

# 原始佛敎に於ける禪定の問題(上)

## 武内義範

### 一、沙門果經の問題

月の明らかな晩に、マガダ国の阿蘭世は形而上学的な問題について論議を試みようと思立つ。<sup>(註一)</sup>そこで彼はその當時、彼の都城の附近にゐた菴園の仏陀を訪問する。

だがそれ以前にも彼は同じ様な動機から哲学者や宗教家たちを次々に歴訪したことがあつた。それらは、六師外道と呼ばれてゐるひとびとで、所謂ブラーフマニズムの系統からいへば異端に属する当時の進歩的な宗教家たちや、唯物論、感覺論の哲学者である。その名前は、(1) プーラーナ・カッサバ (Pūrāṇa Kassapa)、(2) マツカリ・ゴースーラ (Makkhali Gosāla)、(3) アジタ・ケーサカムベラ (Ajita Kesakambala)、(4) シンダ・カッチャーヤナ (Sañjaya Kaccāyana)、(5) ニガンタ・ナータプッタ (Nigantha Nātaputta)、(6) サンジヤヤ・ペーラッテイプッタ (Sañjaya Belatthaputta) であつた。当時新興のこの都市は、たとへばギリシアのアテネの場合のやうに、哲学者でもあれば宗教家でもある哲人たちが、多くの弟子を擁し盛んに講筵を張つてゐたのであるが、彼等もそのやうな人々の中の一部に属する。

阿含の經典には、なほそのほかに教理のみ明らかで、その主張者である思想家の明記せられてゐない諸学説があ

る。又その反対に思想は全然知られずたゞ名のみの明かな、數多くの宗教家哲人が登場してゐる。たとへば六師外道の中のアジタ・ケーサカムバラをとつてみると、彼はおそらく中世のヨーロッパの神秘主義者や修道者が着してゐたと同じやうに毛髮のジャケツを肌につけた禁欲者の一人であつて、しかもその教説は後述の如くほとんど感覺論、機械必然論といったやうな傾向のものである。部落中心の機構から新しい商業都市といつてもいいやうなものに、甚だしい速度で開けつつあつたマガダ国の都城には、さまざまの新思想がうずまいてゐた。そこでは時代は正に上潮であつた。もちろん歴史的には、これらの六人の哲学者たちが全く時期を同じくしてマガダ国にゐたかどうかは分らない。スッタ・ニパータの中には、当時たまたま一堂に集まつたこの六師外道に、仏陀の弟子が難問を提出して、ただ仏陀だけが最後に答へ得た、といふ記事がある。又中部經典マハーサクルーダーイスマッタ(Mahasakuludaysutta)によると彼等六人はマガダ国の都城で相ひ共に雨安居に住した、と云ふ。(註二)しかしこれらの場合も、今の問題の阿闍世の場合と同じく、恐らく經典の制作者の假構の說話であらう。

さて阿闍世の仏陀に対する問ひは、沙門はその勞苦に対して實際にいかなる現實の利益を得るか、といふのであつた。仏陀はかつてこれらの哲學者(六師外道)がその同じ質問に対して、如何に王に答へたかを想起せしめる。そこで王の口から彼等の思想の大綱が語られることになる。といふのは彼等は王のその質問にそれぞれの体系を以て答へとしたのであつたから。しかし阿闍世は彼等の答へには満足せず、それらの答へが見当違ひであることを不満として、最後に仏陀に対して同じ問ひを繰返すといふのである。仏陀の答へは「修業道の大綱」と宇井博士が名づけられたものであつて、これはこの經典以外のさまざまの經典で繰返し繰返し出てゐる最も重要な仏弟子たちの修行の階梯、禪定の段階を示したものである。恐らく沙門果經の編者は、伝承として保持せられてゐるこの修行道の大綱の序説に、假構の舞台を繰りひろげたものであらう。この六師外道についての叙述の部分は、今日まで西欧の學者、我が

国の専門家によつて綿密に研究せられてゐて、そこに説かれてゐる教説が、仏教以外の資料からも確証される比較的正確な記述であつて、仏陀と同時代の思想家の動向を、一面的ではあるが、よく正確に伝へてゐるものとせられてゐる。さうだとすれば、そのやうな序曲の後に展開せられる修行道の大綱は、かなり信頼のおける仏陀の原始教団の宗教的な行持を示してゐることが豫想せられる筈である。ところが事實はさうではなくて、修行道の大綱は阿含經典の中では、四諦八聖道の教理とそれにもとづく修行の綱要を圧倒するほどに有力なものになつてはゐるが、それは仏滅後の教団の發展期に整備せられた修行の手引きである、というのが、現代の我が国の学者の定説である。これに對して最近フラウヴァルナー (Erich Frauwallner) は注目すべき新しい考へを出してゐる。(Geschichte der indischer Philosophie Bd. I. 1953) それによると、この修行道の大綱は、むしろ晩年にいたつて仏陀自身が整備した、仏弟子たちの修道の案内書である。後に述べるやうに、種々の点を考慮して見ると、われわれはフラウヴァルナーの説に多くの行き過ぎをも見出しはするが、根本的な諸点でその説の妥当性をみとめざるを得ない。仏陀がベナレスで説いた最初の説法に示される四諦八聖道の説は、その後の長い教化生活のうちに反省せられ、整備せられていはゆる修行道の大綱となつたといふことは十分考えられるし、さもなければ仏陀の定めた修道の綱要を、弟子たちが簡単に改変するとか、あるひは本来のものを無視するまでに軽視して、この新しい綱目を依據とするといふやうなことは、原始教団が保守的な性格のものであるだけにほとんど考へられないことに違ひない。それはかりではなく、われわれはこの修行道の大綱のうちに、八聖道には見られない一層具体的な、いはば宗教的経験のディテールにわたつた叙述を見出すことができる。この經典の宗教的な意味を最初に発見したのは、恐らく宗教心理学者、宗教哲学者のハイラー (Friedrich Heiler) の著 *Die buddhistische Versenkung* (Zaunf. 1922) と *Das Gebet* (1920) は、彼の

うべきだらうか。

四

沙門果經の序説の部分についても一言述べるとすると、阿闍世王は周知のやうに、仏陀と親交のあつた頻毗婆羅の子であつて、父王を殺さしめてマガダ國を篡奪した著名な悪王である。この物語りは、後に大乘涅槃經の中でも一度阿闍世王の回心として取上げられてゐる。沙門果經では六師外道との形而上学的な論議と見えるものは、涅槃經では罪責に苛まれてゐるこの王の求道の物語りになる。それは仏陀の涅槃の迫つた頃の物語りであるとせられる。沙門果經においてもその終末のところで、阿闍世王は仏陀に父王殺しの罪を自白し、仏陀の庇護を求めてゐるから (139) それ以前の物語りの筋のはこびにも實際は作者はこの事件を豫想してゐるわけである。他の機会に詳述する如く、一般に口授にもとづいてゐる伝承では、暗々裡のうちに誦頌者の間で豫想されてゐる約束とか前提とかいふものがある。沙門果經のこの部分を、後の涅槃經にならつて、阿闍世王の罪の意識を前提として読むと、六師外道の伝へる業の否定や、来世の否認や、感覺主義、快樂主義の称揚、さては原子は元來不可分であるから、殺人といつても実は原子と原子との間に双を通過せしめただけで、事實殺人といふことは成立しない。元來、殺者も令殺者も存在しないのであるから……といふやうな議論は、俄に生氣を帯びてくる。(恐らく阿闍世は令殺者であらう。)そして全体は、それほど寄せ集めの致説の羅列とは見えなくなつてくる。

しかしともかく經典編者の意図が始めから仏陀の修行道の大綱がその問題に対する十分な答へであるやうに、阿闍世に問題を出ださしめてゐることは見易い事實で、六師外道の答へが阿闍世にとつて、マンゴーの実を求めてパンの木の實を得たといふ不満を發せしめるやうに仕組まれてゐることは、むしろ編者の劇的な手法を示すものであらう。

註一 Sāmaññaphalasutta. (D. N. Bk. I. 2)

以下沙門果經・ハリー・マキスマン譯の章節をあげるときには大字の数字を用いる。  
頁付けは J. Bloch : Canon bouddhique pāli (1949) に依る。

註二 以下に就いては、宇井伯寿「印度哲学研究」第二、六師外道の研究、及び金倉円照「印度古代精神史」第八章—第十章を参照。  
註三 彼の学説の特色は、この問題を四諦説より十二支縁起説への発展と平行せしめてゐる点にある。

## 二、修行道の大綱

仏陀の阿闍世王に対する答へは、沙門の現実的な利益から始まつてゐる。しかしその部分は、われわれの当面の興味を中心ではない。問題は四諦や三明・六通を究極として解脱に導く修行の過程が詳細に展開せられてゐるところにある。宇井博士が、修行道の大綱は八聖道とは別の系列に属するものと考へられたのは、前者が後者のもつてゐない三学の組織を中心としてゐるからである。三学といふのは、戒蘊、定蘊、慧蘊の三であつて、博士はそれが四諦・八聖道のやうな実践的な意味をもたず、阿毘達磨的な法の分析にもとづくものである、とされた。これに對して、この三学の組織が実は東西の神秘主義に共通な、いはゆる神秘主義の階梯をなすものであることを指摘したのは、さきのハイラーである。彼によれば、戒定慧の三は、

戒 (sila) : via purgativa : *kūḍaparis*

定 (jhāna) : via illuminativa : *ānāpānas*

慧 (paññā) : via unificativa : *éwaris*

に該当する。(Die buddh. Verserkung S. 10)

われ／＼は先づ戒よりはじめよう。多くの神秘主義がさうであるやうに、回心の最初の運動は、自己の淨化、魂のカタルシスに始まる。そのやうな回心の立場からの淨化は、いはゆる単なる道德や単なる倫理の問題とは次元を異にしてゐる。それは仏陀の最初の回心(出家)に見られるやうに、深く無常の問題、生死の觀念で貫かれてゐる。感覚的なものすべてが、無常の体験の中どもはやかつてのやうに魅力のあるものではなくなくなるといふ事実、一つの無常

原始仏教に於ける禪定の問題(上)

の経験が存在の全体を一つの黒色に染め上げてしまつて、感覚と官能の色彩がその華やかさを消してしまふといふ体験——といふよりもむしろ反対に、一切の色彩を漂白しつゝ、存在するものゝ全体（世界）を漂白せしめる感覚の異常な転倒と動搖との激流が、主体自身をもつひにこの渦中に押しこんで了ふ場合の、あらゆる有を包むこの激しき無化の働きが無常感のうちにそとに現在するのであるが——それを仏教は五蘊（存在の全体）の味・患・離の關係として把える。無常感の示すものは、さしあたり五蘊の味と五蘊の患の問題であらう。しかし五蘊の味が味として知られるのはその反対の体験、五蘊の患によつてである如く、患も又患として自覚せられるのは五蘊の離を媒介としてである。無の不安に滲透せられた宗教的感情は、宗教的決断としての離脱の意志に高められねばならない。対象として存在するものゝ多彩な配合に心を奪はれてゐた凡夫の日常性の立場は、かうして相つゞ舞台の暗転を経験することによつて、正しく宗教的自覚となる。このやうな意味で、いはゞ色彩が闇黒へ、闇黒が白色へ転ぜられるやうな心情の急激な変化が最初の回心と呼ばれてゐるものであつて、その場合の感性の否定は倫理における感覚や快樂の否定とは一段と高いところから、いはば倫理がつねに感覺的な欲求の個々の場合に対してそれを一々否定してゆくのに對し、そのやうな欲求の或は感覺の根底を、一挙に根こそぎにするやうな方法が問題になるわけである。それがどのやうなものであるかは、やがて明らかになるであらう。ともかくそのやうな淨化の過程は、實際生活としてはまづ禁欲と清貧の生活といふ形で始まる。禁欲と清貧は、そのやうな離脱の立場の突きつめた生活表現といふことができる。しかしながら最初の離脱はまだ完全な離脱ではない。最初の回心は回心の究極、正覚ではない。この二つの間をつなぐ階梯がこれからの問題である。

階梯といふ場合、当然最初の一步が踏み終へられて後に次の段階が問題になる。神秘主義の段階といふもの、或は又戒定慧の三学と呼ぶものは、戒から定へ、定から慧へと次第に自覺の段階を高めてゆくと考へられるであらう。そ

れはその通りであるが、それと同時にこれらの三つは、他面実は最初から一つであつて、三つは相互に予想し合つてはじめて意味をもつ。したがつて仏陀は、戒を伴はない定は無意味であり、定を伴はない慧も無意味であると教へると共に、又一方の足で他の足を洗ふやうに、それらは相互に他を清めつつ自らを清める、としてゐる。注意して考へれば最初の回心の中に、それが味・患・離の動的連関をもつて働くとき、すでにこの戒定慧の三つの契機はあらはれてゐる。最初の回心を通して淨化せられた世界が開かれることによつて、官能の世俗的生活は、暗い色あせた患觀の領域となつて背後に隠れる。——後に明かにするごとくこの体験が戒の精神の発動であると共に、既にそれ自身定であり慧である——しかしながらそれによつて官能の世界が一举に否定されるわけではない。むしろ一方では嘔吐をもよほすやうな嫌惡によつて見られると共に、それだけ逆に、盲目的な、惡魔的な力となつて修行者の心を魅惑しようとする。修行者の心はそのやうな烈しい斗争の場としてあらはれてくる。仏陀の正覚の直前の惡魔の誘惑の物語りは（それが事實であるか否かはしばらく問はないとして）、そのやうな烈しい精神の内面に展開される修羅場裡を示すといへよう。戒の問題の全体は、この自己否定、自己克服の戦斗である。

元來戒は、仏教では、その教団の中にはいり、仏陀の教に隨順しながら、しかも克己に破れ、修行から退轉した一々の弟子の破戒に應じてつくられた。いはゆるそれが「戒本」であつて、一々の具体的な場合に應じて説かれてゐる。沙門果經ではそのやうな教団における戒がそのまま論じられてゐるものではない。むしろそこでは沙門果、つまり仏陀の教団がどのやうにして当時の墮落した宗教者たちの行裡、たとへばこの經に詳述する具体的な破戒を犯さないかということが、沙門の利益であるとして示されてゐるのである。しかしその場合もあるべき沙門の生活が現に破られてゐるといふ事實に即して律せられてゐることは同様である。それらは個々の具体的な問題に觸れてゐて、当時の修行者の実態を示す点で、歴史的な興味をよびおこすであらう。こゝではその様な戒が多数の項目に分けて詳説せられて

ゐることを記するにとどめよう。重要なのはそれらの戒の最初にかゝげられてゐる五戒に関するものである。沙門果経は戒に関する部分の全体を小戒・中戒・大戒の三に形式的に分類してゐるが、その最初の部分に五戒の教説がある。

フラウヴァルナーは五戒と小戒を一般的な世俗倫理とみなして、これに対して沙門の履行すべき厳密な禁慾と清貧の倫理であるさきの中戒・大戒の項目を対立せしめてゐる。しかしヘルマン・ベックも言ふ如く、五戒はむしろ世俗、出家の両者に妥当し、又両者に於てその意味なり適用の仕方なりが異なる、自由性をもつた戒であると言へよう。

五戒 (pañca-sīla) — 但し沙門果経では (5) 不飲酒戒はあけられてゐない — といふのは、

- (1) 殺生を離れ、殺害を捨し、刀杖を加えず。恥心あり、慈悲の心を持ち、一切の有類の利益を計る生活をする。
- (2) 不与取を離れ、不与取を捨し、与へらる物のみを取り、又これを求める。盗心なく清浄心を以て住す。
- (3) 非梵行を離れ、梵行を行ひ、非行を捨し、汚濁と姦法を離れる。
- (4) 妄語を離れ、妄語を捨し、つねに眞実のみを語る、誠実であつて、信頼せられ、世間をあざむかぬ。  
両舌を離れ、両舌を捨てる、悪口を離れ、悪口を捨てる、…… 倚語を離れ倚語を捨てる。(43, 44) (p. 56f)

フラウヴァルナーは勿論ベックもすでに明らかにしたやうに、この五戒は Yoga-sūtra にも yama として説かれてゐるものであつて、こゝでも戒は瑜伽ヨギカの前提とせられてゐる。ウパニシャッドの哲学から初期の瑜伽の時代を通じて原始仏教にいたるまで、禪定と五戒のうちのあるものは既に早くから結び付いてゐたらしき。(H. Beckh: Buddhismus) しかし何よりも瑜伽や仏教に於ける戒と禪定との自覚の深化が両者の関係を一層綿密なものとしたといふことができよう。五戒はさきの沙門果経の中戒大戒とは異つて人倫の根本の秩序に関する。

たとへば (1) 不殺害は ahimsā として印度の宗教が古くから普く教へるところである。われ／＼はブリハッドアーラマヤカのうちで既にこの教訓に出遭ふ。(Bṛhad. Up. I, 5, 14) したしこゝではそれは一定の時期には、万物がすべて梵の顯現であるといふ理由からその時期の不殺害が説かれてゐるだけである。だから不殺害は、又特定の場合には、



即ち宗教的儀礼の為の犠牲の時には、問題にならない。それは未だ有りとし有るもの、生きとし生けるものに対し自己と他とを全く同一視する様な慈悲ではない。この様なすぐれて普遍的な、宇宙論的な響きを持つ慈愛となる為には、その愛の心情が、先づ如何なる「閉された」種族的制約をも離れて、「開かれた魂」の類的普遍の立場に立つに到りうるまでに、魂の質的發展を遂げてゐなければならぬ。その為にはいままでは単に種族の安寧だけを目標としたヴェエダやブラーフマナの民族宗教が、個々人の人格の内面に目をむけ変へて——人類の全体を、否、むしろ存在の全体を、自己の人格の内面に於て見ることが出来る——自由な慈愛の直観をたゞえた、世界宗教に変貌しなければならぬ。仏陀（マイエス）はこの様な高次の愛の最初の体験者であり、世界宗教は一般にこの様な教祖の体験を基礎としてゐる。

不殺害の倫理のうちにも種的倫理と類的倫理との區別がある。既にウパニシャッドの哲人が前者から後者への展発の路を歩みはじめた。文献的に明瞭にしえないが、原始仏教以前の瑜伽の思想がこの發展を促進せしめたであらうことは推測にたたくない。その原初の時代に後代の瑜伽のもつ個人主義的な傾向や呪術的な特徴がどのやうなものであつたか？ さらに又瑜伽のかゝる傾向が四梵住の如き慈悲の禪定と如何に結びつき得たか？ すべては疑問のままである。しかし後世のヨーガ・ストトラの註釈では、はつきりと *ahimsa* を——外的世界と自己との正しい平和な関係の確立することとして——禪定に入る為の不可欠の条件としてゐる。恐らく不殺害が外制戒とせられる時、ヨーガ・ストトラ自身がこの考へに立つてゐたのであらうし、それはジャイナやヨーガが仏教と共通してゐる前代の遺産、即ちこゝに云ふ前期のヨーガの思想と想定すべきであらう。<sup>(註二)</sup> 仏陀の時代には慈愛の動機から宗教的犠牲や肉食を徹底的に否定する思想が擡頭して来る。さうしてその様な時代の宗教思潮の趨勢が、仏陀の人格に新しい宗教精神の飛躍の突破口を見出す。ともかく原始仏教の場合、仏陀の体験を通じて、この「開かれた」慈愛の倫理が印度精神史

上、最初の花を開いた。それは慈悲の神秘主義の立場、慈悲の禪定の立場としてである。禪定の体験の裡に、はじめに眞の類的普遍性が、宛も太陽や慈雨がすべての存在に差別なく降りまけられる如くに、無差別に、無限に行き渡るものとして、自覚せられてくる。原始仏教の四無量心定（四梵住）<sup>(註一)</sup>に就いては後に詳しく触れるであらう。（次号六参照）不殺害の教へは、かうして原始仏教の宗教と倫理を、両ながらに民族の種族的性格から人類的世界性へ拡充せしめた根本の原理の一であるが、その様な愛の動機を戒と定との交互媒介が、内面から深く限定してゐるのをわれわれはやがて詳しく知ることが出来るであらう。

註一 フラウヴアルナーはマハーバータマの一部を仏教以前に廻りうるものとして、仏教以後の古典瑜伽（それは教論と密教不離である）とを区別してゐる。（Frauwallner: a. a. O. S. 97 ff.）ここでは一応その様な考へにしたがつて、原始仏教の禪定を標準に置いて、それに対して論理的に思想史上先行すべきものを想定して見た。フラウヴアルナーの説に対する文献学的な批判は他の専門の學者にゆだねたい。薩五戒とヨーガ、シヤイナとの關係に就いては Beckh: Buddhismus Bd. I. S. 16 ff. Bd. II. S. 25 ff. 及び Yasuji: S. B. E. XXII. Introductor. 金野・前掲書・二六八頁及び四〇八頁以下を参照。

註二 四無量心 (catasso appanahāyo) と四梵住 (catāro brahmacariyā) は原始經典では区別せられてゐないが、後者は死後の生天思想と結びついてゐるのだから、かりに本来の慈悲の禪定と区別して、前者は原始仏教の本来の精神に語つたもの、後者はそれ以前に起源を有するもの（前期ヨーガのそれ）とした。同じ様に四禪説も、後述の如く、現在涅槃論 (dīghanānārahita-vāda) としては六十二見のうち感する邪見であり、正定の内容としては、正しき教説むしろ原始仏教の宗教的生命そのものである。

同じことが、(3) 梵行 (brahmacariya) の教訓に就いても言ひ得られる。非梵行といふのは、正しくない性的關係に入ることであつて、原始仏教でもその様にといてゐる。しかしこれは主として在家の信者達に対する一段とゆるやかな戒として理解せられる場合である。（例へば Dhammapada）出家に対してはさうではない。元來ブラーフマニズムに於ても梵行 (brahmacariya) は、林棲期や遊行期の独身と禁欲の生活を意味する。しかしこの場合聖なる遊行（梵行）は当然家長期を前提としてゐる。

正常な性生活は婆羅門のカーニトに生れたものの義務であり梵行は特定のある時期の務めに過ぎない。原始仏教の場合さうではない。独身は比丘や比丘尼の終始あるべき姿であり、比丘や比丘尼は人間のあるべき本来の有り方である。仏教が家族や種族の繁栄と一致しないといふ非難は、最初からはげしく仏陀にむけられたと云ふ。それでは何故に、比丘は梵行を守らねばならないか？答へは簡単である。それが禪定がなされる為の必須の条件であるからである。

「男子が女人に対してすこしでも愛があれば、これを断たない限りその意は繫縛せられてゐる。乳をのむ仔牛が母に繫縛せられる如くに」(同)。ともかく梵行の教訓が在家と出家とにつて意義を異にし、嚴肅性の度合ひを異にする一例をこゝにみるのであるが、纏へつて考へると、(1)の不殺害にしても同様に形式的にこの戒律にしたがふか、或はその底にある根本の精神を理解するかで、これも又、両面を有することゝなるであらう。前者は在俗の信者にも可能であるが、後者はたゞ禪定の修習によつて、しかもその核心は、後述の如く、たゞたゞ離脱としての無差別 (upekka) を体得した第四禪でのみできうることである。かくの如く原始仏教の場合五戒はすべて在家的出家的の両面をもち、(八頁以下参照) しかもその成立して来た歴史的な背景を考察すると、如何にして若干の入倫の徳目がその「閉された倫理」から「開かれた倫理」に高められるかの過程が明示せられることゝもならう。しかしこゝでは以上五戒のうち、僅か一・二について論じただけで、その他の戒に就いては最早これ以上立ち入らない。

註一 これらの「開かれた」とか「閉された」とかの概念については H. Bergson : Les deux sources de la moral et de la religion 1933 参照。

### 三、感官の防護と正智正念

原始仏教に於ける戒と定との関係、又それに至るまでのこの方面の思想の發展を、見取図の様に、一目瞭然と示し

てゐるのは「感官の防護」(Indriyesu gauradhāro) といふ概念である。沙門果経は戒の全体を詳述した後に、さきの五戒の場合と同様、例の紋切型の表現でこの法の説明を行つてゐる。その表現の無味乾燥は、それが口誦によつて伝えられ法数の攝頌に近いものであることを示してゐる。

如何にして比丘は感官の門を防護するか……。

- (1) 眼根を以て、色を見る時、総相をも別相をも執らぬのである。眼根を制御することなく作用せしめると、貪愛・憂悲・過患・不浄法が結果する、その眼根を彼は防護し、制御に帰せしめる。
- (2) 耳根を以て声を聞く時……
- (3) 鼻根を以て香をかく時……
- (4) 舌根を以て味を味ふ時……
- (5) 身根を以て触に触れる時……
- (6) 意根を以て法を知る時……

この聖なる諸根の制御を具足して、彼は内心無垢清浄なる安樂を感得す。(64) (p. 62)

感官の防護は瑜伽の精神に源をもつてゐる。さうしてその淵源を一層遠くへ追求するとわれ／＼は、それがウパニシヤツドの古い部分に既にかかれてゐるのを見出すことが出来る。論理的にはこの考へはウパニシヤツドの梵我一如の神秘思想の裏の主張をあらはすと云へよう。ウパニシヤツドの絶対の認識は一言で言へば、梵を、するものは梵になる、といふ点にあつた。同じ思想の裏は「感性的対象を知るものは、自らも感性的事物となる」即ち自らを無常な可死的な虚妄の存在とする、と云ふ事である。故に解脱の第一歩はわれわれの自覚と感覚の対象から引離して自己自身の内面に集中することであつた。感覚的对象の繫縛から自由になる、魂を自分自身の内面に帰せしめることが瑜伽の根本精神である。(註1)

そのことは原始仏教において一層重要な倫理的問題となる。といふのは感覚からの自由・離脱と

いふことのうちに、すでに倫理的な否定の面も含まれてゐるわけではあるが、ウパニシャッドの伝統に一層近い初期の瑜伽においては、なほ観想的な性格が強く、このやうな自己内への集中は直ちに絶対の認識と一つとされる点に強調符がふられてゐた。だから諸般を防護することは、禪定の不可欠の端初であつた。これに対して原始仏教においては「感官の防護」といふ問題は、単に禪定の領域を開く為の準備として、或は入定の時にのみ重要なだけのものでなく、戒の全体を支配する根本の原理と考へられたのである。それはかりではない。「感官の防護」は正智正念と共に実は戒定慧の全体に通ずる生活の原理である。

註一 瑜伽の語義に就いては金倉博士印度中世精神史(上)、一二五・一二八頁参照。

戒の面から言へば、破戒を起さしめない為には食欲の直接の原因である感官を軌くのがよい。軌くと云ふのは、対象の方へ赴くわれ／＼の心を一々連れ戻すのではなく、最初から軌き結び付けて置いてそれに赴かせない工夫を与て置くことである。客体の側からの一々の刺戟に迎接して、さてその後に、否定的な態度を取るよりも、面会謝絶をかゝけることが出来れば一層便利であらう。或は応接には召使(感官)を出させても、主人(主体)がこれを引見しないようにあらじめ申し含めて置く場合の方が後に述べる所と照して一層適切かもしれない。われ／＼は既に無常感に於ける心情の味・患・離のダイナミックを論じた、無常感に基く厭離に於ては、感性の契機は、倫理のそれの如く、一々の場合に依じて各個に否定せられるのでなく、いはゞその根底から一挙にくつがへされようとするのであると語つた。「感官の防護」に於ては、その様な感情的な厭離が、感性と主体との關係に對する反省をも伴つて、一層内面的意志的な性格に鍛え上げられてゐる。厭離の感情が修習せられ内化せられると、それは意志の有り方に結晶する。内的意志の問題としては、それは主体の動機の内への感性の契機の介入に對して、倫理のそれよりは一段ときびしい拒否である。われ／＼は戒の立場が人倫の秩序をも踏み超えて、出世間——禁欲と清貧——といふ殆ど非人間的

な形に徹底化するのを見た。戒の生活のこの様な外的（生活）形式には、内なるリゴリストの心情が対応してゐる。厭離によつて轉換せしめられて、外的人間から内的人間に一変した比丘は、内なる良心の声にのみ耳を傾けねばならない。「諸の悪を行はず、善を成就し、自己の心を淨めるのが仏教である」。(同 183) 元來戒の主体として人間は本来清淨である。しかも鉄が外気に触れることによつて錆びる如く、人間は自らを外向的とすることによつて悪業を身に付ける。しかしその悪業は、今度は錆が鉄身を滅するが如くに主体自らを錆び朽ちしめるのである。即ちそれは外から来りながらどこまでも主体の内に滲透する。さうしてそのことは、あくまで主体自身の責任である。何となれば、人間は「自ら罪を造つて汚れ、自ら罪を造らずして、自ら清淨となる。淨不淨は自己に属するのであつて、他によつて淨められない」(同 185)。「自分が主であつて、他に主がない、己を善く調べれば人はなり難き主となる」(同 186)のであつて、どこまでも戒の主体の自主性自律性が強調せられる。この点、法(dhamma)の立場に立つ原始仏教の戒の自覚はカントの道徳の嚴肅説に近い。戒と禪定、倫理と宗教との關係は、だから戒の立場を禪定が否定しつゝ保存するといふ意味で正しくこれを aufheben してゐるところにある。

戒の主体は、しかしながら、無常感に滲透せられた道徳意識の深層への沈潜によつて、嘗てない良心の尖鋭化を齎すことゝなる。自己の行為に對する良心の詰究は意識の一層深い範圍に、否、根底に及ぶこととなるであらう。無常相の自覚に始まり戒の惡戰苦闘と禪定經驗の内化運動とが、氷山の一角の様なわれ／＼の日常の善惡の道徳意識を掘り下げ、根源の無明の自覚と、「無明轉じて明生ずる」解脱の覺にまで進むとすれば、戒の自覚は自ら戒↓定↓慧の弁証法を成就することゝなる。しかしこゝでは「感官の防護」といふ当前の課題に即してだけ、この問題を明らかにすることゝしよう。

感官の防護は厭離の感情を意志の主体性にまで内化したものであつた。内化は反省を伴ひ、反省は主体の内的な構

造を分析する。「感官の防護」の場合、その思想は

眼根——色——眼識  
耳根——声——耳識

根——法——意識

といふ六入説の体系を予想してゐる。だからこの方面から問題を取り上げる必要がある。けれども、六入説の内容に理論的に立入ることはここではしない。一つの具体的な例がこの學説の宗教的な根本体験を最もよくあらはすだらう。仏陀の正覚の後、間もない頃に弟子たちを連れてガヤ山に登つたときの話だという。ちやうど附近の山が山火事で燃えてゐた。弟子たちが物珍しく騒いでゐると仏陀は彼等に言つた。汝らは山が燃えてゐると思ふのか。燃えてゐるのは山だけではない。汝の眼は燃えてゐないか。一切の色が燃えてゐる。一切の眼が燃えてゐる。一切の音が燃えてゐる。一切の耳が燃えてゐる。……このやうに眼耳鼻舌身意色声香味觸法の相関、つまり主観と客観との関係は燃えてゐるといふ関係の中で理解されるのである。燃えてゐるといふのは勿論われわれの渴愛を意味する。しかし渴愛はここでは単に個人の心理的問題としてではなく、いはば存在の全体を舐めつくす焰として理解される。それにもう一つ考へねばならないのは、燒盡するといふことが無常の最も適切な表現でもある。存在を燒きほろぼす火は存在を燒くことによつてみずからを燒きつくすのである。そのやうな主観をも客観をも含めてすべてを無の灰燼に歸せしめる無常は、燃える火としての渴愛と同じものなのである。逆に言へば、そのやうな無常相において理解するのでなければ、われわれは渴愛が本来何であるかを知ることがない。(又、無常を渴愛の相の下で、諦観するのでなければ、無常と苦とは單なる厭世觀(斷見)に墮して了ふ。無常は眞の姿で把えられることが決してない。)四諦説の註釈經では、「これが渴愛である。それは常に再生(輪廻)の因となるものであつて、常に快樂と貪欲とを伴ひ、其処此処に樂

しみを求める」と言つてゐる。通常われわれの理解する貪欲は、そのやうな随伴的な形、其処此処の対象に附着して燃立つた場合のこれである。渴愛そのものは再生的であつて、そのやうな一時の貪欲からいへば、いはば下意識的な基底である。相応部の經典の或るものは、それを地下室にたとへてゐる。欲望の幹や枝をどれほど伐採しても、根こぎにされるまでは絶えず枝を張る根底の欲望、それが渴愛なのである。渴愛の場において主觀と客觀の相依相關を理解することは、新しくこれの意識の場を超えたより高次の自覚、宗教的な実存の覚醒への跳躍板になる。

六入説はそのやうな意味で、主客の対立に立ち、絶えず対象に注がれてゐるわれわれの精神をその外向性から内向性へ転ずる瑜伽の實踐と表裏の關係にある。勿論初期の瑜伽思想は、内向性といつてもなほ対象の側に心一相性を成就しようとした。仏教においてもなほ用ひられたカシナ (Kasina) の觀法は、一つの適例であらう。

カシナ觀法においては、行者は空屋や或は閑靜な場所にはいつて、たとへば前向におかれた赤、青、黄等の色彩を凝視して、その色彩が彼の精神に刻印せられるまでに精神を集中しつづける。同じやうに壁の穴から向ふに見える焰を凝視する場合もある。さうしてそのやうにして獲得せられた印象を、次には存在の全体に繰りひろげるといふのである。ハイラーが抽象的な禪定と言つてゐるものは、しかしながら実際にはより具体的な宗教的な情操にみちたものであつたかもしれない。

たとへば後期の大乗仏教の時期に属するけれども、われわれはそのやうな觀法がたとへば觀無量壽經の日觀觀や水觀觀のやうに豊かな色彩に満ちて、極樂淨土の莊嚴を觀想するのに利用せられるのを知つてゐる。しかしこのやうなカシナの觀法のやうなもの、抽象的な形でだけ考へるならば、上述の原始仏教が問題にしてゐるやうな六入説や無常感の体験からは程遠いであらう。既に述べたやうに、それはウパニシャッドの伝統にしたがつて、なほノエマ的に觀念せられた一切との冥合の方法、あるひはこれの補助手段である。仏教の中にそのやうな觀法が種々の形ではいつ



てゐることは争へない。そのことについてはやがて少しく立入つて述べるであらう。われわれはまきにそのやうな瑜伽の「五根の防護」の仕方と原始仏教のこれとの相違を、正智正念といふことのうちに認めようとした。沙門果経は正智正念 (*sati-sampajāna*) を定義して、

正智正念 進むも退くも正智を以てする、直視するのみ、漏視するのみ、正智を以てする、手足う屈伸、衣鉢を掃する時、飲食、大小便、行住坐臥の時・覚醒・言語・沈黙、いずれも正智で行ふ、これを正智・正念を具足する。(45) (p. 62)

つまり五根の防護、感官の戸を守ること (*das Bewachen in der Tore der Sinne*) と、正智正念 (*die Wachsamkeit und Bewusstheit*) とは、二つの根源の自覚にめざめた精神で統一されねばならない。感官からの離脱といつても、いはば眼を閉ちて対象を回避することではない。さうではなくて対象を依然見つがあるにしても、その眼つきが変るといふことである。渴愛の精神にまつはられてゐる通常の意識の見方に対して、それを超えた観点に立ち、それを制御することである。つまり禪定的な離脱の立場が、めざめた精神として生活の全体に滲透するといふことである。アラナーが、原始仏教の正智正念といふ考へ方は特殊な禪定の予備段階の一部門ではなく、予備段階から始めて禪定の全段階を支配してゐるとするのは正しい。それは著しく倫理的な精神だと言つてもよい (*Farwähler: a. O.*)。沙門果経は上述の如く、我々のあらゆる行為は行住坐臥に正智正念でなければならぬことを、同じく非常に無味乾燥な言葉で簡単に述べてゐるが、経集部の詩のうちにはもつと生き生きとそのやうな生活の在り方が示されてゐる。(未完)。

註一 例へばスッタ・ニパータ 701—723; 766—711; 921—934 等を参照。

# 古代支那に於る靈鬼觀念の成立

——ト辭宗教論考の一——

池 田 末 利

## (一)

茲に靈鬼と云ふのは主として惡靈・惡鬼の意味である。一般にさうである如く、古代支那に於てもかゝる意味の靈鬼觀念が主として死者乃至死靈觀念から分化したものである事<sup>(1)</sup>を檢討せんとするのが本稿の目的である。但後述の如く靈魂觀念の明確なる表現は早くとも西周以後と見るべきであるから、主として殷ト辭を取扱はんとする今の場合嚴密には惡鬼と云ふ位が適當かも知れないが、一応宗教学上の用語に従つて置く。尤も漢以後の異生・異形の記録には必ずしも祖靈の变身とのみ云へないものが多いが、此等<sup>(2)</sup>に就ては別の機会に譲り、茲では専ら殷から周に亘つて靈鬼思想が如何にして成立したかを極く概括的に述附けんとするものである。古代支那に於る一般的な靈鬼觀念の展開に就ては古く De Groot がその大著 *The Religious System of China*, Leide, 1901, 1907. vol. IV, V. に於て祖先崇拜より *Demonology* への変遷を詳細に叙述して居り、又故出石誠彦氏も其著「鬼神考」——特に鬼の由来ととの展開に就<sup>(3)</sup>て……の中で鬼の *demonical sides* への過程を考へて居られる。何れも資料の搜集精博を極めた好著であるが、私は更に遡つてト辭を中心とする非文献資料に就て考察し、以て是等論考との連絡を図らんとするものである

周知の如く古代支那に於て祭祀の對象は天神・地示(祇)・人鬼に大別され、これに応じてその祭祀も夫々祀・祭・享と別言されるのが通則となつてゐるが、かくの如きは周礼等儒教的階級觀念に基く礼の整理の結果に據るものであつて、比較的古い文献と目される墨子等には「天鬼」或は「山川鬼神」等の語が見えて居り、又祭祀に就ても周礼自身の外、詩・左伝等にも例外を見出すのである。<sup>(5)</sup>併し起源的・本質的には祖神はやはり「鬼」又は「鬼神」と称せられたのであるから上例の如きはその變形と見るべきであらう。

私は鬼の最原始形象が鬼頭を蒙つた人であつて、此の鬼頭は元來人の頭骸そのものであり、鬼神崇拜が原初的には頭骸崇拜に基くものではないかとの仮説を嘗て提起し、更に帝・天の崇拜及び土地神の聖所である「社」の現象も本来祖神信仰に關聯するとの推定を下し、かくて古代支那宗教が略「鬼」を以て表現される祖神崇拜を核心として展開してゐる事を考察した。<sup>(6)</sup>此の事は De Groot も既に指摘してゐるところであるが、<sup>(7)</sup>只実証的方法を採らず、専ら易・礼記等後出性の濃度な資料に見える鬼(魄)・神(魂)の陰陽思想に基く二分法即ち觀念的方法に従つてゐる。<sup>(8)</sup>陰陽思想が春秋から戦国にかけての左程古くない思想的所産である事は定説であるから、これに基く鬼神の解明がその始源形態に溯らず、偏へに哲学的となつたのは当然であらう。魂魄思想は確かに鬼神崇拜よりの派生的現象であり、戦国末より早出とは考へられない礼記諸篇にその明確な表現を見るが、稍異つた形態としてとはあつても既に左伝の鄭の子産の語に見えて居り、その萌芽は更に古く毛詩及び金文に窺ふ事が出来る。<sup>(9)</sup>かくて魂魄思想は可成り古い宗教思想ではあるが、鬼神崇拜の原始形態と見る事は出来ないものであり、従つて靈鬼觀念の始源をこれに求める De Groot の見解もその起源的考察に於て不備なるを免れ得ないのである。<sup>(10)</sup>思ふに靈鬼觀念は既に古く殷卜辭にその發生を見るのであつて魂魄思想とは均しく鬼神崇拜よりの分化形態であるから無論無關係ではないが、一応別個の宗教現象と考ふべき

であらう。以下主として卜辭に見られる靈鬼觀念の展開を瞥見する事とする。

## (二)

一般に死者乃至死靈・祖神の子孫或は生者に対する態度に好意的と非好意的乃至惡意的との相反する明・暗二面が存する事は屢々指摘される処である。只死者が眼に見えない存在であるところから明らうい面よりは暗い面が強化され、恐怖の対象となる事が多いが、かゝる恐怖心の原因は單なる死者の不可視的存在の外に死屍の不淨に対する本能的嫌忌や死の伝染性若くは死者の誘惑に対する恐怖等が考へられるであらう。そして死者が死靈又は一種の精靈と考へられる時に、その存在と働きとの不安から来る怖れが一層強く、種々の不幸や害惡をこれに歸するばかりでなく、精靈の多くが死靈と區別されない惡鬼であるのもその根源が此種の恐怖に基くからである。

古代支那に於ても祖神が天神と共に在して王又は王国の彼等に対する態度——具體的には祭祀の施行等——及びその政治的・道德的勤惰に隨ひ夫々福善・禍淫の相反二作用を及ぼす者である事が文獻に多く記載されてゐる。然るに遡つて金文を見ると至上神たる上帝・天は依然禍福の作用者であるが、祖神は専ら福佑を降す一面のみが鐫刻されてゐる。此の事は一見奇異に感じられるかも知れぬが、鐘器そのものが祖神の祭祀を主目的とする特殊性格のものなる事を併せ考へれば幸福の一面のみが強調されるは蓋し当然であらう。従つて此によつて文獻との矛盾を指摘するは妥当である。

さて殷卜辭<sup>(14)</sup>の宗教觀念は可成り複雑である。卜辭の大半を占める祭祀關係卜辭には百餘に及ぶ祖神等の祭祀を表はす文字が見られる。是等祖神と祭祀の対象とならない至上神的天上帝・帝との間には性格上の差別が存するものと考へられるが、祖神相互間に於ても所謂先公高祖なる遠祖神と上帝(帝)以後の祖神とが亦多少性格を異にする事は屢

々指摘せられる通りである。<sup>(16)</sup>のみならず通常「河」・「岳」の二字に比定せられる祭祀の対象があつて、此れが八神であるか自然神であるかに就ては今日なほ卜辞学者間に異論紛々としてゐる。以上の外、風雨・土地・山川等の多分に自然神的性格の諸神がやはり祭祀を享けて居り、亦祈雨・祈年或は冥祭の対象ともなつて居る点に於て先公高祖との間に本質的相違を見出す事は困難のやうである。今一々是等諸神の性格に就て検討を加へる事は別に譲り、茲では専ら首題に直接関係ある事のみ限り素描を試みて置く。

一言にして卜辞宗教の特色を云ふならば、そこでは後世に於けるが如く祖神と自然神とが峻別されてゐないと云ふ事に帰する。此の事は帝の性格に關聯して皆て指摘した事があるが、<sup>(17)</sup>其後の夥しい甲骨の発現にも拘らず、今のところ変更の必要を認めない。かゝる祖神特に先公高祖と自然神的諸神との云は、<sup>(18)</sup>混淆の原因をアニミズム的な原理に歸していか否かは問題であらう。一般に殷代末期の卜辞人は前掲諸神を靈魂として崇拜したのか、それとも夫々一個の神祇と考へてゐたのかと云ふ事——勿論この両者は無關係の事象ではあり得ないが——に就ては何分資料が卜辞と云つた特殊なものに限定されてゐる為めに容易に判定の下しやうがない。従つて「祖靈」なる用語を以て卜辞宗教を取扱ふ事には問題があらう。支那に於てアニミズム類似現象の少くとも明確な表現は前述の如く西周以後の事に属する。

さて卜辞の前掲諸神中風雨等の半自然神的なものを除けば何れも王及び王国に対し好意的並びに非好意的の二態度を持つるものであるが、この帝及び祖神が非好意的とされる処既に靈魂觀念の萌芽を見出す事が出来る。先づ上帝・<sup>(20)</sup>帝は周以後の天に相当する至上神と考へられてゐるが、陳夢家に拠れば上帝は令(賜)雨・令風等の自然現象を主宰する外、降難・降禍・降食・降若等凡そ十七の作用を及ぼす者である。その中で好意的には雨を降らし、若——事の順調さ——や幸福、食糧或は豊穀を与へるが、同時に風を齎し不幸や種々の艱難・凶事を降す悪意的存在でもある。<sup>(21)</sup>是等の作用中には先公高祖或は先王先妣の能力範圍に属するものもあるが、令雨・令風及び降難等は其の独占作用で

ある。併し上帝は賜雨の主宰者ではあつても王の祈雨・祈年の対象とはならず、それ等は専ら祖神に向つて祈求されるのみならず、上帝に対する祭祀は先づ皆無である。<sup>(22)</sup>是等は一見甚だ奇異な現象と云はねばならぬが、その理由に就て胡厚宣は帝の至上神の故に対祖先の礼を以て事ふる事は出来ない、即ち人間の享祭を受けないとしてゐる。<sup>(23)</sup>併し至上神なるが為め祭祀を受けないと云ふのであれば周以後の天・帝も亦祀らるべきでないであらう。して見れば胡氏の見解は一応の説明ではあつても宗教的原理の解明とはし難い。又陳夢家は上帝は人王と血統關係無く農業生産を支配する自然の主宰者で人格性を賦与されてゐないと説く。<sup>(24)</sup>陳氏は上帝不享祭の理由に就ては別に触れてゐない様であるが、若し、右の人格性の欠如を挙げれば胡氏の説明よりは稍合理的となるかも知れない。但上帝と先公先王との共通面が可成り多い事を併せ考へればかくその非人格性を強調して差支へないか疑問で寧ろ人格神とするが妥当であらう。又上帝が祈雨・祈年の対象とならぬ理由に就て陳氏は祖神が死後天に昇つて上帝の近傍に居る事を挙げてゐる。如何にも陳氏の例示の如く祖神の在天を思はせる降何と云つた卜辞が無いではないが極めて少数に限られてゐるので、是を以て祖神在天の一般的理由とするには不十分である。要するに上帝が祭祀及び祈雨・祈年の対象とならぬ充足理由を見出す事は卜辞研究の現段階に於ては困難と云ふの外はない。

聊か首題から逸れたが兎も角多分に人格神的な上帝が既に禍咎等の降災者とされる場合、既にそこに靈鬼への転化契機が考へられるが、この事は先公高祖に就ても同様である。先公高祖とは第一・三・四期卜辞に多く見はれて第二・五期には余り見えない。夏以下上甲以前の諸祖神を指す。上帝の場合は靈鬼的存在者として唯漠然と降難・降禍の作用因であるに對し、是等の先公諸神及び上甲以下の先王先妣及び旧臣は積極的に時王及び年穀に對する禍災の原動力となる。陳氏によれば先づ先公高祖は一面祈雨・祈年或は止風等の対象となる善意の所有者であるが、同時に<sup>(25)</sup>崧王・崧我(2)崧王・崧我(3)崧年・崧雨及び単に(4)崧等の惡意を有する靈鬼的存在でもある。<sup>(26)</sup>崧は即ち第二期以後の

ト辞に見えるト問の意の甚亡——<sup>さはり</sup>甚なきや——の甚で蛇に通じ、濕沢の地に於て蛇害を患ふるに甚くと解され、<sup>(27)</sup>希は毛の長い野生の豕で嗜殺の獸である兎から転じて「殺」の意味と説かれる。<sup>(28)</sup>結局兩者共に崇禍の義で略同義と推定されるが、用法上の具体的差異は明確でない。又此れと前述上帝の降難等との同異もト辞のみからは判定困難である。併し先公高祖の王・王国に対する降禍ト辞例は先王先妣の場合に比すれば遙かに尠いのであつて寧ろ善意的な祈雨・祈年の対象となつてゐる場合が多い。<sup>(29)</sup>此の事は靈鬼性が先公高祖よりは先王先妣或は旧臣の方が強度である事を示すものと云へよう。と云ふのも是等先公等は通常神話的祖神と云はれる伝説的存在者なるが故にその靈鬼としての性格も薄弱なのであらう。然るに上甲以下の先王等は人王・妃・臣として歴史性を有する具体的人物であるが故にその靈鬼性も強烈な訳である。つまり祖神の靈鬼性の強弱はその時間的間隔と逆比例すると見て差支へない。

ト辞に先王先妣と称せられるのは上甲以下の三十七王及びその配偶者であるが、右の外多数の公子及び旧臣・婦人等がある。<sup>(30)</sup>是等の先王先妣旧臣等も王・王国に対し先公高祖よりも多く、<sup>(31)</sup>王・希王等の作用者となるが、<sup>(31)</sup>豈半の例は見当らず、又<sup>(32)</sup>尗雨の例は上甲のみである。これは祈雨祈年の対象が先公高祖に限られ、僅かに先王中上甲のみが祈雨を享けてゐると正に照応するものである。即ち先王先妣旧臣は自然現象とは關係なく専ら人事に就て禍災を齎す靈鬼となるのであるが、此の事は是等祖神が疾病の原因とされる事を検討すれば更に明瞭となる。

一 体病氣の原因が惡魔に歸せられる事は未開社会に屢々見受けられる一般的現象である。例へば Codrington は、<sup>(32)</sup>ラネシアに就て、Gray はスマトラ及びマレーに就て、更に Fraser は死靈の生人に対する標準的罪惡として病氣と死とを挙げて夫々詳細な資料を提供してゐる。<sup>(32)</sup>ト辞には可成り多数の疾病ト占が見える。尤も<sup>(33)</sup>尗・<sup>(33)</sup>神等によつて表はされる文字に就ては学者間に異論も存するやうであるが、<sup>(33)</sup>丁山が之を「疾」と解するを定説と見て差支へないであらう。胡厚宣は「殷人疾病考」<sup>(34)</sup>なる一論に於て当時の疾病の種類が十六の多種に亘る事を考証してゐる。その中には問

題もない訳でないが、如何に疾病が恐怖の的となつてゐたか窺はれる。さて疾病の原因であるが、胡氏も指摘する如くそれが帝である事を示す辞例は極く少数で、大部分は祖神<sup>(36)</sup>、先王<sup>(36)</sup>先妣とされてゐる。即ち

大甲乙三〇八五

且乙乙五二六五

且辛酉氏引

沃甲南北師一四二

父乙(小乙)乙六二二五

兄丁(武丁)兄乙六四〇八

大示

乙四七二五

妣己乙六一四四

妣庚乙三〇六六

妣癸乙四五五四

多妣乙六五二四

等がそれである。そこで此の場合でも先公高祖よりは先王先妣の方がより怖るべき靈鬼と考へられてゐた事が窺はれる。既に疾病の作用者が先王先妣であれば、その平癒祈告の対象が亦彼等に限られるは当然であつて、帝又は先公高祖に向つて祈念される辞例は現在未だ発現してゐないやうである<sup>(38)</sup>。

病氣の原因を祖神の所為とするかゝる信仰は支那に於ては周以後にも継続してゐて、左伝昭公七年、定公二十年或は列子力命篇、論衡訂鬼篇等にかゝる主旨の記事が見られる<sup>(39)</sup>。

以上卜辞に於ては至上神的な上帝が既に王・王国に対して非好意的なる一面を有し、又祖神中先公高祖も或程度降禍災の主動力となつてゐる点に於て兩者其靈鬼的色彩が濃い、此等に比べれば先王先等<sup>(40)</sup>の近祖神の方が王・疾病等の作用者として強度の靈鬼的存在である事を指摘した。蓋し前述の如くかゝる生人の記憶の上に伝承される可能性を有する現実的人王が遠い時代の物語的祖神より靈鬼としてより恐怖の的となるは当然であらう。

前に私は古代支那に於て祖神は通常鬼又は鬼神と呼ばれる事を述べた。然らば鬼・鬼神は卜辞に於て果して如何様に用ゐられてゐるかを檢討されねばならぬ。卜辞には鬼神の連言は見えないが既に「鬼」字が左程頻繁ではないが散見してゐる。併し明瞭に祖神を意味すると断定出来るものは未だ発現してゐない。今次にその用例を見る事とする。

① 「多鬼夢」と連言するもの：前四・一八・三、後下三・一八、統六・七・一二(鬼夢)、庫一二一三、簠六・五等。



是等に見える「夢」字に就ては異説もあるが、丁山・唐蘭・胡厚宣等に從ひ一応「夢」として差支へないであらう。而して「多鬼夢」の意味も丁山が鬼を「畏」の假借として「畏夢」即ち周禮の「懼夢」に當て、より、郭沫若これに從ひ、胡厚宣も「多夢鬼怪」と解し乍らも亦丁・郭二説を認めてゐる。<sup>(43)</sup>更に榎樹達は「多」の卜辭に於る用例から推して「多鬼夢」は即ち「夢多鬼」の倒文としてゐる。<sup>(44)</sup>卜辭には

癸未卜王貞熹夢余勿御 統六・七・二

等の例も見え、金文でも鬼・畏の假借が見られるが、胡氏の「多夢鬼怪」の解の方が直接的で妥當と考へられる。楊氏の倒文説は卜辭の語法に拘泥し過ぎた感がある。思ふに「多鬼夢」とは當時の成語であつて夢を以て鬼の作用、とした事を示すものであらう。此の点に就て孫海波が此の「夢」字を廢し「うなされる」と解し惡夢の原因を鬼神の所為と見た事を示すとし、<sup>(46)</sup>又吳沢が鬼神を崇拜する殷人が夢までもその祟りと考へたものとしてゐるのは適説である。一般に精靈が夢特に惡夢の原因とされる事は Tylor 等も指摘する處であり、<sup>(47)</sup>支那の民間あたりでは蜘蛛の所為とされるが鬼も亦その一種である事は既に De Groot の考証するところである。<sup>(48)</sup>卜辭の場合等は等の鬼が祖神と如何なる關係に在るか明瞭でないが、兎も角既に惡夢の作用者となる鬼は少くとも善鬼ではなく、多分に靈鬼的性格の所有者であると考へて差支へないであらう。併しかゝる判定を下す前に今少し他の用例を見なければならぬ。

(2) 卜辭には既に「鬼彰」と連言されてゐるがその意味は明かでない。たゞ

皇惟鬼 甬吉鬼庫一三五四 貞鬼 貞吉南北坊二一七〇  
の如く鬼と吉とが対問されてゐる二三の場合が見られる。<sup>(49)</sup>此の場合「鬼」は「吉」と相對する「凶」の意味に用ゐられるとする于省吾の見解は誤とは云へないであらうが、必ず鬼を凶と断定するには更に將來の資料の發現に俟つべきであらう。

(3) 更に卜辞所見の異方国の一つとして「鬼方」が見える。鬼方は金文孟鼎を始め詩・易等の文献にも見え、夙に王国維の史籍に照した考察があるが、<sup>(55)</sup>溯つて卜辞を見ると、

(イ) 己酉卜内貞鬼方易、亡禍 甲三三四三

(ロ) 庚子卜不逐鬼 乙四四

(ハ) 壬戌卜爭貞鬼攸 乙三四〇七

(ニ) 己酉卜賓貞鬼方又易、亡禍 乙六六八四

(ホ) 卜貞鬼不禍 南北・無彙三二

等の辞例が見える。(イ)(ニ)の「易」は意義明瞭でないが、或は傷一あなذور、別一えぐる等の仮字で要するに侵略の意味であらう。「攸」は亦異論があるが李亞農の「殺」の意とするが一応妥当であらう。かく考へれば是等の辞例は何れも鬼方の侵略に際してその禍害の有無を卜問したものと考へられる。即ち鬼方は殷末期に於て既に商邑にとつて畏るべき部族であつたのであるが、その住地は陳夢家に依れば山西南部の陝西に近い処、左伝に見える晉の懷姓九宗は即ち鬼姓と云ふ事である。<sup>(56)</sup>尤も此の「何方」と云ふ商邑と交渉のあつた異方国は武丁期に於ても二十七もあり、其の中の幾国かは脅威であつたに相違ない。して見れば畏怖すべきは何も鬼方のみに限つた事ではないが、少くともそれ等の一つが鬼方と呼ばれた事の根底にはやはり鬼、それ自身、<sup>(57)</sup>畏るべきものとの觀念が存してゐた事を示すものであらう。但この場合に於ても鬼が鬼神即ち祖神の鬼と如何なる關係に在るか、<sup>(58)</sup>明かでないが、兎も角鬼字が用ゐられてゐる以上概念的に全然無關係とは云ひ得ないであらうし、一種の死者の世界―他界觀念或は未知の世界に対する異生觀念に基くものとも見られ、又異部族を畏忌する心理が該部族に嫌忌すべき名称を附加し、更に動物名を呼ぶ事は一般に考へられる事であるから特に自尊心の強い中華主義的思想と相俟つて与へられた名称とも見得るであらう。

(4) 更に卜辞には右の外、

(イ) 今夕鬼寧 前四・一八・三

(ロ) 鬼亦得疾 書五

(ハ) 丁卯貞王令鬼凶剛于宮 続存下八四六

等の辞例が見える。(ハ)が人名である事には異論ないであらうが、(イ)(ロ)を併せ考へれば鬼は此の場合特定の職業名かも知れない。そこで陳夢家は(イ)の鬼を官名、寧は休息の意と見、理由として卜辞に別に見える「祝」が祝である事等四条を挙げてゐる。又吳沢は一般的に鬼を醜惡畏るべき仮面をつけた巫祝とし、(イ)はその巫鬼を呼んで血祭による祓除(寧)をする意、(ロ)は「巫鬼の病を得んか」と卜問したものと見る。此れは陳氏の見解と類似点を有し乍らも更に一步を進めたものと云へる。併し商承祚も指摘する如く<sup>(59)</sup>は鬼の増繁字たるに過ぎず、後述の如く金文では祝が鬼に用ゐられてゐるから、陳氏の如く祝を祝と解するは困難であり、更にこれに由つて鬼の原始意義を巫祝引いては官名とするは文字の起源的解明に當つて、直接その構成原理に触れない不徹底さを免れ得ない。それに比すれば吳氏の説く所は聊か鬼の本質に及んでゐるのであつて、鬼の仮面―鬼頭の醜惡なる事に就ては私も嘗て考証したところである。<sup>(61)</sup>兎もあれ、右の三辞例は鬼が何等か特定の職名である事を示すものと云へる。

卜辞所見の鬼の用例として(1)悪夢の原因(2)吉に対する「凶」悪の義(3)異部族名としての鬼方(4)特定の職名の四条を示した。現在のところ卜辞の鬼の意義は右四条に限つて差支へないであらう。是等の意義を通じて見れば鬼は(1)直接祖神の意味には用ゐられてゐない事、(2)それは生人に対し少くとも善意でなくどちらかと云へば畏怖すべき惡意の概念、を有する事の二点が指摘出来るであらう。是等の鬼なる文字が祖神である鬼神の「鬼」と如何なる關係に在るかは問題であらうが、鬼の原始形象が「死せる人」引いて祖神である事は輓近の學者間にも異論がなく、私も確信して疑

はぬところである。さすれば卜辞の鬼は既にその原始的意義から転化し、多分に靈鬼としての性格を有する第二義的概念に属するものである。

此の事は周代金文に見える鬼が純祖神となつてゐる事と正に対照的である。即ち金文に於て「鬼」は

(イ) 孟鼎 媿鬼方(西周器)

(ロ) 陳助簋 神鬼神(東周器)

(ハ) 梁伯戈 魑鬼方(東周器)

等の外別に鬼を偏旁とする「畏」字が見えてゐる。(イ)(ハ)は無論卜辞の鬼方と同じであらうが、(ロ)の用例は卜辞には見えないところである。金文中鬼神の語は今のところ右の一見に止まるので假証の媿ひはあるとしても、東周に到つて鬼は祖神の原義を回復したと云へるであらう。但これが周民族と殷民族との鬼觀念の本質的差違に基くものか否かは簡單には論ぜられぬ。春秋以後の文獻に鬼が祖神として記されてゐる事は云ふまでもないが、比較的古い尙書には偽古文に見えるものを除いて鬼神の語は一見せず、又詩に於ても「為鬼為蜮、則不可得」云々の語が小旻に見えるのみで、而も此の場合どちらかと云へば惡鬼たるの可能性が強い。金文は前にも述べた如く本来祖先の祭祀に使用する彝器作製の由来を記刻したもので慶祝の辞が多いのもその為めである。かゝる特殊性格を考慮に入れれば金文に惡鬼の字面の見えないのは当然であらうし、従つて是に依つて金文時代の祖神にその靈鬼性を認めない誤には行かない。現に詩・書には直接祖神ではないが彼等がその左右に侍する天・帝・殷の上帝に相当する至上神―がやはり禍福を降すまことに畏るべき存在なる事が繰返し警告されてゐる。以後の文獻に就ては一々論述する余裕がないが、書・詩の外墨子等に於ては冒頭にも指摘した如く鬼神は依然として祖神或は天地・山川の神であり、明瞭に靈鬼的性格を帯びた鬼が顯はれるのは春秋左氏伝あたりからである。<sup>(64)</sup>

(三)

以上先づト辞に見える靈鬼觀念の萌芽を上帝の王・王国に對する暗黒の面に求め、卷王・卷年等の人事・自然を通ずる災禍を通じて見ればその靈鬼性は伝説的先公高祖より現實性を有する先王先妣等近祖神に強い事を確めた。次で一般に祖神の意である「鬼」のト辞に於ける概念を分別検討してそれが原始意義より転化した靈鬼的觀念を有する事を指摘した。全文に到つて原始意義に還るが靈鬼觀念はそのまゝ繼承せられたものと見るべく、春秋あたりから再び鬼神は一般祖神であると共に惡鬼の性格を有するものとなつてゐる。これは殷以來の傳統的宗教觀念と見得るであらう。一般に周の文化が従前考へられてゐた程度殷の文化と異質的でなく寧ろ殷を踏襲するものである事の論証は最近古代支那史学の一焦点となりつゝある。宗教文化の兩に於ては、従來考へられた様な一團へば殷の祖先崇拜と、周の天の崇拜とを對立せしめろ勿き一單純なものでなく、<sup>(105)</sup>周王朝が若干の民族文化の異質所を保持し乍らも左程これを強化させる事なく、出来得る限り出来の殷文化を温存せんとした事が靈鬼觀念の展開と云ふ事實を通じても窺はれる。

註 (1) 宇野田空博士、宗教史學卷二七七頁以下。

(2) 宇野博士も同上に於て一般に靈鬼の觀念が發生的に必ずしも靈魂や精氣からの転化のみでない事を指摘されてゐる。

(3) 出石誠彦氏、支那神話伝説の研究三九三頁以下。

(4) 天鬼は尚賢中、下、尚同中、天志中、非業上、非命上、中、下、貴義、公孟等。山川鬼神は非攻下、天志下、非命上、明鬼下等。又上帝鬼神の語も散見する。尚ほ左伝卷八元年にも山川鬼神の語が見える。

(5) 詳細は「古代支那に於る積慶儀礼の研究(未刊)」に論及してゐる。

(6) 「祖帝・天」——上代支那に於る祖神崇拜と自然神崇拜、広島大学文学部紀要第三号、「統御帝・天」——殷末周初の宗教制度下、哲学第三輯、一社の起源、日本文学會日本民族學協會聯合大會第七回紀要、「鬼字考」——支那に於る祖神崇拜の原初形態、広島大学文学部紀要第十号等。是等の論述は文字學的語源的考察を主とするもので、今から見れば不満の点多

いが、只鬼神崇拜の原始形態に関する見解の大筋は今なほ変わらない。

- (7) De Groot : *The Religious System of China*. vol. IV, p. 8.
- (8) De Groot : *ibid.* pp. 1ff. H. Maspero : *La Chine antique*. nouv. éd. Paris, 1955. p. 229. 等と同様である。
- (9) 拙稿「魂魄考」—その起源と発展—、東方宗教第三号。其後思想史的に鬼神思想の変遷を説いた錢穆の「中国思想史中之鬼神觀」、新亞字報第一卷第一期。が出た。錢氏は左佐昭公七年の趙景子の問に対する子産の答へ、人生始化曰魄、既生魄、陽曰魂、用物精多、則魂魄強、是以有精爽至於神明、匹夫匹婦強死、其魂魄猶能憑依於人以為淫厲云々を重要視する。錢氏によれば、此の場合魄は人の肉体、魂は肉体を具有するにより生ずる種々の意識と活動とであつて、子産の意味は生前の生活条件が好ければその魂魄強くその死後には鬼となるが、悪ければ鬼となり得ないと云ふのである。此の考へは當時に於て伝統的な靈魂信仰に対する疑問を提出せる極めて斬新な理論であつて、魂魄二字の原始意義ではないとしても、生前の靈魂を認めざる中国特有の純形氣のみに立脚する自然主義的人生觀であり、以後の思想史に深い關係を有するものである(二一四頁)。併し錢氏の右の解釈には若干疑問なしとしない。即ち子産の魂魄論が特異なものである事には異存ないが、死靈の根源となる魄・魂は単なる肉体と意識及活動ではない筈である。錢氏は杜預注の魄を形体とする説を採るが、杜注を斥けて精氣を魄とし、更にその原動力を魂と見る左氏會箋の説を妥当とすべきである。かく見れば子産の魂魄觀は余程 Pre-animism 或は Animatism に接近せるものである(拙稿「魂魄考」參照)。錢氏の解では生前の原理説明に何故に魄・魂と云ふ特異な文字を用ゐたかと説明出来ないであらう。詳細は首題から逸れるので別に譲るが、錢氏の右論文中の經典解說に就ても子産の言を重要視するの余り適解を缺く所が多い。
- (10) 此の点は後述の如く祖神の子孫に対する明・暗二面の中後者から惡鬼の展開を説かれる出石氏の見解(前掲論文第七節)の方が妥当である。
- (11) W. Crooke : *Introduction of Ancestor-worship and Cult of the Dead*. E. R. E. vol. I, p. 425.
- (12) J. G. Frazer : *The Fear of the Dead in Primitive Religion*. London, 1933. vol. I. Lect. I. P. L. H. Gray : *Introduction of Demons and Spirits*. E. R. E. vol. IV, p. 563. 二も未開社会に於ては惡魔と精靈との間に明確なる區別が設けられない、demon の語源はサンズリットの deva (神) に在る事を指摘してゐる。尚ほ宇野博士、宗教民族学二八六頁にも靈鬼と神祇との間に明確な區別を設ける事の困難を説いて居られる。

(13) 郭沫若「伝統思想考」、金文叢考所収。

(14) ト辞の年代に就て董作賓は 1384-1112 (殷曆譜等)、陳夢家は 1300-1028 (殷虛ト辞綜述等) とする。今陳説に従つて置く。

(15) 別稿「ト辞祭祀の研究」(未刊) に詳説してゐる。

(16) この点に於ては陳夢家の詳密な考察があり、その河・岳等を以て自然神に近い先公高祖と見るはト辞研究の現段階に於ては最も妥当と考へられる(殷虛ト辞綜述第十章参照)。但陳氏が文字假借の法を用ゐて「河」を帝「壘」とする(同上三四三—四頁)は稍行過ぎであらう。

(17) 拙稿「統釈帝・天」参照。

(18) この点は最近急速に進んでゐる殷式墓址の調査に期待すべきかも知れないが、現在に於ては未だ整理の段階に在る。一般にト辞學者にその資料過重視の結果ト辞を以て殷文化の凡てを代表するものなるかの過重評價的態度が往々見受けられるのは遺憾である。これは一種の錯覚とも云ふべきであつて、ト辞が殷代資料として貴重であり、此が研究の須要なるは言を俟たないが、それは飽くまでト占と云ふ呪術的表現であるに過ぎない。従つてそれは殷末文化の部分的特殊表現ではあつても全文化を露呈せるものではない。此の意味から董作賓が右の主旨を研究者に警告してゐる(小屯乙編序、大陸雜誌第十四卷第九期十頁)のに傾聴すべきである。

(19) 伊藤道治氏に「ト辞に見えたる祖靈觀念について」(東方学報第二六冊)の一論がある。後述の如くト辞に少數の祖神在上の記事が見えるは事実としても、それが当時の人々に靈魂として把握されてゐたか問題であらう。この論者はト辞の時代区分を逐うて祖靈觀念の変遷を辿られたものである。豊富な資料には敬意を表するが、概括的に云つて時代区分的にト辞の表現法が異なる事は勿論であり、文化現象に変遷の存する事もまことにその通りであるが、祖靈觀念と云ふ如き最も基本的宗教現象が僅々二百年の間に段階的に變化するものとは考へられない。ト辞の史的研究は勿論重視すべきであるが、それは飽くまで宗教現象の基本事實を無視しない事を前提とすべきである。

(20) 胡厚宣は上帝の語は第三期以後のト辞に見えると云つてゐる(殷代之天神崇拜「十一葉」甲骨学商史論叢初集所収)が陳夢家も示す如く第一期から既に表れてゐる(殷虛ト辞綜述五六二頁)。又胡氏はト辞の下上弗若の上、或は上子受我又等の上子も亦上帝と見てゐる(同上八葉)が、是等が何等か在上の神格である事には異論ないとしても果して上帝と同一神である

か疑問であらう。尚ほ上子に就ては拙稿「殷墟書契後編積文」(二)。甲骨学第六号、参照。

(21) 陳氏、殷墟卜辭綜述五六一頁以下。

(22) 楊謝達は前七・一・二の天帝之家を供養として帝を祀る意味と解し、卜辭に祀帝の礼無き筈はないと云つてゐる(卜辭求義五四―五葉)が、楊氏自身認める如く右卜辭には祭祀名の記載が無いのであるから、此れに祀帝の意を附するは無理である。尚ほ陳氏は帝と先公先王と同じからずとし、兩者の相違点として供饗を享けぬ等四條を挙げてゐる(前掲書五八〇頁)が頗る明晰である。

(23) 「殷代之天神崇拜」六葉。

(24) 陳氏、殷墟卜辭綜述五八〇頁。以下の引用亦同じ。陳氏は帝の人格性を否定し乍らも結論として史記封禪書に見える秦の四時中の白帝に近いと云つてゐるが、白帝は即ち少皞であつて明かに人格神である。陳氏は「近い」と云ふのみであるが人格性の有無は崇拜の対象として本質的な事である以上、その所論に矛盾は免れないであらう。

(25) 陳氏、殷墟卜辭綜述三三八頁以下。

(26) 我我我我の我は即ち王自身を指すから(前掲書王・王と實質的に同じである。(21)に示す書亦同じ。尚ほ是等の一つの場合に該当する先公の名称に就ては陳氏、前掲書三四六頁以下に詳かであるが、その外にも書王(一・岳・企(續存上九九〇季の二八九三)等を追加すべきである。更に檢索すればは補充出来るであらう。

(27) 此が祖靈の化身と考へられる事である(J. G. Frazer: The Fear of the Dead in Primitive Religion, vol. I, p. 168etc.) が此の場合関係ないであらう。

(28) 彘の意義に就ては既に沈兼士の考証がある(「考殺・祭古語同源考」、輔仁學誌第八卷第二期)が、彘の性殺傷を好むところから殺の義を導くは附会に近い。私は別解をとる(拙稿「古代支那に於る積極儀禮の研究」)が彘が殺の原義である事に異論はない。

(29) 陳氏、殷墟卜辭綜述三五〇―一頁。併し陳氏も注意する如く此の區別は飽くまで相對的であつて、先王先妣が祈雨祈年の対象となる場合も無論ある。尚ほ祖神が一般に年殺従つて降雨の支配者となるは農耕社会に見られる現象である。cf. J. G. Frazer: The Fear of the Dead in Primitive Religion, vol. I, part IV.

(30) 卜辭では先王は子の廟号を以て呼ばれる外、



示一 大示・小示・二示・三示・四示・五示・六示・九示・十示・廿示・黃示・伊示等  
宗一 大宗・蕙宗・岳宗・大乙宗・且乙宗・且辛宗・丁宗・右宗等

の如く「示」「宗」を以て呼ばれる場合等がある。

(31) 陳氏は又卷王・岩我等に就て一々の先王を検討してゐる（殷虛卜辭綜述三四六頁）がその外にも

卷王—父乙（小乙）乙六三三五 妣甲乙五七三六 妣己乙六二二四 子癸乙三三〇七

柔余—沃甲京二二四六 岩余—且辛京二一五一

尙—上甲乙五二六七 且乙續存上九九七 且丁續存上九九八 母丙乙七一三〇 多妣京二一六四 咸戊南北・坊一・一 寅尹續存下三八四

系—黃尹南北・師二・六六

等が追加される。其他貞父乙禍王乙六二五等も同類であらう。尚ほ先王中上甲のみが岩雨者となり、亦祈雨の対象となつてゐる事はそれが正に先公グループと先王グループとの境界に立つ事を示すものである。

(32) E. B. Tylor: Primitive Culture. 1871. Vol. II, pp. 124, 129. R. H. Codrington: The Melanesian. Oxford, 1891. p.

194. L. H. Gray: Introductory of Demons and Spirits. E. R. E. vol. IV, p. 567. J. G. Frazer: The Fear of the Dead in Primitive Religion. pp. 141 ff. 又宇野博士、宗教民族学二八一頁参照。

(33) 「積疾」中央研究院歴史語言研究所集刊第一本第二分。

(34) 甲骨学商史論叢初集所収。

(35) 貞王疾身、佳唯妣己卷の疾身を腹痛とするが如きそれである。

(36) 胡氏は天神降疾の例として(1)貞亡降疾(2)貞今日其雨疾(3)貞佳帝卬王疾の三形式を示してゐるが、(1)の「降」が必ずしも帝に限らず、少数乍ら先公先王の場合も存する事は前にも指摘した通りであり、(2)の雨疾が果して降疾であるか疑問である。

(3)のみが卬の字義は不明としても—卜辭学者の解字もあるが—帝と王の疾病との關係を示すものであらう。

(37) 祖神以外の特殊な例として

丙辰王疾自西南北・師一・七一（武丁刻辭）

等がある。卜辭では東西南北も神格化されてゐるが、此の場合は西方の意であらう。尚ほ検索すれば他にもかゝる特例を見出し得るであらう。

古代支那に於る靈鬼觀念の成立

- (38) 胡氏は疾病に対する天神の賜應を希望する例を示し乍ら「殷人疾病考」(十二葉)、又上帝に病を禱る辞例無き事を述べてゐる(同上、十三葉)。胡氏の云ふ天神と上帝とは卜辭に於て別物とは考へられないから、胡氏の意は上帝は一方向的に賜應はしても祈應は草けぬと云ふのかも知れないが、かゝる無理な解釈の生ずる所以は「王疾歯、佳唯出有易」の「易」を錫賜と解するにある。此の場合易を錫としていふか疑問である。尚ほ祈應の向けられる先王は胡氏の挙げる且乙・且丁・南庚・小乙の外に且辛<sub>一六五</sub>等の存する事を附加して置く。
- (39) 出石誠彦氏、「鬼神考」四二〇頁以下。積名に疫役也、言有鬼行役也とある等は漢代人の疾病に対する觀念を端的に表はしたものと云へよう。
- (40) 少し内容的には異なるかも知れないが、病氣の原因が最も近い親縁者例へば子供の死せる両親等と考へられるニューギニアの例等も同一心理と見得るであらう(J. G. Frazer: *The Fear of the Dead in Primitive Religion*. vol. I, pp. 144 ff.)
- (41) 胡厚宣、「殷人占夢考」四葉。甲骨字商史論叢初集所収。
- (42) 周礼春官占夢の占ふ六夢に正夢・噩夢・思夢・寤夢・喜夢・懼夢がある。
- (43) 丁山は集刊第一本第二分二四五頁。郭沫若は卜辭通纂考積一六九葉。其他徐協貞(殷契通積卷六、六葉)、戴蕃予(考古社刊第五期三五頁)呉其昌(文哲季刊第四卷第二号二五七頁)等に別説が有るが何れも賛成し兼ねる。尚ほ(46)参照。
- (44) 楊樹達、卜辭求義四一一二頁。
- (45) 王国維、鬼方混夷獫狁考、觀堂集林卷十三參照。
- (46) 孫海波、卜辭文字小記、考古社刊第四期十四一五頁。
- (47) 吳沢、中國歴史大系古代史四九一頁。
- (48) E. B. Tylor: *Primitive Culture*. vol. II, pp. 189-191. E. R. E. vol. IV, p. 568.
- (49) De Groot: *The Religious System of China*. vol. V. pp. 650, 700ff.
- (50) 王国維、絃電、魃、戊寅五旬有一日云々五三九七の語が見えるが意味不明。
- (51) 続存下七三〇にも貞鬼の辭が見え、詠辭で断定は出来ないが、恐らく貞吉の対文であらう。
- (52) 于省吾、雙劍診殷契駢枝三編二三葉。但し于氏が是を証として<sub>金</sub>途若茲鬼<sub>總</sub>存<sub>二</sub>八<sub>一</sub>の鬼を惡劣の義と見て「此の道路かくの如く惡劣なり」と解するは如何にも附會の感が強い。

(53) 王国維、鬼方混夷癩狁考。王氏の考察範囲は金文以降に止まり卜辭に溯つてゐないが、甲骨資料の尠かつた当時としては無理からぬ事である。

(54) 陳夢家、殷虛卜辭綜述二七四頁。但(ロ)を補充、(ニ)は陳氏の誤釈を訂正した。此以外にも検索し得られるであらう。

(55) 李亞農、殷契摭佚六一頁、同統編五九頁。

(56) 陳夢家、殷虛卜辭綜述二七五頁。

(57) 宇野博士、宗教民族学二七八頁以下。De Groot も鬼方を spectre-country としてゐる (The Religious System of China, vol. V, pp. 802 ff.)

(58) De Groot は支那北部の種族が動物名によつて呼ばれる原因を祖先が動物であつたとの思想に基くとしてゐる (De Groot: The Religious System of China, vol. IV, p. 269) が、これは De Groot 自身云ふ如く想像の範圍を脱しないで寧ろ未知の世界に対する異生・異形觀念等の一般的心理と支那民族の例へば「夏(華)は中国の人なり」逆に云へば夏以外は人に非ざると云つた中華思想の特殊性とに基くものと考ふべきであらう。

(59) 陳夢家、「商代的巫術与神話」、燕京学報第二〇期五六七頁。吳沢、中国歴史大系古代史五二二頁。

(60) 商承祚は死して神と同列なるが故に「示」傍を加へたとしてゐる(「説文中之古文考」、金陵学報第六卷第二期八五頁)。

(61) 拙稿「鬼字考」参照。

(62) 其他にも続存下八〇二、乙六六九(畏?)等用義不明のものが二三あり、又珠一一八二の「魅」、前五・三八・六及七、前六・五六・七、乙八六五等の「異」も亦同系統の文字であるが、部族名或は人名と推定されるものゝ外概して意義不明である。

(63) 詩の鬼と魃とに就ては靈鬼觀念の展開を取扱ふ本稿の続稿に於て考証してゐる。

(64) 文献の成立年代に就ては勿論問題があらうが、左伝僖公十九年の「淫昏之鬼」或は(9)引昭公七年の「鬼有所歸、乃不為厲」等がそれである。

(65) 此の事に就ても嘗て指摘した事がある。拙稿「釈帝・天」参照。

追記

本稿は当初文献資料にまで及ぶ「古代支那に於る靈鬼觀念の展開」を意図したが、紙数の制約の爲め卜辭・金文の非文献資料の範圍に止めざるを得なかつた。尚ほ印刷の煩瑣を顧慮し卜辭原文を成るべく楷書化した事を附記して読者の諒恕を乞ふ。

古代支那に於る靈鬼觀念の成立

## タブー機能の類層

竹 中 信 常

一

タブーがタブーされたものを中心として、これに対するタブー態度及びタブーの持つ規範性、且つその本質たる神聖觀念の持つ伝染性等を機能的属性として持つ以上、これが人間の精神生活、社会生活に及ぼす影響はひとりその宗教的側面に限られず、広い範囲にまで波及することはいうまでもない。吾々は斯るタブーの機能性を人間生活の凡ゆる面に於いてみる事が出来るのであるが、ただこれを無秩序な断片的現象としてのみ扱わないで、そこに或程度の類型化と、可能な範囲での層位化を試みなければならない。そうすることに依つて吾々の宗教生活がその現実面の多様性にもかかわらず、本質的には統一ある統合的当体であるべきであることを理解する一助ともなろうからである。

二

そこで極めて常識的にはあるが、人間の道德生活乃至道德意識に対するタブーの機能について考察の手掛りを求めることとする。

このことは逆にタブーの持つ道德的機能というところに置きかえて考えることが出来る。而してタブーの持つ道德的

機能は勿論その禁止的性能と、それが持つ強力な制裁力とに見られる。道徳とは屢々いわれるように慣習起源に基づいておこる社会的規範として個人以上のものである。しかも道徳観念は人間の社会的概念の変化発展に伴つてその内容を進展せしめる。従つて一概に固定的なタブー観念を以つて凡ゆる社会にその道徳的機能を求めることは出来ない。逆にまたタブー観念も絶対的なものでないから、その機能現象も固定したものではない。例えば未開社会においてはその道徳律は既成のタブー的制裁に準じ、これに支持されているが、文化社会においてはタブー観念自体も極めて抽象化されていると同時に、道徳律も個人の倫理観念により多く依拠するようになってゐる。この間の事情については、特に近來精神分析学派の理論においてみるべきものがある。例えばフリーデル J. C. Flugel はタブーと超自我との相即性を主張して、タブーが文化社会においては心理学的に解明されて超自我となつてゐるとする。このような直接的連関性の理論はとに角として、タブー自体乃至道徳観念そのものには内容及び外様に少なからぬ変異はみられるが、タブー的風習・観念の実存する社会における道徳はその大半をタブー的制裁の権威を基としておるし、またタブーそのものの顯在せぬ場合においても、道徳性の根底には超自然的制裁を予想することから出発した道徳律が習俗的に残存していることはいえるのである。

古來、慣習と道徳との不可分關係が屢々論じられて來たが、タブーにおいてその儀禮的意義が強調され、更にそれが恒常化されて慣習にまで固定されるようになる場合を考慮に入れるならば、そのこと自体の中にタブーに道徳に通ずる素因のあることが明かとなる。道徳の道徳たる本源は個人的嗜意を越えて社会的理念を持つということにある。吾々は道徳が公共のためのものであつて決して個人のためのものでないことを明言し得る。こうした理由によつてタブーの道徳性を検討するためには、その起源論はとに角として、戒禁性と規範性と超個人性とをまづ檢出することが、必要となつてくる。戒禁は何等積極的に道徳を強化するものではない。しかし道徳が社会的善行を奨励する半

面、戒禁は悪行を禁止することにおいて積極的である。道徳全般においては戒禁は消極的機制であるが、未開社会における特殊的な道徳においては、禁忌的否定の方がその現実性と具体性との故により多くの積極性を持つてゐる。この場合最もひろく引用される例証は財産保護のためのタブーである。即ちタブーによる財物の保護は、大部分、それぞれ定められた象徴的な小片をつけることによつて、これがタブーであることを公示することによつて行われる。ポリネシアではこのタブー・サインのことを *rahui or rauu* と呼んで、ユコ椰子の葉を編んだものや、木製の人像や、曲つた棒を大地に突き立てること、更にまた一房の人間の毛髪、或は古い編物の一片等で現わしてゐる。<sup>(3)</sup> サモアではかますや鯨などの形が多く用いられてゐる。<sup>(4)</sup> これ等一般的財産に関するタブー的保証は、起源においては特殊人、即ち首長の如き人の有する財産にのみ用いられたものが、機械的に拡大せられて、弘く用いられるようになったものであつて、本源においてタブーは決して斯る法規性のみには止まるものではないのである。<sup>(5)</sup> この点から考へるならば、タブーの財産保護の機能は二次的なもので、その原型は特殊人——例えば王・首長・長老・死者・病人等——に対する異常視、逆にいへば、日常的・俗的関係以外の、いわばそうした平衡関係の破かいされた場合に生起するところの危機感にあるものと考へられる。<sup>(6)</sup> 即ち、「各人の内部には聖なる原理・靈魂が存してゐるので、個人は最初から物を別離し保護してゐる道徳的禁止の最初の形態である諸禁制に圍繞されてゐる」のである。<sup>(7)</sup> それ故、かかる個人は一般人によつては禁制され、区別さるべきである。而も聖性の伝播はこれが触れた所有物にも当然侵徹する。屍体処置において、その持物一切を破棄したり副葬したりすることも、あなたがち来世生活の資産としての所為とのみはみられない。西部メラネジャのニューカレドニアでは、死者の家その他の持物が焼かれる。またショートランド群島では首長のポート・槍・弓矢・斧が破かいされる。<sup>(8)</sup> 同様なことはオーストラリアにも行われ、ウオガル族 *Wogal* は死者に帰属する凡ゆるもの、即ち技術的に非常に有価な槍や網やカヌーまでも粉々にして墓に埋める。ハウイトの言葉を

借りるならば“Everything belonging to a dead man was put out of sight”である。(9)と云ふヘンダンはこのことについて六つの帰結を列挙している。即ち、

- 一、死者の欣求と慰安とを満たすため、而して所謂（死靈の）作用を阻止するため。
- 二、所有権は死に際しても終熄せぬという觀念。ここに吾々は人間の人格性を構成するものについての異つた概念を考えねばならぬ。即ち、死後「自分の所有物につきまとう人間の personality」の信仰である。
- 三、ほんの例外的な例においてであるが、死後の復讐を欲するのは自然的原因によるとされる。

#### 四、血に依る死者の強化

#### 五、来世において友情を結ぶため

#### 六、彼世への道を案内するため<sup>(10)</sup>

而して、いまここに吾々の関心を引く項目は一、二、三であるが、然し、これ等の帰結は死靈の存在を前提としている点が、吾々のいま扱つてゐる所論の帰結ではあつても、証明にはならぬであらう。しかしながら、かかる風習は先にもいつたように慣習化され、制度化されて、私有財産の保全に貢献したことは事実である。而もかかる禁制を創造する力は個人の性能いかんということと多大な關聯を持ち、上述の如く首長や長老の場合に最大となる。<sup>(11)</sup>要するに、この場合の戒禁性の本源は、それ等財物所有者に固有する異常性が、タブーサインという非平常的シンボルによつて強化されて表示されるところにあるわけである。

タブーの戒禁性の更に顯著にあらわれる場合がある。それは近親相姦の禁忌である。即ち、近親相姦は今日の文化社会では不道德的なものとして固定化されているが、このように固定概念化されるに至つた背後の原因に關しては、従来多くの論義が繰りひろげられているが、その中で現在主要なものとして挙げられるのは生理学的説明と心理学的

説明とである。またトーテム社会組織における族外婚との相関においても大きな話題を投げかけているが、今はこの部面に深く触れることはしない。近親相姦のタブーの起源についての考察は、ロッキーの如く生物学者及び心理学者に一任してもよい。<sup>(12)</sup>生物学者についてはとに角として心理学者について、性心理学で有名なハバロック・エリスは近親相姦を説明して次の如くにいう。

「兄弟または幼時から一緒に育て上げられた少年や少女の場合において、配偶的本能が通常あらわれることのないのは、これ等の事情のもとでは配偶的本能を喚起する条件を必然的に欠くものであるということに帰すべき、全く消極的な現象である」<sup>(13)</sup>

一方、これを民族学の分野において採りあげたウエスターマークもまた

「一般的にいつて、極く幼児期から一緒に生活して来た者の間には、全くエロティックな感情が欠けている。……：幼年期から緊密に生活を共にして来た者は原則的には近親である。この故に、彼等相互の性関係に対する嫌悪が慣習や法律に移されて、近親間の性交の禁止となる」<sup>(14)</sup>

といつている。而して、ウエスターマークはデュルケーム、フレイザー、フロイト、ユング等によつて提起された反論に答えて、

「私には近親相姦への嫌悪は経験にも教育にもよるものではないと思われる」

として<sup>(15)</sup>いる。彼がその論述の帰結においてこのような心理的先天性を認めているところに、上述の人々からの反論が提示されたのであると共に、純粋な民族学的分野からいささかそれた結論を導き出したといふことをみる時、吾々は再びロッキーの如き学問的停止の賢明さを思はざるを得ない。とに角、近親相姦の現実的な被害と不道德——未開社会においては、エームズの表現を借りるなら慣習の紊乱<sup>びん</sup>——とは単なる心理的嫌悪と共に、充分制度的な禁制にまで



發展する契機を持つようである。そしてかかる禁制のもとには可成り強烈な心理的要因の作用していることはいうまでもない。然しながら、吾々はかかる生理心理的要因のほかに、タブーに内在する無上命法的制約の作用を認めねばならない。即ち、上述のウェスターマークの「嫌悪 aversion」という人間の本具的心情——これはその非難者等が主張する如く究局的なものではない——を反証したクロリーが次の如くにいつているところのものである。

「現実的に、凡ゆる性関係、單なる性交のみならずすべての性関係は未開人にとつては文字通り “incest” である。——タブーの破棄は相互に危険な関係にある異性間の身体的接触によつて起る危険を防止するために制定される。そして、心理学的に、近親間の性関係が有害な結果を生むということについての信仰は宗教的に起つたものである。即ちその信仰は病気が罪即ちタブーを侵犯したためにおこるといふ信仰と類似する」<sup>(16)</sup>

勿論、この論述に対してもいささかの問題はみられるが、あえて吾々がこれを採る所以は incest を単に intercourse に限らずより包括的に使用しているとする点である<sup>(17)</sup>。しかもこれを單なる心理的原因以上に宗教的起源に求めたことは、タブーにおける超自然的性能の機能類層を扱ふ本論としては甚だ留意すべき事柄といわなければならぬ。そこで、結果的にみて、かかる近親相姦のタブーは未開社会においては相当重要な分野を占め、その規範性は大いに拡大されて、「何等親族関係もみられず、ただ一定の社会集団の各員は究局のところ、同一祖先の後裔であるといふ法的擬制に依つて親族とみなされている個人の婚姻までも禁ぜられる」<sup>(18)</sup>し、また婚姻関係のみではなく、会話や接触は勿論偶然的な望見かいま見えさも回避されるという峻厳さは、逆説的にいえば、それ程に峻厳にするだけ近親相姦が犯され易く起りやすいということを予想することが出来る。更にまた制度的には、男子集団形成の原動力ともなり、その機能は間接的にはあるが軍事的・政治的・教育的部分へも浸延している<sup>(19)</sup>。この点に関しては後に再び触れるであろう。それにも増して重要なことは、家族制度の嚴肅なる維持ということであり、現実的にはこのことは不可避なもの

となつてゐる。しかも文化人において敢えてかかる incest taboo の設定をみないのは、これがクロリーのいう “unchaste” と起源的に即一であるからであり、これに倫理観念が附加するようになると、形式的な法規の形で残存するに至るのである。

かくの如くにして、財産にせよ近親相姦にせよ、吾々はタブーがその上加える戒禁性の強大な作用をみるのである、このことは更に性タブー、特に性交のタブーそのものへの類縁の進展を予想せしめるのであるが、ここではひるがえつてタブーの規範性が人間の道德生活に作用する部面を概観してみよう。抑々道德とは單なる禁止の集積ではなく、そこには一定の社会理念なり生活理想なりが設けられ、これにむかつての志向性と向上性とがあらねばならぬ。従つて、道德における禁戒性もまたこの線に沿つて作用するのでなければ現実的生活機能を持つには至らない。この故にそこには必然的に規範的な一聯の觀念体系が構成されなければならない。タブーの規範性については、赤松博士がマナとの相関において詳論されているが、吾々も博士にならつてタブーの規範性を無上命法的先驗性に求めることとした<sup>(20)</sup>。無論かかる先驗性は社会的權威に求められてもよいし、精神分析的な場合には上述の如き無意識的なものに求められてもよい。さりながら、かかるタブーの規範性が生活部面において、行為のみでなく思想や觀念にまで拘束力を及ぼすということは、タブーが人間生活を秩序づけるに甚だ有用な機能を持つていたことを物語るものである。たとえば、クロリーンディアンの間では、他人が知らぬ間にタブーを破つたとしても、その侵犯の罪の故にリューマチにかかると思はれて<sup>(21)</sup>いる。このような信仰はタブーの命法が生活全般に行きわたつてゐることを示し、日常的平衡狀況の無意識的破かいに対する意識的防壁を形成する。タブーのかかる部面は特に諸々の儀礼に附随するタブーに多くの例証をみることが出来る。デュルケームはインチチュマ儀礼の繁殖と消費の二形態の接合点の上において、宗教性が強化されタブーが加重されるといつている<sup>(22)</sup>。即ちその際のタブーの侵犯は儀礼の全過程に及んでこれを

無意味なものにしてしまふからである。儀式は未開社会においてはその殆んどが共同的であり、それ故に一個人のふとしたタブー侵犯も共同体全般の利害にかかわるのである。エスキモーなどでも、一犯人の行為によつてタブーが背反されれば共同体全部に食糧難が起ると信ぜられてゐる。<sup>(23)</sup>更に台湾のアタヤル族にも儀式中の共同タブーが嚴重に規定されてゐる。<sup>(24)</sup>このように一個人の行為が社会的関連のもとに作用するような社会においては、タブーには超個人的な規正としての道徳性が附与されてゐるとみて差支えない。即ちレギ・ブリュールの<sup>(25)</sup>「個人・家族・社会集団が不幸にあつた場合、かかる生起は決して偶然に帰せられるものではない。エスキモー、北部アメリカ等ではこのやうな場合、まづ、神聖な命法即ちタブーが犯されたのであると考へる。それは結局社会集団の集合表象の統体からなされる」のである。不幸とは一種の価値觀念であり、それは道徳的批准によるものであり、この意味においてタブー侵犯は道徳的罪惡である。マライ半島のセマン族の間において「罪とは大神 Karei によつて課せられたタブーである」とするのは、<sup>(26)</sup>この間の事情を明かにするものといえる。また日本では国津罪をタブーとして、これに宗教的価値を附加していることは周知のことである。<sup>(27)</sup>このようにして、タブーの中心觀念自体の神秘性はその規範に無上命法的性格を帯びしめ、しかもこれが未開社会の生活規範として共同体を律する時、タブーは道徳的規範となつてくる。而して同時にそれは個人をこえたものであり、むしろ個人の意識内に衝動的色彩を持つて顯現するために、慣習化されて社会的裁可を形成するようにもなる。しかもその際かかる社会拘束力は觀念的なものとしてではなく、あくまでも外來的・実体的なものとしてうけいられ、ここにタブーの宗教性のいわれる所以がある。

タブーが特にこの部面に發展したのはオセアニアにおいてであり、タブーを以つて「政治的的目的のために設けられた宗教儀式」であると規定されるほどである。<sup>(28)</sup>而もこれが神權的な政治形態と結びつくことにおいて、タブーの効用は完全に法政的なもの<sup>(29)</sup>にまで拡大してゐるのである。要するにタブーの道徳性は規範化された聖性による日常生活の統

制であり、実利的には近親相姦による生理的弊害を防止し、トーテムタブーは適当な繁殖作用を助成し、財産のタブーは窃盜行為を阻止している。しかしながら、これ等タブーの拘束力は無統制に偶然的に加えられるのではない。一見すれば、未開人は無数のタブーにとりかこまれて、身動き一つ出来ぬ窮屈な生活を送っているようにみえるが、仔細に観察すれば、タブーの規範的統制は共同体の集団表象たる生命及び理念を維持する超個人的目的のもとに行われているので、決して反個人的でも否個人的でもない。即ちタブーの「例外」がこれであり、而もまたキークバトリックが指摘する如く、ポリネシアにおいては一般的に不可欠であるカブ酒に対してタブーが課せられていないのはその一例である。<sup>(29)</sup>更に、飢饉の場合とか生活必需品の如きは概略除外されるか、何等かの便法で枵をはづして<sup>(30)</sup>いる。これは無論意識的になされたものではなく、それだけに人間生活に対するタブーの関連のあり方がどのようなものであるかが知られる。もう一つの例外は、払浄による回避である。この場合払浄 purification とはタブー侵犯による超人的力能の感染乃至汚性の伝染を何等かの方法で除去し払拭しようとすることを意味するもので、タブー侵犯の結果を事前に回避する有効な手段とされている。トータ族の場合はこれをより具体的行動的にあらわしており、例えば搾乳者が小屋に入ろうとする場合その中に女がいる際には、女性のシンボルである杵と篩ふるいと掃除機とを戸外に出してしまえばよいとしているのである。<sup>(31)</sup>こうしてタブーは社会的目的・集団理念に合致し得る限りそれが社会規整として超個人的力能を以つて作用し、そこにタブーが社会統制の精神的基底の一部を形成していることが知られるのである。

註 (1) たとえばチエロキ族は「正義とは他種族乃至白人から馬を盗むことである。邪悪とは自分の種族から盗むことである」としているが如く、未開社会の倫理は特定集団の利害を中心とした限定概念である。Hopkins, *Origin and Evolution of Religion*, 1923, p. 247.

(2) J. G. Flugel, *Man, Morals and Society*, Pelican Book, 324, 1955, pp. 150 f.

(3) Hamilton, A.; *Maori Art*, 1901, p. 102; Thomson; *The Story of New Zealand*, 1859, vol. 1, p. 102. (cit from,

- Westernarck, *The Origin and Development of Moral Idea*, 1907, vol. II, p. 63)
- (4) Westernarck, *op. cit.*, II, p. 64 Murdock, *Our Primitive Contemporaries*, 1934, p. 62.
- (5) Coe, *The Psychology of Religion*, 1916, pp. 113~4.
- (6) エトノージララメントにおいては、その社会内の有力者が作爲的にタブーを課し得るとされている。ことにメラネシムにおいては、タブーは法律的形体をそなえるに至っているが、これもまた最高有力者の賦課に依つて強化せられていたのであり、これ等のタブーは、つれもその本源を社会的有力者の持つ權威に帰せられる。(Codrington, *The Melanesians*, 1891, pp. 215 ff.)
- (7) Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life*, p. 307. fn. 1. Lowie, *Primitive Religion*, N. Y., 1924, pp. 80-81.
- (8) Brown, *Melanesians and Polynesians*, 1910, p. 217.
- (9) Howitt, *Native Tribes of South East Australia*, 1904, pp. 461-2.
- (10) Bendann, *Death Custom*, 1930, p. 120.
- (11) Durkheim, *op. cit.*,
- (12) Lowie, *Primitive Society*, 1920, p. 15.
- (13) H. Ellis, *Studies in Psychology of Sex*, 1906, Vol. I, p. 365.
- (14) Westernarck, *A Short History of Marriage*, 1926, p. 80
- (15) *ibid.*, p. 99.
- (16) Crowley, *Mystic Rose*, abridged ed., 1932, pp. 413-4.
- (17) *ibid.*, pp. 188-9.
- (18) Lowie, *Primitive Society*, p. 16.
- (19) 岡田謙・原始社会 七九頁以下
- (20) 赤松智城・軌近宗教学説の研究 三三三—三四頁
- (21) Lowie, *Crow Indian*, 1935, p. 16.

- (22) Durkheim, op. cit., pp. 333~4.  
 (23) Lowie, Primitive Society, p. 414.  
 (24) 岡田・上掲書 一〇三頁  
 (25) Levy-Bruhl, Primitive Mentality, 1923, pp. 261, 289-290.  
 (26) Murdock, op. cit., pp. 103-4.  
 (27) 河野省三・中臣祇と民族精神 二三頁  
 (28) R. Taylor, Te Ika a Maui, or New Zealand and its Inhabitants, 1855, p. 55. (E. R. E., XII, p. 183) 此處の「  
 づは」は「ホリネシアのタブー」として報告したことがある (宗教研究一四二号)  
 (29) Kirkpatrick, Religion in Human Affairs, 1929, p. 260  
 (30) Howitt, op. cit., pp. 145, 147.  
 (31) Marett, Anthropology, Home University Library, 1912, p. 219.

### 三

道徳性そのものには単なる個人を越えたものが含まれているが、タブーがこのような形で作用する以上に、より直接的に社会そのものに働きかける側面がある。タブーの発生的意義において既に超個人的であることを考える場合、吾々はタブーの持つこの部面の機能に関する考察を試みなければならぬ。

この場合第一に挙げられるのはデュルケームであり、彼はその根本的立場からいつて、必然的にはあるがタブーの社会性の一面をマナとの相関のもとに与論への禁忌にみている。即ち、メラネシア及びポリネシアにおいては権勢ある者は、彼がマナを持つが故であると考えられている。しかしながら、それにも拘らず彼の権威的地位は「一に与論が彼に帰する重要さに因していることは明白である」とし、而してそれは「与論が与える道徳的力能と聖物が賦与され

た力能」とが根源において同じであり、同じ要素から作られているからであるとす<sup>(1)</sup>。換言すれば、人間と同じく社会もまた事物・観念を神聖視するものであり、ここにタブーが眞にその公共的意義を拡大して来る理由が存するのである。タブーの社会的規整の機能は様々の方面に伸延しているのであるが、本論においてはそれを上述の如き側面に沿つて実証的に立論してみることにする。ここにもまた吾々はタブーの持つ高度なる規範性の働きをみるのである。タブーの持つ規範性が本源的乃至直接的にはむしろ宗教的なものであるにせよ、タブーが実質的に社会的行動に消極的な制約性を持つことは否定出来ない。即ち、正しく嚴密な意味における一人切りの人間が犯罪を犯さぬのと同じく、タブーもまた共同体にまでその危険の及ぶ源泉となることなしに、個人的な意味に止まるものではないのである。<sup>(2)</sup>

吾々は社会秩序の維持に關して、まづ第一に気づくことは支配者と被支配者の相對である。あるいは指導者と服従者、守護者と被護者等の關係である。これ等二者の間には権力・義務・責任・身分等の概念において相對的な關係が結ばれている。たとえればハワイでは一般庶民には嚴重に禁止されている近親相姦も、首長に対しては例外とされている。<sup>(3)</sup> オーストラリアのクルナイ族では、老婦に対しては食物タブーが特にゆるめられている。またワラムンガ族では老人及び首長はトーテムタブーから解放されている。<sup>(4)</sup> こうした受動的側面におけるタブーの仲和性は、更に作動的な側面においては、長老・首長・司祭・王等を特に嚴重なタブーを以つて取りかこむことになる。マレットは未開社会における老人の社会的位置を論じて大略次の如くについている。即ち、未開人が老人に權威を認めるのはマナまたはそれと同等な觀念によつてである。何故なら、長老は一般人に近づき得ぬ不可視の力と一般人との間に立つて、介者の職務を掌管するからである。それ故にまた長老自身も一般人よりは嚴格にこれの聖性を保持せねばならず、しかもそれは公共的福利を希うが故にである。いわば彼は一個の人間であると同時に集團社会全体につらなるものであり、彼の行動には社会全般にかかわるものが存するのである。即ち、彼の身の上に起つた出来事は一切全社会に影響

を及ぼすこととなり、従つて、彼の場合髪や毛を切ることを、洗ひすぎること、運動すること等すべての行動は一定の、嚴格に定められた法則にきつちりとはめ込まれており、若しこれを犯せば、その峻烈な聖性が無この庶民に災い危険となつてふりかかるとなるのである。<sup>(6)</sup> こうしたタブーの規律性・合法則性を極度におしすすめ、それを目的的人為的に作用せしめている例がポリネシアやニュージーランドにみられる。即ち、ニュージーランドの王族または貴族階級の者はタブーを課する特権を持つてゐる。<sup>(7)</sup> その原理は矢張り「貴族即ち首長——神の化身であり神的性能を具有せるもの——は自らの聖性を物に伝えることが出来るからであつて、神聖にされた物は、その所有者よりも地位の高いものでなければこれを占有し得なくなる」というのである。<sup>(8)</sup> 従つてこれは場合によつては作爲的に悪用し得ることになり、ここに至つてはも早やタブーの神秘性は首長自体の持つ社会的權威性の中に溶解せしめられてしまふ。一方、このようなタブー原理が国王に適用されると、そこに著るしい政治的色彩が増して来る。王と司祭についてのタブーはアレン及びホプキンス等の著書にくわしいが、<sup>(9)</sup> とに角このように力能的差異による社会的階級を政治的・法律的な意味で高めたことはタブーの預つて力あつたことに異論はない。<sup>(10)</sup>

タブー侵犯によつて蒙る災厄の連帶性もこの際問題となる。タブー侵犯の危険がその当事者にのみ限定される場合と、更にその危険がその個人を包含する何等かの集団に波及する場合とが明瞭に区別されている。而してなお前者の場合でも、また当事者が危険を媒介するという意味が概念的には後者の場合と似て来る。詳言すれば、タブーを侵犯したものは同じくタブーとして危険視される。従つてこの場合その集団は直接的には危機におちいることはないが、間接的には集団自体に危機が内包されることになるのである。従つて、かかる場合は直ちに侵犯者を追放するなり、払淨手段によつて危機を除去し、集団の平衡状態への復帰を企図する。ここにタブーの持つ復原的保守性が作用し、社会秩序の維持についての機能がみられる。<sup>(11)</sup> 社会には、その内部に常に進展してやまざる革新的要素と、原理的にそ



の存在機構の變革を肯じない保守的傾動とが均抗しているが、今の場合、タブーのこれに對する力關係は無論後者に置かれている。このことは、このような間接的な事項におけるより、罰の連体性という直接的なる機能においてはつきりとつかみとることが出来る。元來、タブー侵犯の結果が連帶的作用をなすものとされるが、これが特に何等かの共同的行事に際して嚴重なのは、個人意識が社会意識の中に没入吸収されてしまつてゐる場合なので、個人が社会意識を明確に表示し、従つてかかる意識状態にある個人すべては社会そのものであり、その故にその過失は社会的過誤へと拡大するのである。<sup>(13)</sup> ここにおいて個人は個人としてと同時に所屬集團成員として、二重の枠内でタブー規正をうけねばならず、また集團自体もその内部における危機的原因の芟除と共に、自らもまた危機中の存在としてその全体が規定せられるものである。かくして吾々はヒックマンやユーなどの機能心理学者の所言に耳を傾けるのである。しかしながら吾々は、かかるタブーの規範性がエームズ等の主張する如く、一概に社会的原因からのみ發生するものでないことに留意せねばならない。<sup>(15)</sup> むしろ吾々はタブーこそ、その社会集團との接觸面において、慣習の嚴守をその主なる機能とするものであるといいたい。さらに敷衍すれば、タブーの如き消極的慣習は新なるものにむかつて進展する革新的な生の宗教におけるより、或はまた社会の進歩的部面に作用して、阻害的作用をなすものとされるより、その眞実のあり方を社会的慣行規正に置いて社会秩序の生命的源泉として社会的価値を固定し、そこに特異なる性格を發揮するところにタブー自体の發展がみられるのであり、この点においては、マレットの如く徒らに觀念的な部分にのみタブーを扱ふべきでなく、超自然的なるものへの宥和であり、環境や人格や經濟についての現実的・直接的なるプロ・モーター<sup>(17)</sup>であるというラディンの見解に賛同する。

註 (1) Durkheim, *Elementary Forms of Religious Life*, p. 213.

(2) Jevons, *An Introduction to the Study of Comparative Religion*, 1908, p. 234.

- (3) Radcliff-Brown, *Taboo*, 1939, p. 17.
- (4) Lowie, *Primitive Society*, p. 264.
- (5) Howitt, *Native Tribes of the Central Australia* p. 168.
- (6) Marett, *Man in the Making*, An introduction to Anthropology, 2 ed. 1928, chap. VI.
- (7) 松岡静雄・太平洋民族誌、二七九—二八〇頁
- (8) Lowie, *Primitive Society*, pp. 262-3. *Primitive Religion*, pp. 80-81.
- (9) G. Allen, *The Evolution of the Idea of God*, *Thinker's Library*, 1931, pp. 165 ff. Hopkins, *The History of Religion*, p. 135. *Origin and Growth of Religion*, p. 214. Murdock, *Contemporary Aborigines*, 59, 61. Malinowski, *Science, Religion and Reality*, 1925, p. 72. Freud, *Totem und Tabu*, 1912, ss, 56-70.
- (10) ネリネシンのタブー組織とメンダのカーヌム制度とは階級支配を意味する。Kirkpatrick, *Religion in Human Affairs*, p. 269.
- (11) West and Skinner, *Psychology for Religious and Social Workers*, 1931, p. 337.
- (12) Durkheim, *op. cit.*, cit., p. 334.
- (13) 「未開民族のさまで大きくない集団においては、各人の自然的及び社会的環境に著るしい差異がなく、その本能的な基本に近い欲求は余り分化していない上に、その宗教的な観念や欲望及びこれに対する態度や方法が簡単に周知伝播される状態の下の」ある。宇野・宗教学、五一—五頁
- (14) 「タブーは集団安寧の規正」Hickmann, *Introduction to the Psychology of Religion*, 1926, p. 307. 「タブーは教団を規律する」Coe, *Psychology of Religion*, p. 128.
- (15) ウード・マンのタブーは慣習勵行に効ありとする態度を賛同する。 *Religious Attitude*, 1927, p. 238.
- (16) 赤松・晩近宗教学説の研究、二九八—九頁 Brown, *Taboo*, pp. 43 f. Radin, *Primitive Religion*, 1937, p. 175.

## 四

タブーの持つ機能の類層は以上に盡きるものでは無論なく、人間生活の現象面全般にひろくわたつてこれを概観す

べきであるが、与えられた紙数も既に越えてしまつたので今回は以上に止める。但し、ここに一言附け加えねばならぬことは、上述の如き二つの類層を更に根底的に基礎づけるものとして「宗教的機能」のあることで、むしろ、ここにこそタブーのタブーたる根源的性格が求めらるべきである。逆にいうならば、かかる根源的類層を持つが故に、タブーはその上部構造において人間の精神生活全般にまでかかわりを持つ拡充性と透浸性を具備するものとすべきであろう。機を得てこれの縷説を約する。

# 神を迎ふる行事

— 徳島縣三庄村八幡神社の宵宮行事について —

西 山 徳

四国地方は本土と海を隔ててゐるために社会生活の種々の面に於て古風を遺存してゐると思はれるものが多い。本稿に於てとりあげた神を迎ふる行事は、徳島県内の各地で行はれる祭のうちでも最も古風を保つ特異な行事の一つであると考えられる。その上、徳島県内にはこれと同様な行事が全く行はれてゐないので、疎漏の多いものではあるが、その調査した結果を報告して大方の御叱正を乞ふと共に、これと同様な行事が行れてゐる所があらば御教示を賜はりたいと願望するものである。

まづこの降神の行事が行れる三庄村の八幡神社の位置から述べよう。徳島県三好郡三庄村中庄に鎮座する神社である。その地は徳島県の北西部にあつて、吉野川の南岸に存する。吉野川は、伊予の石槌山と並んで四国の屋根と称せられる一九五五米の標高をもつ剣山にその源を發し、平家落人伝説で知られた東西祖谷山の両村を貫いて西流し、更らに北に曲つて県の西北端に達し、そこで東に方向を變へて、県の北部を一路東に貫流して海に出づるのである。三

庄村は、この吉野川が県の西北端で東に転じて漸く岩壁から離れて、田園を兩岸にもつに至る場所にある。八幡神社は、吉野川によつて培はれた肥沃な平地の上に鎮座するが、神社の境内のすぐ南側からは山となつて四国山脈の壘はる峯々につづくわけである。従つて、三庄村自体は東西七軒、南北八軒の広さにわたつてゐるが、その九割餘は山地である。この地は古くから徳島から吉野川に沿うて県の西端池田町を経て愛媛県に至る街道と香川県から阿讃山脈を越えて祖谷山に至る最短路との交差点にあつて、交通上の要地であつた。早く開けたらしく小型ながらも古墳群が存するし、周辺には式内社が多く遺存する。又平地は条里制の跡を明瞭に残してゐる。中世には金丸庄と呼ばれた。三宝院文書の寛喜三年三月廿八日(一一三二)附の成賢僧正讓与狀の中に、遍智院領として「阿波国金丸西庄」が、同じく西南院領として「阿波国金丸庄」と見えるのが早い例である。この讓与狀は後の応永六年三月廿二日(一三九九)まで書き継がれてゐるので、応永頃までは同寺院領であつたことが知られる。(阿波国徴古 雜抄卷四) 同じく三宝院文書の文安六年四月十一日(一四四九)附の「醍醐寺方管領諸門跡等目錄」の中に遍智院領として「阿波国金丸庄」と見え、さらに同文書の長祿四年七月四日(一四六〇)附の「醍醐寺方管領諸門跡等目錄」の中にも遍智院領として「阿波国金丸庄」の名が見える。それで室町末期までは醍醐寺の西南院及び遍智院の領地であつたことが知られる。ところが所謂南北朝時代に於ては、劍山周辺の諸豪族は吉野朝のために奮戦したのでこれらの在地の武士を阿波山嶽武士と称するのであるが、これらの武士達に対する軍忠狀等が比較的多く今日まで保存されてゐる。それらの文書にも金丸庄の名が散見する。例へば三好郡祖谷山の渡辺氏所藏文書の中に、

参御方<sub>二</sub>致<sub>三</sub>軍忠<sub>一</sub>之上者、金丸西庄為<sub>二</sub>恩賞<sub>一</sub>、知行不<sub>レ</sub>可<sub>レ</sub>有<sub>二</sub>相違<sub>一</sub>、彌可<sub>レ</sub>抽<sub>レ</sub>忠之旨、依<sub>二</sub>御気色<sub>一</sub>、執達如<sub>レ</sub>件、

正平六年二月五日 出雲守時口奉  
(花押)

渡辺一族等中

神を迎ふる行事

と見える。金丸西庄の名はこの文書の外にも正平十七年十一月廿六日附の菅生氏所藏文書にも見える。金丸中庄の名は、正平十一年九月六日附の菅生氏所藏文書に、金丸東庄の名は、永徳元年四月十三日附の菅生氏所藏文書に、金丸庄の名では正平十五年六月廿日附の菅生氏所藏文書及び康暦二年十一月廿二日附の西山氏所藏文書に見えてゐる。  
(阿波国徴古 雑抄卷二) かく三庄村の名は中世を通じて頻りに散見するところからみて、その聚落としての成立発展も早くから行はれてゐたことを推知せしめる。この三庄村が嘗ての金丸庄であつたことは、戦国時代の金丸城址もあり、又江戸時代に入つてからのことであるが、寛文五年三月の検地帳(同村田中猪之助氏所藏)によつて確かめられる。即ち同検地帳の表紙には、

三好郡金丸村之内中庄新御検地御帳

と二行書きにした張紙があり、さらに、

寛文五乙巳年三月吉日御帳

と日附の張紙がついてゐるところから、江戸時代は金丸村と称されてゐたわけである。なお、江戸時代に於ては、この八幡神社を鎮守神とする三庄即ち当時の東庄(毛田と、称す)、中庄、西庄の社会的経済的状況を示す資料があるので掲げておこう。それは、「三好郡志」(大正十三(年三月刊)所載)の「三好郡御巡見御目付様御道筋村々家数人数社数寺数牛馬数高物成指出」と称する文書である。日附がないので明らかではないが、他文書との比較から恐らく「寛文年中」の際のことと思はれる。この中に

毛田村

一家数式百拾七軒、人数九百三拾老人、内四百九拾老人男、同四百三十四人女

一社数九社 一牛八十疋

一 寺式ヶ寺、眞言宗、舞寺、十輪寺、庄屋、前田彌六郎

高三百七拾五石壹斗貳升、内麦四拾五石壹升四合、同米百三十五石四斗貳升四合四勺、御請四つ壹歩

中 庄 村

一家数三百五軒、人数千三百六十八人、内七百貳十八人男、内六百四拾人女

一 社数十社、一郷鉄炮壹人、一寺式ヶ寺、眞言宗、長善寺、同林下寺

一 酒屋老軒、肝煎喜右衛門

高千百石九斗四升三合六勺、物成四百四拾石三斗七升壹合

内麦貳百三十壹石壹斗九升八合、内米三百六十三石三斗壹升壹合、御請四つ成

西 庄 村

一家数五百七拾五軒、人数貳千百三十貳人、内九百三十九人男、内千九十三人女

一 社数八社、一酒屋老軒郷鉄炮三人、内老人小頭

一 寺式ヶ寺、眞言宗極樂寺、同長園寺、一牛八十七疋、一馬十五疋、庄屋、石井甚平

高千八十九石三斗五升、物成四百十三石九斗五升三合

内麦百十九石八斗貳升九合、同米三百七拾四石壹升貳勺、御請三つ八厘

と見える。かく八幡神社を崇敬した背景たる金丸村の状況がよく推知されるわけである。但し現在に於ては、後述の如く祭日の神幸には他庄の特別の者が慣例によつて参加するが、普通氏子の範囲は三つの庄の中、中庄に限定されるようになつてゐる。神社の状況は、前述の三好郡志の第十編（明治大正時代）の部に次の如く掲載されてゐる。

八幡神社、村社

神を迎ふる行事

東西三拾間南北拾四間三尺面積四百三拾四坪官有に属す。本村(中庄村を指す)坤ノ方字村道南に鎮座す。祭神応神天皇神功皇后武内大臣大己貴命を祭る。祝祭年曆詳ならず。祭日九月十四日。旧金丸山腹に鎮座せしが年月不詳今の地に遷座す。社地に平石の立ち現はるるもの三百八拾有七個。尙近傍を堀れば多く現る。古老伝云ふ、昔細川氏三好氏管せし時の田畑老町六反餘を例祭典に費として寄附せらると。天正中秦元親の兵燹に罹り、社殿宝物祭器文書及び神官山下外記の宅とともに焼失し、村民の口碑に存するのみ。

右の記事によつても明らかなく、神社の変遷を語るべき何等の文書類も残存しないことは誠に遺憾である。かかる文書類を遺存しないことを戦国時代末に於ける長曾我部元親の阿波侵略に因るとするのが、阿波国に於ける寺社の伝記の共通したものとなつてゐる。従つて、この八幡神社の由来も明らかではないが、中世に於ては武士の居城となり、戦場ともなつた史実や、地理的位置から推して相当に古い歴史を持つことが考へられる。

## 二

この八幡神社の宮座は從來五座より成り立つてゐる。

(頭屋名) (部落名)

田中一統……中井、西光

加藤一統……西須賀

国安一統……島中

山路一統……山路

角一統……角



右の五座の、田中、加藤、国安は中心をなす家の苗字であつて、山路と角の二つは部落名をそのままに名づけられてゐる。ところが昭和三十年に至つて、名称等を次の如く変更した。

(組名) (旧座組織)

中井組……………田中一統

西光組……………加藤一統及び田中一統の一部

山路組……………山路一統及び国安一統

角組……………角一統

即ち中庄の中、中井・西光の両部落の家は田中家の下に田中一統と称し、西須賀部落の家は加藤家の下に加藤一統と称し、島中部落の家は国安家の下に国安一統と称し、山路・角の両部落のみは特別に有力な旧家が存せぬままに部落名をもつて呼ばれたわけである。ところが神社の門前に当る中井・西光両部落及び村役場の所在する角部落は発展したが、島中部落の如きはその名称の通り、沿岸に近い水田地帯にあるので年々の吉野川出水のために部落の家々の殆んどは山路その他の部落へ移転し、現在は僅かに四・五軒が残つてゐるだけである。このように部落の状態に変化を生じ来たつたため、各一統によつて氏子数が不均衡となり、祭などの行事運営や費用に著しい支障を来たすに至つた。もう一つの理由は、戦前には各一統には各基本財産たる田畑を有し、その年貢等によつて経費一切を賄つてゐたのであるが、戦後の農地改革によつて失はれたので、各組や各家の負担となつた。かくて費用負担の平等化をはかるために組分けの変更が行はれ、それを機に組名も風潮に従つて部落名をもつて呼ぶことになつた。

この八幡神社の祭祀は明治に至るまでは次の如き慣例であつた由古老の伝ふる所である。(月日はすべて旧曆による。郷士史家であつた故田所眉東氏の覚書なるも、拠り所が不明であるので古老の伝ふるままに記す。)

正月十五日、武者の的（百々手）。この日八幡神社のお札を配る。

六月十五日、御祓

七月十五日、頭屋五組の内、その年の番当りの衆御官所にて闖取。

八月十三日、西庄村山里、毛田村山里、中庄村の内奥村、右村々の神職出勤、頭家組産宮（現在もかく呼ばれる。）にて御神

樂、精進入、おんじやくの準備。

八月十四日、西庄村氏子総代三人、米一斗二升、白米三合、中折紙二帖持来り御上より御鉄炮衆八人、御扶持方用意にて出張、宵神前にて庭燎を焚き宵宮の行事終了後立宿にて一泊す。

八月十五日、右の者出張、同日神人共樂の遺習として宮座あり。（現在でも招待され、半紙一帖と草履とを渡す慣例になつてゐる。）

猿田彦…闖台一統（後の加藤一統）、手塚一統（後の田中一統）

薙刀…松浦一統

御輿…右前中庄、高橋一統（後の角一統）

左前中庄、松浦一統

右後西庄、谷一統

左後西庄、伊藤一統

金幣…西庄村惣代持之（惣代は交代）

飾馬…中庄三木一統

三木馬は「おさえ」（他の馬を統御するの意）にて御幸の時は先に行き、帰りは後より

帰る。

西庄より二頭、中庄各組より一頭宛

右の記事はわざと古老の伝写のままに記載し僅かに私が括弧内に註を加へたものである。この資料によれば、秋祭の日の神輿渡御に現在は氏子範圍に入つてゐない西庄などが参加してゐる事及び組名の交遷が知られ頗る興味が多<sup>す</sup>。

現在行はれてゐる祭は次の通りである。

新四月十五日、春祭

旧六月十五日、夏祭

新十月十五日、秋祭

勿論盛大に行はれるのは秋祭で、その前夜即ち十月十四日の夜の宵宮行事を紹介せんとするわけである。

秋祭の世話にあたる頭屋は、古老の伝写文書によれば古くは旧七月十五日に「頭屋五組の内、その年の番当りの衆御官所にて闖取」とあるが、現在では交代制になつてゐる。祭の頭屋に當つてゐる部落の人々は、九月の「社日」に集つて祭に関する打ち合せを行ふのである。その際まづ主となる頭家を隨引によつて決定する。頭家は祭に関する一切を引き受けることになる。その一切の仕事とは大体次の通りである。

まづ宵宮の準備として、その部落の若衆六人（未婚のもの）を選定し、当夜行はれる神代神樂の舞の練習にとりつかる。舞を指導するのは經驗のある年配者で、必しも一定してゐるわけではない。舞の際の詞は紙に書かれた物があかて年々若衆から若衆へ伝へてゐる。頭家は練習をする夜の接待をする。

十月十三日は精進入（しよじり）で、その部落の者が集つて神社及び神幸筋の掃除をするが、頭家はその世話役

となる。それから頭家馬の小屋を自分の家の軒に立てる。さらに神輿や屋台等の掃除をする。

次には供物の準備をする。

十月十四日の宵祭には朝から神社の掃除を行ひ、供物を準備する。夕方から七時頃から十一時頃まで宵宮の行事の世話役となり、終つて後、参加した若衆に「披露」として酒食を饗する。この夜は頭家は神社に泊り込む。

十月十五日の祭の当日は早朝から宮殿等の整頓をする。午前には祭の行事あり、午後は二時から三時頃に神輿の渡御があるので頭家馬を連れて参加。最後には祭に要した費用を「算用上げ」をして部落の人々から集金をする。

以上が頭家の秋祭にあたつての任務の概要である。

### 三

宵宮行事は、十月十四日の夜行れるのであるが、現在では降神の行事と「神代神樂」が中心となつてゐる。神をお迎へする行事は古くは深夜に行はれた由であるが現在は夕方七時頃から始められる。それには、あらかじめ拜殿のすぐ前に青竹で、ラグビーのゴール型のものを作つて置き、それに「おんじやく」と称するものを吊り下げておく。この「おんじやく」に長い布紐がついてゐて、その他端を巧みに引いたり弛めたりして「おんじやく」を大きく揺り動かして、之に神を乗り移らしめて、そのまま拜殿の中を飛び揺らかして神殿の扉の所まで送り込むわけである。「おんじやく」は当番に當つてゐる組の者が作る。その材料や製作方法は次の通りである。まづ一尺一寸の「けんど」即ち飾の側だけの物を用意する。その飾の中に檜の二寸角で長さ一尺一寸のもの二本を十文字に組み、釘にて取付ける。次に飾の側の周囲に障子紙（長さ二間）を四つ切りにし、少しあけて貼り付ける。その上に障子紙の三つ切りを飾の側に貼り付け、四つ切りの紙を止め、その上に四つ切り紙を、前の四つ切り紙の合はせ目の上に貼り付け、又其

の上に三つ切り紙で止め貼りし、その上に短冊紙（二つ折り）の三つ切りを貼りつけ、三つ切り紙で止め貼りし、その上に障子紙の四つ切り紙を貼り廻し、障子紙と短冊紙とを交互に、材料の紙全部を貼り付けて作る。垂が出来ると、檜の二寸角の合はせ目の処へ三尺の細綱で石を取り付けて、「おんじやく」が出来上る。石の重さは三〇〇匁である。石は吉野川原その他で拾ふ。清淨なれば場所は限定しない。短冊紙も障子紙の長さ貼る。でき上りは飾の側に三尺の垂れ物が出来たことになる。白黄赤青紫の五色の細長く切つた垂れがぶら下つてゐるわけで、一見昔の武將の持つた采配を大きくしたような物である。これに長さ二十間の麻綱をつける。これが後に引綱になるわけである。古老の言では、今は新しい麻綱を使用するが、もとは鉄道がないので吉野川を川舟が上下して交通に供したわけで、その川舟を上流へ運ぶ時に使用した引綱を「おんじやく」に用ひられた由である。ゴール型の竹の上を滑らすのに理想的であつたといふわけである。竹は六寸竹を二本、八寸竹を一本使用してゐる。この青竹をゴール型に組み立てるのは、拜殿の正面の軒から約一間はなして立てられ、横に縛りつけるその八寸の竹は、拜殿の軒の横木から約一尺下つてゐるようになる。その横竹の中央に「おんじやく」をぶら下げるわけである。横竹の中央一尺以外に引綱がずれて動かないように、割竹にて張りを取りつけ、その中に引綱を通して、「おんじやく」を取り付けて、拜殿前に垂らす。「おんじやく」につけた引綱である麻綱の他端は長く伸ばして鳥居に縛りつけておく。これで準備は完了するわけである。夕方七時頃になると南側が直ちに山を背負つた神社の境内は全く暗闇となる。その時刻を見はからつて行事が始まる。神主が神殿で祓を行ふ。頭家やあらかじめ選ばれた神樂を舞ふ若衆（狩衣着用）をはじめ氏子が参列。その頃から拜殿脇で庭燈を焚く。庭燈は宵宮行事の始から終りまで焚きつづけるので薪は約百貫程要する。祓が終ると神社の社殿及び境内の一切の燈火を消す。境内は高い杉木立にかこまれてゐるために一層暗く、それだけに燃えさかる庭燈に神祕感が漂ふ。六人の若衆が、鳥居にくくり付けてある麻綱をはづして、緩急よろしく「おんじやく」を

前後に揺り動かす。やがて勢づいた「おんじやく」は唸りを生じ、五色の短冊の垂れを輝かしながら、大きく揺れ飛び、拜殿の中を通過し、神殿前の階段まで近づく。庭燎の光をあび、五色の美しい色を光らせ、しかも周囲の暗闇の中を底ごもる唸りをあげて、神殿に向つて飛ぶ姿は、いかにも莊嚴神祕の極致の感が強く、たまたま神殿の扉のところまで巧みに到達した時は「ああ、おいでになつた」と云ふ歎声が老若の口から洩れる。調査の目的で始めて参列した私の如き者すら、如何にも神が空中から飛び来つて「おんじやく」と共に神殿にお入りになつたといふ感じがして思はず緊張した。かくうまく「おんじやく」が神殿に到達すると交代し、若衆六人がつづいて行い、最後に神主もこれを繰返す、拜殿の中を巧みに通過せしめて神殿に近づかしめることは難しいようである。勿論若衆六人は毎年交代するわけであるから、巧みな呼吸がわからないらしく、介添の体験者が代つて行ふ。これで降神の行事は終り、一斉に燈火をつけて、神前にお供へをする。

明治初年までは、少しくやり方が違つてゐたようである。この神社は南面して山に向つてゐるわけであるが、境内の西南隅に「おとうの木」と称した赤松があつた。今でもその辺は高い杉の古木が並び立つてゐるが、その「おとうの木」は特別に並び立つ木より抜き出てゐた由である。降神の行事は、「おとうの木」の上で行はれる「松神樂」にはじまつた由である。神主は上枝から垂らした一本の綱を伝つて松に上り、設けた棧敷で神を迎へた。そこで迎へた神を、前述の「おんじやく」で神殿に迎へ入れた。ところが「おとうの木」である赤松は明治初年に落雷のために焼けて了ひ、以後松神樂は行はれなくなつた由である。明治初年に実際に行はれた松神樂を見た老人は神社の附近にゐなかつた。私が昭和三十年の秋祭に調査に行つた際、案内役となつてくれた田中猪之助氏（七十才位）は、若い頃に老人達からその様子を度々聞いたことがあるし、又一度毛田（旧東庄）の神主がこの三庄村の八幡神社の境内で松神樂を行ふのを見たことがあるさうである。尙、「おんじやく」の語は、何を意味するかは不明であるが、或は「御

石」であるか、又は「御着」の義で、神が付きたまふ標物であると考へられてゐる。

このようにして「おんじやく」の行事が終ると、神代神樂がはじまる。場所は拜殿前の石疊で、今「おんじやく」の行事が行れた場所である。「おんじやく」は行事の終り頃から垂れ下つた紙が殆んど飛びながらちぎれて了ひ、終つた時は僅かに飾の側に紙が若干貼りついてゐるばかりの姿になつて、横竹にしばりつけてある。これは宵宮行事が完了すると、頭家はこれを持ちかへり、自宅の棟木にくくり付けて置く由である。神代神樂は、この「おんじやく」がぶら下つてゐる竹と鳥居との間の石疊に板敷を敷いて行れるのである。狩衣の上に紅白の太い褌をかけた六人の若衆で行れる素様な神樂である。「おんじやく」の行事と異なつて必しも珍らしいものではないが、地方性も窺はれるので記しておく。配役は「劍の舞人」、太郎、次郎、三郎、四郎、五郎（をとこの五郎）である。嘶しの樂は太鼓、鐘、と手拍手である。最初は「劍の舞」と称するもので、「劍の舞人」が刀と扇を腰にさし、両手でしつかと押へて出て「五方堅め」を行ふ。「五方堆め」とは。北（神殿に向ふ）から順に東・南・西・北と五方に舞台の四隅をぐるぐる五回廻つてから、立ちどまつて詞を唱へる。（以下の詞は若衆が年々に伝へてゐる唯一の覚書様のものに従つた。）

詞「東八点西八点、合はせて十六点の由に候。五方堅め。」

右の詞を北と西の隅で二回繰返した後、

詞「東八点西八点、合はせて十六点の由に候。四方合はせて三十二点の由に候。五方堅め。」  
右の詞を次の南と東の隅で唱へた後に、神殿（北）に向つて、拍手をうつて拜す。

詞「月いでて、星あらはせば庭燎の神もごすいなり。さめあらわかさむ。」

扇と劍を取りかえ、劍を両手で目前にささげ、小走りて前後に三回動く。つづいて五方堅めを行ふ。ついで跳びあ

がつて反対の方向へ向き、それと同時に後手に劍を持ち、五方堅めをする。次に劍を頭上で廻し五方堅めを行ふ。これで「劍の舞」は終る。

次には「乙子の五郎の皇子」と称する舞となる。所作は、扇子をひろげ、右手は腰の辺にかまへ、左手は左腰の一刀をしつかと押へ、五方堅めをし、左の手にて扇を持ち舞返す時は右手は右の腰をしつかと押へる。先づ太郎・次郎・三郎・四郎の四人が一度に舞台にとび出す。北へ向つて、

全員「御代は天の川、くもらぬ御代は天の川、いざみなかみへいそがん。五方堅め。」

同様に東・南・西・北の隅で順々に同じ詞と動作を繰返す。次に北・東・南・西・北の順に廻り、各隅で全員次の詞を唱ふ。

「大舟原(梅)の雪(ま)みれば鏝(ま)のしたたれひとつの島となりし、おの国も境も定まれば所もたみもゆたかなり。皆長仙山へいそがん。五方堅め。」

四人一度に舞ひ終つて、太郎が三人に向つて言ふ。

太郎「やうやう急ぎ候程に、是は早やしみのちゆうだん天の川へもついたやとこそ存じ候。餘の皇子達あれなる岩石に腰をかけ暫らくの間こえいらんあらうずるの由に候。」太郎を殘し、三人は太郎の右手から廻つて退場する。太郎五方堅めをする。

太郎「乙子の五郎の皇子は丑寅鬼門の方に隅をかまへ、各々の一所に相話せばやとこそ存じ候。五方堅め。」

太郎「ま一人の乙子の五郎の皇子は、今晚を吉日に取り(談じか)ざんじ(れ)らりよう由に候。五方堅め。」

太郎「太郎の皇子は、春三月のつかさをたまはつて、しようていしよう龍王と現じ、三千世界皆残らず我所領なれば、木の王とも相定まるの由に候。」



太郎が退場すると同時に次郎が同じくとび出し、五方堅めをする。

次郎「次郎の皇子は、夏三月のつかさをたまはつて、びやくていびやく龍王と現じ三千世界皆のこらず我所領なれば、その王とも相定まるの由に候。」

次郎は飛び上つて一舞し、三郎に代る。三郎五方堅めをする。

三郎「三郎の皇子は、秋三月のつかさをたまはつて、しやくていしやく龍王と現じ、三千世界皆のこらず我所領なれば、土の王とも相定まるの由に候。」

三郎は飛び上つて一舞し、四郎と代る。四郎五方堅めをする。

四郎「四郎の皇子は、冬三月のつかさをたまはつて、こくてい龍王と現じ、三千世界皆のこらず我所領なれば、水の王とも相定まるの由に候。」

四郎も飛び上つて一舞し、五郎と入れ代る。五郎五方堅めをする。

五郎「そもそもかようにまかり立つたるまるじんはいかなる者と思ふらん。夫れ天地開山はんご大王の御子にきんぜいとぼうのあるじ乙子の五郎の皇子とまかりたつたる丸人がことなり。されば父大王には、母の胎内にておくれ、其の後生れ来つて、じようじゆせんのおもとに住まひ仕りほどなく成人致せども母腹とて兄弟にへだてられ月日のしゆみといふこともなし。さるによつてじようじゆせんのおもとにまします母の御前へ参り汝にこそ母身あつて父なきかと不審申せば、汝こそ母身あつて父なきとの仰せなり。ああら不思議やな天定り、地固り、天無くして雨ふらず。地無くして雨ふらず。地無くして草はえず。男女なくして子は生れ生じず。別の父を御待ち候や。あるに甲斐なき父なれば母ともに害し申さず。其陰に切腹せんとつめかくれば、母此由ごらんじて、ああらをそろしやな汝が心たげんが為、父よりのゆずりには男子なればひけんじやくの劔うぶぎぬの

鐘、若し女子なれば八尺のかけ紐五尺のかずら八角八方の鐘、ひちじゆとまでこれをもち四人の中をたづねてみようとの仰せなり。若し僞りあらば劍合はしてみよと。太郎の皇子の劍は『たつれんげのつるぎ』、次郎の皇子の劍は『ことをれんげのつるぎ』、三郎の皇子の劍は『ほくけんのけん』、四郎の皇子の劍は『とつかのぎよけん』とをさまつて、あつばれの日の御用はじまるぞかし。されば兄太郎のいたへいそがばやとこそ存じ候。』

扇子を開きたるまま、北東南西の順で三回廻り、方向を變へて逆廻り三回、これを繰り返すこと三度。次に両手に劍をささげ小走りにて廻ること扇子の場合と同様。五方堅めをする。

五郎「太郎の皇子。」、太郎とび出す。

太郎「たつぞえ。其声門前にあたりからびたる声もなし。太郎の皇子やなどと呼ばたまはる人は如何なる賢人にいたしまするか。はやはや御名を名乗りたまへ。」

五郎「なにたとおは乙子(まま)の五郎の皇子は、ほどなく成人いたし、月日のしゆみとやな。」

太郎「さんぞうらう。ししゆうは四人の皇子、三人の姫には、世の皇子たればいつもよりもつて、はなめづらしきをけがす御達あれ。」

五郎「いよいよ御所にござなきか。」

太郎「なかなかもつて何のしゆみにや。」

太郎退場し、五郎は五方堅め。次郎、三郎、四郎の順に呼び出し、太郎との問答と同じやりとりを行ふ。ついで五郎の薙刀の舞となる。

五郎「立つつるぎ、青葉の山を我ふめば皆白妙の梢かな。」

先づ薙刀の柄を左の肩にかつき、劍は足許に下げ、飛び上つて出て、五方堅めをして、劍を廻す。

五郎・太郎「神原やあ榊葉やあ、どつちも損じぬ追風に七日の風は夜もあらし、あらあら、ぎようぎようしやなあ。」

太郎が退場し、次郎を呼び出す。次には三郎、四郎の順で、太郎の場合と同様の所作と詞を繰返す。終つて、五郎を中にして、四人が飛び出て来て、

全部「いざ、よろこびの酒もりや、からをりからかねと、えいばのしやくじようしゆう、えいばのかどは開くなり。皆長仙山へいそがん。」

右の詞を言ひ終ると同時に五人が襷をはぎし、「おめでとう」と云つて舞台から下る。

以上で神樂の舞が終つて宵宮行事が完了するわけで、神主と若衆は頭家に集まつて、接待をうけるわけである。若衆が演ずる神樂は見る者にとつては、特別な抑揚の詞であるため殆んど何を言つてゐるかわからず、ただ四角の板敷を限りなく、廻る姿が印象に残るわけである。その間づつと庭燎は燃えつづけるわけである。村人達の伝聞してゐる話によれば、

「昔五人の皇子が生れた。太郎、次郎、三郎、四郎は父の生存中に四季の財産即ち太郎は春、次郎は夏、三郎は秋、四郎は冬を分配され、その上に各人が劍を貰つた。末子の五郎は母の妊娠中に父が死んだ。父の遺言に、若し生れた子が男ならひけんじやくの劍とうぶぎぬの鎧を持たせ、若し女なれば八尺のかけ紐、五尺の蔓、八南八方の鏡七重とを持たせて兄達を訪問せよと母に云つた。しかし、兄達はこれを知らないで四人のみと思つてゐた。そこで乙子の五郎は父の遺言のまま兄達を訪問し財産分配をせがむのであるが、兄達は兄弟でないと云ふ。乙子の五郎は気が荒かつたので気が立つて兄達に手向ふのであるが、その時兄達の持つてゐる劍と五郎の持つてゐる劍とが合ひ兄弟であることがわかり、五人兄弟のめでたい酒もりをし仲よくする。その結果、五郎は四季を通じて土用だけを兄達に分配して

貰つた。そこで土用は五郎の様に気性が荒い性質を持つてゐる」といふのである。

尙翌十月十五日の祭日には神をお送りする特別の行事は行はれてゐない。

#### 四

以上述べたところは、徳島県三好郡三庄村中庄に鎮座する八幡神社に伝へられてゐる秋祭の宵宮に行れる「おんじやく」による降神の行事及び「神代神樂」とであり、並びにかかる神社の背景をなす村の歴史的社会的環境とである。尙、「おんじやく」は村人によつては「おんじやく」と発音するものもある。この宵宮の降神の行事が周辺の村々では全く行れないことは、行事の成立又は伝播の上からも注意すべきことである。「おんじやく」の名称は、隣郡である美馬郡口山にも存し、三庄村の場合とは異なり正月に家々で作られる簡略な物である由耳にしたのであるが、重疊せる山の中にある僻地だけにいまだ調査の機を得ないことは遺憾である。又、すでに落雷で焼失した「おとうの木」のことを略述したが、「おとう」の名称は、徳島県に於ける山嶽宗教上の最も重要な地位を占める剣山の頂上にも「おとうの石」と称せられる信仰の対象物がある。

最後に、前述した宮座組織について、若干追加したい。頭屋名によつても知られる様に時代による変遷があり、又有力なる家の存否によつて中心になる家の重んぜられる組と部落民の平等な立場にある組との混合せる場合もあつて単純ではない。それだけに部落の成立、発展、変遷等が推知されて頗る興味が深い。本稿の紙数にも限りがあるので、頭屋名及び祭の神輿渡御の際に参列する慣例をもつ家々の若干について簡単にふれたい。田中家は、文化十年の棟付帳によれば「郷付浪人、藍方拔荷制道役」(三好郡志以下同じ)であり、後に「庄屋」となり「林目附」を勤めた旧家である。又神輿の左前につく松浦家は、中庄の藍師で、文化十年の中庄の棟付帳によれば「藍玉拔荷制道役」と苗字帯刀許が

されてをり、その変遷は同家所藏文書に詳細に示される旧家である。三木家の本拠は隣村加茂村に所在したが、与頭庄屋として三庄をも配下に有したことが同家の所藏文書に残されてをり、神輿渡御の際の「三木馬」として重んぜられる三木家もその一族なるべく、嘉永六年以来、中庄で寺小屋を開業して重きをなした家と思はれる。僅かの例であるが、地方の宮座の中心をなす家々の変遷は、同時に神社を中心とせる部落構成の変遷をも暗示せるものとして興味ふかいが、追求すべき資料が乏しいことは遺憾である。

甚だ疎漏の多い報告であるが、敗戦後、急激に祭の行事などに変更がなされつつあるので、降神の古い形を残すものとして調査結果の一端を提示して大方の御叱正を乞ふ次第である。

(この徳島県三好郡三庄村八幡神社の宵宮行事の調査に際して、好意ある援助を賜はつた同村教育委員会並びに田中猪之助翁に対し深謝の意を表する次第である。)

(昭和三十一年六月二十五日稿)

## 鎌倉期浄土教の一断面

——とくに一遍上人の時間論を中心として——

堤 玄 立

「南無阿彌陀仏決定往生 六十万人」とするしたふだをくばりつつ、南は九州のはてから北は奥州のほとりまで、諸国くまなくあるきめぐつて旅に死んだ一遍上人智眞（二三九七）は、まさしく「捨聖（すてひじり）」の名にふさわしい人である。

彼の行実（1）は、その常隨の弟子聖戒が編したといわれる『一遍聖絵』など、比較的信頼のおける伝記によつてこれを知ることができが、しかし、彼の思想内容という点になると、なお十分にとらえることがむずかしい。周知のように、彼はその死を前にして、「一代聖教皆つきて南無阿彌陀仏となりはてぬ」（『聖絵』卷十一）と、手ずから所持の書籍を焼きすてている。或はそのなかには彼自身の著作もあつたかもしれないが、すでに煙と化している今日では、それを知るすべがないのである。このようなわけで、私たちが彼の思想をたずねようとしても、わずかに『播州法語集』（2）や『一遍上人語録』（3）など、後人の手になる数すくない文献をてがかりにするよりほかには致し方がない。小論も、これらした限られた文献にもとづくものであるから、あるいは彼の思想を正しくとらえ得たものでないかもしれぬ。それ

で、しばらく本論に入るにさきだち、彼の思想形成にかかわりのありそうな二三の問題をあげておきたい。

一遍の宗教は、石田善人氏が論じているように、「高遠なものから低俗なものに至る総べての羅列の上に成立していた」<sup>(5)</sup>とも考えられるものである。このことは、彼の思想を研究する上に複雑な問題をあたえることになる。人によつて、一遍の宗教思想に対する評価がまちまちであるのも、こうした点に由来すると考えられないでもない。まず、彼と民俗宗教との関係から考察をはじめよう。

「空也上人は吾先達なり」(『語録』下、九九—岩波文庫本)とは彼自身のことばである。空也<sup>(九〇三)</sup>は日本民間浄土教のさきがけともいうことのできる人であり、市井にあつて念仏をすすめ、諸国を巡化して民福をはかつたと伝えられているが、その宗教は民間呪術宗教的な色彩のつよいものであつた。<sup>(6)</sup>だから、空也を先達と仰ぐ一遍の宗教に、民俗信仰的な要素が含まれているとみてもあながちに不当ではないであらう。彼が熊野権現の神託によつて決定的な回心をしたと伝えられていることは申すに及ばず、そのとき彼を指して「融通念仏すゝむる聖」(『聖絵』卷三)と呼んでいることも、民俗信仰的性格を匂わせるものである。さらに、彼が四天王寺や高野山をおとずれていることもまた民俗信仰的なものと無関係ではあり得ない。すでに平安時代の末期から、四天王寺には天台系の聖を中心結成された念仏集団があり、<sup>(7)</sup>高野山もまた眞言系や南都系の眞言的念仏者の隠遁の場所となつていて、<sup>(8)</sup>ともに多分に民俗信仰的な要素をもつた浄土教がさかえていた地であるからである。なおまた、彼の教団の行儀——賦算や踊念仏は民俗宗教に由来するともみられるのであつて、<sup>(9)</sup>これらのことからすると、一遍の浄土教は、一面においては、法然上人の確立した純粹浄土教以前の、民俗的・呪術的浄土教が尾をひいているものと考えられないこともないのである。<sup>(10)</sup>(石田善人氏は、一遍が弘法大師の旧跡菅生の石屋で修行したことや、熊野参籠の途次高野山に立寄つたことなどからして、彼の念仏の中には眞言念仏の色彩がつよいとし、しかも彼の宗教の母胎となつた西山派浄土宗は天台宗との関係がふかく、浄土教の系譜からすればそれが天

天台念仏に属することと考へあわせて、一遍は或る意味では天台念仏と真言念仏の統一者であつたと言つてよい、とされており、また、吉川清氏は、成道後の一遍の立場は、河空門流の系譜を嗣ぐものではなく、むしろ俊乗厚重源の真言念仏のながれにちかひ、と論じておられる。これらはいずれも注目すべき見解であるが、いまは紹介するにとどめる。

この、一遍の民俗信仰へのつながりを、一そう強く感じさせるものは、彼の神祇に対する態度である。さきにふれた熊野における回心のごとは、あきらかに神仏習合の立場を示すものであるが、さらに、彼が遊行の途次に、到るところの神社に詣でていることも注意すべきことである。そして、例えば「近江国草津と申所におはせし時、中夜をはりて人みなしづまりて後にはかに雷電し雨あらく風はげしかりしに聖おきみ給へり。そのかたはらに侍りしかば『たゞいま結縁のために伊勢大神宮のいらせ給に、山王もいらせ給なり。不信のものども小神たちに罰せられておほく病惱のものありぬとおぼゆるぞ』と仰られき」『聖法』巻七）などの記事のように、彼の伝記の中に神祇に關係のある興味ぶかい話の**かずかず**を伝えていることもまた注目されなければならない。

ところで、淨土教の信仰は、これを純粹におしすすめてゆけば、すくなくとも古い民俗的・呪術的な神々とは訣別すべき**すじあい**のものであろう。かの専修念仏停止の導火線となつた告発状——『興福寺奏狀』には、「背靈神失」がうたわれていて、念仏の輩は長く神明に別れて、権化実類を論ぜず、宗廟大社を憚らない、と彈該されているのである。このような法然淨土教の神祇への態度は、親鸞においてさらに明確なものとされてゆく。曰く、

かなしきかなや道俗の 良時吉日えらばしめ  
天神地祇をあげつゝ ト笠祭祀をつとめとす  
かなしきかなやこのごろの 和国の道俗みなともに  
仏教の威儀をことゝして 天地の鬼神を尊敬す

〔愚禿悲歎述懐〕——顯智本)



と嘆じて、呪術的信仰と別れをつげたのである。もちろん、親鸞とてことさらに神祇と事をかまえるものでなかつたことは、その消息から知られることであり、また『現世利益和讃』に見られるように、天地の神々を「南無阿彌陀仏」の中に、たくみに封じこめていられるのではあるけれども。（真宗教団においても、例えば、覚如（二七〇—三五一）の『御伝鈔』に見える平太郎熊野参詣の条や、存覚（二九〇—三七三）の『諸神本懐集』の所論のように、対神祇問題において、何らかの形で妥協しなければならなくなっている。このことは、当時の民衆の民俗宗教的習俗を考えあわせなければ解釈できないことであろう。一遍の場合にもこうした習俗の影響の強さが汲みとられるわけである。それはさておき、一遍の、この手はなしとも云える神祇への態度はどう考えてよいのであろうか。

一遍の信仰からいえば、諸佛・諸菩薩も、そしてまた天神・地祇も、それらはすべて問題ではなかつたともいえるのである。彼にとつては、あらゆるものがすべてはただ南無阿彌陀仏にほかならなかつたと考えられるからである。そして、この一遍の他宗教に対する寛容性は、つまるところ、彼の「捨ててこそ」という立場にもとづくと思われなくもない。

彼が浄土門の異義に対して、

「異義のまぢくなる事は我執の前の事なり。南無阿彌陀仏の名号には義なし。若義によりて往生する事ならば尤此尋は有べし。往生はまたく義によらず、名号によるなり。法師が勧る名号を信じたるは往生せじと心にはおもふとも、念佛だに申さば往生すべし。」（『語録』下、八三）

と語り、また

聖道浄土の法門を 悟とさとする人はみな

生死の妄念つきずして 輪回の業とぞなりにける

（『別願和讃』）

と述べているこの一貫した態度から推すと、その熊野権現の神勅による回心も、彼を生んだ時代の習俗がそうさせたものであり、一遍の宗教の本質は、低い民俗信仰的・呪術的なものにあるのではなくて、より高いところにあつたと見なさなければならぬようである。しかし反面には、やはり彼の宗教には民俗信仰的・呪術的なものとむすびつきやすいものがあることもいふべきである。彼が、空也だけではなく、書寫山の性空や賀古の教信沙彌など、ヒジリの性格をもつ人々を尊敬していることを思い、また、彼自身が「すてひじり」と呼ばれていることを考えると、或はその理由が納得できるのではなからうか。すなわち、ヒジリは一般的性格として、「一面その非俗性と、そこから導かれたであろう一種奇矯とも超俗的とも見得る言動、態度を持つてゐた。それが或る場合、人々の尊敬を得、却つてその呪力の期待せられる因由ともなつたらしい」ということである。<sup>(13)</sup>

以上見てきたように、一遍の宗教は、一面においては、法然以前の、民俗宗教的性格の濃い民間淨土教と多分にかかわるものがあることを知つた。しかし、彼の淨土教は、やはり、法然の確立した純粹淨土教を通過し、それを發展展開させたものであるといわなければならぬ。私見によれば、彼の宗教の母胎は西山義である(註十一参照)。彼はその修學時代を回想して、「年来淨土の法門を十二年まで学せしにすべて意樂をならひうしなはず」(語録)下五八)と述懐してあり、即ち西山派祖証空(一二七)の弟子聖達の門下にすごした時代を顧みていまだ思弁的興味を離れなかつたと反省しているが、それは彼が西山義のもつ観想性を批判したものと考えてよいであらう。そして、そこに彼が西山義を超えて独自の宗教を發揮したゆえんがあるとも見られるのである。(証空の教学は、その思弁的体系においてすぐれたものがある。思うに、法然の専修念仏の教義には、本願の他力性を強調する方向と、称名の易行性を強調する方向との、大体二つの方向に展開すべき因子が含まれていた。証空は、その他力性を強調していつた一人であるが、それは天台教学的な開会的立場に立つものであり、その観想性は抜きがたいものがある。西山義の一遍に及ぼした影響については論ずべきことも多いが、紙数に制限があるので別

に稿を改めて論じたい。

最後に、一遍の宗教において注目すべきは、それが禪的風格をもつことである。彼が由良の法燈国師に参禪したという伝説の眞偽はともかくとしても、その念佛義が多分に禪的であることだけはたしかである。そして、彼の知識婦命を力説する立場も、あるいは、禪宗における師家に対する絶対帰依の立場と相通ずると考えられないこともない。

このように、一遍の宗教にはさまざまな因子が含まれており、その思想は複雑な様相を呈している。しかし、つまるるところ彼の眞骨頂は、「万事にいろはず、一切を捨離して、孤独一なるを、死するとはいふなり。生ぜしもひとりなり。死するも独なり。そひはつべき人なき故なり。又わがなくて念佛申が死するにてあるなり。わが計ひをもて往生を擬ふは、摠じてあたらぬ事なり」(『語録』下、六八)というところにあると見られよう。以下、彼の思想にあらわれた時間論を中心にかんがえをすすめたい。

## 二

かつて鳥根大学の河野憲善助教は『哲学研究』第三九四号に「鎌倉期浄土教の時間論的展開」と題する研究を発表され、一遍上人が、鎌倉期浄土教の最後の展開者として浄土思想と大乘時間論との綜合統一をなしとげた人であることを論考された。私は、その卓見に敬服したのであるが、やや所見を異にする点がないでもないから少しく卓見を述べたい。

まず問題の所在を明らかにするために、河野氏の所論を摘記しておこう。即ち、氏は一遍のいわゆる「当体の一念」に着眼され、

「実に一遍は、善導法然証空一系の浄土思想と大乘時間論を綜合統一する立場に立つたといふ事が出来る。かゝる

総合的立脚点は、歴史的必然性の故に、亦大乘仏教の本質規定の故に、完結せねばならぬ二つの思想の流れが、如実体験として弁証的躍進をした念佛一門の大乗的再構成と考へられる。これを醸成せしめたものは『念々不捨者』の師訓と法然滅後における一念多念の紛糾である。」（河野氏論文四五頁）

と論じて、一遍の、「心行相応する一念を往生といふ」（『語録』上、消息法語）、「往生は初めの一念なり。初めの一念といふもなほ機につきていふなり。南無阿彌陀仏はもとより往生なり」（『語録』下、五二）、「当体の南無阿彌陀仏の外に前後の沙汰有るべからず」（同九三）、「おほよそ仏法は当体の一念の外には談ぜざるなり、三世すなはち一念なり」（同五二）という立場が、淨土教の未来中心な立場と大乘仏教の「永遠の今」という時間論との綜合統一において成立するものであり、ここに一遍上人が鎌倉期淨土教の最後の展開者としての地位をもつといわれるのである。そして、そのいわゆる「綜合統一」という点については次のような見解を示されている。

「仏教は、その孰れの教派を問はず、三世を讀き、三世因果の宿命の必然を明かすといふ。こゝにも行為的主体性の課題としての業思想の、一面の眞理の含まれてゐる事をも認めなければならぬ。三世を貫流する主体的業なくして、仏教倫理學は成立せぬ事も、同時に認めなければならぬが、大乘の時間論は、正しくは三世の水平化にあるのではなく、部派仏教における大衆部におけるが如く、三世を現在に能統一する立場、即ち過去未来は無体にして、現在が永遠の原子となる。かゝる優越的現在が『永遠の今』として把握されねばならぬ。」（同四四頁）

氏は、これを中觀・唯識・華嚴・天台の時間論を例証として論じ、とりわけ一遍上人の時間論は天台のそれを基体とするかのように語つておられるのである。

たしかに、氏が指摘されるとおり、大乘仏教を貫流する時間論は「三世を現在に能統一する立場」であるといえるであろう。しかし、氏のいわゆる「永遠の今」ということにはなほお問題があるのではなからうか。しばらくこれを原

理的に考えてみたい。

思うに、もし「永遠の今」ということがなり立つとすれば、そのためには何らかの意味で「今」のもつ時間性が克服されていなければならぬ。「今」は可滅的であるがゆえに「今」なのである。そしてまた、「今」は可滅的であるがゆえに未完なるものなのである。かりに「今」がつねに未完であるとすれば、そのような「今」は「永遠の今」ではないであろう。すくなくとも「永遠の今」というかぎりは、その瞬間において「今」は完結され、充足されていないければならぬ筈だからである。ところで、もし瞬間瞬間に「今」が完結し、充足しているとするならば、それは一体どういう形においてであろうか。一おう次のような場合が考えられるであろう。

すなわち、「今」としての現実、それがたとい未完ではあるといつても、その眞のすがたにおいては、本来、に完全であり、円融具足したものであるから、これを高めて観るときには、「永遠の今」として観照されるとする立場である。たとえば天台宗にいう「一念三千」を考えてみよう。「一念三千」とは「一念は吾人の刹那刹那に起動する所の、飲み度い食ひ度いと思ふ妄念であり、三千は百界千如三千の諸法である。即ち刹那の妄念が三千の妙法を具し、本来毘盧遮那法の妙境妙智である事を觀照するを、一念三千の妙觀と云ふ」(傍点私に加う)といわれるものである。そこでは、瞬間瞬間の未完なる現実(介爾陰妄の一念)も、本来的には完きものとして觀られ、たとい未断惑の位にある凡夫ですら、理即としては即仏であるとされるのである。もちろん、この即という語は、二物相合の即、背面相離の即、当体全是の即などと、その論理の意味をくわしく解釈されていることばではあるが、しかし、そこにはやはり現実なたとい未完ではあるといつても、なんらかの意味で、じつは本来的に完結していることを予想するものがあるのである。いわばそれにいう未完な現実とは、けつきよく、永遠なるものを肯定するときには、そのままに円融具足したものとしてただちに肯定され得るような完結性を具えた現実なのである。このような現実は、觀想におい

てはなりたつかもしれないが、じつは眞の現実ではあり得ない。眞の現実には、むしろそのように理念に高められることをあくまでも拒否するものとしての現実なのであり、絶対的なるものに背をむけるものとしての現実なのである。ひとたび自己自身の現実にたちかえつてみるがよい。眞の現実には如来の前にあまずところなくその醜惡さを露呈するであらう。それは決して「永遠の相の下に」観られることのできるようなものではあり得ないはずである。このような現実を誣いて「永遠の今」とみようとすれば、或は絶対否定を媒介としない単なる現実肯定に墮したり、或は「永遠の今」を現実化しようとしてあてどなくさまよう理想主義的惡無限におちこんだりするよりほかないといえよう。法然上人が聖道門を廢捨したのは、聖道門の生仏不二的立場自体がこうした甘さをもちおのれの分をこえて驕慢におちいつていること、への批判であつたとも考えられるのである。そして、いわば淨土教はこのような「永遠の今」を否定し、現実を「死の相の下に」、如来に背くものとして見いだすところから出發するといわなければならぬ。

ところで、このような「永遠の今」の立場をきびしくしりぞけた上で、なお成りたつような高次の「永遠の今」ともいふべき立場はないものであらうか。すなわち、「今」が可滅的であり未完なるものであることをすなおに認め、その事實に徹することにおいて、未完なる現実の直下に「今」のもつ未完性を超克して、現実の絶対否定が即肯定であるような立場をひらくものはないのであらうか。禪仏教のいわゆる「直下承当」の立場がこれにあたりと考えられよう。脚下を照顧することによつて現在の事實に徹しきり、事實に即してその絶対否定を通じて事實の本源にかえるものである。いわば、それはさきの「永遠の今」が根柢からゆさぶられくつがえされるところに現成する高次の「永遠の今」(すでにここでは「永遠」ということは自体が蛇足であるかもしれないが)とも呼ぶべきものである。

すなわち、さきの場合においては、「今」は「止まる今」として充足され完結されたものとして「永遠の原子」であると思なされたのであつたが、ここにいう高次の「永遠の今」においては、「今」という瞬間こそが死して甦える

絶対の転成の一点として「今」である、という事実立つものである。道元のことばをかりれば、

「……有が云はく、一念三千の細解なり。有が云はく、一念不生の法門なり。有が云はく、入仏界の心なりと。是の如きの輩は未だ菩提心を知らず、猥に菩提心を誇ず。仏道の中に於て遠うして遠し。試に吾我名利の当心を願みよ、一念三千の性相を融ずるや否や、一念不生の法門を証するや否や、唯貪名愛利の妄念のみ有つて更に菩提心の取るべき無きをや。」〔学道用心集〕

として、さきの意味での「永遠の今」がうちやぶられたところに、

「いはくの今時は人々の而今なり、令我念過去未来現在、いく千万なりとも今時なり、而今なり。」〔正法眼藏〕大悟

といわれるものこそ、まさにいま言う高次の「永遠の今」なのである。

そして、私は、さきの意味での「永遠の今」を平安仏教の教理の立脚点になぞらえ、そのもつ観想性の克服という課題が、一方の極には浄土教として、他方の極には禪仏教として、鎌倉新仏教を生んだものと見なしたいものであり、かつ、一遍において、この浄土と禪という両極の、一つの融合のあらわれを見いだしたいものである。

### 三

浄土教は、現実のこの世界を穢土として厭いすて、死後の未来に西方阿彌陀仏の浄土へ往き生まれたいとねがう宗教である。浄土教においては、「決定して、ふかく自身は現にこれ罪惡生死の凡夫、曠劫よりこのかた、つねに没し、つねに流転して、出離の縁あることなしと信ず」〔散善義〕べきものこそ、現実のすがたであり、かかる現実には、「決定して、ふかく彼の阿彌陀仏の四十八願は、衆生を攝受して、うたがひなく、おもんばかりなく、彼の願力

に乗じてさだめて往生を得と信ず」(同)ることによつてのみ救われるものであつて、その救いの完成は、未来に淨土に往生することにおいてなしとげられるとするのである。すなわち、淨土教においては、現實はあくまでも厭いずてられるべき性格をもつものとしてとらえられているのである(捨てるということの意味が問題ではあるが)。

一遍は言う、

「聖道淨土の二門を能くく分別すべきものなり。聖道門は煩惱即菩提、生死即涅槃と談ず。我も此の法門を人にをしへつべけれども、当世の機根を以てはかなふべからず。いかにも煩惱の本執に立かへりて人を損ずべき故なり。淨土門は身心を放下して、三界六道の中に希望する所ひとつもなくして、往生を願するなり。此界の中に一物も要事あるべからず。此身をここに置ながら、生死をはなる事にあらざ」(『語録』下一―傍点私に加う、以下同じ)

そして、彼においては、現實は左のようにとらえられているのである。

身を觀ずれば水の泡 消ぬる後は人もなし

命をおもへば月の影 出入息にぞとどまらぬ

.....

過去遠々のむかしより 今日今時にいたるまで

おもひと思ふ事はみな 叶はねばこそかなしけれ

聖道淨土の法門を 悟とさとる人はみな

生死の妄念つきずして 輪回の業とぞなりにける

邪正一如とおもひなす 冥の知見ぞはづかしき



煩惱すなはち菩提ぞと 聞て罪をばつくれども

生死すなはち涅槃とは いへども命をおしむかな (『別願和讃』)

すでに多くのことばを用いる要もないであらう。彼にとつては、この現実を救うものこそ「名号」にほかならなかつたのである。そして、「名号」の端的にうちまかせるところが「即ち往生」であつたのである。しばらく、彼における「往生」の意味を考えてみよう。曰く、

「此覺体、阿彌陀仏といふ名にあらはれぬるうへは、厭離穢土欣求淨土のこゝろざしあらん人は、わが機の信不信淨不淨有罪無罪を論ぜず、たゞかゝる不思議の名号をきゝ得たるをよるこびとして、南無阿彌陀仏をとなへて、息たえ命おはらん時、必聖衆の來迎に預て、無生法忍にかなふべきなり。是を念仏往生といふなり。」(『語録』上、消息法語) このことばからすれば、往生は、肉体の死の後に淨土へ生まれることのようにうけとれないこともない。しかし、「他力称名の行者は、此身はしばらく穢土に有といへども、心はずでに往生を遂て淨土にあり。」(『語録』下、二九) という。そしてなお、そこでは身と心とをわけて語つてるのであるが、さらに曰く、

「往生は初の一念なり。初の一念といふもなお機に付ていふなり、南無阿彌陀仏はもとより往生なり。往生といふは無生なり。此法に遇ふ所をしばらく一念といふなり。三世截断の名号に歸入しぬれば、無始無終の往生なり。臨終平生と分別するも、妄分の機に就て談ずる法門なり。南無阿彌陀仏には、臨終もなく、平生もなし。三世常恒の法なり。出る息ある息をまたざる故に、当体の一念を臨終とさだむるなり。しかれば念々臨終なり、念々往生なり。故に『回心念々生安樂』と釈せり。おほよそ佛法は、当体の一念の外には談ぜざるなり。三世すなはち一念なり。」(同五二)

ここに彼の独自の面目があらわれているではないか。しかも、

「たゞ今の念仏の外に、臨終の念仏なし。臨終即ち平生なり。前念は平生となり、後念は臨終と取るなり。故に恒願一切臨終時と言ふなり。」(同七八)

彼にとつては、名号のほかには何物もないのである。日常の瞬間瞬間が即ち念念に臨終であり、即ち念念の往生であつたのである。すべてを捨てて名号にうちまかせるところが念仏の息たえ命おわるときであり、この名号に全領されたすがたが、念々にこれ「三世すなわち一念」として、「永遠の今」であつたのである。しかもそれは、「念々臨終」として観想の入りこむ余地のないせつばまつたものであるといわねばならぬ。まさしく高次の「永遠の今」というべきであらう。じつに、彼にとつては名号にうちまかせた「たゞ今の念仏」の端的こそが、直下承当としての「今」であつたのである。

彼は言う、

「決定往生の信たらずとて人ごとに歎くはいはれなき事なり。凡夫のこゝろには決定なし。決定は名号なり。しかれば決定往生の信たらずとも、口にまかせて称せば往生すべし。是故に往生は心によらず、名号によりて往生するなり。決定の信をたてゝ往生すべしといはど、猶心品にかへるなり。わがこゝろを打すてゝ一向に名号によりて往生すと意得れば、をのづから又決定の心はおこるなり」(同二五)

「念仏の行者は智慧をも愚癡をも捨、善惡の境界をもすて、貴賤高下の道理をもすて、地獄をおそるゝ心をすて、極樂を願ふ心をもすて、又諸宗の悟をもすて、一切の事をすてゝ申念仏こそ、彌陀超世の本願にはかなひ候へ。かやうに打あげ打あげとなふれば、仏もなく我もなく、まして此内に兎角の道理もなし。善惡の境界皆淨土なり。外に求べからず、厭べからず。よろづ生としいけるもの、山河草木、ふく風たつ浪の音までも、念仏ならずといふことなし。人ばかり超世の願に預にあらす。」(「語録」上、消息法語)

これは、称名のエクスタシアにひたつて、心理的に忘我恍惚の境に入らせることを説くようにもみえる。しかし、彼の言おうとする所は決してそのようなことではない。

「念仏の下地をつくる事なかれ。摠じて、行ずる風情も往生せず、声の風情も往生せず、身の振舞も往生せず、心のもちやうも往生せず、たゞ南無阿彌陀仏が往生するなり。」〔語録〕下六九

というを見ればあきらかであろう。彼にとつては、南無阿彌陀仏こそが衆生の眞のあり方であり、そのゆえに最も本来的なあり方であつたのである。名号こそが衆生の原本的事実であつたのである。即ち、

「本より已来、自己の自分は流転するにあらず、唯妄執が流転するなり。本分といふは諸仏已証の名号なり。妄執は所因もなく実体もなし。本不生なり」(同一七)

「今、他力不思議の名号は自受用の智なり。故に仏の自説ともいひ、亦随意ともいふなり。自受用といふは、水が水をのみ、火が火を焼がごとく、松は松、竹は竹、其の体をのれなりに生死なきをいふなり。然に、衆生、我執の一念にまよひしより已来、既に常没の凡夫たり。爰に彌陀の本願他力の名号に歸しぬれば、生死なき本分にかへるなり。これを『努力繚迷還本家』といふなり。名号に歸するより外は、我とわが本分本家に歸ること有べからず」(同一四)

南無阿彌陀仏こそが衆生本来の面目であり、「たゞ今の念仏」の「今」を支点として、衆生はその本源にたちかえらされるわけである。人は、彼の「松は松、竹は竹、其の体をのれなりに生死なきをいふ」とのことは聞くとき、彼の指し示そうとするものがいちじるしく禪仏教に近似していることを感じとるであらう。「松は松、竹は竹」という事実。——可滅・未完なる現実の只中にあつて、可滅・未完であるということの絶対否定において、可滅・未完なる現実がそのままに眞に事実として認められるわけである。即ち、「たゞ今の念仏」に、事実が眞に原本的事実とな

るのである。まさに「花紅柳綠」にも比すべきであろう。「山河草木、ふく風たつ浪の普までも、念仏ならずといふことなし」なのである。

しかし、彼はまた、禪仏教から区別されるものをあきらかにもつ。曰く、

「凡〔そ〕大乘の仏法は心の外に別の法なし。たゞし聖道は方法一心とならひ、淨土は方法南無阿彌陀仏と成ずるなり。方法も無始本有の心徳なり。しかるに、我執の妄法におほはれて、其体あらはれがたし。今、彼の一切衆生の心徳を、願力をもて、南無阿彌陀仏と成ずる時、衆生の心徳は開くるなり。されば名号は即〔ち〕心の本分なり。」

(同七二)

じつに、彼の宗教は、いわば「名号の宗教」である。名号の絶対超越性の上のうちたてられた宗教である。そして、すべてを名号に凝集せしめたところに、「たゞ今の念仏」として三世を一念におさめ、絶対現在としての「今」を見いだしたわけである。しかし、この、彼のすぐれた特徴は、また同時に彼の欠陥でもあつた。彼は、このとき、淨土のもつ具体性の意義を見失つていたのである。彼が、

「往生といふ事、往は理なり、生は智なり。理智契当するを往生といふなり」(同四一)

と語つているのも、その一つのあらわれであるともみられよう。

われわれは、淨土教が説く淨土の具体性の意義をふかく思わねばならぬ。淨土教の時間論は、その淨土の具体性のゆえに、未来中心のであり、未来優位的なのである。もちろん、未来とは、単に平面的に理解されるべきものではない。それは現在を中心にした立体的な構造をもつ未来である。そして、この淨土教的時間論のすぐれた典型を、われわれは親鸞に見いだすであらう。<sup>(17)</sup>いまの一遍の時間論を親鸞のそれと対比させるとき、一遍の時間論にはあきらかに聖道門的偏向がみられるのである。これについて論すべきであらうが、すでに紙数がつきたから割愛しなければなら

ない。ただ、最後に、淨土教的立場からいえば、一遍の思想が聖道門的偏向を示すものであることの例証として、彼の「捨ててこそ」<sup>(18)</sup>という問題をとりあげておこう。

「捨てる」ということは、自律的なものである。そして、一遍において、この「捨てる」ということの自律性を単なる自律にとどまらせないものが「他力不思議の名号」であり、ここに「声にまかせる」称名の実践があつたわけである。彼が、淨土門は「此身をこゝに置ながら、生死をはなるゝ事にはあらず」と言つたのも、じつは「捨ててこそ」という意にほかならないのであつた。彼にとつては、信ずるといふことも、称えるといふことも、「捨ててこそ」からいえばなお「心品にかへる」ものであつたのである。かくて、「すがる」べき仏としての彌陀の他者性をも否定し、一切の「悟とさとる」ことをも放下し、「自他の位を打捨て唯一念仏になる」ところに彼の究極の境地があつたのである。この「捨てる」ということは、彼にとつては、自律というよりはむしろ神律的なものであつたといわねばならぬ。しかし、この「捨てる」ということが、やはり聖道門的なものである。もちろん、「捨此往彼」は淨土教の通軌である。だが、その「捨」は、究極的には、願力への絶対の依憑を意味するものであり、仏の本願を信ずることのほかに、別に「捨」はないはずである。ところが、一遍における「捨てる」とは、より積極的な、より能動的な意味をもつものであつた。彼においては、名号に帰することが即ち「捨てる」ことであり、名号に全領されることによつておのずから「捨てる」ことの実現がはたされるのではあるが、しかもまた、念仏することこそ「捨てる」ことを実現するための唯一の道であつたのである。それは、方法こそ異なれ、「只管打坐」を学道とする禪仏教とあまりにも相似するものではないか。

禪仏教が脚下を照顧することによつて徹底的に自己を放下し、我を打殺して、「今」に絶対現在を証しようとするものであるのに対して、一遍の宗教は、名号の超越性を「たゞ今の念仏」にあかしすることによつて、「身心を放下

して無我無人の法に帰するものであるという両極を示しながら、しかも、そのつまるどころ、両者はあまりにも近かつたのである。(一九五〇・一〇・三〇初稿、一九五七・六・一〇改稿)

註

- (1) 浅山円祥氏校註『一遍六条縁起』參照(以下の引用は同書による)
- (2) 宮崎円遼博士「播州法語集に就いて」(宗学院論輯一九)參照
- (3) 藤原正氏校註『一遍上人語録』參照(以下の引用は同書による)。なお平田諦善氏「一遍上人語録の研究」(一遍上人の研究)所収)參照
- (4) 稿を終えてから、赤松俊秀教授の「一遍の著述と推定される聖教について」(『鎌倉仏教の研究』二二三頁以下)の発表に接した。それに掲げられている五卷の聖教は一遍上人が真言念仏とふかいかわりをもつことを示唆するものであり、一遍研究に新しい光をあたえるものではあるが、すでに小論を提出した後であつたので、本稿では関説していない。
- (5) 石田善人氏「一遍」(家永博士編『日本仏教思想の展開』所収)二二八頁
- (6) 堀一郎博士『我が国民間信仰史の研究』二七四頁、井上光貞氏『日本浄土教成立史の研究』二二〇頁、村山修一氏『神仏習合思潮』五七頁以下
- (7) 井上氏、前掲書二五七頁
- (8) 同右、三四五頁
- (9) 堀博士、前掲書三四六頁以下、石田氏、前掲論文二一六頁
- (10) 石田氏、前掲論文二一七頁
- (11) 吉川清氏『時來阿弥教団の研究』一四頁以下、三五九・三六〇頁。なお、赤松・吉川・石田の各氏の研究によつて明らかにされたように、一遍の浄土教義に真言密教的な念仏思想がふくまれていることは、大いに注目しなければならぬ。とくに、吉川氏の阿弥号についての見解には、教えられるところが多いが、氏のいわれるように、一遍の成道後の思想を源空の門流からきりはなしてしまふことはどうであろうか。たとえば『別願和讃』に、名号を法・報・応の三身のほかに別に報身として立てているなどは、あきらかに西山の三身一報身説をうけたものとみなくてはならないようである。

(12) 『親鸞聖人御消息集』第四通

(13) 堀博士、前掲書一七頁。なお、井上氏、前掲書二一五頁以下参照

(14) 浅山氏、前掲書附載論文「一遍上人の名号思想と其の性格」一七頁参照

(15) 石田氏、前掲論文二一四頁

(16) 福田堯顕大僧正『天台学概論』二二三頁

(17) 親鸞の時間論については、拙稿「信と証」(真宗研究一)、同「浄土真宗と倫理についての管見」(高田学報四〇)に闡説してある。

(18) 「捨ててこそ」の語は空也上人のことばとして伝えられ、一遍が金言として仰いだものであつた(『語録』上、消息法語)。

このことからしても、一遍が空也を承けたものとしてヒジリ的系譜の継承者であつたと見てよいであろう。一遍が尊敬した教信沙弥は、民間仏教者の一典型であり、親鸞もまた崇ぶところであるが、いわば、一遍がその出家性をおすすめたのに対して、親鸞はその在家性を展開させたとも見られよう。なお、一遍の万事を捨離しようとした生活態度については『語録』下の六・四四等参照。

# 住吉神代記の神觀念

椿

実

序 住吉神代記について

一 神の意味

二 日神の起源

三 天照大神の性格

四 住吉三神の性格

五 キガシリの神

六 仏教造像思想と現神

結語

序

大阪市住吉区住吉大社に藏されている、天平三年の奥書を有する『神代記』は、卷首に、

座攝津職住吉大社司解 申言上神代記事

合從三位住吉大明神大社神代記



住吉現神大神頭座神縁記（原典一）四行）

とあるので、後記二本を合巻した解文<sup>ゲケン</sup>であつて、同社の神領・神宝の次第を神祇官に言上する形式の文書であることが知られる。本書については、既に先学の考証の存する所であるが、私見によれば、天平以降の成立にかゝる『從三位住吉大明神大神代記』及び、『住吉現神大神頭座神縁記』（原文、宣命体か。）なる奈良末の素材により、少くも第十世紀を降らざる頃に、日本書紀を殆んど原文のまゝ、半分近く引用し、古書記・風土記等を参考として編述せられた縁起であると考えられる。

本文は旧く『攝津徴書』『神祇全書 第三輯 住吉神社神代記事（六百三十五頁）』があるが、宮地直一博士解説複製（昭和十一年）、田中卓氏『住吉大社神代記』（昭和二十六年）所收写真版がすぐれている。筆者は田中氏写真版により、原典の行数を示して出典とするので参照せられたい。

註(1) 栗田寛博士『住吉神社神代記考証』栗里先生雜著 卷二、明治三十一年

吉田東伍博士『大日本地名辞書、攝津国東成郡住吉神社、上卷、三七二頁、明治三十三年

飯田武郷氏『日本書紀通釈』卷之三十五、津守連、一九二頁、明治三十二年

武田祐吉博士『住吉神社神代記に就いて』国史学第十三号、及び国文学研究（神祇文学篇四一〇～四三三頁）昭和七年

宮地直一博士 写真複製版解説 昭和十一年

田中卓氏『住吉大社神代記』昭和二十六年等。

(2) 原文七〇九行（判十行）のうち、（六三三～三二〇、三三四～三八〇、五一八～五五〇等）三二五行ほどは、紀の引用であり、その他四〇二～四〇六、四〇七～四〇八、四四四～四四七、六三六～六四〇、六四六～六五一、六五七～六六一、六八六～六九〇等も紀に对照しうる。これらの部分は最も古い紀の書写として、（田中氏、真撰説に立てば養老四年AD.720の紀撰上より十一年後、天平三年AD.731）重要な資料である。

(3) 拙稿『日本神話の研究』——住吉神代記の問題、宗教研究、第一五〇号、三八頁参照。前記二本は宣命体であつて、日本

紀所引の漢文と対比せられる。これら二本は、從三位の位階及び「膽駒神南備山本記」中に、天平元年死を賜うた長壁王の說話（四五五―四五七）あること等により、少くもこれらが挿入書記されたのは、天平初年以降とみなし得る。又日本紀と同文の部分については、北野神社本等の古字を存するも、これらと異り、寛文刊本と相似する文字もあつて、天平三年の引用にはなお疑がある。

特殊仮名遣の混用により、宣命体資料中最も新しいとみなしうる「奉幣時御歌本記」の輕皇子の御歌

坂木葉仁余布止里志呂多賀余仁賀賀稱乃美賀保遠伊波曾雲牟（六六二―三）は少くも第十世紀末の拾遺集神樂歌神樂に木綿幣掛けて誰が世にか神の御前に齎ひ初めけむ

より古体と認められ、樂章類語抄神樂に木綿取りしてて誰が世にか神の御室を齎ひ初めけむ

に比較され、更に信義本神樂歌、重種本神樂歌、韓沖、承德本古謠集、支多乃見加止乃御神樂等に比較される。

住吉記の前歌に続く大神の歌

宇倍隣佐仁岐美波志良末世賀美呂岐乃比佐志岐余里伊波比曾女呂岐（六六五―七）は伊勢物語・新古今集のむつまじと君はしら波みづがきの久しき世より齎ひ初めてき

の伝承によらず、むしろ伊勢、住吉行幸の段は、住吉の所伝をふまえて、更に技巧化せられたものと見られる。寛喜二年五月三日の『明月記』は『住吉所持神代記洗而不不審』と本記の鎌倉初の所在を傍証しているので、本記が新古今以降のもので、それによつたとする佐々木信綱博士の疑問（『上代文学史』上巻・住吉神社神代記考 三六八―三七〇頁）はむしろ逆に考えたい。

### 一、神の意味

住吉神代記（略して「住吉記」と称する）は、『神』を『賀称』（六六二）『賀美呂岐（六六二）』の如く、甲類の称・美により表記している。deityを意味する『カミ』の『み』の発音が、旧く万葉仮名乙類の『微・未・味』の類であつたことは、橋本進吉博士の研究で知られているが、山本信哉博士はこれを次のように整理して、神の語源が上にあ

らざることを述べられている。すなわち『神』deityの表記は

古事記 卷一・二

迦微<sup>カミ</sup> (乙)

日本書紀 卷一

加微<sup>カミ</sup> (〃)

日本書紀 卷十 続日本紀卷十五

可未<sup>カミ</sup> (〃)

万葉集 卷五

可尾<sup>カミ</sup> (〃)

〃 卷十四・十五・十八

可未<sup>カミ</sup> (〃)

〃 卷十七

加未<sup>カミ</sup> (〃)

〃 卷十七・十九

加味<sup>カミ</sup> (〃)

とすべて乙類である。しかるに『上』aboveの意味の『カミ』は、

古事記 卷二

加美<sup>カミ</sup> (甲)

万葉集 卷五・十四

加美<sup>カミ</sup> (〃)

〃 卷十四

加美・可美<sup>カミ</sup> (甲)

とすべて甲類の『美』を用いていることから、神の語源は上<sup>カミ</sup>なりとする通説を否定しておられるのである。してみれば、住吉記の『加称』『加美』の混用は、発音の混同した比較的後代の神観念を示すものと考えねばならぬ。ところでこの『神』の『み』の甲乙混用が何時頃から認められるかという点、

万葉集 卷十八 (四一一一番)

可見<sup>カミ</sup> (甲) 天平感宝元年 (A.D. 749) 五月二十三日・家持

卷二十 (四三七四・四三八〇・可美 (〃) 天平勝宝七年 (A.D. 755) 二月防人歌

四三九二番)

(四三九一番)

加美(〃)同

(四四〇二番)

賀美(〃)同

の例によれば奈良朝末、特に防人等の地方人に混用が認められるのである。そしてこの混用は、単に地方的音韻の差たるに止らず、平安以降は一般となり、「加美乃見无呂」(信義本、神樂歌、採物)「加良加美」(同韓神)等となりゆく事実を見れば、奈良末より平安にかけて、神と上は、少くとも発音上の区別がなくなつたと見られている。

神の語源については、十四世紀の忌部正道「神代口訣」以来、十一内至十三の諸説を生んでいるが、D.C.ホルトムは山本信哉博士によつて、これを十二に分類し、更に次の四組にまとめている。<sup>(8)</sup>

I 雑説。たとえば「醸む」「かもす」説。

II 「光」「鏡」「日」「火」に関連する語源。

III 「上」「守」を意味する「上」説。

IV 「奇麗」「mystery」、「awe」、「intangibility」の観念と結びつく語源。

住吉記は奈良末の神道確立期の資料として、我国神觀念の生長と変容を語り、古来諸説定まらない神觀念の内容についても、新しい光を投ずるものである。発音が異なる以上、内容も別であつたと思われる「神」と「上」が、次第に意味を混同してゆく過程がこゝに覗かれるのである。

(4) 橋本進吉博士「古代国語の音韻について」(著作集第四册一九二頁、昭和十二年五月講)

(5) 山本信哉博士「惟神の出典と其新解釈」(三六一—三九頁昭和八年)。山本博士は石塚竜磨「仮名遣奥山路」によつてこの説を立てられている。

(6) 神道大辞典(一卷、三五三頁一神)昭和十二年)丸山正彦「大日本者神国也」(三一—三七頁、明治四四年)官尾詮、稻村貞丈「神社行政法講義」(二五九—一七〇頁、明治四四年)

(7) 山本信哉「増訂 惟神の出典と其新解釈」(三三—四二頁)

(8) D. C. Holton; "The Meaning of Kami", Chapter I, Japanese Derivations, Monumenta Nipponica, Vol. II, 1939, Tokyo, Sophia University.

(9) ホルトムは又、山本博士の韻鏡による『神』の音価の想定を紹介している。韻鏡によれば  
微・末・味・尾(乙類み)

漢音 [Bu-wi] (ㄅㄨˊ) → [Bi] (ㄅㄧˊ)

吳音 [Mu-wa-i] (ㄇㄨˊㄨㄚˊ) → [ma-i] (ㄇㄚˊ)

→ [mi] (ㄇㄧˊ)

美(甲類み)

漢音 [Be-i] (ㄅㄟˊ) → [Bi] (ㄅㄧˊ)

吳音 [ma-i] (ㄇㄚˊ) → [Mi] (ㄇㄧˊ)

したがって旧く、神 [Ka-mu-wa-i], [Ka-bu-wi] [Ka-mu-wi] であつた合音の「神」が音節間の W 音を落して、上  
[Ka-be-i], [Ka-bi]; [Ka-ma-i], [Ka-mi] と区別されなくなつたものであつたとしてゐる。なお、ホルトムは、アイ  
ヌ語の神 [Ka-mu-i] に古代の合音の痕跡を認め、関西に於ける「火事」[Kraji]「観音」[Kramon] が関東では W  
音を落して [Kaji], [Kannon] と開音となる傾向に注意してゐる。

## 二、日神の起源

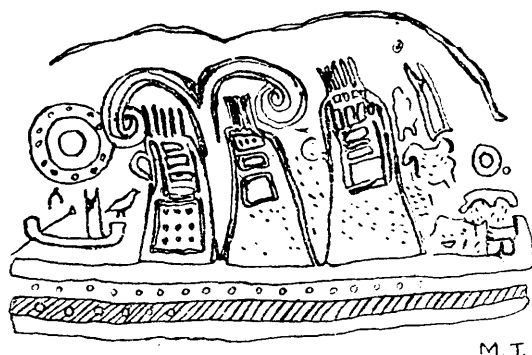
住吉記の「騰駒神奈備山本記」は、日神を出し奉る起源について、記紀とは異なる伝承を残している。

大八嶋国の天の下に日神を出し奉るは、船木の遠つ神、大田田神なり。此の神の造作れる船一艘(一艘は木造り、  
一艘は石作り。)を以て、後代の験の爲に、騰駒山の長屋墓(ナガヤノ)に石船を、白木坂の三枝墓(サカグサノ)に木船を納め置く。(四五五—四五七)こ  
れは「船木等本紀」の

右は昔、日神を出し奉る宇麻〔呂〕鼠緒・弓手等が遠祖大田田命の兒、神田田命が日〔神〕を出し奉りて、即ち此の杣山を領すところなり。(五七三〜五七四)

と同説であつて、船木連の祖大田田命が、日神を舟に乗せて、大八嶋にもたらしたという説話を語つてゐるのである。しかしして前者の筆録年代は、前述の如く、少くとも長屋王の自盡すなわち、天平元年二月以降の事である。(続

紀、天平元年二月(十二)癸酉。令三(長屋)王自盡(十三)甲戌。遣使葬長屋王、吉備内親王屍於生馬山。)



第一図

筑後浮羽郡福富村西屋形珍敷塚古墳壁画  
奥壁 2.5 m×1 m 余 (松本氏より)

「三枝」については、聖德太子の御子三枝王とする田中卓氏の考証に従いたい(上掲書二五五頁)、神の乗物として鳥船又は石船を考え、太陽の子すなわち皇子がこれに乗つて来るといふ、日本神話の原形がここに記録せられてゐるのは興味深い。松本信広氏によれば、筑後珍敷塚古墳壁画(第一図)に見る船上の太陽形と鳥、それと対応するイモリと月形を見れば、太陽が舟に乗つて来るといふ思想は、少くも彌生式時代の北九州に現れた思想と考えられるが、この舟中の太陽と、太陽の子が王であるという思想が結びつくのは、皇子の殯宮の際に実見する石船、すなわち石棺だつたのではあるまいか。人麿、日並皇子殯宮長歌(AD. 639万葉卷二、一六七)、高市皇子城上殯宮長歌(AD. 636 同卷二、一九九)角麻呂の歌四首は

は、天孫降臨説話の最も古い記録であるが、

ヒサカタノアミノサグメガイワフネノハチン<sup>13</sup>・タカフハアセニケルカモ  
久方之天之探女之石船乃泊師・高津者浅爾家留香毛（万葉卷三、二九二）

シホヒノミツノアマノクグツヲモタセカレヨイザニキテミム  
鹽干乃三津之海女乃久具都持玉藻將刈牽行見（同卷三、二九三）

スミノエノキシノマツノハツカミワカホキミノイデマシトヒ  
清江乃木笑松原遠神我王之幸行処（同卷三、二九五）

とあつて、天<sup>アマノ</sup>之探女<sup>サグメ</sup>が石船に乗つて、住吉の高津に來た伝承を記しており、旧事本記の饒速日尊<sup>ニギハヤヒノ</sup>は、天磐船<sup>アマノイハヒフネ</sup>に乗り、河内の河上<sup>イカルガノタケ</sup>峠<sup>トケ</sup>に來つてゐる。（旧事本記卷五、天孫本記）

住吉記は、「膳駒神奈備山本記の四至（四五〇）北限に、饒速日山<sup>ニギハヤヒ</sup>と記して、旧事記の伝承を傍証し、且つ古名を存しているが、こゝに日神が石船に乗つて來り、それが皇子の石棺に結びついて、山上に上る神話のモチーフが生れる可能性が想定せられる。

人麿<sup>アマトテラスヒルメノ</sup>の天照日女命<sup>アマテラスヒメノミコ</sup>（指上日女之命）が天を支配し、高照日之皇子<sup>タカテルヒノミコ</sup>が葦原乃水穗之國に天雲之八重<sup>ヤチ</sup>搔別<sup>カキワケ</sup>而來るという思想は、式祝詞（遷却崇神、六月晦大祓等）に日神が現れず、神漏岐神漏美の命<sup>カムロキノミ</sup>以ちて、皇御孫之命<sup>スメミマノミコト</sup>が降臨する形を伝えているのに比べて、新しい神学思想に立つてゐると考えられる。<sup>14</sup> 播磨風土記、山田猪飼野の条に

右、猪飼と号<sup>ナヅ</sup>くるは、難波の高津の宮に天の下知らしめしし天皇の世に、日向の肥人<sup>ヒヒト</sup>、朝戸君<sup>アサトノキミ</sup>、天照らす大神の坐せる舟に、猪を持ち参る來て進<sup>タマシツ</sup>りて、飼ふべき所を求<sup>モト</sup>ぎ申し仰ぎき。仍りて此處を賜はりて、猪を放ち飼ひき。

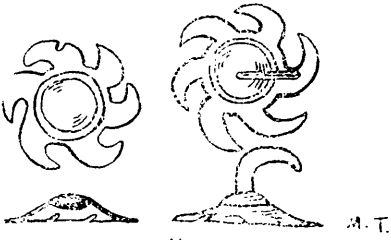
とある如く、旧くは、天照大神は舟中に坐す日神であつたので、皇室の祖神としてこの日神が天照大神であるという思想は、持統文武朝に至つてあとづけられる、新しい宮廷の信仰なのではあるまいか。

記紀神代卷は、日神の孫であるホノニギの、高天原からの降臨を語り、その子孫である天皇氏の大八洲支配をプロットとしているのであるが、この完成された神学思想は、意外に民間信仰に受け入れられず、天平以降に至つて

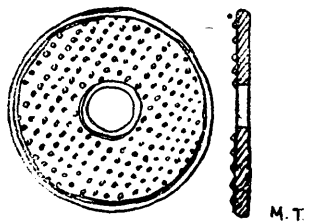
も、日神に関する異伝を多く録してゐることは、逆に記紀神代卷の定型化された日神が、民間伝承によるというより、紀の編纂時代（天武紀十年三月 AD. 681）に重大なる組織化<sup>(15)</sup>を得たであることを推測せしめる。

たとえば常陸風土記 香島郡 香島神社縁起の「天孫降臨説話」異伝は、神戸の註より庚寅年（定説の如くなれば元明天皇、和銅七年甲寅 AD. 714、恐らくは天平勝宝二年庚寅 AD. 750）に至る思想であるが、高天原より神託により天降るのは、香島の天の大神であり、託宣者は天照大神ではなく、<sup>カミコノカミ</sup>諸祖神である。同様の天降る神の話は、<sup>フツ</sup>普都の大神（常陸風土記高来皇）にもあり、更に、香島郡の註は、

俗に曰はく、美麻貴の天皇の世に、大阪山の頂に白細の大御服きまして、白袴を御杖に取り坐し、さとし賜ふ命



第二図 佐賀桜馬場（原田氏より）  
巴形銅器 径約 5 cm



雲岡三福 径 8 cm  
雲岡三福 径 8 cm  
ガラス 穀壁 (原田氏より)

出来ないであろうか。

(10) 松本信広「日本の神話」第二章「神の乗物」六七〇頁、昭和三十一年。

(11) 同書 八三頁第二図 天鳥船を示す壁画略図 昭和二五年一月発見筑後浮羽郡福富村西屋形珍敷塚古墳壁画  
又河出書房「日本考古学講座 4 弥生文化」一八七頁第六図巴形銅器等太陽の象徴と考えられる副葬品を参照。原田大六、

は、我が前を治め奉らば、汝がきこしめす国を平け  
大國も小國も事依さし給はむとさとし給ひき。云々  
と、この天降譚が、もと一の征服物語であつたこと  
を示している。

このように観て来ると、日神天照大神の定型化さ  
れた神学思想は、律令体制が整い、中央集権が進み  
ゆく紀編纂時に於ける思想に属すると考えることは



昭和三十年。(第二函)

(12) 三品彰英「日鮮神話伝説の研究」昭和十八年。

「神話と文化境域」

柳田国男「妹の力」うつぼ舟の話

(13) 住吉高津は難波高津宮すなはち仁徳天皇皇居の地か。三津は大坂市御津町辺であらうという。天降降臨説話の祖形ともみられる鳥船説話が、住吉附近に集中しているのは、住吉が大陸通交の門戸であつたからであらう。

(14) 拙稿「日本神話の研究」——薪嘗とホノニギの降下「宗教研究第一四二号五〇頁 舟中の天照大神が皇祖神となるのは、ニヒナメの宮廷儀礼の投影と考えられる。こゝにホノニギが導入される可能性を見たい。

(15) 原田敬明「日本書紀編纂に關する一考察」日本文化史論纂四三—六四頁  
拙稿「日本書紀帝紀の形成期」宗教公論二六卷第七号四頁—九頁

### 三、天照大神の性格

住吉記は天地初発の神として天御中主をあげた後、紀神代卷を引用して伊弉諾(伊弉奈岐)伊弉册(伊弉奈岐)の国生みを語り、イザナギの海の祓除の際に、底筒男・中筒男・表筒男の三所大神(墨江御峽大神)が生れ、次で左の眼を洗う時に天照大神が生れる話(一三六)を述べている。ここから、記述は仲哀紀(一三九)に飛ぶのであつてみれば、記紀のプロットたる天孫降臨説話は、住吉の伝承にはなかつたものかとも想定される。

住吉記に現れる天照大神の性格は、記紀の如き日神ではなく、特定人格に懸る神である。神功紀を引用し、熊襲を二国、手搓宿禰が神功皇后の御裳に石二枚を挿む異説を述べている住吉記は、神功紀の三韓遠征の伝承が、住吉の所伝とほぼ一致することを示しているが、神功に神がかりする神名は、「神風の伊勢国の百伝ふ渡逢逢の、折鈴の(五十鈴)宮に居る神の名は撞賢木殿之御魂天疎向津媛命」(一九五)であり、「向匱男聞襲大歴五御魂速狹騰

尊」(二七六〜七)である。住吉記(一一)によれば、後者は表筒男・中筒男・底筒男の亦の名であり、又速逆騰尊ともいうのである。神功の神がかりは紀記ともに伝えてゐるが、紀「三神」記「三柱大神」に対し、住吉記が「三軍神」と軍神たる性格を強調してゐることは興味深い。

住吉記を虚心に読むならば、住吉記は紀をそのまゝに引用して、表面は正統的見解に従いながら、住吉三神が神功皇后に神がかりして生れるのが八幡皇子(二四一〜二註)すなわち応神天皇(誉田天皇)であるという、紀記とは別系統の太陽による胎生説話を述べていることが理解されよう。そしてこの大陸的説話は、鎮懐石説話として、広く民間信仰の支持を得てゐることは注目すべき事実である。

大陸系の日神が、西海の民間信仰に支持せられるのに対し、記紀の日神が宮廷の比較的新しい神学であるとするならば、前者がより古い伝承であつて、歴史的事実の遠い反映であり、後者は純然たる信仰上の物語であるとも見られる。さすれば、応神以前の帝紀に關しても、これは信仰上のものとして、歴史性の基盤は一層稀薄となると見るべきではあるまいか。

住吉記に現れる天照大神は、<sup>(17)</sup> 広田大神として、住吉神と交親する。広田社の祭の時の神宴歌は、

墨江伊賀太浮 渡 末世住吉夫古 (三八二〜三)

と解説せられる。

<sup>(18)</sup> 長柄船瀬本記、為奈河、木津川の段によれば、住吉大神は<sup>(17)</sup> 靈男神人に現れ賜ひ、為奈河の女神と武庫川の女神は、寵愛之情をなして争つたという。嫡妻の為奈河は嫉妬して、大石を武庫川の妾神に擲げ、その川の芹草をむしり取る。それ故、為奈河には大石がなく、芹草が生え、武庫川には大石のみあつて、芹草が生えぬ(四九一〜四九九)と伝える。

広田大神たる天照大神も、恐らくは、この三山伝説のように、住吉神と交親する女神としての性格であつたと思われ。

(16) 古事記によつた新撰亀相記(卜部氏文)も同様に天御中主が最初に現れる。

(17) 住吉記(三〇五)以下には、紀の説により、神功皇后が三韓遠征の後、務古の水門で、「我が荒魂をば皇后に近づくべからず。当に御心の広田国に居しむべし」と天照大神の託宣あり、山背根子の女、葉山媛に祭らしめた社という。

広田神社(式)。攝津国武庫郡広田郷(倭名抄)

(18) 田中卓氏説。御風俗の和歌ならんとせられた(上掲書、一四二―七頁)

#### 四、住吉三神の性格

記紀によれば、底津少童命、中津少童命、表津少童命は、イザナギの海中のミソギの際に生れた綿津見神であつて、阿曇連は、海神の子宇都志日金折命の子孫として、この神を祭つていたことが知られる。すなわち、航海、交通の神として、三軍大明神の神威は、新羅、大唐国に及んだこと 巻頭の

大唐国 一処 住吉大神社(二前) (二二)

新羅国 一処 住吉荒魂(三前) (二二)

により、推せられるであろう。仁徳、孝徳の都が難波の地にあつたことは、これと平行して考えらるべき事である。遣唐使の守護神として、万葉(巻五、八九六等)祝詞(遣唐使時奉幣)に現れる住吉神は、荒人神(巻六、一〇二―等)であつて、現身を顯形する(伊勢物語)荒魂であつた。さすれば神功皇后と夫婦の密事(一八〇)もあり得るのである。

一に略述した如く、神の属性は、「奇蹟」「mystery」、「awe」、「intangibility」と結びついて、かくれたるもの、

かすかなるもの「invisible」な「加微」であつたと思われる。その反面、光り輝く、日、火、鏡として、「visible」な特性を有するものが「可美」であると仮設する時、時として、この「見えざる」世界から「見得る」世界に現れ、「ふれ得ざる」ものが「ふれ得る」ものになる時、現神の思想が生れるはずである。大化（孝徳紀、大化元年、明神御宇日本天皇等）以降、統紀に至る現神としての天皇の思想は、住吉現神と同様の神觀念に立つものであろう。天皇のみが現人神であつたのではなく、人態を取つた性神として現れる神の思想が、現人神に生長したと考えるべきであらうか。

神功紀にみるシヤマニズムの特性が、神との交親にあることは、住吉記に頻出する説話で明かである。「幣奉る時の御歌本記」（六六四～六六九）は、前述の如く住吉記中最も新しい資料と思われるが、

坂木葉仁余布止里志豆多賀余仁賀賀称乃美賀保遠伊波比曾（米）藝牟

右の御歌は、太幣を奉る軽皇子の賜ひし御歌なり。時に、東の一の大殿より扉を押開きて、大神、美麗貌に表はれたまひ、白き笏を取り、鬪を叩きて和へませる歌

宇倍齋佐仁岐美波志良末世賀美呂岐乃比佐志岐余里伊波比曾女豆岐

從容に交親して具に在しませし。吾が和魂は常に皇身に厝き、常幣に堅幣に守り奉り、一切衆生の望願を成就田満てむ。吾、万世この地に住まむとのりたまふ。（田中氏解説による。上掲書五三～五四頁）

右の説話は、軽太子、恐らくは孝徳天皇の奉幣と、現れます住吉神の姿を活写している。住吉三神が、荒ぶる軍神から、美麗な和歌の神に転化してゆくのは、かゝる交親の際の和へ歌の伝承からであるやもしれぬ。平安朝（承平五年 AD. 935）に入つても、住吉は、忘れ草、岸の姫松などという、女性的神には非ず、荒ぶる海神であつたこと、土佐日記の記す如くであつた。

(19)

シロコエルフ S. M. Shirokogoroff, Social Organization of the Northern Tungus, 1933 「北方ツングースの社会構成」川久保・田中訳六九九～七〇三頁註八シャマニズム (ツングースに於けるシャマニズムの一般理論 1923) によれば、神功の神がかりはまさしくこの類型に入れうる特性サニハ及び塚をもつてゐる。

ニオラツツエ Georg Nioradze, Der Schamanismus bei den sibirischen Völkern, 1925 「シベリア諸民族のシャマニ教」牧野訳、八頁は、シャマニズムの他界の觀念につき、二階梯を認め、第一階梯に於ては、靈魂は死骸を離れぬが、第二階梯に於ては、一時他界に赴くという觀念に生長したとしてゐる。

ミハイロフスキイ W. M. Michajlowski, Schamanstvo, 1892 Vol. I, Chapter II 「シベリヤ、蒙古及び歐露の異民族間に於けるシャマニ教」高橋訳、東亞論叢書 III 二九四～四三五頁はニオラツツエの第二階梯に相等するカムラニエ (神がかり) の報告をあげているが、シャマニは多く天上に昇るのであつて、神の方が人態をとつて巫女と交親するのは、住吉等日本人の神觀念の特長と考えられる。

## 五、キガシリキガシリの神

住吉神の機能は単に航海・交通の神に止まらない。そのニヒナメ(20)的儀礼よりして、住吉神はニヒナメ的農耕神でもあつた。神代記における思想の展開をみるならば、軍神的なものが神領の農耕神的なものと結合してゆくとも見るべきであらうか。あるいは、舟の中の日神は、もともと、白き猪をささげられる (祈年祭祀詞) 農耕神であつたと考へられる。

座摩社キガシリ (二前) は、攝津国西成郡 (一六及式) なる住吉の末社であるが、仁徳天皇の子、波田ハタ岐ヒノ若ワカ郎ノカミ女の夢に住吉神が神がかつて奉祭せられた社 (六八〇～六八五) であり、為婆キバ天利神とも記されている。 (二七、六七九)。大神が唐飯カラヒヒキゴシを所聞した所の註あり、神名帳頭註にも「神功皇后也、凱旋之日於此所飲食也」としてゐるので、ニヒナメ的神であるらしく、祈年祭祀詞に、座摩キガシリ御ミ巫ウ称ネ辞ハヒが現れるのは偶然ではない。この祝詞の「皇御孫命の瑞の御

舎」を、田中氏（上掲書二八〇頁）は仁徳天皇難波宮の御造營に比定せられてゐるが、ハタビノワカイラツメの伝承をただちに歴史的事実と認めることは躊躇せられる。しかしながら、伊勢の天照大神に先行して、住吉系の座摩、及び(21)生嶋御巫の称辞が現れる祈年祭祝詞の形成期は、都が難波であつた時と推定する事は可能なことである。宮廷のニヒナメが制度化されるのは、紀によれば、天武天皇五年九月丙戌であつて、斎忌、次二田をトへた記事によれば、国郡制確立にともなう政治的意図も覗われるところであるが、紀一書3のホホデミの新嘗も、むしろ新嘗と祈年祭が分離した後の物語と思われる。

住吉記は春秋、相嘗祭（四三三）と明記してゐるので、令制以前は春秋に相嘗アヒナメを行つたものと見られる。天武紀五年十月（三日）丁酉に

祭幣帛於相新嘗神祇一

とあるは、相新嘗アヒナメであつて、新物を饗することである以上秋に限られる。（神祇令義解、仲冬上卯相嘗祭は更に降る令制以後の相嘗祭であり、大新嘗に先だち、神新嘗に次いで七十一座の神々に新嘗を奉る祭式である。）

古代中国の嘗祭は秋嘗であつて、嘗は「新物ヲ寢廟ニ薦ムル」（礼記少儀註）ことであり、「新穀熟シテコレヲ嘗ムル」（白虎通）ことであり、四時の祭に、春祭（禘）夏祭（禘）秋祭（嘗）冬祭（烝）がある（礼記祭統）わけである。

その四時の祭の中、特に春秋を取り上げたのは、我国の田の神の民間信仰に基くものであろう。すなわち田の神（稻靈）は、春、山より来り、秋、山へ帰る。恐らく相嘗祭は、春秋一組で行われたのが古俗であらう。さすがに新嘗を祈年祭と分離し、「秋黍ヲ薦ムル」（礼記王制）秋祭を、「冬稻ヲ薦ムル」（同）ところの仲冬へ移したのは、律令制以後の官廷知識人のしわざと見てよい。

稻の司靈者である天皇が、マレビト(祖靈)と同衾することにより、タマが附着して復活するという信仰に根ざすと推定されるニヒナメの祭儀が、天孫降臨説話に投影するものと考<sup>(23)</sup>えたいが、別系統の日神を出す住吉神も稻の司靈者であり、水利権の支配者であつた。

山河奉寄本記(四〇〇〜四四八)は

大神誓約ひて詔宣はく、「我が溝の水を以て引漑がしめ、我が田に潤けて其の稻実を獲得ること石川河の沙漑石の如く、其の願を得て春秋の相嘗祭の料に充てなむ。天の下の君民の作る佃にも同じく引漑がしめ、其の田の実も我が田の実と同じきが如く、谷谷にある水を源より颯颯として全国に決下らしめむ。」と誓約ひ賜ひ、高向堤に樋を通して流し灌ぐ。其の樋ある地二百代。(河内志紀屯倉の高向堤の地に在り。樋の尻に住吉と謂ふ碑文穿ち彫付く。)(四三一〜四三六)

とあり、こゝには古代の神社が灌漑の土木工事を行い、水利権により、現実に稻の司靈者としての信仰を握つていつた過程が明記されているのであつて、古代祭政の基盤は、神の現実なる豊穰の機能に存したことが覗われるのである。

(20) 八男神八神女奉供本記(六四五〜六五五)

天平登奉本記(六五六)

又、御田植神事・埴使等の現行儀礼を参照。「住吉大社特殊神事」大阪府、昭和五年

(21) 生嶋御巫については、田中卓「八十嶋祭の研究」(神道史研究第四卷五号、一九頁、昭和三十一年。)[難波生国魂神二前](三三)を「松葉大記」所引勘文(勘文十、三四一頁)「生魂社一社」に比定せられ、生島・足島を祭る生国魂社が住吉末社にして、生嶋御巫も住吉系と考えられる。

元来八十嶋祭は大嘗祭の前に行われる禊祓を主目的とし、住吉神領たる難波津に於て、大八洲の神靈を祭る禊祓が行われ

たもので、それはイザナギの海中の醜にならつて行われたものであらうという。祈年祭祀詞にこれらが重要な地位を占めることは、難波との關係に於て注意すべきものと思われる。

(22) 小笠原録雄「古代中國の嘗祭について」新嘗の研究 昭和二八年。

(23) ニヒナメ祭とホノニギの降下の關係については、拙稿「日本神話の研究」宗教研究第一四二号五〇―五一頁

高天原思想の大化以後の展開については、拙稿「日本神話の研究」宗教研究第一四六号五三―五頁

## 六、仏教造像思想と現神

日本の神觀念が、仏教の造像思想を投影し奈良末ごろから神像を造りはじめ、所謂神仏集合が起ることは、周知のことであるけれども、しからば、仏教思想内至は大陸文化の影響を受けて、どの様に日本人の神觀念が生長したかという過程は住吉記に覗われる。住吉記は天平期の崇仏思想を反映して、少からず仏典的用語に満ちている。

(1) 末世青人草為便投滅三生魂死魂者此緣也(一二三―四) 黄泉国

(2) 是大神本願也(四四六山河奉寄本記)

(3) 一切衆生望願成就田滿(六六八、九 奉幣時御歌本記)

(4) 如レ前起請之(七〇七―八奥書)

(1) は紀の引用であるが記に近い用字もあり、桃子を投げて生魂死魂を滅むる縁について述べている。桃の実を投げるのは追難の祭儀の投影とせられる所であるが、その靈魂觀念を生魂、死魂としている点、注意すべきものである。古代日本人の世界觀は、海の彼方、常世国から「タマ」が来り、根の国に去るといふのであつて、旧くは地上と常世・根の国とは、分離されてない。天上に高天原を描き出すのは高級な知識人の思想に属することは既に述べた如くである。この靈の方から、地上にやつて来るといふ思考の鑄型は、天上を考え、そこへ行つて来る。中国三尸思



想、西方淨土に行つてしまふ、仏教思想といえども、本質的には改造し得なかつたものと見られる。前述の如くタマを  
しずめる鎮魂は、生国魂と同じで、産靈を附着させてよみがえるという信仰であつた。

現神の思想は、この地上にやつて来る神が人態を取りはじめた頃に出現すると考えられる。現神は明神であつて、  
紀、孝徳天皇名が初見であることと平行して、恐らくその頃に生長した神觀念であろう。住吉記は、住吉現神、住吉  
大明神（三ノ四）と記しているが、この大明神は顯現する（六三）男神であつて、きわめて特長的に巫女と交親する  
神である。太陽が男性であつて、人間の女と神婚すのは、朝鮮の民間伝承であるが、天照大神は、この巫女の側が扱  
大された姿であらうか。

しからばかゝる人態神が、いかなる機能によつて信仰せられたかというに、(3)望願成就円満、すなわち吉祥天の如  
き利福の神に成長してゆくのであつた。

古代の神が「見えざる」祖靈であり、むしろ畏るべきものであつたに比して、これは、光り輝く、美しく明るい  
「見える」神として現れている。こゝに仏教、あるいは大陸文化の投影を指呼することが出来る。

かゝる現神、明神が、稻の司靈者たる天皇自身に附会され、天皇が現神と自称する奈良朝に入れば、上下の階級思  
想と混同し、神が上に内容を接近させてゆくのは自然である。加微（神）と加美（上）の発音が混用されていつたこ  
とは、必ずしも概念の混同を意味しない一般的音韻変化であらうが、その背後には、かゝる内容の変化が並行してい  
たのである。

奈良末から平安朝に入れば、神は明神、大明神として、人間と同じ位階を受けてゆく。してみれば日本人の神觀念  
は、天上の神ではなく、あくまでも地上に現れる人間神であつて、その信仰は、神が現実の水利、豊作であり、航海  
安全の機能そのものであつたことによるのである。

(24) 新羅国王の子天日矛の出自(垂仁記) 意富加羅国王子ツスガアラント(垂仁記)

三國史記、新羅本記第一赫居世出自、第十三高句麗本記第一東明王号出等

三品彰英「神話と文化境域」

(25) 住吉記表題は「從三位住吉大明神」(三)とあるが、続紀 桓武天皇延暦三年六月(二日)辛丑、「是日、叙正三位住吉

神勳三等」とあり、孝謙天皇、天平勝宝二年二月(廿九日)戊子「一品八幡大神、二品比売神」とあり、大仏鑄造、道

鏡事件と前後して、八幡宮が朝廷の信仰を集めたことがしられる。神社神道の確立はほとこの頃であろう。

## 結 語

- 住吉記に見る奈良末の神觀念は、主として支配者側の天ツ神の觀念である。天ツ社者伊勢大神、住吉大神(六二二)とある天ツ社は、崇神紀の天社国社を定めた記事を参照されるが、この制度化は中央集権の確立後であらうと思われる。しかしして住吉記の「舟の中の日神」が大田田命により奉齋されているのは、崇神紀の大田田根子の説話と関連なしとしない。さすれば三輪の大物主もとは同一系統の信仰であつたのかもしれない。多くの末社を集合する遣唐使の守護神は、又多くの原始信仰の集合なのである。この小編の意図する所は、神道確立期の一文獻により、その集合を分析して、一つの特長的な信仰の型を画きだすことにあつた。一仮説として要約するならば、
- (1) 天ツ神の信仰は「舟に乗つて来る日神」の世界觀に立つ(中国の太陽が車に乗るのと対比)
  - (2) これに少くも二系統あり

a 日神(男性) 巫女と交親する(朝鮮→住吉系)

b 日神(女性) 巫女の神格化(天照大神)

(3) 神の方から、人態を取つて地上に現れるのが特長 (invisible→visible)

(4) 巫女の側からすればカムラニエ（神がかり）は神と交親すること。（天上に行つて神意を聞いて来る型のシベリア諸民族のカムラニエと対比）

(5) 霊を滅めるのは、タマを附着させて祖霊によりよみがえること（ニヒナメー大嘗会の思想となる）

(6) ミソギは、これに先だつ海中の祓の祭儀か（八十嶋祭）

(7) 信仰の対象は日神（太陽）そのものでなく、稻の司霊者（巫女・天皇）の祖霊（生魂）によるヨミガヘリの機能。あるいはその保証する現実の利福の機能そのものが対象と思われる。（ニヒナメ祭の対象）

(8) 神はもと、「見えざる」風の如き根の国（常世）の死霊（祖霊）であつたと思われるが、（更に旧くは形あるタマ（寄り石）であつたらしい）それは、カムラニエ（神がかり）に際し、「見える」「触れ得る」ものとして地上にやつて来る。これが美麗な人態を取るの、大陸民間信仰、仏像の投影と考えられるが、我国民間信仰固有の鑄型は改変されない。

(9) かゝる人態神は大化以降に証され、奈良末に至り神道として完成する如くである。かくして神 *deities* は *above* と區別し難く混同されるに至る。

（本稿は、昭和三〇、三一年度文部省研究奨励による、東京大学宗教学総合研究会の研究報告、『神観念の研究』中『神道の神観念』の一部をなすものである。）

# 權威主義的宗教と人間主義的宗教

— E・フロムの宗教論より —

松 本 滋

- 一、はじめに
- 二、「宗教」の概念規定
- 三、「權威主義的宗教」と「人間主義的宗教」——一般的原理における対比
- 四、特殊の側面における対比
- 五、むすび——評価と批判

## 一、はじめに

エリク・フロム (Erich Fromm, 1900~) は、周知のごとく、「新フロイト派」に属する現存の精神分析学者である。新フロイト派というのは、一九三〇年代以来、米国において急速に有力となつた精神分析の一派であつて、その特徴は、フロイト理論の生物学主義的偏向を社会学的あるいは社会心理学的に修正し、社会的文化的諸現象に対して精神分析の方法・理論を有効に適用しよう、とするところにある。主だつた学者としては、E・フロム

はじめ、K・ホルネイ、A・カーデイナー、H・S・サリヴァン、W・ライヒ、F・アレキサンダーなどが挙げられよう。

かゝる流れの中でも特にフロムは、宗教の問題に関心を有し、幾多の興味ある分析を試みている。そしてその中には、宗教の社会心理学的研究の上で参考にすべき有益な示唆が、少なからず含まれているのである。<sup>(1)</sup>ただし、この小論では、フロムの宗教理論のすべてについて論ずるいとまがない。そこで特に、宗教の二型態の区分、即ち「権威主義的宗教」と「人間主義的宗教」との区別の問題に、考察の焦点を絞つて行こうと思ふ。

この宗教の二区分は、後にみるようにきわめて重要な意義を有している。それは、従来しばしば行われて来たような諸区分、たとえば一神教、多神教、汎神教とか、自然的宗教、国民的宗教、世界的宗教とかいう分類と、<sup>(2)</sup>根本的にその性質を異にしている。一言にしていうならば、それは、宗教に表現されている人間の態度あるいは心理構造の如何を、区分の基準としているのである。

この小論は、フロムの宗教論のかような側面を紹介し、更にそこから、我々自身の新しい研究課題、研究方向をひきだしてみようとするものである。<sup>(3)</sup>

## 二、「宗教」の概念規定

権威主義的、人間主義的という、兩型の宗教の問題に入る前に、先ずフロムのいう「宗教」とはいかなるものかを簡単に見ておかねばならない。何故なら、一口に「宗教」といつてもその意味する範囲は人により非常にまちまちであるし、また特に、フロムの概念規定が極めてユニークなものだからである。

フロムによれば、「宗教」とは、「ある集団に共有され、そして各個人に継え<sup>サリニシテイション</sup>(方向づけ)の体制と<sup>ディツトーション</sup>献身の対

象とを与えるような、思考・行動の体系一切<sup>(4)</sup>を意味する。この意味規定に関する詳細な説明並びに評価は別の機会に譲りたい。ここではたゞ、注意すべき点の一、二を指摘するにとどめよう。

先ず、一見して明かなように、フロムのいう「宗教」は非常に広範囲なものにかかわる。即ち、彼は、「宗教」のさまざまな形として、アニミズム、トーテミズムのような「原始的体系」(primitive systems)、<sup>(7)</sup> 仏教のような「非有神論的体系」(non-theistic systems)、<sup>(8)</sup> ネットノ主義のような「哲学的体系」(philosophical systems)、<sup>(9)</sup> またユダヤ・クリスト教のような「一神教的体系」(monotheistic systems) 等々を挙示しているほか、更に、「世俗的体系」(secular systems) をも彼のいう「宗教」に含めて考えている。ここで「世俗的体系」というのは、例えば現代人の「成功崇拜」とか、ファシズムのごとき専制的政治的体系とかである。フロムは言う。「我々は、これらの目標の内容が世俗的であるため、容易にあざむかれてしまう。……しかしながら、これら世俗的目標の追求において見られる強烈さ熱狂ぶりというものは、明かに、諸宗教において見出されるそれと全く同じである。」<sup>(5)</sup>と。

要するに、フロムにおいては、有神論的であるか無神論的であるか、あるいはまた哲学的であるか「世俗的」であるか、ということはおよそ本質的問題とはならない。そのいずれの形のものであれ、人間に「構え(方向づけ)<sup>(6)</sup>」の体制と献身の対象とを与える、<sup>(7)</sup> という心理的機能を果すものである限り、それは「宗教」とよばれるのである。

こうしたフロムの考え方の特色は、神経症についての彼の論議をみると、一層明かとなる。<sup>(7)</sup> フロムによれば、神経症は機能的にいつて「宗教」にきわめて近い。即ち、神経症も、当の個人に構えの体制と献身の対象を与える働きを有する。例えば、父親に対して「神経症的固着」<sup>(8)</sup>を示す患者は、父親によつて生活の方向づけを与えられ、父親を献身の対象としている。それは、フロムのいう意味ならすれば、まさに「宗教」的なのである。たゞフロムによれば、「宗教」と神経症とは、「ある集団に共有されて」いるかないか、によつて区別される。即ち、神経症はたしかに

一種の「宗教」のような役割を果す、しかしそれは、全く個人的、孤立的な形においてであることを特徴としている。<sup>(9)</sup> こうした考え方からフロムは、一応神経症を「宗教」から除外する。がまた、神経症をその機能的特徴からして「私的宗教形態」(a private form of religion)とみなすこともできる、と言つてゐるのである。<sup>(10)</sup>

このようにフロムは、「宗教」というものを、外的形式面からではなく、全く心理的機能的側面から考えている。言いかえれば、それがどういふ様態をしているかということではなく、人間に、方向づけや献身の対象を与える働きをもつかどうかということを中心に、「宗教」の意味範囲を規定しようとしてゐるのである。

以上、未だきわめて不十分ではあるが、フロムのいう「宗教」についての説明はこの位にとどめたい。我々は、この小論の主題、即ち権威主義的宗教と人間主義的宗教との区別の問題に、急ぎ入らねばならないのである。

### 三、「権威主義的宗教」と「人間主義的宗教」—— 一般的原理における対比

先ず、両者の基本的な原理の相違をみる事から出発しよう。

フロムによれば、「権威主義的宗教」の本質的要素は、「人間を超越した或る力に対する屈服」(the surrender to a power transcending man)と云ふことである。また、この型の宗教における第一の美德は「服従」(obedience)であり、根本的罪は「不服従」(disobedience)である。<sup>(11)</sup><sup>(12)</sup>

ここでは神が全知全能とされるのに対して、人間は無力で取るに足らぬものと考えられる。そのような人間が強さを感じうるのは、たゞ、完全な屈服によつて神の恩寵、救助が得られるからにすぎない。服従することによつて、人は自己の、個人としての独立と統合性(integrity)とを失つてしまふ。しかし彼は、畏怖の念を惹き起すような力の

一部となつて、その保護を受けているといつた感じを獲得するのである。權威主義的宗教は、しばしば、現実の人間の現実の生活にはほとんど関係ないほどに抽象的で遠い理想を掲げる。そしてそういう理想のために、現に生きている人々の生活と幸福とが犠牲に供されることすらある。<sup>(13)</sup>フロムは、このような型の宗教の典型的な例として、旧約聖書にみられる思想の或る側面、ルターやカルヴィンの教説、ナチズムのような専制的体系などを挙げている。ここではカルヴィンの教説の一節を引用してみよう。それによつて、彼の言わんとする「權威主義的宗教」の姿が一層明瞭なものとなるであろう。

カルヴィンは、我々は自己をいやしめなければならぬ、そして自己をいやしめることこそ神の力に頼るための手段である、と教える。「なぜなら、我々の肉面的臆病さと、自己自身の悲慘を意識することから起る不安とは、何にもまして神に対する信頼の念を我々にひきおこすものであるから。」<sup>(14)</sup>ひとは自分が自分自身の主人であると考えてはならない、とカルヴィンは教える「我々は、我々自身のものではない。それ故、我々の理性あるいは意志が、我々の思考や行為を支配してはならない。我々は、我々自身のものではない。それ故に、肉にしたがつて自分に都合なものを求めることを、我々の目的としないうにしよう。我々は、我々自身のものではない。それ故、我々は、自分自身を、また、自分のものであるすべてを、できるだけ忘れてしまふようにしよう。反対に、我々は神のものである。それ故、我々は神のために生き、また神のために死のう。人間が、自分自身に、従う、という、ことは、人間を滅ぼす最大の害悪なのである。であるからして、唯一の救いの道は、自分自身でなにかを知つたり、欲したりすることにあるのではなく、我々の前を進み給う神によつて導かれることに存する。」<sup>(15)</sup>

以上に引用したようなカルヴィンの教説は、まさに「權威主義的宗教」の典型である。「人間を超越した或る力への、人間の屈服」という本質的要素が、この教説の中に非常に色濃く描きだされている。



更にもう一つ、「權威主義的宗教」の例を挙げるなら、オックスフォード辞典における宗教の定義がある。即ち「(宗教とは)人間が、自分の運命を支配するものとして、又、服従や尊敬や崇拜に値いするものとして、ある目に見えない高い力を認めることである。」この定義は、すでにJ・デューイが問題とし、そこに自然的人間的なものとは対立的な「超自然的なもの」への信仰の色合いをみているのだが、フロムもまた、それを、「宗教」の定義ではなくて「權威主義的宗教」の定義だと批評しているのである。

これに対して「人間主義的宗教」とはいかなるものであろうか。フロムによれば、その本質的要素は、「人間及び人間の力を中心としている」ことである。ここで「人間の力」としてフロムが主に考えているのは、「理性の力」と「愛の力」とである。「人間は理性の力を発展させて、自己自身を理解し、隣人との関係を理解し、そしてまた宇宙における自己の位置を理解しなくてはならない。人間は、自己の限界と可能性との両方に関して、眞実を認識しなくてはならないのである。」<sup>(17)</sup>「また人間は、自己自身及び他の人々に対して愛の力を発展させ、生きとし生けるもの(all living beings)の連帯感を体験しなければならない。」<sup>(18)</sup>「理性と愛とは、共に人間の生産的力の表現であり、これを充分に展開させることによつて人間は自らの問題を解決しうる。」

かくてこの種の宗教においては、「服従」ではなく「自己実現」即ち、人間の力の展開ということが中心徳目となる。最大の無力さを知ることではなく、最大の力強さを達成することが、人間の目標とされるのである。

フロムが挙げている人間主義的宗教の例は、初期の仏教、禪宗、道教、イザヤ・イエス・ソクラテース・スピノーザなどの教説、ユダヤ教やキリスト教におけるある種の傾向(特に神秘主義)、それにフランス革命の理性宗教等々である。

とくにフロムは、仏教(原始仏教や禪宗)における伝説、物語の中に、非權威主義的・人間主義的宗教の精神をみて

いる。たとえば次のような例がひかれてある。「ある時、唐代の丹霞禪師が京洛の惠林寺を訪れた。その日は大麥寒かつたので、丹霞はその寺に祀られてあつた仏像を一つ取り下してきて燃やし、暖をとつた。院主はこれを見て大いに怒つて叫んだ。『何だつてわしの木仏を燃やしてしまうのだ!!』すると丹霞は、何かを探すかのように灰の中をかきまわしはじめた。そして言つた。『わたしは舍利をとりたいと思つてな。』『木仏に舍利などあるものか。』丹霞はそれに答えて『舍利もないような仏なら、残つた二つも燃やしたつて構うまい?』院主は丹霞のこの外見上の不信心を詰つたため、後に両方の眉を失つてしまつたが、丹霞には少しも仏罰があたりなかつた。』この話には、仏像を人間以上の權威として崇拜しないという、強い反權威主義的・人間中心主義的態度が、明確に表現されている。このような例は他にも多く見出すことができよう。

さて、上述してきたような「權威主義的宗教」と「人間主義的宗教」との対比は、次のようなシェーマに要約しうる。即ち、

權威主義的宗教……權 威——人間の無力さ——支配・屈從

人間主義的宗教……人間自身——人間の力——自己實現

両者はかく基本的原理において、きわめて明確なる対照を示しているのである。

#### 四、特殊の側面における対比

ところでフロムは、以上のような一般の原理的対比を指摘しているのみでなく、その対比を更にいくつかの特殊な側面において考察している。即ち、それ／＼の宗教において、「神觀念(もしそれをもつならば)」がいかに異なるか、又同じ「信仰」ということでも、二つの宗教においてはそこにどんな相違があるか、更にまた、それ／＼に対応

している「倫理」の面ではいかなる相異がみられるか等々である。次にフロムに従つて、このような諸問題を逐一考察したい。それによつて、フロムのいう「權威主義的宗教」と「人間主義的宗教」との対比が、一層明らかとなるであらう。

### 〔I〕 神觀念の問題

フロムによれば、人間主義的宗教において「神」ということがいわれるならば、それは「人間のより高い自己の像」(the image of man's higher self) あるは「人間が可能性ポテンシャルティとしてもつてゐるものの象徴」である。また言ふかえれば、「人間がその生の中において実現せんとしている人間自身ポテンシャルティの力 (man's own powers) の象徴」である。<sup>(20)</sup>これに対して權威主義的宗教においては、神は「人間を制圧する力 (power over man) の象徴」であり、「本来人間のものであるところの理性や愛の、独占的所有者」となる。<sup>(21)</sup>前者即ち人間主義的宗教の神は、スピノーザや神秘主義者達の神觀念に表現されており、後者はルター、カルヴィン等の神觀において明白である。

フロムは、スピノーザの神觀念について次のように述べている。「彼の使つた言葉は中世神学のそれであるが、彼の神觀念には全く權威主義の痕跡がない。「即ちスピノーザは次のように考へている。」神は、現に在る世界と異つた世界を創ることはできなかつたであらう。神は何ものをも変更できはしない。事実、神は宇宙全体と同一のものである。たしかに、人間は、自己自身の限界をわきまえなくてはならぬ。また自ら支配しえない外なる諸力の総体に依存していることを、認めなくてはならない。しかし、愛の力と理性の力とは人間のものである。<sup>(22)</sup>フロムによれば、結局スピノーザは、自由と内的な力とのための最適条件を獲得することができるのである。」

神秘主義者達については彼はこう言つている。「彼等神秘家達には、人間の力の体験、あるいは人間が神に類似し

ているという体験が、深く浸透していた。また彼等は、人間が神を必要とすると同じ程度に神も人間を必要とする、といった考えをかたく抱いていた。彼等は、人間は神の姿にかたどつて創られたという言葉、神と人間との根本的、一致という意味に解したのである。」(傍点筆者)<sup>(23)</sup>

これに対し、権威主義的宗教における神及び神人関係については、次のような分析がなされている。即ち、権威主義的宗教においては、人間は自己のもつている最善のものを、またはあらゆる力を、神に向つて投射 (project)<sup>(24)</sup> してしまい、かくて自分自身を貧困にし、無力なものにする。神が完全になればなるほど人間は不完全なものとなる、といったメカニズムである。このようにして空虚、不完全なものとなつた人間は、必然的に自らを「罪人」と感じる。そこで彼は、「完全者」としての神を崇拜し、その慈悲と恩寵とにすがつて、「罪のゆるし」をうけようとする。言いかえるならば、自分が投射によつて失つたところの自分自身の一部に触れようとするのである。結局、このような人間の態度は惨めなディレンマに陥つている。即ち、神を讚美すればするほど、(つまり、よきものを神に投射してしまえばしまふほど) 彼は空虚なものになる。空虚になればなるほど、彼は罪深さを感じる。罪の深さを感じれば感じるほど、神を崇拜する……。かくて権威主義的宗教における神人関係においては、神の力、人間の無力、両者の隔絶性が強調されていくばかりである。<sup>(25)</sup>

以上のごとく、フロムは人間主義的宗教における神(もちろん神をたてる場合)と権威主義的宗教における神との差異を、人間のありかたとの関連において分析している。ごく大ざっぱにフロムの考え方をまとめて言うならば、その差異は、神人同一的考え方と、神人隔絶的考え方との対立ということにならう。

## II 信仰の問題

フロムは信仰について、「非合理的信仰」と「合理的信仰」という区別をたてている。<sup>(26)</sup> それらは、それ／＼「権威

主義的宗教」と「人間主義的宗教」とに対応するものである。

非合理的信仰（權威主義的宗教に対応する信仰）というのは「自分自身の思考的感情的体験の結果ではなく、非合理的權威に對する情緒的服従に基いた信仰」（傍点筆者）である。<sup>(27)</sup>ここで傍点を附したのは、フロムが、特に服従と信仰との關係のあり方に注意しているからである。即ちフロムによれば、非合理的信仰の場合、よく人は、自分が權威者にしたがうのは權威者の提示する觀念・思想を自らの合理的同意によつて受け容れるからだ、と考へているが、事實はその逆である。即ちそれとは反對に、彼は、權威者に服従してしまつたが故に、その提示する觀念を受け入れるのである。つまりこれが「服従にもとずいて信仰する」ということなのである。

フロムはそのような信仰の例を、たとえば次のごときものに見ている。即ち、詳しい解説は省くが、一つは、聖書のエジプト脱出に関する記事の中にみられるユダヤ人の信仰。（彼等は、神がモーセを通して示した魔術的力に服従し、それにもとずいて信仰をもつに至る。）もう一つは、現代の、独裁者に對する狂信的信仰である。また次のジョン・ロックの言葉は、このような型の信仰をよく特徴づけているものである。即ち「一つの申し出で、それを申し出でた人に対する信用の故に承認すること」<sup>(28)</sup>

これに對して「合理的信仰」（人間主義的宗教に対応する信仰）は、「自分自身の思考的感情的体験に基いた確信」<sup>(29)</sup>（傍点筆者）である。フロムによれば、たとえば我々がある思想を信ずるという場合、それが我々自身の觀察と思考との結果であるならば、合理的信仰といえる。しかし、愛、理性、正義、自由、民主主義という立派な理念に對する信仰でも、それが自らの体験の結果ではなく、たゞそう教えられたから信ずるといふだけのものなら、決して合理的信仰とは言えないのである。

「合理的信仰」の例は、科学の歴史において数多くみられる。<sup>(30)</sup>コペルニクス、ケプラー、ガリレオ、ニュートンなど

には、理性への揺がざる信仰が浸み透つていた。このような信仰のために、ブルーノは火刑で果て、スピノザは破門を受けたのである。一般に、科学者が一つの合理的な幻影 (rational vision) を心にもつてから、それを理論に組み立てるまでの一歩一歩におゝて、「信仰」はどうしても必要なのである。即ち追求目標としての幻影への信仰、仮説 (hypothesis) への信仰、結果としてできた理論への信仰などが必要とされる。フロムによればこのような信仰は、権威への服従にもとずいた非合理なものではなく、自分自身の体験 (思考・観察・判断等) に基礎づけられた「合理的な」信仰なのである。

### 〔III〕 倫理の問題

フロムは、「倫理」にも「権威主義的倫理」と「人間主義的倫理」との区別を見、その両者をそれ／＼形式面及び実質面の両面から特徴づけている。<sup>(31)</sup>

「権威主義的倫理」は、形式上から言えば、人間がよきことと悪しきこととの識別能力をもつということ否定する。基準 (norm) を定めるのは、常に個人を超えた権威である。実質上から言えば、つまり内容的に言えば、何がよきことで何が悪しきことかという問題に対し、服従者の利害関心 (interests) に則してではなく、第一義的には、権威にとつての利害関心から答える。

この型の倫理においては、権威に対する服従が主要な徳であり、不服従が主要な罪となることは、先に「権威主義的宗教」の一般原理の所で一寸触れた。フロムはこのことを示す好例を、人間の歴史のはじまりに関する旧約聖書の説明において見る。彼は次のように述べている。「アダムとイヴとの罪は、彼等のなした行為そのものによつては説明されない。つまり善悪を知る知恵の樹の実を喰べたこと自体が悪なのではない。事実、ユダヤ教もキリスト教も、

善惡の分別をする能力を基本的な徳とする点で一致している。罪は、不服従、つまり神の權威に挑戦したということにあつたのだ。神は、既に『我等の一人の如くなりて、善惡を知つた』人間が、『其の手をのべ生命の樹の果実を取りて食ひ、無限に生きる』ことができるようになるのを怖れたのである<sup>(32)</sup>。フロムによれば、非合理的權威に対する最大の「不服従」の罪は、服従者がその權威と等しくなちうとすることである。その意味で、アダムとイヴの犯した罪は最大のものだつたと言えるのである。

フロムは、これに対する「人間主義的倫理」についても、形式的、實質的の二側面から考えている。形式上から言えば、それは「徳と罪との基準を決定しうるのは、たゞ人間それ自体のみであつて、人間を超越した權威では決してない。」という原理の上に立つ。また實質上から言えば、「よき事」とは、人間にとつてよい事であり、「悪しき事」とは、人間にとつて有害な事だ、という原理に基く。言いかえれば、人間の福祉 (welfare) ということが、唯一の価値基準である。それはまた、「人間存在より高いもの、人間存在より尊嚴なるものなどは何もない。」という立場である。

フロムによれば、アリストテレス、スピノーザ、デュロイなどの倫理学は、人間主義的原理を示している<sup>(33)</sup>。たとえば、アリストテレスは「徳」(即ちすぐれていること)とは「活動」<sup>(34)</sup>。「人間に特有な機能、能力の行使」であり、人間の目標である幸福とは、その「活動」「行使」の結果得られるものであると言つている。またスピノーザによれば、「完全に徳に則つて行為することは、我々においては、自己自身の利益の追求という基盤から出発し、理性の示す通りに活動し生き、そして存在を維持すること—これら三つのことは同じ意味をもつ—に他ならない。」

かような人間主義的倫理を、フロムは「人間中心主義的」(anthropocentric)とも特徴づけてゐる。

以上のように、フロムは「權威主義的宗教」と「人間主義的宗教」との根本的対比を、神觀念、信仰、倫理等の諸

側面においても分析しているのである。

今ここに、三、四においてみてきた両「宗教」の対比・相違の要点をまとめて表示してみよう。

	権威主義的 宗 教	人間主義的 宗 教
中心 的 価 値	超人間的權威	人間それ自身
主要徳目	服 従	自 己 実 現 (人間の力の展開)
神 観 念	人間を制圧する力 の 象 徴	人間自身の力の 象 徴
神人関係	隔 絶 的	同 一 的
信 仰	非合理的權威への 情緒的服従に基く	自己自身の思想的 感情的体験に基く
倫 理	形式面：超個人的 權威が規準決定	人間それ自身が 規 準 決 定
	実質面：權威の利 害が規準の中心	人間の福祉が 規 準 の 中 心

### 五、むすび——評価と批判

E・フロムの提出した宗教の二区分は、大体以上のごとくである。すでにのべたように、この小論は、フロムの宗教論のすべてについて考察しようとしたものではない。またそれのみか、主題として扱った「権威主義的宗教」「人間主義的宗教」の問題に關しても、未だ紹介しきれなかつた面が幾つかある。だがしかし、ここにみた範囲内におい



ても、我々はフロムの所説にかなりの重要性をみとめなくてはならぬと思う。今とくに注意すべき二、三の点につき、概括的に論じておこう。

先ず第一に、フロムは区分の基準を、宗教の外的形式如何にではなく、その宗教に表わされている人間の態度の如何においている。超人間的權威に対して服従する人間の態度がみられるか、あるいは、人間それ自身を中心としその力の展開を目指すという態度が示されているか。かゝる観点からフロムはもろもろの宗教の基本的特徴をつかもうとしたのである。こうした考え方からすれば、宗教を単なる外形の特色から分類し把握するということは、全く皮相的だと言われねばならない。即ち、フロムによれば、同一の宗教の中にも対立的な人間の態度がしばしばみられる。(たとえば、クリスト教思想にも二つの傾向がある。)また逆に、表面的外形的には区別される異つた諸宗教であつても、その根底には同一の心的態度がはたらいていることがよくあるのである。(たとえば、カルヴィニズムとナチズムとの類同性——權威主義的人間態度。また釈迦、イザヤ、イエス、スピノザなどの教説の間にみられる同一面——人間主義的傾向。)

このようなフロムの立場は、我々が、いかなる宗教を分析・理解する場合においても参考とすべき、一つの興味ある角度を提供しているといえるであらう。

第二には、フロムが「人間主義的宗教」というものを明確な形で提示している点に注意したい。従来「宗教」といふと、普通には「權威主義的宗教」が意味されていた。フロムが指摘しているオックスフォード辞典の説明も、明かにそうであつた。また、宗教の研究者の間でも多くの場合、宗教は權威主義的宗教と考えられ、従つてその研究対象も權威主義的宗教が中心となつていたのである。もちろんフロム以前に、「人間主義的宗教」に相当するものを主張した学者がいなかつた訳ではない。(33)同時に、「宗教」の枠の中に、「權威主義的宗教」のみならず「人間主義的宗教」にあたるものをも十分包含して考えていた人々も存在した。だがしかし、「權威主義的宗教対人間主義的宗教」といつ

たように、全く対立的なもの質的に異なるものとして類別し、はつきり特徴づけたのは、フロムが最初ではなからうか。「人間主義的宗教」というものは、今後なお、「權威主義的宗教」と同様、あるいはそれとの関連、対比において、分析、研究されていかねばならないが、フロムの所説はその点において、一つの有用な足がかりとなるであろう。

第三には、このようなフロムの区分が、宗教批判の問題にも関連している、ということをおききたい。即ち、フロムの宗教区分及び兩型の宗教の特徴づけというものは、宗教を人間の態度に即して理解する上にならざる有用なものであると同時に、更に宗教に対する価値批判のための、はつきりした根拠を提示している、と言えるのである。その場合いふまでもなく、価値の中心基準となつてゐるのは、人間の幸福、人間の發展ということである。宗教に対するこうした一種の価値批判的立場にはいろいろ非難があろう。それは「科学」としての宗教学の領域からはみ出たものであり、哲学あるいは「神学」の部類に属するもの、と言われるかも知れない。しかしながら「価値判断はしない」という原則は、価値判断の基礎となるような材料を提供することもしない、ということの意味するものであらうか。また我々は人間の営む宗教の研究において、人間的価値を全く考慮の外においても一向に差支えないものであらうか。この辺の論議にはいろいろ問題があつて、今詳しく論じたてゐる暇はない。が、たゞこのように「基礎学」と「臨床学」とが複雑にからみ合つてゐるところに、フロムの考え方の注意すべき問題性がなお残されてゐる、ということには十分言えると思う。

以上の他にもまだ細部の点で注目すべきことが多々ある。(たとえば神觀念や信仰態度の分析の仕方など。)しかし、フロム説の意義について解説を加えることはこの位にとどめよう。我々は残された頁において、彼の理論の足らざるところを批判し、それに関連して、今後我々にいかなる問題がのこされているかを、明確に把握、反省しておきたいのである。

ここで批判し且つ考えたいと思うことは、大体次の三つである。

(i) 先ず、フロムにおいては、現実の諸宗教（歴史のあるいは現在の）に対する綿密、具体的なる分析研究が十分と言えない。前述したように非常に興味深い理論ではあるが、一面において、原理が実証よりも先に立つてしまつてゐるという弱みがどうしても見られるのである。もちろんフロムは宗教史家ではない。したがつて彼の理論に対し、直ちに宗教史全般にわたる実証的基礎づけをもとめることは、實際無理であろう。だが、実証的であるということは、宗教学が科学として発展しようとする以上、つねに要請されねばならぬことである。ここにおいて、我々にのこされた第一の課題が明かである。即ち、「権威主義的宗教」「人間主義的宗教」の区分・対比及びその両者の関連・展開等の實際的様相を、宗教史のあるいは思想的に綿密に研究して行くこと——これである。

(ii) 第二に（第一のことにも関係するが）フロムは、「権威主義的宗教」や「人間主義的宗教」あるいはその両者の複合現象を、社会的文化条件との関係において十分説明してゐるとは言えない。もつとも彼は、そういつた問題を全く考えてゐなかつた訳ではない。「精神分析と宗教」(Psychoanalysis and Religion, 1950) の中でも、社会的経済的政治的構造と宗教体験との間の関連性を明かに指摘してゐる<sup>(86)</sup>。また、「自由からの逃走」(Escape from Freedom, 1941) では、カルヴィニズムやナチズムの発展をその社会的基盤から説明しようとしてゐる。「社会的性格」(social character) の概念がその際重要な役割を果してゐることは、周知の通りである。しかしながら、たとえば仏陀やイエスの思想が、いかなる社会的文化的条件のもとにその「人間主義的」特徴を担うにいたつたのか、あるいは未開人の宗教についてはどういふことがいえるか、更には現代における権威主義と人間主義とのからみ合いは、社会的条件との関連において如何に説明されるべきか等々、フロムのなしきれなかつた重要な問題は数多い。このように「権威主義的宗教」「人間主義的宗教」の単なる区分、対比からさらに進んで、それと社会・文化的諸条件との関連を追求する

ということ、今後にのこされた大切な問題と言わなければならない。それは主として、宗教の社会的、社会心理学的、あるいはまた文化人類学的研究の分野に属しよう。

(iii) 第三に、フロムの理論にあつては、宗教とバースナリテイとの関係の分析が不充分である。たしかに彼は他のところでもかなり詳細な「性格論」を展開している。そして「權威主義的性格構造」というものの特徴を興味深く描きだしている。<sup>(37)</sup>だが、人間主義的宗教をもつ人間のバースナリテイ構造に関する、精密な心理学的分析は、殆どなされていない。また權威主義的バースナリテイの問題にしても、現在の心理学における研究は、フロムの分析以上にかなり進んできている。<sup>(38)</sup>こうした基本的なバースナリテイ心理学の研究成果を参考にしながら、フロムの提出した「權威主義的宗教」と「人間主義的宗教」との差異を更に深く追求することも、我々にのこされた重要な課題の一つであると思う。

かようにフロム理論を批判的に攝取するならば、我々は、我々自身の研究をより一層みのり豊かなものにして行くことができるであらう。

〔以上〕

註 (1) 既に多くの論議をひきかかして来た「社会的性格」(social character)の理論もその一つと云つて可い。

(2) 古くは「た」とは C. P. Tiele, Elements of the Science of Religion, 1897-8 鈴木 早船訳「チ氏宗教学原論」(3) E. フロムの主要論著をここに掲げるならば左記の通りである。(＊ 印単行本)

1. Die Entwicklung des Christendogmas : eine psychoanalytische Studie zur Sozial-psychologischen Funktion der Religion, Imago, 1930, 16, 305-73.
2. Über Methode und Aufgabe einer analytischen Sozial-psychologie, Zeitschrift für Sozialforschung, 1932, 1, 28-54.
3. Die psychoanalytische Charakterologie und ihre Bedeutung für die Sozialpsychologie, Z. f. Sozialforschung, 1932, 1, 253-77.

4. Theoretische Entwürfe über Autorität und Familie; Sozial-psychologischer Teil, in Studien über Autorität und Familie (Horkheimer, M. ed.) Paris : Alcan, 1936, 77-135.
5. Selfishness and Self-love, *Psychiatry*, Vol. 2, No. 4, 1939, 507-23.
- \*6. Escape from Freedom, N. Y., 1941. 日蘭大國語「自由からの逃走」創元社 一九五一年
7. Faith as a character trait, *Psychiatry*, 1942, 5, 307-19.
8. Individual and Social Origin of neurosis, *Amer. Soc. Rev.* 9, 1944, 380-84.
- \*9. Man for Himself, N. Y., 1947. 谷口隆之助 中坂泰次郎訳「人間をむく自由」創元社 一九五五年
10. Sex and Character, in the Family; its Function and Destiny (R. N. Anshen ed.) N. Y. 1949, 375-92.
11. The Oedipus Complex and Oedipus myth, in the Family.....334-58.
12. Psychoanalytic Characterology and its application to the understanding of Culture, in *Culture and Personality* (S. S. Sargent ed.) N. Y. 1949, 1-12.
- \*13. Psychoanalysis and Religion, Yale Univ. Press, 1950. 谷口・中坂訳「精神分析と宗教」創元社 一九五三年
- \*14. The Forgotten Language—an Introduction to the Understanding of Dreams, Fairy Tales and Myths, N. Y., 1951. 外林大作訳「夢の精神分析」創元社 一九五二年
- \*15. The Same Society, N. Y., 1955.
- \*16. The Art of Loving, N. Y., 1957. 中他。
- (4) Psychoanalysis and Religion, p. 113.
- (5) Man for Himself, p. 48.
- (6) 「構え」あるいは「方向づけ」と訳される“orientation”についての詳しい説明はここでは省略する。要するに“よりどころ”と訳したようなものであつて“フロムによれば”こうしたオリエンテーションの体制を求める欲求は、人間一般的なものである。なほまた「構え」と献身の体制(a frame of orientation and devotion)とつう言ふ方もされている。
- (7) Psychoanalysis and Religion pp. 27ff 参照。
- (8) 「固着」(Fixation) : 精神分析用語としては、ある人物、物、あるいは、精神的発達のある段階に、リビドー(性的意味

をめぐらした的ホネキ一)が附着するロム。

- (6) リントン (Ralph Linton) を神経症の機能を同一のロムに考察する。The Cultural Background of Personality, 1947, p. 77.
- (7) Psychoanalysis and Religion, p. 27. このフロムのロムとは、フロイトが「宗教とは、人類一般の強迫性神経症たる「言霊」」(S. Freud, Die Zukunft einer Illusion G. W. XIV, S. 367) として述べたのを裏返したものである。しかしかえりながら、フロイトが「宗教の神経症的機能を指摘したのに対し、フロムは逆に神経症の宗教的機能を明かにしたのである。
- (11) フロムは「権威」ということばについて注意を喚起し、「合理的権威」と「非合理的権威」との区別を行っている。この区別に関しては、次のものを参照された。Man for Himself, p. 9, Escape from Freedom, pp. 165f, The Sane Society, pp. 96f, Faith as a character trait, Psychiatry, 1942, 5, p. 319. フロムが「権威主義的」という場合の「権威」とは「非合理的権威」のロムである。
- (12) Psychoanalysis and Religion, p. 35.
- (13) *ibid.*, pp. 35f.
- (14) The Calvin's Institutes of the Christian Religion, translated by John Allen, Philadelphia, 1928, Book III, Chap. II, 23, (cited in Escape from Freedom, pp. 84ff).
- (15) *ibid.*, Chap. VIII, 1. (巻末註譯者)
- (16) John Dewey, A Common Faith, New Haven 1934, p. 3. 岩本英夫訳「誰れぞかの信仰」p. 7.
- (17) Psychoanalysis and Religion, p. 37.
- (18) *ibid.*, p. 37. フロムは「愛や理性がいろいろかなり詳細な分析を行っているが、今それには触れない。」
- (19) D. T. Suzuki, An Introduction to Zen Buddhism, 1948, p. 124. (Psychoanalysis and Religion, pp. 40f に引用されたロム)
- (20) Psychoanalysis and Religion, p. 37, p. 49.
- (21) *ibid.*, p. 37, pp. 49f.
- (22) *ibid.*, pp. 41f.

- (23) *ibid.*, p. 49.
- (24) 「投射」とは、精神分析の用語法によれば、人が自分の感情、衝動、コンプレクスなどを、他人に帰すること。
- (25) *ibid.*, pp. 50f.
- (26) *Man for Himself.* pp. 202ff.
- (27) *ibid.*, p. 201.
- (28) J. Dewey, *op. cit.* p. 20. 以下用いられるものは、また『*Psychoanalysis and Religion*, p. 37. 参照。
- (29) *Man for Himself*, p. 204. その他。
- (30) *ibid.*, p. 205.
- (31) *ibid.*, pp. 8-14.
- (32) *ibid.*, p. 12.
- (33) *ibid.*, pp. 25-30.
- (34) *Psychoanalysis and Religion*, p. 63.
- (35) たとえば『*キトニーの「宗教的なもの」(the religious)*』。
- (36) *Psychoanalysis and Religion* pp. 51ff.
- (37) *Man for Himself*, pp. 54ff, *Escape from Freedom*, pp. 141ff.
- (38) T. W. Adorno, *The Authoritarian Personality*, N. Y., 1950. これは、権威主義的ハースナリテイ研究の上での、一つの大きな道標となつてゐる。その後の研究は大概これを何らかの形で出発点としてゐる。二、三の研究論文を挙げれば、Kates, S. I. & Diab, L. N., *Authoritarian Ideology and Attitudes on Parent Child Relationships*, *J. Abn. Soc. Psychol.* 1955, 51, 13-16. Gregory, W. E., *Authoritarianism and Authority*, *J. Abn. Soc. Psychol.* 1955, 51, 641-643. また、G. W. Allport, *The Individual and His Religion*, 1950 における「成熟した宗教的情操」の分析研究は、「人間主義的宗教」のハースナリテイ面からの考究とも言うべき、注目すべきものである。

附記「なお本稿は、『修士論文』「エーリッヒ・フロムの宗教論」の一部をまとめたものである。」

## 第九回国際宗教学宗教学史会議

### 準備委員会報告

去る三月の準備委員会に於て、同委員会内に編成・募金計画の二小委員会が設けられ、具体的準備活動を推し進めることになった。(既執一五一一号参照)。

爾来、編成委員会は六回、募金計画委員会は四回にわたつて開催された。前者の主たる仕事は、会議の日程案の作製と各種設営関係、外国学者への呼びかけ、日本学術会議との折衝、第一次サーキュラーの原案作製その他であつた。会期は一九五八年八月二十八日より九月八日まで十二日間ということになつた。募金計画委員会は各宗教団体の代表の方々と種々打合せを進めて来た。

この間、学術会議に於て、宗教学史連絡委員会も二回開かれ、運営審議会の審議を経て、この国際会議を困の催す事業として準備をととのえ、学術会議事務局は、七月下旬に大蔵省との交渉を了え、八月九日に、この会議に関する閣議の決定を見た。

これに伴つて、近く組織委員会、後援会が設立せられ、いよいよ具体的活動に入る。

尚、今後事務機構の主体は、主催者たる日本学術会議の中におかれることになる。

### 編集後記

○御賢察の如く、会費の整理及び会員の整備に迫られております。未納会費については別に御連絡いたしましたので、格段の御高配をお願いいたします。又、近く新しい名簿をつくるつもりであります。この際、会員各位の御関係の方々に、未加入のむぎに対して入会御徳恵いただきますよう、よろしく御願いたします。

(御申越あり次第、加入申込用紙等お送りいたします。)

○「宗教学研究」編集連絡委員を、理事会の決定に基づき、左の方々にお願いたしました。

土屋光道氏 東京大学宗教学研究室  
石田慶和氏 京都大学宗教学研究室

○「宗教学研究」の出版に関し、文部省より刊行補助費十万円を交付されることになりました。

### 執筆者紹介

武内 義 範	京都大学助教授
池田 未 利	広島大学教授
竹中 常 信	大正大学教授
西山 文 徳	徳島大学助教授
梶 文 立	法藏館編集主任
椿 実	東京大学宗教学総合研究会助手
松本 滋	東京大学大学院学生



## On the Jhāna of Early Buddhism

Yoshinori TAKEUCHI

The development of ethical idea in Early Buddhism is chiefly motivated by the religious experience of Jhāna. It is precisely by means of the jhāna-consciousness that in Early Buddhism, Indian religion with its ethical implications could reach the highest stage of its development as a real "world religion". And *vice versa*, this "open" attitude of its religious heart and ethical mind, which is, to use Bergsonian terminology, characteristic to every world religion as against to the "closed" one, essentially determines some features of the jhāna experience which are peculiar to Early Buddhism, while to some extent the jhāna and Yoga practices are common to all Indian religion.

In order to help clarify the relationship between religion and ethics, the author of this paper endeavours to trace back the original meanings of such terms of Early Buddhism as pañca-sīla, indriyesu-guttadvāra sati-sampajañña, and jhāna.

The gist of his conclusion is that the jhāna at its peak is nothing but the action of divine love, whose stream gushes forth into the world through the conduit of jhāna concentration and is sublimated into a feeling of absolute non-attachment.

The Origin of the Idea of Daemon in Ancient China.

—A Religious Study from the Divination Inscriptions—

Suetoshi IKEDA

The idea of daemon in ancient China, as is the case generally, derived from the idea of the dead or spirits. My concern in this paper is

to demonstrate this thesis through the pre-literate materials, i. e. the Divination Inscriptions of *Shang* (商) Dynasty (1300-1028 B. C.).

As it has been often pointed out that the attitude of the ancestors towards the living has two phases, the friendly and the unfriendly, the ancestors in ancient China were likewise deemed to take both the benevolent and the malevolent attitudes, inflicting ill fortunes as well as good, on the kings and the kigdam. Such were *Shang-Ti* (上帝) and *Ti* (帝), the personal, highest gods. In this fact that the ancestor gods could be deemed malevolent, lies indeed the reason for them to be considered as daemons. As the same time, however, they were thought to be the cause of the bad crops as well as of the ill fortunes and diseases of the living. On the other hand, though the word "*Kuei*" (鬼), etimologically means an ancestor god, in the Divination Inscriptions, it did not bear the meaning, but meant a malevolent being.

These facts show that in this period, the ancestor gods had already demonic significance, and we can thus take it as the forerunner of the later idea of daemon.

## The Patterns and Stratum of the Function of Taboo

Shinjo TAKENAKA

In its phenomenal aspect, Taboo is very complexity, therefore it has vast influences to the all aspects of human life.

But, its function to religious life has very deep-rooted foundation, when to see from the stand-point of it has undivided relation to the foundation of religious idea its substance. Stand on this essential character of Taboo, writer could classified in moral and social function the practical aspects influencing to human life. And in these two aspects, there is to be found basic stratum of religious function which

Taboo has, as ritual acts on occasion—collapse and restoration of ordinary life—of crisis of human life.

Of course, it to be said that Taboo is formulated on religious character in essence and has arrangement unreligious world—profane life—basing on this point, but writer hope the other chance would to concerned with these religious function of Taboo.

### On the Old Ceremony Inviting God.

Isao NISHIYAMA

This is clarified through the investigation of the Sanshō Hachman Shrine in Tokushima prefecture. The ceremony which invite God from Heaven, on the 14th of October, is on old practice. I can not explain what age it happened in, but I think it was practised from time immemorial. The ceremony making use of the apparatus which is named as "Onjaku" is sacred and solemm from beginning to end. I will tell you, in this paper, one of the most aged ceremonies that is without every knowledge.

### A phase of the Jōdo-Buddhism in Kamakuraera

—Especially on the Time-theory of Ippen Shōnin.—

Genryu SUTSUMI

It may be said that the Jodo-Buddhism of Chisin, called Ippen Shōnin, contains various kinds of element, both noble and valgar. However, the central (essential) point of his religion is to accept and believe in the Wonder of Myōgō, the Sacred Name, with radical rejection of all human efforts of good works. The purpose of this thesis is to understand his time-theory through examination of the

main elements of his religious thought and finding out the meaning of "*Totai-no-Ichinen*" (当体の一念) which is the ultimate point of his religious experience. As far as I see, it may be stated that his time-theory is original in the point that it positively synthesizes futur-centralism of the Jōdo-Buddhism and *Sanze* theory (三世) of Mahayana-Buddhism from such a standpoint that may be called higher "Eternal n̄yn". The standpoint of higher "Eternal n̄yn" so I like to call, frees itself from the contemplative nature, common to that of the so-called "Eternal n̄yn".

It sees actual life under *sub specie mortis* and mains the whole occupation by (is in) Myōgō.

This is "*Sanze sunawachi Ichinen*" (三世すなわち一念).

This is still the Jōdo-Buddhism but also comes close to the Zen-Buddhism which stands in the opposite side to the Jōdo-Buddhism.

## The Idea of Gods (Deities) of Sumiyoshi Jindaiki

Minoru TSUBAKI

One of the oldest text (dated 731 A. D.) of the Japanese Myth, Sumiyoshi Jindaiki (Book of Divine Age of the Sumiyoshi Shrine, Osaka) is the manuscript at least before the 10th century. It tells us the different Theophany and Theogony between the Nihon Shōki (A. D. 681-720) and the Kojiki (A. D. 712?).

The Idea of Deities of this text summarized to 9 hypotheses:.....

- 1) Amaterasu-omikami (the great feminine Sun God of orthodox Japanese Myth) is the Sun in a vessel (or coffin of Prince Nagaya).
- 2) a) Sun deity (mas.) married to feminine shaman in human figure.  
b) Sun deity (fem.) is the deification of feminine shaman.
- 3) He reveals himself in human body from divine world to human

world. cf. Siberian shamanism or Chinese religion; These shaman ascend to Heaven.

- 4) Tama-shizume(requiem) is the revival of shaman whom jointed to Tama (gem or spirit of ancestors).
- 5) Misogi(purification)is the ritual of Harai(diving)in ocean before 4).
- 6) The object of belief is not the Sun God herself, but the faculty of real happiness of the human world, rich harvest of rice crop, security of voyage, victory of war, etc.
- 7) Invisible Kamui (intangibile deity) to Visible Kami (in human figure) phonetic ideograms are changed at the end of the 8th century.
- 8) The growth of Idea of Human Deities (Kami) are become confused with the word Kami (meaning above) in parallel, after the 8th century.

#### Authoritarian Religion and Humanistic Religion.

#### Shigeru MATSUMOTO

This is a study of Erich Fromm's theory of religion. Among his various analysis, the distinction between "authoritarian religion" and "humanistic religion" will be discussed. According to Fromm, in short, the essential element in authoritarian religion is the surrender to a power transcending man, while humanistic religion is centered around man and his strength. Comparison of these two types of religion is significant not only in the fundamental principles, but also in the idea of God, faith, ethics and so on. After this discussion, a few important meanings of this differentiation will be stated. And then Fromm's theory will be criticized in three points.