

## 宗教学方法論における最近の問題

田 丸 徳 善

一

今日われわれが宗教学と呼ぶ学問が、マックス・ミュラーによってその基礎をおかれたものであることは、余りにもよく知られている。一八七〇年に *Introduction to the Science of Religions* を出して、宗教の客観的、実証的研究の意味での「宗教学」の述語を導入したのも、また彼であった。それ以後現在にいたる約一世紀の間、この学問はあらゆる方向に目ざましい展開を見せ、一応その学問としての独立性を確立したと言ふこともできる。しかし他方、いまま少し立入って検討するならば、この学問の根本的性格、領域、方法などの点に関して、往々ある曖昧さが残っていることもまた否むことが出来ない。このことは例えば、この学科が未だに一定した共通の呼称を持たず、国により学者によつて *comparative religion*, *history of religions*, (*vergleichende*) *Religionswissenschaft*, *science des religions* というように少しずつニヒュアンスを異にする名を与えられている、という事情のうちにも反映している。これらのうち第二のものは、周知のごとく国際学会 (*I. A. H. R.*) の名称に採用されているが、この外にも最近、とくにファン・デル・レウ以来、「宗教現象学」 (*Phänomenologie der Religion*, *Religionsphänomenologie*) の名を好んで用いる傾向も、一部の欧米の学者の間に見受けられる。

このように、その性格や任務に関して見解の相違が存することは、今日の宗教学がおかれている状況のいちじるしい特徴であるように思われる。一方ではそれを神学に下属する学科とする議論が未だにあとを立たないと共に、また他方ではその中立性を強調して社会科学との連関を主張する立場が有力になってきている。そしてこのことは実際面において、大学その他の研究、教育機関の枠の中で宗教学をどこに位置づけるか、という問題ともつながってくる。

筆者の印象では、わが国の宗教学はこの点で、一般に未だかなり神学への依存度が高い欧米のそれに比して、独自の性格をもっているように思われる。何れにせよ、今日の宗教学が当面する重要な問題の一つは、神学(教学)、人文科学、社会科学の間で、またそのなかで、その位置を如何に決定するか、ということであろう。

おそらく右のような状況に刺戟されてであろうか、最近数多くの研究者の間で方法的反省の気運が見られるのは注目し得る。その成果の目ぼしいものを挙げて見るならば、ワッハ「比較宗教学」(Wach: The Comparative Study of Religions, 1958)、エリアーデ・北川共編「宗教学方法論集」(ed. by Eliade & Kitagawa: The History of Religions-Essays in Methodology, 1959) などがあり、また必ずしも新しいとは言えないがファン・デル・ウの上述の書(van der Leeuw: Phänomenologie der Religion, 2. A., 1956)も、右の諸著作と連関して重要な方法的論述を含んでいる。さらに昨年九月、マールブルクにおける第十回国際宗教学宗教学史会議の席上、ブレイカーの「宗教学の将来の課題」と題する論説をめぐって熱心な討論がかわされたことも、こうした傾向の一つの表われと言えよう。<sup>(1)</sup>

宗教学の方法に関するさまざまな問題を包括的に取りあつかうことは、もちろんこの小論の能くするところではないし、また筆者の意図もそこにはない。ここではむしろ、右にあげたような諸学者の論議を通じて、その焦点になっていると思われる一つの方法論上の問題を取上げ、いささか検討を加えるに止めたい。かんたんに言えば、それは宗教学における「理解」の問題である。この問題はしかし、或る意味では、われわれの学問にとって決定的重要性をも

つものといふことができる。何故ならそれは、宗教学がどこまで客観性をもちうるかという問題、言い換えればその学問性の問題と、切り離せないものだからである。こうした現在の問題状況の由来を理解するためには、まず本題に入るに先立って、宗教学の今までの歩みをごく大まかに回顧することが必要と思われる。

二

先に述べたように、近代の科学的な宗教研究がだいたいマックス・ミュラーの時代から始まるということは、すでに学界の常識になっている。しかし凡そどの学問の場合にもそうであるように、厳密に言えば、宗教学もかなり長い前史を持っている。或る意味では、宗教学の成立に当って重要な役割を果たした、少くとも一つの動機である宗教の批判的取扱いということとは、すでに神学的思惟のわくのなかでも、萌芽的な形でせよ、行われていたといふことが出来る。このことは例えば、異った宗教的伝統・集団の接触の結果、それぞれの比較・批判が、護教的ないしは批判的な意図をもってなされる、という場合に見られる現象である。西洋精神史の上に例を取るならば、紀元前六世紀のギリシヤ、いわゆるギリシヤ啓蒙期が、正にそうした時代であった。この点にのみ注目するならば、宗教学の起源を遠くこの時代のギリシヤの思想家の間にもとめることも、あながち不可能ではなからう。<sup>(2)</sup>

近代の黎明をなした啓蒙主義の時代であっても、状況はほぼ同じようなものであった。伝統的宗教（キリスト教）の支配力が弱まり、未知の民族や文化との接触が開かれたことによって知的視圈が拡大した結果、ひとびとは次第に宗教をも距離をもった、客観的な態度で眺めるようになった。そしてさらに個々の歴史的宗教の基礎にある普遍的な宗教、いわゆる「自然宗教」(religio naturalis)を考えるようになったのである。この一連の運動は、ふつう「理論」の名で知られ、ロック、ハーバート、ヒュームなどによって代表されている。この「自然宗教」の探求は、未だ多分に思弁的な性格のつよいものであったが、それが神学や教義からの解放をもたらした点は、大きく評価されなけ

ればならない。そしてマックス・ミュラーも、或る意味で、これらの思想家の系列を引くものと見ることができ<sup>(3)</sup>る。

右のように見てくると、啓蒙主義の思想家たちは近代宗教学の先駆者であり、また逆に宗教学は啓蒙主義の子であったことがわかる。ここでは宗教学の成立そのことを跡づけるのが目的ではないから、これ以上細部に立入ることは出来ないし、またその必要もない。しかしわれわれはここで、一つの重要な動機が宗教学の成立に当って働いていることに、注目しなければならない。それは即ち距離を保つ、「客観的」な態度であり、これは以下に述べるように、宗教の客観的取扱いの不可能を主張する最近の一部の議論にもかかわらず、宗教学にとって不可欠の意味をもつ。このことは、「比較宗教学」という述語のうち、すでに暗示されている。何故ならこの語は、研究者が自らの宗教のみならず、他の宗教をも同時に取扱うことを意味するからである。このような研究は、ある特定の宗教の伝統のなかでのみはなされ得ず、研究者は少くとも部分的にその外に立たなくてはならない。言い換えれば、そもそも比較ということが可能である為には、神学におけるように特定の宗教に限られない、宗教現象一般という概念の枠が前提される。この観点からすれば、メンシングも言うように、<sup>(4)</sup>特定の宗教からの距離と断絶とが、宗教学の可能性を決定する大きな要因であることは疑えない。

しかし近代における宗教学の成立を可能にしたのは、護教ないし伝道というような実践的目的からの解放という意味でのこの「客観性」のみではなかった。それと並んで、またそれと密接につながりつつ、大きな役割を果しているもう一つの要因がある。それはおそらく「経験的」または「記述的」要素と呼ぶことができよう。先にあげた啓蒙期の思想家たちは、距離を保つ客観的な視点を導入することによって、宗教学への道を準備はしたが、併しその方法は主として思弁的・哲学的な色彩がつよく、宗教史の細かな事実の研究にまでは進まなかった。そしてこれこそ正に、マックス・ミュラー以後の学者が主として開拓した領域である。新しくひらかれた学問的分野への関心から、人々は言語学的、歴史的、人類学的、心理学的、社会学的等、ほとんど考えうる限りの方法を援用して、過去・現在

の宗教の事実の研究に向つた。例えば宗教史におけるいわゆる宗教史学派、民族学におけるフレイザー、ボアズ、社会学におけるデュルケムを始めるとするフランス社会学派などを考えて見ても、これらの人々の研究がいかに、人間の宗教生活のあらゆる分野についてのわれわれの知識を増大したかは、驚くべきものがある。このような事実の記述的研究が尊重されたのは、十分な理由がある。何故なら事実の記述ということとは、さきに指摘した客観的な研究態度と、もっとも結びつけ易いものだからである。さらに精神的に見れば、前世紀の後半からつよくなつた実証主義的な傾向の影響も、見のがせないであろう。

以上のように客観性と経験性ないし実証性ということが、宗教学の成立を可能にした主要な契機であつた。しかしこの学科のその後の展開を注意ぶかくたどるとき、われわれは、もう一つ別の要素が、方法論においてしだいに強調されて来たことに気づく。それは「理解」の要素である。もちろんそれは、初期にも全く看過されていたわけではなかつたが、概して言えば、略々今世紀に入つてからよりはっきりと意識されて来たといふべきである。ワッハは上掲の書のなかで、今日に至る宗教学の展開を三つの時期に分け、第三の段階を特徴づけるものとして「宗教経験の本質をより深く洞察しようとの熱望」<sup>(6)</sup>を指摘する。またW・C・スミスが最近における宗教研究の新傾向についてのべ、それを「比較宗教研究の人格化」<sup>(6)</sup>と性格づけるとき指しているのも、同一のことであろう。今日までの宗教学の歴史をどう見るかはさておき、かれらがそろつて指摘しているのは、宗教学の方法論において、ある重点の推移が起つたという事実を外ならない。それは一言にして言えば、単なる「実証」、「記述」から「解釈」への転換である。この新しい傾向はすでにゼーデルブローム、オットー、ハイラーなどによつてなほどこか準備されたものであるが、いわゆる「宗教現象学」、「理解の宗教学」を標榜する一群の学者——ファン・デル・レウ、ワッハ、メンシング、エリアードなどにより、はっきりとした方法として自覚されてきたものである。この転換は、それ以前の余りにも記述、実証を重んじる風潮への反動として、宗教という現象のより統合的な把握を目ざしたものと解しうる。<sup>(7)</sup>しかし同時にまた

それが、この時期の一般的精神状況と無関係でないことも、指摘しなければならない。この点で、現象学を創始したフッサールと、とくに解釈学の理論をきづいたデイルタイの影響とは、明らかにたどることが出来る。

「理解」ということはしかし、厳密に言えば、一つの甚だ困難な問題を含んでいる。それが信仰ないし宗教体験といかにつながるかという問題がそれである。解釈学のとく所にしたがえば、あるものを理解するためには、それをつき放して眺めるのみでなく、共感的に受容しなければならぬ。この場合で言えば、ダイナミックな生の機能としての宗教を理解するためには、われわれは「感情移入」によってそれを「追体験」しなければならぬ。しかしこれは、或る宗教の理解のためには、研究者自身が信仰をもつ必要がある、ということにならないだろうか。事実こうした主張は、今日もしばしば一部の神学者の側から聞かれるし、その声はむしろ強まってきたと思われるふしさえある。例えばクレマーは、神学のみが「精神の自由と公平な理解」や「先入見にとらわれない批判と評価」を生むことが出来る<sup>(8)</sup>という。同趣旨の発言は、さらにいくらかでも拾い集められよう。こうした主張は結局、つきつめて行けば、宗教は内側からしか理解できないということになるが、若しそうだとすれば、宗教を客観的に取りあつかう宗教学は否定されるか、またはせいぜい神学の補助科学に甘んずることを余儀なくされる。このような議論の拾頭は、歴史的には、第一次大戦後のヨーロッパおよび一九三〇年代からのアメリカにおける、いわゆる神学ルネッサンスの一端であり、さきに見たように宗教学の成立を可能にした啓蒙期らしいの自由主義への、一つの反動とみることが出来る<sup>(9)</sup>。この一連の思想が、宗教は「究極的関心」の事柄であって、それに対しては中立の立場はあり得ないことを力説したキェルケゴールの「実存」的思惟に、その源を発するものであることはよく知られている。宗教が当事者にとって究極的な意味をもつという洞察は正しい。併しわれわれは、右の立場からの主張をそのまま承認することはできない。何故ならそれは、極端におし進めるとき、宗教学の可能性の否定へみちびかざるをえないからである。

これまでの簡単なスケッチによって、今日の宗教学がおかれている一般的な状況は、いくらか明らかにされたかと思う。この分析はまた同時に、この学科の性格と方法を考える場合、ぜひとも考慮に入れなければならない幾つかの契機を見つけ出すことをも、目的とするものであった。繰返し言うならばそれは、一方では客観的な態度と事実の記述的研究、他方ではそれら事実の統合的な把握のため要求される研究者がわの理解と内的関与、という二組の相反する動機のうちに見出される。これら両者の関係をいかに考えるかによって、宗教学の学問としての位置も決まる。この種の方法論上の論議がしばしば困難であるのは、もちろんかなりの程度まで「客観的」、「経験的」、「理解」、「関与 (participation)」というような中心概念の曖昧さによることが多い。したがって、無用の混乱をさけるためには、これらの概念をできるだけ正確に規定しておく必要があることは、言うまでもない。しかし、前以てわれわれの見方をテーゼとして表現するとすれば、宗教学は何らかの形でこれら二つの要素を結びつけることによってのみ成立すると思われる。

右のテーゼは、内部や外部から宗教学に向ってなされる批判に対する答えの意味をもっている。こうした批判は、大きく二つのグループに分けることが出来る<sup>10)</sup>。それらはそれぞれ、先にあげた二組の動機うちの何れかを強調しつつ、それによって宗教学を裁こうとするものである。第一のグループの論点は、宗教学はその対象の性質上じゅうぶんに客観的であり得ない、というものである。すなわち、ダイナミックな生の機能としての宗教は、直接に観察できずまた実験的に証明することも不可能である以上、それを取扱うことは非「科学的」であるとされる。この立場をとる人々はしたがって、研究対象を宗教史の事実、制度、心理学的データなど、多少とも実証しうるものに限ることを要求する。何故なら、何かを「理解」しようとする試みがなされる時には、主観的な要素が入ってくることは避け難

いからである。これは社会学、心理学または歴史学などの、いわゆる経験科学の側から聞かれる典型的な批判である。こうした批判が、意識するにせよしないにせよ、精密自然科学を学問のモデルとして前提する、実証主義的態度から出てくるものであることは明らかである。

併しこれとやらんで、ちょうど逆の方向からくるもう一つの有力な批判がある。これは第一の批判とは反対に、主として神学の陣営から提出されるものである。われわれはすでに、研究対象の共感的理解を強調する結果として、しばしば客観的な取扱いの可能性が疑われるにいたることを見た。この考えの線に言えば、人は無関心な傍観者の態度をすてて、研究対象と自らを同一化するようにつとめなければならぬ。そしてこれは最後には、理解する者とその理解の対象との融合に至る。ファン・デル・レウも言うように「理解がよりふかくある現象の核心に入りこみ、それをよりよく『理解する』にしたがって、理解の主体にとっては、理解の最後の根柢が実はかれ自身の中にでなく、他者の中にあることが次第に明らかになる……すべて『徹底的』な理解は、その最後の点に行きつく前にもはや理解であることをやめ、自らが逆に理解されているものであることをさとする。」<sup>(1)</sup> 言い換えれば、ある信仰をもつともよく理解するということは、結局その信仰そのものになることを意味する。だからこの立場から宗教学に対して提出される、もっとも典型的な問いは「自分の宗教以外の宗教を理解することが、いかにして可能か。」ということになる。

これら二つの批判は、疑いもなくそれぞれ一面の真理を含んでいる。併しわれわれはまた、両者の底に横っているこの正しい動機が、他から切り離されてそれだけで方法論の基礎にすえられるとき、過度の単純化の危険に陥ることを見のがしてはならない。宗教学の性格を正しく規定するためには、さきのテーゼにも示されたように、両方の要素をともに考慮することが必要である。このことの意味を明らかにするために、今あげた二つの批判をもう少し立入って分析してみよう。

第一の立場が実証しうる事実を重視するということは、何らか与えられた事実の基礎なしには学問は成立しない、

という限り正しい。宗教学はその研究過程で対象に拘束されているから「宗教についての創作ではない。」<sup>(12)</sup>と言われ  
るのも、このことを指している。宗教的象徴、制度、祭祀、教説など、さまざまな事実についての知識をあつめるこ  
とは、明らかに宗教学の仕事の一部である。そしてこれらの「事実」が、特定の信仰をもたない者にも知りうるとい  
うことを真面目に否定する者は、おそらくあるまい。<sup>(13)</sup>例えばイエスが生れそして死んだという事実や、彼の生涯の歴  
史的背景などは、仏教徒や神道家にも知りうるものである。ただ彼らは、たぶんこの事実の意味をキリスト教徒とお  
なじように理解しないだけである。このことは、「客観的」な宗教研究を不可能とする第二の立場からの主張に対し  
て、はっきりと強調しなければならぬ。何故なら、事実的知識の蒐集という意味では、「客観的」な宗教研究は明  
らかに可能だからである。

ただしこの「客観性」は、決して無制約のものではない。そしてこのことは、これら事実の解釈、つまり理論的体  
系づけが問題となるとき、明らかとなる。というのは、いかなる学問的認識も、まったく解釈の要素なくしては成り  
立たないからである。宗教学の任務を宗教の事実の記述にのみ限ろうとするのは、したがって始めから不可能な試み  
と言わなければならない。何故ならその場合でも、複雑な現象のなかからとくに宗教的事実をえらび出すために  
は、少くとも宗教が何であるかについての理解が必須だからである。このような予備的な理解は、ときにワーキ  
ング・ハイポセシスとも言われるが、それはただ事実から帰納されるだけのものではなく、認識主体が対象の取扱  
に当てもうける一つの枠に外ならない。そもそも純客観的な科学的事実などというものは、どこにも存在しない。<sup>(14)</sup>  
「われわれが科学的事実と呼ぶものはつねに、われわれが前もって出した科学的な問いへの答えに外ならない。」  
いろいろな学問の相違は、けっきょく、それぞれの基本となる問いの立て方、つまりそのものの見方の枠の相違に帰  
する。まったく無前提の学問があると考えるのは、だから錯覚にすぎない。このように、宗教学は宗教の事実の客観  
的な研究であるということのみとめるとしても、そのこと自体、じつは宗教が何であるかについての暗黙の理解を前

提として、はじめて可能であることがわかる。要するに「理解」の要素は、好むと好まざるとにかかわらず、この学科の方法からまったく除き去ることはできない。<sup>(15)</sup>

われわれはこのようにして、はからずも第二の立場の考察にみちびかれた。この立場の含んでいる真理は、理解のためにはある内的な関与が必要であるという点である。オットーが「聖なるもの」の中で述べたように、宗教という現象は、全く「ヌミノーズの感覚」(sensus numinis)を欠く者には、永久に不可解なものである。それはちょうど、全く音楽的センスをもたない者が、たとい音響の物理学を知っていても音楽を理解しえないのと同じである。しかしここで注意しなければならないのは、この正しい洞察がしばしば「ある宗教を理解するには、自ら信仰をもつことが必要である。」という、神学的主張にすりかえられるということである。ここでは明らかに、「理解」という語の多義性にたすけられた、論理の飛躍があるように思われる。ある宗教をうけ入れ、その実践的帰結に従う——そのグループの成員となる等——という意味で自ら信仰を持つということは、必ずしもある宗教を理解するための不可欠の条件ではない。もしそうだとすれば、すでに亡んだ歴史上の宗教や、または現存している宗教でもその過去を理解することは出来ないことになろう。

右のように考えてくると、われわれは一応ふたつのものをはっきり区別しなければならない。すなわち、ある信仰をもっともよく理解するのはその信仰そのものになることだと言われる場合の、実存的な生のいとなみのなかに含まれる「理解」と、さきに指摘したように宗教学的な研究の前提として、およびその過程の中で要求される方法的「理解」とである。たしかに両者は、究極的には一つのものである。というのは、先に引用したファン・デル・レウの語も示すように、徹底的な理解はかならず理解の主体と対象との同一化にまで行きつくもので、だから「理解は、どのような対象に向けられるにしても、究極的には宗教的な性格をもつ。」<sup>(16)</sup>からである。しかし、両者を全く切りはなすことはできないとしても、区別することは一応可能であろう。この意味でワッハの言う「理解の段階」<sup>(17)</sup>という考え方は、

示唆にとんでいる。われわれは先に、宗教の事実は特定の信仰の有無にかかわらず客観的に知りうる、と述べた。いまわれわれは、さらに一步を進めて、信仰なしにも宗教の内容の相対的に客観的な理解は可能であるということができる。このことは、宗教は究極的関心のことがらとしてすぐれて主体的なものであり、客観化を許さないというキェルケゴールの真理とは、必ずしも矛盾しない。なぜなら、まったく無前提に客観的な学問が可能であると考えるのがナイーヴな錯覚にすぎないように、まったく客観化の契機を含まない純粹に主体的な信仰などというものも、現実には存しないからである。ティリッヒの鋭い観察によれば「どの神学者も信仰に身を委ねているとともに、そこから離れている……神学的円環のなかにいるとともに外にいる。」<sup>(18)</sup>「実存的」となみである信仰そのものがこうした自己疎外的構造をもっている以上、その相対的に客観的な理解としての宗教学もまた可能であるはずである。

いままでの考察をもう一度要約してみよう。実証主義者の主張するごとく、宗教学が事実の基礎のうえに立たなければならぬことは明白である。そして事実(データ)についての研究は、疑いもなくその任務の重要な部分を占める。しかし他方、宗教学の仕事をそのみに限ろうとする試みは、斥けられなければならない。すでに論じたように、「解釈」ないし「理解」の要素を無視することは出来ないからである。ただこの場合の「解釈」は、信仰の立場からする神学的なそれと混同されてはならない。——このわれわれの見方は、多くの学問がじっさいに似たような複雑な構造をもつものである、との認識にもとづいている。事実それらは(数学のように純理論的な学科をのぞけば)、何らかの形において事実的要素と解釈的要素、ないし実証的要素と理論的要素の二つを含み、これら二つは相互に規定し合っている。例えば歴史学は、歴史的諸事実の知識とそれらの間の連関の認識、言いかえればその意味の解釈とを含む。後者なしでは、歴史学は単なる年代記になってしまうであろうが、逆に前者なしではそれは歴史哲学的思弁になる。そしてこれと同じことが、宗教学にもあてはまるのではなからうか。宗教学の内容は、宗教の事実の研究およびその解釈であるが、その場合解釈のわくとなるのは、言うまでもなく、宗教現象一般の概念である。

この論述のなかで参照して来た諸学者の方法論的反省の結論も、じっさい多かれ少なかれ、同じ点を目ざしているように思われる。例えばエリアードによれば「宗教学者は経験的研究方法を用いる。彼は宗教学的事実を取りあつかいつつ、それを理解しまた他人に理解させようとつとめる。彼は宗教現象の意味とその歴史の双方にひかれるのである、双方を正しく考慮し、どちらか一方を犠牲にすることがないようにする。」<sup>(19)</sup>北川氏が「基本的には、宗教学の出発点は歴史的に与えられた宗教である。……宗教学は記述的原理をまもらなくてはならない、その探求はしかし宗教現象の意味を目ざさなければならない。」<sup>(20)</sup>というのも、おなじ意味と思われる。もちろん個々の学者によって、重点のおき方は異っている。例えばスミスは「比較宗教学の研究の人格化」を要請するあまり、宗教の事象の側面——教説、制度、祭祀など——の研究は「予備的研究」にすぎない、何故ならそれは「宗教の外的形式」で「それ自身宗教ではない」から、という。これは明らかに一面的に過ぎると言わなくてはならない。しかし彼とても結局は「人格的アプローチは、他の方法にとって代るものではない。」<sup>(21)</sup>ことを認めているのである。

#### 四

前節でわれわれは、最近の傾向を念頭におきつつ、宗教学の性格や方法をわれわれなりに規定しようと試みた。宗教学の方法論的な反省のもう一つの重要なテーマは、最初にも指摘したように、隣接する諸人文科学との関係およびそれ自体の組織をいかに考えるか、ということであろう。ここではこの問題に立入る用意も暇もないので、ただいくつかの基本的な視点のみを並記することにす。

宗教学が、上述したように事実の要素とその意味の解釈の要素を含むとすれば、それを歴史的な部分と体系的な部分に分けることが出来よう。すなわち宗教史と最狭義での宗教学とである。しかしこれが一応の概念の上での分類であって、とくに近年、両者の間の実質的距離がきわめて小さくなってきたことはたしかである。次に隣接科学との

関係の考察にあたっては、相互の分化と連関という二つの点に注目すべきであろう。本論ではとくに、神学的アプローチと宗教学的なそれとの関係を取りあげて、後者の前者からの相対的独立を強調した。ここではふれる余裕がなかったが、同じことは他の人文科学諸部門との関係についても言えると思われる。宗教学が、人文現象の中に大きな位置をしめる宗教という特異な現象を取りあつかうものである以上、それは例えば社会学的アプローチや、心理学的アプローチのみに還元されない独自性をもつはずである。しかし他方、これらの諸部門のあいだにかなりの重複があることも、否定できない。一般的に言えば、同一の現象がいくつかの異った学問の対象となりうる。この点のみから見れば、これらの科学の世界には方法、言いかえれば視点の多元性が存するということが出来る。しかしまた同時に、それらが互いに他に依存していることも見逃がせない。こうして一つの分野での重要な展開は、必然的に他の分野にも影響を及ぼすことになる。

最後に、この小論を終るに先立って、このような性格をもった宗教学の意味や役割について、考えてみるのも無駄ではないであろう。何故ならば、人間の生の事実としての宗教を研究する宗教学も、それ自体がまた人間の一つのいとなみである以上、何らかの意味をもつのは当然だからである。学問の意味、言いかえれば生全体の中での位置と機能についての反省は、広義の方法論のだいたいなテーマである。

今まで見て来たように、宗教学は経験的・記述的データを基礎にして、宗教現象一般の客観的理解を目ざす学問と性格づけることができる。このような宗教学の方法にある限界があることは否定できない。さきにわれわれは、この学問を成立させる方法的「理解」が、相対的客観性をもつことを述べた。言いかえればそれは、理解の対象からある距離を保つものである。宗教学的理解がそうしたものである限り、それは宗教的生の最後のふかみにまで到達することはできない<sup>(2)</sup>。たしかに徹底的な理解は、すでに言われたように、理解の対象との合一へみちびくものである。併しそのときには、それはもはや学問であることを止めて、生そのものに変化したのである。宗教学的認識は、それ自ら

は、実存的なものとしてみよふことの出来ない。しかしこれは、そうした認識が無意味であるという理由にはならない。それは宗教的現象の多様な相を理解することを教え、それによって間接的にはあるが、宗教的生そのものをも豊かにしうるのである。われわれは、かつてマックス・ミュラーがしたように、ゲーテの逆説を引用することによって、この小論を閉じることにする——「外国語を知らざる者は、本国語をも知らざるにひとし。」

註(一) C. J. Bleeker: The future Task of the History of Religions in: *Numen*, Vol. VIII, Fasc. 2-3, pp. 221-34. なおこれと共に、同誌に掲載された W. Verblowsky: *Marburg-and after?*; A. Schimmel: *Summary of the Discussion* をも参照。

わが国に於ても、このような方法論への関心は、戦後復活した観がある。「宗教研究」一一二号「宗教学の問題」同じく一一三号所載の自由討議などを参照。最近行われた総合研究「宗教研究の問題と方法」も、この線にそったものである。

- (2) Vgl. G. Mensching: *Geschichte der Religionswissenschaft*, 1948 但しこの場合の宗教学がかなり広義に解されたものであることは、言うまでもなく。
- (3) ヴックス・ミュラーの批判に関しては、戸田義雄「ヴックス・ミュラーの宗教学説」(「宗教研究」一三二号)を参照。
- (4) Vgl. Mensching op. cit.; *Vergleichende Religionswissenschaft*, 1949, S. 10
- (5) Wach op. cit. p. 5
- (6) Smith in: *Eliade & Kiragawa op. cit.* p. 33 彼なりのこと続けて言う。“...the study of religion is the study of persons... Faith is a quality of men's lives... We are studying, then, something not directly observable... not things but qualities of personal living.” p. 34 f.
- (7) 同じような転換は、例えば民族学の領域では、フレーザーその他の extensive method に対するマリノフスキーやマクリン・ブラウンのいわゆる functionalism の中にも見られる。「宗教現象学」や「理解の宗教学」が目をしているのも、結局はそうした宗教のダイナミックな、機能的な把握に外ならぬ。
- (8) Cf. H. Kraemer: *Religion and the Christian Faith*, 1958, p. 53

- (9) このことのみならず、以上の概観がすべて、一応西欧についてのみ当てはまることは、言うまでもない。このことは、宗教学が西欧に成立したものである以上、当然である。世界の他の部分、とくに東洋においては、宗教の「科学的」研究は最近まで、あるいは今日でもなお、全く未知のものであったし又あると言うべきである。ここでは宗教は、「つねに「実存的」(この述語はもちろん用いられなかったが)な問題として、取扱われて来たと言える。このように、東洋が今まで科学的精神の洗礼をうけなかったということから、今日の東西文化の接触に当って、宗教研究の方法の上でも、いろいろな困難が生じている。ここでは併し、ただ問題の所在を指摘するに止めるの外はない」。 Cf. Bleeker, *Verblowsky* loc. cit.; Wach op. cit. p. 8 f.; Kitagawa op. cit. p. 24, etc.
- (10) 北川氏は (op. cit. pp. 6-7) 四つの批判を数え上げているが、われわれは別の観点からこれを二つにしほった。
- (11) Van der Leeuw op. cit. S. 782
- (12) Ibid. S. 784; cf. Eliade: "the historian of religions *sensu stricto* can never ignore that which is historically concrete." (op. cit. p. 88)
- (13) Cf. Wach op. cit. p. 10 f.
- (14) E. Cassirer: *An Essay on Man* (Anchor ed.) p. 221, cf. pp. 82, 220
- (15) 一般にもの究極的構造や意味についての認識を哲学と言うのにならって、宗教というものの究極的構造や意味(「本質」)についての認識を宗教哲学というならば、その研究の最終の結果についてとおなじく、このワーキング・ハイポセシスの問題においても、宗教学と宗教哲学は相接するといえることができる。ハイポセシスの名のごとく暫定的なもので、研究の進むとともに修正されるとしても、それは少くとも対象としての宗教というものの性格についての何らかの洞察なしに、まったく恣意的に立てることはできないからである。ティリッヒも言うように「方法は実在そのものの要素」であり、「いかなる方法も、それが適用される対象をあらかじめ知っていなければ展開することは出来ない。」(Tillich: *Systematic Theology*. Vol. I. p. 60)
- (16) Van der Leeuw op. cit. S. 782
- (17) Wach op. cit. p. 11; cgl. van der Leeuw op. cit. S. 783 u. a.
- (18) Tillich op. cit. Vol. I. p. 10
- (19) Eliade op. cit. p. 88

- (20) Kitagawa op. cit. p. 21
- (21) Smith op. cit. pp. 35, 40 note
- (22) Vgl. van der Leeuw op. cit. S. 769, 781 f.

附記 この試論は、欧米学界の一部の傾向のみを念頭においてかいた旧稿をもとにしたものである。したがって内容、形式ともはなはだ意にみたないが、手を加える暇がないまま印刷に附した。記して読者の御諒解をことう。

# カントの理性信仰について

——知的内的直観を中心に——

堀 越 知 己

カントの「Vernunftglaube」あるいは「rationaler Glaube」については既に古くから二つの評価が成立している。理性と信仰とを結びつけたこの問題概念は、一面、信仰の立場より反撃をうけ、また背面、理性の側からの攻撃をもうけて、孤立することになった。周知の如く「限界内の宗教」は当時の国家権力、乃至、教会から発禁の処分をうけた。問題は啓示に関わるのであるから、所謂ウェルナー事件をもって、啓蒙による宗教批判に向けられた言論弾圧としてのみ論難し去ることはできない。反之、啓蒙の人々からカントは、理性の座を根本悪で汚した廉で、裏切りと見られた。<sup>(1)</sup>「理性の限界内」ということは或る同時代者の志向にとってはブレイキを意味したのである。教会の側も啓蒙の側も、共にカントの一面を故意に無視することで、問題の核心を露呈させた。同様のことは新カント派、およびハイデッガーのカント解釈についても当嵌めうるだろう。両者において、理性と反理性、合理と非合理とは夫々その一方を前面に押出すことによって、問題と意味とをもったのである。

しかし対立するこの二つの立場は、共に、理性宗教と啓示宗教との相反、不一致を前提とする点で軌を一にしている。なるほど事柄は二者撰一を迫るかに見えるが、しかしカントの問題提示は何よりも先ず「理性—信仰」という結合の中にあると思われる。「あるべき姿のカント」として、理性と反理性の半途、理性と信仰の翻転を主張し、更にあるいは限界内の自己を契機として限界の外との関連を浮彫りにする試みもさること乍ら、その前にかかる状況の基

盤として本稿が問題設定する処は、理性と信仰のカント的結合の根拠如何である。つまり啓示と現象的自然の両面から断絶した場で、信仰は思惟のいかなる機能にその根を見出しうるかの問題である。従って当面、理性と信仰の機能的要因をカント文献に即しつつ論じることになるが、それを通して人間存在における理性—信仰が蔵する構造の一断面を捉えてみたいのである。ここで、信仰は啓示信仰と無縁の如くであるが、問題の展開はやがてそれとの連関を——そうした企図はもとより慎重を要するが——明かにしうるかと思う。

一

カントの信仰について言及される時、屢々「信仰に場所を与えるために知識を除く」(K. d. r. V., Vorrede, B. XXX)<sup>(2)</sup>の一節が引用されて、信と知のこの区別が批判の軸であるといわれる。理性主義(Vernunftismus)のうき埋没された信仰が、それでも zum Glauben といわれるのは何故であるのか。信仰の根は外観以上に深く且つ強いものであることを予想せしめる。そこで差当り、この根を主体の Fürwahrhalten に求めて、理性と信仰の相関を見ることから始めたい。

「人はつねに、理性の自己保持の格率(die Maxime der Selbsterhaltung der Vernunft)を支えとつづる。」(Was heißt: Sich im Denken orientiren? Ⅷ, 146, Anm.) のことはカントの理性の全般に亘って適用しようと思ふ。更にまた、理性はそれ自身法則(Gesetz)であって、法則に従うことなしには自己を保つことができない。従って理性は常に普遍性、理解可能なもの、合理へと志向している。しかし理性は、現象を越えた領域での単なる理性としては、何如なる存在に対してもその非存在を思惟しうるために、同等性を主張する両者いずれかの選択を迫られたとき、理性は「主体の或る決定根拠(ein subjektiver Unterscheidungsgrund)に従つて」(a. a. O., 136) 定位する。即ち思惟一般において定位するということは、理性の客観的根拠が不十分な場合、理性のある主観的根拠に従つ

「Fürwahrhalten」を定める「こと」を意味する (a. a. O., 136, Anm.)。かく「Für-wahr-halten」とは「wahr-nehmen」を越えた領域における、換言すれば es ist を越えた es wäre の領域における freie Wahl から結果するものであり、それがために「私が真と考えることの変化の意識」(Reflexion, XVI, 2474)と不可分である。そして「この Fürwahrhalten が主観的には充分であるが、同時に、客観的には不充分である時、これを信仰 (Glaube) と呼ぶ」(B. 850)のである。このようにして Fürwahrhalten は理性と信仰との接点であり、「理性の自己保持の原理は理性信仰の基礎である。」(Ref., XVI, 2446)

ここで看過しえない点は、主体を根拠とする Fürwahrhalten の決定が、行為あるいは実践に属すべき関心を不可欠としていること、これを欠く場合にはアンティノミーとして未決定のまま残さるべきこと、である。主体を根拠とするこの決定、定位はあくまで理性の決断であり、変化の意識は Denkungsart にとって必然的であり、またそれによって理性は自己を保持するのであるが、しかしこの決断は最早、理論理性のよく為しうる底のものではない。「理性は感じない。理性はこの欠陥を看とって、欲求の感情 (das Gefühl des Bedürfnisses) を働かせる」(Was heißt, VIII, 139, Anm.) という言目がここにはある。つまり理性の自己保持の格率は価値判断の格率であって (Vgl. Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, VI, 89) その主体的定位の基底には「理性概念によって自ら惹き起される感情 (durch einen Vernunftbegriff selbstgewirktes Gefühl)」(Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, IV, 401, Anm.) が働いているのである。カントは終始このような形で、理性信仰の主体性を主張したが、理性はここで一つの障碍、多分に非合理的な感情につきあたっている。「宗教に関するあらゆる種類の信仰においては、その内面的状態を探求すると不可避的に一つの秘密 (Geheimnis) にぶつかる。この秘密は各個人によって認められるが、公には (öffentlich) 明かにされない。即ち一般には伝達されない。……この秘密は理性の対象ではあるが、しかし秘密なものとして理論的使用によって認識されなう。」(Die Religion innerhalb der Grenzen

der bloßen Vernunft, W, 137, Anm.) 理性信仰は Fürwahrhalten であることにより、*offen* にならうとするものを妨げる或る壁を不可避的に含んでいる。即ち信仰は理性の主体的根拠によって選択されたが故に、合理的なものを絶えず狭める方向に働きつつ、しかも他面あくまで「理性の自己保持の格率」を守るが故に、非合理の方向への制限ともなっている。

## 二

それなら信仰の「内面的状態」、信仰によって立つ「主体的根拠」、あるいは「感情」とは何であるか、この点に次の展開を求めてみたい。上述のように、信仰は理性のある主体的根拠によって定位された Fürwahrhalten であるがために、理性信仰と名づけられた。このことから、問題は、*理性の主体的根拠*にしばらく、*理性の核*ともいふべき *Ich denke* に焦点を結ぶ。「統覚」をこの問題と結びつける必然性には多くの疑点、反対がありうると思う。ましてや結論を先取して、統覚の統一のうちに、主体の自己存在把握の働き、自己の現存在の感情を認め、更にここに理性—信仰の結合の根を据えろと言えば、荒唐の謗をまぬかれないかも知れぬ。以下、恣意の問題提起を恐れつつ、論述の整合を急ぐばかりであるが、ただ少しく意図する処を記してみたい。

カント解釈の流れのうちに——*Vernunftismus* に抑圧された *Gefühl* という問題と関連する枠内で採り上げるのだが——カント的前提に対する所謂、内在批判の立場を見ることが出来る。即ち理性の必然性に理論的および実践的能力以外の一層広い能力を帰属せしめうることを立証し、それによって、前提された理性の意味を拡張し豊かにせんと意図した人々である。しかし *Schleiermacher* の言った *„das Vermögen des Gefühls“* あるいは *de Wette* が *Jacobi* や *Fries* と関連させて語った *„Ahnung“* これらは結局理性の内に属せしめうるものと思われる。その意味でこの方向における試みは、感情的なものの発掘に成功しつつも、帰着する処は啓蒙の延長線上から出られなかつ

たようである。しかしこの方向に更に一步を進めるなら、仮にカントの説を越える危惧があるとしても、恐らくカントの理性、従ってまた理性信仰に対する一つの視点が得られるのではないかと思う。

論述を *Ich denke* に戻したい。カントによれば統覚 (*Apperzeption*) とは、意識が同一であることの根拠であると同時に、与えられた多様を総合的に統一する根拠でもある。従って先験的綜合という問は統覚自身の同一を顕わにすることでもある。これが統覚に関する所説の骨子であるとすれば、この所説の *Ur bild* ともいうべきものを、第一批判草稿の前年に着手なれたと推定される「形而上学講義」(*Kants Vorlesungen über Metaphisik*, hrsg. v. *Poelitz*, 1924) およびこの時期に平行して残された遺稿断片のうちを跡付けることができる。この *Ur bild* は統覚理解への有力な暗示を秘めるだけでなく、理性信仰というカント的結合の必然性への手懸りをも準備するであろう。

ここでは、個別的主体は一切の現象的受容を排して、自己自身を直接的に実体として捉え、かくして *Dasein* への道を獲得していたものと考えられる。即ち「実体的なもの (*das Substanziale*) を私はただ一つの場合にのみ直観する、それは私が私自身を直観する (*anschauen*) 場合である。」(*Poelitz-V.*, S. 133) 以下同意であるが「私のうちに私は実体 (*Substanz*) を直接的に直観する。」(*a. a. O.*, S. 92) 「自我 (*das Ich*) とは私の実体の直観である。」(*Ref. XVII*, 4493 ; *Vgl. auch XVII*, 4234, 4718, 4722; *XVIII* 5297) 右の引用はそれぞれも実体の非把握性の唯一の例外として自我を語っている。これらを通して指適すべきことは、かかる自己把握に働いている自発性、直接性、直観的性格である。この直観が自然的現象的物から感覺を通して受けとりれる感性的なものを意味しないのは勿論である。自我は自己を感性的受容によって捉えるのではなく、自己自身を存在的に直観 (*vernehmen*) してつるものである。従ってかかる直観は一般の感性的直観から区別して、他の箇所では *„immateriales Anschauen“* (*Träume eines Geistesehers*, I, 337; *XVII*, 4234; *Poelitz-V.* S. 134) *„ursprüngliche Anschauung“* (*Ref. XVII*, 4723, 4013) *„intellektuelles inneres Anschauen“* (*Ref. XVII*, 4228, 4336) 等と捉えられている。この意味では自我はただ *das*

Innere)であつて、肉体的自我をも含むことなく、自然的領域からは断絶している。

このように見て来ると「自己自身の直接的直観」(unmittelbare Anschauung seiner selbst)は容易にライプニッツのモナドを想起させる。ライプニッツにおいて実体はすべて唯、内的自己把握によって捉えられるからである。と同時に想いは反転してカントの物自体に及ぶであろう。物自体概念の中核をなすのは実体だからである。物自体の意義は、実体は捉ええない、実体に関して捉えうるのは現象するその作用面だけ、という点にある。しかし自我の自己把握は物自体を限界概念とする批判の体系と何等抵触するものではない。何故なら物自体の非把握性が言われるのは外的感覺的受容性に関してであり、内的直覺的自発性に関してではないからである。<sup>(4)</sup>換言すれば現象の基体としての物自体と私の物自体としての自我とを区別すること<sup>(5)</sup>で足りる。しかし筆者の関心はかかる区別より、むしろ「知的内的直観」という Actus そのものにある。而してカントが一般に実体と云ふことを考へるのは Tätigkeit や Kraft である点を特に強調したい。「行為 (Handlung) 従つて活動 (Tätigkeit) や力 (Kraft) があるところ、そこには実体も存在する。」(B. 250) 私が直観する私の実体とはこの意味のものと解すべきであろう。「力の中心」(Kraftzentrum) というこの線では再びライプニッツとのつながりが考えられるが、しかしカントの自己直観は本来「知的内的直観」であるから、經驗的直観から袂を分つばかりでなく、「知的直観」(intellektuelle Anschauung) からも區別されねばならぬ。知的直観は外的受容によらず、自発的に全内容を措定する直観である。反之、知的内的直観は自我における自己所与から一切が内奥に自体的にあると推論することを拒否する。より根本的にはライプニッツが「唯一の実体」に神を見る時、カントは「実体的なもの」のうち Person を見るのである。「人格 (Person) としての自我は謂わば実体的なものである。」(Preisschrift über die Fortschritte d. Metaphysik seit Leibniz u. Wolf, XX, 270) Handlung の主体はこのようにして自我の自己把握に根をしている。自我の自己所与性は紡う方なき自発性をもつて、自己を直接意識へと導く。即ち「或るものが主語 (Subjekt) であつて他の或るものの述語でない」というこ

とを、我々は *verbum activum* としての自我を通して、つまり意識 (*Bewußtsein*) を通じてのみ認識しよう」(Ref. XVIII, 5297) のである。かくして *das Ich* は自発的に働く「意識」(*intellectus*) である。そして今、この「自己自身の意識」(*Bewußtsein seiner selbst*) と同じことは「その概念が行為 (*Thun*) であるものは知性的 (*intellectuell*) である」(Ref. XVIII, 5297) と同じことと無縁ではない。自我は自己の存在を「直覚」*Vernennen* するからである。

主体の根拠は、自我の自己把握として上述のような性格を担っていた。そして自我のこの自己活動が即ち統覚であることは「我々の自由な自己活動」(*freie Selbsttätigkeit*) の表象とは、そこで我々は触発されざるが故に、現象ではなくて統覚である底のものである」(Ref. XVII, 4723) の一文に徴して明かである。かかる *Urbild* を携えて批判の *Ich denke* 眺める時、両者は一見不整合を孕みながらも、根本的には一致した姿を現わすものと考ええる。

### 三

批判の体系の形成にあたって、*das Innere* に対しても現象—物自体という対立構造が建てられたことは、幾度となく語られて来た。かかる適用は一七七〇年来の時間の現象性なる所説からの必然的帰趨でもあった。かくして一切の直観は「感性的」(*sinnlich*)、換言すれば空間時間の形式において受取られるものとなり、すべて「派生的直観」(*intuitus derivativus*)、つまり「何かに由来する直観」となる。内官 (*innerer Sinn*) において多様に流動するものは、もはや自体的存在ではありえない。従って一切の把握は *an sich* なそれではなく、却って専ら *für uns* の把握となる。「内官は、我々自身をさえも、その自体においてあるがままにではなく、唯それが我々に現象する仕方においてだけ、意識に現わす。何故なら我々は唯内的に触発された通りに自己自身を直観するにすぎないからである。」(B. 152 f.) ここにおいて、先に見た問題の点、自我の知的内的存在把握の外的存在把握に対する優位は崩れて

しまうのか。「内的知的直観」と「内官」との区別は解消して、唯一の例外であった an mir の存在意識は霧散するのか。しかし他方においてカントは、純粹理性批判の二版が出版された年にも「主観はいかにしてそれ自身で経験を惹起しうるか、あるいは自己自身を内的に直観しうるか」(Ref. XVIII, 634f. nach Adickes Daterung; Mitte 1787) という問を残していた。而しても今引用した問を全く無意味であるとするなら、先験的綜合という企ては、Hume の方向において先ず容易な業であり、且つまた実践理性の優位、更には理性信仰という結合も根拠薄弱なものになり得るであらう。

「さてここで、自我は(対立して)二重であると思われる。即ち、(1)思惟(論理学における)の主観としての自我(das Ich als Subject)、これは純粹統覚を意味し、これについては全く単一な表象という以上には何も言えない、(2)知覚の客観としての自我(das Ich als Object)、従って内的経験を可能にする規定の多様を含んだところの、内官の客観としての自我。」(Anthropologie, W, 134, Anm.) 先に「知的内的直観」として統一的に理解された自我の自己把握は、ここでは二重の対立する自我である。かくして問題は統覚に収斂する。即ち当面の問題は主観としての自我(先験的統覚 transzendentale Apperzeption)と客観としての自我(経験的統覚 empirische Apperzeption)との統一の仕方何如に懸ってくる。而して、カントの理性の核心に投ぜられたこの問に対する処理如何によって、カント解釈は多岐に割れるであらう。<sup>(8)</sup>

この点に関しては、カント自身が多義的、且つ相互に矛盾する論述を残して、問題そのもののアポリヤを露呈しているのであるが、思うに、自我自体は、その時間喪失性にも拘らず自己直観において触発するもの(das Affizierende)であり、反之、経験的自我は触発されたもの(das Affizierte)なのではあるまいか。この場合しかし、二重の自我が語られていると考える訳ではない。むしろ本来一つの事態に対する二つの立場があると考へたいのである。つまり Selbstbewußtsein と Selbsterkenntnis (B. 158) とは同じ一つの事の両側であり、主体我と客体我は相即的な

である。Adickes はこれについて「自我は統一的自我であり、経験的自我（自己触発 Selbstaffektion）の活動においてさえ、それは窮極の本来的活動者（das Tätige）である。何故なら、根源的自発性を所有して現存するもの（das im Besitz Befindliche）だけが自我自体であること、恰も経験的客観における物自体と同様だからである」（Adickes, *Kants Opus postumum dargestellt und beurteilt*, Berlin, 1920, S. 255, Anm.）と述べている。思惟的自我と行爲的自我とは、その存在からは一つであるが、先驗哲學的方法においては問題的に区別される、<sup>(9)</sup> というこの論旨に——帰する處は平凡であるが——本稿もまた賛同したい。かく考えることが前述の自我の直接的自己把握なる Urbild にも忠実であるというのが、その一つの理由である。

先驗的統覚としての自我、即ち Ich denke と、経験的統覚としての自我、即ち私に与えられた das Substanziale とは、かかる意味で直接的に結合して一つの統一的主体である。<sup>(9)</sup> 無時間性における觸発と内的知的直観とは全く同義のものと解してよいであろう。従って自我が主体我と客体我の二つに割れるということでは、問題の核心が一方的に objektivieren されてしまう訳では決してない。とはいえ勿論のこと乍ら、人間は「自己自身をいわざわざ生み出す（schaffen）のびねなう。」（Grundriß, IV, 451）むしろ「人間は自己自身を手に入れる（verschaffen）のである。」（K.d.pr. V, V, 98）而してこの verschaffen とどう言ふは、自我が自我を「前に立てる」（vorstellen）という状況であるよりは、自我が自我を所有する（haben）ことを示している。Ich-Subjekt も Ich-Objekt も共に主語であつて述語とはなり難く、しかも両者が ein und dasselbe であるなら、Ich denke とどうこの統一の基底には Ich habe あるいは「所有においてある」（im Haben sein）ということが前提され、働いている筈である。逆に言うならば、このことあるが為に、主体我と客体我とは区別されて二重だったのである。das Substanziale の直観とは im Haben sein と別なことではなく、その意味でこれは、先に述べた「秘密」の主体への開示でもある。理性の主體的根、信仰の底には、かかる要因が隠蔽されている。仮に、その内実を問わぬとしても、少くとも機能の上で、これは

id quod habet esse と一脈のつながりを持ち、その観点からも主体のこの Actus は、所謂認識形而上学から一步を踏み越えたものと言えよう。論理学における純粹統覚の自我と、心理学における内感の自我との、相即の結合の中に、*eineigige Kortialis* ということのカント的形姿を見るのは恣意に過ぎるであろうか。しかしもし先験哲学そのものの底流に動いている將しくその心理学を敢えて指適しようとするなら、この理性の主体的根拠を措いて他を掘り起しても徒勞に了るのではなからうか。ともあれ、統覚の統一のうちには、受容との関連点と共に、主体の *Handlung* の発源点があるとだけは言えるであろう。

以上述べたことをカント自身によって語らせてみよう。「私が私自身を自覚するということは、主体我と客体我との二様を既に含んだ思惟 (Denken) である。Ich denke の自我が、私自身にとって (直観の) 対象であり、かくして私を私自身から区別しようということが何如にして可能であるかは、絶対的に説明することはできない、尤もそれは疑いえない事実であるけれども。」(Preisschrift, XX, 270) この引用からも明かなように、*im haben sein* ということは理性にとつては隠され覆われた事実であつて、理論理性はただそのまわりを廻るだけである。「自我それに関しては概念であるとさえいえない、却つてあらゆる概念に伴う単なる意識である。この思惟する自我によって現わされるものは、思考の先験的主観、即ち X に他ならない。」(B, 404) しかしながら自我の自己統一の直接的作用においては、實在の範疇とは異つた意味における「実体的なもの」(das Substanziale)、「実際に実存せるあるもの」(etwas, *das in der Tat existirt*) が与えられていることは既に考察して来た所である。ここで「実体的なもの」「X」として性格づけられたものは、カントにとつて存在論的根拠としての意味をもち、「所有としての有」として、統覚においては一切現象の根拠であると共に、実践における主体の根拠でもある。従つてカントの統覚は単に抽象的な「純粹認識論的主観」であつて、ontisch な意味を全く含まぬという主張があるとすれば、それは事態の一面的解釈といえよう。「統覚はある、實在的なもの」(etwas Reales) である。(B, 419) じきり「Ich denke」ということは、私の現

存在 (mein Dasein) を規定する Actus を表わす。」(A. 36) 換言すれば「自我とは現存在の感情 (Gefühl eines Daseins) に他ならぬ。」(Prolegomena, W, 334, Anm.) かくして先に「知的内的直観」として捉え、今「統覚」として述べたものが「私の現存在の知的意識」(intellectuelles Bewußtsein meines Daseins, B, XI, Vorrede) と呼ばれるのは正当である。

今も触れたように、自己意識のもつ存在論的意味を理由にして、その存在の意味を否定する必要は、全くない。Selbstbewußtsein は、Selbsterkenntnis の立場からすれば、なるほど「限定せられない経験的直観」(B. 422, Anm.) であり、「空虚」であり、また「一切の中で最も貧弱なもの」である。それ故にまた魂の不死の証明には不十分である。しかしだからといって、この最も貧弱なもの (Ärteste) が自我の実存在との直接的根源的な触れ合いを保証しないとは断定しえない。何故なら「思惟に対して素材を与える何らかの経験的表象がないとすれば、Ich-denke という Actus が成立しない」(B. 420) からである。前述の「行為や働きのある処、実体もまたある」ということがここでも妥当するのである。

更に統覚がもつ超個人的、認識論的性格を理由として、「現存在」を個人的実存から強いて分離する必要もない。「人は唯、自分の為、にのみ、(nur für sich) 感情を有する。」(Rel. inn., W, 114) 統覚の主体我は事実上、内感の個人的実存的な客体我と同一であり、ただ後者が内感の限定的制約の下にあるというに過ぎない。従って Ich denke の持続的同一性は単なる論理的抽象の存続以上のものを意味する。ここでも、かしくても、主体我—客体我—相即の構造が顯著である。

統覚の統一の根拠、従ってまた、理性と信仰の結合の根拠は、かくして一応の照明をえたであろう。しかし先にも言及した通りカントにおいて実体的なものとしての自我は何よりも先ず Person であった。自我は主体我と客体我とに二重であったが、ここで「しかし二重の人格性 (Persönlichkeit) が考えられているのではない。思い直観してい

る私が人格 (Person) なのである。」(Preisschrift, XX, 270) しかし他方において、思惟の活動的自発的主観、即ち「私が知性 (Intelligenz) と呼ばれる」(B. 123, Amm.)、これもまた複数としては現われぬ。自我は自己の結合能力を意識している Intelligenz として実在する。即ち「知性としての理性存在 (Vernunftwesen) は物自体そのものとしてのみ与えられる。」(Ref. XVIII, 5608) のである。上述のことからも予想されるように、感情の主体としての Person と、思惟の主観としての Intelligenz とは決して別のものではない。敢えて区別するなら、「一個の主観がその自己自身を単なる現象として意識し、しかも同時に物自体そのものとしても意識する」ということは如何にして可能か。前者は経験的統覚によつて、後者は純粹統覚によつて」(Preisschrift, XX, 340) であるが、これは立場上の相異であつて、両者は「一つの同じ統一である。Intelligenz はいわば論理的人格であり、Person はいわば実践的知性であるに過ぎない。このことの可能になる根——それは既に幾度も触れられた——その同じ根から理性信仰も養分を採るのである。

#### 四

「私は思惟して実在する」Ich existiere denkend (B. 49) は上述の如く「私の現存在の知的意識」であり「現存在の感情」であつた。この Gefühl という言葉は、稍々もすると起りがちな実体概念や感性的直観との混同を避けて、意識の直接性、非対象性を端的に性格づけ、主体の根拠における Actus の特徴をよく示している。

先に感情は、Fürwahrhalten の主体的決定の場合、つまり信仰の場合において、理性によって自ら惹き起された感情、即ち「理性感情」として規定された。これは主体的定位の基底において「理性信仰」に等しい。「道德的見地における Fürwahrhalten の格率の根拠、換言すれば純粹に実践的理性信仰 (praktischer Vernunftglaube)」(K. d. pr. V, V, 146) は、従つて、同じ「現存在の感情」「我思う」の根から出てくる。というよりは前者と後者とは同一の

ものの両面であること、恰も人格と知性の場合と異ならない。即ち、認識の領域で自己意識と呼ばれたものが、実践の領域で人格と呼ばれるに過ぎない。「現存在の感情」「理性感情」「理性信仰」の底に絶えることなく流れ続けるものは、同じ「内的知的直観」である。感情が何よりも先ず Selbstgefühl であることから、これは明かであろう。感性的直感を越えたこの感情という能力は、たとえ理性感情ではあっても、単なる理性の原理の如きものとして解すべきではなからず。Vernunft は Vermögen である。感情は Ich denke の根源に働く主体の Actus, Kraft, Handlung として理解されるべきである。それは、行為の領域において主体の定位を決定する能力、つまりは Glaube の能力である。かかる意味を擔った理性信仰が、全体としては理性主義によって覆われ乍らも、理性を越えた或るもの X を予感していることは前にも見た処である。理性は offen にならうとする「秘密」を抑圧するが、それなしには理性そのものが崩壊を来たすのであろう。

Gefühl が第二批判の領域で果たす役割については多くを語るまでもないと思う。「自己感情 (das Sich-fühlen) が、そのこと自分を開示する (offenbar machen) 即ち在らしめる仕方や様式は、本質的にはつねに、感情者が自己感情においてそれに対して感情をいだく当のものの性格によって、共に規定される。」(Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik, 2 Aufl. S. 144) 従ってこのことは Achtungsgefühl が「自己自身に対する尊敬 (Achtung für sich selbst)」(Die Metaphysik der Sitten, II, 399) であり、自己感情であることとを指適するだけで充分であろう。それは法則を自ら自己自身に与える人格感情である。かの有名な「結語」(Beschluss) において、感謝と畏敬 (Bewunderung u. Ehrfurcht) とをもち「私が自己の前に見、また、私の存在の意識 (Bewusstsein meiner Existenz) に直接結びつけてくる」(K. d. pr. V, V 161) ものは「私に見える自己 (mein unsichtbares Selbst)」(a. a. O.) であったが、これは、人格を人格たらしめると共に、それでも「無限」につながるものとして、或る X を隠蔽しきれない。人格に対する尊敬も、非人格に対する畏敬も「知的内的直観」に帰着している。

また第三批判八六節の註では「もし人が…自己の現存在の静かで朗らかな享受において自己を見出すなら、彼はそのためにも何ものかに感謝したいという欲求 (Bedürfnis) を自己の中に感じる」(V, 445, Anm.) と語っているが、こ  
こでも立証されるものは「私の現存在の知的意識」である。もう一つ「限界内の宗教」から引用するなら、「法則の  
威厳は (シナイ山上の律法の如く) 畏敬 (Ehrfurcht) を注ぎこむ。この畏敬は部下の支配者に対する如き尊敬  
(Achtung) を呼び起すのであるが、しかしこの場合、命令者は我々自身の中に (in uns selbst) いるのであるか  
ら、それは我々自身の規定に対する崇高の感情 (Gefühl des Erhabenen) をよびおこす」(Rel. inn. V, 23, Anm.)  
ここに捉えられた三つの感情、即ち Ehrfurcht, Achtung, Gefühl des Erhabenen は、それぞれ前述の主体我、客  
体我、両者の統一という自我の三様態に照応するものと思われる。

これらの感情は帰するところ、すべて内的自己感情であって、主体の実践的 Actus に等しい。しかしかく述べる  
ことによって本稿は、専らカントにおける実践理性の優位を論じ、ひいては宗教の道徳的把握を指適せんとするもの  
ではない。むしろ逆に、道徳哲学のみならず理性哲学の全域が (従って理性宗教も含めて) その出発点において既に  
或る宗教的 Dimension を持ち、この「見えざる X」に支えられている、いやむしろ X によって包まれている、と言  
いたいのである。

## 五

信仰は、これを機能的側面より見るなら、Fürwahrhalten の決定として理性の主体的根拠に基づき、この主体の  
根拠は、実体的なものの直接的把握、統覚の統一の Actus、現存在の感情——集約して「知的内的直観」として明か  
にされた。逆に言えば、かかる根底の上に立って、初めて理性信仰の結合が可能になった。従って、理性信仰のもつ  
機能的な特質や性格は、これらを通して共に規定されよう。

しかし「限界内の宗教」の意図する処は、理性信仰の機能的説明でもなければ、宗教の批判的基礎づけでもない。これらのことは批判の体系において既に充分な構図をえて完成していると考えられる<sup>(13)</sup>。この点については今までの論述が、不充分乍ら弁明を与えるであろう。カントの志向は、啓示から離れて、理性宗教を「理性の限界内」に留めることにあった。即ち宗教の人間の側における Funktion にとどまって、それを維持することにあった。そこには主体に荷われた一つの場の設定がある<sup>(14)</sup>。この場が自然からも、「知られざるX」即ち啓示からも断絶したものであることは、先に見て来た通りである。カントの企ては「歴史的体系としての啓示 (die Offenbarung als historisches System)」(Rel. Inn., VI, 13) が理性の体系に帰すかどうか、つまり批判の体系が得た結果の「歴史への適用に<sup>(15)</sup>あった。しかしかくすることによって「限界内の自己自身」は与えられた歴史、啓示につきあたる。その限界線上において理性の外が問題となってくる。「如何なる理性もこの衝突を整理しえないであろう。」(a. a. O., 120) かかる背景において、「X」が das radikale Böse という形をとって最も顕著に露呈してくるのである。

カントにとって一般に悪は反法的 (gesetzwidrig) と同義である。この悪が根本的であるのは、反法則が理性の主体的根拠に根ざしているからである。この場合、悪は感性的触発の中にはなく、感性を越えた、いわば無時間的触発の中に求められる。つまり「知覚しうるすべての行為に先だった人間の自由使用一般の主体的根拠 (der subjektive Grund)」(a. a. O., 20) が反法的なのである。ここでもまた立証されるのは「私の実存の意識のうちに、この意識と共に与えられたもの」(das in und mit dem Bewußtsein meiner Existenz Gegebene) である。「人間が純粹に善い行いにも拘りず悪である」(a. a. O., 31) のは、一切の格率の最上の主体的根拠が「腐って (verderben)」(a. a. O., 37) おり、主体の根源的 Actus において与えられた所とXが反理性的だからである。言い換えば理性宗教のうちに、善原理と並んで悪原理が一つにあること (Einwohnung)<sup>(16)</sup> が、理性の根拠を腐らす根本悪なのである。なるほど理性宗教は「心情の革命 (Revolution in der Gesinnung)」(a. a. O., 475) による善原理の増大を通し

て、「神の国」を打建てる方向にむかい、そこで神は自己の内にある。しかし実存の意識と共に与えられた所与Xが法則的でありうるかどうかは偶然に属する。仮に理性の主体の根拠に無が開示されるとすれば、理性の必然性はすべての根拠を失って、ひとり理性と信仰の結合が解体するのみならず、理性そのものが自己を保持できなくなる。これは「人間理性の死の跳躍 (salto mortale der menschlichen Vernunft)」(a. a. O., 121) 以外のなにものでもない。ここで一般に言われるように果して「カントはこの未知の根 (unbekannte Wurzel) から退却してしまつた」(Heidegger, Kantbuch, S. 147) のか、それともバルトが暗示するようなもう一つの神学的可能性、即ち理性と非理性のカント的並列配置の背後にある見解が隠されていないかどうか (Vgl. K. Barth, Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert, 1932, 2. Aufl., S. 274 ff.) をカントにおいて論証しうるか——この問題への解答は後日を期したいと思ふのであるが、ただ本稿に関連する限りで、以下の蛇足も許されるかと考える。

カントが「私の実存の意識のうち」に、この意識と共に与えられたもの」を理性信仰の中核に据えたことは何を意味するか。この所与は「知られざるX」であり「それ以上何も言えぬもの」であった。しかも、それはカントの全思弁を支える視点であり、先驗哲学そのものの心理でもあった。一体かかる所与とは何であるのか。この問を「(人間理性の避くべからざる限局に適應して) 歴史的信仰は指導手段として純粹宗教を觸発する (affichren)」(Rel. inn., W. 115) の一節と結びつけるのは余りに逸脱した暴論であろうか。前にも述べたように、自我の自己統一においては、ある種の「觸発」を全く否定してはいなかった。而して、残されたのは「知的内知直観」であった。勿論仮説として言うのではあるが、ここで啓示 (offenbarung) が、いわば理性をくぐり抜けて、秘かに主体の前に現われているのではないか。根源における蔭に、覆われた歴史や、伝統の露呈があるのではなからうか。啓示は理性信仰を自己の中に包括するが、それは「二つの相離れた円としてではなく、中心を共にする円として」(a. a. O., Vorrede zur 2. Aufl., 12) であった。この中心が理性信仰の中核でもあるなら、これは同時に「私の現存在の知的意識」でもある筈

である。この中心での触発を予感するが故に、理性はキリスト教信仰を「恰も自らそこに到達し、自らこれを導入しうべく、また導入すべきであったものとして」採用する」(K. d. U., V. 472, Anm.) ことが可能になったのであるし、また「人間は内的に心を変える信仰による以外に何によってもこの恩寵にあずかれないのであり、又逆に人間は恩寵によってかかる信仰そのものを期待しうるのである」(Der Streit der Facultäten, VII, 62) と語りえたのである。而して、かく語りうるのは彼の所謂 *biblische Theologie* に基くものと考えられる。

註(1) Vgl. Joh. G. Herder, *Metakritik zur K. d. r. V.*, (Phil. Bucherei, Bd. 4) 1955, S. 7 ff.; *Goethes Brief an Herder, d. 7. Juni 1793*; *Schillers Brief an Kerner, d. 18. Feb. 1793*. 最後に挙げた書簡は「スルリン月刊」掲載の宗教論第一部分が前半で半分印刷された時、シラーがその校正刷を讀んで直ちに書き送ったものである。

(2) テキスト引用はアカラシー版全集の巻数、頁づけに従う。但し第一批判は通例の慣用(一版A、二版B)に倣う。遺稿断片は頁数によらず一貫番号を示す。また *Poelitz, Kants Vorlesungen über die Metaphysik* はこの限りでない。

(3) 引用中の傍点はすべて筆者。

(4) もちろん物自体の非把握と自我の実体把握とはこの時期のカントによって同時に想到されたものの如く推定される節がある。(Vgl. H. Heimsoeth, *Studien zur Philosophie I. Kants, 1956, S. 194 ff.*) また *Ding an sich* なる表現は *ens per se* の翻譯であるよりは、ドイツ語本来の字義 *res* に近いものと考えられる。(Vgl. a. a. O., S. 232)

(5) 批判の *Noumena* が二重の意味をもつことと照合された。即ち理想体は *Ding an sich* überhaupt であると共に全く感性的現象を与えなごもう一つの物自体でもある。即ち *reines Verstandeswesen* 是 *intelligibles Ding* であるばかりでなく *Intelligenz* でもある。Vgl. Ref. XVIII, 6339: „Ein großer Grund, den Unterschied der Objekte als *Noumena* und *Phaenomena* auch als notwendige Hypothese anzunehmen, ist, daß ohne diese die *Freiheit* gar nicht verteidigt werden kann, ohne diese aber voraussetzen, keine *Moralität*.“

(6) Vgl. *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, §. 14-7, II, 402

(7) Hume は Berkeley の持つていた精神的実体についての確信を棄てた。即ち *self* の自己確実性は解体されて実体は *unknown something* とされる。残されたのは所与の印象と結合した内的経験であつて、*self* は附加的に推論される

に於ける。(Cf. Treatise of human Nature, (Everymans Lib.) vol. 1, p. 24, 238) association のこの自覚はこの場合、カンテにおける内容としての自我に相違なきをえらむもの。

(8) H. Herring は統覚の統一の問題を結局は何らかの意味での触発と解し、かかる立場から、多岐に互るカンテ解釈の各々に明晰な光を当てて居る。Das Problem der Affektion bei Kant, 1953, KS-Ergänzsh. 67, besonders S. 65 f.

(9) カンテの自己意識としての統一の主体は、デカルトの Cogito ergo sum で行われた客観的存在の単なる経験的意識と同じでないことを前提して居るのであるが、デカルトが直覚的、統一的に捉えた Cogito sum を、カンテは二つの他立的因字へと解体したと見ることも可能ではあるまいか。(Vgl. A. 355 f., B. 422, Anm.)

(10) フレッシュは „A=A“ の命題は „A ist“ とはなべて „Wenn A sei, so sei A“ であるとして「而して両者の間における必然的連関 (notwendige Zusammenhang)」こそは端的なところへ同等の根拠もなしに否定されるものである。私はこの必然的連関を仮りに X と名づける」(Grundlage d. gesamten Wissenschaftslehre, Fiches Werke, hrsg v. Medicus, I, 287) と述べて居る。但しカンテは、あくまで etwas Substantiales 即ち „A ist“ が残留して居ることを認めねばならぬ。

(11) 持続する意識の証明不可能は証明しえない。当然のことながら、持続する意識の、Leben を越えた推論は拒否される。Vgl. Prol. W. 335: „Also kann die Beharrlichkeit der Seele nur im Leben des Menschen... aber nicht nachdem Tode... dargethan werden.“

(12) Vgl. Ref. XVIII, 5049: „Bewußtsein ist das Anschauen seiner Selbst... Es ist die logische Persönlichkeit, nicht die praktische...“

(13) 判断力批判 Vorrede の終りに「私は批判の仕事の全部をこの本で終る。私はこれについて直ちに教説の仕事にとりかかるだろう」とある。Brief an Staudin, d. 4. Mai 1793 (M, 429) の趣旨も決してこれと矛盾するものではない。また九〇年代の著作系列が一貫して批判の体系の歴史への適用という性格をもつこと、及び「四つの論文」という宗教論の構成からも、この点は論証しうるかと考へる。

(14) Vgl. Entwürfe zur Vorrede der Rel. inn. (Phil. Bibl., Bd. 45, 6. Aufl.; Beilage, S. CII)

(15) この並んで (neben) は「互に境を接して逐次的段階にちかづく」並ぶのとはなへ「測り知れぬ間隙 (eine unermessliche Klüft)」(Rel. inn., W, 60) をはなはだべしむべきである。

# 古代中國の地母神に關する一考察

池 田 末 利

## 一

古代中國には地母神 (Mother Earth) なる言葉は見當らないが、説文が「土」を「吐」即ち「萬物を吐生するもの」と解し、又尚書僞泰誓に「天地は萬物の父母」の語の存する事等から云つて、土地が生命あるものゝ母胎と考へられてゐた事に變りないから、一般的呼稱に従つて土地神を地母神と呼んでも差支へないであらう。これまで中國の地母神については社の起源や本質に聯關して屢々論ぜられてゐるが、社が果して地母神であるかは問題とされて居り、その本質を地母神とする説は必ずしも有力でない。そこで聊か屋上屋を架する嫌ひなしとしなが、改めて宗教史の立場から考察して見たい。

周知の如く、中國古代の文獻では、至上神としての天神(帝)、祖先神としての人鬼に對して、土地神は地示(祇)或は土示等と稱せられるが、同時に別に社又は社稷の名稱が存する。溯つて金文には郭沫若も指摘する如く、「地」の字は見えず、「土」も單に地土の意味に用ひられてゐるだけで宗教的意義は有しない。更に卜辭にも「地」は見えず、<sup>①</sup>「土」字に比定されるものが見える。先づ問題となるのはこれが果して地母神であるかと云ふ事、換言すれば卜辭に於る地母神觀念の存否である。この字は卜辭學者によつて地上に樹てた土壇の形象として「土」字に解されてゐる。嘗てカル、グレンや郭沫若はこれを牡器の形象とし、<sup>②</sup>郭氏は更にこれを且―且と同形としてこの見地

から祖・社同源説を提起したが、「土」字とする事には變りない。従つてこれを土とする事は一般に承認されたものと見て差支へないが、<sup>(3)</sup>その性格については論争がある。嘗て王國維は最初これを「社」と釋したが、後に説を改めて「耆土」の語に基いて殷の先公（祖神）の「相土」とした。<sup>(4)</sup>又傅斯年是相土とし乍らも同時に「邦社」とする。<sup>(5)</sup>即ち人格神と自然神との合體と見るのである。これに對して葉玉森は専ら邦社説をとる。<sup>(6)</sup>これ等の諸説を繞る紛々たる議論の詳細は既に紹介されてゐるが、<sup>(7)</sup>最も新しい陳夢家の見解はまだ十分に紹介されてゐないので一應追加して置く。

陳氏が當初相土説を否定して社説をとつた。<sup>(8)</sup>併し後には相土説は依然認めないが、土に先公—人格神の場合と某地の社神—自然神の場合との二類があるとする。但し前類の土も社であるが、同一卜辭中に他の先公と並列されて同様の祀禮を享けてゐるから、先公の範疇に入れると云ふのである。後類は耆土・亳土と云ふのがそれであつて、當地の社、亳地の社と解すべきものとする。而して別に唐土・象土の如く、唐社とも唐の土地ともとれる卜辭例を擧げてゐる。<sup>(9)</sup>結局陳氏は社を二類に分けるから、論證の過程は勿論異なるが、結論に於て相土と社とを同視する傅氏の見解に餘程接近した事となる。かくて卜辭の土を社に比定する事にはなほ問題があつて、守屋美都雄氏の如きも社と見る事には賛成して居られない。文獻の社は悉くが土地神とは限らず、社稷の語によつて知られる如く、集團の保護神或は二十五家を意味する聚落の單位の場合もあるので、卜辭の土を直ちに文獻の社に解する事には如何にも異論があらう。そこで問題は社の本質は何かと云ふ事となる。

註(1) 郭氏、「金文所無考」、金文叢考收。

(2) B. Karlgren: *Some Fecundity Symbols in Ancient China*, Stockholm, 1930. 郭氏「釋祖妣」、甲骨文字研究收。

(3) 小島祐馬氏も此字を土とされるが、上部は社主を藏する土壇、丘の點畫は犧牲の血滴と解される。<sup>古代支那研。併し上部</sup>

は單なる土壇と見れば足りるし、又點畫は周禮大宗伯の社稷の血祭や平(示)稷(祭)等の點畫からの類推であらうが、これ等の點畫が犧牲の血滴であるか疑問である。孫海波は土塵の形象と見る。<sup>甲骨文編一が、點畫を伴ふ土字の少いとこ</sup>

三・五葉  
から云つて單なる増繁形とすべきであらう。

- (4) 王氏、殷禮徵文及び「殷卜辭中所見先公先王考」、觀堂集林卷九、觀壽堂所藏殷虛文字考釋一葉同し。
- (5) 傅氏、「新獲卜辭寫本後記跋」、安陽發掘報告第二期。
- (6) 葉氏、殷虛書契前編集釋卷一、八葉。
- (7) 守屋美都雄氏、「社の研究」、史學雜誌第五九編第七號(昭和二五年)、島邦男氏、殷虛卜辭研究二二九—三一頁。
- (8) 陳氏、「古文字中之商周祭祀」、燕京學報第一九期一一—一六頁以下。
- (9) 陳氏、殷虛卜辭綜述三四〇—一頁、五八二—四頁。

二

社の起源に関する諸説に就ては既に守屋美都雄氏が紹介せられてゐるが、同氏の擧げられた以外に李則綱・孔令毅等のトテム説や陳夢家の高禖神との同神説等がある。更に同氏以後に於ても音韻學の面から「社」字の本質を論じた藤堂明保氏<sup>(3)</sup>や社會史の面から周禮に見える社の制度を考察された宇都木章氏等<sup>(4)</sup>がある。私も嘗て社の起源について私見を出した事があるが、語つて詳かならざる點があり、又多少考へが變つた點もあるので、改めて考察してみたい。

守屋氏の説は何れ後に紹介するが、氏は諸説を批判した後、從來の説が社の標識となるものゝ形式を重視して、それをすぐ自然崇拜に結んだのに對して、社が聚落の中心であると云ふ社會的事實を重視し、社は原始聚落の發生と共に設けられた標識で、聚落の中心として土地占有を示すものとされる。これによれば氏の所論は小島祐馬氏<sup>(6)</sup>に始り、新美寛・重澤俊郎・藤枝了英<sup>(7)</sup>の諸氏に繼承された説——原始集團の保護神や聖所とする——と結論的に略一致する。事實、氏自身その見解が藤枝氏の所説と結局は同じである事を明かにして居られる。又宇都木氏の論文は周禮所見の社を中心として、宗法制的支配下に於るその性格と機能とを考察されたもので、社の起源にまで及んだものではないが、社の基本性格を宗法的秩序に對する排除的な面に置く點に於て、守屋氏等の所論と根本的に背反するものではない<sup>(8)</sup>。かく見て來ると、社の起源や本質を原始聚落の中心と見る事は我國に於る學說の主流を成すものと云へよう。併

し同時に橋本増吉氏や佐藤匡玄氏等<sup>(9)</sup>の土地神説も存する事を忘れてならぬ。

今これ等について一々詳細な批判を試みる餘裕はないが、地母神の本質を論ずるに際して、社の基本的性格を明かにするは不可避の事なので概略私見を加へる事とする。概括的に云つて、聚落説は社會史的考察が主であつて、宗教史的な面からの説明が比較的簡略ではないか。社の社會史的な把握は勿論肝要であるが、更に究極的には宗教的性格の追求によつてこそ始めてその起源と本質とを適確に理解し得るものと云はねばならぬ。文獻の社にたとひ集團的性格が認められるとしても、それが必ずしも社の本來の姿を示すものとは考へられない。少し細かい事になるが、例へば重澤氏或ひは藤枝氏が社の集團性の證據として提起される(イ)禮記郊特牲の「唯社事の爲めには、單ひとく里を出づ。唯社の爲めに田かするるとき國人、畢ひとく作つくく。唯社には丘乗が黍盛を共(供)す。本に報い、始に反かへる所以なり」の文はその前文(後引(ウ))から推して陰陽説に影響された漢代的叙述である事が明瞭である。又(ロ)墨子明鬼下の「燕の祖あるは齊の社稷あり、宋の桑林あり、楚の雲夢あるが當あたし。此れ男女の屬あつりて觀る所なり」については校勘の上の問題がある。――兪正燮は顔之推の還菟記に燕之沮澤、當「國之大祀」に作る事を明かにしてゐる<sup>(11)</sup>が、たとひ原文のまゝとしても、この一文は燕國の祖が齊國の社稷に該當する事を述べたもので、祖・社同源の文獻的證據とこそなれ、果して齊社の殷盛を示したものでか、問題であらう。重澤氏がこの文を齊に於て比較的に社の原始形式が維持された外證とされるのは、齊社の比重を過重視するものではないであらうか。更に(ハ)詩經の「廼すち豕土(社)を立つ、戎醜の行くところ」の毛傳に「大事を起し、大衆を動かすには必ず先づ社に事(祭)ありて後に出づ」と云ふのは、軍隊を動かす際に社に告げる事を云ふのであり、而も祈告の動機は戦闘に在るのであつて大衆を動かすに在るのではないから、これが直ちに社の集團的意義の證例となるか、疑問であらう。

右三條の外、更に(ニ)禮記祭法の「王、群姓の爲めに社を立て、大社と曰ふ、自らの爲めに社を立て、王社と曰ふ、諸侯、百姓の爲めに社を立て、國社と曰ふ、諸侯自らの爲めに社を立て、侯社と曰ふ、大夫以下群を成し、社を立て

て置社と曰ふ、及び周禮州長の「若し歳時を以て州社を祭祀すれば、則ち其の民を屬めて灋(法)を讀む」の二條は祭法篇の特殊性は別として、これ等が封建的階級禮制に基く社の序階である事は明瞭で社の集團性の説明とはなつても、それが直ちに社の本質的理解とはならない。州長の場合も同様の事が云へよう。又社が殿屋を有しなかつた事からその人鬼でない證例とする(例公羊傳哀公四年の「社は封なり、亡國の社は蓋しこれを拵ふ、其の上を拵ひて其の下を柴す」や(例)周禮大司徒の「其の社稷の壇を設けて、これが田主を樹つるに各其の野の宜しき所の木を以てす」やこれと同主旨の(例)周禮封人及び(例)逸周書作雒解等の文は亦重澤氏自ら云はれる如く、原始的社の意義と構造とを説明するものではないのみならず、若し藤枝氏の説の如く社の無屋がその集團性と聯關を有するものなら、祖廟の如きもその最原始形態は恐らく無屋であつたであらうから、これを社の集團的特性と見做すは適當でない。亡國の社の有屋が社の原始形態でない以上、これから逆算した社の無屋も亦これ等の文獻のみから原始形式とする事は困難のやうである。更に(例)禮記郊特牲の「天子の太社は必ず霜露風雨を受け、以て天地の氣に達するなり。この故に喪國の社はこれに屋す。天陽を受けしめざるなり云々」は一見明瞭な如く陰陽説に基くものである。文獻には社の無屋と同じ時に、左傳哀公七年の「曹人或は衆君子の社宮に立ちて曹を亡さんと謀るを夢む」のやうな記述を忘れてならぬ。尤もこの社宮の解釋については問題があるが、「社の宮屋」と解される可能性を否定出來ないであらう。但し私も社の原始形式はやはり無屋と考へるが、云ひたいのは社の無屋からその集團性を導出する客觀的證據がないと云ふ事である(15)。然らば亡國の社の有屋は如何なる理由によるかと云ふに、恐らく最初は自國の社と差別する爲めに特に上下に柵欄を施したのであつたが、これが後に陰陽説に附會して解釋されるに到つたものではないであらうか。少くとも無屋と集團性との間に直接の關係は認め難いやうに思はれる(16)。これを要するに、社集團説が後代の文獻に基いて、その中から陰陽思想の如き明確に後世の所産と思はれる要素はこれを拂拭しながら、そこに示された具體的事實のみはこれを起源的乃至本質的形式の遺制と見做すのは、一見妥當のやうであつても、實はそこに觀念論に潤色された後世的變

形乃至歪曲の存する事を注意すべきである。

次に守屋氏が文獻の社を分析して、合理的敘述の中に於て尚ほ行はれてゐる非合理的要素を原始遺制とされる基本態度は了解出来る。併しこの場合でも後代的變形の存する事を考慮に入れる必要のある事は勿論であるが、同時にそれは飽くまで補助的或は間接的資料に止むべきであらうし、更に古い卜辭・金文等直接資料の分析が並行して試みらるべきである。氏は社の諸形態を検討して、墨子の菝位（叢社）の社よりは叢に着目して社の原義をそこに見出し、叢・纂・蕝の通音から東木を以て社の原始形態とするが、これ等の字音から「社」の音は直接出て來ないところから、聚落の標識に祖先觀念が附加されて「祖」音が轉化したとされる。即ち社の最原始形態は原始聚落又はその標識であるが、後に祖靈がこれに據ると考へられた祖・社一致の時代があつたとして、屢々引用される淮南子説山訓高誘注の「江淮にては母を謂ひて社と爲す」や説文「姐」字の「淮南これを社と謂ふ」をその痕跡とされる。而して傳斯年が殷代の祖先祭は燔柴法から宗廟祭へと移行したと云ふに従ひ、殷初期に於ては既に祖・社結合してゐた、その分離は原始聚落の内部に有力な家が出来て、社とは別個に祖廟が設けられたによるが「祖」の音はかくて「社」の音の中に残つたとされるのである。即ち氏によると社は(1)原始聚落の標識（東木）から(2)祖・社結合（殷初）へ更に(3)祖・社分離へと變遷した事になる。

これによると、守屋氏が社の原形を聚落の標識に求められる根據は要するに叢・纂・蕝と云つた字音の轉假關係である。かくる字音の通假を溯源的に辿る方法が文化現象の原初形態を探る一つの手懸かりとなる事は疑ひないが、何分上古音の不明確な現在に於て單に字音のみに基く推論は甚だ危険と云はねばならず、同時に字形の探究を伴はない時は一種の觀念の遊戲に陥る懼れなしとしない。現に同氏は「祖」音が「社」に残つたと云はれるけれども、この兩音に通假の可能性が考へられない事は藤堂氏が音韻學的に論證される通りである。<sup>(18)</sup>この場合「社」の字形について更に考慮を拂ふ必要がありはしなかつたか。如何にも韓非子や韓詩外傳等には社主の東木の記事が見えるから、戦國から秦

漢にかけてはかゝる形態の社が實在したであらうが、これが果して社の原始形態であるかは疑はしい。同氏は卜辭の  
 𠂔・立等を土・社とする事には賛成されないが、それならその理由を説明する必要があるであらう。後述の如く私は卜辭學  
 者と共にこれを社の原形と見るが、こゝには東木の形象は見られないやうで、むしろ米(糞) 粟(帝) 等こそ東木の  
 形象であらう。又如何にも淮南子や説文の語は祖・社同源を思はせるものがあるが、<sup>(19)</sup>かゝる文獻資料だけでは不十分  
 の嫌ひがある。而して、卜辭の祖先祭の變遷に關する傳氏の見解に基いて殷初を祖・社結合期とする事には更に問題が  
 ある。今日からは傳氏の見解は訂正さるべきで、土や王亥等が糞祭のみを享けてゐるとは限らず、又上甲以下が糞祭  
 の對象となつてゐないわけでもない。<sup>(20)</sup> 一步を譲つて祖先祭祀法にかゝる時代の變化が見られるとしても、それは結局  
 祖神に關する事で、燔柴が屋外祭祀であるからと云つて、直ちにこれに社神的性格を認めるは早計であらう。現に卜  
 辭では多くの先公・先王が燔柴―糞祭―を享けて居り、同時に岳・河等の自然的諸神も皆祖神と同資格に於て祭られ  
 て居る。祖神崇拜が優位を占め、純粹な自然神祭祀が認められぬ卜辭の宗教事實から考へると卜辭以前も略同様か、  
 更に祖神意識が濃厚であつたと推定するが至當であらう。そこで、守屋氏が聚落標識に後から祖先觀念が附加され、  
 更に社と分離して祖廟が別個に設けられたとされるのは甚だ疑問であり、少くとも卜辭以前に單獨に宗教的儀禮の對  
 象となつた聚落標識の如きは考へられず、寧ろ逆に祖先の觀念に社の意識が附加されたと見るが事實に合するものゝ  
 如くである。何れにしろ、守屋氏の聚落説は氏自身決定的なものでないと斷つて居られる―これは以後の拙論に於て  
 も同様である―が、豊富な資料に立脚しながらも結局は字音よりの推論を主軸とするその論證に對しては異議を挿ま  
 ざるを得ない。<sup>(21)</sup>

以上社の起源に關する主流論とも云ふべき聚落説が必ずしも賛成し難い事を述べた。他の諸説については一々論駁  
 の餘裕なく、樹木崇拜説等が客觀的でない事は既に藤枝氏等の論難された所でもあるが、只未だ批判されてゐないト  
 テミズム説について一言して置く。李氏等が單に封建社會の社が氏族社會のトテムの變形で、社が人神である傾向が

強い爲めにトテムの暗影を藏有すると云ふのは全くの空論に過ぎず、又共工・句龍傳説に據り、これを龍トテムと考ふるが如きは、決して社のトテム神としての本質に觸れるものではない。この際、注意を喚起して置きたい事は古代中國に果してトテムズムが存在したかと云ふ一般の問題である。古代史研究者が洋の東西を問はず、住々にして中國のトテムズムを安易に既定的事實として論を進めてゐるが、これは宗教學的に大いに反省を要する事であらう。今この問題に深く立入る事は當を得ないので別論に譲るが、結論としてその存在を認定し得べき確實なる資料は寡見にして未だ檢出し得ない事だけを指摘して置く。<sup>(22)</sup>

註(1) 守屋氏、「社の研究」。

(2) 李氏、「社與國體」、東方雜誌第三二卷第一三期。孔氏、「論社稷」、說文月刊第二卷第八期、「明代郊祀儀制雜聞」、同上同卷第五期。陳氏、「高祿郊社祖廟通考」、清華學報第一二卷第三期。

(3) 藤堂氏、「祖と社の語源について」、東京支那學會報第三號。(昭和三二年)

(4) 宇都木氏、「『社に就す』ことについて——周禮の社の制度に關する一考察」、中國古代史研究収。(昭和三五年)

(5) 拙報告「社の起源」、日本人類學會日本民族學協會連合大會第七回紀事。(昭和二七年)

(6) 守屋氏は小島氏説を引いて居られないが、小島氏は前節所引の如く卜辭の土字を解して、土地の土から社を示す土の字が出たのでなく、逆に社を表はす土から土地の土が出たとされる。前掲書二九。

(7) 新美氏、「魯の亳社に就て」、支那學第八卷第四號。重澤氏、「春秋時代の社に對する信仰及び其の起源」、同上第九卷第二號。藤枝氏、「社の原始的形態について」、同上第一〇卷第二號。尚ほ松本雅明氏も社を聚落の聖地とする(『詩經諸篇の成立に關する研究』第八章第四節四參照)。

(8) 守屋氏の論文は社の起源を説くに重點があるやうに思はれるので、この點宇都木氏のそれとは立論の態度を異にする事勿論であるが、その本質論に於てやはり一致するものと見ていいであらう。

(9) 橋本氏、「支那古代の社稷について」、東亞經濟研究第二〇卷第三號。佐藤匡玄氏、「支那思想の風土的性格」(上)、支那學第一一卷第三號。

(10) 藤枝氏もこれが陰陽説に基く後代の説明である事は認めて、社無星の事實だけをとられる。かかる場合この事實を本質解明の證例とする事は差し控へるが宜しいのではないか。

(11) 俞氏、癸巳類稿卷二、二八葉。

(12) 祭法記述の禮事實が禮記の他の諸篇や禮文獻と著しく異なる事は屢指摘されるところであり、この點から祭法の價値を否定する學者も清朝以來多いが、かく一概に斥けるべきでなく、國語の系統をひく別派の禮と見るべきで、嘗て廟制についてこの事を指摘した事がある（拙稿「廟制考」——日本中國學會報第一一集——參照）。

(13) 廟の原初形態は特設されない寢・廟同屋であつたと考へられる（拙稿「廟制考」）が、卜辭に先公・先王が岳・河・土等の自然的諸神と共に爰祭の對象となつてゐる事から云へば別に廟の無屋を認める事が出来る。殷先王の田・囿・匠等室中に祭つたものを傅斯年が別系統とする（「新獲卜辭寫本後記跋」）はこの場合參考となる。

(14) この社宮を社の室屋ある者とする鄭衆說に對し、圍牆とする反論がある事は藤枝氏も引用される通りである。孫詒讓も宮を壇遺（壇の土塙）と解してゐる（周禮正義卷一（金鶚、求古錄禮說卷一三・三七葉同））が、若し單に圍牆の意なら社宮と云ふ必要はないであらう。

(15) 卜辭に水于社宰藏一四——社に水するに宰もてせんか——の語が見える。陳夢家はこれを水を以て寢を洗ふと解し、社にも宮室ある事を指摘してゐる（商代的巫術與神話、燕京。陳氏說の當否は尚ほ檢討の餘地があつてすぐ贊成するわけにも行かないが、一應考慮に入るべき見解である）。

(16) 孫詒讓も蓋編<sub>レ</sub>木爲<sub>レ</sub>壁<sub>二</sub>蔽<sub>レ</sub>其四面<sub>一</sub>、如<sub>レ</sub>今之柵欄と云つてゐる（前掲書卷二、六・五一葉）。

(17) 重澤氏は部族神としての社は家族神としての祖に先行するとされる。如何にも宗族の發達は部族組織に後行するものであり、古代社會組織の單位が家に非ずして部族に在る事も了承出来るが、祖神は必ずしも宗族神に限定する必要なく、宗族分裂以前の廣範圍な部族組織に在つては、部族の祖先神が部族神として崇拜の對象であつたと考へるのが上代社會事實により適切であらう。同氏が宗廟祭祀の排他性を示すとされる左傳僖公十年の「神は非類に欲<sub>レ</sub>けず、民は非族を祀らず」や喪服小記の「五世にして遷るの宗あり」及び「庶子が祖を祭らざるは其の宗を明かにするなり」等は何れも封建制下に於る宗族組織獨立以後の事實に屬する。社の普遍性や平等性は封建的土地觀念に伴ひ、祖廟に比してその權能を著しく擴大した事に起因するものと見るべきであらう。

(18) 藤堂氏、前掲論文。

(19) 陳夢家も章炳麟の新方言三の「今山西の汾州、母を謂ひて姐と爲し、湖南別に祖母を謂ひて唉祖と爲す」を引き、「今粵人、母を呼びて姐と爲す」と云つてゐる（高禰郊社祖廟通考）。

(20) 陳夢家、殷虛卜辭綜述三六〇頁及び拙稿「上代支那の賽祭に就て」(本誌第一三一號)參照。

(21) 宇都木氏の論考については起源的考察でないので述べなかつたが、前述の如く社の本質に對する基本的見方は上記各氏と根本的に變らないやうである。

(22) 古代中國に於るトテミズムについては松本信廣氏に「支那古姓とトテミズム」(史學第一卷第二號)の論考があり、外國に於ても古くラウフアー以下グラネ・マスベロ・エルケス等等の論考があり、郭沫若は金文の圖形文字をトテムと解し(殷周青銅器銘文研究等)又李玄伯の中國古代社會新研の中にも社會史的な面から考察した「中國古代圖騰制度及政權的逐漸集中」なる一論がある(國分直一氏、「戰後臺灣に於ける史學民族學界」、東洋史研究第一一卷第二號參照)。併しこれ等は何れも類似現象の表面的微引に止まり、トテミズムの本質に立入つた考察でない嫌ひがある。この點ホロートが動物が種族守護神として崇拜された可能性が認められない事から、東アジアに於るトテミズムの存在に疑問を提出してゐるのは傾聴に値ひする(Cf. De Groot: *The Religious System of China*, Leide, Vol. W, 1901, p. 271)。一般にトテミズムの普遍性や過重視についての疑問はハートランド(原始民族の宗教と呪術、中井龍瑞譯二四八頁)やアンケルマン(「自然民族の宗教」、ソーセイ「宗教史大系」、篠田一夫譯二四五頁)等の注意する所であるが、ゼームスも亦その非普遍性も強調してゐる(E. O. James: *Prehistoric Religion*, London, 1957, p. 234)。

### 三

社の起源に關する諸説について私見を述べたが、こゝに到つて卜辭の $\square$ が果して社であるか、改めて根本的檢討の必要を感ずる。この字が前述の如く土壇の形象で「土」字に比定出來、又それが祭祀の對象となつて居り、而もこれ以外に後世の地母神に該當し得る表現が見出されないとすれば、これを地母神とする事は先づ許されて然るべきであらう。尤も全面的に卜辭中に地母神の觀念を認めないとすれば別であるが、既に岳・河等自然神的性格の諸神<sup>(1)</sup>が存する事から考へて、かゝる見方は卜辭宗教の基本的事實に背反するものと云はねばならぬ。併し、卜辭の土の意義は必ずしも同一ではない。今その用例を見ると、

(1) 賽祭或は舉年・舉雨又は寧風・雨の對象となれるもの、

(イ) 貞發于土、三小牢、卯一牛、沈十牛前一・二——貞とふ、土に發(祭)するに三小牢もてし、一牛を卯(殺)し、

十牛を沈めんか。

(ロ) 貞舉年于土、九牛藏二・一——貞ふ、年を土に舉るに九牛もてせんか。

(ハ) 貞勿舉年于土前四・一——貞ふ、當(地名)の土に年を舉るなからんか。

(ニ) 舉于土雨京大B二——土に雨を舉らんか。

(2) 土地の意味となれるもの、

(イ) 東土受年、南土受年、吉、西土受年、吉、北土受年、吉粹九——東土年を受け、南土年を受けて吉なり。……

(ロ) 乍大邑于唐土金六——大邑を唐の土に作らんか。

(ハ) 國方至于豕土前七・三——國方、豕の土に至らんか。

(ニ) 王其乎衆戍啓受人、車六等土人衆初人、又六等戍衆——王其れ衆戍と啓・受の人を呼び、車土の人衆初の人を

車(割)つに又(有)るか。

(兩) 于毫土粹二——毫の土に于て御祭せんか。

(3) 土方(部族の名)

(イ) 土方侵我田十人菁六——土方の我が田を侵すこと十人。

(ロ) 伐土方、受出又後上一——土方を伐つに受けて又(祐)出(有)らんか。

等である。右の中で直接宗教行事の對象となつてゐるのは(1)である。この場合の土は既に社と解されてゐる。而して文獻の社が聖所となつてゐる事は勿論であつて、行政單位の社も存するが、やはり宗教的社を以て早期のものとするべきであらう。そして文字構成上に於ても「社」は「示」と「土」とを字素とし、示は云ふまでもなく宗教的な意味であるから、「土」から「社」が繁化した事は、且—祖、帝—禘、鬼—魂、石—祐と同例である。然らば「社」は

即ち「土」の祭祀を意味しなくてはならぬ。さればこそ詩の豕土は豕社であり、殷土は殷社であり、公羊傳の諸侯祭土は即ち祭社である如く、土・社通用する場合が多い。この意味から、同じく祭祀の對象となつてゐる卜辭の土が社と無關係とはどうしても考へられない。字音の面から云つても、土と社とが諧聲に屬する事は藤堂氏の指摘の通りである。即ち卜辭の土を社の原始形とする事に些かの不都合もない筈である。若し守屋氏に従つて $\cup$ —土—社の聯關を認めないとすれば、卜辭の且を祖即ち祖神の意に解する事も認められない事となる。さすれば一般に甲骨文字をその發展系路を辿つて後代文字に比定する工作それ自體が無意味とならう。ところが、卜辭の研究や殷墟遺址の調査が進むにつれて、卜辭の諸事實と文獻の記述との符合が案外に多いことが明かにされ、<sup>(3)</sup> 民國初頭以來古史辨一派によつて無視されかゝつた古典の信用性が部分的ながら恢復されんとしつゝある現在に於て、かくの如き態度に出る事は正に時代錯誤と云はねばならぬ。聊か話がわき道に外れたが、兎も角卜辭の「土」を「社」字に解する事は承認さるべきものと信ずる。<sup>(4)</sup> 但し卜辭の「社」の内容について問題がある事は前述の通りであるが、(1)の土は癸年・癸雨の對象となつてゐる點に於て他の先公祖神と本質的に相違が見られないのみか、これ等諸神と同一辭に並トされてゐる事は陳夢家も指摘する通りであつて、<sup>(5)</sup> これが陳氏が(1)を先公に、(2)(3)を自然神に配分せざるを得なかつた所以である。(2)(3)を土地の意にとるか、某地の社とするかについては亦議論があるが、何れにしても純宗教行事の(1)と若干ニューアンスを異にする事は明かである。(1)(2)(3)共武丁刻辭に見えてゐるから、この何れが早義であるかを決定する事は困難であるが、かく卜辭の土に數概念が存する事は既にそれが最原始概念でない事を示唆するものと云へよう。<sup>(6)</sup> 併し乍ら、宗教的要素が凡てに優先する一般古代社會事實から推論して、(1)のそれが少くとも後義でない事は認められねばならぬ。かくて卜辭の土はやはり本質的には土地神であり、後世の社はその傳統をうけるものと見て誤らないであらう。この意味から社の土地神起源説をとる橋本増吉・傅斯年・佐藤匡玄諸氏の見解は再検討に値ひするものと考へる。但これ等の諸説が出た頃は卜辭の資料や研究が今日程十分でなく、又祖・社の字音に關する科學的検討が進んでゐなかつた

ので、陳氏や藤堂氏のやうな綿密な分析が試みられなかつたのは無理もない事である。

そこで私は社の原初形態はやはり土地神と見るのであるが、こゝに無視出来ないのは既に卜辭の土に祖神的性格が見られると云ふ事である。これは傅斯年や陳夢家の説く所によつても明かであるが、岳・河等の他の自然的諸神についても云へる事であり、嘗て指摘したやうに、<sup>(7)</sup>卜辭宗教の特色をなすものである。この事は卜辭以前の祖・社合一形態を推定せしめるものと見得よう。前述の如く卜辭では土と且とは區別されて居り、又石璋如氏によれば殷墟の建築遺址に於て氏の所謂乙組なる一基址グループは東に在つて左に、丙組基址は西に在つて右に屬する。乙組の多數は房屋を有したものと如くであるが、丙組は土臺だけで祭所を想定せしめる。而して前者の規模は後者に比して大きい。石氏によればこの情況は周禮小宗伯の右社左祖の記述を髣髴せしめると云ふ。<sup>(8)</sup>併しこの丙組基址が果して後世の社に該當するものか、これ文けでは疑問であるのみならず、石氏によれば右二組の年代は、夯土があつて既に武丁期に建築が開始されたと思はれる甲組に對し、帝乙の晩年か、帝辛初期の建築であらうと云ふ。<sup>(9)</sup>既にこれ等の基址が一時に建設されたものでないとすれば、これを右社左祖に比定する事には幾分無理があらう。併し、兎も角も宮廟と別個の土壇基址の存在は卜辭且・土の對比を裏付けるものと云へよう。こゝで臆測を逞しくすれば、且が本來祖神の木製屋内標識であるのに對し、土は同じく祖神の土或は石製の屋外標識ではなかつたか。更に云へば死者埋葬後の土塊による標識―換言すれば土塊を質料とする人鬼の表示―これが祖神標識の最原始形式ではなかつたか。それが後に墓葬とは別に宗廟が設けられるに及んで、屋内標識として別に且が出現したのではないか。勿論これは單なる推測に過ぎないが、卜辭且の祖神的性格は且・土一體から後に土が分離して純土地神となる過程を示すものとも考へられよう。

この土塊祖神標識が後に―恐らくはその質料が泥土であつた事も關係があらうが―祖神の安住する土地神の概念に轉化して(第一次發展)土地そのものゝ神聖性が強調されたのではないか。即ち土地崇拜の原本形態は土地一般に對する觀念的崇拜や信仰ではなく、死者や祖神に對する崇拜の轉化したものと見るべきであらう。吳其昌は且の本質に

ついで土塊で作つた祖神の形状でこれを禮拜するものとし、貴州省の土人或は苗族の間に、今日なほ土塊に顔を畫いたものを地上に樹て、周圍に樹木を繞らし、土民相集つてこれを拜禮する習俗の存する事を述べてゐる。<sup>(10)</sup>これは勿論現在の事ではあるが、正に上記の過程を示すものとして興味深い。祖神崇拜がその起源に於て自己の部族祖先に限られる以上、土地崇拜の對象も本來は自己部族の土地と云ふ狭範圍に制約されたものと考へられる。一般に古くは神々の活動力と支配權とは一定の土地制約を受け、神々は或一定の固定聖所に棲住する事を餘儀なくされた。而して或神の土地はその禮拜者達の土地に相當するものであつて、その意味から外國の土地は不淨とされた。<sup>(11)</sup>

この土地神の聖所たる社が精神的にも部族團結の中心であつた事から、そして又農業の發展及びこれに伴ふ都市國家の成立等の經濟的條件の故に、集團の保護神と見做されるに到つた(第二次發展)のであらう。以上の見地から文獻の社の早晚を排列すれば、前引墨子や説文等の祖・社同源を思はせるものは可成り古い傳統を有するものと見られ、詩の豕土・殷土、公羊傳の諸侯祭土等は第一次發展形態に屬する。周禮大宗伯の社稷・五祀・五嶽を始め、小宗伯の右社左祖や尚書甘誓の「命を用ふる者は祖に質し、命を用ひざるものは社に戮せん」等も同様である。而して祭法の大社・侯社等や郊特牲の「社事の爲めには畢く里を出づ云々」、春秋の觀社等は第二次發展形態である。尤もかく機械的に配當する事には勿論問題があらうが、社の發展系列から云へば略右のやうな事にならう。而して守屋氏等が重要視される叢社や束木の社の中には既に祖廟と對比されてゐるものもあり、土地神の標識として相應しくないから、社主の原初形態とするは無理であらう。

以上別個の見地から祖・社同源論を提起したが、これは勿論推論に過ぎない。併し右の事實を傍證し得る一般的事例はこれを見出すに困難でない。即ちロバートソン・スミスは全般的に聖所の特徴が神の機能についての觀念の發展を決定する重要役割を演ずる事を指摘し、<sup>(12)</sup>又クーランジュは、死者の靈魂が天上に住むとするのは比較的新しい思想で、古くは死者が墓の中で生活し、靈魂は肉體と分離しないで遺骸の埋所の一劃と永久に結びつく、希臘人は死者に

好んで地下の神なる名稱を與へたと云ひ、更にグラネは私見とは若干異なるが、先祖の祭祀が墓の祭に轉ずる傾向と共に、それが地所の祭祀に近づく事、更に死者が大地の神々と共に地下の生活を送つてゐると云ふ考へが現實的信仰となる事を説いてゐる。<sup>(14)</sup> これ等を直ちに古代中國の宗教現象に適用する事は勿論問題であらうが、一般に祖神崇拜と土地崇拜との無關係でない事を示唆するものと見得よう。

註(1) 自然神格的と云ふのは純粹の自然神とは見られないからである。後述参照。

(2) 説文の示す社が後出の字である事は云ふまでもなく、この字を一證とする社の樹木崇拜起源説の信じ難い事も勿論である。

(3) ト辭の四方やその風の名稱が山海經や堯典等と略一致する事は屢々指摘される通りである。陳夢家、殷虛卜辭綜述五八九頁以下参照。

(4) ト辭の且が必ず且甲・且乙の如く連言されるに對して、祭祀をうける土は單用される事もその土地神である事を示すものと云へよう。

(5) 陳氏、前掲書三四〇頁。

(6) 一般に甲骨文字が必ずしも原始文字でない事は唐蘭(古文字學導論上編二八葉)や董作賓(小屯甲編序一一頁)等も指摘する通りである。

(7) 拙稿「古代支那に於る靈鬼觀念の成立」、本誌第一五二號参照。

(8) 石氏、小屯第一本、遺址的發現與發掘乙編、殷虛建築遺存二〇頁。

(9) 石氏、同上書三三二頁。

(10) 吳氏、殷卜辭所見先公先王三續考、燕京學報第一四期二七一—三二頁。

(11) R. Smith: Lectures on the Religion of the Semites, London, 1927, pp. 92-93.

(12) R. Smith: op. cit. p. 136.

(13) F. de Coulanges: La cité antique, 8<sup>e</sup> éd. Paris, 1880, p. 8, 12, 16.

(14) M. Granet: La religion des Chinois, Paris, 1922, p. 135. ヲンカロックも墓としての地土が死者の住所である事から土地神が死者と關係ある事を指摘して居り(E. R. E. Vol. V, p. 131)、又ブレイカー氏も古代宗教に於て土地が死者の住

## 結 語

地母神としての社の本質が祖神崇拜に溯源する事を述べたが、卜辭から金文に降ると、土は地土の義に用ゐられて居り、地母神としての土又は社は見出せないやうである。これは金文の性格の然らしめる所で、これによつて地母神としての土・社觀念の消滅を云々するわけには行かない。又卜辭に於てもさうであるが、郭沫若も云ふやうに金文には未だ「地」の字は見えない。文獻に於て地示（祇）と社或は社稷とが區別されてゐる事は周知の通りであつて、禮記曲禮に天子祭天地、諸侯祭社稷と云ふが如きはそれである。即ち地示の祭祀は天子の特權とされ、諸侯以下は社を祭り得るに過ぎない。かゝる地母神の二重性格は明かに封建禮制の整理に伴ふ分化現象であつて、そこには多分に儒教禮學者の作爲に成るものが多く、所謂經學的事實ではあつても、その悉くを歴史的事實とするわけには行かない。かゝる分化の過程及び地示と社との關係、或は社の行事及び社主の問題等論すべき事は多いが、何れも別論に譲る。

補記 臺灣中央研究院の凌純聲氏に右の拙論と關聯する論文二つがある。「臺灣土著族的宗廟與社稷」(民族學研究所集刊第六期、民國四七年)と「中國祖廟的起源」(同上第七期、同四七年)とがそれである。凌氏はこの両論に於て臺灣未開族との比較から古代中國に於る祖・社を同一としてカル、グレンや郭沫若の且即社器説を認め、土地神崇拜は中國や古代アジアのみならず、太平洋沿岸にも分布せる最古の宗教で宗廟の別設は後起に屬する事、ポリネシアの Marae (廟) が祖・社一源の形態を保存する事等を指摘してゐる。凌氏の論には検討を要する點なしとしない、殊に單なる臺灣土族との比較に於て古代中國に Paganism を認める事などは問題であらうが、祖・社同源を以て社の原初形態とするは右の拙論と暗合するもので、頗る興味ある見解である。尚ほ凌氏はその師 Granet 及び葛蘭耦教授も祖・社一源説を持してゐた事を述べて居る。

## 佛教十戒思想の中国的受容

吉岡義豊

一

五戒、八戒、十戒が仏教戒律の根本であることはいずれまでもない。その持戒破戒の功罪については大智度論などに説くところによって基本的な考え方を知ることができる。<sup>(1)</sup>おそらく、五戒乃至十戒は仏教が中国に伝来したはじめから、そのもつとも特徴的なおしえとして伝えられたはずである。永平八年（六五）の明帝の詔に、楚王英が浮屠の仁祠をたつとんで潔齋三月、神と誓をなしたことをいう。仏教を信仰して潔齋為誓した、というのであれば、おそらく楚英は優婆塞として五戒を受持していた、と考えられないこともあるまい。牟子の理惑論は成立年代に異論があるが、一応三世紀中ごろのものと考えると、ここでも「五戒を持するものは、一月に六齋する。齋の日には専心一意、悔過自新、一心に懺悔滅罪する」という。<sup>(2)</sup>更に東晉の名族で、その一門中特に仏教信者として特異な立場にある郗超<sup>(3)</sup>（三三六―三七七）に「奉法要」の一文がある。三帰、五戒、十善、五陰などと次第して説いているが、今はその中の五戒と十善の説明をみよう。

五戒とは一には不殺、人に殺させてもいけない。常に尽形寿（生涯）まで堅持すべきである。二には不盜、人に盜ませてもいけない。常に尽形寿まで堅持すべきである。三には不姪、人に姪させてもいけない。常に尽形寿ま

で堅持すべきである。四には不欺、人にあざむかしてもいけない。常に尽形寿まで堅持すべきである。五には不飲酒、酒をめぐみほどこしてもいけない。常に尽形寿まで堅持すべきである。もし酒を薬用にするときにはその軽重をはかって使用し、必ず酔うほどにいたってはならない。酔に三十六失があり、経教に深くいましめてある。不殺なれば長寿、不盗なれば常に安泰、不姪なれば清浄、不欺なれば人から敬信され、不酔なれば精神爽快である。五戒を行なうには歳三、月六齋を修する。歳三齋とは正月一日より十五日まで、五月一日より十五日まで、九月一日より十五日までである。月六齋とは月の八日、十四日、十五日、二十三日、二十九日、三十日である。およそこの齋日にはすべて魚肉を使用せず、正午までに食し、正午をすぎた後は甘香美味のものは一として口にすることができない。洗心念道して三尊に帰命し、悔過自責して四等心を行ずる。房室を遠離し、六欲に著せず、むち打ったり、ののしったり、鷲や牛馬に乗ったり、武器を持ったりしてはならない。婦人はさらに香花脂粉のよそおいをやめて、心を正し柔順にしなくてはならない。齋はあまねく先亡や現存の知識、親属及び一切衆生のためにし、みなこの至誠によって、おのおのあい発心すべきである。心がすでに感発すればついに罪苦をまぬがれる。故に忠孝の士はつとめて勉勵し、兼拯の功をいたす。徒らにおのれのためにのみするのではない。齋日にはもっぱら玄観（禅観）し、法言を講誦すべきである。もし空を行ずることができないときには、六思念を習すべきである。六思念とは念仏、念経、念僧、念施、念戒、念天である。何をか念天という。十善四等は応天の行であるから、力のおよぶところをはかって、つとめて衆生をすくうべきである。

十善とは、身に殺盗姪を犯さず、意に嫉妬癡せず、口に妄言、綺語、両舌、悪口しないことである。何をか不殺という。常に一切蠕動の類を矜愍して困急の場合でも害を加えないことである。およそ衆生の危難には心をつくして救護し、その水陸の棲息にしたがって所を得させるべきである。おのれのために殺したことが疑われる場合には受けてはならない。何をか盗という。およそ自己の所有でないものを取れば大小をとわない。また官にあっ

て潔白でないものは、すべてこれを盜という。また、ひそかに盗んで他にわからなくても盜罪になる。何をか姪という。一切の執著を広く姪という。色欲は正しい匹偶でなければ犯してはならない。所謂嫉とはしつとである。人の善をみ、人の徳があるのをみれば、その人の身になってよるこぶべきである。争競憎嫉の心をもってはならない。所謂恚とは、心にうらみをもって和解することのできないことである。所謂癡とは大法を信ぜず、真理にくらくうといことである。何をか妄言という。ありもしないことをいいふらして、でたらめきわまりないことである。何をか綺語という。言葉たくみにおべっかをいって眞実のないことである。何をか阿舌という。甲にいうことと乙にいうこととはまるで反対ででたらめなことである。何をか惡口という。口ぎたなくののしることである。また、不善のことをいってそのために人を罪におとすのを惡口という。

およそこの十事がホンのわづかでも心念に起こることがなければ十善となる。またこれを十戒ともいう。五戒はからだのいましめで、十善は心のまもりである。事に疎密があるから結果に輕重がある。およそ有方の境を総じて三界という。三界の内に五道がある。天、人、畜生、餓鬼、地獄である。五戒を全うすれば人相がそなわり、十善を具すると天堂にうまれる。一戒を全うしただけでもまた人となることができる。人に高下があり、寿命に不同があるのは、すべて持戒の多少による。十善に反するのを十惡という。十惡をことごとく犯すと地獄におちる。わがままで強情で忠告をきき入れず、惡心が強くて私利だけをはかるものは畜生におちる。また生まれかわると、へびやまむしになる。ケチンボで利慾をこととしあくことを知らないものは餓鬼におちる。その罪がやや軽いけれども、おのれのことだけ考えて私情に支配されるものは鬼神に墮ちて、かすかな福を受けることはできるが、やはり苦痛がある。以上を三塗といい、また三惡道という。

これが東晉初期の知識人の仏敎思想の中に消化せられていた解釈である。<sup>(5)</sup> また都超は五蘊を色、痛痒、思想、生死、識としている。これも色、受、想、行、識と呼びなれた名称からすると異様である。仏敎思想が中国人に受容せ

られる過程において、仏教に直接関与するものもとより、そうでないものの間においても、きわめて大きな努力がはらわれたことはいうまでもない。都超のような真剣な仏教信者は積極的に理解につとめたわけである。しかしながら、更に広く一般社会に受容せられ浸透してゆく段階になると、翻訳仏教のかどがとれて抵抗を感じない程度に思想内容が編み直されなくてはならない。ここにおいて儒教や道教との接触交流が具体的になる。即ち仏教を正しいがたにおいて理解し伝えようとする専門の出家僧侶や知識階層の居士たちとは別に、中国の伝統的な思想や生活規範の実際の場合においては、彼等の生活環境に都合のよい方法で摂取してゆくのが社会大衆の仏教受容のあり方である。こうした場合に、いわゆる偽経とか疑偽経などと呼ばれる多数の経典が造作された。一体、正と偽ということは実は簡単に区別できない。正の基準、偽の根拠となると、仏教信仰の実際からすると複雑な問題を内包している。むしろ一般社会に受容せられている仏教の実際的なあり方から割り出すと、かえって疑偽経典として排されているものに高い価値を認めなくてはならない。そこで、専門家が経録研究などのための全く専門的な操作としては偽経などの分類もやむを得ないものだと肯定するにしても、歴史的社会的な立場よりする仏教信仰の実際的問題把握の立て前からは、正とか偽とかの別に固執して経典の価値判断をする態度には賛成できかねる。どうしても必要なら、仏教はもっとスッキリと自己清算をしてかからなくてはなるまい。

中国思想をいう場合、これも慣用的に儒教、仏教、道教の三教を並称する。上層の支配社会の政治機構に編みこまれている専門コースのところをとらえれば、もちろんこの区別は成立する。一方、中下層社会の一般大衆の思想においては三教思想は混然一体化してもはや分離して考えることができない。すなわち、中国の思想は時間的にも空間的にも、上流にさかのぼれば水源を三所に求めることができるが、中流に下ると、合流して一本の大河となっているのである。この実態を直視しなくてはその真相を解明することがむづかしい。上流だけをさぐってその一源を知り、すべてを割り出すとするのは無謀に近い。逆に下流にのみ拘泥して上流の地勢、気象変化などの知識がないときには

思わぬ洪水の難にあうことがある。ただ、これまでは中国仏敎の研究は上流をさぐることに懸命であつて、中流下流の大衆社会に受容せられた仏敎の実態については顧慮することがすくなかつた。このような偏向を是正する意味において、ここでは先ず仏敎の十戒が中国人の思想や信仰の中に、どのように摂取せられ変容せられたか、ということの問題にしてみる。

二

郗超の「奉法要」は「仏敎信者心得」とでもいふべきものであるが、その五戒、十戒の説明をみても、このころになると仏敎の戒律がようやく一般にも理解せられつつあつたことが考えられる。更に降つて北齊文宣王の浄住子浄行法門の実践仏敎においては、すでに五戒十善がその骨格となつて<sup>(6)</sup>いる。中国の固有思想の中には仏敎の戒律に対比すべきものはなかつたのであるから、戒律思想は仏敎伝来後のものである。ひるがえつておもうに、漢代の方士や魏晉以後の道士たちは多くの禁忌を伝持していた。その一端は四世紀初頭の著作である抱朴子の中にみることができ、したがつて中国的受容といふことの大筋は、具体的には古来の中国民間信仰における禁忌と仏敎の戒律とが習合して、中国的戒律が形成せられたといふことになる。そこで中国の民間信仰が仏敎の影響によつて組織化されてゆく道程から、十戒思想の受容の具体例を取りあげることにする。

ここで仏敎の十戒といふのは十善戒とか、十善業道とかいわれているもの、即ち郗超の説明にあつたものを指す。しかしこの外にも仏敎の十戒には沙弥十戒や梵網経の十重戒などがあつて、これ等が相互に影響しながら中国的十戒を成立せしめたことも考えられる。また考察の範圍を十戒に限るといふことは無理なことで、もつと戒律の全体的立場から論及すべきであるが、今は便宜上、十戒によつて中国的受容の具体例の一面を理解しようとするものである。次に五戒をも加えて参考までに戒文を表示しておく。

十	九	八	七	六	五	四	三	二	一	優婆塞五戒
不蓄金銀宝戒	不非時食戒	不坐高广大牀戒	不歌舞觀聽戒	不塗飾香鬘戒	不飲酒戒	不妄語戒	不姪淫戒	不偷盜戒	不殺生戒	
不殺生戒	殺戒	盜戒	姪淫戒	妄語戒	酤酒戒	說四衆過戒	自讚毀他戒	慳惜加毀戒	隨心不受悔戒	梵網經十戒
不殺生戒	不偷盜戒	不邪淫戒	不妄語戒	不飲酒戒	不惡口	不綺語	不貪欲	不瞋恚	不邪見	十善戒

先ず五戒の受容について一二の例を示しておく。

一	二	三	四	五	太上老君戒經
殺	盜	淫	妄	酒	
齋戒録	不得殺生	不得嗜酒	不得口是心非	不得偷盜	
靈宝無量度人上經大法(靈宝五戒)	戒惡殺去害常行忍救	戒嫉妬莫興常守成人	戒莫生盜淫常施正直	戒勿起貪汚常生知愧	
				戒斷諸憎妬華綺常修儉慈	

太上老君戒經<sup>(7)</sup>は道經に収められているものは残欠本で後半を欠く。六朝末、おそらく梁末ごろには成立していたものと思われる。その説相は化胡經とか西昇經などと呼ばれているものと同類のものである。現存の部分は老君が尹喜のために五戒を説く段である。中国人の思想を仏教、道教と区別して考える立場からすれば、これは仏教の五戒を道教がぬすみ取った不都合な經典、ということになる。しかしこの經典の作者をふくめた中国人一般の考え方からすれば

ば、世道人心に有益なものであるから、これが普及の一手段として文字の上で、ただ「仏説」を「老君曰」とおきかえただけで、さらに他意があるわけではない、ということにならう。盗んだとか取ったとかいうことであれば、もちろん五戒を犯したことになる。これは上代のべたように、中国人の宗教として道教と仏教とを考える場合の根本的見解ともなる。斎戒録は中唐ごろのものであるが、その五戒は順序がちがっているだけで戒文には変化がない。<sup>(9)</sup> 靈宝無量度人上経大法は元末ごろには成立していたらしいが、その五戒は相当変容したものとなっていることは上掲のとおりである。

十戒の例はきわめて多いので、いくつかのものを中心に紹介する。

(一) 業報因縁経の十戒

- 第一戒者、不得殺生及懷殺想、常行慈悲、濟度一切、觀諸衆生、常如己想
- 第二戒者、不得偷盜及懷盜想、常行退讓、不受非義、觀諸資財、如己物想
- 第三戒者、不得邪淫及懷姙想、常行貞潔、独处幽棲、觀諸男女、如骨肉想
- 第四戒者、不得慳貪及懷貪想、常行布施、広濟貧窮、平等一心、無彼我想
- 第五戒者、不得瞋怒及懷怒想、常行歡喜、和睦冤親、觀諸衆生、如赤子想
- 第六戒者、不得愚癡及懷癡想、常行智慧、勸誘愚迷、觀諸衆生、如手足想
- 第七戒者、不得綺言及懷綺想、常行忠正、内外純和、觀諸經教、生念誦想
- 第八戒者、不得妄語及懷妄想、常行信実、隱頭無欺、觀諸人民、無虛誑想
- 第九戒者、不得惡口罵詈及惡口想、常行正念、不起毒心、觀彼毒蛇、自取害想
- 第十戒者、不得両舌鬪亂及両舌想、恒行端直、不起愛憎、觀諸彼我、無向背想

経ではこの十戒を無上十戒といい、人天の福業、生死の善縁で、これを受持すればその所願にしたがって降福消禍の不可思議の利益があることを説く。<sup>(11)</sup> 業報因縁経(太上洞玄靈宝業報因縁経)は梁には成立していた經典である。これと同系統の十戒を説くものに、初唐の道教義枢卷三及び卷四引用の本際経所説のものや、太霄琅書(洞真太上太霄琅書)<sup>(13)</sup>

の十善十惡訣がある。太霄琅書では口四(妄言、綺語、兩舌、罵詈)、身三(貪愛、竊盜、姦淫)、心三(嫉妬、恚瞋、邪癡)の十惡をあげて、「反之則善」とて、十善が既に行なわれると十惡はおのづからやむ。惡をやめ善を行なえば大慈の徳が成る、と説く。現行の太霄琅書も六朝末には成立していた經典である。太上經戒<sup>(16)</sup>や雲笈七籤卷三十八にもこの十善十惡訣が引用されている。

(二) 智慧罪根上品大戒經の十善、十惡戒

十 善 戒

- 一者不得嫉妬勝己、抑絶賢明
- 二者不得飲酒放蕩、穢乱三宮
- 三者不得淫犯他妻、好貪細滑
- 四者不得棄薄老病窮賤之人
- 五者不得誹謗善人、毀攻同学
- 六者不得貪積珍宝、弗肯施散
- 七者不得殺生祠祀六天鬼神
- 八者不得意論經典、以為虛誕
- 九者不得背師恩義、欺詐新学
- 十者平等一心、仁孝一切

十 惡 戒

- 一者飲酒淫色貪欲無已
- 二者陰賊世間誦誇道士
- 三者輕師慢法傲忽三寶
- 四者竊取經書、妄宣道要
- 五者借換不還、欺誘万民
- 六者殺生貪味、口是心非
- 七者不孝背恩違義、犯諸禁忌
- 八者誦經忽略、嘖嘖自是
- 九者責望人意、嘖恚四輩
- 十者意断經旨、損益聖典、不信宿命、快情恣為、穢慢四大、不念生道

智慧罪根上品大戒經(太上洞玄靈寶智慧罪根上品大戒經)の十善戒は觀身大戒三百条の要を撮ったもの、ということになっている。したがって、この十戒はあまねく十方無極世界の一切人を度す。能くこれを奉持すると、その功は十天にしろされ、福は七祖におよび、長夜の九幽を拔出して南宮に昇り、身は光明に入り神仙を得る、といい、十惡を犯すと、身は衆横に遭い、鬼神が命を害し、万痛を受け、死後は地獄におちる、という。この經は前述の太霄琅書の十善十惡訣のところ「上品戒云」として引用されている。また三洞奉道科戒儀範に太上洞玄靈寶上品大戒罪根經一卷<sup>(17)</sup>

とでているのも、この経のことだと思われるから、梁にはすでに成立していた経典である。道教の学問的体系、すなわち道教学ともいふべきものは梁代には成立していた、とみてよいが、この十善、十悪も、仏敎十戒の規範からはみ出して相当自由に中国的倫理観によってあみかえられている。次に戒文を要訳する。

十 善

一 おのれにまさるものを嫉妬し、賢明を抑絶してはいけない。二 飲酒放蕩し家庭生活をけがし乱してはならない。三 他人の妻を淫犯し、好んで女色を漁つてはならない。四 老病窮賤の人を薄情に扱つてはならない。五 善人をそしり、同学のものをきずづけてはならない。六 珍宝をむさぼり集めてほどこしあたえようとしないはいけない。七 殺生して天地鬼神を祭つてはいけない。八 経典を批判して虚誕としてはいけない。九 師の恩義にそむき、後輩をだましてはいけない。十 すべてに平等で一切のものにあたたかいめぐみ心を持たなくてはならない。

十 悪

一 飲酒、淫色して貪欲がやむことがない。二 ひそかに世間のものをきずづけ道士を非難する。三 師を軽んじ法をあたどり三宝をないがしろにする。四 経書をぬすみとってみだりに要義をいふらす。五 借りたものを返さず万民をあざむく。六 殺生して食をたのしみ口と腹とがちがう。七 親に不孝、師恩にそむき、道義にたがひ、もろもろの禁忌を犯す。八 誦経はいい加減にして自己宣伝ばかりする。九 人を責め同信にかゝる。十 経典を勝手に解釈し、聖典をそこない、宿命を信ぜず、情にまかせてふるまい、世間をみだし、まじめな生活を考えない。

(18) この十善十悪は、北周武帝のときの無上秘要では洞玄十善戒、洞玄十悪戒として洞玄智慧経からの引用となつてい(19)る。この洞玄智慧経とは智慧罪根上品大戒経の異名らしい。また十悪戒は要修科儀戒律鈔にも引用されている。(20)

(三) 太上経戒の十戒及び同類のもの

- 第一戒不得違戾父母師長反逆不孝
- 第二戒不得殺生屠害割截物命
- 第三戒不得叛逆君王謀害家國
- 第四戒不得淫乱骨肉姑姨姉妹及他婦女
- 第五戒不得毀謗道法輕泄経文
- 第六戒不得汚慢靜壇單衣裸露
- 第七戒不得欺凌孤貧奪人財物
- 第八戒不得裸露三光獸棄老病
- 第九戒不得就酒任性両舌惡口
- 第十戒不得兇豪自任自作威利

右の十戒は終身奉持すべきものである、という。この太上経戒には六朝の戒律をいくつか集めてあるが、いまの十(21)

戒は玉清経本起品からの収録である。ここでは家族や社会だけでなしに、君王や国家に対する戒規があることを注目すべきである。というのは道教々団の成立ともからんでくることになるからである。この十戒は雲笈七籤卷三十八にも出ている。

同じような類のものに、齋戒録の十善<sup>(22)</sup>、道法会元の十戒<sup>(23)</sup>がある。

齋戒録の十善

- 一 念孝順父母
- 二 念忠事君師
- 三 念慈心万物
- 四 念忍性容非
- 五 念諫諍蠲惡
- 六 念損己救窮
- 七 念放生養物、種諸果林
- 八 念道辺舍井、種樹立橋
- 九 念為人興利除害、教化未悟
- 十 念誦三宝經律、恒奉香花供養之具

道法会元の十戒

- 一 孝養父母
- 二 忠於君王
- 三 毋淫非己之色
- 四 毋貪不義之財
- 五 毋入公門以直為曲
- 六 毋醉酒恣食厭葷
- 七 毋傲忽至真、恃勢凌人
- 八 毋怠慢行持
- 九 毋損德虧心
- 十 毋陷人不義

ここでも父母に孝、君に忠があげられている。道法会元の十戒は外戒と呼ばれている。これは内戒に対するもの、との意味である。

更に敦煌本などによって知られている十戒経がある。その成立は梁代であるらしく、梁末にはそれに十四持身品が附されて、十戒十四持身品として通行していた。特に十四持身品は家族、社会、国家に対する倫理をはっきり規定している。この十四持身品は前述の智慧罪根上品大戒経にもすでに説かれている。十戒十四持身品は十戒中のもっとも代表的なものであるが、別に紹介したので<sup>(24)</sup>ここでは再説しない。

四 初真十戒

- 第一戒不得<sub>(26)</sub>不忠不孝不仁不信、当<sub>(27)</sub>居節君親、推誠万物（文曰、忠孝為諸戒之首、百行之源、學者之先務）
- 第二戒不得陰賊潛謀害物利己、当行陰德、広濟群生（文曰、返照廻光、化人為善、則広陰德、普濟群生、斯廻入道之第一義）
- 第三戒不得殺害含生以充滋味、当行慈惠、以及昆蟲（文曰、不殺生者所以存仁愛）
- 第四戒不得淫邪敗真穢慢靈氣、当守貞操、使無<sub>(26)</sub>欠犯（文曰、不淫邪者所以戒乱倫）
- 第五戒不得欺人成功離人骨肉、当以道助物、令九族雍和（文曰、人倫不敗、道義兩全、実登真之要路）
- 第六戒不得讒毀賢良露才揚己、当称人之美善、不自伐其功能（文曰、誠為入道之門、語者心之声也、語之妄由心之不誠也）
- 第七戒不得飲酒過差食肉違禁、当調和氣性、専務清虚（文曰、不飲酒者所以戒乱性）
- 第八戒不得貪求無厭積財不散、当行節儉、恵恤貧窮（文曰、勿苦貪求、常使心地虚閑、物欲消遣、久則自然与道合真）
- 第九戒不得交游非賢居処雜穢、当慕勝己、棲集清虚（文曰、友分三等、八雲朋霞友、良朋知友、狂朋怪友、各尋長、便当慕勝己、棲集清虚、不負父母遣子、出家之心不孤）
- 第十戒不得輕忽言笑拳動非真、当持重寡辞、以道德為務（文曰、持重寡辞、動容中式、乃進道之要、誠達者之所當為）

この十戒は虚皇天尊初真十戒<sup>(26)</sup>といわれ、各戒文に説明がある。「文曰」としてあるところはその説明文の一部を摘記したものである。雲笈七籤<sup>(26)</sup>や至言総<sup>(27)</sup>の出すところは単に初真十戒として虚皇天尊をいわない。戒文だけで説明文もない。「虚皇天尊曰」も「天真曰」となっていて、条文の順序もちがう。即ち虚皇天尊初真十戒の第一条は雲笈七籤や至言総の初真十戒では第九条にあたる。両者は第一条と第九条が入れかえられているわけである。至言総は北宋末ごろの成書かと思うが、七籤の引用から察すると、この初真十戒は唐末には成立していたものとみてよい。それを虚皇天尊初真十戒として修正流布したのは南宋か元ごろのことであろう。即ち「不得<sub>(26)</sub>不忠不孝」を第一条にもってきたところに修正の意図がある。この戒は入道初真者が必ず受持すべきもの、という立て前になっている。その意味では仏教の沙弥十戒に相当するもの、ということになる。しかしながら代表的善書の一である敬信録中の「文昌帝君勸敬字紙文」に、この十戒がおさめられていることは、その受持者が出家入道者に限らないことをも示すものである。

(四) 十戒十二可從戒

- 第一戒者不心惡妬、無生陰賊、檢口慎過、想念在法
- 第二戒者守仁不殺、愍濟群生、慈愛広救、潤及一切
- 第三戒者守貞讓義、不淫不盜、常行善念、損己濟物
- 第四戒者不色不欲、心無放蕩、貞潔守慎、行無点汚
- 第五戒者口無惡言、言不華綺、内外中直、不犯口過
- 第六戒者断酒節行、調和氣性、神不損傷、不犯衆惡
- 第七戒者不嫉人勝、口爭競功名、每事遜讓、退身度人
- 第八戒者不得評論經教、嘗毀聖文、躬心承法、恒如對神
- 第九戒者不得鬪亂口舌、評詳四輩、天人咎恨、傷損神氣
- 第十戒者舉動施為、平等一心、人和神穆、行常使然

右は劉宋の陸修静撰と伝えられる灯祝願儀<sup>(28)</sup>(洞玄靈宝齋說光燭戒罰燈祝願儀)の十戒である。現行本が陸撰のままかどうかは断定できないが、後人の手が加わっているにしても、梁には存在していた、と考えてさしつかえあるまい。灯祝願儀にはないが、この十戒には後になると、必ず十二可從戒が附されて通行していることは、さきの十戒十四持身品の場合と好一對をなすものである。もちろんこの十戒の中ではこの両者八十戒十四持身品、十戒十二可從Vがもっとも代表的なものでもある。

修齋求道にはまさに十戒を奉ずべし、とてこの十戒十二可從を依用する經典は多い。太上洞真智慧上品大誠<sup>(29)</sup>では十戒十二可從を天尊十戒として引用している。無上秘要卷四十六<sup>(30)</sup>では、洞玄智慧十戒と命名して大誠經から引用してある。要修科儀戒律鈔卷五も大誠經からの引用である。且つ十戒全部を受持できないときにはその五つでもよいから受持せよという。その他、太上出家伝度儀<sup>(31)</sup>、靈宝領教濟度金書卷十六<sup>(32)</sup>、無上黄籙大齋立成儀卷十六<sup>(33)</sup>、卷三十三<sup>(34)</sup>、雲笈七籤卷三十九、金籙大齋補職說戒儀<sup>(35)</sup>などにすべて出家入道のときに必ず受持すべき戒律としてかかっている。但、こ

れ等の諸書によつて、戒文の語句には若干の異動があるので、もつとも古い形を伝えていると思われる灯祝願儀のものを出した。さきの初真十戒も初真入道のためのものであるが、伝統的にはこの十戒十二可従が初真必習のものとして修習されてきた。ついで十二可従を紹介しなくてはいけないが煩にわたるので戒文をかかげることを省略する。ただ、太上洞真智慧上品大誡には「学者が修齋行道し、天人を開度し、もろもろの善功をなすには、まさに十二可従を行すべし。度世を得るものは、よろしくこれに従えばおのづから正真を得て、ついに無為に入り、所願みな成る」として、十二可従を説いている。

智慧罪根上品大戒経の十戒は戒文はまるで違っているが、その所説の内容はいまの十戒とほぼ同一系統のものと思つてよい。この経には上述のように十四持身品もあるし、また十二可従もある。しかしそれ等がいわゆる十戒十四持身、十戒十二可従という結びつきでは説かれていない。その内容より察して、或はこのような組み合せが確立する前の経典なのかも知れない。そうだとすれば、これは梁以前の古型を存していることになる。また洞真太上八素功業妙訣(39)の齋法十戒や灯祝願儀の齋の十戒などは、主としてこの十戒十二可従に附せられるべきものであろう。

(四) 玉堂大法の十戒

入道受度者の心得として靖康丙午年(一一二六)の撰著である無上玄元三天玉堂大法卷二十には次の十戒を説く。

一、先づ三真の香火を奉ぜよ。三真とは道、経、師である。三尊ともいう。受度者はいま道子となり、名は玉曆にのぼる。あらたに下土の邪神に仕えてはならない。未受度るとき曾て神祇につかえていたものは、これを礼送入香花果果経巻を備えて送ること√すべきである。再びつかえてはならない。もし受度以前に曾て仏を奉じていたものは、仏の上位に別に太上三尊を立てて供奉せよ。仏をもつて上帝の位を庄迫してはならない。

二、すでに受度すれば香火につとめ、齋戒を厳奉し、真経を習誦すべきである。真経とは度人経、生神章の類である。受度ものを道子という。道経を習学して将来の昇度をねがうべきである。もし迷執をもつて信ぜず、道を非とすれば、三官が料察して二十算をうばう。

三、すでに受度すれば慈善心をおこすべきである。ひそかに善良をおとし入れ、賢聖を妬忌し、離間教唆して人を争訟させては

ならない。妄言詐語してはかりごとをめぐらし、人をおとしられるべきでない。広くおのれの財を積み、多く浮利をむさばり、貧弱のものを併呑し、自己の利益をはかつてはならない。もし受度後も前非を改めなければ、受戒の後は護身神王が糾察し、三官が祿をうばう。

四、すでに受度すれば身心を清浄にすべきである。漸漸に欲を離れて淫佚を去れ。自今以後、欲念を絶てば妻妾も礼をもって対す。戒忌のときには規律を守れば、鬼神も畏敬し、仙班に近づけることができる。

五、すでに受度すれば口腹を淡泊にすべきである。任意に六畜を宰殺してその美味をほしのままにし、真性を傷乱してはならない。平日でも齋食できれば一番よい。未だよく葷を断つことができないれば朝食は精進食にせよ。朝食も精進にすることができなければ三元、八節、庚申、甲子、本命、生辰等の日の齋はまもるべきである。齋の前日は欲をいましめよ。当日は葷をつしめ。翌日は随意でよい。このようにすればすこぶる実行しやすい。戒律を守ることができないのに徒らに齋功をたのむのを預修という。将来の昇度をたのむのであるが、おそろくはかなえられない。かえつて三官が糾察し墮獄のうれいにあう。

六、すでに受度すれば万事簡素にして衣食の外は自然に任せ執著すべきでない。天が物を養うには鳥獸のごときにすら常に蟲粒を給している。まして人が天地の間に生れて祿料がないといえようか。おのづから定分がある。心を苦しめる必要はない。

七、すでに受度すれば慈憫をもって心となし、常に陰徳をほどこすべきである。陰徳とは人に知られないで黙々として自己の力の及ぶかぎりのものもろの方便をなすことである。冤枉のあるものはすすいでやり、争闘しているものは和解させ、眷屬不和のものは和をはかり、子弟不順のものは正道をもって善誘し、飢渴のものには飲食をあたえ、疾病のものには治療してやり、凍餒のものには衣食を給し、人が自分にそむいた時でもうらみに思わず、自分が人から離れてゆく時には報謝の心を忘れなす。このように行動すれば人天の福を積むことができる。もしもこれを行なわないで、その預修の祈禱をたよりにして福が得られると考えているならば、とんでもないことである。深く反省すべきである。

八、すでに受度すれば、祖先の供養を思わないものはない。經に七祖昇遷し永く鬼官を離る、といい、また七祖天堂に生ず、という。古の修真は先づ祖先を度して後に登真した。もし先祖を濟拔しなければ死根が相続して超昇することができない。先祖を度するには無理に多くの金帛をつかって九幽黄錄のまつりを行なう必要はない。広く陰功を積んで無費の功徳をすればよい。無費の功徳を積むには太極葛仙翁の煉度が一番よい。この法は簡単で行ないやすく、その上費用も大してかからない。もしも汝が毎月おこなうことができないときには、道行のある法師に代行してもらい陰功を積み先祖を超度すればよい。そうすれば将来自己が超昇するのに何のやましいところもない。また、受度者の親知のものに僧侶がいるからとて、毎月その僧に誦

經供養してもらい、太極煉度を必要としない、と考えるものがあれば、それも間違っている。受度者はすでに道子となって太上の極恩を受ける身である。凡夫であっても名が玉曆に記録され、いづれは仙境に超昇することが約束されている。祖先を超度するには仏教でも度腕できないことはない。しかし道子となったからには異教を師とすべきでない。本教の太極祭煉によって行なうべきである。もしもこのことを知らないでみだりに行なえば、九府四司の責罰を受ける。

九、すでに受度すれば、平等一体の精神をもつべきである。小事によって大きな恨みをいだいてはならない。私怨によって公道から外れてはならない。我が身は自己のためにだけあるのではない。恩怨の何れにも偏執すべきでないことを思うべきである。みづから迷執して因果を作ってはならない。超度を欲すればつつしんで省思すべきである。

十、一切の真仙はみな修行煉養して後に登真したのである。いまここに受度の縁にあうのは自己の修習によるのではない。すなわち投壇して預修の功德を建て、他日滅度したときに地獄に墮ちず丹天に生まれることをねがうためにはみづからの修習が肝要である。自己の修行には存真守正を第一とする。誦經齋食はその次である。ただ道門は広大で方術も多端であるから、うっかりしているとう門のところで空費してしまう。もし夙昔の靈骨がなければ老境に至っても有道者の指導を得ることができない。そこで開度にあたって修道の方を略説する。おそらくは汝は未だ途徑を知らないはずであるから、聖涯を望むことはできないであろう。収心内觀して万事に不撓不屈であれ。収心黙坐すれば定慧がおのづから生じ、湛然として玉清境をみる事ができる。いわゆる大神光の類である。このようになれば、漸次生死を脱してもろもろの輪廻をまぬがれる。修齋を待たずして自然に昇度する。もし汝の根基が固くなく、これを聞いておどろきあやしみ存修することができないなら、よろしく齋戒を守り、預修の符籙を佩して将来の超度をまつべきである。汝、わが説くところをさとるや否や。すでに通曉すれば升壇受度せよ。

これは入道にあたり度師が受度者に説示するための戒であるから、その意味では初真十戒や十戒十二可従と同類のものである。ただその内容がいちじるしく具体的である点において、北宋末期ごろの道教教団のあり方の一面をも察することができる。

(七) 智慧十善勸助上品大戒

- 一者勸助礼敬三宝、供養法師、令人世為君子賢孝高才、榮貴魏巍、生為人尊、門族昌熾
- 二者勸助治寫經書、令人世世聰明、博聞妙義、恒值聖世、見諸經教、能誦章句
- 三者勸助建齋淨供、令人世世門戶高貴、身登天堂、飯食自然、常居無為

四者勸助香油衆供、令人世世芳盛、香潔光明、容貌絕偉、天姿高秀  
五者勸助法師法服、令人世世長雅、逍遙中國、不墮迦夷、男女端正、冠冕玉佩  
六者勸助國王父母、子民忠孝、令人世世多嗣、男女賢儒、不受諸苦  
七者勸助齋靜誦經、令人世世不墮地獄、即昇天堂、禮見衆聖、速得返形、化生王家、在意所欲、玩服備足、七祖同歡、善緣悉  
會、終始榮榮、法輪運至、將得仙道

八者勸助道士衆人學經、令人世世才智洞達、動靜威儀、常為人師  
九者勸助一切布施、諫諍善事、令人世世考富榮、常無怨惱  
十者勸助一切人民、除嫉去慾、履行衆善、令人世世安榮、禍亂不生、病者自愈、仕宦高遷、為衆所仰、莫不吉祐、門戶清貴、  
天人愛育、神魔敬讓、常生福地

これは太上洞真智慧上品大誡<sup>(41)</sup>によって示したものであるが、無上秘要卷四十六所引のものをも参照した。その他、  
太上經戒、要修科儀戒律鈔卷五、雲笈七籤卷三十八などにも引用されている。六朝のやはり梁代には成立していた十  
戒と考えてよい。これは礼敬三宝供養法師、治寫經書、建齋淨供、香油衆供、法師法服、國王父母子民忠孝、齋靜誦  
經、道士衆人學經、一切布施諫諍善事、一切人民除嫉去慾履行衆善といった形で、世出世にわたり広く勸善している  
ところに「十善戒」という名称の中国的解釈を具体的に提示した好例、ともいえよう。道門科範大全集卷三十<sup>(43)</sup>や卷五  
十九<sup>(44)</sup>の十戒も同じ系統に入れて考えてよい。更に北齊文宣王の淨住子淨行法門の慚愧門の十条もこの戒文と相通する  
ものがある。

(八) 敗仙相十條

第一勿好淫、淫則魂液外漏、精光枯竭、神燋魄散、骨薄髓穢、魂號靈府、上聞天闕、三宮權爭、胎英悲錯、此一敗仙相  
第二勿為陰賊凶惡、凶惡則黃庭競亂、三尸好殺、魂神鬪殺、魄鬼干室、目光兵敗、口生傷氣、此二敗仙相  
第三勿醉酒、醉酒則形質淪壞、神真交錯、魂忘本室、魄遊邪宅、赤子飛鱗、喉腦火竭、此三敗仙相  
第四勿穢慢不盛、穢慢不盛、則清靈失真、精魂不居、三宮生蟲、赤子浮游、血濁髓臭、神光失廬、魄走邪門、求我死書、此四

敗仙相

第五勿食父母本命獸肉、則元形喪始、根本亡度、胎神號眺、絳君叫慕、三魂慘毒、魄索丘墓、此肉入口、命墜長夜、此五敗仙相

第六勿食己身本命獸肉、則形神犯真、泥丸滅落、三宮閉門、嬰兒交錯、魂爽飛遂、魄求棺槨、此六敗仙相

第七勿食六畜肉、則烝形鬱臭、精靈濁滯、腦黃齒枯、脾胃死氣、魂不受真、魄生邪勃、身沈長澗、骨願土沒、此七敗仙相

第八勿食五辛之菜、則五藏惡臭、三華潰乱、神不正達、精胎下淪、魂魄生離、赤子煩頓、飛靈失守、眼光流遠、此八敗仙相

第九勿殺生蟲昆以上、則兵对万物、束骸血怨、形慕魄凶、魂氣交戰、胎靈彷徨、真兇逃散、泥丸紆狂、赤子棄叛、尸形湯變、

水煮火爛、此九敗仙相

第十勿北向使曲仰視三光、勿北向理髮解脫衣裳、勿北向唾罵犯破毀王、破謂歲下辰也、王謂王氣之所在也、勿怒日月星辰、勿

以八節日行威刑、勿以月朔日怒恚、勿以六甲日食龜龍鱗甲之物肉、勿以丙午日食雉肉、勿以丙子日食黑獸物肉、勿以庚申

日行陰陽与婦人同床而臥、勿以乙卯日大醉、勿以正月四日北向殺生、勿以二月九日食魚、勿以三月三日食諸五藏肉百草

心、勿以四月八日殺草伐樹、勿以五月五日見血、勿以六月六日起土、勿以七月七日思存惡事、勿以八月四日市諸履屐諸附

足之物、勿以九月九日起床席、勿以十月五日罰責人、勿以十一月十一日不沐浴、勿以十二月晦内三日不齋燒香念仙

右は太微靈書紫文仙忌真記上經<sup>(46)</sup>によって示したもので、仙相をやぶる十条すなわち仙道のさまざまとなる十戒である。この経もまた梁には成立していたものと考えてよい。その内容は仙道臭が強いところに特色がある。仏教十戒の影響によって、道教の禁忌が十個条にあみこまれた例といえる。靈笈七籤卷三十三の仙道忌十敗は、この十個条の各頭句を摘出したものである。中で第十勿北向使曲は勿向北大小便と修正してある。同じく卷三十三の仙道十戒は敗仙相十条の第十条に説く禁忌を別出したものである。

(四) 其他

靈宝無量度人上經大法卷七十一には靈宝十善(一矜老郵孤、二憐貧援寡、三救濟幽冥、四散施丹藥、五敬重一切、六勤行符水、七常誦經呪、八広造経像、九勤持齋戒、十放贖生命)、靈宝十誓(一不得大醉怒嘖、二不得饑飽勞役、三不得広志遠念、四不得折交非人、五不得取非義財、六不得怨道咎師、七不得輒入神廟、八不得乱行靈文、九不得輕襲秘典、十不得乱害鬼神)、靈宝十願(一願志業長生、二願出死入生、三願鍊氣思形、四願度諸衆生、五願天下太平、六願衆生悟道、七願祖禰昇遷、八願永離鬼官、九願形

神俱妙、十願与道含真)がある。太上靈宝淨明飛仙度人經法卷一の十戒(一無忘八極、二無忘鑑水、三無忘日録、四無忘度度、五無忘救治、六無忘服煉、七無忘剛潔、八無忘儉約、九無忘願約、十無忘師友)は淨明教の戒律である。文中の八極とは忠、孝、廉、謹、寬、裕、容、忍で、鑑水とは鑑は心、水は性である、と説明されている。日録とは淨明教で規定した一種の功過格である。この飛仙度人經法はおそらく元代には成立していたものと思われるので、この中で日録すなわち功過格を用いることが、淨明教徒の十戒に規定せられていた、ということ、功過格の源流を知る上からも興味がある。淨明教とは忠と孝とを教義の中心に説く道教の一派である。

善書の一である造福救劫篇の中の文昌清静法程には忠孝、仁恕、誠信、礼義、廉潔、寬嚴、勤恒、虚厚、沈黙、和緩という修身のための徳目をかかげて十戒を説いている。同じく救劫篇の文昌帝君聖訓には蕉窓十則(一戒淫行、二戒惡意、三戒口過、四戒曠功、五戒廢字、六教人倫、七淨心地、八立人品、九慎交游、十広教化)がある。善書の中のものについては別に考察する予定であるから、ここではほんの一例を示すにとどめる。

金元の際に強大な道教新勢力を確立した全真教の根本規律である「教主重陽帝君責罰榜十条」<sup>(48)</sup>も忘れてはならない。この責罰榜と同様の趣旨で作成せられた十個条の規律が古く六朝末にはすでに存在している。無上秘要に引用する昇玄經の「居山十事」<sup>(49)</sup>がそれである。これは六朝の道教教団の資料としても重要である。

かくして、五戒十善を受持したものが善処に生じて得福円満の様相は、太上中道妙法蓮華經<sup>(50)</sup>の天地物象品第十五などに説くところにつくされている、といえよう。

### 三

仏教の五戒十善を因子として、中国人がそれをどのように受け入れ消化したかについて具体的に例示した。仏教の十戒にせよ、儒教の五常にせよ、そのままの形では一般中国人大衆に受け入れられることは困難である。それが道教

へ出家道教と民衆道教をひつくるめた広義のVという銘鉢の中で溶融されてはじめて大衆の嗜好にあう消化物となる。その実例を十戒にとって考察した。これだけではもとより不充分である。しかしこの間の消息に迂濶であることは、どうして仏教や儒教のおしえが、中国人や日本人の道德生活を歴史的にささえてきたか、ということに對しても充分には説明できないであろう。このような視点から資料を整理してゆくと、中国では南北朝時代までさかのぼることができる。殊に南朝梁の時代が歴史的に重要な意義をもっていることも、上述したところに照してその一端をうかがえよう。梁の武帝が偉大な歴史像の一として伝えられている背後には、実は彼の時代が、儒教、仏教、道教の教説がたくみに融合調和した中国的道德の成立という起点にも立っていることをつけ加えておきたい。

中国人一般の生活規範としての中国的道德の実践内容は、南宋以後になると、善書<sup>(51)</sup>という形をもって吾々に具体的に実に豊富な資料を提供してくれる。このような形のものが日本の社会にも影響しないはずがない。改めて論ずることにしたい。

本稿は文部省科学研究費による成果の一部である。

(註) (1) 大智度論卷八(大正二五、一一〇、中)、卷十三、十四(一五三、中)、卷四十六(三九五、中)、卷五十(四一七、

中)、卷八十一(六二六、上) 参照

(2) 大正五二、二、上

(3) 郗超の伝は晋書卷六十七郗鑿伝に附されている。元来、高平郗氏一門は道教信仰に深い関係がある。中で郗超が奉仏者であるのは当時の仏道二教の関係を考える上に示唆するところがある。なお、郗氏の道教信仰については陳寅恪氏「天師道与滨海地域之關係」(歴史語言研究所集刊第三本第四分)参照。また、郗超の仏教思想については福永光司氏「郗超の仏教思想—東晋仏教の—性格—」(塚本博士頌寿記念仏教史学論集)参照のこと。

(4) 大正五二、八六、上

(5) 大正大藏經第二十四卷に後漢失訳と伝える受十善戒經一卷がある。後漢にすでにこのようにととのった十善戒經が訳出せられていた、とすると問題である。郗超の奉法要はおそらくこのような經典の存在を知らなくて書いたもの、と思わ

れるので、大野法道博士も指摘せられているように東晋末ごろの失訳經典とするのが至当であろう。(大野法道博士「大乘戒經の研究」三七八頁参照)

(6) 広弘明集卷二十七(大正五二、三〇六以下)参照

なお浄住子については塩入良道氏「文宣王蕭子良の浄住子浄行法門について」(大正大学研究紀要第四十六輯)参照

(7) 道蔵、力、第五六二冊

(8) 雲笈七籤卷三十九第十四紙以下の「老君説五戒」の項は道蔵本の太上老君戒經第七紙以下の本文と一致する。

(9) 齋戒録第二紙(道蔵、弔、第二〇七冊)。齋戒録については拙著「道教經典史論」一八六頁以下参照

(10) 卷七十一第二十五紙(道蔵、出、第九九冊)。この經の成立については福井康順博士「東洋思想史研究」二五頁参照

(11) 太上洞玄靈寶業報因縁經卷四第二紙(道蔵、文、第一七四冊)参照

(12) 道教義樞及びその所説の十善については拙著「道教と仏教第一」三〇九頁参照

(13) 本際經は最近フランスの国民図書館から敦煌発見のペリオ本を中心に豪華写真版で刊行された。永く佚していた隋代の古道經が、敦煌本によって見事に復元せられたことは学界の朗報である。詳細は別に紹介する。

(14) 卷八第四紙(道蔵、左、第一〇三五冊)

(15) 第十三紙(道蔵、力、第五六二冊)

(16) 智慧罪根上品大戒經卷上第六紙(道蔵、陶、第二〇二冊)参照

(17) 三洞奉道科戒儀範については拙著「道教經典史論」三〇一頁以下参照。但、この經典は梁末ごろの著作である。拙著の前論を訂正する。

(18) 無上秘要卷四十六第八紙(道蔵、子、第七七三冊)参照。なお無上秘要については拙著「道教經典史論」二六四頁参照

(19) 洞玄智慧經の十善戒に「諸行著足、当避十惡、遠於盲道」の句がある。「著足」が「並足」となっているが、この句はそのまま智慧罪根上品大戒經の十善戒のところにあるから、両者は同一經典の略名と具名と考えてよからう。

(20) 卷五第三紙(道蔵、唐、第二〇四冊)。なお拙著「道教經典史論」四〇二頁など参照

(21) 道蔵、力、第五六二冊

(22) 道蔵、弔、第二〇七冊

(23) 道法会元卷一百五十四第五紙(道蔵、二、第九一七冊)

- (24) 拙稿「敦煌本十戒經について」(塚本博士頌壽記念仏敎史学論集) 参照
- (25) 道藏、雨、第七七冊
- (26) 雲笈七籤卷四十第七紙(道藏本)
- (27) 至言總卷一第七紙(道藏、去、第七〇三冊)
- (28) 道藏、化、第二九三冊
- (29) 道藏、雨、第七七冊
- (30) 道藏、子、第七七三冊
- (31) 道藏、唐、第二〇四冊
- (32) 道藏、壘、第九八九冊
- (33) 道藏、伐、第二一一冊
- (34) 道藏、在、第二八一冊
- (35) 道藏、白、第二八五冊
- (36) 道藏、体、第二六六冊
- (37) 道藏、雨、第七七冊
- (38) 卷上第四紙(道藏、陶、第二〇二冊)
- (39) 道藏、通、第一〇二八冊
- (40) 道藏、岡、第一〇二冊
- (41) 第八紙(道藏、雨、第七七冊)
- (42) 第十三紙(道藏、子、第七七三冊)
- (43) 第四紙(道藏、磅、第九七八冊)
- (44) 第四紙(道藏、啓、第九八一冊)
- (45) 大正五二、三一四、上
- (46) 道藏、雨、第七七冊
- (47) 道藏、髮、第三一六冊

- (48) 全真清規（道藏、楹、第九八九冊）に収録する。なお、窪 徳忠氏「道教の清規について」（東方宗教創刊号）参照
- (49) 卷六十五第七紙（道藏、児、第七七六冊）
- (50) 道藏、杜、第一〇五八冊に収む。道藏本は十巻であるが道藏輯要本は不分巻である。但、両本は内容に増減はない。この経はその名称からして仏教の法華経と対比して考えられるものである。その成立年代は明らかでない。明中期以前のものであることはいうまでもない。或は唐宋を下らない古道経と考えても不都合ではない。
- (51) 善書の意義については、酒井忠夫博士「中国善書の研究」参照

# Śvetāśvatara Upaniṣad VI-21

## 原 実

### I

黒ヤジュール・ヴェーダに帰せられ<sup>(1)</sup>、タイティリーヤ (Taittiriya) 派に属すると考えられる<sup>(2)</sup> Śvet (āśvatara) Up (aniṣad) はその正確なる所屬<sup>(3)</sup>、成立年代<sup>(4)</sup> に関して多くの問題を含んで居る。又後世の引用には **Mantra Upaniṣad** と称せられて、その素姓に明確を期し難い、この Upaniṣad の中

(1) A. Weber: *The History of Indian Literature* p. 96 (Trübners Oriental Series, London: 1904)

L. Renou: *Les écoles védiques et la formation du Veda* p. 131 (Cahier de la Société asiatique **IX**, Paris: 1947)

(2) L. Renou: *op. cit.* p. 197 (cf. la résolution-*uv-iy-*dans *svargiyāya* II. 2 c.)

(3) 例えば P. Deussen はこの Śvetāśvatara なるものは *Samhitā*, *Brāhmaṇa* 等を完備した Veda の Schule ではなくてむしろ *Kreis der Asketen* であつたらうと考えた。Renou 氏も指摘する如く、その *Gedankengang* が統一されて居らず、*Regellos* であり *Versmass* が全く勝手に、個人の作といわんよりむしろ、集團の手によつて漸次追補、洗練されて行つたものであらう。(Sechzig Upanishad's des Veda p. 288 Leipzig, 1897)

J. W. Hauer はこの Upaniṣad が Caraka に属するという傳承を後期の *Fiktion* と断じ *Vedische Theologen-schule der Śvetāśvatara* の存在を全く否定して居る。

J. W. Hauer: *Die Śvetāśvatara Upanishad, Ein monotheistischer Traktat einer Rudra-Śiva-Gemeinde* (ZDMG. Bd. 85, 1930) p. \*101\*

J. W. Hauer: *Der Yoga, Ein Indischer Weg zum Selbst* p. 118 (Stuttgart: 1958)

(4) A. Silburn の見解に従つて第三章を最古とし第四、第五これに次ぎ、更に第二章が加わり、最後に多くの印度の Text 成立にみられる如く第一章と最後の第六章が成立したと考えられる。

A. Silburn: *Śvetāśvatara Upaniṣad, Introduction* p. 6 (Paris: 1948)

## Śvetāśvatara Upaniṣad Ⅳ-21

に知者 Śvetāśvatara 自らがこれを説いたといわれるも<sup>(6)</sup>、Śvetāśvatara なる人格について猶未だ正確な事は知られない<sup>(6)</sup>。その後期印度思想に与えた影響については、普く知られるところで、Sāṃkhya, Yoga 哲学の萌しが認められ、Bhagavad-gītā に結晶する唯一神教の思想も既にここに見出される。全六巻の成立に前後のある事は、文献学的整理を試れば容易に看取し得るところで、一頌、乃至、一章の特徴をあげて、この Upaniṣad の全体を律する事は危険といわねばならぬ。

1656 年に Sultan Mohammed Dara Schakoh は Oupnekhat の名のもとに 50 の Upaniṣad をペルシャ語に訳した中、本 Upaniṣad はその第十三番目に位し、Anquetil du Perron の手によってラテン語訳され “Sataster” の名のもとに初めて西洋に紹介せられた。爾来 A. Weber, O. Böhtlingk 等の卓れた文献学者、並びに哲学者の研究対象となり、多数の研究成果を記録したが、1927 年 R. Hauschild は J. Hertel の Muṇḍaka Upaniṣad の研究に範を取って、従来の研究を網羅し、厳密なる文献学的研究を添えて、本ウパニシャドの独逸語訳を世に贈り、研究史に一時期を画した<sup>(7)</sup>。

今この Śvet. Up. の中から、斯学の当初より論議され、屢々引用され乍ら、未だその明確な解釈を得て居ない一頌 VI-21 について、従来顧れなかった新しい資料に基いて私見の一端を披瀝し、先賢の御示教を仰ぎ度いと考える。

## II

Śvet. Up. VI-21 に、吾人は次の如く記述をみる。

tapah-prabhāvād deva-prasādāc ca  
brahma ha śvetāśvataro 'tha vidvān  
atyāśramibhyaḥ paramaṃ pavitraṃ

(5) Śvet. Up. Ⅳ-21

(6) Cf 註 53

(7) R. Hauschild: Die Śvetāśvatara-Upaniṣad, Eine kritische Ausgabe mit einer Übersetzung und einer Übersicht über ihre Lehren (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes XVII. Band, No. 2) Leipzig: 1927.

provāca samyag ṛṣi-saṅgha-juṣṭam<sup>(8)</sup>

「タパスの力により、又神の恩寵により、実に知者 Śvetāśvatara は atyaśramin 達に、Ṛṣi のサンガに悦ばれ、最上の淨めである brahman と説いた」

以下この頌の解釈に Śāṅkara<sup>(9)</sup> に帰せられる註釈、Śāṅkarānanda の Dīpikā、及び Vijñānabhagavat の Vivaraṇa<sup>(10)</sup> を援用するであろうが、註釈者の解釈の是非については、論を進める間にこれを明かにし度いと考える。唯、冒頭の部分のみは、有神論の立場から、興味あると思われるので、その大意を取るに、「Kṛcchra<sup>(11)</sup> Candrāyaṇa<sup>(12)</sup> 等の苦行や、心及び感官の統一に基く修行を内容とするタパスの力と、大自在神の恩寵<sup>(13)</sup> に基いて<sup>(13)</sup>」といわれて、神人両側よりする両者の接近、交わりが美しく描き出されて居る。第二句 brahma ha の以下は本論の主題を構成することになるであらう。

(8) Cf. Vāyaviya Saṃhitā II. 6. 72-3

(9) Śāṅkara Bhāṣya はその著者の真偽性に多くの問題を含んで居る。諸種の有力な論據に基づく否定的結論については、

R. Hauschild: op. cit. Kap. IV. Die Frage nach der grossen, dem Śāṅkara zugeschriebenen Kommentars zur Śvetāśvatara-Upaniṣad. pp. 64 ff.

(10) 以下諸註釋の Text は

Ānandāśrama Sanskrit Series. 17 (Poona: 1905) pp. 75 Dīpikā. pp. 48 ff. Vivaraṇa. pp. 64 ff. に依る

(11) Cf. Manusmṛti XI. 212

(12) Cf. Manusmṛti XI. 217 ff.

(13) 唯 Śāṅkarānanda はもう一つ別の見解を紹介し

atha vā devasya dyotanātmasyāntaḥkaraṇasya prasādān nairmalyād api (p. 48 lines 26-7) となす。prasāda を anugraha の他に nairmalya を擧げるが prasāda に関する同種の議論については有名な Kāthaka-Upaniṣad II-20 dhātu-prasādāt に関し M. Müller, J. Charpentier, R.E. Hume の諸見解を参照。又類似の章句について Śvet. Up. III-20 Mahānārāyaṇa Upaniṣad VIII-3, Taittiriya Āraṇyaka X. 10. 1 参照。

(14) 後世 Bhagavad-gītā に於いて究極する神の恩寵の思想は Kāthaka, Śvet. Up. 前掲箇所その他、Muṇḍaka Upaniṣad III-1-2 にもみえる (Cf. R. Hauschild. op. cit. p. 78. E. W. Hopkins: Great Epic of India [New Haven, 1920] pp. 188 ff)

以下に於いて吾々は、先づ第二句にみゆる「知者 Śvetāśvatara」と同名の行者の現われる K (ūrma) P (urāṇa) I .14. について検討し、次に第三句にみゆる atyāśrama の語義を文献学的に帰納し、更に第二句の brahman の意味を検討するであらう。この間に第四句の ṛṣi-saṅgha の性格と、第三句の pavitra の語に關説する。而して最後に斯く検討された五つの要衝を基にして、本頌のよりよき理解に資し、以って Śvet. Up. 全体の性格の一端を明かにし度いと考える。

### III Śvetāśvatara

KP. I .14<sup>(15)</sup> は、先づ Manu Svayambhuva より Uttānapāda, Dhruva の誕生と一連の系譜が続いて Vena の子, Vainya, Pṛthu 王の記事に至る(1~15)。王は身を持すること堅固に (jitendriya) 思慮あり (dhimat) 王の義務を遂行したが、幼少より Nārāyaṇa に信篤く、Govardhana-giri に到って苦行を行い、苦行を嘉した神は、Kṛṣṇa (dāmodara) の姿を現じて、行い正しく、容姿美しく、武芸に秀でたる二児の日ならずして誕生するを予言する。王は政務に怠りなく励みつゝ、なほ不動の信仰をヴィシヌ神に寄せる間、容姿麗わしき妃は、日ならずして果して予言通り、息子 Suśila を産む。彼は長じて、学問を積み、正しく身を持する間にひそかに遊行に思いを走らせ(24)、聖地巡礼の後に、或る時、苦行を行じて不可思議力を得た人 (siddha)。

(15) 諸ブラーナは新舊諸思想を含み、それらの成立年代もまちまちで、これらに基いて年譜を立てる事に大なる危険のあることには言を俟たない。又これらブラーナに統一的、組織的な敘述を期待し、それらに基いて系統的に体系づける事が極めて困難である事も、曾て S. Dasgupta の自ら述懐するところである (S. Dasgupta: History of Indian Philosophy V. [Cambridge: 1955] p. 96 及 p. 106)。比較的成立の遅いと思われる Kūrma Purāṇa は、もとヴィシヌ教徒の手になつたものであつたが、後、シヴァ教徒の鑄直しの繰作を経たものと思われ、敘述に必ずしも一貫性を見ないから (R. C. Hazra: Studies in the Purāṇic Records on Hindu Rites and Customs [Dacca, 1940] p. 58), 兩要素を厳密に區別して跡る事は決して容易でない。ここに提示する KP. I .14 も亦 KP. の元來の部分には屬さぬ後世の Śiva 教徒の手の加わつた部分と思われる。

の集えるヒマラヤ山の山奥に到る (25)。そこに於いて彼は「法森 (dharma-mavana)」と称せられ、ヨーガ行者の入場を許すも、曾て、Brahman (梵?) に逆う者の近づき得ない(yoginām gamyam agamyam brahma-vidviṣām), 法成就 (? dharma-siddhi-prada)の森を見る。そこにはこの苦行林を飾るに適わしき、蓮華をたゞえる清流 Mandākinī あり、彼はその南岸にあり、悦びのこみ上ぐるまゝに、苦行者の庵 (āśrama) を眺め、川に沐浴、潔斎して、大自在天を供養し、祈念し、敬礼した後、彼は正しく、大修験者 (mahāmuni) 獣主派の長 (mahāpāsupatottama) Śvetāśvatara と名づくる者 (Śvetāśvatara-nāmana?) を見る。彼 Śvetāśvatara は身体一面に灰を塗り、ぼろ (kaupīna) をまとい、体軀は苦行のためやつれてもなほ白色祭帯 (yajñopavīta) を着けて居た。Suśīla は近づきて挨拶なし、感涙にむせんで、行者の足下にふれ伏し、「ヨーガ行者の主たる卿に間近かにまみえんとは、嬉しや、有難や。正しく吾が苦行の報いられたるなり。吾れ卿の奴婢となり、弟子とならん。導き給え」と言うに、行者は彼を弟子として迎え入れる (37)。この智者は彼 (Suśīla) に遊行者の行すべき規範を残らず行ぜしめて、自らの支派に定められたる誓たる、自在に達する智を与へた (dadau tad aiśvaram jñānam svaśākhā-vihita-vratam) (38)。この智とは、一切ヴェーダの精隨にして、個的靈魂の繫縛を解くものであり、アンティアーシュラマと称せられて、梵天その他により実現せられたものである(39)。さて行者は、この庵にたむろするバラモン、王族、ヴァイシャ出身の彼の弟子達を指して、「こゝに集えるヨーガ行者達は、吾によって創始せられたる支派 (の教えるところ) を学び、大自在天を念づる者共である。……かの大自在天を崇拜して、彼らは卓れたる神通力 (siddhi) を獲た (44) ……卓れた王子、卿も亦、苦行の実修に専念して、常に吾の傍にあれば、この神通力を得るであらう」と語り、Śiva 神 (pinākin) を念じ、然るべく成就せんために、一切の悪を鎮め解脱を齋すヴェーダの精隨「火は灰なり」に始まる呪文を、聖仙達と合唱した。斯くて Suśīla はこの言葉聞いて、信用する気になり (śraddhānvita), 直ちに Pāsupata の行者となって、ヴェーダの学習に専念する傍ら、身体を灰で塗って、球根を食し、

心を鎮め、身を調御し、感情を抑制して、遊行者の生活に入った (50)」。]

煩瑣に亘ることを避け、簡明を旨として大意を取ったため、逐語的訳出や、説明を一切省略したが、以上が KP. I. 14, 16 以下約 35 頌の述ぶるところである。こゝに記載されるところをみると、吾々は<sup>16</sup>大史詩その他に親しまれた伝説や舞台を想起するが、今はそれらに触れる事を避けて、当面の問題である Śvet. Up. VI-21 と関連ある部分を、Text に即して解説する事とする。

先づ Śvet. Up. の中で、智者 (vidvān) と称せられ、atyāśramin 達に最上の浄めである brahman を説いた Śvetāśvatara は、こゝで mahāmuni, mahāpāśupatottama (32), munīśvara, yogīśvara, yogavidāṃ vara (35) vicakṣaṇa (37), viprendra (47) と称せられ、苦行のために身はやつれるも、ぼろ(kaupīna)をまとい、白色祭帯を着け、総身灰を塗り<sup>(16)</sup>(33)、上層三階級出身者にして梵行を行ずる (40) ところの siddha (25) yogin (26, 28, 41) muni (28, 45) と集めて、ヒマラヤ山奥なる Dharmavana (26) に道場 (āśrama) (27, 40) を擁し、これら仙人達と共にヴェーダの精隨たる Atharvaśiras Upaniṣad<sup>(17)</sup> の呪文を唱えて Śiva 神を礼拝し、以って神通力 (siddhi) を得て居た (41~45) といわれて居る。世を捨てて遊行 (saṃnyāsa) (24) を志す者は、この道場に到って、遊行者の守るべき規範 (saṃnyāsikaṃ vidhim) (38) を修め、球根を食して、遊行生活に入る (50)。注目すべきは又、こゝに現われる śākhā の語である。38 頌に Śvetāśvatara は新入の弟子 Suśīla に「自らの学派に於いて規定せられたる警戒 (svaśākhā-vihita-

(16) これらの習慣は Guṇaratnasūri の Tarkarahasyadīpikā に言及される (ādhāra-bhasma, jaṭāyajñopavīta, kaupīna) もので、Śiva 教、特に Pāśupata 行者の特徴であつた。kaupīna については KP. I. 33. 8; II 37. 100 球根を食する習慣も mūlaphalāśīva として KP. I. 2: 43-44 もその他に述べられる。

(17) agnir ity ādikam (KP. I. 14. 48) は明らかに、Atharvaśiras Upaniṣad の agnir ity bhasma vāyur ity bhasma を指す (ASS. 29. p. 38. lines-2 ff) Cf. KP. II, 11. 66 Manuscript B の Reading を取る。

vrata), 即ち自在神の智 (tad aiśvaram jñānam) を与えた」といわれ、又 41 頌には「ヨーガ行者達は、吾即ち Śvetāśvatara によって創始せられた学派 (の説くところ) を究わめて (mayā pravarttitām śākhām adhītya…)」といわれて居る。又彼の学派の規定する vrata は antyāśrama と称せられる (59)。この antyāśrama の語については、KP. の両 edition 共<sup>(18)</sup> 異読を挙げて居ないけれども、今は Winternitz と共に atyāśrama と同義に取るが<sup>(19)</sup>、この点は後述する。更に Śvet. Up. 第四句にみゆる ṛṣi-saṅgha の概念は、既述の道場 (āśrama) に相当すると思われ、就中 Suśīla を入門させるに当って、その大成成就を期して Śvetāśvatara が口づさむ Atharvaśiras Upaniṣad の呪文は聖仙達によって (ṛṣibhiḥ) (48) 合唱せられたとあるのは、如何にも聖仙の集える saṅgha の存在した事を想像せしむるものがある<sup>(20)</sup>。果して KP. の別の箇所 [ .53.1 以下に Śveta を頭とする道場の盛況を説いて、Kali 期の大自在神の化身を述ぶる間に次の如き章句が見出される。

「神の中の神にして、偉大なる光輝である Śveta と名づくる者は、バラモンを益せんがために、第七マヌ、Vaivasvata の治世に諸山の長、Himalaya の美しき頂に現われ、その弟子、孫弟子相集って盛況を呈す。」

以下有名な Śiva の 28 の化身と、その下に集える四人の弟子 140 人の名が列挙せられるが<sup>(21)</sup>、何れにしてもこの章句は Śveta なる人間 (若くは Śiva の化身) が Himalaya 山頂で、多くの弟子と集めて居た事を指示して居る。

(18) Venkateśvara Edition and Bibliotheca Indica をさす。

(19) M. Winternitz: Zur Lehre von den Āśrama (Beiträge zur Literatur-wissenschaft und Geistesgeschichte Indiens, Festgabe H. Jacobi, Bonn, 1926) p. 217 Anmerkung 2. 但し Raghuvamśa VIII. 14 には āśramam antyam の語がある。

(20) Cf. J. W. Hauer: Die Śvetāśvatara Upaniṣad. Ein monotheistischer Traktat einer Rudra-Śiva Gemeinde (ZDMG. 84, 1930) p.\*101\*

(21) Cf. Vāyu Purāṇa xxiii. 115 ff. (cf. D. R. Patil: Cultural History from the Vāyu Purāṇa, p. 61, Poona, 1946), Vāyaviya Saṃhitā ii. 9. 1 ff. Linga Purāṇa i 24. 13 ff. 諸 Purāṇa に言及されるこれら 140 の人名には異同があるので、これらの厳密なる比較対照は或る點で、これら Purāṇa の傳承の性格一斑を知らしむる如くであるが、今は説かない。

これを要するに、Śvet. Up. VI-21 と KP. I.14 の間に、吾人は何か共通した雰囲気を取取る。Himalaya 山頂の āśrama は ṛṣi-saṅgha に符合し、Śvetāśvatara なる智者は、この saṅgha の長である。その śākhā は彼自らによって創始され、atyāśrama なる独自の vrata を有し、古い Pāsupata の儀軌に従って、Śiva 神を崇拜して居た。

## VI Atyāśrama

次に Śvet. Up. 第三句にみゆる atyāśrama について考察を進める。既述の三つの註釈をみるに、先づ Śaṅkara に帰せられるものは、要約するに、次の如く解釈する。「前接辞 ati- は pūjā の義で、従って aty-āśramin は最も pūjya なる人を指す。而して彼は離欲 (vairāgya) に達し、生活の糧にも、又自己の身体にも顧慮するところがない」。証権に頌を引用して後、「atyāśramin とは paramahaṃsa-saṃnyāsin である」と結んで居る。Dīpikā によれば ati- とは究極のもの (turiyasya turiya) を意味し、従って atyāśramin とは、paramahaṃsa として特徴づけられる最上の āśrama に住する人を意味するといひ、Vivaraṇa 亦 Śaṅkara に帰せられる註に従って atyāśrama とは saṃnyāsāśrama であるが、就中 paramahaṃsāśrama であるという。

ところで、この paramahaṃsa とは如何なるものであろうか。Vaikhānasa Smārta Sūtra VIII-9 によれば、彼らは樹木の根元や、火葬場に住し、衣服をつけたり、つけなかったりして、法、非法、正偽、浄、不浄を等しくみる遊行者である<sup>(22)</sup>。これら遊行者の性格について、今は触れないが、これらの註解の妥当性如何は、論を進める間に明らかとなるであらう。

近代学者はこの atyāśramibhyaḥ を解釈するに当って “unto the ascetics of the most advanced stage” (Hume)<sup>(23)</sup>, “den über die Āśrama's Erhabenen” (Hauschild)<sup>(24)</sup>, “(dem ṛṣi-kreis) der Āśrama-Erhabenen”

(22) Vaikhānasmārtasūtra, ed. by W. Caland (Bibliotheca Indica 242) p. 118 lines 4 ff.)

(23) R. E. Hume: The Thirteen Principal Upaniṣads (Oxford, 1931) p. 411.

(24) R. Hauschild: op. cit. p. 37.

(Deussen)<sup>(25)</sup>, “den über die(4) Lebensstadien Erhabenen” (Hauer)<sup>(26)</sup>, “à ceux qui ont franchi les āśrama” (Silburn)<sup>(27)</sup>, の訳語を用い乍ら、猶判然たる理解に到達して居るとは思われぬ。Āśrama について卓れた研究をなした M. Winternitz は卒直にこの語の無理解を認め<sup>(28)</sup>, P. V. Kane 亦 “to those who had risen above the mere observances of āśrama” の訳語を残し、その解釈を放棄した<sup>(29)</sup>。

ところで、この不可解な語を理解するために、吾々はこの語の出て来る文章を可能な限り蒐集し、それらを逐一検討してみる必要がある。以下に筆者がこれ迄集め得たものを列挙して、この語のよりよき理解に到達してみたいと考える。

M. Winternitz の指摘する如く、この語は K(aivalya) Up(aṇiṣad) Ⅱ-1 に出て来る。即ち、

yaḥ śatarudriyam adhite so 'gni-pūto bhavati surā-pāṇāt pūto  
bhavati brahma-hatyāt pūto bhavati kṛtyākṛtyāt pūto bhavati  
tasmād avimuktam āśrito bhavati/atyāśramī sarvadā sakṛd vā

(25) P. Deussen : op. cit. p. 310.

(26) J. W. Hauer : Der Yoga, ein indischer Weg zum Selbst (Stuttgart, 1958) p. 140.

(27) A. Silburn : op. cit. p. 75.

(28) M. Winternitz : op. cit. p. 217. Chāndogya Upaniṣad では āśrama は三つしか存在せず、従つて第四の saṃnyāsin を atyāśrama と考え得るかも知れないと推測するも、その註に In keiner der beiden Stellen wird erklärt, was unter atyāśrama zu verstehen. として決定的解決を控える。L. Renou 氏も亦 Winternitz の所説に従う如くで Chāndogya Upaniṣad を掲げ、それに基いて Śvet. Up. VI-21 を解釋して居る (L' Inde classique §768 p. 379)。

この他 Saṃnyāsa Upaniṣad の āśrama-pāraṃ gaccheyam は Ich will atyāśramin werden と譯され (Winternitz op. cit), Aṣṭavakra-gītā I. 5 tvam…… nāśramī は du bist ein atyāśramin と譯される (R. Hauschild: Handbuch des Sanskrit Ⅱ [Heidelberg, 1953] p. 112 Anmerkung 3.)。

(29) P. V. Kane: History of Dharmasāstra Vol. 2 (Poona, 1941) p. 422 and p. 421 note 1002.

japet

「Śatarudriya を学習する者は火によって浄められる（如く）飲酒するも、バラモンを殺すも、又義務を履行せざるも、それらより浄められる。それ（Śatarudriya の学習に）より、彼は聖地 Avimukta に巡礼したことになる。atyāśramin は恒は、若くは一度びでも、これを思念すべし」

又同 Upaniṣad I.4-5 には

vivikta-deśe ca sukhāsana-sthaḥ śuciḥ sama-griva-śiraḥ-śarīraḥ  
atyāśrama-sthaḥ sakalendriyāṇi niruddhya bhaktyā sva-guruṃ  
praṇamya hṛt-puṇḍarikaṃ virajaṃ viśuddhaṃ vicintya.....

「人里離れた場処にて安楽坐に住し、首、頭、身体をたゞし、かのけがれなき atyāśrama に位せる人は、一切の感官を制御し、心こめて師に敬礼し、心臓の瓣に住し、けがれなき、（アートマン）を内観し……」

とあり Dipikā は何れの場合も āśramaḥ pāramahṃsya-lakṣaṇaḥ と釈して居るのは<sup>(30)</sup> さきの Śvet. Up. の場合に等しい。併し注意すべきは、この語が、後に示す如く Pāśupata Śaivism に由緒深い Vājasaneyī Saṃhitā の Śatarudriya との関係に於いて出て居る事、及び、師匠を有し、アートマンの瞑想に耽る行者の如く解される点である。

KP. II.1-11 は Īśvara-gītā と称せられて Śiva 神を讃えるが、Viṣṇu 神を讃える Bhagavad-gītā を模倣し、内容をすりかえ乍ら、新しい部分を追加して行った事情は、両テキストの文献学的整理を試れば、容易に看取せられる。その第十一章は yama, niyama を説明して居るが、その記述が Yoga Sūtra のそれに従って居る事も亦明らかである<sup>(31)</sup>。これらの諸問題は今は触れないが、唯その第 69 頌の中に偶々吾々はこの atyāśrama の語に遭遇する。

eṣa pāśupato yogaḥ paśu-pāśa-vimuktaye  
sarva-vedānta-mārgo 'yam atyāśramam iti śrutiḥ

(30) Kaivalya Upaniṣad の Text は Ānandāśrama Sanskrit Series 29 に由る。p. 111 及 p. 103

(31) KP. II. 11.12-29 と Yoga Sūtra II.29-45 の対照は他日これを公けにする機会があるであらう。

「これは Pāsupata の Yoga であり、個的靈魂を繫縛より解放するのを目的として居る。一切の Upaniṣad の道であり、atyāśrama と伝えられる」

この章句は、既述の KP. I.14 にみえたところを想起せしめ、sarva-vedānta-mārga は KP. I.14.39 及 48 にみえた veda-sāra に一致し、共に Atharvaśiras Upaniṣad を指示して居ることは、KP. II.11.69 に先行する章句 (65—66) をみれば容易に首肯せられるであらう<sup>(32)</sup>。

次にこの語の現われるところは、有名な Dakṣa の祭祀に逆上した Rudra が、これをぶちこわす M(ahā) bh (ārata) の章句である。Umā と共に現われた Rudra は、傷心の Dakṣa に向って次の如く言う<sup>(33)</sup>。

vedāt ṣaḍ-āṅgād uddhṛtya sām̐khyā-yogācca yuktitaḥ / tapaḥ suta-  
ptaṁ vipulaṁ duścaraṁ deva-dānavaiḥ / apūrvam sarvatobhadram  
viśvatomukham avyayam / abdair daśāhasamyuktaṁ gūḍham  
aprājñā-ninditam / varṇāśrama-kṛtair dharmair viparītaṁ kvacit  
samam / gatāntair adhyavasitam atyāśramam idaṁ vratam / mayā  
pāsupataṁ dakṣa yoyam utpāditaṁ purā

「六支を有するヴェーダ及びサーンキヤ、ヨーガより、正しく抽出し、神々や悪魔によるも行じ難く、深甚にして、前代未聞なる、而も一切を開かれたる、不壊にして玄妙、varṇāśrama のための法とは部分的に同一なるも相容れず、無智の輩により軽蔑されるも、目的を達した人々によって確認せられたるタパス、この atyāśrama なる誓戒、Pāsupata の Yoga は、その昔吾によりて創始せられた」

原文を逐語的に翻譯することが、必ずしも容易でなく、abdair daśāha-samyuktaṁ の部分は E. W. Hopkins に従って「学習するに数年、若くは十日要す<sup>(34)</sup>」と訳すのが可能と思はれるが、今は省略した。Śiva 神が一般のパラモン

(32) Cf. Atharvaśiras Upaniṣad (ASS. 29 p. 17 lines 3-6 and p. 38 lines 2 ff.) 然る時 KP. II. 11. 66 b は勿論 Manuscript B の Reading を取る。

(33) Bombay Edition xii. 285 192-4. Poona Critical Edition はこの部分を Appendix に入れる。(Vol. 16, pp. 2072-3)

教の神々の宴に招かれず、彼に由れば愚者とされる輩から軽んぜられるという事は Kumārasambhava を初め、いくつかの Text<sup>(35)</sup> にみえる所で、この点は Śiva の Vedism, Brahmanism との関係、ひいてはその起源的性格にも関わると思われるが今は触れない。唯こゝで注意すべきは、正統バラモンの遵奉する varṇa 及び āśrama の法と必づしも相容れず、むしろ矛盾するものとして atyāśrama が語られ、その誓戒がその昔 Śiva の創始にかゝるといわれる点である。この文章に関する限り、atyāśrama は、本来一般の āśrama に対立した概念であった事が明らかである。

これらの章句をみるに atyāśrama とは Śiva 神、若くは Rudra によって創始せられ、その内容は正統バラモンの認めた āśrama と両立しない事が明らかであり、それに住する atyāśramin は、アートマンの冥想に耽る行者であることが知られる。又前節にみた KP. I. 14 や、II. 11. 67. 及び MBh. の章句にみる如く、この語が Pāsupata なる概念と密密接な関連において理解されて居た事は注意すべきである。

然らば次に Pāsupata の典籍にあって、この語は如何に理解されて居たであらうか。

1893 年以来度重ねて Benares に写本蒐集のために赴いた R. A. Sastri は当地に於いて Pāsupata Sūtra の脱漏多き写本を発見し、1940 年 Travancore 大学の Oriental Manuscript Library から T(rivandrum) S(anskrit) S(eries) の 143 巻として出版した。この Text に収められる P(āsupata) S(ūtra) とその註釈 Pañcārthabhāṣya (PABh) の著者及びその年代については差当って確言を避ける。他の Text との関係、碑文、Purāṇa、考古学的発掘、美術史等の立場から、多角的に取扱われねばならぬと考えるからであ

(34) E. W. Hopkins: The Great Epic of India (New Haven, 1920) pp. 114 ff.

R. Chanda: The Indo-Aryan Races, Part 1 (Rajshahi, 1916) pp. 128-9 は別様に取る。

(35) Kumārasambhava V. 62-73.

Bhāgavatapurāṇa Ⅳ. 2.

る。何れにしても筆者は、PABh.の中に、この *atyāśrama* なる語が二度現われて居るのを確認した。今これらを順次検討してみたいと考える。

TSS. p. 3. line 15 以下に、神が *Kāyāvatarāṇa* に降下して、化身した記述がある。

「神は人間の姿を取って、バラモンの身体に入り、*Kāyāvatarāṇa* に降下した。彼はそこより *Ujjayinī* に歩いて行った。何故その事が知られるのであるか。学識者の言が証権である故に、又その標しを見聞する故に。(さて彼はそこで) *atyāśrama* として知られる *liṅga* によって宣言して曰く…」

以下に灰中に沐浴し、臥床し云々の *Pāśupata* 独特の儀軌が述べられる。こゝで *Kāyāvatarāṇa* (*Kārvaṇ*) への降下<sup>(36)</sup>、及び *Śiva* の故地 *Ujjayinī*<sup>(37)</sup> に関して、幾つかの考古学的研究があり、又これらと文献との対照は未だ何人も行って居ないところであるが、今は触れない。併し乍らこゝに *atyāśrama* として知られた *liṅga* (*atyāśrama-prasiddham liṅgam*) なる文句があり、その内容が灰を塗る等の *Pāśupata* 独特の儀規を含んで居ることは注目に値する。

---

(36) G. Bühler: *Cintra Praśasti of the Reign of Sāraṅgadeva* (Epigraphia Indica Vol. 1, 1890, pp. 271 ff.)

D. R. Bhandarkar: *An Eklīṅgi Stone Inscription and the Origin and History of the Lakulīśa Sect* (Journal of Bombay Branch of Royal Asiatic Society 22. 1908, pp. 151 ff.)

M. R. Majumdar: *Antiquities in Kārvaṇ* (Journal of the University of Bombay 18 pt. 4 1950, pp. 43 ff.)

C. H. Khare: *Two Sindraka Grants* (Epigraphia Indica 28. 1952 pp. 195 ff.)

R. N. Mehta: *Avākhal- the Traditional Ulkāgrama of Kārvaṇa Māhātmya* (Journal of the Oriental Institute, Baroda 6, 1957 pp. 169 ff.)

(37) Cf. *Kathāsaritsāgara* vi. 135-6, xx. 141, 160

J. N. Banerjea: *Development of Hindu Iconography* (2nd Ed. Calcutta, 1956) pp. 109, 114, 117, 151, 153,

B. C. Law: *Ujjayinī in Ancient India* (Gwalior, 1944) pp. 28, 32-3, 35

R. B. Pandey: *Vikramāditya of Ujjayinī* (Banaras, 1951) pp. 185-8

更にもう一つの章句は、p. 8. line 12 以下にみられる。

pūrvāśrama-yama-niyama-pratiṣedhārtham atyāśrama-yama-  
niyama-prasiddhy-artham ca vidhiḥ prathamam vyākhyāyate

「以前の āśrama の yama, 及 niyama を排除し, 又 atyāśrama の yama, 及 niyama を成就するために, 先づ第一に儀軌が述べられる」

こゝに明瞭に āśrama と atyāśrama が対立して出されて居るのを見る。PS. に説く yama, niyama が他の一般のそれと非常に異って居る事は周知の通りであるが, 両者の対照はこゝで āśrama と atyāśrama のそれとして代表せられて居る。さきに吾々は Śvet. Up. の註釈家が atyāśramin を唯 samnyāsin として居るのを見たが, こゝで明かな如く atyāśramin とは正統派の āśrama とは異り, 或ひはむしろそれを無視し, 超越する, 古い Śiva 派の一派を指して居るやうに思われる。尤も遊行者 samnyāsin それ自体が既に Non-vedic な性格を有して居たと考えれば, Śvet. Up. の註釈家を排斥する必要はなくなり, さうなると印度に於ける苦行者の起源, 歴史も大幅に書き替えられねばならない<sup>(38)</sup>。筆者も亦その可能性を諸種の理由よりして信ずる者であるが, 今は立入ることを避ける。何れにせよ, 少くとも atyāśramin に関する限り, 彼等が正統バラモンの圏外にあって<sup>(39)</sup>, 特殊な儀軌に従って Śiva 神を奉じて居た苦行者, 修行者であったであらう。彼等が Ujjayini を中心とし, 或ひは又人里離れた山奥で一団の集合体を形成し, 唯一神を奉じて居た事も既述の諸文献に徴して理解される。

atyāśrama が āśrama と対立する概念であることは PS. にみゆる他の ati- なる prefix を冠せられた術語を検討することによって一層明らかとなる。以下に PS. 及び PABh. にみゆる atidāna, atiyajña, atitāpa の語を列挙して, その概念内容の検討を試る。

PS. Ⅱ—15 に atidattam atiṣṭam とあり, atidāna と atiyajana の内容

(38) Cf. note 22

L. Skurzak: Etudes sur l'origine de l'ascétisme indien (Wrocław 1948)  
pp. 52-5

(39) Cf. A. Silburn of. cit. p. 24

が PABh. に説明せられる。それによると、牛、土地、金銭等の普通の *dāna* は究極的絶対的なものでないので *kudāna* と称せられ、自ら自身を神に捧げる事 (*ātma-pradāna*) が卓れた *dāna*, 即ち *atidāna* と称せられる。同様に *agniṣṭoma* 等の一般の *yajana* は売買や殺害と結びつき、無常にして究極的でないから *kuyajana* と称せられ、寺院にあって灰中に沐浴し、然るべき供物をなす事、又世俗に在って狸寝入りに始まる偽悪の行為<sup>(40)</sup> をなす事は卓れた *yajana* 即ち *atiyajana* と称せられる。又 *atitāpa* とは、三種の苦の襲来に際しても、己が教団の教書のいうところに従って造作することなく、只管我慢すること (*sahiṣṇutva or akrodha*) であるといわれ、それ以外の *tapas* は悉く *kuṭāpa* であると称せられる。(PABh. ad PS. II —16)

これを要するに *ati-(viśeṣaṇe)* を以って、従来知られて居る三つの概念を *prefix* して居る所以のものは、従来行われて居る、他のもの即ち道具を介して為す *dāna*, *yajña*, *tapas* とは明瞭に區別して、自己本来の有り方で直接に主体的な方法でなすものを強調し、以って *Pāsupata* のそれらを、他のそれらから區別、優越せしめんとするものである。従来の *dāna*, *yajña*, *tapas* は悉く悪いもの、即ち *kudāna*, *kuyajana*, *kuṭāpa* と称せられて、卓れた *dāna*, *yajana*, *tāpa* 即ち *atidāna*, *atiyajana*, *atitāpa* と対照せしめられる。同様の概念は *atigati* にもみえる。

斯くて、同一の思考法は *āśrama* と *atyāśrama* の間に適用され、従来の *āśrama* と區別され、それと鋭い対照に於いて *atyāśrama* が強調せられて居ると思われる。実際 PS. IV—7,8 には、*rudra-samīpa*, *anāvṛtti* を得せしむる *satpathaḥ* に対し *kupathās tv anye* と説かれ、PABh. は、この *anye* を *gṛhastha-brahmacāri-vānaprastha-bhikṣu-pāṣandi-* と称し、これによって従来の *āśrama* が *kupathās* の中に数えられて居る事が知られる。

以上の *Pāsupata* の典籍の述べるところは、直ちに先の *MBh.* の章句を想起せしむるに足る。即ち従来の *āśrama* に対立し、又これを超越する *atyāśrama* は、*Rudra* 自らが創始し、従来の *varṇāśrama* の *dharma* とは部分

(40) Cf. *Sarvadarśanasamgraha* V. lines 85 ff.

## Śvetāśvatara Upaniṣad VI-21

的に一致するも、猶相反して (viparita) 居たのである。而してそれは K. Up. II—1 及び KP. I . 14. II . 11. 69 にみゆる Śiva 教、就中 Pāsupata 派を特徴づける概念である。斯く一致を跡って行くと、Śvet. Up. VI-21 の atyāśramin も亦、この一連のもの同一線上に位するものと考え得るであらう。前章で見た如く KP. I . 1. 14 で Mahāpāsupatottama と称せられた Śvetāśvatara の卒いた居た atyāśramin は、正統バラモンの āsrama とは対照的な、むしろそれを蔑視して、その圏外に立って、Śiva 神と奉じて居た苦行者、修行者の一団を指す。この点に関し、先に註釈家が一致して釈した paramahaṃsa も亦、元来斯る性質を有したものであったであらうことは、M. Eliade と共に、吾々の想定するところである<sup>(41)</sup>。

## V Brahman

最後に Śvet. Up. VI-21 の第二句にみえる brahman について一言する。Śaṅkara に帰せられる註釈は唯単に「限定されざる大いなる原理」(apari-cchinnaṃ mahat tattvam) とのみいひ、又 Dīpikā も「ヴェーダの語」(vedaśabda) といって、而もこの brahman と vidvān を結びつけて解釈して居る。Vivaraṇa も亦「唯一不二の原理」(advitiyaṃ tattvam) と解して、所謂中性の最高原理「梵」の義にとって居るが、如何にしてそれが ṛṣi-saṅgha-juṣṭam (聖仙の saṅgha に玩味せられたる) と結びつき得るであらうか。吾々はこれらの註釈家のいうところが Śvet. Up. VI-21 の本当の意味を理解して居ないと解する他はない。

近代学者の訳も亦この「梵」以上に出て居ない。唯 A. Silburn のみはこの brahman に疑ひを挿み、この brahman が、Śvet. Up. の他の箇所に出る brahman を含めて従来一般のそれと異り、全く特殊で、新しいものであるこ

---

(41) M. Eliade: Yoga, Immortality and Freedom, translated from the French by W. R. Trask (New York, 1958). p. 140. 同氏に由ればこの傳統は extremely ancient, aboriginal, anti-brahmanic で後期の yogico-tantric School を豫示して居る。

とを指摘した<sup>(42)</sup>。同女史はこの部分を訳出するに “comme il convient le brahman”<sup>(43)</sup> として、独自の解釈を施したが、猶その意味内容について明確さを欠いて居る。

筆者はこの brahman が Böhlingk, Roth が Petersburg Wörterbuch の第三義として挙げる heiliges Wort, Gottes Wort<sup>(44)</sup> の義に取り得ると考えるものである。そして、この語も亦、Pāsupata の伝承に基いて解釈することが可能であり、斯くすることによって、後に修飾する pavitra, ṛṣi-saṅgha-juṣṭam との関わり合いが明瞭となると考える。

Paśupatasūtra は五章より成り、各章は夫々 T(aittirīy) Ā(rānyaka) 第十卷よりの mantra の引用によって結ばれて居る。勿論こゝで TA. 第十卷並びに M(ahā)N(ārāyaṇa) U (pañiṣad) の性格一般について大きな問題があると思われるが、今は触れない。その五つの mantra といふのは、

sadyo' jātaṃ prapadyāmi/sadyo'jātāya vai namaḥ/bhave bhava  
nātibhave/bhajasva mām/bhavodbhavaḥ/(PS. I .40-44)

vāmadevāya namo jyēsthāya namo rudrāya namaḥ/kālāya namaḥ/  
kalavikaraṇāya namaḥ/balapramathanāya namaḥ/sarvabhūtadama  
nāya namaḥ/mano'manāya namaḥ(PS. II .22-27)

aghorebhyaḥ/atha ghorebhyaḥ/ghoraghoratarebhyaḥ ca/sarvebhyaḥ/  
sarvaśarvebhyaḥ/namas te astu rudrarūpebhyaḥ(PS. III .21-26)

tatpuruṣāya vidmahe/mahādevāya dhimahi/tanno rudraḥ pracoda  
yāt (PS. IV . 22-24)

iśānaḥ sarvavidyānām/iśvaraḥ sarvabhūtānām/brahmano' dhipatir  
brahma/śivo me astu/sadā/śivaḥ (PS. V.42-47)

であって、第一は TA. ×.43. (=MNU. XVII.1)<sup>(45)</sup> 第二は TA. ×.44.

(42) Cf. A. Silburn : op. cit. p. 48

(43) Cf. A. Silburn : op. cit. p. 75

(44) O. Böhlingk und R. Roth : Petersburg Sanskrit Wörterbuch, Bd. 5 p. 136.

(45) J. Varenne の新研究に従つて、これらは Nos. 5. 277-286 とされて居る。

(J. Varenne : La Mahā Nārāyaṇa Upaniṣad, édition critique, avec une traduction française etc. [Paris 1960] pp.70-3) Cf. table de concordance (Tome II. pp.119 ff.) いう迄もなく、これらは Pañcabrahma Upaniṣad の主題をなす。

(=MNU. XVII. 2), 第三は TA. ×. 45. (=MNU. XVII. 3) 第四は有名な Rudra Gāyatrī<sup>(46)</sup> で TA. ×. 46. (MNU. XVII. 4) 第五は TA. ×. 47. (=MNU. XVII. 5) に相当する。これら mantra に関する文献学的研究は他日公にする機会もあると思うので今は触れないが、この五つは後世の文献に於いて Śiva の五顔 (pañca-vaktra) と称せられ<sup>(47)</sup>, Śiva 教徒の間に神聖な頌として用いられた事は、Bāṇa の Harṣacarita<sup>(48)</sup> にも、Mallinātha の Kumārasaṃbhava<sup>(48)</sup> 註その他<sup>(50)</sup> にみえる。Pāsupata sūtra に於いて、これら五つの mantra は、atra idaṃ brahma japet (こゝにて呪文を念づべし) なる文句 (PS. I. 39, Ⅱ, 21, Ⅲ. 20, Ⅳ. 21 ; Ⅴ. 41) によって導出されて居るので、これらの mantra が brahman と称せられて居た事が判かる。

而して斯る brahman は Śvet. Up. VI-21 でその第四句に pavitra と称せられて居るが、この brahman が pavitra (浄め) として理解されて居た事情は他の Pāsupata の典籍によって明らかにされるであらう。Nyāya の学匠 Bhāsarvajña は Gaṇakārikā の註釈 Ratna-ṭikā を著したが、その中

---

(46) この Mantra の起源は非常に古く (Maitrāyaṇi Saṃhitā I. 9. 1, Kāthaka Saṃhitā XVII. 11) 又その變容は學者の注目するところであり (cf. L. Renou: Note sur les origines védiques de Ganeśa, Journal Asiatique 1937 pp. 271 ff., H. Meinhard: Beiträge zur Kenntnis des Śivaismus nach der Purāṇa's, Berlin 1928 pp. 26 etc.), それらは Gāyatrī-bhedāḥ として Liṅga Purāṇa Ⅱ. 48. 5-26 に言及される。その特異な解釋については J. W. Hauer: Der Yoga, pp. 80 ff. 参照

(47) Cf. Sāyaṇa ad TA. X. 43. 1 ff. Vāyu Purāṇa XXII. 9 ff. 従つて Monier Williams: Brahmanism and Hinduism (London, 1891) p. 73 にみゆる pañcānana の解釋は誤りとすべきである。

(48) pulina-prṣṭha-pratiṣṭhita-saikata-śiva-liṅgā ca bhaktyā.....pañca-brahma-puraḥsarām..... (Nirnaya Sagar Ed. 1925. p. 20 lines 8 ff.) cf. Śaṅketa of Śaṅkara (pañca-brahmāni-sadyojātaḥ, vāmadevaḥ, aghoraḥ, tatpuruṣaḥ, iśānaś ceti)

(49) Mallinātha ad Kumārasaṃbhava Ⅲ. 15 (brahmāṅga-bhūḥ—brahmaṅgāṃ sadyojātādi-mantrāṅām.....)

(50) これらの mantra が Śiva を象徴して居る事はの次下の KP. Ⅱ. 5. 21 及び 38 のほか例えば Sarvadarśanasamgraha 7 lines 66-7, 103-4.

で、この五つの *brahman* (呪文) は五つの *pavitra* として置きかえられて居る。Gaekwad's Oriental Series の 15 巻, p. 17 line 27 に既述の *Pāsupata* の *dāna* 即ち *atidāna* を定義して、「五つの *pavitra* の唱えられる間に、十の敬礼により、最高自在神に自己を捧げる事を (*pāsupata* の) *dāna* という」(*pañcasu pavitreṣv āvartyamāneṣu daśabhir namaskāraiḥ parameśvarāyātma-samarpaṇam dānam*) といわれ、又 p. 18. line 14 には「それから、一偶なる動物、植物なき清浄なる場所に、五つの *pavitra* を唱えつゝ立つべし…」(*tad anv ekānte śucau pradeśe jantu-sthāvara-hīne pañca-pavitrāṇy āvartayataiva stheyam*) といわれる。又 p. 19. line 2 に於いては、既述の *Pāsupata* 特有の偽悪者的儀軌の実行の後で、「これら五つの *pavitra* を三回唱うべきである」という古師の言を引用して居る (*pañca-pavitrāṇam trir āvartanam kuryād ity āha bhagavān ācāryaḥ*)。

これらの用例をみると、或る特定の宗教的行事、儀軌を行うに当って、この五つの *pavitra* 即ち *brahman* (= *mantra*) が唱えられた事が知られ、この慣習は、地に降った *Sarasvatī* が *Śiva* 神を崇める際に先づ五つの呪文を唱えた (*pañca-brahma-puraḥsarām*…) と記して居る *Harṣacarita* の描写と一致する。而してこの 5 つの *pavitra* 即ち *brahman* は *PS.* の各章の最後をしめくゝる *TA.* 第十巻の *mantra* に他ならない。

*KP.* Ⅱ.5.21 では *Muni* 達の *Śiva* 神に答える最初の章句に

*tvām ekam īsam puruṣam purāṇam prāṇeśvaram rudram ananta-yogam namāma / sarve hṛdi samniviṣṭam pracetasam brahma-mayaṃ pavitram*

とあり、こゝに *brahma-mayaṃ pavitram* は上述の五つの呪文より成る *pavitra* に他ならず、それはそのまゝ *Śiva* 神の *epithet*, 若くは *symbol* である。同様に *KP.* Ⅱ.5.38 にみゆる

*yogeśvaram bhadrām ananta-śaktim parāyaṇam brahma-tanuṃ purāṇam / namāma sarve śaraṇārthinas tvām prasīda bhūtādhipate maheśa*

の brahma-tanu も亦、上と同様に解釈さるべきで、Śiva 神は brahman 即ちこれら mantra を身体として有し、それらによって象徴せられて居たと解すべきであらう<sup>(51)</sup>。

これを要するに、brahman は Śiva を象徴するものであり、特定の儀式を行うに際して、その恙き成就を期して唱えられ、又心に念ぜられた浄め、即ち pavitra であった。

斯くの如く考えてくると、Śvet. Up. VI-21 にみえる brahma-paramaṃ pavitram は、上に掲げた用例のものと符合する如く思われ、又 ṛṣi-saṅgha-juṣṭam にも合致するやうに思われる。juṣṭam は註釈家によって āsevitam に解せられるから、さきに述べた聖仙の集いが、この咒文を事ある毎に用いて、誦唱して居たと解され得る。従ってこゝにみえる brahman が、註釈家や、近代研究者の理解するやうな「哲学的原理 (tattva)」ではなくて、ṛṣi-saṅgha に於いて玩賞せられて居た mantra と解すべきであり、その内容は Pāsupata の伝承に見ゆる TA. 第十巻の五頌であり、Śiva 神を象徴する浄めの咒文であったと考えられるであらう<sup>(52)</sup>。

## VI 結 論

斯くの如くして、吾々は前三章に於いて、Śvet. Up. VI-21 にみえる三つの語 Śvetāśvatara, atyāśramin, brahman を検討した。そしてこの三つの語を中心とし乍ら、同頌にみゆる pavitra, ṛṣi-saṅgha に言及し、この頌全体の意味をよりよく理解せんと努めた。而して今や、全体を綜合して次の如く結論する事が出来るであらう。

諸 Purāṇa の中で Śiva 神の第一化身とされる Śveta 若しくは Śvetāśva は、

- 
- (51) P-E. Dumont の譯はこの點に関する限り疑問とせざるを得ないであらう。  
(P-E. Dumont: L'īśvaragītā, le chant de Śiva, [Baltimore et Paris 1933] p. 73 et 79)
- (52) 唯もう一つ可能な解釋はこの brahman を Atharvaśiras upaniṣad の agnir iti bhasma etc. と取る取り方である。KP I-14 に Suśīla の入門式に際し彼等の唱えたものは明かにこの章句であつた。何かにせよ。ここで brahman は mantra 乃至咒文であつて、従來の解釋の如く「哲學的原理」ではない。

Siva 教と密接に関係のある名前、そのより卓れたるものとしての Śvetāśva-tara<sup>(53)</sup> は、又この圏内に属するものと想像せられる。この人格は、独自の学派 (śakha) を創始し、人里離れた山奥にあって、正統バラモンの規定するところに満足せず、遊行を志す人々を集めて、Śiva 神を唯一神と奉じ、独自の mantra を唱えて、神通力を獲得した如くである。所謂 Śiva-bhāgavata (Śiva 信徒の群) は既に Patañjali の Mahābhāṣya に言及され<sup>(54)</sup>、その常

- (53) J. W. Hauer は Jaiminīya Upaniṣad Brāhmaṇa iv. 1, Maitri Upaniṣad ii. 9 を掲げて、Śvetāśvatara は Śiva の別名に他ならず「白馬に跨るもの」(śvetāśva-) と「救済者」(-tara) に分ち、-tara は Śiva 教の傳承に従つて Śiva そのものを指すというが、この義を曾て吾人は見ない。何れにせよ兩部分を合して「白馬に乗りて、彼岸に導く教主」「der Helfer oder der Heiland auf dem weissen Rosse」と繰り返して主張し (ZDMG. 85, p. \*101\*; Glaubensgeschichte der Indogermanen und die Grundtypen der Indo-arischen Religion, Stuttgart, 1937, p. 208; Der Yoga, loc. cit.), A. Silburn もこの見解を容れる如くである (op. cit. pp. 42-3)。R. Hauschild は J. Wackernagel und A. Debrunner: Altindische Grammatik II. 2 (Göttingen, 1954) § 451, g (p. 608) に従つて、この Suffix-tara を Ähnlichkeit を示すものとし、aśvatara は Maultier の義であるとする (A. Thumb und R. Hauschild: Handbuch des Sanskrit I. ii (Heidelberg, 1959) § 388 (p. 169))。

併し乍ら吾々は Śiva の第一化身に Śveta, Śvetāśva の如き名を見、これらが Śiva 教に関連ある名であるを見るから、むしろ Ai Gr. § 451. e (pp. 602-3) の義に、この Suffix を取つて (cf. vira-tara, vega-tara)、たとえ Śvetāśva が Śiva の別名であるとしても、「Śvetāśva 中の卓れたる者」「卓れて Śvetāśva なる」の義に取り得ると考える。そしてこの概念が KP. I. 14 の Mahāpāsupattama の uttama の概念に或種の符合を暗示して居る如く思われる。蓋し Suffix-tara, -tama が形容詞のみに添加されぬ故である (cf. go-tama)。

尚 Hilka によれば Śvetāśvatara は Taittiriya Āraṇyaka の Sāyaṇa 註にみゆといわれる。A. Hilka: Beiträge zur Kenntnis der indischen Namengebung, Die Altindischen Personennamen [Breslau: 1910]. p. 120.)

- (54) Patañjali ad Pāṇini Sūtra V. 2. 76 (F. Kielhorn Edition Vol. II p. 387. line 19) Cf. C. Galeli: On Śiva-bhāgavata in Patañjali's Mahābhāṣya (Indian Antiquary XLI. 1912, p. 272)

V. S. Agrawala: India as Known to Pāṇini (Lucknow 1953) p. 381.

但し同氏が Śaivism に二派ありと想定するには猶疑問がある

J. N. Banerjea: Development of Hindu Iconography, p. 449. Comprehensive History of India, Vol. 2 (by K. A. Nilakanta Sastri) p. 396 (Calcuta, Bombay, Madras, 1957)

その他 Śiva 教の古史については、

J. Charpentier: Ājīvika (Journal of Royal Asiatic Society 1913, pp. 6 ff.)

A. L. Basham: History and Doctrine of Ājīvika (London, 1951) pp. 35-6.

軌を逸した生活方法は *atimārgika* の名を以って知られて居る<sup>(55)</sup>。ギリシャの伝説もこれを裏づける如く、印度の *Dyonisos* の名の下に一群の人を指して居たものの如くである<sup>(56)</sup>。その起源をアーリヤ人侵入以前の土着人種の習俗に求める事が不可能でないとしても、今は断定を差し控える。併し RV. X. 136 にみゆる髭をのばし、頭髮を整えない *Keśin*、又 H. Oldenberg が *Medizinmänner*<sup>(57)</sup> であつたらうと推測する *Muni* が、*Skurzak*<sup>(58)</sup> の指摘する如

(55) R. D. Bhandarkar: *Vaiṣṇavism, Śaivism and Minor Religious Systems* (Grundriss der Indo-Arischen Philologie und Altertumskunde III-1, Strassburg, 1913) pp. 126-7.

J. N. Banerjea: *Comprehensive History of India*, Vol. 2, p. 400.

(56) E. A. Schwanbeck: *Megasthenis Indica*, p. 43 & 144

ここに言及される  $\Sigma\iota\beta\omicron\iota$  及び印度の傳承の *Sibi* について多くの見解がある。

A. Weber: *Indische Studien XIII*. p. 376.

J. F. Fleet: *The Topographical List of the Bṛhatsaṃhitā* (*Indian Antiquary* XXII. 1893, p. 189)

S. Lévi: *Le Catalogue des Yakṣa dans le Mahāmayūri* (*Journal Asiatique* 1915, p. 70)

J. Ph. Vogel: *Shorkot Inscription of the Year 83* (*Epigraphia Indica* XVI, 1921, pp. 16-7)

J. W. McCrindle: *Ancient India as Described by Megasthenes and Arrian* (London 1877) p. 111 note 2

J. W. McCrindle: *The Invasion of India by Alexander the Great* (Westminster 1896) p. 366.

A. B. Keith and A. A. Macdonell: *Vedic Index under sibi*.

E. J. Rapson: *Cambridge History of India Vol. 1* (Cambridge 1922) pp. 374-5

V. A. Smith: *The Early History of India* (Oxford 1924) p. 97

W. W. Tarn: *The Greeks in Bactria and India* (Cambridge 1951) p. 170

J. N. Banerjea: *Development of Hindu Iconography* p. 450. *Comprehensive History of India Vol. 2*, p. 395

G. S. Gai: *Madhyamikā* (*Journal of Oriental Institute, Baroda* 10, 1960, pp. 180 ff.)

(57) H. Oldenberg. *Die Religion des Veda* (Stuttgart & Berlin 1917) p. 404.

(58) L. Skurzak: *op. cit.* pp. 51-52.

P. V. Kane は *Yati* は Non-vedic の苦行者、*Muni* は vedic の苦行者とするも、(*History of Dharmaśāstra*, Vol. 2, p. 419)この点には問題があるであらう。

く、非アーリヤ的修行者を指示して居たとすれば、彼等はアーリヤ人の齎した祭式、供儀とは著しい対照をなして、何程か、この *atimārgika* の伝統を吾々に想像せしめる如くである。*Śiva* 神の信仰を *Mohenjodaro, Harappā* の遺品に求めんとする努力が、多くの学者によってなされた事は周知の事実であり、供儀とは対照的な *bhakti, pūjā* の伝統にも亦非アーリヤ的要素を跡り得るが<sup>(59)</sup>、今は *Śiva* 神を中心とする唯一神教の古史には触れない。何れにせよ当面の問題である *Śvetāsvatara* のあり方といひ、又その弟子達の *atyāśramin* の性格といひ、正統バラモンの在り方乃至性格と、著しい対照をなして居る事は注意さるべきである。 *Mahābhārata* III.285 (Bombay Ed.) にみゆる *Rudra* の言、 *varṇāśrama* の *dharma* と相容れず、而も古く (*purā*) 彼自らによって創始せられた *Pāśupata, atyāśrama* の *vrata* は勿論伝説の域を出ないとしても、何程かその歴史性を指示して居るものの如くである。何故なら、たとえ、 *Rudra-Śiva* 派の信仰、特に *Pāśupata* の歴史が猶未だ何人も解決し得ない問題であるとしても、その *Anti-vedism* の傾向は否定し得

(59) *bhakti* が *Non-brahmanic* 起源のものであることについて多數の研究、想定があるが、主なものみ掲げる。

A. K. Coomaraswamy: *Yakṣa*, Part. 1 (Washington. 1928) pp. 24-8.

S. Dasgupta: *History of Indian Philosophy*, Vol. 3 p. 63.

H. Raychaudhuri: *Materials for the Study of the Early History of the Vaishnava Sect* (Calcutta 1936) p. 10 & 83

J. N. Banerjea: *Development of Hindu Iconography* pp. 335-6

A. M. Esnoul: *Le Courant affectif à l'intérieur du Brahmanisme ancien* (BEFEO. 48, 1956, p. 155 & p. 194)

L. Renou, J. Filliozat etc. : *L'Inde Classique. I.* pp. 661 ff.

L. Renou: *Études védiques et pāṇinéennes* 6 (Paris, 1960) p. 8.

M. Eliade: *Yoga* p. 348 & p. 360.

*pūjā* については P. Thieme の卓れた研究がある (*Indische Wörter und Sitten*. ZDMG. 93 pp. 105 ff) が J. Charpentier (*Festgabe Jacobi* pp. 285 ff) の *Dravida* 起源説に大勢は傾いて居る。

(cf. M. Eliade: loc. cit., S. K. Chatterjee: *Indo-Aryan and Hindi*, Calcutta, 1960 p. 33 & p. 49)

同様な事が *Yoga* についていわれて居る事は周知の事実である。

ないからである。又 ṛṣi-saṅgha の問題にしても、KP. の āśrama や Patañjali の Śiva-bhāgavata を考慮に入れるならば、その存在の可能性も推知せられる。曾て J. W. Hauer は、「これらバラモンの āśrama を超越して居た、この一群の賢者達は、よしジャイナ教や仏教のやうにしっかりと形成されて居なかったとしても、恐らく僧伽を形成して居たであらう<sup>(60)</sup>」と推測した。氏の所説が時に極端に奔る傾向なしとしないとしても、この推測は決して不可能でない。若し然りとすれば、それより凡そ二、三世紀前、六師外道、仏教等の自由思想家の出た頃、同様に anti-brahmanism の一環として、古い Śiva 教が抬頭して居たとも考えられる。後世 Nakulīśa Pāsupata の名で知られる、Nakulīśa、若くは Lakulīśa は諸ブラーナで Śiva の第二十八化身とされるが、字義通り「杖を携える者 (Lakulin) の主 (īśa)」で、Ājivika の伝統を想起せしめる<sup>(61)</sup>。その彫像が、後世の Śiva 神のそれにみゆる如く多肢を有せず、二肢を有する事実は、多くの美術史家、考古学者の一致して訝る点となって居り<sup>(62)</sup>。D. R. Bhandarkar は、「仏陀、大勇などと共に、歴史的に存在した人格ならん」を推定した<sup>(63)</sup>。併しこの人格と Śvetāśvatara の関係は猶不明とせざるを得ない。

周知の如く Rudra はもと山間の神で、Śiva も Giriśa の名を有して山に  
関係が深い。アーリヤ文化圏の圏外にあって、バラモンの手に伝わる古代印度

(60) J. W. Hauer in ZDMG. 1930 p. \*101\*

(61) J. N. Banerjea: Comprehensive History of India Vol. II. p. 399

(62) D. R. Bhandarkar: Lakulīśa (Archaeological Survey of India 1906-7) p. 180  
J. N. Farquhar: An Outline of the Religious Literature of India (Oxford 1920) p. 146.

D. R. Bhandarkar: Mathurā Pillar Inscription of Chandragupta II (Epigraphia Indica XXI. 1931) pp. 8-9

J. N. Banerjea: Development of Hindu Iconography p. 244

R. N. Mehta: Avākāla, the Traditional Ulkāgrāma of Kārvana-Māhātmya (JOI, Baroda 6 1957) pp. 172 ff.

(63) D. R. Bhandarkar: An Eklīṅgi Stone Inscription and the Origin and History of the Lakulīśa Sect (Journal of Bombay Branch of Royal Asiatic Society xxii. 1908 p. 162.)

文献の上から一応後退を余儀なくされ乍ら、Vājasaneyī Saṃhita の Śataru-driya, Atharvaveda の Vratyastoma にその片鱗を留めて、後世の Hinduism の発展を予告した土着の民間信仰が、猶この Śvet. Up. VI-21 に反映して居るものの如くである。

既述の如く Śvet. Up. は成立の年代に統一なく、同時代の多くの思想傾向を析衰した外観を有するから、一頌の特徴を以って、全体を律する意志はさらになく、その意味で吾々は J. W. Hauer の立場と自ら一線を劃するものであるが、Śvet. Up. VI-21 に関する限り、他の諸典籍に徴するに、Śiva 教の古い伝統の光にあてゝ、従来明快を期し得なかつた解釈に、指差を与え得るものと考えらる。

Śvet. Up 全体の性格について、これを美しく、簡明に描いた A. Silburn 女史の二章句を以って、本論のしめくゝりとする。

C' est vers une fusion de tous les dieux du panthéon védique en un seul que tend la Śvetāśvatara qui, sans éliminer aucun des nombreux aspects de la divinité, accède à l'unité divine primordiale, non plus seulement sous l'aspect du *brahman* impersonnel, mais sous celui du dieu personnel, Śiva, l' objet de la dévotion des ermites. <sup>(64)</sup>

Si, comme nous le croyons, il y eut influence d'un Śivaïsme archaïque sur la Śvetāśvatara, nous aurions des deux côtés en réaction contre le culte rituel des Brāhmaṇa un culte populaire, agraire, non brahmanique, religion des pasteurs des montagnes, adorant Kṛṣṇa le bouvier, Rudra l'archer et Śiva le grand ascète, croyant à la fécondité de la nature, partisans du *yoga* et de la *bhakti*, ayant confiance en un divin guide qui les mènerait au salut. <sup>(65)</sup>

(64) A. Silburn : op. cit. pp. 7 ff.

(65) A. Silburn : op. cit. p. 24.

## アメリカの宗教心理学

上 田 賢 治

さきごろ、グレンステッドの「宗教心理学」が邦訳せられた。その序文で著者は、時代・場所・環境等によるさまざまな困難を考えると、恐らく「オックスフォード大学の窓からみた」という副題をつけ加えておいた方がよかつたかも知れないと述べている。宗教心理学という広範で曖昧な意味を持つ主題について概論しようと企てる者にとっては、この言葉が殊更、強く意識せられてならない。

ハヴァード大学は、アメリカに於ける宗教心理学発祥の母胎となつたところである。スタンリー・ホール、スターバック、ウィリアム・デュームズという、いわばこの学問の創世記に記載される学者は、すべてこの大学から育ち、そして深い関係を持ち続けた人達である。現在でも、ゴードン・オルポットとハンス・ホフマンがこの分野で活躍しており、伝統的な名譽は失われていない。しかし三十年代に入った頃から、宗教心理学も、心理学の発達に伴い、デュームズの業績が偉大なるが故に打破ることの出来なかつた粹を超えて、新しい発達への萌芽を見せているように思われる。特に、問題領域の展開には著し

いものがあるといえるだろう。こうした新しい傾向と共に、アメリカの各地に、この分野に関心を持つ学者が輩出し、従つて、ハヴァードは最早、唯一のセンターとしての性格を失つたといわなければならないと思う。かつ、問題領域の広範さは、単独な研究者がその全領域にわたる知識に通暁することを極めて困難なものとしている。

以上のような条件を考慮すると、蛇足とは知りながら、こゝに述べられるであろうアメリカに於ける宗教心理学の現況も、ある角度から見られたものとしての制約をもつものであることを、頭初に明記しておかすにはおれない。

## 伝統的課題と現象学的研究の成長

フロイドの精神分析学が、ダーヴィン、マルクスに次ぐ第三の革命として、文化・人間行動の理解に重大な影響を与えたことは否定出来ない。特に、彼の無意識分析に基づく宗教批判、宗教を神経症の一徴候として理解する在り方は、ベイカンの如く、その方法と理論がユダヤ教神祕主義の伝統に由来するとする見解がありうるとしても、精神分析学との対決を宗教心理学の重要な一課題とせしめるのに充分であつたといえるだろう。

第二次大戦と、それに先行するナチズムの抬頭という社会的条件も手伝つて、多くの精神分析医がアメリカに移住し、世界中でも最もこの学問の盛んな、今日のアメリカを造りあげたように思われる。権威主義的傾向の強い正統派精神分析医の中には、フロイドのように、宗教に強い関心を示すものが、必ずし

も多くはないが、ここでは、オストウの「信仰への欲求」によって代表せられる如く、依然として、フロイドの宗教理解の基本的態度が支配的である。

しかし、社会科学の分野に進出して活躍している、精神分析学の流れを窺む学者の間では、その宗教に対する研究態度や結果が一樣ではないとしても、フロイドから大きな展開を遂げていることは、見逃し得ない。この傾向は、心理学説としての精神分析学理論が持つ弱点を補正しようとする、新フロイド学派の動向と軌を一にしていると云ってよいだろう。無意識分析の新しい展開、*id-psychology* から *ego-psychology* へと自我の自律的機能を強調する傾向、人格形成及び人間行動における非本能的要素の強調によるリビドー説の補足修正、*motivation* 理論を中心とする心理学との接触、幼児の観察など実験的研究の試み、これ等の諸条件が総合せられて、分析的宗教研究にも、大きな展開が招来せられたのである。

講壇心理学者からは、その神話研究に基ずく宗教観念の分析が難解であり、かつ形而上学的思辨性が濃厚であるという理由で、敬遠され勝ちなユングも、イギリスにおける程ではないとしても、アメリカで多大の影響があることを見逃すことは出来ないと思う。彼の説く集合的無意識、特に *archetype* の概念が、宗教的表象・象徴の心理学的理解に重要な役割を果すと考えられるからである。

ユングと同様、精神分析学拾頭の極く初期の時代にフロイドと分れ、後、アメリカに移住したアドラーは、これまたユング

と同様講壇心理学者の間に、その後継者を持っていないが、社会的人間関係の重視と *Fictionalism* 及び *Finalism* の性格を持つ *Self* の強調という特色から、必ずしも無視し得ない評価を受けているように思われる。

社会心理学的傾向の導入者としては、エーリッヒ・フロムの名を落すことが出来ない。彼の業績は戦後、比較的早く我が国にも紹介せられているので、多言を要しないが、最近、仏教、特に禪に深い関心を示し、鈴木大拙氏との共著を出しているの、今後この方面への更に深い展開が期待せられる。たゞ彼の権威主義批判と *humanism* に発する愛の理論は、宗教心理学の分野にも多大の影響力を持ち乍らも、比較的自由な空気を持つ神学校ですら、決して歓迎されてはいないという事実を承知しておく必要があるように思う。

新しい傾向に立つ精神分析学者の最後に、最近、青年期の宗教者ルッターを、*in search of identity* という独特の理論で分析し、注目を受けているエリクソンを挙げておきたい。これは、宗教心理学における伝統的な中心課題の一つである回心の研究としても興味あるものといえるだろうからである。

回心の研究では、既に極く初期の頃から、宗教経験と、他のこれに類似する経験との比較研究が行われていたが、近来再び、アルコール或いは麻薬中毒からの回復過程との比較が、回心経験の現象的理解の上で注意されている。アメリカにおいて特に社会的注意を喚起した、朝鮮戦争での所謂「中国的洗脳方式」の心理学的カラクリも、そしてまた、ドイツの捕虜収容所

における限界状況での人格変換の問題なども、矢張り宗教心理学の分野で強い関心を集めているといつてよいだろう。残念なことは、これらの研究が、宗教的回心経験の現象的心理過程の説明方法として利用されているという段階に留まり、宗教経験の特質的な性格理解の点にまでは及んでいないことである。

同じく回心及びそれに関連する特異な経験を研究対象としたものの中では、サーガントの「心の戦い」が、エバンチェリズムその他の宗教リバイバル運動を条件反応心理・生理学の観点から取り上げたものとして興味深い。

「宗教研究」一六四号で野村暢清氏が、最近の宗教心理学研究の方向を示すものとして、フェスティンガーの「予言がはずれた時」、及びアーギールの「宗教行動」を紹介検討しておられる。これらは、宗教現象の実証的研究の線に添った、新しい研究所産の代表的なものとして、アメリカでも注目されているものである。特にフェスティンガーのものは、宗教集団の成立・崩壊過程を、比較的長期に亘って实地に探究した結果得られたものとして、社会学或いは社会心理学的研究法との関連から、意義深いものといふことが出来るだろう。

同様に、社会心理学的方法による研究として、その他にも、たとえば、カリフォルニア・グループによる権威主義的人格の研究、或いは、オルポートの先入見の研究などが、宗教的人格理解の問題に重要な関係を持つものとして注意される。オルポートはアメリカに於ける社会心理学創設者の一人であり、新しい実験的研究方法の勇敢な採用者としても注目される学者である

が、同時に、宗教に深い関心を持つ心理学としても貴重な存在だと考えられる。両眼同時視による黒・白二人物の写真テストを用い、宗教信者の中に人種の偏見が強く潜在することを見出すなどは、この面での彼の研究活動を知る一事例といふことが出来る。

以上、それは余りにも雑駁な記述ではあったが、behavioral scienceとしての心理学の立場から、或いはそれを通路として、宗教現象の科学的研究及び理解が、現在のアメリカにおいてどのような状態にあるかを述べた。このような操作的研究への方向が、従来よりより顕著に見られ、それが宗教心理学の社会・行動科学としての成長を物語るものであることは、否定し得ない事実のように思われる。しかし、一方では宗教研究における数量化、法則化の困難性が、この方向への成長に大きな支障となつてゐることを忘れてはならない。このことは、宗教社会学が既に社会学の一分科として認められ、その名の下に講座が開設せられてゐるのに対して、宗教心理学は未だに心理学の一分科としての地位を与えられておらず、従つてこの名称を持つ講座は、神学校においてのみ開かれてゐるにすぎないという事実によつても充分窺ふことが出来る。

リュウバの行った調査によつても既に明らかなように、心理学者の中に、宗教への深い関心を持つ者が比較的少いといふこと、そして同時に、このような方向での心理学的宗教研究によつて、宗教の一体何が捉え得るのかということ、このことは、人格心理学の分野において最も明瞭に認知せられることである

が、ここではこのような問題が残されているように思われる。

### 精神治療による救済と成熟人格の宗教

宗教の人格心理学、或いは社会心理学の立場からする現象学的研究の成長と並んで、アメリカにおける宗教心理学の傾向として見落してはならないものに、神学者の立場からする宗教の心理学的研究の分野がある。神が一つの觀念として、心理学的に処理せられるべき問題の中に入れられてある場合と、それがリアリティーとして信じられている場合との間には、決定的な相違がある。それは当然、研究者の問題意識、そして問題処理の方法にも重要な影響を及ぼすであろう。従って、神学と科学としての心理学との関係をどう捉えるかは、宗教心理学の方法論の根底にある問題として、従来も論議されて来ている。それは、記述・説明を目的とする心理学と、理解を中心の課題とする心理学との間に、常に問題が絶えないのと似た性格を持っているといえよう。行動科学、或いは社会科学としての宗教心理学に関心を集中し、この学問の将来に、この線に添った限界を明瞭に意識し、設定するものにとっては、この分野の研究は重要な意義を持たず、或は宗教心理学の領域から除外されるべきものとしてすら考えられるかも知れない。しかし、尠くとも、アメリカにおけるこの問題についての社会的条件は、日本の場合と全く異なるように思われる。多くの神学者の中には、科学としての宗教の心理学的研究を、宗教或いは信仰、延いては神学への挑戦として受け取っているものもある。しかし、そうした

受身の理由で、心理学の限界を示し、或いは心理学を用いることによって宗教・信仰を弁護しようという消極的なこの学問への拘わりだけではなく、そこには、信仰のよりよき理解者として、心理学を通じての、宗教・信仰のより正確な理解への貢献を指向する積極性をも見逃すことは出来ないと思う。このような意味で、*encounter between theology and psychology* は、神学校における宗教心理学講座の中心課題なのである。誤解を避けるために附言しておかねばならないと思うが、これは決して、科学としての宗教心理学を神学に隷属させようとする意図に発するものでは全くない。

アメリカの宗教心理学で最も活潑な研究論議の進められているこの分野で、代表的な課題は、表題に掲げたものゝ一つである精神治療による救済の問題である。一切の生活領域で *dehumanization* の傾向が顕著に現れつつある現代の社会条件の下では、精神衛生の問題が重要な関心事となっていることは否定出来ないと思う。 *psychotherapy* や *psychiatry* の発達・一般化は、こうした社会的要求に対応するものと考えられてよいだろう。キリスト教では、教区内信者の持つ問題は一切、その物心両面に亘って *pastor* が自己の職掌として関与し援助することが伝統として存在した。今日いわれるところの *Counseling* は、その方法と理念こそ異なれ、何らかの形で現実に行われて来たといえるわけである。従って、神学的立場からする精神治療学、或いは衛生学との交渉は、当然提起せられるべき問題として、潜在していたということが出来る。これを測進し顕在化

せしめたのは、先に述べた社会的条件もさること乍ら、精神病院付 *pastor* からの実際的要求と、三十年代に始まるアントン・ポイゼンの努力が与って力あるといわなければならないように思われる。 *pastoral theology* の一分科としての *pastoral psychology* は、そのような条件の下に成長して来たものである。精神治療学と *pastoral psychology* とは、共に人間を対象とし、その全体的理解を前提として成立するが故に、共通の地盤において問題を持っているということが出来る。従って、先に述べた神学と心理学との交渉対決という主題は、この *pastoral Encounter between Pastoral Psychology and Psychiatry or Psychotherapy* という形をとって現れていると理解してよいだろう。この分野に関心を示し、業績を持つ学者は多い。P・E・ジョンソン、A・T・ポイゼン、F・G・ウィックス、J・S・ボンネル、S・ヒルトナー、R・メイ、D・E・ロバート、G・バーグステン、C・A・ワイズ、L・D・ヴェザーヘッド、H・ギャントリップ、A・C・アットラー、W・E・オーツ、L・リン、M・リーチ、H・ホフマン、これらは筆者の知る代表的な人々である。勿論、出身が心理学者であるか神学者であるかという条件と共に、宗教信仰の機能的な意義に関する理解には多様な見解の相違がある。しかし、精神的疾患が、人格崩壊の裏に *problem-solving process* としての性格を持ち、その故に、それが同時に人格構造の根底からする再編過程でもあるという認識においては共通なものがあるように思われる。宗教が積極的な意味においてであれ、或は消極的な意味においてであ

れ、深い拘りを持つという問題意識は、ここに発しているといつてよいだろう。特に神学者の側からするこの問題への積極的な関与は、元来、精神治療系統の医学、心理学が、疾患の駆除を目的としてその段階に留まり、自主的な人格成長の原動力を与えようとするものではなかったというところにその理由がある。宗教の目指す精神衛生と健康の概念は、疾患の欠除という消極的健康ではなく、絶えざる緊張と不安に対決して *tolerant* な態度を失わず、これをプラス方向に発展的に解消してゆく不断的の努力を可能ならしめるというところにある。従って、心理学的にいう救済は、静止せる平安の状態ではなく、現在の時点における本来的な生命力の保持せられた状態を意味している。五七年から *Academy of Religion and Mental Health* が、広範囲な研究者の協力を得て、活動をしている事實は、この問題の将来にとって、大きな希望を与えるものだといつてよいだろう。

なお、ヨーロッパにおける、ピンスワンガー、或いはボスを中心とした *Existential Psychoanalysis* が、メイその他の学者を通じてアメリカに紹介され、この分野における一つの勢力となりつつある事實は、附記するに足る充分の価値を持つていと思われる。それは *ontological* な現存在の分析を通じて、*interhuman existential encounter* における存在体験を *ontic* に *integrate* することを治療の目的とするのであるが、その基本的な人間理解が、ティリック、フーバー等の神学思想と深い内容的つながりを持つ故に、特別な注意をするに価するから

である。

二十世紀の前半は、十九世紀に支配的であった合理主義、*naive intellectualism* への反動として、*irrationalism* と *geneticism* が、心理学の主流をなした時代であるといわれる。このことは、*motivation* の問題領域において、*reductionism* の隆盛という形で、最も顕著に現われている。そしてこの傾向は、精神・心理的異常現象を、正常な生活ダイナミックスの中にある要素或いはメカニズムが誇張せられたものであるとする考え方と結びつき、異常或いは特異現象の研究に専ら注意を集中して、正常一般現象を、直接、研究の対象とする努力から遠ざける傾向を強めたということができる。宗教心理学でも全く同様なことがいえるように思う。

しかし、このような傾向に対する批判と反省の胎動は、既に三十年代に始まっている。オルポートが、*motivation theory* として説く、*functional autonomy* の理論が、その代表的なものである。それは、*need* とか *desire* とか *instinct* の如き、何らかの生理的原因に人間の行動動因 ( *motive*) を還元するゆき方を批判し、特に、正常人格の価値実現へと指向せられた行動の中に見られる *creative* な要因に注目することから生み出された理論である。正常人と異常人との間には、心理学的に見て、決定的な断絶がある、という考え方がその背景に前提として存在しているということができる。生理学的な原因、或いは生活経験の過去に、現在の行動の発生的理由を求めることができるとしても、 *motive* の現在の機能を観察するなら

ば、それが既に、過去とか発生的理由と *dynamic* な関係を絶ち、機能的自律性をもっているということを見出すであろう。それは、或る特殊な目的達成の為の手段であったものが、目的そのものとなった状態であるといってもよい。宗教に例をとっていえば、何らかの実利的目的、或いは現実的苦悩からの逃避が目的で、神詣うで或いは参禅をした者が、神詣うで或いは参禅することそれ自体が目的となり、そこから価値創造的態度を学びとることになるのが、正常人における宗教の現在の機能であるということになる。

このような *motivation theory* における *anti-reductionism* は、正常人格の直接的研究の方向と結んで、人格心理学における *maturity* 理論の展開を促進した。人格の心理学的成長が目指す到達点は、異常性の欠除という消極的正常性にあるのではなく、未来に向けられた非固定的、生産的性格にあるということが、ここで明らかにされたわけである。人格心理学による人間理解が、現在、宗教的人間理解と如何に近づいているかと、これによって知られるであろう。従って、宗教心理学でも、人格心理学でのこうした理論的展開に則応して、正常人格における宗教信仰の *nature* と *function* の研究が、一つの中心課題となるわけであり、現に、この線に添った研究が多く行われていると云うことができる。

*Maturity* 理論の、更に具体的な内容について、ここに述べ余猶はない。先に触れたオルポートと、マズローが、この分野で貴重な研究業績を残していることだけを附記しておく。

ジョンソンが、こうした理論を適用して、宗教的人格の研究に業績のあることを示されてはならない。

与えられた紙数の制限から、説明不足、或いは触れられるべくして触れられなかった問題の多くあることは、これを否定出来ないうちに思う。しかし、アメリカにおける宗教心理学の現状と、その大勢が、ほぼ誤りなく伝えられておれば幸いである。新しい問題領域、或いは研究方向として筆者の関心を捉えたのは、神学の立場からする精神治療関係科学との交渉であり、人格心理学における成熟人格論と関連した宗教的人格及び宗教の人格における機能研究の問題である。我が国においては、この方面への関心が比較的薄く、ところどころ事実を照して、小論が、何らかの参考とまなり得ることを願っている。

### 参 考 文 献

- Oliver, J. R. : Pastoral Psychiatry and Mental Health 1932.  
Jung, C. G. : Modern Man in Search of a Soul. 1934.  
Boisen, A. T. : The Exploration of the Inner World. 1936.  
Allport, G. W. : Personality. 1937.  
Bonnell, J. S. : Pastoral Psychiatry 1938.  
Boisen, A. T. : Religion in Crisis and Custom. 1945.  
Hilmer, S. : Pastoral Counseling. 1949.  
Adorno, T. W. : Authoritarian Personality. 1950.
- May, R. : Meaning of Anxiety. 1950.  
Roberts, D. E. : Psychotherapy and a Christian View of Man. 1950.  
Wise, C. A. : Pastoral Counseling. 1951.  
Tillich, P. : Courage To Be. 1952.  
Trout, D. M. : Twelve Steps and Twelve Traditions 1952.  
Johnson, P. E. : Psychology of Pastoral Care. 1953.  
Guntrip, H. : Psychology for Ministers and Social Workers. 1953.  
Allport, G. W. : The Nature of Prejudice. 1954.  
Outler, A. C. : Psychotherapy and the Christian Message. 1954.  
Ostow & : The Need to Believe. 1954.  
Biddle, W. E. : Integration of Religion and Psychiatry. 1955.  
Oates, W. E. : Religious Factors in Mental Illness. 1955.  
Allport, G. W. : Becoming. 1955.  
Wise, C. A. : Psychiatry and the Bible. 1956.  
Mairret, P. : Christian Essays in Psychiatry. 1956.  
Wolf, W. : Psychiatry and Religion. 1956.  
Festinger, J. : When Prophecy Fails. 1956.  
Guntrip, H. : Psychotherapy and Religion. 1956.  
Sargant, W. : Battle for the Mind. 1957.  
Johnson, P. E. : Personality and Religion. 1957.  
Tillich, P. : Dynamics of Faith. 1957.

(1) 〇 心理學 )

- Oates, W. E. : Religious Dimensions of Personality. 1957.  
Linn, L. : Psychiatry and Religious Experience. 1958.  
Bertocci, P. A. : Religion as Creative Insecurity. 1958.  
Leach, M. : Christianity and Mental Health. 1958.  
Erikson, E. : Young Man Luther. 1958.  
Tillich, P. : Theology of Culture. 1958.  
Hilther, S. : Preface to Pastoral Theology. 1958.  
Fromm, E. : Art of Loving. 1959.  
Argyle, M. : Religious Behavior. 1959.  
Frankl, V. E. : From Death-Camp to Existentialism. 1959.  
Johnson, P. E. : Psychology of Religion. 1959.  
Academy of Rel. & Mental Health Religion, Science and  
Mental Health. 1959  
Suzuki, D. T. & Fromm, E. : Zen Buddhism and Psychoanalysis. 1960.  
Academy of Rel. & Mental Health Religion in the Developing Personality. 1960.

## 西谷啓治著 「宗教とは何か」

玉城 康 四 郎

本書は次の六篇の論文から成り立っている所の、著者の最近の宗教論集である。すなわち、一、宗教とは何か、二、宗教における人格性と非人格性、三、虚無と空、四、空の立場、五、空と時、六、空の歴史、である。緒言にも述べられてあるように、著者は最初「宗教とは何か」という課題の下に筆を起して始めの四篇を完結し、それでお書き足りない所を補って後の二篇を加えている。従って各篇はそれぞれ独立した論文でありつつ、互に相補いながら一貫した意図によって貫かれている。

本書の著しい特徴として、宗教現象の考察によってその本性を明かにしようとする宗教学の態度から区別せられる点が挙げられる。すなわち著者自ら宗教の何たるかを問い、自らそれに答えようとする主体的態度である。これは本書を一貫している著者の学的方法であるということが出来る。このような態度は、すでに二十年前に発表された「根源的主体性の哲学」以来定まっていることであり、近年ではエックハルトやニーチェに深く思いを潜めて、著わされてきたいくつかの書物のなかに窺われる。従って本書に見られるような主体的態度は著者の学

的経歴から見て当然であると云える。のみならず、宗教とは何かと、正面切ってその根本問題と対決したことは、従来の学究の必然的な帰結であり、また未来へ伸びていくための新たなステップとも見ることができよう。

著者の宗教追求の主体性は、もっぱら宗教そのものの在り方の問題につながっている。宗教の成り立ちが、実は自己存在と内面的に深く結び合っている点が着目せられる。宗教を問うことは自己を問うことに外ならない。従ってたとえは、宗教は人生に必要か否か、という問い方はすでにそれを問う資格を失っているか、あるいはむしろ兩面して北斗を尋ねるが如き誤まりをおかしていることになるであろう。なぜなら宗教はまさに自己があるというそのことから出立しているからである。

このような自己存在に向けられた著者の省察は、近代という歴史的境位の根柢にひそんでいると思われる問題を通して、存在そのものを掘り返し、同時にリアリティの源泉を探り直すという仕方で行なわれている。自己を問うといっても、十九世紀における思想の諸体系のように、理性、直観、感情という如き内在的なものに立脚することはもはや不可能である。ここではどうしても存在そのものがくつがえされ、突破され、自己の内と外とが一つにつながった広野に出なければならぬ。著者としてこのような思想の方向をとらしめたのは、後期のシェリング、ショーペンハウエル、キエルケゴール、フォエルバッハ、マルクスなどであり、ことにニーチェのニヒリズムの立場が強い影響力を示している。この点から云えば、宗教追求の背景をな

しているものは遠い以前からの西欧思想であり、同時にその現代的使命であると云える。従って西欧思想を背負いつつ、その流れに沿い、ついにはその宿命に身を任せようとしているとも見られなくはない。しかし著者は、もう一つの枕を力強く打ちこもうとするのである。そしてこの枕によってその激み、うずを決定的に方向づけようとするのである。それは西欧思想とは全く異質的な仏教である。ことにその空思想である。なかつくそれは禅の実践に即応して展開する所の思索の形態をとっている。仏教の空思想は、ニーチェのニヒリズムに酷似しながら、なおニヒリズムがニヒリズムに止まろうとする微妙な対象性をも打ち破って、空をも空ずるといふ無限の脱落と無限の展開とを同時に遂行するものである。ニヒリズムの真の徹底と実現は仏教を措いて外にはあり得ない。この点から見れば、著者は西欧思想の現代的宿命の行き詰まりに対して仏教を主張しているとも云えるであろう。

しかし著者自身の本旨は、そのような態度からは微妙に區別される。著者はいかなる意味においても一つの学派もしくは一つの宗派に足場を持つものではない。従って西欧思想に対して仏教の優位性を念頭においているのではない。そうではなく、ひたすら存在そのものを掘り返し、リアリティの根源を尋ねているだけである。それが著者の三昧的思惟であり、思惟的三昧である。とくにこの書の後篇においては、禪定における三昧がそのまま思索の動的形態として現われている感がある。このような観点において宗教そのものを究尽しようとする著者の立場

では、もとより仏教をとくに挙揚しようとする意図は含まれていない。ここに論ぜられている仏教的なもの、すでに形態をなしている仏教ではなく、著者のなかに新しく蘇ってきた仏教的思索の生命である。従って著者の立場は、西洋に対する東洋でもなく、もとより東洋に対する西洋でもなく、東西の交流からその融合への激しい陣痛を背負わされている現代を背景にした、徹底して現代人の立場である。それはまた現代に固有な全人の立場であると云える。

「宗教とは何か」という著者の追求は、東西思想の交流のさなかにある現代の知性として当然見るべきものを見、突くべきものを突いていると考えられる。ことに西欧思想とは無関係に発達してきた仏教が、新に著者によって見直されていることは注目に価する。仏教は思想としてはすでに数百年も前に展開を停止したものであり、そのままの形では現代思想との交流は困難である。この書に現われている仏教的なものは、その形態の奥深くから汲みとられてきた仏教の生命が、著者の生活と思索とを通して現代思想の問題のなかに現われてきたものである。著者は仏教のなかに新たな意義を見出そうとしている。仏教の空が西欧思想に対して独特な性格を有するだけではなく、空に徹することによって反って西欧思想の目標を完遂し得るといふ見地から、ニーチェのニヒリズムを空思想に照応して考察し、さらに積極的に歴史観の根柢に空思想そのものを置いていくことは、著者独自の創見である。

筆者はこの書を一読し終って、宗教に関する著者の強靱な追

求力に驚きを感じると同時に、今更ながら、宗教とは何か、の解答のむずかしさを嘆せざるを得ない。多くの宗教現象のなかから共通な性格をとり出してこれに答えることは一応分りやすい。しかしそうではなく自ら向いつつ宗教の本性を明かにしようとすることは、遂にはあるべき宗教の単なる形骸、単なる観念をとどめるにすぎないことになるのであろうか。従ってそれはあるべき宗教のあるべき形態の追求に終るのであろうか。この問題の所在を突きつめていくと、宗教とは何か、に窮まって主體的に答え得るものは、実に宗教そのものであるということにならざるを得ない。丁度、哲学とは何か、に対して、それはプラトンの哲学、カントの哲学自体がそれであるように。そうになると、この追求の完遂のためには、著者によって方向づけられているものにつながる所の現代人の宗教の創建が必要となってくるであろう。少くともそれへの努力のなかに現代人の宗教の解答を求めなければならないであろう。しかるにそれに必要な力は現代日本の知性のなかには準備されていない。長い間の宗教無視、宗教無関心が、日本の知性をして宗教に対する感覚を消失せしめている。宗教に向う根本問題と現代日本の知性ととは絶縁に等しい状態におかれている。このような事態のなかで本書は提示されているのである。これはもはや著者ひとりの問題ではない。しかもこれこそが実は知性を荷う著者の最も苦心している所であらう。(昭三六・二刊、A5三二一頁、七五〇円、創文社発行)

Carl Michalson:  
"Japanese Contribution to Christian Theology"

鈴木 一郎

ドリュエウ大学の組織神学教授カール・マイケルソン博士は、三年前（一九五八年）の春、半歳にわたって日本に滞在され、東京神学大学及び青山学院神学科の客員教授として教鞭をとられたが、その僅かの期間を利用して、米国人らしい活発な精力を存分に發揮して、明治以来この百年間の日本プロテスタント神学ならびに宗教哲学の主要作品を検討し、その結果を博士一流の明快な筆と皮肉やユーモアに托してまとめあげた。それがこの「基督教神学への日本的貢献」である。

序文にもあるように、日本語を理解しない著者が、短期間に、限られた資料にもとずいて整理したものであるだけに、その取りあげた著書や神学者の範囲も限定されて居り、又、その図式的な日本神学の分析には燥急なる概括のそしりをまぬがれない面がないとはいえないが、今まで外国には殆ど紹介されていない日本思想の、更に限定されたキリスト教神学を、はじめて体系的にまとめて公表したという点で、画期的な企てであるといえよう。

資料に関しては、著者自身詳しくのべているように、その公平を期して、選択にあたり多くの神学者の意見をとり、最も重要と考えられる学者数人について、その主著を検討している。そ

の中には、藤井武、内村鑑三、関根正雄、熊野義孝、黒崎幸吉、渡辺善太、前田護郎、北森嘉威といった神学関係の人々は勿論のこと、更に、波多野精一、三木清、和辻哲郎のような哲学乃至宗教哲学の領域に属する人々まで含まれて居り、相当の巾をもった資料につき、それらの重要と考えられる部分、又は全文の訳をノートしている。「時と永遠」の如きは、四ヶ月間、毎週三時間を費して全訳文を日本語のテキストの行間に書き込んである。この様な仕方は、ままた資料の推奨者の主観や、訳にあたる者の神学的、乃至、語学的能力に大きく左右される嫌いがあるのであるが、著者は、その拡範な欧米神学ならびに歴史的知識を判定の基礎におき、比較的忠実に紹介の任務を果して居り、又、そこにとりあげられている神学者も、比較的妥当であるように思われる。

全巻は、組織的に日本神学の発展を、聖書を中心とする無教会主義に筆をおこし、教会存在の神学から、北森嘉威の「神の痛みの神学」にふれ、宗教哲学で終っている。まず、内村鑑三の無教会主義にみられる聖書解釈の問題と、教会観を批判し、更に、渡辺善太の教会肯定の立場からの聖書神学（正典としての聖書は、教会によって編纂されたという点）をカトリック教会の主張に対比し熊野義孝の伝統と伝承の区別にもとづく新旧両派の教会観の差異を述べ、更に戦後の神学者、北森嘉威の「痛みの神学」に一章をさいているが、結論として、日本神学の最高峯に位する者は、波多野精一の「愛の時間の神学」であると断じている。

これを一読して感ずるのであるが、マイケルソン自身徹底したドイツ神学の研究者であるだけに（氏は、チュービンゲン及びパーゼル大学に学び、現在シュトラスブルクに滞在中）これら日本人神学者の思想を、欧米、特にドイツ神学と比較して、これらの学者が、一様に徹底した欧米神学の基礎の上になつてゐる事実を、驚異と尊敬と共感の情を示している。特に波多野精一の深く且広い正確な読書の跡には、無限の敬意を表している。又、それと同時にかかるドイツ神学の咀嚼の中に散見するドイツのものとは別個の「日本的なるもの」を外国人である著者は、みががしていない。その中には北森嘉威の「痛み」と日本語の「つらさ」の対比や「いき」と「やほ」といったような日本古来の文学的表現は勿論のこと、より技術的な哲学的用語の中にも、日本独自の要素をいくつか発見している。たとえば、さきの「伝統」と「伝承」の区別などがそれであるが、「主観的」と「主體的」の差についても、在来英語、ドイツ語で、Subjectivity あるいは Subjektivität の一語であらわされている概念が、この二つの日本語になつている点に注目して、これをハイテッカーにおける Subjektivität から Subjektität が区別された過程と比較し、Subjectivity とは別に Subjecticity という新しい英語を作つて、日独両語になぞらえてゐる。これは欧米の言葉の中では在来区別されていない概念を、東洋の学術用語に見出した一例であろう。同様に、「時と永遠」の中にある「未来」と「将来」の使い分けがとりあげられている。マイケルソンは、英語の future にあたる日本語が not yet

come という否定的な内容を含む「未来」と about to come という積極的な意味をもつ「将来」という言葉で表現されている点に、深い興味を示している。その区別は、日常的には混同され、みのがされているが、波多野精一も指摘する様に、「時間」の構造を宗教哲学的に理解する時には、大きな意味をもつのであって、こうした日本語のニュアンスは確かにある神学的「貢献」をなすモメントを含んでいるといえよう。この区別は余程著者の気に入ったらしく、ドリュウ大学の講義にも引用したりするので、同大学の学生間に、そのうちに日本語が神学部必修になるのではないかという冗談が流行っていると序文で書いている。この様な「貢献」は、量子力学の素粒子理論の様に、学問を根底的に動かすような発明や発見とはいえないかも知れない。そして我々にとっては、極く日常的な日本文化そのものの一表現でしかない場合が多い。しかし、この様な特定の文化にちかわれた小さな思想的表現が、伝統ある学問の大きな構造の中にとけこんで、「日本的」という肩書をすてて一つの普遍的なるものの理解に貢献するということはありうることであろう。

マイケルソンは日本神学の性格をいくつかの面から批判的に考察しているが、その中で哲学乃至宗教哲学の役割が、ややもすれば二次的、道具的になっている事を指摘している。一九三四年のバルトの「否！」<sup>ナイン</sup>以来一般に欧米でもこうした論義は激しく交され、一般に哲学を真面目に取りあげる事が、神学者としての体面をそこなうというような考え方が生れた。パウル・ティリヒなどにも「彼は宗教哲学者であって、神学者ではない」

といった言葉が一種の非難としてなげられている。宮本武之助は、その著作は「キリスト教信仰の制約をうけぬたんなる哲学である」といっていないながら、同時に「それはキリスト教徒の具體的文化的表現」といいかえている。そこで哲学は「超越者を象徴するものの一般的論理的自覚」ではあるが「神の啓示には直接に関係をもっていない」とされている。象徴としての哲学は信仰に根ざす愛に出発するが、啓示に立つのではない。その意味で神学と哲学は区別されるが、分離されてはならないとして「神学的宗教哲学」の樹立を試みている。

この波多野、宮本の立場に対して、弁証法神学信奉者達は、バルト、ブルンナーの一九三〇年代の論争を、そのまま信仰と理性、アガペーとエロス、神学と哲学といった図式に固定化しているが、これは必ずしも正鵠を得ていないとマイケルソンはいう。波多野は、どちらかといえばバルトに親近感をもっている。「ブルンナーは哲学を利用することしかしてないが、バルトは、ただ哲学を除外しているにすぎない。」

これに対して武藤一雄はバルトよりもケルケゴールの立場に関心をよせ、哲学と神学はその相互の関係を保ちつつも、それぞれが自主制を確保し、又、哲学は神学の道具となるのではなくして、神学の否定的、自己批判的要因としてのみならず、神学そのものの文化一般への関与の機会を与える積極的な意味合をもつべきであるといっている。

こうした問題は既に欧米でもこの三十年間論ぜられている所で、それは特に「日本的」であるわけではない。元来、長い伝

統をもつ神学は、その殆どの問題を過去二千年の歴史の中で何らかの形でとりあげて来ており、それは、未開宗教の場合と異り、聖書神学、歴史神学、組織神学といったように高度に発展の道を進んで来ている。この様な伝統ある泰西の神学を前にして、未だにこうした部門々々の研究の分化さえ充分になされていない近々百年の日本プロテスタント神学が、如何なる「貢献」をなしたかということになると甚だ疑わしい。それは大きな既成神学体系の前には無に等しいものといえよう。けれども、同じ信仰内容、思想内容もそれが異なる言語で把握される時に、その言語ならびにその言語の属する文化に独自の表現や理解の形式が、思いがけない新しいものを提供することはあり得よう。そのような幾つかの概念をえぐり出して、大きな世界神学の系譜の中にのせてみせてくれているのがこの「基督教神学への日本的貢献」である。全巻を通して鋭い批判が、「あぐら基督教」「ぶろしき神学」といった著者独特のユーモアにつつまれていて、終始面白く読める。

(191 ps, 1960, Westminster-Press, Philadelphia)

重ねて本誌編集委員より、紹介を命ぜられたのは、この書にそれだけの意義があるからであらう。

さて、中世以来古事記は、神道古典の一として数え挙げられている。勿論、それは他宗教の聖典と性質を大いに異にするが、神道に大きな関連ある書たることは否定出来ない。

古事記が撰上されて、来年で丁度千二百五十年になる。今日、古事記はわが国最古の書として、日本書紀と並べ尊重されてはいるが、その千二百五十年間、本書の扱いは一様ではなかった。平安時代には、周知の如く日本書紀があくまで尊重され、それがわが神代を、また上代を伝える勅撰の正史であり、諸般の典拠でもあった。而して、日本書紀の講筈は宮廷でも開かれていたが、古事記は先代旧事本紀とともに、その日本書紀解読のための参考文献としての地位におかれ、又、日本紀を正としての、傍証史的な取扱いしかされていなかった。鎌倉時代に至っても、ほぼ同様で、僅かに卜部兼文によって注解され始められたものを見るが、旧事本紀が度会神道で神書として取扱われた割合に比すれば、依然として低い地位にあったとみねばならず、現存最古の古写本、真福寺本古事記の奥書をみて、当時古事記そのものが散逸し殆どみられなくなっていたことも知り得る。それが吉野朝を経て、室町時代に入ると、旧事本紀・古事記・日本書紀は三部本書と卜部神道で説かれ、尊重された如く見えるものの、その実、この三部は対仏教的な意味しかなく、相変らず、日本書紀を優たるものとし、その解読のための旧事本紀・古事記であったことは容易に知り得るところであ

## 神田秀夫著 「古事記の構造」

評

鎌 田 純 一

本書が公刊されてから、既に二年になる。その間に多くの書評がなされ、筆者も二、三で、その紹介をした。しかるに更に

り、現存の写本・註釈書等の上の差がそれをよく物語るのである。続いて、江戸時代もその初期は、儒家神道・垂加神道と日本書紀を中心とした伝統があり、僅かに春日社で、又一部で細々と、古事記の講読でなされ始めたに過ぎなかった。しかし、本居宣長が出現して、その事情は一変した。宣長の精緻なる古事記研究、一方には、旧事本紀偽書説が出てそれが一蹴され、古事記伝、古訓古事記が出、殊にその宣長の道統を継ぐ国学者の学が発展するとともに、古事記の地位は高まり、神代を記す最高の書とされ、従来の神道を日本書紀神道と名付けるならば、いわゆる復古神道は古事記神道と名付けねばならぬ程、その派に大きく取上げられ、又影響を与えたのである。而して、その復古神道・国学の流れの上に立った明治維新以後の神道界、神道学者に古事記が尊重されて来たことは当然のことであつた。しかし、ここで問題は、その古事記のすぐれた価値を見出した宣長の学、その偉大さ、その参照力の豊富さ、周到さ、漢学の素養の非凡さ、それは古事記伝以後に古事記伝以上のもので容易に生み出さなかったのである。宣長以後に幾人もの古事記学者が出たが、その成長は、決してそれを超えるものではなかった。明治以後も古事記研究を志すもの、先ず古事記伝を手がかりとして古事記に取組むのが常で、容易にそれを脱却し、超越し得なかつたのである。古事記研究を宣長以上にするには、宣長以上の才智・学力・根気があるか、又その方法以外のすぐれた研究方法によってする他なかつたのである。

それで、近年の諸学の発達は古事記を自由に夫々の学問分野

の新しい研究方法によって再検討させ始めているが、先に、国文学・国語学・史学・民俗学・神話学等あらゆる角度から、これを検討することが企てられ、まとめられたのが「古事記大成」八巻であつた。確かに、そこには古事記伝とは違った新鮮な古事記研究の方法と方向とが示されていた。しかし、それは、大成と云う編集上の制約からか、その間口をみせられたただで、更に深い研究はそこにみられなかつた。

ここに、その大成以後の、古事記伝にしばらくはいいながらも深い研究が、国文学者であり、比較文学的方法で取組んで来られた神田教授によってなされたのである。先人を乗りこえる才智と勇気とを持ってなされたこの研究は、古事記研究の新風であり、この研究は、古事記を神道古典とする者、又神道に関心をよせる者注目せざるを得ないであろう。

さて、「古事記の構造」との書名は、古事記を分析検討した結果、それは一時に書き下されたものでなく、いくつかの資料があり、それを統合編纂されたものとみて、その個々の資料を検討し、統合状況を明らかにせんとしてつけられたものである。その章題を掲げると、I序説、II仁徳グループと継体グループ、III古事記本文の三層、IV飛鳥層の文体に及ぼした漢訳伝典の影響、V「娘子」と「郎女」、VI崩御年干支と書紀の干支、VII綏靖天皇以下八代の系譜、VIII崇神天皇百六十八歳考、IX崩御年干支と系譜及び伝説、X日本武尊と成務天皇、XI難波播磨の神話圏と出雲の神話圏、XII筑紫の神話圏と大和の神話圏、XIII古の文芸作品となつた古事記、付録としてXIV山陵覚書となつて

いる。

まず、I序説で、古事記は本居宣長により訓をつけられたが、その宣長訓の如き全巻にわたるきれいに均された訓は、古事記が太安万侶によって、一時に書き下されたものでなく、いくつかの資料があり、統合されたものである故、それに一樣の訓をつけるのは無理なものであり、本来的なものでなく、それを脱却しなければ新研究はあり得ないと説き、著者自身、その白文を基礎として研究をすすめている。この点、異論もあろうが、宣長訓が必ずしも落着いたものでない故、この研究態度は傾聴すべきであろう。続けて、古事記序文にある帝紀・旧辞を追求し、帝皇日嗣及び先代旧事は舒明天皇のもとにあった本であるとし、それが、古事記の根本となっていることを説かれる。この点尚検討すべき点はあるが、注目すべき説である。IIより、その古事記の分析に乗出し、仁徳グループ（仁徳帝以下十代）が伝えた彼等自身の伝説を抽出検討、更に継体朝の輪廓を記し、継体グループ（継体帝以下八代）の系譜・伝説を検討し、その仁徳グループの系譜が粗である割に伝説に精しく、継体グループがその逆である点に注目、それは継体グループにより古事記の帝室系譜が編まれたが故のこととして論をすすめる。古事記の現在は、継体即位の五〇七年を上限とし、皇極讓位の六四五年を下限とすると重要な見解を出され、継体グループが残した筆録の痕跡・伝説の筆録と再録と、その用字法から推察を加えておられる。

書 次Ⅲが、本書の本論中の本論であるが、古事記本文を、敏

達朝前後の古層と、舒明朝前後の飛鳥層と、元明朝前後の白鳳層の三層に区分して、それが重疊、錯綜していることを明らかにし、現存本文の基礎は、あくまでも舒明朝前後の飛鳥層のものとして、その単語程度が摘出出来るに過ぎない古層、また朱筆乃至加筆よりなる白鳳層を明らかにした後、安万侶はそれらのものを編集構成することに努力したのであって、決してこれまでみられていた如く、自ら書き下したのではないと説かれる。これは正に独創の見解であり、卓見であろう。これまでも古事記の原資料の存在を説くものはあっても斯く明確に提示されたことはなかった。この三区分の結果には今後異論も出ようが、その分析方法と、この試みの影響は大きな波紋となり、古來記研究発展の一基礎となろう。IVでは、文体を論じ、古事記は詩句と散文との双在する文体なることを指摘、その源泉が古代インドにあることを説き、又音仮名に漢訳仏典の影響、「所以」と「故」との対応、「白」の敬語的用法から古事記・漢訳仏典の関係をみ、そこに古事記成立前後の文化状況をおわせて居られる。そして、更にVで、漢語の影響として「嬢子」と「郎女」の語の内容について考察して居られる。以上の文体についての考察、これが本書の中心であるが、それを具体的に用字法の点で押えて論ぜられたところ注目すべき新研究と云えよう。

次に紀年の問題では、VIで、日本書紀の暦年の虚構の構造、更に古事記の崩御年干支が古事記の天皇の「御年」の伝承と無関係なものであることを強調し、それは帰化人の伝承が原因し

ていること考え、Ⅳでは、天皇の御年として記された数は年令でなく、稲の数量であるとし、大和の耕地面積に比例配分した御年を論じ、Ⅴで、かく崩御年干支を帰化人の伝承の影響、天皇御年の数は実は稲の数としたことから、それを総合的に再検討して居られる。

次に神話の問題であるが、大和に対して出雲神話なる語は従来より一般に云われて来ているが、更にここで、難波・播磨の神話圏、筑紫神話圏なる語を出されている。それは、出雲神話と云う語は、出雲民族の神話と云ったものと考えての語であるが、著者の考えでは、出雲も大和も同じ日本人であり、その別の民族とみるような語を避け、しかも同じ日本人であっても神話は一本でなく、地方グループに区分し得るところから神話圏なる語を使われての論であるが、この章に関連しては、今後更に氏は詳細なる論を展開して行かれるのであろう。

以上、古事記を分析し、その構造を明らかにしようとしたこの書は、極めて緻密なる考証を基礎としての卓見、新説に感服させられるとともに、中に凡人の容易に及び難い想像力がその基調としてあり、その想像力を基礎とし発展させられた論放の中に、その裏付けが充分に説明されていず、俄かに納得しかねる点がないでもない。しかし、何れにせよ、古事記学界にとって、その方法論の独創的なこと、その目指される方向は、確かに新風をまき起されたものであり、古事記研究は、この書を一基礎としてまた前進させられるものと信ずる。(昭三四・五刊、A5三四七頁、四八〇円、明治書院発行)

## 会報

### ○理事會

日時 四月二七日(木) 午後三時三〇分—六時

#### 一、「宗教研究」編集の件

東北大学から「宗教研究」の編集事務の引きつぎをおこな  
い、一六八号より東京大学文学部宗教学研究室で編集事務を  
とりおこなうことにする。

従来「宗教研究」の編集委員は常務理事が兼ねていたが、今  
後は常務理事をもつて編集顧問とし、別に編集にあたる編集  
委員をもうけることとし、次の諸氏を編集委員に委嘱した。

原 実、野田幸三郎、鈴木 一郎、高木きよ子

玉城康四郎、田丸 徳善、田村 芳朗、戸田 義雄

植田 重雄、脇本 平也、柳川 啓一

(敬称略 ABC順)

なお、編集委員の任期は二カ年とする。但し、現編集委員  
の任期は本年度評議員の改選期迄とする。

#### 二、評議員選考委員選挙の件

別記の選出内規を決定した。

#### 三、賛助会員の件

学会運営、とくに学会誌発行の補助金として、宗教法人あ  
るいは個人から広く寄付をおおぐこととする。寄付者は別記  
賛助会員内規により、賛助会員としてあつかう。

### ○常務理事會

日時 五月二五日(木) 午後六時—八時

#### 報告

一 会誌「宗教研究」一六八号の編集状況の報告がありました承  
された。

### ○選挙管理委員会

五月二五日(木) 評議員選考委員選挙内規によつて常務理  
事により構成する選挙管理委員会が発足した。  
同委員会において別記の選挙期日を決定した。

#### 評議員選考委員選出内規(昭和三十六年四月二七日)

#### 一 選挙権および被選挙権

投票ノ切日の六カ月前よりひきつぎ会員であり、前年度  
までの会費を納めているものは、選挙権および被選挙権を有  
する。

#### 二 有権者名簿

有権者名簿は会員名簿をもつてこれにかえる。但し会員名  
簿作成後の会員の移動については「宗教研究」会報欄に掲載  
する。

#### 三 選挙管理委員会

選挙管理委員会は常務理事によつて構成する。

#### 四 選挙期日

選挙期日は評議員の任期終了の年、選挙管理委員会におい  
て決定する。

#### 五 選挙方法

a 会員中より選出される選考委員

① 選挙は全会員の郵便投票による。

② 投票は二名連記無記名とする。

③ 投票は所定の送付用封筒および投票用紙を使用する。

b 理事中より選出される選考委員

別に理事会の互選によつて選出する。

## 六 選考委員の決定

① 開票は選挙管理委員会にて行う。

② 会員による選考委員の決定は、得票順とする。

③ 同点者が二人以上の場合、年長者を優先する。

④ 次のものは無投票とする。

① 投票メ切り日までに到着しないもの。

② 所定の送付用封筒および投票用紙を使用しない場合

③ 送付用の封筒に住所氏名を記入しない場合

④ 投票用紙に所定以外の事を記載した場合

⑤ 投票を二通以上一括送付した場合

⑥ 郵送しない場合

⑦ 当選人はやむをえぬ事情の場合、告知後一〇日以内に

辞退を申出ることができる。

## 会員内規

### 賛助会員規定

第一条 本会の趣旨に賛同しその事業を後援するものを賛助会員とする。

第二条 賛助会員は法人（又はこれに準ずるもの）及び個人の

中から理事会においてこれを推薦する。

第三条 賛助会員は年一万円以上の会費を納入するものとする。

第四条 賛助会員は、「宗教研究」その他本学会出版物の配布をうけ、本会主催の講演会・学術大会及び国際学会に來賓として出席することができる。

## 昭和三十六年度評議員選考委員選挙期日

四月二七日（木）理事会で選挙内規決定

会員・準会員の仕分け

四月 下旬 問合わせ状発送（全会員）

五月三一日（水）問合わせ状締切、

七月一五日（土）選挙内規、選挙日程を「宗教研究」一六八

号に掲載する

七月二九日（土）有権者決定の選挙管理委員会

七月三一日（月）投票用紙、説明文発送

八月三一日（木）投票締切

九月 七日（木）選挙管理委員会が開票、（当選者に即刻通知する）理事の互選による選考委員決定。

九月一四日（木）当選者を会員に通知

九月一七日（日）当選者の辞退申立て締切

九月二二日（金）当選者決定の選挙管理委員会

一〇月二四日（土）評議員選考委員会

一〇月二五日（日）総会の席で評議員選任評議員の互選により

理事の決定

### 評議員選考委員選挙のおしらせ

このたび昭和三六年一月二六日に改正された日本宗教学会会則にもとずいて、評議員選考委員の選挙がおこなわれます。

改正された会則は、「宗教研究」一六七号に、選出内規は、「宗教研究」一六八号（本号）に掲載されておりますから、御一読願ひあげます。

選挙の投票用紙は、投票説明書とともに、有権者各位宛七月下旬に郵送いたしますが、選挙に関するお問い合わせは、『東京大学文学部宗教学研究室気付、日本宗教学会評議員選考委員選挙管理委員会』に、下さるようお願いいたします。なお内規により、選挙権および被選挙権を有する方は、投票メ切日（本年は八月末日）の六ヵ月以前よりひきつづき日本宗教学会の会員であつて、昨年度までの会費を納入された方でありませう。

執筆者紹介

田丸 徳善	大正大学講師
堀越 知巳	早稲田大学大学院
池田 末利	広島大学教授
吉岡 義豊	大正大学教授
原 実	東京大学講師
上田 賢治	日本文化研究所研究員
玉城康四郎	東京大学助教授
鈴木 一郎	青山学院大学助教授
鎌田 純一	国学院大学講師

訂 正

前号（一六七号）会報欄記載の日本宗教学会会則に誤りがありましたので訂正いたします。

〔九二頁〕 日本宗教学会会則第十一条

誤 正会員は、本会会誌の配布をうけ、（以下略）  
正 会員は、本会会誌の配布をうけ、（以下略）

前号（一六七号）の執筆者

谷口隆之助 宮城学院女子大学教授  
川島貞夫 青山学院大学院  
杉本卓洲 東北大学大学院  
坪井洋文 日本文化研究所研究員  
柳川啓一 東京大学助教授

前号（一六七号）の「執筆者紹介」が印刷所の手違いにより脱落いたしました。まことに申し訳ありません。

# Recent Trends in the Methodology of Religious Studies

Noriyoshi TAMARU

Though nearly a century has passed since Max Müller established the modern science of religion, there still seem to exist certain ambiguities about the nature and method of this discipline. Especially, the recent methodological reflexion has been focussed to the problem of "understanding." Referring to the works of Wach, Eliade, van der Leeuw etc., this paper attempts to find out how an "objective" understanding of religious phenomena is possible.

## On the Kantian “rational Belief”

— concerning with the intellectual inner Intuition —

Tomomi HORIKOSHI

The first aim of this paper is to try and determine what the ground of the Kantian connection between reason and belief is. According to Kant, the rational belief may rest on some subjective ground of thinking. That is to say, if “the holding true” (Fürwahr halten) is sufficient subjectively, but is held to be insufficient objectively, it is called believing. Then on the basis of the clarification, I want to show what the subjective ground of thinking is. The problem, in short, on the functional interpretation of Kant's “Reason-belief” (Vernunftglaube) is that of tracing a transition from transcendental subjectivity to “one's inmost self.”

Approaching the problem of the Kantian Subject by the way of his Precritical works (Poetitz-V.S.133: Refl.XVIII,5297, etc.), an intuitional action of the Subject in the ontological sense which interests us is to be found. This action, which isn't due to the influence of external phenomena, is designated by “intellectual inner intuition.”

Although in the first Critique, the bare "I think" remains entirely unknowable, there seems to be no reason to believe that in any of his Critical investigations Kant overlooked the concrete side of the Subject. The proposition "I think," if it means I exist thinking, is not merely logical function, but determines the Subject with reference to its existence. This is the Supersensible Substratum which he interprets to be "an identity of structure in personality," and is nothing but the so-called "feeling of my existence."

If the Kantian Ego meant a "reality" of some apprehensible "content," which is the thesis of the discussion, this achievement cannot be along the lines of rational reason. Our understanding of "the intellectual inner intuition" in one's inmost self, as thus revealed, not only permits but supplies the very grounds for Believing.

## A Consideration on Earth Mother of Ancient China

Suetoshi IKEDA

The character “土” written on the oracle-bones of the Yin Dynasty has been ordinarily identified with those of “*tu* 土” and “*shê* 社”, but a question is raised whether this character signified Earth Mother or the ancestral deity. On the other hand, concerning the origin of *shê* recorded on the documents, several opinions have also been proposed by the scholars, eastern and western, among which many Japanese scholars have an influential view that have considered *shê* as the guardian deity or the sacred place of primitive village; but I do not think this view is supported wholeheartedly.

There are three examples for “*tu*, 土” of the oracle-bones, and it seems to me that the one regarding it as an object of worship in the religious service is the older, in which *tu* was regarded as Earth Mother and possessed a character of the ancestral deity. The real fact suggests that, before the time the oracle-bones appeared, an ancestral shrine (*miao* 廟) was identified with *shê*.

I suppose that “土” was a mark of the out-of-door tomb of the ancestral

deity moulded with clod, and that “土” *viz.* *tsu* 土 established as its indoor one, after the erection of the ancestral shrine. From the idea that regarded the earth as the place for peaceful living of the ancestral deity, “土” came to be understood as Earth Mother as well as a pivot of the tribal unity; so, it may well be said that this character became, in the end, the guardian deity of the primitive village influenced by some factors such as the developpement of agriculture and the like.

---

## Acceptance of Thought of the ten Buddhist Precepts by Chinese People

Yoshitoyo YOSHIOKA

It is said that the five or ten precepts, ten good precepts, are essential in Buddhism. Then, how did Chinese except priests and Buddhist laymen accept this precepts, when they were introduced to China? Apparently common Chinese felt it difficult to follow them as they were. Therefore, they were, gradually, changed into such things as they agreed to their daily behaviours and custom. Chinese people brought the changes in the precepts with the great lapse of time.

We can find that the altered precepts were established as the Chinese precepts by Liang dynasty, the beginning of the sixth century. It is interesting that Chinese morlality seems to have been systematized at the same period. Chinese morlality means the ethics of the three teachings, Confucianism, Buddhism, and Taoism, which form a complete whole in Chinese minds.

In this thesis I intend to clear the Chinese ethical thought, by taking up the ten precepts as an example.

## Śvetāśvatara Upaniṣad VI-21

Minoru HARA

The verse from Śvetāśvatara-Upaniṣad is here investigated with light thrown from new materials.

Firstey, the sage Śvetāśvatasa (*vidvān*) in the Upaniṣad appears in passages of Kūrma Purāṇa I. 14, the story of Suśīla's visit to tee āśrama of Dharma-vana in Himalaya. There he is called *mahāmuni mahāpāsupatottama* (KP: I. 14. 32), *munīśvara*, *yogiśvaa*, *yoga-vidām vara* (35), *vicakṣaṇa* (37), *viprendra* (47), presiding over the group of hermits, proclaiming the Pāsupata atyāśrama vrata, and worshipping the God, Śiva. There we also meet the word *śākhā* (sva-śākhā-vihita-vrata, 38; mayā pravarttitām śākhām adhītya, 41). Furthermore the existence of group of *siddhas* (25), *yogins* (26, 28, 41), or *munis* (28, 45) reminds us of *ṛṣi-saṅgha* in the Upaniṣad.

Secondly an investigation of the concept of *atyāśrama* in the Upaniṣad, which also occurs in Kaivalya Upaniṣad I. 5; II. 1, Mahābhārata XII.285.192 ff. (in Bombay Edition), Īśvara-Gītā xi. 69 and two passages of Kauṇḍinya ad Pāsupatasūtra leads us to a hypothetical conclusion that the atyāśramins are ascetics who stand outside of, or even aloof from the orthodox Brahmanical āśrama. They ignore the āśrama and even despise it. This is also confirmed by careful analysis of concepts of the words prefixed by *ati-*, such as *ati-dāna*, *ati-vajana*, *ati-tāpa* in the Pāsupatasūtras, finding themselves in striking contrast with Brahmanical *dāna*, *yajana*, *tapas*, the latter being termed as *ku-dāna*, *ku-yajana*, and *ku-tapas*.

Thirdly, the *brahman* in the Upaniṣad does not mean *tattva*, as interpreted by commentators and modern scholars. On the contrary, it is *mantra*, which must be either five sacred formulae from Taittiriya Āraṇyaka X, (*sadyojāta* etc.) or that from Atharvaśiras Upaniṣad (*agnir iti bhasma* etc.). They are called *pavitra* in other contexts and this interpretation of the word would be better construed with *juṣṭam* (comm. *āsevitam*) of the Upaniṣad.

From these investigations, Śvetāśvatara, *atyāśrama* and *brahman*, together with occasional references to *ṛṣi-saṅgha* and *pavitra*, it would be possibly concluded that the verse vi. 21 of Śvetāśvatara Upaniṣad finds itself in the tradition of Early Saivism or Pāsupata.