

米 国 宗 教 学 の 展 望 (下)

北 川 三 夫

第 三 章 米 国 宗 教 学 の 将 来

宗 教 学 の 性 格

世間では、宗教の学的研究に従事するものがすべて宗教学者であるかのように考えられている。たしかに、広い意味ではそう考えることも出来よう。しかし、私がここでいう宗教学とは、狭い意味での *Allgemeine Religions-Wissenschaft* を指すのである。もちろん、宗教学者だけが宗教の研究をするというわけではない。他の学問との協力がなければならぬことはいうまでもない。今ここで宗教学の歴史的発展について述べるつもりはないが、宗教学が他の宗教研究に携わる学問と、異なった特殊な性格をもっていることに触れてみたい。それは宗教学者の資料に対する態度によく現われている。

米 国 宗 教 学 の 展 望

第一に、宗教学者は自己の育った文化・宗教以外の資料に対して「同情的理解」を必要とする⁽¹⁾。人類の歴史を顧みると、一つの宗教が他の宗教に接触した例は少なくない。古代インドにアーリアン民族が移住した時、彼らは土着の部族の宗教を包容しながらも、それを克服したことは衆知の事実である。イスラエル人がカナンの地に侵入した時も

先住民族の宗教の影響を受けながら、なおもイスラエルの宗教を展開して行った。一つの宗教が他の宗教と触れ合う場合、文化的、政治的な摩擦ばかりでなく、信仰の上にもある意味での危機に直面する。紀元前六世紀のギリシャでは、祖先伝来の信仰が懐疑の目を以て⁽²⁾みられたことや、仏教が始めて日本に渡来した時の思想的紛糾が避けられなかった事情も肯かれる。このような場合、互に他の宗教に対して、「同情的理解」をしようとはしないで、むしろ他の宗教が提示する問題を、いかに処理するか、あるいはいかに政治的な解決を見出すかということに努力が払われたのであった。古代においても、他の宗教を研究した人々が無かったわけではないが、いわゆる宗教学的な「同情的理解」を見出すことは出来ない。

宗教学の第二の性格は、宗教学者が自らの育った宗教についても批判的な研究を厭わないことである。中世の歴史は、キリスト教文化の恩恵に浴したヨーロッパ人の立場から書かれていると云ってよい。しかし、最近の研究によると、イスラム教やユダヤ教がいかにヨーロッパ文明を刺戟し、かつ貢献したかが窺われる。特にイベリヤ半島が回教の治下にあつて、一流の大学や図書館が建設された時代には、キリスト教徒のヨーロッパ人が、絢爛眼を奪うがごときイスラム文化に心を惹かれたことは想像に難くない。回教の大学に学んだキリスト教徒の学生は、回教の神学者に接するに及んで、キリスト教神学で取扱ったことのない新しい問題に直面せざるを得なかった。当然、彼らはそれまで自明の理と考えていたキリスト教を、新しい視野から見直したのである。けれども、その結果はアクイナスの *Summa Contra Gentiles* をみても解るように、キリスト教と他の宗教との関係を、哲学的・神学的に纏めるという気運を起しはしたが、キリスト教自体を批判的に研究するという態度は愚か、他の宗教を公平にみようとするとする学風は遂に生まれなかったのである。

宗教学の第三の性格として挙げられるのは、その「科学的態度」である。もちろん、ここにいう「科学的態度」とは、自然科学や社会科学と異なった「宗教科学的」という意味においてであるが、ともかくこうした学風は啓蒙時代まではなかった。それは十五・六世紀以来、ヨーロッパ人が南北米大陸や東洋に進出して、異民族の文化・宗教・習俗に接し、ことに東洋の古典などが訳されるに及んで、その崇高な宗教的・哲学的思想がヨーロッパの思想家たちに深い感銘を与えたことなどが大いに関係している。当時の欧州では、ハーバート・バークレー、ロック・ヒュームのような人々が、ユダヤ教やキリスト教の信ずる「啓示」によらないで、「理性」によって宗教の本質を探究しようとしていた。啓蒙時代の思想家は、すべて神の啓示を否定したというわけではないが、彼らは理性もまた神から与えられると考えた。したがって、理性によって探究した宗教の本質は、究極において啓示によって示された宗教の真理と矛盾しないと確信したのであった。これに関連して、ライブニッツなどは宗教の真理に *coincidental truth* と *necessary truth* とがあると考え、両者は、人間の理性によって区別されなければならぬと主張した。いいかえれば、宗教というものは他の文化現象と交わって、長い歴史の間に余計な副産物を纏っている。それ故に、宗教現象を歴史的に深く掘下げれば、その背後に「純粋な」宗教のありのままの姿を探究することが出来るということである。これを *religio naturalis* と称した。純粋な宗教そのものは教団の御用学問たる神学によらず、理性を基盤とする哲学と「科学的」な方法によってのみ到達し得ると考えられたのである。よかれあしかれ、今日の宗教学はこのような「科学的」な学風を受継いでいる。⁽³⁾

宗教学の体系化

宗教学は一般にマックス・ミュラー（一八三三—一九〇〇）の時代に始めて体系化されたといわれる。しかし、彼以前にあっても、宗教学の構成分子と名づけられる学的要素がいろいろとあった。

第一は、シュライエルマッヘルなどによって代表される一派である。彼らは宗教及び宗教体験の性格に関する学的興味をもち、一般の解釈学 (Hermeneutics) を宗教現象の研究に適用しようとした。第二は、フムボルト (Humboldt) 兄弟たちによる言語学派である。彼らは言語の研究が文化の神秘を解く重要な鍵であると考えた。第三は、ドイツ浪漫主義の人々の強調した宗教の歴史的研究である。ヘルデル (Johann Gottfried Herder) の著 *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* などはその代表的なものといえよう。第四は、十九世紀後半、欧州諸国に発展した社会学の影響から、宗教の社会学的考察を行おうとする動きである。第五は、Wilhelm Wundt などの流れを汲む *Völkerpsychologie* 学派である。ゲシュタルト心理学を、個人だけでなく、宗教的・文化的・民俗的なグループにまで適用しようとする行き方である。その他にもいろいろな学派の体系化を理解するためには、少なくとも右の五つの要素を考慮に入れる必要がある。

このように、宗教学は諸種の流れを受継いだために、複雑な性格をもっているから、ややもすれば統一性を欠くかのごとき感じを与え易い。結論をいえば、宗教学とは Dilthey や Wach の用いる意味においての宗教の *Verstehen* を目的とする学問であるといえる。したがって、護教的な目的や真理の宣揚ということは、それがいかに崇高なものであり、また現代社会に必要なものであっても、*Verstehen* の副産物であって、宗教学の分野を越えるものである。同様に、特定の宗教の真理性を是認した研究方法は、その出発点において、すでに宗教学から離れたものといわなければならない。宗教学はしばしば各宗教の研究を綜合した名称であるように考えられ易いが、このような研究方法を以って直ちに宗教学と呼ぶことは出来ない。たしかに、宗教学においても、特定の宗教の研究を更に進める必要がある。しかし、その際、資料を宗教学的に取扱うか否かによって、それが宗教学的労作とも、似て非なるものともなりうるのである。

宗敎学の *Verstehen* ということは、宗敎学の目的として強く認容されている。それを宗敎学の研究方法に具體的に連結しようとする問題が複雑化してくる。この点に宗敎学の多面性が大きく浮き上つてくるのである。宗敎の研究を大別すれば、「歴史的研究」と「組織的研究」とに分けられるであろう。すべての宗敎学者は、この両面を取り入れてそれぞれの学説を打ち立てようとはするが、個々人の性格の違いや学問的伝統の相違などのために、両者のバランスをとることは甚だ難しいようである。

宗敎学の歴史的研究は「宗敎史学」とよばれる。最近欧米では、*Allgemeine Religionswissenschaft* を *History of Religions* と訳すので誤解を招き易いが、ここにいう「宗敎史学」とは *Religionsgeschichte* という意味である。一方、宗敎学の組織的研究は、哲学的・人類学的・民俗学的・社会学的・心理学的・現象学的な要素を含んでいる。最近では、それぞれの部門の研究が盛んになったために、あたかも分科独立の感さえある。この際注意されなければならないことは、宗敎学としての宗敎社会学的研究や宗敎心理学的研究は、一般社会学や一般心理学の立場からの宗敎の研究とは、同じ資料を用い、同じ方法論によってなされるとしても、両者は異なった性格の学問であるということである。例えば、ある教団を研究するにしても、一般社会学の一部たる宗敎社会学は、その教団が社会組織の中でのいかなる役割を果すかに関心があるろうし、宗敎学としての宗敎社会学は、社会組織そのものの解明に目的があるのでなく、社会の中における宗敎の性格を探究することに主眼がある。一般の社会学や心理学に比べて、宗敎学のそうした研究は、宗敎の組織的研究の一要素であり、しかも究極の目的が宗敎そのものの *Verstehen* にあることは明らかである。

宗敎学は成立以來、一世紀にもならぬ若い学問である。したがって、その学説は学者たちの *idiosyncrasy* によるた

めか、多種多様である。その詳細な展開は学説発展史の中で述べることにして、ここでは簡単にいくつかの例を挙げてみることにする。

宗教学の始祖ともいべき Max Müller は、宗教の史的研究に重点を置いて、言語説をその方法論の基盤とした。彼によれば、人類の宗教体験は各宗教の聖典研究によって最も正確に理解されるという。彼の学説の特徴は、その言語学的研究が歴史的に——すなわち進化論を基礎とした発展段階的に——組織されていることである。彼の言語学的労作は、Physical (物的)・Anthropological (人間的)・Psychological (心理的) 宗教と称する発展的類型を組織だてた点にある。しかし、宗教の歴史研究においても、彼が Renan にあてた “before we compare, we must thoroughly know what we compare” という一節に窺われるように、Max Müller は各宗教の比較的研究によってそれらの類似性をつかもうとしたが、Gerhard Kretschmar は比較研究法によって各々の宗教の独自性を明らかにすべきことを主張したのは興味深いことである。⁽⁴⁾

Ernst Troeltsch と Max Weber は、宗教現象の社会的文化的経済的政治的背景の研究によって宗教そのものの性格を把握しようとした。彼らが宗教史研究に重要な typology に貢献したことは衆知の事実である。二人はシュライエルマッヘルとカントの影響を受け、宗教と倫理との関係を重視した。マックスウェーバーについては宗教社会学の項で詳述するが、彼は歴史的研究が歴史的次元に発生した個々の事件を、個別的に概念化するのに反し、社会学の Idealtypus は普遍的な一般の合理性の把握を目的とすると考えた。⁽⁵⁾ トレルチはキリスト教史の研究によって著名になったが、宗教史と宗教哲学関係でも一家をなし、宗教学にとってないがしろにすることの出来ぬ Contingency や Historiography について深い洞察を示した。⁽⁶⁾ 彼は宗教的アプリアリを肯定したが、歴史はあくまでも Contingent reality から切離すことの出来ないものとする。⁽⁷⁾ いいかえれば、宗教の研究は普遍的一般の合理性によって到達されるものではなく、歴史的に探究されなければならぬというのである。すなわち、彼にとっては、人類の歴史そのもの

が宗教史学・宗教学の資料なのであった。

Nathan Söderblom は宗教学の多面性を一身に象徴したような人である⁽⁸⁾。彼はルーテル派の大主教でありながら、マナ観念を基礎として *Das Werden des Gotteslaubens* (1915) を著わし、宗教と社会の繋がりについても深い興味をもっていた。彼は *revelation, the living God, the Holy* などの観念を殆んど同一視したが、なかでも彼の「聖なるもの」の考えはオットーによって受け継がれた。彼は宗教学を宗教心理学・宗教史学・比較宗教学及び宗教史的哲学などの総合体であると考えた。そして宗教学の資料は、全人類の宗教体験を通じてみられる創造神の働きであるとともに、人間の信仰史であると信じた⁽⁹⁾。したがって、彼にとって宗教史は、キリスト教信仰を裏付けるものであった。こうした考えが、恐らくルーテル教会の正統派から彼が異端視される理由でもあろう。

Rudolf Otto も複雑な人である⁽¹⁰⁾。彼の著 *Das Heilige* はあまりにも有名である。ワールブルクの学生たちは彼に *Der Heilige* という尊称を奉じた位であった。オットーは *Wilhelm Wundt* の *Volkerpsychologie* に対する批判の中で、宗教は決して宗教ならざるものから進化するものでないことを強調している。彼はまた全人類のあらゆる宗教史を発展的にみることを非とし、*The Law of Parallels in the History of Religions* を主張した。彼は *Feuerbach* や *Prende* が *Schliermacher* の宗教論から *Subjectivistic* な結論に到達したことを遺憾として、宗教学は宗教の「意味」を探究すべきであると考えた。オットーの主張にもいろいろの弱点はあるにしても、彼が今日の宗教学の成長に果した貢献はきわめて大きい。不幸にして、彼の *Critical phenomenological method* はいまだに広く理解されていないけれども。

C. P. Tiele と Söderblom の学派を受け継いだ G. van der Leeuw は Husserl や Jaspers などの影響を受け、Phenomenology of Religion の体系化に努めた⁽¹¹⁾。それは宗教の詩的研究でも、宗教史乃至宗教心理学でもない。彼によれば、phenomenological study は宗教哲学と異なった意味での組織的探究である。彼は神学を神について語る学問であるとし、宗教現象学の使命は、神と宗教現象との関係を、宗教現象の立場から研究することであると主張する⁽¹²⁾。

Van der Leeuw は宗教史学・現象(比較宗教)学・神学をはっきりと区別したが、Hendrik Kraemer はこの三者を分離することが出来ぬと考えた。クレマーの唱える神学的宗教学は、単なる宣教学ではない。彼は、神学は比較宗教学と宗教史学の資料を取り上げるべきであると同時に、また比較宗教学と宗教史学とは神学によって批判され基礎づけられねばならないとする⁽¹³⁾。

米国においても、優れた心理学者や哲学者の宗教研究が見られはしたが、純然たる宗教学の系譜からはついに労作が芽生えなかった。ウィリアム・ジェームズのような人でさえ、ヨーロッパの宗教学へ刺戟を与えはしたが、米国の宗教学に及ぼした影響は少ないのである。過去一世紀の発展を眺めると、米国の宗教学は単純な意味の比較宗教学であったといえよう。学的に順調な発展を遂げたのは宗教史学だけである。今日でも、米国の宗教学者は、Knock、Goodenough、Fries などの宗教史学者であるとさえいえる⁽¹⁴⁾。

Joachim Wach は、一九三〇年代に Leipzig から渡米し、第二次大戦直後シカゴ大学に招かれて、一九五五年にこの世を去られた。その間、彼は米国人だけでなく、ヨーロッパやアジア諸国からも学生を集め、米国では特異な存在であった。彼の弟子たちはいまだ名を現わすに至らないが、遠からずしてヴァッハの残した「シカゴ学派」が、米国の宗教学に新しい方向を打出すものと思われる。ヴァッハは若くして Das Verstehen 三巻を著わし、一生の間

Max Müller の言語学的比較方法、Max Weber と Ernst Troeltsch の宗教社会学的研究、Söderblom と Rudolf Otto の宗教学の組織的研究及び Van der Leeuw の現象学的研究などを総合し、体系づけようとした。(15) 彼は宗教学の出発点は、各宗教の歴史的研究であると考え、組織的労作を hermeneutical に展開しようとした。その基礎付けの裏には、Dilthey と Max Scheler の強い影響がある。彼は渡米後、世に出した最初の著作が *Sociology of Religion* であるために、世間では彼を社会学者と考え易い。けれども、彼のいう宗教社会学は、ヴァッハ自身が考えた程社会学的なものでなく、宗教学の組織的研究であることはすでに一九五六年の拙稿で論じたところである。(16)

ヴァッハの歿後、ルーマニヤ人 Mircea Eliade がシカゴ大学に招かれた。東欧人でフランス宗教学の伝統に育った彼は、ドイツで教育を受けたヴァッハとは面白い対照である。彼はギリシヤ正教会の雰囲気を生を受け、若くしてインドでヨーガの研究をし、後にシャーマニズムに興味をもつようになったのをみてもわかるように、彼の唱える *Morphological method* は多面的な性格をもっている。彼はまた C. J. Jung とも親しく、宗教する人の内的態度を考察しようとする。彼の所説にはいろいろの批評はあるが、今日世界を通じて最も *imaginative* で *productive* な学者であることは定評がある。彼の米国の宗教学の体系化に貢献するであろうことは大いに期待されている。(17)

米 国 宗 教 学 の 将 来

すべての学問は氷山にも譬えられる。表面に現われる部分も重要であるが、隠れた部分のあることを見逃してはならない。宗教学が米国独自の発展をするためには、宗教学の基礎となるべき宗教・文化の流れを理解し、これと密接な連結をしなければならぬ。米国の宗教学に、ヨーロッパの宗教学と同じことを期待するのは不可能なことである。いままでの宗教学は、どうしてもヨーロッパ中心の感があった。ヨーロッパはいくつもの小国に分れているとはいえ

文化的にも同じ流れを汲んでいる。したがって、諸国の学者の間の相互理解は難しくはない。また、国が小さいためか、他国に旅行することはあたりまえとされ、学生時代から二・三ヶ国語に通じている者も多い。ドイツの *Gymnasium* 教育、英国の *Tutorial System* など、方法は異なっているけれども、それぞれ幼年時代から古典に親しみ、大学志望の学生はギリシャ、ラテン語を覚え、歴史哲学についても一通りの予備知識をもっている。宗教学についても、*Chantepie* その他の *Lehrbuch* が揃っていて、学生の頭が固まらないうちに、理解出来るかどうかは別として、いろいろの知識を短時間につめこむ組織になっている。

ヨーロッパには日本と事情が相通するものがあって、頭のよい者が必ずしも大学に入れるというわけではない。社会的・経済的な条件が備わらなければ、例外はあるとしても、学問を志すことが難しいところに、封建性の余香が漂っている。そのかわり、学生はある意味での特権階級であって、周囲が勉強をし易い状態に置いてくれる。Wach はかつて *Meister und Jünger* という本を書いて、「教師と学生」との関係と、「師と弟子」との関係の相違を指摘した。⁽¹⁸⁾前者は教室における学問的な関係を中心として成り立ち、後者は師弟という人格的な関係によるとしている。この点、ヨーロッパの宗教学には「教師と学生」の関係はいうまでもなく、「師弟」観念が強い。今は亡き *Söderblom* や *Otto* にしても、現存の *Pettazzoni* や *Heiler* にしても、彼らの名声を慕ってわざわざ弟子入りをする学生は多い。晩年の *Van der Leeuw* は殆んど大学で講義せず、自宅の二階の書齋に立籠って、学生たちがその高説を拝聴しながら、食事の買出しまでしていたことなども微笑ましく思い出される。こうした習慣はよいことばかりではないが、師の学風が学生の全人格に深くしみこみ、弟子たちは忠実に恩師の研究を続けることが多いのである。ただ残念なことに、ヨーロッパには宗教学の教授職の数が少ない。このために、運よく師の後を継ぐものは一生安業に研究を続け得るけれども、多くの有能なものが途中で方向転換を余儀なくせざるをえないのは、日本の学界に似ているとい

えよう。政府と宗教界と大学とが、歴史的なつながりを保っているのもヨーロッパの特質である。

こうした背景をもつヨーロッパに、宗教学の理論的探究が盛んなのは想像に難くない。大学が政府の補助を受けているといっても、研究費はさほど豊富でない。したがって、宗教現象の实地調査は、宣教師や Cultural attaché としての外国に出る人は例外として、殆んど望まれないのである。そのかわり、図書館や博物館がなかなか完備している。例えば、ウブサラの大学図書館などは、宗教学者のパラダイスともいうべきであり、マールブルクの宗教学博物館は小さいながらもよくまとまっている。また、ヨーロッパの大学は比較的教授陣が少ないために、各部門の学者の意見の交換が活潑である。オックスフォードの All Soul College のように、学生も教室もなく、教授だけが一緒に食事しながら意見の交換をするという恵まれたところは少ないにしても、一般に学者間の mutual edification が理想とされている。これはカント主義の theory of knowledge が諸部門の学者に受け容れられ、異なった Wissenschaft の学者たちが common frame of reference をもっていた時代には特に顕著であった。今でも、欧州の宗教学者の中で、詩・文学・芸術一般ばかりでなく、心理学・哲学・神学に至るまで、インテリジェントに語れる人が少なくない。

米国学の展望

これに反して、米国の宗教学は、ヨーロッパのような文化的背景を持ち合わせていない。米国における教育の理想は、国民が一人前の市民たるべき素養を与えることである。なかには秀才教育を施す学校もないわけではないが、卒業生の多くは米国の社会にとけこまないために、結果はあまり芳しくない。一般の学校では——カレッジにおいても——知識を詰め込むよりは、学生自身の initiative を奨励し、個々の性格と境遇を考慮して、学生の天分を引き出すことを教育と心得ている。このために、いきおい実用的な方面が強調され、古典などは無用の長物と考えられ易い。米国人はみな移民の子孫で、二世、三世の人たちが多いにもかかわらず、外国語はあまり達者ではないらしい。親た

ちが帰化市民であれば、その風俗・習慣が故国の香を残しているのは当然である。しかし、子供たちにとっては、それがまた近所の親たちに比べて田舎臭くみえ、親が家で語る言葉を恥かしいと感ずる風がある。そうしたことが移民で構成された米國に、外国語を蔑む気風を植えつけたのかも知れない。最近独・仏・西の三語をハイスクールでもうまく教課に取り入れだしたけれども、ギリシャ・ラテン語などは殆んど顧みられないといつてよい程である。

学校の課目も全部統一されずに、ある程度の選択が許されている。米國人は実用主義だといわれるだけに、自然神学やビジネスコースは選択課目であっても、子供たちが志望している。社会科学になると一段下つて、歴史・哲学ともなれば希望する子供は甚だ少ない。まして、子供の時から宗教を将来学ぼうとするのは、牧師の子供ぐらいである。また、米國人は幼少の時から独立心が強いので、アルバイトを誇りとする傾向がある。経済的に余裕のある家庭でも子供が夏や週末に働くことを奨励するようである。最近早婚が流行し、早く学校と兵役を終えて、自分の家庭を持ち、経済的に自立することを人生の理想とする青少年男女が多い。

こうした文化的背景の中から、宗教学に必要な予備知識を自然に受けることはごく稀なことである。カレッジで比較宗教のコースに興味をもつ学生も少なくないが、それを一生の専門にしようとする者は殆んどない。宗教学の学生は、たいてい哲学・神学・歴史学の中で、そのいずれかを志して、途中でだれかの本に *inspire* されて転向した者が多い。社会科学を学びながら宗教に興味を抱くようになって、大抵はそれぞれの分野の中で、「宗教社会学」や「宗教心理学」関係の研究に入つて行き、宗教学に入つてくる者は少ないようである。もちろん、英語で書かれたよい宗教学入門書や、優れた宗教学の教師が少ないということもその原因であるには違いない。たいていの学生は、宗教学に足を踏み入れてはじめて、宗教学がいかに底深く、幅広い学問であるかに気づき、しかも宗教学に必要な学問的素養

のないことを嘆くのである。すでにカレッジを終えた学生が——その半数以上は結婚している——、独仏の専門書をこなし、特定の宗教研究に必要な語学力をマスターしようとするのは、日暮れて道遠しの感があるのである。米国人の学生で、宗教學に心惹かれながら、学業半ばにして去る者が半数を占めるのは、こうした失望感によるのである。かりに十年の歳月をかけて宗教學の課程を終えたとしても、生活の安定は保証されていない。比較宗教学といったようなコースをもつカレッジでは、ことさら宗教學の卒業生を俟つわけではなく、哲学や社会科学の出身者で、宗教に興味のあるものに担当させるところが多いからである。

師弟の関係についてみても、宗教學の教授が、ヨーロッパのように学生と師弟関係を結ぼうとする念が薄い。また学生も自立心が強く、弟子入りをしようという気風が少ない。したがって、大学者の *staff* を受け継ぐ人はあつても、その学風を存続させることは少ないのである。大学自身も教授の数が多いために、教授たちが社交的に他の学科の同僚と会うことはあつても、学問的な意見の交換をする機会は比較的少ない。たいていは自己の部門の同僚だけで専門的な話をしている。そこで、宗教學のように幅が広く、これといつて他の分野の注目を引く特徴の少ない学問は他の学者に宗教學がいかなる性質の学問であるかを説明するのがやつのことで、落ち着いて宗教學の研究に没頭することは難しい。このような不利な条件が備わっているにもかかわらず、数は少なくとも、有望な米国人の学生が宗教學に入門しつつあるのは心強い。ヨーロッパのように封建性がなく、実力本位の国柄だけに、苦勞を厭わずに Ph.D までこぎつける学生は、年月さえかければ、ヨーロッパの学生とは異なつた意味で、宗教學に少なからぬ貢献の出来る者が多いのである。

しかし、米國の宗教學の将来は決して容易なものではない。文化的にも宗教的にも、米國は宗教を宗教學的に研究

する伝統が少ない。宗教を「宗教学的」に、あるいは「科学的」に学ぶことは、理解されるが、「宗教科学的」(Theo-ligio-scientific)に探究することはなかなか一般に受け容れられないようである。したがって、宗教学と称しても、それが一方的に解釈されて、宗教学の名において宗教哲学や神学、また宗教心理学や宗教社会学が取り上げられ易いのである。けれども、こうした今日の苦悩を経てこそ、米国の宗教学は独自の行路を見出しうるのかも知れない。

米国宗教学の将来を考えてみると、少なくとも当分の間は、理論的労作においてはヨーロッパ宗教学に比するものが生まれにくいとしても、実証的な研究において急速な進歩を期待することが出来よう。いままでアメリカ・インドアンの宗教現象は人類学者の独占物の風があつたが、近頃少しずつ宗教学者の実地研究が行われるようになった。宗教学の研究のために、米国の学者がアジア・アフリカに赴く日も遠からず来るであらう。実際、米国人の学者はヨーロッパの学者よりも、実地研究の態度は好ましいようである。欧州の人々は、長い間ヨーロッパが世界の文明の最高峯であると信じてきたためか、他国の文化・宗教を二流視する傾向が抜け切れない。そのため、よほど東洋の好きな学者でも、現在宗教生活をしている人々を研究するよりは、過去の聖典、偉人に重点を置き易い。この点、単純なくらい無邪気な米国人の学者は、現代生きている宗教現象を研究するにふさわしい性格的な下地があるといひ得るであらう。

米国宗教学の第二の特質ともいふべきものはティーム・ワークである。ヨーロッパの著名な宗教学者は多面的な性格をもちながらも、個々の学者の偉大さが重要視された。いかえれば、師弟関係があるので、縦のティーム・ワークはあつたが、横のティーム・ワークは少なかつたのである。(宗教学全般を大きな視野からみれば、各国の学者の協力はあつたが、一つの研究を考えた場合、それは個々の学者の書齋でなされたものといえる。)米国は個人主義の国

と考えられているが、人間的には親しみ易く、何人かのものが——同僚の間でも、教授と学生の間でも——共同研究をすることに巧みである。その性格は、米国の宗教学者のように、個人的に多くの学問的素養に恵まれていない人々にとつては特に大切な要素である。ヨーロッパの学者のように、他人の学説を遠慮しながら批評するのではなく、お互いの立場を単刀直入に批評しながら理解するという態度は、たとえ一時的には感情を害することがあっても、学問の進歩のためには不可欠のものである。

第三に考えられることは、実証的な興味とティーム・ワークの素養とを合わせて、米国の宗教学は宗教 (religion) そのものの本質を探究するよりは、歴史的宗教 (religions) の研究に重点を置いておられるように思われる。この点についてはすでに触れてきたが、これは例えば印度教を信奉する人の立場から研究するのではなく、また印度教を仏教の立場から批判するでもない。印度教を宗教科学的 (religio scientific) に研究することを指すのである。そのため、宗教学内の小部門の専門家だけでなく、ひろく他の分野の学者の協力を必要とする。宗教学の実証的研究が進むにつれて、財団や一流の大学からの財政的援助も期待され得る。すでにモントリオールのマギル大学のイスラム研究所は、数年にわたってロックフェラー財団の援助を受け、回教研究については、他所にみられない効果を挙げている。ただ個々の宗教の研究は、ややもするといわゆる「宗教的」研究に結びつき易い。例えば米国におけるインド教研究が、ヴェダンタ・ミッシヨンのスワミたちによってなされる場合、それは護教的なものにされないまでも、「宗教的」な研究にされる場合が多い。無論インド教を宗教的に研究する学者がいなければならぬ。宗教学がインド教研究から学ぶことの多いのはいうまでもないが、こうした研究も宗教学の立場、出発点、方法論に基づいてなされることが望ましいのである。

これと関連して、第四に考えられることは、米国の宗教学研究が将来大学に附属した研究所を必要とすることである。マギルのイスラム研究所、加州 Claremont の Blaisdell Institute の存在はさきに述べた通りであるが、これからは少なくとも四・五の研究所が生まれてこなければならぬ。ヨーロッパの宗教学研究は、必然的に著名な学者、教授を中心としている。しかし、米国では大学の教室は学生が学位を獲得するまでの教育に重点が置かれていて、それ以外の特別研究をする余地がない。したがって、どうしても教室以外の研究所を必要としている。このことは各大学が同じような研究に従事すべきであるということではなく、異なった特質をもったいくつかの研究機関が生まれなければならぬということである。そして研究所には、post-doctorate の研究員を何人か置くことも出来るし、外国からの学者も短期間招くことも望まれる。

第五に大初なことは、宗教学の文書刊行である。各地の大学・研究所の定期発表もなければならぬが、学者個人による研究をモノグラフにして印刷することも必要である。さらに重要なのは、宗教学の専門的な学術雑誌であろう。目下 Columbia で出されている Review of Religions は昔の面影も失われてしまひ、Chicago の Journal of Religion は神学中心になってしまひた。Journal of Bible and Religion という雑誌は、カレッジの教師の間に広く読まれていて、それはそれなりの役割を果たしているけれども、専門的な学術雑誌ではない。なるほど、宗教学に間接的に関係のある論文は、Journal of American Oriental Society (JAOS) や Journal of Asian Studies にも現われているけれども、これらはいずれも宗教学の需要を満す性質のものではない。

第六に考えなければならぬことは、米国の宗教学は独自の発展をしなければならぬことはいうまでもないが、それと同時に絶えず外国の宗教学と緊密な連絡をとらなければならぬという点である。歴史的な関係で、ヨーロッパの

学者との協力は容易に持続してゆくことが出来よう。しかし将来の問題は、東洋の宗教学との提携ということである。ヨーロッパのある学者は、かつて東洋には宗教があるが宗教学はないといった。それは宗教の教学とでもいうべき「内側からの」学問はあっても、宗教科学的な探究がなされていないという意味であろう。しかし、日本の姉崎博士を初め優れた東洋の学者が、欧州に發達した宗教学を取り入れたことを忘れてはならない。ただし、東洋の宗教学がややもすると資料だけを東洋に求め、ヨーロッパ伝来の宗教学の研究方法をそのまま持ち続けようとする傾向がないでもない。米国の宗教学が約一世紀の苦悩を経て、漸く独自の学風を展開しようとしている如く、東洋の宗教学もまた、その文化と宗教的背景とに根ざした独自の学風を生むべきであろう。その時にはじめて、ヨーロッパと米國と東洋との宗教学は、それぞれの特質を發揮しながら、宗教の *Verstehen* たる崇高な目的に向つて眞の *cooperative inquiry* の実を結ぶことが出来よう。

過渡期にある米國の宗教学界の展望をするにあたり、同じく過渡期にある東洋の宗教学の發展を祈るのは、ひとり筆者だけではあるまい。

註 (1) Wach, Joachim, *Religionswissenschaft*, Leipzig, 1924, p. 153.

(2) 堀一郎博士「日本仏教史論(昭和十九年)第三章及び第四章参照。

(3) Mensching, Gustav, *Geschichte der Religionswissenschaft*, Bonn, 1948.

(4) 日本宗教学会編「現代宗教学の問題(宗教研究 第一二二号)・大島清博士「宗教学基礎論」参照。

(5) Weber, Max, *Wirtschaft und Gesellschaft* 及び *Religionssoziologie* 参照。

(6) 彼の大作は広く知られてゐるが、左のよつな小論文は案外知られてゐない。“Empiricism and Platonism in the Philosophy of Religion”, *Harvard Theological Review*, Vol. V. No. 20-4, 1912; “The Dogmatics of the Religionsgeschichte Schule”, *American Journal of Theology*, Vol. 17, 1915, etc.

- (7) Troelsch, E., "Contingency," E. R. E.
- (8) 旧約聖書博士宗教学講座(昭和二十三年)「第七のハチハノローダ先生のほみやたゝ参照。
- (9) Söderblom, N., *The Living God* (1933): *The Nature of Revelation* (1933); *Natürliche Theologie und Allgemeine Religionsgeschichte* (1913): *Einführung in die Religionsgeschichte* (1928), etc.
- (10) Wach, Types of Religious Experience; op. cit. Chap. X. "Rudolf-Otto and the Idea of the Holy".
- (11) Van der Leeuw, G., *Religion in Essence and Manifestation*, trans. by J. E. Turner, London, 1933. Chap. 109, "The Phenomenology of Religion."
- (12) 彼の文藝ならぬ C. J. Bleeker 博士の宗教観を論じてみる。
- (13) Kraemer, H., *The Christian Message in a Non-Christian World* (1938): *Religion and the Christian Faith* (1956).
- (14) この他、旧約聖書学から宗教史に入った優れた学者は多数あることを附記して置く。
- (15) Wach, *Religionswissenschaft*, op. cit.
- (16) Kitagawa, Joseph M., "Jachim Wach et la Sociologie de la Religion," *Archives de Sociologie des Religions*, I, i, 1956 (Paris).
- (17) 前掲聖書「宗教学の諸問題」参照。
- (18) Wach, J., *Meister und Jünger*, Tübingen, 1925.

八幡神と仏教との習合

竹 園 賢 了

序

奈良朝に入って神仏習合の形態が漸くはっきり現れてきたが、これは宇佐八幡神の仏教化から始まったと見てよいと思う。宇佐の八幡神は平安朝に石清水に、鎌倉時代に鶴岡に勧請せられ、以後武神として、後には生産神として全国的に広がったが、それに伴って神仏習合も広がり、他の諸神にもこの神の習合形態が波及し、他方修験道による習合形態の伝播もあって、遂に神仏習合が日本の宗教史上特殊の形態として明治維新までつゞいたのである。

この小論では八幡神の根源である宇佐の八幡神について、奈良朝に神宮寺が建てられ、放生会が修せられ、東大寺大仏建立賛助によって東大寺の鎮守神として祀られ、奈良朝末から平安朝初期に菩薩号が奉られた点など、この神が神仏習合を率先代表したことについて述べ、併せて神仏習合についての従来の学説を再考したいと思う。八幡神の石清水勧請以後の仏教化、僧形八幡像、平安中期におけるこの神に關しての権現思想、同末期に生れる本地の決定等、神仏習合の完成については紙数の都合上稿を別にしたい。

八幡神は奈良朝以後朝廷や武家の尊崇をうけて日本の宗教史上種々の興味ある問題を残し、現今十万の神社の内三万社を占めるまでに広がって、全国的に尊崇されてきたが、その根源である宇佐の八幡神が何の神であったのかわ不明

である。記紀にその名も見えずに天平九年突如正史に現われたのであるから、この神の性格について種々の論考がありながらも決定的でないのも当然である。鎌倉時代に書かれた八幡宇佐宮託宣集や八幡愚童訓には、この神の由来を古く見せ、国家の権威と結びつけるために荒唐無稽な伝説を加え、仏説を引いてその縁起を述べているが、信用し難い点が多い。近代の学者の間には、八幡神を「八幡」の文字を解説して海神と見る説⁽¹⁾、託宣集の或る句から朝鮮の神とする説⁽²⁾、大仏建立賛助についての資料の關係から鉢業神とする説⁽³⁾、平安朝以後に云い出した応神説を原初の八幡神に当てる説⁽⁴⁾、大隅正八幡宮を起源とする彦火火出見命説等⁽⁵⁾があり、八幡神と並べ祀られた比咩神についてもこれを古典の女神に当てる説⁽⁶⁾、八幡の后神とする説⁽⁷⁾、仁聞菩薩とする説等⁽⁸⁾がある。しかしこの二神は古代の巫女神人集團の活動から起こり、母子神信仰に基いて祀られたもので、八幡神は帰化人の末である大神氏に、比咩神は古くから宇佐地方に勢力を張った宇佐氏によって祀られていたが、奈良朝初期に十数年を距てて同一の地に祀られて宇佐八幡宮となつたのである。即ちこの神の祭祀が、宇佐を距てる五十町の山頂、馬城峰で巫女を中心として行われていたが、その場所を次第に下に移して、「ほこら」を建てたのが和銅五年の建立という鷹居瀬社、靈龜二年の小山田社であり、遂に神龜二年に小椋山に社殿を建て、同時に弥勒禅院を建立し、天平十三年にここに比咩神を並べ祀つたのである。

八幡神をまつる形態は巫者を中心とするシャマニズムであった。この神が老翁や小童の形で現われ、事ある毎に巫者の口を通して託宣を下したと伝えていることもその証拠である。神道史学者故宮地直一博士も八幡信仰は原始神道の一形態で、その起源も本質も共に神子信仰(シャマニズムのこと)から成ると云われた通り、一種のシャマニズムであった日本の古代宗教の典型と見ることができると云う。シャマニズムは巫者の言動を媒介として、神と集團員とが結ばれることを最高潮とする儀礼中心の宗教であるから、異常な様相を示し、昂奮状態に達した巫者の言葉は即ち神の言葉であり、巫者の姿は即ち神の姿であった。集團員の祈りは巫者の口を通して神に達せられ、また巫者の口を通して神から応答せられるのである。これが託宣である。従つて神の名称や性格は不定であつて、祭る人間の心理や集團の生

活状態によってどうにでも変ったのである。八幡神の性格の不明確なものもそれがためである。八幡神の社殿を建てた時の神主大神比義は巫者であり、その後裔の杜女、宅女等も同類であった。これら巫者の託宣を祭祀集団の代表者が政治的に利用して中央朝廷と結んで、歴史上に飛躍したのが宇佐八幡宮であった。しかも当時全盛であった仏教の思想を附加して、この神の属性を高め、以って朝廷の尊崇を篤くしようとした。その結果神仏の習合を率先することになったのである。

註 (1) 境野黄洋博士、八幡菩薩（東洋哲学二七編）

(2) 肥後和男博士、八幡神について（日本神話研究六）

(3) 土田杏村氏、東大寺大仏と宇佐八幡との関係についての一仮設（現代仏教五四号）

(4) 宮地直一博士、八幡宮の研究一七頁

(5) 栗田寛博士、八幡の神の考（栗里先生雜著卷一）

(6) 玉依姫（託宣集、縁起）、宗像三女神（八幡宮本紀）、応神帝の伯母（八幡愚童訓、鶴岡八幡宮記）下照姫（諸社根源記）等

(7) 宮地博士、前記八八一九〇頁

(8) 中野幡能氏、八幡信仰の二元的性格（宗教研究一四四号）

(9) 柳田国男氏、玉依姫考（妹の力六五—一〇六頁）

(10) 宮地博士、前記七一〇頁、その他中山太郎氏、原始神道に於ける巫女の位置（日本巫女史、第一篇第一章）参照

一 八幡神の神宮寺

仏教は我が国に入つて間もなく朝廷によって国家的祈願のために取り上げられた。首都やその附近に大殿堂が建てられて、そこで華麗な儀礼が展開されるようになったので、新来の宗教は新文化を伴って大いに発展した。貴族も競つて仏教を受け入れた。白鳳時代には天武天皇の信仰によって全く国家的宗教となり、遂に仏教儀礼が神前でも行わ

れるようになって、いち早く伊勢神宮寺が建立された。大陸文化の輸入の通路に当たたる宇佐地方に居を占めた宇佐国造がこの新宗教をうけ入れない筈はなかった。また太宰府の実権を握っていた藤原氏と関係をもっていたために、中央朝廷の新宗教採用を知っていた宇佐氏は、同様な態度をもってこれを取り入れたのであろう。

この地方に仏教を發展させたのは、史上で知り得る人としては宇佐氏の法蓮であった。法蓮については統紀三、大宝三年九月廿五日の条に

施僧法蓮豊前国野四十町一褒醫術也、

とあり、また同八、養老五年六月二日の詔に

沙門法蓮心住禪枝一行居法梁、尤精醫術、濟治民苦、善哉若人何不褒賞、其僧三等以上親、賜宇佐君姓、

とあるから、医術によって民の苦を救ったことや修道の秀れていたことよって朝廷から激賞されて、田四十町を賜ったり、その三等親に宇佐公姓を賜っている。このように白鳳時代から奈良朝にかけて中央の朝廷にまでその名を知られた仏僧であった。九州の地にありながらも中央にこれ程知られていたのは、太宰府の藤原氏との関係も与って力があったのであろう。北九州地方に於ける山岳仏教の多くは彼の修行によつて開られたといわれている。例えば彦山修験道の発祥地である彦山に於いてもその開祖を役小角に帰したり、その他種々の縁起類が作られているが、何れも架空の伝説にすぎず、むしろ法蓮が朱鳥年間にこの山に入って修行して開いたといわれる。また国東半島の六郷山を開いたのも法蓮が⁽¹⁾大宝三年から神龜元年に至る二十一年の間にこの地方をその徒華嚴、体能、覚満等と共に修行して廻ったからである。その間に御許山をも開いたのである。彼の建立した虚空藏寺や華嚴が辛嶋郷に建てた法鏡寺等も白鳳時代の寺院様式を整えていたというから、弥勒寺建立以前に出来上っていたのである。また奈良朝初期から太宰府には観世音寺の建立が始められ、西国東半島から豊前、豊後にわたつては各地に石仏が多数発見されて、これらが奈良朝及びそれ以前の作であるといわれていることから見て、当時この地方に広く仏教が行われていたことを知るこ

とができる。⁽²⁾ 宇佐氏が比咩神をまっぴらながら仏教を取り入れていたことには何の矛盾もなかった。このことは神道の祭司を兼ねていた天皇や中臣氏、その他の貴族が何の矛盾もなく仏教を奉じていたのと同様である。

さて八幡社が大神氏によって小椋山に移し建てられたのは社殿を整えるためであった。古代の神社には本来社殿はなく、磐境に「ひもろぎ」を立て、そこに神の降臨を乞うて儀礼を行っていたのであるが、八幡神の場合山上の巨石の前でその儀礼を行っていたのであろう。それが神を固定する場所として、「ほこら」を建てたのが前紀の鷹居瀬社、小山田社であり、遂に小椋山の社殿となったのであるが、社殿の建造は仏教の殿堂の影響によるものと思われる。小椋山の社殿と同時に弥勒禅院が建てられて⁽³⁾、法蓮が初代別当になった。社殿を整えると、従来⁽⁴⁾の巫女の狂的な舞踏を主とした儀礼では満足できないから、壮重な誦経を行う仏教儀礼をも取り入れたのである。法蓮がそれまで行ってきた儀礼を新しい社殿で行うことになったのであるが、帰化人と密接な関係があった大神氏は、仏教に対して排他的態度をとらず、法蓮の意図を大いに用いたに違いない。朝廷で国家的に仏教を盛んに行い、太宰府に和銅二年⁽⁴⁾二月、観世音寺の竣工を促し、養老七年二月、満誓がこの工を完成したのであるから、仏寺の偉観と儀礼の華麗とは知られており、しかも己に伊勢神宮寺が出来、霊龜年間に氣比神宮寺も建てられていたのであるから、新宗教を取り入れた法蓮がこの傾向を知って、早くに仏教儀礼をここで催したのも当然であった。弥勒禅院の号も奈良朝初期に現れた弥勒下生の信仰に基くものである。和銅四年に法隆寺の五重塔に弥勒浄土が描かれていたことによっても、己に当来弥勒菩薩の信仰は見られたが、この新しい信仰に基いてこの寺を弥勒菩薩を本尊とする弥勒禅院と称したのも、法蓮が中央の仏教に関心をもっていたからこそである。

弥勒禅院は明らかに神宮寺であったから、天平十三年閏三月、朝廷から宿禰に賽するとして經典、度者を奉納し、三重塔を建立した⁽⁶⁾ことを以って八幡社の神宮寺創建と解する(故辻善之助博士説)⁽⁷⁾よりは、むしろ神宮寺の拡張と見るべきであると思う。もし前年の藤原広嗣の乱の平定に対して報賽の意味で神宮寺を建立したのならば、明らかに神

宮寺建立と記録されるべきであるが、經典や度者、塔の奉納として記録しているのは、己以前から神宮寺があったから、そこへ奈良朝に最も尊ばれた最勝王経を納め、度者十八人を置き、さらに寺の附屬である三重塔を建てて、神宮寺の偉觀を整えたのである。寺よりも先きに塔を建てる筈もないし、寺の建立を記さずに塔の建立を記録することもなからう。従つてこれらは何れも己にあった神宮寺を、報賽の意で拡張したのであった。

この後二十五年を経て神護景雲元年九月十八日には比咩神の神宮寺まで建てられて、一社に二ヶ寺の神宮寺をもつようになったが、これは八幡神と比咩神との二神にそれぞれ別々の神宮寺を必要としたというよりは、大神、宇佐氏の間に競望があつたために、天平勝宝六年の厭魅事件によつて大神氏失墜の後に活躍した主神宇佐池守の願によつて比咩神に附屬するという理由で、もう一ヶ寺神宮寺を建てたのであろう。比咩神宮寺は中津尾寺と称して平安朝以後の八幡宮の仏教化を促したから、両神宮寺の存在が八幡社の仏教化を一層進めたと見なければならぬ。

こうして外来の仏教儀礼を取り入れた進取的な神社として、八幡社は北九州での珍らしい形をとつたのである。八幡社の仏教化はこのように東大寺大仏建立以前に己に進んでいたのであつた（比咩神宮寺の建立は大仏建立以後であつた）。しかもこの仏教化は、中央で天皇、貴族等の進取的な仏教受容の態度が神前にまで仏教様式を取り入れたと同じ様に、宇佐氏の進取的な仏教受容の態度がそうさせたのであつた。

註(1) 中野播能氏、六郷満山の歴史的研究(豊日史学一二八、九号)

(2) 小野玄妙博士、宇佐の八幡と大分の石仏(宗教研究二の六)

(3) 託宣集によると神龜二年の神託によつて菱形宮の東日足林に建立したが、天平十九年さらに神託により今の処に建てたといふ。類聚三代格二、天平勝宝元年六月廿六日の太政官符に弥勒寺の名が見えるから、この頃までに神宮寺は建てられていた

(4) 統紀四、(5)、同九、(6)、同一四

(7) 日本仏教史の研究、六七—八頁(8)、統紀廿八

(9) 中野播能氏、六郷満山の歴史的研究(豊日史学一二八号)

二八幡放生会

宇佐八幡社においての仏教儀礼は勿論神宮寺の別当や社僧の神前読経が主なものであったが、特にここで放生会の催されたことが、八幡社独特の法会として記録されている。後の石清水八幡宮、鶴岡八幡宮その他の八幡宮に於いても、放生会が大切な行事になっているのは、宇佐八幡社の行事を模倣したためである。どうしてこの宮で放生会が催されるようになったのであろうか。

放生とは捕えられた魚鳥を山野、池水に放つ慈悲行であるが、仏教の多く不殺生戒は必然的に放生の法とならねばならなかった。梵網經卷下に、六道の衆生は皆我が父母であるから、もし殺して食せば、即ち我が父母を殺し、また我が故身を殺すことである。故に常に放生を行じ、生々に受生して世人の畜生を殺すを見れば方便救護してその苦難を解き、常に教化して菩薩戒を講説して衆生を救度せよ、との意が説かれ、⁽²⁾ 金光明經第四流水長者小品に、仏が往昔流水長者であった時、池水が涸れて百千の魚が死に瀕するを見てこれを救ったと、⁽³⁾ 説き、六度集經第三に、往昔仏が大理家であった時、市人の売る亀を買って池水に放った⁽⁴⁾、と説いているのは放生の慈悲行をのべたものである。中国では梁の武帝は殺生を禁じて宗廟に犠牲を供することを廢し、天台大師は天台山の麓臨海の民が捕漁を業とするを悲しんで、諸人に進めて一箇所放生池を定め、魚類のために金光明經や法華經を講じたことがあり、唐の肅宗は乾元二年三月天下諸州に詔して放生池を置き、その数八十一箇所に及んだという。我が国でも推古十九年五月五日、聖德太子が天皇の遊獵を諫められたことがある。聖德太子伝曆上に

太子諫日、殺生之罪、仏教最重、僧童菩薩、漸降其礼。故釣而不網、才不射宿。积氏五戒、一不殺生、外典之仁也、彼此相合、伏願、陛下永断此事。天皇勅日、朕為女王、好此殺生。是朕之過也。深以慚愧。自今已後為太子⁽⁵⁾断之。

とあるのは不殺生戒の現れである。放生は天武五年八月十六日、諸国に詔して放生せしめたことが初見で、同十一月十九日、京に近い諸国に詔して放生せしめ、持統五年十月十三日、畿内及び諸国に長生地（放生池のこと）（放生池のこと）各一千歩を置いた⁽⁷⁾というから、天武、持統頃に放生が行われたことが分る。養老五年七月廿五日、元明上皇病氣のため深く殺

生を禁じ、鷹司の鷹狗、大膳職の「ろし」（鶉のこと）、諸国の鶏猪をを放たしめ、放鷹司の役人等を停めさせた⁽⁸⁾。また神亀三年六月十四日、元正上皇病氣のため天下に放生せしめた⁽⁹⁾。天平十七年九月十五日、三年間一切の穴を殺すことを禁じた⁽¹⁰⁾。天平宝字二年七月四日、皇太后（光明）病氣のため殺生を禁断し、猪鹿の類を食膳に進めることを禁じた⁽¹¹⁾。

また同三年六月、唐僧曇靜の奏上によつて諸国に放生池を置き、国毎に放生田を設け、その穫稻を以て魚鳥を贖う資に充てしめた⁽¹²⁾。同八年十月二日、放鷹司を廢して放生司を置いた⁽¹³⁾。

これら放生の行われたのは、殺生を禁ずるというだけでなく、天平勝宝三年十月廿三日、聖武天皇病氣の時の詔に「経曰、救濟受^レ苦雜類衆生者、免^レ病延^レ年⁽¹⁴⁾」とある通り、生類の命を救うという慈悲行の功德によつて、人間の命をも延べることが出来ると考えたからである。天皇等の病氣の時に度々放生が行われたのもこれがためである。遂に積功累徳の思想に基いて、放生を儀礼として行うようになったのが放生会である。この儀礼が始めて行われたのが養老四年九月の宇佐八幡社に於ける放生会であった。神亀元年の託宣と称するものに、「吾^レ此隼人等多ク殺却スル報ニ八年毎ニ二度放生会奉仕セム」（託宣集靈之卷）とあるが、この意味は政治要略廿三、石清水放生会事の条に、養老四年隼人征伐に當つて、豊前国奴首男人がこの神の靈を奉じて大隅、日向に遠征して多数の敵人を殺した時の滅罪のために放生会を催した⁽¹⁵⁾というのである。三宝絵詞下卷、八幡放生会の条にも同様な説明をしている⁽¹⁶⁾。これらは放生会を戦乱犠牲者に対する滅罪のために催したと説明しているのであるが、放生は滅罪行為ではないから、この託宣や諸書の説明は放生会の目的に叶っていないし、八幡社だけに放生会の催された趣旨も分からない。むしろこれは仏者が神前に奉仕して以来、自責の念に駆られて試みた法会であった。

放生は仏教の不殺生戒に基く慈悲行であるから、仏僧にとつては当然の行為であった。けれども仏僧が神前で儀礼を行うとなると、そこには生々しい魚鳥が供えられているので、自分等の守る戒律に背く感じがして堪えられぬものがあつた。魚鳥を供えて經典を誦誦することは別当や社僧にとつては戒を犯すことでもあつた。魚鳥を神に供えることは神道としては当然の習慣であつたが、仏僧が神前に儀礼を捧げるようになると、彼等の守る戒律とこの習慣との間に矛盾を感じたから、この矛盾を解決するために、せめては魚鳥を山野、池水に放つ形の儀礼を行つて、心の痛みを和らげようとした。これが定期的な放生会となつたのである。従つてこの法会は仏教の不殺生戒に基くのであるけれども、仏教儀礼を行う神社に於いてこそ、むしろ意義のある儀礼であつた。早くに仏教化した宇佐八幡社ではこの意味で放生会が重要な儀礼となつたのである。この点でも宇佐八幡社は神仏習合の先鞭をつけたのである。尤も後には仏教化した神社（石清水八幡宮の如き）に於いては魚鳥を供えず、所謂精進神となつたのもあるけれども、それでも放生会は重要な儀礼として定期的に行われて金光明経または最勝王経がよまれていた。

この放生会に關して、前記の託宣を重要視して、神は衆生の一であるから殺生戒を犯し、その罪障を消滅せしめようとして放生会を催したのであつて、こゝに恩怨一如、平等無差別の博愛思想、慈悲の徳が表われている、と讚え、日本に於ける赤十字思想は神を中心として発願せられた、と強調する学者もあつた。⁽¹⁷⁾しかしこの説は放生の思想を誤解し、神を衆生の一と見る従来の史学者の立場を固執しながら、しかも衆生の域を超えた徳を神がもつことを強調するという矛盾した態度であつて、学問的な説明とは思われぬ。

註 (1) 石清水放生会記、鶴岡放生会歌会参照

(2) 大正藏經二四卷、一四八四

(3) 同一六卷、六六三（最勝王経では第九長者流水子品、奈良朝ではこの方が誦まれた）

(4) 同三卷、一五二

- (5) 聖徳太子全集三卷、一〇一頁
- (6) 書紀二九
- (7) 同三〇
- (8) 統紀八
- (9) 同九
- (10) 同六
- (11) 同二〇
- (12) 類聚三代格三
- (13) 統紀二五
- (14) 同一八
- (15) 史籍集覽編外
- (16) 仏教全書一一一冊
- (17) 宮地博士、前記二七頁

三 東大寺大仏建立賛助

八幡神が大仏建立を援助したということは歴史上誠に珍らしいことであり、また神仏習合の上でも劃期的な事件であった。この一件は八幡神に仕える巫者や組織者の策動によって、政治的に中央に進出して、その勢力を拡大することを目的としたものであったから、神仏の習合を企てたものではなかった。けれどもその結果に於いては、東大寺に鎮守の八幡宮が造営せられて、寺院に鎮守の社を建てる先例をつくり、さらに後に僧形八幡像が造られる端緒となつたから、神仏習合を著しく促進したことになった。

さて八幡神が大仏建立の援助を申出るためには、朝廷から相当重んじられていなければならなかった。古典に神名

も見えず、正史にも現れない一地方神が天皇の国家的大事業の援助を申出るなどは到底出来ないことであつた。けれども、この社は天平年間に俄かに朝廷から重んじられる大社となつていたが、これには同社の祭司達が太宰府にあつた藤原氏の協力を得て朝廷に働きかけたからである。神社の発展ということも、そこに奉仕する祭司の努力やその神を奉祀する集団の勢力に依るものであるが、宇佐八幡社でも特に巫者の言動や大神、宇佐氏の勢力が大きな影響を与えたのである。即ち天平三年九月二日、藤原武智麿が大納言として太宰帥を兼ねたが、この年に八幡社は官幣を受けている。その翌四年三月、武智麿の弟宇合が西海道節度使となり、兄について太宰帥となつて、同九年八月の薨去まで兼任したが、この兩人の太宰帥兼任中に八幡社は躍進の素地を固めたのである。

果たせるかな、天平九年四月一日、今まで正史に現れなかつたこの神は俄かに伊勢神宮、大神社、筑紫の住吉社、香推宮と並んで朝廷から奉幣されて新羅の国の無礼の奉告をうけ、つゞいて同十二年十月九日、筑紫で謀反した藤原広嗣の討伐の祈願を捧げられ、翌年閏三月廿四日、広嗣平定の報賽として神宮寺が拡張せられ、同十七年九月二十日聖武天皇の病氣平癒の祈願を受けた。このように短期間に九州に於ける第一の神社として朝廷から重んじられるようになったのである。

東大寺大仏建立は、聖武天皇が天平十二年河内国大泉郡知識寺の盧舎那仏を拝してからこれを造り度いと考へて、同十五年十月十五日、その建立を正式に発願せられた。巨大な大仏の建造は資財、技術、労力に於いて容易なことではなく、「人民苦辛、氏々人等亦是為憂」と云われたほどであつたから、国家的協力を得なければ到底完成の見込みはなかつた。これを天神地祇、歴代天皇の靈にも祈つて、その冥助を受けようとするのも当然のことであつた。橘諸兄や行基が伊勢神宮に参つてこの事業の完成を祈つたという偽説が後世に生れるほどの大事業であつた。已に伊勢には神宮寺が建てられていたのであるから、造仏の大事業を大神宮に祈つてよい筈であつたが、このことは正史に記録されていない。大神宮では、神宮寺が神域より離れた地に移されたことを考えると、神前の仏教儀礼が好まれてい

かつたと想像されるから、恐らくはこの事業を大神宮に祈ることを憚ったのであろう。宇佐八幡神に祈ったことに關して、その地方が銅の産地であるから、この神を鉱業神と仰いで資財の援助を得るためであるとの説も見られて、首肯される節もあるが、上述のように朝廷に重んじられた八幡社に太宰府の藤原氏を通じて祈る運びとなったのである。

天皇はこれを発願しても、「衆人^レ不^レ成^カト疑、朕^ハ金少^クト念憂^ツ在^ルニ¹²」という不安な心境であった。この時積極的援助を申し出たのは宇佐八幡神の次の託宣であった。

神我天神地祇^ヲ率伊左奈比^ヲ必成奉^ム、事立不^レ有、銅湯^ヲ水ト成、我身^ヲ草木土ニ交^テ、障事無^ク奈佐^トト¹³

右の託宣は、已に九州の地の大社とまで認められていた八幡社を一層躍進させようとして、その機会をうかがっていた大神田麻呂、杜女、宅女などの企てたものであっただろう。けれども右の援助の託宣はさしもの難事業を遂行する大きな力となった。諸神祇に祈りながらも、その憚りを気にかけていた時に、八幡神の援助は一大推進力となった。これによって国家の総意を集注することができたから、天皇の喜びは例えようもなかった。八度の改鑄を経て遂に天平二十年には未だ曾て見ない巨大な盧舎那仏の像が完成に近づいた。そこでこの年八月十七日、従八位上であった祝部大神宅女、大神杜女に一躍外従五位下を授けられた¹⁴。この位階は伊勢大官司でさえ貞観以前までは従六位であったことと比べると如何に優遇されたかが分る。またこの時には八幡大神とも称せられた¹⁵。八幡神の援助の託宣がどれほど喜ばれたかは、この叙位によっても察することができる。

その翌二十一年二月二十二日に、陸奥国小田郡から黄金を献じたから、金の少きを憂いつゝあつた天皇は非常に喜び、このことを幾内七道諸社へ奉告し、特に四月一日、完成近い盧舎那仏像の前に奉告の大法会を営み、自ら「三宝の奴」と称してこの奇瑞を盧舎那仏の慈みと讃えられた¹⁷。さらにこの喜びのために伊勢大神宮を始め諸神に神田を奉り、諸大寺に懇田を許し、僧綱を始め衆僧尼を敬い、新しい寺を官寺とし、御陵に奉仕の守を置き、歴代の功臣の墓

所に標を置くなどして、あらゆる神仏に感謝の意を表わした。黄金献上者百済王敬福に従三位を授け、その他諸臣に夫々叙位があり、二日には天下に大赦し、十四日に天平感宝と改元した。万葉の歌人もこの黄金の出土を喜び歌った。七月二日には聖武天皇位を孝謙天皇に譲り、同日さらに天平勝宝と改元したが、この年の十月二十四日、大仏は成就した。そこで十一月一日、八幡大神の禰宜杜女と主神司田麻呂の二人に大神朝臣の姓を賜った。大仏建立について八幡神の援助をあくまでも重んじられたことが、この賜姓によつてもうかがうことができる。

なおこゝに八幡神と大仏とを一層強く結びつける重大な事件が起つた。それは同年十一月十九日、八幡大神が京に向うという託宣を下したことである。このことは大仏建立に関して叙位、賜姓の恩賞に預つた八幡神の禰宜、主神達が、成就した大仏を拜するために、重ねて託宣を用いたのであつた。已に宇佐宮に於いて神前に仏教儀礼を捧げていたのであるから、彼等が大仏を拜することは何ら矛盾したことでなかつた。またこの上京によつて一層朝廷の崇敬を受け、勢力を拡大しようとの意図があつたに違いない。朝廷では大仏建立を援助した八幡神の入京といふので、その奉迎は前代未聞の大袈裟なものであつた。同月二十四日には参議石川年足、侍従藤原魚名を迎神使と定め、路次の諸国に兵士百人以上を遣して前後を駆除せしめ、その途次に当る諸国に殺生を禁じ、その従者の供給には酒、実を用いしめず、道路を清めて汚穢なからしめた。十八日には朝廷から五位十人、散位二十人、六衛府、舍人各二十人を出して八幡神を平群郡に迎えしめた。当日八幡神は入京したので、宮南の梨原宮に新殿を造つて、こゝを神宮とし、この日から僧四十人を請じて七日間悔過せしめた。⁽¹⁹⁾

このような八幡神奉迎の様子は、あたかも仏を迎えたようであつた。通過の国々では殺生を禁じ、従者に酒肉を用いしめず、梨原宮では僧四十人に七日間悔過せしめたのは、明らかに仏に対する態度であつた。禰宜や神主は八幡神の憑代としての何かを奉じていたに違いないから、これに対して仏教儀礼を捧げたのであるが、このことは已に宇佐に於いてこの神に仏教儀礼を捧げており、今度の上京が大仏を拜するためであつたから、このような儀礼を捧げた

思われる。いよ／＼二十五日杜女が紫色の輿に乗って東大寺を拝し、天皇（孝謙）、上皇（聖武）、太后（光明）も行幸し、百官、諸氏人等も悉く寺に會し、僧五千を請じて読經礼拝せしめた。また吳楽や、五節田舞、久米舞を奏せしめた大法要であった。

こゝで八幡大神に一品を、比咩神に二品を奉り、左大臣橘諸兄は神前に宣命を讀んで大仏建立の援助を謝した。また杜女には従四位下、田麻呂には外従五位下を授けた。神に位階を奉ったのはこの時に始るが、この位階は親王に授けるものであって、これに應じて封戸や位田を贈るのであるから、位階贈呈は神の段階を定めたものでもないし、また神を衆生の一人と見ていたから人間と同様な位階を贈ったものでもない。⁽²⁰⁾神を衆生の一人と見ていたのならば、どうして大仏建立を祈ることができたろうか。このような敬肅な奉迎ができたろうか。またあのような尊嚴な宣命を奏上できたろうか。翌天平勝宝二年二月二十三日、一品八幡神に封八百戸、位田八十町、二品比咩神に封六百戸、位田六十町を授けているのは、この位階に應じた封戸、位田であつて、神社を維持するためのものである。従つてこの時の位階贈呈は、大仏建立の援助を謝して、神社維持の經費を与えるためのものであつたから、決して神を人間と同列と見て位階を贈つたのではなかつた。

次に八幡神が大仏を拝したことを破天荒な珍現象と云う学者もあるが、もし神を衆生の一人と見、人間と同列と解していたとするならば、決して不可解のことではなく、むしろ当然のことである。しかし決してそのような考えで拝したのではなかつたと思う。この日は杜女が紫色の輿に乗って東大寺を拝したのであるが、この輿は朝廷から丁重に杜女を迎えるために与えたものであつただろう。八幡神が大仏を拝したというよりも、杜女が大仏を拝したのであつて、八幡神に対しては橘諸兄が宣命を奏して謝しているのであるから、必ずしも八幡神が大仏を拝したと解すべきではなからう。杜女はまた尼となつていたのであるから、彼女が大仏を拝したことは不思議なことではない。しかし杜女はまた八幡神に仕える禰宜であるから、杜女を八幡神の代理者と見て、杜女が大仏を拝したことを以つて、八幡神

が大仏を拝したと解することもできないことはない。⁽²²⁾ 朝廷の側ではこのように考えていたかも知れない。そうとすればこのことも当時の仏教と神道との関係についての天皇や貴族の考えに基くものであるから、それ程おどろくべきことではなかった。そこで当時の聖武天皇の仏教信仰について一言触れておこう。

註(1) 続紀一

(2) 同二

(3) 同三

(4) 同四

(5) 同六

(6) 同五

(7) 同二〇天平宝字元年七月四日の条

(8) 同二七天平勝宝元年四月一日の詔

(9) 辻博士、前記五四―五頁

(10) 文武二年十二月、(続紀一)

(11) 土田杏村氏、前記、肥後和男博士、前記

(12) 続紀一七、天平勝宝元年四月一日の詔

(13) 同 十二月廿五日の詔

(14) 同 一七

(15) 同

(16) 同

(17) 同

(18) 同

(19) 同

(20) 辻博士は神が衆生の一であるから、人間に与えると同じ位階を贈ったといわれた。(前記七四―七頁)

(21) 宮地博士、前記三三頁

(22) 同三五頁

四 聖武天皇の仏教信仰

附 鎮守の八幡宮

聖武天皇の仏教信仰は、主として国家の主権者としての立場からであって、華嚴経の所説に基いていた。天皇の信仰を支持したのは、大陸から渡来した学僧菩提曇那(印度)、鑑真(唐)、審祥(新羅)や義淵、行基、良弁であった。華嚴経は宇宙のあらゆる存在、現象が相即相入するという重々無尽の法界縁起をといっているが、この説を具体的に示すと、盧舎那仏(修行中の釈迦)の周りを千葉化現の小釈迦が囲んで、一致調和している姿であって、これが蓮

華藏世界である。この姿を国家的体制として見れば中央集権制であり、宗教的体制として見れば総国分寺(東大寺)が国分寺を統一する関係であつて、両者は天皇の理想とする政、教の形態であつた。従つてこの蓮華藏世界の象徴として、盧舎那仏を造り、その台座の蓮弁各葉に小釈迦を描いて、その前に百僧、百官を集めて、祈願の仏教儀礼を捧げることによつて、この理想は実現できると考えられたのである。しかも天皇は天性聰明豪氣であつたから、単に唐の文化を模倣するだけでなく、これと競う意識もあつた。そこでこの盧舎那仏を唐の高宗が上元二年(六七五)に造つた竜門奉先寺の七十数尺の盧舎那仏の大石仏と対等の大きさとし、これによつて信仰の力と政治上の威力とを唐にまで示めそうとせられた。従つてこの大仏建立は畢生の願いであつたから、前節の通り、あらゆる困難を克服して成就されたのであつた。

このように統一的体制をととのえた、中央、地方の国分寺に於いて、最勝王経をよませて、天災除去、国家泰平を祈願させられた。天皇は「全_レ身延_レ命、安_レ民存_レ業者、經史之中釈教最上_①」⁽¹⁾という考へであり、また大仏建立の発願の詔に「欲_レ頼_三三宝之威靈、乾坤泰、修_二万代之福業、動植咸榮_②」⁽²⁾とあり、大仏鍍金の黄金献上を奉告した詔に「種々法中仏大御言、国家護多仁勝在_③」⁽³⁾とあつて、平安な理想国家、即ち蓮華藏世界を現出するには、仏法の助けによるより外に方法がない、これがために、祈願の儀礼を催さねばならぬと考えられた。このような熱心な信仰の立場から、遂に受戒して沙弥勝滿と号し、自らも誦經祈願に加わられた。聖徳太子は人間の有限を自覚し、仏説の和、平等、協同、慈悲、信義を国家、社会に実現することによつて、泰平を将来したいと考えて、仏教を国家的に盛んにしようと思はれたが、聖武天皇は先づ宗教体制をととのえて、そこで祈願して仏の加護を受けて、泰平を将来しようと思はれた。その出発点に相違はあつたが、太子の政教調和の理想は聖武天皇によつて完成されたのであつた。

それだからといつて固有の神祇を無視していたのではない。国家の大事を祈るために神々に奉幣したことも度々記録されている。けれども天皇は積極的には仏説に基づいて、仏の加護を祈ることによつて国家泰平を将来できるとい

う強い信仰があったから、神祇への奉幣は慣例的に行われたが、仏への祈願は自らすすんで行われた。神道は大宝元年の神祇令（大宝令中）で、唐令の祀令にならって制度化されていたから、国家的宗教として統一されていたのであるが、それは固有宗教の形式を整えただけで、宗教としての内容を満たしたのではなかった。従って、なお原始宗教の域を脱してはいなかったから、文化的宗教としての仏教と対比する必要はなかった。また仏教は元来排他主義を強調する一宗教ではなかったから、固有宗教を排斥しなかったし、固有宗教は仏教を排斥するような教義的根拠をもたなかった。もつと具体的には中央政庁の近くにある諸大寺の殿堂と僻地の山林にある祠と、ほころ壯嚴な誦経儀礼と素朴簡素な奉幣と、三十二相を備えた端嚴な仏像と木、石、薦枕の自然物の神体と、莫大な経論釈の書と一片の祝詞文とは比べる必要もなかった。また大陸の学問を身につけて国政に参与した留学僧や帰化僧と巫者の程度にすぎなかった主神や禰宜とには、貴族や世人の信頼も違っていた。要するに両宗教はその殿堂、礼拝像、儀礼、教義、祭司者に於いて質的に異なる宗教であったから、両者を同列の宗教と見ていなかった。従って天皇は最高の祭司でありながら熱心な仏教信者であり、貴族もその氏神の祭司でありながら篤い仏教信者であった。彼等はこの様な宗教的態度をもっていったから、両宗教について二者択一の態度をとらなかつたのである。この傾向は飛鳥朝以来つゞいていたが、唐の文化を盛んにうけ入れた奈良朝では一層明らかになった。江戸時代以後の学者は両宗教が同列の宗教として対立していたかの如く考え、また固有の神が国家主義を標榜していたかのよう⁽⁴⁾に考えて、当時の天皇や貴族の宗教的態度を非難したり、怪しんだりしたが、これは当時の両宗教の相違を十分理解せず⁽⁵⁾に、自ら国家主義に立ってこれを解釈したからである。なるほど伊勢神宮寺の移転⁽⁴⁾や称徳天皇新嘗会の詔⁽⁵⁾を考えると、一部の祭司や神祇官には対立的態度のあったことが推察できないでもないが、それは職掌上の偏見であつて、広く奈良朝の宗教界を見ると、全般的には仏教が圧倒的であつた。そうして天皇や貴族が両宗教の関係を考へる場合には、神は仏法を守る、即ち經典にある護法の善神に相当すると見ていた。こうして用明天皇の「信仏法尊神道」の態度は、朝廷の間に一貫してつゞいていた。

天皇や貴族の態度が右にのべたようであったから、八幡神上京の一件に於いて、例え杜女が神の代理者として大仏を拝礼したと解しても、別に不思議はない。殊に神は仏法を守るといふ經典の所説が信じられていたのであるから、八幡神の大仏拝礼は固有の神が大仏造営を承認した証拠とも見られて、天皇にとっては最上の喜びであったに違いない。それでこそあの様な大規模な奉迎が催され、莫大な論功行賞が行われたのである。八幡社は天平年中に封戸一千四百戸、位田一百三十町を有したことによって、大同元年の全国（九州二嶋を除く）封戸四千八百七十六戸の三分の一に近く、寛平当時の大神宮の杜領、神三郡の封戸の数九百七十二烟よりも六百戸も多いことになった。

しかしこの一件は杜女、田麻呂が当時権勢のあった薬師寺の僧行信と結び、託宣を偽って、神領を食うために企てた策謀であったことが露顕して、遂に大仏開眼式の翌々天平勝宝六年十一月、行信は下野国の薬師寺に配せられ、杜女、田麻呂は除名されて、杜女は日向国、田麻呂は多せつ島に配せられた。また翌天平勝宝七年三月二十八日、八幡神は託宣して、さきに充てられた封戸、位田を朝廷に返上した。このように託宣を偽作した策謀であったけれども、朝廷の側では、神が仏法を守護するという考えは少しも変わってはいなかった。従って八幡神に対する朝廷の崇敬は変わらず、天平勝宝六年十一月には八幡神宮と称し、同八年四月には八幡大神宮と称していた。

初めに述べた通り八幡神の大仏建立賛助は神仏習合を企てたものではなかったが、結果に於いては、神が仏法を守護するという天皇の考えを強め、この後盧舎那仏を守護するために東大寺近くに鎮守の八幡宮を建立することになった。寺院の境内近くに神社を建てることが始まった。寺院に附属して神社が建てられるようになると、神社に附属して神宮寺が建てられたと同様に、神と仏との関係が極めて密接となって、両者の習合が一層進んできた。即ち東大寺八幡宮はやがて薬師寺八幡宮の造営を促し、こゝに僧形八幡像が安置されることになった。神像を造らなかつた我が国で、初めて僧形の八幡神が造られたことも、この神が神仏習合を率先していた証拠である。しかもこのことは大仏建立賛助が原因となって進展したのであった。僧形八幡像は、宇佐宮に安置されたのではなく、また寛平年代の作と

の論もあるから別稿に譲ることとする。

註(1) 天平六年勅_ニ治部卿門部王_ニ令_レ写_ニ一切経_一詔(東大寺要録卷一)

(2) 統紀天平十五年十月十五日の条

(3) 同天平二十一年四月一日の条

(4) 文武二年十二月、宝龜三年八月、同十一年二月

(5) 統紀天平神護元年十一月廿三日

(6) 新抄格勅符抄

(7) 当時呪術を重んじたり、珍奇な動物を瑞祥と喜ぶ傾向があつたから、これを利用した巫覡が輩出して人心を不安ならしめた。天平勝宝四年八月十七日京師の巫覡十七人を伊豆、隱岐、土佐に流し(統紀)、宝龜十一年十二月巫覡が百姓を煽動して淫祠を崇めさせたのでこれを禁止した(同)。このような傾向があつたから、杜女、田麻呂は八幡神の託宣と称して陰謀を企て、これが一時功を奏したのであつた。また、田中文書、宝龜四年豊前国司の解に「頃年之間、八幡大神禰宜宮司等寄辭神託、屢々有妖言、非止擾乱国家、兼有詐偽朝廷、前後国司末加糺正、宰牧之務、豈如此乎」とあるを見ても、八幡社の禰宜、宮司等の託宣が人心を乱し、国家を惑わせたことが推察できる。

(8) 統紀一九

(9) 同

(10) 八幡大神を東大寺の鎮守の神としたことについて統紀には記載がなく、東大寺要録、卷四、諸神社、八幡宮の条には「爰天平廿年、聖武天皇奉_レ鑄_ニ東大寺大仏之間、以_レ右兵衛督藤原朝臣_ニ為_レ使、奉_ニ勸請_一、為_ニ寺鎮守_一、奉_レ鑄_ニ大仏之妙工御座耳」と記している。これによると未だ大仏の完成しない時、即ち八幡神入京、礼仏の前年に勸請したことになる。しかし天平勝宝元年八幡神の入京の際の梨原宮から東大寺に移したという説もあつて、この方が勸請の経過として順当のように思われる。

五 八幡神の菩薩号

八幡神の仏教化を更に濃くしたことは、この神にいち早く菩薩号を奉つことである。八幡神は大仏建立賛助によつ

て朝廷の崇敬を一層篤くし、東大寺に鎮守の神となつて中央に進出したが、この頃から護国や天朝守護を強調するようになった。例えば天平神護二年十月八日の託宣と称するものに

逆人仲麻呂等陰謀を發て在しかば、神吾れ本誓に依つて遷座て天朝の御命を守り助け奉れり、今も又吾が御子達を引率れて日々に守護し奉らん⁽¹⁾

とあり、また杜女、田麻呂が許されて再び禰宜、主神に就いたことに當つて、同年十二月一日の神託に

神吾は一切の物の中には朝廷の御命のみぞ甚だ惜む、君に奉仕すること更に他心なし、御体を守護し奉ること影の如し⁽²⁾

とある。さらに宝龜十年、菱形の旧宮に遷宮するに際して

身は冑鎧を著て朝廷及び国家を守護し奉らむ⁽³⁾

とある。これらの託宣は杜女、田麻呂等のかねての陰謀の罪を償つて、天朝及び国家の護持を誓つたものであるが、こゝに護国思想が強く現われているのは、朝廷との關係を密接にするためであつた。

さて中央進出のために写經、造仏等の行為に頼つたのが、神護景雲三年の道鏡の皇位侵犯の一件の後、和氣清麻呂によつて建てられた神願寺である。この神願寺は類聚三代格卷二所載、天長元年九月二十七日の太政官符によると、清麻呂が宇佐八幡神の神託を伺つた時に

大神歎^ニ自威之難^ト當、仰^ニ仏力之奇護^ト、(中略)

我為^レ下紹^レ隆皇緒^ニ扶^レ濟国家^ト、写^ニ造一切經及仏^ト諷誦最勝王經一萬卷、建^ニ伽藍^ト、除^ニ凶逆於一旦^ト、固^ニ社稷万代^ト、汝承^ニ此言^ト莫^レ有^ニ遺失^ト、

との託宣があつたので、清麻呂はこれに答えて、

国家平定之後、必奏^ニ後帝^ト奉^レ果^ニ神願^ト粉^レ身殞^ト命不^レ錯^ニ神言^ト、

と誓った。清麻呂は大隅の配流から許されて帰京した後、宝亀十一年一寺の建立を光仁天皇に奏請したが、許されぬ内に天皇は讓位されたので、重ねて天応二年桓武天皇に奏上し、遂に延暦年中に一寺を建てて神願寺と称した（後に移築された高雄の神護寺のこと）。右の神託の中で一切經書写云々の件については、天長十年十月廿八日の条に

緣_二景雲六年八幡大菩薩所_レ告、至_二天長年中_一、仰_二太宰府_一、写_二得一切經_一、至_二是便安_一置_二弥勒寺_一、今更復令_レ写_二一通_一置_二之_一神護寺_一、⁽⁴⁾

とあるから、神願がこゝに叶ったのである。こゝに大神が自分の力では到底当り難いので、仏力の奇護を頼んだとある通り、仏の加護を得て国を守ることを約し、そのために写經、造仏、誦經することになったのである。当時盛んに行われた仏教の積功累徳の行為によって、凶徒を除き、国家を安泰にすると云い出したのであって、護国ということを仏教的行為によって宣言したのである。

このように八幡神が護国を宣言して中央に進出した奈良朝末期に、この神を菩薩と称するようになった。何故菩薩号を奉らねばならなかったのか。その理由を考えると、八幡神が東大寺の盧舎那仏を守護し、或いは神願寺に拠って進出するためには、この神が仏の力をも兼ね備える必要があった。神の威力だけを固執しては、仏教全盛の時代に中央に進出して活躍することはできない。神としては己に朝廷から最高の優遇をうけていたのであるが、仏のもつ秀れた功德をもつことを知らせる必要があった。これによって仏者の崇敬をも集めることができる。そこで別当や社僧達はこの神を大自在王菩薩と称したのである。禰宜や主神達もこの神を菩薩と称することによって一層仏教全盛の中央に進出できると考えたから、菩薩号に何の疑いを入れる筈もなかった。むしろこれに同調したのである。

菩薩号が最も早く見られたのは、扶桑略記にある次の文である。

延暦二年五月四日、宇佐託宣、施祝大神鞍座々、吾无量劫中化_二生三界_一、修善方便、導_二濟衆生_一、名曰_二大自在王菩薩_一云々

これによると八幡神自らが大自在王菩薩と称したのであるが、右の年代を確かめるものとして、新抄格勅符抄中の延曆十七年十二月廿一日の官符がある。即ち

太政官符太宰府

一応納府庫八幡大菩薩一千四百戸、位田百四十町、(以下略)

延曆十七年十二月廿一日

とあって、延曆二年の菩薩号の宣言から、この神を八幡大菩薩と称したことを立証するものである。さらに大同三年七月十六日の官符⁽⁵⁾にも大菩薩の称が見える。

太政官符

応令国司出納八幡大菩薩宮雜物事、(以下略)

また水鏡下、桓武天皇の条に

延曆元年五月四日、宇佐の宮託宣し給様、我無量劫の中に、三界化生して、方便を廻して、衆生を導く、名をば大自在王菩薩となん云と宣ぎ、貴く侍る御事なりき

とある。こゝに一年の違いがあるが、延曆二年の託宣と同様なことを記している。これらによると、延曆二年五月四日の託宣に於いて、八幡神自ら大自在王菩薩と宣言したのであって、これに基いて、太政官符などには八幡大菩薩、八幡大菩薩宮と称したのである。

大自在王菩薩とは何に基いて唱え出したのであろうか。自在とは万能の力のことであって、印度の波羅門教の一派では、世界創造の最高神格を大自在と称していたが、仏教では自在とは諸仏及び上位の菩薩の体得した作用のことで、諸経中にこれについて説いている。例えば旧華嚴經⁽⁶⁾第二十六、十地品には十自在の説を出して、

この菩薩は善く是の如きの諸身を起すことを知り、則ち命自在、心自在、財自在、如意自在、智自在、法自在を得

とのべ、同三十九、離世間品にもこれとは別の十自在をのべている。即ち

菩薩摩訶薩に十種の自在あり。何等をか十と為す。所謂衆生自在、刹自在、法自在、身自在、願自在、境界自在、智自在、通自在、神力自在、力自在なり。仏子はれを菩薩摩訶薩の十種の自在と為す。

といふ、その一一に各十種の自在のあることを説いて、全て百種の自在を出している。

また自在王菩薩經卷上には

菩薩摩訶薩には四自在の法あり、是の法を以ての故に能く自在に行じ、諸の衆生をして大乘に住することを得しむ、何等か四なる。一には戒自在、二には神通自在、三には智自在、四には慧自在なり

とある。この經では特に広く四自在を解説して、

具足戒を行じて、諸戒を具するが故に所願皆成ずるが故に戒自在とし、天眼、天耳等の五通を具して所欲無礙なることを神通自在とし、陰智、性智等の五智を具して無礙自在なるを智自在とし、義無礙智、法無礙智等の四無礙智を得て能く諸法に通じ章句を解釈するを慧自在と名づく

とある。

この外法集經第三、顯揚聖教論第八等にも十自在の説があるが、その名称、次第に互に少異はあつても、旧華嚴經二十六、十地品の十自在と殆んど一致している。

このように仏、菩薩があらゆる作用を自在にもつことができることと説いた經典が多く、また自在王菩薩經の如く直ちに自在王菩薩をして自在につき詳細に語らしめた經典さえあつた。これらの經典が全て奈良朝に我が国に伝わっていたことは、石田茂作博士の奈良朝現在一切經疏目錄¹⁰によって明らかである。従つて宇佐八幡宮の別当や社僧がこれらの經典の所説に基づいて、八幡神を右のようなすくられた作用をもつと見て、自在王菩薩經の經題からその名をとつて自在王菩薩と称し、これを神の託宣としたのであろう。託宣集にもこの經にとく四自在を引用している箇所がある。

さらに右の自在王菩薩の号の外に護国を強調した菩薩号が加えられた。即ち東大寺要録第四所載弘仁十二年八月十五日の官符には

応令大神宇佐二氏□為八幡大菩薩宮司□事、

(前略) 天応之初、計_ニ量神徳、更上_ニ尊号_一、曰_ニ護国靈驗威力神通大菩薩_一、延暦二年五月四日託宣、吾無量劫中、化_ニ生_一三界_一、修_ニ方便_一導_ニ濟衆生_一、吾名是 自在王菩薩、宜_ニ今加_一号曰_ニ護国靈驗威力神通自在王菩薩者_一、如此之驗不可勝計

とある。

これらによると八幡神の菩薩号は、さきには、衆生を濟度する功德をもつと主張するために、自在王菩薩と称したのであるが、この上にさらに護国靈驗威力神通と加号したのである。この加号のうち靈驗とは仏、菩薩に祈祷して得られた感應のことであり、神通とは仏、菩薩の定慧力によって示現する無礙の妙用のことであって、奈良朝に流行した新旧華嚴經、法華經等にこの作用を十神通、六神通、五神通などに区分して説いている。何れも仏、菩薩のもつ超人間的な秀れた作用を指しているから、八幡神の護国の威力の秀れていることを強調するために、この力を仏、菩薩のもつ無礙の妙用と同様と考えて、護国靈驗威力神通大菩薩、又、護国靈驗威力神通自在王菩薩と称したのである。この長々しい菩薩号も護国の威力を誇張するためのものであった。従ってこれらの菩薩号は八幡神の神威が秀れ、護国の力の強いことを宣揚するために、經典に説く仏、菩薩の作用を当てたのであって、八幡神が即ち菩薩であると考えていたのではない。神であって、しかも菩薩と同様の無礙の妙用をもっているという意味であった。従ってこの菩薩号は神が仏教儀礼の供養をうけて菩薩地に達したというのではなくて、むしろ衆生救済の功德をもち、護国の威力をもつことと菩薩の自在力の如しという意味であった。

けれども故辻善之助博士は、神に菩薩号をつけた根底には神が衆生の一つであるから仏法を聞いてその供養をうけ

その功力によって悟りを開き、進んで菩薩地に至るといふ思想があった、と云われ、⁽¹¹⁾ 故宮地直一博士も同様な意見を述べておられた。⁽¹²⁾ また清原貞雄博士は八幡神に菩薩号をつけたのは、八幡神を仏よりも一段下位に格付けておこうとする意図で、神の地位を軽視するものである、と云われた。⁽¹³⁾ しかし何れも仏、菩薩、衆生の区別を誤解しておられる。この区別はそれぞれの自らの修行による区別であって、他者の捧げる儀礼によるのではない。菩薩は無上菩提を求め、衆生を化益することによって、仏の地位に達するのであるから、人間の捧げる儀礼によるのではない。また神を衆生の一と見るならば、衆生が衆生の儀礼をうけることになって、宗教的意義をなさない。このような衆生に対して、大仏建立の祈願、宣命の奏上などできる筈はなかった。凡そ宗教的行為は成り立たない。人間を越えた存在の觀念があつてこそ、始めて祈願も奏上も行われたのである。また神前の仏教儀礼は神に対して護国の經典を読んで国家泰平を祈願することが目的であつたから、神がこの供養をうけて悟りを開き、菩薩地上るといふのではなかつた。人間の行う儀礼によって神が昇格するならば、それは呪物と呪術師との關係にすぎない。これほど低級なる神はない。奈良朝の文化人がこのような低い神の觀念をもつていたとは思われないのである。

また菩薩は十界の中で仏と区別はされてはいるけれども、いずれは仏果に達するものとして、その功德に於いては仏と差別されていないことが多い。観音、勢至菩薩の如きは阿弥陀仏と同体に考えられていることさえある。従つて八幡神の菩薩号に用いた「自在」とか「神通」とかいう言葉は、仏、菩薩の区別なく、定慧力によって示現する無礙の妙用であるから、それには両者の段階的区別を認めていゝのではない。

以上を考へ併せると、この神に菩薩号をつけたからといって、神が仏に達しない段階に止つてゐるとか、神が衆生の一であるといふ觀念が根底にあつた、と見ることはできないのである。⁽¹⁴⁾ まして菩薩号の故に八幡神を仏の下位に格付けたなどということは、仏、菩薩の差別を曲解した説であつて、この神を中央に進出させようと努力していた主神や別当達にとつて思ひも及ばぬことであつた。護国の威力をもつこと菩薩の妙用の如しといふ神威宣揚の意が主神達

にも社僧達にも共通していたからこそ、菩薩号をつけたのである。

このように八幡宮の側からこの神を菩薩と称したから、朝廷の方でもこの神を尊んで八幡大菩薩、八幡宮を八幡大菩薩宮、神宮寺を八幡大菩薩宮寺と称するようになったのである。こうして平安朝初期に見られる神の菩薩号は殆んど八幡神につけられたものであり、また菩薩号が広まったのも石清水、宮崎の如く八幡宮の勧請されたところから始まったのであるから（延喜式神名帳には常陸国に大洗、酒列薬師菩薩神社の名があるが）、神の菩薩号を以って神仏習合の進展を劃するものと考えられる場合、矢張り八幡神が率先して神仏習合を進展させたと見ることができるのである。八幡神の菩薩号がさきへのべた通り、護国の威力を強調して奉られたのであるが、さらに護国を理由づけるためにこの神を応神天皇の御霊と云い出した。この機運は已に奈良朝末に萌していたのであるが、遂に弘仁六年十二月十日の宇佐神主清麻呂の解に⁽¹⁷⁾

件大菩薩、是太上天皇御霊也

と云い出された。太上天皇については、承知十一年の文書に

右大菩薩者、是品太天皇御霊也⁽¹⁸⁾

と改めて、明白に応神天皇の御霊としたのである。こゝで特に応神天皇を選び出したのは、三韓の役が北九州における国家的大事件として印象づけられ、その結果創立された住吉、香椎両社が国家の崇敬を篤くしたので、両社の祭神と関係のある天皇として応神帝を定めたのであろう。それまで性格の不明確であった八幡神を応神帝の御霊と吹聴することに、この神の国家的權威を得ようとしたのである。こうして八幡神を仏教流には護国靈驗威力神通大菩薩と称し、皇統の上から応神天皇の御霊と称することによって、朝廷と結びついて、一層護国性を強調することができたのである。

註 (1) 八幡宇佐宮託宣集

(2) 同

(3) 同

(4) 続日本後紀二

(5) 類聚三代格卷一

(6) 大正藏經九卷二七九

(7) 同一三卷四二〇

(8) 同一七卷六七一

(9) 同一卷一六〇二

(10) 同目錄中に一一三華嚴經、一六二自在王菩薩經、二八七法集經、一二二二頭揚聖教論とある。

(11) 前記八四頁

(12) 前記一八四頁

(13) 八幡神と仏教(無尽灯二〇の一一)

(14) 八幡大菩薩に仏果を得せしめようとする考えが石清水勧請の頃には見られるが(このことは別に触れる)、菩薩号をつけた当初に於いてはこのような思想は見られない。

(15) 日本後紀、大同四年閏三月廿一の条……豊前国八幡大菩薩宮司……、日本逸史、弘仁十二年八月十五日の条……八幡大菩薩宮司……、同、弘仁十四年四月十四日の条……可新造八幡大菩薩宮……、同、天長六年五月十九日の条……八幡大菩薩宮……、同、天長十年十月丁末の条……八幡大菩薩……

……、同、弘仁十四年四月十四日の条……可新造八幡大菩薩宮……、同、天長六年五月十九日の条……八幡大菩薩宮……、同、天長十年十月丁末の条……八幡大菩薩……

(16) 平安朝初期に伊勢国桑名郡多度神社に多度大菩薩の号があった。(多度神宮寺伽藍縁起資財帳)

(17) 東大寺要録四、弘仁十二年八月十五日官符所引一八、(18) 記録廿二

結

以上述べた通り、宇佐八幡神は平安朝初期までに神宮寺、鎮守の社、放生会、菩薩号等の点に於いて仏教化を率先

代表した神であつて、日本宗教史上神仏習合の先鞭をつけたといつても過言ではない。このような仏教化は、主として主神、禰宜となつた大神氏が、朝廷の尊崇をうけて中央に進出しようとした政治的意図が動機となり、これに別当、社僧等になつた宇佐氏の仏教思想が縁由となつて進展したのであつた。従つて後の国学者の云うように単に仏僧だけの主張ではなかつた。このような神仏習合の根底には一般に神を衆生と見る思想があつたと故辻善之助博士は云われ、この問題にふれる史学者は殆んど博士の説を承けておられるが、筆者は已に各節で述べた通り、斯様な思想が朝廷の側にも、主神、禰宜、別当の間にもあつたとは思わない。

日本人の固有宗教は農業民族のもつナチュリズムであつて、その神観念は発生的には主として農業に価値を与える自然や特異な形状、機能をもつ自然及び集団の長上に、超自然力や精霊を認めて形成されたのであつた。この神が集団的には祖先として祀られることが多く、その祭り方は一種のシャマニズムであつた。けれども国家の統一につれて唐令を模倣して祭り方を制度化して、神を天神地祇と称し、祭り方の時節、様式を定め、一定の神には国家が五穀豊穰、疫病退散、国家安穩を祈つた。従つてこの祭りを担当する祭司や貴族、天皇は何れも神は国を守るものとして尊敬してゐたから、神を人間と同類の衆生と見る思想はなかつた。衆生と見てゐては宗教的態度や儀礼が成り立たないのである。

次に仏教でいう衆生とは煩惱を有し、生死に流転するものを指すから、仏の救済の対象となるあらゆる存在のことであつて、この中には印度固有の神、即ち諸天を含んでゐることになるが、諸天を人間と同格とは説いてゐない。また經典にはこの諸天が悟りを開くということよりも、仏法及び仏法を信ずる国王と国土とを守るということが屢々説かれてゐる。従つて仏者は日本の神を衆生と見て、直ちに人間と同列と見るようなことはなく、むしろ神を經典にある諸天に比して、仏法を守ると解して敬意を払つた。こゝに仏教が排他的な一神教と異なる点があつた。両宗教の關係を顧みた貴族達も仏者の見地に従つてゐた。神宮寺の仏僧が神前に誦經したのは、護国の經典をよんで国家安穩を祈る

ためであつて、決して人間と同類である神を悟らせて菩薩地に、さらに仏果に昇らせるためではなかつた。神を菩薩と称したのは神を尊敬して、神威を菩薩の妙用と同格と見るためであつた。

次に原始宗教の域にある神には、その根拠となる聖典も教義書もなかつたから、宗教的な内容や尊厳性を附加しようとするれば、別当や社僧の手で当時全盛であつた仏教の教理を用いるより外に方法がなかつたのである。神の来歴や威力、超人間性を飾るためにも、經典の文を引用するのが最も手近かな方法であつた。従つて神を高揚し、神社を著名にしようとする程、仏教化せぬ訳にはいかなかつたのである。奈良朝末、平安朝初期に地方で重きをなした熱田、鹿島、氣比、氣多、多度、二荒山、賀茂等の神社は何れもこの意味で別当や社僧の手で仏教化していた。仏教化が単に仏者の野望であつたのではなく、神を高揚するための当然の手段であつた。従つて神主と社僧との間には対立よりもむしろ協調があつた。鎌倉時代になると、神社が国家の権力と結ぶ傾向が益々強くなつたから、神仏の習合も一層濃くなつた。宇佐八幡宮では神の高揚と中央への進出に最も早く努力したから、神仏習合を率先進展させる結果になつたのであるが、この習合形態のために八幡信仰が盛んになり、源氏の武神としての崇拜と相俟つて各地に広がり、また他の諸神社にも習合形態が波及したのであつた。以上のべた通り、神仏習合の問題は、神道と仏教とに於ける宗教としての本質的な相違を顧みなければ、十分に理解できないのではなからうか。

(この小論は「宗教学の問題と方法」とに関する総合研究」の中の分担事項「日本宗教史の問題と方法」についての報告の一部である)。

道元の時間論とその意義

高橋賢陳

一、存在と時間と自己

道元における時間論の特色を最もよく示す基本的な命題は、「正法眼蔵」有時の卷の「時すでにこれ有なり、有はみな時なり」というにある。有時の卷でもこれが自説展開の出発点をなしており、内容的にも時間論の性格を基本的に決定付けていることが知られるのである。その意味する所は、文面では単に「時間は存在であり、存在は時間である」と言うに過ぎず、常識的には理解し難いもののようにであるが、これを「時間は存在を離れてはあり得ず、存在といえは必ず時間的なものである」と解するならば、常識的にも通じないことはない。実際また、葉山の言（有時の卷冒頭の）としての「ある時は云々、ある時は云々」という場合の「云々」とは、「その時におけるあり方」であり「そのあり方としての時」であるから、まさしく道元の言うように「あること」と「とき」とは不離一体に把握されるべき所以があるものと見てよいわけである。ともかく道元の言う「有時」とは、以上のように存在と時間とを相即的に捉えた概念であることが、まず知られるのであるが、そのような思想は今日われわれの思维において如何なる意義を持つものであろうか、更にはまた、そうした時間論はどのような性格の思想として受け取るべきものであろうか。われわれはこれを次の諸点において見出したいと思うのである。

第一は、存在の優位の下に時間を見ようとする思想であるということである。時間は「ある」のではなくして、

「ある」のは存在だけなのである。「時すでにこれ有なり、有はみな時なり」と言っても、時間と存在とが絶対的に同一なるを意味するのではなく、「ある」という点から言えば有すなわち存在だけがあって、時間はそれによって意識されるに外ならないのである。換言すれば存在は何等かの時の存在であり、時は何等かの存在に関連して認められるのであって、その相即性から言えば存在と時間とは即一的であるが、「ある」という点からすればどこまでも存在が優位しているのである。このような考え方は今日われわれの思惟からしても当然成り立つことで、實際如何なる存在をも離れて時間そのものを把握することは不可能と言わなければならぬ（例えば、日月など何等か物的なものの動きに頼らなければ日時を計り得ないように）。そのことはまた仏教古来の正説に根ざす所⁽¹⁾であり、ことに華嚴家が「時と法と相離れず⁽²⁾」とする如き、ある意味で有と時との相即を説くもので、道元の時間論もそうした仏教本来の思想と一連のものとして了解されるのである。

第二は、存在の独立性と時間の不連続性ということである。存在によって時間があるのであり、時間そのものがあるのではないから、時間の性格はまた存在の性格によって規定されることとなる。そこで時間論の前にまず存在の性格が問われなくてはならないが、存在なるものは元来が不連続のもので、空間の一部を占有する単元的性格のものである。存在といふことによつて物体を意味するとすれば、物体は空間の一部としての単元から成り立っていると見られるが、またその単元から成り立つ物体そのものが、やはり空間の一部を占めて一つの単元でもあり得る。すなわち個々の存在と言われるのがそれである。まを存在といふことによつて事柄を意味するとしても、その事柄自体が一つのまとまった一つの事態であるから、要するに存在とは如何なる意味においても他と区別せられてそれ自身独立する単元的不連続的性格のものであることが知られるのである。かように存在が不連続であるならば、存在によつてある所の時間もまを不連続なるべきは当然で、時間はそれぞれの「時⁽³⁾」として、存在と共にあるのである。道元はこれを住法位という。すべての法（存在）はそれぞれその法としての位置にあって前後から断絶しているとするのである。住

法位とはそれ自身すでに存在と時間とを相即的に捉えた概念で、法は前際（現在より以前）と後際（現在より以後）とから断絶して、その時における存在であるとするもので、まさに有時というのと同じ内容の言葉である。かくて存在はその地位においてそれぞれ独立し、時間はそれに伴って前後際断するものとの見解なることが知られるのである。

第三は、時間の（永遠中における）位置性ということである。これも存在との対比において当然考えられることである。存在は空間の中に位置するものであり、しかもその空間は無限であるが、その如くに時間もまた無限なるべき「永遠」の中に位置して前後を区切るものである。時が永遠に続くのではなくして、永遠という空なるものの中に時間が区切られるのである。そして、存在に即した時間なるものは、実は「時間」ではなくして単なる「時」なのである。それはあたかも存在と存在とのへだたりを間隔と言うように、時と時との間を時間あいだというのであり、あるのはその「時」において「存在」があるのであって、時間はその存在の間隔において觀念されるに過ぎないのである。道元はこのような「時」の性格をしばしば「時節」として表現している。時節とは時の間隔ではなくして、存在に着目されるべき永遠中の位置を言うのであって、「永遠」の概念を背景にしなければ時節なる語は意味をなさないものである。それは時の中の一節ではなくして、時が直ちに節なるがゆえである。現成公案の巻に「諸法の仏法なる時節」とか、仏性の巻に「時節もし至れば云々」について論ずるその「時節」（その他諸々に見られる）なども、すべて右のような位置性として理解すべきものである。存在は空間の中にあつてどこかの位置を占有すると共に、一方ではこのような永遠の中にあつて、ある何等かの「時」に位置づけられるものと言うべく、「何」は「いつ」「どこで」ということで存在の決定が完成されるわけでもある。

第四は、時間の（存在と共に）意識的性格ということである。ここにおいてもまた時間にさき立つて存在が考えられなければならない。元來仏教の根本思想なる無我觀から言えば、存在は自己と不離一体に考えられるべきもので、それは無我と対境との平等一如を意味することを思えば、当然首肯されるはずのものである。禪書に言う「尽十方界

「眞実人体」も、その「人体」において意味する所は他人事ならぬ自己の体験において然るべきで、直接的には自己と対境との融合一体の情感と見るべきものであらう。道元もしばしばかかる眞実人体の理に言及しているが、それは要するにすべて存在なるものは自己と共にあるとの思想を基本とした考え方（詳細は別稿に譲る）である。それは存在を主体的性格において捉えようとする者にとっては当然の見解で、自分というものが無くては外界は成立せず、個々の存在もあり得ないわけである。もちろん自分が無くてもそれらはあると考えることは出来るが、しかしそう考えることは自分があるからである。これを更に立ち入って言えば、存在ということによって物的なものを意味するならば物体がその物体として成り立つのはわれわれ自身の意識においてであつて、「草木国土これ心なり」（仏性の巻）とか「山河大地・日月星辰これ心なり」（身心学道の巻）など言われる所以も、当然首肯せられてよいわけである。もしまた存在ということによって事柄を意味するとすれば、その存在意義は物的なもの以上に意識性が濃厚であることは論を待たない。何となれば事柄とは物的なものにおける關係的把握を言うがゆえである。かくて存在が自己と一体であり意識性において確立するものとすれば、もともと存在と共にある所の時間もまた同様でなくてはならない。すなわち時間は時間として独立しているのではなく、存在に即してあるのであるから、時間は存在と融即して自己意識内に排列されることとなるのである。道元はこの趣きを「われを排列しおきて⁴ 尽界とせり。この尽界の頭頭物を時時なりと觀見すべし」と言い、また「われを排列して。われこれをみるなり。自己の時なる道理、それかくのごとし」（以上有時の巻）と記述している。要するにそれは、自己と存在と時間とが融即一如⁵であることを言ったものであるが、その「自己」とか「われ」とかは本質的には意識性において意義を持つものでなくてはならないから、時間が存在と共に意識的性格のものとして把握されていることは決定的と見なければならぬ。

第五は、時間の現在性ということである。それは、時間が意識性として把握される限りにおいては、必然的に考えられなければならないことである。何となれば、意識とは常に即今の自己における自覚状態を言うものなるがゆえで

あり、現在の自己ということなくしては意識はあり得ないからである。道元におけるそうした思想性格は、しばしば「而今」とか「今時」などの語で表明されている。例えば大悟の巻に「令^レ我^ヲ念^セ過去未來現在^ニ、いく千萬なりとも今時なり、而今なり。人の分上はかならず今時なり」と言い、また有時の巻で「三頭八臂も、すなはちわが有時にて一經す、彼方にあるにたれども而今なり。丈六八尺も、すなわちわが有時にて一經す、彼処にあるにたれども而今なり」と記述せる点において明瞭に伺い得られるであろう。要するにそれらは、過去も未來も共に即今の意識において成り立ち秩序付けられ把握せられ自覚されることによつて「ある」のであり、従つて過去未來といえども「ある」のは常に意識と共に現在（自己において）であるとの思想を背景として首肯されるものでなくてはならない。

なおそうした現在性の意義については、もつと別の面から把握しようものとして次の叙述をを挙げる事が出来る。「かの上山渡河の時、この玉殿朱樓の時を吞却せざらんや、吐却せざらんや（有時の巻）」というのがそれで、これは河を渡り山を登つて玉殿朱樓に到達するという場合、上山渡河の時には未來において昇殿するはずの時を包藏（吞却）しているのであり、到達した時はそれを放出（吐却）したに過ぎないもので、言わば未來を「期待」ということにおいて現在意識中に見出そうとする態度とも見られるであろう。一方、上文で取り上げた三頭八臂・丈六八尺の一經に對して、過去（彼方・彼処）の經歷を「而今」なりとすることから言えば、記憶ということにおいて過去を現在時に見出そうとする見解とも考えられるから、その意味において「而今なり」としたものとも見られるであろう。かように過去未來を現在において意義づける所以の論理は、一応記憶と期待として考えられていたものとも見られるが、しかしそれは時間の現在性が示す二三の場合に過ぎず、その本質的意義としてはもつと別な所（後述する実践的自由の原理として）に見出されなくてはならない。ただここで問題とする限りにおいて、われわれは道元の時間思想が現在時に集約される所以のものが、現実の自己を中心とする主体的性格に基づくことを、まず基本的に認めざるを得な

いのである。

かくて道元の捉えた時間の根本性格は、何よりもまず存在と時間と自己との相即としてであり、存在は必ずその時の存在であり、時は存在においてあるのであって、しかもそれらはすべて自己の意識において成り立ち、そのゆえにまた常に現在なるべきものとして考えられていることを知り得たのである。

二、時間の断絶性とその意義

道元の時間論について、われわれはその基本的な性格をほぼ以上の五点に見出したのであるが、そのうち特に重点的に問題とすべきは不連続性と現在性との二点においてである。何となれば、存在の優位性と時間の位置性とは、前者が不連続性の根拠として、後者はおのずからそれ（不連続性）に附随する性格として、それぞれ不連続性へ含めて考えられるからであり、一方意識性は現在性への根拠として同じくそれ（現在性）へ含め得るからである。のみならずこの両性格が常識的な一般通念に反する（時間は連続を特色とし過現未に亘ると考えられているから）ことからしても当然問題とされるべきことであり、そうした諸種の観点からして、われわれは右の二点を中心に更に立ち入った考察を試みようとする者である。

まず不連続性については、前に触れた住法位思想から当然帰結されることであるが、その具体的な叙述としては現成公案の巻の薪灰生死の論において見られる所である。すなわち「薪は薪の法位に住して、さきありのちあり、前後ありといえども、前後際断せり」というのがそれで、これと同じ主旨はまた有時の巻で「尺界にあらゆる尽有は、つらなりながら時時なり」というによっても見られる。その「さきありのちあり」と言い「つらなりながら」と言うより見れば、時間の連続性をも一面において肯定していることは確実で、その意味において道元の時間論が不連続の連続であると言われる所以には当然賛同すべきものであろう。しかしその連続性とは前後に位置する存在を一連とし

て意識する所に成り立つもので、存在そのものはむしろ常に前後際断してその各時性を堅持するとの見解が、より強く主張されていることに気付かざるを得ないのである。それが「前後ありといへども」とか「つらなりながら」と前提しつつ、なお且つ「前後際断せり」とか「時時なり」と断定する所以であり、従つてまた連続性よりもむしろより多く不連続性に着目すべきを言わんとするものと見るべきものである。かかる時間論の性格は、また「有時の経歴」なる表現において次の如くにも示されている。すなわち「有時に経歴の功德あり、いはゆる今日より明日に経歴す、今日より昨日に経歴す、昨日より今日に経歴す、今日より今日に経歴す、明日より明日に経歴す」というのがそれである。もつともこの文においては、特に明瞭に伺い得る所としてはむしろ時間の意識性の面で、意識の自在的性格に基づいて時間觀念の融通無碍なる趣きが説かれていたのであるが、しかしそ（意識性）のゆえにまた「経歴」ということが各時的存在を間隔的に意識した場合の概念として意味されることが知られるのである。従つて経歴とは時間の連続性を示す概念としてではなく、どこまでも存在の各時性を根拠としつつ意識の連続的把握に応じようとする概念として考えられていることに注意しなければならないのである。道元は更にこの点に念をおして再び経歴の意味を説明し、「経歴は、たとへば春のごとし、春に許多般の様子あり、これを経歴といふ。外物なきに経歴すると参学すべし。たとへば春の経歴はかならず春を経歴するなり」とて、あくまで前後際断の住法位の性格（7）において経歴を説く所以がそこに見られるのである。

かように道元の時間論は不連続の連続として、その連続性を無視するわけではないのであるが、より以上に断絶を強調し、不連続の重要意義に着目させようとするものなることが知られるのである。しかし問題はこれで終つたわけではない。何となれば、そのように時間なるものを不連続として把握するということが如何なる意義があるか、また何のためにそのような考え方が必要なのか、そうした意味あるいは価値の問題が改めて提起されなくてはならないからである。これに対して、われわれの解釈に一つの重要な示唆を与えるものは「啓迪」の虚実の論である。そこには

「時とはみな実にしてみな虚ぢや」となし（その前に）諸種の具体例を挙げているが、たしかに断絶の意味を虚実の両面から捉えることが最も適切であるように思われるのである。その実の面とは、存在はすべて時の存在としてその存在性をどこまでも肯定は認すべきをいうのであり、それを無視したり、その認識を誤ったりすることはやがて実践を誤らせる所以であることを根柢とした思想なることを物語るものである。そのことは、何よりもまず懺悔の意味を思い合わすれば当然首肯できること（懺悔が宗教上重要意義を持つことは論を待たない所であり、道元もその重要性を説くことは特に谿声山色の巻で有名である）で、懺悔とは自己の業因を無条件如実に認めることなくしては成り立たないはずのものであり、また実践論理上で見てもそれは同様で、是非を是非としてその時の事実^に立却しなければ妥当な向上が得られるものとは言い得ない。かように存在はすべてその時と共に実なるものとして、ごまかしも利かず否定もできないものとして受け取るべく、それが存在の存在たる所以であり、実の実たる所以であるとするのが有時の実的意義で有時とは何よりもまず存在をその時節の上に独立して実有とするの態度なることが知られるのである。その意味において時間の不連続性とは、よりの確には断絶性と言うべく、しかもそれはどこまでも断絶であって断滅ではないのである。すなわち滅として無的性格を、そのゆえにまた無差別性を意義づけようとするのではなくして、むしろ実としての有を、そのゆえにまた差別性を見失うべきでないとする態度が感得されるのである。有時の本来の主旨としては、後述するように絶対平等を性格とするもので、是非や差別を超えた所に目標をおくものではあるが、しかしその根柢は右のような差別性（それぞれ^の存在をそのままに認めるゆえ）の自覚がそれを成り立たせているものと見るべきで、もしそうした差別性が無視されているならば、それは如何にしても宗教的な超越・解脱の原理とはなり得ない（いわゆる悪平等に陥り、迷いの自覚を伴わないこととなるから）わけである。むしろそうした実有としての差別性に徹することによって、却って次の虚の面を成り立たせる所以でもあるのである。

第二の虚の面とは、存在はその各時性のゆえに他の時節から見て実有でない（そうした性格を中心として考えれば

すべてが虚ではあるが、論理的分析に従って虚実に分けたもの)ことを言うのである。時間是不連続であり刹那生滅であつて、その各時において存在をそれぞれ独立させるのであるから、他時から言えばそれらは当然実在するものではない。ある時は三頭八臂ある時は丈六八尺とは、その時節において肯定されるべき実有をその前後において必ずしも認め得ないことを意味する。それが有(或)る時なのであり有時なのである。薪は薪であつて灰でないと言われるのもそれと同様で、そこに有時が現成公案と同義とされる所以が見られる。「啓迪」はその趣きを例示して、徳川は徳川、明治は明治と、それぞれその時における日本の全部として前後の断絶を言い、そのゆえを「虚にして現われ虚にして滅する、みんない時一時で、これが天地の常數じや」と結んでゐる。かよな点からわれわれは、その虚として意味される所以の要点は、およそ伺い得られるわけである。

しかしなお入念に見れば、右の如き考え方には實際的には重大な飛躍があることを見逃すわけには行かない。もちろん前後断絶・刹那生滅で宗教的主意は尽きるとも言い得ようが、日常的經驗的な思惟過程としては、その間に媒介的説明を経なくては落ち付かないものがあるのである。右の例示について言えば、薪は薪、灰は灰としてそれぞれその法位に住するのではあるが、實際としては兩者間の断絶には燃焼という容易ならざる現象を媒介するのであり、徳川がその実を断つて虚となるには維新という一大活動が然らしめてゐるのである。そうした点には何等触れられることなく直ちに断絶の意義が説かれてゐるのであるが、しかしむしろその断絶を媒介する所にこそ超越・解脱・脱落などの宗教的特質を開示すべき所以の論理が潜在してゐるのではあるまいか。元來、断絶に關しては質を異にする二つの場合がある。それは自然現象としてのそれと人為による場合とで、兩者は一応區別して考へる必要がある。何となれば自然界における断絶は因果必然の自然法則に従うもので決定的であるのに対し、人事界には自由意志の介入があり人為的努力がこれにあらずかつて創造的なるがゆえである。にもかかわらず自然現象と人為世界とを區別なく取り扱うのはなぜであらうか。それは一応不合理と見るべきであり、その不合理性のゆえに安易に考えれば真意を誤り悪平

等に陥る（異質的なものを同等に扱うから）結果となるものとも言つてよい。われわれはそうした異質的なものを同等に肯定されるべき所以を、次の如く心理的自由において見出すべきものと思うのである。

自然界の断絶は、上述のように因果必然によって実にはせられる。因果といつても詳しくは因縁和合であるが、その内的原因なるものが本来必然であり、外的縁由は多く偶然がこれにあずかるが、偶然も一種の必然（後述する如く、予知されなかつたため偶然と感ぜられるに過ぎないから）であるから、結局自然現象は因縁が和合しさえすれば必然的な過程において、いとも円滑に自己の断絶を実にするのが特色である。その円滑とは抵抗のないことを意味する。

すなわち自然物は自己の内的原因と外的助縁とに対して寸毫も抵抗しようとしなない。人間世界の断絶には、上述のように自由が介入して人的努力がこれにあずかり、意志の断絶がこれを左右し、そしてそこにしばしば抵抗が感ぜられるのである。徳川が時代を断絶するには全体的（あらゆる条件を総合して）には自然必然が決定したものと見え（それは歴史的必然と言われて自然的必然とは区別せられるべきもの）、人的には諸方面の自由意志が交錯し、先覚諸士の努力があり、將軍の決断があずかり、そしてそれぞれ人相応に抵抗が感ぜられたはずである。人間世界の現実には、かように自由意志による決断と努力とを必要とするとはほとんど決定的であるが、しかしその決断や努力に対して自己の内面に抵抗を感じるか否かは必ずしも決定的ではない。もし抵抗を感じないならば決断も努力も最初から無いのと同然で、言わば自然現象と異なる所のないものである。いわゆる自然法爾で、それは自然現象ではないが、にもかかわらず自然と一如なる趣きのあるものを心理的に実現することを意味するもので、そこに新炭なる自然界と生死（または徳川明治）なる人事界とを同等に説く所以があることを知るべきである。

ここに注意を要することは、それが自然法爾として自然現象に擬せられるからと言って、自然（放任）主義を意味するものでないということである。むしろ大いに決断を要し努力精進する所ありとするも、しかもなお努力して努力に居らず、決断して決断を忘れるの趣きを言うのであって、「仏道をならふといふは、自己をならふなり、自己をな

らふといふは、自己をわするるなり」との言は、ここにおいても思い合わされるべきである。自己を自然性（本能・衝動・欲望・感情等）に委せるのでなくして、あくまで習うのであり習練するのではあるが、ただそれに抵抗を感じないのである。それは既に人為的努力というよりも、むしろ自然の如くであり自然と一如の世界に悟入した境地であつて、そこに至れば何等の束縛もわだかまりも感じないはずのものである。そして、そこにまた実にして虚なる所も見られなければならない。何となれば努力精進という内容的実質がなくては、勝義において超然たるを得ず、その超然たる所、そこに虚が成り立つがゆえである。換言すれば、実の実たるに基づいてこそ虚が成り立つのであり、また虚を真に虚たらしめるものは実践的断絶（それは実践的自由として次に論考する所であるが、実際は不離の關係にあるので）によるものと称すべきものである。ただその実践なるものが、抵抗から脱落していること（その点が心理的自由）が必要であり、否むしろ実践が脱落させる趣きのものであつて、そこに至つては実践も脱落も同時であり、すべては一如の世界と言ひ得べきものである。換言すれば、實にして虚なるゆえに畢竟空であり、差別に即して平等を実現する所以であつて、有時の断絶的意義は結局そこにあると思われるのである。

三、時間の現在性とその意義

尽有はつらなりながら時時である。換言すれば存在は連続しつつ不連続である。連続とはその最も重要な意義としては因果の系列であるが、しかしその因果とは実は因果が在るのではなくして、意識が感ずることによつて成立するものなることに注意しなければならない。因果をもつて認識のための範疇とするの論がある所以も決して偶然ではない。道元の時間論が意識的性格において説かれる所以もまた是認せられてよいわけである。意識性のゆえにまた超越も可能なのであり、心理的自由が実現される所以でもある。存在はどこまでも存在であつて、否定もできなければ抹殺もできないのであるが、因果は認識の型であり形式であるから、その型や形式の性格が変れば認識の内容も變つて

くるはずのものである（例えば苦楽を宗教的因果の範疇によって把握した場合と、科学的因果のそれによって把握した場合とで全然異ってくるように）。ただ、如何に認識の内容が変わるとしても、少くとも認識を要する限りは因果を離れることはできない。それが意識の特質であり、自覚の要件（自覚とは自己における他との関連的知意識を言うのであるから、異時における存在の関連を意味する因果は当然自覚現象の要件として参与するはず）でもある。かくて意識は因果を離れることは出来ないが、しかしそれが同じく意識性のゆえに因果を超えることは可能である。因果の必然を認識し自覚することによって、むしろその必然性を超えて存在そのものに着目し、存在の各時性に生きる所に自由が開けてくるものと見られるのである。そしてそれが時間の断絶的意義であり、心理的自由の根拠なることが知られたのである。

以上に対して時間の現在性は、如何なる意義を持つものであろうか。有時の而今として、常に現在に集約して考える所以のものは何か。われわれはこれについては特に根本的な性格として、実践的自由の根拠なることに着目したのである。もちろん前の心理的自由ととも、常に現在の意識において成り立つことは、それが心理的なるのゆえに意識性の範囲を出ないから当然言い得ることで、従って現在性もまた心理的自由の根拠なることには相違ないのであるが、しかしそのことは後述によって明らかかなように、実践的自由が現在性を根拠とするとは言え断絶にもまたがっているのと同様で、両者は互に密接不離に関連し合っているのではある。ただその間におのずから特色付けられる二方面を見出すことが出来、またそれによって考察理解に便しようとするものに外ならない。元来自由なるものは、どのみち現在の主体に係るものである。過去は既に決定であって、その意味において必然なることは自然界においても人間界においても同様で、特に人間と自然との分れる所は、現在から未来へ向ってのあり方においてであり、自然界は未来に向っても永遠に必然であるのに対し、人間のみは自由が開かれているのである。その意味における自由（過去の必然に対しては超越が自由を可能にし、そのことはより多く心理的自由に関与するので）こそ実践的自由であ

つて、即今の主体的実践によつて実現される所のものである。そしてその自由とは因果を断絶すること、更には新たな因果を選び採ることを意味し、そこに時間の不連続性を根拠とする所以が見られるわけでもあるが、同時にまた時が今としての特質を特に明瞭に示してることが知られるのである。

これについては、もう一度時間の特質そのものから顧みる必要がある。時間が時間として一般的に観念される所以の根本的特色は、言うまでもなく連続性であるが、それは換言すれば特に流れとしての性格で、遷流という言葉の如きはよく仏教のそうした方面の特色を伺わせるに足るものと言つてよい。何となれば、仏教では時間の問題を三世として考えるのが普通であるが、それは生死流転が世の習いとして迷妄の世界を決定づけているからである。常識から言つても時間は一種の流れであり、しかも厳密な等速度をもつ等質的一方向的な遷り行きとして考えられている。しかしそれはどこまでも時が流れとして在るのではなく、既に前述したように在るのは存在だけで、その存在との関連意識（永遠内の位置性における）において時間が成立するのである。そのことはまた、流れの方向性ということに思ひを致せば容易に理解し得るであろう。すなわち時は流れであるとしても、その流れは考え方によつて過現末とあれば、また未現過ともなつて、全然逆の方向が成り立ち得るからである。仏教でも十二支など縁起としては過現末と次第して考えられるのに対し、法の生起としては未現過と逆方向に考えられ、常識的にも「世変り時遷る」とは過現末への方向を意味するのに対し、「時が来た」とか「やがて春が来る」などと言う場合はその逆方向を観念していると思われるのである。かように、時間の遷流性は意識との関連においてあるもので、本来固定的に在るものでないことと明瞭と言わなければならない。道元におけるそうした思想の趣きは「時もし去來の相にあらずば、上山の時是有時の而今なり。時もし去來の相を保任せば、われに有時の而今ある、これ有時なり」とか「時は飛去するとのみ解会すべからず、飛去は時の能とのみは学すべからず」など言うによつて伺ひ得るであろう。それは要するに、時間の遷流性を否定するわけではないので、ただそれに固着すべきでない所以を強調しているのである。時を流れとして観念す

ることは、むしろ現実生活には必須であり認識の基本条件であつて、何人たりともこれを無視することは出来ず、またそれを離れるとも出来ない。ことにそうした遷流性のゆえに宗教が意義を持つてくるのである。人間も自然的存在としての必然性に支配される面があり、また環境的なものの影響や、更には自己の行為の結果を必然的に受ける（いわゆる因果応報）面などがあつて、ともかくも諸種の点において因果律の支配を脱し得られないのが現実である。そしてそれが宗教上の深刻な問題を生む所以であるが、にもかかわらずそこに自由が介在し、むしろその因果律のゆえに未来に向つて新たな因果を選ぶという自由が成り立ち、懺悔滅罪とか修行証得などの宗教性に意義が生じてくるのである。不落不昧の因果（道元もしばしばこれに言及するが）もまさにかかる点から理解せられるべきものと言つてよいであらう。何となれば、因果律はどこまでも無視すべきものではなく、また無視し得ないものであり、むしろ因果を肯定するゆえに因果を超越し或は新因を選ぶ所以があることを示唆するからである。

要するに自由には因果の必然に居て必然を超えるの心理的自由もあるが、他面において未来の可能に向つて別な因果を選ぶという自由のあることが知られるのである。そしてその自由は常に現在の主体的決意と実践によつてのみ可能なのである。かかる自由の現在性というものは、そのみの性格に着目するならば、時間とはも早や一方向的な流れではなくして、「必然」という過現、未への流れと「偶然」という未現、過への流れと、まさに逆方向の流れの交わる所それが常に現在⁽⁹⁾であるが、そこに自由が介入すると考えられるべき性格のものである。この点（必然と偶然とに關連しての現在の自由という点）をも少し詳しく言えば、まず自然界には自由は無いが、偶然ということもあり得ない。偶然とは客観的には必然なるべきものを、主体の必然觀念から漏れていたものを言うのであつて、言わば予想外の必然に外ならない。そのような意味からすれば自由といへども同様で、如何なる自由も客観的には必然でないものはなく、一切の心理現象がみな複雑な諸条件の關連から必然的に決定されてくるはずのものとなる。にもかかわらず自由として區別して捉える所以は全く主体的な性格においてのみ言い得ることで、偶然もその点は同様である。そし

てその偶然とは、主体的には未来から現在への方向性の上に観念せられるもの（偶然は常に未知の原因によるものでその原因性を根拠として言えば過去からであるが、未知のゆえに未来からと感ぜられるもの）であり、しかも偶然が実になるのは常に現在だけである、人間は好むと否とにかかわらず、かかる必然と偶然という逆方向の流れの会合する所、その現在に置かれておるのであり、従って必然と偶然から離れることの出来ないのは当然であり、場合によってはその必然のゆえに恐怖があり、その偶然のゆえに不安があるのであるが、同時にまたそのゆえに超越による心理的自由の意義と価値とがあるのでもある。否、心理的自由だけでなく、更に積極的には両者（必然と偶然）に対処しつつ、新たな因果を選ぶという実践的自由もあるのであり、それに依って（それを離れては現実遊離となるから）人間の創造の世界が開かれてくるものと見るべきものである。そしてそれが、道元から学び得る実践的自由の根拠たるべき、時間の現在性の根本的意義であることを思わざるを得ないのである。

以上のような現在性の意義が、道元の上の思想の上に發揮される重要な場合として、われわれは次の二つを挙げる事が出来る。第一は修証一等の理論根拠としてであり、第二は未法否定の原理としてである。修証一等とは証得を未来に期待しないのであるから、それは未来からの断絶であり、一面修行本来の意味が実践によって新しく仏因を選ぶ所以であるから過去からの断絶なることは言を待たず、従って常に現在を行じつつ刻々に本来の自己を実現するのが修証一等の精神と言つてよいであろう。有名な道元の「時節若至」の論（仏性の巻）において、未来への連続性を即今に転回して独自の解釈をしたことは、上述の如き現在性の理論根拠からして当然首肯せられるべき思想でなくてはならない。未法否定の論も、それと全く同じ論理に基づくものと言つてよい。未法否定と言つても完全に否定し尽したり、又はそれを無視しようというのではない。むしろしばしば世の末であることを言うのであるから、やはり道元とても未法否定の時代思潮の中から立ち上ったわけであるが、ただ未法の世にもかかわらずそれを超える所以があることを説いたのである。（その意味において未法否定説というよりも未法離脱説という方が適切であるが）。「大乘実教

には、正・像・末をわくことなし、修すればみな得道といふ」と記述しているように、修することによって超えるのである。それは「すでに修の証なれば証にきはなく、証の修なれば修にはじめなし」（以上弁道話の巻）で、修証一等の立場からは常に今が始まりで、従って世が末との觀念は無意味となることは理の当然でなくてはならない。かくて未法否定の論理は修証一等と共に時間の現在性を根拠として、実践的自由がこれを実にして行くはずの思想性格であることを知り得るのである。

註(1) 婆沙論(卷七、十六)に、世(換言すれば時間)と行(換言すれば法で、存在の意)とを異るとするを邪見として退け、「世即行、行即世」との見解を正説として説いている如く。

(2) これは五教章に言う所であるが、なおその復古記に「時は法に依て有なるを以て、花の開くを見て是れ芳春と知り、茂盛(草木の繁茂盛大)は是れ朱夏などとするが如し」と註解した点を、有時の巻の「(時の)経歴は、たとへば春のごとし、春に許多般の様子あり、これを(春の)経歴といふ」と説いた点と比較して考えれば、その間の消息は一層会得しやすであらう。

(3) 無でもよいが、存在に對する「空間」に擬して言えはむしろ空が適當であらう。あるいはまた時間的なものありなしをその中で決定する意味からすれば、仏教的には有無を超えた概念としての空という風に考えてもよいであらう。

(4) この「われ」については、「時」の意とする説と「自己」の意とする説との二説がある。しかし有時の巻全体の主旨から言えは、時間を主體的性格において説くものゆえ、「自己」の意と解する方が妥當と考へる。(經家抄は「仏法の我也」とて、外界に對立する自我的な自己でなく自己一体を自覚する自己なることを示唆し、開解や啓迪もほほ同じ主旨に解している)。(5) 經家抄の「ただ我が眼界なる所を、排列とは云ふなり。眼界の頭々物々を時々なりと觀見すべしとは、眼界と時とが、各別の法にあらざる所がかくの如くいはるゝなり」との註解参照(各別の法にあらざる所とは融即一如の意)。

(6) 「令我念過去未來現在」の典故について、參註は法華經の類似の文を掲げているが従うべきものであらう。しかしその意味としては經家抄に「我をして過去未來現在を念せしむると云は、過去と云も未來と云も、今時の人が念をやるばかりまでこそあれ、念又身にはなれねば、念々具足してゆくべくは、過去も今時なるべし、未來も今時なるべしと云心地也」と釈しているのが最も傾聴に値いするものと思われれる。

註補追 (道元の時間論とその意義) 六三頁に続く)

(7) 啓迪には「有時の住法位を経歴と云はるる」と明言している。

(8) 小論「道元における現成公案の基本性格」(「研究紀要」第七集) 参照。

(9) 現在の性意義については、一般には過去を担い未来を孕む永遠の現在として考えられるようである。道元の時間思想においても、必ずしもそのような場合を否定するわけではないが、それ以上の論理を含んでいることを知らなければならぬ。何となれば、過去を担い未来を孕むとは自己の充実を意味することになるが、道元にあつてはむしろ自己を空することが意図されての論であるからである。歴史的現実からすれば一切の過去は現在を充実する所以ではあるが、主体的な現在としては過去性から離脱(過去を担うのではなくして捨てるのである)して、自己を新出發させる意味があり、そしてそれは未来へ臨んでの働きであるが、道元はそれすらも退けて現在そのもののみ止まろうとするものである。むしろそれが空するものゆえに現在を充実させる意味(止揚された充実)であり、活発々地の全機を現成する所以であると見るべきものであろう。

宋廷の封賜から見た媽祖信仰の發達

李 献 璋

媽祖は福建の莆田縣下におけるささやかな一郷土神から、南宋の間に俄かに發達し、元代に入って忽ち全國的航海守護神となり上ったものである。これは、固り航行の安全を祈願すべき沿海の水上生活者の信仰が進んだのにもよるが、また、歴代官府の、舟師及び遭難に対する要求と施策とが、直接あるひは間接に影響をしてゐることを見逃がすことはできない。而して官府の態度は、朝廷の封賜や祭祀に端的に現はれるので、封祭記録を資料として媽祖信仰の消長を解明して見たいと思ふ。

宋会要に見える媽祖の記事

宋代の封賜記録を留めた文献資料で、いま手にし得るのは、清末に永樂大典から輯録された宋会要と、白湖廟碑を引いてある莆田比事、及び靈惠妃に封ぜられた時の制誥などである。中につき、宋会要はもつとも信頼できさうに思はれるが、編纂物の弱点を持つてゐるばかりでなく、現在の稿本はそれが引用されたのを更に書きぬいたものであるといふ成立過程を考へると、利用する前に綿密な検討をせねばならぬ。そこで、宋会要に見える媽祖の記事を摘出すると次のごときである。

先づ、その禮二〇之六一神女祠の項に、

莆田縣有神女祠。徽宗宣和五年八月賜額順濟。高宗紹興二十六年十月封靈惠夫人。三十年十二月加封靈惠・昭應夫人。孝宗乾道三年正月加封靈惠・昭應・崇福夫人。

また、禮二〇之五一張天師祠の項に、

在福州福清縣。…一在莆田縣岩灣山江口奧、漢天師張氏別祠。保禧真人…紹興三十年十二月加封妙應二字。

廟中寧海鎮順濟神女廟靈惠夫人。紹興三十年十二月加封靈惠・昭應夫人。并廟中羅山土地。紹興三十年十二月封威濟侯。夫人即本縣順濟廟神女也。本廟自有封。羅山土地亦有祠於真人廟內。因靈應、併及封焉。孝宗乾道三年二月加封保禧・妙應・普佑真人。

それから禮二一之三二順濟廟の項に、

一在興化府莆田縣白湖、靈惠・昭應・崇福・善利夫人。紹興四年十二月封靈惠妃。寧海鎮神女、靈惠・昭應・崇福夫人。淳熙十二年二月加封靈惠・昭應・崇福・善利夫人、靈惠・助順妃。嘉定元年八月加封靈惠・助順・顯惠衛妃。

とある三ヶ條である。一瞥しただけでもそれ自體に矛盾を含むのや、相互間に齟齬してゐるのが見えるが、次にそれを批判する。

宋会要に載せられた媽祖記事は、祠廟か祭神の名を除けば、たゞ封賜の年月と封號とを簡単に列挙してゐるに過ぎない。すなわち、神女祠の項では宣和五年「順濟」廟額を賜り、紹興二十六年に靈惠夫人、同三十年に昭應、乾道三年に崇福を加封されたとある。張天師祠の寧海鎮順濟神女廟靈惠夫人の方では、「順濟」廟額と靈惠夫人の封號とは廟神名に入れられたので、紹興三十年に昭應を加封されたことだけ記してゐる。この項の記事には錯乱があるらしく、例へば最後の「乾道三年二月加封：普佑真人。」の一句は張天師の事蹟に属するので、本來なら「廟中寧海鎮順濟神女廟」の前へ來るべきを入れちがったものと思はれる。さすれば、媽祖の昭應以後の加封を書かないのは、「本廟自有封」の注文に徴しても省略したのであって、記事の作られた時期は乾道三年のことに及んでゐる神女祠のと大差ないことゝ推察せられよう。

叙上の二項に反して、順濟廟の記事は神名からして「靈惠・昭應・崇福・善利夫人」となつてゐて、紹興四年に靈惠妃に封ぜられたとあり、また寧海鎮神女の靈惠・昭應・崇福夫人は淳熙十二年に善利夫人、靈惠・助順妃、嘉定元年に顯惠衛妃に加封されたところまで書いてゐる。しかし、この項の記事にも、例へば靈惠「妃」の加封が紹興四年十二月とあつて、却つて靈惠「夫人」に封ぜられた紹興二十六年より早くなるのは、宋代封賜の順序に合はぬし、樓鑰の「靈惠・昭應・崇福・善利夫人封靈惠妃」なる制誥に照しても誤であるのは明白なので、紹興は紹熙とすべきであらう。なほ、淳熙十二年二月の加封は勿論一度に靈惠と助順とを加封したのではなく、助順の加封年月を抜かしたものとすべく、嘉定元年の「顯惠衛妃」といふ封號も、「惠」は衍字であつて、実は「顯衛妃」が正しからう。さつと見てもこれだけの問題が指摘できるのである。

そこで、右宋会要の媽祖記事を樓鑰：封靈惠妃制誥と李俊甫纂輯：莆田比事と陳巖孫：仙溪志の諸資料と対比し、少し後のことについては、咸淳臨安志やそこに引かれてゐる丁伯桂の順濟聖妃廟記、及び至正四明統志に引く程端学の靈慈廟記などを中心にして、関係文献を参照しつゝ、宋代の封賜の性質を順次にたどつて行く。

はじめて「順濟」廟額を賜つた経緯

媽祖の、朝廷から受けた最初の封賜が「順濟」といふ廟額を賜つたことであるのは、いま挙げた文献をはじめ、すべての資料が一致してゐるところである。すなはち、宋会要の禮二〇神女祠の項に、

莆田縣神女祠。徽宗五年八月賜額順濟。

(漢)

と見え、同じく張天師祠の江口奥別祠に併祀せられたのは「寧海鎮順濟神女廟靈惠夫人」となつてゐる。(また禮二十一の白湖「順濟廟」は救賜の廟号を採つて廟名にしたものである。)宋会要が神女祠の項にだけ「賜額順濟」の件を記して、江口の張天師別祠及び白湖の順濟廟に全然それに触れなかつたのは、順濟の神女祠に対して賜つたことを示

唆するものである。事実、宣和五年の頃は、元祐丙寅にできたといふ寧海聖屯の外、どこにも祠廟がなかったの、この点からもさう断ぜられよう。しかし、廟額を賜るに至った経緯についてはいろいろの疑問があるので、それを考へて見なければならぬ。

「順濟」廟額を賜った事由について、莆田比事卷七の「鬼兵佐國、神女護使」の條に、

湄州神女林氏：今湄州・聖屯・江口・白湖皆有祠廟。宣和五年路允迪使高麗。中流震風、八舟溺七。獨公所乘、神降于檣、安流以濟。使還奏聞、特賜廟號「順濟」。

とあって、路允迪の高麗出使を庇護した功によるとしてゐる。同じ系統の資料から出たと思はれる丁伯桂の順濟聖妃廟記にも、

宣和壬寅、給事中路允迪載書使高麗。中流震風、八舟沈溺。獨公所乘、神降于檣、獲安濟。明年奏於朝、錫廟額曰「順濟」。

とある。また降つては、程端学的靈慈廟記にも殆どそれを抄襲した記事が見えるやうに、これらは媽祖の靈驗譚としてずつと承けつがれた。白湖の廟を詠んだものと推測される黄公度：知稼集「題順濟廟」の詩に、

…平生不厭混巫媼、已死猶能効國功。…傳聞利澤至今在、千里危檣一信風。

とある「已に死して猶ほ能く國功を効す」の句は、國功と云ひ得る性質の顯跡が通信使の庇護以外にないのと、樓鑰の筆に成る「封靈惠妃」の制詔に、

居白湖而鎮鯨海之濱、服朱衣而護鷄林之使。

と書いてゐる「鷄林の使」も路允迪のことに違ひないことから知り得られる。さすれば黄公度の生存年代と宣和との近さ、彼と白湖廟の創建に地券を提供した陳俊卿との親しさから推して、当然媽祖の事蹟に詳しかるべきはずなので、右靈驗譚は賜額当初からまづはつてゐたと推測せられる。

しからは、使舟に顯靈した話は事実と認められようか。まづ路允迪の高麗行について、徐兢の宣和奉使高麗図経卷第三十の招寶山の項に、

宣和四年壬寅春三月、詔遣給事中路允迪・中書舍人傅墨卿充國信使副往高麗。秋九月以國王俛薨、被旨兼祭奠弔慰而行。遵元豐故事也。五年癸卯春二月十八日壬寅促裝治舟。…〔三月十四日〕解舟出汴。夏五月三日乙卯舟次四明。…十六日戊辰神舟發明州。十九日辛未達定海縣。…二十四日丙子…以次解發。

と記してゐる。路允迪は宣和四年の三月に國信使として遣はすことを詔されたが、出發前の九月に高麗王の俛が薨せられたので、その祭奠弔慰を兼ねて行く旨仰せつけられ、翌五年五月十四日に汴（開封）を出て、二十四日に定海を發つたのである。また同図経卷第三十海道六禮成港の項に、

…及回程、以七月十三日甲子發順天館。十五日丙寅復登大舟。…〔八月〕二十二日壬寅望見中華秀州山。…二十七日丙午過蛟門望招寶山。午刻到定海縣。

とあって、帰りは七月十三日に高麗から出發し、翌八月二十七日に定海へ帰着してゐる。そこで途中の航海状況について、時間と空間の記述の錯乱した海道各項をたどって見ると、往きは蓬萊山・半焦洋において「噴逐洶湧、舟楫振撼。舟中之人吐眩顛仆、不能自持十八九矣。」「颺動颺搖、瓶盞皆傾。一舟之人震恐胆落。」といった程度の風波に遇つた外は、たゞ往路の方に属すべき黄水洋の項に、

黄水洋即沙尾也。…比、使者回程至此、第一舟幾遇淺。第二舟午後三搥併折、頼宗社威靈、得以生還。と書いてゐる。帰路も禮成港の項に、

〔八月〕二十一日辛丑過沙尾。午間第一舟三副毬折、夜漏下四刻正柁亦折。使舟與他舟皆遇險不一。

と云つてゐる難に遭つただけで、乗員にも乗船にも損害はなかつた。従つて蒲田比事などのいはゆる「八舟のうち七

が溺れ、独り公の乗る所は神が檣に降りて流を安んじ以て濟らせた。」云々の話は事実反すること云ふまでもないたゞ、靈驗譚は後に至って任意に誇張し敷衍したものと思はれるので、右を以て直ちに封賜事情を否定すべきでないのは当然であらう。

按ずるに、徐兢は黄水洋で難儀したときのことを高麗図經卷第三十 九海道六禮成港の項に、

臣窃惟海道之難甚矣。以一葉之舟泛重溟之險、惟恃宗社之福、當使波神効順以濟。不然則豈人力所能至哉。……比者使事之行、第二舟至黄水洋中、三柁並折。而臣適在其中、與同舟之人斷髮哀懇。祥光示現。然、福州演嶼神亦前期顯異。故是日舟雖危、猶能易他柁。既易、復傾搖如故。又五晝夜方達明州定海。

と書き、福州演嶼神の顯異を感謝してゐる。演嶼神とは福州奉谷里に属する東方海上にある演嶼の昭利廟を指すが、梁克家：三山志卷八によると、

昭利廟。東瀆越王山之麓、故福建觀察使陳巖之長子。乾符中、黄巢陷閩。公：慨然謂人曰：吾生不鼎食以濟朝廷之急、死當廟食以慰生人之望。既没、果獲祀連江演嶼。本朝宣和二年始降于州。民遂置祠今所。五年路允迪使三韓、涉海遇風、禱而獲濟。歸以聞、詔賜廟額「昭利」。

とある。しかし遭難に當って徐兢が髪まで断つて哀懇した対象は、当然公認された波神の類であつて、例へば出発の際して途すがら宣祝した定海の淵聖広徳王祠の東海竜君か、使者が請禱するのを例としてゐる梅岑の靈感観音か、もしくはもっと一般的権威のものでなければなるまい。にも拘らず、それを示さずに、「然」と転換して演嶼神といふ地方信仰を取上げたのは何故だらうか、まづ思ひあたるのは、徐兢の断髮哀懇したとは別に、第二舟の船員たちが祈願した郷土神ではなかつたかといふことである。

高麗図經卷第三十 四海道一客舟の項に、

舊例：毎因朝廷遣使、先期委福建兩浙監司願慕客舟……
(雇券)

とあり、また漳州可談や夢梁錄などの記事に徴してもわかるやうに、宋代以来、福建の造船と福建人の舟師は航運上の主要な位置を占めてゐた。而して同じく凶怪に、

每舟篙師・水手可六十人、惟恃首領熟識海道。善料天時人事而得衆情。故、一有倉卒之虞、首尾相應如一人、則能濟矣。

と述べるごとく、いざの場合に呼吸を合はしてそれを乗切らねばならぬ舟人は、同郷の者が組になつて乗りこむことが多い。従つて、上述の演嶼神が使舟の遭難に率然現はれたのは福州周辺の舟師がゐたと考へる外なからう。第二舟に福州人がゐたとすれば、他の船に莆田地方の舟師が乗込んでゐたとしても可怪しくないの、彼らが遭難の際になじみの神々に祈り、同運命の官員にも紹介したため、媽祖が知られるに至つたと思はれる。海道の研究に著名な丘濬が、天妃宮碑 丘文莊公集卷五 に、

宋宣和、中朝遣使于高句驪。挾閩商以往。中流適有風濤之變、因商之言賴神以免。

と云つてゐるのは、閩商に限つたのを疑問とするにしてもさすがに一見識であると云はねばならぬ。

x

顯靈の事跡について問題なのは、順濟廟号の封賜年月である。宋会要の神女祠の項には「徽宗宣和五年八月賜額順濟。」と賜額を八月のことゝ明示してゐるが、路允迪の使舟は八月二十七日の午後漸く定海に帰着したので、定海から汴京までの路程を考へると時間的にをかしいから、愛宕松男氏もその天妃考の三にこれを指摘して、順濟廟号と路允迪の奉使とは無関係であつたことを断定してゐる。果してさうであらうか。

封賜の年月を考へる前に使官の祭祷を調べて見ると、高麗凶怪 卷第三十 四海道一 の招寶山の項に、定海を出る時のことを述べて、

先期遣中使武功大夫容彭年建道場於總持寺。七晝夜仍降御香、宣祝於顯仁・助順・淵聖廣德王祠。…(二十四日)

以次解發。中使關弼登招寶山、焚御香望洋再拜。

とし、朝廷が勅使を豫め遣はして道場を建て、七晝夜も御香を広徳王祠に降して宣祝を為さしめ、解發の日にも、別の勅使が招寶山に御香を焚いて東海に向って航海の平穩を祈った。また梅岑においては、国信使自ら三節人を率ひて宝庵院に靈感觀音を請禱するといふ次第であった。図經卷第三十九の海道六は帰着の記事で終つてゐるが、出発のときの行事から推しても、定海に勅使か、その任務を委ねられた者が待機してゐて神々に安着を祭告謝恩をしたはずである。これは元代の遭運が直沽に抵る毎にその場で海神を祀り、明初に西洋へ使ひした鄭和や爾後の琉球冊封使らが、いづれも帰着港で天妃に祭告してゐる例に照してもさう推察せられる。さすれば、さういふ時に神の効靈を讃へると共に加封を奏請すべきを声明することも少くない上に、神の封賜記録は奏請の年月をそのまま書込まれることも多いので、宣和五年の八月に廟号を賜つたとしてもよいわけである。況して演嶼の昭利廟には「五年路允迪三韓に使ひし、海を涉るとき風に遇ひ、禱つて濟を獲た」ので詔して廟額を賜つた、としか出てゐないが、前述定海の広徳王祠については、宋会要の禮二〇の東海神祠の項に次のことき記事がある。

在寧波府定海縣。海神助順廣徳王祠。…大觀四年六月國信使王襄言：海中遭風、祈禱護應。願增王號。詔加助

順淵聖廣徳王。仍令轉運判官監葺廟宇及建風雨神祠。宣和五年八月風神封寧順侯。雨師封寧濟侯。

広徳王祠は、元豊元年に奉使高麗國信使安燾が奏乞して祠を立て、後、崇寧二年に劉達が奏乞して道士を置き、大觀四年に王襄が加封を奏して風雨神祠が建てられた。路允迪らも出発前にそこで七晝夜の宣祝をしたやうに、専ら高麗使者の祈禱するところとなつてゐたので、宣和五年八月風神雨師に賜つた封号は、路允迪らを庇護したことによること疑へない。しからは、それにも五年の八月と見える以上、媽祖が同じく八月に廟額を賜つた点に対する疑問は自ら成立たなくならう。

「靈惠夫人」を加封された紹興の情勢

「順濟」を賜った後、紹興末年まで約三十年の間、媽祖はずっと加封されなかった。その理由を考へるに、当時南宋は金と対峙状態にあつたので、常に敵が水軍を以て海上より一挙に南下し、背後を衝かれることを警戒せねばならなかった。それで建炎以来繫年要録卷五十四に、

〔紹興二年五月〕壬午、詔泛海往山東者行軍法。諜報劉豫於登密淮陽造舟。論者恐賈舟爲偽地所拘、則棉工、柁師悉爲賊用。故有是旨。

と記すやうに、劉豫の船を造ることが傳へられるや、商船を拘せられ技術者を利用されるを恐れて山東への渡海を禁止したのである。同書は、紹興四年に舟人林貴が膠西において危く商船を戦艦に編入されようとしたよしを伝えてゐる。繫年要録卷一百五十一の紹興十三年十二月の末尾に、湯鵬舉の議によつて附入せられた、

…初、申敵淮海銅錢出界之禁。而閩廣諸郡多不舉行。於是、泉州商人夜以小舟載銅錢十萬緡入洋。舟重風急。遂沈於海。官司知而不問。

とある記事によると、銅錢の搬出をも敵禁したことがわかる。また同書卷一百六十三に、

〔紹興二十二年〕八月戊子、上謂大臣曰：比、累禁私商泛海。聞泉州界尚多有之。宜令沿海守臣常切禁止。毋致生事。

と見え、皇帝が「累ねく私商の海に泛ぶを禁じたが泉州の界に尚多くこれありと聞く。」云々とある。同卷一百七十二紹興二十六年の条には「五月甲子、都御史中丞湯鵬舉乞申敵福建・廣東沿海銅錢出界之禁。犯者盡數給賞。檢稅官除名、守倅巡尉抵罪。從之。」とあり、同卷一百八十一二十九年の条にも「二月己丑、詔海商假託風潮、輒往北界者、依軍法。」とある。海に泛べて北へ行くことは勿論、界限を出ることさへ敵禁したので、航海を保護する媽祖が奨励されなかつた。

たのはそのためと解せられよう。

さて、紹興末年の封賜は先づ宋会要の神女祠の項に、

高宗紹興二十六年十月封靈惠夫人。

と見える、寧海神女祠に対するものである。これは丁伯桂：順濟聖妃廟記にも「紹興丙子以郊典封靈惠夫人。」とあり、郊典とは宋会要の禮^{二〇}に「哲宗紹聖二年十二月二十三日尚書禮部侍郎黃裳等言：乞紹天下州軍籍境内神祠、略叙所置本末、勒爲一書曰某州祀典。從之。」に謂へる祀典のことだらうが、例に反して加封を受くべき勲功が書かれてゐない。八閩通志に引く元の倪中：弘仁普濟天妃宮の記には「紹興間、有司以靈應聞于朝、封靈惠夫人。」とあるが、具体的ではない。宋会要の禮^{二〇}の神祠記事を見ると紹興二十六年の加封がかなり多く、同治福建通志^{壇廟}卷^{二〇}に福清県の昭應廟も「紹興二十六年賜今額。」とあるのと、「郊典を以て封ずる」の語から推して、或は明確な靈驗事跡によらず、媚神に加封したものかとも考へられる。

x

靈惠夫人に次ぐ媽祖の封号は、同じ宋会要の神女祠の項に見える、

〔高宗紹興〕三十年十二月加封靈惠・昭應夫人。

^(澳)

である。昭應は宋会要の張天師祠の項を見ると、江口奥の張氏別祠では、主神の張天師も「紹興三十年加封妙應。」とあり、順濟神女と共に併祠されてゐた羅山土地も「紹興三十年十二月封威濟侯。」とあるので、江口の祠廟に対してなされたことが知り得られる。丁記はそれを紹興丙子の次に、

逾年、江口又有祠。祠立二年、海寇憑陵。効靈空中、風捲而去。州上厥事、加封昭應。

と説明し、程記には更に分りやすく「〔紹興〕三十年海寇嘯聚江口、居民禱之。神見空中起風濤煙霧、寇潰就獲。泉州上其事、封靈惠・昭應夫人。」と敷衍してゐる。八閩通志ではこの封賜を紹興二十九年としているが、多分丁記の「逾

年」「祠立二年」を追ふて算出し誤つたものであらう。

紹興末年は金人の南侵がくりかへされ、宋も防備怠りなかつたが、特に三十一年の膠西における海戦は名高い。建炎以来朝野雜記卷二十二に李寶膠西之勝として、「海陵之世、淮浙奸民倪荀・梁簡等、至北地獻議造船……辛巳秋、

以保衛爲統軍使浮海來寇。朝廷……命浙西副總管李寶駐江陰以防海道……冬十月遂引舟師至密州膠西石白島。時、虜舟已出海口、相距止一山。……丙寅、風自南來。衆喜爭奮。引帆握刃、俄頃過山。……虜驚失措。……虜帆皆以錦纈爲之。……寶命以火箭射之。……延燒數百艘。……脫甲而降者三千餘人。」と記すのがそれである。海陵王が姦民の獻議によつて船舶を造り、三十一年の秋に臨安へ攻入らんとしたのを李寶が舟師を率ひて先制攻撃を行ったのである。その舟師は、續宋編年資治通鑑 卷七の紹興三十一年十月の条に「兵部侍郎陳俊卿奏言……又王師分戍長江巨海、備衆而隙多。今惟患兵少。宜於閩廣厚賞以募舟師。此皆不可緩也。於是、上乃命李寶措置舟師。」とあつて、陳俊卿が閩廣の舟師を募るべきを奏言したのを、李寶に命じて措置せしめたので、福建の舟師も入つてゐたことがわかる。淳熙三山志 第四 版籍類五の海船戸の項に、

……紹興二年、沿海制置使仇恂奏……福建合雇募海船五百隻。……至明州定海。……十九年括福清縣船二千四百三十四隻、侯官縣船三十五隻。及諸縣船戸、各籍定姓名。……二十九年師司奏……船……率十隻歲拘三隻。……三十一年當番船二百五十七隻分三番起發。盡抵平江府。是歲膠西之役焚虜船六百餘隻。向所募首領多獲奇功。とあり、はつきり閩船の応募と、膠西に奇功を立てたことを示してゐる。福建の船隻と舟師とが活躍すれば、その保護神も一役演ずるのは當然であらう。

これを考へるよすがとして、「福建人の宋室に対するはたらきと表裏をなす福建諸神の顯靈事例を二三提出して置く」と、莆田比事卷七「鬼兵佐國」の項に、

顯寧公、初封佑民侯。廟在迎仙驛左。熙寧五年閩兵戍熙河。神現雲端率鬼兵佐國。蜚蜂數萬蟄敵陣。遂大捷。

景炎元年に建てられた鄭子清：涵江靈顯廟記碑に、

莆山川奇偉：地靈振洩。…要其土地之著、勲勞定國、祥祉及民。自湄州妃母而後、涵江陳侯又其表々者也。……

建炎初、里人觀察使陳公淬宣撫淮南。寇聚於垣、師環其境。天戈所向、空中時見陳將軍神旗前導。寇鋒披靡、卒能獲救。援保采石、神與有力焉。

閩書宦寺志 靈祀志 泉州府惠安縣、青山靈應廟に、

神張栢、三國吳將也。…宋建炎間采石之戰、人見大旗上題張將軍姓名。時、虞允文訊青山土人之從軍者、得其神蹟。録功上聞。制入祠典。進封靈惠侯。賜廟額誠應。(この記事には宋会要の禮二〇七之一〇七と齟齬する所があるが、いまは問はぬ。)

また、高宗を救助したといふものには、龍溪白礁の大道真君と莆田黃石の顯濟廟神とがある。そのうち靈顯廟と靈應廟とに見える、采石を援保した戦とは、建炎以來繫年要録卷一百一十四の紹興三十一年十一月甲戌から丁丑の各条、及び同

朝野雜記甲集、卷二十の「虞丞相采石之勝」に、

辛巳……十一月甲戌、〔葉〕審言至建康：命井甫允文馳至池州趣頭忠交權軍事。…海陵：將自采石濟。乙亥臨江

築壇：翌日南渡。丙子井甫將至采石。道聞之：…士皆願死。於是統制張振…等列于江岸…而以海嶽船載精兵駐中流

迎敵。…金主自以紅旗麾舟絕江而來。先是、諸將盡伏山嶼、虜未之覺也。一見大驚。欲退不可。虜舟皆旋為之。底

極不平、…故遂盡為官軍所殺。…丁丑井甫命戚新引舟師直抵楊林河口。虜見舟無歸路、於下流縱火自焚。

とあるやうに、虞允文が東采石から南渡しようとした金主亮を卻けた戦役である。楊萬里の誠齋集卷十四海鱗賦にも、

「辛巳之秋、牙斯寇邊。…掠木蘇估客之骸、登長年三老之艇、并進半濟、其氣已無江孺矣。」とし、その後席に逆亮

が江北に至って民愁を掠めて濟らんとした云々と言っている。これに反して、宋軍の蒙衝・海鱗諸舶が南方福建のものであって、福建舟師の貢獻の多かつたことは前引郷土神の顯靈記事からも推測せられる。しからば、何故に關係深

き媽祖が却て取上げられなかったであらうか。

膠西と采石との戦勝における神助については、文献通考^{卷八}十三郊社十六に封贈記録がある。

乾道五年太常少卿林栗言：…如東海之祠、但以萊州隔絶、不曾…時祭。殊不知通泰・明越・温台・泉福皆東海分界也。紹興辛巳虜人入寇、李寶等大捷於膠西。是時神靈助順…於國有功矣。欲乞…参照南海已封體例、特封…八字王爵。…詔從之。

とあって、李宝らを助けた東海の神に封祭を詔してゐる。同じく、

〔紹興〕三十一年知樞密院事督視軍馬葉義問言：…比・虜寇進逼江上…謀開第二港河。…施工累日。一夕大風沙漲、截斷不得渡。以為水府陰祐。…乞詔禮官：依五嶽例、峻加帝號。令建康守臣擇地建廟。其金山・采石二水府、乞增封、遣官精潔祭告。…太常寺言：欲特加贈…建廟・賜額。…帝號一節…別議。…從之。

とあって、采石の防戦に關する水府も封贈を蒙つてゐる。それにも拘らず、媽祖が取上げられなかったのは、中央の將官にとっては現地において直接の靈驗を受けた神でもなく、独自の權威については直ぐ東海之神などいふ一般的海神に含めて考へられたからであらう。また地方においては、すでに紹興二十七年に加封されてゐるので、原則として重ねて加封を奏請することができないので、さうなつたと思はれる。

孝宗以後の厚賜と「靈靈妃」への改封

孝宗朝の加封は宋会要の神女祠の項に、

孝宗乾道三年正月加封靈惠・照應・崇福夫人。

とある。この加封の記事は神女祠にだけあるので、それに対するものかと思はれる。洪邁^{卷第}夷堅支戊一の浮囂妃祠なる項に「舟師詣崇福夫人廟求救護。」と見え、いまの莆禧にあつた祠を崇福夫人廟と書いてゐるが、それに加へ

たものとは断定できない。丁伯桂：順濟聖妃廟記には、昭應に加封された紹興三十年に白湖の廟ができたことを記し、つづけて、

時疫。神降曰：去潮丈許脈有甘泉。我為郡民續命于天、飲斯泉者立痊。掘泥坎、甘泉湧出。請者絡繹。朝飲夕癒。登為井、號聖泉。郡以聞、加封崇福。

と云って、白湖廟に賜ったものとしてゐる。程端孝の靈慈廟記は丁記を敷衍するのが主であるのに、これだけは、「乾道三年興化大疫。神降曰：去廟丈餘有泉可癒。居民掘斥鹵、甘泉湧出。飲者立癒。」とし、また「又海寇作亂、官兵不能捕。神迷其道、俾至廟前就擒。封靈惠・昭應・崇福夫人。」と書き、崇福の加封を後者であるやうに繋げている。程記には白湖廟創建の記事がなく、江口廟の靈頭の項から直かに続いているので、文中「廟を去ること丈餘」「廟前に至らせて就擒す。」の廟がどこであるか不明瞭でない。丁記のいはゆる聖泉は、八閩通志^{卷之十一}地理山川の興化府莆田縣の条に、

靈惠井 在白湖之側。環境斥土。而井居其間。舊記云：時疫、有夢神示一井。鑿而飲之、無不癒。是歲封靈惠。故名靈惠泉。

という靈惠井に擬せられさうだが、「是歲に神始めて靈惠に封ぜらる。」が丁記と齟齬するのを措くとしても、旧記とは何であるか分らない以上、判断しかねよう。加封の対象と記事の在り所とにあまり狂を見出さぬ宋会要の、白湖「順濟廟」の項にこの封賜が書かれてゐないので、早くから混乱が起つてゐたのは事実である。

崇福の次に加封されたのは、宋会要の順濟廟の項に、

寧海鎮神女、淳熙十二年二月加封靈惠・昭應・崇福・善利夫人。

と見えてゐる。丁伯桂：順濟聖妃廟記によれば、

…越十有九載、福輿都巡檢使姜特立捕寇舟、遙禱響應。上其事、加封善利。

とある。姜特立は八閩通志^{卷之十六}秩官^{宦名}の条に「姜特立、麗水人。淳熙中累遷福建路兵馬副都監。海賊姜大獠寇泉南。

特立以一舟先進、擯之。」と見えるので、顯靈したといふのはその時であらう。程端學の靈慈廟記によれば、

淳熙十一年、福興都巡檢姜特立捕温台海寇。禱之即獲。封靈惠・昭應・崇福・善利夫人。

とあって、寇舟は温台の海寇だとしてゐる。たゞ年代は宋会要と一年齟齬する。そこで、丁記をよく見ると、「越十有九載」といふのを乾道三年より計算して来ると、淳熙十二年になって宋会要和致するが、丁記はその後に、「淳熙甲辰○十一年民蕃……」云々の、靈惠妃に易爵された件に繋ぐべき靈驗譚を記してゐることからも善利の加封は淳熙十一年を下れず、却て程記と合致する。宋会要稿に加封が「二月」とあるので、前年に奏請したのをそれ／＼書いたのではなからうか。八閩通志(とそれを抄襲した東西洋考)にこの加封を乾道五年としてゐるのは、太常少卿林栗の奏言によつて、その年、東海の神に加封したの感違ひしたものと思はれる。(天妃顯聖錄にはこれを孝宗淳熙十年としてゐるが、論外であらう。) 上に述べて来た封号を綜合すると、媽祖は「靈惠・昭應・崇福・善利夫人」となったわけで、これだけ封号を累ねられた神は、宋会要に列載せられてゐる神祠をさがしても、あまり類例がない。

x

「夫人」の号を次々に加へられて八字になった媽祖は、それから十年くらゐ経つて封号の轉換が与へられた。宋会要の禮二〇「順濟廟」なる項に白湖廟の封賜として記載せられてゐる、

紹興四年十二月封靈惠妃。

がそれに当るが、紹興の紹熙たるべきことはすでに弁じたとほりである。加封事情について、丁伯桂：順濟聖妃廟記には、

淳熙甲辰○十一年民蕃。葛侯鄆禱之。丁未○十四年旱。朱侯端學禱之。庚戌○紹熙元年夏旱。趙侯彥勵禱之。隨禱隨答。累其

状、聞于兩朝。易爵以妃、号靈惠。

とある。しかし、肝腎な封賜年月は見えない。丁記を引いてゐる咸淳臨安志卷七十三の本文には「紹熙三年改封靈惠妃。」

とある。程端学：靈慈廟記にも「既而民疫夏旱。禱之愈且雨。紹熙三年特封靈惠妃。」とあって、淳熙の加封と同様に、宋会要のより一年早くなつてゐる。請封と加封の年が違ふのを、請封の年に従つたのではあるまいか。（天妃頭聖録では、この加封を紹熙元年のことに繋げてゐるが、詔も次に引くのと違ひ、信憑性はなからう。）

靈惠妃に改封されたときの制誥は、その筆者樓鑰の攻媿集卷三十四に収めたる「興化軍莆田縣順濟廟靈惠・昭應・崇福・善利夫人封靈惠妃」に、次のごとくある。

勅：明神之祠率加以爵、婦人之爵莫及于妃。倘非靈響之著聞、豈得恩榮之特異。具某神、壺彝素飾、廟食愈彰。居白湖而鎮鯨海之濱、服朱衣而護鷄林之使。舟居所至、香火日熾。告賜便蕃、既極小君之寵。禱祈昭答、遂超侯國之封。仍靈惠之舊稱、示褒崇之新渥。其祇朕命、益利吾民。

これを読んで感ぜられるのは、神に対する讚へ方が地方側と甚だ違ふことである。「順濟」廟額のごときを除けば、丁記・程記に見える加封理由の説明は、疫病・旱・風・盜賊に関する靈驗が多いが、「封靈惠妃」の勅では「白湖に居りて鯨海の浜を鎮め」、「舟居の至る所、香火日に熾し。」としか云つてゐない。勿論、海寇を捕へるのも、鯨海の浜を鎮めることにならうが、とにかく朝廷の媽祖に寄せる祈願が、國家の命運と直接關係する沿海一帯の靜謐と舟師の安全とにあることをそれによつて看取せられる。宋代の神に対する封賜の順序は宋史卷三百二十一 王素傳附王古傳にも「又定諸神祠封額爵號之序」とあるやうに、王古の奏言を採用したものである。宋会要の禮二〇之七に、

元豐三年閏六月十七日、太常寺言博士王古乞自今諸神祠無爵號者賜廟額。已賜廟額者加封爵。初封侯、再封公、次封王。生有爵位者從其本。婦人之神封夫人、再封妃。其封号者初二字、再加四字。如此則錫命馭神、恩禮有序。……從之。

と記してゐる。これは文献通考卷九十 郊社考には元豐六年のこととして見えてゐるが、元豐三年には閏がなく、却て同六年の六月にそれがあることから通考の年月が正しからう。この条令によれば、「妃」は女神の最高位の封号になるの

で、媽祖が南宋において如何に重視されたか、それによってもほど知り得られる。

慶元以後における媽祖の武勲と加封

妃号を賜った後の封賜は「助順」である。上に述べたやうに、宋会要「順濟廟」の項にはこの加封年代を書落したが、丁伯桂：順濟聖妃廟記には、

慶元戊午^{〇四}年^四甌閩列郡苦雨。莆三邑有請於神、獲開霽、歲事以豊。朝家調発閩禺舟師平大奚寇。神著厥靈、霧障

四塞、我明彼晦、一掃而滅。

とあって、末尾に列挙してある封賜に「慶元四年加助順之号。」とあるのに繋げられる。咸淳臨安志^{卷七}順濟聖妃廟の本文には「慶元四年加助順。」とあるについて、次の封敕がひかれてゐる。

敕曰：古以女神列祀典者、若湘水之二妃、北阪之陳寶、西宮之少女、南嶽之夫人、以至丁婦滕姑、小皆廟食。夫、生不出於閩門、而死乃祠於百世、此皆其義烈有過人者矣。靈惠妃宅於白湖、福此閩粵、雨暘稍愆、摩所不應。朕惟望舒耀魄、其名月妃。川祇靜波、其名江妃。爾之封爵、既曰妃矣。增錫美號、被以綸煥、崇大褒顯、凡以為民尚體異恩、以永厥祀。

敕文には「助順」加封の句は見えないけれど、既に妃と曰へる上に美号を増錫せんとのあるので、間違ひなからう。程端学：靈慈廟記に「慶元四年甌閩諸郡苦雨、惟莆三邑、禱之霽。且有年、封靈惠助順妃。」また「時方發閩禺舟師平大奚寇。神復效靈起大霧。我明彼暗、盜悉掃滅。」とある。すなはち助順の封賜を慶元四年から「且く年ありて」とし、大奚寇を平げる時に顕靈したのをその後のことと書いてゐるが、これは靈驗譚と加封記事とを別々にした程記を誤読し、恣意に解釈したものである。そのために、助順の加封をも慶元四年から「且有年」にしなければならなかったわけで、天妃顯聖錄^{歷朝}褒封に「慶元六年朝廷以神妃護國庇民大功、進封一家。」とある記事もこれによって案出されたも

のと思はれる。(なほ鄭開極：福建通志^{卷之十一}—祀典の莆田縣頭濟廟の祭神朱熹が建炎の後、「後又滅吳山火、助收大奚寇、加封福順・彰烈侯。」とあり、大奚寇の収服を助けたと見えてゐるのをつけ加へて置く。)

「助順」の次に、宋会要の禮二〇「順濟廟」の項に、

〔寧海鎮神女〕……嘉定元年八月加封靈惠・助順・頭衛妃。

と記してゐる。すでに述べたやうに、頭衛衛の「惠」は行字で、実は「頭衛」を封ぜられたのである。これが丁伯桂・順濟聖妃廟記のいはゆる、

開禧丙寅^年〇二金寇淮甸。郡遣戍兵、載神香火以行。一戰花廳鎮、再戰紫金山、三戰解合肥之圍。神以身現雲中、著旗幟。軍士勇張、凱奏以還。

といふのに相当することは、丁記の末尾に「嘉定元年加頭衛之號」といふ記録と繋がるによつて知り得られる。また程端学：靈慈廟記にも「嘉定元年金人寇淮甸。宋兵載神主戰於花廳鎮、仰見雲間皆神兵旗幟、大捷。及、戰紫金山復見神像、又捷。三戰遂解合肥之圍。封靈惠・助順・頭衛妃。」とあつて、ヨリ細かく書いてゐる。たゞ金軍が大挙入寇して淮西が失守したのは、正しく丁記の記す開禧二年に當るので、程記がそれを嘉定元年にしたのは、加封の年を效靈の年に誤つたものと思はれる。諸資料は一致して嘉定元年の加封を示してをり、嘉定元年は金との和議が成立つた年であるから、封号「頭衛」の意味から見ても、その時になされたものと考へられよう。そして、白湖廟碑を引いたらしい莆田比事に「宣和五年……特賜廟號順濟。累封夫人。今封靈惠・助順・頭衛妃。」と頭衛まで書いてゐるので、これも白湖の廟に対して封ぜられたものと推察せられる。

頭衛までの加封は宋会要・莆田比事に見えるが、それ以後のは両書の刊行より後になるので、勿論どっちにもない。嘉定朝の加封は丁伯桂：順濟聖妃廟記に、

蒲之水市朔風彌旬、南舟不至。神為反風、人免艱食。海寇入境將掠鄉井、神為膠舟悉就擒獲。積此厚賜、郡部使

者陸續奏聞、…嘉定十年加英烈之號。

とあるのが挙げられる。「此厚貺を積み」とは慶元以後のを指し、「陸續奏聞」以下には助順・顯衛と英烈の加封を列挙してある。この封號は仙溪志にも「宣和間賜廟額。累封靈惠・顯衛・助順・英烈妃。…」と出てゐる。程端学・靈慈廟記には「嘉定十年旱旱、禱之雨。海寇犯境、禱之獲。封靈惠・助順・顯衛・英烈。」とし、丁記の反風に反して禱雨となつてゐるが海寇の擒獲を助けられた点は同じく、加封も直接にはこの件についてなされたのであろう。

江・浙での顯靈と宋末の累封

丁伯桂・順濟聖妃廟記に載せた媽祖の加封記事は「英烈」を以て終るが、咸淳臨安志の本文では、

…累封至嘉熙三年、為靈惠、助順・嘉應・英烈。

とあるので、「英烈」の後、嘉熙三年に嘉應を加封されたことがわかる。この加封の経緯について、程端学の靈慈廟記を見ると、「嘉熙三年以錢塘潮決。陡至良山祠、若有限而退。封靈惠・助順・嘉應・英烈妃。」とあって、良山祠における靈驗を語つてゐる。それは劉後村「風亭新建妃廟〔記〕」の一文に見える、

海潮警隄、聲撼行闕。官投壁馬不驗。衝決至良山祠、若為萬弩射回者。天子驚異、錫妃嘉號。

といふのに相当し、加封も従つて良山の祠に対するものに疑ひない。ならば媽祖の靈驗が、こゝに始めて莆田から踏出して外地に及んだのは注意に値しよう。

理宗朝は嘉熙以後、媽祖に対して頻繁に加封を行った。しかも殆んどが浙江方面における事跡が多かつたのに、咸淳臨安志の記載は全然それに及んでゐない。理宗朝は臨安志の編纂された咸淳の、すぐ前の代に当るだけに聊か不思議であるが、時代が近ければ近いほど関係文献が出ないので、直接その廟に関する事項の外は却て準拠するものがなかつたためであらう。理宗朝からは会要の編纂が中止になつたことも参考せられる。

宝佑に始まる理宗朝の加封は、上に引いた劉後村「風亭新建妃廟の記に、

特書不一書：令爲靈惠・嘉應・協正・善慶妃。又封妃曰某侯、母曰某夫人。

とつゞけて書いてゐる、協正以下がそれである。いま程端学「靈慈廟記から理宗朝のものを摘記すれば、

寶佑二年旱、禱之雨。封助順・嘉應・英烈・協正妃。三年封靈惠・助順・嘉應・慈濟妃。四年封靈惠・協正・嘉惠・慈濟妃。是歲又以浙江隄成築、封靈惠・協正・嘉應・善慶妃。

と、三年に四回の加封をされたやうに見え、また、

景定三年、禱捕海寇。得反風、膠舟就擒。封靈惠・顯濟・嘉應・善慶妃。

とあり、そして「寶佑之封、神之父母女兄以及神佑皆有錫命。」とも書いてゐる。これには劉後村の書いてゐないのも多いけれど、劉後村の書いた封号は宝佑四年最後のに当り、神の父母らに對する加封も後でつけたたとすべき部分とは別として、年代的には「宝佑の封」のときとほゞ符合する。

たゞ程記の宝佑四年の条に、二回も加封されたやうに言つてゐるのは、封賜の常識に反するばかりでなく、記事の書き方も新封号を必ず旧封号の最後に列べる慣例に従つてゐないのが疑しい上に、仙溪志「風亭妃廟〔記〕以下、いづれの文献にも見えないので、やゝ不確である。(天妃顯聖錄には宝佑四年に「以錢塘堤成有功、加封靈惠・協正・嘉應・善慶妃。」としかない。)媽祖の父母に對する加封は、風亭新建妃廟の記にも「□里之諸父爲妃父母求封爵者」とその文末に触れてゐるが、八閩通志卷之五祠廟、仙遊縣の条には、

天妃行祠……寶佑元年教授王里請於朝、封其父積慶侯、母顯慶夫人。妃於瀛州、而父母封爵自風亭始。

としてゐる。この種の封賜は概ね主神に封賜のあった場合、一緒に為されるものなので、宝佑元年教授王里が奏請したのは、宝佑二年の媽祖加封を天妃顯聖錄に「理宗寶佑改元、以濟興泉饑、加封靈惠・助順・嘉應・英烈・協正妃。」と記してゐるやうに、主神のを同時に奏請したものらしいが、加封の決つたのは、程記の記す翌二年であつたと思はれ

る。父母と共に錫命に預かった女兒といふのは、媽祖の伝説が程記に至って、単なる「林氏女」から「都巡君之季女」に発展したので、季女なら姉があるべきだと考へ出されたものであらう。神佐のことも、金軍を撃退した靈驗譚につき、丁記に「神以身現雲中、著旗幟」としかなかったのを、程記では「仰見雲間皆神兵旗幟」と敷衍してを發展せしめたので、そこから神佐のことが出て来たのであらう。なほ、最後の景定朝の顯濟を加封されたについては、天妃顯聖録に「開慶改元、以火林強寇有功、進封顯衛妃。」とあるが、八閩通志卷之五十八壇壇莆田莆田県の長壽靈應廟話記事に「景定五年海寇林長五猖獗。民見神擁旗鼓、與湄州神協力擒捕。加封善佑。」とあって、湄州神（媽祖）と協力して海寇林長五を擒捕したことを伝えてゐる。加封年代は少し違つてゐるが、景定初に顯靈したのを認められた事實は否定すべくもなからう。

以上が宋代において媽祖の受けた封賜であるが、そのひとつひとつの封賜の事由をとほして、媽祖の南宋に果した役割と宋廷の媽祖に対する期待がどこにあり、また政治状況の進展につれて、それがどう変化したかを充分看取せられなくてはならない。媽祖は莆田の寧海に祀られて後、信者の舟師らによつて高麗冊封舟の遭難に現はれたとされ、廟額を賜つた。かくて媽祖ははじめて世の注目を惹き、民衆の生活に直結する地方の雨旱・疫病に登場するやうになつた。南宋に至り、國家の防禦上、閩粵の舟師に頼らねばならなかつた朝廷が、この神に一層の期待をかけたのは當然で、媽祖も或は寇盜の拿捕に或は金軍の撃退に顯靈をした。靈驗が現はれる毎に朝廷から封賜の沙汰が下つたが、それはまた、官民を刺戟して非常に信仰を發達せしめた。他の時代における場合と比較して見ればもっと明らかにするが、媽祖信仰が南宋の短い期間に急速に臨安以南の各地に広まつて行つたのは、南宋の内憂外患によつて促進せられることが大きかつたのである。

* 本稿につづく「元廷の封祭から見た媽祖の航海神化」の一文は追て御批判を仰ぐつもりである。

旧約聖書における漂泊の意義

植 田 重 雄

(一)

古代ヘブライ民族は他のセム族と同じように久しい間遊牧民族であったといわれている。彼らが久しい遊牧生活を つづけてきた結果として、その現実把握の態度に遊牧生活の表象が相当豊富にはいつていることはきわめて自然であるとともに、さらにその諸表象から彼らの思惟の特質も認められるのではないかと思われる。ヘブライ人の思惟の特質がきわめて動的行動的であるということはすでに多くの学者によって指摘されている。しかし遊牧民族はヘブライ人だけではない。世界史上、無数の遊牧民族が存在していた。その中でもとくにヘブライ人は彼らの独自の精神的態度から漂泊の意義を把握し、これを深めた。彼らの思惟の動的な特質を如実に示すものとして、「漂泊」について彼らが与えた意義にたいしてこゝで二、三の問題を考えてみたい。

ヘブライ人が「旅をする」「漂泊する」「歩む」といった行動を示す語は、一般に「ハールアク」(halak)を用いる。この語は人間だけでなく動物その他の場合にも用いることがある。さらに「生きる」意味にも用いる。前者から後者への転意はきわめて自然であるが、しかし「旅をすること」が「生きること」の意味をもつのは、遊牧民族であったヘブライ人にとってとくに興味ぶかい。さて、宗教的情熱が現実の把握の諸表象をそのまま宗教の諸表象へと移行させて用いる場合、エノクは「神とともに歩み」(創五ノ二二、二四)、ノアは「行い正しく全き人にして、神と

もに歩めり」(同六ノ九) などの用法となる。ソロモン王が主の宮を建てたとき、神は「なんちの父ダビデが歩めるごとく、全き心をもちて正しくわが前に歩み」(列上九ノ四)、命じたことを守るならば、イスラエルの王位をかならず確保するであろうと語っている。(同書三ノ六も同じ)

「歩む」ことは人間の行動の全般を指示する意味をもつがゆえに、教えを守り、教えを聞くことと一致する対語である。ヨブ記で「神の目が人の道の上において、そのすべての歩みを見給えるなり」(三四ノ二一)とある。ここでは無論「歩み」は人間の全行動を意味する。「神が上より人間の歩みを見る。」「神の前を歩む」「神とともに歩む」といったような表現は旧約聖書に無数に見ることができよう。

つぎに「神の道歩む」(halak be'arak shuv)のごとく、「歩む」行為には当然「道」が示される。

道を表わす一般的な語はデレエク(derek)である。これは「踏み入る」「はいつてゆく」の意味をもつ動詞形ダラック(darak)から派生した語である。そこから「旅」、「漂泊」、種々なる配慮、行為の仕方、生き方をも意味し、ひじょうに頻繁にしかも広い範囲の内容をもっている。旅の例としては「こうしてヨセフは兄弟たちを送り去らせ、彼らに云った『旅の間争い給うな』」(創四五ノ二四)がある。しかし「道」の觀念と「漂泊」とが同一語で表現できるということは、その発想の上に多くの興味ある問題を含んでいるといえよう。

つぎに神の「道」としての用法がある。この場合、神の企てる道、導きという内容をもつ。「もしなんちの神たる主の戒めを守り、その道を歩むならば、主が誓い給えるごとく、なんちを立てて、聖き民となし給わん」(申六ノ九)

デレエク以外に「オーラー」(arah)という言葉もかなり頻繁に用いられている。これは「さまよう」とか、「歩む」といった意味をもつ動詞アラー(arah)から出た言葉で、この場合もかならずしも現実の実際の道ばかりでなく、想念上の道、すなわち、生活の「道」(詩一六ノ一一)とか、人間を導くための主の教える「道」(同二五ノ一〇)のような表現、したがって、「デレエク」と同じように、神の「道」(イザ二ノ三)などにも無論用いる。さらにこ

の語から派生した語に「旅オレハの仲間(Orēhah)」、すなわち「隊商」(創三七ノ二五、イザ二一ノ一三)がある。また「オレハエッハ」(Orēh)は「旅人」、「漂泊者」の意味に用いる。これと関連して「ゲエル」(Ger)は「寄留者」と訳したり、「異邦人」と訳されたりするが、イスラエルがエジプトにあったときは、漂泊者、寄留者であるとともに、異国の住民がイスラエルに仮に住うときには異邦人と呼ぶわけで、いづれにしても同じ性質のものを見方を変えているにすぎなく、本来は故国を離れ、仮に住う人、すなわち旅の者、漂泊者である。

以上、主要な「漂泊する」「歩む」「漂泊」「遍歴」「旅」「道」などの語について簡単にふれてみたにすぎないが、「デレエク」は「漂泊」と「道」を表わし、「オーラー」も「道」を表わすとともに、派生語であるが、「オーレエッハ」が「漂泊者」、「旅人」を示すように、行為と行為の場乃至は行動過程を一語で一つのものとして表わしている点興味深い。

(二)

イスラエル人は漂泊をどのように把握していたであろうか。「旅」が気分を解放し、愉楽を与えるものであるという意識は、文化に飽満を感じる近代人においてのみ成り立つ。旧約聖書にはいわゆる旅そのものの楽しさを表現した箇所は見当らない。しかしこの点については旧約聖書だけの特徴とするわけにはゆかない。古代の他の諸民族とくにギリシヤの場合でも旅の漂泊を快適なものとは考えていない。むしろ、不快な嫌わしい苦痛にみちた行為として考えられていた。しかし他面旧約聖書のなかにはバビロニアの抒事詩「ギルガメシュ」のように英雄の功名心をもやすような冒険遍歴の説話をもっていないし、ギリシヤのオデッセイアーや、またゲルマンの抒事詩の類ない英雄栄光化の漂泊をも知っていない。このことはわれわれが旧約の思惟を考察するうえに注目しなければならぬ点である。おそらく旧約聖書は今日われわれの手にしている文献以外に他に多くの伝承説話群が存在していたにしても、これは推

定としてであるが、そうしたものはヤーハヴェ信仰の中に棄て去られるか、あるいはとり入れられたにしても、変様されてほんのわずかに痕跡をとどめているにすぎない。われわれはモーセをイスラエルの民族的英雄と云うことができるかもしれないが、それはただ言葉の表現の問題にすぎない。この場合前記の叙事詩とは全然質を異にしているのである。「漂泊」は旧約聖書のなかでイスラエル民族の歴史体験として表明された。もっと正確にいうならば、漂泊はたとえ個人の体験であれ、共同体であれ、民族的意義をもつものとして、そこに神の現存の体験が表明されている。さきに分析した歩む（「イラツク」）（旅をする）という言葉は「神とともに」「神の前に」ということと結びついているのは、この彼らの神の現存体験の表白にはかならない。

それゆえわれわれはこの漂泊を通じて神がどのように考えられていたかを知っておかねばならない。

漂泊するヘブライ人にとってヤーハヴェはまづ彼らを導く存在者としてあらわれる。（このような神の性格の把握は神の他の人格的な諸性格を排除するものではない。否、むしろそれらと密接に結びついているものである。）

まづわれわれは族長時代の漂泊についてみてみよう。神はアブラハムに次のように命ずる。「なんぢ国を出て、親族に別れ、父の家を離れ、わが示す地にさすらいゆけ」（創一二ノ三）。この命にしたがい彼はカルデヤのウルを出て、神の祝福を与える約束の地に旅立つ。しかし彼とその一族のまえには多くの危険と苦難が待ちうけている。ソドム、ゴモラの都の滅亡、イサクの犠牲など。暗闇の中で神はアブラハムに「なんぢよく心にとめよ。なんぢの子孫は他の国に旅人（*ger*）となり、その人々に仕え、その人々はなんぢの子孫を四百年の間、悩ますことあらん」（創一五ノ一三）と語る。彼は高齢の身であったにもかかわらず、神の命ずるままに信じ、重い苦しい漂泊をつづけ、エジプトまで旅を行っている。

ヤコブはエサウとの長子相続の問題で、父母のもとを去り、パダンアラムに逃れるための旅をする。神はヤコブに告知し、彼の前途を祝福する。彼はラバンのもとで多くの辛苦をなめたのち、再び部族のもとに帰ってゆく。

ヤコブの末子ヨセフは兄弟たちの嫉みからエジプトに漂泊する。しかし彼の予言はエジプトの饑饉を救い、さらにカナンの饑饉をも救う。部族をあげて移住したヘブライ人はここに寄留することになる。

これら族長の遊牧生活の伝承は、いわばその後のイスラエル民族の漂泊の萌芽をなすものであり、素朴な形態ではあるが漂泊は試練として扱えられている点に注目しなければならぬ。

しかしなんととっても歴史的に決定的な重要な意義をもつものは、エジプトよりの脱出である。すでにこのことは族長の伝承の中に準備されていた。モーセにひきいられたイスラエル民族は紅海の奇蹟をうけたのち、荒野へと漂泊する。シンの荒野からシナイの荒野に至り神とイスラエルの契約に入る。シナイ山の契約をヘレニズムのプーローンはなぜイスラエルの律法が異教徒のように都市で定められず、荒野で授けられたかを自負をもって語っている。

(De Vita Moysis I. 1, 2) すなわち、肉と汚れの都市を去って全く聖き民となつて、はじめて神の律法が与えられたのである。このエジプト脱出とシナイの契約はとくに旧約聖書の重要な部分を占めている。レビ記二六ノ一二では「われはなんぢらのうちに歩み、なんぢらの神となり、なんぢらはわが民とならん。われはなんぢらの神、主、なんぢらをエジプトの国より導き出し、奴隷より解放せる者なり」とのべている。全イスラエルの部族の漂泊をおして、神がイスラエルの中に歩み入り、彼らの神となる。そしてこれを終始導いたのは神であり、イスラエルはこれを心より受け入れたのである。

いわばこの歴史的体験はヤーハヴェ自身が「さきに立って」すゝみ、イスラエルのために「戦い」、子を抱くように彼らにこの漂泊においてはヤーハヴェ自身が「さきに立って」すゝみ、イスラエルのために「戦い」、子を抱くように彼らを「抱き」、昼は雲の柱を、夜は火の柱をもつて、民族の行くべき道を示したと記している。「なんぢらの神、主が四十年の間、荒野にてなんぢらを導きしすべての道を心に留めよ。そはなんぢを苦しめ、試み、なんぢの心のうちを知り、神の教えを守るや否やを知らんためなり。……人はパンのみによりて生くるにあらず、主の口より出づるみ言葉

によりて生くることをなんちに知らせんためなり。……また人が子を訓練することく、なんちの神、主もなんちを訓練し給うことを心に留めよ。なんちの神、主の教えを守り、その道に歩み、主を恐れよ」(申八ノ二六)、われわれはここに新約聖書のイエスの四十日の荒野の試練がどのような意味で把握されたかをうかがうことができる。

「……なんちを導きて、かのおそるべき大いなる荒野、すなわち火のへび、さそりのいる水なき乾ける地を過ぎ、なんちのために堅き岩より水を出し、先祖らも知らざるマナを荒野にて与えたり。そはなんちを苦しめ、試み、ついにはさいわいとなさんためなり。なんちが心のうちに『己が力とわが手の働きにより、この富を得たり』と誇るなかれ。なんちはなんちの神、主を心に留めざるべからず」(同八ノ一五—一八)。もしエジプトにおける庄迫からの解放だけであるならば、それはたんなる一篇の奇蹟的な説話に終ってしまつていたのであろう。しかるに約束の地カナンに直ちに赴かず、四十年荒野をイスラエル民族は漂泊しなければならなかつた。この「漂泊」は神がヘブライ民族に徹底的に試練と苦難を体験させるためであつた。聖なる神との契約に入るためにはこの苦難の道を避けることはできなかつた。この「漂泊」こそイスラエルを鍛え上げた一大溶鉱炉であつたといえよう。

しかしながら荒野の漂泊は目的のない彷徨ではない。そこにはきわめて明確な目的があつた。神はイスラエルを己の民とし、契約の地に向わせ、民族的な繁栄を与えることであつた。それゆえ、無慈悲に漂泊の苦難を体験させようとしたのではない。はじめから終りまで神はイスラエルを導いた、そして、神とは何んであるかを知らしめようとした。出エジプト記、申命記に見られるように、神の命ずるすべての戒めを守り、「その道を歩む」ことを追る神である。いいかえるならば、荒野における漂泊はイスラエル民族の他をもつて置き換へることのできない神体験であつた。それは「なんち」と「われ」の関係に入ることもあつた。われわれは「神とともに歩む」「神の前に歩む」ということがじつは神と人間の交わりを意味していることを確認する。これは比喩でも転意でもない。交わりは神に向つてゆくこと、神からはなれることではなく、神との関係に入るもつとも人格的な表現である。

しかし旧約聖書において神と人間の人格的な交わりを表わす言葉は、ハーラックだけではない。イァーダー (*Yādar*) の語は本来「直視する」「感ずる」意味があるが、体験的に「知る」「探究して知る」意味をもち、モーセは「主が顔と顔を合せて知り給える」(*Yāda o panim 'al panim*) 人なり」(申三四ノ一〇)とあるように、これは人格的交わりの表現として用いている。「歩む」こと、「漂泊する」ことは、無意味に、無目的に歩むのではなく、「探究する」「体験する」ことと同義である。宗教的思惟の強烈なヘブライ人においては、漂泊は「神を求めぬ」こととして表象された。この点は個人的な宗教意識の濃厚な詩篇やヨブ記においてはさらに一層明瞭である。

(三)

エジプトよりの脱出、荒野の彷徨にもまさるイスラエルの歴史的体験に「バビロンの捕囚」がある。バビロニアのネブカドネザル王に攻落されたのち、エレミヤの予言のごとく、王や祭司をはじめ、イスラエルの大多数の民がバビロンに連れ去られた。しかもこの捕囚後五十年のちによくベルシヤの王クロスによって故国への帰還を許されたと伝えられている。それゆえ捕囚の苦しみを受けた者のうち、帰還したのは大部分その子供、孫ということになる。それゆえ直接の苦難の惨苦は二代、三代に至ってどの程度に考えられていたかそのことについてはわれわれは想像もつかない。子供、孫たちには祖国のことは話にきく遠い昔の物語のようであったかもしれない。隠れた教団組織が各地にあってユダヤの共同体の中で宗教活動が行われていたにちがいない。とにかく民族共同体の基礎はこの事件によって徹底的にくづかれたのであるから、悲惨なものであった。宗教もまた栄光の座より落ちたことは事実であろう。ただ、きわめて少数の「選ばれた人々」がこの厳然たる事実のまゝに民族の運命と神への熱烈な祈りをささげた。われわれはバビロン捕囚の苦役の旅も、また苦役から解放されたのちの帰還の旅についても詳しいことは分らない。ただ第二イザヤが帰還を許されて歓喜のあまりに歌った作品について推定し得るのみである。第二イザヤや四〇章以下

「慰めよ、わが民を慰めよ」の言葉にはじまる、いわゆる「慰めの予言」には「呼ばわる者の声、『荒野に主の道を備え、砂漠に、われらの神のために、大路を直くせよ』(四〇ノ三)とあるように、伝令使がつきつぎと帰還のよるこびを報せてゆくような形式で自己の感動をえがいてゆく。大路(Daric)は神の栄光の道である。(民数紀略にモーセがエドムを通過するとき、エドムの王に使者を派遣して、イスラエルの民を「王の大路」(darik hamalak)の通過を申込んでいる(二〇ノ一七)。それゆえこのような王の造った公けの道はそのまゝ神の大路にも用いている。)砂漠の中に坦々とした真直な道は作者の心に帰還をゆるされた喜びの歴史的体験の実感として閃めいた表象であらう。「もろもろの谷は高くせられ、もろもろの山と丘とは低くせられ、高低の地は平らけくなり、険しき所は平地となる。かく主の栄光はあらわれ、人は皆ともにこれを見る」(四〇ノ四、五)。ここで万人がひとしく「これを見る」(ra'ah)とは、神の栄光を現実的に体験的に確認するという意味である。あるいは今この目で見たというようなきわめて現実へ食い入った言葉である。

「われ地の果よりなんちを連れ来り、地のすみずみよりなんちを召して云う、『なんちはわがしもべ、われなんちを選びて捨てざりき』と」(同四一ノ五)。捕囚の苦役のもとにある異郷のイスラエル人を各地より集め、「神のしもべ」とする時が来たことを歌う。「われは裸の山に川を開き、谷の中に泉をいだし、荒野を池となし、かわける地を水の源とする。われは荒野に香柏、アカシヤ、ミルトスまたオリブの木を植え、砂漠に糸杉、鈴懸、唐松を置く」(同四一ノ一八、一九)。これは四三章の荒野に道を設け水をいだし、砂漠に川を流れさせ、イスラエルに飲ませるのと同じように、限らない感謝と喜びの中に自然も神の栄光に参与する。このような喜びは幾度も繰返される。「われは、わがもろもろの山を道とし、わが大路を高くす。見よ、人々は遠くより来る。見よ、人々は北より西より、またスエネの地より来る。天よ歌え、地よ、喜べ。もろもろの山よ、声を放つて歌え。」(四九ノ一一―一二)。われわれはこのような言葉から、作者が天地草木にまで呼びかけながらエルサレムへの道を帰ってゆく解放の喜びの旅を想い浮べて

いるのを知ることができる。しかしこのエルサレム帰還の旅においても、モーセに導かれた荒野の漂泊のときの神の奇蹟が記録や伝承としてではなく、現実の体験として想起されている。(同六三ノ一一―一二参照のこと)。

「よきおとづれをシオンに伝える者よ、高き山にのぼれ」(四〇ノ九)と叫び、「主にむかいて新しき歌をうたえ。

地の果より主をほめたたえよ。海とそこに満ちるもの、海沿いの国々とそこに住む者は鳴りどよめ。荒野とその中のもろもろの町と、ケダルびとの住むもろもろの村里は声をあげよ。セラの民は喜びうたえ。山の頂から呼びわり叫べ。栄光を主に帰し、その誉を海沿いの国々にて語り告げよ」(四二ノ一〇―一二) 五二章では「よきおとづれを伝え、平和を告げ、よきおとづれを伝え、救いを告げ、シオンにむかって「なんぢの神は主となり給えり」と云う者の足は山の上においていかに麗しきことぞ。聞け、なんぢの見張びとは声をあげ、共に喜び歌う。彼ら目と目を合せ、主がシオンに帰り給うを見ればなり」(五二ノ七八)、「なんぢらは喜びをたづさえて出てきて、安らかに導かれてゆく。

山と丘とはなんぢの前に声を放ちて喜び歌い、野にある木はみな手を打つ。糸杉はいばらに代りて生え、ミルトスの木は、おどろに代りて生ゆる。こは主の記念となり、とこしえのしるしとなりて絶ゆることなし」(五五ノ一二、一三) 最後は帰還してエルサレムに入り、歓喜の想いで荒廃した都を見る。以上いささか煩雑にすぎたが、異国よりふたたびエルサレムまでの解放の旅をえがいている箇所を引用してみた。えがくといっても無論旅の叙述でも記録でもない。作者の想念において語られた帰還の喜びの表白である。われわれはこの解放の旅の想念の中に、実に多くの神学的内容が飛翔しているのに気づく。作者はその当時知られた世界の涯の国々までも神の栄光の前により集めるのみか、自然にもこの栄光の帰還の旅を讚美させている。この体験はさらに昂って第二の創造へと作者の心がひろがってゆく。「第二の創造」の問題、「主のしもべ」の問題については本稿の主題ではないので立ち入って論ずることは避けるが、ここで必要とおもわれる範囲のことがらを若干のべておきたい。

(一)、まず、このバビロンの捕囚よりの解放を行ったのは、ほかならぬイスラエルの神ヤーハヴェであること。その

点ではエジプト脱出、荒野の漂泊と同じようにこの主役は神であり、「われは目しいをまだ知らざる大路に行かじめ、まだ知らざる道に導く」(同四二ノ一六) 神である。イスラエルを導く「主はなんじらの前に行き、イスラエルの神はなんじらのしんがりとなり給えはなり」(同五二ノ一二) とあるように、モーセのときと同じようにイスラエルを導く神として表わしている。さらに「主は牧者のごとくその群れを養い、そのかいなに小羊をいだし、そのふところに入れて携えゆき、乳を飲ませいるものをやさしく導き給う」(同四〇ノ一二)、すなわち、きびしい神ではなく愛に満ちた牧者としても表わしている。それゆえベルシヤ王クロスを起して、イスラエルを捕囚より解放したのはヤーハヴェであつて、地上の王者でも、他の神々でもないことは明かである。のみならず、世界史を導くものは、イスラエルの神であるという強く深い確信を示している。

(二)、バビロニヤの捕囚は、さきにも述べたごとく、ヤーハヴェ信仰の根絶、民族共同体の壊滅にあつたのであり、五十年の空白後におこつたこの解放、帰還と神殿再興はまさに「救いの神」としての実感をもつた。ヤーハヴェのみが唯一の救いの神であるという表白と神の創造の行為を一つのものとしてみる。これはくり返えし第二イザヤのなかで語られている。

(三)、すでに引用したごとく、この帰還は神が導き、「主がシオンに帰る」(同五二ノ八) ことである。それゆえ「主の道」を真直ぐにせよと叫ぶ。「ヤコブをおのれに帰らせ、イスラエルをおのれのもとに集むるため、われを腹中のよりつくり、そのしもべとされたる主は云い給う」(同四九ノ五) とあるがごとく、捕囚を無償であがなつたのは救いの神ヤーハヴェであり、帰還はそのまゝ神に「帰える」(go) ことであつた。歴史体験としての帰還の歡喜は、そのまゝ救いの神、あがないの主に帰えることを意味するまでに、両者の想念は一方から他方へと交互に融け合つている。両者は不即不離のものととして密着している。このことは自然と歴史を神の現存のなかに把握し、強烈な神の意志の統一のもとにすべてを貫こうとするヘブライ人の宗教的思惟の特質と見てよいであらう。

(四)

今までのべたところで明らかであるように、ヘブライ人の歴史体験はやがて宗教的思惟の精神内容となっていた。「彼らは人なき荒野にさすらい、住むべき町にいたる道を見出す。彼ら飢え渴き、その魂は衰う。彼らその悩みのうちに主に呼ばわれれば、主は悩みより救い出し、住むべき町に至らんまで、直き道に導き給いぬ」(詩一〇七ノ三七)と歌われているように、荒野の漂泊はその後の旅の生活の典型となり、しかも内面の精神的漂泊の意味をもつに至った。生涯を漂泊と考へ、人生を旅と感ずるのはきわめて自然な思惟方法である。

ヘブライ人にとつてもやはりこうした方向をたどっている。ヤコブがエジプトの王に年齢をたづねられたとき、「わが旅路の年月は百三十年、わがよわいの日は短かく幸乏しく、わが先祖らのよわいの日と旅路の日には及ばじ」(創四七ノ九)とこたえているように、たとえ遊牧生活の実感より出ている表象であっても、すでに生涯を漂泊と見なしている。

ただヘブライ人の場合に、とくに次のような点にわれわれは注目することが必要である。詩篇第一一九ノ一九で「われはこの地にありては漂泊者(旅人 *nomad*)なり」という告白は、人間存在の側からみた漂泊である。「見よ、なんぢはわが日をつかのまとし給えり。わが生涯はなんぢの前にありて無に等し。まことに、すべての人はその壯なる時も息にすぎず。まことに人は影のごとくさすらう」(詩三九、五六)「影のごとくさすらう」はまさにハーラアク(*Halak*)の意味である。漂泊の表象は人間の移ろい易さ、空しさの実存感情と無数の比喻を生み出している。しかしわれわれは旧約聖書の比喻を無制限に飛躍させてはならない。比喻は実感にもとづいているときにおいてはじめて生きた意味をもつ。ヘブライ人は人間存在の漂泊性、空虚性だけの悲嘆に終らず、「主よ、われらは何をか待ち望まん。わが望みはなんぢにあり」(同三九ノ七)という待望が生れる。「主よ、わが祈りを聞き、わが叫びに耳を傾け、わが

涙を見て、黙し給うなかれ。われはなんちに身を寄する旅人 (orash)、わがすべての先祖らのごとく漂泊者 (ger) なり」(同三九ノ一二)と歌っている。ここには悩める漂泊者、敬虔な旅人の個人的な感動をこめた表白がある。

「主はもろもろの君に侮りをそそぎ、道なき荒野をさまよわせ給えり」(詩一〇七ノ四〇)とあるごとく、漂泊はときには神の懲しめであり、「あゝわれ荒野にて旅の宿を得なばよからんものを」(エレ、九ノ二)とのべているように、事実漂泊は苦難にみちた体験の比喩ともなっている。

このように人間を人間だけで思惟せず、ヘブライ人の思惟には人間の道よりほかにさらに、これを超えて人間の希望となる、主の道がある。「おのが道を全くし、主のおきてに歩む者はさいわいなり。主のもろもろのあかしを守り、心をつくして主を求め、悪を行わず、主の道に歩む者はさいわいなり」(詩一一九ノ一三)、神の教えにもとづく漂泊、旅こそはヘブライ人の目標であった。「主の道」は旧約聖書をつらぬく道であり、これは人間を導き、生命に意義を与える道である。この表象は繰返しいく度も用いられている。「主よ、なんちの大路をわれに知らせ、なんちの道をわれに教え給え」(詩二五ノ四)、「われ、なんちの道を思うとき、足をかえし、なんちのあかしに向うなり」(同一九ノ五九)、「わが歩むべき道を教え給え」(同一四三ノ八)、「なにゆえにわれは敵のしえたげにより悲しみ歩むや。なんちの光とまことを送りてわれを導き、なんちの聖なる山となんちの住み給う所へとわれを至らせ給え」(同四三ノ二三)この最後の聖なる山は「シオンの山」を指す。詩篇編集の時代には「都シイエルツァレブまうでの歌」(sir hama'oth)が詩篇の中に入れられている。八四篇と二二〇篇より一二九篇まで(ただし一二九篇はヘレニズム時代の作品ではないと云われる)を一般にこのように呼んでいる。出エジプト記に「なんちは年に三度、わがために祭を行うべし」(二三ノ一四)、「男子はみな、年に三度主なる神の前に出づべし」(二三ノ一七)の規定は云うまでもなく、すでにエルサレム神殿、シオンの山への参詣は各地より巡礼の群となつて行われた。これらは敬虔な漂泊者、すなわち神の都へ詣でる巡礼者 (regaim) である。「われらたがいにく語り、連れ立ちて神の宮へ旅ゆきぬ」(詩五五ノ一四)

とこの旅の喜びを歌う。多くの村や町を過ぎ砂漠や荒野を越えて神の都シオンの山を望み見て、巡礼者たちは歡喜してつぎのように歌う。「山にむかひてわれ目をあく。わが助けはいづこより来る。わが助けは、天と地を造り給ひし主より来る。主はなんちの足の動かされるをゆるさず。なんちを守る者はまどろむことなし。見よ、イスラエルを守る者はまどろむことなく、眠ることなし。主はなんちを守る者、主はなんちの右手をおおう蔭なり」(詩一二一ノ一—五)、あるいは「人々がわれにむかい『われらいざ主の宮に赴かん』と云いしとき、われは喜べり。エルサレムよ、われらの足はなんちの門のうち立つ。しげくつらなる町のごとく建てられしエルサレムよ、もろもろの部族、主の部族がそこに旅し主のみ名に感謝するは、イスラエルのおきてなり。……エルサレムのために平安を祈れ、『エルサレムを愛する者は榮え、その城壁に平安あり、もろもろの殿に安らぎあるごとくに』と」(詩一二二ノ一—六)

このように旅や漂泊は、人間存在の反省としては喜びではなかったが神と交わることに於いてのみ喜びとなった。この巡礼はエルサレムを神の都とし、そこへとおもむく敬虔な宗教的漂泊生活となった。こゝには歴史体験を精神内消化し、深い反省をかさねることによってさらに個人個人の信仰が日常生活化してゆく。このような巡礼には神をたづね求める者の宗教的情熱と「神とともに歩み」、「神の前に歩む」歡喜とがある。それは聖にして愛と正義の神にたいする絶対の信頼と感謝の体験をもつことである。さうした思惟の結晶として詩篇一一九ノ五四では「なんちの定めはわが旅において、わが歌となれり」と告白している。

(五)

以上エジプト脱出、荒野漂泊、捕囚よりの帰還、詩篇における巡礼についてその一部分を検討した。われわれはここからヘブライ人が「歩み」というものをどのように思惟し、「道」をいかに把握していたかをほぼ推定すること

ができる。あるいは独断に走るかもしれないが、人間の動作のうちで、「歩むこと」はもっとも持続的な活動的な行為である。こうした行為によって、彼らの宗教がたんに思念のなかに留まるだけにおわらずに、行為の中に表白しようとする態度がおのづから「神の前に歩む」「神とともに歩む」という表現をとったとおもわれる。無論「歩む」ということだけが、行動的であるという意味ではなく、ヘブライ人の用いる「愛する」「見る」「たづねる」「求める」等の無数の総括概念としてこの語がもっともよく表現し得る内容を帯びていた。それゆえ「歩む」という語は他の言葉に置きかえる内容を豊富にもっている。それゆえ「神と交わる」意味にも、「神のもとに帰る」という意味にもなり得る。ヘブライ人の動的な特質は、「歩む」という全身的な行為を表わす表象によって、彼らの「心をつくし思いをつくす」神への帰依感を表現しようとした。「歩む」ことのもっとも人間生活の具体的な体験に則しながら、しかも人間の全ての行為を集約する比喩は漂泊、旅、である。われわれは今までに一瞥したことからも、ヘブライ人がどのように漂泊（旅）を感じ、把握していたかがほぼ推定できそうにおもわれる。ヘブライ人にとって漂泊は英雄的な冒険ではなかった。しかも漂泊の体験は受難の体験として把握された。エジプト脱出も、捕囚もいづれもその苦難の体験として民族の歴史に深い意義をあたえた。しかしこのような漂泊の体験の事実はいスラエル民族だけが味わったことがらではない。おそらく、他の諸民族においてもこれと同じ程度の苦難が存在したにちがいない。それゆえ観点をかえて云うならば彼らの漂泊の体験が苦難であり、その苦難をとうしての歴史的事実から重大な意義をつかみとった彼らの深い宗教意識の態度が問題になる。

族長アブラハムにおいて神の召命はただちに漂泊の旅にでることであった。モーセにおいては漂泊は神がイスラエルの神となるための試練として把握された。バビロンにおける異国の惨苦のうちに、故国帰還の喜びが与えられ、悩める主のしもべの意識を確信した。詩篇作者にとって漂泊（巡礼）は「敬虔な歩み（旅）」(tamaim halak)として反省された。われわれはこのなかのいづれを見ても、ヘブライ人が漂泊をとおして目ざしているもの、向い合っているもの、

すなわち「主の道」「神の導き」の意識を感取する。いいかえるならば、人間の現象体験においてとくに漂泊の体験は事実上の意味であれ、想念上の意味であれ、神を「尋ね求める」漂泊として把握、あるいは神と全人格をもって交わる漂泊として思惟されている。あるいは「神とともに歩み」「神に帰える」行為として他に類を見ないまでに純化されているのである。

こうした漂泊の「歩み」「道」の問題は当然他の諸文献についてもふれなければならないし、残されている問題が多けれど、それについてはまた別の機会にゆづりたい。

参考文献

- I. Benzingen ; Hebräische Archäologie.
Th. Boman ; Das hebräische Denken im Vergleich mit dem Griechischen.
Mary Ellen Chase ; Life and Language in the Old Testament.
M. Buber ; Der Glauben der Propheten.
M. Buber ; Die Schriften über das Dialogische Prinzip.

彙報

○理事會議事報告

(五月九日東大宗教學研究室に於いて開催)

○報 告

- 1、石津会長より昨年十一月の総会における警職法動議(前号彙報参照)の処置に関する補足説明、国際宗教学宗教史會議の經理報告は上記要編集の経過報告がなされた。
- 2、小口理事より本年度九学会連合大会に關し、五月二十三日、二十四日両日学本会より「学界最近の動向」について石津照驥氏、「山」について池上広正氏がそれぞれ発表することとなつた旨報告。

○協 議

- 1、本年度學術大会に關し当番校関西学院大学の片山理事より説明があり、期日を十月十六(金)・十七(土)・十八(日)とすることが承認された。
 - 2、日本學術會議第五期會員候補者推薦に關し、本学会から石津照驥氏を推薦することに決定した。なお他に役員中から立候補ある場合は書きそえて會員に通知すること。
- 一般會員への右の報告は七月二十五日の立候補届締切後にするこゝとなつた。

- 3、国際宗教学宗教史會議アジア、アフリカ部會設立準備委員推薦の件、会長より原案が出され国際宗教学宗教史會議組織委員會委員を中心に左の三十五氏を委員に推薦すること

とが承認された。

有賀鉄木郎、鶴井康順、古野精人、東田敏明、堀一取
池上広正、石原謙、右津照驥、菅内吉、金倉内照、岸本
英夫、桑田秀延、丸川仕夫、増永靈鳳、増谷文雄、三笠
宮崇仁、富本正尊、請丹素純、長尾雅人、中村元、中山
正善、仁所申木主郎、西義雄、西谷啓治、西角井正慶、
小口偉一、大島清、坂本幸男、鷹谷俊之、棚瀬蘆雨、辻
直四郎、上田義文、山田靈林、山口益、山崎平

(敬称略)

- 4、(なお、委員委嘱に關しては、後日上記全氏の応諾を得た)
本年度姉崎記念賞審査委員委嘱に關し、会長指名により左の七理事に右委員を委嘱することが承認された。

菅、棚瀬、中村、長尾、仁戸田、堀、増谷各理事

○常務理事會議事報告

(六月二十六日東大宗教學研究室に於いて)

○協 議

- (1) 名譽會員推薦の件——これは更に理事會にはかつて決定されるこゝとなつた。

- (2) 文科系学会連合編集、研究論文集第十一巻掲載論文推薦の件——左の二篇が推薦された。

一、竹中信常氏「火の宗教學的研究」(大正大学「日本文化」十三号所収)

一、武藤一雄氏「時と永遠——聖書的時間論についての考察——」(「哲学研究」第四十卷第一册—四五九号—所収)

(註、はじめ、桜井徳太郎氏「日本民間信仰論」が推薦されたが、すでに民俗学会より推薦準備のことが判明したので前記二篇となった。)

(3) その他

イ、「ヌーメン」の日本のコレスボンデントとして石津照翠氏が宗教学関係の一九五七年における著作リスト作成及び論文の推薦を依頼されている旨の報告があり、そのことが諮られ、会長一任に決定した。

ロ、「Religious Studies in Japan」出版遅延に関し会長よりその経過報告があり諒承された。

○ 国際宗教学史会議アジア・アフリカ

部会会議設立準備委員会(第一回)議事報告

(六月八日、本郷学士会館にて開催)

石津会長より、昨年夏開催の第九回国際宗教学史会議より同会議本部及びユネスコ本部に対する勧告決議内容並びにこれに関する処理を報告。又同上組織委員会及び日本宗教学会の議を経て本委員会成立に至る事情を報告。岸本委員より同国際会議終了後暫定的な事務処理を行い、アジア各地域の機関及び学者に通信を出した旨報告。

ついで本委員会の事業並びに運営に関する協議に入る。

1、本委員会委員長選任については協議の結果岸本委員を推薦、同氏の応諾を得た。

(岸本委員長座長となる)

2、本委員会に幹事をおくこととし協議の結果石津、増谷、菅、中村の各委員を委嘱することに決定。

3、アジア、アフリカ地域の各国に、できれば統一的な宗教学史研究の学会を設立することを懇願すること。この組織ができれば、各国の組織体と連合協議して標記部会の設立となることを目標とし、これをさし当つての本委員会の事業内容とすること。右設立準備は、マルブルクの第十回国際宗教学史会議開催の時期までにまとまることが望ましい。

4、本委員会事務局を東京大学宗教学研究室におき、分室を国学院大学日本文化研究所におくこと。

5、右の事務遂行に関し、委員長のもとに若干の委員をおくこと。

6、委員からの提案を審議した結果左の三氏を委員に追加することを決定。

浜田本悠氏、武内義範氏、田島信之氏、

(右三氏に対しては会長より委嘱の手続きをとることとなり、後日会長より委嘱し、三氏の応諾を得た。)

○ お知らせ

△ 本学会あてに、左記の学術奨励金につきまして学会研究者各位に周知方と推薦方とを依頼してきていますので、希望者は推薦書を添えて御申込み下さるよう御知らせ致します。

締切期日は何れも七月三十一日までとなっております。

一、財団法人偕成会「偕成學術奨励金係」

東京都千代田区丸ノ内一丁目四番地

日興証券株式会社内

一、毎日新聞社「毎日學術奨励金係」

東京都千代田区有楽町一ノ十一

後記

本号で一九五八年度分の会誌発行を終り、次号から一九五九年度分となります。五八年（昭和三十三年）度分会費未納の各位は是非この際御納入下さい（御請求額は前号挿入の請求書のとおりです）。出版費の支払いも滞りがちの状態ですから、本年度分会費も早目に御納入下さいますようお願いいたします。（なお御支払いの有無に拘らず振替用紙を本号に挿入しました）

執筆者紹介

北川三夫	シカゴ大学教授
竹園賢了	大阪学芸大学教授
高橋賢陳	尾道短期大学教授
李猷璋	（東京在住）
植田重雄	早稲田大学助教授

A View on the Science of Religion in America

J. Mitsuo KITAGAWA

The Syncretism of Hachiman-god and Buddhism

Kenryo TAKEZONO

In the Nara period, the eighth century, Hachiman-god, the most noted Shinto god in Kyushu district, took the lead in syncretizing with Buddhism on account of erecting Jinguji temple to hold the Buddhist ceremony before god, going up to Nara, the capital, and staying there to guard Todaiji, the central cathedral, and being called Bodhisattva to spread his dignity. Then he became a Buddhist-Shinto deity and played a great part in the later history of the nation, being regarded as next importance to the Sun-goddess.

In the beginning of the Heian period, he was welcomed at Iwashimizu near Kyoto, the new capital, by a Buddhist monk and the Buddhist temple for Hachiman god was erected in which Buddhist ceremony was served. Thus he was worshipped all the more as a Buddhist-Shinto deity by the court and Iwashimizu Hachiman Gū was flourished as a Buddhist-Shinto temple to the nineteenth century.

Further in the twelfth century, when the military government of Minamoto was established at Kamakura, he was worshipped as the tutelary god of their clan. Since then the god has become the chief patron of military men and been received by the feudal lord in every prefecture. Therefore the spread of Hachiman worship developed the syncretism of Shinto and Buddhism, and men regarded other gods as Buddhist-Shinto ones and Buddhist temple was erected at almost every shrine.

At last the relation of Buddhas and gods was interpreted in the term of the Tendai and Shingon doctrines, Buddhas were called "Honji" or the eternal beings and gods "Suijaku" or his manifestations. The theory of this relation is called Honji-Suijaku theory which completed the syncretism

of two religions, and still remains in the heart of the Japanese people notwithstanding the separation of the Meiji Government. Thus we may say that Hachiman god got the start of the syncretism of both religions.

Dogen's Theory of Time and its Significance

Masanobu TAKAHASHI

This study treats of Dogen's theory of time. The central thesis is that discontinuity and presence form the fundamental characteristics of Dogen's theory of time and that they afford an theoretical foundation to the psychological freedom and the practical freedom.

The Development of "Ma-tsu" worship (媽祖信仰) of Sung age in China

LI HSIEN-CHANG

This paper describes the first part of the author's thesis—The development and decay of "ma-tsu" worship in China by analyzing the dynastic pseudonyms and feuds bestowed by His Majesty—. In the first year of Yüan-yu, Goddess "ma-tsu" originated "ma-tsu" belief in Ning-hai districts of P^cu-t'ien. And in the fifth year of Hsüan-hê, when the ship of Kao-li messengers of Lu Yün-ti met with a disaster on a voyage, the seamen of P^cu-t'ien offered prayers to Goddess "ma-tsu" whom they had usually believed in. And that seamen were saved from the disaster by Goddess "ma-tsu". For this deeds Goddess "ma-tsu" was given the tablet "Shun-Chi" of mausoleum by the imperial court. This was the first occasion that "ma-tsu" began to be recognized in public. I dealt with the problems of the dynastic pseudonyms and feuds bestowed by His Majesty in South Sung age, by using chiefly many materials about "ma-tsu" and criticizing these materials—"Sung-hue-yao", "Lou-yao's", "Hung Ling-hui-fei", "P^cu-t'ien pi-shih", "Ting po-kuei's", "Sheng-fei miao chi", "Hsien-ch'i chih", "Ch'eng Tuan-hsüeh's" and "Ling-tzū

miao-chi". According to these documents, after the Hsüan-hê age this worship was not diffused widely because of government prohibition on the sea, but in the twenty-sixth year of Siao-hsing Goddess "ma-tsu" was set up at last her honorable pseudonym "Lin-hui fu-jên" by the imperial court. After this Goddess "ma-tsu" worked many kinds of miracles in the naval battle of Chiao-hsi and in the battle of defence at Ts'ai-shih, and in P'u-t'ien districts many new shrines of "ma-tsu" worship were built one after another. Moreover the imperial court of Sung was in need of seamen's cooperation for the sake of the defence against the Chin army, so to this guardian Deity "ma-tsu" of seamen the imperial court gave a feud and added the other honorable pseudonyms—"Chao-ying", "Tsung-fu", "Shan-li". Thus in the beginning of Shao-hsi many small shrines of "ma-tsu" worship were built also in Chiang-ssu, Chie-chiang districts of China. In the fourth year of Shao-hsi Goddess "ma-tsu" was set up the great honorable pseudonym "Ling-hui-fei" and successively was added the other honorable pseudonyms "Tsu-shun", "Hsian-wei", "Ying-lie" and "Chia-ying" by the age of Chia-hsi. Especially in these pseudonyms it is significant that "Hsian-wei" was given to "ma-tsu" in recognition of Goddess' services which had helped the Sung army, when the Chin army invaded Hê-fei in An-hui in the age of Kai-hsi. After the age of Shao-hsi Goddess "ma-tsu" was given frequently many honorable pseudonyms by the imperial court for the sacred miracles in this worship, and it seems that these matters were reflecting the instability of Chinese political conditions at that times.

I analyzed these objective and historical backgrounds of real matters in "ma-tsu" worship regarding each dynastic pseudonym and feud bestowed by His Majesty, by using many kinds of materials and also tried to make the reciprocal relationship clear, between the dynastic pseudonyms and feuds and the development of "ma-tsu" worship in China.

On the Meaning of the Wandering in the Old Testament

Shigeo UEDA

The ancient Hebrews were nomads as other Semites. It is natural that they had many nomadic ideas. In this article I have treated to analyse ancient Hebrew mind according to the Old Testament as follows: 1) especially Hebrew language-Analysis, *halak*, *darak*, *'Oreh*, and *ger* etc., 2) patriarchal age, Wandering-type, Abraham, Jacob, Joseph, 3) Exodus, Deuteronomy, 4) Babylonian Captivity, 5) the song of pilgrimage in psalms.

And thus ancient Hebrew Wandering was an Experience of suffering in search for God and also of going with God.

JOURNAL OF RELIGIOUS STUDIES

Vol. 32 (4) • No. 159 • July. 1959

EDITORIAL COMMITTEE

T. Ariga, K. Furuno, S. Hanayama, T. Ishizu, E. Kan,
Y. Kanakura, H. Kishimoto, R. Masunaga,
F. Masutani, H. Nakagawa, H. Nakamura,
H. Nishitani, I. Oguchi, K. Ôhata

C O N T E N T S

- J. Mitsuo Kitagawa : A View on the Science of Religion
in America (II) (1)
- Kenryo Takezono : The Syncretism of Hachiman-god
and Buddhism (19)
- Masanobu Takahashi : Dogen's Theory of Time and
its Significance (48)
- Li Hsien-Chang : The Development of "Ma-tsu"
worship (媽祖信仰) of Sung age in China (64)
- Shigeo Ueda : On the Meaning of the Wandering in the
Old Testament (85)

THE JAPANESE ASSOCIATION FOR RELIGIOUS STUDIES

OFFICE : THE UNIVERSITY OF TOKYO, TOKYO, JAPAN

EDITORIAL BOARD : TOHOKU UNIVERSITY, SENDAI, JAPAN