

芸能の宗教的意義

西角井正慶

一 遊部

「喪葬令」に遊部アツトビという名が見える。『令義解』（天長年間八三〇年代）に終身勿レ事故云ニ遊部」と註しているのは、恐らく一生賦役の義務がない民だ、だから遊部というのだと解してのことだろう。『令集解』の方には、その伝説的な由来譚をやや詳しく、伝えている。その大要をしるすと、遊部は幽顕の境を隔てて、凶厲の魂を鎮める氏で、古記によれば、遊部は大和高市郡に住む生目（垂仁）天皇妾腹の子の円目王が、伊賀の比自支和氣の女を娶つて妻とした。およそ天皇崩御の時は、比自支和氣が殯所モカヅリに到つて、そのことに供え奉る。よつてその二名を禰義・余此（イ比）というのだとある。ところが後に、長谷（雄略）天皇が崩じた時に、その比自支和氣の子孫が全く絶えたので、七日七夜御食を奉らなかつた。これによつて御霊が荒び給うた。そこで諸国にその氏人を求めたところ、ある人の言によつて、この比自支和氣の女子のあることがわかり、右の婚姻関係を知つて、時代的―には大分飛躍があるが、部曲のいわれであるから矛盾も感じないのだろうし、代々その名で奉仕したのかも知れぬ―円目王の妻を召して問うと、わが氏は死絶えて妾一人あるのみだと答えた。そこで、そのことを負はしめたところ、女は武器を扱うことは困難だから、その職を夫の円目王に移して供奉せしめられたいと願うたので、円目王をして殯宮の奉仕をせしめると、御霊は

和み給うた。これによつて今日以後、手足の毛が八束毛と長くなるまで遊んでいてよい。だから遊部というのだ、とこう註している。『令集解』の出来た平安中期ともなれば、遊びは音楽という用語になつてゐるのだが、こういう無為徒食の意味に解したものと見える。「喪葬令」の註にも、喪は死屍、葬は蔵だといひ、遊部の名の出る輜車（葬車とも註す）に次いで、鼓、大角・小角（くた、即ち笛）、幡、金鉦、鐃鼓などの楽器の数が、親王以下の階級によつて定められてをり、且つこの註には「但此条遊部謂野中古市歌垣之類是」とある。歌垣の類とあるからには、歌を歌うことと関係はあろう。また註の中に遊部の員数をきいてゐるのに対し、従別式とあるだけで、これも判然としない。

遊びとは、音楽を奏し、また舞踏することである。『源氏物語』などには至るところその用語例があるし、「神遊び」・「東遊び」など、音楽の名称ともなつてゐるのだから、喪葬樂奉仕の他には何らの労役なく、貴人喪葬の礼に大和国高市郡からいでて仕える、遊部という民団があつたと見てよいであらう。その部曲の遊びたる職掌を無為徒食の如く説明したのだが、そんなところではない。ともかく、雄略天皇の亡魂が荒んだので、之を和める。仏教的に言へば成仏せしめる意ともなろうか。いやそれより今少し古い意味において、荒ぶ魂を和める為の慰霊の呪術があつたわけだ。その呪術者が絶えたる女系比自支和気の職分を、円目王の男系に移した来歴について『集解』が伝えているというように見られる。令の規定の葬具としての鼓・笛は葬列の威儀のものか、遊部が奏したのか。また七日七夜御食を奉らない為に、御魂があらびたというのだから、死後殯宮における、御食が欠けたという、その方面の奉仕も大切ではあるけれど、遊部という以上は鎮魂技術に関係ある部曲の称には違ひない。

『古事記』に語る天若日子の喪葬についても、更にこれから、さし挟む古代の例は、何かにつけ私は書いてゐるところで、甚だ恥しい気もするが、かといつて挙げないわけにもゆかない。彼の神話では、いろいろな鳥を使つて葬儀を行つてゐる。即ち喪屋を作り、河鴈をきさり持ち（死者の食物を持つ者か）・鷺を箒持ちとし、翠鳥（かわせみ）を御食人、雀を稚女、雉を哭女として八日八夜の遊びをしたことが記紀に語られてゐる。右に詳述した遊部の仕事と大体

相通じるといえよう。鳥を用いたということは、多分に鳥の習性からの連想によるものと思う。鳥と靈界との信仰的な意味は、十分に考えられても、これらの鳥一つ一つの性質まではわからない。雀や雉はその習性からの連想であろう。箒持ちの箒は掃き清める用法よりは、散乱する靈魂を寄せ集める呪具であつたろう。死者への食は、黄泉戸喫から御魂の飯の民俗に至るまで、泣女は、哭や誅の外來知識に敢えて俣つまでもない古代の喪儀民俗といえよう。天若日子の場合にも呪術としての音楽に蘇生する印象は語られている。七日七夜の遊びとか八日八夜の遊びとか、息絶えて後は勿論のこと、あるいは重病仮死の場合にも復活蘇生の呪術があつて、生死の境は古くは容易に判別出来なかつたに違いないし、よし死を確認したとしても遊びが重んじられた。遊びという用語例には鳥の遊びとか遊獵の充字があり、魚釣り遊ぶなどというた場合、また野遊び、山遊びの如く、吾々の物見遊山、万葉集の旅人の歌にも「世の中の遊びの道に淋しくば」とあるなど、遊興娛樂的な面が思い浮べられようが、主として音楽をさしたのである。

記紀歌謡も様々な用途が考えられるが、概していえば鎮魂的意義、それは第一義における外來魂の來触を意味する、魂ふりの呪術に用いられたものと思われるのが多い。天石屋戸の神話には、記紀には歌をば記さないが、天宇受売命(天鈿女命)の神懸りの所作がまず挙げられる。天子の靈威を新しく切り換える週期傳承が基をなして、祭儀的に構成された神話であり、一度記録化されると、こんどはそれを起原としての故実と考えるようになる。天石屋戸に籠りました天照大神が「いかんぞ天鈿女命かく噓樂するか」(紀)とか、「なぞて天宇受売は樂びし」(記)とか、歌や樂器の事は書き伝えられなくても、やはり遊び(音楽)することによつて、誘い出す手段に考えたのだ。それも実は招魂の呪術から出た話と見るのである。一体天石屋戸(天岩戸)の神話は、喪葬儀礼説・自然神話(日蝕・暴風等)説など、様々な解説はあるが、ここでは神女の神懸りの神態(狂乱)が最も中心をなすものと見られる。宮廷の鎮魂祭―平安朝既に第二義的鎮魂(魂しずめ)の信仰となり、現在に及ぶ―にも宇受売命の杼突き鳴らして靈魂を覺醒せしめる、呪術的所作は女官の内掌典が行つているが、掌典長が奉仕する玉の紐を結ぶ呪術は、石上傳來の方法と

して奈良朝以来、主体をなす儀（『旧事本紀』によつて裏付けられている）となつた。緒を結ぶ、むすびの呪術は民俗的には万葉集の歌にも数多く挙げられる。音楽としては鎮魂歌。多分は奈良朝に遡り得るもので、平安朝の神楽採物歌に進展する。

蘇生の説話は、大国主命にもある。命はその度に美しく強大になつてゆく。記紀における生死の問題、喪葬の信仰は、日本武尊が薨して、八尋白知鳥（白鳥が靈魂の象徴と見られた）となつて飛び行くのを、妃や御子等が泣くなく歌つた四首の歌は、古事記編集の当時も天皇の大御葬に歌う歌だつた。それ以来の伝承ではないと思うが、明治と大正との大喪の御儀にも用いられた。万葉集においては、アヲキノミヤ殯宮の歌で、日並皇子を悲しんで舍人等が、「慟傷して作れる歌」と題する二十三首の歌などには、到底雑仕宿直の役をした下級の役人の作と思われぬ非凡な作があつて、柿本人麻呂はその舍人の一人でもあつたらしいが、人麻呂の如き代表詩人—実はそういう儀札歌を作る必要から、彼のように天分豊かな歌人が育つたと言える—の作と思はせる鎮魂的な意義内容の歌がある。然る殯宮の歌が、どんな時どういふ風に歌われたかはわからぬ。恐らくは毎日のように声に出して歌う役があつたかと思われる。「喪葬令」に定められた鼓や笛のことなどはあるいは送葬の行列のみかも知れぬが、ともかく楽器も種々あつた時代である。挽歌に限らず、万葉集の旅宴の歌など、文字に書いて鑑賞したものでなく、声で聞き味うたであらう。日本古来の楽は無論古代から琴、鼓や笛に合せて歌つていたに相違ないが、歌の節も舞いの振りも古代そのままは残らぬ。久米舞も隼人舞も早くすたれた。

二 外来楽

外来楽は、推古朝（六一二）既に伎楽の伝習所が設けられ少年を集めて習わしめ、平安初期にかけて、何かと唐の文化を摂取すると共に、東洋諸地域の音楽も来朝したが、古楽の日本化以前の楽譜の復元は困難であらう。伎楽の曲

芸的な方面は、後々の田楽や伊勢代神楽の曲芸に、その亜流を残したと言えないこともないが、正倉院はじめ東大寺等の諸大寺に伎楽面を残すのみである。その獅子頭は併し今も行列に加わり、伎楽系統の獅子舞（特に曲芸をも発達せしめた）は様々な形式を生んだ。

唐以前の舞としては八佾^{ヤツ}之舞の記事がある。皇極天皇元年（六四二）舒明天皇殯宮の時、蘇我大臣蝦蟇が、己の祖廟を葛城の高宮に立てて、八佾の舞をしたということが、ひどく宮廷を刺激した。その筈である。百八十部曲を集めて、予め蝦蟇・入鹿親子の墓を造らしめ、更に上宮乳部^{ミブ}の民を聚めて、大陵小陵と潜称して使役したのである。そこで上宮大娘姫王が憤られて、蘇我臣は国政を専擅して無礼をなすと歎かれたという。八佾^{ヤツ}舞の佾とは舞人の列のこと、天子は八列八人で六十四人の舞、諸候は六六で三十六人という風に、下にゆく程舞人の数は減じるが、臣下の八佾舞は甚だ潜越至極、然も先帝殯宮の際、その哀愁を尻目に行つたのに対し、上宮大娘姫王が嘆かれたのも道理である。周代の舞なのだから非常に古い舞で、恐らくは祝福の儀礼であつたらう。七世紀には仏教に伴うて有形無形の外来文化が渡来し、人々の耳目を驚かし、譏歎し憧憬させたに違いない。そうした文化を携えてこそ宗教は教化の力を持つことに相違ない。但し舞楽ははじめから仏教音楽に用いられたかどうか。または仏教の宗派による如何、その発生や変革も知らぬけれど、梵唄とか、声明とか、仏教の儀式自身のもつ音楽要素がない筈もない。『日本紀』の中には喪葬についての仏教音楽の記事はない。天武紀に、二月九日、即位祝賀に来朝した新羅の使が帰国するにさいし、難波に饗して種々の楽を奏した記事が見える。これは勿論宗教に関係ないことで、歎送の宴における奏楽と見てよいであらう。

ところが、四年夏には僧尼二千四百余を請じて大いに設齋する仏事や、飛鳥寺の西河辺に種々の楽を奏する記事があり、御宿殿^{ミヤド}（一種の岩屋）の前で、信優等^{フツウヤク}に祿を賜うことがあつて、鎮魂に与る樂人等を優遇したことが見え、とかくこの紀には歌舞関係の記事が多く、神仏習合以前の神仏並存的な信仰様相が窺われる。朱鳥元年宮を名づけて飛

鳥淨御原宮と称し、淨行者七十人を選んで以つて出家せしむ。乃ち齋を宮中の御窟院に設くと、窟殿と同じような齋戸で、然も僧侶の祈禱が行われた。これは神事を行う時と寺院で齋する時とで名を異えたか、別々の施設が見当もつかない。天皇の為に觀音像を造り、觀世音經を大官大寺に説かしたり、また僧尼一百を度せしめ、百体の菩薩を宮中に坐さしめて、觀音經二百巻を読ましめたりして、天皇の御病平癒の為に盛んに仏事を行つていた。もちろん、神祇の奉幣も怠りなかつたが、病はついに癒え給わずして崩御、翌々日始めて発災（みね奉り）、南庭に殯宮を設け、第一に大海宿禰が壬生事を奏した。誄（しぬびごと）は亡き人の一生の業績を讃えることだが、天武天皇は幼名を大海人皇子と申した。壬生事はその幼少の時、育て申した当事を語つたと思われる。ここで壬生の信仰について折口先生説を援用すると大変であるから省略して、ともかく壬生の誄は誄の中最も大切な誄と思われる。それを始めとして終日関係深い人々の誄詞や、僧尼の哭が続ぎ、そうしてこの紀の最後は、仍つて種々の舞を奏すと終つてゐるのである。

朱鳥元年九月、天武天皇崩御の後、皇后（天智天皇皇女）が翌二年即位、持統天皇の御代となるが、先帝の殯宮の喪礼は続き、無遮大会を大宮・飛鳥・川原・小墾田・坂田に設けたとある。無遮大会を「限りなき拜み」と訓んでゐるのは、誰彼と限りなき意で、僧尼庶民一際人々の分け隔てなく行ふ供養である。歌舞をも行つたものらしい。明けて正月朔日というに、やはり草壁皇太子（日並皇子尊）は公卿百寮の人等を率いて、殯で発災の礼があり、梵衆が發災、膳（イ乳）朝臣真人が菓官奏樂とある。その膳部や奏樂のことは、令の遊部を連想するが、仏事は一層鄭重で、萃纒（日本的にはみかづら）を殯宮に奉るといふことや、菓師寺でも無遮大会を行つたり、天皇崩御を新羅に告げると、弔門使が来朝して、仏像や金銀の宝物を奉つたり、殯宮の儀も俄かに仏教的色彩が濃厚となつた。併し、課題の中心とする芸能の点ではしかとした記事がない。種々音楽といふことも伎樂など舞樂の古式なものをさすと思うが別して宗教音楽、あるいは古代の鎮魂舞踊と思わせる記事はない。天武天皇崩じて一年を経た冬十一月一

日には皇族はじめ、宮廷百官、諸蕃賓客が、殯宮に慟哭し、奠ミカを奉つて楯節舞タテノツギを奏することがあり、なお諸氏の誄が続き、最後に皇祖等の騰極次第ヒツギノツギを誄シツび奉つて、かく一年の仮喪の儀を経て、大内陵に葬り奉つている。一面には規模の大きな古墳つまり御陵の出来る期間という事もある。かつ一面には招魂の信仰を持つ殯宮の呪術としての哭や、誄を奏して傷み奉る、実は然することによつて靈は安らかに昇天するものと考えた。蘇生を期する招魂の觀念も自ら推移したろう。

ところで右の楯節舞というのは、どういう舞であろう。楯伏舞タテノツギ（天平勝宝四年大仏開眼の際）とも充字している。

甲ならびに刀楯を持つとある如く、楯を扱ウツう舞で、武人の舞歌には相違ない。持续即位四年には物部麿が大盾を樹つということがある。これは物部氏伝来の神事である。万葉集卷一に「大夫オホウヂの鞆トモの音ネすなり。物部モノベの大臣オホナヅメ楯立タテツつらしも」という元明天皇（元、草壁皇太子妃）の御製がある。この「楯立タテツつらしも」は武士どもが、武備をしていることと解して、女帝らしく軍のことを憂慮せられているのだとする説が有力だ。しかし、それはこの歌に和し給うた御妹の御名部皇女の歌（七五）の内容―しかしその解釈すら右の憂慮に和したものと解してのことであるし、題詞の製作動機など絶対的なものばかりではない―によるので、釈契沖が、右の即位礼の威儀の神盾だと見た説の方が事実シヤクセツに即した解釈である。もし、即位礼には大盾を立てる行事がある、それで諒闇にその楯を伏せる儀があるという証があるなら、楯伏タテツ（節）舞の意義も据わつて来るが、そんな都合よい解釈も強いられない。『日本書紀』では天武・持統紀に至ると、かかる神事・齋会の記述が多い。仏会が一層公的に行われるに至つたからであろう。特に喪葬に関するの歌の目的は万葉の挽歌における鎮魂要素ぐらいたが、この方面の解釈はここで深入する必要もなからう。

一方、娯乐的な一般の音楽も行われ、例えば「労い給いて楽をせさしむ（持統天皇六年、漢人踏歌、唐人踏歌などが行われている。踏歌は漢詩を歌う場合はその最後に万歳樂、歌の場合はよろづよあられ（万代にあれかし）という囃詞を唱えるので「あらればしり」という名称がある。あるいは後々の念仏踊りのように踊躍する。旋回動作を主と

する舞いに対して、跳躍すること、たばしるという表現があるが、踏み跳ねつつ歩く動作による名称かも知れぬ。大陸でも民間の雑樂だと見える。日本の歌垣にも類したので、古典においても踏歌・歌垣を混用しているようだ。この舞踏は行列を組んで朱雀門に訪れるといった、祝福的な正月行事で、漢人等の外来樂の模様は今ではわかなぬ。ただ神事舞踊として平安朝の佛を伝えるのは、熱田神宮・住吉大社などに今も正月神事として踏歌祭が行われ、熱田では高巾子コオコシという白く高い巾子の冠をつけた役が、宮城内の各社の前で、催馬樂を歌つて、大前の演技がある。どこのもれも僅かづつ滑稽な唱詞を重んじたものだが、武家時代の千秋万才センブツサイも同様な祝福芸で、今もその片鱗は窺えよう。

五節舞は文獻的には古代以来のもので、名義についても諸説あるが、聖武天皇の十五年五月群臣を内裏に宴したとき、皇太子（阿倍内親王、後の孝謙・称徳天皇）が、太上天皇（元正）の前で、五節の舞を舞うた際、太上天皇に申した「宣命」によると、天武天皇の御恩慮に、上下を齊え和らげて平安であるためには、礼と樂と二つ並べてこそ永久に平安であろうと、この舞を造られた聖旨を受け継ぐために、皇太子に学ばしめた由を、申し上げたのに対して、太上天皇は天皇の聖慮を讃称し、今日の舞をみれば、単に遊び（音楽）というだけではなく、天下の人に君臣親子の理を教え趣け給ふものと答え申してをられる。この宣命には礼樂の儒教思想が窺われる。もつとも、日本書紀は漢文なのだから、儒教思想があるのは当然で、『続日本紀』の宣命（和文として最も古い文獻）にさえも儒仏の影響の表われた部分がある。

釈奠の服器や儀式の改定も、この聖武紀に見えるほど、その以前からあつて、仏法渡來期の物部・蘇我の対立は、政争とまでなつたのだが、少くも宗教としての形態・文化は、未だ宗教としての体系を持たなかつた古代信仰の上に迎えられた。古代信仰に著しい常世神トコヨミとして、まさに海彼岸から来り臨んだ、目もあやなる一種の神として迎えられた。そのことに関してもここに私が述べるまでもない先師の卓説がある。

三 芸能と神事・仏会

大仏開眼（七五二）には、孝謙天皇親ら文武百官を率いて設齋大会す。その儀一に元日に同じとあるから、これ以上の盛儀はあるまい。「僧一万を請じ、雅楽寮及び諸寺、種々の音楽ならびに咸くに来集す。また王臣諸氏五節・久米舞・楯伏・踏歌・袍袴等の歌舞、東西に声を発し、庭を分ちて奏す。作す所の奇偉勝て記す可からず。仏法東帰より、齋会の儀未だ嘗て此の如く盛んなるは有らず」と言うのは、あえて誇張とは思われない。しかしかくの如く固有の芸能を奏している外に、『東大寺要録』には、なお伎楽・散楽・唐楽をはじめ、梵音（二百人）・錫伏（二百人）・唄（十人）や大仏に奉る歌を歌っている。なお当代の仏会歌謡については高野辰之氏の『日本歌謡史』に法華讚歎・百石讚歎・仏足石の歌等について詳しい考証がある。「仏足石歌」は国文学の領域でもあるが、讚歎の偏頗の音楽的な方面は私には判らない。大仏礼拝にも奏した五節や田舞は、古くからの鎮魂舞踊で、五節は前述した通りの祝福としての魂ふりだ。田舞は天智紀にもあつて五月に行つているところから、実際の田植時に行う、田の鎮魂（田よき霊をまぶし込める呪術）であるものの、しかし何か固定した式楽となつた感じがある。しかも今日も伝来する田楽・田遊びの中にも古代要素の強い芸能種目豊かな正月の予祝神事があり、三河北設楽郡山間の各村の「花祭り」、（神楽・田遊びの地方名）それに隣接した南信州新野の「雪祭り」、遠州の「西浦田楽」等、ことに天龍川に添う山村に散在する神事芸能をはじめ、都会地に残存したものとしての同類には、板橋区赤塚や徳丸の田遊び（いわゆる田楽としては、浅草三社の柏板子の神事や王子権現の槍祭り）があつて、その神事芸能の組織構成から曲目次第の展開それ自身が祭典を形成するものであつた。それらが寺社に奉奏される場合、大抵は摩訶羅神・十羅刹女・伽藍神など仏法守護神かあるいは配下の神か、そういう低い仏神を奉ずる芸能団が、社寺を祝福に来臨して演じる形のものといつてよい。且つ一方中世における新しき芸能の発生をうながして自らは固定して残存している。その宗教的意

識は薄らいでも、今では文化財としての価値を自任している如き現状である。神事は一種の演劇型態のものだといえ、叱る人もあるかも知れぬ。しかし、それは神（神人）が来臨して力ある所作（例えば反閉）を施す、あるいは貴く強い神に降服した悪魔精霊の側の神が、その降服した時の状態を演じることによつて、誓約を固め、村人の安全を保障する。そういう祭祀型態としての古代伝承をいうので、娯楽としてなり芸術としてなり、鑑賞するための演劇なのではない。芸能という言葉自身古くは態芸、つまり身体を用いる信仰的、儀礼的動作で、六芸の総称でもあり、近來の芸能それは歌舞音楽を主とする用例とも違つてはいる。だが中古既に第一義の鎮魂要素が忘れられ、変遷し、次第に神事から離れて、見物を対象とする鑑賞・娯楽ともなつた。それは恐らく勅進能などを起点として小屋、今でいえば劇場の発達となつて來たものだ。それにしても近代までは梵天幣を立てたり、翁や三番叟が条件的に行われて、神との縁は断ち切られていなかつた。今日ともなれば神の介在は迷惑に思う者が多いに違いない。

宗教と芸能といえ、神道のみではない。なるほど神社祭祀には雅楽の管絃が調わないまでも（祭式は平安朝の儀式に基くから、祭祀音楽としては、当然雅楽が典雅な点で重んじられる、太鼓笛を用いる祭式はあるし、境外の神賑いに至つては、近代になると、移動神座に伴つて打ち囃す囃子に至るまで、祭礼にはなくてはならぬもののような、景物的な風習とまでなり、それだけに社会環境や時代感覚の変化によつて様々な批判も起り、反省も促されている。しかしその町の祭祀型態は中世から発達したもので、祭りには重要な要素ともなり条件でもあるが、神社にとつては唯一絶対な意義を持つものでもない。ことに芸能はこれまでも消長があつたように、進歩していつてもわるくはない筈のものだ。伝承行事は氏子が参与し、あるいは氏子でなくては出来ない技術もあるわけだが、生活条件が變つて來ると伝承性が稀薄となつてゆく、現在生活文化の向上と社会環境の変化とは、村の芸能にも大きな影響がある。その文化財的価値の如何は別として、たとえば獅子舞の如き、古代に猪・鹿に扮した精霊の舞の傍が万葉集の歌にも印象があるけれど、今日の獅子頭による一般の獅子舞は伎楽が将来して以來、田楽などの引きついだ特殊な神人による呪

術的舞踊で、関東などでは近代ことに山伏的な指導者によつて流布されて、村人となるための成年戒的な意味も大きかった。そうして獅子舞に限らず、難業ともいふべき苦しい舞踏を成し了えてはじめて一人前の村人として認められる舞踊、いわゆる年齢段階による通過儀礼としての幼・少・青・壮と次第に重い舞踏となる、そうした成年戒の方法は三河花祭はじめ神事舞踊にはなほだ多い。これら中世以来の民間信仰は神仏混淆だから、こういう芸能の形態や意義内容は陰陽道を基礎としている。

四 宗教音楽

芸能の宗教的意義と題する上は、実はもつと理論的でなくてはならぬであろう。しかし事柄は実践面であるし、私にして出来ることは、若い時、神楽などを見て歩いて、いくらか歴史的にまとめた程度で、教義内容となると全く恥しいことしか言えない。しかし、法会にも広い意味での芸術要素がある。第一お経もただ読んでいるのではない。読経の発声法も声楽的価値は高いに違いない。梵唄・声明・和讃・念仏、この中には次第に下級の僧が衆生に及ぼした教化の力の大きいものがあると思う。説教をくだいて、やがて懺悔物語や古浄瑠璃を発達させ文盲の民の心に染ませて感化した方面も、是非辿りたい方面である。

儀式としては、寺院でも教会でも音楽のない例があろうか。木魚の音・鉦の響き、読経の声々。それだけでも音楽的効果がないとはいえない。キリスト教会のオルガンの荘重な調べも、讃美歌の合唱。それは正しく宗教音楽である。仏教の梵唄とか和讃、キリスト教の讃美歌は、教理を内容とし、布教上にも重大な役割をもつ宗教要素の強いもので、芸能とは誰も見ないであろう。神社の方にはそれがなくとも言える。日本の芸能といえれば前述のような信仰的な伝承なのだから、念仏芸の要素も影響も多いものだが、祭祀は芸能によつて行われてもいるわけだ。だが神社音楽といえ、誰しも雅楽を挙げるに違いない。

雅楽とは俗楽雑楽淫楽に対して、正しい音律による典雅な音楽ということで、音楽理論を伴っている。東洋諸国のそれらが、どの程度に故国の音楽のままで行われていたか、肝腎の故国には残っていないというから知る由もない。「職員令」の雅楽寮を見ても、外来楽の種類も、楽師の員数も相当に多く、『令集解』の註には尾張淨足説として、久米舞は大伴氏が琴を弾き、佐伯氏は刀を持つて舞い、即ち蜘蛛を斬るというような事の外に、婆理舞六人、久太舞廿人、邪禁女五人、与韓（漢）奪女舞廿人の中、五人は著甲帶、度羅樂というような古代舞樂、篋篋（立琴）師などが書かれているが、今伝来の舞樂にはない。雅楽は嵯峨朝仁明朝すなわち九世紀前半に幾多の天分豊かな音楽家が輩出して、外来楽を日本化し、新作の舞樂もでき、また古来の日本歌舞も外来樂器に乗せて、「神樂」・「東遊び」・「催馬樂」・「風俗」・「倭舞」などが定められた。

神遊びの種類は奈良朝以前にもあつたには相違なからう。宮廷の鎮魂舞踊にしても、変転の跡は迫れるが、最後の成立ともいふべき、「内侍所の御神樂」は一条朝（十世紀末）といわれる。賢所の御前で奏する神事音楽なのだから、その宗教的意義はいうまでもないようなものの、之も神人に伴われてくる精靈的な役が主体をなす、宮廷樂に固定する以前の神態があつたとする師説を、私はしばしば祖述し布衍して来たが、ここでは神前における神秘的方面だけをおう。鎮魂祭の歌にもやや性質の似ている、神樂の「採物歌」、之は神の呪物か神宝を読みこんだもので、歌詞の内容は氏人の祭りのまどいの樂しさを内容としたものや、神の社の御栄えを言ほぐものが選ばれ、あるいは採物の神聖な出所を歌うて神の祝福を期するといった、いかにも神事的意義に即した歌詞なので、この点、東遊びは東の歌舞の意で東国の民謡を風俗（国俗）として宮廷に奉つたものだつたのが、人が樂しむことは神も喜び和み給うものとして、加茂の臨時祭に奉納するに至り、神事歌として神を讚える歌舞を加えるようになった。もつともその種の讚歌は、奈良朝の仏足跡歌の方が早い。記紀歌謡万葉集にも神人を祝福する壽詞的性格が見出せる。そこに日本の芸能の宗教的意義があるとも言えよう。とも角、神樂歌となつては神事内容に即し、勅撰集でいえば神祇釈教の部類、更

には法楽和歌となつてゆく一起点でもある。

五 芸能と芸術と

芸能と芸術との差は、信仰を伴うか否かにあるといえよう。しかし日本の古典芸術は、ほとんどみな、信仰から発せられているといえるので、舞楽は外来楽として神仏の前に備えられても、舞自体の持つ演技に日本古来の呪術がある筈もない。伎楽舞楽ともなればすでに故国においても洗練された楽舞であつたらう。神仏に奏する音楽である以上は、信仰的理念が加わらない筈はない。舞楽を行う初めに、まづ振舞（厭舞トモ）の舞がある。矛を扱いながら口に呪文を唱える。終りはまた必ず長慶子という楽で納めるといつた、折目正しい構成なのである。そういえば能では脇能・修羅物・鬘物・鬼現物・切能、歌舞伎では序・時代物・中幕・世話物・切と、それは発達してからの構成だけでなく、番組が性質的に定つていたし、内容も神仏の縁起や利生を説く演出が多いことは、余裕があればまた繰返したいが、能や歌舞伎を見た人は誰も知られる通りであり、その為に芸術としては固定して来るから、見るに悩まない。いっつそ、宗教的な利用からいえば、受難劇とか、日蓮劇の方に芸術性があるというかも知れぬ。しかしいづれにしても芸術ともなれば他の如何なるものの拘束を受ける必要はない。しかし、私は今は然る宗教呪術あるいは儀礼を行う為に芸能が必要だつた。またその中から今日に伝来した古典芸能があるという、発生と展開とを問題として置ける。

舞楽師の方は京都・奈良の興福寺・大阪の四天王寺と三方楽所が平安以来の正統を継ぎ、明治以後宮廷楽に統合された。管絃の規模、楽人の構成による莊重優雅な点にも西洋の管絃楽に匹敵する古代音楽と認められている。その神楽・東遊・倭舞など歌物と称するものが祭祀音楽とすれば、外来楽はあえて祭典儀式に即したものでなく、慰靈的に神仏の前に捧げられ、賀宴の遊楽でもあつた。都に近い大社大寺の祭祀儀礼は、当然地方の大きな社寺にも受け入れ

られた。山寺の立石寺は慈覚大師建立の寺と伝え、天王寺の楽師林氏が伝えたという舞樂が、山内の山王権現と神前の根本中堂、薬師如来の石舞台で行われる。林氏は河北町谷地に住むので谷地舞樂と称し、樂器も曲目もすこぶる簡略化していた。こうして退化の途をたどつてはいるが、舞樂系統の郷土芸能となつてゐるものが各所に散在する。糸魚川市には少年に舞えるように仕立てた舞樂が根知山寺の日吉祭に行われる。これも天台系のものだ。そうして次に述べようとする延年しても、舞樂なら舞樂だけが飛んで行つたものでないことを思わせる。また神樂系統に影響を与えたという点では、越後の弥彦神社、遠州の小国神社、森町の山名神社に少くとも演目の上から舞樂系統と名づくべき神樂があり、隠岐国分寺の四天王寺祭に行われている蓮華会の蓮華舞には、仏の舞、眠り舞など笛・太鼓の樂に合せて、素朴な舞ながら、なるほど舞樂以外の樂ではない。蘭陵王はその面によつて、それとわかるものの、還蛇樂に至つては一名を麦焼舞という如く、百姓の麦焼（麦打ちの一方法）と称する所作によつて名づけた、それこそ百姓の舞樂、そうなれば散樂という方が適切なくらいだ、でもまあ舞樂の亜流だ。隠岐のような小さい島でも「修拜礼」と称する田樂や、東遊びの変形があつて、恐らく総合的に島に渡つて、更に分離してそれぞれ独得の芸風を備えたと思はれる芸能が散在する。

六 芸能の隆盛期

平安朝末期から発達した芸能に延年と称するものがある。主として奈良京都における諸大寺に行われた。興福寺延年式は元文四年（一七三九）で、江戸中期の記録ながら、その大要がうかがえる。高野氏の『日本歌謡史』を引くと「まず寄樂の喜春樂があり、次に振鉦・舞催・僉議・披露の詞・開口・射松・間駈者・連事・糸綸・遊僧・風流・相乱拍子・火掛・当弁・答弁走等があつて、延年なるものは、僧家の芸能大会とでも命名したいくらいである。即ち前代の舞樂の他に、当代の趣味に合する舞と謡（糸綸・白拍子・相乱拍子）とを加え、また別に故事旧説を仕組んで、

低級ながらも劇の構造になるもの（連事・走）を交えて演じたのである。その上、作り物をして、これに樂を加えて演じたり（風流）、あるいは滑稽の問答（開口・当弁・答弁）をしたりして、盛んに地口を弄したのである」といわれているように、いわば総合的にさまざまな芸能種目を演じ並べている。平安朝の御神樂にもそうした様相が思い浮べられる。舞樂・延年は舞台を持ち、延年のそれは能の橋懸から歌舞伎の花道へと発達してゆく。そうしてそれは単に舞台建築としての日本の特色だけでなく、信仰的な意義における所作にも関するであろう。

私が見学した延年と称する芸能は、東照宮例祭に行われる日光輪王寺（五月十七月）のと、平泉毛越寺の延年だけである。その系統の郷土芸能は皆無ではないが、延年と称するに足る伝来は多分この二寺におけるものだけであろう。輪王寺の延年は、元和の古記には開口・延年・大衆とあり、今伝っているのは大衆舞だといふ。大衆律、即ち摩訶僧祇律による出自があるのだろうか。その方面こそ門外漢である。寺で頂いた解説書によると三諦即一の天台教義を表したもので、慈覚大師円仁が唐から将来された秘舞曲で、俱舎の頌を唱えるところから、俱舎舞（または釈起舞・釈氏舞）と呼ばれ、大衆すなわち僧侶たちに教えたものといふ。裏頭（白の五条袈裟で頭部をつつむ）、緋緞子の直垂、白の大口、太刀を背に佩いて、二人の舞人が交互に立つて舞う。元来は常行堂（今二荒山神社神門前に移された）の摩多羅神の神事として、大晦日の夜から正月七日の朝まで、毎日修したものである。現在は輪王寺大本堂の三仏堂に敷舞台を設け、本坊から頌衆を従えて練りで、舞人は二人敷舞台に昇り、頌衆は舞台台下仏前に向つて列立し、声明に合はせて上座・下座の舞人は、一人づつ立つてまづ頭上に印を結び、さつと勢いよく右手を降ろし、片袖の袖先を持ち三歩進み退く動作を繰返し、下座の一人は中程から、黒の立烏帽子を冠り、中啓を持つて三方に舞う。歌は昔の俱舎と今の舞頌と多く異つている。中古行われた開口の詞は讚敷風な内容と思はれる。

陸中平泉毛越寺の延年は、旧曆一月二十日の摩多羅祭りに行はれる。私は三十年も前に見学に出かけ、故北野博美氏や本田安次氏と共にやや詳しい記録を作つた（雑誌「民俗芸術」五ノ三）、今はその大略を述べると、この祭りは

常行堂の堂内で僧侶の行う内陣の儀と、田遊び系統の神事たる村人の行う外陣の儀とが並行して行われる。常行堂の本尊は宝冠阿弥陀。宝前には平安朝の饗膳みたような美しい百味飯食が供えられ、堂の後側に摩陀羅神を祀っている。二十日夕刻からの行事は、まづ頭屋(蘇民宿)から、願主が神袋(蘇民将来之子孫と書いた小護符を一抔詰めた網袋)を持ち、午王と呼ぶ赤玉の咒物を先頭に、鬼子上りの行列が堂内に練り込んで、神袋は仏前に据えられ、かくて内陣の依外陣の祭りで一夜を明かすのだが、内陣の行事は、(イ)常行三昧供之伎と次第書きがあり、御本地供(毛越寺)・唱礼師(薬王院)・梵唄師(慈光院)・当題師(同)・慶題師(蓮乘院)・後夜導師(薬王院)・唄(慈光院)・三十二相(蓮乘院)・散華(大乘院)・錫杖(宝積院・普賢院・白王院・秀玄)といったように、中尊寺よりは大規模な寺院というていただけに、一山の僧徒集まつて炊するもので、今でも三時間位は要し、以上の諸行事が終つて、漸く芸能に移る。堂内の経机仏具を取りのけた板の間そのままを舞台とし、(ロ)音楽(五常楽・慶徳など)、(ハ)祝詞(やや演劇風な)を組み、内陣の行道、二列交互の交錯など)、(ニ)唐拍子(路舞とも呼ぶ少童二人交々立つて跳ね舞う。那智・王子などでいへば、てんに当る田楽の内の一種)、(ヒ)式三番(彌宣と若女との古雅の舞)、(ヘ)花折(稚児の歌舞で古くから延年舞によくある曲)、(ホ)勅使舞(毛越寺独自の曲目で、狂言風で面白い舞があるが)、(ト)の二つはいづれも当山の景観、寺の荘嚴を讃える祝福的なもので、それにつづいて(チ)「留鳥」・「王母が昔」・「女良花」・「伯母捨山」など、土地では延年節と称する一種の古風な能を演じる。

芸能という民俗も、何よりもまず生きて行われていなくてはならぬ。その生き方にも中核をなす信仰的な行事が何より大切なわけだ。三十年前私が見た格子の外の外陣のどよもしは、坊さん等に向つての騒々しい悪態だった。花祭りなどでも悪態や舞人への讃め詞はその土地ではなくてはならぬ乱雑ながら不可欠の行事だ(年占の観念も薄れてはいたが)。で、堂の梁の上などに真裸の男が寒さにふるえながら、一夜の祈りをこめた神袋がどこに出されるかを待ち

ねらつてゐる。ところがその朝は降り積つた雪の原へ神袋が放り出されたので、青年はそこに蝟集して、禪一つつけない若者の肉体が、神袋を目がけて重なり合い、ひしめき合い、湯気を立てている。その神袋を得た部落が幸福を得るといふことで、宮崎宮や巖島の玉取祭や、摂州西大寺や尾張国府宮の裸祭りなど元々はやはり成年戒の意味を持つに違ひない行事が、次第に大きく、かつ奇祭化して、信仰的にも変化し、厄年の男の厄落しなどと自他ともに信じるに至つた。これらは迷信といわれても致し方ない環境におかれるようになったが、禪をつける成年式の一時的な儀礼が拡大誇張され、敢えて奇祭を誇つてきもしたであらう。

およそ競技は古くは皆芸能、即ち神事芸である。步射・騎射（流鏑馬）・競馬・競漕みな神事であり、祭りから離れない為に競技とならなかつたといえる。相撲は既に神話にもあり、田遊び演技の年占であつた。それが次第に土俵ができ、勝ち負けの法則を定めて、今のような競技となつた。しかも競技だけのものでなく種々芸能的要素が、纏綿していること大方の見られる通りである。

能といへば山形県東田川郡黒川村春日神社の正月神事、王祇祭に行われる黒川能も、五流の能楽以外の一流として認められてよい古風な神事能である。王祇とはやはり、扇のことらしく、上座下座の頭屋が、氏神の春日神社から迎える扇形の梵天で、熊野新宮にもあるし、ことに那智の扇輿（芸能としては田楽・田遊びが伴う）と類型的なものと思ふ。頭屋は上座と下座と、その年の最年長から頭人を立てて、王祇様を安置し、広間に二間四面の敷舞台を備え、まづ童舞の「大地踏」という力足を踏む舞について「所仏則の翁」から、始まる。形態も意義も平泉の延年に類似点が少ない。このことについてはやや詳しく論じた『日本文学論究』第四、「芸能と神事」。その拙文において最も自負できるものは、元祿当時から頭人の文献と、能関係の上座下座両部落の民家をその一部落における笛なら笛の世襲的な役柄の分布図だつた。けだし黒川能の村も羽黒神社例祭に出で仕える猿楽の部落であつたらう。曲目は毛越寺の延年節とも異り、五流の能と同じだ。ただ悪くいへば耳を聳するばかりの蟬の声のような単調さに聞える。謡曲ほどの

美化が始めからなかつたのかも知れぬ。大和猿楽・近江猿楽・伊勢猿楽と大社大寺に隸属した芸能者は、黒川能や美濃の能郷の能など、祭礼に生きていた民間伝承だが、芸能化したものは、武家の擁護を受け、更に愛好者を集めて、家元制度の芸能団を栄えしめた。伊勢猿楽の如きは、旧祭祀を離れては奉仕の方法を変えなければならず、今神楽殿における雅楽の伶人は多く、その子孫だという。

七 郷土芸能

今日残存する郷土舞踊の中で全国的な分布を持つものとしては、前述の舞楽・延年・田楽などの外に、神楽・獅子舞・太鼓踊・念仏踊・風流等であるが、どの芸能も単独に発達したというより、それぞれに交錯し融通するところがある。私はそれらの持つ宗教的意義について述べるつもりでいながら、何ら帰結するところもなく、徒らに歴史的な開展を述べたに過ぎないし、それらはこれまでも民俗芸能研究者の同輩諸氏と行つてきたことで、資料としては既に湮滅に瀕したものであらうか記録されてきていると思う。ただそれが宗教的になぜ消滅したか、なぜ伝承しているかを今少し考えてみたいのであるが、それもその伝承性に基くこととして、古代の遊部から書き初めたのだが、実証も困難な古代文献に執着してしまつて指定の紙数も尽きようとしている。これからが本論となるのだけれど、それはまた勉強して纏めさせて頂く機会もあらうから、ここではほんの補いの程度とするより外ない。

神楽と名づける神事芸能は九州南北、中国四国、近畿、中部、関東、東北と全国の各地方に、一群づつの特色ある系統を持つて行われている。それらに通じる信仰要素としての舞殿は天地四方を象るもので、陰陽五行の信仰による、神幣等の飾物、舞踊に表われる基本動作、即ち五方位に足み鎮め、その坪々で行う鈴ふりの所作も、射払い切払いの動作も、印を結び九字を切る作法も一見それと目につく、舞振りをくりかえして一曲としている。素面で行う神降し・座清め・神上げ等の神事の舞、神楽面（能面の模倣に発している）によつて採物（舞人の持つ咒物）によつて祈願

し、呪力を期するなど、今日では一般的には忘れられていようと、また生きて行われている社もある。神懸りの信仰としては、中部地方の神楽、ことに石見の大元神楽はじめ各地に見られて、蛇に象つた繩を数名で持ち舞いながら、やがてその一人が神懸りして、作の占いなどが主であるけれど、重要な村のことを伺い立てたりする。隠岐神楽の巫女にもあつて、神懸りの形式だけは残つても傍観者が多い場合などは神懸りしない。それは沖繩のノロも、東北のイタコ・オカミンも同じで三十七年度上京したギリヤークの巫女として、皆人に見せるために行うものではない意識は強いから、舞台の上ではただ形だけのもので本当に神懸りされたら始末に困るであろう。隠岐の神楽巫女はその舞いに引きつづいて、立願によつて赤兎を抱いての舞踊があつたりする。昔は三河の花祭り（中古の神楽）にも白山の行事として、立願の人々が白山という作り物に籠つて、生れかわりの式を行つた。神楽が神慮を和めずしめるための神事舞踊となつたのは近代で、伊勢の代々神楽代参の神楽として神人団が巡遊したもの、後に太神楽などの影響と考えられているし、東京の里神楽はそうした神の舞が、能や歌舞伎の手法をとり入れて面白く見せる為に工夫して、默劇として江戸末期に発達し、講社の娯楽ともなつたが、同時に神事舞大夫などの作り出した神話劇でもあり、悪神退治の効果は村の安全をも保障するものと考えたに違いない、しかる信仰はまことに常識的で、各地一群づつの特色を殊にする神楽にも通じる。

ここに神楽としては特筆したい一面がある。東北九戸地方には墓獅子といつて、盆などに墓場で舞う神楽があり、佐渡からの報告では葬式に岩戸神楽を奏することがあることを知つて不思議に思つていたところ、日向の方にも神楽を奏しないと、魂が昇天できないと信じていると聞いた神楽と喪葬、不思議なよう、他に音楽のない田舎なら、これも慰霊の遊びになるわけで大して不思議なことではない。隠岐には葬祭神楽として用いられる曲目もある。

「鉄輪」というのは恐らく能の「鉄輪」によつたので、亡霊の出る演劇は慰霊の意味で盆興行となるので、納涼のためでなかつたことは折口先生や池田弥三郎氏の研究にもある通りである。倉林正次君は隠岐の神楽について、特に霊

祭神楽のみたま、神楽（鳥後）八重注連神楽（鳥前）を調査した。なお本田安次氏の『霜月神楽』にも「御霊祭」・「後生神楽」・「菩提神楽」などと呼び、秋田県由利郡では三間四方の仮屋を設け、これを舞台として、その奥に御霊屋を作り、仮屋の前に湯立の釜が並ぶ。宿元の親釜を主としてその数は供養を志す人々の釜が幾列も並び百も二百にも達するという。こうした秋田地方の神楽には「亡者招き」・「浄土問答」・「荒神追回」などの演劇要素があると、『霜月神楽』を参照して倉林君は隠岐の「橋教」・「石山の能」・「鏡輪」等の曲目の性格を考察した（国学院雑誌六十一の二・三、隠岐学術調査特集号）。こゝろで筆をおくべきだが古代の遊部の結論と思われても都合悪い。どうも近代のはやり慰霊意識におけるものだ。

最後に念仏芸について、一言触れておきたい。郷土舞踊ともなれば、その名称に「大念仏」・「じやんから念仏」「小念仏」など呼ぶものばかりでなく、田楽・獅子舞・太鼓踊等と称する芸能にはほとんど皆念仏芸が影響している。形としては大きな腰鼓をうちながら、鉦に和わせて、円陣を造り、側で笛や歌の一団があるといつたものが多い。歌曲は和讃調が多いと思う。一体に日本の民謡は念仏調のながめをひくものか、万歳のたたみこむ調子かの二つに大別できる。近頃のように浪曲調民謡となつては、その差別も判然としまい。ともかく念仏にしても専門的には語れないが、私は「念仏前期」という拙論（雑誌「芸能復興」一〇七）を物して、大和の三輪山なる大神神社すずうの奈良朝の昔からあつた鎮花祭―桜花が飛散すると同時に疫神分散して疫病をもたらずので、花鎮めという一の、平安京になつては紫野の今宮神社（一〇〇一年御霊信仰による創祠）のやすらひ祭り（つまり鎮花と同義の花よ急いで散るなという意）となり、「やすらへ花」の囃詞を唱えながら、赤いしやくま赤い長着を着、太鼓と笛で囃したてて、やはり赤いしやくま赤衣の疫神を送る踊りで、禁令の出たほど少女たちの集つた盛況もあつたらしい。その歌に寂蓮法師の書いたという鎮花詞を伝えているが、その囃詞が「なまへ」（ナマヘダ）に変つている。それは一遍上人（遊行上人）の踊躍念仏が布教の行脚をつづけた、絵伝の踊りの模様を辿りながら見ても踊躍による宗教的昂興にひたらせる凡俗への教

化、それは文盲の人々にとつて難解な経文によることも、苦行を修することもなく、功德あらしめる信仰として普及した。また様々な芸能を発生せしめ、展開せしめた。歌舞伎踊りの始源という出雲の巫女の大神造管のため勧進の踊りも、首から鉦を提げて打ちながら躍っている絵でみると念仏踊りであり、最後には「いざやかぶかん」と、かぶくという言葉ははでな荒い、やや煽情的な意から出て、歌舞伎と充字するに至つたので、これを起点として芝居は発達してゆくのだが、一方念仏芸の寺の芸能として固定し伝承したものは壬生寺や嵯峨の壬生狂言で、壬生のは默劇としても価値高く、宗教劇としても古風な伝統を保つ。そういう意味では千葉県南条村の虫生ムシウマに鬼来迎キライコウという、地獄の責苦を演じ地蔵の慈悲に救われる一種の演劇がある。檀家の体の弱い者が進んで亡者の役に扮し、鬼に責められることによつて、病氣本復を祈るといふ。壬生狂言の「賽河原」なども同様な願を持つてあろう。京都の壬生寺の默劇はガンデンと打つ太鼓と笛に合はせて、身振りだけで演じるものだが種目も多く、かつみな信仰的であり、劇的持ち味も美しい默劇である。大念仏と称するものには、例えば愛知県東郷村大海の放下と称する一種の太鼓踊りで、こういう系統には大きな旗指物（南九州の白太鼓や東北の鹿踊り等種々の型態がある）を背負い大きな太鼓を打ちながら踊るものが多い。小念仏などは関東の例では「そうだい物」と称する歌による女の踊り、「段物」といつても茶番劇などで、お斎の時などに集つて踊り楽しむものがあつた。念仏が影響を与えた郷土芸能はかくの如く極めて多い。

先年世界宗教学会議に京都大学長の招待の宴で、世界の宗教学者に披露された舞踊は六斎念仏であつた。六斎とは月の六斎日（8・14・15・23・29・30日）に鉦鼓を鳴らして念仏した空也上人に初まるといひ、「鉢たたき」などいふ門附芸も空也念仏などというが、京都周辺の一帯に行われ、あの日も紀伊郡吉祥院の連中だつたと思ふ。私が見たのは昭和四年に青年館の大会に上京して以来のことで、獅子太鼓・大太鼓・豆太鼓を用い、その曲打ちや獅子が、碁盤を一つ一つ重ねながらその上で曲藝的に舞う様は、見られた方々の印象に残つておられよう。各戸を廻つて仏前で回向する「棚経」、社寺に奉納する「物詣」、方々からたのまれて行くのを「勧進カクジン」というそふだ。まづ発願文を唱

え、念仏、御詠歌について、歌舞伎の曲目とおなじ曲名が十数種挙げてあるが、どんな風に演じたか記憶がない。京都のパーティの時も最後に獅子を退治する土蜘蛛のような糸（ビニール）をはでに用いて愈々見世物化したと感じたが、すでに早くから土蜘蛛なる曲名があつたところからみると六斎の行き過ぎでもない。発願の詞は「発願事、至必帰命　なゝむ…ぶうーなへめんなゝあ…んぶうーあみだーんぶうつ、なむまいだく。」と唱える。そういえば、埼玉県春日部市武里というところに「やつたり踊り」とも「弥勒踊り」ともいう踊りがある。若者が円陣で扇をひらき、ひどく跳躍のはげしい踊りが七月十五日の真夜中に行われていた。歌詞は南無阿弥陀仏を繰り返しているに過ぎないけれど、その旋律はなかなか美しい。これも関東一円に散在して、少しづつ様相を異にした鹿島踊りの一類で、いづれも踊躍の目立つものである。

盆踊りもやはり念仏芸の一種である。鎮花祭系統とすれば、盆の聖霊、もしくは然る時期に来る招かれざる悪霊を、躍りの列に捲きこんで村境に送るためのもので、旧い村の盆踊りにはそうして村境に送り、Bの村はまたその踊りを受けついで、Cの部落に送るといつた「かけ踊り」の法式的ものがある。また秋田県西馬音内ニッポネの「ガンゲ踊り」のごとく、黒い覆面を垂れた亡者の踊りとも、落城のさい戦死した人の霊を慰めるのだと、説明している聖霊が現われて踊ると信じられる例も諸処にある。そうなるも盆興行の幽霊ものに類するが、ともかく盆踊りはお盆様を慰めるものと考えているのが常識であろう。しかし、そんな単純な考えだけでは片付かない。

六斎会仏にしても、私たちはかつて山中湖畔の千種村の六斎衆という行者による仏念とも神事ともつかない病氣祈禱をみた。その記録は小寺融吉・北野博美両氏をはじめ六人の同好の士で、かなり詳しい調査記録を作つたつもりだ（雑誌「民俗芸術」三ノ一〇）。六斎衆も六人で組織し、古来正月四日を第一日として一週間の間、道場を作り（諸神仏の幣をはじめ種々の切紙で飾る）、水垢離をとり、人目や、日の目を避けて、あら薦の上で無言の行を続け、祭壇には阿彌陀如来を中心に、向つて右側に八幡神、左に不動明王の画像を掛け、その下の床の間も、弥陀・不動の像を安置し

て、紋附・袴の六人が着座して、「五方堅め」・「神奇」・「念仏」・「三拜九拜」・「兜の印」・「一本太刀」・「二本太刀」などの舞踏的所作が行われる。病氣平癒の祈禱も仮設の病床を置いて、「読経」・「つとまはし」・「一本幣」・「二本の祓」・「観音経」・「ひきとり」・「納め」・「輿送り」・「野放し」・と病人の体に潜む病魔に対する呪力らしく、鉦・太鼓の喧噪によつて、あれほど長くせめ立てられたら、憑物などを信じない時代となつては、病人そのものが参つてしまふと思われる程だつた。大刀を用いた舞踏的所作もあるけれど、やはり祈禱行事であつた。丁度新盆で六斎衆は夜の行事として新盆の墓場へいつて、小太鼓を音頭とし他は鉦を鳴らして「光明遍照十方世界」の四句を唱えて神寄せし、念仏となり、「ブツキリ」という囃子があつて、新仏の墓の前へいつて念併を唱える。七十歳以上なら「極楽」、中年の者なら「わが親」、幼年の墓前には逆さ念仏ともいう「をさなご」といつた種類がある。盆提燈一つともる墓前のしみじみとした供養であつた。平素は山中湖畔の諸村から病氣祈禱などに頼まれて渡世もしたというが、今ではどうなつたであらう。

戦後はマイクのお影で、盆踊りの輪は次第に大きくなり、復活もし、新作もできて、盆にやるから盆踊りというだけのレクレーションとなつた。宗教的意義いかんは問題ではない。

余言

祭礼の行事とて、興も曳山も行列も、それに伴う音楽舞踊も次第に神を離れて、甚しきに至つては観光に利用し、中にはそれで金銭を得る手段としてきてもいる。もつとも中世の祭礼以来なんらかの神態、風流の珍らしい工夫などは、吾が祭りに他所の人たちを集めて、神賑いを盛んならしめる、それが同時に祭りの市を栄えしめることになつたことは、柳田先生の『日本の祭』にも述べておられる通りである。今日ともなれば、土地の名物を観光の景物にすること、それが神事仏事の秘法でない限り許されてしかるべきことだが、それもどこまで続くか、飽いてしまえば、折

角の文化財もまた湮滅の危機に瀕するであろう。

編集部から何か寄稿してほしいというままに、筆をとつてみたものの、なまじ古典の遊部の意義や、痕跡もない古代の楽舞を問題としたために、郷土芸能の方面が概略を記しただけで、その芸能の実際は写真でもないし不明なものが多いであろうし、それらもつ宗教的意義も述べつくし難くなつた。ただこれだけの説明でも、芸能は芸術と違つて宗教的要素の強いものであり、芸術となる上は信仰と関係が稀薄となることは当り前であろう。また芸能が宗教的にあるいは社会的に果してきた役割は存外に大きなものがある。『梁塵秘抄』の如き歌謡にしても、お伽草紙の如き小説集にしても、また芸能としては説経浄瑠璃（古浄瑠璃）による人形芝居にしても、また義大夫節による文楽人形や歌舞伎芝居と発達しても、神仏の靈験利生を語り演じるものがあれほどに多く、江戸末期にもなると村人たちが自ら演じるほど、大体の演出法も会得していた。そうしてそれらが村人に与えた教化教養も、印刷も写真もない当時としては決して少い効果でなかつたと思う。狂言綺語とか方便とかの理に始つて、たとい、勸善懲惡の旧道徳だとしても、因果応報の教理に過ぎないとしても、それはそれで立派に、社会人心を教化する役割を果してきたのである。

郷土芸能の中にも、人の為に神人が行つて、神の呪術を施す為の呪術としての舞、悪魔精霊を追い払つて安全を期する為の踊り、それに基いてそうした舞踊に伴う成年戒としての試煉、娯楽としての舞踊、人が楽しむがゆえに神も喜び給うものとして神前に奏し、また靈威的にそれらもその生前の事を語り演じるといつたもの、また豊年祝い雨乞いの如く特殊な祈願のために行つた芸能があつて芸能といへば鑑賞の為というより、宗教的意義の方が強かつたわけだ、そのためにこそ各地様々の芸能が伝承したのだが、やがて見るもの娛しむこの方に傾き、今日またそれも稀薄になつてゆく観がある。

道教と修験道

一、はしがき

古くから仏教と並んで中国宗教史の主流を形成してきた道教は、中国人のあいだから生まれ、かれらの生活と密着していた宗教であるから、もつとも中国的な宗教だといふことができる。ところが、その性格や内容は、いままでのところ、ほとんど明らかにされてないといつても過言ではない。たとえば、中国を専門に研究している人々のなかには、いまだに、老子が説きだしたといわれている道家の思想と道教とを混同したり、道教は淫猥なものだときめこんでいる人がいる状態なのである。このような状態を招いた大きな原因が、道教研究者の怠慢に帰せられることはいふまでもないけれども、一つには、道教の真の意義と価値とを認めえなかつた明治以来の学界の風潮の然らしめた結果といふこともできる。私はいままで、機会あるごとに、現代日本人の道教に対する認識不足の由をのべた。しかし、右にのべたような事情があるからには、中国にさほど関心をもつていない一般の人々が、道教に対する認識を欠いていたとしても、それはいわば当然のことなのである。

このような事態は、修験道についてもほぼ同様のように思われる。修験道も、日本人のあいだからおこつた。そうして、とくに江戸時代には、人々の宗教意識や宗教行為に大きな影響を与えていた。いまのところ、まだきわめて不

窪 徳 忠

十分な資料しか持たせていないけれども、それらの限られたせまい範囲だけからでも、江戸時代の一般の人々の宗教心は、仏教や神道によつてではなく、むしろ修験道や修験者によつて左右されていたのではないかと推測されるふしがある。多々あるのである。このような重要な意義をもち、日本宗教史上、ことに日本庶民宗教史上に特異な位置を占める修験道についても、道教と同じく、その性格や内容はまだ十分には解明されていないようである。というのは、道教のこのような面にとくにふかい興味をもつ私からみれば、修験道に道教と共通する点、もしくは類似する面がかなり多いのにも拘わらず、従来発表された諸著作には、それらの点を明快に指摘した場合が、あまりみあたらないからである。

道教の日本への伝来については、すでに早く明治時代から、妻木直良・小柳可気太両博士以下の多くの先学が、すぐれた研究を公けにしておられる。^①けれども、道教と修験道との関係については、わずかに、宇野円空・小柳可気太両博士がふれておられるにすぎない。^②そこで、両博士の教えに導かれつつ、ここにきわめて大雑把ながら、道教と修験道との関係についての私なりの考えをのべてみたいと思う。もつとも私は、修験道についてはまったく無知であり、素人である。従つて本稿にも、とんでもないのはずれのみ方もあれば、初歩的な誤り、あるいは道教との関係を重視したあまりの曲説や附会も多いにちがいない。それらの点について細大となく御教示いただければ、私として望外の喜びである。順序として、まず道教の紹介から始めよう。

二、道教と日本の信仰習俗

道教に対して関心のない多くの人々は、その教説などは、今日の私たち日本人の日常生活にとつては、まったく無縁のものと考えがちがいない。けれども、実はそれらの人々の考えに反して、無縁どころか、かなり密接な関係をもっているのである。つぎに、二、三その卑近な例をあげてみよう。

ふつう端午——この言葉自体中国のそれである——の節句、いまでいう子供の日にかざる鍾馗について、天中記巻四にひく唐逸史には、つぎのような説話が引かれている。すなわち、唐の開元年間のこと、玄宗がおこりにかかつてねてみると、どこからともなく、赤いふんどしをし、片足にくつをはき、片足ははだしで竹扇をもつた一匹の小鬼があらわれて、寵妃楊貴妃のおい袋と玄宗の玉笛とを盗んで、御殿のなかを走りまわつて玄宗をからかうので、玄宗が怒つてとがめると、その小鬼は、私は人の物を盗んでふざけ、人の喜びをなくして憂いをつくつて喜ぶ虚耗という者です、という。玄宗が大いに怒つて、警護の武士をよんで捕えさせようとしたところへ、突然、破帽をかぶり、藍袍をき、角帯をしめ、朝靴をはいた一大鬼があらわれて、なんの苦もなく、虚耗を捕えてその目をえぐり、身体をひきさいてたべてしまった。驚いた玄宗が何者だと尋ねると、臣は終南出身の進士鍾馗と申すもの、武徳年間に科挙に應じたが及第しなかつたために、はずかしくて故郷に帰えることもならず、ついに御殿の階段に頭をぶつけて自殺致しましたところ、陛下は臣に緑袍を賜つて手厚く葬つて下さいました。その御恩に感じ、陛下のために天下の虚耗妖孽を除くべく心に誓い、かくは参上致した次第でございます、と奉答したかと思うと、玄宗は夢からさめたが、ふしぎや病気はすつかりなおつていた。そこで、有名な画家呉道子に命じて鍾馗の姿をかかせた、⁽³⁾というのである。

夢溪筆談や補筆談には、この話を掲げたのち、玄宗はそこで役人に命じて、鍾馗は邪魅をはらい、妖気をしずめる力のあるものだから、各家でも除夜にその画像をはるようにと、ひろく天下にふれさせた、と記る⁽⁴⁾されている。この説話から推測されるように、はじめ病魔を退治するものと考えられていた鍾馗は、のちには病魔ばかりでなく、ひろく一家の災いまでもはらうものと信ぜられるようになり、各家でその画像をはることになつたのであろう。そうして、唐宋時代には除夜にはることとなつていたが、清代には端午の日とされて⁽⁵⁾いた。

ひるがえつて、能楽の大成者世阿弥の女婿春禅竹作の「鍾馗」と題する謡曲には、鍾馗は悪鬼を亡ぼし、国土を守る誓いあるものとみえ、観世四代目の音阿弥の子小次郎信光作の「皇帝」は、病気になつたものを玄宗ではなく楊

貴妃としてはいるが、右の唐逸史所引の説話を謡曲化したものである。下つて、享保三年（一七一八）刊の民間年中故事要言卷一の鍾馗の条には、

中華ニハ元日ニ鍾馗ノ像ヲ凶シテ鬼ヲ厭ト曰フ事、月令広義ニ見エタリ。日本ニモ、鍾馗大臣トテ世ニ久シク曰伝エ、亦其絵ヲ門戸ニモ糊事ナリ。是モ疫鬼ヲ禳術ナリ。

とあり、貝原益軒の日本歳時記卷一 正月元日の項にも同意の記述がある。さらに、昭和十一年刊の御影町誌には、「家の入口に鍾馗の図を貼つて置く」と悪病が来ない」と記るされ、福岡県朝倉郡杷木市池ノ迫では、上部に「悪魔除」とかいた、高野山からだすおふだ式の鍾馗の画像を、唐宋時代の中国と同じく、いまでも家の戸口にはついている。従つて、少くとも室町時代以降今日まで、鍾馗の機能を中国と同様にみるみ方があるわけであるが、このみ方を中国のそれとまったく無関係としい切ることができるであろうか。

鍾馗の話のついでに、いま一つ端午に關係のある習俗を紹介しておこう。戦前まで、大阪や京都府下では、病氣をふせぎ、風邪をひかない呪いとして、五月五日に菖蒲や艾を屋根にのせる習俗があつた。枕草子三十六段には、

せちは、五月にしくはなし。菖蒲、蓬などのかをりあひたるも、いみじうをかし。九重のうちをはじめて、いひしらぬ民のすみかまで、いかでわがもとにしげく葺かむと葺きわたしたる、なほいとめづらしく、いつかことをりはさはしたりし。

とみえているから、この習俗は、少くとも平安時代からの伝統であつたといふことができる。⁽⁷⁾一方、中国の南北朝時代の揚子江中流域地方の民俗をのべた荆楚歳時記の五月五日の条には

採艾以為人。懸門戸上。以禳毒氣。

とあり、天中記卷五の端午の項にも同様に見えている（同項採艾懸戸の条）。羅信耀氏の *The adventures of Wu*. (式場隆三郎訳「北京の市民」)によれば、戦前まで、北京では五月五日になると家ごとに艾や菖蒲を門にさしてい

たという。こうなれば、伝来した時期こそ明らかではないけれども、この習俗もまた、中国と無縁だといひ切るわけにはいくまい。

また道教では、北魏以来、人間を愛して、その罪をゆるす中元地官という神が七月十五日生まれだといふところから、中国の人々は、その日に中元地官に供物を捧げて、日ごろおかした罪のゆるしを請う習俗があつたが、今日の日本の「お中元」は、おそらくその変形した名残りに相違あるまい。⁽⁸⁾

山海経には、つぎのような伝説が収められている。すなわち、むかし東海のなかに度朔山という山があつた。その山の上には、広さ三千里にまたがるような大きな桃の木がはえていたが、その東北にあたるところの枝が門のようになつていて、万鬼が出入するので、そこを鬼門といつた。そこには、神荼・鬱壘という二人の神がいて、万鬼を閻領していたが、害をする悪鬼は葦でつくつたなわで捕えて、飼つている虎にたべさせていたために、つねに平和であつた。これを知つた黄帝——道教では、儒教で中国古代の理想的な天子と説く堯や舜などよりも以前にいた聖天子となえ、一時は有力な神の一人とされていた——は、二神に礼を行い、人々の家の門に大きな桃の木をたて、戸には二神の像と虎とをかき、葦でつくつたなわをかけて、凶魅をふせがせることにした、といふのである。⁽⁹⁾ 民間年中故事要言巻一の桃符の条には、この話がひかれているから、日本で桃の木に悪鬼をしりぞける呪力があると信ぜられているのは、おそらく多分にこの話の影響をうけているにちがひあるまい。と同時に、いまでも、建築の折などに鬼門をさけるなどという鬼門もまた、この説話にもとづいていふように思われる。

一般に、宗教心がすつかりおとろえたといわれている現在でも、都市と村落とを問わず、ひろく日本各地で行われている庚申待——庚申の日に夕方から庚申講の講中が集まつて、簡単な勤行をしたあとで酒食をともしながら、夜おそくまでゆつくりと雑談などをする宗教行事——は、以前は徹夜が原則であつた。庚申の日に徹宵する理由について、道教ではつぎのように説いている。すなわち、人間の体内にいる三尸という虫が、庚申の夜ごとに、人間のねて

いるあいだに体内からぬけたして天に上り、日ごろその人の犯した悪事を細大洩らさず天帝に報告する。その報告をうけた天帝は、その悪事の軽重に従つて、その人の生命を縮める。けれども、庚申の日に、身をつつしんで清浄に徹夜をすれば、三戸は上天できず、従つて天帝に悪事を報告されないから、早死を免れて長生ができる、というのである。このほかになお、服薬その他の手段によつて三戸を驅除する方法や、同衾の禁をはじめとするさまざまな禁忌もとかれていた。これが、私のいう三戸説であるが、三戸説によれば、庚申の日の徹宵は長生法の一種であつたわけである。この三戸説やその信仰は日本に伝わつて、いまだにその名残りが各地でみいだされるから、庚申侍や庚申信仰の一流流は、道教の教説に求められるわけである。⁽¹⁰⁾

いまなお東北地方のイタコを中心として語りつがれている「オシラさま」にまつわる伝承は、道教でいう蚕女、すなわち蚕神の説話そのままである。つぎに、中国の蚕女説話のあらましを紹介しておこう。⁽¹¹⁾ むかし高辛氏の治世のころ、四川の片田舎に親娘三人で仲よく暮らしていた一家があつた。ある日、父親が突然賊のために連去られて、行方不明になつた。あとに残つた娘は、安否を気づかない、ついには食事もとらなくなつてしまつた。困りはてた母親は、人々に向つて、もし父をつれもどつてくれる人があつたならば、娘を嫁に差上げますと告げた。その家では一頭の馬を飼つていたが、母親のその言葉をきくと、馬はトタンに手綱を切つて飛出し、どこかへ行つてしまつた。数日後、父はその馬にのつて無事に帰つてきた。それからというものは、馬はいななきあばれて、少しもまぐさをたべないで、ふしぎに思つた父がわけをきくと、母はありのままを告げた。しかし父は娘を馬の嫁にするわけにはいかないといつて、ほうびとして上等のかいばを与えた。馬はかいばには見向きもせず、娘が傍を通るごとにたけり狂うので、父もついに怒つて馬を射殺して皮をはぎ、庭木の上にさらしておいた。ある日娘がその傍を通りかかると、木の上の馬の皮がパッと娘におおいかかり、娘を巻きこんだままどこかへ飛去つた。十日ほどたつて、桑の木の上にひつかかっている馬の皮がみつかつたが、娘は蚕になつて桑の葉をたべ糸を吐いていた。そののち、雲にのり馬にまたがり、

数十人の侍衛の者をしたがえた娘が天から下つてきて、上帝は私が義を忘れなかつたことをおほめになつて、天上の九宮仙嬪の位を授けられましたと両親に告げた、と。なお、「オシラさま」の命日は三月十六日といわれている由であるが、宋代に季春すなわち三月に先蚕を祀つたことと考えあわせると、まことに興味があふか⁽¹²⁾。

七福神の一人として、今日でも一般に親しまれている寿老人は、山本時亮の七福神考の寿老人の項や織綿舎随筆巻上の「南のほし」の条などにも明記されているように、道教の神の一人と考えられている南極老人星の姿を写したものである。いまでも子供たちのあいだで人気のある浦島太郎の話にしても、日本書紀卷十四、雄略記の二十二年七月の条や浦島子伝その他の伝えによれば、仙人の住むところへいつたという、数多い仙郷滯留説話の一つにはかならない。⁽¹³⁾仙郷滯留説話といえ、有名な遊仙窟も日本に伝えられ、翻刻されている。神仙説は、ことに奈良・平安の宮廷貴族には喜ばれたらしく、懐風藻・凌雲集・経国集・扶桑集などの詩集には、神仙をよんだ多くの詩が収められている。

現在ではほとんど行われなくなっているが、平安・鎌倉時代にしきりに行われた泰山府君祭・西岳真人祭・北辰祭などの陰陽道関係の祭りは、いうまでもなく、道教の神を祀る祭祀である。史籍集覧本「経嗣公記」応永二十二年十月二十九日の条に記されている、大嘗会の御禊の折に、陰陽頭が行つたという「禹歩などのさほう」とは、抱朴子その他の道教経典にみえる禹歩法にほかならない。⁽¹⁴⁾ちなみに禹歩法とは、抱朴子卷十七によれば、山中において葉草をとる際その他の場合に行うべき呪術的歩行法であつて、同書卷十一には

前拳左。右過左。左就右(第一步)。次拳右。左過右。右就左(第二步)。次拳右。右過左。左就右(第三步)。

と記るされている。島田忠臣の田氏家集にみえる「重陽日登高。望大宮。賜詞臣菊酒」という習俗は、つぎのような道教関係の説話にもとづく行事の影響とみて、ほぼ誤りなからう。その説話のあらすじは、こんなものである。後漢のころ、汝南地方に費長房という仙術にたけた道士がいた。かれは、あるとき弟子の桓景に向つて、今年の九月九日にはお前の家に大きな災難がおこる。だから、いそいで家族に紅い袋をつくらせ、その中にぐみを一杯いれておき、

当日それをひじにかけて山に登り、菊酒をのめば、その災難を免れることができるとつけた。そこで桓景は、いわれたとおりにして、九月九日に一家こぞつて山に登り、日がくれてから家に帰つてみたら、飼つていた雞・犬・牛・羊などがみな死んでいた。いま九月九日に人々が高いところに登るのは、この故事にもとづいているのである。⁽¹⁵⁾

以上、道教と私たちの日常生活との関係を示めす二、三の例をあげたが、私の目からみれば、日本の古來からの習俗、信仰、年中行事などのなかには、このほかにも、道教と関係のあるものがかかなり多くみいだされる。⁽¹⁶⁾だから、道教と日本人の生活とは、意外に密接な関係があるといつても差支えないのである。

三、道教の性格と内容

それでは、道教とはなにか、どんな性格のものかということになると、実はその説明は、現在のところ、かなり難しいのである。というのは、道教の研究が、中国に関する学問のうちでもつとも遅れた分野の一つに属しているからである。さりとて、古くからこのような状態におかれていたわけではない。都良香や大江匡衡などを始めとする奈良・平安の宮廷貴族や僧侶は、道教思想や神仙説に対して、ふかくかつ正確な知識をもつていた。⁽¹⁷⁾下つて江戸時代になると、塩尻の著者天野信景は、金代以後に成立した道教の南北二宗や道蔵の編纂史について正しい理解を示めし、洛東白河に隠棲して、白幽真人と号し、白隱禪師に口訣を授けた白幽子は、道教の金丹道をくわしく研究して、その養生術を実践していた。⁽¹⁸⁾正徳・享保のころ、江戸呉服橋外一丁目にすんだ谷口一雲は、みづから道士をもつて任じ、弟子を集めて、主として金丹道関係の道教經典の講義を行い、⁽²⁰⁾大阪の住人長谷川延年は、家を修真觀と名づけて、同好者に私家版の太上感應篇などの勸善書（後述）を配布している。⁽²¹⁾鎮宅靈符縁起集説・太上惠民甲庚秘録・甲庚靈符三教秘録などをみると、その著者大江匡弼はかかなりくわしく道教を研究した挙句、その教えを信じていたようにみうけられる。「玉かつま」によれば、本居宣長の道教に対する知識も正確であり、同書卷十四の「世の入誠の道に心づか

ざること」の条では、簡にして要をえた説明をし、道教の祖を老子とする通説の誤りである旨を指摘している。この点かれは、現在の一部の中国学者よりもすぐれていたことができよう。

ところが、明治時代以後になると、他の分野の研究が順調に伸展したのにも拘わらず、道教の研究だけはとり残されるにすぎない状態となつてしまつた。そのもつとも大きな原因は、中国研究の上に占める道教の重要な位置を認識せず、そのもつ意義と価値を忘却して、研究する価値のないものとみた、当時の学界の風潮に求められるであろう。

研究の伸展をさまざまに一つの理由は、膨大な量にのぼる関係資料と、複雑多岐にわたる上にきわめて難解なその内容とであつた。たとえば、その宇宙論や世界観のごときは、儒仏二教をふくめた、よほど多方面の素養と知識とがなければ、理解することはできない。易・卜筮・讖緯・占星の知識をもたなければ、教理を正確に把握することは困難である。しかも、根本資料ともいふべき道藏に収められている五四八五巻にのぼる經典の大半は、著作年代も著者名もほとんど不明である上に、未整理のまま放置されていた。従つて、問題の所在や研究の緒口の見当すらつかなくなつたというのが、実情だつたのである。

いささか我田引水の自画自賛になるが、昭和二十五年に日本道教学会が組織されて以来、各方面の研究者の緊密な協力によつて、総合的・体系的な研究がようやく緒につき、それぞれの問題の究明が組織的に活発に行われるようになった。そうして、すぐれた業績がぞくぞくと世に問われることになり、以前に比べると、まさに隔世の感がある。

けれども、問題はきわめて多く、まだまだ他の分野の足許にもおよんでいないといわなければならない。一部の道教学概論、一冊の道教史概説さえ世に問われていない現状は、その端的な証拠である。研究の大前提ともいふべき經典の著作年代の決定については、最近ようやく着手されだしたとはいふものの、いまのところでは、また単なる個人的な試論もしくは臆測以外の何物でもない。通行本である上海版道藏にはかなり多くの誤りがあるので、正統版であ

る宮内庁蔵本と対校して、その誤りを訂正することが緊急事であるにも拘わらず、わずかにその一部が着手されているのみである。⁽²²⁾すなわち、研究以前の問題がいまだに解決されていないのである。だから当然のことながら、道教の性格や内容などにいたつては、専門家のあいだでさえ全然意見がまとまつていない。従つて、以下の説明は、単なる私の個人的見解にすぎないことをおことわりしておく。

私の見解によれば、道教は、中国古代の民間の雑多な信仰を基盤とする自然発生的な宗教、すなわち自然宗教である。従つて、創唱宗教のように、教祖や開祖をはつきりさせることはできない。のちに、仏教の教理、体裁、組織などを多分にとりいれて、教祖をたて、教団的な体裁をとり、創唱宗教のような外貌をそなえるようにはなつたけれども、それでもなお、民衆の希求する福・祿・寿、ことに寿すなわち不老長生という現世利益を主な目的としていた。だから、七福神の一人とされている福祿寿は、道教の主な目的をそのまま一人の神として表現したものであることができる。また道教を、その成立要素の面から分析すれば、儒・仏二教をはじめとして、道家・易・陰陽・五行・卜筮・讖緯・天文・占星などの説や本草などの原始医学、および巫の信仰などにわたることができるが、その中心は神仙説におかれている。さらに内容からみれば、教団的体裁をとる成立道教と、民衆のあいだにひろまつている、成立道教にもとづく一切の道教的な信仰や宗教行爲との二つにわけられるが、後者はふつう民衆道教とよばれている。

成立道教の内容は、四部門に大別することができる。その第一は、道教神学ともいべき哲学的部門であつて、世界観、宇宙論、森羅万象の根元である「道」の説明とその展開、天界・地獄および神々の説明などがこの部門に属する。第二は、仙術といつても差支えない方術的部門で、呪い、星占い、おふだ、予言、おほらい、祈禱の儀式や儀礼などである。第三は医学医術の部門である。道教が不老長生を主な目的とする現世利己的な宗教であるからには、この部門がとくに重要視されるのは、当然のことである。私はいまのところ、五穀をとらず、火食をさける辟穀法、金石や草木などから作つた薬をのむ服餌法、腹式深呼吸ともいべき調息法——仏教の数息観である——、按摩かマツ

サージ、もしくは柔軟体操ともいうことができる導引法、性交の意義、その方法の原理と禁忌をのべた房中術などをこの部門にいれているが、これらすべてが長生を目的とするものであることは、道教の目的と関連して大いに注目される点である。第四は、禁忌、戒律や、積善などの倫理道德部門であるが、司命や陰騭の思想などもこの部門にいらることができよう。成立道教の性格を明らかにするためには、これらの内容と機能を一々くわしく説明しなければならぬが、ここでは省略することにした。⁽²³⁾

これに対して民衆道教は、成立道教の信仰のうちで、とくにつよく民間の信仰と結びついた部分をさすので、儒教や仏教からキリスト教の信仰まで、そのなかに包含される。そのために、組織や体裁、範圍などはきわめて漠然としている。たとえば、孔子・釈迦・観音・キリスト・閻羽・土地神などに対する個人的な信仰や、宝巻とよばれる一種の通俗宗教経典のとく教えを中心とする宗教集団も、民衆道教に含めていられる。従つて、なかには私のいう民衆道教を、民衆仏教、民衆儒教、もしくは単に民間信仰とよぶ人もあるかもしれないが、そうよんだからといって、決して誤りということではない。けれども私には、これらの信仰の中心が呪術的な道教の信仰におかれ、福・祿・寿を目的としているように考えられるので、道教の概念規定のさだかでないのにまかせて、いまのところ一切をふくめて民衆道教とよんでいるのである。⁽²⁴⁾

民衆道教と旧中国の人々の生活とは、実に密接に関係づけられていた。道教を蔑視した多くの儒家たちでさえ、その実生活は、道教的な信仰に支配されていたことができる。人々は逆境におちいり、もしくは災いがふりかかつてくると、多くの神々や精霊が怒つた結果だと考えて、道士を通じて、怒りをしずめてふたたび恵みをたれてほしいと祈願した。たとえば、ひでりの際には、雨をつかさどる龍王や雨師という神に雨をいのり、蝗の害がおこると、劉猛将という蝗を追払う神に祈る。洪水の折には川の神や水神、湖神に水をひかせてほしいと願ひ、財産がふえるように財神にたのむ。清朝以前には、科擧すなわち公務員試験の受験者は、その守り神とされていた文昌帝君に及第を

いのるのがつねであつた。病氣になれば、医者の門をたたくかわりに巫者に占つてもらうか、道観や廟にいつておみくぢをひき、その処方にしたがつて服薬する。とくに児授けや安産の祈願の場合には、娘々廟に行く。人が死んだ折に複雑な儀式をするのは、死者の魂が宙に迷つて人間に災いを与えるのをふせぐためであるが、そのなかには、日本と同様、死亡直後に近親者が屋根にのぼつて、「魂よ帰れ」といいながら死人の衣類をふることもある。守り札を身におび、鎮宅符や桃符その他のおふだを家の内外にはるのは、悪霊や悪鬼の災いをふせぐためであるが、おふだの種類はまことに多い。

人々は、夢見が悪いといつては道士くずれの売卜者にその判断をこい、転んだといつては邪氣をはらうおはらいをする。家の門を入つたすぐ突当りにたつている影壁という土か石製の壁は、悪鬼をふせぐ防壁と信ぜられているが、それは、悪鬼はまつすぐにしか進めないものだから、かりに門内にまで入つてきたとしても、影壁にさまたげられて、それ以上家の内に入つてこられないからである。具体例をあげるのははぶくが、屠蘇をはじめとする正月の行事から守歳などの年末の行事にいたる年中行事やさまざまの習俗にしても、道教的な故事来歴をもつものが多く、絵画、彫刻、小説、演劇などにも、道教的色彩はきわめて濃厚にみいだされる。さまざまな装飾に、寿福を象徴化したためたい模様すなわち吉祥文様がしきりに使われているのは、とりもなおさず、人々が民衆道教にふかく左右されていた旨を物語る例となるであらう。⁽²⁵⁾

民衆道教の経典ともよばれている太上感應篇、陰騭文、覺世真經、功過格などの勸善書——専門家のあいだでは善書とよぶ——は、中国民衆社会の倫理道德を具体的に示めず、注目すべき価値をもつものであるが、なかでも功過格は、人々の日常の行為を善行と悪行とに分類して列挙し、それぞれの行為に点数をつけて、点数の多寡によつて善悪の程度を明示してある特異な善書である。人々は、各条項に照らして日々の自己の言動を反省するとともに、その条項に附された点数を所定の欄に記入して善をつむことに努める。善行の数が多ければ多いほど長生をすると説かれて

いるためである。中国の民衆社会の倫理道德の一端を紹介するいみをもかねて、つぎに清の道光十七年（一八三七）重刊の太微仙君純陽呂祖師功過格によつて、少しその項目をあげてみよう。

あることをする場合に、妻子ばかり重んじて父母を軽んずると、マイナス百点すなわち百過ということになる。ここに孝の重視が看取される。親に対して怒鳴りちらしたら十過、富貴になつてから妻をすてると百過、兄弟が財産争いをすれば十過であり、後妻の継子いじめを知らぬ顔して看過すれば一日で一過に数えられる。先生や目上のものを誹謗するのは十過、下女や妾を虐待したら三十過である。一卷の邪書をやきすてると、プラス十点すなわち十功であるが、もし翻刻したら五十過となる。人を殺したら百過というのは、いささか低い感じがする。愉快なのは、離縁状を一通代書すると五十過、夜裸体でおきていると一過だという。酒、乱におよべば五過であるから、うっかりはめをはずして飲むわけにはいかない。淫書や淫画をつくつて流布すると無量過で、本書では無量過はこの項のみである。男女関係についてはかなりきびしく、一人の下女の節操をまつとうさせるのは百功、一生涯二色にせつしないのは千功であるが、千功はプラスでは最高点である。絶世の美人をみてもながしめをしなければ五功となつてゐる。姦淫にも軽重があり、未婚者、寡婦、尼との場合は三百過なのに、人妻との場合は百過なのは、いささか腑におちない。清朝以前には、女子は親の祭祀もできず、不生産的だということで、生まれるとすぐに水につけて殺してしまふ風習が主として華南地方で行われ、これを溺女といつたが、溺女をやると百過、その手助けをした場合は五十過、もしこれを救えば五十功、人に溺女しないようにすすめるのは三十功である。これ以外の例ははぶくが、ここにあげたわずかな例だけからでも、民衆のあいだの倫理道德や、民衆道教と人々の生活との関係が、ほぼ見当つけられたと思う。

功過格には、もつとも古くつくられたらしい太微仙君功過格以下、十戒功過格、警世功過格、居官功過格、太微仙君純陽呂祖師功過格、与善堂功過格、功過格輯要など多くの種類があり、それぞれによつて掲げられている行為と点数とに相違があるので、多くの功過格を集めて比較検討すると、その時代々々によつての倫理道德観の変遷が明らか

になる。そのいみで、功過格はきわめて興味ふかい中国の社会資料ということが出来るが、現存最古の太微仙君功過格は金の大定十年（一一七〇）作とされている上に、しきりにつくられたのは明清時代であるから、そのころの倫理道德観であることは考えておかなければならない。なお、もつとも大部の功過格は彙纂功過格である。⁽²⁶⁾

四、修驗道と道教

修驗道は、ふつう役の小角すなわち神変大菩薩がひらき、日本の山岳崇拜と仏教や道教などが習合して成立した呪術的宗教だといわれている。これに対して宇野円空博士は、いまま少しくわしく、修驗道は、仏教ことに密教、神道、民族的な宗教観念と山岳信仰、巫や呪術の信仰、および道教をはじめとする中国の信仰や習俗などが習合して成立した宗教で、開祖と称すべき人はなく、古くは一定の教義や行法もなかつた、とのべておられる。⁽²⁷⁾ おそらく、信仰の対象とする山において各人各様の修行を行い、それぞれ独自の宗教体験を通して超自然的な力を自得するのが、本来の修驗者の姿であつたであろう。羽黒派修驗道提要に

（修驗道は）実修驗成の妙教なり。故に吾人其の実体に悟入せんと願樂せば、實地に開祖大薩埵の行迹靈窟を踏破し、身体の運行と共に、任運靈肉一致、身心不二の妙境に到達するにありと謂ふを得べく。⁽²⁸⁾（下略）

とあるのは、その裏書とならう。従つて、教義や行法が一定しなかつたのは、当然である。一定したのは、密教とふかく結びつき、その教義や儀礼をとりいれてからのちのことである。さらに羽黒派修驗道提要には、羽黒派の所依の經典として、大日経、金剛頂経、蘇悉地経、法華経、仁王経、金光明経、大般若経、般若心経、阿弥陀経、不動経その他、真言・天台・浄土などの各宗で用いられる諸經典があげられている。そうして、羽黒派の開祖といわれている照見大菩薩能除がといた經典は、一つも入っていない上に、その説にもとづく教理の体系的な展開のあとも窺われな⁽²⁹⁾い。著者はこの点を意識したためか、經典名を掲げる前に、「（羽黒派修驗道は）別に所依の經典を仮らず、ただ、大

般若の肝心三摩地、心経および六大本有の明呪を本旨となす。然れども末代の機根のために、「一往」右の諸経を所依の經典と定める、と断つておられる。この言に従えば、右の諸経は本来のいみでの所依の經典ではなく、羽黒派には所依の經典はないことになるわけである。この点については、役の小角の系統をひく派においても、まつたく同様である。そこで、修驗道を創唱宗教ということはできず、開祖や教祖もないというのが妥当ではなからうか。なお羽黒派で、右のように各宗の經典を集めて「一往」の所依の經典としたのは、おそらくその目的とする即身即仏——五流修驗道という即身即身——を論証するのに都合のよい字句の使用されている經典を、適当に借用したためではないかと思われる。

宇野円空博士がいわれる神道については、その概念規定がさだかでないのでさておき、密教や道教の要素が修驗道にとり入れられていることは、明らかな事実である。ことに密教については、儀礼、教義、行法から經典にいたる全般にわたっている。しかし、ここではその点に関する指摘は省略し、もつぱら、従来あまり注意されていない道教との関係について、やや具体的にのべることにしたい。

小柳可気太博士は、修驗道の道教的要素として、鏡、おふだ、九字の三つをあげておられる。⁽²⁹⁾抱朴子卷十七などにも記るされているように、道士が山に入る際をはじめとして、さまざまの場合に道教で鏡を使用することは事実である。けれども、修驗道で鏡を使用するいみが、道教のように魔をさけるためのものであつたか、神道からの系統であつたかは、いま一応考えてみる必要がある。簡単に道教的要素と断ずるわけにはいかないように思われる。また、同じく九字といつても、抱朴子卷十七にみえる九字は「臨兵闘者皆陣列前行」であり、修驗道のそれは「臨兵闘者皆陳列在前」であつて、多少の相違がある。なお、天行居刊の禁厭集では、「臨兵闘者皆陣烈前行」につくり、「前行を在前と唱ふは甚よろしからず」と註しているから、一部ではこのようにして現行されているらしい。修驗故事便覧卷二の九字の条には、

問。臨兵闕者皆陳列在前ノ九字、相伝フ行ノ字ヲ加ヘテ名ケテ十字トスト云フ。未審シ。道家ノ書ニ此説アリヤ。答。抱朴子内篇第四——四は十七の誤りである——二曰。入山。宜知六甲秘祝。祝曰。臨兵闕者皆陳列前行。凡九字。常當密祝之。無所不避。要道不煩。此之謂也。^巳。当知。在ノ字ハ是抱朴子ノ説ニハアラズ。行ノ字ハ自本是アリ。何ンゾ加不加ノ論アラン。

と、抱朴子にその典拠を求めているから、江戸時代の修験者は、九字は道教からのものと考えていたに相違ない。けれども、道教の九字とは多少相違があるから、修験道のそれが直接道教からとられたのか否かは、いま少しふかく考えてみる必要があるのではなからうか。

それはとにかく、私のみるところでは、修験道の道教的要素、もしくは類似点は、これだけではない。羽黒派修験道提要に収められた開祖略伝によれば、能除は「現身飛昇、天に沖りて去」つたとあり、元亨釈書卷十八神仙の窺仙の条には、窺仙は「一旦乗雲而去」とある。「現身昇天」や「乗雲而去」は、道士死去の際にその伝記に使用される常套句で、いわゆる仙人になつたといういみである。元亨釈書によれば、役の小角、久米仙、陽勝は空中を飛行したというが、空中飛行はいままでもなく神仙の一属性である。修験道便蒙には、文武天皇は役の小角を迎えて国師とし、朝廷ではかれを「真人」としたとみえているが、「真人」とは神仙をよぶ道教用語である。拾槐集は、修験の支配場所である霞場について

仙府は霞を喰ひ霧を呑み以て長生不死を持つ。兪に山伏は里民を食糧となし、身命を扶け仙境を習学す。故に仙言に比し、食糧を以て霞といふのみ。

と説明し、慶長見聞書には、「山伏は多んの行者の末流なれども、近来は仙道の行ひもまれに成行」とのべた、浦和玉蔵院看海僧正の言がのせられている。³¹従つて、修験道に神仙思想がとりいれられ、のちの時代の人々が古い修験道を神仙術とみなしていたことは、ほぼ確実視されるであらう。

多くのおふだにかく「急々如律令」という一句は、道教の符呪にならつたものに相違なく、いまなお行われている火渡りは、火に入つても焼けないという方術の一種とみることでもできる。修験者が江戸時代以降しきりに行つた、呪い、占い、おはらい、祈禱、加持、予言、家相、方位なども、あながち方術と無関係とはいえない。修験行者伝記には、秦澄が鬼神を馭役し、鳥獸を使令した由を記るし、役の小角の多くの伝記にも、かれが山川の神その他の鬼神を役使したことがみえている。これらの鬼神の役使や、修験者の行ふ魔やたたりをはらう祈禱は、中国では通常道士の行ふところであつた。

元亨釈書卷十八によれば、陽勝は辟穀を行ひ、釈親仙もまた長生を求めて辟穀、服餌を実行したといひ、現在の修験者にも辟穀の修行をするものがある由である。天台修験では、いまなお道教の調息法同様の方法が行われているといふ。⁽³²⁾ 宝田正道氏によれば、古く金峯山が修験道の中心となつたのは、そこで多くの薬草を採集し、煉丹術を行つたためであり、⁽³³⁾ 松田寿男氏によれば、修験者は探鋤者としての特殊な技能をもち、医療の面も可つたから、修験道と薬物とは密接に結びついていたといふ。⁽³⁴⁾ 修験者が、古来指圧や鍼術、呪禁や加持などの方法で人々の病気をなおしていたことは、いまさらここにいうまでもあるまい。従つて、修験道には道教の医学医術的部門が色こく認められるのである。

道賢上人冥途記には、「帰何仏。修何法。当得増壽命。(中略)在山修行長遠」とあり、修験道諸神勧請の宝鉾の条には、「出雲路ヤ八雲村立不老不死、降ス劔ニ罪ゾ斬ケル」という一首が収められている。羽黒派修験道提要の開祖略伝には、能除は誕生後三日目に、

我今弘誓。東土衆生。能除災難。増益壽命。

という偈をとなえたとみえ、修験道のもつとも重要な修行の一つに、寿命延長を目的とする延年の舞がある。羽黒派では、これを鳴子といひ、「天道の行」ととなえている。従つて、道教同様、延命長寿が修験道の大きな目的の一つ

とされていたことがわかる。

修験指要弁には、「勸善懲惡ニ心ヲカケ」という一句がある。おそらく、直接にはその関係からであろうが、当山派の明存という修験者が寛政四年（一七九二）ごろ太上感應篇和解と題する善書を著わし、円明・真成・藏本三院が合志施印していることは、民衆道教との関係からいつて、いたく私の注意をひく。しかしそれにもまして、修験道行者勤行集が、人間は元来仏と同じものだから、現世の悪業を懺悔し、清淨戒を唱えてみづからを清淨にして、經文を誦えれば、所願が成就するのとく点は、⁽³⁵⁾原始道教ともよばれている漢代の太平道や五斗米道が、病人に自己の過失を反省、懺悔させたのちに符水をのませ、祈禱を行い、もしくは老子道德經をよませて病気をなおしたのと、あまりにも酷似しているのに驚かされる。また、修験道法主宮家教督師の御教示によると、聊齋志異にみえるところと修験道とは共通点が多い由である。

具体例をあげることとははぶくが、このほかに、現実的で現世利益を主とし、実践的であり、古修験道が行を重んじて教理がなかつたこと、仏教教理をかり用いて教理体系をつくりあげ、その組織や体裁にならつて教団的体裁をととのえたこと、包容主義であること、民衆との結びつきがとくに密接で、その精神的支えとなつていたこと、時代が下るとともにある特定の人物を神格化して開祖としたこと、山、もしくは山のもつ靈力を重視したことなど、修験道には道教との共通点が多いためである。だからといつて、私は、以上の点がすべて道教が日本に伝来したため結果であるとか、その影響であるなどというつもりはない。そのように考へるのは、現在の段階では、まだきわめて早計である。両者の関係については、今後、各方面からするくわしい研究結果にまつ必要のあることは、いうまでもない。ただ、従来注意されなかつた道教と修験道との共通点や類似点を、いささか指摘したにすぎない。

ただし、私がここ数年間手がけてきた庚申信仰を通じていうならば、道教の信仰が日本に伝来していたことだけは事実である。従つて、かりに、以上の諸点が道教の日本に伝来した結果の産物であつたとするならば、その結びつき

の状態から推測して、外来の宗教である道教は、いとも円滑に受容されたように考えられる。一般に、外来宗教が大きな摩擦や抵抗もなく受容されるためには、その伝来以前に、それを受容しうる基盤、すなわち外来のものに似た信仰や宗教がなければならぬ。そこで私は、あまりにも大胆ではあるが、道教が日本に伝来した場合、それをたやすく受容する基盤となつたものは、おそらく、古い修験道を成立させたもの——それが何であるかは別にして——であつたのではないかと臆測する。

修験道では、山を信仰の対象とし、山中における修行を極度に重視する。このことから私は、右の諸点をも考えあわせて、修験道とは、日本古代の民衆の山に対する神秘的な信仰を基盤とする自然宗教であり、その目的は、山中における修行によつて山の霊力ともいへべき超自然的な力を体得するとともに、その体得した力にもとづく呪術宗教的な行為によつて、人々に現世利益を与える点におかれていたと考えている。

ところで、修験道法主宮家教養師の御教示によれば、修験道は、古くからあらゆる面で一般大衆の相談相手になり、人々が現世の生活でぶつかるものもろもの苦悩の解決をはかつてきた由である。長井政太郎氏によれば、羽黒派の大日寺では、幕末ごろ一年で——ただし秋まで——一万八千の行者を扱い、冬になると、宿坊の主人が霞場を廻つておふだをくばり、参詣の打合せをしたために、千人講などの大集団が参詣しても混乱はなかつたといひ、⁽³⁶⁾ 戸川安章氏によれば、羽黒修験は日待、月待、庚申待などの祈禱、入学、縁談、湯治、失せ物判断、就職、旅行、医師の撰定などを占い、死者のあと祈念も行う。人々は妊娠すれば出産月をみてもらい、助産婦の方角を尋ね、臨月になれば「六三よけ」をたのみ、生れれば「とり子」にしてもらう習慣がある。さきにも述べた、中国と同様な「たましいよばい」⁽³⁷⁾は、東北地方では羽黒修験のつとめであつた。さらに、修験深秘行法符呪集卷十や宮家準君の研究によれば、江戸時代以降の修験者が一般の人々の生活に対して果たした役割としては、恋愛、結婚、出産、求子、生長、引導、長命、施餓鬼、塔婆供養、治病、魔・火・盗難などのよけもの、雨乞、止雨、講、その他などがあげられ、まさに宮家教養師

の言のとおりである。庚申信仰との関係も、またその一例に加えることができる。⁽³⁸⁾とくに江戸時代には、人々の信仰は、実際には修験道によつて左右されていた場合が多かつたであらうことは、右にのべたところによつて明らかである。すなわち、社会的機能、ひいては宗教史上においてしめる位置は、道教も修験道もまつたく同一であつたのである。

五、むすび

以上、きわめて大雑把ながら、道教の内容と性格、民衆との結びつきを説明したあとで、それらの点について修験道と比較した。その結果、両者のあいだには性格から社会的機能にいたるまで、きわめて多くの面で酷似する点もしくは共通する点のある由が明らかになつたことと思われる。従つて、まことに当をえない表現ではあるけれども、修験道は道教の日本版ということもできるようである。あるいは、修験道は日本の道教といつた方がよいかもしい。そうして、その民衆との結びつきの状態からいえば、これら両者をはぶいた日華両国の庶民宗教は成立しない。とさえ考えられる。これら両者の研究は、本文でも指摘したように、まだきわめて不十分な段階にあるといふことができる。これら両者の研究が進めば、両国の民衆の宗教意識や宗教生活が明らかになつて、従来の研究にプラスするところは多大であり、それと同時に、両国の精神文化の源流や関係もほぼ見当がつけられるようになるのではあるまいか。さらに、必然的に、両国の民衆の習俗や年中行事などの新しい側面も明らかになるであらう。今後の研究が、大いに要請されるゆえんである。一方、習俗や年中行事を研究する場合においても、道教もしくは修験道との関係に十分の注意をはらうことが大切だと考える。そうして、進んでは、この両者がかくまで同じような位置をしめ、同じような性格をもつにいたつた原因や理由を考えることが、将来に残されたもつとも重要な課題のように思うのは、私ひとりの個人的関心にすぎないであらうか。切に博雅の御教示を請う次第である。

(昭和三七・一二・九稿)

〔附記〕本稿を草するにあたっては、修験道法主宮家教督師、および慶応義塾大学講師宮家准君から御教示をえた。記して感謝の意をあらわす。なお、本稿は、昭和三十六年十月岡山大学で行われた日本道教学会第十二回大会の際の公開講演に、いささか手を加えたものであるため、記述が大雑把であることをおことわりしておく。

註

- 1 妻木直良「日本に於ける道教の研究」(龍谷学報三〇六・三〇八)、小柳司気太「道教と真言密教との関係を論じて修験道に及ぶ」(東洋思想の研究)、同「道教の本質とその本邦に及ぼせる影響」(東方学報八一東京)、狩野直喜「道教の道徳に就きて」(支那学文叢)、黒板勝美「我が上代に於ける道家思想及び道教」(虚心文集三)、滝川政次郎「私教類聚の思想とその構成」(史学雑誌四一ノ六)、那波利貞「道教の日本国への流伝につきて」(東方宗教二、四・五合併号)、下出積与「常世国の性格」(東方宗教三)、同「日本における神仙思想の性格」(東方宗教八・九合併号)、道端良秀「親鸞聖人と道教」(親鸞聖人論攷三、四)。

2 宇野円空著「修験道」(日本宗教大講座)および小柳博士前掲論文。なお、修験道が道教と関係のあることを、具体例をあげずに、のべたものは、村上俊雄著「修験道の発達」以下かなり多い。

3 天中記巻四、元日の条の夢鐘馗の項による。なお、唐逸史の記述は、陔餘叢考卷三十五、鐘馗の条、および集説詮真の鐘馗の条にもひかれているが、字句に多少の出入がある。搜神記(道藏第一一〇六冊)巻六、鐘馗の条にも類話が収められている。

4 拙著「庚申信仰」一六七頁以下参照。

5 清の顧祿の著わした清嘉録には五月と記るされている。そこにも、唐逸史の記述が引用されている。

6 御影町誌第十二篇の六のハ禁厭の条による。

7 民間年中故事要言巻四の軒菖蒲および艾棟の条にもこの習俗が掲げられているから、江戸時代に行われていたことは間違いない。なお、枕草子に清少納言が「九重のうちをはじめて、いひしらぬ民のすみかまで」もこの習俗を実行していたのべていることは、中国文化の日本伝来とその受容という問題にいたく興味をひかれている私にとつて、まことに貴重な記述である。というのは、おそらく中国起源と思われるこの習俗が、すでに早く十世紀の後半に、宮中のみでなく、一般の人々のあいだにまで行われていた由が明らかになり、ひいては、中国起源の他の諸文化もまた、この習俗と同様に受容れられて、一般の人々のあいだでも行われていたのではないか、という推測がつくからである。一部の日本民俗学者のあいだには、その目的とする日本固有文化の存在を性急に立証しようとするあまり、外来文化、ことに中国文化の伝来には見向きもせず、何でもか

も、すべて日本固有ととく弊風が認められる。その好適例が、私がここ数年來扱つてきた庚申待という宗教行事の起源に対する、一部の日本民俗学者の態度である。その態度に対しては、前著「庚申信仰の研究―日中宗教文化交渉史―」において、ややくわしく資料をあげて、私の考えを説明しておいたが、その際には、平安時代から室町前期におよぶあいだの一般の人々の庚申待やその信仰を明示する資料がえられなかつたために、単なる推定に止まらざるをえなかつた。清少納言がここに、本文に紹介したように明言している以上、文献記録には何らの記述がなくとも、意外に早くから、一般の人々のあいだでも、宮中や宮廷貴族たちと同様に、中国文化を受容れて、実行していたとみて差支えないように思われる。従つて庚申待についても、意外に早く、平安時代から行つていたかもしれないと考えられる。また、右のような日本民俗学者の態度の影響をうけて、宮中の行事や習俗と、一般の人々、ことに農民のあいだで行われていたそれとはちがうととく人々がある。清少納言の言葉は、それらの人々の考えが、まづたく根柢のない勝手な独断にすぎない由を我々に示めしてくれる鉄証となるであろう。おそらく、注意ぶかくさがしたならば、このような例はかなり多くみいだされるのではないかと考えている。たとえば、蜻蛉日記の「五月にもなりぬ。わが家にとまれる人の許より、おはしまさずとも、菖蒲葺かではゆ、しからむを、いかがせむとはするとはいひたり」の一句も、その一例となるであろう。ただし、この場合に一応注意しなければならないのは、このように中国文化を受容れて実行していた一般の人々は、おそらく京都の周辺あたりに限られていたのではないかと、地域的限定である。清少納言の言葉だけからでは、この点ははっきりさせることができない。

8 道教では、中元地官のほかになお、上元天官・下元水官の二神が説かれ、この三神をあわせて三官大帝といつた。三官大帝については、たとえば三教源流搜神大全巻一、三元大帝の条、陔餘叢考巻三十五、天地水三官の条、集説詮真の三官の条などを参照されたい。拙著「道教と中国社会」一七六頁にもごく簡単な説明はしておいた。

9 この度崩山伝説は、現存の山海経にはみえないので、ここでは論衡巻二十二、訂鬼篇所引のものによつたが、荆楚歳時記、集説詮真、天中記巻四などをはじめ、多くの書にもみえてゐる。くわしくは守屋美都雄著「校註荆楚歳時記」二七頁以下、および上原淳道「神荼・鬱壘について」（東方宗教創刊号七五頁以下）を参照されたい。

10 三戸説とその信仰、およびその日本への伝來と変遷については、拙著「庚申信仰」・「庚申信仰の研究―日中宗教文化交渉史―」により、また日記をはじめとする文献資料の原文による日本の庚申の日の行事の変遷の跡づけについては、拙著「庚申信仰の研究―年譜篇―」によつて承知していただきたい。本文でのべた三戸上天説は、太上三戸中経（道藏第六九四冊、雲笈七籤巻八一所収）によつた。

- 11 「オシラさま」の伝承については、今野円輔著「馬娘婚姻譚」にくわしい。本文で紹介した中国の蚕女説話は、搜神記（道藏第一一〇六冊）巻六所掲のものであるが、なお、三教源流搜神大全巻二、蚕女の条、集説詮真の蚕女の条、歴世真仙体道通鑑後集巻二（道藏第一五〇冊）蚕女の条、壙城集仙録巻六（道藏第五六一冊）蚕女の条、三洞群仙録巻九（道藏第九九三冊）九宮仙嬪の項などにもみえている。
- 12 宋史巻九八の礼志一および同書巻一〇二の礼志五には、「季春巳日享先蚕」とあり、同書巻四三一の孔維伝には「季春享先蚕」とある。先蚕は、いうまでもなく蚕神である。
- 13 下出積与「常世國の性格」六（東方宗教第三号七三頁以下）参照。
- 14 なお一条兼良の玉英記抄（文科大学史誌叢書本）拝賀の部の建武五年八月二十五日の条にも、宮中で禹歩を行った記述がある。
- 15 歴世真仙体道通鑑巻二〇（道藏第一四二冊）壺公の条にひく統齋諸志の記述によつたが、天中記巻五、九月九日の項の登高および茱萸囊の条にもみえている。なお、この話は民間年中故事要言巻六、桓景辟厄事の条に訳出されているから、平安時代の宮廷貴族ばかりでなく、江戸時代の人々のあいだでも知られていたことは確かである。なかには、この話によつて登高を實行していた人々もあつたかもしれない。
- 16 くわしくは拙著「庚申信仰の研究―日中宗教文化交渉史―」第六章1を参照されたい。
- 17 都氏文集（群書類従第九輯）巻五の「神仙」と題する対策は、都良香の神仙説に対するふかい理解を示めているが、かれはのちに仙人視されている。元亨釈書巻一八参照。大江匡衡については、江史部集（群書類従第九輯）参照。
- 18 塩尻巻五二、同書巻五六など参照。他の巻にもかれの道教に造詣のふかかつたことがあらわれている。
- 19 竜沢開祖神機独妙禪師年譜因行格（白隠和尚全集第一巻）宝永七年の条参照。
- 20 拙稿「天理図書館蔵道教資料」（ピブリア第一四号、八頁以下）参照。
- 21 日本道教学会第八回大会における、水田紀久氏の「長谷川延年について―本邦の一道教信者―」と題する研究発表による。
- 22 拙稿「涵芬楼影印本道藏校勘記―全真教関係資料に就いて―」（東方宗教第一〇号）参照。私はこのほかになお、約五十冊分の校勘を行ったが、その結果はまだ公表していない。
- 23 これらの点については、拙著「庚申信仰」一七五頁以下を参照されたい。
- 24 民衆道教については、拙稿「中共の宗教政策と民衆道教」（東洋文化一一号）、同「中国民衆と民族宗教」（天地人三号）、拙

著「庚申信仰」一八七頁以下などを参照。

25 民衆道教と中国人の生活との関係については、拙著「道教と中国社会」の序章、および「庚申信仰」一八七頁以下参照。

26 功過格については、酒井忠夫「功過格の研究」(東方宗教第二、第三号)参照。

27 宇野円空著「修験道」(日本宗教大講座)による。本書は概説ではあるけれども、修験道の研究書としてもつとすぐれたものであると考えている。

28 同書四頁。著者は羽黒派の大先達島津伝道師。昭和十二年刊。

29 小柳可気太「道教と真言密教との関係を論じて修験道に及ぶ」(東洋思想の研究所収)による。

30 拾槐集は原本をみることができず、やむなく「羽黒派修験道提要」三六頁に掲げられている文を引用した。原本は漢文で記
るされている由である。

31 本書も原本をみることができず、大日本史料第一二編ノ五冊、慶長十二年十二月十八日の条に掲げられている文を引用した。

32 天台修験者北村英隆師の御教示による。

33 宝田正道「修験道発生の風土的背景」(日本仏教史学二ノ四)、同「金峯山信仰の伝説とその思想的展開」(日本仏教史学二
ノ三)による。

34 松田寿男「統丹生考」(古代学八ノ一、二号)による。

35 修験道行者勤行集は、宮家準君の教示によつて知つた。

36 長井政太郎「出羽三山」(日本文化風土記第二巻、三四七頁以下)による。

37 戸川安章「修験道と民俗」(日本民俗学大系第八巻、三四三頁以下)による。なお、同「羽黒山の山伏」(日本文化風土記第
二巻、三五〇頁以下)をも参照されたい。

38 庚申信仰と修験道との関係については、註16同書四四一頁以下参照。

カントとブツダの類似と異質

——比較哲学の一試論——

三 枝 充 憲

標題におそらくとまどわれる読者のために、あるいは不要かもしれぬ「まえがき」を記しておこう。

十八世紀の哲学者カントと、紀元前五—四世紀（もしくは前六一五世紀）の宗教者ゴータマ・ブツダとの比較を、それが二千数百年にもわたる時代——歴史とその背景の無視の故に、ナンセンスとする考えかたがあるであろう。しかしながら、「比較哲学の途」は、かつて『理想』（二五五号、昭和二年八月）のその標題の小論に詳述したように、多岐にわかれる。そのなかで、ここには次の一事を述べよう。思想が、それを生み・育てた社会・歴史を含む一切の背景から気儘に遮断されてはならないこと、そしてその不可能なことは、あらためていうまでもない。しかし、われわれは思想を学ぶために、そしてみずから思索するために、哲学史を読み、過去の思想家に触れる、それは一体いかなることか。われわれは、どのようにしても、カントのドイツ（東プロシヤ）、ブツダのインドに生きることはできない。われわれはカントの著述を読み、ブツダの遺法を知り、それを通じて、いまここに、われわれの思索において、われわれが思惟する。ここでは、カントが、ブツダが、二百年もしくは二千数百年の時代をこえて、われわれの思索に生き、同時に、われわれの思索が果されるのである。さらに、比較哲学が、そのアプローチの方法の一つとし

て、全く時代・社会をとびこえて、二つの思想を比較するのは、それに努力するわれわれが、その二つの思想のそれぞれの問題・方法・論理・結論などを、さらにはその特質を、そして比較するわれわれ自身の思索を、より鮮明に、より統一的に推進するであろうとの確信にもとづく。P・T・ラジエ教授の業績“*Thought and Reality—Hegelianism and Advaita, London 1937*”が、インド人にヘーゲルを、ヨーロッパ人にシャンカラを、そしてひるがえって、インド人に再びシャンカラを、ヨーロッパ人に再びヘーゲルを、いかにみずからの思索のもとにもたらしたかを、ここに引くまでもあるまい。T・R・V・ムルティ教授の唯一の中観哲学に関する著書“*The Central Philosophy of Buddhism, London 1955*”またラダクリシュナン博士のさまざまな著作が、インド学史上大きな価値をもっているのは、そのなかに数多くちりばめられているヨーロッパ哲学との比較に負うところが少なくない。

次に、カントの著述は問題ないとして、ブッダの遺法の研究には、テクスト・クリティク的面で多くの難問が控えている。しかし、この小論では、それに触れる余裕はない。ごく常識的に、現在の学界一般で承認されているものを、ブッダの遺法としてうけいれ⁽¹⁾、それによって、その思想(の一端)を探究しよう。

「類似」とは、カントの生まれたケーニヒスベルグの街が、現在のドイツからみれば北東の国東プロシヤの、その北東に位置し(現在はポーランドに属する—といえよう)、ゴータマ・ブッダの誕生の地ルンビニー Lumbini が、現在のインドの北東のカピラヴァットゥ Kapilavastu, Kapilavastu の国の、その北東の位置にあった(現在はネパール領に属する)、ないしは、カントは一七二四年に生まれ、八十歳をもって一八〇四年に世を去り、またブッダは、その南北の年代論に約一世紀の差はあるとしても、すべての伝が一致して、八十歳にしてニルヴァーナに入られたと伝える、そのようないわば偶然的な類似・共通性をいうのではない。また、「異質」とは、カントが革具匠の子であり、ブッダがシャカ族の太子であった、もしくは、カントがみずからペンをとって著述し、ブッダはただ言葉と実践とをもって弟子を教えたという、やはり偶然的な相異・異質性をいうのでは勿論ない。

比較哲学が「類似」「異質」を問うには、それぞれ最も根本的に且つ鮮明に、それぞれの哲学・思想がたがいに接近して説くテーマ、そしてまた、衝突しあい・相い容れない問題を選択しなければならぬ。逆にいえば、その選択された問題が、二つの哲学・思想の「類似」と「異質」とを、深く抉ることができ、しかもそれへの追究が、二つの哲学・思想では各々独立して述べられているものを、ここにその問題のもとに並べ・比較することによって、それぞれの特質を、より根本的に且つ鮮明に思索しようとする——それが比較哲学の試みに賭けるもの問題選択の心構えなのである。ただし——比較哲学者の自戒を附言しよう、その問題選択に当って、決して性急であってはならず、且つ奇をてらい、高踏的なサロン談議に墮してはならない。また——したがって、問題は単数ではなく、常に複数であることが望ましい。ここでも、紙数の許すかぎりにおいて、(カントの、ブッダの全貌に触れることは勿論できない、ごくかぎられたテーマにしぼられるのはやむを得ないにしても)、複数の、しかし単に並列的ではなくて、体系的な問題を提起し、それを追究して行きたい。

さらに一言つけ加えよう。標題に明らかにしているように、ここでは、「類似と異質」とをとりあげる。それは、こういうことだ。「類似」に対応する術語は「相異」である。しかも私が追究したいのは、「相異」ではなくて、「異質」なのである。私は、哲学・思想はその哲学者・思想家に全く個別的なものと考えた。たとえ一つのイズム・主張・学派に総括されるとしても、そのなかでの単なる解説者・エピソードはいざしらず、その哲学・思想を説く自覚は、みずからの思索によってのみ可能となる。あたかも、「私の体系はカントの体系以外のものではない」と、その緒言に明言するフィヒテの「知識学 Wissenschaftslehre」を、カントは、公けの声明(一七九九年八月七日)のなかで、「自分を引用するなんらの権利をもたない・全く誤まりの体系」と評しているのである。いいかえれば、哲学・思想に、「類似」は見出されても、同質・等質は決して存在しない、且つ「相異」は、とくに比較哲学では、「異質」の追究にまで高められなければならない。以下、まず最初に二・三の「類似」を、そして終りに「異質」を探っ

て行くことにしよう。

註

- 1 カントの著述は、すべてのカント解説書・翻譯がそうしているように、Königl. Preussische Akademie der Wissenschaft 版の全集による。また『純粹理性批判』の第一版を A、第二版を B とすることも、それらにならう。
- 2 ここにいわゆる原始仏教資料論を扱わず、その上、中村元教授『ゴータマ・ブッダ〔釈尊伝〕』（法蔵館、一九五八年）が従来のいわゆるブッダ思想論の数多くのものを批判し尽くしている（ただしより詳しい「思想的な問題は論じ残して、他の機会にゆず」っておられる。同書四ページ）にも拘らず、しかもあえてこれまでの原始仏教思想論の多くのものをここに踏襲するのは、私の考えでは、原始仏教聖典にあらわれる「ニルヴァーナ」「中道」「四諦」「五蘊」「六処」「無常・苦・無我」「十（四）難無記」「縁起」などの思想が、あるいはその表現・術語は、その聖典を編んだ人々に負っているかもしれないとしても、その表現・術語を生み出した思想の核、もしくはその原型というありかたにおいて、ブッダの思索の独創である、と信ずるからである。
- 3 私の手許にテキストがないので、やむを得ずフォルンダー『西洋哲学史』の邦訳の第三卷（岩波書店、一九三一年）の一〇ページから引用した。なお、岩崎武雄教授『カントとドイツ観念論』（有斐閣、一九五一年）の四ページには、一七九八年四月五日のカントの書簡を引用して、同じ趣旨のことが述べられている。

二

前述の「比較哲学の途」という小論に、私は、マッソン・ウルセル Masson-Oursell が提案した比較哲学の方法——「その（比較哲学の）原理は類推 analogie であり、数学のいわゆる比例にしたがって推論する raisonner」とであり、即ち、A 対 B は Y 対 Z に等しいという二比率間の等号にしたがって推論がなされる⁽¹⁾。「たとえは、次の類比のような場合である、ソクラテス／ギリシャ詭弁派 || 孔子／シナ詭弁派。これを次のように表現する、s / S || c / C⁽²⁾」を、紹介し批判したなかで、「比例式の等号に代して……等しいとは、同一なのか、類似なのか（どの程度の

類似なのか)、またそれはどの点においてそうなのであるか、それは何処まで敷衍され得るか、なども示されなければならぬ⁽³⁾、云々」と述べた。いまこの方法を、カントとゴータマ・ブッダに適用してみよう。

カントの思索に、デカルトからスピノザを経てライプニッツ・ヴォルフに至るいわゆる大陸の合理論 Rationalismus(=独断論 Dogmatismus)と、その「独断の夢を破った」ヒュームの経験論 Empirismus(=懷疑論 Skeptizismus)と、そしてカントの厳しい日課であった散歩をただ一度だけ狂わせ、またその簡素な書齋にただ一つ飾られた肖像画の主ルソーの人間本性(自然宗教)の思想が流れこんでいることは、すべてのカント学者・哲学史書の述べるところである。カントは、あるいは一七六二—一七六四年の間にカントの講義を聞いたヘルデルが書き残しているように、ライプニッツ、ヴォルフ、バウムガルテン(Alexander Gottlieb Baumgarten, 1714—1762)、クルーツィヤス(Christian August Crusius, 1715—1775)、ボーム、ケプラー、ニュートン、ルソーを、「楽しい会話」としている間にも、そしてそれに続く十数年の長きに亘って、いかに独自の哲学をきりひらくために、「茨の多い小径」を歩んでいたか。そして「少くとも十二年間の思索の成果を僅か四・五ヶ月でいわば飛ぶように完成して」⁽⁶⁾、カントの五十七歳のとき(一七八一年)に、第一批判である『純粹理性批判 *Kritik der reinen Vernunft*』が世に問われる。そのなかでカントは、哲学的方法そのものの変革を高く掲げ、みずからコペルニクスの天文学とのそれに擬らえている(B. XVI—XVII)。それは、カント自身明らかにしているように、自然科学における実験的方法 *Experimentalmethode* の哲学への導入(B. XVIII—XIX, Anm.)ともいうことができよう。即ち、理性 *Vernunft* は自然 *Natur* を訊問する裁判官 *Richter* (B. XIII)であり、「理性がみずから自然のなかに投げ入れた *hinlegen* ところのものにしたがって、自然から学ぶべきものを自然のなかに探す(自然に対して事実を捏造することなしに)」(B. XIV) — そのような理性、そして方法を標榜する。

ゴータマ・ブッダについてわれわれが語る場合、われわれは、ブッダに先行して長い伝統を誇り、ついには「梵我

一如」の形而上学をうちたてたヴェーダーウパニシャッドの思想と、一方にまた、いわゆる六師に代表される唯物論、感覺主義、懷疑論、不可知論、決定論、敬虔主義などを除外することも許されない。そのあるいは大きく、あるいは激しく、あるいは深く揺れ動く思想の激流に身を置いたブッダに、思索の長い苦難の径があったことは、後世ブッダを法身 *dharmakaya* にまで高めるものまで含めて、すべての仏伝が一致して物語るところである。二十九歳の出家——それは、ブッダの思索が二十九歳のときに始ったことを意味するものでは決してなくて、道 *marga*, *maggā* への厳しい思索が、出家へとブッダを踏み切らせたにはかならない。それに続いて、ブッダの遍歴は、アーラーラ・カーラーマ *Ālara Kālāma*、ウッダカ・ラーマプッタ *Uddaka Ramaputta* などの師への探究、そしてそれらの不満と別れ、みずから苦行を重ねての六年（ないし七年）の黙考がある。そのあと苦行を捨てたのちの成道の場面が、あるいは突如として仏伝に展開するとしても、⁽¹⁰⁾ それにも拘らず、そのさとりが、森林にひとり坐しての求道の、さらに出家以前の思索の成果であることに、われわれは当然思いを致すべきであろう。またわれわれは、ブッダのこのさとりには、無師独悟の自覚がはっきりと浸透していることを、見逃してはならない。たとえば、成道ののち初転法輪に向うベナレス（バーラーナシー *Bārānaśī*、カースィ *Kāśī*) への途上、アージューヴィカ *Ajivika* 教徒のウパカ *Upaka* の問いに、ブッダは答えていう。

「われは一切勝者 *sabbābhibhū* 一切智者 *sabbavidū* である。

一切の法に汚されていない。

すべてを捨てて、愛執 *taṇhā* が尽きて、解脱している。

みずからなとった *sayam abhiññāya* ならば、誰を（師と）名をすであらうか。

われには師は存在しない *na me accariyo atthi*、われに似たる者は存在しない *sadiso me na vijjati*。

神を含めた世界のうちに、われに匹敵し得るものは存在しない。

われこそ、世間において尊敬されるべき人（アラカン）である。われは無上の師 *satha anuttaro* である。われは唯一なる正覚者である。われは清浄・寂滅 *nibbuto* を得ている。」⁽¹¹⁾

なお、中村教授は、説法を勧請した梵天に対するブッダの答（ガーター）をあげて、「あまねく人々に対して教えを説くということは、当時のインドとしてはまことに未曾有のことであった」と⁽¹²⁾と、指摘される。

註

1 *La Philosophie comparee*, Paris 1923, p. 26.

2 *ibid.* p. 32.

3 『理想』二五五号、七四ページ。

4 山崎正一教授『カントの哲学—後進国の優位—』（東京大学出版会、一九五七年）は、ヒュームとルソーの思想を先進国のそれ、と指定される（六、二〇ページなど）。なお同教授は、「カントが眼前にしていたものは、まず第一に、後進国ドイツにおける封建的保守勢力を基盤とするルッター教会のアリストテレス的スコラ神学的正統派思想であり、第二には、後進国ドイツの近代化の中心的推進力であり得たかぎりにおける領邦国家的絶対主義権力を基盤とするライプニッツ・ヴォルフ哲学であり、第三には、当代のドイツにおける近代化の主体たるべき中産的 direct producer 階層を基盤とするドイツ敬虔主義 Pietismus であり、さらにこれに第四の重要なものとして、イギリスに発し、またフランスを介して導入せられた新興市民階層の経験主義的人間学が加わるのである。この第四のものは、通例、カントに対するニエートン、ヒューム、ルソーの影響として指摘せられているものにはかならない」（六ページ）と、述べておられる。

5 Herder, *Briefen zur Beforderung der Humanität* 1795—これを「私は高坂正顕教授『カント』（西哲叢書）弘文堂書房、一九三九年）九—一〇ページから借用した。

6 Kant's Briefwechsel Band 1, Nr. 205—An Christian Garve, 7. Aug. 1783 (Band X, S. 338), Nr. 206—An Moses Mendelssohn, 16. Aug. 1783 (*ibid.* S. 345).

7 この引用で明らかのように、方法論の宣言そのものは、一七八七年の第二版で明言される。

8 それは、「いわゆる「コペルニクス的転回 Koperikanische Wendung」と呼ばれる。岩崎教授の上掲書は、この点をカン

トにおいて非常に高く評価し、むしろその認識論的主観主義を捨てて、「人間の哲学の創設者」カントにおける「真理観の転換」及び「道徳観の転換」を、見事に探り出している。

9 「敬虔主義」という言葉を、私はジャイナ教に使用したが、あるいは「厳肅主義 Rigorismus」といった方がよいかもしれない。ともにジャイナ教の実践面を指している。

10 「苦行をすてたということは、この（かなり遅い編纂にかかる）パーリ文 Mahasaccaka-sutta, MN. I, p. 247）新しい層になつて始めて詳しく出て来る。」（中村教授、上掲書、一〇八―九ページ、傍点原著）

11 MN. I, p. 171 G., Vinaya I, p. 86 G.

12 中村教授、上掲書、一二〇ページ。

三

カントの認識論は、「内容なき思惟は空虚であり、概念なき直観は盲目である Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind」(B. 75) の有名な句が明らかにしているように、直観 anschauen する感性 Sinnlichkeit と思惟 denken する悟性 Verstand との二元二つの能力 Vermögen の上に成立する。しかも対象は、物自体 Ding an sich としてではなくて、現象 Erscheinung として、われわれの経験 Erfahrung にとりいられる。そこで概念による認識 Erkenntnis とは、即ち判断 Urteil であり、判断に於ける「統一の機能 Funktionen der Einheit」(B. 94) ない、カテゴリーの体系を発見し、そのカテゴリーによって始めて対象一般 Gegenstand überhaupt, Gegenstände überhaupt (B. 125, 126) が可能になる。そしてそれととも、カテゴリーみずからが可能となる。

ブッダはとくに認識論を説いてはいない。ここには、ブッダの五蘊および六処の説をとりあげてみよう。五蘊 khandha のそれぞれについて、中村元教授は、色 rūpa—感覚的物質的なるもの一般、受 vedanā—意識のうち

なんらかの印象を受け入れること、想 *sahā* — 意識のうちに像を構成すること、行 *saṅkhara* — 能動性、潜在的形
 成力、識 *viñāṇa* — 対象をそれぞれ区別して認識する作用、と定義される。それは水野弘元教授・舟橋一哉教授な
 どの定義とほぼ等しい。

六処は、いうまでもなく、眼・耳・鼻・舌・身・意の六内処 *ajjhātikāni āyatanaṇi* と、それに対応する色・声
 ・香・味・触・法の六外処 *bāhiraṇi āyatanaṇi* とからなる。この内外の六処（即ち根と境）は眼識・耳識・鼻識・
 舌識・身識・意識の六識を生じて、いわゆる十二処・十八界 *dhamu* の考えにつらなる。ある経典では、受を媒介と
 して、六処と五蘊の説の接合をはかっているが、より平明な考えかたとしては、五蘊の色としてあげられたものが、
 それが感覺される六つのカテゴリーに分けられて、六処として説明された、と見られるであろう。この場合、とくに
 六処説で明らかかなように、それらがとりあつかっているのは、われわれの認識し行動し経験する現象界にかぎられて
 いる。われわれの経験をのぞいて、六処は成立しないし、ましてわれわれの六識は生じようがない。また、五蘊の色
 が受以下との相関にあるのは、受以下のものを欠いた色をわれわれは対象としないことを裏づけている、ということ
 ができよう。もしも五蘊説の最後の識と、六処説ののちの（六）識とを接続させて考えるならば、そしてそれがカン
 トの「思惟する悟性」との平行ルを見出し得るならば、受と想とは、カントの「直観する感性」に比較され得るの
 ではなからうか。

なお一言つけ加えるならば、ブッダの認識論（ということ）をもしもりあげるならば、それは以上で止まる、と
 いわなければならない。そこに説かれた五蘊は（六処も）、金倉田照教授のいわれるように、当時として非常にすぐ
 れた分類であり、それはたしかに一つのカテゴリーの表ではあるけれども、カントの説く判断と対応するカテゴリー
 とは、全く類を異にする。そこに、普遍妥当的な必然的な認識論をめざした第一批判における哲学者カントと、実践
 への関心から法 *dharmā*, *dhammā* の論理を設けた宗教者ブッダとの、質の相異が見られるであろう。

- 1 中村元教授『インド思想史』岩波全書、一九五六年、五七ページ。
- 2 水野弘元教授『原始仏教』サーラ叢書、平樂寺書店、一九五六年、一一八ページには、「色は物質としての肉體、受は苦樂などの感受作用、想は概念表象の取像作用または心像、行は意思作用その他の精神作用、識は認識判断の意識作用」と説明される。
- 3 舟橋一哉教授『原始仏教思想の研究—縁起の構造とその実践』法藏館、改訂三版、一九六三年、三一ページ註1。なお教授は、「五蘊の一一については、その意義がかなり明確になっているようである」(二三ページ)といわれる。五蘊の説明に当っては、故和辻哲郎博士『原始仏教の実践哲学』が非常に詳細な議論を展開していることを、見逃すことはできない(和辻哲郎全集、第五卷、岩波書店、一九六三年、一一一ページ以下)。ただ博士の「法」に関する考えかたについて、私には異論があるけれども、ここには、それに論及するスペースはない。博士の五蘊の一一についての説明は、中村教授のそれと非常に近い。また最近の外国の学者の説の一例として、グラデーゼナップ教授のそれを次に掲げよう、(それはかつて和辻博士が紹介されたオルデンベルヒ、リス・デヴィツ、サイデンシュェッターのそれらとは、かなり隔たる)。Rūpa, das Körperliche; Vedanā, Gefühle von Lust und Unlust; Saṃjñā, Wahrnehmungen und Vorstellungen sowie das Vermögen, die wahrgenommenen bzw. vorgestellten Gegenstände voneinander zu unterscheiden; Sanskāra, Triebkräfte; Vijñāna, reines Bewußtsein ohne Inhalt. (Helmuth von Glasenapp, *Die Religionen Indiens*, Alfred Kröner Verlag Stuttgart; 1943, 1955.)
- 4 それに関して、和辻博士、上掲書、一二四—五ページに詳しい紹介がある。
- 5 金倉円照教授『印度古代精神史』(岩波書店、一九三九年)は、五蘊説に関して「第一は仏教全体に対するその意味」「第二は外教に対するその獨創性」を明らかにし(三八〇—三八九ページ)、「形式内容の孰れの方面から見ても、五蘊説が仏教の基本的立場」であることを謳っておられる。

四

カントとゴータマ・ブッダの類似は、両者がともに従来、の形而上学を否定したことに、一つの山を見出すといえよ

う。それをここに比較してみよう。

哲学者カントが従来、の形而上学の破壊者であることは、それがよって立つ根拠である理性、並びにその論理を、あますところなく批判し尽くした第一批判の「先験的弁証論 *transzendente Dialektik*」に負っている。即ち、その所論によれば、理性 *Vernunft* は、悟性による認識に統一を与える、即ち統制的使用 *regulativer Gebrauch* の任に当るものではあるけれども、しかし悟性の場合におけるように、それによって対象を構成する、即ち構成的使用 *konstitutiver Gebrauch* は許されていない。にも拘らず、みずからその不可能をのりこえようとする。即ち、いわば原理の能力 *das Vermögen der Prinzipien* (B. 336) である理性は、現象界の理性的統一 *die Vernunfteinheit der Erscheinungen* (B. 383) を与えんがために、悟性の果した判断の一般的制約を求め、さらにその制約の制約を求めて、ついに絶対に無制約的なもの *das Undingliche* (*ibid.*) にまで到達しようとする。しかしそれは、決してわれわれの経験の範囲には見出されず、永遠にただ理念 *Idee* として止まらなければならない。だが、ここに、理念の、そして理性の不可避の迷妄が自然に生まれ、空しい放浪が始まる。即ち、われわれの理性は、課せられた *aufgegeben* 理念を、あたかも与えられた *gegeben* かに想定し、その無制約者を実在的なものと考えることによって、経験の範囲をこえて出て、いわゆる先験的仮象 *transzendentaler Schein* を生み出す (B. 354) のである。

カントは、理性の先験的仮象を三種に分かつ。第一は、思惟する主観に関して考えられた無制約者—絶対的な主体としての靈魂 *Seele* の理念、第二は、現象に関して考えられた無制約者—絶対的な客體としての世界 *Welt* の理念、第三は、そのような主体的および客體的なあらゆる存在の存在 *Wesen aller Wesen* (B. 383) としての神 *Gott* の理念である。従来、の形而上学は、すべて以上の理念にもとづいて生まれたが、それは実は、絶対的全体 *das absolute Ganze* (B. 383) を求めた理性の誤まった使用に、その源を発している。

第一の靈魂に関する仮象を、カントは先験的誤謬推理 *transzendentaler Paralogismus* (B. 398) と味⁴。「われ

思う」における「われ」は、思惟における論理的な主体であって、そこには、認識されるための「われ」についての直観が与られていないにも拘らず、われわれは「われあり」と思惟する存在者ないし実体を考えてしまふ。

第二の世界に関する仮象は、カントによつて、純粹理性の二律背反 *Antinomie der reinen Vernunft* (ibid.) と呼ばれる。即ち、ここで理性が無制約者を求めてゆくとき、理性は必然的に全く相い反する二つの結論に到達する。それは、分量・性質・関係・様相のカテゴリーの各々について、(1)世界の始め *Weltanfang* と限界 *Welgrenze* の有限と無限、(2)単純なるもの *das Einfache* の存在と非存在、(3)自由 *Freiheit* の有無、(4)絶対的必然性 *das absolute Notwendigkeit* の有無に關し、定立 *Thesis* と反定立 *Antithesis* とを述べ、証明 *Beweis* を掲げる (B. 458~489)。

第三の神の理念を、カントは純粹理性の理想 *Ideal* (B. 398) と名づける。カントによれば、神の存在の証明への途は、(1)物理神学的 *physikotheologisch*、(2)宇宙論的 *kosmologisch*、(3)本体論的 *ontologisch* (B. 619) の三種があり、それ以外には存しない。そしてその各々について、その証明の不成立を徹底的に明確ならしめる。

以上、すべてのカント解説書に説かれているものを、私がここに再録したのは、理性の仮象に発する形而上学が必然的に辿る途、そして粉粹されるべき問題が、(1)靈魂(および「われ」)、(2)世界の二律背反(自由・必然を含む)、(3)神の存在として集約されることを、(カントによつて)明らかにせんがためにほかならない。(すべてのカント解説書は、ここで、「信仰に場所をあげるために知識をとりのぞく」(B. XXX)、即ち妥遍妥当性を有する道德律 *Sittengesetz* の存在という事実 *Faktum* から、上の三つの理念を要請 *Postulat* する・新しい形而上学の樹立へと向つた第二批判—『実践理性批判 *Kritik der praktischen Vernunft*』の途を説く。)

私はここに、以上の三つの形而上学的理念が、まさしくブダにおいて、同じように問われていることを考えてみたい。

水野弘元教授『原始仏教』は、とくに一章を設けて、「外教と異った原始仏教特有の思想⁽¹⁾」を述べておられる。それは、一言でいえば、形而上学の否定である。ブッダの直面した形而上学的思想として、同書は、(1)正統バラモンの一元論、(2)サーンキヤ的思想の二元論、(3)非正統のシャモンとなえた多元論をあげ、そしてそれら一切に対する断見 *ucchedaditthi* をも紹介される。それらのいわゆる六十二見が説く形而上学の問題は、十四難無記 *avyakata* もしくは十無記の形にまとめられるが、それを同書の巧みな型のまま、次に引用しよう。

A 自我および世界は時間的に

- (1) 無限である。
- (2) 有限である。
- (3) 無限且つ有限である。
- (4) 無限でもなく有限でもない。

C 靈魂と肉体とは

- (9) 同一である。
- (10) 別異のものである。
- D 如来(ざとった人)は死後に

B 世界は空間的に

- (5) 無限である。
- (6) 有限である。
- (7) 無限且つ有限である。
- (8) 無限でもなく有限でもない。
- (11) 生存する。
- (12) 生存しない。
- (13) 生存し且つ生存しない。
- (14) 生存するのでもなく生存しないのでもない。

(十無記は右のうち(7)(8)(13)(14)を省略する⁽²⁾)

それは、たとえば中阿含二二パーリ中部六三には、マールンクヤプッタ *Malunkyaputta* ビクの問題として提出され⁽³⁾、それに対してブッダは、毒箭に射られた場合の有名な譬喩をもって、問いそのものの不毛を指摘し、「利をもたらし *atthasamhita* 梵行の基礎となり *adibrahmacariyika* また厭離 *nibbida*・離欲 *viraga*・滅尽 *nicodha*

・寂靜 upasama・神通智 abhiññā・正覺 sambodha・ネン nibbana に役立つ」ことのないが故に、「われによって説かれないものは、説かれないままに受持すべき dhareta」であり、逆に、「利をもたらし……ネハンに役立つ」が故に、「われによって説かれたものは、説かれたままに受持すべきである」と教える。⁽⁴⁾

カントとブッダが、形而上学の問題点を全くパラレルに果していることは、以上の通りであり、ただし、カントは、理性そのものの批判から、その仮象にもとづく形而上学への途を明らかにして、それを粉粹し、一方ブッダは、端的に形而上学の結論を提出して、無記もしくは置答のまま、それを問う人間そのものの実践への転換をうながしているのである。

長阿含二七パーリ長部二の「沙門果経 Samāñaphala-sutta」の一節には、⁽⁵⁾ マガタ王アジャータサットドゥ Ajātasattu がブッダに十四難に対するサンジャヤ Sāñjaya の説を伝えている。即ち、かれは常に「いいのがれ(矯乱 vikhepa)」を説いていた、という。サンジャヤは、いうまでもなく六師の一人であり、その二百五十人のバラモン弟子のなかには、サーリプッタ Sāriputta とモッガラーナ Moggallāna がいた。その二人は、ブッダをとりまく五比丘の一人アッサジ Assaji から、いわゆる「縁起法頌」を聞いて「法の眼 dhammacakkhu」が開かれ、サンジャヤを捨てて、ブッダのもとに走り、二百五十人の弟子もそれに従った、という一場面が伝えられている。⁽⁶⁾ それは、中村教授によれば、「最初期の仏教にとって重要な一大事件であった」。⁽⁷⁾ その「縁起法頌」は次のようにいう。

「諸法は因より生ずる。如来はその因を説きたまう。

また因によって滅ぶ。偉大なるシャモンはこのように説く。⁽⁸⁾」

それは、ブッダ自身の言葉ではないけれども、十四難の定立・反定立はここで「因生・因滅」によって明確に截断されている。そしてこの因生・因滅は、いうまでもなく、一方に無常へ、一方に縁起へと接続する。いいかえれば、十四難という形而上学の問いに、無記でのぞんだブッダは、ひるがえって実践を教え導くに当っては、無常を、縁起

を断言する、と云うことができるであろう。

註

- 1 同書の第三章。
- 2 同書九四―九五ページに、十六無記や別の型の無記説が紹介されている。
- 3 ここでは、前記の十四難のうち③④⑦⑧が省かれて、十無記となっている。
- 4 MN. I, p. 431. 大正蔵、卷一、八〇四a以下。中阿含では「箭喻経」の名をもって呼ばれる。大正蔵、卷一、九一七には、
単経の「箭喻経」(失訳)もある。
- 5 DN. II, 33~33. Vol. I, p. 58f. 大正蔵、卷一、一〇八c (ただしこの内容はバーリとかなり異なる。)
- 6 Vinaya, Mahavagga I, 23. Vol. I, p. 39f.
- 7 中村教授『ゴータマ・ブツダ』一五一ページ。同書は続けていう、「この二人は、通常釈尊の十大弟子のうちでも特に有力な二大弟子として伝えられ、サーリブツタ(舍利弗)は智慧第一、モッガラーナ(目犍連)は神通第一と称せられている。」
- 8 Vinaya, Vol. I, p. 40f.

五

カントとブツダの異質は、数多くあげられるであろうが、私は、その最も始源的な問題として、ここに「時間論」をとりあげてみたい。

カントの第一批判が、数学及び自然科学の確実性を基礎づけるために、認識論的主観主義を樹立したのは、「必然的認識は必ず先天的認識でなければならない」という、カントには全く自明とされていた前提にもとづく⁽¹⁾。したがってカントの認識論は、認識の第一の要素―直観する感性について、そのなかの先天的なるものの探究をもって始められ、その先天的形式は、空間・時間として見出される。第一批判の第一部「先験的感性論 *transzendentale Ästhetik*」は、周知のように、まず空間 *Raum* について、それが先天的直観形式であることを論じ、次に時間

Zeit について論ずる。ただし後者を前者と同じとして、論証を省略することは決してしない。空間論は一まず置いて、ここでは「時間概念の形而上的究明 metaphysische Erörterung」(B. 46 f.) から入って行こう。

それは五項目から成っており、最初の三つは時間の先天性 a priori を、あとの二つは時間の直観性を示す。私はここで前者についてのみ、考察をすすめたい。そこでは次のようにいう。

(1) 時間はなんらかの経験から抽象された経験的概念 empirische Begriff ではない。

(2) (3) 時間はあらゆる直観の根柢に横たわる zum Grunde liegen 必然的 notwendig・先天的 a priori 表象である。

総じていえば、物自体 Ding an sich を問うのではなくて、現象 Erscheinung を対象とし、それを直観するわれわれの感性は、(空間及び) 時間をその先天的形式として有する。その形式によって、必然的に現象としての対象が秩序づけられ、そのかぎり常に現実的に与えられるものとして認識されることが出来る。このことを、カントは、(空間及び) 時間は先験的観念性 transzendente Idealität と同時に、経験的実在性 empirische Realität をもつ、という (B. 44, 52)。またカントは、その先天的な形式性に関して、(空間は) 外的経験の形式 Form der äußeren Erfahrung (である)、(時間) 時間内的経験の形式 Form der inneren Erfahrung (である) として、(前者は) 外的現象をうけいれ (B. 43)、(後者は) 内感の形式 Form des inneren Sinnes (である)、「われわれ自身の、即ちわれわれの内的状態の直観形式にはかならない、何故なら、時間は外的現象のいかなる限定 Bestimmung であることもできないから」(B. 49~50) という。

以上のカントの大まかな時間論の解説を、別の言葉でいいかえ、さらに私の考えをつけ加えよう。(1) 時間は、物自体に属するのではなく、況んやそれみずからが物自体であるのではない、外的現象の限定であることもできぬ。それはあくまで主観の先天的な直観形式にとどまる。(2) 現象のなかに時間があるのではない。また「現象(感性的直観の対象)としての一切のものは、時間のうちである alle Dinge, als Erscheinungen (Gegenstände der sinnlichen

Anschauung), sind in der Zeit」(B. 52) というのは、実は現象と時間とのことをいっているのではなくて、現象を対象とする感性的直観が先天的に時間に規定されており、したがって現象が時間的に内的経験として表象されることを、指しているにすぎない。(3) 時間は、現象の地平 Horizont に外的経験を準備するものではなくて、その現象が次々と *nacheinander* われわれに直観される、その内感を、そして内的経験を順序づけ、合理化し、統一する。ただし、それはあくまで形式として、対象の主観への関係 *Verhältnis* を表象するのみで、個々の具体的な直観、したがって経験の、そして現象の姿、即ちそれらの内容—質料には、決して触れることがない。何故ならば、カントのいう如く、質料 *Materie* はすべて後天的 *a posteriori* であるから (B. 34)。したがってカントの時間論では、(4) 時間は直観の形式をととのえるにすぎず、その形式を通して来る現象は不毛に感觸される *affiziert werden* のみで、盲目のまま止まっている、といわなければならない。(5) それはまたカントが同じところに「時間の無」をいふことにつながる。即ち、「対象をそれ自体のあり得るようを考えるならば、時間は無である *Wenn wir……die Gegenstände nehmen, so wie sie an sich selbst sein mögen, so ist die Zeit nichts.*」(B. 51)。そのカントの意味するところは、時間の先験的観念性の故であった (B. 52)。しかし、やがて第二批判を読みましたたわれわれは、すでにここに、靈魂の不死を要請するカントを、即ち無時間なる物自体を、その裏側において見出し得るのではないか。

次のブッダの時間論との比較のために、さらに一言つけ加えよう。「先験的感性論の一般的註」は、「時間は、継起 *Nacheinandersein*・同時存在 *Zugleichsein* 及び継起と同時存在との総合=接続 *das Beharrliche* の関係を含有」(B. 67) といふ。「先験的分析論 *transzendente Analytik*」における「経験の類推 *Analogie der Erfahrung*」では、時間の三様相として、「持続 *Beharrlichkeit*」・「継起 *Folge*」・「同時存在 *Zugleichsein*」(B. 219) をあげ、そして、持続を客観的に可能ならしめるのは、**実体 *Substanz*** と属性 *Inhärenz* の関係のカテゴリーであり、継起を可能ならしめるのは、**因果 *Kausalität*** の関係のカテゴリーであり、同時存在を可能ならしめるのは相互

Wechselwirkung (oder Gemeinschaft) の関係のカテゴリーであることを、カントは詳論している。

ブッダの時間論は、「一切無常」の語に結晶している。私はかつて小論「無常について」(『印度学仏教学研究』七巻二号、一九五九年、一七八—一八六ページ)に、その問題点を at random にとり出して、検討したことがある。いまの所論と関係する箇所を、右の論文から要約して記しておく。1、一切無常は、原始仏教では、諸行無常といいかえられるべきではない。「一切はつくられたものである、故に無常である」という表現の短縮としての諸行無常は、無常を無力化する⁽²⁾。2、上のことは、「無常」説と「縁起」説との分離を意図している。舟橋一哉教授のいわれるように、「いつでも唐突として無常が飛び出して来る」「アゴン・ニカーヤの全体を通じて、無常の論理的根拠は遂に追求せられていないのである」⁽³⁾から、私もまた聖典の説くままに、「無常」説を遡らない。3、無常は生滅(変化は生滅に還元される)の検討において考察され、無常と滅との combination が聖典に重要視されている。そしてその滅は、その論理的な意義よりは、実践的な dynamic な面であらうけとられねばならない。

私はそれに次の二点を加えよう。A、サンユッタ・ニカーヤの第三巻(PTS本)は「蘊品 Khandha-vagga」と呼ばれ、その第二経は「蘊相応 Khandha-samyutta」⁽⁴⁾と名づけられる。ここでは、無常は色・受・想・行・識の五蘊の各々についていわれる。(したがって「五蘊無常」といわれよう)。一方、その第四巻は「六処品 Salayatana-vagga」と呼ばれ、その第三五経は「六処相応 Salayatana-samyutta」⁽⁵⁾と名づけられる。そこでも無常がくりかえし説かれるが、それは眼・耳・鼻・舌・身・意の六内処 ajhattikani ayatana の各々についていわれ、そして色・声・香・味・触・法の六外処 Bahirani ayatana の各々についていわれる。(したがって、ここでは「六処無常」もしくは「十二処無常」といわれるべきであらう)。それ故、ここではそれらを一括して、「一切無常」というのが最も適している、と信ずる。

B、右の諸所に無常が説かれる場合、必ず苦と無我とが附随する。たとえば第三巻の一節は、

「ピクらよ、色は無常である rūpam aniccam。無常であるもの、それは苦である yad aniccam tam dukkham。苦であるもの、それは無我である yam dukkham tad anatta。無我であるもの、それは《これは私のものではない netam mama、これは私ではない neso ham asmi、これは私のわれではない na meso attā》と、そのようにこれを正しい智慧 sammappañña をもって、如実に yathabhūtam 見るべきである。⁽⁶⁾」
 という。即ち、一切無常は一切苦へ、そして一切無我へと、そのまま続く。「諸行無常」の場合と同じく、ここでは「諸法無我」といわないこととする。

右の段には、引き続き、「色は苦である。苦であるもの、それは無我である。云々⁽⁷⁾」が、そして最後に、「色は無我である。無我であるもの、それは云々⁽⁸⁾」が説かれる。いいかえれば、無常には「無常—苦—無我（—無我所…）」が、苦には「苦—無我（—無我所…）」が、無我には「無我—無我所…」の展開があつて、この系列は常に一定して、決して崩れることはない。

無我については、別の機会に論ずるとして、苦に関して、私は次のことをここに強調したい。苦はブッダの宗教の出発点であり、苦の思索はブッダの出家の、そして成道に至るまでの全部であり、苦の解脱がブッダのさとり—成道であり、苦の解脱の教えがブッダの布教の全部であつた。別の表現をすれば、苦と苦の解脱とに、ブッダはその独自の道をもっているのである。いわゆる仏説または原始仏教思想の根本をなすものをみてみよう。「四諦」説は、明らかに「苦諦」をもって始められている。「縁起」説は——不思議なことに人々からあまり言及されないけれども——どの支縁起説をとってみても、生・老死のあと（またはその前）に、必ずず憂 soka・悲 parideva・苦 dukkha・悩 domanassa・絶望 upayāsa、総じて苦が置かれてある。⁽⁹⁾ そのことから、「縁起」説がブッダによって説かれたのは、法の体系を論理化するため（況んや相依相関の論理を立てよう）というよりも、生・老死そして苦の根源を探ろうとするものであり、ひるがえって、その解脱をかちえようとした求道の、実践の精神にもとづく、と見られる

べきであろう。そのような、苦をテーマとするブッダの思索をここにふり返ってみるならば、苦がまず置かれ、その探究が無常につき当たった、といわなければならない。即ち、ブッダの思索の時間的な端緒は苦であり、一方、論理的な始元は無常である、そして苦の論理的な帰結に——同時に時間的な結果として——無我が開かれる、ということが出来るであろう。⁽¹⁰⁾

一切無常はそれより先には進まない。いいかえれば、「一切は無常である」、それがブッダの教えのあらゆる意味での出発点となる。ここで一切は、五蘊もしくは六処(十二処・十八界)と同義語であって、われわれの主観・客観をふくめて、経験し経験される一切をいう。その無常をいうことは、さきに(六四ページ)に上げたカントの「現象(感性的直観の対象)としての一切のものは、時間のうちにある」という表現と、一見符号する如くにみえながら、実は、次のような質を異にする相異が直ちに気づかれるであろう。即ち、1、無常は、単なる継時的な *nacheinander* 時間の一樣態ではない。無常として把握される時間は、ただ直観の形式に止まらない、先天的ばかりか、思惟を介して経験にも含まれ、しかも内的経験だけでなく、外的経験にも拡大される。一切のものの無常というありかたにおいて、一切は、すでに少なくとも、時間という内容をもつ。逆に時間の側からみるならば、それによって一切のものを無常においてとらえるという、盲目どころか、極めてポジティブな役割をもっている。それは、2、ブッダにおいて無常は滅と結びつくのに対して、カントにおいて時間は空間と関聯して説かれるということと無関係ではない。そしてそれは、無常が実践的性格をもち、時間は論理的性格をもつということのほかに、次の意味をもつ。3、さきにカントの場合、時間の三様相があげられたが、無常には、それらの場が存在しない。とくに「持続 *Beharrlichkeit*」を無常は全く相い容れない。そのことは、ブッダに実体(と属性)という概念の存在しないことと符号するが、同時に、無常が常のアンティ・テーゼではないことを物語っている。わかりやすい例をとろう。一切無常の一場面として、六内処のうち「意 *mano*」をとりあげ、「意無常」について考えてみよう。「意は無常である」。勿論われわれの意に

において、常 *nicca* を思量（思惟）する *mānati* ことはできない。しかし常を思量（思惟）する意そのものは、もともと無常である。本来無常である意が常を思量（思惟）するとき、その常は、カントの言葉でいえば「要請 Postulat」としてのみ、その場所を見出すにすぎない。したがって、These と Anti-theses として同一の次元に無常と常とを置くことは、全く不可能なのである。ブッダはさらに続ける。常はみずからの性格として、それ自身を無常と同一の地平に要求し、そしてさらにその主体を演繹しようとする。その仮構の場に、前者において苦が生じ、後者において我 *atta* (*ātman*) が浮かび出る。しかも苦と我とは、すでに論理的に矛盾しあい、共存することはできぬ。我は苦の前に無力であるが故に。その仮構があばかれ、無常の根柢に立ち返るとき、苦は滅せられ、解脱の無我が達せられる、とブッダはいう。4、無常に徹するところでは、「時間の無」は全く考えられない。後世無常に関する論理化がアビダルマにおいて試みられ、そこで、主体の無常と客体の無常とが並行するときは、そのかぎり無常が相関の上に消去されるという論理が生まれ、ひるがえって三世の実有をうたう、だがそこには、法の（体系の）論理化が先行していて、法の自性―法体を定立させ、その法体の恒有に憑かれた思想に導かれている。しかしながら、それは、実はブッダの与り知らぬところであって、それらに関してここには論ずる余白がない。

ブッダの「無常―滅」に、さらに一・二附言したい。苦を滅する解脱 *mokṣa*, *mokkha* を、ブッダが新たにネハン *nirvāna*, *nibbāna* と表現して、独自の創見を加えたことは、宮本正尊教授がくりかえし説かれるところである。⁽¹¹⁾ブッダの説くネハンは、後世無為法にまつりあげられて形而上学化した常なる法では決してない。それは、漢訳語の「寂滅」が明示している如く、滅そのものであり、無常―滅をたどれば、一切無常・一切苦・一切無我のポジティブな表現であって、われわれをその道に怠りなく（常への独断に陥らず）実践へと導く原理なのである。やがて、ネハンの寂靜が上の三つに加えられていわゆる四法印として、もしくは苦を除いて、「諸行無常・諸法無我・涅槃寂靜」の三法印が後世たてられる。⁽¹²⁾その寂靜 *śānta*, *santa* が *destroy*, *cease* を意味する *√sam* を語源とすることは、こ

ここに附言するまでもないかもしれない。

ネハンの道を説いたブッダ自身、みずからの無常を明確に具現した。その臨終にあたって、歎き悲しむアーナンダ Anandaに、ブッダは教えている。「アーナンダよ、私はかつてこのように説いたではないか。……およそ生じ、存し、つくられ、破壊される法、それが破滅しないようにということが、アーナンダよ、どうしてあり得ようか。そのようなありかた *thana* はあり得ない。」と。そして最後の一言は次の如くであった、「ビクらのよ、なんじらに告げよう——諸行は壊法である、愈ることなく精進せよ」と *vayadhamma samkharā, appamādena sampadētatī*」⁽¹³⁾。そしてその深更、ブッダの般涅槃とともに、滅・無常・ネハン・解脱をうたう偈頌がつくられた⁽¹⁴⁾。いいかえるならば、ブッダは無常をさとり、無常を教え、無常を実践して、ネハンを実現した、ということができ得るであろう。

註

1 岩崎教授、上掲書、とくに二〇—二一ページ。教授は続けて次のように批判される、「しかし実はこの前提こそ、カント以前の哲学と共通的に持っていたところの合理主義的偏見ではなかったであろうか。」このカント以前の哲学において、共通の前掲となっていたところの合理主義的前提、認識の理想はあくまでも先天的認識でなければならぬという偏見を、カントもまた、そのまま無雑作に受け継いでしまったのである。」(二二—二三)

2 それは、上述の小論にはふれなかったが、いまカントの術語をここに用いるならば、いわば分析判断 *analytisches Urteil*・説明判断 *Erläuterungsurteil* にすぎない。主語表象の分析によって、その内容を明らかにしているに止まるからである。ここに「一切無常」というならば、そこでは、「一切」という主語に、新たな「無常」という内容を客語として、それらが結合する総合判断 *synthetisches Urteil* が得られる。

3 上掲書、三二—三三。

4 SN. Vol. III, p. 19 ff., p. 21 ff., p. 45 ff., p. 48 ff., p. 56 ff., p. 66 ff. etc.

5 SN. Vol. IV, p. 1 ff., p. 24 ff., p. 34 ff., p. 54 ff. etc.

6 SN. XXII 15 (1), Vol. III, p. 22.

- 7 SN. XXII 16 (2), *ibid.*
- 8 SN. XXII 17 (3), *ibid.*
- 9 パーリ中部九、「正見經 samāditthi-sutta」(MN. Vol. I, pp. 46~55) は、「サーリブッタの説として、「苦・苦の集・苦の滅・苦の滅に至る道」を論じてから、「老死・老死の集・老死の滅・老死の滅に至る道」「生・生の集・生の滅・生の滅に至る道」と順次に支縁起の各支に及び、最後に「無明・無明の集・無明の滅・無明の滅に至る道」を説いている。
- 10 これは全く奇抜な考えかもしれないけれども、もしも「四諦」のうち、「集諦」の集の概念が、小論「無常について」中に典拠をあげて述べたように、生・集未分のものであるならば、第二と第三の諦は、生・滅というパラレルの概念、即ち一つの概念の表と裏と解され、その一つの概念とは無常ということにほかならないから、集諦と滅諦とは合わせて無常におさまり、道諦の内容を無我とおきかえて、苦—無常—無我という、ブッダの思索の時間的な順序づけが果されることとなる。
- 11 たとえば、宮本正尊教授編著『仏教の根本真理』(三省堂、一九五六年)「仏教の真実、中道と涅槃」、三〇ページなど。
- 12 たとえば、『大智度論』卷二二にいう、「仏法印有三种、一者一切有為法、念念生滅皆無常、二者一切法無我、三者寂滅涅槃」(大正藏、卷二五、二二二a—b)。同卷三二「仏説三法為法印、所謂一切有為法無常印、一切法無我印、涅槃寂滅印」(同二九七c)など。
- 13 以下の三つの引用については、中村教授『ゴータマ・ブッダ』が数ある諸本をすべて比較して厳密な対照をしておられる。こゝでは、「一応パーリ長部の「大パリニッパーナ経」を引用する。即ち DN. Vol. II, p. 144.
- 14 DN. Vol. II, p. 156.
- 15 DN. Vol. II, p. 157. この頌びじつじつは、とくに中村教授、上掲書、二二二ページの註 18 から 25 を参照。

宗教実践と社会Ⅱ 経済的環境

安 齋 伸

一 問題の所在

宗教と社会の相互関係の研究はマックス・ウェーバー、デュルケームによつて、その道を拓かれ、ヨアキム・ヴァッハによる理論的体系化の方向づけを経て、現在メンシングのアカデミックな一般研究の分野において宗教社会学として独自の性格をますます明確にしている。

他方、実態調査を主として宗教と社会の関係を探求する特殊研究はスヴォボダ〔塊〕(R. Swoboda)ゼーガース〔和〕(G.H.L. Zeegers)ル・ブラ〔仏〕(G.L. Bras)を開拓者として、モノグラフやソシオグラフによる統計学的研究から形態学的研究に進み広汎な調査の進展に伴つて、現在はポツェンタ〔塊〕(E. Bodzenta)フタール〔白〕(F. Houtart)ラベンス〔仏〕(J. Labbens)グライナッハー〔独〕(Greinacher)メンゲス〔独〕(W. Menges)フィーター〔米〕(J.H. Fichter)などによつて類型化と構造—機能分析の方向に推進され、この方面から斯学の体系化に寄与している。⁽¹⁾

ル・ブラの流れを汲むこれらヨーロッパの実証宗教社会学者は主としてカトリック教と社会の関係を、種々の指標を設定して調査研究しているのであるが、就中、宗教の社会的表出としての信徒の宗教実践の実態に注目し、これと

社会要因との関係を求めることに重点が置かれてゐる。信徒の宗教実践には種々の種類と程度があるが、カトリック教徒を対象とする多くの調査において選ばれた代表的なものは、日曜日のミサ出席である。これはカトリック教徒にとって重要な宗教的義務であり、現今のヨーロッパの宗教社会調査において、信徒の実践測定の指標として基本的な意義を持つものとされ、さらに調査上の技術的な利点もあつて、広く採用されているところである⁽²⁾。

本論も宗教と社会の相互関係解明のささやかな試みのひとつであるが、ここでは両者の関係をカトリック教徒の日曜ミサ出席における宗教実践と社会に経済的環境に重点を置いた社会要因との関係に限定して述べることにしたい。筆者が実際に調査に参加したのはオーストリアにおいてであり、使用資料は主にこれを用い、比較資料もヨーロッパ諸国のそれに依つたことを予めお断りして置きたう。

註

- (1) cf. W. Goddijn, Die katholische Pfarrsoziologie in Westeuropa in: Soziologie der Kirchengemeinde hg. D. Goldschmidt, F. Greiner, H. Schelsky, Stuttgart 1960.
Present State of Religious Sociology, Special Issue of "Lumen Vitae"
hg. Third International Conference of Religious Sociology, Breda 1951.
拙論「欧米における宗教社会学」社会学評論第二卷第一号昭三五参照。
(2) cf. F. Boulard, Premiers itinéraires en sociologie religieuse, Paris. 1954, p. 114.
N. Greinacher, Soziologie der Pfarrei, Freiburg 1955, p. 108.

二 市町村の規模、人口と宗教実践

ヨーロッパ諸国における日曜ミサ出席調査の結果を総合比較して、先ず気がつくことは、人口百万を越すような国際的な大都市の実践率が各国において最低を示し、その他の諸都市においても実践率が僅かの例外を除いてその殆んどが五十パーセント以下であるのに対し、人口が都市に比して少い地方の町村には五十パーセントを遙かに上廻る実

表 1

西ドイツ市町村（人口別）におけるカトリック教徒数とその宗教実践率
(1954)

市町村人口別 カテゴリー	カトリック教徒			日曜ミサ	出席義務者
	実数 (千単位)	総人口比	当該地区 住民比	実践率	実践率
2,000迄	5,876	17.2	65.7	63.7	79.6
2,000~5,000	3,441	13.4	49.3	56.4	70.5
5,000~100,000	7,945	38.6	39.5	46.9	58.6
100,000以上	5,985	30.8	37.2	33.9	42.4
西ドイツ全土	23,247	100.0	44.6	49.2	61.5

(F. Groner, Statistik der Katholischen Kirchengemeinde in Deutschland. p. 202
表 5 より)

実践率が屢々見出されるということである。

オーストリアにおいても、人口百七十万のウィーンにおける信徒有義務者出席率は一九・五パーセントであり、これに対し、ウィーンの北部近郊二十一町村の平均実践率は四〇・五パーセントを示している。リンツ教区の最大の都市、人口二十万のリンツ市の実践率はウィーンより高く二六・八パーセントである。しかしこれは該教区の最低率で、教区の平均実践率は四四・四パーセントである。リンツ市より小規模の人口十萬のザルツブルグ教区の実践率は三九・七パーセントである。⁽²⁾

このように見えてくると宗教実践と市町村の規模と人口の間にある種の相関関係が予想されてくるわけであるが、この研究は教区統計が進んでいるドイツの統計学者によつて人口調査学の立場から手をつけられた。グローナー(F. Groner)とライグロッキ(E. Reigrotski)の研究がそれである。

グローナーは全ドイツ市町村におけるカトリック教徒の日曜ミサ出席と人口の関係についてデモグラフィッシュな研究を行ない、次のような相関値を出した。人口二千人迄のゲマインデの平均出席率は六三・七パーセント、有義務者出席率は七九・六パーセント、人口二千より五千までのゲマインデでは平均出席率は五

表2 西ドイツにおける人口別分類地域の日曜ミサ出席率百分比 (1953)

ミサ出席	地 域 の 人 口 別 分 類							
	500 迄	501 ~ 1,000	1,001 ~ 2,000	2,001 ~ 5,000	5,001 ~ 20,000	20,001 ~ 100,000	100,001 ~ 500,000	500,000 以上
規則的出席	77	69	59	67	68	52	44	32
不規則的出席	16	20	26	20	15	22	20	30
例外的出席	4	7	9	9	11	19	21	23
出席皆無	3	4	6	4	6	7	15	15
合 計	100	100	100	100	100	100	100	100

(E. Reigrotzki, Soziale Verflechtungen in der Bundesrepublik. S. 41. より)

六・四パーセント、有義務者出席率は七〇・五パーセント、と低くなり、人口五千より一〇万のゲマインデでは平均出席率が四六・九パーセント、有義務者出席率が四六・九パーセントとさらに下降し、人口一〇万を越えると平均出席率が三三・九パーセント、有義務者出席率が四二・四パーセントとここでは最低の実践率を示している。(表1参照)

グローナーは以上のような結果に基づいて人口の増加に伴って宗教実践が低下することを主張しようとするのである。ライグロッキはグローナーの市町村人口の四分類に対し八分類を採り、ミサ出席測定指標もパーセント値に置かず、規則的出席、不規則的出席、例外的出席、出席皆無の四項目として、西独市町村のミサ出席と人口の関係を調査し、グローナーの説を裏書きするような結果を出している。(表二参照)

しかし、ここで注意せねばならないのは、以上に示された実践値が分類別市町村の平均値であつて個々の市町村の実践値ではないことである。市町村の宗教実践を個別的に見るならば上記の平均現象と全く対照的な例を、これまた、いくらでも見出すことができるのである。

先にドイツの資料によつたから、ここでもドイツの資料によつてこれを示そう。

一九五七年十二月、ケーニヒシュタインの社会調査研究所はメンゲス

表3

フランス諸都市の宗教実践率

都 市	調査年月日	人 口	日 曜 ミ サ 出 席 者		義 務 者 実 践 率
			出席者総数	一般実践率	
グ レ ノ ー ブ ル	11. 5. 52	130,000 (含近郊) 1952年	16,500	13.08	15
マ ル セ イ ユ	8. 3. 53	650,000 1953年	79,594	13.20	15
ト ウ ル ー ズ	15. 3. 53	267,000 1953年	35,772	15.05	15
パ リ ー	14. 3. 54	5,000,000 (パリ一教区) 1954年	626,131		15~16
リ ヨ ン	21. 3. 54	484,710(都内) 713,720(含近郊) 1954年	137,055 (含近郊)	20.9	21~22
ス ト ラ ス ブ ル グ	14. 11. 54	112,500 都内 146,500 近郊 259,000 合計 1954年	26,300 27,500 53,800	39.93 33.45 36.09	40
リ ブ ル ネ	6. 2. 55	19,474	3,184	17.99	19.1
リ ー ル	23. 11. 55	194,827	34,522 (12歳以上)	18. (12歳以上)	20
ボ ル ド ー	27. 11. 55	257,946 都市 199,055 近郊 457,041 合計 1954年	49,548 21,651 71,199	20.63 11.75 16.8	18

(J. Chélini "La Ville et L'Eglise" Paris. 1958. pp. 88~89 より)

(W. Menges) の指導のもとにリンブルガー地方 (Limburger Raum) でカトリック教徒の日曜ミサ出席一斉調査を行なったが、人口の稠密したりリンブルグ市の中心区域の出席率が人口の少ないディアスポラ村落より高く、またゲマインデ・タウヌスより人口がはるかに多いヴェスタールド地方が前者の実践率を上廻っていることが報告されている。メンゲスは、これらの結果から、人口と実践の直接関係をはつきり否定している。⁽⁵⁾

一 国一地方の人口別区分に従って見られた実践率平均が人口別各カテゴリーの指標人

口数に反比例すると主張することは、その限りにおいては正しい。しかし、これをもつて実践率と市町村の人口数に必ずしも比例関係があるとすることはできない。メンゲスが否定したのは、この点である。

オーストリアにもメンゲスの主張を裏づけることのできる資料はいくらでもある。

最も人口密度の低い散村地帯 (*Streusiedelgebieten*) におけるミサ出席は極めて低い⁽⁶⁾。また人口十万のインスブルック市が他の中小都市の実践率をかなりに引き離して三七・五パーセントを示している。そしてこれら中小都市においても宗教実践と人口との間には、いささかも一義的な関係は見られないのである。

シュエリニ (*J. Chelini*) が一九五八年に発表したフランス諸都市の宗教実践表は彼の国の調査結果でもこれが明らかなことを示しておるので、本論にこれを引用して (表3参照) この問題のしめくくりとしたい。

要するに一国一地方の宗教実践に見られる一般傾向も個別的市町村における不規則的異同も人口をその直接原因の一つとして考えることは不適當であり、我々はそれを他の社会的要因に求めねばならない。その際考えられる要因はこれまた種々あるがその中から社会Ⅱ経済的環境をクリテリウムとして選んでこれと宗教実践の関係を以下どれほどか明らかにしたい。

註

(1) 実践率は日曜ミサ出席者の当該地区居住の全信徒に対する比率及び、出席の義務を有しない七歳以下の者を除いた出席者の信徒総数から病氣とか月曜日の公共機関勤務者などの義務免除者を差引いた残りに対する比率の両方が算出される。本論においては後者の有義務者実践率を採用した。

(2) cf. Shin Anzai, *Die Religiöse Praxis der Katholiken im Zusammenhang mit einigen Sozialfaktoren in mittel- und Westeuropa*. Wien 1962, p. 76.

ICARES, Bericht Nr. 50, *Zm Situation der Kirche in Österreich*. Wien 1960, p. 20 u. Tabellennang.

(3) F. Groner, *Statistik der katholischen Kirchengemeinden in Deutschland*, in: *Soziologie der Kirchengemeinde*, Ibid. p. 201~204.

- (4) E. Reigroitzki, *Soziale Verflechtungen in der Bundesrepublik*. Tübingen 1956. p. 41.
- (5) W. Menges, *Soziale Verhältnisse und Kirchliches Verhalten im Limburger Raum*. Königstein/TS 1956. p. 56~59.
- (6) ビンツガウや中央アルプス、ヴァンティッシュェーガルシュテン地方が特に著しい。(すべて四〇パーセント以下)これらに対しチロールの教村地帯では高い実践率が見られる。
- (7) cf. J. Chélini, "Pratique urbaine d'après consultations dominicales" in, *La Ville et L'Eglise*, Paris 1958.

三 社会経済的環境と宗教実践

(1) 農村地方における関係

オーストリアにおいてこの点に着目したのは、筆者が所属し、調査に加わつた国際カトリック教会調査研究所 (Internationales katholisches Institut für kirchliche Sozialforschung) の所長ボツェンタ博士である。彼は地方人口約一千万までのゲマインデの社会経済的形態を農村型 (L) (居住人口の四〇パーセント以上が農業) 混合型 (LG) (居住人口の二〇パーセントから四〇パーセントまでが農業) 商工業地型 (G) (居住人口の二〇パーセント以下が農業) の三つの型に分り、また人口一万から一〇万までの都市及び一〇万以上の大都市内の小教区を労働者地区型 (A) (居住人口の五〇パーセント以上が労働者層に属するか、もしくは職業従事者の六〇パーセント以上が労働者)、混合型 (M) (居住人口の三〇パーセント乃至五〇パーセントが労働者層に属するか、もしくは職業従事者の四〇パーセント乃至六〇パーセントが労働者)、市民 "Bürgerliche" 型 (B) (居住人口の三〇パーセント以下が労働者層に属するか、もしくは職業従事者の四〇パーセント以下が労働者) の三つの型に分類した。¹⁾

他方、彼は小教区ゲマインド及び都市小教区を日曜ミサ出席を指標とする宗教実践の度合に応じて三つのグループに分類し、さらに各々を三つの型に分け合計六つに類型化して、これらの宗教類型と社会経済的形態類型間の関係を明らかにしようとした。²⁾ 彼の宗教的小教区類型は次の通りである。

(A) キリスト教的な小教区（日曜ミサ出席信徒の出席率が総信徒数の四五パーセント以上の小教区）

(I) 高い実践率が単に宗教的慣習の反映ではなくキリスト教的精神に支えられている地区。

(II) 実践率は高いが、キリスト教的精神に欠けている地区。

(B) 無関心的小教区（日曜ミサ出席、もしくは復活祭のミサ出席の信徒の出席率が総信徒数の四五パーセントに満たないが、しかし、冠婚葬祭その他人生の重要事件に際しては全信徒が教会と関係を持つている小教区）

(III) キリスト教的な中核組織が存在して僅かながら活動している地区。

(IV) キリスト教的な中核組織は存在しないが、キリスト教的精神が残存している地区。

(C) 布教小教区（両親が信徒でも、それらの子供たちの二〇パーセント以上が洗礼を放棄している小教区）

(V) 離教化が著しいが、キリスト教に対するある程度の敬意は失っていない地区。

(VI) 完全に離教化している地区。⁽³⁾

先ず前に挙げたウィーンの教会社会調査研究所が一九六〇年までに行なつた、ブルゲンラント地方一七四ゲマインデ及びザルツブルグ地方一五二ゲマインゲの調査結果に基づいた両者の類型別比較からその関係を見ると、各々「農村型ゲマインデ」(L)の四〇パーセント以上が「キリスト教的小教区」であるのに対し、「混合型ゲマインデ」(L G)では「キリスト教的小教区」は十五パーセント以下、「商工業地型ゲマインデ」(G)も二〇パーセントに満たない。

「無関心的小教区」はLゲマインデにおいても半数以上を占めてはいるが六〇パーセント以下であるのに対し、L G及びGゲマインデにおいては八〇パーセントを上廻つてゐることが注目される。両地方における社会形態の三類型と宗教実践の六類型の詳細な関係は表4を参照されたい。

表 4

社会形態と宗教実践の關係

a. アイゼンシュタット教区 (ブルゲンラント)

社会形態	宗教実践の型								合計	
	I		II		III		IV - V			
	実数	%	実数	%	実数	%	実数	%	実数	%
純農村型(L)	11	10.5	32	30.5	60	57.1	2	1.9	105	100
混合型(LG)	—	—	5	9.1	50	90.9	—	—	55	100
商工業地型(G)	—	—	2	14.3	12	85.7	—	—	14	100
合計	11	6.3	39	22.4	122	70.1	2	1.2	174	100

b. ザルツブルグ教区

社会形態	宗教実践の型								合計	
	I		II		III		IV			
	実数	%	実数	%	実数	%	実数	%	実数	%
純農村型(L)	18	25	16	22	38	53	—	—	72	100
混合型(LG)	2	5	4	10	35	84.5	1	0.5	42	100
商工業地型(G)	1	3	6	17	31	80	—	—	38	100
合計	21	13.8	26	17.1	104	68.4	1	0.7	152	100

(ICARES. Bericht 50. Wien 1960. p. 28 より)

宗教実践の高さが、混合型や商工業地型より農村型のゲマインデに多く見られるという現象は、ここには伝統的な閉鎖的共同体が多くの場合そのままに残存し、万事に保守的な精神が支配し、しかも土地に根を下した安定した経済的基盤に恵まれているため、新しい方向への動きが生まれることも、またそれに影響されることも少く、共同体の精神的基盤がキリスト教にある場合、これに対する忠誠も比較的強いということから理解できる。これに対し混合型や商工業型のゲマインデにおいては産業開発の途上にあつて労働力の内外への移動、職業階層の変化によつて従来の伝統的共同体が崩壊し、その再編成に際して新しい社会思想力が役割を果すようなことになる。

それに伴つてキリスト教への無関心の傾向が生ずることも充分予想されるのである。オーストリアにおいて保守党（ÖVP）を支持する地方が一般的に宗教実践が高く、反教會的な社会党（SPÖ）を支持する地方にそれが低いことは、この間の事情を示すものと言えよう。

ちなみに、SPÖの勢力の最も強いウィーン市の宗教実践がオーストリア最低という事実はその顕著な一例として注目に値しよう。

さて、ブルゲンランド、ザルツブルグ両地方のゲマインデの類型相互関係の特徴とその原因分析の要旨は以上の如くであるが、次に両地方からそれぞれ各類型の代表的なゲマインデを選んで、その宗教社会構造の要点を具体的に示そう。

ブルゲンランド地方のタードテンは純農業の代表的なLゲマインデであるが、日曜ミサ有義務者出席率は六五・九パーセント、メルビツシユはカトリック教徒が少数のLゲマインデで五三・二パーセント、他方、地区中心の機能を持ち、多くの都市通勤者の居住するLGゲマインデのシュテーゲルスバッハは二一・六パーセント、ノイフェルドは工業型Gゲマインデであり、カトリック教徒が住民の九〇パーセントを占めているが、実践率は一五・五パーセントにすぎない。ザルツブルグ地方においても代表的なLゲルマインデ、サンクトコロマンの有義務者出席率は六四・四パーセントであるが、LGゲマインデのヴォールグルは三七・四パーセント、Gゲマインデのレンドは二八・一パーセントを示すにすぎない。⁽⁴⁾（表5参照）

これらの例はゲマインデの類型と宗教実践類型の関係に見られる特徴を示す具体例として挙げたもので、これをもつて一義的な関係を結論しようとするものではない。しかし、その特徴に関する限り、関係研究がグローナーにおけるごとくゲマインデ群の平均実践値によらずに、いちいちゲマインデ毎の実践値に当つて比較して得たものであるだけに、この特徴を生ぜしめた因果関係を予想することもできるであらう。

表5 a. ブルゲンランドの代表的小教区の日曜ミサ出席率 (1958)

小 教 区	カトリック信者 (6歳以上)	出席義務者数	出席者実数	義務者出席率
タードテン (L)	1,354	1,259	830	65.9%
メルビッシュ (L)	464	432	230	53.2%
シュテージェルス パツハ (LG)	2,066	1,777	384	21.6%
ノエフェルド (G)	2,097	1,950	291	14.9%

b. ザルツブルグ教区の代表的小教区の日曜ミサ出席率 (1958)

小 教 区	カトリック信者	日 曜 出 席 ミ ン サ 数	出 席 率	義務者出席率
サンクト・ コロマン (L)	944	520	55.1	64.8%
ヴォールグル (LG)	5,998	1,905	31.8	37.4%
レ ン ド (G)	1,858	444	23.9	28.1%

(ICARES. Bericht 50. Wien 1960. p.28 より)

ところで、個別的な例で予想されるこのような因果関係の存在は、一九五五年から一九五六年にかけて、フランスのクータンス全教区で行なわれた地区別の日曜ミサ出席調査の総合結果から、かなり明確な形で受取ることができる。

教区内において、農業人口が住民の五〇パーセント以上を占める小教区における二〇才以上の信徒の実践率が六〇パーセント内外もしくはそれ以上であるに對し、農業人口が約三〇パーセント乃至五〇パーセント乃至五〇パーセントの小教区においてその殆んどが四〇パーセント代の実践率を示し、工業地区となると二五パーセントというのが、その概観であるが、個々の関係については表6を参照されたい。

ところで、フランスにもL型地域で実践が低く、G型地域で実践率の高い地域も見出される。宗教実践に影響を及ぼす社会的原因はその社会経済的環境のみに限らないのであり、これをしのぐ他の原因があれば、このような例が生ずるのは別に不思議なことではない。

この点について、ル・ブラとブラールは歴史的、要因を特に重視する。すなわち、歴史的に溯つて、嘗つて強力に教化され、キリスト教的な伝統を堅固に築き上げた地域は現在に至るまで

表 6

社会構造と宗教実践の型

クータンス教区 (1955~56)

社会形態	地 区	農 業 人 口 の 比 住 民 比	日 曜 ミ サ 出 席 率 (20 歳 以上)
純 農 村 型	ブ レ シ イ	58.0	58.4
	モ ル テ ン	52.7	65.9
	ヴ ィ ル デ ィ ュ	52.3	61.4
混 合 型	ペ リ エ	46.2	46.3
	グ ラ ン ヴ ィ ル	40.0	53.8
	ハ ー グ	40.6	41.0
	ア ヴ ラ ン シ ェ	39.1	60.9
	ヴ ァ ロ ー ニ エ	38.1	39.5
	ヴ ァ ル ・ デ ・ セ ー ル	33.9	42.6
	ク ー タ ン ス	32.7	49.4
	セ イ ン ト ・ ロ ー ン	32.4	46.9
	カ レ ン タ ン	29.0	39.3
工 業 地 型	シ ェ ル プ ル ー	2.6	24.5

(Diocèse de Coutance, Sociologie et pastorale.
Coutance 1957. p. 14, 22. より)

それを保持し、共同体の崩壊という変動を経て、社会の再編成において再びキリスト教を基盤として、離教の方向に進まないことを指摘する。そしてブラールは一六八三年—一七一四年のラザリスト修道会の布教が成功したモンターバル(Montaubar)教区やアルビ(Albi)教区が現在までその状態にあることを例として挙げている⁽⁵⁾。ポツェンタもチロール地方の実践の高さの重要な原因の一つに十七世紀における七〇年間のイエズス会の布教活動の成功を挙げ、またその反対の例としては、ケルンテン(Kärnten)及びシュタイヤーマルク(Steiermark)地方の農村の反教会的感情と実践の低さを反宗教改革まで溯つてその原因を求めている⁽⁶⁾。

その他高度に技術化された農村(例えばマルクフェルド)や教会の司牧の行き届かない地方(例えば南ブルゲンランドや山岳農村地帯)などにおいても宗教実践は低調であるから、一概に「農村型の宗教性」を主張することはたしかに問題であ

表7 社会形態と宗教実践の関係

インスブルック市 (1958)

小教区形態	宗教実践の型								合計	
	7		II		III		IV		実数	%
	実数	%	実数	%	実数	%	実数	%		
労働者地区型	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
混合地区型	—	—	1	8	12	92	—	—	13	100
市民地区型	—	—	—	—	8	100	—	—	8	100
合計	—	—	1	5	20	95	—	—	21	100

(ICARES. Ber. Nr. 50. p.28 より)

る。

しかし、嘗つてキリスト教の教化が強く滲透し、それが伝統となつて
いる場合はその伝統が都市や工地帯にくらべて、農村共同体において、
より強く保持されるということは首肯できる。ブラールは此の点を主張
するのである。そしてこの宗教的伝統に罅が入るのは、つまり、その結
果として宗教実践が低下するのは、彼によれば大部分大都市の影響であ
り、交通の発達と文明普及の結果である。これらは屢々反宗教的新思想
を農村にもたらし、これがキリスト教的精神と入れ替ることになると彼
は説くのである。⁽⁷⁾

従つて、歴史的に宗教条件に恵まれ、自給自足し、大都市から遠く隔
たり、交通の便もよくなく、孤立している農村の多くが高い宗教実践を
示すのはそのためであるとす。

しかし現代において、このような型の地域はますます少なくなりつつあ
る。従つて非キリスト教化が地方にも広がる危険が増大しているわけ
である。ル・ブラやブラールをして農村における宗教実践調査に駆りたて
たのは単に学問的興味によるものではなく、農村に波及していく滔々た
る非キリスト教的風潮に対して、信仰生活の地域性を明らかにし、解体
しつつある地方小教区をキリスト教的精神で再編成しようとする目的が
あつたのである。⁽⁸⁾

カトリック国オーストリアにおける非キリスト教化の傾向も大きな問題であり、ウィーンの前記研究所は全国約三千の小教区（一九五八年統計で二九八六小教区）の調査結果から、宗教的類型の（Ⅰ）に属するものが二六〇小教区全体の八・七パーセント（Ⅱ）に属するものが五二〇小教区（一七・三パーセント）であるに対し、（Ⅲ）に属するものが二・一八〇小教区（七二・七パーセント）もあることを報告（一九六〇年）して教会当局に警告を発している。（Ⅳ―Ⅴ）に属する小教区は四〇小教区で、これは全体の一・三パーセントに過ぎないが、七〇パーセント以上に達しているⅢ型小教区が今後の社会変動の過程においてⅣ・Ⅴ・Ⅵ型の方向に進むやもしれぬことは予想に難いことではない。

オーストリア全土においてキリスト教的ⅠⅡ型は多くの場合人口移動の少ない閉鎖的な農村型ゲマインデに多いことは前にも述べた通りであるが、都市における労働力需要の増加から地区外へ通勤者を供給したり、生活改善から兼業形態をとつたり、都市人口の膨張に伴つて都市勤労者の居住地の性格を帯びてくる都市近辺の混合型もしくは居住型ゲマインデや、工業地の地方分散によつて工業型と変貌するゲマインデに無関心型Ⅲが多いことはゲマインデの性格形態と宗教実践に、既に述べたような関係があることを示すものである。そして人口と実践の関係も単なる数や密度の角度からではなく以上のような観点においてならば成立するものと言えよう。

ここでさらに附言しておきたいのは、農村の宗教実践にキリスト教の伝統が影響を持ち、そこに歴史的要因が重視されるように、地方工業地区における宗教実践への影響分析にもこれが必要であるということである。工業地区としては同様の形態を示しても、第一次世界大戦以前からの「古い」工業地帯と第二次世界大戦以後に伸張した「新しい」工業地帯では宗教実践にかなりの差が見られるからである。

前者はオーストリアで言えばザルツブルグや上オーストリア州の炭坑地帯やヴィナー・ノエシュタットなどで実践率が極めて低く、後者はインスブルック・ハル、チロールのヴァッテン、上オーストリア州中央部の工業地帯などで

あるが、実践率に格別の低さは見られないのである。

ところで前者は第一次世界大戦以来社会主義、共産主義の選挙地盤となつており、後者はそれらの影響なしに主として第二次世界大戦後工業化された地帯なのである。

これらの歴史的政治的要因の研究は、特に再編成途上の、あるいは編成されたLGゲマインデや、Gゲマインデの宗教実践の偏差の分析に欠くことができないものである。

以上を要約すると地方ゲマインデにおける宗教実践率は、キリスト教的伝統が保持易い、経済的にも安定した閉鎖的LGゲマインデに高い例が多く、他方、地方の産業化工業化の動きによつて、伝統的共同体が揺れ動いている、もしくは崩壊して、その間隙に近代の世俗主義、反教會的社会主义や反宗教的共産主義が入り込み易いLGゲマインデやGゲマインデに低い例が多い。特にGゲマインデにその現象は著しいということになる。

ブラールによれば宗教実践を弱めるような影響は都市から波及して来るといふ説を立てるわけであるが、同時に農村地方の都市への影響も考えることができる。フランスの都市中に際立つて高い実践率(四〇パーセントであるからそれ自体決して高いわけではないが、他の諸都市が十乃至三〇パーセント代が多いため)を示すストラスブルグ市(人口二十六万)はフランスでも有数の「キリスト教的地方」に位置し、また、オーストリアの諸都市中例外的に高い実践率(三七・五パーセント)を示すインスブルック市(人口十萬)はこれまた「キリスト教的地方」に位置している。他方「無関心地方」に位置する都市(例えばフランスのトゥルーズ市やグレノーブル市)はかなり低い実践率を示している。シェリニは控え目にはあるが都市からの影響と同時に地方から都市の実践への影響を主張している。⁽⁹⁾

ヨーロッパ各国の都市の地の宗教実践を見ると、都市が地方より低い実践率を示すことは前にも述べたが、たとえばベルギーやドイツの地方の実践はフランスやオーストリアの地方の実践より一般的にかなり高いが、都市の実践も後者の都市より高いのである。国際的な大都市は別として、地方の都市が周辺地方との交流において、影響を与える

ばかりでなく影響をも蒙ることは、このような一種の均衡現象が見られることから主張できるように思われる。しかし、いずれにしても近代において都市の地方への影響はあらゆる面において優勢であることは衆知のことであり、地方の宗教実践に注がれた目は、次には必然的に都市のそこに向けられることになる。その意味で以下都市の実践とその社会と経済的環境の關係についてもどれほどかこれを明らかにして見たい。

註

- (1) ポツェンタのゲマインタの類型はドイツのリンテ(H. Linde)の類型に基づいたものであるが、彼はその他の学者たちの諸類型を比較研究の上小教区の社会と宗教的類型の次のような七つのメルクマールを設定している。1、人口動態 2、社会形態 3、企業及び超地区機能の特性 4、宗教生活 5、宗教動態 6、人口数 7、信徒数及び宗教家数である。これらについての詳しい叙述は E. Bodzenta, *Einer sozialreligiösen Typologie der katholischen Pfarren*, in: *Soziologie der Kirchengemeinde*, *Ibid.* を参照されたこと。
- (2) ポツェンタの基本的な三分類はブラール (F. Boulard) の類型に基づいたものである。ブラールはル・ブラの弟子及び協力者としてフランス全土の宗教実践を調査し、この分類によつてフランスの宗教実践図を作製発表した。
cf. F. Boulard, *Premiers itinéraires en sociologie religieuse*. *Ibid.*
F. Boulard, *Wegweiser in die Pastoralsoziologie*. München 1961.
- (3) ICARES. Bericht 50. Zur Situation der Kirche in Österreich. *Ibid.* p. 25~26.
- (4) ICARES. Bericht 37. Teil III. Wien 1958. p. 16.
 » » 33. Wien 1958. p. 30.
- (5) F. Boulard, *Wegweiser in die Pastoralsoziologie*. *Ibid.* p. 51.
 cf. Le Bras, *Etude de sociologie religieuse*. tome I Paris 1954. p. 25~120.
- (6) ICARES. Bericht Nr. 50. *Ibid.* p. 22.
- (7) cf. F. Boulard, *Wegweiser in die Pastoralsoziologie*. *Ibid.* p. 66 p. 33~37.
- (8) ル・ブラとブラールの違いは後者の研究には目的に直接につながる応用学の傾向が見られるのに対し、前者の研究は純学問的な方向を着実に辿っていることである。ブラールはその点において、かつて師ル・ブラからたしなめられたことがある。

(c) J. Chélini, *La ville et l'église*. Ibid. 95~96.

(2) 都市における関係

ヨーロッパの諸都市における日曜日ミサの出席率が周辺地方の出席率より低く、人口百万を越すような国際的な大都市における顕著な低調さについてはすでに本論の初めに触れたが、ここではいくつかの具体的な例を挙げて、都市と宗教実践の関係を示そう。

先ずオーストリアにその例を求めると、一九五八年の調査の結果ウィーン市(人口百七〇万)は住民の九〇パーセント以上がカトリック教徒によつて構成されている都市でありながら有義務者日曜ミサ出席率は一九・五パーセントに過ぎない。そしてウィーン市との密接な交渉を持つ南部周辺地方の平均実践率は二四・八パーセントで、これは他の都市を含めた諸教区における平均実践率の最下位に位置している。⁽¹⁾

これがフランスの首都パリ(人口約五百万)となると、実践率はさらに低く一五パーセントを示し、その周辺地方もまたフランス諸地方に比して際立つて低い実践率を示している。またイタリアのローマにおいても同様の現象が見られるのであるが、その原因としてこれら大都市の特殊な社会形態及びその性格を考へることが出来る。近代においてヨーロッパの各国は政治と宗教を分離させる方針を確立したが、首都は一国の代表的な政治都市であり、宗教的な精神の支配を喜ばないものを内に蔵している。また、そこは技術文明伝播の源泉地であり、世俗化の最も進んだところである。そこは甚しい都市化によつて、地方やまた地方の古い中小都市にもまた見られるような共同体は姿を消し、個々人の激しい生存競争の場となり、厚い貧困者層が見られるのもここである。日本の首都東京であれば、ただそこがマックス・ウェーバーの所謂ツァウバーガルテン(呪術の園)の性格を脱していないので、これらの層が呪術的宗教により所を求めるといふ現象も生ずるが、ヨーロッパ庶民の合理的精神はむしろ反宗教的・反教會的な共産主

義や社会主義に向うということになる。日本の新興宗教が、既成宗教の伝統が強い地方共同体に中々喰い込めないように、ヨーロッパの新興宗教とも言うべき反宗教的思想はキリスト教伝統が維持されている地方共同体には透過しにくいのである。しかし各地方の伝統的規範の制約から離れて都会を目指す個人を、労働力として大量に受け入れて膨張した大都会や工業地帯においては、これがかなり容易に行なわれる。そしてここで発酵した新思想は都市の世俗思想とともに地方に及んでゆくことが考えられる。

新思想が国外から入つて来る場合も先ず最初に入つてくるのは国際的大都市であり、パリ、ローマ、ウィーン、などはこれらの条件のすべてに適つてゐるのである。そしてこれらの宗教実践への影響が大都会の信徒の特に下層労働者層日曜ミサ出席の低率という形で現われていると言ふことができよう。一九五六年ズック(W. Suck)はウィーン市の二区にある労働者地区(労働者の住民比四三パーセント)聖ヨハン小教区の宗教実践の実態を一ケ年に亘つて調査して、その論文によつてウィーン大学から学位を得たが、彼の得たこの小教区の年間平均日曜ミサ出席率は、住民の八五パーセントがカトリック教徒でありながら、十三パーセントという低さである。しかも、労働者だけの実践率は四・四パーセントというのであるから日曜ミサに関しては甚しい非キリスト教化の現実がそこに見られるのである。⁽²⁾

ポツェンタは大都市や工業地帯、労働者地区の離教的傾向に対して、それを推進させる社会Ⅱ経済的環境の影響を挙げると同時に、その原因が新事態に対応できない教会側の旧態依然たる司牧体制にあることを指摘する。⁽³⁾つまり、教団の脱皮が行なわれず、新しい組織体制が確立されていないことにも原因がありとするのである。

これと同時に信徒の組織活動への参与とそのあり方も考えらるべきことであろう。この問題は本論の主題を離れるので、それに関する報告と考察は他の機会にゆずられねばならないが、ウィーンの信徒中、何らかの宗教的活動組織に参加している者が四・五パーセントに過ぎないことを一言して置く。⁽⁴⁾

ところで、オーストリアの中都市サンクト・ポールテンの司教座小教区は住民の八七パーセントが信徒であり、職

業従事者の三九パーセントが労働者という地区であるが、日曜ミサの出席率は三九・五パーセントで、労働者地区には珍らしい高率を示している。同じように労働者地区でもウィーンの市中と地方中都市の中では環境は甚しく異なるのは言うまでもないが、後者の小教区内の宗教活動は目立つて活潑であり、その影響を無視することはできない。ここに重ねてこれを附言するのは、教団外からの社会的影響の大きさを示しつつも、それが一地区の宗教実践に対する決定的な要因ではないことを言わんがためである。

しかし、教団内において、宗教の本質と現代の地域社会の構造形態、その諸特性の現実的認識に根ざす生命的活動がない場合は、外部からの社会的影響に殆んど一義的に左右される例を、我々は伝統的共同体が崩壊した都市や工業地帯に数多く見出すのである。このことはヨーロッパのカトリック教会が当面する重大な問題となつてゐる。ブラールはフランスの殆んど全部の都市及び工業地帯の宗教実践が布教地型になつてしまつてゐると述べ、⁽⁵⁾ゴダン(H. Godin)とダニエル(Y. Daniel)は「フランスは布教地ではないか」と題する書を著わして、豊富な調査資料によつてこの国における宗教生活の大中の後退を証明し、教団に警告を發した。この書は教団内に大きな反響を捲き起したが、この書において著者は人口四千五百万の九四パーセントがカトリック教徒であるフランスにおいて、實質的離教者が八百万にも達し、これらは特に大都市、工業地帯、労働者地域に集中してゐると述べてゐる。⁽⁶⁾

ポツェンタは特に労働者階層の宗教実践の低調さに着目し、都市の小教区を労働者の対住民比及び対職業従事者比を指標として、先にあげたような三つの類型を設定してゐる。

フランスのグロー(L. Gros)はブルジョワ地区、中産者地区、労働者地区、と三分類し、ベルギーのフタール(F. Houtart)はこれに低中産者層地区を加えて四分類してゐる。これらは単に職業による分類でなく経済生活と階層に注目した分類と言えよう。

このような見地は極めて重要である。なぜならドイツやオランダのように労働者の生活水準がかなり高い国におい

ては労働者地区もフランスのように極立つた低率を見られないからである。しかもメンゲスの行つたリンブルグ調査では給与の高い熟練労働者が非熟練労働者層の実践を遙かに上廻ることが示されている。⁽⁷⁾

ところで前記グローの行なつたマルセーユ調査の結果、ブルジョワ地区の日曜ミサ出席率は二〇乃至三〇パーセント、中産者層地区、十一乃至十八パーセントに対し技術労働者居住地区、八乃至十二パーセント、工場労働者地区、五乃至七パーセントである。⁽⁸⁾

またフタールのブラッセルの綜合調査の結果ミサ出席率はブルジョワ地区、三五乃至六五パーセント、中産者層地区は三〇乃至五〇パーセント、低中産者層地区は十六乃至三〇パーセント、労働者地区は十五パーセント以下である。⁽⁹⁾

いずれにしても、一般的に労働者地区は低く、このような地区を持たないオフィスサラリーマンや自由業者の多いインスブルック市の高率はこのような都市の性格からも考えられよう。この市における夫々の小教区の類型と宗教実践との関係をウィーンの研究所の報告から引用してこれを本論中表7に示すからこれを参照されたい。

都市における宗教実践の諸相は、このように都市の形態、地区の型やその性格の影響を受けるものであり、本論では国際的大都市、工業都市、労働者地区などを取上げるに止まつたが、性格の異なる諸都市及び都市内の地区を代表的な類型に分けて歴史的な考慮を払いつつ、これと宗教実践の関係を探求することは従来も行なわれてきているが、一層の解明が期待される現状である。⁽¹⁰⁾

註

- (1) ICARES. Ber. Nr. 50. Zur Situation der Kirche in Österreich. Ibid. p. 19.
- (2) cf. ICARES. Ber. Nr. 25 "Religiöse Praxis in einer großstadtpfarre" Wien 1957.
- (3) cf. ICARES. Ber. Nr. 50. Ibid. p. 22.
- (4) ICARES. Ber. Nr. 50. Ibid. p. 35.

オーストリア全国平均では六パーセント、都市中実践率が高いインスブルック市七・五パーセントで、最高のところでも十パーセントにみたない。

- (5) F. Boulard. *Ibid.* pp. 21~23.
- (6) H. Godin, Y. Daniel, *La France pay de Mission ?* Paris 1950.
- (7) cf. W. Menges. *Soziale Verhältnisse und Kirchliches Verhalten im Limburger Raum.* *Ibid.* pp. 63~67.
- (8) cf. L. Gros. *La pratique religieuse, dans le diocese Marseille,* Paris 1953. p. 51.
- (9) F. Houtart, *Le paroisses de Bruxelles,* 1955. p. 65.
- cf. CRSR. *Rapport.* Nr. 42. 1958. pp. 80~83.
- ドイツ及びオーストリアでは富裕階層が中産者層より実践率が低いことは特に注目される。それは階層成立の歴史的条件や富裕の程度から考察されねばならぬ。
- (10) 本論中にすでに言及した著書の外に代表的なものを二、三あげてみると、
- E. Bodzenta, *Industriedorf im Wohlstand,* Mainz 1962.
- E. Pin, *Pratique religieuse et classe sociales.* Paris. 1956
- J. H. Fichter, *Die gesellschaftlich Struktur der städtische Pfarrei.* Freiburg 1957.
- J. H. Fichter, *Soziologie der Pfarrgruppen.* Münster 1958.
- W. Goddijn, *Godsdienstsoziologie. Utrecht/Antwerpen* 1960.
- J. Labbens, *Les 99 autres.....* Lyon 1954.
- 雑誌の代表的なものは、
- Archives de sociologie des religions,* publié par le groupe sociologie des religions, Paris.
- Herder-Korrespondenz.* Freiburg. Wien.
- Social Compass.* Den Haag.
- その他、ヨーロッパ各地の宗教調査研究所の調査報告にすぐれたものがあるが、市販されていないので省略する。

最近の「死海写本」研究から

新 見 宏

I

一般に死海写本もしくは死海文書と総称されている古写本群は、死海西北岸および西岸から西方にひろがる「ユダの荒野」の洞穴や廢墟から出土したもので、大別して三つのグループに分類される。すなわち、1) ワディ・クムランを中心とする各地の一一の洞穴から出たクムラン写本群、2) ワディ・ムラバアト(エルサレムの東南東約二四キロ)附近の洞穴から出土したグループ、そして、3) エルサレムの南東一四キロ余のミルド遺跡の修道院址から発見されたグループである。

これら三つのグループは、それぞれの年代や内容の性質が異なっており、その価値においても一樣に考えることはできない。第二のムラバアト写本群は、ユダヤ人の対ローマ第二次反乱(一三二——一三五)に関係があり、反乱軍の首領シメオン・バル・コケバの手紙などを含んでいる。その他、ヨエル、アモスにはじまつてハガイ書にいたる「小預言者」をはじめ、若干の聖書写本のほか、ギリシア語・アラム語・ヘブル語で記し

た手紙や契約書などの断片があるが、これらはいずれも紀元二世紀の写本である。¹⁾

一方、ミルド遺跡は、紀元五乃至六世紀に築えていたと推定される、ビザンチン式修道院の廢墟であつて、ここから出土した写本は、アラブ語・ギリシア語・アラム語で記されているが、この場合のアラム語というのは、ビザンチン時代のパレスチナ在住キリスト教徒の用いた方言である。その後この附近からも紀元二世紀ごろのものと思われるヘブル語聖書写本断片も発見されているので、このグループの内容はかなり変化に富んでいるといえよう。²⁾

しかし、何といつても「死海文書」の中心をなすものは、第一のグループ、すなわちクムラン写本群である。現在まで一一の洞穴から出土したおびただしい断片は六〇〇種に近い文書を含むといわれるが、巻物の形をとどめているものは一〇前後で、他は一文書について数片の断片もしくは細片にすぎず、ある文書にいたつてはわずか一片を残すのみのものもある。

これらの写本・断片等のうちで、現在までに写真や、批判的編集による本文などの公刊されたものは数えるほどしかない。後述するように洞穴1(クムラン洞穴1)の意で1Qと略記する。以下同じ。)の内容は全部公表されているが、2Qについては「新エルサレム」とよばれるアラム語断片、3Qでは有名な「銅の巻物」と、「イザヤ書註解」の初めの部分のみ。6Qから出た「ダマスコ文書」の断片は、カイロ・ゲニザ出土の同書との比較に役立つので公表されている。しかしながら、クムラ

ン洞穴のうちその内容が最も豊富で、最も重要な4Qについては、わずかに一〇種ほどの断片が学術雑誌に発表されたのみである³⁾。

1Qの出土品のうち、聖マルコ・イザヤ書写本と、ハバクク書註解、宗規要覧等は一九五一年にいち早くアメリカ・オリエント研究所によつて写真および印刷体転記本文が刊行され、一方、ヘブル大学の購入したイザヤ書、感謝の詩篇、光の子と闇の子の戦いの書等は、一九五四スーケニクおよびアヴィガドの手で出版された。ついで一九五五年にはオックスフォード版 *Discoveries in the Judaean Desert I* が右の二書に含まれなかつた断片をおさめて刊行され、翌五六年には、長い間開かれなかつた仮称「ラメク巻物」が開かれてその一部の解説が成功し、「創世記外典」という名の下にエルサレムで出版された。これで1Qに関しては一応全貌が明らかになつたわけである⁴⁾。

右にのべたオックスフォードのシリーズは当初の出版計画がいちじるしくおくれ、一九六一年によく第二巻が、ムラバット写本群を二冊におさめて出、第三巻は「小洞穴」写本をまとめて刊行されたばかりである。

一九五二年に発見された4Qは、その内容の量質ともに1Qにまさるとも劣らぬ重要性をもつと判断されているが、このおびただしい写本群を整理、研究するために、英・米・独等各国からえらばれた八名の国際研究チームがつくられたことはよく知られている。その八名とは、モンシニオ・パトリック・ス

ケハン教授(アメリカ・カトリック大学)、フランク・M・クロス教授(ハーバード大学)、J・ストラグネル教授(オックスフォード)、ジョン・アレグロ教授(マンチェスター大学)、J・スタルキイ神父、D・バルテレミー神父(パリ国立中央学術研究所)、J・T・ミリック神父(ポーランド出身、現在は同上パリ研究所)、C・H・ウンチンガー博士(ゲッティンゲン大学講師)である。

これらの学者によるチームはエルサレムのエコール・ビブリク院長でパレスチナ考古学博物館理事長でもあるR・ド・ヴォー神父の指揮の下で今なお研究にとりこんでいるのであるが、4Qおよび11Qの全貌を明らかにするにはなお数年の年月をかさねばなるまい。

最近同博物館を訪れた東京神学大学左近義慈教授の談話によると、これら、ほとんど無数ともいえる写本断片を発見者の住民から買入れるために、博物館はその基金の約三分の一をつかい込んでしまつたため、各国の研究機関に写本研究と出版の権利を売ることによつて、バランスをとり戻すことにとめていとの事である。

先に、4Qの写本群を購入した際にも、ヨルダン王国政府が一五、〇〇〇ポンド寄附した上に、カナダのマギル大学、マンチェスター大学、ハイデルベルク大学、マコーミック神学校、ヴァティカン図書館等が財的援助をしたのであるが、現在の博物館の方針は、寄附した機関に研究の権利は渡すが、写本そのものは国外移出を禁じているので、研究者はリスクを冒し

て一定の写本を指定し、写真撮影と解説、出版の許可をとることになる由である。

最近も、クレアモント大学のブラウンリー教授(発見当時のエルサレム、アメリカ・オリエンツ研究所員で、最初の研究者の一人)が相当多額な資金を得て、ある巻物の研究権を入手したが、ついにほとんど一字も解読できない状態にある写本にあつたため、非常に失望して帰国したという話を、これも左近教授が伝えて居られる。

一方、幸運にも保存状態のよい写本の権利を入手した場合、実りの多い成果がえられる。最近号のアメリカ・オリエンツ研究所季報 (*Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, No. 165, Feb., 1962) には、昨年度エルサレム同研究所在任教授 J. A. サンマス博士による「11 Q 詩篇巻物」研究の予備的報告が収録されている。これは最近における死海文書研究のうちでも、もつとも大きい収獲といえるものであるから、右の報告にもとづいて短い紹介をこころみ、筆者の責を果したいと願う。

註 1

1) ムラバット写本群については、左の論文ならびに書物を参照。

de Vaux, R. "Les Grottes de Murabba'at et leurs documents" *Revue Biblique* LX, 1953 pp. 245-267

de Vaux, R. "Quelques textes hébraux de Murabba-

a'at" *Ibid.*, pp. 268-275

Milik, J. T. "Une lettre de Siméon bar Kokheba" *Ibid.*, pp. 276-294.

2) Benoit-Milk-de Vaux : Discoveries in the Judaean Desert II Les Grottes de Murabba'at Texte-Planches (2 vols.) Oxford, 1961

Milik, J. T. "Une Inscription et une lettre en araméen christo-palestinien (pl. XVIII-XIX)", *Revue Biblique*, LX, 1953 pp. 526-539

3) 2 Q' 3 Q' 4 Q' の各洞穴の出土写本のうち、チンスタの公刊された主なものを左にあげる。なお詳細については、最後にあげた邦訳文献を参照。

2 Q Bailliet, M. "Fragments araméens de Qumran 2. Description de la Jérusalem Nouvelle," *Revue Biblique*, LXII, 1955, pp. 222-245

3 Q Milik, J. T. *Vetus Testamentum*, Suppl. W, 1957, pp. 22 ff.

de Vaux, R. *Revue Biblique*, LX, 1953 pp. 555 ff.

6 Q Bailliet, M. "Fragments du document de Damas :

Qumran, Grotte VI, "Revue Biblique,

LXIII, 1956, pp. 513-523

4 Q

Cross, F. M. Jr. "A New Qumran Biblical Fragment related to the Original Hebrew Underlying the Septuagint", *BASOR* 132, 1953, pp. 15-26.

Cross, F. M. Jr. "A Manuscript of Samuel in an Archaic Jewish Bookhand from Qumran: 4Q Sam^u", *JBL* LXXIV, 1955, pp. 165-172.

Mulienburg, J. "A Qoheleth Scroll from Qumran", *BASOR* 135, 1954, pp. 20-28.

"Fragments of Another Qumran Isaiah Scroll", *Ibid.*, pp. 28-32.

Shehan, P. W. "A Fragment of the 'Song of Moses' (Deut 32) from Qumran" *BASOR* 136, 1954, pp. 12-15.

Shehan, P. W. "Exodus in the Samaritan Recension from Qumran" *JBL* LXXIV, 1955, pp. 182-187.

Shehan, P. W. "The Qumran Manuscripts and Textual Criticism," *Vetus Testamentum*, Suppl., IV, 1957, pp. 148-160.

(レビ記と民数記のギリシア語写本本文を
含む。)

Allegro, J. M. "A Newly-discovered Fragment of a

Commentary on Psalm XXXIII from
Qumran." *Palestine Exploration Qu-
arterly*, 1954, pp. 69-75.

Milik, J. T. "Le Testament de Lévi en araméen.

Fragment de la Grotte IV de Qumran"
Revue Biblique, LXII, 1955, pp. 398-
406.

"Deux Documents Inédits du Désert
de Juda, I. Psaumes....." *Biblica*
XXXVIII, 1957, pp. 245-255.

Huntzinger, C. H. "Fragmente einer älteren Fassung
des Buches Milhamā aus Höhle 4 von
Qumran" *ZAW* LXIX, 1957, pp. 131-
151.

Kuhn, K. G. *Phylakterien aus Höhle 4 von Qumran*
(Abhandlungen der Heidelberger Akad-
emie der Wissenschaften, Philos.-Hist.
Klasse, 1957, I) Heidelberg, 1957,

ミラー・ブロウス著新見宏・加納政弘訳「死海写本」〔補
遺〕死海写本その後の発見 三八四—三九一頁(一九六
一年山本書店)

4) 1Qのテクストについては最早書名をあげる必要はないであろう。ただ、この際附言しておきたいことは、1Qのテクストの主要なものを全部を収めた厳密な邦語訳が日本聖書学研究所所員十名の協力で完成し、近日刊行の予定になつてゐることである。これはクムラン写本テクストの邦訳としては最初の成果である。

II

11Qは一九五六年の二月に発見されたが、その内容はまだほとんど公表されていない。クムラン写本中唯一の例といわれるヨブ記のアラム語タルグムや、古代ヘブル文字のレビ記写本などが知られているが、最も注目をひくものの一つは正典の詩篇を記したと認定されていた仮称「11Q詩篇」巻物であつた。

一九六一年一月一〇日、コルゲイト・ロチェスター神学校教授ジェイムズ・A・サンダース氏は、この「詩篇巻物」繙読の仕事にとりかかつたのである。これは、アメリカのサン・フランシスコ在住の富豪ケネス・K・ベクトル氏の寄附によつて、アメリカ・オリエント研究所が研究および出版の権利を入手したといわれる。前にのべた通り、ヨルダン王国は写本の国外移出を認めないので、万一その権利を入手した写本が解読不可能な場合には寄附者の好意は空しくなるわけであるが、この11Q詩篇の場合は全く幸運であつた。

展 「一九六一年一月一〇日の朝……パレスチナ考古学博物

館理事長R・ド・ヴォー神父、同館管理者ユー・セフ・サアド氏、エルサレム・アメリカ・オリエント研究所々長ポール・ラップ教授と、私とは、博物館に集つて写本庫からこの巻物を取り出した。巻物を開くのに必要な手続きについて約三十分間協議をしたのち、私は、博物館で公式には『エリサベス・ヘイ・ベクトルIIアメリカ・オリエント研究所寄贈品』とよぶ詩篇巻物の研究を開始した。」

サンダース教授はこのように記しているが、この最初の着手から同じ一月の二〇日までの間、実働六日間ほどで、予想外に早く、固く巻かれていたこの巻物を開くことに成功したのである。全く幸運というほかはないが、はじめはどう楽観的に見てもつても、もつと手強いものと思われていただけに、教授の喜びも大きかつたにちがいない。固く巻きこまれていたばかりか、泥やビッチのような物質がこびりついていて、一方の端は黒ずんで押し固められたように見えたこの巻物を開くには最低二カ月か、それ以上はかかるというのが当初の見とおしであつたのである。

このように膠着した巻物を開く場合、しばしば「給湿器」を用いることがあるが、ふつうの給湿器ではうまく行かず、一月二〇日にいたつて、研究室全体の湿度を高めるといふ最後の手段がこころみられた。石油バーナーの上に湯沸しをのせて湯気を立たせ、ド・ヴォー神父がたわむれに「トルコ風呂」とよんだ研究室内で巻物ととりくむこと半日、同日午後二時一八分ついに完全に開くことができた。巻物の一端の黒ずんだ物質を

とりのぞくため、わずか二・五ミリほど切りとらねばならなかつたが、これが唯一の損失であつた。

翌二一日になつて、この巻物の筆蹟を、別に分類されてある11Qからの断片と比較検討した結果、同一の質の羊皮紙で同一人の筆蹟による四つの断片を発見した。これらのほかに、巻物そのものからはがれ落ちた断片をのぞいて、巻物の開いた長さは全長三・八九メートルで、五枚の皮革片をぬい合せてある。

幅は最大一七・九センチ、最小一五センチとふぞろいであるが、その理由は、最後に巻物を巻くとき慌てて巻いたらしく、現在蝕まれずに完全な形をとどめている一方の端がきちんとそろつていないためである。

全体が二九欄に分れているが、最後の欄は空白なので、実際に文字が記されているのは二八欄である。各欄に、クムランの他の写本に見られるのと同様の罫がひかれている。文節の初めにインデントを行つている場合もある。行の罫線の間隔は一センチ内外、上部のマージンは二センチ内外である。

筆記者の書体はきわめて個性的で、書体学上からはクムラン第二期、すなわちヘロデ時代の書物用楷書体と考えられる。

現在の状態では一欄一四——一七行を含んでいるが、本来は二一——二三行ずつ一欄に書かれていたと見られ、したがつて巻物の幅も二五センチ程度あつたらしい。長さも本来はもつと長かつたと考えられ、11Qの聖マルコ・イザヤ書写本と同じ程度ではなかつたと推定される。イザヤ書巻物は七メートル余であるが、11Q詩篇は現状で四四篇の詩を含んでいるので、かり

に七メートルあまりあつたとすれば約七〇篇以上の詩をおさめることができる、これは正典の詩篇全篇の半数である。

形式的特徴はともかく、内容に少しふれてみたい。まず巻物そのものには、正典詩篇のうち三二篇の全部もしくは一部と、七十人訳にある詩篇一五一篇とが記されている。この詩篇一五一篇については後に少し詳しく述べるが、ギリシア語訳・古ラテン訳・シリア語訳等のみあつて、ヘブル正典にない詩である。

次に、本来の巻物の一部と推定された例の四枚の断片には、四篇の詩が収められているので、正典詩篇の数は計三六、それに先の詩一五一篇を加え、さらに正典外の詩および散文が七篇捜入されて居るので、総計四四篇とかぞえるのである。

正典詩篇中、この写本に見られるものは次の通りである。この順序は今日までに知られている如何なる写本にもない独自の順序であり、その意味で興味がふかい。

一〇五、一四六、一四八、一一一——一三二、一一九、一三五、一三六、一一八、一四五、一三九、一三七、一三八、九三、一四一、一三三、一四四、一四二、一四三、一四九、一五一、一四〇、一三四、一五一。

こゝでちよつと詩一五一篇について附言しておきたい。七十人訳、(Septuaginta 旧約聖書のギリシア語訳)には詩篇一五〇篇の後に一つの詩がつけ加えられ、次のような標題がついている。

「これはダビデの自筆の詩であり、番外であるが、彼がゴリ

アテと一騎打をしたときの作である。」¹⁾

この詩は、古ラテン訳にもシリア語訳にも見出され、またアタナシウスのマルケリヌスへの書簡や、「マリアからイグナチウスへの書簡」と称する偽書にも言及がある。七十人訳でも写本によつて少し異なり、シナイ写本ではこれを詩一五一篇とよんでいるが、アレクサンドリア本では番外に扱っている。

この詩の内容は、七節にわたり、ダビデの告白の形でのべられているが、大意は次の如くである。²⁾

「私は兄弟のうちの一と小さいもの、わが父の家の末輩であつて、父の家の羊を飼つていた。

わたしの手は楽器をつくり、わたしの指は手琴にたくみであつた。

わたしはさんびを主に捧げ、主はみずから聞きたもうた。主はその御使をつかわして、わたしを父の羊の群の中から引き上げ、私に油をそそぎたもうた。

わたしの兄弟たちは美しく、大いなる者であるのに、主は彼らをよしとされなかつた。

わたしは異邦人との戦いに出でゆき、その偶像の呪いの下に身を置いた。

しかし、わたしは彼に向つて剣を抜き、彼の首をはねて、イスラエルの子から恥をとりのぞいた。」

この詩はダビデの生涯に関する記事のうち、列王上一六・七、一一、二六、四三、五一。同下六・五、歴代下二九・二六、詩七八・七〇、八九・二〇などに基づいて作られたものと思われ

るが、従来はヘブル語原文が知られていなかつたので、ギリシア訳に際して創作されたものであらうと解されてきた。しかるに今回の発見によつてヘブル語原作の存在が証明されたわけである。ただし、従来のギリシア語・ラテン語・シリア語の諸訳とちがつて、最後の一節でゴリアテをたおしたことはふれず少し異なつた表現をとつているという。いずれにせよ、この詩の発見は大きな収穫である。

もう一つの収穫は、シリア語訳聖書にのみ知られていた四つの詩のうち二つと内容の同じ詩がこの巻物に見出されたことである。一八八七年にW・ライトがこれらの詩のシリア語テキストを発表し、さらに一九三〇年にはマルティン・ノートがこれらの詩のヘブル原文を推定して、シリア語からの反訳を試みたが、今回の発見によつてヘブル語の原型が判明したと同時に、ノートの推定原文の正確さも立証された。

さて、巻物にはこのほか、散文の挿入があるが、これはダビデが作つた詩と歌の数およびその作意に関する敘述であつて、それによるとダビデの作になる詩歌の総数は実に四、〇五〇篇に上るとある。サンダース教授は、この数と、列王上五・一二にある、ソロモンが作つた箴言三、〇〇〇と歌一、〇五〇という数とを比較し、さらに七十人訳の歴代志上四・三二にあるソロモンの箴言三、〇〇〇、歌五、〇〇〇という記事に言及して、興味ある話題を提供している。

11 Q 詩篇巻物の写真版ならびに批判的校訂本文はいずれオックスフォードのシリーズに収められるであらうが、すでにこの

予備報告にも窺い知られるように幾多の課題を提供して居る。われわれはこの写本を含めて未発表の材料が次々に公けにされる日を期待して居るのである。

註

- 1) LXX. *ὄρος ὁ ψαλῶς ἰδὲραγος εἰς Δαυὶδ καὶ ἔσθθεν τοῦ ἀρ.θμοῦ. ὅτε ἐνονομάχησεν τῷ Τολκαῖ.*

O. L. *hic psalmus sibi proprie scriptus est David, extra numerum, cum pugnavit cum Goliath.*
詩一五一篇に關しては主として左を参照。

Swete, H. B.: *An Introduction to the O. T. in Greek*, (revised by R. R. Otley) Cambridge, 1914, pp. 252 f.

- 2) ラールフス第三版のめとまへく自由訳
- 3) *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology*, IX, 1887, pp. 257. ff.
- 4) Noh, M.: *Die fünf syrisch überlieferten apokryphen Psalmen*, ZAW, 48, 1930.

後記

「死海写本研究の現状」について書くように、という編集者からの要求であつたが、問題があまりに大きく、筆者のじとき者の到底なしうる事ではないので表記の題に変え、最近のレポートの一つにスポットをあてて紹介をこころみた。なお、一年にわたりヨルダン王国およびイスラエル共和国におい

て研究生活を送り、昨年八月に帰国された恩師左近義慈教授（東京神学大学）の談話ならびにスライド等に負うところが多いことを感謝をもつて特記する。

筆者は青山学院大学法学部宗教主任。最近、ミラー・パウスの「死海写本」を加納政弘氏と共訳された。（編者記）

転機に立つスイスの神学界

小 川 圭 治

一九六〇年十月からの冬学期に、私は世界教会会議の留学生として渡欧、スイスのバーゼルに来た。それ以来、一年半余りの滞在を通じて、私の知り得た限りでのスイス神学界の近況を報告してみたい。ただし、スイスは独、仏、伊語の三地域に分れていて（もう一つロマンシュ語という公認語があるが、地域は狭く、文化的意義も小さい）、それぞれ文化的性格も相当に異っている。私は主として、ドイツ地区の文化的中心の一つであるバーゼル大学ならびにベルン、チューリッヒ両大学についてここに報告する。なお、チューリッヒ大学の事情については、現在同大学に留学中の国際基督教大学講師高森昭氏の、又ベルン大学の事情については、同大出身の神学生 Marcel Dieller

君の協力を得た。

一、バーゼル大学

まず今日のスイス神学界全体に就いていえば、目下の所既に日本でもよく名の知られている老神学者達は引退して、次の若い世代が彼らの先輩達の業績をどの様な新しい方向に展開すべきかを模索している時期にあるといえよう。これはバーゼル大学にもあてはまる。二人のカール達、即ち哲学者の K. Jaspers は六一一年夏学期で、又、神学者の K. Barth は、一学期遅れて六一一年——六二年の冬学期で引退した。この二人は何といつてもバーゼル大学の中心的存在で、ヤスパースが四百人収容出来る大教室で「啓示の權威のみを主張する狭い神学者」を批判すると、その階下の二百人はいる教室でバルトが「包括者」や「超越者の暗号」といつた概念では神の人間に対する語りかけを明かにする事は出来ない」と批判する。この二者の立場は、今日の西欧精神界の二つの偉大な流れを代表して、非常に興味深いものであつた。Paracelsus や Erasmus 以来のバーゼルの人文主義的伝統を継ぐ人と考えられるヤスパースの講義は、確に西欧の知識人の典型的な姿を偲ばせるもので、その誠実な無理のない思索の展開と良心的な態度には深い感銘をうける。ただそれはあまりにも西欧的過ぎる態度であり、その熱心な聴講者であるバーゼルの上流婦人には豊かな精神的教養を与えていた様であるが、あまりにも整理されすぎているこの宗教改革の国スイスとは、まるで空気の異なる日本の思想界にそのま

までは通用しないのではないかという感がなくはない。これに反して、バルトの講義は、ヤスパースの知的な態度とは対照的に、講義というよりはむしろ説教に近く、情熱にあふれていた。彼のただ神の啓示にのみもとづくとする狂気にも似た激しい主張の背後には、西欧近代文明の根本的な病患をみつめる一人の偉丈夫の姿がみられるのである。

私の聴いた講義はヤスパースの Philosophie der Gegenwart (六〇年冬)、『Chiffre der Transzendenz (六一一年夏)』、バルトの和解論の Ethik (六一一年夏)、『教会教義学』Ⅳの4)、『Einführung in die Evangelische Theologie (六一一年冬)』——最終講義)であつた。バルトの最終講義は、その十七回の講義にそれぞれ「言葉」「証し」「教会」「信仰」「孤独」「愛」などという題がつけられて居り、それぞれの角度から神学的実存をあきらかにせんとしたものである。ヤスパースの後任は未定で、ハイデルベルクから、Karl Loewith や K. Losmann が兼任で一学期限りの講義を受持つている。ヤスパースと同時に六一年夏学期で引退する筈であつたバルトは、次学期の講義要目に、講義、演習なし、自宅の近くのレストランで英独仏のテキストで教会教義学をコロッキウムの形でつづけると誌している。バルトの後任の選考は、困難を極め多くの候補の中から、ボン時代バルトの下で最初に学位をとつたベルリンの Helmut Gollwitzer がまず神学部教授会で選ばれた。ゴルヴィッツァーは未だ大きな体系的著作こそ書いていないが、東独など共產主義国における教会の問題で、鋭いセンスのある発

言をして注目を浴びていたので、この決定は、バルトをしたってパーゼルに集つていた二百名に近い各国の神学生を悦ばせた。ところが六十一年六月にはいつてこの問題が市の教育委員会で決定される直前に、まずチューリッヒ方面の小さな地方紙に、スイスの生んだ世界的神学者バルトの後任にプロコムニストの疑いのあるドイツ人教授を迎えることは妥当か否かという問が提起されたのがきつかけとなり、パーゼルの諸新聞がこれをとりあげた。これは、スイスの反共的世論ならびに反ドイツ的感情によるものともいえようが、とも角、一神学教授の後任問題をめぐり、一般のジャーナリズムがこれ程の騒ぎをしたのは意外であつたが、その結果市の教育委員会は決定を延期したのである。そのためバルトは上記の最終講義と、Calvinの *Institutio IV* の *Ethik* の演習をもう一学期つづける事となつた。その後第二候補としてボンの W. Kreck 教授、第三候補としてパーゼルの教会史教授 M. Geiger が、更に、第四、第五候補としてパーゼルの員外教授 F. Buri や私講師 Heinrich Ott などが挙げられたが、市の教育委員会では結論が出ず、結局市当局の決断をまつこととなつた。市当局は、二人のドイツ人教師を避け、第三候補のガイガーを指名しようとしたが、ガイガーは、自分が歴史家であり、教義学専攻のオットより先にたないとの意志表示をしたため、パーゼル出身の三十三歳の私講師ハインリッヒ・オットが、正式にバルトの後任に選ばれた。オットはバルトのもつて、博士論文 *Geschichte und*

Heilsgeschichte in der Theologie R. Baltmanns (1955,

Mohr, Tübingen) を書いて居り、バルト神学の、神学の出発点としての公理的正当性を認めながら、しかもフルトマン神学の意義を出来るだけ評価しようとする立場をとつて居る。初期のバルトと同様、彼も現代の精神的状況の中で、如何にして説教が可能かから出発して居る。それは、彼の論文 *Verkündigung und Existenz—Gedanken zur Lehre von der Predigt—1959* (Gothelf Vig, Zürich u. Frankfurt a. M.) によつても明かである。そこから解釈学の意義を認めようというのであるが、いわゆるフルトマン学派の解釈学にはあきたらす、フルトマンのハイテッガー理解が誤つて居ることを明かにしその著書 *Sein und Denken—Der Weg Martin Heideggers und der Weg der Theologie—1959* (EVZ-Vlg., Zürich) において、独自の仕方でハイテッガーの哲学と神学との対話を試みようとして居る。神学的に彼はハイデルベルク教理問答書に近い立場をとつて居り、バルト神学の公理的正当性を認めつつ、ハイテッガー哲学との対話を通じて今日の新しい神学の可能性を見出そうとして居る。従つて彼の主張は一つの生産的な試みであるし、ハイテッガーに関する著作も、ハイテッガー自身が非常に高く評価したといわれている。しかしバルトにとつては、神学はまず神の言としての聖書との対話からはじまるべきであり、それが、神学の主要な内容でなければならぬ。最近バルト自身が、私に洩らした所では、オットにおいて、聖書は確かに神学の出発点として前提されてはいるが、前提されてはいるだけで、実際にそれと取り組むことによつて神学するとい

てことは、殆どなされていらない。この点がバルトには、自分の後任としてのオットの決定的欠陥に思われるのである。

私には教育委員会や、市当局が、大学に対してこれ程大きな権力をもっているということは意外であつたし、これが日本であつたならば大学の自治の問題で、大騒ぎが起るにちがいないと考へたりした。もつともその決定後、E. Thurneysen 教授も、市当局の問題処理は正しくないと鋭い批判文を書いてゐるし、F. Lieb 教授も、講義の中で学問の自由を脅かす国家統制を批判している。とに角、バルトの後任が、いわゆる純粹なバルト主義者によつて占められず、バルトが三十年近くひたすら批判して来たブルトマン学派に近い神学者によつて占められたということは今後のスイスの神学界の動向に少なからぬ影響を与えるに違いない。バルトの時代は終つたというようなことは、あの『ロマ書』が出版されて四、五年もたない頃から何度となくいわれて来た。最近も一九六〇年のクリスマス休暇直前バルトは次の様に語つた。「今朝、イタリアの神学雑誌に、今日に、postliberal な時代であるのみならず postbarthian の時代であるという記事を見たが、最初の点について私は甚だ懐疑的である。なぜなら、神学における自由主義はまだ完全には克服されていないからである。(これはバルトにとつては、ブルトマン学派は本質的にいつてシュライエルマッヘルの辨証論的神学の延長にすぎないからである)。第二の点については、私は神学における最後の言葉を語つたつもりもないし、語らうとも思われない。バルト時代といわれるものがあるとすれば、

それは間もなく終るに違いない。しかしそれを越えて先に進んで行くのは、私の講義を聞いた諸君自身なのだ。」——果してオットがこの新しい時代を開く人になるか否かは、今後の彼の生長によつて決定される事であらう。

その他に教義学には Fritz Buri がいる。もとベルンの Martin Werner に学んだシュヴァイツァー派の人であつたが、その後ブルトマン学派に近づき、又、ヤスバースの影響もうけて *Keynema und Mythos II* の論文にもみられる様に、非神話化の問題に関して急進的な主張をしている。しかしそれは、ブルトマン自身によつて、彼の問題を全く理解していない自由主義神学への逆行として批判された。その上バルトの後任候補の含みでパーゼル大教会堂ミシネン附牧師兼大学員外教授として迎へられてからは、バルトの立場にも近づき、その立場はたえず動揺しているというので学生の人気もなく、その説教も難解で評判が悪い。

Fritz Lieb 教授は、若い頃共產主義に身を投じて逮捕されたという経歴の持主で、スイス時代のレーニンとも知己の間柄であつたばかりでなく、特にベルディアエフとは永く親交があつた。ドストエフスキーやV・ソロヴィヨフなどロシア正教会の専門家で、パーゼルでは、最も風格のある講義をしているが、彼も今学期限りで引退する。今年七十歳の誕生日を記念して、その論文集 *Sophia und Historie* (EVZ-Vlg., Zürich) が出版された。教義学の倫理の教授としては、オランダ人の H. von Oyen が居る。新約学には Oscar Cullmann が今年六十

歳の誕生日を迎え、フランス政府からレジョン・ド・ヌール勲章をうけ、バルトなきあとのパールセル大学の中心にたつている。ストラスプールの名家の出身である教授は、特に語学に堪能で、二週間毎の週末にはバリのソルボンヌでフランス語で講義するほか、毎夏学期の初めにはローマ大学でイタリア語で集中講義をする。彼は講義においても、演習においても、救済史の立場を明確に保ち、ブルトマン学派の非神話化を厳しく批判している。その点、彼は名実ともに F. Overbeck の後継者である。今年には彼の誕生日を記念して論文集 *Studia Neotes-tamentia et Patristica—Frendesgabe O. Cullmann—* (Brill Vig, Leiden) が出版されたし、今年中には、彼自身の論文集が、来年の復活節には *Heilsgeschichte im Neuen Testament* が出る予定である。その他、新約にはスニーデン人の Bo Reike 教授がいる。

旧約学の Walther Eichrodt 教授も昨年既に引退して今は二時間の講義一つだけを担当している。最近その旧約神学の新版も出版された。彼の立場は新約におけるクルマンに対応して居り、ハイデルベルクの von Rat の様式的の方法に対して、契約史的方法 (*bundesgeschichtliche Methode*) をとる。彼の後任には、また三十歳前後の若い Ernst Jenni が選ばれた。またライプツィヒから招かれた Sigfried Moreny の宗教史の講義は、充実して居り好評である。彼は東独のライプツィヒにもまだ席があり、果して西に逃げて来たのかどうかとりざたされている。教会史の Ernst Staehlin は、パールの上流の出

身で、二度学長を勤めた上、昨年引退した。その後任 Max Geiger 教授は、*Die Basler Kirche und Theologie im Zeitalter der Hochorthodoxie* (EVZ, Zürich, 1952) という学位論文で有名になった人で、スイスの神学界の新しい世代を代表している。間もなく J. H. Jung-Stilling について、その書簡の詳細な分析によつてその神学思想を明かにしようという相当な書物が出版される筈である。これまで主として Erweckungsbewegung など、近世の教会史を扱つて来たが、今学期は古代教会史の講義と、アウグスティヌスの「神の国」の演習に、その意欲的なところを見せている。実践神学では、風格のある牧会学の講義をつづけていたトルナイゼンはバルトとともに引退し、後任はこれも若い Eduard Bueß 教授となっている。

二、チューリッヒ大学

チューリッヒ大学の神学部についてまず報告すべき事は、同大学学長の職を捨てて来日、国際基督教大学に来て居られた Emil Brunner が、帰国後病気で倒れ、たまに小康を得て市内の教会で説教するほか、全く講義は出来なくなつた事である。

その後任の A. Rich 教授は、教義学者というよりはむしろ其産主義の問題などとりくむ社会倫理の専門家で、学部における往年のブルンナーの位置にあるのは、最近ドイツから招かれたブルトマン学派の一人 Gerhard Ekeling である。ブルンナー来日以前は、同大学神学部のみならず、チューリッヒの牧師

会は、彼の圧倒的影響の下にあり、Brunner-Kranz と呼ばれる支配的な牧師のサークルが生れた程であつたが、今日の神学生はブルンナーには殆ど関心を示さず、エーベリンクの Hermeneutik にひきつけられてゐる。牧師会に対するブルンナーの影響はまだ根深いものがあるが、若い世代の神学生たちは、ブルンナー門下の代表的神学者とみられるチャーリッピのフラウ・ミュンスター教会の牧師 P. Vogelsanger などには、もはやついていけないものを感じてゐる。チャーリッピでは、教授の世代の交代がすでにおわつて、最年長の教会史の F. Blanke がやうと六十になつたばかりである。彼はその著 *Zwanzendorf und die Einheit der Kirche*, 1950 で知られるツァインツェンブルクの研究者で、また Hamann-Studen, 1956 (Zwingli Vlg., Zürich) もよく評価されてゐる。新約学の Eduard Schweizer はバーゼル出の神学者で、*Evangelium* という学位論文では、様式的方法を用いてゐる。ほかに *Gemeinde und Gemeindeordnung im Neuen Testament*, 1959 などの著書がある。今学期は米国南カリフォルニア神学校に客員教授として出講して居り、そのかわり米国からブルトマン学派の J. M. Robinson が来てゐる。エーベリンクの演習には、ロビンソンの他、コンツェルマンの弟子である新約学の S. Schulz 教授、それに実践神学の W. Benet 教授が協力参加してゐる。これは三、四人の教授の協力でおこなわれる Arbeitsgemeinschaft で、最近ドイツの大学でもよくみられる新しい演習のやり方である。わたくしも週一回この演習にバーゼルから出席し

展 望

てゐるが、Vollmacht という概念をめぐる、活発な議論がたかかわされ、概念規定の歴史の変遷が厳密な資料分析によつてあきらかにされていく。バルトの演習とくらべてみると、まるで他の学科の教室に迷ひこんだ様な錯覚を覚えるほどである。それはそれなりに興味深く内容豊かなものであり、また神学の学的研究の一要素としては確かに必要であるにはちがいないが、これが組織神学演習であり、神学のすべてであるとなると何か一つ決定的なものが欠けてゐる様に思われた。かくてチャーリッピの神学部はブルンナー神学の圧倒的影響からエーベリンクを中心としたブルトマン学派の支配的な空気に急転換し、新しい時期を迎えてゐるわけである。

哲学では Hans Barth がゐる。(バーゼルのバルトとは関係ない)。その他 W. Keller, R. Meyer 教授も居るが、注目すべきは一昨年亡くなつた C. G. Jung の影響の下にたつ心理学であらう。P. Moor 教授を中心とした人々によつて彼の伝統がうけつがれてゐる。

三、ベルン大学

ベルン大学については、フォン・ラートの影響下にたつ旧約学の J. J. Stamm 教授に昨年京都大学の有賀教授が来られた時、一度御会ひしたきりで、その他私は講義にも全く出席してゐないが、この大学では主として Martin Werner が中心となつて、いわゆる Konsequente Eschatologie からすべてを考へようというラッシュェヴァイツァー学派の影響の下にあつたが、

ヴェルナーの弟子とみられるプリーはバーゼルに去りその立場は動揺して居るし、もう一人の弟子である Felix Flickiger は一時バーゼルの私講師をしていたが、今は学界から身を引いている。そしてヴェルナーの後任の席にはバルトのもとで学位をとじた G. W. Locher がつじた。彼は *Philosophie und Theologie bei Schleiermacher, 1941* や *Theologie Zwinglis im Lichte seiner Christologie, I, 1952* などの著書で知られるスイスにおけるツヴィングリーの代表的な研究者で、シュヴァイツァー学派と対照的な立場にたつている。教会史の教授、K. Guggisberg だけが、かろうじてシュヴァイツァー派の伝統を守つて居る。この大学でもう一つ注目すべきことは、上述のプロテスタント神学部とならんで、クリスト・カトリック教会の唯一の神学部がおかれていることである。このクリスト・カトリック教会は、一八七〇年の第一回ヴァティカン公会の教皇無謬の教理に反対して、ローマ・カトリック教会から離脱したスイスの小さな教派である。学生は二十名ばかりであり、ニューゴースラヴィアやギリシャの正教会、英国国教会などと密接な関係をもち、ニューゴーやギリシャからの留学生も訪れている。司教の V. King 自身教義学の教授として講義をしている。新約学の Ernst Gaugler 教授など全体としてバルト神学の影響下にあるのも興味深い。最近エキエムニカル運動で、ローマ・カトリック教会の参加が次の課題として考えられているが、その際一番問題になるのが教皇無謬の教理であり、今日カトリックの神学者の中にもその教理を正面からとりあげ

ない人が多くなりつつあるのだから、このスイスの小さなクリスト・カトリック教会の存在は、ある意味で将来の問題提示の役割をはたしているともいえるであろう。

一言にしていえば、現在のこれら三大学の神学部では、バルト、ブルンナー、ヴェルナーの如き代表的神学者は引退し、又、それらの人々の神学を発展させている後継者を得ていないという共通の現象を示している。そのことはブルンナーの場合にも述べた如く彼らの神学的影響がただちに消え去るということを意味しない。ただ若い神学生たちは、何らかの新しい神学の方角を模索して居り、そこから如何なる指針が得られるかは、今の所誰れもはつきりとした見通しをもつていない。むしろ、今、そうした方向への模索がはじまつたばかりというのが実情であろう。

(一九六二年五月、バーゼルにて)

金倉田照著『印度中世精神史 中』

高崎直道

さきの上巻が出版されて(昭和二十四年)以来、その完成を待望されていた『印度中世精神史』の続篇が、このたび、『中巻』として上梓されたことは、われわれ後学の徒にとつて、この上ない喜びである。

過去三千年以上にわたるインド文化の根柢となり、あるいは脊柱となるインド精神が、どのように発生し、展開、継続し来たったか、それをインドの歴史との関連においてとらえようとする『インド精神史』は、著者が二十数年來もちつづけている構想である。このことは、すでに、同じ構想にもとづく最初の業績『印度古代精神史』(昭和十四年)の序言および序論にくわしく論ぜられ、さらに、『印度中世精神史 上』の冒頭で、くりかえし確認されているところである。今回出版された『中巻』は、いわばインド精神史第三冊であつて、インド精神の展開を、紀元前三世紀のアシールカ王時代以降、紀元後二世紀カニシユカ王の時代に至るまでの、ほぼ五世紀に限って論じたものである。

この時代区分は、しかし、厳格なものではない。換言すれば、著者が、著者のいう『中世』をさらに細別して、前著『上巻』につづく時期を『中世中期』として、本巻でとり上げていくわけではない。本巻の構成は全体で十三章よりなるが、これを大別すると、前半八章(第一章〜八章)で上述五世紀間のインド史の動きと、その影響でおこつた文化の変動を敘述し、後半五章(第九〜十三章)において、特に仏典結集の問題を中心として、釈尊入滅以後、教団が分裂して部派が成立するまでの仏教史を扱っている。これを『上巻』の敘述と連結させてみると、前半の歴史敘述は『上巻』第五・六章(マウルヤ王朝とその文化、阿育王と仏教)に直結する時期であるが、後半の教団分派史は、マウルヤ王朝成立以前からはじまつた精神史上の特殊現象として、『上巻』の他の諸章(ストトラ文献、言語哲学、後期ウパニシャッド、法典、大史詩とギーター等を扱う)と時期的に相並ぶものである。前半の歴史敘述と見あう時期、ことに紀元後に固有の仏教史上の諸問題——たとえば諸部派それぞれに歴史やカニシユカ王との関係、大乘仏教の興起等——については、『下巻』の内容として後日にのこされているようである。これは、『精神史』が一般の歴史概説と異つて、細かい時代区分よりも、數世紀にわたる長期においてこそ、時代的特色をつかみうるものである以上、当然の扱い方であり、著者はいわば、『中世史』を問題史的に縦割りにして敘述する、という方法をとっているものと思われる。

ここで、このことを特に言うのは、本巻が、著者の構想にお

いて、『中世精神史』第二分冊という以上の独立した意義をもったものではなく、従つて、著者独自の構想に対する、固有の意味での書評は、『中世精神史』の完結を俟たなければ成立しないということを言いたかつたからである。もちろん、そのような書評は評者の能力をこえた仕事であるが、ここでは、未完ということを理由として、敘述内容の紹介に筆をとめたいと思ふ。

さて、評者がかりに歴史敘述の部分となつた前半は、詳細には次のような内容をもつ。

第一章「阿育王以後の時勢（シュンガ王朝）」は、プシュヤミトラによるマウルヤ王朝纂奪（c. 184 B. C.）にはじまるシュンガ王朝の年代論を、『史話』（プラーナ）その他のインド古典、碑文、古銭等の資料にもとづき、近代諸学者の諸説を紹介、批判しつつ論じた後、この時期に特記すべき文化的事象として、パールフト、サンチーその他の仏教遺跡の文化史的意義を追究している。『プラーナ』で仏教の破壊者と伝えられるプシュヤミトラの後裔の時代に、王朝の根拠地ヴィディシャ（現今のベスナガル即ちビルサ）の近傍サンチーに、雄大な仏塔がたてられ、多くの信者を集めたことは、破仏が一時的なものであった証拠か、あるいは破仏の伝説に対する反証を提供しているようである。

第二章「カリンガとアンドラ」は、マウルヤ王朝崩壊後の南インドの情勢を扱う。はじめにハーティグンパー碑文をもとと

して、カリンガのカーラヴェーラ王（ほぼ前一世紀後半）の事蹟を検討し、それとの関連においてアンドラ王統とシャーターヴァーハナの起原に及び、前記カーラヴェーラと同時代と考えられるシャータカルニ王の事蹟に言及する。敘述はさらに、ガウタミープトラ・シャータカルニ（後一、二世紀）を中心とするシャーターヴァーハナ王朝の興亡と、その後の南インド諸国の成立に及んでいる。

第三章「西北印度の外寇」は、目を西北辺境に転じて、アレクサンデル大王以後のいわゆるギリシャ・バクトリヤ王国の盛衰を述べる。ディオドトスによる建国（c. 250 B. C.）から、エウテュデモスの死（c. 190 あるいは 200 B. C.）に至る初期の歴史を敘述したあと、バクトリヤ王国歴代の年代に関する諸説を一覧表にし、ついでデメトリウスのために一節を設けて、特に、通例いわれる彼のインド征服を否定し、また二人のデメトリウス実在を主張するナラインの説（Indo-Greeks, 1957）を詳しく紹介している。次節のメナンドロス項では、この有名な王は、プシュヤミトラの晩年（c. 150 B. C.）におこつたと考えられる「ヤブナ人のインド侵入」と同時代のバクトリヤ王であるが、そのインド占領は恐らく短期であつたろうと推定されている。敘述はついで、メナンドロス以後のギリシャ人の頽勢期と王国の分裂に及び、その中で注目すべき痕跡をベスナガルの石柱にのこしたアンティアルキダス王への言及がある。最後にタクシラの遺跡にもとづき、当時のギリシャ人の文化の略述がある。

第四章「塞種とパフラヴ人」は、ギリシャ・バクトリヤ王統の後裔に決定的打撃を与えて、紀元前最後の一世紀の大半、ガンダーラからアラコシアにかけての勢力を失った塞種すなわちサカ族——西方史料のいうスキタイ人——と、この種族とベルシヤの故地に根拠をもつバルティア王国（安息国）人（ギリシヤ系）との混合種と考えられるパフラヴ人の活動を敘述する。はじめにサカ族の起原と、月氏に逐われて開始された民族移動の経路、ならびに、それと関連するサカ曆の紀元について、中国史料、西方史料、近代の諸研究を駆使して論究した後、イウエスの事蹟をもつて、本章固有の時期に論を進める。次いで、サカ王マウエスの直後につづくとみなされるパフラヴ王アゼス一世（～c. 30 B.C.）を中心として、パフラヴ人の支配を論じ、ゴンドフェルネスの伝説に及ぶ。末尾の節はサカ族におけるギリシヤ文化の影響と、かれ等のもつ文化史的意義の略述にあてられている。

書 評

第五章「貴霜族とカニシユカ王」は、サカ族の後をおってバクトリヤおよび西北インドに大帝国をつくり上げた貴霜族すなわちクシャーナ人の歴史である。クシャーナを一支族とする月氏（トカラ族）のバクトリヤ侵入（C. 139 B.C.）を前史として、クシャーナ王朝の創設者丘就卻（クジュラ・カドフィセス）の年代（紀元前後）と事蹟を論じ、その子閻膏珍（ウィマ・カドフィセス）を経てカニシユカ王に至る年代を追究し、さらに、この仏教を通じてわれわれに親しみのあるカニシユカ王に関して、仏典の伝える伝説を詳しく紹介した後、その史実性

を検討し、仏教保護の事実を確認しているが、結果伝説については、前述のごとく、全くふれられていない。

以上をもって、精神史敘述上のいわば基礎作業としての、年代論を終るが、著者は、古典資料はもとより、現代においては既に古典といふべきラフソン、レイチャウドリ、ステン・コノー、スマイス等の諸業績をはじめとして、ターイン（The Greeks in Bactria and India）、ナリヤン（The Indo-Greeks）、シモネッタ（A New Essay on the Indo-Greeks）、ヤーシヤル（A Guide to Taxila, 4th ed.）、ロフセン・ド・レーウル（The Scythian Period）その他、ヒースワミ、ガイロラ、ギルシマン等による最近の諸研究、さらに西域に関する日本人学者の諸論を紹介・検討してあますところがない。われわれの知りえたことは、この期間について、いかに未決着の問題点が多く、資料の欠如を補う推定に、いかに異説が多いかということである。従来あまりにも研究紹介の少かった我国の学界に、かかる形での問題提起がもたらす功績は、まことにはかり知れぬものがあると思われる。

次下の三章は、上述五章の時代のおおう精神史学的課題の究明である。まず、第六章「東西文化の交流と証跡」は、ギリシャ—インド思想の交流を、『ミリング間経』を主材として検討する。はじめに同経の形態・内容・經典としての特徴等を敘述した後、ヘレニズムの影響に論及し、ターインの提起した『偽アリストテレスの手紙』との関連における同経のギリシヤ起原説が紹介される。

第七章「ガンダーラの仏教美術」は美術史の領域におけるヘレニズムの影響の検討である。はじめにガンダーラ以前の、インド固有の仏教芸術の基本的性格を論じた後、仏像製作に象徴される、本書に扱われる時期における変容に言及し、ついで、いわゆるガンダーラ美術が具体的にどの文化（ギリシャ、ペルシャ、インド、その他ローマ、サカ等々）の要素をつよくもち、また、その興亡・変遷・支派成立の歴史はどうであったかを、諸家の説の批判を通して、検討している。

第八章「その他の証跡」は、表題どおり、思想と芸術という上述の二大テーマ以外の、東西文化交流の証跡を略述したものの。天文学・数学・医学等を扱うが、末尾に、この交流が何れの側からの影響であるかについて、特殊な角度から解決の緒を見出そうとする試みとして、キルフェルの印度地中海文化説の紹介があって、興味をひく。

第九章以下は、本巻の後篇として、著者のことばによれば「精神史の本流」に属する重要な課題たる、仏教々団史に主題がうたされる。第九章の表題「仏教教団の推移」は、実はこの後半全体をおおう題名とみなして差支えないと思われる。具体的内容としては、仏典結集史であつて、第九章の副題「王舎城の結集」すなわち、第一結集以下、十二章に至るまで、第二結集（毘舍離の結集）、第三結集（南方所伝パータリプトラの結集）、北伝の結集伝説を各章ごとに扱い、最後の第十三章でその総括と批判がなされている。以下その問題を章別に記すと左

のごとくである。

第九章。はじめに部派分裂の遠因とも考えられる、釈尊在世当時の「ヴィナヤ・ダラ」と「ダンマ・カテイカ」の対抗伝説に注意を喚起した後、南伝『律蔵・小品』第十一章の記述を基とし、北伝その他の諸説を掲げつつ、第一結集の伝説を叙述する。ここで問題となることは、この結集の史実性である。オルデンベルクにはじまる捏造説が、フラウワルナーによって、近年ふたたび、別の理由づけによって行われているが、著者はこれに左袒しない。しかし南伝の記述に関し、それが元来『大般涅槃經』につづく部分で、仏滅直後の物語として一連のものであったのが、涅槃經の獨立によつて、結集の記事となつたとみることに対しては、賛意を表している。

第十章「毘舍離の結集」は、前章同様、南伝『律蔵・小品』（第十二章）を基本として論をすすめる。結集の動機は金銀受理の問題をめぐるヤサとヴァッジーブタカの諍論で、結果は金銀受理を含む十事が非法とされた点にある。ただし、この結果も部派分裂には直接関係しないとされる。

第十一章「南伝の第三結集」は、第二結集までの記述が皆、広律附載として律蔵の一部をなし、諸部派の伝承に特に大差がないのに対し、以下は南伝・北伝で大いに逕庭があり、従つて各部派ごとの歴史、さらには仏滅年代論にも関係してくることに注意をうながした後、南伝の『毘王統史』の第三結集に至るまでの記述を詳しく紹介し、ついで『大王統史』の関係記事をあけて、比較検討がなされる。ちなみに両史は、第二結集を上

座・大衆両部分裂と関係させ、第三結集をアソーカ王時代モーガリプッタ・ティッサによるとみるので、セイロン上座部特有の説である。

第十二章「北方所伝の分派と結集」は、分派の原因と伝えられる「五事」と、大天の伝説を中心として、有部、大衆部、正量部等の所伝を検討する。はじめに、『婆沙論』の伝える「大天の五事」を紹介して、その出典が『発智論』の五悪見にあり、大天の記事は後世の附加であることを確かめた後、同じ有部所伝の教団分派史『サマヤベダ（異部宗輪論）』が元來、大天と関わりなく、四衆（三比丘）が五事について論じたものであること、大天の名は大衆部中の細分裂に関係ある人名としても出てくることを注意する。ついで、『舍利弗問經』の伝える大衆部の主張（分裂の原因は上座部による律の増広にありとする）と、バウヤの『ニカーヤベダ』の伝える正量部説（仏滅一三七年、五事論争に基づく分裂）が紹介される。最後に、後世中国の所伝（『三論玄義』『西域記』等）に言及し、大天に対する攻撃の緩和が注意されている。

評

第十三章「南北伝承の対比と綜括」は、以上のような上座部系の南北両伝にみられる著しい差異や、北伝にみられる諸部派の伝承の総括から、仏滅後阿育王に至る時期の仏教教団史の実態を明らかにしようとする章である。仏教史の課題として、問題点は(1)結集は何回、何時、何処で行われ、その動機は何であったか、(2)教団の根本分裂は何時、何を契機として起ったか、それと結集および阿育王との関連、および、(3)それから

引出される問題としての仏滅年代論の三つになると思われるが、(1)に従つて分章敘述した著者は、ここでは(2)に観点をしぼって総括を試みている。著者にしたがつて、その諸説を掲げると次の如くなる。

(1) 仏滅当年説 (A) 真諦・吉蔵所伝。 (B) 『西域記』（第一結集と関連させる）

(2) 仏滅百年説 『島王統史』(V. 30 ff) (カーラーソーカ王の時代、ヴェーサーリー第二結集の直後、大衆部が別の結集を行つた)。

(3) 仏滅百三十七年説。正量部説 (バウヤ、プトン、シヨンスパル、ターラナータ等の伝えるチベット所伝 (三大結集とは別のパータリプトラの結集の際とする)。

(4) 仏滅百余年 (百十六年) 説。 (A) 『サマヤベダ』（結集と無関係） (B) 『大智度論』（阿育王治下）

(5) 仏滅百六十年説。 (A) 『部執異論』元明両版。 (B) バウヤ『ニカーヤベダ』第一説。 (C) 同バウヤ師承の伝。 (D) プトン説。(阿育王の時代)。

(6) 仏滅二百三十六年説。『ニカーヤサンクラハ』説。『モーガリプッタ・ティッサの主宰する第三結集の直後』

著者は、このうち(1)と(6)は最も事実に近いものとして斥けた上で、(2)と(5)について検討し、場所をパータリプトラとする以外、諸説に何の共通点もないことを指摘した後、分派の原因としてあげられる「律の増広」と「五事」をヴィナヤ・ダラとダルマ・ダラの観点の相違とし、また、カーラーソーカマハー

バドマとみることによって、(3)正量部説に軍配をあげるパロウ説、および、「十事」と「五事」を年代的に継起するものとして、それぞれカラーソカとナンダの時世における出来事とし、しかも北伝の「教義」派と南伝の「律蔵」派によつて南北両伝が分れたとみるダット説を紹介する。

この問題は結局、阿育王の碑文で教団の分裂を説いている記事と関連して、阿育王の当時部派が存在したかどうか、ひいては分裂の絶対年代(仏滅年代)に関わってくるのであるが、著者は節を改めて、碑文の記事が南伝の第三結集の記事と必しも矛盾しないことを指摘し、一方で根本分裂を阿育王の時代とするラモット説にふれながらも、前記パロウ説および水野博士説に左袒して、分裂を阿育王以前とみなしているように思われる。(『古代精神史』での仏滅年代論参照)

なお本章では、以上の総括に先立って、南伝のマハーデーブへの闕説がある。また、巻末には「中世印度故址案内図」と「中世のギリシャ・バクトリヤ」の二図が附葉として挿入されていて、本書の記述の理解に便利である。

以上で全章の紹介を終るが、最後に、本書のもつ意義について一言ふれておきたい。本書は、近年に至る諸文献を駆使して問題点を明らかにしている点で、一大研究資料集としての性格を兼ね備えており、その資料に対する厳密な扱いと、公平な紹介と相俟つて、インド学の分野における将来の研究方向に対して、すぐれた展望を与えるものとして、後学の研究者にとつて

此上ない有益な指南書である。かかる種類の書物が、その必要性を叫ばれつつも、その上梓に困難を極めている現下の状況を思う時、金倉博士の如き碩学の手によつて、本書が継続して書かれることは、まことに貴重なことといわなければならない。

『下巻』の発刊の一日も早からんことを望んでやまない。

(A5版、一〇三二二頁、附図一葉、岩波書店、昭和三七
年七月刊)

堀 一郎著『日本宗教の社会的役割』

日本宗教史研究 1

宮 家 準

本書には表題にあげられている主論文「日本宗教の社会的役割」(一九五九年、一九六二年訂正補筆)の他に一九五二年から一九五九年にわたつて著者が発表した論文九篇が、「日本人の宗教生活」・「靈魂観念」・「信仰習俗」の三つの分類のもとに収録されている。

周知のように、著者は早くから「日本の一般民衆の理解と実践のなかに見出し得る宗教意識と信仰形態」や「社会と宗教のかかわり合い」(本書二頁)に深い関心をよせられてきた。それ

て『民間信仰』（一九五二年）によって地域社会と民間信仰との関係をあとづけ、ついで主著『我が国民間信仰史の研究』二卷（上 一九五五年・下 一九五三年）によって宗教史の立場から俗聖の遊行布教活動をとおして仏教が地域社会内に入り込んで日本化する過程をあとづけるころろみをして以来、終始錯綜した日本の民間信仰一つの体系をあたえようと真摯な努力を続けられてきている。本書所載の諸論文はその一つ一つが著者のこうした研究のあとを物語るものなのである。

二

私はここではまず著者の研究方向を知る為に各論文を簡単に紹介したのちに、主論文と明記されている「日本宗教の社会的役割」を詳細にとりあげることしよう。

「日本人の宗教生活」におさめられている諸論稿、なかんづく「不安における確実性の探究」一九五四年（他に「郷土の信仰」一九五四年・「民衆生活と宗教」一九五五年を収録）には、比較的平易な文章で、著者が首尾一貫して保持してきた日本宗教のとらえ方が提示されている。著者によると、歴史時代になつて定住農耕生活に入った日本人はその生活をおして独自の宗教を形成してきた。すなわち彼等は一方では祖先崇拜・氏神信仰をそうした生活上の必要性から考え出すと共に、他方村落外の他者にも依存する態度をとり、村落外の宗教者への極端な Hospitality を生み出した。こうした状況におかれている村人は不安の解消にあたっては地域社会内部の公共的信仰（氏神信仰を中心とする）に依存しようとするとともに、外部の信仰を受

容し、これにも頼ろうとする。すなわち、村人の不安は生命の永続性の希望のうらがえしと考えられるけれども、生命の永続が実際的に見て不可能と覚った場合には、彼等は靈魂として永続し、自分達の子孫にまつられると共に（祭られない靈魂はたたりをすると考えられこうした靈魂を操作する者として村内外の呪術宗教者が存在する。）子孫の農耕生活を守ろうとする。祖先崇拜と農耕儀礼はこのような信仰に支えられているのである。

第三部「日本人の靈魂觀念」には、著者が日本人の宗教生活の核心と考えている靈魂について記した「民俗学から見た日本人の靈魂観について」一九五三年・「民間信仰における霊人別留の伝承」・「幽霊談義」一九五四年稿一九六二年改稿の三論文が収められている。

第四部「信仰習俗」には、宗教的緊張の問題として憑きものをとりあげた「村落における宗教的緊張」一九五二年、奥能登の農耕儀礼であるアエノコトをくわしく調査したモノグラフ「奥能登の農耕儀礼について」一九五四年、航海、漁業の神、山の神、鍛冶鋳物師の神、木地屋の神、市神、商業の神等の職業の神についてこれまでの民俗学者の調査を引用しつつ概論風にまとめた「職業の神」一九五九年の三論文が収録されている。

三

主論文「日本宗教の社会的役割」は、シカゴ大学で二年間の留学生活をおえた著者が、留学以前に発表した諸論文（「職業の神」以外はすべて本論文執筆以前）でとった分析方法を一度捨てて、アメリカで学んだ機能主義にたった社会学理論によつ

て日本宗教史を分析しながら見ようとした劃期的なところみである。以下著者の分析方法に中心を置きながら、その内容を紹介して見よう。

一、「日本宗教史の立場」著者は宗教を「人間存在の究極的関心であり、人間の究極的価値と意義に関する態度と行為である」と定義し、ついで、その役割を「一方では社会倫理の基礎となるべき究極的価値を与えるものであり、また他方では価値と意義への究極的脅威すなわち窮極的フラストレーションと呼び得るものを社会の中心的価値をおかすことなしに処理する」(以上九頁)ことであるとおさえている。ついで、「日本宗教史の主要な目的は、日本人が発想し、あるいは他から受容しつつ展開せしめた宗教の形態とこの宗教を通して表白している信仰もしくは宗教意識の形態を日本の文化社会との歴史的關係においてとらえて見ることにある」(八頁)とし、その為には二つの操作すなわち、「日本宗教のプロトタイプを個別宗教史の時代的変遷を通しての普遍性の発見から想定すること」と「もう一つは変化そのものの共通性の発見から想定すること」が必要であるとする。著者のいう日本宗教のプロトタイプは、日本の全宗教に普遍的に見られ、歴史的にも不変であり、各時代時代での顕現の仕方も共通である単数の日本宗教(以下日本宗教はこの意味に用いられている)の原質^{プロトタイプ}を意味していると思われる。それ故著者の日本宗教史の課題は、こうした原質の顕現の仕方を各時代の文化社会との関係から分析することにあると考えられる。

二、「宗教の社会的機能に関する理論」日本のように、「極めて複雑な社会、文化およびその宗教を実修する個人の個性傾向と欲求とにむすび合っている」(一六頁)宗教を研究する為には機能主義の立場にたたねばならないと考えた著者は本章で Durkheim・Clyde Kluckhohn・Merton 等の機能主義理論を紹介しつつ自己の立場を明示しようとしている。ところが機能分析の場合は、「一定の社会的文化的な事柄が、それにたいして機能を有しているような諸単位を、こまかくしわけることがとくに要求される」(一九頁)ということが注目されているにもかかわらず、分析の単位としての社会の範囲が明瞭に限定されていないこのことが本書の記述を多少ともあいまいにしていると思われる。本文から見ると、著者の意図するところは、日本全体社会を一つの社会体系として把握し、その中における日本宗教の機能を考えるところにあると思われる。そこで私は以下一社会体系としてとらえた日本全体社会の意味で社会を解して紹介をすすめることにしたい。

さて、著者は本章の結論で、宗教の社会機能を、「総括して二つの重要な、しかも相矛盾する方向、すなわち、一つは伝承性、現状維持的、停滞的方向と、他は革新性、現状打破的、進歩的方向の両面において観察する必要がある」(一九頁)ととらえ四章以下で日本宗教の社会的役割の究明をこころみる為の伏線としようとしている。けれどもこの結論は本論文をつらぬいていく論旨の展開と符合しない。むしろ、最初に紹介した社会の中心的価値をそこなわなない範囲での成員の究極的フラストレーシ

ヨンの解消と社会の中心的価値の強化という宗教の機能のとらえ方の方が本論文の論旨にのっている。何故ならば、戦後日本社会の完全な崩壊、革命は新興宗教がくいとめたという著者の分析からうかがわれるように、日本全体社会の完全なディスイーンテグレーションに寄与する日本宗教は考えられていないからである。著者のいう革新・現状打破・進歩への日本宗教の機能は、後述されているように、稀薄になってきている社会の中心的価値の強化という形によつて押しすすめられているのである。

三、「日本宗教を性格づける風土、文化と人間の型」著者によると、日本列島は、アジア大陸に近接していることから幾多の人種とその文化の漂着渡来を可能にさせたが、反面島国のためにそれを他国に流出させ得ないという地理的条件のもとにあった。それ故、日本文化の底部には、いずれの方向にも放出されなかった雑多な沈澱物があり、これを時々かきまわし、新しく組立てる外部刺戟と内部反応が歴史の上に繰返されてきている。また日本人の生活基盤が歴史時代のはじめから定住農耕と自給自足の孤立的ムラ集団にあったことから、ムラがそれぞれ独立した島嶼の性格を持ち、日本全体と同じく、沈澱、外部刺戟、内部反応という文化動態を示した。こうした諸条件はやがてムラ集団の構成要素である家の永続と榮譽を極端に重視する儒教的な孝の思想とこれにもとづく祖先崇拜の宗教を生むと共に、他面ムラの内外をとわず、俗的であれ、聖的であれ、常に高い権威に対して服従的であり、何等かの権威にすがることなしにはその指導性を行使し得ないという独得のカタギを生みだ

したのである。この一見独立した形態の本章が以下の論述を浮きぼりさせるのに役立つ。

四、「社会のアノミーに果す日本宗教の役割と性格——アジャストメントとしての日本的シャマニズム」は、宗教の第一の機能——社会の中心的価値をそこなうことなしに、成員の究極的フラストレーションの処理にあたることから生まれる伝承的・現状維持的・停滞的方向の機能——をとりあつかっている部分である。

著者は、まず (一)「社会的アノミーとこれにたいする反応」で、社会成員の究極的フラストレーションを導びき出す要因として、アノミーが、人々に意識された場合におこる社会の緊張と不安を考えている。なお、ここで著者のいうアノミーは、「文化的規準と目的と、これらと一致して行動しようとする集団構成員の社会的に組立てられた能力との間に、急性の分裂がある場合に起る文化的構造内の崩壊」(三九頁)のことである。こうした不安が一定の限界を越えた時、本来その処理にあたらねばならぬ既成の宗教組織がおびやかされ、新しい宗教組織がおこるか、古い宗教組織が簡単に強力な形に脱皮するかのどちらかの方向をとるとされているのである。

この内まず、新しい宗教組織の出現が注目され、——(二)社会的アノミーと新宗教運動——なかんづく、戦後の新宗教は皮肉なことに日本社会の崩壊、革命を食い止めたとして、特にその分析に頁がさかれている。ところでこうした新宗教が民衆の究極的フラストレーションをすくい得たのは、教祖がシャマン

的性格を持つていたからであるとされている。以下に見られる記述からうかがわれるように著者はシャマニズムを日本宗教のプロトプラズムと想定していると思われる。氏神信仰や仏教教団等を考えずに唯これだけの資料だけからシャマニズムを日本宗教のプロトプラズムにすることには異論をとねえる人もあるかと思われるが、私は著者の分析方法に焦点を置いて紹介しているのであるから、このことの当否はむしろ他の論者の批評にゆだねることにしよう。

Elide の所論をもとにして展開している、(三)「シャマニズムの形態と機能」の記載からうかがうと、シャマンは、エクスタシー(トランス、靈魂離脱、意識喪失)を行って一時的に魂を肉体から分離させ、それを不可知の世界である天界や地上界に旅させる能力をそなえた人のことであり、エクスタシーの間に精霊がシャマンの肉体を占領し、その口をかりて託宣を下す場合が多いとされている。民衆の間では、不可視の世界の住者によつておこされると信じられる危機的状況において、その世界に入り込み、精霊をみ、天空に上り神々にあい、地下界に下り、また悪魔や病氣や死と戦い得るシャマンが彼等をすくい得ると信じられているのである。

最後に(四)「日本宗教史における巫女活躍と社会との関係」では、日本歴史上、なかんづく古代において、社会的危機の時にシャマンの性格を持つた人々——ヒミコ・倭姫命等——があらわれて社会の統合に寄与したということを多数の史料を用いて例証している。

五、「社会の変革に果たした日本宗教の役割、ディスイニングレーションからリイニングレーションへ」では、宗教の第二の機能——希薄になっていく社会の中心的価値体制を強化することによって、現状を打破し、進歩的、革新的方向をおしすすめるという面——がとりあげられている。著者は、日本における政治的価値の優位を認め、このような社会の近代化には政治的合理化が欠くべからざるものであり、更に、この目的達成に宗教が大きな役割を占めてきたという **Bellah** の結論(堀一郎・池田昭訳『日本近代化と宗教倫理』未来社参照)と同じ立場に立っている。そして、日本歴史の上で、ディスイニングレーションからリイニングレーションへの移行に際しても、宗教の助けによる政治的合理化が必ずおこなわれているとして、その際に宗教のはたした役割を各時代ごとにあとづけている。すなわち、縄文から弥生への移行の時は農耕儀礼と祖先崇拜・弥生から古墳時代の時はカリスマの女巫・大化の改新の時は国家仏教・平安末の社会的危機は鎌倉新仏教の展開がそれぞれ政治的合理化を助長させたというのであり、これらの合理化の過程に宗教が果たした役割は、**Bellah** の言葉をかりて、「その社会の中心的価値の実践を支持、増強し、政治的革新に動機をあたえ、その合法性を提供し」たことにあると述べて本章をおえている。

最後に、著者は、現代日本が遭遇している深刻な変革期のアノミーの解消には、既成宗教の単純合理化か、シャマニズムにのっとる新宗教か、あるいはナショナリズムか、はたまた社会

変革のイデオロギーか、いずれが役立つであろうか、ともあれこれが日本宗教が直面している最大の現在の課題であると、問題をなげかけてこの論文をおえている。

四

以上の大略の説明からわかるように本論文の大きな特色は、著者自身も指摘しているように、日本宗教史を機能主義理論の概念枠組を用いて分析して見ようとするところにあった。換言すれば、著者は、日本宗教が、アノミーの引きおこした社会不安をシャーマンの方向指示による緊張処理と、政治的合理化の助長によつて解消させて、現在に到る迄日本社会を維持発展させるのに寄与してきたという立場から日本宗教史を分析しようところみたのである。こうしたところみは管見の及ぶ限りではじめてともいえるものであり、その為に紹介文中に指摘したようにいくつかの概念規定のあいまいさは認められるが、日本宗教史に機能主義の分析方法を導入したすぐれた業績として長く学界に影響を及ぼすであろう。

本書の紹介は未熟な筆者の力を越えており、その為に誤解見おとし表現の未熟などの点で失礼をおかしている箇所も多々あると思われるが、切に著者の御寛容をおねがいする次第である。

(昭和三十七年刊・A5、三二六頁、八五〇円 未来社)

附記

本誌は、直接刊行費の一部として、文部省研究成果刊行費補助金の交付をうけたことを付記します。

執筆者紹介

- 西角井 正慶 国学院大学教授
窪 徳忠 東京大学東洋文化研究所助教授
三枝 充應 東京教育大学・明治大学講師
安齊 伸 上智大学宗教社会学研究所長
新見 宏 青山学院大学助教授
小川 圭治 東京女子大学教授
高崎 直道 東京大学文学部助手
宮家 準 慶応大学文学部助手

Religious Meaning of Art Performances

Masayoshi NISHITSUNOI

This article is to give a brief history of art performances in Japan (here this word is used to mean performances in their primitive religious stage prior to their establishment as arts), i.e. how they originated as magical acts and developed to musical dances accompanying religious rites, or how what were primarily used as means of missionary activities finally took the forms of folk dances.

1) *Asobibe*. In ancient days there was a group of people called *Asobibe*, whose duty was to take charge of funerals at Imperial Palace and to appease the dead souls. *Asobi* means "to play music". A myth tells us of the magical performance of playing music everyday when a funeral took place, trying to revive the dead. Its original music, however, cannot be traced today, though the typical element of it can be found in some of the old rituals.

2) *Gairai-gaku* (Imported Music). This was introduced to Japan after communication with China had started. In 612 an institute was opened for the Japanese boys to learn *Gigaku* of South China. *Gigaku* is a kind of *Sangaku* (musical folk dances in China) combined with comic and acrobatic elements, and is considered to be the remote origin of Japanese folkloric art performances. Following *Gigaku*, music from various districts of Asia, such as *Tôgaku* (China), *Komagaku* (Korea), etc. were brought into Japan, and artists from the Asian Continent introduced the techniques of their sacred music and dances. In the Heian Period, or 9th century and thenceforth, these were recomposed into very Japanized music and dances.

3) Art Performances and Shinto or Buddhist Rituals. An article of playing music in divine presence in order to please deity was first recorded in 752 when

the Great Buddha Statue was completed. Besides such Japanese blessing dances as *Gosechi-mai*, *Kume-mai*, *Tatefushi-mai* and *Ararebashiri*, imported music like *Gigaku*, *Sangaku* and *Tôgaku* were also played. *Bonnon* (by 200 people), *Shakujô* (by 200 people) and singing (by 10 people) were dedicated in front of the Great Buddha Statue. *Shômyô* (vocal music) and chanting of adoration poems and proses gave vocal effects to the Buddhist ritual, and sutra chanting by a number of priests naturally produced solemn atmosphere of religious services, thus leading all the participants, together with believers present, to a state of religious exaltation and ecstasy. *Kôfukuji* in Nara and *Tennôji* in Osaka had their own sacred music and dances; they must have been played at temples as well as at Court. First they were more often played at Buddhist rituals, but later, Japanese singing and dancing of *Utamono* type (such as *Kagura*, *Azumaasobi*, *Yamato-mai*, etc.) in court music came to be played in Shinto, as their gracefulness well matched with the atmosphere of Shinto rituals. These musical dances were composed on harmony of various tunes, and the traditional Japanese *Koto* were used as major instruments, together with *Shô* and *Hichiriki*.

In Shinto art performances in general, religious personnel or magicians of low grade visit villages or big shrines and temples, which are their patrons, in the guise of gods and spirits, and by performing religious acts (consisting of various sorts of dances and dramas) give blessing to villagers or higher gods. The original form of *Mikagura*, which is court music in the Heian Period, retains this pattern of the visit of godlike persons. Many other examples of this type can be seen in existing folkloric ritual performances. Two kinds of roles are played by this group of godlike persons: the roles of godlike persons and those of spirits. The motive of the performance is for the godlike persons to give magical power to people, and for the spirits to confirm the promises they made anciently when they were subordinated themselves to gods, and thus to protect the welfare of villagers and safety of crops.

4) Religious Music. There can be no religion which has no art element in it at all. In Buddhism, *Bonbai* (Sanskrit hymns), *Shōmyō* (vocal music), *Wasan* (Japanese verses) and *Nembutsu* (calling of Buddha's name), all have had great religious educational effects on people. Confession stories, which are sermons told in easily comprehensible ways, old *Jōruri* (ballad dramas), stories in dramas on miracles by gods or Buddhas, or Christian hymns and solemn organ music are all indispensable to religions.

5) Flourishing of Art Performances. From the Heian Period to the Muromachi Period, all sorts of arts flourished. *Ennen-mai* was popular at temples, and it can now be seen at Mōtsu-ji at Hiraizumi and Rinnō-ji at Nikko. *Ennen-mai* of Rinnō-ji is in a very simplified form, but that of Mōtsu-ji has a kind of Noh play in it.

6) Local Art Performances. As existing local performances with nationwide distribution, *Kagura*, *Shishi-mai*, *Taiko-odori*, *Nembutsu-odori*, *Furyū*, etc. in each district can be mentioned, besides *Dengaku*, *Ennen* and *Bugaku* above mentioned. These local art performances have gradually formed typical characteristics of each district, while influencing one another, and have been handed down as performance with religious functions. Above all, *Nembutsu* performance originated in *Nembutsu-odori* by Saint Yūgyō, which was a means of simple Buddhist missionary activities started in 11th or 12th century, has given the greatest influence on folkloric ritual performances. Art performances were primarily regarded to be the magic gods would make for man, or plays spirits would dedicate on behalf of man, or else they were the means to promote religious education or to induce ecstasy. Nowadays these original functions and meanings are forgotten, and they are played for the purpose of pleasing divine will or as a kind of festival recreation.

Taoism and Shugendō (修験道)

Noritada KUBO

Many elements of Chinese Taoism were taken over by *Shugendō* which has played an important role in the history of Japanese folk religion. Furthermore, there is a remarkable similarity in the nature both of Taoism and *Shugendō* as religion, in their function in the life of people, and in their respective historical development.

However, few attempts have thus far been made to study *Shugendō*, especially in its relation to Taoism, except those made by Shigeta KOYANAGI and Enkū UNO. It is partly because the field of Taoistic studies itself has remained rather unexplored.

In this paper the author, after describing the nature and the characteristics of Taoism as such, points out some Taoist elements perceived in Japanese folk customs. He then proceeds to compare *Shugendō* and Taoism to conclude that there are more common or similar points than expected between the two. As a result, contributions made in the research in *Shugendō* throw a light on the transmission of Taoism on the one hand and on the origin of Japanese culture on the other.

Immanuel Kant und Gotama Buddha

—Ein Beitrag zur vergleichenden Philosophie—

Mitsuyoshi SAIGUSA

Trotz des grossen Unterschiedes zwischen Immanuel Kants und Gotama Buddhas Leben, Zeit und Zuständen, waren beide ähnlicherweise im Nordosten

ihrer Länder geboren und im Alter von 80 Jahren gestorben. Ich möchte hier aber nicht diese äusserlichen Umstände untersuchen, sondern ihre philosophischen Anschauungen miteinander vergleichen.

1) Analogie: Obwohl Kant von mindestens drei verschiedenen Systemen beeinflusst war, nämlich dem Descartes-Spinoza-Leibniz-Wolffschen Rationalismus (=Dogmatismus), dem englischen Empirismus (=Skeptizismus), besonders Hume, und dem sogenannten Naturalismus Rousseaus, hat er, im Laufe seines langen Lebens als Philosoph, die Revolution der Philosophie entworfen und diese selbst mit der "Kopernikanischen Wendung" verglichen. Kant hat, kurz gesagt, die Experimentalmethode in die Philosophie eingeführt. Vor Buddha war in Indien die Blütezeit von Upanishaden und den mehreren anderen spekulativen Systemen. Nach langer Zeit tiefer Meditation und ausdauerndem Streben hat Buddha für sich allein die "Erleuchtung" (*bodhi*) erreicht und seinen eigenen "Weg" (*mārga*) begründet.

2) Ähnlichkeit: Die Gegenstände der Erkenntnis von Kant und Buddha sind nichts anders als solche, auf die sich unsere Erfahrungen beziehen. "Ding(e) an sich" hat Kant "liegen lassen". Buddha erzählt nur von 5 "Gruppen" (*skandhā*) oder 6 "Sinneswahrnehmungen" (*āyatana*). Darüber hinaus haben beide die gewöhnliche Metaphysik abgelehnt. Kant erklärt grundsätzlich, dass sie vom Schein der Vernunft bis zu den drei Problemen von Seele, Antinomie der Welt und Ontologie des Gottes führe. Auf die rein metaphysischen Fragen hat Buddha keine Antwort gegeben (*avyākṛta*).

3) Verschiedenheit: Kant und Buddha unterscheiden sich wesentlich in der Auffassung des Begriffes der Zeit. Kant erörterte, dass "die Zeit eine notwendige Vorstellung, die allen Anschauungen zum Grund liegt", "a priori gegeben" und nichts anders, als die Form des inneren Sinnes" sei. Daher werden nach Kants Ansicht die Erscheinungen durch die Zeit als unsere inneren Erfahrungen dargestellt. Ausserdem erklärt Kant "die drei modi der Zeit", d. h. Beharrlichkeit, Folge (Nacheinandersein) und zugleichsein. Buddhas Zeitbegriff konzentriert

sich auf die sogenannte Vergänglichkeitstheorie (*anitya*). Er wiederholt immer: Alles ist vergänglich. Ich möchte dabei folgendes klarmachen:

- a) Vergänglichkeit bezieht sich nicht auf das "Gemachte" (*samskṛta*), sondern auf "alles" (*sarva*).
- b) Vergänglichkeit geht eigentlich nicht immer mit dem "abhängigen Entstehen" (*pratitya samutpāda*) parallel.
- c) Vergänglichkeit vereinigt sich mit der "Aufhebung" (*nirodha*).
- d) "Leiden" (*duḥkha*) und "Ohne Selbst" (*anātman*) folgen immer der Vergänglichkeit.
- e) "Leiden" ist der zeitliche und Vergänglichkeit ist der logische Ursprung des Buddha.
- f) Vergänglichkeit stellt sich nicht als Antithese der "Ewigkeit" (*nitya*) dar.
- g) Vergänglichkeit hat Buddha selbst verkörpert, und in seiner letzten Stunde hat er seine Schüler vor allem an das Wesen der Vergänglichkeit erinnert.

Religiöse Praxis der Katholiken im Zusammenhang mit dem sozial-ökonomischen Milieu in Europa

Shin ANZAI

Bei einer soziologischen Untersuchung der religiösen Praxis müssen sowohl die sozialen wie auch die persönlichen Strukturmerkmale in Betracht gezogen werden. Unter den sozialen Strukturmerkmalen versteht man die konfessionelle Struktur des Untersuchungsgebietes, das *sozial-ökonomische Milieu*, die Grösse der Gemeinde usw.

Mit dem sozialökonomischen Milieu können entweder ländliche oder städtische Gebiete gemeint sein. Es müsste deren Charakter näher bestimmt werden, ob es sich in den städtischen Gebieten um Industrie, Fremdenverkehrsorte

usw. handelt, in den ländlichen, ob die mechanisierte oder nicht mechanisierte Wirtschaftsform überwiegt, ob es sich um ausgesprochen landwirtschaftliche, gewerbliche oder gemischte Gemeinden, um geschlossene Siedlungsgebiete oder Streusiedlungen handelt. Grundsätzlich müssen die Grösse der Gemeinden und ihrer Bevölkerung in Betracht gezogen werden. Wenn wir über den Sonntagsgottesdienst der Katholiken in Europa städtische und ländliche Gebiete einer Betrachtung unterziehen, ist ein Charakteristikum auffallend: Landgebiete zeigen eine hohe Beteiligung der Bevölkerung am Gottesdienst, städtische eine niedrige. Während aber in ländlichen Gebieten die hohe Beteiligungsziffer Schwankungen unterliegt, bleibt sie in den Städten immer niedrig, zeugt kaum Abweichungen nach oben und ist in den Millionenstädten am niedrigsten.

Im Durchschnitt kann man höchsten Gottesdienstbesuch in überwiegend landwirtschaftlichen Gebieten, mittleren in Mischgemeinden und niedrige in Industriegemeinden finden.

Im allgemeinen herrscht auf dem Lande innerhalb dieser Gläubigengruppen ein starker sozialer Zwang; sie sind daher konservativ, ein Abweichen von der Tradition ist schwer und wird vermieden. Dieser Tradition entgegengesetzte, progressive Ideen können gar nicht oder nur schwer eindringen. In den Städten jedoch ist der soziale Zwang nur gering, negative Ideen und Bestrebungen entstehen leicht in der Gruppe selbst und haben eine Tendenz zur Säkularisation. Dadurch wird die religiöse Praxis negativ beeinflusst. Einen besonders niederen Prozentsatz religiöser Praxis finden wir in Städten, die antiklerikalen Ideen offen stehen, die im Verkehrszentrum liegen, die starke soziale Umwälzungen erleben, wie z. B. die Industriestädte.

Zwischen Land- und Stadtgebieten ergeben sich selbstverständlich Wechselbeziehungen. Dabei lässt sich feststellen, dass ein breiter ländlicher Gürtel mit hoher Gottesdienstbeteiligung auch die religiöse Praxis einer benachbarten Stadt zu beeinflussen vermag, wie umgekehrt die geringe religiöse Praxis der Millionenstädte negativ auf die umliegenden Landgebiete wirkt.

Auch wenn es im allgemeinen richtig ist, dass städtische Gebiete eine niedrige, ländliche eine hohe religiöse Praxis aufweisen, so ergibt eine Untersuchung der Wechselwirkung von Gottesdienstbeteiligung und Gemeindegrößenklasse doch kein richtiges Bild und kann vor allem nicht als eine streng gesetzmässige Tatsache gewertet werden.

Das Phänomen der Entchristlichung stellt sich manchmal mit der Bevölkerungszunahme ein. Dies ist jedoch eine Bedingung, als Ursache aber hat sie andere sozial-ökonomische, historische und religiöse Gründe.