

ムハマッドに於ける神秘体験の問題

——原始イスラームのタッサウツフ萌芽として——

諸 井 慶 徳

超絶的唯一神への信従に徹せんとしたイスラームにあつて⁽¹⁾神秘家スーフィーが現れ、神秘思想タッサウツフが発生したことは極めて注目すべき現象である。これをめぐつて諸学者の見解は、概ね外来諸宗教思想の影響の然らしめた所を力説しているが、このことは然く簡單に言い切れるものであろうか。凡そ思想の影響は如何に多大なものではあつても、或種の根本的変革期によつての全き転回ならば別として、⁽²⁾然らざる限り、⁽³⁾そこには新思想が旧思想と断絶した如きものに直ちにつながることは出来ない。そしてこのことは宗教に関して尙更言い得ることであらう。⁽⁴⁾或一つの信仰的立場にあるものが、その信仰の廃棄をすることなくしては、直ちに全く異なる外来思想に転回する筈はない。よしや一見大きな変化が見られる様なことがあつても、実はそれは、その信仰内容の中に元来あつた要素が意味理解に関して解釈的に展開せられた徐々とした段階的変容に外ならないことが多い。⁽⁵⁾そしてこの事はイスラームに於ける⁽⁶⁾Qur'anに就ても、彼等が結局はMuslimたることを出でなかつたことから、⁽⁷⁾明に言い得るのではなからうか。

(註)
 (1) クルアーンにはイスラーム (Islam) という語は八回出てゐるが、これは salim の派生第四形による動詞で神の意志に隨順することを意味する。この語を以てその宗教の名とせられたのは、この語がよくその信仰の本来的立場を示しているからである。

(2) sūfi と言われ、tasawwuf と呼ばれるのは、夫々イスラームに於ける神秘家及神秘思想を指す言葉である。tasawwuf は明に sūfi からの派生抽象名詞であらう。swf なる三子音の共通はよくこのことを示す。尙 sūfi の語源に就ては諸家の説あり、(一)心や行為の safā (清淨) なる人々という意味とするもの、(二)神の前の第一流 (saf) の地位にあるという人という意味となすもの、(三)ムハムマットの伴侶を示した ahlu 'sūfiyat から来たとするもの、又 (四) sūf (羊毛) の衣を身につけていたからとするもの、乃至は (五)ギリシヤ語 σοφία (知慧) 又は σοφός (神智等者) から由来したとなすもの等あり、Abū Bakr al-Kalābādhī, "Kitāb al-Ta'arruf li-madhhab ahli al-tasawwuf", "The Doctrine of the sūfis", trad. A. J. Arberry, 1935, p. 5 拙稿「回教神秘主義」宗教研究第三年第三輯一六八頁、然し此等の中最も妥當なりと思わたるは (四) であらう。精しくは又別に論ず。

(3) R. A. Nicholson: "The Mystics of Islam" 1914 p. 10-21 特じ Richard Hartmann: "Zur Frage nach der Herkunft und Anfängen des Sūfismus" in "Der Islam" 6, Bd. 1916.

(4) 例えば征服せられたり捕囚せられたりした如き場合等は大きな変革が見られることはあるであらう。

(5) 宗教は人間の最も内奥の領域に関わるものであるから、他のものに比べて容易に全面的変化をなすものではない。このことは諸国家の政治的勢力の盛衰を貫いて伝道史上に興味ある幾多の事例を残している。そこには常に混合主義が見られてゐる。被征服民族の宗教文化に征服者が同化せられる事も珍らしくなく又旧思想は押えられても根強く新思想の中に生き続けて行く。尙、宗教伝播と政治勢力の關係に就ては、拙稿「国家と宗教の問題」日本文化、二十三号、参照

(6) 例えば旧約に現われている傾向として捕囚期前と捕囚期後に於て神の超越性の人間に対する關係はかなりな変化を来している。これは特にエゼキエル書に於て顯著に指摘出来る所であるが、かゝるものは明に捕囚中の宗教思想的変容であらう。然しこれは極めて徐々とした変化過程であつて仔細な考察によつて始めてなされることであらう。この点に就て拙稿「旧約は於ける超越神性の内在化について」日本文化、二十九号参照。

(7) スーフィーの中で最も徹底した思想 ana al Haquq「我は真理である」を表明したとせられる(尤も之は明確な資料はなく何人も断言することが出来ない) al Hallaj に於ても、厥く迄も、その足をクルアーンの上に置つてゐる。彼の Tawāsin 第二章第三章は彼がクルアーンの内容を足場として神秘主義的展開を進めて行くことを現してゐて興味あるものである。マシニヨンはこのヘルシヤ語原文も版行し又別書でその仏訳を試み

Les origines de Louis Massignon: "Al-Hallaj, (Kitāb al Tawāsin)
" Paris 1918

"Al-Hallaj, Martyr Mystique de l'Islam exécuté a Bagdad

le 26 Mars 1922 " Paris 1922. Tom. II. p. 840-846

イスラームの信仰はクルアーン(Qur'an)に基く信仰である。この依属の程はキリスト教のバイブルに於けるよりも一層強いものである。⁽¹⁾或はそれはユダヤ教のトーラ(Torah)に對しての關係と相匹敵するでもあろう。⁽²⁾クルアーンにあつては一般に神アッラーと人間との隔絶が厳しく述べられて居り、⁽³⁾この原則の遵奉が絶対に第一義的態度とせられてゐる。されば正統的イスラームはそれ自身に於ては如何なる意味に於ても神秘主義ではあり得ないであらう。⁽⁴⁾そしてこの点は原始仏教の如きものとは甚だしき相違であらう。即ち單に、或意味では神秘主義と言ひ得るが全体としてたゞその様なものでは律し切れない、という如き意味に止まらずして、凡そ如何なる意味に於ても神秘主義という如きものではあり得ぬからである。

(註)

(1) クレアーンはそれ自体神的存在として述べられてゐる事は少くともバイブルとは異なる。正にマシニヨンの言ふ如く、キリスト教は根本的には、バイブルの受け入れよりも先に、キリストを受け入れること、キリストに做うことであるとするとするならば、イスラームの根本はムハマツドに做うことよりも先に、クルアーンを受入れることである。Louis Massignon: "Essai sur les origines du Lexique technique de la Mystique Musulmane" Paris 1922. p.117. そして回教徒にあつてクルアーンが根本法規として従われたこともこのことを明に示すであらう。

(2) 勿論トーラーとクルアーンとは信仰的に夫々の色彩を異にしてゐるのであろう。然し兩者とも律法的に崇められるに至つたことは共通性があらう。勿も Nomismus としてユダヤ教の方がより偏してゐるものと思われる。後期ユダヤ教は実にトーラーに基く Nomismus の確立を以て時期を画せられるものである。Ferdinand Weber: "System der Ahsynagogalen Palästinischen Theologie aus Targum, Midrasch und Talmud" Leipzig 1890 S. 14-64

(3) 「アッラーは彼の欲するものを迷わしめ、彼の欲するものを導く」(Qur'an LXXIV 31. XIV 4)「アッラーに背を向けて信ぜぬ者はアッラーは重罰を以て懲罰する。実に彼等も立帰

りて畢竟我に歸すのである」(Qur'an LXXX 23-25)等は明に神の前には人間の全く無に均しいことを示すものであろう。代表的な回教神学者 al Ghazali はイスラームを定義して「従属と服従に於ける随順と忍従、反対と不従順の放棄」といつてゐる、と伝えられる。W. ST. C. Tisdall "The Religion of the Crescent" 1916 p. 22

(4) 特殊な見解を取る人は或いはこゝにも神秘主義を見るかも知れない。例えば D.B. Macdonald は "all thinking, religion Moslems are mystics" 等と言つてゐる。然しこれは正当の神学の形式主義的面に對する内面的信仰を求める意味で言つたものであつて、我々の言う正しき意味の神秘主義ではない。

R.A. Nicholson "The Mystics of Islam" p.23

所で神秘主義の大様の概念内容として、我々は今は簡単に「絶對的対象との直接接觸乃至合一を中心とす宗教的態度」として置きたい。別稿予定「宗教神秘主義の概念」参照。

(5) 原始仏教はそれ自身全てが神秘主義とは言ひ得ないが、この中核的内容に於て明に神秘主義を認め得る。我々は既にこのこととは別に指摘した。拙稿「神秘主義に於まる基底的なるもの」

然もこのクルアーンを遵奉する篤信の人々の中から神秘家が現れている。そしてスーフィー自らの自覚に於てもクルアーンを離れたものではない。寧ろ彼等の境地はクルアーンに依拠しつつ、クルアーンを媒介として發生した。これは如何にも奇異なことである。かくてはクルアーンは或意味に於て、彼等の神秘主義展開の母胎となつたとさえ言わねばならぬのではないか。これは抑々如何なる事情なのであろうか。我々はこのクルアーン的雰圍氣の中から如何にしてかゝるものが起り得

(二)天理大学々報第三卷第三〇号一〇頁参照。

ブーサンは仏陀が用いた觀念や方法には少くとも神秘的色彩は含まれていないと言ひ、又オルデンベルグの「仏陀」は神秘的な所は総て現れて居ないと言つてゐるが、之は必ずしも當つてゐない。我々はオルデンベルグの「仏陀」の中にも既に明に神秘主義的性格を見出し得る。Poussin; "Nivāna" p. 98.寧ろ我々は諸学者が既に十分神秘主義の指摘をなしているのを見る。「仏教は瑜伽行の神秘主義と共に始まり、又これと共に終る」E.J.Thomas: "History of Buddhist Thought" p. 225-226. 「仏教徒も他教徒と同じく神秘意識を規律正しく養成してゐる」W. James: "The Varieties of Religious Experience" p. 400 又 Taisei Suzuki; "Essays in Zen Buddhism" p. 233 に於て Buddhist mysticism なる語が用ひられてゐる。ジャシンク等に至つては仏教は殆んど純神秘主義であるとさえ断言出来ると言つてゐる。E. Jasink "La mistica del Buddhismo" P. 13

たか、その経過として種々の事情を分析し究明することが出来よう。然しそれは他の機会に譲ることとして、こゝではクルアーンそれ自体に現れているムハマッドの問題を顧みなければならぬ。クルアーンには到る所に神と人との隔絶が強く叫ばれていると思われる。然もその中に果してその様な可能な要素が伏在したのであるか。一体、クルアーンの中には神秘主義的萌芽が既に含まれているとさえ言い得るのであるか。

それならばそれは如何なる内容なのであるか。こゝに我々は改めてクルアーンの記述を検討して或種の内容を見出すことが出来る。それは(一)クルアーンに於てムハマッドの特殊な宗教的体験が暗示せられていると思われる箇所に關聯して、ムハマッドその人の神との直接接合の記述と見做されるべきものを媒介として、この様な要素が見出されることが可能である。そして又(二)一般的に神と人との直接的接合を可能ならしめる如き要素の記述が諸所に散見していることによつて、かくの如きムハマッドの特殊体験が一般信仰者に迄拡大して考えられることも可能になる。所で我々は今こゝに於ては紙面の關係上専ら前者をのみ問題として取掲げその主要なる点に就てのみ眺めて行きたいと思う。

(註)

- (1) 世紀十世紀後になつてスーフィーの極端なものは正統的信仰から逸脚するものもあり、又この為迫害せられるものも出た。然し元來スーフィーの徒は熱烈な信仰者であつた。彼等は元來捨身の生活を嘗んでアッラーへの帰依に沈潜した人々なのであつた。固よりアッラーへの絶対的隨順であつて、これに対する不遜な考え等は何われるべくもなかつた。スーフィーは禁欲苦行的篤信家から現れたものである。

Margaret Smith: "Studies in Early Mysticism in the

ムハマッドに於ける神秘体験の問題

Near and Middle East." London 1931. p. 153-197 "The

Rise of Sufism and the Early Ascetic Ideal" 参照

- (2) クルアーンの依拠はスーフィー自らの自覚的立場に外ならなかつた。彼等は常はクルアーンを唱えた。然し彼等はその意味をより内面的且つ体感的に味わんとしたのである。

- (3) 我々は別の機会に 'Halla' を頂点と見てそれに到る展開の道筋を跡づけてみるつもりである。

- (4) 神秘主義そのものは見出し得ぬにしても、それへの萌芽たる如きものを見出すことが出来よう。こゝに萌芽と言うは、十分

形成された要素とはなつていなくとも、一応關聯あるものと思われ、似通つた要素である。然し乍ら、真にそれが文字通りの萌芽たり得たかどうかは後にスーフィーの陳述内容との分析的比較及跡づけに於て確かめられねばならない。

(5) 我々は本論と共にこの後者を問題とする論考も述べるべきであるが、そしてこれをなすことによつて始めて原始回教に於ける 'Tasawwuf' の萌芽が立言し得るであろうがこれは別に書き記すことにする。

11

ムハマッドに關して神秘的体験に似た特殊な宗教体験はクルアーンの三ヶ所に於て暗示的に記述されている。(1) それは八一章一五節一二三節と五三章一節一八節及び一七章一節である。(2) そしてそれ等に関連して伝承的な物語が残されている。(3) 伝承はイスラームに於て 'Hadith' なる名の下に重要視せられ、等閑視せられるべきではない。然し我々はこの考察に於て根本をクルアーンに置かねばならない。イスラームは何にもましてクルアーン基準のものなるが故である。(4) 我々はそれから若干の参考を與えられるに止めたい。クルアーンには伝承的に、その最古の断簡として一般に認められるムハマッドの天啓接受に關する二つの章がある。(5) これ等はその接受した最初の天啓的内容であるとして伝えられるが、我々としては今はたゞその様な内容的記述即ち天啓教示的記述があることを念頭に入れて置くだけに止める。そして寧ろその様なものの他の半面たるべきもの、即ち接受的場面乃至はそれと關聯あるものと思われる類似場面の正に体験追憶的記述であり、その場合の心理内容暗示的な記述を問題にするのである。神秘主義とは心理内容の自己反省的叙述に對してのみ論ぜられ得る課題であるからである。

(註)

(1) クルアーンは概ねアッラーの啓示内容を、アッラー主体の表

現にて述べられている故に、本来的にこの中にムハマッドの体

験告白的記述は求め難い。然しクルアーン文体の主語は必ずし

も一定せず、又客語も一定を見ず、かなり入り組んだ混雜さを示している。我々はその夫々の文節に就いてその主客を判読

しなければならぬ。所でかゝる上からムハマッドその人を内面的に追求すべき資料としては、直接的叙述ではなく、極めて暗示的な叙述となつてゐる。

(2) 以下我々の本論文は便宜上クルアーンの引用を数字を以て示したい。我々はスラー(章)をローマ数字で示し、更にその中のアーヤット(節)を算用数字で表すことにする。但しこの算出は自ら我々の算出による故に、諸学者のものは時に依つては異なるものであらう。因みにクルアーンにあつては旧新約の如く確定された章節の番号はない。諸学者のクルアーン訳本を比較すれば直ちに明かであらう。

(3) 伝承的な物語に就いては直ちにこれを手懸りとすることは出来ない。アーカーは、ムハマッドの神秘的要素を問題とし乍ら、主点を Ibn Hisham による伝承的章句に置いて考察し、

先づ我々はクルアーン末尾近くの、メツカ啓示の記事として次のものから考察してみたい。

fala uqsimu bi'Innansi, 'Jawāri 'Kunnasi, wa'Ilāili idā 'asāsa, wa'ssubhi idā tanaffasa, innahu laqaulu rasulin karimin, di quwatin 'inda di 'I'arshi makinin, mu'ā'in thamma aminin, wama sāhibukun bimajminin, walagad ra'āhu bi'ufuqi 'Imubini

「そして実に、私は傾く星にかけて、流れる星にかけて、隠れる星にかけて、はた又闇の去り行く夜にかけて、又輝き初むる曙にかけてこゝに誓う。実に正しくそれこそは高貴なる使者の言葉であり、嚴然たる王座の主の傍なる力あるものの言葉であり、服従せられるべきものの、そして又信頼せられるべきものの言葉である。そして汝等の伴侶は憑かれたものでは

為にクルアーン九四章の冒頭の一文節をその伝承的な解釈に於

て眺めることに依て問題を解かんとしている。かくて折角の試みも惜しむらくは見当違ひになつてゐる。我々にはクルアーンそれ自体の記述からは、決して九四章を神秘的資料としては用ゐられないであらう。 John Clark Archer: "Mystical

Elements in Mohammed" New Haven 1924. P. 41-51.

(4) 如何なる伝承であれ、それがムハマッドに帰せられるべきか否かは、それがクルアーンと矛盾しないということによつて、真実のものなりや否やの基準とされるのである。正にクルアーン自身は決して価値の減せられる事のない最もオリヂナルな絶対の文書であるとせられる。 Ignaz Goldziner: "Muhammed-anische Studien" II. S. 48-49.

(5) Qur'ān XCVI 1-5. CXXIV 1-5

ない。そして実に確に彼は明瞭な地平に於て彼を見た」

こゝにクルアーンに於てムハマッドが「彼を」(hu)「見た」(ra'a)ことが明に示されている。それならばこの「彼を」とは何であろうか。それは「高貴なる使者」(rasulu karimu)「王座の主の傍なる力あるもの」(du quwwatu 'inda di 'I'arshu makin)を指すと思われる所から推測するに、「王座の主」が神アッラーである限り、その傍なる力あるものは神それ自体ではなく、アッラーの使者にして、その傍近くいる者と言われる天使であると思われる⁽¹⁾。そしてムハマッドに於ける天啓伝授の天使として伝承されるガブリエル (Gabriel, Jibrā'il) が正にそれであろうと推測される。それは「傍なる力あるもの」が *ruḥ* という單数形でなされていること、神の王座を囲むものとして八天使あることが述べられていること、そしてガブリエルはその中の主要な代表的な天使として特に天啓接受の時の天使として言われていたことを以て主張し得るであろう。

それならば「明瞭な地平」(ufuqu 'inubinū)に於て」とは如何なる所なのであるうか。それは凡そ如何なる意味であろうか。「ufuqu」とは概ね、全体としての配置から遠く見晴せる如き境界線を持つた地域乃至地帯を意味すると思われる所から、我々は「地平」と訳出したが、その様な場面が然も明瞭に見通せることを述べたものであろう。それは少くとも通常の地面の如き高低起伏たゞならざる所ではない、より高次の地帯であろう。そしてそれ以上には特に明かなものではない。我々としては更にこれと關聯して手懸ともなるべき類似の記事を探ねることに解決を委ねなければならない。

(註)

- (1) Qur'ān Al-Haqqah LXIX 17 には「最後審判の日に諸天使は各自の区域を守るが、それ等の上に更に八天使があつて此日、主の王座を荷う」ということが述べられている、又一説には王座を囲み神に最も近いのは四天使ともせられる。W. ST. C.

- Tisdall: The Religion of the Crescent p.38 かくして傍近くゝるとは少くともこの一般天使以上の天使でなければならぬ。
- (2) 天使ガブリエルはクルアーンに於ては *Jibrā'il* と呼ばれ二度 Al-Baqarah, II. 98. Al-Tahrim LXVI 4 に記述されてゐる。

然しクルブーンでは明にその特性を記していない。伝承にてムンマッド天啓接受の時の当事者たないて現われたる。マイルは次の如く記している。He was seated or wandering amidst the peaks of Hira, buried in reveries such as these, when suddenly an apparition rose before his eyes. The imagination of a heavenly Vistant that had long fitted vaguely before him, was realized in the vision by his excited fancy. It was no other than Gabriel, the Messenger of God, who now appeared in the sky and, appraising within two bow's length of the prophet, "William Muir: "The Life of Mahomet and History of Islam, to the era of the Hegira" 1858, vol. II. p. 74.

ムンマッドの特殊体験的記述に対し最も關係深きは寧ろ次の章句を挙げるべきであろう。こゝにはより直接的な記録がある。
 ③ *bismi 'llahi 'trahmani 'trahimi wa'majmi ida hawa, ma dalla sahibukum wama ghawa, wama yantiqun 'ani 'lhawa, in huwa illa wahyun yuha, allamahu shadidun 'lquwa, du mirratin fastawa, wahuwa bi'l'ufuqi 'fa'la, thunmma danā fatadalla, fakana qāba gawasaini awadnā, fa'auhā ilā 'abdihī mā 'auhā, mā kadaba 'lfi'adu mā ra'a, afatunārūnahu 'ala mā yarā, (1)*

「大慈者、大悲者なるアッラーの名に於て、落ち行く星座によつて誓う。汝等の伴侶は誤らなかつたし、又迷わされなかつた。又彼は恣な感情から發言するでもない。実にそれは彼が啓示する啓示以外の何物でもない。強大な力あるものが彼に教えたのである。力もつもの(が彼に教えたのである)。そして彼は正に熟した。そして彼は至高の地平に於てあり、それ

(3) クルブーンに於て特定の天使の名前が出てゐるのはガブリエル、ミカエル、アズラール等であるが、この中主なるものはガブリエルである。又「ユダヤ教徒は若しムンマッドに天啓を興えたのがミカエルならばそれを信奉しようと言つた」と伝えられる。ガブリエルが天啓伝授者として認められていたことは、この点からも逆に見出さる。 (セール Sale の此の章句に対する註釈)

(4) 'ufuqu に就てはレインは細かい意味説明をしづる。此處に記したのはその要約である。それは本来は side の意味であるが叙上の如き複雑な用語となつた。Edward William Lane: "An Arabic-English Lexicon" 1863, Book I. part I. p. 134-135

から近づいて来た、そして身を低めた。かくて二弓の長さ乃至はそれよりも近くの距りであつた。そこで彼の下僕に向つて、彼が啓示したものを啓示した。その心は彼の見たことを偽らなかつた。所で汝等は彼が見たことに就て、彼と争論しようとするのか。」

この章句は極めて暗示深いものである。クルアーン全章を通して蓋しかくの如き微妙な体験的消息を伝えたものはない。然し乍らこゝには幾多の検討すべき事柄が含まれている。一体この場合、主語の「彼」乃至「それ」として明記され、乃至は動詞の中にかゝる三人称單数を意味するものとして示されたものが、果して何を指すのであるかに関して、必ずしも一義的なるものではない。そして「彼が見たこと」(na ra)とあるが、抑々誰(何)が誰(何)を見たのか、これも直ちに判明なるものではない。我々は凡そこの一文に於ける主語並びに客語としての三人称單数を意味するものとして、(一)アッラー (二)天使(ガブリエル) (三)クルアーン(乃至クルアーンの言葉) (四)ムハマッドの四種を予測的に挙げる事が出来る。そしてそれは仔細に分析して始めて正当つけられるに過ぎない。

(註)

(1) Qur'an. An-Najm LXII. 1-12. この章句は前掲八一章の事

例と深い聯関があるとせられる。シユワクによればこの両者は

同一の現象を指して言われているという。Theodor Noldeke

& Friedrich Schwally: Geschichte des Qurans. Erster

Teil. S. 99

(2) 我々がすぐこれに続いて引用するこれに続く一文も亦、一括して含めてこの事を主張し得るであろう。然しそれだけに理解にも困難な点乃至曖昧な箇所があり、凡そクルアーン經訳の諸國語訳本は相互にかなりな訳文の相違を来している。我々は別にその主要な相違を指摘し、正しい訳をつけねばならない。

従来この章句就中、八節九節の語句をめぐつて、その主体は何であるか、又その客体は何であるかに関して、種々異説が唱えられている。即ち *thumma dana fatadalla, fakana gaba gawsaini aw adna* 「それから彼は近づいて来た。そして身を低めた。かくて二弓の長さ乃至はそれよりも近くの距りであつた」というものの、主客は極めて曖昧と思われるからで

ある。そこに示されている主体としての三人称單數は何であるのか、そしてそれに対するのは何であるのか。この点に就て在来のイスラーム内部に就ても凡そ次の様な六種の見解がある。(一)「主体は天使ガブリエルであつて、彼はムハマッドに向つて近づいて来るのであり、ムハマッドはこの神アッラーを見ているのである」となすもの。(二)「このムハマッドに近づいて来るのは神アッラーであり、ムハマッドはこの神アッラーを見ているのであるとなすもの。(三)「天使ガブリエルに向つてムハマッドが近づいて来る」となすもの。(四)「神アッラーに向つてムハマッドが近づいて来る」となすもの。(五)「二つの主体ムハマッドとガブリエルが相互に継続的に乃至は同時的に接近する」となすもの。(六)「二つの主体神アッラーとムハマッドとが相互に継続的に乃至は同時的に接近する」となすもの等である。(1)

(註)

(1) マシニオンは四つに大別しているが、器密には更に六種のものに區別せられるべきであろう。我々はマシニオンの見方を用ひしに、この各種の夫々に就て例えば次の如き人々を挙げることに出来るであろう。(一) Ibn al Qayim 等 (二) Sharik, Maki, Hasan Basri, Harawi, 等 (三) 西サヤニオンを全く区

別していない。然しこれは一応區別せられるべきであろう。彼は Ibn 'Abbās, Hallij 等を挙げているが、この中一般には(三)の傾向が多く現れるが、特に Hallij 等は(四)に属すべき代表的なものであろう。(四) Fakhr Razi (五) Ja'far Louis Maassignon; "Al-Hallij, Martyr mystique de l'Islam" Tom. II. p. 850

クルアーンは前引用の章句にすぐ引続いて、更に類似の他の体験記述をなしている。 walagad ra'ānu nazlatin uhrā, inda sidrati 'Imuntahā, 'indahā jānnatu 'Imā'wa, id yaghshā 'sīdirata mā yaghshā, mā, zāgha 'lbasaru wama taghā, lagad ra'ā min 'ayāti rabbihī 'lkuḅra. (1)

「そして実に確に、彼は他の降り立つた場合に彼を見た。最も遠いシドラ樹の傍に於て。その傍には常住の樂園がある。蔽うものがそのシドラ樹を蔽つた時、その眼は逸れなかつた。又行き過ぎなかつた。実に確に彼は彼の主の偉大な表顯

の(ある)ものを見た。」

こゝでも亦「彼」には多義があり、そして殊更「彼を見た」との叙述があるが、然もその「彼」は之亦明白ではない。たゞこの場合は前引例の一文に比べて混雑ぶりは幾分緩和されている。そして多義性も前の場合程曖昧なものでもない。⁽²⁾我々はこれを併せ考察することによつて前引例の分析もより好都合に進められるのではあるまいか。

勿論同じ章には属し又統いて記述されていても、それが直ちに直接の聯関ある内容とは限らないであろう。クルアーンにはこの種の断層の場合は数多く見られる。そして又この一節—一二節と二三節—一八節とでは別個な内容が語られていることも認められ得るかも知れない。⁽³⁾然し乍ら少くとも我々は、こゝに *“dira”* (他の) という語を見出す限り、この一文は前掲の一文との聯関に於て語られていること、そして併せ述べられたものとして相補つて理解せられるべきことが求められていること、を推測せざるを得ない。かくて内容を直ちに同一視することは別として、相聯関的に考察せられることは却つて原文の趣意に忠実なる所以となるであらう。

(註)

- (1) Qur'ān, An-Naim LIII 13-18. この章節は先行の一節—一二節とは一応分かれてゐることは一般に認められてゐる所である。
- (2) 一節—一二節の場合は主語の突然変換があつたが、この場合にはない、比較的わかり易い。翻訳の多様も前回の場合程ではない。
- (3) *Nel Deke* は *In Sūra 81 ist nur von einer Vision, in Sūra 53 von zweien die Rede* と言つて居り、一—一二。一三—一八を明に別個の体験事例と見てゐる。Theodor Nöldeke: *“Geschichte des Korāns”* 1860. S. 79.

所で現代諸学者により採用せられている見解としては、概ね(三)乃至は(四)の何れかであらう。我々はその代表的なるものと

して、B. Schrieke と、J. Horowitz を挙げる事が出来るであらう。

シュリーケは言う⁽¹⁾。クルアーン五三章八節以下の箇所就て、ムスリムにとつて極めて重大な問題が提起される。それはムハマッドはアッラーを見たのであるか、否かという問題である。彼によるとこれに対する鍵としては、五三章一〇節の *fa'auha ila 'abdin ma auha* なる語句を手懸りとして解明しなければならぬという。こゝに「啓示した」と言われる啓示の主体は外ならずアッラーでなければならず、又「彼の下僕」という「彼の」は外ならずアッラーでなければならぬと彼は結論する。何とならばアッラー以外の天使という様なものに就て、かゝる用法は為され得ないからであると述べる。そして又、同章十三節以下の所から、「常住の樂園」(*jannatu 'ma'wa*) という語がある以上、「ムハマッドは實際自分が樂園に居たと主張している」と思われ、かくては当然アッラーを見たという確信を持つていたと見做すべきであると言う。そしてこれは、クルアーンにあつては、*sidratu* がたゞ神の国たる樂園に於て見出されるといふ理由からではなく、寧ろ、*ma'wa* という言葉がクルアーンの中に於ては豊富に見られるが、それはたゞ地獄でなければ、樂園に就てのみ用いられてゐるからであると説く。

(註)

- (1) B. Schrieke: "Die Himmelfahrt Muhammads" in "Der Islam" 6 Bd. 1916 S. 20
76, VIII 16, IX 74, 96, X, 8, XIII 18, XVII 99, XXIV 56, XXIX 24, XXXII 20, XCV 33, CVII 14, CXVI 9, CXXIX 39, CXXIX 39, 樂園に就ては Qur'an, XXXII 19, CIII 15, CXXIX 41.
- (2) 地獄に就ては Qur'an III 144, 156, 196, IV 99, 120, V, CIII 15, CXXIX 41.

之に対してホロウィッツは反論し、大要次の如く述べる⁽¹⁾。シュリーケが「彼の下僕」といふ言葉から、下僕たるべきムハマッドが見たのは正にアッラーであつたといふことは或は言い得るかも知れない。然しこの場合この一〇節の語句が九節以前の語句と同じ主体に關して述べられているならば、そのことも認められ得ようが、実はこの間に九節と一〇節との間には

主体の変換があることを読み取らなければならない。凡そクルアーンにはその文体的特色としてかゝることは驚くに足らぬことである。⁽²⁾かくて一〇節の「彼」を以て、九節以前に押し及ぼすことは出来ないのである。然も九節以前の主体としての「彼」は六節の天使以下はムハマッドを指すのである。かくて「彼の下僕」なる語句からのシュリーケ的結論は出し得ない。次に又「彼が啓示した」(aunā) なる語句は、それが直ちにムハマッドがアッラーの出現を見たという意味を齎らさない。何とならばそれは、「アッラーの委任に於て啓示せられた」(offenbarte in Auftrage Allahs) の意味に解すべきことがより妥当であるからである。然らばこれは如何なる訳であろうか。思うにそれは、ムハマッドにあつては、神の全能に対して自己の無力の感情が余り強烈に印象づけられていたので、彼はその神的顯現の光景を適確に述べるに耐え忍ぶことが出来なかつたからである。それは彼が後にガブリエルと名づけた神の使者の媒介によつてアッラーと接したに外ならない。かくてムハマッドの見たのはガブリエルであつてアッラーではないと結論する。

この様な異論について更にホロウィツツは、五章一四—一五節の所に關し、その場面としての sidratu 樹の傍とは、或は一吋考えられるかも知れない如き、メツカに於ての場所を指すものではなく、それが天上の樂園を示すものであることに就ては、シュリーケと共鳴し乍らも、⁽³⁾シュリーケが、「ムハマッドは天上的樂園に居た」と主張するのは否認し、「彼ムハマッドが本来の意味に於て、より一層高位の地域に移し運ばれたと感じたのだということに就ての暗示を何処にも見出すことは出来ない」と言い、「地上に留まつているムハマッドが遠い空間を眺め、シドラ樹の傍に於ける天上的使者を見るのである」に過ぎないと言つている。

(註)

(1) Josef Horowitz: "Muhammeds Himmelfahrt" in "Der

Islam" 9Bd. 1919. S. 159-160

(2) Noldeke: "Beiträge zur semitischen Sprachwissen-

schaft" S. 10 ff. ibid S. 160

(3) クルアーンの語法そのものから前述の如く māwā 等を介

して、この樂園とは正に地獄に対立する極樂としての天上的樂

園であることが指摘される。

それならばムハマッドの体験記述としてこれ等の章句は如何に解せられるのであろうか。我々はシュリーケとホロウィツツの見解を眺めた。思うに両氏の見解は少くとも部分的には正しいであろう。然し惜しむらくは、全体としての見方に於て誤つてゐる。我々は遺憾乍ら両者の見解の何れにもそのまゝ賛同することは出来ない。我々はクルアーンの原文を仔細に検討しながら考察を進めて行かねばならない。

ムハマッドは果してアッラーを見たのであろうか。それともアッラーの使者たる天使を見たのであろうか、前文にあつては我々は四種の意味を「彼」乃至「それ」に就て予測した。然らば我等は夫々の文節に於て如何に見出されるのであろうか。シュリーケもホロウィツツも「彼が見た」の「彼」を外ならずムハマッドなりと定めている。然しこのことも既に触れた如く決して明確ではない。⁽¹⁾我々は一応順に従つて整理してみよう。

一節は問題ないこととして、二節の「汝の伴侶」(shahibikum)とは即ちムハマッドである。つゞいて三節の主語はムハマッドである。然るに四節に入つて主語は急転換している。「彼が啓示する」(yuhya)啓示と言われる、彼は明にクルアーンに於て啓示と言われる如き事柄の主体たるべきものでなければならぬ。そしてそれは正に神アッラー以外にはない。⁽²⁾五節の「強大な力あるもの」(shadidun 'iquwa)とは四節に続く所からもアッラーであらう。そして「彼に教えた」(allamahu)の「彼」はムハマッドである。六節の「力もつもの」(du mirratin)はアッラーを指すか、天使ガブリエルを指す。然るに「そして彼は熟した」(fastawa)の「彼」はムハマッドであらう。それはムハマッドが教えられ、内面的に機熟し、今將に神アッラーと面接せんとする時であることを示すものと思われる。七節の「彼は」(huwa)はかくて明にムハマッドであり、八節の「近づいた」(dana)「身を低めた」(tadalla)の主語としての「彼」も亦ムハマッドであり、九節の主語も亦之と同

じである。然るに又一〇節に於ける「彼が啓示した」(auna) 及「彼の下僕に向つて」(ta 'abain) の「彼」は神アツラーでなければならぬ。ムハマッドは「彼の下僕」として表現されている。そして再び一一節にて「彼が見たもの」[ma ra'a] 「彼は偽らなかつた」(ma ka'aba) の彼はムハマッドである。一二節の「彼」(hu) も亦ムハマッドである。

(註)

(1) 主体がアツラーに受取られることもあり、天使に受取られる

こともあることは、既に六種の別に就て述べた所に触れた。

(2) この点は原則的に自明である。ただそれを現象的に見る時、別の論議が起り得るのである。

かく眺め来る時始めて、「彼が見たと」という場合の「彼」はムハマッドなることが明となる。それならば、次にムハマッドはアツラーを見たのであろうか。

引用後文一三節—一八節は前文程混雑ではない。こゝでは主語「彼は」は疑もなくムハマッドで一貫している。そしてこゝでも一三節に「彼は見た」、然もこの場合はより鮮明に「彼は彼を見た」(ra'ahu) とある。之に加えて又一八節に「彼は彼の主の偉大な表顯のあるものを見た」とある。前文に於ては「見た」の客語は直接的に示されていない。之等の分析から如何なることが知られるか。こゝに我々は見られたものとして確にアツラーと見做されるべき箇所と接すると共に、又アツラー的な或存在と思われべき箇所にも接する。前文に於ては大様アツラーを以て一貫される如くであるが、「力もつもの」(du mirratin) なる表現乃至は又ホロウィツツの爲した如き「アツラーの委託」という如き解釈をすれば天使ガブリエルを考へ得る余地がある。後文に於ては始めはアツラーで、終りのものはアツラーから出たある存在に⁽²⁷⁾外ならない。これは如何に考へるべきであらうか。

(註)

(1) du mirratin なる言葉は、通常天使ガブリエルを指す用語

ともなつてゐる。

F. Steingass: "The Student's Arabic-English Dictionary

(2) この解釈は天使ガブリエルに如何なる主体性ありやという問題とも關聯して来る、委託されただけであるならば、その委託人に、神に対する如き壯嚴さを以てしてこれを叙述することは考え得ない。後世には註釈として天使の装具の壯嚴さを見たことを言わんとしているとなすものも出た。 Schrieke. *ibid.* S.

(3) 偉大な表類とは甲す迄もなくアッラーの内実の現表である。そしてこゝには特に明に、「主の表類」と述べられている所からしても、これは主そのものと一体不離な關係のものでなければならぬ。

天使と思われる箇所は六節である。これは五節に返つて意味補足せられるべきものであり正しくムハマッドに教えた主体を言つてゐる。然し乍ら、教えた主体は必ずしも見られた客体ではない。それはその間に「機熟すること」があり、又「その後」であり、且つ窮極的に「啓示した」からである。クルアーンの他の箇所に啓示接受に就て *nazala bihi 'r'rahū Yamīnu 'ala qalbika* 「信賴すべき靈が、それを以て汝の心に降つた」とあるが、大凡そ天使は靈的存在として靈なる語を以ても現され得る故、この一節は天使ガブリエルのことを指したものであると傳承せられてゐる。かゝる点を併せ考える時、天使が教えたと解してもそれは内面的なる心の上に働きかけることを意味したものと解せざるを得ない。そしてよしや、この「信賴すべき靈」がガブリエルではない別の觀念であるとしても、尙又その場合は、凡そアッラーの啓示には直接アッラー以外のかゝる觀念が意味せられたと受取る時に、アッラーとの直接的面接には随伴的なアッラー的存在をも觀念として語られ得るのであることは十分理解出来ることになる。然し随伴的觀念は直接の主体ではない。かくして広義に於けるアッラーはかゝる随伴的觀念を包含すべきものであつて、この様なアッラーが、即ち謂わばアッラー性とも言ふべきものが、叙述の場面に登場して来るのである。それはアッラー性との面接として記され、実はアッラーとの面接の体験告白に外ならなかつた。之は一八節の見られた対象としての「偉大な表類のあるもの」に就て正に妥當するであろう。面接せられるアッラーはアッ

ラー自体であると共に、偉大なその表顯なのであつたから。この点又クルアーンに *huwa 'l-hadi yunazzilu 'ala 'abdihi* *ayātin bayyinatin* 「彼の僕に表顯を下したのは彼である」とあるものを以て明であらう。表現は *ayat* であるが主体はアッラーであることを知らねばならない。

(註)

(1) Qur'an Ash-Shurā' XXVI 192—193

(2) Maulana Muhammed Ali: "Translation of the Holy Quran" p. 377.

アリはその英訳クルアーン二六章一九三に註記して次の如く言ひつゝる。The Faithful Spirit is the Angel Gabriel who brought the Divine revelation to the Holy Prophet. 又 Thomas Patrick Hughes: "A Dictionary of Islam" London 1935, p. 133

(3) 然し乍ら我々は直ちに、天使と靈とを同一視することは出来ない。クルアーンには天使と靈とが並列的に記述されてゐることもかなりあるからである。例えば Qur'an LXX 4 乃至 LXXVIII 38 参照。この意味で嚴密に原意分析をすることに於ては、ガブリエルと靈とはニュアンスを異にすることもあらう。クルアーンに於ける靈觀念に就ては又別に論ずる。

(4) Qur'an Al-Hadid CVII 9

(5) *ayātun* 「表顯」はクルアーンに於て極めて数多く現れてゐる言葉である。之は本来或人物乃至或る物がそれによつて知られる如き記号、印、表象、表示物である。そして或外見上明かでない事物と不可分離な或外見上明かである事物で、認め易い後者で認めればそれ自身は認められない様な前者が必然的に認められるという如きものを意味するのである。かくして次の如き種々の意味が生ずる。(1) 証拠明証を意味する表示 (2) 奇蹟を意味する表象 (3) 事例、警告 (4) 身体、形象、乃至実体 (5) 人々の全団体等々である Edward William Lane: "An Arabic-English Lexicon" Book I, part I, p. 135

この様な觀念を用いてクルアーンに於ては超絶的唯一一神アッラーの外面的表出として各種のものが言われる。即ち神的表顯として、啓示、奇蹟、神命等は何れをこれに包括される。

かくしてムハマッドの見たのはシュリーケやホロウィツツの言う如き單なるアッラーでもなければ單なる天使ではない。それはアッラー性の主体としてのアッラーである。こゝに我々は總ての箇所に一貫して適用せられるべき原則的結論を見出すことが出来た。この点からする時、或ハディースが、「ムハマッドがアッラーを見た」ということを、「ムハマッドはア

アッラーを光の帳 (*hidab*) を以て見た」という如き主張によつて、その直接視に就ての観念的解決を為そうとしている所以もよく了解せられるであろう。勿論この場合肉眼で見たのか、心眼で見たのか等という問に対しては、クルアーン六章一〇四節、四二章五一節等を引用する時、明にその前者が拒否されることは言う迄もない。

所でこの場合特に「見た」という状態に就て更に我々は如何なることを知り得るであろうか。この点九節一〇節は極めて劇的な表現となつてゐる。劇的一瞬九、一〇節を過ぎて一一節になると既に回顧的である。そしてその *Ta'a* は九節一〇節の状景の中から体感的に理解されねばならない。 *takana qaba gawsaini awadna, fa'auha'ila 'abdihī mā auhā muhammad* は近づいて行き身を低くしてぬかづいた、正に咫尺の間であつた、彼は今やアッラーに直接寸前の距りで面接したのである。かくて啓示が與えられたのであつた。この間叙述は極めて簡潔で且つ圧縮されている。それは二弓の距り (*qāba gawsaini*) であつたといふ。この語は二人の人物の間が最も接近且親密な距りにあることを意味せられたもので、語義の仔細な淵源には若干の異説もあるがこの点に於ては変らない。そして又啓示が與えられたことが言われる以上何等かの耳にする言葉があつたであろう。この点このクルアーンの叙述はバイブル的刻明さはない。九六章乃至七四章等に述べられている如き内容が直接的に聞かれたか否かに就てはそのまゝそれを示す語句がない。我々が一〇節から類推することによつて言い得るに過ぎない。ムハマッドの特殊体験はこゝに専ら視覚的印象を中心として間接的に告白されたものであると言えよう。

(註)

合されるものである。

(1) *Muslim I. 64.* シユリーケはこれを間接には古代ペルシャ的

(2) この *qāba gawsaini* に就いては種々受取り方がある。アリ

概念と結びつけているが、之は寧ろ明に原始キリスト教に於て十分伺われるものであり、旧約以来の概念とも言ひ得るのである。使徒行伝の三ヶ所にあるパウロの啓示接受の物語として

で、二人の弓が共に合されていて同一の矢が放される様になつてゐる如き意味から来たものとする。 *Maulana Muhammed*

「天からの光」 *qas' in tou opanon* に接したと直ちに思ひ

Ali: "Translation of the Holy Quran," p. 525. 然し又

レインによると、それはこの二つの弓の長さ、一弓(弓)の手を握る所から弦の先迄の長さ)の二倍の長さ、との両意義になると言う。何れも極めて接近したことを現している。E. W. Lane.

op. cit. p. 2575

- (3) 旧新約等の叙述ではかくの如き場合極めて具象的に描かれてゐる。旧約イザヤ乃至エゼキエル、又新約パウロ書翰等参照。
- (4) 一般に九六章一節—五節はクルアーンの最古の断片でアッラーの最初の啓示であるとされている。これに対して七四章は中

四

然らばこの様な特殊体験の現ぜられた場面は如何なるものであつたのであろうか。こゝにあつては前文には八一章の事例と同じ *ufuqu* がその場面として述べられているが、これに *'a'a* なる修飾語が附加されている。至高なる地平とは通常の人間的地平ならぬものを指すものである。それならばどの様に高次なのであろうか。

一論者⁽¹⁾は比較的簡単な想定を以て、*bi'ufuqu 'inubini* と *bi'ufuqu 'a'a* とを相即的に眺める。他の論者⁽²⁾はかゝる單純な断定を避け、一応別個に取扱ひ乍ら、五三章の体験的記述に対して、たゞ暗示的な記述に止まるとして眺める。勿論我々は「明瞭な地平」と「至高の地平」とを直ちに同一内容と見ることは出来ない。然し少くとも共通してそれ等には、何れも通常の人間的地平ではないより高次の地平であることを推測することが出来るであらう。

所でこの際我々は叙述は改まるが五三章後文に於て、「樂園のスイドラ樹の傍⁽³⁾なる「境界」を知る。こゝに何人も直ちに高次の地平への対応を詠取ることが出来るであらう。そしてかゝる地平に身を置くことは何等かの意味で移行に就て語られねばならない。それならば移行に就て記された箇所はないであらうか。こゝに我々は所謂「夜間移行」(4)の記述に接す

るのじやない。

(註)

- (1) B. Schrieke op. cit. S. 20
- (2) J. Horowitz op. cit. S. 160
- (3) sidratu 'Imutahā の mutahā は最遠という意味と共に境

界という意味もあり、スイドラ樹は最も遠き境界線にあるものとして言われているのである。
尚スイドラ樹はキリスト教以来のものであるが天上樂園にある宝樹である。

bismi 'lāhi 'rahmani 'rahimi subhāna. 'lādi asra bi'abdihī laīlan min 'Imasjidi 'harami ila 'Imasjidi 'l'aqsa
'lādi bāraknā haulāhu 'Imuriyāhu min āyatina innahu huwa 'ssami'u 'l'basīru,⁽¹⁾

「大慈者大悲者たるアッラーの名に於て。彼の下僕をして一夜、聖なる拜殿から、極遠の拜殿に移り行かした者を讃えよ。この極遠の拜殿なるものは、我々が彼に、我々の表顯の中からあるものを示さんが為に、我々がその四囲を祝福した所のものである。実に彼こそは能聽者であり、能見者である。」

こゝでは明に遠隔の地に移し連れられたことが言われている。この文節は如何なる意味があるのであろうか。

この一聯の言葉は明にこれに続く文節とは何等の關聯もない。これだけが切りはなされたものとしてこの章の最初に來ているのである。かくてこゝにある「彼の下僕」「'abdulu」に就てそれは必ずしもムハマッドを指すものではないという論議も生ずる。Bevan は、こゝでは一般にムハマッドに就て言われているということは不可能ではないにしても、少くともそのことを証明するには不十分だと言う。⁽¹⁾ 二そして彼によれば「彼の下僕」なる言葉は、アッラーの他の下僕に対しても言われることが出来ると述べる。然し我々は凡そ次の様に言い得るのではあるまいか、クルアーンに於ては、特別に名前を明記せずして、たゞ「彼の下僕」乃至「我々の下僕」なる表現が用いられる場合は、それはムハマッドを意味しているであらう。⁽²⁾ この点ホロウィッツは次の様に言う。⁽³⁾ 若しこの下僕がムハマッドではないとした場合、それは如何なる神人 Gothesmann に就

て言うべきかと言えば、その断片はアブラハムにメッカの聖殿の建設が帰せられるあの時期から由来していると見ても、結局精々、アブラハムに就て考えることが出来るだけであろう。この前提に対しては何ものも反対するものはない。というのはこの單独に成立している章節は、その成立時代に就て何等の特徴を示していないから。所でアブラハムがメッカと關聯して現れる場合は何時も、*baït* 乃至 *maqam* という表現が用いられ、*masjid* という如き表現はない。加之クルアーンに於ても他の偽經典乃至アガド文書にあつても何処にも、アブラハムの移行 *Eutückung* に就て記されているものはない。されば十七章一節の下僕とは明にムハマッドである、かく述べている。

かくてムハマッドの移行が述べられていると見做し得るならば、次にその場所是如何なる所であらうか。

- (註)
- (1) Bevan: "Mohammeds Ascension to Heaven" in "Studien zur semitischen Philologie and Religionsgeschichte" 1914 p. 53-54. (2) Qur'an II 21, VIII 42, XVIII 1, XXVII XXXIX 37, LIII 10, LVII 9 等に於て一處このことは明である。
- (3) J. Hornitz: "Mohammeds Himmelfahrt" Der Islam 6 Bd. S. 161.

所でこの場所に就てはクルアーン自身からは何等伺い得られない。この *masjid al-aqsa* と言う表現は他の場合には全く現れて居らないからである。イスラームの通常の伝承に於ては、通常それはエルサレム、より細かく言えばエルサレムの神殿の場所を見ている。⁽¹⁾ この南測には後に、所謂 *Aqsa-Moschee* が建てられた。(ムハマッドの時代はこの場所に *Justinianus* の *Basilika* (公会堂) が建てられていたと言われる。カエターニによればこのクルアーンの一節はこれを眼中に入れていた筈であるともされる。⁽²⁾ 成程クルアーンの記述を伺えば、ユダヤ教徒、キリスト教徒の聖なる場所は又ムハマッドにあつても特殊な場所として見做されたことは言い得るのである。⁽³⁾ かくてはエルサレムの神殿に就ての考えが彼に生々しく迫り、遂に彼をして幻視的にそれを見るに至らしめたとも思われるかも知れない。特にムハマッドがクルアーン一般に示している如き

旧約的乃至古代キリスト教的教養を持つてゐる以上は、又、あのエゼキエルのバビロニヤからエルサレムに連れ行かれたという幻視による回想的追体験、或は又イエスのタボルへ連れ去られたことの聯想等も、十分推察せられ得るであろう。然し乍らこの種の論議はそれのみでは必ずしも、*masjid al 'aqsa* が外ならずエルサレムであるということを、適確に示す根拠を提供するものではない。

(註)

(1) Ibn Hisham : *Siratu Muhammadn.* 263. 以来一般にかく

註釈せられたる。

(2) Leone Caetani : "Annali dell' Islam" 21 § 88

(3) 例へば *Qur'ān* II 140 等を見れば十分このことは暗示されてゐる。

(4) *watissā' 'othi rūah bēn-hā'rets ubhēn-hashshāmim wakābe 'othi yerūsālahm.* マンでは「靈」(rūah)が「私を」('othi)「取り上げた」(watissā')そしてエルサレムへ「入らしめた」(wakābe)とあり、然も「地と天の間に」(bēn-hā'rets ubhēn-hashshāmim)と云う如く極めて綿密に述べられてゐる。Ezechiel VIII 3

(5) イエスはハブル福音書に従えば次の様に言つたと言われる。

ōrti k'āgē me ū h'āryō hou rō ā'rov nuse'ia ēv m'ē' rōw

rōk'ōw hou k'ā' ā'nyetk' me eis rō 'ōos rō m'ē'ra ā'gā'ō 「正に我が母なる聖靈は我が髪を把んだ、そして我を境界なる大タボルへと連れ去つた」(之は Origenes, *Johanneskommentar* ed. Preuschen 67 頁に於て引用されている)そしてこの様な箇所から、クルアーンの中のイエスに関する記述も、よりよく理解出来ると思われる。それはクルアーン五章一一六節にイエスに対するアッラーの問として「汝は人々に『我と我が母とを、アッラーの外に二つの神として取れ』と言つたのであるか」とあることが解き明される。即ち古代東方キリスト教的なこの三位一体觀(これの中、母が聖靈に代えられたのが正統的キリスト教の三位一体説になるのであるが)がクルアーンに於て述べられていることは、それ自身ムハマッドの接したキリスト教の世界を示すものであらう。

この点在来のエルサレム説に対し真向から反対して、天上来にそれを見んとする見解も繰り掛けられる。こゝにあつては一体 *masjid al 'aqsa* が何故にエルサレムでなければならぬのか。これは実は根拠がないものではないのか。それは、*'Abd al Malik* の時代に捏造された伝承であつて、実は当時ウマイヤ朝としては、*'abdallāh b. Zubejr* がメッカを支配して

いたのに対抗して、エルサレムの神聖性を特殊に証示せんとする意図からせられたものに過ぎないであろう。我々は *sidratu 'Imuntaha* に於けると正に同様に、この *masjid al 'aqsa* に就ても別に特定の一点点に限られた様なものではない莊嚴さを示す表現を読み取らねばならない。実により古い伝承に於てはこの所謂 *isra'* 「夜間移行」を伝承的物語にあるあの所謂 *mi'traj* 「天上移行」と殆ど区別なく取扱つてゐるが、これに注意するならばこの十七章一節はエルサレムへの移行ではなくして天上移行を意味するものであろう。そしてこれは同じ十三節にある明にムハマッドの昇天を指す「汝の昇天に對して」(*irruqiyika*) を之と關聯せしめて考へる時正に妥當するであらう。勿論我々はこの様な所論の繪を直ちに是なりと言ひ切ることは出来ない。少くとも *masjid al 'aqsa* なる語句は 'Abd al Malik より以前にも見えてゐるからである。勿もそれがエルサレムを意味するものとして用いられてゐるか否かは明かではないが。

(註)

- (1) B. Schrieke: Die Himmelfahrt Muhammads, S. 13-14.
- (2) 諸種の古く Hadith 文献を指摘することが出来るであらう。
Bohārī. II 185. Muslim I.59. al-Nasā'ī I. 78 Tirmidhī I. 45 Mishkāt 518 等
- (3) 然しこの一節と九三節とを關聯せしめることには強力な異論もある。例えば T. Nöldke & F. Schwally: "Geschichte des Qurāns" Erster Teil S. 135
- (4) 'Omar Ibn Abi Rabi'a 詩の中に「予言者ムハマッドを光と真なる宗教イスラームと共に共に送り出したものにかけて、巡

禮の叫び声と Maqām への讚美と聖なる家の柱とにかけて、その周囲が祝福されてゐる所の「最も遠く拜殿」(*Masjid al 'aqsa*) とにかけて、我は真理を語り、罪を犯さないものとして誓う」とあり、この詩人はこの呼称の下に地上的な聖域を理解したと思われる。(然しエルサレムとは限らない)この詩人は 'Abd al Malik の即位の時は四十二才であつたと言われる。この詩人は反ウマイヤ朝的であつたとするならば、特にそれ程迅速にウマイヤ朝的エルサレムを唱う筈はない。ウマイヤ朝のエルサレム偏好はこれより以前に遡るであらう。J. Horowitz: "Muhammeds Himmelfahrt" 165-167

かくして見られる天上のマスジッドということは正に何の困難もなくクルアーン的世界像に適合する。天使も礼拝をする

ことはクルアーンの諸所に記されているが、その礼拜の場所として我々は天上に於けるマスヂット、アル、アクサーを考へることが出来る。それは或は、族長が雲や旋風によつて地上から持ち上げられ、天上の端に腰を下したと感ずるあのヘノク書の *genefa samayāt* 「天の涯」という表現の箇所を憶はせしめる⁽¹⁾。又クルアーンには *al mala' al a'la* 「最高集會」という言葉もあり、サタンは聴くことが出来ず、天使がこれに參與するとされている。この表現はユダヤの伝統文学の *phenalya shel ma'ala* 「至上家族」とか *yeshiba shel ma'ala* 「至上議場」等にも一脈の關聯が想起されるものである⁽²⁾。かく天上の場所は決して不齊合なものではない。加之亦、我々の保留した *sidratu al muntaha* もこの聯関に於て理解せられるのではないであろうか。ヘノク書によると地上の果に「生命の樹」のあることが述べられている⁽⁴⁾。之亦ムハマッドには知られてきた物語であろう。かくて *sidratu al muntaha* も *masjid al 'agsa* も共に同様に此の様な場所であると解する時に、より明な内容となるのではないであろうか。即ち *'agsa* を以て天上の至高の場所が、*muntaha* を以て地上の最遠の場所が意味されたと解せられるであろう。こゝに我々は或は又 *'ufugu 'Imubinu* や *ufugu 'I'a'ia* も相關聯して理解することが出来るのではなからうか。

(註)

- (1) *Henoch. XXXIX 3.* この書のエチオピア語原本にはこの語を用ひてゐる。ヘノクもこゝで「靈の主」を讚美する天使を見らる。
- (2) *Qur'an XXXVII 8.* 尙 *Lammens* の指摘に従えば *masjid*
- (3) *Pesahim 53 b. Baba mesi'a 86a*
- (4) *Henoch XXIII*

も亦、古代にあつては單に祈りの場所としてのみではなく、集會場所として用いられたと言われるだけ、この事は相關聯し得る。

それならばエルサレムとして言われる伝承は直ちに全く排棄すべきであらうか。こゝにも亦我々として配慮すべき諸点があるのではなからうか。蓋し尙そこにエルサレムの演じた役割として一つの意義が見出されるであらう。

一つはエルサレムはムハマッドの天上移行に於ける足跡の場所として物語られるに至つたこと、他の一つは天上のエルサレムという觀念があり得たことに關してである。

前者としては古い伝承として言われているものの中に「予言者が天上へ昇つた時その足をのせたと言い伝えられるこの岩は汝等にとつてはカーバの場所に代るべきものである」とある所から、凡そ予言者の足跡 (*qadam rasū*)⁽²⁾ に対する証言が見出され、又他方エルサレムに於けるイエスの足跡の尊敬されたこと、特に彼がそこから昇天したというその場所として、それが影響を與え、そこからムハマッドが天上移行したという觀念の出ることも十分考へ得ることである。そして又後者に就ては天上性とエルサレム性とを結びつける一つの場所の觀念として天上のエルサレムというものが既にシリア語バルク黙示録等に述べられている。かくしてムハマッドが「遠い拜殿」に移されたと感じた時、かゝる天上的エルサレムを眼前に見たと信じたこともあり得るであらう。

(註)

- (1) Jagübi, *Historiae II*, 311. J. Horowitz, S. 167
 (2) I, Goldzher. *Muhammedanische Studien II*. 397
 (3) IV 3. ff. 又エチオピア語バルク黙示録ではバルクは天使に

よつて天上のエルサレム (*Jarusalem samājāwit*) と運ばれ
 ることが記されている。尙天上のエルサレムに就ては P. Volz:
 "Jüdische Eschatologie" S. 336 ff.

所で一般に天上界への上昇の思想はクルアーンに於て屢々述べられている。凡そ神は人をして天上に昇らしめることもあることは、或は *walau falahna* 'alāhim *baban mina 'ssamā'i fa-zalla fhi ya'rujūna* 「たとへ彼等の為て天の門を開き、そして嘗にその中に彼等が入れる様にして」とあり、又 *tabraghi nafafan fi 'lardi au sullaman fi 'ssmā'i fa-*

taliyahum bi'ayatin⁽²⁾ 「地に穴を或は又天に梯子を求めよ、そして表顯を彼等に與えよ」とあること等によつて明かである。そして又疑もなく「ムハマッドの昇天」そのものを指すと思われる語句 *li'rūqiyika*⁽³⁾ 「汝の昇天に対して」という如き箇所にも見えている。かくして天上に昇るといふ觀念は少くともムハマッドには既に親しいものであつたことが伺える。そして確かに当時、古代キリスト教徒の黙示文学等で人々に知られていたこととの關聯に於ても推測出来る所であらう。

たゞこゝに他面我々は、或は他の箇所で *walau nuwmina li'rūqiyika hatta tunazzila 'alaina kitabān naqrawuhū*⁽⁴⁾ 「汝が我等の爲に我等の読み得る様な書物を齎す迄は、汝の昇天を決して我等は信じない」と言われたり、「よしや天上に昇らしめられても、人々は *lagalū innama sukkirat absārūna bal nahu gaumn mashūrīna*⁽⁵⁾ 『実に我等の眼が眩まされただけだ、否、我等は魔術にかけられた者なのだ』とある所から見ても、そこにはこの様な天上移行が必ずしも決定的な価値あるものとはせられていないことを知る。これは如何なる訳であらうか。思うに十五章十五節等に伺われる如く、又多くの箇所でムハマッドがことわつてゐる所からしても類推出来る所であるが、單なる魔術的なものとして受取られることを懼れたからである。彼は自分はサタンの憑いた者ではないことを各所で繰返し述べてゐるのである。⁽⁶⁾ そしてこのことは或は十七章一節が明に天上への移行として直言せられていない理由として却つて諾かれるかも知れない。かくしてこの様に眺めて来る時、ムハマッドの特殊体験として天上移行が述べられんとした消息に就て略々認め得べきことになるであらう。

(註)

(1) Qur'an, Al-Hijr XV 14

(2) Qur'an, Al-An'am VI 35.

(3) Qur'an, Bani-Isrā'il XVII 93.

(4) 所謂ヘーク書、バルク書等

(5) Qur'an, Bani-Isrā'il XVII 93.

(6) Qur'an, Al-Hijr XV 15.

(7) ムハマッドはあの神秘体験的記述のある八一章、五三章の何れは於ても、その前後に人々が彼の言動をサタンによるものであるかの様に誤解しないことをわかつてゐる。「誤らなかつ

たし迷わされなかつた」(LIII 2)「憑かれたものではなう」
 (LXXXIII 22)「サタンと言はばなう」(LXXXIII 25)「サタン

はクルアーンを持つて来なう」(XXVI 210)等

五

かくしてムハマッドの夜間移行が外ならずかゝる意味を宿しつゝ天上移行として言われんとしたことがわかるが、それならばこの様な所から我々は如何なることを言うことが出来るであらうか。

我々は既にムハマッドがアッラーとの直接接触をアッラー性に就て自覚し且つ人々に語る所を見て来た。然るにそれと正に内面的に關聯ありとせられる移行に就て、天上界への上昇が口ごもりつゝも意味せられんとしたことはそれ自身独特な性格であらう。このムハマッドの特殊体験は大いに標示され、それによつて人々を教化すべき如きものにはなり得なかつた。

寧ろ特殊体験はそれ自身異常な内容として体験せられたが故に、それをもてあそぶのであつてはならなかつた。その様なものはドイツラム的シヤマンたるカーヒンの徒に墮するに過ぎない。そしてこの内に燃えながらも外に控え目な態度は更にそれに止まらなかつた。即ちムハマッドの原則的教示にあつては明にクルアーンに見られる如く、奇蹟的な異象を禁じている。彼は特殊なアッラーの表顯を自らに求めず、自らは民衆の警告者、指導者に過ぎず、厭く迄使者として遣わされた一個人に外ならないことを言う。かくてこの *isra'* が *miraj* と同一視せられるべきことは、他面一般に奇蹟を誇示することを退けたムハマッドの原則と照し合せて考える時、それ自身何等かの新解釈を生ぜしめるものとならずにおかないのである。かくてヘディースの新解釈は同じ章の六〇節 *'ru'ya* *ilatu arainaka* 「我が汝に示した夢幻」に結びつけられて展開する。こゝに人は *'ru'ya* を以て *isra'* を説明しようとする。即ち若干の語義を附加して *isra'* は文字通りの移行ではなく、ムハマッドの見た一つの夢幻として解釈されることゝなつたのである。⁽³⁾

(註)

(1) 此語は呪占者としてクルアーンに二度出て来るだけである

が、(LII 29, LXIX 42) 蘇ね夫々のカーヒンは夫々の守護靈

(*qabī*) 呪言(*shaitān*)等を持ち、それがカーヒンに憑りて *saj*

(押韻散文)で語つた。その場合その呪霊の名前で語る時は、

カーヒン自らは「汝」と名付るのを常とした。我々はウエルハ

ウゼンの記述によればそれ等が一種のシャマンなることを知り

得る。J. Wellhausen: Reste Arabischen Heidentums 2

And. S. 134 f. H. Lammens: "Le Berceau de l'Islam"

p. 370.

(2) Qur'ān XIII 7, 27, XVII 93, XXV 7 ff. XXIX 43, 44. 等

Buhārī, Muslim 等は夫々挿入句を入れて、夢としてこの解

釈を補わんとしつゝる。Buhārī III 102. Muslim I. 62.

畢竟ムハマッドがアッラーと直接的に面接したこと、それは彼自身の生々しい神秘的体験でありながらも、然も啓示によるその教説の一般的原则に應じて、具象的把握はせられるに至らず、又その強調的表示も避けられて、かくてその異常なる体験内容はたゞ夢幻的表現に齎らされざるを得なかつたのであろう。さればムハマッドの体験はパウロの如き現実地上的な自覚に齎らされ得なかつた。⁽¹⁾こゝにその特殊な体験性は背後に退いて、イスラームの前面には出て来ないまゝに止め置かれる。即ちその現象的内容は生々しい体験の叙述としてではなく、或は夢幻的、或は架空的色彩を以て遇せられて来る。かくしてムハマッドに於ける神秘体験は、クルアーンそれ自身の中に体験の記述が與えられ種が下され乍らも、たゞ物語乃至伝説としてのみ客体的に親しまれて、追体験的場面に登場して主体的に味わられることなく忘れられた。⁽²⁾

されば神秘主義展開の芽を直接には出すことなく謂わば歳中深く秘められることとなつた。そして時を経て、清新なる信仰の求められるまにに歳中の秘物が持ち出されて、伝説的物語としての客体的彼岸的処置から脱して、追体験的且つ此岸的に主体の信仰的場面の只中に置かれる時、その萌芽からやがてはイスラーム神秘主義の花が咲き出すこととなつたのである。勿論このスーフィー的展開の跡づけは今当面の課題ではない。然し我々が後世スーフィーの思想的內容たるタッサウツ

フに於て、正にその代表的なるものとして「夢幻的天上移行」(mir'raj)と「二弓的面接」(qaba qawasasimi)とを見出す時、ムハマッドのこれ等体験等的告白がよしや主体的生々しさは貧しくとも、根底的にそれ等の萌芽をなしていることを十分指摘することが出来る。

(註)

- (1) パウロの神秘的体験は少くとも使徒行伝で三度繰返して述べられている如く、それが現実的に具象的にダマスコ途上のこととして、又その様子が種々他の同行の人々との比較に於てまでも述べられている。ムハマッドの場合との大きな差異であらう。勿論パウロにあつても(IX 3-9 XXII 6-11 XXVI 13-18)天上移行が語られている。(コリント後書 XII 1-5)然しこゝにあつても天上的表现ではあるが矢張りより刻明に分析的描写的にかゝれてゐる。(例えば *ἡδὴ ἔβην δεκαστάου*, とか *εἶπε ἐν ἀδύρτι οὐκ ὄψα, εἶπε βράς τοῦ οὐκ ὄψα*)。それならばパウロには叙述の才あるもムハマッドにはその才なしということが思われるかも知れぬが、必ずしも然りとすることは出来ぬ。ムハマッドのクルアーンの叙述は、寧ろかなり具象的でさえあると言えよう。これは両者の神秘体験把握態度の差異であらう。
- (2) これは神秘主義発生一般の問題としては各種の仔細な検討を要することであり、別に論ずることにする。たゞ今こゝでは少くともムハマッドの神秘的体験を追体験すれば当然或種の神秘的発生があつたであらうが、その様なものが直ちに現れなかつた点だけを指摘したい。我々の見る所では真実の意味でのイスラーム神秘主義の発生は西紀十世紀頃迄待たねばならない。
- (3) スーフィーとしてタッサウフの思想的展開過程を跡づけることは我々の興味ある課題であるが、之は別記したい。たゞ夢幻的天上移行は多くのスーフィーに親しまれた内容である。そして冥想的忘我に就てスーフィー的展開の最初の人とすべき *Bistami* に於ける味深き *mir'raj* 物語又、スーフィー中最も激しき *unio mystica* を体現したとすべき *Hallaj* に於ける *Tawasin* 二、三章を以て、その原始形態が何れもクルアーンに於けるムハマッドのこれ等体験的記述たることを知るならば何等疑う余地はない。

我々は以上を通観して一先づ次の如き結論づけに到達することが出来るであらう。即ち(一) ムハマッドに於て或種の神秘体験があつたことがクルアーンの記述を通して明に知ることが出来る。(二) それはムハマッドの自己告白の文体乃至様式で

述べられているのではない。(三) アツラーの啓示として彼を三人称乃至二人称にして述べられる場合が多い。(四) 然しそこには間接的に体験内容の叙述となつてゐる。(五) これ等を通してムハマッドの特殊な宗教体験は「アツラー」乃至「アツラー」から出たもの、「(広義のアツラーとしてのアツラー的なるもの)」と直接接触の關係に立つたこと。(六) このアツラー的なものを我々はアツラー性と呼ぶが、その主体は外ならずアツラーである。(七) これに於てアツラーと直接面接し、これを見たということが述べられる。(八) その場合、耳にすべき言葉、読むべき語句も直接的に與えられたことが推測せられる。(九) 即ち聞いたということも間接には意味されている。(十) それは結局 *communio* としての神秘体験であつて、*unio* ではない。(十一) 然るにその場面が極めて曖昧にしか語られていない。(十二) 或箇所では夢幻的に、或箇所では異象的に、何れも具体的現実的な神秘体験の局面を提示することなく、極めて非現実的な雰囲気で提示されている。(十三) 然し幾多環境的な歴史的世界との關聯に於てかゝることも理解出来る。(十四) 然るにかゝる神秘体験は彼自身の本質的聖事としては何等強調されていない。寧ろ輕視されている。(十五) それはたゞ外面的類似のものとして、アラビヤ的シャマン、カーヒンのなものと混同される懼ありとした。(十六) かゝるものは原則的にはクルアーン一般的ではない。(十七) かくて後への影響は、それは夢幻的なものとして解釈される様になつた。(十八) されば神秘主義の具体的体験としてはその信奉者達の追体験の場には登場せしめられぬことになり、一種の伝説乃至物語として語られることとなつた。(十九) かくてイスラーム地盤にあつてそれは直ちに新たな芽を出すことなく、地中深く埋められた。(二十) この種から芽が出る為には掘り出され、追体験的場面に押し出されて来る様になつてからである。(二十一) 然し乍ら依然としてそれはパウロ等の神秘主義とはかなり異つた性格のものとして、矢張一種の神秘主義の体験告白と言ひ得るであらう。(一九五二、六、八)(天理大学教授)

宗教的態度の比較調査

——日米両国学生を調査対象として——

高木 きよ子

- 一 調査の目的
- 二 調査の方法
- 三 宗教的態度の様相
- 四 概 括

一 調査の目的

宗教心理を研究する方法として、今世紀初めのスターバック (E. B. Starbuck) 以来、屢々発問法 (questionnaire method) が用いられて来た。これは、一つの重要な方法として、多くの成果を齎らしているが、一方、その短所も指摘され、それに対して、反省や検討が加えられてきた。この、短所の一つとして、考えられて来たものは、言語的制約があることである。即ち、発問法によれば、質問表を用いて、資料を採集しうる範囲は、同一の言語を有する一國、一民族に限定されて了う。これは、発問法にとつて、一つの宿命的な短所として考えられてきた。

本調査は、斯様な発問法のもつ制約を打開しようとする試みともみられよう。言語を異にする民族を、調査の対象として、これに対して、同一の質問を課し、その回答によつて表現された結果を、比較検討してみようというのである。

アメリカのハーバード大学の心理学者、G・W・オルポート教授は、一九四六年十月に、米國大学生を対象として、宗教的態度の調査を行つた。この結果は、*The Journal of Psychology* に發表されているが、興味深いものがある。これと、同じ質問表による調査が、二年の後、更に、ハワイ大学に於て、ヴァイネツケ教授らの手によつて行われた。ハワイは、米國の領土であるが、東洋的色彩の強い地域である。ハワイの宗教は、白人系住民、東洋人系住民、ハワイ土人系住民によつて、夫々異なる伝承をもつてゐる。従つて、その調査にも、ハワイという特殊な地理的、文化的、人種的條件が反映して、興味深い。この同じ質問表による調査を、オルポート教授の勸奨と諒解の下に、日本という言語も文化的伝承も異なる地域で行つてみたのである。

日本の宗教事情は、米國とは、著しく異なる。米國は、キリスト教的伝承の下に、その文化が形成されている國である。これに対して日本は、古來からの民族的宗教である神道の伝承と、上代に傳來して以來、歴史上に大きな足跡を残してきた仏教の伝承とが、基盤となつてゐる國である。然も、歴史は浅いが、キリスト教の勢も、弱くはない。更に、七〇〇を数える新興宗教をはじめ、大小種々の宗教が存在している。多くの宗教が、複雑多岐な形で共存しているのが、日本の宗教の現状である。宗教の中心をなす傾向が、單一でないという点にも、米國との相違がある。この傾向は、國民の日常生活にも反映して來ている。家に、神棚と仏壇の双方を備えているという、二重、多重の信仰が、極めて安易に行われている。斯様に宗教の種類は多様であるが、それは、必ずしも、現代の日本人が、宗教的であるという意味ではない。寧ろ、宗教には、概して、無關心なのが、國民一般の姿と察せられる。この様な社会的背景のもとに、日本人の、特に若い知識階級に属する人が、宗教に対して、如何なる見解を示し、又、彼ら自身、如何なる宗教的態度をもつてゐるか。それは、米國の青年達と比較して、如何なる差異があるか。そこに、本調査の目的がある。

二 調査の方法

日本に於いて、調査を行う為の第一段階は、オルポート教授の用いた調査表と同じ内容をもつ、日本語版調査表の作製である。この日本語版作製にあつて直面した一つの困難な、併し、興味深い問題があつた。即ち、被調査者の宗教的、文化的背景の相違ということである。この為に、質問に同じ「効果」をもたせるには、質問の具体的内容を、幾分、変えねばならないのである。例えば、原質問は、信奉する宗教として、キリスト教と並んで、ユダヤ教を入れている。併し、日本の学生にとっては、ユダヤ教という項目は、殆ど無意味であろう。ハワイ大学の調査は、既に、東洋人と関係の深い宗教を加えている。仏教、儒教等である。日本の場合には、ユダヤ教よりは、当然、仏教的なものや、神道的なものを加える事が必要である。斯様な観点から、原質問を検討し、どれ程かの改訂、補充を施し、日本という文化環境に沿う線にとのえた。即ち、被調査者に対して、原質問と同じ効果をもつと考えられる日本語版の質問表を作製したのである。

質問は、二十項からなる。それ以外に、基礎事項として、性別、年齢、結婚について訊ねる事にした。質問表は長文にわたるので、記載を省略するが、概要を記せば次の如くである。

第一問。現在、被調査者の抱いている宗教的な気持に関するもの。

第二問。被調査者が、成育課程に於て受けた宗教的影響の強さ。それに対する好悪の情、及びその内容に関するもの。

第三問。同じく、成育課程に於いて経験した宗教への反撥如何。その年齢及び、現在のそれに対する気持について。

第四問。現在までに、信仰の変化のあつた場合、その内容、年齢及び原因について。

第四問。信仰、或は、宗教的な気持を抱く動機となつた事項について。

第六問。宗教的覚醒に関するもの。

宗教的態度の比較調査

第七問。第八問。第九問。宗教心の深さに関し、両親及び、朋友との比較。

第十問。宗教的行為について。

第十一問。宗教と科学との葛藤に関する見解について。

第十二問——第二十問。既成の、宗教的制度、思想、綱念等に関する見解を求めたもの。

以上の質問を、別の角度から整理すると、

一、自分自身の信仰に関するもの（一、三、六、八、九）

二、生活環境における宗教に関するもの（二、三、四、五）

三、宗教的行為に関するもの（十）

四、宗教的なるものへの見解（十一、十二、十三、十四、十五、十六、十七、十八、十九、二十）

の四つに分類出来る。

質問表は、以上の様な質問と、これに対して、幾通りかの回答を設けてある。その回答中、最も適当と思われるものを選んで○印を記入するという方法である。例として、一問を記してみよう。

例 あなたは自分の持つ宗教のために、世間の人々から差別されたり、そのために困つたり、仲間外れの気持になつたりしたことがありますか。

1 あつた

2 なかつた

3 分らない

第一図 資 料 数

学 校 名	人 数	人数総計	年 齢		結 婚	
			20歳以下	20歳以上	未 婚	既 婚
東 大 日 本 女 子	350人	483人	19.2%	80.8%	98.0%	2.0%
	133人		50.3	49.7	99.3	0.7
ハーバード ラドクリフ	414人	500人	46.5	53.5	93.0	7.0
	86人		94.0	6.0	97.7	2.3
ハワイ大男 ク 女	292人	577人	35.7	64.3	89.3	10.7
	285人		70.2	29.8	91.2	8.7

宗 教 的 態 度 の 比 較 調 査

本調査の対象となつたのは、男子は、東京大学の学生である。国立の大学であり、長い伝説をもつ東京大学は、その性格上、一宗一派にかたよらない。学生の宗教的色彩が、大体平均していると考えられる。又、学生の属する社会環境も、極めて広範囲に亘つている。これらの事から考えられる日本における東京大学の位置は、米国に於て、ハーバード大学の占める位置と類似して居り、比較上、適切であると考えられたのである。東大学生の中、主として、人文科学系統の、旧制及び新制大学在对学生に対し、質問表を配布した。回答数は三五〇名で、配布総数の約六〇パーセントである。

女子は、東大中の女子学生、お茶の水女子大学生、日本女子大生、及び東京女子大生で、計一三三名である。この中、お茶の水女子大学は、国立であり、男子に於ける東大と、相通ずる傾向をもつ。他の二校は、共に私立で、多少共、宗教的色彩をもつている事は、認めなければならない。回答率は、七〇パーセントであつた。

オルポート教授の調査対象は、ハーバード大学生と、隣接するラドクリフ女子大生である。男子は、ハーバード大学のソーシャルレション部門 (Department of Social Relation) の、同教授の講義を聴講していた学生であり、四一四名が回答している。女子は、ラドクリフ女子大生であるが、八六名の回答があつた。総計五〇〇名である。回答率は、九五パーセント、と、報告されている。もとより、この五〇〇名の資料に基く結果を以つて、直ちに、米国学生全体の傾向であると見る

事は、早急であろう。併し、この調査の一部が、米国の他の大学で実施され、似通つた結果を得ている点から考察すると、大体の傾向を示すものである事は、認めても差支えないであろう。

ハワイ大学の調査は、同大学の男女学生を調査対象として行つたものである。男子二九二名、女子二八五名、計五七七名の回答を得ている。

資料全体の構成は、第一図のごとくである。米国と比較すると、日本は、年齢の点で男女共、年長であり、既婚者は、遙かに少ない。

三 宗教的態度の様相

日本に於ける調査結果は、米国のそれと比較すると、種々の興味ある問題を含んでいる。本稿では、詳細に論述する余裕がない為、重要と思われる点のみを取りあげ、極く概括的な観察を行うことにする。煩雜を避ける為に、細い数字は、すべて、図表に譲つた。

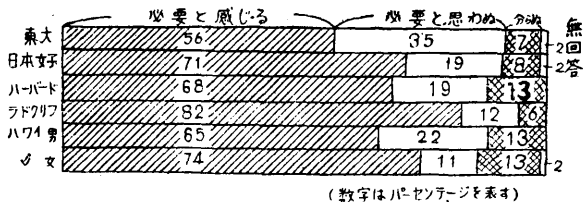
1 宗教を必要とするかどうか

日本の学生達が、如何なる宗教的態度を持つてゐるかを問題するにあつて、先ず、考えられる根本的な問題がある。それは、彼等が、宗教というものを、人生を送る上に、一体、必要であると感じているが、どうか、という事である。第一問に於て、

「あなたは、自分が、人生をしつかりと生きぬいて行く為に、何か宗教的なものを必要とすると感じますか。」

と尋ねた。これは、その意味で、本調査の基礎となる質問である。

第二図 宗教を必要とする気持について



宗教的態度の比較調査

この質問の回答によると、日本の学生で、宗教の必要を認めた者は、第二図に見るごとく、全体の約半数強である。米国の学生よりも少ない。又、「分らない」という回答が、米国より少ないのは、注意すべきことである。この数字を、その儘解釈すれば、日本の学生は、宗教を必要とするか、どうか、という問題に就いて、相当はつきりした態度をとつているといふことになる。以上の事から判断すれば、この点に関しては、日本の学生は、米国の学生よりも、宗教的傾向が弱い、といえよう。女子の場合に就いても、同じような結果があらわれている。宗教的なるものを欲する数は、日本の方が米国よりも

少ない。併し、米国の調査で報告された男子よりも、女子の方が宗教的傾向が強いという点は、日本でも裏書きされている。日本の女子は、男子よりも、宗教を必要とする数が、多くなつているのである。

さて、宗教を持ちたいと欲する気持は、如何なる宗教によつて、充されているであろうか。それは、第三図の示す如である。日本の学生の場合には、「宗教的人生観のようなもの」を求める者が、最も多い。この、「宗教的人生観のようなもの」というのは、特に、成立宗教ではないものを指し、成立宗教への判然とした信仰形態はとらぬが、人生に於ける心の據り処として、何か宗教的なものが欲しいという種類のものである。いわば、自身の人生観の中には、宗教的な要素も必要である、という程の意味で、求められたものであろう。

成立宗教の分野では、米国の学生は、約半分が、キリスト教を求めている。その国の宗教伝統を貫くものが、キリスト教であるから、これは、当然である。然るに、日本でも、成立宗教の中では、キリスト教を、求める者が、著しく他を抜いているのは、興味深いこ

第三図 欲する宗教の種類

	日 本	アメリカ	ハ ワ イ
キ リ ス ト 教	37%	51%	55%
仏 教	9		6
神 道	1		0.2
そ の 他	3	24	26
宗教的・人生観の ようなもの(Ethical Culture)(三)	43	5	6
新 宗 教	3	12	7
ユ ダ ヤ 教		8	
無 回 答	4		

とである。キリスト教の中では、日米共に、新教（プロテスタント）が、その大部分を占めている。

日本では、成立宗教に対する興味が薄いと共に、新宗教を求める数が、非常に少ない。この点も注意すべきである。恐らく、成立宗教に失望した知識階層の青年の心は、教団的組織をもつた宗教の出現には、何も期待出来ぬ氣持がするのではないか。戦後、著しく発生した、新興宗教の実状も、新宗教に対する冷淡さを、助長するに役立つのではないかと、とも考えられる。

2 宗教的環境の影響について

日本の学生達は、その幼時からの生活環境に於て、宗教の影響を受けてきたか、どうか。これは、彼等の宗教的態度を知る上に、見落す事の出来ぬ問題である。第二問で、

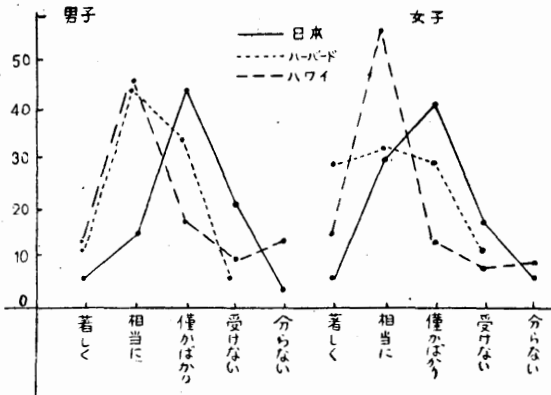
「あなたは、自分の生い立ちに、宗教的感化や影響を受けましたか」

とたずねたのは、この問題に関する。

この結果は、第四図に見るごとく、日本の学生が受けた宗教の影響の強さの度合は、「僅かばかり」というのが、最も多い。男子についていえば、「著しく」影響を受けた者は、極めて少なく、「少しも受けなかつた」者の数が、相当に多い点が目立つ。丁度、米国の結果か、「少しも受けなかつた」者が、極めて少なく、「著しく受けた」者が比較的多いのと、よい対照である。日本の家庭では、宗教は、必ずしも、生活の中心となつていない。子供達は、宗教には、大して係わりを持た

第四図 宗教的影響の強さ

宗教的態度の比較調査



ずに生長してくる事も出来る。このような環境に育つた者にとつては、宗教は、凡そ、自分の生活から、かけ離れたものであろう。この質問の回答は、その一端を示すものであろう。併し、同じような環境に育ち乍ら、日本の女子は、男子に較べると、概して、宗教的影響を受けている度合が強いのは、面白い現象である。この点に就いていえば、女子の方が、感受性が強く、受けた影響の度合を強く感したであろうことと、家庭の雰囲気に対して、男兒よりも、女兒の方が、触れる機が多い事によるのではないだろうか。ハーバード大学の調査報告によると、生いたちの環境に於て受けた宗教的影響の強さは、現在、宗教を求める気持に正比例しているという。日本の場合には、概して、これに類似している。併し、影響の強弱のみが、その総てではない。影響を與えた宗教の内容も、忘れる事は出来ない。日本の調査では、生いたちに受けた、キリスト教的影響を「好もしくかつた」と感じた者が多く、仏教、及び、神道的影響を、「好もしくなかつた」と感じた者が、多かつた。これは、日本の家庭に於ける、神道、仏教の現実の姿を、その儘、反映するものであろう。

次に、宗教的な気持を抱く動機となつた事項について、觀察してみよう。一体、如何なるものが、原因となつて、宗教を求めんとする気持が、生じるのであろうか。周囲の人々の感化、影響によるもの、外側から與えられた精神的な教化や知識に基づくもの、生活環境に於ける様々の行きつまりの打開の為に、又、種々の煩悶を解決するため、或は、直接、感情に訴えるものにより、等々、多くの動機があろう。第五問で行つ

第五図 宗教心を抱く動機となつたもの

	日 本		米国(ハーバートのみ)	
	男	女	男	女
文学作品等から	39%	31%	20%	24%
家庭の影響	38	29	50	34
両親以外の人の影響	30	34	36	44
恐怖不安	28	29	43	47
教会寺院のおしえ	20	31	24	34
芸術的のものから	19	26	—	—
悲しみ、肉親との死別	18	18	17	26
逆境になつた為	18	11	—	—
教会等の雰囲気より	18	25	25	41
病氣(自分又は近い人の)	16	8	—	—
感 謝	14	16	23	42
学校で與えられた知識	12	43	17	19
神秘体験	12	12	10	21
そ の 他	10	10	—	—
伝統に従う為	8	4	35	27
性的煩悶	7	3	9	9

(※ 一人が幾つもの動機を指摘したので、合計が100%以上となつている)

たのが、これに関する質問である。この質問に対して、日本の男子の学生が選んだ項目中、最も多いのは、文学作品等からの影響である。第五図に示した通り、米国との相違の顯著な点として、「家庭の影響によるもの」が、米国には、際立つて多いことと、伝統に従う為にという項目が、日本に於て、非常に少いことが、挙げられる。この外、感謝の気持によるものが、日本の学生には少ない点も、注目すべきである。これらは、両国の、宗教の性格の相違の一端を示すものであろう。女子の場合は、男子とは、些か異なる。日本女子の回答の最高を占めたものは、学校で與えられた知識である。これは、被調査者の属する学校に、多少、宗教的色彩を帯びているものが含まれている事に由来するとも考えられる。が、單に、そのみではないであらう。女子の、物事に適応し易い傾向、無批判に、利根的な感情に左右され易い傾向は、見逃し難いものがある。 「教会、寺院等の教えにより」という、項目の回答者の多い事も、これを裏書きするもの

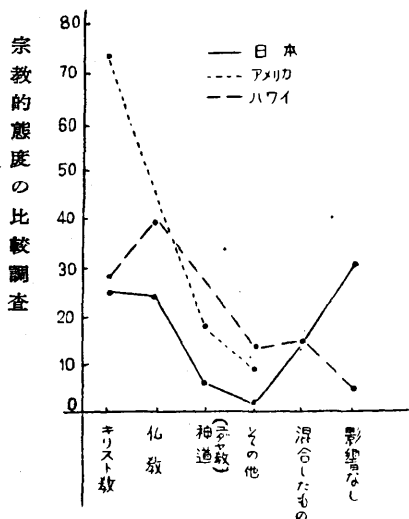
であろうと思われる。

3 影響を受けた宗教と現在求める宗教との関係

次に、学生が生いたちの環境に於て影響を受けた宗教と、現在、求める宗教との間の関係について考察する。学生達は、影響を受けてきた宗教を、その儘、現在の信仰の対象とする事が出来るか。或は、別の宗教を求めてそこから脱け出して行くか。この事に就いて観察する前に、先ず、学生が影響を受けた宗教の種類に就いて、触れなければならぬ。

第六図が、その結果を示すものであるが、日本に於ては、キリスト教と仏教が、全体の1-4割を占めている。そして、それ以上に抜きんでいるのは、宗教の影響を否定した者の数である。神道は少く、「混合したもの」という状態がある。これは、二つ以上の宗教の影響を受けている場合である。ハーバード大学の場合は、大半がキリスト教であり、ハワイ大学に於ては、東洋人の間の仏教が、目立つ。又、日本に於けると同様、混合した形が、見受けられる。これらが、学生の生

第六図
影響を受けた宗教の種類



たちの環境に於ける宗教の種類である。

さて、これらの宗教は、現在、学生達が求める宗教と、如何なる関係にあるであろうか。ここには、当然、二つの型が、考えられる。即ち、一は、環境の宗教を、その儘、現在も持ちつづけている場合であり、他は、それから離背して、他の宗教の分野へ走っている場合である。本調査に於ては、この前者に属するものは、キリスト教的影響を受けてきたものに多い。(第七図) 仏教及び神道的影響を受けた者は、後者、即ち、環境の宗教から離背し

第七図 環境の宗教と現在求める宗教

環境	現在		キリスト教	仏教	神道	混合したもの	その他	新宗教	宗教的 人生観	不必要
	キリスト教	男女	52% 65				2	4% 7		16% 19
仏教	男女	15 9	19 13			3	13 13	4 4	21 35	25 26
神道	男女	8 8	4	8			4		39 (60)	35 (40)
混合したもの	男女	10 7	4	2		7	16 6		45 60	23 20
影響なし	男女	8 9	3	1		3	8 31		9 30	67 30

てゆく形に、多く認められる。斯様に、キリスト教以外の宗教は、生い立ちの宗教を離れて、他の方向へ走る傾向が強い。而して、その人が、最も多く求めるのは、「宗教的的人生観のようなもの」という分野である。茲に、一例として、混合した宗教を、その背景に持つ者に就いて、考察してみよう。彼らが、影響を受けてきた宗教は、キリスト教、仏教、神道等が、夫々二つ乃至三つ混合している場合が多い。このような複雑な宗教的背景をもつ者のうち、男子四五パーセント、女子六〇パーセントが、「宗教的的人生観のようなもの」を求めている。その、背景となつた何れの成立宗教にも共感出来ず、それ以外の分野に、宗教的なものを求め、或は、「宗教は、自分にとつて不必要である」と表明している（男子二三パーセント、女子二〇パーセント）のは、興味深い現象である。更に、幼時以来、宗教的影響は、全く何も受けなかつたという一群がある。彼等の多くは、自分達の人生に於ける宗教的な力を否定して居る。宗教に対して、極めて関心が薄いという傾向を、示しているといえよう。

生い立ちの環境の宗教から離背してゆく傾向は、次の点からも裏書きされた。第三問で、

「若し、あなたが、何らかの宗教的影響を受けて育つてきた場合、その與え

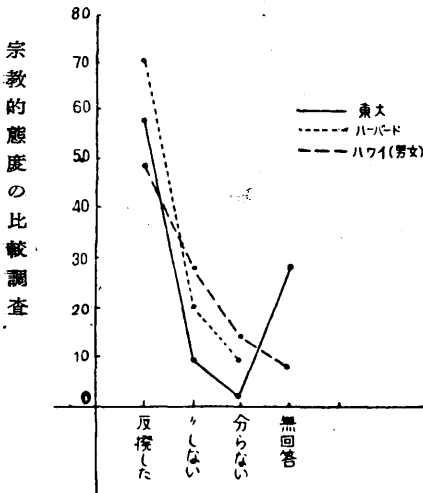
られた信仰や教えに対して、多少の差はあれ、反撥した時代がありましたか。」

という質問を行った。第八図がその結果であるが、この回答によると、日本の学生中、五九パーセントは、かかる反撥を経験した、といっている。そして、現在、その、反撥した宗教の教えを全面的に受け入れている者は、二〇パーセントに過ぎない。この反撥には、宗教の種類による差異は、殆ど認められない。この点は、米国の結果とは異なる。米国に於ては、ローマカトリックの信仰を有する者は、他の宗教の者より、反撥する事が少ない、という傾向を示している。これらの反撥は、やがて、その宗教から離背して行く形となつて、現われてくる場合も、多いであろう。

4 宗教心の深さについて

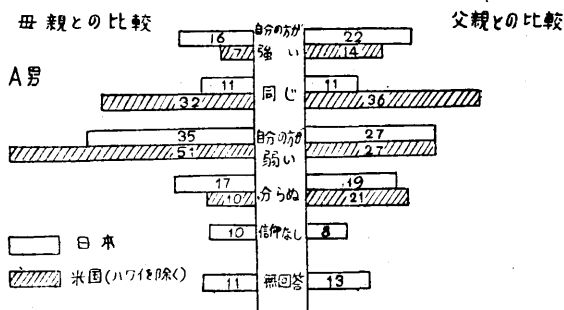
日本に於ては、自分の宗教心の深さを、両親なり、朋友のそれと比較する事は、動もすれば、困難を伴う。日本の家庭では、家族全員が、必ずしも一つの宗教の下に、統合されては居らず、比較すべき人と、異なる宗教信仰を持つ場合が、多いからである。併し、米国に於ては、キリストという一つの宗教によつて、親も子も、教師も学生も結ばれている事実が多い。

第八図
生いたちの宗教への反撥



この場合には、学生の宗教心を、彼らを育てた両親のそれと比較する事は、左程困難な事ではないであろう。本調査では、斯様な困難を考慮しつつ、極く広い意味で、「宗教的である」という常識的な見解を水準として、学生の宗教心を、彼等の両親、及び、朋友のそれと、比較させてみたのである。第七問、第八問が、これに当る。この質問に対しては、無回答の者及び、分らないという回答をした者の数が、比較的多かつたが、それは、やはり、先に述べた理由によるものである。第九図が、この結果を示す図である。

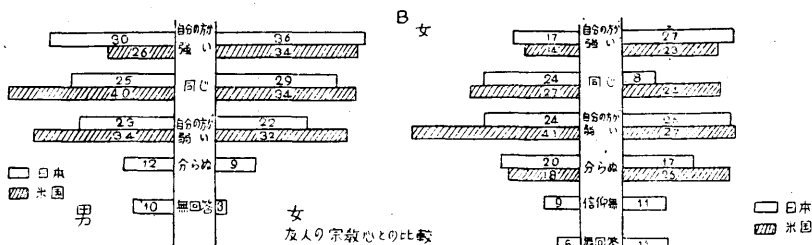
第九図 宗教心の深さの比較



日本の学生が、自分達の宗教心と、両親の宗教心とを比較する事によつて示したのは、概して、自分達の方が、両親よりも宗教心は弱い、と考えている、という傾向である。そして、父親と母親とを対比すると、母親に対する方が、自分の方が、宗教心は弱いと思つている数が多い。多くの学生は、自分の宗教心は母よりも、弱い、父よりは強いと思つう、又は、母よりは弱い、父とは同じ位だと回答しているのである。この傾向は、米国に於ける場合に、類似している。オルポート教授によれば、家庭内の母親の地位は、宗教に関しては、父親よりも中心をなしている為、家庭内で、母親の支配下にある学生の眼には、父親よりも、母親の宗教の方が、映じ易いという事現われである、という事であるが、日本の場合にも、略々当嵌るように思われる。

斯様な傾向をもつた学生が、友人の宗教心と、自分のそれとを比較して見たとき、自分の方が、友人よりも強い、と意識している者が多いのは、興味深い事実である。(第九図C)これは、何に、由来するのであろうか。勿論、この中には、現在、強い信仰に生きている者も含まれている。併し、概して、この調査の他の箇所では、それ程、確固とした宗教心の持主ではないと見受けられる者が、相当にある。一般に、宗教に対して無関心であり乍ら、併も、宗教意識は強いという、不思議な傾向である。この点について、米国と比較してみると、更に興味ある状態が、抽出される。日本の学生は、米国の学生よりも、両親及び友人の宗教心に対して、自分の宗教心の方が強いと思つている者の数が多い。然も、彼等は、他の点では、屢々、米国の学生達より、宗教的でない面を、現わしてきている。この状態は、日本の学生の背景をなす宗教の、社会的な様相を示すものとして、注目に値するであらう。これに、稍々関連したのは、次の第九問の結果である。

宗教的態度の比較調査



「あなたは、自分のもつ宗教のために、世間の人々から差別されたり、そのために困った
 り、仲間外れの気持になつたりしたことがありますか。」
 という質問の事実、多くの学生によつて、否定されている。かかる経験を肯定した者は、僅か一パーセントに過ぎない。その中半分近くは、キリスト教の信者である。これは、日本の社会に於て、キリスト教が、特殊視されていることの一端を物語るものであるといえよう。この問題の回答は、米国の結果と頗る類似しているけれども、その意味する内容は、必ずしも類似してはいないであろう。日本の学生の経験した仲間外れの気持は、恐らく、宗教心の深さによるものであるうし、これに対して、米国の場合は、信仰内容の相違によるものではないか、と思われるのである。

5 宗教的覚醒について

従来、宗教心理学が屢々、取上げて来た問題の一つに回心 (Conversion) がある。これは、青年期の宗教的態度を観察する上で、一つの重要な問題である。本調査でも、第六問で、これを取り上げた。

一般に、幼年期の宗教は、外側から與えられたものとして、その儘、受容されている。この宗教が、主観的なものとして、自分の心の奥深く把握されて行つたのは、一体、何時であつたらうか。それは、如何なる経過を辿つたであらうか。この

第十図 宗教的覚醒の経験

	日 本	ハーバード	ハ ワ イ
経 験 し た	男女 { 51%	51%	51%
	男女 { 58		
経 験 し な	男女 { 24	49	49
	男女 { 17		
分 ら	男女 7	—	—
	男女 9		
無 回 答	男女 { 18	—	—
	男女 { 16		

質問の結果は、第十図に示した。かかる経験をした者は、日米共に、約五〇パーセントで、極めて、穏当なものである。而して、日本に於ては、この体験者中、五五パーセントは、その経過は「徐々に」行われた。と述べている。突発的のものは少なく、宗教意識、感情の平坦さを反映している。回心を経験した年齢は、その中間年齢が、十八・五歳で、米國より、稍々年長である。男女間の差は、日本では、それ程、問題とならない。

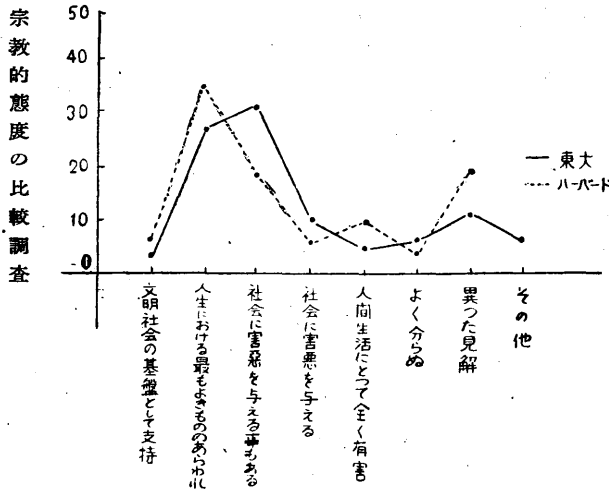
6 宗教的な制度、組織、思想等に対する態度

宗教現象と呼ばれているものの中、一般的に、すぐ頭に浮ぶのは、宗教的な制度や、機關である。人々の宗教的行為の対象として、これらのもつ意味は、大きい。教会、お寺、神社、等の制度や組織、或は、聖典、儀礼等は、長い宗教的伝統の下に、その形を整え、内容を具備してきたものである。この外、種々の宗教思想、宗教的觀念等も、人々の宗教的關心の対象となる。斯様な、宗教的な制度、組織、思想等に対して、学生は、いかなる見解を持つているか。第十二問から、第十九問に至る八問が、これに関する質問である。それらを分類して、その各項における学生の見解のもつ動向を、さぐつて見よう。

一、宗教的機関に関するもの（教会、寺院、神社）

教会——茲に顯著な事は、本調査に於ける被調査者が、キリスト教信者のもののみでないにも拘わらず、教会に就いての質問の回答は、極めて、活潑であつた事である。この問に対して、無回答、及び「分らない」という態度を示した者は、僅

第十一図
A 教会についての見解



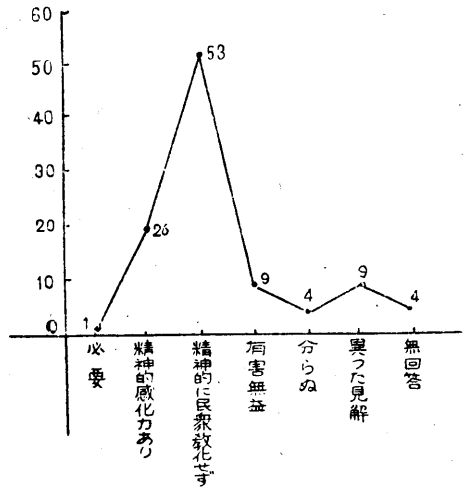
かであつた。全体の2/3が、教会のあり方に対して、好意的でない。教会を支持した者のうち、多くは、キリスト教信者である。キリスト教信者がこの様な、好意的立場をとるのは、その信仰の表われの一つである。これに対して、キリスト教信者以外の者の教会への見解は、動もすれば、知識を中心とした、批判的なものである場合が多い。日本の学生達は、客観的に、教会のあり方に対して、批判の眼を向けているかのようである。さればこそ、キリスト教以外の者の間では、教会への絶対的帰依の相は、見受けられぬ。ハーバード大学の結果は、日本に比較すると、稍々好意的な立場をとつている。ハワイ大学の調査では、一層甚だしい。キリスト教の歴史が浅く、まだ一般的でない日本では、教会への見解は、結局の処、單なる外側からの批判に終つて了つた感を免れないのである。

お寺——日本に於て、教会と並んで忘れることの出来ぬ宗教的機関は、お寺と、神社である。小さな村々にも、お寺と、氏神の社を見逃す事は出来ない程、目立つ存在である。長い歴史を築いてきた仏教は、次第に形骸化し、民衆教化という、その本来の目的を離れて、單に、民衆の死の行事で結びついてのみ、その役割を果しているように見受けられる。人々の日常生活とは、殆ど全く、遊離した状態である。本調査では、

「お寺は、殆んど、生きた活動をしていない。積極的に民衆を教化する事もしないし、單に、お葬式や法事を営むだけの場所である。」

という見解が、多数の学生によつて、取上げられた。(第十一図B) これは、仏教の寺院にとつては、仲々手痛い批判であらう。全面的

B お寺への見解
(東大生)



という見解が、半数に近い学生によつて、示されている。この回答には、背景となつた宗教及び、現在求める宗教が、あまり反映していない。これは、先の教会、及びお寺の場合と比較すると、面白い点である。此処には、何か、漠然とした、民族的な感情が流れているのではないかと考えられる。学生達は、神社に対して、お寺とは異なる態度を有している事が、明らかとなつた。

二、創始者に関するもの(キリスト、仏陀、天照大神)

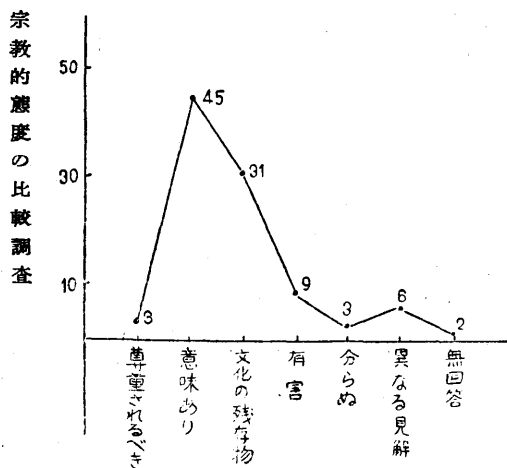
キリスト——キリスト教を信ずる者にとつて、キリストは、絶対的信仰の対象である。福音書によれば、キリストは神的な

にお寺を支持している者は、極く少数である。

神社——神社は、古来より、神の靈のましす所として、崇められて来た。民族の信仰の中心であり、その宗教的結合の上に、維持されてきたものである。神道にとつて、唯一の信仰の対象は、神社である。日本の学生の、神社に対する見解は、第十一図Cに見るごとく、教会、お寺よりも、稍々好意的な面が強いといえよう。

「神社は、曾つて人々の宗教生活の中心であつたかもしれないが、今日では、それ程重要な意味は持つていない。併し、「お祭り」その他の年中行事は、人々の生活を豊かにするのに、どれ程が役にもたつていているか、思ふ。」

C 神社への見解
(東大生)



るもの、神が人間的な肉体をとつてあらわれたもの、であるという。併し、本調査の対象となつた学生は全部が、キリスト教信者ではない。彼らのうち、以上のような見解をもつたものは、僅か十一パーセントに過ぎず、米国よりも、遙かに少ない。(第十二図)これに対して、キリストは、一個の勝れた人物、偉大なる師導者と見なすべきである、という見解は、日米共に、最も多数の学生によつて支持されている。超人間的観念は次第に薄れ、より人間的な解釈が、優勢となつて来ているのであろう。

仏陀——一体、仏教では、神という存在はない。仏教の説くところは、永遠の真理の体得であり、悟りを開いて、この真理を体得した者が仏陀と呼ばれる。偉大なる人物釈迦は、その一人である。釈迦は、一個の勝れた歴史上の人間であつた。これは、超自然的存在ではないし、架空に描き出された形象でもない。斯かる見解をとるものが、本調査に於て、大半を占めている。六パーセントに当るものが仏陀を人間以上の存在とみなしたが、この中には、キリスト教に関係ある者が、多数含まれている点は、興味深い。キリスト教の神観念によれば、人間は、神と精神的に触れえても、絶対に神にはなりえないのである。斯様な見解が仏陀の上にもあらわされたのであろうか。

天照大神——天照大神について、日本の学生の下した解釈も、前の二者と、全く同じ立場である。唯、異なる点は、天照大神は、高天原に君臨して、国土を治めた崇高尊嚴な存在であるという極端な立場をとつた者が、極めて少なく、僅が一パーセントに過ぎぬことである。殆どの学生は、天照大神は、古代社会に実在した一人の指

第十二図 創始者への見解

	キリスト			仏陀		天照大神
	東大	ハーバード	ハワイ	東大	ハワイ	東大
神的存在	男 16% 女 27	25% 42	28% 42	6% 10	2% 5	1% 1
すぐれた人間	男 62 女 50	56 50	42 31	75 74	67 68	73 76
架空の形象	男 7 女 4	3 0	5 3	7 2	5 6	17 12
異なる見解	男 14 女 17	16 8	20 17	11 11	15 10	6 6
無回答	男 2 女 2		5 8	1 3	11 12	3 5

導的人物が、当時の太陽崇拜の信仰と結びついた結果、出来上つた存在であろうと、いう解釈をなしているのである。

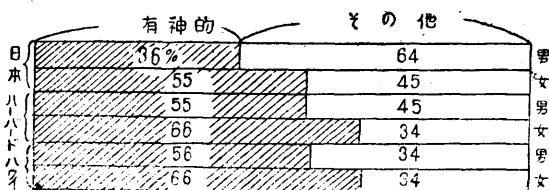
三、神、永遠の生命について

凡そ、如何なる宗教にも、附随しておこるのは、神観念である。神をどう考えるか。その存在を肯定するか、否定するか。これは、各人の信仰によつて、まち／＼であろう。又その人の属する社会的、民族的、文化的の反映によつて、自ら異なる事も多い。本調査に於て、日本の学生の示した、神に対する見解は、第十三図に示した通りである。即ち、日本の学生のうち、何らかの意味で、神の存在をみとめる、という有神の立場をとる者は、三六パーセントで、米国よりも、遙かに少ない。学生中に、宗教を否定する者、及び、成立宗教以外の自由な宗教的人生観を求める者が多い事が、この原因の一をなすものであろう。米国の学生の示した動向は、有

神の立場をとる者と、然らざる者とが、略々半々である。そして、これには、学生の持つ宗教の反映が著しいとされている。中でもローマカトリックの信仰者は、九八パーセントまでが、有神の観念を持つが、ユダヤ教や、新宗教を望む者は、頗る無神的である、と報告されている。日本女子の場合は、米国に極めて類似している。ここには、キリスト教的背景の影響を、見逃し難いであろう。

次に、永遠の生命の問題は、どうであらうか。恐らく、すべての人間共通の一大關心事は、「死」であらう。生命の終焉

第十三図 神の見解



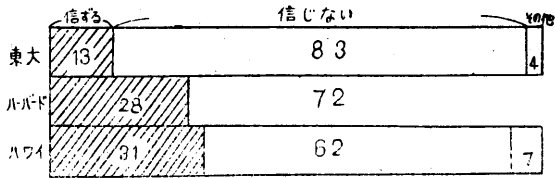
を意味する死は、終りであるが為、人間にとつては、決して無視出来ぬ問題である。生きる事への烈しい意欲は、死後の世界への憧憬となつて、現われた。様々の生死観が、それである。第十九問に於て、生死観の様相を幾つか提示し、学生の回答を求めた。生死観にも、歴史的、文化的、社会的の反映がある事は見逃し難い。ここで、文化的に洗煉された社会に住み、相当の知性と教養とを身につけた学生達の観念は、いかなるものであろうか。この質問の結果は、第十四図に示した。

即ち、日本の学生中には、永遠に生命は存続されるものであるという考えをもつ者は、極めて少ない。自分の肉体は亡び去つても、残つた子孫、若しくは、社会的伝承の中に、この自分は受けつがれて行く、という見解が、最高を占めているのである。米国の学生に就いてみると、永遠の生命の存続をみとめる者は、日本よりも、幾分多く、キリスト教的伝承の影響が作用しているのではないかと考えられる。

四、宗教のあり方に関して

最後に、「宗教のあり方」への批判が、問題として取り上げられた。米国に於ける調査は、宗教に対する歴史的な見解を三つ掲げて、それに対する学生の動向を追求した。一は、哲学者、ジョン・デューイ (John Dewey) の「宗教が、若し、人生で、何か有益な役割を演じうるものとなれば、それは、超自然というような考え方とは全く関係なく、人間的な営みに基礎をおくものでなければならぬ」という考えである。次は、キリスト教、殊に新教における宗派間の葛藤は、出来るだけ早く除去すべきである、ということに関して、三は、マルクス主義者によつて喧伝される「宗教は阿片なり」という態度についての見解である。日本の調査には、仏教の宗派間の争

第十四図 永遠の生命



いの問題を附加した。以上の結果を示したのか第十五図である。

まず、デュウイの思想は、日本の学生の大多数によつて支持されている。超自然観の否定であり、人間的役割をもつた宗教を希求する気持のあらわれであろう。次の、仏教に関する見解も、やはり、多くの支持者を出した。仏教各宗教間の争いは醜い。逸早く解消して、社会に対してもつと生きた活動をなすべきである。という意見である。現に仏教に関係ある者の大半が、これに賛成しているが、面白い現象である。第三のキリスト教新教に関する問題は、日米共に賛成と、否とがほぼ半数である。これについては、米国に於て、歴史的な神学的立場への不満の一端があらわれたのである、という解釈が下されている。日本の場合は、先の教会に対するものと同じく、單なる外側からの考察に基づく事が、多いようである。最後の、マルクス主義の観念に対しては、日本の学生で同意した者は少ない。殊に、キリスト教に属する者は、絶対的に反対の意を表明している。そして、自分にとつて宗教は必要だと思わない、と回答した学生の間には、賛成者が多い。日本の学生達は、この立場に、全面的に反対もしないが、併し、支持する者は、少数である、という傾向があらわれた。

これに関連してくるのは、科学と宗教間の相剋に関する問題である。これは、第十一問に於て行つたものである。彼らが回答にそえて示した見解を分類すれば、次のごとくになる。即ち、一、科学と宗教とは次元を異にするもの故、両者間に相剋は起る筈はない。二、宗教を支持する。三、科学を支持する。四、双方の妥協が必要である。五、無関心、の五つである。これらのうち、「科学と宗教の葛藤は決定的であり、調和する事は、全く不可能である」と答えたグループについて観察してみよう。日本では、全体の九パーセントが、この回答を選んだ。そのうち、八〇パーセントは、宗教の不必要を表明

した者によつて占められる。これに対し、米国の回答率は一六パーセントで、日本よりも稍々多い。然も、殆んどがキリスト教信者であるという。即ち、一つの回答が、相反する二面から、夫々選ばれているのであり、誠に興味ある問題である。日本の場合は、科学の立場にたつての、宗教との相剋であり、米国の場合は、宗教絶対支持の立場からの科学への抗戦であるとする事が出来よう。日本の学生について、今一つ明らかになつた事がある。それは、彼らの多くが、自分にとつての宗教を考える場合には、形にとらわれぬ、成立宗教以外の分野を求め乍ら、斯様な思想的な問題としての宗教を扱う場合には、超自然的、超人間的な成立宗教の觀念をあてはめている事がある、という事である。

7 宗教的行為の頻度について

広く、一般に、宗教的行為という名のもとに呼ばれている行為には、實際に宗教的なる意味内容をもたぬものも、含まれている事があるようである。例えば、毎日、神社におまいりする人があるが、その人の目的は、單に、毎朝の散歩の場所として偶々神社を選んだのであり、真に敬虔な祈りを神に捧る為の参拜でないならば、その行為の中には、宗教的意味内容は、含まれていないといつて差支えないであらう。併し、神社がその対象に選ばれているが為には、屢々この種の行動は、宗教的行為と考られる場合もある。本調査では、学生の宗教的行為の頻度を知る為には、幾種かの、宗教的行為と見做されるものを取りあげたが、それは、このような観点に立つての事である。第十問が、これに関する質問であるが、その種類を、A・B・Cの三つに分けた。何れも、その各々に就いての、過去一ヶ年間の宗教的行為の頻度を求めんとしたものである。

Aは、ある特定の宗教機関に対して行つたものである。教会への出席、墓参、お寺詣り、神社参拜、及び、その他の宗教集会への出席の頻度を尋ねたもの。Bは、祈りをしたり、祈願を籠めたりした度数である。Cは、各人の意識過程に関する

第十五図 宗教的行為の頻度(A)

	教 会		お 寺	墓 参	神 社	そ の 他
	日本	米国	日 本	日 本	日 本	日 本
毎週一度	男11% 女19	27% 39	0.5%	0.3% 0.5	0.8% 0.5	2% 5
二週間に一度	男 6 女 6	7 9	0.8 0.5	0.3	0.3 0.5	1 3
一ヶ月に一度	男 1 女 4	14 10	0 0.5	2.4 4	2.0 2.0	1 2
年に数度	男 4 女21	32 25	20 25	45 48	22	7
一度も行かず	男67 女42	30 16	61 46	38 28	59 54	71
無 回 答	男10 女 7	0 0	17 22	14 17	15 19	17 20

もので、畏敬の情、帰依の情、感謝の念等の宗教的感情を経験した頻度についての問題である。

以上のような質問を通して、日本の学生の宗教的行為は、如何なる様相を表わしているか。先ず、著しい事は、これらの項目中墓参以外は、何れも、「一度も行かない」という回答が、最高を占めている事である。そして、又、それらの行為の頻度が少ないもの程、高率を占めている。この点は、米国の学生と比較すると、日本の学生は宗教的でない、ということの一つの現われである、といえよう。

教会の出席は、他のものに較べると、「毎週一回位」というのが、比較的多い。すべて、キリスト教信仰者のみである。これに対して、神社参拝及び、お寺詣りを比較的、頻繁に行っている者は、その数は少ないが、何れも、それらの宗教が平均して入っている、という結果があらわれた。これは、日本社会に於けるキリスト教教会のもつ性格と、神社、お寺のそれとは、異なるという事実を示すものであると考えられはしまいか。日本文化の型の一つが、現われているのであろう。その他の宗教集会への出席、という中には、様々のものがある。或る特定の宗教集会への出席、バイブルク

宗教的行為の頻度(B)

	祈		宗教的感情	
	日本	米 国	日本	米 国
毎 日	男 11% 女 15	15% 35	6% 10	9%
かなりしばしば	男 7 女 16	12 28	15 23	14
時 折	男 11 女 11	15 8	17 25	21
ま れ に	男 18 女 28	23 17	25 26	17
全然祈らなかつた	男 48 女 25	35 27	32 11	38
無 回 答	男 3 女 5		5 6	

ラス、宗教講話の会合等が、あげられている。形は、様々であり、その度数も、極めて少ない。墓参の場合に就いては、全く別の意味が含まれていると、考えられる。この項目では、「年に数回」という頻度が、最高を占めている。墓参という行動に伴う感情の中には、先の何れにも見られぬ要素を見逃し難い。自分達の祖先、肉親、知己への愛情に基く、限らない思慕の情が、含まれる。一方、日本の、民族的伝承である春秋の彼岸、盂蘭盆の行事は、相当根強いものである。多くの日本人は、墓参の機会を、機械的に與えられる。墓参の項目が、他とは異なり、「年に数度」という状態が最高率を示しているのは、このような環境の影響もあるであろう。

次は、祈りの問題である。この点でも、日本の学生の示した傾向は、頗る不活潑である。「全く祈らなかつた」者が、半数に達する。然し、前項の宗教的行為よりは、稍々多く実践されているようである。前項で、その全部を通して、宗教的行為の何ものもを行わなかつた者でも、ここでは、「時折」若しくは「まれに」祈っている例が、かなり多く見受けられた。これは、恐らく、形にとらわれぬ宗教を欲している事の反映であろう。祈りの内容については、判然しない。(B図)

最後は、畏敬、帰依、感謝等の宗教的感情に就いての問題である。これには、「祈り」におけると略々相似た傾向が、あらわれた。「この種の経験は、全くしなかつた」という者は、全体の1/3に過ぎない。自分にとっての宗教を否定した者のうちにも、かかる経験

を、極めて頻繁にもつている者が、相当にあるのは、注目される。彼らは、他の個所では、悉く「宗教的」でなかつた。併も、斯様な宗教的体験を肯定している。ここに潜む問題は、極めて興味あるものである。(B図)

米国の調査では、学生の宗教的行為は、概して、顯著に現われている。ここに掲げられた宗教的行為の何れをも、全く否定している者は、僅か一五パーセントに過ぎず、残りは、その頻度に差はあるが、宗教的行為を實踐しているのである。併し、これらの学生は、他の質問を通したとき、必ずしも、宗教的な色合いが濃い傾向を示したものでばかりではない。彼らは、宗教的に、因襲的な立場から脱け出す事を希望し乍ら、然も伝統的な実践を行いつつある、という状態である。日本の学生は、これにくらべると、伝統的な宗教現象に対して、頗る批判的である。そして、実践面に於ても、極めて冷淡である。この双方の差異の中に、日米両国の宗教的伝統や、宗教的環境の相違が存在するのではなからうか。

8 宗教別に基く宗教的態度の相違

以上が、宗教現象の各方面に表われた、日本の学生の宗教的態度の動向である。ここで、更に、全体を通して、宗教別による学生の宗教的態度の上にあらわれた差異について、考察して行こうと思う。

ハーバード大学に於ては、ローマ・カトリック、プロテスタント、ユダヤ教、及び、新宗教をのぞむ者の間の差異を検討している。これによると、それらの宗教の性格が、如実に反映している。ローマカトリックの者は、すべての点で、他の者よりも、著しく宗教的である。新教の者は、稍々その度合が薄く、ユダヤ教徒は、神への信仰以外では、先の二つと、殆んど反対の態度を示している。更に甚だしいのは、新宗教の出現を望む者である。彼らは宗教的な見解については比較的宗教的でなく、又、因襲的な宗教的行為には殆んど関心をもつていない。

ハワイ大学の調査は、更に、綿密な結果を出している。各々の宗教と、生いたちの宗教とを組み合わせ、それに、人種の條

件も配している。カトリック、プロテスタント、仏教、その他の宗教、及び、宗教を必要としない者の別で、検討しているが、この結果、宗教的態度は、人種的、環境的條件よりも、むしろ、現在の宗教信仰によつて左右される事が多いという結論に達している。例えば、カトリックの背景を持つた者は、現在、カトリックの信仰をもちつづける場合には、ここに提出された問題に関する限り、頗る宗教的である。併し、現在、カトリック以外の宗教を求める場合には、全く異なる傾向を示しているというのである。又、白人と然らざるものについてみても、現在信仰する宗教が同一である場合には、その間に、著しい差異はない、と報告されている。

日本の場合、学生の宗教は、キリスト教、仏教、神道、その他、成立宗教以外のもの、無関心のもの、に分類される。これを土台として、各方面にあらわれた宗教的態度を通観すると、あらゆる面で、宗教に関心を寄せているのは、キリスト教の者である。そして、それと対照して、反宗教的なのは、宗教の不必要を表明する者である。この様相には、現在の宗教と共に、生いたちの環境の宗教が影響を與えている場合が多い。生いたちに於ける宗教的な影響の有無は、現在の宗教的態度の上に決して見落す事の出来ぬものである。

四 概 括

本調査によつて、日本の学生の宗教的態度には、如何なる特徴が見られたか。これを、米国における、同じ質問表による調査の結果と比較すると、どういう様相があらわれているか。その重要な点について、順次に観察して来たが、今一度、振り返つて、それを概括的に纏めてみよう、最初に、その要点を簡條的にあげれば、

一、日米共に、宗教を現在必要とする者の方が、必要とせずとする者より多い。但し、その割合は、米国の学生の方が強く、日本の方が弱い。

二、日本の学生達は、概して、成立宗教に冷淡である。形式にとらわれぬ、広い意味での宗教を求めている。

三、成立宗教の分野では、キリスト教を求める者が多い。これに対し、仏教、神道からの離背は、著しい。

四、生い立ちの環境に於ける宗教的感化は、米国では相当に強いが、日本では極めて弱い。これは、その後の宗教的態度の全般に亘つて影響を及ぼしている。

五、概して、日本の学生は、米国の学生に比べると、信仰心が浅い。宗教現象に対する関心も極めて薄い。然も、宗教的自覚は割に強い。

六、日本の学生は、宗教現象を批判的な眼で眺める傾向がある。関心は持たずとも、批判は怠らぬ。

七、日本の学生には、宗教というものを、「人間的」な見解で解釈する傾向がみられる。「神的なるもの」は、概して、遠去けられている。米国の場合は、この程度が、日本ほど深くない。

八、宗教的行為については、米国に於ては、反撥を感じつつも、強い伝承の力の故に、相当に行われている。日本の学生は、この点が、著しく、欠けている。規則正しい宗教的行為をなすものは、稀である。

九、日米ともに、女子は、男子に比べると、稍々宗教的な傾向が強い。

十、年齢及び、結婚による区別は、別段みるべきものがない。

本調査を通して、米国の学生との対比に於いて、日本の学生の宗教的態度の特徴としてはつきり現われた傾向は二つある。その一つは、日本の学生は、米国の学生よりも、「宗教的でない」ということである。これは、学生達が、生いたちの環境から受けた宗教的影響に、密接に関連している。現存する日本の諸宗教は、その力が弱く、学生達を、充分に教化し、包容する力をもたぬようである。これが、この調査で、宗教に対する無関心となつて現われてきている。学生を育てた家庭

における宗教的情操教育や、又、学校における宗教的知識教育の不備も、これにあずかる処が大きい。

更に、もう一つ顯著なのは、日本に於ける成立宗教のあり方に対する、学生達の態度である。このうち一つの流れは、極めて批判的なものである。成立宗教を排して、教義や儀礼に束縛されぬ、自由な、広い宗教を求める。宗教をもつ事を欲し乍ら、既成の宗教には走る事が出来ずに、一種の、不安定な状態を感じている。他の流れは、宗教について、深く考察することなく、宗教など、自分にとつて全く不必要だ、と表明する。成立宗教に対して、極めて冷淡であり、反撥的な態度をとっているのである。米国の場合にも、同じような傾向があつた。それは、教義的なものから脱け出し人間的な営みとしての宗教を追求する傾向である。併し、日本における程、それは、甚しくはない。

本調査は、先にも述べた通り、異なる言語をもつ、異なる民族に、同一の質問を課し、それによつて得た結果を、比較検討した一つの試みである。調査の対象となつた、日米両国の学生の宗教的態度の上には、この二国の、文化的伝承や、社会環境の相違が、大きな影響をもたらしている事が明かにされたと云つてよいであらう。

註 ① G.W.Allport, J.M.Gillespie, and J.Young: *The Religion of*

Post-War College Student. The Journal of Psychology, 1948 25, 3—33.

② W. E. Vinacke, J. Eindhoven, and J. Engle: *Religious Attitudes of Students at The University of Hawaii. The Journal of Psychology, 1949, 28*

③ *Ethical Culture* というのは、米国の質問表中に、あげられてゐる「項目」である。これとならんでヒューマニズム (Humanism) がある。

琉球に於ける神々の誕生

鳥越憲三郎

一 普遍的神と特殊的神

琉球の宗教觀念の基本は、御嶽の神と火神とに対する信仰である。前者については神の名が明瞭でない。名のない神から名のある神への過渡的状态にあるものである。勿論、性別もない。後者は道教の影響を受けて、一部内容的發展を見たもの、その神の名は分明でない。性別もはつきりとはしないが、時に道教的に女性と見たり、姦姑と見たりしているもの、それとても一般的ではない。神々の中で名をもつ神としては、キミテズリとキンマモンの神とがあるが、これとても性別はなお未分化であり、又別神の如く見られるかと思うと、同一神の如くにも取扱われている。この他に彼等が琉球列島に渡来した最初の歴史的人物を神格化したものにアマミキヨ神がある。この神は、民間の信仰では一般に女神として見られているが、「おもろさうし」などで「アマミキヨ・シネリキヨ」として「おもろ」の常套的手法である対句的用法を以て表現されていることから、一部の人は後者を男神と考え、これ等を男女二神の如くに見ている。従つてこの神のみが神々の中で、名があり性がある完全な神として把握されているとも言えるのであるが、これは歴史的人格神であるから、一応その他の自然発生的な神々と區別して考える必要があるであらう。この他には雑神として泉水の神・門の神・屋敷の神・便所の神など、

特定の場所に対しての特定の神の存在を認めているが、これ等の神は各々特殊化された神というよりも、未分化の状態にある普遍的神が場所に於て限定された神であると言うべきであろう。かように琉球の神々は、なお特殊として分化されない以前の未分化の状態にある神々である。

一般女性或は巫女は、神の憑依者としてではなく神の実体の客観化されたものとして、即ち現実に姿を現した見える具象的な神として、一般民衆の前に現れた。古文獻にしばしば「神出現アリテ」と記しているのは、巫女が神として現れたのであつたが、彼等は別にかゝる表現を不思議と感じなかつたのである。而もそれは巫女が神の実体を具象的に民衆の前に現したものであつたのである。姉妹がその兄弟の生ける守護神として、姉妹神と称されることを以てしても分ることだし、又村落の宗教的実権を握つていた巫女が根神と呼ばれて神の称をもつたり、巫女の秘密の実名が某神と称されることも亦かゝる事情に由来するものである。

併しこれ等の神々は、如何なる属性の神なのであろうか。ところが神々がなお未分化であるがために、これ等の女性或は巫女は自らヲナリ神であると共に、また御嶽の神としても現れ、キミテズリ神としても現れ、その他あらゆる神々として現れることも出来た。即ち如何なる神の客体ともなり得たのである。名もなく姿もない神々、それは普通の神を意味しているが、これ等の神が名をもち姿をもつと云うことは、特殊的神の立場をとることを意味している。然るに特殊として客体たる巫女に客観化されたにも拘らず、その巫女はまた同時に、如何なる神々の客体ともなり得たのである。神歌によつて神々の誕生の経緯を見ることにしよう。

大にしに、とよむ

(訳) 読谷山に響む

きこへ、なよくら

名高いナヨクラ(巫女名)よ

あん、まぶて

我を守護して

このと、わたしよわれ(卷十三の
一五九)

この海を渡し給え

せむらいの、おやのろ

(訳)セムライ(地名)の親ノロ

おやのろは、たかべて

親ノロを祈つて

あん、まぶて

我を守護して

このと、わたしよわれ(卷十三の
一六六)

この海を渡し給え

前の神歌は読谷山間切で名高いナヨクラというノロ(女神官)に、航海の守護を願つたものであるが、後の神歌に至つては巫女を明らかに神として祈つてゐることが知られ、これによつて前神歌も同趣旨のものであることが分るのである。このように巫女が神としての立場に於て見られてゐることが分るのであるが、更に左の二首を示したい。

あらぶ、やむ、またけ

(訳)永良部の御嶽から

おさんする、かみく

遠く見下ろしている神々よ

あん、まぶて

我を守護して

此と、わたしよわれ(卷十三の
一九六)

この海を渡し給え

やかびもり、おわる

(訳)屋嘉比森に在ます

おやのろは、たかべて

親ノロを祈つて

あん、まぶて

我を守護して

このと、わたしよわれ(卷十三の
一七六)

この海を渡し給え

前の神歌は、御嶽の神に航海の守護を祈つたものであるが、後の神歌で分るように、この祈願の対象を抽象的な御嶽の神に對してではなく、御嶽の神の客観化された巫女に對して向けていることが分るのである。これと同じ例は「西嶽におわる、嶽のヨキカナシよ、……………東嶽におわる、聞得ヨキカナシ」等の神歌の如く、ヨキカナシ女神官が同様に嶽神として見られているものもある。

殊更に同じ種類の神歌を並べたのであるが、これ等の神歌によつても、巫女が神の憑依者・代弁者としての立場ではなく、神自身として、即ち御嶽の神或は航海の神として祈願の対象となつていることが分るのである。村人は御嶽の神に對する時、天から降臨する名もなく姿もない御嶽の神に向つて祈つたのではない。その御嶽を祭祀する巫女に、御嶽の神の実体を見、目の前に客観化された神を祈つたのである。

如上のことを充分に理解し得た時、初めて左の神歌も理解出来るであらう。

にしたけの、さくらが、さくやに

(訳)西嶽の桜が咲くように

きみし、しなで、なよら

神らしく踊り給え

又ひかたけに、むらさきやり、さくやに

東嶽に叢咲くように

きみしなで、なよら

神らしく踊り給え

又たけかなし、あやへかさ、さしよわちへ

嶽神は綾日傘をさし給いて

又もりかなし、くるまかさ、さしよわちへ

(卷十四の八)

森神は車傘をさし給いて

「きみ」は神の称として用いられる語である。又「たけかなし」、「もりかなし」の「かなし」は神及び高貴の人の尊称として附加される常套語で、こゝでは御嶽の神を意味する。

この神歌は、御嶽の神が日傘をさして踊っている様を詠んだものであるが、その神とは謂う迄もなく、御嶽の神の客観

化・具象化された巫女である。御嶽の祭に於ける饗宴の席上、巫女の踊るのを神として見て見ている様子が明瞭に窺取される好個の歌である。

かように御嶽の神として、巫女が客観化されている事実を知る時、更に左の如き巫女が神として御嶽に降臨することを詠んだ数多の神歌も、亦理解することが出来るであらう。

きこゑ、あけしのが

(訳)有名なアケシノ(巫女名)が

さやはだけ、おれわちへ

斎場嶽に降臨し給いて

あけず、みそ、めしよわちへ(卷十三の
一〇二)

蜻蛉の御衣を召し給いて

きこゑ大ぎみぎや

(訳)聞得大君(国家最高の女神官)が

首里もり、おれわちへ

首里森に降臨し給いて

おぎやかもいや

尙真王を

きみしよ、まぶりよわめ

神(大君のこと)よ守護し給え

又とよむせだかこが

(大君の対句)

まだまもり、おれわちへ(卷一の
一六)

真玉森に降臨し給いて

前歌はアケシノ女神官が蜻蛉色の御衣を召して斎場御嶽に臨んだ様子を、御嶽に降臨した神として表現しているのである。後歌は尙真王(在位一四七七—一五二六)の妹に当る聞得大君が、王城内の首里森に神として降臨し、国王を守護し給えと願つて詠んだものである。こゝでは聞得大君が御嶽の神としての立場で見られているが、彼女はまた国王のヲナリ神にも当るわけである。巫女が御嶽に降臨するという表現を以てした神歌は、「おもろさうし」の中に数多見ることが出来る。

天つぎの、御さうぜ

大きみは、たかべて

やらざもり、いしらごは

おりあげて、ともゝすへ

せいくさ、よせるまじ

又きこゑ、天つぎの、世の

さうぜ、めしよわちへ

おくの、みよう、いしらごは

おりあげて、ともゝすへ

せいくさ、よせるまじ(卷十三
の一八)

(歌) 国王の思召しで

大君を祈つて(造るものであるから)

屋良座森の城の石垣は

積上げて千年も長く

軍勢を寄せつけないであらう

名高い国王の

御了簡を体して(造るものであるから)

海深き所の石垣を

積上げて千歳も

軍勢を寄せつけないであらう

これは王府の貿易港であつた那覇の港に、倭寇やその他の敵に備えて、屋良座城を築いた時の神歌である。ところが興味あることに、この神歌には左の如き註がある。

「尙清王加那志御代——嘉靖三十二年五月四日つちのとのとり、やらざもりのまうはらいの時に、きみま物のみ御まへよりおかみ申みせゆる、天つぎのあんじおそいかなし天の御み事にゑとつくり申候」

「まう」とは野原のことで、「まうはらい」とは屋良座城を築く土地の清め、即ち地鎮祭のことである。「きみま物」とはキミマモンの神のことで、国家の大事の時に現れる神とされている。「天つぎのあんじおそいかなし」とは尙清王の聖名である。これで見ると、尙清王の御代の一五五三年、屋良座城の地鎮祭の時、尙清王のためにキミマモンの神から降ろされた神託であることが分る。外敵に備える築城という国家的事業を起すに際して、キミマモンの神が出現して、この城が千代

に神の守護を受けるものであることを告げていたことは当然に願われたことであろう。こゝで問題として取上げたいことは、キミマモンの神からの託宣として載せているが、このキミマモンの神とは、謂う迄もなく聞得大君に客観化された神を指していることである。而も「大君を祈つて」と云う表現によつて分る如く、大君とキミマモンとは同格同質のものとして見られていると云うことである。これによつて、御嶽の神になり得た巫女が、またキミマモンの神にもなり得ることが分るであろう。なおわれ／＼はこれと並べて、左の如き興味ある神歌を見るのである。

きこへ、さすかさが

(訳)有名な佐司笠(巫女名)が

おほつゑが、おれわちへ

天の神霊が降臨し給いて(守護し給えば)

おぢおせいしよ

国王こそ

せぢ、とよで、ちよわれ

靈威勝れて在ませ

又とよむ、大ぎみぎや

響む大君が

かぐらゑが、とりよわちへ

天の神霊を降ろし給いて

又年六とせ、なるぎやめ

六年にもなるまで

きみてづり、まどうさ

キミテズリの神の現れるのに間があつたことよ

又きら、なふさ、とるぎやめ

世界の為に降ろすまで

み物、あすび、めづらしや

見事な神遊びは珍らしいことよ

又あんじおそいきや、おより

国王の御為に

此きらに、おれわちへ

この島に降臨し給いて

又このみしま、なふちへ

この島を治めに

このゑかに、おれわちへ

又てだが、うざし、やれば

しよりもり、まさて

あんじおそいしよ

せぢ、とよで、ちよわれ(卷四の五十一)

この島に降臨し給いて

日神の託宣であるから

首里森は勝れて

国王こそ

靈威勝れて在ませ

これは国王の御代に一代一度出現して、国王を慶賀すると信じられているキミテズリの神が現れた時の神歌である。第一句に示されている如く、佐司笠按司(王女から選ばれる高級女神官)と同格同質に取扱われている天神とは、謂う迄もなくキミテズリの神を意味しているのであるが、最後の句でこの神が日神でもあることが分るのである。即ちキミテズリの神は日神と同一視されているのである。

又万曆三十五年(一六〇七年)キミテズリの神の託宣が、首里大君(王女出身の高級女神官)から降ろされた時の神歌がある。

しより、大きみぎや

首里もり、おれわちへ

あぢおそいしよ

せぢ、まさて、ちよわれ

又とよむ、くにおそいが

まだまもり、おれわちへ

又あぢおそいが、おより

(訳)首里大君が

首里森に降臨して(守護し給えば)

国王こそ

靈威勝れて在ませ

(大君の対句)

真玉森に降臨し給いて

国王の御為に

わうにせが、おより

若王の御為に

又ぎらのかず、おれわちへ

日毎に降り給いて

ゑかのかず、おれわちへ

毎日降り給いて

又おれらかず、みまぶら

降臨の度に守護せば

あすばかず、みまぶら(巻四の五八)

神遊びの度に守護せば

これで見ると、首里大君がキミテズリの神として王城内の首里森に於て、国王に託宣を降ろしたことが分るのである。而も神託は出現した神の名を先ず名告るのが一般的法則であるが、第一句の示す如く、首里大君が自らの名を出現した神の名として唱え、神としての自分が御嶽に降臨すると云う表現を以てしているのである。この神歌にはキミテズリの神の託宣という註があるので、第一句の首里大君はキミテズリの神であることが分るのであるが、先ず巫女の名を唱えているかゝる形式の多くの神歌が、神の資格としての自分の名前を名告る神託の形式によつていゝものであることが分るのである。われわれはこの形式の中にも、神として考えられていた巫女を見るのである。

琉球の神々の中で、固有名をもつものはキミマモンとキミテズリの神であるが、以上二種の神歌で、これ等の神が日神ともなれば、御嶽の神ともなることを知つた。而もこれら二神は、時に同神として見られることさえあるのである。国王がテダ、テダコと称呼されて、日神(テダ・テダコという)と同じ称で同質性をもつものと考えられていた關係上、国王の守護神を日神に求めた例は可成り多い。

きこゑ大きみぎや

(訳)聞得大君が

おれて、あすびよわれば

降臨して神遊びし給えは

かみてだの、まぶり、よわる

日神の守護のある

あんじおそい

国王よ

又とよむ、せだかこが

(大君の対句)

又首里もりぐすく

首里王城に

又まだまもりぐすく(卷二)
の二)

真玉王城に

大きみぎや、みまぶる

(訳)大君が守護する

てだがすへ、あちおそい

日神の子孫なる国王よ

天下した

この国に

すへまさて、ちよわれ

千代に在ませ

又せだかこが、みまぶる

大君が守護する

すゑまさる、わうにせ(卷三の)
六四)

末勝る若王よ

以上二首は、国王と日神との密接な関係のあることを示すものであるが、特に前歌に於ては聞得大君に客観化された神が日神であることが分る。後歌は聞得大君がそのまゝ神格化されており、神としての大君が日神の子孫である国王を守護することを詠んだものである。

而もこの日神は、また火神にも通じるものであつた。家の神に発したこの火神は、政治的権力と結合されて王火の思想にまで発展し、引いては日神と同一視されるに至つたのである。

又天神の在ます所はニライ・カナイであると云う信仰をもつている。この「ニライ」・「カナイ」は神歌の表現形式による同義語である。このニライの所に、実は総ての神が、即ち日神も、キミマモンも、キミテズリも、その他あらゆる神々が在

ますのである。そしてこれ等の神々が、或る時は別神として考えられ、又或る時は混同して同一の神とも考えられているのである。これについては、これまで列挙した神歌によつて理解されたであらう。

併しわれ／＼が更に深く興味を感じることは、巫女そのものが神として、祈願の対象となつてゐる数個の神歌である。勿論この思想は、これまでに示した神歌によつても分ることではあるが、これまでのものは巫女と、その巫女を客体とした神とが併記されていたのに対し、次に示す神歌には、これ等の神の名が見えず、巫女を直接に祈願の対象としている点に於て異色があるものである。

しませんこ、おやのろ

(訳)島センコ親ノロ(巫女名)

おやのろは、たかべて

親ノロを祈つて

うききよらは、げらへて

船を造つて

こがねつで

黄金を積んで

しより、かち、はりやせ(卷十三の
一七〇)

首里べ向けて走れ

きみはいは、たかべて

(訳)君南風(巫女名)を祈つて

たすこやま、のぼて

タスコ山に登つて

なでまつは、げらへて

撫松を製材して

はねうちがま、すだちへ

船を造つて

とぶとりと、いそいして、はりやせ(卷十三の
一五六)

飛ぶ鳥と競つて走れ

これら二首は、神としての巫女に船造りを祈願して詠んだものである。

更に興味深いものがある。第一尙王統尙泰久王（在位一四五四—一四六〇）に百踏揚按司モトフツミヤガシという王女があり、当時名高い勝連城主阿麻和利アマワリに嫁いでいたが、阿麻和利が中山王の宝位を篡奪すべく兵を挙げんとしたところを、百踏揚按司の従者である鬼大城が感知して、急を王城に告げるべく彼女を背負つて夜中城を遁れ、首里王城に着いたものゝ、男女二人が夜中に参上したことの不審から城門が開かれなかつた。この時神歌の託宣によつて城門を開かしたのであるが、その神歌の註を見ると、

「鬼大城おなぢやら（百踏揚按司のこと——筆者註）負上、赤田御門へ参、勝連按司逆心之次第御取次申上候処、夜中に男女唯二人参候は御ふしんに候間、先は門開間敷由御返事御座候処、則御、神此おもろ給候に付、則大城大声上あもろ仕候処、自然御門之鎖子はさら／＼と開きたる由候也」

とあり、その時の神歌は左の如くである。

もゝと、ふみあがりや

（訳）百踏揚が

おれて、あすび、よわれば

降臨し給えば

むかひ、ほこら

迎えよ、歛んで

又きみのふみあがりや

神の踏揚が（対句）

又なさの、たゝみきよが

父なる王が

おわるてゝ、しらにや（巻六の）
（五三）

在ましても分らないのか

かく一応は父王も姫の帰参を容れなかつたが、現人神としての神託により、遂に王も姫としての百踏揚按司に対しては、なく、神としての彼女に対して許さざるを得なかつたのである。又彼女も神の立場に於て開門を王に迫っている次第が明瞭に分るのである。

巫女を神として祈願の対象とする信仰は、もとヲナリ神の信仰に由来するものであると見てよい。ヲナリ神に関する神歌も可成りあるが、左にその一つを示して見る。

五くの、まころくよ

(訳)五くの大丈夫よ

うぎきよら、はりやせ

船を走らせ

又たらこ、かいなで、ころ

愛するタラコよ

又こゑしのは、たかべて

コエシノ(巫女名)を祈つて

又おなりがみ、たかべて(卷十三
の四七)

ヲナリ神を祈つて

このタラコ船頭はコエシノ女神官の兄弟であることが分る。このコエシノはタラコ船頭のヲナリ神として、彼を守護する立場に置かれていたのである。航海や旅行には必ずヲナリ神の守護があるとは、琉球人の抱く一般的な信仰である。

このように琉球の女性は生得的に神的素質をもつものであつたが故に、神々が特殊としての名をもつに至つた時も、その特殊の神の憑依者としての立場よりも、特殊の神がその実体を具象的に現したものと受取つたのである。従つて名をもつことによつて特殊化された神々も、巫女自らが神としての立場にあると共に、いずれの神の姿としても現れ得たが故に、御嶽の神は同時に日神ともなり、またキミテズリの神やキミマモンの神ともなつたのである。勿論これは神々の客体としての巫女の特殊な事情の故であるが、そのために名もなく姿もない神々が名をもち姿をもつて巫女に客観化される時、その初期に於ては、神々は完全なる特殊の立場をとり得ず、即ち直に神々の特殊化は行われず、普遍的性格を内包した特殊化が行われ、漸次その普遍性を払拭して特殊へと分化して行くものであることを知るのである。名と姿とを現した神々の誕生を、一般にわれ／＼は特殊の神として考え勝ちであるが、実際は左様ではなかつたのである。名があり姿をもつということ、それは自己ならぬ他者が自己と対立して存在することを肯定することであり、個物の定立を意味する。従つて神々は特殊として

現れなければならぬ筈である。然るに普遍が特殊として名をもち客体にその姿を現した時、その個物は自己ならぬ他の個物を肯定することでありながら、如何なる他の個物の立場をも同時にとり得るということ、従つてその個物は個物であるという意味に於て特殊であると同時に、普遍でもあり得たということ、これが神々の誕生に當つて見られる論理的なる神々の客観化の様相であつたのである。

神話以前の神々は、名もなく姿もない神々であり、最も直接的な神々であつた。それが最も直接的であるがために、却つて最も普遍的な神々であつた。(高坂正顯博士著「神話」二六頁) この神話以前、客観化以前の普遍的な神々は、未開人並に古代人の前に如何に現れていたのであろうか。勿論、抽象的・観念的な神は彼等の思考の外にあり、彼等は抽象的・観念的な神ではなく、具象的・客観的な神に対する信仰を抱いていた。彼等は泉水に神を認め、森に、海に、その他あらゆる物に、それが神聖であると感じた総てのものに、神を認めたのである。そしてその地勢と形状によつて、或は森の神となり、泉水の神ともなつた。人間の働きが場所と結びつけられるように、神々の働きも場所と結びつけられ、人間と同じく神々も物的な環境を有し、かゝる環境に於て、又それを通して神々は活動し、条件づけられていた。そして聖なる地とは、そこに於て最も神の活動が顯著と信じられる場所であつた。(同書二三四頁) そして地勢と形状とは、普遍的な神々を特殊的神々として規定した。併しそれにも拘らず、これら森の神も、泉水の神も、日神も共に同一なる神として、普遍に於て結合されていたのである。即ち地勢と形状によつて一応普遍が特殊化されたものゝ、又同時にその個々の特殊は、普遍の立場に於て結合されるものであつたのである。この普遍と特殊の融即という意味に於て、初めて未開人並に古代人の神話以前の神々が理解されるのである。

ところが、神々は巫女をその客体として客観化され、特殊化された。それは物的環境に条件づけられ、支配されていた神々の活動を、より近く人間的に理解せんとしたことである。即ち活動する実体を、人間的形状に於て理解せんとしたのであ

る。併しそれはたゞ活動する実体が姿をもつたに過ぎないのである。従つて巫女の姿に於て特殊化され客観化された神々は、人間的姿に於てその特殊をより明らかにしたものの、なお個としての完全な独立には至らず、特殊であると同時に普通の立場をもとり得たのである。神々が名をもつたということも、たゞより人間的に理解しようとしたに過ぎないのである。勿論神々は名と姿をもつことによつて、後には普遍的性格を払拭して特殊的神として完全に分化するに至つたが、それには更に他の原因が存したのである。

二 祈る者と祈られる者

普遍的性格をなお多分に内包しながら特殊的神として、神々は巫女を客体として客観化され、神の実体を明示した。これによつて巫女は、神の姿として人々の前に現れ、人々は巫女を神そのものとして拜した。併し巫女は神として神の立場に於て終始し得たのであろうか。

神としての巫女は、一般村落成員と共に現実の社会生活を営む者であり、そのために人間的・社会的制約を余りにも受ける者であつた。併し神は全能であり、絶対的存在者でなくてはならない。そこに人間的・社会的制約を受けない、より高き、より全き神への願望が生ずる。かくて当然次の段階として、人間的姿に於て神の姿を具象化したかゝる神觀念に代つて、人間的・社会的制約を蒙らず全能者としての属性を表現し得る新しい神觀念が発生した。勿論かゝる神觀念の变革は、一般民衆からの要求に基くものではなく、特定の個人、即ち政治的実権者、或はその代行者によつて考え出されたものである。政治的実権者は、彼の神権政治をより権威あるものたらしめるために、その神権政治の原由である神を、人間的・社会的制約をもつ神よりも更に全能なる神たらしめ、かゝる全能者による神権政治を以て自己の権威をより絶対なるものとすると共に、その絶対的権威によつて人民を支配せんとしたのである。

かゝる政治的作為により、巫女に客観化されていた神は、再び巫女の背後に退き、人間的・社会的制約を受けない絶対者としての屬性を取り戻した。そのために、神としてあつた巫女は、遂に神に対する奉仕者、神の代弁者としての立場をとるようになった。即ち祈られる者としての立場から、祈る者としての立場に変わったわけである。この祈る者としての立場に立つ巫女を、前同様に神歌によつて示したい。

きこゑ大きみが

(訳)聞得大君が

天のいのり、しよわれば

天神への祈りをし給えば

てるかはも、ほこて

日神も歎んで

おぎやかまいに

尙真王に

しまそゑて、みおやせ(卷三の三五)

国の長久を奉れ

きこゑ大きみぎや

(訳)聞得大君が

むかし、はぢめ、から

大昔から

しよりもり、のだてゝ

首里森を祈つて

あんしおそいに、みおやせ

国王に(神の守護を)奉れ

大きみぢよ、あよそろて、ちよわれ(卷七の二〇)

女君達よ心を一つにして在ませ

きこゑきみがなし

(訳)有名なキミガナシ(巫女名)よ

きみが、いのる

女君が祈る

もりに、ちよわちへ

森に在まして

しまが、おゑ、ちよわれ(巻六の
一八)

国の末まで在ませ

きこゑ、あおりやゑや

(訳)有名な阿応理屋惠(巫女名)よ

ち天の、せぢ、おろちへ

天地の神靈を降ろして

おぎやかもいに、みおやせ

尙真王に奉れ

ともくと、す、ちよわれ(巻四
の九)

(国王は)千歳に在ませ

最初の神歌は、巫女が日神を祈るものであり、次の二首は御嶽の神を祈るもの、最後のものは天地の神靈に対して祈るところのもので、共に祈る者としての立場に立つ巫女を示したものである。即ち巫女という人間的・社会的制約をもたないより高き絶対的神からの守護が、国王に授けられることを願つて詠んだものである。

ところが、巫女が祈られる者としての立場から、祈る者としての立場に移るに際して、両者の思想が混沌として、その過渡的状态を示す神歌もある。こゝでは巫女が祈られる者としての立場と、祈る者としての立場とを同時にとつてしているのである。

きこゑ大きみぎや

(訳)聞得大君が

おれていのり、よわれば

降臨して祈りをし給えば

しまが、いのち

(神は)長久を

おぎやかもいに、みおやせ(巻三の
三一)

尙真王に奉れ

この神歌では、御嶽で神に祈る聞得大君を、「神として御嶽に降臨した聞得大君が、また神に対して祈る」という二重の

立場を以て表現されているのである。勿論こゝでは、神に祈る者としての立場が主体であるが、この祈る立場にある者に、「降臨」という表現形式を用いたところが、この神歌の特徴である。これは謂う迄もなく、巫女が神としての立場に於て御嶽に臨んだ前時代の表現形式を、そのまゝ踏用したことによるのであるが、これを以てしても、祈る者としての立場の前に、祈られる立場の巫女が存したことが分るのであろう。

祈る者としての立場に立つた巫女も、彼女の兄弟に対してはヲナリ神に当るわけで、従つて兄弟を対象として詠んだものである場合には、彼女は両者の立場に立つものと見て差支えない。左に示す神歌は、文面では別にヲナリ神として祈られる者の立場を示してはいないが、心理的には両者の立場が考えられているものである。

きこゑ大きみが

(訳) 聞得大君が

てるかはは、のたてゝ

日神に申上げて (守護を頼めば)

あぢおそいす

国王こそ

天ぎや下、おそい

天下を治めよ

又とよむ、せだかこが

(大君の対句)

てるしのは、のたてゝ

日神に申上げて

あぢおそいす

国王こそ

又いしゑけり、あぢおそい

勝れた兄弟なる国王よ

あよが、うちは、なげくな

心の中は歎くな

又いしゑけり、たゝみきよ

勝れた兄弟なる国王よ

おきも、うちは、なげくな (卷一の)

肝の中は歎くな

かように、第一句・第二句は聞得大君が祈る者の立場に立つて、日神に国王の守護を祈願するものであるが、第三句・第四句によつて、国王が大君の兄弟であることが分り、文面では殊更に大君がヲナリ神として国王を守護するとは述べられていないものの、ヲナリ神としての大君を意識的に取上げて詠んだものであると見て差支えない。

かくの如く「おもろさうし」収録の神歌は、前節で示したような神としての巫女の神歌と、神の奉仕者としての巫女の神歌との二種類を示しているが、この神の奉仕者としての立場に立つようになつてから後も、ヲナリ神の信仰のみは壊されることなく現在まで伝承されている。又叡陝の地に於ては、巫女は現在神の奉仕者であると共に、神そのものとしての意識をも未だ抱いているのを見ることが出来る。

神々が一度びその実体を巫女に客観化したということは、少くとも普遍的神を特殊化へ一歩進めたことであつた。勿論、初期のこの特殊化・客観化は、前節で述べた如く、普遍的神を個として分化しようとする要求に発したのではなく、たゞ未開人や古代人が考えられた抽象的・觀念的ではなくして、目に見える具象的なものに於て捉えたいという心理から起つたものであり、それが更に發展して、森や泉水や太陽によつて示された神々の実体を、より近く人間的な姿に移し、それによつて神々の活動や神々の意思を人間的に理解しようとしたことに原因したものであつた。それがために、巫女によつて神々が特殊化され客観化されながらも、なお普遍的性格を内包しているという矛盾を生じたのであつた。併しながら、そのことは少くとも神々を個としての独立に向わしめる契機たらしめたことは事実である。神々の特殊化は、かゝる経路を辿つて發展して行つたのである。

琉球の神々もかく分化し、特殊化して個としての完成に進むべきであつた。然るに琉球の神々の中で、初めて名をもつたキミマモンやキミテズリの神は、国王の即位を神の命による正当なものであることを証明するという役割、即ち政治的実権の保障という目的をもつて発生したもので、従つて国王の即位を慶賀するために一代に一度現れるという特殊な職能をもつ

神として誕生したのであつた。中山世鑑にも「国主世継ノ後、一代ニ一度、出現有テ、国主万歳ノ壽ヲ、シ給神也」(卷一)とあるが、それが後には国家の大事に際しても度々現れるようになったのであつた。ところが尙寧王(在位一五八九—一六二〇)の御代に琉球は薩摩藩に服属し、国家としての独立性を失うと共に、国王の神聖性も喪失され、神の命による国王の即位という宗教的儀礼が行われなくなつた。政治的目的を以て発生した神が、時代の経過と共に民衆の信仰の対象としての神へと発展するのが神々の辿るべき運命であり、神々の生長であるが、尙寧王の時までになお民衆化されていなかつたこれ等の神々は、政治的存在の意義を失うと共に再びその名を失つて、遂に民衆の神として現れる機会を永久に逸して消失したのである。かくて初めて名を與えられた数少い琉球の神々も、遂に完全なる特殊化は行われず、尙寧王の時期を以て神觀念の発達は停止し、現在もなお琉球の神々は未分化の状態に停滞しているのである。

併し神々が特殊化へと発展しようとした動きにつれて、巫女も神としての祈られる者の立場から、祈る者の立場へと移行した。この祈る者としての立場に立つた時の彼女は、最早、神ではなく、それに代つて、神の憑依者としての立場をとるに至つた。巫女の姿がそのまま神の実体として拜まれた時代には、神々の活動なり意思は人間的に理解し易かつたが、その代りに神々は人間的・社会的制約を甘受しなければならなかつた。然るに巫女が神の依料として見られるようになる、神はその姿を人間の前に現さず、たゞ巫女の口を籍りて人間と対面することになつた。神々はその姿を人間の目から隠したのである。かくて神々は、人間的・社会的制約から解放され、再び超人間的な存在者となつたのである。

巫女が神自らの立場に於て神託を降ろした例は、これまでの神歌によつて示したが、こゝでは神の依料として神の意思を代弁するという形式のもとに、巫女が神託を降ろしている例を示したい。

ききゑ、おしかが

みてづから、いので

(訳)有名なオシカサ(巫女名)が

自ら祈つて(降した)

てだが、おさし、ほこて

あんじおそいしゆ

かけて、ふさよわれ

又とよむきみのあんじや

又しよりもりちよわる

世のぬしのあんじおそい

又まだまもりちよわる

又みもん、かなひやぶに

てづて、おろす、きみや

てだが、おさし、ほこて

又てだが、おさし、やれば

もちよろ、かなしけや

てだが、おさし、ほこて

又しま、なおし、おれわちへ

ころくよ、みまぶて

てだが、おさし、ほこて (卷七の
一三)

日神の託宣を歛んで

国王よ

国を治め給え

響む君の按司(オシカサの対句)

首里王城に在ます

世の主なる国王よ

真玉王城に在ます

美しいカナヒヤブ御嶽に

祈つて降ろした君の

日神の託宣を歛んで

日神の託宣であれば

忝くいたゞいて

日神の託宣を歛んで

国の為に降り給いて

男達を守護して(降ろされた)

日神の託宣を歛んで

これはオシカサなる女神官がカナヒヤブ御嶽を祈つて降ろした日神の託宣を、国王は歛んで受けて、それによつて国を治めよ、という内容である。こゝでは神の憑依する者としての巫女が明瞭に示されている。

巫女が祈る者としての立場に立つようになったのが何時頃からであるかは勿論不明であるが、神歌の創作が大体尙寧王の次の尙豊王の御代を以て終り、その後は神歌の伝誦時代に入つたという事実と、祈る者としての立場の神歌が数少ないことなどからして、尙寧王及び尙豊王の時代を遡ることさして遠くはないものと見て差支えない。併しこれ等の御代のものにも、神としての巫女を示した神歌も可成りあるので、この宗教觀念の移行は徐々に、而も混沌としながら行われたものを見るべきであろう。更に一言加えて置きたいことは、前述もした如く尙寧王の時に於ける宗教觀念の發達の停止により、琉球の神觀念はその後一切發展せず、そのまゝの状態を現在にまで伝えていることである。(大阪学芸大学助教授)

般若心経の新解釈

加藤精神

『般若心経』の註釈は、古来各宗の祖師先徳を初め、近代学者の著作に至るまで其数僅指に遑あらず、就中、弘法大師の『般若心経秘鍵』に至りては、吾等末徒として唯仰信すべきのみである。然し是等の著書は何れも其の宗義を中心とせる註釈であつて、所謂、「胸臆に馳せて文を会し、自宗に駆つて義を取る」傾きありて未だ曾て公正なる学究的立場より之を解釈したるものを見ない。是れ予が本研究を發表して敢て後昆の参考に資せんとする所以である。

予は『般若心経』を左記五段に分つ

第一段。実証者を挙げて深般若の功徳を示す。

観自在菩薩より度一切苦厄まで。

第二段。深般若の空相を明す。

舍利子色不異空より無所得故まで。

第一節。諸法と空相との不一不異を明す。

舍利子色不異空より亦復如是まで。

第二節。六不を以て総じて諸法の空相を明す。

舍利子是諸法より不増不減まで。

第三節。別して蘊処界と縁諦度の空相を明す。

是故空中より以無所得故まで。

第三段。行人の得益を明す。

菩提薩埵より三藐三菩提まで。

第四段。深般若を総じて神呪に結歸す。

故知般若より真實不虛まで。

第五段。正しく深般若の神呪を説く。

故説般若より薩婆訶に至る。

此の中第一段には「觀自在菩薩が深般若波羅蜜多を行ぜし時に、五蘊は皆空なりと照見して一切の苦厄を度した」と云うのであるが、般若部の經典に実証者を出して、特に觀自在菩薩を挙げたる經典は他に其の例を見ないが、是の点に關して説明を加へた註釈書のあることも聞かない。此の事後に詳にする。

第二段の第一節に五蘊と空相との不一不異を明す所は、小品般若の奉鉢品に

色即是空、空即是色、受想行識即是空、空即是識。

とあるに當る。次の第二節は六不を挙げて総じて諸法の空相を明すのであるが、是れは小品般若の無作品に

須菩提、是般若波羅蜜多、於諸法、無有力、無非力、亦無受無與、不生不滅、不垢不淨、不増不減、

とあるに當る。次に第三節に別して諸法の空相を明す。其の中初に五蘊、十二処、十八界三科の空相を明し。次に三乘所觀の縁諦度の空相を明す。無無明より無老死盡に至るまでは縁覺所觀の十二因縁を順逆に觀じて其の空相を説き。次に無苦集

滅道の一句は声聞所觀の苦集滅道の空相を明し。次に無智亦無得、以無所得故は菩薩乘所觀の空相を明かしたのであるが、此の三乘は次の如く譬喩品の鹿羊牛の三車に当るのである。然るに古徳は三論宗や法相宗の如き大乘三乘教を以て之に配して、種々に解釈しているが、是れは時代錯誤の最も甚きものである。何となれば『法華經』は正法五百年を過ぎて次の像法五百年の初頭即ち仏滅後六百年の頃に編纂せられたもので、仏滅後七百年出世の龍樹の『大智度論』に數十ヶ所に引証せられている。然も大乘三乘教は龍樹提婆の三論を所依とする三論宗や、龍樹以後二三百年も経過して勃興した法相宗の如きものが、此の『法華經』の中に説いてあるわけがない。『法華經』の編纂せられた当時の仏教の主流は大体上座部系であるが、就中、仏滅後四百年に迦膩色迦王保護の下に説一切有部宗が隆盛を極めて仏教の主流となつていたのである。然るに説一切有部宗では十方世界、一仏一菩薩と立て、釈迦仏已に此世に出現していらるゝが故に十方世界に他仏出世せらるゝことなく、又彌勒菩薩が一生補処の菩薩として現在觀率天にいらるゝのであるから、五十六億七千万年の間、他菩薩の出世することは無いと立つるのである。随つて法華經の中に指斥せられている「増上慢人、小乘三藏學者」とは有部宗の學者である。臨門の牛車は有部宗の菩薩乘であり、大白牛車は一切衆生悉有仏性と立て、我等與衆生、皆共成仏道と説く法華一乘の菩薩乘である。一は特殊の機根より他に成仏することを許さざる有部宗の菩薩であり、他は菩提心を発した者は普く成仏すると立つる法華一乘の菩薩であつて、成仏する機根に普遍と特別との異りありと雖も、俱に無所得中道の理を觀じて成仏するのであるから、是処には無智亦無得、以無所得故の句に攝めたのである。

第三段。行人の得益を明かす下に

三世諸仏依般若波羅蜜多故、得阿耨多羅三藐三菩提。

とある中の得の字に就いて常には「得たまへり」と和訳しているが、是れは過去の諸仏に約した和訳であつて、若し未來の諸仏に約して訳すれば得たまふべしと訳すべく、若し現在の諸仏に約すれば「得たまひつゝあり」と訳すべきである。予が

是の如く三世諸仏に約して已得と今得と当得とを分ちたる典拠は、小品般若の大明品に

学是大明咒、故、得阿耨多羅三藐三菩提、觀一切衆生心、随意説法。何以故。過去諸仏学是大明咒、得阿耨多羅三藐三菩提、当来諸仏学是大明咒、当得阿耨多羅三藐三菩提。今現在諸仏学是大明咒、得阿耨多羅三藐三菩提。

と説き、又同勸持品に

般若波羅蜜是大明咒。無上明咒、無等等明咒。何以故。憍尸迦、過去諸仏、因是明咒、故、得阿耨多羅三藐三菩提。未來世諸仏、今現在十方諸仏、亦因是明咒、得阿耨多羅三藐三菩提。

と説き、又同法施品に

善男子善女人、從此中学、已学今学当学、入正法位中、已入今入、陀、得須沍果、已得今得、乃至、阿羅漢果、求辟支道亦如是、諸菩薩摩訶薩、求阿耨多羅三藐三菩提、已得今得、乃至、云云。

と説けるが如く、般若部の經典には常に三世諸仏の得を、已得今得、当得の三に分つて説てあるからである。然るに有人は此の三世諸仏を註釈して、三世常住の諸仏と解して、三世の下に括弧して（常住）の二字を挿入しているが、蓋し般若研究の未熟を自ら暴露したものであろう。此の解釈に准じて下の神咒の掲諦も亦「逝けり」或は「行けり」と和訳したことは、且らく過去の神咒に約して訳したもので、若し現在の諸仏に約せば「逝きつゝあり」と訳すべく、又若し未來の諸仏に約すれば「逝くべし」と訳すべきである。要するに神咒の掲諦にも已逝と今逝と当逝との三逝ありと解すべきである。

第四段。深般若を総して明咒に結歸する中に於て、四種の咒名を挙げてあるが、明曠の「略疏」には、次の如く蔵通別円の四教の生滅、無生滅、無量、無作の四諦に配し、弘法大師の秘鍵には「初の是大神咒は声聞の真言、二は緣覚の真言、三は大乗の真言、四は祕藏の真言なり。若し通の義を以てせば、一一の真言に皆四名を具す」と釈してあるが、予の私案に依れ

ば、經文の次第から見て、初のは大神呪は緣覺の真言、次のは大明呪は声聞の真言、次のは無上呪は小乘菩薩の真言。即ち臨門の牛車に當る。次のは無等等呪は大乘菩薩の真言で露地の大白牛車に當るのである。

第五段。正しく深般若の神呪を説く。中に於て四の掲諦がある。明曠疏には之を掲諦、自度。掲諦、自度。波羅掲諦、度他。波羅僧掲諦、自度度他。と釈し。次に菩提を釈して「菩提とは自他共に到る所処を明すなり。娑婆訶とは究竟を明す。是の中に究竟と理究竟とあり」と釈してある。又『秘鍵』には、「初の掲諦は声聞の行果を顯はし。二の掲諦は緣覺の行果を挙げ。三の波羅掲諦は諸大乘最勝の行果を指し。四の波羅僧掲諦は、真言曼荼羅具足輪圓の行果を明す」と釈してある。此の他に古來種々の解釈あれども、何れも未だ吾人をして釈然たらしむるものを見ない。然るに先年知友清水谷恭順大僧正著述の、『般若心經講話』中に、左記の文があつた。

青年時代に十有余年間、印度に留学して、サンスクリットの蘊奥を極めて帰朝せられ、恐らくは本邦第一の梵語学者である。大宮孝潤僧正の説として、左の如くに記してある。曰はく

呪文は單に唱ふべきものであつて、解説すべき性質のものではない。諺に角を矯めて牛を殺すと云うことがある……近代梵語の權威であつた。マクスミューラー博士は此の神呪を、

逝けり(羯諦)逝けり(羯諦)彼岸に逝けり(波羅羯諦)俱に彼岸に逝けり(波羅僧羯諦)敬礼す靈智(菩提薩婆訶)

と訳されたが、斯の如く一語一語の意味を、バラ／＼に訳したればとて、全体の意義の那邊にあるやを知り得ない。故に之を訳するは之を殺すものである。と断じ。次に大宮僧正の自説を出だして、初に一語一語を直訳すればとて、

羯諦(到達者へ)羯諦(到達者へ)波羅羯諦(到達彼岸者へ)波羅僧羯諦(皆共到達彼岸者へ)菩提(オ、覺よ)薩婆訶(我は依頼し敬礼す)

と訳し、更に呪文全体の構成の上より解説すれば、是れは一語よりは一語、一段よりは更に一段と意義を籠め力を強め

ての唱へであつて、

(一) 羯諦「薩婆訶」到達者へソワカする。

(二) 羯諦「薩婆訶」到達者へソワカする。

(三) 波羅羯諦「薩婆訶」彼の悟りの岸への到達者へソワカする。

(四) 波羅僧羯諦「薩婆訶」自覚覚他、覚行円滿せる尊き様へソワカする。

(五) 菩提（呼びかけて）オ、覚よ。道よ。真理よ。大悟よ。

(六) 薩婆訶。至心依頼信頼、祈誓懇禱、敬礼恭拜す。

斯くの如く薩婆訶の一句は、只最後に在るけれども、其の意義は以上の如く、一つ一つにかゝつてゐるのである。更に若し之を簡單にすれば、迷ひよりの超越者へ、それは大悟の彼岸に到達せる超越者へ、而も自他共済の大悟者、引導者、超越者へ。オ、覚よ。我は至心信頼する。

となるのである。

と解説せられている。梵語学者の解釈としては、右二氏の解釈を以て、大体満足すべきであらう。由来、神呪陀羅尼は如来の祕密語であつて、凡人には絶対に理解し得ざる幽玄なる深旨を含蓄している隠語である。如来の祕密語とは、印度に於ける如何なる大梵語学者と雖も、單に語学の力のみでは、之を解釈することを得ない祕密語である。若しこれが八轉声や六合積、梵語文法等の語学の力のみを以て解説し得るものならば、如来の祕密語とは云へないのである。是の故に若し完全に此の神呪を解説し得る者ありとせば、此の神呪の作者たる如来であるか、若しくは如来に等しい大菩薩であるか、少くとも卓越せる梵語学者にして、仏教に対する非凡なる学力と、更に仏教教理史に透徹通曉せる批判力を具備せる碩学に待たなければならぬのである。これ大乘經典の編纂せられて以来、二千余年の歳月を閲して、今尙此の神呪に対して的確なる解釈を

與え得ざる所以である。然るに同じ山月を觀ても詩人と軍人とは其の所見を異にし、宗教家と天文学者とは、亦其の見る所を同じくせざるが如く、神呪に對する梵語學者と仏教學者との所見も亦同じからざる所以である。

予は今學究的見地に立つて此の神呪の句義釈を試みたのである。梵語學者は語學上より定めて予の解釈に不満を表せらるゝことならんも、此の神呪に就ては、古來無數の仏教學者中、未だ一人だも學究的立場より指を染めたる人あるを見ない現狀であるから、敢て宏量の襟度を以て一読せられんことを望む次第である。

予は般若心經を誦誦することに種種の疑問を懷いていた。其の一は般若は文殊菩薩の三摩地ある。然るに經初に深般若の實証者を出だすに、何故に觀自在菩薩を挙げたのであるか。其の二は神呪の羯諦を訳して「逝けり」又は「行けり」とのみ訳してあるか、之れで三世諸仏に對して果して其の意味が遍じているか。其の三は神呪の波羅羯諦と波羅僧羯諦とは如何なる差別があるか。予は多年是等の疑問に煩わされていたのであるが、其後法華經安樂行品の「亦不親近增上慢人、貪著小乘三歲學者」とは抑も何人を指斥したるものなりやを検討して、遂に薩婆多部の三歲學者を指彈したるものなることを發見し、それより有部の菩薩乘と法華經の一仏乘とを比較研究して、左記の如き結論に到達し得たのである。予は神呪と經文とは密接不離の關係ありて、固より不可分のものなれば、神呪の句義を求むるにも、經文を離れては到底其の目的を達成し得べからざるを以て、先づ經文を熟讀して神呪の句義を尋ね、前述の如く經文の「得阿耨多羅三藐三菩提」の得の字に已今當の三得を含めることを推究し、神呪の羯諦にも亦已今當の三義を具すべきを推演し得たのである。

又大宮僧正の説に依れば、羯諦の下に各々ソワカを就けて読むべきであるとして、羯諦ソワカ、羯諦ソワカ等と説明しているが、予の考にては、羯諦羯諦等は凡て下の菩提へかゝる語であつて、神呪の「菩提」は即ち經文の「三世諸佛依般若波羅蜜多故、得阿耨多羅三藐三菩提」の「三菩提」に當るものと解するのである。

又神呪の波羅羯諦の波羅を以て、マ博士も大宮僧正も共に彼岸と解して果法と見たので「彼岸に逝けり」と文字通りに訳

されたが、予の考へでは此の波羅は実は「波羅蜜多」の略語で、「到彼岸の行に依つて逝けり」と訳すべきであると思う。故に波羅羯諦は菩薩乗の行者が、「波羅蜜多行を修して逝けり」と云う意味である。随て以上三つの羯諦は次での如く臨門の鹿羊牛の三車に当り、後の波羅僧羯諦は、「波羅蜜多行を修して一切衆生と共に逝けり」と云う意味で、露地の大白牛車に当るのである。前述の如く、有部宗には、十方世界一仏一菩薩と立つるのであるから、釈迦仏已に出世せられたる今日、十方世界に於て他仏出世せらるゝことなく、一生補処の菩薩として、彌勒菩薩が現に親率天に住していらるゝのであるから、十方世界に他菩薩の出世せらるゝことは無いのである。是の如く有部宗にも仏果を目標とする菩薩乗はあるけれども、己に成仏せし菩薩は釈迦仏であり、今現に菩薩位に在る人は彌勒菩薩であつて、此の二人を除いては五十六億七千万年の間、他の何人も仏たり得ず。又菩薩たり得ないのである。之に反して法華一仏乗の菩薩は「我等與衆生皆共成仏道」の建立であるから、之を喩へて露地の大白牛車としたのである。即ち神呪の波羅僧羯諦である。

要するに此の神呪を句義釈せば左記の如くである。

(一) 揭諦。(過去の縁覚は十二因縁を觀じて)己に逝けり。(現在の縁覚は十二因縁を觀じて)今逝きつゝあり。(未來の縁覚は十二因縁を觀じて)己に逝くべし。

(二) 揭諦。(過去の声聞は四諦を觀じて)己に逝けり。(現在の声聞は四諦を觀じて)今逝きつゝあり。(未來の声聞は四諦を觀じて)己に逝くべし。

(三) 波羅揭諦。(過去の小乗有部の菩薩は)波羅蜜多を行じて己に逝けり。(現在の小乗有部の菩薩は)波羅蜜多を行じて今逝きつゝあり。(未來の小乗有部の菩薩は)波羅蜜多行を修して己に逝くべし。

(四) 波羅僧揭諦。(過去の諸仏は)波羅蜜多行を修して、一切衆生と共に己に逝けり。(現在の諸仏は)波羅蜜多行を修して一切衆生と共に今逝きつゝあり。(未來の諸仏は)波羅蜜多行を修して一切衆生と共に己に逝くべし。

(五) 菩提。智、覺、道、此の菩提に緣覺の菩提と、声聞の菩提と、小乗有部宗の菩薩の大菩提と、法華一仏乘の大菩提とを含まず。

(六) 娑婆訶。究竟の義。円満の義。成就の義驚覺の義。散去の義等常の如し。此の語は凡て息災の神呪陀羅尼等に唱ふる共通の祕密語である。

予は以上の如くに此の神呪を句義釈して、掲諦の訳語、「逝けり」に己今当の三逝あることを知り、又波羅揭諦と波羅僧掲諦とは、同じく波羅蜜多の行を修して仏道を成ずるのであるから、乗体の広狭に約すれば何れも大乘に相違ないが、有部宗の菩薩は、十方世界一仏一菩薩の建立であるから、特別に限られたる菩薩以外の者は乗車することを得ないのである。故に乗用の普遍と特別とに約すれば小乗である。之に反して法華一仏乘の菩薩は、悉有仏性の理によりて、皆共成仏道を目標として波羅蜜多行を修するのであるから、乗体の大乘であるばかりでなく、乗用の普別から見ても真の大乘行である。臨門の牛車と露地の大白牛車との異りは専ら乗用の普別に由るのである。是れに由て此の心経が、普通般若部の經典と其の趣きを異にしている点は、神呪に至つて明かである。翻つて経首に出だせる深般若の実証者に文殊師利を出さずして、観自在菩薩を挙げたる所以も亦自ら首肯し得られたのである。

以上予の句義釈は学究として其の一説を出したのである。弘法大師の言はく「若し字相義等に約して之を説けば、無量の入法等の義あり、劫を歴ても盡しがたし」と又云はく「一字含三理一即身証法如」と神呪の句義釈亦偏執すべきにあらず。予はたゞ一義を讃揚して、経旨の無盡を示したのである。

——「大乘仏教の起原並發達」の一節——

(文学博士、東洋大学教授並学長)