる。未開宗教に於いてすら祭事の前には諸々のタ
ブーが訣せられ、斷食・苦行・專念すらが行はれてゐるが、これこ
そ肉體的・行儀的懺悔と見なし得る。懺悔とは罪を表白することに

よつて身心を清淨ならしむることであり、神に近接する第一要諦である。正に祭に入る必須條件に外ならぬ。更に此境地を進めてやるならば、佐久間鼎博士の近著・神祕體驗の科學より「默照體驗を直接的に獲得するには、外界よりの一切の感性的刺激作用を除き、内部に於ける情緒的變動、浮遊的表象活動を制壓し、意識の運動を停めるにある(三四頁)」といふ文を引用する事によつて、物忌もまた一つの宗教的境地に至るために凡ゆる外的刺激を避けると共に、内的には精進齋し専ら不靜心を養ふためであるといえよう。

かくて物忌は、その持つ内的意味と、外的條件とに於いて、凡ゆる宗教的祭儀の前提をなすものといふ事が出来る。

呪術概念の問題

華 島 謙

一つの社會の中でその社會一般に telepathic な人の行動といふものは生活體それ自身と文化刺激とに依存して生ずるといふことができる。たとへば「歩行」といふ簡單な行動をとつて見ても、歩くといふそのことは人間といふ生活體共通の動作であると同時に、歩き方といふ點ではその中に生活する社會から規定されて、その社會人らしい足り交はし方を示すことになる。特有の社會環境に根強く

つながつて現はれる、たとへば封建社會内の忠勤といふ行動をとりかけて見ても、それは親に對する親愛の情の如く血縁的、自然的基礎

の上になえ出る行動と同様に感性的面につながる點にやはり生物學的に根差す所の深いアオリ性が見られると云へよう。社會的人間行動を成立させるものとしてこの二つの要因を指摘しておく。

學問の進歩成熟といふものはいかなる分野のものであれその中で使用される用語の性質によつて大體その程度を知ることができると云へよう。それは學問は發達するにつれて新たな概念を分析し出してそしてそれを指示する新しい語彙をつくり出して行くからである。先例をとりて云へば行動は生活體と心理學的環境に依存するといつてもその生活體と環境とは相互に孤立した別々のものではなく全體事態を構成する二つのグライダーであるといふ構造が新しく發見された時その總事態を表はす生活空間といふ用語がつくり出されてくるのである。

本能といふ語にしてもこれまで本能なる語で総括されて来た生活體の行動を細かに密問して行く時簡單に本能と片付けてしまはれないものを容易に本能と呼びながらして来たことが氣附かれ、本能とは何かといふ問ひに對してはかくて學の進歩は新たな概念を提供してくるのである。新たな概念を表はすのに依然として舊來の単語を用ひる時用語にまつて概念の混亂が將來されることがある。新しい酒は新しい皮袋に容れるべきであるが、古い容器を使用せざるを得ないならば時折新點燈が必要となる。

さて呪術は或事象の間に神祕的な關係を認めてその一つを手段として實行することによつて他の結果を強制的に實現せんとする人間の實際生活の一形式であると云はれ、また密かな共感を通して一つ

の物から他の物へ謂はゞエーテルの如き刺激物が傳はることによつて互に作用を及ぼし合ふとして行はれる行爲であるといはれ、現實の行爲以前にその行爲の效果性を信じて行ふ有意的目的行爲が呪術的行爲であるといふのであつた。實は私はこゝでかゝる概念そのものについて吟味する積りはない。たゞ、一つの行爲形式を第三者の側から眺めてそこに一つの欲求の充足を目指してゐることが看取できるとしても常の行爲者が有意的に計画的に行つてゐるとは斷言できないことがある様であることを云ひ度いのである。と考へる所以のものは視知覚に於て生活體の意志とは無關係に常に特定の形狀として知覺される刺激の布置關係があると同一様なことが思考の面でもある様に考へられるからである。一つの欲求が急激に高まつてその充足を求めてなされる行爲には必ずしも因果意識を伴ふとは限らず、しかもその行爲様式を決定する一つの原理的なものがある様に考へられるのである。たとへば刺つた棘を取り出すには蛇の頭蓋の一片を嚙嚙郷と一緒に嚙んで棘のある場所に吹きかけ、やほらかにその上をさするといふ様な時に少くともその行爲の發生時に於ては頸の首が自由に入入することのできることをさすつた棘が首尾よく出るといふことの二つの類似性の故にそれを治療に用ひるといふ行爲形式が無意識のうち決定されるといふことがあり得ると思ふのである。似てゐる二つの事象の故に目的意識的に二つを結合してゐるならばそれは呪術的行爲であらう。所謂類似は類似を生ずとか病氣治療の場合ならば類似は類似を癒すとかいふ行爲には少くともその發生時にはかゝる事理があるのではないか、合目的行爲を全面

的に呪術的行爲と呼ぶことは當らないのではないかと考へるのである。かゝる行爲形式決定が行爲者の意志とは無關係になされると考へられる右の如き行爲を私は一應アナロギイ的行爲と呼ぶ。かゝる行爲はこれまでも表出的行爲とか衝動的行爲と呼ばれて來てゐて事新しいものではないであらうが、その根差す所の深い原理性を明らかにすることによつてその概念内容をもつと明確にしたかつたのである。判断作用を含まないこの様な思考ならばそれはむしろ謂はゞ知覺作用である。といふことは先に行動を生せしめる二つの要因の中のアナロギイな要因が全面的に行爲を決定してゐるといふことを意味するのである。尤も發生的にはかゝる性質の思考、行爲であつてもそれはその社會に於ける傳承的固定方式となつて新たに生れる個人にとつては社會こそ行爲様式の決定者であらうし、しかもその場合には呪術的思考のもとに行はれることもあらう。しかもその場合以前にいふかそれの基礎にといふか、所謂比喩以前のアナロギイ的思考の世界が存することは認めなければならぬと思ふのである。

下部について

野田 幸三郎

本小論は、下部と陰陽師との職掌の比較により、その性格の概括的把握を試みたものである。

こゝに卜部とは、令、文等に規定せられている職員としての卜部（宮主をも含む）で、四國の卜部とも稱せられ、靈岐、對馬、上野、伊豆の四國より出仕せるものを指す。但し、四國の卜部の傳統は、古くより存したものと、如く、令集解所別記以下の諸書にその記載が見え、且又それらの諸國には永く靈下の高が傳へられてはいるが、その發生の事情に就いては、我が國の卜占一般、特に靈下の源流、系統、分布、變遷等と共に未だ不明に窮している。

令の規定により、卜部の職掌を、便宜的に分類すれば、卜占・祓・祭の三種となる。即ち卜占は龜卜により、日時、事物、人事等に關して行われ、祓は祭祀その他に際して行われるもの、或いは、大祓の解除等があり、祭については、鎮火、道饗二祭がそれである。次で延喜式によれば、特に祭に於て、その數は増加し、四時祭式の靈齋神祭、忌火庭火祭、忌火炊飯祭、又道饗祭と、その目的、祭料に於て殆んど同一である臨時祭式の宮城四隅疫神祭、畿内堺上疫神祭、蕃客送葬神祭、辟神祭も卜部の教掌にかゝるものと考えられよう。然し、祭、祓の區分に就いては延喜式に祭料、祓料と區分して記載せられるのに従つたままで、兩者の本質的相違が如何であるかは暫し措くとして、寧ろ兩者を共に所謂呪術と見て、卜占と呪術との二種をその職掌としていた事實が認められる。

次に、陰陽師に就いて概説するに、陰陽道は大陸より移入せられたものであり、従つてその當初に於ては歸化人、或いは大陸と交渉の深い人々によつて行われていたが、漸次社會一般に浸透し來り、奈良時代半頃以來、教育の奨勵、その他の理由により、廣く普及

し、本邦人の中より練達の士も現われ、かくしてその攝取同化の進展ととも、平安時代初期以來の盛行を見るに至つた。陰陽とは、令によれば陰陽寮の中心の職掌であり、古澤相地を指し、令義解の訓に陰陽寮をウラノツカサとあり、雜令義解によれば陰陽生は主として「古氏」より採用され、考據に記す陰陽師の最是古藤原卜の「古」に相當する等の事實より陰陽が主として卜占の高を意味したことは明白である。然るに、延暦以來、その流行に伴ひ、陰陽寮、陰陽師による祭祀の記事が國史に散見し、更に延喜陰陽式によれば庭火並平野饗神祭を執掌し、又道饗に於て祭文を讀むものときれ、朝野群載等によれば、鬼氣祭、四角四境祭等にも關與し、又、河内祓、千度祓等々各種の祓をも行つた事實も明白である。尙ほ靈岐靈因兆に際しては官寮の卜占が併行し、庭火祭を共にし、更に道饗、辟神祭等が何れも鬼魅、疫神の祓攘を目的とすると同様、四角四境、鬼氣祭その他に於ても、又道饗祭文にも、鬼氣、疫鬼の祓攘が目的とされる點、祓の實修に於て、兩者の混雜が見られる點等を指摘するならば、卜部、陰陽師が共に卜占・祓・祭を一身に於て實修し來つた事實が認められ、それら三者の間に、その發生の先後關係は別として、本質的、有機的關連の存在が推測される。更に又、卜部、陰陽師兩者かその實修の細部に於て、多くの相違はあつたが、共に當時の社會の同一の要請に、夫々の技法を以て對應していた事實を考ふるならば卜部を單に卜占專業者としてではなく、寧ろ強く呪術の實際者としての性格を認む可きであらう。

近世初期に於ける東洋ジェスイット傳道

——宗教傳播現象研究の一部として——

野村暢清

文化の傳播に當り、渡される文化財が形ある「物」である場合には、そのまゝの形で渡され受取られるに對し、それが心理現象である場合には、何らかの刺戟を通して、他の人間に、その思想が、宗教信仰が、宗教體驗が、再現された時に、傳播なる現象があつたと考へられる。しかして心理現象の中でも、知識の斷片、自然科学的知識の如きが、受容者の思想體系價值體系に關係なく受け入れられるに對し、宗教信仰、宗教體驗は受容者が接觸以前にもつていた思想體系價值體系及びそれに規定された生活様式行爲様式と強く交渉接觸し、或はそれを改變し、或はそれによつて改變されるのである。この何らかの刺戟を通して、他の人間に、宗教信仰、宗教體驗が再現されたときに、傳播なる現象があつたとみる考へ方に基き、近世初期に於ける東洋ジェスイット傳道を觀察する。

先づジェスイット傳道者は、如何なる方法で、何を傳へんとしたか。説教、心靈修業、彌撒、宗教劇、宗教音樂、苦行の如き種々の方法が、宗教の傳達及び維持のためにとられてゐる。しかしメネスが、「信仰を持続せしめるために、説教をなし彌撒を行ひ……」と云ひ、フェルナンデスが「苦行及聖餐の儀式により信心……を加う」と云へるをみる時、説教、彌撒、宗教劇、心靈修業、苦行の如きが、

あることに對して信ずるといふ態度を強めんがためになされてゐるのを知る。

此の信せらるべき内容は何か。これを一五四四年一月十日附サビエル書簡は、最も單純な、はつきりした形で示してゐる。彼はそこで、「この十二の信仰箇條を固く信すること以外にキリストは何も命じなかつた。」「十二の箇條を信する人のみがキリスト教徒といはれ得る。」と述べてゐる。信せらるべき内容は十二の信仰箇條に要約される如き思想體系であつた。

かゝる思想體系に對する信の態度の確立——單なる知的納得とは異なる全人格の承認——は受容者によつて一樣になされたであらうか。この心理現象再現の様相を東洋の諸地域に就いて觀察してみる。

個人は常にその民族の一員として、その民族の文化の中に生きてゐる。思想體系價值體系も、その所屬する民族によつて規定されてゐる。今、當時の信仰の中心的な問題であつた、來るべき世に關する思想、及び、神のベルツナの問題の二つを例にとり、日本及び支那の代表的カトリック教徒について、受容の様相を簡單に比較觀察してみよう。

先づ來世に關する思想に就いて觀察する。何時までも盡きぬ寶を得るために、いづれは空しき此の世の財寶を捨てるキリシタンは、天に忍び入る術を知る知恵ある盜人とも申すべきか。……今こそ天に到る直路ともいふべきマルチヨの時節到來いたしたれば、デウスに千萬御禮を申上げ、此の折をばつさぬ様にと心を決め、天に忍

び入る御許しを待たく思う。」と云ふ采女も次の書簡にも見られる如く、來るべき世のいのち得んとのねがひは日本キリシタンの信仰の中心であつた。——その受容に當り、淨土堂及眞宗はそれを容易ならしめた有力な思想的基盤を提供した。——

これに對し支那では、キリスト教傳道者は學者として欽天監その他に勤務するといふ條件でのみ支那に滯り得た。したがつてその接觸する範圍も下として上層階級であり、その傳道對象も上層階級であつた。そして傳道者達がその優越性を示し、尊敬をかも得たのも、天文學數學等科學の面であつたが故に、その傳道の際にも知的方面が表面におし出され、知的論理的な面が強調された結果信仰に作ひ來つた非合理的な諸要素は批判され支那信徒より斥けられることとなつた。かゝる諸事情も共に働いてではあるが、當時の上層階級の思想であつた未來をかけたことなき儒教思想との接觸は「君子爲善無怠、況有利害之憂耶。」と云ふ疑問となつて表はれている。かくて當時のカトリックの中心的思想であり、日本傳道に於ては、中心思想たり得た來るべき世に關する思想は、儒教的思想體系の面に、支那人の心の中に深く入り込むことが出来なかつた。

次に神のペルソナの問題について觀察する。神の三位一體についてはいづれに於ても充分な理解は見られない。日本では「天和」と萬の物の御主が、人間全體、特にあはれなる罪人なる此身を、御慈みの中に包み返せされたまはしき御バツショを受け賜りて一命を御棄てありしを目前に見候爲……と述べている八代の慈悲役ジョアン・梵五郎の書簡にも見られる如く、父なる神と同時に子なる神とそ

の贖罪の思想は信仰の中心に位置していた。

これに對し支那では、モラレスがその十七箇條の質問書の最後に「キリストの榮刑像のある十字架は、之を輕蔑する支那人に示す必要なにあらざるや。」と述べていることによつてもうかがひ得る如く、子なる神イエス、及その贖罪について説く事は少いのである。そこでは天地の主宰としての父なる神のみが考へられている。代表的キリスト教徒禮部尙書除光啓、德應京の如きも神を次の如く理解している。除光啓は齊神人書に「天主何、上帝也……吾國六經四千聖賢賢、曰畏上帝、曰助上帝、曰事上帝……」と述べている。ここでは天主即ちカトリックの神は全く異つた文化圏の中に誕生した儒教の上帝の思想と入かへられ、その神の性格も變形されてしまつてゐるのを見る。

以上日本及支那で受入れられた宗教信仰の差異を來るべき世に關する思想と神のペルソナの問題の二つについて觀察して來たが、カトリックの如き、信仰内容を、又その發現の形式としての諸行為をも細く規定して行くタイプの宗教に於いてすら、受容者の接觸以前にもつて思想體系により、宗教信仰が如何に改變された形で受容者の心に再現されるかを見得るのである。

更に日本に於けるジュスイット傳道受容者の心内に立入つて觀察するならば、知識程度、社會階層による思想及び生活様式の差異、の如き諸條件に規制されて、種々の様相の信仰が再現されている。カトリック的思想體系の充分な理解の上に立ち、しかも教育によつ

て規定された諸行爲を、信仰の必然的發表形式としてなす人々と同時に、カトリック的神觀念世界觀人生觀とは全く關係なく、よく效くはやり神様として教會に來るもの、更には十字架、コンタス等さまじなひの具として用ひるものまで、種々の様相の信仰が展開されている。

以上に觀察し來つた如く、近世初期東洋の諸地域に再現された心理現象は種々の様相を含むものであつた。

最後に、現在までの宗教傳播現象の研究に於ては、量的ひろがり
が主として問題とされてゐたが、かゝる受容者の質的差異に就いても充分な考慮がはられなければならぬことを指摘してこの研究を終る。

タントラ佛教における

カトラチャクラ(時輪)の位置

村田野伯猷

タントラ佛教とは、密教・眞言乘・金剛乘・明持藏などとよぶ佛教の聖典を、特に「タントラ」といふ點から、この聖典を依用する佛教の意味で用ひ、他方インド教の「タントラ教」から區別したに外ならない。

この佛教の一聖典、カトラチャクラ即ち時輪タントラは、現在チベット譯のみによつて傳へられてゐるが、後期のタントラ佛教の代表的重要聖典として流布し、その影響力の大なる點から、看過するを

えない重要性を有してゐる。これが同書を取上げた一半の理由である。しかし、その取上方において、全體のタントラ佛教を體系づけたいので、それにおける時輪の歴史的位位置づけをしようとするのではない。いはその基礎的前提として、時輪の年代を決定し、同書に先行する重要聖典との對比において、時輪の特質及び歴史的位位置の一端を伺ふに止めねばならぬ。たととなれば、全體のタントラ佛教を體系づけることは、難多にして膨大な数のタントラに對し、現代の學問的研究の操作を加へた後、はじめて可能な將來の課題であるからである。

さて、時輪の年代を決定することは、このタントラ佛教史に一基準を與へる重要なことであり、その決定手續を詳述するのは、學的正確性のため必須であるが、餘白の關係からこゝにはたゞ結論のみを述べて置かう。

時輪の著作は西曆一〇二七年、然らずとしても、それから間もないころ、回教の流布を有力な契機として製作せられた。⁽¹⁾時輪と同等の評僧と信頼をえ、研究の中心をなす註釋書「無垢光」が、時輪と共に、ナーランダ寺等を中心として流布したのは、十一世紀中葉からである。⁽²⁾

次にこの時輪が、無上瑜伽部の方便(父)、及び般若(母)の兩タントラ部の代表的な重要聖典を豫想してゐることを、經典發達史的にも推定しうるのであるが、この推定は時輪及び無垢光の記述自體により確證せられる。即ち、その方便(父)部を代表する阿闍部類のダマ

ヤサマーヤン³⁾の二、般者(母)の乱のそれハルカ部種のチャクラサンバラ⁴⁾、ゾ⁵⁾及びその釋タントラ⁶⁾のアドーナ⁷⁾、ゾ⁸⁾等のタントラを引用し、特に方便部毘盧佛那部類の根本タントラたるマヤーチヤ⁹⁾ラ¹⁰⁾の二、¹¹⁾を灌頂とし、それらの所説を融合諷和しつゝ止揚してある事實が、それである。時輪を方便般者双人無二と稱する理由の大半は、こゝに存するのである。

従つて、思想的内的展開も、右のやうな哲學態度によつておこなはれる。今その細部にあたる處をもたないが、タントラ佛敎の中心的課題並に時輪タントラの編纂様式を基準として、灌頂・成就法・その果との三項により簡単に論及しないと思ふ。

第一、時輪は十一の灌頂を以てする。その中、地上瑜伽部の般者智以下の十灌頂を世俗とし、相對的な意味で取入れ、第十一「第四灌頂」のみを出世間の灌頂として絶対視する。この灌頂を「空性慈悲双人無二」を本性とするものと強調する。これは無上瑜伽部の甚だ左道的な般者智・秘密兩灌頂に對する佛敎的内省純化の跡を示してゐる。(3)

この融合と佛敎的内省純化による止揚法は、成就法としての父母兩タントラの生起・究竟の二次第に對しても適用せられる。即ち、時輪はカ、ラ、即ち時間をもつて根本原理とし、それにより生起次第即ち主として宇宙的外的生成に準據して行ふ修法と、究竟次第即ち主として個人的内的構成要素に即應し、或は男女の結合により行ふ神秘的體驗との兩過程を統合止揚して、第三の宗教實踐原理を確立した。これが時輪なる名稱をえた所以でもあるが、この綜合統一を

佛敎思想を規範とし、それに準據しておこなふべきを特に強調した。これは著るしく外教化した母タントラに對し佛敎的自覺の主張であり、時輪の重要な存在理由をなしてゐる。(4)

第三、果については同様であつて、方便般者タントラの主要課題「空」と般者(母)タントラのそれ「大樂シヤクテイの色彩が強い」を融合し止揚して、空性慈悲双人無二を本性とする智身に到達した。無垢光が大樂を居住處涅槃として理解したのは、蓋し時輪の立場を如實に表明してゐると考へられる。(5)

以上を要するに、時輪は修行・實踐・思想を通じて、方便般者兩タントラのそれを融合統一止揚して、空性慈悲双人無二の絶対的自覺に到達した。従つて、實質上方便般者双人無二を特色とし、タントラ佛敎の掉尾をかざる代表的聖典といふやうである。そして、その統合止揚の原理をカ、ラ即ち時間と佛敎的自覺の立場に求めたのである。しかし、この時輪の正しい評価は、それが回敎の流布を有力な動機として製作せられた十一世紀のインドの歴史の社會的思想界の状態を考慮して、把握せられねばならぬことは論を俟たない。

1) Kāla-cakra, I, 26-27; Vimala-prabhā, I, 2, & 9; Ratna-charaṅges-pāṇi-dā-mīr (No. 4583), Feb-the-ṣṣion-po 15 Vols, esp. Vol. X, Mar-pa-rnam-thar (No. 6772), Dk-ar-chag (316, 317, 跋) etc.

2) Vimala-prabhā, I, 4, Hod-rygan (No. 4584), p. 50, Dk-ar-chag, p. 143, 137, Mzes-rgyan (No. 4740), p. 238ff.

3) Kāla-cakra, III, Vimala-prabhā, I, 7, & IV, Rgyud-sde-

raam-gshag bdu-spa [No. 4739] p. 13ff, Hod-ryam
[No. 4584] p. 38ff.

(+) Kala-cakra I. II. IV, Vimala-prabha I, II, & IV,
Mzes-ryam [No. 4740] p. 28—77. 尙父・母タントマの生
起・究竟については、別に發表したい。ゆえに、書名も省略す
る。

(c) Kala-cakra V, Vimala-prabha, I, 5, & V,
Duc-kyi-bkhor-la-gsrel-baid [No. 4571] p. 37f & 51ff.

比丘僧伽の組織について

平 川 忠 彰

〔四方僧〕原始佛教の教團と云へば勿論在家の信者をも含めて考へらるべきであるが、しかし上導的役割を荷つてゐたものは比丘僧伽であつた。比丘僧伽は最も廣い意味に於いては「四方僧」と呼ばれる。詳しくは *āśāṅka* *āśāṅka* *āśāṅka* *āśāṅka* 即ち「既に來れる者及び未だ來らざる者の爲に四方に開放された僧伽」の意味である。即ちそれは空間的に限界を構へないと同時に三世を一貫して存在する教團であり、普遍的教團の意味である。故にこれはまた「常住僧」とも云はれる。比丘達はこの四方僧伽に依止して、始めて修行もできるのであり生活の根據も得るのである。したがつて四方僧の財産である僧園や僧房或ひは其の他の資具は、比丘達の平等に使

用すべきものである。故にこれを個人で獨占したり勝手に處分することは堅く禁せられてゐる。

佛陀の在世には佛陀が教團の導師であつたから、教團は「佛を上首とする僧伽」と呼ばれた。しかし佛陀の滅後には佛に代るものは、現在の比丘達の集合を超えて存在し、比丘達の歸依處となる「四方僧」であつた。この *āśāṅka* *āśāṅka* は招提僧と音譯されるので、奈良の唐招提寺の名はこれに起因する。

〔現前僧〕四方僧を現實に荷つて活動してゐる僧伽が「現前僧」*saṃmukhāśāṅka* である。現前僧は今、此處に存在する僧伽である。しかし全國の比丘達が常に一處に集むことは不可能であるから、現前僧の集合にはおのづから地域的制限がある。「この限界内の比丘達は僧伽の行事のある時には、必ず此處に集るべし」と規定されてゐる地域的限界を「結界」*saṅgha* と呼ぶ。僧伽で事を議する場合には、この結界内の比丘達は全員が一所に集むことが必要であり、しかも全員の讃成を得て事を決するのである。かかる僧伽全員の意志にはかつて事を決し、僧伽を運営してゆく方法を「羯磨」*saṅgha* と呼ぶ。故に現前僧はまた「羯磨僧」とも云はれる。現前僧は羯磨によつて僧伽を運営すると共に、在家信者の布施する食物等を平等に分ち合ふのである。かく信仰や行事を共にし、布施物を共にし、共に和合して修行に精進するので、僧伽は「和合僧」*saṃgha-saṅgha* と呼ばれるのである。

この現前僧の行事の中で最も重要視されるものは、僧伽の規律の根本となる戒律を忠實に守つてゐることを表白する「布薩」の儀式

である。次は雨期三ヶ月間共に集つて修行に精勵する「安居」の行事である。

また僧伽は多くの比丘が集つて形成されるものであり、その最少の單位は四人である。結界内に四人以上の比丘が集つた時、始めて僧伽と呼ばれるのであり、羯磨作法によつて僧伽の行事を爲すことができるのである。羯磨は後世「百一羯磨」と云はれる如く、數多くの羯磨があるが、その大部分は四人僧伽で爲してよいものである。しかしなかには四人僧伽では爲すことを禁ぜられてゐる羯磨もある。その爲に羯磨をなす人數によつて、四人僧・五人僧・十人僧・二十人僧の區別が生ずるのである。例へば出家して具足戒を受け正式の比丘になる儀式を「受戒羯磨」と呼んでゐるが、これは普通には「十人僧」で行ふことができない。しかし十人僧でなく、よい羯磨でも、若し界内に二百人三百人の比丘が居れば、羯磨はすべて界内の僧が和合して作すべきものであるから、委員が出席しなければならぬ。しかも受戒は息はぬ時にあるものであるから、その爲に界内僧委員が制約を受けるのは甚だ不便である。その爲に後世には結界内に、特別に結界より除外した場所を置き、ここに小界 *Kiccāyatana* を作り、その中に十人僧が集つて戒を授けるやうになつた。これを「戒壇」或ひは「戒場」 *Maggaṅgāra-haṇḍāna*、*Ṭīṭha* と呼んでゐる。東大寺の戒壇院の如きも、この趣旨のもとに作られたものである。

「破僧」僧伽は和合して住すべきものであるが、しかし時には僧伽に靜ひの起つたこともあつた。そこに「破僧」 *saṅgha-bheda* が起る

のである。この破僧には二種が區別される。一つは提婆の破僧の如くに、僧伽を破して非佛教的なものに轉化せんとするものである。

これは破僧にして「破法輪」と呼ばれる。今一つは現前僧の構成員の間に、意見の對立が起り、その爲に僧伽が破れる場合である。これは共に佛陀を大師と仰いではゐるが、現前僧が和合して住せず、別々に羯磨をなすやうになるのである。故にこれを「破羯磨僧」と云ふ。普通の教團の分裂はこれに屬するのである。

破羯磨僧は或る場合には避けられないこともあるから、律藏に於いても一途に否定されてゐるのではない。しかし佛教の理想はあくまで和合僧の實現である。悟りを實踐的に現はすものは「和合」であることを僧伽の本質が示してゐる。これを押し進める所に、淨土の建設も可能となるのである。

宗教々育今日の問題

藤 本 一 雄

最近十年間に於ける本國の宗教々育は從來と等しく、性格教育と相締結提携して訓練の充實に努力し、大體以來一層肅慎の實を擧げてゐるが、其の標語は「宗教或は性格等の語や辭を用ひ、何時とは無しに行はるべきである」と言ふのである。之が本年に入つて彼の地から齎らされた報告である。宗教々育 *Religious Education* 宗教的教育 *Religious Education* である。宗教精神を基礎とした勝れた人格の陶冶を理想とするのであるから

「其の様な語句を並べた形式はどうでもよい」との主張である。性格教育に關する新刊書二冊が進駐軍の好意に依り、ソ聯の企てによる米書輸入防妨の眼を策を無視して本年夏送り届けられた。明ちハワード大學教授 William Henry Burton 著 / Supervision

Democratic Leadership in the Improvement of Learning、及び「Guidance of Learning Activities」である。夫れを見るに、かうした文字は皆無に近い。「無爲にして化す」の理想郷と見るには匪僅があるべきであるが、之から宗教々育に入らうとしてゐる國、否敗戦の結果、眞理に即した努力研究も忘れて渾然神佛に戦勝を求希祈願する事の無價値に今更乍ら心づき、神風の吹かなかつた所以に目覺め、而も無反省にも神佛の禮拜を廢止した者さへ少くないと聞くに及んでは、兩國の相異の餘りにも頗しいのに、噫然たらざるを得ない次第である。明ち宗教の使命が精神の淨化にある事を知らず考へず、單なる自利的慾望の満足只夫れのみを宗教を濫用し、神佛に禮拜する者が夥しかつた。換言すれば迷信の巷であつた。今日なほお光機が到る處に猛威を示してゐる、寔に惨めな状態と言はなければならぬ。宗教々育の要が嚴求せられる。

歐米に在つては、筆者滞在の當時即ち十年前、教育に出入りせぬ家庭の人々は、不謹慎者である」と公言されてゐた。日本では「お寺は縁起が悪い」と言つてゐる人々が中々に多い。其の差を再考參思しなければならぬ。マクラーサー元帥が、歎異抄を讀んで、「斯る名者のある日本人が、何故に今回の如き愚劣極まる戦争を行つたか。不可思議千萬」と慨嘆した由が噂されてゐる。「悪人ナホ往生

ス、イカニイハンヤ善人ヲヤ」(第三節)の名文句に驚異の眼を見張つた折の言であると傳へられる。尤至極である。即ち敗戦は宗教無視の惡結果と考へられる。

著者歐米教育觀察の際明かに認められた事實は、彼の地の學校何處に於ても、優秀なる成績は大方日本人の占める處であつた。萬葉集を讀み、古來の美術の優秀作品を眺めても、日本民族は決して劣性で無い。加之勵じて彼の國人に譲りぬものが存する。其の民族が、何故今日の如き慘狀に置かれてゐるか。信念信仰無視の教育の結果であると考へられる。

諸々一般の生活情況を眺める時、安閑なる生活との妥協に、心無き者は無意識裏に、心ある者は萬止むなく辛うじて満足し、眞理と眞理との闘争に到る處に擺戦狀況にある。既に難戦の時は越えてゐる。國民の心は歸する處を知らぬ。爲政者中から犯罪人が續出しつゝある。如何に愚直眼に見ても、此の儘では「亡國の過程に喘いでゐる」と言はざるを得ない。少く其農村に於ては、鑰鍵不要の生活にさへ甘んじ得られた、武陵桃源の境地の我が國が、今や國を擧げて盜賊の住家と成つたと思さへある。邊裔民族が何故に第四等國に成り下つたか。考へて見なくてはならぬ。

世界各國の日本人誌評は物凄。而して「四等國民」を筆頭に、「官製インフレの本場」「努力は能くするがニートンの拙穴式」、「未完成早生兒」、「原住民族」、「三月月居ると馬鹿に成る國」、「牛車用民族」等々々耳日に觸れるだに乾骨痛感の次第である。「日本の」の誇り今何處にあるか。聖德太子が「日出づる國の天子」云々

の當時の意氣今何處にあるか。

如何にして此の苦境を脱却し得られるであらうか。九年制の義務教育、教育委員制度に依つて其の目的は達せられるであらうか。筆者は昨年(十一月)の宗教全論に教育者の資格十七ヶ條を掲げた。幾々の教師論の歸着的結論である。宗教教育を行ふに當つては、教育者をして、此の諸ヶ條を嚴守せしめなければならぬとの信念から發した條項であるが、此の亡國の慘狀を救ふ、一つに宗教的信仰を立つ資格教育の外にないと思はれる。

而も今日に於ける宗教者教育者の有様はどうであるか。「回心年諭」の語さへ全々知らぬ教育者が夥しくはないか。宗教教育不要論の聲さへ時々耳にする。「米國の手に依つて各町村に教會を建てる」との主張を耳にした時、之に慨嘆して何等かの方策を心した宗教者が、全國中何人あるか。經文の切り賣りにお布施の値上げを工夫し、葬式念忌に只經文を唱ふのみの徒の如何に夥しいか。其の語る處は飲食・酒色・米の値であつて、亡國の過程を慚く聲は殆んど耳にしない。或る神道の一派の宣教師達が或る社會指導の大任に熱血を注いでゐる一歴史家を招いて、「誰も神様へお参りに来なくなつたが、どうしたものであらう」と質問した由である。「吾れはた何をか言はんや」とである。

新憲法・自由・民主主義の語は、其の意義はおろか、其の文字の形さへ知らぬ低級な人々の、我儘遂行の口實に悪用されてゐる。「之を口にすれば、何を行つても差支ない」と考へてゐる民衆の如何に夥しいか。未青年者の飲酒・喫煙・文身等々の亂行が、悉く此の語

を口實にしてゐる。之を以てし目撃する年長者・父兄教師の最大多數が、其の口實語に梅刀を搦して閉口してゐる。日本獨特の事大主義は、此處にも其の醜態を暴露してゐる。十年前米國に於て、自由民主主義の語が、下層民衆等我黨遂行の口實とされてゐた。今日は何らだが、當時或る眞面目なる學者は「米國は纏て自由の美名の下に亡びる」と諷いてゐた。而も今日の日本が正に夫れであらう。社會科は修身科に代つたが、抑々何を教へてゐるか。心ある者は或は慨を或は嘲つてゐる。自由民主主義の眞意義を教へ、國民を正しい信念に導かなければ、社會目的の成らぬであらうか。

古來の大宗教を聖旨と呼ばれる人々は皆大教育家であつた。大政治家は必ず宗教的的信念信仰の下に其の語を行つてゐた。我が國の史上に汚點を殘した尊氏でさへ、個人としては宗教に關心深き漢であつた。而して、此の信念に缺けた人、意氣を半ばを人が爲政治上の大失敗を招いてゐる事實は、史跡が明示してゐる。我が國の爲政者が、今少し敬虔心に富んでゐたら、國を擧げて今日の悲境に陥れなかつたであらう。或る農民は「政府は吾々に開き承認させてゐる」と叫んだ。筆者は此の語を以て、某縣の警察部長に反省を促した處、部長は沈黙して答へる處を知らなかつた。内閣も之に倒れた。正に聖國總閣であり、弱肉強食であり、下剋上の事實も混入して、明かに亡國の過程である。此の慘狀を救ふ只宗教的的信念信仰の力に依つて行はれるべき教育、夫れに力を盡ひ得た政治者の力でなければならぬ。國民をして一刻も速かに此の必要と實行に目覺めしめなければならぬ。之こそ「宗教教育今日の問題」であると信ずる。

傳道 の 心 理

！梵天勸請説話を中心として！

岩 谷 文 雄

過去の人々ののこした宗教體驗の記録は、もはや反問することもできず、統計的操作も可能でないが、それが優れた體驗の記録であり、その表現もよく反省せられてゐることが多いので、かやうな記録の研究から得られるものは、現存する人々に就て觀察し、質問し、統計して得られるものとは、また別種の意義を有するかと考へられる。いま私は、いはゆる梵天勸請の説話をとりあげて、そこに見られる釋尊の傳道の心理をたづねて見ようとするのであるが、そこには、かなり充分に資料がとつてをり、それによつて追究せられる傳道の心理は、まづかく一つの典型的なものとして再現することができると思はれる。

釋尊が菩提樹下の成道から、鹿野苑の初轉法輪にいたるまでの過程は、律藏大品や中阿含雜摩經や雜阿含に記すところが、殆んど一致してゐる。それらは、よく知られてゐる通りで、殆んど言ふ必要もないが、——樹下に大覺を成道した釋尊は、しばらく、その成就せる智慧にもとなふ悦びを味はつてゐた。その時の釋尊は、おしる内證独占の心に傾いてゐた。この證得したる内容は、難見難知であつて、阿頼耶を喜ぶ生活の中にかく瀟んである衆生には了解しがたいと思はれた。かくて、釋尊は一心に默念をおもひ、説法せんと

は欲したまはなかつた。——と經の文はのべてゐる。かやうに、内證独占に傾いてゐた釋尊の心が、やがてその反對に動き傾いて、つひに正法宣布の決意をなすに到つた心境の變化が、いはゆる梵天勸請の説法によつて説明されてゐる。すなはち、釋尊の心が沈黙に傾いてゐることを知つて、梵天は、釋尊の前に現はれ、『世尊よ、願はくは、法を説き給へ。有情の中には暝斯すくなき者もあり。法を聞くこと多得ざれば退墮するであらう。聞かば法を悟り得るであらう。』と三たび勸請した。そこで釋尊が、あらためて世間を觀察してみると、『一體の耳』をもてる人々も存することを知つて、つひに傳道を決意し、宣言するに到つたといふ。

そこには、一應、成道よりの傳道までの過程が、筋を通して説かれてゐる。だが、それだけでは種種の疑問の餘地が存してゐる。釋尊の出家の目的は元來、自己の苦惱の解決を求めんことであつた。その解決を求めて、つひに大覺成就に到達したとき、釋尊の目的は一應達せられた筈である。默念か説法かといふ問題は、この最初の目的に即しては、存しなかつた筈である。かく考へてくると、自己の苦惱の解決を求めてつひに最高の智慧に到達した釋尊と、その智慧を衆生のために説く釋尊と、その結びつきが重要な問題となつて提出される。梵天勸請の説話は、その結びつきを一應神話的に説明してゐるのであるが、この説話が眞に意味してゐるものは何であらうか。なるほど、この説話は「衆生を喜ばせるが故に」との説明をも含んでゐる。だが、この説明原理の提示は、すこぶる唐突である。何故にどこからか来る原理が齎らされたのか、何等の

説明もない。

一體、創始的宗教はすべて傳道といふ要素を有する。そのことは當然、教祖の内證と傳道との間には、何か必然的なものがあらねばならぬことを思はせる。かやうな角度から見てゆくと、唯阿含の中に、つぎのやうな一經があることに氣づく。——菩提樹下に坐して、内證の法悦を味つてゐるとき、釋尊はふと、敬尊するところなく、恭敬するところなき生活は苦しいと思つた。そして、何びとが依るべき沙門または婆羅門はないかと考へた。だが、よく考へて入ると、さやうな依處として仰ぐべき何びともないことが知られた。そして釋尊は自ら、我はむしろ我が悟りし法をこそ敬ひ尊びて住すべきである。との結論に到達した。——この結論は、遠くは人滅に際しての「自歸依、法歸依」の設法に相呼應するものであつて、極めて注意すべきものであるが、律藏大品や中阿含羅摩經の編纂者は、この重要な意味を汲むことができずして、これを過してゐる。

この一經に注意すれば、そこには内證と傳道、體驗と表現との間に存する基本的形式が、釋尊の傳道の心理過程の中にも存してゐたことが明瞭に見られる。釋尊は、自己の苦惱を課題として出家修行した。そして、その解決に到達した。だが、その内證は、たゞ釋尊の主觀の中にとどまる限りに於ては、不安の状態にあつた。苦しいと思はれた。何となれば、主觀は客觀の中に投げ出されて、はじめて確立した思想となることが出来る。信仰告白の必要もそれであり、口稱念佛の根本構造もそこに關はつてゐる。かの一經における釋尊の告白は、いまだかゝる客觀化をとげ得ざる不安の表白であ

る。その内證が、すでに何びとかの教の中に客觀化されてあつたらば、そのとき釋尊は、その隨徒となつたであらう。だが、無師獨悟の釋尊の内證にひとしいものは何びとも有してゐなかつた。釋尊は、その内證そのものを確立して、それを依りどころとするより外はなかつた。そのためには、この内證を客觀に投げだして、そこに確立された客觀的精神となさねばならぬ。主觀の内證は、かくして客觀的精神の中に、一つ地位をしめねばならぬ。釋尊における大覺成就と正法宣布との結びつきの必然性は、かくのごときものとしてかの一經の中に明らかにされてゐると言ふことができる。そして、梵天勸請の說話が神話的に説明してゐるところのものものの眞の意味は、かかるものであつたと解釋することが出来る。

増上心學 (adhicitasikha) の問題

増 永 靈 風

宗教は矛盾的自己の眞源に就し、自己を超えて、自己を成り立たすものである。それは死や罪の自覺を契機として、人に強い相對感を抱かしめ、生命の擴充感を持たせ身心ともに清まりゆく神聖感を齎らすであらう。就中佛教特に禪は坐禪を行の基本形態として、自己の心源に迫り、直接に絶對的なものを感じ得るささりの宗教である。佛教に於ける修行道の大綱は一般に増上戒學 (adhivāsikha) 増上心學 (adhicitasikha)、増上慧學 (adhivipāśikha)

に分類される。清淨道論 (Visuddhimagga p. 5) のいふ如く、増上戒學によつて、惡趣を越え増上心學によつて、欲界を超越し、増上慧學によつて、一切有 (sabbabhava 三界) を超出する。原始三學の内容を檢討するに、増上戒學は五戒乃至十戒であり、増上心學は四禪であり、増上慧學は四聖諦である。中に就て四禪を以て代表される増上心學は、中間に存して兩者を密接に關係せしめ、殊に三界を超出する慧の必須條件とされてゐるから、修道の中心をなすものである。絕對他者としての神を立てざる佛教が、内面的に心の修練を重んじ、私欲を克服して心解脱 (cetovimutti) を得、無知を滅盡して慧解脱 (paññāvimutti) を得て、至個一體の人格完成を期するは、蓋し理の當然である。されば、オルゼンズルタ (Oldenberg) や (Hermann Beckh) は、「他の宗教によつて祈禱であるものは、佛教によつて『禪定である』 (Was für andere Religionen das Gebet ist für den Buddhismus die Andacht der Versenkung, Buddha S. 359) といつてゐるのである。禪尊の禪定は (1) 理想實現の方法であり、(2) 現世の得達を期し、(3) 身心一體の立場に立ち、(4) 無我の精神に始終し、(5) 現實の考察に出發して、獨斷的形而上學に基くものではなかつた。(拙著根本佛教の研究二五四頁、然らば、何故に禪定を特に増上心學と稱するのであるか。中部有明小經は「心一境性これ三昧なり」 (cittassa ekaggaṭṭa ayam samadhi M. I. p. 301) といひ、清淨道論は「定は不散亂を相 (lakhaṇa 特徴) とし、散亂の除滅を味 (rasa 作用) とし、不散動を現起 (paccupatthāna 現狀) とし、次に『樂者の心

は等持す』 (sukhino cittaṃ samādhīyati) との語より、樂がその足處 (paḍaṭṭhana 近因) たり (八五頁) と説いてゐる。また、相應部第三禪度相應には「諸比丘よ、三昧を修習せよ、諸比丘よ、三昧に入れる比丘は如實に了知す」 (samādhim bhikkhave bhavetha, samāhito bhikkhave bhikkhu ya' hābhittān pajānati S. III. p. 13) とある。増支部第二集は「諸比丘よ、これらの二は順明分の法なり。何をか二となす。止 (samātha-Ruhe-actm) と觀 (vipassanā-g-Insicht-Insight) となり。諸比丘よ、止を修して、何の義をか成就する。心を修す。心を修して何の義をか成就する。あらゆる貪が斷せらる。諸比丘よ、觀を修して、何の義をか成就する。慧を修す。慧を修して何の義をか成就する。あらゆる無明が斷せらる。……諸比丘よ、かくの如く、貪を離るるより心解脱し、無明を離るるより慧解脱す」 (第一卷六二頁) と説いてゐる。禪定は狹義の止であるとともに、廣義の止觀である。殊に、四禪は止觀均等の實踐である。このやうに、禪定は (1) 心を一境に專注する根本行であり、(2) 心の散亂をとどめる方法であり、(3) 心に智慧を生ぜしめる條件であり、(4) 心を修し、貪欲を滅して心解脱を齎らすものであり、(5) 心を現法樂に住せしむる實踐であり、(6) 外境に對して眞に心を樹立せしむる基本形態である。かくして、心は高次に、力強く、且つ靜謐なる境地に到達する。故に、増上心學と稱するのである。その後、禪は小乘禪大乘禪乃至最上乘禪と異常なる發展を遂げたが、何れも増上心學の立場を堅持した。ただ、小乘禪に於ては、心の見方が現實的な専心の修練を重んじ、大乘禪は理想的な

理心即ち佛心を積極的に全現することに主力を注いだのである。

然るに、最上乘禪または祖師禪といはるる達摩正宗の禪に於ては、その立場が著しく異つて来たのである。達摩が二人四行を説き理人に於て含生同一眞性を取り上げ、行入の稱法行に於て、その實踐的體得を強調して以來、禪は心性の問題と密接なる關係を持つに至つた。殊に、四祖道信(五八〇—六五二)五祖弘忍(六〇一—六七五)は蘄州黃梅縣の雙峰山に定住すること凡そ六十年、常に五百餘人の大家を擁してゐたから、ここに禪の見方、證方が中國的に一大轉換をなすに至つたのである。彼等は自給自足の生活を営んでゐたから印度的な靜慮等持の坐禪に始終し得なかつた。従つて、産業者、雜役。普請、作務のすべてに坐禪と同等の價值を見出し行住坐臥の四威儀を禪の修行否な直ちに禪そのものであると解釋したのである。而して、禪は外形を離れて内裏にその本質を見出さざるを得なかつた。自覺の底にはどこまでも自己を超えたものがある。これ内在的超越としての眞性であり、佛心である。然し、それは成佛の可能性として漸解的に考へられたり理想として遠い彼岸に求められてはならない。直下に心性そのものに契當し、心性自身に成り、心性の全體を具現する。禪は人々本具の心性を悟に顯はす慧と修に示す定との相即したものである。これ心性の悟修である。

宗教的融合體験の基盤

— 神秘主義とシャーマニズムの對比 —

諸 井 慶 徳

宗教的對象との融合の體験は、その宗教的關係に於て、主體(人間)が、對象(超人間的存在者)と直線的に結合され、合一されるといふ意識を料つ體験である。これが事實としてあり得るが爲には如何なる事が根柢とならねばならないか。それには根源的に、その主體のかく認知する意味了解がなければならぬ。客體的には單に或種の特殊な表現形態を取つてゐるものに於て、それは宗教的對象と自分とは今結合し、合一してゐるといふ主體的な意味内容の把握である。こゝには先の對象と自分との二者が意識せられねばならない。そしてその結合があり、合一である。所でこの場合第一に對象が不可視的存在であることは、融合の理解に決定的役割を擔つてゐる。可視的存在では融合は體験的に至難であるから。第二にこの對象が何等かの超人間的力量を持つ存在者であることは、融合の理解に根本的な問題を提起する。異次元的な二つのものが一なるものと見做されるのであるから。抑々A、Bが一なるものと認められるには四つの場合がある。(1) A、Bが相對的に補足し合つて、兩者合して一つの全體なるものが成り立つ場合、(2) BがAの中に包まれてしまひ、Aそのものが一つの全體なものになる場合、(3) A

Bが全く同一であり、Aの複數化に外ならぬ場合(4) A Bは本質的に同一、現象的に異なる、BはAの本質を持つ派生物たる場合。

これ等の中超人間的存在者と人間との融合把握は先づ明に(3)ではない。そして又(1)及(4)よりも寧ろ(2)に於て正に適確に見出される。然し、又體驗の主體性に於ては、自己も一つの把握内容でなければならず、そしてその自己とは對象との關係に於て眺められるのであつて、對象的把握は本質的に自己把握と同構造に屬する故この意味にては(1)も成立つ。然るに對象が絕對的存在といふよりも極めて人間類似の存在者たる時は、(1)の場合も十分有り得る。

これ等の事を一應腦裡に置いて次に事實的觀察に向ふ。特に神祕主義とシャマニズムの對比の上に有力な示唆を興へられる。

神祕主義とシャマニズムの關係に就ては從來三通りの見解がある。一つは相互に無縁であるとするもの(イング、アンダーヒル等)二つは混同して論じるもの(リウバ、コー等)他の一つはシャマニズムを原始的な神祕主義となし、同質低次元を言ふもの(レーマン、アールデルス等)これ等は更に大別すると、シャマニズムを一種の神祕主義と認めるものと然らざるものに二分される。然しこれ等の諸見解は十分論じ究めてあるものではない。我々はこれ等とは異つた独自の結論を下さざるを得ない。

同一視する立場にあつては、所謂カムラニエのトランスを以て一種の神祕主義的體驗とする。然し、シャマニズム資料(ミハイロフスキー、ウイリヤン等)を些細に檢すると、そこには次の如き本質的内容がある。(A)對象が精靈にして、同種のものの中の一たるに過

ぎぬ、(B)この精靈とこの特殊な關係に入り得るものは職業的に一定の人物に限られてゐる、(C)この兩者の特殊關係は次の三つの様相を呈す。(イ)精靈が人間主體に代つて語る、(ロ)精靈が人間主體に語る。(ハ)精靈が人間の主體と共に行動する。そして(D)この人間主體は身體と離れ得る靈魂なりとせられる。かくして對象は人間主體の交代者交渉者乃至同伴者として現われるのであり、人間主體そのものと一なるものとして主體的に把握されるのではない。即ち前掲一なるものの把握の(1)の場合の如きもので、身體的人間に精靈的主體を配し、乃至は靈魂的人間主體と精靈とのデア、ロゴス或はハイア、ブラクシスに過ぎない。

之に對して神祕主義の體驗にあつてはキリスト教、回教、佛教ユダヤ教を問はず(1)にして絕對なる神が對象(B)一定の人間に限らないでその特殊な關係は、神と人間主體とは一なるものになつた、即ち結合乃至合一といふ内容把握であり、(D)その人間主體は靈魂ではあるが、身體を離れ、主體を代置せしめ得るそれではなく、身體を統御する主體たること(パウロのハルバゲンタ、ヘオリス、トリトウ、ウラヌウのこと、ピスターミーのミクラージュ(三三)等は何れも單なる靈魂の離體ではない。このことは余りにも明瞭)かくして、この融合は主體的一なるものとしてのユニタスであり、ユニオである。これは前掲の(2)及(3)の場合に基く。我々はこゝに絕對的補超存在に於てのみ本來の融合體驗は現はれ得ると論斷出来る。即ちシャマニズムはたゞそれが原始的民族の宗教現象なるが故に、そして一見極めて神祕主義と相似てゐるからとの理

由だけで、原始的神秘主義とも言ふべからざると共に、汎んや一般神秘主義と混同されるべくもない。

然しこのことは兩者の無縁を言ふのではない。凡そ異次元的なるものの一は、明確な一ではなく、ほゞ一的なるものとの納得以上には出られない。然も宗教的關係として正に端的に相對的なる點はりが問題とせられる故、寧ろ前掲の(一)の場合が論理的な前段階をなす。このことは、ハメリスの如き、宗教史的な主張としてではなく、論理的なる構造に於て、正に神秘主義に先行形態があり、シャマニズムはその一つの具現化であることを語るであらう。こゝに我々はシャマニズムを原始的神秘主義といふに非ずして、先神祕主義 (pre-mysticism) と名付けなければならぬ。

祖先崇拜の宗教性

諸 口 素 純

祖先崇拜の宗教性を明にしようとするに當り、その最も發達した形態を持つと考へられてゐる漢民族の宗廟の祭法をとり、これを祖先崇拜の標準型とみなして、その性質を分析吟味したい。

禮記王制に「天子七廟 三昭三穆與太祖之廟而七」と示されてゐる。七廟の制は一應天子に限らるべきものではあるが、その祭りの構造は朱子に従へば庶民の場合にまで通ぜしめることが出来、従つてこれを以て漢民族の祖先崇拜の典型を示したものと解したい。こ

の七廟は、その祭らるべき先祖の宗教的性質の別に従つて、三類に區別すべきものである。禮記の右の文ではこれを太祖廟と三昭三穆との二段に分つてゐるが、この三昭三穆の中、近祖を祭る二昭二穆 (即ち四親廟) と遠祖を祭る一昭一穆 (即ち二祧) とは、その祭りの性質に著しい相異が認められるが故に、當然區別されるべきものであり、従つて全體は三段階をなすべきである。即ち父、祖、曾祖、高祖の近祖にはそれぞれ一廟を設け、これらの二昭二穆を四親廟と呼んでゐるが、これに對して高祖より古い遠祖は昭穆兩系各一の祧に合祀せられて、その祭りの法も四親廟と同じくない。

支那宗廟の制においては、このやうに、先祖に三類の別が認められるが、この中、先づ初に四親廟に祭られる近祖は明かに「死者」と認められる。廟においては「形貌」が重んぜられ、これを標示する木主 (即ち位牌) が立てられるが、この事實は、死んで後もなほ「形貌」を失つてゐない「死者」に對して祭が捧げられてゐることを示すものでなければならぬ。この死者の持つ形貌即ち身體性乃至個體性は、この世に錢された死者の記憶に外ならないが故に、通常われわれの記憶の極限をなす祖父の祖父即ち高祖までの先祖が死者として祭られるのである。これが四親廟に外ならない。

次に高祖より更に遡つた遠い先祖は既に記憶の限界を辿り越して「忘れられたる者」となつてゐるが爲に、その形貌は消え、その個體性は失せるであらう。この個體性なき遠い先祖をしばらく祖靈と呼ぼう。この祖靈は従つて本來個體性を具へないものと考へねばならない。祖靈が時に記憶の世界に甦つて個的顯現を (必ずしも人間

的形貌をとらないで示すことがあるであらうが、たとへそのやうな場合が如何に數多くとも、それはあくまでも例外的な場合と認むべきであつて、原則としては、ここにいふ祖靈は個體性を缺くものと主張したい。祖靈がこのやうに忘れられたる者として個體性を持たないといふことは、それが存在しなくなつたといふことでもなく、又祭りを受ける資格を失つたといふことでもない。たゞ一人一人各別に祭る術がなくなつたといふに過ぎない。その宗教性は依然存続しつゝ、たゞそれが個的に表現されないといふにすぎないのである。従つてこのやうに個體性を具へぬ數多くの祖靈はすべて一つの全體に融合して、全體として一つの祭りを受けるのである。死者に續く祖靈の段階をこのやうに理解することには、わが國の祖先崇拜の事實が一つの傍證を提供するであらう。われわれの民俗學が教へる所によれば、死後三十三年或は五十年迄は先祖は死者として祭られるが、とぶらいあげを終つた後は、その墓は壞たれ、個別的な追悼は受けず、個性を失つて先祖代々といふ一個の祖先群の中に融合するといふのである。原則として、代々の祖靈は一個の全體に融合し、全體として一つの祭りを受けるのである。しかもこゝに注意しなければならぬ點は、支那においてはこれら祖靈群の爲に特別の祭りがさへげられることがなく、始祖の祭りに與ることによつて始めて祖靈はその祭りを受けることが出来るといふ事實である。では始祖の祭りとは何か。

祖先崇拜の最後の段階が太祖廟における始祖の祭りである。太祖の始祖の性格は決して明確ではなく、又時代により場合によつて可

成の變化が見られるが、文献的に又祭法の點より考へても「神話的祖先」としての始祖觀念が最も基本的なものであつたであらう。始祖が廟に祭られてゐるといふ事實は、それが本来人格的存在であることを示すが、他面には、人間との血の連りがなく、嚴密な意味における先祖と認むべきでないが故に、それは神話的祖先といふべきである。このやうな家の始祖としての神話的祖先にはウルヘーベルの性格が濃厚である。始祖は一個の人格神に他ならない。

この始祖が、前に記したやうに、祖靈と同じ一つの祭りを受けるといふことは、始祖が祖靈とその宗教的性格を同じくすることを示すものでなければならぬ。祖靈群がそれ自體の資格において獨自の祭りを受けることなく、常に始祖と同じ祭りを受けるといふ事實は、祖靈の宗教性が始祖の宗教性に由来することを教へることも見ることが出来るであらう。祖靈は始祖に襲れることにより、始祖を媒介として相互に融合し、始祖において一個の全體となるのであるが、同時に始祖に覆かれることによつて、始祖の宗教性を分與せられるのである。こゝに七廟説に對する五廟説の理論的根據が存する。五廟説においては二祧の獨自性を許さず、これを太祖廟に含ましめるのである。

祖靈の宗教性が始祖のそれに由来するものとなすこのやうな見解がもし許されるならば、祖靈の觀念の發生地盤である死者が持つ宗教性も亦、少くともその一部分は、始祖のそれに通ずるものと結論せねばならぬであらう。同時に又始祖は本来人間とは他なる存在でありつゝ、祖靈を含むことにより、祖靈を通して人間に連り、人

即ち家間の祭りを受けるが、この點ウルヘーバルの重要な性格とせられる「暇なる神」としてこの面を缺くものとはいはねばならないのである。

教行信證の信卷別撰についての私見

結 城 台 間

所謂る眞宗々學と稱せられる親覺研究の成果をみると、十を以て攝めきれぬ程の多くの學派が分立してゐる。それらが分派をした根本的な理由は、教行信證の解釋上、實に行信函卷についての見解の相違に由る。それは、行卷の大行を名號とみるか、或は稱名ととるかの相違である。前者を所行派、後者を能行派と稱してゐるが、此の兩稱の相違した考え方を兩極として、その中間に諸種の折衷諸派が介在する。四法全體の組織を考慮するとき、所行派の主張は、行

卷は所信、信卷は能信となつて、明確な論理を構成するが、然し親覺自ら、稱名を以て大行とした行卷の理解に不明朗さが残る。その點、能行派の主張は明快であるが、然し信卷を以て、往因を決定せしめてゐる、親覺の決擇に行詰りを感じる。斯くて、事實としては、その何れかを据りとしつゝ、他を折衷する中間學説が生ずる結果となり、行信論は、實に親覺研究の最難關を形成してゐる。

然るに私見では、教行信證は、もと／＼時を異にし、目的を異に

して製作せられた、教行證と信卷とが合册せられ、その爲に、四法同時の夢想と考へられねばならなくなつた結果、遂に行信證の難澁を來し、一人一派とも稱すべき程の分派を來したのでないかと思ふ。

信卷別撰の理由を、一往、形式と内容との兩面より考察したい。形式的にみると、次の諸點から信卷は別撰だとみられる。

一、吾々は一般に教行信證と呼び習はしてゐるが、親覺のつけた名稱は、内題にも末尾にも、顯淨土眞實教行證文類となつてゐるのであつて、信卷を含みぬ名稱である。又序文にも、「教行證を敬信して」と稱して信を含んでゐない。

二、今の形では、行卷と證卷との間に、信卷が挿入されてゐるが、信卷に限つて序が附加されてゐる。或る著述の中途に、別に序を設けることは一般にあり得ない。古來の註釋家は、何れも信卷が重要だから、特に別序を設けたのだと解釋してゐるが、後序の文よりみると、教行證文類では、行卷こそが親覺にとつて生命であることが知られる。即ち信卷に別序のあることは、信卷が、教行證とは獨立に製作せられたから、それに附した序であるに過ぎないと考へる方がよい様に思ふ。

三、教行證を教行信證と呼ぶのは、今の所、覺如の執持鈔より始まるので、聖人の直弟である眞佛（經釋文問書）や顯智（問書）は、何れも教行證と稱して四法を以つて呼ばない。首尾の題が教行證の三法であるばかりでなく、眞筆本（阪東本）によれば、行卷の尾題

に、親鸞は顯淨土眞實教行證文類二と書しながら、行卷だつたので、教と證の字を消して行卷の尾題としてゐるが、此の書の全般的構造は、信卷を含まぬ意圖がそこにも露はれてゐる。

四、存覺の六要鈔に「此書大概類聚之後、上人不_レ筆歸寂之間、下_レ及三再治」とあるが、これは一般に、本書を晩年の作とする人々が、好んで引用するのであるが、若しこの言葉が、歴史的事實を述べたものであるとするならば、此の言葉は、信卷の内容に對する註釋について述べられてゐるのであるから、教行證についてではなく、それとは別に作られた信卷について云ひうる言葉であり、教行證の製作年時は問題があるとしても、信卷だけは確に晩年の作だと云ひうる。

五、親鸞が歸洛後、法然門下の異義に接して歎いたことは、彼の書簡に明瞭に出てゐるが、教行證と別に信卷を作らねばならなかつたのは、實に法然門下の異義に對して、法然の正統を守らんためであつた。そのことは信卷の序文が、如何に時代の異解者に對する歎きで満たされてゐるかをみれば理解出来ることである。その點、總序の内容は、實に悠揚不迫、全く宗教的威嚴に浸つてゐるのであつて、兩序の口吻、内容の相違からしても信卷別撰の意圖がよくわかるであらう。

六、これは消極的な理由であるが、總序の次に、現今では西本願寺の所謂清書本を始め、どの本にも、顯眞教一、顯眞實行二、顯眞實信三、顯眞誓證四、顯眞佛土五、顯化身土六と云ふ標列がある。然るに親鸞の自筆本として唯一の信用ある阪東本には、此の部分は缺

忽してゐるのであるが、その空白の分量より推定すると、この標列は當然なかつたと考へられるのである。換言すれば、此の標列は、一步譲つて、たとひ親鸞自身によつて書きこまれたとしても、それは信卷が別撰せられて後、合冊されてから空白の部分へ書込まれたものであることを物語つてゐるのであつて、教行證文類を製作するときの最初の構想でなかつたことを物語つてゐる。

三

次に内容の面から信卷の別撰たる所以を考察しやう。

七、所謂の教行信證なる一部の著述は、その點が教行證と稱せられてゐる如く、信卷を除いても完備した獨立の教理組織として成立してゐる。否行卷の内容は行中攝信してゐるので、行卷に於て往生の正業が決定し、寧ろ信卷を除いた方が端的に全體が把握される。

八、だからこそ、親鸞は自己の教理の傳統を正信念佛偈として行卷の最後に配したのである。でなければ、正信偈は當然信卷にあるべきであらう。

九、次に親鸞の思想發展の順序からしても、信卷は別撰でなければならぬ。日溪は、蹄跡記に於て、略文類は本典より先の製作だと思ふと稱してゐる。これは思想發展の順序からみれば、四法立題の本典より、三法立題の略文類へと云ふ順序をとることはあり得ないとする立場から考へると當然の主張である。然し現在の資料による限り、事實問題として、略文類より本典へと云ふことは許し得ない。斯くの如き矛盾は、最初より四法立題の本典を豫想することより生ずる矛盾である。予の考へでは、信卷を除いた三法立題の本典

教行證より略文類へ、而して略文類より信卷が後に附加された四法立題の本典へと云ふことになる。その意味に於て、日溪の云ふことを承認しうる。

十、後序の文によると、親鸞は吉水入室、撰擇附屬、眞影圖畫のことを感激的に書いてゐるが、選擇集にしても、眞影の銘にしても、何れも稱名正業を強調せるもの、又彼自ら此等の感激を叙して、是れ專念正業之徳なり、是れ決定往生之徴なりと結んでゐる。以て如何に專念正業、即ち稱名大行に重點を置いてゐるかがわかるのである。これ亦信卷別撰を證する一證左となりうる。

如上に對して、勿論四法立題を肯定せしむるかの如き問題が二三ある。因て更にそれを解決せねばならないが、既に與へられた紙數を超過して居ることでもあるから、それについては別の機會を得たいと考へる。

日本宗教學會は、終戦後最初の學術大會を、昭和二十三年十月二十三日より三日間にわたり、東京大學に於て開催した。本學會がその活動を休止していた戦時中の空白時代にも、學會員の研鑽はたゆみなく續けられ、こゝに内容豊かな第八回學術大會の成果を齎すことが出来たのである。

こゝに、復刊第二號として、第八回學術大會概要を中心とする、「宗教と人間」の特輯號を送る。

會務

昭和二十三年五月五日、東京大學宗教學研究室に於て評議員會を開催。第八回學術大會につき、その日取、場所、方法等を決定した。

昭和二十三年五月八日、東京大學に於て、春季公開講演會を開催。ミネソタ大學教授、R・M・コバー博士「アメリカ社會科學の現状」

昭和二十三年五月二十九日、三十日、聯合學會第二回大會に、本學界より、宇野圓空氏「稻に關する信仰と儀禮」、小口偉一氏「シヤマニズム形態論の問題」、棚瀬襄爾氏「他界觀念に於ける西方方位の起源」の研究發表があつた。

昭和二十三年十月十八日、東京大學宗教學研究室に於て評議員會

を開催、日本學術會議會員選舉に、本學會より候補者として、理事を推薦することに決定した。右については、十月二十四日の會員總會に於て承認を得た。

第八回學術大會

昭和二十三年十月二十三日、二十四日、二十五日の三日間に互り、東京大學に於て開催。第一日の午後、第二日の午前は二部會に分けて自由研究發表會。その發表者及び發表内容については「研究報告」欄に掲載したものがそれであるが、この他に、加藤清神氏の「大乘佛教と小乘佛教との區別に關する研究」の發表があつた。第二日の午後は、共通課題「人」に關する研究發表會。本號所載、石津照應、北森嘉藏、棚瀬襄爾、中村元、堀一郎五氏の發表の他に、片山正直氏の「宗教的實存」と題する研究發表があつた。第三日は午後三時より公開講演會。小口偉一氏の「宗教論争の學問的意義」―キリスト教とコムニズムとの對立に關聯して―、花山信勝氏の「死と信仰」―受刑青年の宗教心をめぐりて―、と題する學術講演があつた。

會員總會

十月二十四日正午より、會員懇親會を兼ね、東京大學山上會議所に於て開催。庶務報告、會計報告の後、第九回學術大會開催地の件につき協議し、第一候補は東北大學、第二候補は早稲田大學と決定した。