

## 社会構造と人格の關係

— 宗派發生の面に於てとらへたる —

井門 富二夫

一定の歴史的條件の制約を受けて展開する人格が、それ自体の持つ欲求をその社会的條件に適應させる爲に、自己の属する社会集團（歴史的社会的集團である限り一定の社会階層を代表する）内で、集團自身の發生要因に従つて、各自の体験と生活様式を調整する時ここに特殊な社会性格の發生をみる。この社会性格を媒体として、歴史的社會構造の特殊性がイデオロギー的現象に影響を與へると考へると、所謂宗教集團の乃至は之に類似する現象の發生も、こうした経過に基づく事実が明白となる。とすれば社会構造の变革はそのまま社会性格の変動を意味し、その間の欲求調整過程に於ける不消化から起る危機或は歪みに対する再調整の努力が、新社会性格の指導力となつて表はれる時、その勢力が後に社会制度化の中心となる教義乃至はそれに準據するイデオロギーとなつて系譜づけられてゆく。本題に従つて問題を宗派の發生の系列に限る時も、この教義にアップビルする教祖的人格に見られる行動的偏向から信徒大衆の社会不安によつて馳り立てられた心理的動機、又それによつて制度化されてゆく組織活動も、凡て当時の社会構造に於ける或る特殊階層の歴史的地位に還元される事から集團の歴史的展開過程の必然性と

その系譜が体係づけられるわけである。

以上の結論から之を「社会形態が意識形態を決定する」といふ方向に導いてゆく事が出来るが、歴史的資料を取扱ふ者の限界と危険性を充分に考慮しつつも、宗教の本質概念の特殊性に従つて、まず宗派發生の人格展開上に於ける意義を決定する爲に、意識面即ち社会的心理の面に重点を置いてみたい。何故ならば如上の方式に過程を簡略化する方向に於て、当時の社会構造に対する「宗教」の歴史的特殊機能の問題が見過される異れがある爲である。さて宗教を、生活環境に対する人格の適應不能の際に於ける再適應の試み、換言すれば自己の安全欲並びに發展欲を脅す環境の重圧に対する行動の調整過程として考へ、更に後述の如く緊張度を増大したコムプレツクスの場に於て爲された不当なる適應から表れた代償行爲（或る意味での現実逃避）と考へると、宗教とは、自己の不足欲求を社会に投射して、これを権威化し、その権威の下に自己不安を解消せんとする試みであると言ひ得る。ここに同じ社会集團内の各人に働きかける不充足欲求の傾向性の投影からくる強力な希望が、歪められた方向のまま新しい「勢力」となり、一種の神経症的現象の姿をとつて表れる。故に不安量が大きければある程、自己の環境より脱出して新しい社会結集への意欲（*Willingness*）が強く、その宗派の發生は巨視的立場から飽迄社会構造の変動に対する人格の安全欲から来る権力移向の方式に求められる。以上の如き觀察から、宗教が個人とその環境の交渉から生じた文化現象の意味で受取られる時、まず社会過程が個人意識に先行する事実を考へ、之を集團心理

として取扱ふ必要が強く主張されねばならない。然し特に歴史的資料を追ふ者の限界上、この各人の傾向的意識の面を、教義乃至は新らしく組織される彼等の社会活動の点でとらへる事に止めておく。

但し、宗教が斯様に代償的行動として見做される限り、一應は「現実的行動——実践」に対する「代償的行動——儀礼」の姿をとつて表はれるから、この点で他のイデオロギー的現象と区別される上に、この事実により当時の宗教的行動の生じた社会の変遷に従つて、それに代るべき何等かの現実的社會制度の發生が促進される所から、宗派の發生が自然一種の社会不安帶の構成されざるを得ぬ周辺期的狀況 (social disorganization) に多く見られるといふ事實も理解される。即ち社会解体の経過に従つて生ずる社会不安は、社会構造の変動に常に立おくれる社会性格の危機を意味し、ここにその傳統的性格構造がその欲求調整過程の行詰りに対して再適應の試みを起す時、その危機的心理傾向が宗派の展開起点となる。故に新しい社会條件に対する社会性格の構造上の歪みとその特殊性に、新らしく發生した宗派の特徴が見られ、之に従つて新宗派の活動分野並びに活動組織の限界が決定されるのである。但し社会心理学的に意識を互祖的立場より扱ふ爲には、社会構造特に社会階層の移動が比較的明瞭な社会を対象として選択する必要上 (歴史的取扱ひに於て危険性が少ないといふ意味で)、対象を西欧の近代資本主義社会に限定する時、宗派發生の系列を規定する社会不安の歴史的展開の原則として、資本主義的發展に伴ふ社会構造の変動を求め、そらして経済史的資料の上に立つて「儀礼」としての制度を随伴させるイデオロ

ギー的現象の特殊性を考慮し、当時の人格と社会構造の關係に於ける時代性を (pattern として) 設定せんと試みたわけである。

(1) 生活環境に於ける人格は主体としての限界から、全く適應可能な範圍が決定されている。之の逸脱は、適應不能を生じ行詰り打開の努力が必要となる。行詰りの混乱から生じた不安の量が増大するにつれ、自己温存の態勢から不当適應なる現象即ち異常なる再調整過程に入る。現実の不安から逃避する為に人格をして歪曲された行動即ち抑圧からくる代償行為をとらしめる事となる。宗教的適應とは、所謂「現実逃避」の形として、不安の重圧の下に、自失した個人が自らの不充足欲求を裏返しにして、自己の外に自らを超越する權威を仮設し、それに依存する事によつて自らを危機に追ひやつた心内争闘を止揚し、安全感を取戻す経過である。例へば精神分析学上云ふ Symbolic (共生感的) 現象もこの意味で解釈され E. Fromm が之を Authoritarian Character として解釈しているのがさうした事例である。即ち之が不安の根本的解決でなく、代償的解決である事から疑惑の復活を畏れて、現実には權威が様々な修行即ち自己否定を課し、斯く不充足欲求を否定して、それからくる「痛み」即ち「自己犠牲」の代償としての救済が規定され、この救済に象徴される權威との合一が、そのまま現実に対する再適應としての歪められた自己肯定になり、斯くして不安は解消される。換言すれば不安の動機は、自己卑小感になつて表はれるが、之が増大する度に比例して、權威よりの

救済の代償たる修行の努力も高まり、この努力の意識が反動的に救済の確信となつて表はれると、その共生意識が様々な「選ばれたる者」即ち信徒意識になつて展開する。この束縛感と、根本的には解決されていない唯抑圧されたのみの不安から浮かんてくる疑惑を再度抑圧せんとする努力とが、原罪感になつて表はれる。「宗教的意識」の斯様な解釈の上に立つて、本論が成立する。

(c) 精神分析学派ではこの方式を primary tie を脱け出た個人が primary tie に於ける安全感を求めて secondary tie に入つてゆく経過として解明しているが、之は絶えざる宗派発生の起因解釈として新しい暗示を示すものと云へよう。

(3) 心理学的には social character とか common traits と解釈されてよく考へる。

(4) 宗教の特殊機能に基づき宗派発生が周期的状況に多いといふ点と、それが現実的行動に対する代償的行動である事から、社会構造の変化の激烈な時代(例へば産業革命に前後する時代)に於て、宗派としてのメソヂストが過渡期的性格の最も明瞭な代表者である事実を考察し、本論の主題として、十九世紀階級社会に於て、一応安定を見せるに至る迄の十八世紀英国の一般民衆——特に前世紀的聖公会並びに他の非国教派の教理と組織活動に飽き足らぬ大衆、換言すれば産業革命の経過に伴ひ新しく発生した新工業人口及び後にそれに転換さるべき中小企業者達——の不安の荷ひ手として、メソヂストの性格の出現を提出するわけである。「宗教研究」第一二三号に略述し、又前提したメソヂスト的

性格が本論の規定に従つて展開される時、宗派としての彼等の系譜上の地位が更に明瞭となる。「成聖教理」に見出されるこの型の取扱ひが本題の核を構成し、之に従つて、後にフリーメイソンリー、クエーカー、シエーカー(Shakers)の各派の状況がメソヂストと平行して、画かれて始めて、十八世紀英国の宗教史上の意義が整理されうると考へている。

## 法然の戒律観について

石田 瑞麿

念佛者としての法然が作善持戒という諸佛の制誡に対してどのよりに考えていたものであろうかという問いを考察するに当つて留意しなければならぬのは、法然に於けるパラレルな表現である。例えば一方に於いては七ヶ條起請文の如き、遣北陸道書狀の如きにその極端を見出しうる所の、いわば「悪人なをむまる、いかにいはんや善人をや」といふ、「善人にして念佛すべし」とする止惡修善の態度がある。しかるに他方においては、阿彌陀佛の本願の念佛は念佛者の持戒作善を條件としないという立場に於いて、彼の自己反省を通してみられる「われら戒品のふねいかだもやぶれたるものといふ、或いは「わがこの身は、戒行にをいて、一戒をもたもたず」といふ作惡非善も止むをえないとする否定面がある。従つてこのパラレルな二面を檢討するには、特にその資料的な價值を考慮に入れて置くことが大切であつて、この意味に於いて、從來無批判的に價值づけられていたものに対して特に留意すべきものがある。

例えば傳教大師撰とされた末法燈明記を通して語られる法然の戒律観である。この末法燈明記を引用したものは、「十二の問答」と「逆修說法」との二つがあるが、從來これらは、傳教の云う末法無戒の説をそのまま受けて、法然は無戒破戒も止むことなしとした、その証佐に用いられて來たものである。しかしこれらは実はそのよ

うな事を語らない。特に逆修說法に於いてそのことが明かにされるから、今燈明記を前後して法然の言葉を見なければならぬ。それは觀無量壽經の下品中生について展開された部分である。

次下品中生者即是破戒次罪凡夫也。即經說云。(略)云云

蓋於近來僧尼「凡不可レ論持戒破戒。何者論持戒破戒」者是在正法像法之時。至今末法。但是名字比丘而已。故傳教大師末法燈明記云。

設末法中有持戒者。既是怪異如市有虎。此誰可レ信。又云。

於末法中。但有言教而無行証。若有戒法。可有破戒。既無戒法。由破何戒。而有破戒。破戒尙無何況持戒。

夫受戒之法中國請持戒僧十人。証明得戒。於辺地。請五人。証明得戒。然近來求持戒僧尙難得一人。況五師乎。然則此經說破戒者且約正像時耳。

先ずこれを理解するに當つて、傍点の「於末法中……既無戒法」は法然によつて如何に解されたと見るべきであらうか。法然が淨土三部經の一とたる無量壽經の下卷に、「當來之世經道滅盡。我以慈悲哀愍。特留比經。止住百歲。」の一文があつて、法然は、この經道滅盡の時には大小の戒律は滅し、持戒の行が修せられることはないとい説いているが、この經道滅盡の時を決して惠心院源信が妙行心要集にいうような末法の時ではなく、明かに善導に従つて末法が終つた後の法滅の時と解されている。即ち燈明記がいうように末法中に既に戒法なしとは考えていない。蓋し燈明記の記述には既

に錯誤がある。「於未法中但有言教」と記し乍ら、「若有戒法」といふ、「既無戒法」ということは明かな矛盾である。従つて法然の聲明記の「若有戒法」や「既無戒法」をその言葉のままに理解しなかつたと見なければならぬのである。

所が先の聲明記の文とよく似た法然自身の文章が觀無量壽經の同じく下品中生を釈した條に見られる。即ちそれには、「然洵季繙素多不受戒。既無戒品、寧論持破。縱令有受戒者、希有發上品之心。……」とある。しかしてこの釈文は決して等閑に附すべきものではなく、法然の未法に於ける僧尼の有り方を示すものであつて、未法に於いて實際上無いのは戒法即ち戒品ではなく、その戒法を受けるということ、即ち受戒なのである。いわば未法に於いては多く受戒がなされない爲に戒法がないのである。従つてこの意味に於いて法然に於いては、「於未法中但有言教而無行証。若有受戒、可有破戒。既無受戒」と説き改められていたと解すべきものである。そうでなければ、この聲明記を引用して、次に「夫受戒之法」と受戒がなされない理由を説く理由がわからなくなる。

また法然は聲明記の引文に先立つて、「蓋於近來僧尼凡不可レ論持戒破戒。……至今未法但是名字比丘而已。」となし、當世の僧尼と称するものが如何に持戒破戒を遠く距つた無受戒の名目だけの僧尼であつたかを示そうとしている。そしてこの言葉は確かに當時の世状をいい当つたものであつて、例えば元久二年、專修念佛禁止の訴えがなされた興福寺奏上には、專修のものが、田碁雙六に興じ、女犯肉食を好み、末世の持戒は市中の虎の如く見難しなどと云

つているということに対して、「戒律に非ざれば六根守り難し」と強調しつつも、「但し未法の沙門の無戒破戒は自他ともに説く所」と反省しなければならず、そして遂に「如実に受けずと雖も、如説に持せずと雖も、之を怖れ、之を悲む」といわざるをえなかつたものなのである。即ち戒律の意義を強調しつつも、自からの周囲に如実の受戒がなかつたことを物語っている。これこそ當時の一般であつて、事実上「無受戒」の現状にあつたのである。

以上によつて法然が未法聲明記に於ける無戒法を無受戒の上に見ることが明かとなつたが、この無受戒は如何なる戒のそれであらうか。これを語るものは聲明記を引用した後に語られている部分であつて、そこでは未法に於いて受戒がなされない理由として、南都戒に於いて立てる中國十師、辺國五師の制があげられている。これによつてみれば受戒がなされないのは、南都戒であつて、その限りに於いては、法然が血脉相承した天台宗の円戒には無関係であるとみられるのである。従つてこの意味に於いて、江戸中期の浄土宗の学者、敬首が説戒隨聞記に、「法然上人ノ我ハ一戒モ持タズトノ給ヒテ逃ケ給フハ。皆三学ノ戒——南都戒——ノ事ナリ。随分ノ戒ノ菩薩給ヘリ。故ニ人ニ。」と解しているのは、見るべきものと思われる。モサズケ給ヘリ。」

このように見てくるとき、未法聲明記を通してみられた法然の態度は從來批判的に言葉通りに受けとられていたものとは遙かに異つたものとならざるをえない。いわばそれは法然の戒律観を考察する以前の資料であつて、法然の戒律観は当然、さらにこれより進んで円戒のそれにむけられねばならないのである。

## 祈りにおける請願と帰依

雲 藤 義 道

古來「祈り」に関する多くの宗教学説があるが、それらの立場によつて見解を異にしているので、その間に一貫した通説を見出すことは容易ではない。ハイラーが祈禱論 (Das Gebet) の中で「祈りは宗教の中心的現象 (das zentrale Phänomen der Religion) である」と述べていることは、神学の立場から言われたことであるが、宗教学の立場においても注目せらるべきことである。宗教意識の存するところに必ず祈りの現象があらわれると言われるが、この場合祈りとは宗教意識が何らかの動作となつて現れたものと解すべきであらう。

ところでその動作と言つても単に身体的行爲又は言語と解する見方と、宗教意識の内面における心的傾向としての渴仰 (Anbetung) の態度や帰依 (Ankuch) の心情をも含めて廣義に解する見方とがある。前者は主として宗教の儀禮的側面に重きを置く見解であつて、宗教儀禮の研究分野においてかゝる研究態度が重んぜられることは当然であるが、祈りの本質を理解するためにはかゝる見解のみでは充分とは云われない。

これに反して廣義の見解は、祈りにおける宗教意識の内面的な動

きを重視するのである。從來の神学や教義学では多くこの立場からの研究が行われ、往々にして言語的要素の全く消滅した祈りを高等な祈り形態と見做し易い傾向がある。かように言語的要素の有無をもつて、祈りの價値を論ずることは誤りであるが、宗教学の立場においても祈りの内面に働く宗教意識を重視しなければならぬ。

ジエームスが「祈りが神的能力和と自己とのすべての内的交通又は會話 (Inward communion or conversation) を意味するならば、祈りは宗教の魂であり精 (essence) である」と述べ、サバティエが「内の祈りの欠けているところに宗教は存しない。これに反し祈りが魂を動かしているところには、たとえ儀式や教義が欠けている場合でも、我々は生き生きとした宗教を見ることが出来る」と述べていることも、祈りの内面的意義を重視しなければ理解し難いことである。

今日日本語の「祈り」という語義内容も決して嚴密な意味で用いられていないようである。元來「祈り」「祈禱」の語は *Prayer, Gebet* の訳語として採用されたのであるが、それらの示す宗教的な意味内容においては、必ずしも適合した意味で受取られているかどうかは疑問である。キリスト教的用語と佛敎的用语の内容の相異からくるものもあるが、祈りや祈禱の語が本來の字義から見ても、請願の意味が強く、何らかの言語・動作を予想していることにも注目しなければならぬ。そこから「祈りなき宗教」とか「無祈禱の祈禱」というような言葉が用いられることにもなると思われる。この混乱を解明する重要な問題は、祈りにおける請願の意識をどう解するかと

いふ点にあると思ふ。

## 二

先ず祈りの原初的形態において請願の意識が如何に働いているかについて考へて見たい。フレイザー (J. G. Frazer) が呪術説を主張して宗教起源論に新しい問題を提供して以來、ハートランド (H. Hartland) の説と共に、呪術先行論の立場をとつたので、呪術と宗教との關係がそのまま呪文と祈禱との關係にも適用され「呪文より祈禱」(From spell to prayer) という事が一般に認められていた。フレイザーは「呪文の失望」(Despair of magic) から宗教が発生すると説き、呪文の効果が期待出来なくなつた時に祈禱が発生すると主張し、マレットも同様の見解を述べている。

しかしその後、人類学や宗教学の発達によつて宗教的対象が人格的な対象のみでないことが明らかにされ、宗教と呪術との關係も「呪術先行論」では説明せられぬ結果になつた。従つてフレイザー等の主張する呪文の失望が祈禱を生ぜしめるといふ見解も訂正せられざるを得なくなつて來た。むしろ祈禱は儀礼化した形式の他に、自由な任意の形式をとることが出来るが、呪文は常に一定した形式に効果があるので、却つて祈禱の形式の固定化が呪文となる方が歴史的に多く見られる変化過程である。との見解も生じて呪文と祈禱との發生的前後關係は嚴密には問題ではなくなつて來た。呪文も祈禱もその原初的形態においては共通な宗教的慾求に基いてゐるので、兩者の相異が認められるのはそれぞれの心理的態度にあると思はれる。

呪文がその言葉に威力を認め命令的態度をとるに對して、祈禱は優越した宗教的対象に向つて請願的態度若は着和的態度をとることが、呪文と相異する最も重要な点である。祈禱の原初的形態において請願の意識が本質的な要素となつてゐることは否定し得ないが、すでに呪文との相異において明らかなる如く、その形式や言葉に効果の原因があるのでなく、祈りの宗教意識における内面的な主観的效果が重要な意義をもつてゐるものと思はれる。祈りの宗教意識が原初的であればあるほど請願の意識は強烈であるが、そのみが祈りの意識を支配する凡てであると考へてはならない。祈の宗教意識には他の重要な心理的要素のあることを見落してはならない。

## 三

ジエームスは「請願の祈りは祈りのたゞ一部分にすぎない」と述べているが、前述した如く、祈禱の字義が請願の意味を強く含んでゐることから、兎角祈りを請願的な意味に限定して考へ易い傾向がある。祈りにはたゞ内心を表明するだけで、自己の願望の達成や、宗教的存在の意志を動かすことを期待しない非効果的な祈りも多いのである。たゞ内心における宗教的な感激や感動の止むに止まれぬ表明告白が祈りとなつて現れることも屢々実証されうるところである。かゝる全く請願意識の消失した祈りにも、宗教意識の上から重要な意義を認めなければならない。

從來の宗教學者によつて尊仰の祈り (Huldigungsgebet) 投托の祈り (Hingebungsgebet) 感謝の祈り (Dankgebet, Prayer of thanksgiving) 懺悔の祈り (Berichtgebet, Prayer of confession) 等と称せ

られてゐる祈りには全く請願的な慾求は含まれていない。そこに請願の意識とは全く別な宗教意識の働いてゐることを認めなければならぬ。勿論感謝の祈りにはたゞ、請願の結果得られた物質的な利益や効果に対する感謝もあるが、感謝の祈りの本質は靈的な福祉、全人格的な救済に対する感謝にあらわれる。神佛の恩寵慈悲が絶対無限なものと感じ得られ、人間の罪悪性が反省自覚されるとき、祈りは懺悔を伴いつゝ、絶対者の救済に対する感謝の祈りとなるのであつて、その態度は全人格的な帰依信順の宗教意識となつてあらわれるのである。

かゝる帰依信順の宗教意識においては、救済は人間の請願するものではなく、絶対者から與えられたものであるとの自覚が、自ら抑え難き感謝の祈りとなつて表白されるのである。かような帰依信順の意識は宗教経験における理想到達の境地であるとも云われ得ようが、セルビー(Selbie)の言う様に請願意識の進化とか純化(8)という概念では説明され得ないものである。それは入信を契機とする異質的な祈りへの展開であると見なければならぬ。

(1) W. James, *The Varieties of Religious Experience*, p. 464.

(2) Sabatier, *Esquisse d'une Philosophie de la Religion*, pp.

24-25.

(3) 祈者、求福也告也。呼也。祈禁者呼而請事也。禱者告、事求福也。禱、疾病、求瘳也。(修驗道疏卷三、五六八頁)  
和語の「3のる」の語源も「齋宣る」である。(大言海)

(4) J. G. Frazer, *The Golden Bough. A System in Magic and Religion*.

Religion.

(5) R. R. Marett, *The Threshold of Religion*, 1909, p. 54.

(6) 宇野田憲著「宗教学」二八四頁

(7) W. James, *The Varieties of Religious Experience*, p. 464.

(8) W. B. Selbie, *The Psychology of Religion*, p. 207.



## 両墓制について

### 大間知 篤三

今日一般の墓は、死者を葬つた地であるとともに、以後永くその死者を祭る所である。それに反して、両墓制と呼ぶのは、遺骸を葬つた墓を比較的短期間にうち棄てて、以後その死者を祭るための墓を別地に設ける墓制である。昭和十一年に私が初めて『両墓制の資料』（山村生活調査第二回報告書）を発表した時、僅か十三箇所の事例しか知らなかつた。昭和十九年に『増補両墓制の資料』（家と民間伝承）を書いた時には、三十箇所の事例が集つてゐた。爾來現在までに報告は逐次増加して、約七十箇所に達した。ここにそれらを通観して、両墓制の特質を指摘し、二三の結論もしくは推論を述べ、また疑問の諸点をあげて、御教示にあづかりたいと思ふ。

両墓制には、死穢を忌避する観念、またそれに関連して、死体を放棄して早く忘却に委ねようとする観念が認められる。そしてかかる観念こそ、両墓制を発生せしめ且つ維持してきた根本的原因に属するとみなし得るものであり、その観念は次ぎの如き種々の形式を以て具体化してゐる。

第一に、両墓の所在地点が問題になる。大部分の事例に於いて、死体を埋めた墓即ち第一次墓地は山林、谷の奥、浜辺など、部落もしくは家から比較的遠い地点に位置し、そして死者を祭る墓即

ち第二次墓地は村寺の境内、屋敷内など、比較的近い地点に位置してゐる。神威の特に高い神社のある村などでは、第一次墓地を特に遠隔の地に置くものがあり、甚しい事例では山坂一里を越えて隣村の地域に埋葬し、その翌日に参るきりで、以後再びそこに参らぬ習はしの地がある（兵庫縣多紀郡大幸村）。また第一次墓地をことさらに、大浪の場合には潮水をかぶる波打際に設けたり（小豆島、豊島）、川の水嵩が増せば容易に水でおほはれさうな川沿ひの低地に置いたりしてゐる事例もある。

第二に墓標が注意せられる。第一次墓地には永続性の墓標を置かず、せいぜい土饅頭の上に小形の自然石をのせるとか、木の塔婆を立てる程度のものが多い。そしてそこは容易に不明に帰し、またそれが共同墓地であることが多いために、その上に他の死者の埋葬がなされることにもなる。それに反して第二次墓地には、今日はほとんど例外なしに、石碑が家毎に立てられてゐる。

第三に、第一次の墓に参る期間が問題になる。極端なのは埋葬翌日に参るきりであるが、また初七日まで（徳島縣那賀郡茂谷村）、四十九日まで（東京都西多摩郡檜原村）といふのもあり、さらに水く一周忌まで、或は三周忌までといふ例もある。近來遺体尊重の念が普通し、両墓制が崩壊する過程に、第一次墓地に参る期間が次第に永びく傾向を示してゐる。しかし埋めた地点が早く不明に帰することを望む氣持は、まだ諸地方に残つてゐる。

第四に、両墓の物的關聯の問題も考へられてよからう。第一次墓地から第二次墓地へ土か石を持つてゆく事例は若干あるが、大部

分の事例では、なんら物質的な關聯なしに第二次墓地を設けてゐる。但し注目すべきは、第一次墓地から第二次墓地へ死体を改葬する習はしである。これは種々の問題を含むものであるが、未だ唯一箇所から報告せられてゐるに過ぎず（千葉縣安房郡太海村）、現在なほ例外的事例とみなさるべきものである。

第五に、両墓の呼称について一言する。第一次墓地をウメバカ、イケバカ、ミバカなどと呼ぶ所があり、またステバカとさへ稱する地方がある。第二次墓地をマキリバカ、アゲバカ、カラムシヨなどと呼ぶ所があり、またキヨバカと稱し、靈出現の地を意味するタツチュウ、タツシヨなどと言ふ地方もいくつかある。これらの呼称にも、両墓に關する人々の感覚があらはれてゐる。

以上五つの問題を取上げて、両墓制の根底に、死穢を忌避し、且つ遺体との關聯を早期に断ち切らうとする觀念のあることを指摘した。現在まで知り得た約七十箇所の事例が、すべて土葬に伴ふものであり、火葬に伴ふものが一例も存在しないといふ事實は、極めて示唆的である。火葬によつて穢れを除かれた遺骨は、もはや両墓制を必要とせず、單墓制によつて事足りる性質のものと考えられたと解すべきでなからうか。

わが民族に於いて、現在二重葬制の傳承を最も明瞭に示してゐるのは、沖繩諸島の葬制である。それは風葬を基本とし、洗骨を介した遺骨尊重を特色としてゐる。両墓制を、廣義に於ける二重葬制の一つの類型と考へ得るものとしても、沖繩のそれとは著しく異なるものである。

私は両墓制、ないしはその母型ともいふべきものが、わが民族のかなり古い傳承に屬するのでないかと想像してゐる。わが國古代に帝王や貴人のために大規模な墳墓を築くことがおこなはれ、そこには遺骨尊重の觀念が伴つてゐるやうに思はれる。しかしこの事實を以て両墓制の古い起原を否定することはできない。王者貴人と一般民衆とが葬制を異にするといふことは、多くの民族の過去並びに現在に認め得るところである。

現在我々が両墓制と呼んでゐるもの、我々が現在までに知り得た約七十箇所の事例に於いては、第二次墓地にはみな石碑が立てられてゐる。しかし常民の墓地に石碑が立てられることになつたのは、おそらく近世に入つてからであらう。それでは石碑の立つ以前、第二次墓地は如何なる形式のものであつたのか。それを追及することが民俗學方面の一つの興味ある題目となつてゐる。しかしこれはこれとしてまた別に論ぜられてよい題目であり、ここにはただ一つの事例を参考までに述べるにとどめておく。若狭の大島村は明瞭に両墓制の地であり、第一次墓地をサンマイ、第二次墓地を單にハカと呼んでゐる。それら二種の墓とは別に、ニソノ森と呼ばれる森の聖地が村に約三十箇所もあり、そこでそれぞれ一家一族を單位とする祖先祭がおこなはれてゐる。これらニソノ森が古い第二次墓地であつたのではないかといふ想像が持たれてゐる。ニソは柳田先生によると二十三であり、十一月二十三日に祖先祭をすることから出た名稱である。類例は近來なほ他の幾つかの地域からも報告されており、やがて第二次墓地の母型が明らかにされ得ると思ふ。

今日両墓制は次第に消滅する傾向にある。その根本的原因は、死穢を忌避する觀念が薄らぎ、謂はば死体を棄て去るに忍びぬといふ氣持が強まり、そして遺骸埋葬の地を以てその死者を祭る地とする習はしが普及したことによる。火葬の採用といふこともまた、両墓制を崩壊せしめる一つの原因である。とにかく現在では、両墓制の地にあつても、第一次墓地に参る期間が一般に永びく傾向を示し、またそこに石碑を立て始めたといふ例が珍しくはない。

最後に両墓制の分布について述べる。今日まで得られた資料によつて判断すると、近畿及びその周辺の地に分布が最も密であり、ことに丹波や淡路島に事例が多い。それより東は東海道の諸縣を点々として、關東の各縣にかなり多く、北限は茨城縣から福島縣海岸部であり、東北五縣からは未だ一つの事例も報告されてゐない。近畿以西では、山陰山陽の所々から、飛んで対馬に及び、瀬戸内では東部の島々、四國でも東の二縣だけから比較的多くの事例が報告され、そして九州本土からは一例も確実な報告がない。このように近畿に密で、東北と西南に薄いといふことは、單に採集がおくられてゐるためではなく、その根本的原因について種々の推論も可能であるが、ここではその事実を指摘するにとどめて、私の報告を終へる。

### 宗教本質論に關してヘレニズム・ ヘブライズム及ブダイズム

河 合 歩 明

人文古今の大問題は哲学と宗教、知識と信仰の問題である。而て西洋文化はヘレニズムとヘブライズムとによつて宇宙と神とを担当するも、共に一面にのみ踰踏して、哲学と宗教、合理と非合理は全く分裂し、人と神とは永久に隔絶して居る。他面、東洋文化の最たる印度思想を見るに、其は Veda 思想を發展せしめた Upanishad 哲学に於て Brahma-atma-aiikram 梵我一如を高調するも、然もその梵の觀念に於て創造の原理と救済の原理とは全く混乱され、即ち宇宙本体と人格神とは全く雜糅せられて居る。併もそれは後の Brahma-satchidanandam 乃至 Vedanta 学派等に至るまで一貫してこの深刻なる混乱を脱却して居ない。さらば西洋文化は分裂、東洋文化は混乱といわるべきであらうか。否、西洋文化にあつても所謂形而上学的第一原理とか内在的世界靈ともいふべき宇宙本体はやがて遂に神とせられ、かくて茲にも本体と神とは既に混乱せられて居る。プロテノスの一者、乃至ヘーゲルの絶対精神、就中現代日本の西田哲学における「場所的論理と宗教的世界観」はその絶好代表たり。加之キリスト教に所謂世界創造者と世界支配者なる唯一神は、其が何等の眞理の根柢なくして宇宙の外に孤立超越する独断神なる点に於て、かの

宇宙的人格神たる梵とは全く異なるにも拘らず、然も創造者と支配者なる二箇概念に於て、實には非人格的本体性と完全人格的恩寵神とを混亂せるものなる点は異ならず。就中アリストテレスとアウグスチヌスとを結合せるトーマス神学は最も甚だし。波多野宗教哲学亦然り。更に東洋文化の主流たる佛教に於ても、華密禪淨等々悉く眞如と佛陀、法性と本佛とを混亂し、法身常住と報應顯本との大問題を解決せず。かくて人文思想の大分野は殆ど悉く分裂か混亂に陥り、迷悟循環・神魔雜糅、永久不解脫・無涅槃・無明・墮罪に終るの外なし。彼等は凡て未だその惑源を知らず。

さて今や東西文化を綜合並置して來つてその解決如何。云く印度哲學的梵、否人文の大半を覆う神觀念の混亂に對しては、そこに嚴然たる差別を教え、以て「神の *quid juris* (宇宙本体) と *quid facti* (人格神)」との *Analitik* を示し、更に西洋文化的分裂に對しては、そこに円融至極なる互具の妙理を教え、以て觀智の愛と不可抗なる恩寵(即ち哲學と宗教)との *Synthetic* を示す。而てこの互具的差別の間にその媒介原理として入來たる所のものが即ちかの梵我一如的なる我一人間一心なるを知れ。併も媒介者とは實は大問題を藏す、何となれば其こそ最根本的に宇宙創造原理たり、而てその發展形式を因果と稱する。勿論創造とは本有の受用を意味す。本有の *quid juris* なくしては何等の創造なし。而て我が己心一念の自由意志は宇宙法界の創造作用としてノエシス面をなし、己心に内在する無作本有の眞如本体はその創造内容としてノエマ面をなし、茲に迷悟を一貫して大乘實相論的業感緣起論が成立す。而も宇宙生命の絶

對意志は自己の全面的受用顯現に存する、而て其は唯價値の實現によつてのみ可能なり、即ち善善佛性の實踐によつてのみ可能なり。かくて万有の根本動向は一大軌範として從迷至悟という目的論をなし、且そは直に亦從因至果という理念の因果の一実諦的發展をなすに至る。さらば媒介者とは實に本体より神への必須の通路・架橋・體驗・認識・實踐原理・自覺・自証・自受用原理をなし、以て宇宙根柢より神の王座に達する者となるに至る。此に於てか東西の全人文を綜合し來つて宇宙本体と我と神とは実在の根柢と過程と完成という必須の三段階をなし、これを體・宗・用の三支義といふ、而て體・用は合して一大滅諦、宗は道諦といふものとなる。從つてこの宗・道諦といふ実在發展の *one and only one Royal Road* を *wissenschaftlich* に規定して觀心哲學とす、以て三軌即三妙の一大佛業即十乘觀法となし、之を入実相門即ち眞實在界に入るの大形而上學プラス認識論プラス實踐哲學となす。故にその劈頭まづ認識の對象、實踐の目的・體驗の規模と内容たる法界の真相を提挙して之を觀不思議境一念三千といふ、全実在を拉し來つて說己心中所行法門といふ。その要諦はこの神秘的直觀界に對して一心三觀を修するにあり、云く從空入空とはこれ「一切現實の *quid juris* 探究法」として哲學門、次で從空入假とは「*quid juris* の *quid facti* 化」として道德門、但 *anthropocentric* ならび *theocentric* なる宗教實踐としての大道徳門、更に入中正觀とは「高次の *quid facti*」として宗教門、けだし神とは *Scheitnader* や波多野說の如く高次の實在たるものなれば也。而もかゝる眞實在を目指して我が不滅の

個体生命の無限向上といふ大崇高美と目的論を教ふるが故に、此一心三觀中には文化の必須三大要素たる哲学・道德・宗教も包含せられ、カントの三批判も悉く開顯充足せらる。

然るに斯くして成立したる神は猶お因果有始の個佛たるを脱せず、時の範疇に於て未だ根本かつ完全人格実在としての遍在全智全能神に非ず。此に於てか更に巨歩を進め、本体論と生成論と認識論と等の一切條件を完具して以て眞の完全神格たる無始統一本佛の實在を立証する。知れ純理的にも本佛即ち無始佛界の實在なかりせば一念三千は成立せず、然りそは法界本有の實相に非ずして唯だ中間よりの仮相となる所謂本無今有の仮相となる。亦実践的にも本佛なかりせば無始以來の迷者衆生は成佛得脱の道なし。かくて此二面を一挙に決定し以て一念三千を完成はた画龍点睛したるものこそ觀心本尊の大教義と稱するのである。云く尊嚴なる超越的全能者・神・本佛すら尙我が己心一念の奥底に本有内在する・本具する！見よ其は實に彼バルト神学におけるが如き *finium non capax infiniti* 有限者は無限者を受くる能はずとか *homo peccator non capax verbi divini* 有罪者は神の言を受くる能はず等という如きキリスト教的神人分裂の宗教に対しては正に驚天動地の大宣告であらねばならぬ。更に見よ是の如き本佛という宗教客体を完成し來つて而も其を更に我が己心に包攝する所の複合的一大宗教主体論に於てこそ、吾人の生命の絶対理想たる大覚成佛という最大目的達成の最終根柢が存するのである。知れ彼の單に歴史の平面たる人間の運命と和解せんが爲のヘーゲルの弁証法ならで、抑も吾人有罪者と全能者との和解す

る所以の道たるものこそ實に一念三千・一心三觀・觀心本尊なるものであらねばならぬ。併もそこに因果の大理法嚴存す、云く吾人は因・本佛は果、そは無始法界の根本法則なるが故に之を本因本果といふ。然らば法界の全実在は一大法則そのものを成し、その玄々微妙の關係得て言ふべからず、故に名けて妙法といふ、更に譬を加え法譬具足して妙法蓮華という、これ法界の根本眞理即三世常恒の大經典なるが故に、故に名けて妙法蓮華經という。これ全法界の一大審美觀プラス一大神秘觀いゆる觀不思議境たる所以のものであらねばならぬ。かくて体宗用の三玄は「実相と觀心と本佛」哲学となり、此に名と教との首尾二玄を加えて之を妙法の名体宗用教五重玄義と稱するものである。知れ眞の絶対者は場所をも尙全面的に否定して之を超越包容する所の場所の場所たり、乃至、絶対精神の絶対精神・物自体の物自体・一者の一者ならざるべからず。西洋系哲学は茲に亦驚天動地の大宣告を受けざるべからず。カントは自然界の先驗根柢を樹立したり。西田哲学は歴史界の客觀的根柢を樹立したり。日蓮教学は彼等も總て未だ成遂げざる宗教客觀性の根柢を併も主体客体共に亘つて樹立す。これ所謂知識客觀性の發展系列の最終項として信仰客觀性を確立するもの也。

今や東西古今一切文化は悉く妙法華經に批判開顯統一大成せられたり。此に於て予は新に法華經の二十世紀的形式として人文指導の大光明なる「開顯教学の三大綱領」を提唱する。寔に人文の過去は此に到達せんが爲に苦悶し、人文の將來は此指標によつて明示さるべきである。云く一には先づ神の正体を発き示すべく「神の *quid*

inis y quid facit の Analytik y Synthetik」なる神學原理にして、無作本有の眞如本体より無始本有の本佛実在に至る本有体系の哲學を以てする。二にはこの神と我との關係を求めて「全能者に於て妥當する所のものが一人間に於て妥當する（有罪者に於ても妥當する）」なる人間學原理を以てし、これ親心本尊・本因本果・当体蓮華の教學である。而て三には最根本的に我と宇宙との關係を尋ねて「己心本有の自受用」なる宇宙論原理を以てし、これ理具及事具共に至き一念三千の法門である。併もこれ天台が法華經迹本二門に亙りての衆生と佛陀、因体と果体の各々体廣・位高・用長論を、更に百尺竿頭一步を進めて日蓮教學に開顯したるもの也、あゝ古道照顏色……。

かくして總ての人間が神と成り得、神とは實に人間より成れる者なり。其始は人間の全体を以て始まり其終は神の全体を以て終る。茲に人間革命のみならず神革命すら同時に齎さる。そはルツターの比に非ずキリストの比に非ず、唯我が大聖釈尊の佛教に於てのみ此一大宗教改革は成遂げらる。見よ無神論・無我論・緣起法という根本佛教は、今や本佛実在・親心本尊・一念三千という大有神論・大有我論・大感應の理法という二十世紀（以後）の法華經佛教によりてこそ成遂げられざるべからず！

祖國の民よ、由來哲學にして宗教に達せざるは哲學の恥辱也、云々未熟、亦宗教にして哲學に基かざるは宗教の恥辱也、云々独断。而も西洋文化は此恥辱を免るゝ能わず。又東洋文化の大多數も亦然り。されど見よ唯我が大聖釈尊の佛教の正統たる妙法開顯教學のみ

が此人文万古の大問題を解決する。併も此大宗教が全世界中唯我が祖國日本にのみ儼存し、其が遂に國境を越えて全人類救済の最後の靈光となるに至らん時、おゝ其時始めて此敗戦祖國の日本人が今日の屈辱を一挙に解消し、剩へ全人類の大指導者として正に「日は東より出でて西を照す、佛法必ず東土の日本より出づべき也」という意味深長なる聖者の予言を、光輝燦として人類史上に、否、大法界の絶対歴史に顯現実証しゆくに至るであらう。

## サーンキヤ（數論）学派の

グナ（徳）に就いて

風間 敏 夫

サーンキヤ・カリーカー（數論類）を中心とする所謂古典サーンキヤの学説では、「グナ」は即トゥリ・グナ（三徳）であつて、サットヴ、ラジャス、タマスの三者を意味し、此の三者がプラクリティ（自性）の内容を構成しつゝ万有を展開する。プラクリティは一名アギヤクタ（非顯現）とも称ばれ現象の背後に実在するものであるから、従つてグナも亦其れ自体は現象の底に在る原理と考へねばならぬ。然し一度眼をカリーカー以前のサーンキヤの文献に轉ずると、事情は相當に異なる。先づ「グナ」なる語の用例は極めて多岐であつて必ずしもサットヴ、ラジャス、タマスの三者を意味しない。又サットヴ、ラジャス、タマスの三者は常に不可分離一つのグループではなく、特にサットヴは他の二者に對立して解脱の原理或は其れに近いものとして扱はれる場合がある。故に歴史的にサーンキヤ思想を通観する場合、「グナ」なる概念は一應サットヴ、ラジャス、タマスの三者から切離して其れ自体の意味を考へねばならぬ。さて思想的に比較的古いと思はれるグナの用例は、色声香味触の五つを指す使方であつて、此はペーリ佛典に現はれるパンチャ・カーマ・グナ（五妙欲）等と一般である。人は此の五つのグナを棄てムニル

グナ（無徳）なるものに達し解脱すると説かれるが、そのニルグナなるものは時にサットヴと称せられる。此の場合グナを棄てムニルグナに安住するといふ考へ方に於ては古典サーンキヤと共通であるが、但その過程が極めて單純で、サットヴが後世のプルシャ（神我）の地位に在り、グナの内容が五官の境に限られてゐるのが此の時代の思想の粗案さを示してゐるのである。此に次ぐ思想史的セクシヨンとしてサットヴ、クシエートラジュニヤ（知田）峻別の時代がある。それに依ればサットヴは一切のグナを産出す原理であり、クシエートラジュニヤは全くグナを展開せざる純粹の觀者であつて、此の両者の微妙な差異を甄別することが解脱の要諦である。此所に於てグナの内容は著しく發展し、單なる五官の境のみならず一切の肉体的觀念的條件を網羅し、其等を亦サットヴ、ラジャス、タマスの三原理に依つて分類する方法も現はれてゐるが、然しサットヴ、ラジャス、タマスそのものは未だ明瞭にグナとは呼ばれず、特にサットヴは古典期のプラクリティ的存在として現象の根源に考へられてゐる。更にパンチャシカの思想と傳へられる一説はクシエートラジュニヤをクシエートラに對立させて説く。クシエートラとは「グナの集合体」(Gunasahata)であり、即ち身(sarira)、根(indriya)、心(cetas)の集合体であつて、此等は更に細かく分析されるから、結局「グナ」とは、クシエートラジュニヤ以外の個体を構成する一切の要素を包含することになる。又彼の説く解脱を「サットヴの完全な滅」(sattva-sankhaya)と称するが、その思想より推せばブッダチャリタ（佛所行讚）第十二篇（十七）の「サットヴ」の用例、即

ち「クシエートラジュニヤ」以外の一切を総括するものとしてのサットヴ」を想起せしめる。さうすれば彼の説くサットヴとグナとは同一の対象に対する総称と別称との関係となつて、前に挙げた「一切のグナを産出すサットヴ」の思想と或る程度共通するものを看取することが出来る。以上は二三の顯著な「グナ」の用例であるが、その他サットヴ、ラジャス、タマス、ジーヴ・グナと称することもあり、又一般に体系的に原理の配列を述べる時、低次のものをより高次のもののグナと言ふことも屢々行はれる。此の様に「グナ」なる語は様々な場合に用ひられ、個々の箇所に當つて一々具体的な内容を明白に指示することは困難であるが、然し之を要するにサーンキヤ思想の一貫した狙ひはグナを棄て、ニルグナに帰するに在つたことは間違ひない。そしてグナの内容は時代に從つて変遷し、而も逐次その範圍を拡大する傾向を示し、此に比例してブルシャの内容は淘汰洗練の結果次第にその抽象の度を加へて行つたと見られる。

翻つて一般に「グナ」の語彙を省るに、最初の意味は、「燃絲を構成する一つ一つの絲筋」であつたと思はれる。此より「二倍」、「三倍」、「二重」、「三重」等の「倍」、「重」の意が現れ、更に香ならば香といふものを幾つかに細分した場合の「分類」、「種類」の意に轉じ、次いで或る一つのものもつ「二次的要素」、「附屬物」、「屬性」、「性質」、「特性」、「作用」から、一般に「美德」の意に発展してゐる。此に由つて見れば、グナといふ概念は本来それ自体は個々の要素として全体を予想し、或は屬性、作用として実体、本質を予想するものである。即ち前に挙げた色、声、香、味、触の五グ

ナは「五大のグナ」であり、又五官の働きは根のグナであり、喜、怒、迷等は夫々サットヴ、ラジャス、タマスのグナであり、或はマナス(意)はサットヴのグナであり、サットヴ、ラジャス、タマスはジーヴのグナであり、ジーヴはアイトマンのグナであり、アイトマンは更にパラマートマンのグナであるとも言はれてゐる。サーンキヤ思想は特に此等の關係を個体の奥に向つて追求したから、凡そ個体に現はれる作用、屬性と考へられるものを一切淘汰し、其等の根元なる實在を求めたのである。然しひたすら此の方向に邁進する時は、此の運動の完結の保証を何処に求むべきかと当然問題にならざるを得ない。即ち常に淘汰不徹底の不安に悩まされねばならぬ。「グナは破壊されても止息することはない。少くとも止息したといふ(証拠)を現実に見届けることは出来ない。その(グナの存続)といふことは超感覺的な事柄であつて、比量によつて推知されるのである。と、或る人々は信じてゐるが、又一派の人々は止息を確信してゐる。人は両者を考量して自分の考へに依つて判断すべきである。」(Mokṣadharna 194.50~51. etc) といふ様な章句はグナの完全な淘汰といふことが種々に検討された痕跡を示してゐる。そこで此の問題に理論的な結末を付ける爲には、グナとブルシャとを初めから本質的に異つたものとして立てねばならぬ。即ち自ら一切のグナを展開し又此等を自己の内に收めるといふ古いアイトマン的な思想を排して、グナを創造する原理と究極の解脱の当体とを峻別する必要が生ずる。此が前述のサットヴ、クシエートラジュニヤの區別智であり、その儘古典サーンキヤに於けるブルシャ、プラク



リテイの区別智 (*ivēka-jñāna*) であつて、サーンキヤ学説の根幹を成すものである。古典サーンキヤのプラクリティは常住な実在であるから、單純に無常を棄て、常住に帰するだけの趣旨ならば、別にブルシヤを必要としないわけであるが、然しプラクリティは常に無常なる現象に展開する可能性を有するが故に、独存のブルシヤが要請せられるのである。此の様に於てブルシヤは一切のグナのなもに對する絶縁体となつたが、亦現象を離れ切つてしまへば体系が成立しないから、両者を繋ぐ何等かの關係が無ければならぬ。即ちそれが所謂「証者」(*sakṣin*)の説であり、古くはクシネートラに對するクシネートラ・「ジュニヤ」、古典サーンキヤに於てはチエータナ、アチエータナ(知、無知)として説かれるものである。此をグナに即して見れば、古典サーンキヤの三徳は一應プラクリティのグナと見られるけれども、實質的にはプラクリティそのものの構成要素であつて、プラクリティは三徳の上に在るものでもなく、又三徳を産み出すものでもない。従つてプラクリティの万有展開は即、三徳の轉變(*guna-parinama*)である。此の關係は恰も「グナ」の古義である撚絲とそれを織り成す個々の撚筋との關係に復したものであつて、古典サーンキヤ体系の極めて巧妙な点である。一般にそれ以前の用例の如く、グナがより高次な何等かの存在を予想する時は同じ論理を以て無限の廻轉を免れず、又現象を個々のグナの單なる集積と見る時は解脱に際して此等グナの掃蕩に難点が存するからである。轉變説を合縁した古典サーンキヤの三徳はブルシヤに對して謂はゞ不即不離の關係を保たうとするものであつて、此の意味に於て

一つの思索の極限であり、同時に思辨の行詰りでもある。それ故以後のサーンキヤがヴェーダーンタ学派へ接近するに至つたのも亦当然である。

以上総括して、歴史的にサーンキヤ思想は常にグナの淘汰を中心課題としたこと、グナの内容は漸次發展の跡を示し、必ずしも三徳説に拘泥する必要のないこと、古典サーンキヤの三徳説は其等の綜合集大成であつて思辨の極限であることを述べた次第である。猶有神のサーンキヤ思想に就いては別に攻究の余地がある。

資料 Malabharata XII. Mokṣadharmā. 186; 187; 194; 201~207; 211~217; 219; 241 etc.

## 世親の唯識説について

勝 呂 昌 一

世親以後の唯識思想家は、たとえば護法や眞諦や安慧は、世親の思想の解釈をめぐつて、それぞれ學說を異にしている。それ故われわれは、世親の思想を知るには、こうした思想家のうち、だけが一ばん正しく世親を理解しているかといふことを問題にしなければならぬが、それとともにまた、このように學說の相違を來した思想的根柢を、世親の思想に問わなければならぬ。といふのは、世親の學說は各種の佛教思想にわたつていて、かならずしも、彌勒・無着の傳統的唯識説の範圍だけに止らず、きわめて幅のひろいものであるから、そのうちのいずれの部分も強調するかによつて、後世の世親解釈にかなりの自由が残されることになつたと考えられるからである。このことは、世親の學說が、彌勒・無着の思想系統とせんとせん異なる俱舍論から出發していることと、考えあわせる必要がある。つまり世親の思想的素養は、彌勒・無着の思想に対して、すでに異質的なものであつたから、それがかれの唯識説に反映して、後世の唯識思想を大きく変容せしめる一因となつたと考えられるのである。

彌勒・無着の唯識説は、瑜伽禪定の觀想の理論として發達したものである。その特徴的な認識論は、解深密經分別瑜伽品にのべられ

ているが、そこでは認識とは實在的なまた客体的な対象にかかわることなく、心が心自身を見ること、即ち純粹に主觀の自己反省であること、それ故いかなる対象といへども、主觀の影像の顯現にすぎないことを明かにしている。こゝで、「顯現」(pratyakṣa, bhāṣa) という言葉は、大乘莊嚴經論・中辺分別論・法法性分別論・攝大乘論等の彌勒・無着の著作にかなり多く、すでに哲學的内容をもつて用いられているが、それは対象界が主觀の認識内容として主觀に見られるという意味である。そうして顯現するものは、實在の対象(法界・眞知)である場合もあるが、多くは非實在の現象界が實在するごとく見られる場合に用いられる。それ故、顯現には現象を仮象とする意味が含まれていると考えられる。そうしてかかる仮象の存在は、主觀の虛妄の構想作用(分別)が、主客の二項(二取)を立てることによつて表象されるとかかっている。

現象を仮象と見ることは、さらに三性三無性説においてもそうである。解深密經の説明によると、(1)純粹に構想された存在を意味する徧計所執性は本質(相||*lakṣaṇa*)が無であるから相無自性、(2)因縁生起する現象界の個体存在を意味する依他起性は——たいていは個人存在の意味においてアーラヤ識をさす——他によつて生じて自らでは生じないから生無自性、(3)完全なる存在を意味する円成実性は諸法の眞如で法無我であるから勝義無自性であるが、なおまた、依他起性が清淨なる認識対象でないから無自性といわれる。即ちここに現象界をけがれとして見る主張がみとめられる。そうして經典は、世間の有爲・無常に対して、常住・無爲、不生不滅の形而上學的

存在である出世間法の眞如に、究極の實在性をみとめたのであつた。

これに対して、世親の唯識説は、經驗界を立場としている。それはかれの唯識説が、俱舍論におけるアビダルマ佛教の学説を、特にその業説を予想しているからである。世親が加担した経部は、概念的存在を實在視する有部の学説に反対しているが、一切の無爲法を假法であるとして、形而上学的存在をみとめなかつた。しかし有部の表業無表業実体説に反対して、一切の業の表象を一思の発動とみなした経部の学説は、世親が大乗唯識説に發展する足場となつた。大乘成業論では、種々の論証ののち、あらゆる業の表象は、相續轉變するアーラヤ識の種子の活動によつて生ずると結論している。唯識二十論では、さきにもべた顯現の觀念が、業の表象(Upapatti-意識)の觀念と結びつけられて、經驗界の種々相が、業相續するアーラヤ識の轉變によつて表象されることが、唯識の意味であると、論ぜられてゐる。

それ故、世親の唯識説は、行爲論的であつて観想的でない。もちろん、アーラヤ識は、その發生の経過からして、業の主体としての性格をもつのであるが、彌勒・無着の説においては、そのアーラヤ識は、禪定の觀想によつて眞如に合体して、形而上学的世界に自己を消滅せしめるとかかれてゐるのに対して、世親の唯識説は、直接に形而上学にふれてゐない。しかしかれに、形而上学への関心がなかつたのではない。唯識二十論の結尾において、かれは、自己の無知を告白して佛界を不可知であると論じてゐるが、それは情意的な

意味において、超越界への関心が、充分に存してゐたことを物語るとみるべきであらう。

往生論において、阿彌陀佛に対する信仰を語つてゐる世親は、佛性論においては、進んで宗教的形而上学説を組織し、一切衆生にあまねく佛性の存することを論証して、それを形而上学的主觀如來藏として設定した。彌勒・無着の説においては、形而上学的主觀の觀念は明瞭でないが、世親は五姓各別説との対決において、それを明らかにしたのである。しかしそれには、常住の佛性を、無常法の經驗的存在ととの対決において確立しなければならない。それ故かれは、涅槃は、本有 $\parallel$ 性得、今有 $\parallel$ 修得にかゝらず、因果を越えて常住であることを論証し(涅槃經本有今無偈論)、如來の無分別とは、心意識の決定して不生であることと論じ(仏性論卷三、大正三一・八〇一頁下)、依他起性は單に生無自性であるに止らず、他縁生をも否定して不生であるとした。(仏性論卷二、大正三一・七九四頁中)

世親の唯識説と形而上学説とをもつとも密接に結合したのは眞諦である。即ちアーラヤ識は、その矛盾概念であるアマラ識 $\parallel$ 如來藏を、その本質として内在するものであつて、それは依他起性の不生の原理に基いてゐる。かれの訳した彌勒・無着の著作は、依他起性の生無自性を不生と変容してゐる。またアーラヤ識の轉變の觀念は世親が唯識説にはじめて導入したものであるが、それは俱舍論によれば、相續の後の剎那が前の剎那と異つて生ずることであると定義されてゐる。(大正二九・二二頁下、一五七頁上、梵文一四八頁)

それ故、轉変の觀念には、前後變化の意味と、繼起の意味とが含まれていると考えられるが、——これは護法の轉変の觀念と異つていゝる——もし前後の異質性を強調すれば、それは新靈説であつて、五姓各別説を超越する根拠となりうるであらう。また繼起の意味は、眞諦の學説では、アーラヤ識の異名であるアーダーナ識が、次第縁依の意根と同じであると定義され、アーラヤ識はそれと同時になく、それと異時の諸轉識を生起せしめるといふ靈習の因果異時説となつてあらわれた。種子の自類相續を定義した無着の學説には、轉変の觀念はあらわれていないが、眞諦の訳した攝大乘論釈には、變異<sub>||</sub>轉變の語が付加されていて、たとへば、

「七識は本識に靈習して種子と爲り、この種子また本識を變異して七識と爲るを以て、後の七識即ち前の相貌の種子より生ず」  
(大正三一・一八八頁上)

という説明のみられるのは、無着よりも世親の思想に忠実であることを示すものである。

護法は世親の形而上學を全く考慮せず、純粹に經驗界に立脚する唯識説としてそれを解釈した。それ故、かれは、分別論者の心性本淨説を攻撃して形而上學的な主觀を排斥し、依他起性と識の實在性を強調して、道理世俗諦に立つた。しかしかれが、認識対象の「本質」を設定し、見分相分の実有を強調して、主觀の対象指向性を重視し、時間的諸存在の實在性を力説した動的實踐的性格は、彌勒・無着説の靜的觀想的性格に対比して、世親の行爲論的唯識説の一半を繼承せることを示すものである。

安慧は識を実体(Pravāṇa)と稱しているが(三十頌釈一六頁、中辺分別論釈一一頁)依他起性の實在性は強調していない。しかしまた眞諦のように不生ともいつていない。かれによれば、依他起性は、眞諦がいうように「煩惱を体」(轉識論)とするものでなく、円成実性<sub>||</sub>眞如を本質とするものである。(三十頌釈四〇頁)けれどもかれは、形而上學的主觀を明瞭にみとめなかつたから、眞如は客体的存在として表象される傾きが強い。この点、安慧は、世親よりも彌勒・無着に忠実であつたように見受けられる。

# 大乘經典に現れる宗教的歡喜について

紀野 一義

大乘の諸經典の中には屢々…… *tusta udagra ātmananāḥ pramuditaḥ priṭi saumanasya jāto* ……と言ふ言葉が歡喜を現す場合に用ひられてゐるが、之は一つの慣用語のやうなものであつて、十分な思想的背景を持つ言葉とは言へないのである。

*mahāvīryapāṭi*, 146 の項の最初に此の六種の喜悅が連続してあげられてゐるのもその爲であらうと考へられる。処で之等の六種の喜悅の中 *priṭi*, *pramuditā*, *saumanasya* の三者は、上記のやうな慣用語として用ひられてゐない場合には、重要な思想的意義を荷つて現れてゐるやうである。例へば梵文法華經第十一章には、神話的佛陀の聽衆である四種類の人々の集ひの中央から、七宝を鑲めた大宝塔が大地から涌出して中空にかかり、燦然ときらめいたと叙述する部分の直後に次のやうに言ふ。「その時四種類の集へる人々は中空にかかれるかの大いなる宝塔を見て、身の毛もよだつ悦び (*harsa*) を生じ、感覺的な悦び (*priṭi*) と全身全靈的な悦び (*pramodya*) と靜かなる信 (*prastā*) とに到達して……」(ed. by Wogihara, p. 207) ことでは先づ *harsa* が現れ、次いで *priṭi*, *pramodya*, *prastā* が現れてゐるが、このやうに *priṭi*, *pramodya*, *prastā* をあげて言ふことは *Lalitavistara* 第四章にも現れてゐる。「友よ篤美なる信 (*praddhā*)

は眞理の光に至る門であり、破れることのない篤実心の役に立つのである。 *prastā* は眞理の光に至る門であり、乱れた心を鎮めるのに役に立つのである。 *pramodya* は眞理の光に至る門であり、成就することの役に立つのである。 *priṭi* は眞理の光に至る門であり、心を清めることの役に立つのである。」(ed. by Iefmann, p. 31)

更に亦 *Akṣayamati-sūtra* (*śāntideva śikṣasānuccaya* の中に引用された) の中に「 *mudita* の内容をなすものとして説かれてゐる。即ち「 *anāḥ mudita* とはいかなるものでもあらうか。それは法を念ずることと依つて生ずる *priṭi*, *prastā*, *pramodya* 等々 (以下略) 」等々 *mudita* に附随して現れる特殊の悦びである。」(ed. G. Bendall, p. 183) 更に亦 *Daśabhumika-sūtra* 第一章には次のやうに言ふ。「おんみ聖者の子等よ、こゝに *pramuditā* なる菩薩の立場に住する菩薩には多くの *pramodya*, *prastā*, *priṭi* 等々 (以下略) が生ずる。おんみ聖者の子等よ、地を清淨ならしめるかくの如き諸法を具へたる菩薩は、 *pramuditā* なる菩薩の立場に安立せるものなり。」(ed. by Rahder, p. 14)

以上の用例に明かなやうに、大乘經典に於て宗教的な歡喜を表現する場合には多くは *priṭi*, *pramodya*, *prastā* が用ひられてゐるのである。

扱こゝで問題になるのは夫等の順序の異同であるが、それは次のやうに考へらるゝ。 *Akṣayamati-sūtra* (無量壽經) と *Daśabhumika-sūtra* (十地經) の場合には、 *mudita* 或は *pramuditā* の性格を宗教哲學的に克明に説明することが目的とされてをり、その爲多数の

具体的徳目を列挙して帰納的にその性格を浮き出させようとした結果、個々の言葉の相互のつながりに対しては十分な配慮が拂はれなかつたと考へられる。Ialixarstara の場合は、第四章は百八法門を列挙する章であるから、個々の法門相互のつながりは或る程度無視された訳である。唯こゝでは信を代表する *śaddhā*, *prasāda* と喜悅を代表する *prāmodya*, *prii* とを対比させ、二つの信と喜が或る程度の相違を持つてゐることを明かにした点は注目すべきである。

最後に法華経の場合は言葉の排列に詩人的感覚の行き届いてゐることを強く感じさせられる。先づ *harsā* は *tonaharsā* (毛が逆立つこと) などと用ひられることから知られるやうに、何か衝撃的な凄じい現象に直面した場合に感ずる恐怖や歓喜を表現する言葉であるから、燦然と輝いてゐる巨大な宝塔が虚空にかかつたと言ふやうな豪壯華麗な現象に直面した人間の歓喜を表現するものとしては最も適切であると考へられる。次の *prii* は所謂四禪の中に説かれる *pāri*, *sukha* の *prii* に当る言葉であり、此の *prii* は阿毘達磨大毘婆沙論卷八十の中に「喜は受蘊の攝にして、樂は行蘊の攝なり」とあるから、之は感覺的な悦びを表す言葉であつたことが知られるのである。従つて法華経の場合に、宝塔の規模の雄大さや、燦めく寶石の壯麗さに対する感覚の陶醉官能の満足を表現する言葉として *prii* が次に來るのは極めて適切であつたと考へられる。次に *prāmodya* は先に *Ialixarstara* の中に「*prāmodya* は成就すること (*prāsiddhi*) の役に立つ」と記されてをり、此の *prāsiddhi* は宗教的実践による人格の完成を意味する言葉であるから、かゝる人間完成の方向に人

を動かしてゆく歓喜は單なる感覺的な歓喜ではなく、全身全靈的な歓喜であり、宗教的決意を内蔵する歓喜であると考へられる。歓喜がかくの如く官能の陶醉から宗教的決意に變つて來て初めて *prāsāda* が現れる。 *prāsāda* は先に「乱れた心を鎮めるのに役に立つ」とあつたやうに、それは靜かな鎮魂的な信である。興奮状態にある歓喜や決意が正しい実践に移行するためには、水のやうに冷靜な搖ぎない信の状態に入らなければならない。正しく見るために靜けさを要求することは佛教の正統的立場であるから、*prāmodya* の次に *prāsāda* が現れるのは當然の結果であつたと思はれる。従つて、以上の様に *harsā*, *prii*, *prāmodya*, *prāsāda* と順次に現れることは構成的に極めて秀れてをり、心理的にも亦妥當な展開であつたと考へられるのである。

扱次に問題とされるのは先に現れた *prāmodya* 及び *mudita* の性格であるが、此の両者が共に單なる感覺的、精神的な悦びに止まらず、凡ゆる道德的宗教的行爲の実踐をその中に含んでゐることは注目に値する。例へば *Aksayananti-sūtra* には次のやうに言ふ。「有情に對し常に感情に動かされぬこと。佛法を求め法を願求して止まないこと。佛陀の秀れた法を信解すること。嫉妬に毒はれることのない心を生ずること。乞はれた時に與へんと欲すること。悪行をなす者を助けることに悦びを見出すこと。常に面に微笑みを湛へてゐること。自己を偽らぬこと。人を欺かぬこと。柔和な心を持つこと。常に他人の賞讃すべき行爲を顯すこと。他人の失敗を責めないこと。法を己れの如く愛すること。等々(抄出) 此処に述べられてゐる

るところの、凡ゆる力強き善行の中にあつてかくれもなき之等の行為こそ、実に *nandita* と呼ばれところのものなのである。(前掲書、一八四頁)

又 *Dashabhūka-sūtra* には次のやうに言ふ。「信仰の増上せること。信解の清淨であること。同情と憐れみを成就すること。慚愧にて身を飾ること。忍辱の喜びを有すること。晝夜に倦くことなく善根を積むこと。心に執着なきこと。利益や尊敬や称讃を貪り求めぬこと。家財に執着することを喜ばぬこと。一切智の立場を欣求すること。まやかしと詐欺を離れること。言葉の通りに実行すること。常に眞実なる言葉を護ること。菩薩の学を捨てぬこと。一切の世間の行動を目標とせぬこと。凡てを捨てる出世間の道に入ること。常により高きものより高きものと追ひ求めてゆくこと。等々(抄出)おんみ聖者の子等よ、地を清淨ならしめるかくの如き諸法を具へたる菩薩は、歡喜 (*pramudita*) なる菩薩の立場 (*bodhisattva-dhūmi*) に安立せるものなり。」(前掲書、十四頁)

以上に列挙した徳目はいづれも道德的行爲及び宗教的行爲の規範とも言ふべきものであるが、之等の徳目を実践すること夫れ自体が大乗佛教徒にとつては歡喜であつたのである。

大乘經典には以上の他にも *saumanasya*, *rahi*, *priya* と云ふやうな相当重要な意義を荷ふ言葉が現れてをり、又原始佛教經典に現れてゐる多くの喜悅即ち *sonanassa*, *pāmojja*, *pāmujja*, *piṭi*, *hāsa*, *śrānda* 等の言葉と前記諸歡喜との思想的な連関についても重要な問題が残されてゐるが、こゝでは省略することとする。

以上一應結論的に言ふならば第一に、大乘經典の中に於て歡喜を現す言葉は、言葉そのものとしては新規なものとは殆んど無く、すべて原始佛教經典に現れる言葉を受け継いでゐるにすぎないのであるが、内容的に見ると原始佛教經典に於ては際立つて独自の思想内容を有してゐなかつた夫等の言葉が、大乘經典に於ては各々独自の性格と思想内容を持つものとして現れてゐると言ふこと。

第二に夫等の言葉の中でも特に *priya*, *hāsa*, *pramodya*, *nandita*, *pramudita* 等の言葉に重要な意義が見出されること。

第三に夫等の言葉は多くは、*śraddhā*, *prasaṅga* 等の信仰を表す言葉と密切に関連してゐること。

第四に夫等の歡喜は單なる感能的陶醉としての歡喜ではなく道德的実践と宗教的実践を前提とするか、或は結果とするか、いづれにしてもそれを離れたものではないと言ふこと、以上の四つの性格を有するものであることが明かに知られるのである。

## 婆羅門教と印度教との異点と特殊性

木村 日記

両教の異点とその特殊性を知ることには印度精神文化の発達と変遷を認識する上に極めて重要であるから、茲に十項目に分けてこの問題を論究し、結論に於て両教の關係を説示することとする。

「發生種族」……婆羅門教は吠陀に現はれた祭祀儀禮を意味するもので、吠陀の文化を産出した吠陀アーリヤン (Vedic Indo Aryan) 種族によつて發生し發達し成熟した宗教である。この種族を古來「再生族」とも「吠陀の從者」とも呼んでゐる。婆羅門の起源がこの種族の遊牧時代からあつた事は吠陀の文獻にも表はれ、亦吠陀とアベスタとの比較研究でも明である。次に印度教は富爛那に現はれた純信の宗教を指すので、印度の先住民族たる山住種族及びドラヴィデアン種族並に第二回目の侵入種族 (西南亞細亞から海を越へて侵入したもの) たる非吠陀アーリヤン (Non-Vedic Indo Aryan) 等によつて發生した宗教である。吠陀アーリヤンは純血種族であるが非吠陀アーリヤンはドラヴィデアンとの混血種族である点を茲で注意する。

「信仰種族」……婆羅門教は吠陀アーリヤンの社会制度として現はれた四階級中上三階級を含む再生族のみが必ず実行せねばならぬ祭祀、換言すると吠陀アーリヤン種族に限られて実行すべき義務的祭

祀である。処で印度教はその發生以後現代に亘つて再生族も一民族たるドラヴィデアン其他の先住種族及び一民族視された非吠陀アーリヤン種族等が信仰し、更に時代時代に印度へ侵入しかつ印度民族化した波斯、希臘、大夏、安息、月氏、塞、白匈奴、蒙古等の種族も崇拜し信仰してゐる宗教である。

「背景聖典」……婆羅門教の背景となり又その凡てを規定した聖典は吠陀本集、祭事積、吠陀支、及び隨聞經、家庭經、律法經、測量經を纏めた祭事經 (Kapa sutra) 並に各律法論等で、廣義に於ける吠陀所顯の宗教である。処で印度教は十八大富爛那、副富爛那、タントラ、アーガマ、サンヒタ等を中心とし、其他各派で制定された各聖典を背景としてゐる。但し最も古き背景は阿闍婆吠陀本來の部分にあることを知らねばならぬ。

「背景思想」……婆羅門教は吠陀アーリヤン種族が「印歐時代」「印伊時代」の遊牧時代から永い年月を重ねて思索した結果發生した宗教ではあるが、特別の背景思想を有しない。処で印度教の方はその最初勿論前記の各民族の思索の結果發生したものであらうが、富爛那の宗教即ち印度教となつて現はれた時代には吠陀アーリヤンの思想たる吠禮多即ち優波尼沙土の一元論と非吠陀アーリヤンの思想と推定する數論の二元論とをその哲學的背景思想とし、前者によつて神を説明し後者によつて世界の創造を説示してゐる。更に非吠陀アーリヤン族に屬するヤードヴァ族のクリシュナによつて起つた「婆伽婆多」信仰の「智」行思想を背景として愛と純信とを強調してゐる点を見逃してはならない。



「神」……婆羅門教の神は自然現象の神格化であつて吠陀神話には「天界の神」「空界の神」「地界の神」等と天空地の諸現象を神格化して数多の神が現はれてゐる。但し時代の變遷に伴つて神の地位が變化してゐることを知らねばならぬ。天界の諸神中恩愛の神としての「アルナ」、空界の諸神中保護の神としての「インドラ」、地界の神の中神人連鎖の神としての「アグニ」等が中心神格とされてゐる。処で印度教ではヴィシヌ派は「ヴィシヌ」を主神とし、シヴァ派は「シヴァ」を主神とし、性力派は女神「ドゥルガー」を主神とし、サウラ派は太陽を主神とし、ガーナパティヤ派は「ガネーシャ」を主神とし、スマールタ派は以上の五神を共に崇拜する。更に回教徒統治時代に回教の影響によつて幾多の新興宗教が発生し、或派は「ラーマ」或派は「クリシュナ」或派は無像の唯一神といふ工合に各崇拜の神を異にしてゐるが、何れも本来の印度教の分派支派と見做してよい。又印度教に包含されるものである。印度教本来の中でヴィシヌ派、シヴァ派、性力派が中堅で其他は附屬的産物である。其処でヴィシヌ神はその名は吠陀の神で太陽の神格化であるが、然しその本体は非吠陀アーリヤンに属するヤードヴァ族の崇拜神たる「ヴァースデヴァ」である。それが後日吠陀の神「ヴィシヌ」又「ナーラーヤナ神」と結合されたものである。次に「シヴァ神」は元來ドラヴィデアンの神であつたが、後にこれを吠陀の神「ルツドラ」と結合され、又女神「ドゥルガー」は非アーリヤン族たる山住民に崇拜された神であつたが後に吠陀の神「アンビカー」と結合されてシヴァ神の配偶とされたのである。故に印度教の神の本体は

先住民族、ドラヴィデアン、非吠陀アーリヤン族の神であつたが、後に前述の如く吠陀の神と結合したのである。この点に關して予は佛教學諸問題に發表した論文で詳論して置いた。

「崇拜の形式」……婆羅門教の祭祀は神に向つて供物を捧投する犠牲供養でこれを「Yajna」或は「Homa」といふ。して祭祀は新に祭壇を設け、其処へ呪文或は讚歌によつて神を勧請するのみで、神像、神殿はない。供物は普通酥油、酥粥、牛乳、酪、團子、肉類、ソーマ液等で、其を火中へ捧投するのである。処で印度教の方は神へ供物を奉納して崇拜するので、これを「Puja」といふ。神は偶像で神殿を有し亦靈跡もある。供物は水、花、果、菜物、燈明、香等で捧投するのでなく神前へ奉納するのみである。斯く崇拜形式が全く異り、かつ「Puja」といふ言葉もドラヴィデアン語に属するものとされてゐる。

「目的」……婆羅門教の祭祀の目的は常例的性質を帯びる「日常祭」(Nitya-Karma) 特別性を有する「希望祭」(Kanya-Karma)との二種があり、後者は祭主が或種の希望に向つて修するものであるから、之は祭主の自由で必然的のものでない。従つて其を行はなくても罪とはならない。然し前者の日常祭は必然的の祭祀で之を実行しない時は罪となる。勿論法律上の罪ではない。この外に「義務祭」(Naimika-Karma)といふのがある。之は罪を消滅する爲めの祭祀で一種の淨罪法である。この三つは家庭祭にも天啓祭にもある。而してその最後の目的は勿論昇天にあるのである。処で印度教の方は各人が守護神 (Ishar devata) として各神を崇拜するのであるが、

最後の目的は神と共存同伴即ち解脱にあるのである。

「本質」……婆羅門教は再生族即ち吠陀アーリヤンにのみ制限された特殊性の宗教であり、又「せねばならぬ」といふ義務必然のもので倫理的宗教であるが、印度教の方は種族に制限なく、再生族も一民族も亦其他の民族に通ずる一般性の宗教であり、前述の如く解脱を目的とする、純信仰宗教である。従つて「せなくともよい」ものである。

「現状」……婆羅門教は西暦一世紀前後印度教の發生と共に復興したがいつしか衰微し、回教徒侵入後廢滅して過去の宗教となつたのである。勿論回教徒時代でも「ペナレス」「フーナ」「マドラス」方面の保守派の婆羅門によつてときどき実行されたと傳へられてゐるが、英領印度時代になつてからは全く皆無で、現今では祭祀の形式をすら知る學者なく従つて彌曼陞派の學者も実に稀である。勿論家庭祭は現今も印度教の各家庭で慣習的に行はれてゐる。然し之は婆羅門教の本質的なものでなくその中堅はどこまでも天啓祭にあるのである。処で印度教の方は全く活ける宗教として印度の宗教中最大の信者を有し印度聯邦の國教となり、南洋諸國否米國までも進出している。

「他教との關係」……婆羅門教は他の宗教へ何の影響も與へてゐない。但し祕密佛教は獨り印度教の崇拜形式と共に婆羅門教の祭祀の形式を取入れてゐる。処で印度教の方は佛教及び耆那教へも影響した事は明である。

「結論」……他の論文で論説した如く、両アーリヤン族は地理的に

住居を異にし、政治的制度を異にし、其他社会制度、人生理想の目的、言語、思想傾向を異にし、吠陀アーリヤンの祭祀至上主義に對して非吠陀アーリヤンは反祭祀主義を取り前者の一元論に對し後者は二元論多元論を説き、前者の客観的考察に對し後者は主観的立場に立ち、前者の樂觀說に對し後者は多苦觀說を主張する等凡ての點で両アーリヤンは互に反目してゐたが、佛教の發生と阿育王の宗教運動に刺戟されて、両アーリヤン族の思想家は互に搦手し接觸しはじめた。而して佛教に對抗すべく新思想運動を起さんとし、之にその動機を與へたのがシュンガ及カーヌワ王朝であつた。斯くして印度教が發生したのである。以上で婆羅門教は吠陀アーリヤンの宗教であり、印度教は両アーリヤン思想の接觸運動による產物である。

# 極微について

久 我 一 順

極微は印度哲学諸派によつてさまざまに論ぜられたが、当面の所論は佛教有部学派に於て、純粹に理論的興味を以て追求理解された、或は少くもしか理解さるべきであつたと考へられる、極微説についての一考察である。

極微論は阿含や古いアビダルマ文献には全然見られず、始めて佛敎文献に現れるのは大毘婆娑論である。然し之が有部学派に採用されると、有部特有の学説中に消化吸収されて特殊の性格をもつに至る。所でアビダルマ文献はその成立の歴史的過程に於ける立場の混乱が整頓され切らずにある爲、後期のものにも、ローゼンベルクの所謂、「術語の二重の意味」、つまり、一方に、物理学的生理学的な意味、他方に、心理学的認識論の意味が並存するのであるが、その理論的体系を理解する爲には、専ら心理学的認識論の立場が重視さるべきである。それは外界をも意識の所産となす限りに於て、認識論的には頗る觀念論的であるが、かゝる觀念論的心理学的分析に於て見出され、乃至要請されたものは、直に実在とされる。そこでは認識をあらしめるものは存在せねばならぬといふ存在論の立場がとられるのである。

さて有部の極微論は専ら色法論の問題であるが、從來色法を物な

りと考へる理解が行はれてをり、例へば所謂五根は肉体的感官であり、五境はその外的感覺対象だとされる。然し五根はその第一義的意味は扶塵根に非ざる勝義根であり、發識取境の機能であると規定され、又五根五境一般に有爲法であり刹那滅のものと定められる。肉体的感官や外的対象一般が瞬間的に生滅することは考へられぬ。色法はかくて我々に於ける物質の概念とは全然無關係でなければならぬ。

有部は色法については所謂八事俱生の説を立て、欲界の極微は最小の場合にも必ず四大種と色香味触の所造色を有すると定める。所でこゝに極微の原語は *paramānu* と單数形であるが、註釈によれば、それは集りである極微 *Sam-gūṭa-Paramānu* であつて、実物の極微 (*dhava-paramānu* (以下 S.P., D.P. と略称) ではないとされる。

故に玄奘により微聚と訳される。所でかゝる微聚は能造の四大と所造の色等から成ると言ふが、この造るといふ意味は有部に於ては因の意味である。所謂生依立持養の五因であり、すなはち、生とは母が子を生む關係、依とは比丘が師による關係、立とは壁が絵を支へる關係、持とは食物が生命を維持する關係、養とは水が樹根を潤す關係に比論される。かく所造の色を成立せしめる根拠として師の如く食物の如く水の如く存在するのが四大であるとすると、之は發識取境の機能をあらしめるもの、感覺対象を感覺されてあらしめるものとして、其の意味で、色法をあらしめる認識論的條件であると言へよう。然しかゝる條件も有部の立場に於ては当然実有(勿論素朴的ではないが)である。故に四大は所造色と並んで同價値に説

かれるのである。四大は堅濕煖動を性とすが、つまり色が具体的に認識され感覺されてある、即ち色法が生起してある、爲には、それ／＼が、堅く（或は柔く）しめりけをもち（或は乾き）温度を有し運動性を有するものとして感覺されてあるものであり、之が色が色として成立する根本的條件であるといふことになる。

四大を右の様に考へ得るとして、極微は如何であるか。五根五境は極微が集つて成つたものと規定される。所で色が物質でないとするれば極微も亦物理学的な原子ではあり得ない。又前述の微聚は八事俱生でつまり八事を含んでゐるのに、その八事中の色等は有積集であるから極微から成るものでなければならぬ。極微を物理学的原子とすればこの説明は自己矛盾である。所で極微については、それが有方分か無方分かといふ問題が有部内で論ぜられてゐる。もし有方分ならそれは更に分析が可能であるから極微でない。又もし無方分ならそれを聚めても有方分とはならない。之は論理上未解決であるが、この様な論理上の難点を知りつゝも、分析の要求を最後までつきつめた所に要請されるものとして「無見の体」である極微が説かれてゐる。然らばその様な極微は如何にして我々の認識と關係するか。

有部に於ては、我々に於ける感性的なものの極微（欲界の極微は前述の様にSPであつてDPと区判される。漢文の資料に於ては、色中の最後の細分の更に分析すべからざるもの」を極微（ $\parallel$ DP）と言ひ、それが衆微展轉和合して離れないのが微聚（ $\parallel$ SP）であると規定する。かくて、DPはあくまで無方分のものでなければならぬ。然るにSPは既に色の性質を有するものである。DPとSPと

は直接の連続はないと考へねばならぬ。註釈の説明は嚴密を欠くけれども、右の様に考へれば、ここでは「色が極微の聚りであること」と、「それは無限少（無方分）なDPの展轉和合したものである」といふ点が注目さるべきである。

又一方八事俱生といふ場合に、その中の四大種を前述の様に色法が色法として感覺される爲の條件だと考へ得るなら、この八事俱生してゐる当体は、対象として見られ聞かれる物質的なものではなくして、あるものが見られ聞かれなぞすること、つまり感覺されてゐることそのものであり、又それが *substance* なのものであるといふことは、かゝる感性的經驗が「量的」である、すなはち、空間或は量と關係を有してゐるといふことであると解されないであらうか。

例へば我々が青いものを見ることは、ある空間的抃りをもつ青いものを見るのである。同様に冷いものにふれることは、ある延長に於ける冷さを感じるのである。青いものが見られてゐるといふ純粹感覺内容が色（狹義）であり、ある冷さが感じられてゐるといふそれが触である。而して之等の事實は多くの部分的な見られてゐること、触れられてゐることの總計であると考へられねばならない。何故なら、その様な部分とは無限小なる空間部分（DP）であり、その總計された量は或は大或は小であつて（展轉和合）この量の大小によつてこそ我々の知覚は大小強弱の具体性を有し得るからである。

之が色・触が極微からなるといふ意味であると考へられる。又右の場合、青いものが見られてゐるといふ感覺事實から青いといふ純粹感覺内容を捨象して、それを感覺してゐる感覺主観のみを考へれば、

それが眼根であり、之もその感覺事實について色(境)と同様に考へれば、眼根の極微所成が説明できると思ふ。それは決して肉眼が物理的な粒子からなつてゐることを言つてゐるのではない。

かく考へることが出来るとすれば、極微は物理学的分子とは全く別な立場のものである。かゝる極微は全く觀念的である。然し我々の知覚が空間的延長と關係する限り、その知覚をしてしかく具体的に空間的たらしめるものが存在せねばならない。かゝるものをたてるとは現今の我々の立場に於ては觀念とも言はれよう。然し有部の法論に於ては実有である。何故なら、法論に於ては感覺し知覚する主体としての「我」は考へられない。我々の知覚がしかく感ずるといふことは、しかく感ぜしめるもの、つまり法、が刹那に生起して意識の流れを形成してゐるといふにすぎず、この意識流の相續以外に「我」は存在しない。故に我々の具体的知覚に於て空間的延長をあらしめる要素として正に実有である所の極微が存在しなければならぬのである。小論頗る意を盡さないことを恐れる。

#### 四国遍路をめぐる信仰

小池 長之

巡礼の札所は今日、全國各地に残つて居るが、中には札所だけあつて巡拜の風習が行われなくなつて居るものも少くない。その中にあつて四国遍路は昔ながらの風習が比較的良く保存されて居り、今日でも白衣に笠をかぶり杖をついた旅のお遍路さんが少くない。そのコースは國にある通り、阿波の板東町から始まり、吉野川下流の平野を一周し、山を越え、新野、日和佐を経て室戸岬に到り、それより土佐を抜けて足摺岬に到り、宇和島をまわつて山の中に入り、久万町を通つて松山に出、今治を経て石槌山に登り、それより阿波、伊豫、讃岐の境の雲辺寺山の頂上を経て讃岐平野を抜け、讃岐山脈の山奥の大窪寺で終つて居る。今日では一國巡礼といつて、遍路姿をして自分の國だけか、あるいは一つの平野の札所だけを巡拜する風習もあるが、四國全土を廻る事を理想としている。全コースをまわると三十六丁一里で三百六十二里余ある。従つて一日十里の割で休みなしにあるいても一ヶ月かゝり、途中には山坂もあるし、雨に降られる事もあるから実際には五十日位かゝるのである。今日は鉄道やバスを利用する者が少くない。それは日数が節約されて、それだけ宿泊の回数が減るから、疲れない上にかえつて安上りになるのである。しかし他方、依然として徒歩旅行を續けて居る者も少くない。

一周するのにどれ位費用がかかるかという点、普通一万円位である。しかもこれは四國だけの事であつて、他の地方から来る者は之に若干を加えねばならない。しかもお遍路さんは全國各地から來ているのである。これを調べるには、寺に納める納札を調べて統計をとつて見ればわかる。この納札は或程度溜ると寺で焼棄してしまふ爲に古いところはわからないが、今年の三月に八十八番の大窪寺で納札をいれた紙屑籠をひつくり返して住所調べをしたところ、場所が香川縣であるだけに、一國巡礼をませて香川縣が圧倒的に多かつたが、之に次ぐのが和歌山縣で、その他、徳島、高知、愛媛など、四國の地元が多いのは当然であるが、又、大府府、廣島、大分、京都、岡山など近い府縣が多く、しかし一方、佐賀、福岡、宮崎、鹿児島、長崎、熊本、奈良、滋賀、愛知、石川、岐阜、三重、新潟、東京、静岡、神奈川など日本の大部分にわたつて居り、東北六縣はあまり見当らなかつたが、北海道は十七あつた。そうすると、それらの各地からはる／＼と四國に往復する事は、地元よりもはるかに負担が大きくなるのである。

しかも一万円という高いようだが、交通機関を利用して三十日とすると一日が三百三十円余で、これから交通費を引けば僅かになつてしまふし、徒歩で五十日とすれば、一日二百円という計算である。これで宿泊が果して出来るであらうか。四國札所の中で交通の不便な寺では參詣者を泊めて居り、これをお通夜という。その他、平野地方では、札所の門前や遍路道の傍に平仮名で「おんやど」と書いた遍路専用の旅館がある。こゝは木賃宿で、米代を別にすると一泊

百円乃至百二十円位で泊めてくれる。だから米を買つたとしても一百円はかゝらないのである。そして晩飯と朝飯と、翌日のお晝の握り飯を一諸に炊いて貰う。この遍路宿は客に対しては精進料理に限られてゐる。こうして誰でも、佛に仕える氣持で最低生活の旅を続けるのである。見ず知らずの土地に來て道に迷わぬように、コースは遍路道というのがきまつて居り、道の曲り角には必ず石が建つて居り、山道では二丁おき位に石佛が建つて居て、その下に寺迄の里程が刻まれている。又、お支度屋というのがあつて、そこで笠や杖や数珠などを賣つて居る。すなわち、四國が遍路を常に受入れる態勢を整えて居り、不案内の者も困らぬよになつて居るのである。

しかしそれにしても費用の方はな／＼の負担であり、信仰だけあつても纏まつた金と暇がなければ遍路の旅は出来ない。世の中には又、金はあるのだけれども暇がなくて旅の出来ない者がある。こゝういふ者は旅のお遍路さんに金や物をやつて、その人に代參をして貰う風習がある。これがお接待である。

戦争の爲に物がなくなり、物價も高くなつたので物乞いでないお遍路さんに接待する事はすたれたが、それでも私は二度ばかり途中で金を貰つた。接待にも時期があつて、五月二十一日の大師の縁日を中心として最も盛に行われる。現在は食糧は高いから、杖やわらじや、ちり紙などの接待を村の婦人会が中心になつてやつて居る程度であるが、戦争前には頗る盛なもので、餅や壽司や、赤飯や芋などを用意してお遍路さんの通るのを待受けて居た爲に、お遍路さんは食べ切れない程食べた上でお金遣貰うというよきな、嘘のような

事実があつたのである。殊に沿道の村の物持ちは家の体面を維持する爲に他の者よりも余計にお接待し、又、沿道でない村の者は遍路道迄出張してお接待を行つた。瀬戸内海の島々の者は、毎年春になると米を何俵か前以て送り、それから自分が来てお接待をやつて、終えたあとは道後温泉で湯治をして帰るのを年中行事にしていた所も戦前にはあつた。あるいは道傍にお接待の食べ物置き放しにして、お遍路さんはそれを食べた後、適當と思われるだけの金を置いて行く風習もあつた、又、遍路宿のほかに、素人の善根宿も多く、信仰の篤い者は見ず知らずのお遍路さんを泊めるのを常としてゐる。そこで一方、遍路を生活とする多数の遍路渡世が居る。貰つてあるく事を御修行というが、今日でも御修行をすればすこしもひもじい思いをせずに旅が続けられるとの事であつた。遍路渡世といふのは世の中の寄生蟲であつて、それ自体にはいろ／＼問題もあろうが、又一方、社会保障が発達しない時代に、慈善によつて多数の人が救われて居る事も忘れてはならない。案内知らぬ地方を金もなしに人も情にすがりつゝ長い旅を続ける事を可能ならしめるところに四國の人々の大師に対する信仰があると言ひ得よう。すなわち、金のある者と暇のある者とが之を交換して居るのである。知らない土地で他人に親切にされるのは氣持の良いものであるから、経験した者は又、他人にも親切にするようになる。そこで地方によつては嫁入り前の娘を必ず四國遍路に出すという風習の残つてゐる所もある。遍路のもつ教育的意義なども考へて見る必要があるのではなからうか。

## 親鸞と道元

光地 英学

親鸞・道元兩聖を比較するには、諸種の角度より考察し得る。然しこゝでは、特にその宗教思想の本質面に就いて、その積極的並に消極的の相關性を究明することにしつゝと思ふ。

神人の交渉關係に立つ宗教形式に於て、又、生佛一如に立脚する佛教に於て、更に又、煩惱性と菩提性の兩相を一人格中に共有してゐる人間に於て、主客両面の何れに立つかに依つて、自他力・聖淨の兩教が分れる。親鸞と道元の兩者の宗教は、蓋し各その代表的なものと云ひ得るであらう。仍ち凡夫の立場に立つところに親鸞の宗教の出発点があるのに対して、佛の立場に根柢を置くところに道元の宗教の基調がある。斯く各々異つた性格のまゝ乍ら、然し兩教何れも一佛教中のものとして、相似の面を有してゐる。今それを佛教本來の上より、親鸞の宗教の客体である彌陀とその本願を、釈尊との關係の上に領解することに依つて、道元の宗教への連關を考へてみたい。

凡夫の立場に立つ親鸞の宗教にては、宗教の主体の力の否定されるに比例して、客体である佛の力が全面的に顯揚されるのは自明である。仍ち宗教形式に於ては他力の相を取り、生佛一如中の生佛の間が懸隔して、佛は遠い彼方に超越するに至る。斯る超越の佛は、

親鸞にては彌陀如來であり、この彌陀如來は、釈尊との關係に於ては、佛滅後の佛身觀の展開の上に出現したものに他ならない。従つて又、法藏比丘の兆載永劫の修行は、釈尊因位の菩薩行に關する本生譚の轉化であり、その本願成就は、釈尊の成正覺に他ならぬと解せられる。この釈尊の成正覺は、一切衆生と同時成道の内容を具有したものであるから、彌陀の本願成就の可能性も亦、それと同一意味にて解せらるべきで、その彌陀の本願として成就せしめた所以のものは、衆生の悉有佛性に存する。若し然らざれば、基督教の如き天啓的宗教の有する欠陥と軌を一にするに至るであらう。すでにして彌陀と釈尊と、同一焦点にて論ぜられるから、一切衆生を救済攝取する彌陀の本願海とは、即ち一切衆生の佛性と一如した釈尊の本証界でなくてはならない。この彌陀より釈尊への道は、やがて親鸞を道元へと指向せしめるものに他ならない。道元の立場にては、自己の佛性と釈尊の本証とは相通するのであり、釈尊を檢証として自己の本証を信するのである。凡夫の立場を占める親鸞にては、彌陀との他力の關係にて、自己の佛性は消失されて一切の佛陀的なものは、如來の本願中に入つて無佛性の自己となる。彌陀の本願成就に依つて、すでに衆生の佛性は如來の本願として佛の方に攝取されたから、

他力の宗教關係に立つからには、衆生の佛性は影を没して無とならなくてはならない。己が罪惡相に徹した親鸞にては、自己の佛性は否定せられると共に、その佛性は如來から廻向されるものとして受取られざるを得ない。これが如來より廻向される信心の態に依つて受領されてゐるものと解せられる。この如來の本願の開信は、われ

如來中に在つて生くることであり、その裏面的領解としては、如來わが中に在つて生くることとなるから、如來の本願即ち本証は、自己の上に生きることとなる。たゞ他力の相にてこれを領會し、生かしたのみである。道元にあつては、釈尊の本証即ち自己の本証を慕直に何らの歪曲することもなく、端的に信することに依つて、自己の、道中にあつて顛倒迷惑しない不動の信を円成する。仍ち親鸞にては、彌陀を信することに依つて彌陀の本願海に生き、道元にては、釈尊を通して、本証に生きるといふ相似性を有する。

親鸞のこの信心の態にて佛性を開顯したその獲信の時が、初地不退であると共に、便同彌勒であり、更に等同諸佛であつて、正覺を究竟した位である。しかもその信は彌陀の願行を信に依つて己が行となしたもので、敢へて特に念佛や諸行を要しないものであるから、信即行である。信の時に信行証は円備される。これが坐禪を媒介とし、打坐の上に本証の全体を信証する道元の宗教とその様相を一にする。何れも信行証一等の一乗本覺思想一貫の宗教である。しかも親鸞にては、はからひなき信の上に行証をみる。このはからひを捨離して如來に隨順する自然法爾に於て、佛教々理の本領である無我を体現せしめてゐる。一方、道元にては、坐の上に信証をみる、自性清淨の佛性を染汚しない打坐の当相が、身心脱落の全現成であり、その端的に無我を実践的に体現せしめる。兩者何れも無我の真相を露はならしめる。これ両宗教の積極的相関面である。

如上の如く、両聖何れも無我そのものを究竟してゐるその共通相のある一面、それはそのまゝ、その異相を主張するものでもある。



この意味にて次に両者の消極的相関面を考察する。禪師道元にては、主体である自己内在佛、即ち本証の自発的自己展開であるのに対して、聖人親鸞の場合は、客体である自己超越佛、即ち彌陀本願の降下的自己展開を媒介してある。同一佛教であるからには、生佛一如の上の動靜ではあるけれども、一は生を主として生中に佛を攝するのであり、一は佛を主として佛中に生が攝せられるのである。この意味にて道元の無我は、主体的自力的であるとすれば、親鸞のそれは客体的他力的であるとなし得る。

更に道元の立場は単に主体上のみ止まらない。この主体即ち我在を外にして我はないのであるから、我が無我と脱落した上は、一切の存在も亦従つて脱体現成するの道理である。更に我も存在も自我意識を没し、たと脱落無我の自然法爾的動轉あるのみ、自己の身心脱落は即、他己の身心脱落である。自己他己の全身心同時脱落、自己他己の同時參徹に他ならない。斯る道元の所謂、人法二無我・我法二空説に対し、親鸞の立場は、自己一身の無我即ち人無我に止まる。親鸞の宗教は、克実して云へば、道元の主智的宗教であるのに対して主情的宗教であり、自覚の宗教に対して救済の宗教であつて、罪惡の機相の省慮とその救済にのみ全焦点が結集されてゐるから、廣く存在一般の無我性を場としないのが、寧ろ聖人その人の宗教の本質である。且又、道元の此土入証教であるのに対し、親鸞は彼土往生教であるから、此岸的と彼岸的との様相の色調を帯びることは否み得ない。

前述の如く、親鸞の無我は、信の当相に体现するのに対し、道元のそれは、打坐の端的に現成する。佛の願行を信の即時に全領するのであるから、一生一度の念佛がなくとも、救済妨げなしとなす親鸞の宗教にては、信の上にその特質がみられるのに対し、修証一如にして、しかも初心の辨道即ち本証の全体となす道元の宗教にては、行即ち妙修の上にその宗教の特色が発揮されてゐることが強調せられる。同一論理の許に、親鸞の惡人正機とし、在家佛教を標榜するのに対し、道元の老若男女・貴賤智賢不肖の一切を機としながら、出家佛教の色調を帯びてゐるのも亦、この信と行との宗教の特質を側面的に基礎づけるものと云はねばならないであらう。

## 中世白山の莊嚴講について

—その組織、機能と成立—

櫻井徳太郎

### 序

「北國第一の靈峰効驗無雙の明神」といわれ、「日本無雙の靈峰にて朝家唯一の神明なり」<sup>(1)</sup>と崇敬され、佛坊四十余宇衆徒三千人を擁し中世を通じて北國に一大勢力をふるつた白山は、資料に闕くるところがあつたことと、叡山の末寺ではあつたが單に「地方的存在であつたこと」の理由から、二三の郷土史家の調査を除いては、これまで多くの研究を期待することができなかつた。<sup>(2)</sup>幾度か祝融の厄をうけ古記録の殆んどすべてを焼盡し切つた延暦寺については、一往の輪廓は明らかとなつていても寺院大衆の組織や活動は必ずしも明瞭にされたといえない現在、若しもその末寺たる白山のそれを判然せしむることができぬならば、或いはその本山たる叡山寺院史の究明に多くの示唆を與えり得るのではなからうか。そこに一縷の望みをおいて些か古記録を調査した結果についての若干の報告である。

中世白山寺院史を飾るもつとも著明な現象は莊嚴講の活躍であつた。しかもこの莊嚴講という名称は、こんにち大和、山城地方つまり畿内地方に廣く分布する宮座結成の社会集團のよび名として用い

ているもの<sup>(3)</sup>が多く、その起源・發生の理由についてかなりの疑問が投げかけられていたのであるから、それらを考える上においても白山莊嚴講は多くの資料を提供することができるよう考えられるのである。

(1) 源平盛衰記屋卷第二十九、三箇の馬場願書の事、

源平盛衰記爾卷第四、涌泉寺喧嘩の事

(2) 「白山比咩神社叢書」の編纂、昭和二年

日置 謙綱「加能古文書」昭和十九年

(3) 肥後和男博士「宮座の研究」

辻本好孝氏「和州祭祀記」

井上頼壽氏「京都古習志」

### 莊嚴講の組織

白山比咩神社叢書に含まれている文書、記録の断片的記載を綜合しながら白山の社務組織を明らかにする。まず本宮のもとに叡山の東塔・西塔・横川の三谷を摸したと思われる越前・加賀・美濃に三馬場があり、その各々には、それぞれ末寺攝社を統轄する別当がおかれ、宗教・経済等に関する万般を主宰していた。<sup>(1)</sup>これら三人の別当の上には惣長吏がおかれて全山を支配していたが、この惣長吏は大抵加賀馬場の特殊的地位から加賀馬場の別当が任ぜられるのが例であつた。<sup>(2)</sup>これら惣長吏・別当は主に寺務機関として本山との接衝、寺社領より備進する年貢の調達及びその各部属への分配を司り、かつ白山本宮の祭事における社役の割当等をその職務とし、さ

らに早くからそれは実質上の権限は失われてはいたが、一往全山諸職の任殿に關する人事権を所有してした。(3)そしてその実権は衆徒といわれる講衆と堂僧の手中にあつた。

堂僧は出家得度受戒ののち各房に配属される寺僧で、雑役にあてられる若衆(4)の上にあつてこれを監督するとともに、寺門よりの他出を許されず専ら佛道修行に精進することを主要な日課としていたので、そのような機能を發揮する場合は籠僧ともまた行人ともよばれていた。(5)

講衆はいりまでもなく莊嚴講衆で、平素は白山宮の重要行事たる莊嚴講を営むための結衆であるが、同時に山内における諸種の運営についての審議機関でもあつて、惣長吏、別当と雖もかれらの決議を無視することができず、事毎にその意見を求むることが必要であつた。(6)これらの結衆は藪次もつみ、学徳ともに高いものが堂僧中より拳達され、十五名をもつて組織されることが定則であつたが、中世も時代が下るにつれて十一名となり、さらに九名にまで減少したこともあつた。(7)講衆の補充は堂僧の中から選ばれることになつていたが、その補填がなされなかつたのは、堂僧の勢力が増大して、講衆の下に支配されることを好まなかつたためであり、(8)これは室町時代中期から昂まつた下剋上の一般の風潮とその傾向を同じくしている。

これら講衆を統轄する役は惣学頭といわれその下に大先達があり、次は藪次の高いものから順序に一和尚・二和尚・三和尚と名称がつけられている。(9)このうち一人ずつが順番に勸進を勤めるの

であるが、それとともに一人乃至二人の月宛または月配といわれる月行事が出て、莊嚴講經營一切の世話をなし司会を担当していた。(10)

註(1) 源平盛衰記屋巻第二十九、三箇の馬場願書の事、「白山宮莊嚴講中記録」(白山比咩神社叢書第四所収)嘉祿二年九月廿九日条、「白山記」に「從三方馬場參詣輩皆其馬場別当捧御幣令申事」とある。

(2) 白山記攷証(白山比咩神社叢書第一)一八頁

(3) 「白山宮莊嚴講中記録」(前掲)に收められた補任状参照

(4) 「白山宮講中記録」正長二年三月十二日条

(5) 「白山宮莊嚴講中記録」

(6) 「白山宮莊嚴講中記録」

(7) 「白山宮莊嚴講中記録」建保四年五月廿五日、及「白山乘徒牒狀録」参照

(8) 「白山宮莊嚴講中記録」に講衆方と堂僧方の対立抗争の多くの事件を記載している。

(9) 「白山宮莊嚴講中記録」承元三年結衆分、及び貞治武年六月廿五日の諸条、さらに「白山乘徒牒狀録」等を参照

(10) 「白山宮莊嚴講中記録」建曆三年、建保二、三年の条

### 莊嚴講衆の活動

莊嚴講衆の担当せる任務のうち最も重要な行事に莊嚴講の開催があつたことは申すまでもない。(藪次十五年以上に及び堂僧の中

より拳達されたものを以て結衆している講衆が三馬場のどのグルウプからいかなる割合で選定されたかは現在の資料だけでは明らかでない。しかしそれらは白山宮を中心に散存せる地藏院・極楽坊・曼陀羅堂・十加坊・東光坊・南岳院等の院坊の院主であつて、(1) 萬次により一和尚・二和尚といわれていた。そして、毎月十三・廿五日より夫々四日乃至五日間にわたり二回ずつ莊嚴講を営んだ。施行にあつては、その事務機関である莊嚴講所(または莊嚴勸学講所といわれる)が一切を管掌し、まず廻講案を作成しこれを惣学頭を通じて惣長吏に送り、許可を得てから各講衆に順次に廻して承認を求め、(2) 月番たる月宛はその指揮のもとに莊嚴講料の分配、各講衆に対する施物、燈油・佛具等の支配を下司に命令しその施行に遺漏なきよう期するのである。四日乃至五日間にわたる行事は、法華經八卷を朝夕二座ずつ誦講講演問答するのであつて、これは平安時代に行われた法華八講の場合と全く同様な様式である。(3) たゞ平安時代の法華八講は毎月これを催すといふことはなく春秋二季に行われる場合が多かつた。白山の莊嚴講はこの点ややその趣きを異にするものがあるが、これは恐らく奈良時代から平安時代を通じて、南都諸宗に多く施行された修正会・修二会・五月会等の系統を引くもので、(4) こんにも畿内地方に分布する莊嚴講の原型を示していると考ええる。(5)

莊嚴講衆活動の他の重要な面は全山の審議議決権が発動する諸衆評定と溝山評定とが存したことである。前者はさらに若衆集會とか堂僧評定とかに分けられているがそのヘゲモニーを握っているのは

すべて講衆であつた。(6) 溝山評定は全山に關係をもつ重要問題について討議決定するものでその主導力もまた講衆にあつた。(7) このように本来の職能たる莊嚴講の施行と諸種の評定を主宰した講衆の実力は想像に絶するものがあつて、その本山たる延暦寺もまた大いにこれを含みに思い、緊急の場合屢々その助力かたを要請したことを示す文書が残っている。(8)

註(1) 「白山衆徒牒狀録」

(2) 「白山衆徒牒狀録」康永三年九月十二日の廻請に、僧名

の下に「奉」とあるのは承認の印であり、欠席者は「不參」とか「禁忌」とかの理由を明示した。(康永四年九月十二日条)

(3) 寺院、公家の記録を開くとき、八講の記事に触れないものはないほど夥しく施行された。そしてその儀礼はほとんど同じ様式をもつて行われていた。拙稿「法華八講の成立と公家社会」(史潮第四十三号所収)参照

「白山衆徒牒狀録」康永四年九月十二日条に僧名の下に、「一問」「二問」とあるのは問答の際における順序を示すものである。白山記及び源平盛衰記卷四安元三年二月二十日、延暦寺への牒狀、同卷廿八壽永二年五月九日木曾義仲願書、雍州府志等を参照、

(4) 仏教では歳旦を祝う修正会や夫々の月の平穩息災を祈念する修二会とか五月会等が行われていた。(東大寺の二月堂、三月堂はかかる行事の行われる場所であつた)。

(5) 辻本好孝氏「和州祭礼記」によつて磯城郡内に施行されている莊嚴講(正言講とも単にしうごといわれている場合が多い)は殆んど正月、二月に施行され、悪魔追伏のため、弓射儀が行われること、正に修正、修二の目的と合致するものが認められる。

(6) 「白山宮庄嚴講中記録」寛喜三年正月廿五日条

(7) 「白山宮庄嚴講中記録」延慶二年三月廿五日条、正中二年五月三日条(満山衆儀ともいつた)。嘉暦二年条(惣衆儀とも、惣衆儀ともいつた。)

(8) 延慶二年七月廿四日延暦寺牒(「白山宮庄嚴講中記録」所収)、また源平盛衰記爾卷第四(「白山神輿登山の事」項にある安元三年の延暦寺政所下文は正偽のほどは不明であるが、少くとも白山衆徒の重要な位置を証明する資料であることは否定できない。

### 莊嚴講の成立

このような組織のもとに運営された莊嚴講はどのようにして成立したであろうか。

佛教傳來以來わが國の佛教はいわば行事佛教として受容されてきた。従つてその傳道は布教によるよりも、佛教行事たる法會を通じて実効を挙げてきたといふことができよう。中央・地方を問わずまた寺院たると世俗たるの區別なく、法華會、仁王會、華嚴會、最勝會等の大小の法會がいかに盛大に行われたか、それによつて佛教が社

會の各層にいかにか廣く浸潤していつたかは明らかにならざるところである。(1)

しかしこれらの法會は、その始めは専ら中央の寺院内に限られていて、それが世俗や地方に弘まるにいたつたのは、とりわけ法華信仰の拡大深化に伴つて流行した法華八講の創始をみてからであつた。平安初頭に始まつた法華八講は、その中、後期には僧俗をとわず宗派の別にこだわらず全國に廣く行われて行つた。従つてそれはさらに神佛習合、本地垂迹思想の普遍化とともに神社の中にもとり入れられてきたことはいちまでもない。(2)そしてこの一般傾向から白山社もまた例外であることはできなかった。平安末から中世初頭にかけての現存記録には、白山寺において盛大な法華八講が催されたこと、源平争鬪の際に木曾義仲が社前でこれを嚴修して戰勝を祈願したこと等が述べられ、それらが莊嚴講とよばれていたことを記載している。(3)

しかし法華八講は平安貴族の耽美的な趣向と現世榮耀を目指す現実主義とに導かれて、いきおい華美典麗に趨らざるを得なかつた。

(4) 藤原道長が一條天皇のために行つた円教寺御入講は、その儀禮が余りにも華麗であつたために、大納言藤原実資は「皆無不金銀、盡善盡美、……今般八講物、万倍往時云々」と彼の日記小右記のなかで驚歎し又列席の講師以下に對する布施も莫大であつたことを記している。(5) このような事情のもとでは尨大な施物を準備用意し講經の場を莊嚴にしつらえて諸般の整備をなすことは容易ならざる職務であつて、かかる莊嚴の役を担当する八講師が重視されてくる

ことは当然予想される。平安末の社会不安に伴つて莊園年貢未進の頻発は八講会催行上重大な支障を來すが故に、八講頭はやがて八講料田から供進する年貢支配を通じて莊園管理という社寺の經濟上の側面にも干渉監督の手を延ばすようになった。そして始めは單に法會開催のための講筵莊嚴の役たるに止つていたものが寺院行政上に加へてに重要な地位を占めるにいたつたのである。かくて法華八講における八講頭は莊嚴頭によつて代表されることとなり、莊嚴頭はその立役者として、講師・読師・聽衆・讚衆等の地位を越えて重要性を持つてきた。(6) 莊嚴講とは、実にこのような莊嚴役の担当者たちが集合して結成した協同体であつて、その成立には如上の事情が介在していたと考へるのである。(7)

中世白山寺における莊嚴講もこのような傾向と軌を一にして結成されたことは資料のよく物語るところである。(8) 天台宗の末寺としてとくに盛んに行われ、しかも寺中最大の佛事として重要視された法華八講に、その主役として莊嚴頭の擡頭があり、それにつれてその名称までも莊嚴講と變えてしまつたのである。そしてこれらの講衆はついに全山の支配的勢力を獲得し、三千とまで呼ばれた白山衆徒の中核的存在となつた。(9) 従つて莊嚴講は中世を通じて白山の中心行事となり、守護富樫氏の帰信を得てますますその信仰圏を拡大し、一向一揆のため富樫氏が没落し、北陸の地の地が眞宗教團の拡大によつて席捲されるにいたるまで生命を保つことができたのである。(10)

註(1) 堀一郎氏「上代日本仏教文化史」

辻善之助博士「日本仏教史上世篇」

(2) 拙稿「法華八講の成立と公家社会」(『史潮』第四十三号)

(3) 源平盛衰記、及び白山宮莊嚴講中記録

(4) 藤原貴族の典型たる道長の御堂関白記やその生涯を記録した大鏡や栄花物語によつて詳しく了解することができよう。

(5) 小右記寛弘九年五月十七日、同十九日条および御堂関白記寛弘九年五月十七・十九日の条参照

(6) このような發展のプロセスを示す例は多くを挙げる事ができるが、ここでは醍醐寺の場合を示すことにする。醍醐雜事記の醍醐寺年中行事(三ノ一〇九)によれば同寺の法華八講には始め堂莊嚴役(一人)が八講頭の支配下におかれていたが、しだいに重視され、八講頭はかえつて莊嚴頭の支配をうけるようになってきたことがわかる。

(7) 志を同じくするものが結衆を形成する傾向が著しくなつたのは、恵心僧都が始めたといわれる二十五三昧衆を以て嚆矢とされよう。教團の集团的性格はこれより強められることとなつた。

(8) 法華八講から莊嚴講への転機が平安末から鎌倉初頭にかけての間であつたから。(源平盛衰記や白山宮莊嚴講中記録)

(9) 莊嚴講衆の協同は極めて強力に遂行され、その排他性、閉鎖性もまた異常に固かつた。しかしその反面講衆相互の

制約もまた嚴重であつた。(庄嚴講中記録参照)

白山比咩神社文書 文永四年五月・文永五年七月の条(白

山比咩神社叢書所収第三輯)

(10) 白山宮庄嚴講中記録、文明六年七月廿六日、享録四年五

月九日の条

「国民等本願寺威勢ニホコリ、寺社ノ領知諸免田年貢無沙  
汰。仍神事並勤行等及退転、先代未聞言語道断之次第也」  
とある。

### 石器時代小児甕棺葬に就いて

佐野 大和

石器時代人骨に普通見られる埋葬位は屈葬、蹲葬等と呼ばれ、屍の四肢を屈し、多分毛皮、蓆類に包み、革紐、藁、細の類で緊縛して埋葬したものである。かゝる風習は歐洲旧石器時代に既に見られ、一般に死者(靈)の再帰して後人に害を加えるを怖れた爲の処置とされて居る。又一、二の遺跡では下肢を伸ばした儘葬る伸展葬の多い例もあるが、之等の屈葬、伸展葬と異り、屍体を甕に入れて埋葬した例も少からず発見されて居り、清野謙次氏著「古代人骨の研究に基く日本人種論」にはその大略が纏められているが、その他二、三の管見に入つたものを加えると大略別表の如く約七十例許りとなる。

右の中、甕中に納められていた人骨の不明なものもあるが、長谷部博士の調査された陸前大洞及沼津貝塚の十例の中、一例は生後間もない乳児骨であつたが他の九例は何れも七ヶ月、八ヶ月、九ヶ月位の早産児骨であつたと言われ、眞岡龜四郎氏によれば三河吉胡の三五例の中略半数位は長谷部博士の如き胎児骨で、他はそれより大形ではあるが何れも三、四才から五、六才の小児であつた。小金井良精氏も乳齒の出始めた乳児骨が甕内にあつたのを認められているからその他の例も大体小児骨が多かつたと見てよからう。之等

の諸例が何れも大きくて四、五十程の高さの甕に入つたもののみであるという事実からしても、小兒甕葬と見ることに大過はないであらう。

これら小兒甕葬の起原について、清野氏はその大部分が縄文式石器時代晩期に属する條痕文等を主とした粗製大形の甕形土器である所から、人骨を土器に容れて埋葬する風が石器時代晩期に盛行したという事実は否定出来ず、その頃早くも西日本に興つて東方に拡りつゝあつた彌生式文化の影響を受けて發生したものであり、北九州に盛行した合口式甕棺の如く大形の甕を製作する技術に未だ熟さなかつた爲に小兒のみに用いられたのであると考へられた。(1)然し北九州で彌生式合口甕棺が盛行したのは、杉原莊介氏に従えば大體西暦一世紀の頃であり、少くとも西暦紀元前後には終末を告げたと思はれる石器時代(2)にそれが影響すると思はれる根拠はない筈である。仮令何らかの影響はあつたとしても東北地方の諸例や、下総矢作、武藏金沢の如く堀之内式期(縄文式後期初頭)に属する例までを考へてよいものであらうか。

之に対して長谷部博士は先に述べた胎兒骨の多い点から、胎兒は母体の一部分であり、母体と離れてはその生を保ち得ず、一個の人格として認めるに足らないから、死産兒は甕に入れられて母が死ぬまで保存されたのだと説かれた。(3)然し既に清野氏も反駁して居られる如く、胎兒以上に成長した小兒骨の例がある点や、甕棺が必しも母なる女性人骨と近接して発見されず、むしろ屢々單獨出土している事実等から、これも妥当な説明とは考へられない。又島田貞

彦氏は古代人が特に深い愛情の対象であつた「小さき者」の屍を可及的に保護し、且つ保存せんとする動機に出たものと解されている。(4)或は極く常識的に斯く解釈した方がよいのかも知れない。

只、こゝで些か注目したいのは長谷部博士がその考察の中で「一個の人格として認めるに足らぬものであつたから甕葬したのだ」と結論されたことである。これは正に卓見といふべきであり、原田淑人博士も牧羊城附近発見の小兒甕棺について同様の考察を施されている。(5)

未開人の間では生れたばかりの子供は殆んど人として取扱われず、彼が完全な個人となる爲に命名式に始まり成年式に終る幾多の段階の儀禮と修練を経ねばならぬ事は多くの先学がその報告や論說の中で既に何回となく指摘している。未開人の間ではよく新生兒が殺されるが、彼は抹殺されたのではなく、誕生を延期されたに過ぎない。バヤカ族の間では鳥を喰う時、若し鳥が雄鳥ならば一人で喰べねばならぬが、彼はその息子が未だ割禮を受けていなければ幾分かを分け與える。即ち男子は割禮前には父親から獨立した個性を持つと考へられていない。フィジ土人は成年式を経ない人を子供と區別せず一様に子供達(Korima)と呼び、南部キムバレーの土人は二回目の割禮を受ける(最初の割禮から五年後)までは男の子達を犬や他の動物と區別しない。又サアーベジアイランドでは成年式の儀式(Mata Pulega)を受けない子供は決して部落の成員とは見做されない。原始社会にあつて成年式を経ないものは結婚は勿論、意見を述べたる事も戦に出る事も出来ない。彼等は未だ蔭かれない種で



あり、年令に拘らず一人の人間ではない。(以上、レヴィブリュル「未開社会の愚性」三七〇頁—三七九頁) その様な子供達が成人と異なる葬られ方をした事は当然認められてよいであろう。我が國でも非常に古い時代にはこの様な風習があつたろうという事は柳田國男先生が既に言及して居られる。生れて三年経つて尙足腰が立たずに捨てられた水産子の話を持ち出すまでもなく、五体完全でない子供や早死産児は躊躇なく捨てられたのである。即ちもう一度完全な條件で誕生のスタートを切りなす事が期待され、出産以前に戻されるので、彼は決してその生命を抹殺されたのではない。だから一度捨てられた子を拾つて育てると今度は丈夫に育つと信ぜられ、大切に若君に「棄」という名を附けたり、棄兒として拾いなおしたりする風習もあつたのである。胎兒や乳幼兒や小兒の死がこの様な觀念で取扱われるとすれば普通の大人と異なる方法で葬られるのは当然であらう。「娑婆の浮世で散々に泣いたり笑つたりした人魂は佛教以外の宗教でも罪あるものとして居り之を濟りてやる回向の方法もなかつた時代には一層怖しいものとして境の外へ驅逐した。又永く使ひ古した魂には若干の休養も與へねばならなかつた。之に反して清く新しくして急に不用になつた所謂水子の靈は遠からず之を再び世に出す爲に大人に比べて遙に手輕な方法で始末したものらしい。」

(以上柳田國男著「赤子塚の話」参照)

即ち石器時代小兒甕棺葬は、普通成人に行われた屈葬、抱石葬、被甕葬等が恐らく屍体を包んだり縛つたり未開社会特有の幾多の慣行、呪法、神祕的儀禮等のタブーにがんじがらめに取捲かれた非常

に煩雜なものであつたと思われるに對し、極く簡單な手輕な屍体遺棄の方法だつたのであつて、新來の彌生式文化の影響による一段と進んだ埋葬法だつたとは考えられない。むしろこの小兒葬法の傳統が、後、西暦一世紀頃を中心として大陸から或る刺戟を受け、北九州の農耕社会に於いて特殊に發展を遂げ、成人屍体をも收容する様になつたのが所謂須玖式合口甕棺であると考へたいが、紙数の關係で別稿に譲る事としたい。

〔註〕(1) 清野謙次氏「古代人骨の研究に基づく日本人種論」(岩

波書店)

(2) 山内清男氏「日本遠古の文化」

杉原莊介氏「古代前期の文化」(新日本史講座、中央公

論社)

(3) 長谷部言人氏「石器時代の死産児葬」(人類学雜誌四

二七八)

(4) 島田貞彦氏「筑前須玖史前遺跡の研究」(京都大学考古

学研究報告第十一冊)

(5) 原田淑人氏「牧羊城」東方考古学叢刊第二輯

遺蹟	数	人骨	調査(報者)者	備考
・ 臨前・中沢浜	一	一例成人、洗骨?	笠井 新也	考古学雜誌九ノ二
・ 細浦	一	野中 完一	野中 完一	同右及 「人類学研究」 小金井良精
・ 大洞	七	長谷部言人	大串菊二郎	清野謙次「人種論」 人類学雜誌 四ノ六 三ノ八
・ 沼津	三	同 右	同 右	同 右
・ 下総・矢作	一	見	武田 宗久	考古学 九ノ八
・ 武蔵・金沢	一	見	佐野 大和	古代研究 第一輯
・ 相模・南秦野	一	新産児	龜井 正道	未発表
・ 尾張・馬見塚	一	大場 磐雄	同 右	考古学 九ノ五
・ 三河・伊川津	一	小金井良精	清野謙次「人種論」	同 右
・ 保美	八	同 右	同 右	京都医学雜誌
・ 吉胡	三五	過半数は胎児	真阿亀四郎	三九ノ六
・ 同	二	成人焼骨 (数人分)	清野 謙次	前 出
・ 稻荷山	五	真阿亀四郎	前 出	前 出
・ 近江・杉沢	一	小林・藤岡・中村	考古学 九ノ五	津雲貝塚報告
・ 備中・津雲	一	清野 謙次	清野 謙次	本山考古室目録
・ 同	一	大串菊二郎	大串菊二郎	本山考古室目録

江戸末期に於ける在家仏教の發生

——日蓮宗を中心として——

執行 海 秀

江戸時代は幕府の政策に依て、傳統の宗教は保護を受けたが、新興の宗教や新義の宗教は異端邪説として彈圧された。従がつてその間、謂ゆる信仰の自由が許されなかつた。ところで江戸末期に到つて、幕府の威信が地に墮ち、政令が弛緩するに従がつて、尊王攘夷・王政復古の機運が熟すると共に、他面には開國思想の進展に伴なつて、泰西の自由思想が漸やく流入し來つた。こゝに江戸末期の思想界は、從來の傳統的なものが破壊され、新しいものが創造されんとして胎動し始めた。然るに旧來の佛教教團は依然として幕府の保護の下に安逸を貪はり、御用宗教として徒らに形式的な傳統を墨守し、宗教の生命ともいふべき傳道を喪失してゐた。のみならず僧風の頹廢は救ふべからざるものがあつた。明和寛政の間、日蓮宗の興門より出でた堅樹日好は、教團の肅正を計らんとしたのであるが、その著の「運門成敗條々」には、寺院に於ける僧侶の饗應、歌舞、飲酒等を嚴禁すること、開帳等によつて寺院を商賣化するの不可なること、沙彌をして在家の給仕をなさしめざること、本務の傳道を疎そかにして、在俗の事に専念するは佛弟子の本分に違背すること等を諷しめてゐる。然しかゝる覺醒運動も當時の教團の容る

るところとならず、却つて日好は新義異説の徒として三宅島に配流されたのである。

そしてかゝる佛教界への反動として発生したのが、教派神道の興起であつた。もつとも儒学・國学の興隆に伴なつて復古神道、垂加神道等が起り、夙にそれらによつて佛教への批判が加へられてゐたのであるが、然しそれはまだ理論的鬭争に止められてゐた。然るに一たび教派神道が起るに及んで、それは宗教として佛教信仰の牙城に肉迫して來た。由來神道には學者に依て組織された復古神道や垂加神道の如き理論的神道と、祭祀を中心とした神社神道とがあつた。併しそれらはいづれも人間の宗教的要求を満足せしめるに足る信仰的な要素と、宗教の生命としての傳道が伴なつてゐなかつた。

ところで江戸末期に起つた教派神道は、かゝる旧教を脱して、神道の通俗化を計つて、傳道の宗教として展開したのである。即ち黒住宗忠の黒住教、井上正鉄の禊教、藤井文次郎の金光教、小谷三思の不二孝教、中山美岐子の天理教、島村ミキ子の連門教等は、いづれも江戸末期に相次いで開教された神道系の新興宗教で、民間信仰の要求に應じて發生したものである。

かくして神道が通俗化され、民衆化されるに及んで、佛教もまた一大変事が來された。即ちそれは宗教運動が、僧侶の手から在俗居士の手に移り、寺種組織に依る寺院中心より、信者を主体とする講中心へと移つた観がある。換言すれば、宗教は奥深い伽藍の内陣より民衆の祭壇に移り、僧侶の手から信するもの、民衆へ開放されたのである。即ち在俗の居士が僧侶に代つて布教の第一線に立ち、自

己の宗教的体験を透して教練の拡張につとめた。いまその代表的なものを挙げてみよう。

古着屋の駿河屋七兵衛は壽講を起して、日蓮の遺文を講し、四ヶ格言の折伏を絶叫し、藥舖の赤旗深行は四ヶ格言を染抜いた赤旗を挿樹して、折伏傳道に従事し、小川泰堂もまたこれを助けたのであつた。薩門に於ても讃岐高松城主の弟、松平頼該は高松講を開いたが、これより先き舜龍日晝は、僧侶として改革の果されざるを知るや、還俗して後藤龍齋と称し、江戸に入品講を開創した。長松清風もまた僧籍を脱して、京都に佛立講を起した。更に興門に於ても、大石寺日量の俗弟子、清十郎は本因妙講を起して尾州に教練を拡張し、堅樹流を汲む後藤増十郎は御書を講し、四ヶ格言を称へてその妻と共に三宅島に流されたが、増十郎の没後、妻の妙聽は許されて江戸に帰り、完器講を開き、その普及につとめた。

ところで講を中心とする在家佛教の興隆は、当時の寺院佛教に對からざる脅威を與へることとなつたので、こゝに兩者の間に対立抗爭が生ずるに至つたのは自然の成り行きであつた。そのため在家佛教の創始者は、異端邪説の徒として、追放、投獄、配流等に処せられたのであるが、それでも彼等は忍難弘教の法悦としてこれを甘受し、不惜身命の傳道を貫ぬき通したのであつた。そこでそれらの講はいづれも一時、燎原の火の如き勢で全國に瀾瀾した。併しその後明治時代に入つて、排佛毀釈の彈圧と、後継者の宜しきを得なかつたことなどで、その大部分は傳はらないのであつて、今日ではその当時の在家佛教の流れを汲むものとしては、佛立講が佛立宗と改称

して存在してゐるに過ぎない有様である。然しながらその當時に於ける在家佛教の發生は、今日の新興宗教の先驅をなしたものであつて、その在家佛教的な精神は今日もなほ幾多の新興宗教によつて繼承され、寺院佛教と対立してゐるといふことが出來よう。

関口 慈光

## 「坐禪」と「止観」

「禪」とは、禪宗に於いては、三学又は六波羅蜜の一科としての禪定又は禪波羅蜜を指すのではなく、却つて三学六度の全体をその中に含むものであるとし、禪とは佛法の総府であるともいふ、しかもその禪が「坐禪」に於いて最もよく現成するのであつて、坐禪は習禪にあらず、たゞこれ安樂の法門、菩提を究竟するの修証そのものなりとするものの如くである。

「止観」は、天台に於いては、人も知るが如くに教観二門を以つて其の教学の大綱とする中、観門即ち佛教の実踐修道の総称とするのが最も通途の用例であり、即ち佛道の全体であつて、且つ天台智顛の自からいえるが如くに、止観はこれ「佛道之要門」「修行之勝路」であると同時にしかもこれ「衆徳田滿之旨歸」「無上極果之正体」そのものであると解すべきである。

故に若し禪宗の「禪」を即ち「坐禪」なりと解し、且つその「坐禪」を天台に於いては「止観」と称すると考へるものありとせば、蓋し謬りの甚だしきものかと思われるのであるが、しかも世上その謬りを冒しつゝあるものが少なくはないように見受けられる。

止観とは摩訶止観に三止三観の定義を以つて説かれてゐるが如くに、いわば内観的精神的なるものである。且ついわゆる四種三昧に

於いてこれを修証すべきものとされ、常行三昧の念佛、一行三昧の坐禪、半行半坐の法華三昧、方等陀羅尼等の行法のみならず、非行非坐の諸行法、いわゆる歴縁対境の一々の当処即ち行住坐臥見聞覚知、言語動作の總べてに於いて、人間生活の全般を即ち止観たらしむべしとせられるものであつて、従つてこの意味に於いては「禪」と「止観」とは相對し得ても、「止観」と「坐禪」とは相對して用らべきことではないと考えられる。

然しながら天台智顛は門人等を指して、一家の「學問坐禪」「聽講坐禪」「講說坐禪」「義學坐禪」の人、などとよんでいることが多い。即ち學問、聽講、講說、義學などが、教觀二門の中、教理教義の研究修學たる教門を意味するに對し、觀門即ち觀心修道の一切をたゞ坐禪の一語に依つてあらわしていることに注目せしめられるのである。

即ち天台智顛は止観を修証し現成せしめるものとして坐禪を其の最も「勝要」なるものとしたが故であり、天台止観法門の綱格たる三種止観を廣説したものである摩訶止観、次第禪門、六妙法門等の諸撰述は、いずれもみな坐禪を基準とし、坐禪の心要内觀として説かれていて、正にこれ坐禪の書といふべきものであらう。其の最も明らかなる点はいわゆる廿五方便に就いてこれを見ることができよう。即ちいわゆる一心三觀、一念三千、十乘觀法等の「正修止観」に對する修道の實際として示されているところは全く坐禪の一法であるからである。しかも坐禪を説いてかくの如くに詳密なるものは佛敎史上その以前にもその以後にも類例を見出すことができないよ

うである。禪宗に於ける坐禪儀の最も早いそして最も詳密なるものといわれている圭峰宗密の坐禪法の如きも、実は次第禪門十卷の要略といふべき初學坐禪止観要門一卷が十章に分れている中の七章を、其の章名と順序とを變更したのみで、全文殆んどそのままに写しとつて作られたものである。従つて慈覺宗頤の坐禪儀、勅修百丈清規に見ゆる坐禪儀乃至普勸坐禪儀等に至るまでもが、天台智顛の坐禪儀の直接又は間接の踏襲依用に係るもの如くである。

さて、天台智顛は、其の初期の撰述に於いては未だ止観の用語を用うること無く、禪門、禪法等の一語、若しくは禪の一字、の中に佛道の全体を包含し統攝していたこと次第禪門に於けるが如くであるが、其の晩年に至つて、摩訶止観に於けるが如くに、止観の一語に全佛法を統攝したと考えられる。

これに關して先ず想起されることは、禪の一字に全佛法を包含せしめんとしていたのが天台智顛の師父たる南嶽慧思の思想であつたことである。南嶽慧思は彼の撰述中に自から

#### 專修禪觀

と標榜しているが、それは、また自から

汝今云何偏讀禪、不讀五波羅蜜。

と問うて廣説するところあるが如く、佛法佛道の全体が禪より生じ禪に攝せられるべきものであるとしたからである。次第禪門は天台智顛が南嶽慧思に別れた直後の撰述であるのみならず、南嶽慧思に次第禪要なる撰述のあつたことも知られるから、次第禪門十卷は其の師の思想を祖述したるが如き關係にあつたものではなからうかと

推考される。而して其の禪の一字に代つてやがて止観なる一語を用い來たり、且つ其の思想を円熟せしめ來つたところに天台智顛の独自の思想教學の大成があつたと考えられるのである。

次第禪門から摩訶止観へ、即ち漸次止観ともよばれている思想から円頓止観の思想へ、而して「禪」から「止観」への推移の間にあつて、特に注目されることの二は、次第禪門に説かれていたが如き法門即ち漸次次第の禪法門ともいへべきものを説きつゝ、しかもこれを「坐禪止観」とよんでいる時代のあることである。例せば禪門要略及び初学坐禪止観要門等に於けるが如くである。而してこれらに於いて「歷緣对境止観」に對する「坐禪止観」がしばしば「坐中止観」ともよばれているが如く、「坐禪」と「坐中」とがほぼ同意義に用いられていて、坐禪の中の「禪」の一字は次第に其の意義が軽くなり、「坐」の一字にのみ重点が移つて來たようである。即ちこれらに於いては「坐禪」とは止観を修証する一種の行儀又は作法を指すことばとなつてゐる。

天台教學に於ける「禪」「坐禪」「止観」等はほとんども上記の如くに考えられるのであるが、こゝに更に併せ考へべきは、それらと禪宗に於ける「禪」又は「坐禪」との関係である。

禪宗の思想禪風についても人に依り時代に依つてさまざまの推移変遷があつたであろう。故にいま試みに大鑑慧能についてこれを見よう。彼は人の結跏坐禪するを見て杖を以つて打つて起たしめたと禪源詮集都序に傳えられている。また曹溪大師傳に依れば、勅使某が坐禪に由らずして解脱得道するのはこのことわり有ること無しと

いえるに對し、

道由心悟、豈在坐耶。

と教えたとも傳えられている。後世に於いて例せば黃檗希運は、坐禪觀行の如きはこれ外道の法、といふ、臨濟義玄も亦、これ造業底の人、などといふ放つてゐる。天台一家に於いてはかくの如き表現はかつて用いられたことがないようである。又それがいかなる趣旨に出ずるとしても容易に許さるべくもなかつたと考えられる。即ち天台智顛、宗祖傳教を常にともに必らず坐禪閉眼の姿に於いてのみ拜している宗風に依つてもこれを察知することができるのであろうし、天台止観法門の大本が坐禪止観にあり、しかも其の坐禪とは坐の一字に重点があつて、必らず結跏趺坐する意味に於いての「坐禪」であるからである。

然るに六祖壇經には、

師示衆云、何名坐禪、此法門中無障無礙、外於一切善惡境界、

心念不動名坐、内見自性不動名禪。

といつてゐる。こゝに見る坐禪の「坐」は單なる身体の一動作としての結跏趺坐の坐ではなく、むしろ「法性寂法たるを止と名づく」といふ止観の「止」そのものに外ならず、こゝに於いて坐禪の「禪」は「寂而常照を觀と名づく」といふ止観の「觀」にちかひとも考えられる。故に若し「坐禪」をかゝる意味に理解する場合に於いてはそれは殆んどそのままに「止観」の概念に外ならぬともいへべきではあるまいか。また

行亦禪、坐亦禪、語默動靜体安然。

とは証道歌に由るものかと思われるが、こゝに見る「禪」は天台智顛がいう「歷緣对境止観」の止観とその意味が全く同一であるといふべきであろう。即ちこれらに依れば、当時の禪宗に於いては、止観という用語を用いず、それに代つて、或は坐禪の「坐」に内観的精神的な解釈を試みて止観の止の概念を有たしめんとし、坐禪の「禪」に却つて観の概念を有たしめ、或は更に禪の一字の中に止即観、観即止にして不二一如なりとせらるゝ「止観」の概念を有たしめていゝものであると考えることができよう。然しそれは「坐禪」なる一語の旧來の語義を著しく逸脱したものであり、「禪」なる一語の本來の概念よりやゝ轉化し去つたものかと思ふべきではなからうか。かゝる意味に於いての「禪」とは或は却つて般若波羅蜜でもあつて、もはやいゝゆる禪波羅蜜でもなく禪定でもないといふ得るものであらう。而してこゝにやがては却つて三学六度の全体を含むとされる佛法の総府としての「禪」の禪宗なるものへ進化すべき前提たるべきものを見出すことができるのではあるまいか。とにかく一面に於いては禪の一字がかくも重視され來つたところに、必然的に坐禪の「坐」の一字が次第に軽くなつて、道は豈に坐にあらんやともいわれ、坐するものあるを見れば杖を以つて打つて起たしめたとも傳えられ、やがては「坐禪」はこれ外道、造業底の法などといふものあるを見るにも至つたのではあるまいかと考えられるのである。

天台智顛が其の早い頃には「禪」の一字に佛道の全体を統攝せんとしていたことは、南嶽慧思の思想を承けたものであると同時に、

この時代の禪宗の思想とも一脈相通するものであつたとも考えられるのであるが、やがて独自の法門たる円頓の「止観」の思想を円熟せしめたところに「坐禪」の一語に対し自から上記の如き異色あるを見るに至つたと考ふべきではなからうか。

佛敎の実踐部門の中核たるべきものとされている禪觀思想につき、その二大主流とも目されている禪宗法門と天台止観法門とが、從來は殆んど各々没交渉に研究され來つたので、それらが思想的に或は歴史的にいかなる關係に於いて互いに交遷發達し來つたかなどに注目する新たな態度と、且つは熾煌寺より発見せられた新たな資料とが相俟つて、改めて考究すべき課題が少なくはないようである。いまはそれら禪觀思想研究への一前提として「禪」「坐禪」及び「止観」等の用語の用途に於ける各々の意義と關係などにつき二三の考察を試みたものである。

## 日忌の本質

竹中 信常

忌の観念の中核たる「聖」は、それがマナなる具体的観念に於いてみられる如く、可動性、轉移性に富んだものであることは明かである。斯る性格は本源的に時間的制約を受けることもまたいうまでもない。死忌・産忌の時間的稀薄化、また神の降臨と巡幸、等はマナが時間的條件と結びついていることを示めすものである。換言するならば、忌の対象となる観念的実体は、それが流動性を持つという意味ですべて時間的性格を帯びたものといふことが出来る。

さて、斯る一般的忌行爲の中でも特に時間的性格を本質的要素とするものが日忌なのであつて、本論に於いては斯る日忌がその本質的なものとして「時間」について二三の考察を加えんとするものである。

日忌と一概にいつても、それには色々の類型がみられるのであるが、今はその本質的なものとして曆法的及び季節的條件によつて成り立つているものに関して考えてみるならば、その第一に上げらるべきものは月の盈虧による、即ち太陰曆によるものである。それによつてみると、八日、廿四日の上・下絃の月を第一とし、十五日の望を中心としたものが第二、次いで朔、最後に晦という順に、その行事の頻度がみられる。

四八

而して斯る月の盈虧が何故に忌行爲を生むかというに、矢張りそこには月の形の変化、潮の干満、及び農事曆との深い結びつき等によつて、凡俗ならざる時期とされるものと考えられる。伊豆七島の日忌の本質が神降臨の観念にあるとは既に山口貞夫氏の指摘している如くであり、而も神降臨が廿四日と結びつくのは下絃の月というところに起因するものと考えられる。

(1) 山口「伊豆諸島の正月廿四日行事」島一の二、三九頁以下  
いい得るならば、月の変化又は月の変化のもたらす諸事象に対する異常なる感覚がこの時期をして平常ならざる「時」の感覚を興え、斯る「時ならぬ時」を平穩にすごすための行事としての日忌が聯想されるのである。

季節の変化は農事曆を生み、また弘くは節として年中行事の起因ともなつているのであるが、日忌に於いてもまたこの自然的季節の変遷が重要な要因として作用しているのである。季節の変化とそれによる慣習とが結びついて節日、節供が成立するわけで、それはすべて、「トキ」と呼ばれて、特に「時間」が意識化される様な場合、逆にいうならば平常の意識されない「時」以外の「時」なのである。斯る時が特殊化され、それに諸々の観念なり儀礼なりが結びつくに至つたことは数多く報告されているところである。

(2) 民間伝承二の九、広島では旧五月十六日をトキといひ以前は必らず田植を休んでトキダangoを作つてたべた。正月三日に盆の三日もトキの日と呼ばれた。(和歌森・日本民俗論 五五頁)



日忌もまた斯るトキと結びつく、というよりはむしろそれを中核としてゐる場合が多い。即ち正月十六日の小正月と結びついては、日待（信州、上高井郡、京都府綴喜郡草内村東、宇治郡宇治村五ヶ庄）イナツミ（能登、鳳至郡）ホラツム、クロラツム（羽後平鹿郡、筑前伊予、碑貫郡湯本村）オサイニチとて物忌（北安曇）道具休み（信州小縣郡）等となり、春には四月八日を中心とする春山入り、五月五日の節供には、牛を使わず（各地）機織せず（大和、宇和島）田に入らず（栃木須賀川）等の習俗がみられる。夏には八朔のカゼコモリ（滋賀南山村）八朔休み（兵庫加西郡）十月十日頃より、形は少々崩れて大根のとしりとなつたが矢張り一種の忌籠りが地方々々で二十日頃にまでつゞいてみられる。それに引つゞいての神の上り下りの信仰も矢張り、田の神の山へのお帰りと季節的要素が中軸となつてゐる。十二月八日のこと納めには来るべき新年への鮮明な季節感が盛られてゐる。この様な素描的叙述によつてみても、季節的変化、即ち特異な「トキ」に際して、何等かの意味で平常の生活とは異つた生活を送るという心情が溢れており、従つてそこには、斯る「トキ」を無事に通過するための籠り、慎しみの態度が生まれることは極めて自然なことといわなければならぬ。

以上の如く、日忌はすべて、例えばヤウカヅの八日、シガナイの二十五日の夕方から二十七日の朝まで、中の島のシチゲは正月の十七日、安房のミハリは十二月二十八日の夕方からというふうに、すべて日及び時間的に精確に規定されている。斯る時間的條件の墨守ということは、時間そのもの、時間的経過そのものを本源的には忌

の対象としたことを物語るもので、余他の忌が諸々の原因乃至契機によつて忌行爲を惹起したり、それを終末せしめたり——而も冒頭に述べた如く、そのこと自体に既に時間的意味も含まれてゐるのであるが——するのであるが、日忌の場合には、月の変化と季節の移り変りという絶対的時間がその本質的要素をなしているものとみることが出来る。即ち、それは、一定の時期を劃して無條件的に必然的に特定の忌行爲が要請され、而して斯る状況のもとに一定の時間を経過すればまた必然的にそこから抜け出でて平常に復帰するのであり、その間の出入を規定するものは定められた時間以外に何も無い。逆にいえば、時間によつて規定されることによつて日忌が成立するのである。

このことを明確に示すものとしては、日待月待の事例を挙げるのがよい。即ち「待ち」という語感には、その本來的意義とは別に、明かに時間的意識が明確に観取し得る。

(1) マチは古くマツリ、マツロウとて祭りの意味であつた。

(柳田綱、民俗学の語一〇三頁)

古くは月毎の下絃の一夜を物忌の夜として、その次の日に祭を行ふ風習が固有的なものとされてゐた。此意味での日待・月待は明かに祭前齋忌であるが、所謂日待はこれの退化したものといふことが出来る。日待の一般の形態としては所定の日に寺なり社なりに集り、その際色々の食物を持ち寄り、これを料理して会食する。集りの行事として何等かの宗教儀礼を行う。例えば飛騨吉城郡坂上村では寺に集り、住職に一ヶ年の無事なことを祈禱して貰ふ。豊後直入

郡地方では旧十月十四日の夜から十五日の朝にかけて、お日待として東方に向つて竹で棚を作り供えものをする。<sup>(4)</sup>このように、所定の日に集會し、所定の宗教的行事を中心として、会食をし、翌朝の日の出を拜んで帰るといふのが日待の大体の形式と思われる。

(1) 才時語集三五七頁

(2) 但し日待がすべて日忌の変形であるというのではなく、その他の原因として単純な太陽崇拜もあることは、後の月待に月が作用するとするのと同じである。

(3) 民族学研究五の四、一〇四頁林氏論文

(4) 民俗学辞典上、三四八頁

形式的には日待には忌籠りの要素が余りみられぬが、仕事を休み家を離れて会食すること、常時ならざる時という意識がみられ、更に日待が日忌の退化形態として、後に述べる月待への移行過程にあるものとなし得るならば、忌的行爲が単に家業を休んで常の生活から離れるという消極的手段が、会食、談笑という二次的積極的内容へと轉化したとする事が可能である。即ち斯る遊びの傾向への轉化については京都右京区桂千代原の正月十四日の日待の如く藝人をたのんで浪曲や万才等の余興をさせたり、<sup>(1)</sup>西加茂氷室の日待の如く徹宵遊宴する場合、<sup>(2)</sup>更には上京区西加茂の西加茂では、日待のことを「アスビ」と呼ぶにまでなつていことがみられる。即ち、本來的忌行爲が脱落して、只何等かの形で一定の時間を経過する事を目的とするに至つてしまつたので、従つて逆に考えるなら、斯る

一連の習俗の基調をなしているものは、矢張り一定の時間の経過という事にある。

(1) 井上・京都古習志 No. 302

(2) 同 39

(3) 同 49

以上の如き内容的変化ではなしに、時間的短縮の結果生れたものに月待がある。月待とはいふまでもなく、夕方より月の出を待つことであるが、これが日待の一夜に比して短く時によつては長時間で終ることもなり、時間的に短縮されたものである。但し、月待では、忌行爲が若干みられ、而もそれが「願」という形に変化しているものがある。即ち、長野縣諏訪郡では十月二十三日の夜「二十三夜様」とて月待をするが、その際軒下、庭先、屋根の上などで、水を入れた碗を片手に捧げ、別の手には線香に火をつけて持つたりして、思い思いの願をかけて月の出を待つ。而も此際「ねてもいけない」「坐つてもいけない」「お立待」とて立ち通しているのが「一番利き目があるといわれている」<sup>(1)</sup>。即ち「ねてはならぬ」「坐つてはならぬ」という禁止が「ねては利き目がないからいけない」という願と結びついた功利的態度に変つて來てはいるが、時間的に極度に短縮した代りとしての忌行爲の変形である。

(1) 民族学研究五の一、八三頁、有賀泰一

ところが斯る月待にも矢張り退化が行われ、日待のアスビへの変化と同様の現象が起る。飛騨吉城郡坂上村の九月二十三日の月待は家の者が集つて雑談をしつつ月の昇るのを拜してねる。<sup>(2)</sup>更には肥前

東彼岸郡川棚村で旧七月廿六日に行う月待は未婚の青年男女が集合して酒などをのみ乍ら月の出を待つのである。

(1) 民族学研究五の四、一〇七頁林

(2) 民俗学辞典上、七二六頁

このように待一般にみられる共通特質は、「まち」「まつ」という時間的性格であつて、日忌が持つ本質的性格を、形や内容の点では多分に變化しつつも、最後まではつきりと保持しているという事が出来る。

このようにして日待を含めての日忌の本質は、あくまでもそれが時間的條件の上に立ち、その忌の中心的内容をなすものもまた「時間」ということにある。但し、日忌には斯る類型の外に、彈正待とか、厄日とか、といったいわば特殊的直接原因によるものもあるが、此等のものも詳細にその究竟因を尋ねれば時間的なものに本質がある事が知られるであろうが、未だこれに關しての考究は完了してない。

## 宗教民族学の学的性質及び領域の反省

棚瀬 襄 爾

宗教民族学が如何なる研究対象を持つかに就ては故宇野田空博士は「大体古今の未開宗教がその対象を爲すとして差支ないであらう」としておられる。此の言葉の中には二つの未開宗教が含まれてゐる。一つは古の未開宗教であり、二は今の未開宗教である。所謂 primitive の二つの意味即ち太古の宗教と現存未開民族の宗教である。然し前者の研究は先史学が爲すから、宗教民族学は後者即ち現存未開民族の宗教がその主要な研究対象を爲すものとして博士の宗教民族学は成立してゐる。民族学一般に於ても A. Pastian, J. Demker, P. Radin, B. Malinowski, R. R. Marett, R. Linton 等が民族学の対象は未開社会並に文化の研究である。乃至少くとも過去に於てはそうあつたとしてゐるのは現存未開民族の研究である。

こゝに二つの問題が出て来る。一つは時間的に古い未開民族と現存未開民族には如何なる關係があるかと言ふ問題、もう一つは未開民族と文化民族とは如何にして區別されるかと言ふ問題である。

一の問題に就ては宗教進化論の場合のように時間關係と空間關係がこつちやにされてゐるものもあるが、文化史学の場合には現存民族を中心として質規準、量規準を用ひて空間關係を決定し、更に文化の接觸關係を觀察して時間の前後を決め、更に先史学との平行關

係を求めて両者の關係を觀察している。

二の問題即ち未開民族と文化民族の區別に就ては本質的な區別はなされないが、文字の有無(タイラー、シュミット)、或は文化の單純齊一と複雑分化(ボーアズ)等多くの区別の標準が便宜的に設けられてゐる。此の問題とも關係のあることであるから、まづ我々は宗教民族学の學的性質或は目的を考へて見る必要がある。

宗教民族学が哲学でなくて文化科学であると言ふこと、即ち全体を全体として知らうとする学問でなくて、部分によつて全体を知らうとする学問であることと言ふまでもない。normativeでなくて、descriptiveな学問であると言つてもよい。然し文化科学であると言つても歴史科学であるか、分析科学であるかと言ふことを更に考察して見なければならぬ。この両者は学問の目的に於て大いに異なるからである。

歴史科学は何が、何時、何処で起つたかに關心を有し、それ等の出來事の連鎖を立てること、出來事の型の發見や描写綜合を爲す。分析科学は抽象的であり、分析的であり、普遍を理解する爲に個別に關心を有し、普遍化乃至法則の發見につとめる。

今まで宗教民族学ではこの兩者の區別が十分でなかつた様に思はれる。然しこの兩者を區別して考へることによつて、先の現存未開民族と古代民族の取扱ひも學問的意義を持つてくると思ふ。考古学や歴史主義的民族学は歴史科学であるから、両者は其の目的に従つて協力することができ、單獨では解決し得ない學的解明の道が開かれて來る。然るに一方マリノフスキー、ブラウン等の social anth-

ropology、ルース・ベネディクトの pattern of culture、その他文化の機能、統合、變化、文化と人格等の問題は何れも何等かの關係を宗教民族学に持つものであるが、何れも分析科学としての道を辿つてゐるものである。

此の兩者が一方を否定して一方のみに固執することは學問の性質を理解しないものである。例へばマリノフスキー等はグレブナーを評して博物館のもぐらもちださず、リントンには民族学者が古い民族を發見すると鬼の首を取つたように喜ぶことを嘲けるが、我々は歴史構成の方向と言ふものを無視することはできない。然し又一方文化史学の方法も万能ではないのであつて、宗教の機能や social integration, cultural configuration 等における宗教の意義を考へることになれば如何にしても分析科学の方法を採用しなければならぬ。歴史科学は宗教を靜的に見、分析科学は宗教を動的に見るが夫目的を異にして、結局並存關係に立つとしなければならぬ。並存關係にあるとすれば宗教民族学として、今まで一括せられて來た學問に二つの体系を區別せねばならぬことになる。ブラウンは ethnology を歴史科学と認め、comparative sociology (乃至 social anthropology) と區別したが、我々も廣義の宗教民族学の中に狹義の分析科学としての宗教民族学と宗教民族史学を區別するような方法を取らねばならぬことになる。

そこでもう一度宗教民族学は未開宗教を対象とするものか否かを考へて見る必要があるが、歴史的關心を主とする宗教民族学は研究の重点を未開宗教におく理由がある。そしてこの際未開と開化の区

別は其の基準を文字の有無におくべきである。言ひまでもなく狹義の歴史は文献史であるから、文字を持つ宗教の歴史は狹義の宗教史に讓るべきで、文字を持たぬ宗教の歴史を取扱ふときに独立の存在の意義を持つ。この場合研究の重点は宗教の性質上現存未開宗教の歴史の觀察におかれるが、考古学的研究や、恐らくはフオーク・ロアの綜合を俟たねば歴史科学としての目的を眞に達することは出来ないと思はれる。然し文字が発明されたからと言つて急に宗教そのもの、性質が変化することはあるまいから有文字民族にも觀察の領域が拡張されることは認めねばならない。廣い意味での宗教史の目的からこのような研究対象が重なり合ふ領域もあつてよいと考へられる。

分析科学としての宗教民族学は觀察の方法によつては社会学や心理学の一分科とも認められるが、対象を宗教におくと言ふ意味で宗教の一分科と認めてよからうと思ふ。この場合の未開と開化の區別は宗教並に文化の單純齊一と複雑分化に認めるのが適當である。未開民族が比較的單純であつて、他から區別して觀察の対象とし易いことが研究の理由になる。マリノフスキーやベネディクトが未開民族を研究対象としたのはこの理由からである。この場合には未開化なるものから分化せるものへと研究が進むのであつて、未開なものにはケイス・マテリアルとして研究せられるのである。然しあくまで普遍化の爲、法則を求めざる爲に研究せられるのであるから、それ自体独立の學問たり得るのは學問の過渡期に於てのみである。それは未開宗教の研究から文化民族の宗教の研究へ移行する必然性を有

する。この場合には古代宗教を研究対象とすることはまづない。このように學問の性質が対象を必或程度規定してゐると思ふ。

研究の方法に於ける集約的方法と外向的方法も分析科学と歴史科学の方法として夫々配當することができる。歴史科学としての宗教民族学に於ては本來外向的方法を用ひなければならぬ。それは文献史学に於て古文書の端に至るまで重要なと同様であるが、更にそれ以上の意味に於て歴史科学としての宗教民族学に於ては必要である。然るに分析科学に於ては宗教の動的な方面が着眼され、全体文化乃至社会の中に於ける宗教、宗教と他の文化項目間の關係が問題とされるのであるから、小範圍をクロス・アップして集中分析を行はねばならぬのである。

歴史科学、分析科学の前に記述を主とする ethnography、宗教民族誌があらうが、宗教民族学を單なる資料学であると言ふのはこれにはあてはまらう。又より程度少くは、ある意味で分析科学としての宗教民族学にもあてはまらう。然し歴史科学としての宗教民族学は独自の意義を持つてゐる。そして分析科学としての宗教民族学も現段階に於ては重要な意味を持つてゐる。

## 理想的平和の世界性

津田 敬 武

人間は原始時代から平和を求めて進んで来たが、その平和には常に或理想を伴つてゐるのである。そしてその理想の形式内容には四つの段階が認められる。第一は宗教的理想平和、第二は政治的理想平和、第三は國際的理想平和、第四は民主主義的理想平和である。

宗教的理想平和は死の問題に対する解決と關聯して死後靈魂の不滅を信じ來世に於ける極樂淨土や天國を信することによつて心の平和をもとむるものである。この心の平和は善に與みし惡をしりぞけんとする平和で、惡事に対しては地獄の刑罰を科し、善行の功德によつて極樂淨土の彼岸に到達し得ることを信じて心の平和を求むるのである。その平和は主として個人を対象とする心の平和である。この心の平和には物質的幸福の不平等より來る不満失望を死後の幸福によつて平衡を得んとするものである。従つて宗教的理想平和によつて地上に正しき現実の平和を求むるには尙幾多の不備と欠陥を残してゐる。それは物質的幸福と宗教的理想平和とを正しく融和せしむることに未だ成功せざるが故である。

第二の政治的理想平和は主として君主帝王の政治力によつて國民の平和を求めんとするものである。支那では聖天子に於つて鳳凰や麒麟の出現するやうな平和の御世を理想としたことがあり、我が

天皇中心の政治も亦もとより同様の理想を持つてゐた。江戸時代將軍家康の和平政策も此部類に属するものであらう。然し何れも上から下に與へられた政治であるが故に一般民衆の自由と幸福に資するよりも或特權階級の自由と幸福に重点を置き一般民衆の幸福はかへつて其犠牲に供せられた点が少くなく終に失敗に帰したのである。

第三の國際的理想平和は十九世紀以來しばしば歐洲で開かれた世界平和會議の類を云ふのであるが、それは國內的平和が外國の侵略によつて破壊されるが故に生じた平和手段であつた。然しその動機は主として自國の經濟的欲求に重点があり、自他の自由と幸福を調節勘案する点に於て尙多くの不備を残してゐたため常に失敗の歴史を繰り返したのである。

以上述べて來た三種の理想平和の通弊は世界性の乏しきにある。尤も人間に眞の幸福を與ふるすべてのものは、それが精神的のものであつても、又物質的のものであつても必ず善でなければならず、従つてそれには必ず普遍性がある。その普遍性に國際的意義を與ふることによつてはじめて世界的理想平和に貢獻せしむることが出来るのである。こゝに各國政治家その他の指導者に課せられた重大な使命がある。この使命を果すべく生れたのが最後の民主主義的理想平和である。この民主主義的理想平和は今日の世界の課題であると共に人類の歴史を貫く最も古い問題でもある。

國際連合憲章ユネスコ憲法及世界人權宣言は民主主義的理想による世界平和を目的とするものであるが、この三種の憲章を貫く根本原理は、アメリカ國民の祖先が自由をもとめてアメリカ新大陸に移

住し歐洲の文化をたたき直して民衆化したそのアメリカ歴史のうちに見出されるのである。従つて何れの國家も民主主義の原理を理解し、その應用の方法を誤らざらんとするにはアメリカ三百年の歴史と今日アメリカの到達せる民主主義制度の種々相の現状に照らし、自國に最も適切な民主主義理想平和の建設に努力しなければならぬ。即ち今後は何れの國民もアメリカの歴史を民主主義制度の聖典として必ず研究しなければならぬと思ふ。然しもとよりアメリカの歴史が完全無欠の民主主義的理想の聖典と云ふのではない。そのうちには勿論多くの禍ちもあるであらうが、その禍ちそれ自体も亦後進の參考となるであらう。要するにアメリカの歴史は民衆によつて創作された民主主義理想の聖典であつて、宗祖によつて民衆に與へられた天降り式の聖典でない所に眞の民主主義理想の聖典たる所以の特徴を認むべきではなからうか。

この観点に立つて先づ第一に今後宗教に對する我が國民の態度について考へて見たい。民主主義理想の下に於ける宗教のありかたには上から押しつけられた宗教を排し、自己の信仰と智識の上に立つて創造された宗教でなければならぬ。然し自己の信ずる宗教又は宗派のみが自己を救ひ、他人を救ひ又國家を救ひ得る宗教であり宗派であつて、他人の信仰する宗教はすべてだめであると云ふ態度であつてはならない。即ち独善主義に陥つてはならない。何れの宗教も現実の姿に於て完全無欠ではあり得ない。それにも拘はらず、それを完全なものと信ずる所に誤解を生ずる。従つて我々は不完全より完全に至ることを目的として常に高い理想をもとめて邁進す

べきである。さて個人の持ち得る最高の理想といふものは個人の信仰と智識によつて限定されるのであるから、何人もより高き理想を逐ふて進むためには、他人の有する信仰によつて教へられ、且つ他人の有する智識を悟得して自己の信仰と智識を研く必要がある。それと同時に自己の有する信仰も智識も喜んで他人に與ふべきである。かくしてこそ文化の交流は自他を益するのであるが、文化の交流の對象は個人の間にも國家間にも同様必要がある。然し民主主義的理想の世界を求むるには、先づ個人の間にも文化の交流が行はねばならない。要するに我々は自己を知ると共に他人を知り、又自己を他人に知らせることが必要である。かくして自他の間に和を求めて平和な生活の実現を可能ならしむべきである。エネスコ憲章の前文に戦争は人の心のうちに起原するものであるから先づ心のうちにその防禦をなさなければならぬと宣言してゐるが、その目的はこの態度によつて果すことが出来るであらう。即ちかくして理想平和に世界性を賦與することが出来るであらう。この態度は個人の日常生活のすべての分野に於て必要であるが、就中個人の宗教心に於て特に必要である。何となれば宗教は個人を通じて社会國家に及ぶ最も大なる精神的運動の現はれであるからである。今後我々の宗教に對する態度はかくあらねばならないと断ずるものであるが、この断定は我が國の歴史的背景によつて裏付けすることが出来るのである。

我が國が東亞の獨立國として認められるやうになつたのは、聖徳太子の時にはじまるが、この時太子によつて制定された十七條憲法

は、当時輸入されて間もない佛教の教理を基礎として宗教的理想平和を政治の上に應用して天皇中心政治の建設に努力され、その運営には神道と儒教の協力をもとめられたのであつた。十七條憲法は爾來聖徳太子の崇敬と結びついて廣く民間に傳承されたのである。儒教を以て政治の指導原理とした江戸時代に於てさへ廣く讀まれた。即ち慶長十三年京都の所司代板倉勝重はこの憲法を翻刻せしめてその普及に力めた。この板本は今尙京都大学に保存されてゐるのである。

鎌倉時代武家政治の治を云ふものは北條氏の制定せる貞永式目をあげなければならぬ。これは武家の憲法とも称すべきもので、その前文には神を敬ひ佛を崇拝すべきことを規定してゐる。更にその跋文には神佛に誓つた起請文が記載されてゐるのである。鎌倉室町時代の文化は日支禪僧の往來によつて重大な影響を受けたが、彼等は禪と共に宋学即ち新儒学を傳へたのである。即ち支那に於ける禪儒共学の動向はそのまゝ我が國へ傳へられたのである。

江戸時代文化の特質は徳川氏が和平政策をとつた結果、政治が學問と結びついた点にある。即ち家康は儒教を以て治道の根本原理となし儒教の大家林羅山を起用して政治の顧問となすと共に文教の指導者とした。彼羅山は儒道を興隆することは直ちに神道の興隆即ち皇道の興隆であるといふ見解をとり、儒教を以て神道の内容を高めんとしたのである。即ち神儒一致の教學を樹てたのである。又山鹿素行は神道を基として儒教を包容した。又水戸學に於ても神儒一致を以て政治及び國民の道德教育に活用したのである。更に又土佐に

起つた山崎闇斎は、はじめ禪門に帰し、後儒教に移つて朱子學の大家となつたが、最後に神道に移り復古神道を唱へて垂加神道の祖となり、勤王精神の鼓吹につくした。かく見て來ると我が國の文化は神道儒教佛教の三大宗教が融和して日本固有の文化を發達せしめてゐるのである。これを別の立場から觀察すると日本文化の特徴はアジア大陸から受けたあらゆる文化を日本精神によつて綜合統一せる一大オーケストラであると言ひ得るであらう。然るに維新の王政復古と共に泰西の物質文化を輸入して我が國の文化が非常な勢ひで歐化されたにも拘はらず神佛を分離して神道のみを以て施政の根本原理となし、キリスト教を同化して欧米文化の精神にふれしめなかつたことは即ち軍閥政治の罪惡であつた。若しこの失政がなかりせば江戸時代に發達した文教の普及は明治以後の文化に偉大な効果を齎らしたに違ひないと思ふ。然し今からでも遅くはないのである。この歴史的背景を活かして我が國の神儒佛融和の文化を民主主義的理想によつて新たに樹て直して世界性を賦與して世界平和の確立に努力することが出来るのである。

アメリカに於ける信教の自由はキリスト教の各宗派の自由を目的としたものであつたが、それもなかく困難な問題であつた。旧世界に於けるチャーチ・オブ・イングランドが國教として持つてゐた勢力は新世界に於ても頗る厄介なものであつた。これに対抗して宗派の自由を確保するため出來た法律をトラレーション・アクトと呼んだのである。この称呼は頗るあいまいなものであるが、これによつて次第に信教の自由が實現され、今日ではキリスト教以外、東洋



の宗教に対しても関心をよするやうになりつつある。これは民主主義理想の立場からして当然この方向に進むべきものと思ふ。再び我國に戻つて考へる時、我國の道学者も、僧侶も、神職も、平信徒もキリスト教の教理を学び欧米文化の精神にふれ、その眞相の理解に力め精神的相互の理解を深むべきである。

民主主義的理想平和の確立には各自の宗教に世界性の必要である如く政治、経済、科学等あらゆる文化の内容が宗教的人道的精神によつて淨化されなければならない。即ち世界性のある個性の陶冶が必要であり、且つ國際間に於けると同様共通の世界観を持つた國民の存在が要請されるのである。そしてその世界観に基く自由と幸福を享受するには個人も國家も經濟的自立を必要とする。かくして個人の尊嚴と自由と幸福が確保されるのである。

この点、アメリカの國民は携ゆまざる努力を以てあらゆる困難を克服し、荒野に、河川に、海に無限の天然資源を開発して産業と通商を盛んならしめ、世界に比類なき富を蓄積し、その富力を以て今や世界の自由國民のため民主主義理想の平和の建設に當つて指導者の役割を演じつつある事實は自由世界の感激する所でなければならぬ。かくて自由國民のすべての經濟的自立を如何にして速かに達成し得るかは、各々自國の努力に加へて自由國民相互の援助が今後の問題として残されてゐるのである。

要するに理想平和の実現には宗教はもとより政治經濟科学等生活に必要な文化現象がすべて世界性を持たなければならないことは人類文化史の明かに教ふる所であつて、この点アメリカの歴史とアメ

リカ國民の努力に学ぶべき点の極めて大なるものあるべきを繰り返して指摘して筆を止める。

# 官社の成立

西山 徳

一 我國の律令制の著しい一特色として、全國にわたる三千二百卅二座の神々が國家の祭祀にあづかる大規模なる制度があつた。かかる神々を祭つた「官社」の成立を中心として、祭祀上に於ける淨御原令の意義を考察し且つ今なお疑問の帳に包まれて居る上代宗教思想解明への一端を開かんとするものである。

## 二

律令制下にみる「官社」とは、神祇官の祭祀にあづかつて官帳に記載せられた神社であり、實質的には「祈年祭」にあづかるわけである。従つて本論では「官社の成立」という題目のもとにその基本の問題である二つの方面即ち神祇官と祈年祭との成立を中心として考察する。

## 三

まず、神祇官の成立について考察する。古から傳えられて來た日本の民族的風習としての宗教的信仰である神道が、大化改新以後、國家意識が高まると共に國家的なものとしてとり上げられ、中央集権制度が祭祀にまで及ぼされた。かくて我が律令制に於て太政官と並んで神祇官が置れた。勿論、民族信仰としての神を祭ることは遠

五八

い古に起源を有するから國家形態の成立をみた古より祭のための官が設けられたのであろう。しかし大宝令にみる如き神祇官の成立はいつであるかが重要な問題である。先人は漠然と、これは大化改新に端を發し、大宝令に於て確立したものとして居るが、その間の發展過程をみるに改新思想に盛衰あり、近江令・淨御原律令・大宝律令等の變遷あるを考慮すれば、神祇官の成立時期をもつと嚴密に求めたいと思ふ。孝德天皇紀大化五年二月條に「八省百官を置かしむ」とあつて、後の八省の源流が設置せられたと考えられ、祭祀の官についても当時の歴史的事情から考えて後の神祇官の源流とみるべき官が設けられたと思われる。しかし日本書紀にはこの前後何らの記載なく明らかなでない。ただ古語拾遺に孝德天皇の御代「小花下齋部首作賀斯一が「神官頭」に拜せられたとある。小花下なる冠位の存在したのは、大化五年二月から天智天皇三年二月までである。而して小花下は齋部首作賀斯の最終最高の冠位を示すのであろうから、かかる冠位が廢せられた天智天皇三年二月以前に歿した人と考へるべきである。古語拾遺の記事を齋部廣成が自家を飾る爲の作僞として否定し神官は成立せずとするか、又はこの記載を信じてとしてもその職掌が後の神祇官とは異なるが故に、何れにしても後の意味の神祇官は未だ成立せずと断じて差支えがない。

近江令では如何。近江令官制の施行は天智天皇十年正月から持統天皇三年六月までである。従つて日本書紀等のこの間に見える官名は近江令官制によるものと解すべきである。所で之に相當する間の記事中に「神官」の三例がある。従つて近江令官制には「神官」が

設置されたと考らべきである。然し新嘗祭にあつかる以外に職掌は明らかでない。

淨御原令では如何。これは持統天皇三年六月から大宝律令の施行に至るまで存置した。従つて日本書紀及び続日本紀等にこの間に現れる祭祀の官は七例があり、「神祇官」が設置され、その長官は「神祇伯」と称したと解すべきである。

「神官」と言い、「神祇官」と言ひも書紀編纂者の筆になり当時の官名ならずとも一應は疑い得るが、当時冠位の名称に於て文字の用法が極めて嚴密であつた如く、官名に於ても同様であつたと考えられる。かく特に当時の爲政者の苦心になつた官名は、後の書紀編纂に於てもそのまま採録せられたのであつて、私意によつて自由に變更せられたとは考えられない。されば近江令官制の「神官」が淨御原令官制では神祇官と改称せられた事を認むべきであらう。

次にこの官名變更は如何なる内容の変化を伴つたか。明確には知るを得ないが「凱切なる文字を選ばん」と努めた当時の爲政者が官制を變更したのは別に何の意義をも有しなかつたとは考えられない。従つて次の推定をして太過ないと思う。第一に淨御原律令の制定を企てられた天武天皇は大化改新の完成という抱負を懷れて積極的に盡力せられた方であつて、多くの企てが実施せられ、又神佛両方面にも深い信仰を懷れた。従つて祭祀の官に於ても單に官名を變更したのみでなく、内容に於ても大に整備されたと考らべきである。第二に、「神祇官」とは「天神地祇」の祭祀に関する事を掌る官となすべきであらうから、近江令官制の「神官」よりは一步その

古代調を脱し、全國にわたる天神地祇の祭祀を統べ行ふとの新しい意識が加味されて居ると思われ、全國の官社に号令するという中央集権制度の下にふさわしい祭祀の官たらしめんとする試みが存する事を察し得るのであつて、後述の祈年祭の成立と相適合するものと考えられる。

これらの事情によつて「神官」より「神祇官」への改称は單なる官名の變更のみならず、内容に於ても中央集権制下にふさわしい整備拡充が行れたと爲すべきであらう。以上の考察によつて後の大宝令にみる如き神祇官の成立は淨御原令に於て成つたと言ひべきであらう。

#### 四

次に祈年祭の本質及び成立について考察する。まず、祈年祭の本質を考ふるための重要な史料である延喜式卷八の祈年祭祝詞の成立はいつであるか。貞觀式には祝詞は採録されて居らず、従つて延喜式の祝詞は弘仁式に採録されたものと殆んど同一のものと考えられる。さらに溯及すれば、多くの史料が示す如く、当時神事が重んぜられ殆んど改められる事がなかつた事、神事の中でも特に祝詞は古きをそのまま保持せんとした事、さらに万葉集及び古事記序文等には祈年祭祝詞中の語句が認め得る事等によつて、祈年祭祝詞は文字に多少の相違はあるとするも本質的には同じものが奈良時代の初めに存在した事が明らかである。従つて先賢がその祝詞の文体、格調及びそれに見ゆる地名等によつて「藤原朝前後」に制作されたものとするのは妥当である。

次に祈年祭祝詞は、多くの祝詞の集合せられたものであると共にその整然たる配置によつて意識的に統一されたものである事が知られる。

次に同様な祭に月次祭がある。両祭の關係を考究するの重要な史料として延暦廿三年の皇太神宮儀式帳と止由氣宮儀式帳とがある。これによると、「月次祭と祈年祭とは祈りの内容に於て同性質のものであり、月次祭も『としごひ』の祭と考えられ、祈年祭も『月次』の名を以て呼ばれた」事を知るのである。この両祭は、どちらが古く成立し且つ重要な祭であつたかを注意する必要があるが、儀式帳及び延喜式等に於て明らかなる如く、伊勢神宮で最も嚴重に行われるのは六月・十二月の月次祭と神嘗祭との三度の祭であつて、祈年祭は僅かに「以十二月一日祈幣帛使參入豆幣帛進奉時行事」と考えられて居たに過ぎない。従つて月次祭は祈年祭よりもその成立が古く重要な祭であつた事が知られる。このように考うれば、祭祀として固定され、神祇令・延喜式等に規定せられた嚴密な意味の祈年祭は古代から「としごひのまつり」と呼ばれたものとは明かに區別すべきであつて、その祈年祭の成立に至るまでに「としごひのまつり」と呼ばれ新嘗祭と相對的地位にあつたのは月次祭であつて、古き箇々の祭を統一したる月次祭を基として律令制の施行にふさわしく全國の天神地祇に奉幣する國家的祭祀のために意識的に成立せしめたものと考えられる。

然らば、かかる意味の祈年祭の成立はいつ頃となすべきか。官祭としての性格からみて当然大化改新が行われ、中央集権の制度が相

当に完成をみた頃と考えられる。私は祈年祭の成立時期については當時の政治情勢、祭祀制度の整備、大宝律令の成立事情、及び前述の祈年祭祝詞の成立等から考慮して、天武天皇の御代にあり、淨御原令に規定をみたものと考えて大過なからうと思ふ。

##### 五

以上、官社の成立をめぐる、最もそれと密接不離の關係にある神祇官の成立及び祈年祭の本質と成立についての考察を、結論のみを略述して大方の御叱正を乞ひたいと思ふ。

# 阿舎の四諦観

早島鏡正

四諦とは、普通、苦・集・滅・道の四諦、即ち苦・苦の集・苦の滅・苦の滅に趣く道の四諦である。苦を以つて一貫してゐる点でこの四諦は佛教の根本原理を示すものといへる。何となれば、釈尊は現実の正しき観察を以て一切の行は苦なりと悟られたのである。従つて四諦は現実に対決した我れなる自己の現観 *abhisamaya* であるから四諦は法観であり、眞理観に外ならない。現観の立場は観念論の危険性を拂拭する分別論の立場であり、合理性に基く眞理体得の立場である。そこに四諦観が成道・説法の内容たると共に、師弟同一所証の軌範として又悟りの観法として原始佛教以來研究され來つたのである。

そこで今、此の四諦観が主として阿舎の中でどの様なものとして実践され、又いかなる類型を産み出して、四諦の現観が把握されていつたかをみたいと思ふ。

阿舎の阿毘達磨、特に大毘婆娑論(第七十八卷)に於いても、四諦観を把へるに、現観を以てし、加ふるにその詳細なる論義を展開してゐる程であつて、釈尊の立場は見失はれてゐなかつたといひやう。だが、四諦観そのものが悟りの規定を形式化したことにより、やがて大乘の龍樹をまつて本來の清新さを取り戻すことになるわけ

である。

苦の四諦が基本型であるが、その苦・集・滅・道の四轉型(「**集・滅・道**」が五蘊・十二因縁・六内外処などに適用され、南傳清淨道論に於ては、一切法の名の下に二十余の法数名目が此の四轉型によつて説明せられてゐる。今、巴利阿舎の中で多く見られる四轉型は、十二因縁の各支に關するもので、中阿舎の正見經は代表的なもの一つであらう。但し、無明の四轉型が、ここでは、漏の四轉型と互に順環論法を示しており、更に他の經典の個所に於けるが如く、十二因縁の四轉型がいづれも無明の部分だけ欠いて十一支の四轉型となつてゐることが注意される。相應部のⅡに於て、この十二因縁各支の四轉を合計して四十四智事と名付け、分別論では道具足智としてゐる。

次に、五蘊の四轉型は相應部のⅢに多く示されており、而してこの型が五取蘊の生滅観であり、四諦観となつてゐる。「五取蘊は苦なり」と知見現見する処に、自己の身心・外界の環境に対する四諦観が施設されるのであつて、己身 *akkhaya*・世間 *loka*・四大に關する四轉型があるのも当然のことと云はねばならぬ。その他、信・精進・念・定・慧の五根、楽・苦・喜・憂・捨の五根、眼・耳・鼻・舌・身・意の六根、身・受・心・法の四念処にも四轉型が見出される。こゝで特に注意すべきは、苦の四諦・漏の四諦である。そして、巴利阿舎に於いて、中部・増支部・律・大義釈・小義釈など十六個処には、いづれも苦の四諦に就いて漏の四諦が示され、禪定の漏盡智發得の道程となつてゐる。かくてこれに依つて解脱に入ると説か

れてゐる。

以上は体・集・滅・道の四轉型が苦の四諦を基本として、他の法数に適用された事を見たのであるが次に、苦の四諦の行相は何んであるかを見たい。

行相の説明はいづれも阿毘達磨的色彩の加つたものであるが、然しながら、実はこの行相分別の中に、三法印・空・縁起などの佛教の根本思想がコンデンスされており、観法としての四諦がその思想的基盤を既に自らの中に内含してゐると考へてよいと思ふ。無礙解道及び清淨道論では、

「苦は害(逼惱)・有爲・熱惱・變易の義であり、集は存続・因縁・合・障礙の義とし、滅は出・離・無爲・不死の義となし、道は出・因・見・増上の義となし、かくの如き十六行相の義によつて苦・苦集・苦滅・順苦滅道が諦(眞理)なのである。」と述べてゐる。特に大毘婆娑論の十六行相は、

「苦諦を緣じて四行相ありとし、苦・非常・空・非我の義を立て、集諦には因・集・生・縁。滅諦には滅・靜・妙・離。道諦には、道・如・行・出。」

と分別してゐる。この十六行相観が三十四行相となつて、阿羅漢の観法として又悟りの型として重んぜられ、所謂「三十四心成道断結」と表出されるのである。

初轉法輪經に於いては、四諦の三轉十二行相を説いてゐるが、苦・集・滅・道は漏知せられ・断ぜられ・証せられ・修せらるべきものとしてゐる。所で、この知・断・証・修の四行相が正觀を修習する

方法と考へられたことは、無礙解道Ⅱに於いて、修習を説明し、①傾心して修習、②知りて、③見て、④觀察して、⑤心を攝持して、⑥信によりて勝解して、⑦精進を精勤して、⑧念を近住せしめて、⑨心を定して、⑩慧によりて了知して、⑪証知すべきを証知して、⑫漏知すべきを漏知して、⑬断すべきを断じて、⑭修習すべきを修習して、⑮現証すべきを現証して修習する、と定義してゐることからも知られる。この様に、四諦が悟りへの修習と実践を示しつつ、それがとりもなはず観法の相を持統してゐたといふことが了解出来るのである。

四諦の四轉の中、特に集諦の行相を三分別して、縁起・差別・異熟としてゐる型がある。即ち、増支部Ⅳの、欲・受・想・漏・業・苦の各々に關する四轉型で、注意してよいものと思ふ。

次に、前述の四諦觀に就いての四轉型が、集・滅の二轉型(二種隨觀)となつてゐるものと、集・滅・味・患・離の五処善乃至七処善のものになつてゐるものとが挙げられる。

前者の集・滅型は十二因縁の順逆同觀の場合、阿含では屢々繰返される型で、順觀の時には「かくの如きはこれ全苦蘊の集なり」といひ、逆觀の場合は、「かくの如きはこれ全苦蘊の滅なり」といふのがそれである。其の他、五蘊等を集・滅に約して説く用例は非常に多く、殆どこの四諦の集・滅觀に外ならぬ。

後者の集・滅・味・患・離の五処善(五処觀)は、その中、味は集に、患は苦に、離は滅に相當するから矢張り四諦觀としてこの型がよく用ひられてゐる。例へば、欲・有・見・無明に就いて、或は

五蘊について適用されてゐるのが相應部に見られる。七処善といふのは、四轉型に味・患・離が付加してゐるものである。

以上で四諦の諸型を概観したのであるが、それが皆、四諦観としての観法に基いた諸型式であると共に、涅槃への悟入を期してゐたことを窺ふたのである。今、この様な四諦観に於ける意味を補足して、四諦と慧との關係、及び四諦と無記説との關係をみることにしたい。

四諦と慧について。

相應部Vでは、五根を何に於て観ずるかについて信根は四予流支、精進根以下慧根を各々四正勤・四念処・四靜慮・四聖諦に於て観ずとなし、他の個処では四諦如実知は苦盡に順ずる生滅慧を成就するとも述べてゐる。そしてこの四諦智の慧を三十二種に分けて説いてゐるのが無礙解道の智論である。婆娑論(七九卷)は、「四諦は慧を以て知・斷・修・証すべし」といひ、「四諦十六行相の各行相の自性は慧なりと述べてゐる。大義釈・小義釈に於いては、阿含で一般に説く苦及び漏の四諦が共に増上慧学の内容とされてゐる。而して此処では、苦及び漏の四諦観が定の範疇に入らずして慧学のそれに入れられてゐる点で、單に四諦観が一種の禪觀に止つてゐないことを意味しており、如実知見の現觀を正しく發揮してゐるものと解すべきである。

四諦と無記について。

無記のことさらに闡説することは、自らが義利・梵行乃至は寂靜・菩提・涅槃の爲めとはならないといふ理由で、釈尊は捨置記答さ

れてこの問題を解決せられたが、阿含ではこの説明に附屬して、四諦を説くこと・四諦を思惟すること・四諦を知見現觀することが義利乃至涅槃に資するものであると強調してゐる。こゝに四諦説が釈尊成道の自内証を示す最初説法でありつゝ最勝法説たる所以があるのであり、四諦現觀の意義が無記の問題を通して、眞理認識の積極的分別説たる性格を有してゐるといふ事が首肯出来るのである。

# 宝林伝の研究

増永 靈鳳

東洋文化に及ぼした禪の影響は実に根強く、今なほ我々の精神生活に生きてはたらく現実体となつてゐる。禪宗文化の特色は簡素なる形式を取りつつも、全体として軽妙洒脱であり、しかも奔放自由なる手法を用ふるにある。そこには空の見えざるはたらしきによる單純化と幽文化とが看取される。

さて禪宗史の研究は從來景德傳燈錄(一〇〇四)、廣燈錄(一〇三六)、續燈錄(一一〇一)、普燈錄(一一〇二)、五燈會元(一一一五)等の所謂燈史類をその基本的資料としてゐるが、然しこれらの諸文献はいづれも、師資証契の機縁を説くことを主要目的とする限り、眞の意味に於ける歴史の名に價せざるものである。然るに、ここ半世紀以來、多くの先覚により燉煌の千佛洞、山西省の廣勝寺、朝鮮の海印寺から古逸諸禪籍が陸續として発見され、従つて燈史類に基く従来の禪宗史はここに再吟味を余儀なくされることとなつたのである。

今問題とする宝林傳は一九三三年、中國山西省河東道趙城縣廣勝寺の彌勒殿から発見された四千九百五十七卷に存するものである。廣勝寺に藏せられた大藏經は金時代の刻本を主としてゐるから、一般に廣勝寺藏金刻大藏經といはれる。その未傳珍稀の經典、章疏、

目錄、史傳が影印宋藏遺珍として、上集は上海より、中下集は北平から刊行されてゐる。この大藏經は金の時代、大定十八年(一一七八)潞州(山西省)の崔進の女、法珍比丘尼が發願し、自ら臂を断つて、その資金を募つたから、その熱情に感激して、家財を悉く喜捨する人も現はれて、三十年の歳月を費し遂にその目的を達成した私版である。この私版は概ね北宋の官版を底本として、その版式をも踏襲したものである。

覺岸の撰した釈氏稽古略(一三五四)第三卷に従へば、宝林傳は健康の沙門慧炬(智炬)と天竺三藏勝持とが諸傳法誡と宗師機縁を編氏し、もと十卷存したことが明かである。智炬は南嶽の般若道場に住した禪僧であるが、その史傳は明瞭を欠いてゐる。その内容は印度の二十八祖、中國の六祖までの傳燈を記したものである。然しその十卷中、第六、第七、第九、第十の四卷を欠いてゐる。ただし第六卷は故常盤大定博士が昭和七年十一月京都栗田青蓮院に於て発見された。景德傳燈錄第二十九卷に僧潤が因みに宝林傳を覽ると題して、「祖月禪風集云宝林、二千余載道堪尋、雖分西國與東國、不レ隔入心到佛心、迦葉最初傳去盛、慧能末後得來深、覽斯頓悟超凡衆、嗟彼常迷古與今」と詠じてゐるから、釈尊より迦葉、乃至慧能に至る傳燈相承を示してゐることが判る。そして、慧能の南宗禪が釈尊以來の正系であることを確証しようとしたものであつて、唐宋時代禪宗の自立上、必須の問題であつた師資相承の次第を樹立すべく、種々なる課題を藏した文献である。二十八祖説に於て曆代法宝記とは系統を異にし、祖堂集や傳燈錄に影響して、現今ま



でも行はれつつある傳燈相承の基盤となつてゐる。

宝林傳は右のやうに釈尊より慧能まで、南宗系の傳燈を示すものであるが、初め三紙を欠いてゐる。それは靈徹の序と、釈尊傳の初めであらう。普曜經を引用して佛傳を述べてゐるが、檀特山中の修道から一紙を欠いてゐる。そして、その後四十二章經の文を第五章の三分の二以下、最後章まで三十七章を挙げてゐる。四十二章經には高麗大藏經所收の古本と、宋の守遂注の正本との両系が存する。

兩者の間には、種々なる相違がある。麗本になきものは、第十一章の無念無住無修無証、第十二章の見性、第十六章の見性、第十八章の無念無行無修、第十九章の靈覺即菩提、第三十六章の無修無証である。これ明かに南宗禪の思想であるから、守遂本の原型でなければならぬ。智炬は当時禪家の一派の間に用ひられたものを收めたのであらう。この新經が宝林傳中に收められてゐる事實は、これが宝林傳系の禪者によつて改変されたことが推論されるのである。また宝林傳は曹溪への傳燈を正系とするために書かれたのであるから当時の禪宗がかなり強く反映してゐることが知られる。宝林傳の撰者智炬は繞宝林傳の撰者惟勤（雪峰の弟子）や、新經に注した守遂（報恩の弟子）から遡つて、南嶽石頭の法系ではなからうか。

四十二章經を引用した後、中國へ佛教が傳來した経緯を説いてゐる。佛教初傳を永平十年（六七）とする傳説は勿論批判さるべきである。波闍波提の入闔を説き、摩訶迦葉に対して、「吾清淨法眼、涅槃妙心、実相無相、微妙の正法を以て、將に汝に付せんとす。汝當に護持すべし」といつて、附法を示し、附法の偈、「法本法無法、

無法法亦法、今付無法之時、法法何曾法」を掲げてゐる。最後に入涅槃を説き、諸行無常の偈を記すのである。そして、入滅より永平十年までを一千一十七年とする。

第一卷には、釈尊摩訶迦葉の傳を收め、第二卷には阿難、商那和脩、優波鞠多、提多迦、彌遮迦、佛陀難提の傳を收め、第三卷には、伏默密多（一紙半欠）、脇尊者、富那夜者、馬鳴、毘羅尊者、龍樹菩薩、迦那提婆、羅睺羅多、僧伽難提の傳を收め、第四卷には、伽耶舍多、鳩摩羅多、闍夜多、婆修盤頭の傳を收め、第五卷には、首尾を欠くも摩羅羅の傳を掲げ、鶴勒尊者、師子比丘の傳を收めてゐる。これらの祖傳は祖堂集や、傳燈錄に比して頗る詳細に述べられてゐる。第六卷は前述の如く、青蓮院に於て発見されたものであつて、印度師資相承の問題である師子尊者と婆舍斯多との關係を明かにしようとする苦心した一品を含んでゐる。その傳承を波羅芬多の弟子摩迦陀の口を藉つて説き、波羅芬多が律師であつた因縁から律師曇摩迦羅に及び、同時代の康僧会から逆に竺大力に及び、竺大力の同學として師子尊者に説き至つてゐる。この卷はさらに婆舍斯多、不如密多の傳を一部收めてゐる。第六卷四品の中初めの康僧会に関する一部分を除くの外は、傳法正宗記第九卷宗詔略傳の中に引用されてゐる。第七卷は欠けてゐるが、般若多羅の傳を收めることは明かである。宝林傳はかくの如く二十八祖説を一定させる基本を作つた文書である。

第八卷には、達摩、慧可、僧璨の傳が收められてゐる。達摩傳は西來以後の事蹟を述べてゐるから、印度の部は第七卷に存したので

あらう。三年を経て廣州に達したのが、普通八年(五二七)であるといふ。傳燈錄もこれを受けてゐるが、歴史的にはさらに遡るべきであつて、恐らく四七〇年前後と推定される。武帝に謁して無功德

の間答をなしてゐるが、武帝との面接は年代上疑はしく、無功德の答は曆代法宝記に基いたのであらう。祖堂集や傳燈錄はその外に廓然無聖の間答を加へてゐる。神光四十をこえて、少林寺に達摩をたづね、断臂して法を永めた。慧可はその左右に奉侍して八・九年を経たといふ。明帝三召するも應じなかつたので賜物があつた。然しそれが果して史実であるか否かは疑はしい。慧可に法を授け、附法の一偈を興へた。また四卷楞伽を付して心要たらしめたといふが、それは恐らく事実であらう。菩提流支や、光統律師が六度の毒を加へたといふが、これは曆代法宝記によつた説で信じ難い。太和十九年般涅槃し、熊耳山に葬つた。三年を経て宋雲が葱嶺で一胡僧の雙履を携へるに遭つたといふので、墓を発いて隻履の存するを見出し、少林寺に供養したと傳へてゐるが、取るに足らない妄説である。昭明太子祭文を作つてゐるが、正宗記はこれを承けたのである。代宗は円覚禪師の諡号を興へ、塔を空観と名づけしめた。宝林傳は祖堂集や正宗記に記されてゐるやうな多くの偈讃を加へてゐない。右の如く、達摩の傳は次第に加上された第二次的のもので、歴史的にかなり批判を要する。

慧可の傳中、法琳の撰した碑文あるは、尊重すべく、また僧璨の傳中、房瑁の撰した碑文を載せてゐることは、他に存しないだけに意義深い。歴史的にも信憑すべきものが少くない。なほ宝林傳以前

若しくはそれと同時代に作られて、宝林傳の資料となつたと推定されるものに、曹魏の光璨錄、玄朗錄、曹魏支暹梁棲の統法傳、後魏吉弗煙の五明集等が存したやうである。

これを要するに、宝林傳は二十八祖說確定の基準をなし、祖堂集、景德傳燈錄、傳法正宗記等に及ぼした影響實に少なからざるものが存する。その釈尊傳には守遂本四十二章經の本源が既に魏はれ、師子尊者と婆舍斯多との關係に多大の意を用ひ、慧可傳に法琳の碑文を掲げ、僧璨傳に房瑁の碑文を載せてゐることは、禪宗史上頗る價值あるものといふべきである。

## 聖徳太子の仏教に於ける思惟

森田康之助

人は自己を表現するためには言語文字を通さねばならず、その場合外的に表現されたものは必ずしも内なるものを適切十分に語りつくし得ないといふことは「詞心に逮ばず」といつた古事記以來の吾人が歎きとする所であり、宗教史・思想史のもつ本源的なるアポリアでもある。次に人間の意識構造は多様性を有ち、然もそれは継起推移的でありノルマルの状態では一から他への推移は、一連の微妙なニュアンスを通じて極めてなだらかに且つゆるやかに傾斜すると考へられる。それ故一の状態がいつ終り他へ移つたかを指摘することは多くは困難であり、意識の諸状態は相互に滲透し合ひ映し合ひ乍ら徐々に他へと推移すると考へられる。そこで日本佛教の源流と讃仰される聖徳太子の佛教理解の根柢には傳統的なる民族宗教の契機が見出されるのではあるまいかと推測するのである。

太子の事業事績には保守的傳統的なるものが多く見出される。推古天皇は豊御食炊屋比賣と申されたのであるが、古く長髓彦の妹に三炊屋媛あり饒速日命に妻となつたことからカシギヤヒメとは神仕へする女性といふ意味をもつと考へるときに推古天皇と太子の輔政は魏志に見る卑彌呼とその政を佐けた男弟との關係に比せられるものをもち「推古」といふ諡号もその意図が理解される。スメラミコ

トに天皇を宛てたのも皇帝を天皇といつたシナの用例より半世紀先行し、且つ天も皇も宗教的なるものを意味するのであるから、而して我國の場合、何れも聖徳太子に直接關係した資料に於てのみ天皇といふ字が見出される事実から、必ずや太子の創意に成り、且つスメラミコトの宗教的權威の確認を目的とされたと考へられるものがある。

神道は氏族特有のものであり封鎖性特殊性を免れざるが故に時の政治的現実に鑑みて普遍性世界性を有つ佛教をとりあげられたのが太子の崇佛のもつ意味であるといはれるが、傳統的なるものゝ否定乃至加上は徒らにその混乱を激化するのみであり賢明なる政治家のとるべき道でない。寧ろ佛教を神道の契機に於て理解し、特殊性封鎖性を佛教により世界性にまで次第に靈習し滲透せしめようとされたのではあるまいかと思ふのである。飛鳥寺院が何れも氏族の保護をうけその援助になつたことが明にされ、佛教が氏族の契機に於て受容されてゐること、更には太子薨去を記録する法隆寺釈迦三尊光背銘の「尺寸王身」が神道の受容の左券たりうと思ふ。けだし太子の御惱にあたり何故に等身像を作る必要があつたのか。江家次第によれば節折といふ儀が大祓にある。四時祭式貞観儀式によれば御贖に鉄人像乃至鉄偶人云々といふことが見え、天子の御身だけをばかり形代として川に流しやるのであるが、凶邪をはらう祓は同時に善と幸福を招く吉事祓であつた事実を反省するとき、鉄即ち金屬に象徴される不壊性を天子に齎ひこめる意味聯関を有つとせねばならぬであらう。等身の釈迦像は云はぶ此の形式であつた。そしてそれ

を金堂壇上に安置したといふ事實は云はば太子の靈魂が「往登淨土  
 昇昇妙果」やうに祈念をこめ天なる壽國に於て永遠の生命を享けら  
 るべく太子の靈魂に釈迦像が象徴する久遠性を附與されんとした側  
 近者の至純なる信仰を物語つてゐるのであると思ふ。

神祇祭祀に流れる論理を考へるに、幾多先学が指摘したやうに祀  
 られる神は同時に祀る神であり、神は常にノエシス的にみなされて  
 るた。またまふり、またまのふゆといふ場合にも靈自身のはたらき  
 により靈威が震ふといはんよりは、多くの場合何らかの意味に於て  
 そこに人の行爲が媒介されてゐた。人がタマを振起し威力を発現せ  
 しめるとき、タマはそれに應へてフリたまひ幸ひ給ふのであると信  
 じてゐたのである。翻つて太子の佛教を見るに勝鬘經は如來藏の縁  
 起を説く經典に属するのに、太子の義疏は人法不二、法々相即を説  
 く箇処に、即ち所謂攝受正法章、一條章に重点が置かれてゐるかに  
 思はれ「能攝之心無異所攝万行正法」「万行正法即是攝受之心」と  
 攝受せんと傾動する心に於て端的に正法そのものが現成するといふ  
 のであり、更にはその人が正法に他ならずと思惟するのは、人がタ  
 マを振起し神威を発現せしめんとするそのときタマが震ふといふ論  
 理的構造、祀られる神は同時に祀る神であり、神を祀るそのときに  
 神が降臨し乃至は顯現するのであると考へた上代人の信仰と相應す  
 るものがあるやうに思はれる。みてぐらも神が憑きますと信するか  
 ぎり手にもたるゝ神座であり得た。神武天皇が丹生川上で顯齋され  
 たのも、天皇が高皇產靈尊の靈力をいたゞき尊自身になることであ

つたのである。

然し勝鬘經が如來藏の經典であるかぎり、太子は如來藏の構造に  
 直面せねばならなかつた。煩惱に染汚された日常心の根柢には如來  
 を藏すると同時に、又煩惱は実は眞実の如來に包まれてゐるのであ  
 るといふ。此の矛盾的關係が同時に具體の人間存在に於て成立する  
 といふのであるからには、兩契機の成立を可能ならしめる場は空そ  
 れ自体でなければならぬであらう。かくて空の不思議に直面した  
 太子は、空の所在と構造をつきとめるべく、維摩經をとりあげら  
 れたのである。維摩經の空は不二法門品で象徴的に展開されてゐ  
 る。諸菩薩が空の理解を説ける後文殊の所見が述べられる。そして  
 あらためて文殊が維摩に空の把握を尋ねたに對し、彼は無言の沈黙  
 を以てした。維摩の沈黙はその響雷の如く千古にわたり眞実を語り  
 つくして刺すところが無い。されば此の經の註疏は古來この無言の  
 響を闡明すべく学匠の心証が幾多録されてゐるのである。太子が参  
 考にされたといふ僧肇の「注維摩」も此の例にもれない。然し太子  
 の義疏は此の点に関し全く無關心であり何の説明も加へてをられな  
 い。然らば太子は經の核心を逸し去つたのであらうか。此処に於て  
 勝鬘經の義疏に一貫したノエシスの態度を想起したい。正法は攝受  
 する人でありその心であつた。空も又維摩の沈黙の意義を注釈的に  
 對象的に説明することによつて理解し把握されるとなすことはでき  
 ないであらう。されば弟子菩薩が先に維摩に彈呵されたその彈呵に  
 於て太子は空を身証しよるとされたのである。

吾人が祖先の傳承する所によれば神々のあらはれる次第は、始め  
渾沌のうちに隱身の神であり具體の姿をとらなかつたのであるが、  
つねに慶びを積み光を重ねて天照大神の光華明彩六合に照徹するを  
見るに至るのであり、高天原で展開された明るい物語は幽冥と深い  
交渉を有つ出雲にその舞台を轉じ、再轉して天孫降臨に始まり筑紫  
の物語から人代に直接して神武の即位を見る。それは皇化の鴻基の  
眞実は「無窮」なるものにより証明されるといふのであり、而して  
天照大神、神武天皇は實にその無窮性を象徴するものに他ならない  
のであつた。太子は法華經の本門迹門といはれる部分をそれぞれ果  
と因とにあて「果一」は佛壽無量「因一」を万善同歸として把握さ  
れた。そして壽量品を光宅寺法雲が「廣明壽命長遠斷疑生信」中の

「正明長遠」といふのはそれ自体正しいとしても、太子の理解は佛  
壽の長遠無窮を明すことが、即ちそのまま斷疑生信の事實に他なら  
ないとするのである。上代人にとり日神の徳を仰ぎ乃至は日向以來  
の苦難の歩みが神武の即位の事實に結集し、そしてその國家の長遠  
を祝福された事實こそ斷疑生信の根柢でもあつたことを吾人は反省  
したいと思ふ。然しながら法華義疏で佛壽無量をとく後半部の法華  
經の説明は簡略であり、万善同歸唯一乘を明す前半部に氣力を傾  
倒されてゐる事實を何と解すべきであらうか。

けだし一人の思索者がそれに專念する問題は彼の時代により提起  
されるそれであり、彼の批判する思想体系は明かに彼の時代のそれ  
である。然しその思索が如何に獨創的であり深玄であつても彼はそ  
れを既存のものに關係づけて表現せざるを得ないのが一般である。

斯く考へるときに太子の三經義疏に儒佛渡來以前の吾人が祖先の思  
惟が跡をひいてゐるであらうと推測することが寧ろ妥當であり、人  
の心的傾向は一から他へと無限に流動し變化して行くのがノルマル  
であることを思ふときは、太子の信仰や思惟が神道より佛教へと展  
開し、「万善同歸」と法華經に開示悟入するとき、太子の人格に於  
ては神道と佛教とが何れも同歸し根源に於ては一致しうるものと把  
握し理解され、かくて次の時代の所謂佛教の神道的受容への途がひ  
らかれるに至つたのであると思ふのである。

旧約聖書に現れた預言者は、ヘブル語でナービーと称せられたが、此の語は「神に代つて語る者」と解するのが正しいと考へる。預言するに當つて、アモス及びホセア等は「ヤハウェ斯く言ひ給う」(アモス書第一章に五回、第二章に六回、ホセア書二・八等)の表現を用い、又「ヤハウェ我に宣えり」(アモス七・一四等)とも記して、以て前を履きとして其の後に神よりの言を記しているのを常とする。

併し斯る敘述は神を擬人的に表現したものであつて、幼稚な記述であると言えないでもない。之に比すればエレミヤが「ヤハウェの言、われにのぞみて言う」(エレミヤ記一・四、一・一三、一六・一・一九・一)と記し、エゼキエル書に於ても屢々此の句が、預言の記述に前置されて居るのは(エゼキエル六・一、七・一、一一・一四、一二・一、一三・一等)「言」に對する特別な注意が向けられて居る事を示す。

尙エゼキエル書には「ヤハウェの靈、わが上に降りて、我に言ひ給ひけるは……」(一一・五)と記されているが、此の記述は、預言者が預言する時の原動力を、神の靈に帰して居る事を明記している。

紀元前第八世紀の預言者達、例えばアモス、ホセア、イザヤ等は預言することを神の靈と結びつけてはいない。然るに何故に俘囚時代の預言者エゼキエルは、前述の如くに、預言することを、神の靈に依つて「言」を受けた結果であると記したのであろうか。

神の靈を受けることが、預言を語る原動力であると記しているのは、エゼキエル書のみ現れている特殊な記事ではない。サムエル前書一〇・六には、神の靈が人の中に入るとき、その人は預言し、新らしき人と成ると記され、同書一九・二〇、二三に於ては、サウルの使者及びサウル自らが、「神の靈」の降臨を受けて預言したと記され、ダビデも亦「ヤハウェの靈、わが中にありて、言ひ給う」と告げたと記録されている(サムエル后二三・二)。斯る觀念が紀元前第八世紀のアモス、ホセア、イザヤ等、初期の文書預言者の著作に於て、遽に姿を消したのは如何なる理由に因るのであろうか。

此の事に就てフォルトは、之等初期文書預言者は、神の靈を語ることは、多量信仰を惹起する事を恐れたからであると述べている。(Volk, Der Geist Gottes, Tübingen, 1910, S. 63)。併し筆者は別の見界を持つ。それは、之等預言者達が預言を文書に記述する事に因つて、理性的に預言の原因を考へた結果、神の靈の臨むこと、即ち一種のエクスタシーの境地に入ることを潔しとせず、その記述を斥けたものと考へる。神の靈が一種のエクスタシーを惹起する事實は、前掲サウルの場合にも明瞭であつて、「神の靈また彼にのぞみて、彼……歩きつゝ預言せり、彼も亦衣服をぬぎずして、同じくサムエルの前に預言し、其一日一夜裸体にて仆臥したり」(サム前一九・

二三・二四)の記述が如実に示している。

第二の理由として考えられる処は、アモス、ホセア、イザヤ等は神の意志の実践、道徳的社會行爲への批判を鋭くしたが爲に、理性的ならざるを得なかつたのではないであらうか。例えばイザヤは、「聖なる神は、正義に依つて、聖とせらるべし」(五・一六)と記しているが、斯る立場から神秘的な「神の靈」に就ては一種の輕侮的態度をとつたものと想像する。

「預言者は愚なるもの、

靈に感じたるものは狂えるものなり」

(ホセア九・七)

「人もし靈に歩まば、いつわりを述べ……」

(ミカ二・一一)

(右のミカ書の句は、現行邦訳聖書には、「人もし風に歩み」と訳されているが、原語ルーアハは「靈」と訳すべきである事は、ブルガタに照してみても明白であり、シカゴ大学訳にも spirit と訳されている。)

初期文書預言者達が、「神の靈」に就いて記していない理由を詮索する事は、また同時にエゼキエル書に於て、「神の靈」に就て述べるに至つた理由を説明する所以とも成る。即ちエゼキエル書に於ては合理主義的傾向を捨て去り、正義の現世的実践に対する人間の力に絶望した事が顯著であるが、此の事が神の超越的、絶対の力に対する期待と成つて現れ、神の靈に対する信仰と成つている。

神の靈に対する信仰が最も強く反映しているのは、エゼキエル書

に於ける幻の記述である。

幻(ハーツーン)を見る事は、エゼキエル書に於て顯著であるが、寧ろ之は預言と切り離すことの出来ぬ事柄であつて、此書に於ては前述の理由に因つて、著しく表面に現れたに過ぎない。

預言と幻が密接に關係している事は、次の句に依つて明白である。我(神)もろもろの預言者に語り、

又これに益々多くの異象をしめしたり

(ホセア二・一〇)

尙此の他に預言を「視た」の表現を記している箇所が、多くあるが(例えばハバクク一・一。イザヤ一・二、二・一、一三・一、三〇・一〇等)、「視た」とは幻に対して用いられる動詞であつて、明かに預言と幻を同一視している事が明瞭である。

具体的に幻に就いて敘述しているのは、アモス七・七、七九(八・一以下は謎に類する)ホセア二・二〇、イザヤ六・一以下、エレミヤ記一・二一―二四等であつて決してエゼキエル書のみではない。民数記略に於ても「こゝに言たまはく、汝等わが言を聴け、汝らの中に、もし預言者あらば、我ヤハウエ異象において我をこれに知らしめ、また夢において、之と語らん」(一一・六)と記している。

預言と幻に就て、ユダヤ教中興のラビたるマイモーニデス(Moses Ben Maimon 紀元一一三五―一二〇四年)は「預言者は幻を見て、目醒めた時に、その意味を悟り、それを述べた」と記して、預言とは幻を見て、それについて語つたものであると説明している。

(Maimonides, *Dalat al-Hairin*; Heb. tr. *Mōresh Nehukim*; tr.

中国民衆の倫理書「功過格」について

吉岡義豊

by M. Friedlander, London, 1925) 更に彼に依れば、「神から直接に言を聞いたのは、モーセだけである」と、且つ「預言者とは、幻の中に於て、天使が語りかけるのを見た人である」と。

エゼキエル書を讀むときに、預言と幻とが、一つに成つてゐるのを見出すが、之は預言者として異様な境地に到達した存在ではなく寧ろ預言者の本質的特質が、尖鋭化し、その特性が顯著になつたものであると言ふ事が出来る。

要するに、預言することは、神の靈を受けたときに、神より受くる言であるが、それは幻とは密接に結び付いたものである事を、忘れてはならない。

一  
明末の高僧蓮池大師株宏は功過格を善過格とも自知録とも言つてゐる。功は善であり、過は悪であるから、功過格は善惡格であり、善惡行爲の自知録である。

中國では陽法陰律の語で示されるやうに、陽法は爲政者によつて公認設定せられた所謂法律であり、陰律は個人の道德的生活を規定する修身持戒のための戒律で、これが即ち功過格である。即ち陰徳あれば陽報ありといふ場合の陰徳を規定するものが功過格である。故に呂祖十戒功過格序には、

陽律は多く迹を論ずるが故に甚だ疎なり、  
陰律はただ心を論ずるが故に甚だ密なり、

など、説明して、功過格の根本精神を明示してある。

二

道藏洞眞部に収録されてゐる「太微仙君功過格」は、現存功過格類書中最古の文献である。その序文によると、金大定十一年（一一七一）に夢告によつて作られたことになつてゐる。その著作場所が金の統治地域であつたことは言ふまでもない。これが太一教者流の手に出づるものではあるまいかといふことは、その内容より類推さ



れることである。

道藏本に次ぐものは雲谷禪師の傳本である。雲谷禪師は万曆二年（一五七四）に歿してゐるが、彼が棲霞寺で袁了凡に功過格を授けたのは隆慶二年（一五六八）のことと思はれる。崇禎版陰騭錄に載せられてゐる雲谷禪師傳功過格款は雲谷原本と考へられるが、それによると、功格、過格各五十條づゝに整然とまとめられてゐる。雲谷本がこれだけ整理されてゐることは、逆に整理の基礎資料となつた尙多くの功過格が、雲谷本以前乃至同時に存在してゐたと見るべきであらう。

袁了凡は功過格を修持して後に有名な陰騭錄を書いた。袁了凡と殆ど同時に、蓮池大師株宏が出世して活動した。彼が万曆三十三年に著作した自知錄は、陰騭錄と並び行はれて後世に感化する所が大きい。功過格が眞に民衆の倫理書として考へられるのは、この二人を起点として、その以後のものについて言へることであらう。これは又万曆以後の中國の政治思想や社会経済界とも表裏相即の關係に於て考へるべきことで、了凡、株宏の個人的能力のみを一方的に過大評價することは当らない。

功過格は清初に於て完全なまでに整理分類されたものが出現した。先づ、康熙十年（一六七一）に昆山庠生胡振安が編輯した「彙編功過格」は、担ひ手を一般民衆において作つた最初の最も完備したものである。康熙八年に着手して稿を改めること十度、三年を費して同十年に完成、完成後四年にして始めて板に起して刊行した。最初は宝應縣（江蘇省）の隱真堂に板木を置いて印施した。次に雲

間好義の士によつて集大成された「彙纂功過格並註釈」は、功過格諸本中の白眉であり、殆ど間然する所がない。その成書年代は確定出来ないが、康熙二十四年から五十三年までの間においてである。作成地は浙江寧波鄞縣である。康熙五十五年（一七二〇）に作られた李士達の「功過格輯要」は、この彙纂格の輯要本である。更に雍正十二年（一七三三）「太微仙君純陽呂祖師功過格」、乾隆十三年（一七四八）「立命功過格」、同五十四年「太微仙君功過格」、同五十七年「功過格分類彙編」など陸續と作成せられ、現在に至るまで新作が絶えない。

### 三

牧齋初学集卷七十一の万尊師傳によると、彼がその自治には感應篇條例を用ゐ、治人には太微仙君功過格を用ゐ、治神には女青天律を用ゐ、治鬼には酆都黑律を用ゐて超人的靈力を發揮してゐたことを記してゐる。又、決して不正な動機からの依頼には應ぜず、正当な場合にのみ他人の依頼に應じて治邪祈神したことを傳へてゐる。これは明末の話であるが、功過格傳承の一つの型を示したものと考へてよい。

清初の彙纂功過格を見ると、各地に功過格を修持する團體があつて、夫々の修持した功過格がある程度相違してゐたらしい。所謂、善堂本功過格の成立が見られる。即ち興善堂、宝善堂、留余堂、徳新堂等の功過格がそれである。こゝにいふ善堂とは單なる功過格の印刷所の名称ではない。この善堂を中心に功過格の実修團體が構成せられてゐた。善堂は善人の集まる所で、こゝでは善書が宣講され

た。各堂によつて異本功過格を所持してゐたことは、その堂中心の教化活動が徹底してゐたことの証左である。善堂では善拳を興すのが常である。善拳は慈善事業である。

又、康熙年間に天津縣を中心に傳教されてゐた白陽教の一派の玄宗教では、三教堂と名づける会堂を所在に持つてゐて、一年の四季には教徒を會して、その修行の状態を査証し、各堂所屬の代表教徒が多至に會合して、袁了凡の立命篇や蓮池大師の自知錄に照して、教徒の功過の判定をした。

以上、功過格の担ひ手について三つの場合を考へた。万尊師の例は特定個人の傳持者の例であり、善堂の場合は互助慈善事業を中心に結ばれた善人團體の修持する例である。玄宗教における三教堂の場合は、宗教結社乃至宗教的秘密結社内のグループに於ける修持の例である。

#### 四

功過格は因果思想で説明すると、人生における因の面を示したものである。その説く所を要約すると諸悪莫作、衆善奉行の語につきる。果の面については、善書の中では玉歷鈔一類のものに説かれてゐる。玉歷鈔の根拠する所は、周易や書経の中の余慶余殃思想に、佛教の因果應報説が加はつたものである。太上感應篇は、この因果兩者の間に立つて、延壽益算等の現実主義を標榜しつゝ縁の役を果すものである。

功過格の思想的究明においては、是等因縁果の關係によつて示した一連の善書を總体的に取上げる必要がある。

### 限界の状況に於ける宗教的適應

石 津 照 暉

實際の場合には、限界的な危機に於て初めて宗教や呪術に入るのではなく、社会的慣習的に定められてをる制度的な呪術や宗教に入つて呪術や宗教の生活を行ふのであるが、宗教の意味を見るために標題のやうな問題を私は辿りたい。

丁度都合のよい作業仮説をマリノウスキーが提案してをる。それはかりである。「如何にもならぬ時の、また、極端な危険や不安に際しての、人間の身振りや表現が呪術等の儀式の表現と近似してをる。で社会的傳統的な呪術の起源は、人間の危機の状況に於ける「自然発生的な」適應の処置と同じ根源であらう」といふのである。

機能主義の一方の代表者だつた彼の呪術や宗教に關する議論はよく知られてをる通りであるが、数年前に出た彼の遺稿集では謂ゆる culture の一般的理論を明らかにしてをる。即ち「制度的社会」に於て存在する生活体の基礎的ニーズ、派生的ニーズの環境——マリノウスキーによれば環境は即ち culture であるが——その環境に対する adaptation といふ問題を場面を詳論し、且つ科学と呪術及び宗教をもつてニーズを充足する際の統合的要件即ち integrative needs となし統一原理として、夫々に位置づけてをる。

私はこのやうな問題の場面の特に心理的連関を辿つてみたいので

あるが、恰も今日の精神病学で機能的精神病とか機能的神経症といはれる観点も亦た單に心身の相關的な連関のみでなく生活体の *bio-social* な行動の「場」を問題とし、パーソンの環境への適應 (*adjustment*) といふ機能的關係に於ける、行きつまりや要求阻止或は不當適應とか要求不能等のケースとして解釈し分析してをる。

このことを私はレヴィンの所論から辿つてみたのであるが——レヴィンも既に彼の所論がかかる問題領域に通じてゐることをあげる——全体性を有する「場」としての「生活空間」即ち心理学的狀況の形態は、適應の出来る範圍、換言すれば可能的運動の範圍を常に制約してをるので、その全体性に相關關係をもつてをるところのパーソンと環境との關係即ち適應といふことも非常に制限せられてゐる。そこで適應しきれぬ要求阻止 (*Frustration*) やその複雑な形たる相剋 (*conflict*) が起る。そして、この際の重要な生理心理的な連関として苦痛、恐怖、不安が付きまとい、その三つが重層して當面の狀況に對峙してをるのである。ところで、このコンフリクトの形式が基本的には三つに分けられる。彼のいふ謂ゆるヴァレンスの關係から、(1) *positive-positive* (2) *negative-negative* (3) *positive-negative* 或は *approach-approach*, *avoidance-avoidance*, *approach-avoidance* といふコンフリクトの形式であるが、就中、この第三のコンフリクトから不安の緊張が増大するといはれてをる。

で最近精神病や神経症をも含めて *mental disorders* や *behavior disorders* といはれる領域に於ても機能的な精神障害の諸症はこのやうなケースとして解釈され診断され、また療治されてをるのである

が、現象的には、適應不能の環境的重圧から來るもので、その病的徴候の根は右のやうなコンフリクトに付きまとい不安であるといはれてをる。そこで病院の患者や未開人の心理等をも斟酌して精神病学者や社会心理学者達の実証的研究の結果をまとめてみると、限界的なフラストレーションやコンフリクトに於ける心理学的狀況を次のやうにいふことが出来る。

この点に關する諸家の所論や、本論前後の關係については拙稿「宗教的狀況とその存在論的根柢」(哲学雜誌、七〇七、昭和二十年十月)の参照を得たい。

環境への適應といふ点に就いて、生活体としての人間には非常に廣い範圍の可塑性がある。しかし又非常に多くの、或は更らに構造上決定的に、始末の仕様のない測り知ることを得ず見當のつかないフラストレーションやコンフリクトの場合がある。その際の反應に *collapse* と *withdrawal* といふ反應がある。前者は生活体の崩壞を意味するが、後者は當面の環境からの一時的仮死的な撤退で、それは環境との實際的關係をもたない。想像や空想の領域に退轉し、そこで観念や表象が生まれるのであるが、その観念や表象を更らに當の狀況に差し向けるのである。この場合に生活体は恐怖や不安のきつい情緒的感動を受ける。——恐怖と不安とは性質が違ふ。前者は相手の「何」がわかつてをるが、後者の相手はその「何」がわからない。何だか知らぬが「何だか」なので、且つ不安は當の狀況と相應し比例しない。何故なら不安は轉質され *transform* されてあるからであるが、従つて取りとめることが出来ない。だから後に申す「不

確かさ」や「頼みなさ」と結ばれてをるのであるが——、現に角今申した適應不能の場合には環境との實際的關係がないので、當の環境は不確かさ見當のつかなさとして、正に不安の *Wovor* であり、そこから不安は高まつて、時には幻想のみならず「幻覚」を發したり、固定すると神経症や精神病の徵候を示すやうにもなるのである。ところで、かかる退轉反應に二種類ある。一は想像や心像を現前の狀況に當てがつて、狀況の辨別が出來、現実の始末のつく場合、他はそれが出來ず、依然として當の狀況に対して實際のアクチュアルな処置が出來ないので、想像や空想は自己の領域に向つて再び還つて來る、さういふ場合である。——一体これらの心的機能は自己を構成して、更らにその構成されたものから感動させられるのであるが——、この後の場合のメカニズムに二つの傾向がある。

一は現實に近く副ひ或は副はんとするものと、他は現實から乖離して逃避せんとするものである。前者は現實に対する想像的或は空想的解釈といふ連関をもつが——妄想とか強迫観念によるティピカルな躁鬱病等——、後者は幻覚乃至幻想的な牽強附会をなし、現實を逃避して白日夢をみる等、謂ゆる *disorientation* によつて別世界に住むのである——人がかかる心的反應に退行し、ここに固定すると分裂症の症狀を呈し精神錯乱に陥る——。

このやうに主体にとつて、見當がつかない見込みの立つ範圍を超えた、仕すまずことの出來る範圍を超えた限界的なフラストレーションやコンフリクトに於て、持ち合せの適應方法が無くなり、當の狀況に對する實際の辨別や認識等の反應が出來なくなつたとき、生活体に

残された再適應の道は代用的な想像や空想による反應の外はない。すると危機や限界狀況に於ける宗教的適應といふことは、空想や幻想による非現實的な、單に主觀の願望の投影に外ならぬやうな反應なのであらうか。

たしかに危機や限界的な狀況に於ては、狀況に對する積極的な処置はなく、「退轉」反應に於て空想と想像の領域をもつ外はない。其処には不確かさ、不可測さ、頼みなさが目の前に迫つてをり、不安や恐怖でいつばいの筈である。宗教的適應といふことも最初に申した様な問題性——つまり、現象の事實の奥に於ける宗教の意味をたづねようとして、これをナックテナ人間存在の眞相に附してきかうといふ問題性——からいふと、かかる狀況に於ける斯る反應の領域に近接して成立する反應といふところで糺してみなければならぬ。しかし、注意すべきことは、宗教的反應或は適應は、狀況や環境との實際的關係をもたぬ單なる現実逃避や自己満足ではないといふことである。宗教的反應に於ては、その想像や空想の領域と現實の狀況や環境との間が断ち切られてはゐない。正しく、それは當の現實へのアクチュアルな實際的關係なのである。但しその適應の性質が日常のそれとは質的に違ふ。見當のつかぬ不可測な、辨へやうのない領域即ち現前の「狀況」を、正にその通りに、即ち辨へやうのない、見當がつかないといふことを、その通りに辨別 *discriminate* する。ここに現實への實際の適應がある。たしかに宗教には想像や空想によつて産み出されたものを現實に反映させてをる点はある。しかしそれが宗教の本質ではないのであつて、究極的な見地からい

ふと、今の限界状況に於て人を不安や適應不能に陥れる当の状況をその通り、つまり不可測不確かな通りに辨へて、此方から手のかけられない彼岸性謂ゆる *beyondness* を *beyondness* に於て享けんとといふところにある。

それは現実に対ふ實際の適應である。もつとも、それは自然的合理的な適應の際のやうな実質的な処理ではない。だから、その限りに残された彼岸性があり不可解さがあるので、空想や想像がここを種々に彩るのだといふこともいひ得るであらう。フラワー(J. C. Flower)等の考へは今でもこれらの点では肯綮を得てをると思はれるが、しかし折角機能的な解釈をなしながら、機能のはたらく場面の分析や追求に欠けてをる。立場上当然なことかも知れぬが、謂ゆる心理的なものに托してしまつて、私共からいへば謂はばオントロギーがない。

そこで最後にこの連関であるが、それでは宗教的適應の本質に於て究極的には何に向ふのか、今の連関からいへば正しく不安の *horor* は何かといふ問題と接するのであるが、一体不安等の現象を心理学的に最初に扱つたのはフロイドで、彼は超自我による自我の抑圧から轉成したものだといふ。最近の新フロイド学者達はこの下から去り、たとへばホーニー(K. Horney)などは、主体を取りまく環境の凡てが、何でもが不安のもとである、とくに対人關係に不安のもとがあるといふ。そこに於ける不可測さやとくに頼みなさ *helplessness* が不安のもとであるといふ。従つて、さきの問題にあてはめて、これを宗教的適應の對ふところとしていへば、各自の状

況のかかる在り方への、その通りの——つまり頼みなさを頼みなさのとほりの辨へといふことになるのであるが、有名な神経学のゴールドシュタイン(K. Goldstein)は環境や対人關係といふところから更らに突きこんで、「不確かさ」と不安は人間の生と存在との基本的な構造にその淵源をもつものであるといふ。精神病者はこれの虜になつて自由な人格的な決意或は態度をとることが出来ない。人格的な自失の状態にをる。ところが、ここに自由な自己の決意や態度をとるといふこと、それは正に宗教の事とするところであるといつてゐるが、ここまで申して來ると、彼の言葉でいへばライフの構造に具はる *nothingness* といふことが浮び出て來る。それが人間存在の裸の底だとすると、そこをその通りに辨へ、態度をとるといふこと、人間存在の当相に問はれた宗教の意味が答へられて來るのではなからうか。これから先は哲學的な存在の構造論になるわけであるが、それは別に敍べたから此処ではおく。

## 羽黒山行事における「タブー」の一考察

岡 田 重 精

この考察は、羽黒山麓手向村、庄内地方の一部及び岩手縣下一部については実態調査、就中インタビューに重点をおいて、他については主として文書照会による調査の結果に基くものである。

一般に、修験道の行事は行を中心としている事は云々迄もないが、行は羽黒山にあつては「精進」という生活のあり方の上に営まれている。従て以下、タブーの表れている場面として、行即ち精進の有様を観る事から、タブーの存在様相を考察する事になる。

先ず、羽黒山麓手向村にあつて、タブーが最も典型的に表明されているのは「春山の行」においてである。この行は他の諸行即ち四季の峯とは、手向の純粹な部落祭祀の行事である点で根本的に異つた性格をもつが、茲にタブーが集約的に強く見られる事は意味があると思ふ。「春山の行」とは、手向村を構成する八町から夫々二三名毎年交替で三山に代参し（行人という）月山に参籠する行事で、五月、大体八十八夜の翌日精進に入る。之を「火あがり」といい、自宅の一室を行室とし「行いろり」をしつらえ別火の生活に入る。之より約一週間「前精進」即ち「前行」であるが、この場合、火の切替えが重要な契機となり、俗火と聖火を交える事は穢れとされ堅く忌まれる。又、行室へは女は勿論他の家族も濫りに入る事を得ず

食物は、魚、肉の外葱類の具菜も禁ぜられ且つ女手による煮炊は嚴に慎まなくてはならぬ。嘗ては行者は淨衣のまま剛に行けず、更衣潔斎がなされた。総じて一族に死人、出産の穢ある時はその年はお山に登れない。こうした禁制の下に前精進を終え、春山の本行即ち本精進に入る。この場合行人には特にタブーといふべきものが見られないが、部落民はこの間山働きするのを慎む。行人の家の門口にはボンデン（幣束）が立てられ清淨を表示し、他の人々は濫りに入る事が許されない。この本行を終え、「サカムカエ山」の出迎の儀の後帰宅した行人は、行室を拂い「後精進」の忌み籠りをし「火さがり」となる。

次に床内地方、羽黒で「在」とよぶ近村の場合、一例を藤島にとつてみると、ここで三山、就中月山に関する行事は「土用山」である。部落全部三山講の講中であるから三名の代参は事実上部落の代参である。土用、七月二十日過ぎ、社（池神社）の拜殿を行屋として参籠別火の前精進に入る。拜殿の炬は「土用山」以外は祭典にも固く閉ざされ、「ホド立て」「ホドジメ」は神職の手によつてなされる。この行事中、嘗ては部落全員労働を慎み精進したが、今は区々で、只代参人の家族はそれを嚴守している。「土用山」に先立つ約一週間前、白衣は小川で代参人自身の手によつて洗い、帰郷後も同様にするが女手によつてはならない。ここでは女に関するタブーは殆ど見受けられないし他についてもタブーとして取上げるべきものは極めて少い。

最後に、遠國とよばれる遠隔の地の一例を岩手縣志波郡下にみる

と、嘗て前精進も庄内地方と同様厳守されたが、「行屋」も失つた現在それは殆ど棄たれ、更にタブーについても見るべきものがない。

さて、以上観て来た範圍から、タブーに関して取纏めてみると、直接精進に伴り食用についてのタブー。行との關係において、女との接触、死、出産の穢、及び一般に汚穢、嫌惡との接触、之等は行者を主体として。又特に女を主体としてはこの逆に清淨との接触、更に一般には、祭具等神の象徴物に対する接触及火について、等の接触のタブーである事が明かである。更に約めて云えば、行者を中心として、不淨と清淨という觀念にまでなつてゐるものの隔絶が、諸々のタブーを性格づけてゐると云い得る。謂ゆる聖と俗の關係をあててみると、最も明瞭なものは火についてである。「火あがり」は春山の行の「ホド立て」は庄内地方では土用山の夫々の代名詞となつてゐる。羽黒において火が諸々の行事に占める位置は大きいが、茲でも精進即ち聖と俗の隔離における契機としての意味をもち、従つて俗火と聖火との接触は最も忌避されなくてはならない。別火によつて聖の領域即ち行の場におかれた行者には、常人にはタブーであること、或はものが解除され、行を修した者は「神事かみじの時ときは俗人とは分れ」聖性を帯びた者として取扱われる。この場合行者自身がタブーとなる。

手向における自宅精進と庄内における「行屋」の場合、前者には諸々のタブーが存在するに反し後者に殆ど見当らないのは、決して信仰云々の問題に由来するものでなく、それはいわば、状況の相違に基く。即ち前者にあつては不淨との接触の危険(機会)が極めて

多く嚴にそれが隔絶されなくてはならぬけれども後者にあつてはそうした危険を醸成しないが故にタブーを必要とはしない。従つて女に關しても、訊き質すと、「勿論それは慎まなければならぬ、然しそんな事はきいた事がない」と言う。この事は羽黒における前行と本行との關係についても当てはまる。タブー現象が社会の実生活と相應することを示す一例である。

タブーの解除及タブー侵犯の場合にはやはり戒いがなされる。然し注意すべきは祓除がその場で効力をもつものと然らざるもののある事で、彼等が不淨とよぶ死、出産の穢については通常その年は祓除され得ず謹慎して年の暮れるのを待つ。少くとも此の点タブーに二つの異質的要素を認めざるを得ない。特にこの不淨は自然的基本的なものとして、人爲的二次的のものとは異つて受取られてゐる。

一般にタブーを侵犯した者は「悪感や、蛇の妨げ等にあつて月山の頂きに登りつく事が出来ない」と云われ、之が制裁の意味をもつが、之に依て災厄の危険にさらされ不安に戰く結果が招來され、無事安穩の生活が保証されないのである。「無事につとめ上げた」そして「之で安心した」と云つて行の成就を祝う。除災招福に諸々の行事の意義が見られ、「お山が軽い」事が行者の只管な希求であり、この事が又前行を如何につとめたかの証果として考えられてゐる。「きまり通りにさへやつて居ればおそれる事はない」という言葉はこの事情を如実に説明してゐるのである。こうした彼等の生き方の上に羽黒山の行事における如上の諸々のタブーが表れてゐると考えられる。

尙、行事に関するもの以外のタブーについては一般的な極く僅かのもので、それも戒愼と云うべき態度からのもので、結局行事即ち行の場面にタブーがよび起され集約的に表れていると云う事が出来よう。

### 源氏物語の精神構造における 宗教的救済の問題

小野村 洋子

源氏物語は宗教的な究極をもつ作品である。それは(一)この物語の後半の最も底深い意味が救済の問題にあること、(二)それをあくまでも内面化の方向において追究してゐること、(三)その内面性に於て問い且つ答へる筋が物語の構想の骨髄をなしてゐること等によつて明かである。元來源氏物語の精神構造の二本の支柱は愛と運命(あはれと宿世)であると思ふが、右の救済の問題はこの二者の聯関、纏絡において追究されてゆくのである。

源氏物語の構想は前半を藤裏葉巻、余韻としては若菜下巻の中頃迄、後半を若菜上巻から最後迄に二分することが出来る。前半に於ては愛を中心的な対象として取上げてゐる。それを取扱ふ態度は多様を求める外向的客体的遠心的なものである。美的意味及び人間の意味における「あはれ」の精神が、平安朝的な古典的充実、完成、調和と、成熟しつくしたもののアンニュイとをもつて顯現した姿が、六條院を舞台とする玉鬘説話から明石説話の終結のあたりに認められる。以上の部分においては運命への内省が行はれないのではないが、それは断片的でもあり、不徹底でもある。総じて運命は好意的なものと解せられ、六條院は地上の淨土とまで考へられ、これ



を中心とする世界は信頼、讚美、肯定せられてゐる。

宗教的救済が問題となるのは若菜巻以後の部分で、それは三段の展開をとげてゐる。

(一)若菜巻——幻巻。はじめ三巻には女三宮と柏木衛門督の哀史が物語られるが、この柏木において源氏物語の人間の愛の極限をみ出しうる。彼は愛の罪のため宗教的救済から棄てられたものである。これを自認し、それを「宿世」と了解し、女三宮への愛のみを力として死をもこえる。彼には罪障ある宿世の深い自覚があるが、宿世を見究め思ひ切ることによつて血路を開くのではなく、人間の愛をすがりどころとして運命を諦め苦惱をこえるのであつて、そこには一つの宗教的境地を認めうる。それは源氏物語における人間の愛の極限として注目すべきであるが、作者はこれを救済とは意識してをらず、むしろ人間の愛の究極に於ける悲劇的な姿として、深い同情をもつて宥和しようとしてゐる。

女三宮と柏木の物語に於ては、清純な憧憬から出発した愛が罪を犯し、苦惱にみちた没落をとげる愛の悲劇性を描くとともに、人間の愛の本質にひそむ醜惡なものが、六條御息所の怨靈において別抉されてゐる。所詮人間の愛は怨念と同じく、救済に關しては障得であるといふ了解が、横笛巻には見えてゐる。人間の愛がかくも深く見究められた柏木の物語において、人間の愛を超えた高次の愛があらはれるがそれは別に述べたい。

一般に源氏物語の「宿世」は運命の意味で、社会人としての榮辱窮達とか、男女の宿縁の意に用ひられ、宿命観的なものであるとせ

られてゐる。併し私はその本質には今少し深いものがあると思ふ。

(一)それは主体的内面的に受取られ、罪障の意識にまで深化してゐる。(二)その罪障の自覚の底からこれを「攝理」として受取るに至り、「宿世」の宿命観的な解釈が轉回する境地に到達してゐる。(三)しかもこの攝理観的な「宿世」の受取り方における深刻な自己矛盾があらはになる。以上のやうな「宿世」に対する解釈或は感じ方の深化は、人間の愛における苦惱の体験の裡に行はれる。このやうな宗教的內面化は正篇及続篇の主人公である光源氏及薫において最も明らかに又深くなされるので、その構想上の重要さが明かであると思ふ。

光源氏は柏木女三宮事件とその結果としての薫の出生に、自分の過去の罪の應報を感じし戰慄すると共に、柏木の生と死に自分の影を認め、自分に善惡を與へた柏木の、又無心の嬰兒薫の「宿世」に深い「あはれ」を感じる。この光源氏の「あはれ」は、柏木と同じ地盤にある、換言すれば均しく罪ある宿世を負ふものとしての自覚と共感に立つて、自分に重大な罪を犯したものを、愛をもつて許さうとする心情である。柏木において極限まで現はされた人間の愛を超えた、より高い愛がそこに見出される。柏木にみた人間の愛は、物語の終末に於て「世の常」の「あはれ」として浮舟の拒むものに繋がつてゐるのに対して、光源氏の高い愛は、ここではまだ個人的な範圍を出ないが、やはり物語の終末の部分において普遍化せられ、横川僧都の慈悲の如き愛にまで高められる。

御法巻で紫上に死別した光源氏は、自分の宿世を深く省み、苦惱多く罪深いものではあつたがその悲惨によつて、彼を救済へと導く

佛の手を、そのうちに了解するに至る。即ち宿世として受取られた人間の愛の世界の意味がここに新たにせられ、「宿世」の宿命親的な解釈から、これを佛の加持善巧とする、いはば攝理親的な解釈或は感じ方への轉回がここになされたのである。かくて彼は自分の生涯の意義を新しくさとり、佛の導きのままに出家せんとするのであつて、幻巻において光源氏の指示す方向に、光源氏の物語の総じての結論があり、宗教的救済の問題の最初の解答がみ出されてゐるのである。

(白)橋姫卷——総角卷。ここにはすでに「宿世」の暗さを知り、宗教的救済を求めながらも人間の愛の世界を脱し得ず、この二すぢの心の葛藤のすゑ、遂に自己の救済なきものなることを痛感するに至る黨の悲劇が物語られる。光源氏に於ては生は苦惱多いものであつたが最後に攝理親的な了解の中に救済がみ出された。この段では右の光源氏の解決そのものが問となる。即ち人間の救済の可能性が問はれ、遂に、人間の苦惱には解決はなく、その罪業は深く、出家に一筋になることも簡單には出来ない。人間に救済があるのかといふ絶望的な反問がそこでは露はになるのである。

(白)寄木卷——夢浮橋卷。この部分は源氏物語全篇の結論たらしめようと意図されたことが、構想を分析すると明らかであるが、ここには人間の愛の醸す深刻な悲劇が描かれ、はては女主人公浮舟の死を決しての出家といふ事態に至る。この悲劇を我が身に引受ける黨は、光源氏が到達したと同じやうな、「宿世」の攝理的な了解を示すのであるが、問題は一步をすすめて、このやうな了解を現実に把

捉すること、救済の可能性を現実にすることにとつきつめられる。

そして出家した浮舟に対し、又右のやうな了解に到達した黨に対し、人間の愛の世界が、再び苦惱の世界へと彼らを引戻さうとする、侮り難い力をもつて迫つて来る。即ち人間の愛の世界は宿世の世界として認められ、その苦惱深き宿世の場こそ、佛の救済の手の働く場であるとまで考へ至られながら、しかも人間の愛の世界こそが救済を障へるものであるとの矛盾に逢着したのである。作者はここに惠心僧都を原型とすると思はれる横川僧都を登場させ、幾分淨土門的と考へられる解決案を提出させるが、それは受容れられない。即ち作者はそのやうな方向に救済を予感しながらも、未だ充分にそれを把握し得ず、まして物語の世界としてこれを藝術的に形成することは出来なかつたと考へられる。

以上見て来たやうな、源氏物語に於ては人間の愛の世界の苦惱の体験において宿世が自覚せられ、宿世の自覚の内面化の筋によせて救済の問題が追究せられてゆく。罪業をになふ宿世は、実は佛の「慈悲」を底に私めて救はうとする「方便」であることまで了解されるが、その了解を現実的なものとして把握し言じぬことは難く、救済の施設であると了解された宿世の世界、人間の愛の世界が、救済を障へるものとして迫るのであつて、問題は究極的な矛盾につきつめられ、物語の構想は限界に達し、中絶のやうな形態をとつて終る。

一方人間の愛に徹する道は柏木に於て一應宗教的境地を示すと思はれるが、源氏物語の宗教的救済の問題からは主流ではない。しか

し柏木の物語から、人間の愛をこえた高次の愛が導き出され、横川僧都に至つて普遍化せられ清められる。それは救済するものとまではなり得なかつたが、この僧都にあらはれた人間の不如意や欠如に對する愛感と、現実には持ち得ぬにしても、宗教的救済への信頼と憧憬とが、物語終末の世界に於ける、悲劇を宥和する靜かな無限の寂寥を支へる構造であると思ふ。

## 人間における Natur

——特にカントの宗教論を中心として——

楠 正 弘

本論は、カントが、理性的宗教の立場に在ると言ふ事を、一往、前提した上で、『実践理性批判』、『單なる理性の限界内における宗教』、『判断力批判』の三書を中心に、Naturの意味と位置とを明らかにしようとするものである。

『実践理性批判』は、『純粹理性批判』の如く、意志の従属する「自然」を取扱ふのではなく、意志に従属する「自然」を取扱ふ。従つて『実践理性批判』においては、外在的「自然」が中心の問題ではなく、意志の実質性、形式性といふ点で「自然」が問題にされる。それ故、『実践理性批判』は、同一の行爲的主体において、現象面と、ヌーメナの面とを明らかにする。即ち、現象面とは、理性的存在者一般の感性的「自然」である。これは經驗的に制約せられた法則に従ふ理性的存在者の「存在」であり、この「存在」は理性に對して他律である。これに反して、ヌーメナの面とは、超感性的「自然」である。これは、あらゆる經驗的制約から獨立した、純粹理性の自律に属する理性的存在の「存在」を意味する。斯くの如き感性的「自然」も、超感性的「自然」も、ともに、行爲的な同一主体としての理性的存在者の存在を意味するのであるから、斯くの

如き「自然」は、兩者とも、所謂、外在的「自然」を意味するのでなく、何等かの意味で「本性」と呼ばるべきものである。さらに超感覺的「自然」は、道德的無上命令によつて、當爲的に現成さるべき實在性としての理念であり、この理念は、『実践理性批判』において、人格性を意味してゐる。而も、この人格性は、究極的な意味における人間の「本性」と考へられてゐる。これに反して、現象的存在様態における人間の存在は、意志の動機に實質を有し、純粹形式的法則としての道德律が、意志の格率となつてゐない理性的存在者の存在である。斯くの如き存在を意味する *Wesen* は、捨象さるべき、現象的な「本性」であつて、これが當爲的に捨象さるべきであるといふ事が、『実践理性批判』の主題であつた。斯くの如き捨象さるべき「本性」は、現象的存在様態における人間の存在であるから、所謂、外在的「自然」を意味するものではない。而も、斯くの如き「本性」は、人格性を意味するヌーメナとしての「本性」とは、根本的に區別されねばならない。

然るに「單なる理性の限界内における宗教」においては、『実践理性批判』と異つた *Wesen* が主張されてゐる。即ち、『実践理性批判』が當爲的人格性の現成を主張するのに対し、『單なる理性の限界内における宗教』は、當爲的であるべくして、現実には當爲的であり得ない人間の現実的存在様態を明らかにした。人間は本來的に善であるべきであるとしても、現実においては悪である。然るにこの悪は、人間の本源的な「本性」に由来するものであり、且つ、人間が「本性」において悪であると言ふ事は、人間が、その出生と同時に

に悪である事を意味し、出生によつて悪であると言ふのではない。悪の本源は外在的「自然」にあるのではなく、有限意志としての肆意的自由にある。この様な、肆意的自由による悪が、人間の本性的な悪である。即ち、人間が悪であると言ふ事は、人間が自己の中に道德律を意識しつつ、而も肆意が自己の自由に依つて、現実において道德律以外の實質的格率を自己の動機として採用してゐる事を意味する。それ故、人間の悪は、知覚し得るすべての行爲に先行する肆意的自由の本源を有する事となる。然るに肆意的自由とは道德律に背反する自由である。道德律に背反すると言ふ事は、自然的因果の法則に従ふ事を意味するのではない。もしさうならば、肆意的自由は自然的因果の法則に従ふ事に他ならず、道德的行爲の主体は自然的因果の法則に解消される事になる。併し、肆意的自由とは、飽くまで道德律に背反する自由であつて、この自由こそ現実的存在様態において存在する人間の「本性」に他ならない。悪なる人間は斯くの如くして、その「本性」によつて悪であると言はれ、この悪が、現実的存在様態における人間にとつて、「根本悪」と言はれるのである。

『実践理性批判』において、捨象さるべきものと考へられた現象的「本性」は「單なる理性の限界内における宗教」においては、捨て難い人間の「本性」と考へられ、現実的存在様態における人間にとつて本源的なものとされ、この「本性」によつて人間は悪であると云はれた。——『実践理性批判』においては、捨象さるべき實質を、意志の動機に有つて居る如き理性的存在者の存在であり、『單なる

理性の限界内における宗教』では、機能的な傾向性であつて、其の間には相当相違がある。——然るに、斯くの如き現実的存在状態における人間は偶然的存在であり、善となるべき存在である。『実践理性批判』において「第二の本性」と考へられたヌーメナとしての原型的自然は、『單なる理性の限界内における宗教』においては、イデーとしてのイェスキリストと考へられてゐる。斯くして<sup>イデー</sup>は、二つの異つた發展を示し、異つた位置と意味をもつに至つた。超感覺的自然は所謂「自然」ではなく、超自然的な、内在的理念であり、現象的「本性」も所謂「自然」ではなく、人間の現象的存在を意味する。この両者が、人間において關係するところに、理性的宗教の主題がおかれてゐる。

取り残された外在的「自然」と、自由の世界との橋渡しを企図するものが、『判断力批判』である。併し此処において、カントは自由と「自然」の二元的世界を、「自然」の方からではなく、自由の面において解決しようとするのであり、「自然」の根柢に自由を見、「自然」を自由の象徴と考へようとする。併し目下の所、私は、理性的宗教の領域に問題を限定せねばならない。『判断力批判』においては、感情が心地よさの感情、美の感情、崇高性の感情の三種に分類されてゐる。然るに、審美的判断における崇高性の感情は、勝義において、道德的感情をその根柢にもつてゐなければならぬ。而も、審美的判断における崇高性は、その対象を、外在的「自然」の中には見出す事が出来ない。崇高性の感情の対象となるものは、人間の心情における、全く外在的「自然」を超越した崇高性の理念

である。若し、自然的現象が崇高と言はれる場合には、その自然現象は、理念に対する崇高を代置されてゐるに過ぎない。而もこの理念は、構想力がそこにおいて無力となり、且つ、深渊におちこまねばならぬ様な、外在的「自然」の外なるものである。併しながら、人間に内在する崇高性の理念は、外在的な自然を超えた「自然」の外なる理念に他ならない。斯くして、外在的「自然」は崇高性の感情においては、單に、否定的な意味を持つてゐるにすぎない。これに反して、崇高性の理念は、人間におけるヌーメナであり、これは目的論的に言へば、自然の外なる、自然の絶対的目的なのである。

斯くの如く、カントは、外在的「自然」を、神の啓示の場と考へたのでもなく、又「星の輝ける空」を精靈の住む世界と考へたのでもない。又、たとひ「星の輝ける空」が、崇高性の感情を喚びおこすとしても、その空は、自然的因果の法則の支配する空を意味するのではなく、人間の上に覆ひかぶさつた、構想力が把握することの出来ない、全体としての空を意味するのである。全体としての空は、自然の外なる自然全体としての理念であり、この理念は、理性的宗教の面より言へば、人間に内在する崇高性の理念である。それ故、外在的「自然」は、人間が、人格性に対する内在的な關係における否定的な場である。即ち、外在的「自然」は内在的ヌーメナの代置として、位置づけられてゐるに過ぎない。

『実践理性批判』における人格性としての「第二の本性」は、『單なる理性の限界内における宗教』においては、イデーとしてのイェスキリストとなり、『判断力批判』においては、外在的「自然」の

## 院政初期の宗教思想

原田 隆 吉

外なる、「自然の絶対目的」となつた。斯くの如き、人間におけるヌーメナとしての「本性」に対し、一方、人間における現象としての「本性」は、『実践理性批判』においては、意志動機より捨象されるべき実質をもつた、意志の主体の存在となり、『單なる理性の限界内における宗教』においては、現実的存在状態における人間とつて捨て難い「本性」となつた。さらに『判断力批判』においては外在的「自然」が、勝義において、ヌーメナとしての「本性」の代置、又は象徴と考へられた。

要するに、理性的宗教は、人間におけるヌーメナとしての「本性」に対して、現実的存在状態において存在する人間が、崇高性の感情を介して關係する關係性である。其際、所謂「自然」は、單に否定的な場としての意味を持つてゐるにすぎない。カントにおける「自然」は、此の様に、種々異つた意味と位置とを持つてゐるが、理性的宗教の面より見ると、人間の内在的な關係において、その究極的な意味と位置を與へられてゐるのである。

此処に院政初期とは平安の後半、後三條院が院藏人所を開かれ、(AD 一〇七三) 白河院が院廳を置いて政を見給うた(AD 一〇八六)頃、約二、三十年の間を指す。次に宗教思想と云ふは此の場合、其の一部分ではあるが終末・罪障意識——別時・別世界意識の現はれとしての末世觀の問題に限ることとする。

此の期の末世觀の内容は、別時觀としての正像末三時の末法思想と、別世界觀としての現世に対する淨土の思想とより成立つてゐる。この両者は當時の思想一般の中で、廣く且深い意味での歴史觀と世界觀に相当すると言へよう。ここには思想史の立場から、一般の傾向を考察しつづつ、歴史書と往玉傳に中心を置いて、時間と空間の意識が如何に統一されてゐたかといふ場面で、当代末世觀の特色を發揮したいのである。

後三條天皇が院に退かれて三、四年の間に前代の第二世代が多く高齢で没した。道長の長男賴通(八三)その弟関白教通(八〇)、紫式部や赤染衛門の仕へた上東門院彰子(七八)、村上源氏の右大臣師房(七〇)、清和源氏前九年役の賴義(八八)等々。藤氏極盛の世を目のあたり見た——本當に前代を知つてゐる人々が、居なくなつてしまつたのである。院政はこの後に残つた、藤氏後繼の微弱と村

上源氏の新参と、賴義の子義家や学者大江匡房の如きをめぐつて始められた。新しい世代は常に新しい思想を抱く。此処院政以降を一区劃と設定するの試みは、思想上新たに爲されてよいであらう。世代の連続と交代が歴史上に有する意味、特に文化思想史上に示す重大なる意義については、別稿に論ずるところである。

第四勅撰和歌集たる後拾遺集が成つたのは院政開始の年であつた。此の集は部立の上で雑歌の中に始めて釈教を新たに設け、歌数の上でも僧侶の歌が増加して佛教思想浸潤の相を示すが、中にも注目すべきは選歌の範圍が三代集の万葉以來と異り「天曆の末より今にいたるまで」に限られ、而も古今集以來絶えてゐた序を復活した撰者は自身の作を載せること極めて少いことである。これは選択的な過去回顧の姿勢と言ふべく、やがて古い形式の中に一物を生み出さむとする自覚的知的思想の表れである。古今集以來九十年間に三代集を見て後、この集まで九十年が程は散文女流文藝に圧倒されて和歌勅撰の事は趾を絶つてゐたのであつた。此の集の成立自体が既にかゝる態度の單なる表現である。そして難後拾遺が勿ち痛烈な批判を浴せたのも、思想傾向としては全く等しく、此の自覚的知的回顧的性格に在るのである。

又今昔物語集の成立はこの期の中頃である。天竺震旦本朝の三國、當時の經驗的に考へ得た全世界にわたつて千に余る説話が集められた。今その内容に触れる暇はないが、茲に我々は此の期の自覚的知的性格が過去に向ふと共に横にひろがる、展望としても著しいことに注目しよう。此処では時間よりも空間に延長され、個々の断

片への知的な愛情が燃えてゐるのである。

以上のやうな一般的趨勢は空想的よりも現実的、創造的よりも反省的と言ふべく、歴史的に近く自覚性が増したことである。さてここで歴史意識は何りであつたらうか、末法思想が問題となる。院政第九年に扶桑略記が撰筆されてゐる。著者は法然の師皇円阿闍梨、神武天皇以來この年までの編年史、闕本ではあるが一貫する体裁に從來にない特色の見るべきものがある。即ち各歴代について記述の最後に、その元年が如來滅後何年に当るかを記して、歴史を区劃する要点は佛滅後の年数で統合されてゐる。末法の思想が全歴史を貫き而も数的關心に於て把へられてゐるのである。宗教思想上の問題として末法思想が有つ特色は質的歴史觀と結合した教的觀念性である。この教的觀念性が知的な態度と相應することは言ふまでもない。本書に見える数的關心は正しく此の期の知的な精神が末法思想の上に典型的に表はれたものである。少しく先立つ榮華も少しく後れる大鏡も、質的な末世末代については語るが、数的量的なること本書の如くではない。

もとよりこれは春記が永承七年(AD一〇五三)を今年末法最年と記した時を過ぎて、當時通念として数へられた末法の世に入つてゐたことによる処が大きいのは勿論である。然しこれを院政初頭の知的態度からみれば、末法説の中から最もみづからに適合する説を選び、又反面その説に導かれて、最も量的な解釈乃至思想となつたのである。次代吉記は壽永二年(AD一一八三)を圓靜堅固当一三三年と記したが、これは源平争亂の極み平家没落の甚だしき現実に遭ふ

に出でた処であらう。扶桑略記の末法意識は次代水鏡の渾然たる傾向歴史の質的なるにまで進むべきであつたらうが、社会情勢未だ至らず此処に止らしめたのである。これは彼の後拾遺集が歴史的反省的な特色を示してゐるのと相應じてゐる。

即ち、(一)此の期は先づ歴史的として前代の反歴史的(枕草紙や女流日記類の秀作に見えるところであり又六國史編纂の業が絶えてしまつた事に明らかな)に對立する。而して次代の非歴史的(水鏡や愚管抄を通つて鎌倉新佛教の祖師等による歴史の超克に至つて明らかな)にも對立する特色を持つてゐる。(二)従つて末法に入つたといふ意識に於ても、数としての佛滅後二〇〇年を過ぎてしまつた、といふ処に重きが置かれ、前代の特殊的質的(往生要集に見られ更にそれ以前を通ずる専門家の學說乃至源氏物語の示す予感の如き)に對立し、同時に次代の普遍的質的(先づ法然によつて超えられ親鸞・道元によつて徹底され超え盡されたといへる)とも對立して、あくまで末法思想個性的——量的と言ふべきである。(三)更に進めて現在意識の一点でこれを観れば前代の予感的否定にもかまはず全體として肯定的であり得たのから進んで、知性的な理解と現実的な認識により否定的な影を帯びて來た。而して更に進んで末法の思想が一個の限界のある教説としての眞義を把へられ個身と社会へ質的に移され、時間論として高次の肯定を得る次代に至るには、まだ間があつたのである。

次には死——別世界の問題として往生傳を見ることにする。前代慶保胤の日本國往生極樂記を見、次代拾遺往生傳や三外往生記を見

の中に、此の期は大江匡房編の続本朝往生傳を持つ。何れも往生の当相を記し留めたもので、其処に死を契機として具体化された救済——自覺の内容を窺ふに足る。淨土といふ別世界への反映を通じて現世や個身の宗教的思想が觀られるのである。続本朝往生傳中の往生者が前代極樂記中の人々と異なるのは、既に現世にゐた時から現世を厭ふ念があつたことである。現世が平安盛期と違つて穢き処とされ始める。又淨土の美麗、往生の妙景も描かれること少く、諸種淨土の論議や觀經九品の何れに属するかが問題とされてゐる。これ等は現世が否定的な色を濃くし始め、淨土が知性的な態度で受取られてゐたことを示す。前代の現世と連続した唯美的淨土とも、次代の隔然たりつつ尙美的具象的な淨土とも違ふのである。かの今昔物語集が飽まで知的に愛情を全世界にひろげたのと同じく、知的に此岸を省み知的に彼岸を眺めるのである。

即ち(一)淨土は考慮される対象とされ限界概念的になつて美しくなく、前代(源氏物語・榮華物語の如き)の情的に美化されたのも、次代の(法然における、その如く)全身的に希求さるべき美的理想の極致でも、更にその徹底せられた(親鸞の如き)冷え冷えとした境でもない。又(現世は廣々と見わたされてやけり歎くべしとされる境なので、前代(枕草紙に見る)の淨土の延長たる肯定的とも、次代(鎌倉佛教の祖師等の如く)の個身と社会の本質的否定とその後に望むべき肯定的なそれでもない。(二)従つてそれは前代の感性的、次代の意志的情意的に對して、知的に飽まで問題とされるのであつた。観念性にかく停まる処に末世觀として尙不十分であつたの



である。

之を要するに、院政初期に於ける一般的思想傾向は、自覚的知的——回顧的展望的であつて、行爲的を含めての全人的ではなかつた。そこで、末法思想に於ては其の論議的數量的特色に全く相適合し、淨土思想に於ては其の見きわめを冷靜に行はんとしたので必ずしも華々しくは行はれなかつた。従つてこの画面を合した末世の意識は、尙知的な反省に置かれ分裂的であつた。末法の世には在つても至るべき淨土は尙希求されぬ。薄暗くなりつつある現在をとぼとぼと歩みながら、遙かな境と遠い古へを考へつつ、次第に自覚の度を高めて行つたのである。この末法思想を伴つた知的努力が敢てみづからを分裂させたので、前代の美的淨土を次代の宗教的淨土に進め得たのである。

(本稿は人文科学研究費補助金による研究の一部である)

## 日本冥界訪問説話の儀礼的背景

松 前 健

イザナギノミコトの冥界訪問譚 (1) の背後に母胎としての儀礼の存在を考へて見たいと思ふ。世界に於ける冥界訪問譚の背景的儀礼としては、二種が一般に考へられる。一は鎮魂術、他は入社式である。

鎮魂術とは、我が古代に於てタマフリとか、タマシツメとか呼び、身体より失踪せる靈魂を呼返し、之を体に還復せしめることによつて病氣を癒さんとする呪術的実修の一種であり、(2) 此の起源説話は旧事本紀 (3) に、饒速日尊天降の時、天鰲瑞宝十種を天神が授けて、之を病氣の際に唱言をして振れば死人と雖も蘇生するであらう(4)と言つたと見えて居る。更に其の子、ウマシマヂノミコトが、(4) 此神宝によつて天皇、皇后の御魂鎮安を行つたのが、毎年中秋日に恒例たる鎮魂祭の起源なりとする。然るに鎮魂祭の起源説話らしきものには、他に天石窟戸の段がある。古語拾遺に (5) 「凡鎮魂之儀者天鈿女命之遺跡。」とあり、此女神の神懸の鎮魂舞踏と同じく、其の後なる猿女巫が鎮魂を行つた。此鎮魂の現代民間に残存せるものは、人の死せんとする際に行ふ「魂呼び」がある。(6) マスウチとか、ヒトヨビとか、モトツケルとか、種々の名称の下に、種々の様式がある。琉球では之が現実の呪術的治療法として、マブ

イゴメと呼ばれ、盛んに行はれて居る。(7)

R・Hロウキは米印度人の病氣に関する觀念と其の治療法について、要約すれば次の如く言ふ。(8)

米印度人の病氣の觀念は二種で、一を侵入説と云ひ、体の中に何物か入り込んだ爲に病氣が起つたといふ見解で、他を靈魂失踪説と言ひ、靈魂が体から失踪した爲に病氣が起つたといふ見解で、其の治療法としては、勿論失踪靈魂の呼戻しを行ふことである。前者の觀念が甚だ一般的で遙かに廣大な分布を示すのに対し、後者はチノツクヤ、チエハリス族等、極めて限られたる分布を示し、之はシベリヤよりの輸入せるものと説明し得る。何となれば、此の觀念はシベリヤの諸族に最も盛んだからである。と。(8)

シベリヤの諸族は確かに靈魂は盛んであるが、他には、インドネシアは最も盛んで、又、メラネシア、ニューギネヤ、オーストラリアにも、多少行はれて居る。リヴァーズは此のメラネシアの靈魂に關係する靈魂、例之、バンクス諸島の *the* とか、*gale* とか、シヨートランドの *munu* とか、ブーゲンビルの *ura* とかの如きを、インドネシアの *semangat* と共通点多きことを指摘し、之よりの傳播ならんことを暗示した。(9)

然し兎も角も靈魂には無数の様式があるが、各地の冥界訪問譚には此の呪術より出て居ると思はれるものが甚だ多い。例之、ハワイに於けるヒクとカウエルの物語、妻の靈魂を求めて冥府に下り、其の靈魂を捕へて、持つて來た椰子殻の中に入れ、地上界に帰つて、妻の体に戻して復活させた物語や、(10)メラネシアのバンクス諸島

に於ける、常にトランスの状態に陥ることによつて、自分の靈魂を冥府に遣し、死者の靈魂を連戻すと称して居た、ヴァンヴァンヴェギルギルといふ男の話等は、(11)單なる説話に非ずして、現実に行はれて居た鎮魂術を背景として生れた話であらう。此の様な話を諸尊のそれと比較しても、矢張共通の要素が多い様に感ぜられる。殊に、所謂「ヨモツヘグヒ」の觀想は、米印度人などでは鎮魂術と結び付いて現実に生きて居る信仰であり、(12)又、チユクチ族やクヲマト印度人等の如く、鎮魂術が暗黒中に行はれ、(13)燈火が絶対に禁制であるのも、諸尊の説話が、かゝる儀礼より出でたるならんかと疑はれる。又此の推定を強めるものは、紀の一書に、男神が殯斂<sup>レ</sup>に於て女神に逢ひしといふ一條であらう。(14)死と生の別、判然せざりし古代に、死者を殯斂<sup>レ</sup>に置いて鎮魂術を行ひし習慣よりして、(15)該説話が此実修より出でたるは明らかであらう。

又、冥界訪問譚中には、入社式と關係あるものあり、入社式の要素として死と再生の劇的表示あるは周知の事實である。入社式の隔離期は、其の被験者の一時的死を示すもので、其の間彼の靈は他界に行つて居るのであつて、多くの冥界訪問譚の背景の儀礼と爲つて居る。

古代の入社式に附隨して、必ず或る神又は半神の受難譚、即ち邪惡な力によつて誘惑され、冥府に下り、而る後或る高度なる神によつて救はれ、其の儀典に與る人達の面前、又は彼等と共に、光明の世界に戻されるといふ物語が発見される。ド・スメ神父は一八四〇年、北米のポタワトミー印度人の間で、エレウジス密儀に驚くべき

類似を呈して居る密儀と傳説を發見し、<sup>(16)</sup> 下つて J・W・フユクスはアリゾナのホピ族に於ける、かもしかと蛇結社によつて演ぜられた秘儀を叙述した。其れによれば、其処では新發意は「*Ugh*」と呼ばれ、彼は精靈の世界に旅をし、そこであらゆる試煉を受け、生者の國に歸つて雨乞の儀禮の知識をもたらししたといふことを物語つて居る。<sup>(17)</sup>

有名なるカルデヤの詩にイシヌタルが冥府に愛人タムーズを探しに下る物語があるが、之は入社式のあらゆる特徴を具へて居る。

A・H・セイスによれば、或る種の祭祀達は、地下界の人工表象を通り抜けるといふ入社式を受けた。之が彼等の死と再生の劇的表示であつた。<sup>(18)</sup> ギリシヤの説話中、有名なるは、デメテルとペルセフォネであるが、此の背景的儀禮たるエレウジス密儀に於ても、死と生の模擬的演行あるは、物語中より類推し得る。娘の喪失を悲しみ、ケレオス王の館に於て、羊皮の上に坐し、面衣を閉じ、食を絶つたデメテルの態は、ジェヴオンズも言ふ如く、<sup>(19)</sup> 密儀加入生のタブー状態を表示し、之が擬死の状態なるは言ふ迄も無い。又ポアズ等が *Harving of the Hell* と呼んで居る米印度人の冥府行の物語、例之、ポポルヴァーに見られるキチエ族の神話、二人の兄弟が下界クシバルバに下り、槍や、氷や、かよりもりの室屋に坐つたり、燒石の上に坐つたりする物語も、<sup>(20)</sup> 勿論入社式を表示するものなるは言ふ迄も無く、之が他界となつて居るのも、入社式の隔離期には、被験者の魂が冥府にあるを示すものなるは言ふ迄もない。

古代日本に於ても入社式が死と再生の劇的表示を伴つて居たこと

は種々の儀禮慣習よりして説明し得られる。修驗道に於ける石手禱の傳説も謠曲の「谷行」<sup>(21)</sup> に見られる如く、入社式の際の新發意の擬似埋葬であり、又、三河の花祭の神樂に於ける、所謂「白山入り」と云はれる行事などは最も其の入社式に於ける擬死と再生の劇的表示であると云へる。<sup>(22)</sup> 即ちバビロニアに於ける地下界の人工表象を通り抜ける行事と同じく冥土に見立てたる「白山」を造り、其の中を死裝束をつけて、入つて出て來ることが、その人の一時的死と再生を表示して居る。

然るに冥界訪問譚を見るに大國主のその如きは、一見して入社式なることは明らかであるが、<sup>(23)</sup> 下つて古淨瑠璃に名高き諏訪本地物、甲賀三郎の傳説<sup>(24)</sup> なども入社式より出でたるものと云へる。三郎が二人の兄にだまされて藤づるを切られ、谷底へ落ちて其の儘祭落の世界をめぐり歩き、後、地上へ歸つて諏訪明神に祀られる物語も、出羽風土記二にある、出羽、羽黒山の山伏の入社式に新來の山伏を藤づるの繩で吊下げ、途中で切つて落す、所謂「繩切」と称する儀禮<sup>(25)</sup> より出たものと考へられまいか。然らば紀記に見られる諸尊の説話は如何であらうか。然るに古代の宮廷に於ける大嘗祭と鎮魂祭とは不可分なる一連の儀禮であつて、「死と復活の儀式」の形態を有して居たことは、折口教授も既に説かれた所である。<sup>(26)</sup> 擬死の状態にある天子の御魂を呼返す爲に鎮魂祭を行ふ。其の際には天子の魂は冥府にあると考へられた。然らば鎮魂祭が入社式の要素と、病氣治療としての鎮魂術の要素と二つながら有して居るとすれば、諸尊の物語は正に其の儀禮より出たものではあるま

いか。

而して此の一連の儀式が年毎に死して復活する穀神の祭りより発達した(27)ものなるは言ふ迄も無い。

参考文献

- (1) 古事記 日本書紀神代卷
- (2) 伴信友 鎮魂伝 其の他(伴信友全集第二)  
猶令義解卷一に、鎮魂の義解に「謂鎮安也、人陽氣曰魂、魂運也。言招離魂之運魂、鎮、身体之中府、故曰鎮魂也。」
- (3) 旧事本紀、第三天神本紀
- (4) 旧事本紀、第三天神本紀
- (5) 古語拾遺
- (6) 柳田国男氏 葬送習俗語彙 其の他
- (7) 鳥袋源七氏、山原の土俗(炬辺叢書)
- (8) R. H. Lowie, 'Primitive Religion' pp176~180
- (9) W. H. R. Rivers, 'Psychology and Ethnology' pp97~119
- (10) 松村武雄博士 神話伝説大系、自然民族篇、ポリネシヤ神話伝説集七八二頁
- (11) R. H. Codrington, 'The Melanians, Their Anthropology and Folklore', p277. 其の他、なる類型の鎮魂説話は、Dixon, 'Mythology of All Races', 等に見られる。
- (12) Lewis Spence, 'Chinooks', Hastings, E. R. E. Vol 3 p562 其の他
- (13) M. A. Ozaplicka, 'Aboriginal Siberia', p232, A. F. Chamberlain, 'Disease and Medicine (American)',

- (14) Hastings, E. R. E. Vol 4 p739 其の他
- (15) 日本書紀神代卷  
續敎処に於ける鎮魂については、伴信友、鎮魂伝、本居宣長、古事記伝、卷十三、折口博士、古代研究、民俗学篇、大嘗祭の本義  
又、此の一書の説話を鎮魂で解釈したものは、飯田武郷翁の日本書紀通釈  
(G. d'Alviella, 'Initiation (Introductory and Primitive)', E. R. E. Vol 17  
d'Alviella, ibid, L. Havemeyer, 'The Drama of Savage Peoples', p74  
(18) A. H. Sayce, 'Religion of the Ancient Babylonians', F. B. Jevons, 'An Introduction to the History of Religion', p361  
(20) L. Spence, 'The Myths of Mexico and Peru', 其の他  
(21) 謡曲大綱 「谷七」  
早川孝太郎氏、花祭、後篇  
(22) 中山太郎氏、「日本若者史」  
(23) 甲賀三郎伝説は、古くは、「安居院神道集」にあり、近松巢林子も、「甲賀三郎」なる浄瑠璃を書いて居る。尚ほ此の研究は柳田国男氏、「物語と語り物」  
(25) 田羽風土記二、中山太郎氏、日本民俗学辞典 八四六頁  
(26) 折口信夫博士「古代研究」民俗学篇(大嘗祭の本義)  
(27) 再尊を穀神として解したのは、松村武雄博士「神話学論考」又此の死を農耕儀式で解したのは津田左右吉博士「日本古

# 「とひたのまき」考

松野純孝

惠信尼文書十通のうち文永四年のもの終りにちくせんと署名してその側に「とひたのまきより」と二行に書かれてある。これが発信当時の尼の居住地と思われる。ところで文書十通の中「ところをはなれる」という言葉が二ヶ所（弘長三年二月十日……尼当八十二才、文永元年五月十三日……八十三才）見えるから居所の移動があつたわけだが、この文永元年以後のものにはかような言葉なく文永四年の翌五年の書状が恐らく尼の絶筆と思われるので、「とひたのまき」は尼晩年の地というよりは終焉の頃の地といつた方がより適切であろう。

従來惠信尼は親鸞歸洛後常陸に留まらずに越後へ帰つたとされてきた。これに対して岩橋小彌太氏が疑問を提出され、越後へ一旦帰り更に亦東國へ引き帰つたとされた。（歴史地理七〇の一）これを更に一步を進めて服部之聰氏が越後へ帰つたことを否定して尼が常陸から今の福島縣東白川郡鮫川村富田にいたとして「とひたのまき」をこの地に擬されたのである。（統親鸞ノート）そこでこの両氏をして越後説に疑いを懐かせた二つの論拠について吟味してみよう。

(一)「ところをはなれる」ということ。

尼の子栗沢の信蓮房が越後にあつたことは両氏共何等の疑問なく認めておられるが、この住所は國府近くで山寺の傍にある今の中頸城郡板倉村栗沢辺であろう。発信地「とひたのまき」が記されている書状に「くりざわが候はんずれば申候べし」とあり、翌文永五年のものに「あまがりんずし候なんのちは、くりざわに申おき候はんずれば」とあることから、当時の尼が栗沢にはいなかったが而も栗沢と連絡し易い地点に居住していたことがわかる。従つて「とひたのまき」は栗沢と交通容易なところにある筈になる。又「……ところならず、ますかたと申、又おほかたはたのみて候人のりやうども……」（弘長三年二月十日）とあるが、文中「ますかたと申」とあるので「ますかた」は地名であることが察せられる。この地名は栗沢と程遠からぬところにあるが、ここではなかるるか。それは文中「たのみて候人のりやうど」という文言が栗沢とますかたを結ぶ一帯を暗示するからである。そうすればこの当時の尼はこのますかた附近にいたことになる。

この地に近く高野、少し離れて小黒の地があり、「おやも候はぬおぐろの女ばうのおみなこ、おのこ」や「ますかたが子ども」にとりまかれて、尼は「なにとなくはゆめきたるやう」にいたのであろう。この点かような條件をみたすところが東國に見出されない限り服部氏の越後否定説に賛することは出来ない。

又かような「たのみて候人のりやうど」を打ち捨て、幼な子供が数多おりその外に十人以上もの下人を具した世帯を「殺さじ」と養わなければならなかつた尼が、何故に遙々と東國へ而も常陸の人

人とも縁遠くもあり得るかもしれない東國のどこかへ帰るといふことは愈々この理解を困難にする。七十五才の尼は既に「いまは、あまりとしより候て、てもふるへて、はんなどもうるはしくはしへ候はじ」といふ程の老身であり、京都との往來が余りにも隔絶しているのを嘆息して「はる／＼とくもよそなるやう」といふ老尼に、岩橋氏の如く越後から遠い東國への轉居等考えられるであろうか。かくして私は「ところ」といふことを故郷と解しても、その故郷は越後乃至第二の故郷としての常陸という如き大きな單位でなくもつと狭く限定したところと解し、「とひたのまき」を栗沢と余り遠く距らない國府と栗沢を結ぶ一円の地帯に求めんとするのが自然と思ふ。

(四)「あちこ」といふこと。

「もしたよりや候とて、あちこへこのふみはつかはし候也」(文永元年)とある「あちこ」は國名ではなく人名であろう。人名と解さなければ前後の文章の意が通じないからである。地名や國名で人名を呼ぶことは尼のならばしでもある。もしこの「あちこ」が信蓮房を指すとすれば文意は通ずるが、信蓮房であれば栗沢か信蓮房とするのが尼の普通の信蓮房に対する称呼の仕方であつてみれば、ここに唐突に信蓮房のことを「あちこ」として出すことはどうであろうか。この「あちこ」は寧ろ覚信尼と通信の比較的容易な地所に在る者の称であろう。(今はこれを誰に比定するかについては省く)又建治三年の如信のひわ女預狀により、如信と京都の大谷殿との交通事情を察すれば、わぎ／＼越後經由で東國から京都へ便を依頼すると

いふことはどうであろうか。

以上によつて私は覚如の「越後の國府よりとどめをき申さるゝ惠信御房の御文……」(口伝鈔)という一節を更めて見直す要があるように思ふ。覚如は惠信尼が文永五年に入滅したとすれば尼歿後二年にして出生しており、祖母の覚信尼から惠信尼のことを聞いていたに相違ない。(上原芳太郎氏、初期之本願寺)従つて覚如の記憶に越後と東國とを取り違える程余りに大きな失があつたと考えられるであろうか。

「あちごの御文にて候」、「あちごのあまごせんの御しるし文」(弘長三年二月十日)と夫々覚信尼、覚惠法師の添書が見え又覚如もここに別文を記している。この文意は矢張り越後から來た御文といふことで、惠信尼が当時越後にあつたからかくいつたのであろう。その郷貫により尼を「あちご」といふ他の内室と區別するため云々とする岩橋説は苦しい解釈といわざるを得ないようである。「ところをはなれる」といふ語が出てくる前の文書と、轉居後の文書を比較してみてその間に尼のあつた土地柄には格段な差違が見出せないようである。

換言すれば文書十通からみられる尼の在土地柄は同一國內にあるようで尼の移居も余り廣汎な地域に亘つたとは思われない。又服部氏は「たしかなる便り」といふことから推して尼の居所を京都と交通困難な辺境に見出そうとされているが、「たび／＼の便」といふことに少し注意を向けて「たび／＼」便の出来る所を考慮に入れる要はないか。即ち京都にたび／＼便の出來て而もその便の著到が懸

念される辺境に見出す努力がなされてよいのではないか。十余ヶ國のさかいを越て身命をかえりみずしてたずねた門弟を介しての京都の親屬と常陸との交通に比照すべきである。

「とひた」「まき」、これらは時代の情況によつて動く語でもある。

このことは「とひたのまき」の探究を困難にする。栗沢と國府を結ぶ一円の地帯は山間地であり、中に平野があつても殆んど半年に亘る豪雪と劣悪な条件下にある土質である（北島正元氏、史学雑誌五九の六、日本史研究十二）ことは、この辺一帯が肥沃な土地でなかつた辺境を意味しよう。又久々野、別所の地名あることや、飛地、新田が多いことは「とひた」のあり得る所といえよう。荒牧、牧村、牧（真木）、馬屋、馬場の地名の散在していること、草原地帯のあること、同族としてのマキの概念のあること等は「まき」に関連しないか。又この一円内に斐太村（旧飛田に作る——吉田東伍氏、大日本地名辞書）がありこの村内に、飛田、飛田新田がある。この近くの新井町に美ノ守（中世飛田の森と書かれていたこともある）がある。尤もこれらは尼の当時とひたと訓読された資料が見出せない限りこの証明にはならないが。又國府の東方の大淺村に富田がある。この近くに埴湯、湯町等あり、澁（ヌ）という語によつても知られるようにこの辺一帯が往時卑濕な沼沢地帯であつたという（中経城郡誌）。この海浜地帯は鎌倉初期佐味庄といつたので、この庄と尼の關係有無を併せ考慮すべきであろう。この周囲に夷浜、もと夷守郷の一部であつた美守村あり、亦眞木、駒林、牧野等がある。いずれにしても文書に出てくるみこ（因みに栗沢近く十三塚あり）がおり、針綿に

不自由なけかちに悩まされる風土で、尼の發願にかゝる七尺の塔石が附近に見出され下人が文書にみる如き型に属する地域型を示し、京都からは「はつかあまり」で積雪期に便の届くような地点に「とひたのまき」はあつたのである。

従つてこの究明は深い歴史的探究の後にはじめて最も妥當な結論がなされるべきである。

よつて今はただ文書自身のうちから考察をすゝめて東國説への疑義を提出することに止め、結論も將來に展望せしめなければならぬ。

終りに惠信尼文書は原本拜見の機を得ず、鷲尾教導著「惠信尼文書の研究」中に収録されている写真版によつたことを断つておく。

## ワーツスチャーヤナ疏より

## 見たる正理学派の我論

— 佛敎の無我説との対比 —

宮 坂 宥 勝

「量、所量とは別箇に疑惑等を説かなければ哲學(Anvikalki)、即ち Nyāya は Upanisad の如く我に関する學(Adhyātmanvīdyā)に外ならなくなる」とワーツスチャーヤナは説くが、このことは論理主義を標榜する Nyāya の學が、半面 Adhyātmanvīdyā でもあることを示して居る。扱、認識構成の要素は(1)量(2)所量(3)量者(4)量果よりなるとするが、認識主体としての量者(gramatī)は jīgīṭ, vijīgīṭ, jīgī, puruṣa 等と稱し我(Ātman)を指す。陳那は諸法無我の立場上量者を否認する。然るにワーツスチャーヤナの所論に従へば、我は一切の見者一切の經驗者一切の知者にして一切の認識者である。故に神すらも「特殊の我」とか「我の如きもの」と言はれる。ところで、身体は私の經驗の場所であり感官は經驗の道具であり感官の対象は經驗されるべきものを指す。更に覺は認識、經驗を意味して居り、また意は一切の対象を知覚する場合に夫々の感官のなし得ない統一作用に關係する内官である。

従つて、我は究極の認識經驗の主体でなければならぬとする。

量者としての我は十二所量の中で説かれるもので、一往認識の対象

性であるがしかしそれは量者でもと説かれる。かくして「我は存在せず」とか「非我を我である」と判断せる認識は邪知にして輪廻の原因と目される。この故に眞実知を得んがためには無我説を破さねばならないのである。

我の實在の証明にワーツスチャーヤナは次の七箇の論拠を用ゐてゐる。即ち、先づ第一に「私の証相は欲臆活動業苦知である」(NS. I—1)とへば欲求は過去の經驗を現在の經驗に結び付けることから起るから、それは一者が諸対象を經驗することによつて可能である。故に欲求等があるのは一者—私の存在する証拠だとする。然るに無我論者によれば覺の相續あるのみでそれはあたかも自他の覺の如く断絶して居る。従つて、自己の經驗を自己のみが想起し得る事實は無我論者の説明し得ぬところである。故に我は存在しなればならぬとするのである。

第二に我は身体等ではない。先づ我は身体等と別箇であるか若くはそれらの集合であるかといふ問を提示する。言語表現は Karī, Kriyā, Karana より成り(1)「樹木は根によつて立つ」といふ場合根は樹木の一部だが、あたかも(2)「彼は斧によつて木を切る」といふが如く我の場合「眼によつてもを見る、意によつて識別する等」の表現は作具たる身体等と作者を異にするものである。その理由として「見ることに触れることにより同一対象が把握される」のは同一の作者ある証拠だからである。(NS. 3—1—1)たとへば清弁は縁起論上相互依存によつて Karī, Kriyā, Karana の名称が成立するとなすのに対し Karī が先づ前提されし Kriyā, Karana ありとす



るのがワーツスヤヤーナの立場である。

第三に我は感官ではない。論者あつて思(=知覚者)は身体等の集合と別のものではない、即ち感官と対象の制限があつて一々の意識が成立するから (NS. 3-1-1) 感官を離れて意識は成立せず、故に我として別の思をたてる必要がないといふかも知れない。ところで思の働きは意識の統一にあり (1) 右眼で見たものを左眼で再認する (NS. 3-1-7) とか (2) 過去の経験より色や香を知り味を想起して唾液を生ずるのは感官が思ならざる証拠である。従つて、対象の制限があるからこそ思は一切知者一切の対象の把握者対象の限定を越えたもの、即ち我であるとする。

第四に記憶の問題がある。「我は存在しない。記憶は性質であつて想起されるべきもの(=対象性)に基き (NS. 3-1-13) 我に基かない」といふのが佛教の主張するところである。これに對してワーツスヤヤーナは「記憶は私の属性として実在する (NS. 3-1-14)」とする。即ち記憶現象の成立には知者知らるべきものがなければならぬ。そして知者は一者にして一切を対象とし夫々の知(記憶)を再認する。然るに佛教によれば、存在者は單なる形成力の連続でそれは消滅変化して他となるから「私は」「私の」といふことはあり得ない。周知の如く佛教によれば形成力は変化しつゝ自己同一を保つこと燈又は火・薪の關係に喩へられる。しかしこれは正理学派の認めないところである。第五に道德的見地からの主張がある。即ち若し身体が我ならば人を焼殺しても罪惡とならぬ (NS. 3-1-15)。佛教の主張に従へば利那的な身体感官覺感受の系列あるのみでそれ

は生滅の連続よりなる多様なものである。従つて行爲・非行爲者と行爲の結果との關係は全く断絶してゐる。故に解脱のために梵行を修することも入らず出生も業によらないわけであるが殺害は身体感官に對してなされ、行爲の責任者として我は存在せねばならぬ。有部によれば業の主体は私の觀念の対象にすぎないとなして、仮に五蘊所成の存在者をたてる。然るに正理学派によれば我なくして業は成立せずとする。第六に我は意でない。(NS. 3-1-16) 論者あつて我を認むべき諸理由は全く意に於てはまる、たとへば見ることに觸れることによつて同一対象を認めるのは意であると説くかも知れぬ。ところで知の作具は知者に属するからこれは私の代りに意といふ言葉を用ゐたに過ぎぬ。眼で色を見るが如く思考の作具たる内官(=意)によつて一切を認めるから我が存在せねばならぬ。そして業等を知る作具として意は眼等と別箇にして、且つ知の非同時性からその存在が推定せられる。第七に我は身体の生滅如何に関りなく永遠である。それは幼児が喜怖憂を知り (NS. 3-1-18) 母乳を欲し (NS. 3-1-21) 貪愛をそなへて生れる (NS. 3-1-22) こと知られる。若し我が永遠でなければこれらの事實は証明せられない。それらは私の過去の経験の記憶の連続に基くことから証せられねばならない。尚、覺は無常であるが、單なる覺の相續 (Dandhi-smitaki = Buddhiprabandha 利那性の識) によつては再生や想起の現象は説明し難いことから勝論説に準じて覺は私の属性であるとす (NS. 3-2-1-9)

これを要するに、ワーツスヤヤーナは殘余法を用ゐて我は究極の

実体であることを証明して居る。即ち、我の概念は認識と実践の主体として同一の作者であり永遠である。

若しこれを認めなければ(1)記憶現象を含めた認識の統一は説明不可能であり(2)業は成立しないこととなる。そして無我説に由来する此の撞着の指摘は古くは *Mihinda-pāṭha* にも散見せられ、また俱舍論破我品に於ける犢子部文法学者勝論学者の論難と符合する。翻つて此の観点からする我の弁証としては、たとへば *Kumarila* の *Ślokaṭīka* に於ける *Ātmavāda* を挙げる。

そこで、思考の法則が直ちに実在の法則であるとすれば、変化の根柢に不変を認めるところに自我の同一が成立つわけである。従つて佛教は決して經驗的意味に於いて人格又は心の存在を否定しない。根源を過去の諸存在にその連続を未來の諸存在に有する意識の流れ——これは他の諸体系の *Purusa* とか *Ātman* に当るべきものである。

註 (一) 中村元博士「仏教学者バウイヤーの伝へるヴェーダーン

タ哲学」『哲学研究』昭和廿三年四月による。

## 部派・小乗の『さとり』の系譜

山田 龍城

小乗の「さとり」を語るとすれば、俱舍論に説く賢聖品の加行を見がすことはできない。ここでは三賢の前に、身心の遠離とか、喜足少欲などの準備的なものをはじめとし、四善根について、四沙門果を語るに当つても、極七返生 (*Saptakṛdharaparāma*) であるとか、家家 (*Kulankuta*) であるとか、一間 (*Ekavīka*) であるとか、また不還に七種を挙げるなど、加行の段階は極度に細分されてゐる。しかし如何に細かに区切られたとしても、凡と聖との分れ目すなはち聖諦の現觀といふことが最も重要な一線をなしてゐることに変わりはない。その一線は聖者である資格を得る関門であつて、それを俱舍論では四諦を觀察する十六剎那の内、前十五剎那となし、見道 (*Darsana-Marga*) と称してゐる。見道から修道を経て最高の「さとり」無学道すなはち阿羅漢の位に入つて完成者となるのである。

この「さとり」の内容については、すでに金剛仙論九卷に「分段生死」の小乗のさとりに対して「灰身滅智」といふ批評が下されてゐる。(大正續二五・八六四頁下二一行)。

その後天台などでも小乗の「さとり」を「灰身滅智」と評したことに於いて、これを「阿毘達磨文学」の観点から見るときは、即ち部派の説いた「さとり」といふ観点から見るときは、當つてゐないのである。何故かと言へば、阿毘達磨文学は、原始佛教の精髓である八聖道のころを受けついで、その「さとり」を説くに當つても、八聖道の正見 (Samyepaññā) によつて示さんとしたものを見道 (Dassanāyoga) といふ言葉によつてあらはすのが阿毘達磨文学のはじめの意図であり、またそれを充分あらはしてゐたからである。このことは阿毘達磨文学を平面的に取扱ふかにはりに、この文学が数世紀に亘つて生成繁茂した跡を、發達の過程に於て見るならば首肯し得るのである。

極めて大づかみであるが、少くとも阿毘達磨文学を三期に分けて見るならば、第一期のものは法蘊足論、集異門足論、(Vibhanga, Dhammasangani) の外に舍利弗阿毘曇論をも加へてよいであらう) であり、第二期では發智論(婆沙・品類足論はこの内に入るであらう)であり、最後に第三期のものとして、阿毘曇心論系(心論、心論經、雜心論)があつて、俱舍論もこの内に数へられる。

さてこの第三期のものに於て、その「さとり」の内容が「灰身滅智」と批評せられたとしても、その以前の阿毘達磨にとつて、また阿毘達磨の發達途上に於て、かうした理想に向つて進んでゐたと言ふことはできない。何故ならば、阿毘達磨は阿舎の諸要素を分析し、研究し、総合するために、實在論的傾向をその立場とするやうな傾きも見られるが、經の説くところの教へを實踐にうつしそ

れによつて、「さとり」といふ究極の目的を見失つてはゐなかつたからである。即ち原始佛教の「さとり」を如何にして實現するかといふことが第一期の目的であつた。そのことは、第一期、第二期の論書を見れば直ちにわかることである。即ち第一期の論書が「学処」を第一に取り上げてゐる点と、第二期の論書が「さとり」に入る直前の「世第一法」に重点を置き、この研究を最初にしてゐる点、これらから見て、見道といふやうな聖者の位に入ることに、最も力が注がれてゐたことがわかる。たまたま第三期に於て論の組織といふことが重視せられるに至つて、以前の意念をかくすやうになつたことは否定し得ないにしても。

### 三

そこで阿毘達磨文学が「さとり」の過程として提出してゐるのは、すでに第二期に於て確定した見道・修道・無学道といふ、いはゆる三道である。八聖道を説くこと極めてまれな阿毘達磨は、八聖道といふ言葉を取り上げる代りに、その内容も八聖道といふ言葉ではなく、三道といふ名前で説くやうになつてゐたのである。如何にしてさういふことが言はれるかと言へば、原始佛教と、更にさかのぼつて釈尊在世時代のことを想起すればよい。

### 四

根本佛教に於ける「さとり」とは如何なるものであつたであらうか。これをつづめて言へば、四諦の理解と言つても誤りではないであらう。四諦の理解とは何かと言へば、八聖道の実践と言つて大過はないと思はれる。そこで八聖道の実践となると、新入者と永く教

團で修養を重ねたものに「ひらき」があることを認めねばなるまい。だが釈尊と新入の弟子との間に於て、また釈尊と最高位の弟子との間に於ても、いづれも八聖道の実践といふ「ラチ」の外にあるといふことは言ひ得ない。新入の弟子も、最高位の弟子も、師たる釈尊も、八聖道の実践といふ点に於ては變りはない。しかもその實質に「ひらき」があることも認めねばなるまい。ここで正見だけを取り出して見る。此の場合、A 新入弟子、B 高弟、C 師の三者について事実上の差があることは、何人にも首肯し得られるはずである。但しいづれの場合に於ても「さとり」に通ずるものが含まれてゐることに於ては一樣である。ただそれが具体的に完全に達してゐるかどうかに於て、即ち日常のすべてのことがらに行きわたつてゐるかどうかに問題があるわけである。阿毘達磨はこの点をおさへて、見道・修道・無学道の三とする必要に迫られたのに外ならない。

かく見るとき阿毘達磨が後に「灰身滅智」と批評された如き、かやうな方向をめあててに出發したのではなかつたことは疑ひないのである。

五

かくして部派佛教としては「さとり」の系譜を守つたはずであつた。ここで先に八聖道を阿毘達磨は説かなかつたと言つたが、「無漏行あるときは道諦なり」(大正藏二八・八二七中・八一上、九三六下)などと言ふ句が見えるのは、部派佛教の眞意をうかがふに足るものと言へる。

阿毘達磨の三道が上記のやうな道に於て成立したとすれば、いは

ゆる声聞道として知られてゐるものが、阿舎にない新らしい表現を取つたとしても、原始佛教の極意を把握し得なかつたと評することはできない。声聞道として、後に大乘から区別する立場からは、後者から批難される対象となつてゐる。しかしその本質を檢討するとき、佛教本來の眞意を受けつぎ、實質的には、次の時代に榮えた菩薩道の一部に攝取されて、大乘の中に生命を保つことになつたのである。その道こそ「正見の道」であつた。大乘佛教の中に傳へられた正統の血液は上座部等の脈管を通過しないで現れたものではなく、更に阿毘達磨に參與した瑜伽行者の努力が、大乘佛教のために、決して無益でなかつたことが知られるのである。

## 方丈記の宗教性について

若山俊次

方丈記は普通に宗教文学と考えられているが、事実そこには佛教思想が著るしく見られる。しかし、それらの思想を長明は如何様に観照していたかを探つてみたい。

長明の生涯に就いての資料は断片的で詳らかにし難いが、文献によれば父祖は代々鴨社の彌宣として仕えたが(鴨縣主家伝)、彼は早く父母に死に別れて孤独不遇の人となり、最早父のあとを継ぐ事は出来ないと思ひ、それは死を決する程であつた(無名抄、家長日記、家集)。然し、いろ／＼慰める師友(賀茂輔光、中原有安)もあつて、やがて和歌に精進しては和歌所寄人ともなり、新古今集にも勅撰される程であつた(十首)。彼が藝道の才能は歌道ばかりでなく、音楽にも優れた才能を持つていた(文机談)。それだけに人のそれよりも多く、一時の座興にも非難され(所謂秘曲事件——文机談)、或いは又後鳥羽上皇の彌宣推挙の御思召にも、従兄祐兼に邪魔されるのであつた(家長日記)。されば彌宣推挙の内示に涙をこぼさんばかりに喜んだ長明の失望は大きく、「いづくにありともきこへで世にかくれ」(家長日記)たのである。方丈記に「をり／＼のたがひめにおのづから短き運をさとりぬ」と述べているのは恐らく之等の事件を指したものであろう。長明の隠遁の原因はかゝる世俗的事件に拠る

ものであつたらう。而してかゝる「たがひめ」は畢竟「身のおとろへ」に基因するものであつた。長明が「身のおとろへ」に因つて隠遁しているのは、浮世の日常的なものに心引かれていたからである。而して貧しき人の心の悩み、貧しき人の世の住み難さは、かゝるものからの回避として隠遁したのである。長明はその隠遁生活の有様を述べるに當つて、「すべてかやうな事、楽しく富める人に対していふにあらず」と自らことわつているのは富める人への反感を示すものである。更には、「たゞわが身一つにとりて昔と今とをたくらぶるばかりなり」と云ひ、或いは一間の方丈を浮世の住いと對比している事、住まずして誰かさとりむ」と隠遁生活を心から礼讃している処に隠遁生活の不純さがある。この事は念々の思ひの中に浮世があつた事を意味し、浮世に強い執着をもつていた事を示している。かゝる浮世に執着する人間長明には、冒頭に云う「行く川の水はたえずして、しかももとの水にあらず、淀みに浮ぶうたかたはかつ消えかつ結びて久しく止まる事なし、世の中にある人と住家とまたかくの如し」或いは又「その主人と住家と無常を争ひ去るさまいはど朝顔の露に異ならず」といつているが、住いの問題は無常と相即して述べられ、而して強く否定されている。然るに後半方丈生活は述べ段に於いて、「一間の庵自ら愛す」と住いを肯定している事は彼の無常観が「世」それ自体に対してでなく、「世の中にあるもの」に対して無常を観んじているからである。

世の中にあるものに無常を観んずる浮世的な人間には日常的物質的な衣食住のみが問題とされて、人間の本來的な問題である精神的

な苦惱は何等問題とされなかつたのである。隱遁生活は「たと静かなるを望みとし、愁ひなきを樂しみ」とするものであつた。それ故に來世的性格をもつ佛の道は、即ち往生要集、西方淨土念佛は長明にとつて重要な意義を与えるものではなかつた。

次にかゝる佛の道は隱遁生活に如何なる位置を占めるものであらうか。

隱遁するとは世をそむく事であり、独り住む事である。それは「淋しきもの」として、社会的存在たる人間は全く社會から離れて孤獨に生活するは苦痛である。それ故にその淋しき心を支えるもの、心慰めるものとして、詩歌、管絃の藝道が求められ、一方宗教的渴望として、念佛読經が求められた。然して來世的性格をもつ念佛読經は前述の如く長明に何等の満足を與えなかつた。然るに一方藝道は、「ひとり調べ、ひとり詠じてみづから心を養ふなり」と云うは、その淋しき生活を慰め得るものであつた。其れは決して「人の耳をよるこぼしめる」ものではないけれども、單に心慰めるものであれば形式だけを仮りさえすればよい。必ずしも傳統の美を必要としない。然し隱遁生活に包む閑寂をより深め、よりよく生活を豊かにする爲に、傳統の詩歌管絃に憧れたのである。和歌に滿沙彌の風情をぬすみ、琵琶に源都督の流れをくみ、松の音に秋風の樂をたぐえ、水の音に流泉の曲を操つたのである。かく傳統の藝道に憧れる事は、最も床しく好ましく浮世に繋がるものである。殊に日常的人間として全く浮世に繋がらずに往み通す事は出来ない。長明は傳統の藝道をもち、更には峯にのぼり故郷を眺め、石山を拜し、ある

いは櫻狩り、紅葉を求める事によつて、浮世に繋がるうとしたものと見る事が出来る。それ故に浮世に執着する人間として、來世的性格の佛の道より、浮世に繋がり得る、即ち心樂しむ藝道がより好ましくあつた。歌集にある「西に向はんと思へども月まつ程はえこそ対はね」の一首が示す様に、佛の道は藝道より下位に位置する事を表している。

それでは方丈生活に満足を與えないのみならず、更に藝道より下位にある佛の道は、如何なる關係に於いて隱遁生活に導き入れられたのであらうか。

隱遁生活に於いて、「山中の景色折につけて盡くる事なし」と云い、或いは又「生涯ののぞみはをり／＼の美景にのこれり」と云つているのは、傳統の美に憧れる者として自然の美的視照の立場に立つものである。

淋しき心を自然の美に陶醉せしめてゐる事、平家の都遷りに烈しい憤りを示している事、更には平氏の横暴を「世の乱るゝ瑞相」と嘆んじてゐる事、養和二年の飢饉を濁世と慨いてゐる事等は、長明が貴族的な性格を持つていたからである。それ故にその隱遁は「山里は物の寂しきことこそあれ、世の憂きよりは住みよかりけり」（古今集、不知誰人）と古今集の一首が示すような平安朝のな心情に於いて、あつたものである。

然し時代は自然的災害、戦乱がもたらす社会的暗澹と、それよりおこる厭離穢土、欣求淨土の來世的佛教が世に風靡しつゝあつた。長明は現世の人間として、日常的な事のみ拘泥しその現実を徹底

究明しない現実の人間であつた。それ故に世間の輿論は自己の意見として、世間の流行は自己の趣味として、世間を風靡しつゝあつた來世的佛教はそのまゝ自己の生活に導入されたのである。

長明は内面的には平安朝的な心情をもつて、現世的日常的な事へののみ関心をもつ人間として外面的には、時代の風潮を激しく受けるものであつた。

それ故に内面的なものと外面的なものと直面、即ち閑寂に執着する事と、勿執心との対立矛盾に悩み、たゞ念佛を申すより、解決方法は見出し得なかつたのである。又自然の美的観照も時代の滔々たる來世的性格の佛教の流れの前には抗し難く、しみ／＼と耳に滿つる鯛の聲も空蟬の世を悲しむかと聞ゆ」と佛の縁として観んじられたのである。

方丈記と相前後して出た、撰集抄、発心集、宝物集、閑居反、沙石集、等を見る時、それらの作者が厭離穢土、欣求淨土として、一途に念佛を説く信仰的な隱遁者であるのに比して、方丈記のみが必ずしも念佛を説いておらないのは、長明が浮世の人間であることに原因している。又長明が兼好のように浮世に徹し切れなかつたのは浮世の人間として時代の思潮としての佛の道を自己の意見としてそのまま受けとる人間であつたからである。

## 神道祭祀に於ける主と客

小野 祖 教

貞永式目に、「神は人の敬に依つて威を増し、人は神の徳によつて運を添ふ。然れば則ち、恒例の祭祀陵夷を致さず、如在の礼典怠慢せしむる莫れ」といふ言葉が見える。こゝにあらはれてゐる思想は、神人がお互に相關的な關係をもつものであつて、循環的にはたつきあつてゐるといふ事である。

然し、この説明は、もう一步進めれば、どうして神人の關係が相關的に説かれねばならないのか、何故、神が一方的に愛を恵み、又支配するものとなつてはならないのか、神はそれ自身に於いて神であり、人間が之れを敬すると否とに關係なく神であらせられるといふことになり得ない理由はどこから來るのかといふ問題を提起することになるのである。

基督教のやうに、神が超絶的な地位をとり、主権者として万物を支配し給ふことを強調するのにくらべると、神道の神は遙かに人間に依存してゐる。だが、人間に左右され、又は人間によつて神にまで高められるとすれば、究局的に人間によつてつくられたる神といふことにもなりかねないのではないか。

かういふ惧は十分に理由がある。事実、神が人間によつて作られ、人間によつて神にまで高められるといふ思想は、中世の神道思想の

中に極めて頻繁に出て來てゐる。

既に貞永式目に先つて、鳥羽天皇の天永四年四月の宣命に、「我が朝は神道基を祐くる國、釈家跡を留めたる地なり。神威は皇威に依りて威を施し、神明は皇明に引かれて明を増す。神自ら貴からず。人によつて貴し。教自ら弘まらず。人に依つて弘まる。」(石清水文書)とあるのは、極めて人本的な考方である。

而も、この考方は必ずしも神道固有の考方でなく、佛教の唯心の教理の影響を受けてゐることは右の宣命ににじみ出てゐるが、然し神道家がこの考に近づき、殆ど根本的には唯心論に傾いてしまつたと思へるものが少くない。

度会家行の神道簡要に、「凡そ神は正直を以つて先と爲す。正直は清淨を以つて本と爲す。清淨なれば心正を失はず。物に穢されず。定準を専らにす。是を以つて、明光頂を照らし、靈徳掌に入る。願として成らざらんや。万事は一心の作なり。時々奉行して、面々怠ること莫れ」とあるのや、一條兼良の日本紀神代卷纂疏に、「神道は心を以つて本と爲す。故に神事の宗源は一心を出でず」等けさういふ考の代表的なもので、づゝと後代までこのやうな見解が継承せられて來て居る。

然し、神道の神がこのやうに、人間の心によつてつくられた神であつてよいか否か。これは改めて問題にしなければならぬところである。

我々は、神道の神が基督教の神の如き超絶的な神でない事は認めなければならぬ。

神道での神は「みたま」の尊さに對する信仰から來つて居り、「みたま」即ち「たま」或は靈は一切のものに具有されて居ると信ぜられる。だから、人間と神々との間も、「たま」を包藏した存在であるといふ点では同様な性があるのである。

つまり、神々は理論的にいへば存在の一種に他ならない。

然し、同類な存在であるといふことは、即ち、甲と乙とは類として一つであるといふことは、故に甲が乙をつくつたとか、乙が甲をつくつたといふのと同じではない。存在としては別個の存在であるといふ認識に立つてこそ、類としての同一性も考へられるのであつて、人間と人間の信するものが一つであるとか、信することによつてつくられたとかいふべきではない。

神々は人間の精神的所産と解さるべきではない。「万事は一心の作なり」といふ解釈を神々の存在に当てはめることは神道が神々を信する意味に添はないと思はれる。

少くとも、神々の存在を人間が支配し、人間が自由にすることは神道に於いても許されない。だから、「神は人の敬に依つて威を増す」とか、「神自ら貴からず、人によつて貴し」といふ認識は誤つたものであらう。

この、人間によつて自由にならない存在を信するところに、「まこと」といふ原理の信仰が意味をもつてゐる事は余りに自明である。「まこと」は一種の眞理に對する信仰で、「まこと」が一切の存在を究局的に決定する定準でなければならぬのである。

信するといふ事自体が「まこと」の發見であり、実行であること



を意味してゐるが、人間は「まこと」を爲すべき存在であり、「まこと」を爲すことによつて、人間本来の在り方があらはれると共に「まこと」が通路となつて他の「みたま」との交通が開られ、神々との交渉が可能になる。

人間が、かくの如く理想的な存在となることを要請されてゐる事を前提として、神道に於いて教へ且つ実行されてゐる「みそぎ」(禊)や「はらへ」(祓)の如き神祕が意味を興へられる。誤まれる存在を「まが」として、之れを眞実の存在に改めようとする時に、「なはず」はたらきがはたらき、その手段としての「きよめ」が禊や祓である。

かく「まこと」に規定される人間は又「正直」な人間として信仰上神に接する資格をもつのだが、神々の側に於いても、神みづからが正直な存在であり、「まこと」を爲す存在でなければならぬ。

神道の神々は、「こと」を爲し給ふ神としてあらはれる。「こと」とは神の功であり、徳である。即ち、「よきはたらき」である。この、「よきはたらき」が「まこと」である。神々は「よきはたらき」を有し給ふ祝福者であり、神徳を有し、神業を爲し給ふ存在である。神々も「まこと」によつて規定されて居るのであつて、人間によつて自由の規定されるのではない。人間よりいへば、神はどこ迄も自らによる存在である。だが、客観的にいへば神々も「まこと」に従つて居られ、神みづからにも守るべき法則が存する。

かくて、神々は眞理を媒介としてあらはれる存在であり、「まこと」を通してのみ神の認識が成立する。人間の恣意や自由による神

ではない。人間が恣意や自由を棄て、眞理に任せた時に認識される存在である。

こゝで、「まこと」を眞理といひ切ることは誤解され易い。それは、現実の個々の現象が個別的に含む眞理であつて、普遍的な眞理ではない。

さて、かく見てくると、神道にも一種の超絶性が横はつて居り、人間がそれに支配されてゐる一線がある。だから、人間が神に向ふとき、人間は「まこと」といふ眞理の前に常に身を屈しなければならぬ。

だが、神も亦眞理に制約され給ふといふ点では人間に類してゐる給ふ。故に、神は眞理の下に降る存在である。

こゝに、人間と神との關係に於いて、人間は神の前にかぶんで神を迎へ奉り、神は高き天より天降り給うて人間に幸を恵み給ふ祭祀の基本が成立するのであらう。

神道祭祀にあつては、神は客として賓位にあり、彼方より此方へと來るものである。人は主として神を迎へ、此方より彼方へと向ふ。神道に於いて人が主となるのは、支配者だからではない。眞理の前に自己を屈する主体であるといふだけであり、神を支配したり、創造したりする主とはなり得ないのである。

而も、客である神は、あたかも、上にあつて人を支配する主人の如く君主の如く見えるけれども、神みづからも亦、「まこと」を隔てゝのみ人に対し給ふ。

かく「まこと」を媒介として神人が邂逅するが故に、神道祭祀に

## 人間ゴータマの神格化

中 村 元

於いては、主客によつて神と人、信ぜられるものと信するもの、祭られるものと祭るものの關係を表明することになるのだと考へられる。

釈尊ゴータマは、永遠の眞理 (Dharma) をさとつたが故に、覺者 (Buddha) と呼ばれる。しからば、眞理をさとつた人はみな覺者であるといはなければならぬ。その人は何ら超自然的な存在でもなければ、神祕的な人物でもない。いはんや超越神のごとき存在でもないはずである。

原始佛教聖典をみると、古い層と新しい層とでは、非常に思想の相違があるが、その古い層についてみると、佛教の開創者ゴータマはどこまでも單にすぐれた人間として考へられてゐた。

普通後代の佛教徒はゴータマのことを釈尊 (釈迦牟尼 Sakhyamuni) と呼ぶが、最初期の佛教においては佛弟子がゴータマに向つて「シャカよ」(Saka) とよびかけてゐる。(一) 釈尊のことを尊称をつけなくて「シャカよ」と呼びかけることは、ガーターのうちにのみ現れ、散文のうちには存しないやうである。故に最初期の佛教徒はゴータマをシャカ族の一人の人間とのみ見なしてゐたのである。また後代の佛教徒の觀念によると、何らかの尊称をつけないで、たゞ Gotama と呼ぶのは、信徒にとつては尊敬を失したことであつた。かれに對する反對者及び不信者が Samana Gotama と呼んでゐる。(二) とところが古いガーターにおいては、釈尊のことを、何ら

の尊称をも附けないで、たゞ「ゴータマ」と呼んでゐる。(3)のみならず、佛弟子が釈尊に向つて「ゴータマよ」(Gotama)と呼びかけてゐる例さへもある。(4)また散文の部分においても、釈尊に帰依した信徒のバラモンが『きみ、ゴータマよ』(Ho Gotama)と呼びかけてゐることがある。(5)さうして「ゴータマ、ブッダ」といふ名が現れるのは、ゴータマではかなり遅くなつてからである。(6)さらに「ゴータマ」(7)においては、バラモンの一青年または修行者が「ゴータマ」に向つて「きみよ」(Bhag)と呼びかけてゐる。(8)それは恐らく *nadisa* と同義であり、サンスクリット語の *nadisa* に相当し、「われのごとき人」といふ意味である。こゝではバラモン青年がゴータマに向つて親しい一友人に対するかのごとくに呼びかけてゐるのであつて、まだゴータマを神化して描いてゐない。さうして「ゴータマ」の古層には、バラモン教的な呼称がしばしば認められる。そこでは賢者または修行完成した人のことをしばしば「バラモン」(Brahmana)と呼んでゐる。(9)ところが散文の部分では、修行完成者をこのやうに呼ぶことは殆んどないやうである。佛教成立の最初期にはバラモンが非常に尊崇されてゐて、佛教もその社会的事実をいちおう認めてゐたので、右のやうに言はねばならなかつたが、後世になると佛教教團は非常に巨大な勢力となり、佛教の比丘はバラモンよりも以上に尊敬を集めるやうになつたので、すぐれた修行者を「バラモン」と称する必要がなくなつたのである。チャイナ教でも、初期においてのみチャイナ教の眞実の修行者をバラモンと呼んでゐる。(10)

また古い「ゴータマ」では修行者を仙人 (Brahman) と呼ぶことが相当多い。(11)ところが散文の部分では多くびくびく (Chikku 比丘) と呼んでゐる。恐らく「ゴータマ」をつつた修行者たちは、その生活が(叙事詩の)、簡素な隱遁的生活を送つてゐる仙人(12)に直接に接触するものと—少くともその主観的意識においては—思つてゐたのであらう。さうして「ゴータマ」では「ブッダ」一般をも仙人 (Brahman) と呼ぶ。(13)特に「ブッダ」或ひは「ゴータマ」を「大仙人」(Mahabrahman) と呼ぶ場合が非常に多い。(14)釈尊を「諸の仙人のうちで第七の仙人」(15)ともいひ、また神仙 (Devata) とよぶこともある。(16)「ところが後になつてブッダが神格化されると、信徒はブッダのことを「仙人」とよぶのを好まなくなつた。そこで「ゴータマ」の中で、「大仙人」(Mahabrahman) と呼んでゐる場合でも、散文の説明では「世尊」(Jagadguru) と書き換へてゐる。(17)

当時「ヴェーダ」聖典に関する知識のある人「ヴェーダ」を知れる人が *vaidya* と呼ばれてゐた(18)が、ゴータマまたは修行を完成した人はまたこの呼称で呼ばれることが甚だ多い。(19)かれはまた「ヴェーダ」を知れる人 (vidvats) (20) と呼ばれ、「三種の明知ある人」(trividyas) であるとか、(21) 三種の明知をそなへてゐる (22) とかいはれる。三種の明知とは普通「宿命通」と「天眼通」と「漏盡通」の三明をいふと解せられてゐるが、佛教の最初においては三ヴェーダの學問になぞらへたのであらう。最初期の佛典では三ヴェーダに通じたバラモンのことを *vidvats* と呼んでゐる。またブッダ或ひは修行完成者は、「梵天に達したるもの」(Brahmapatta) (23) と

か、また「バラモンとしての学習を終へて沐浴をすまして家に帰る青年」(沐浴者 *nahataka* || *snataka*) (24)とも呼ばれてゐる。

のみならずバラモンのうちの特異な一つの家系である「アングラス族」といふ名をゴータマの呼称としてゐることがある。すなはち「ゴータマ」と呼びかける場合に「ブンギラス族」(*Anguras*)と呼びかけるのである。(25)

のみならず、当時の神話的存在の呼称を以て呼びなすことが多い。例へば、釈尊またはブツダは龍(または象 *gajaka*)と叫ばれる。(26)

も修行完成した人を *gajaka* と呼んでゐた(27)ので、それが佛に対しても用ゐられたのであらう。また佛或ひは釈尊のことを「夜叉」(*yaksha*)と呼んでゐることがある。(28)のちには佛と夜叉とは正反対の觀念のやうに思はれてゐるが、經典の最古層においては、「夜叉」も佛の呼び名の一つとされてゐる。

以上にみられるごとく、初期の佛教ではバラモン教の種々なる呼称を用ひてゐたが、また当時の非バラモン教的な諸宗教の種々なる呼称を附せられ、またそれを標榜してゐた。バラモン教以外の宗教家は沙門 (*śramaṇa* || *Śrī. śramaṇa*) と呼ばれてゐたが、佛教もその立場をたもち、ゴータマを *śramaṇa* と呼んでゐる。(29) 散文の部分においてもなほ *śramaṇa Gotama* といふ呼称が現れてゐる。(30) またブツダのことを『完全な人格者』(*catthagata* 如来) (31) と呼ぶが、これは当時の非バラモン教的な諸宗教においてあまねく一般に用ひられてゐた呼称である。

また当時インド一般に、主として沙門の間で完全な知慧 (*kevala*)

を得た人のことを *kevala* と呼んでゐた。(32) チャイナ教でも修行を完成した人をやはり *kevala* と呼び、この呼称はチャイナ教では後代に至るまで保持されてゐる。佛教も初期にはブツダのことを *kevala* と呼んでゐた(33)が、後代になると、佛教徒は他の宗教と共通なこの呼称をすてしまつた。(34)

ガーターのうちの或るものにおいては、ブツダのことを「弟子の群をつれてゐる人」(*ganin*) と呼んでゐる。(35) この呼称は、当時の一般のすぐれた哲学者(大師など)に適用されてゐる。こゝではゴータマが神化されてゐない。社会的には他の哲学者と同じ資格のものと思はされてゐる。

ともかくブツダはどこまでも人間であつたから、かれは「人間のうちで最上の人」(36) 或ひは「一切の生きもののうちで最上の者」(37) と呼ばれる。ときには「神々と人間とのうちで最上者」(38) ともいはれる。人間のうちの主 (*jantada*) (39) にほかならぬ。

総じてかれは宗教家としての徳をそなへた人であつた。かれは「貪欲をはなれた人」(*vīraṅga*) (40) であり、煩惱に打ちかち、(41)

魔軍を伏すので(42) である。だから單に「勝者」(*jina*) (43) とか

「戦ひに勝つる人」(*vijitāṅgama*) (44) といふ。またそれと同じ意

呼でゴータマまたはブツダのことを『偉大なる英雄』(*mahavira*) (45) と呼ぶ。これはブツダを特別視してゐるわけではなくて、修行

者、例へば *Mahānagaśāna* も『偉大なる英雄』と呼ばれてゐる。(46) 或ひは單に『英雄』(*vira*) と呼ぶこともある。(47) かくして修

行を完成した人を *jina* とか *Mahavira* とか呼ぶのは、チャイナ教

と共通である。

少くとも以上に列挙した称号に関する限り、それらはゴータマにも一般修行者にもともに適用され得るのであり、両者の間に本質的な區別は存在しない。両者はともに人間なのである。かゝるブツダ親はアショーカ王時代の佛崇拜の情趣とは大分様子を異にするから、以上の諸ガーターがつくられたのは、どうしてもマウリヤ王朝以前であらう。

ところが佛教が發展し、マウリヤ王朝時代に殆んど國教ともいふべき地歩を占めると、ゴータマはもはや人間ではなくて、超自然的な神的存在と考へられ、神格化されるに至つた。この過程の検討は他の機会に譲りたい。

- (1) e.g. Sn. 1063; 1069; 1090; 1113; 1116; MN. I, p. 386G.; Therag. 536.
- (2) ナム ノの終にも敬禮を含んでいふやうにならう。 Kern : Manual of Indian Buddhism, p. 63, n. 4.
- (3) Sn. 448; 1057; 1083; 1117; SN. I, p. 127G.; 180G.; 143G.; Therag. 375; 536; 1251; Therig. 136; DN. II, p. 123G.
- (4) Therag. 119.
- (5) Sn. p. 86.
- (6) Gotama Buddha, Therag. 91.
- (7) Sn. 814; 1028; 1036; 1038; 1047; 1092.
- (8) Therag. 1179; 1199 及び天牛 *ghata* は大梵天がモウガラーナ

に向つて *marisa* と呼びかけてゐる。また Sn. 682 では仙人が帝釈天に向つてかく呼びかけてゐる。たゞしこの呼称は散文の部分にも現れる。

- (6) Sn. 518; IX, Vaseihastita, vv. 594—657; 1059; AN. IV, p. 340G.; Dhammapada, Brahmanavagga. cf. Chand. U. p. IV, 17.

(10) チャイナ教聖典では、ハラモンのことを *nahana* といふ。それは *brahman* の崩れた語形である。アルタマーガディー辞典によると、その他に第二の意味として an ascetic who preaches that none should slay any one といふ語義を挙げ、*出典*としてはウッタラツチャヤナ、アーヤランガ、ストーリーガダンガ、ターナの目を挙げてゐる。 *māṭṭhan* と解した *Q. p. 240a*。

- (11) 鹿 *ka* SN. I, p. 129G. 及び。
- (12) Sn. 1008 及び Pingiya 婆羅門 *naha* *isi* と使はれてゐる。
- (13) Sn. 356; 1025; 1126.
- (14) Sn. 915; 1061; 1083; Therag. 713; 1106; 1118; MN. II, p. 100G.; Itiv. 26G.
- (15) *isamā isisattama*, Therag. 1240.
- (16) Sn. 1116.
- (17) e.g. Itiv. 26; MN. II, pp. 99—100.
- (18) Sn. 458; 459.
- (19) Sn. 322; 472; 479; 503; 528; 529; 733; 749; 846; 890.



- (41)  $\sqrt{5}$  Sn. 439, 440.  
 (42) Sn. 561; 563.  
 (43) Sn. 379; 697; 989; 996; DN. II, p. 275G.  
 (44) SN. I, p. 233G.; Itv. 82G.; AN. IV, p. 340G.  
 (45) Sn. 562; 548; Therag. 132; 527; Therig. 293; 301; 335;  
 DN. II, p. 237G.; Vinaya I, p. 43G.  
 (46) Therag. 1154.  
 (47) Therag. 528.

古ウパニシャッドに於ける「般若」の研究

西 義 雄

ウパニシャッドの中では、一般に、アイトラレーヤ(初期)、プリハ  
 ッドアールヌヤカとチャンドーグヤ(第一期及び第二期)、カウシ  
 ータキ、タイチリーヤ、ケーナ(第三期)などが、古代のものとして認  
 められておる。私は、茲では、この古代と言ふ意味を、学者によつ  
 て、佛陀出世以前の資料と見られてゐるものに限つて、此等の資料  
 にあらわれた「般若」(prajñā)の思想を研究して見たいと思ふ。

一

古代ウパニシャッドの重要な思想は、第一にヴェーダの末期から  
 唯一絶対な創造主にして不死・全智全能の神様として崇拜されて來  
 た梵(Brahman)と、此と同等同質の内容を附與されるに至つた我  
 (ātman)とが、不二であること、即ち梵我不二説を説くこと、第二  
 に、被造者であり、共に沈み、輪廻轉生する吾々個人も、その学習  
 とヨーガの修行等によつて、梵となること梵に歸することが出来る  
 こと、第三、其の学習修行の中、「我は梵である」(aham brahma  
 asmī)「それが汝である」(tad brahm asi)の二大格語の義を知ること  
 とが、最も重大であり、これによつて、即ち「知ることは成ること  
 である」の義を明すること等、にあると言つてよいであらう。斯の

如く、梵我の本質を知りて梵となれば、吾々は其の輪廻から解脱することが出来ると云われ、不死なる神となり、一切を知り一切となることも云われる。

茲で、私が問題にしたい点は、「知ることは成ることである」と云われる、この「知る」とは、如何に知れば、梵となるのか、という、この「知る」ことの、具体的意義に就いてである。「知る」ことが「成る」と言ひ「成る」の意味は、吾々の要請としては吾々が梵の本質を知ることによつて、梵の如く、絶対者全智全能者となり、更に吾々の希望することは、不死にして全体の自主自律的支配者として、「現に在る」ことに「なり」たい、と言ひことである。従つて、斯る梵の実現のための「知る」と言ひのは、当然常識に於て、單に理解して知るとか、弁別して知るとか、見・聞・思・知によつて知るの「知る」とは、異なる意義の「知る」でなければならぬ。「しかには非ずしかには非ず」と言われるものであるからである。此の區別は、多少、ウパニシャッドの思想を学習するものに取つては、直ちに反省さるべき点であらう。

勿論、それには、吾々個人中に存在する内制者 (antaryamin) を知るべしとか、不滅 (akṣara) を知れとか、最上の方法は、意 (manas) によつて我を認得すべきである、即ち意を制して大我 (mahatman) を知るべしとか、意を制するにヨーガ (yoga) の方法によるべし、とか教えられてはいる。其の外に、梵我の本質の知り方に就いては、既に學者によつて種々説述されている。然し私が茲で、主として注意したいのは、原始佛教資料中にも、無数に説かれ、且つ

亦、初期大乘佛教で特に重んじられる、人間廣義の理性の一種としての「般若」が、此等の古ウパニシャッド中では、如何様に取扱われ、如何様に見られているかを、檢出して見たいと思ふのである。

この般若の研究が、やがて亦、「成る」ために「知る」ことの、從來、余り注意されていなかった一面をも明かにするであらうと思ふからである。

## 三

古代ウパニシャッドに於ける「般若」に関する記述は、決して尠しとしない。実はその余りに種々な説述が存するので、一貫した「般若」の意義を把握するのに、困難を感じる程である。しかし又それだけに、此等の間に、何かの統一的意义を見出さんとする強い傾向も認められないこともない。茲に、ウパニシャッドに於ける「般若」研究の價值も存するのであると思ふ。

古代ウパニシャッドに於ける「般若」に関する記述の全体を、此の小報告で列挙し批判檢討することは、到底、許されない。故に、茲では、其の注目すべき点を大體、五種類位に分類し、その中の二三の例を、綱要丈、引証するに留めたいと思ふ。即ち、

第一、「般若」を以て、吾々の一般常識的見聞思知と異つた作用、性質の有するものと見て、即ち最高實在たる絶対者梵我を認得して梵となるに必要な勝れた徳性・作用を、綜合的に有する特殊智と見んとするもの。

第二、明かに梵我の認得と梵我に成る爲、不可欠のものとして見るもの。



第三、凡ての認識及び活動の諸機能の全体を包み、全体を導引し、全体の支配力的主導力を有するものと見るもの。

第四、「般若」を「我」(ātman) と結合せしめ、般若我 (prajñātman) として説述するもの。

第五、「般若」を其の他の認識能と共に、神格として見んとするもの。

である。

第一の、「般若」を以て、梵我を認得し梵我と成るに必要な理性及び行学の綜合智として見んとするものに就いては、プリハツドアーラヌヤカ・ウパニシャツド四、(四一—四)に、ヤーヂユニヤブルクヤ仙がジヤナカ王に説く頌文と長行文の中に、

「若し彼が自我を知るを得て、われは是れなり、(āyām aśm) とする人ならば、何を求めんとて、又、何を愛せんとて、肉体 (sāhira) にあくせくすることがあろうか。(十二)

(肉体中に) 深く藏くされ、中に安住している自我を徹見し (anuvitan) 自覚したものの (prathiddha) 彼は、造一切者 (viśvakṛta) である。何となれば、彼は一切の作者であり、諸の世界は彼のものであり、彼は世界そのものである (tasya lokāḥ, sa u loka eva)。(十三)

正しく此世に存在しながら、尙、吾々は、此を知り得る (hiva santo 'tha vidma tad)。……正に此自我を知る人々は、不死である。これ以外に於ては、彼等は苦 (duḥkha) に行くのみ。(十四) 生氣の生氣、眼の眼、耳の耳、意の意を知れるもの、彼は太初

梵を觀察したものである。……(十八)

此自我は唯一にして不可量 (apamānya) 常恒 (dhruva) であり、虚空外にあり、離垢 (viraḥa) 不生 (aja) 偉大 (mahā) であり、常住であると隨觀さるべきである。(二十)

賢明なるバラモンは、此を識別して、般若 (prajñā) を建立せんとする。多くの語声 (śabda) を隨慮することからではない。多語はたゞその疲労を招くのみであるから。……(二十一)

この自我は偉大であり、不生であるが、こは此生氣 (prāṇa) の中では、識所成 (vijñānamaya) であり、こは心臓の空間の内部にあつて、其中に安息し、一切の自律者 (sarvasya va si) であり、一切の支配者 (sarvasya śāna) 一切の主宰者 (sarvasya-adhipati) である。彼は善業によつても偉大とならず惡業によつても劣小とならない。一切の自在主 (sarva śāra) である。こは有情の主宰者、有情の保護者であり、こは又、此等無統合なる世界の制約保持者 (gaurīdharana) である。彼のバラモン達は、此(自我)を、エーダの修習と祭祀、布施、苦行 (tapas)、断食によつて、知らんと欲する (vidiṣanti)。正に此を知つて、彼は牟尼 (muni) となるのである。……此自我は、唯、さ非ずさに非ず (nehi nehi) であり、不可得である。……(二十二)」と。

以上、引用文中、長行文では、一般バラモンの修行方法であるエーダ修習や乃至、断食等によつて自我を知ろう、とする旨を説いているが、前の頌中では、明かに多くの声や語の学修をさせて、唯一つ、「般若」を得て自我を認得し自我そのものを實現なし得ると説

かんとする意図が見える。然し、此の文では、「般若」は、何となく、借物の如き力なきの使用法であることが看取されるであらう。然しともかく、此を重視しようとする意図に、注目したい。

第二、の梵を知り梵に達するものとしての般若の用法は、カウシータキ・ウパニシャッド第一編(此の文は、チャーインドーグヤ第五、ブリハッドアーラヌヤカ第六と同様の趣旨をとく)には、面白い譬喩を以て、梵の知を有し梵に達するものは、善悪業の対立を絶し、遍明の宝座なる「般若」を得、般若によつて正観して、無量力を得、梵天と語るに至るが、その中、梵の思想(*divya*)とその所識(*vijānāya*)とその欲愛(*Kāma*)とは、「般若」によつて得た……と梵天に語り、「汝たるものは即ち我である」(*vas tvam asi, so 'ham aham*)と答えるに至ることを述べている。

即ち茲では、般若の正観によつて梵天の精神的肉体的機能をも凡て得るに至ることを、述べていると見てよいであらう。

尚、本ウパニシャッド第三編第二章第二節中には、インドラの語の中に、「私は生氣(*prāṇa*)である。かゝる私を般若的自我(*prajñā-manu*)とし、壽命(*āyur*)とし不死(*amṛta*)として崇拜せよ……人は生氣によつて、此世界に於て不死を得、「般若」によつて「眞実の思惟」(*satyasañcīkṣā*)を得る……」と説くものがある。

第三の、「般若」が、凡ての認識機能と活動機能との全体を包み全体を此から導引する、即ち全体の支配力と主導力を有するものと見て、般若を知れば一切に達することが出来ると思われるものに、カウシータキ・ウパニシャッド第三編第五章がある。即ち彼には、「語」

(*vac*)は彼の「般若」の一部分(*śrāṇaśaśe*)として「般若」から出で、「名」(*nāma*)は、彼の語から外面に移された「存在の要素」(*bhūtaśāstra*)となる。此と同様に、生氣・眼・耳・舌・両手・身体・陽根・両足等の認識と活動との機能は、凡て「般若」の一部分であり、此等から夫々、外面的存在の要素としての香・色・声・食味・業・苦楽・快樂と性的歡喜と生殖、遊行とを移し出し、この根本の般若は亦、認識機能としての般若をその部分とし、これから思慮と所知と愛欲とを内的要素として客観化する、と云ふことを述べ、諸の認識・活動両機能の綜合統一体としての「般若」を知ることが吾々にとつて重要であること。若しこの「般若」を得れば、一切を知り一切に達することが出来ると思へるに至つてゐる。従つて、此「般若」を離れては、如何なる外的存在要素(即ち客観界)も意識することが出来ない、(三ノ七)から、人々は、「私の意がこゝになつたから、その名をさとりなかつた」(*prajñāstam*)のだ」と言ふのであるとも、言つてゐる。

更に、同書の三ノ八では、「凡て客観的なる存在要素を知ろうと思へば、徒らにかゝる外的存在要素を追わないで、此等の作者(す)そのものを知らねばならないと主張している。

此は正しく、アビダルマ佛教に於ける第六識と同じ作用能力を、「般若」の語に認めんとするもの、或は更に瑜伽行派の「第八識」説に相当するものと見てゐると考えてもよいであらう。

第四の般若と我等との關係を説くものには、般若と生氣との不二(カウシータキ、三ノ二一四)、般若と自我即ち般若的自我(同上三

ノ二一)、般若と梵我との不二の意(アイタレーヤ、三ノ五)等があるが、此は寧ろ、形而上学的存在たる梵我の般若的品格を説くと見てもよいと思ひるので、茲では略したい。

第五の、般若を語や、生氣・眼・耳・意等と共に、神格と見る(カウシータキ、二ノ三)ものに就いても此では省く。

#### 四

以上の外に、古ウパニシャッドに於ける「般若」に関する記述は存するが、茲では、前述の如く、人間の理性的に「知る」又は行的に「なる」活動力としての面を中心に吟味しようとするに於けるので、今は触れない。

吾々が此等のウパニシャッドに於ける「般若」の記述をみると、  
「般若」自体の眞に具体的な面、換言すれば、その主体的活動面が生々とした具体性を以て語られていない、と言う批判をもたざるを得ない。特に、此の重要な「般若」をいかにして吾々が入手し得るかの懇切な方法的指示が明かでない。従つて、若し、此等、古代ウパニシャッドが、佛陀出世以前でありと認定するならば、斯く梵我を知り成る爲め不可欠のものとして要請された「般若」を、文字通り、(——勿論、形而上学的梵我を認めてではないが——)眞実に自己に実現し、且つその入手方法を具体的に、吾々に教示するに至つた人こそ佛陀祇尊であつたと言ひうるのではないかと思ふ。斯かる見解が許されるならば、祇尊こそ、印度の宗教哲学者が、多年、嚮望していた「般若の実現者」として、バラモン教徒に取りても、根本的立場は異りながらも、非常な尊敬を、克ち得た(中部經典參

照)資格を、この面に於て存していたと見えないであらうか。多くのバラモンの学者が、可なりの速度で、帰佛するに至つたとせられる一面の理由も、此で了解し得るのではないかと考えられる。

勿論、私自身は、古代ウパニシャッドそのものゝ成立年代にも、尙、多少の疑問を有するので、必ずしも、此の推定を固執せんとするものではないが、一應、現在学者の認むる年代論に従つて、斯る推定を呈出して見た次第である。

## 聖徳太子の観音化身説について

福井 康順

聖徳太子が、いわゆる観世音菩薩の化身である、という信仰は、現存の文献においては聖徳太子傳暦が初見の如くにいわれている。特に平安朝末期からして著しいようで、やや下つては、親鸞聖人が、太子を以て「和國教主」とするその信仰にも伴つて特に注目せられる。

ところで、この信仰の由来もしくは意義については、第一には太子の当時またはその後につづく観音信仰がまず考えられるようである。そして、かの夢殿の救世観音もしくはいわゆる百済観音、筑紫観世音寺の造営その他のことも、が容易に想起せられるであろう。世の多くはここに問題の決着を見出しているのでは無かるうか。しかし、かくの如きの見解は、同時に、太子が何故に薬師佛とか彌勒佛の化身とさせられなかつたか、という旨に想到する時、問題は更に残るであろう。言うまでも無く、太子の時代及び奈良朝にかけては、これ等の佛も著しく尊信せられていたのであつて、この問題については、人も知るが如くに、世に既に多くの論議も出ていることである。

さて、太子には、一時に十人もしくは八人の訴を聞いたという有名な物語が伝えられている。後年、元亨釈書は、これを「一時善聴」

と称しているが、これは即ち普門品にいわゆる「観其音声、即得解脫」の信仰と思想的にはあい通ずるところがあり、その間には繋がりがあるかと考えられる。思うに、当面の問題である太子の化身説の契機は、主としてここに発しているのであろう、と解せられるのである。

元來、この一時善聴の話は、太子の諱が豊聰耳である、というそれに対しての説明説話である、と見られる。聰耳とは、聰明を意味しており、さればこそ、書紀には「有<sub>二</sub>聖智<sub>一</sub>」帝説には「聰敏有<sub>二</sub>智<sub>一</sub>」と強く称述しているわけなのである。聖徳太子という諱も実に、ここに一つの縁故があるようで、この際、荀子の正名篇に「聖人、有<sub>二</sub>兼聽之明<sub>一</sub>。」というの是最も注意せられる。そして、晉の抱朴子には、その師の鄭思遠が、この兼聽之明を發揮している説が見えているのであつて、かくて、「一時善聴」の物語は、太子が豊聰耳という諱を有しているところに発しており、聖徳という諱を有しているところにも縁故があると考えられるのであつて、実にシナ本來の思想からして生じていることが知られる。

さて、首楞嚴經の重頌には、観音の無畏無作の功德を列ねて「良鼓観世音、……得自在力、……十方俱擊鼓、十処一時聞。」といつてゐる。かの太子の一時善聴こそは即ち正にこうした力用であると見られよう。そして、両者の間における表現の一致も容易に観取せられる。一方、沙石集卷二には、「今この娑婆世界は、耳根利にして、聞法の因縁を以て道をさとする。観音、昔、耳根得道の菩薩として、この界の能化と御坐す。首楞嚴の中に、文殊この事をほめ給

へり。わきては日域の佛法の濫觴、聖徳太子、救世観音御方便也。」  
という記述が見えている。これは即ちこの間の消息を伝えるもの  
である、といえよう。

ところで、傳教大師の顯戒論卷一には、「普門示現、無所不  
徧、凡造<sub>レ</sub>寺供僧、……住<sub>レ</sub>持三宝。如<sub>レ</sub>是等類、國王王子、大臣宰  
相、不<sub>レ</sub>聖何人哉、非<sub>レ</sub>首楞嚴定力、誰敢如<sub>レ</sub>是者哉。」という論が見  
えている。この「普門示現」とは末の方の「首楞嚴力」と關聯し  
ていることは明らかで、即ち観音の力用について言及しているの  
であるが、ほぼ似た思想は、同時に別當大師光定の傳述一心戒文にも  
見出されるのであつて、就中、上文に見えるいわゆる荀学的な考え  
方に至つては、靈異記にもあり下つては太宰春台の弁道書にも判然  
と見出される。

乃ち思うに、太子についての観音化身説は、傳曆よりも早く平安  
朝初において既に現われているのであるが、さて当時、既に太子に  
ついては、南岳大師の後身説が傳えられている。それは、辻博士の  
所論に従えば、天台一流の法華經尊信の思想からして出ているよう  
に考えられるが、「続日本伝教史の研究」(参照)即ち当面の観音化  
身説には、かくの如きの法華經尊信の思想と、それに当然随伴して  
いるところの普門品に対する信仰が注意せられるのであつて、当時、  
既に天台大師智顛の観音玄義等の類が尊重せられており、翻つては、  
太子に、法華義疏が傳えられていること等をも考へ合わすべきであ  
る。

附記。小論の或る部分については、日本中国学会会報第二号の拙  
稿「聖徳太子の伝記についてのシナ学的考察」において詳論。  
参照せられたい。

## 世相に依る宗教教育への再考

藤本 一雄

欧米諸國が宗教々育に如何に努力してゐるかは、今更改めて説く迄も無い事柄であるが、該問題に關心の深い米國の一雜誌「RELIGIOUS EDUCATION: AMONG REFORM JEWISH CONGREGATIONS; BOOK REVIEW.」(MARCH-APRIL—1949)は GEORGE A. LITTLE 氏をして、「米國は全國的に九〇億弗を飲料アルコールに消費してゐる。イェール大学酒精研究室に於て、『六千万人の米人が醉態を喜んで居り、節制の間飲む人が中々に多い。一千万人の強酒家を數へ四百万件の事故が起り、病的醉漢中大約百万人が慢性癡痺患者として含まれて居る。少く共年々五十万人の酒客増加を示し、酒精故の精神病者と成る者が、一般病者中最高位を占め、婦人の醉客が男子に比して急激に増加してゐる。更に酒の害が一般学生間に及び、なほ中等学校生徒に迄及んで居る事を詳述し、之れは一に家庭学校及教会全体としての教育的努力に矛盾があるからである。之れの改善は、幼時から老年迄継続する宗教々育に依つて生ずべき所謂道德的確信と宗教的崇高觀念の上に基礎づけられた生活に入るべきである。依つて該問題に就いての長期解決の一部分は、更に優れた宗教々育にあるべきである……』と叙述させて居る。酒の害は世界的の事実であるが、結局飲む人の心の問題である。

一八

之れの利用方法は特に研究を要する。其の方法の根本に、宗教々育を着想してゐる米國の態度は、日本の現状に比して甚しい相違ではあるまいか。

日本人の酒の乱用は甚しい。一般的酒間の醜態は世界稀に見るもので、筆者在外六年の間曾て見なかつた情景であるが、今日なほ能く見出す処であつて、之れと宗教々育の連關等思も及ばぬ現状である。華儀念回に供養として出す酒欲しさに、僧侶が念忌を檀家に強要する例さへ少く無い次第である。結婚の酒は未だ恕すべきも、信徒の不幸を機會として、供養酒を期待するに至つては沙汰の限りである。而も宗教指導者に此の弊が存する。況んや一般の宗教心の衰頹、之れを追ふ者は求利的迷信のみである。社会改革の第一歩は、先づ宗教々育にあるべきである。

廉潔を誇りとする我が國人中、存外物に対する貪慾を恥ぢない者が多い。特に僧侶が布施の強要をする。布施の精神は法施に対する信徒の志であつて、請求すべき性質の物では無い。「お経が高い」、葬式も迂闊に出来ないの声さへ聞える。法名(院号・居士)を高價に賣る(二万円例さへある)。而も布教は更に行はない、経文の読み放しである。假令短く共、華儀念回にも法話を行ふべきである。先づ僧侶の宗教々育を行ふ必要がある。佛教の盛んな、殊に説教宗の名ある眞宗繁昌の地福井縣に於てさへ、説教の後に漫才や浪曲を用意して、聽衆を釣る風習が始められたと聞く時、宗教々育の必要愈々迫るものあるを痛感する。

神譜佛罰生靈を誇調して信仰者を威嚇する。求める処金銭であり

日常口にする処亦其の外に無い、其処に生ずるは前記の迷信である。終戦後其の勢の増加益々甚しいものが存する。宗教々育の徹底を計る外に救助の道はあるまい。

宗教々育の必要を痛感する者が、中々に少くない。某新制大学に於ては、其処に在る熱心なる教授に、宗教々育はやめて欲しいと強硬に、教授人事委員の意見として、断乎禁止の要請を行つた。学生に要求されて、一週一回宗教学講義を行つてゐたのに對する諸教授の嫉妬的反感であつた。宗教々育の必要を宣言する文書を、宗教学会が全國に布及した今日に於ける、文化中心の大学内に行はれてゐる奇現象である。國民への普及は程遠いと考へられる次第である。

商業道も底下してゐて、只自利のみ汲々としてゐる。欧米の大商店が、店員への訓練は、顧客前に於ての物品の取扱に、顧客の反感を購はぬ様、一旦計量器に載せた品物は出してはならぬ。入れ過ぎぬ様に練習はしても、一度入れた以上、「お負けにして置きます」と言明して顧客に渡す大商人氣質である。少しづつ出したり入れたり、量器の目盛りを覗き込む日本商人の吾な態度は、一大反省を要する。此処にも宗教的精神訓練の必要が感ぜられる。

粗製乱造、品物が早く毀れないと賣行きが減ると奇妙な懼怖心を持つ日本人と、品物の永久性を誇る大國民との差、見本と現品が相違するのを当然と考へる日本人根性、此処にも敬虔心養成の必要を痛感する。「安からず悪からず」は文化國家の標語では無い筈である。

宗教々育の不徹底は精神界の混濁を來す。現今犯罪人の激増は物

凄い。紙数に限りがあつて統計表が示され無い故に、僅な数字を以て示すに止めるが、青少年の犯罪は廿四年（七〇八二四人）は廿三年（三七二七〇人）の倍数である。然し事實上、親や周囲の力で、年少者の理由から、公表されずに終る数が夥しい事を見脱してはならない。法務府では、成人の犯罪を舍せて、約六〇人に一人と公表してゐる。筆者が廿五年四月から六月に涉る調査に依るに、静岡・愛知・（男囚）岐阜（女囚）を統計合算した処、成人（二三三五〇）三人に對して廿才迄の少年（七七〇人）一人強の比率である。全國的の数も大同小異と聞いてゐる。正に亡國の過程である。静岡刑務所員の談に依れば、増加する一方である由、万々一、二対一と成つた時は、一大事である。之れを救ふ宗教々育の外に何があらうか。小田原の少年刑務所は十年前から宗教々育を行つて、好成绩を公表してゐる。

而して此の苦境に轟く人々の宗教心がどの様であらうか。筆者は刑務所員の援助を得て其の手記を取つて見た。其の結果は、前記三千五人の犯罪人中、宗教に關する何事かを、稍々明確に又辛うじて読むに堪える者迄強ひて加算し三〇五名を拾ひ集めた。而もこの中に反宗教者（神も佛もあるかい。宗教は阿片だ、乃公は神など頼まない等々）が一〇％は含まれてゐる。十人に一人の比率を人々は何と見るか、多いと見るか否かは、其の人々の心に委すとしても抑々此の三千人悉く苦勞人である。二回以上の入所者四百廿四人、三回以上の人々百十二人、其の洗離轉々の間、教誨師の語も聴き、種々の訓話も耳にし、訪問者親兄弟の愚痴交りの叱言も受けたであら

り。夜半潜に悔悟の涙に袖をしぼりもしたであらう。其の結果が僅に此の数字である。宗教々育の不行届に依る敬虔心の不足——怖るべきを怖れ、考へるべきを考へ、盡すべきを盡す事の出来なかつた結果を示す外の何もので無からう。

之れを見るにつけ、現今の少年達の宗教心はどうであらう。廿五年四月乃至七月にかけて、計五七学級二二七四人の小中学生——十三才乃至十六才の記述を見るに、宗旨名を知る者が二〇一人、神佛に毎日一回以上礼拜する者が四一人である。全家揃つて礼拜を行ふ家が十戸にすぎない、宗教に關して何事かを書き得た者は一三六人であつた。家庭にも学校にも教へる人が無いに近いとさへ考へられる。宗教心の起る或は發達する道に立つて居ない人々である。

戦後派思想の横行乱走テンピラの増加、パチンコ其他射幸心を屬る賭博的遊戯の流行、更に怖るべきは青少年男女の性道徳の混乱である。日常新聞紙上を賑はす記事の何と物さわがしい事であらう。

少年達に宗教を教へる文部省の心遣は僅か四五頁の「宗教と社会生活」(社会科教科書)があるのみであつて、其の教科書を使いこなし得る中学校教師が一校に一名さへ見出されない現状、宗教的訓練など夢想も及ばぬ現象の彼方にあるとさへ考へられる。青年の犯罪人が成人と二対一に到達するも間近と考へられる世相を、世の識者は何と眺めるのであらう。

米國オレゴン州は刑を重くして好成绩を上げ九〇%の少年犯罪人激減と公表した。宗教々育の徹底してゐるスミス、スエデンでは、受刑者の殆ど無い事を誇示してゐる。是非可否孰れをとるべきであ

らう。刑を重くするを果して良法と見るべきか、宗教々育を盛んにすべしと力説しようか。後者が自然の大道であり、前者は止むない道であらう。江湖諸賢の賢断は如何



## イエス時代のメシア思想

大 島 清

イエス時代の一般民衆、*am ha'arets* (田舎者、*Ahsholim*) 即ち *o'aroz* (群衆、ヨハネ七ノ四九) は、ダニエル書に於て説かれたるが如き、諸民族諸國家を征服して、武力を以てイスラエルを世界國家たらしむべきメシアの出現を期待し、彼によつて齎さるべきこの地上に榮ゆるメシア王國の実現を待望し、これをイエスに於て期待したのである。この点は、彼等がイエスを、「ダビデの子にホザナ、讚むべきかな、主の御名によりて來る者、いと高きところにホザナ」と敬呼して迎へたと言ふ傳承(マタイ二ノ九)、或はQも傳へ(マタイ四ノ一二―ルカ四ノ一二)、マルコも傳へて居るところの(マルコ一ノ三)、受洗後イエスが四十日四十夜の間荒野に於て惡魔の誘惑を受けたと言ふ所謂誘惑物語(この物語は無論一個の比喩物語に過ぎないが、國民の待望せるものに対してイエスが何を齎さんとせるかを鳥瞰的に示したものである)等によつて、充分察知することが出来る。

かくの如く、当時、一般民衆が、他民族亡されイスラエルののみ永遠に榮ゆる日の到來をこころ切に待望してゐた時、「斧ははや樹の根に置かる、然れば凡て善き果を結ばぬ樹は、伐られて火に投げ入れらるべし」(Q、マタイ三ノ二〇)と、敢てメシアによる福祉を否

定してメシアによる亡滅を *dothan* し、メシアによる審判の近きを告げて悔改めを求めたるもの、即ち、バプテスマのヨハネである。元來、当時のユダヤ人の國民的確信に従へば、メシアによつて亡滅にまでの審判を受くるものはイスラエルの敵國である筈であり、イスラエルはメシアより福祉をこそ享受すべきであつた。敵國を審判する者として、メシアは *Wetichter* であつたが、しかし、イスラエルにとりては飽く迄も *Heilinger* であるべきであつたのである。

しかるに、ヨハネは、「汝ら『我らの父にアブラハムあり』と心のうちに言はんと思ふな、われ汝らに告ぐ、神はこれらの石よりアブラハムの子らを起し得給ふなり」(Q、マタイ三ノ九)と、この、神とイスラエルとの特殊關係を根柢とする國民的メシア觀を否定し、メシアを以て、「手には箕を持ちて禾場をきよめ、その麦は倉に納め、穀は消えぬ火にて焼きつくす」(Q、マタイ三ノ二)べき、イスラエルの審判者として説くに至つたのである。かくて、國民によつて期待せられた *Heilinger* としてのメシアの姿はヨハネによつて拂拭せられ、新に、篩ひ分けと火の審判者としての怖るべきメシアの姿が、彼によつて示されたのである。かくの如く、バプテスマのヨハネに於ては、審判の対象として(他國民ではなく)特にイスラエルの人々が選ばれて居るとは言へ、メシアを世界審判者となして居る点に於ては、彼もやはりダニエル書の思想の流れの外にあるものとは考へられない。

イエスに於ても、例へば、「その時、人々、人の子の大なる能力

と栄光とをもち、雲に乗り来るを見ん」(マルコ一三ノ二六)、「われは夫なり、汝ら人の子の、全能者の右に坐し、天の雲の中にありて来るを見ん」(マルコ一四ノ六二)等の彼の言葉として傳へらるるものによつて見らるる如く、ダニエル書の影響少からざるものあることが窺はれる。しかし、イエスが自覚したメシアの使命が、ダニエル書或は当時の一般民衆が求めたるが如き、劔を以てイスラエルを解放し、世界を征服する偉大なる王としてのメシアにあつたのではないことは、前述の誘惑物語によつても、又、「カイザルのものはカイザルに、神のものは神に納めよ」とイエスが答へたと云ふ物語(マルコ一三ノ三三七)によつても知られる。イエスの念願は、イスラエルに愛と義と行はれて、イスラエルの靈が救済せられんことにあつた。このことは、彼の、天國の思想、天の父の思想等を合せ考ふる時に明かに察知出来る。

ところで、当時の學者、パリサイ派にはメシア思想が認められなると一般に言はれてゐる(例をば、M. Friedländer, Die religiösen Bewegungen innerhalb des Judentums im Zeitalter Jesu, J. Klausner, Die Messianischen Vorstellungen des jüdischen Volkes im Zeitalter der Tannaiten)。<sup>9</sup>これらの所説は、*‘いづれも、少くともユダヤ戦争以前のタンナイムの言葉には、メシアに関するものを見ない、’*と言ふ前提に立脚せるものである。しかるに、イエス直前の律法學者ヒレル Hillel の言葉、「律法の言葉を身に得たるものは来るべき世のいのちを身に得たるなり」(Abboth II, 7) に於て、「来るべき世」は eschatologisch な神の支配を意味する点に於て、「天國」「神國」

等と等しく、言ふところのメシア王國に関するものと言ふべく、ここにヒレルのメシア思想を窺ふことが出来ると考へる。しかしヒレルの言葉に於ては、熱心党を尖端とする一般國民のメシア思想——他民族亡され、イスラエルのみ永遠に栄ゆると言ふ思想——に見る如き、政治的愛國的なるものを特に認むることを得ず、「来るべき世のいのち」のよろこびは、一般國民の関與するところにあらずして、律法條者なる極めて限られたる少数者のみの関與するところとなしてをり、ここに、当時の一般國民のメシア思想に対するヒレルのそれの特異性を見るのである。しかし、かくの如く國民全体の運命に超然としてゐたパリサイ派も、ユダヤ戦争を契機として、國民全体の運命に積極的に関心をもち、かくて、メシア思想に於ても、パリサイ派は、國民一般 *‘Am ha'aretz'* の願望するところと同じ傾向を示すに至つた。前掲の Friedländer 及び Klausner その他が、タンナイムのメシア思想はユダヤ戦争以後に於て、はじめ、これを見ることが出来ると説いたのは、實にここに起因すると考へる。かくの如きパリサイ派のメシア思想は、その後、*‘Hadrianus'* 帝 Hadrianus のユダヤ教徒迫害に直面して (一三二—一三五)、遂に現実の人物 Bar Kokheba にメシアを確信した R. Akiba に到つたのである。

## 村落に於ける氏子組織の一例

——特に新田開發村に於ける——

池 上 広 正

村落の氏子組織が村落の成立事情とその社会構成とに應じて種々の形態をとる事は言ふまでもない。ここでは寛永十八年に開發された所謂新田開發村たる長野縣諏訪郡富士見村横吹に於ける氏子組織が如何なる形態をとつてゐるかを見る事にする。

横吹地区は寛永十八年に隣村木の間村より移住した者により開發されて以來木の間村の枝郷として密接な關係を持ちつゝ現在に至つてゐる。現在村の氏神として祭られてゐるのは千鹿頭神社である。千鹿頭神社は諏訪大明神の御子の内縣の神を祭神として居り、元來は親郷たる木の間村の氏神であつたが、後に木の間村及び芋の木村阿村が開發されるに及びこの三村の共同の氏神として祭らるゝに至つたのである。随つて横吹のみで祭る氏神は無く、同じ期日に三地区共同で祭式を行つてゐる。

現在横吹地区の戸数は三十四戸であり、之等は地域の組割としては上組、中組、坂組、東組の四組に別れ村の行政区劃の最小單位を爲してゐる。又之とは別に同族集團たるマキが四つある。マキを構成するものは主として血縁關係を持つものであるが、極めて少数の非血縁分家をも混えてゐる。之等の各戸は本家・分家關係に立つて

居り、信仰の面に於いても、經濟的その他の社会生活面に於いても一つの纏つた社会集團を爲してゐる。然し横吹地区のマキの規模は極めて小さく一戸のみで一つのマキを形成してゐるが如きものさへある。之は当地区が谷間の狭少な地域に開發され耕地も自由に拡大し得ない爲め多数の分家を出し得なかつた事に起因すると思ふ。斯る事情の爲めマキを構成する各戸の經濟力も弱く、特に本家のみが極力な經濟力を持つとは言はれない。随つて他の地方に見られる様にマキ各戸間の結合力は強力とは言ひ得ないし本家の統制力も強大とは言ひ得ない。

マキには夫々祝神がありマキの氏神としてマキ一同に依つて祭られてゐる。祭日はマキに依つて区々であり、祭神の性格は明瞭でない。祭式は本家が主宰するとは限らず氏子の輪番制となつて居り他の地方に見られるが如き常家制は見られない。之は本家のマキ一同に対する統制力が微力な事に起因するものであらう。

上述の如く横吹地区に於いてはマキの氏神たる祝神の外に村全体の氏神として千鹿頭神社があり、マキを構成する各戸にとつては二重に氏神を持つ事になるのである。然しこの現象は当地区のみに限られた事ではなく他の地方にも屢々見られる事である。たゞその詳細な内容に至つては夫々の村落の特殊事情に應じて可成りの差のある事は言ふまでもない。

## 宗教的人格の研究

野村 暢 清

本論に入る前に先ず次の三つのことを述べておく。

第一に、この研究はこれに続く二十乃至三十のテストと一群をなし、これらと共に一つの研究單位を形成している。したがつて本研究は今後なされる一聯のテストの最初の地ならしの一こまに過ぎない。

第二に、*Opposite Common Traits (O. C. T.)* と云ふ Term は社会性—孤独性、自主性—従属性の様な丁度相反する、人々に *Common Traits* と云うことで、その強度測定とは或は社会性の側に或は孤独性の側にどれ程よつてゐるかを測定することである。

第三に、本報告に於いては、時間の關係上、この研究企画の母体となつた考え方、人格とは一体如何なるものであるか。それは構造とか分析とか云ふ概念を許すか。許すならば、その分析の際の *Unit* として何が取り上げらるべきか。又その *Unit* たる *Unit* は如何なる性格のものであるか等々にはふれず、ただ研究の具体的方法とその研究結果とを報告する。

以上の三つの事柄を前おきして研究報告に入る。

M [16] ○私は自分をとても小さなものに感ずることがあります。

○私はその様な感じをもつたことはありません。

○私はおしやべりだとよく云われます。

M [19] ○私はどちらかと云うと口かずの多い方です。

○私は口かずの少ない方です。

○私はだんまりだとよく云われます。

○私はしばしば空想にふけります。

M [32] ○私は時には空想にふけることもあります。

○私は殆んど空想にふけつたりしません。

○私は空想にふけるのは嫌いです。

M [33] ○私は人と集つて話しをするのが好きです。

○私は人と話しをするより一人である方が好きです。

この研究は右の如き問題群(57題)に対する解答を通してなされたが、その問題群は57の日常具体的な行動場面(に於ける行動の様相をとらえんとしてゐる。しかして、これらの行動場面はそれぞれ八つから十が組をなして或る O. C. T. (X) の強度測定(の爲につかえてゐるのである。それらは顯著に或る O. C. T. (X) が表れる行動場面として選ばれてゐる。問題群の中、第一群は O. C. T. (I) 自己対象化性—自己非対象化性の強度測定(の爲に)、第二群は O. C. T. (II) 自己信頼性—自己非信頼性の、第三群は O. C. T. (III) 自己開放性—自己閉鎖性の、第四群は O. C. T. (IV) 外向性—内向性の、第五群は O. C. T. (V) 社会性—孤独性の、第六群は O. C. T. (VI) 自主性—従属性の、第七群は O. C. T. (VII) 顧他性—自己

中心性の強度を測定せん爲につくられている。

この問題表を30才以上の男子にして、信仰生活10年以上の典型的キリスト者、佛敎者、神道者に依頼し、宗教的人格者として完全 Data プロテスタント 53名、日禪蓮神道等それぞれ30名内外、一般人60名を得ることが出来た。この Data を整理した結果が次の各人格群の O.C.T. の平均値比較表である。

	プロテスタント的人格	禮的日蓮宗的人格	神道的人格	カトリック的人格
O.C.T. 自己対象化性	-0.03	+0.52	-0.5	+0.41
(I) 自己非対象化性	+0.82	-0.02	-0.02	+0.59
O.C.T. 自己信頼性	+0.35	-0.02	0	-0.05
(II) 自己非信頼性	-0.13	-0.03	-0.13	-0.32
O.C.T. 外向性	+0.58	-0.55	+0.37	-0.94
(III) 内向性	-0.17	-0.38	-0.53	-1.37
O.C.T. 孤独性	+1.19	-0.16	-1.30	+0.29
(IV) 社会性				+0.81

幾分かの実験誤差があるが一般人の平均値は各 O.C.T. (X) に就き 0 とする。

その整理の過程、特に数値化の過程には言及すべきであるが、紙数の関係上本紀要では省略する。

この平均値比較表と「各人格群の57の行動場面に於ける行動様相の比較表」別冊2とを通して宗教的人格の人格構造に關し次の五つの事実が研究結果として得られた。

第一に、宗教的なるものは人格構造の在り方に相当度の影響を與え、宗教信仰の類似性は、人格構造の面にも類似した構造を與えている。

第二に、それぞれの宗教的人格群は、平均値比較表に示されたような、特有な諸 Traits の在り方と、その相互關係とを有している。第三に、平均値比較表を通して、宗教的人格群すべてに共通の特色として、次の三つを上げることが出来る。

(a) 宗教的人格は内向的である。(b) 宗教的人格は從属的傾向をもつてゐる。(c) 宗教的人格は O.C.T. (II) と O.C.T. (VI) の相互關係に於いて、O.C.T. (II) の高度(自己信頼性)と O.C.T. (VI) の低度(從属的傾向)とを示している。

この問題に就いて數値をあげて少し詳論してみよう。一般人に於いては自己信頼性強き人は自主性も強く、自己信頼性弱き人は從属的傾向を示している。それを一般人32名について觀察すると、その中22名が次表の如く相關關係的變化の様相を示しており、

一般人 Data 番号	3	6	7	9	11	12	19	25	26	27	28	32	41	46	48
O.C.T. (II)	+2	0	0	+1	+2	+2	0	+2	+2	-1	-3	+2	-3	-1	0
O.C.T. (VI)	+3	0	0	+2	+1	+1	0	+3	+1	-1	-3	+3	-3	-1	+2

6名がO.C.T.(II)に強度を示しながらO.C.T.(VI)に弱度を示す。

G.No.	2	8	16	20	29	36
O.C.T. (II)	+2	+3	+2	+1	+1	+2
O.C.T. (VI)	-3	-3	-3	-3	-3	-3

G.No.	24	38	40	50
O.C.T. (II)	-2	-2	-3	-2
O.C.T. (VI)	+2	+2	0	+1

4名がO.C.T.(II)に弱度を示しながら(VI)に強度を示している。かくて先述の如く、一般人O.C.T.は(II)及びO.C.T.(VI)に關し、大體に於いて相關關係的變化をなすものであると云い得るであらう。

これに対し宗教的人格群は、P的人格群O.C.T.(II)+0.82, O.C.T.(VI)-0.17, Z的人格群O.C.T.(II)-0.03, O.C.T.(VI)-0.33, N的人格群O.C.T.(II)-0.03, O.C.T.(VI)-0.33, S的人格群O.C.T.(II)+0.30, O.C.T.(VI)-0.50の如く、常にO.C.T.(II)の高度とO.C.T.(VI)の低度とを示している。しかし、この事実をより正確に実証するには平均値的人格のそののみならず、それらの宗教に属している個人について、このことが確かめられなければならない。

ここでは、この關係の存在をP的人格のみについて敘述する。プロテスタント的人格39名中33名が上表の如く

P.No.	3	5	6	18	21	30	32	35	41	45	46
O.C.T. (II)	0	+2	+2	+2	+1	+2	0	+2	+3	+2	+2
O.C.T. (VI)	-3	-3	-2	0	-1	-1	-3	-1	+1	-3	-3

P.No.	9	13	16	24	33	50
O.C.T. (II)	-2	+3	0	-2	+2	+2
O.C.T. (VI)	+1	+3	+1	+2	+3	+3

O.C.T.(II)の高度とO.C.T.(VI)の低度とを示し、他の6名がその反対の傾向を示している。しかもこの6名中Case番号13, 33, 50の如きは大体相關關係に於いて変化しているとみてよいであらう。

かくてP的人格はO.C.T.(II)の高度とO.C.T.(VI)の低度の傾向を強くもつていと云い得るであらう。このことは他の宗教的人格群に就いても云い得る処である。

第四に、精密考察(別冊2による考察)を通して、更に三つのことが明かにされた。

(i)すべての宗教的人格群には、社会性を示すもの(P・N)に於

いても、孤独への傾向が存している。

(四) 宗教的人格のすべての *Unit* は、内向的傾向、従属的傾向と關聯を有している。したがつて、その自己信頼性、自己開放性の如きも内向性及び従属性を含んでいる。

(五) 各宗教的人格群の、各 *Unit* は、それぞれ独自の複雑構造を有している。

第五に、質問表第一面を通して、宗教的人格に於いては、其全生涯が一つの *Unit* を形成している傾向が強いことが観察される。

以上挙げ來つた如き諸特徴を宗教的人格はそなえている。

しかし、宗教的人格群にかゝる特殊性を興えているものは何んであろうか。それは、その人々に共通のもの、即ち宗教である。かくて第一テストを通して、宗教とは次の如き特色をもつたものと推定され得るであろう。

第一に、宗教とは行動の主体に、内向的傾向を興える如きものである。即ち宗教とは、行動の主体をして自らの中に、價値体系の中心を、興味の中心を、見出さしめる如きものである。

第二に、宗教とは行動の主体に従属性を興える如きものである。

この従属と云ふ概念は、二つの主体を含んでいる。それは従属するものと従属されるものとである。そしてこの場合、この従属するものは行動の主体たる自己である。この行動の主体たる自己が従属性を有することは、それが自己自身より上位の実体と關係していることを含んでいる。

かくて、宗教的關係とは、行動の主体が、何か、行動の主体自身

よりも、上位のものに關係していることを含んでいると云い得る。

第三に、宗教的なものとは、人格に複雑な自己信頼性を興えるものである。

第四に、宗教的關係とは、人格に孤独への傾向を含ましめる關係である。

第五に、宗教的なものとは、人間の一生を行動の一つの *Unit* とさせる如きものを含んでいる。

以上の如き諸事実が、本第一テストを通して得られたのである。その結果は貧しい。しかしかゝる方向よりする宗教的なものへの接近、それは全く益なきことであろうか。

## 孤独感の心理

— 宗教的適應について —

早坂 泰次郎

## 一 目的

孤独感についての調査の結果を手がかりとして適應の諸様式を見、そこから宗教的適應の意義を心理学的に考察するのが本研究の目的である。

## 二 方法並びに手續

方法は質問紙法。質問紙二枚は予備調査の結果に基いて作製された。調査の対象。予備調査の場合は旧制高等専門学校男女生徒一九八名。本調査の場合は同じく一七名並びに新制高校男子一年生徒五一名である。何れの場合にも調査は無記名で、集團的に行われた。

## 三 主要な結果並びに考察

質問紙の問いのうち現在の研究の目的に直接に関係をもつと思われるものの結果のみについて概説する。尙此所では結果の数量的統計的記述は一切省略する。我々の目的は孤独感の元型的把握を必要とし、現象型的把握は必ずしも必要ではないからである。

質問紙Ⅰ(4) a 「あなたは最近実際にどんな時に孤独感を感じました？」に対する回答の内容は、質問紙Ⅱに挙げられた四十項目に殆ど盡されている。抑々質問紙Ⅱは予備調査に於て「あなたはどんな

時に孤独感を感じますか」という問に対する結果をまとめ上げたものであるから、此の事は当然である。此等の総てを通じて二つの事が見られる。その一は殆ど総ての項目は明かに自己意識を伴っている事であり、他の一はその場合意識されるところの自己は多くは安定を失つた状態にある事である。勿論中には、例えば(3)「自然現象に接した時」(4)「何とはなしに」等の如く、必ずしも自己への関心が明らかでない様な事態が孤独感の原因となつている場合も見られる。実は此所に於て私は孤独感と淋しさとを区別したのであるが、その点については今は触れない。ともあれ、以上の事実は従来青年心理の研究者達が、孤独感と自己の意識の發達が著しい青年期に於て眼立つ現象であると述べているのと符合する。

所で右に述べた二つの事態は、本来別々に理解されるべきでない。自己意識は自己への関心に於て生じ、自己への関心は社会的場に於ける自己の位置づけを求める。いうまでなくこれはゲスタルト心理学にいう体制化の過程である。即ち自己は本来自己—社会体制としてとらえられる。自己意識はこの様な体制の安定が失われた場合に發生する。その場合、その人の内部にあらかじめ何等かの形で社会への要求(Social needs)が生じていると、自己体制の不安定は孤独感として意識されてくる。即ち孤独感が發生するのは一には満たされない社会への要求のためであつて、従つて孤独感はローゼンツヴァイクのいう内的フラストレーションの一つであると考えられる。要求(needs)は阻止される事によつて欲求(desires)として意識されてくる。かくして孤独を感じた時人は種々の欲求を感ずるのである。勿



論欲求は直に適應と等しくはないが、Shaffer の様に適應を過程であると考えるならば、欲求は少くとも適應の一部分ではあるといえよう。従つて I 4 c 「あなたはその時どんなことを求めましたか？」に対する回答を、孤独感というフラストレーションに於ける適應と考えることは誤りではないであらう。4 c の結果は、ホーニーの示唆的な記述に従い、次の三つに大別することが出来る。

### 1. Going toward people. (人へ向う適應)

孤独を感じた時に友達や恋人を求めたり、手紙を書いたり、賑やかな所へ行きたいと思つたりするのがそれである。或いは映画を見たくなつたり、読書へ向つたりするものも間接的な Going toward people であると考えられる。更に又、神を求めたり、佛に頼つたりする、所謂宗教的適應の或るものは此所に属するとも言えよう。

### 2. Going away from people. (人から離れる適應)

その場を去つて一人にならうとしたり、部屋にとじこもつたり、自然を求めて歩き廻つたり、空想にふけつたりしたがわるものがそれである。青年期に特徴的に見られる「孤独を楽しむ」態度は典型的である。更に、私が後に特に問題にしたいと思ふところの、神や無限を求めたり、祈りたくなつたりする、という宗教的適應と呼ばれるものは多くの場合此所に含められる。

### 3. Going against people (人に背く適應)

教に於て僅かではあるが、極めて顯著に見られる所の、極端な嫌悪、絶望、やけくそ、デカダンス、死への欲求はこれであらう。

右に述べた三つのタイプのうち、1と2とに於ては、孤独という

フラストレーションは、何等かの欲求を起すことによつて解消の方向が見出されている。あとには、その解消の方向が「良く適應している」か「不当に適應しているか」という別の問題が残るだけである。所が3の場合には欲求は何等解消の方向を見出していない。即ちフラストレーションは依然としてフラストレーションであり続ける。換言すれば3の適應様式は Nonadjustment であるといふ得よう。

既に述べたように、普通心理学的には宗教的適應は多くの場合、1又は2に現われる宗教的欲求に基くと考えられ、それが宗教心理学の對象とされている。しかしその様なものである限り、宗教的適應と他の適應との間には何等本質的差異が認められない。その様な立場からは、宗教的適應は「空想への逃避」と考えられることさえあり得るであらう。事実、調査の結果のうち、I 4 d に於て「孤独を感じた時友達が欲しかつたけれども、実際には誰もいないので神にすがらうと思つた」とか「宗教的なものに憧れたけれども実際は友達の所へ行つてまぎらそうとした」とかいう答えが見られる。神と友達とはこゝでは簡単に置きかえられるのである。もし此の様な單純な欲求を、たゞ「神」とか「宗教」とかいう語によつて表現されるからというだけの理由で宗教的適應と呼ぶなら、宗教とは根無し草の様なものでしかない。然るに現実の宗教現象が示す様に、宗教的信仰は死をさえ却つて喜ぶ程の力を人にあたえるのである。この様な力の由来を心理学的に明らかにする時に始めて、宗教的適應の意味も亦明らかになる。先に述べた様に、三つの型の適應のうち、1と2とに於ては、孤独感の原因となつた自己体制の不安定は欲求の

生起によつて、比較的容易にもとの安定を取戻す。自我の本來的構造が危機に類する様な事態は、此所では認められない。然るに於ては、何等の欲求も生起してない爲にフラストレーションは何時までも解消することがなく、自己体制の安定化は、そのままでは起り得ない。自我の完全な構造変容が必然的に起らざるを得ないのである。然し乍らかくして成立した自己体制の安定は、以前に比して極めて高度のものになるのは当然である。此の様な構造変容は

Self-reference (自我關照) の変化として操作的にとらえる事が可能である。事実 Self-reference の問題は今日アメリカの学会に於て臨床心理学的に盛に研究されている。信仰の持つ強い力とは、恐らく此の様な、自我の高度の構造変容による Self-reference の変化として心理学的にとらえられ得るのである。

然し乍ら、孤独感に於ける Nonadjustment が、常に此の様な構造変容を起すとのみは限らぬことはいふまでもない。従來精神衛生に於て用いられた Nonadjustment という言葉は、神経質の徴候や神経症と同義にさえ用いられている。永久的孤独感は決して健全ではないが、そういう状態は決してない訳ではない。孤独感に於て自我は崩壊に直面する。永久的孤独感が自我の構造を失わせた時、そこに來るものは狂氣以外にない。此所に於て、精神分裂病者の病前性格に「孤独性」が著しく多い、という精神病学者の報告は極めて示唆的であると言わねばならぬ。

それでは、崩壊に直面した自我が、如何にして或る場合には全く構造を失ひ、或る場合には新なる構造を獲得するか。この点の理解

の爲には、以上の孤独感の研究に於ては尙充分ではない。その爲には孤独感から更に歩を進めて、絶望、デカダンス等の Nonadjustment の心理学的説明が必要とされるであろう。心理学が一般に機能的な方向を辿る以上、宗教的適應も亦機能的な見地からたずねられねばならない事が結論として言われ得るのである。孤独感を手がかりとした事はその一つの試みにすぎないのである。

#### 参考文献

- 1' Honey, K. Our Inner Conflict. A constructive theory of neurosis. 1947. (Rev. of Educational Research. vol. 17. Dec. 1947, p334 以下)
- 2' Sheerer, Elizabeth F., The Relationship Between Acceptance Of Self And Acceptance Of Others. J. of Consulting Psychol. Vol. 13, No. 3, June 1949.
- 3' Stock, Dorothy, The Self-Concept And Feelings Toward Others. J. of Consulting Psychol. Vol. 13, 1949.

## 上代祭祀と巫女

平井直房

神道とシヤマニズムとの相互關係は現代迄に或程度論議されて居り、近くは原田敏明先生の有益な御教示もあるが、確かに現在のシヤマニズムと原始神道とを同一の尺度を以て比較し得ないにしても、その研究は相互の本質の理解に大きな力になると思ふ。周知の通りシヤマニズムの形態を伴ふ宗教の比較検討に際して根本的な不安を投げかけるものは、シヤマニズムとは何かとの概念規定の問題である。マツクカロツクの言ふ人と靈との直接的交通で、それには異常心理状態を伴ふ事が著るしいといふ説明は概ね妥当とされてゐるが、それと同様なものは多くの宗教の中にも見出される。「巫女」なるものは、果してシヤマニズムのそれに対比し得るものであらうかといふ事も、極めて慎重を要する問題といはねばなるまい。たゞ日本が、曾て東北シベリヤを中心とするシヤマニズム文化圏の波紋の中に位置して居たとするならば、其の影響は所謂固有信仰の中にも何程か見られ得るものと考へる。

勿論かやうな調査の資料の蒐集は文獻記録の分野以外に、今も民間に散在する書かれざる宗教家の実態研究が併用されねばならないが、此処では取敢へず前者の一部に触れて見る事とした。魏志倭人

傳に女王卑彌呼が鬼道に仕ふと記されたのは早く三世紀初頭の事であつた。記紀に於ては神功皇后の憑神が著るしく詳細であるが、他は概して断片的であり、古書に多い神の託宣にも司祭者や依代の動作、言語の口調、服装々飾、祭場の鋪設等は概ね明確を欠いてゐる。さうした乏しい記録の中にシヤマニズム的な形態を示したらしく思はれる者を列挙すると巫(紀・源氏物語)、魂(和名抄)、御神子・御巫(式)、瓊禰(古今和歌集)、宮仕(梁塵秘抄)、板(源平盛衰記)などが挙げられるが、茲には便宜神祇官所屬の御巫を取上げて見たい。即ち神祇官御巫に関する記事は、平安時代の貞観儀式・式・北山抄・江家次第・兵範記等にかなり具体的な儀禮内容を窺ふ事が出来るからである。

神祇官西(齋)院にある二十三座の神々を祭るものが御巫(大御巫)・座摩巫・御門巫・生嶋巫であつた。大御巫の祀る八神は鈴鹿連胤の言ふ如く鎮魂祭に主として勧請される神である。座摩巫祭神は古語拾遺に大宮地の靈としてゐる、式には之に皇居の建物の安泰を祈る詞が見られるが諸説があつて、一般には水の精靈との關係を意味するといはれる。御門巫祭神には惡靈防護の「塞の神」的な意識が寄せられてゐた。生嶋足嶋神は大八洲の國魂神といはれる。これらの神々が神祇官に祭られるに至つた経路は頗る判然としないが、巫の各々が出身の地を異にしてゐる点より見ても同一の系統の信仰とは考へられず、神々も又除々に追加されると同時に、元は一個の神名しか書かれなかつた座摩・生嶋なども後に後に對句的に神名を並列して呼称し、体裁を整へて行つた形跡が見られる。

御巫の訓に就て我國では、巫をミコ・ミカムコ・ミカムノコと訓じ、或はカムナギ・ミカムナギと記する二種が併用されてゐる。巫と魂との性別の問題は説文等に有名であるが、日本では巫は概して女巫を意味する場合が多い。伊勢の御巫内人は紛れもない男子で、我國の用法も統一してはゐないが、宮廷での場合は勿論女子で、後述する行事内容を見ても如何にも「女能事無形、以舞降神者也、象人面褻舞形」といふ中國での意味内容が生きてゐるのである。延喜式古写本を檢するに、一條家本・内閣文庫本では「い久し万ノカム那木」と朱訓が入つて居り（神祇二）、九條家本の神祇入祝詞式には「御門能御巫云々」として一應「ミカムナギ」とよむやうに思はれるが、これらの傍訓は佐伯博士の考証に従へば、最古の九條家本（平安末）でさへも其の書込は文永頃との事であり、逆に貞観儀式以下北山抄・江家次第・兵範記に記に至るまで其の行事次第の中に御巫と併用して「御神子」或は「御巫子」と記してゐるから、少くとも平安時代の神祇官の巫女はミカムナギとは呼ばなかつた事が考へられる。

かうした巫は如何なる資格を持ち何処から選出されたかといふに、既に延喜式の時代ともなれば唯單に「取麻女堪事充之」とあるのみであるが、座摩巫は都下國造氏の七才以上の童女といふ指定が残つてゐた。延喜式より約六十年早く撰進された令集解の別記には、座摩巫一名は右京より、生嶋巫一名は左京より、大御巫二名は倭國よりとなつてゐる。古語拾遺に拠れば鎮魂儀はもと猿女氏の専掌で、かやうな出身地の指定は祭祀部族の系統といふ点で相應に意

味深く解される。別記の「倭國巫二人」の記載は、天皇に仕へる御巫の他に中宮乃至東宮に所屬する他の一名があつたからで、式には實際に三名の御巫が考へられる。いづれにしろ御巫等の交替に際しては必ず神の殿舎を改め換へ、大御巫の場合には更に神への裝束も改め供へる事になつてゐたのは他の祀職と比較して、神との關係が親密なならぬ状態にあつた事を示すものとして注意すべきあらう。

次に御巫等の職掌の中、共通なものとして、祈年・月次・神今食・新嘗・踐祚大嘗祭の諸祭には供奉參列のみであるが、鎮魂祭に全員を擧げて重要な役割を演ずる。各個別の任務としては九月といふ時期に各々の齋きまつる神祭を営むほか、大御巫と中宮御巫が米・酒・切木綿を殿内に撒供する。毎月晦日御贖といふのも御巫・中宮御巫・東宮御巫の職責であつた。臨時祭たる八十嶋神祭には御巫及生嶋巫が難波湖に赴くのである。座摩巫及御門巫四月・十二月各々御川水祭、四面御門祭に奉仕するのが主な任務の一つであつた。

これらの行事内容は先にのべた貞観儀式以下の諸書に詳しいが、巫女としての行爲のやや典型的なものは園韓神祭及び鎮魂祭である。園韓神祭に於ては御巫が微声に祝詞を宣り、笛工の笛、御彈琴の琴の音を合せ奏した後、御神子は庭火を廻つて湯立舞を供する。鎮魂祭は頗る秘儀に富んだ祭ではあるが、御巫が禰を以て宇氣槽を衝く毎に木綿を結び、御衣管を開いて振り動かす等の部分を除けば、同様に舞に先立つて琴を弾き笛を吹き、つゞいて御巫が踊舞跳躍する。神道に於ける和琴は現在でも降神昇神の清擡に用ふる如く一種の呪具として、シヤマンの大鼓や鈴、我國民間の女の弓にも対比すべ

きもので、其の單調にして韻律的な音響が靈媒におのづからなる催眠の効果を齎らし、従つて之を用ふれば神が降ると考へられてゐたらしい。神功皇后の説話では、皇后に琴を彈かせる事が神命を招請する必須の手段だつた。

「ことかみに來るる影媛玉ならば……」

の武烈紀の歌や、皇太神宮儀式帳に於ける三節祭の夜の琴占など、呪具としての琴の性格を遺憾なく現はしてゐる。宮廷はじめ中央の祭祀にあつては、これらと琴を彈ずる神琴師（カミノトシ）は一般の樂人とは全然別個の待遇を受けてゐた事は、料物の比較によつても明らかであるし、踐祚大嘗祭に際して鴉尾琴四面の鎮魂の琴材は神祇官及び國司の卜定を経て專当に郡守一人に野守をさせたものであつた。

御巫の行ふ舞又は神樂は一般の神祇官人其他の舞と明確に區別されてゐる。鎮魂祭は諷聞の時にも挙行される事があるが、その際には御巫の舞のみは必ず行はれ、倭舞等の神樂は停止されるのが常であつた。而してこの altered mental state の境地にもひとしい所作を演ずる舞は、明らかに神靈との direct intercourse を目的とするもので、其処に託宣などの現はれないのは、それが毎年の恒例神事として形式化の一途を辿つた結果、神意を問ふ必要が無くなつてゐたからと考へるのである。年中行事秘抄に載せる鎮魂歌には此等の巫女たちの靈界出入のさまが頗る暗示的に描出されてゐるが、今は述べない。尙、平野祭の御炊女（四人）、梅宮祭の御神兒（二人）など、神祇官のそれと違ふ巫女が何れも園韓神祭と同様な儀式内容を以て、殆ど同様の職務に就いてゐたが、今回はこれにも觸れる事は出

來ない。

貞観十年六月の太政官府に抛れば「諸國小社、或置祝無禰、或宜禰宜祝並置、旧例紛謬准擬無定、加以或國獨置女祝永主其祭」といふ祭者をめぐる問題を別扱してゐるが、「獨置女祝」といふ状態は近世吉田白川に養成せられた神職が普及する迄は、地方的にかなり普遍な状態であつた。天平九年の詔勅中に八神殿に仕へる御巫を称して「大宮主、御巫」と言つてゐるのは、未だ其の祭祀に神祇官人の勢力が浸潤する以前の状態を物語つてゐるものと思はれる。園韓神祭に貞観儀式では「訖御巫先進再拜而段神祇官共拜、御巫微声宣祝詞」と、祝詞を宣る者が御巫である事を明示してゐるにも拘らず、北山抄には「次祝師（祝一本）、御巫子」申祝詞」となり、更に江家次第には「次南祝師申祝詞」として、僅かに二百三十四年間の変遷が女性を完全に司祭者の地位から轉落しめてゐるのである。

之を要するに平安時代の中央祭祀に現はれてゐる巫は既に數次の変遷を経、他とさまざまに複合した形態を以て、しかも極度に儀式化されてはゐるが、形式化し複雑化した後に尙これだけの残存が認められると思ふものである。

## 解脱と自由の研究

——解脱と涅槃、自由と平和——

宮本正尊

### 1. Freedom, Liberty の訳語

Böttingk und Both の梵独大辞典、Monier Williams の梵英大辞典を始め、欧米学者の研究書が一致して、佛教が「解脱」と訳して  *Moksa, Vimoksa, Vimukti, Vimokkha, Vimutti* に対応し、(1) *Freiheit, Freedom, Liberty, Emancipation*, (2) *Release, Deliverance*, (3) *Salvation* を與へてゐるが、*Nibbana, Nirvāṇa* は「不翻」である。これは中國日本における涅槃と全く同趣である。この事實は解脱がアリアン思想であるのに、涅槃は非アリアンであることを示すものである。

然るに近世日本が欧米の *Freedom, Liberty* を訳すのに「自由」とした。即ち「解脱」を当てなかつたのである。そして中國もこの近代日本の用例に追隨して自由を用ゐた。そこに解脱が佛教の特殊語たるに止り、日本中國の國民用語となり得なかつたことが物語られてゐる。しかも明治中期に「板垣死すとも自由は死せず」と叫ばれたほどの自由主義も、その後の日本ナショナリズムの興隆によつて未発育に終つた。それが終戦と共に宗教の自由、言論の自由等の宣言となり、また人權 *Human Rights* 宣言における *Freedom, Justice*,

一三四

*Peace* の綱格によつて、日本は全面的に世界自由思想に同調することとなつた。同時に日本研究も本格的となり、東洋思想の紹介も言語的にまた思想的に正確が必須となつた。

*Freedom, Liberty* に當つらるべき訳語には、解脱の外に解放、脱却、脱却、無碍等がある。解放は一時雜誌の名にもなつたが、自由を代置するほどにならなかつた。道元の身心脱落・脱落身心の「脱落」も日常用語とはならなかつた。そして独り自由のみが残つて新用語となつたわけである。自由はもと中國では「随意」であり、思ふがままであり、*wilkt* に近い。然るに中國の禪者が「解脱の境地は自由であり、自在である」とした。この独自の表現が日本の禪者に傳持せられたのである。自由が使はれた最初においては、「解脱と自由」であつたのである。そしてこの型こそ、原始佛教以來の傳統でもあり、アリアン思想の正しい型でもあつたのである。この *orthodox* が今日の欧米の自由思想に *“Freedom and Independence”* として保持されてゐることは、世界の自由思想研究にとつて重要なことである。

しかし近世日本において、「解脱と自由」の正しい中道型が後退し、自由独立の一翼型が支配的になり、遂に自由の独り舞台に移行したのである。この過程に日本ナショナリズムの推移を観察し、また東洋におけるユニヴァサルイズムとナショナリズムにおける *Start* などの關係を研究する鍵が横つてゐる。

### 一、自由と性起及び性具

中國において自由が禪者の用語となつたのに対して、天台では

「性具」によつて田藤田橋が語られ、華嚴では「性起」によつて十玄緣起無礙法門が示された。筆者の見解によれば、何れも「自性具」「自性起」として「自由」と共に、支那佛教の独自性を語り、その精髓を示す言であると思ふ。自由は自から自由のことであり、Self-dependence である。Self-dependence = in-dependence, 自由 = 独立である。ただ欧米の in-dependence は独立の消極的表現であるのに対し、自由の Self-dependence は積極的な独立の表現である。

佛教經典の訳語としては、自由ではなく「自在」が圧倒的であることは興味深い。ただ禪者においては、両者は併用せられ、今日でも「自由自在」と使はれてゐる。両語は同義でもあるが、佛教用語として差別もあるのである。この積極的な自由自在の表現に對しては、*sva-tantra, sva-ādharma, āta-ādharma, āta-ādhipateya* が用ゐられ、「自」がほゞあら出ひる。その他 Self-Right とつて自覺、自然、自立、独存等があり、*sayam abhināsa saochikarvā, svayambhū, svayambhūva, kevala etc.* が、何れも解脱の境地を写すのに用ゐられてゐる。ものに自縛依・自燈明(自照) *āta-saraya, āta-dipa* とか、自井 *ātano nāho*, 自護 *āta-gutti*, 自離 *saṃyata-āta, saṃhata-āta, kīra-saṃyamaka* 自趣 *ātano gati* がある。このように佛教は自己の主体性についての表現も少くはないのであるが、自由の妙味は中國の禪者によつて独自に用ゐられたところに生れるのである。

### 三、自由独立と Independence 不随他

欧米の in-dependence が消極的であるが、佛教が「解脱の自由」を説いた最初の型は、むしろこの in-dependence に該当し、それは

a-parapaccaya, a-parapratyaya の型である。前者は阿含と律に見出され、後者の適例は龍樹の中論 SXVIII, Ānupānīkās に於ける aparapratyayan 'antam prapñcair prapñcīyam nirvikalpan ant-nārtam etat tatrasya laksanam. である。英訳すれば、Independent of others, quiescent, undifferentiated in words, Beyond of discursive understanding and devoid of plurality, this is essentials of reality. である。羅什は「自知不随他、寂滅無戲論、無異無分別、是則名実相」として、「自知」を加へてゐる。これは「自知作証」の解脱觀に一致してゐるから、原典にない言葉であるが、実相觀を正しく傳へるものである。この型が楞伽經において、自覺の境地を「不由於他」a-parapratyaya であるとして傳持されてゐる。随つて佛教本來の型として、*「自由独立」*に當る型だけでなく、解脱としてはむしろ in-dependence = a (para-)paccaya 即ち「不随他」としての獨立の方が正型であつたのである。

### 四、不随他の二型

釈尊が「予の解脱は不動である」と唱へ、それを無師獨悟、唯我独尊と云つたが、不随他・不由於他 *aparapaccaya* としたのが原型である。それが師弟「同一解脱味」として阿羅漢果 *arahate-phala* に依用された。S. N. XXII, 76, arahanta に最もよい適例がある。しかし「大乘と小乘」において會つて論証したように、大師佛陀と弟子声聞の証果が、創始者と追隨者との差別を明らかにしてきた。声聞の阿羅漢果の不由於他の自由は、法の根本 *dhamma-mūlaka* である。佛陀が大師であり、その法に依つて弟子達が証悟したのであるから、

そこには佛陀大師を除いたその他の人々に依存しないと云ふ表現が生れたのである。釈尊には絶対に信順するが、他人には由らないと云ふ自由型が出来た。佛教における信の宗教と自覚作証のサトリ、或は自力と他力の型の根源はここに胚胎すると思ふ。後世の楞伽經になつても、この両型が相並んで正しく保持されてゐる。

### 五、自在の用例

一、(i) *svatantrāḥ kartā*. これは自我の主體的行動を示すものであるが、俱舍の「破我品」に文典家 *Vaiśakṣara* の主張として対決されてゐる。スチエール・バツキーはこれを *Prāṇi*, I, 4, 54 に當つて、*プサン*もこれに随つてゐる。(2) 煩惱の力によつて *Kleśavāseṇa* 縛はられ不自在ならしめられるが *svātāntrikreṇa* と云ふ表現は、龍樹中論第十七「観業品」における自制 *ātmasaṁyanaka* と、第十六「観縛解品」の註 *Prasamupada* に出るものである。この縛解品こそ *Bandhana-mokes, Bondage-Freedom* として本課題に対し最も重要な研究である。(3) 清辨 *Bhāvavivēka* が論理を随意に自在に使用した爲に「自在論証派」*Svātāntrika* と名づけられ、月称の「必過性空派」*Pṛtisanjika* と対立した。

二、*Iśvara, Isara* の自在力は早くより大自在天 *Mahāśvara* として用ゐられ、佛教では世自在王 *Lokeśvara* 佛、観自在 *Avalokiteśvara* 菩薩である。また唯識述記では、成唯識論の我の「主宰」を註するに、王の「自在力」と輔宰の「割断力」とに分けて解釈してゐる。王の自在力の印度的原型は *rāja, kṛatīya* 即ち、王や地主統治力の専制絶対に求められる。そして轉輪聖王 *Cakravartin* は、

「法」*Dharma* によつて均衡を保つ「正しい政治」を意味したものである。そして佛の大自在力や *Almighty of God* も思想的には、これに起源が求められる。阿舎では *vasa vartati, vasa vartati, etc.* として心・自我、王の自在力に用ゐられる。随つて *vasavartin = cakravartin* の意味である。華嚴の十地經第八「不動地」における菩薩の十自在、離世間品の十自在及び百自在は *vaśata* であるが、同一の系統のものである。世自在王佛や観自在菩薩はこれらの自在力を持つた爲に化用自在なのである。

三、聖求經 *Arīyapaṇṇasutta* では *visattha* を自在と訳してゐる。眞師の目に届かないところで鹿群が安心して悠々自適するすがたを云つたものである。「自在行・自在住・自在坐・自在臥」としてゐる。その他漢訳の自在の用例は、今省略する。

### 六、禪者の自由

禪詩の「雲逐風來得自由、風隨雲去無拘束」や、一休の「晝不笠兮夜不蘭、東西南北自由身、瓢簞扣罷有何益、花發十方淨土春」などは、自由の詩的表現である。しかし一無位真人の三界自在、脱著自由、生死去住自由を始めとして、自由の最も適切な用例は、臨済であらう。その他、百丈の自由、曹山の觸処自由、碧巖の見自由処、無門の得大自在、得不得自由、大乘無生方便門の神用自在、知見自在、見聞覚知自在、大乘五方便の外用自在、解脱是自在義など、当初においては自由と自在の併用例が多い。日本では徳川初期の鈴木正三の躡鞍橋などの「自由の身」等は、すべてこれらに由来してゐるのである。ただ在家禪の主張者である爲もあつたと思ふが、近世ナシヨナ



リズムの風潮下にあつて、「解脱と自由」の正しい中道型が後退し、自由一本の一翼型に轉じてゐるのである。その後自由を多く使つた顯著な日本思想家は、明治の清沢滿之である。

### 七、Santi と解脱・涅槃

ノーベル賞の英國詩人 T. Eliot が *shanti* を多く読み込んでゐるのは、涅槃寂靜によつて傳持された *Upanisad* の解脱寂靜であらう。佛教では、解脱＝涅槃の型と、解脱→涅槃の型とが併用され、後には「解脱は自由」「涅槃は平和」となり、寂靜 *santi* は涅槃の屬性となつた。今日 *Human Rights* と同じに、*Freedom* 解脱、*Independence* 自由、*Justice or Righteousness* 正しき *santi*, *Peace* 涅槃平和とするのが、正しい佛教の型である。

註 James Hastings Ency. of Religion and Ethics の "Liberty," by R. Martin Pope, "Peace" by R. L. Outley, "Moksha" by C. A. F. Rhys Davids, "Nirvāṇa" by L. de la Vallee Poussin, 筆者「解脱と涅槃、特に近代欧米学者の涅槃研究」哲学雜誌、印度哲学特輯号、六六卷、一〇九号、詳しきは *Freedom, Independence and Peace in Buddhism, Philosophy, East and West, 1952 January issue* 参照。その他の註は省略。

### キールケゴールに於ける「魔的なもの」

米 沢 紀

キールケゴールに於て「魔的なもの」とは特異の意味をもつものであり、この「魔的なもの」と宗教との連関について考察しようとするのが小論の意図である。

キールケゴールは人間を精神として規定し、精神とは自己であり、自己とは自己に關する自己關係であると言つてゐるが、換言すれば人間とは無限性と有限性、永遠性と時間性、自由と必然、靈魂と肉体との綜合であるといふことであるが、このやうな人間性の基本的構造に裂目があり分裂が生ずる時、そこに人間精神特有の病が成立するのである。この精神の病を絶望として意識の上昇階段に従つて考察するとこれに三様の場合が考へられる。

第一の段階は絶望の中で自己をもつてゐることを意識してゐない場合であり、第二段階は絶望して自己自身であらうと欲しない場合であり、第三段階は絶望して自己自身であらうとする場合である。即ち第一段階の絶望は自己が永遠の自己をもつてゐるといふことに關し絶望の無知の中に生きてゐるものであり、これは感覺的なものの範疇である快、不快の立場に生き、精神とか眞理に分れを告げて生きてゐるところから生じ、人間が靈魂と肉体との綜合としての精神たるべく造られてゐることを自覚せず、感覺的なものに支配され

て生きてゐるものである。異教徒やキリスト教内の自然人はこのやうな姿の中にあり、時間的境遇の故に絶望するこの絶望は眞の絶望とは本來あるべき永遠なる自己を失つてゐるといふことであることを自覚しないため時間的自己の絶望に止り、永遠なる自己であらうとしないのである。この弱きの絶望が外からの影響や事件によらず、自己省察によつて生じて来る場合は一段と高い自己意識による絶望であるが、この場合に於ても自己省察によつて外界から独立したものととしての自己と自覚はするが、その自己が無限の自己でありうるといふ明確な意識がないため、地上的なものに絶望し、それに関つてゐる自己に絶望し、自己の中に閉込もつて永遠なる自己であらうとしない。これが絶望して自己自身であらうとしない弱きの絶望である。

更に第三段階の絶望して自己であらうとする絶望は強きの絶望、又は男性的絶望といはれるが、これは弱きの絶望の度の一層強まつたものである。この絶望には自己が行動的な場合と受動的な場合と二様考へられるが、自己が行動的な場合には悔みは外界から来るのではなく、自己の行爲として自己から来ることを意識する。この段階に於ては無限なる自己たりうるといふ意識があるため、具体的に種種なる規定をもつ興へられた自己の中に課題を見ないで、種々の制約から自己を無限に解放し恣意的に自己の望む自己であらうとする。しかし形式的に抽象的に自己の可能性を追ふにすぎず自己であらうとして却つて本來的自己でありえない。更に自己が受動的な場合は無限に自己の可能性を追ふ自己が具体的な自己のもつ制約のた

め種々の障害に合ふが、自己のもつ悩みを取去つてもらひ、そこからの救ひを願はず、悩みをもつたまゝの自己であらうとする。これが永遠者の意識をもちつゝ、そうあらうと欲して自らの力であり得ぬ時、悩多い自己であらうとする強きの絶望であるが、この絶望して自己自身であらうとする意識が一層強まると絶望の度が強まり、こゝに絶望が「魔的なもの」となる。

「魔的なもの」の絶望に至つて、絶望して自己自身であらうとする絶望は具体的な自己から如何にしても切りはなすことの出来ない苦痛のために苦悩するが、しかもそれを救はうとする救の手を拒絶し、却つて救はれることに對し不安をいだくやうになる。永遠なるものとなるのが不可能な迄に具体的となり、絶望的に自己自身であらうとする、絶望のこの段階に於て自己は全く閉鎖的となり極度に精神的となり内面的になる。この種の絶望は最も秘められたものであり、外面にあらはれない。閉鎖的な内面性の中に自己自身の独自の世界を築き、ひたすら自己自身であらうとする。しかしこの絶望は精神としての自己意識が非常に強まつたものであるが自己神化ではない。自己の完全性を目指すものでなく、自己の存在を呪ひつゝ、自己自身であらうとし、このやうな自己を指定したものに向つて挑戦するのである。自己の苦悩をもつて全存在に抗戦しうるやう苦悩をもつたまゝであらうとする。これが自己意識の上界の最高段階に於て見られる絶望であり、キールケゴールのいふ「魔的なもの」とはこの段階に於ける絶望のことである。即ち高度の自己意識に於て内面化された自己自身についての絶望である。この最後の絶望こそ

その自己意識に於て自己に於ける永遠なるものの接近に於て最も眞理に近くゐるものであり乍ら、しかし又永遠なるものについての絶望の深さの故に最も眞理に遠ざかつてゐるものとなる。永遠なるものを知りつゝその前にひざまづかず、逆に反抗的にせまつて行くからである。

「魔的なもの」の姿をもう少しつきとめてみれば、魔的なものの特徴は善に対する不安であり、有限な自己を開放する永遠なるものに対して自己の中に自己を閉込める閉鎖性をもつ。それ故又、自己を開示することをこばむ「魔的なもの」は沈黙となる。永遠なるものとの交通を自らこばむ故その関係は非連続となる。「魔的なもの」があらはれるのは眞理に対し正しい關係を自ら妨げる時であり、眞理に対し大切なことは確実性と内面性をもつことであるが、實際の段階中、最高の段階に於て確実性と内面性とを失ふ時人間の存在は「魔的なもの」となるのである。

それでこゝを貫き越える確実性と内面性とは何かと言へば、「眞剣さ」(Brutal)であり、心情の根源としての眞剣さは人間が自己自身に關はる時、即ち人間に於ける永遠なるものとしての人格に關はる時に出て來るのであるが「魔的なもの」は人間に於ける永遠なるものを否定し、人生に対し眞剣さを失つたものであり、又は中途半端にもつてゐるものである。

かやうなわけで「魔的なもの」は永遠なるものを知つてゐるが、しかしそれに対し不幸な關係にあるのであつて、有限な自己のもつ苦惱を捨て去り、閉鎖性を破ることこそが、眞に自由な自己として

永遠なる自己、宗教的な自己を獲得することであるが、それを知りつゝ有限な不幸な自己に止まらうとする。故に「魔的なもの」は宗教に対し何処までも詩人的な關係にあると言へる。宗教的なものを知りつゝ自ら信仰者とならないこと、これが詩人の立場であり、これこそ正に宗教的に見れば罪に於てあるのである。宗教への道は有限な自己をどこまでも内面化し抜くことにより開かれると考へるが、魔的な絶望は眞の宗教の入口に最も近いものであり乍らしかもそこにあくまでとどまらうとするので「頓き」として最も救に遠い罪となるのである。

以上のやうに精神としての自己を現実的にもつことに絶望してゐる三つの形態、即ち自ら絶望してゐることを意識しない無精神の絶望、絶望して自己自身であらうと欲しない弱きの絶望、あらうと欲する強きの絶望、更にその高度のものとして「魔的なもの」の絶望を考察して來たが、キルケゴール自身について申せば、「魔的な絶望」の姿こそ彼自身の姿とも言へ或ひは又私共の心の姿にも訴へる所があらうかと思ふ。

## 我国に於ける火葬の民間受容について

堀 一郎

死者の葬法には古來、土・火・水・風の四葬の別あることは、印度の聖典にも記されており、今日の諸民族の葬法も大体にこの四種を出ないのである。死は人間にとつて避くべからざる嚴肅な事実であり、これを如何に考え、又いかに処理するかは、いづれの民族にとつても深刻な問題である。多くのエスノロジストの指摘しているように、死者儀礼は靈魂觀、他界觀、人間觀、ひいては宗教觀を最も端的に示す行動様式である。例えば死体を尊重して伊乃木を製作したり、顔蓋骨を特に保存崇拜する民族と、遺骸を林間や洞窟中に放置したり、火葬したりする民族とは靈魂と肉体の觀念の上に大きな差異がある。又水葬、土葬、風葬の間、同じ土葬にあつても、横穴式墳丘構築葬法と豎穴式地下埋葬法、或は伸展葬と屈葬との間などにも、明らかに複雑な觀念の差及びこれに基く信仰、引いては可なり基本的な文化差を予想しないわけには行かない。従つて死者儀礼は單に極めて傳承性の強い様式、習俗として興味あるばかりでなく、これを通して民族の文化、即ち生活様式を培つて來た所の、生活環境によつて支持される信仰と、傳承的集團心意を把握する重要な鍵とも見られ、引いては民族の文化的形成、傳播、複合、併存、乃至

は内部的外的動因による変容をも示す貴重な資料と言ふべきである。

我國の葬法は古來土葬（墳丘式、埋葬式）と火葬とが主要なものとせられ、土葬は古墳時代より、火葬は少くとも奈良時代以後現代まで多数國民によつて支持されて來た。水葬については舟形石棺の出土や、棺のことをノリフネ、フネといふ、葬式の世話人をフナウドという風習や、補陀落渡海の傳説及び実修等のうちにその遺風を見ようとする説もあるが確証はなく、風葬は薩南群島の一部、奄美群島及び琉球列島に顯著に残存し、その中には洗骨の風を伴う洞窟内墳墓形式に發展しているが、内地には風葬の痕跡は今日全く発見されず、僅かにオキツスタへ、ハフリ等の古語や記紀・万葉集・古語拾遺等の古文獻にそれらしいものが推測されるというに止つていゝる。蒙古及び滿洲の遊牧民族の中に風葬が現存することは周知の事実であり、沖繩との中間に位する我國の何れかに、この風葬慣行が存在してよいわけであるが、これが傳承されなかつた所に大きな問題を残しているように思われる。たゞ自分は、沖繩及び奄美大島の例を一方に置き、地方に最近我國の民俗学で提起した阿墓制の問題を捉え、それに今論じようとする火葬の民間受容の問題と照應せしめて、嘗て此國の農民の間には、土葬文化の浸入以前、又はこれと併存して風葬様式が或る程度実行されていたのではないかと推測するものである。というのは、この特に洗骨を伴う風葬と、阿墓制と、火葬埋骨の三つの慣習には、一つの共通な觀念がこれを支持していると考えられるからである。

我國に於ける火葬は、何人も知る如く、統日本紀文武天皇四年三月、僧道昭物化の條に、弟子等その遺教を奉じて栗原に火葬、天下の火葬これよりして始まると記されたのを初見とする。ついで大宝三年持統太上天皇を飛鳥岡に火葬して天皇火葬の風が開かれ、爾後文武、元明、元正三帝崩御の際にも引つゞきこれを行つた。養老令喪令の中に「若欲大藏者聽」とあり、義解これを註して「謂わく全く骨を以て除き散ずるなり、若し骨を以て墓所に置くは其の意に任せとなり」とあつて、古來大藏は火葬即ち火葬の義と解されている。かくて奈良朝には貴族及び僧侶の間にこの風が漸次馴致され、古墳末期に屢々陶製及び鉄製骨壺又は納骨用石木棺を安置した墳墓が見られ、又万葉集などにも火葬の煙に乗つて亡き人の魂が浮遊し行く様をうたつたと想像される挽歌数首がある。かく佛教式火葬のほか、養老令軍防令の中に、その屍は当処に焼き埋む、とあり、賦役令には丁匠の役に赴きて身死せる者若し家人の來り取る者無きは焼く、とあつて、宗教的というよりは行政上、衛生上の処置として火葬する風も一方には存していた。即ち上代火葬の起原には二つの動機があつたことが知られる。平安時代の京都に於ても、五三昧と称して鳥辺山、佐比、船形山等幾ヶ所かに火葬場が設けられ、そこから無常の火と煙の望まれたことが文献に見えるが、ここにも亦た宗教的と行政的の二つの要素が混在していたのであり、飢饉疫癘に際し、巷に滴ち河原を埋めた遺骸を油を以て焼却し、その際念佛行者達が率先してその役に當り、念佛を手向け名号を手向けたとい

う傳説も多数残存している。かくて火葬の風は次第に民間に浸透して行つたらしいが、都市殊に京都を中心に、又は佛教信仰に附随してこれを受容して來た反面、農民の中には火葬を厭うて土葬を固執する傾向も強く、近世廢佛論及び國家勃興に伴い、火葬を排撃しようとする試みも一方にはあつた。しかしともかく農民が制度や法令によつて強制されたのでなく、これを既に慣習化してホドやヒガクシ、サカドモなど野天に特殊の舗設を行い、又焼く煙によつて死者の行く先を占い、又その火で芋などを炙つて食う呪術や鳥祭を行つたりする習俗を保存し、又火葬の專業管理人や講組織による焼香の制や火屋見舞の慣習を存しているのを見ると、こゝには火葬を支持し慣習化する一つの心意は存していたと見なければならぬ。今日これらの慣行を有する地方は富山、石川、山口の三縣の大部分と、福島、千葉、静岡、岐阜、新潟、和歌山、滋賀、奈良、廣島、香川、大分の各縣の一部である。これを宗教的に考察すると、富山、石川、山口の三縣は主要な眞宗地帯であり、火葬の風も眞宗信徒の間から漸次他宗に及んだと言われている。新潟縣の報告にも、蒲原三郡などは、地域的に海岸沿いと山間部と信濃川流域の中央平坦部に分れるが、これが又宗派的な区分をなし、海岸沿いは眞言宗が多く、山間部には眞言・禪の二宗が多いが、この二つの地域には土葬が多くその中に両墓制を残す所もあるのに、中央部は純眞宗地帯で、これが完全な火葬地帯をなしている。岐阜縣加茂郡では禪宗の家は土葬を慣行し、眞宗の家は火葬を行ふといふ、奈良縣吉野郡中龍門村の報告に四垣内のうち眞宗信徒の一垣内のみが火葬であるといふ。東

北地方の氣仙郡の報告に、淨土眞宗の家のみ火葬とあり、長野縣高遠町附近、下伊那郡、愛知縣丹波郡、和歌山縣那賀郡、兵庫縣氷上郡等にもかゝる例が見られる。これが千葉縣香取郡及び卍旗郡では日蓮宗、山形縣東西置賜郡でも村方の日蓮宗の家の者だけ火葬するとの報告があつた。そしてこれらの宗派的な差が葬法の差と一致する所には、往々旧特殊部落又は特殊民と称されるものを含んでおり、これは宗教上の差であると同時にその社会的、經濟的乃至生活様式的な農民との差異によつて齎らされた要素が大きいかと考えられる。古くから安藝門徒として有名な廣島縣下では、山縣郡に火葬慣行が報告されているが、双三、甲奴、比婆の三郡について見ると、その全人口の八〇パーセントが眞宗信徒であるに拘らず、なお七〇パーセント以上が土葬を行つており、残余の三〇パーセントの火葬も大正初年からの慣行であると言われている。明治の廢佛毀釈以後明治二十年代から漸次眞宗の布教に帰した鹿兒島縣下では市部を除いて全縣土葬を固守している。こうなると火葬は必ずしも眞言教團の持つ規制力とのみ見ることは出来ない。山形縣の東西田川郡にも火葬町村は多く、こゝには羽黒山伏の影響が考えられるのであるが、東田川郡では山伏寺を持つていた手向、齋、泉、廣瀬、渡前、押切の各村は火葬、又曹洞宗の多い藤島町、東栄村、余目村も火葬であり、火葬場を「ノ」と呼んでいる所から、それが嘗て野天で慣行せられたことが知られる。西田川郡でも大泉村が完全土葬、京田村が土火葬入混りであるほか、眞言宗の湯田川、禪宗の溫海町、袖浦村、水沢村、西郷村がいずれも火葬で、たゞ神職と赤坊のみが土葬を行

い、番太郎なる火葬専門人を持つてゐる。そして大山町などでは、貧困の者のみが土葬を行つてゐるといふ。又徳島縣では鳴門、徳島の二市から海岸沿いに点々と火葬を行う町が散在している。即ち勝浦郡では小松島町、勝占村の一部、那賀郡立江町、羽浦町の大部分、宮浜村、今津村、名西郡石井町、美馬郡脇町、江原町、岩倉村、那里町、重清村、半田町、貞生町、三島村、穴吹町等、吉野川流域に沿つて点在し、三好郡に於ては全部が火葬を慣行している。これらの大部分は眞言宗で、今津、富岡の二町村は眞宗が多く一部眞言宗である。吉野川上流、高知縣境の三好郡が全部火葬であるのは特に注目すべきことであり、これは宗教上、文化上の差と言ふよりは、他の立地條件に左右されてゐるのではないかと想像される。新潟縣平坦部の火葬地帯にも、この信濃川流域は地下水が高く、墓穴を深く掘下げられない状態にあり、これは鳥取縣平野郡でも耕地帯で空地に乏しく、且つ蘆の豊富な点が火葬を支持する一つの條件と言われ、岐阜縣の飛驒山村でも眞宗であると同時に薪が豊富で、土地の狭い事が外部條件となつてゐるようである。かく見て來ると火葬慣行は一般的に死体の燒却を是認し支持する民間心意に負ふべきものとなつて來る。そしてこゝに我國民に顯著な死骸尊重の念の薄いと、靈魂と肉体を分離し易く観念してゐること、死穢恐怖の観念の強いことなどがその有力な要素をなしていると思はれるのである。

## 三

我國の特有な葬法としての両墓制は現在約七十ヶ所に発見せられ、西方は対馬に飛んである他は、鳥根縣能義郡より香川縣を貫ぬる

線の東側に於て特に近畿地方を中心に濃厚であり、東部は新潟縣中蒲原郡と福島縣東南石城郡を限る西方特に太平洋沿岸に分布している。これはウメバカ、イケバカ等の死体埋葬地とヒキバカ、マイリバカ、カラムシヨ等の死靈祭場とを別にするものであるが、第一次の埋葬地には墓碑を建てず、又埋葬後殆んど捨て、顧みないで一種の不淨地タブー地として恐れられ、盆、彼岸、年忌法要等の墓参をすべてマイリバカに於て行ふ風俗であるが、埋葬も單墓制土葬に比して著しく粗雑である点も、又かゝる觀念を表出したものと見るべきである。従つて兩墓制の背後には上代風葬の遺習に土葬形式が習合した面影が濃く感じられるのである。この感じは火葬慣行によつて一層確實視されるように思われる。勿論兩墓制は火葬地帯に成立すべくもなく、兩墓制地帯に受容された火葬遺骨は直ちに参り墓に納められ、所謂の單墓制となるのであるが、兩墓制の中にも一定期間の後遺骨をマイリバカに改葬する例が一ヶ所あり、又ウメバカの土や石を持つて來てマイリバカに差加える習俗を持つ地方もあること、更に沖繩に於ける死骸を風化せしめて洗骨し、これを甕に納めて祭壇に安置する例を連関して考へて見ると、火葬は元來人工を加えて短時間に風化せしめる目的を持つものとも解されるから、死骸焼却が第一次葬であり、火葬の翌日の骨拾いは改葬又は洗骨の中間葬であり、骨甕に納めた遺骨の埋葬は第二次葬に當るもので、形は單墓であるが、手つゞきとしては純粹土葬の單墓制とは異なる様式と見なければならぬ。骨拾いをハカツミ、ハイダレと呼ぶ地方もあるが、多く「骨上げ」と称しているのも、單に骨を拾い上げるとの感

覚よりは風葬や仮埋葬の改葬としての用處に連わしいよにも思われる。かくてこゝにも二重葬法が見られるのであるが、これは兩墓制が風葬と土葬の合体形式として成立したとすれば、火葬は風葬と土葬の中間に合体した形式と考へられはしないであらうか。そして火葬が諸地方の古い靈山他界觀念に基く信仰と結び付いて、ヨツノボシなどと稱して現実に靈場に分骨納骨の風を誘致し、一方には佛敎の死靈管掌を一層強化すると共に、地方靈山信仰を一層民衆に身近かなものとし、これに伴ひ觀念や習俗や傳説を生んで來たことは注意しなければならぬと思ふ。

齋ふと齋くと

西角井 正慶

私の論題は、古典に表はれないはふといづくに関する、古代祭祀の意義と型態について一考察であります。

同じ漢字の「齋」といふ文字を、かく同様に使ひ分けた理由については、柳田國男先生も問題になされて、民俗学上の解答を示されてゐます。先生のお考へでは、「今まで神と言はなかつたものを、神として祭り始める時の潔齋だけがイハヒであり、第二のイツクは勸請または御分靈の奉迎、即ち既に堂々として大神でおはします神を、新たに別地にお祭り申すことだらうかと考へる」と、このお説は、信州や美濃地方の祝殿(イハヒデン・ウエデンサマ)といふ、同族神に基く御論説で(神道と民俗学)、既にかういふお説がありますのに、今更逆戻りしたのでは申わけないのですが、いはふといふ言葉の古典的な意味を考へると、たしかに齋くとは違つた、神事の

一つの方法と思はれます。いはふといづくもいむを語根として出来た言葉と説かれ、精進潔齋の齋の字を用ゐた理由も肯かれますし、致齋・散齋など漢語そのままの用語もあるほどですから、神に仕へる祭りの前行行事、即ち物忌のいみ・いむに觀念が統一されて来たが、古典に於けるいはふの用語例でみると、さうばかりもいへない。結論を先に申すと、対

象とする神の性質如何によつて、これを扱ふ方法の相違がいはふといづくであり、更に端的にいふと、鎮魂即ち靈魂を処理するのがいはふであり、神に奉仕するのがいづくといふことだつたと思ふのです。そのいはひにも二通りの目的が考へられます。第一例は日本書紀天孫降臨の一書にある、高皇產靈尊が「吾は則ち天津神籬及天津磐境を起し樹て、当に吾孫の爲に齋ひ奉らむ。汝天兒屋命太玉命、宜しく天津神籬を持ちて葦原の中國に降りて、亦吾孫の爲に齋ひ奉れ」と、仰せられた齋ひ奉れのいはひであり、第二例は神武天皇紀にみえる顯齋とあるうづしいはひや、出雲國造の神賀詞に見える齋ひの神事などあります。

前者の神籬磐境を樹て、齋ふことは、鎮魂祭の第一義的な傳承で、平安朝の儀式にも傳來してゐます。つまり齋戸といふ神祇官齋院の八神殿の側にある、祝殿(一に齋部殿・祝部殿・刀禰殿)といふ建物がそれに当るやうです。そこに鎮魂祭に結んだ御玉の緒の玉宮を奉安しておくのですが、齋戸は魂の鎮齋所であつて、元來いはひの呪術に依つて尊い御魂をお触れ申したのが、次第に守護靈風に考へるやうになり、更にその呪術者たる結びの神を、主祭神とする八神殿を祀るやうになつたものと考へます。この信仰は勿論折口信夫先生の御説に基いて、他にやゝ詳しく論じた拙論もありますけれど、とも角、生命力たる靈魂を賦與する、引いては守護靈としての魂に關した、いはひの呪術は、万葉集の歌にも屢々見える古代人の信仰であります。

庭中のあすはの神に 小柴さし、吾は齋はむ。帰り來までに



の例をはじめ、「汝が佩ける太刀になりても齋ひてしかも」といつた類の愛情を詠んだものが多く、遣唐使の無事を祈つた「四つの舟はや帰へり來と白香つけわが裳の裾にいはひて待たむ」の例などがあつて、かやうに旅行者が自分の魂を分割して、床なり村境なりに齋ひ鎮めておく歌や、出でゆく旅人の爲には、近親者の魂を旅行者の身辺に齋ひこめて、守護靈とした歌の例は極めて多い。結ぶといふことは齋ひの手段であり方法でありました。結びの神の如く、いはひの靈力の源たる神、祖神としてさういふ神を考へて來たとしても、その神を祭るといふ觀念ではなかつたと思ひます。つまり齋ひは、いはゆる祭りではない。人に対する神の行爲と見てよいかと思ひます。

そこで、いはひの第二例、顯齋も根本に於ては、この思想以外のものではないでせう。たゞ特殊な動機が語られてゐるわけです。神武天皇が道臣命に勅して「今高皇產靈尊を以て、朕親ら顯齋を作さむ。汝を用ゐて齋主と爲て、嚴媛の号を探け云々」と、その神事の用具などもすべていづといふ名を被らしてゐます。それはかうして軍に絶大な威力を賦與する靈力たる、みいつのいづを備へしめる神事だつたと思ひます。齋主は恐らくその靈力を扱ふところの呪術者であつたでせう。御國讓の時には経津主尊を齋主としてゐます。出雲國造の神賀詞にある齋ひも、延喜式では潔齋—國造賜負幸物還—國潔齋一年—とあるが、單なる齋戒沐浴ではなく、神賀詞の文を讀んでもわかる如く、國造の祖神が出雲の神々をいはひ鎮めた、神の約束を現実に戻して、新しい國造がいはひ鎮め、服従の誓約を新

にするといつた意味が考へられずにはゐません。だから嚴の眞屋に忌み籠つてする神事に、しきりに「いづの何々」といつの名を冠してゐます。後の解釈では、これも神聖な清らかなといふ意の接頭語とするでせうが、顯齋の例もあり、更に嚴の高軒とか、嚴の男建びとか、何時も外敵の反抗が予想される場合に用ゐてゐる言葉です。神功皇后の造られた小山田の齋宮とあるのも、いはひの神事の爲であります。だから、撞擊木嚴之御魂天疎向津媛、さういふ御名で荒御魂が發動せられた。齋ひによつて嚴なる強大な御魂をはいじめ、あの場合殊に奉すべき神の発見にとめられたと考へられます。

第二例のいはひの目的は、精靈の反抗を封じて、服従せしめるにあるので、その手段としてその靈力の源たる、いづを來触せしめる呪術があつたと思ひます。祝詞の一種類たる鎮護詞は、この系統に立つもの。大殿祭の如く、齋部の所管であるのも、齋部が元來さうした呪詞を担当した爲であります。齋部なる名称も、祭りに參與する家なる故とするなら、独りこの家に限らない。さうした呪詞呪力を掌る聖職から、五件緒の祖神の一柱大玉命以來の關係を語つてゐるのだと思ひます。尤も齋の用語例は、敢へてその呪術に出たものばかりではない。齋庭などの場合、神聖な場所を意味した用法に過ぎない。「齋瓶を齋ひ堀り掘多」の如き、祭具や行動に漢字の齋を用ゐたに過ぎないものも少くありません。其はおなじ神武天皇紀の中でも「神祇を祀祭」とか「敬祭する」とか、また顯齋を説明して「躬自ら齋戒して諸神を祭りたまふ」といふやうな漢文的表現、同時に文那の聖賢の道に説くところの祭祀觀念が屢々表はれて

るのですが、以上申したやうな例には少くとも呪法としての斎ひが考へられます。また其によつて祭るべき神の出現を期してゐたことも、神功皇后紀に表はされた信仰現示に見られる訳です。平安朝の神楽歌の中にも

○榊葉に 木綿とり垂で、誰が世にか 神のみむろと いはひそめけむ

○いはひ來し 神は祭りつ。明日よりは 組の緒しでて、遊べ大刀帯き

○奥つきに 皇神たちをいはひ來し、心は今ぞ たのしかりけるこれ等の歌について一首づゝ検討してみる時間はありません。斎くと殆ど同じ意味で用ゐてゐるものとも云へますが、やはり何処か違つた感覚があります。併しかうなると、柳田先生のお説に生かして解釈した方が適切かも知れません。

さて斎いの方面は比較的簡単に説けると思ひます。垂仁紀に「斎宮を五十鈴川上に興つ」とある斎宮を、イハヒの宮と訓んでゐるのは既に混同の生じた時代の訓でありませう。いつきの宮が神宮を祭る最高の神女の称となつたのは、その常に住まれた居所の称で、天武天皇紀に「大來皇女を天照大神に侍らしめんと欲して泊瀬斎宮に居らしむ、是はまづ身を潔め稍神に近づく也」とあつて後の精進齋の意義に於けるいつくであります。

いつくの語義は忌みつくの意だと「大言海」はじめ説いてをりますが、果してさうか。私はことによると嚴が語根となつて活き、更にいつくしといふ形容、いつくしむといふ言葉、これは惠む愛する

の意となりますが、警戒しながらさうも考へ、試みに他の齋書を當つてみましたところ、「言泉」が齋を語根とした活用とありまして、大いに意を強うしたわけですけど、まだ其を傍証する信仰的な説明が不安定です。どの途語義をもてあそぶことは、いましめを受けてゐますから、乱用はしないつもりですが、いはふについては説明がついた氣がいたします。

なはいはふもいつくも共に食物を供へて神を祭る行儀を内容としてゐなかつた。祭りといふ言葉に於てはじめて神への食事と神と人との共食が考へられるのではないかと思ひます。

## 死者祭祀の一型態

野田 幸三郎

卜部、陰陽師は、唯卜占に携わるのみならず疫鬼、鬼魅、鬼氣、靈鬼等一群の對象をもつ所謂呪術的祭祀を執行するものであつた。即ち、令、式、國史等の記載によれば、卜部は遺棄祭、宮城四隅、疫神祭以下の諸祭祀を、陰陽師は追儻、鬼氣祭等の儀禮に關與し、共に靈鬼の祓除を目的とした。

式所載の諸祭祀の内、牛、猪、鹿、熊の四獸皮を祭料に含む一群の祭祀に於て、これら四獸皮が靈鬼を追う役割をもつものであることは、令集解道饗祭條所引の「古記」「祝」に「京四方大路最極。卜部等祭。牛皮並鹿猪皮用也。此爲鬼魅自外莫來宮内祭之」とあるので推測し得る。

陰陽師の行方祭祀の具体的内容に就いては、詳細な記載を欠くが陰陽寮式所載追儻祭文（政事要略第二十九參照）によれば、追儻とは「穢惡疫疫鬼」に對し、まず「五色宝物。海山能種種味物」を與え、次で「大體公。小體公」が「五兵」を以て、これら疫鬼を追いやらうものと解釈出来る。更に鬼氣祭の例を示すと、小右記長保元年九月十五日の條に、実實の所惱を求食鬼の致す所として、陰陽師が鬼氣祭を行つと見え、その祭祀の内容が推測出来る。

右によつて、靈鬼を禳ふ祭祀は、食物等を與える『饗』の要素

（靈異記中、第二四、第二五參照）と、靈鬼驅逐の呪術的力能を認められた種々の物を陳べ、或は之を用いて、靈鬼を追う『禳』の要素との二つを含むといひ得る。

さて本論の目的は、この二要素が死者祭祀に、如何なる係りを持つかという点にあり、こゝにいう死者祭祀とは、屍体及び死者の靈魂についての祭祀即ち殯葬及び年終の荷前、魂祭及び盂蘭盆会を指す。

まず殯葬について二三の資料を挙げよう。

(一) 朱鳥元年九月辛 殯于南庭。（中略）是日肇進奠。（日本書紀

第廿九）

(二) 遊部者。（中略）凡天皇崩時者。比自支和氣等到殯所。而供奉其事。仍取其氏二人名。稱禰義余比也。禰義者。負刀。並持戈。余比者。持酒食。并負刀。並入内供奉也。（中略）後及於長谷天皇崩時。而禰比自支和氣。七日七夜不奉御食。依此即阿良備多麻比岐。（中略）供奉其事。依和平給也。（喪葬令集解所引古記）

(三)（土師氏の職掌に就いて）其殯宮御膳。誅人長。年終奉幣諸使者。（類聚三代格、延暦十六年四月廿三日太政官符 応停土師宿禰等預凶儀事）

(四) 仁和三年九月二日（中略）内膳司等供大行天皇之御膳。誤供東宮。是日葬光孝天皇於小松山陵。（日本紀略前篇二十）

(五) 凡親王一品。方相輜車。云々（喪葬令）

（内此間俗。大人形也。（同前条集解所引古記の方相に就いての注。

古記は天平年間に成立）

（外）天安二年九月六日 夜葬太行天皇於田邑山陵。殯葬之礼。一如

仁明天皇故事。但有方相氏。（文徳実録第十）

（一）（二）（三）の資料によつて御膳を奉ること、即ち『饗』の要素を指摘し得ると共に、（四）によつてその不可欠なことが認められる。次で（五）によつて刀、戈が（六）（七）によつて方相氏が、追儼と同様に用いられたことが知られる。更に

承和七年五月六日（中略）太上天皇願命皇太子日（中略）重命曰。

予聞。人歿精魂滞天。而空有冢墓。鬼神憑焉。終乃爲祟。（続日本後紀第九）

という記事、又屢々見られる山陵の祟等を思い合わせると、屍体に集り來る靈鬼を饗ら爲のものと考えることが出来る。

荷前は職員令諸陵正の職掌の「祭陵靈」の義解に「十二月奉荷前幣是也。陵同墓」とあり政事要略第二十九、その他日記類によれば荷前使は陵墓に到り、帯劍者は劍を解いて幣を燒くを作法とした。

これによつて劍が陵墓の靈の爲に禁忌されていることが示されたが、これは追儼祭文に「大宮内爾神祇官宮主能伊波比奉里敬奉留天地諸御神等波平久於太比爾伊麻佐布倍志」とあり、又追儼そのものが中陰の間禁忌されたことと（権記長保三年十二月二十九日、その他）共に同様の趣旨に出たものと認め得る。又「例貢之物闕念」せる爲、山陵が祟を爲した（続日本後紀承和八年五月十二日）多くの事例は奉幣の重要なを示している。

魂祭、盂蘭盆会に於ても、食膳を捧げることが重要な要素となつてゐる。（魂祭Ⅱ枕草子第三十八段。盂蘭異記下、第十二。下、第二十七。権記寛弘八年十二月二十九日等。盂蘭盆会Ⅱ大膳式。年中行事秘抄等）しかもこの際、禁忌の一として「蒜」が挙げられる。（長秋記大治四年七月二十二日。合記久安六年七月十六日等）これは景行天皇紀、本朝食鑑卷三 菜部、葷辛類蒜條等に見られる如く、辟邪の力能ありと考えられたもので、従つて禁忌されたのであらう。

要之。靈鬼に対する祭祀の二つの要素は死者祭祀に於て、

（一）『饗』は不可欠なものとして、

（二）『饗』はある時は屍体或は陵墓を靈鬼より防禦する爲に行われ

る。

（三）ある時は、又之が死者に対して禁忌される。  
本論に於て兩種の祭祀の先後關係、二種の要素の起源に就いては言及しないが、靈鬼、死者に就いての觀念内容に、かくの如く共通の基底のあることは指摘し得たと思ふ。

◇ト部、陰陽師の携わる祭祀として、前掲の他、鎮火祭（ト部）。毎月朔日忌火、庭火祭（宮主）。庭火並平野竈神祭。御本命祭（陰陽師）等が式その他に見られるが、これらは靈鬼の禳祭とは異なるものと考へるので、その説明は省く。

◇荷前奉幣について。前掲続日本後記承和七年五月の条に「歳竟分

綵。号曰荷前」とあり、西宮記卷十三臨時一裏書に、延喜八年新鏡を山陵に奉ることに就き、「綾帛幣奉綾時即燒之。而此物不可燒。又無所納」とあり、内藏寮式「奉諸陵幣」として錦綾以下布、帛、紙のみを挙げ、一般祭祀の幣帛と著しい相違を示している点、又幣帛を燒くことよりして饗の一転化と見ては如何。

## 本邦に於ける死靈信仰の実証的研究

—山形県大泉村清水モリ山をめぐるつて—

戸田義雄

こゝで取上げんとする清水モリ山の信仰は、本邦に於ける死靈入山の民俗事象としては特異な形態を示すものと考へられる。このモリ山信仰の形成過程を明にしようとするのが、本研究の目的であるが、時間的な起源の問題は、一應研究の最後に残すとして、今回は専ら該信仰を組成する幾多の構成要素の分析に重点をおくことにしたい。それすら満足すべきものとはならなかつた。さういふ意味で、勢ひ中間報告とならざるを得なかつたことを了承願ふほかはないのである。

### 二

清水モリ山は、山形縣鶴岡市の西南約二里、庄内平野の西南端に位置する。標高一二二米ではあるが、庄内を一望の下に收める景勝の

地である。平野部からは、一樣にしかと指摘し得る視界内にある。モリ山から東南三軒の地点に、金峯山があり、これとモリ山を結ぶ東南の直線上に概ね月山、湯殿山、さうして、モリ山開山にゆかりある慈覚大師を葬つた立石寺が位置して居る。

モリ山の山麓に展開する清水部落では、この山が三つの峰をもつ処から、三森山、或はたゞ森山と云ふが、他部落の者は、モリ山の所在地が、大泉村大字清水である關係上、之を「清水のモリ」ととなへる。

庄内では一般に「モリ」と呼ぶ場合には、三通りの型が考へられると云ふ。(戸川安章氏談)

饅頭型に土地が盛り上つて高くなつた処をさす場合、一種類の樹木で林になつて居り、その高さが揃つてゐる場合、混合樹林で最中が高く盛り上つて居る場合ださうであるが、この型式から云へば第三の場合にこのモリ山は当てはまると云つてよいであらう。山頂には二丈余もある赤松が群生して居つたやうであるが、現在は痛くその数が減つて居り、山麓からの眺めは所謂「モリ」としての印象を稀薄にして居る。

清水から西南三里余の海岸部に、庄内の漁村としては一番最初にひらかれた小波渡なる部落がある。こゝの本間みつ氏(八十八才)の語るところによれば、死んだ佛は村の墓には居らず、モリ山にしまるのである。しかも、一定の許された期間、即ち旧の七月廿一日未明より廿四日正午までに、モリ山の山頂に登る者は、佛の声を如実に聞くことが出来ると云ふ。

かゝる信仰に燃えて、六、七十年前頃までは、小波渡では各村各戸より一人は必ず登拜したと云はれ、このことは、庄内三郡の各部落についても同じく云へたことである。

信仰圏は、たゞに庄内三郡に止まらず、新潟縣は岩船郡、秋田縣は由利郡にまで及んで居る。信仰の現状から推せば、老嫗の語る會つての頃の如きでは勿論ないが、信仰の質的な根深さは今も尙固く續いて居るとみなければならぬ事實が多いのである。

## 三

モリ山は三つの峰をもつて、北から南に長くのびて居る。この山頂には、北から優婆塞堂、閻魔堂と地獄の相をあらはす御堂があり、續いて、大日堂、観音堂、地藏堂、勢至堂（之は山頂の中央の峰に位する關係上、中ノ堂と呼ばれるのが、普通である）、最後に阿彌陀堂とあつて極楽の相をあらはして居る。

これらの御堂は概ね六坪足らずの、殆ど同一形式の藥葺屋根の小屋であるが、さして古きものとは考へられない。何れも清水部落に所在する曹洞宗の天王寺、桑願院、善住寺なる三ヶ寺の所有となつて居る。たゞ、眞宗の隆安寺のみは、山頂に御堂を所有せず、中ノ堂の背部にあたる土地をもつのみである。この土地には、大日堂、観音堂、中ノ堂の周囲にあると同じやうに、各種の墓塔が立つて居る。

モリ供養の儀礼的な中心は、清水部落の各寺院の任職と、特に應援のため参加した近隣の縁故ある任職であるが、モリ供養を執行する上の他の任務は悉く清水部落の村方によつて分担されて居る。山

麓部落としては清水のほかは森片、山谷があるが、任務の分担は許されて居らない。

モリ供養の任務分担は、「モリの役付」として、嚴しく、且つ事こまかに規定せられて居る。

例へば、天王寺檀家の場合をみてみたい。以下三ヶ寺は何れも之に準じたものと考へてよいのである。

モリの役付の幹部格は役俵（又は棒つき）と立会ひ棒である。役俵と呼ばれる役は、天王寺に縁故も深く、また経済力もあり、檀頭に準ずる格の謂はゞ檀家内の顔役である。檀家内には、この適應條件をみたす何軒かの家があり、代々、かしの六尺棒を保管して居り新調したと云ふ例はきかない。服装は、あかとり（白襦袢）に、長いたんぼ袖を着、紺のももひき、をはき、手にはこて、帯は、ちらしの入つたしぼりの一重帯（之は役付の者全員が着用する）のほか、黄色い帯をよじつてつくつたものをしめる。頭には一文字（麦わら帽）をかぶる。履物は、こかけ（わらじ）である。

御堂には堂つめの人がきまつて居る。堂内の風紀と会計を取締る元締めと佛賣りなる役とがそれである。

服装は何れも、浴衣に「かたぎぬ」をつけ、袴を着用する。履物は下駄である。佛賣りは、戒名又は精進日を佛札に記入する役であるが、この役につきうる資格は、寺に縁故深く、資産中流以上の家の戸主又は長男のみで、婿養子には許されない。

墓塔についてゐて、信者の請ひのまゝに茶とちや花水をたむける墓若者をはじめとする所謂若衆の適應條件となると、役人兼や堂つ

めの人の場合よりはすつと緩和されて来て居る。服装は半袖、履物はなく、藁足であるが、登山、下山の折のみわらじが許される。

大正十五年までは十五才以下（同年以降は十八才）の者は若衆たることは出来ず、道づくりと呼んで登拜道（山頂に登ることは許されぬ）に小舎がけして、道路修理の費用を同舎（信仰者の群）よりもらう役につく。以上モリの役付は皆男子に限る。

モリの役付の外に、花賣り（供養日の朝早く近村に花をうりに出る、女性）と奴（山道で物乞ひする乞食）がある。しかし、これらとても、統制の範囲外ではないのである。

右のやうなモリまつりの任務分担から考へられることは、

(イ) モリの役付は、古い村の社会慣行をそのままに反映して居り、きつい封鎖性をもつてゐる。

(ロ) 全村あげての共同の祭典であると云ふ点である。

何故、村人は、斯様なきつい掟の下に、モリ供養を共同の祭典として執行して来たのであらうか。

吾々が調査の度毎に氣付いたことは、今尙、村人は、モリの役付を最も神聖な任務と考へ、むしろ非常な誇として居ることであり、この神聖な労働が生んだ、彼らの側にとつての謝金（寺院より村方に渡される手間代）は、額も小額だし、また額の多少を問題とするには、余りにも村人は信仰的であり、現実の打算が入り込む余地は、先づ私のみた処では渺いと思へる。しかるに、この問題を寺院の側の立場からすれば別となるのである。

天王寺における「森山諸出費」明治廿五年の部によれば、村方——（この場合は若衆を除く他の上級の役付の者と思はれる）と、村若者——（若衆のことと思はれる）とには等しく一人当り廿圓が支払はれて居る。任務の期間は、祭典中の四日、前準備一日、跡仕末一日と最少六日以下と云ふことはない。この期間中の手間代として廿圓なのである。従つて、之から日当を割り出したものを同帳簿記載の白米一升四錢七厘に比較すれば相場値ぶみが出来る訳である。法丈の御礼は二円である。但し法丈の場合初日は登山せず第二日よりであるから、三日間の御礼と考へねばならぬ。諸経費を除いて残高七円九十一錢八厘が寺院の収入となつてゐる。従つて法丈自身と寺院の収入としては、米単作地帯の農村としては分のよい現金収入と考へてよいのであるまいか。

#### 四

モリ供養をあたかも部落の共同祭典の形式に於て執行して居る清水は、出羽國の内では開発の早かつた地域と考へられる。進藤重記著はす所の出羽國風土略記によると、庄内とは田川郡の内にある大泉莊内の略称である。

清水は大泉莊内にある。田川村の湯豆佐賣神社、井岡の遠賀神社は何れも式内社である点から考へて所謂今日謂ふ所の庄内の西南にあたる山添ひ地帯から漸時、平野部に開発の手が伸びたであらうと予想される。清水はもと、湯豆佐賣神社の氏子であり、今日も尙、年々正月毎にこゝから獅子舞が来る習しとなつてゐる。

しかるに、清水に佛教信仰が教團の形をとつて入り込んだのは時代的には庄内各地に比べて比較的新しいと云つてよいのである。

井岡の井岡寺の創立年代は天長二年（八二六年）であるが、次で寺田、岡山、鶴岡、白山林、清水の順である。清水でも天王寺の創立が最も古く正保三年（一六四六年）、次で、桑願院、善住寺が同年代の延宝二年（一六七四年）である。かうしてみて来ると、清水は正に、新旧二つの宗教形態がオーバラップした地点である。このことは、現在眼にしうるモリまつりの様相の中に、最も古き神事習俗と比較的新しい佛教信仰の二つの要素を抽出することが出来ることによつても明かである。

例へば、モリで墓塔に捧げるほの葉に包んだ團子のもつ功德は、清水をはじめとする各部落の葬送習俗の中にある枕團子のそれと全く同じ性質である。また、モリまつりの際、佛札と共にあげられる梵天は、この地の常民が山神祭りの際柳か栗の木にくよつて樹てる梵天と無関係とは考へられない。

また、モリまつりの中で、その莊嚴さを誇るのは優婆様のくねり（行列）である。この優婆は、部落民のもつ塞の神信仰と不可分の関聯があると私は考へる。塞の神が、塞の河原の主宰者としての優婆様に轉移することは従來の研究の上から承諾せられてよいからである。

さて、モリまつりの全体を見透して注目されることは、一見、部落の共同祭典の形を外にみせ乍ら、實質的に中心的な役割を果すものは天王寺であることである。そのことは次の諸点から云へること

である。

第一、モリ山開山の縁起は天王寺にある。原本は焼失したと云ふ傳承。

第二、他の二ヶ寺では施餓饑をモリまつりの期間、一日一定の時間に行ふが、天王寺にあつては特に大施餓饑とよんで、住職自ら大導師となり、山頂の同舎を悉く集合せしめる程の規模の大なる供養をとり行ふ。さうしてこのことは、天王寺にとつて当然の特権であるかの如き傳承の上の根拠が、先の縁起によつて與へられた形なのである。

第三、近年は見られぬさうであるが、一人担ぎの御輿が立石寺からわざ／＼モリに上る。

立石寺はモリ開山にちなむ慈覚大師を葬つた地で之また縁起との關聯の上に立つてゐる。御輿の登山はこれ以外に許されてゐない。

第四、山頂の御堂の規模は天王寺所有の優婆堂、中ノ堂が最も大で、桑願院の閻魔堂が之に次ぐ。

第五、モリの経費の負担額は天王寺四分、他の三ヶ寺（眞宗の隆安寺を含む）は二分で、二倍となつてゐる。

第六、優婆様は平素は天王寺境内の御堂に安置し、まつりの第二日目に嚴かな行列を組んで、優婆堂にまで運ばれる。このくねりはモリまつりの庄巻と考へられてゐる。また優婆様は慈覚大師作の木像と傳へられてゐるが、現在のものは明治になつてから改作したものである。

何故、斯様な天王寺の中心的役割が可能であつたかの理由として



は、桑願院、善任寺の二ヶ寺は天王寺の末寺格であるし、薩安寺は眞宗教義の上から、死霊供養に積極的に参加しなかつたからと云ふ点があげられよう。

## 五

モリまつりの対象が何であるかと云ふ問ひは、やがてモリの形成を考へる上の一つの重要な目処である。

モリにかゝるはる傳承は、何れも無縁佛か、無理死、変死者の死霊を葬つた事例である。(例へば、慈覺大師の亡霊供養、那加川の汎濫による水死者、モリに近い十五里原の古戰場や、館の戦死者、莊内史にある田川太郎行文の墓をこの地においた傳承等)

モリ供養の対象が本來は、無縁佛か変死者の死霊であつたと云ふことは、モリまつりの期日が、盆の日に後れて行はるゝと云ふ事実を解くものではなからうか。この地方では「佛立て」は有縁佛についてのみ盆に行はれる。さうして、それがやがて有縁の佛にまで拡大して行つたと考へられる。

本來のモリ供養の性格を、有縁佛にまで拡大して行つた原因として、天王寺と、庄内地方に遊行するみこの活躍が考へられる。

しかし、このやうな二つの主導者を考へたにしろ、尙ほ、解けぬことは、モリまつりの信仰圏の廣さ、根強さである。つまり、何か常民の間にある基底的な信仰の上に、円滑のものと云ふことがなければ考へられないやうに思へる。この基底的信仰は何か、之を問ふことによつて、單に、モリの形成過程を究めるだけでなく、本邦に於ける死霊信仰の基盤と云つたやうな普遍的な問題にまで及び得れ

ば幸ひだと考へる次第である。

(後記) 天王寺が、無縁仏から有縁仏への拡大化に一役かつたと云ふだけでなく、相当の潤色を施したやうな疑問をもつものである。それは、優婆塞の横にある通称、修羅墓とよばれる墓の实体を調査することによつて気付いたのであるが、之は紙面の関係上、別の機会に譲りたい。

モリを支える基底的信仰として、私が考へてゐる一つの項目をこゝのべれば、庄内の信仰形態は多く山にたち向ふ構造になつてゐると云ふ点である。

最後に、モリ山開山の縁起についての批判的研究を紙面の都合で割愛したことを御了承戴きたいのである。

文 献 目 録

昭和二十五年一月—十二月  
※印は單行本

著 者	書名・題目	発行所	年月	頁数
阿部行藏	キリスト教と知識階級	福音文化	三	七—一六
同	二つの世界とキリスト教	学生評論	六	三三—三三
※岡	牧師とマルキス下の対話	白揚社	三、七	B 6 三三
※アダム、カール	カトリシズムの本質	吾妻書房	三、二〇	B 6 六四
赤岩 栄	プロテスタントの人間像	理想	三、二二	三三—三三
※同	イエス傳	月曜書房	三、五	B 6 二六
※秋 葉 隆	朝鮮巫俗の現地研究	養徳社	三、五	A 5 二六
姉崎正治	文化の根柢と宗教理想の発揚	佛教文化	六、一六	一五—一六
※浅野順一	旧約聖書の倫理	弘文堂	三、七	B 6 三三
※聖心女子大訳	眞理の道—カトリック教義の解説	日黒書店	三、九	B 6 三七
シローネ、イザナツオ	神は隠けり—私は何故共産主義を捨てたか	日本評論	九	九—一〇五
※E・シエノン	カトリック教会と世界文化	中央出版社		B 6 三〇
シヤトープリ	キリスト教精髓	創元社	三、二	B 6 三五
※アン 田辺 貞之助				
ダニエルロウ	キリストとその時代	三省堂出版部	三、九	A 5 八三
※ブス、カンドウ他訳	イ・エス	新教出版社	三、九	B 6 二〇六
※ス、神田盾夫	淨土教本質論序説	佛教大学々報	三	五—二
惠谷隆戒	宗敎の根柢としての依在感	知と行	五、一六	二—一六
フオイエルバ	無量壽経序説	佛教大学々報	三	一八—三三
暉峻凌三郎	日本佛敎史の庶民性序説	同	同	五—七
藤常恭俊	文化と宗教との新しい展望	世紀	三	八—一四
藤原弘道	現代人の宗教的疑問の解答	永田文昌堂	三、八	B 6 二六
深瀬基寛	千葉縣市川附近の俗信	民間傳承	三、一	三—一六
※深浦正文外	人間の像—マタイ傳六章による教化的論文	基督教文化	四	四—三
福地重孝	教派問題に関する一つの書翰	福音と時代	五、五	四—一六
同	新約聖書にあらはれた信仰と行爲との問題	大谷学報	元、三、四	元—一六
福原一來	道元の佛敎史観	龍谷史壇	三	六—三三
二葉憲秀				

※ヘーゲル 信太正三	キリスト教の精神とその運命	創元社	三五、三	B 6 二〇〇	今田 惠	宗教とは何かその心理学的背景	哲学雜誌 卷一七七	二五—元
※ヘーゲル 木場深定	宗教哲学 (上)	岩波書店	三五、一〇	A 5 元三	稲田 順雄	民族と宗教との社会的連関の考察	佛敎大学々報	六 九七—一〇〇
羽深了諦	信仰と自由	信仰	五一—	三一—九	石田 充之	教行信証成立期の法然敎團の動向	眞宗学	三 四〇—六
羽田野伯猷	時論タントラ成立に関する基本課題	密敎文化	八	一八—七	石井 教道	撰撰集の佛陀觀	大正大学々報	七 一一—〇
※波多野精一	「將來の哲学」としての波多野哲学	岩波書店	三五、九	B 6 二五	石津 照麿	宗教的実存の实存的課題—キエルクゴール諸著作の位置と意義	哲学研究	三—三 一一—四
半田元夫	養生当初の基督教におけるユダヤ的要素について	史学雜誌	三五、三	一一—三	同	同 (未完)	同	三—一 一一—三
※長谷川次郎他	若き求道者の手記	角川書店	三五、〇	一七	同	宗教的状况とその存在論的根拠	哲学雜誌 卷一七七	二—四
長谷川 正徳	イデオロギイ論と宗教的眞理	日蓮宗教学研究大会紀要 第2集	一七	一七	同	死の主體的な所在と扱ひ	宗教研究	二—三 一—六
橋本 喜雄	本敎の伏見布敎初期の研究	金光敎学	六	四一—六	菅 円吉	米國に於ける実存主義と宗教社会主義	哲学雜誌 卷一七七	五—七
※ホルトム 深田長太郎	日本と天皇と神道	道遙書院	三五、二	B 6 二〇〇	金 沢 常 雄	無敎会主義の敎会観	独 立	七 三—六
堀 一 郎	諸國遺物問答狀	民間傳承	一四—五	二七—三	神田 照家	本敎布敎史研究に關する一考察	金光敎学	六 一七—一八
堀内寛二	文珠儀軌経の梗概	密敎文化	九、〇	五—一三	菅野儀之助他	岩手縣南における古切支丹	岩手史学研究	六 三—六
飯野紀元	宗教と社会改革	理想	三二	五—〇	※片山正直	宗教の眞理	岩波書店	三五、二 A 5 三三

桐溪 順 忍 眞宗寺院の社会的基礎について 佛教学研究 三 七五—七六

岸 義 治 天理教のさんげ 天理教学研究 二四—二五 四—六

同 天理教における苦しみの考察 同 二 三—五

※キリスト新聞社 基督教年鑑 昭和二十五年版 今日に於ける福音 基督教文化 二五—三三 B 6

北 森 嘉 藏 ロマ書大意—ユダヤ人問題と倫理の問題 福音と時代 五一—五二 一七—一八

同 神の實在 理想 二〇—二一 一〇—一七

※同 救済の倫理 創元社 二五—二六 B 6 三—六

同 今日的神学の根本問題 基督教文化 四—五 四—五

小林 珍 雄 キリスト教の將來性について 世界紀 二 六一—六三

※兎 玉 達 童 宗教の本質に関する哲学的研究 予言者の歴史観 世界社 二五—二九 A 5 三—三

小 池 辰 雄 バルト神学に於ける神と人間 全体主義と無教 独 立 一七 三一—三〇

近 藤 定 次 現代キリスト教の保守性と進歩 開 拓 者 四—五 五—三

黒 崎 幸 吉 独 立 一七 三一—三〇

楠 井 隆 三 開 拓 者 四—五 五—三

※桑 田 秀 延 キリスト教読本 学 藝 社 二五—二七 A 5 二—七

久 山 康 信 仰 理 想 二〇—二九 五—六

ロングフォード ロマデイカJ. L. 小平尙道 教会と革命 基督教文化 四—五 五—六

※ルツター 石 原 謙 マリアの讃歌 岩波書店 二五—二八 A 6 二—六

前 田 龍 海 心所に於ける信 大正大学々報 三〇—三三 九—一〇

益 田 健 次 ミカエル・セルグエトウスの異端説 西日本史学 三—四 一—二

増 谷 文 雄 行 苦 と 罪 苦 宗 教 研 究 二—三 四—五

松 田 智 雄 外 日本の農村とキリスト教 基督教文化 四—五 六—七

松 村 克 己 無 教 会 的 教 会 論 開 拓 者 四—五 六—七

三 品 彰 英 教 儀 禮 と 神 話 上 大 谷 学 報 二—三 四—五

同 下 同 三〇—三二 三—五

宮 本 常 一 周 防 大 島 の 荒 神 民 間 傳 承 四—五 六—七

宮 崎 円 運 九 州 眞 宗 の 起 源 龍 大 論 集 三—四 五—六

※宮 内 彰 ヨハネ書翰 新 教 出 版 社 二五—二八 B 6 三—六

最 上 孝 敬 若 狭 大 島 村 の 兩 墓 制 民 間 傳 承 二—三 四—五

森 龍 吉 中 世 佛 教 史 の 動 向 と 課 題 史 学 雜 誌 五—七 六—八

※森 有正 現代人と宗教 要書房 三六、六 B 6 二六

森 井 眞 プロテスタントイイズム誕生の頃 基督教文化 只 三一〇

諸井 慶徳 宗教的主体性の論理 日本文化 六、元 一一三

諸戸 素純 死の世界の宗教性 宗教研究 三三 五、一五

撫尾 正信 白居易の佛教信仰について 西日本史学 五 三一四

長沢 信壽 聖アンセルムスと「プロスロギオン」 基督教文化 三三 四、一五

永沢 要二 古代中國における鬼神の意味について 福島大学学藝部論集 一 七一、九四

中川 秀恭 基督教の人間の実存状況 ヴェーダ哲学の先駆者ハドラーハリ 基督教文化 四 一四、一三

中村 元 禅門における近代的思惟 道元 二一、三 一、六

同 絶望と孤独感 理想 三〇、五 六、一七

同 浄土教とキリシタンとの対決 日本歴史 三〇 三、一四

同 インドに於ける國家形成の黎明 朱鳥 八 五、一三

※同 初期のヴェーダ 岩波書店 三三、九 A 5 五、六

中沢 洽樹 キエルケゴールの基督教 「どららへん」好 心の限界 朝日評論 五八 四、一五

仁戸田 六三郎 されど神の言は繋かれたるにあらず 新教出版社 三三、七 A 5 二、三

※西岡 秀雄 日本に於ける性の史的研究 潮流社 三三、三 B 5 二、六

※西岡 秀雄 野々村 戒三 キリスト教とローマ帝國との交渉 史観 三三 八、一〇

※オプライエン 中村 巳喜人 百万人の信仰 ドンボスコ社 三三、六 A 5 五、五

小田 切信男 基督教の焦燥 新教出版社 三三、一 B 6 三、四

小口 偉一 日本における宗教とフアンズム 東洋文化 二 一、三

岡 不二太郎 哲学の探究と宗教 知と行 五、六 元、一、三

岡 邦雄 内村 鑑三 評論社 三三、三 B 6 三、三

沖本 常吉 西硯の狐塚 民間傳承 一四、一五 一、一、五

小野 重治 歴史的现实と宗教的実存の交点 経済学論叢 二、一 一、八、八

大場 磐雄 考古学上から見た我が上代人の他界観 宗教研究 二、三 七、一、四

横超 慧日 明末佛教と基督教との相互批判 大谷学報 一、五、七

文献目録

大江精志郎 知識と信仰 理想 三〇七 興一英

※大江淳成 教行信証体系 永田文昌堂 三〇、四 A5三三

※大島清 イエス時代の史的研究 要書房 三三、三 A5四七〇

大久保良順 日本天台観心主義教學に関する試論 密教文化 三三 六五—六六

※大塚久雄 宗教改革と近代社会 みすず書房 三五、四 B6一四七

大山公淳 近世日本密教々学史上 密教文化 九、一〇、二一—二二

※ラトゥレット 福音と教会と世界 追遙書房 二五、五 B6二〇〇

E・ルナン イエス傳 岩波書店 三五、七 A6四〇三

酒井紫郎 ジヤバ発見密教要文の一節について 密教文化 八 六一—六二

坂本幸男 佛教における死の意義 宗教研究 二二三 二五—二六

※佐木秋夫 現代思想家と宗教 新興出版社 二五、九 B6三七一

櫻田勝憲 大羊村の葬制と株内 民間傳承 二四、五 九—一二

櫻山欽四郎 ヤスパースと宗教 理想 二〇〇 四三—四四

佐々木教悟 暹羅に於いて編纂せられた巴利語の典籍 密教文化 九、一〇 六一—六三

佐藤哲英 西方懺悔法に関する研究 龍大論集 三六 一—六

瀨川清子 女性と祭り 民間傳承 二四、七 一—五

千賀眞順 撰集の宗教的意義 佛教大學々報 六 二—七

※関根正雄 宗教革命の論理 弘文堂 三五、七 B6三〇三

※柴田一能 日蓮宗聖典 平楽寺書店 三五、七 A6三三〇

※椎尾弁匡 日本淨土教の中心 大東出版社 二五、六 B6三〇〇

シンチンゲル 哲学と宗教 理想 三三 一—四

篠原正英 信仰の現代的意義 理想 三二 二五—二六

隅谷三喜男 明治前期に於ける政治と宗教とキリスト教の形成 基督教文化 二五、二 A5二二

同 日本の社会と基督教 基督教文化 二五、二 二七—二八

鈴木一成 日蓮宗の成佛觀 大崎学報 二五、三 五—三

鈴木宗忠 宗教の人間像 理想 二〇三 六〇—七一

鈴木正文 メソヂェスト教会と教團 福音と時代 二五、五 五—七

鈴木大拙 宗教の生活 佛教文化 六、二 一—七

※同 日本佛教の底を流れるもの 大東出版社 二五、三 B6三二五

※同 無心といふこと 同 二五、九 B6三三四

鈴木俊郎他	日本農村社会とキリスト教傳道	独	立	三	六—三	※S・テレサ	カルメル山の小さな花 第二部	東京カルメル会修道院	三、七	B 6—二六	
同	日本基督教の展開	独	立	六	三—五	※哲学講座IV	哲学と科学、宗教	筑摩書房	三、三	A 5	
同	最も大いなるも	独	立	七	四—五	※トレルルチ	近代世界とプロテスタンティズム	創元社	三、五	B 6—二四	
高島寛我	淨佛国土の原理について	佛	教大学々報	六	四—五	※津田左右吉	東洋思想研究 第四	岩波書房	三、七	A 5—三六	
高橋博志	教祖神観の素地について	金	光教学	六	一—七	※同	日本の神道	同	三、一	A 5—四四	
高橋重孝	地神と月神	人	文科学論集	二	元—五	塚本泰二	無教会主義の徹底	独	立	二六	三—三
※高桑純夫	続眞実生きる	改	造社	三、三		辻直四郎	印度の神話宗教における火ギータ	人類科学	三、二	五—六	
※高峰了洲	般若と念佛	永	田文昌堂	三、一	A 5—三〇	※同	日本佛教史	岩波書店	三、九	A 5—四九	
※高山岩男	宗教・人間の求むる最後のもの	啓	文館	三、六	B 6—一〇	※辻善之助	日本文化史上における道元禪師の地位	道	元	三—一	二—八
竹田聰洲	孟蘭盆会の本邦移修	佛	教大学々報	三	五—六	同	深密解脱経と解深密経	佛教学研究	三	一—一	四
武邑尙那	陳那教学の課題	哲	学研究	三—〇	三—一	上田義文	東洋の論理	青山書院	三、七	A 5—三五	
竹中信常	マナと靈質	民	族学研究	一—四	三—一	※宇井伯壽	唯物論と無神論	理	想	二—五	一—元
竹園賢了	我が上代人の來世觀	宗	教研究	一—三	元—一	梅本克己	フオイエルパツハとニールテエ	想	三—五	一—元	
同	中世に於ける現世新論	人	類科学	三、二	二—二	浦本政三郎	普化宗の傳承	日本歴史	三	三—一	八
同	原始宗教の整理について	哲	学雜誌	三—七	四—七	ウインバーン	中共治下のキリスト教会の運命	基督教文化	三	三—一	〇
※同	文化人類学	弘	文堂	三、二	B 6—二九						

渡辺 媒雄 現代日本の宗教 三三、七

渡辺 秀 神の存在の第三の証明について 哲学雑誌 卷一七五 五〇一六

山口 益 唯識二十論の原典解釈 佛教学研究 三 一〇一

同 週評論の註釈的研究(一) 密教文化 八 一〇七

同 同(二) 同 九、〇 一〇〇

山本 新 ニーバーの平和革命論 理 論 四、三 一〇九

山永 武雄 カルザイン「基督教綱要」—古典と現代— 基督教文化 五 三六—四六

※山谷省吾 パウロの神学 新教育出版社 三五、二 A5三三

※同 聖書入門 弘文堂 五、六 B6三六

山崎 次彦 無記の理由について—初期佛教に於ける形而上学的立場への批判— 藝 林 一、三 一四—一六

柳田 國男 年 神 考 民間傳承 一四—一 一—四

矢内原 忠雄 自由と寛容 独 立 七 二六—三三

矢沢 利彦 中國天主教徒と傳教者との問題 史学雜誌 五、三 一—九

横田 健一 神々の発展と没落 人文科学論集 三 三—三三

芳村 修基 カンギス宗派の風格 佛教学研究 三 五—七

吉村 善夫 バルト神学のモティーフ 基督教文化 五 三—六

吉岡 義豊 近代中國に於ける展開する宝卷流宗教のイェスにおける意義 密教文化 三 一—六

由木 康 知と行 五、五 八—三



第十回 學術大会

日本宗教学会は、昭和二十五年、第十回學術大会を、当番校國學院大學に於て開催した。その日程は、次の如くであつた。

十月二十日(金)

午後一時—四時 公開講演會。

十月二十一日(土)

午前九時 開會、國學院大學学長石川岩吉氏挨拶、引続き午後

二時半まで自由研究發表會、三時—四時半 共同討議。

十月二十二日(日)

午前九時—午後二時半 自由研究發表會、三時—四時 會

員總會、閉會。

公開講演會の講師並に演題は左の如くである。

「神道」折口信夫氏、「宗教現象とは何ぞや」岸本英夫氏、「宗教的行動及び心理と道德的行動及び心理」長谷川如是閑氏。

自由研究發表會は、三部會に分れて行われ、發表者五十八名の盛況であつた。本誌に収録したのがそれである。尙、本誌ノ切日までに原稿未着のため、収録なし得なかつたものは、安津素彦氏「本地垂迹をめぐつての一考察」、岩本徳一氏「神道祭祀に於ける童子の問

題」、白田基五郎氏「諏訪本地について」、小口偉一氏「宗教と職業階層」、加藤章一氏「宗教と呪術と教理」、諸井慶徳氏「宗教的信の展開」、結城令聞氏「七祖を傳承した親鸞の意図」である。

共同討議は、「學校に於ける宗教知識の教育について」という主題の下に活潑に行われた。その結果をまとめて決議文を作製することに意見の一致を見、起草委員十八名が選出された。翌二十二日、會員總會の席上、起草委員會の提出した草案に若干の補訂を加え、全員一致を以て、決議したものは次の通りである。

學校に於ける宗教知識の教育に関する決議

敗戦後の社会的動搖の必然的結果とは云いながら、今日、我が國に於ける精神的光明の欠如、宗教的混亂の状態は、誠に憂うべきものがある。これ、我が國の民衆の大多数が、既成諸宗教の長き傳統にも拘らず、實質的には、宗教に関して無知識に近い状態に置かれてゐるからである。

その長い歴史を通じて、人類は、宗教に洗練を加え、それを現代的水準にまで築き上げて來た。世界文化、國民文化の基礎としても、宗教は欠くべからざる意味を持つてゐる。併し、國民は、そうしたことを殆ど知る機会のないままで放置されてゐる。

社會の精神的秩序を昂め、宗教的情操を洗練、涵養するためには、もとより各方面からの努力と協力とを必要とする。併し、その一端として、國民に宗教に関する基本的知識を與えることは、從來看却されて來たに拘らず、最も喫緊のことである。

我が國の新憲法は、公立の學校に於ける宗教教育を禁止している。併し、教育基本法が、「特定の宗教のための宗教教育」と述べている如く、これは、信教の自由を確保する立場から、公平なるべき國家經營の教育機關が、特定の信仰に偏することを戒めたに外ならない。断じて、文化財としての宗教の存在の意味を無視したものではない。

特定の信仰に基く宗教の宣布は、当然、各宗教教團の自発的活動に俟つべき課題であることは云うまでもない。併し、國民一般に、宗教に関する知識を興え、その文化的意義を理解せしめるのは、國家の仕事である。

國家のその意図は、教育基本法の中で、「宗教の社会生活における地位は、教育上これを尊重しなければならぬ」と述べているのを見ても明らかである。それは、既に、中学校の社会科の教科課程の中にも現われている。僅かながら、宗教に関する單元が置かれているのである。併し、今日、國民一般の宗教的無知識、無関心の現状は、これのみを以て足れりとするには、余りにも深刻である。

更に、直接に児童及び青少年の訓育にあたる教職者が、宗教に対する健全なる知識と理解とを持つことは、特に重要である。今日、小中学校の教壇に立つ先生達の大多数は、宗教的知識を求めても、これを容易には得る機会に恵まれざる状態にある。それが、意識、無意識の中に、学生生徒に興える影響は大きい。それ故、教員養成を目的とする学藝大学等に於いて、宗教に関する知識を学び得べき充分なる機会を興え、又、教職課程の中に、宗教に関する課目を加

えることは、極めて緊急事である。

ここに於いて、本学会は、左の事項の早急なる実現を要望する。

一、社会科に於ける宗教單元の強化

中等学校社会科に於いて既に実施中の宗教單元を、更に整備教強すること

二、大学に於ける学科課程に宗教教養関係の課目を設置

イ、教育大学、学芸大学、教養学部等の後期課程に、宗教学、宗教史を加えること

ロ、大学前期の教養学科課程中に、宗教学、宗教史を加えること

三、教育職員免許法の補訂

イ、教育職員免許法の社会科に於ける学科課程の裏門学科中に、宗教学、宗教史を加えること

ロ、同法に於ける各学科の選択課程中に、宗教学、宗教史を加えること

我が日本宗教学会は、宗教の學術的研究に従事することをその目的とし、特定の信仰を進める立場にはない。併し、まさにその研究の立場に立つが故に、國家の宗教的混乱の実状を憂い、文化國家の基本的要諦として、國民一般の宗教に関する根本的な知識と理解とを、より深からしめることの急務を、大方の識者に訴えて已まない次第である。

昭和二十五年十月二十二日 日本宗教学会

事務所 東京大学文学部宗教学研究室内

## 會員總會

庶務報告、會計報告の後、前掲の「学校に於ける宗教知識の教育に關する決議」が行われた。なお、この決議を推進するために、二十九名の実行委員を選出した。次いで別記の如き手順を経てなされた評議員会の推薦に基づき、岸本英夫氏の会長就任を承認決定した。最後に、第十一回學術大會開催地に関して協議の結果、總會としては近畿地方を希望、その際、有力候補として天理大学が挙げられたが、その具体取極めに関しては常務理事会に一任することに決定した。

## 會長推薦經過報告

昭和二十四年七月二十三日、前會長姉崎正治氏の逝去に伴い、同年十月の第九回學術大會に際して、後任會長の問題が評議員会の議題となつた。その結果、會長決定は一年間延期し、常務理事岸本英夫氏が、代表理事として、會長事務を代行し、又、その一年の間に常務理事会が、會長推薦の準備をすゝめる、ということの評議員会は決定した。この決定は当時の會員總會に報告せられた。

右の評議員会の決議と、會長に關する会則とに基づき、常務理事会は、昭和二十五年六月二十日、會長選挙の具体的方法を決定した。即ち、先ず本学会全會員中より評議員（五十九名）の三名連記無記名投票によつて、會長候補者三名を選出する。次いでこの三名の會長候補者中から、一名を無記名投票し、当選者を會長として評議員

會が推薦する、という二段の操作による選挙である。

この方法によつて、七月三十一日、第一次投票を締切つた（郵送の場合は二重封筒によつた）結果、投票者数は四十五名、會長候補者は、岸本英夫氏（三十七票）、石津照胤氏、宮本正尊氏（夫々九票）の三氏と決定した。続いて九月三十日締切りの第二次投票の結果は、投票者四十三名のうち、岸本英夫氏が三十三票を以て會長に当選した。よつて評議員会は、十月二十二日の會員總會に同氏を會長に推薦し、この推薦を總會は承認したのである。

## 會務

昭和二十五年、五月十三日、十四日の両日に亘つて、第四回八学会連合大會が東京上野の國立博物館講堂に於て開催された。本学会よりは、岸本英夫氏が「宗教学界展望」、共同課題「東京」について高木宏夫、柳川啓一両氏が「民衆の宗教——東京鉄砲洲の実態調査報告——」、共同課題「家」について中村元氏が「原始佛教の家族倫理」という研究発表を行つた。尙、この大會終了を以て本学会は八学会連合当番学会の任を終つた。

また、八学会連合による対馬共同調査研究の一環として、本学会より古野清人、小口偉一、戸田義雄、高木宏夫、田中健夫の五氏が、同年夏、現地調査を行つた。別に國學院大学院として西角井正慶、岩本徳一、宮地治邦、岡田米夫、鈴木棠三の五氏が本学会の調査に参加した。

六月二十二日、春季特別公開講演會を東京大学に於て開催。米國

ユニオン神学校教授ジョン・ベネット博士による「アメリカ宗教思想最近の動向」と題する講演があつた。

九月四日より九日に亘り、アムステルダムに於て第七回世界宗教史大会が開催され、日本学術会議よりの派遣で、本学会から古野清人氏がこれに列席した。

十月十四日、文学・哲学・史学・学会連合に加盟、理事として宮本正尊氏、評議員として大島清氏を参加せしむこととした。

### 会計報告

昭和廿一二年

収入の部

前年度繰越金

一、四二一・三六

維持会員会費（二〇〇四四名）

八〇〇・〇〇

普通会员会費（二〇〇四十八名）

一、八〇〇・〇〇

貯金利子

三四・七四

計

四、〇五六・一〇

支出の部

通信費

二五六・一〇

会議費（理事会）

六〇・〇〇

弔慰費（故石橋智信氏葬儀供花）

三〇〇・〇〇

雑費

九・二〇

計

五八八・八〇

差引残高 参阡四百参拾円八拾銭

昭和廿三年

収入の部

前年度繰越金

三、四三〇・八〇

維持会員会費（二四〇四五一名分）

一〇、七三〇・一〇

普通会员会費（二二〇四一九〇名分）

二一、六八四・二〇

会誌賣上金（宗教研究第一二二一號一六四册分）

二一、三七〇・〇〇

文部省補助金（廿二年度会誌出版補助）二〇、〇〇〇・〇〇

計 七七、二二五・一〇

支出の部

通信費

五、六九三・九〇

諸印刷費

七五〇・〇〇

会誌発送費（宗教研究一二二一號一二二册分）

一、七六八・〇〇

編輯諸費（原稿料、編輯用通信費その他）五、一六〇・〇〇

会誌出版元支拂（三〇〇部） 四二、三九〇・〇〇

会議費（理事会、評議員会） 四五五・〇〇

事務費 五七一・〇〇

出張費 四二九・〇〇

春季公開講演会費（講師謝礼をふくむ） 一、二二五・〇〇

第八回学術大会費 八、二〇五・〇〇

計 六七、六四六・九〇

差引残高 九阡五百六拾八円式拾銭

昭和二十四年度

収入の部

前年度繰越金 九、五六八・二〇

維持会員会費（五〇〇四二九名分） 一四、五〇〇・〇〇

普通会員会費（三〇〇四一三七名）  
 一五〇〇四 四名  
 一〇〇〇四 二名 四一、九〇〇・〇〇

前年度会費（不足分追加払等） 一、〇七二・七五

会誌賣上金（一部一二〇四九部） 一、〇八〇・〇〇

文部省補助金（昭和二十三年度会誌出版補助） 三〇、〇〇〇・〇〇

計 九八、一二八・九五

支出の部

通信費（宗教研究送費を含む） 九、七〇八・〇〇

諸印刷費（学会通知その他） 一、四〇〇・〇〇

会合費（理事会、故宇野田空氏追悼会） 七四〇・〇〇

事務費（会員名簿三冊その他消耗品） 二、四〇四・〇〇

旅費（本学会連合大会出張費を含む） 二、四五〇・〇〇

編輯諸費（編輯手当、事務手当を含む） 三、八〇〇・〇〇

会誌出版元支拂（一二一号残部、一二二号五〇〇部） 四九、九八五・〇〇

第九回学術大会費 一六、〇〇〇・〇〇

春季公開講演会費 一、〇〇〇・〇〇

八学会連合会費 二、〇〇〇・〇〇

弔慰費（故姉崎会長葬儀供花代） 三、五〇〇・〇〇

計 九二、九八七・〇〇

差引残高 五阡壹百参拾参円九拾五銭

尙昭和二十五年（会誌一二四号—一二六号）会費は、普通二〇〇四、維持四〇〇四に切下げ、昭和二十六年（会誌一二七号以後）は、普通六〇〇四、維持七〇〇四ということに決定した。