

# 宗教の基本構造

棚瀬襄爾

昭和五年五月、東京大学の宗教学講座二十五周年の記念学会が行われた頃、宗教という言葉の沿革について種々の意見がでたり、又それについての研究が発表せられたことがある。それらを参考として見ると、宗教という言葉自身は華嚴五教章、碧巖録などの仏典にすでに現われているが、それは単に仏法を意味しているにすぎず、徳川時代になつても宗教の用語は一般世間では使用されてはいない。宗旨、宗門等の語が普通の用語であつた。外交文書からの研究によれば、宗教の用語が公式に使用せられたのは明治二年（一八六九）からであり、之が社会化せられたのは明治十四・五年の頃に至つてであるといふことになるようである。

つまり寺檀本来關係が整備され、強行せられていた徳川の封建社会に於ては、人は家の宗教にしばられ、家は末寺に所屬し、末寺は本山に隸屬して、人の宗教的関心は宗旨宗門のみに集り、他の宗教と比較するとか、宗教一般とは何であるかに関する学問的関心は起らなかつたようである。然るに幕末から明治にかけて諸外国との交通がはじまり、外からは西洋の学問が次第に入り来つて国民の間に批判的反省的精神が漸く勃興し、又外交の為キリシタンの解禁を余儀なくされ、内には復古神道を奉じた明治政府の手による廢仏毀釈の如き宗教問題を生ずるに至つて、宗教一般を把握せんとする氣風が醸成され、宗教の用語も亦社会的に登場して来たといふのである。今日我々は社会、教

育、政治、経済等と並んで、宗教を文化の一範疇として日常使用しているが、日本に於ては宗教の用語の登場は宗教一般を指さうとする意図をはじめから持つていたのである。唯その概念が容易に把握されないのは、それがあまりにビッグ・ワードであるからである。

西洋で宗教を指す *religion*, *Religion* はどうもななくラテン語の *religio* から来ておるものであり、用語の歴史的な長さに於ては「宗教」と趣を異にする。けれども西洋に於ても、例えば一九〇八年の第三回国際宗教史会議に於てファウラー W. Fowler が研究発表を試みているように、その語源論に於ては解釈者の身分に左右されていると見られる点があり、又その用法に於ては時代の宗教的状況の反映をつよく受けているのであつて *religion* の語は使用しても必ずしも宗教一般を指さうとしているとは言えないものがある<sup>(2)</sup>。十九世紀頃になつても、尚、宗教ということを考えるに際してキリスト教の觀念が、之に強く影響を与えていたのである。

之について一部の学者からは宗教学の始祖と見られている英国のエドワード・バーネット・タイラー (E. B. Tylor) の「原始文化」*Primitive Culture*, 1871 に「宗教の普遍性、換言すれば世界に宗教を持たぬ民族はないことを主張しようとした箇處に興味のある記事が見出される。今更宗教を持たぬ民族などと言えば奇妙のようであるが、当時は多くの学者が宗教を持たぬ民族の存在を信じていたのである。さてタイラーによると、初期の学者が宗教を持たぬ民族があるという時、その同じ学者が、同じ民族に、宗教と呼ぶべき現象のあることを述べている。例えばラング (J. D. Lang) はオーストラリアのクイーンズランドの土人は至上神、創造主、審判者の觀念を持たず、又礼拝をなさず、神像を持たず、寺院を持たない。彼等は死後存続の觀念を持たぬ動物から区別されるべき宗教的性格のものを持たないという。しかし、その書物をよく読んで見ると、時々この土人を襲う天然痘は *Budyan* という悪霊の影響によると土人が考えていること、蜂の巣を取る時には *Buddai* の為に蜜の少量を残しておくことが記されている。この他同様な記述の仕方をしている幾人かの学者の例を引用しているが、タイラーによると彼等が宗教を持たぬ

というのは宗教に対する觀念が狭すぎる為である。宗教を考察するのに至上神とか、死後審判とか、神像礼拝とかいう狭いキリスト教の見解を持ち込んではいならない。<sup>(3)</sup>このような考え方を以てすれば宗教を持たぬ民族は幾らもあることになる。必要なのはすべてを包括するような宗教の最小定義を以て臨まねばならぬことである。そこでタイラーは靈的存在に対する信仰ということを宗教と見て、世界の民族に宗教を持たぬものはないという主張をした訳である。つまり西洋における近年の一般の宗教概念の強いキリスト教的偏向にも拘はらず、少くとも宗教学に於てはすでに建設者以来、定義の当否は別として、宗教を全体として把握しようとする意図が明確に示されたのであつた。

宗教概念の拡大、宗教学興起の事情については所謂知識社会学的考察が可能であるが、主題でないからこゝで深入りすることはできない。唯極めて歴史の古い神学、宗乘という形での宗教研究は暫く除いて、宗教学はその頭初以来宗教全体を一つのものとして把握しようとする意図を持つていたことを重ねて明記しておかねばならない。しかしそれは決して容易の業ではできなかった。今も尚多くの宗教学者が、たとえ直接の研究テーマとはしていなくとも、絶えず関心の中に入れていゝ問題である。こゝで宗教の基本構造を問題とするに当つても、あくまで一部の宗教についての所論ではない。それは原始宗教についてのことのみでもなければ世界的宗教についてのみのことでもない。全体をある構造を持つものとして把握して見ようとするのである。

(1) 日本宗教学会編、宗教学紀要一、等。当時加藤玄智氏、相原一郎介氏等が綿密な調査をされた。

(2) W. Fowler: The Latin History of the word Religio, T. C. H. R. II. 1908 cf. W. F. Otto: Religio und Superstitio,

ARW XII, 1909; XIV, 1911

(3) E. B. Tylor: Primitive Culture, 1871. 3rd ed. 415-419

宗教現象は著しい多様性を見せている。と同時にそれは他の文化項目、例えば倫理、芸術、社会なども結合し、

或は習合して、宗教そのものを取り出すことは容易ではない。宗教の定義が幾十となく与えられているのも一つにはこの困難さに起因すると思われる。

今まで行われて来たこれらの多様な宗教の定義をこゝに一々引例していることはできないから、便宜の為に之を大きく分類して整理すると、客観主義的宗教観と主観主義的宗教観に分ちうろと思われる。客観主義的宗教観は外形的側面を中心に宗教を観察するものであつて、この中に更に集団主義的宗教観、儀礼主義的宗教観、教義主義的宗教観を分ち得る。主観主義的宗教観は心理的側面を中心として宗教を観察するものであつて、その中には更に、一括して体験主義と呼ばれるべき立場、理知主義の立場、感情主義の立場、主意主義の立場などが區別せられる。夫々の立場に又素朴な宗教観から精細な宗教観に至るまで種々ある。極めて素朴な宗教観については暫くおき、学者の与えた宗教の定義には、夫々に背景をなす立場があるから、これらを簡単に貶し去るという傲慢をなすことはできない。むしろ我々は正の意味でも、反の意味でも、これらの恩恵を受けて宗教を観察しているのである。

けれども若しこれを広きに亘つている宗教の領域に照して考察すると一面的のそしりをまぬかれないであらう。例えば感情としてだけでは宗教には観察しつくし難いものがあり、又意志としてのみでも、理知のみでも、宗教の全体は観察し得ない。

宗教を信仰と儀礼、経験と発現、或は宗教体験と教義、儀礼及び教団に分つて観察する方法はしばしば取られてゐるし、必要に応じて之を使用することは有意義であるが、それは言わば宗教の場面を形態の類似に従つて分類したまふのであつて、丁度文化を精神文化、行為文化、物質文化の如く分類するのと同巧異曲であり、何等本質的な観察を含んでゐるものではない。宗教現象があらゆる形態的側面にゆき亘つてゐるのを、其の行為の面を捉えて宗教儀礼と言ひ、論議的側面を捉えて教義と言ひ、社会結合の側面を捉えて教団と言ひ、心理的側面を捉えて体験と言つてゐるのみである。宗教はその全体にまたがつて存在しているのであつて、一部のみを取つて規定することはできない

と思われる。又事実、かりにある一つの宗教の教団のみを切り離して観察しようとしても、之に十分の観察を与へるものではない。それは教理につながり、儀礼につながり、宗教心につながっているのである。

よく宗教の眞の姿をさぐる為に、現実に存在する制度的、慣習的、加工的な宗教を排除して、生な、素朴な形態の宗教を求め、そこにのみ眞の宗教があるとせられることがある。我々の現実の宗教生活は制度として社会に存在する宗教の中で、宗教へ入門して行われているけれども、宗教の意味を知る為には生な形に遡らなければならぬということはフラワー (Cyril Flower) のような宗教心理学者にも、トルルチ (Ernst Troeltsch) のような宗教哲学者にも、将又特定の宗教の研究者達にもしばしば取られている方法である。これが卓抜な方法であることを疑うことはできないが、さればと言つて学術的、加工的、制度的なものが宗教の中に入り込むことも又事実であるから、之を除外して放置するのは宗教の観察として偏頗であることを否定することはできないと思われる。<sup>(1)</sup>

之と略々同様なことがウィリアム・ジェイムズ (W. James) の人格的宗教と制度的宗教や、ベルグソン (H. Bergson) の「宗教と道徳との二源泉」に見られる開かれた宗教と閉ぢられた宗教についても言いうる。これらの観点、就中後者は近來社会学的に喧しい社会変化や文化変化の觀察の為や、宗教史の弁証法として宗教史観構成に極めて興味があるが、然し宗教の本質的な分類たることはできない。宗教現象は、之等宗教を縦に貫いた全体の中に見出されねばならない。<sup>(2)</sup>

更に宗教に著しい特殊な立場として、神と人とを二元的に把えんとする考え方が宗教学の中にも相当に力を持つて来ている。神を一つの根本的所与とし、人間を他の一つの根本的所与として、両者の緊張関係として宗教を把握せんとするのである。二十世紀のはじめに至るまで我々は宗教を考えんとするに際して神の桎梏を脱脚することができなかつた。このことが如何に宗教学者の宗教概念構成に現われているかについて私はすでに旧著「民族宗教の研究」で若干触れたから今は繰返さないが、我々は今やこの桎梏を脱脚せねばならない時代に到着しているし、近來の宗教概

念は神を度外視して立てられるに至つていふと思う。神靈の存在を認める宗教は多いけれども、又事実神靈の存在を認めない形態の宗教もあるし、就中神靈の諸形態を観察すると、神の存在からでは宗教は説明され得ないことが判る。多神教を構成する神々には天地自然の神々もあり、職業を司る神々もあり、人事の主宰神もあるが、未開民族の神靈などには殆どあらゆるものが現われていて、ある学者は凡そこの世で一度も神とせられたことのないものは存在しないと云う程である。神靈を除外してしまつては宗教は語れないであろうが、我々は之を説明し得ればよいのであつて、若しこの広汎にして雑多な神靈を説明するとすれば、之を人間又は社会の依属的変数と見る立場以外にはありそうにないようである。

尚こゝで一言しておくべきことは宗教の把握法に静的把握法と動的把握法とがあることである。宗教を一瞬に捉えてこれを横に切断し、宗教の何たるかを求めようとする宗教を把握する方法をかりに宗教の静的把握法と名づける。静的宗教把握の特色は宗教を一応抽象して生活行動から切り離し、宗教の本質乃至はそれなくしては宗教たり得ないものを求めようとするのであり、切断面に現われた言わば一種の特殊な色彩によつて宗教と非宗教とを区別せんとするのである。宗教の特質を畏怖ないし畏敬の情操に求めたり、神聖觀念に求めたりする方法は静的把握法と認められる。この方法が精細な宗教論を展開することは、この方法を取る多くの宗教学者によつて示されている。だがそこでは宗教の生命は絶たれている。宗教の機能する場面も明らかではない。そこには平面的な宗教観しか現われない。

動的宗教把握に於ては宗教の過程や機能が問題とせられる。宗教は立体的に人間の生活を座とし、如何なる条件乃至状況下に於て宗教が成立するかが着眼せられている。その古い代表者としてはフォイエルバッハ(L. Feuerbach)を挙げうるであろうが、クローリー(E. Crawley) ハリソン(J. Harrison) マリノウスキー(B. Malinowski)の如き宗教学民族学者、エイムズ(E. S. Ames) キング(I. King) フラワー(C. Flower) フォスター(G. B. Foster)等の宗教心理学者の立場が之である。彼等は何れも宗教を信仰の内容、又は特殊な感情として規定せず、宗教を特

殊な状態に於ける活動、反応又は過程として把握し、常に価値や目的を重要視しているのである。彼等に取つては宗教的過程はいかなる超人間的な力の觀念にも先行し、超人間的存在は宗教的過程の原因ではなくして結果であると見られてゐる。<sup>(3)</sup>

動的宗教觀に於ても、殊に其の初期の学説に於ては全体として粗雑さを脱れなかつたし、とりわけ宗教のけじめが明確でなかつた。フラワーに於ては精細化もされ、宗教のけじめも示された。けれども彼には制度的宗教の排除のみなされて包摂がなされなかつた。<sup>(4)</sup>若し彼の宗教觀に文化の觀念が導入されたならば新生面が開かれたに違いない。文化の觀念の欠除がその最も大なる欠点をなすと思われる。

最近現われた一、二の宗教社会学の著述には機能主義の立場が明瞭に示されている。そしてそこには文化の觀念と社会の觀念も明確に導入されている。<sup>(5)</sup>しかも動的把握法が示されている。けれども宗教の成立過程の動的觀察にはまだ欠けるところがある。

- (1) C. Flower : An Approach to the Psychology of Religion 1927 etc.
- (2) W. James : Varieties of Religious Experience, 1902, H. Bergson : Deux sources de la Religion et de la Morale. 1932
- (3) G. Foster : Function of Religion in man's Struggle for Existence, 1909, I. King : Development of Religion 1910 etc.,
- (4) Flower : op. cit. ch. I. II.
- (5) J. M. Yinger : Religion, Society and the Individual, 1957.

三

私は今まで宗教觀を構成するに、宗教的經驗、教理、儀礼、教団の全体を考慮の中に入れなければならぬこと、生

な宗教のみならず、制度的、加工的な宗教も度外視すべからざること、神靈も考慮には入れねばならぬが、神靈から宗教を基礎づけるべきではなく、人間を中心として基礎づけるべきこと、静的宗教把握は平面的で力がなく、動的宗教把握は立体的で、力ある観察が可能であり、人間中心的な観察がなされて来たが、文化概念の導入が一般に欠除していること等を指摘して来た。

人間を中心に措定して宗教を見れば、宗教に宗教経験があり、教理があり、儀礼があり、教団があることは容易に理解し得るであろう。それは人間の諸側面が宗教に現われているにすぎないのである。又もし文化過程を導入して考察するならば制度的宗教の出現にも何の不思議の念も起らないであろう。

私は本稿で人間を中心におき（言うまでもなく宗教を否定する哲学的なヒューマニズムでなく宗教観察の為に行うのである）、新しい文化の概念をあらゆる点に於て導入し、宗教を動的に把握して宗教の基本構造を明らかにしたい。そして言うまでもなく狭義の宗教学の立場で之を試みるのである。この意味の宗教学は特殊から普遍に及ぶ方法を取るのであるが、この科学的方法に於ても、ある程度帰納したものから仮説を立て、之にもとづいて説明する方法が取られるから、こゝには宗教についての仮説的定義を立て、之による説明的接近を何程か試みてみたいと考える。

こゝに本稿で立てようとする宗教の仮説的定義は宗教とは超合理的順応を試みる一種の文化であるというのである。此の仮説によつて全体の宗教が説明し得るか否か。宗教を平盤的にでなく立体的構造を持つものとして理解し得るか否か。それを本稿で試みようとするのである。

宗教の定義の仕方には種々の方法がある。ある者は定義の中に宗教の真理性を読み込もうとする。然しこの様な定義の仕方を我々は宗教学以外の人々にまかせねばならない。けれども科学の範囲でなされる定義も必ずしも一様ではない。とりわけ作業仮説として立てられる定義に於ては作業の目的に従つて重点のおかれどころが異つてくること



あつて、宗教の如き広範囲に亘る現象の定義に於ては許されねばならぬことである。しかし現象のどこに重点をおくかの問題を離れて定義の仕方にて記述的定義をなすか、説明的定義をなすかは予めきめておかななくてはならぬことである。

タイラーの宗教とは靈的存在に対する信仰であるという定義<sup>(1)</sup>や、シュミット (P. W. Schmidt) が宗教を主客両面から、主観的には人と相互關係に立つ一 (又は多の) 超世界的人格的な力に依屬する知識及び意識であり、客観的には祈禱、供儀等外的行為の全体であるとするの<sup>(2)</sup>や、フレイザー (J. G. Frazer) が宗教とは自然及び人間生活の運行を命令し、支配することができると信ぜられる人間よりも優れた力を有め或は慰めることであるとする如き<sup>(3)</sup>は何れも記述的定義の代表的なものである。宗教心理学者や宗教社会学者にも記述的な宗教の定義を与えた学者は多々あるが、仮に前記三者に限つて見ても、強調点は夫々異つてゐる。タイラーは儀礼には全く触れず、靈的存在のみを指摘し、シュミットは主客両面を合せ考えたが超世界的存在の人格性に特に言及し、フレイザーは超人間的存在の人間に対する支配を強調している。タイラーのこの定義はアニミズム理論の展開の爲になされ、シュミットのそれは人格的プレアニズム即ち原始一神教論展開の爲になされ、フレイザーのそれは人間が強制力を發揮する呪術と人間が服従する宗教との相違を明らかならしめんが爲に立てられたのである。このような目的の相違による重点の相違があり乍らある共通点を持つてゐる。それは汎人間的現象としての宗教を問題とするよりも個々の宗教を問題としてゐることであり、歴史的事実としての宗教を写し取ろうとしてゐるのであつて、宗教の成立事情や存在理由、機能等には関心を示していないことである。若し研究せんとすることの目的が各種の宗教の異同にあるならば、この種の定義はかなり有用であると思われる。

説明的定義の代表的なるものはエムズの宗教とは集團並に集團の個人的成員が最高の社会価値と思われるところのものを追及することであると<sup>(4)</sup>する定義や、インガー (J. M. Yinger) の宗教とは信仰と行事の一つの組織であつ

て、それによつて人の集団が人間生活の究局の問題と戦つて行くことであるとすると定義に見出される。この夫々に重点の相違があるが、宗教の成立や過程を問題にする点に共通の特色を見出すことができる。

私が先にあげた宗教とは超合理的順応を試みる一種の文化であるとする仮説的な定義は言うまでもなく説明的定義の一種である。私の本稿における目的が宗教の立体的、動的理解にあるから、説明的定義を立てたのである。

この外にもなおこの定義について若干述べておきたいことがある。その一つはここに超合理的という言葉の使われたことに関連してである。周知の如く宗教学には宗教の不可欠の要素として、特殊な情緒を強調する傾向がかなり強い。ゴルドンワイザー (A. Goldenweiser) の宗教的感動、マレット (R. R. Marett) の畏怖の心持、宇野円空博士の畏敬の情操論はその典型である。とりわけ宇野博士の所論がすぐれた情操論であることに異論はあるまい。けれども個人の心に感じられなければ宗教学は之を宗教として取あげ得ないであらうか。個人的に経験されなくても社会的に宗教と認められている現象は決して少くはないのであつて、社会意識的なものは単純に個人心理的なものとして説明し難いのであるが、宗教学は宗教の網の目の中に、之等の現象も取あげねばならぬと思われる。この宗教情操の客観的表現としての超自然観を宗教の特質を見る見方はマレット、ゴルドンワイザー、ロキー (R. H. Lowie) 近くはスロトキン (J. S. Stojkin) 等に示されているが、この用語を使用する時には、単に個人の感ずる宗教的畏怖以上に、現象のレベルを示し得るといふ特徴がある。超自然観の用語はキリスト教で使用される外、宗教学的には宗教民族学者によつて使用されたものであつて、畏怖を喚起する実在の異常な顕現の認識を漠然と指し、超自然観に対する自然観の規定が十分にはなされていないのが常である。スロトキンの場合には自然観と超自然観の規定がなされている。即ち自然観とはいかにしてその物質的部分が、ある状況を産出するようにかわり合つていのかを学ぶことによつて環境は秩序づけられるという理論を持つものであり、超自然観とはいかにしてその環境を産み出す非物質的な力即ちマナが働くかを理解することによつて環境は秩序づけられるという理論を持つものである。

しかし我々には自然に対する文化の用法がある。超自然は自然を否定せずして然も之を越える領域を表現する用語として極めて巧妙であるが、自然は単に環境としての自然ばかりでなく、人間有機体も亦自然である。然るにすべての文化はこの自然性を否定せずして超えている性質を持つから、文化を超自然の中に入れなければならぬという問題が起つて来る。若しそうであるならば文化の中で宗教の範疇を別に規定しなければならなくなる。先にあげたスロトキンの自然観も、実は自然そのものを指しているのではなくして、自然的理論を意味するに外ならない。それはより適確には合理観と呼びうるものであろう。この合理観に対して宗教を超合理的なるものとして性格づけようとしたのである。科学や技術を支配するものは合理観である。科学は合理的理論であり、技術は合理的実行である。因果の理法と自然の斉一性の信念に立脚して、ある現象を生起せしめている物的要因間に規則性を発見し、この規則性によつて現象を予知し、或は変更せんとすること、之が科学や技術の試みていることである。この科学の領域は曾てマリノウスキー (B. Malinowski) が実証したように未開社会にも存在する。例えば漁撈はそれによつて食糧の獲得をなし、食欲を満足せしめんとして行われれるが、其の方法には合理的努力と工夫が示され、魚の習性や季節や漁場についての合理的な観察に基いてなされている。農業についても同様である。整地、季節や種の選択、土壌に対する注意、除草、施肥等彼等の生活は合理観の中で理解しうる。それにもかかわらず彼等は合理的生活の間隙を補う為に呪術を行つたり、卜占を試みたり感謝祭を催したりするのである。それ等は合理観の中で理解し得るものではないが、合理に矛盾するものとして行われているのではない。合理的なるものを包み、合理的なるものを否定せずして越えるものとして行われているのである。主として技術に属するもの以外の、文化的社会的制度に於ては合理性以上に様式性が支配している。けれども合理性が全くないのではない。例えば食欲に対する炊事や食事の制度、性欲に対する結婚制度が之である。そこに若干なりとも理性の支配があればこそ改善の余地もあり得る訳である。だがすべての宗教に於てではなくとも宗教に於ては断食があり、禁欲がある。それをも超合理として捉えたいのであるが、卒直に言えばこの場

合、超合理の用語は若干無理である。況やそれ自身秩序づけられている世界があることを理論的基礎に持つ芸術と宗教を対比するに超合理観を以てすることは更に無理である。このような無理は超合理観が合理観に対する用語である為に生ずるものであつて、合理観を本質とする現象に対してはじめて鮮かであり得るのである。

宗教には感情も意志も参加するものであつて理性のみを強調することは偏頗であるという批難も私は甘受しなればならない。私の意図を適当に表現する用語があるならば私は喜んでこの用語を捨てるつもりである。神聖観念論がこの場合想起さるべきであることは言うまでもない。それは他の何物かに対比される宗教の性格づけでなく、宗教独自の価値乃至性質を表現する用語であると共に、理性のみには偏しないからである。然しながら後述するように、不幸にして私は神聖観念を以てすべての宗教形態を覆い得ないのではないかと考えている為にこの用語を採用し得ないでいるのである。

神聖観念という美麗な用語を用いようとも超自然観といおうとも、将又超合理観と呼ぼうとも、かかる範疇だけを以て宗教をつつもうとすれば、それはもうい範疇である。それは全く人間からも生活からも切断されている。これによつて宗教の動的な観察に進むことはできないし、又この用語の限りに於ては宗教の構造は示され得ない。そこで私には順応の仕方の形容詞として之を使用したのである。

順応というのは adjustment で、一種の適応 adaptation であるが、広義の適応の中、狭義の適応が生物学的適応を意味するに對して、文化的な適応をこの頃順応と呼びわけることが普通に行われているから、この用語を借用したのである。一種の文化であるといふのは言うまでもなく、成立したのものとしても文化の中で理解せんとしたのである。この定義に若しも特色があるとすれば、それはこの文化概念の導入という点に認められるであらう。然しもちろん私は屢々言われているような文化概念、例えば文化とは生活様式だとか、生活と思想の様式だとか、社会的伝統だ

とかという、集団的な文化概念を導入しているのではない。<sup>(10)</sup>又或は行為という領域で定義するにしても、文化とは学習的行為だという文化概念を導入しているのではない。<sup>(11)</sup>文化にはなる程社会的伝統という側面もあり、学習的行為という側面もあるが、文化が成立する為には更にその前の段階もあり、更に制度化され、統合化される後の段階もある。之等を含めて私は文化の概念を導入しようとしているのである。先に宗教を人間の側から理解しようとする述べながら定義の中に人間が一言も出現しないのは、順応の過程の中には当然人間が含まれるとの見解に出るものである。

- (1) Tylor : op. cit. 424
- (2) W. Schmidt : Handbuch der vergleichenden Religionsgeschichte, 1930, 3-4
- (3) J. G. Frazer : Golden Bough, 1911, 1. 222 f.
- (4) Yinger : op. cit. 9
- (5) 宇野博士、宗教学、宗教学要論、等。
- (6) R. R. Marett : The Threshold of Religion, 2nd ed 1911, 11, 101-121, A. Goldenweiser : Early Civilization, 1922, 231, R. H. Lowie : Primitive Religion, 1925 XVI-XVII, J. S. Slotkin : Social Anthropology, 1950, 182 etc.
- (7) Slotkin : op. cit. 144 f.
- (8) B. Malinowski : Coral Gardens and their Magic, 1935 etc. 拙稿、民族宗教の研究、昭和十六年、第五章
- (9) H. S. Dimock : Trends in the Redefinition of Religion, JR VIII. 1928.
- (10) R. Linton : Science of Man in the World Crisis, 1945, 10, W. D. Wallis : Culture and Progress, 1930, 90, R. H. Lowie : Introduction to Cultural Anthropology, 1940.
- (11) E. A. Hoebel : Man in the Primitive World, 1945, 425 ff.

四

文化と宗教を理解する共通にして根本的なよりどころは人間をおいて外にはない。科学が人間を捉える場合に静的

な方法と動的な方法があるが、ここで必要なのは言うまでもなく動的、生物学的な把握法である。この点について詳論することはできないが、古くから言われているような人間の特色、すなわち人間がすぐれた知能を有すること、人間は二肢動物であつてその為に技術を持つことができたこと、人間は自由な発声能力を持ちその為に言語を所有するに至つたことを人間の種差として理解することが必要である。この様な種差と同時に人間には多細胞動物である性質も、脊推動物である性質も哺乳動物である性質も備わつてゐる。それらのすべてを兼ねそなえた有機体であり、その構造と組織から発する欲求によつて支配される存在である。かかるものとして人間は一定の環境の中に生れ来り生長し、死亡する。それが人間における自然である。<sup>(1)</sup>

一定の性質を備えた人間は、暫く社会的文化的環境を度外視すれば、ある自然環境の中におかれるから、環境を類型的に把握することは有益である。この場合例えばデエイムズ (P. E. James) の試みたように環境の持つ種々の変数を結合して類型化し、更に之を人間有機体に対する利点と制約の観点から考察する必要がある。未開社会の如き小共同社会を研究する場合には更に小さい環境を人間との関係に於て把握する必要があるが、今は直接の論点でないから割愛する。<sup>(2)</sup>

ここで問題とされるのは人間の行動や行為である。曾てダーウインが述べたように種は環境に適應する限りに於てのみ生存し得、之に失敗する時に滅び去るのであるが、動物の行動はこの適應の為に行われると見られる。適應は平衡維持の過程であり、行動は破れた平衡 *disequilibrium* から平衡回復までのかけ橋である。行動の動機は不均衡であり、行動の終点は均衡の回復であつて、行動が動機を満足せしめるのであり、動機を満足せしめんが為に用いられるものがすべて行動の目標である。<sup>(3)</sup> 行動と言う言葉も現今ではきわめて広く理解され顕在的身体的行動のみでなく、心的行動も含まれるものとされる。ところでこの行動の中に生得的、非学習的なものと獲得的、発明的、人工的なものがあり、人間の行動を特色づけるものは後者である。後者による平衡の回復法が先にのべた順応なのである。人工

的な行動には様式があり、連続があるから、このような行動を特に行為と呼びわけることもできる。

文化を行為という側面から規定すれば獲得的行為であると言わなければならない。この獲得は発明の所産であり、発明は試行錯誤の結果であり、機能は動機の満足であるから、文化には選択性も具わっている。この選択の頂点のみを取つて言えば文化には理想追及性があるとも言える。<sup>(4)</sup>

周知のように文化を超有機体 (the superorganic) として把握せんとする試みがある。この概念はクルーバー (A. L. Kroeber) によつて立てられたものであつて、クルーバーは文化乃至文明を個人心理的なものからとき離ち、文明そのものは個人の終つたところにのみはじまるとし、超有機的の語を有機的なものを超越するものとして使用した。氏によれば超有機体はそれ自身独自の統一であり、個人とも社会ともイントリンシカルには関係を持たぬとした。<sup>(5)</sup> この見解は文化の根本性質を明らかにするものであるし、又文化の領域をも明確にする。かつ一方宇宙の現象のレベルを整備するにも役立つた。ことに有機現象に心的有機現象があるに伴い、心的超有機現象の存在を對象として文化心理学を提唱したことは宗教情操論に飛躍的發展を約束するものと考えられる。<sup>(6)</sup> 然し単に超有機的と言うのみでは文化の静的、客観的把握たるを脱れない。そこでクルーバーは後にやや主張をゆるめて、超有機体は有機体と無関係でなく organic-plus であり、有機体に加えられた刺繡の役目を果すものだとするに至つてゐる。<sup>(7)</sup> これならば行為から見る文化理論とも結合しうるのであつて、行動の獲得性、従つて様式性が超有機的である訳である。

文化の超有機性と並んで、文化の社会性を強く主張する学者は、文化の超個人性 superindividuality を指摘する。文化的行為は個々人が行うものであるから、文化は非個人的であるのではない。けれども文化は普通一定の社会集団に担われて個人の生死に拘わりなく存在するという意味に於ても、又特定の個人は当該社会におけるすべての文化に参加してゐるのではないという意味に於ても個人を越えている。文化を社会的遺産であるとか、社会的伝統であるとかいう規定の仕方にも多分に文化の超個人性が読み込まれてゐる。事実なる程現実の文化に超個人性が存在する

ことを疑うことはできない。けれども文化をときほぐして組立てて見るといふ立場から見ると、超有機的なるものが同時に超個人的ではない。超有機的なるものは獲得と同時に可能的に超個人的であるが、現実には社会的存在となるのは文化の少くとも社会内伝播を俟たなければならぬ。

文化を広い意味に於ける行為と見る場合に於ても、之を単に学習的行為と見たり、一定の社会の成員としての行為のみに限るのは文化の構造を知る所以でない。フーベル (E. A. Hoebel) は文化とは学習的行為の統合組織であると見ているし、<sup>(8)</sup> ビドニー (O. Bidney) は与えられた社会の成員によつて全体として、又は部分的に分有せられる行為と思想、理論と実践、社会理想と制度の特殊様式及び之等の活動の所産を文化だとしている。<sup>(9)</sup> 文化は現実的には大部分の通りに違ひない。我々は文化ある社会に生れ来つて文化を学び、文化を身につけて社会人格を完成し、社会的順応をなしているのである。そして個人のこのような社会化の過程のあることを否むことはできない。けれども現実的にも時に発明の事実や、その為の文化変化の現象も存在するのである。従つて文化を解体して組立てる為にはまづ獲得的行為なることを理解しなければならぬ。

なおこの外にも文化には統合、組織、乃至複合形成と呼ばれる現象がある。問題解決の為に獲得せられた区々の行為が、一定の社会に於て何等かの意味に於て連関せしめられ、統一をせられている現象を指しているのである。宗教の構造を考察する場合に於て、之また度外視すべからざる観点である。この点に就ても後で余地があればふれたいと考えるが、まづ私は文化が平衡破壊に成立し、平衡を回復する獲得的行為であるという点に即して宗教について述べねばならぬ多くの事柄を持つてゐる。

(1) J. L. & J. P. Gillin: *Cultural Sociology*, 1948, 45-54, etc.

(2) P. E. James: *An Outline of Geography*, 1935, E. F. Chapple & C. S. Coon: *Principles of Anthropology*, 1942,



- (3) Slotkin : op. cit. 1-2
- (4) 拙稿『文化の性質について』龍大論集三五三、昭和三十一年
- (5) A. L. Kroeber : The Superorganic, AA. XIX. 1917, 163-213
- (6) Kroeber : Nature of Culture, 1952, 66-78, Hoebel : op. cit. 428-431
- (7) Kroeber : Anthropology, 1948, 252 f.
- (8) Hoebel : op. cit. 444, M. Herskovits : Man and his Works, 1948, 313
- (9) D. Bidney : Theoretical Anthropology, 1953, 127

五

さて宗教も亦順応の方法であるとするならば、平衡の破綻せる状況を其の基礎に考えなければならない。宗教の基礎となる破綻せる平衡は合理的には順応すべからざる状況であるが、しかし、ノッチンガム(E. K. Nottingham)が言うように順応の方法である限り、科学、呪術、及び宗教は択一的行動であるかも知れない。<sup>(17)</sup>

この状況は心的状態に即して、欲求不満の状況とも、恐怖の状況とも、不安の状況とも表現しうるであろうし、多少客観的に精神の傾斜せる状況、無力の状況、虚脱の状況、更に一般には危機的状況とも呼びうるであろう。又そのような状態の結果を予想して生活の運営を不可能ならしめる状況とか、精神を破滅せしめる状況と呼んでもよいであろう。事情によつて心理的な状況は多少異なるであろうが何れの表現を取るにせよ、恐怖におそわれたり、欲求不満を感じたり、不安や無力を覚えたりするのみでは宗教は成立しない。その原因となつたものを追及し、何等かの方法によつて把握し、解釈し、或は行動して順応しなければならぬのである。順応の当然の結果として、恐怖は希望に代り、虚脱は充実に代り、不安は安心に代り、心の傾斜は平静に代るであろう。従つて宗教感情なるものも立体的に考察しなければなるまいが、ここではこの仕組みをまづ宗教的地盤と宗教的対応に分つて解いて行きたい。この両者は

当然密接不可分である。前者があつて対応の方法が取られ、対応の方法が取られて、地盤における状況が解消する。宗教の機能もまづ第一にはこの場面で問題とせられるのであるが、然もこの両者を分つことが考察に種々の便宜を与えてくれる。宗教学説を批判的に検討して見ると、我々はこの両者の混同の為にどれだけ損失を蒙っているか計り知れないのである。

この宗教的地盤を考察するに際しても私は前記の如き心理学的な一般性に於て把握する方法と共に、何が平衡を阻害したかに着眼することが、宗教現象の種々相を説明する為に実り多い結果をもたらすものと考えられる。

さて人間に宗教的地盤を提供するものは無限に多様である。生と生活とのあらゆる場面、あらゆる物がある状況の下に於ては宗教的地盤を構成した。之を類別して把握することは極めて困難であるが、かりに之を(一)自然環境が地盤を構成する場合、(二)人間有機体が地盤を構成する場合、(三)社会や文化が地盤を構成する場合、(四)自覚や反省が地盤を構成する場合に分つて見たい。

文明社会は次第に自然環境から遮断される傾向を持つてゐる。然しその文明人でも四季の推移に感懐を催し、夕陽の景觀に驚嘆し、星空に神秘を感ずることはある。時には又自然の猛威にもさらされる。まして文化の発達しない未開社会では自然は生命と生活の維持に重大な関係を持つてゐるのである。しかし未開社会では自然は全体としては把握せられていないのが常である。人間有機体の底の自然と全体の自然を一と観じるような把握ではなく、個々の自然が地盤を構成する。これらの中には天、日月星辰及びその特殊の現象、雷電風雨、地、水、山、火山、川、湖沼、温泉、海、植物、金石、等が含まれる。但し之等がどこに於ても同様に地盤を構成するのではない。又同一の意味に於て地盤を構成しているのではない。例えば水が宗教的地盤を構成するのは主として農耕民族に於てであるし、あるものはその危険が恐怖を感ぜしめ、あるものは知的に打ひしぎ、又あるものは力的にうちひしぐ。自然崇拜、動物崇拜、植物崇拜などは主としてこの地盤の上に成立するものではあるが、然しこれらのすべてを自然という範疇の中に含ま

しめ得ない場合もある。動物や植物の崇拜には野生のもの、有毒危険の外に、飼育動物や栽培植物である場合が案外多く、金石崇拜には人工物があるからである。

しかし直接人間に恐怖、神秘、威厳等を感じしめる場合が自然の作る主なる宗教的地盤であり、自然崇拜の最も明確なものはこの上にきづかれる。次で人間の生業に不可避免的に結合するものが重要であるが、死者や神の住処としての自然の特定の場所、神域に関係のある動植物、兆をよまれる天体や動植物、常盤木の如き象徴的なものは何れも間接的で地盤として強烈ではない。

有機的地盤は主として肉体に即して出現する地盤であるが、単に容貌の醜悪、不具、腕力、女性の生殖力の不足のみでなく、心的有機的な地盤も含まれる。例えば知力、意志力、才藻の不足が嘆かれることもある。然しこの種のものの中で最も主なるものは病氣と、*life cycle* (生命の循環) に伴う地盤である。フィリッピンのナバロイ族の如きは病氣の種類に応じた幾十もの治療儀礼を持つ程であるが、<sup>(2)</sup> 経験上少くも病氣を、狂気の如き精神病、一般の病氣及び伝染病の三種に分類する必要があるように思う。尚宗教的地盤としての病氣には曾てマリノウスキーの指摘したような個人的な視角のあることを閑却してはならない。

人間に与えられた自然の推移としての生命の循環は宗教的地盤として極めて重要である。生誕、成年、結婚、死は殆どすべての民族に於て危機的状况と見られているが、なおこの外に死亡率の高い幼年期や、男女のある一定の年齢を危機と見ている民族も多い。受胎がすでに一般に人の意志を超えた現象であるが、生誕は母体に取つて危険と不安を与えると共に、生児の計り知り得ぬ人生航路への出発であり、成年は子供の生活から社会人としての生活への転機であり、結婚は不可測なる二つの生命の一体化であり、そして死の門はあくまでも黒い。ルンツェ G. Runze は死の状態の恐怖 *Todesfrucht* と、<sup>(4)</sup> 臨終の恐怖 *Sterbensfrucht* とを区別したが、二つながら死の惹起する宗教的地盤である。死は又人間そのものを反省せしめる契機としても重要であるが、しかしこの項では一まづ現象としての死が作る地盤

を指摘すればよいであろう。生命の循環に伴う宗教儀礼はファン・ゲネップ (A. van Gennep) によつて、儀礼の *passage* に着眼して推移儀礼と呼ばれたが、単に推移儀礼の枠に入らない無数の所謂恐怖の宗教的社会的沈没物が存在するのである。<sup>(5)</sup>

文化的社会的地盤として最も重要なのは第一次生業の折目である。狩猟、漁撈、牧畜、農耕等の如き第一次生業は密接に自然に結合するから、この種の地盤は生業技術と自然の季節との関係から生れる。農耕だけについて見ても耕地の卜定、豊凶の卜占、種粒に対する宗教的態度、農具の宗教的取扱、播種の儀礼、作物生長過程の儀礼、祈雨、止雨の儀礼、稲摘儀礼、初穂食用の儀礼等があり、いかに多彩な地盤が存在するかが推察される。文明社会に多い第二次生業でも見通のききにくいものや投機性のつよいものには宗教的地盤はゆたかに結合している。又家屋、舟艇、橋梁、道具、武器等、重要な建造物や物品にも工作過程に宗教的地盤はある。道具や物品の使用にあたつて危険が伴う場合には言うまでもないことである。社会関係に関するものでは異性に対して生ずる不均衡、愛する者の死、祖先、偉人、英雄、帝王、異族、外者が原因となる場合が考えられるが、就中戦争は内に個人的な危機を孕みつつ、集団的にも深刻な宗教的地盤を提供した。更に一つの文化や社会が統一を保ち、秩序を維持することは計り知るべからざる福祉を齎すが、その破壊が災害をもたらすことの経験は政治や教育や道徳をも宗教的に取扱わしめることになる。更に又文化や社会制度は人工的なものであると言つても、それは時に権力の光背を荷い、時には伝統に支持せられて個人に強大な力を以てのしかかる。それへの違反が、身のおきどころをなくすることもある。又時には社会が分裂して人間をさいなむ。そこに不安や苦悩が生れる。この項目にふくまれる地盤はきわめて多いし又複雑である。

自覚的反省的地盤は、単なる外面的社会的自己でなく、真の自己を自覚し、反省して、人間の底を見つめる時に現われる地盤である。代置不能の有機体にも然も死があつて之を無常迅速と感ずるのも、相対的社会的な孤独でなく、独生独死、独去独來の絶対的孤独を感ずるのも、生に備わるむなしさを感ずるのも、將又人生に意義なしとして虚無に陥

るのも、自覚又は反省の所産と見られる。このような境地は屢々暗に譬えられ、高等宗教は巧妙な比喻を以て之を表現し、宗教哲学者は論理的にこれをえぐつてゐる。

之等の地盤は必ずしも個々単独に現われるとは限らない。例えば自然は経済的生活との連関に於て宗教的地盤となることが屢々あるし、病氣や法律的な犯罪が自己への反省につながる。経済的な発展は社会の分化を催し、個人の生活が特殊化することが自我の発見に関係を持つ如きこれである。然し一応上記の如く分類して考察すると、自然的地盤、有機的地盤、文化的社会的地盤は現代では宗教的地盤でなくなりつつある。このことから科学の発達は宗教を滅ぼすとか、ダンラツプの所謂宗教は自殺的制度であるとかの観察も生れるが、然し自覚的反省的地盤が宗教以外の文化の動機として奪われてしまふとは考えられない。世界的宗教が成立した時にすでに他の地盤は宗教的地盤たる意義を喪失していたとも言える。

自然的、有機的、文化的社会的地盤が部分的地盤であるに対して、自覚的反省的地盤は全体的地盤であると性格づけることもできよう。自覚的反省的地盤が人間の全体を包むに對して、他の地盤は生活の一部に關与しているからである。宗教の個人性、集団性を考えるに際してもまづこの地盤の個人性、集団性を考えなければならぬ。自覚的反省的地盤以外の地盤に於ても個人的な地盤はないのではない。例えば未開の小封鎖社会に對する伝染病を除き、有機的地盤は一般に個人的である。愛別離苦も個人的である。社会的文化的なものに属するものでも個人的な關係から生ずる地盤は個人的である。けれども自然から生ずる危険や災害、第一次生業に伴う危機、帝王、異族、祖先、戦争など集団的な宗教的地盤を構成していることが多い。然るに自覚的反省的地盤は真に個人的である。それは個人の表面に伴つた地盤ではない。人間の底に発見せられるものである。この地盤が真に個人的であればこそ普遍的でありうるのである。

実際に行われている宗教儀禮を観察するとそこには言わば逆な目的や理想や価値が表現せられたり、追及されたり

している。豊漁、豊饒、多産、堅牢、美、健康、息災、安産、生長、延命、長生、繁榮、富裕、幸福、仁慈、光明等  
之であるが、これらの存在は決して危機的地盤の存在を損うものではない。否むしろ危機的地盤があり、その不均衡  
を均衡に回復せんが為にこそ目的や理想や価値が追及せられると見られる。然し文化には理想追及性があつて、時と  
すると地盤が忘却され、隠蔽せられてしまうことがある。けれども地盤が忘却される時に宗教は力を失う。

(1) E. K. Nottingham : Religion and Society, 1954, 34-37,

(2) C. R. Moss : Nabatei Law and Ritual, 1920, 284, 289.

(3) Malinowski : Magic, Science and Religion (in Needham's) 1925, 33.

(4) T. Runze : Psychologie des Unsterblichkeitsglaubens, 1894, 24-26.

(5) A. van Gennep : Les Rites de Passage, 1909.

## 六

宗教的地盤があつても直ちに宗教は成立し得ない。その上に宗教的対応がなされなければならぬ。この対応は人  
間の獲得的行為であつて、千差万別である。人間の側から見る限り、宗教の多様性の根拠は地盤の多様と対応の多様  
の両者にある。宗教的対応は宗教の中でも特に宗教的なものであつて、この多様な対応を分類せんとする企ては今ま  
でも種々試みられている。その中に極めてすぐれたものがあるが、然し私は原始宗教から高等宗教に至るまでのす  
べての宗教的対応を考慮に入れて考察すれば、対外的対応と対内的対応の両者に大きく分つことが絶対に必要である  
と思う。この両者は順応の仕方にて鮮かな相違点を持つのである。

対外的対応に於ては対応は外に向つてなされ、人間の欲望はそのまま肯定せられて、自己を変化せしめない。然る  
に対内的対応法に於ては対応は自己の内に向つてなされ、人間の素朴な欲望は否定せられ、人間改造が試みられる。  
前者に於ては重心は移動しないが、後者に於ては重心が移動するのである。

対外的対応法を持つ宗教の特色として聖俗の二分、けがれの觀念の強烈を挙げることができると思う。現今周知の如く神聖觀念を以て宗教の特色と見る学者はきわめて多い。ゼーダーブロム (N. Söderblom) の如きは宗教の唯一の確実な指票は神聖性だとしている。<sup>(1)</sup> けれども神聖は決して我々の普通に考えるような単なる文学的表現ではない。既にロバートソン・スミス (R. Smith) が指摘したように、聖なる事物とは一定の嚴重な方法と制裁の下に於てのみ用ひられる事物であり、普通の事物とは自由に処理し得る事物である。神聖は隔離と禁止を本質とする。<sup>(2)</sup> 聖なるものに對しては俗なるものがなければならぬ。みだりな接近は超自然的刑罰を覚悟しなければならぬ。接近の為にはきよめを必要とする。なる程この種の宗教はきわめて多いし、又学史的にも神人關係を宗教と見た狹隘な宗教觀から宗教觀を拡大し、マレット (R. R. Marett) のマナ・タブー公式などと共に出現したものである。けれども此の觀念を以て覆いうるのは対外的宗教のみである。之を世界的宗教にまで適用せんとすれば、神聖觀念の全生活への拡大という無理な説明をしなければならぬ。同様のことは日常性に對する非日常性を以て宗教の特色と見んとする見解についても言いうる。非日常性の嚴密に適用しうるのは対外的対応をなす宗教にだけである。

対外的対応の中に更に大きく分つて二種の対応法がある。一は人格觀によるものであり、他は事物觀によるものである。前者は神靈を立てる宗教である。合理的対応の不可能なるものは不可知である。然し単に不可知として放置することは順応の失敗である。そこで之に順応せんが為に、之を一種の人格として把握したものが神靈である。人格觀の中心は人間心意觀であるが、多くの場合人間形態觀が伴つた。神祇、靈鬼、精靈、祖先、英雄などそれぞれ、範疇を異にし、又主宰の領域や機能を異にしているが、總じて人格觀に立脚しておる。従つてそれは心意の弾力性が予想されている。神靈はすでに一種の人であるから、之に對する態度は对人的とならざるを得ない。ベネディクト (Ruth Benedict) の所謂 *person technique* によつて扱われるのである。神靈にも上級下級の別があつて、下級のそれに対しては打鄭、瞞着等すら行われるが、一般には人と神靈の關係は上下關係であり、従つて人が神靈に對して取る行

動は嘆願の儀礼の形式を取ることが多い。神靈は其の名称、屬性に於ても社会関係を反映するが、其の儀礼の中にも社会的行為が見られるのであつて、宗教の本質構造の中に社会関係が持ちこまれるのはこの種の宗教に於てである。<sup>(4)</sup>この種の対応が世界の宗教に占めるパーセンテージは極めて高いが、其の理由は人への依存の中で生長し生活する人間の強い社会性にあることはフォーチュン (Leo Fortune) のマヌス島人の宗教の研究などに示されている。<sup>(5)</sup>

然し対外的対応は人格観によるのみではない。メラネシアの mana、アルゴンキン諸族の manitou、シウ族の wakan、ヒューロン族の orenda 等の非人格的な超自然力の観念は前者と同一に論ずべきではない。宗教を超自然観と見る見方は実はこのような観念の発見や報告をまつて出現したものであつた。<sup>(6)</sup>それは宗教観を拡大したが、然しこの範疇の中に人格観的対応をなす宗教も入ると見るよりは、別の系列を構成する対応法と見ておき度い。マナ観念の外にマライシアに盛んなマライ人の semangat、トラチャ族の tanoana、バタク族の tondiri など流動的な生命の根源としての霊質観念も、時に人格として扱はれることがあるが、死後存続は不可能であつて、本来人格観に立脚しないものである。この種の観念に基いて取られる行動は所謂 thing technique であり、獲得であり、転位である。呪術論は宗教論と共に盛んであつたが、呪術を問題にする時、地盤の特殊性と共に方法の機械性、非人格性が問題とされねならぬばと思われる。<sup>(7)</sup>

人格観と非人格観とを明瞭に區別する時にわれわれは animism と animatism、fetish(霊物) と charm(呪物) spell(呪文) と prayer(祈祷)、sorcery(魔術) と magic(呪術) の相違をより一層明確に把握することができる。先に mana-tabu 公式などを全体を包むものと考えるよりも一系列と考えたいと言つたが、死者の靈魂などを考えるとこの点は明瞭になる。死霊には総じて形像霊 Bildesele と呼ばれるものと生命原理的なものとの二種があるが、前者は人格観を含み、後者は含まない。従つて前者における弔葬には副葬品や供物が伴ひ、かつ他界信仰が伴うが、後者の場合には供物や副葬品はなく、かつ他界信仰は伴わないのであり、然も分布上の位相を異にして出現



しているのである。

対内的対応は人間を転位せしめ、心の持ち方を変えることによつて順応を試みるものである。この為に取りられるのが一般に行と呼ばれる手段である。この中には神的高揚の境地に到達せんとし、一定の階梯を順次に経る神秘主義的な行、自己統一と人間の精神性の開発を目的として自己訓練をなす広義の苦行。断食、耐寒、貞節、清貧などをはじめとして、極端には棘刺、悪草、牛糞の上に臥したり、五熱に身を炙つたりする所の、精神的至福を得んとし、肉体を精神的至福に対立せしめ、肉体に苦痛を与える厳密な意味の苦行。坐禅打坐の方法を取るもの、観法を行うものなど各種のものがある。未開社会にも一人森林、曠野に退いて沈思専念する行や、シャーマニズムの如き原始的神秘主義もあるが、幻覚や巫病に立脚するもので、真の行は主として文明社会に見られるものである。

この種の宗教的手段は心の持ち方を変えるものであるから、古くオーギュスト・コント (A. Comte) ロイス (J. Royce) などが、宗教とは小我をすて、社会我に生きることだとか、或はアーヴィング・キング (I. King) が宗教とは価値の再評価であると言つた規定が最もよくあてはまる。然しこの種の規定を対外的対応にまで適用せんとすればやはり無理の生ずることを覚悟しなければならぬ。例えば現実生活に於ける価値をそのまま追及する宗教に於て如何にして価値の再評価があり得るであろうか。

対内的対応を試みる宗教は一般に形而上学を發展せしめている。印度教の梵我一体、我即是梵、仏教の空、真如実相等何れも然りで、石橋智信博士はこれを神の絶対大への解体と理解された。<sup>(8)</sup> 石橋博士は宗教の二大類型として方法一如を立てる自力教と神をおもいうかべ、神に恵まれて聖なる生活を送る他力教を立てられたが、自力教も他力教も実は対内的対応の中での類型ではあるまいか。こゝで私は当然対内的対応における人格観と非人格観の問題に少しでもふれねばならぬであろう。私見によれば対内的対応を行う宗教は基礎的には非人格的な理論を内に持つてゐると思われる。然し事実には宗教的対象として人格を立てる宗教が多い。強固な歴史的伝統が人格を立てさせる場合も

あるが、非人格的原理から人格的存在への移行には教理的には仏陀論、心理作用の場面、修業等が合せ考察されるべきものゝように思われる。

対内的宗教は特殊の理論的發展の極地に於ての外総じて現実の人間をそのままは肯定しない。その意味で現実は否定せられると言える。けれども漸進的な修業をなす場合に比して、人格的対象を立てる場合には極度に罪惡意識が濃厚である。キリスト教、浄土教はこの典型である。罪惡として捉えられる内容は夫々の宗教に於て異なるが、名利、自負、愛欲が主内容をなしている。名利は人を現実にと束縛する。自負は神を否定する。愛欲は利己主義である。現実的自己と宗教的境地との間に階段を設けず、現実的自己と宗教的対象を兩極において緊張と飛躍によつて兩者を結びとする。この場合最低位におかれた人間は罪惡深重として、濁惡邪見として捉えられる。人間は罪惡感を代償としてはじめて宗教的対象に對面せしめられるのである。曾て岸本英夫博士は比較教理学を提唱せられたし、石津照聖博士には宗教学的哲學的にこの場面を解明する論著の多いことを記しておきたい。

先に宗教的地盤の個人性と集団性について一言したが、宗教的対応に關してもこの点についてふれなければならぬであろう。宗教的対応は、特殊の方法による一種の文化であるから、それは超有機的であり、伝播を経れば現実にも超個人的である。この伝播は宗教に於ては宗教教育であり、又伝道である。宗教学に於ては無開祖教、有開祖教の分類が古來行われているが、無開祖の未開社会の宗教に於ても、もとを解体すれば誰か個人の獲得があり、之が社会内に伝播されたと思なければならぬ。そこにも横にはないが、縦の伝道活動はあるのである。横の伝道は行つても特定の社会にしか伝わらぬものもあるが、有開祖の世界的宗教には無制限の横の伝道があり、それは超個人的となる。広狭の差はあれ、この超個人性は一般文化の持つ性質であるから、この点から宗教の集団性を論ずることは当を得ない。個人的な問題解決、例えば病氣平癒、来世安穩等を念ずる宗教であつても、対応の方法である限りそれは超個人的でありうるのである。周知の如く宇野円空博士に社会的宗教の概念があり、その成立の条件として宗教的理想

の内容が社会全体の利害に関係すること、社会の全部が直接間接に同一の理想信念を意識し、同一の行事を行うこと、之に関係する個人に統合の意識がなければならぬことを指摘しておられるが、<sup>(9)</sup>主として宗教的地盤に関係することとて、対応法についての論ではない。対応の方法について之を考えるとすれば、対外的対応と対内的対応の夫々における個人の参与の仕方を問うべきではなからうか。即ち前者に於ては対応法は個人に深く食い入らなければならず、個人と対応法との関係は言はば表面的である。けれども対内的対応法に於ては個人の中に深く食い入らなければならぬ。そして個人の人間性を変化せしめるという意味に於て個人と宗教的対応法とは密着する。それは社会的宗教に対する私的宗教ではなくして、まさに個人の内奥に結合するが故に個人的宗教的対応と言える。対内的対応をなす宗教を中心として観察する学者はホワイトヘッド (A. N. Whitehead) でもウィリアム・デイムズでも宗教は元来社会的事実であるとする学説を否定する。<sup>(10)</sup>我々も亦単純にはコレクティヴィズムを受け入れ難い。けれども個人的宗教は全く社会から隔離せられると考うべきではない。個人的宗教の社会性も、宗教毎に或は同一宗教でも時代によつて強弱がある。けれども個人的宗教性の殊に強いプロテスタントイイズムにも、社会性は現われるのである。そこでは個人の精神の変化から社会的行動が導き出されるのであつて、マクス・ウェーバーのプロテスタント倫理と資本主義の精神における行動の機構の解明が一つの参考となる。<sup>(11)</sup>

私は次に宗教的地盤と宗教的対応の相互関係をまづ考察しなければならぬ。歴史的に出現した現実の宗教には多少の出入はあるが、自然的地盤、有機的地盤、文化的社会的地盤は対外的対応法に結合し、自覚的反省的地盤は対内的対応法に結合すると言ひ得ると思う。そして前者の結合の上に成立しているのが民族的、民俗的宗教 *Volksreligion* であり、後者の結合の上に成立しているのが世界的宗教 *Weltreligion* であると考え。そしてその両者共が超合理的の順応として把握しうるのではないかと考えているのである。

(1) N. Söderblom : *Holiness, ERE, cf. R. Otto : Das Heilige, 1922, E. Durkheim : De la Definition des phénomènes*

religieux, AS II 1897-8.

- (2) R. Smith : Religion of the Semites, 150, 446-8.
- (3) R. Benedict : Religion (F. Boas : General Anthropology) 1938, id : Animism, ESS, 1.
- (4) G. Simmel : Die Religion, 1922.
- (5) L. Fortune : Manus Religion, Oceania II 1931, id : Manus Religion, 1935.
- (9) J. King : The Supernatural, 1892 etc.
- (7) H. I. Hogbin : Law and Order in Polynesia, 1934, 216-22, W. J. Goode : Religion among the Primitives, 1951, 51-55. Max Weber : Wirtschaft und Gesellschaft, 1922, 241-3 etc.
- (8) 石橋博士、宗教学概論、昭和二十四年、一六九—一七四。
- (9) 宇野博士、宗教の史実と理論、昭和六年、四八八—四九四。
- (10) A. N. Whitehead : Religion in the Making, 1930, 16 W. James : Varieties of Religious Experience, 1902, 35.
- (11) Max Weber : Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, 1904-5.

七

未開社会に殊に多様な宗教の対象の觀念や宗教儀礼もこの宗教的地盤と対応の結合から説明されるし、こゝでも説明を試むべきであるが、本稿では到底果されない。一宗教と多宗教の構造についてもふれることができない。又成立した宗教が時間的経過の中におかれた時に如何なるダイナミズムを示すかについても考察することができない。

けれども最後に一言しておきたいのは、宗教は明確な文化の一範疇であるけれども、それは他の文化との連関に於てあると言うことである。従つて民族的な宗教については一定の環境に住み、一定の生活様式を持つた生活共同体に着眼しなければならぬ。その中には正常な生活の運営を不可能ならしめるような各種の危機があり、それに基づいて宗教的対応が試みられている。危機の所在と宗教的対応の相違によつて宗教の形態は各生活共同体毎に異つてゐる。然しドミニカントな危機が存在する場合には、関心が之に集中せられ、宗教と文化との特徴ある統合が示される。古い

文化の研究法に於ては文化の可分性を前提として研究が進められた。今では文化は全体との連関に於て研究することが要求されるようになって来ている。けれども我々の能力が乏しくて、容易に全体の文化に眼をくぼることができない上に、統合についての理論にも、(一) 統合は単なる仮説で、個々の文化項目間の機能的連関を中心としているもの、(二) 全体文化の価値観を中心に見ているもの、(三) 更には目的機能的 telefunctional に統合を見るもの等があつて一定しない。一の立場に立つてのマリノウスキーの研究で宗教は如何に他の文化活動と連関しているかが示されたし、三の立場も宗教を中心としながら他の文化項目との連関を観察せしめる方法を提供していると思われる。

未開民族の宗教にも教理と言わるべきもの、信仰と言わるべきもの、儀礼と言わるべきもの、教団と言わるべきものはないではない。然し教団は所謂同時的教団であり、他の要素もそれ程分化していない。しかし高等宗教では、之等の夫々の側面に發展と分化が見られる。然し分化はしても夫々の側面の間には密接な連関がなければならぬ。即ち相互制約と助長の関係がなければならぬし、又事実あるのである。

そしてこの全体である所謂特殊教団を構成する高等宗教も亦全体的な社会と文化の中におかれているのである。世間に対する態度は宗教毎に異なるが、究局に於ては全体の社会と文化を指導し、評価し、世界全体の人々の改宗を行うことは、世界的宗教の任務とするところであらうが、現実には宗教は他の文化と一定の関係を保たざるを得ない。特に現代では国家が優位であるから、国家と一定の関係を保つ必要が生れるし、それは教理に反映することもある。又小さくは教団員の構成にまで社会や文化は微妙な関係を持つのである。一般社会と宗教の関係が如何に密接であるかは、戦争に伴う日本の社会崩壊、文化崩壊の中に如何に多くの新興宗教が生れたかを見ても判るのである。新興宗教は文化的社会的背景をはなれては理解することができぬと考えられる。

戦後に出現した宗教社会学の概念的著述の主なるものにワッハ (J. Wach)、メンシング (G. Mensching)、ノッテイング (E. K. Nottingham)、インガー (M. Yinger) 等のものがあるが、一九四〇年代に現われた前二者の著述

と一九五〇年代に現われた後二者の著述との間には完成度は暫く別として観点に相当の開きが読み取れる。ワッハは宗教と社会との関係特に宗教集団を問題とし、メンシングは宗教の範囲における社会学的現象及び宗教の社会学的関係の研究をなすのが宗教社会学だとしている。つまり宗教と社会は相互に併列する円であり、一部交叉する円として取扱われている。然るに一方ノッティンガムが関心を有するのは人間社会の普遍的機能としての宗教であり、人間集団の存続を助長し、阻害するに果して来た、そして今も果している宗教の役割である。インガーに取つての宗教社会学は社会、文化及びパースナリテイの宗教への影響の仕方、宗教の起源、教理、行事、それを表現する集団の類型、リーダーシップの種類等への影響の科学的研究であり、反面宗教の社会、文化、パースナリテイへの影響の仕方、社会的保守主義や社会変化の過程、規範的組織の構造、パースナリテイの欲求の満足や不満足等の研究を意味している。インガーやノッティンガムが動的な機能主義的立場を取つている点でも注目されるし、又ワッハ等との相違を宗教学者の宗教社会学と社会学者の宗教社会学の相違と見る人もあるが、私はこゝに新しい観点があると見たい。つまり後二者は宗教を全体社会や文化という円の中に包まれる小円として考察しようとしていると考えるのである。

私は本稿で、科学的文化概念を広汎に宗教研究に取入れ、宗教を解体類別して組立て、現実文化の中にある姿までも理解しようとした。それで仮に宗教の基本構造と題したのであるが、もちろん未熟は私自身最もよく承知している。御批判と御教正を仰ぐばかりである。

- (1) M. Herskovits : *Cultural Anthropology*, 1955, ch 22, etc.
- (2) J. Wach : *Sociology of Religion*, 1944, 11. 374 id : *Religionssoziologie*, RGG. usw.
- (3) G. Mensching : *Soziologie der Religion*, 1947, 17
- (4) Nottingham : op. cit. 1
- (5) Yinger : op. cit. 20 f.

附記 本稿は昭和三十一年秋京都大学に於て行われた日本宗教学会学術大会の公開講演に於て試みた内容を骨子とし発表にあたり若干の補筆を試みたものである。附註も覚え書程度である。

# 舊約に現れたエルとエルヨーンについて

山崎 亨

創世記一四・一八一—二〇は宗教学的に多くの問題を提供する。

(一) 「エル、エルヨーン」(el elyon)が三回も、繰返されているが、之は現行邦語訳聖書のように、「いと高き神」と解釈する前に宗教的に他の意味をもつていたと云う事実である。

(二) 「サレムの王メルキゼデク」が祭司であつたということ。すなわちメルキゼデクは王であり祭司であつたことである。

X X X  
第一節 エル・エルヨーン

創世記一四・一八一—二〇については、先ず最初に資料的検討から始めなければならないであろう。此の箇処は Gunkel, Genesis, 1910 (Nowack, Handkommentar zum Alten Testament) によつて D 資料に属すると断定された。Procksch, Genesis, 1913 (Selin, Kommentar zum Alten Testament) は此の箇処が捕囚以前に属する作であるとして説明した。Albright, The Archaeology of Palestine and the Bible, 1935, は「資料や E 資料に属するとは考えられない、なればと云つてケンタルのように D に属するとは言ひ得ない」と説明して特殊資料であることを明かした。Oesterley and Robinson, An Introduction to the Books of the Old Testament, 1934 に於て

は、此の箇処がメソポタミヤに起原を発するところの特殊資料であると説明されている。Pfeifer, Introduction to the O. T., 1948 に於ては S (S 資料に筆を加えたもの) であると云つてゐる。詩型に於ては S の特長を有つてゐるが、神学的思想的立場は紀元前五世紀頃に属するものである、と説明してゐる。

さて創世記一四・一九は次の如く訳されている。

彼はアブラムを祝福して言つた。

「願わくは天地の主なるいと高き神が、アブラムを祝福されるようだ。」

右の句の中の「天地の主なるいと高き神」は原語では *el 'elyôn qonêh shamayim wa'arec* となつてゐる。原文批評的立場から見るときに、次の二つの点が問題と成る。

(A) 「天地の主」なる句のうち「主」はギリシヤ語七十人訳、ラテン語訳ウルガタ、シリヤ語訳ベシツタ等に於ては「創造者」と訳されている。併し *qonêh* は「買う」又は「所有する」の意である故に「主」と訳するのが正しい。エテオピア語に於ても *qny* は「支配する」「従属させる」の意に使用されている。

此の *qonêh* (主) は、パールと同様の意味で用いられていると説明することも出来る (James Montgomery, *Harvard Theological Review*, vol. XXXI, 1938, p. 145)。ラシシヤムラ粘土版には *qnyt 'elm* (神々の女王) とよばれているが、此の場合などは、コーネーがパールと同じ意味で用いられることを実証する一例と見て良いであらう。

(B) エル、エルヨーン

エルヨーン (*elyôn*) は通常、*'alah* (上る) から変化した形容詞で「いと高き」を意味すると、解釈されて来た。此の形容詞が主 (ヤハウエ) と共に用いられているのは詩篇四十七・二「いと高き主」であり、エヒローム (神) と共に用いられているのは詩篇五十七・二、七十八・五十六等であるが、之等の詩篇は皆捕囚以後、ペルシヤ時代又は



ギリシヤ時代の作であり、「いと高き」と云う超越の神を表現する形容詞としてエルヨーンが用いられたのは、旧約の歴史に於ても後期であつたことを知らねばならない。

エルと共に用いられてエル・エルヨーンと用いられているのは此の場所の他には詩篇七十八・三五である。エルヨーンが単独に用いられているのは民数記二四・一六、申三二・八詩一八・一四である。

詩篇七八・三五創世記一四・一八—二四からの影響を受けたものと解される。

エルヨーンはカナン地方に、古より信仰されていた神の名であつた。此の事はセフィーレ (Sefire) 文献によつて明かである。

註 セフィーレ文献はアラム語で誌されている。之はアッシリヤ王 Ashur-nirari VI がアルバドの王 Matati に対して課したる条約である。その年代はアッシリヤの公文記録によつて、前七五四年であることが明白である。此の条約文は、序文として神々の助力を祈願する文を記載している。そしてその中にはアッシリヤの神々の名前の後にシリヤの神々の名前が列記されているが、それはエル、エルヨーン、シャーマンの順序であつた。

此の全文は ZAW, 1931, S. 178 ff に掲載されているが、J. Cantineau, "Remarques sur la stèle araméenne de Sefiré-Soudjin" (Revue dassyriologie et d'archéologie orientale) 1931, p. 170. O. Eissfeldt, Baal Zaphon, Zeus Kasios und der Durchzug der Israeliten durchs Meer, 1932, p. 19. James Montgomery, "The highest, Heaven, Aeon, Time etc, in Semitic Religion" (Harvard Theological Review, vol. XXXI, 1938, No. 2, p. 143) 等が説明している。

セフィーレ文献によつて明白になつた事は、エルとエルヨーンがカナン地方に於て、別個の神であつた、と云うことである。

更に此のエルヨーンはエーセビオスに引用されているところの、フェニキヤ人 Sanchunyathon の権威によつて Philo Byblus (紀元一世紀) によつて記述された文献に Elyon (Elioun) として現われている。此の Sanchunyathon の文献によれば Elioun は Hypsisos (最高) と称えられ、Epigeios の父となつた。

註 Epigeios は後に Ouranos と称され、地なる Ge と結婚し四人の息子を生む。その長男は Eios と称され、又 Kronos と称される。

Sanchunyatou 文献について Eusebios, Praep. Ev. 1: 10, 15-16; C. Clemen. "Die phoenikische Religion nach Philo von Byblos" (Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft 42, 3; 1939, s. 24-25). Otto Hissfeldt, Taautos und Sanchunyatou, Berlin, 1952, S. 24 ff 等に於て明らかになつてゐる。

ラッシュヤムラ文献に現れる Aleion 神は、エルヨーンの變形であらうと思われる。

註 ラッシュヤムラ文献は、一九二九年、北部シリアの(ラオデキヤの北十軒)、ラッシュヤムラに於て、Chenet と Schaeffer によつて発見された。Père E. Dhorme によつて、紀元前十三世紀の終りか、前十二世紀の初期と考へられてゐる。

此の文献の第三の部分は George Barton, JBL, vol. LIII, p. 61 ff に依れば南部パレスチナ、特にエルサレムの祭場のために編集されたと推察される。その内容たる儀礼は紀元前千六百年頃のものであらう。

エルヨーンとラッシュヤムラのアレイオンとの同一視については異論はあるが、アレイオンが、ラッシュヤムラ第二部に於て、妹アンナスの助けによつて復活し、王位に即く事が誌されているが、エルヨーンも亦同じ性格を有する。

イザヤ書一四・一二―一五には次の句が誌されている。

一二、何うして天から落ちたか、

旭光、黎明の子よ。

あなたは切られて地に倒れた、

諸国と共に滅びる。

一三、あなたはさきに、心のうちに言つた、

『天にまで、わたしはのぼり、

神の星の上に

わたしの王座を置こう。

集会の山にわたしは坐わらう。

北の果にて。

一四、高き雲の上にまでのぼり、

わたしはエルヨーンのようにならう』と。

一五、しかし、シエオールにまで落ちるであらう、

穴の底にまで。……(私訳)

註 「集会の山」バビロニヤ人達はアラルの山に多くの神が集まる、と信仰していた。

右の句は、エルヨーンが太陽に擬せられていることを示すものである。何となれば十二節の「旭光」と訳したものは、原語に於ては *heytal* であつて、「輝くもの」又は「輝く太陽の光」を意味する。英訳では *a day star* などと訳しているが、之はギリシヤ語訳に於ける *eastopos* に拠つたものであるが、ヘブル語自体は寧ろ太陽の光を指してゐる。A. Johnson, "The Role of the King in the Jerusalem Cultus" (*The Labyrinth*, ed. by S. H. Hooke, London, 1935, pp. 73 ff.) もエルヨーンを太陽神と解している。

X X X X

エルは旧約に於て「神」なる普通名詞の単数形であると解されているが、ラツシヤムラ文献に於ては、固有名詞であり神々の中の最高神の名前である。

ラツシヤムラ第三部には次の句が見出される。

流れの源なるエルに

二つの淵の高潮の真半にて

彼（ハダト）はエルの場所に突入する

（III）三行目）

エルは二つの淵の源であり、エルは河を流れさせる（G. R. Driver, *Canaanite Myths and Legends*. 1956, p. 76f.）。

エルがカナン文化、特にフェニキヤに於て最高神であることはエゼキエル二八・一、二の左の句に依つても知り得る。

主の言葉がわたしに臨んだ、二「人の子よ、ツロの君に言え、主なる神（アドナイ・ヤハウェ）はこう言われる、

あなたは心に高ぶつて言う、

『わたしはエルである。神々（エローヒム）の座にすわつて、海の中にいる』と。

しかし、あなたは自分を神（エローヒム）のように賢いと思つても、人であつて、エルではない。」

ラッシュヤムラに於て発掘された浮彫刻絵に於ても、エルは王座に坐している（C. F. A. Schaeffer, *The cuneiform Texts of Ras Shamra Ugarit*, London, 1939, p. 61, pl. XXX）。而かも前掲のラッシュヤムラ文献の語が示しているようにエルは、二つの河の源であり、大地の神である。

エルは地の神、エルヨーンは天の神、斯くて創世記一四・一九の句、「天地の主なるエル・エルヨーン」の原意が明白に理解される。

創一四・二二には「ヤハウェ、エル・エルヨーン、天地の主」（*Yahweh, el 'elyôn gōneh shamaim wa'reg*）と誌されているが、之はヤハウェをエル・エルヨーンと同一視した記者の立場を明示している。宗教史的に考察するとき、斯る綜合は何処で行われるであらうか。筆者は、エルサレムと云う祭場、後の神殿の所在地こそが、ヤハウェ

か最高神とし、エル・エルヨーンの持つていた「天地の主」なる性格をヤハウエの属性となし、唯一神教への道に進んだものと考ええる。

エルサレムが斯る契機を与える場所となつたのは単なる偶然ではない。

X X X X

## 第二節 サレムの王メルキゼデク

「サレム」とは「エルサレム」を指す「エルサレムは、テル・エル・アマルナ文獻には *Urusalim* と誌されており、アッシリヤ碑文には *Urusalimmu* と記載されている。アッシリヤ語の *Uru* は「町」を意味し、エルサレムは「サリムの町」の意味である。サリムは平和を意味するが、古代にあつては寧ろ神名であつて平和の神の名称であつたと想像される。

Cook, *The Religion of Ancient Palestine in the Light of Archaeology*, 1930, p. 191 に於ては、エルサレムの町の守護神は「アシユタルテ神かその変形であつた」と説明した。Clermont-Ganneau はエルサレムから出土した半裸の女神像一両手を頭上で組んでいる鉛の像一はアシユタルテであると推測している (*Quarterly Statement of the Palestine Exploration Fund*, 1874, p. 104)。アシユタルテはエルと結びられている女神である。

エルサレムの神殿と太陽崇拜については次の記述に注目をうながしたい。

エルサレムの神殿は、ダビデの発意によるとの記述が見出される (サムエル記下七、歴代志上二二) が、実際に之を建立したのは、ソロモンであつた。聖書は其完成の年を着手 (登位四年) から七年目 (列王記六・一) と断定する記録と、二十年目であつたと誌すもの (歴代志下八・一) との二つの記録を遺している。

此の年代を何れの一つに決定するかは鍵は神殿完成一献堂式に於けるソロモンの詞を吟味するときに決定すると共に、エルサレム神殿と太陽神崇拜との関係も探知し得るのではないであらうか。

列王記上八・一二、一三が之であつて、七十人訳を参照しマソラ原典に少しの訂正を加えて、左の如くに、訳すことができる。

一二 そこでソロモンは言つた

「主は太陽を天におかれた。

濃き雲の中に住む者は言われた。

一三 わたしのために、高き家を建てよ、

わたしは其処に永遠に住むであらう。」

右の句の中で「濃き雲の中に住む」は日蝕を指すのであつて (Eissfeldt in Bartholet, *Die heilige Schrift des alten Testament*, I, 1922, S. 513) 天文学的記録文書によれば、前九四八年五月廿二日に日蝕がおこつたことを明記しているゆえに、歴代志の方が正しいと考えられる。それと同時に列王上八の記述に基いて、ソロモンの神殿建立が日蝕と関係があつた事を知るのである。

エルサレム神殿の構造を検討して、エジプト及びバビロニアの太陽神崇拜の神殿との比較研究をする必要があるであらう。

ラムセス三世の建立したカルナックのアムモン(太陽神)神殿(約前一八〇年)は、①神殿が矩形であること、②東面していること、③内部が三区別されている点(即ち東より門を潜れば〔一〕外庭、〔二〕前房、〔三〕聖所)はエルサレム神殿と類似している。

北シリアのアレppoとアンテオケの中間にあるタイーナトの神殿も凡そ右の如き三部に分れている(此の神殿は紀元前九世紀に属する) G. E. Wright, 'Solomon's Temple Resurrected' in *The Biblical Archaeologist*, IV, 1941, pp. 20-1; André Parrot, *The Temple of Jerusalem*, London, 1957, p. 24f)

パピロニヤの寺院との比較に於て興味ある神殿は、メーレンブリックの報告に基くエサギル神社である。エサギルの碑文には次の如き言葉が彫まれている。

「タンムツの月（七、八月）の十一日にエサギル（マルドックの神の祭祀）の娘即ちミウスサル（女神）とカトウナ（女神）はエジタ（ネボの祭祀）に行き、テベト（十二月、一月）の第三日には、エジタの娘ガザババ（女神）とカニスルラ（女神）はエサギルに行く。それはタンムツの月は夜短いためであり、之を長くするためにエサギルの娘エジタは行くのである。エジタは夜の神社である。テベトの月は昼が短かいのでエジタの娘はエサギルに行く。それは昼を長くしようとするからである。エサギルは昼の社であるから」と。

(Kurt Möhlenbrink, *Der Tempel Salmos, eine Untersuchung seiner Stellung in der Sakralarchitektur des alten Orients*, 1932, S. 79 ff.)

右の碑文によつて知り得た事は、エサギル即ちマルドックの神殿は、何らかの意味に於てタンムツの月、即ち七月八月に關連しており、エジタ即ちネボの神殿はテベト即ち太陽曆の十二月—一月に關連していると云うことである。マルドックの神殿が夏の太陽に關連していると云うことは、其神殿の建て方、特にその方位に依つて実証することができる。すなわち神殿の聖所に在る神体と、祭壇とを結ぶ直線を更に入口の方に延長し、それを山の方にまで延長して、結合される山の地点は、夏至の日に太陽の昇りくる地点である。すなわち夏至の日に、太陽なるマルドックは地上に對しての最初の光を神殿の奥なる聖所にまで投げかけることができる。聖所を背にして立つて、正門の方を向くならば、太陽が正門を通じて直射し来るのを拝することが出来る。

さてソロモンの建立したエルサレムの神殿の構造を見るために、先ずヘロデの再建した神殿を調査するに、至聖所と聖所と青銅の壇とを結ぶ線は、「上の門」、ニカルノの門、即ち「美麗門」に結ばれる。さて此の門がヨセフスの記事によつて、他の門よりも大きく作られた事を知る (Josephus, *Bell. Jud.*, v. 204)。此の事に基いて、ソロモンの

時代に於ても、此の門を正門としていたことを推測する事ができると考える。併して此の門を更に延長するならば、オリブ山の頂に達するのである。

後期ユダヤ教に属する文献の一、スッカー(Sukkah)五・四には「われらの祖先は、神殿に脊を向けて、東に面して太陽を崇めたけれど、われらは主(ヤハウエ)に属する者であつて、われらの目は主(ヤハウエ)に向けられてゐる」と記述されているが、其昔東面して、オリブ山より昇る太陽を崇拜したのであらう。

旧約、ヨシユア記一八・一一以下に依れば、ヘブル諸族がバレスチナに移住して来た時、エルサレムはベニヤミン族の所有に歸した。然るに創世記三五・一八によれば、ベニヤミンとは後になつて変更された名前であつて、原始にはベノニ(Ben-ôni)と称ばれていた。此の名称をヘブル語によつて解釈して「わが苦痛の子」として、ラケル物語に附加されている。

しかしベン・オニは「オンの子」と解説すべきではないかと考える。此のベニヤミン族が占拠していた(ヨシユア記一八・二二)地域の北西の境に近くベテルの町がある。その東にベテアベンなる名称の村があつた(ヨシユア記七・二、ホセア書四・一五)此のベテアベンはギリシヤ語セプトアギンタB写本にはヨシユア記一八・一二に Ba'ban となつていて、之をヘブル語的に「オンの家」と解説することが出来る。

「オン」はエジプトの町名であり、オメンホテプ四世を除く歴代のエジプト王が盛んな祭儀を行つた太陽崇拜の中心がオンであつた。此のオンの名を一部とするベニヤミン族が、最初にエルサレムに移住していた事實は、エルサレムの最初の性格に影響を与え、ソロモンの建立した神殿にも大きな影響を与えたものではあるまいか。

さて「サレムの王メルキゼデク」が「エル・エルヨーンの祭司である」と誌すところの創一四・一八に立ち帰るならば、エルサレムの王であつたメルキゼデクが、太陽神と考えられるエルヨーンの祭司であつたことには、前述のエルサレムの性格と関連がある。またソロモンの神殿の構造に、太陽神崇拜の痕跡を見出すことを見ても、相当に後



世に至るまで此の傾向が附随していた事を知るのみである。

X X X X

メルキゼデク (Malki-gedhek) について、新約ヘブル書七・二は「平和の王」と解しているが、ゼデクは正義を意味するから「正義の王」と訳すことが出来る。併しマルキの語尾  $\text{קִי}$  は所有格的語尾と解するよりも、一人称単数の接尾詞として「わが王はゼデク」と解すべきであろう。

メルキゼデクと並んで考察しなければならないのはヨシシュア記一〇・一、三の「エルサレムの王アドニゼデク」の名称である。

メルキゼデクが、「ゼデクはわが王」であるに対し、アドニゼデクは「ゼデクはわが主」と訳される。ゼデクはヘブル語に於て、「正義」の意味である。

「正義」(ゼデク) はその地域に住む人々の生活と結びついていたものであり、メルキゼデクとは王がその社会の結束、社会の幸福の中心であつた事を意味すると共に「アドニゼデク」(ゼデクはわが主 $\parallel$ 神) との比較に於て王は神に代わつて、ゼデク(正義) の象徴と成つていたことを表現する。

王が神を代表するものであつたと考えられていた事は、旧約に於ける詩篇を祭儀の背景を画きつつ解釈するとき、明瞭に浮び上る事柄である。モーヴィンクルの詩篇解釈、特に新年に関するものは、王の即位を讚美しつつ、神の宝座への登位を讚美し、両者が混全と一体となつていたと解することは、詩篇解釈に新しい方向を与え、少くともグンゲルの解釈に対して更に一步を前進したものと考えることが出来る。(S. Mowinckel, *Palmenstudien*. II, 1922; H. Schmidt, *Die Thronfahrt Jahwes*, 1927)

創世記一四・一八以下が特に注目を必要とする点は、後に信仰の祖とされたアブラハムが、メルキゼデクから「願わくは天地の主なるエル・エルヨーンがアブラハムを祝福されるように」

との祝福を受けている、と云うことである。

アブラムとアブラハムを別個の伝説的人物とするペイトンの如き学者も存在したが、旧約に関する限りに於て未だ明確に論ずる事は困難である。アブラハムの物語が述べる移住の過程—ハラシ、北部メソポタミヤのシエケム、ヘbron、ゲラル、等の地名は、その出発のカルデヤのウルから月神崇拜に関係の深い場所である。斯る背景を有つアブラハムが、エルサレムに於て太陽崇拜と出会い、その祝福を受けたことは、宗教融合の一つの出来事として注目される。

又エル・エルヨーンが「ヤハウエ」と同一視されるに至つたと言う創一四・二二の記述は、エル・エルヨーンに対する「天地の主」なる屬性が、ヤハウエに対しても亦用いられるに至つた過程を示すものと考えられる。

ヤハウエの名前が二千年前のバビロニヤの碑文に、粘土版に現れていた、とのデーリリチュの説はペーベルに (Poebel) よつて、ペンシルバニヤ大学所蔵の文献に基いて反論された。又アッシリヤ学者ランドスベルガーによつても反証された (Landberger, Zeitschrift für Ass., 1923, S. 24)。ラッシュラム粘土版にヤハウエの変形 (Ym) が現われるとする説、ミタニのエフが同様であるとする説 (Bauer, ZAW, LI, S. 92, Max Löhr, History of Religion in the O. T., 1940, pp. 23-39) 等もその信憑性は今も尚問題が残されてゐる (Quarterly Statement of the Palestine Exploration Fund, LXLI, p. 144)。

旧約聖書中、最も古い詩歌の一とされているデボラの歌 (士師記五章) の中に次の如き句が見出される

四、主 (ヤハウエ) よ、あなたがセイルを出、

エドムの地から進まれたとき、

地は震い、天はしたり、

雲は水をしたたらせた。

五、もろもろの山は主（ヤハウエ）の前に揺り動き、

（シナイの主）、イスラエルの神、主（ヤハウエ）の前に揺り動いた

右の句の中に特に注目されるのは、（一）ヤハウエがセイルから、エドムから出てエルサレムの方に進まれる、との叙述である。ヤハウエは南方の沙漠地帯から、（或いはその起原においてはシナイからであろうか）北に進むと誌されていること。特に前記創世記一四・一八以下の資料がS<sup>2</sup>であり、Sとはセイルの頭文字のSをとつたもの、即ち此の資料がエドム（セイルを中心とする）から出たものであることを思うときに、関連を見出す。

（二）前記デボラの歌、土師五章の四節には、ヤハウエが嵐の神か雷の神であるかの如き表現があること。即ち「地は震い、天はしたり、雲は水をしたたらせ」たと誌されている。

しかるに、之と殆んど類似の記述にして、しかも記録年代は「デボラの歌」よりも後世に属する文献と思われる「モーセの祝福の歌」（ヤラ・ベ・アム一世<sup>11</sup>前九三二年より九一一年頃、の作）においては、次の如く誌されている。

（年代については H. Cunniffe-Jones, Deuteronomy, London, 1951 参照）

主はシナイからこられ、

セイルからわれわれにむかつてのほられ、

バランの山から光を放たれ、

ちよろずの聖者の中からこられた。

その右の手には燃える火があつた。

（申命記三三・一二）

右の「主（ヤハウエ）はセイルからわれわれにむかつてのほられ」の「のほられ」は旭日が山に『昇る』ことを意味する。（原語 Zarah は英訳には beamed forth となっている。）

「デボラの歌」の影響を受けた「モーセの祝福の歌」が、前者に於ては雷の神の如き性格であつたヤハウエが、後者においては太陽の神の性格をおびていることは注目し値すると思ふ。之もエルヨーンを包含し、エルサレムに於てより高い段階に立つた結果であり、斯る過程を示すものとして創世記一四・一八以下は旧約思想の一段階として重要な文献であると考えらる。

# 信樂の立場

## 『教行信証』の哲学的考察

石田慶和

### 信樂の立場

浄土門、殊に親鸞の立場が、宗教哲学的に云つて「信仰」<sup>(1)</sup>の立場に立つものであることは、一応疑う余地のないところである。即ち「弥陀の誓願不思議にたすけられまひらせて往生をばとぐるなりと信じて、念仏まふさんとおもひたつころのおこるとき、すなはち撰取不捨の利益にあづけしめたまふなり。弥陀の本願には、老少善惡のひとをえらばれず、たゞ信心を要とすとすべし」<sup>(2)</sup>或は「親鸞におきては、たゞ念仏して弥陀にたすけられまひらすべしと、よきひとのおほせをかふりて信ずるほかに、別の子細なきなり」<sup>(3)</sup>或は和讃の「弥陀の本願信ずべし、本願信ずるひとはみな、撰取不捨の利益にて、無上覚をばさとるなり」<sup>(4)</sup>等の言句からも明らかなく、阿弥陀仏の廻向し給う願力（救済意志）に乗托し、その撰取に与ることを確信するところに、親鸞の教の核心が存することは明らかである。云える。しかしこの「信ずる」ということが親鸞に於ては一層具体的には如何なることを意味するか、或は如何なる独自性を有するかということ、現在必ずしも十分明らかではない様に思われる。以下の小論の企図するところは、この親鸞に於ける「信」の意味を、「信樂」の概念を通して解明せんとするにある。

本論の主題に立入る前に、我々はこゝで一つの問題に触れなければならぬ。それは「妙好人」<sup>(5)</sup>についてである。即ち浄土門、特に親鸞の教に浴する者の中から「妙好人」と呼ばれる一群の宗教的人格の出現していることを我々は知つてゐる。これらの人々を我国に於ける精神史上如何なる位置にあるものとして把握するかは、必ずしも容易な問題ではない。その宗教的自覚の内容も多様であらうし、又各々の個性は歴史的・社会的背景を夫々異にする故に、一つの類型として見ることは、寧ろ不可能であるとも考えられる。しかしこの「妙好人」の「妙好人」たる所以は、殊に浄土真宗の立場に於ては、彼等自身の「妙好人」たらんとする真摯な研鑽、乃至は「妙好人」たる自覚に於てあるのではなく、その純一無雜なる信相統が自然に彼等をして「妙好人」たらしめるのであり、各々が罪惡深重・煩惱熾盛の凡夫たることに文字通り徹し、そこに如来の本願を仰ぐことに於て、却つて「人中の芬陀利華」と称されるのであるから、やはり根本的に云つて、阿弥陀仏の誓願に拠つて成立する浄土教の歴史の本流を形成する人々であると云わねばならぬし、又そこに共通したものを見る事ができる。而もこれらの人々は、その罪惡深重の自覚に於て、又阿弥陀仏に対する全存在的な帰依に於て、絶対に他なるものとの人格的に異質的な非連続の關係にある、即ち先述の「信仰」の立場に立つことは明らかであるが、その宗教的生の内容を更に立入つて眺める時、そこにかゝることに尽きぬ側面をも示していることが知られるのである。即ち極めて僅少の而も素朴なこれらの人々の表現から、<sup>(6)</sup>「如来の与え給うた信心と自己が一つである」或は「自己が信心そのものである」更には「如来と自己とが一体」というより「如来が自己になる」という自覚が、罪惡深重の自覚と全く一体に成立していることが明らかとなる。従つてそこには、絶対者との絶対的な懸隔をも、それを徹底することに於て、却つて根柢から突破する如き立場が開かれてゐると考へることが出来る。即ち罪惡深重ということで、絶対者に対する距離をあく迄残していると見えながら、実はその

距離が徹底的に無化されたところから却つて距離として見られ、又親たる阿弥陀仏に従属し依存すると見えながら、実はその依存ということも要しないところで依存が云われているところがある。これは絶対者との懸隔が懸隔のまゝで極小にされてゆくという関係ではないように思われる。寧ろそれは、これらの人々に於ける宗教的生の根柢にあるものが、所謂「信仰」の立場ということをも超え得る一層根源的な宗教性を含むものであることを表わしていると考えられる。而もこれらの「妙好人」の出現は、浄土教のある時期に於ける偶然的・副次的現象ではなく、浄土真宗の歴史の中で長い伝統を有するものであると共に、今日尚それに伍する人々が見られることから窺い知り得る如く、根本的に云つて親鸞の教の究極に繋るものであり、且そこに原初の範型を見出すものでなければならぬ。従つてそのことから親鸞自身の立場が本来かかる性格を根柢に含むものであると考へ得るのである。即ち親鸞に於て「如来よりたまはりたる信心」<sup>(8)</sup>と云われる時、所謂「信仰」の立場の意味する、絶対に他なるものと自己との断絶に於ける人格の対応関係をも更に一步越える如き立場が、その「信心」というところに開かれていように思われる。「信樂開発」<sup>(9)</sup>或は「信樂獲得」<sup>(10)</sup>と表現される親鸞の宗教体験の核心は、「本願招喚の勅命」<sup>(11)</sup>への信順ということではあるが、而も最も本来的には、信順という表現に予想さるる自己とされる阿弥陀仏という関係を越えた立場を、その根柢に開くものであり、そこでは一切の言詮を排したところでの本願の顯現、或は「南無阿弥陀仏」という名号の現前ともいふべきものが、「信心」ということで表されていると考へられる。従つてそこで信順ということが云われても、それは信ずる主体としての自己を底にとゞめて成立しているのではなく、寧ろその自己が絶対に他なるもの現前によつて払拭され解消されることに於て成立している。そのことは云い換えるならば、絶対に他なるものが自己に於て徹底的に自己を越えるということでもある。「信樂開発」「信樂獲得」とはかゝるところを指すものに外ならぬ。この様な親鸞に於ける宗教的生の根柢を形成する立場が、言詮を越えてありながら、而も言詮に於て己を顯わにする時、そこに「信心」の立場が立場として成立する。逆に云えば、「信心」の立場は、本来かゝる根源的な宗教的

生の在り方をその根柢に含み得て始めて成立するのである。「妙好人」はこの親鸞に於ける究極の境地へ、最も純粋な仕方です突入した人々に外ならぬのである。

以上我々は「妙好人」の問題を通して、親鸞に於ける「信心」の立場の意味を論じたのであるが、次にかゝる問題を『教行信証』そのものに即して解明しなければならぬ。それは「三心釈」、特にその中の「信樂」の概念をめぐつて考察される。

### 三

『教行信証』の全巻を通して最も重要な位置を占めるものは「信巻」であり、殊にその「三心釈」であることは、古來論者の意見の一致するところである。即ち涅槃の真因たる信心を、『大無量壽經』の所説に従つて、至心・信樂・欲生の三相に於て明らかにする三心の解明は、同時にそこに引用される善導の『觀無量壽經』の三心の釈文をめぐる親鸞の卓抜な解釈と相俟つて、まさに浄土門に於ける宗教的生の究極の立場たる第十八願の立場を開示し、その宗教的精神の内容を余すところなく示すものと云える。「信巻」に「弥陀如来、三心をおこしたまふといへども、涅槃の真因はたゞ信心をもてす<sup>(12)</sup>」、或は「まことにしんぬ、至心信樂欲生、そのことばことなりといへども、そのこゝろこれひとつなり。なにをもてのゆへに、三心すでに疑蓋まじはることなし。かるがゆへに真実の一心、これを金剛の真心となづく。金剛の真心、これを真実の信心となづく<sup>(13)</sup>」、更に「おほよそ大信心海を按ずれば、貴賤縞素をえらばず、男女老少をいはず、造罪の多少をとはず、修行の久近を論ぜず。行にあらず、善にあらず、頓にあらず、漸にあらず、定にあらず。散にあらず、正觀にあらず。邪觀にあらず、有念にあらず、無念にあらず。尋常にあらず、臨終にあらず。多念にあらず、一念にあらず。ただこれ不可思議、不可称、不可説の信樂なり<sup>(14)</sup>」と述べられることから窺い知り得る如く、親鸞の立場の核心は信樂にあり、その信樂は、至心・信樂・欲生の三心、及び根源的には同じ意義



を荷うとされる至誠心・深心・廻向発願心をめぐつて具体的に語られていると考えられる。こゝで先ず「信衆釈」を引用し考察を進めよう。

「つぎに信衆といふは、すなはちこれ如来の満足大悲円融無礙の信心海なり。このゆへに疑蓋間雜あることなし。かるがゆへに信衆となづく。すなはち利他廻向の至心をもて信衆の体とするなり。しかるに無始よりこのかた、一切群生海、無明海に流転し、諸有輪に沈迷し、衆苦輪に繫縛せられて、清淨の信衆なし。法爾として真實の信衆なし。こゝをもて無上の功德、値遇しがたく、最勝の淨信、獲得しがたし。一切凡小、一切時中に、貪愛の心つねによく善心をかけがし、瞋憎の心つねによく法財をやく。急作急修して頭燃をはらふがごとくすれども、すべて雜毒雜修の善となづく。また虚仮諂偽の行となづく。真實の業となづけざるなり。この虚仮雜毒の善をもて無量光明土に生ぜん欲する、これかならず不可なり。なにをもてのゆへに、まさしく如来菩薩の行を行じたまひしとき、三業の所修、乃至一念一刹那も疑蓋まじはることなきによりてなり。この心はすなはち如来の大悲心なるがゆへに、かならず報土の正定の因となる。如来苦惱の群生海を悲憐して、無礙広大の淨信をもて諸有海に廻施したまへり。これを利他真實の信心となづく。」<sup>(15)</sup>

以上の所説に於て、先ず我々の注意を惹くのは、「一切群生海……清淨の信衆なし。……こゝをもて無上の功德、値遇しがたく、最勝の淨信、獲得しがたし」及び、「如来苦惱の群生海を悲憐して、無礙広大の淨信をもて諸有海に廻施したまへり」の二句である。こゝに云われる「無上の功德」・「最勝の淨信」・「無礙広大の淨信」は、何れも真實清淨の信衆を指すものであることは云う迄もないが、この場合夫々にあてられている「値遇す」・「獲得す」・「廻施したまう」なる語句は、如何なる意味を有するものとして理解すべきか。もとより親鸞に於ては、真實信衆、即ち信心は、衆生の所発、乃至は所具ということを徹底的にしりぞけるものであり、衆生の立場からの自発性を如何なる意味でも容れるものではない。従つてこゝでも如来の廻施し給うた真實信衆に、衆生が値遇し、衆生が獲得するという如

き、衆生の立場を前提する理解が示されるべきではなく、寧ろ「至心釈」の「如来清淨の真心をもて、円融無礙不可思議不可稱不可説の至徳を成就したまへり。如来の至心をもて、諸有の一切煩惱惡業邪智の群生海に廻施したまへり。すなはちこれ利他の真心をあらはす<sup>(16)</sup>」、並びに「欲生釈」の「如来一切苦惱の群生海を矜哀して、菩薩の行を行じたまひしとき、三業の所修、乃至一念一刹那も廻向心を首として、大悲心を成就することをえたまへるがゆへに、利他眞実の欲生心をもて、諸有海に廻施したまへり<sup>(16)</sup>」なる文に呼応して、如来廻向の信樂なることを強調するのが眼目であると理解されるべきことは言う迄もない。しかし他面、「信卷」序の「それおもんみれば、信樂を獲得することとは、如来選択の願心より發起す。真心を開闡することは、大聖矜哀の善巧より顯彰せり」、或は同卷の「しかるに常没の凡愚、流転の群生、無上妙果の成じがたきにはあらず、眞実の信樂まことにうる<sup>(18)</sup>」ことがたし。なにをもてのゆへに、いまし如来の加威力によるがゆへに。ひろく大悲広慧のちからによるがゆへに。たま／＼淨信をえば、この心顛倒せず、この心虚偽ならず。こゝをもて極惡深重の衆生、大慶喜心をえ、もろもろの聖尊の重愛をうるなり<sup>(18)</sup>」にも見られる如く、やはり眞実信樂には「獲得」或は「開發」と云われ得る側面があるように思われる。然らば信樂が獲得される、或は開發するとは如何なることを云うのか。信樂獲得、開發ということに於て如何なる意味が開かれているのであろうか。親鸞に於ける宗教的自覚の究極に係るものとして、問題は必ずしも容易ではないが、更に立入つて考察を果さねばならぬ。

この場合重要な手掛りとなるものは、かの善導の「觀經三心釈」をめぐる親鸞の解釈である。殊にその中の「深心釈」は、古来「機法二種深信」と称され、親鸞のみならず法然門下の諸先達の等しく重視したところであり、その理解をめぐつて様々の教義が成立し、各派の主張が生じたと云つても過言ではない。善導に於て見出された宗教的精神の究極に係る問題は、幾重もの波紋を画いて承け継がれゆき、遂に親鸞に於て達し得る最深の答に逢着したと考えることもできる。

「深信心」とは、「二には深信。深信といふは、すなはちこれ深信の心なり。また二種あり。一に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。二には決定してふかくかの阿弥陀仏の四十八願は、衆生を攝受してうたがひなくおもんばかりなく、かの願力に乗じてさだめて往生をうと信ず<sup>(19)</sup>」なる善導の「散善義」に出ずる一節を指すのであり、これに前後する「至誠心積」「回向發願心積」と共に『觀無量壽經』の「若し衆生有て彼國に生ぜんと願う者、三種の心を發せば即ち往生す。何等をか三とす。一には至誠心、二には深信、三には回向發願心なり。三心を具する者は必ず彼國に生ず」に於ける三心を積するものなることは云う迄もない。親鸞に於ては、この三心は、「信卷」では深信を中心として内面的に深く結びつけて理解されると共に、又「方便化身土卷」に於て顯義・彰隱密義の二義<sup>(20)</sup>が立てられ、彰隱密義、即ち第十八願の立場に於て明らかなる意義に対する顯義、即ち第十九願の立場に於ける意義が示され、それによつて宗教的精神の様相を分析せんとする試みが為されている。このことから見ても『教行信証』に於ける「觀經三心積」の重要な位置は直ちに知られるのである。こゝでは第十八願の立場に於ける三心の意義をめぐつて論ずるが、それは彰隱密義として「信卷」に於て「觀經三心」によつて眞實信心の解明を果し、その内容を具体的に明らかならしめんとしたとしたところに、殊に親鸞の優れた宗教的思索が見られ、且又善導・法然の眞意を生かして所謂絶對他力の立場を開示した最も特色ある見解が読みとれると考えられるからである。

親鸞に於ては、深信は、何よりも先ず先に挙げた「大經三心」中の信業と一つに考えられている。『愚禿鈔』に「今斯の深信は、他力至極の金剛心、一乘無上の眞實信海なり<sup>(21)</sup>」とあり、又『淨土文類聚鈔』に「また問ふ、大經の三心と、觀經の三心と、一異いかん。こたふ。兩經の三心すなはちこれひとつなり。なにをもてか知ることを得るとならば、宗師の釈にははく、至誠心のなかにいはく、至といふは眞、誠といふは実なりと。(中略)またいはく、深信すなはちこれ眞實信心なり、廻向發願心のなかにいはく、この心深信せること、なをし金剛のごとし<sup>(22)</sup>」とあり、更に

「方便化身土卷」に「またこの経に真実あり。これすなはち金剛の真心をひらきて、撰取不捨をあらはさんとす。しかれば濁世能化釈迦善逝、至心信樂の願心を宣説したまふ。報土真因は信樂を正とするがゆへなり。こゝをもて大經には信樂といへり。如来の誓願疑蓋まじはることなし。かるがゆへに信とのたまへるなり。觀經には深心ととけり。諸機の浅信に對せるがゆへに深といへるなり」とあることから見ても、深心が真実信樂に外ならぬとされていることは明らかである。しかし翻つて深心そのものの意味を尋ねる時、それは必ずしも自明のことではなくなるように思われる。即ち先掲の「深心釈」の言句より推せば、深心とは自己を罪惡生死の凡夫にして出離の縁なき者と信する機の深信と、弥陀如来の願力に乗托して必ず往生を得ると信する法の深信との二種の深信をその内容とする。この二種の深信が如何なる意味で如来廻向の真実信樂に外ならぬとされるのか。我々はこゝで先ずその点を明らかにし、それを通して信樂の意義を説明しよう。

機の深信とは何であるか。もとよりそれは「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」との言句から知られる様に、深く自己の真相を省み、その本来の姿を、徹頭徹尾罪業深重にして生死の世界に沈迷する外なきものとして剔抉するものである。即ちそれは、現在に於ける自己を過去久遠劫来の罪障を荷負する者として把え、而も同時に未来へも無限に流転を続ける絶望的存在として観ずるものである。その意味で宗教的追求に於ける極めて深刻な自己把握を示す言句と見ることが出来る。しかしこの場合、この機の深信のみを単独に考えるならばそこに一つの問題が生じ来る。即ち機の深信は、主体としての自己の眞の姿を奥深く掘下げ、それを罪惡生死の凡夫として把えんとするものでありつゝ、同時にそのことが却つて意識・自意識の面に於ける意識の對象としての自己を、罪惡生死なるものと観ずるといふ性格に於て考えられ得る、ということとは、それ自身の内容としては、自己に對する峻烈な反省としてあるものが、実は単に主体としての自己の外に指定された自己を、罪惡生死なるものとして見る或は意識するという態度として成立し得るのである。従つてそ

ここでは、主体としての自己に迫るべき罪業もその厳しさを失い、出離の縁なき自己についての絶望ということも極めて空疎ならざるを得ない。而も更にかゝる自己把握そのものが、一種の執着という様相を示すものとなり得るのである。それは云はゞ機執（我執）とも称すべき態度<sup>24</sup>であろう。そしてその限りに於て、この機の深信は、同様に外に措定された法を信ずる態度としての法の深信（この意味は後述する）と、本質的には何の關係もないものとして並列され、而して二種の深信ということ自身何等の具体性をも有しないものとなる。然るに機の深信は、親鸞に於ては、古来の解釈の示す如く、元来単独にあるものではなく、従つて法の深信と並列的にあるものでもない。一深心が開かれて二種の深信となるのであり、機の深信・法の深信は、深心に於て本来一具・一体としてあるものなのである。このことは何を意味するか。それは機の深信に関して言えば、自己を現に罪惡生死の凡夫と信ずるということが、実はその根拠を法の深信に於て見出すことを意味し、そしてそれ故に、深信ということも、見る自己・見られる自己の成立する立場、即ち意識・自意識の立場に於けるものではなく、自己自身が罪惡生死であるということそのことが、法の深信と共に深心に於て現前するということに外ならぬ。かくして一応主観的・内面的と見られ得る機の深信は、本来的にはかゝる主観性・内面性を根柢より突破したところで言われているのである。即ちそれは、自己が自己をという仕方で信ずる、或は意識するということではなく、法の深信と一つに罪惡生死の自己という根源的自覚が、深心に於て現前することを意味するのである。

法の深信についても同様である。即ち法の深信は「決定してふかくかの阿弥陀仏の四十八願は、衆生を攝受してうたがひなくおもんばかりなくかの願力に乗じてさだめて往生をうと信ず」という言句からしても、それ自身としては、衆生を救済する法の絶対性を絶対的に信ずることであり、客観的・超越的なる法に対する深信を述べるものである。しかしこの場合、法の深信のみを単独に考えるならば、やはり機の深信に於けると同様の問題生ずる。即ちそこでは、法は衆生の生死を離れてある教として衆生に受取られ、若しくは知られるものとしてあり、その限りに於て法

は客観性・超越性を維持し続ける、ということとは、法が客観的に定立されるに止まり、あく迄自己と二つであり、従つて自己に於て自己と一つに生きるものとはならない。本来自己と一つに生きられるべき法が、単に自己より超在するものとなり、従つて自己が主体的にその法に於て生きるという態度を成立せしめ得ないのである。而もこゝでは却つてその法が深く自己の執するところとなり、法執とも云うべき態度が生じ来る。先に述べた機執と、この法執という二つの態度は、根本的には同じ立場にあるものであろう。何故なら、それらは、意識・自意識の面に於ける自己を罪惡生死なるものとして把えることに於て深く執着するか、或は自己とあく迄二つである法を唯客観的に妥当する法として仰ぐことに於て深く執着するか何れかの態度として、方向を異にしつゝも根柢に於ける執着という様相に於ては同じものと考えられるからである。そしてかゝる態度の何れに於ても、機の深信・法の深信の本来の意味は見出され得ず、又機法二種の深信ということも具体的に明らかにならない。即ち機の深信の意味する、主体の根源的自覚に於て現前する罪惡深重の自己たることを自己自身のものとして荷うという意味、或は法の深信に於ける、法が主体としての自己に於て生きるという意味が明らかにならず、又それらが相互に他の根柢としてあることに於て二にしても而も一であるということも明らかにならぬ。然るに親鸞に於ては、法の深信ももとより単独に成立するものではない。機の深信に関して述べた如く、法の深信亦機の深信と本来一にして深心に外ならぬ。ということとは法の深信に関して云えば、そこでの法の超越ということも、単に衆生としての自己に対する超越ではなく、寧ろ自己の根柢を照し出すことに於て法が自らを顕わにするそのことに於ての超越でなければならぬ。即ち罪惡生死の自己に於て生き、而もそのことによつて自己の罪惡深重なることを徹底的に明らかにするものとしての法なのである。従つて法の深信に於ては、客観的・超越的な法が、実はその客観性・超越性を突破したところで成立している。即ち法の深信は、自己を超えた法を外に定立しそれを信ずるということではなく、機の深信と一体であり、それ故に自己と一つに生きられる法に対する深信が、深心に於て機の深心と共に現前することなのである。

以上述べた如き機法二種の深信の意味からして、深心の意味するところもやゝ明らかとなる。即ち深心は、上述の法の深信を開き得る意味に於て、単に主観的・内面的たるものではないと共に、又その法の深信の意味よりして単に客観的・超越的でもなく、機の深信を開き得る意味に於て、単に客観的・超越的でないと同時に、又その機の深信の意味からして単に主観的・内面的でもない。それは超越的・内面的ということ根源的に突破した立場を開くものであり、或は換言するならば、何等かの意味で主・客の対立を含む意識・自意識の立場に於て成立するものではなく、寧ろその立場を根柢より脱するところに於て成立するものである。深心が以上の如く解される時、そこに始めてかの「至誠心積」・「廻向発願心積」をめぐる親鸞の独自の解釈の成立する所以が見出される。

四

周知の如く親鸞は「至誠心積」を「一には至誠心、至といふは真なり、誠といふは実なり。一切衆生の身口意義の所修の解行、かならず真実心のうちになしたまひしをもちめんことをあかさとおもふ。ほかに賢善精進の相を現ずることをえざれ、うちに虚偽をいだければなり。貪瞋邪偽奸詐百端にして悪性やめがたく、事蛇蝎におなじ。三業をおこすといへども、なづけて雑毒の善とす、また虚偽の行となづく、真実の行となづけざるなり」と説み、又「廻向発願心積」を「三には廻向発願心。乃至また廻向発願して生ずるものは、かならず決定して真実心のうちに廻向したまへる願をもちて得生の想をなせ。この心深信せること金剛のごとくなるによりて、一切の異見異学別行人等のために動乱破壊せられず」と訓じている。この訓点読解が親鸞独自のものなることは云う迄もないが、かゝる解釈が如何にして成立するかを考える時、我々はそこに先に述べた深心の意味と深く結びつくものがあることを見出すのである。もとより、曾我量深師の述べられる如く、善導に於ける至誠心と機の深信、廻向発願心と法の深信の矛盾をめぐつて、その解釈に示された親鸞の透徹せる洞察に、極めて注目すべきもののあることは否定すべくもない。しかし

それらの矛盾が矛盾として成立する立場、及びその矛盾の止場が可能となる立場を考えるならば、そこに先ず深心に於ける機の深信・法の深信の意味が問題になるのである。即ち機の深信が、意識・自意識の立場での意識の対象としての自己を罪惡生死の凡夫として観ずるということの意味し、従つて先述の機執の立場に陥るものである限り、その内容が云わば過去化され得る。つまり生死の中に沈溺せるものとして把握される自己が、過去に於てかくあつたものとして観じられ得るのである。従つて「至誠心積」を「一切衆の身口意業の所修の解行、かならずすべからず真実心のうちになすべきことをあかさんとおもふ。ほかに賢善精進の相を現じ、内に虚偽をいだくことをえざれ」と読むことに於て表現される現在に於ける至誠心の立場と矛盾しない。何故なら、自己を過去に於て生死に沈溺する罪惡深重の凡夫と見ること自身、実は現在に於ける良心の立場の尖端であり、従つてそこからこの良心の真実清浄を抛り所として、身口意業所修の解行を眞実に為さんとすることへ、無限に駆り立てられ得るからである。即ちここでは、機の深信が、自己を罪惡生死の凡夫として深信すること、に於て、本来即今現在の根源的自覚としてありながら、それが法の深信と一つに深心に於て現前するものとして成立せぬことから、却つてそのまゝ過去化され、それ故にそこで良心の立場と激しい矛盾を惹き起すこともなく、寧ろそれ自身が良心の立場となつて限りなく尖锐化されるのである。云わば良心の立場の有する自己集中性、或は執着性が破られることなく存続し、益々そのポテンツを高めるのである。従つてかゝる立場に於ては先掲の如く「至誠心積」を読むこととの矛盾は生じ来らぬ。親鸞に於ける如く、そこに矛盾が成立し、通常の文脈を無視した訓点が施される為には、機の深信そのものが、かゝる機執の立場を招来する意味のものではなく、法の深心と一体に深心に於て現前すること、に於て、所謂良心の立場と全く相容れざる烈しい対立を生ずるといふ局面を開くものでなければならぬ。即ち真実心の中に於ては何事も為し得ざることが、機の深信を根柢として顕わにされ、そしてそこに「至誠心積」を文脈通り読む時に意味される良心の立場の、尚その根柢に纏綿している自己義認が暴露されるのである。親鸞の「かならず真実心のうちになしたまひしをもちんことをあかさ



とおもふ云々」という訓点は、こゝに始めて成立し得る。

法の深信・廻向発願心についても同様である。即ち法の深信が、単に知られ受取られる教としての法に係る態度として、先述の法執という立場に陥るものであるならば、そこでは法は云わば未来に於て妥当するものとなり、「廻向発願心積」即ち「過去および今生の身口意業に修するところの世出世の善根、および他の一切の凡聖の身口意業に修するところの世出世の善根を随喜して、この自他所修の善根をもて、ことごとくみな真実の深信の心のうちに廻向して、かのくに生ぜんと願す」とあるもの、及び先掲の文を「廻向発願して生ずるものは、かならずすべからく決定して真実心のうちに廻向し、得生の想をなさんと願ふべし」と読むことに於て意味される、一切の善根を往生の為に廻向せんとする現在に於ける廻向発願心の立場と矛盾しない。何故なら、一切衆生を攝受する法あればこそ、今こゝに自他の善根のすべてをあげて廻向し、彼の国に生れることを願うという態度も成立し得るからである。そこに矛盾が生じ来るのは、かくの如く、法が唯超越的にあるのではなく、機の深信と一つに法の深信が深心に於て現前することとに於て、法そのものも機の根柢を照し出すことによつてそれ自身を願わにするものとしてあり、そのことによつて罪悪生死の凡夫に於て主体的に生きられる法となることがなければならぬ。かゝる時始めて廻向発願心は、現在に於ける機の真相に徹せざる立場にあるものとして、法の深信と激しい矛盾を起すのである。即ち法が自己に於て自己と一つに生きられるものとなる時、それは自らの発するものとしての廻向発願心と根本的に撞着するものとなるのである。そこに「かならず決定して真実心のうちに廻向したまへる願をもちゐて得生の想をなせ」という訓点が成立し来ると考えられる。

信 案 の 立 場

以上要するに我々は、機の深信・法の深信が夫々単独に考えられるところでは、それらは至誠心・廻向発願心と矛盾を惹き起すものとはならず、機法二種の深信が二種でありつゝ、実は深心に於て一体に現前するものとしてある時、そこに始めてそれらとの根本的な矛盾が成立し来ることを指摘した。このことは逆に云えば、親鸞に於ける如く、至

誠心と機の深信、廻向発願心と法の深信の矛盾が自覚され、そこに独自の訓点が施されたことは、先述の如き機の深信・法の深信の本質的な意味が充分理解され、それら二種の深信を開く深心そのものが、所謂機執・法執の生じ得る立場を根柢より突破する局面にあるものとして見出されていることを示しているのである。深心がかかるものとして理解される時、我々は始めてそれを眞実信樂を具体的に明らかにするものとして見ることが出来る。即ち機の深信・法の深信ということが云われても、意識の主体としての自己が自己を罪惡深重なるものとして観ずる、或は自己とあぐ迄二つである法を衆生救済の法として信ずることとなく、かゝるところでは尚存在する主・客の対立を根源的に超えるところで云われている。それが機法二種一具の深心というこの意味である。従つて深心そのものは、二種の深信をその内容として具することに於て、単に主観的・内面的な心理的態度というべきものではなく、又客観的・普遍的に妥当する法を認識することでもない。それはまさに相互に深く結びあつてある機の深信・法の深信が現前する場である。即ち自己を攝取する法を根柢として自己の真相が根柢より照し出され、それが同時に罪惡生死の自己を根柢として一切衆生を救済する法が顕現することでもあるという、そのことが顕わになる場が深心に外ならない。眞実信樂が如来の廻施し給うところとされながら、又「獲得」と云われ「開發」と云われる所以もこゝにある。信樂が単に客観的・超越的な法を信ずること、或は主観的・内面的な心理的態度を意味するならば、信樂廻施・開發・獲得ということも云われ得ない。信樂廻施が同時に開發であり獲得であるとは、信樂そのものが、主・客の対立の立場を根源的に突破する場を自己に於て開くものとしてあること意味する。換言するならば「永遠」の「時間」の中への自己開示、それが信樂廻施と云われるのであり、「時間」の中に於ける「永遠」の臨在、それが信樂開發、信樂獲得と云われるのであろう。或は自己が自己の底からその殻を脱して脚下に絶対的に他なるものへ超入するという面を云うならば信樂開發であり、絶対に他なるものが自己の根柢に自他を超える仕方では現前するといふ面を云うならば信樂廻施であらう。要するに親鸞に於ては、主・客或は自・他の対立を根源的に超えたところで、信樂とい

うことが云われているのである。かゝるところに我々は親鸞に於ける「信」の意味の独自性を見出すことができる。

註

(1) 岩波講座『倫理学』第十五册所収、西谷啓治「宗教哲学、序論」参照。そこでは宗教に於ける根本的な態度として、信仰・認識・体験の三者が挙げられる。その中信仰の態度の特色は、「絶対に他なるものが人格的なるものとして現れ」「而もそこでの人格的關係は絶対的な従属、或は依存の關係であり、従つて絶対的な人格的距離がその基礎となり」、又かゝる人格的關係が封鎖的なる故に「必然的に自己の属する特殊宗教の絶対性の強調導かれ且歴史的な伝統となる傾向を本質的に含む」と述べられている。個々の点では問題があるとは云え、全般的に云つて、親鸞の立場はかゝる意味での「信仰」の立場に立つと一応考えることができる。

(2) 歎異抄第一節

(3) 同右第二節

(4) 正像末和讃

(5) 妙好人に関しては『鈴木大拙選集』第一・五・六巻参照。妙好人の出現は必ずしも浄土真宗に限らず、浄土門全般に亘ると見る人もあるが、こゝでは法然・親鸞以前の、平安朝末期から存在した所謂「往生人」とその宗教的生の在り方に於て本質的に区別される、浄土真宗独自の宗教的人格を指す。その区別とは簡単に云つて『往生人伝』記載の人々が、主として「臨終往生のめでたさ」という観点から見られるに對して、「妙好人」が親鸞の「即得往生住不退転」の教、即ち「平生に於ける信心決定」という立場に即して、日常生活に於ける信心相續が、殊に重視され、そこに「妙好人」としての特色が見出されている点にある。従つてこの場合、『往生人伝』の人々と何等かの意味で連続的に考えられる、親鸞の立場以外の浄土門諸派の篤信者を、「妙好人」には含め得ないことは云う迄もない。

(6) 例えば『鈴木大拙選集』第六巻、妙好人才市の「わしが阿弥陀になるじやない、阿弥陀の方からわしになる」等、同様な表現が少くない。

(7) もとよりこゝでは、その宗教的自覚の内容として、絶対者との距離が全くないということではない。「必至滅度」と云われることから明らかなる如く、浄土門にある限り、現世に於て証に達するという立場に立つことはできぬ。信一念のところに「入正定聚之数」、即ち正定不退の位につくと云つても、それは「即身成仏」を意味するものではないことは云う迄もない。唯正定不退の位につくと云われるそのところに、距離としてあるものが根柢から突破され、而もそこから却つて距離として成立するところがあると考えられる。

(8) 歎異抄「法然上人のおほせには、源空が信心も如来よりたまはりたる信心なり。善信房の信心も如来よりたまはらせたまひたる信心なり」

(9) 教行信証信巻「それ真實信樂を案するに、信樂に一念あり。一念といふは、これ信樂開發の時尅の極促をあらはし、大難思の慶心をあらはす」(引用は金子大栄校訂『教行信証』による)一七四頁

(10) 同右序「それおもんみれば、信樂を獲得することは、如来選択の願心より發起す。真心を聞闡することは、大聖矜哀の善巧より顕彰す」一二七頁

(11) 同右行巻「しかれば南無の言は帰命なり。(中略)こゝをもて帰命は本願招喚の勅命なり」七四頁

(12) 同右信巻一五一頁

(13) 同右信巻一六八頁

(14) 同右信巻一六九頁

(15) 同右信巻一五六頁

(16) 同右信巻一五三頁

(17) 同右信巻一六四頁

(18) 同右信巻一七八頁

(19) 同右信巻一三六頁、但し金子師は「おもんばかりなければ」と読まれているがやゝ問題があると思われるので、通常の訓読に従う。

(20) 同右方便化身土巻三三三頁以下参照。

(21) 真宗聖教全書五「親鸞聖人集」(一)二二九頁

(22) 同右二一五頁

(23) 教行信証方便化身土巻三四六頁

(24) こゝで述べられる機執、及び後述の法執という二つの態度が、宗教的精神の類型として如何に考えられるかに關しては、親鸞に於ける「三願転入」及び第十九願 第二十願の立場に關連して、別な機会に説明を果したい。

(25) 教行信証信巻一三五頁

(26) 同右信巻一四〇頁

- (27) 曾我量深論集第三卷『伝承と己証』一八二頁以下参照。尚この問題に関しては武内義範著『教行信証の哲学』に於ても大きな願慮が為されている。同著九八頁以下参照。
- (28) 教行信証方便化身土卷三三九頁

執筆者紹介

棚瀬 襄爾	竜谷大学教授
山崎 亨	同志社大学教授
石田 慶和	京都大学助手
山形 孝夫	東北大学大学院(博士課程)
諸戸 素純	大阪市立大学教授

# 解釋学的ジツアチオンと実存理念の問題

— R・ブルトマンの所論を中心に —

山 形 孝 夫

R・ブルトマンの神学が、人間学的傾向を有していることについては、かなり以前から識者の間に論議せられてきたことであつたが、戦中から戦後にかけてのいわゆる非神話化論争を契機として、かかる傾向が、ブルトマン神学にとつて極めて本質的要素をなすものであることがいよいよ明瞭とせられるにいたつた。

ブルトマンによれば、「神学は、神について、— *vom wirklichen Gott* — 語ることなのであるから、神について語ることもなく、実に現実の神について、— *vom wirklichen Gott* — 語ることなのであるから、神について語ることは、同時に、人間について語ることではなければならない<sup>(2)</sup>」のであり、「神学的命題の妥当性は、その内容が、人間実存のキリスト教的理解の表現であるかどうかにかかっているのである<sup>(3)</sup>」という。これを要するに、神学は、人間学的のみに始めて可能であり、帰するところ人間学そのものとなる<sup>(4)</sup>といひ得るであらう。

ところでK・バルトが、ブルトマン神学の反対者の一人であることについては周知のところである。バルトは、ブルトマンが、神学の全体を *Verstehen* なる語の上に構築し、信仰すらをもそれによつて考えようとする点に、独自性の存することを認めながらも、それが窮極において人間学的であるという、その理由によつて鋭く批判するのである<sup>(5)</sup>。

バルトに従えば、「神学的命題は、たとえ、それが人間実存にかかわりをもち、そのキリスト教的理解や基礎づけの役割を果し、そして、人間実存を規定するものとせられ得ようとも、本来は全くそうではない。むしろ、人間とは異質的であつて、人間に出会する神—父・子・聖霊—の存在と行為とを規定するものである。従つて、神学的命題を人間の内的生についての命題に還元することは不可能である」という。<sup>(6)</sup>

明らかに、バルトの論点は、ブルトマンの唱える神学の人間学的基礎づけに關してゐる。そしてこの点に、バルトによるブルトマン批判の一貫したモティーフが見出される。

ところでブルトマンは、バルトによるかかる批判に対して、それが、バルト自身の神学的立場の曖昧さに由来するものであることを指摘し、そうした曖昧さが、次の二つの点の不徹底な認識の故に、バルト神学に胚胎しているのであるといふ。<sup>(7)</sup>

一、新約聖書の神学思想は、信仰そのものの展開であつて、信仰において与えられた神・世界・人間についての新たな理解——即ち実存的な自己理解から生み出されている。

二、神学的命題は、信仰そのもののうちに、あらかじめ「ある」ところの理解を単に顕在化すること(Explication)にすぎない。<sup>(8)</sup> 実存論的解釈学とは、実存的な自己理解にたより、それを主題化し、概念化することをいうのである。

ブルトマンによれば、バルトが理解している実存とは、「人間の内的生」と云う彼自身の言葉が端的にそれを示しているように、フォイエルバッハの人間学の域を脱していないのであるといふ。そして、人間学に対するバルトの理解が、かかる範囲を越え出ることのない限り、彼のおこなう人間学批判は、迷妄という以外なのではないか。何故なら実存論的解釈とは、人間存在を歴史的・存在として把握する点に於て、フォイエルバッハ的、自然的人間学をはるかに越え出ているからであるといふのである。<sup>(9)</sup>

さて、両者の人間学に關する論争を通じて、我々は、二人の間に、全く対蹠的ともいふべき見解の相違のあること

に氣づかざるを得ない。バルトの人間学が、人間的、乃至、実存的思惟を越えたところの、従つて、神そのものが、神学の主題であるという意味に於て、神学的人間学と呼ばれ得るとするならば、<sup>(10)</sup>バルトマンの人間学に対しては、それが、アントロポツェントリツシユであるという意味に於て、人間学的神学という名が、まことに応わしいといわねばならないであろう。しかしながら、ここにいうバルトマン神学のアントロポツェントリツシユであることが、シュタウファーなどの批評するように、いわゆるリベラールであることと同義に理解されてはならない。バルトマン神学が、ハルナックやトレルチらをも含めた古き自由主義的神学と明瞭に自らを分つてゐることは、バルトマンのいう実存論的解釈の意図が、聖書の命題に手加減を加えることによつて、信仰を、現代人の思惟様式にアクツェプタブルなものとする点ではなく、神が人間に提示したところの、そして、自然的人間にとつては、躰き *embodiment* でしかないような問——何故なら、それは、自己の中に確實さを求めようとすることの放棄を要求するが故に——を明らかにし、自然的人間をしてかかる問の前に立たしめることにあるとするところから明瞭である。<sup>(12)</sup>非神話化というも、今日我々が、科学によつて規定せられた世界像に身をおいて生きている、そのことによつて惹起せられるもろもろの躰き——*die Anfänge*——を取り除くことを目的とする限りに於て、聖書の実存論的解釈全体の上からは、単に序章的意義を与えられるにすぎないのである。

非神話化論争の進行にさいし、バルトマン神学の中に、いち早く、自由主義的神学の萌芽を見出し得ることを期待してゐたヤスバースが、かかる期待に反して、バルトマン神学が、ただ信仰によつてのみ義と認められるといふパウロ的、ルツターの教義に、恐るべき一貫性をもつて、密着しており、その故に、余りにもオーソドックスであり、イリベラールであることに、驚きを見出さざるを得なかつたという事実からも、このことは明瞭であろう。<sup>(13)</sup>従つて、バルトマン神学の人間学的であることについては、自由主義神学の場合と根本的に相違してゐるといわねばならない。<sup>(14)</sup>かくして、バルトマン神学が、いかにして、これ程までアキエートに人間学的であり得るのかについて問題を感じな





意味に理解を求めなければならないであらう。これが、解釈と「存在」の本来の意義である。(Sein und Zeit, I, S. 151).

- (9) Buttmann, Das Problem der Hermeneutik, 1950. (Glauben u. Verstehen, II, SS. 233-235.) ヴァルター・バルトマンは、W. Herrmann をあげ、ヘルマンの人間のイデーがフォイエルハッハの自然的人間学と相連することを力説している。フォイエルハッハによる宗教の人間学的基礎づけに関しては、石津照塵、宗教の人間学的根拠(文化第六巻、九号、一〇号、第七卷二号)が、これを統一的に論じている。

- (10) Barth, Die Kirchliche Dogmatik I/1, SS. 189, 204 I/2, S. 887 f. 「教義学は神学的人間学を排除せず、却つて、それを含む(一部と)命令」(I/1, S. 18.) と言う場合、神学的と云う点は、バルトの力点がおかれていることに注意しなければならぬ。

- (11) E. Stauffer, Entmythologisierung oder Reitheologie? (Kerygma und Mythos, II) S. 13 ff.  
(12) Karl Jaspers, Rudolf Buttmann, Die Frage der Entmythologisierung, München, 1954, S. 61.  
(13) Karl Jaspers, Rudolf Buttmann, Die Frage der Entmythologisierung, München, 1954, S. 49 f.  
(14) John Macquarrie, An Existentialist Theology, London, 1955, p. 235.

## 二

さて、バルトマン神学の根本命題が、聖書の実存論的解釈にあることは、既に述べたとおりである。少くともこの点に関する限り繰り返して語る必要を認めぬかの如くである。しかしながら、ここに云う実存という言葉の意味は、この用語の一般的であるに比して、必ずしも明白とは言えないのではないか。同じことは、バルト神学が、実存的、思惟を否定するという場合についても言い得るであらう。我々はここで、バルトとバルトマンとの論争の主要部分が、この実存についての理解の相違にもとづいている事実におもいを到さざるを得ない。そして、このことを通じて、両者の人間学論争が、実は、人間存在についての前科学的な理念、乃至、前神学的な理解を、その背後に有している事実<sup>1</sup>に注目せしめられるのである。バルトとはバルトなりに、バルトマンはバルトマンなりに、実存についての前科学的、乃至、前神学的理念を有している。かかる理念を明らかにすることなしに、実存についての各々の見解を応酬

するのみでは、いたずらに、悪しき論証の循環を反復するばかりである。かくて、両者の論争を契機として、我々は、前科学的な実存理念や、前神学的な人間理解の問題にまで導かれるのである。そして、問題が、かかる前提的なるものに及んでくるときに、我々は、バルトに比較して、ブルトマンの態度と方法の中に、前科学的理念の学的操作について、より多くの学ぶべきものを見出し得ると言わねばならない。何故なら、ブルトマンにとつて、あらゆる神学は、実存についての前科学的な理念の上に立つことから逃れ得ないのであり、その故に、かかる前提的理念を、出来る限り排除することにはなく、むしろ、正しい仕方にて、それを選びとることに、努力が向けられねばならないとするからである。いわゆる“Verständnis”の問題がそれである。<sup>(1)</sup>

ブルトマンが、バルト神学の中に、ある種の、いづこよりか持参せられし概念性の存することを指摘し、バルトが、かかる概念性の意義と由来とを明確にすることなしに、それに従つて聖書の解釈にたずさわつていることを問題とするのは、バルト神学が、前神学的なるものの学的操作に関して充分に自覚的であり得ないこと、のみならず、かかる前科学的理念がバルト神学の始終に対して、殆んど支配的ともいふべき影響を及ぼしていることに鋭い洞察の眼をむけるからに他ならない。

神学の間神学的基礎づけに反対し、逆に、神学的に人間学を基礎づけようとするバルトの立場が、いかに実存的思惟を遮断せる神学的思惟に依拠するものであらうとも、そこには、不断に、歴史的状況との運命的ともいふべき連帯が存するであらう。P・ティリッヒも指摘するように、ルッターが、純粹に、聖書における神の言に聴従しようとして試みた時に於てすら、時代のノミナリスムスの知識やメランヒトンのフアニスムスの影響から身を守ることが出来なかつたのとそれは同様である。<sup>(3)</sup> このように、神学が、シティエーションの影響を免れることが出来ないのである以上、ブルトマンの主張するように、神学が暗々裡に、依存し、内包しているところの前神学的理解を明解に分析してゆくことに、神学的作業の主要な部分が注がねばならないことは、誠に当然のことである。<sup>(4)</sup> 従つて、ブルトマンが、聖

書解釈の方法として、実存論的解釈をとる、という場合、彼はシテイエーションに対して、任意な恣意的関係にとどまることを揚棄して、決断的選択の關係に立つことを意味する。ブルトマンの次の言葉が最も適切にこのことを語っている。

「我々は、人間存在を歴史的なるものとして (als geschichtlich) 言い表わすときに、もつとも正しくそれを理解し得ると思う。そして、人間存在の歴史性ということでもつて、我々は、人間存在が、存在可能 (Sein-Können) であるということを理解するのである。即ち、人間存在が、その規定性を奪われて、その都度、生の具体的状況に於て賭けられ、決断を強いられているということ、そして、かかる決断に於て人間は、エトヴァスを選び取るのではなく、まさに、自己自身の可能性を選択するのであるということである。弁証法神学というシュラークヴォルドの意味するところのものも、要するに、人間存在の歴史性の洞察ということではないのか……」<sup>(5)</sup>

我々は、ブルトマンのかかる立言の中に、人間存在についての前提的理解が、極めて明白なかたちで表明せられて、いることを認めないわけにはいかないであろう。それのみではない。かかる前提が、同時に、ブルトマン神学の帰結でもあることを我々は知る必要がある。何故なら、人間存在を歴史的存在として理解するということ、そのこと自体が、ブルトマンにとつて、生という具体的状況における、決断を意味するからであり、そして、ブルトマン神学の立場というものは、かかる決断と切り離しては、考え得ないからである。むしろ、ブルトマンにとつて、神学それ自体が、自己の可能性への決断であるというべきであろう。方法論や組織や批判が、問題とせられる以前に於て、このことが、ブルトマン神学の中心問題をなすのである。従つて、人間存在を、歴史的なるものとして理解するということは、その限り、未だ、方法を意味しない。それは、ブルトマン神学にとつて前神学的な事柄であるといわねばならぬ<sup>(6)</sup>。

このように、ブルトマンは、彼の神学が、いわば、前神学的な人間理解にもとづくことを明言し、それを、事象そ

のものにあらわしく、(sachgemäß) 顕在化すること (Explication) にあるとわい得る。換言すれば、前科学的な、実存的な自己理解をもととして、それを主題化し、概念化することが、ブルトマン神学の課題であり、彼のいう実存論的解釈学にはかならぬといひ得る。

- (1) Bultmann, Die Bedeutung d. "dialekt. Theologie" f. d. newest. Wissenschaft, 1928, (Glauben und Verstehen, I. S. 125 f.)

Das Problem der Hermeneutik, 1950, (Glauben u. Verstehen, II. SS. 227-233.)

History and Eschatology, 1957, pp. 113, 114-115.

- (2) Bultmann, Das Problem der Hermeneutik, 1950, (Glauben u. Verstehen, II. S. 234.)

この点におけるブルトマンのバルト批判の焦点は、イエスの復活の出来事である。ブルトマンは云う。「バルトは、イエスの復活がヒストリーリッシュな事実でないこと、史学の方法をもつて確認せられ得る事実でないことを認める。しかし、だからと言って復活が生起しなかつたと云うことにはならないのだという。しかし、一体バルトは、何を於て、生起する (geschehen) と云う言葉で何を理解しているのか。歴史家自身が確認し得ると云うものではない。むしろ、生起する (geschehen) の中で於て起つた (Dogmatik, III/2. S. 535) ことを得るが、これを出来事とは、如何なる種類の出来事であるのか…」。

- (3) Paul Tillich, Systematic Theology, 1953, London, Vol. I, pp. 5-6.

- (4) この点については John Macquarrie が、バルトの態度と方法とが、Paul Tillich が、神学と神学的方法との Method of correlation と、極むる類似性について John Macquarrie, An Existentialist Theology, London, 1955, pp. 237-8,

Bultmann, Theologie des Neuen Testaments, 1954, S. 578 f.

- (5) Bultmann, Die Bedeutung d. "dialekt. Theologie" f. d. newest. Wissenschaft, 1928. (G. u. V. I. S. 118 f.)

- (6) a. a. O. SS. 118, 129, 132.

ブルトマンによれば、弁証法神学とは、何ら方法を意味しないという。しかし、このことは、弁証法神学とは、人間存在を歴史的存在として理解する一つの立場をなすことである、という見解と切り離し得ない。神学的ということは、ブルトマンにと

つて、前提や、方法によるのではなく、その対象が、新約聖書の釈義であると云う二次的な理由によるにすぎない。(S. 183) 問題は、神学に於ける前提や、立場である。

(7) Putmann, *Theologie des Neuen Testaments*, 1954?, S. 578.

マックオーリーは「ブルトマン神学の業績を、神学における前提及び基礎概念の明確化という点から高く評価している。」(John Macquarrie, *An Existentialist Theology*, 1955, p. 240.)

### 三

先にも述べたように、信仰そのもののうちに、あらかじめ「ある」ところの理解とは、ブルトマンによれば、人間存在を、歴史的存在として把握するところの理解であるという。言葉を換えて言えば、人間存在を、終末論的存在として把える理解である。ブルトマンが、キリスト教信仰の本質を、終末論的実存の理念においているということ、彼の神学の根本前提である。かかる前提によつて、新約聖書の学的研究は、どのようになるであろうか。それをブルトマンは次のように述べている。

「人間存在を歴史的存在として理解することによつて、新約聖書の学的研究は、今やどのようなようになるであろうか。それは、人間の歴史性(*die Geschichtlichkeit des Menschen*)の認識によつて、歴史学一般(*die historische Wissenschaft überhaupt*)に、いかなる事態が生ずるかということに他ならない。我々は、人間存在が歴史的存在であるというかかる認識から、ヒストリーッシュな資料をば、真のゲンヒツリヒな現象として理解するのである。そのことは、ヒストリーッシュな資料の中に、人間実存の可能性が、その都度、把握せられ、そして、表現せられていく」といふ前提によるのである。<sup>(1)</sup>

ブルトマンの云う解釈学が、いかなるものであるかについて、我々は、ここで、歴史理解の学としての解釈学である

ということを描しておかねばならない。しかしながら、ここにいる歴史理解の学が、歴史をば、自然とのアナロジーによつて理解しようとするヒストリスムスのそれと相違することは、いうまでもない。こゝは、ブルトマン神学の問題史的位罫が、鮮明に打ち出されてくるところである。ブルトマンによれば、ヒストリスムスに於て、歴史学とは過去の資料的断片を再構成して、いわゆる世界史 (die Weltgeschichte) という流れの中に、それを位置づけることを目的とするものである。従つて歴史家たるものは、先ず第一に、自己の主観性を排除し、あらゆる価値判断をしりぞけることから始めねばならない。そして、歴史学を、純粹に、事実の学 (science of facts) たらしめることに、窮極の目標が設定せられるのである。<sup>(2)</sup>

ところで、ヒストリスムスの根本的誤謬はどこに存したであろうか。それをブルトマンは、歴史家が歴史の中に、意味をたづねることを放棄していた点にあつたと指摘する。歴史的事実 (historical facts) とは、一体何であるのか。それを問いつめることを閑却したところに、ヒストリスムスの誤謬が存したという。従つて、ブルトマンが、ヒストリーリッシュな資料を、眞のゲシヒツリッヒな現象として解釈するという場合、そこでは、終始一貫、出来事の意味が問われるのであつて、その客観性が問題なのではない。そして、歴史における意味は、その出来事に関与しない傍観者 (Zuschauer) には、決して開示せられることがないのである。歴史の解釈とは、歴史的现实への人格的関与であるという点に、ブルトマン神学の全体がもつていっているといつても、決して過言ではない。何故なら、ブルトマンにとつて、歴史的现实に人格的にかかわるということ以上に宗教的、な事態は存しないからである。「歴史の解釈は、美的観照 (die ästhetische Anschau) ではなく、宗教的な事態 (ein religiöse Vorgang) なのであり、<sup>(3)</sup>そこでは、解釈の最も主観的であることが、却つて最も客観的なのである。… Die "subjektivste" Interpretation ist hier die "objektivste" …」<sup>(4)</sup>というブルトマンの言葉は、以上のように、理解せらるべきである。

さて、我々は、ここできいよいよ、ブルトマン神学の根柢にふれねばならない。ブルトマンにとつて、解釈とは、歴

史的事象の解釈を意味する。ところで、彼は、通常いふところの歴史なる概念を二つに分つのである。一つは、ヒストリーリッシュなるものであり、他の一つは、ゲシヒツリッシュなるものである。前者は、普通の意味の歴史、過去の出来事とその記録としての歴史と全く異なるものでない。勝義において、歴史的现象とよばれるべきものは後者であるが、ブルトマンにとつて、それは人間存在それ自身である。<sup>(5)</sup>人間存在こそが、第一次的な意味に於て、歴史的なるものであるところに、ブルトマン神学の根本理念が存するのである。

かくして、歴史理解の学としての解釈学はアントロポロギーとならざるを得ない。マックオーリーのいうように、歴史学は、ブルトマンにとつて、実存状況に於て、かつて開示せられ、現在、依然として反復せられつつ存在しているところの人間実存の本来的可能性——たとえ、それが明瞭に理解されていようといなかつと——を理解してゆくことに他ならぬといわれる所以である。<sup>(6)</sup>

このように、歴史学をして、人間学たらしめようとするブルトマンの意図が、ナチュラリスムスやロマンティスムスに於ける歴史観、及び人間観に対して、鋭い反省と批判とを含むことは、ここからして容易に推察せられるところである。歴史を *natural history* (Montesquieu) とし、<sup>(7)</sup> 或は *sociology* (Comte) や *economic history* (Marx) として理解しようとする立場に於ては、人間存在は、単なる *natural being* でしかあり得ず、アントロポロギーは、*バイオロギー* となる以外にないのである。

亦、ヘルダーに由来するロマンティスムスに見出されるように、歴史の主体をファミテイトや民族や、文明として把握しようとする場合にも、そこには根本的に人間と自然とのアナロギーが、前提せられているのであり、その結果、歴史は、自然的出来事の中に解消せしめられる以外にない。ロマンティスムスは、最も大規模な仕方では、歴史の概念を自然化したのであつたとブルトマンはいうのである。<sup>(8)</sup>

歴史学と人間学との根源的なかかわり合いの洞察に立つブルトマンの立場が、このように人間存在を歴史的存在と



して理解するという点に於て、一定の実存理念にもとづいていることは、以上述べたところから明らかなおりである。そしてかかる実存理念の原型を、ブルトマンは、新約聖書におけるキリスト教終末論の中に見出し得るとなすのである。ブルトマン神学の生命的な血脈が、ここに於て彼自身の信仰と一つになつて注意しておくことは、必ずしも不当なことではないであらう。

さて、みてきたように、ブルトマンにおける歴史理解の学としての解釈学は、解釈を始める以前において、すでに、本来的に歴史的なるものとは何か、についての前的理解によつて導かれているといわねばならない。即ち、神学的聖書釈義の結果、そこにおいて始めて明らかにされる筈の事態が、それに入る前に、すでに、理解せられているのである。ブルトマン的表現を用いるならば、神話的世界からの脱却ということが、神学的釈義以前に於て既に先取せられているのである。これは、ハイデッガーにおける場合と同様に、実存的理解—*das existenzielle Verständnis*—と実存論的解釈—*die existenziale Interpretation*—として區別せられるところのものであるが、ここに存する一種の循環 (*Zirkel*)——これをブルトマンは解釈学的循環 (*der hermeneutische Zirkel*) と呼ぶのであるが——のうちに、ブルトマン神学の立場があるといわねばならない。

ブルトマンによれば、あらゆる解釈は、意識するとしなにと拘らず、解釈学的循環の中で行われているのであるという。そして、解釈学が、その長い歴史の歩みの中で、すぐれた天才によつて幾分かでも、積極的意義を見出され得た時代には、必ずや、解釈学的循環問題が、根本問題として追究せられ自覚せられていたのであつたという。かかる天才をブルトマンは、シュライエルマッハーやデルタイにおいてみ得るとなす。そして今日、ハイデッガーの唱える実存論的解釈学に於て、循環問題は、存在論の中心にまでおしすすめられるにいたつたのであるという。従つて、ブルトマン神学において占める循環問題の意義を正しく評価し、その本質を見究め得るためには、デルタイやシュライエルマッハーにおける解釈学的循環の性質を充分に理解し、そしてハイデッガーの「解釈学的ジツアチオ

ン」に見出される哲学における前提と立場の問題を辿ってみるのが至当というべきであろう。残念ながら、ここではこれに必要な紙幅を許されていない。従つて、かかる意図にそつて、出来る限り簡潔に、問題のアウトラインを描き、それによつて循環問題の性質を明らかにすることとめたいとおもう。

- (1) Bultmann, Die Bedeutung d. "dialektische Theologie" für die neutestamentliche Wissenschaft. 1928. (Glauben und Verstehen, I, S. 119)
- (2) a. a. O. SS. 120-124
- History and Eschatology, 1957, pp. 74-91, 141 esp. p. 79.
- (3) Bultmann, Das Problem der Hermeneutik, 1950. (G. u. V. II, S. 226)
- (4) a. a. O. S. 230
- History and Eschatology, 1957, p. 122.
- (5) Bultmann, History and Eschatology, 1957, pp. 143, 150.
- (6) John Macquarrie, An Existentialist Theology, 1955, pp. 162-164.
- (7) Bultmann, History and Eschatology, pp. 8-9, 105, 118.
- (8) Bultmann, History and Eschatology, pp. 80-84.

#### 四

ディルタイが、それまでのところ、伝統的な解釈上の諸規則の集大成にすぎなかつた解釈学に対して、始めて統一的、整合的な学としての性格を与え、それによつて精神科学、とりわけ歴史科学を基礎づけようと試みた根本の動機は、彼自身がいうように、「ローマン主義者達の恣意や、スケプティツェな主観性が精神科学及び歴史科学の領域に不当に入り込んでいた」という事実が発している。こうした恣意主観を歴史理解の領域から遮断して、そこに普

遍妥当性の規範を確立しようとする点にディルタイの課題が存したといつてよい。

ところで問題は、精神科学や歴史科学の場合、自然科学における場合とは相違して、何故に普遍妥当性の規範が、実現せられにくいのか、という点に存するであろう。ディルタイは解釈学の問題を、ここから始めたのであつた。

ディルタイによれば、精神科学や歴史科学の根本前提には、他者の理解という事柄が存している。従つて、これら科学の学としての可能性は、他者の理解が、いかにして普遍妥当性にまで、たかめられ得るか、にかかつているとい<sup>(2)</sup>う。

ところでディルタイは、精神科学が、自然科学と根本的に相違するところのものを、他者理解が、自己理解と不可分離的に結合し、関係し合つている事実に見出したのであつた。<sup>(3)</sup>

従つて、他者を認識する過程を言い表わすところの *Verstehen* は、ディルタイに於ては *interpretatio naturae* とは、根本的に相違していることになる。何故なら、ディルタイにとつて、他者認識の過程は、同時に、自己認識の過程に他ならぬからである。

さて、このように、他者理解が、自己理解によつて根源的に絡まれており、その結果、他者の理解は、自己の抱く関心の性質や、その内容に依じて、どのようにも変えられ得るといふことになる。ディルタイは、この事実を抽出することによつて、精神科学及び歴史科学のおかれていた極めて独自の状況を、構造的に、明らかにすることを得たのであつた。そして、かかる独自の状況から生ずる困難な問題を、三つのアポリアとして提出した。<sup>(4)</sup>

一、自己理解を全く越えるような他者の表現を理解すると云ふことは不可能である。

二、作品の全体を理解するには、予め作品の個々の部分が理解せられておらねばならないが、個々の部分が理解せられるためには、予め作品の全体が理解せられてなければならぬ。

三、自己理解は、他者理解を完成し、他者理解は自己理解を完成する。

かくのごときアポリアは、他者理解を目的とする科学が、いかにしても逢着せざるを得ないものであるという。

ところでディルタイが見出したこのアポリアは、根本的には、循環問題の洞察に他ならなかつたというべきである。それは、認識の様々の局面にあらわれてくるのであり、どこから始めても、それを免れることは、不可能である。むしろ、問題は、循環問題から逃れることではなくして、その中に、入つてゆくことである。解釈学は、正当な仕方では循環問題の中に歩みを入れるための方法を提供するものでなければならぬ。ここに、ディルタイにおける解釈学の学的課題が存したのである。

さて、このような課題に答えるために、ディルタイは、先ず、絶えず流動し、変化して止まない我々の関心が、つねに、そこから出発し、そこへと帰つて行くことの出来るための普遍的な標識を設定することから始めねばならなかつた。そして、それは、「歴史的、人格的生」<sup>(5)</sup>としてとらえられたのである。それは、歴史的なるものを、何よりも人間の生の表現として理解するという点において、従来のヒストリオグラフィカルな歴史理解と全く相容れぬものであることはいうまでもない。かくして、ディルタイは、解釈ということを、「持続的に固定せられた生の表現」の技術的なる理解として、術語的に定義したのである。<sup>(6)</sup>

このようにディルタイが、普遍科学としての歴史学をはじめめるにあつて、その出発点に、道標とも杖ともいふべき「生」のイデーを前提せざるを得なかつたその根柢には、全体認識と部分認識、他者理解と自己理解といつた循環問題の深刻な自覚が存したのである。そして、循環問題に対するかかる自覚は、それまでのヒストリオグラフィカルな歴史学に於ては、たえて見出され得なかつた事柄であつた。ブルトマンの言をかりれば、長いヒストリオグラフィの歩みの後に、漸く、辿りついたところのものであつた。<sup>(7)</sup>ここに、循環問題の重要な意義がある。そして、ディルタイが到達した「生」という立場は、理解という事柄が、根本的に、かかる循環によつて構成せられているにも拘らず、窮極的に「普遍的人間性という基盤」<sup>(8)</sup>—die Grundlage der allgemeinen Menschennatur—を認めることに

よつて、それを越え得るとする一つの方途に他ならない。それは、「解釈者の個性と著者の個性とが、二つの比較し難い事実として対立しているのではなく、それは、結局、量的な差異に過ぎない」という事実の中に、普遍妥当的<sup>(9)</sup>理解の可能根拠を見出し得るとする点において、一つの「立場」の先取であつた。

さて、これによつて、理解せられるように、ディルタイにとつて、歴史理解の学たる解釈学は何よりも「生」という立場に立つこと、そして、「生」から、歴史を解釈してゆくことに他ならなかつたというべきである。このような帰結に導いたそもその成り行きには、先に指摘した循環の問題が、深く関係していることを、ここであらためて確認しなければならぬ。それは、歴史科学が、その出発点においてははじめから、一定の立場に立つことのさげ得ないことを示している。ここに、ディルタイにとつて、解釈学をはじめにあたり、自然科学との根本的な相違が自覚せられねばならなかつた所があつたのである。従つて解釈学を「生」の事実にもとづけ、「生」の立場からの解釈学として、記述せざるを得なかつたディルタイの学的状況には、我々が、すでに、ブルトマン神学の構造のうちに看取り得たところの解釈学的循環問題が、深く根を下ろしていることを認めないわけにはいかなうであらう。

- (1) Diltney, Gesammelte Schriften, V Bd. S. 331. (Leipzig und Berlin, 1924.)
- (2) a. a. O. S. 317.
- (3) a. a. O. S. 318.
- (4) a. a. O. SS. 333-334.
- (5) a. a. O. S. 319 f.
- (6) a. a. O. S. 319.
- (7) Bultmann, History and Eschatology, 1957. p. 124.
- (8) Diltney, Gesammelte Schriften, V. S. 329
- (9) a. a. O. S. 332.

さて、ディルタイの解釈学が、人間における「普遍的人間性という基盤」に立脚し、かかる事実によつて、「生」の立場から、歴史の諸事象を解釈しようとするものであることは、以上の説明によつて、明らかにせられたとおもうが、問題は、ここにいう「普遍的人間性という基盤」である。「生」の立場を基礎づけるところのこの事實は、いかにして明らかにせられるのであろうか。これについてディルタイは、「理解の分析」ということを語るが、このことに関しては、全く、シュライエルマッハーの祖述者にしかすぎぬものであると述べている。<sup>(1)</sup>

それでは、シュライエルマッハーにとつて「理解の分析」とは、一体いかなる意味をもつものであつたらうか。我々は、シュライエルマッハーについてこの問題を吟味することによつて、ディルタイにおける解釈学全体の構造を、循環問題という一点から、一層明瞭に理解することが出来るようになるであらう。

総じて、シュライエルマッハーに於ける解釈学の独自性は、彼の思想的背景を形づくっている二つの大きな要素にもとづけられているということが出来る。一つはヴィンケルマン、ヘルダー、ハイネなどによつて代表されるロマンティックのそれであり、他の一つは、ドイツ超越論哲学である。<sup>(2)</sup>

この二つの要素の結合が、彼独自の解釈学の基礎となつていたのであり、ディルタイによればこれらの要素の結合によつて、解釈学は、学としての決定的な礎石を与えられたのであつたといふ。<sup>(3)</sup>

それまで解釈学は、せいぜいのところ、単なる規則の体系にすぎなかつた。それぞれの規則は、数世紀にわたつてうけつがれて来た天才的な文献学者達の練達した技能とすぐれた「勘」とによつて、或る場合には、文法的解釈のために、或る時には、史的解釈のために、そして、或る場合には、美的、修辭学的解釈のために、時に応じ、場合に依つて区別せられ、使用せられていたのであつた。<sup>(4)</sup>ところで、シュライエルマッハーは、これら文献学的解釈のすべ

ての規則の背後にあつて、それを導いているところの「理解」という統一的、全体的な目的行為の存することに着目し、この目的行為そのものの認識を追究したのであつた。これが、いわゆる「理解の分析」であつて、超越論哲学の影響がもつともつよくみとめられるところのものである。言うまでもなく、シュライエルマッハーの意図する事柄は、かかる「理解の分析」を通じて、普遍妥当的解釈の可能性とその限界、並びに、法則と手段とを導出するということであつた。ところで問題は、理解という目的行為そのものの分析が、それ自体、理解という一つの行為に他ならぬのである。ここには、避け難い循環がある。かくして、シュライエルマッハーは、解釈学の出発にあつて、「すべて人間は、*eigentlich* であるが、しかし、すべての他者に対して *Empfänglichkeit* をもっている」という事実をとり出し、それを解釈学の可能根拠として提出せざるを得なかつたのである。かかる考えが、ディルタイにおける「人間性という普遍的基盤」に相応するものであることは、容易に推察せられるところであらう。このような前提の上に、シュライエルマッハーは、これまで、まぢまぢであつた解釈を、次の二つの方向に整合的に統一したのであつた。その一つは、*technische Interpretation* であり、他の一つは、*psychologische Interpretation* である。前者が、従来行われてきたところの *grammatische, historische Interpretation* であり、これによつて、個別的、部分的理解が得られるのに対し、後者は、シュライエルマッハーの独創によるものであつて、作品を、*Lebensmoment* の全体性から、全体的に理解することを目的とする。これについてシュライエルマッハーは、次のように述べている。「文法的、史的解釈に、心理学的解釈の歩みよりがなされねばならない。一つの作品のコンポジションと統一とは、形式論理的、体論的分析というカテゴリーのみによつては把えられることが出来ない。一つの作品は、生の契機—*Lebensmoment*—として理解せらるべきである。外的様式の理解に、内的様式の理解がとらねばならない。そして、そのことは、客観的解釈ではなく、主観的、推理的解釈 (*die subjektive, divinatorische Interpretation*) ということがらである……」と。<sup>(6)</sup>

すでに、明らかなように、心理学的解釈においては、作品の全体を理解することが目的なのである。これは、文法的、史的解釈が、特定の思考や、個々の表現の理解を問題とし、その解明にたずさわることと恰も対をなしているといえよう。<sup>(7)</sup>

さてここで、我々は、シュライエルマッハーにおける解釈学の根本問題がいずこに存しているかを注意深く看取せねばならない。これについて、J・ワッハは、次のように、問題の所在を指摘している。

「シュライエルマッハーの心理学的解釈は、個人の *Lebensmoment* の全体性から思想の成り立ちをみようとすると試みであり、かかる試みが行われた背後には、解釈学における循環——*Zirkel*——の問題の自覚が存したのである。<sup>(8)</sup>」  
ワッハの指摘するように、シュライエルマッハーは、第二回目の解釈学に関するアカデミー講演をば、*Ast* の解釈学についてと云う主要テーマにささげ、そして、このテーマを通じて、*Ast* によつて中心問題におしすすめられたところの解釈学の根本問題、——部分と全体との相互的解明 *die wechselseitige Erhellung von Einzelnen und Ganzen* ——を討議し、そして、かかる命題の上に、解釈学上の規則が基礎づけられねばならないことを明瞭に論じたのであった。<sup>(9)</sup>

我々は、シュライエルマッハーのいう心理学的解釈が——たとえそれが、トレルチの批評するように、余りにも性急に形而上学的認識論的事項をうちに持ち込んでしまつているとしても——<sup>(10)</sup>本来的には、解釈学的循環問題の自覚に立つていたことを銘記しなければならないであろう。そして、さらに、シュライエルマッハーによつてかかる循環問題に対する自覚的反省が試みられたその背後には、自然とのアナロジーによつて歴史を解釈し、遂には歴史そのものを自然化することを意図したところのローマン主義が執拗に存在し、そして、それがヒストリスムスの完成を準備していた事実のあつたことを忘れてはならないであろう。ブルトマンは、ヒストリスムスの誤謬を、循環問題に対する無自覚的な態度と方法の中にもみ得るとなし、ハロルド・パッツェルの言葉を引用して、次のように語つてい<sup>(11)</sup>



「歴史学について、解釈学のために用いられるべき文献学が、いかにして、歴史学への奉仕におち入り、そして、歴史学の一部となり果ててしまつたのか。そもそも歴史学にとつては、テキストは、それによつて、歴史像が企劃せられ、過去が、再構成されるべき証拠<sup>ツォイグニッセ</sup>であり、資料<sup>クワッテリヤル</sup>でしかないのである。」<sup>(12)</sup>

ブルトマンによるならば、「文献学的認識と歴史学的認識との間には、部分認識と全体認識という循環問題が存在しているのであつて、この問題が見失なわれるときに、理解ということの課題も同時に見失なわれ、単なる解釈学的規則の遵奉という結果を招くのである」といふ。<sup>(13)</sup>

さて、以上の如き、ディルタイとシュライエルマッハーの解釈学の瞥見を通じて、両者の間に何れも、解釈学的循環問題の自覚の存していた事実を知り得るのである。この点に、シュライエルマッハー、及びディルタイのすぐれた創見があつたとブルトマンはいふ。そして、これは、すべての理解や解釈は、つねに、或る一定の設問—Fragestellung—によつて導かれていふこと、テキストへのすべての問いかけは、つねに或る“Worfaufhin”からなされていふことの発見であつたといふのである。テキストを「生」、「歴史的、人格的生」においてみようとするとシュライエルマッハーやディルタイのモチーフは、このような意味において、何よりも、歴史学にとつてさけることの出来ない前提と立場の問題に対する一つの構えを表現するものであつたと言わねばならない。

しかしながら、既にみたところからも明らかであるように、「生」の哲学の立場においては、循環問題は、認識論に於けるアポリアとしての性格を払拭しきつていふとは、どうしても言い難いといわねばならない。循環問題についての探究が、単に認識論的循環問題たるにとどまるならば、それはハイデッガーの指摘するように、避けらるべき悪しき循環でしかないであろう。「生」なる理念が、しばしば、一切の認識の源泉であり、認識のマジギーであるかのよう<sup>(14)</sup>に語られる時に、我々は、そこに、ロマンティックの支配の残滓をみないわけにはゆかないのである。「生」の立場からの哲学が、かかる点に於て、尚、一面的であり、不充分であつたことを、ブルトマンと共に認めねばならない。そ



ブルトマンのいう実存論的解釈学が、実存的な自己理解にたより、それを主題化し、概念化するにすぎないものであること、そこに於ては、信仰そのもののうちに、あらかじめ「ある」ところの理解——人間存在の歴史性——を顕在化すること (Explication) が、窮極の目的とせられることは、先にも述べたとおりである。それ故、ブルトマン神学に於ては、聖書釈義の結果明らかにせられる筈の事態が、それに入ろうとするときに、すでに「理解」せられているのであり、神話的世界からの脱却ということが、神学的釈義の以前に於て、すでに先取せられているのである。これをブルトマンは、ハイデッガーにならつて、エクジステンツィエルな理解とエクジステンツィアルな解釈として区別するのであるが、ここに見られる一種の循環のうちに、ブルトマン神学の立場があることは、ブルトマンのみならず、ハイデッガー哲学全体の基調からして、もはや、疑えないところである。

ハイデッガーにとつても、実存分析とは、解釈さるべきもののうちに、あらかじめ「ある」ところのものの単なる *explicatio* <sup>(1)</sup> であるにすぎない。我々が末だ「存在」が何であるかを知らず、素朴な仕方では「存在とは何か」と問うときに、その間の中で、すでに *is* <sup>(2)</sup> を理解しているのである。それは、云うまでもなく非主題的、前科学的理解ではない。しかしハイデッガーのオントロジーは、この前科学的な存在理解を主題化し、概念化するだけにすぎないのである。そして我々がこのような仕方でもつて、ハイデッガー存在論のはじめにおいて見出すところの循環——「問うもの」(Das Fragen) が「問われるもの」(Das Gefragte) によつて本質的に絡まれている——について、ハイデッガーは、この循環にこそ存在問題の本源的な意味があるというのである。 <sup>(3)</sup> いわば、ハイデッガー哲学は、存在論の端緒に於て、すでに、循環問題のただ中に歩みを入れるのであり、その結果、循環問題は、方法論のみならず、人間実存の理念そのものうへにも、殆んど支配的な影響を与えることとなつていのである。即ち存在論的解釈が、前存在

論的な、即ち、エクジステンツィエルな理解の完成を意味するものでありながら、解釈が行われ得るためには、解釈されるべきものが、あらかじめ理解されていなければならない、という仕方でもつて、どうにもさけることの出来ない理解と解釈との循環については、理解の先構造 (Vorstruktur)<sup>(4)</sup> ということが、そして、この先構造が、人間実存にとつて、本質的なものであるという点については、現存在の存在論的循環構造 (die ontologische Zirkelstruktur)<sup>(5)</sup> ということが述べられるのである。現存在の本質そのものが、循環によつて構成せられるとする右の如き見解が、もはや認識論の領域をはるかにこえてしまつていくことはいうまでもない。アロイス、フィッシャーは次のような論評を加えているのである。「循環的認識とは、自己自身を、即ち、最初に獲得さるべき認識を前提するが如き認識である。循環的存在とは、ここから推察して、自己自身を、予想するが如き存在である。事実、循環的存在は、殆んど関心の本質構造という言葉と同義である。」<sup>(6)</sup>

さて、みてきたところからも知られるように、ハイデッガー哲学に於ては、循環問題が存在論の中心にもたらされているのであり、かかる循環の明瞭な自覚の上に、彼の哲学の前提、実存のイデーは、その積極的な自明性と必然性において保持せられているのである。そしてそれこそ、ハイデッガーが、解釈学的ジツアチオンと名づけるところの彼自身の哲学的立場そのものに他ならないのである。

(1) Heidegger, *Sein und Zeit*, I, 1927, S. 150f.

(2) a. a. O. S. 6.

(3) a. a. O. S. 8.

(4) a. a. O. S. 153.

(5) a. a. O. S. 153.

(6) Alois Fischer, *Die Existenzphilosophie Martin Heideggers*, 1935.

さて、解釈学的循環問題の究明を通じて、解釈学上さけることの出来ない前科学的理念、乃至、前提の問題については、これを、解釈学的ジツアチオンという一点から理解しなければならぬことが明らかにせられたといわねばならない。それ故、ブルトマンが、そのモティーフとする実存論的解釈を、はじめから一定の理念の上に着ちたてているのではないかという問に対して、我々は、この理念こそが、ブルトマン神学の前提であり、主題であり、帰結なのだと答える以外にないであろう。そこに、ブルトマン神学のジツアチオンがあるからである。それと同じことが、ハイデッガー哲学が「人間とは死ぬものだ」という前学問的な理念<sup>(1)</sup>をもち、それに従つて存在論の展開を試みている状況のみならず、シュライエルマッハーやデルタイが、「生」の立場に立つて歴史を解釈しようと試みたところの状況にも妥当するといふべきであろう。

「非神話化論争にさいして、ブルトマンに対してむけられた批難の殆んど大部分というものは、ブルトマンの立っている解釈学的ジツアチオンへの誤解にもとづいて<sup>(2)</sup>」というゴーガルテンの立言は、ブルトマン神学の問題点を正しくとらえていると言ふべきであろう。

これによつても明らかのように、ブルトマン神学は、ジツアチオンに対する鋭い意識によつてつらぬかれた神学である。このことは「ケリユグマの命題は、普遍的真理ではなく、具体的ジツアチオンにおける語りかけ<sup>(3)</sup> (Anrede)である」という言葉にも直截に表明せられている。言葉を換えて言うならば、状況性をもたないような普遍的真理などというものは、本来あり得ないということである。真理をつねに状況性との連関に於てとらえようとする点において、我々はブルトマン神学の立場を一種のペースペクティヴィズムとしてとらえることが出来るであろう。たしかに、ブルトマンが「信仰」と呼ぶところのものは、神・世界・人間についての全く新しいペースペクティヴであるといひ

うるのではないであろうか。そして、ブルトマンのパースペクティヴが、とくに、ハイデッガーのそれと相違することについて語られる場合、ハイデッガー的パースペクティヴが、此岸性の「終り」から開けてくるのに対し、ブルトマンのそれは、かかる「終り」を「終り」とはみなさないところの、即ち「死ぬべきものがいのちのちにまれてしまふ」彼岸性から開けてくるといひ得るのではないか。この点に、ハイデッガーにおける実存の理念が、ブルトマンにとつて、なおかつ自然的なるものとして拒まれねばならない所以が存するであろう。

かかる意味において、我々は人間存在を歴史的存在として把えるブルトマンの実存理念を、彼に従つて、終末論的実存理念として規定することが最も応わしいとおもう。キリスト教信仰の本質を、終末論的実存の理念においてみるところに、ブルトマン神学の根本的な立場が存するのである。そして、かかる観点からブルトマンの人間学的神学のモチーフを見直すときに、我々は、人間存在の歴史性という理念に生涯をかけたキェルケゴールを、あらためて思い起さねばならないのである。

- (1) Karl Löwith, *Phänomenologie und Protestantische Theologie*. (Zeitschrift für Theologie und Kirche, 1930.) Heft 5, S. 374f.
- (2) 石津照塵 「宗教哲学の問題と方向」弘文堂二二一—二三五頁、「死と宗教」(宗教研究 No. 123)
- (3) Friedrich Gogarten, *Entmythologisierung und Kirche*, 1953.
- (3) Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, 1954<sup>2</sup>, SS. 580-581.
- (4) Bultmann, *Die Krisis des Glaubens*, 1931. (Glauben und Verstehen, II. S. 14.)

# 先祖の極化現象

諸 戸 素 純

わが国や支那で普通に先祖と呼ぶものには、実は相対立する二つの極性 polarity が認められる。一系の先祖が、異つた性質をおびた両方の極 Pole に分化し、それぞれの極においては、その性質が純度を極度に高めて極性をなしている。この分化の過程をかりに極化作用 polarization と名づけ、この小文では、この極化現象のおこる理由を求めて見たい。

今日一般に用いられている「祖先」という言葉は全く新しい成語であるらしく、わが国の古来の用語法にも、支那の古典の中にも、管見の及ぶかぎりでは一例も見当らない。先祖というのが普通であつて、或は単に先とも祖とも名づけている。ところがまた、支那では古くからこの先祖を、鬼あるいは鬼神とも呼んでいる。同じ先祖に全く違つた名称を与えているのは、同じものを異つた概念でとらえているからに他ならないが、先祖には二つの概念を許すような、全く性質の異つた面のあることが認識されていたのである。これら二つの概念内容を明かにし、その相互関係を究めることが、先祖を規定し、今の問題を解く上に重要であろう。

今この先祖の概念を検討するに当つては、世界宗教史の上で資料の最も具わつている、支那の例によるのが最も適當であろう。支那においては、礼は庶人には下らずとして、王侯の礼法は一般大衆とは全く別のものとされてい

るが、少くとも宗教儀礼については、この区別はほとんど認められない。喪礼が天下の達礼とされると同じく、<sup>(1)</sup> 祭礼においても、本質的には上下の別は存しない。いうまでもなく、礼を実施するに当つて、その形式方法については、上下の間に具略の差はあつても、礼の本質そのものは、上下相通するものと解すべきである。<sup>(2)</sup> 従つて、王侯におけるように、その方式の最もそなわり、その意義の完全に發揮されている祭りの理想形態について、先祖の意義を求めらば、これによつて、庶民までを含めた一般人の先祖の意義を明かにすることができるであろう。

二

先祖とは、家系を遡つて父の父以上に連る、直系の尊属のすべてについて、世代の区別なく一様に指し示したものである。<sup>(3)</sup> 祖とは要するに家系に他ならないのである。こゝに祖の第一義がある。ところが、「儀礼」、「礼記」などによると、右と同じように、家の先代をすべて一様に祖と呼びつゝも、その数多い先祖の中から、特に数人を選んで他と区別する例が極めて多く、祖の上に特に修飾語を加えて、曾祖、高祖、或は太祖と呼んでいる。たしかに先祖の概念に分化が起つたことを示している。先祖の中の数人、即ち太祖、高祖、曾祖、祖父と更に父を加えた五人を特別に重んずる慣習が、儀礼の成立した頃には、一般に行われていたことを知るのである。<sup>(4)</sup> 先祖の概念における一つの発展と見るべきである。

多数の先祖——群祖の中から、太祖等の数人が特に重んぜられるのは、実はこれらの人人にかぎつて特別の祭りが行われるからである。示篇を持つ祖字が示すように、祖とはもともとと祭りと離して考へてはならない概念であるが、この祖の中で、更に特別の祭りを受けるものが、太祖であり、高祖、曾祖である。太祖とか高祖、曾祖というのは、実はこの祭りを行う場としての廟に関連した名であつたのである。廟に祭られることによつてその実を示す太祖は太祖廟と離して考へてはならないのである。先祖の概念の分化とは、具体的に言つて、廟を持つものと持たざるものと



の分化であつた。先祖の中で、たゞ太祖以下の五人に特に廟が設けられ、その他の群祖には、これが認められていないのである。このように先祖の概念の發展とは廟制の確立に他ならなかつたから、完成した廟制の検討を通して先祖の意義を明かにすることができるであらう。

先祖の中で、廟を持つものと持たざるものとの別の生ずるといふことは、祖の概念が特殊化して行くことを示しているが、その特殊化の過程には明かに二つの方向が区別できようである。太祖、高祖、曾祖、祖父父と五人をならべるとき、高祖以下父までの四人と太祖との間にははつきりと区別が認められる。太祖は家の第一祖として家系の遠い極を占め、高祖以下の四人は最近の死者として現代に近い極にあり、その中間にある群祖には廟が認められていない。廟は家系の両極に分れているのである。同じく廟を持ちながらも、高祖以下の四人と太祖とは全く相対立した位置にあるが、その性質について見ても、両者の間には著しい相異があつて、むしろ相対立する二つの極性をなすものと解釈することができるようである。

## 三

先祖の一方の極は太祖である。太祖とは家の第一祖としての始祖であるが、この始祖によつて先祖の全体を代表せしめようとする強い傾向が認められる。まず文字について見ると、先祖あるいは単に祖といつて、実は始祖一人を指す例が多いが、<sup>(5)</sup>このような語法の奥には、始祖が先祖を代表するという思想がひそんでいるものと解してよい。また漢代の文献が祖という文字に与える注釈をまとめて見ると、<sup>(6)</sup>ほゞ始、上、遠、本となるが、これによつて見ても、祖とは始祖なりと解し、始祖によつて祖の全体を代表せしめていたことは明かとせねばならない。

先祖とは始祖なりという見解が生れるのは、祖を家系と解するが為であつて、家系を始祖によつて代表せしめることは極めて自然とせねばならない。およそ祖先崇拜とは家族制度と離しては考えられないものであるが、その家と

は、要は家系によつて伝わる、家の伝統に他ならないと現代の社会学は教えている。夫婦関係という横の連りによつて結ばれる小家族とは全く別に、親子関係という縦の連りを軸として成立している、大家族を社会構成の単位とするところに家族制度が認められるが、このような大家族とは氏族とも言い、支那の宗族がこれに当るが、宗族とは結局家系 *lineage* なりと考えてよい。しかもこの家系とは、普通には血統、血脈として、いわば生物学的生命の脈路と見られていることは否定できない。この生命の伝わる経路が祖に他ならないとすれば、その根源に立つ始祖が祖の代表と見られることは不自然ではない。英語で先祖を *forefather* (先代) と呼ぶとともに、また *progenitor* (生み手) ともいつているところより判断して、事情は古代ヨーロッパにおいても、ほど同じであつたらうかと想像される。

生命についての考え方が、支那では、右のように生物学的な見解に徹しているようでありながら、他面ではまた、理想主義的な面もあつて、生命の根源を神話的人格に求めようとする傾向が認められる。周の王朝の始祖を后稷とする伝説などは、そのよい例証であつて、現代においても、族譜の中には、第一祖に神話的色彩の濃いものがしばしば見受けられるようである。これは明かに神話的祖先と名づけるべきものである。家の生命というとき、これには多分に文化的要素が含まれていることを知らねばならないのであつて、生命の本質を血の外に求め、制度、習慣、伝統というものが即ち家であるとする、いわば民族的な見解も十分に根拠あるものとせねばならない。この時、これらの文化的要素の生みの親として神話的人物を立て、こゝに家の根源を求め、ひいては家系の源泉をもこゝに求めようとする。こゝに神話的祖先がある。勿論、この神話的祖先は、批判的に見るときには、血の連りのあるいわゆる人間型の先祖からは判然と区別すべきものであろう。ヨーロッパの多くの学者のとる態度である。けれども祭る者の主観においては、実はこれらの二種類の先祖は全く同じものと考えられていて、その間には本質的な差異がないのである。この信者の主観はまた一つの蔽然たる事実であつて、正しい学問的態度とは、この事実を承認することから出発して、その後、異つた種類が同じものとの考えられるに至る理由を明かにすべきであらう。たゞ一たび神話的祖先が

人間的祖先の上に重ねられて、両者が一つのものと考えられると、家系においてしめる始祖の意義が一段と重くなり、生物学的生命をふくめて全生命の根源をこゝに求めようとする傾向が更に一層強化されるであろう。一般に祖先崇拜の研究には、このような生命の本源としての始祖が重要な役割を果しているという面を見落してはならない。

始祖に生命の本源を求めるのは、生命にそなわる性質の極性が始祖として現われているに他ならないからである。生命はその始源において極性を示すと見るのが一般である。先祖の系列が家系であり、血脉であるとすれば、先祖とは結局は生命を今日に伝えた径路であり、その荷い手として生命のその時々々の現われと見るべきであろうが、このよ  
うな生命としての先祖は、その極性を始祖の中に見出したのである。荀子礼論によると礼に三本ありとし、

「天地者生之本也、先祖者類之本也、君師者治之本也。無天地惡生、無先祖惡出、無君師惡治。三者偏亡焉無安人。故礼上事天、下事地、尊先祖而降君師、是礼之三本也。故王者天太祖、諸侯不敢壞、大夫士有常宗。所以別貴始、貴始得之本也」という。生命の本源を貴ぶところに徳の根本があり、このために始祖を祭るとするのがその大意であるが、生命の本源を始祖に求めるところに儒教の生命観の根幹があり、これを貴ぶところに儒教の重要な徳風が認められている。

なおこの始祖は *clan-god* と解釈することができるであろう。始祖は *clan-god* としてすでに神格をそなえ、その故に人間的形態を、ひいては人格を持つものと考えるべきである。太祖が廟に祭られるという事実は、われわれの理解に従えば、太祖が人間的存在であることを意味するが、太祖に認められるこの人格性は、*clan-god* としての始祖に本来そなわる性格とすべきであろう。始祖は神として廟に祭られるのである。しかもその廟が「不毀」とせられるのは、始祖が不死の存在者であることを示すものであつて、神格をそなえた証とすべきである。人間界を意味する昭穆の何れにも属さないのはその故である。

#### 四

家系として連る先祖に生命の脈絡を認め、この生命の本質がその極性を始祖の中に見出すとすに對して、先祖の今一方の極には高祖以下の近祖があつて、また一つの極性を示すと考えられる。

先祖の両極はともに廟に祭られていて、その点は高祖以下の四代の近祖も、始祖としての太祖に同じい。いずれも一個の人間の存在として祭りの対象となつてゐる。たと親縁關係で結ばれてゐる近祖の廟——親廟は毀廟とも遷廟とも呼ばれるように、一定の期間の後には、その廟を毀つて神主は祓に遷されねばならないが、この点は、太祖廟が「百世不毀」であるのと對蹠的なところであつて、即ち太祖が不死の神格をそなえるに對して、近祖は mortal であり、その人格性を失う時期のあることを示すものである。この事実より判断して、四親廟の近祖は実は宗教民族学でいう死者の概念に當るものと見ることができよう。死者には一般に第二の死を予期することができ、毀廟とは正しくこの第二の死を意味するものと見ることができようからである。

廟とは古くから貌なりと註せられ、先祖の形貌のあるところと解釈せられてわれわれの注意をひく。<sup>(9)</sup> 廟に祭れる先祖は「すがた」を持つものと信ぜられていたのである。これは廟の主が人間の存在であることを示すものでなければならぬ。soul や manes のような、いわゆる靈魂ではなく、形貌をそなえた人間の存在が祭りの対象であつたのである。しかも一廟には必ず一祖（その妣とも）を祭るのが本義であつて、天に二日なきが如く廟には二主なしとせられていた。<sup>(10)</sup> 人間の存在としての先祖を一人一人祭るところが廟であつたのである。この点から考えても、廟に祭られる近祖はいずれも死者でなければならぬようである。死んで後もお形態を持ち、人間性と個性を失はず、死の國に生きつゞけてゐる者が死者であり、このような死者であつて始めて名が必要であり、高祖、曾祖と呼ばれる理由があつたのである。太祖が廟に祭られるのは、それが、本来、神格をそなえていたからである。ところが近祖が形貌を

そなえた人間的存在であり得るのは、たゞ死者としての外はない。まだその記憶の新しい最近の先祖が死者として追憶せられ、祭られるのは、極めて自然とせねばならない。<sup>(11)</sup>

先祖を死者として祭ることは自然であるが、嚴肅にいつて、先祖という概念には死の意味が全くないことは注意せねばならない。先祖という概念の中からは、死者は決して自然に生れてこないはずである。もしも先祖の中に死者の姿が浮びでるとすれば、その理論的根拠は他に求めねばならない。この条件を満すものとして、鬼を指摘することができる。

鬼とはまた鬼神ともいい、正しく死者に当る。礼記祭法篇に「人死曰鬼」といふ、韓詩外伝に「死者為鬼」といふように、鬼をもつて、人の死後存在と解釈しようとするのが、少くとも漢代以後の一般の傾向と見てよい。池田末利博士は鬼とは本来ロクロであつたと論断するが、私にはその当否を判断する力を欠いている。たゞ今はやはり死者の概念として鬼を解釈してさしつかえなきものと信じている。

鬼が死者であるとしても、鬼がすべて先祖となるのではないことは言うまでもない。けれども先祖はすべて鬼でなければならぬとの要求は極めて自然であろう。先祖とはかつてこの世に生きた歴史的な人格として、今は当然死者となつていてと考えられるからである。先祖と鬼神とは実は同じものに対する異つた名称と見ることができ。論語泰伯篇に「致孝手鬼神」といい、同じ為改篇に「非其鬼而祭之諂也」といふとき、その鬼、鬼神が先祖を意味することとは明かである。また周礼春官大宗伯の條に祭りの対象を総括して鬼神示といい、天神と地祇とともに人鬼を数えているが、その鬼が全く先祖と同じであることは、つゞいて説明している鬼の祭りより見て、疑いをいれないところである。この鬼は殷虚卜辞以来の文字であつて、祖とともに古く、支即では古くから先祖かまた鬼とも呼ばれていたことを知るのである。同じような例はインドにもあつて、サンスクリットの *Preta* はラテン語系の *ancestor* と全く同じ語義を持つていて、「先亡」を意味し、これが漢訳仏典では鬼と訳されているが、正しく死者を意味するものであ

るところがこの preta は同時に pitr を兼ね示すという。<sup>(12)</sup> pitr とは父祖の意であり、英語の forefather に通ずるものであつて、先祖に当る語である。pir が preta であるとは、祖が鬼であるとなすものである。

このように祖と鬼とが重なり合ひ、先祖はすなわち死者なりとするならば、死者の性質の当然の要求として、新しい死者ほど重んぜられ、古い死者は自然とうんじられて行くことは否定できない。春秋左氏伝文公二年の條に「新鬼大、故鬼小」というところは、極めて興味ぶかい。死者は新しいほどその意義は大きいのに反して、古い死者はうとんじられるとなすのである。礼記祭法篇に説く廟制は、先祖をすべて死者と解するものであつて、王制篇などに説く儒教の正統の解釈において始祖を重んずるのと対蹠的な見解をとるものであるが、この祭法篇によつても、近い先祖ほど重んぜられていることは疑いをいれない。王の七廟が諸侯、大夫、適士、官師と降るに従つて、それぞれ五廟、三廟、二廟、一廟と憾ぜられるが、その時、遠い先祖よりもまづ省略せられて、最後に残る一廟が父の廟であることによつて、近祖ほど重んぜられていることを知ることができるであらう。

観点を特に死者にかざるならば、近い死者ほどその記憶は新しく、愛情も親縁もなお強いものがあり、当然、よ他りもより重んぜられるであらう。死者は現代に近づくほどその意義を増し、亡父に至つてその極性を得ると見ることができらるであらう。

## 五

われわれが普通に先祖というものは、実は祖と鬼との重なり合つたものであつて、その中、祖は始祖において極性を得、鬼は近祖の四親においてその極性をなしていることを知つた。この事實は全体としての先祖の性格を理解する上に極めて重要な点とすべきであらう。

この極化作用の働いていることは、儒教においてすでに気づいていたと想像される。礼記の中には、すぐれた近代

的宗教理論の教数を発見できるが、この極化現象を説明する理論をもとめるならば、親親尊尊の原理をあげることができらるであらう。喪服小記に親親尊尊は人道の大なるものなりとし、また親は遠ざかるに従つて殺ぎ、祖は上に遷るといふ。ことに大伝には「自仁率親、等而上之、至于祖。自義率祖、順而下之、至于禰。是故人道親親也、親親故尊祖」といふ。親は仁をもととして近いほど大に、次第にへだたつて祖に至る。祖は義をもととして遠いほど大に、次第に近づいて父に至る。しかもこの二つの相反する方向は、結局一つたとなすものである。<sup>(15)</sup> 今はこの論議に立入ることとはできないが、極化現象の説明原理としては注目すべき論とすべきであらう。

註(1) 札記王制篇参照。

(2) 拙論「The Idea of Ancestor in Chinese Classics」参照。

(3) 史記第三股本紀「祖乙崩、子帝辛立。帝祖辛崩、弟沃甲立、是為帝沃甲。帝沃甲崩、立沃甲兄祖辛之子祖丁、是為帝祖丁」といふ、戦に祖丁の孫である武丁の子に、祖乙、祖庚祖甲の三王があつたと伝えてゐるが、この一文に祖の用法がよく示されてゐる。

(4) 亡父の廟は禰廟と呼ばれていて、概念の上では祖の中に父を入れるべきではないが、祭りの実際においては、祖父高祖などと全く同じように取扱はれてゐる。

(5) 書経微子之命に「乃祖成湯」といふ、国周書多士「爾先祖成湯」といふのはその一例。

(6) 白虎通に「祖者始也」といふ、廣雅釈詁に「一祖上也、又遠也、三本也」といふ。

(7) レギブリユル「原始神話学」(古野浅見訳)参照。

(8) 上掲英文拙論参照。

(9) 劉熙の釈名(釈宮室)参照。

(10) 札記、曾子問題篇参照並に坊記篇参照。

(11) 拙論「祖先崇拜の理論」(文化第十五卷之一、昭和二十六年一月)参照。

(12) cf. The Pali-text society's Pali-English Dictionary.

(13) 近く発表の拙論 Ancestor-worship in China 参照。

(14) 拙論「札記における宗教の理論」(人文研究第三卷、第四号)参照。

(15) 中庸参照。

日本宗教学会関係

理事会議事

□六月十七日開催された理事会の議事内容は次の如くである。

一、報告事項

- (1) 九学会連合について—昨年五月以降一ヶ年間その当番学会として去る六月学術大会を開催したが、総会の席上(イ)次期共同テーマとして「死」或いは「山」(ロ)各学会の分野における最近の問題或いは最近のすぐれた研究について報告のこと(ハ)共同調査は本年夏までに各学会で研究すること、すでに提出された学会の希望としては東北、北九州、北陸の諸地域があげられていたが、尚研究しておくこと—等がきめられた。

次期当番学会は地理学会。

- (2) 学会本部及び編集部の経理事情の報告

- (3) 前年度文部省出版助成十万円を受けたので、本年は会計検査院による検査対象となり、過日これを終了したと、尚、本年度は十二万円に決定の旨通知のあつたと。

二、協議事項

- (1) 本年度学術大会、総会について—昨秋第十七回学術大会総会において会長一任となつた本年度大会開催の可否

をはかり、その結果国際会議開催の関係上諸般の支障があるので開催を中止し総会のみを開くこととなつた。総会の期日は国際会議前日とすることが一応決定された。

(2) 会長改選について—改選年度に当つていたので、その手続きをとること、但し選挙は従前の方式に従い上記総会までに行うこと。

- (3) 姉崎記念賞選考について—本年度姉崎記念賞授賞につき規定に基き審査員として、有賀、中村、西、西角井、仁戸田、古野、増谷の七氏を会長より委嘱、授賞候補者の推薦を各理事に書信を以て依頼のこと。

- (4) 本年度学術大会の中止に伴い「宗教研究」等による誌上大会を開催しては如何との議も出たが、実際には種々の困難があるので見送りとなつた。

- (5) 次年度(三十四年度)大会開催地は一応関西地区として大谷大学、関西学院大学、南山大学等に会長より折衝すること。

- (6) 教育教養委員会では深川委員を中心として文部省の教科課程改正の事情を調査し、その結果に従つてとるべき方法を協議研究した。

- (7) 総合研究出版について—総合研究「宗教学の問題と方法」は文部省の研究助成を得て四十五氏により進められて来たが、国際会議を機としてこれを欧文で出版する計画があり、これを日本宗教学会編とすることが承認された。尚、国際会議との関係においては同組織委員会に協



力を申入れるとの議が出た。

(8) 尚、右の外、本学会の名譽会員の推薦、維持会員の拡大、会費の増額等の議が出、将来研究することとなつた。  
□七月二十五日開催、理事会の議事内容は次の如くである。

## 一、報告事項

- (1) 第九回国際宗教学宗教史会議の準備計画の進行状況
- (2) 右会議参加者につき同組織委員長より準会員制度を設けること及びその周知方につき依頼があつたので、この旨各理事宛書信で依頼したこと。
- (3) 日本学術会議内、文科系学会連合より本年度出版海外に紹介すべき研究論文抄録誌(第十巻)に収録する論文について推薦依頼があつたので各理事にこれを依頼したことに。
- (4) 「宗教研究」編集部で名簿作製中のこと。  
又、各号に通巻の外巻数をつける要望が諸方面よりあつたがこれにつき成案を得たこと。

## 二、協議事項

- (1) 本年度総会開催期日のこと―前回理事会で総会開催を国際会議開催前日としたが、これには種々の困難な事情のあることが明かとなつたため会長より再審議を提案、評議の結果九月以降の適当な時期に開催することとなり期日及び場所については会長一任となる。
- (2) 会長選挙事務について―前回理事会の決定の如く所定の手続きに従つて処理し、第一次選挙締切は八月十五日

第二次選挙締切は九月二十日以前とすることになつた。

(3) 姉崎記念賞授賞者推薦のこと―理事会の推薦に基き候補者の研究業績資料を審査委員にまわすことを決定。

(4) 文科系学会連合編訳文研究論文抄録誌(第十巻)推薦論文については理事会の推薦に基き次の両氏の論文を決定した。

一、佐伯好郎氏―ローマ帝国キリスト教保護規定の研究

――ローマ法とキリスト教――

一、山田竜城氏―梵語仏典の文献学序説  
(昭和三十三年十二月 東北大学文学部研究年報)

## 第九回国際宗教学宗教史会議関係

□八月二十七日より九月九日まで開催される国際会議の準備の最後の打合せが去る八月六日、日本学術会議において国際会議の組織委員会(第三回)並びに実行委員会(第五回)合同のもとに開催された。その協議事項は次の如くである。

一、挨拶 石津組織、実行両委員会委員長

二、報告事項

(1) 準備経過―石津委員長―

実行委員会の中に編成、募金、経理、選考、関西地区の五委員会を設立したことについて組織委員会の追認を求め左記の如き各委員会委員長氏名を報告、更に会議全般に亘る準備経過を報告した。

○編成委員会委員氏名(委員長 岸本英夫)

藤田富雄、柳川啓一、平井直房、三枝充恵、家塚高志、脇本平也、赤司道雄、戸田義雄、久我光雲、高木きよ子、土屋光道、宮崎 彰、岸本英夫、石津照麿、田島信之、松本 滋、野田幸三郎、野村暢清、窪 徳忠、堀 一郎、平野孝国、小口偉一

○募金計画委員会委員氏名(委員長 増谷文雄)

岩本徳一、桑田秀延、坂本幸男、鷹谷俊之、棚瀬襄爾、仁戸田六三郎、西角井正慶、原田敏明、福井康順、増谷文雄、諸戸素純、森川智徳、山田靈林、大石秀典、楠正俊、池上広正、小口偉一

○經理委員会委員氏名

花山信勝、平川 彰、三枝充恵、田島信之、高木きよ子

○選考委員会委員氏名(委員長 大島 清)

有賀鉄太郎、安津素彦、石津照麿、大島 清、大泉 孝金倉円照、菅 円吉、岸本英夫、辻直四郎、中村 元、長尾雅人、西谷啓治、西角井正慶、花山信勝、福井康順、古野清人、増谷文雄、増永靈鳳、宮本正尊、森川智徳、

○関西地区委員会委員氏名(委員長 長尾雅人)

有賀鉄太郎、塚本善隆、西谷啓治、長尾雅人、武内義範、武藤一雄、山口 益、舟橋一哉、森川智徳、棚瀬襄爾、中山正善、丸川仁夫、諸井慶徳、山崎 亨、諸戸素純、片山正直、横田 実、小倉好雄、本田要太郎、城田栄一

○後援会世話人氏名(代表 渋沢敬三)

石原謙(日本基督教学会理事長)、植村甲午郎(経済団体連合会副会長)、大泉 孝(上智大学学長)、加藤辨三郎(協和醱酵工業株式会社社長)、工藤昭四郎(東京都民銀行頭取)、酒井杏之助(第一銀行頭取)、渋沢敬三(国際電信電話株式会社社長)、杉 道助(大阪商工会議所会頭)、高階彌仙(全日本仏教会会長)、鷹司信輔(神社本庁統理)、御木徳近(新宗教連盟理事長)、

(2) 編成委員会の経過―岸本委員長及び各分担主任委員―

岸本委員長が編成委員会の組織と経過、殊に海外よりの参加者との折衝経過及び会議構成について報告し、次の如き分担の経過報告がなされた。

イ 参加者について―田島委員―参加申込数は外人一〇八名、日本人四七〇名に達したこと。

ロ 講演会その他の学術活動について―赤司委員―公開講演会は八月二十八日開会式に引続き、ハイラー教授及鈴木大拙氏を予定、又九月八日京都においてはベッタツオ―ニ会長及ヘムベル教授を予定していること。

尚、部外主催としては八月二六日読売ホールにおける講演会が企画されている。

ハ 広報活動について―赤司委員―新聞社への情報提供等について

ニ 国立教官旅費について―渡辺委員―会議参加の国立教官の旅費一三九万円の配当計画をたて文部省を経て各大

学への移牒を依頼したこと。

(3) 募金計画委員会の経過—増谷委員長—

前回報告した後援会その後の活動状況について報告、三月末募金の許可、四月末免税の措置を得て以来、教団関係の募金計画は順当に進み、ほど目的額に達する見通しを得たこと、又財界の募金については殊に経団連の配慮により四五〇万円を目標とする募金活動に努力中であるが、尚組織委員会及び実行委員会の委員中財界等に関係ある諸氏の協力を要望これを了承した。

(4) 経理委員会の経過—花山委員長代理三枝委員—

昨年九月組織委員会設立以後現在に至る収入及支出の経過を詳細に報告し、且つ会期及びその後の収支予算を報告、全体の収支関係は順当であるが余猶の少いこと、又実際には経費が膨脹しつつあることを報告。尚昭和二十七年以来昨年九月に至る間の国際会議開催促進委員会及び同準備委員会当時の寄附金による収支について石津委員長より報告ありこれを了承。

(5) 選考委員会の経過—大島委員長—

宗教学、宗教史関係七学会会員からの研究発表申込みは百余名にのぼったので規定に従つて選考委員会が設けられ、爾来五回に亘つて選考した結果日本人発表者四〇名、補欠十名を選考決定した。又外人参加者についても選考の手続を了えたことを報告（研究発表者並に発表題目については別表（A）参照）。尚現地討議における研究発表者及びシンポ

ジラムの発表者については、編成委員会から意見を求められたのでその原案に同意した。

尚又人数の制限上選考の結果発表依頼のできなかつた申込者については事情の許す限り紀要の編集等に際して何等かの考慮をなすことになるであろう。

三、審議事項

A、総裁 (Honorary President) 推戴について—

石津委員長より三笠宮殿下を総裁に推戴した旨提案、満場の賛成を得、席上殿下の挨拶があつた。

B、会議プログラムについて

(1) 本会議について—脇本委員—

(2) シンポジウムについて—脇本委員—

(3) リサーチについて

関東地区及び伊勢地区について—戸田委員—

奈良地区について—丸川委員—

京都地区について—長尾委員—

(4) 関西地区プログラムについて—長尾委員長—

以上についてそれぞれのプログラムの原案が提示審議了承されたが、その内容は別表（B）の如くである。

C、その他

(1) 一大会役員について—大会役員の構成について岸本幹事より次の如き原案の説明がありました。

(a) 国際宗教学宗教史学会会長、同学会加入国代表者、同学会常任理事、(b) 第九回国際宗教学宗教史会議総裁

術会議会長、第九回国際宗教学宗教史会議組織委員会委員長及同委員、同実行委員会委員長及び同委員、同上会議事務局諸委員

公式には以上の如くであるが、実質的にはこの外必要に応じて各部門に役員を委嘱することとなる。

② 英文論文集出版について——石津幹等より日本宗教学会に「Religious Studies in Japan」(仮称) 欧文五一〇

別表 A

本会議における研究発表者及びその発表題目 (予定)

TENTATIVE LIST OF PAPERS

(Subject to Change)

- |                   |  |
|-------------------|--|
| ADAMS, J. L.      | The uses of analogy in religious social thought                              |
| AMES, V. M.       | Eastern features in the religious philosophy of Chicago School               |
| ANTWEILER, A.     | The concept of religion  |
| ANZU, M.          | About <i>Kami</i>  |
| ARIGA, T.         | The basic structure of Christian thought                                     |
| AUFHAUSER, J.     | Die gegenwärtige Lage des Christentums in den nah- und fernöstlichen Staaten |
| BLEEKER, C. J.    | The significance of the mother-goddess                                       |
| BLOCK, M. B.      | Faces of god: A study in religious imagery                                   |
| BOUQUET, A. C.    | Recent observation on institutional Hinduism                                 |
| CAMPBELL, J.      | Oriental philosophy and Occidental psychoanalysis                            |
| CASSARD, F.       | Comparative studies in meditation in Christianity, Zen Buddhism & Humanism   |
| CLAVIER, H. F. E. | Faith and works in East and West   |

頁予定)を組織委員会が協力編集すること及び会議参加の外人、不参の I・C・H・R 役員及び海外の代表的斯学研究の大学その他の機関等に本委員会より贈呈するため必要部数を実費で買上げることが提案これを可決した。但し文部省の出版助成を受ける建前上組織委員会が関係することの可否については当局と折衝することとする。

- DUCHEMIN, J. Pastor and musician gods  
 DUMOULIN, H. Natural mysticism in Zen  
 DUPONT-SOMMER, A. L. Une inscription Gréco-araméenne du roi Asoka récemment découverte en Afghanistan  
 EDER, M. Developments of the Japanese religion of the pre-classic period  
 EDSMAN, C.M. Bear rites among the Scandinavian Lapps  
 EKLUND, H.O. About the description of religious faith  
 ELIADE, M. The structure of the religious symbolism  
 FEHL, N.E. A comparative study of the roots of natural law theory  
 FISH, M.H. The idea of institution in the major religions  
 FUKUI, K. Self-cultivation in Taoism and Zen  
 GOODENOUGH, E.R. The evaluation of symbols in history  
 HADANO, H. The problem of Atiśas Tantric Buddhism  
 HALEPOTA, A.W.J. Psychology of Islamic belief in God  
 HANAYAMA, S. Concerning the distinctive character of Japanese Buddhism  
 HAMILTON, G.H. Universal elements in Mahayanist thought  
 HARADA, T. Symbols of deity and social life  
 HARRLSON, W.J. Shamanism and prophetism  
 HARTSHORNE, C. The Buddhist-Whiteheadian view of the self and the religious traditions  
 HELER, F. The conception of non-Christian religions in Christianity  
 HEIN, N.J. Kṛṣṇaite mystery plays at Mathura in ancient India  
 HEMPEL, J. Fact and law in the thinking of the Old Testament  
 HIRAI, N. The fundamental problems of present Shinto  
 HOOK, S. Two types of existentialist religion and ethics  
 HUSAINI, I.M. Christ in the Quran and in modern Arabic Literature

IKEDA, S.  
 ISHIZU, T.  
 IWAMOTO, T.  
 JANSEN, H. L.  
 JOHNSON, J.  
 KAN, E.  
 KANEKO, E.  
 KASUGAI, S.  
 KAWADA, K.  
 KEILBACH, W.  
 KIMURA, H.  
 KISHIMOTO, H.  
 KITAGAWA, I. M.  
 KOPPERS, W.  
 KRAMERS, R. P.  
 KRUSE, H.  
 KUBO, N.  
 LANCKOWSKI, F.  
 LECLANT, J.  
 LIEBENTHAL, W.  
 LÖWITZ, K.

Ancestor worship and nature worship in ancient China

On the indirectness of religious preachings, its basis and development with regard to the doctrine of Mahāyāna Buddhism

Shinto ceremonies connected with foreigner's entry into Japan

Gnostic interpretation in Pistis Sophia

Religion in Aotearoa: a study of the reaction of the Maori people to Christianity

A problem of Christian communication in a non-Christian culture

The world beyond in the conception of the Formosan mountain tribes

Ancient Iranian religion as it appears in Buddhist texts—its polyandry and religious practices—

On the fundamental difference between Buddhism and Christianity

Empirical psychology of religion as basis for philosophy of religion

The plants found in Buddhist Sanskrit literature

The role of the mountain in the religious life of the Japanese people

Sangha and ecclesia

1. Prophetism and messianic beliefs as a problem of ethnology and world history

2. Representation in art of the Highgod and other deities in the religions of mankind  
 Some aspects of Confucianism in its adaptation to the modern world

Buddhist influence on Essenism

The transmission of Taoism to Japan, with particular reference to the "San-shine"

Eschatology in ancient Egyptian religions

The suckling of the Pharaoh in part of the pharaonic coronation rites

New light on the Mahāyāna-straddhoṭpāda Sūtra

The problem of atheism in the philosophy of modern times

- MABUCHI, T. Two types of Malayo-Polynesian kinship rituals
- MARUKAWA, H. On sacred conception
- MASSIGNON, L. Cases of "transmissive" psychosomatic compassion as stated among Moslems (according to Turkish, Persian and Javanese documents) and "transmigration of souls", as in Far Eastern tradition
- MASUNAGA, R. The standpoint of Dōgen in Zen Buddhism
- MASUTANI, B. On three myths concerning the beginning of the world
- MENDELSON, M.E. A research project in Burmese Buddhist sociology
- MENSCHING, G. The phenomenon of criticism in the history of religions
- MIRZA, M.A. Living Religion
- MIYAMOTO, S. On the Middle Way
- MOROI, Y. The types of religious absolute experiences
- MOROTO, S. Ancestor worship in China
- NACHIKETA, S. Unity in different religions in India
- NAKAMURA, H. The deification of Gotama the man
- NAKAYAMA, S. The missionary spirit of the Tenrikyo foundress as seen through her 'Ofudesaki'
- NEMESHEGYI, P.X. The problem of transposing the Judaeo-Christian idea of god into Greek and Oriental terms
- NIYEDA, R. The Japanese religious consciousness
- NISHI, G. The theory that the mind is inherently pure as a motive force in Mahayana Buddhism
- NISHITANI, K. Religious existence
- NISHITSUNOI, M. About religious music and religious drama in Japan
- NOMURA, N. A study on the perception of Protestant pastors in Japan
- OGUCHI, I. The types of religious groups in Japan
- OHATA, K. The idea of God in Old Testament

ONO, M.  
 PUECH, H.-C.  
 PEZZALI, A.  
 RAMACHANDRA, K.  
 REICHLT, G. M.  
 ROCHEDIEU, E.  
 ROSS, F. H.  
 SAEKI, Y.  
 SAKAMOTO, Y.  
 SAUNDERS, E. D.  
 SEVERYNS, A.  
 SLATER, H. L.  
 TAGITA, K.  
 TAKEZONO, K.  
 TAMAKI, K.  
 TANASE, J.  
 TSUKAMOTO, Z.  
 UEDA, Y.  
 WERBLOWSKY, R. J. Zwi.  
 YAMADA, R.  
 YUKI, R.

The Contributions of Shrine Shinto in Japan

Saint Paul chez les Manichéens d'Asie Centrale

A Buddhist mystic: Santideva

Religions of the Tamils—past and present

Chinese Buddhism today

The collective and the individual in religion: myths, symbols, rites and archetypes in the theory of C. G. Jung

The revaluation of myth as a step toward understanding the religious consciousness

Why Christianity did not succeed outside the Roman Empire?

On the "Attainment of Buddhahood by trees and plants"

An aspect of popular religious belief in Japan: *Kashin*

L'humain dans la mythologie grecque

World religions and world order

One phase of the Japanese-Christian acculturation

Syncretism of Shinto and Buddhism

The pursuit of the absolute in modern India

Historical relation between the ideas of the life after death and the burial customs in Oceania

The so-called King Udayana image of Sakyamuni Buddha of sandal-wood in China and Japan

Vasubandhu was an *Ekā-am sa* (or *bhaga-vādīn*)

The doctrine of 'faith' in Jewish theology or methods of meditation in Jewish mysticism

The logic of crisis—an examination of certain problems in the history of Buddhism in India, China, and Japan—

The made-up of the consciousness of evil in Mahāyāna Buddhism



別表 B

会議計画

I、日程

第一部

参加者登録 八月二十七日(水)  
 開会式 八月二十八日(木)

本会 議 八月二十八日(木)―八月三十日(土)  
 八月三十一日(日)―九月一日(月)

第二部

シンポジウム 九月二日(火)―九月四日(木)

第三部

関西地域研究調査 九月五日(金)―九月九日(火)

公開講演 九月八日(月)

閉会式 九月九日(火)

一、第一部

(1) 参加者登録

□八月二十七日(水)午後一時―五時

□場 所 東京産経会館

□参加者は次の参加費を支払うときに参加者として登録され、資料、バッジ、名札等を受領する。

○参加費

会 員 一、八〇〇円

準会員 五〇〇円

□登録と同時に次の費用も受付ける。

○参加者懇親会費 三〇〇円

さきに参加を申込んだ者

於産経会館 午後五時―七時

○紀要予約 約二、〇〇〇円(予定)

(希望者)

(2) 開会式

□八月二十八日(木)午前九時三〇分―一二時

□場 所 東京産経会館

□参加者は午前九時一五分までに入場すること。

(3) 本会 議

□八月二十八日(木)―三十日(土)

□場 所 東京産経会館

□本会議の主題は「過去及び現在における東洋の宗教」(Religion in the East—past and present)である。但し他の題目を含まれている。

本会 議 日 程 案

日 時	部 会
八月二十四、二十五、二十六、二十七日	未開 I 宗教
八月二十八日	古 代 II 宗教
八月二十九、三十日	現 在 III 宗教 (未開宗教を除く)
八月三十一日	宗 教 IV 一般
九月一日	一 般

30日		29日	
一七〇〇	二〇〇〇	一七〇〇	二〇〇〇
合同会議		ユダヤ教	エジプトの宗教
		キリスト教	イランの宗教
合同会議		仏教	仏教
		ヒンズー教	二つの宗教にわたるもの
合同会議		二つの宗教にわたるもの	二つの宗教にわたるもの
		宗教哲学	一般
合同会議		仏教	神道
		一般	一般

□本会議は合同会議 (plenary session) と部会 (sectorial meetings) とより成り、研究発表が行われる。

□部会は右の四部会に分れる。

□研究発表論文の要旨は、次の英・和両文を参加者登録の際、参加者全員に配布する。

□研究発表の時間は二〇分、質問時間は五分とする。

□発表者は紀要用欧文原稿 (二、〇〇〇語以内) を登録の際提出する。

(4) 関東地域研究調査

□研究調査は現地調査及びこれに関連する研究討論会よりなる。

研究発表論文及び解説は、あらかじめ印刷の上参加者に配布される。討論会において研究論文をめぐつての

質疑応答が行われる。

□日光地域研究調査 八月三十一日(日)

討論会は午後〇時三〇分—一時、レークサイド、ホテルにおいて行われる。

参加者は午前七時一〇分東武鉄道浅草雷門駅に集合のこと。

□東京地域研究調査 九月一日(月)

討論会は午前九時—一〇時、産経会館において行われる。討論会終了後、バスで出発する。

参加者は午前八時五〇分までに会場に入場すること。鎌倉地域研究調査 九月一日(月)

討論会は午前九時—九時四〇分、産経会館において行われる。討論会終了後、バスで出発する。

参加者は午前八時五〇分までに会場に入場すること。尚、調査対象及び発表論文、執筆者等は次の如くである。

研究調査旅行論文 (Research Tour Papers)

調査地	調査対象	執筆者	論文テーマ
日光	二荒山神社	池上広正	二荒山神社の信仰
東照宮	近藤喜博	東照権現の宗教史的意義と日光山	
輪王寺	福井康順	輪王寺の性格とその信仰	
大猷廟	森政三	宗教伽藍としての輪王寺本堂	

東京		靖国神社	岩本徳一	教派神道の現状
明治神宮		坂本建一	明治以後の神社神道について 特に靖国神社並びに明治神宮 の創建に及ぼす	
立正交成会		小口偉一	新宗教の成立とその特質	
池上本門寺		久保田正文	日本における法華信仰とその 展開	
浅草寺		上村真肇	庶民の仏教信仰—浅草寺、柴又 帝釈天、目黒不動を例証として	
鎌倉		長谷大仏	鎌倉時代の宗教芸術	
鶴岡八幡宮		岡田実	八幡信仰の推移	
円覚寺		佐藤密雄	鎌倉仏教の特質	
総持寺		古田紹欽	禅について	
九月一日(月)				

リサーチガイドブック編集様式案—省略

二、第二部

シンポジウム

□ 九月二日(火)—四日(木)

□ 場所 東京産経会館

□ シンポジウムの主題は「東西の宗教と思想—過去百年における文化交流」(Religion and Thought in the Orient and the Occident—a century of cultural exchange)

□ シンポジウムは午前の全体会議と午後の部会に分れる  
全体会議では、会員は討論に参加することがある。

部会は四組に別れ、円卓討論が行われ、一般会員はこれを傍聴する。日程及び主題は次の通りである。

9月2日(火)

0900—0925 開会式 (Opening Session)

0930—1100 全体会議 (Plenary Session)

1110—1240 全体会議

a) The Characteristics of Oriental Culture

b) The Characteristics of Occidental Culture

c) The Influence of Occidental Thought on the Orient

1400—1600 円卓討論 (Round-table Discussion)

第1部会 Religious Tolerance and Intolerance: their Effect on East-West Cultural Contacts

" 2 " Islam and its Relation to Eastern and Western Cultures

" 3 " Some Aspects of Modernization, Westernization and Christianization in the Orient

" 4 " Easternization of Christianity: Influence

ence of Oriental Culture on Christianity  
in Asia

(1800—1900 Reception by the Prime Minister)

9月3日(水)

0900—0925 全体会議

前日討議の報告(1~4)

0930—1100 全体会議

主題 a) The Influence of Oriental Cultures on the Occident

b) The Influence of Oriental Religions on the Occident

1110—1240 全体会議

主題 The Common Concern: The Problems of an Emerging World Civilization

1400—1600 円卓會議

第5部会 The Blind Spots of the Occident in its

Appreciation of Oriental Cultures

" 6 " The Concept of Happiness in Oriental

and Occidental Religious Thoughts

" 7 " The Role of National Religions in In-

tercultural Contacts

" 8 " The Relative Role of Science and Religion

in the Developing World Civilization

(1800—1900 Reception by the Minister of Education)

9月4日(木)

0900—0925 全体会議

前日討議の報告(5~8)

0930—1100 全体会議

主題

The Contribution of Oriental Religion to Cultural Understanding

1100—1240 円卓會議

第9部会

The Contribution of Religions to Inter-cultural Understanding, especially in Education

" 10 "

The Contribution of Religions to Inter-cultural Understanding, especially in regard to World Peace

" 11 "

Future Role of Religion in the Inter-cultural Understanding of the Orient and Occident

" 12 "

Role of Comparative Studies of Religions in Clarifying Characteristics of Oriental and Occidental Cultures and Enhancing Mutual Understanding

1300—1430

Meeting of the Drafting Committee: Drafting of Recommendations to UNESCO

1530—1630

全体会議  
Adoption of Recommendations to UNESCO

1640—1700

閉会式 (Closing Session)

三、第三部

(1) 関西地域研究調査 九月五日(金)―九日(火)

□伊勢地域研究調査 九月五日(金)―六日(土)

現地調査は、内宮神域、神楽、雅楽、直会に列する。  
討論会は九月五日午後八時―九時朝日館において行われる。

□奈良地域研究調査 九月六日(土)―七日(日)

現地調査は、大神神社、法隆寺、中宮寺、天理教本部  
東大寺、春日神社、平等院、伏見稻荷神社。  
討論会は、九月六日午後八時―九時天理教本部において行われる。

□京都地域研究調査 九月七日(日)―九日(火)

現地調査は、西本願寺、東本願寺、八坂神社、知恩院  
平安神宮、北野神社、妙心寺、天竜寺、竜安寺、金閣  
寺、東寺、京都御所、比叡山、延暦寺

研究調査旅行論文(予定)

調査地	調査対象	執筆者	論文テーマ
天理	内宮	岡田米夫	神社神道における伊勢神宮の位置
伊勢	神樂所	原田敏明	日本人の民族信仰
天理	教祖館	上田嘉成	天理教発展の歴史
大神神社	岸本英夫	大神神社について	

京 都										奈 良						
東天寺	廣隆寺	仁心寺	妙安寺	竜心寺	鹿苑寺	北野神社	平安神宮	八坂神社	清水三十三間堂	西本願寺	東本願寺	春日神社	興福寺	平荷大社	東大寺	法隆寺
有賀鉄太郎	獅子王円信	佐藤哲英	猪熊兼繁	上田閑照	柴山全慶	Saeki Kudo	Zen Practice	久松真一	恵谷隆成	山口益	石田充之	宮地治邦	竹田聰州	上野照夫	赤松俊秀	佐伯良謙
	比叡山に於ける護摩とその歴史	即位式の宗教的意義	日本密教の特色とその成立	Spirit of Zen	日本仏教の倫理性	法然と親鸞	祖師西来意	日本に於ける浄土教の展開	庶民信仰(天神信仰稻荷信仰)	平安朝の芸術	奈良朝の宗教文化	聖徳太子と法隆寺				

(2) 公開講演会

□九月八日(月)午後五時三〇分

□場 所 関西電力ホール

(3) 閉会式

□九月九日(火)午前一〇時三〇分―一二時

□場 所 京都大学

## □ 準会員の参加申込について

同会議に正会員の資格においてでなく参加を希望する  
むき及びその資格をもたない学生その他の人々のため  
準会員の制度が設けられた。その規定及び申込書様式  
は次の如くである。

## 国際宗教学宗教学史会議準会員に関する規定

- 一、国際宗教学宗教学史会議に準会員を置く。
- 二、準会員はこの会議の正会員の紹介により次の様式による  
申込書を組織委員会に提出し、その承認を得た者とする。
- 三、準会員も、正会員同様、八月二十七日産経会館において登  
録しなければならぬ。
- 準会員は、開会式、全体会議、部会、特別講演会および閉  
会式に参加することができる。シンポジウムおよび研究調  
査旅行には参加できない。
- 四、準会員は、全体会議および部会における討議に参加する  
ことはできない。
- 五、準会員は、会費として金五〇〇円を八月二十七日登録の際  
に支払うものとする。
- 六、準会員は、プログラム、発表論文要旨、参加者名簿等の  
配布をうける。
- 七、準会員の申込は七月末日までとする。
- 八、会場収容能力により、準会員の数を制限することがある。

## 編集後記

○各方面の要望もあり、理事会にはかつて、本号より通巻号数  
の外に巻数をつけることとしました。その算定は出版年度数  
に基いたものです。又この機会に更に本文においても行数、  
字数の増加をなし、他にも若干スタイルを変更しました。

○新しい会員名簿ができましたので、同時にお届けします。正  
確を期しましたが誤りがありましたら編集部までお知らせ  
願えれば機を得て訂正いたします。

○本号は国際会議直前に発行しますので、彙報には会議関係の  
記事をかなり詳細に収録しました。これにより会議のスケジ  
ュール等をあらかじめお含みおき下さい。

○国際会議前に次号まで発行の予定でしたが、経費の制約に迫  
られたこと等のため遅延しております。お知らせのように本  
年度は学術大会を中止し、総会のみを九月以降の時期に開催  
することになりましたので、御承知下さつて会費納入につい  
ては特によりしくお願いいたします。

○文部省よりの本年度「宗教研究」の出版助成金は、十二万円  
と決定しました。(岡田記)

(27) 曾我量深論集第三卷『伝承と己証』一八二頁以下参照。尚この問題に關しては武内義範著『教行信証の哲学』に於ても大きな願慮が為されている。同著九八頁以下参照。

(28) 教行信証方便化身土卷三三九頁

執筆者紹介

棚瀬 襄爾 竜谷大学教授

山崎 亨 同志社大学教授

石田 慶和 京都大学助手

山形 孝夫 東北大学大学院(博士課程)

諸戸 素純 大阪市立大学教授

## The Fundamental Structure of Religion

Jōji TANASE

From the start, science of Religion endeavoured to grasp or to define "Religion" as the whole in general term. E. B. Tylor's minimum definition is a good example. But this is a very difficult task. We must take under view all religions, its essence, its manifestations, and all its historical or dynamic phases. Some scholars seek religion in its naive form and reject its institutional form, but we must include all aspects of religion.

The hypothetical definition of religion which I want to propose in this paper is that religion is one of the culture items which tries superrational adjustment. As my aim in this paper is in the understanding of the dynamic structure of religion, this definition is explanatory one. As you see, in his definition, the dynamic concept of culture is introduced. "Superrational" means rational plus. Adjustment means cultural adaptation. Therefore it stands on the anthropocentric point of view, but it does not stand on philosophical humanism. Religion is a kind of human behavior, and human behavior is understood as the bridge between disequilibrium and equilibrium.

If we want to analyse the superrational adjustment, we must divide the religious situation or religious ground and the religious method. In the religious situation, a religious method is acquired, and the religious method abolishes the situation.

The religious situation is able to grasp in psychological or philosophical term such as fear, unrest, powerlessness or crises. But to explain the varieties of religious phenomena, it is of use to attract attention to the causes which have given rise to the situation. Environmental, organic, socio-cultural and reflective situation may be cited. The first three are partial and superficial, and the last are wholly and essen-



tial. The religious methods may be classified to the outward method and the inward method. In the former, man is not changed, human desire is allowed, and in this type the notion of the holy is characteristic. In the latter reconstruction of humanity is aimed at. I think the definition of religion as the sacred can be applied to the former type and that of religion as revaluation of values can be applied to the latter type, but both types can be grasped as the superrational adjustment. Generally speaking, superficial situations are related to the outward methods, and reflective situations to the inward methods. Superrational adjustment may be socialized as the other items of culture. Thus religious institution is not independent. It is a part of an integral culture.

### About the God Most High in the Old Testament

Toru YAMAZAKI

Although "*el elyon*" in Gen. 14:18 is usually translated as "the God Most High", the original meaning must be examined and searched from the stand point of the text criticism and cultural background.

(1) The Text of Gen. 14:18-20 belongs to P source by Gunkel (Genesis, 1910). According to Albright (The Archaeology of Palestine and the Bible, 1935), the text is from the special source, which originated from Mesopotamia valley by Oesterley and Robinson (An Intro., 1934). According to Pfeiffer (Intro., 1948), the text belongs to the secondary source of S. The poetic form resembles to the S source but theological content must be much later than S, and probably about fifth century B.C.

(2) So called Sefiré-Soudjin document of which translation is found in the periodical of ZAW, 1932, s. 178ff., presents before us that *el* and *elyon* are the gods worshipped among the Canaanites. The articles by

Cantineau (Revue d'assyriologie, 1931), Eissfeldt (1932) and Montgomery (H. Th. R., xxxi, 1938) threw light upon this point.

(3) According to the document of Sanchunjaton, *elyon* is called as Hypsistos (the Highest).

(4) The God *Aleion* in Ras Shamra tablets seems to be a different form of *elyon*.

### On the Essential Significance of "Shin-gyô"

Yoshikazu. ISHIDA

In his main work "Kyô-yo-shin-shô", Shinran makes clear his unique concept of "Shin-gyô" (信樂) which means faith with joy literally. The concept of faith, however, does not explain the true significance of "Shin-gyô", because it implies the absolute subordination to the absolute. That is to say, faith presupposes the absolute disparity between the relative and the absolute, while the concept of "Shingyô" has still more profound significance in it.

We know that the Jôdo-shin sect of Buddhism has produced a group of earnest lay-devotees called "Myôkô-nin" (妙好人). We can realize the true significance of the concept of "Shid-gyô" through their expressions which remain very few but show their profound spiritual lives clearly.

One of them says that he is unified with "Shin-jin" (信心), the pure and faithful mind given from Buddha Amitâbha, or he is "Shin-jin" itself or he become in a body with Buddha Amitâbha, nay Buddha Amitâbha becomes himself. These expressions can not be expressed from the feelings of subordination to the absolute, I think. They prove that the far more profound dimension is open in their spiritual lives which derived from Shinran's teachings.

Shinran teaches us in the "Kyô-gyô-shin-shô" that the only way to go and be born in the Pure Land of Buddha Amitâbha is not by the

faith which we may have in our minds but by the pure and true "Shingyô" given from Buddha Amitâbha. This teaching distinguishes him from other patriarches of the Jôdo sect who were Honen's disciples.

According to Shinran's original explanations of "Kangyô-so", the commentary of "Kan-muryôju-kyô" by Zendô, the true significance of "Shinjin", which is nothing but "Shingyô", is understood from two points of view. The one is the deep faith to the Dharma which established the salvation of mankind by the 48th Vow of Buddha Amitâbha, the other is also the deep faith of having sins which makes us reiterate transmigrations. The "Shinjin" implies these two deep faith as its essential significance, so it can not be understood from the dimension on which the feelings of the absolute subordination seem to be based. "Shin-jin" or "Shin-gyô" reveals itself where this dimension is broken through, that is, where the absolute disparity between the relative and the absolute is surpassed throughly not by the relative but by the absolute.

### The Problem of "die hermeneutische Situation" and the Idea of Existence.

Takao YAMAGATA

After the Second World War there took place a further development in theological thought, and of this we have taken Rudolf Bultmann as representative. It would be a complete misunderstanding to think that Bultmann's theological thought has gone back to the attitude which prevailed before Barth. On the contrary, he accepts with Barth the Kerygma, the revealed Word of God, as the foundation of Christian theology. But as he sees it, the Kerygma is always understood in the answering situation of faith, and it is in that actual situation that it is to be interpreted. Hence, Bultmann takes the ex-

istential interpretation of the New Testament, which is based upon the methods of the interpretation of Schleiermacher, Dilthey and especially Heidegger. And he has found both facts that all kinds of interpretation are to be done in "der hermeneutische Zirkel", and that it is impossible to begin the interpretation of text without having any preunderstanding of its content. This appears to me to be the most valuable part of Bultmann's theological method of the interpretation of the N. T.

The aim of this paper is to make some contribution towards understanding Bultmann's situation as the interpreter of the N. T. and his idea of authentic existence.

### Polarization of Ancestors

Sojun MOROTO

Ancestors of a family in China form an organized group with a complex structure, *tsu* and *kuei* making its constituent parts. Literally *tsu* 祖 (or *hsien-tsu* 先祖) means the forefathers or a line of direct ascendants of a family as well as its separate member, while *kuei* 鬼 (or *kuei-shen* 鬼神) imply the dead. Practically, indeed, these two different concepts mostly overlap each other to show the same ancestors—a line of dead forefathers. Both ends of this line are treated particularly with profound reverence, each being dedicated a separate fane to receive special sacrifices. At the farthest pole stands the founder of the family as a mythical being, who, in reality, represents the whole body of ancestors: I propose to see in this mythical ancestor the polarity of *tsu*-character. The nearest pole is occupied by the four latest ascendants, i. e. father, grandfather and so on, in whom the polarity of *kuei*-character may be discerned. The higher we ascend the lineage, the more increases the *tsu*-character, and the nearer we come to the father, the more intensifies the *kuei*-character, —a phenomenon of polarization of ancestors.