

死の主體的な所在と扱ひ

石 津 照 璽

人間の、或は人間性の、人格的精神的な不滅といふことは、古代に於ても中世に於ても考へられてゐない。純粹な意味で人格の不滅といふことが考へられて來たのは、近世になつてである。が然しと、フォイエルバッハは批判していふ。現在に存在する人間は人類ではなく個体である。然し個体の存在の眞理は個体にあるのではなく Ich und Du なる共同存在にある。処で、生きてゐる人間即ち個体は死ぬ。物理的には死ぬる。しかしその個体の共同存在なる相手の人々には精神的な意味で死後も尙ほ影響と回想とを残す。人格の不滅とは共同存在に於ける相手方に残つた残像の類推に外ならぬと彼はいふ。

生ある者は死ぬ。人間とは死ぬ生物だといふ生物的な人間の考へ方は矢張り今日の考へ方の基調にあると思はれるが、既にフォイエルバッハにも見られるやうに、何にも増して人間とは社会的存在であつて、死も亦たこの面に於ける事實に外ならない。慥かに生物的には個人の死であるが、その個人の属していた固有の社会に、その人の死は夫々の変化や錯綜、謂ゆる習慣の断層による行きづまり (Frustration) や危機を與へるといふやうに見られる (たとへばマリノースキー等)。實際、個人にとつても死の恐怖や不安といふものは寧ろ生理的によりも社会的に構成されてゐるかも知れない (遺族や仲間への關係或は仕事の關係等に於ける社会的変化への不安や恐怖等)。

しかし生理的にも社会的にもみられる死が、孰れにしても、端的にいつて、各自にとつて心配や不安の相手になつてゐる。この、各自にとつて心配がられ不安がられてゐる死の姿、在り方を、即ち実存の場面に於ける死を、私は辿つてみたい。

先づ普通に主観と客観、自分と相手とが取り組んで吾々の現実が仕組まれてゐると考へてゐる。便宜のために、この場合の

相手の領域を仮に第一の領域とし、自分といふものを第二の領域とし、双方の係り合つてをる場面を第三の領域としよう。現実の場面とは、この第三の領域である。そこは特に、その都度の各自の心の行き渡れる領域であり、そして、それぞれのまつまり（全体）に於て在る領域である。それから、この領域は自己とか相手とかいふ、そのもの（Das Seiende）即ち第一第二の領域のものに内在しない。それらを超えて、現に存在してをる場面である。

普通に心配したり恐れたりする死とは、生の終りに来る死、壽命の終りの死のことを観念してをる。しかし生きてをるかぎりそのやうな事実の死には逢へない。同時に在つてしまつた死を相手にすることも出来ない。正しく在り得る死を相手どつて、死に度いとか死に度くないとやつてをるわけである。尤も死は何時か来る、必ず来る、しかも何時来るか解らない。現に生きてゐる只今の次の刹那に来るかも知れない。それ故死は現在に最も近い將來にまで迫り來つてをるといふ意味で、「在り得る」といふのではない。従つて問題になるところの自己の死の所在は、過去にあるのでもなければ、何時か定かでないが壽命の終る未來にあるといふわけでもない。

では、そんな意味でないところの、在り得るとか、在り度いとか、在り度くない、といふ死の所在は何処かと申すと正に申上げた第三の領域である。いひかへると、常に各自の現前只今の心の行渡れる範囲といふ場面である。そして特に其処に於て死は可能性の姿で入り込んで來てをる。

此処で注意すべきことは、独り死に限らず、吾々が現に存在してをるといふ実存の領域はその基本的な構造上、可能性の領域であるといふことである。何等かの相手に係はり、心をかけてをるその範囲は、常に各自の現在の場面であるが、その場面が常に在り得るといふ仕組みの領域であるといふことである。とくに有待の身は、あれであればこれではあり得ぬといふ、無制約的ならぬ可能性の領域に於て存在の場面をもつてをるのである。死の可能性が現実の当の場面に於て在つてをるといふことは、その一つの特異な、また極端な場合に外ならない。

ここに人間の現実に存在する場面に於ける不安やおそれの根もとがある。ここに、後に敘べるやうに、各自が思ひ願ひを運

んで待対轉轉する理由も存するのである。

由來最近の生の哲学に於ても、死をそのものとして、生の向ふのものとは考へない。ジンメル等も死は生の内在といひ、生が死によつて先驗的に形成されるとなしてをるが、シェラー等は更らに複雑に、具體的に生が死によつて規定せられ、死によつて喰ひ込まれてをる姿を敍べてをる(Nachlass)。即ち彼は「形式主義」で各自の現実に存在する場面が常に各自的な全体のもとまりに於ける「世界」だといつてをるが、恰も此に相應したやうな意味で、遺稿の中の論文で、生に於ける内在的時間といふ事を論じ、生を老い行く経過と考へて現在を中心とする過去と將來の比重、比例に於いて、即ち死から勘定せられた現在からの過去と將來との比重に於いて、生の形態を捉へようとしてゐる。

しかし死の問題を主體的な場面で、最も深く捉へてをるのは実存哲学に於ける、特に「時間性」の在り方における捉へ方であらうと思ふ。人間各自が現実に存在する実存の場面の構造に就ては、特にキェルケゴールとハイデッガーがをる。双方ともに此処の構造を「負目」の在り方に於て明かにし、殊にハイデッガーはここを存在論的に明かにした。

両者はここを時間性の在り方に於て見出したのであるが、孰れもこの場面が可能性に制限せられ制約された、可能性の領域であることを明かにした。殊にハイデッガーは、ここを支配し抜く最後の法廷として死をあげる。勿論事實の死ではなく死の影であり、Nischenといふ機能性に於て見てをる。即ち可能性としての死であるが、しかし彼に於てそれが実に、実存の終りとしての死から來てをるのであつて、分別せられ立てられた死といふ強調はない。——此の点は彼の実存論的場面に実存的なものが過当に入り込んで來てゐるとも考へられる。実は可能性の領域に於てあることによつて、実存が無の機能性の上におかれてをる性格は充分明かになし得る。キェルケゴールはここをもその不決定性に於て明らかにしたのであつた。(なほ、キェルケゴールは死の問題をもこの観点から見えてをる。自分の死は経験し予料しつかまへることが出來ないといふやうに「哲學的断片後書」)——。

ところで、とくにハイデッガーは「死への存在」とか「終りへの存在」といふが、その死とか終りとかいふのは如何なる姿

のものか。そのことを彼は突ついてゐない。また突つく必要もない。けだし、生あるものは死ぬといふ生物的な死のことを予想してゐるからである。それが彼の謂ゆる「実存の理念」である。人間とは死ぬものだといふ、前学問的な「わかり方」、見越しもつてゐるのである。そして、この死ぬ者といふ考へを、彼の謂ゆる現象学的存在論の場にかけて考へ通すといふのが彼の哲学の性格だからである。

従つて、そのやうな死が第三の領域、可能性の領域を支配し抜いてをるといふ、実存論的な死の在り方を問題にする。それはそれで一貫の首尾があるであらう。ところで私はこの場面に於てでありながら、然も第一（相手たるもの）の領域に措き違へられた死のことを考へてみたい。ハイデッガーは死の本来の所在と本来の在り方とを明らかにしたといひ得るなら、それを背景としておいて、彼とは別な問題性として、実は死はこの本来の所在と在り方とに於て在りながら、この本来のとほりには受けとられてゐないところの姿を吟味し、その因由因縁を辿つてみたい。即ち存在論的な在り方に於ける死でなく、実際にはそこに所在する死を、普通に吾々は、その当のところから外して、存在者の領域に措きかへて心配したり恐れたりしてをる。單に生物的な死といふやうな謂に於てでなく、欲情、慾念の相手として對つてをる。そのところから尋ねてみたい。

で、実存の領域が可能性の領域である、そして、そこは負目あるといふ構造に於てある。これは破るわけにはゆかない。しかし、問題はここに居ながら、普通には取り違ひがありはしないか。

ハイデッガーについては色々の批判があり得るが、今の問題と連関してもう一つ考へておかなければならぬことは、実存することの基本形式ともいふべき謂ゆる実存範疇のうち、その都度の実存の領域性を先取する *Entwurf* の問題である。ケルケゴールなどに於ても左様であるが、ハイデッガーに於ても授企の基本的性格は知的であり、わかるといふことが主となつてをる。それにも謂はれのあることであるが、しかし、宗教的に問題になる主体とは *Begierde* といふか主我的な貪る欲しがる主体なのであらう。で、この「欲しがるといふこと」、斯々の中味をとつた、方向としての、この先取性が授企の主調として採れないものであらうか——勿論それにはわかるといふことが副つてをることは当然であるが——。引き合ひに出しては誤解

されるおそれがあるかも知れぬが、佛教などの縁起論で愛取有といふ。有とは各自的な現実の存在の領域であらうが、そこが愛に於て在り、取に於て在る。ここに於ける愛、つまり渴きといふことの予料性、先取性である。で、手取り早くいへば愛欲の主体がこの可能性の領域で相手を立てて取りちがへるといふテーマになりはせぬかと思ふのである。

さて、先に申した第三の領域に住んで、あれやそれやのことについては、あれでもあり得、あれでなくもあり得る。病氣でもあり得るし病氣でなくもあり得る。可能的には一方が止まることはない。そして、その在り得るといふ在り方に於て在つてをる現実の領域が、その構造上、どこまでも不きまりで、そこを自在に選択することが出来ない。

勿論、このやうな構造を破却することは出来ない。現に死の在り得ることのないやうにすることは出来ない。しかしここに問題がある。ままにならなさ、足りなさに於てある現実の場面、どこまでも不きまりな場面で、ままにしようと願ひ、足りるやうにしようとするところに問題がある。具体的にはそれぞれの場合に相手があり目星がある。あれそれ自他を待対において、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。どこまでも不きまりの場面でできまりと区切りをつけて始終するのである。

この不きまりな、従つて常に心配なこの関頭で、それを欲してあれを願はず、或はそれでないものを願はないといふ、そのそれとかあれとか或はそれでないものとかといふのは、一体如何なるもので、何処に在つてをるのであらうか。それらは、思はれ願はれ、即ち心の行渡れる範囲に於て、あれそれと立てられてをるものに外ならない。それらは悟性や分別が事とするものなのであつて、悟性や分別はあれそれと立てて、あれといへばそれでないやうな仕切りや区別に始終するのである。万端かくのごとくで、心のかかはりに於て、あれそれと分別せられ、待対におかれて、一が願はしく他が疎ましいといふ具合になつてをるのである。

死に度くないといふ場合の死も同様なわけであるが、普通には思ひ違はれてをる。実は欲ひ願ひ思ひ煩はれてをるばかりなる死なるものを相手どつてをるのであつて、それは欲ひ願ひの行く手にそれと立てられてをるものに外ならない。死であれば

生でないといふやうな仕切りにおかれた死生を待對せしめて、彼れ此れ兎角と思ひなやむ。それはただ分別の假定であるのに、時あつて宛も直ぐにも来るかも知れぬ事實の死と取りちがへるのであらう。

以上のところにわれわれが生死にかける迷惑の姿が明らかになる。問題になる生死とは分別計量せられ情謂纏綿されてあるかぎりのもので事實のそれではない。ところで、そのやうな生死とは實に各自の現實の当処に所在するのであるが、如何ぞ知らん、現實の当処に在つてをる生死とは、本來そのやうな在り方に於てあるのではない。第三の領域に所在し、あれなるもの、それなるものといふやうに、それととりとめ、あれと仕切られるやうな具合には在つてゐないのである。それととりとめられる領域即ち第一、第二の領域を超えたところに所在をもつので、その意味で、生死本來なく、また生死不可得なのである。

そこで生死の超越といふことが問題になる。それは生や死の事實を無くするといふのではない。本來取りとめられないものを兎角と取り決めて迷惑することを超えて、本來の、在りのままの当座に処するといふ謂である。論議を約して道元禪師の「正法眼藏」「生死」の巻を引き合ひにして、私の話を終らう。

「生より死にうつるところは、これあやまりなり。生はひとときの位にて、すでに先あり後あり、かるが故に佛法の中には生即ち不生といふ。滅もひとときの位にて、また先あり後あり、これにより滅即ち不滅といふ。生といふときには生よりほかにものなく、滅といふときは滅のほかにものなし。かゝるが故に生きたらばただこれ生、滅きたらばただこれ滅にむかひてつかふべしといふことなかれ、ねがふことなかれ」といふ。

考古学上から見た我が上代人の他界観念

大 場 磐 雄

は し が き

他界観念は諸民族共通のものであつて、文化の進度により相当の相違は認められても、未開人にも文明人にも存在する思想であり信仰である。殊に未開人や文化の低い古代にあつては特に著しいのが普通である。然らば我が上代人にあつては果してどうであらうか。これについて考古学上からの観察を下すことゝしたい。

最初に断らなくてはならないことは、こゝで言う上代の範圍である。考古学上からいへば当然石器時代に遡るべきで、今までの資料も少なからず存在して居る。しかしそれは屍体埋葬に関するものであつて、石器時代人が死者に対していかなる処置をとつたかといふことは大体わかるが、他界観念の有無並にその内容については極めて不明瞭であり、推察の程度より外に仕方がないのである。故に今はこれを除外することゝする。それならばどこに資料の中心を求めるといへば、考古学上でいう古墳時代におきたいと思う。と言うのはこの頃になると文化もやゝ進み、墳墓の營造についても相当複雑となつて來るし、殊に多数の古墳墓を比較研究すると、その中での前期と後期とではかなりその内容を異にしていることがわかる。加うるにこの頃には紀記二典をはじめ文献的資料も使用することが出來、又民俗学的資料をも参酌すると相当判然とした他界観念が窺われ、又その變遷をも知ることが出來るのである。故に以下この方針で説明したいと思う。

墳 墓 と 高 山

さて考古学上から見た古墳時代の墳墓並に他界思想については、從來諸先輩の研究によつて或る程度までの定説が出来て居る。これを先ず述べると、同じ古墳時代でも前期と後期とではその意味が違ひ、前期は棺槨に舟形のものを使用し、副葬品も亦日常生活の什器類はなく、宗教的な又は宝器的なものが主である。故にこの頃は舟葬(Ship burial)の觀念が強く現われて居り、來世は海の彼方に求めていたらしい。然るに後期に至ると、棺槨は家を模したものとなり、合葬が行われ、又副葬品にも日常什器の類が多くなつて、明かに來世の觀念が認められるが、それは現世の生活とほど等しいものであると考えられたらしい。これが大体の骨子である。この考察は後藤守一氏が専ら主唱されるところで(一)、他の古墳研究家の間にもほど容認されてゐるかと思われる。尤も舟葬説については、伊藤信雄、小林行雄二氏の反対説(二)もあつて、必ずしも決定的なものではない。そこで私は自分の考察から右に對し檢討を加えて見たいと思う。

先ず一應資料の整理を行つて、前期、中期、後期の古墳の特質を窺つて見ることにしよう。別表に示したものがそれであるが、全國の夥しい古墳中から、なるべく各地方に亘り從來発表されたものゝ中で、内容のよく判明するものを撰んだものである。因より九牛の一毛に過ぎないが、それでも或る程度の標準を示して居ると信じて居る。そこで前期の古墳の特質を見ると

(1) 墳丘の位置が丘陵上又は台地上にある

(2) 前方後円形が多い

(3) 棺槨は墳丘の上部に多く置かれ、木及び粘土、礫、木炭等で作られたり、竅穴式石室を主とし、前者には往々舟形のものがある

(4) 副葬品には鏡、劍、玉を中心とし、その他石製品や青銅器の如き明器又は宝器的色彩のものを主とする

こういう結果が導かれて來る。第(1)の墳丘の位置では、その殆んど全部が丘陵上又は山麓の斜面又は台地上にあつて、見晴しのよい高所に営まれて居ることは、注目すべき点である。殊にその墳丘自体が丘陵の一部や山の尾根の自然面を利用し、或

時	所	在	位置	墳形	棺	槨	屍	鏡	玉	刀子	劍	鉞	鋼鏃	鉄鏃	石製品	農具	工具	金馬具	土器	貝輪	甲冑	筒形銅器	其他
前	群馬・島角	名淵	丘陵上	前後	粘土	木槨	(→)	×	×	×				×			×						
	"	瀨	丘陵上	後	粘土	木槨(白)	(→)	×	×	×	×				×		×						
	神奈川・加	塚	"	後	粘土	木槨(白)	(→)	×	×	×	×				×		×						
	茨城・鏡	塚	丘陵上	"	粘土	木槨	(→)	×	×	×	×				×		×						
	山梨・銚子	塚	丘陵上	"	粘土	木槨	(→)	×	×	×	×				×		×						
	静岡・松	塚	丘陵上	"	"	"	(→)	×	×	×	×				×		×						
	長野・將	塚	丘陵上	"	"	"	(→)	×	×	×	×				×		×						
	岐阜・長	塚	丘陵上	"	"	"	(→)	×	×	×	×				×		×						
	滋賀・鳳	塚	丘陵上	"	"	"	(→)	×	×	×	×				×		×						
	大坂・忍	岡	"	"	"	"	(→)	×	×	×	×				×		×						
	大坂・大	岡	"	四	木槨	粘土	(→)	×	×	×	×				×		×						
	大坂・久	米田	"	後	硬床	(前方部)	(→)	×	×	×	×				×		×						
	兵庫・万	籾山	"	"	堅穴	式石室	(→)	×	×	×	×				×		×						
	京都・作	山	"	"	"	"	(→)	×	×	×	×				×		×						
	京都・長	子	"	"	"	"	(→)	×	×	×	×				×		×						
	京都・姪	子	"	"	"	"	(→)	×	×	×	×				×		×						
	岡山・千	足	"	"	"	"	(→)	×	×	×	×				×		×						
	香川・猫	塚	丘陵上	中	粘土	木槨	(→)	×	×	×	×				×		×						
	宮崎・西	原	丘陵上	後	硬床	粘土	(→)	×	×	×	×				×		×						
	宮崎・六	野	丘陵上	後	硬床	粘土	(→)	×	×	×	×				×		×						
	宮崎	原	丘陵上	後	硬床	粘土	(→)	×	×	×	×				×		×						

期 (二〇)

新石器時代の我が上代人の他界

時	所	在	位置	墳形	棺	槨	屍	鏡	玉	刀	劍	銚	銅	鉄	石	農	工	柳	環	劍	鈴	特	土	陶	馬	甲	銅
中	群馬・長瀨	西	台地上	凹	竪穴式	柳		×		×(刀子)	×	×	×	×	×	×	×									×	
	”・稻荷	山	”	前後 凹	磯	柳		×		×(刀子)	×	×	×	×	×	×	×	×							×	×	
	”・間	山	”	前後 凹	舟形	柳		×		×(刀子)	×	×	×	×	×	×	×	×							×	×	
	”・茶臼	山	”	前後 凹	木炭	柳		×		×(刀子)	×	×	×	×	×	×	×	×							×	×	
	千葉・二子	塚	平地	前後 凹	ナツ 粘木	柳		×		×(刀子)	×	×	×	×	×	×	×	×	×						×	×	
	神奈川・日吉町	山	丘陵上	凹	粘木	床箱		×		×(刀子)	×	×	×	×	×	×	×	×	×							×	×
	山梨・丸	山	丘陵斜面	凹	粘木	床箱		×		×(刀子)	×	×	×	×	×	×	×	×	×							×	×
	愛知・青	塚	平地	前後 凹	粘木	床箱		×		×(刀子)	×	×	×	×	×	×	×	×	×							×	×
	福井・西	塚	”	前後 凹	粘木	床箱		×		×(刀子)	×	×	×	×	×	×	×	×	×							×	×
	石川・二子	塚	平地	前後 凹	粘木	床箱		×		×(刀子)	×	×	×	×	×	×	×	×	×							×	×
	京都・車	塚	”	前後 凹	粘木	床箱		×		×(刀子)	×	×	×	×	×	×	×	×	×							×	×
	大阪・西	小山	台地上	凹	粘木	床箱		×		×(刀子)	×	×	×	×	×	×	×	×	×							×	×
	京都・産土	山	”	前後 凹	粘木	床箱		×		×(刀子)	×	×	×	×	×	×	×	×	×							×	×
	岡山・千	足	丘陵上	前後 凹	粘木	床箱		×		×(刀子)	×	×	×	×	×	×	×	×	×							×	×
	岡山・丸	山	”	前後 凹	粘木	床箱		×		×(刀子)	×	×	×	×	×	×	×	×	×							×	×
	岡山・花光寺	山	”	前後 凹	粘木	床箱		×		×(刀子)	×	×	×	×	×	×	×	×	×							×	×
福岡・徳	丸	平地	前後 凹	粘木	床箱		×		×(刀子)	×	×	×	×	×	×	×	×	×							×	×	
大分・築	山	台地上	前後 凹	粘木	床箱		×		×(刀子)	×	×	×	×	×	×	×	×	×							×	×	

腰佩 鑄 耳飾 鑄 鉸具

13 11

時	所	在	位置	墳形	棺槨	屍	鏡	玉	刀	刀子	劍	鉞	鐵鍬	石製品	農具	工具	槨	環	具	銅	裝身具	鈴	土器	陶器	馬具	甲冑	銅
	群馬・慈眼寺	山	平地	前方後円	穴式	三		×	×	×			×					×					×				×
	千葉・向原	山	平地	円	下穴式棺	十四		×	×	×			×					×				×	×	×			
	神奈川・大六天	山	丘上	円	穴式棺	十一		×	×	×			×					×			×		×	×			
	静岡・賤機山	山	丘上	円	組家形石室	一		×	×	×			×								×			×			
	長野・金鏡山	山	平地	前方後円	穴式棺	一		×	×	×			×											×			
	福井・獅子塚	山	平地	前方後円	穴式棺	一		×	×	×			×											×			
	滋賀・稻荷山	山	丘上	円	穴式棺	一		×	×	×			×											×			
	大阪・海北塚	山	丘上	円	穴式棺	一		×	×	×			×											×			
	京都・牧	山	平地	双基	穴式棺	一		×	×	×			×											×			
	鳥取・中西尾	山	平地	円	穴式棺	一		×	×	×			×											×			
	岡山・大塚	山	平地	円	穴式棺	一		×	×	×			×											×			
	愛媛・御幸寺	山	丘上	円	穴式棺	一		×	×	×			×											×			
	福岡・壽	山	平地	前方後円	石屋形式	二		×	×	×			×											×			
	熊本・船山	山	平地	円	石屋形式	二		×	×	×			×											×			
	愛媛・東官山	山	平地	円	石屋形式	二		×	×	×			×											×			

考古学上から見た我が上代人の他界観念

はそれに若干の御化粧を施す程度に作られていることは屢々認められる事実で、前方後円起源説の中に丘尾切断説(3)の提唱を見たのも亦これから起つてゐる。この事實は、突如としてこの頃にあらわれたものではなく、既に前代彌生式時代においても、箱式棺の所在地が多くかゝる丘陵の上部や先端を選んでいるから(4)、その傳統は前代から引き続いておると言い得るが、これは果して何を意味するであらうか。私は古典や民俗資料に、我が國の墓及び祖靈の存在を山上と考えられた点と結び付けて、我が國固有の信仰であると信じたいのである。この問題については柳田國男先生や堀一郎氏(5)の興味深い研究があるから、詳細はそれに譲りたいが、本問題に関係のある点二三を摘記すると、記紀に見える上古の帝陵は何れも山上又は岡上にあり、陵それ自身をも山陵と呼び、又略して單に山とも言つた。記に伊邪那美神を出雲國と伯耆國の堺比婆山に葬るとあり、記の神代卷に天若日子の死に際し、天上に喪屋を作つて喪儀を行つた時、河遲志貴高日子根神の訪問を若日子の再來と誤認したので、高日子根神が大いに怒つて十搦劍を抜き喪屋を切り伏せ蹴放ちたところ、喪屋は美濃國喪山となつたという話の中にも、喪屋即ち山という觀念が窺われるし、万葉集の挽歌の中にも次の数例がある。

(卷二) 大津里子を葛城の二上山に葬りし時大來皇女の歌

現身みよみの人なる吾や明日よりは二上山を兄妹いまいまと吾が見む

(卷三) 河内王を豊前鏡山に葬つた時手持女王の歌

王みかどの親魂むつたま会へや豊國の鏡の山を宮と定むる

豊國の鏡の山の石戸立て隠りにけらし待てど來まさぬ

(卷三) 石田王の卒せし時丹生王の歌

……吾大王は隱國の泊瀬の山に神さびに煮き坐すと玉梓の人ぞ言ひつる妖言か吾が聞きつる枉言か我が聞きつるも
 天地に悔しきことの世間の悔しきことは天雲のそくへの極み天地の至れるまでに……高山の巖の上に坐せつるかも
 逆言の枉言とかも高山の巖の上に君が臥ふせる

こんな觀念は決して上代ばかりでなく、引つゞいて後世まで消えないで、佛教渡來後も別な形で山中他界觀念となつて存在している(6)。又一般常民の間にも祖靈は山中に存すると考えられ、山がその葬地として後生山や鳥辺山の觀念が生じ、山墓と内墓との両墓制が信ぜられて來たばかりでなく、送葬に關する語彙にヤマの語の多く遺存する点等(7)からも、よくその間の状態は窺われるのであつて、引いては年中の盆と正月には祖靈が山から里に下り又は迎えられて、子孫に福を授け祭を享けられるという考えが廣く一般に共通しているのである。

以上の傍証資料を介して私は我が上代人の來世觀が、山にありと信ぜられたと思う。元來他界表象の中で、その位置に關する觀念を見ると、地上、地下、天上の三つが認められる。そして未開又は古代人にあつては地上が先ず撰ばれるが、地上の中でも決して自分達の身近な場合でなく、遠く隔絶した高山とか谷間の奥とか、島嶼といつた場所に求めるのが普通である。その点我が古墳時代前期の他界を地上の高山に求めたことは当然であると思う。では何故高山に撰んだかという点については次に説くことと合せて考えなければならぬ。

前方後円墳の發生

こゝで私はもう一つ考古学界の一問題となつてゐる前方後円墳の起源について愚考を述べて見たい。從來この形狀の墳丘は隣國の朝鮮や中國にも存在せず、我が國固有の發達と考えられているが、果して然らばその拠つて來る所は何であらうか、遺墟作ら未だ決定的な考説を聞いていない。之については少くとも數説を(8)見るのであるが、何れも一長一短の感がある。中で浜田博士の丘尾切斷説は一應傾聴すべきものと考えられるが、單に地形利用のみで解決出來るとは思えない。それには當時の死に対する信仰又は思想上からの影響を大いに考慮すべきである。私は卒直に云えばこの墳形は我が上代人に通行した山に死体を葬る觀念から發生したものと考へてゐる。なほ憶説を逞しうすると、前方後円墳の起る以前に自然の山又は丘陵を葬所とする風習があつたと信じたのである。僅かながら北九州の彌生式箱式棺の所在地が往々自然の丘陵上に存するという点

は、その一資料かと考えられる。更に上代の御陵中に自然の山上を陵とされたものゝ存在に対し、強いて排斥し難いものゝあることを思うのである(9)。それならば前方部はどうして発生したかといえば、それは墓前祭の祭壇として起つたと考える。古くは自然の丘陵に遺骸を葬り、その下方又はその麓で祭祀を行つていた形が、一つのまとまつた墓形に統一されて來た爲めであろう。前期の前方後円墳が飽までも後円を中心として、前方部は低く細く之に附属する設備たるの觀を呈しているのは之を意味するものと思う。それが中期以後になると平野に下つて來る。つまり平地に山を人工で築いたものなのであつて、所謂山作りの語が適切に當つてゐる。

それならば又廻つてかゝる山に葬るといふ觀念はどうして発生したか、これについては推定しか出來ないが、我が國人が古くから山嶽に対して崇敬の念を懷いていたという、所謂山崇拜にその起源を求むべきであらう。我が國本來の山嶽信仰に対しては、相当多くの問題を含んでおり、到底こゝでは説き盡されぬが、山を神々の住み給う聖所と觀じ、之を畏敬するの念は廣く且つ深かつたのである。故に死後の世界が清淨な山に存するとし、祖靈がこゝに集すると信じたことはおのずから起り來つた思想であり信仰であつたと思われし、又後に述べる様に當時は屍に対する恐怖の念が強く、之を遠隔の地におくといふ觀念とも結び付いて、山が選ばれたものであらうと推考する。

舟葬の有無

次に主体部の構造について見ることにしよう。先ずその棺槨が多く墳丘の上部浅い所に置かれてゐる点が注意される。これは當時の習俗たるもがりとも關係があり、死後長期間に亘り屍を喪屋に安置しておいたのであるから、大休墳丘を封築してその上に喪屋を立てたと解することも出来る。と同時に墳丘の頂に近く屍を安置することは、古く山上に放葬した習俗が遺存したとも考えられよう。次にこの時代の棺槨は中期以後の様に棺と槨との判然たる區別がない。だから私は之をその未分化時代と見てゐる。そして、これを通じて大別すると、粘土や礫及び木炭等で密封した式と、細長い竪穴式石室との二系統に属する

が、仔細に見れば前者には木棺を中心において之を粘土その他で被覆したものと、粘土や礫の簡単な床だけのものとあり、後者には多く底面に粘土床等が設けられて、主体部はその上に置かれてゐるから、竪穴式石室は第二次の發達と見ることが出来る。木棺又は粘土床、礫床等が原初的であると思われ。この式は又隣國に殆んどその例を見ないので、我が國固有の葬法と見て差支ないが、問題はその形状であつて、往々全く舟を模したと考えられるものが存在することである。後藤氏の如きは上野國茶臼山の例をあげてゴンドラ式の舟形を推定している。そして之が上古時代に於ける舟葬存在の証拠として提唱されている次第である。なお舟葬説の傍証としては、世界各國の未開人又は古代人間に、類似の風の存すること、日本に於ても文献その他に例徴があるとして、次の四点を挙げてゐる。

(1) 神話に蛭子を葦舟に入れて流し棄てたとある点

(2) 北史の我が葬俗を記した中に屍を船上に置くこととある点

(3) 神社の御舟代が舟形石棺と同形であり、後世も入棺のことを「御舟入」と呼ぶこと

(4) 古典に水上に來世を認めたこと（常世國）

等である。之に対しては既記の通り伊東、小林二氏の反對説があつて、上代のフネは必ずしも水行の舟ばかりではなく容器を槽と呼んだことや、實際の粘土棺類が必ずしも舟形を呈せず且つ容器として蓋を有すること、舟形棺における繩掛突起の存在が舟でなく容器を意味する点等を挙げて反駁され、小林氏は更に古文獻からも舟葬の存在を否定されているので、一應は盡きてゐる様であるが、舟葬論者は更に強弁して以上の事實は当時舟葬の存在を立証するものではなく、その痕跡の遺存でありと主張する向もある。この際自分としても再検討して愚見を申し添えたいと思う。

そこで先ず私は舟葬説の根拠とする傍証の四点を見ることにしよう。第一の蛭子を流したことは珍らしい物語の一例であつて考え様によつては水葬説に利用されるが、併しこれは決して蛭子の屍を舟に入れて流したのではない。恐らく蛭子は天孫の御子の一人として海の彼方の神の國に還し奉つたとも解し得るのである（常世の條参照）。第二の北史の記事は原典に當ると、

「貴人三年殯、庶人トレ日而瘞、及レ葬置ニ屍船上ニ陸地牽シ之、或以ニ小輿」とあつて、即ち死体運搬の方法を記したものである。舟形の容器か又は小輿に入れて牽いた(恐らく葬所へ行く途中)というわけで、決して船に屍を入れて葬つたとあるのではない。第三の御舟代のごとはフネが槽即ち容器の意味であるとすれば問題は簡單で、舟の文字に拘泥する必要は毫もない。第四の常世のごとは、成程御毛沼命が波の穗を跳んで常世國に渡りましたとあつたり、少名毘古那神が粟柄にはじかれて常世國に渡りましたという点から、卒然と常世を來世——海の底又は彼方の——と考えることはありそうであるが、もう少し古文獻をよく読んで、常世の性質を見て頂く必要がある。即ち文献にあらわれた常世國の内容は、仙境又は海の彼方の樂土という觀念が普通であり、従つて神々の集い給う國と考えられているが、來世の觀念は少しもない。僅かに一二常夜(長夜)の文字を書き之を形容詞にした場合「とこよ往く」という語が使用されている。これは常に闇黒の世界という意味となり、死の國(黃泉國)の要素と共通するところがあるが、しかし世と夜とが相通する爲めに生じた觀念で常世の本態を示す語とは考えられない。こんな風に今まで舟葬説の根拠となつていた点は反駁されるのである。殊に私が既に述べた通り、当時の來世觀が山に求められるとすれば一層その存在は否定される。尤も中にはそれでも舟葬は前代に行われた思想で、その頃まで形式的に遺存したのだと言われるかも知れないが、これに対しては更にこう言うことが出来る。一体葬送習俗の如きは古來傳統を重んずるもので、例えば山中他界の觀念が後世まで否現在まで遺存する如くである。故に民族固有の習俗であつたならば、相当永く残らなければならぬのであるが、同じ古墳時代の後期——前期から數百年しか離れていない——に入ると、後に述べる通り舟形棺槨は全くなくなり、家形のもの一式となる。又近世及び現在の民俗にも舟葬の事例は極めて稀で、もしあつたとしても海岸に住む一部の住民の特殊な風習と言ふことが出来るのはどうしたわけであらうか、又古墳時代以前に舟葬が行われたというならば、彌生式時代や繩文式石器時代人間にその習俗の存在を立証する資料があるであらうか、即ち古墳前期だけ忽焉として現われるのはいかにも不思議なものであつて、自分はこの点からも舟葬説を疑うわけである。因みに言いたいのが、中期以後の棺槨への連絡を考慮する時は却つて舟としない方が説明がつく。即ち最初は独木舟形の容器又は粘土土床・礫床が行われ、それが

一方は発達して割竹形や舟形棺となり、他方には床の上に小口積の竪穴式石室が附属し、やがて竪穴式石室へと進み、その両者の結合して併用されるに至つたのが中期の棺槨であり、更にその両者が発達整備して後期の横穴式石室と冢形石棺へと進歩したと考えれば、決して無理ではないと思う。特に舟葬から冢葬へとその間に觀念上の相違を置くよりも、この方がより妥当ではないであらうか、尤も中期から後期への移り替りには、若干の説明が必要であるが、この問題については後節に触れることとした。

死 体 恐 怖

次に副葬品について見ると、表示した通りこの頃の副葬品は鏡と劍と玉とが圧倒的に多い。そしてそれ等が実用の什器として納められたとは考えられない状態に配置されてある。例えば鏡は屍の頭又は胸の辺に面を上にして、二面三面又は四面がおかれる。ある古墳では(10)棺の周圍に十数面が面を外にして立てかけてあつた例もある。つまり鏡の有する呪力を活かしておいたものに相違ない。劍は屍体の兩側又は頭上足部等の四周におかれるが、多くは刃を外に向けてある。玉は多く頸の辺におかれてあるので、生前頸飾りとしてかけたまゝと見ることも出来るが、往々その数が頗る多く、到底実用とは考えられないのみか、中には同じ玉でも左右形を異にして、佩用とは考えられない場合もある(11)。何れもそれ等に呪力を認めて、ある信仰觀念の下に配置されたとしなければならぬのである。又その他には滑石や碧玉で作られた各種の模造品がある。之等石製品の配置を見ると、多数一ヶ所にかためられて堆然とおかれてあつたり、ある種のものが数十枚もかたまつて出土したりする(12)。之はその器具自身が実用品でなく、祭器又は宝器として置かれたと考えられる。なお銅鍬や巴形銅器の様な特殊な青銅器も出土するが、之も実用品としてよりも珍宝の意味が強いかと思われ、又鉄製の農工具(鎌とか鉏・斧の類)が往々副葬されるが、それ等は石製模造器具中にも同種品があつて、実用の器具としてよりも鉄器のもつ呪力が然らしめたときであらう。昭和二十四年八月下旬調査した茨城縣磯浜町の一前方後円墳では、粘土棺内の一隅に直刀を一本横たえて、その傍に前記の鉄器類

が一括発見された。もう一つおもしろかつたのはその傍から堅櫛（竹製漆塗）十数枚が一括発見されたことである。頭部の近くならば実用とも考えられるが、足部から数米も離れた場所にあつたのと、一人で十数枚を使用するのも常識上からおかしいものである。類似の例は鳥居博士の調査された日向延岡附近の古墳にもあるようである（13）、これも櫛の有する呪力が利用されたとすべきであり、この点は記紀に見える伊弉諾尊の黄泉國訪問の際における櫛の物語を思い浮べたいのである。

こんな風実用を超越した器具——特に宗教的色彩の強い——のみが副葬されるというのは、どういうわけであろうか、言うまでもなく死体に対して特別な觀念をもつていたからに相違ない。それは恐怖觀念が根本的に存したと思われる。即ち身体魂に対する畏怖の念なのである。元來原始人と文明人とは、靈魂觀念の内容は決して一樣ではない。古くは死体とその靈魂とは不離一体と考えた。これを身体魂と呼ぶ。そして死の原因やそれによつて生ずる生理的現象等を惡靈（Dæmon）の所爲と考え、死体にはその靈が宿るものとして恐怖し、之を遠ざけ又はその惡靈の脱出を防圧しようとする。それがやゝ文化が進み、死体と靈魂とが別と考える様になつて死体に対する觀念と魂の存在場所とを二様にすることとなる。他界觀念の意識は後者に於て濃く現われて来るわけであるが、我が古墳時代前期にあつてはその過渡期の様相を呈していたかと推察される。即ち身体魂に対する恐怖の念は相当に濃く残つてゐるが、又一方死後の世界も考えられ、それは自分達現世の生活とは異なつた神の世界であつて、神に献供される意味に於ていろいろな品が捧げられたと思ふのである。

いろいろの問題を論じて些か冗漫に流れて來たようであるが、こゝで一應結末をつけておこう。以上述べた通り我が國の上古時代——特に古墳時代前期——に於ける他界觀念は、考古学上の示す所から見て、地上でも特に高台又は山上に之を求めたと思われるが、文献上からもこれをよく立証する資料が存在する。そして当時はまだ死体に対する恐怖觀念が濃く、従つて副葬品の内容は信仰的な色彩の強いものや靈魂を慰和する献品の品々が添附されて居る。この觀念が後世に至ると、身体魂と別に遊離する影像魂の存在をはつきり認識して來るから、影像魂に対しては依然旧俗が傳えられて山中にありと意識し、身体魂に対しては別途の取扱をする様になり、他界觀念は一層明瞭に示されて來たのである。その詳細は次節で述べることとする。

なお一言申添えておきたいことは、以上資料として採用した前期古墳の被葬者は、当時にあつては一流の貴族又は地方有数の豪族と推定されるから、これを以て当代常民の他界思想を立証することは不可であろうという点である。勿論この疑は一應認められるが、民俗学上の示す諸例から見て、山に祖霊の存在を認めることが、廣く常民の間に共通する觀念であることが窺われるので、これを以て我が上古時代前期の一般に通ずるものと見ても差支ないと考えたいのである。

家葬の諸相

次に引續いて中期・後期の内容について検討して見よう。中期と後期とでは別表に示した通り若干の相違があり、正しくは別々に記述すべきであるが、大体に於て中期は後期と前期との過渡期として、両者の要素があらわれて居り、古墳文化の漸遷的变化を窺うことが出来るのであるが、本問題に対しては便宜上両者を引くるめて前期と異なつた特徴を見ることにする。即ち次の五点が挙げられると思う。

(1) 墳丘の位置は平野へ下つてくる

(2) 槨は横穴式石室、棺は家形棺が多くなる。又棺槨は地平線上か以下におかれる

(3) 一棺槨内に多人数の合葬が認められる

(4) 副葬品に鏡や玉類は減少し馬具や土器類が多くなる

(5) 埴輪殊に形象埴輪が盛行する

この内容について若干説明を加えると、先ず第(1)の墳丘の位置は、中期からそろ／＼平野に下る傾向が見え、後期は大部分が平野に營造されることが知られる。従つて前方後円墳の如きは平地に隆然たる人工の小山を作ることとなり、又周濠を廻らし埴輪を立て並べて、一層威容を發揮して来る。第(2)の棺槨は中期には前期の木棺や粘土棺を受けて發達したと思われる割竹形石棺や船形石棺から長持形棺となり、合せて堅穴式石槨が引つゞき行われているが、後期になると殆んど一般に家形棺又は

横穴式石槨が盛行して来る。殊に末期に行われた横穴古墳の如きは、その内部に家内の構造を彫刻して、恰も家内におるかの感を懐かしめるものが往々に認められる(14)。又石槨入口にも栓や扉の装置を施し、上部の楣を象どつたもの等もあり(15)、家という觀念は一層明瞭に示されている。故に浜田博士や建築家の間に石槨のプランと我が古代建築のプランとを比較対照して、神明造式、大社造式等と呼ばれたのも決して理由なしとは言われない(16)。又之と合せて考慮しなければならぬことはこの頃の棺槨は地平線上或は線下に設けられることで、即ち先ず棺槨を作つて遺骸を葬つてから、封土を築いたと考えられる。これは構造上当然の結果ともいえるが、他面他界觀念の性質にも影響を及ぼして來ると考えられる。

第3)の合葬の問題は、一棺槨内に数人多くは十数人の遺骸が葬られた例の多いことから、当時合葬の風の盛んであつたことを窺い得るのであるが、これは恐らく経済的な理由や、一家族が同穴に葬られるという即ち家族墓(Family tomb)としての結果であると言うべきであり、死体に対する觀念の変化をよく物語つていると言つて差支ないであろう。次に第(4)の副葬品は前期に不可欠であつた鏡が漸次少くなり、後期には之を欠くものも増して來たり、あつてもその数は一面か二面といつた程度になり、玉類も漸次数が少く殊に勾玉の優秀品が認められなくなる。武器では前期に多い劍が少く、銅鏃は全く見えす替りに鉄鏃が増えて來る。最も顯著な事例は石製品が急に減つて、後期には殆んど存しないこと、その代りとして前期に全く無かつた馬具と土器(主に須惠器)とが漸増し、後期に至ると殆んど出ないといつた盛行ぶりを示して來たことである。勿論馬具は六朝文化の影響もあるが、馬が当時の生活と密接な關係を示して來たことは、後述の埴輪の中に馬の多いことと併せて考へて首肯出來るし、これを副葬することは生前馬を使用した風習をそのまま來世にもあらわそうとする意圖と考へられる。又土器類の多いことは、生前什器として日常使用した器具であり、死後も亦日々の生活に必要な器具としてこれを納めたものに外ならないのであつて、その壺の中には酒や水を、盤や盥の中には海山の幸を盛つて獻供されたく、現にその一部が残存していた場合も相当にある(17)。

第(5)の埴輪は中期以後形象埴輪が頗る多く作製され、その種類には各種の人物像や、家畜として馬犬鶏等がある。又生前の

住宅の模型や威儀の具としての盾・蓋・翳の類も作られ、それ等が墳丘の周囲や頂上に樹て並べられるに至つたのである。殊に面白いことは人物像の主なもの男子は武裝した侍臣、女子も亦晴の衣裳を着けた侍女の姿が多いことで、後世の舍人と采女に該当するものである。即ち貴人の傍近く侍する姿を示しておるといつてよいであらう。その他には稀に音楽を奏する人物や、特殊な姿態をもつもの等もあるが、仔細に見れば葬送に関係深い職員をあらわしたものらしく、生前に於ける奉仕の狀態をそのまゝ象どつたものである。家の模型はいうまでもなく生前の住宅を現わし、各種の威儀の具は同じく生前の豪華な生活の一斑を物語るべき品々である。こんな風に墳輪の内容から見ると、被葬者の生前の生活がそのまゝ他界にまで持続されることを前提として示していることをよく示していると思う。

以上の諸事實を通じて誰でも直ちに当時の人々がいかなる他界觀念を懷いていたかということに思ひ到るであらう。故に私は今更その詳細な説明を要しないと思うが、念の爲めに二三附言すると、棺槨の形狀や墳輪家の存在等は、死者が來世に於ても生前の家と同様な住宅に住むと信じていたことを物語り、副葬品や墳輪の或ものからはその生活が生前と同様身に應じたものであつて、貴族は貴族としての体面を保持すべく考えられたと思われ、又一棺槨内に多くの遺骸を葬つてある点から、一家族同穴の觀念即ち死後も生前と同じ家庭生活を保持すべき念慮の存在を見るのである。そして第(1)の墳丘の位置が平地に下るのは、死体に対する恐怖の念がやゝ薄らぎ、死後の世界が現世と余り遠くないところに求められて來たことを示し、棺槨が地平線又は以下におかれるのは、死後の世界が地上又は地下にありと思惟せられ來つたものに外ならないと思うのである。

黄泉國と根之國

隣つて古典にあらわれた他界觀念を繙くと、黄泉國と根之國（又は根之堅洲國）とがその具体的なものであり、その内容はよく他界の有様を示している。先ず黄泉國から見ると、その位置が現世より下方即ち地下にあつたと考えられたことは、祝詞に伊弉册尊が「吾は下津國を知らさむと白して石隠り給ひて」とある点や、こゝに至るには黄泉平坂を通つて行くこと、又根

之國とも底の國とも言われたこと等から推察出来る。そして更に具体的には次のようなことが知られる。即ち伊弉諾尊が冊尊を黄泉國に訪ずれ給うた箇所を見ると、その國には建物があつて膳戸（たねど）をくより入り、屋内は闇黒なので燈火をつけて見られた。又この國を支配する黄泉神があり、之に隸屬する多数の黄泉軍や黄泉醜女・八雷神等の忌わしい怪物が住み、こゝに入つたものは現世との異なつた食物を食し（黄泉戸喫）、これを喫したものは現世に還る術がないと考えられていた。更にこの國から現世までは相当に長い道のりがあつて、その出入口が黄泉平坂となつてゐるというのである。又根之國又は根の堅洲國については、それ程具体的な記事はないが、神話では素戔鳴尊が逐いやられ給うた國となつており、そこには蛇の室や吳公と蜂の室等嫌惡すべき部屋があり、そこから逃げ去るには、黄泉比良坂を越すとあるので、大体に於て前述の黄泉國と似た世界なのである。なお祝詞の大被詞には根之國には佐須良比咩と申す神があつて、人々の犯した罪惡を流し離ち給うとあるし、又同じ道饗祭の條には諸々の惡神が根國底國より龜び疎ひ來ると考えられて居るから、黄泉國が地下にあつて諸惡靈の集会する暗黒の世界であると信ぜられていたことは疑がない。そしてそれ等の惡靈を防遏する方法として燐（か）や櫛・桃子等呪力ある品が使用され、最後に千引石と稱する巨石を以て黄泉平坂に据えて之を塞いだと物語られてゐる。

この神話に見える黄泉國は、既に先人も説いてゐる通り（18）横穴式石櫛内の光景をそのままに示すものといふことが出来る。即ち黄泉國は古墳そのものであつて、現世と黄泉國とを隔てるものは羨門入口に横たわる扉石（即ち千引石）に外ならないのである。又櫛内におかれた壺や盤に盛られた数々の御饌類は、黄泉戸喫を意味し（19）、身体に八雷が鳴り蛆たかれとろろぎた有様は玄宝に置かれた死体の姿であらう。但しこの物語りには身体魂の恐怖のみが著しくあらわれて居り、後期古墳に見る死後の生活の觀念と一致しないが、それは神話の常として古い記憶が言ひ継がれたこと、この神話の意図がタヴァーを犯した結果夫婦の絶縁から生死の運命が定まつたという点にかけられてゐるために、かゝる悲惨な内容となつたのであらうと思ふ。

ところがもう一つ古典に黄泉國の傳えが記されている。それは出雲風土記出雲郡宇賀郷の條に、同郷の北方磯辺の西方に窟戸があつて、高さ廣さ各六尺許り、窟内には穴がありその深淺を知らない。夢にこの磯の窟の辺に至る者は必ず死ぬといわれ、

古來これを黄泉之坂・黄泉之穴と呼んだとあるのがそれである。即ち死の窟とでも稱すべき恐ろしいところで、当時この地方の人々はこの窟内を他界と考えていたのである。一体未開人の間に洞窟を以て他界とする觀念は屢々認められるものであつて、殊にそれが西方にあるということは一層共通性が多いのである。何となれば西方は日没を意味し、日没は闇黒の世界であるから、他界觀念の要素がこゝにもあらわれているのである⁽²⁰⁾。我が國にあつても往々海辺の洞窟を原史時代の墓穴とした事例に接するから、かゝる洞窟の所在する地方では、それが黄泉國と考えられたこともあり得たと思ふ。

む す び

さて以上中期、後期の古墳の特徴と、文献に示された黄泉國とを対比して、当代における他界觀念の概略を述べたが、要之するにこの期に於いては他界を自分達の身近である地下に求め、そこでの生活は現世の生活の延長として、同様の住宅に住み同様の器具を使用し、又身分に應じて生前と同じ従者を侍らせ威儀をととのえさせたのであり、前期のそれとは著しい変化が認められる。果してこの変化は何によつて起つたのであろうか、文化の進展による自然推移とすべきか、他文化の刺激を受け急速な進歩であるかは考慮を要する問題である。私は古墳時代の中期から後期にかけて、大陸文化の影響が特に著しかつた事實に鑑がみ、この変化を大陸文化の影響による急速な進歩と考へたいと思ふ。なお竪穴式石室や長持形棺から、横穴式石室や家形棺への推移は、相当大きな形態上の変化であつて、短期間に之を敢てした原動力も亦新來の大陸文化にあると信ずるが、しかし反面に於て死者に対する觀念や靈魂の問題等に於いても、漸次恐怖のみから親愛へと遷りつゝあり、従つて他界の表象上にも異なつたものを要求しつゝあつたことを考慮に入れるべきであらうかと思ふ次第である。

(1) 後藤守一氏「西都原発掘の埴輪舟」(考古学雜誌二十五卷八・九号)

(2) 伊東信雄氏「日本上代舟葬説への疑問」(考古学雜誌二十五卷十二号)

小林行雄氏「日本古墳の舟葬説について」(西宮三号)

(3) 浜田耕作氏「日本の古墳に就いて」(歴史と地理三卷二号)

- (4) 鏡山猛氏「我が古代社会に於ける甕棺葬」(史淵第二十一輯)
- (5) 柳田國男氏著「先祖の話」堀一郎氏「日本に於ける山岳信仰の原初形態」(山岳信仰叢書二)
- (6) 例えば立山に於ける地獄の物語は今昔物語その他に見えて古來有名であるが、白山や恐山・箱根山等に、塞ノ河原・三途河・血ノ池等の地名が存する例は相当に多く、山中世界の觀念をよく示している
- (7) 柳田國男氏編「葬道習俗語彙」中に墓場をエノヤマ(隱岐) ヤマ・クサヤマ(愛知)、墓穴掘りをヤマシ(奈良)、棺桶をヤマオケ(彦岐) 屍を包む莖座をヤマゴサ(彦岐) 等とある
- (8) 例えば前方部祭場説・同玄閻説・同宣命場説、主墳陪塚接続説・四方兩墳結合説、他物模倣説(廣口埴形説・瓢形説・盾模倣説) 等がある
- (9) 日向三代の御陵を始め、景行天皇の皇子大碓命墓(愛知縣西加茂郡猿投村猿投山頂) 等はその一例である
- (10) 備後國和氣郡鶴山村丸山古墳では竪穴式石室内に彫拔家形棺があつて、その周圍に十七面の鏡が面を外に向けて立てかけられ、中で大きい一面は頭部に當る棺蓋上におかれてあつた(日本古文化研究所報告第九)
- (11) 丹後國竹野郡竹野村産土山古墳の例(京都府史蹟報告第二十册)
- (12) 群馬縣多野郡平井村白石稻荷山古墳では石製刀子・石劍の類が一群となつて発見され、常陸國東茨城郡磯浜町鏡塚では滑石製品各種が五十個堆然と存していた
- (13) 鳥居博士著「上代の日向延岡」中第六章にある吉野村大貫淨土山古墳の例がそれである
- (14) 例えば栃木縣那須郡馬頭町の唐之御所横穴古墳や、東京都下南多摩郡鶴川村下三輪所在の横穴等がある
- (15) 奈良縣磯城郡安部村阿部文珠古墳の入口や、群馬縣惣社蛇穴山古墳の羨門等に見ることが出来る
- (16) 前記浜田博士「日本の古墳」、山浦政氏「建築上より見た古墳の「考察」(信濃一卷四号)
- (17) 例えば岐阜縣海津郡城山村の一古墳からは、坯の中に數個の貝殻がはいつて発見され、静岡縣志田郡東益津村花沢からは小形塚に蛭五個がはいつていた。又特殊な例としては愛知縣渥美郡小鷹野新田の古墳その他から模造菓子が高塚等にはいつて出たことがある(人類学雜誌六十卷三号参照)
- (18) 高橋健自氏著「古墳と上代文化」に記述がある
- (19) 小林行雄氏「黄泉戸喫」(考古学集刊第二册)
- (20) 桑田芳藏氏著「靈魂信仰と祖先崇拜」中の第三篇第二節地上の他界表象の條に説かれている

佛教に於ける死の意義

坂 本 幸 男

佛教、特に阿毘達磨佛教に顯れた死を (一)死の定義 (二)死する時の生理的・心理的狀態 (三)死の種類と死の原因 (四)人爲的死 (五)死後の有無 (六)死の恐怖と其の超越 (七)死の意義 等に分けて考察して見ようと思ふ。

一、死の定義

死の原語としては *mri* から作られた *mrita*, *mṛtyu*, *māṛṇa* 等が差げられるが、一般には *māṛṇa* が用ひられ、其の外 *cyuti* (没) *jāti-parivarta* (轉生) *jāti-vyāvṛtta* (離生) 等も死と訳されることがある。

比較的古い經典と思はれる中部經典の諦分別經は死を定義して「如何が死なりや。彼彼の有情の、彼彼の有情類の中に於ける死没・死亡・破壊・滅没・死滅・死・命終・諸蘊の破壊・身体の投棄、之を死といふ。」

Kāṭaman' e', āvuso, māṛṇānāṃ ? — Yam' tesāṃ tesāṃ sattānāṃ taṃhā taṃhā suttānikāyā cuti cavanatī bhedo antarābhānāṃ maccu māṛṇānāṃ kālakiriyā, khandhānāṃ bhedo kaḷebarassa nikkhoḥo; — idāṃ vuccat', āvuso, māṛṇānāṃ. (M. N. 141. sacca vibhāṅga suttaṃ)

と述べ、紀元五世紀頃に在世した佛音の清淨道論は死を「此の「死」は死没を特相とし、離別を本質とし、「現在の」趣を失ふことを現起とす。又、「死は」苦の基なるものなるが故に苦なり、と知るべし。」

Tayidāṃ cutikkhāṇāṃ, viyogarasāṃ, gativipparisā paṇcupatthāṇāṃ. Dukkhasā paṇa vatthubhāvato dukkhaṃ

と定義し、更に又、命根 (jīvitendriya) 即ち壽命を実体と見る説一切有部や南方上座部等に於ては「死とは一有(衆生)に属する命根の断絶なり」(Tattha maraṇaṃ itī ekalhavapuriṅgamaṇassa jīvitendriyassa uppechedo. Visuddhimagga p. 299) と言つて、命根の持続が断絶することを以て死の決定的條件と見てゐるのである。従つて呼吸が熄み言語を發せず意識活動が中絶してゐても、それだけで、之を死と判定することは出来ない。蓋し滅盡定等に入つた場合には、呼吸は熄み言語を發せず意識活動が起らないからである。茲に於て相應部經典(四一・六)及び雜阿含經(二一卷)等には死と滅盡定との區別を明かにして「此の死して時を果したる者には、身行(入息出息)滅して輕安となり、語行(尋伺)滅して輕安となり、心行(想受)滅して輕安となり、壽命盡き煖氣熄み諸根毀壞す。然るに想受滅に到達したる比丘にも身行滅して輕安となり、語行滅して輕安となり、心行滅して輕安となる。されど壽命は未だ盡きず煖氣は未だ熄まず、諸根は澄淨なり」(S. N. 41. 6. Kamabhiṅgā; 南傳大藏經十五卷四四七頁)と述べてゐるのである。

では命根とは一休何か。嚴密に云へば「若し神足の果なれば名けて命行と爲し、若し先業の果なれば名けて壽行と爲す」とか、或は「若し明が増上する生なれば名けて命行と爲し、無明が増上する生なれば名けて壽行と爲す」とか、或は又「唯離貪者の相続の所得のみを名けて命根と爲し、亦有貪者の相続の所得をも壽行と爲す」(順正理論十三卷)とかと説かれる如く、命 (jīvitā) と壽 (āyus) とを區別する場合もあるけれども、一般には「命根の依は即ち壽である」(俱舍論五卷)と云はれてゐる。そして南方上座部では「命根は色なるあり、無色なるあり」(Vibhaṅga p. 436) とて、命根に物質的なものと非物質的なものとを挙げてゐるが、同じ南方でも東山部や正量部 (Kāśhāyavāhu VIII 10) 等になると北方の諸部派と俱に命根を物質でも精神でも無い謂はば關係原理とも云ふべき不相應行法に限つてゐるのである。説一切有部の根本論書たる發智論(十四卷)に「命根とは云何。謂く三界の壽なり」とある如く、説一切有部に從へば、命根の本質は壽であり、此の壽が能く体温たる煖と、意識活動たる識とを維持すると同時に、又煖と識とは却つて壽を維持する。そして此の壽・煖・識の三法が身体と離れる

時を死と名けるのであつて、そのことは雜阿含經(十卷)に「壽煖及諸識 雖_二此餘身分_一 永棄_二丘塚間_一 如_二木無_三識想_一」と歌つてゐるに徴しても明かである。而も此の壽は前世の業の異熟果として生れる時の最初に得し、死の最後に捨するもので、其の性質は善でも惡でもない無記であるとせられてゐる。婆沙論(一五一卷)に従へば、分別論者は「壽煖識の三は互に依持と成る」の經文に基づいて、壽は心に隨つて作用する隨心轉のものであると主張したが、說一切有部は若しも壽が隨心轉だとすれば壽は心に隨つて善惡無記の三種となり、壽が業の果報として一向に無記でなければならぬといふ規定に反するのみならず、無心定に入つた場合には隨心轉なる限り壽は起り得ないから死を來たすことになるであらうと反駁した。之に對して分別論者や譬喩論者は無心定にも潛在意識ともいふべき細心があるから、壽は隨心轉であると弁護してゐるのであるが、此は纏て大乘瑜伽行派に來つて阿賴耶識存在の論証に採用せられるに到つたものである(成唯識論三卷參照)。

又、經量部(俱舍論五卷)や瑜伽行派(瑜伽論五二卷雜集論二卷)は壽を前世の業に依つて我我の心身組織を一生涯相續せしめる謂はば情勢の如きものに名け、それは恰も放たれた箭が一定の期間連続して飛ぶ時の勢力の如きもので、別に実体がある訳ではない。そして斯かる壽を捨てることが死であると定義したのである。此の壽を說一切有部の如く実法と見るか、或は經量部等の如く假法と見るか、その何れが合理的であるか等の議論に就いては俱舍論五卷順正理論十三卷等を參見せられたる。

二、死する時の生理的・心理的狀態

先づ生理的方面からすれば、我我の世界たる欲界に於て頓死する場合には意識と觸覺機關たる身根が欬然として滅し、漸次に死する場合は俱舍論(十卷)に従へば、地獄に墮する者は意識が最後に足に於て滅し、人間に生れる者は臍に於て、天界に往く者と阿羅漢とは心藏に於て意識が滅すると説いてゐるけれども、瑜伽論(一卷)及び雜集論(六卷)等に従へば惡人は頭の方から意識が無くなるにつれて身体も冷却し最後に心藏に於て意識が滅する。又善人は足の方から意識が無くなるにつれて

次第に冷却し最後に心藏に於て意識が滅し其の時全身が冷却すると説いてゐる。尙、南方上座部に於ては命終時の最後の出息を意識する者には大功徳ありとし「死心より前の十六番目の心と共に生起し死心と共に滅する出息入息、これは死を最後とする出入息なり」(Visuddhimagga, p. 292) と述べてゐるが、Sammahavinodani (p. 26) に依れば色法が一生滅する間に心所法は十七生滅すると言はれてゐるから、死心と共に滅する最後の出入息は、出入息が色法であるために死心より前の十六番目の心と共に生起することになる理である。又、出入息を能く修習せる阿羅漢は死期を予知することが出来、或は座に坐して或は空中に結跏趺坐して或は経行しつつ般涅槃することが出来るとせられてゐる (Visuddhimagga, p. 392)。之に反して非常なる惡業を作した者は未來世に於て受けるであらう不愛の果の前相を見るに由つて、汗を流し毛豎ち手足紛亂し遂には便穢を失し虚空を捫摸し晴を翻じ沫を咀ふ、と説かれてゐる(瑜伽論一卷)。更に又身体に凡そ百ヶ処ありと言はれる末魔 (Māraṇ) 即ち死穴は水・火・風の三大(但し婆沙論一九〇卷は地大を加ふ) 中の隨一が増す時、恰も鋭き利刀の如く彼の末魔に觸れて劇しい苦痛を生じ久しからずして知覚を失つて死亡するが、之を断末魔と呼ぶのである。蓋し是は水が増せば痰病が起り、火が増せば熱病が起り、風が増せば風病が起るからである(俱舍論十卷)。そして其の際善人の苦しみは軽いけれども惡人の苦しみは重いとせられてゐる(瑜伽論一卷)。

次に心理的狀態に就いて之を見るに、意識が明瞭な場合には、曾て善根を積んだ者は善心を憶ひ起して安樂に死し、不善根を積んだ者は不善心を想起して苦惱して死ぬるけれども、愈々死が切迫して意識が不明瞭になると何れも無記心を起し不苦不樂の捨受で命終し安樂でも苦惱でも無いと言はれてゐる(瑜伽論一卷)。又、涅槃に入る時は捨受と相應する異熟無記心か或は威儀路無記心かの何れかであると説かれてゐるが、これは無記心は勢力が微弱であつて心が断絶するに好都合であるからである。又死する時は必ず平常心たる散心に於て死し決して無心位や入定した儘で死することは無いとせられてゐる。蓋し禪定心は心が明利で身心を長養し暗昧たる死に順應しないからであらう(俱舍論十卷)。

尙、根の得捨に就いて言へば、無色界で頓に命終する場合は命・意・捨の三根を最後に捨し、色界に於ては更に眼耳鼻舌身

の五根を加へて八根を捨し、欲界に於ては更に男根或は女根或は男女根を加へて九根或は十根を捨し、漸次に命終する場合は欲界に於ては身命意捨の四根を最後に捨すると言はれてゐる。而して以上は染心或は無記心で命終する場合であるが、善心で命終する場合には更に信動念定慧の五根を加へて九根とするのである（俱舍論三卷）。

三、死の種類及び死の原因

ビスツデキマツガ (P. 229) に従へば死に五種類が挙げられてゐる。即ち第一は阿羅漢が生死輪廻の苦を断ち切つて死する正断死 (*samucchedanarāṇa*) 第二は凡てのものが刹那刹那に生滅する刹那死 (*khaṇikanārāṇa*) 第三は樹木が枯れ銅が錆びたといふが如き世俗死 (*sammutimārāṇa*) 第四は死すべき時が来て死する時死 (*kaṭamarāṇa*) 第五は死すべき時に非ずして死する非時死 (*akālamārāṇa*) である。而して茲で問題として取り挙げられるのは主として第四の時死と第五の非時死である。就中、時死には更に壽命が盡きて死する壽盡死 (*ayukkhaṇamārāṇa*) と富樂の福が盡きて死する福盡死 (*punnakkhaṇamārāṇa*) とが分けられてゐる。尙、ビスツデキマツガ (P. 502) は「死は有爲相と一有に攝せられたる命根の連続の断絶との二種なり」と述べてゐるが、此れは婆沙論 (二三卷) の「死に二種あり。一は刹那死にして二は衆同分死なり」と同じものであり、其の外に生を縁とする死 (*jiṇi pacceyā marāṇa*)・災横死 (*upakkamanārāṇa*)・自然死 (*sarasamārāṇa*)・壽盡死・福盡死の五種をも数へてゐる。又雜集論 (六卷) には壽盡死と福盡死と業死との三種を挙げ、業死を規定して「云何が業死なりや。謂く順生受業と順後受業とが俱に盡くるが故なり」と述べてゐるが、此れは三時業が盡くるが故に死するのを業死と名けたものであつて、謂はば過去の縁に依つて説くものであり、之に対して前の壽盡死と福盡死とは現在の縁に依つて説いたものである（瑜伽論記一上）。

抑も佛教に於ては「此の壽を能く持するを我は是れを業と説く。一向に是れは業の異熟果なるが故に。一期の生の中常に隨轉するが故に」（順正理論十三卷）と説かれてゐる如く、壽命の長短を決定するものは衆生の倫理的行為たる業であり、全人類

の倫理的行為たる共業が完全であるか否かに依つて人間の壽命は最高八万歳から最低十歳の間を上下するのであるが（俱舍論十一卷）釈尊出世の時代即現代に於ては人間の壽命は百歳であるとせられてゐるから、従つて壽命が盡きて死する壽盡死は百歳の所謂の天壽を全ふして死する場合である。又壽命を存続すべき條件が備つてゐても今世の福が盡きて來世に生れしめるべき業が成熟するに由つて起る死を福盡死と名ける（Visuddhimagga P. 299）。小乘各派では福盡死を時死の中に入れてゐるが、瑜伽論（一卷）及び雜集論（六卷）等には之を非時死として「有情が定味に貪著するを以つて福力が減盡し此れに因りて命終するなり。即ち定味を愛し所修の壽の業力を損害するに由つて、非時に死するが故なり」（雜集論六卷）と述べてゐる。尙、あり得べき場合としては壽命も盡き福も盡きることに依つて起る俱盡死があるが、此の場合には福が盡きすることは直接死に對して積局的働をなさないと言はれてゐる（俱舍論五卷順正理論十三卷）。

次に非時死といふのは死すべき道理なくして死するといふ意味で、壽盡死にも福盡死にも非ざる場合即ち不節制や不養生等の爲めに病死したり、或は知識が欠乏してゐた爲めに危害を被つて死する所謂の短命な場合である。非時死の原因に就いて婆沙論（一五一卷）は1 非恒作 2 非恒轉 3 非受作 4 非受轉 5 非時行 6 非処行 7 不修 8 梵行 9 非量食 10 生而不熟 11 熟而持之 12 不能觀 13 察宜非宜 14 不服 15 醫藥 16 不用 17 醫言 18 不避 19 災厄 20 不遠 21 凶戲 22 の十六因を數へ、智度論（五六卷）は1 無罪而死 2 壽命未盡錯投藥 3 不順藥法 4 無看病人 5 飢渴寒熱等天命の横死の五種を挙げ、大乘涅槃經（二四卷）は天壽の九因縁として1 知食不安 2 而反食之 3 多食 4 宿食未消而復更食 5 大小便利不隨 6 時節 7 病時不隨 8 醫教 9 不隨 10 瞻病救 11 強耐不吐 12 夜行故惡鬼打之 13 房室過差を説き、瑜伽論（一卷）も不平等を避けざるが故に非時死を致す九因縁として1 食無度量 2 食所不宣 3 不消復食 4 生而不吐 5 熟而持之 6 不近 7 醫藥 8 不知 9 於己若損若益 10 非時 11 非量行 12 非梵行 を挙げてゐる。

然るに宗輪論に依れば説仮部は「非時の死無し、先業の所得なればなり」とて非時死を否定した。即ち過去に曾て他人の生命を促める如き横縁を行ひしが故に今世に於て横死するのであつて、先業なくして今横しまに死するといふことはあり得ない。

と主張するのである。婆沙論(一五一卷)にも譬喩者は「壽が終れば救ふべからず」との經文を盾に取つて非時死を否定してゐる。惟ふに說假部や譬喩者の非時死否定論は今世の因縁よりも前世の業を重要視した結果であると考へられるのであるが、斯かる考へ方を更に徹底させたのが案達迦派の老死異熟論(Jarāmarṇavipāko)であつて、即ち醜惡たる老と短命たる死とを引く業がある「それ故に老死は異熟なり」(Kāṭhāvatthu VII 8)といふのである。此れに対して南方上座部や北方の説一切有部等は前世の業もさること乍ら今世の因縁も亦之を輕視する訳には行かないといふ見地から非時死の死を肯定したのである。そして此の非時死の死肯定論と否定論との謂はば中間論とも云ふべきものが、王山部や義成部の阿羅漢非時死の否定論である。即ち「故思の業の作りたる積集の異熟を受くること無くしては滅すとは説かず」(A. N. X. 226)の經文を根拠として、輪廻中に於て異熟の機會を得た業は必ず其の異熟果を受け、未だ異熟の機會を得ない業は最後の生存たる阿羅漢に於て受け終らなければならぬ、といふ所から「阿羅漢には非時死の死無し」(Kāṭhāvatthu XVII 2)と主張したのである。併し婆沙論(二十卷)俱舍論(十七卷)等の考へに従へば説一切有部は、殺生を爲して地獄に墮するのは殺生の異熟果であるけれども地獄が終つて人間に生れることは善業の異熟果であり、人間に生れて短命なのは前世に殺生を爲して他人の生命を短促ならしめたこと等の流果として百歳の壽命が短縮せられるのであると解釈してゐる。従つて其の結果阿羅漢にも非時死を認めることになつたのである。

四、人爲的死(自殺と捨多壽行)

阿含經(雜阿含四七卷跋迦梨經 S. N. 22, 87 Vakkali, 全蘭陀經 S. N. 35, 87 Channa, 增一阿含十九卷等)には、病苦に堪へかねて自殺を決意した比丘に対して佛が、五蘊は無常であり苦であり貪欲すべからざるものであることを知つて身體に対して貪欲を起さなければ善き死を遂げ死後も亦善いであらう、と訓へられたので比丘は身體の無常苦にして貪欲すべからざることを如実に知り解脱を得て自殺したことが説かれてゐる。是れに依ると佛は一面に於て自殺を肯定して居られるのであるが、併

し他方、律には、到底助かる見込の無い重病人に之を懲んで死の美を讃歎して死せしめたり(Vinaya I, p. 75)或は不淨觀を修して自己の身を厭ひ自から己が命を断する(288)こと等を波羅夷罪として禁じてゐるのである。そこで此の兩者の矛盾を如何に解決すべきであらうか。雜阿含經(四七卷 No. 1286 經)に依れば、自殺しても死後餘身が相續して生死に輪廻するならば大過があるけれども、死後餘身が相續せず生死に輪廻しないならば大過は無いと説かれてゐるから、既に解脱し已つた者には自殺は是認せられ、未解脱者には許されないことになる理である。惟ふに人間として生れた限り如何に苦しくとも解脱を實現する爲めにはあらゆる努力を致すべきであるといふ理念に基づくものと思はれる。そして此の解脱者自殺肯定論は聽て部派佛教時代になると捨多壽行として現れたのである。即ち神通を成就して心の自在を得た阿羅漢が他を利益し安樂ならしめる事の少きを觀じ、或は病身を厭ふて「梵行は妙に成立し 聖道は已に善く修するをもつて 壽の盡くる時歎喜すること

猶し毒器を捨つるが如し」と觀じて、生活必需品たる衣鉢等を僧伽や慈定・無諍定等から起てる福田に施し第四禪定に入り定より出でて「我が能く壽の異熟を感じる業は願はくは皆轉じて富の異熟果を招かん」と心に念じ口に言ふ時、壽命を短縮することが出来るといふのである(發智論十二卷)。道理上壽の異熟果が富の異熟果と成ることは不可能であるのに如何にして斯くの如き捨多壽行が可能となりやに就いて、註釈家の間に種々異説が行はれてゐる。即ち異熟果の体を轉ずることは不可能であるけれども果を感じる業は之を轉ずることが可能であるとする説、或は先世に富の異熟果を感じる業ありしも災障ありて實現し得なかつたのを今矣現せしめるとする説、或は色界の大種を引いて身中に現前せしめ其の大種が壽行に違ふが故に壽行を捨すとする説等の諸説があるが、何れも斯かる捨壽行は定力と施力とに由ると考へられてゐるのである(婆沙論二二六卷)。俱舍論(五卷)は捨壽行を非時死と見てゐるが、順正理論(十三卷)は此の説に反対を表明してゐる。尙、捨多壽行の反対に壽命を延ばす留多壽行がある。即ち他を利益し安樂ならしめ、或は聖教を久しく世に住せしめんとするに他に適當な人なく而かも自分の壽命が盡きんとする時には、捨多壽行の場合と同じ條件で「我が能く富の異熟を感じるべき業は願はくは皆轉じて壽の異熟果を招かん」と念言すれば延命することが出来るといふのである。

抑も捨多壽行及び留多壽行は、釈尊が百歳生き永がらへらるべきであるに拘らず八十歳で入滅せられ、又最後の弟子を教誡する爲めに三ヶ月延命せられたといふ歴史的事実を解釈せんが爲めに現れた思想で、之れを自利の立場から見れば佛は肉體に對する執着を離れて死を恐れざることを現はし、利他の立場から見れば衆生を利益する爲めに方便を用ひられたことを現はすものである。従つて或る意味からすれば後の法華經壽量品の「実の滅にあらずと雖も而も滅度と言ふ」即ち「非生現生非滅現滅」(法華文句九卷下)の思想と遙かに呼應するものとして注意すべき点である。

最後に自殺他殺の可能に關する四句分別を俱舍論(五卷)に依つて表示しよう。

(一) 自害非他害——欲界の戲忘念・天意・愆天及び諸佛の自ら般涅槃するもの。

(二) 他害非自害——胎・卵に処する有情。

(三) 自害他害——余の多分の欲界の有情。

(四) 非自害非他害——中有・色無色界の一切の有情・欲界の一分の有情(地獄・北俱盧洲と見道・慈定・滅定・無想定に住する)と王仙と佛使と佛の記別せる者と最後身の菩薩と此の菩薩を懷胎する母と轉輪王と轉輪王を懷胎する母となり。

五、死 後 の 有 無

死後の世界の有無は釈尊當時に於ても大問題であつたと見えて、梵網經(D. N. I. p. 31)には外学派の死後・有想論十六種・死後無想論八種・死後非有想非無想論八種・死後断滅論七種が紹介されてゐる程である。雜阿含經(三二卷 No. 906經)等に從へば、外道が如來の死後は有なりや無なりや等と尋ねたので、舍利弗は佛は斯かる問に對しては何れも無記を以つて答へられたと答へ、爲めに外道から斯かる無記は愚の如く痴の如し等と非難せられた。そこで舍利弗は摩訶迦葉に佛は何故に記說せられなかつたかと尋ねた所、摩訶迦葉は若しも如來の死後が有であるとするならば色受想行識の五蘊でなければならぬが、然かも如來は此れ等五蘊を已に滅し心が善解脱してゐるのであるから、如來が死後に有りといふは正しからず、同様に死後

は無なりといふも亦有亦無といふも非有非無といふも正しからず。故に佛は記說せられないのであると答へてゐるのである。又相應部經典 (S. N. 24, 15—18) に依れば如來の死後有なりと爲し、或は無なりと爲し、或は有にして無なりと爲し、或は有にも非ず無にも非ずと爲すのは、色あるにより色を取するにより色を現貪するによりて是くの如き見を起すのであると述べてゐる。是れ等は極めて含蓄のある答であるが、其の点に就いては後ちに触れることにしたい。又已に煩惱を斷盡せる阿羅漢に就いては一般に「我が生已に盡き後有を受けず」と說かれてゐるから、一往死後の生死輪廻は無いと考へられてゐたのであり、殊に部派佛教時代になれば所謂の灰身滅智であるとせられてゐる程である。又未解脱者に就いては、一般に煩惱業によつて死後も生死に輪廻するといふのが通例である。勿論それは固定的なものの持続に依る輪廻では無く刹那に生滅して相續する五蘊による輪廻であり、彼の部派佛教時代になつて論議の一題目となつた中有思想の如きも實に此の問題に対する一つの解決であつたのである。(中有論に就いては木村博士著小乘佛教思想論五七六頁參照) 死後も果して五蘊の相續があるか否かに就いては之を確める方法は無いが、併し因果應報といふ実践的倫理的要請から死後があるでなければならぬといふのが、阿含以來佛典に於ける一般の傾向であるといへよう。

次いで勝鬘經等の大乘經典になると、先きに部派佛教等で後有を受けないことになつてゐた阿羅漢も、それは取(煩惱)を緣とし有漏業を因として生ずる三有所謂の分段生死のことで、無明住地を緣とし無漏業を因として生ずる三種の意生身即ち變易生死は之れを受けることになつたのである。従つて分段死と變易死の二種の死を滅して眞に如來の法身を得ることになるのである。茲で先の如來の死後の有無等に関する答としての無記に就いて検討して見よう。元來無記に就いては、その問が義利を引かず梵行に順ぜず涅槃を得ざる時に無記を以つて答へるといふ解釈と、我は常なりや無常なりや等の問に対して我は本より無であるから其の無なる我に就いて常或は無常を説くことは不合理であるといふ立場から無記を以つて答へるといふ解釈とがあるが(婆沙論十五卷)更に犢子部が不可説の我的存在を論証する時に理解したように外道の意味する有或は無の概念では把握出来ない存在である爲めに無記を以つて答へたといふ解釈がある。此の解釈に従へば如來の死後の有無に就いて無記を以

つて答へられたといふことは、如來の死後には煩惱業による異熟果として他律的制約を受ける生死輪廻は無いが、謂はば自由意志に依る自主的な衆生済度の爲めの示現の生死、即ち願生の輪廻或は大悲の輪廻として存在するといふのであつて、彼の大円鏡智による普門示現は實に斯かる点を説示したものであらう。

尙、親鸞上人の御臨末の御書の「我が歳きはまりて安養淨土に還歸するといふとも、和歌の浦曲のかたを浪の寄せかけく歸らんに同じ。一人居て喜ばく二人と思ふべし、二人居て喜ばく三人と思ふべし、その一人は親鸞なり」の御文は此の問題の解決に深い示唆を與へるものがあると思ふ。

六、死の恐怖と其の超越

「虚空に於ても海中に於ても山間の洞窟に入りても、そこに留りて死の力の及ばざる処は世界に無し」(Dhammapala No. 128) と歌はれ、或は「幼少者も長大者も又あらゆる愚者も賢者も、凡ての者は死に左右せられ凡ての者は必ず死に至る」(Suttanipāta No. 578) と説かれてゐる如く、死は世界中何処に住するとも之を免れることは不可能であり、又如何なる人とも雖も之を逃れることは出来ないものである。又「死の徑は極めて困なやましと爲す、都べて尊卑をかへりみ観みさればなり。諸佛すら尙免れず、況んや復た餘の凡俗をや」(増一阿含經十八卷)と歌はれてゐる如く、凡俗はおろか佛陀さへも死の現象から免れることは出来ないのである。そして「熟した果實には晨に落ちる恐れがある如く、生れた人人にも同じく常に死の恐怖がある」(Suttanipāta No. 576) であり、而もそれは何等の予告なくして「無相にして」來り、且つ「死に至ることは生ける者の法性即ち自然であつて、之を逃れる手段が絶対に無し」(Suttanipāta No. 575) 所に、死に対する恐怖の一層深刻なものがあるのである。即ち「四時不ニ暫停一 命亦日夜盡 壯年不ニ久住一 恐怖死來至」(別訳雜阿含八卷)である。

一体我々が死に対して恐怖を抱くのは如何なる理由に基づくものであらうか。増支部經典(AN. 118)には死すべき者にして死を怖れ恐懼する理由として次の如き四種類が挙げられてゐる。即ち未だ欲望を離脱し得ない者は重き疾患にかかる時、彼

れが欲望するものから離別するならんと怖れ、或は更に自己の身体を愛著する者は自己の身体を失ふならんと恐れる。又、善を作さざりし者は死に臨んで惡を作せし者が未來に於て趣く所に趣くならんと憂へ、正法に於て惑あり疑ある者は我れ正法に於て疑惑ありと恐れる、といふのである。瑜伽論(六一卷)には死が苦なる所以を(一)愛する財宝と離別するが故に(二)愛する朋友と(三)眷屬と(四)自身と離別するが故に(五)臨終の時種々の憂苦を受けるが故に、とて五種を挙げ、ピストデキマツガ(p. 502)は更に之を愛するものから離れ行くことを如何ともすることが出来ないといふ精神的苦惱と断末魔の苦みたる肉体的苦痛との二つに纏めてゐるのであるが、此れを苦・壞苦・行苦の三苦分別からすると死の恐怖は苦苦に當る訳である。従つて死の恐怖は世俗の苦であつて、五蘊苦の如き勝義の苦に非ずとせられてゐるのである(雜集論六卷)。

それでは斯かる死の恐怖を如何にして克服し超越すべきであらうか。その初歩的修行として死を念すること即ち念死が挙げられてゐる。ピストデキマツガ(p. 501)及び解脫道論(七卷)等に依ると、(一)死は恰も殺戮者の如く生命ある者を必ず死に至らしめると隨念する。(二)日出づれば之を没せざらしむる因縁無きが如く、又隆盛なるものは必ず凋落する如く、死に対しては軍隊も之を用ふ余地なく又呪術も財産も死を征服すること能はずと隨念する。(三)名声ある者も福德ある者も体力ある者も智慧ある者も声聞辟支佛も佛陀も死を免るることを得ず、如何に況んや我の如き者をやと自と他とを推比して死を隨念する。(四)身体中には八十種の虫が居り、数百の病氣があつて死に至るとし身体が多くの人々と共通なりとて死を隨念する。(五)人々の壽命は出入息・飲食等に依存して自性無く眞実無きが故に水の泡の如く脆きものであると死を隨念する。(六)壽命の期間、死の病の種類、死の時刻、死の場所、死の趣等は何れも不確定にして予知し得る微相無しと無相によつて死を隨念する。(七)人の壽命は現今に於ては短時にして長命者と雖も百歳前後なり。壽命は一日はおろか食事する間も頼りとならず否実に入る息は出る息を待たずと死を隨念する。(八)人の壽命の存続の刹那は極めて短かく第一義的には一心轉起の間なりとて刹那の短きことによつて死を隨念する。そして斯くの如く死を隨念することに依つて不放逸となり生命への愛著を捨て貪欲の心を離れ無常苦無我想を起し、斯くて死に對する恐怖が無くなるに至るのであつて、要之、死の真相を究めることが聽て死を超越することになると

いふのである。又増一阿含經（十九卷）には諸行無常、一切皆苦、諸法無我、涅槃寂靜の四法を觀すれば死の苦惱を解脱すと説き、更に「如來は四諦の法輪を轉じて五比丘を教誨して涅槃を成じ不死を得たり」（同十四卷）と説いてゐる。従つて四諦の理を見た者は死の恐怖から解脱して不死を得る訳であるが、茲に言ふ不死とは死なないといふことではなくて死に對する恐怖から離脱するといふことである。そのことは四諦を見已つた阿羅漢に就いて「阿羅漢は一切の怖畏を超越す」（*Mihinda patho* p. 201）と説かれてゐるに徴しても明かであらう。

嘉祥大師は死不怖論を著して「齒を含み毛を戴く者にして生を愛し死を怖れざるもの無し。死は生に依りて來る。吾れ若し生れざれば何に因りてか死有らんや。宜しく其の初めの生を見て後の死を知るべし。應に生を啼くべく死を怖るること勿れ」と述べ、又、道元禪師は正法眼藏生死の卷で「生死を離れんと思はむ人、まさに此の旨をあきらむべし。若し人生死の外に佛を求むればながえを北にして越に向ひ、おもてを南にして北斗を見んとするが如し。いよいよ生死の因をあつめてさらに解脱の道を失へり。唯生死即ち涅槃と心得えて生死としていとふべきも無く涅槃として願ふべきもなし。この時初めて生死を離るる分あり。生より死に移ると心得るは是れ誤なり。生はひとときの位にて已にさきありのちあり。かるが故に佛法のなかには生即ち不生といふ。滅もひとときの位にてまたさきありのちあり。これによりて滅即ち不滅といふ。生といふときには生よりほかにものなく、滅といふときは滅よりほかにものなし」と説く。日蓮上人は中古天台の思想を繼承して御義口傳に「三界之相とは生老病死なり、本有の生死とみれば無有生老病死なり。生死なければ退出もなし、唯生死なきに非ざるなり。生死を見て厭離するを迷と云ひ始覺といふなり。さて本有の生死と知見するを悟と云ひ本覺と云ふなり。今日蓮等の類、南無妙法蓮華經と唱へ奉る時本有の生死本有の退出と開覺するなり」と解釈してゐるが、嘉祥は現實を一往否定して生を越えんとし、道元及び日蓮は現實の底に徹し実相を究めてそこに死を超越せんとする所に兩者の相違が見られるのである。

七、死の意義

最後に死の意義に就いて一言しよう。佛教では死に對して極めて重要な意義を認めてゐるのであつて、死の恐怖が深刻でない所に生れることは却つて不幸であるとさえ考へるのである。即ち無想天や有頂天の如き極めて長き壽命を持つ所謂長壽天に生れ、或は中途で死すことの絶対に無い北俱盧洲に生れば死の無常を感じる事が切實でない爲めに無上菩提心を起す機に恵まれず従つて成佛することが出来ない、之を八難所に數へてゐる程である。雜阿含經(二八卷 No. 760)に「世間に老病死と名くる不可喜・不可愛・不可念の三法あり。世間に若し此の三法無ければ如來應等正覺は世間に出づること有ることなく、世間は亦如來の説法教誡教授有ることを知ること無し」と説かれてゐるのは此の間の消息を物語るものである。即ち我々は我々にとつて最大の関心事である死を對象として、其の死の本質を徹底的に究明して行く処に人生最高の目的たる解脱涅槃に到達することが出来るといふのである。釈尊が入涅槃に際して弟子達に「比丘等よ、汝等に告げん。諸行は壞法なり。不放逸によりて精進せよ」(D. N. II, p. 156)と遺誡されたのは實に此の爲めである。

死は實に斯くの如く重大な意義を持つものであるが、併し死に對する人々の関心の程度は必ずしも一律ではなく、時に淺深あるを免れない。雜阿含經(三三卷 No. 522, A. N. IV 113 *patokā*)は之を四良馬に比して説明してゐる。即ち馬に一は鞭影を見て御者の形勢を觀察し御者の心に隨ふ馬、二は鞭杖が其の毛尾に触れる時驚速して御者の心を察する馬、三は鞭杖を以つて少しく皮肉を侵すとき驚察して御者の心に隨ふ馬、四は鉄錐を以つて身を刺すとき方に驚き御者の心に隨ふ馬がある如く、斯くの如く佛の教に對しても四種類の人がある、即ち一は他聚落の男女が疾病困苦し乃至死するを聞いて恐怖を生じ正法を思惟する者、二は他聚落の男女の老病死を見て恐怖を生じて正法を思惟する者、三は聚落城邑の善知識及び所親近親の老病死苦を見て恐怖を生じて正法を思惟する者、四は自身の老病死苦に於て能く厭怖を生じて正法を思惟する者である。道元禪師は正法眼藏四馬の卷に此の文を援用して「佛法を參學するとき必ず學する所なり」と述べられてゐる。以つて死を諦忍することが佛道修行にとつて如何に重要であるかが伺ひ得られるであらう。

我が上代人の來世觀

竹 園 賢 了

一

人間の自己保存の本能を基として現れる欲求の中で最も痛切なのは生の欲求であつて、この欲求から永生不死の觀念が出て来る。この永生不死の觀念は、現世に於ける永生の希望や復活の觀念となり、更に死後の他界觀念となる。死後の他界觀念は死後人間が尙お一種の生命を保ち、その靈魂が現実の人間社会ではなくして、現実の世界を隔絶した或る場所に居住して、そこに現実の人間とは異つた特殊の生活をすると考へるのである。この死後の他界觀念が來世觀である。

他界觀念の最も素朴なものは、現実の世界を超越せずに、現実の世界の一部分で、現実の世界と交通も出来るが、少し狀態の異つた世界に生きるとゆう考へである。このような他界觀念は嚴密には來世觀とは云えない。

他界が死を媒介として現実の世界と対立せしめられると、その存在場所は大部分は各民族の葬儀の風習によつて定まるのであつて、水葬の風習のある民族では海底に死後の國を想定し、埋葬を風習とする民族では地下に、火葬を風習とする民族では天上に想定した。例えばローマ人のインフェルヌス、印度人のヤマローカ、エジプト人のラーの國、バビロニヤ人のアラル等は地下に存在し、印度人のデーバ・ローカやギリシヤ人のオリンポスは天上の國と考へられた。尤もこれには天体神の觀念の發達も影響していることは云うまでもない。

これらの死後の國の觀念は現実の生活に比べてその狀態は多少異なるだけであるが、道德觀念を伴つて來ると、死後の生活に

苦樂の區別をつけるようになり、死後の世界に於ける境遇、地位等に大きな差異を生じて、光明の世界、暗黒の世界の區別が生じ、更に善惡の觀念に基いて善人の世界と惡人の世界とに配当し、こゝに天上と地下、樂土と苦界との二元的對立が生ずるのである。

更に死後の國について種々の思想が發展し、この世界には現実の生活に対して無限の生命があると考へて、こゝに永遠の生活があると見るようになる。このような段階では人間の求める他界生活は現実生活とは全く範疇を異にしたものとなつて、パウロに現れた天國の觀念や親鸞に見られる淨土の觀念のような純粹の精神的なものとなつてくる。

二

以上のように他界觀念は素朴な形から超越的な精神的なものにまで發展するが、これを我が民族の他界觀念について見ると、右のような發展は見られずに、むしろ外來宗教の他界觀念がこれに入れ代つてしまつたのである。我が民族のような素朴な宗教をもつていた処へ佛教の移入せられた場合には、民族のもつ他界觀念は神の觀念と同様に何の發展もせず終り、佛教の他界觀念であつた來世觀が弘がつて、我が民族の他界觀念を圧倒してしまつた。そして後には佛教は却つて來世觀のために従來の民族信仰を圧倒した感じがする。

さて我が古代民族の他界觀念であるヨミの國は土葬の風習から考へられた極めて素朴なものであつた。ヨミの國が地下にあることは、根ツ國、底の國と云われていることで明らかであり、而もモガリを行う風習から、そこはけがれた不氣味な所であり、惡靈のいる所と考へられた。従つてこの惡靈の出現を阻止するために石を置き、阻止することを目的とする祭事を行つた。人間は死ぬと必ずこゝへ行き住むと考へたけれども、このヨミの國は此の世と往來も自由に出来るから、こゝへ出入したものはけがれに触れると考へて、必ずみそぎ祓をしなければならなかつた。又死者に緣故のある者はこの惡靈を防ぐために或る期間他人から隔離させる風習があつた。これがイミとゆうタブーであつた。大祓も被具もこのタブーの行事であり、道具で

あつた。

死者はこの地下のヨミの國でなお生きていると考えたから、こゝに種々の副葬品を埋め、殉死を行う風習があつた。又こゝに死者の靈魂が留ると考えたから、埋葬した土地に宮を造り、墓前祭を行つた。これから由來した神社もあるから、社墓一體說さえ唱えられたのである。(山口銳之助氏、陵と神道、(歴史地理四二卷一号—四三卷五号))

このように死者を人間として生きていると考えたことは、死者を超人と見ないことであつた。即ち死者を神とは見なかつたのである。従つてヨミの國は神の住む所ではなかつたのである。こゝは神ではなくて、死者の住む所であり、けがれた惡靈のいる世界であるから、ヨミの國をあこがれる筈はなかつた。宣長の云う通り、好むと好まないとに拘らず、貴賤善惡の人皆死ねば差別なくこゝへ行くのであつた。

このように見るとヨミの國の觀念には道德的觀念が結びついてはなかつたから、こゝは人間が道德的行動の應報によつて死後に往く國ではなかつたし、又この世界についての思想的發展もなかつたから、神の住む理想の世界とも考えられなかつた。

奈良朝ではこのヨミの國を死者のかくれ行く幽界と称し、死ぬことを現實の世界からかくれることゝ考えていたけれども、こゝがけがれた世界であるという觀念はうすらいで來た。この幽界と道德上の善惡應報の觀念とは結びつかなかつたが、死が生の断絶であり、幽界は現實世界と隔離した世界であるという考えはあつた。

次に古代からもつていた他界觀念と見られる高天原について見よう。高天原は天地初発に於いて存在した根源的世界であり、天照大神のしらす世界とゆう意味で天上の世界として描かれていたが、このような他界觀念は天界に関心をもたなかつた我が古代人の觀念ではなかつた。神やタマが靈質的な漠然とした存在と考えられていた段階に於いても、又アニミズムの段階になつて精靈が物体から遊離すると考え、遊離した精靈の宿る所としてヒモロギ、イワサカが選ばれた頃に於いても、このような靈質や精靈の住む場所としての他界觀念はなかつた。従つて高天原は大和を天上に反映して考え、中ツ國の根源として政治的意図を以て描かれたものであつた。(津田左右吉氏、神代史の研究 第二十二章参照)

我が古代人は天上と地下の二元的対立の死後世界を考える程に善惡、明暗の対立した倫理觀をもつていなかつたから、トルコ、蒙古族、シヤーマニズムの抱くような上、中、下、の垂直的三段階の宇宙觀に相當する三元の世界としての高天原、中ツ國、ヨシの國とゆう世界觀は考え及ばなかつたのである。ただ現世生活の延長としてのヨミの國とゆう他界觀念をもつたに過ぎなかつた。チエンバレンはヨミの國をハーデスと訳すのが適當と見ているが（英文、古事記、四〇頁）、天國に對するハーデスとゆう様な状態をもつていたとも見られない。

以上のようなヨミの國、高天原の觀念の外に神世の語もあるが、これは神代史の述作せられた頃に大和以前の時代を呼んだもので、他界觀念ではなく、トコヨも暗黒な地下の國を指し、蓬萊國、豊けき國とゆうのも海の彼方の樂土とゆう意味に用いられた言葉ではあるが、明確な他界觀念と見ることは出来ない。

三

そこで上代人はこのような漠然とした他界觀念であるヨミの國に永生を求め得ると考えたであらうか。永生を求め得る世界は清淨な世界、善の世界、光明の世界でありたいのであるが、ヨミの國はこのようなすぐれた世界ではなくして、不淨にして惡靈のいる暗黒の世界であつたから、こゝに永生を求め得られなかつた。むしろ彼等の求める世界を教えたのは外來の宗教である佛教であつたから、佛教の淨土觀に古代人の他界觀念は取つて代わられたのである。

さて上代人は現世に永生を希望すること即ち長壽を求めるとは限りある人間には不可能であることを知つていた。即ち人生が老死をまぬがれぬ有限の世界であることを知つていた。これを万葉の歌人はしばしば「次のようによんでいた。

例えば人生に於ける老を悲しんだのは、山上憶良の「世間の住り難きを哀しめる歌」に

（前略）か黒き髪に何時の間か霜の降りけむ、紅の面の上に何処ゆかしむ搔き垂りし（後略）（卷五、八〇四）とゆうのがある。

又死が不可避であることを表現したものに、元明天皇遺詔の中に

万物之生、靡_レ不_レ有_レ死、此則天地之理、爰可_ニ哀悲_一

(統紀、養老五年十月十三日條)

とあり、大伴坂上郎女が尼理願の死去を悲歎した歌に

(前略) あらたまの年の緒長く住まひつつ坐ししものを生ける者死ぬとふことに免ろえぬものにしあれば憑りし人の靈草
枕旅なるほどに佐保河を朝川わたり春日野を背向に見つつあしひきの山辺を指して晚闇と隠りましぬれ(後略)

(卷三、四六〇)

とあり、又

生ける者、遂にも死ぬるものになれば、いまある間は楽しくをあらな(卷三、三四九)
等の歌がある。これらは生ある者必ず死ありを覚つたものである。

次に人生の無常を感じたものには、大伴旅人の「太宰帥大伴郷凶問に報ふる歌」に

世の中は空しきものと知る時しいよいよますます悲しかりけり(卷五、七九三)

とある。又「弓削皇子吉野に遊び給へる時の御歌」に

滝の上の三船の山に居る雲の常にあらむとわが思はなくに

とあり、「膳部王を悲傷める歌」に

世の中は空しきものとあらむとぞこの照る月は満ち缺けしける。(卷三、四四二)

とある。又大伴家持の歌に

うつせみの代は常なしと知るものを秋風寒み思ひつるかも(卷三、四六五)

とあり、沙彌満誓の歌に

世間を何に譬へむ朝びらきこぎ去にし船の跡なきがごとし(卷三、三五二)

とある。或は「世間の無常を悲しむ歌」に

天地の遠き始よ、よの中は、常なきものと語りつぎ、ながらへ來れ、天の原より放け見れば、照る月もみちかけしけり、あしひきの山の木末も春されば、花咲き匂ひ、秋づけば、露霜負ひて風交り、紅葉散りけり、現身も斯くのみならず、紅の色もうつろひ、ぬばたまの、黒髪交り、朝の咲、暮交らひ吹く風の見えぬが如く、逝く水の止らぬ如く常も無く、移ろふ見ればにはたづみ、流るる涙止めかねつゝも

(卷一九、四一六〇)

等とあつて、これらの歌は何れも世間の無常を悲歎している。そこに表われている「空しきもの」「常にあらむと思はなくに」「常なきもの」「常なし」等は人生の頼りないことを言い表わしたもので、「むなし」とゆうことを佛教の用語「空」に当てたのである。このような常なきものとゆう感じは、人間の感情が自然に到達したものを佛教の用語で言い表わしたと見ることも出来るが、更には佛教の教理に依つたものと見ることも出来ると思う。

なお佛教の教理を基として人生觀を強く表わしたのは山上憶良である。彼が旅人の妻の死を悼んだ歌の序に

(前略) 三千世界誰かよく黒闇の搜り來るを逃れむ、二鼠競ひ走りて、目を度る鳥且に飛び、四蛇争ひ侵して、隙を過ぐる駒夕に走る。ああ痛しき哉、紅顔三従と共に長く逝き、素質四徳と永く滅す。何ぞ凶らむ、偕老、要期に違ひ、独飛、半路に生ぜむとは。(中略) 愛河の波浪已に先滅し、苦海の煩惱また結ぶことなし。從來この穢土を厭離す。本願生をかの淨利に託せむ。

とあるが如きは、佛教に説く諸行無常、厭離穢土、欣求淨土の思想を以て哀悼したのである。尤も彼自身に彼岸の信仰をもつていたとも思われぬし、佛道に悟入していたとも見えないが、彼の人生觀や來世觀が佛教の教理によつて理解せられていたことが推察出来る。

憶良は「三宝を禮拜して日として日として勤めざる無く、百神を敬重し、夜として闕くこと有る鮮し」(病に沈みて自ら哀ぶ文)とゆう宗教生活をしていたから

内教に曰く、黒闇の後に来るを欲せずば、徳天の先づ至るに入ること莫れ、故に知る、生るれば必ず死あることを、死若し欲りせずば生れざるに如かず（俗道の仮合、即ち離れて去り易く留り難きを悲歎する詩一首並に序）とゆうような人生觀をもつていたのであろう。更に彼は貧乏生活のために世間から離脱したいとゆう氣持をもつていたことは

「貧窮問答の歌」の中の

世間を憂しとやさしと思へども飛び立ちかねつ鳥にしあらねば

（卷五、八九三）

や「老身、重病を経て辛苦す、及び兒等を思ふ歌」の中の

すべもなく苦しくあれば出で走り去ななと思へど兒等に障りぬ

（卷五、八九九）

の歌で知ることが出来るが、世間を離脱したいと述べていても、それは出家でもなく、悟道に入ることでもなかつた。勿論現世の否定でもなかつた。

けれども当時の人が世間の無常をいとい、更に永生を來世を求めようとする傾向が次第に現れて來た。例えば「世間の無常を厭う歌」の中の

生死の二つの海を厭はしみ潮干の山をしぬびつるかも

（卷一六、三八四九）

世間の繁き仮いほに住み住みて至らむ國のたづき知らずも

（卷一六、三八五〇）

の歌に於ける潮干の山や至らむ國をあこがれたことは、たとえ彼岸や淨土と云わずとも、明らかに來世に永生を求めていたことと察せられる。

更に世間の無常を悲しんで、修道を欲する傾向もあつた。大伴家持の「病に臥して無常を悲しみ、修道を欲して作れる歌」にある

現身は数なき身なり山河のさやけき見つゝ道を尋ねな

（卷二〇、四四六八）

渡る日の陰に競ひて尋ねこな清きその道またも遇はむため

（卷二〇、四四六九）

等の歌にある「清き道を尋ねる」とは、永生の道を求めることであつて、必ずしもこれは來世を求めることを意味しないとしても、現世を越える道を求めたことを物語っている。

このように上代に於いては人生に於ける老、死、これを含めての人間の有限性や世間の無常感、人間の自覺に基く自然の感情の然らしめるものであろうが、これを佛教の教理によつて表現するようになり、又、理解するようになつて來た。このような人間の有限性や人生の無常を自覺してもなお永生の欲望を満たそうとする時、こゝに來世の觀念が現れて來るのである。しかしこの問題は当時の外來思想であつた儒學によつて解決せられるのではなく、老莊によつて教えられるのではなく、陰陽道によつて導かれるのではなくして、佛教によつてのみ解決を與えられたのであつた。「潮干の山をしぬび」、「至らむ國のたづき」を知らせ、「清き道」を示したのは佛教であつた。佛教は人間及び世間の有限性や無常をさとし、現世に対する來世を教え、しかも來世は道德的應報の世界であることを説き、そこは佛の常住する清淨な國であることを教えたから、上代人は彼等の求める永生はこの世界に於いてのみ満足せられるとゆう自覺をもつて來た。従つて在來からもつていたヨミの國とゆう他界觀念は全く忘れられてしまつたのである。

四

さて佛教は上代に於いては五穀成就、國富民安、玉体安穩を祈る國家的儀禮として、護國經典の誦誦がしきりに行われると共に、他方佛教の教學は渡來の僧侶によつて専ら學ばれていたことは言うまでもないが、上代人が個人の信仰として受け入れたのは來世教としての佛教であつた。そうして上代人が佛教によつて抱いて來た來世觀を更に來世信仰にまで進めたのは、淨土の經典であつて、こゝに淨土の信仰が起つて來たのである。

淨土は菩薩の因位に於ける本願に酬報せられた世界であるが、本願は菩薩各自が任意に發起するものであるから、それに酬報せられた淨土も種々不同である。この内印度に於いても支那に於いても、阿彌陀淨土が最も多く説かれ、弘く信仰せられて

いたようである。我が國に傳つた淨土思想では、阿彌陀淨土の外に彌勒淨土が比較的にかつた。

先づ彌勒の信仰の多かつたことは、敏達天皇十三年九月には百濟から鹿深臣が彌勒の石像を將來し、推古天皇十一年には粟河勝が彌勒像を賜り、天智天皇の崇福寺の金堂には彌勒像が安置され、天智天皇八年鎌足薨去の際天皇は病氣を見舞つて、汝は著願の如く兜率天に昇り日々夜々彌勒の妙説を聞かん、と仰せられ、又鎌足の子定慧は常に兜率上生を願つていた。天武天皇の頃樂師寺の西院に彌勒淨土の障子を安置した。

奈良朝には彌勒上生經、彌勒下生經、彌勒經疏、彌勒經述讚、彌勒菩薩所問經、彌勒成佛經、彌勒上生兜率天經等の寫經が盛んに行われ、元正天皇養老六年十二月天武天皇の爲めに彌勒像をつくつた。又靈異記には彌勒に関する奇瑞も多く記されている。更に翹つて聖德太子の天壽國の御信仰も兜率天の御信仰であつたとさえ云われている。

このような兜率天や彌勒の信仰の多かつたのは兜率天が天部であつたから、日本人固有の神祇思想との關係に於いて入り易かつたとゆう説もあるが、(辻善之助氏、日本佛教史、上世篇、五九九頁)上代の日本人の天の觀念は明確なものとは言い難いから如何であらうか。むしろ補処の佛としての彌勒をあこがれ、その淨土として兜率天を願つたのであらう。

次に阿彌陀淨土の信仰は先づ飛鳥時代に無量壽經が傳來しており、舒明天皇十二年五月惠穩の無量壽經の官講や白雉二年四月の惠穩の御前講義が始まると見られる。白雉五年の法隆寺旧藏(現御物)の釈迦像光背銘の「不_レ經_ニ三_ニ塗_ニ遠離_ニ八難_ニ速生_ニ淨土_ニ見_レ佛聞_レ法」も阿彌陀淨土を願つたことと察せられるし、斉明天皇四年には勸心寺に阿彌陀經が安置せられ、天武・持統天皇の頃の橋夫人の念持佛も阿彌陀佛であり、天智天皇から元正天皇の頃に画かれた法隆寺金堂の壁面にも阿彌陀淨土が画かれている。持統天皇三年四月新羅の使節が天武天皇追福のために上つた像も阿彌陀像であり、同六年五月大唐大使郭務悺が天智天皇のために造つたのも阿彌陀像であつた。この頃に西方の熱心な願生者に智光があつた。

奈良朝に入つては光明皇后の信仰が阿彌陀信仰であつたと思われる。それは天平宝字四年七月二十六日皇后の七七日法要の時、天下諸國に阿彌陀淨土の画像を造らせて称讚淨土經を写さしめ、翌年一週忌にも諸國の國分尼寺に阿彌陀丈六の像を造ら

せたことからうかがうことが出来る。又天平時代の当麻曇茶羅は觀經の説による淨土の相であつたし、此の頃阿彌陀經、觀經、無量壽經、安樂集が盛んに写された。(正倉院文書) 当時善導大師の觀經疏等の五部九帖が全て傳つており、淨土の三部經の中では阿彌陀經が最も重んぜられていた。阿彌陀佛に対する禮拜も行われていたが、奈良朝に於ける阿彌陀像は後世の定印彌陀や來迎彌陀は無く、凡て觀音・勢至を伴つた三尊佛であつたから、これは極樂淨土に説法している彌陀に禮拜したのであつた。(石田茂作、写經より見たる奈良期の佛教、一六八—一九頁参照) 当時は後世の淨土教に見る様な聖衆の來迎を願うよりは、むしろ説法している彌陀の傍に往つて永生を楽しむことを願つたのであろう。

淨土經典に説かれる淨土は七宝莊嚴、天の音樂、薰香に満ちた世界であり、人間の求める凡ゆる欲求を満足させる世界であつた。人間はこゝに往生して佛に成ると説いたから、上代人の來世觀はこの淨土に吸収せられてしまつたのである。これがために阿彌陀佛とその淨土が絵画彫刻に表現されたものも頗る多かつたのである。

五

要するに上代人の願つた淨土は彌勒淨土であつても、阿彌陀淨土であつても、現世の延長としてそこに永生を求めたのであつて、平安朝に於ける現世否定的な厭世的なものではなかつたから、來迎佛としての彌陀を念じたのでもなく、燒身や入水して淨土往生をあこがれたのでもなかつた。又鎌倉時代の淨土教のように罪惡觀や人間の矛盾の超克として現れる精神的境界としての淨土を願つたのでもなかつた。彼等はどこまでも現世の延長としての淨土を願つたのであるから、そこには解脱や救済の觀念は少なかつた。しかもその淨土の求め方は呪術的な要素が多く、淨土經典の写經や造佛等もこの呪術的手段に過ぎなかつた。従つて上代人の來世觀が佛教の淨土觀によつてまとめられたとは言ふものの、そこにはなお我が民族の古代からもつていた民族宗教の呪術的要素を多分に含んでいたのであつた。

行 苦 と 罪 苦

増 谷 文 雄

相似た二つの顔は、その個々に離すときには、何れも笑はせるものを持たないが、一緒になれば、二つの相似といふことが笑はせる。

— Pascal : *Pensées sur la religion.* —

死の問題について、すでに、*キリスト教においては有賀氏が、佛教においては坂本氏が語られてをる。では、その別々に語られたものを、一緒におき、比較してみたときに、そこに新たに何ごとがこの問題に就て語られるであらうか。そのやうな問ひをもつて、私はこの問題の共同討議に参加させていただきたい。

一

すべての宗教は、死の問題にふかく関はつてをり、死の問題におもき意味をおくと考へられてをる。だが、おのおのの宗教が、死の問題への関はり方はさまざまであり、死の問題におく意味の重さは相異つてゐる。そしていま、佛教とキリスト教とについて、そのことを見るとき、そこにもまた、その関はりかたの相異、その置く意味の重さの相異が、極めて明らかに知られるのである。

まづ佛教について見るに、佛教がこの問題にふかく関はり、そこに重き意味をおく宗教であることは、既によく知らるる通りであつて、恐らく、この問題に重きをおくこと、この宗教にすぐるものはあるまいと思はれる。経集三の八「箭経」はつぎ

のやうにも述べてをる。

この世に於ける人のいのちは、
定めなくして知ることができぬ。

また、みちめにして短かく、

そは苦と相應してゐるのである。

何となれば、一たび生れたる者の、

死をまぬがるべき手だてはなく、

生れたる者は必らず老と死とに至る。

それが生きとし生ける者の法則である。

たとへば、熟したる果物は、

間もなく落つる恐れあるがごとく、

生れたる者も、またおなじく、

つねに死の恐れの前におかれる。

また譬ふれば、陶工が

作りし土の陶ていものは、

やがて壊るる、そのごとく、

人のいのちもまた然るのである。

をさなき者も、年たけたる者も、
をろかなる者も、賢き者も、
すべての者は死にゆずぶられ、
すべての者は死に至らねばならぬ。

死にうち勝たれ、去りゆくとき、
父も子を救ふことはできぬ。
いかなる血縁につながる者も、
彼をかの世より救ひ出すことはできぬ。

ここにいま相見つつある者が、
親しくともに語りつつある人々が、
屠所にひかるる牛どものごとく、
一人々々死魔に連れ去らるるを見よ。

このやうな経典は、死のおそるべきこと、死のまぬかれがたきことを、到るところに於て強調する。強調してもつて、そこに人生觀察の焦点を結ぶことを命ずる。そして釈尊は、自己の出家の動機もまた、このことを見たが故であつたと語つてゐる。中阿含一九「柔軟經」は、釈尊の出家の動機を、釈尊自身の述懐として、極めて素朴に記してゐる。そこで釈尊は、このやうに語つてゐる。——私の出家前の生活は、極めて幸福であつて、まつたく苦を知らぬものごとくであつた。だが、私はふ

と思つた。愚かなる異生は、自ら老いるものでありながら、また未だ老いることを免れないものでありながら、他の老いたる者を見ると、自己のことは忘れて厭ひ嫌ふ。私もまた、老いる身であつて、いまだ老いを免れることはできてゐない。それなのに、他の老衰せるを見て厭ひ嫌ふといふことは、これは私に相應しいことではない。そのやうに觀察したとき、私の青春の飘逸はことごとく断たれてしまつた。——そして釈尊は、さらに病につき、また死についても、おなじ觀察を繰返したと述べてゐるのであるが、そこに、生老病死の觀察が彼の出家の動機であり、その解決が彼の出家の目的であつたことが知られる。

そこで、一步をすすめて、釈尊が問題とした生老病死なるものを取り上げて、それを更に突き詰めて考へてみると、それは結局、人間の有限性に外ならない。——死なぬことを保証されて、鼠に奔弄せられる舟に乗つてゐることは、愉快なものである。——とパスカルは言つてゐる。生きてゐるといふことが、また老いるといふこと、病むといふことさへもが、若しも死なぬといふ保証によつて裏付けられてゐるとしたならば、それに対する人々の関はりかたは、愉快ではなくとも、全く異つたものとしてあるに相違ないであらう。裏がへして言へば、しばしば生老病死といふ四つの項目をもつて語られてゐるものは、結局は、人間の有限性そのものに対する不安と関心とに外ならぬ。そして、それはやがて、人間の有限性のぎりぎりのところとしての死の一事に究極する。その故に、生老病死はしばしば、また生死と約せられ、老死と約せられ、さらにそれらは死の一事に集約せられることは、多くの經典の示すとほりである。

釈尊はまた、人間がこの生老病死等を必然的に背負ひ込んでゐることを、苦として認得してゐることも、よく知らるる通りである。——生は苦なり、老は苦なり、病は苦なり、死は苦なり、怨憎するものに会ふは苦なり、愛するものと別離するは苦なり、求めて得ざるは苦なり、略説するに五取蘊は苦なり。——と説かれてゐる四諦の第一苦諦の説明が、そのことを結論的に語つてゐる。そのことはまた、一切皆苦の法印として立てられてゐるのであるが、そこで苦と語られてゐるものは、いかなる苦であるかと問ふて見るならば、そこには明らかに、一つの明白なる類型があらはれてゐる。それらは、貧窮の苦しきではない。饑渴の苦しきではない。罪を犯せるものの苦しきではない。或ひはまた、嚴密に言ふならば、それは病める者の肉体的

な苦しきものでもなく、死するものの断末魔の苦しきものでもないことが知られる。後來の佛教は三苦といふ術語をもつてゐる。——『三苦を以ての故に、生死の中に於て、諸の熱惱を受く。』——と『法華經』信解品にも記されてあることも思ひ出されるが、三苦とは、苦々、壞苦、行苦である。苦々とは、寒熱饑渴などの苦縁によつて生ずる苦であり、壞苦とは四大順縁を離壞して苦しみを生ずることであつて、病苦死苦の肉体的なるものがそれである。それらに對して、行苦とは、諸行の無常なることに由る苦であつて、壞苦が肉体的なるものに対して、これは觀念的なるものであると言ふことが出来るであらう。老いたくないと願ふ。だが老いねばならぬ。病みたくないと思ふ。だが病まねばならぬ。また、何時までも生きながらへたいと念ふ。だが人はみな死なねばならぬ。——常に無常のために遷動す。即ち是れ行苦なり。——と説いてゐる經（法界次第）もあるが、釈尊がいふところの苦とは、かかる意味での行苦であつたと言はねばならぬ。さきあげた『柔軟經』において知られるところによると、彼は現實には幸福であり、まつたく苦を知らなかつたのであるが、ふと考へて見ると、私もまた遷流する、生老病死する身であると自覺したところから、青春の嬌逸も、健康の嬌逸も、生きてゐるといふことの嬌逸も、一挙に断たれてしまつたと述べてゐる。その時感ぜられたものは行苦の外ではない。考へられたる苦に外ならなかつた。また、原始經典がしばしば繰返して傳へてゐる釈尊と比丘たちとの問答は、いつもこのやうに述べられてゐる。（雜阿含經第一卷の諸經、相應部經典二二の諸經など）

『比丘よ、なんぢは如何に思ふか。色は常恒であるか。無常であるか。』

『大徳よ、無常である。』

『では、無常であるならば、苦であらうか。樂であらうか。』

『大徳よ、苦である。』

そして更に、無常にして苦なるものは、また無我と観すべきことを説くのが、この問答の型であるが、それは今は別としてともかく、ここに明らかに、無常なるものが苦として観ぜられることが、常に型のごとく教へられてゐることが知られる。そ

れは行苦なのである。諸行の無常なるが中に、人間はその有限性をもつて在る。その有限性のぎりぎりのところに死がある。そこに釈尊の問題の焦点があつたのである。

二

佛教が死の問題について、このやうに閑はり、このやうな重さを置いてゐるに對して、キリスト教がこの問題への閑はりかた、この問題の上におく重さは、かなり大きな異りを有してゐる。

そこでは、人々の関心の焦点となつてゐる問題は、明らかに罪の問題である。そして、その罪よりまぬがれて義とせられんことである。原始佛教の經典の中には、罪といふ言葉がない。しかるに、新旧の聖書をひもどく者は、いたるところの罪のおそれと、義のねがひを語る言葉を見出すことができる。そこには、まつたく相異つた風景があるのである。そして、罪と義との背景には、言ふまでもなく、律法があつた。律法はモーゼによつてイスラエルの人々の中にもたらされた。彼はイスラエルの人々に教へて、——「律法による義をおこなふ者はこれによりて生くべし。——と説いた。だが、イスラエルの人々は、律法による義を追ひ求めたけれども、いつまで経つても、律法を充すことができなかった。したがつて、義とせられることができず、福祉は彼等の上に齎らさるることがなかつた。それは何の故であらうかと、そのことが問はれ、そのことが痛烈に反省せられたとき、モーゼの旧き契約から、イエスの新しき契約への道は準備せられたのであつた。

そこで私どもは——「イスラエルは義の律法を追求めたれど、その律法に到らざりき。何の故か。かれらは信仰によらず、行爲によりて追求めたる故なり。——と説いた。パウロの言葉を思ひ出さねばならぬ。そこには、決然たる断定がある。ふるき契約の道が成就しなかつた理由がはつきりと言葉を與へられてゐる。ではパウロは、何によつてかくも明瞭に断定の言葉を語ることが出来たのであらうか。それは彼が罪の法の下に虜こゝろとされた人間を見たからに外ならなかつた。律法は盡なるものとして知られる。だが、私といふこの人間は、肉なる者によつて罪の下に賣られてゐることを知つたからに外ならぬ。ロマ書第七章

に見える彼の痛々しい人間反省の記録は、今日もなほ読む者の心をいたましめる。——わたしは、わたしの欲する所の善はなすとして、かへつて欲せぬ所の悪はこれをなす。わたしが若し欲せぬところをなすといふのは、これを行ふのはわたしではなくて、わたしの中に宿る罪のしわざであると思ふより外はあるまい。されば、善をなさんと欲するわたしの中に悪があるのだといふことを、わたしは見出したのである。わたしは、中なる人にては神の律法を悦ぶのに、わたしの肢体のうち他法があつて、わたしの心の法とたたかひ、わたしを肢体の中にある罪の法の下に虜としてゐることを知つたのである。——そして彼は、——「あゝ、われ悩める人なるかな。」——と歎いてゐるのであるが、そのやうな憐れにも悩ましい人間が、その行爲によつて神の律法をみたし、おのれの功によつて義とせられることなどは、あり得やう筈がないではないかと、彼は言ふのである。——「律法の行爲によりては、一人だに神のまへに義せられず。律法によりて罪は知らるるなり。」

ここに反省せられてをる人間を、佛教におけるそれと対比するとき、いかなることが知られるであらうか。私どもはまづ、佛教においては、人間が一つの存在として思惟されてゐるのに対して、ここでは、人間はむしろその行爲において省察されてゐることを知ることが出来る。また、佛教においては、その存在において思惟せられた人間は、まぬがれがたい行苦のもとにあるのであつたが、ここでは、その行爲において省察されたる人間は、——佛教の術語にあてて言はば、——おなじく免れうべからざる罪苦のもとに悩める人であることが知られる。義といふも、罪といふも、それらは本来法廷に関する言葉である。審判の日におのが行爲を糺さるることを予想するが故に、義とされんことをねがひ、罪ありと定めらるることを恐るるのである。しかるに、われと我が爲すところを省みると、善をなさんと欲しつゝも、いつの間にか悪をなしてしまつてをる私であり、わが心には善を念ひながらも、わが肢体を罪にささげて不義の器となりきつてゐる私である。行爲によつて義なりと判決を受け得ようなどは思ひもよらぬ人間である。かくて、ここでは、すべての人が罪の苦しみにおびえてゐなければならぬ。罪苦にひしがれ、罪苦にもだえて、——「義人なし、一人だになし。」——と悲痛なさけびをつとけてゐる。

では、人間は何の故に、このやうな悩ましい人間となり果ててゐるのであらうか。その問ひに答へるものは、言ふまでもな

く、原罪の考へ方である。——「アダムは來らんとする者の型なり。」——といふ一句をもつて、パウロはそれを言ひつくしてゐる。アダムの犯した一つの咎によつて、罪を定むることが凡ての人に及んだといふのである。そのことをパウロはまた説いて、——「それ一人の人によりて罪は世に入り、また罪によりて死は世に入り、凡ての人、罪を犯しし故に、死はすべての人に及べり。律法のきたる前にも罪は世にありき。然れども律法なくば罪は認めらることなし。然るに、アダムよりモーゼに至るまで、アダムの咎に等しき罪を犯さぬものの上にも死は王たりき。」——と語つてゐる。その説明は、罪と死との關係に説き及んでゐることによつて、いまの問題について特に注意せられねばならぬが、この二つのものの關係は、明らかに古代意識の段階において語られてゐる。——「罪によりて死は世に入り、」——と語られてゐる。また他のところでは、——「それ罪の拂ふ價は死なり。」——とも語られてゐる。

なるほど、この民族の宗教においても、死と永遠の生命とは、はやくから重要な問題としてあつた。だが、それらは、義にあたへられる賜物として、また罪の拂ふ價として考へられてゐるのであつて、それは必らずしも関心の焦点の下にはない。関心の焦点にあるものは、あくまでも義と罪とであつて、それらを通して生命と死とが語られてゐるといふ点において、死が直接する問題であつた佛教の場合と、はなはだ相異つてゐるのである。それを言ひかへると、佛教の問題は行苦であつて、その中心に死があり、キリスト教の問題は罪苦であつて、死は罪の背後におかれてゐるといふことが出来るであらう。

三

そこに、佛教とキリスト教の根本性格につらなるものがある。だが、ながい歴史とひろい影響とをもつこの二つの宗教の現実、しかく簡單には言ひ切れぬものをも含んでゐるが中にあつて、特にこの問題に就ては是非とも一應言及しておかねばならぬものは、いはゆる淨土門の佛教の考へ方であらう。

法然はしばしば、このやうに語つてゐる。——「説のごとく修行せば、みなことごとく生死を過度すべし。法のごとく修行

せば、ともにおなじく菩提を証得すべし。』——だが、かの高説勝法を前にして、ひるがへつてわが機根を省みるとき、そこにある私といふ人間は、『智慧のまなこしぬ、行法のあしなへたるともがら』としての人間でしかなく、『あしたにも、ゆうべにも、いとむむことは名聞。昨日も今日も、おもふことは利養』なる人間でしかなく、とても自らの力をもつて生死解脱の課題と取り組むなどは思ひもよらぬと考へられた。そこに、親鸞の言葉でいへば、『いづれの行もおよびがたき身なれば、とても地獄は一定すみかぞかし』と思ひ定めねばならぬ人間の自覚があり、もつと一般的に言へば、『罪惡深重、煩惱熾盛の衆生』としての人間の自覚がある。原始佛教において見ることの出来なかつた罪苦の意識が、ここでは、明らかに語り出だされてをり、関心の焦点は、行苦よりもむしろ罪苦の上に移されてゐることが知られる。

むろん、この道もまた、佛教のながい傳統を背景として、その前に拓かれたものであるが故に、佛教本來の根本問題である行苦が、まつたく関心の外に捨てられたわけではなかつた。——『罪業生死の凡夫』——といふ言葉が、この道の祖師たちの好んで用ひた言葉であつた。その表現が語つてゐるやうに、末法凡夫の瘦身に重くのしかかつてゐるものは、罪業とともに、また生死であると説かれてゐる。だが、重点は明らかに罪惡深重なる凡夫の上におかれてゐる。重い罪業におしひしがれて、何の善行もなし得ない私といふ自覚が、はつきりと前景に出て來てゐるのである。重点が移り、焦点がかはつてゐるのである。行苦の問題、生死の問題が後景にひき退いて、原始佛教においては殆んど関心の中にその姿を示さなかつた罪苦が、いまや最大の関心をもつて取り上げられてゐる。

この点においても、淨土門の佛教は、キリスト教とその根本構造をひとしうするものである。そして、何故にかゝる焦点の移行があつたかと問はれるならば、その歴史的跡づけは複雑を極めるが、一應、存在が思惟されたとき、死の問題に焦点が結ばれ、行爲が反省されたとき、罪の問題に中心が移行したと言ふことが出来ると思はれる。その上の説明づけは他日にゆづるの外はない。

* (編集部附記、キリスト教に於ては有賀鉄太郎氏が「死と罪」について論述される予定であつたが、止むなき事情のため中止された。)

死の世界の宗教性

五八

諸 戸 素 純

人間の死ということが問題となる時、この死を自分の身にひきあてて、死に行くことに苦しみ悩む場合と、既に死に去つた者が祟りという厳しい害悪を下すことを恐れ慎しむ場合とは、結局においては同じことの異つた現れであろうとも、一應は區別して考えねばならない問題であらう。この死の苦しみとは一應區別せられた死者への恐怖という現象を手がかりとして、死の世界の宗教性という問題に進んで見たい。

死者に宗教性を認めてこれを祀る、いわゆる死者崇拜は、死者を恐れてその祟りを避けようとする所より起るものと一般に信ぜられている。死者を恐れるということは普遍的な事象であり、われわれ日本人の日常の経験においても殆んど自明の理であるようにさえ見えるものである。しかしながら、この死者への恐怖ということは、実はその簡單で自明なものではなく、又これについて従来普通に與えられている解釈も必ずしも適切であるとも思えないので、今一應これに纏りをつけて見たいと思ふ。

一

死者とは危険な存在であり、人の世に色々の危害を齎すものとして一般に恐れられている。早魃とか飢饉というような世の不運、或は病氣、死というような人の不幸などの原因が死者の働きに帰せられる場合が諸民族を通じて極めて多いが、その中

で、特に病氣と死との二つが最も一般的である (cf. J. G. Frazer; 'The Fear of the Dead in Primitive Religion')。死靈が人の身体に入り込んで病氣を起し、死に至らしめるものと信ぜられ、又死の國からの使者として、或は人を死の世界に誘いよせる「誘い手」(Geispest) として死者が恐れられるのである。今、病氣も死への前段階として死に連るものとすれば、結局、死者とはわれわれの生命を奪う力を持つものとして恐れられると概括してよいであろう。單なるこの世での不幸とか不運とかいうのではなく、この世での存在そのもの、生命そのものを否定するものとして恐れられるのである。従つて、一たび死靈につかれるとか、死者の誘いを受けるならば、人間の力だけでは如何にしてもこれを防ぐことができないのである。死者の持つ力は人間のあらゆる抵抗を反撥するものといえるであろう。もしもこのように理解することが許されるとすれば、死者の力は絶対的なものであるといえる。死者の働きとか力とかが絶対的なものであるが故に宗教性を帯び、宗教的祀りの対象となるのでなければならぬ。

三

死者の働きにはこのように生命を否定する絶対的な力があつて、その故に恐れられるものと解するならば、この恐ろしい力はどこから、又如何にして得られるかが、次に明にされねばならない。従來與えられた一般の解釈によれば、目に見えぬ超自然的な存在として死者が恐れられ、或は、死靈とか精靈とかの働きが神速自在で何等の拘束を受けず、人間の予側を絶している所に不氣味さがあり、何をされるかわからぬ恐ろしさを感じられて、死者・死靈が恐れられるのであるという。しかしこのような説明では、死者の働きの中に認められているような、生命を否定し盡すという絶対的な力の根源は明かにされていないとせねばならない。その姿が目に見えず、又その働きが人間の予測できぬものである所から恐れられる恐れとは、実はただそこに相対的な力を認めているにすぎないのである。即ち、人がその働きに対抗しようとすればきでるはずではあるが、ただそこに備えることができぬからこれを恐れているにすぎない。それは必ずしも絶対的なものではない。このような理解において

は、死者の力を人間の力と対等の位置におき、同じ範疇の力と解して、その差をただ程度の相異に帰しているものと評すべきであろう。生ける人間の靈魂は普通は祀りの対象とならないのに対し、それが死靈となり精靈となる時に始めて宗教性を帯びるものならば、生靈の働きと死靈の働きとの間には断絶があり、全く質的差異があるものと考えねばならないであろう。生ける人間と死せる人間との間にも亦同じような断絶がある。しかも、ここに見られる質的相異は、活動の自由さとか、目に見えない存在者の不測の働きというような点からだけでは説明ができないのである (cf. E. Durkheim; *Les Formes élémentaires de la Vie religieuse*)。

四

死者が恐れられる理由の説明としては、このようなアニミズム的な解釈よりは、むしろ心理学的な説明の方がより理解し易いようである。死体の様相より受ける不快な感情とか、腐敗し行く屍を嫌い避けようとする心的態度が、穢れという宗教性を感ぜしめると説き、この屍の宗教性が死者に移し入れられて、死者を宗教的に恐れ避けしめるものと説かれている。屍に対する嫌惡の情と、屍の持つ穢れという宗教性との間には確かに連りがあつて、墓とか葬送の儀礼とか服装というような色々な宗教現象が、腐敗し行く屍と関連していることはいうまでもない。しかしながら、死の直後に經驗されるように、屍が常に不快の情を起すものとは限らず、又嫌惡の感情を伴わないで、屍が穢れたものとして恐れられる場合が多い。この事實は、死の恐れが屍の様相に基くものでないことを示すものと解すべきであり、たとえ又、屍に嫌惡の情が感ぜられるとしても、そのような感情からは、初に述べたような、生命を否定し盡す絶対的な力が生れ出るものでない点が特に注目されねばならない。言いかえれば、屍に認められる宗教的な穢れはかなり観念的なものであつて、心理的に感ずる單なる不快の情とは全く異質的なものと認むべきであり、従つて、不快な感情によつて屍の穢れを説明することはできないのである。穢れを感ぜしめる根源はむしろ別の方向に求むべきであつて、死を恐れ、死者を恐れる心こそ正しくその根源であるとみなすべきである。屍の穢れ

から死者を恐れるのではなく、死者を恐れる心が屍に穢れを感じしめるものと考うべきであろう。屍に穢れを感じるためにはその前にすでに死者を恐れるという心的態度が用意されていなければならないのであつて、この死者を恐れる心が屍に穢れを感じしめるのである。

五

そこで今少し立入つて、死者が恐れられる由縁を吟味して見なければならぬが、元來、死者とは死して後もなお死の國に生きながらえている死せるその人を指すものとせられるが、死の國とか死の世界とかを抜きにしては、死者・死靈の觀念が成り立たないようである。死者とか死靈とかの觀念には必然的に「死の世界」が併せ含まれるものと考えねばならない。(ここで死の世界というものは、生の國としてのこの現実の社会に対立した死の國という程の意味に解されたい。いわゆる他界觀念もこの内に含まれる。) 死者とは死の國の住人であり、死者の持つ特性は、実は、死の國に移つた時に與えられた、死の國の特性に他ならないのである。従つて、死者が恐れられるのは、死の國の住人として恐れられているのであつて、死の國自体の中に、恐ろしい力の根源がひそんでいるものと考えねばならない。死の世界にこそ宗教性の根源が求められねばならないのである。では死の世界の宗教性とは何であるか。

六

死者を恐れる人は、これに惡意とか敵意とかを認めるのが常のようであつて、死者の懐く敵意の故に死者が恐れられているようである。しかしながら、死の國の住人をすべて惡意に充ちた人のみと考へることはできない。死の國に移り住めば、すべての人が急に善意を捨てて、たゞ惡意のみに染まると解することは不自然であり、事實又、死の國にあるすべての死者が惡意ある存在であるのではない。死の國の住人が死の國に留つてゐる限り、子孫を守り、現世の人間の繁榮と幸福とを保証してく

れるのである。フレーザーの研究によつても明かなように、農業・漁撈・狩獵という民族の社会生活における重要な生業に対する死者の助けが信ぜられ、又食物の確保、外敵よりの保護、種の保存などが死者の力によつて支えられていると信ぜられている例が少くない (Frazer; op. cit.)。従つて人々はこれらの死者に善意を感じ、愛著の念をもつて死者に向う場合も多いことを知るのである。むしろ死者本来のあり方からいえば死の國に安住しているべきであつて、そこに死者の本然の姿があり、又何人も死の國に靜に安らうことをもつて理想とするに違いない。そしてその限り、死者は決して恐ろしい存在とはいえないのである。

死者が恐れられるのは、ただ死の國からこの世に歸り來る場合に限られている。「歸り來たれる者」*revenant* だけが幽霊として、敵意ある存在とせられるにすぎない。歸り來つた者が恐れられることは、同時に歸り來ることへの危惧をうむであらう。死に関する宗教儀禮に、歸り來ることを防ぐ意図が多くもられているという事實は、死者は歸り來るが故に恐れられ、歸り來たらぬように祀られていることを示している。歸り來ない間は、死者は本來恐ろしい存在ではなかつたのである。

従つて、死者の留まる死の國そのものは、本來、惡意を本性とするものではない。恐ろしい力を發揮し得る可能性を孕んでいることは否定できないが、それ自体は決して恐ろしい力を本性とするものではない。むしろ却つて、恩惠の源泉とも考へることができらるであらう。少くとも死の世界そのものは、恐ろしい力とともに恩惠を垂れ、惡意と同時に好意が感ぜられている。そして、もしもその恐ろしい力が生命を否定し盡す絶對的な力であるならば、その恩惠も亦、同じ宗教的力の異つた現れとして單なる相対的な世の恵みとは異つて、絶對的なものでなければならぬ。いわば生命の本源そのものとして、宗教的恩惠が死の世界の本性をなすものと見ねばならない。死者の住む死の世界は、実は、生命の本源に他ならなかつた。新しく生れた子が先祖の生れかわりと考へられる時、先祖が生きている死の世界が生命の本源に他ならぬとの信念を最も明瞭に示している。死者の住む世界を神話的世界と名づけ、ここに生命の本源を認め、存在の根柢を求めようとする所に、レビ・ブルールの宗教論が成り立つてゐる (L. Lévy Bruhl: *La Mythologie primitive*)。俗的な現世に対立した宗教的本體の世界こそ死

者の住む死の世界と考えられるのである。

七

死の世界がこのような意味で宗教的であるとして、その宗教性はどうか説明すべきであるか。この間に答える鍵を私は祖先崇拜の中に求めたい。一体、祖先崇拜とは決して單純な死者の崇拜ではなく、そこには複雑な組織が読みとれるのである。従来、いわゆる祖先に神話の祖先と人間の祖先との區別を立て、しかも人間の祖先の崇拜に祖先崇拜を局ろうとする傾向が、殊に西欧の學者に強い。神話的祖先とは至上者或はウルヘーベルを指すものであり、又人間の祖先とは、多くの場合、この世における記憶のまだうせぬ新しい死者を意味するから、兩者の間に確然とした區別を立てることは正しい。しかしながら、般に祀る者の意識においては、これらの全く別種な存在がともに同じく祖先と呼ばれているが、そこにはそれだけの理由があるものとすべきである。

この理由を説明すべきものとして、私は第三類の祖先、即ち既にその記憶がこの世から失われ、従つて各々その個性を欠いている一群の祖靈の存在することを指摘して、これが神話的祖先としての始祖と近い死者との中間に介在し、全体を一つの祖先に纏めるものと解したい。この時、新しい死者はその記憶が薄れ失せるとともに古い祖靈群の列に加わるが、それらの祖靈群はすべて個性を欠いているが爲に全体が一群に融合しつゝ（柳田國男著「先祖の話」参照）、始祖に抱かれ、始祖に抱かれることによつて祀りの対象となつているのである。この死者・祖靈・始祖の連りに祖先崇拜の基本構造が見られるが、このような構造の中において見られた祖靈は始祖に抱かれることによつて祀りの対象となり、始祖の宗教性を移し染められて宗教性を得るものと推論することができるであろう。又新しい死者は古い祖靈の特殊な存在様態として、その宗教性は祖靈と同じく始祖より受けたものと解することができるであろう（宗教研究第二二二二号、拙稿「祖先崇拜の宗教性」参照）。従つて、祖靈も死者とともに始祖の國に入ることによつて宗教性を受けることを示している。死者の世界は始祖の世界であつたのである。

始祖とは至上者、ウルヘーベルと同じく、神話的祖先に属するものであつて、家を創め、民族を興した生みの親として、その家の、或はその民族乃至社会の存在し得る窠極の根源として立てられた始祖が神話的祖先である。——しかし決してその説明原理としてではなす。(cf. N. Söderblom; *Das Werden des Gotteslaubens*)。そしてこのような始祖の生きる世界がレビ・ブルールのいう神話的世界である。現象の世界に對する本体の世界に比較さるべきものであろう。死者はこの神話的世界に生きていたのであつて、死の世界の宗教性は實は神話的世界の宗教性に他ならず、従つて死者の宗教性は始祖に基くものといふことができるのである。

八

ただここで問題となるのは、死の世界の宗教性が神話的世界の宗教性に他ならないとすれば、死者に善意を認め、愛情をもつてこれを祀るという点は理解できるとして、死者を恐れる所以は何処に求むべきであるかということが依然問題として残るであらう。ここで想い起さるべきは、死者がこの世に帰り來るといふことは、その例が極めて多く且つ日常の社会生活においてもその心配が非常に多いとしても、それはあくまで常態ではなく、その數も死者の総体より見れば、やはり極めて少いといふことである。

死者がこの世に帰り來るのは何か特殊の事情によるものとせねばならない。民族学からの説明によれば、このような事情とは、ほゞ次の如きものである。(一)死者がその子孫の絶えることを恐れる場合、(二)死者が祀りの正当に行われぬことを怒る場合、(三)この世に未だ未練が残る場合等が数えられる。又シヤマンの口を通じて知られる死者の怨みは、現実のこの世の社会生活の円滑ならざる点を指摘するものと解してよい。この世の営みに何か手落・手違いがあつて、社会生活がノーマルに進んでいないことが、死者をしてこの世に帰らしめる原因と考えられる。

死者をこの世に帰り來たらしめる事情がこの世の側にあるとして、この死者を誘いよせるような事情を吟味することは極めて

て重要な仕事であろうが、今はこれに觸れることができない。ただこのような事情は死者をして恐ろしい力を發動せしめる縁になるにすぎず、その根柢には更に力の根源があることを指摘したい。この死者の力の根柢をなすものが、神話的祖先(始祖)の司る神話的世界の持つ宗教性であり、死者の宗教性とは、結局、始祖の宗教性に他ならぬといわねばならない。

死者は死の世界即ち神話的世界に入ることによつてその世界の特性である神聖性をうけ、その故に祀りの対象となるものとせられる。しかもこの神聖性とは俗なる世界を否定することに他ならない。死者はこの俗なる世界を否定する力としての神聖性を負うものとして恐れられ、生命を否定する恐ろしい力あるものとして祀りの対象となるのである。しかし神聖性の否定的力は常に可能態においてあるのであつて、それが具体的に發動するには、常にある個的なものに個別化されねばならない。神話的祖先に由來る神聖性はその機能に矛盾するような線に沿うて個別化して行くものというべく、これが上に述べた子孫を絶つとか、この世での不幸などに現われるのである。もしも万一、このような事情が全く起らぬ場合を假定するならば、その時には死者の恐怖というものは全く起らぬものといえるであろう。これを反面からいえば、祖先は生命の本源でもあるところの死の國に安住して子孫に対して好意を持ち、この世の人々からは愛情をもつて見られるということになるであろう。生と死とは互に矛盾しながら、しかも同じ根源に連るものであることが、祖先崇拜の中から読みとれるもののものである。

旧約書に於ける罪の意識

―特に歴代誌記者の歴史観を中心にして―

赤 司 道 雄

キリスト教教理に於て、罪惡観はその最も重要な部分をなす。その罪惡観の基礎をさぐるに當つて、イストラエル、ユダの宗教に流れる、罪惡観、乃至罪の意識の展開は、これを明瞭ならしめるに欠くべからざる基盤である。

旧約書に表れた罪の意識の展開は、捕囚より帰國した後の自己批判の立場の明確化と共に、漸くに深刻となる。而して、今こゝに取扱う歴代誌記者―歴代誌略、エズラ書、ネヘミヤ記の筆者―の歴史観の中に、それまでの他の旧約中の歴史書には見られぬ、罪の意識を中心とした歴史観を見る事によつて、旧約資料の中でも、最も末期のものゝ一つに表れた罪意識を明かにしたい。

歴代誌記者 *Chronist, Chronicler* の年代は、紀元前三〇〇年より二五〇年頃までの間、即ちギリシヤ時代初期、エジプトのプトレミイ家支配下の時代と推定される。その時代史的背景は先ず、その歴史観検討の一要素として取上げられなければならない。

第一に、この時代については、ユルニルの「この時代はイスラエルが独立を失つて以來最も幸福な時代であつた」(*Cornill, History*

of the People of Israel, trans. by W. H. Carruth, 1898, p. 170)

と云う表現によく表されている見解が、一般にとられてゐる所である。これは、歴代誌の歴史観をして、從來のそれとは異り、イスラエルの民族的メシヤ観を中心とせざる歴史敘述をものせしめた要素として考えられなければならない。しかし、同時に、更に詳しい時代史の検討は、第二の事情としてユダヤ國民が当時おかれていた困難な状況を見逃すことを許さない。先号で發表したベルシヤ時代の國民の苦境―國內施政者の圧迫、重税、強制労働、祭司の横暴―等が、ギリシヤの支配下に好轉したとは考えられず、その上ギリシヤ時代初期の分裂したギリシヤ *Diaochas* の争い、これに伴う政治的不安定は、必然その渦中にユダを追込み、更にプトレマイオス一世のみに關しても、ユダヤ占領当時、ユダヤ國民を奴隸化した事實等はユダヤ國民の苦境を推測せしめるに充分である。この第二の事情がギリシヤ時代初期のユダヤ人をして、その苦しみの原因を反省せしめ、その反省の一つのあらわれとして罪意識を徹底せしめる條件となつてゐる事も考えられる所である。

こうした時代史的條件に加えて、歴代誌記者の立場は、更に罪意識に關する今一つの要件を追加する。即ち、それは、歴代誌記者が神殿内の祭司の一員、恐らくは、聖歌隊員であつたと推定される事である。捕囚後の神殿儀禮のユダヤ人―それは民族的な集團というより、教團内である―に對する重要性は、これを發展せしめ、そこに聖歌が大きな役割を演ずる。この詩文學の發展は、罪の意識の展開に決定的な契機となる。蓋し、他の何れの旧約文學―歴史、予言

書、律法、箴言等とも異り、詩の作者は、神に対決し、これと語り合ふ者だからである。そこに必然、謙虚な罪の意識が生れる。この詩の歌い手であり、或はその作者であつたかも知れない歴史詩記者の特殊な立場が存する。

以上の條件を具えた歴史詩記者の筆は、次に挙げる若干の例によつても、その罪意識の明瞭さを表している。

歴史詩記者の特色として従来考えられていたものゝ一つに、その歴史記述の規準に關して、それが、歴代の王の行爲の義、不義を規準にして、そのうけた神の應報の榮えと禍を敘述する点が挙げられている。しかし、この点だけであれば、それは、サムエル書、列王記等に見られる申法後学の態度とは変らない。唯義、不義が、申命記法的尺度と、P・K的尺度たるの相違に過ぎない。しかし、更に詳しい、殊に列王紀との比較は、その歴史観に於ける罪惡感の徹底を証明する。歴史詩記者は、一代の王の中にも、その神に対する高慢—Gobahab Ido—と身を卑くする事—Kasab—との場合によつて、その應報の變つて與えられる事を、追加的に記述している。而して、罪の悔改めが、一度犯した罪をも赦される神の慈悲への條件として、教化的に加えられる。—レハバム(下、一二)、ウジア(下、二二)、ヒゼキヤ(下、二九)、マナセ(下、三三)、ヨシユア(下、三四)等の例参照。

エズラ、ネヘミヤ書に於て、歴史詩記者の罪意識の徹底は更に明瞭である。所謂エズラ手記(エズラ七ノ二七—九一五)について、筆者はこれを歴史詩記者の筆と判定するが(但し、エズラの實在性

を否定するものではない)、こゝに現れたエズラの謙虚さと、又過去及び目の前の國民の離婚の罪を、他人事として批判する予言者の態度ならず、これを同胞の罪、己が罪として懺悔するその態度は、歴史詩記者の持つ罪意識をよく表現するものである。(殊に九ノ六、七)尚、これは、*עזרא*と考えられるネヘミヤ手記(一三ノ二以下)と比較すると、これは單に批判者として立つてゐる事が明かであり、この点は更に明瞭にされる。

以上、旧約宗教の展開、その最も末期の資料の一つたる歴史詩記者に至り、その罪意識を、歴史観の中にも明かにしてゐるものと考へるのである。

神佛交渉の一考察

—本地垂迹説前史—

安 津 素 彦

神道、佛教が共に宗教なるが故に、宗教といふ同一地盤の上にて両者は相對峙し相互に對立・抗爭・否定にまで展開するものでもない(書紀に記載せる渡來時の神佛の軋轢は政治上の權力爭奪が宗教問題に轉換されたまでである)。日本文化の型よりみても歴史事實より推すも両者は渡來当初では別個の宗教として自己の領域内に活動してゐたと思はれる。

當時一般に神道(神社神道)として承認せられてゐた宗教の内容は欽明天皇の佛教採用の可否を群臣に諮問ありし折の尾與・鎌子の

奏上文に視はれる。「我國家之主天下者恒以天地社稷百八十神一春夏秋冬祭拜爲事、方今改拜一審神一恐致三國神之怒」と。かくて諸願人たる稻目個人に釈迦佛の奉拜を許されたのである。これは、上代より然かある通りのマツリゴト(政)とマツリゴト(祭)との一致を理想とする政治理念の表現で、神祇祭祀はマツリゴト(政)の必須不可欠の必要にして且十分なる條件としてうけとられてゐた。神祇祭祀が公儀として執行せられてゐたのは政治として政治的機能を果してゐたのであり、従つて國家・民族自体の安寧秩序の確立・維持の中核として見做されてゐた事になり、神祇祭祀の中止は政治の否定を意味し國家の崩壊を齎らす結果となるを以つて、輔翼の臣たる両者の奏上は当然であり、天皇も亦この点を承認せられたが故に據に採用を見合せられたものである。

佛敎の禮拜は全く拒否せられたわけではない。稻目に許した事実を鑑みると、聖明王の上表文にみえる佛敎の功德(機能)の、從來神道と思惟せられてゐた神祇祭祀の空隙即ち個人救済の部分を充すものとして認められたと思ふ(神道の個人救済の皆無を否定するものではないが神祇祭祀を公儀として採用した國家は從來民間の一部にて普及してゐた巫覡の徒の宗教―専ら個人の禍福救済を説く―を排撃する方針をとつてゐる史的事実によると、神祇祭祀を日本固有の宗教の即目的なものとする説は謬りである)。

稻目の子馬子が病みし原因が父の祭つた佛神の祟りであつたので「禮拜石像乞延壽命」ひ且馬子は自己の疾病は三宝の力を蒙らぬ限り全快しない旨を天皇に奏して精舎を造り供養したのは佛敎の機能

即功德を示す好例で、公傳以來三十余年の後の事であつた。

大己貴命が病を療める方を定めた記事はあり疫病天下に流行した折神祇に祈つた旨は崇神天皇紀にみえるも、後者は政治上行はれ且疫病の中止方を祈禱したまでで馬子の場合には個人の救済を目的としてゐるので從來の公儀としての神祇祭祀の預り知らなかつた新奇の領域を佛敎が果したといはれまいか。

これを契機として天皇の御不孚の時に佛に祈願するといふ事が生じた。用明天皇先づ御惱みし折「朕三宝に帰せんと思欲ふ」の詔ありし事は紀にみえ、法隆寺金堂の藥師如來の坐像の光背の銘文に徴してみるも歴史事実であらう。聖德太子に就いても法隆寺の金堂釈迦三尊光背の銘「此願力を蒙り轉病延壽云々」の文により云言ひ得るやうだ。崇峻・推古・舒明・皇極・孝德・齊明天皇の記事には佛と天皇謬經を説かした例があるも、御病の折、祈佛せられた旨の記事は欠除してゐる。

天智・天武・持統天皇の御代に天皇身躬ら並皇后の御誓願に依り乃至は臣下から祈佛造等が行はれてゐる。大阪府南河内郡野中寺藏「彌勒菩薩思惟像」の台座栴檀の銘は天智天皇の大御身勞坐し時橘寺の知識等の誓願した像なる旨記されてゐる。

宗教の展開初期には奇蹟・治療の現象が顯著なるも神祇祭祀には佛敎渡來以前には類例をみぬやうで天武天皇に至り漸く神祇に平癒祈願の例が現はれたに過ぎない。從來は單に崩御の話し事の報告の程度に止まつてゐる。

允恭天皇は半島より名医を聘せられ欽明天皇の御代に百濟よりの

使者の帰國に際して卜書・歷書と共に殊に藥を送るより要請されてゐる。同十五年に百濟より易博士易博士・曆博士と共に医学士・探薬師が來朝しているのはこの招請に應へたからであらう。

佛教は科学治療と相俟つて獨特の場を開拓したと云ふべく、従前固有宗教たる神祇祭祀としての神道の全く関與せざる点に佛教は機能の場をみ出した。併し佛教の功德は治療の一点にとどまらず漸次範圍を廣めて祈雨・止雨に及び更に聖德太子の四天王寺建立の御誓願に窺知される國家佛教としての性格を帯びるに至つた。推古天皇の三宝興隆の詔に答へし諸臣の造寺の根本義が將に「君親之恩」に報いるに在りとする思想にまで展開するや、佛教は神祇祭祀としての神道と公儀たる点にて同一基礎に立てるものとして矛盾格極する余地なき程に密接なるものとなつてゐると考へられる。併し事態茲に到るや、神佛の交渉は從來と異ならざるを得なくなる。即ち同一機能を営む神道・佛教の独自の存在意義に就いての理論的根拠の成立を要請せざるを得なくなつて來る。

神佛交渉は渡來当初は相互に無關係の他者として別個に独自の機能を営んでゐたものの両者は相互に営みの領域を拡大し、近接周辺にて遂に一致点をみるに到るや、事実として神佛の混淆融和の成立をみる。この点當時の隋佛教の性格が大いに預つて力があると思ふ。事実上の混淆融和は直てその説明として本地垂迹説が要請されるにいたるのである。

基督教社会主義の胚胎について

— 社会心理学的研究 —

井門 富 二 夫

本論では、英國に於ける基督教社会主義（又は社会民主主義）の定義を思想史的に段階付けて説明しようとしてゐるのではない。飽迄も社会心理学的立場より、十八世紀後半の英國型環境での資本主義發展經過に反撥する大衆運動と、所謂福音主義教派の提携を解説し、ひいてはその交渉から生じた初期組合運動の様相を記述せんとするに過ぎぬ。故に本論の「社会主義」的傾向とは、高度資本主義に對比せられる純粹社会主義の意味ではない。身分社会から階級社会への変遷途上、福音主義倫理の新たな展開を利用した大衆の階級的自覚と、彼等の連携運動の萌芽的傾向を云ひ、又それに加へて斯様な社会的志向に敏感な「大衆の、換言すれば貧民の爲の教派」の傳道方式の特殊性を云ふのである。彼等のエトス抽出により、「近代化」の史的系列に於て大陸と對比された英國的環境の特殊性と、産業革命期（階級社会形成途上の周辺期）に於ける教團の傳道形態の機能的変化が理解される。問題はまず宗教的に無視された貧民が、その經濟的自覚に於て、己が要求に適した新しい型の基督教を形成し、その宗教的紀律と倫理の下に經濟的範疇に於て斷起して、その跡に續く新たな貧民層の苦悶を打開せんとした点から起る。M・ウエバーの仮説した清教徒倫理は、十七世紀迄に當時の中堅大衆の説

教テーマであつたが、これがブルジョア的性格と結合するにつれて大衆と隔離した。斯様な精神的冷却から産業革命期の貧民的眞望を荷つて出現したのが十八世紀福音主義派であり、その代表例と見做されるメソヂズムの成聖教理は「富の福音」(Gospel of Wealth)を繼ぐのみならず、富の示す精神的慰安への狂乱的欲望の加重の速度に對比して、資本主義的惡への嫌惡を高揚し、教團の機動的勢力の全力を挙げて、富者への反抗と、大衆の協力の結合を説教する。斯様な矛盾する倫理の併存形態は、彼等のエトスを經濟的社會形態移行上の周辺期的類型として特徴づける。各史家並びに教會史家の殆どが認める福音主義派の功績は、この周辺期的環境に窒息しつつある大衆の感情を解放したことであり其の「感情革命」期が前提的に存在してこそ産業革命の成功が保証されたのである。故に彼等の特徴は Revival であつた。しかしかく云ふ周期的情勢が資本主義過程の高度化によつて、階級的秩序と抑圧關係の整備される従ひ變化すると、富への憧憬と、貧民救済の理念の併存的エトスに対する疑念の胚胎、並びに社會的平衡度の傾く結果から起る分派とが考へられなければならぬ。十八世紀前半の Revival は清教徒倫理の「大衆化」への變形過程であり、世紀後半の宗教情熱の発散は階級秩序の安定への不満から来る苦悶の表現であつて、両者には顯著な差異がある。故に周辺期的情勢に住んだウエスレイに、樂天的傾向の明白であるに反し、分派以降のメソヂズム諸派が、階級的抑圧からくる悲觀の度を著るしく強め、その爲彼等の機動的、近代的傳道組織を、資本家階級に對抗しつつ労働者救済を実行する爲に教派外諸團體と結

合して政治的・經濟的に組合化し或は細胞化せざるを得なかつた。斯く(一)前期資本期、(二)周辺期を経て、(三)後期資本期に入ると、フランス革命の余波もあつて、社會主義的な傾向が前進する。この期には既にブルジョアの性格を帯びて周辺期的樂天性を棄てた親派に分れて、純粹に社會主義的思想傾向を取るセクトが出現する。例へば原始メソヂスト等である。親派自体が世紀前半工業人口北漸に沿ふて活躍した結果、之等分派の活躍範圍も全く鉦・工・商業地帯所謂賃銀労働者の分布狀況と一致してをり、彼等の特色は貧民層に組織的に侵入したことであり、労働者間の不滿分子を「神の子」の意識に於て團結させ、同時に共済組合、家庭組合等を副次的に設立し、遂には職場内組合の結合にも成功した事である。成功理由として、福音主義教派本來の俗人教師の活用と、その職場内アヂテーターとの合一があげられる。その上彼等の徹底的な S・S・教育が、そのまま職業教育となり、各自の階級的自覺の原因となつた。ウエブが彼等の組織を、家庭・學校・職場用の近代的三角關係を構成した團體の初めと讚美し、後の Trade Unionism は個々の指導者が抱いた宗教的の中心の中から湧立つ品性の向上から初めて生れたと記述したのも妥当である。故に彼等の Revival はその *first Working class agitation* に一致する。しかし、この点にこそ彼等の衰退の悲劇が出現する。何故なら思想的にウエスレイ神学より脱しきれぬ「素朴な社會主義思想」乃至は基督教的の制約をもつ使命感が、彼等の激化一方の行動から遊離して、抽象的理念に高踏化し、それに反して行動そのものは何時しか教派外團體の政治・經濟的運動に没入してしま

ふ。然し英國的社會民主主義が彼等の素朴な基督教的社會主義に羨はれ、又その後の勞働運動の指導者の過半が之等各派から生じた事實を考へ併せて、十八世紀末期以降の彼等に「後期資本主義期的類型」教派としての存在價值を、彼等の教義と組織の機能化から見出す事も可能となる筈である。

グヤーカラナ・マハーバシニヤに

於ける文法學の意義について

伊原 照 蓮

印度の歴史の区分は、甚だ明確を欠くが、一應、ヴェーダからウパニシャッド文學までを古代、スートラ文學以降を中世とするならば、中世文化の一特色として、専門學の確立が挙げられると思ふ。その中でも、文法學は最も早い時代に、ヴェーダの補助學から専門學への獨立の道程を辿つた。パーニニは、既に西曆前四世紀にヴェーダの支派を離れた文法學の教科書を作つている。ところで、文法學が専門學として獨立して來ると、文法學それ自体の認識目的にも變化が生じ、その意義に対して反省が加へられざるを得なくなつた。又かかる反省があつて始めて、専門學の確立も全きを得たわけであらう。今その経過の一斑を明かにしようとするのが、本研究發表の目的である。

さて、文法學が如何なる意義を有すべきか、といふ問題は、パーニニに於ては取扱はれていない。カートヤヤナとパタンチャリに

至つて、之に對する反省がやゝ詳しく述べられているのを見る。即ち、先づカートヤヤナはヴェールティカの冒頭で、文法學の對象が日常世間で用いられる言葉であることを明示し、世間の人が、その意味について何等疑ひを懷かず、直ちに理解しうる日常の言葉、それを文法學は規定の對象とするといふ(Var. 1.1)。然らば、日常世間で用いられない言葉は對象とはならないか、といふに、これも亦、同様に文法學の對象とせられねばならない。その理由としてカートヤヤナは、(1)昔から傳承された文法學では、過去に用いられた言葉も對象とされている。(2)日常語でない言葉も他の地方では使用されている、といふ二つを挙げている(Var. 1.3)。要するに、カートヤヤナに於ては、文法學の主たる對象は、日常世間の言葉であつた。そしてそれは、恰もパーニニに於てヴェーダの文法が例外的規則として取扱はれていた事情に相應している。次に、日常世間の言葉を對象とする文法學は、我々にとつて、如何なる意義を有するか、ということが、その認識目的として、提起せられねばならない。さて、文法學の規定は法であるといふ。そしてこの法は正しい行爲(Dharma)に基くものであり、この法を知つて、更に正しく行ふならば、果報が得られる、と説いている(Var. 6.9)。そこで、ここに用いられている法概念についてであるが、それは法典に於ける法のそれと全く同一であると言ひ得る。試にグーシニヤタ法典(Vaishya-Dharma-Sastra)(西曆紀元前二世紀の作品)を見ると、その冒頭に、「また知つてから後に、法に隨つて行ふ者は、現世に於ては稱讚に値し、また來世に於ては天上界に至る」とあつて、前掲の

規定と符節を合する。また法の根源として正しい行為を重視するのは、特に法典に於てであることを注意したい。カートヤヤーナは、ワールテイカの他の箇所にも、先人の主張を引用する際に、法典について言及している。故にここでは、ヴェーダの補助学としての性格を失つた文法学の、専門学科としての認識目的を明かにするために、法典に於ける法の概念を利用し、それによつて斯学に權威を與へようとしたと見るべきである。

法典の基礎的概念を利用して文法学を説明せんとの態度は、パタンチャリに於ても、同様に見出される。彼によれば、文法学は教養ある人(विद्वान्)即ち文法学者によつて教示されるものであるが、結局それは(1)居住地と(2)其処に於ける正しい慣習(शुभ)とに基くのである。そしてこの正しい慣習は、聖なる地域(अर्थव्यवस्था)にのみ存する(vai. by Kielhorn)。約言すれば、文法学は教養ある人の行狀(Śāstra)に基くことを彼は述べているわけである。しかるに、この箇所の説明は、前述のヴァシシュタ法典第一章に於て法の根源について述べている箇所と、全くその軌を一にしている。つまり、パタンチャリは、ここで法典の説明をそのまま採用して、法を文法学に、教養ある人を文法学者に轉釈して、文法学の根源を説明したものと見ることが出来る。

以上を要約するに、カートヤヤーナとパタンチャリの両者に於て、文法学が専門学として次第に独立し來つた事情に対応して、それぞれ法典の諸概念を利用し、文法学を解釈説明せんとの努力の存したことが認識せられるのである。

然、他面に於てパタンチャリが、ヴェーダ・アంగాとしての文法学の意義を強調していることを注意せねばならない。そしてカートヤヤーナによる、法の立場よりする文法学の意義づけに対しては、パタンチャリは、前掲の如き所説あるに拘らず、熱意を示しているといへない。かくパタンチャリによつて強調された、ヴェーダ・アంగాとしての文法学の意義は、その後の所謂パーニニ学派の根本信條となるに至つた。之に対して、日常世間の言葉を対象とする文法学を、専門学として確立せんとの態度は、むしろ所謂パーニニ派とは異つた、カートントラ(Pratyakha)の如きに継承發展せしめられたと言へよう。

本居宣長と淨土教

梅沢伊勢三

本居宣長がその若年期において、佛教特に淨土教から受けた信仰的影響は、殆んど絶対的ともいふべきものであるが、それは、その後成立した彼の神道思想や生活意識の内部に頗る重要な意味を残してゐたことが認め得る。勿論彼は神佛の習合を説かなかつた。といふよりも本地垂迹説や両部神道の態度を極度に排斥した。彼における神道と佛教の交渉は、さうした表面的な論理の結合ではなく、むしろより深い、より内面的な信仰態度の問題として、彼の生活に浸透しその思想を支配したのであつた。

思ふに宣長における神道と淨土教は、一方において最も根本的な

相似を示すと共に、他方において頗る重大な背反を形成するといふ關係にある。先づ前者についていへば、宣長の神道の基本的信仰態度は、まさにその幼年期に、家庭において受けた徹底的な淨土信仰の展開であることが種々の理由から断言し得る。即ちそれは、何よりも「人間の智恵」を捨てて自己の神佛にうちまかせ、絶対無我の宗教的態度であつた。前者の「至誠心」と後者の「眞心」とは、その境地において最も深い根を通じてゐるものといはねばならぬ。結局において不可解な世界の事実へのごさかしい論理的推論に対する、「人間の浅きさとりによるおしはかり」といふ不敵なまでの不信と攻撃は、却つてこの淨土門における聖道門への攻撃と軌を一にしているものといふことが出来よう。彼が青年の頃「とにかく思はでたため往生はみだの力にうちまかせつづ」(采貞詠草)と詠んだ、「思はで頼め「うちまかせよ」といふ態度は、まさに後年における彼の神道の基本的態度に外ならなかつたのである。

併し乍ら、彼がこのやうな重大な信仰的態度を、淨土信仰から得たことは疑ひないのであるが、それはあくまでも信仰態度の問題、信仰形式の問題であり、その實質の面において彼独自の頗る重大な轉換が行はれてゐたことが注意されねばならぬ。彼の神道と淨土教との重要な相違点とはまさにそれである。一体彼が佛教を排斥した所以のものはいづこにあつたのであらうか。勿論それは必ずしも單純ではないが、その中の一つの最も中核的な点として、佛の教へは儒と同様に、人間が考へ出した「作りごと」であり詮するに人の心に合ふやうに考へられた虚構に過ぎないといふ点にあつたといふこ

とが出来やうと思ふ。彼が地獄・極樂・因果應報の説なども、陰陽五行の説などと共に要するに全くの虚妄に過ぎぬとして極度に攻撃してゐるのはその故である。この背後には彼の徹底的な実証主義的精神と、更に現実主義的人生観があつたことはいふ迄もない。さてその第二は、人世への愛着を捨てるといふ佛教の教へが、結局人間の本情に合致せぬものであるといふ点に非難の焦点がある。この背後には彼の現世主義・人間主義の強い主張が流れていることは勿論である。

かくて彼の神道は性格づけられた。即ち彼は「淨土」の信仰を作られた虚偽、考へられた作爲として拒否し、何人も否定し得ぬ事実としての現実世界に「神のはからひ」を見、これに自我をうちまかせよと主張したのである。「安心なきが神道の安心なり」と説きつづも、「世の中は何ごとも皆神のしわざに候。是第一の安心に候」(答問録)といひ、「天地の神のめぐみしなかりせば一日一夜もありえてましや」(王餘百首)といひ、「よろづの事はたゞ神の御はからひにうちまかせて、をのがさしらを露まじえぬぞ、神の御國の心ばへには有ける」(石上私淑言)といふ、神の意志の現はれたる現実の世界に、全く自我を打ちまかせせる態度こそ彼の神道の本領であつた。それは考へられた來世のために自己を捨てる立場ではなくて、疑なき事実としての現実世界のうちに自己を捨てる立場であつた。「淨土の信仰」は宣長において、実にかうした「現世の信仰」としては全く新しい展開を遂げたのであつた。そして奇しくも、彼に「神の恵」としての現世への絶対帰依の態度を與へたものは、

まさに「佛の誓」としての淨土への絶対帰依の信仰に外ならなかつたのである。

彼が神道を説きつつも日々の生活において、あたかも佛教的傳習と妥協してゐたかの如く思はれる行事を生涯繰り返してゐたのは、一見すると彼における思想と生活との分裂を示すものと考へられるかも知れないが、事實はさうではない。それは彼における絶対的な「現實是認」「現世信仰」の神道の当然の結果に外ならない。日常行はれる佛事法要の如きも、それが現実の「世の中」に行はれるものであれば、まさしく「神のはからひ」であり、すべてそれにはそれ相應の存在理由があるのであり、なまじひの人間の智慧を以て故意に改変すべきものではないといふのである。「さかくじも神にしあればその道も廣げき神の道のえだ道」(玉鉉百首)といふ述懐はまさに彼の本心であり、神の道として特に行ふべき道は何もない、といふ徹底的な現實肯定にまで達するのである。この絶対無我の境涯こそ、まさしく彼が日本的佛教ともいはれるべき淨土教から承けついでものに相違なく、それを現世への信仰に轉回することにより、彼の神道は完成したのであつた。その轉回が彼の古學に由來することはいふまでもないところであらう。

原始クリスト教とユダヤ教

大 畠 清

特に、パウロの思想とユダヤ教との關係に就き検討せんとするも

のである。

パウロがその若き日にガマリエル即ち、ヒレルの子のシモンの子なる「ラバン・ガムリエル・ハザケン」に就いて律法を學んだことは使徒行傳二二ノ三によつて知られて居る。

パウロはその若き日の律法への精進に關して、「我が國人のうち、われと同じ年輩なる多くの者に勝りユダヤ教に進み、わが先祖たちの言傳へに對して甚だ熱心(ガラテヤ一ノ一四)にして律法によれる義につきては責むべきところなかりし者(ピリピ三ノ六)であつた」と述べて居る。

さて、この様なパウロの若き日のユダヤ教的訓練が、回心後のパウロの中に如何様な形で残つて居るかを考へて見る。

回心以後のパウロは、言ふまでもなく、イエスを、キエリオス・クリストスと信じ、このキエリオスたるイエス・クリストによる救ひをこそ宣べ傳へたのである(コリント後四ノ五、ローマ一〇ノ九等參看)。パウロの律法観も亦かゝる彼の根本思想に立脚して居る。

即ち、律法に安んじ(ローマ一一ノ七) 律法を誇り(ローマ三ノ二七)、律法の行爲によつて神の前に義とせらる(ローマ三ノ二〇)、律法によつてのみ救はる、となすものにして、パウロは、「律法の行爲によつては一人だに神の前に義とせられず(ローマ三ノ二〇)、人の義とせらるるは律法の行爲によらずして信仰に由る(ローマ三ノ二八)―イエスを信ずる信仰によつてのみ人は義とせられる(ローマ三ノ二六)」ことを説いたのである。

しかし、パウロは、本來、律法を否定しては居らない、これを肯

定して居るのである。

即ち、パウロは、自ら欺くこと、淫行、偶像を拜むこと、姦淫、盗み、貪欲、飲酒、罵ること、奪ふこと（コリント前六ノ九、一〇その他、コリント前五ノ二、ニ、同上二一ノ三、ガラテヤ五ノ九、二〇、コロサイ三ノ五、一〇、ローマ一ノ九、三、テロサニケ前四ノ一、八、参看）等をおしましめ、又、その反面、愛、平和、寛容、なざけ、善良、忠信、柔和、節制（ガラテヤ五ノ三、ニ、三、テサロニケ前四ノ九以下、コリント前一三参看）等を主張し、特に後者については、「かかるものを禁ずる律法はあらず」（ガラテヤ五ノ三）と説いて居る。言ふまでもなく、これはいづれも律法に於て禁ぜられ、又、主張せられたものである。かくのごとく、パウロは律法に対して決して否定的ではないのである。

ところで、パウロにあつては、イエスを神の子、キユリオス・クリストスとする信仰を通してのみ、律法も亦その意義を持つのである（ロマ八ノ二）。それは儀文の律法、行爲の律法でなく、信仰の律法である（ロマ三ノ二七）。それ故、パウロにあつては、クリストに對する信仰を前提とせざる律法は阻はるべきものであつた（ガラテヤ三ノ一〇、一一）。

かくの如く、パウロにあつては、救いにまでの決定的條件はクリストに對する信仰であつて、律法は救いにまでの決定的條件ではないのであるが（ロマ三ノ二〇）、しかし、パウロは律法をクリストに對する信仰にまでの、従つて、救いにまでの、前提條件であると考へて居たのである。かくて、パウロは、「律法によつて罪は知られ

（ロマ三ノ二〇）、律法なくば罪は認められることなし（ロマ五ノ一三、七ノ五）」従つて、「掟は罪なるやあるまじきことなり、されど掟によりてに非ざれば或は罪を知らざりき（ロマ七ノ七）」とのべて、律法によつて罪を意識し、罪の意識—義人なし一人だになし（ロマ三ノ九）我は苦しめる人、誰ぞこの死の体より我を救うならんか（ロマ七ノ二四）—この様な深刻なる罪の意識あつてはじめて、歎異鈔に所謂、善人なほ往生す、いかにいはんや惡人をや、の如くに、救ひにまで至ると考へたものであらう。

かくの如く、パウロは律法を否定しては居らない。むしろ、これを罪の自覚にまでの、従つて、救ひにまでの、前提條件と考へて居るのである。即ち、パウロにあつては、罪の自覚はやがて人をクリストに對する信仰にまで導き、救いに至らしむべき機縁ともなるものなのである。而して、かゝる意味に於て、パウロは、「されば掟は聖し、且、誠に聖く、また義しく、また善きなり」（ロマ七ノ一二）と律法の意義を認めたのである。

パウロは、罪よりの救ひを求めて、当時の最も優れた律法学者ラバン・ガムリエル・ハザケンに就いて学んだが、然し、結局、ユダヤ教の律法を以てしては、パウロは、何ら人生の疑ひを超克、罪よりの確信を得ることが出来なかつたのである。たゞ、イエスをキユリオス・クリストスと信ずることに於て、パウロははじめて救ひにまでの確信を得たのである。

しかし、パウロをキユリオス・クリストスに對する信仰にまで導いたものは、彼の深刻なる罪の自覚であり、而して、この罪の自覚

をパウロにもたらしたものは、律法学者ガマリエル教ふるところの、ユダヤ教の律法に外ならなかつた、と考ふるものである。

最近の米國心理学と宗教体験

大 脇 義 一

戰時中から今日にかけて米國の心理学に於て展開された理論的見地と実用的方面は固より少くない。そのうち今回は障害順應の問題をとりあげ、それとの関連に於て宗教体験の特質と役割を究めて行かうと思ふ。生物学的、心理学的見地より眺めるならば人間の生活活動は環境に対する順應過程に外ならない。順應過程とはすべて有機体が自己の欲求とそれを満足させることに關係ある環境刺激との間に於ける平衡状態を保つて行く過程である。ところが吾々に於けるような複雑多様の社会環境と高度の文化關係の内にあつては人の欲求は多面的であるのみならず何れも容易に充足されることは甚だ少ない。多くは障害に遭遇し阻止される。然しながらこの困難な場面事態に順應することが出来なければその健全な生存を全うすることが出来ない。かような障害順應の典型的なものとして L. E. Schaffer, K. Horney, J. Mc V. Houl 等は代償 Compensation、合理化 Rationalisation 同一視 Identification、逃避 厭遁 Seclusiveness、空想 Fantasy、抑圧 Repression、投影 Projection、退行 Regression、昇華 Sublimation を挙げてゐる。さて宗教体験は是を生物心理学的に眺めるとやはり環境に対する有機体の順應過程の一つである。それではそ

れは如何なる順應機制であらうか。吾々は宗教体験の中にも代償、合理化、厭遁、投影、昇華などの機制に外ならぬものが少くないのを見る。特に不能なる宗教体験に多く是を見る。けれども少くとも純粹の宗教体験に於ては別な順應の仕方の見はれと考ふべきものがある。前述の典型的な幾つかの障害順應は何れも主体を中心とする殆ど無意識的な順應過程であるが純粹の宗教体験は是に反して明瞭な強い自己意識(反省)による自我の過小化、乃至は無我化、道德的過小評價(罪障感)と絶対者への信頼、或は恩寵感による順應完成の機制である。それ故に純粹の宗教体験は多くは一種特別な順應過程であると見做される。それではこの順應過程によつて他の障害順應は悉く不要に掃するであらうか。複雑多方向的な社会環境にある人間に於てはやはりある程度まで他の障害順應も同時に平行的に行はれざるを得ないのであらうか。これらの問題については今後の更に実証的な攻究にまたねばならぬ。

東北に於ける淨土教傳道の先驅

神 尾 文 猷

茲に淨土教といふのは法然によつて展開された淨土教を指し、その東北に於ける最初の傳導者たる金光について述べようと思ふ。しかし何等の權威をも背景としない一傳導者の、しかも政治文化の面に於て當時なを辺土たるを免れなかつた地方の事蹟であるから、史料の脆弱なため、不安定な寺院の縁起や郷土の史料に頼る外なかつ

た。この点から出来るだけ安全な推論に止める注意が必要である。

筑後石垣（福岡縣浮羽郡水繩村）観音寺の別当をしてゐた（大宰管内志上）金光掃淨の動機は、寺務の訴訟のための鎌倉に滞在中たまたま同地に遊化してゐた法然の弟子安樂房邊西の講説を聴聞したことによる（良忠、決答授手印疑問鈔序）。その時期を正治二年（藤本了泰、淨土宗大年表）とすれば、金光既に四十六才、法然六十八才であつた。吉水入室後の金光については明らかでないが、大和前司見佛に語つた法然の「聖光房と金光房とは悉く所在を知れり。彼等は遠國の能化たれば……」（決答授手印疑問鈔序）の言葉によつて——果してこの通りなことがいはれたか否かは遽に断定出来ないとしても——少くとも何等宗派的色彩を持たなかつた彼が引合に出されたこと、又四十八卷傳が信空以上主なる法然直弟子十六名の列傳中に彼を加へてゐること等から、彼の門下に於ける地位を知ることが出来る。

法然の下には五年程しかゐらなかつたやうで元久元年には既にその座下を辭してゐたと推定される。尤もこれには異説があつて嘉祿の法難の時隆寛と共に陸奥に配流されたとする（四十八卷傳翼賛遺事所引往生寺縁起等）のであるが以下述べるやうに此の説は誤りであらう。さて東北に於ける最初の傳道が会津で幾何かの期間をそこに費したことは、聖問が会津に於て入滅すといひ決答疑問銘心鈔、金光禪師行狀にも会津の教化を挙げてゐるので明らかであるが行蹟は不明である。その後栗原（宮城縣栗原郡尾松村）に往生寺を建てたが、封内風土記に従つてそれを承元三月とする元久元年より

五年を経てゐるが会津巡錫以外のことは判然としない。

往生寺の由來として縁起の傳ふるところによれば、僧を化して牛とし農助に用いんとした惡報によつて自ら人首牛身という妙な動物になつた男のために、法然の壽像を安置して一同専修の道場とした。そして念佛によつて教化し元に復せしめたといふのである。これらの説話は日本靈異記などに唱導の教化素材として取扱ふものと同一内容のものであるが、これによつて因果の理法を説き更に念佛の功德を教へ、より効果な傳道の実を挙げ得たのであらう。縁起並びに淨土傳燈繪系譜では往生寺で寂したとするが、ここでの教化は約一年あまりで承元四年には更に津輕に歩を進めてゐる。

津輕に於ては浪岡（青森縣南津輕郡浪岡町）に西光寺を創めたのであるが、建保五年三月二十五日（久留米小史には五月二十五日）歿するまで八年間はこの地を中心として最も充實した活動をなしたのである。ここでも金光の堀つた泉の水は医療に効能ありとされたり、大旱に雨乞を請はれたり、又妖怪の祈禳を頼まれたりしてゐる。淨土行人として場違ひではあつても、なを之等を任務とせざるを得なかつたところに、複雑な中世信仰のすがたをみる。しかし金光の自行化地の徳望は漸く現れ、京師にあつた勢親房源智は遙かに金光の化導に隨喜し、建保の初め般舟讚と法然の遺誓一篇（一枚起請文）を書写した贈つたといふ。金光大いに歡喜し之を講説して聽聞の群衆倍々淨信を具へたと傳ふるが、建保初年般舟讚を贈つたといふのは疑問とすべきであり、果して源智と交渉があつたかも定かでない。

金光の北風は「尤も講説を善くし弁言泉湧」（行狀史）といふのによれば、唱導に長じてゐたであらう。又機に随つて一万乃至三万の称名を勧めてゐるが、その化導の対象は専ら庶民であり、寺院と称するも勿論草庵程度のものであるが、その建立はみな彼等の努力になつてゐる。「師法化を東奥に布いてより老少男女始めて佛法の威徳不可思議を知り、皆共に能く因果の道理を信じ如來の直系に帰せざるなし」（行狀史）といふものも行蹟の一斑を示すものであらう。金光平常の行儀も初期の傳道者にふさはしいもので、末代念佛独妙鈔六卷等の著作があつたことを傳ふる。金光を開基とする寺院はなを数ヶ寺あり、秋田にあるのは浪岡滞留中に遊化したところであらう。

既に法然在世の時代から、このやうに東北の北端にまで淨土教の傳道が開始されてゐたといふ事實は、恰も時を同じふしてなされた聖光の九州傳道と同様に注意さるべきであらう。金光には明達、勇道と師資相承したと傳ふるが（淨土傳燈系譜、翼讀）彼等については全く不明であり、傳道の期間も比較的短かつたことなどから、その行蹟は十分に顯はされるのがなかつたのである。

勝論・正理学派並びに中觀派の

實在觀に対する一考察

北川秀則

本論は勝論・正理学派の實在觀と、中觀派のそれとを比較するこ

とによつて、後者の意味を明らかにしようとするものである。

先づ勝論の六句義は、その完成した形では、實在を實・德・業・同・異・和合の六つの構成要素に分類したものであるが、然らば何にヒントを得て、實在をかやうに分類したのかといふに、それは結局、「言語による我々の思惟の形式」にもついたものと考へられる。このことは、六句義の一一を論理的に分析することによつても、当然到達せらるべき結論ではあるが、歴史的にも亦その跡をたどることが出来る。即ち宇井博士によれば、Jainaの *śāstra* と *śāstra* の觀法とは、それぞれ後の勝論説に於ける実徳並びに同異の先驅的觀念を含むものとされて居るが、元來 *śāstra* は論争法であり、*naya* の觀法は觀察法であるから、ともに實在を問題として居るのではなく、我々の思惟の働かせ方を問題として居るのである。従つて、そこにあらはれた実徳並びに同異の先驅的觀念も、實在の構成要素ではなく、思惟の形式であつたと考へられねばならない。又、*mañbhāṣya* の古語の本質に関する議論には、*dravya, guna, kriyā, samuhyādhā* 即ち後の勝論説に於ける実徳業同に相当する術語があらはれて居るが、これらは寧ろ「言語の対象となるところのもの」として考へられたものであり、従つて矢張り思惟の形式である。何となれば、思惟が言語によつて行はれる限り、我々は言語の対象を離れて思惟することは出来ないからである。以上を要するに勝論の六句義は、はじめは「言語による思惟の形式」であつたものが、後に實在の構成要素とせられるに至つたのである。次に、然らば何故に言語による思惟の形式が直ちに實在の構成要素とせられる

に至つたかといふに、これは勝論に於て、言語とその対象との間に積極的な對應關係があると考へて居たことにもとづくのである。即ち言語がある以上は、それに対応するものが外界に存在しなければならぬといふ考へにもとづいて、言語による思惟の形式が、そのまま實在の要素とせられるに至つたのである。

次に正理学派であるが、この派の實在観は主として勝論からの借物であり、従つて特に此處で論ずる必要もないわけである。併し勝論と中観派との直接論争を記した文獻が非常に少いのに反し、正理学派と中観派との論争を記したものとすれば、正理経等の豊富な資料がある。ゆゑに正理学派の研究が重要となるのである。

正理経に於ける中観正理両学派間の論争は、種々の問題に關して展開されては居るが、結局のところ、その論争は、これら両学派間の實在観の相違に帰着する。即ち正理学派に於ては、勝論に於ける六句義の場合と同様、實在は言語による我々の思惟の形式に對應して外界に存在する、従つて本質的に言語によつて把握し得る「もの」と考へて居たのに対し、中観派では、實在は本質的に言語によつては把握し得ないと考へられて居たからである。さて中観派が實在は本質的に言語によつては把握し得ないと考へたのは、中観派の實在観が、縁起思想にもとづいて居たからである。そこで縁起とは何かといふことになるのであるが、これは事物は相互に相依り相助けあつて成立して居るといふ考へ方である。正理経一・四・三七乃至四〇には、この相依り相助けるといふことを、*apeksā* 即ち觀待といふ術語を以てあらはして居るが、その記事によると、正理学派は予め

甲と乙との事物が存在して始めて *apeksā* も可能であると考へて居るのに対し、中観派に於ては事物は相互に觀待することによつて存在性を有することが出来ることと主張して居るのである。即ち正理学派が實在を先づ存在者に於て把へようとしたのに対し、中観派は實在を *apeksā* 即ち作用とか、ファンクシヨンに於て理解しようとしたのである。以上が即ち縁起の意味であるが、これによつて、中観派が「實在は言語によつて把握し得ない」と考へた理由も亦明らかとなる。何となれば、言語によつてあらはされるためには、先づ概念化が必要であり、概念化とは流をせきとめて固定化することに他ならない。然るに縁起即ち *apeksā* の立場は、作用或はファンクシヨンの立場、即ち流をせきとめないことを以て第一義諦とする立場であるからである。

以上を要するに、勝論・正理学派に於ては、言語と實在との間には積極的な對應關係があるとし、これにもとづいて、「言語による思惟の形式」を以て直ちに實在の構成要素となしたのであるが、中観派は縁起即ち *apeksā* を以て實在を理解しようとしたために、實在は言語によつてはあらはし得ざるもの、即ち「言亡慮絶」となつたのである。

勝論・正理学派並びに中観派の實在観を以上の様に理解するならば、正理経等にはあらはれた論争の焦点を知ることと出来、又、中観派獨特の辨証的な論理が狙つて居るところも了解し得るのである。

佛教に於ける神通神変について

紀野 一義

一

古代印度に於ては、宗教的に高い境地に達した修行者は屢々超自然的能力を現したと傳へられてゐるのであるが、佛教に於てその超自然的能力に相当するものは所謂六通 (cha-ahinna) 三明 (tisso vijja) であつて、之等の能力は禪定 (jhana) と呼ばれる精神統一の副作用として得られるものであると考へられてゐた。(例へば D. N. 2; S'maṅgīyapaṭisuttā: Vol I p76)

如て之等の超自然的能力は屢々夢幻的な魔法 (māyā) に類落する可能性を多く含んでゐる働きであるから、歴史的佛陀はある種の神変を除く他は悉く之を退けられたことが經典に記されている。(例へば D. N. 24; Paṭikassuta: Vol III, p3—4; D. N. II, Kevaddhasutta, 3: Vol I, p212) 即ちあらゆる場所に軀を出没させる「神通神変」(iddhi-pāṭihārya) や、他人の心を知る「記心神変」(gīṭesana-pāṭihārya) は「われにむ幻にひとしきものごとくに見ゆるなり」(A. N. III, Bāṭhanavagga: Vol I, p171) と退けられ、「汝らはかくの如くに求めよ。かくの如くに求むることなかれ。かくの如くになせよ。かくの如くになすことなかれ。これを断ちこれに達して住すべし」(Ibid.: D. N. II, Kevaddhasutta 8: Vol I, p214) と云はれる「教誡神変」(anusāsani-pāṭihārya) のみが推称されてゐる。之は

「行爲の規範」「道德律」とも考へられるものであり、現実の人間の努力を俟つて初めて完成するものである。それ故に神通は亦、「信あつきよき家筋の子によりて、奮闘の持続により、不拔の意力により、人間の力により、人間の精進、人間の努力、人間の忍耐によりて得らるべき」ものであると云はれてゐるのである。(D. N. 28. Saṃpassādārya-suttanta: Vol III, p113) こゝに云ふ篤き信 (saddhā) とは人間の努力を最高の相に於て完成した歴史的佛陀に対する眞摯な永続的な没我的精依をあらはす言葉である。従つて「教誡神変」の内容をなすものは、「最高の人格であつた歴史的佛陀に対する信に裏づけられた眞摯な永続的な熱情を有する人間に依つてなされる不断的実践的努力」であつたのである。

二

原始佛教に於けるかかる神通のあり方とその本質を同じくするものを初期大乘佛教も亦持つていたと考へられる。例へば原始分法華經の一部である「藥草喻品」の中の藥草の譬喩の中にその性格が見出される。その譬喩は修行者の到達した宗教的境地の高低を植物の成育状態に譬へてゐるのであるが、そこでは「六通三明に住する者」は最も低く卑しい「小藥草」(śūdrīka-śākhā) の地位に止められ、「山谷に住ひして独り覺らんことを願へる者」も「中藥草」(madhyama-śākhā) に止められ、「來らん日人々の中なる牛王 (purnasābhavā) 人と天との主 (nara-deva-nātha) なる聖者たらんと願ひて精進と心統一とを行ひゆく人」は「上藥草」(agra-śākhā) と云はれてゐるのであるが、そこには修行者のあるべき場所として人間

(puras)の世界を強調する意図が窺はれる。次に「聖者の子等に
てひとへに慈悲と寂靜の行を(maitrīṃ nivevanta jha śanta-caryam)
なし、人々の中なる牛王たるにおそれなきに到れる人」は「樹木」
(drumo)と呼ばれてゐる。寂靜行(śanta-carya)とは自己完成のた
めの努力であり、慈悲行(maitrī-carya)とは利他行を意味する言葉
であるが、そこには人間社会に於ける実践的努力が強調されてゐる
と考へられる。次に「堅く神通の力(rddhi-bala)に住しあまた限
りなき人々(śa-ud-pa-ni-ko)を解脱せしめる人」は「大樹」(mahā-
drumo)と呼ばれてゐるが、こゝに大樹とは現身の歴史的佛陀を超
えた報身(sambhoga-kāya)の神話的佛陀を意味してゐるのである。
処で以上の藥草や樹木は、一切を覆ふ「大雲」(mahā-megha)より
降り注ぐ一味の「眞理の雨」(dharma-varṣa)に依つて成育すると説
かれてゐる。「大雲」とは「法身佛」(dharmakāya-buddha)と名づけ
られる「眞如」(tathā)、「法性」(dharma)の象徴であり、「眞
理の雨」とは法身佛の恩寵の象徴と考へられる。かかる恩寵の雨に
依つて大樹の位に到つた修行者は堅く「神通の力」(rddhi-bala)に
住すると云はれてゐるのである。結局そこに云はれてゐる「神通の
力」とは法身佛の恩寵とそれに対する絶対的な信(śraddhā)に基い
て過去現在未來に互る無数の人々を救はうとする永続的な実践行を
なし得る者の持つ能力に名づけられてゐるのであり、かかるあり方
は先に「教誡神変」の内容としてあげた処と本質的には全く同一の
ものであることは明かである。

原始分法華經の中にはなほ「安樂行品」の中に「呪文を持つ者」

(mantra-dhara)に近附いてはならぬと記されているが、(梵本二
三五—二三六頁)之に相應する部分が詩頌(gāthā)の中に見当ら
ぬため充分な論拠とすることを得ない。

三

勿論以上の記述のみによつて初期大乘佛教が呪術的な神通を全く
退けたと断言することは不可能であり、原始佛教時代にあつてすら
呪術的な要素は屢々混在してゐたのであるから、(例へば Therā-
gāthā 379—380)には神通を得ることを目的として出家したと極言
する Uruvela-Kassapa の詩頌があらはれてゐる。)初期大乘佛教と
云へども現実には呪術的な要素を含んでゐたのであらうことは充分
考へられるのであるが、本質的にはやはり呪術的な神通を退けると
云ふ佛教本來の立場に立つてゐたと見るべきであり、そこに亦「佛
陀の立場に立つ」大乘佛教のあり方が此の神通に対する取扱ひの面
に於ても充分あらはれてゐる事が知られるのである。

後註

1、巴利原典は Pali Text Society 刊本を、法華經は荻原土田
校訂梵本を用ひた。

2、原始佛教々團に於ける呪術的なものの混在の狀態に対す
る解明及び、安樂行品に於ける mantra-dhara の性格の
解明、mantra に関する歴史的解明等は紙数の關係上凡て
之を省略した。

カント以後の宗教哲学が展開した如き積極的な宗教の領域及び宗教的價値を、カントの宗教哲学の中に求める事は不可能である。又カントの宗教哲学の当・不当を、神学的な立場より論ずる事は、その問題の中核に触れるものではない。現在課せられた問題は、「單なる理性の限界内における宗教」を中心として、その宗教論の中核をなす人間の根源的な存在様態を把握するにある。

カントの宗教哲学は、人間における行爲の責任根拠である意志が、現実的・根元的に悪であるといふ事を強調する。勿論、宗教論の主意は、惡に終始する事を是とするのではなく、惡を起点として善となるべき事を説くのである。併し「べき」とは當爲であり且つ又定言的命令である。而も、當爲の根柢には、非當爲的意志の現実的存在様態が前提されている。斯くの如き意志を、カントは、Willkürと呼んでいる。この Willkür は有限意志であり、惡意志であつて、無限意志、善意志とは相異する。併し、善、惡に関する学説は種々あるが、カントは善、惡を文学的、聖書的、時間的に説明するのではなく、現実的人間の行爲の根本構造において説明しようとするのである。人間が善であるとか、惡であると言はれるのは、その行爲の結果の面に於いて言はるべきではなく、行爲の責任根拠である意志の動機において決定せらるべきである。それ故、善、惡

は実質的・客観的價値ではなく、意志の根源的存在様態である。即ち、カントにおいて善であると言ふことは、道德的事実として、人間に内在的に與へられた道德律に、意志が根源的に一致して居る場合を指し、意志がその本性とする自由によつて、根源的に道德律に違反する場合、惡である。然し、意志は、その存在様態において、善であるか、惡であるか、二者択一であつて、善であれば惡ではなく、惡であれば、善ではない。斯かる立場は寛容主義とは異なり、嚴肅主義的方向を明示するものである。斯くして、カントにおける善、惡は、意志を離れて考へる事は出来ない。意志が、道德律のみを自己の動機としている場合、この意志は Guter Wille である。即ち善意、純粹意、聖意志とも呼ばれ、此の意志以外には、世界及び世界の外において、無制限に善であると思はれるものは何ものも考へることは出来ないと言はれるのである。しかし善意志は可能的理念である。可能的理念としての善意志の主体である人間は、何時、何処に居たか、又は居るかか問はれるとしても、これとして指示する事は出来ない可能体である。それだからと言つて、実現不可能であるとは言ひ得ない。そしてカントは、この理念を通して、宗教的、即ち、キリストの人間像の實踐的現成を信じていると言ふ事は出来るとしても、所謂聖書にあらはれたキリストが、即ち善意志の主体であると言ふのではない。聖書におけるキリストは、カントにとつてはあくまで理想であつて、理念ではない。然し乍ら、善意志は、根源的な道德律との合致を意味する内在的な領域における可能的理念である。

然るに、Willkür と呼ばれる意志は、有限なる理性的存在者の現実的意志である。而も、この Willkür の本性は自由であると言ふ事に重要な意味がある。カント哲学の中心をなすと言はれる自由は、宗教論においては、Willkür の本性として把握されてゐる。しかし善意志は、自己の本性たる自由によつて、道徳律と完全に一致した意志であるが、Willkür は自己の本性たる自由によつて、道徳律に違反する意志である。従つてこの意志は悪意志を意味する。斯くして、悪の根源は、自然性にあるのではなく、Willkür の本性としての自由にある。悪はその根源を経験界にもつのではない。更に自由による悪とは、道徳律に違ふべきことを意識してゐて、而も自己の自由によつて道徳律は違はない事を言ふのである。その意志の弱さにより、又は不純性の故に、道徳律に従へない様な意志の悪は、本來的な悪ではない。カントにおける悪の源は有限的・理性的・存在者の責任の根拠たる Willkür の、本性における意識的な、道徳律よりの自由即ち逸脱にある。人間は有限な理性的存在者として、動物や悪魔とは異なる。動物は自己の中に道徳律を持つてゐない。悪魔は道徳律より全く解放された兇悪な存在である。それに反して人間は、内在的に道徳律を持ち、且つ道徳律に違ふべき事を意識して居て従はない様な Willkür の主体である。Willkür は道徳律と異つた動機を、自己の格率として受け容れる。即ち道徳律を他の格率よりも軽視するのであり、これを悪的顛倒と言ふ。

斯くして、自律的自由な意志としての Gutur Willie は、現実的有限的悪意志としての Willkür と、自由によつて無限に背反し、而も

道徳律によつて根源的に結合されてゐる。人間における内在的な両者の関係性の面にカントにおける宗教の問題が展開されるのである。

民間信仰の一形態としての巡礼

小池 長之

巡礼とは、所定のいくつかの靈場に参詣するために旅を続ける事、及びそれを行ふ人をいう。

観音靈場をめぐる三十三所は、崇拝の対象が観音に限られるが、参詣する寺の宗旨はまちまちであり、又大師信仰たる八十八ヶ所は参詣する寺の本尊が一定して居ない。

巡礼者が寺に奉納する納札に、百八十八ヶ所巡礼というのが屢々見られる。これは観音靈場たる西國・坂東・秩父を合せて百ヶ所これに四國の八十八ヶ所を合せたものである。そうするとこの人は一体何を信仰して居るのであろうか。

又、西國三十三所の順路は伊勢から熊野に入つて居るので、伊勢参宮と熊野三山詣を前提として居る。結局伊勢参宮の者と熊野詣でと西國巡礼とは切離し得ないのであつて、民間信仰に於ては巡礼者というものを一つに見なければならぬ。これを神道型と佛教型に分けたりする事は何の意味もないのである。

然して巡礼をする目的はと言えば、納札によつて調べると戦時中

て殆どが現当二世安樂である。もちろん、個々の動機は見出し得ても、一貫した目的というものは結論づける事が出来ない。

明確な目的なしに旅を続けているという事は、結局彼等は旅によつて修行をし、宗教体験を深めて居るのである。今日と違つて、長い旅を続けるという事は容易な事ではない。そこで又、地方によつては巡礼に行つて来た者を特に尊敬して上座に坐らせたり、あるいは嫁入り前の娘に巡礼をさせたりするのは、旅をする事に余程の信仰と忍耐とを要するから、巡礼それ自体を修行と見做して居るのである。

そこで彼等の求めてやまない修行は、本來は東國の者に便利なようにと設けられたらしき坂東三十三所や、秩父地方の者の信仰の對象であつた秩父三十四所迄も全國的なものに高めてしまつて、これを全部まわつて百ヶ所巡礼といつたり、あるいはこれと八十八ヶ所を一緒にしてしまつたり、更には日本全國をめぐるころの六十六部などという修行形態へと高めて行つたのである。そうでなければ同じ札所を何度も巡拜して三十三度巡礼などいう事も行われるようになった。四國にも同じような習慣があつて、五十回以上まわると金の納札を使う。中には百回巡拜記念などいう石碑を見ることがもある。四國全土を百回まわるには何年かゝるであらうか。

そこで又一方、旅に出られない人々にも同じ功德を與えんという意図から、狭い地域すなわち一つの町や村を中心として三十三所や八十八ヶ所を設けて參詣の便に供したり、更には一つの堂や一つの寺院の境内に佛像を三十三体安置して、これに參詣すれば巡礼をし

たのと同じ功德が得られるといふごときサービスの良い施設があるが、これらは大抵、造りつ放しで信仰されずに忘れられてしまふ。

一例を江戸時代以降の東京中央部に取るならば、こゝには數多くの観音札所がある。すなわち江戸三十三所、近世江戸三十三所、坂東写江戸三十三所、下谷淺草三十三所、山の手三十三所、江戸西方三十三所、坂東写東都三十三所、秩父写山の手三十四所、東方三十三所、東都北部三十三所、淺草三十三所、深川三十三所、江戸北方三十三所など數多くあり、巡禮堂に至つては無數といつてよい程ある。然るに東京の人ですら殆どこれを知らないであらう。こんなにあるのは、一度定められたものが、いつころに繁昌せず立消えになり、又新に定められては、又消えてしまふからなのである。巡禮堂は有名な寺の境内にあるものですら荒果てゝ居る。

その理由は明瞭である。これには巡禮の生命ともいふべき修行性がない。巡禮者の求めるのは旅による修行であるから、求め求めて拡大の傾向をとるのに対し、これらは逆に縮小の傾向に向けて居る爲に、信仰の對象にならなかつたと言ひ得るのであらう。

明治以後になつて西國順礼が俄に衰えたに對して四國通路が依然として盛なもの、同じ事から説明がつく。すなわち、西國は交通機關が発達して大抵の寺の門前迄バスで行かれるようになったに對し、四國では一周鉄道すら、当分完成しそももない。西國に於て失われた修行性が、四國には残つて居るのである。

民間信仰に於ては、教理上の差別を説明し得ない者が多いが、しかも宗教行事によつて信仰を求める傾向が強い。巡禮もその一つの

あらわれと言ひ得るであらう。

佛敎々團思想

——主権者の否定——

佐藤 密雄

(一)

律藏の僧伽には法皇的主権者は勿論のこと個別の僧伽にも修道院長的なものはなく、かかる地位を望むものは愚者とされた。長老への尊敬と礼儀は唱えられたが、正式の僧伽員の権利は平等であつた。盲目的に師の教導に従はせることも否定され、師と弟子とは互に同数の義務を持ち、司法的、行政的、其他の一切の決定は全員の会同々意で行はれ、異論があれば、幾段かの処置を経て最後多数決に至る迄論議が盡された。一切の懲罰は、受けるものの告白承認と全員の同意が必要であつたし、不当な処分は勿論再審議を要求し得た。又、すべてのものが同一権利を持つたが同時に権利行使の義務を嚴重に荷負せられ、このことが、支配者なき教團の統制を維持する根幹をなして居た。私は今此様な組織を述べるのでなく佛敎僧伽の、かゝる組織を持つた特異性を見たいと思ふのである。

佛陀時代の沙門團一般には、基督教に属する教團主権と見らるゝものがあつたが、其は依止権・指導権・教権の三権を内容とするものであつた。此は当時出家者達が互に身分を語る時の定型的な言葉から知られる。邪命派の優波迦が佛陀に出会つた時に「貴下は誰に依止して出家し、誰を師とし、誰の法を愛樂するか」と聞いたが、

册若教團に居た舍利弗が阿説示に出会つた時も同じ言葉で聞き、阿説示も「釈迦族出身の世尊に依止して出家し、世尊を師とし、世尊の法を愛樂する」と答へて居る。「依止する」とは某の下に出家として所属すること、「師とする」は其人の指導に生きること、「法を愛樂する」は其人の教理を信することである。従て、此三つを與へる立場からすれば依止権であり指導権であり教権であつて、かゝるものに統そつされるものが出家者としての身分を具するものだつたと知られる。私共は、当時の教團主が此三権を持つて自己の教團を文字通自己の教團化して居たことは、舍利弗目連の佛敎改宗物語に於ける册若と其教團や二迦葉の千人の拜火教徒の佛敎轉入物語からも考へられるのである。

(二)

佛陀在世の僧伽が佛陀の主権下の教團と考へられて居たことは、提婆の教権讓渡強要の事件でも知られるが、佛陀が最後の病床につくや弟子達に「佛陀第二世が誰か」の懸念が深まつたと思へる。病小康を得た時に、阿難は此問題について佛陀の發言を期待したのは其爲だつたと考へる。然し佛陀の答は意外なものであつた。「自分は法の悉くを説いたから、隠された教師の握拳はないし、自分は僧伽を指導すると思はないし、僧伽が自分に依止すると思はないから、何も此点について發言する必要はない」とされた。初の部分には法全部説いたから既に大衆のもので、別に説かざる秘義を教権的に所有して居ないと言ふことで、教権の否定である。後の部分は言迄もなく依止権指導権を所有して居ないから、此を受継がせるもの

を語る必要もないと言うのである。蓋し、釈尊は佛陀として僧伽の依止・指導・教法となる法と律を説いたが、瞿曇としては此法に従ふ僧伽の一員だつたのであるが、此二者が一具体人に見られた間は僧伽の人々に其区別が不明であつたのであり、今や入滅を前にして、漸く其区別が明らとならざるを得なくなつたのである。中部瞿默目蓮経には、日蓮婆羅門と大臣の両勢とが阿難に「釈尊推薦した佛陀二世は誰か」、「滅後僧伽が教主第二世に誰を推したか」を聞いたが、此の二問共否定された兩人は、「僧伽の依止する者なくして如何にして和統一あるか」と問ひつめ、阿難は「佛陀の説ける法がある」と答へて居る。当時の政治界でも宗教界でも、教主なき教團の存在は不可解だつた様であるが、阿難の方では、佛陀遺誡「汝自身に依て他に依る勿れ、法に依て他に依る勿れ」の二燈明説法が意味されて居たのである。

既に學者に依て明にされて居る様に、印度の佛教地盤の地方では多く共和政治が行はれ投票・委員会・立法権・民主的法廷等、佛教僧伽が採用した民主的組織の材料は充分であつた。然し、私共は佛滅前後の僧伽の事情が、一人の教主的存在を作らせなかつたかも知れないことも充分冷靜に考ふべきである。然し又、時と所と性格とを大体同じくするチャイナの例に見ても、釈子沙門の長者にふさばしい善持戒律の羅睺羅もあつたし、教主を立てる努力があつて然るべきであつたとも考へられる。然も、無教主の僧伽が成立して行つた所に、佛教の特異性——概念化した三宝に帰命する——があつたことを見逃せないと思ふ。

(四)

「法に依つて他に依る勿れ」と言はれるが、法にしても律にしても客観的に不動なもの、従つて統一なものであるべきだが、然し、「汝自身に依て」把握する所に主観的な分裂性を免れない。良識に依つて判断し、発言し、行動する自由がすべての根柢となつて居る限り、善意的信念で教團から分裂して行くものを難すべき理由はなかつた。大衆部の分裂から二十部を数へる部派の分裂にも、佛教独自の意味で眺めるべきものがあつたと思ふし、律藏も惡意ならざる分派を非難しては居ない。勿論好ましきことゝはして居ないのは事實である。然し、民主的自由を守ることが、法の前に自覚を求める佛教には最高價のものであつた。

私共は、世界の民主主義の故郷をギリシアに求めて居るが、時間的にも實質的にも、其に先立つ印度を、佛教の原始教團を産んだ人々を考へるべきではあるまいか。そして、長い歴史で歪曲されてかすではあるが、原始教團は、今日もなほ三藏聖典を信奉することに依つて中國日本の佛教にも生きて居る筈ではある。

近世に於ける佛基對論にあらわ

れたる批判的精神の史的研究

庄 司 三 男

徳川時代に於て、佛教（儒教を含んだ）の側からなされた切支丹論破の書、即ち破邪書の類は可成沢山あるが、其れを大別すれば、

(一)伴天連記(慶長十)。破提字子(元和六年)。破切支丹(寛文二年)。

对治邪宗論(正保五)。西洋紀聞(正徳五)。五月雨抄(天明四年)。顯

傳錄(寛永十三)等の如く、程度の差はあるが切支丹の教理を述べこ

れを論破せんとするもので、概して早期の作であり、次に述べる物

語の類の源となつたと思われる節のあるもの。(二)切支丹が我が國に

入つて来る経緯を語る物語の中に理論の点では單純な宗論を織り込

んだもので、(三)切支丹退治物語(寛永十六)。天草征伐記等の如く

史実風な書ぶりのもの。(天草征伐記は、時代が下る) (四)南蛮寺物

語。切支丹來朝実記。南蛮実録等の如く(三)に比して草紙風な作り話

の感の強いもので、寛政頃の写本以上にさかのぼれず、中期以後に

際になつたもの。(五)は(四)に先行す

(六)の類の概略は、切支丹國から日本を奪う目的で破天連、伊留満を

派遣する。布教の方法として珍奇な捧物を以て先づ大名に取り入

り、金銭医薬によつて人心を獲得する。ハビアンが或る大名の後室

(理大夫の母)を信者にせんとする。後室は佛基何れが優れてるか

を決して後婦依せんとし、ハビアン対伯翁居士の宗論となる。結果

は佛敎の勝利となり、島原の乱は邪宗門奪國の陰謀として結論され

るのである。宗論の内容は、(a)天主は全智全能にして空々漢々の中

に出現し万物を造ると言うが、天地開闢説は既に支那、日本の古傳

説に明かであり、切支丹の説に聞く必要なし。(b)全能の天主が何故

その禁を犯す人間を作り、パライソ、インヘルノに昇降させるの愚

この宗論を生みだす根源を(一)の代表たる破提字子に見ると、毒國

論。天地開闢説。アダム・エバの反逆の外、十のマダメントは佛敎

の五戒の域を出す。anima vegetativa, anima sensitiva, anima rational

の不合理。有(切支丹)は無(佛敎)の立場に及ばず。マリヤの処

女妊娠は道に叶わぬ。天主えの絶対奉仕は忠孝の倫理を破壊する。

佛法に奇特なし等なか／＼合理的批判精神が動いて居る。

この切支丹批判は西洋に於ても既に生じて居り、それは近代性の

現れであつたが、我が國の批判は如何にして生じたか。

隣國支那に於ても、切支丹の波は夙に押寄せて居り、儒佛の立場

からの破邪書も方曆、崇禎の頃には沢山見られ、論駁は我が國以上

の理論と哲学性を持つて居る。明の徐昌治の「破邪集」にはそれ等

が多く集められて居る。我が國の如く物語化されたものは見当らぬ

が、その論点を集めて見ると、我が國の破邪書(近藤正)の骨組が全部出

來上るのである。その上、(i)寛永七年の禁書目録(近藤正)にも破邪

書の禁は見えぬ。(ii)最も創見に富む破提字子、破切支丹、对治邪宗

論に支那破邪書の影響を思わせる節がある等の事実を考へ合せて、

我が國破邪書には支那破邪書の影響ありと一應考へられる。然し、

日支論点の相違も考慮に入れねばならぬ。(i)天主えの絶対服従は孝

の倫理を破ることは日支共に言われているが、忠の倫理に反すること

は専ら日本でのみ強調されて居る。これは我が倫理観の特質に基く

もので、切支丹が人々をその領主に叛かせ國を奪うのだと言ふ觀念

から成つて理由も此処にある。

(一夫、一婦に關しては徳川以前に盛に言われ支那破邪書に強調

されて居るが、徳川の破邪書では) (ii) 神佛人間論、即ち八幡や釈迦は

伴天連記に見る位である。(iii) 人間には人間救済の力なしと言ふ切支丹の言ひ分は

我が破邪書にのみ見える処である。破提字子は一應その因位の処は

人間たることを認めて居るが、それは神佛が光を和げ塵に交わる時に

人間として現れると言ふ意味で「人間トバカリ」思ふのは間違ひと

されて居るのである。物語類の八幡、釈迦観はどうやら人間性を脱

して神佛としての権威が増してると見るべきである。是は我が神佛

観の特色と変化を示すものである。以上で見ると、我が國破邪書は

支那の破邪書(林羅山の如く直接天主実義)の刺戟と我が國の特殊性

に基く独自の發展の両面より成り、その切支丹批判は徳川初期より

後期に移るにつれて低調となつて行つた。物語の宗論はまつたく哲

学性を欠き、(ハビアンが經文を破り鼻かんで)興味本位になるのも

その一例である。一方、神國、王土の思想は次第に強まり、島原の

乱を無批判に切支丹の陰謀と見て疑わぬ傾向になつて居るのは、破邪

集の批判精神の低調化が政府の禁教政策の線に沿つて居る事を示すも

のであると考ふる。

日本齋囚記(岩波文庫下)のロシヤ人ゴロヴニンと通訳貞助の「日本人

の祖先」に關する問答中に、(i) 日本人は大部分古傳説をそのまゝ信

じて居る。(ii) 併し常識ある者は、本心は信じてない。(iii) 公然と反駁

するのは國の政策に損であり、愛國心を失わせるからよくないとし

てるのは當時の様子(政策と合理性の關係)をよく示すものであろう。

否定の宗教学的意味

竹中信常

近來宗教哲学に於いて盛んに論ぜられる「否定」ということの意味を、宗教学の立場から実証的に眺めてみるのが本論の目的である。

通常吾々は神を呼ぶに否定的な表現形式を用いる。無限、無名、

絶対、無量壽、無量光等。無論これ等の言辭は相對的なものではなく、肯定否定を超越した絶対否定であることはいふまでもない。而

も斯る絶対性が高調すればするほど、ますます神は吾々の思量から脱け出し、その言語的表示をゆるさぬものとなつてしまふ。ものを

指示するといふことはそれを限定することであり、限定することは

絶対性を否定することになるのであるから、ここにいたつて人間の

なし得ることは、たゞ沈黙の一事あるのみである。維摩の一點がこ

れであり、アウグスティヌスの「神について吾々がいい得る最良の

ことは彼について沈黙することである」の叫びがきかれた。

然し、宗教を體驗事實として扱う宗教学にあつては、斯る「考え

られたる神」いわば「哲学者の神」はその対象にはならない。概念

化された原理的神は水の如く色もなく味もなく、人間の宗教的熱情

に應え得る何ものも持たぬ。宗教が人間の精神生活に現實に作用す

るには、神が絶対という無限定をすて、何等かの姿か性格をとら

ねばならぬ。吾々が信じ且つ體驗するものは怒りの神、慈悲の佛であつて、無對象的抽象神ではない。そして斯る姿の神こそが宗教学

の対象たり得るものなのである。従つて吾々は、神をその絶対性を否定することによつて、始めてこれを体験し得るのであつて、ここに否定ということが持つ宗教的意味の本源的性格があらわれる。

このようにして神の絶対性を否定することによつて、これを信仰の対象たらしめるといふ矛盾、ここに神聖觀念の非合理性とタブーの規範性の問題が生起するのである。タブーの規範性とはデュルケームの既に指摘する如く、「……若干の事物間に不一致の存することを宣言し、かく宣言された諸事物を分離することを命ずる」ものである。即ち特定の事物を個別し、孤立せしめることによつて他の一般なるものと区別し、そこに特異性——聖性を生起せしめるものといふことが出来る。具体的にいふならば、「着物を左前に着ること」「足袋をはいてゐること」「北向きに着物を干すこと」「逆さ綴の帖面を作ること」「墨を逆にすること」等の行爲は、行爲それ自体には何の意味もないが、それが平常の一般的行爲と区別され差別されるといふ点で、「縁起が悪い」といふふうにと特殊化され、そこに俗ならざる特異の感を惹起するに至るのである。

ものを孤立させることによつて聖性を生ぜしめるといふことは弘く宗教習俗にみとめられ、オーストラリアのチュリナガなどはその適例といふことが出来る。逆にまた、孤別性乃至秘密性を解除することによつてその聖性を滅却することもみられるわけで、同じくオーストラリア種族の成年式に於けるブルローラーの公開などがこれであろう。かくて神聖は個別化され具象化されることによつて現実の信仰対象となり得るのであつて、いわば聖性の否定が聖性の肯定

となるのである。

然し、現実には作用するタブーの機能はこれに止まるものでなく、更に宗教現象全般にその否定的意義を影響せしめているのである。

祓淨は汚れる自己を否定し、その否定の根源となる汚れを拂い清めることを目的とする。而して祓淨が俗なる自己の否定の「随時的形式」であるのに対して、その「永続的形式」は苦行と呼ばれる。更にヨーガに見られる冥想の如きも世俗的自我的否定を目的とする。

これ等の事柄が肉体的行爲的なるに対してこれが精神化され觀念化されたものが懺悔である。懺悔もまた神の聖性の前に自己の汚性を確認することであり、自己の汚性の否定を究極の目的とする。

かくの如く凡ゆる宗教に不可欠ともいふべき儀礼本質の中核にタブー的否定が作用しているのであるが、此場合否定されるものはすべて聖に対する俗、清淨に対する汚穢である。逆にいふなら、斯る俗なるものを否定することに於いてこそ神の聖性が一段と輝き出るのであつて、この点罪惡觀の強い宗教ほどその対象とする神の神格が高まるということとは、世界宗教史に弘くその例を見ることが出来る。

宗教が究極に於いて人間の主体にかかわるものであるといわれるのも、結局は自己を神にまで高め、神に近づかしめるといふこと、俗なる自己の否定といふことにある。斯る抽象化された理論もその実証的根拠を求めれば素朴なるタブー觀念にあることは上述の如くで、ここにタブーの否定的性格が、聖性の限定といふことと、俗性

の否定ということの二重構造としてみとめられるのである。

西藏と中華との初期佛教の交渉

立花 秀 孝

兩國の交渉は、所謂羌道を中心として、明確には、隋の煬帝時からみられるが、佛教にあつては、文成公主の入藏以後とみてよい。最初に、結論より云ふなら、「A」教理上の交渉はなかつたこと、「B」佛教の交渉は、主として辺境に於てなされたこと、「C」訳経の大部分が重訳（漢訳よりの）であつたこと、「D」訳経が系統的でないこと、「E」兩國佛教の交渉が一般的影響をあたえなかつたこと、が挙げられる。こゝで、初期と称するのは、七世紀→十世紀即ち、文成公主入藏より、ランダーマの破佛逆を意味する。勿論、形式的には、如上の時期を区切り得るが、内面的事情よりするも、佛教々國內部抗争に敗退せる中華僧の藏外追放物語によつて看取される事情並に Bon po の外部的圧迫による自壞作用も看過できない。云ふを許されるなら、此の期の兩國佛教の交渉史は、特殊的な而も外交政策に附随し來れる繪型的王朝佛教交渉史ともみられ得る。仮に

Sron btsan → Man sron → Mokri btsan →
 (A) 第一期 (B) 第二期 (C) 第三期
 移入交渉期 準前期 毀滅期
 →ralpa (→ 闇黒期)

と区分され得るとすれば、ラルパチエン前にこそ、兩國交渉がみられられるのではあるまいか。デンカーマ録の如き、同時代に製作されたとすれば、所載重訳經典も、ともに、それ以前に爲されたと思ふべきであるから。扱、私は、兩國交渉を、(1)僧を中心とし(2)訳経を中心にして、攻究したいと思ふが、詳細に渉ることは許されないで、それらは、拙論(宗研十一ノ四)についてみられる事を希み、今は只、其後研究補訂せるもの、概略につき記したい。

(1)について、hwa gan Mahāyāna 所謂、大乘和尚の名称によつて、史上に紹介される中華僧は、恐らく二三に止まらないであらう。事実、サムエ法戦に於ける同名僧、及ソソツエン時入藏せる同名僧等は此の間の消息を物語つてゐる。且つ、ラルパチエン時入藏せる、甚深 (Iwa san zad mo) も、恐らく、大乘と同意に解されたとみて差支えなく、此等呼称の中華僧の兩國間にもたらした影響は見逃し得ず、從而、高僧傳に傳える、道生等一連の僧の比ではない。有部僧法宝 (Chos Kyi rin chen) 敦阿闍梨 (Ton a chakras) は、各々訳経に功あり、毗曇等の活躍も看過し得ぬ、それにもまして、法成 (Chos grub) は、その訳経事業に於て、亦經典の作者としての功績は偉大である。法成については、拙論に詳説せる通りであり、こゝでは省略する。

(2)について、先にも指摘せる如く、殆んどが漢重訳であり、且つ訳疏の類が比較的多く重訳されてる点、注目に價する、ギューメ、大谷、南茶、並に東北各目錄についてみるに、入楞伽經、大涅槃經等廿一經を教え、且つ先訳 Chos grub 所訳の重訳を加え、且つ亦、

解深密經其他法華玄覽等をも教うる時、是等三十教経所訳経典の背後にのぞき得る兩國の佛教交渉が、たとえ、初述の如き決論をみるとは云い乍ら、なみ／＼ならぬものがあつた事を知るべきで、しかも、是等重訳経典が、デンカマ録所載のもの、内容的に殆んど大差なきことは、兩國佛教交渉の時期を知る上に重要な事とみられ得る。

ともあれ、貞観八年以後 *Chang Channa* の破佛に到る迄、金城、文成二公主の入藏あり、政治的には、長慶碑文其他唐書等によつてみられる如く、兩國の外交的交渉は実に緊きものがあつたが、所詮は、当時の事情（拙論、現代佛教連載の西藏佛教序説）より、單に儀礼其他表面的交渉に止まつた事は己むを得ず、進んで、教理的內面的な交渉を予想する事は危険である。しかも甘沙隸爪等の辺境に於てこそ、兩國の外交交渉の密接なるをみる時、たとえ、法成、智懸山の如く、その佛教事業が、是等の地に於て爲されたとは云え、辺境の事情は「其語稍変而衣服猶不改」「支那人百万皆吐蕃屬下」の旧中華人が主であり、是等は「唐蕃对音千字文」に依て、僅に、文化的交渉をもつたに止まるとみねばならぬから、佛教の交渉に至つては、再記せる通り皆無とみるべきであるが、注目すべきは、干闥天王寺神祠の壁画にみられる如く、衣飾等の表面的文化的交渉は充分認めらるべきであると共に、佛教に於ても、形式的なもの、服飾等の如きものゝ交渉は考えらるべきである事は、ソントゥエン、チソン、デ・ツェン、等の文化事業の資料に徴して明かな事である。以上私は、紙面の都合上、非常に概略せる記述をなしたが、是等兩

國佛教の詳細な記述は、外面的交渉、内面的交渉として、個別に探究せらるべきもので、拙論「西藏佛教史之研究」に於て、ふれる所がある。

他界觀念に於ける天上と地下との對置に就て

棚 瀬 襄 爾

他界觀念に於ける天上と地下との對置は普通道德的行爲と連關して、應報の世界として倫理的に把握されてゐるが、天上と地下が對置されるに至るのは元來異宗教の交錯と言ふ歴史的事情によるものであることを宗教民族學的に証明せんとするのがこの研究發表の目的である。

天上と地下との對置が最も明瞭に現はれるのは多数の未開社會の中でもポリネシアの島々である。例へばエリス諸島のナムデアの天上界と泥と暗黒の世界、ニウエ島のシナの島とマイイとの對置、マニヒキ島の天界と *Pofafa*、ソサエテイ諸島の *Rohunu-noanoa* と *Polu*、*Havaii* 諸島の *Mani*、又は *Poepoe* と *Avaiiki*、*Y* ルケサス諸島の天界と *Havaii* の現世を中にはさんでの上層と下層は何れも天上界と地下界の對置の実例であり、マオリ族にも必ずしも對置ではないが天界と *Hu* なる地下界の觀念が存在してゐる。

か様な對置が歴史的交錯によつて生じたものであることを証明せんが爲に考察しなければならないのは、誰が、乃至は如何なる社會

的地位にあるものがか様に對置せられた他界に夫々行くのかと言ふ点と、他界の性質は如何なるものであるかと言ふ点である。

エリス諸島のナヌメアでは道德的行爲が他界への資格を決定するとせられるが、それはポリネシアでは唯一の例外であつて、他の諸例に於ては死者の運命の決定原因は外ならぬ社会に於ける死者の身分なのである。マニヒキ島に於ては天界へ行くのは首長の死靈であり、地下へ行くのは一般人である。ハウヱイ諸島のマンガイアでは天界へ行くのは戰士、地下界へ行くのは一般人である。マルケサスでも天界へ行くのは上流社会のもの及び戰士等であり、ポーモツ諸島では勇敢なる戰士、強者及び貴族は天界へ行き、一般人は善良でも地下界へ行く。マオリ族でも天界へ行くのは首長や祭司の死靈である。

次に他界の性質は如何なるものであるかと言ふと、天上界は終始一貫理想的な世界と考へられてゐる。E. S. C. Hardy 等によると世界中どの宗教もポリネシア程の極樂を約束しなかつたと言ふ。地下界の性質は、ポリネシアでも地下界のみが他界とされる若干の場合には多く現世の運統乃至は多少の理想された世界とされてゐる (エリス諸島のマクフエタウの *Tia*、トンガの *Bulota* 等) が、天上界と對置された場合に於ても地下界は必ずしも悪しきところではなく、この世の運統乃至はこの世よりよいところとする場合が多いのである。マンガイア、マルケサス、ポーモツの諸例では何れも天上界と對置せられてゐるけれども、其の何れに於ても地下界はこの世より悪しきところではない。唯東部ポリネシアでは地下界を呼

ぶに普通暗黒を意味する *Po* なる語が用いられる爲に暗黒陰鬱とする觀念を生じてゐるが、*Po* の宗教的意味は單なる暗でなく *R. W. Williamson* 等が言ふように *cosmic darkness* 又は *darkness and chaos* で、元來神々の國でもあつて本來悪いところではないのである。

更にもう一つ死体処理の方法を調べると首長、戰士等が台上葬又は乾燥葬によつて葬られるに對して、一般人は屈位又は坐位埋葬を以て葬られることが判る。

かくて (一) 天上界と首長、戰士及び祭司及び乾燥葬の結合、(二) 地下界と一般人及び坐位埋葬の結合、然も地下界必ずしも悪しき世界でなくむしろよき世界なること、及び南部メラネシア及びポリネシアにも若干坐位埋葬と地下界のみを持つ民族の存在することを考へ合せるならば、ポリネシアに於て、二つの宗教系統が歴史的に交錯したとする結論はきわめて妥当でなければならぬ。

我々は更に東南オーストラリアに於て天上と地下とが對置せられてゐる若干の事例に遭遇する。即ち西南ビクトリアの雲の上なる世界と地下なる *Umekuleen*、南部ヴィラチユリ族の至上神 *Boynna* の許なる天界 *Balina* と地下界 *Urma* との對置、ポトチヨバルク族の南部群なるグルデイチユ・マラの光の國 *Mumble Mining* と暗黒の國 *Burrit Barrat* の對置等が其の例である。これ等諸例では何れも、善人の天上、悪人の地下と言ふように倫理的に把握せられてゐるが、之も私見を以てするならば元來歴史的な起源を持つものである。その主なる論拠は (一) 東南オーストラリアには天上界特に至

上神の御許なる世界のみを信ずる部族が多数に存在すること（ナリ
ンヂエリ、ウイムバイオ、テドラ、ヌガリゴ、ウイラヂェリ、カミ
ラロイ、ユーアライ、ディエリ等）(二)地下信仰のみを持つ民族はオ
ーストラリアにはないが、埋葬に坐位が現はれて地下信仰を持つ文
化の波及が証明しうることである。

ポリネシアに於て天地の対置があまり倫理的に把握されず、オー
ストラリアに於て倫理的把握が強いのは民族性にもよるが、前者に
於ては交錯の年代が古くないこと、後者に於ては交錯の年代が古い
ことを重なる原因としてさ様な形態の変化を示すのであらう。

オセアニアに於て天上地下の対置が示される例は、この外には僅
かに散在してゐるのみであるが（ミンダナオのクラマン族、バゴボ
族、ボルネオのランド・ダイヤ、対置ではないがアンダマン島人の
他界に現はれる天上地下の混合）その何れも宗教の混淆を指摘しう
るものばかりである。

詳論すればこれに附随する幾多の問題があるが、天上、地下の対
置は元來歴史的交錯によることを証明せんとして其の要点のみを述
べた次第である。

修驗道と民間信仰

戸川 安 章

大陸渡來の佛教がわが國民信仰によつて淘汰され、それによつて
今日みる如き日本佛教が展開せられるに至つたことは、堀一郎氏が

その著「遊幸思想」の中で指摘したところであるが、修驗道もまた
わが國固有の信仰と佛教とが融合したものであることは種々の点か
らこれを証明しうるのである。そして、それが修驗道の最も大きな
特徴でもある。修驗道が独り佛教のみならず、老・莊の神仙思想の
影響をも受けてゐることは、修驗者の行ふ呪法には道教系統のもの
が相当多く入つてゐるところからも窺へる。しかしこの点は、民間
信仰と深いつながりを持つてゐるといふことほどに重要なものでは
ない。

元來、宗教が山との關係なしに發生したといふ例はきわめて乏し
いのであるが、わが國人の信仰は山に対して特に深く、農耕生活を
営む野の民もその守護神を山から迎へ、綿津見の神に対する信仰を
根本とする海辺の民さへも山に対しては強烈な憧れを寄せ、熱心な
帰依の心を表明してやまない。そしてわが國上代の人々は、祖先は
山に鎮つて一定の時期にその子孫を訪れると考へ、山は清淨にして
精靈の籠る所であり、神は山に天降り給ふが故に神にあはんとする
者は山にはいらねばならぬと考へてゐたのである。奈良佛教の墮落
にあいさうをつかした最澄が、比叡山にかくれたのは、山林清淨の
地に十二因縁を親じて獨覺を成ぜんとする佛教自体の修行態度に基
くことは勿論であるが、山には聖者が棲み神が籠るといふ民族信仰
に導かれたものといへよう。彼が山中において經を讀む獨躰を堀り
あてたといひ、縁覺衆が論議を闘はしてゐるところをみたといふ傳
説も、かうした民族信仰の裏づけがなかつたならば世間の信用を博
することはできなかつたであらう。佛教が民間に流傳した経路は凡

そ二つあつたのではないかと考へられるが、その一つは佛に帰依することは都のてぶりなるが故に庶民はこれに大いなる憧れを寄せ、かつ無條件に受け入れたものであらうといふことであり、他の一つは古へ人は龜山修行の僧侶に対して山の神人に対すると同様の感情を以て接したであらうし、僧侶もまた佛教々義の中から固有信仰に相近きものをあげて布教することにより、それとの摩擦をできるだけ避けようとし、その傳道を容易にすることを企てたであらうといふことである。明治の神佛分離を経過し、戦時中における神道國教化に伴ふ佛教排斥のあれほど劇しかつたにも拘らず、今日なほ神と佛とを同じものと考へてゐる人々の意外にも多いことは、考へてみれば決して意外なことではなかつたのである。さうして、この方面で最も早く、最も活潑に働いたのは天台の沙門であつた。天台佛教がいち早く庶民の間に勢力を得たことは、地方に日吉山王の古社が多く残つて居り、薬師を本尊とする寺院堂塔が少なくないこと、さては、円仁や安然の開基と傳へられる寺が多いことによつても察せられる。日吉山王はその名の示す如く山の神であり、比叡の地主神であつた。眞言宗もまた高野に根拠を置くことによつて庶民の間に教線を拡張する機会を擲んだといへる。而してこゝに、天台・眞言といふ二大教派が、わが國民の山に対する素朴な信仰を代表する修験道と結びついた根本原因があつたのである。

そもそも佛教と固有信仰が習合してゆく間に、これに伴つて種々の信仰が派生したことは想像に難くない。例へば、同じ比叡の山にあつても正統の山家佛教とは別に千日行者の一派や念佛法門が発生

してゐるし、高野山にも学侶方と行人方の流れを生じてゐる。修験道もまた佛教と固有信仰の習合過程における所産であり、民間信仰との結びつきの特に著しきものであつたことは、その教團組織や修行形態、或いはまた教義の構成などをみても明らかである。そして天台・眞言の徒による意識的な、しかも強烈な組織化が試みられたにも拘らず、遂ひにその本質をくつがへすことができずして、今日みる如く、佛教諸宗派とも神道とも著しく異つた独自の宗教形態をそなへるに至つたものであつた。修験道における山の戸明けと民間信仰の田の神迎へ、夏の峰入りとお山詣り、秋の峰と山中他界思想、冬峰と新しき歳を迎へるための民間行事とのつながり等、これを立証しうる材料は決して少くない。今茲に秋峰を例にとつていへば、一峰七十五日間の修行は、羽黒修験にあつてはこれを三期に分け、いはゞ前行ともいふべき一の宿は山の口で行はれ、正行に當る二の宿は山中の吹越といふ所に設けられ、この二期を通ずる約七十日間、毎日、初夜と後夜の二度に、おのおの三時間近い勤行と、瘼壯をきはめる試練とがつきつきに課せられて睡眠時間も極度に限定されつゝ、ひたすらに苦行に堪へ経を誦むことによつて修練が積まれる。かくしてのちにはじめて、峰中第一の靈窟とされる三鈴沢に駆けいつて上品上生の生身の彌陀を拜し即身即佛の理を体得するのであるが、機根未熟の者は遂ひにこれを拜し得ず、僅かに空ろなる洞窟をみろるに過ぎぬとされて居り、殊に一の宿では四十九の餅を喰ふことによつて娑婆世界とのつながりを絶つことが重要な意味を持つものとされてゐる。これは明らかに、山中に他界あり、山中

に異人ありとする觀念、山に籠ることによつてその異人にあひ、聖衆に交ることが出来るといふ民間信仰が、佛教における苦行と結びついたものといへるのである。

修驗道形成の歴史的過程は未だに殆んど明らかにされてゐない。これを明らかにしうる道は、民間信仰と修驗道がどのやうに結合したか、民間信仰に対して修驗者がどのやうに働きかけたか、そして修驗は彼等の宗教を弘めるためには民間信仰とどのやうに妥協せねばならないかといふやうな問題に注意する必要があると考へられる。

宗教的認識について

中川 秀 恭

一

私がここに宗教的認識といふのは、經驗科学としての宗教学を成立せしめる理論的認識ではない。むしろ宗教学の対象をなす宗教的事象の根柢に横はる認識、即ち人間による超越者の認識を指す。勿論この意味の宗教的認識には色々の形態があるが、私が今とりあげるのは、基督教に於ける認識である。

それでここに提出される問ひは、有限的、時間的な罪を負へる人間が自分に語りかけて來る神の言を認識するのは如何にして可能なるか、である。この場合、神の言が如何にして認識されるかを問ふてはゐないのであつて、むしろ神の言が認識されてゐる事実を前提

し、その上でその可能性を問ふのである。以下私はカール・バルトに定位しながらこの問題をとりあげることとする。

さてこの問ひが処理される場所乃至地平は何所であらうか。それは神の言葉の認識の事実、云ひかへれば信仰の事実である。信仰は神の言の現実的な認識に於てこの認識を可能ならしめる所以のものである。この認識の事実をして事実たらしめるものが信仰なのである。それ故に、神の言の認識の可能性が問はれ、答へられる場所は現実的な信仰の出來ごとである。

それでは、このやうな場所に於て神の言の認識の可能性を求めする方法は如何。我々は客体たる神の言に背を向けて、主体たる我々自身を観察し、我々自身の中に神の言を受け容れる窓とか、或は神の言に対する「結合点」を見出さうとしてはならない。云ひ換へれば人間の信仰意識とか宗教經驗とかを分析する途によつてはならない。さうではなく、むしろ逆に客体たる神の本質によつて、人間の信仰意識に対して立てられた要求 *Requirements* を分析して、そこに認識の可能性を求めなければならない。

更に具体的には次のやうに云ふことが出來よう。有限なる罪深い人間はそのままでは絶対者たる神の言を聞くことが出來ない。そのためには先づ主体たる人間が客体たる神の言によつて、この言を聞くことが出来るやうに新しくつくり変へられねばならない。その時はじめて人間が現実に神の言を聞くのである。より嚴密に云へば、現実に神の言を聞くことがこのやうな「つくり変へ」なのである。したがつて神の言の現実的認識についてその可能性を問ふ場合、こ

の認識の出来ごとを主体の側に廻り下げないで、反対に客体の側に廻り下げて、認識が成立するために神の言によつて人間が規定され、乃至つくり変へられる仕方の中に認識の可能性を求めなければならぬのである。

二

そこで、先づ現実の信仰の出来ごとについて、それを可能ならしめてゐる規定を右の方法によつて明らかにし、次にそのやうな規定から、神の言の認識の可能性を導き出すとしよう。

一、信仰は或る特定の人間の具体的な行爲である。然しこの行爲乃至経験が直ちに神の言の現実的な経験ではない。信仰が、この人間の経験であることは確かである。けれども信仰が信仰であるのは、このやうな経験としてではない。むしろ信仰をして信仰たらしめ、現実の経験たらしめるものは神の言であつて、神の言が自らを対象として與へる時にはじめて信仰がそれに関係するのである。人間が現実には信仰するのは、信仰の対象が向ふから人間に現前するからである。

以上得られた信仰の規定から、神の言の認識の可能性の第一の規定が導き出される。この認識の可能性は、人間が自分の側から現実の認識にもたらずものでもなければ、現実の認識に際して人間に與へられ、人間の他の諸々の可能性に加へて所有されるもう一つの可能性でもない。さうではなくして、信仰が人間の生得的な、或は後天的に得られた諸々の可能性とは全く別に、神の言の中にその絶対的なはじまりをもつと同様に、神の言の認識可能性もひとり神の

言のみ依存する。それで神の言の認識可能性の第一の規定は、それがどこまでも認識の対象によつて生じ、又存立するといふことである。

二、神と人間との間に越へることの出来ない深淵が横つてゐる。

神は神であつて人間でなく、人間はどこまでも人間であつて神ではない。然し乍らこの絶対的な相違にもかかわらず、神の言の認識が起るためには、語る神と聞く人間との間に一つの類比 *Analogie* 或は相似 *Aehnlichkeit*——所謂「結合点」 *Anknüpfungspunkt* がなければならぬ。現実の信仰に於ては人間が神的な形相をもてるもの *Gottähnlichkeit des Menschen* となるのである。さうでなければ人間を信仰の主体と考へることが出来ない。然し乍ら、この類比は、人間の人間性、人格性によつても（ブルンナー）、創造によつても（スユラ）、生じないのであつて、むしろ人間が現実の信仰に於て対象たる神の言によつて、神の言にふさわしい義につくり変へられる時生ずる。自然的な罪深い人間としては不可能なことが、信仰を通して新たにつくられた人間としては可能となるのである。

この信仰の規定から、神の言の認識の可能性の第二の規定をとり出すことが出来る。

神の言が人間によつて現実には認識される場合、この認識の仕方が神自らが己れの言 *Logos* を通して自己を認識する仕方に對應する。罪人たる人間の可能性は、それ自身に於ては神の言を認識出来ぬ。 *Homo Peccator non capax verbi dei*。けれどもそれは信仰の出来ごとにて於て、対象たる神の言を通して、神的な可能性となるので

ある。

バルトは、このやうにして生じたる認識主体たる人間と客体たる神の言との間の対応を、スコラに於ける「存在の類比」 *analogia entis* と區別して「信仰の類比」 *analogia fidei* と呼ぶ。この類比の構造をもつ信仰の認識に於ては、人間による神の認識が、神によつて人間が知られるといふ事態に轉化する。 *par de yoyores deo, factio de yoyores vno deo, Gal. 4. 9.* 人間は神に知られることによつて神を知るのである。

三、人間は信仰する時、自分が信仰の対象によつてのみ実存してゐることを知る。人間が自分でこの信仰をつくつたのではなく、対象たる神の言がそれをつくつたのである。人間の信仰は彼自身の行爲である。然し行爲としての彼の信仰は、実は神の行爲なのである。信仰の主体は人間である。人間が信するので、神が信するのでない。然し乍ら、信仰に於ける人間のこの主体性は、神の主体の述語として括弧に入れられるのである。それで、信仰の第三の規定は、信仰者としての人間はただその対象によつてのみ存在する、といふことである。

ここから、神の言の認識の可能性の第三の規定が得られる。神の言は、その自らが自己を認識可能となすことによつて、認識可能となる。神の言を認識する可能性は、人間に起る神の奇蹟 *Wunder* である。それは人間の側に求められるア・プリオリではなく、どこまでも超越的な神に於けるア・プリオリである。従つて現実の信仰を通して人間にこの可能性が與へられるといふことは、自然的經驗的

な認識の領域を越へる出来ごとである。

* * *

以上極めて粗雑な考察によつて知られるやうに、宗教的認識（この場合はキリスト教的認識）と經驗的自然的認識とをはつきり區別する必要がある。さもなければ宗教的認識の上に立つ宗教哲学と經驗的自然的認識の上に立つべき哲学とが混同され、ひいては經驗科学としての宗教学と宗教哲学とに夫々個々の領域が互に侵され、その学問性が問題とされるにいたるであらう。

新興宗教法人の類似性

浜田 本悠

最近文部省の調査による、吾國宗教法人数は新旧合せて三百五十三教團となつて居る。その内既成教團と見做されるもの即ち少くとも明治大正の頃以前から存在したもの、教派神道に於いて十三派、佛敎二十宗三十一派、基督敎三教團、合せて六十七教團を除いて残り二百八十六教團の大部分は、戦後に出来た宗教法人令に則つて新たに設立せられたものであるが、その内特に、社会的に目立つて多くの影響を與へて居るものに就いて茲に觀察せられる。

それ等のものはいづれも公認の宗教法人ではあるが、今その在り方 (*Wesen*) を宗教学的の見地に立つて分析するとき、之をそのまま、宗教團であると認定することの出来ない諸要素を含んでゐると思はれる。この報告は寧ろ此点を明かにしたい意欲からなされるのであ

る。

そのことは、当該法人自身に於いても、屢々自己のもつ性格に就いて、それが宗教団体であるか否かに迷ふが如き態度を示すことがあるに依ても明かである。例へば、此種の新興法人の雄とも云ふべき日本観音教團は昭和二十二年七月、現行宗教法人となる以前には「日本淨化療法普及会」と称してゐた。それ程此の教團の持つ性格には、治療的な要素が多分にある。即ち当教團の「お淨め」の行事に就て見るに、当教團の創初者たる岡田茂吉氏から授かつた「光」の文字を施術者の腹部に帶して、その「手の平」を病者の患部にかざすときに、「観音力」と称する放射物が発散し、それに依つて、「靈の曇り」が拂はれて病氣が立所に直ると云ふ臨床的施術が「お淨め」の原理となつて居る。茲には「観音力」（普門品偈の）が、或る放射物質として発散すると云ふ物理論もあるのであつて、近代の物理療法の要素が多分である。たゞその放射物質が、観音の慈悲救済力から來て居り、それが岡田教祖に於いて最も完全に磨き出されて居ると信ぜられる神秘的な呪力 *magic power* 的な信仰が基礎となつて居ると云ふ点に於いて宗教的なものがあるのであるが、併しその信仰の対象たるものゝ性質が、必ずしも宗教的神性一般に妥当するものではなく、寧ろ物質的性質を持つたエネルギーであると見ねばならない。そこで私は此の種の法人を原始民族社会に於ける *magician* や *medium* の系統であり、それに粗朴的科学の説明が加えられたものと見るのである。

次に東京新宿駅前から日曜毎に特別仕立ての交成会行きバスが出

る程の盛況を極めて居る立正交成会は、戦前から非常な勢いではひこつて居る東京麻布の靈友会から分派したものであり、共に題目行を主とし、朝夕おつとめの経も読むが、その宗教的祈願の中心は、家内一同のものゝ犯せる罪咎を赦し給えと祈ることであり、さう云ふ罪障を拂ふには先祖代々の精靈をまつるにありとして数多くの戒名を記録する靈鑑（過去帳）と云ふものを対象として拜み、必ずしも佛陀や日蓮を直接信仰の対象として居らないやうである。之は主として死靈の祟りを怖れる宗儀となつて居る。宗教学に所謂、

animism の部類であるが、特にその内 *Ghost-worship* と云ふべきものであつて、これがそのまゝ之を宗教と云へるかどうか、それが爲めには余りにも崇拜の対象が相対的なものであり、又子孫や家運に祟りをなす所の惡意的なものでもある。それは未だ神とか佛とか云ふ絶対性のものではない。加うるに、当法に於いては、戒名や人名の吉凶を卜ふ姓名判断を行ふ、方法としては單純であつて、字劃が奇数であるか偶数であるかによつてその吉凶を卜うのである。この教團信徒は斯うにして先祖代々の戒名を改名し、交成会では信者そのものゝ名前をすら改める。字劃の劃数による調和と云ふこと、奇数偶数の交互と云い、特に之は姓名判断や陰陽道の系統と思はれる。

その他特に戦後甚しく流行する心靈現象を信する一派の内にて、宗教々團を名乗るものも少くない。東京世田谷の至誠觀世音教（日本観音教團からの分派）に於いては、観音をも祭壇に祀るが、實際の行事は、靈媒からおさとしを受けることである。靈媒には観音が出るのはなく、死靈が発声して物質化するのである。*Ghost-*

thus. o. a. の類型であるが、斯うな死霊と交通する方法は靈媒によるのであつて、shamanism の系統と見るのが至当と思ふ。

以上此等の教團の狙いとする所は個人々々の吉凶禍福を卜い、特に個人や家族の肉体的処世的安寧幸福を授けることが宗教的救済の極意となつて居る。物質的生活の繁栄が主題である場合、之を一般的な意味の宗教と云えるかどうか、それには余りにも利己的願望が強いと云はねばならぬ。宗教は寧ろそうした浮世的情欲を乗超えて、もつと廣い深い意味の救済を説くものと思はれる。

最後に、そうした個人的安寧ではなく、「世直し」を説き、からだの罪、汚ではなく「心の淨め」「神に使はれる」無我の生活を叫ぶ、予言者 (Prophet) の型を行くものに、天照大神宮教の北村サヨ女の教團がある。古代イスラエルやイスラム教の特有の、乃至日本の天地教祖や日蓮などにさえ見られる予言者型の拆伏と興奮と權威と、それが彼女の持前である。蛆虫、乞食と凡ての浮世的權勢を罵り乍ら彼女は「あゝ美はしの神の國、あゝ楽しい神のお使よ、正しい神教知らしたら、今に帰るぞ天國へ、早く生い立て神の子よ、住みよいみ國を作る爲め、肚と祈と誠心と、三つ揃えて無我で来い！」と、興奮と陶醉場裡に於いて高声に語るのである。そしてその權威と迫力に打たれる信者達は、もう何にも考える處もなく踊り興ずるものである。世に之を踊る宗教と云うが、語る宗教でもあり、しゃべる宗教でもある。こちたき饒舌の教祖ではあるが、惜むらくはその説教の内容は直観知であり、実感想であり、反射的機知であつて何等研ぎ澄まされた反省ではない。凡そ予言者型に見る情意に強く

して知性に欠けて居る。その説教の内容を点見するに前後矛盾もあり、繰返しも多く、こちつけも多い、名妙法蓮華經と繰返し唱えるが、その解明を求めると、名の少し知れた女(妙、女扁に少し)が法の連結をつけるお経が現はれたなど云う。何でそう唱えるか、蓋し彼女自身にも解らぬので、肚の天照大神宮が言わすと云う。下意識圏の発作であると思はれることは往々予言者乃至神憑りに見る現象である。陶醉的夢遊的であることは、此の教團のマイナスであり、未だ宗教のフルミーンングを持つものではないと思ふ。

佛所行讚と佛本行集經との關係

平 等 通 昭

一、佛所行讚と佛本行集經

梵文佛所行讚 (Buddhacarita) は紀元一世紀頃の馬鳴 (Aśvaghoṣa) の作で、漢訳佛所行讚は北涼の曇無讖 (Dharmarakṣa) 法皇、紀元四二一—四二二、二十八卷) で、日本語訳は小生の「梵詩邦訳佛陀の生涯」(昭和四年)があり、佛陀の誕生から遺骨分配まで記述している。梵文は十四卷五十二頌までが眞作で、以下は散逸している。佛本行集經(六十卷)は佛陀の前身から成道後までを扱い、北天竺沙門闍那多 (Maṅgalya) 志徳が隋開皇七年から十一年(五八七—五九一)までに沙門僧曇學士費長房劉馮等の助力を得て訳したもので、原本はないが、大事賢譯 (Mahāvastu-sūtram) が漢訳に類似している。

この二條は同じ佛部を扱うが、佛本行集終は佛所行讃を非常によく引用してゐる。佛所行讃の性格は小生の研究によつて比較的明確になつてゐる（『梵文佛部文書の研究』參照）を以て佛本行集終の性格を固まつた。

11' 變版は體や體本上對照の安置

佛本行集終

梵文佛所行讃

1—X

符合せず

(但VII.—BC. I. 35, VIII.—BC. I. 78, 79, 74)

XI 嫡母養育品

BC II. 18, BC II. 2, 6, 7, 8, 9, 10, 15,

13, 12, 17

XIII 拮据爭婚品

BC II. 26, 27

XVI 出蓬老人品

Mahāvastu II. 83—, II. 69—

BC III (悲嘆の發生) 1, 2—7

III. 27, 28, 30(散文, 偈) 32cd, 33, 46, 7

XVIII 道見病人品

III. 41, 42ab, 46, 47

XIX 路逢死屍品

III. 55, 57ab, 59

XX 耶輸陀羅品上

III. 18, 19; V(出家) 28, 29, 30, 31, 32,

33, 37

出家の許可を求む。

XX 同 下

V. 38 43ab, 44 ab

内容BCと同じきも、字句は漢訳と異なる
IV(婦人障碍) 9, 10, 11, 12, 13, 16,
19, 20,

優陀夷、姪女に誘惑を
すすめる。 21, 22, 25—53, 54; 62, 63, 64, 65, 68,
69, 70 (偈) 83, 84, 86, 87, 89

XXI 捨宮出家品

V(出家) 48—62, 記述一致

太子車匿に馬を命ずる。V. 64(散と偈にて繰返す) V. 68

XXI 同上

VI. 71, 72 43bc, 74, 75, 76, 77

車匿、馬を用意する。

BCV. 84

XXII 剃髮染衣品上

VI(車匿の掃選) 7, 8, 9, 10; VI. 11

同 下

VI. 13—16, 18, 20—27, 29—33, 35—

43ab, 46, 49—52, 54—55; VI. 57—59,

車匿健歩掃選

61, 63, 66—68; VIII. 6.

XXIII 車匿等還品上 諸

VIII. 3, 4, 2, 7, 10, 12, 13ab, 14

良悲嘆

内宮王等の悲嘆 15—18, 20—22, 23 (偈)

XIII 同 中

24 (散文にて)

姪女、摩訶瞿曇彌悲嘆

VIII. 25—30, 43 VIII. 57, 56, 58, 55,

耶輸陀羅叱問

52, 53, 54.

淨飯王悲嘆

VIII. 32, 40, 41, 39, VIII. 42, 43(散文)

淨飯王悲嘆

44—46, 48, 50; VIII. 62—66, 68ab, 69

車匿等還品

(偈), 71 (偈), VIII. 72, 73, 74

XXIII 車匿等還品

VIII. 76(偈), 82—87, 84(偈)

XXIV 觀路異道品

VII. 2—7(偈); VII. 10—17, 18—21

苦行者に道を問ふ。

(偈, 散文)

太子批判

VII. 22—27 (散文, 偈), 28, 30

批判す

16, 17 (散文, 偈), 19—22, 23—30, 31,

XXV 王使往選品上, 國師, IX (太子推求) 1—6 (散文, 偈), 9—

32, (散文, 偈) 33, 34, XI. 51—53.

大臣, 太子を迎えに出る 17

XXVIII 勅受世利品 太子, XI. 54, 55, 57 (散文), 60, 61, 63—66,

XXV 同 下

IX. 19—22ab, cd (偈), 23—26, 27—9.

世俗生活を批判す 65 (偈)

太子返言

IX. 30—33, 35—41 (散文, 偈)

王, 太子を讃嘆す XI. 69, 73

42—47; (散文, 偈); 64—72 (散文, 偈)

XXXIX 精進苦行品 禪定苦行 mahāvastu II. 120—131

太子所信宣言

IX. 74—77, 78—80, 81, 82

XXX 同 下 XII. (阿羅藍訪問) 98

XXVI 問阿羅藍品上

XII. 阿羅藍訪問 XII. 2—8, —XII.

XXX 尚菩提樹品 中 81, 113, 114, 115.

13, 14, 15 (偈)

降魔 BC XIII. (降魔) 18, 20, 19.

阿羅藍教説

XII. 9—14

XXXI 魔術菩薩品上 BC XIII. 5, 6.

XXVI 同 下

XII. 16 (偈), 17—20 (散文, 偈), 21—

三、佛本行集経の原典と資料

23, 29?

以上の如く佛本行集経は佛所行讃から散文偈文で多く引用して

30.—33, 42—54, 56—61, 65—67.

る。但し佛所行讃の漢訳の字句とは一致してつない。之は漢訳佛所

太子の批判

XII. 69—72, 73 (散文), 74, 75, 76,

行讃から佛本行集経の訳者が引用したのでなく、その佛本行集経の

77—80, 80, ab (偈)

原典に梵文佛所行讃の頌句が引用されたのである。一方佛所行

XII. 81 (偈)

讃は文体思想構造等が首尾一貫しているので、佛所行讃が佛本行集

なし。

経の原典を引用したとは到底考えられぬ。コンピュータリタの記

なし。

述内容が優秀で有名であつたので、佛本行集経の原典がブッダマ

XXVIII 勅受世利品上

X. (綺抄王來詣) 3—8, 9 (偈), 13—16,

リタを引用したと結論される。

王舎城を訪ねる。

X. 16, 20 (ab 偈), 20cd, 24 (散文, 偈), 25,

佛本行集経の資料は大小乗調和的である。繁無徳説 (Dīrnamag-

頻婆娑羅王來詣

27, 29, 30—41.

pa) 四分律受戒制度中の佛所に最も近い。例へば定光本生話中彌那

太子, 王に愛欲生活を

(megha) 即ち雲本生話の如くである。又菩薩に思いをかける彌那

XI (愛慾非難) 1—5, 7—9, 13, 13, 14,

大將の四女、三迦葉の神変中の功利天の花の記述の如くである。

佛所行讚にもその章句を各卷に渡つて引用し、所に薩婆多部説として出している位であるから、相当一致している。又普曜經 (Lalitavistara) にも上兜率天の淨幡菩薩 (Vreataean)、生前の前身談や外道思想降魔の記述などは類似して、大乘的と言へる。

佛本行集経は卷末に本経は摩訶僧祇師 (Mahasanghika)・迦葉維師 (Kasyapa)・尼沙婁 (Nalibaskha)・薩婆多部 (Sarvastivadin) に関係があると言っているが、最も靈無徳部 (Dharmagupta) の四分律に關係が深く。

伊豆地方の來ノ宮信仰

平井直房

伊豆に多い來ノ宮社に關しては樹木崇拜の社といひ、又惟喬親王を祀る社といふのが從來の通説である。しかし樟の神木は來ノ宮の專賣では無い。惟喬親王を祀る來ノ宮は相模に一例あるが伊豆で木屋の祖神を祀る神社は見えず、その居住の痕跡も明瞭で無い。

來ノ宮の名は文獻的に近世初頭まで溯れる名称で來・木・貴・黄・紀伊等と書き俗稱である。現在伊豆に於ては熱海市・対島村・中大見村冷川・同八幡・城東村・下河津村・竹麻村に數へられる以外に、他社の相殿や境内社末社に轉落したものと十社(南中村・韭山町各二、上狩野村・下大見村・中郷村・内浦村・伊東市・網代町各一)が認められる。此の名の社の全國的に極めて少致なるに反し足柄下郡の二例を含めて二十社近い來ノ宮の分布は何に由來するのであら

うか。

今我々がその縁起傳説を比較検討する時先づ指摘すべきは來ノ宮と海洋との關係である。即ち杉梓別命神社に於ては往昔神が木ヶ崎明神と共に船たて谷津木ヶ崎より上陸したといひ、阿豆佐和氣神社は昔海浜の民網を挙げて佛像を獲、神託により山中潮声を聞かざる楠樹の下に祀つたとある。八幡宮來宮神社は往昔霜月九日の夜海浜に神事を行ふに神は白頭翁として示現したといふ。其他の來ノ宮にあつても其の地理的條件から漁民の信仰を受けるもの多く、或は古雅な神歌の中に沖飛ぶ鳥に靈魂の運搬を託して之が來訪を謡ひ上げている。かやうな「海より上る靈」の類型を半島内の社寺に就て求めるならば、御子神及び妃神を随伴して諸島より來る三島神の上陸傳説四社(いづれも南部)をはじめとして、弟橘姫の調度又は屍を祀る吾妻社二社、水死せしめた幼児の怨靈を鎮めるもの二社、木像・神幣等磯辺に寄り來る靈物に神の來訪を托するもの八社、彌陀觀音薬師等佛寺の本尊を海中に墮たるもの七寺、その他神船に乗じ潮間に出現した神九社以上を拾ふ事が出来る。此等の傳承は發生的には種々の信仰形態の複合が見られようが今は海洋との交渉といふモチーフに於て概括した迄で、その分布の東海岸及び南部に濃厚で西岸にやゝ稀薄なるを見る事は潮流の方向や甲州系道祖神の分布と相俟つて興味ある問題を残すものであらう。

次に呈出したい假説は來ノ宮はもと忌ノ宮でなかつたかである。福島縣本營の紀伊宮では紀伊宮精進と称して月々二十日を酒禁の日とし、近江滋賀郡には十一月廿三日を季忌宮精進と名づけて終日火

食を禁ずる風があつた。伊豆來ノ宮中その忌を以て聞える社は河津來ノ宮で十二月十七日より二十四日迄酒精進鳥精進を嚴守し、破る者は火難に罹ると信じられていた。志理太手宜神社にまつはる精進習俗も之と全く同様で南中村黃ノ宮でも元は十月朔から十五日酒忌があつた。熱海來ノ宮は夏祭りの前儀として約十日間別火するが例祭供饌物に百合根・橙・トコロ等が必須とされた点に祭日の移動が推測し得られ、曾て秋冬の期に神祭りを営んだ痕跡かと見られる。秋冬の頃に行はれる顯著な精進はミカリ神事・七島正月・コトの日等々祭前祭後の祭忌と畜戒をめぐる問題へ連なるものであるが、忌ノ宮の語原的解釈の裏付けとして伊豆七島の忌ノ日がある。

日本民族の民族構成の系路を暗示するかに見える天津神・國津神二系統の神々と其等の降臨乃至現形式に關しては、堀一郎氏の力作「遊幸思想」に明らかであるが、海上を寄り來る神は天空より神社の森や樹々に依り憑く飛來天神や、蓐笠をつけ杖棒をついて現実の村々を訪ふ遊行神人の系統と共に、天津神系文化傳播神の主要なる來臨形式であつた。而して神船の赤い帆を見た者は死ぬと信ぜられた忌籠り形式は火や酒肉の精進と結びついて、年毎に神々の送迎を記念し生命の更新を圖る聖なる儀禮であつた。海上遠く水平線の天空に接せんとするあたり、上代人の心裡に映じた信仰的國土が果してニライ・ガナイの物語の如き常世の神仙境であつたかは考察の余地ありとしても、海辺の住民に於ては海は祖靈を含めた神々來訪の場であつた事は今に各種祭禮及び年中行事の実踐形態の中に証明せられてゐる。そしてかゝる觀念は海岸線の各地（特に太平洋岸）

に寄來神の譚起傳説を流布せしめはしたが、殊に伊豆は半島といふ環境が彌らす特殊な生活條件が其の分布を更に濃密ならしめてゐるのであつて、來ノ宮とは恐らくさうした宗教的雰囲気醸成せしめた精神的基盤の上に立つて之をシンボライズした形態と見る事も出来るかと思ふ。

戒と律との相違について

平 川 彰

現今普通に「戒律」といふ熟語が用ひられてゐるが、しかし戒と律とは意味が異り、簡單に結合し得ない面があるから、戒律と云ふ熟語には充分なる反省が必要である。

戒の原語は *śīla* 或いは *śīlā* であるが、律の原語は *vinaya* である。しかし印度佛教に於いてシーラとサンヅアラを結合した「律儀戒」*śīlāśāstra* の語は用ひられるが、しかし *śīla*、*naya* or *vinayāna* の用語例は無いやうである。即ちこの二つの語は簡單には結合し得ないのである。しかし結合し得る点もあるから兩者の關係に關して原始經典に現はれた点を簡單に述べたい。

オルデンベルヒはヴィナヤピタカの序文に於いて、律藏を定義して「律藏とは僧伽並びに比丘達の外面的行爲を取縮る規則である」と云つてゐる。ここには律に關して二つの注目すべき意味が含まれてゐる第一は律は僧伽並びに比丘達の行爲を規定するものであるから、出家修行者のみのものであり、信者には關係がない。換言すれ

ば信者には「律」が無いのである。信者の五戒や八齋戒等は「戒」ではあるが、律ではない。其等は律藏には説明されてゐない、却つて経藏に説かれてゐる。第二に律は比丘達の外面的行爲を取締る規則であるから、それを守る比丘達の心構へには立入らない。外面に現はれた点を重視する。しかも取締る規則であるから、これを破れば罰則が課せられる。教團追放の波羅夷罪・資格停止の僧職罪・没收の捨墮罪・懺悔の波逸提・波羅提提舍尼・惡作等がそれである。即ち此等の罰則によつて規則を強制的に守らしめるのが律である。これは律が僧伽と云ふ一種の社會の秩序維持の規範である点より当然である。ただし僧伽には心掛けのよくない秩序を乱る分子の入り得る余地があるからである。彼等を防ぎ、全体の平和を維持する爲に強制的規範が必要である。

しかし律の規則は普通二百五十戒と呼ばれる如く、一一の規則が戒と呼ばれてゐる。しかしこれを戒と呼ぶのは漢訳律のみであり、パーリ原典では一一の規則を *sikkhāpada* (学処) と名づけてゐる。これはパーリ律のみでなく、訳語に嚴密を期した根本有部律も同様である。また梵文 *Pratimokasūtra* も同様であるとしてよい。ただ十誦・四分・五分・摩訶僧祇律の漢訳四律がシツカーパダを戒と訳してゐるのである。その爲に此等の律を研究したシナ日本では、律の一一の條文が戒と呼ばれるようになった。しかしこの場合の戒はシーラやサンダラの意味する戒とは區別して考へねばならない。律は僧伽の強制的規範であるが、しかし佛道に発心した比丘達にとつては、僧伽の規範は強制的に守らざるべきものではなく、自発

的に守るべきが本旨である。比丘達がこれを自発的に守るべきであり、また實際にも大多數の比丘は自発的に守つてゐることは種々な点に現われて守る。第一に比丘達は僧伽に入る時、二百五十の規則を守ることを自発的に誓う。また入つてからも規則を守ることがいやになれば、いつでも自由に僧伽を出ることが出来る。したがつて比丘達が僧伽に留つて厳しい律の規範に服してゐるのは、比丘の自由意志がそれを守ることを肯定しているからである。即ち律的他律的規範は、比丘の自律的精神に支持せられてはじめて成立し得るのである。律を守る比丘の自発的精神、これが戒である。

戒がこのような自発的精神に基くものであることは、戒の学処と律の学処とを比較することによつても明らかにし得る。律の学処は常に罰則を表面に出してゐる。人を殺せば教團追放である、妄語をすれば波逸提(罪の名称)である、酒を飲めば波逸提である、と云ふ如くである。これに対して戒の学処は惡徳を「離れる」ことを誓ふことを表面に出してゐる。そこには他から與へられる罰則は全く示されてゐない。例へば「生物を殺すことを離れる」と云う学処を私は受持します」と云ふ如きである。戒の学処はすべて「惡を離れる」一点に重点が置かれてゐる。このように惡を離れ得る力、或ひは離れやうと努力する力、これが無ければ戒は成立しない。これは阿含經に於ける戒に関する教説によつても確かめ得る。即ち梵網經に於ける小戒中戒大戒、沙門果經に於ける比丘の修行道としての戒、十善戒としての戒、戒定慧三学の一つとしての戒、戒定慧解脱解脱知見の五分法身の一つとしての戒、信戒聞捨捨の五法の一つとしての

戒、四不壞淨の一つとしての戒等に於ける戒の意義を見るべきである。このように戒に関する教説は阿含にあつて、律藏にはない。

このやうに戒は惡を離れんとする自発的な精神力であるが、しかしこれにも學処が必要であるから、信者の五戒や八齋戒にはそれぞれ學処が示されてゐる。しかし比丘の場合には律の二百五十の學処がそのまま戒の學処に轉用される。それは律の學処は、比丘にとつては當然戒の立場から、即ち自発的精神に基いて守らるべきであるからである、その爲に漢訳律は律の學処を戒と呼んでゐるのであらう。しかし戒は、あらゆる物に対して惡を離れ善をなす根源力となるものであるから、單に二百五十の規則に盡きるものではない。更に廣い領域を持つてゐる。同様に律も、僧伽の規則はすべてが律であり、二百五十の條文の外にも多くの規則がある。このやうに戒と律とは二百五十戒に於いて相互に結合するのであるが、しかし戒は自律的な止惡作善の根源力であり、律は他律的強制的な僧伽の規範であるから、各々別々の方向に廣い領域を持つのである。

戒は自発的な精神として佛道修行を推進する根源力となる。これは佛法を聞いて、佛道に発心する所から生ずる故、佛敎的眞理に觸発するものであるが、しかし個人の精神に起るものであるから、その活らきが充分でない時には往々主觀的となり、中道を失ふことがある。例へば殺生戒を受持しつゝ、一殺多生を認めたり、妄語戒を受持しつゝ虚も方便と云う如きである。これに対して律は客觀的規範であり、妥協を許さないものであるから、戒のかかる行き過ぎは律によつて正されねばならない。しかしまた律の規範は、事實に即

する規範であるから、時代や國土の特殊性を離れることができない。したがつて時代が異り、國土が變れば、律の規範も亦それに合する如くに反省されねばならない。これを反省する立場となるものは戒の精神である。戒は主觀を媒介とするが、しかし正しく現はれた戒は勿論佛敎的眞理に根ざしている。これが律を反省する立場である。このやうに戒と律とは相互依存・相互發展の關係にあつて、佛敎の宗敎的實踐を正しき姿に於いて實現するのである。それ故に戒と律との何れが欠けても、佛敎的修行の正しい實現は望み得ないのである。

日本宗敎史に於ける民俗學

堀 一郎

日本宗敎史といふ語は少くとも二つの内容を持つてゐる。従來廣く用ゐられたのは神道史とか佛敎史をそれ／＼この名で呼ぶこともあり、又これらを綜合して年代的に排列し、我國の宗敎敎理や敎團や儀禮の發達變化を跡づけんとするものであつた。この場合、日本宗敎史はそれ自身独自の内容を持たず、従つてそれは日本宗敎史學として一つの領域を要求するものでもない。これに対して自分にはより狭義の日本宗敎史が存立し得るものゝやうに考へられる。それは自身独自の内容と方法とを持つものである。一般宗敎學に対する宗敎史のあり方と其基礎理念に關しては既に大島清博士の詳細な論証があり〔宗敎研究二二二号二四頁以下〕、宗敎意識の展開を基礎理

念としての宗教現象の体系化にあると結論せられてをる。日本宗教史も亦この一般的定義を外れるものではない。しかしこの際、その対象となる「日本」を、單に地理的なものとするか、日本人という人種的なものとするかによつてその内容は、別個のものたらざるを得ないし、同じ日本人とする場合にも特殊な聖職者群に限定する場合と一般日本人を指す場合とで又大いに異ならざるを得ないのである。このいづれの解釈に於ても宗教史はそれ／＼成立し得るのであるが、宗教本來のあり方から眺めて見ると宗教の傳播受容即ち、宗教の對社会的機能の面は極めて重要であり、多数常民の信仰内容をその対象の中に彌らすことによつてその領域を特殊なものとする。それは特殊者としての宗教者（教化者）と共に一般者としての在俗者（被教化者、信者）を等價値に於て観察することとなり、宗教の社会化に重点を置くことによつて一般日本人の宗教意識の原型、その發達變遷を跡づけることもなる。この場合純正宗教とその信仰受容者との相互のかゝはり合ひが特に問題となる。例へば宗教が信仰受容者を規制して行く面や、逆に信者の自然的要求によつて宗教が規制され歪曲される面など、總じて時間的、教理的乃至信仰的な落差、即ち兩者のズレの問題が取上げられることももならず。それは語を更へて云へば宗教現象に於ける特殊と一般との關係でもあり、又最高水準と平均水準若しくは最低水準との間のかゝはり合ひと云ふ事にもなる。宗教本來の目的とする所よりすれば、このかゝり合ひに於て信仰の受容、宗教の社会化は論ぜらるべきものと考へられる。云ふ迄もなく信仰受容の主体は特殊者にあるので

はなく、一般者のうちにある。この宗教の社会機能のダイナミックな把握を意図する宗教史に於ては、特殊者は固より特殊者としての独自の地位を保つと同時に、それは又一般者の理解の限界内に解消せられて行く。従つてそれは固有名詞的ではあり得るが、類型化せられ、法則化せらるべきものとしての代名詞たる役割をも演じて來る。宗教者が民衆の上に一つの様式を示して其行動を規制して來ると共に、又民衆は各自の行動を通して一つの様式を設定して逆に宗教者を規制して來る面もある。この場合行動と様式とのかゝはり合ひは、むしろ選択とか採用とかの手續きが介在する限り其主人公は民衆自身のうちなるものである場合が多く、こゝに自らにして日本人一般の宗教的意識を一つの型、一つの法則として捉へる可能性が生じて來る。それは又更に溯及して日本人の信仰の *prototypem* 及び *prototypem* を想定する基礎資料を見出すこともなる。かゝる宗教史は年代を追つて記述することも勿論可能であるが、又必ずしも年代史を必須の條件とするものでもなく、一回性史料のみを珍重するものでもない。だからと云つて日本宗教史は徒らに日本人の宗教意識の最高と最低の水準を貫ねて平均値を求めようとするのも、又最も平凡なる階層中に残留する前宗教的現象のみを追求するものもなく、或る場合は一つの時代、又一つの地方、更には又民族全体の一つの標準的な、代表的な雛型をも見出さうとするものである。従つてそこには日本人の宗教の様式 *pattern* と、これを形成し又はこれに規制される行動 *behavior* との面が、社会を舞台として強く意識される必要がある。而してこの様式行動と行動様式を成立せ

しめる背後の心意性 *mentality* を窺はうとすることゝもなる。従つてこゝには教派の差、宗教の別は問題によつて依然根本的に重大であるが、又別にこれらのセクト別を觀察前提とする態度を一應解消して、一つの宗教現象、一つの宗教的行爲として考察する必要も生じて来る。就中重要なのはこれら諸宗教、諸教派の相交錯する部分、及びその基層をなす下部構造である。この正統的なセクト間の *Grenzgebiet* は宗教意識や宗教價値の問題としては、極めて低次のな現象群に過ぎないが、しかしこの部分にこそ單なる理論や知性を離れた生な、あからさまなる國民の基本的な宗教意識や意欲乃至性向や型を露呈しているのである。それは未発達に残存した信仰の原初形態を示す場合もあり、組織以前の破片的信仰であり、或は高次宗教の迎合的沈退現象でもあるが、又それらの変化発達の各様式の類型的な併存の場でもあり、何よりも多数者の信仰活動の具体的な様相である点で、日本人のノーマルな類型と水準を示すものと云つてよい。この水準は一方は様式的なパラメータに於て宗教史の縦の系列を示すと共に、類型性に於て其性格を明かならしめ、その意識と行爲の在り方は高次宗教存立への選択的階層をも見るに足る。と同時にその低次の信仰行動は、新興教團存立の支持地盤となるものであり、又俗信迷信を生み且つ傳承して行くブルでもある。

かゝる分野の研究に対しては、近來多くの関心が持たれるやうになり、宗教心理学的、宗教社会学的な調査や実験、又宗教民族学的寄與も著しいものがある。而してこれら諸科学に立混り、その相互援助の下に民俗学 *Folklore*, *Volkskunde* も亦その一翼を担ひ得る

ものと考へる。民俗学はその原語の示す如く、*Folk* に関する知識 (*lore*) であり、反省能力ある文化民族が生活的文化的協同態としての意識によつて連繫する自己民族の傳承と行爲及びその心意に現はれる類型的現象の比較により、その性格、形態、起原、法則、変化等を跡づけんとするもので、主として文獻保有階層以外の民間傳承 *les traditions populaires* (*non-literaires, orales*) をその資料とする点で、研究の方法及び手続きに於て民族学 *Ethnology*, *Völkerkunde* と近似している。しかし我國に於ける素材の重層的累積及び沈蔽の特殊事情と研究者の特異な性格によつて、一部は社会学とその領界を共有し、一部は國史学の領域に侵入してをるが、總じて文化的 *mediatism* よりは、より多く形態解釈学的傾向を取り、心意追求に進まうとする傾向が強い。而して文化現象はその原初的段階へ遡及するに從つて次第に宗教性を濃くすることは周知の所であり、傳承淵源は必然的に民間宗教に深い関心を拂はざるを得ず、それは又直接日本宗教史の一つの分野解明に寄與することゝもなる。

民俗学の対象、領域及び目的に関しては歐米諸國の学界に於て必ずしも一致して居らず、廣狹の差が甚しい。又我國の民族学者の間にも方法論について見解を一つにしてゐるとは云ひ難いのである。我國の民俗学がそれ自身現在のまゝで独立科学として存立し得るか、又は史学の如く明確な対象を持つ諸科学の中に入つてその方法と資料を提供しつゝ存立するものであるかについては、今俄かに断定し得ない所であらう。しかし少くとも將來多くの学徒の辛勞と研鑽によつて、宗教民族学の鑿に倣つて *Folklore religieux* (宗教

民俗学)なるものが体系づけ得る日のあるべきことは想定してよからう。それは又同時に日本宗教史の独自の体系化の上に寄與するものでもある。この限り、現在の民族学は單に近世より中世への溯及的資料解説に止るを得ないし、それは様式とその背後の心意の相關変化の追及によつて、遠く前歴史的な分野を指揮することにもなり、やがて民族学 Ethnology にその領域を交錯するに至る。同様に宗教民俗学はその現在資料を操作する上で、宗教社会学及び宗教心理学との接觸を常に保つことになり、更には精神病理学その他の自然科学領域の援助を受けなければならない。そこで次の見透しが考へられる。即ち日本宗教史は民俗学の参加によつてその独自の体系化を一層強化することが出来る。と同時に日本民俗学はこの寄與によつて一層その科学的存立主義を可能ならしめ得るといふことである。そこでは民俗学は單に國史学に対する補助学たる地位に止るものでもなく、又他の諸科学への資料提供者たるに満足することは出来ないであらう。それはフィールド的、実験的な資料記述の科学であると同時に、又実証理論的な科学としても成長すべく、更に廣泛な日本文化史学の独自の体系化に進展するものであると考へる。

宗教の心理学的一考察

正 木 正

經驗に訴えらるる宗教現象について、その心理学的構造の性格を探究しようとするところにこの報告の課題があるのである。從來の心

理学的方法が追及した如き宗教現象の諸形態、類型を捉えるのでなく、むしろ宗教現象の底にある元型 (Gendytms) としての心理学的構造を求めんとするのである。

かゝる問題の探究に当り、現代最も有効に籍りて來ることの出来る三つの心理学的認識の源泉がある。

第一は、今日トポロギー心理学及びグクター心理学といはれる場理論 (Field Theory) によつて提出されてゐる諸概念、法則であつて、これによつて宗教現象を解析して見ることである。この派の見解によれば行動はパーソナリティと環境の函数 ($B=f(P, E)$) であり、不均衡より均衡へ向う緊張系の力学的法則に従うとされるが、宗教現象も亦行動の一形態としてこの法則に従うものとして捉えられうるであらう。そしてこの派のもつ諸概念、例へば誘意性、障壁、領域等のもつ力学的性格及び布置状況によつて、宗教現象の諸過程、信仰、希望、愛、感謝、儀礼平安、謙虚等の如きを解析しようとするのである。果して可能であるか否かは問題であるが、新しい探求の方法と方向がこゝに與へられるのである。

第二は精神分析学的知見であり、特に意識と無意識の心的力学の機制の認識である。宗教現象のもつ神秘性、非合理性、超日常性はこの力学的機制によつて実証的説明の根拠が與へられるようにおもわれる。勿論、罪の意識を無意識的懲罰欲求によるものとしたり、信仰の把握を代理形成、逆形成、同一化機制或は防衛的機制として専ら説かんとすることは筆者も異論ありとするものであるが、意識と無意識の力学的連関を新しい見地より把えて、以て宗教現象の解

明に進むことは極めて効果的であるとおもうのである。

第三は社会心理学的知見の適用である。特に自我意識の発達——必然的にパーソナリティの発達を意味するが——を通して宗教現象の心理学的位置づけを決定せんとするのである。こゝでミード (G. H. Mead) の「客語的私」(Me) の概念が極めて示唆的であつて、宗教現象の成立を Me の構造如何によつて説明しようとする試みに解決の鍵があるようにおもはれる。宗教現象は社会関係を離れては充分に把握せられず、従つてこの社会関係を社会的でなく、心理学的に考察せんとする時には、こゝにいう Me の概念が極めて有用になつて来るのである。

この報告は宗教現象(岸本教授のいはれる宗教学の一部門として)の心理学的考察について、問題の方向と方法を提示したに止つて、その結果ではない。報告者は今後この線に沿つて宗教現象の解明にすゝみたい意願をもつものである。

宗教に於ける禪の地位

——特に道元禪の立場について——

増 永 靈 風

絶対他者としての神の存在を認めざる佛教が、自己の内奥に直接絶対的なるものを求め、禪定三昧を媒介として、これを開發し、体験せんとすることは、蓋し当然である。佛教に於ける修行道の大綱は戒定慧の三学であるが、その定学が増上心学 (adhivajñāna) と

いはるる如く、禪定は現実的な事心の修練を重んずるとともに、理想的な理心即ち佛心を積極的に具現することに主力を注いだのである。西歐の学者も、この点に着眼し、宗教としての佛教の本質並びに他の宗教との区別を最も正しく把握する唯一の方法は、禪定の意味を指摘し、他の宗教に於て祈禱を行ふ役割と比較するにあると述べてゐるのである。禪定は人間実存の究極的体験であるから、佛教に於けるあらゆる修行の基本形態となつたのである。従つて、佛教の一切は禪定によつて統一せらるるといふも、敢て過言ではないであらう。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、今は最後の發展段階ともいふべき道元禪の立場を明かにしたいと思ふ。

(一)「全一の佛法」——道元の宗教は佛性の悉有を正信して、修証一如の坐禪に徹するにあつた。現成公案は「佛道をならふといふは、自己をならふなり。自己をならふといふは、自己をわするるなり。自己をわするるといふは、万法に証せらるるなり」と説いてゐる。宗教のめざすところは、どこまでも、自己の在処を明かにするにある。それは私欲的自己を超出して、眞実の自己を成り立たすものである。しかも、その信仰は佛の方より行はれ、万法に証せられるものでなければならぬ。道元禪の本領は先づ全一の佛法を正傳するにある。禪が他の諸宗と対立して、独立の一系統を形成すれば、自ら一方に偏し、一面に墮し易い。故に、禪師はこれを諷めて教宗に対する禪宗の名称を斥けてゐるのである。また五家等の枝末に奔つた宋朝禪を本源に帰さんと努力した。かうした全一の佛法に

入るには、熾烈なる求道の志氣を必要とする。従つて、時機相應の佛法を未だ至らざるものとして受容しなかつたのである。器直に佛法の根源を捉へ、佛心に生きんとするものは、末法なればこそ、愈不^レ退轉の行を修すべきであるといふ。

(四)「不染汚の修証」——禪師の祇管打坐は宋朝禪に見らるる如き待悟の手段でもなく、作佛の方法でもない。修の中に証は自ら具はり、証の上に修は無礙に行ぜられてゐるのである。行証を左右にする坐禪はそのまま本証の全体であり、本証を突ならしめてゐる姿である。然し、無所得無所期の坐は決して行そのものの否定ではない。本証に即する妙修であるから、その行は無限である。悟つても修行し、佛となつても精進する。身心脱落の坐禪は全身心が正法そのものとなつて働く佛祖の生きた相である。

(四)「悉有佛性」——本証妙修の坐禪は佛性の悉有を信ずることを以て、その予件とする。本覚眞性に即する悟修こそ禪の本領である。禪師は涅槃經の悉有佛性を「悉有は佛性なり」と道破して、佛性を一切存在の根拠または價値の根拠となしてゐる。然し、佛性といへば、何か深奥なものを想像し勝ちであるが、然し現前の驢^ロ馬^バ吼^ウがそのまま佛性に外ならない。存在するものは、すべて佛性の自己表現である。この立場から、禪師は有佛性、無佛性、說佛性、無常佛性の問題を縦横に論究する。有即ち存在はすべて佛性であるが、それはただ一つの限定にとどまることは出来ない。断えず、否定を否定しつつ、無限に展開する。無佛性はすがたなきすがたの根源である。それは自らすがたなくして、しかも一切のすがたに自現

し得る。有無を超えた無常は無限の生成發展である。無常佛性は常に自己を新生せしめて、歴史的現實に生きてゆく。

(四)「有時の而今」——無常佛性の思想は自ら我々を禪師の時間論に導入する。禪師は時間を單に無内容なる形式と考へることなく、時間と存在との不離な關係を究明した。盡界の頭頭物物なる一一の存在は、そのまま一一の時間である。また、禪師は此の時、彼の時と見らるる非連続的な特殊時を有時と名づけてゐる。然し、時は相待せざる前後際断の時のみではない。禪師は有時を自己の中に統一して見るならば、それは経歴となつていふ。経歴は前あり後あり、時の経過を現成する連続の原理である。このやうに時は一方より見れば、瞬間毎に孤立無伴であつて、前後不相待の非連続性を有し、他方から見れば、刹那刹那に新しい時を現じて過不相待の連続性を有する。然し時は如何に経歴するも、常に現在の一刹那を出でない。これ有時の而今即ち永遠の今ともいふべきである。ここに、有時と経歴との相即がある。

(四)「面授嗣法」——正傳の佛法は教祖釈尊の生命が歷代祖師の人格に生き、行持道環して相統する統一の宗教をいふ。それは、佛語に偏らず、佛心に泥まず、佛陀の身心を全体として傳承するものである。然らば、正傳の佛法に確固たる根拠を與へるものは、何であるか。それは面授嗣法でなければならぬ。面授とは、二個の人格が直接相ひ触れて一人格に融合し、一つの生命が他に傳つて、無限に相統してゆくことである。これを「自己の面目は面目にあらず、如來の面目を面授せり」といふ。我は我に宛して、如來の生命に生

きるのである。それは万劫千生するも、本枝一如であつて、その生命に何等の変化も認められない。けれども、常に一体であつて、不変にとどまるならば、佛の身心は一團子となつて、死滅するであらう。ここに、師弱資強、所謂超師の機を必要とする。かくして、如來の生命は歴史の中に動いて、時処に強く進展するのである。

これを要するに、道元の宗教はあくまで全一の立場を堅持して、名利執我を捨て、熾烈なる求道の志氣を重んじて、下降的末法史觀を否定し、信を基調とする本証の安心を樹立して、修証一等の坐禪に住し、面授嗣法に於て佛祖の身心を正傳して、これを時代に伸長し、歴史に發展せしめ、有時の而今を眞實に生きて、報恩の行持に始終した点にある。

註 *1 拙著、根本佛敎の研究 二四三頁以下参照

*2 Beckh: Buddhismus II, S. 57

*3 拙著、禪定思想史 七六頁以下参照

*4 拙著、道元 一〇二頁以下参照

教行信証述集の年代

松野純孝

普通親鸞の書作には署名年齢が記入されているが教行信証にはそれが無い。加之親鸞においては自己を語ることに少く、また資料的制約も著しく、これらのことが述集の年時の考察をいよいよ困難ならしめている。

教行信証述集の年代については木辺織織寺の傳や南本願寺の傳等があるが從來は高田正統傳によつて元仁元年（一二二四）稻田において「前後始終ヲ誓キ調ヘテラタリ」とされているのである。これは化身土卷に「至我元仁元年甲申」とある文が根拠とされているわけであるが、こうした文があるからといつて、必ずしもそれがその文章の製作時とならないことは、当時の記録にも例があることであり、而も高田正統傳は史科的に價値の低いものとされてをり、ここに述集の元仁元年説に対していろいろの疑義が生じてくるのである。元來高田正統傳以前には述集年代について、はつきりと書かれたものはないようで、ただ存覚の六要抄の信卷釈に「此書大概類聚之後、上人不幾掃寂之間不及再治」とあつて、晩年の類聚とされているのである。覚如に比べて、「親鸞を以て祖師となす」を憚つたという存覚は、親鸞滅後二九年に生れてをり、当時親鸞の弟弟も尙存命して存覚の著作を見ているわけであるから、その史料の價値は高く評價されてよいと思う。また覚如の本願寺聖人親鸞傳縁の稻田幽棲の段に、「佛法弘通の本懐こゝに成就」とあつて、既に「先ず述集されおわつたかのおいもななくはないが、「この衆生利益の宿念」のみちた時機が、後に述べる寛喜三年以後の弟子の積極的教化と如何に結びつくか定かでない。まして掃落後の親鸞が只管書作に耽つていた様子が本傳絵に載せられていることからして、掃落後の述集説が浮び出てくる。また此の際我々は師法然の立教開宗が四十年代であり、撰撰本願念佛集が六十代に著作されたことも想い合わせる必要があるであらう。

述集が精落後とする説は、中沢見明氏や鈴木宗忠博士をはじめとして種々考証されているが、これについての検討は措ておき、今は惠信尼文書を主として愚問をなしたいと思ふ。——尤も述集の年時解決のカギは教行信証そのもの内に存するわけであるから、そのものへの直接が第一であり、また七箇條起語文の「僧緝空」の署名が眞筆とすれば、三一才前後のものだとされる親無量壽經集註附彌陀經集註一卷の筆蹟のこれらと、宝治二年以後の書作の眞筆とを典拠にして、筆蹟の変遷過程版ともいふべきものを、親鸞の生涯と体験に照應せしめて成し得れば、教行眞証の眞筆本が、これらのうちいづれの年時に位置づけられるかが明かとなるであらうが——

さて惠信尼文書によると親鸞が越後から常陸への途次の建保二年には、まだ三部經一千部誦誦の誓願という助業の悪夢に迷つてゐる時であり、それから十七、八年後の寛喜三年にも尙かゝる執心自力のしんの残つてゐる自己におどろき、これ以後「経読むことは止まりぬ」として今迄の助業の悪夢に終止符を打ち自信教人信の自覚がなされるのである。惠信尼文書の記述は確かなものであることは、その文章の念入りな周到振りにおいていえることであるから、この記事は信憑してよいものと思ふ。

このことは辻博士等によつて指摘されている教化された弟子の若かつたことという所論と符節を合する。教行信証は愚禿積親鸞集とあるように大部分は經典・師釈の類聚である。併しこの書において引用の経説、師釈の文言がそのまゝ親鸞自身の文言の如き響きをもち、而も宝治二年淨高和讃からはじまる書作においてみるような一

つの調べをもつてゐることは注意されてよいと思ふ。一体偉大なる思想家の晩年は詩境に入り思想そのものがそのまゝ流れるが如き豊かな情感そのものになるというのである。斯くて斯様な調子をもつこの書は親鸞の思索と体験が余程の高みにまで達してからでなければ述集され得るものではないであらう。而して一層注意を引くことは後序に親鸞の自叙傳ともいふべき信仰体験の告白がなされることである。凡そ斯かる告白がなされるためには一應本質的なもの——親鸞では弘願轉入——が既に到達されて普通の意味の生長がおわり、全体が見渡される高みに迄達した後でなければならず、目ざすところが熟して現在から脱落しそれ自体のまとまりを結んだということでないであらうか。そこで宝喜三年の自信教人信の自覚に到達して以後述集されたのではないかという一考がなされ、精落後の述集説が有利になつてくる。

従つてこの書も宝治二年以後の書作との間における親鸞の目ざす本質的なものの点においての距りの有無の検討が重要となる。また後序の「慶鼓樹心弘誓佛地」という表現をなし得た親鸞の大地的性格ともいふものが、身を田夫野兎に俤たがしくしていた越後常陸の永きに互る生活を背景として、はじめて考えられるのではないであらうか、ということも注意を要する。

法華經方便品に於ける法の解釈

— 光宅、天台、及び聖德太子の疏について —

松 見 得 忍

法の意味をどの様に理解し、又表現するかといふ事は「法論」或は「法観」として佛教学の根本問題であるが今は右の様な三人の法華思想家について述べようと思ふ。

(一)法華経の中心が方便品にあることは古來からの通念であるがそれは方便品に於て法華経の法観がよく表現されてゐるからである。然も所謂、人開會と称せられる如く法と人との問題が方便品を中心としてよく表現されてゐるからでもある。人開會といふ事を問題にする時、法は智との連関を持つ。光宅以下の註釈家が法の概念を理解するにあたり実智とか權智と云ふ概念を以て法の内容を理解しようとしたのも法華の人開會の意味をよく把握しようとしたからであらうと思ふ。法が開顯せられるといふことは要するに佛智の開顯であり佛智の開顯によつて法の眞実があらはれ、そこに又実智の境に於ける一乘人が発現するのである。

(二)先づ光宅の思想を見ると法華義記によれば方便品の題号を釈せる下で次の様に述べてゐる。若し理に從て名を立つれば実相品と言ふべし。方便品と言ふべからず云々(大正五九二上)。此の言葉から考へると彼は実相の概念を理としてゐる。從て三乗教も實は宗教であり一乘の理であるから三乗教即ち方便は單なる名義にすぎないと述べてゐる。此の理の立場は所謂、諸法実相、十如の文を理解するにあたりよくうかゞはれる。彼に從へば經文の諸法実相を釈して諸法と実相とに分け、諸法は方便智の境であり、実相は実智の境であるとしてゐる。そして十如をも二分し、前五は方便智の境、後の四は実智の境で本末究竟の一句は樞実兩法を結んだものとみるのであ

る。然も此の十如の解釈を終るところで因果の概念を出し十如を因と果とにわけてゐる。即ち方便の世界は因であり(諸法)実智の世界は果である(実相)。從て諸法は理たる実相への因にすぎないことになる。

便に方便智と実智についてみると、こゝにも彼の特色がよくあらはれてゐる。方便智の境は所謂三教、三機、三人の三々の境であり実智の境は四一の境即ち教一、理一、機一、人一である。そして方便智の境に理を示めさないのは若し理を認めると三理を認めねばならぬことになり理の絶対性と矛盾する、としてゐる(大正五五三上)。この様に彼の思想は法の實在的理解にその特質がある。

(三)次に、天台、智顛の思想をみると、文句に示めされてゐる様に方便に三種を挙げてゐる。その中で智顛の眞意は秘妙方便にある。如來の自証は道を修して得たまふ所なり。一切の方便に於て即ち是れ眞実なり(文句三ノ下)。といふのはまさしく彼の方便觀を示してゐる。更に又文句には、今の品は乃ち是れ如來の方便なれば一切法を攝すること空の色を包むが如く、海の流れを納むるが若し。(文句三ノ上)と述べてゐるのは方便の意味と法の眞実とに対する彼の根本の立場を示めすものであらう。此の立場からは光宅の諸法実相十如の解釈は嚴しい批判の對象となる。(文句三ノ上) 智顛の法観は一念三千の語の示めす様に極めて主体的であり一念といふ言葉こそ彼の法華思想家と區別する決定的なものである。一念心の当体に於ける法の理解こそ法の眞実性をあらはす。樞実の諸法といはれる如く法は樞実をはらみ、樞実そのものである。法は理ではなく「境」と

「智」との交錯せる当体にて識られるものである。

例太子の思想はその方便品の題号釈にみられる如く極めて智頭に近いものである。方便品の題号を「方便実相品」と呼ぶべきであると述べて昔日の三乗教に於て一乗の意はその中にあり従て三乗、一乗別なものでないとしてゐる。而もそれは光宅の様に理に還ての同体を意味するのではない。「一乗教は但昔日顯さざりしかども本来即ち是実説なり、今亦自ら一にして更に更に改むる所無し」(岩波文庫)と云ふ方便品の註釈はよくそれを示してゐる。更に又諸法実相を釈して「諸法実相とは実智所照の諸法実相の境を謂へる也」(月前)と言つてゐるのは極めて智頭に近い。樵実二智及び方便智、智慧の四智を唯一の聖とし別体なし(同前)と述べて四智の別を境との關係に於て理解してゐるのは太子の法觀をよく示めすものである。然し又一面実在的觀念から脱却しない点もあり思想的に相反する点がある。

此の点については梁朝佛教の性格を反映したものと考えられる①。學者の考方の如くでもあらうが又太子の特種な地位と國家觀とが実在的の基礎である様にも思ふ。とまれ太子の思想が智頭に近いこと②。輔崎先生又は宮本教授の既に指摘せらるゝ所である。

例この様に法の觀方にはそれ／＼特質なものがあるがこゝで述べておきたいのは太子の佛教思想が從來太子の独自のものとされてゐる点についてである。勿論その獨創性は否定しないが時間的傳承はなくとも偶然的にでも智頭に近い傾向のあることは認めねばならぬ。然も③傳教と光定は太子の法華思想をば智頭思想と同一なものとして考へてゐることは注目すべき点である。若しさう考へるとして

も太子佛教を傷けるものでなく寧ろ佛教思想の同一味を思はせるものではなからうか。

- ①②宗教研究二ノ五 ②學士院紀事二ノ一 ③法花秀司・及び一心救文

ルターとアウグスチヌスに於ける 受動的な義

眞方 敬道

信仰と道德との關係は福音主義に立つときいよいよ困難な問題になるやうに思はれる。その原因はルターの義認の思想にあつたにちがひない。アウグスチヌスではこれほど困難でなかつたかも知れない。このやうに見て、アウグスチヌスの類似の考へをかへりみたらルターの義認の思想にこの問題を定位しようといふのが、この小論のねがひであつた。

義認の思想はルターが福音を發見したとき、すなはち「塔の體驗」においてルターにはほほ明らかになつたと見てよからう。ルターはこの體驗を後年に回顧しての形相的・哲學的・能動的ではない受動的な義の發見であつたともいつてゐる。(一五四五年ラテン語著作集序文)。能動的といふのは、人間の側がそれを行ふからであり、(哲學義)アリストテレスが説いたのはさうした人間にとり形相的・本質的な義であつた)、受動的といふのは、それが人間に対して行はれるから、あるひはそれが神とキリストから與へられるからであらう。

受動的な義をこのやうに解するとただちにアウグスチヌスとの關係が問題になる。アウグスチヌスは受動的といふ語こそ用ひないけれども、やはり神の義を「神がそれによつて義しくあるところのものではなく、神が罪人を義とするとき人間に着せるところのもの」と解した、(霊と儀文)。しかもルターが歴代の教父たちのうちで一人アウグスチヌスが神の義を受動的に解したとたたへながら、「それでもアウグスチヌスは言ひあらはし方は不完全であり、義認に關して一切をまだ明晰に展開してゐない」といつたのはどうしてであらうか、(前掲序文)。アウグスチヌスのこのあたりの考へはペラギウス論争によつて規定されてゐる。この論争は、つきつめれば、誠命の眞の実行に必要な「義への自発的な愛」は人間が獲得するものかそれとも神から與へられるかといふことになるであらう。どちらをとるにせよ神と人間との關係が義におけるものであることには變りがないので、ただこの義が能動的か受動的かが問題なのであつた。つまりアウグスチヌスに於ては義によらない、罪における神と人間との關係といふやうな新しい事態はまだはつきりしてゐなかつたといへよう。これに対してはもちろん反対がありうる。例へば、アウグチヌスは聖化を義認から區別し、しかも聖化もまた受動的であるといふ。してみれば義認には受動的といふことのほかに、何か聖化におけるとは異なるもの、罪の神人關係といふやうなものが含まれてゐたのではないか。しかしアウグスチヌスは、この場合にも、聖化において與へられるはずの可能的な義を媒介とするやうな義認を考へてゐたとみる方が正しいであらう。すくなくともこれがルター

の「アウグスチヌス評の眞意であつたことは、つぎの言葉からも察せられる。「アウグスチヌス、ヒエロニムス、その他の人人は」義しい、眞実なる神」といふ語を「われは嫉む神なり」に關係させて解した、」(三二年詩篇講解)。アウグスチヌスの「神が人間に着せる義」がこのやうに結局は義を媒介とする神人關係にとどまつたのに対応し、ルターが受動的な義といふときには、罪を媒介とする、といつてゐるければ無媒介な、罪人と神との關係が考へられてゐる。この關係をルターは的確に「神と人との、罪の敵と罪を好むものとの結合 (conjugare, contrahere, concordia)」と名づけ、それはアウグスチヌスにもまだなかつた「最新の知恵」であるといふ(前掲書)。

以上のことは肉慾と原罪との關係について二人の見解の相違からも裏つけることができる。アウグスチヌスは洗禮を受けたものは原罪が除かれてゐるから、肉慾は残つてゐても罪として掃せられることとはないと考へる、(婚姻と肉慾)。つまりアウグスチヌスにとつて重要なのは肉慾と神との対立であつて、罪人と神との対立はさしあたり問題にならなかつた。ルターもロムバルズス命題集を講釈した頃(九一一年)は傳承にしたがつて原罪と肉慾とを區別してゐた。それが詩篇講解(一三一五年)になると同等視され(例へば五一篇五節)、ロマ書講解(二五一六年)では肉慾は原罪の可能性および現実性といふことになる。ルターでは肉慾と神との対立は罪と神との対立の現実態にはかならぬのであつた。これと、ルターが受動的な義において罪人と神との直接的な結合を考へたこととの間の對應は明らかである。

ところで、このやうに解された義認の信仰は必然的に道徳との間にいろいろな困難な問題をひきおこす。まづ、もし罪人の義認が「罪人だから祈つてはならぬのではなく、罪人だからこそ祈らねばならぬ」の意であるとする、と、「私どもは罪を犯さなければ義とされぬい」のかといふ疑が生ずる、(三二年詩篇講解)。一四年の詩篇五一篇講解はもつぱらこのいはば信仰前の道徳に關する「最も困難な」問題と取りくんであるとしてよいであらう。ルターの解決の特徴をつかむために、一應この問題にたいする傳統的な解釈をかへりみると、たとへばトーマスはつぎのやうにいふ、「罪人の義認においてさへ〔神の〕義はあらはれてゐる、愛ゆえに罪責は軽くなるのだから。……たとへばマゲダレナについて、この女は多く愛したが故にこの女の多くの罪は赦されたと記されてゐるやうに、」(神学大全)。トーマスの解決は罪の認識や罪の告白を一種の功績とみなすことによつたので、これは神の義を能動的とみる立場からは当然であらう。ルターでは罪の認識や告白は人間の能動的な義しさとはならない、それどころか「私どもは罪人であると自識するとき、そのとき私どもは眞に罪人になる。」人間がこのやうに「混りけのない」罪人になつたとき、そこに罪人と神の審判との間に同理性(consortitas)が生じ、この同理性において罪人の義認がなりたつのである。ルターもいふやうにこれは仮りの解決にすぎない。しかし罪の告白による義認といふことで道徳を救ひながら、その罪の告白こそ罪人であるといふことで信仰にとどまらうとしたルターの、トーマスとは異なつた意図はそこに十分に見とられよう。

なほ一四年の講解は詩篇五一篇一〇節の「ああ神よわがために清き心をつくり」を素通りしてゐるが、三二年の講解はこの節を中心に聖化(信仰後の道徳)の問題を詳論する。そこではまた罪人の義認における義の存り方(信仰と同時に道徳)も論じられてゐる。それらが常に義とされた罪人の罪人性の強調に終つてゐることは、アウグスチヌスにも従ひえぬルターの関心の所在とともに、福音主義における信仰・道徳問題の起点を示すものであらう。

宗教的媒介者の論理

諸 井 慶 徳

宗教的対象は人間存在にとつて優位的存在として異次元の乃至高次元のものであるが、如何にしてこの次元の異なる存在との関わりが人間にとつて可能であるか。そこには人間に対して通常の論理ならざる両次元の相互に跨る媒介者がなければならぬ。

未開民族にあつてはその宗教的対象が人間にとつて存在的に近接であるが故に、その異次元性は専ら通常のならざること、特殊な出来事、力量、人物或は行事等を以て媒介となし、現象的にその由來的異次元性が意識されることによつてその役を果している。然るに宗教的対象が存在的に人間より距離の大であると思はれるmonothetheismにあつては、如何なるものであらうか。我々はそこに顯著なる発現の故に明確にその本質的性格を知り得るであらう。

今その代表的事例としてセム系三宗教、旧約ユダヤ教、原始キリ

スト教、原始回教に就て眺めてみる。これ等にあつては、神と人間一般との間には距離があるが、それに架橋するものとしての媒介者には重要な地位がある。即ち人間一般はこの媒介者を通して神に關はりを持つが、この媒介者としてそこには天使と予言者(的人物)とが共通に伺われる。天使は神の側にある媒介者であり、予言者は人間の側にある媒介者であると言える。前者は神から派遣せられた超越的なものであり、後者は人間の中から選ばれた種的なものである。但し三宗教に於てこれ等は各々様子を異にする。

旧約にては天使(angel)は時には神の使者としての役割を果しているが、然も予言者(nabih)には神は直接語り告げることが大抵である。然るに新約にあつては天使(engel)の觀念はあつても、それは象徴的表現に多く、事実上の宗教的役割を果していない。そこには唯、特殊の予言者の人物としてのキリスト(Messias)が神の独り子として高められて現れている。それは二重の媒介者の役を兼ね持ち、(神の独り子、人間の罪の贖主)、神と人間一般との直接的媒介者となつてゐる。之等に対して回教に於ては天使(engel)は神アッラーに次での基本的な信(engel)の対象であり、これなくしては正しきイスラーム(Islam)は成り立たない。然も亦予言者(nabih)としての使徒(rasul)ムハンマドはこの天使を介して神アッラーに結ばれて人間一般への媒介者となつた。そこにあつては正に天使は神の側の媒介者であり、使徒ムハンマドは人間の側の媒介者であつた。夫々は必須であつた。こゝに二重媒介の様式は明確に浮び上つてゐる。

所でこの場合超越的媒介者はそれ自身神の由來とせられる故に問題外として、凡そ種の媒介者は如何にして超越者の側と關はり得るか。このことは三宗教の Hoffenbarung の記述を見れば明になるであらう。旧約にては予言者に神が語る、神が共に居るといふ類の表現が極めて多く、そこには確に他面天使の存在は主張せられてはいるとしても、然もこの超越的媒介者を必然的に経出することは少ない。そしてこの種の媒介者(予言者)に超越神が語ることが、その種の媒介者に於ける内在的な神の媒介質の存在といふことを以て裏付けられて行く。即ち「神の靈」(ruh. spiritus)が予言者にあるといふ表現に於て、そこには超越的媒介者よりも、内在的媒介者即ち媒介質が萌芽的にあらわれている。(既に Gen. 四一・三八等の E 資料にあり)そしてこの内面性は全人間の内面性へと連ることとなり、原始キリスト教に於て如実に展開する。新約に於てイエスの Hoffenbarung は天ひらけ聖靈(heilige geist)が鳩の如くその上に降りたとある。その聖靈は天から即ち神の側からの媒介者、超越的媒介者であるが、然も靈たる点に於て内在的な媒介質である。されば後に更に進んでは、人は信仰によりこの聖靈に與ることによつて自らも亦神の子たり得るとされ、この媒介質は種の媒介者キリストを裏付けながら又人を神と直接に結びつける内在的要素となつてゐる。

之に対してクルアーンにては神自らでもなく、又その靈でもなく天使がムハンマドの眼前に現れ命じたと記す如く、超越的媒介者が本來の場所にあり強く役割を果している。正に超越神としての徹

底さはこの回数に於て何われる。かくて種の媒介者は超越者乃至その側の媒介者とのこの種の近縁性に於ける出来事によつてその成立が可能なのであつた。

所で回教の場合神アツター以外の如何なるものにも神的崇拜は許されない。超越神は獨一性を主張される。所謂ソルク (ahimsa) の絶対排撃となる。然るにこれが眞に徹底し、全一性の主張となる時、後には神以外の一切が退けられて、agnostic となり、そしてそれが更に神のみの自覚と共に mysticism となつた。この所謂スーフイー (Sufi) の發生經過は却つて、神の超越性が全一性という媒介性によつて媒介せられたと言ひ得るであらう。

かくして我々は超越的な monothemism の代表的事例としての旧約、新約に於て、宗教的媒介者を眺める時、その対象は高次元の超越性の故を以て却つて存在的には人間より遠ざかる如くではあるが、媒介者によつて人間に深く結ばれて来る。その媒介者は第一次的に神の側からの由來でありつゝも、他面人間の側からの種の媒介者が特殊の近縁性による出来事を以て關はりを持たせられ、然も神の側の媒介者的な役割に迄高められ代行しつゝ、その中に既に内在的媒介質の萌芽を胚みながら、その超越的信仰が主張せられてゐる。かくて媒介者は高次の神の側から次第に人間の側に移行することにより、却つて要素的に媒介質として人間の次元に内含されるものが現れて来る。又回教に於ても二重の媒介者が役割を演じつゝも、神の超越性は獨一から全一となり、媒介性として人間の次元に相即するものとなる。こゝに宗教的对象は存在的に超越的であり乍ら、作用

的に内在的となる。そしてそれは原初的宗教に於て主として現象的媒介によるに對して、意味的媒介による。その意味的媒介が然もそれ自身超越的媒介者より、種の媒介者、更に進んでは内在的媒介者たる媒介質となるか、乃至は超越的媒介者よりつきぬけて超越神そのものの全一性という媒介性となり、こゝに mysticism ともなり、内面的なる開放的媒介となつて行く。かくして超越的意味的ながらも内在的意味的なのともなり、超越宗教は内在宗教にも通じる。こゝに超越と内在の両極に關はる媒介そのものがなされ、神の側と人間の側とに跨る ambivalence が宗教に於て多様に繰り扱げられる。

岩手縣下に於ける秘事法門

山崎 敦 正

今から凡そ二百年以前、宝曆年間に江戸及び京都を中心にはゆる秘事法門が流行したことは文献に明かであるが、その当時岩手縣地方に傳へられた秘事法門が現在に於てもなほ組織的に行はれてゐるといふ事は全國的に見ても珍しいことと思ふ。

当地方では普通には隱念佛かくしんぶつと呼ばれ、其の信者達は御内法と言つてゐるが、この法は本願寺の蓮如上人から金ヶ森の道西に授けられ、それより京都の鍵屋に傳り、その相傳を受けた江戸の靈賣仁兵衛といふ善知識が當國地方に下つて、水沢の山崎左衛門、澁谷地の武七たけしちのち教詮坊と号した、その他の人々に附屬したと言はれてゐる。この隱念佛は京都の土藏秘事や江戸の庫裡法門とよく似てゐる。

るし、立松懷之の「庫裡法門記」の中には江戸の鈴木三郎右衛門といふ人が奥州で此の法を弘めたとあり、左衛門の判決文には通行の六十六部から授つたとあるから、宝暦年間に秘事法門が俗人の善知識によつて水沢地方に傳へられた事は確かであると思ふ。

当時、水沢地方は仙台藩に属してゐたが、山崎左衛門は「粉敷宗教」を布教した限で召捕へられ宝暦四年五月廿五日磔刑に処せられた。一方、教證坊は役人の手を逃れて布教し、今日隱念佛の大部分の勢力を占めてゐる澁谷地流の法祖となつた。流派としては、このほかに上幅派、大橋派、盛岡地方の順証派などがあるが、教へるところは同一である。

隱念佛の本尊はいふまでもなく阿彌陀佛であるが、實際に於て信者の心を捕へるものは速如上人から鐘屋、それから澁谷地へ傳へられたといふ親鸞の影像であつて、四寸ばかりの坐像であるが、これこそ御内法が正しい法脈を引いてゐるといふ重要な証拠となるのである。

次第相承の在家の善知識と正しい法流を示す親鸞聖人の木像を戴く隱念佛の人々にとつて教義に関する事項はさして重要ではない。所依の經典として届出たのを見ても順序は雑然とし重複したものもあるが、中で大切なのは勤式に用ひられる正信偈和讃と信仰の中心となる御文章である。このほかに眞宗安心緊要録、一流安心内外相傳録などがあり、これらは御内法の解説書であつて相傳の事情や御文章の要約などである。法理八万帖も善知識は所持してゐるが、これは教義には關係がない。表眞宗では聞即信と言つてゐるけれど

も、信はそれでは得られないのであつて、眞の善知識に遇つて頂くものであると信ぜられてゐる。かくして、密閉した室や土藏の中で善知識の指示に従つて一心不断にお助けを唱へ、まさに失神せんとする時に善知識から認可され正定聚の位につき、絶対秘密を守るといふ江戸や京の秘事と同じ事が行はれたのである。しかし、抑圧されてゐた藩政時代から明治の信教自由の時代へ遷るにつれて熱狂的な秘事は次第に固定した儀式となり、現在では小学校に入学する前後の子供に対して行はれるやうになつてゐる。

一講中の家では子供が生れると二歳位までの間に、「おもとづけ」の儀式をする。母親が子供を伴つて知識様、脇役と共に佛間に坐り、領解文を出言し、御文章を拜読して終る。眞宗でも行はれた代摺みに相当するものであらう。さて、隱念佛の人々にとつて最も重要な「佛様を頂く」儀式は七歳か八歳の時が一番多い。便宜上、講中の報恩講に附随して行はれるが、数人の講中が屏風の外にあつて護衛してゐる中に一人づゝ子供が入り、知識様、脇役の指示によつて阿彌陀佛のお影に向つてタースケタマへと連呼する。知識様は子供の咽喉をのぞきこむやうにして見てゐるが、「ヨシオ助け」と言へば、それで子供は佛様を頂き正定聚の位にさだまるのである。子供としては一生懸命に叫ぶのであらうが、疲労しきるとか失神するといふことはない。此の日は即ち往生日であり、廿五日（蓮師）、廿八日（祖師）と合して毎月三日間が精進日である。

善知識は普通先生様と呼ばれ、その下に脇役が二人ゐる。皆俗人であつて、農民もあれば職人もあり学校の先生もあるといふ工合で

ある。このやうに、みな自分の職業をもち、それに依つて生活してゐるといふ事は、隱念佛の人々の誇りであり、蓮師が内法を俗人に授けた理由も茲にあると言つてゐる。

隱念佛は岩手縣の盛岡以南に廣く分布してゐるが、海岸地帯や縣北地方にも散在し結社の教も二百を超えてゐる。そして、この人々は夫々曹洞宗、眞宗などの檀家として葬式も法事も當むが、雪に覆はれた十二月半ばから春の彼岸が来るまで毎日のやうに輪番に講中を廻つて法座を開き、説教本を読んだりして宗教的雰囲気を感じるのである。現在も依然として行はれてゐて、毎月の法座は次第に公開されるやうになり、一種の無教會主義の風をなしてゐるやうに見えるし、將來もおそらく此の方向へ發展してゆくのではないかと考へられる。

世親の思想的背景

—特に心所法について—

山 田 龍 城

一、多くの大乘論師の内で、世親ほど思想的に發展段階のあざやかな論師はまれである。六世紀の眞諦訳なる世親傳も、この消息を傳へてゐる。この傳が世親の生涯について誤りなく語つてゐるかわかりかは、これを支る資料の見出されない限り、事實として受入れられることは難しい。しかし彼の弟に當る第三子は阿羅漢果を得たと傳へ、彼の兄無着は菩薩根性の人として、小乗空觀から大乘空觀に入

つたと言つてゐる。これに対して第二子である世親は、はじめは阿羅漢果をめざして全力を盡したが、証を得ず、後無着の教へによつて大乘に入つたことが劇的な表現をもつて語られてゐる。この傳説のうらづけとして、次の三段階を考へることができると思ふ。世親は、はじめ阿毘達磨の研究に没頭したが、毘婆沙の線に於て解決し得ない問題を残した。そこで唯識説に轉向して三十唯識論に於て、一應學的組織を得た。しかしなほ宗教的な安住の地には到り得なかつた。そこで三轉して淨土論の著作となつた。これが思想的な三つの段階である。

二、それでは、世親は何故はじめから大乘論の研究に入らなかつたか、といふ疑問に対して、傳記は、三人兄弟ともに薩婆多部すなはち有部に於て出家したと言つてゐる。この傳へは、彼のはじめに置かれた環境が、カシュミラとガンダーラとの地に於て、毘婆沙が支配的勢力を有し、阿毘達磨の問題が時代の関心の焦点であつたことを語るものに外ならない。

世親は時代の学界を風靡してゐた毘婆沙を取上げ、極めて多岐にわたる問題を一貫した「理」によつて組織しようと試みた。それが俱舍論となつたのである。しかし、それは彼を満足せしめるものではなかつた。この論に於て有部と經部と、カシュミラの見解とガンダーラの見解とによつて代表せられる、多くの學派の主張を、一貫せる「理」によつて統一したものとするに至らなかつたからである。

三、大乘に轉向しなければならぬ理由はここにあつた。当時、一部の新進学徒によつてめざましい勢を、漸く示しつつあつた唯識思想が彼の關心の対象となつたのである。それは、新しい思想系統として、大乘に属し、中観の思想を通して生れ來つた学であつた。

彼は中観を学び、大乘經典を研究し、進んで阿毘達磨をもその内に消化した瑜伽系の思想に触れたのである。かくして彼の阿毘達磨に於て、きたえにきたえた努力は改めて役立つ時を迎へた。すなはち毘婆沙を新らしい観点から取入れた瑜伽論と、新らしい組織をもつて新時代に應じようとした無着の攝大乘論などと、この二つの新時代を支配した傾向の論書を取り、彼が完成したものを、唯識三十頌であつた。彼が阿毘達磨の整理に於ては六百頌を費したが、ここに於てはわづか三十頌をもつて成功したのである。

四、ここに三十頌以後に於ける世親の経歴には触れない。ただ三十頌が以上の如き性格を有してゐることを示す爲に、三十頌の心所を取上げて見るのである。

俱舍論に於ては四十六心所を挙げ大地法等六類としてゐる。唯識論に於てこれを五十一心所とした。それは大地法を偏行、別境の二類とした外に、大善地法に「無癡」を加へ、六大煩惱地の内無明を除いた外の五種を排除して随煩惱に送り、貪、瞋、癡(無明)、慢、「見」、疑といふ六随眠を六煩惱に當てた。その他、二大不善地、十小煩惱、四不定地(貪瞋慢疑は随眠品にあるため六煩惱に入つてゐる)、を随煩惱となし、これに「失念」、「散乱」、「不正知」を加

へて二十四となしたのである。

右の取扱ひは世親の唯識論にはじまるものではない。新らしく加へられた、「見」、「無癡」はもとより、「失念」、「散乱」、「不正知」ともに發智(大正二六・九二七中)婆沙(大正二七・二二〇上)にあるものである。なほそれらを選択し大乘の観点から取挙げたのは瑜伽(大正三〇・二八〇中)である。

世親が心所の取捨に當つて瑜伽を見本にしたことはたしかである。しかも三十頌はその組織に當り、攝大乘一類のものを考に入れつつ、当時のカリカーの形式をとり極度に簡結なものとなしたのである。

五、世親の試みは、その後の学界に影響を與へてゐる。アビダンマツタサンガハ(南傳藏六五・一〇、P.T.の本P.9)と言ひマハーヴェートパツティ(荻原本六九)と言ひ、その証拠である。廻諍論(大正三二・一六)や入阿毘達磨論(大正二八・九八二)に於て列記されてゐる心所は、世親を通してはじめて整へられたと見ることが出来る。

道元に於ける無常の意味

脇 木 平 也

一般に無常ということが、道元の宗教を構成する根本的要素の一つであつたことは改めて指摘するまでもない。しかし一口に無常と

はいつても、その意味には場合によつていろいろ変化がある。その変化を、しばらく道元自身の宗教生活の歩みに蹤いて見て行きたい。

(1) 傳によれば、道元は母の死により幼くして生滅無常を悟つたといふ。眼のあたりに人の死を見る直接的な感懐は、ひいては自己の死を予想する漠然たる不安恐怖ともなつて来る。こゝでは死が、心理的障壁として、生きたいという本能的要求の前に立ちふさがる。何とかして死の障壁に囲まれた限界境界を脱出したいという暗中摸索、これに伴う様々の悩み、それがこの場合の道元の心理的態度であつたらう。かゝる事態に於ける無常の具体的意味は、本能的にいとわしきものとしての、いのちの儚さということである。

(2) 右のような課題的場面の解決策として道元は佛道をとつた。

「始めてまさに無常によりて聊か道心を発し」たわけである。この意味では、無常は道心初発の原動力であつたといつてよい。しかし途は長い。道元にとつての佛道が、本来本法性天然自性身にはつきりと焦点を結んで來たのも程経て後のことである。更にその本法性への要求として純一なるべき道心が、他のもろ／＼の世俗的要求「邪念」によつて蔽れることも起り得る。道元自らが、そうした邪念として洗い流して行かねばならなかつたものは、一口にいつて名利の念吾我の心であつた。そしてこの名利の念吾我の心を制するに最も効果あるものは、無常を観ずることであると道元はいふ。その意味では、無常は道心をすゝめる原動力であると同時に、道心以外の邪念を制する規制力でもある。こゝでは無常とは、單なるいのちの儚

さには止らず、はかなき死に待たれているものゝ虚しさである。ただ一つ虚しからざるものとしての佛道以外のすべてを断乎否定し去る根拠である。

このように、佛道が事態の中心的位置を占め本法性への要求が支配的になつて來ると、そこに二様の結果を生ずる。第一に、道元が死を問題とする態度は、これを恐れたいとうといふ逃避的なものではなくて、道を未だ得ざる以前に死が襲つて來はしないかを慮るといふ態度に變つて來る。ために、死の予想される未來の時点は漸時現在に引寄せられ、心理的に死への距離が近くなる。ついに、「死の至てちかくあやふきこと脚下にあり」ということになる。第二には、この生そのものゝ意味も變つて來る。即ち、生はもはや中心的要求の主対象となるのではなくて、たゞ佛道修行のために必要とされるにすぎない。佛道修行が主であり、生はその必要條件として従である。「発病して死すべくも猶只是れを修すべし」といつて定坐に専心した天童山下の道元は、かゝる事態に身を置いていた。

かゝる現在の刻々を惜んで修行に没頭する道元には、やがて「私曲を存せず」「所期も無く所求も無く所得もなふして、無利に先聖の道を行じ祖祖の行履を行ず」る境地が開けて來る。そしてこの祇管打坐の態度をものにした者にとつては、無常はまた新たな意味で把握されることになる。

(3) それは先ず利那生滅、即ち「一彈指のあひだに六十五の利那生滅」して止らずといふ変化としての無常である。かゝる意味の無常は、人間の日常的な経験からは到底捉えられ得ないものであらう。

だから道元は、「その道理しかあるべしと信受するのみなり」という。所で道元自身がこの刹那生滅の佛説を信受し得たのは、彼のうち既に、刻々の脚下に死をみる態度、祇管打坐して私曲なき態度が準備されていたればこそである。そしてこの立場から見れば、「刹那生滅の道理によりて、衆生すなはち善惡の業をつくる。また刹那生滅の道理によりて、衆生発心得道す」。無常とはまさに刹那々々の生滅変化として、善惡業の演ぜられる舞台ともなれば、発心得道を可能ならしめる基盤ともなる。「生死は凡夫の流轉なりといへども大聖の所脱なり」といわれる所以である。

(4)以上の刹那生滅としての無常を、法則性の面から言換えたのが「無常者即佛性也」という捉え方である。道元は既に信受の立場に腰を据えている。彼は刹那生滅を信することによつてもはや「生死」としていとふべきもなく、「自己本在道中」を信することによつて「涅槃としてねがふべきもない」。いとうなくねがうなき信受に於て「生死はすなはち佛の御いのち」と納得出来たのであり、こゝに発心以來の中心問題であつた無常と本法性にと最後の解決を見出し得たのであろう。所でそらうしたいとうなくねがうなき態度が、無所得無所悟の祇管打坐のうちによりやく準備されたものであることは改めていふまでもない。

以上甚だ簡單ではあるが、道元の宗教生活を辿つて見て行くと、同じく無常といわれる一つのことが、彼の歩みにつれてその意味を變化していることがわかる。佛教の傳統に従つて簡單に定義してし

まえば、無常とは、常住なるものは何一つ存在しない、ということであらう。しかし、そうした定義の骨格に肉づけされる生きた意味は、それが問題とされる具体的な事態の構造によつて決定される。佛の教として提示される無常という一つの客観的事実と、これを自分自身の問題とする人とが、機能的に如何なるかゝわりのあり方を示すか、その変化に従つて無常の具体的な意味も變化して来るわけである。そうした観点から、道元に於ける無常の意味を、主として道元自身の態度に照應して眺めてみたのであるが、更に彼の態度の變化そのものが由つて来る所以については、また改めて別個の考察を必要とするであらう。

民衆の宗教

——伊豆須崎の報告——

高 木 弘 夫

静岡縣賀茂郡浜崎村須崎は、人口約二千人、戸数約三百五十戸であつて現在漁村としての生活が営まれてゐる。

実態調査は次の二つの方法によつて行つた。

1 役場の統計その他の資料、聞書、古文書、——人人の宗教、社会經濟の史的究明（主として明治以後）——

2 面接調査法による調査、前述 1 にもとづき作成された質問二十六問を、一戸一人を原則として世帯票からランダムサムブリング法によつて十八才以上の男女を百人選んで発問し、集計整

理した。——宗教的現象及びそれを支える意識のヴァラエテイを明らかにし、その担手を究明する——

右の結果得たことは次の如くである。

一、須崎の宗教 曹洞宗寺院二ヶ寺、社祠五社、天理教会一が宗教施設としてあるほか「日蓮さん」とよばれる術者がゐる。これらのものを対象とする人人の信仰或は宗教的行動は、慣習と呪術的信仰との二つによつて大きく交えられ、この面に於ては宗教的な行事は盛に行われる。

二、人人の宗教生活の変化は、村という社会現象として現われる限りに於て、経済生活の変化に對應してあらわれる。すなわち船の生産力の発展は氏神への集團参拜をやめさせ、それにとりなう生産関係の変化は、檀那寺の檀家組織中檀家總代を家柄主義から当番制度へと変化させた。村の不況時代に天理教信徒は増大し、「日蓮さん」の信徒も増大した。直接生産労働に従事する男女中、女性は海女として江戸時代以來質的に変化なき労働をしてをり、女性の宗教生活には呪術的效果を期待しての天理教「日蓮さん」信仰を新たにともつた他には変化がみられず、従事する労働の質的变化をとげた男が呪術から僅かづつでも解放されてゆくのに對比される。

三、人人の宗教的行動を支える意識は、大きく傳統・慣習の維持、呪術的信仰（呪術的効果期待）の二つに規定されるが、この二つは共に、男性よりも女性に、若年者よりも高年者に、学歴の多いものより少ないものに、発動機漁船（遠洋航海）乗組員より近

海漁業従事者（五トン以下の船で行う一本釣）に強くあらわれ。従つて宗教的行動を維持する担手は、各項目後者である。

（この項及び第二男女の呪術からの解放については前述調査方法第二發問法によつて得た統計的結果にもとづく）

四、殆ど大部分の人人は、宗教的行動の宗教的対象を四つ以上もつてをり、自ら「信仰してゐる」と答えた人人は、「信仰してゐない」と答えた人人よりもはるかに多くの宗教的対象をもつてをり通常五つ以上に亘る。（但し信仰してゐる対象は通常一つが選ばれてをり、他のものよりも多少とも強く關係してゐる）。

以上の結果。民衆の宗教生活は、慣習と呪術によつて強く支持されてをり（既成教團も同じ）、その故に経済生活の変化は直ちに宗教的行動を変化させ、かつシンクレティズムが維持される。

本報告は一漁村の現象であり、所謂内面的信仰を分析することの殆ど不可能な調査方法によつてゐる。この二つの面即ち研究対象の多様性、宗教生活の全体の把握分析を將來の大きい課題として残すものである。

原始神道研究に於ける死靈の問題

戸 田 義 雄

靈魂觀念は、未開人の間にあつては、本質的に宗教に結びついてゐる。このことは従來の研究が明にした所である。

靈魂觀念こそは、環境に對する人間の反應の一番純粹な知的産物であり、事物の説明を試みる最初の努力、思考の最初の仕事であつた。(A. E. Crowley, The idea of the soul)

従つて、宗教の原始性を探ぐる一つの道は、低層文化期の靈魂觀を手がかりとする事である。

民俗神道の原初形態を究める方法もまた、かゝる傾向の上に立脚したものと考えられる。

たゞ、こゝでは、古代の宗教語として最も共通な、靈魂を意味する「たま」或は「かみ」の語の、一般的用例に基づいて、そこから帰納的に原始神道を明にせんとする文献学的方法が多くとられた。しかし、その研究成果に於て、一般に承認せられるような定説を生む段階に未だ到つていない。特に、そこでは顯著な對立的な異見が見出される。

一つは折口信夫博士のそれである。「たま」は抽象的なもので、時あつて姿を現すものと考えられ、輝くもので形は出く、自由に事物に出入し、事物の生育をつかさどるものと云ふやうに「たま」の性格と機能を説かれた。(「古代研究」民俗篇、鬼の話、靈魂の話)之に對し原田敏明氏は、「たま」は古い所では、それ程までに事物自体から離れて、出入し、事実と相並んで存在するやうなものか、どうか問題だとされ、勿論、古文獻の時代は既に原初的な状態から余程進んだアニミズム團の段階にある。従つて「たま」は個體的に考えられる場合が少くないにしても、それは決して原初的な姿そのまゝではないと批判して居る(原田敏明「古代日本の信仰と社会」)

「日本古代宗教」。

既にアニミズムの段階にある日本の古代社会では、文献によつて見るところでは、一般に「たま」と称せられるものが、人格的個體的な soul 即ち divine being としての soul と、自由靈としての spirit との何れをも併せ含むと同時に、「たまちはふ」「みたまのふゆ」にあらはれたやうな靈の働き、divine nature の觀念までも「たま」の語を以つて表されてゐる。それ故に原田氏は、後者の靈力としての「たま」の方が前二者にもまさつて、古い「たま」の原初形態ではないかと推論された。かゝる見解は外仲法によつて、ブレ・アニミズムの段階を吾が國にも予想されたからと思はれる。だがその論証そのものは、折口説を修正せるものとして承認せられる段階にはない。

そこで、文献学的方法の行きついた処、問題なしに承認しうる観点は何であらうか。

原田氏は、divine being としての spirit 又は soul が發展したものとて deity 神祇としての「かみ」を考え、折口博士は「たま」のよき面が「かみ」と考へられるに至つたとなし、肥後和男氏は流動性の「たま」が固定化したとき「かみ」となつたとする。かゝる見解に一貫する共通な性格は、何れも神祇としての「かみ」が「たま」そのものゝ次の發展段階であると云ふことである。

文献学的方法の行きついた、かゝる共通の見解を地盤として、しかも、文献学的方法の行詰りをいかに打破するか。

吾々の体験しうる範圍の民俗神道は、多く神祇としての「かみ」

を中心とするものである。

今日、民間の習俗の中に生きて居る祭の中で、神祇としての「かみ」を現在の基点として、「たま」又は「かみ」の古代形式に、逆にさかのぼりゆく祭祀儀礼や信仰をさぐりえて、之が、民族共通のものであると云ふやうに、事実の上で帰納されて來れば、確に新しい見地から、神道の原始性に迫りうる訳である。

この点からの、極めて獨創的な試論として、民俗学の分野に於ける柳田國男先生の「先祖の話」「祭日考」「山宮考」に連る、山宮、里宮の關聯信仰をとりあげざるを得ない。

山に關する信仰は、所謂山嶽崇拜と、山林原野の支配者としての山神の信仰に大別しうる。民俗資料の機能的結論としては、文献によつて明にされる山嶽崇拜（山そのものを生かしてみるナチュリズム、山靈の信仰、人格的個別的山神の信仰の三段階を含む）とも異なる、山林原野の支配者としての山神の信仰がある。（宗教研究 新築二卷所載、杉浦健一「山の神」信仰。参照）これに、内墓と山墓の両墓制度の要素が加はつて、山宮、里宮の關聯信仰が、民俗神道の原型として描かれたものであらう。特に、柳田先生のこの説の背景にある、山墓内墓と云ふ人間靈の位置が強調される点は注目すべきである。

しかし、現実には、大和の大三轮神社、丹波の出雲神社の如く、人格的個別的な山神の信仰が存在するし、古文獻ではナチュリズムアニミズムの段階の山嶽崇拜がみられる。従つて、山宮、里宮の關聯信仰は、山に關する各種の信仰の複合した形態に、山墓、里墓の

關聯的要素が加はつたものと考えるのがより自然と思はれる。故に、山に關する信仰の後代的發展としての山林原野支配者の山神信仰に、山墓内墓の關聯要素の加はつた山宮信仰を以て、神道の原型とみることに、躊躇せざるを得ない。しかし、神祇としての「かみ」の地盤から出發して、宗教の原始性にせまりゆく、有力な手がかりとして死靈問題があること、さうして柳田先生のそれは、結論そのものはいまだ試論の域を出でないものであるにしろその研究過程、及びその目録の正統性は大きく評價せらるべきものである。

自由討議

宗教研究の方法を中心とする

隣接諸科学との関係

紙幅の関係で諸氏の発言内容を縮める必要上、発言諸氏にお願ひして要旨を書いていただいた。

石津照璽(司會者) 宗教の研究は、学問として百年位の歴史をもつておるが、種々の母科学や姉妹科学と結んで戦前までに一應の分野がはつきりして來ていた。ところが今日では種々の状態から研究領域なり研究方法なり更に学問的な分野の問題なりを考え直すべき時期だと思われるので、学会としては初めての試みであるが、今春以來理事会で協議してこのような主題を取上げたのである。

殊に戦時乃至戦後において外國(殊に米國)では、諸種の専門諸学者が夫々の専門から一つの研究領域なり同一の研究対象について協力する傾向が見えてゐるが、わが國でも段々やはり総合的な研究が行われようとしておる。そこで専門の諸学の間の親縁や連關或は固有性といったもの、この点が一つ。

次に例えば、心理学でも社会学でも或は人類学でも更に哲学の方でも歴史の方でも、就れも宗教研究の態度が非常に變化して來てゐるので、皆さん夫々の専門のお立場からその経過や現勢といった事

を報告しあつて、討議を重ね、それぞれの立場に固有なものと、相互に疎通するものとを了解し合い、又それぞれの専門に於ける進度を伺うといったようなつもりである。時間の關係もあるので問題の結論を得るといふ所までは參らぬと思われるが、出て來る問題について夫々反省してみるといふ点では誠によい機会だと思つるので御腹藏のない御発言を願う。

小口偉一 宗教研究の歴史をかえりみる時、われわれはこの学問形態が神学、宗教哲学、宗教心理学の順序に發展してきたことを知る。メンシングによれば、宗教学の系統はシュライエルマツヘル神学、タイラーの民族学、マックス・ミュラーの文献学の三つに分けられるが、經驗科学としての宗教学の發展に最も多くの貢獻をなしたものは、民族学的な調査と研究であつて、これとともにフランスにおける実証主義的な科学の影響を無視することは出來ない。

宗教学の始祖といわれるマックス・ミュラーの言語学や文献学もその後神話学と結びつき、現在では民族学の分野に解消してゐることは周知の事実である。かようにして宗教学が、実証的な科学であるといふことは、宗教研究の歴史的發展に明かに見られるところであるが、このことは宗教研究が実証主義的になされねばならないことを意味するのではない。端的にいって宗教の歴史及び現実に基いて科学的な操作を行うことが、宗教学の基礎である。従つて宗教学はいわゆる人文現象・社会現象としての宗教を研究対象とするものであつて、その意味においては社会科学としての宗教学を考えることもできる。

しかし宗教学史的には、個人の宗教意識とか宗教体験を研究する部門が宗教学の分野において重要な地位をしめていなくても明らかなように、個人の研究をまったく度外視することはできないし、まったく無視するというわけではない。およそ社会科学的な問題として、個人と社会とが常に關心事となつていようにならば宗教学においても個人と社会の問題は平行的に解明されねばならぬ重要な事柄である。この意味において宗教の心理学的研究と社会学的研究とが、重要視され、宗教学の特殊科学として、特に宗教心理学と宗教社会学とが重要な分野をしめていることが肯定されなければならない。ただ今日の心理学及び社会学の方法は人文現象の研究の方法としては未だに完成されず、それ自体のうちに問題を持つているので、宗教現象への適用にも、多くの欠陥のあることは勿論である。その間隙をうめるものとして、従来宗教学の特殊科学と考えられたものに宗教倫理学、宗教病理学、宗教地理学がある。このように種々の角度から宗教現象の研究は可能であつて、政治学を適用すれば宗教政治学、法学を適用すれば宗教学等の成立も可能となる。極言するならば、宗教現象の研究には人文科学として独立している諸科学の適用がすべて可能であるともいえる。したがつてわれわれが宗教学を独立の科学として認める時、心理学や社会学は勿論のこと、法学政治学等がきわめて密接な關係に立つていることを知ることができる。

これと同時に、われわれは宗教研究の態度についても考えなければいけないであらう。すなわち宗教研究の最初の段階が神学的であつたということは、信仰的な前提と態度とを有していたことを意味

するが、批判的な宗教哲学においてもそこには寧ろに基かぬ觀念論的なものがあるばかりでなく、未だに信仰的態度が残されている。科学としての宗教学は信仰的態度を捨て、客観的な立場に立たなければならぬことを第一條件とする。この点では、宗教学の特殊分野としての神道学、佛教学、キリスト教学等が、宗教研究の対象による区分であり、したがつて科学としての独立性を持つてはすべからぬ。やゝもすると、神学的な色彩を帯びていことは注意されねばならない。すなわち神道学は神道神学と混同され、佛教学は佛教学（宗乘或は宗学と混同され、キリスト教学はキリスト教神学と同一視されやすい。本来宗教学は科学性を基礎とするものであり、その意味で哲学や神学とは性格を異にする。ただ学問的前提として、ワーキング・ハイポセシスの問題において宗教哲学と密接な關係を有する。宗教学は宗教哲学と資料としての宗教史とを無視しては成立し得ないのであつて、廣義の宗教学に宗教哲学と宗教史とを含ませるのはこの意味からであり、宗教学を宗教研究の意味に解するならばこれに神学をも加えるのが普通である。この場合、狭義の宗教学にとつては神学は資料的なものとなるであらう。仮に宗教学の名において事実にかかぬ断絶的な宗教論が行われるとすれば、これもまた資料的なものといわねばならない。今日宗教民族学は宗教学の分野として有力ではあるけれども、民族学の性格はやはり資料科学たるところにあるのであつて、この学問における理論の形成には心理学や社会学に俟たねばならぬ点が多く、この傾向は最近のアメリカ文化人類学に見られる通りである。

かようにして宗教学は、心理学や社会学を有力な方法とし、諸々の社会科学を補助科学としその理論化を試みるものである。その前段階として、諸資料にもとづくエコロジ、すなはち宗教生態学の類型づけを行う宗教類型学が樹立されねばならぬ。この点ではトイやレーマン、またファン・デル・レーウの業績が参考になる。そして、これらの学問形態に基いてはじめて理論宗教学の成立が可能であり、或はこゝに宗教現象の法則をも求め得られるかもしれない。

山口益 私は佛教学を専攻する者である。ところで昨年アメリカの人文科学調査の学者が來日の節、その宗教学を分担してゐたスタイルネーカー教授に対して日本の佛教学の現状が報告されたとき、東京に於ては報告の中に、佛教学が各宗の宗学であるといふやうな言葉が述べられてあつたやうに記憶する。いまも佛教学とは宗学であると解釈せられてゐた。しかし各宗の宗学と云ふ概念の中に、佛教学が包括されるかどうか。

所謂各宗々々なるものは、少くとも隨唐以後の支那佛教に於て形成せられたものである。これを嘉祥の三論宗といふ一例で見ると、三論宗は印度の龍樹提婆の教学説を、中論百論十二門論で捉えよとする。その中論とは羅什訳青自釈の中論であるが、梵本西藏本に多くの中論釈が與へられた現状から見ると、その三論宗の中論を以て、龍樹の根本思想である中論を完全に把握できるかはどうか、問題である。百論にしてもその百論とは、現在梵藏本に於て注意せられて來た提婆の名著四百論の綱要書であるから提婆の教学説を把握しよ

うとするに當つては、どうしても四百論に俟たねばならぬであらう。さう云ふやうな意味に於て、一の三論宗学について言つても、現在梵藏佛典の研究、即ち印度学的な研究の中で得られた資料に従つて、三論宗依用のテキストそのものの批判から始められねばならぬ。佛敎思想史上に於て根本的な位置を占める龍樹提婆の教学説を捉えんとするについては、三論宗学の領域を越えたいさう云ふ研究課題がとにかく提示せられてゐる。

私は、印度学的な方法による巴利語、梵語西藏語等の諸典の研究と、傳統的に我々に與えられている漢訳佛典及び各宗々々の宗典である漢訳佛典の註解書との比較対照研究から理解せられるものによつて、佛敎の各種の教理思想形態が把握せられねばならぬと考へる。そして夫々の教理思想形態は、夫々の立場に於て佛敎性を現顯してゐるのであるから、そつち研究のプロセスに於て佛敎の根本思想の探求が可能であると考へる。佛敎の研究がさう云ふ方向に進むことによつて、現代の佛敎学の基礎的形態が確立せられると考へる。

中川秀泰 宗教哲学の研究方に就いて——以下お話しするのは宗教哲学一般の研究方法ではない。むしろプロテスタントである私が、信仰の立場に於て哲学的に思惟して行かうとする時にとるべき方法、いはば一個の神学的存在者の哲学的思惟の途である。

一、根本前提 —— 聖書は神の証言である。主体なる神が相對的なる歴史の中に自らを現はし、相對的なる人間を捉へる時、この人間の神に対する在り方が信仰であり、告白であるが、それは同時に

他の人に対する關係に於ては証人としての存在であり、その言葉はこの神に就いての証言である。神の啓示はこのやうな証言として我に傳へられて來た。

二、方法 ——かかる証言としての聖書を先づ実証的にその歴史的具体性に於て出來得る限り明確に把握する。その爲に文献學的宗教史學的、歴史學的方法が用ゐられる。次にこのやうにして実証的に確保せられた事實的なるものについてその意味を問ふ。この操作は哲學的方法によつて遂行されるが、私は解釈學的方法がこの場合ことからそのものによつて要求されると思ふ。

以上二段の操作を通じて文献としての聖書の解釈が方法論的に正しく遂行され、歴史的なるものと本質的なるものとの聯繫が確保される。かくて神學が哲學的方法を通じて宗教哲學となる。

三、批判の余地はあるが、ブルトマンの「非神話化」*Entmythologisierung* (Bultmann, R., *Offenbarung und Heilsgeschichte*, 1941) の考へ方がこれに近い。我國では關根正雄氏がこのやうな立場をとっている。同氏の「旧約に於ける神の獨一性」中の「旧約神學に於ける歴史の問題」を参照せられたい。

小口健一 神學的なものを全く否定するといふわけではない。ただ宗教學は神を取上げる場合にも人間の問題として如何なる人間が如何なる神觀念をもつかを探究する。その意味で、神學の見解は宗教學の資料となる。

戸田義雄 唯今小口先生から宗教學の科學性に就てのお話があり大変意味深く伺ひました。たゞ、そこで問題となるのは宗教の法則

性を見出すといふ点でありまして、之にはいさゝか詳しい説明が必要かと存じます。

自然科学における法則とは、或一定の條件の下に一定の原因が加はれば、何時どこに於てでも一定の結果が生ずると云ふ事でありますが、斯様なことが宗教現象に於て在りうるかどうか疑問でありまして、強ひて法則と云ふならそれは次のやうな意味に於てではないかと考へます。

例へば、經濟現象に於て、悪貨は良貨を駆逐すると云ふ法則がみられる、さう云つた性格での法則性が宗教現象に於て問題となると云ふのなら、わかるんですが、その点はいかゞでせうか、この点を御説明戴ければ幸いです。

小口健一

勿論、自然科学的な意味ではない。法則といえるかどうか疑問ではあるが、フアン・ゲネブの「過渡の儀禮」などは一つの例である。宗教が政治弾圧によつて崩壞するものではないということも、歴史的事実に基いていえるとおもふ。

柳川啓一 小口先生は *Die do Passage* を例にひかれて宗教學における法則の問題を説明されましたが、人生の過渡 (*Passage*) における宗教的儀禮は人間の社會に必ず存在するのでなく、消滅した場合もある。したがつて法則は普遍的なものでなく歴史的なものたらざるを得ないと思います。これは社會の發展段階というものと對應して考へねばならないし、その問題を扱う科學が宗教學の隣接科學として重要なものと思います。

小口恆一

個々の事実については、社会的、地域的等々の特殊性が顧慮されねばならぬが、「過渡の儀禮」も、人間に於いて危機感が宗教的感情を高めるという意味においては云えるであらう。此の点からも我々は宗教現象の研究が他の社会科学との関連に於いて、或は社会科学の立場でなさればならぬことを痛感する。

棚瀬襄爾 日本に於ける宗教研究は宗教を研究する学問として総合的に発展してきてゐる様であります。然しこの総合的な宗教研究の中から神学又は宗乗が其の護教性の爲に區別され、宗教哲学も亦特別の任務を持つものであるとすると后に残るのは宗教学と宗教史であります。この二つの学問は共に文化科学であります。この学問は何れも対象と方法によつて規定されてゐると思ひます。対象とは宗教現象であり、たとへそれが精神的事実であつても観察の可能な形におきかへれば研究が進められます。方法と言ふのは実証的な方法であります。共に実証的な方法を用ひながら宗教学は之を法的、組織的に捕へ、宗教史は時間的關係に於て把握します。

宗教史が対象によつて強く制約されてゐることは、かつてデュルダンが宗教学の補助科学を説明したところで、宗教史が宗教と運命を共にすることを明らかにしてゐる事によつても明瞭であります。事実宗教史の直接対象は客観的宗教である爲に、あまり問題も起らず、如何にも宗教研究らしい研究として行はれております。だから其の補助科学としての先史学、文化史学、フオークロア、原典批評或は近代史学方法論等は、何れも実証的である点で之を利用し得る

ので、唯目標を宗教に指向したらよいと思はれます。

宗教史と區別された宗教学でもはやはり方法の実証性は同じですから対象を宗教に指向すれば姉妹科学と提携しうるだらうと思はれます。こゝで重要なのは社会学、心理学、民族学等でありますが、社会学に就てこの頃面白いと思ふのはデュルケムでもジムメルでも社会学者が行つた宗教研究は宗教の言はじ本質の社会性を明らかにするの重点をおき、宗教学者の宗教社会学は宗教集團などを重視していることで、ワツハヤや宇野博士の宗教社会学に示され、隣接科学との提携に一つの興味ある問題を提出していると思はれます。

隣接科学との關係に就て具体的な問題に就てのべよとの事ではありますが、必要欠くべからざる相關關係があるものがあるのであります。例へば原始宗教の歴史性と言ふ様な事を考へるに際しては宗教史は宗教民族学、特に文化史学の助力をかりねばならず、文化史学の時間の先後は先史学の助けなくしては、絶対な時間にはなり得ないし、一方先史学は民族学の助けなくしては内容を明らかにし得ないのであります。左様な例は多々ある事と思はれます。

隣接科学と結合した宗教心理学、宗教社会学、宗教心理学の如き限界文化科学が本来宗教学に属するか、又は夫々の文化科学に属するかは研究者が有機的な宗教学体係を作るか、又は夫々の学の組織を作るかによつてきまることで、一般的には限界にあるとしておく外はないと思はれます。宗教学としては宗教現象を対象とするかぎり宗教的文化科学として連絡していくべきでありませう。こゝでそれでは宗教現象とは何であるか、ワーキング・ハイボセシスとしてどう

考へるかと言ふ問題が起りませうが、私は一應隣接科学との關係に就ては宗教学を限定した上で以上の様に考へておるのであります。

諸戸素純 一科の學が學としての獨白性を主張することができるとともに、その對象の特性に對照した独自の研究方法が確立されてゐなければならぬ。独自の對象の本質を明かにするに最も適した独自の方法論がなければならぬ。でなければ、その對象の特性を十分に明かに現はすことはできないであらう。殊に宗教研究のやうに、その對象に特殊性が強調されるとき、その方法論が他の科学よりの應用の範圍を出でないといふことは宗教研究の立場に立つ限り、大きな欠陥といはなければならぬ。

宗教の研究に當つては、その本体的なるものと様相的なるものと區別は避け難い前提であつて、研究の手がかり、乃至は操作の面は様相的な現象に限られてゐても、その視線はそこを通して、その奥の本体的なるものに向けられ、その本体的なるものととの連りが意識されつゝ、操作面の働きが繞けられねばならない。そのやうな操作のしかたが純粹に經驗科学的であるか否かといふことは第二義的な意味しか持たない。勿論このやうな様相的な面における操作において非科学的な誤謬を犯すことが學として致命的であることはいふまでもない。その限りにおいて、いかなる宗教研究も經驗科学のノルムに従ふべきである。しかし最後の結論は、そのやうな様相的な面の操作そのものからだけ出てこないでそのかげに本体的なるものを予想し、本体的なるものととの連りに對して結論づけようとする

ならば、その方法論は必ずしも純粹に經驗科学的であるといふことはできない。われわれの宗教学はあたかもこのやうな性格を持つものと信ずる。例へば宗教史について見るとき、それが單なる歴史学の應用學に過ぎないならば（特殊宗教史は多くこの種の欠陥を持つ）、それは宗教の本体の究明に不適當であり、宗教研究としての獨白性への權利を拋棄したものとといふべきであらう。宗教史が宗教の本質を解明しようとする独自の宗教研究方法となるためにはそれは嚴密なる意味における史学の範圍外に出ねばならないであらう。普遍的宗教史といはれるものが一例である。この普遍的宗教史は純粹な經驗科学としての權利は認められないとしても宗教研究の方法論としては勝れたものであつて、われわれの宗教学は、その学的系統をこゝに由來せしめてゐる。このやうな方法論に於ては、經驗科学的に嚴密さを加へるといふことは、必ずしもその學問の向上進展を意味するものとは言へないのである。

大島清 宗教学が現実に行はれてゐる多くの宗教を比較考察することに、方法論上の重点を置くことは改めて言ふまでもない。

たゞ具体的に研究をすゝめて行く場合宗教の概念規定を一應どのやうに捉へるか、即ち所謂作業仮設のとおり方にはいろいろの方途が考へられる。

第一に從來の業績を再検討しつゝ、學的常識として一つのためやすを仮説すること、

第二に幾つかの宗教を廣く見較べながら、その結果を漸時に組立て、みることに、

第三に特定の一つの宗教をあくまで深く掘り下げることによつて他の諸々の宗教にも通ずる普遍的なるものを捉へること、この意味からすれば、特に自分の信ずる一つの宗教によつて宗教一般に通ずる何ものかをつかみ出すことも可能であらうと思はれる。一つの宗教を知るものはすべての宗教を知るといつたことが言はれるのもこの立場からであらう。たゞ、この場合留意すべきは、以上のべた事が方法論上の仮設のとり方についてであつて、そのままこれが宗教学の結論になるといふのではないのである。

安倍 従来宗教学には大きく分けて二つの方向が見られる。その一つは社会を中心に宗教現象に接近する方向であつて、これは更に二つの方向に分けて考へる事が出来る。一つはヴァント等に見られる民族心理学的方向であり、他の一つは高度文化の宗教的集團始め諸集團の宗教的態度、関心の調査測定である。他方、此れ等の傾向に対して、個人を課題の中心に取り上げて行く傾向が存在する。此れも更に二つの傾向に分けて考へる事が出来る。一つはジェイムズ等に見られる宗教的体験の傳記的把握の方向であり、他はギルゲンゾーンなどが始めた実験室的研究である。社会集團から宗教意識へ接近しようとする傾向は、ともすると民族的、又は社会学的、社会調査的方向のみ引きづられ心理学的モチーフを失う傾向を内に孕み、又、他方個人体験を中心に接近する傾向はともすると宗教現象の社会性を見失ひ、宗教の本質的構造から遠い末梢的現象に終始する傾向に陥入りやすい。此の危険を避ける爲には、その課題が社会的面に向うにしろ又は、個人的面に向うにしろ生物心理的なる

ものとしての人とそれを超えた客観的な意義層とが正しく重ねられた社会心理学的空間を厳密に保持しなければならぬと考へる。

第二に宗教社会学や宗教民族学は常に科学的な動的な心理学を前提に有たなければならぬ。その意味で例へばデュルケムの立場の如きは、その側面からも支持することが不可能である。

第三に私共は所謂精神科学の事象と自然科学の事象との間に全く異つた論理学が形成されうとは考へない。人間と云う特殊な生物の示す特殊な場の構造の力動的關係が宗教と云う現象形態を示すのであつて、場的力動的論理構造そのものに於ては別に異つたものを導入する必要を認めない。

第四に宗教学は一般理論を追及目標にすべきか具体的個別的宗教形態をも追及目標に取り入れるべきであるかという問題、この点については現代自然科学が例外一切を差し引く單なる帰納法的方法を捨てて、演繹帰納法的方法に立つてゐる様に差異的課題を排除しない。一般法則が追及目標である場合も、一定の機能的連関に於て特殊の事態が條件發生的にコントロールされ、例外を許さない。宗教の示す特殊の形象は場の歴史的限制性に依つて固定するものであつて、歴史そのものによつて條件發生的にコントロールされたものとして取扱ひ普遍化する事が出来る。又逆に特殊の事態が追及目標になつた場合も一般的條件發生的法則が特殊の場面に於て、必然的發生連関に依つて実証されたものと考へる事も出来る。従つて相互に矛盾がなく科学としての課題づけが可能であると思ふ。

野村暢清 一、宗教研究の方法として哲学的行き方は充分に尊重

されねばならないが、

一、自然科学があれだけの成果を築き上げてゐるのに対し人文科学が現在の段階にある一つの理由として、人文科学の研究にデドツクチオンが入りすぎ、各人の業績がそれにつぐ他の人々によつて充分に利用され得なかつたと云う点にも見出されると思う、狭義の宗教学としては出来るだけデドツクチオンを排除した研究方法が取られねばならない。

一、宗教心理学とは宗教現象を心理学的概念によつて説明せんとする学問である。宗教心理の研究方法としては可能なる限り自然科学に近い材料の取り方をなすべきである。

心理学者の宗教研究と宗教学者としての吾々の研究とは自ずからなる差異はあると思うが本質的にことなつたものとは考へることが出来ない。

一、隣接科学としての心理学との接しよく点としては心理学内に於ける生物であると同時に歴史的社会的なものである人間を取り扱かつた *Paranality* に関する諸研究に結合点を見出している。

堀一郎 現在の民俗学は歴史科学として認められてゐるが單に資料を提供するだけではいけない。我國の民俗学がそれ自身現在のままで独立科学として存立し得るか、又は他の科学の中でその方法と資料を提供しつゝ存立するものであるかについては問題があるが、少くとも將來宗教民族学の如く宗教民俗学が体系づけ得る事は想定してよい。とも角、民俗学は文化共同体を明かにしようとする学問であり、日本宗教史に於て、可成りの働きをしてゐると思ふ。社会

学の調査と民俗学の調査とは異つており、それ独自の方法及び領域をもつものであり、民俗学は補助学に留るものでなく、科学的存立意義をもつ学問である。

務台理作 宗教と科学との関係はくり返し論議される問題であるがおそらくその結論を出すことはできないだらう。宗教的なものと嚴密な科学との關係は仲々簡單には捉へられないからである。科学的方法によつて宗教を研究することはもとより出来る。科学はどこ迄も内在的方法をとりすべてを我々の經驗世界の内へ内在させ、これを理性によつて合理化する。自然科学の方法をとればすべては自然内存在になり、歴史的方法をとればすべては歴史内存在となる。宗教を純粹な自然科学の方法で研究することは出来ないが、歴史的方法により歴史的生活の中で生成する精神的形態としてその原型とかそのメタモルフオーゼとか、原初的なものから高等複雑なものへの發達などをどこ迄も科学的方法によつて研究できる。これによつて明かになることは宗教は人間の社会生活の或る反映であり、神によつて人間が作られるのではなく、人間、社会によつて神が作られ人間の歴史の發達に伴つて神の形態が進歩して行くことである。はじめは衆團的色彩の強い神が、それからずつとおかれて人格的な世界性をもつた神が生れてくる。このことについては一点の疑いがない。つまり神は人間の歴史と共に進化するということである。そしてこの進歩の原因はすべて人間の生活の中へ内在化され合理化されなければならぬ。しかし宗教そのものはもともと超越性をもつたものである。神は超越性なしには神になることができない。それは人間の

主体的存在の自覚における神のあり方である。人間の主体的自覚の一端に現われる神は自然内存在でも歴史的存在でもない。それは自然と歴史を超越する。こゝろいう神の主体的存在は科学的方法の対象とはならない。それはたゞ主体的な信仰の対象となるものである。それにも拘らずこのような主体的な神の存在は他面科学的方法によつて内在的に人間学的に説明されるのである。たゞこゝろもこの内在と超越の二方向は正面衝突をしない。またさせてはいけない。

超越は内在の見方如何に囚はれず主体的超越の方向を徹底していくし、科学的内在視はどこ迄もその合理化を徹底していく。両者の妥協しないことが最も正しい両者のあり方である。それはどこ迄も立場が異なつてゐるのである。一つの人格の中でこの両者を妥協させるようなことをやらない。その結合を簡単に考えない。遑りものをむしる遑りものとしてはずきりさせるのが両者のためによいと思ふ。

竹園賢了 宗教史の事実の確定は宗教学の基礎であるが、ソウセイやメンジイスの云つたように、宗教史をそのまま宗教学と認めることは出来ない。宗教史が凡ての宗教の相互比較であるとうりことは、個々の宗教を対比してそれぞれの特性を把握して宗教類型論に到達することであるが、單にこれだけで能事終るものではなからう。諸宗教は他の文化要素とも密接に係合しているものであつて、文化の接触混合する所に諸宗教は互に混合していることは史実が明らかに物語つてゐる。

日本のように大陸文化を著しく受けている國では、民族信仰と大陸宗教とが單に接触したとゆうだけではなくて、全く混合してい

た。史的研究者はこれを分離して見ようとするかも知れないし、或はこれを宗教の邪道と批判するかも知れないが、このような混合形態の宗教に却つて眞の宗教性が見られるのではないかと思ふ。このような歴史的事実を確定し発見することによつて、宗教が宗教史から確固たる原理を見出すことであらうと思ふ。

石津照靈司會者 時間の關係で質疑の方に充分意を盡して頂くことが出来なかつたが、或は社會學的立場から或は史學の立場、神學や哲學の立場から、更らに心理学や民族學、民俗學の立場から夫夫専門の方々の發言を願えて大変得るところがあつたと思ふ。初めにも申したように一つの問題をつめて行つて結論を得ようといふのでなく、それぞれの領域に於ける問題の所在をきいて反省しようといふのであるから、その意味で大變有益であつたと思われる。

お話を伺つていて得た感想を一つ申すと、大体研究ということには三つの次第を考え得るであらう。即ち材料に當る前に持つてゐる研究上の前提或は物指し、次には蒐集され整理さるべき材料と、その次には出て來る答と、この三つのことに就いて考えてみると、全体として夫々専門の分野から出て參る研究傾向の中、最初の物指しを十分お互に研究し了解し合つてそれぞれものの位置や意義を明らかにしておく必要があるのではないかといふ風に思われる。宗教學のような、色々な専門学科の研究傾向を併せてみなければならぬ學問は方法や操作のみならず、この点にも注意をなすべきではなからうか。

次には從來經驗的研究或はとくに局地的研究に於ては、結果を一

般化するといふ事を非常に警戒し控えていたが、殊に最近ではこの結果から理論化し普遍化した一般概念を見定めよといふ意向が著しく見えるようであるが、今日の御話の中にもこのことが窺えると思ふ。勿論このことは、我國のみならず外國、と云つても今日や、詳しく知り得るのは米國であるが、米國はもとより他の國に於いてもこのよゝな意向はあるとみてよい。

書評

宇井伯壽著「佛敎汎論」

昭和二十二年六月（上巻）

昭和二十三年八月（下巻）

岩波書店発行

昭和の若き一女性が、「佛敎とは何ぞや」と質問して相手を当惑させた事実を、さる人から聞いて少からず驚きもし、又何んとなくはゝえましい氣持にもなつた。このことは、清少納言や兼好の幼少をまつ迄もなく、今日の若き世代の人々に取交はされる日常事として、寧ろ喜ばしいことではないかと思ふ。理智的批判的な眼をもつことこそ、眞理探求の第一歩であるからである。

蓋し、思想は時代の歴史と共に我々の文化を生かしつゝ、亦文化そのものからの嚴正なる批判と選択の渦中に置かれてゐる。そしてこの様な批判と選択のふるひにかけられた思想が、眞に我々の文化を形成する基盤となつてこそ、思想のもつ普遍性と実践性が照示されうるのであらう。殊に佛敎思想が、永い時間と廣大なる空間とそして人間の身証とによつて、積累された哲理・信仰・実践を含んであることは、看過することの出来ない事實である。然しながら所與の事實は事實として置き、それが思想としてこれから生き続ける爲めには、我々の絶えざる自己内省的努力と、加ふるに外なる批判

に堪えゆくものを産み出す精進とが必要ではなからうか。この意味から、「佛敎とは何ぞや」といふ質問は、佛敎の外部からばかりでなく將に内部からも提起されるべきものである。

こゝに於て、印度哲学・佛敎学の大斗、宇井博士が第二次大戦後の日本思想界に対して、「佛敎汎論」上・下二冊の大著を送られたことは、誠に慶びに堪えない処である。該博周なる敎理の史的展開は、平明な論調とあひまつて一般読者のみならず、佛敎研究者の必読に値するものと信ずる。そして、博士の語られておる如く、佛敎の如何なる面からする研究も、「佛敎敎理の一斑に通ぜねばならぬ」点から、かくも大部な佛敎の汎論が意図されたのであつて、我は本書を讀く時に、博士の努力と熱意とに敬意を表せずにはおられぬであらう。

本書の上・下二冊の組織は、佛法僧の三宝に対応して、第一篇佛陀・第二篇敎法・第三篇社会とされ、第一篇は七章、第二篇は二十六章、第三篇は五章に分たれてゐる。印度・支那・日本に渡つての敎理の歴史的發達を詳論しつゝ、博士の立場を隨時懇切に明らかになしてゐる点で、後学の我々にとつて得難い研究指南書ともなつてゐる。とりわけ第二篇敎法の下に於いては、自利・利他・有・空の立場から敎理を判別し、且つそれらへの批評を別に章節を改めて論及されておることは本書の一特色である。更に敎法の総結論たる第二十六章は、三節に分かたれ1二諦の立場2源泉としての根本佛敎3佛敎を一貫するもの、となつてゐて、博士の佛敎研究の立場を理解せんとする人々にとつて、必要な論文であらう。（早島鏡正）

金倉四照著「印度中世精神史上」

昭和二十四年九月

岩波書店發行

本書は昭和十四年刊「印度古代精神史」の続篇として、著者が十年の研鑽を傾けられたものである。著者は印度精神史の観点から、中世の限界をスートラ文献の興起から法典文学の終迄、年代にして略々西暦前五百年より後五百年に至る一千年間と定め、「印度精神がその特異性を完全に実現したのは、まさしく」この期間に於てであるとせられる。然し此の印度精神の獨得な顯現、或はその意味は概念的に力説せらるゝことなく、寧ろ豊富な原典紹介の裏に潜められてゐる。此は著者が定評ある「古代精神史」の敘述方法に則つて「なるべく印度人をしてその思想を説かしめ、彼等の精神的雰囲気の中に、読者の心を遊ばしめん」と意圖せられたによる。敘述の範圍は大別して、(一)所謂ヴェーダの補助学として發展した一群の文献、就中祭式、言語、法律に関するもの、(二)古散文ウパニシャツドの後を承けて重要な哲学思想の轉換を示す中世の諸ウパニシャツド(三)阿育王を中心とする統一印度の社会と王の佛教に対する態度(四)二大敘事詩ラーマヤナとマハーバーラタ、の四を含む。同時代の印度思想としては、此の他に耨佛敎史の發展の如き重要なものを残してゐるが、此は恐らく敘述の都合上、「下巻」に期待されるべきものであらう。ともかく本書の意圖としては、なるべく多方面に互つて、印度中世の前半を綜合的に読者の眼前に髣髴せしめんとし

たものであつて、佛敎徒の文献をも含めた言語哲学の發展、法経より法典への推移、ギリシャとの関聯に於て述べられたマウリヤ王朝の歴史的事情、二大敘事詩の爲に割かれた相當の頁数は此を物語る。又この間に於ける各種の問題の克明な指摘は注目に値する。例へば、阿育王に於ける法の意味、ヨーガの由來、敎論の起源、有神思想の取扱等々。個々の問題に就いては先人の研究成果が充分に利用され、嘗て学界に於て論ぜられた重要な問題は総てその所在を明示し、此に關するいくつかの有力な見解を紹介し、以て読者の判断に資する方法は、原典に關して古代印度人自らをして語らしめる方法と一般である。読者は新しく接する部分に就いては平明な内容紹介によつてその大要を窺ひ、更に進んでは容易に学界に於ける問題の所在を知り、豊富な文献の手引によつて各自の好む方向にその興味と研究の歩を進めることが出来る。要するに本書は一貫して平明な客観的敘述を旨とし、而もその選択、取扱の中に自ら著者自身の穩健なる見解を示されたものであつて、印度学に關する参考書の類比較的乏しき今日、裨益する所大なるものである。(風間敏夫)

中村元著「哲学的思索の印度的展開」

昭和二十四年十月

玄理社發行

本書は哲学上の一般的な問題に対して、古代インド人がいかに思索し反省してゐるかについて、それを個別的な五つの問題に分類して説明せられたものである。

第一論文「異なる哲學的世界觀の対立と宥和」について。一般に世界觀乃至哲學と称せられるものは、現実の人間社会に於ては相互に對立し矛盾し抗争してゐるものであるが、古代インドに於てもきはめて顯著であつた此の對立に關してヴェーダーンタ學派がいかに論及し、いかに攝取綜合して独自の理論的立場を確立したかについて考察し、それを中心としてあはせて他の諸宗教學派に於ける見解にも論及せられてゐる。

第二論文「自我の存在の自覚」について。古來東洋には自我の自覚が現れなかつたと云ふ一般の見解にも拘らず、かかる問題はすでにインドの哲學者によつて論ぜられてゐる處であり、しかも近世西洋の場合とは著しく趣きを異にして、個我と最高我とは究極に於て同一であると云ふ立場に立つてゐたことを説明せられてゐる。

第三論文「法(ダルマ)の觀念」について。インド思想に於けるダルマの觀念について、その資料をインド最古の文献であるヴェーダ本集、ブラーフマナ、アーラニヤカ、及びウパニシャッドの中にとり、それらの中に現れてゐるダルマの意義内容を検討し、それを後世發展したダルマなる觀念との連関に留意しつつ考察せられたものである。

第四論文「ことばの形而上學—バルトリハリの哲學思想」について。中世インドに於ける文法學の復興者であり、又言語哲學の完成者であつた特異なる哲學者バルトリハリの思想について、特に「知識」「絶對者」「ことば」「世界の開展」「個我」「文法學」に關する彼の特異な注目すべき見解を紹介せられたものである。

第五論文「ギリシヤ人の傳へるインド哲學」について。

世界の思想の二大源流であるインド、ギリシヤ兩民族が相互にその思想をいかに批評してゐたかと云ふことは、きはめて重要にして興味ある問題であるが、その中、ギリシヤ人がインド哲學をいかに批評してゐるかについて、メガステネスの「インド雜事」及びテリアナのアポロニオスの「インド旅行記」に基いて説明せられたものである。

今日東洋に於てインドの占めてゐる特異にして重要な精神的政治的立場に心を拂ふ時、古代のインド人達が人類の哲學にとつて普遍的な問題に關していかに思索し反省してゐるか、その偉大な足跡を説明することは、學問政治そのいづれに携はる者にとつても不可欠の研究課題であると考へられるのであるが、インド哲學一般に關して豊富な學識と透徹せる理解力を有してゐられる博士に依つて著された本書はそのやうな問ひに對してきはめて深く鋭い示唆を與へるものとしてとりあげられるのである。尙本書は同じ著者に依つて著された雄著「東洋人の思惟方法」と併せ読まれるべきものであらう。(紀野一義)

辻善之助著「日本佛敎史 中世篇之一」及び「二」

昭和二十二年十二月(一)

岩波書店發行

昭和二十四年一月(二)

先に刊行を見た所の、佛敎渡來より平安時代末までを扱つた「上世篇」に續いて、「中世篇之一」及び「二」は、鎌倉時代を扱つた

ものである。そこでは、一・二を通じて節を分つて十五とし(一)頼朝の宗教政策、(二)頼朝以後鎌倉幕府の宗教政策、(三)佛教界の革新、(四)旧佛教の復興、(五)僧侶の社会事業、(六)淨土宗、(七)親鸞と本願寺、(八)時宗、(九)法華宗、(十)臨濟宗、(十一)禪宗の宮廷接近、(十二)曹洞宗、(十三)新旧佛教の衝突、(十四)密教復興(十五)鎌倉時代地方文化の発達と佛教、と示されている。

著者は人も知る國史畑の人であつて、ここに扱われている佛教史も自から佛教学を学ぶものとは研究分野の重点に相違があり、史料に立脚して歴史上の個々の問題について極めて詳細なる研究を加えられることをもつて本領とされている。従つて佛教史と云つても、もし一方に佛教教学史又は教理史なる語を認めるとすれば、これはそれとはことなつて、佛教文化史とでも云いようべきものをもつている。そこに自からこの書の占める位置がある。だからもしこの書によつて何らか教理的なる思想の展開を学ばんとするならば、恐らく失望する外はないであらう。たとえは、法華宗の一節を取つて云えば、そこに扱われるものは日蓮に関する史料であり、高祖遺文録編纂の始末についてであり、日蓮の略歴であり、龍ノ口法難に関する論議の批判であり、弘安の役において占めた日蓮について等であつて、日蓮が思想史上に占める独自の位置や日蓮宗の教義宗旨等については殆んど語られていないのである。しかし、その代りに佛教畑の人がその教義宗旨にのみ心をついやす余り、閉却しがちである所の、それが立つ時代の動きを明哲到徹せる史料の扱いによつて究明していることは大いに學ぶべき点である。従つて、日本佛教史を研

究しようとするが必ず一度この点に眼をそゝいで、その上で思想教理の究明に力をいたさねばならない。その意味に於いて本書はその基礎を與えるものとして極めて大きな意義を荷負つてゐる。

更に本書は未だその所定の半分に過ぎぬ分益しか刊行を見ていないにも拘らず、中世篇之上、一及び二のみで既に九百頁に及び、上世篇の序によると、この後、吉野時代より室町時代に至る中世篇之下、安土桃山時代より江戸時代に至る近世篇一冊が予定されている。本書完結の颯は極めて厖大なるものとなる筈で、かくの如き大部の日本佛教史の刊行が、未だかつてなされなかつた点、その内容の豊富、充実と共に、この書のしめる位置は大きい。今後、日本佛教の研究に少しでも手をそめるものは、必ず一度この書の門をたゞいて、著者が長年月の努力の結果うちたてた幾多の金字塔に、崇敬の念を禁じえないことであらう。(石田瑞麿)

山口 益訳「月称造梵文中論釈 II」

昭和二十四年七月

弘文堂発行

さきに第一巻出で、佛教学界のみならず一般哲学思想等に多大の感銘と裨益を與えた梵文中論釈の翻譯は、今回其の第二巻が待望の中に公刊された。訳者は梵・藏・漢に亘る佛教の文献学的研究に関する世界的権威者、過去三十年來世界各國の佛教学者が果さんとして果し得なかつた此の難事業が、博士の手によつて全巻和訳刊行の

運びに到つたことは誠に慶賀の至りである。現今佛典の解釈や翻譯に現代哲學思想との接觸面が考慮せられてゐる傾向があるが、博士はそれを批判的に攝取しつゝ、あく迄も文献學者としての良心から常に傳統的解釈を尊重して慎重に訳述を進めてゐる。

又豊富な訳註は梵・藏・漢の原典読解力に於て他に比類なき博士を俟つて始めて完遂せらるるものが多く、研究者にすくなからぬ便宜を與えてゐる。

さて、周知の如く中論は、龍樹が原始佛敎の中心思想としての緣起觀に立脚しつゝ、アピダルマ的法論を止揚して有無何れをも超越する中道論理を確立し、以て佛敎の根本的立場を思想的哲學的に基礎づけんとした著作である。ところで此の中論に対する註釈は、それが龍樹の根本論と云われるだけあつて古來、印度、支那及び西藏に多数存在している。其等は夫々の歴史的意義を担うものではあるが原典學的な意味に於て現在我々に傳わつてゐる唯一の月称造梵文中論註釈に及ぶものはない。又註釈者月称は龍樹以後中論の否定面を徹底した所謂中觀學派の驍將であり、同學派の清辨と對抗してブラーサンギカ派を興し、其の學流が今尙西藏に於て中心的位置を占めてゐる。とくに彼のブラサンガ論法が中觀學派の重大分岐点をなした事情は、さきの第一卷に於ける中論第一章の註釈をみれば自ら明らかである。そこでは龍樹の偈文の單なる註釈に止まらず緣起をめぐる種々の問題が、印度哲學的な視野に於て廣く深く徹底的に展開究明せられて居り、特に清辨や佛敎論理學派との對論は峻嚴巧緻を極めてゐる。而も彼の眞意が緣起即空性、空性即緣起の關頭と世俗

的眞理の安立にあつたことは否めない。

今回の第二卷には第三章から第十一章までの翻譯が收められてゐる。中論に於ける否定の對象は前述の如く有部敎學に於けるアピダルマ的なもの、の考え方そのものであつて、特異な論法が屢々用ゐられるが要するに「我々の具體的な存在」のあり方を仔細に吟味しつゝ、其の在り方に即してその論理的矛盾を指摘し実體論的な考え方とその爲の迷妄から我々を救ひ、「そこに緣起の正しい相を開顯せんとするものである」。今、訳者の解説を参照し乍ら本卷の内容を略述するに、

先づ第三・四・五の三章に於ては、五蘊・十二処・十八界という分類によつて表わされる我々の存在が、「眼のはたらき」、「色蘊」「虚空の相」等の分析を通じて吟味視察される。とくに第四章の終りでは、物が物として成立する爲には空性を根拠とせねばならぬ所が力説される。

第六章は、蘊、処、界を依りどころとする貪等の煩惱について、其の主体と作用とに關する実體觀念を否定する。「有爲の觀察」と名づくる第七章は、生じ住し滅する三つの特質が夫々別個には成立せぬと説き、ひいて存在の実體性を撥無する。第八章は行爲の主体と行爲そのものについて、若し其の何れも実有であるならば、結局両方共成立せぬといひ、緣起によつてのみそれらの世間的実用があるとする。この論理は第九第十の章へ推移し、前者では「先住の觀察」と題して所謂アドガラ論が緣起觀にそむいた有我説に陥る点を検討し、後者では、新と火との比喻を以て主客の相即性が究明せら

れる。最後に、我々の具体的な存在には物の始、中、終がない事を論証してその固定視を否定する第十一章「本際の観察」がある。月称の論述の実際や諸註釈との比較は本文についてみられるがよい。

(泰本融)

石橋智信著

「宗教学論攷」

昭和廿三年九月

青山書院発行

「宗教学概論」

— 宗教とは何ぞや —

昭和廿四年五月

要書房発行

「基督教学概説」

昭和廿四年七月

要書房発行

右三書はいづれも著者石橋先生の旧稿遺稿を遺族門弟の方々の手によつて編纂されたもの、但し第一のものは既に先生生前において編纂を企画され、自ら修正の筆をも加へられてゐる。まづ

「宗教学論攷」。これは三部及び余録の四部分に分たれてゐる。

その第一部は旧約宗教の研究。且つて学士院賞を授與されて名著、

「メシア思想を中心とするイスラエル宗教文化史」や「旧約解題」

をものされた著者の最も得意とされる材料であり、嚴密な原典批判による旧約諸史料の分析を基礎として、「旧約における倫理心進展

のあと」、「予言者の起源」、或は「予言者の使命と道念とへの目醒」

等を明快に検討指示され、またヤールウエ神觀の進化をあとづけ、或

は社会主義思想と旧約宗教との關係を明かにする等いづれも新たに

読みなほしてなほ興味深く且つ教へられるところ、多きものである。

第二部は一般宗教論として、先づリッケルトの宗教哲学——その價値体系論を紹介し且つ検討再考して独自の解釈と批判を興へられている。次の三論文、「神祕信念の発芽一、二、三」、「天啓の宗教学的考察」、「神の属性についての考察」はいづれも短かい講演の再録であるが、しかも示唆するところ少くない。

第三部は宗教史の研究と宗教調査。その一は「アッシリアの陰陽道と朝鮮の陰陽道」との類似比較であり、會て著者が入手された朝鮮陰陽道に関する貴重な文献「管窺輯要」と *Mr. Jastraw* の訳出したアッシリアの *Omina Text* とにより、天文地文動物等に関する *Omina* の諸相を一々比較対照され、かの地にあつて極東に見られぬ *Omina* として、羊の肝臓を焼いてそのひだによつて判断する (*Tab. Beroliana*) と水を油に浮かせてその模様によつて判断する *Wasser-wahrsagung* のないこと、即ちしるしを人為的に作り出してその意味を解くことの無いこと (龜卜、八卦等の存在は別として) を指摘してゐられる。これら兩者の著しき相似のよつて來たる所以の究明には触れられてゐないが洵に興味ある材料である。次の「ギルガメシュ物語」も亦世界最古の一大文献アッシリアの一神話の紹介であり、次のアラビヤの学匠アル・シヤラスターニーの「世界最古の世界宗教史」の解説は、容易に原本に接し得ない我々にとつて、簡單ではあるが貴重な紹介である。

第二部の最後の「世に知られざる一種独特な宗教」、如來教に関する記述は、創唱以來百二十余年を経、佛教的名称、形態を有しながら甚だ基督教的な教旨を有し、その所行において眞摯堅忍な異色あ

るこの一宗教を、学界に又ひろく世間に紹介された恐らく最初の文献であらう。その経典の一部を生前曾て著者から見せて戴き色々お話を拜聴したことも思ひ出されて一層の感慨を覚える。

本書の最後の部分は余録として、著者の恩師ゾエデルブローム、ハース、エレミアスらの碩学の生涯著述の紹介があり、末尾に元九大の故佐野勝也、上智大学のデューモリン、東大の岸本英夫、大島清ら諸博士の論文に関する著者の厳正な解説批評が載録されてをりこれら諸博士の貴重な業績の概要に接し得るよすがともなる。

「宗教学概論」は曾て春秋社の大思想エンサイクロペディア中の「宗教思潮下」に発表されたものの再録であるが、新たに序説、ノアツク及びエミール・ビュルヌフの宗教学、またマツクス・ミュラーの生涯と思想に関しては稿を新たにした詳細な解説が加へられてゐる。かくて先づ信仰の学より宗教の学への過程を省み、その発端として十九世紀前半に出たノアツクの宗教学の意義、マツクス・ミュラーと時を同じうしたビュルヌフの宗教学の貢献をたゞし、マツクス・ミュラーの詳細な考察によつてその宗教学の限界を指摘し、ついでテイーレ、ゾエダーブローム及び在來心理学の宗教研究のあとをたづね、それらに残された問題として宗教の主体的研究をあげる。

「宗教は……木石なみに自然科学流の精細さだけでは掴めない。精神に、心に、我々人間の信心の心に確めねばならぬ。人間以外の客体の様に宗教を究めるのではなく、人間の心の内の宗教の主体、

信心の心を究めねばならぬ」(二二六頁)。それは在來の宗教学に残された問題。客体的研究でなくて主体的研究が起されねばならぬ(二二七頁)。在來の心理学にもなほかつ残された問題、即ち我々の心の内に神秘に潜む宗教の主体、信心こゝろというのは抑々何であるかといふ問題を解決すべく——新たな出発をするところに著者の宗教学の目標がある。

そこで、宗教の主体解決のため、確実な材料として著者の求められたものは、聖書、旧約五書中の申命記法(申・一二一—二六)であり、これは、問はず語りの法律、内に溢るゝやむに止まれぬ信仰の思ひが、法文の間に迸り出てゐるものとして、こゝに生きる「なまな宗教の血みどろな姿」を見極めんとする。そしてそこに見出したものは「福祉を希う心」——これを中心として、まづ福祉 *Heil* の意味が究明され、そしてそれは要するに「いのちの拡充」にほかならぬことが明かにされる。

次にこれを基準として、まぎれやすい宗教と神話、哲学、倫理との区別がたゞされ、またこれを神道、民間信仰、基督教、佛教に、更に他力教自力教の場合に照らして確かめられる。——かくて宗教心の本体を明かにしたところでその宗教学は了つてゐる。

こゝに提出された問題は宗教の根本問題であり、その檢索のあとにはまた得難い業績であるが、著者も決してこれだけで満足されたのではなく、曾て以前これを発表されたその末尾に、これを総論として、「宗教の何たるかを見当づけたあと、各論に於て、既に見当づけ得た宗教の各現象を取扱ふつもり」であつたことを断られてをり

この完成はまた著者の最後まで御希望であつたと承るが、ついにそれを果されずして逝かれたことは返す返すも遺憾である。

第三の「基督教概説」は、基督教神学の全体系の中で教理学の占める地位を指示し、近時における「教理学の変遷」——最近のバルト流神学の起るまでの——を略説するもの。シュライエルマツヘルより筆を起し（ヘーゲルのシュライエルマツヘル批判も含めて）ビーデルマン及びエルランゲン派の諸家、更にリッツネルとその学徒ヘルマン、カフタン等にわたつて、彼らの教理学説の主潮を摘要する。そして後篇に、これらに通ずる前提としての「キリスト教の絶対性」の問題をかゝけて、トルルチに至るまでのその要旨が示されてゐる。

そして結論として、信仰を前提する学、信仰の演繹的敘述としての教理学（また宗学）の特質と、宗教の辯納的究明たる宗教学の特質とを比較し、同じく宗教に関する学問でありながらその踏むべき道の異なる点を教へられてゐる。

これら三著書の世に出たについては遺族の方々の熱烈な思慕と配慮があり、併せて学友大島君の献身的な編集努力に待つものがある。論攷の序、概論のあとがきにしるされた切々胸をうつ夫人の哀悼の辭は、戦時中の様々な労苦の果てに、ついに希望多き晩年の学究生活を完うされ得なかつた先生の御遺徳さを語つて余りあり、あらためて深く敬弔の意を表すると共に、これら後に傳うべき文獻がこの困難の時代にかくも早くまとめて世に贈られたことに對し、厚

く感謝の念を獻げるものである。（丸川仁夫）

岸本英夫著「宗教現象の諸相」

昭和二十四年四月

要書房發行

「宗教現象の諸相」は岸本博士の論文集である。收むるところの論文は「宗教学の領域」、「宗教現象の特質」、「神の諸相」、「生死觀四態」、「行の心理」、「山嶽修行」、「宗教と教育との相關」の七篇である。この中のあるものはやゝ古く發表せられたものであるが、大多数は博士が終戦後に執筆せられ、種々の機関で發表せられたものである。私は發表の都度之等の論文を拜見した。本書が成つた時にも通読した。そして今宗教研究の編輯者から書評を求められて三度び読みかへして見た。

その都度感ぜられることの第一は博士が各般の宗教現象に對して何時も暖い氣持を持つておられることである。博士は廣い宗教の海原をじつと靜かに眺めておられるように思はれる。第二に感ぜられることは、この書の著者は決して大上段に力をふりかぶることはない。絶えず正眼に構えてゐるが、その刀も自分で鍛へた刀であると言ふ感じがする。第三に感ぜられることは其の表現が極めて平易であると言ふことである。この傾向は恐らく今後益々世間の支持を受けることであらう。

收めてある論文は内容も性質も種々である。最後の「宗教と教育との相關」は現在米國と日本に同じ宗教教育が問題になつてゐるが

こゝに至る歴史的背景は全く異なることを述べ問題の解決を指示したもので、言はゞ即今の問題である。「山獄修行」は羽黒三山の宗教的修行と実地に研究したやゝ特殊問題である。この二篇はやゝ他の論文とは趣を異にするものであるが、他の五つの論文は何れも言はゞ一般宗教学の問題が取扱つてある。

この中で「神の諸相」、「生死観四態」、「行の心理」の三篇は何れも頭題に値するものではあるが、特に「行の心理」には高い独創的見解が示されてゐるように思はれる。それは儀礼の研究者に取つて教へるところの極めて多いもので、所謂表現の儀礼、実利の儀礼のみでは儀礼全般の取扱に不備があることを指摘するに足るものである。問題の取扱方、特に整理の仕方の上では類型的把握を特に重要視してゐるのが特色である。この整理の仕方は無限な宗教現象を学的に把握するに極めて重要な方法であることは疑を入れないが、其の類型の命名が平易な和語でなされてゐる事が多いために著しく目立つてゐる。

だがこの書物が長く宗教学界で、將來まで問題にされるであらう所以のものは「宗教学の領域」とそれに関係のある「宗教現象の特質について」なる二篇が收められてゐることによるであらう。とりわけ前者は重要であつて、この論文で著者は廣く宗教研究の中で実証科学としての狭義の宗教学の特質を明らかにし、この狭義の宗教学に *religions* の名称を提唱し、其の方法論を細密に展開してゐるのである。長く岸本博士の宗教学の基礎的文獻として親しまれることであらう。

この論文で著者はまづ神学、宗教哲学から宗教学を区別し、更に同じく実証学である宗教史と宗教学を縦の関係と横の関係において識別し、宗教学は人間の営みとして現はれた限りの宗教現象を客観的、実証的、組織的に研究し宗教現象の在り方を明らかにせんとする学問であるとしてゐる。更に進んで宗教学を社会科学の一員に互せしめ、自然科学との相違を実験の不可能に帰してゐる。次で研究の具体的方法として(一)対象撰択の操作、(二)この対象を資料の形におきかへて整備する操作、(三)資料を通して宗教現象を検討し、現象の間に現われた共通の特質や法則を見出す操作の順で意見が開陳してゐる。

第一の操作には、宗教学方法論の最も重大な問題がふくまれてゐる。即ち、如何にしてそもそも宗教的な対象を撰択し得るかと言ふ問題である。著者によれば宗教学研究者ははじめに宗教の本質概念を持つべきでなく、研究をはじめの場合の仮説的な約束として概念規定を爲して研究に出發するのであるが、この概念は従來の宗教学の成果を綜合し、大きな意味での学的常識に基いて之を暫定的にきめるのであるとする。この概念の規定に関しては「宗教現象の特質について」で著者の意図を窺ふことはできるが、廣い意味での学的常識乃至約束なるものに就て今少しく明白に示して頂けたら我々は更に益されるであらう。

宗教意識を主要な研究対象とした著者は第二の選択された対象を資料の形におきかへる操作を著しく重要視する。従來之が軽視されたことを遺憾として所謂 *religiosity* に高い学的地位を與へんと

するのである。第三の手続は宗教現象の組織的検討であることを行われる操作は比較と類型化と説明にあるとし、この三者は相互に因となり果となるとしてゐる。

轉じて宗教学内の分野の問題に移り、宗教学を宗教現象の現はれ方の諸相を基礎として、意識、思想、実践、集團組織の四分野に分ち、夫々の分野内における個々の研究は宗教学の全体の有機的部分であるとし、夫々の専門研究者は宗教学において占める自己の研究の地位を自覚し、反省して、共同研究の必要に目ざむべきであるとする。最後に宗教学の社会的意義に就て一言し、應用宗教学の展開可能が指摘してある。

宗教学方法論が開陳してある点で第一、第二の論文はとりわけ重要であるが、其の他の諸篇をもふくめて、私は本書が教へる書物であると言ふよりも、考へさせる書物として専門研究者の間で活用されることを望んでやまない。(棚瀬巽爾)

棚瀬巽爾著「宗教文化史学序説」

昭和二十四年九月

青山書院刊發行

宗教民族学の研鑽に年久しき著者が「民族宗教の研究」を公にされて七年、再び研究の成果を凝められたのが本書である。著者は先づ宗教民族学を二つに分け、歴史観を含む民族学と歴史観を含まざる民族学とし、前者の中に進化論的方法によるものと文化史学的的方法によるものを入れ、後者の中に機能主義的方法によるものと様

式論的方法によるものを含めてゐる。ついで著者は本書の取扱ふテーマである「文化史学的民族学」の叙述に入るに先立ち第一章に於いてマリノフスキー、ベネデイクトに依つて代表される機能主義と文化様式論について一般的な説明を行ひ、第二章第三章に於いて宗教進化論の代表者としてティエールの学説を紹介しつゝ此の学派と文化史学派との間に横たはる歴史の認識の根本的相異を明にし、且つ又文化史学派の学史的位を明確に示してゐる。第四章第五章は本書の最も主要な部分をなすものとして文化史学派の代表者たるシュミットの文化圈説と至上神について極めて明快に説明し、更にその他の宗教現象に対するシュミットの学説を述べてゐる。第一章に於いては文化史学派に属しつゝシュミットの文化圈確立に大きな影響を興えたグレイプナーとアンカーマンの宗教学説を述べ第七章に於て文化史学派に對する著者自身の批判を述べて本書の終りとしてゐる。以上明かな如く本書の叙述の中心は文化史学派の解明でありシュミット学説の紹介と批判であると言ひ得るであらう。嘗つて宗教民族学の分野に於て劃期的な足跡を残し、*Ursprung der Götteridee*なる膨大な著書を著わしたシュミット学説を主として *Handbuch der vergleichenden Religionsgeschichte* の二著に依つて極めて簡潔に纏められた著者の努力と本書の学的價値は正に大なるものと言はざるを得ない。たゞ文化史学派と対照的立場を取る機能主義及び文化様式論についての一層の叙述がなされたならば文化史学派の学的性格はより鮮かにされ得たのではないかと思う。(池上廣正)

原田敏明著

「日本古代宗教」昭和二十三年五月 中央公論社発行

「古代日本の信仰と社会」昭和二十三年十月 彰考書院発行

「日本宗教交渉史論」昭和二十四年四月 中央公論社発行

昨年五月から本年五月にかけて原田敏明氏は表記の三著を相ついで公けにせられてゐる。この中で第一の日本古代宗教と第三の日本宗教交渉史論は、著者が戦前戦後を通じて発表せられた論文を纏められたものである。一は主として固有信仰の諸問題を中心としたものであり、他は神佛關係を主として両宗教信仰の交渉面を中心としたものである。戦争前後を通じて東京大学に又神宮皇學館に神道を講じられた著者が、あの峻しい時代を通じて発表せられた論文を、戦後の今日殆んどが加筆訂正せられることなく発表されたといふ所にも著者が時の流れの中にありながら其の学問的領域を逸脱することなく、又常に実証的な眞実の探究のみに専念して來られた学究人としての面目が偲ばれることである。これは特に神道研究者としては当時至難の事であり、この態度を羨へることなく今日に持続された点は筆者の深く敬意を表する所である。第二の「古代日本の信仰と生活」は、その序文にも述べられてゐるやうに、終戦後これらの既往の論文にその実証の根拠を委ねつゝ、「宗教の社会性と社会生活の中に存する宗教性とを如実に把握」する爲に、それを最も其の

目的に適ふ古代社会に取材して、そこに單に古代を明かにするに止らず、「むしろ將來の人間生活のあり方を適確に把握せんことを念願」(序八頁)して筆を執られたものである。従つてそれは或る意味では著者の社会宗教観でもあり、又或る意味ではこの激流の中に押し流されつゝある神道に対する著者の一つの学問的・神道観の開示とも見るべきであらう。そしてこの三書は、著者の古代宗教、特に固有信仰を中心とする三部作とも称すべく、又上代宗教史としても独自の構想をなすものと云へやう。著者はその宗教史の立場を次のやうに説いてゐる。「宗教を以て既成の教團とのみ解する必要はない。宗教はもつと人間の実生活の中に見らるべきもので、したがつて人間生活のあらゆる面とも密接な關係を持つてをるといはねばならない。人間生活が直ちに政治的なものであり、経済的なものでもあるし、またつねに道德的支配をもちけるやうに、同時にまたそのままに宗教的なものでもあり、宗教的支配をもちけるものと見なければならぬ」(日本宗教交渉史論序一頁)と。これは宗教史を、縦と横との、即ち宗教対宗教の交渉史、及び宗教と社会との交渉史として成立せしめようとする一貫した立場を示すものといへる。即ち著者はこれを、「古代宗教」に於ては「日本古代宗教の研究について」一篇を巻頭に、又「古代日本の宗教と社会」では「古代宗教の研究」と「宗教と社会」の二篇を以て、又「日本宗教史論」に於ては「宗教の交渉とその社会的事情」として、その見解と文法論を詳しく展開してをられるのである。この著者の一貫せる古代宗教史観は、おしなべて日本宗教史学を、特殊既成宗教史の外に独立した分

野として設定しやうとする意圖として重要であり、且つ妥當なものゝあらとせらるやう。

三書のため、**「日本古代宗教」**と**「古代日本の信仰と社会」**は極め一親近關係を持つもので、例へば前書の「古代人に於ける自然と信仰」、「万葉集に表はれたる *Yamato*」等は後書の第四章「ナチュリズムよりアニミズムまで」に、前書の「上代神祇の諸相」、「たまについて」、「古代日本人の宗教的倫理観について」、「神觀念の發生に關する古代心理」、「惡神に關する古代觀念」の諸篇は、後書第五章「たまとかみ」に要約されてをり、又前書の「人格神への發展」、「人間神について」は後書第六章「祖先神と人間神」に、又前書の「開闢神話の構成と神々の追加」、「日本神話に於ける創生觀の發展」は後書第七章より第九章に至る「神話の講成」の(一)神々の統一、(二)神々の追加、(三)書物の起原の三章に、又前書の「罪穢の諸相」は後書第十章「清淨と不淨」等と夫々相應するものである。而して前書の資料的批判分析的な研究の結果を以て後書を構成し、一つ纏つた論考として古代日本人の社会生活に於ける固有信仰の役割を見、以て宗教の將來の生活上に於けるあり方を規測しやうとせられ、同時に又一個の神道概論を構成しやうとされる意圖も窺はれる。

「日本宗教交渉史論」に收められた所も、その主力は上世に於ける神佛關係である。そして全般を通じて神道に立脚する上代宗教史として、佛教傳來より平安朝における神佛關係、山佛教の問題、上世寺院の問題等を取扱つてをられる。この場合にも著者は常に抽象

せられた宗教プロパーを素材とするのでなく、例へば「佛教傳來に關する説話とその背景」、「神佛習合の起原とその背景」、「部落祭祀に於ける政治關係」等、その宗教信仰成立の背景的社會事情への回顧に力を注ぎ、その古代社会に於ける宗教の有機的關聯性への配慮を示されてゐるのは神道史、佛教史、國史の夫々の分野に於ける神佛交渉史の外に、又一個の宗教史的視点を主張するものとして意義がある。

全般を通じて著者の宗教学、宗教史について、又宗教民族學に關する廣い教養は、從來の神道研究者に比して一頭地を抜くものであり、且つ多年に亘つて神道に専念されて來た深い思索と辛酸の跡が隨處ににじみ出してゐて啓發される所が多い。史料の取扱ひに關しては、殊に問題が上代史に傾いてゐる爲、津田左右吉博士の大きな影響を受けられた事が眼につき、これは著者の學風と相俟つて、著者独自の手堅い嚴密な論法となつて展開してゐる。津田史學の批判性は、その手続と條件設定の上に要求される嚴密さの故に、否定面には極めて直截銳利であるが、それだけに資料の肯定面への操作は屢々手続きを煩瑣にし、論旨を晦澁に陥れる場合がなくてはなない。そして宗教史的制約の中で論じられる際に、特に上世の如き文獻的徵証の乏しい場合、この手法は學問的に極めて有力であり得るが、例へば歴史的事実と歴史の説話との境界線の引き方や、又傳説や説話の信仰史的意味を考へる場合に、觀察立論の立場と、それから導き出される合理性の上に処理された假説設定に大きな努力を拂はなければならなくなる。又資料の信憑性を極度に内輪に見積つて間違ひ

のない線まで後退し、おもむろに要領深く足さぐりをしななければならぬことになるのである。津田史学を宗教史の中へ導入することは、學問的には正しい態度であり、この嚴密さは又本書の學的價值として高く評價せられる点でもある。たゞこの場合、史学とか宗教史学との間に方法的に差をつけ得ないかといふ事が考へられるのである。それは史学の批判によつて否定され破棄された史料が宗教史学に於て生かさされ、價值づけられ得る面があるか、ないかといふ問題にかゝはつて来る。そしてそこに一般史学の外に宗教史学の成立地盤がありはしないであらうか。といふのは、筆者は多年著者が我國農村社会に於ける農耕儀禮の研究に志され、その全國各地に於ける實態調査と探訪の成果を夥しく蓄積せられてゐることを承知してゐる。この確實な脚と眼による豊かな知識が、古代宗教史の上に投入することは出来ないであらうかとの疑問なのである。これは筆者自身が又且下の關心となつてゐるので、これを顧みて著者に押しつけ、勞せずして其方法を拜借しやうとの蟲のいゝ注文なので、恐らくは方法的に筆者などより格段の嚴密な態度を取つてをられる著者の靈感を買ふに過ぎないかと思ふが、もしこの現在資料の周到な分類によつて、そこから導き出される資料群を上代信仰史の中に援用し得ることが可能となるならば、著者のデスク・ワークとファイルド・ワークはこゝに完全に合体出来、その文献操作と解釈の上に拂はれた大きな努力が、一層生々しい實証的資料の裏づけによつて証明されることとなり、科学的嚴密さを犯すことなく古代宗教をも窺ふことが出来るからである。これは從來の上代史学方法論の上にも新しい

方法を提示することゝもなるであらう。そして宗教民族學的法則や解釈との接觸はこの面で一層適切且つ密接なものとなるであらう。宗教信仰は勿論その背景としてその時代の社会を持つが、又同時にその背景となれる社会の变革を越えて、次の社会に生存し相互に規制する力を持つものであり、又その新しい社会の中に次第に変形し変質する面をも有しつゝ残存して行く性格を有する。こゝにその有形無形の傳承の歴史的價值があるわけであり、その不易の面を辿り、変容を溯つて原形に至る途が開かれてゐるのである。著者のこの面に於ける齎眼の一つは、既に「日本宗教史論」の中の「部落祭祀に於ける政治的關係」の中に窺はれる。又古文獻に即應しながらも古代宗教を宗教民族學的な視野から捉へやうとせられたものに「日本古代宗教」の中の「古代人に於ける自然と信仰」、「万葉集に表はれたる「Naturisins」Sanctuary より見たる歌垣」の諸篇及び「古代日本の信仰と社会」の中の「シヤマニズムと日本宗教」、「ナチュリズムよりアニミズムまで」等の中にも見られるのであるが、恐らくこれらの諸篇は現在民間の實証資料を基礎として遡及せられたならば、一層その立証を豊かな確かさで彩つたに違ひない。これは方法論に、又叙述的に種々の困難が伴ふものではあるが、幸にして著者は中世より近世への歴史的歩みに分け入り、且つ文献と實地調査の平行的研究を意願とする旨を表明せられてゐるのであるから、この困難を克服して新たな途を開拓せられんことを我々後進は鶴首待望する次第である。それは又沈退せる神道学界、日本宗教史学界に方法論的資料的に新たな生命を導くことでもある。著者の

精進を祈つて止まない。文中著者の意を誤解した点と、的はずれな妄言を弄した点は多年厚情を賜ける著者の寛容な宥恕に甘へ、何卒適切な叱正を頂き度いと思ふ。(堀一郎)

文部省迷信調査協議会編

「迷信の實態」(日本の俗信Ⅰ)

昭和二四年九月

技報堂発行

「科学思想の侵透、生活の科学化を阻むる」の根元、特にその中心に位すると目される迷信について、科学的に調査説明して、國民が物事に対して可及的に科学的な考え方を、処理法を行うようにするための方途を講ずる」目的をもつて、一九四六年文部省で大規模な迷信調査が着手され、翌年同省に宗教学民俗学医学精神病学天文学等各分野の研究者を委員として迷信調査協議会が設置された。爾來協議会委員、文部省関係者年余の努力が実を結んで、出版社の協力を得て、こゝにその第一回報告、本書「迷信の實態」が刊行されたことはまことに喜ばしい。

調査は、日の吉凶・ト占・厄年・縁起・医療等の使用、信仰の有無などを問うた九項目二三問の調査表を、全国各都道府縣の都市農村漁村の小学校各一校ずつ計一三八校の学童を這じその父兄に配付記入させたもので、六五九七枚が回収された。本書はこの調査の整理統計の結果とその解説を、「天文暦」「妖怪」「ト占」「医療」「農漁業と迷信」の各項について委員が分担執筆した論文の他に、

集つた資料を分類した「縁起・言い習わし集」詳細な「天文暦法に關する迷信の解明」懇切なる「迷信調査の手引」を加えたA5三六〇頁の大冊である。

從來の迷信研究としては、儒教的、啓蒙主義的立場からの非合理性の追究、宗教学民族学からの究明がそれ／＼業績をあげて來た。併しこの迷信協議会が、現代的視點に立つた学問と実践の統一、即ち社会の要請する課題に貫かれて、迷信の現実の模態の調査、解明に主力を注ぐ意図を示し、更に各分野の研究者の共同研究の方式を取つたことは、まさに迷信研究において劃期的な方向を打ち出したものであり、本書を第一歩とするこの研究は、我國の「呪術からの解放」に巨大な役割を果すのみならず、宗教学自体にも大きな貢獻となるだろう。

本書に收められた諸統計のほんの数例をあげれば、病氣の時医薬に頼らないで祈禱、おまじないをする一六%、狐や狸は人をだますと思ふ二六%、縁組の時相性を調べる六一%、日の吉凶を使う七三%(五十才以上の女では八一%)、これらの信仰率は年令による差はあまり見られない、病氣治療に關する言い傳えの中、自然科学的因果關係の認められぬもの九二%、保健上有害なもの五二%等々今更ながら、我國においてこの種の觀念がなお甚しく残存していることを深く認識させられ、今まで明確に把握し得なかつた迷信の實態の興味ある貴重な資料である。

だが、今後も継続される有意義な仕事であるだけに、卒直に疑問も出して見たい。先ず統計資料については、書面調査に免れ難い制

約を除いても、質問内容の点、調査校の選定法、学校を抽出したことにによる被調査者の心理的圧迫、調査対象が個人か家か曖昧になつたことなど、なお不備な点があつて、表された数字の信憑性については、大体の傾向は察知し得ても、種々疑念が残るようである。併しこの問題に關しては、色々の批判検討の上で、質問内容も調査技術も著しく改良された、今行われている第二回調査に期待出来る。

更に解説の部分で、迷信を信ずる原因を「自然科学的常識に乏しい」「わが國の今までの一般教育は迷信除去に必要な科学的常識を養う上に極めて不備であつた」等個人の教養、教育の欠陥に歸して社会的必然性が無視され、或いは卜占を「原始近世を問わない人間の運命打開の一助にしたい」といふ願ひ「又、妖怪の信仰を、農村における「淋しい不安な氣持」に理由を見出すのは、超歴史的な人間の願ひ、非歴史的地理的環境が考えられている。いづれも、迷信は歴史的に規定された文化現象、社会現象であるという把握が不十分でないだろうか。迷信とは特定の間關係、自然との關係、科学的手段の欠如、慣習の強制力等の反映であり、究極的にはそれらの基礎をなす歴史的社會構成に基因するものである。従つて又、各委員が學校、社會教育の要を大いに強調されるが、迷信の「妄誕無稽」なる所以の教育、啓蒙だけではその効果は制限があり、完全な「除去」のためには、それを成立せしめている諸條件の變革が前提となる。啓蒙のために自然科学的根拠や弊害の有無を検討するにとどめず、如何なる迷信を、如何なる人間が、如何なる條件で信じているが、又信じていないかの觀察から、具体的及一般的迷信の發生及消

滅の科学的法則にまで高めることが、目的にうたう「科学的に調査解明」することではないだろうか。これによつて、方向を持つた、もつと明確な「科学的な考え方、処理法を行うようにするための方途を講ずる」ことが出来る。

以上非礼をかえりみず説後の粗雑な疑問を述べ立てたが、眞意を誤解している点があれば、委員各位の御教示にあずかりたい。なお昨年来、第二回の全國的調査に並行して、本書の「調査の手引」にかかげられた各委員の深化拡大された、詳細な調査計劃が実施されて、着々成果をあげているものと思われる。劃期的な研究だけに、本書が續々と刊行されて、我々を裨益することを切望してやまない。本書「調査の手引」中の「術者とその方術に關する調査要項」は宇野四空博士の絶筆であり、現在宗教学会会員では岸本、菅兩教授が迷信協議会の委員になつて居られるが、我々宗教研究者は迷信のような卑近な民衆の信仰にも、もつと深い関心を拂わねばならぬだろう。(柳川啓一)

姉崎博士略歴及び主要著作目録

略 歴

明治六年七月二十五日、京都に生る。明治二十九年七月、第三高等中学校を経て、帝國大学文科哲学科を卒業、直ちに大学院にあつて宗教学を専攻。この間つとに文藝哲学宗教等の各方面に互つて、幾多有力なる業績を各種の雜誌に發表した。明治三十一年九月、文科大学に宗教学の新講義が開設せられるや、講師としてこれを担当。明治三十三年三月、同大学助教となり、明治三十六年五月に至るまでの三ヶ年をドイツ、イギリス、インドに留学。ドイツでは印度学者P・ドイセンに師事した。明治三十五年一月、「現身佛と法身佛」により文学博士の学位を受け、明治三十七年四月、東京帝國大学教授となる。明治三十八年四月、同大学に宗教学講座が創設せられるに及んで、初代主任教授としてこれを担任。爾來、昭和九年三月、教授定年退職に至るまで、前後三十六年の久しきに亘つて後進の指導誘掖につとめ、幾多の俊英を門下に輩出して、我が國に於ける宗教学發展の基盤を拓いた。昭和九年六月、東京帝國大学名譽教授の称号を受く。

東京帝國大学に於ては、教授たるとともに、大正十二年十一月以

來、附屬圖書館長の任に當る。大震災直後の難関に処してよくその復興事業を完成し、今日現存の圖書館の基礎を確立した。これを通じて廣く我が國の圖書館事業に貢献するところ大であつた。また、大正十三年九月には、東京帝國大学評議員を命ぜられ学園の枢要に參與した。

大正十二年十一月、勅旨を以て帝國学士院会員仰付けられ、大正十五年五月より昭和十年五月に至る十ヶ年間は、選ばれて帝國学士院幹事となる。昭和十四年七月より、昭和二十二年五月までは、学士院選出の貴族院議員となる。学士院運営の欄に當つてはその功績大であり、議會にあつては常に正論を吐露して止まなかつた。

以上と相並んで、学的な國際活動にも目覚ましいものがあつた。我が國人文科学界を代表する世界的学者として、欧米に赴くこと実に十數回に及び、英文を以てする著者論文は三十餘篇の多きに達し、東西文化交流に貢献するところ極めて大であつた。即ち、明治三十五年九月、ハンブルグの東洋学会で研究を發表したのを皮切りに、明治四十年より四十一年にかけて、カーン資金をうけ世界周遊。大正二年九月より二ヶ年間、ハーヴァード大学の招聘に應じて日本文明講座を担任。この間シカゴ大学、エール大学で日本の佛教・美術等に関し數回の講義を行う。その後、カリフオーニヤ大学、コレヂ・ド・フランス等欧米諸大学に數度に涉つて講義を敷く。またしばしば、世界宗教大会、万国学士院聯合会等、世界的規模に於ける大会に日本代表として出席。殊に昭和九年より昭和十三年に至る五ヶ年間は、國際学藝協力委員の日本委員として、欧州各地で開催される

その委員会に毎年出席して重責を果した。

大正七年、カリフオーニヤ大学よりドクター・オブ・ローズ、大正八年、ストラスプール大学よりドクトル・オノレール、昭和十一年、ハーヴァード大学よりドクター・オブ・ローズの名譽学位を受く。フランス政府より、大正十一年、コマンドル・ド・レトアル・ノアル勳章、昭和三年、オフィシエ・ド・ロルドル・ナシヨナル・ド・ラ・レヂヨン・ドノール勳章の贈與を受く。

昭和二十二年六月、奈良滞在中、脳溢血に倒る。幸にして漸時回復、昭和二十四年六月九日、友人門弟相集つての喜壽祝賀記念会に列席し得るまでに至る。しかるに七月二十一日午後、突如として頭痛を懸え、手篤き看護にも拘らず、遂に昭和二十四年七月二十三日拂曉、眠るが如くに遠逝。

日本宗教学会は、昭和五年五月、東京帝國大学に於ける宗教学講座創設二十五周年記念を機として、誕生設立したのであつた。そして、その産みの親たる姉崎博士を会長にいたゞいて、今日まで歩んで來た。二十年に垂んとする長き年月であつた。

主要著作目録

書名	初版 発行年月	版型	頁数	発行所
印度宗教史	明・三〇・二	菊判	三三三	金港堂
印度宗教史考	明・三三・八	菊判	七六六	金港堂
宗教(エドワルド・フオン) 哲学・ハルトマンの翻譯	明・三三・五	菊判	三六八	博文館
比較宗教学	明・三三・七	菊判	三五四	東京専門学校
佛教聖典史論	明・三三・八	菊判	一六六	経世書院
上世印度宗教史	明・三三・三	菊判	三四	博文館
宗教学概論	明・三三・三	菊判	五九〇	東京専門学校 出版部
復活の曙光	明・三〇・一 大・六・〇 (増補第八版)	菊判	三九九	有朋館
現身佛と法身佛	明・三〇・二 大・二・四・三 改訂版	菊判	三六七	有朋館
脚本 滝口入道	明・三六・八	菊判	二二六	春陽堂
國運と信仰	明・三六・三	菊判	五八	弘道館
美の宗教	明・三〇・五	菊判	四八	博文館
花つみ日記	明・三三・六	菊判	五四	博文館
根本佛教	明・三三・七	菊判	三九六	博文館

上巻 明・四・九 菊判 六六七 訳語索引一〇

シヨトペン 意志と現識とし
ハウエル ての世界 中巻 明・四・四 菊判 訳語索引一四 博文館

下巻 明・四・一 菊判 附録三三 五二〇 訳語索引三三

南北朝問題と國休の大義 明・四・三 異判 一〇四 博文館

停雲集 明・四・七 異判 五五五 博文館

文は入なり(續) 明・四・三 異判 六〇九 博文館

宗教と教育 増訂改版 明・四・六 異判 五七五 博文館

高山樗牛と日蓮上人 大・三・六 異判 五八五 博文館

哲人何処にありや 大・二・八 菊判 九八 博文館

法華經の行者日蓮 大・五・〇 菊判 五三三 博文館

解説 法華經の行者日蓮 大・六・四 異判 二〇六 博文館

新時代の宗教 大・七・三 異判 四〇 博文館

世界文明の新紀元 大・八・三 異判 四九八 博文館

光 あ れ 大・九・五 異判 五七三 成象堂

社会の動搖と精神的覚醒 大・九・二 異判 五五五 博文館

理想主義と現代文化 大・二・七 菊版 五三三 博文館

切支丹宗門の迫害と潜伏 大・二・二 菊版 五〇 博文館

第三版 菊版 五〇 博文館

一五四

切支丹禁制の終末 大・五・五 菊版 三三 同 文館

切支丹傳道の興廢 昭・五・六 菊版 八〇 同 文館

日蓮上人文抄 昭・五・二 菊版 三三 岩波書店

切支丹迫害史中の人物事蹟 昭・五・三 菊版 八四 同 文館

切支丹宗敎文學 昭・七・九 菊版 七九 同 文館

改訂 法華經の行者日蓮 昭・八・六 菊版 五三 博文館

新版 法華經の行者日蓮 昭・八・二〇 異判 五 へラルド社

王陽明百首 雲波詠草 昭・九・二 菊版 一五 へラルド社

たびまくら 昭・九・二 菊版 一五 へラルド社

已 辨 集 昭・九・二 菊版 五 東出版社

上宮太子聖徳王文抄 昭・二〇・一 菊版 一〇〇 へラルド社

上宮余光 昭・二〇・一 菊版 三 へラルド社

たびまくら第二集 昭・二〇・三 菊版 三〇 へラルド社

文化の原動力とその轉換の問題 昭・二〇・六 菊版 三〇 へラルド社

たびまくら第三集 昭・二・二 菊版 一六 へラルド社

たびまくら第四集 昭・二・三 菊版 一五 へラルド社

たびまくら第五集 昭・三 菊版 一六 へラルド社

非山孝心集 昭・四・一 菊版 一〇四 へラルド社

たびまくら第六集	昭・四・三	菊判半	二六	ヘラハテ社
上宮余光改訂	昭・五・三	菊判半	三	ヘラハテ社
漢詩和詠集	昭・五・七	菊判半	五三	明治書院
上宮太子聖德王文抄 (改訂及解説追加)	昭・五・七			法隆寺
シヨベン ハウエル 意志と現識としての世界	第一卷 昭・六・一 第二卷 昭・六・一 第三卷 昭・六・六 第四卷 昭・七・二 第五卷 昭・七・七 第六卷 昭・八 第七卷 第八卷 第九卷			改造文庫
卯山集孝心編	昭・六・三	菊判半		平樂寺書店
たらちねとまこ子	昭・六・三	菊判半	四	自刊
彙編卯山詩集(上下二册)	昭・八・二	菊判半	二二〇	平樂寺書店
聖徳太子の大土理徳	昭・九・六	A 5	四四	平樂寺書店

主要著作目録

Buddhist and Christian Gospels. 1905, pp. 230, Yuhokwan, Tokyo.

The Religious History of Japan, an Outline. 1900, pp. 37, Tokyo.

The Four Buddhist Agmas in Chinese. 1908 pp. 150, Kelly au W'ash, Yokohama.

Buddhist Art in its Relation to Buddhist Ideals. 1916 pp. 67, Houghton Mifflin, Boston.

Nichiren, the Buddhist Prophet. 1916, PP. 160, Harvard University Press, Cambridge, Mass.

Quelques pages de L'histoire religieuse du Japon, 1921, pp. 150, Musée Guimet, Paris.

The Religious and Social Problems of the Orient. 1923, pp. 77, Macmillan, New York.

A Concordance to the History of Kirishitan Missions. 1920 pp. 225, Office of the Academy, Tokyo

History of Japanese Religion. 1930 pp. 423, Kegan Paul, London

Art, Life, and Nature in Japan. 1933, pp. 178, Marshall Jones, Boston.

Katam Karaniyam. 1934, pp. 323, the Herald Press, Tokyo.

Religious Life of the Japanese People, 1938 pp. 109, Kokusai Bunka Shinkokai, Tokyo

Prince Shotoku, the Sage Statesman, and his Mahesattra Ideal. 1948, pp. 50, The Boonindo Publishing House, Tokyo.

日本宗教学会は、戦後最初の第八回学術大会を昭和二十三年秋、東京に開催してより、毎年学術大会を開くこととなり、しかも隔年に地方において開催することになった。その初の地方大会が、昭和二十四年十月七日より三日間にわたり東北大学で開かれたのである。今こゝに第一二三号として送る「死と宗教」は、同大会の共通研究に標題をとつた、第九回学術大会紀要である。

会 務

昭和二十四年五月十四日、十五日、第三回八学会聯合大会に、本学会より、池上廣正氏「我國に於ける火の行事について」、大島清氏「イエス時代に於けるエルサレムの一断面」、竹園賢了氏「中世に於ける現世祈禱」の研究発表があつた。

昭和二十四年六月十一日、本学会は姉崎博士喜壽記念会との共同主催で公開講演会を開催。石津照麒氏「宗教的人間」、金倉田照氏「印度哲学と人間の問題」、岸本英夫氏「信仰の心理―方法論的考察―」、古野清人氏「予言主義の運動」、宮本正登氏「姉崎博士の業績」の学術講演があつた。

第九回学術大会

昭和二十四年十月七日、八日、九日の三日間に亘り東北大学に於

て日本学術会議共同主催にて開催。特に今回は故姉崎会長追悼会の意味を含め左の次第を以て行われた。

第一日。開会、黙禱、東北大学々長高橋里美氏挨拶、引続き第一部会、第二部会に分れて自由研究発表会（発表者及発表内容については研究報告欄に掲載）。午後二時半より自由討議「宗教研究の方法を中心とする隣接諸科学との關係」（本号所載）。

第二日。午前、前日同様自由研究発表会。正午より姉崎会長追悼会、「姉崎正治博士」と題する今岡信一良氏の追悼講演会。午後日本学術会議と共同主催の公開講演会、「如來屬説の歴史的解释」と題し山口益氏、「理性と個別者」と題し務台理作氏の講演があつた。引続き懇親会を開催。

第三日。午前、自由研究発表会。引続き日本宗教学会総会（学術会議の補助による）及び日本学術会議第一都地方連絡会開催。午後、共通課題「死の意義」の研究発表会（本号所載）。閉会。

会 員 総 会

十月九日、東北大学に於て開催。庶務報告、会計報告の後、役員改選、支部組織に関する件、第十回学術大会開催地の件につき協議し、第十回大会は國學院大学と決定した。なお会長死去に伴う後任の推薦は次回大会において行うこととし、それまでは常務理事岸本英夫氏が代表理事として、会長代行することに決定した。

学会役員（昭和二十四年十月改選）

常務理事 石津照麿、大畠清、小口偉一、金倉四照、岸本英夫、

武内義範、中川秀恭、中村元、干瀧龍祥、古野清人、本田義英

眞野正順、増永靈鳳、宮本正尊、山口益。

理事 有賀鉄太郎、上田天瑞、折口信夫、片山正直、菅田吉、

坂本幸男、棚瀬義爾、長沢信壽、浜田本悠、花山信勝、久松眞

一、堀一郎、諸井慶徳、諸戸素純、山田龍城、結城令剛。

監事 加藤精神、辻直四郎。

評議員 相原一郎介、青地正長、赤松智城、石原謙、金山龍重、

加藤章一、梶芳光運、北森嘉藏、鈴木宗忠、鷹谷俊之、竹園賢

了、田島信之、ハイリツヒ・デユモリン、長井眞琴、長尾雅

人、西義雄、仁戸田六三郎、波田野伯猷、原田敏明、比屋根安

定、帆足理一郎、増谷文雄、松村武雄、丸川仁夫、柳田國男、

山崎亨。

追悼

本学会常務理事宇野田空博士は、昭和二十四年一月一日急逝された。葬儀に際して本学会は、博士の本学会に対する御貢獻を謝し謹んで弔意を表した。

本学会長姉崎正治博士は、予て病氣療養中であつたが、昭和二十四年七月二十三日熱海において長逝された。葬儀は七月二十八日東京谷中瑞輪寺で営まれ、本学会から会員多数が参列し、本学会を代表して評議員鈴木宗忠氏が在の弔辞を捧げた。

弔辞

日本宗教学会会長姉崎正治先生の御霊前に謹みて弔辞を捧げます。

先生は、本邦宗教学の樹立者として、また代表者として、多くの卓越せる業績を世に問われるとともに、長く後進の指導に盡せられました。本学会は、昭和五年、東京帝國大学宗教学講座創設二十五周年記念の宗教学大会を機に設立された全國的組織の学会であります。これは他面、先生個人に対する謝恩の意味をもつて成立したものと見えるのであります。本邦の大学における最初の宗教学講座の担任者として、先生は、この学問の趨勢と発達とを注視観測して來られました。しかし偏狭な学派の樹立を排し、廣い視野の中に、包容的な態度で研究者の指導に當られたのであります。講座担任者としての、先生のこのような態度は、同時に本学会の統率者としての態度でもありました。先生は、常に自由なる研究精神を重んぜられ、特定の方向に指揮し号令することを好まなかつたのであります。ただ先生は、機会あるごとに、宗教研究の目的と研究者の態度について教えられました。すなわち、宗教という人生の事実を全体的に把握し、その意義内容を明かにすることを目的として、諸々の社会事象や精神的動搖について、研究者が單なる傍観者にとどまるべきものでなく、第一には当事者として、第二には批評家として対処すべき社会的歴史の見地を示されたのであります。そしてこの見地から、過去、現在、未來を通しての人類社会の方向を明かにす

故宇野司空博士略歴

ることに、宗教研究者の高い理想を求められました。人間の悩み、喜び、迷い、望み等々、これらに直接参加し、体験し、而してこれを究明することこそ、先生の教えられた宗教研究者の責任と道路であつたと申せましょう。先生は、この理想に向つて身をもつて勉をされたのであります。私共は、先生の幾多の業績に、学問と信仰との一体化された姿を見出すことができるのであります。

昭和九年、東京帝國大学を定年にて御退職になるに際して、先生は「所作已辨」の感懷を示されましたが、その後も絶えず研究の道を進まれ、また後学の進路を見まもつておられました。一昨年来の御不快の中にあつても、先生の鋭い批判精神は、科学主義的な現代文化の病弊に向けられ、研究者が宇宙と人間存在の根源を凝視すべきことを教えられていました。去る六月、先生の喜壽を祝賀するたため、その記念会との共同主催で、本学会は宗教学講演会を開催し、これを先生に献げましたが、先生は、病氣静養中にも拘らず、この会合に御臨席になり、私共後学を激励せられたのであります。それから一ヶ月余、今日ここに先生の弔葬の儀に臨むとは誰か思いもつけていたではありません。まことに痛惜に堪えません。私共は、もはや先生の嚆矢に接することは出来ませんが、先生の遺志を体し、本邦宗教学の發達のために、相共に努力いたすことを誓うものであります。

燕雜ながら、敬慕と感謝の言葉をもつて弔辭に代える次第であります。

昭和二十四年七月二十八日

宇野司空先生は、明治十八年十一月二十七日京都に生れ、東京の高輪佛敎中学を経て高輪佛敎大学に入学されたが、予科一年で中途退学されて第三高等学校に入学。明治四十三年に東京帝國大学哲学科（宗教学専攻）を卒業され、直ちに京都帝國大学大学院に入学、翌四十四年には臨済宗大学講師として宗教学を講ぜられ、四十五年には龍谷大学の前身たる佛敎大学講師になられ、梵語学や倫理学を講ぜられた。

その後、大正九年から十二年まで、フランス、ドイツ、オランダに留学、大正十五年に東京帝國大学文学部講師に迎えられ、翌昭和二年助教任に任ぜられた。爾來宗教学の講義を担当して後進の指導に力を注いで來られたが、昭和十六年東洋文化研究所が東京帝國大学に附置された時、教授として招かれて所員となり、創設時の業務に參預して本邦東洋学の研究の基礎を固められ、次いで昭和十八年三月より同二十一年十月定年退官にいたるまで、所長として研究所運営の局に當られた。

また先生は、この間、京都帝國大学、九州帝國大学、日本大学、大正大学、東洋大学、國学院大学、日本女子大学校等の諸大学の講壇に立たれて、宗教学を講ぜられた。昭和八年に帝國学士院囑託としてベルギーの万国学士院聯合会議に出席されたこともあり、昭和

十九年以降は學術研究会職員として、ひろく人文科学の發達のために盡瘁された。先生の關係された学会は、日本宗教学会をはじめとして、東洋学会、日本民族学協会、日本人類学会等多数にのぼり、特に日本宗教学会に対しては、「宗教研究」の創刊当初から、最も有力な編輯者として、また企畫者として盡力された。民間の文化團體にも關係されたものが多いが、日本教学研究所にあつて、研究部長、或は副所長として眞宗教学のために活動されたことは、先生の業績において重要なことであつた。

先生の業績は、幾多の著者論文の示すところであるが、特に本邦における宗教学及び民族学の確立に寄與せられたことを忘れることはできない。先生は龍谷大学教授時代夙にフランス社会学派、ドイツ文化史学派、イギリス人類学派の諸学説を本邦学界に紹介されると共に、実証的な学問の業績を世に問われた。しかし先生の学問的な立場は特定の学派に偏することなく、常に批判的客観的態度をとつて廣い視野の中に、社会現象としての宗教を捉えられ、これに心理主義的解釈をも加味されて、総合的把握を試みられたのである。名著として知られる「宗教民族学」や「宗教学」は、この方面の理論的敘述を展開したものであるが、また他方資料を中心とする実証的研究としてはマライシヤの現地調査と文献研究の成果たる学位論文「マライシヤに於ける稻米儀禮」のごとき卓越せる業績が遺されている。本書に対して、帝國学士院から恩賜賞の授與されたことは周知のことである。

先生は昭和十一年から兩三度中國の民俗並に宗教の調査に当ら

れ、これを機に中國農村社会の宗教儀禮と本邦農耕儀禮との比較研究にも興味をもたれ、この方面の研究の準備をしておられたが、その組織的研究が未完成に終つたことはまことに遺憾なことである。また先生が帝國学士院囑託として「台湾高砂族慣習法語彙」や「東亞民族名彙」の網纂に並々ならぬ盡力をなされたことも永く記憶されねばならない。東亞諸民族に関する調査事業のうち、ボルネオに關する研究の原稿を戦災のため印刷中に焼失したことは、宗教学界及び民族学界にとつて極めて大きな損失であつた。先生は學者として極めて規律的な生活をおくられ、東洋文化研究所長として事務に缺掌される傍ら、屢々學術論文を發表して学問の發達に貢獻することを忘れられなかつた。御次男の戦死や再度の戦災等、度重なる不運にも屈せず東京大学退官後も好学の意氣益々盛んで壯者を凌ぐものがあつた。前々から学問上の問題のみならず文教上の實際問題について深い関心を寄せておられたが、退官後は衆議院文教専門委員に選ばれて、これらの問題の處理に熱心に當られた。

昨年の五月頃、先生は一時健康を害ねられたが、それも次第に快方に向われ、御元氣の御様子にお見受けしていたにも拘らず忽焉として寂を示されたことは、学界の一大痛恨事といわねばならない。ただ謹んで哀惜追慕の至情を吐露するのみである。(昭和二十四年一月九日、築地本願寺における葬儀に際して—小口傳一)

後記

「死と宗教」と題して、第九回學術大会紀要を送る。この大会の

共通課題は「死」の問題であつたが、これが会長姉崎博士の追悼大会の主題になるとは、われわれの全く予期するところではなかつた。本誌も博士の追悼号としては、巻頭に博士の遺影を掲げ、略歴と主要著作目録を載せるにとどまり、編輯に不備の点が多々あるけれども、大会紀要をもつて、そのまま博士追悼の意を表すことにした次第である。