

満されざる主体

——カントの道徳的宗教を背景として——

楠 正 弘

カントの論文の中には、著作年代に依つて多少の変化はあるが宗教の問題を論じたものが多い。併し、深く宗教の問題に触れ、且つ最も大きな波乱を引き起したものは『単なる理性の限界内における宗教』^{註1}である。最初カントはこの書物を四部に分けて著はし、それぞれの表題には『哲学的宗教論』(Die philosophische Religionslehre)^{註2}と言ふ見出しがついて居る。

宗教学史上、「宗教哲学」と言ふ用語は十八世紀後期に至つて始めて登場し、学的に基礎づけられるに至つた。カント、シュライエルマツヘルはその先覚者であり、カント以前においては、学的な意味をもつた「宗教哲学」と言ふ言葉は、神学者も哲学者も知らなかつた^{註3}と言はれてゐる。カントが宗教哲学の先覚者と呼ばれる所以のものは、カントが、『純粹理性批判』の序文で「私は信仰に場所をあけるために知識を取り除かねばならなかつた」^{註4}と言つて、理性に依つては超感性的な神、自由、不死の三理念の認識は不可能である事を示し、神の存在それ自体を証明しようとする「本体論的証明」^{註5}(Ontologischer Beweis)

も、宇宙論的証明^{註6}(kosmologischer Beweis)も、自然神学的証明^{註7}(physiologischer Beweis)も不可能である事を明らかにしたと言ふだけではない。既に斯かる不可知論的主張は古くから宗教思潮の中にある事はシェラーも指摘して居る^{註8}。それ故、宗教学史におけるカントの功績は、かへつて、「宗教哲学的立場」の確立にあると言はねばならない。然し、本

論の課題は、宗教学史的な立場に立つて、カントの宗教論の根本的な問題を明らかにしようとするものである。このため宗教論を中心に、『実践理性批判』^{註9}、『道徳形而上学の基礎』^{註10}等を参照することにした。

宗教哲学ばかりではなく、倫理学や哲学の問題を論ずる場合には、体系的な立場は言ふまでもなく、客観的立場においてさへも、論者の主観的信仰が、何等かの形で投影される場合が多い。このため、本論の立場を明瞭にする事に依つて、主題の主旨を明らかにして置く必要がある。

すべての哲学者や思想家は思想史の長い連鎖の中での存在である。その思想の契機を歴史の中に求めると、一つの思想の要素は、彼以前の思想の中に解消されてしまふ。併し、一つの思想の有する独自の意味や内容は容易にそれを歴史の中に解体し尽す事は不可能である。又、この様な思想的要素の歴史的解体のみに依つてその思想の全体が理解されるものではない。けれども、また、思想史は一つの思想の位置や意味を理解するためには必要不可欠なものである。カントの「宗教論」を論ずる上においても此の事は妥当する。そして、多くの人人に依つて論じ尽されたカントの「宗教論」を、割合詳論されて居ない「宗教学史的立場」において理神論の「宗教論」との連関のもとに、人間中心主義的宗教論の性格をカントの「宗教論」に指摘し、更らに「有限者」の問題を取りあげる事にした。これはカントの「宗教論」に関する一つの見方であつて、唯一の見方ではない。併し、本論の主要な課題は批判哲学の背後に残された「有限者」を明らかにしようとするのであつて、神の問題を中心に論じようとしたり^{註11}、価値を論じようとする立場とは異つて居る。又、ヴィンデルバンドの流を汲むシュヴィツァの有名な書物「カントの宗教哲学」(一八九八年)^{註13}や、ピエティスムスの立場より、カントの信仰を明らかにしようとするシュマーレンバッハ等とも異なる^{註14}。本論はカントの「理性信仰」の面より、「有限者」を明らかにし、これと「理念」との関係論じてるのである。従つて、「悪」の問題が本論では重要な位置をしめて来るのである。

註1 Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. 1793.

本論の引用はレクタム版を使用した。(引用略号 R. in. d.)
註2 ibid. s.17 57. 96. 161.

註3 Scheler. M., Vom Ewigen im Menschen (1933.)
s.321ff (引用略号 Vom. Ewigen.)

註4 Kritik der reinen Vernunft. (Reclam) s.26.

註5 ibid. 468-475

註6 ibid. 475-487

註7 ibid. 487-494

註8 Scheler M., Vom. Ewigen. s.331-332.

註9 Kritik der praktischen Vernunft. 1788. (Phil. Bibliothek. 1922). (引用略号 pr. V.)

註10 Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. (1785).

(Philo. Biblio. 1933) (引用略号 gr 1. M.S.)

註11 殊にこの点より問題を展開された方は波多野精一先生のものがある。

註12 マックス、シェラーも亦、或る意味で此の立場を含んで居り、カントの欠陥を痛烈に批判して居る。

Scheler. M. Vom Ewigen. cf. Formalismus in der Ethik und die Materiale Wertethik. 1927.

註13 Schweitzer. A. Die Religionsphilosophie Kant's. 1899

この書物の中でシェヴィツァーはカントの『宗教哲学』に関する詳細な序述を企てて居る。彼はその著作の意図する所を明らかにして「カントの宗教哲学に関する著作ではなく………この

満されざる主体

著作は、宗教哲学的な問題と何等かの関係にあるカントの思想の批判的な分析」(V)が主題であると述べて居る。そして、シェヴィツァーは三理念(神、自由、不死)の面を詳細に論じて行くのであつて「有限者」を論ずる事を主題として居ない。併しシェヴィツァーは「カント的な批判的観念論の本質とカント的な道徳律の本質との完全な対立が完成し、此の二つの反撥する要素は、批判的観念論の地盤の上に建てられた宗教哲学の統一的な帰結に対して結合する事の不可能性を認識せしめる」(s.316)とのべ、宗教論は『実践理性批判』の思惟過程の中にあるのであるから、ここでは、「倫理的な要素」が優位をしめて居るのであつて、「批判的、観念論的な前提」(s.322)は破壊されて居ると言つて居る。シェヴィツァーの論述は「要するに、カントの宗教論的著作においては、批判的観念論の立場は崩壊し、道徳的人格性がその主題となつて居るといふのである。『宗教論』の主題は既に『実践理性批判』において達成(321)され、而もこれは、『判断力批判』にもおよんでゐると言ふのである。此の点は全く正鵠を得て居ると思はれる。

註14 Schmarrenbach. H., Kants Religion. 1929

シェマーレンバッハはこの書物の中でカントの「宗教論」は、カントが幼児の頃より影響を受けたピエチスムスを除外して論ずる事は出来ない事を指摘する。それ故、彼は所謂カントの宗教哲学を論ずるのではなく「宗教」を論ずるとのべ「深く詳しくカントを眺む者は、彼の書物のあちらこちらで、ますます広い聯関のもとに、結局、全般的に言つて、むしろ、ほとんど比較にならない様な、生な彼の全哲学の背後を形成する内的な体

驗を見出す」(9.14)とのべ、この内的体験としての「宗教」は「ピエチスムス」であると言つてゐる。これは「崇高性の感情」において最も顯著にあらはれてゐる事を指摘する。シェーマーレンバツハの言ふ如く「崇高性の感情」はカントの「宗教論」で重要な位置をしめて居る事は確かである。併し、感情論は「実践理性批判」や「判断力批判」におけるよりも「宗教

論においてはその重要性を失つて来るのである。而も、カントの宗教は「理性信仰」であるといふ事をシェーマーレンバツハは軽視して居る点で賛成出来ない。猶この様な事について、シェーマーレンバツハと反対の立場をとるものは種々あるが Hasenfuß, J., Die Grundlagen der Religion bei Kant. (1927) を挙げる事が出来る。

二

カントは眞の宗教 (die wahre Religion) は道德的宗教 (die moralische Religion) であると言ひ、斯くの如き宗教は理性宗教 (Vernunftreligion) であると考へる。道德的宗教は宗教学史の上では自然的宗教の部類に属するものである。カントによれば自然的宗教 (die natürliche Religion) は^{註1}唯一つの眞の宗教であつて、且つ、これはあらゆる信仰にも左右されない、宗教を宗教たらしめる条件でもあり制約でもある。斯くの如きカントの「宗教」は勿論ピエチスムスと同一視する事は出来ない。歴史的宗教の根柢にあつて、宗教を宗教たらしめる規範的宗教の概念は、神学や哲学史の中で扱はるべきものではなく、宗教学史の中で考へねばならない。そのため宗教学史におけるカントの背景を簡単にのべる必要がある。^{註2}現象学派の流を汲むマックス・シェラーは現象学的存在論の方向に發展した著書、『人間における永遠なるもの』の中で、宗教学の課題を明らかにした。宗教哲学は「宗教現象其物」を通して哲学するものでなければならぬ。宗教と哲学とは根本的に相異つた本質を持つて居るのであつて、両者を同一視する事は許されない、「宗教現象」こそ宗教的な「ザツヘ」である。又、この「宗教的ザツヘ」が「自然的宗教」なのであると言ふ事を明らかにしてゐる。別にシェラーはこれを学史的に論じたわけではなく、現象学的与件として前提して居るにすぎない。即ち「自然的宗教とは一つの素朴な神認識であり、理

性を有する人間は、その学的方法的な教養の種類程度に関係なく、それを獲得する事が出来る。」如き宗教であると定義して居る。斯かる「宗教」は勿論、学問でもなく哲学でもない。理性的人間に、個性や時や場所の差別なく、普遍的に可能なものとして与へられて居る如き宗教其ものである。シュレーの宗教哲学は、かかる「自然的宗教」といふザツへの本質構造を問題にし、本質現象学を主張した。シュレーはカントを倫理学、宗教学に関して厳しく反駁するにも不拘、「自然的宗教」に關しては比較的カントに類似した思想的立場を示して居る。そして、かくの如く与件的に受容されて居る自然的宗教には歴史的信仰が混入して居て、何処までが理性的宗教であり、何処が歴史的信仰か明らかではない、此れは現代宗教学における、近世的宗教哲学に共通した問題であり、又、更らに方法的には、この中に、「客観性」の限界に關する難問題も含まれて居る。この事はカントの「道德的宗教」に關しても言ひ得る事柄である。カントは、この「道德的宗教」を「宗教的ザツへ」とは言つて居ない。併し、「道德的宗教」は「純粹実践理性」の信仰であり、道德律はすべての理性的存在者に普遍妥当である。ここに、立場は異なるが両者に相通する学史的背景をみる事が出来よう。カントの「道德的宗教」を理解するためには更に問題を歴史的に遡らねばならない。宗教史が学的に成立したのは十九世紀の初頭であり、宗教哲学が端を發したのは十八世紀後半と言はれるが、宗教学史の上では宗教史学の創始者とされるマックス・ミュラーや宗教哲学の創始者とされるカントに先き立つて、既に早くから此等の問題性はその素材と立場を整えられて居た。

教会信仰、歴史的既成宗教に左右されない万人に妥当する普遍的宗教の探究は既に十二世紀の中葉より現はれた^{註4}。而も此の様な思想はルネッサンス、宗教改革を経て益々その基礎を固めるに至つた。奇蹟、予言、神的啓示を離れて、人間の理性に依つて真理が認識出来ると言ふ主張は、宗教に關する学説の中に大きな転換を生ずるに至つた。殊に宗教改革以後は教会信仰に左右されない、万人に妥当する理性的信仰がもとめられるに至つた。^{註5}マホメット教、ユダヤ教、カトリック、ルツターのプロテスタント、カルヴィンのプロテスタント等、現存する種々の宗教が夫々独自の教義をもちつつ、それ等が等しく

宗教と言はれるためには、此等の宗教が何処かに普遍性を持たねばならない。この普遍的要素は人間理性にもとづいたものでなければならぬ。ハーバート・チャーベリーは三つの消極的な条件と五つの積極的な条件を示し、此の条件のみに立脚する理性的信仰を自然的宗教と考へた。チャーベリーの条件は五つあつたがカントの条件は一つしかなかつた。併しその立場は時代の差程の開きはない。カントのもつ独自性は、その有限性の問題や当為の問題において此等の人人と相違して居る。更らにジャン・ボーダンはこれに歴史の意味をつけ加へ、自然的宗教は歴史的に最も古い、又、最も高い宗教であると考へた。すべての歴史的宗教はなくなつたとしても、「自然的宗教」さえあればそれによいとも言ふのである。斯くの如き考へ方は多少の変化や差異はあるけれども英国理神論、ドイツ啓蒙思想等、人間主義的な思想家に依つて育成された。そして、此等の人人の思想はカントに多大の影響をあたへて居る事は言ふまでもない。かくの如き自然的宗教と歴史的宗教の「間に介在する問題、又、それをめぐつて展開された方法論、立場の問題は、現代「宗教学一般」に一つの共通の本源を暗示するものである。此処から近代にまで展開される宗教学、宗教史、宗教哲学の問題が発生するのである。カントは勿論、「自然的宗教」の流れには属さないで「自然的宗教」の流れの中に位置を極めて居る。従つて、その立場は宗教哲学である。猶この事については、稿を改める事にする。

註1 R. in d. s. 113.

註2 宗教学史に関しては逐次発表する積りである。

註3 Vom Ewigen s. 565.

註4 Lechler は「英国理神論史」(Die Geschichte des englischen Deismus.) の中での事を指摘して居る。此に関する詳しい発表は後日にまわす。

註5 人間の理性にもとづく信仰はストアの思想をうける人人の中に早くから考へられて居た。ペラギアニズム (Pelagianism)

(四世紀以後) ソシヌ派 (Socinianism) (十七世紀) は皆此の様な立場を取つて居る。猶この事はディルタイも詳しく論じて居る。cf. Dilthey, W., Ges., W. II. s. 991, s. 129ff.

註6 Lechler, Die Geschichte der englischen Deismus. s. 42ff.

猶レヒラーは此処でカントの批判主義の立場とハーバートとの問題的な関連性を指摘して居る。「理神論」については別の機会に発表する。

三 7 理論、宗教史、宗教哲学等に分
れ、最近では、宗教心理学、宗教民俗学及宗教民族学、宗教社会学等等に細分されて居る。「宗教学とは何か」と言ふ質問に対してそれぞれの立場から出される定義は、「宗教学一般」の成立を分裂させる如き場合さへもある。これに対して、宗教学史は此等の問題に共通の地盤ともいふべき一つの本原を示す事に役立つかも知れない。最初に呈示された「自然的宗教」は、まだ宗教学とも宗教史の問題とも分けられない様な立場を示して居たが、「自然宗教」はその原型を歴史的又は現実的な宗教にもとめ他方は「自然的宗教」として、即ち「イデー」とし

三

ての枠格をもつて争つた。「自然的宗教」のかかる課題は宗教哲学に共通な立場となりマックス・シェラーに至つても猶この立場は維持されて居るのである。然るにメンシングもその「一般宗教史」の中で、ヘーゲルとオットーの宗教哲学に関する批判によつて、かかる普遍妥当な立場を批評して、宗教現象の多様性の問題に言及して居る。宗教の本質類型論とも言ふべき立場が、宗教哲学の本質論的立場より展開する事が出来るならば、宗教哲学は一つの新しい段階に立つ事が出来る様に思はれる。それは或意味では比較学的類型学の立場をとらねばならなくなる。猶、この事は此処では詳論する暇がない。

カントの宗教論はかくの如き「宗教学史的背景」をもつてゐるのであつて、しかも「宗教史」とは違つた方向、即ち、「宗教哲学的」な思潮の中に位置して居る。我々は此処でカントの「宗教論」の問題の所在を明らかにせねばならない。神学的な立場は神其ものを取扱ひ、超越的の神其ものに絶対的な宗教の本質を認めようとする。従つて神学には素朴な實在論を主張する者が多い。然るにカントはかくのごとき立場と相容れない近世的思惟の系譜に属して居る。近世に誕生した「宗教学一般」の課題も亦ここにある。それ故、カントがとりあげる「道德的宗教」も亦かかる限界を持つて居る。宗教は人間と超越的な神との関係ではなく人間と人間に内在する高次の自然、又は、人間と、自然を超えた原理、理体等との関係と考へられるに至つた。カントにおいても「道德的宗教」は、有限者としての現実的存在者と、道德的理念との直接的な関係として考へられ、その関係の「場所」は、教会でもなく、世界や自然や社会等ではなく、人間であるとされてゐる。(然し、後に述べる如く、カントはこの「人間」としての場所を徹底的に究明してはゐない)。斯くの如くして、「宗教学一般」の主要な

関心は、何等かの意味で人間存在を取り扱ふ學問と連関を有するのであつて、殊に「自然的宗教」の方向を辿る者は、社会学、倫理学、哲学等に密接な關係を持つ事になる。然るに宗教は單なる理論ではなく、信仰・実践であり、信仰・実践者は感情若しくは行為の主体でなければならぬ。カントの「宗教」も、その名が示す如く「道德的宗教」であり、道德と宗教とは不可分離の關係にある。たとへば、ギリシャの思想にも影響をうけたシャフツペリーは、「人間が道德的であると言はれる場合、その人間が如何なる宗教を信じて居るかを尋ねる必要はない。しかし、ある人間が宗教的であると言はれる場合、その人間は必しも道德的ではないから、重ねて彼の人格を尋ねなければならない」と述べて居る。^{註1}此の事は宗教を否定した事にはならない。宗教はただ道德を通してのみ可能なのである。然るにこの事は道德を媒介にして宗教に至る事を意味するのはなく、道德的感情を有する事に依つて同時に宗教的であると言ふのである。斯かる道德的感情は自然的感情であり、この感情は知的感情である。又、自然的感情は善であり、^{註2}この感情の主体である人間は有徳である。人間は自然的感情によつて行動する場合、宇宙の原理に従つて生きるものであり、又、それは同時に社会の原理に従つて生きる事になる。同時にこの人間は敬虔 (Pietly) でなければならぬ。この様に考へるシャフツペリーは「斯かる感情を持つ事、心の正しさを持つ事は自然に従つて生きる事であり、又、最高の智慧の命令と法則に従つて生きる事である。(to live according to the Dictates and Rules of supreme Wisdom)……この事が道德性 (Morality) であり、公正 (Justice) であり、敬虔 (Pietly) であり、自然的宗教である。」^{註3}と言つてゐる。カントはシャフツペリーが感情を動機と考へた点に強く反対して居る。^{註4}カントは典型的な理想主義的倫理觀をもつて居るのであつて、道德的理想への動機の中に一切の感性を認めなかつた点でシャフツペリーと異つた立場をとつてゐる。また、この事が理神論と異なる点である。然るに、道德と宗教に関する考へ方においてカントはシャフツペリーに非常に近い事は明瞭である。それは「道德は人間の義務を認識するが為に人間以上に別の存在者の理念を必要としないし、義務を遵奉する為に法則より他の動機を必要としない」といふのを見ても明瞭である。カントは人間の自由に

由来しない様なものは道德性の欠陥に対して何一つ補充する事は出来ないばかりか害をおよぼすものであると考へてゐる。それ故カントが道德はそれ自身のためには宗教を必要としない、ただ純粹実践理性で事足りると言ふ事は、決して歴史的信仰を否定し、宗教を否定し去つたのではなく、かへつてカントの道德そのものが宗教自体としての位置をしめてゐると考へる事も出来る。この事によつて我々は理性の限界内に止まりつつ、而も、宗教の問題を切実に考へようとするカントの立場を諒解せねばならない。従つてカントが「宗教」と言ふ場合、直ちに「神」の問題を取りあげて、これに歴史的宗教の内実を附加して論ずる事は危険である。そして、此の様な立場でカントを解釈する場合、批判的觀念論ばかりか、実践理性までも放棄する事になる。カントは前にも述べた如く、宗教学史上、この様な位置に置かれては居ない。ワッハは近世宗教哲学に於て、神は、人間自身の幻影と化したと^{註6}言つて居る。シェラーも亦、近世宗教哲学においては、神は人間に依つて、人間に似せて類比的に構成されるに至つたとのべて居る。これは神が人間的理念の模型であると考へられるのであつて、人間が神の模型ではないと言ふ事を意味する。^{註7}要するにカントは歴史的宗教の神を認めたくれども、その神は、ただ「道德的信仰」に合致する限りにおいてのみ神たる事を得るのである。それは、ただ道德律の遵奉の結果と関連してのみ要請されるに過ぎない。而も、要請する者は人間であつて、神が要請の主体ではない。かくの如くして、所謂神は道德的宗教の内においてはその本来的な機能を失つてしまつた。これに取つて代つたのが純粹実践理性である。これは実践的當為の「場」においては純粹意志以外の何物でもない。さうして、カントの神は啓示の主体として、恩寵の主体として、或は宗教的神的作用中心として、道德的宗教の機能的「場」の中に登場することが出来なくなつた。シェラーは実践理性と神との矛盾を厳しく追求する。蓋し、シェラーは中世的な神中心的宗教論と近世的な人間中心的宗教論の綜合を企て、中世的神と近世的人間の両作用中心の關係性を本質現象論的に理解しようとしたのである。かかる体系的立場に立つて、カントの宗教哲学の一方性を非難する事は容易である。要するに、カントは、シェラーの言ふ近世的——人間主義の立場に位置するのであつて、カントの

「道德的宗教」に、中世的な神の本来の姿を求める事は不可能である。併し、カントが目的論的な見方に依つて、道德的人格性と神とを結合するのに何の背理も考へず等質的延長性において両者を理解しようとする場合、この点でカントは道德的財を宗教的財に神聖化すると言ふシェラーの非難を免れない。又、カントは『実践理性批判』で、キリスト教的倫理においては^{註8}とこととはつて、「道德律は神聖であり、厳しいものであり、道德 (Site) の神聖性 (Heiligkeit) を要求する」とのべて居る。此の事は既に「倫理学講義」の中でも言つて居る。^{註10}然るに、宗教論においては、何のことわりもなく此の事をのべるのである。すると直ちに、道德律は神の掟であり、神の律法であると言ふ事をもつてシェラーの鋭い反駁が始まる。もし道德律が神の犯かし難い律法であるとする、その立法者は神であり、神は自律となるが実践理性は他律となる。此処に再び矛盾が生じて来る。然るに、シェラーの如く、神聖性と言ふ概念を歴史的宗教的な概念と見なす事はカントの意図に反する。カントにおいて、神聖性は、キリスト教的倫理性であつて、ギリシャの倫理における概念との区別の上で使用したのである。それ故、カント自身は「道德律が神聖」であると言ふ事、又、道德律を神の掟と言ふ事は、まづ存在する神を前提して、その神が立法する作用体ではない。「神と神の意志との認識を道德律の基礎におくのではなく……道德律の遵奉が基礎なのであつて」道德律遵奉の動機は、遵奉の後に来るべき問題と混合されてはならない。カントにおいて道德的事実として理性的存在者に先天的に与へられて居るものは神ではなく道德律である。理性的人間の存在は道德律との関係においてのみ考へられるのであつて、此の間には何物の介在も許されない。道德律の背後にある神を論理的に認識したり、理論的に位置づける事は不可能であつて、道德的人間にとつて許されるのは理性的信仰のみである。シェラーの指摘する宗教的ノエマの領域の確立は^{註11}ヴァインデルバンドに至つて始めて成立するのであつて、カントの中にはまだ曖昧である。此の点を追求すれば、カントにおいては道德と宗教の価値の区別も、又、両者の異質的な層位も明瞭でなく、道德の神聖化と言ふ錯誤をもつて非難され得る事は否めない。併し、これはシェヴィツァーが証明したと同じ見方を宗教と実践理性の間で、も一度論じ

カントは神の問題に關して、道徳的な立場を放棄したと言ふ事は當を得ない様に思はれる。然し、我々の当面の課題はこれに依つて明瞭にされるに至つた。我々はカントを近世宗教学史の中に位置づけ、斯かる思潮の中で宗教の根本問題を明らかにせねばならない。神の働が弱められた近世宗教学史の中で、人間主義的・道徳的信仰が當然辿らねばならなかつた有限性の苦悶が取りあげられねばならない。併し、人間は道徳的にのみ生きる事が出来るかと言ふ事はカントの主要な問題とはならなかつた。要するに、カントは『宗教論』において、悪の自覺によつて再び道徳律の声を聞き、理性の声を聞く事以外に人間註12の「生」を認めなかつたのである。而も、恩寵をなくし、救済の主体である事を失つた神に頼る事の出来ない人間、かかる人間は如何にして生きる事が出来、又何を望み得るか、我々はここでカントの根本悪の問題に入る事になる。然るに、カントの「宗教論」に立入る前に、「道徳と宗教」の主要な問題に言及しておく必要があるもので、暫らく、『実践理性批判』との問題連関を辿る事とする。註13

註1 Shaftesbury, Treatise IV. VIz. An inquiry concerning

Virtue and Merit. 1699. (九大図書館蔵) p.5-7.

註2 ibid. p.74-75.

註3 ibid. p.114.

註4 Menzel, P., Eine Vorlesung Kant's über Ethik., s.15.

註5 Rm.d., s.3.

註6 Wach. J. Typen der Religiösen Anthropologie. s.7.

註7 Scheler, M., Vom Ewigen s.467.

註8 Pr. V. 162.

註9 ibid. 164.

註10 Menzel, Eine Vorlesung Kant's über Ethik s.13.

註11 Windelband, Präjudien. Bd. II.

註12 Pr. V. s.46 Ammerkung II.

註13 この小論は、各批判書全般にわたつて逐一的に問題の發展を取りあげようとするのではなく、「有限者」に關して重点的に論ずる事を目的とする事を御諒承願ひたい。

四

前述して来た如く、カントは、宗教学史上、近世的な人間中心主義的宗教哲学の分野に位置する事は明瞭である。然るに

斯かるカントの「宗教論」の基本的な諸要素は、ルネッサンス以来の合理的宗教論の思想の中で用意されたものではあるが、しかし、そうだからと言って、カントの「宗教論」のすべての要素が彼以前の思想の中に解消されるとか、又はピエチスムスの中に解消されると言ふのではない。哲学史上、カントは批判主義的觀念論を樹立して大きな独自の領域を獲得し、又、道徳論においても、形式主義的道徳論を主張し、非難^{註1}もされたが、後世に非常な影響を与へた事は動かし得ない事実である。宗教論においても、斯かる道徳論の背景のもとに、カント独自の「道徳的宗教」を論じて居る。カントはこの「道徳的宗教」を「眞の宗教の制約」^{註2}であるとも呼び、又は、「唯一つの眞の宗教」^{註3}等とも呼んで居る。何れにしても、かくの如き「宗教」はカントにとつては「事実」であつて「学」ではない。何となれば「道徳律の意識は理性の事実」^{註4}(ein Faktum der Vernunft)であり、これの道徳的信仰が「道徳的宗教」である。そこで、かくの如き宗教の本質的な構造を明らかにせねばならない。

カントの言ふ「道徳的宗教」はその名前の示す如く、道徳の限界内において宗教を位置づけて居る。従つて、シュレーターの指摘する如く、^{註5}道徳の領域を宗教の領域へと神聖化する事になり、所謂、道徳と宗教の有する根本的な成立層位の異質性を解する事にはならなかつた。カントは両者の領域をみとめつつ、これを「道徳的宗教」へと一元化しようとしたのである。此処では道徳の有する限界を示す事よりも、道徳の絶対化を企図する事になつた。道徳の主要な問題は、行為の責任主体としての人間を前提として、行為的現実の中に理想を導入する事である。併し、それには現実を理想に高め得る事が可能でなければならぬし、現実の中に理想へと高まり、理想そのものに到達し、それに成り得る可能性を前提せねばならない。然るに理想と現実とは相容れない、現実そのままが理想であるとすれば道徳は存在の余地を失ふ事になる。道徳は、理想と乖離する現実の中にその存在根拠をもつのである。現実を現実その儘の姿で許容するのではなく、理想に合つた可能的現実へと現実において現実を高揚する事を規定し、命令するのが道徳である。此の様な意味ですべての道徳の根柢には理想主義的思想が潜在して居るとも言へるのである。

『実践理性批判』は、道徳的原理が如何にして意志を規定する事が出来るかと言ふ問題を取りあげる。カントの言ふ道徳に
おいては、道徳原理との無媒介的關係が重要なのであつて、カントは、善・悪等の道徳的価値を道徳律の後に位置づけた。

ヨードルは此の点を指摘して、カントは倫理學史上、コペルニクスの転廻を實現したと述べて居る。^{註6}「善・悪の概念は道徳
律の前にはなく……道徳律の後に、道徳律に依つて規定されねばならない」のである。然るに、善・悪が道徳的概念で

ある限り、それは行為の主體の道徳的存在様態を現はさねばならない。即ち、これをカントは「善・悪はただ行為の仕方
(Handlungsart)であつて意志の格率、善人若しくは悪人として (als guter oder böser Mensch) 行為する人格其物

(handelnde Person selbst)』^{註6}であると述べて居る。この様に考へて来ると人間は常に道徳的行為の主體として、何等かの格

率を自己の行為の動機として採用して居なければならぬ。然るに真に道徳的であるためには、この様な意志の主觀的原理^{註9}

としての格率は同時に客觀的、普遍妥当的原理であるべきである。此処に道徳論の最も根本的な問題がある。この事をカン

トは道徳律の定義によつて明らかにしてゐる。即ち、かかる道徳律は

「汝の意志の格率が、常に、同時に普遍的立法の原理として通用し得るやうに行爲せよ」^{註10}

と言ふ絶対的な無上命令である。カントは、これを『道徳形而上學の基礎』の中で「普遍的立法として通用し得る格率にし
たがつて行爲せよ」^{註11}とも言つて居る。同時に普遍妥当なる格率を自己の意志の唯一の規定根拠とする理性的存在者は、人

格性としての道徳的理念である。然るに、道徳律にしても、格率にしても、何れも道徳的原理なのである。斯かる道徳原理

は、意志を離れて考へられ得ない。又、反対に、道徳的原理と全く關係のない様な意志もあり得ない。要するに意志は何等

かの原理に立脚して居なければならぬ。この事は、所謂道徳の主體性を意味し、又道徳の根本構造を示してゐる。無限意

志とも言ふべき純粹意志の格率は即ち道徳律に等しい。併し、現象的性格をもつた有限者の意志である肆意 (Willkür) の格

率は、道徳律と相容れないばかりか矛盾する。^{註12}即ち、有限意志の規定原理は自愛の原理なのである。

有限者の意志である肆意 (Willkür) ^{註13} を選擇意志と考へる場合、道徳は善でもなく、悪でもなく、白紙から始められねばならなくなる。何となれば、この様に肆意 (Willkür) を選擇意志と考へる場合には、意志自身は、現実において、如何なる格率をも自己の規定根拠にもつて居ないと言ふ事になる。そして、道徳の問題は、まづ白紙としての意志、つまり善悪無記なる意志を前提して、この意志が何れの格率を自己の格率にうけ入れるかと言ふ事から出發せねばならない。然るに、カントにおいては、道徳的原理としての道徳律が、先天的に理性的人間に与へられて居るのである。而も、有限者の肆意 (Willkür) が、道徳律を自己の格率として居ないと言ふ事が、道徳的現実である。更らに詳しく言へば、理性的存在者は、その肆意 (Willkür) の規定原理として、自愛の原理を自己の格率として居ると言ふ事こそ、カントにおける道徳的現実の構造なのである。従つて、カントにおいては、厳密な意味で、白紙的な意志は考へられない。肆意 (Willkür) とは、經驗的原理としての自愛の原理を自己の格率として「居る」有限者の意志である。ところが、カントは、この事に言及せず、無限意志、純粹意志を論ずる事を『実践理性批判』の主題と考へて居る。けれども、かくの如き純粹意志は道徳的理念であり、かかる理念は人格性に他ならない。そして理念は有限的理性的存在者において、實現さるべき理想である。理想と現実とは人間において、当為を介して相分離し、しかも緊張した關係を保つて分裂し難く結合されて居る。この關係が分離されてしまへば、有限者は動物的存在となるであらうし、理念は形而上学的な存在となつてしまふ。そこでカントはこの事を「理性的存在者」において、人間の二元的な存在様態として説明して居る。「理性的存在者一般の感覺的自然は、經驗的に制約せられたる法則に従ふ彼等の存在 (Existenz) である。従つて理性にとつては他律である。之に反して、同一存在者の超感覺的自然はあらゆる經驗的制約から独立した、従つて純粹理性の自律に属する彼等の存在 (Existenz) ^{註14}」である。そして、他律的存在としての存在者の存在は、「感性界 (Sinnen Welt) に属する」ものであつてこれは「他の活動原因の如く、因果の法則に必然的に従属する者として自己を自覺してゐる (sich erkennen) ^{註15}」。然るに他方において、理性的存在者は「存在者自体

(als Wesen an sich selbst) としては事物の超感覺的秩序 (intelligibelen Ordnung der Dinge) において規定され得る自己の存在 (Dasein) を意識してゐる (bewußt ist)¹⁶。この事は明らかに二元的な人間存在の性格を示すものである。そしてこの二元性の綜合は、一方的に、肆意 (Willkür) より自然的經驗的要素を取り去る事をいみした。それ故カントは、純粹實踐理性は凡ゆる經驗的要素から独立に意志を規定し得ると言ふのであり、又、それが『實踐理性批判』の主題であつた。と言ふ事は、感性的自然、經驗的に制約せられた法則に従ふ存在者の存在を捨象し去る事を意味した。そして、理性的存在一般における他律的存在者が、具体的人間存在と考へられるとすれば、他方の自律的存在者は理念に他ならない。この理念はたとひ現實そのものではないとしても、人間に与へられた理想であり、この理想は、たとひ現實において實現されないとしても、彼岸において、實現さるべき可能的現實でなければならぬ。カントが、『實踐理性批判』において、捨象し去るべきものと考へた經驗的法則に立脚してゐる存在は、自愛の原理を格率とする存在である。けれども、カントは、前にのべた如く、かかる「存在」を『實踐理性批判』の中で主要な問題として取りあげてはゐない。たとへば

「汝の意志の格率が、常に、同時に普遍的立法の原理として通用し得るように行爲せよ」¹⁷

と言ふ定言的命令の中で、「汝」と言はれる存在者は、現實に、自律的意志の主体でない事は明らかである。此の様な存在者は有限なる存在者であり、經驗的原理を自己の格率として居る存在者である。だが、『實踐理性批判』は「格率の單なる立法的な形式のみが意志の充分な規定根拠であると言ふ事を前提して、その形式に依つてのみ規定せられ得る意志の性質」¹⁸を見出し、「意志が自由であると言ふ事を前提して、そのみが意志を必然的に規定するに足る法則」¹⁹を見出す事を主題としてゐる。それは道德的な主体を可想的な面にもとめ、純粹意志の主体を明らかにする事を目的としたためである。然るに我々は、『實踐理性批判』において捨象さるべきものと考へられた有限者の問題を究明せねばならぬ。²⁰

註1 Max. Scheler, Formalismus in der Ethik und die
Materiale Wertehik.

又、形式主義に関する研究は、最近、矢鳥教授の「カント倫理
学における形式主義」(東北大学研究年報、第三号)がある。

註2 R.in.d. s.109.

註3 R.in.d. s.113.

註4 pr. V. s.40.

註5 Max. Scheler, Vom. Ewigan. s.629.

註6 Jodl, Geschichte der Ethik, IIB. 14

註7 pr. V. s.82.

註8 pr. V. s.79.

註9 grl. s.19.

註10 pr. V. 39.

註11 Metaphysik der Sitten. (Inserverlag B. V.) s.523.

註13 この事に関しては後に述べる。

註14 pr. V. s.57.

註15 pr. V. s.55.

註16 pr. V. s.55.

註17 pr. V. s.39.

註18 pr. V. s.36.

註19 pr. V. s.37.

註20 自由に関する問題、道徳律と格率の問題等に、詳論する事
が出来なかつたが、本論の意図を明確にするために止むを得な
い。又、別の機会にゆづる事にする。道徳律と格率の事に関し
ては、前述した矢鳥教授「カント論理学における形式主義」を
参照願ひたい、矢鳥教授は、本論とは別の方向からではある
が、有限意志と悪の問題に関して、カントを離ぜられて居る。
和辻博士は有限的意志 (Willkur) を「個人的意志 (Willkur)
とされ、これに経験的、可想的ニ重性格を附與されて居るが、
これはカントの嚴肅主義的な立場を和らげる解釈であつて、余
り賛成出来なう。(人間の学としての論理学、岩波全書、八〇
頁)

五

カントはギリシヤの道徳を批評して、「ストアの哲学は心の強さ (Seelenstärke) を中核としこれを中心に一切の道徳的心
術 (sittliche Gesinnung) を廻転」すると考へるのであるから、「心の弱々 (Seelenschwache) に依つて権力を有する低級
な感覺的動機を超越する事……人間の動物性を超越する賢者 (Der Weise) の英雄主義」であると言ふ。更らに、ギリシヤ
の道徳を三種に分類し、キニク派、エピクル派、ストア派となし、それぞれの道徳的理想像 (Muster) を自然的人間

(der Mensch der Natur) 世間的人間 (Weltman) 賢者 (der Weise) と呼んで居る。而も、ギリシヤにおいては、常識や知性に依つて斯くの如き理想像に、現世において到達する事が出来るのであるが、キリスト教的な道徳においてはこれと異つてゐる事を示し、更らにカントは、キリスト教的な道徳の理想像は神聖性^{註2}であつて、有限なる理性的存在者は、此の世においてこれに到達する事は不可能^{註3}であると言ふのである。カントの道徳思想は、ギリシヤの道徳に影響されつつ、此の点において、ギリシヤの道徳とは異つた立場に立つ事になる。そして、神聖性は最も偉大な、純粹に道徳的な、完全性の理想^{註4}であると規定して居る。カントはギリシヤの道徳では、理想と現実との間に等質的な連関が認められるがキリスト教的道徳においては両者の間に異質的な乖離があると考へた。そして理想と無限の開きをもちつつ、道徳律を先天的所与として与へられて居る有限なる理性的存在者は如何にして、この理想に到達する事が出来るかと言ふ事を問題とする。然るに『実践理性批判』においては、道徳的法則は何か、と言ふ事を尋ねるのではなく、道徳律としての道徳原理は、如何にして直接に意志を規定し得るか、^{註5}と言ふ事を問題にし、最後に道徳律が感情に及ぼす影響として、「道徳的感情」が論ぜられる。此処では自由の法則としての道徳律が、意志を規定するにあつて、終始自律的意志として純粹意志の自己内規定が取りあげられて居るのである。けれども、この様な可能的現実としての理念を深く考へれば考へる程、その基礎に、理念と合致して居ない現実を無視する事が出来なくなる。然るに、カントは、原理論から始めて、「人格性」とか「自律的意志」とか、「理念」を明らかにしようとする『実践理性批判』の中に、斯かる「理念」へと高めらるべくして、「理念」と合致しない「有限者」を認めなければならぬのである。本論は、『実践理性批判』の方向とは逆の方向をとり、かかる「理念」との関係におかれた「有限者」としての現実的理性的存在者の面から、理念との関係を明らかにしようとするのである。この方向は「宗教論」の中で取りあつかはれて居る問題である。『実践理性批判』の線を辿れば「道徳的感情」が理想と現実、神聖性と有限的理性的存在との会合点となり、理性的存在者の面より理想との関係を辿つても、或る意味においては「道徳的感情」が理念と有

限者との接合条件となる。然るに『実践理性批判』の面では、道徳律と意志との間接的な結合規定の「場」に有限者が位置づけられて居るので、自律的意志の本来的な自己実現とも言ふべき世界が取りあげられ、理想と矛盾する現実性は深く探究されては居ない。然るに『宗教論』においては現実的な有限者としての理性的存在者の存在の解示が目的とされて居る。そして、現実的な、経験的原理を格率とする存在者は、その本性に依つて悪である事が明らかにされる。この悪なる存在者が理想に至る道は質的に断絶されて居る。人間は有限的存在者として、厳しい「定言的命令に逼迫されつつ、質的な心術の革命」^註によつて理想に至るべきであると考へられて居る。本論は此の様な点に留意して、有限者としての理性的存在が、如何にして「道徳理念」に「なりうるか」と言ふ事に論及せねばならない。このためには、『実践理性批判』を去つて、「宗教論」に移らねばならない事になる。

ギリシヤ並びに理神論的立場においては、人間の現実的存在根拠の中に、理想に直線的に到達可能な根拠を認める。然るに、カントは現世においてはこの理想に到達不可能である事を明らかにし、現実的な理性的存在者を弱き者とし、更らに「悪人」(böser Mensch)として把握する。この場合にギリシヤ的^註道徳はその立場を崩さねばならない。ギリシヤ的な道徳観は、人間存在の根源的な現実的根拠に、悪をもち込んではならない。それにも不拘、カントは『実践理性批判』において、取り残された理性的存在者の主体的根拠の中に「宗教論」で、「悪」を解示した。カントは此処でギリシヤの道徳観と分れ、理神論的思想とも訣別する事になった。然るに本来、自己の中に自ら理想に到達出来ない人間は、「他者的超越者の力」を借らねばならない。此の点でカントは「他力教」的な立場を取らねばならない。然し、既に指摘した如く、カントの「理性的宗教」には、絶対的救済の主体であり、啓示、恩寵の作用中心としての神を、本質的な機能の「場」の外に置き、『実践理性批判』において、神に代るべき『純粹実践理性』を立てた。併し、カントは「実践的な規則は常に理性の産物であり……理性が意志の全く唯一の規定根拠でない存在者にとりては命令(Imperativ)である」^註と考へてゐる。かかる客観的普遍妥当的法

則を唯一の意志規定とする道徳的理念は宗教的な救済の作用を持たない。ただ厳しい命令である。^{註8}もし、この命令を、自発的に、現実自己の動機とする人間があるとすれば、それはギリシヤの道徳的人間よりも強い人間となるであらう。併し、カントの中には、「斯くの如き人間はなく、ただ理念のみが斯かる性格をもつて居るにすぎない。カントが現実的存在者として考へてゐる人間は、頼る神もなく、命令を欣然と行ふ事もない不完全な人間、而も、不承不承^{註9}に道徳命令を遂行すべく義務づけられてゐる有限的存在である。これはカントの言ふ他律的人間である。カントにおける自律はただ人格性のみである。此処に我々はキェルケゴールの立場に近い道徳観を見る事が出来る。キェルケゴールはギリシヤ的倫理を第一の倫理 (first ethic) と考へる。此の倫理は、現実の深い自覚において、深く罪を自覚するや否や崩壊せねばならない。然るに、第二の倫理は、偶然的存在者に偶然的なるものとして罪を導入するのではなく、現実的個体である実存の中に、現実的な罪を導入するのであり、教義學を媒介として原罪を認める。^{註10}しかし、キェルケゴールにおいては、原罪は実存的個体の現実的主体的罪に他ならない。かかる罪の主体は、カントの如く、自己の中にイデーを有しない。更らにキェルケゴールは、第一と第二の倫理を比較して第一の倫理は上から下への道を示すが、第二の倫理は下から上への道を示す。^{註11}とのべて居る。此の立場は、カントの『実践理性批判』と『宗教論』の相違に類似した考へ方を示して居る。併し、カントの「理性的存在者」とキェルケゴールの「実存」との間には大きな相違がある事は言ふまでもない。^{註12}カントは『宗教論』の中で、有限的存在者の存在の根底に「根本悪」を解示した。^{註13}有限存在者は、その存在の根拠において、理想と全く乖離した存在者として、その全形像を露出された。幸福を求めてもそれに到達出来ず、道徳律も肆意の自由によつて遵奉出来ない人間、何れの点においても、満されざる主体としての有限者は、その究極の存在の基底においても、猶、かつ、自己を内面へと超え、自己に死ぬ事を命ぜられてゐる。

註1 pr. V, s.162-163. Zusatz.

Kant's über die Ethik. s.8-10ff.

註2 pr. V, s.163 Zusatz. cf. Menzel, P., Eine Vorlesungung

註3 cf. Menzel, ibid. s.13, pr. V. 156.

註 4 *ibid.* s.13.註 5 *pr.* V. 94.註 6 *pr.* V. 156, 42, 112.註 7 *R.in.d.* s.51.註 8 *pr.* V. s.27.註 9 *pr.* V. s.111-112.註 10 Kierkegaardl. S., *The concept of dread.* tr. by, Low.*rie. W.* p.21.註 11 *ibid.* p.18-19.

註 12 この事に関しては後日述べる事にする。キェルケゴールの

「宗教的実存」に關しては、石津博士の「宗教の根柢について」及

「宗教的人間」(培風館)を参照されたい。「キェルケゴールの宗教

論の吟味」哲学雜誌、昭、十八年一〇日、十一月六八〇六八一)

註 13 *R.in.d.* s.37.

六

『宗教論』は『実践理性批判』で論ぜられないままで残された「悪」の問題から始まつて居る。『宗教論』では「悪」が經驗的な現実界の事実であると言ふ事から出發する。そして、この問題は『宗教論』第一編「善原理と共なる悪原理の内具」について、或は人間本性に存する根本悪に就て^{註1}と言ふ論文の中で最もよく取扱はれて居る。併し、斯くの如き悪の根柢(Grund)は一体何処にあるかと言ふ事を明らかにするのがカントの宗教論第一篇における第一の主題と言へるであらう。且つ第二の主題は、悪なる人間が如何にして人間最高の理想としての道徳的理念に到達し得るかと言ふ事である。この様な主旨のもとに、カントは、「道徳的宗教」の本質構造を明らかにしようとするのである。勿論、カント自身が「道徳的宗教」の本質構造を明らかにすると言つてゐるわけではないけれども、カントが『宗教論』で取る立場は、「人間存在」の本来的な存在様相を明らかにしようとするのであつて、カントはこの事を *beurteilen*^{註2}とか *betrachten*^{註4}と呼んでゐる。この事を更らに詳しく言へば、理性的存在者の存在を、經驗的な面と可想的な面との二つの面にわたつて明らかにしようとする。かかる批判的態度は、カントが「經驗的解示」(*empirische Beurteilung*)と「純粹智知的解示」(*reine intelligibele Beurteilung*)^{註5}と呼ぶ場合に最もよくあらはれてゐる。而もこの解示は、經驗的な解示より純粹智知的解示に移される事によつて、人間の

存在を、その本源にまで溯源して「解示」しようとするのである。然るにカントは、「宗教論」においては「人間が悪である」^{註。}と言ふ経験的事実より出発し、「人間は本性によつて悪である」^{註。}事を教知的解示に依つて示し、且つ、解示された悪の根源的現実性を、道徳的理念に高めようとするのである。『実践理性批判』において、カントの主張した如きヌーメナとしての理性的存在者の存在へ、フェノメナとしての同一存在者の存在を高める事、換言すれば、他律的意志としての Willkür（肆意）の「自然性、実質性」の捨象といふ問題は、『宗教論』においてその深さを深める事になつた。他律的意志としての Willkür は、「宗教論」に致つて、悪的な意志としての Willkür となり、斯かる肆意の主体は、その肆意の決意性によつて、善理念となるべく義務づけらるゝといふ様になる。ここでカント自身が採用する二つの方法を注意すべきである。一つといふのは、「解示」的な立場と、その「解示」された場における実践とである。前者は飽くまで批判的、客観的であり、後者は主体的実践的である。この事をカント自身が明瞭に區別して、方法的に論述して居るわけではないが、カントの『宗教論』は、斯かる二つの立場から論ぜられてゐるのである。カントの有するこの様な立場は、『純粹理性批判』の中にもある事は既に指摘され、カントは「実存哲学的方法」と等しい立場にあるとか、^{註。}実存的な行為性を指示されたりするのも確かに、カント自身がこの様な一面を持つてゐる事を確信させるものである。然るに、カントは、まづ経験的な悪の解示をするのであり、漸次、悪の主体性を解示し、更らに人間の本性における悪を教知的に解示する。それを、他者的に明らかにしようとするのではなく、又、悪の由来を世界の退嬰的悪性に帰入しようとするのではない。カントの意図する所は、人間の肆意の自由にある事を述べようとするのである。悪は人間存在と共に在り、人間にとつて、その存在と共に根源的である事を、まづ、経験的な面より明らかにしようとする。

この事を明瞭にするためには、有限的存在者としての人間の意志である Willkür（肆意）の性格を明瞭にする必要がある。そのため、我々は再び『実践理性批判』における肆意を明らかにし、これと『宗教論』の肆意とを比較して、悪の問題

を明瞭にせねばならない。

註1 R. in.d. s.32.

註2 ibid. s.17.

註3 ibid. s.21, 23, Zusatz, 32, 38, 26, 28.

註4 ibid. 3. 18. 25.

註5 R.in.d. s.40 Zusatz.

これと同じ様な事を in thesi, in. phyphothesi (s.29) と言ふ

て居る。要するに経験的人間の存在の当相を解示するものと、
 教知的人間の当相を解示するとの相違である。併し、カント
 は、教知的な解示を勝義のものと思ふ事は言ふまでもない。
 註6 ibid. s.32.
 註7 ibid. s.32.
 註8 高坂正顯「統カント解釈」二頁以下

十

『実践理性批判』において意志の自律と言はれるものは、他律と言はれる意志と全く異つた意味を持つて居る。或る意味で
 両者は全く対立する性格の意志である。『実践理性批判』において他律的意志とは本来的な意味において肆意 (Willkür) で
 ある。これに反して、自律的な意志とは純粹意志 (reiner Wille) に他ならない。カントは、この区別を次の様に言つて居
 る。「意志の自律 (die Autonomie des Willens) はあらゆる道德的法則の中の唯一の原理であり、此等に従ふ義務の唯一の
 原理である」が、これとは全く反対に、「意志の他律 (Heteronomie des Willens) は如何なる責任の基礎をおかぬのみ
 ならず、却つて責任の原理と意志の道德性 (die Sittlichkeit des Willens) に反する。」と規定して居る。此処で言ふ自律的
 意志とは自由意志である。これは道德律を自己の格率として居る意志の事である。換言すれば「因果的法則に全然従属しな
 い」意志を言ふのであり、これは又、カントに依つて、「純粹実践理性」と呼ばれるものである。従つて、「道德律は純粹実
 踐理性の自律、即ち、自由以外の何物をもあらはさない」事になる。即ち斯くの如き意志は活動の動機において、如何なる
 自然性も、又意欲 (Begehungsvermögen) の対象としての実質も持たない純粹意志である。だが、肆意とは「欲求の実
 註2
 註3
 註4
 註5

質 (Materie des Willens) か実践的法則の中に、その可能性を制約するものとして入り来る時 (Hineinkommen) の事から肆意の他律 (Heteronomie der Willkür) が、即ち、自然法則への従属が結果する」^{註6}ここで大体肆意の性格が明らかになつて来た。カントは『実践理性批判』の中で、肆意を自律的な意志と区別し、他律的な意志として規定して居る。他律とは自由の法則としての道德律のみに依つて規定されない意志、意欲の欲求対象である實質に依つて左右されてゐる現実的、主観的な意志を意味する。この様な有限的な意志は自然法則に依つて左右されるのであり、これは、各目的、相対的な快、不快、幸福等を自己の欲求対象とする意志である。これをカントは肆意と呼んだのである。更らに、この事を、意志を規定する原理の面から言へば、肆意の規定根拠となつてゐる原理は主観的な原理である。カントはこれについて、「主観的な実践的な原理においては、肆意の客観的ではなく、主観的な制約が、其等原理の根柢になければならない事、従つて其等は常に単なる格率としてのみ考へらるべきものであつて、実践的法則として考へらるべきものではない事を明らかにしてゐる。この事を換言すれば、肆意の規定根拠である原理は「經驗的な原理である。」^{註8}といふのであり、又それは自愛の原理であると言ふ事になる。而もカントは、實質的な經驗的原理を綜括して、「あらゆる實質的実践的原理は……全然同一種類のものであつて、自愛、即ち自己幸福の原理」^{註10}であると定義して居る。カントは斯の如き自愛の原理に依つて規定されて居る肆意の主体を、有限者としての理性的存在者と考へる。^{註11}カントは此の様に、現実的具体的存在者としての有限者の意志を肆意とし、この規定原理を自愛の原理であると言ふ場合、此処に問題は更らに深められて来る、と言ふのは肆意の規定原理は、本来的な意味において自己幸福の原理であるとする、此の原理は、自由の法則であり、形式的原理である道德律と相容れない。即ち、「道德性の原理の正反対 (das gerade Widerspiel) は自己幸福の原理……」^{註12}であると言はれてゐるのを見ても明瞭である。そして、この事を肆意の面より言へば、「肆意は主観的原因から起り、従つて、純粹客観的規定原理にさへ、屢々対抗し得る欲求を伴ふ (Willkür einen Wunsch bei sich führt, der aus subjektiven Ursachen entspringt)」^{註13}のである。

然るに、カントは、此の様な肆意に行為の責任の根拠を認めようとしなない。といふのは、斯かかる肆意とは、その根拠にやはり道德律を有するけれども、道德律と意志との間に、經驗的実質が介在した意志である。それ故、肆意自身に自由が認められては居ない。だからカントは、經驗的要素が *hineinkommen* ^{#14} するとか、*pathologisch affizierte Willkür* ^{#15} とか言はうとするのである。要するにカントの肆意は、幸福をもとめる現象的人間、有限者の意志の事であつてその根拠には道德律が与へられて居るのである。それ故、カントは斯かる有限者に対してこそ、道德律は命令となると主張する。カントはこの事を「理性的存在者において、道德律に反抗する格率 (*Widerstehende Maxime*) を全く超越する様な意志 (*Wille*) を認める事は出来ない。それ故道德律は命令である。又、法則が無制約なる故に絶対的 (*kategorisch*) である」^{#16} と考へる。カントの道德的な定言命令の存在の場所は、前述した如く、有限者の律意に対する關係においてのみ存立する事は明瞭である。有限者は幸福の原理に依つて規定されて居る肆意の主体であつて、この様な主体は、たとひ現実において、道德律が肆意を直接規定してゐないとしても、その根源的な根拠において自由であると考へようとする、此処に、カントの肆意に関する難問題が生じて来る。自由の法則である道德律に正反對の格率が自愛の原理であるとすれば、自愛の原理は不自由の法則と考へられる筈である。それをカントは自然的、經驗的原理であるとのべて、この原理に自律的要素を許容しない。そして、肆意はその自然性を捨象せねばならず、それに依つて善意志へと高められねばならない、その様な自発的な力は何処にあるかと云へば、『実践理性批判』においては、有限者の有限的肆意の中にはないのである。有限者の勝義の存在は「人格性」であり、そのみが絶対的な自由自律の存在者である。然るにこの様な人間は現実には存在しない、此処にはカントにおける一種の循環論がある。眞の責任の根拠は自由な意志の主体である。だが、カントにおいて、この様な主体は理念である。斯かる理由にもとづいて肆意はそれ自体における積極的自由を持たない、といふのは、肆意は自己の根源的根拠、即ちそこにおいて自己の存在が破れ、自己自身が破解されねばならない様な自己の根拠に、自由を持つてゐるのである。「カントは、肆意

の基礎には、実践的、先天的な法則があるとのべ、『実践理性批判』の主体は「人格性」であると考へる。そして斯かる「人格性」と肆意の主体である有限者とは内在的な緊張においてのみ両立し得る。然るに、一方はヌーメナとしての理念であり、後者はフェノーメナとしての現象的人間である。又この様な現象的人間の中には責任の根拠はない。そして、現象的人間の現象性を捨象して、理念に高まる力は、現象的人間にはない、この様な力は現象的人間の本来的存在としての、それ自身の破局的根拠の中にある、マックスシュラーは理性汎神論を論ずる時に「人間の人格は根源理性の機能、乃至、通過点(Übergangspunkt)」と言っている。カントの場合においても、カントの肆意の主体は、理性的、道徳的機能の一種の通過点となつて居るとも言へるのである。この様な『実践理性批判』の立場からは「悪」の問題を論じる事は出来ない、と言ふのは、道徳的な悪は、その行為者の責任に帰せられねばならないからである。所が『実践理性批判』において「悪」の主体である筈の有限者は、ただ自律的意志との連関において論ぜられたにすぎず、積極的行為の主体としての資格をもつてゐない。たとひカントが肆意に自由をみとめても、それは消極的な自由の意味しか持つてはゐない、そこで我々は「宗教論」の肆意を究明せねばならない、「宗教論」においては、肆意は悪の責任の主体となつて来るのである。(未完)

- 註1 pr. V. 43.
- 註2 pr. V. 37.
- 註3 *ibid.* 72.
- 註4 *ibid.* 43.
- 註5 *ibid.* 26, 31.
- 註6 *ibid.* 43.
- 註7 *ibid.* 34.
- 註8 *ibid.* 26.
- 註9 *ibid.* 27.
- 註10 pr. V. 27. *Lehrsatz*. II.
- 註11 *ibid.* 103.
- 註12 *ibid.* 46.
- 註13 *ibid.* 42.
- 註14 *ibid.* 43.
- 註15 *ibid.* 42.
- 註16 *ibid.* 42.
- 註17 *ibid.* 85.
- 註18 Scheler. *M. Vom Ewigen*. s.629.

旧キリシタンの納戸神とその由来

田 北 耕 也

一 生月旧キリシタン存続の理由

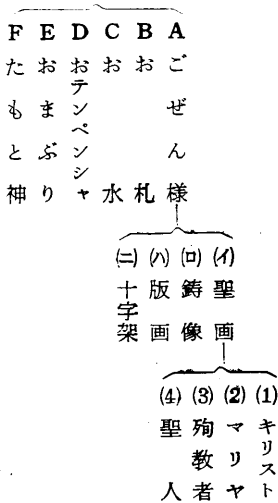
- (一) そのカトリック教に内在するもの
- (二) 歴史的・地理的・社会的事情によるもの

二 納戸神の分布と宗団の組織

- (一) 平戸・生月のキリシタン部落
- (二) 納戸神のお宿とお札のコンパンヤ

三 納戸神の性質と由来

- (一) 隠し方と隠す理由、その正体
- (二) 広義の納戸神六種とその由来



四 納戸神の退化

旧キリシタンの納戸神とその由来

潜伏キリシタンの研究は宗教、民俗、社会、言語に関連した種々の予備知識を要求するが、とりわけ必要なのはカトリシズムの理解・体験乃至教会制度や教会史の知識である。昭和五年から帝国学士院の補助によつて始められた「キリシタン部落の社会的研究」が、はからずも潜伏キリシタンに遭遇し、その探究には先ずカトリシズムの正統の理解の不可欠なるを知つた。しかもそれは宗教理解の一般に共通な全人格的理會でなければならず、生命を捧げて守り通した宗教は単なる好奇心や知識慾に基く学問の価値を猛省させた。私はカトリシズムの殿堂を前にして学究生活の熱意の根源に溯る自己検討を強要された。そのため研究は昭和六年の本誌への二稿を以て中断、雲水的生活七年に及んだが無縁の凡夫が無為に徹せず、むしろ Ratio と Voluntas に十分の価値を認める人生觀に落ちついた。幸にして学び得たカトリシズムの根幹は古今不変であるが、旧キリシタンはその外に十五六世紀頃南歐で行われた言語や特種の習慣を併せて保存して居り、その溯源は容易でない。今機会が恵まれて宿稿の一部が本誌を汚すに当り、この前文を記し、二十年前度々奨励を給わりし故姉崎博士の靈に謹んで遅延を詫び、当時より隠れた援助を与えられし、当学会の二三先輩に感謝を捧げる。

一 生月旧キリシタン存続の理由

(一) そのカトリック教に内在するもの

潜伏キリシタンの長期存続を可能ならしめた理由を考えるに当り、先ずその母体たりしカトリック教会の自然的並に超自然的な力の源泉たる左の諸点に注意したい。

- (一) 秘蹟^②としての洗礼は聖職者によらなくてもその効果がある。^③
- (二) 信仰は超自然的な天啓の可能性とその事実の客観性に基いている。^④
- (三) 哲学的には如何なる異端や反対説をも克服するに十分なる各時代の碩学の護教論がある。
- (四) 教育的には誕生と共に家庭で始まる一般信徒の宗教々育が強調され、^⑤
- (五) 聖職者養成の爲の長期に亘る教育制度並に機関が確立されている。^⑥
- (六) キリストの代理者たるローマ法王から司教・司祭を通じて一人一人の信徒の靈に連る、權威と聖寵の組織網が張りまわされている。^⑦
- (七) 社会的には超自然的な神秘体^⑧に連つてゐるという教義及び人生の見方や現世生活の送り方に関する共通点に基く親近感^⑨がある。

(八) 経済的には一般信徒が清貧の徳を尊重し物質文化の恩恵を第二義としてゐる。^⑩

(九) 特に聖職者には独身・謙遜・清貧に基く経済生活の安易さがある。

キリシタンを根絶せんとして取られた幕府の種々の政策は、(四)(六)については有効であつても(一)(二)(三)(九)はどうすることもできず、(四)に対しては部分的効果、(七)と(八)は逆効果を招来した。追放したつもりの方教師が潜行活動をつづけ得た事や、幕末

少しでも鎮園の戸じまりがゆるむとすぐ敢然再来し得たのは(内)に基く。

(一)の洗礼がある地方では有効であつたことは、信徒にとつては甚だ力づよい事実である。長期存続の根本原因をこの秘績に帰する論者もある。どの地方の潜伏キリシタンも今なおこれを尊重している。

(二)カトリック教はその教理に基く宗教心の發展の為に注意深い教育をしている。⁽¹²⁾ 潜伏信徒はその正信の大部を失つたとは云え、迷信に転じた経路をたどり、正信に溯源できるものが多い。

(三)教理は多くのオラシヨ(唱えごと)となつて暗誦によつて伝承されている。⁽¹³⁾

(四)の家庭における宗教教育は、禁教によりその方法の点で甚しい制限を受けたけれども、熱意は容易にさめず、潜伏時代を通じて実行され、今日もなお多くのオラシヨが伝承されている。⁽¹⁴⁾

(五)と(六)が逆効果を招いた点は著しい。この社会では、一般に誕生・婚姻・葬祭など、人生の重要事が皆その内部で用を弁ずる。外部との交通が断たれた場合、困るのは物質的な一面のみであつて、精神的及び靈的には却つて都合のよい点さえある。カトリック教では特にこの点が強調されていて観想修道院の如きものさえ生れ出た。それは自ら求めて他の社会との感覺的交渉を最少限度に止めんと努力している自発的な団体である。たとい追放されて離島に任んでも農業を営んで生活必需品を自ら生産し、清貧に甘んじ、貞潔・謙遜・忍耐によつて靈魂の栄養を豊かにし、この世に生を受けた意義を完うするという手がある。「身を殺して魂を殺し得ざるものをおそること勿れ」^(マテオ聖福音書の二十八) というので、水せめにも火あぶりにも穴づるしにも耐え、迫害する者の為にその救霊を祈りつつ死んで行つた殉教者の心理を迫害者が知らなかつたと同じように、教外の者の「知らざる食物」^(マテオ聖福音書の四の三) が潜伏生活の中にも豊かに与えられるという事実があるのだつた。

秀吉や徳川幕府の禁教政治は、カトリック教の持つこうした根の深いものを向うにまわしたのであるから、度々誤算して手を焼いた。信徒処刑の方法を次々に変更しなければならなかつたことや、島原一揆の平定に手間取つたことや、浦上信徒

の総流罪が龍頭蛇尾に終つたことなど、たとい勝つたと見えても、それは一時的表面的のものであつた。すでに十七世紀前半において無名の一信徒が、七代後には大手を振つてこの宗教を信ずることが出来るようになると言つて居り、時が来れば再び日本中に拡まると確信を公言して殉教した者もある。果せる哉、元治慶応の頃、フェーレ、ブティジャン等の宣教師が、日本にキリシタン信徒の残つてゐることを確信し、長崎地方でその発見に異常な努力を捧げている。個人のそうした活動の背後にはローマの教会があつた。宣教師の日本潜入は一七〇八年シドッチで終つてしまつたのではなかつた。一八三二年ローマ法王が朝鮮布教のため代理を派遣した時には、首尾よく朝鮮に入国した上は日本に手蔓を求めようと命じた。フォルカードが流球に渡つたのはその為であり、一八四四年那覇に上陸後十数年熱望して果さなかつた日本入をジラルが実現、一八六二年に天主堂を建てたのを手始めに、一八六五年三月十七日の長崎に於ける旧信徒発見に至る隠れた宣教師の多くの努力は皆カトリック教会が長い歴史のうちに鍛錬され統制された、強力なる団体である所に由来する。幕末にあらわれた宣教師はフランスで生れたミッシヨン・エトランゼーに属し、キリシタン時代に活躍したイエズス会、フランシスコ会、ドミニコ会、アウグスチノ会の何れでもなかつたけれども、日本キリシタンの子孫を兄弟の愛を以て探し求めた。等しくキリストを頭とする神秘体の一部であるという教義に基く愛からである。血肉の親が子を探すに劣らぬ熱愛を以て、日本におけるキリシタンの復活に心魂を傾注した。

こうしてついに明治初頭の十年間に数万の旧キリシタンが教会に復帰することができたので、宣教師等は、秀吉以来のキリシタン弾圧との永い戦いに、窮極において勝つたと思ふことができた。カトリシズムの永遠性が現世における徳川政權の一時性、世俗性を克服したのだと確信した。教会史と日本史との妙なる交織を、暴力の一時性に対する忍従の久遠、武器の職に應ずる宗教者の秘術、世界平和絶望の嘆声に対する希望の陽光であると見た。²⁰

(二) 歴史的・地理的・社会的事情によるもの

前章で数え上げたカトリシズムの内蔵する自然的並に超自然的諸力は生月(いきつき)のキリシタンにも共通なるは勿論であるが、その外に生月の特殊事情として、第一に教化の期間の長かつたことと島の指導者の篤信とが考えられる。早くも聖フランシスコ・サベリヨ一行の布教が開始せられてから数年の内に生月を支配していた松浦の重臣籠手田、一部の両氏が入信し、靈名をアントニオ及ぶバルタザルと称し、やがて全島民が信徒となつた。イエズス会年報は生月及び島主アントニオ籠手田に言及すること、キリシタン史最初の二十年だけでも三十数回、ルイス・フロイスも同初期三十年を叙するに当り、アントニオとその家族について三十回。平戸キリシタンと総称されるも、その数城下には少く、大部分生月、度島(たくしま)の両島と平戸島北岸の数部落にあり、生月は総数の約六割を占めたと推定される⁽²¹⁾。

少くとも表面は教会の同情者であつた平戸藩主松浦隆信が死んでから、これに代つて立つた子の鎮信のキリシタン圧迫はひどくなり、一五九九年島主籠手田等は信仰を完うする為に地位も所領も捨てて長崎に亡命した⁽²²⁾。しかし篤信な島主の許に四、五十年に亘つて養われた信仰は深く島に根を下し、島民は其後も信仰を捨てなかつた⁽²³⁾。一六〇九年にはガスバル西支可外二名⁽²⁴⁾、一六二二年と一六二四年にはジュワン坂本、ジュワン次郎左衛門等とその家族等二十数名が勇敢な殉教の死をとげている⁽²⁵⁾。

殉教は前章で考えたカトリック教の持つ諸力の集約された頂点にあらわれるのであるが、生月島に見られるキリシタンの存続は、この殉教にまで高められた信仰が主因であり、それに第二、地理的事情と、第三、社会的団結とが相俟つてこの主因を強力にしたものと考ええる。

地図で眺めると生月島は平戸島中央よりやや北寄りの所から北方玄海に向つて延びているが、両島の最短隣接点を結ぶ航路はなく、島に渡るのは平戸港からである。それも汽船で約二時間、そのうち一時間はイヤでも玄海の波に身を任せねばならぬ。

老州とんびに、生月がندوق、大島がらすに物云うな

潮が隔てる人情・気風、それを鳶や鳥にたとえたこの俚諺はこの三島を玄海の布石として把握させる。大さは老岐、大島、生月の順。昭和の初頭、軍国日本が老岐の要塞司令部を独立させ、大島に砲台を設置した時、生月島の北半も老岐を中心とした第三要塞地帯の圏内に入った。日本海の入口を扼する国防の最前線として一時重視されたが、その他にあまり注意されぬ僻遠の離島であり小島である。外部との関係はかくの如くうすく、ただでさえまとまり易い地勢におかれたこの島の人々が一の主、一の信仰、一つの教会に連る靈的兄弟姉妹として、数代に亘り信仰生活の苦楽を共にした。日本国中がキリシタン禁制の世となつてからも、敵しい迫害の下に信仰の鍛錬を受けること三十年、その信仰の故を以て仲間のうちから二十数名の老若男女が曳き出され、投獄せられ、処刑せられるのを眼前に見た。その壮烈なる最後を愛と尊敬を以て語り伝える数個の口碑と少くとも十個の遺跡と多数の遺物が島の内外に存在する。

殉教の血によつて榮えて行くカトリック教の例に漏れず、全島民の信仰的団結はいよいよかたく、見張りの役人も見て見ぬ振りをするほか仕方がなかつた。⁽²⁶⁾その現在にまで続いている姿を、納戸神とそれをめぐる宗団に見る。単に祭祀の団体たるに止らず、農民として必要な年中行事を共にする郷土的団体であり、民俗的享樂を共にする親しみ深きコンパンヤ(後述)である。

隣島の度島(たくしま)が同じ籠手田氏の治下にあり生月以上に教会が繁榮⁽²⁷⁾していたのに潜伏信者の形跡が全然ない。板橋勉氏によれば一五九七年、藩主松浦鎮信が井元権右衛門に命じて、残酷にも島内のキリシタンを悉く殺さしめたことが松浦家記録にあり、今も島内の小川免に千人塚がある。

二 納戸神の分布と宗団の組織

(一) 平戸・生月の旧キリシタン部落⁽²⁸⁾

納戸神のあるのは生月島とその対岸、平戸島の外海に面する数部落に限られる。

獅子(しし)、根獅子(ねしこ)、高越(たかごえ)あげて物言ふな、飯食(いいら)が聞いたら口や堤(つつみ)

とは言うに落ちずして語るに落ちた旧キリシタン部落、生月の南端館浦から船を仕立てて対岸にこぎ渡れば最初に着くのが白石、そこから細道を上り下りして西へ南へ春日、高越、獅子、根獅子、飯良と、獅子村内の十数キロにわたつて旧キリシタン部落がつづき、もう一つ南下して中津良村の堤に行けば、そこは異教徒部落。飯良が「来たたら」もうそろそろ緘口、知らぬ顔をきめ込むキリシタン心理を物語る名文句。皆共に生月と宗教的交通があり、口碑・殉教の遺跡・納戸神を保存する。詳しく探せばこの外に中野村に属する玄海沿いの油水・主師・山野の小部落にも及ぶか。紐差村の草積の南部と木カ津の東部のものは黒崎五島系である。

生月島は現在人口約一万、その九割が旧キリシタンと見てよからう。引抜いた奥歯のような形の小島で長さ十キロ、南に太く北は長岬、全島玄海の風波にさらされている。ほぼ中央にそびえる三百米の番岳を境として行政区画は南を山田、北を一部と二大別する。しかし通称の「一部」は北寄りの二部落、森・岳崎を意味し、それより南へ順に堺目、里、山田の三農業部落と、海岸に軒を並べてやや町の形をした漁業本位の一部浦と山田の館(たち)浦、この六、七部落の外に三四代前から移住地として北端の半島部に牧(一名みさき)部落が開け、一部、堺目、里からの植民地として半農半漁の利に榮えている。

(二) 納戸神のお宿と、お札のコンバンヤ

これらの旧キリシタン部落のどの家にも、家に入るとすぐ目につく所に、神棚と仏壇と荒神棚がまつられてあるが、納戸

神はすべての家庭にあるのでなく、「お宿」又は「つもと」と呼ばれる三、四十戸の家に祕蔵されている。お宿は世襲のものと、数年毎に更代するものと、部落によつて相違がある。世襲の一部と堺目ではお宿にそれぞれ固有の名がついて居り、その名がそのまま触（部落の小区画）の名となつて居る。森・岳崎、堺目、里、山田の農部落の各戸は、すべて何れかの、お宿に属して「かけ仲間」と称し、親密な宗団を形造つて居り、牧部落に移住した家も、それぞれもとのお宿から離れず、遠くとも母郷に來つて諸行事に参加する。浦部にもこの関係は及んでいるが薄れたもの、切れてしまつたものも少くない。

お宿には「御番役」があつて納戸神の御番をする一方、その神に属する宗団の支配をする。宗団のことをゴッシャと呼ぶことがあるが、その呼称の起りは「御支配」にあるらしい。幾つかのゴッシャの上に（大体一つの触に一人の割で）「授け役」があつて所属宗団内の洗礼葬式等を司る。役目としては御番役より上で、呼びかける時には年齢の上下にかかわらず「お爺さん」と云い御番役には「お父^とあん」と呼んで階級差を明かにする。キリシタン文書に見受けるビスボやパテレンと云う言葉は残つていないが、この両役はカトリック教の司教（Bispo）と神父（Padre）との區別を連想させる。

御番役の下には数人の「み弟子」が従属するが、各み弟子はそれぞれコンパンヤ又は小組と称する小宗団の頭で後に述べる「お札」を預つている。コンパンヤはコンラリア（Contraria）即ち講社で、ロザリオの組に起源するものと思われるが、生月で聞く音はポルトガル語の *Companhia* に近い。イエズス会のことをコンパニヤと云つたのが耳に親しいので、この方が残つたのであろう。

授け役、御番役、み弟子、一般信徒、この四階級の外に、同じ御番役の中にも就職順に先役、二番役……すそ役と區別がある。み弟子も同様で、集会の着席順や役割が、就職の旧新によつて定められる。これらの組織は「宮座」に類似することが柴田教授によつて指摘されているが姉崎博士や村上博士の紹介にかかる「サンタマリヤの御組」等のことも考慮さるべきである。ここにこの宗団組織を一覧表にするが、公表を氣づかう人もあるので、姓名は略記し、年代を示さない。

お宿の変るもの、(山田は五年、里は三年交代)

里	田			山		部落													
	小場	上川 ^{カミカハ}	辻	田 ^デ	正 ^{シヨウ}	触本	馬場	授け役	御番	支配下の浦部にある戸数	摘要								
某	某	某	不 定	H 田 村 先	Z 末 永 二	M 小 松 原 三	名 席次	授 け 役	御 番										
E 坂 本	S 神 田	N 金 石	K 松 原 番外	J 中 山	I 末 永	N 吉 川	T 松 永	N 岩 元	J 川 上	M 平 城	S 船 山	G 中 原	M 佐 々	名 席次	御 番				
五	五	七	一	四	五	一	一	五	二	五	二	(五)	三	四	二	ン ヤ ン 数	支 配 下 の 浦 部 に あ る 戸 数		
約 三 〇	二 六	★ 五 四	五	九	一	三	三	二	〇	八	一	六	八	(二 五)	七	一	三	七	
			〇	〇	三	〇	〇	〇	〇	五 又 八	四 又 八	五	八	約 三 〇	二 一	九			
		★この中約十戸は收にある	明治四十三年以後、部落の組織かはなれた	田村氏は妻死去のため授け役を植松氏に譲つたが昭和五年植松氏死去後適任者なきたため再び役についた。授け役の独身は異例である	城氏オラシヨを知らず、代人が浦部をまわる	浦部は大正十五年二組合併													

旧キリシタンの納戸神とその由来

以上合計コンパンヤは百十一、戸数は六百六十九となる。お宿に属せぬものを加えると此数は更に増す。平戸に渡ると宗団の組織は生月ほど整つて居らず、高越では柳原甚左衛門方に三体の神があつて三十一戸が所属し、百七十戸の獅子には松口栄之助、松口豊平、富山七次郎、浜辺道作、浜本久作、浜本五郎作、小島嘉次郎の七家にお札があるが後の三家は昭和の始めからやめて居り、松口豊平氏もやめたいと申し出たが富山氏の反対で年一回だけ（復活節）の集りがつづいている。根獅子には畑野要左衛門というキリシタン武士をめぐる口碑があり、その遺物を神として親戚が持ちまわり保管しているが御番役という程の制度はない。又辻初右衛門氏の先祖が一家六人殉教したので大石脇（うしわき）にまつられ、遺物は神扱いで「辻元さま」と称して秘蔵されているがこれもお札の組とは関係がない。お札は坂口助作、村田五郎作、辻初右衛門、竹山甚作の四家にあり、持たぬ組はこれらを借りて用いる。最南の飯良は八十戸の部落、ここにもやはり遺物はあつたが扱いに困り山に祠を作つて納めてしまつたという。

三 納戸神の性質と由来

(一) 隠し方と隠す理由、その正体

古い日本の家屋では納戸は主人夫婦の寝室で、普通裏側の窓もないような部屋がそれにあてられる。この納戸に「内の神」をまつる例が対馬や種子島などにのこつているといわれ、また納戸で妻がまつる神を納戸神ということもある（民俗学辞典四四三頁）ので調査したが、生月の非キリシタンの家には「内の神」的なものはない。生月の納戸は寝室でなくて物置である。広さも一坪か二坪のまつ暗な部屋、傾斜地を削つて建てた家では、石垣がそのまま露出していたり、床板の代りに竹など並べてあつたりする。半間の板戸で台所の側から出入し、座敷に面した方は閉め切つてある。たまに障子を用いて光線を取つてあることがあつても、寝室に使えるような部屋でない。

その納戸に平素は煤けた箱に入れて麦俵や素麴箱や糸車などの間に蔵つてあり、年に一、二、三回（所によつて回数が違ふ）、祭りの時に取り出して、その納戸の中で飾りつけ、決して納戸の外へは持ち出さない。妻を含めて女性は一切さわらぬのみならず、男でも御番役だけが手を触れることができる。祭の時でもその前で礼拝するのは御番役だけで、他の者は表座敷に座を作つて、神様に対しては後向や横向のまま唱言（オラシヨ）を唱える。神棚・仏壇・荒神棚の三つが見易い所にまつられてあるほか、床の間のある家なら天照皇大神と書いた掛物を、また鴨居の上には額にした惠美須・大黒を掲げてある。これら人目につき易い神を総称して「表神」ということがある。だから納戸神は「かくしてある神」の意で、納戸神と呼ぶことすらあまり好まない。それを外来者が披見せんとするのは、衣裳でかくしてある肌を見ようとする程に失礼なことと思えばよい。

写真（一） 納戸の雑然たる中に納戸神を祭りつけた所。画面にあらわれないが正面にキリストの画像が掛けてある。



生月にはエレンジャモンという言葉があり、ポルトガル語の Heresia から来たものと思われるがこの宗教以外の者を警戒

する隠語となつてゐる。だから研究者の都合のよい時に箱から出させて眺めたり写真を取つたりすることはできない。わざわざ祭りの日を選んで遠方から出かけて行つても見せるか否かは御番役の一存ではきまらず役員が集つて相談する。その結果は否定的であることもあるが懇望を重ねると成功することが多い。⁽³⁵⁾許した場合、役員たちは神の罰のあたらぬよう、集つてオラシヨを唱えねばならぬ。その集会は必ず宴会にカモフラージュする必要があるので酒肴代を研究者が出さないならば、事実彼等の負担となる。彼等にとつてはカモフラージュでなくて、神事に必須の要件なので、たとい少量の芋焼酎でも飲まねばおさまらない。神事に伴う飲食はむしろ重荷と考えられて居り、その為に分争を起した例もある。

これほど隠匿やカモフラージュに心を配る理由は三百年に亙る圧迫と先祖が目撃した残忍な処刑の影響に由来するものに相違ないが、禁教の密雲を通りぬけて晴天白日の世となつても隠匿を続けているのは、エレンジャモンを嫌う心理が神様に転嫁されてしまつたからである。写真の撮影を断る時に「外へ出るのを嫌う神様」と説明したことがあり、うっかり撮影させたので、主人にひどく叱られた妻君があり、甚しいのは病氣になつたり、死んだりしたと信じられ、再び私を寄せつけない事実もある。それが個人の心理に留らず、社会性を帯びて宗団全体の支持を受けるので、問題が大きくなる。大正十四年に長崎図書館長永山時英氏が撮影されたものや、近来ニューズヴァリユーをねらつて往訪の新聞記者たちの発表するものは、すでに宗団を解散し、保管者が個人の意見で許否を決定することのできるもの、或はそれに近いもののみである。隠匿と宗団の力との深い関係が考えられる。

しかしこうした隠匿心理は披見や撮影を申込む時始めて彼我に意識されるのみ、孤立離島の内部にあつて先祖から在り來りの習慣として伝承している人々には、何等あやしむところなき「隠れ神」なのである。祭礼の時も今では、かつてのように見張りの役を立ててあるわけではないので、イノセントに振舞つて、その心理的な虚を衝き、撮影に成功することも二三あつた。外からの往訪、披見、撮影が度重つて、隠匿の理由なきことを説明されるにつれ、この心理は少し變つて來た部分も

あるが、やはり何か例外的な扱いをした場合、その神の御番役とみ弟子が集つてオラショを唱えることは、今も二十数年以前と同じように実行されている。中には神様にかこつけて一杯飲めるのを喜ぶ人もなくはないが、そうした傾向を大きく見て、酒で神様を釣り出そうとしても成功しない。やはり納戸神の神秘力を信ずる力の方が強いことを実感する。

扱て見参が許されたところで、納戸神という言葉が的確に何を指すのか判断に苦しむ。永山館長によつて写真で紹介され



写真(二) 納戸神の四種

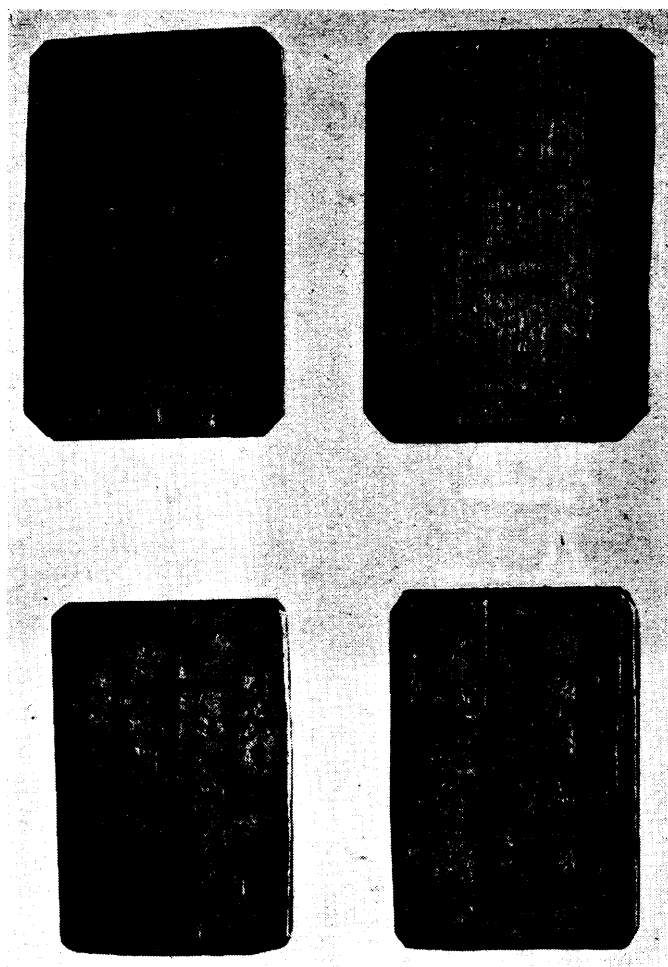
たものはキリストの画像で、長さ八十センチ、巾三十センチばかりの小さい軸物として表装され、生山田のC神田家に保存されている。これは神田氏が明治三十三年(一九〇〇年)頃御番役を譲ろうとして、後継者が得られないことから継続の価値の反省となり、その宗団を解散したが納戸神だけは粗末にすることができないので止むを得ず預つているもの、氏の一存で見せることができる。煤けた箱には、しかし、この軸だけでなく、左の四種の品が藏められていた。

御隠居様

前述キリストの画像より更に古い素人作りの軸で画面煤けて不明。(写真(三)の右方に巻いて立て掛けてあるもの)

ロザリオの代用品 (写真(三))

二センチに三センチ位な大小不整の木札で表裏に模様や文字がかいてあるもの。十数枚を小飯櫃に入れてあつた。もとは十六枚一組であつたことは後に述べる。



写真(三) お札

おテンペンシヤ

昔この地方のキリ

シタンが苦行に用

いた繩の鞭、ディ

シクリナ (Disci-

pina) (写真(二)の

左側)

たもと神様

ロザリオ即ちカト

リック教の珠数

(写真(二)の右側)

神田氏のものは前述の

如くすでに「お休みにな

つている」神様だが、前

表各組のものはこの外にこの宗教の活動的な役割を持つ「お水」と、「おまぶり」が加わる。納戸神というのはこの六つの総称でもあり、また個々の呼称でもある。聖画はその代表的なものであるから永山館長はこれだけを納戸神として発表されたのである。御隠居様と区別する言葉として「御前様」がある。孤島で湿気の多い上に納戸が採光換気共に甚だ不十分なので、糊づけの表装は損じ易く、御前様は時々「御洗濯申上げる」。改装又は転写することで、転写の場合は古い方は決して捨てずに共蔵するので、御隠居様が数個に及ぶ所もある。

(二) 広義の納戸神六種とその由来

二十数年にわたる交誼もあつて納戸神には三十一カ所で見参した。左の六種に分けて内容を説明し、その由来を考える。

A ごぜん様 (聖画又は聖像で狭義の納戸神)

B お札 (ロザリオの代用品)

C お水 (聖水)

D おテンペンシャ (繩の鞭、ヂンピリナ *Disciplina*)

E おまぶり (十字形の紙片)

F たもと神 (原形のロザリオなど)

A ごぜん様 (聖画又は聖像) 具体的な発表は前記隠匿心理にかんがみて遠慮すべく、分類して抽象的に記す。

- | | | | |
|-----|----------------|------|-----|
| (1) | キリストと信じられているもの | 五カ所 | 六幅 |
| (2) | キリストを抱ける聖母 | 十四カ所 | 十七幅 |
| (3) | 生月の殉教者 | 五カ所 | 五幅 |
| (4) | 聖人 | 数カ所 | |

(1) 肉筆画掛軸

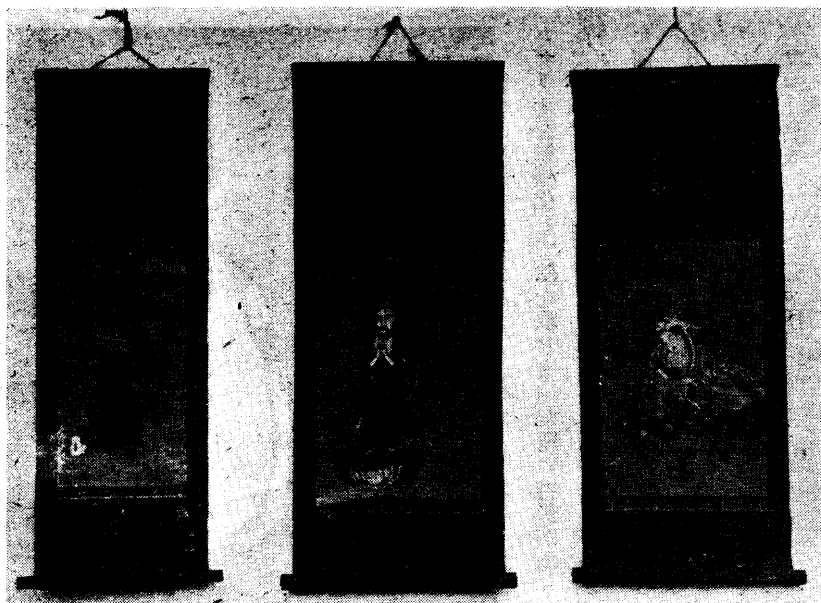
- (ロ) キリストを抱ける聖母の鑄像を掛軸に吊したもの 一カ所
 (ハ) 版 画 二カ所
 (ニ) キリストの十字架像(新品) 一カ所

この外納戸でなく神棚等に置いてただ保存しているだけのもの数カ所があり、それについては次節で述べる。



写真(四) 納戸神 キリストと信じられているもの

(イ)の(1)のうちには神田氏のもの
 の如く茨冠捧手のキリスト即ちロ
 ザリオの悲しみの玄義^{①⑦}の意味
 するキリスト像なる事明かなもの
 もあるが、その他、保管主なる御
 番役(当時S船原)の言によつて
 始めてキリストと信じられている
 ことがわかるようなもの、潜伏の
 産物と想像されるチョンマゲを結
 つたキリスト(岳の下の大岡一写
 真^④)、甚しきは蓮台に乗つた釈
 尊の立像がキリストと称せられ
 て、聖母像と並べて掛けてある事
 実(写真^⑤)もある。



不明

ゼズス様

マリア様

写真(五) 田中氏の納戸神

(2)聖母像の多くは幼きイエズスを抱いて居り、画風は純日本式で観音像を真似たかと思われるものや、大きな丸楯を結つたものもある。拙著「聖フランシスコ・サベリオ」の口絵に掲げたものは当時SM氏の保管に属し雲の中の三日月に乗り前髪のカンザシの中に十字架が隠されてある。下にザベリヨとロヨラの二人が修道服姿で之を拜んでいる所が描かれて居り、撰津高槻在の東藤次郎氏方で発見されて京都大学に保存されている十五玄義の画でとりまかれた油絵の中央部の聖像に溯ることができる。島にはこれの転写、再転写と思われる納戸神が少くとも五カ所、皆SMよりも拙き模写である。写真(六)は上半身ややこれに似ているが、盛衰常なき現世をあらわした満月と新月とを足下に踏えた点が明瞭に画かれている。

カトリック大辞典第七二〇頁に掲出したものは、大きな元祿髷に複雑な十字架があること



写真(六) マリヤ様

と、ロザリオを模様化して絵を取りまいた所に特徴があり、之も数カ所で見受けた。幼きイエズスは右抱きである。独特の構図として百人一首の殿上人を連想させるようなもの(写真七)もある。それが豆しぼりの手拭をかぶり、杖とワラジを前にした姿は聖家族のエジプト流浪を意味するものか。

(3) 生月の殉教者で画像となつてゐるのは

アントーさま 一カ所

パブローさま 二カ所

マリヤ彌市兵衛さま 二カ所

である。(Paulo はキリシタン時代にはポルトガル語にならつてuをvに発音し、そのvもb音に近いのでパプロとなつた)。

アントーさまとパプロさまは堺目上宿にまつられている三幅の中に見られ、京都大学の平戸学術調査報告にその写真が出

ている。平戸郷土誌は島主頼手田ア

ントニオらしく思わせるが、伝説に

はアントニオ庄平とあり、堺目には

彼の殉教を記念する松の太木があつ

た^⑧。パプロさまはサンパプロと

も云うが、ここではキリストの使徒

聖パウロを意味するのではなく、堺目

上宿の池の上にH岡本氏の納戸神と

して祭られている俗名幸四郎のこと

である。岡本氏の家と池をはさんで

相対する位置に幸四郎山と云う松の

森があり、その中には「古城神社」

と刻みこんだ石の小さい鳥居がかく

されている。古城は幸四郎である。

絶対に斧を入れず、立ち入りには必

ず草履をぬぐ。戦後松喰虫にあらさ



写真(七) マ リ ヤ 様 (五の拡大)

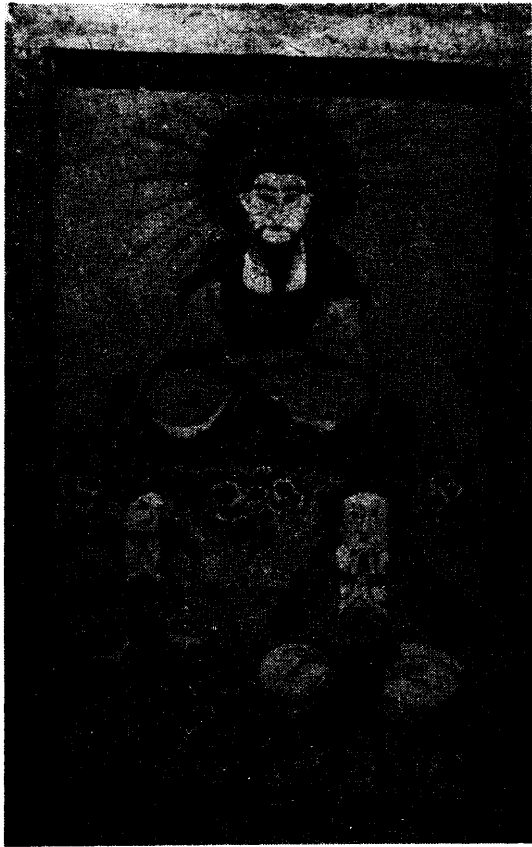
れて数本の大木ごとく枯れ、旧キリシタンが罰を恐れて放置してあつたのを、迷信なりとして島内の某カトリック信徒が買つて伐つた。このパプローの幸四郎については何等知ることにはできないが、岡本方にある画像はオランダ船⁽¹⁰⁾のカピタンを思わせる外人である。(写真八)。カモフラージュのため又は偉人に仕立てるため、こんな姿をさせたものと考え。弓矢が劔の代りであるとすれば、これはやはり使徒聖パウロに結びつく。彼は殉教の時劔で首をはねられたので、その像に劔を描き添えることになっている。

写真(八) 納戸神「サンパプロー様」。このように表装が破損したので昭和二十六年八月、筆者の肝煎で「御洗濯」申上げた。



マリヤ市兵衛様とその子ジュワンの三人は一緒に画かれ(写真九)三人に関する口碑は非常な同情を以て語られている。山

田の海岸に屏風岩で境せられた石原があり、そこに生いしげる羅竹の中に身をひそめていたが、子が泣いたので発見せられて殺された。羅竹（方言ダンチク）の中に祠を立ててダンチク様と称し、病気の平癒や、出征兵士の武運を祈つてゐる。



写真(九) 納戸神「マリア彌市兵衛様」

(4) 聖人を描いたと称するものが数カ所、地球の上に十字架を杖のよう
に突き立て、全体が琵琶師を思わせ
るものがあり、キリストの部に入れ
るべきかとも思われる。全然不明の
ものもある。

以上(4)の中にはその画風何となく
神秘感を与えるものもあるが、素人
の画いた拙画で原図又は原作者にさ
かのぼり得るのはただ一つ最初に述
べたものだけである。

(10) は塚目鳥山氏方の鋳造された

銅牌で長径一〇・七センチ、短径八センチという相当大きな楕円形、(写真(十)) 三日月をふまえ、頭のまわりに七つの星をめぐ
らした聖母像は、カトリック教の原型そのままである。それが「おん母サンタマリア様の金仏様」などとも呼ばれ、「お産の
神様」として尊ばれ、「霜月の御誕生」(クリスマス)の前夜には「お産待ち」と称して、鳥山氏の支配内のみならず、浦部
の婦人たちも参詣する。クリスマス・イヴの集會が安産を祈る参詣に変わった形。⁽¹⁰⁾ 祭壇は正面にはこの銅牌を長さ一三〇セ

ンチ幅七三センチの掛軸の中央に紐で吊し、その下に左右にわけて径一・二センチの円形小牌が二個吊されている。その一つには磨滅した文字があり LOUDADO SE AO SANCTISS SACRAM^④ (至聖なる秘蹟は尊まれ給え) と辛じて読むことができる。掛軸の上部には十字 (後に述べるおまぶりと同形) の縫取り、下部には左に「おテンペンシヤ」、右に「お水瓶」と



写真 (十) 納戸神「おん母サンタマリヤ様」

「イスッポ」の縫取りが緑色の毛糸でなされている。刺繍で表現したこの三種の呪物は病氣や災難除けの祈禱用に必須のもの、これらで聖母像を取り巻いた趣巧はこの人々の信仰や宗教生活を表現し得て妙である。明治三十二年十一月十四日川村元という婦人が愛児熊作の病氣全快祝として自ら刺繍して献げたもので軸の裏に日付と名が記されている。

が、祭壇にはこの四つ (おテンペンシヤ、お水瓶、お札、おまぶり但々小箱入) が何処でも見られ、その外に、たもと神、金属製の鏡、或はその破片かと思われる金属板などが、神としてまつられる。祭壇の構造や祭り方についての詳細は別稿

「納戸神の祭礼」に譲る。

(N)の版画は二カ所で三面を見た。約一尺に一尺三寸位の額に入り一番古いのは川端に立てる洗者聖ヨハネの像、説明の文字はフランスとスペインとの両語で St. Jean : St. Juan

apôtre apostol

とあるが、キリシタン時代のものでなく、明治以後、フランスの「外国派遣宣教師」の手から出たものと推測する。下記第三のものが、カトリック教に転じた米倉伝作氏が、伝統のものを長崎の宣教師に懇望されて、交換的に入手したと、当時の御番役Y船原氏が語つたから、これも類似の経路で納戸神の仲間入りをすることとなつたのだろう。その第二「善き羊飼」の彩色画のものは下方に Le Bon Pasteur/El Buen Pastor と仏・西両語で明記、第三は「聖心の聖母」の画で Très Saint Coeur de Marie : El Sant^{imo} Corazón de María の仏・西の外 The blessed heart of mary と英語も記されている。

(三)、十字架にかかれるキリスト像は、ただ一つだけあるが、これはSのNのH氏が昭和某年、事故の為伝統のものを失い長崎で現代のものを買つて代用しているもの。近隣にはこの事実冷眼をあげせ納戸神としての資格を云々する者もある。

B お札(ロザリオの代用品)

お札の発見は私を驚喜させた。納戸神を最初に発表された永山館長はこれについて何等言及するところなく、私がカトリック大辞典に略記したのが恐らく最初であろう。其後広く世界各国に類例を求めたがロザリオがこうした変形を受けた例を見出さぬ。⁽⁴⁾前記宗団の下部組織たるコンパヤは全くこのロザリオの祈りの為の講社であつたことを確認せしめる有力な資料、しかもその分布が前表で示したように生月全島にわたるのみならず対岸の平戸諸村に及び、信仰のなくなつた浦部にも、あちこちに残り、恐らく百数十カ所で、今に集会をつづけている事実は、往時のロザリオの組の盛況や宗教持続の自然的、超自然的事情を語る有力な資料でもある。超自然的な問題については、本誌の性質上これを述べないが、文字にあらわれた部

分につきその一端を考察する。木札の片面に記された文字が十五支義に溯源できる外に、他の一面に記された文字は現在行われていた方法と相俟つて、過去のコンパンヤの集会の仕方を推定せしめる。

まず十五支義との連絡を見よう。写真(三)の右上のものは筆跡は比較的上等の方であるが裏面の文字を各行別々に記せば、

大一おんなるぜつきり人

御は所のそめたもと

きせあにまのもり

の内おのらさおなさ

れせ御ちあせなせ

たも

となり、大一是第一であるがこの札の他面に二という数字を記して居るのと一致しない。文句は第一のものに相違なく、比較のために生月における現行のオラシヨを録音より写すと、

第一おんならせずきりすと、ごばつしよう、のぞみたもう時、ぜぜありまのもりのうちにて、おのおらしやを、な

されし、おん血のあせを、流し給うこと

現在の祈禱書には

第一支義、この一連を献げて、主がゲッセマニの園にて死するばかり憂い給いたるを黙想し、聖母の御取次によりて罪を痛悔する恵みをこいねがわん。

とある。

「御は所」は御パッション (Passion 受難) であり、「おのらさなされ」は「オラシヨ (Oratio 祈り) を唱えられ」であ

り、「御ちあせなたも」は「御血の汗を流し給う」であることがわかる。しかしこの種の注釈なしには意味のわかる筈がなく、札の使用方法もロザリヨとは甚しく異つてゐる。

そこでこれは潜伏も相当年を経て珠数をつないだ糸や鎖が切れて使用にたえなくなつた頃、誰かが思いついて木札を作り、暗誦して伝えて来た玄義黙想の言葉を、すでに相当転訛したまま書きとめたもので、文筆に達者でないことと木の面積が小さいために、故意や無意識の省略が行われたものと考ええる。「喜び」、「悲しみ」、「さかえ（現地での云い方はゴロリヤ）」の三種にわたる十五の玄義を、「十五の観念」と称し、一玄義に一枚をあて、五枚づつ同じ形の飾り十字を表面に記して三種を区別している。裏面に玄義の文字のないものも多いが、表面にこの十字模様のないものはない。模様の下には一から五までの番号を記してあるが、四と五の代りに一を四つ又は五つ重ねてある。三種を「もと」、「なか」、「さき」と呼ぶこともある。十五枚の外に「親札」又は「おかしら様」と称し番号の代りに「あめん」と記したものが一枚あり、それはロザリヨの最初の親玉に相当するものと思われる。

その外に「一くり」「ぎりえ十四へん」等の文字や○や◎等の記号があり、集会の模様も推定することができる。キリシタン時代の十五玄義やロザリヨについては述べるべきことが多いので別稿に譲る。

C お水（聖水）

お水は次に述べるおテンペンシャと共に納戸神の現代に活きていることを示すもの、呪物であると共に神と称することもある。一合入か二合入位の徳利を金襴の布で包み、中に入れるのは必ず中江ノ島の靈水であり、その靈水又は靈水入りの徳利をサンジュワンさまと尊称する。中江ノ島は生月の東方三キロ、平戸島との中間にあり一六二二年及一六二四年に数家族のキリシタンを残殺した所で、その最初五月二十七日に首をはねられたのがヨハネ・坂本左衛門、同じ一六二二年の六月八日「ここから天国へは近い」と云いながら死んで行つたのがヨハネ次郎左衛門²⁶、ヨハネのポルトガル語音読はジュワンで

ある所から、この盥水の名が由来するものと思われる。この外にこの水が生月平戸の旧キリシタンによつて洗礼用に不可欠とされている点から考え、洗者聖ヨハネ（サン・ジュワン・パウチスタ）にも関連があると考へたい。⁽⁴⁾ サンジュワンは告白の祈の始めに出て来る名であり、その祈は各地の旧キリシタンによく暗誦されている。

サンジュワンの名は中江ノ島の尊称として用いる外、また洗礼の授け役、いわゆる爺さんの役目に対する尊称としても用いる。又サンジュワン様の歌と云うのもあり、単調な節をつけて特別の集会にだけ歌われる⁽⁴⁾。

洗礼はカトリック教の七つの秘蹟の中で潜伏中も唯一つ実行された秘蹟であつて、潜伏の必要上、やり方は変つても、何等かの形で今に実行されて居る。「授け役」は夫婦揃つた者であることや、洗礼を授けるに當つては、その準備として斎戒沐浴やその他の精進が要求されるなど、困難な役であるので選任に苦労しつつも、数年又は十数年毎に交代している。宗団の最高権威者として、集会の上席につき、杖の形や草履につけた印で道行く人にもそれとわかるようになっていた。

この水が、病人の為に祈禱する時や正月の家きよめの時などに使用されること、そして之を飲用しないことなど、カトリック教の聖水に似た所が多いが、之を指頭につけて上身に十字を印するカトリック教の風習は残っていない。

お水瓶には必ずイズッポという棒が突き立ててあり撒水は必ずこの棒を以てする。ボ語 Hisopo の転であろう。新約聖書には醋を海綿に浸し十字架の上のキリストのお口にイソブにて差つけた（ヨハネ^聖福音書 十九ノ三十）とあり、旧約聖書には詩篇第五十の九（プロテスタントの聖書では五十一の七）に「イソブにて我を淨め給え」とあり、その外レビ記十四ノ四など度々あらわれ、牛膝草と記され、「茎長き香よき草の名」との註もある。名も用途も旧約時代のままであるのは感慨深い。

D おテンペンシャ（繩の鞭）

御天辺者と書くこともあり、御道具と呼ぶこともある。音はポルトガル語の Temperança（節制）に近いが、七つの罪源に対する七つの善のうちの第五食食に対する「節制」は「テンピランジャデン」と唱えて居り、御天辺者の実物は苦行に使

つた繩の鞭でラテン語の *Disciplina* にあたる。犯した罪の償い (*Penténcia*) として身を打つたために使うのであるから、この語から転じたものと解すべきであろう。

二尺近くの細い繩四十六本を束ね一半を編んで柄とし他半を房状に残したものの。もとは四旬節四十六日中や金曜日などに之で身体を打つたので、房の端をかたく結んで肉身に当る打撃を強くしたり、その上に、十字形の金屬や、寛永通宝の如き有孔貨幣を二三個通したしたものもある。多くは緒製であるが、新しいのは藁製もある。四旬節四十六日間、一日一本づつ齋戒禱製すると云う。⁽¹⁷⁾

これらの諸点に原意原形は窺われ、今では苦行には全然関係なく使用されているけれど、どのお宿にも数個づつ秘蔵せられ昔のこの島の信者の精進ぶりを偲ばせる。⁽¹⁸⁾ 前記お水と並用して、正用の家きよめ、病氣平癒の祈禱などに恰も神道の御幣を振る手付で両手で捧げ持ち、早いピッチで続けさまに打ち振る。新年初頭家きよめの式はカトリック教本来のものであり、⁽¹⁹⁾ 聖水を各室に撒布することはあるけれども、旧キリシタンに見るこのおテンペンシャの使用は彼等独特の附加である。

E おまぶり (十字形の紙片)

カトリック教にない附加物として著しいのは「おまぶり」と称する紙片である。始めはそう思っていたがフトそれが、見なれぬ精巧な小箱に秘蔵されているのに気づき、現今司祭がオスチャ(聖体)を奉持して遠方の病人を訪れる場合の容器を連想している。オスチャが変じて「おまぶり」となつたかどうかは断定できないが、或はロザリオに代る木札を發明したような創意が、民俗的要求に應えて、こんな形であらわれたのではないか。生月に限らず平戸の各旧キリシタン部落にも普及して居り、獅子では、「お手形」と名が変り、それを切る鉄までが呪物化されんとする状態にある。五、六センチ位の四方同長の十字形の紙で、多くは年の始めに御番役又は特にその為に定められた人が斎戒して、白紙を前記のお水をふりかけて浄め、一度に沢山作つて保存する。カトリック教で毎年一回聖木曜日(聖油を聖別するに似ているが、この紙の用途は民俗的で田

祈禱の時竹には喜んで田の端に立てたり、死者の耳に入れて葬つたり、家きよめの式の代りに鴨居などに貼つけておく。正月に神様のお宿に参詣した印として頂いて帰る部落もあり、それを守札として着物に縫いこんでおく者もある。すべて人目につかぬように扱うことになつて居る。

F たもと神(原形のロザリオの残片など)

以上五つはすべてのお宿に共通する呪物であるが、たもと神は見受けない所もある。ロザリオを袂に入れて持ち歩いた所から起つた名であろう。正しいロザリオの紐の切れたものや、小さいメダルや、小石さえもある。先祖の用いたもの、又は、殉教者の遺物として伝承され、客観的には取るに足らぬものでも、伝承者には大切な呪物となつて居る。

四 納戸神の退化

続稿「納戸神の祭祀」を掲げれば一層明かになることだが、以上の叙述だけでも納戸神は一方カトリック教に由来し、他方民間信仰的要求に由来することがわかる。即ち半世紀に亘つて啓発高揚された宗教心は、適当に教育される機会を失つた結果、カトリック教的には退化したが民俗的伝統や地方的な自然性によつて支えられている。柴田実教授が納戸神の宗団から宮座の連想されることを示されたのは、私の大きな収獲で、続稿において私見を述べるが、何れにしてもカトリシズムは納戸神に名残を留め、納戸神は秘匿によつて神秘性を増し、それが宮座的な組織に支えられて残つたが、文化の香り高き宗教的精神は失われた。この三十年にわたる学徒やジャーナリストの往訪・啓蒙・披見・撮影が重なると共に、秘匿は蒙昧と迷信の結果なりしことが漸次自覚され納戸神秘も退化速度を加えたとの見方もある。以下宗団外にあるものの現状を書き留めて後日に備える。

三ノ(一)で述べた神田氏の宗団解散による納戸神の保管は、次の代に責任感の減少、取扱いの粗漏を来しつつあり、同様の

実例は神田氏の外に山田の浦部にT田中、M尾崎、E石橋、M伊藤、M塚本の五家に見受けられ、平戸島に渡れば、高越のZ柳原、獅子のM里崎、根獅子のG辻及びK綾香の諸家のものがある。

田中方のは写真五に示した三幅の聖画であるが、昭和五年の第一訪で易々と撮影が許されたのはフェティシズム的性格が薄れているからであり、尾崎氏のものは一吋位の真鍮板の破片にすぎず、石橋方のは茨冠搏手のキリスト鍔像で永山館長の発表にかかる上松氏のものと同じ物と推定される。一緒にあるおテンペンシャは氏の弟が大正の中頃コレラにかかった時その一本をきざんで服用した。伊藤氏のもの小供用の着物で十字模様部分を切り取つて服用すると熱病が治ると信ぜられ、切り取つた跡が方々にある。塚本方には十字架と小メダルとの外に英国貨幣、Queen Victoria, Hongkong の 1860 と 1876 のものが二個、女王の肖像を聖母と間違えているらしい。柳原氏のは納戸でなく普通の神棚におかれ、「天のおろにんさま」と称する実は木刻の仏像でありその両側におかれた「ジビリヤ様」「おん母サンタマリヤ様」と称する二体は二個の小石にすぎない。里崎氏のものには数代前の先祖の士族畑野要左衛門の遺物、指輪と鏡と生齒二本、辻氏のものには拇指より少し長い象牙（？）の人形でキリスト教には関係なく、綾香氏の神は「おでうすひいりよう様」「おいさま」と云われ前者は *Deus Filio* に溯源されるが現物は絶対に見せず、四十年前程前まではこの神を中心とする十二戸の講社がお札とは関係なしに存在したが、今は五戸に減じ、当主は某新興宗教に入つた。柴田教授一行が披覽に成功されながら発表を差控えて居られる「辻元さま」は相続の時以外には開かないというから、それが事実とすれば年一回の祭礼さえもないであらう。

なお現在は御番役の支配とは関係のないお札のコンパンヤが、生月の両浦部に多数ある外、高越に一、獅子に五、根獅子に四を数える。始めから御番役の支配外にあつたかも知れないから崩壊とか退化とか断定することができないとしても、集會状況（別稿）から見た退化は著しい。（一九五三・六・一一）

註①左記八回にわたる生月・平戸地方探訪（実は九回であるが一回はノート紛失）により「納戸神とその祭礼」を書いたが本誌にはその始めの部分を掲げ、「祭礼」と「オラシヨ」は別に発表する。

一、一九三〇年七月卅一日から八月四日まで、初訪。

二、一九三一年二月十五日から同二十五日まで旧キリシタンの旧正用行事の行われる頃。

三、同年三月二十七日から四月十日まで、春の上り（復活祭）を中心に。

四、同七月二十六日から八月四日まで、土用中の行事を中心に。

五、同十二月十七日から同二十六日まで、御誕生（クリスマス）を中心に。

六、一九三二年三月二十八日から四月二日まで、生月ではおせじよ祭りを中心に、平戸では獅子村を特に詳しく調べた。

七、一九五一年七月二十六日から二十九日まで、この二十年間に大変化なきを確めた。

八、同年八月九日から十四日まで、録音及び天然色写真撮影。

②現行の公教要理（昭和二十二年ドンボスコ社や昭和二十七年中央出版社等発行）は五百四十一個の問答より成り、各問題に番号がついて居り、秘蹟はその三八七―三九六に説明されている。

③同四〇七

④同四〇九

⑤同二五七

⑥同五一〇

⑦同―三六―一四二

⑧同―一六〇

⑨同―一六一

⑩同三五六

⑪同三六〇

⑫同二一〇―二二二

⑬その一例は拙稿「生月の十一カ条」（南山大学発行のアカデミア第一号）によく現われている。

⑭右拙稿及び拙稿「旧キリシタンの秘書御らつしよ」（季刊宗教研究第一号第四輯）

⑮長崎県黒崎地方に行われているバステヤンの伝説。

⑯ガブリエル―瀬金四郎の予言、パジェス原著吉田小五郎氏訳日本切支丹宗門史中巻二〇九頁

①7 浦上出身の現名古屋教区長松岡権司教の直話及浦川司教著「切支丹の復活」前編二二七—二二八頁

①8 同書九九頁

①9 同書二二四頁

②0 助野健太郎氏著、ドンボスコ社発行「切支丹の迫害と殉教」にはカトリシズムに内在するキリシタン存続の理由が往時の教理書等に基いて詳しく述べられている。

②1 アントニオの受洗の年につき考えるに、フロイスは一五五〇年のゼロモ籠手田の受洗を記す時コテダ・ドン・アントニオの父として居り、籠手田左衛門を豊名と呼んでいるから早くもそれ以前に受洗していたように取れるが、フロイスのは後日の記述だからであるか。(Die Geschichte Japans. p.13)。浦川司教はグスマン上巻二四七頁により一五五七年ガゴ師によると見て居られ片岡彌吉氏の「籠手田一族」(カトリック研究第二十卷第四号)がシャルルヴォア第二卷一三九頁により一五五七年と見られたのと一致する。何れにしても生月は早くから最も優勢なキリシタン島であつた。即ち、一五六一年アルメイダの手紙によれば同年夏最後の八人の受洗により度島人口五百悉くキリシタンになつたとあり、一五六四年フロイスの手紙には此島の「約三百五十人悉くキリシタン」とあり、生月は一五六一年人口二千五百の中八百人が信徒、それが一五八一年の報告には二人の神父が島々にある四千のキリシタンの告白を聞いたとある。四千と云えば生月、度島、春日、獅子、根獅子等当時の文書にあらわれるキリシタン部落の総人口と推定される。一五八二年の報告にも松浦侯の彈庄にかかわらずキリシタンは寧ろ増加して二人の神父は諸島巡回に忙しく「キリシタンの数は四、五千、忍耐と慈善の模範である」と記す。長崎叢書(一)耶蘇会年報第一卷、村上直次郎博士訳による)。これから推して生月に二千五百乃至三千の信徒が居つたと云えよう。その後の変遷については浦川司教により「平戸キリシタン史」が編まれつつあるから、それに譲る。

②2 前記パジェス吉田訳岩波文庫上巻二七—二八頁

②3 一六二〇年右耶蘇会年報

②4 右吉田訳上巻二二三頁—二三四頁

②5 同中巻二〇六—二〇九頁

②6 目付役の一人であつたS氏は明治以後旧キリシタンの仲間に入り納戸神の御番役をもつとめた。

②7 耶蘇会年報一五六一年と、一五六三年とに各一回、一五六四年には三回にわたり長文を以て、一五六五年には二回、一五六六年には一回、何れも長文を以て度島キリシタンの熱心な信仰が報告されている。

②8 潜伏キリシタンの呼称は当人たちに対する時ふさわしくないで現地で復活カトリック教徒と区別する通称に従つて「ふるキリシタン」とし、「ふる」に「旧」を当て、古文書にあらわれる「古キリシタン」と区別した。

⑨ これらの部落は早くから外国文書史に記されている。高越はないが春日に含まれたのであろう。

⑩ 残り約一割のうちにはカッターと蔑称される四五十戸と復活カトリック信者四五十戸とがある。カッターは十六世紀後半松浦藩主の命により直接キリシタンと抗争した藩士加藤（一五六六年耶穌会年報フェルナンデスの手紙）の子孫で、カトリーは茄子などの出来損いを意味するカッターと音が相通するのでその呼称となつたのであろう。「からカッター」なども云う。

⑪ 森と岳崎とは相接して一部落の観あり、常につづけて呼ばれる。外国文書には今までのところ此名は出ないが往時は一部の名で呼ばれていたのであろう。

⑫ 生月では浦といえは町が連想されて「いなか」は百姓の貧乏村となつているが、こと宗教に関する限り「いなか」の人に頼まねばならぬので、その点では「いなか」は重ぜられている。

⑬ 平戸學術調査報告一六三頁。「サンタマリアの御組」の組織と、組親、組頭の指導等についてはキリシタン文化研究所第二回例会講演速記録一二頁以下参照。

⑭ エレンジャ退治のお経というものもある「寺々ごととサンチ（不明）して日本にキリシタンひろがり申すように……」と。残酷な処刑や仏教の強要と対照して考えたい。

⑮ 相談による決定困難の場合は占いによる。その方法は後述するイブツポに「お水」をつけて米粒の上をころがし附着した数の奇偶によるので確率は1/2だから執拗に頼めば成功するのは当然。

⑯ 永山時英氏著増訂切支丹史料集八三頁

⑰ 現行公教祈禱書（昭和二十七年ドン・ボスコ社発行）一三六頁

⑱ 松本仁之作著「生月のキリシタン」七一―九頁

⑲ 一五六六年九月十五日のフェルナンデスの手紙にはボーロという篤信の生月キリシタンのことがあるが、それとの関係はわからぬ。カピタンの尊敬については黒崎地方の伝説にも同様のことがある。拙稿「バステヤン暦」（キリシタン史論叢）参照。

⑳ 昭和六年十二月二十日の夜には、次々に参詣するもの約四十人、他の納戸神と異り、多くは納戸の中まで入つて額き賽銭を捧げて拜む。姪婦や子の生れぬ婦人が多く、鳥山氏の妻君は、今夜はお産の役様の誕生であると説明した。

㉑ 「一至聖なる祕蹟」とは現代訳で、キリシタン時代は「さんちしもさからめんと」とポルトガルやスペインの音をそのまま用いた。徳川公爵家には、平仮名でその通り記したメダイがある（カトリック大辞典八三一頁）

㉒ カトリック大辞典第一巻七二―一頁

㉓ 次の諸書に質し又この二十年來機会ある毎に外国宣教師の史家に質した。

The Catholic Encyclopedia 1934 年版

Encyclopedia of Religion and Ethics 1921 年版
 Lexikon für Theologie und Kirche 1907 年版

回 1936 年版

⑭前記公教祈禱書一三五頁

⑭カトリック教会が調査の上列聖した人でなければ聖(サン S^go)は附けない。生月の人たちは「黒瀬の辻のガスバルさま、平瀬のバ
 プローさま、堺目のアントーさま、マダレのおつれのジュワンさま……」などと親しく呼ぶが、サンを頭につけないのが普通であ
 る。だからこのサンジュワンをヨハネ次郎左衛門だけに帰するのは妥当でない。(前記平戸學術調査報告一六四頁)

⑭サンジュワン様の歌三種は「声」誌昭和二十六年十一月号拙稿に詳し。

⑭私の手許には山田で入手した御道具仕立の費用「奉進者」の書付があり、半紙一枚に次の通り記されている。旧一月は四旬節の頃で
 ある。

御上天 一金貳拾五錢五厘 五番役 大石富治

同 八錢五厘 いんきよ 石橋初次郎

同 拾二錢七厘 丸山八平

同 八錢五厘 吉村音次郎

同 八錢五厘 船原幸三郎

(外三名略す、共に拾二錢七厘づつ)

仕立人 船原幸三郎 母るみ

明治二十九年一月

御同、具仕立 御前付 丸山八平

天辺者 書主 大石富三郎

⑭平戸地方の一般信者、殊に生月島主アントニオがデイシピリナを盛に使つたことが、耶蘇会年報、前記村上直次郎博士訳第一四四、
 一五四、一九八の諸頁に見られる。デイシピリナとコンパンヤとの関係については村上博士のキリシタン文化研究所における昭和十
 五年三月、第二回例会講演速記録一四頁参照

⑭カトリック教会では今も毎年、公現の祝日(一月六日)以後八日間に司祭が信者の家を巡つて祈り各室に聖水を撒いて浄める。

⑭田や畑に出て祈禱することはキリシタン時代も今も行われているカトリック教の行事である。続稿で詳述するが、ここでは平戸學術
 調査報告一四七頁の田祈禱解釈の記事が誤解を招かざらん為に一言しておく。

本号執筆者紹介

楠 正 弘 東北大学講師
田 北 耕 也 南山大学教授