

## 部落祭祀の社会性

原田 敏 明

日本の農村部落は他と比較しても一応は極めて素朴な形であるといつてもよい。その水田耕作であることによつて集団的な性格が強く、それを形成する個人の人格のごときは殆んど認められない形になつていた。

それにしても今日の農村は近代的ないろいろの方面の影響を受けて、決して簡単なものではない。相当地に複雑な内容を持ったものとなるので、素朴にして典型的なものを見出すことは非常に困難である。むしろ困難というよりも不可能のことに属し、有り得ないというのがその実情である。

しかしそれは程度の問題で、これを近代的な傾向の強い都市的な場合と比較するならば、その間に少からぬ開きがある。それも最近の傾向はあらゆる面において農村も亦近代都市的な性格を持つて来たので、農村といえども都市とその性格を等しうするようになった。

政治や経済においても近代的な、かつ中央都市からの影響を受け、その差別は全くないといつてよいほどである。そののみならず、道徳や思想のごときも、都会と田舎、従つて都市と農村との間の差別は全くないようになった。ことに時代の進運に伴い新しく発展して行く方面においてその傾向が特に強い。勿論新しいものの影響のもとに古い時代からのものは漸次消滅したり、または変化したりすることもある。しかしそれは農村の変革の主なるものではない。

い。新しく起り新しく發展するものはそれまでのとは違つて、都会と田舎とを問わず、いづれにも殆んど同時に同様な形に變革して行くのである。

これに比較すれば古くから伝えられたものにおいては、新しい時代における存在の意味を失つて來たり、またはそれによつて生ずる都鄙の差別のごとき、仮に存しても民衆の現代生活には余り関係ないものとなり、民衆の関心も極めて少くなつておる。そのためにもすれば古くからのものが、たとえその内容においては極度の非實際的なものであつても、それが却つて存続されることの理由にもなる。一年に一度とか、或は特定の場所における特殊の行事であるために、日常の事柄と違つて却つて一般の関心をつなぐことにもなる。

こういう意味では何も農村に限つたことではないが、しかしその社会が固定的であり、保守的であるために、一方では非常に新しい近代的变化を見つても、それに拘りなく旧慣を持続することが多い。

かくして農村社会でも、近代的变化も少く、また都市的影響も少いところには、部落の古い習俗を多分に持ち續けておるので、そうしたところにこれまでの部落宗教の特徴、特に部落祭祀の宗教としての特徴を明かにすることが出来ると考へる。

もとよりそうした古くからの制度が、漸次消滅または変化して行くことは、これまでの歴史の示すとおりであるが、それなるが故に新古の両者は無関係であるということとは出来ない。しかもそれは単に両者の因果関係をいうのではなく、古く行われた原則は、その表現形式は新しくいろいろに展開しても、基本的には依然として存するものである。そこでかような古くからの制度を具体的に把握することが、近代的な複雑化した諸現象を分析してその実体を把握するためにも大きな役割をすることになると考へる。

もとより部落祭祀が一つの宗教的現象であることは今更強いて論ずるまでもないが、しかしそれはまた宗教としても自ら特徴がある。したがつて今日一般にいう宗教とは余ほど違つたものとして取扱ひ、違つた観点から見てかからねばならないものがある。

かつこれは日本といわず、凡そそうした部落の存するところ、何らかの形で部落祭祀またはそれに該当するものがあつて、宗教と見るべき現象が存するといつてよい。

日本の場合はこれまで神社といわれておるものがまずこれに当る。しかしこれも厳密には今少し分析批判せねばならないであろうし、一面また所謂神社に限らなくて、もつと広い視野、違つた角度に立つて見ねばならない。

これまで神社とは凡そ対蹠的に考えられながら、しかも時代の政策として強いて習合したとのみ考えられがちであつた仏教乃至は寺院でさえ、その本来の内容は暫く措いて、日本の社会、特に部落社会に受容られる場合には、神社との間にそうまで甚しい間隔があつたのではない。その距離は極めて近く、むしろ全く同様であるといつても余り過言ではないという状況にあつた。そうした事実に立つて考えなければ、凡そ部落の祭祀を理解することも出来ないし、またひいては神社の宗教史を充分に究めることも難しいといつてよい。

それも仏教とか寺院とだけいうのでもない。そうと確かにいえるものでなくても、いろいろの宗教現象が所謂民間信仰とか民俗信仰としても存する。その中にはやはりここに取上げて見るべきものがある。しかしそれとて寺院、仏堂などと比較すると、部落祭祀に該当するものは、そういうものうちには却つて少いといえる。ここに所謂民間信仰とか民俗信仰の多くが部落祭祀としての宗教に較べてむしろ新しい宗教現象であると見当付ける大きな手懸りがあるといえる。

例えば山の神のごときは民間信仰として広く行われ、しばしば神社の形式を採るところもあるが、しかしここにいう部落祭祀とは余ほど違つたものである。よく正月行事のうちに見る山の神の祭のごときも山仕事が農耕の外に判然と分化した場合に起つて来るのであつて、農村社会としては部落祭祀の外に起つた別な信仰形態である。これは凡そ宗教なる現象の如何なる場合にもいえることではあるが、部落祭祀の場合にはその本来の性格から、これが極めて明かに把握出来る。むしろそれを考慮に入れなくては本質の把握が出来ないという關係にある。例えば政治において、經濟において、その外、交通とか娯樂とか、凡そ如何なる社会現象においても、また道德とか世界觀とか凡そ如何なる精神生活においても、その社会の宗教と隔離されたものはない。

それらを一つにして生活してをる事実が、部落の宗教乃至祭祀のうちに把握出来る。これが部落社会なるものの実態であり、こうした具体的なものに立つて近代的に開展した複雑な社会を觀察することが出来るのではなからうか。

## 三

今ここで部落の祭祀について述べるに當つても特に神社について検討して行くのは、決して独り神社だけに限るのではなく、それと揆を一にする、他のいろいろの場合を含めて取扱うことはいうまもない。

それと同時に一概に神社と称して、凡ての神社をこれに含めて取扱うものでもない。そのためにはまづ神社といわれるものについて、そのいろいろの形式、内容を分析してここにいう部落祭祀をその根幹とする諸現象を明かにしておかねばならない。またそうすることによつて神社とはいわなくても、部落祭祀をその根幹とするものの諸方面を理解することも出来る。

一般に神社といえれば日本において古くから存した所謂固有の宗教形式であるということになるが、そのうちでも發生の關係から、または形式、内容の關係からいろいろのものがあつて神社といつても一概には考えられないものがあ

る。

かつ固有といつても本来そういうことはなく、むしろ自然発生的なものである。実際の社会生活が形成され発展して行くに従つて、それに応じた形に自然に発展して来たものである。

こうした現象は独り日本の場合にのみ、固有に起り且つ存するものではあり得ない。その形態としては独自のもの固有のものもあり得るが、凡そ如何なる社会においても、その社会生活が形成され発展して行く場合には自然に一つの宗教形式を採つて来る。

そして多くの民族が多くの異つた自然的条件を持つておるにしても、その社会生活乃至精神生活においては極めて近似したものがあるだけに、その宗教形式においても余ほど似通つたものが、自然に発達して来るといつてよい。

この意味では神社という名称はいうまでもなく、その形態においてもそれと同様のものは無いまでも、その機能、内容において相似たものがむしろ無くてはならない。

ことに民族の素朴な社会生活の状態においてはそうであるが、これも新しい時代の影響のもとにその社会生活が複雑なものとなり、異質的なものが加わり、それぞれ個性を持つて来ると、その精神生活にも相違したものが起り、いろいろの違つた宗教形式が生じて来る。

そこでこのこの原始的な宗教形式を明かにすることが、いろいろの変つた宗教形式を把握するにも必要であると同時に、凡そ宗教の発生乃至発展を究める上にも肝要なこととなる。今神社の起原を論ずるに当つても、これらの点に留意してその原始的な形式として氏神祭祀の問題をとり上げるのである。

#### 四

氏神というのはまた別に産土神とか鎮守の神ともいう。多少その間に区別を認め使い別けてをる場合もあるが、根

本的には同一のものを指しておるといつてよい。

昔の状態は暫く後に譲つて、現在の状態では、氏神は氏人とか部落の神と祭られるもの、従つて極めて地域的な性格を持つておる。今日までのところ何れの地域においても、部落という社会生活の形成されるところには必ず存するといつてよい。

これは決して新しい後世の現象というのではなく、恐らくは古い昔の状態においてもその通りであつた。これまでも凡そ神社といへば大体そのように考えられておつた。しかし事實は必ずしもそう許りでもなく、中に甚しきは凡そ氏神とか産土神などとは性格を異にしたものがある。勿論その設備や儀式の形式において類似するために等しく神社とは呼ばれておるが、しかしそれはここの氏神ではない。

そうした内容を持つた所謂神社も現在のところ相当数に登ると見られるが、それはむしろ近代的な都市社会、それだけでなくも都市的な近代生活様式の影響した社会にあることである。それは氏神とは別に違つた条件に基づいて起つて来る。氏神とは違つてその地域的条件も必ずしも要せず、むしろ無いのが普通で、主として特殊の信仰によつて形成されて来るものである。

それはこれまで一般に崇敬神といつて氏神から区別されておる。氏神は第一に地域的なものであり、それも一の共同社会、即ち部落を単位とし、そこに必らず存し、しかも一に限るといつたものである。ここに氏神の社会的な特性があるといつてよい。かつその部落も特に農村的性格を持つたものであるといふところに、氏神そのものの歴史的な特性があるとしなくてはならない。

それに対して崇敬神といわれるものは、勿論一の便宜的な区分であり、名称であつて、ただ氏神乃至産土神の歴史的な社会的な特徴に対して、それ以外のものについて概括的にいわれたものである。

従つて氏神と明かに性格を異にした点は、氏神が地域的であるのに対して、崇敬神は地域的でないということになる。しかしこれにも農村部落を基盤とし、地域的性格を持ちながら所謂氏神でないものがある。また部落でなくてむしろ部落の一部をなす或る地域で、そこ限りに祭る神や仏もいろいろにある。勿論これにも所謂氏神的な性格はあり、そうしたものが発展して部落の氏神となつた場合もないではない。

一の部落が分れて幾つかの組が出来るような場合でも、また枝村や出村が出来て多少とも独自の性格を持つて来ると、そこ限りの神が奉斎されることにもなる。

その場合にも所謂氏神的な性格が強ければ、本来の氏神との間にもそう区別のあるものでなくて、むしろ屢々見られるように、本社に分霊とか同一神とか、その外に何等かの関係のある神とされることが多い。従つてこれは氏神の方向へ発展して行く傾向も強い。

滋賀県蒲生郡の老蘇では村が街道筋を西に発展して来ると、もと老蘇で祀つた東老蘇の鎌宮に対して、鎌若宮を西老蘇に斎くことになつた。

しかし一つの部落が幾つかの組に分れるとか、枝村、出村が発展するということは、部落のうちにその組の個性が強くなり、また特殊の関係にある枝村出村を持つて来たので、既にそこに部落としても大きな変化を来したものである。

そこで本来の氏神の外に、それとは違つた個性を持つ神が奉斎されて来る。極めて個性の少いといつた氏神よりも個性のある神、即ち或る種の信仰の対象となる神が奉斎される。船着場では海の神となり、山の麓では山の神となる。農耕からその生業が遊離し分化して行けば祀られる神にもただ氏神とか産土神というだけでなしに、何等かの機能的な個性が強く出て来る。

かくて氏神となる神は神名の上では例えば賀茂とか八幡、熊野などと、いろいろになつておつても、その間に個性の差などというものは先ずない。然るに部落のうちの組々を單位にして祀る神は例えば愛宕とか秋葉、淺間など、また伊勢神明にしたところが、神々の個性に對する信心からこれを奉斎するので、そこに氏神とは余ほど違つた性格を示しておるといつてよい。

これも時にはますます氏神的な性格を強うして来るのであるが、それは組そのものが部落的なものとなつて来るからのことである。それにしても機能神的個性は漸次強くなる。畢竟社会が一層複雑となり、部落を構成するそのうちの組とか、さらには各個人の個性が一層強くなると部落の個性は却つて薄弱となる。従つて神もその組々や個人々々に応じた個性のある神となる。

人々の個性が強くなれば神々の個性も明かとなる。人々の信仰を基盤にしていろいろの機能を持つた神が時と場合に応じて選ばれる。即ち神は専ら信仰に立脚して、地域性は全く没却され、信仰するもの同士の集りともなるが、それさえ必ずしも要しないということにもなつて来る。これがむしろ近代的な傾向であり、人々の個性の最も強い都市的な特徴でもある。

## 五

それと一方に氏神の場合にしても、そうした生活様式の変化から氏神でありながら別に氏神とは無關係な新しい性格、機能が附与されて、氏神では無いものとまで変化して来る場合もある。現存の神社のうちにはこれに該当するものが極めて多い。

たとえば稻荷神社のごとき、延喜式神名帳に見るところは、秦氏を称する稻荷の一団の氏神に外ならなかつた。それも京阪地方の商業都市を地盤にして商売の神となれば、全く氏神ではない特殊の信仰による神社となる。曾つては



神階も他並みに従五位下であつたものが、何時の間にか正一位稻荷大明神にまで發展して来たのである。

その他、祭神の機能がいろいろに分化して特殊の信仰の対象となるようなことは、後世ますます發展して来ておるが、何れも氏神祭祀の原本的なものが、後代的な新しい社会生活の影響によつて變化したものであるといえる。

かくて凡そ都市的なものとは対蹠的であつた農村社会も、近代生活が都市化されて、氏神本来の歴史的社会的特徴を無くして来れば、その氏神は消滅しないまでも大いに變化して来る。何等かの靈驗を信じ、それによつて崇敬する神社は氏神ではなく崇敬神といわれておるが、氏神にしてなおかつこの性格を帯びて来たものも尠くない。

しかしまたその氏神を支える共同社会が全く解体しない限り、少くとも今日までのところ氏神としての性格と地位を持ち続けて来ておる。すなわち何れの部落にも氏神はあり、かつそれも一に限るといふのである。もし仮りに二の氏神がありとすれば、それらを支える共同社会を異にする。しかもその多くは一が他を包含しており、よく大氏神、小氏神といわれるものがこれに該当する。

かように重複した二の氏神を持つようなことは、後に大氏神といわれるような氏神を奉斎する部落が、いろいろの事情からその内部に増加膨脹を見、ついに幾つかの集団に分割されて二重の統一が生じた場合に發生する現象である。かういふことは古くから人の住んだ地域、そして新しく發展して行つたところに多く見る現象である。なおかつこの二重氏神の發展は、部落の増加膨脹が急激に展開するのでなく、緩慢に展開されるような場合で、内容的にも元からの部落結合を解体せしめない程度に、社会経済その他諸般の關係が甚しい変化を見ない場合に生ずるものである。

これに対して一氏神の地域内で、しかもその部落の外に部落が出来て行く場合には、二重氏神の現象を呈することもあるが、新しい部落が元からの部落に対して従属せず独立して対等の關係になると、その氏神關係においても重複することなく単一にして独自のものとなる。

ことに社会経済等の変化が急激に行われる場合には、在来の社会機構が破壊されて、新しい内容を多量に盛つた部落結合が出来たり、また在来からの部落とは別に全く新しい部落が出来て行く。したがつてこれを基盤として新しい氏神が生じて来るのである。この現象はよく山間の開拓地やその他の新開地で起ることである。

今これを奈良県下に例をとつて示せば、大体において山附きの地方から、平地も東寄りの地域では二重氏神の傾向が強い。それに対して山間部及び西寄り、南寄りの平地部落では単一氏神が多い。これは共同埋葬墓地から見ても同じ傾向にあるので、後者の場合はむしろ治山治水の結果として急速な発展をなしたところである。これが延いては宗教の分布にも、今日見るような状態をもたらした所以でもあると考へる。

六

もともと氏神という語の歴史からいへば、氏の祖神ではなくても一族を基盤とし、そのうちで奉斎されるものがある。古い時代には血縁的關係によつて固く結合した氏族集団において、その成員として、また成員たることによつて共同に奉斎する神であり、これを氏人といい、その祭る神を氏神といつたのである。

伊勢の神宮のごときでも、それはいうまでもなく皇室の祖神として、宮中から奉斎されるのであるが、實際に祭儀を担当するものは、古来禰宜として奉仕してをる荒木田氏とか度会氏である。これらの両氏族はもとよりその太祖神として大神宮の奉仕に当るのではない。しかも神宮の氏人としてこれに奉仕する。かくて大神宮を氏神とはいわぬが、自から大神宮の氏人と称しておるのである。これは一族の奉仕するところであるために、大神宮の氏人というのである。その外の多くの神社においても血縁關係によつて結ばれた共同社会においては、祭られる神は氏神であり、祭る一族はその氏人である。

かつ近代的な変化を見ない、これまでの部落では、日本の水田農耕という特殊の条件に支配され、また助長され

て、部落の地域的なものが、自然の結果としてまた血縁的なものともなっている。

地縁的な条件が重要であつたが、それにも増して血縁的な条件が重要視されて来るのは、その社会生活に別の新しい事情が加わつてからのことである。ここでは氏人の奉斎する氏の神ということにもなるが、しかし一般に氏神という考はそう古くから文献にも沢山は表われて来ない。

そこにも事実においては血縁的であつても、祭る神を氏一統の神とする血縁的意識がそう古くないことを物語るものがあるのではあるまいか。一般に知られるところで氏神ということの現われておるのは、「万葉集三」大伴坂上郎女祭神歌の註に、大伴氏神とあり、「続日本紀卅四」(宝龜八、七、己丑)に鹿島、香取を藤原氏の氏神とある。「旧事紀天孫本紀」にもまた石上を氏神といつておる。少し下つた時代になると「大鏡七」太政大臣道長の条にも春日神社を藤原氏御氏神などとする。また「吉記」(寿永二年七月十二日)に以日吉社為氏社云々とあるように、氏社といつても氏神と同じことで、氏神といつても氏の祖神ではなく、氏の一統の奉斎する社の神のことである。

これらの事例について見ても、氏神または氏社とある場合は、氏一統の神社であつて、それと氏との間には地縁的条件は却つてない。氏神ということには明らかに血縁によるもので、地縁は条件とならないのであるが、上に挙げた事例から見ると上層社会であつて、氏族の結合が既に地縁的關係でなくなつた場合である。

しかし氏神を奉斎する共同社会の本来の性格としては血縁關係はむしろその結果であつて、それよりもこの地縁關係が重要であつたと見るべきである。

## 七

しかしここで敢えて氏神という語を使うのは、氏一統の奉斎するというような氏神本来の意味においてだけではない。むしろ村の鎮守を他のいろいろ変化發展したものから区別するために、現今でも一般に使われておるのをういた

のに外ならない。しかしこれも今日実際に全国的に何処にも例外なく氏神という語が使われておるのでもない。

たとえば関東地方では、氏神ということなく、特に産土の神と呼んでおる。また氏神に対して部落の人々は氏子であるが、氏子というのを特に産子などと称するところも各地にある。これは明かに合理主義の考が働いて、氏子を氏人のごとき血族的なものでなく地域的なものであるとして、それに適当した名称を作つたものである。

要するに氏神はその他の神とは異つて、常に氏神を奉斎する部落乃至は氏一統と其の消長を共にする。村の社会生活が発展し複雑化すればそれに応じて村の氏神の奉斎も複雑なものとなる。むしろ村の社会生活を具体的に示したものとすることも出来よう。

かくて氏神の奉斎は村のために行われ、村人の共同の生活のために祈られる。そうした氏神の奉祀には個人的な利己的な方面が少い。

つまり氏神そのものには今日よくいわれるような淫祠邪教的なもの、村の社会の秩序を乱し、風教を害するような内容を持つたものは、まづあり得ない。部落の人々が、村人として共々に福祉に預らうとする願望が村祭の行事となつて来るので、氏神の祭祀は極めて社会的な共同のものであるといわねばならない。

従つて村人は生れながらにして、その部落の社会生活の中に入れられるように、部落としての宗教生活、即ち村の氏神祭祀にも参与する。部落の社会生活の外に氏神の祭祀はないと同時に、氏神の祭祀の外に社会生活もないといつたようなものである。

氏神の祭祀が春の種蒔の時と秋の収穫の時を中心として行われるのもそのためで、水田農耕社会においては、それを外にして社会生活は無いのである。

そうした部落祭祀の対象となる氏神は、村人にとってはその生活に密接な関係を持つた、しかも絶対の神である。

この神を外にして神はない。一にして全てを蔽う、いわば全能の神でさえある。

一一の部落がそれぞれ独自にその社会生活を営む場合には、氏神も村人と共にあり、部落の性格を氏神も亦た背負うので、部落の名を負いまたは氏一統の名を負うて、その社会における最高神、至上神でもある。

現今は氏神にもいろいろの祭神の名がつけられてをるが、しかしそれにしても村人にとつてはむしろ氏神という以外の何物でもない。八幡であつたり、春日であつたり、歴史的には然るべき由緒があつても、部落の祭祀には何ほどの関係もない。専ら氏神として、また鎮守の神として奉斎されるに外ならない。

## 八

凡そ部落はいろいろな点で他の部落から隔離された統一あるものであるが、決して孤立したものではない。もしかりに孤立的傾向の強いものがあるとすれば、それは余ほど部落そのものの個性のはつきりしないものとなる。こういうことは聚落間の距離が大きくて日常の交通が余り出来ないうようなところには、あるいは存することであらう。

それとは反対にもしかりに他の部落その他、部落の周辺との連関が多きにすぎる場合にも、部落の個性は非常に薄弱なものとなるのである。転出転入者が多く、その他いろいろの交通が盛んで都市的な傾向の強いところには自から起り得ることであらう。

いづれにしてもこれは部落の事情の如何によるもので、ことにその政治関係や生産関係、その他地理的關係など、いろいろに考えられる。その点において日本の場合、ことに古来の農村部落においては、いろいろの条件から特殊の形態をなしておるといえる。

就中、自然的条件について見れば、地理的には島国であり、山国である。従つて政治的には谷間や島々に、それぞれ独立した小部落となつており、外部からの大勢力の圧力や支配が無かつた。それだけに古い形式のものが存続し、

たとえ為政者階層では隆替興亡もしばしばであつたにしても、下部構造をなす農村部落においては、その生産様式や社会構造に至るまで、極度のかつ急速の変化を見なかつたといつてよい。政治の機構は幾変化しても、農村にとつては主として貢租に関する変革に外ならなかつた。

ことに生産関係は遡り得るほどの古い時代から、すでに農業、それも水田農耕を主体とするものであつた。水田農耕を主体とすることから、いろいろの点で他と違つた傾向が生ずるのである。地形や地質の上でも特殊の事情にあるが、ことに農耕の技術や管理の上から、日本の農村にはその大きさにも多からず少からざる限度がある。しかも集合性、定住性、停滞性、共同性、数え来ればいろいろとその特徴も挙げられ、その上自然の威力に対しては闘争的といふより忍耐的であるといえる。

こうした事情が部落の結合を強くする。それだけに村人の生活が部落を中心とし、専ら部落の存続発展に依存する。すなわち個人も家も部落に依存して自からその個性は少いことになる。単に個人の生存だけでなく、それ以上に一の部落のうちにあつて、社会的な生活をするところに重点がある。個人の生活よりも人々との社会的生活に立脚しているいろいろの現象が起つて来る。

政治も経済も道徳も将また宗教も皆その社会生活のうちに起る。かくて私的な生活に対してこの公的な生活が人間生活を決定するものとなる。そうした公的生活の基盤となる村、すなわち部落が主体となり、それに対してこれを構成する家族とか個人とかには、殆んど主体的な存在が認められないことになる。

これは何れの社会においても、その古代原始的な形態においては極めて自然であり、普通のことであるが、ことに日本の農村社会においては、さきに挙げたような関係から、この形態を存続し、しかも新しく時代の進展に応じて発展せしめて来たといえる。

あらゆる社会生活が村を単位にして営まれる場合に、政治はいうまでもなく、経済にしたところが、これまた村を単位にして行われた。すなわちあらゆる所有も村の所有であつた。例えば土地のごときも部落の各個人が所有して、その自由に処理するということは極めて新しい現象であつて、もともとは村持ちである。しかしすでに古くから土地の独占もあつたが、それは政治的にも統一された段階においてであつた漸次個人が生存の基盤となり、個人の所有が発達したのである。

そうした場合でも個人の所有の対象となるものは、例えば入会地のごとき、依然村持ちとして存続し、必要に応じて共同に使用しており、またこれらがしばしば村の社会生活経営の資ともされる。よく宮田とか神田または祭田などと呼ばれて、氏神社に所属しておるものは多くこれである。宮田必らずしも神社の祭典に限らず、部落のいろいろの行事経営の資にもされた。ただし祭事が部落の古い社会生活行事のうちでも主要なものとして後世まで部落的性格を持つて来ておるからである。

## 九

これと同じようにして宗教においても部落の宗教となつており、決して家とか個人によつて決定するものでもない。民族的信仰ということの出来る神社のうちでも、所謂氏神とか産土神なるものがすなわちこれである。

氏神社は部落のものであつて個人の信仰に立脚するものでないために、部落の政治や経済とは密接に関係する。その政事が祭事であるがごとく、政事の場合がそのまま祭事の場合である。これまで政所とか庁屋などといわれたものは、よく政治の庁と考えられて来たが、しかし同時にまた神社祭祀の場所でもあつた。

京都祇園の元氏子、重要氏子が四条烏丸の大政所であることや、日吉山王の政所が天津の膳所にあつたことも注意すべきである。また大山崎の離宮八幡の脇に政所があつたのは、もともと大山崎の地が石清水八幡の主要な氏子区域

であつたことを物語ると同時に、また離宮八幡と石清水との密接な關係を示すものである。

政所が政事の庁にしてなおかつ祭事の庁で、古く祭政一致であつた場合には、その担当の人間關係においても両者は區別されておるといふよりも、却つて同一人であつたとしなくてはならない。すなわち政治の長はそのまま祭祀の長であつた。氏上が氏人を率いると同時に、率いて以て氏の神を奉祀したのである。

長老であるか否かに拘らず、とにかく部落の長が氏神、産土神の司祭者でもあつた。これは氏の上であり部落の長であつて、決して職業的な専門家ではない。かつ氏の上、部落の長は氏人や村人の公の生活すなわち社会生活を支配するもので、従つてその場合に宗教も政治と同じくその社会における公の行事である。

この意味でも日本の部落祭祀乃至氏神祭祀の担当者は、決して所謂シャヤマンではない。あるいは所謂家族的シャヤマンには近いとしても、所謂職業的シャヤマンではない。家族的シャヤマンに近くしてなおかつその公的方面を本質とするものである。氏人や部落が男性を以て構成されるように、氏神祭祀においてもその担当者は自から男性である。

しかるに宗教が政事から分離し、宗教生活が社会生活のうちでの特別な場合となれば、政治が公的であるのに対して、宗教については却つて私的方面が強調される。それに従つて司祭者も亦た治者が男性であるのに対して女性的傾向を採る。シャヤニズムにおける職業的シャヤマンの主流が女性であるのも即ちこれである。日本においても氏上や部落の長の外に巫女が発生し、神子とか園市などとも呼ばれ、後までも男性の司祭者すなわち神主と相對して私的な呪術的行事を担当したものがあつたのはそれである。

ことに日本の場合には、その宗教も氏上や部落の長の行政と結び付いていて、祭事が政事であるという本来の形を持ち続けて来たので、専門の司祭者が生ずることも古くは余りなかつた。多少とも専門の神主の居るような神社は、これを支える氏人の集団がその組織や知識において漸次複雑なものになつておるのである。



そして多くの場合、氏人や村人のうちから当番交替で村世話をすると同時に、宮世話もするという形であつた。神社を奉斎するのも村世話の一部として担当する。そこで行政を預かるところが氏神を祭る場所であつた。すなわち部落の会所が氏神社と同じ場所にあることになる。

こういう事情にあるところは全国に普遍的とはいふことは出来ない。しかし近畿地方のように、比較的に自然發生的に成長した地方では、むしろ極めて普通のことと属する。今は特に奈良県下でも磯城郡を中心としてその周辺においては、この事例を数多く見出すということだけを指摘しておく。

そこでは部落の社会組織も氏神を中心として組織され、これを一般に宮座という。部落の諸行事も氏神を中心として行われ、祭礼はすなわちこれである。またこれらの行事経営の資源も氏神を中心として営まれ、これを神田、宮田、祭田などというのである。

## 一〇

こうした部落祭祀の事情は独り氏神祭祀においてのみではない。もともと氏神祭祀は政治や経済とも密接に結付いたものであるが、それと同じく仏教の如きも、その本来の教義などは暫く置いて、これが部落のうちに受け容れられる場合には、部落の社会生活に支配される。部落の宗教として寺院も部落の経営するところである。

特に僧侶の止住するような寺院は、相応の縁起由緒によつて建立されたものもあろうが、部落の受け容れる仏教は部落の生活のうちで、村人の経営するところとなる。かつ果して最初から寺院建築によつたかは問題で、部落の長者の支配するところとなつて、会所と同じ性格を持つものであつたのである。

恰も氏神社が会所と所を同じうするがごとく、寺院も会所と所を同じうするのである。かつ会所と氏神と寺院と、この三者は全くその所を同じうするだけでなく、その経営において、担当も経済も一に帰しておるということが出

来る。

こういう事情にあるところは、これまた全国に普遍的とはいふことは出来ないが、近畿地方一帯にはこの傾向を見、特に奈良県下でも磯城郡を中心としてその周辺においては、この事例が枚挙に遑がないということだけを指摘しておく。

勿論今日の状況からいえば、この会所、氏神、寺院の三者がどの部落にもその場所を同じくして存するとはいえない。しかしこれがもともと基本的な形であるといつても決して過言ではない。

然るに現在ではいろいろの理由のもとに、会所と氏神とが一所のところにあつて、寺院が離れて別のところにある場合もあれば、また会所と寺院が一所の場所にあつたり、または会所の中に仏像だけを安置したりしておつて、氏神が欠けておる場合もある。

いづれにしても神仏両者を分離するために、その一方を境外に引移したものといつてよい。ことに神社は近世末期に特にその尊厳が強調されたために、場所的にも村里を少し離れたところに改築され、さなきだにすべてが在来より大きく壮麗に改築されておると見て大過ない。

それも曾つては氏神よりも寺院の方が重要であつたといえるところも、その後の氏神の發展に圧倒され、さらに新興寺院の進展に押されて、むしろ漸次その形骸のみを留めるに至つたというのが今日の実情である。

しかしここにいう寺院は今日一般にある伝道的性格を持つた仏教寺院とは余ほど違つたものである。僧侶あつて寺院が建立されたのではなく、部落で仏像を安置して奉拝したのである。その期するところは祈禱にあつた。その点では氏神とも極めて似たもので、所謂氏神のないところでは屢々氏仏と称して氏子の祀るものでもある。

従つて宗派的に見ても、天台とか真言というに該当するようでもあるがそれに限らない。年中行事の法会に招聘さ

れる僧尼、またはそこに止住する庵主の所属如何によつて決定された場合も少くない。

一体にこうした寺院は、むしろ仏堂ともいうべく、しかも年中行事の祈禱を掌るところから、仏堂でありながら、全く神社と同じく取扱ひ、甚しきは寺院に非らずして神社に分属せしめて書かれてをる文献もある。

しかしこれも止住する僧尼によつては、本来の祈禱寺から菩提寺、供養寺などへと転派改宗されておるものもある。部落の祈禱寺が回向寺へと転換して行くには、部落の性格にも変化があり、村よりも外に家とか個人についての考が一層強く表われて来た結果である。

そしてもともと集団性の強かつた日本の農村部落では、寺院も神社と変りなく、氏神と並んだ村仏である。これらは部落のうちでは確然たる差別がなく、いづれも村の行事の中にあり、しかもその公の行事に外ならないのである。

# 信仰判断について

—その特質と妥当性の根拠—

藤 田 富 雄

信仰が言葉でいいあらわされた時、形式的には、普通の敘述文と少しも違つたところはない。「神は義なり。」「アツラーの外に神なく、マホメットはその使者なり。」という命題は、「ダイヤモンドは宝石なり。」という命題と形式的には全く同じである。このことは、信仰というものが判断として論理的に表現される時には、認識判断と同じ形をとることを示している。このように信仰をいいあらわした判断を信仰判断と名づけるならば、信仰判断の論理は認識判断の論理とどのように異つているのであろうか。この問題は決して新しい問題ではなく、昔から知識と信仰の問題として論じつくされてきたといつてもよいであらう。しかし、どのような宗教においても、宗教的体験の最も根本的な表白は、信仰判断という形をとつているから、やはりここに重大な問題の一つがあることを認めざるをえない。そこで、信仰判断を手がかりとして、宗教の論理を考えてみたい。

そのためには、信仰判断というものをもつと限定しておく必要がある。信仰判断という時には、いうまでもなく、宗教的信仰や宗教的生活の心理的状态が対象になつている判断が問題になつてゐるのではない。「ゼウスは神々の父なるを信ず。」「我は天地の造主、全能の父なる神を信ず。我はその独子、われらの主イエス・キリストを信ず。」とか、「私は祈りによつて強められ、慰められ、ますます強い信仰をもつようになったのを感じます。」というような命題

は、心理学的判断ともいふべきものであつて、心理的な働きや状態として心理学的に理解できる判断であるから、信仰判断とはいへないのである。また、「神は存在する。」という存在判断も信仰判断とはいわれない。無論、シヨルツのように、神の意識に基づいては宗教の基本判断は存在判断であるとする学者もある。(Heinrich Scholz: Religionsphilosophie, 1922, III, § 1, s. 334) 信仰判断においては、神の存在が前提されていることはいうまでもないが、神の存在の証明は問題ではなく、信者が体験した神の性格や働きについての判断が、何故に妥当性をもちうるかということが問題になるのである。したがつて、信仰判断には存在判断が宗教的体験の事実として前提されてはいるが、信仰判断と存在判断とは同じものではない。シヨルツのいわゆる機能判断が問題となるのである。そこで、信仰判断の命題は、「主は我らを造り、我らを護り、此の世の物を与え、特に主イエス・キリストにより、世を贖いて量なき愛をあらわし、恩恵を受くる法を示し、後の世の栄光の希望を懐かしめ給えり。」とか、「天にあるもの、地にあるもの、なべてアツラーのものなり。なんじらの心のうちにあるものは、あらわになすことも、はた、ひめおくことも、アツラーはそれにつきて、なんじらの責を問いたまうべし。」というような命題になる。このように、信仰判断は、心理的事実を問題とする心理学的判断や、神の存在を問題とする存在判断とは異り、妥当性を要求する価値判断であるといふことができる。

## 二

信仰判断が以上述べたようなものであるとすれば、信仰判断の論理的構造はどういうものであろうか。エルドマンは、論理学は規範の学であり、事実の学である心理学とは異なるものであるとして一応一線をかくしながら、論理学の形式性についても、「論理学においては、思惟の全内容が無視せられるという意味で形式的なのではない。」(Berno Erdmann: Logik, 1 Bd. Logische Elementarlehre, 3 Aufl. 1923, s. 24) といつてゐるように、思惟の規範をゆ

めるには、思惟が事実上どのようなものであるかを知らなければならぬから、論理学にとつては、心理学が不可欠なものになる。(a. a. O. s. 30)したがつて、信仰判断の論理をきわめるためには、信仰の心理学を無視するわけにはゆかない。信仰判断の根柢にある宗教的体験は、強い感情的な要素をもっているが、それが判断の形をとる点からいえば、感情的思惟が働いているといわなければならない。信仰判断が感情的思惟の働きであるとすれば、その感情的思惟とはどのようなものであるかを心理学的に考へてみる必要がある。そのために、マイエルの「感情的思惟の心理学」を手がかりとしよう。(Heinrich Maier; Psychologie des emotionalen Denkens, 1908)

マイエルは、感情的要素が中心となつている表象を想像表象と名づける。想像表象という場合には、想像という言葉に常に伴つている幻想とか錯覚という意味は少しもなく、先行する体験によつて呼びさまされた欲求傾向が、強い緊張感として表象過程を支配し、その結果形成された表象をいうのであつて、直接的にも間接的にも感覺的経験の上に基礎をおかない、論理的な意味でのあらゆる対象の表象をさす。(a. a. O. s. 134)マイエルは、欲求された表象形成の目的によつて、想像表象を認知的想像表象 (kognitive Phantasie-vorstellung) と感情的想像表象 (emotionale Phantasie-vorstellung) とに分ける。認知的想像表象は、ほとんど非現実的なものを目的とし、感情的想像表象は、ある心理的狀態の實現が目的となつてゐる。認知的想像表象は、經驗科学の仮説や理論のように、認識事實が根本的に与えられていない推論されたものであつて、知覚表象や記憶表象のような体験的現実的なものではない。(a. a. O. s. 135)マイエルは更に、感情的想像表象を、感動的 (affektive) と意志的 (volitive) とに分ける。感動的な感情的想像表象とは、感情的要素が勝つてゐるもので、一つの感情や気分から生れる受身的な表象であり、自分の特別な心理狀態として感じられるはつきりした意識刺戟 (Bewußtseinsregung) をもたらす傾向に向けられる。(a. a. O. s. 137)それに反して、意志的な感情的想像表象は、意志的な要素が強く、欲望・願望・要求・禁止などの目的の表

象であるが、一つの欲望からおこる能動的なものであり、本性上、欲望過程の部分行為である点に特徴がある。

(a. a. O. s. 139)

さて、マイエルは、感動的な感情的想像表象像はいろいろな形であらわれるが、特に美的観照や宗教的信仰などに最も強くあらわれるといい、宗教的表象を感動的な感情的想像表象に属させている。(a. a. O. s. 139) 宗教的表象を信仰表象といいかえることができるが、信仰表象とは、神や霊及びこれらの人間や世界に対する関係などについての表象であつて、常に現実的であり真理であることを主張することが特徴的である。この妥当性の意識によつて、マイエルは感動的な感情的想像表象を、信仰表象と美的表象に区別する。すなわち、美的表象は単なる気分(Stimmung)の世界についての表象であるが、信仰表象は幻想的現実性(Illusionswirklichkeit)ではなく、實在的現実性(reale Wirklichkeit)の中に、妥当性の意識によつて導かれるから、信仰表象の対象についての述語は、最もはつきりと真理であることを主張する。(a. a. O. s. 499) このように、宗教的信仰の表象像が、論理的に表現される判断を、信仰判断というのである。

宗教的生活の中心には、宗教的行為として儀式や祈りなど、何らかの意味において神への奉仕に関係のある活動があり、この活動によつて、人は神性との直接の交渉に入り、この神性との交りから、宗教思想に特有の複合表象が生ずる。そしてこのような宗教思想において、宗教的行為や体験の中に表象したと同じように、聞きとどけたり拒絶したり、助けたり罰したりする人格的な力として神性を表象する。そして宗教的信仰が、心情の実践的体験から生じたものであるとして、信仰表象を内的体験に基礎づけるならば、その各々の場合において、その個々の人の感情的性格(emotionale Natur)が強調されるのであつて、信仰表象は特に強い感情的要素をもつて妥当性を要求するわけであ

る。(a. a. O. s. 501)

マイエルは、信仰表象のもつている真理興味 (Wahrheitsinteresse) や真理主張 (Wahrheitsanspruch) が信仰表象の著しい特徴であることを明かにし、更に、信仰の確信 (Glaubensüberzeugung) が常に真理を把握したと信じ、信仰判断が真理であることを主張する真理興味や真理主張が、感情に基づくものであることを示した。しかし、この真理主張の事実が、果して客観的に妥当するものであるかどうかという真理妥当 (Wahrheitsgeltung) の問題は、心理学的研究によつては解決できないもので、まさに批判的反省の問題であるとする。そして、「われわれは間接的にのみ——すなわち、宗教的思惟作用とそれに結びついた妥当性の意識の分析によつて、宗教的思惟作用が妥当性の要求をもつ根拠と、宗教的思惟作用が自らをはかる規範と、宗教的思惟作用が認識的論理的機能に対してもつ關係とを明かにすることによつてのみ——妥当性の問題はひとりでに決定される。」といふのである。(a. a. O. s. 508)

先づマイエルは、認識的想像表象が客観性の意識をもつと同じ客体を、信仰表象は現実的なものとして表象すると主張する。(a. a. O. s. 535) 宗教において重大なのは信仰の確信であつて認識ではない。したがつて、信仰判断の妥当性の根拠は感情の確実性 (Gefühlsbestimmtheit) にあるといわなければならない。(a. a. O. s. 539) 信仰にとつては、信仰の客体が客観性をもつという意識は、経験の世界について自然科学的認識がもつている客観性の意識と、明かに全く異つているのである。宗教的信仰の確証 (Gewisheit) は、認識がするのではなくて、信仰の確信がするのである。

このように、マイエルは、真理妥当の根拠を感情の確実性におきながら、思惟必然性と普遍妥当性は論理的思惟の標準であるとする。そして感情的思惟も、認識的思惟と同じように思惟必然性と普遍妥当性の標準に属しているから、一種の論理的思惟 (eine Unterart des logischen Denkens) とみなしている。マイエルによれば、論理学は思惟必然的普遍妥当の思惟一般についての規範科学 (die normative Wissenschaft) であり、それは判断する思惟の



みならず、感情する思惟にまで及び、美的・宗教的・法律的・倫理的領域をも包括するのである。(a. a. O. s. 40-61) このマイエルによる論理的思惟の概念の拡張は、合理化の危険に陥る。何故ならば、マイエルが、宗教的信仰の真理妥当を科学的認識の領域に従属させようとするならば、それは認識的思惟の判断によつて制約されるからである。マイエルによれば、真理妥当は根本的に認識的思惟の著しい特徴である。(a. a. O. s. 4) したがつて、この考え方を堅持すれば、宗教の真理妥当のみならず、真理主張もまた幻想的なものとなつてしまう。真理概念は、論理的必然性を超えていなければならない。何故ならば、思惟必然性や論理的普遍妥当性は認識の領域における真理の標準であるから、無条件に、認識的真理は思惟必然性と論理的普遍妥当性に従うが、それは真理一切を創造することをアブリオリに要求しはしないからである。もしも宗教的信仰が真理妥当の要求をすれば、この信仰の確信は、科学的認識の真理の規範に従うことにならないのは当然である。したがつて、前にみたマイエルの主張、すなわち、間接的に妥当性の問題がひとりでに解決されるということとは、批判的には許すことのできない仮定であり、結局、理論的認識に主導権を与えてしまうことになる。ウォツベルミンが、「マイエルは宗教的真理興味では宗教的体験に固有な論理が根拠になつてゐることを見落している。」と評しているのは、たしかに的はずれではない。(Georg Wobbermin; Die Religionspsychologische Methode in Religionswissenschaft und Theologie, 1913, s. 298)

以上、マイエルの感情的思惟の心理学の説くところを考察したのであるが、マイエルの功績は、信仰判断が表象する信仰表象を感動的な感情的想像表象として把握したことにあるが、その欠点は、信仰判断の真理妥当を余りにも認識論的に考察しすぎた点にあるといわなければならない。したがつて、信仰判断を考察するにあつては、数学のような合理的普遍妥当性とは異つてゐるという意味で、非合理的な普遍妥当性をもつてゐると考えなければならないであらう。このことは、信仰判断は、形式的には認識判断の形をとるが、内容的には非合理的な根拠をもつた判断であ

り、真理妥当も非合理的な仕方によらねばならないことを示していることができるであろう。マイエルの立場は、あくまでも心理学の立場であり、信仰判断の特徴をよく把握したけれども、感情的思惟の論理学においては欠点を免れえなかつた。したがつてわれわれは、信仰判断の論理を別の立場からみなければならぬ。

## 三

信仰判断は、宗教に固有な宗教的体験の領域にある事実である。「我は無、なんじが凡て」(Ich nichts, Du alles!) という強い感情が、常にこの判断の根柢には生き生きと生きつゞけている。(Rudolf Otto; *Das Heilige*, 1929, s. 25) カントが経験判断 (Erfahrungsurteil) と経験的判断 (empirisches Urteil) とを区別しているのに従えば、信仰判断はいうまでもなく経験的判断に属している。(Kant; *Prolegomena*, § 18, *WW. IV*, s. 48. 本論稿におけるカントよりの引用はすべて *Cassirers Ausgabe* の全集を用い、*WW. VI*, s. 48. は全集第四卷四八頁を示すものとす) われわれは、経験判断を経験一般に、経験的判断を特殊な経験に対応させて考えることができるが、カントが純粹性批判でその可能性の制約を明かにし、彼の経験の理論で基礎つけようとしたのは、アプリアオな総合判断、すなわち、経験判断、経験一般の権威の問題であつた。カントによれば、もともと経験が可能であるためには、形式と内容、思惟と直観、悟性と感性との結合を必要とする。すなわち、「内容なき思惟は空虚であり、概念なき直観は盲目である。」(K.d.r. V., *WW. III*, s. 80) から「この二つの中どの一つを欠いても経験は成り立たない。しかし、経験一般の取扱う内容は、実は内容のない形式(純粹直観)であるから、ここで可能となつた経験一般、すなわち、自然一般は、抽象的無内容的自然一般であり、形式からみられた自然 (natura formaliter spectata) (a. a. O. s. 134) であつて、内容からみられた自然 (natura materialiter spectata) (a. a. O. s. 133) ではない。したがつて、形式からみられた自然としての経験一般は、単に形式面におきのみ重点をおいて成立した経験であると考えられなければならない

ない。ところが、信仰というような特殊な経験は、具体的な経験であり、経験一般と異り内容の面が強調された経験であるから、経験一般の理論によつては基礎づけられない。カントが第一批判において取残した特殊な経験を取扱つたのは、判断力批判においてである。そこで、信仰判断をみるためには、カントの第三批判が大きく浮びあがつてくる。

次に、信仰判断に特に強くあらわれているのは、信仰判断が客観的に妥当し、論理的に正しい判断であることを主張する点である。勿論、この妥当性を主張する権利に異論をとなえる者も多い。例えば、恐怖から宗教的表象が生れるという主張や、フォイエルバッハのように、幸福を追求する人間感情の幻想の産物 (Illusionsprodukt des glücksuchenden Menschengemüts) (Friedrich Feuerbach; *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, 1851, s. 250) であるとする場合には、それは個人的独断であつて何らの妥当性を要求する権利はないことになる。しかし、宗教的人間は、信仰対象の実在性を決して幻想的実在性と考へてはいない。信者は、信仰対象は知覚対象と同じようにリアルであると信じ、信仰対象を承認する時の論理作用は認識と全く同じ正しい判断であると考へている。したがつて、信仰判断は価値判断である。価値判断は、単にある対象の特性だけをあらわしているのではなく、その対象に当面した判断する主体の感情をあらわしている。シェライエルマツヘルが絶対依属の感情 (schlechtthiniges Abhängigkeitsgefühl) (Friedrich Schleiermacher; *Der christliche Glaube*, 1830, §4) を説いて後、感情が宗教的経験の根本要素をなしていることが一般に認められているように、信仰判断では感情が大きな役割を果している。したがつて、思惟には悟性的思惟、判断力、理性的思惟の三つの区分があるが、(K.d.U. Einl. IX, WW. V, s. 267) 信仰判断では感情的思惟としての判断力が中心となつている。この感情的思惟としての判断力を、カントは第三批判で取扱つているから、この意味から、信仰判断をみるためには第三批判が手がかかりとされる。

更に、宗教は道徳的というよりはむしろ美的な世界と関係させられるのが一般的な傾向である。(例えば Alfred Whitehead: *Religion in the Making*, 1926, s. 105) 静かに芸術作品を鑑賞する時の判断ばかりでなく、作品を制作する時の美的意識の活動は、非常に宗教的意識の活動と似ている。したがって、芸術作品が、しばしば靈感や啓示によつて生み出されたというように、宗教的な言葉によつていいあらわされる。この点からいつても、美的判断力を解明した第三批判が、信仰判断をみるために、何らかの鍵を与えるであろう。

## 四

カントによれば、判断力は特殊を普遍の下に包摂する思惟の能力であり、規定的 (*Bestimmend*) と反省的 (*reflektierend*) とに分れる。(K.d.U. Einl. IV, WW. V; s. 248) 普遍 (規則・原理・法則) が与えられている時に、特殊をその下に包摂させるのが規定的判断力であり、ただ特殊のみが与えられていて、判断力がその特殊に対する普遍を見出さなければならぬ場合が反省的判断力である。形式からみられた自然は、アプリアリな法則によつて直観の多様が総合されるところに成り立つ。ところが、内容からみられた自然は、いくつかの法則によつて統一せられるには余りにも豊かな内容をもっているから、純粹悟性がアプリアリに与える法則によつて規定されない。しかし、自然の多様性が成り立つためには法則がなければならないが、この法則は經驗的なものであるから悟性からみれば偶然的なものであるとしても、われわれには知られていない統一原理からは必然的とみなされなければならない。反省的判断力は、このような多様なものを体系づける先天的原理を自己自身にだけ法則として与えることはできるが、それを他からとつてくることは規定的判断力でないからできない。この反省的判断力の与える原理が、多様な自然の合目的性 (*Zweckmäßigkeit*) (a. a. O. s. 249) にはかならない。いうまでもなく、自然そのものが合目的につくられているという保証はどこにもない。しかし、この原理によつて、自然はあたかも一つの悟性が多様性を統一する根

拠を含んでいるかのように表象されることになる。したがって、合目的性の原理は、偶然的な経験を法則化するものであるから、偶然的なるものの法則性 (Gesetzlichkeit des Zufälligen) (a. a. O. §76, s. 483) とも呼ぶことができるわけである。科学的認識も帰納法によつて普遍的法則を求めるから、特殊に対して普遍を求めるというだけでは、反省的判断と科学的認識とは同じであるといわなければならない。しかし、厳密に言えば、自然の偶然性を必然化する要求をもつて普遍性を求めてゆく点が反省的なのであるから、この場合には主観の要求が土台になつており、合目的性の原理は、主観的反省的であるといふことができる。規定的判断力においては、悟性の与える普遍が自然に対して立法的なのであるから、自律 (Autonomie) であるが、反省的判断力は主観的な原理であるから、この原理は自然に対して法則をきめるものではなく、反省的判断力が自然について反省する時に、自己自身に対して自己自律 (Heautonomie) として法則をきめるものなのである。(a. a. O. Einl. V, s. 254) したがって、規定的判断力が成立させる認識判断を、本来の意味で判断 (Urteil) というならば、反省的判断力によるものは、判断ではなくて、価値判断 (Beurteilung) であるといふことができる。

さて、「この花は美しい。」という価値判断は、カントによれば、反省的判断力によるのであるが、このような価値判断ができるのは、花を表象する時に快を感じるからである。快は表象と対象との関係ではなく、表象と主観との関係をあらわしている。対象の形式を構想力において把握した時、反省的判断力は同時に直観を概念に關係させる自らの能力と比較する。そしてこの比較において、直観の能力としての構想力と概念の能力としての悟性とが調和させられると、快がひきおこされ、その快を与える対象が反省的判断力にとつて合目的的とみなされ、美と呼ばれ、このように快によつて価値判断する能力が趣味 (Geschmack) (a. a. O. Einl. VII, s. 259) と名づけられる。このような合目的性は、あらゆる概念に先立つて対象を把握するに當つて、この対象の形式が認識能力と一致するという主観的

根拠からでてくるものであり、このような合目的性の表象は、対象に関する単なる反省によつて、対象の形式についての直接的な快に基づくものである。これに対して、事物そのものの可能性と事物の形式とが一致するという客観的根拠からでてくる合目的性の表象は、事物に先立つてこの事物の根拠を含む概念による対象の認識へ対象の形式を關係させるものであるから、事物についての快の感情とは關係なく、むしろ事物の悟性的価値判断と關係している。前者は形式的主観的合目的性 (formale, bloß subjektive Zweckmäßigkeit) であつて、趣味により美的に快の感情によつて価値判断され、後者は実質的客観的合目的性 (reale, objektive Zweckmäßigkeit) であり、悟性と理性により論理的に価値判断される。カントは、前者を美的判断 (ästhetische Urteil) と呼び、後者を目的論的判断 (teleologische Urteil) と呼んでいる。(a. a. O. Einl. VIII, s. 262) しかし、ここでは目的論的判断は考察するに及ばないであろう。何故ならば、目的論的判断力は、あるものが自然の目的の理念にしたがつて価値判断されるべき条件をはつきりと示すが、自然に関する一種の概念による理論的認識であつて、その適用からいつて理論哲学に属するからである。したがつて、感情的思惟としての判断力が、主観的反省的な価値判断として最も本質的なのは、美的判断、すなわち、趣味判断 (Geschmacksurteil) であるといふことができる。それでは、この美的判断の妥当性はどのようにして主張できるのであろうか。

カントは、美の分析の章で、論理的判断機能の場合にならつて、分量、性質、關係、様相の諸契機にしたがつて、趣味判断の分析を行っている。「この花は美しい。」という判断では、花の存在はどうでもよいことであつて、花をどのように価値判断するかが大切なのである。このように、対象の存在についてあらゆる關心なしに (ohne alles Interesse) (a. a. O. S. s. 272) 満足を感じることが美であれば、そこには個人的条件が少しもないから、こうした満足はすべての人々に対して妥当すると考えられる。この点で趣味判断は認識的判断に似ているが、後者が概念により対

象の認識を形成するのに反し、前者は対象の表象が主観に對する關係を含むだけであるから、趣味判断が誰にでも妥当性を要求するのは、主観的普遍性 (subjektive Allgemeinheit) (a. a. O. §6, s. 281) の意味においてである。すなわち、趣味判断においては、概念を媒介にしないで (ohne Begriff) えられる満足が誰にでも妥当するとみられるような主観的な判断の可能性が要求されているだけである。美の価値判断は、認識能力としての構想力と悟性とが調和するという感情に基いているから、快適という主観的目的も善という客観的目的もその規定根拠となることはできない。そこでは、目的なき合目的性 (Zweckmäßigkeit ohne Zweck) (a. a. O. §15, s. 296) が基礎となつてゐる。趣味判断は主観的感情をその規定根拠としてゐるから、美を概念的に規定するような規則は存在しない。このため人々は趣味のいくつかの所産を模範的 (exemplarisch) (a. a. O. §17, s. 302) とみなすが、趣味はそれ自身固有な能力でなければならぬから、模範を模倣しても趣味はえられず、趣味の最高の模範、すなわち、趣味の原型 (Urbild des Geschmacks) は、各人が自分自身のうちに生み出さなければならぬ単なる理念 (Idee) (a. a. O.) である。この理念にしたがつて各人は趣味を判定するのであるが、理念とはもともと理性概念を意味し、ある理念に適合した個々の存在者が理想 (Ideal) にほかならないから、趣味の原型はむしろ美の理想 (Ideal des Schönen) (a. a. O.) といつた方がよい。美の理想は、概念にもとづかず表現 (Darstellung) にもとづくから、表現の能力である構想力の理想になる。また、趣味判断の必然性は、趣味判断の普遍性が論理的に基礎づけることのできない主観的普遍性であつたように、自然認識における理論的客観的必然性でもないし、道徳律における実践的必然性でもなく、模範的必然性 (emplarische Notwendigkeit) (a. a. O. §18, s. 307) と名づけるほかはない。このような必然性が成り立つためには、概念によつてではなく単なる感情によつて、しかも普遍妥当的に、何が満足を与へ何が満足を与へないかを規定するところの主観的原理がなければならぬ。この主観的原理を、カントは、共通感 (Gemeinsinn) と

名づける。(a. a. O. § 20, s. 308) この共通感は、常識のような概念による論理的共通感(sensus communis logicus)ではなく、感情による美的共通感(sensus communis aestheticus)である。(a. a. O. § 40 Anmerkung, s. 369) どのような共通感は、感情が普遍的に伝達されることができるとするために、前提されざるをえない必要条件なのである。あるものを美しいとする判断において、誰でも異つた意見をもつことを許さないのは、その根柢に個人的感情ではなく共通感があるからである。この共通感は、私が美とするところのものを他人も美とするであらう(werden)ではなく、あらゆる人々が美とすべきである(sollen)ということはいちあらわすものであつて、模範的妥当性(exemplarische Gültigkeit) (a. a. O. § 22, s. 310) をもつ。したがつて、共通感は単なる理想的な規範にすぎない。このような規範を前提して、趣味判断をあらゆる人々に必然的な判断であるとすることができるのである。

カントは、このように趣味判断を分析し、趣味判断の特質は、それが単に主観的な妥当性しかもたないが、しかもすべての主観に対して、あたかも客観的認識判断であるかのように、妥当性を要求するところにあるとした。(a. a. O. § 33, s. 368) ここに、趣味判断の二律背反があらわれる。それは次のようなものである。

定立。趣味判断は論証によつて決定されないから、概念に基づかない。

反定立。趣味判断は他人も必然的に同じ判断をしなければならぬことを要求するから、概念に基づくといわねばならない。

この二律背反の解決のためには、概念という言葉をもつと厳密に区別しなければならぬ。すなわち、概念には、悟性概念と理性概念の二つがあり、悟性概念はそれに対応する感性的直観の賓辞によつて規定されることができ、理性概念は超感性的なものに関し、それ以上規定されることはできない概念である。したがつて、趣味判断の二律背反は、次のようにいえば解消する。「趣味判断は規定された概念に基づかない。」が、「趣味判断は現象の超感性的基



体 (übersinnliches Substrat) についての未規定な概念に基づく。」というべきである。(a. a. O. §57, s. 417) というのは、趣味判断は、判断力に対する自然の主観的合目的性についての根拠一般の概念に基づくが、しかし、この概念からは対象に関して何も認識されえず、また証明されえない。しかも、趣味判断は、まさにこの概念によつて各人に対する妥当性をうる。この概念の規定根拠が、人間性の超感性的基体とみなされうるものの概念の中に存在するからである。このわれわれの内の超感性的なものの未規定な理念こそが、われわれにはその根拠がかくされている趣味判断というものの謎を解く唯一の鍵なのである。このように、美的判断力の二律背反の解決は、純粹理論理性や実践理性の二律背反の解決の場合と同じように、感性的なものを超えたものをみるようにわれわれを強い、超感性的なものの中に、われわれのあらゆる能力の結合点を先天的に求めざるをえないようにさせるのである。カントによれば、理念とは、一般的な意味では、主観的または客観的な原理にしたがつて、ある対象に関係した表象であるが、その表象が決してその対象の認識とはなりえない表象のことである。そしてこれが認識能力(構想力と悟性)相互の調和という単に主観的な原理にしたがつて直観に関係する場合は、美的理念(aesthetische Idee)であり、客観的原理にしたがつて概念に関係しながら、しかも決して対象の認識を与えない場合は、理性理念(Vernunftidee)である。(a. a. O. §57 Anmerkung I, s. 418)

次いでカントは、美が道徳的に善なるものの象徴である(Das Schöne ist das Symbol des Sittlichguten) (a. a. O. §59, s. 430) という。カントによれば、概念の実在性を示すためには直観が必要で、經驗的概念の必要とする直観は実例(Beispiel)であり、悟性が把握する概念に対する直観が先天的に与えられる場合の直観は図式(Schemata)であり、理性概念に対応する直観は与えられないが、しかも図式化の手續と単に類比的(analogisch)な手續によつて感性的直観を与えようとする場合の直観は象徴(Symbol)である。図式は概念の直接的表現を含み、象徴

は概念の間接的表現を含む。図式はそれを証示 (Demonstration) によつてなし、象徴は類比の媒介によつて (vermittelt einer Analogie) だが、類比において、判断力は二重の仕事を行うのである。すなわち、先づ第一に、概念を感性的直観の対象へ適用し、しかるのち第二に、このような直観についての反省の単なる規則を、最初の対象を象徴としているような全く異つた他の対象へ適用する。(a. a. O. s. 429) ところで、美は道德的なるものの象徴であり、この観点(あらゆる人にとつて自然的であり、またあらゆる人が他人から義務として要請するところの關係)においてのみ、美的判断はすべての他の人の賛同を要求することができ、その場合心情は、感官の印象による快の単なる感受性を超えた向上を意識する。これがつまり趣味の目ざす叙知的なもの (das Intelligibele) である。判断力は、ここでは、理論的能力と実践的能力とが、内面的には共通な、しかしわれわれには知られない仕方で統一されている超感性的なものと結びついているのである。(a. a. O. s. 430)

そこで最後に、カントは、趣味は結局のところ道德的理念が感性的にあらわされたものを価値判断する(両者に関する反省のある種の類比を媒介として)能力であり、趣味を基礎づけるためには、道德的理念の展開と道德的感情の陶冶がなされなければならないとする。(a. a. O. § 60, s. 433)

## 五

以上、カントの趣味判断について見てきたのであるが、この趣味判断と信仰判断とはどのような関係にあるのだろうか。

先ず、信仰判断も、趣味判断と同じように、感情的思惟としての主観的反省的判断力の価値判断であり、模範的必然性と模範的妥当性をもつことができる。その普遍妥当性の根拠は何であらうか。カントは、内容からみられた自然を基礎づけるために、趣味判断を分析し、美的共通感が趣味判断の根拠になつてゐることを明かにした。この

美的共通感は、単なる理想的規範であり、美的理念である。そして美は善なるものの象徴と考えられるから、美的理念は究極の根拠を道徳的理念にもつことになる。カントのこの考え方は、しかし、信仰判断にはそのまま当てはまらない。何故ならば美的判断と信仰判断とは、形式的に非常によく似た判断であるが、内容においては全く異なるからである。

それでは、美的判断と信仰判断は、内容においてどのように異なるのであろうか。違いの第一の点は、信仰判断は、最もリアルな意味において、実意識をもつが、美的判断にとつては、実在性の問題は、どうでもよいことであるという点にある。ファウストやペアトリーチエが現実生きていたかどうかは、ゲーテやダンテの詩の価値を判断する場合には関係のないことであつて、その際には、果してリアルな現実に向つているのか、空想された現実に対しているのかということは全く反省されない。すなわち、美的判断の対象の実在性の問題は全くどうでもよいことであつて、重大なのはその判断の妥当的必然性なのである。それに反して、信仰判断においては、たえず、対象の存在が前提になつている。この根本前提がみだされて限りにおいてのみ、妥当性が問題となるのである。その意味において、存在判断が前提となつた機能判断なのである。したがつて、第二の違いは、信仰判断は、あらゆる興味は実質に存在しているが、美的判断では形式が中心になつている。印象が美的になるのは形式によつてである。何故ならば、対象が神仏であろうと花や石であろうと、その対象の実質によつて印象が美的になるのではなく、上手に画かれた花の方が、下手に画かれた神仏の像よりも、美的な点においては、疑いもなく遙かに美しいのである。しかし、何によつて印象が宗教的になるかといへば、それは印象のもつ宗教的な実質によるといふはかはないであらう。(H. Schetz: a. a. O. I, 84)このことは第三に、美は主体の自発的・能動的な行為において感ぜられる自由な感情をもつているが、信仰は、常に主体の自由が制約されているという受動的な不自由の感情をもつているということに關係する。勿論、

シュライエルマンヘルのいうように、自由の感情と依存の感情は相互に制約しあうものであるが、美は主体の自由な行為から生ずる感情に根拠をもつが、信仰は、われわれが絶対的に依存するものとして、すなわち、神と関係するものとして自己を意識するものである。(Schleiermacher; Vorlesung über die Ästhetik, Werke III Teil, Bd. 7, s. 67-77)ここに、信仰判断と趣味判断との根本的な違いがある。この内容的な区別が最も明かにあらわれるのは、美が目的的形式をもっているのに対し、信仰は反目的ともいべき形式をとる点である。例えば、神が罪したまうという判断は決して快の感情を与えない。この反目的な形式をとることにより、主観の無力感が強められ、オートーのいわゆる被造物感(Kreaturgefühl)が生ずると共に、対象のもつ無限の力が見出されるのである。「われは無、なんじが凡て！」という強い感情は、信仰判断の反目的な形式によるのであり、この反目的な形式によって、快感が阻まれた後に、不快の感情はより高い合目的なものになる。すなわち、対象は、不快を媒介としてのみ可能な高められた快感をもつて、讚美されるようになるのである。この点においては、カントの崇高と類似しているといえよう。(K.d.U. § 23, WW. V, s. 316)このようにみれば、カントの趣味判断の考え方をそのまま信仰判断に当てはめることは不可能である。美的経験と宗教的経験とは全く異なる経験であるから、何れも特殊な経験として、経験一般に対しては同じであるが、具体的な異なる経験としては、異なる論理をもつと考えねばならない。それは、どのようにカントの考え方を修正して、信仰判断の論理を考えればよいであろうか。

## 六

さて、マイエルによれば、信仰表象は感動的な感情的想像表象であり、この信仰表象は真理主張をするが、その真理妥当の根拠は、信仰判断する個人の信仰の確信にあつた。カントによれば、趣味判断は、単に主観的な妥当性しかもたないが、しかもすべての主観に対して妥当性を要求する判断であり、その妥当性の根拠は、美的共通感という主

観的原理であつた。そして、この美的共通感は、各人が自分自身のうちに生み出さなければならぬ、美的理念であり、この理念の規定根拠は、超感性的なものにあるとされた。この両者の考察を結びつけることによつて、信仰判断の論理をみることはできないであらうか。

カントは、先にみたように、われわれのうちにおける超感性的なものが、われわれにはその根源がかくされている趣味判断というものの謎を解く唯一の鍵であるとした。それは、趣味判断というものが心意能力の調和状態にもとづくのに対し、超感性的なものは、そこにおいてすべての対立が消失する世界であるという意味において、超感性的なものが趣味判断にとつての原型となりえたからである。超感性的なものは、趣味判断の主体を動かし駆りたてるものであるが、それは客観的認識の対象にはなりえない理念である。したがつて趣味判断の主体は、超感性的なものへの憧憬の念をもつということができらるであらう。カントの「趣味は叡知的なものを望見する。」(K.d.U. §59, WW, V, s. 430) という言葉は、このような意味に解することができるであらう。趣味判断が、その構成要素としての構想力と悟性との調和関係に基づく分析したカントは、そうした判断に対する原理として、超感性的、叡知的なものをもつていふのである。この超感性的なものとの結びつきを、美的判断における偶然の恩寵という考察と関係づけることができる。カントは、快適が傾向性に、善が道徳律に対する尊敬の念に關係するのに対し、美が恩寵(Gunst)に關係するとしている。(a. a. O. §5, s. 279) われわれが、自然美は何のために存在するかというように完全に全くわずらわされないので、全く自由に無関心的に自然を眺めることが、恩寵をもつて自然を眺めることである。(a. a. O. §67 Anmerkung, s. 458) つまり、ある対象についての概念を求めようとする意図をもたないで、しかも構想力と悟性との調和するという主観的合目的性が成り立つことは、有限的存在者である人間にとつては恩寵にはかならない。そしてこの主観的合目的性は、主観の性質(die Natur des Subjekts)のみがつくりだすことのできるもので

ある。(a. a. O. § 49, s. 393) 主観の性質のみがつくりだしうるといふことは、客観的な説明ができないということであるから、美的合目的性は恩寵をもつてする判断を通してのみあらわれることになる。するとここに、恩寵を与える何ものかが存在しなければならぬ。カントはこれを、恩寵を与えるところの偶然 (begünstigender Zufall) (a. a. O. Einl. V, s. 253) とみている。しかし、この偶然は、客観的に確定しうるものを求めようとする場合に、論理的客観的な証明ができないから偶然といわれたのにすぎない。美的判断は独自の普遍妥当性をもっているから、客観的認識の立場からする偶然的恩寵は、美的判断に根源的な立場からは、むしろ、絶対者の恩寵としての意味をもつことになるであろう。カントは、趣味判断の根柢に共通感をおいたが、共通感とは個人的主観的な要素をはなれた人間性の全体の立場からする感情のことである。(a. a. O. § 40, s. 367) したがって、この美的判断に根源的な立場を、人間性の感情の立場といつてもよいであろう。ところが、人間性の感情が経験的自然的感性的なものであれば、趣味判断の妥当性の基礎にはならないから、カントは、人間性の超感性的基体 (das übersinnliche Substrat der Menschheit) (a. a. O. § 57, s. 416) について語り、このような超感性的なものが趣味判断の規定根柢となることを示したのである。このような立場に立てば、趣味判断の基柢におかれた偶然的恩寵は、絶対者の恩寵という形であらわれてくる。趣味判断における心意能力の調和も、主観的合目的性も、すべてはその根柢を人間性の超感性的基体にもつているといわなければならない。このように考えれば、カント自身が、趣味判断に示した道德的偏向を、その根源的な確信においては、無意識の中に修正しているといふことができるであろう。

信仰判断と趣味判断との違いは、信仰判断が内容的にたえず対象の強い実在意識をもっている点にあつた。形式が中心であつて實在性の問題はどうでもよいと考えられる趣味判断においても、その妥当性のかくされた究極の根柢は、超感性的な人間性の共通感にあり、絶対者の恩寵として確信されることによつてのみ可能となるのである。信仰

判断は、まさにこの絶対者の恩寵を主張することに成り立つている。したがつて、趣味判断のかくされた究極の根拠を、信仰判断はあらわに強く主張するのであつて、判断の主体である信者は、絶対者によつて、真理妥当の判断をするように迫られたと感ずるのである。その意味において、信仰判断の究極の根拠は、論理的に把握できないから、非合理的なものであり、個人の宗教的感情において把握された絶対者であるということが出来る。いうまでもなく、人間の側からいうならば、この絶対者は、われわれが絶対的に依存していると感じさせられるものであり、しかもわれわれが讚美しあこがれるものであるから、理念としての性格をもつてゐる。この絶対者の理念は、個人の確信において把握されるものである限り、個人的制約をまぬがれないが、それが理念である限りにおいて、その制約をこえた共通感でなければならぬ。すなわち、個人の信仰表象としては、その個人の属する各々の成立宗教や個人的宗教体験によつて制約されるけれども、それが絶対者の理念によつて妥当性の確信をもたせられる表象である限り、個人的制約をこえた絶対的な理想として宗教的共通感に基礎づけられなければならない。この超個人的な宗教的共通感は、人間が有限的存在者であり、限界状況におかれてゐる限り、必然的にもたざるをえないようにさせられる感情であるといふことができるであらう。

## 七

さて、信仰判断を、マイエルとカントを手がかりとして考察してきたのであるが、今まで述べたところを要約すると、信仰判断の特質とその妥当性の根拠を次のように結論づけることができるであらう。信仰判断の特質は、あくまでも個人の宗教的感情において確信された主観的な価値判断でありながら、しかも特に強い真理主張をし、すべての人々が同じ判断をなすべきことを要求する判断である点にある。そして、その真理妥当の究極の根拠は、どこまでも個人の宗教的確信において把握された絶対者にあるが、その宗教的確信は、限界状況におかれた有限的存在者である

人間が、必然的にもたざるをえないようにさせられる宗教的な共通感に根ざしており、そのような共通感は、絶対者の理念として、模範的普遍妥当性を主張しうるのである。

このように結論づけることにより、宗教的体験という特殊な経験に固有な論理として、信仰判断を成り立たせる宗教の論理を明かにすることができる。このような宗教の論理は、判断の対象である絶対者の側、すなわち、客観的側面を強調した立場からいえば、啓示の論理であるといえる。そして逆に、判断する主体である人間の側、すなわち、主観的側面を強調した立場からいえば、信仰の論理であるといえることができる。本論文は、信仰判断を手がかりとして、判断する主体である人間の側からする信仰の論理を明めようとする試みである。ここでは、啓示の論理が信仰の論理とどのような関係をもっているか、また、限界状況におかれている人間が必然的にもたざるをえないようにさせられる宗教的共通感は、どのような構造と機能をもっているかというような点が論じ残されている。したがって、このような点の究明によつて、新カント派や弁証法神学の主張する宗教の論理との相違を明かにしなければならぬが、これらの点については他日を期したい。要するに、本論文は、「神は愛なり。」という信仰判断は、「愛なる神は存在す。」という存在判断を前提としているが、更に、誰でも神が愛であることを認めなければならぬということを中心とする主張であり、その真理妥当の根拠は如何なるところにあるが、信仰判断を成り立たせる宗教の論理はどのようなものであるかを明かにしたに過ぎないのである。



## Ludwig Köhler: Der Hebräische Mensch

Mit einem Anhang

: Die Hebräische Rechts Gemeinde

J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen 1953

本書は旧約学者中、比較的視野の広く且多角的な人と目されるケーラーの、客員講義録と一つの祝詞論文からなつてゐる。前者はヘブライ人間像の総合的な浮彫を試みた地味且大胆な試論とも云うべく、内容は、一、ヘブライ人の肉体的素描、二、その身体的状況、三、その人生過程、四、その精神像に分類される。

式辭論文は第三の敷衍であり、以下之を加えた五項目によつて、紹介の順を追ひ度い。

第一肉体系描に入る前に、先づ氏は独自の民族観を展開する。此処では、ヘブライ人がセム族に属するとの旧来の説は否定され、斯くして、ユダヤ教よりの民族固有性導出も不能とされる。此の事は、へ人と他の言語族との關係を示唆してゐるのではなく、民族概念其者を、言語上より寧ろ生物学的に規定する、従つて此の意味で、「セム族は存在しない」と云う氏の民族観よりの帰結である。斯くして、へ人は地中海人種に属すると規定する。

此の人種族と言語族両概念の相関、高低次關係は述べられていないとしても、此の様な民族とヘブライ人種観は今後の研究に大きな意義を与えると思われる。次いで身体的特質の素描を可能にする三段を考へ、一、一般古代人に関する記録、二、発掘による資料、(前二者については、その僅少、非本質性特殊の性質の面より敬遠す)、三、聖書の一般的記述としてゐる。

重用する第三より、氏はへ人の個々の特質、即ち中位(一・六五—七〇米)の身長、基調が白色である皮膚色、細く且い逞しい体格、特殊な意味を有した頭髮及び髻に言及してゐる。資料の扱い、原語の解釈、推論の方法等、一層の詳論を期待し度い程、卓抜斬新であり、その博識と相俟つて、理想像描出への努力の跡が十分窺える。此の面よりして、氏が結論的理想像として引用するタビデに関する報告は(サムエル前書一六の一八)、

その理想像と既述の人間像との關係や理想像の具体性事実性の問題は別としても、理想像に關する一ピークを形成してゐる事は認めざるを得ないのである。

第二の身体的状況に關する論述は、初めに、所謂割礼を含む肉体系損、次に、へ人の寿命年限、最後に、健康及び病態一般に關する諸問題を扱つてゐる。身体毀損では、割礼、去勢、及び皮膚切傷の古代風習を一応區別して扱い、説明も明快である。感性的内容より宗教的象徴的内容への推移を經たと云う割礼解釈、ヘブライ語 *sh'ma* を闡入と解する事の誤謬指摘、皮膚切傷の古風習を予言者中にも認めてゐる見解等、新奇でないにしても尙興味ある問題を呈示してゐる。此れ等の習俗の由来と

その慣用に関する説明は、かかる小論で期し難いとしても、氏の論述が、古代東方習俗に關しての一般論を出ていない事は否み難いと思われる。次に、へ人の寿命問題については、死亡年令を伝える旧約資料によつて、寿命報個を三段階に扱つてゐる。即ち八百歳に及ぶ族長の寿命、百歳前後の信憑可能な年限、更に夭折を伝える歴代王の年令の諸報告である。氏は再構成を許されない此れらの長寿報告と夭折報告の中に、夫々、神話的年代譜的意図と夭折を神の処罰と見る宗教的意図のある事を認めようとしてゐる。既述の三段階の寿命報告が、如何程此れ等の意図によつて着色されてゐるかは、抵觸を避けてゐる氏と共に、解明不能と言わざるを得ない。克に角、氏はへ人の寿命限界についての結論をレビ記二七の一—八に求めて、六十歳前後と想定してゐるが、此れも帰納的結論と云うより寧ろ、一般論への確証を見出したとの感が深い。最後の病態一般については、先づ病氣 (Cholera) が、活動的な日常生活の範疇に入ら「弱さ」を意味する事を述べ、次いで、老若、婦女子の不妊苦悶、奇形不具、皮膚病等に言及してゐる。病いに對する今昔の概念内容の相違と云う難問と對決し乍ら、論旨は緻密に運ばれてゐる。不妊の苦患が神罰を想像してゐる事、不具者一般に妥當するヘブライ語が、全て一定の言語構成をなしてゐる事、新約には癩病に關する言及は無いと見るのが至當であるとの見解等、自信と創見に満ちたものである。最後に、氏は病いと神罰との關係を論じてゐるが、此の問題も、古代人の意識生活の中で、病いと宗教意識の直接關係から追求すれば、本質問題へ

の解明に、尙一層期待し得るものがあると思われるのである。第三の人生過程に於いては、氏はへ人の幼少年、成年、老年時代に關連しつつ、所謂生活史の一貫的素描を試みてゐる。誕生と共に与えられたへ人の名前の大半が「神顯名」(Theophore Namen)である事、幼児が母親の許で哺育され、青少年となるや、教育の坐は母から父親に移り、彼等の見聞する世界は、定着した農村生活を主体とした父親の因襲的家業や労働によつて制約され、更に進んでそれに関与する事を余儀なくされる事、十三歳前後の割礼によれて一気に成年層に加わつてゆく彼等は、礼拝、婚姻、裁判、戦闘の四つの社会的地位と品位に關与する資格を得るに至る事等、氏の論述は、云い得れば、一連の多彩な生活絵巻を見るようである。氣儘でない着想と奔放ならざる想像力による、和やかな農村生活過程の写實的描出は、仮令それがヘブライ人特有でなくして古代農村生活の共有現象であつたにせよ、氏を俟つて期待し得る論述であらう。

壮老年時代に關する主題は、夕食後備される *sod* (Kreis) に集中されてゐる。それは一日の肉体労働の憩い場であり、大人の社交雑談の場又将来の計画討議の場でもある。その談話内容は全て日常経験のうむ実践知で満ち、而かも對話により陶冶されるその手法と内容は、彼等の老成と相俟つて、人生知への傾向に拍車をかける。斯くて氏は *sod* の意義を高く解し、これを旧約箴言の發生の場と推断する。箴言發生の場を繼承して行つた坐か、又箴言に關与したのは全員か一部の人か、異議ある所であるが、それは、*sod* の意義を彼等の實際生活の面から

かく再評価した氏の功績を貶すものではないと思われる。

第四のへ人の精神世界の像、觀念像の描出は、氏も認めてゐる如く、具体性を伴なつた前三者に比して、素材の解釈、内容の説明に於て、極めて抽象的ならざるを得ぬ問題を含んでゐる。細分を許されない程緻密な反面流暢な論旨の展開も、便宜上、精神世界の二つの極と、世界及び生活感情と慣習力の二大項目の中に集約出来よう。先づ氏は、サウルやモーゼ等が熱狂的な周囲の場の力に圧倒されて、自らその恍惚境に陥つたとの伝承記録により、へ人が一般に「心的感染」に制約され易かつたとする。個人の感じとるものは周囲に伝播し、周囲は逆に個人を制約すると云うのである。之に対し氏は、ミカヤやダニエル等の予言者及び一般人に係わる伝承によつて、へ人が因襲的慣行行為から身を引き、謂わば「個人の道」を歩んだ確証を強調する。そして前者の無意志な恍惚境と後者の犠牲すら厭わぬ不羈独立性、此の両極間をへ人の觀念像は浮動しているといふのである。典拠の信憑性、その解釈妥当性、又両極の対立内容の緊張關係等、検討の必要なしとしないが、尙此の觀念像が、へ人に如何程特有なものであつたかを闡明すれば、かかる解釈の意味は倍加されるだろうと思ふ。感情世界に關しては、先づ創世記の「神の靈、水の面を蔽う」が美辭ではなく、へ人の意識事実の表現と解釈する。そして斯かる宇宙的不確さが、彼等の世界觀の基底にあるとし、此の事を希語Kosmos、羅語NaturaとOianの原語対比で確証しようとする。斯くして氏は更に、此の未知世界に対応する「驚異」や、生活感情としての「不安」

「不気味」等のへブライ語の持つ意味内容を分析してゐる。そして、此の「不確かさ」「不安」「不気味さ」が彼等の精神世界を取巻くものであり、そこから新奇なものからの回避と云う特質が生まれ、更にそれが慣習力依存へと直結してゆくと言ふのである。此処に見られる筆致は、全書を通じて最も明快雄渾で、解釈も実に簡潔である。併し、論旨の發展方法もさる事ながら、へ人一般の特質と考へられている所謂「非論理性」への言及が見られなかつた事に対する小望が感じられないわけではない。

最後のへ人の法律団体 (Rechtsgenände) は、既述の如く青年が社会的に獲得する法的資格の行使される裁判一般に就いての論述である。氏は先づパレスチナ一帯に山や溪谷が多い事、従つて此の間に点在する農村や、更にそれより發展した分村等の唯一の共同体構成力は法であつたと規定する。此の法の「坐」は、厳密に言つて、各農村の固有の裁判所に所屬し、そして此の裁きの場所は、各村の出入口にあつたとする。討議裁決方法は、村の長老達を中心に口頭で答弁を拒否し、拒弁不能の挙句裁決されたらしい。討議関係者の任務が、処罰と云うより寧ろ、「調停」と「共助」にあつたとの見解は重要である。氏は更に、この裁きへの祭司の影響の僅少を指摘し、又所謂上訴手続の可能性問題にも検討を加へてゐる。

次いで、貧富懸隔の漸増した歴王時代に入るや、法的任務もそれに連れて「貧者の法的保護」へと推移し、法的活動はイザヤ等の予言者活動と近似關係に入つて来たと言ふ。氏は此の面

から申命記の法制化過程を辿ろうとしている。元來慣習法的色彩の強いヘブライ法と、所謂慣習力の關係が必ずしも明白でないとしても、へ人の社会生活の中に占める法の共同体的意義に關する氏の見解は高評に値するであろう。又裁判過程の変形を歴代王時代の中に認めている傍ら、後代作品ヨブ記の中に法形式の宝庫を見出している氏の見解等、首肯し兼ねる面もなくはない。併し此の時代關係無視と云うより寧ろ捕はれていないのが、本書全体の弱さと共に魅力でもある。それは本書の課題が

題名ヘブライ人にある事に思い至る時、強ち諒されぬ事ではないであろう。(山本一郎)

四四

執筆者紹介

山	藤	原	
本	田	田	
一	富	敏	
郎	雄	明	
			熊本大学教授
			立教大学講師
			東京大学大学院