

宮の座と株

— 宮座のいろいろ —

原 田 敏 明

宮座というのは、今日ではあまりにも使われすぎて、そのためにかえて各人それぞれにいろいろと違った表現をしており、また少なからず混乱を来たして、以前から実際に使つて来たものとはむしろ異なつて来ている。もともと宮座ということは民衆のうちに、民衆の言葉として使われて来たものである。それだけにそう古いものでもなかったといつてよい。かつそれも決して全国的に各地で見ることの出来るものでもなければ、また地方によつてはその意味するところが必ずしも常に同じとばかりはいえなかつた。

この点についてはすでにも述べたところであるが（社会と伝承、六卷三号）、そのうちでも今ここでは特に祭祀に關した集団を意味するような場合を取上げて、そうした内容を持ったものが、かりにその名称はいろいろに異なつても、実際には各地に存在していることについて、いろいろな場合を挙げて見ることにする。

座 すでにも述べたように、もともと宮というのは氏神の社についていうのであつて、そのほかの神社については用い
の なかつた。したがつて宮座といつても、それは宮の座であり、それも本来は氏神の座に限つたもので、そのほかのい
宮 ろいろいろの神社については、決して宮座とはいわなくて、ただ座とだけいったか、さもなれば天神座とか八幡座という

ように、その神社の座と称することになっている。

そこでここに宮座というのも宮の座ということで、したがって氏神の座ということである。これは恰かも天神の座を天神座、八幡の座を八幡座といっているように、むしろただ座といっているのと同じことを意味している。

もともと座というのは特に集団の公的な行事に参加する場合の座席の座であって、その点では座という言葉の意味の如何にかかわらず、共同の行事に参加するもの、一定の資格を持ち、それによって結集された集団といつてよい。

これはほかのところ、仲間といっているのとも同じことになる。福井県敦賀市粟野町山区の稻荷神社では、宮座のことを烏帽子仲間と称し、現在ではこの仲間が百五十人あまりもある（昭和十二年七月十四日調）。滋賀県高島郡青柳村大字上小川の日吉神社では、宮仲間と村方があり（近江における宮座の研究三〇頁）、宮仲間というのは部落のうちでも良い家柄の団体である。また京都府に入ると、葛野郡川島村の三宮神社でも宮仲間といっており（国学院雑誌三十三卷八号六二頁）、今は京都市北区になっている静原では社家のことを仲間といたり、神殿株などといっている（京都古習志、新版一九五頁）。

また鞍馬では大僧（おおぞう）仲間、宿直（しくじき）仲間、名衆仲間、僧達仲間、大夫仲間、大工衆仲間、脇仲間と、大たい七階級になって村中のものがそのいづれかに属している（昭和十九年八月二日調）。そのほかに乙訓郡向日町物集女でも、神役仲間といつて（京都古習志、新版一五三頁、旧版一二〇頁）、部落のうちでの特別の家柄となっている。

つまり座は座席についているのであるが、その意味するところは仲間の全体をさしているのである。座員の全体を一座ともいふが、一座といえはその全員を指す。それをまた座中といつても全員を意味することになる。つまり一といつのは一団とか一円などといつて場合の一と同じく全体を意味するし、また中というのも年中とか村中などといつて場合の中と同じく全体を指す。座中といつても、仲間中であり、講中とか株中などといつてように、仲間を結成している

のであって、結衆というのもそうした意味を持ったもので、座ともまた似通ったものであり、座衆を指すのである。

二

それをまた諸戸もろこ（また諸人、諸頭、諸友、守人、師人、師統とか諸子、諸古、あるいは物頭、物党、室徒、室人、村人、村生人などと書いたり、云ったりしている）、刀祓、公文、乙名などといひ、また特別に神事に関与するところから、それを社人、神人、社家、神家、または神役などといって、特権的な宮座を示している場合がある。

そうした座、すなわち結衆は、それ自体としては成員相互の間に差別があるのでなくて、むしろそれ以外のものに對して区別をするのである。しかし部落のうちでも分家とか転入などによって、その部落が次第に膨張して来ると、いろいろな点で部落内部での差別が出来る。

地域によって上座と下座、東座と西座などと分かれるのもその一つであるが、それは組といっても同じことになる。しかもそれも決して平等無差別ではなく、何等かの点で組と組との間にも差別があるので、それが同時に上下の階級的な差別でもある。

同じようなことが血縁をもとにして、それによって座が分化していくという場合もある。京都府綴喜郡田原村では、村中に多くの座があり、そのうちには田原一族座とか荒木一族座というのがある（京都古習志、新版七九頁）。

また相楽郡瓶原村には御霊天神のほかに蛭子、八幡の両社があり、御霊神社には秋田氏と炭竈氏の一族座があり、蛭子神社には朱雀氏、八幡神社には和田氏と黒田氏の一族座があって、それぞれの神社を支配経営している（京都古習志、新版一四頁）。

宮の座と株
それらの間には草分と新来とか、本家と分家とかがあり、それによって階級的な差別があることになる。しかしそれらには、たとえ階級的な差別はあるにしても、いずれも同じ氏神に属したもので、共ども部落全体として諸種の行

事に参与するのである。

またそれらとは違って、部落のうちでも特別の家のものだけが組んで、それ以外のものは参加することが出来ないような場合がある。すなわち分家とか転入などによって、新しく増加したものの、新しく一家を構えたものに対しては、それらを座外のもの、平のものとしたり、または一般人という意味で氏子とか村人などといって、それらに対して、在来の家筋だけで、それまでに継承して来た伝統的な権利などを独占し、新しい家を除外した特権団体を形成していく。

そうした特権集団も、新しい時代の政治的な経済的な変化の激しいところでは、それに支配されて、座の持っていた特権が次第に部落のもの全体に開放されて来る。神社での行事など特権を持った人びとだけでなく、部落全体によって執り行われることになる。その場合には神社の祭りに関する座の持った特権的な性格は次第に無くなって来るので、こういうことはむしろ新しく出来た部落や、部落の性格を喪ったようなところに起って来る現象といつてよい。

しかしそれとはまた反対に他の一面には、一つの集団の特権的な性格が強くなって来ると、その部落の全体ではなくして、そのうちの少数のものから成る特権階級が出来る。それと同時に、その集団の間にもまた職能とか身分、あるいは血縁などによって、いろいろの特権を持った階級が分化して来る。

そういう場合には同じ氏神に対しても幾つかの多くの座や結衆の組があることになるが、それはお互に無関係に個個独立にあるのでは無く、むしろそれらのすべてが相互に関連し、統合されて、始めて全体の組織が形成されるし、それによっていろいろの行事も遂行されていくのである。

三

座というのは行事においての座席によって名づけられたものであり、かつ一堂に会するものは多くは地縁的に結合

したものであるが、また血縁的に結合したものであることもある。しかもその多くの場合には、血縁的な結合というのは自然の結果としてそうではあっても、決して座というような集団の結合に対する必然的な条件ではないのである。

それと同時に、地縁的な結合は多くの場合には自然の結果としてそうでもあるのであって、必ずしも必然的な条件ではないが、しかし農耕社会、それも日本の場合のように灌漑水田の農耕生活では必然の結果として地域を同じうすることになるので、これが部落という形をとって来る。そして部落であるかぎり、地縁的集団であるために、日本の農村社会のような場合には地縁的条件が必須なものとされるのである。

そこで集団の形成には、むしろ地縁の結合が重要な要素となり、ことに水田農耕の生活においては、その部落の形成に大きな役割を果たすことになる。しかしそうした部落だけでなく、いろいろな場合にも集団は形成される。すなわち水田でなくて、畑作農耕の場合などには住居が聚落をなしていなくとも、地域的に広範囲に結合して一つの集団を形成することがある。

また古くは狭い耕地が山間や自然湧水のほとりに散在しているが、それらも幾つかが集まれば一つの集団を形成している場合が多い。そういう場合には比較的広範囲にまたがって結果し、しばしば地縁的ではあっても、その条件が重要な位置を占めないことにもなる。

それでもっと、集団形成のための必須の条件となるものは、むしろ共同の目的を持った生活行事に参加することである。共同の生活を営み、共同の行事に参加することによって、そこに集団が結成される。かつそれを具体的に示すものが、すなわち集合し参与する座席であり、座席の座がそれである。

宮の座と株
しかしこの座は、もとより座席の座ではあるが、それが同時に集団そのものを表示することにもなるのである。すなわち座席の座は一つ一つの座席を指すことから、全体の座席、したがって一座を意味することになるので、それが

集団そのものということにもなる。

そうした集団の内容が密集した集落から成るような場合には、これを部落ということが出来よう。しかし部落となればただ密集しているというだけではない。密集しているということよりも、もっと地域的に結合されており、地縁的なことを必須の条件として成立するものである。部落は普通に古くから村（むら）といわれ、「むら」とは群（むれ）、群（むら）がるといふのと同じように、一箇所に群居することを必須の条件とするのである。

部落はもとより地縁的なものであるが、しかしおおよそ多くの集団はすべてが地縁的なものであるとは限らない。部落のような場合には多くはその生活、環境その他の事情から、地縁的な関係が重要視されるのであるが、同じく部落ではあっても、共同の生活に参加することの条件としては、地縁関係だけでもなくて、むしろそれ以上に血統を同じうするものとか、また職能を同じうすることを重要視する場合がある。

ことに集団の形成に地縁関係が少ないような場合、すなわち集落をなしていないような場合、したがって部落ともいいかねるように散在したり、狭小であるような場合には、もとより地縁的というよりも、血縁的に、もしくは職能的に結合し、それが重要な条件となっているのである。

四

座というのを特権的な集団と見れば、それと同じようなことを表わすのにも、地方によっていろいろと違った語を以てしている。非常に広く各地に用いられている株（かぶ）というようなのも、大たい同じようなことを意味しているといつてよい。株というのはいわば座員たることの出来る資格であつて、しかもそれを独占することの出来るもので、そういう意味でまた座株とか宮座株などともいうことがある。

もともと株（かぶ）は樹木の根元（ねもと）を指すので、同じ根元から幾つかの幹や枝が出ているように、その本

を同じうすると考えられた一団を株というのである。その意味では株仲間ということにもなる。これらから見ても株は座というのとは少し異なった点があるといつてもよからう。

株という場合には出自とか系統を同じうするので、その点を必須の条件として強調したものである。そしてこれを最も具体的に現わしたものが血統、すなわちいわゆる血縁関係である。しかし血縁関係はもともと自然の結果にはかならないが、始めから血縁的であったとして、それを必須の条件であったと理解していくのである。しかしもともと血縁とは無関係のものであったにしても、古くから受け継がれた伝統を持ったものであるといつてよい。

そういう点では、座というのよりも株の方が一層伝統的な性格をもち、独占的な傾向を持ったものである。座というのは、その共同の座席について、共同の行事に参加する資格であつて、この資格は必ずしも伝統的に継承されたものでもない。特権的集団であるところから、多くは独占的に、かつ継承される性質のものであるが、たとえば部落のうちのすべての人びとが共同の座に参加する場合とか、部落のうちでも長老だけで座を構成する場合、または当番を中心としてすでに当番の任を了えたものや、引続いて来年以後に当番となるべきものが数人で組んだ座のような場合には、必ずしも独占的に継承された特権集団ではないことになる。

しかし株ということになると、株そのものの成員に必ずしも血縁的な関係があるのではなくても、その成員たる資格は特定の人に継承されるものである。それも多くは血縁的關係によって、先祖から子孫へ、親から子にと受け継がれていく。そのほかに養子縁組とか株の売買などによって、株の特種を取得することはあるが、それにしてもそれまでの伝統的な資格を取得するのであつて、その場合でも株は少なくとも特権的なものである。

京都府では京都市の北部、旧愛宕郡地方では一般に神主株とか神殿株といつている。大原村野村では神主株といひ、十七軒（昭和五年調）の旧家から成るが、明治のころには四十軒あつたという。この仲間を「座」といい、祖先の古い人を座頭という。また静原では神殿株といひ、これを社家とか仲間、あるいはダイともいっている（京都古習

志)。八瀬でも明治のころまでは神殿株が三十八軒あって、これをダイケといていた(京都古習志)。あるいは大家ということであるかも知れない。

南部の相楽郡西村植田では名主株といい、これをまた神主株ともいっている(肥後和男「宮座の研究」四五頁)。また丹波加佐郡東大浦村野原では、昔は七、八軒のホーリ(祝)株があり、一年交代で祝を勤め、祓宜ともいっていた(ひだびと、九巻六号二頁)。

それが奈良県吉野郡では一帯に公事屋株といっている(宮座の研究)。和歌山県でも那賀郡麻生津村にはこれと同じく、昔は六十一戸の公事家という座があった。これによると株といっても座と同じことになるといつてよい。

福井県敦賀市杵見では十二軒の宮株があり、またこれを宮百姓とか宮講中、諸戸などともいっている(昭和十二年七月十四日調)。鳥取県東伯郡三徳村坂本部落でも本家と分家七軒で持つ神人株というのがあって、それが祭を営み、最近では隣村の東、西小鹿村のものを入れて北座とし、南北二座となっている(山村生活の研究四一〇頁)。

また当屋が特別の家である八戸から成っているために、岡山県美作の真庭郡美和村檉東では、これを当屋株とい(岡山県神社資料、真庭一四二頁)、久米郡堀和村中堀和でも当舎株というのがある(同上、久米六四頁)。

兵庫県では、広く正月の座の行事を頭(とう)といっている。当番で経営することから、そうだったのであろうが、有馬郡地方では、それに参与するものを御党株といった。有馬郡藍村大川瀬では、古くから御党座に御党株があり、それ以外のものはこれに加入せしめない習慣である(兵庫県神社誌上巻八五一頁)。八多村下小名田では党株といつて、一般の氏子に卓越した祭儀の執行権をもつ二十軒のものがある(同上巻七五七頁)。貴志村上内神でも頭株というのが六株、出番株は十株からなり、株数の増減を許さない(同上巻八四七)。そこで三輪町桑原では現在頭株が二十七名であり、いづれも幸原村主(すぐり)の血統だといつて(同上巻八三四)、その特別は家柄を誇っている。

同じようにして加東郡来住村あたりでは、「まとう」神事といつて的を射る行事があり、それに出るものは氏子の

うち特にまとう株と称する七軒の家から、男子が一人ずつ出仕したが、現在では株を廃して氏子中の輪番役とした（兵庫県神社誌中巻四二五頁）。また岡山県浅口郡金光町須恵では、八幡宮の灯明株といって十五軒の特殊な家があり、それから当屋となって勤める（昭和二十年四月二十一日瀬良益夫氏報）。

五

かようにして京都府何鹿郡東八田村於与岐の八幡宮では、分担する役目に従って祢宜株、御興株、小袴株、鼻長株、獅子株、御食株、御座株、楽株というように、職能による分担が複雑になって来ると、それぞれの役割を担当することの出来る特別の家柄が生じたのである。これらはすでも述べた座と同じく、また村というのとも同じものであるが、ただ株という場合には、多分に血縁的なものとして示しているのである。

もともと株ということは血縁集団を示す場合がしばしばあるが、株ということでは部落の行事に参与する特権集団を示しているのは、まず京都府、奈良県の地方から兵庫県あたりに多く、また岡山県あたりにも少なくないといっている。

株が血縁的集団であるのと同じく、またそれ以上に血縁的関係を示しているのに、筋とか分ということがある。当屋筋といたり、頭分（社会と伝承、二巻三号三八頁）とあって、血縁的な家筋や身分を示している。

家筋や身分を示すのに、刀禰ともいったが、また侍とか、俗にダイケ（大家）ともいうところがある。すでに京都市右京区嵐山の松尾神社では、古く「侍座六人祭礼ノ常灯油ヲ備進」（嘉祿三年九月東寺百合文書）とあるが、中京区壬生の壬生寺では、十人衆のことを十人侍といつて（京都古習志、新刊二二〇頁）、普通とは違った士分のものであるとしている。また奈良県山辺郡都介の都介山口神社では、氏神の子孫と称するものを宮侍座衆といい、他村他国から来た百姓や商人を平百姓といつて区別した（大和志料）。

ダイケが大家であるかどうか、これは明かでないが、京都市北区静原では社家の株をまたダイともいい（京都古習志、新刊一九五頁）、八瀬でも同じくダイともいうが（社会と伝承六卷三号一六頁）、ダイケともいっている（京都古習志、新刊二〇六頁）。

同じようなことが兵庫県有馬郡大沢村日西原の天満宮では、昔京都の北野神社から分霊を勧請した当村の宗家九大家があり、これを年番禰宣と称していたが、後にはそのうち二大家が絶滅して七大家となった（兵庫県神社誌上巻七七八頁）。

同じようなことが大阪府北河内郡津田村津田の三宮神社では、祭祀は昔から一定した氏子百三十九軒が掌どるが、この家柄を古軒といい、寛永七年の記録によれば津田村に六十九軒、藤坂村に十七軒、杉村に六軒、曾延村に十二軒、穂谷村に二十六軒の古軒があった（大阪府神社誌資料下巻一〇五九頁）。

六

それらにはいずれも血統的に差別したものがあつた。しかしそれもともと血統的なものであつたといふのではない。たとえ実際において血縁関係によつて結合されていても、それは自然の結果として血縁的になつてゐるのである。したがつて、ここに挙げた株やその他の血統的身分、家柄を示したようなものにして、そのすべてのものが、そうであつたともいえない。

またそれらには必ずしも古くから血統的であつたとはいえない。むしろ古くは血統による家柄、身分などを余り問題にしなくて、それよりも、部落のように地域によつて統合された社会では、その部落の各個人の間、もしくは各家々の間には、階層的な差別が極めて少ない。したがつて部落のすべての人ひとが同様にその行事にも参与することが出来、そこから除外されることもない。すなわち部落集団に個性があり、そのほかの部落や人びとに対して、部落とし

て特殊の性格を持ったものとされる。

こうした部落集團のうちには、別に特権的な座などはあり得ない。しかしまた行事に当ってその座席に参与するといつても、その場合には何ほどかその行事においての役柄があることになる。その役柄がいろいろになって来るだけ、その行事は大きな組織を持ったものとなる。

この行事に参与する場合の役目の分担が直ちに階層の分化であるともいえない。役柄や身分は個々人に違つて来ても、それはまず年令その他の順位によるものであつて、終身とか世襲というのとは違つてゐる。決して家や個人に附いた特権的な性質のものではない。むしろ役柄や職分の差異に基づくものであつて、個人や家の職能や技能によるものでもない。それでもこれまた一種の階層の差別であるということも出来よう。

すなわちそれらの人だけが、ほかの一般人とは区別されて、部落のいろいろの行事においても特別な身分を持つて来る。誰にでも出来ることがらであつても、特定の人に限つてその役目を担任することが出来るわけで、そういう意味では、これも一種の特権的な階層であるといつてよい。

それも特に一人だけに限るといふこともないが、部落の行事が素朴で、複雑でもないような場合には、そうした特別の身分を持ったものは、行事の中心となつて指導的な役目を担当するものだけであるのが普通でもあろうが、しばしばそれに附随していろいろと協力的役割を果たすものがあり、それらのものがその他一般のものからも区別されて、特別のものとされる。

株と座との宮
現在の担当者に対して、それが当番であれば、その前の担当者を「前当」（さきとう）などといつて、当番を済ましてからもむしろ補導者の役割を演じ、引き続き行事に参与することがある。また一方に将来当番となるべきものが、順番に随つて来年当番になるものを来当といひ、次ぎ次ぎに、来々当とか又当、又々当などといつて、見習としての意味もあるが、当番を助けて部落の行事に参与し特別な役割を果たす。しかもこの役割は決して余人を以て換え

ることの出来るものでもなく、部落のうちでも一定の規準にしたがって、その資格が与えられる特権的なものである。

そこで当番または当屋となるもの、その人だけでなく、その前後のもの数人によって部落の行事、ことに氏神の大きな祭礼行事などが執り行われるのである。そうした場合に、この祭礼担当者の一団がしばしば官産と称せられていることがある。

奈良県宇陀郡大宇陀町宮奥の劍主神社では氏子はわずかに二十一戸、それが四組の垣内に分れている。当年の当屋を本宮サンといい、来年の当屋を若宮サンといい、その次の年の当番を再来当という。そのほか祭典に関与するもの六、七人を当人といい、これらが当屋座をつとめる当人、すなわち当屋を中心にして特別の役割を担当している（昭和十二年九月十三日調）。これは一種の長老制ということにもなるが、それがまた宮座を経営するのである。

実際において素朴な段階では、特別な職分とか身分を規制するようなこともなく、部落の行事は一人の当屋または当人がすべての行事を担当するにしても、その任務が複雑になったり、重大な意味を持つようになると、当番一人だけでなく、幾人かの協力者が出来て、ここに一つの祭祀団が出来る。これをさして宮座という場合がある。

本稿は「社会と伝承」第六卷三号所載の拙稿「宮座のいろいろ」に続くものであり、参照してもらえば幸である。

原始神道と仏教の融合

——八幡神成立の源流について——

中野 幡能

序 言

日本宗教史上極めて重要な問題をもっている信仰に八幡神の信仰があり、これに関連して多くの学説が発表されて来た。最近報告されている論考としても朝鮮語を中心として言語学的な見解からその信仰の宗教内容を探ろうとした論考⁽¹⁾や、宗教学的見地に立って仏教との関係に論及されたり⁽²⁾、文献学的に精緻な考証をされたすぐれた論文が発表されて⁽³⁾いる。

ここに於て八幡神の問題も多くの新しい見解が示され、新たな視野が開けたと思われる。しかし田中氏の説による「八幡」を音によつて「ハチマン」と読まれた所から出発しているが、少くとも文献には奈良時代までは「宇佐八幡(ウサハチマン)」とか「八幡大菩薩(ハチマンダイボサツ)」の読みはみえない。「宇佐」の語が附加されて現れるのも平安以後であるし、奈良時代迄は少くとも「八幡神」「八幡大神宮」の語しかみえず、その読みも「矢羽田」⁽⁴⁾である。従つて奈良時代までの八幡神は「ハチマン」ではなくてただ「ヤハタの神」であつた事になるのである。

故宮地博士も「ヤハタ」社の所在地についてはその意義を指摘しながらも明らかにされないままであつた⁽⁵⁾。

この点からみると竹園氏の見解も天平十三年以後の八幡神の問題についての論及であり、少くとも八幡宮(神では

ない)創祀については、託宣集等にみる縁起の上に立った説である。地理的条件は日本の神社信仰の起源を論ずるに極めて重要な事でないならぬと思われるが、この点については西田博士も全く触れられていない。

管見によれば、「八幡宮」の創祀の地は豊前(大分県)下毛郡の大幡地方(現中津市)であり、其処に「宇佐宮」の撰社薦八幡宮Ⅱ大貞八幡宮が現在も鎮座しているが、この社が最初の八幡創祀の社と考えている。⁽⁶⁾この見地に立つて、八幡信仰成立を仏教との関係に於て論じ、先学の御教示を仰ぎたいと思うのである。

註

- (1) 田中勝藏氏「八幡信仰の源流」(徳島大学紀要八、昭和三三)
- (2) 竹園賢了氏「八幡神と仏教の習合」(宗教研究一五九号、昭和三四)
- (3) 西田長男博士「宇佐八幡成立の周遍」(神道史の研究第二、昭和三二)
- (4) 日本靈異記 下一九
- (5) 宮地直一博士「八幡宮の研究」(昭和三一)七〇〜七五頁
- (6) 拙稿「薦八幡宮」(中津市史、昭和三八)

一、仏教受容の形態

時代をとわず新しい宗教が伝来する場合には次の三つのケースが考えられる。第一は支配階級に入ってそれが民間に伝わる場合、第二は民間に入った宗教が支配階級に入っていく場合、第三は両者が同時に入っていく場合、とである。

仏教の公伝は欽明天皇十三年壬申(五五二)(正確には七年戊午一五三八)である。然るに公伝以前に既に仏教が本邦に入っていたのではないかという説は従来もあった。例えば僧侶の意である「法師君」(ハツシキミ・ホウシキミ)の語がとりあげられる。法師君は百濟聖明王の孫として帰化人倭君の祖である。書紀によると父斯君我が来朝

が武烈七年乙酉（五〇五）であるから、たとい書紀の紀年が疑われても、少くとも欽明天皇十三年（五五二）より降ることはないと考えられている。

又扶桑略記には本朝法華驗記を引いて継体十六年（五二二）二月大唐漬又司馬達人が来朝し、大和高市郡坂田原に草堂仏像を安置した、当時の人は大唐の神と称していたと称している。叡岳要記にも顯宗三年（四八七）には比丘の像を作った者が滋賀にいたといっている。⁽²⁾又豊前国彦山には継体天皇（五〇七〜五三一）の時魏の善正によって開かれたと伝えられている。⁽³⁾

このように仏教の渡来は欽明十三年以前に民間各地に受容されていた事がうかがわれるのであるが、この仏教は書紀によると欽明十三年十月十三日百濟聖明王による仏像經論等の献上により、蘇我稻目が向原の家を寺としたに始る。従って固有神道をもつ為政者皇室の仏教受容については天皇自らも決し得ず、群臣の意見も賛否両論であった。しかし敏達天皇を経て用明天皇の御代になると事態は変わって来た。書紀卷二十一、用明二年（五八七）丁未夏四月乙巳朔丙午（二日）の条によると次の如くある。

是日天皇得病還入宮、群臣侍焉、天皇詔群臣曰、朕思欲帰三宝、卿等議之、群臣入朝而議、物部守屋大連与中臣勝海連、違詔議曰、何背国神敬他神也、由来不識若斯矣、蘇我馬子宿禰大臣曰、可隨詔而奉助、誰生異計、於是皇弟隆皇弟者、穴穂部引豊国法師也入於内裏、物部守屋大連耶睨大怒（以下略）
子皇弟、即天皇庶弟也

この条は元興寺縁起所収の丈六光背銘にある銘文によると確実な史料と云われている。⁽⁴⁾同縁起によると天皇の態度は確立しているが、ことさらに群議にかけたように書紀に記されているのは書紀編纂の時の造作であるという説もあるが、問題は為政者皇室が公的に受容する為には群臣にはかななければできなかったことと、物部、中臣に反対されたが蘇我氏の賛成により皇弟は直ちに「豊国法師」を内裏に入れている。

この史料からみると、天皇の態度は既に決っていた事もうなづかれるが、畿内にも多くの法師がいたであろうと思

われるのに何が故に九州の豊国法師を入内せしめたのであろうか。豊国法師については元享釈書便蒙によると「或曰百済人惨我国化、来是伝法未周、故寓豊後民間、史失其名以国呼之」と言っている。ここに豊後と記されているが、豊後の国名の初見は文武二年（A・D・七〇九）であり、⁽⁵⁾豊前の国名初見は大宝二年の戸籍であるから、用明天皇の時は豊前豊後一国の時でなければならぬ。けだし、豊国はもともと豊前北部が中心であったわけであるから、この豊国法師も豊後というよりむしろ豊前であろう。

何れにしてもこの豊前の国から態々宮中に法師を病氣平癒の祈願の為であるが、入内せしめるという事は何が故であろうか。この点について考えられる事には次の二点が考えられる。

一、豊国から既に雄略天皇（四五七と四七九）御体不像の時も「豊国奇巫」が紹介⁽⁶⁾されている。豊国法師の入内も奇巫の後身の為ではあるまいか。

二、豊前国田川郡には香春神がありそれは新羅国神といわれ、⁽⁷⁾その祭祀集団は奏氏であり、その司祭者赤染氏は奏氏の同族で新羅系帰化人である。赤染氏は常世連と呼ばれ、常世神の信仰を有していた。下出積与氏説では「民間道教の信仰」の系譜を引いたものといわれている。かかる故にここに育った豊国法師とはこれ等帰化人の宗教との融合の結果生れたものではあるまいか。

の二点である。

一、については既に雄略天皇御体不像の時にも入内した筑紫豊国奇巫と豊国法師との関係であるが、新撰姓氏録卷二十泉国神別天神の条に

巫部蓮ハ采女臣同祖、神饒速日命六世孫、伊香我色雄命之後世、雄略天皇御体不像、因茲召上筑豊国奇巫、令真樟大連率巫仕奉、仍賜姓巫部連、

とあり、同様の記事は統後紀卷十五、仁明天皇承和十二年七月丙午朔己未（十四日）の条にもみえる。この場合も天

皇不予に対してであり、奇巫への期待はその医術であった事は明である。その点豊国法師の入内とその目的を一にしたものであると推定されるが、ここにみる奇巫とは奇なる巫者でありシャマニズムにおける中心である。勿論巫者には男女両性があり、日本ではみこ、かんなぎ、玉依姫、命婦、いちこ、わか、あかた、さゝはたき、わた、のう、などが歴史的にも現実的にも各地に存在した。従って天皇不予にわざわざ筑紫から巫を召上げる必要はない筈であるのに、特に豊国から而も「奇巫」として召上げた理由が考えられなければならない。

五世紀の末に豊国の巫を奇巫といわれた事は他地方の巫と異っていたためでなければならない。このようにみても、時代は八世紀に下るが、奈良時代の宇佐八幡宮の禰宜が同時に尼僧であった事に思い至るのである。統紀天平勝宝元年十二月廿五日の条に次の如く出ている。

八幡大神禰宜。尼大神朝臣杜女其興紫色一拜東大寺（中略） 尼杜女授從五位下、主神大神朝臣田麻呂外從八位下、

これは八幡神を神輿に奉じて上京した時の記事であるが、宇佐の禰宜は託宜を行い宇佐宮では最も要職であるから杜女は從五位であるが、主神は從八位で禰宜の地位の高さがうなづかれる。この時の状況を伝えたと覚しき資料が奈良手向山八幡宮の鎌倉時代の転害会の絵巻物に残っているが、その服装は尼僧の姿で馬に乗っている。⁽⁹⁾ 奈良時代に至るまで八幡宮の託宜に当る禰宜は尼僧であった。いわば八幡宮では尼神主が奉仕していたわけである。斯の如き事は恐らく他社にはみられない点でなければならぬ。ここに於て宇佐宮の官社成立の神龜二年前の八幡の禰宜は巫女僧又は巫僧ではなかったかという事が想像される。

更に禰宜尼より古く八世紀初頭における豊前における沙門で最も著名であり又唯一の正史に現れる人物に法蓮がある。⁽¹⁰⁾ 法蓮はその医術によって豊前国野四十町を賜っている。統紀卷三、文武天皇大宝三年（七〇三）九月癸丑（二十五日）の条に

施僧法蓮豊前国野四十町、褒医術也、

とあり、僧法蓮の褒せられた点は医術であり、先の用明天皇の時に召げられた豊国法師や豊国奇巫の場合と同様の事柄がみられる。法蓮はそれから十八年後の養老五年には再び褒せられ三等親以上の親に宇佐君を賜ったのである。この養老の頃にはまだ官社宇佐宮はなく、八幡神は下毛郡大幡地方から宇佐の各地へ進出を始めていた時であり、政府は隼人に悩まされ、遂に豊前国司宇奴首男人は八幡神の託宜により養老四年に隼人の征討を行った。この時法蓮の助力及後に人聞菩薩と称する僧集団の活動が伝えられているが、恐らくこの戦によって宇佐神と八幡神の合体の契機が行われ、ここに三等親以上親に宇佐君を賜ったものであろう。それから五年目の神龜二年に官社八幡宮の造立となつたものの如く、八幡宮官社には神宮寺が附随し、その別当は宇佐氏が当てられたとなつて⁽¹¹⁾いる。

言うまでもなく宇佐氏は宇佐国造で宇佐神（比咩神）に仕えていた司祭者の氏族である。このように神に仕える司祭者の氏族から沙門が出るという事は当時役小角等々にもみられる。

従つてこの法蓮も沙門ではあるが司祭者の一族でもあるのでこれも一種の巫僧ではあるまいか。法蓮と同時に総称され伝えられている人聞菩薩というものも恐らくこのような巫僧集団ではあるまいかと考えられる。

もし以上の推定を許されるならば奇巫の系譜を引くものが豊国法師であり又法蓮でありその性格も既に巫僧的存在ではなかったかと想像されるのである。然るときは奇巫がみえる雄略天皇は四七九年に崩じていて豊国法師は五八七年に現れているのであるが、少くとも五・六世紀の頃豊国に於ては氏族の司祭者とそのもつ原始神道と仏教が融合している事実がみられる。

さてこの仏教は如何なる仏教であろうか。白鳳期の下毛宇佐の寺院趾が新羅様式の瓦を出す事は新羅仏教の受容が考えられ、その受容は秦氏を中心に行われたようであるが、飛鳥の百濟仏教↓蘇我・漢Ⅱ都市的貴族的であるのに對して白鳳の新羅仏教↓秦Ⅱ在地的土豪的であり、更に新羅仏教の受容は遺物の上では文武二年（六九八）を以て上限とされているが、⁽¹³⁾秦氏と新羅人との關係からするとその仏教の伝来は新羅人を通して既に六世紀初頭に民間に伝つ

て来たか、乃至は新羅の個有信仰が入ったものではあるまいかと考えられる。

註

- (1) 西田長男博士「宇佐八幡成立の周遍」(神道史の研究第二、一三六頁)
- (2) 橋川正氏「日本仏教史」
- (3) 豊鐘善鳴録
- (4) 西田長男博士前掲
- (5) 統日本紀卷一四文武二年九の条「豊後國真朱云々」
- (6) 新撰姓氏録卷二十和泉國神別天神の条
- (7) 豊前國風土記
- (8) 平野邦雄氏「秦氏の研究(一)」(史学雜誌七〇ノ三、三九頁)
- (9) 奈良東大寺手向山八幡宮蔵
- (10) 奈良には法蓮なる地名があるが、宇佐では京に招れた時に出来た名であるとも伝えられている。
- (11) 八幡宇佐宮御託宣集、法鏡寺文書(大分県史料第八卷)
- (12) 八幡宇佐宮御託宣集
- (13) 平野邦雄氏「秦氏の研究(一)」(史学雜誌七〇ノ三、三四頁)

二、北九州と大和朝廷の関係

豊国奇巫が参内し、その系譜を引く豊国法師、更に又法蓮の褒賞などによって豊国と宮廷との関係が密接であった事は一応判明したが、如何なる理由で斯くの如く宮廷に關係をもつようになったのであろうか、新撰姓氏録にも「令真椋大連、率巫仕奉、仍賜姓巫部連」とあり又統後紀仁明天皇十二年の条にも同様の記事がある。この所伝によると巫部は真椋大連が巫を率いて始め巫部連を賜わり畿内に大きな力をもっていた。而も真椋大連が姓を贈わる動機は筑

紫之奇巫を迎えて御病を救ったので巫部の姓を賜ったのである。ところが巫部の姓では巫覡の種に呼ばれる事を忌んで、当世宿称の新姓に改められるよう申請うたのである。

そこで真椋大連をみるとこれは物部氏の一族であった。物部氏は長髓彦の系統を引く旧族で、朝廷では、久米、齊部に代って勢力を有する一族であるが、この物部氏と筑紫の関係はどうであろうか。旧事記天神本紀にみる天物部二十五部の一である筑紫聞物部の本拠は豊前国企救郡にあったといわれる。この事からすると筑紫奇巫を率いていたのは物部であり、物部氏が豊国の巫覡を部民として率いていたのであろうと言う事も考えられるのである。而して豊国法師が奇巫の後身とすれば、先の雄略天皇群儀における仏法の問題にも豊国法師を案内した事にもこのような配慮がもたれていた事がみられるのである。

このように北九州就中豊国と朝廷との関係をみると、大和朝廷は始め九州経営のために豊前京都郡長峽県を拠点にしたといわれる。そのためか安閑二年紀(五三五)にみえる屯倉は二十六カ所があるが、その中東国、吉備、九州に最も多く、九州には八カ所がある。その中五屯倉が当時豊国にあるといわれる。豊前(現福岡県)京都、仲津郡地方にある。その位置については古来諸説があるが、佐伯有義氏は肝等屯倉を豊前京都郡荊田、大拔を豊前企救郡貫、我鹿を豊前田川郡赤、桑原を同じく田川郡桑原、騰崎を企救郡門司、としている⁽²⁾。その外、筑紫国胆山部については私は豊前下毛郡諫山郷に想定している⁽³⁾。このように豊前北部の企救、京都、田川の三郡に限られている。いずれにしても北九州と大和朝廷の深い関係のあった事はこれで判明できるのである。

そこでこれを等北九州と朝廷の関係を更に遡ってみると、景行紀十二年の条に次の如くある。

熊襲反之不朝貢、八月乙赤朔己酉(十五)幸筑紫、九月甲子朔戊辰(五)、到周芳波磨、時天皇南望之詔群卿曰、於南方烟気多起、必賊将在、則之、先遣多臣祖武諸木、国前臣菟名手、物部君祖夏花令察其状、

このように景行天皇は周防から熊襲討伐の将として多臣祖武諸木、国前祖菟名手、物部祖夏花か偵察に遣わされてい

る。多臣氏族は神武天皇後裔といわれ、火君、阿蘇君、大分君などがその同族とされている。⁽⁴⁾ 肥後、豊後即ち九州の中央部を伊予にかけての火国、阿蘇国、大分国に繁栄していた豪族系統の一人である。それに対して物部氏についてはいうまでもなく古代日本の最も広範囲に勢力を有する雄族で、その一族の分布も最も広い氏族でその数の最大なる地域は近畿であり、次いで東海道から関東で、四国、九州、山陰と全国この氏族のいない国はなかった。⁽⁵⁾

ついで国前臣祖であるが、国前臣、豊国直、葦北君などは孝靈天皇の後裔である吉備氏族と称せられている。⁽⁶⁾ 豊後風土記や国造本紀等によると豊国造と国前国造の祖は全く同一祖先に帰せられるのである。⁽⁷⁾

このように九州統治の始めに現れる朝廷側の豪族物部氏を除いては既に皇別を名乗るようになった豪族が、景行天皇の侍臣として働いている。こうして天皇は周芳沙磨（周防佐波卿）より豊前に入って来るが、その間に豊前の四豪族が夫々眷属を率いて降参している。景行紀同年の条に

有残賊者、一曰鼻垂、妄仮名号山谷響聚、屯結於菟狭川上、二曰耳垂、残賊貪婪、屢略人民是居於御木川上、三曰麻剝、潜聚徒党、居於高羽川上、四曰土折猪折、隠住於緑野川上、独持山川之險、以多掠人民、是四人也其所処并要害之地、故各領、眷属、为一処之長也、

の菟狭川は宇佐川で現大分県宇佐郡駅館川、御木川は同県下毛郡山国川、高羽川は福岡県田川郡伊田川、緑野川は同県彦山に発する緑川に比定されている。⁽⁸⁾ これ等の川上にいる鼻垂以下の四豪族は皇命に従わなかったが、多臣武諸木は第三の麻剝を誘ったので他の三酋もこれに従い投降した。そこで天皇は豊前国長峽県ながさかに着き行宮を建てたとなっている。この長峽県については従来諸説があったが、平野邦雄氏は豊前京都郡長峽川の下流周防灘に臨む十町の地点にある草野津の近くであろうとしている。⁽⁹⁾⁽¹⁰⁾

このように景行天皇は豊前の残賊を平げそのまま行宮を置いた。この地方即ち企救、京都、仲津、田川郡に先の屯倉の所在地が多く比定されている事と残賊平定の場所との関係もあると思われる。従つて豊後風土記にみる豊国も嘗

てはこの地方を中心としたものであったろう。このように北九州を中心に豊後、速見、大分、直入郡（大分県）へと進んだという経過もみられる。

註

- (1) 太田亮博士「日本古代氏族制度」(五四七～八頁)にはその大部分を豊前と豊後直入郡地方に比定している。
- (2) 同上には我鹿は豊後直入郡三阿鹿野をあてているが私もこれに賛成したい。
- (3) 平野邦雄氏「豊前条里と国府」(九工大報告六号)平野氏は京都郡諫山郷にあてているが、私は豊前下毛郡諫山郷が適当であろうと思う。又同郡には大家郷もあり、田部氏の多い点も無視できない。
- (4) 太田亮博士「日本古代史新研究」三七五頁
- (5) 太田亮博士「日本古代史新研究」第六編、第六章～七章
- (6) (4)に同じ
- (7) 拙稿「古代転換期の神道と仏教」大分県地方史二五号三八頁
- (8) 大宰管内志、豊前志
- (9) 豊後国誌、豊前志、企救郡誌御所ヶ谷とし、管内志は長尾説をとっている。
- (10) 平野邦雄氏「豊前条里と国府」(九工大紀要)景行紀には「天皇遂幸筑紫到豊前国長峽県、興行宮而居、故号其処曰京也」とある。

三、物部氏と中臣氏

景行紀によると天皇が豊前の討伐に際しては多祖、国前臣祖、物部君祖が従って活躍したが、豊後直入郡の討伐になると、すっかり様子も変わり、その天皇方の部将としては志我、物部、中臣の三氏に代っている。景行紀十二年十月の条には直入の上蜘蛛親征の途中城原に返りまして水上で下い、その後兵を集め八田を禰宜野に撃ち、更に賊を討つために石卜を行っているが、その時禱った神は志賀神、直入物部神、直入中臣神であった。太田亮博士もこの点に注目し「景行紀に天皇熊襲親征の際ハ柏峽の大野に志賀神、直入物部神、直入中臣神に御祈願遊ばされた事を載せて居

る。これを史実とすれば四世紀の初頃直入地方に物部神中臣神を祀った神社があったとせねばならない」と言っている。⁽¹⁾即ち既に中臣氏や物部氏がこの地方に関係をもっていた事が考えられ、もし史実でないにしても、これ等の伝承が朝廷側にも知られていた事は明である。

ともあれ朝廷の九州統治に志賀、物部、中臣の諸族が大きな力をもち、直入郡にまでその氏人が分布していた事を物語るものである。中臣氏について黒田源次博士は「中臣氏が建国の当初から皇室に接近し、その神事にたずさわる家柄として昌えて来たという想定は殆んど確証を見出し得ないのである。むしろ允恭朝か雄略朝からポツポツ頭角を現わすようになり、本居たる豊国の仲津地方から四国讃岐を経て、和泉及び南河内の一部並びに摂津及び北河内の一部に根拠を占め、更に近江から東国端にまで発展したものであらうと思ふ」として、太田亮博士の説をとって、中臣氏は豊前仲津郡中臣村に起ったとしている。而して中臣氏が皇室に接近できたのは物部氏が陰に陽に疵護したからで、巫部の伝えがよく物語っている。そしてその起源は景行紀に現れる頃かも知れぬが、継体朝（五二七〜八）における磐井の乱における物部廉鹿火の戦功であつたらうし、その動機には中臣氏のもつ卜法にすぐれた技術を利用したのであらうことに触れている。

景行紀によると豊前の諸酋投降には、多臣、物部が用いられ、中臣氏は用いられていない。而も又「卜占」もなかった。所が長峽行宮から豊後、直入に入ると度々「卜占」を行っているし、その氏族も物部に志賀、中臣という新しい氏がみえる。何か「卜占」と中臣氏に関係はないかと疑われる。そこで中臣氏をみると中臣氏はその家伝にみる如く中臣鳥賊使主は神功皇后に卜事を以て卜部として仕えている。而も中臣神が現れるのは直入の戦からであるが、中臣が現れるのは京都郡長峽県に行宮が定められてからの後の事である。

さて中臣氏の発生の地とされる豊前仲津郡中臣村については和名抄には中臣郷とあり、中世文書によると宇佐宮領になっている。豊後風土記によると、景行天皇が豊国直祖免名手に詔して豊国を治めしめたが、中臣村に着くと白鳥

が北から飛び来った。みると鳥が餅になり、更に芋になり数千株に繁殖した。余りに珍しいので天皇に奏すると天皇も喜んで菟名手の国を豊国、菟名手に豊国直を賜わたるのである。

豊後国者本与豊前国合為一國、昔者纏向日代宮御宇大足彦天皇詔豊直等之祖菟名手遣治豊國、往到豊前仲津郡中臣村、干時日晚僑宿、明日昧爽、勿有白鳥、從北飛來、朔集此村、菟名手即勒僕者、遣看其鳥、鳥化為餅片時之間更化芋草数千許株花葉各采、菟名手見之為異、歎喜云、化生之芋、未曾有見、實至德之感乾坤之瑞、既而參上朝廷、挙状奏聞、天皇於茲歎喜之、即勅菟名手云、有天之瑞物、地之豊草、汝治國可謂豊國、重賜姓曰豊國直、因曰豊國、後分兩國以豊後國為名、

この白鳥伝説は記紀、常陸風土記、近江風土記、山城風土記逸文、又豊後風土記田野の条にもみえる。奈良時代によく使われた表現様式である事には疑う余地はないが、直入には「卜占」がみられるので、豊国の場合は当時の日本一般の原始宗教にみられない独自の宗教技術がこの地方に既にみられたからではあるまいか。

菟名手が豊国直を賜わたしたのは、中臣村の紹介のためである、勿論菟名手は皇族を称する吉備氏族であって豊国土着の氏族ではない。しかしこうして北九州に豊国と朝廷との関係は益々深くなって行ったあとが伝えられている。このことは又物部と中臣との関係も極めて深いものが明にみられる。

さて豊国の中臣氏が朝廷に従って行くようになったのも「卜占」技術や物部氏との関係ではなかったかと思われる。先述の雄略天皇不予についての豊国奇巫の参内にしても、又代々天皇治病のための参内にしても物部氏の功は大きく、その起源を中臣氏と物部の関係にみられる。かような意味の功績に於て物部真椋氏は巫部連を賜ったのであるまいか。用明二年(五八七)の豊国法師も、西田博士も指摘する如く、当然豊国奇巫の後身であろうが、用明二年の場合には参内に法師を巫部連が奉らず「皇弟皇子引豊国法師、入於内裏」とあるので、豊国の巫覡は巫部連には所属しなくて皇室の直属の部民であったのではあるまいかと云われているが、⁽⁴⁾新撰姓氏録にみる如く雄略天皇の時には明

に真椋氏であるからその当時豊国奇巫が皇室の部民とは思われない。然し安閑二年（五三五）五月九日の筑紫の屯倉については、豊国には少くとも四カ所の屯倉が考えられるので、それ以後奇巫が部民になり得る可能性はあるだろう。

註

(1) 大田亮博士「日本古代史新研究」二二頁。同氏はこの神は延喜式神名帖にみえないので、後世衰微した事か、両氏の氏が衰微したか、他へ移ったとせねばならないと言っている。豊後国志によると物部神は大分県直入郡直入町社家村の榎山八幡社（現存）であり、中臣神は直入郡中野村の神であり、志我神は通証では筑前志加海神社といわれているが、佐伯有義氏は信じ難しと称しているし、私は土地の伝えに残っている如く大野郡朝地町志賀村の若宮八幡社であると思う。更に柏峽大野は竹田市玉来の吉田八幡社に社地に石を伝えているのでこの地であろうかと思う。

(2) 黒田源次博士「中臣氏攷」（大和文化研究四の六号五四頁）

(3) 大田博士 前掲

(4) 西田長男博士前掲

四、豊前に於ける巫覡の変容

以上豊国と大和朝廷との関係をめぐって考察して来たが、北九州における朝廷との関係はこの頃始まったわけではない。豊国と覚しき北九州に中臣氏が物部氏を頼り、表に現れるようになるのも既に述べた如く四世紀である。然るに九州ではその頃始めて朝廷との関係が始まったのではない。

景行紀にみえる豪族が物部氏は別として主として皇別を称する豪族であるのに対して、それ以前と考えられる九州の豪族には安曇連、智形君、怡土県主、宇佐君等の如く記紀に現れる氏族があり、これ等は何れも皇別を称せず、主として高魂神の子孫を称している。

安曇氏等は畿内を中心に山陰四国等全国に相当の勢力を有しているが、景行紀にはこれ等の氏族が名を出さないの

は、それ以前活躍した豪族であったからであろう。⁽¹⁾ 豊前の場合をみると神武東征神話に宇佐が現れる。古事記中巻には次の如く出ている。

自日向発幸行筑紫指到豊国宇沙之時、其土人名宇沙都比古、宇佐都比売二人、作足一騰宮而献大御饗、更に書紀神武紀には次の如く古事記よりは一層詳しく中臣氏の遠祖の事迄現れている。

行至筑紫国菟狭、菟狭者地名也、此云宇佐 时有菟狭国造祖号曰菟狭津彦菟狭津媛、乃於菟狭川上造一柱騰宮、而奉饗焉、是時勅以菟狭津媛賜妻之於侍臣天種子命、天種子命是中臣氏遠祖也、

この免狭津彦については国造本紀にも「宇佐国造、檀原朝高魂尊孫宇佐津彦命定賜」とある。⁽²⁾ もともと宇佐津彦、宇佐津媛は古代社会一般にみられる「みこ」的存在であろうが、これを具体的に云えば後の宇佐氏の祖神として神格化された名称であると共にその首長でもあろう。宇佐氏系図によると⁽³⁾

天孫天降日向時供奉、後依

天三降命

勅住菟狭川上、奉齋宇佐明神

菟狭津彦命

神武天皇從日向發幸到菟狭之時、始任宇佐國造

菟狭津姫命

同時勅嫁天種委命、生宇佐都臣命

とあるが、先代旧事本紀卷三天神本紀には天三降命を「豊前宇佐国造祖」としている。宇佐氏は宇佐の土豪で地祇系であるが、宇佐氏が天三降命を祖神として、天神に祖神を仮託したのは国造に任ぜられ、大和朝廷の九州経営の一環を荷なつてからの後でなければならない。宇佐氏は奈良時代以後その氏神を「比咩神」として祭祀している事と、宇佐氏系図にみる如く「住菟狭川上、奉齋宇佐明神」とあるので、宇佐川の精霊即ち川の神を比咩神として祀った氏族であると同時に宇佐川がとりまいている宇佐郡馬城峯は御許山と称し、口碑に「御許元宮」といわれていることをみ

ると、比咩神はその山の神とも結びついて宇佐津彦という男性神と共に祭祀されたものだと考える⁽⁵⁾。

この宇佐津媛が中臣氏の祖である天種子命に嫁し宇佐津臣命を生んだという事は、始め朝廷が九州経営に着手された時、豊前仲津郡中臣村に本拠を有する中臣氏が、朝廷に征服され、更に宇佐氏討伐に着手の際、中臣氏を通じて朝廷に帰服したからであろう。従って景行天皇の玖鷹増誅滅には天皇は宇佐の海浜に行宮を作り、ここを拠点をして討伐に当るといふ伝えが奈良時代にも伝えられていたのである⁽⁶⁾。

このようにみてくると豊国を仲津郡地方に限り、宇佐国を宇佐郡地方に限れば、この両地方は九州でも最も早く統合して北九州文化圏を形作った事になるのであり、豊国地方の文化は直ちに宇佐国に伝播する可能性があつたわけである。これを巨視的にみれば古事記にも「豊国宇沙」とあるので宇佐国を含めて豊国になつたのも極めて古い時代からであつたといふ事が考えられる。

そこで再びわれわれは豊国奇巫の宗教性について、この奇巫の出身地も北部九州全体について発生し得る可能性をみたわけであるが、その奇巫のもつ宗教性について考察しなければならぬ。これについて先にも異国の宗教様式がみられたのではないかと述べたが、それについて多少の時代は下るが、大生部多の事件を採りあげよう。この事件は皇極三年（六四四）七月、「東国不尽河辺」に住む多が「常世神」の信仰を起し、村の巫覡がこれに加担し、その信仰が忽ち拡大されるので秦河勝が大生部多を伐つたのであるが、下出積与氏はこの信仰は「民間道教の信仰」の系譜を引いているといっている⁽⁷⁾。而もこの常世神信仰は神功、応神、仁徳紀に常世国、長命伝説の記事が数多くみられ、武内宿称の長命伝説などもその一例としてとりあげられる⁽⁸⁾。

ところが常世神に関連して先にも常世宿称に触れたが、常世連として赤染氏がしばしばその姓に改められている⁽⁹⁾。この赤染氏は広く山背、備中、大和国にみられるが、豊前国田川郡にも赤染連清の名が平安にみられる⁽¹⁰⁾。香春社は史上に現れる神社としては豊前最古の社で、豊前国風土記には新羅国神とあり、その祭祀集団は秦氏である事は既にし

ばしば論じられ、而も赤染氏は秦氏と同族であり、新羅系帰化人で常世神信仰の母体をなした氏族であろうと想定されている。⁽¹²⁾

このようにみてくると秦氏の豊前渡来以後田川郡を含む豊国の原始シャマニズムに大きな変化を与えたであろう事は容易に考えられる。雄略朝に始めてみえる豊国奇巫とは、豊国の巫覡に常世神信仰が融合されて出来上った、シャマニズムではあるまいか。而もこの特異な巫覡は更に仏教とも融合し、六世紀の終りには「豊国法師」と呼ばれる法師集団が成立してしまつたと想定されるのである。そしてこうした宗教文化の交流は豊国全体を含めて行われたであろう事は、景行紀以前から行われ得る可能性を多分に含んでいるのである。

ただその場合この豊国法師のもつ仏教は百濟仏教であろうか、それとも新羅仏教であろうかという点がある。極めて困難な問題である。平野氏の研究によれば少くとも天智七年以前には新羅沙門の渡来は史料にはみえないので仏教の公伝は百濟よりのものであった事は否めないが、⁽¹³⁾豊前の帰化人が新羅系であった事からすると史料にみえないが改めて新羅仏教の可能性も見捨てるわけには行かないのではあるまいか。ともあれ日本の民間仏教は巫覡が受け入れたことだけは云えるのである。

註

- (1) 太田博士「九州の古代豪族と其のカバネ」(日本古代新研究三七五頁)
- (2) 先代旧事本紀卷十國造本紀
- (3) 大分県史料一卷到津文書所収
- (4) 故宮地直一博士はこの比咩神を八幡神の後神としている(博士著八幡宮の研究)。
- (5) 石清水文書承和十一年の弥勒寺縁起では比咩神は大分県宇佐郡安心院(國衛領)の高岳(今の妻垣八幡宮の本宮山)に祭られたとある。
- (6) 肥前風土記
- (7) 下出積与氏「皇極朝における農民層と宗教運動」(史学雑誌六七の九)

(8) 岡本堅次氏『神功皇后』には武内宿称の長命伝説をとり上げている(一三五〜六頁)。

(9) 統紀、天平十九年、赤染造広足、高麻呂、宝龜八年赤染國持、人足等、十三名、その他、平野邦雄氏「秦氏の研究(一)」(史学雑誌七〇の三) 三八〜九頁

(10) 香春社古縁起(東大史料編さん所影寫本)

(11) 八幡宇佐宮御託宣集所引

(12) (9) 平野氏論文

(13) 同上三一〜三頁

五、宇佐北辰社の宗教

豊国奇巫、更にその発展とみられる、豊国法師を発生せしめた地縁的問題について概括して来たが、この法師の系譜を引く沙門として史上に名を留める唯一の僧が宇佐法蓮である。豊国法師を明にするためにはこの法蓮を知る事によって或程度の想定が可能であろうと思われるのでその法蓮についてみることにする。統紀卷三文武天皇大宝三年(七〇三)九月癸丑(二十五日)の条に

施僧法蓮豊前国野四十町、褒医術也、

とあり、又卷八、元正天皇養老五年(七二一六)月戊寅(三日)の条に

詔曰沙門法蓮、心住禅技、行宮法梁、尤精医術、濟治民苦、善哉若人、何不褒賞、其僧三等親以上親賜宇佐君、

とあるをみると、医術に精しという点では豊国法師と全く同系統のものであることが知られる。ここにみる法蓮は宇佐氏の一族であり、宇佐氏は宇佐明神に仕える司祭者の氏族である。この司祭者の氏族から沙門が出るという事は、先の豊国奇巫が法師になることの経過からして余り不自然ではないが、巫が氏族制社会では巫部連、常世宿禰の部民であったのに対して改新による部曲の独者立はやがて司祭者、国造の氏族からも当然僧が輩出しても不自然ではない。同じ頃加茂氏からは役小角等も出ている。つまり日本の原始信仰は大陸の民間道教的な信仰や印度教的信仰に結びつ

き易いものがあつたのである。豊国奇巫にしても法師にしてもその主目的は天皇不予に際しての参内であるし、又ここにみる法蓮の「精医術、濟治民苦」も当時の宗教に対する基本的な考え方が窺える。

更に法蓮については「沙門法蓮、心住禪技」、行居法染、とあるが、禪技とは禪行の事であり、禪は仏教の実踐門として釈尊在世時代からあり、大乘小乗共に伝つた。我が国の禪は道昭が伝えた。彼は白雅四年（六五三）入唐して玄奘三蔵に教をうけたが経論は深妙で究め尽せないで禪を学んで流伝せよと教えられ、禪定によって悟る所が多かつたという。彼は帰朝後元興寺の東南隅に禪院を建て、天下の行業の徒は彼に学んだ。十有余年の間天下を周遊し、再び禪院に坐禅したという。⁽¹⁾このように禪行は経論研究の知的学に対して学問を従とする行業で、学問のない者にも入り易い道であつた。そのため当時の日本人に迎えられたのであろう道昭の考えは大宝令にも影響を与えられたらしく「僧尼令」にも規定がある。

僧尼令によると、およそ僧尼にして禪行修道あり、意に映静を樂い、交わらず、山居を求めて服餌せんと欲するものは僧綱や三綱の下に山に修行する事が認められていた。このようにこの時代は改新直後の社会変革の人心動揺の時代であり、政府に対する抵抗もあつたらしく、⁽²⁾山林仏教が盛になり「日本靈異記」によると百濟禪師が大和国法器山、広達は寂仙菩薩が修行したといわれる役小角、越前の泰澄などもこの時代である。勿論この時代の山林仏教の主目的は解脱悟入を求めただけでなしに呪術的な験を修めようとする呪術信仰が多分にみえる。

法蓮についても山林修業についての数多くの伝説がある。その一、二を紹介すると豊前宇佐郡豊川村和尚山の（この地方の伝説的名称である法蓮和尚の和尚から起つた名である）山上には、法蓮が坐禅した坐禅石がある。彼はここに妙見を祭り山上に坐したまま鉄鉢を空中に動かし、山下の駅館川の「わにか淵」で水を入れて山にあげて、たとか、淵の上にある岩壁の岩穴に坐禅し、そこに観音堂を造立したとか和尚山の南側の小坂川の岩壁に不動堂を造立したとか、同郡院内町高並谷は法蓮が彦山に通う道であるが、そこで彼は入滅し、その塚を法器塚と称している。

法蓮はこの和尚山で行じただけでなく、豊前国田川郡高原岳や彦山で修業したとも伝えている。田川郡は先にも触れた如く秦氏の祭る香春神カハチに新羅明神の鎮座の地であり、嘗ての「豊国」の山々である。正応三年（一二八六）より正和二年（一三一一）に編纂し終った八幡宇佐宮御託宣集には

法蓮住高原嶽国豊前、修日想観自修法、峯纂、雲聳覆、太宰晴天晋紅也、云々

とあり、彼の威徳は太宰府に聞え朝廷褒賞となったとある。又寛保二年（一七四二）伝密雲の編になる豊鐘善鳴録巻五には

法蓮和尚者、世謂慈氏之応化也、自称流浪行者、敏達帝末年居于豊前宇佐之山、広修仏業、深通神明、人雖敬其風操、而終其能測焉、蓮大宝初歳、聞空中声曰、彦山有如意珠、直往入多聞窟、（以下略）

とあり、彼の禅技は豊前宇佐郡や田川郡の山々に行ぜられたが、密雲も彼が「深通神明」と述べている如くすぐれた呪術的力を行じ得ていたと述べている。

わたくしが八幡神と比咩神とを区別して考察するのは、八幡宮造立以前の伝承と思しき説話が数多く残っていて、其間に北辰神との関係があるからである。法蓮を生んだ宇佐氏の氏神比咩神社の脇殿に北辰社が奉斎されている。

その創祀については明確なる史料はないが、社伝としては宇佐宮現社地の地主神とし官社八幡神宮創立以前より鎮座しているという。而して全国の北辰社中最も顕著な社であるとされている。⁽⁵⁾ この社の縁起について、御託宣集靈巻、小倉山靈行事の条には次の如く記されている。

我礼一所所住坐志、法界衆生利益及願乎、佐者北辰申曰

從此利西方彦山仁神坐須、名言須權現須。有三十方金剛童子利、甲二其權現天。以三宝珠天一切衆生乎度志給上者、又香

春大明神言。彦權現乃御前仁如意宝珠候也、可三申レ之給、大菩薩渡彼山而言、為来仁来着利者（以下略）

とあり、次に異伝承も加えている。これを綜合すると八幡神は法蓮を招ずる為に、その方法を小椋山の北辰にきいた。北辰がいうには法蓮は彦山に教法を学んだので、彦山で法蓮にきくべきであると伝え、更に八幡は香春の神託もうけて法蓮を迎えようとするが、仲々肯じない。よって八幡翁は、無理に宝珠を奪って豊前下毛郡諫山郷の南高山に逃げた。法蓮はこれを追ったが、その声が伊与(子)の石鉄山に聞えたので八幡は金色の鷹になって犬をつれて返り、垂迹の後には神宮寺の別当にするから同心して欲しいと法蓮に依頼し和与が成立したと伝えている。

注意すべき点は八幡神は小椋山の北辰神や田川の香春神の託宣をきいて法蓮の協力を得ようとするがきかれないので、宝珠禅技を奪って諫山郷の高山に逃げたと云っているが、諫山郷は朝廷の屯倉の地と考えられる土地であり、八幡神が多分に政府的な力を背後に有する事が看取されることである。

又北辰神については八幡字佐宕御託宣集在之巻若宮部に次の如く託されている。

若宮御体者大神蘊麻呂依御託宣所奉造願文也、

私曰若宕四所者旧記分明也、御弁見在坐、仍御供四膳奉備之、宮幣四本被献之、神事祝文曰若宮姫宇礼久礼四所

御門已而今五躰文祭可条尋上先規二之者也、但二二季大祭文間午日後祭之時、名三北辰舞二而神官等令レ舞之、五躰之内

一所者北辰歎、又大宮北辰事、元曆之時勅使權右中弁平基親朝臣被三実檢二之处、無御躰之間神官社僧等面面雖レ

申レ之、一一不分明、抑大宮有別当取有祭祀無御躰、当社無祭祀有御躰、若元曆之等、大宮北辰若宮返迎令見之

給間、以為便宜、物念之刻奉安置之歎(下略)

若宮の神像は重要文化財で、平安の大分県下最古のものと云われ、元暦元年七月六日豊後緒方惟能の神宮破却の際にもその難を免れたものである。神呼は若官の祭神は四躰であるのに、五躰が安置されているのは一躰は北辰の像ではないかと云っている。その理由として、二季の大際の間の午の日にこの宮を祭り、後北辰舞を神官が舞うということ、元暦の実檢の時北辰の御殿に御躰がなかったので神宮社僧もその理由が分からなかったこと、そこで神呼は祭

祀はないのに若宮に一跡の御躰があるのはおかしいので元暦の破却の際若宮に安置したのではないかと云っている。若宮には拜殿の中央に「いろり」を切り、上古以来亀の甲を灼いて、若宮の前の「サマシ竹」に並べて冷やして卜い、亀甲は若宮の前の亀山社の下に埋めたと伝えている。若宮は仁寿年間（八五一～三）造立となっているが、元暦に北辰社を焼かれたので若宮に安置し、ここで「卜占」が行われ始めたのではないかと考えられる。何れにしても北辰神は「卜占」の神として祭られたことが判明する。託宣集の編纂された正応正和の頃祭祀のない事からすると、鎌倉末期十四世紀の始には亀卜は既になくなったとみるべきであろう。然れば宇佐の卜占は若宮で行う以前は、北辰殿で行われていた事になる。又宇佐の卜占を行う陰陽師は神官でなく、法鏡寺の寺僧が当っていた。そうすると北辰社は官社宇佐宮創立以前は宇佐氏の巫僧集団の祭る社であり、その祀り方は「社」とも「廟」とも「観」とも判じ難い形で祭られていたのではないかという大胆な想像もされる。又陰陽師が僧である点奈良時代の八幡宮禰宜か禰宜尼であった点と合せて注目すべき点であろう。

いうまでもなく北辰は北極星であり、時には北斗七星とも混同されるが、我国では北辰権現、北辰明神、北辰尊と称せられたり、仏教では尊星王・北辰尊星又は妙見菩薩とも称せられ、王朝時代に支那、仏教思想と共に伝えられたと云われている他方支那では古星術から中宮天極星といい、又天一、天一として信仰され、特に道教にはこの信仰が極めて盛である。支那では後漢の献帝の時、牟子が理惑論を著して儒仏一理を説いて以来、儒仏道の混淆が行われている。この影響が我国にも伝ったことについては記紀にもみられるし、太子維摩経義疏にも老子道德経が引用されているし、雄略天皇は葛城山に獵して長人を見、その貌は蓬仙のようであったとか、ついで聖徳太子の片岡山の真人であるとか、斉明天皇元年五月には空中で龍に乗る者があり凡二年九月田身嶺（大和多武峯）に観を建てたということによっても判る。

これ等は何れも七世紀迄の頃の事柄であるが、宇佐氏の祭る宇佐の北辰社の場合も本邦北辰社中最も顕著なもので

あり、且又八幡発生時における伝承とを考え合すると北辰社の信仰は八幡宮創祀以前の問題であり、固有宗教と道教との融合過程における重要な意味をもつものでなければならぬ。とくに豊国奇巫が豊国田川、仲律郡即ち中臣地方に關係が多いとすれば、先に述べた如く秦系帰化人の存在は常世神の信仰の影響による田川郡一帯の宗教文化の変容が考えられて然るべく、歴史的な時代のズレはあるとしても宇佐律姫、天種子命の婚姻説話の成立は政治的統一と共に文化交流並に融合を意味し、その結果が宇佐北辰社の前身の創祀になったのではあるまいか。もしそれが許されるならば雄略天皇の招じた豊国奇巫は民間道教的な色彩をもった巫祝的なものではあるまいか。

西田長男博士も指摘した如く豊国奇巫の伝統を引いたのが豊国法師であるとすれば、豊国法師は明に仏教的な集団の名称でもあるので、その伝統を引いた統卒者の一人が法蓮であろうという事になり、法蓮と共に伝えられる華嚴、覺滿、胎能等はよし伝説の人物としてもその集団の一員であり、これ等宇佐の僧集団は平安に入って八幡が菩薩を称すると、八幡菩薩を生み出した母菩薩として、氏神比咩神を人聞菩薩と称し、自らも人聞菩薩と称したと考えられる。従って人聞は神の別名の場合と祭祀集団Ⅱ宇佐僧集団をさす場合の二つの意味をもっている。

柳田翁や中山太郎氏によると人聞の語源は神母↓人母↓人聞↓仁聞であるといわれたが、その史的経過は明でなかつた。しかしその起源をなすものが豊国法師であり、更に又豊国奇巫とすれば、仲津地方と宇佐地方の宗教文化の結合経路も一応肯けるし、その法師たちの拠所寺院が飛鳥以後大和仏教の影響下に建立されたのが、豊前上毛郡の垂水廃寺・下毛郡の相原廃寺⁽¹⁶⁾であり、宇佐郡に入ると山本(駅川町)の虚空藏寺、辛嶋郷(駅川町)の法鏡寺等に発展したものであらうと考えられる。

註

(1) 「統紀」文武四年三月十日の条

(2) 村上俊雄『修験道の発達』(二二頁)

(3) 八幡宇佐宮御託宣集靈之巻小山田社部

- (4) 抽稿「八幡信仰の二元的性格」(宗教研究一四四号)
- (5) 平凡社『神道辞典』、地主神という点で軽視された所は春日神社の榎本社に類似したものがある。
- (6) 昭和の造宮で若宮社殿は少し西側に後退させ、拝殿の「いろり」を失った。サマシ竹は下宮の前に移植しているが、昭和造宮前は若宮の前にあった。
- (7) 昭和造宮前は若宮前は若宮社の前に亀山社があった。小倉山を一名亀山を呼ぶが、亀山社の名称も亀甲を埋めた為に祀られた社であろう。
- (8) 法鏡寺は現在には廢寺になっているが宇佐川(現駅館川)の西岸和銅五年に造立されたという八幡宮である鷹居瀬社の近くに建立されていた。新羅様式の瓦を出す白鳳期の法隆寺様式の寺院である。託宣集靈之巻によると、八幡神が隼人征伐の後、川上の山本の虚空蔵寺同様式と共に建立された寺院という。虚空蔵寺は法蓮の開基といわれている。法鏡寺は花嚴の開基と記されている。
- (9) 北辰社は現在も尚且重要な社殿として祭られ、その社殿は「八幡造」の祖型であろうといわれている。
- (10) 小柳可氣太博士『老荘の思想と道教』二三五〜二四二頁
- (11) 橋川正氏『日本仏教史』三八頁
- (12) 統紀雄略四年春二月の条
- (13) 推古二十一年十二月の条
- (14) 前掲(4)に同じ
- (15) 柳田国男氏「玉依姫考」『妹の力』所収
- (16) これ等の寺院跡から発掘される瓦は新羅系瓦であるがその様式は法隆寺様式であり、相原廢寺の如きは俗称「百濟寺」と呼ばれている。抽稿「宇佐仏教と虚空蔵寺」(宇佐史研究一二六)同「相原廢寺」(中津市史)及び「大分県史料二〇巻考古資料」参照

六、結 語

宇佐(比咩)神を奉ずる宇佐氏は中臣氏との融合により北尋(卜占)信仰を受容し、宇佐氏が宇佐、下毛、上毛を統

一した後、豊前下毛郡野仲郷大幡の「焼畑^{ヤクハツ}」の地に秦氏、宇佐氏の共同によって三角池が築かれ「焼畑の神」が生れたが、秦氏の血縁関係にある大和系の大神氏が旧屯倉である下毛郡大家郷や諫山郷を基盤にして政府の中央集権的風潮を後楯に「焼畑の神」にシヤマニズムにより新羅系辛嶋氏を用い人間神の神格を附与し、発現せしめたのが、八幡神⁽¹⁾ Ⅱ 応神天皇であり、更に比咩神と応神天皇を母子であるとして結合せしめたのが宇佐宮の成立と考える。

即ち比咩神の祭祀集団である宇佐地方に住む宇佐氏は、中臣氏との婚姻（文化統合）により、北辰（？）社の前身が生れ、中臣氏が朝廷に従って大和に入っても中臣部は残っているので豊国との交流は続いた。豊国には秦氏が新羅系帰化人を擁し、製銅製鉄の新文化を始め大陸文化を紹介した。宇佐、三毛郡を含めて支配する独立性の強い宇佐氏はやがて秦氏と結合することにより治山治水が行われると共に豊国奇巫や豊国法師を生んだ。

中臣氏の主力が都に移ると豊国法師は宇佐国を中心に栄えた。従って宇佐氏人による巫僧的集団が異常な勢力を有していたが、下毛郡に発生する大神氏を中心とする八幡神祭祀集団は宇佐の巫僧集団とどのような関係を結ぶだろうか。中世の伝承によると比咩神の出家伝承は全くみられなくて、八幡神の出家伝承のみがみられる。⁽²⁾ つまり八幡祭祀集団は香春神（秦氏）、宇佐北辰神（巫僧集団）の仲介により、比咩神を母とし八幡神を子とする母子神信仰（シヤマニズム）を樹立し、比咩神の故地である宇佐に進出し、大神氏による「八幡宮」と共に、宇佐氏による「弥勒寺」を同時に建立せしめ大神宇佐両氏の結合に成功した。これが神龜二年の官社八幡宮の成立である。⁽³⁾

豊前の仏教が新羅仏教といわれているが、⁽⁴⁾ 新羅系仏教が宇佐の場合、或は越前氣比神宮の場合等の如く一早く神祇と習合して行く事も中臣・秦氏の関係と合せて注目されなければならぬが、又官社宇佐宮造立の根拠については次の事も無視できない。それは飛鳥を経た白鳳期迄の半世紀の政府の仏教政策は極めて消極的であったが、聖武天皇を中心とする奈良時代の宗教政策は積極的な力強い中央集権にふみきっている。分散した地方豪族の私仏教的な寺院を払拭して、統合運動に乗り出した結果は、各地の官社、官寺の造立、更に又弱い財政の上に立ちながらも寺院統合のた

めに国分寺の造立への発展している。政府の側からすると八幡宮及神宮寺弥勒寺の建立も亦その一環であったといわなければならない。(昭三八・二・未完)

註

- (1) 拙稿「薦八幡」(中津市史)、同「宇佐文化と六郷満山」(大分県教育弘報一〇ノ一二)
 - (2) 八幡宇佐宮御託宣集、豊鐘普鳴録
 - (3) 永弘文書二三八・二三九号(大分県史料三卷)
 - (4) 田村円澄氏「神宮寺の創建」(史淵八七集)、鏡山猛氏「日唐交通と新羅神の信仰」(史淵一八輯)
 - (5) 原田敏明氏「神仏習合の起源とその背景」(日本宗教交渉史論)参照。
- 〔附記〕 本稿は昭和三二年度文部省科学研究費をうけた「宇佐弥勒寺の史的研究」の一部である。

キリスト教と哲学（承前）

——哲学の位置について——

大須賀 潔

四

私たちは、さきに、キリスト教は、宗教として存在する限り、それは教会として存在するものであり、教会は「キリストの体」として、「罪と死の体」としての社会における生存の否定として実存するものであることを見たのであった。そこで、キリスト者——キリスト教の信仰に生きる者——の生存は、教会において、世の否定を克服しつつ、自らの存立を保つことを可能にされる、常に緊張のうちにおかれたものとなる。このような生存が保たれるのは、したがって、世としての社会が提供してくれる条件によるのではなく、教会それ自身が、自らのうちに持っているものでなければならぬ。教会は、現実には、社会の中に存在する一つの部分社会であるにすぎない。しかしながら、教会は、その根拠と働きにおいて、社会をこえているものである。この教会の超越的性格は、またキリスト者のそれである。前に見たように、キリスト者としての自己の生存は、マゲダラのマリアにおいてのように、イエス・キリストとの出遭いにおいて起るのである。しかし、私たちの生存の属する時は、マリアのそのように、イエス・キリストと同時ではない。とすると、私たちに、マリアやレビやペテロたち、使徒時代のキリスト者たちのように、イエス・キリストとの直接の出遭いは不可能である。それでは、今日、キリスト者となることは不可能なことだろうか。

そうではない。使徒時代のキリスト者においても、前に考察したように、イエス・キリストとの真の出遭いが起ったのは、イエス・キリストにおいて啓示が完成された時、即ちイエス・キリストの復活に遭うことよってであった。マグダラのマリアが真にイエス・キリストに出遭ったのは、十字架の事があってから三日目の朝、空になっていた墓の前においてであった。他の弟子たちにおいても、復活の主において、真に、出遭いが起ったことは、マリアの場合と同様であった。それは、十字架の出来事は復活において、神の愛の表現としての啓示の意味を完成することになるからである。そして、この啓示の完成に接するとき、私たちは人間の罪の最後の砦である自罰として自己義認から解放されるのである。そして、使徒たちが復活の主に遭い得たのは、彼らの信仰によつてであった。しかも、使徒たちに、信仰を可能ならしめたのは、生起した事実即ち復活という啓示の完成であった。この啓示の完成としての復活の事実こそ、信仰を可能にする力であり、この信仰において、イエスを主（キリスト）として生きるといふ出遭いは可能にされるのである。それ故に、イエス・キリストとの出遭いの可能性は、私たちの生存のうちにあるのではなしに、啓示の完成という事実の側にあることになる。とすれば、今日においても、既に、啓示が完成されている以上、キリスト者となるということは、原理上、可能でなければならぬ。しかも、私たちは、その可能性を、教会の外に求めることが出来ないの言うまでもないことである。

それでは、今日、キリスト者となることは、いかにして可能であろうか。それは、イエス・キリストにおいて起った啓示が、今日も起るといふこと以外にはない。では、それはどうして可能になるだろうか。キリスト教は、その可能性を「キリストの体」としての教会の働き以外に求めることは出来ない。では、教会の、どのような働きによつて、そのことは可能にされるのだろうか。それは、「キリストの体」即ち組織体（体）としてのキリスト・イエスにおいて、主イエス・キリストにおいて生起したところの死と甦えりを通しての、神の愛の表現が完成されることによつてである。では、教会が十字架上に死に、そして甦えるとは、どういふことだろうか。それは、「証し」と言われ

る生き方によって言われてきた事柄である。それは、キリスト者が、自らの生存は神の愛の裡に可能にされていることを、現実の生活において表現することである。私たちが肉体を生存の条件として生きている限り、社会が提供する生存条件から離れて生きることが出来ない。そうすることなしには、生きることが出来ないという許りでなく、それを無視して生きるとき、無責任な生き方になるからである。そのために、私たちは、社会的生存条件にとらわれるようになり、そこから自己実現の生存を結果することになり、イエス・キリストにおいて啓示された世界を排除するようになるのである。このような世界において、キリスト者として生きるといふことは、キリスト者としての役割を果すことを意味する。といふことは、自己実現の主体に負わされている欲求を、キリスト者——神の愛に生かされている者として、実現することである。だから、社会に在って、キリスト者が生きようとするとき、二重の困難の前に立たなければならぬことになる。それは、たとい、キリスト教国と言われる生活圏においても同様であるが、まして、キリスト教の浸透していない社会においてはなおのこと、他者との共同において、また自己自身のうちに、自己実現の自己のモチーフとキリスト者としての自己のモチーフとの衝突を見なければならぬからである。つまり、私たちが、ここで、キリスト者として実存しうるためには、自然的人間の持つ欲求が充足されなければならないし、しかも、その実現は、真の愛の表現契機とされるのでなければならぬのである。自然的欲求の充足は、いかなる主体においても不可欠である。しかも、この生存は常に自己実現の自己を育成することから自由ではありえないから、キリスト者は、ここで、常にキリスト者としての実存を保つために、キリスト者であることの意識を呼び醒めなければならない。ところで、このように、キリスト者の意識を呼びましますものは、啓示の担い手であるところの教会を措いて他にはない。だから教会は、現実には、キリスト者が実存しうるために、自己に固有な任務として、既に完成した事実として生起した啓示を現前せしめることによって、人間の生存の危機に対応しなければならないのである。

キリスト者の「証し」は、教会を通して可能であるというとき、それは、教会において、証しを可能にすることができるからである。証しを可能にすることは、一体、何のことだろうか。それは、証しをする主体に変化が起ることである。証しが可能になるためには、自然的人間の自己実現的主体が、信仰による愛の主体に変化せしめられることを意味するのである。このような主体の変化は、その主体の生存一般に対する態度において認められるものでなければならない。態度というのは、価値評価の仕方であり、それが主体の行動全体を通して一貫したものであるとき、そのように行動において表現された価値評価の仕方を、私たちは宗教ということが出来よう。ところで、宗教とよばれる、このような態度は、確かに身体の構えとして、自己の最も具体的な現われ方であるが、だからといって、これは自己にとっては周辺のな、その存在の本質とは深い関わりを持たないことだと言うことは出来ない。それどころか、態度において認められる自己の在り方は、それが個別化の原理であるところの物質——ここでは身体——によって媒介されていることによって、自己の一義的な表現となつていふと言わなければならない。つまり自己は、その態度において、その本質性を現わしているのである。だから、自己の態度における、その本質の表現であるところの宗教において、自己は、その本質を残らず表現しているのだと言うことが出来る。というのは、宗教的態度において表現された自己こそ、自己の全体性における表現なのである。

ところで、宗教的態度において表現されることによって、全体として表現される場所の自己とは、一体何であるか。それは、実存的確信によって存在を保つところの、私たち人間的存在の中核である。人間存在は、物体や生体のように、そのままの存在として在るのではなく、自己の存在の意味理解（自覚）によって、存在となる。このような、自己の存在の意味理解は、具体的な生存の経験を通して、最も具体的な形で与えられるものである。だから、それは、自己の存在の「理解」でありながら、それが、意味の理解であるから、その最も純粋な形においては、無意識的ですからあるのである。それは、意識されて、限局されることの出来ないような仕方において成立している理解なの

であつて、その理解は、ただ態度という、最も具体的でありながら、全体性を持った形式において表現されるものである。それ故に、私たちは、このような自己を成立せしめるところの生存の意味理解を、実存的確信と言うことにするならば、人間存在は、実存的確信と共に在ることが出来るという事が出来る。

キリスト者は、教会において実存するといふとき、教会はキリスト教の実存的確信を与えることを、その固有の使命とするものだからといふことが出来る。ところで、キリスト教の実存的確信——これは信仰と言われる——は、イエス・キリストとの出遭いにおいてしか起り得ないものである。このような信仰、即ちキリスト教の実存的確信は、教会において、どのようにして可能にされるのだろうか。それは、実存的確信は、態度によってしか全体的には表現されないものであるから、また、その伝達も態度——行動における価値評価の表現——によってのみ、可能にされるのである。信仰はその行動による表現である愛によってしか伝えることは出来ないのである。

それ故に、教会の機能は、使徒たちの愛の行為によって、その伝統のうちに形造られて来た。教会は、歴史的世界であつて、ここに生存の可能性をもたらしことを使命とする団体として、たといそれが背理と見えるにしても、団体として存在するために、組織や制度を持つことになるわけである。だが、教会のこのような組織や制度は、教会の存立のためではなく、それが愛の秩序であることによつて、信仰の育成に当るためである。それ故に、教会は、その固有の使命を果すために、信仰の実存者によつて啓示が担われていなければならない。ここに、羊飼いをもつて象徴される聖職の固有の任務が見出されるであろう。羊飼いの形象を以て示されている聖職は、それ故、教会における支配者ではなく、これは、キリスト・イエスにおける神の愛の伝達者でなければならぬ。イエスがペテロにガリラヤ湖畔で、その任務を委託したときに、「よい羊飼いは、羊のために命を捨てる」(ヨハネ二〇・一一)と言われたように、聖職の愛による啓示の伝達、またそれによる信仰育成の可能性は、彼がイエス・キリストの死を死ぬことのうちにあるのである。「わたしの羊を養いなさい」(ヨハネ二一・七)というイエスのペテロへの委託は、彼がイエス・キリストの十字架の死と

甦えりに接して（愛に触れて）、自然的自己が克服されて、信仰的自己にされたことによって、イエス・キリストにならう死を死に得ることによって果されたのであった。教会のこのような伝統は、以上のような死を避けようとするとき維持されないのであろう。そして、このようなイエス・キリストの死を死ぬことによって、信仰の育成を可能にするところの行動によって教会が「交り」として成立することを可能にされるのであるが、そのことによって、また、「キリストの体」の肢であるところのメンバーにも、イエス・キリストの死を死ぬことの可能性が生れる。こうして、伝統のうちに保たれていく生命の共同体が教会と言われるものであるが、この生命の共同体の機能を有効にするために、宗教に固有の方法が採用されることになるのである。

それは、右に述べた生命の共同体の命脈を保持するための生活の秩序としてまず現われる。これは「祭り」において見られるように、一年に一度廻って来るもの、聖日のように一週間に一度廻って来るものなど、これらにおいては、自然的自己の日常的な時の流れの中から、特定の時を撰んで、それを愛の秩序の中におくことによって、信仰的自己の覚醒を促すものである。また、キリスト教においては、聖日には礼拝が行われる。礼拝においては説教と聖餐がその中心になるのであるが、説教は教訓ではないし、聖餐も単なる食事ではない。説教は、講演とか講義などによって為されるような高邁な人生観や高潔な生き方などの開陳ではない。これにおいては、イエス・キリストの十字架の死とそれに次ぐ甦えりの意味が解明されなければならない。聖餐においても、これは、礼拝の後に行われた最後の晩餐にかたどる共同の食事に由来するとしても、これが礼拝の中に典礼として制定されたとき、これは復活に連る「主の死」を、陪餐者に現前せしめることを目的としたものであった。それ故に、祭りや礼拝は、日常性の時の流れの中から抽出した特定の時に、日常的でない特殊の行為を現実に行うことによって、その日常的現実には存在しない愛の行為の現実を通して、イエス・キリストの現前に接することを可能にされるのである。このように、生存の危機を克服し、キリスト教的実存を可能にするための途は、宗教に固有の方法としては、祭り礼拝などがあるが、これが

更に徹底的になると、修道院にみられるような、生活そのものを特殊化してしまうものが現われる。その可否はとにかくとして、宗教に固有の方法は、ここで尽きるとも言うことが出来るであらう。

五

生存の危機を克服するための宗教に固有の途は修道生活において尽きるということは、生存の危機の克服が、そこで完成されるということではない。生命は収斂するだけでなく、分化し展開する。収斂においては深さをまし、分化展開においては豊富さを加えるのである。収斂して深さを増すことによって、生存は全体性を強化するが、自己を分化展開して豊富さを加えることによって具体性を獲得することになるのである。それ故に、生存の分化展開は、生命の必然である。そして、生存が分化し展開することによって、自己は新しい生存状況に直面し、新しい生存の危機に際会することになる。分化展開の方向において起る生存の危機は、自己の主体性の確立が現実化される度合に相応するとも言うことが出来よう。そして、自己の主体性の現実化は社会の発展を契機とするものであるから、生存の危機の現われ方も、社会の発展に應ずるものでもある。つまり、生存の危機——人間の自己疎外——は、社会が生存の基礎的条件を充足し得る度合に應じて、生命の機能が分化展開し、その分化展開した生命の要求によって惹起されるものだからである。

人間の、人間としての生存は、自己の生存の意味の自覚とともににはじまることは、前述の通りである。しかも、その自覚は全体的なものであるために、意識の深層においてなされ、一般化することが出来ないものであるから、これは態度において表現されるのである。ここに自己が把えた自覚は、それ故に、実存的確信とよんだのであったが、この確信も、それが実存的であるが故に、自己を実存たらしめている契機の変化によって動揺せしめられ、生存の危機に遭わなければならない。この場合、生存の環境的条件の充実の度合が自己の主体性の確立の条件となるのであり、

そこで、態度という全体的な自覚の仕方が動揺してくるのである。自己の生命の分化は、自己の主体性の確立に應じて、態度に即したところからはじまる。つまり、意志の領域がまず分化し、次いで感情が、そして最後に理性が目醒める。あるいは、意志、感情、理性が、相次いで、それぞれの要求を充たそうとするようになるのである。理性、感情、意志は、自己を構成する作用であり、理性は理解することを要求し、感情は感じることに、即ち対象を現実感でとらえることを要求し、意志は行動を決定して、対象を現実にとらえることを要求する。それ故に、意志は、最も現実に即した作用であり、感情はこれに次ぎ、理性の作用は、最も現実から離れた、その意味で客観性を持ったものである。それ故に、対象の把握の仕方に関して、意志は最も具体的であるが一般性を欠いており、感情は、意志よりも現実からの距離があるだけ一般性を持ち、理性は現実から遠いだけ一般性を持った理解をすることが出来るのである。

社会の提供するところの生存の条件が充実される度合にしたがって、以上のように、態度の全体性の中から意志の作用が分化展開して来る。これによって惹起される生存の危機に対しては、宗教に固有の方法がこれに対処したのであって、それは、さきに、祭り礼拝などが、特殊な行為を実際に行うことによつて、動揺する実存的確信の立て直しに当つたのであつた。私たちは、さきに、このことをキリスト教について考察したのであつたが、これはキリスト教だけでなく、一般に宗教と言われるものは、このような形態における、生存の意味把握の仕方について言われているようである。私たちが、ここで、問題にしようとしている哲学と最も深い関係に在るギリシヤ民族の宗教はこのようなものであつたし、最も非宗教的な人生観と考えられている儒教にも、その前史として右のような形態の宗教があつたのであつた。そして、社会の発展により、生存条件が充実されるにしたがって、感情の要求が解放されて来る。そして、生存の意味理解は、感情の作用によつて補われ、また代替されるようになる。

感情は単なる対象の認知ではなく、認知したものに對する価値評価を含んでいる。それ故に感情の要求に應えるこ

との出来るものは、真実の形象である。感情の世界は、經驗的現実ではない。經驗的現実に躡踏していた自己が、そこから解放された世界である。だからこの世界は現実ではなく、謂わば、抽象されたものである。しかしながら、現実的であるということは、直ちに真実であるということにはならず、むしろ、そこでは、余りにも対象に近くあるときには、このものが解らないように、私たちは真実の自己を見失いがちである。感情の世界では、ただ対象を認知るだけではなく、価値評価がこれに加えられるから、立体的に把握されるようになるのである。それ故に、感情の要求——生存の危機に対して持つところの感情の要求に対する答えは、構想力がより真実なる形象を作り出すことによって為される。かくて、芸術が創造されるのである。民族の宗教は、前に見たような純粹に宗教的な方法から、芸術の助けを借りるようになり、やがて芸術は独立するようになるのである。ギリシヤ民族においては、宗教は、絵画彫刻を生み、舞踊音楽のような要素的芸術だけでなしに、神話という最も自由なジャンルを持つ形象を生み出したのであった。しかも、芸術的要求は、さらに、その形象化を進め、最も芸術的香気の高いギリシヤ悲劇の産出となつたのであった。このように、宗教から芸術が独立して、生存の意味把握に当るとき、現実に束縛されない形象の世界に主体が解放されているために、宗教の世界においてよりは、より自由に探求することが出来る。それ故に、宗教的把握よりも、より明確な意識を持った理解に進むことが出来る。だが、その反面に、宗教の持つ、実存を支配する力は失われることになるのである。このことは、支那の宗教においても、同様である。

ところで、キリスト教においては、事情はどうなっているだろうか。キリスト教においては、他の宗教と事情が異なる点がある。というのは、キリスト教は、ユダヤ教をその前史としていっていると、キリスト教は、ユダヤ教の単なる延長、あるいは、それから成長するという形で、成立したものではない。キリスト教が、そのものとして形成されたのは、充分にその契機を展開した社会、ローマ帝国を場としてであった。したがって、キリスト教においては、社会の発展とともに、宗教から芸術が生れ出て、これに代るといふ形を採っていない。生存の契機が一度に展開して

いるのである。それでは、キリスト教において、宗教から芸術的要素が分化して来た事情は、どのようなものであつたらうか。礼拝に歌が加えられ、礼拝堂に絵画が架けられるようになって、芸術が宗教を助けるようになっていくが、キリスト教においては、芸術が、やがて、宗教に代るものとはならなかつた。キリスト教においては、他の宗教のように、実存的確信を形象にまとめあげるとき、形式としては神話的表現を採っているということが出来よう。このことを、私は、聖書正典の結集において認められると考へる。旧約聖書三十九巻の文書を正典化したのは、勿論、ユダヤ教会であるが、これをそのまま受容れて、新約聖書二十七巻の文書と共に正典化したのは、キリスト教会であつた。この六十六巻の文書が正典と定められたとき、ここには様々の文書が含まれることになつたが、福音書において形象化されているイエス・キリストが中心になつていくことは言うまでもない。だから、私たちは、聖書（旧新両約）においてキリスト教の実存的確信が、神話的に形象化されているのを、ここにも見ることが出来る。ところが、キリスト教においては、ギリシヤにおいて悲劇のように優れたものとして存立する芸術が、その生成発展の結果として生み出されてはいないのである。勿論、キリスト教においても、礼拝に奉仕するための芸術は作られている。しかし、これは、あくまで礼拝に奉仕する芸術であつて、宗教的芸術——芸術が宗教としての内容を持つてゐる——ではないのである。キリスト教に固有の芸術、礼拝に奉仕するように作られた芸術は、芸術そのものが宗教性を持つてゐるのではなく、イエス・キリストの形象化、その現前に奉仕するものである。このことは、却つて、芸術に固有の領域を残すことになるのであるが、その点には、いまは、触れないことにする。

さて、一般に、人間の生存の意味理解におけるところの危機の克服は、まず宗教において、次に感情の分化展開に應じるものとして芸術において、なされるのであるが、更に、理性の要求が目醒めることによつて、その要求に應じるものとして、哲学が生れ、これが宗教に代ることになる。この過程、殊に最後の過程を最も典型的に展開したのは、ギリシヤ民族の宗教であつた。イエーガーも言うように、ギリシヤ人の哲学は、宗教に代るものとして成立した

のであった。この間の消息は、キリスト教においては、どうなっているのだろうか。

六

哲学は、人間の生存において、その社会によって提供される生存条件の充実によって、理性の要求が解放されるとき、この理性の要求を充すことの出来る、生存の意味の把握として成立するものである。そこで、私たちは、ここで、解放された理性の要求とよんだものをまず検討することにしよう。

人間の生活にとって、理性の働きは、そのはじめからあったであろう。試行錯誤的に生きる途を求めた、最も原始的な生存においても、撰択したり、記憶したりすることは必要であったし、また作ったり、分配したりすることも不可欠のことであつたであろう。この段階においては、理性は行動と密着して働いていて、それ自体の活動は認められないとしても、この段階においても、理性は働いていないわけではない。認知し、感じ、意志することが、分ち難く行動と共に働いているだけなのである。こうした未分化の段階においても認められる理性の働きは、技術的な働きと共に認められるものである。だから、技術的理性は、人間の生存と共に生存条件の処理に当るものとして働いていると言ふことが出来よう。ところで、古代都市国家の完成期ともなれば、社会の提供する生存条件は非常に充実に充たされて来る。この段階においては、技術的理性は手工業をその表現の場とする程度にまで展開している。こうした理性の成長は、理性に固有な要求を、それまで意志や感情によって把握されていた、生存の意味理解に対して持つようになる。このような技術的理性の働きは、生活経験を通して自覚にもたらされ、そこで訓練されたものであるから、その作用の特徴を経験合理性と言ふことが出来よう。このような理性が、生存の意味理解において、経験合理的に、理性の要求を充足しようとするとき、宗教や芸術においての無意識的な、あるいは、形象的な生存の意味把握では対応出来なくなるのであり、理性の要求に耐え得る生存の意味理解が要求されるのである。そして、このような要求に応えるも

のとして哲学（形而上学）が誕生したのであった。

そこで、私たちは、哲学誕生の契機となった技術的理性の経験合理的思惟の要求というものを、ここで一応、明らかにしておく必要がある。経験合理的思惟というものは、技術と結びついた思惟方法であるから、その具体的相は、技術の発達段階に即してみられなければならないが、その思惟の要求は、どのような相においても変わらない。したがって、経験合理的思惟の要求を知ろうという私たちの目的のために、その思惟が最もよく展開した、今日の経験科学について見ればよいわけである。経験科学の方法は、分析的思考と実験的検証の二つの要素から成立している。分析的思考というのは、経験（観察）において与えられた物を、その要素に分けることによって、経験的所与を一つの合成体として構想するのである。このようにして得られた構想の真理性は、その構想にしたがって所与物件を再現する（実験）ことによってなされるのである。実験に成功したとき、この構想が理論（法則）として認められるのである。経験科学は、このようにして獲得された個々の知識の蓄積を整理して体系化したものである。それ故に、経験合理的思惟は、以上のような思惟によって、その認識の限界はまぬがれないが、世界に就いての像を把握することが出来るのである。ところで、経験合理的思惟の把握は、経験から出発するから、その思惟は、どこまでも、経験の持つ制約をまぬがれることは出来ない。経験合理的に思惟し得るのは、感覚的経験に現われ感覚的世界にその構成物として再生可能なものでなければならぬし、また、そのものの機能構造であると言うことになる。ところが、経験合理的思惟は、生活経験をを通して獲得された、生活に有用であり、密着したところの思惟であるので、この思惟による生存条件の処理の可能性が増大するにつれて、人々は、これが有効な思惟であるところから、これのみが正当な思惟であるとする傾向が強くなる。すると、この思惟は感覚経験可能の世界にのみ有効な思惟であるので、この思惟によって、意味を把握することは出来ない。だから、そのような思惟においては意味の世界は括弧に入れられるか、否定されることになる。自己は、単に、世界における相対的存在でしかなく、生存の意味は掴みよがなくなってくる

のである。

一般に哲学は、このような状況において、生存の意味の再確認を任とする思惟として現われたものである。哲学が思惟でなければならないのは、経験合理的思惟の要求を充さなければならないからである。経験合理的思惟が生存の意味把握に対して持つ要求は、思惟の要求なのであるから、合理性の貫徹である。意味の世界を括弧に入れ（懐疑）、あるいはこれを否定するのは、自己の合理性の要求を貫徹するためである。それ故に、哲学に課せられたものは、合理性を持った生存の意味把握を示すことである。この要求に応えるものとして、哲学は、形而上学として誕生したのであった。そこで、哲学（形而上学）は、二つの要求を充さなければならなかった。第一は、それが生存の意味の理解であること、第二に、それは、合理性の要求を充すところの思惟、即ち学問でなければならないということである。かくて、哲学は、その成立当初から、形而上学的世界観となつていたのである。哲学が世界観となつていゝのは、生存の意味把握に由来する、世界の全体的な「観方」が、経験合理的思惟の把えた世界像と矛盾なく結合されていゝからである。意味把握と世界像を矛盾なく結合しようとする場合、意味的「観方」に固執して、世界像の、これと矛盾する部分を排除するという形が、どの宗教の歴史においても起つていゝ。これが、政治権力と結合して行われるとき、宗教による科学の断圧になるわけであるが、そのような非合理的なことは、結局、合理性の要求に抗することは出来ない。哲学者は、合理性の要求に強く促されていゝ者たちであるから、このような宗教政治的な動きに荷担することなく、合理性を貫徹しようとする。その時、意味的観方の方の合理化が必然的になる。たとえば、プラトンにおいて、善のアイデアが最高の存在であり、これが、すべての存在理由であり同時に認識理由であるとされたように。このように、意味把握が抽象的概念によって置きかえられるとき、それがどれほど超越性を持ったものであつても、体験的把握における具体性に含まれていゝ重要な要素は捨象されてしまふ。それは、具体的な人物に遭つた経験と、その人物の肖像画を見ることが、その人物の人相書を読むことの違い以上のものであろう。かくて、形而上学

は、経験合理的思惟が提供する世界像と合理化された意味的観方とが、矛盾しないことを「論証」によって保証するものとして成立する。ここに、思惟のもう一つの相が展開することによって、思惟の合理性貫徹の要求に応えることになったのであった。かくて、哲学は、形而上学として成立したのであったが、上述のような成立事情から、これは宗教的哲学となっている。そして、ここに成立した宗教的哲学においては、その中核をなしている意味的観方（実存的確信）は、既に合理化されたものであるから、これの実存に対する支配力は減退している。そして、合理化の基準となるものは、経験合理的思惟の要求する合理性にあるから、このような形而上学が、その学問性を高めることになって、合理化を進めることは、世俗化すること、非宗教的になることである。しかも、このように宗教的哲学として成立した哲学は、生存の意味理解を論証的に根拠づけたものとして、実存的確信に代るものでなければならぬ。ところが、意味的観方を既に合理化してしまった形而上学は、生存の意味理解の本来の要求には充分に応えることが出来ないという矛盾を持つものである。

キリスト教においては、この間の事情は、どうなっているであろうか。経験合理的思惟の合理性貫徹の要求に遭って、キリスト教は、一般の哲学の成立と、その事情を異にする。勿論、キリスト教が、そのものとしてそこで成立した社会においては、経験合理的思惟だけでなく、形而上学も、相当に行き亘っていた。だから、キリスト教の信仰は、経験合理的思惟の合理性の貫徹に対応すると同時に、この戦いにおいては同列に並ぶところの形而上学を異教としてそれに対しても自己を護らなければならなかった。このような精神状況を契機として、キリスト教においては、宗教的哲学となるのではなしに、神学と哲学とが分化的に展開することになるのである。つまり、経験合理的思惟の合理性貫徹の要求に応えるところの生存の意味把握の思惟としては神学が成立し、その論証による根拠づけを果すものとしては哲学が成立するのである。

ところで、それでは、神学は、キリスト教においては、どのようなものとして成立しただろうか。私たちは、前に

注意したように、キリスト教は、充分にその要素を展開した社会を背景にして現われているので、他の宗教のように、生存の社会的条件の充実とともに漸進的に、神話、哲学などを展開していない。したがって、キリスト教の典拠とされる新約聖書のうちに、芸術的自覚形態としての神話もあれば、思惟による実存的確信の把握である神学も、その存在を認めることが出来る。私は、キリスト教信仰の芸術的把握を、聖書の正典化において認めたように、その思惟による把握のはじめを「使徒信経」の制定に認めたいと思う。それは、使徒信経には論議らしいものが認められないにもかかわらず、これは経験合理的思惟の要求に応えるところの思惟による生存の意味の把握と考えられるからである。

使徒信経の制定は、聖書の正典化の後に起ったことは一般に認められているところであろう。正典として定められた新約聖書を見ると、私たちは、その神話的表現にもかかわらず、経験合理的思惟の合理性貫徹の要求は充分意識しながら、この表現を敢えて採ったことがうかがわれるのである。だから、聖書における神話的表現は、合理的意識以前のものではなく、これは経験合理的思惟の要求は充分知りながら、その表現しようとするものの性質上、敢えて、神話の形式を採ったものと考えられる。だから、聖書における神話は、合理的意識以前の表現形式としてのものではなく、合理的意識をこえたもの、その意味では、プラトンの対話篇に見られる超越的世界の表現形式としての神話に相当するものと言うことが出来る。使徒信経は、このような聖書の思惟を背景にした、聖書の中心の使信の自覚化である。これは、初代教会でなされた「説教」の形式を整えたものとなっている。そして、使徒信経は、三カ条の陳述から成っているが、就中、その中心になる、「われはその独子、われらの主イエス・キリストを信ず……」にはじまる、中間の部分に注意すべきである。この条は、徹頭徹尾、非合理的な表現になっているが、仔細にみると、何ら論議の形を採らずに、形而上学的思惟としての異端に対して、信仰の正統を護っていることが認められる。私たちは、使徒信経で、その冒頭の陳述に続いて、イエスの所謂処女降誕のこと、十字架の死と三日目の復活の陳述に出遭

うのである。ここで、私たちは、イエスの十字架上の刑死という歴史的事実に対する態度を要求されているのである。十字架は、処女降誕（受肉）と復活という非歴史的な事柄に枠取られた世界の出来事とされているのである。処女降誕は、おそらく、当時勢いを得つつあったグノーシス派に対して、また復活は、死人の甦えりなしと主張するサドカイ派に対して、この二つの合理的意識の彼方に、十字架の意味するものがあることを示すものであろう。換言するならば、経験合理的思惟の合理性貫徹の要求に遭って相対化しようとする生存の意味を根拠づけようとする二つの形而上学的試み——観念論と唯物論——に対し、それらの立場による合理化に対する防衛的試みと見ることが出来る。

この使徒信經に現われているような思惟が、キリスト教神学の思惟であるということが出来る。このような形の思惟が、キリスト教的意識の中に生れてきたのは、キリスト教に固有なものに由来する。前にも述べたように、キリスト教神学が現れた精神状況は、一般に哲学的思惟が生れたそれと同様であったのだ。そうであるのに、一般の哲学は、実存的確信に由来する世界の意味的観方を、経験合理的思惟の合理性貫徹の要求に応じるために合理化することによって、世界観として成立した。ところが、キリスト教的意識においては、その実存的確信は、どうしても合理化することの出来ないものであった。プラトンが究極的實在を善のイデアとしたとき、彼の意味理解は、世界人生の善さの体験に基いていたであろう。善さという価値の体験は、抽象概念に移すことが出来る。ところがキリスト教的意識を生ぜしめている意味体験は善さではなく、愛である。イエス・キリストにおける神の愛である。愛はその主体から離すことは出来ないから、これは、単なる抽象概念に移すことは出来ないであろう。神の愛のうちに見出される自己の存在こそ、自己の生存の本来の意味なのである。この生存の意味の把握は、したがって、イエス・キリストを通して、父子聖霊の三態によって貫徹される愛のうちに見出されるのである。だから、キリスト教的意識は、神の主動的な愛によって、他者の側から可能にされるものであるから、これを合理化することは許されないのである。しかも、経験合理的思惟の要求に応えうる、思惟による生存の意味把握であろうとするところに神学の成立の基盤がある

わけである。

それ故に、神学的思惟は、直接にその対象に向うものではない。キリスト教の実存的確信は、イエス・キリストとの出遭いにおいてはあり得ない。それ故に、神学的思惟は、決してこの事実を僭しようとはしないであろう。神学的思惟は、使徒信経においてのように、教会と信仰を前提とすることなしには無意味なものであるが、信仰者が、生存の只中において、経験合理的思惟の合理性貫徹の要求に遭って、自己の生存を相対化され、生存の意味に疑惑を覚えるとき、彼にイエス・キリストを現前せしめ、イエス・キリストにある生存の意味を、その具体的な事態に即して明らかにすることを任とするものである。だから、神学は、イエス・キリストにおいて啓示された生存の意味を具体的に展開することによって、信仰者に起る事態を意味づけるものと言うことが出来よう。

ところで、生存の意味把握について、経験合理的思惟の合理性を貫徹しようとする要求は、右のような神学における事態の意味づけで充分であろうか。神学においては、信仰が前提されているのであり、したがって、信仰において与えられている事態もまた前提されている。そしてまた、経験合理的思惟によって把握された世界像と信仰（実存的確信）による世界の意味的観方との統一も、神学においては与えられていない。信仰および信仰において与えられた事態を承認するためには、その内容を作り出すのではないが、信仰およびその事態の承認の権利根拠が示されなければならないであろう。そして次に、信仰による世界の意味的観方と世界像との統一にも合理的な根拠を示すことによって、矛盾のないことが示されなければならないのである。そして、このことを可能にするものこそ、存在論としての哲学であるということが出来るであろう。

ところで、このような存在論は、キリスト教においては、やはり、キリスト教的意識の外で形成されるものではない。しかし、それは、キリスト教の実存的確信を世界像に押しついたり、あるいは、世界像の合理的要求に合わせるために実存的確信を合理化したりすることによって、形造られる世界観でもないのである。ここに言う存在論は、存在

一般の理法であって、このような理法は、信仰による世界の意味的観方に導かれて、あらゆる存在に普遍的な根源的存在の理法を把えるものである。この場合、信仰が導き手となるということは、決して、これが思惟を支配することの意味するのではなく、信仰は認識主体に、観点を与えるにすぎないのである。それは、たとえば、私たちが山に登りつつあるとき、低い所に居る時には見えないものも高い所からは見えることがあるであろう。これは視野が開けるためである。この場合、視野の展開は、そのおかれた位置の高低と相対的である。これと同様に、実存的確信としての信仰は、世界に対して、認識主体に観点を与えることになるのである。認識主体に観点を与えるというのは、実存的確信は私たちの態度を決定するものだからである。私たちがどのような実存的確信を持つかが、私たちがどれだけ世界に対して開かれた自己になるかを決定する。自己が開かれていけばいる程、世界の真相を深く握むことが出来るであろう。キリスト教的信仰においては、自己は自罰として自己義認から解放されており、したがって、世界をそのものとして見ることが出来る立場に在る。そして、その自己は、自らをその罪から解放した神こそ世界に対する意味附与者であることを知っている。このような世界の意味的観方を頼りにして、経験合理的思惟の提供する世界像に依りながら、存在一般の理法を、その世界存在の中に見出すのである。このようにして得られた存在一般の理法によって、私たちは、信仰および信仰において与えられた事態の承認の権利根拠を示し、信仰と世界像との緊張を解消し、これに統一を与えることによって、経験合理的思惟の合理性貫徹の要求に完全に応えることが出来るのである。若し、私たちが、信仰に矛盾しないところの存在論としての哲学を持たなかったならば、私たちは、神学による意味づけだけでは、今日のように、経験合理的思惟の器官が十分に自覚的に働いているとき、その合理性貫徹の要求に耐えることは出来ないであろう。キリスト教的実存にとっては、神学と哲学とが、教会において、それぞれの固有の働きをすることにならなければならないのである。

附記 この論文の前半は、一六九号に掲載されています。

Samkhāra を中心とする五蘊無我説の解明

風 間 敏 夫

原始仏教資料の研究は最近学界に於て著しい進歩を遂げているが、その究極の目的が釈尊ゴータマ・ブッダその人の所謂宗教体験とそれに拠る根本仏教々説の解明に在ることは云う迄もない。このような問題の解決は、三国の仏教史を身近にもつ吾々日本人にとって特に痛切な要求であるのも当然である。もとより此の問題の解決は単に文献学的方法のみによつては得られないであろうことは、既に宇井博士の《原始仏教資料論》⁽¹⁾からも窺われる所である。更に文献学的方法も原始仏教聖典内部の原典批判に留らず、一般印度文化に關聯する多方面の観点が要求されるが、⁽²⁾其等の観点の一つとして、或はそれと密接に關係するものとして、釈尊以前の所謂婆羅門思想も亦不可欠の要素を成すと考えられる。

今此の小論は主として“sāṅkhāra”の語義に就て、釈迦以前の一部のヴェーダ文献によつて其の内容を考察しようとするものである。その所以は、第一に sāṅkhāra という語は漢訳「行」を通して遍く知られているのみならず、原始仏教々理の重要な術語の一であり、従つて根本仏教の解明にも重大な關係を有する。⁽³⁾第二に sāṅkhāra の語義は多岐曖昧であり、難解である。そして此の語の難解はやがて仏陀の教の難義なる所以に連ると考えられる。更に此の語は釈迦以前の印度文献に見出されない。従つて恐らく釈尊の獨創的な用語であろうと想われる。その故が從來此の語の沿革に就ては余り論ぜられていないが、梵語の性質として動詞の語根とその派生語の關係は比較的明瞭で

あり、且 *san'i-s-ki* の動詞及び少くとも *san'iskrti* という名詞形は既に存在した所からも、その用法の沿革に遡って思想内容を比較参照すれば、逆に釈迦用語の獨創性の所以が解明されるのではないかと考えるからである。

上述に關聯して、尙此の語の難解性に就て一言觸れて置き度い。但し、原始仏教聖典に於ける個々の用例とその意味聯関に就て更めて此所に論ずるつもりはない。それは既に O. Franke⁽⁴⁾ をはじめ諸家によって論ぜられて来た所である。併し乍ら其等の結論は必ずしも一致していないし⁽⁵⁾、事實聖典に於ける *san'ikhara* の用法解釈には周知の如く一見相互に矛盾するものが存在する。例せば、*san'ikhara* は五蘊の中の一蘊であり乍ら、一方では五蘊の一々を為作するものであるとせられる。又 *san'ikhara* を身・口・意の三種に分ち、その意行（心行 *mano*、*cita-san'ikhara*）とは想（*sañña*）と受（*vedana*）とであるとす。而るに想も又行と並んで五蘊の一支である。此等の明瞭な矛盾はそのままで理解し難いので、其処に論理的或は心理的な何等かの会通を必要とする⁽⁶⁾。更に教理的な発展もおおずから予想されて来る。併し乍ら *san'ikhara* 全体の意味となると、それぞれの結論には上記の如く見解の相違を来たし、又何れの結論も全体を覆うには不足の感を免れない。その所以を考えるに、問題は直接此等諸家の解釈に存するのではなくして、原始仏教僧伽の内に於て既に此の語の定訓が無かったことに由来すると考えられる。即ち釈迦の此の獨創的用語の意味内容が一般僧伽に充分理解傳承されなかつたことによる。かく言えば甚だ不遜に聞えるかもしれないが、既に根本仏教というものが上述のような意味で問題になるとすれば、その一環としてかゝる問題も亦可能であると云えよう。又それだけ *san'ikhara* という語には忽せに出来ない問題が伏在していると考えられるのである。

さて *san'ikhara* の語義内容がどのように難解であり、従つて僧伽に於て解釈的に發展した結果が現存の資料であるとすれば、先ず其等の最も基本的な用例から出發するのが当然である。その意味では五蘊及びその一支としての *san'ikhara* が取り上げらるべきであろう。最近の研究では教理的なものも多くが後世の發展的産物と考えられるに至つてはいるが、⁽⁷⁾ 五蘊が仏説でないという決定的根拠も無いと思われるので、今は暫くこれを真正の仏説とする立場

に於て考察したいと思う。というのも sanikhāra を中心とする五蘊の内容意義を再検討することによって、五蘊説の価値も亦おのずから決定されると思われるからである。

五蘊を問題にする時、常に先ず取り上げられるのは周知の所謂《無我相経》である。それは五蘊の二々に就て、無常であり、苦であり、従つて我 (ātman) に非ざることを説く經典である。その文面から帰決される所は一応《五蘊は我でない》ということであるが、此の義は実は重要な問題を含んでいる。即ち先ず五蘊は我でないとして、五蘊の外には我があるのか、或は我というものは如何なる意味でも絶対に存在しないのであるか、釈尊は当時迄伝統の ātman 思想を完全に否定したのであるか、或は ātman をその儘の形で認めないにしても、たとえば之を修正し佛教独自の形でより高度に活かしたのであるか、等々様々な形で様々な方向に此の問題は展開する可能性をもっている。聖典中の一、二の用例が或る種の ātman 容認の根拠とされる場合もあり、後世大乘仏教中に仏教特有の常樂我淨が現われることから其との思想的聯関も問題にされ得るであらうし、一方完全な無我と輪廻や虚無との關係も問題となる。仏陀は形而上学的問題には答えなかつたという《無記》、最後に成道直後に声明されたという amata (不死) が之に關聯する時、所謂五蘊無我説は極めて複雑なものとなり、容易に断定を許さないものとなる。

このように難義ではあるが、又それだけに五蘊説が ātman の問題と密接に關係していることも確かである。そこで五蘊乃至五蘊の一々と ātman との關係が更めて問題となるのであろう。舟橋一哉博士に依れば、《一般的に言つて、五蘊の一々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が、之に反して五蘊という系列全体は一体何を示そうとしたものであるか、という点になると、現今学界における定説がない》(原始仏教思想の研究 p. 23)。学界における定説がないということは經典にも充分な根拠となるべき説明が無いということである。一方五蘊の一々についてはその意義がかなり明確になっているとは云つても、尚考究の余地が存することは否定せられないであらう。博士は諸家の説を取捨されて、《五蘊とは有情の生存 (bhava) 即ち個体?》を構成する要素として的一切法で

ある(同書 p. 23)とせられ、このことは博士により充分に論証されているが、それは五蘊全体としての範圍の規定である。従つて又今それ故五蘊説において、それら五支がそれぞれ並存的平面的に列挙せられていて、それらの五支の間に存する特殊な關係や、一々の支分の有する特殊な意義は殆ど問題とせられず、唯それら五支の集りより成る所の人間生存の全体が問題になっている……(同 p. 82)とも述べられている。即ち經典には一般に五蘊の一々、更に各支の關係の有つ意義に就ての充分な説明が無いのであつて、従つて五蘊全体としても、それが人間個体に即する一切を包括するものであり、且それにより無我が説かれることは判つても、更にその内容に立ち入つて五蘊系列が何を言おうとしているか、明瞭でないのである。単に人間個体に即する一切であるならば、より詳しい分析もあり得るし、必ず五蘊でなければならぬという根拠に乏しい。其処で最後に仮令經典に説明は無くとも、五蘊系列即ち五蘊各支の配列そのものが、特に *ātman* との關聯に於て、何かを物語つてはいないか、という質問が起つて来る。これを検討するには勢い釈迦以前の思想史に参照するよりないであらう。

ātman 思想と言っても時代による変遷が考えられる。釈迦以前のウパニシャッドに限つてもその教理は決して単一ではない。併し乍ら祭式學者としても、哲人としても当代の第一人者として、その頂点を成すものは *Yajñavalkya* である。今五蘊との關係に於て直ちに想起されるものは、彼の晩年遊行生活に入る直前に *Maitreyī* 夫人に対して説いた教である。其処には *sarjñā* と *viñāna* とが重要な意味をもつて用いられているからである。

BAU 2, 4, 12 Sa yathā saindhava-khīliya udake prāsta udakam eva anuvīlyeta, na ha asya udgrahaṇāy-a eva syāt, yato yatas tv ādadita lavaṇam eva, evaṃ vā ara idaṃ mahad bhūtam an-antam a-pāraṃ vijñāna-ghana eva. Ebebhyo bhūtebhyah samutthaya, tany eva anuvīnagṃyati; na pretya saṃjñā asti, ity are bravimi, iti ha uvaca Yajñavalkyah (Senart p. 33)

恰も塩の一塊を水中に投ずる時、そは水に溶解し去つて捉ふる能わず、而も何処よりその水を取るも等しく鹹味

あらん、正にかくの如く此の至極の実在は無辺際にして vijñāna の団塊に他ならず、そは〔死後〕此等の要素より出で、其等に従って消滅す、死後に sanijñā あることなし、あゝ、かく吾は汝に告ぐ、とヤーヂェニヤヴァルキヤは言えり。(cp. 4, 5, 13)

ātman は vijñāna-ghana であり、死後 ātman に帰一せる時 sanijñā はないと云う。Yajñavalkya によつては、ātman は vijñāna とは関係があるが、sanijñā は直接 ātman ではないことになる。此の《死後に sanijñā なし》とは如何なる意味であらうか。此の詞は Maitreyī 夫人の理解を絶し、彼女を混乱に陥れたものである。抑々両者對話の発端は《財宝充滿せる全大地が己が所有となつたならば不死たり得るか》という M 夫人の質問であつた。即ち死後 ātman に帰一し、ātman そのものとなつた状態として M 夫人の予想し得た内容は一切 kama (欲望)

成満の延長であつたことが知られる。此の予想に反する意外な表現であつたからこそ M 夫人を混乱に陥れたのである。sanijñā は《意識》であるが、その内容を更に具体的に考えれば、此処では欲望成満の意識でなければならぬ。

9) 大体 sanijñā という動詞及びそれから派生した名詞は、ブラーフマナでは、相争うものゝ和解⁽¹⁰⁾、了解、調和の意味で用いられることが多い。犠牲を殺すことを祭式の術語で sanijñapayat と云うが、それは殺すに先立って犠牲に《納得させる》意味である。実感の結果が予想と一致する所に調和満足の意識が生れることは、sam という preverb によつても考えられる。一方ブラーフマナ祭式の発展は一面から観れば、人間の kama 発展の歴史である。

11) 祭式が個々の欲望達成の手段であつたことは云う迄もないが、祭式思想発展の極はやがて一切 kama の成満を目的とするに至る。例えば高度な祭式の一である Agnicayana の祭儀に関して、《ブラチャーパティは歳なり。Agni は一切 kama なり。かの歳なるブラチャーパティは己を Agni 即ち一切 kama として築かんと欲せり。彼は己(が)を百一の部分より成る如く構成せり。彼は己(が)を百一の部分より成る如く構成して、己を Agni 即ち一切 kama として築きたり。彼は一切 kama と成り、彼の外には何等の kama も存せざりき。》(SB X. 2. 4. 1)と云う

が如くである。ブラーフマナ思想の發展たるウパニシャッドの *atman* も亦当然一切の *kama* をその内容として有つ。人が此世で失う一切は *atman* に帰することによって獲得される⁽¹²⁾。如何なる欲望の対象も唯其を想うのみで得られぬのが *atman* である (CHU VIII 2)。故に *atman* は *satya-kama* であり、*satya-saṅkalpa* である (CHU. VIII. 1.5)。併し乍らウパニシャッド思想の頂点を成す *Yajñavalkya* にあつては、此の点でも更に一段の進展を示している。それは彼の詞として伝えられる《*apta-kama, atma-kama, a-kama* 欲望を成満し、我のみを希求し、欲望なき》(BAU IV. 3. 21, cf. IV. 4. 6) からも窺われる。即ち欲望成満の極は唯ひたすら *atman* のみを希求するに至り、その結果一般の經驗的欲望は消滅し去るといふことである。此処で同じく *kama* の語が用いられてはいるが、*atma-kama* の *kama* と *apta-k*, *a-k* の *kama* とは一応その内容に就ては區別されねばならぬであらう。即ち此の場合 *atman* の内容を成すものは一切の經驗的欲望を抽象し去つた不死永遠性のみである。*atman* が *satya-kama* であり、*satya-saṅkalpa* であると言われた場合、*satya* (眞実) とは *anṛta* (虚偽) に対する詞であるが、此の虚偽に対する眞実とは結局、期待が裏切られることのない、即ち無常でない、常住永遠の意味である。それは《*devah... āpnuvann amṛtatoam āpnuvant satyaṇi saṅkalpam*, 諸神は……不死性に達せり、(即ち) 眞実の *saṅkalpa* に達せり》(KB. XV. 1) とあるによつても判る。經驗的欲望の無常を悟つて *atman* の常住性が求められたが、*atman* の中には猶一切の *kama* が投影されていた。それをも淘汰し去つた処に純粹な永遠性のみ *a-kama* の *atman* が希求されたのである。夫、子孫、財宝、家畜等々普通人間の欲する一切が愛しい (*prīya*) のは其等自体を欲するが故ではなく、*atman* を希求するが故である」といふ (BAU. II. 4. 5; IV. 5. 6)。これは *atman* の常住性のみを希求するに至つた特殊な、高尚な人間の心境である。始から *kama* を意図的に捨離したものではなく、*kama* 成満の結果の自然の成行である。このような思想の背景と考えられる章句は既に SB の中に見出される。《彼は一切の *kama* を具するが故に *a-kama* なり、何となれば何物に対する *kama* も彼に(起ること)なければなり》

(ŚB. X. 5. 4. 15) と。現代の如く欲望の対象が無制限に拡大した時代に比し、欲望の範囲が比較的制限された単純な古代生活に於て、その時代思潮の背景と個人の素質とによってこのような驚くべき人間の現象が成立し得たと考えられるが、それは兎も角かかる思想内容から観れば、《死後に *sañjñā* なし》ということは普通の意味の經驗的欲望、それが如何なるものであれ、その到達の満足の実感意識を超えた意と考えられる。其処に *sañjñā* と *viññāna-ghana* との差別の一端が存する。*sañjñā* と表裏の關係を成すものは *sañikalpa* である。その動詞形は *sañikalpayati* であつて、*kip* (*kalpate* 適合する) という語根に基く使役法の形である。既に引用せる如く、*ātman* を得た者は如何なるものを欲する (*kama*) も、唯それを想う (*sañikalpa*) のみにて立ち所にそれを得る、という。即ち *sañikalpa* は欲望の対象に就て、かくあればよいと想い描く作用であり、従つて思惟とか欲望とか訳されるが、此の *sañikalpa* が実感によつて満足された意識が *sañjñā* である。

さてこのように *sañjñā* を解する時、釈迦の五蘊に當て拵めてみてどうなるであらうか。五蘊の初の三は色 (*rūpa*)、受 (*vedanā*)、想 (*saññā*) である。色、受に就て詳論する紙幅を有たないが、要するに外界からの刺戟とそれに対する取捨反応の感覺的過程迄を指すと考える。即ちそれは実感の過程であつて、その結果は満足の意識に終る。それが *sañjñā* である。勿論満足に終らない場合もあるが、今 *ātman* の有無を問題にする立場からすれば *sañjñā* を挙げれば足りる。そう見れば色、受、想という配列は一般人間の有り方を要点的に捉えたもので、而も *Yāñavalkya* の言に徴すれば、此処迄の過程に一応 *ātman* の本質は存在しないと考えられる。死後に *sañjñā* は無く、*ātman* は *viññāna-ghana* であるからである。ウパニシャッドに於ては屢々 *ātman* の本質は *viññāna* であるといれる⁽¹³⁾。 *sañjñā* と *viññāna* とは共に *jñā* なる語根に基き乍ら何処にその相違があるか。 *vi-* という *preverb* によつて知られる如く *viññāna* は差別、識別の意を有する。事実 *viññāna* は主觀的な機能作用のみならず、客体的な《差別、相違》の意味でも用いられる⁽¹⁴⁾。事物の相違を識別することによつて認識が成立するのである。故に *sañjñā*

に比しより抽象的、観念的な作用である。勿論経験的対象の範囲にも関係し、その意味で *sañjñā* と全然別個のものではないが、実感を離れた抽象的観念的な領域にも無制限に展開し得るものである。そして今問題になるのはこのような *viññāna* の特性が発揮される場合である。宇宙の根本たる梵と一如するような実在としての *ātman* は常人には識り難いものである。それは思を凝らし、観念の淘汰に由って辛うじて識得なるべきものである。*viññāna-ghana* の語は *BAU W. 5. 13* では *prajñāna-ghana* に置き換えられている。*pra-jñā* という語は、見出し難いものを発見する、混乱の中から筋道、方途を見出す、という意味に用いられた語である。例せば、《*vaca hi magdhanī prajñayate*, 何となれば混沌たるものは語により明晰となるが故に》(*SB W. 5. 1. 3*)、《*amuhāna vai na prajñimahi*, 実に吾等は混乱せり、方途を知らず》(*SB M. 5. 5. 7*) の如くである。それ故ブラーフマナでは屢々天界を《見出す》、或は天界到達の方途としての正しい祭式を《発見する》意味に用いられる。而も後述する如く、祭式の意義は天界に於ける不死の当体たる *ātman* を完成することに在るから、やがてかゝる神聖なる (*daiva*) *ātman* を *anu-pra-jñā* する、と云ふ (*SB VII. 4. 2. 19*)。従つて *ātman* に関つて *upa-ni-śāyāna* に於て *viññāna* と併用されても不思議ではない。これを裏返せば、*viññāna* の語がその場合、*prajñāna* のこのような意味を裏附けとして有つていたと言ふことが出来る。*viññāna* とか、*prajñāna* とかは何等かの意味で *ātman* を捉える能力として考えられたものであり、やがてそれが *ātman* の本質とされるに至つたものである。抑々 *ātman* が *viññāna* と關聯して説かれるのは所謂 *upa-ni-śāyāna* になつてからであつて、それ以前のブラーフマナでは一般にないことである。⁽¹⁵⁾ その理由はブラーフマナ時代には未だ一般に *ātman* が実在するものとして考えられていないからである。実在するものでなければ *vi-jñā* (他のものと区別して識る) ということもあり得ない。ブラーフマナでは、*ātman* は作らるべきもの、完成されるべきものである (*sañ-s-kr*)。勿論 *ātman* の内容も素材もあつた。⁽¹⁶⁾ 今 *Yajñavalkya* の言ふ *viññāna-ghana* の *ātman* は嘗に不壊の実在であるばかりでなく、その内容に於て一切の *kāma* の範囲を

超えた不可捉のものであり、その意味で vijāna の極限である。ghana の語がそれを示している。彼の言に依れば' atman は何者によつても vi-jñā されなく vijñātī (識り手、認識の主体) であつて、その人にとつて一切が atman となつた時、彼は何によつて何者を vi-jñā し得ようか、と云う (BAU II.4.14; IV.5.15)。これは一切の vi-jñā を尽した vijāna-ghana の説明である。一般相對の世界に於ては samjñā と vijāna とは同一意識の両面であり得るが、このような高度の觀念的發展を遂げた意識に就ては vijāna は適當しても、samjñā は適當しない。samjñā は感覺的実感の世界に制約されるからである。故に Yajñavalkya も完全な atman との合一はこれを死後に期した。そこで更めて atman の實在性が問題になつて来ると同時に、一般 samjñā の領域からこのような高度の vijāna に迄發展した、その差異の由つて来る所以が問題になるであらう。これは最早 vijāna ではない、このような vijāna の内容、或は内容たるべき要請を發展させた過程、機能である。atman の實在を信じ、其の体得を或る神秘的な体験として疑わなければそれ迄である。そのような人々にとつてはこれこそ atman 自体の顯現であるかも知れぬ。然し今釈迦の五蘊を考察する場合、正さに此の点が問題であり、その問題の焦点に atman 思想の歴史を背景にして登場するものが "saikhāra" である。

既述の如く saikhāra の語は釈尊以前のウパニシャッド及ブラーフマナに見出されない、少くとも精神的機能、作用の意味では用いられていない。併し sañ-skri の動詞 sañskṛti という名詞はブラーフマナに於て atman と密接な關係に於て用いられている。これと五蘊の saikhāra との間に如何なる關係が考えられるであらうか。この問題を具体的に考察する為には、ブラーフマナ祭式思想に論及しなければならぬ。それは従来比較的顧られなかつた分野であるが、其処には意外に自然な人間精神發展の経路が見出される。ブラーフマナは祭式万能の時代である。古くは諸神に献供祈願してその恩寵を乞うたが、やがて祭式は神々を強制する力を有つ独自のメカニズムに迄發展した。神々も嘗て祭を行ひ、天上して不死となり、その神性に到達した、聖仙はその跡を尋ねて祭式を発見したの

である、と云う。即ちブラーフマナの神は人間の理想像に過ぎず、人間の祭式は神々の模倣である。諸神が色褪せると共に、韻律、方処、歳、季節等々現代人から見れば極めて雑多な諸種の觀念が神聖なる存在として登場し、渾然たるブラーフマナ特有の世界が現出する。さてこのようなブラーフマナ祭式の究極の目的は何であったか。それは不死 (*amṛta*) である。不死と言っても勿論此世に於ける不死ではなく、死後彼世に於ける不死である。それが概念的に明瞭になるのは再死 (*punarṁtyan*) の概念による。再死という語は中期ブラーフマナに属する *KB* に初めて現れ、新層の *SB* に於ては常識となつてゐる。再死克服、即ち死後に於て二度と死ぬことのない状態に達することが不死である。此の思想はやがて輪廻転生の思想に發展し、恐らく釈迦の時代にも一般に行われていたであろう。然らば今生と来世との關係はどうであつたか。ブラーフマナ時代は厭世観ではない。寧ろ現世中心の思想である。そこで同じく死後の不死と云つてもその内容が問題になる。人間は此世に於て不死たる望はないけれども、此世の寿命を全うすることとは人間にとっての不死であるという (*SB* II. 5. 1. 10)。完全な (*sarva*) 寿命 (*ayus*) とは百歳の寿である。現世に百歳の寿を全うすることは人間としての完全な相であり、やがて死後の不死に連ると考えられた。故に百歳の寿は凡ゆる意味で充実完成した生命の持続でなければならぬ。その主要な条件は子孫、家畜である。当時の考えでは、息子は自分 (*ātman*) である (e.g. *AB*. VII. 13. 6)。これはおのずから生物学的な意味の不死でもある。家畜とは當時の社会の財産である。その他名声、幸福等々要するに富貴にして欠くることなき生活の持続が完全なる寿命である。云い換えれば *kama* 成満の一生である。故に祭式は又個々の欲望達成の手段でもあつたが、このような満足の一生は又それだけ断絶の恐怖を伴う。今生の死は止むを得ないとしても、死後には再び死のない生命を望むことになる。故に此世の寿命 (*ayus*) と彼世の不死 (*amṛta*) とは同じものであり、両者を併せて *sarvam ayur eti* (完全な生命に達する) と言ふ (*SB*. Y. 2. 6. 19)。現世に於て如何程完全な生であつても、其処に当来の不死という条件が若し欠ければ、全ては無に等しくなるであらう。煎じ詰めれば *sarvam ayur eti* ということも現在の生命の完成で

あつて、来世の不死はその為の不可欠の条件である。故にブラーフマナでは倉卒に来世に赴くことを忌む。このような *ayus*, *amrita* (コソブラーフマナ思想の中心であり、且形こそ変れ凡そ人類の思想の根柢にある動機であつて、ウパニシャッドと雖もこれを出づるものではない。従つて釈迦の説を考察する為にも当然問題として保留されねばならぬものである。

さてこのような *ayus-amrita* に到達する方途は祭式であるが、更に如何にして祭式に由つてこれが達成されるかと云えば、それは直接には祭式による自我の完成 (*ātma-saṃskṛti*, AB. II. 39. 11, AB. VI. 27. 5) である。このことを心得て祭式を行う者を *ātma-yajin* (口を祀る者) と称し、昔乍らの單純に神々に祈願する者 (*deva-yajin*) よりも勝れたりとなす (SB. XI. 2. 6. 13~14)。 *ātma-yajin* とは具体的に如何なる内容を有つか。《しかじか(の祭儀)によりこれこれの吾が肢 (*āṅga*) が完成せらるる (*saṃskṛtyate*)……》と知る者である。即ち全体としての一個の祭式を構成する個々の祭儀により、己が個体の諸要素たる部分がそれぞれに完成されて、やがて全体としての自己、個体 (*ātman*) が完成されるという考え方である。換言すれば《祭は人なり (*puruṣo yajñah*)》(SB III. 5. 3. 1. etc.) の思想である。祭が象徴的に人間個体と同じ構造を有つという説明はブラーフマナの到る所に見出される。従つて *ātman* と云つても、ウパニシャッドの不壊の實在とは趣を異にし、眼、耳、語、意等々より成る一個の複合体 (*saṃasta*, AB II. 40. 7) である。此等構成要素に関するブラーフマナの説明規定は浮動的で、決して統一してはいないが、その総体たる *ātman* は要するに他者と區別された自己、自己であり、同時に具体的には身体、個体、更に個体の心の意味である。その内容は次第に發展して行くが、此処に注意すべきは、實在原理という觀念を固守する限り兎角ブラーフマナの *ātman* とウパニシャッドの *ātman* との關聯が見失われ勝ちになることである。ブラーフマナも後期に屬する SB の發展した思想に依れば、*ātman* の二段の構造が明瞭になる。即ち此世の *ātman* と彼世の *ātman* とである。人が祭式に由つて完成すべき *ātman* は、彼の世に於て不死を享受する当体となるべき

神聖なる *atman* である。祭祀に由って生前にこのような *daiva atman* を完成して置くことによって死後の不死が保証されるのである。ブラーフマナでは一般に *atman* は完成 (*sarī-s-krī*) されるべきものであるが、一方既述の如く祭式、天界を見出す (*pra-jā*) という表現から、やがて *daiva atman* を *anu-pra-jā* するという用例も見られる。そこで又当然祭式即 *atman* といふ表現が見出される (*SB V. 6.1.10; IX. 3.2.7*)。このように祭式は *atman* 即ち人間個体と密接に關聯すると同時に、同じように又宇宙とも關聯する。これをブラーフマナの表現すれば祭は *Prajāpati* である」となる。これはブラーフマナの常識であるが、*Prajāpati* は不死、応死の一切宇宙である。個体―祭式―宇宙の相應はブラーフマナの通念であり、その結果はやがて *atman* = *Prajāpati* となる (*SBIV. 5. 9.2; IV. 6.1.1etc.*)。実際の祭式は次第に大規模にして且複雑な組織を有つものに發展した。それと同時に祭式は漸次觀念化の方向を辿つたと考えられる。即ち具体的な祭儀そのものよりも、それぞれの祭儀の有つ意義を体得することの比重が大きくなって行つた。そして祭式及び祭式の觀念内容が極限迄拡大した時、媒介者たる祭式の脱落により、個体と宇宙との直接の結び付きが達成されたのである。即ちウパニシャッドの梵我一如の思想であるが、併しその場合にも、宇宙の本体に名付くる梵 (*Brahman*) という名称それ自体の中に、祭式、即ち祭式の神聖性の觀念が保存されていると言えるであらう。

ブラーフマナ思想そのものを説明するには尚多くの紙幅を要するであらうが、今此処では *atman* 觀念の發展を追求することに由つて、*sarī-s-krī* なる語の有つ意義を説明することが目的である。以上の敘述によつて少くともブラーフマナ祭式の中心思想が、不死の獲得とその為の *atman* 完成 (*sarī-s-krī*) に在ることが明らかになつたと思ふ。その *atman* はウパニシャッドの *atman* とは可成り趣を異にしつゝも、其に到る發展の過程を示すものであり、この發展過程を代表する語が *sarī-s-krī* である。かく言えば或る種の飛躍に聞えるかも知れない。勿論ブラーフマナの人間はこのようなことを意識してはいなかつた。彼等は唯個人個人に祭主として、祭官の力に依つて、

ātman (自分、個体) を完成すると考えていたのである。併し乍ら吾々の立場から歴史的に鳥瞰すれば、このような努力が続けられている間に、祭式の発展に伴って、次第に高度な ātman の観念内容が形成されて行ったのであり、このような形成過程を総合的に *sarī-s-ki* の作用と観ることが出来るであらう。

そこで此の *sarī-s-ki* なる語の有つ意味内容に就て今少し考察してみよう。既述の如くブラーフマナの ātman は多くの要素より成る複合体であって、その個々の要素を *sarī-s-ki* することによって全体としての ātman が *sarī-s-ki* される。個々の要素を *sarī-s-ki* するとは、個々の要素を祭儀によって神聖化することである。即ち *sarī-s-ki* は「浄める、浄化する」という意味を帯びる。祭式文献に於て *sarī-skara* という語が一種の「浄化」の意味に用いられることは周知の通りである。このような浄化とは何かと云えば、人間にとって好ましい方向への或る種の観念的再構成である。此の關係を別の観点から明瞭に示しているのは SB VI-X Agnicayana 祭の部分である。その思想は別所に論じたので此所に詳説しないが、要するに Prajapati の「回復、再構成」である。Prajapati は万物を創造し了って分解した。今築かんとする祭火壇の各層の諸要素は此の分解せる Prajapati の体の諸部分を象徴し、火壇 (Agni) を築くことにより此等諸部分が残りにくく還し集められて、完全な Prajapati が構成回復 (*sarī-s-ki*) されるという。Prajapati は即 Agni であり、やがて又祭主の ātman である。故に祭火を築くことは結局祭主の ātma-sarīskriti である。このように現実の一般 kama の範囲から、不死永遠という究極の目的に向って、観念的に浄化再構成されて行ったものが ātman の内容を形成する。当事者達にとっては眼前の目的のみが意識されていたので、*sarīskriti* にしても、又仮りに *sarīskara* の語が用いられたとしても、それは action noun でしかなくかつた。然し更めてこの思想の発展を管察すれば、vijāna-ghana の ātman に迄高度な抽象的内容を發展させたものも、人間の有つ一機能であることに気附かれる。それは同時に実在原理として ātman の解消である。そう観れば、此の *sarī-s-ki* する作用として *sarīskara* (*sarīkhara*) なる語が、五蘊⁽¹⁸⁾の一支として釈迦によって採択され

た所以が理解されるのではなからうか。それは一般 *saṅkṣipta* と特殊な *viñāna* との差異を齎す所以の作用であるから此等両者の中間に配当されたのである。五蘊説に拠れば *saṅkṣhāra* も亦無常である。無常ということは、不死永遠の实在を把握するような絶対的能力ではない、ということである。故に *saṅkṣhāra* も *ātman* ではない。五蘊観は單なる一般的な人間の心理学的考察のようなものではない。それは *ātman* の問題と密接に關聯し、自我という最も根本的な人間の問題の歴史的省察と批判とを含むものである。五蘊各文の配列それ自体がこのことを物語っていると考えられる。その結果の断案が *anatta* である。以上の考察に基けば、五蘊が *ātman* でないという所謂非我は、やがて又無我、即ち梵と一如する实在としての *ātman* は存在しないという断案に他ならない。これは又單なる論理的帰決でもなく、この問題の参考として、古代印度人自身の興味ある見解がアイタレーヤ・マールニヤカの中に見出される。

AA. II. 3. 2 *tasya ya ātmānam āvistarāni vedānute hāvīr bhūyah. oṣadhi-vanaspatayo yac ca kiñ ca prañabhīt sa ātmānam āvistarāni veda. oṣadhi-vanaspatiṣu hi raso dṛśyate, cittāni prañabhītsu prañabhītsu tv evāvistarām ātmā, teṣu hi raso' bi dṛśyate, na cittam itaresu. pūrṭṣe tv evāvistarām ātmā, sa hi prajñānena saṅpannatamo viñātāni vadati viñātāni paśyati veda śvastanāni veda lokālokau, martyeṅāmṛtaṁ ipsaty evaṅ sampannaḥ. athetareṣāṅ paśūnām aśanāpipāse evābhiviñātāni na viñātāni vadanti na viñātāni paśyanti na viduḥ śvastanāni na lokālokau. ta etāvanto bhavanti, yathāprajñāni hi sambhavaḥ. (Keith p. 112)*

自らの *ātman* (自我) をより明瞭に知る者は、確にそれ丈多くのものを克ち獲る。諸の草木及び凡そ如何なる動物にてもあれ、(其等の内に) *ātman* が漸次より顯著になるのが知られる。何となれば草木にはその精たる汁液が見られ、動物には心が見られるからである。併し動物に於ける方が *ātman* は一層顯著である。動物には汗液

も亦見られるが、草木には心がないからである。併し人間に於てこそ *ātman* は一層顕著になる。何となれば、人間は最も多く知慧を具え、識別したことを語り、識別してものを見、明日を知り、世界と世界以外のことを知り、更にかくの如き能力を具備して応死の身を以て不死を望むに至るからである。而るに人間以外の獣類にとっては、飢渴のみが纒かに欲望の意識となるのみで、識別したことを語り、識別してものを見ることはない、又明日を知らず、世界及び世界以外の事柄を知らない。獣類とはこれだけのものである。というのも生物の存在はその知慧の程度に応じたものであるからである。

此処では人間のみならず、禽獸草木に迄及びして *ātman* の發展顕現が説かれている。《応死の身を以て不死を望むに至る》とは正さに当時迄のブラーフマナ思想であり、それこそ人間に特有な *ātman* 顕現の相であるという。然らば *ātman* が最も顕著になったものは、その人にとって一切が *ātman* となつた所の *vijñāna-ghana* の *ātman* であろう。これは一種の史観であり、*ātman* の信仰に立脚すればこのような理論的見解も成立する。然し釈迦の五蘊、特にその中に於ける *saṅkhāra* の語の採択に拠れば、*ātman* は *saṅ-s-kr* されたものであった。人間が応死の身を以て不死を望むが故に、その方途として *ātman* の觀念が發展向上したのである。AA に於て *ātman* 自体の顕現と考えられたものが、実は人間の *saṅkhāra* の作用であつたのであり、その *saṅkhāra* は無常なる作用であつた。saṅkhāra の無常ということには論証は無い。従つて無我ということも論理の問題ではなく、体得の問題であつた。AA のような立場の者には、仮令五蘊無我が説かれたとしても恐らく納得出来なかつたであらう。ということには更に、五蘊無我という明瞭な知見が成立する為には、已にその前に釈迦自身の内に於て *ātman* に対する信仰が消えていたのになければならない。而もこのように *ātman* の有無に就て検討することは、*ātman* に就ての強い関心を示すものであるから、そこで釈尊も矢張り時代の子として常人以上に *ātman* 実証を求めた結果或る轉換によつて無我の体験に到達したという経緯が予想される。この経緯を究明するには、更にウパニシャッド思想の推移と当時の

一般思想状勢の検討を要するであろうが、今は割愛する。此処では唯ブラーフマナ思想史を顧ることによって、五蘊説に於ける *saṅkharā* の内容範囲が新たな観点から限定され、而も *saṅkharā* の無常ということが五蘊無我説に於て極めて重要な意義を有つことを指摘するに留める。

五蘊観の成立を以上の如く観る時、懸案である無我の問題に就てもおのずから解答の方向が予想される。*ātman* は一応否定されたのである。従つて当然 *brahman* も否定され、此等と本質を同じくするような何等か形而上学的原理及び称呼の存立する余地はない。それどころかこのような *ātman* 追求の内にこそ眞の苦因は求めらるべきである。併し乍ら従来釈尊に於ける *ātman* が屢々問題になった所以を再考するに、其処に之に關聯して尚複雑な問題の伏在することに氣附かれる。それは *amata* (*amṛta*, 不死) ということである。釈尊が成道後最初に五比丘に宣言された詞は《不死の証得 (*amataṃ adhigatam*)》であつたと伝えられる (MV. 1. 6. 12, 14)。又舍利弗、目連の二人も *Śaṅjaya* 門下に在つて、互に先に不死を得たものが告げ知らせるという約束をもつていた (MV. 1. 23. 1)。此の *amṛta* は上来見た如く、ブラーフマナ、ウパニシャッドを通じて古代印度思想の究極目的であつた所のものである。釈尊の *amata* と雖も、これと全く無縁であるとは考えられない。⁽²⁰⁾ 既述の如く *amṛta-āyus* と *ātman* とは本来目的と方途との關係であつた。この關係から考えれば、釈尊に於て *ātman* が消滅し、それによつて更めて *amata* の信念が成立したということも考えられないことではない。併し乍ら釈迦のその *amata* の内容は、已に *ātman* を否定した以上、ブラーフマナ、ウパニシャッドの *amṛta* とは勿論同一ではない。それが一体どのような具体的内容を有つていたかは容易に窺い知ることの出来ないものである。これを直ちに涅槃と等置することは、思想的に見ても多大の疑惑を禁じ得ない。そして此所に今日根本仏教と称ばれるものゝ本質が決定しない重要な一つの原因が存すると思われる。唯これに関して注目すべきものは、釈尊晩年に伝えられる《*āyu-saṅkharo oṣṣaṭṭho*》という詞である⁽²¹⁾。此の世の *āyus* と彼の世の *amṛta* とを併せて又 *sarvaṃ āyur eti* と言つたブラーフマナの一節を想起すれ

ば、此の *āyu* は単に現世の寿命には限定されないであろう。従って *saikhāra* も生物学的な潜在力のような意味には解されない。この *saikhāra* も五蘊の *saikhāra* の延長発展であるとするれば、*āyu-saikhāra* の消滅ということこそ真に婆羅門的なものを超えた人類的な体験を表現しているのではなからうか。初転法輪の *amata* と雖も何等かの永遠性の意味であることに変わりはない、永遠追求という此の無条件に認容されて来た人間の有り方に対する、徹底した省察が此の詞の中に表現されているからである。

註

- (1) 印度哲学研究第二、p. 212 現存資料の批評取捨の標準となるべきものは、之を仏陀の根本思想に求める外ない、というのが博士の所論である。
- (2) 中村元博士△原始仏教聖典成立史研究の基準について▽日本仏教学会年報、第二十一号(昭三十年度) p. 31~78 参照。
- (3) 祭式術語としての *saikhāra* は釈尊時代既に行われていたかもしれないが、その意味内容から見ればかくの如き推測が成立する。
- (4) *Dighanikāya*, 1913. *Anhänge V. p. 307 ff.*
- (5) 例えは上記 Franke と Oldenberg (*Buddha 10~12 Aufl. p. 278 n. 3*) の見解とは対立する。
- (6) 例えは前者に就て和辻哲郎博士△原始仏教の実践哲学▽p. 192~193, 後者に就て舟橋一哉博士△原始仏教思想の研究▽p. 101~103 を参照。
- (7) 中村元博士△コーマ・ブマダ▽(昭33)特に p. 114, 210.
- (8) "attāna : gaveseyyātha" *Mahā Vagga I. 14. 3* (p. 23); "atta-dipā" *Su 501, Mahā-parinibbāna-sutta II. 26* (DN II. p. 100) etc.
- (9) *Sāṅkhya* 註では *viśeṣa-saikhāra* と解し、個人意識の消滅の意とす。更に古く *Mahābhārata XII.* (解脱法註) 218~219 *Pañcāśikha* の教は明かに此の *BAU* の一節を夢想するもの、*pretya sanijā (219. 2)*, *sanijā preya-bhāve (219. 43)* の語が見られるが、其処でも個人意識の意に解されている。又 Geldner (*Vedismus u. Brahmanismus p. 118*) は *Selbstbewußtsein* と訳す。死後大我に帰入して個人意識の消滅することも理論的には当然であるが、此処では一般個人意識に於て *Yājñavalkya* という天才の特殊な体験内容に即して此の語の意味する所を考察しようとするものである。

- (10) A-sañjñā は不智、SBIV.1.5.3
- (11) 以下フラーフマナ思想の説明に就ては、印度学仏教学研究通第21号(P.315~310) 拙稿《フラーフマナに於ける生の完成— Agnicayana の思想—》を参照されたい、但し本稿執筆中同誌は猶未刊である為、以下の敘述には同稿を予定しつつも多少の重複を敢てした。
- (12) CHU VIII. 3.1~2. 同じような考は既に AB V. 28. 2 に見られる、其処では Agnihotra 祭を条件として、人が何を失うも、全ては彼世に於て得られると説く。
- (13) 辻直四郎博士。ヴェーダとウニシヤム。(昭28) p.153~154 参照。
- (14) 例えば SB. VIII. 7.2.11 死ぬ者と生きる者との相違(見分け)は冷暖に在る、という。
- (15) 此処で云う Br., Up. は勿論思想的な区分であつて、文献的には例えば BAV が SB の一部であつても差支ない。
- (16) 拙稿 On the Conception of ātman in the Brāhmaṇa (印仏研究、通第十九号 p.363~359) 参照。
- (17) 動詞形では AB VIII. 25. 2 na punar mriyate.
- (18) 註十一参照。
- (19) 五蘊の《蘊》は普通《あつまり》の義に解されているが、skandha には本来肩、幹等の意があり、人間個体の主要な作用過程の意に解する方が適當であると思われる。
- (20) 雲井昭善氏《原始仏教用語としての amata (amṛta) の概念について》印仏研究、通第六号 p.75~79. 氏は amata が仏教以前からの印度的伝承に基くものであり、このような amata を以て仏教の究極目的と解する如き資料は原始仏教資料論から見ても古層に位することを論述された。
- (21) Mahā-parinibbāna-sutta 3.37 (DN II. p.114) 尚此の詞には魔の物語が附帯しているが、それは無理解な者の附加として削除されるべきであると考へる。

(AB = Aitareya-Br.; KB = Kauṣītaki-Br.; SB = Śatapatha-Br.)

東南アジアの宗教学研究

平 井 直 房

去る昭和三十七年二、三月にかけて、アジア財団その他の好意ある援助により、短期間ながら東南アジア十一箇国を訪問する機会を得た。

二月三日羽田空港発、香港(二月三、四日)・インド(四―八日および十三、四日)・パキスタン(八―十三日)・ビルマ(十四、五日)・タイ(十六―十九日)・ヴェトナム(二十一―二十二日)・シンガポール(二十二―二十四日)・マラヤ(二十五―三月一日)・インドネシア(三月一―六日)・フィリピン(六―九日)・台湾(十、十一日)の順路で、全行程わずかに三十七日。一國平均三日というあわたたしさだった。セイロン・カンボジヤ・ラオス等の諸國は飛行機便の都合がつかず、遂に割愛せざるを得なかった。旅程の前半、十六日間は、東京大学岸本英夫教授の随行という形であったが、同教授が多忙のため、タイ國バンコックから予定通り帰國されたあと、筆者は更に単身三週間の視察旅行をつづけた。

(ユネスコ筋の区分によれば、『東南アジア』の西限界はビルマ・マラヤまでであるが、ここでは便宜上インド・パキスタ

ンまで東南アジアの中に入れておくことにする。)

この、いわゆる『岸本ミッション』の目的としては、

(一) 東南アジア諸國の人文・社会科学者ならびにその研究機関についてのアカデミック・マップ作製に必要な情報の収集

(二) ユネスコ東アジア文化研究センター(東洋文庫内)の企画にかかる、この地域の社会階層と動態に関する國際的共同研究に、協力して貰えそうな現地学者との接触

などあったが、われわれに最も重要かつ興味深い仕事は

(三) 國際宗教学宗教学史学会(IAHR)本部からの依頼による、アジア諸國の宗教学研究の实情調査と、各国ごとの宗教学宗教学史關係統一学会の結成促進であった。

アジアを旅して、われわれが痛感することの第一は、地理的な近接にもかかわらず、諸國間の連絡や知識の交換があまりにも乏しいことである。東南アジア・ブームといわれる日本においても、われわれの対外的関心は、もっぱら欧米に向けられて、同じアジアを知ることが極めて薄いのであるが、同様に、東南アジアの人々の学問的関心は、多く欧米諸國に向いていて、隣接國の学者や研究機関の名前すら知らない場合が珍らしくない。そこで、相互の理解と連携のためにもアカデミック・マップの作製が急がれるのである。

ところが、第二の問題として、これを作製するための手がかりは、まずユネスコであるべきだが、この地域諸國のユネスコ国内委員会は、必ずしも日本のそれのような強力なものばかりではない。甚だしいときは、マラヤのように、たった一人の

事務官が兼任で働いている場合さえあって、彼等の好意にもかかわらず、学術面での情報資料の交換は、決してわれわれの机上計算のように、円滑には取り運ばれない実情にある。

そこで第三の問題は、各国のユネスコ国内委員会以外の情報源であるが、勿論、現地には日本大使館や公使館がある。ところが、一説によると、こうした筋よりも、より正確かつ敏速な情報源は、民間商社の出先機関であるという。われわれの場合、特に恩恵を蒙ったのは、アジア経済研究所と米国アジア財団であった。両者とも東南アジア各国に駐在員を置き、学界の実情のみならず社会や経済の動向についても正確な知識を持っている。

第四は、この地域で国際的な学会や共同研究を組織する場合の進め方である。宗教学や社会学に限らず、この地域でそうした企画をする場合、経済援助は、勿論それぞれの政府機関に頼らなければならぬ。新興国家が多いので、経済的実権は政府か軍部に握られている。そして日本と同様、学者はいずれも貧乏で、個人資金では動きがとれない。しかしながら、関係者の人選や仕事の企画・遂行といったことは、政府機関を通して、一向に埒があかない場合が多い。折衝は、直接学者同志の文通に頼らなければ進まないし、会議の招待状は、遅くも一年前に到着しなければ間に合わないという。暑い国ばかりなので、日本人のテンポで事が運ぶと思ったら大間違いなのである。

第五は、国際語、すなわち、国際的な意志疎通の道具としての、英仏語の重要性である。東南アジア諸国は、タイと日本を

除いて、ことごとく植民地だった。この悲しき現実が、逆に国際語習得の差し迫った契機となっていた。しかも、後述する現地人学者のほとんどは、欧米に留学し、英仏語でむずかしい討論をすることに馴れている。このことは特に、日本語で育ったわれわれの、心すべき問題かと思われる。

このたびの旅行を通じて、われわれは昭和三十三年のIAH R 東京大会に出席した学者のいくたりに会い、旧交を暖めることが出来た。

たとえばバクスタンの Sind 大学 (Hyderabad) の A. J. Halepota 教授、インドの International Institute for Advanced Buddhist Studies (Rangoon) の図書館長 Hpe Aung 氏、タイ国 Mahamakut 仏教大学の宗教学者 Sujiv Panyanbhav 教授、インドネシアに新設された State Islamic 大学の宗教学主任 Abdul Mukti Ali 助教授などがそれで、彼等がそれぞれの母国で、この分野の第一線に活躍しているのを知ることが、何よりの喜びであった。

日本を除いた東南アジアは、一般に宗教学の振わない土地である。つまり、この地域の宗教研究者の大部分は、神学者か宗教哲学者であって、宗教学的研究の必要性は、あまり認められていない。しかし最近、そのテンポは遅いけれど、少しずつ若い学者の間に、着実な記述的研究が展開しようとしている。

殊に有望なのは、宗教学周辺の諸科学、すなわち史学・心理学・社会学・文化人類学・民俗学・考古学等の専攻者のうちに、

宗教に興味をもつ学者が出はじめていることである。若しこれら周辺科学者を中心として、神学者・哲学者等を含む小規模な研究グループが彼等の間に発足するならば、やがていつの日か展開して、各国ごとに宗教の科学的研究学会が結成されるのではないか。その時こそ I A H R 本部は、これら諸国の学会を、日本宗教学会と同様、その傘下のメンバーグループとして取り扱えるのであるまいか、というのがわれわれの期待なのである。

香港 は岩山の島である。この小島と、対岸の九龍を合せた猫の額ほどの土地に、現在三百万の人間が住んでいる。白人数は僅かに二万、九十九%以上が中国人である。住む家さえない龐大な難民をかかえ、国境線を距てて中共の鼓動が直かに伝わることの香港の雰囲気は、学的というには、あまりにも激動している。

ここに存在する大学のうち、最も古くかつレベルの高いのは、一九一一年設立の香港大学である。そこには、シカゴとソールボンヌに学び、日本にも住んだことのある Galen Eugene Sargent 教授が、中国宗教史を講じている。ミッシェン・スクリールとしての崇基大学では、シカゴのワッハ教授の弟子だった Noah E. Fehl 教授が連絡の窓口になっている。九龍に一九四九年新設された新亜書院は、錢穆博士を学長とし、北京官話で中国人学生を対象に教えてゐる。United College という大学は、中国から亡命した諸大学の連合体であるが、まだ充実して

はいない。最近、香港大学以外の三大学を合体して New Chinese Univ. を九龍につくる計画が進行している。ともあれ香港の諸大学には、まだ宗教学の講座さえ設けられていない。ただ中共地区に自由に立ち入ることの出来ない現在、香港は中国人の宗教生活をかいま見ることの出来る場所の一つとして、貴重である。

印度 はあまりにも広く、あまりにも複雑である。三億八千万の人口の八割強が印度教徒、一割近くが回教徒という。一九四七年、印度とパキスタンの分離 partition 以来、既に十七年を経過しているのに、庶民の生活は、社会的経済的にあまりにも悲惨である。

学問の世界について言えば、その興隆を妨げる最大のもものは、言語かと思われる。今日なお、この国には百余の言語が使用され、Hindi を国語、Urdu, Bengali など十四の主要地方語を補助語と定めている。東南アジア共通の課題として、ナシヨナリズムの台頭に伴い、国語による大学教育がはじまっているが、問題は今まで西欧語で教えられていた学術用語を、如何に国語に翻訳するかである。印度の場合も、正にそうした生みの苦しみが見られる。

政府公認の大学は三十あり、アカデミックな水準は高い。そこには、印度の諸宗教に関する、あらゆる種類の講座がある。しかし、宗教研究の全体的傾向は、抽象的哲学的分野の研鑽に力点が置かれていて、記述学としての宗教学関係諸学の展開は、依然として途遠しいといった感がないでもない。

首都ニューデリーの南方約百キロに Vrindaban という巡礼の町がある。数年前、この町に東洋哲学研究所を開いている Swami Bon Maharaj を幹事とし、この研究所を本部として、印度の宗教学宗教学会が設立された。しかしこの研究所はまだ著しく小規模であり、国内の関係学者との連絡も、現状では必ずしも円滑とは言えないようだ。

中部印度 Jabalpur のレオナルド神学校では、アメリカ人 Henry H. Presler 教授が、宗教社会学的な地域調査をやっている。ボンノイに近い Poona の Univ. of Poona には、東京大会でお馴染みの Dandekar 教授がサンスクリット学科主任をしている。今秋ニューデリーで開催される International Committee of Orientalists の準備に忙がしいようだ。カルカッタの Indian Statistical Institute も見落すことのできない機関である。そこにはソ連製電子計算機など備え、国勢調査のデータ集計をはじめ、幾多の統計的科学的調査研究がなされている。

パキスタン の社会的経済的状况は、印度と変るところない程度に厳しいものがある。この国全体の就学率はまず十六%、ラホール市内でも二十五%に過ぎない。八千万の国民のうち、回教徒数は東パキスタンで八十五%、西パキスタンになると九十五%に達するという。五つの主要語のうち、アラビア語に近い Urdu が国語に指定されているけれど、印度と同様、大学教育はまだ英語に頼ること多く、国語による学問研究の問題に悩んでいる。

人文・社会科学部門の充実した大学は、東パキスタンに二校 (Dacca, Rajshahi)、西パキスタンに四校 (Panjab, Sind, Karachi, Peshawar) ある。ほかに国民生活に密着した回教の、神学・歴史・法制その他文化一般を研究する国立回教研究所として、次の三箇所がある。

Institute of Islamic Culture (Lahore)

Central Institute of Islamic Research (Karachi)

Dacca Islamic Academy (Dacca)

われわれは前二者を訪れたが、ラホールの所長 M. M. Shariff (パキスタン哲学の父といわれる) も、カラチの所長 I. Q. Qureshi (カラチ大学副学長) も、ともにこの国の有名な回教指導者である。回教関係諸学問の専攻者の間では国際的交流が盛んで、特にパキスタンの場合目立つのは、カナダの McGill 大学回教研究所とのつながりである。

宗教教学はかなり良く展開している。制約の最大なるものは、回教である回教を、あまり客観的批判的に研究することが出来ない点である。それにも拘わらず、宗教教学への意欲は相当なものが見られる。中にもパンジャブ大学の Allama Auadhin Siddiqui 教授と、シント大学 (Hyderabad) の Abulwahid J. Halepota 教授が相提携して、いましきりにパキスタン宗教学宗教学会の創立準備をやっている。

ビルマ は一九六一年末、仏教を国教と定めた。ウー・ヌー首相が選挙の公約を果たしたのである。ところが、それから三月ばかり後、すなわち昨年二月、われわれがビルマを去って十日

後に、軍部のクーデターでウー・ヌー内閣は瓦解してしまった。東南アジアで仕事するとき、こうした政情不安は、常に考慮されねばならない。

人種はビルマ族以外に、シャン族・カレン族などの少数民族が居り、ビルマ語（国語）を含めて八種の主要言語がある。経済的実権はかなり前から軍部が握っているが、米産額年間五百万トンの四割が輸出される国だけに食物には困っていない。総人口二千万のうち、八十七%が仏教徒、他は印度教・回教・基督教の信者。宗教の自由は保証されている。ウー・ヌー政権の下にあって、仏教は小学校から大学まで必修科目だった。現在、仏教がなお国教かどうか不明だが、仏教徒の動きを無視しては、如何なる政治も民心の把握が覚付かないという。仏教徒の男子は一生一度——多く幼年時代に——出家生活を送る。その期間は通常、一週間から三箇月の間である。

ビルマの主な大学は、ラングーン大学とマンダレー大学である。後者は国立、前者は費用の八割が政府支出であるに拘らず私立で、ともに博士課程がない。従ってスタッフは外国に留学し、学位を得て帰らねばならない。宗教学は、まだ講座さえなく、全般的に極めて低調である。このことは、東京大会に参加したこの国の代表が、ほとんど教団人で、学者ではなかったことによってもわかる。

望
だが、こうした中で、*Pe Maung Tin* 博士の存在は大きい。同氏は既に八十余才、パーリー語仏典研究者として世界に知られる碩学で、ラングーン大学長をつとめたこともあり、宗教学

への関心も深い。ビルマで第一線に活躍する学者のほとんどが、その教子である。ラングーンには国立の仏教研究機関として、*International Institute for Advanced Buddhist Studies* がある。最近ハーヴァード大学で宗教学の学位を得た *Sao Hun Hnat Win* 氏が、いまその研究部長をしている。

しかし全体として、この研究所も原典研究や教学中心の傾向が印象づけられる。この国の宗教学的研究の将来は、むしろこの *Win* 氏や、ラングーン大学で極東史を講ずる *Kyaw Thet* 教授、ならびに彼の同僚の若い社会学者・心理学者・経済学者などの活動如何にかかっているのであるまいか。

タイは、周辺諸国のうち、一番安定した国である。食糧事情は、これも米産額の四割を輸出する。二千五百万の人口のうち、九十二%が小乗仏教徒、あとは回教徒（五%）と基督教徒である。仏教は準国教で、寺院数は二万二千、出家者の総数は二十四万といわれる。

バンコックには国立大学が二つある。一つは *Chulalongkorn* 大学で創立が古く、社会科学を含めた文科系一般が特に充実している。他の一つは *Thammasat* 大学で、前者の政治・経済学部が独立して学園をつくった（しかし後にチュラロンコン大学はまた別に政経学部を付設している）。*Chulalongkorn* 大学の *Anuman Rajadhorn* 教授は、言語学と民族学を講じ、故柳田国男先生に似た巾広い知識の持主で、地主神の研究などタイ文化に関するすぐれた業績を出している。

同じバンコックの *Mahachulalongkorn* 大学と *Mahanakut*

大学は、ともに仏教大学で、学生はみな黄衣をまとうている。後者に所属する *Sujiv Punyanubhav* 教授はまた若い僧侶で、パーリー語を最高段階まで修得した権威。宗教学の講座を担当している。この国は日本と同様、ヨーロッパ系の言葉が通じないことである。諸大学の講義は、全部タイ語で行われる。

市内の *Siam Society Research Center* も、考古学・仏教芸術関係など活発な研究活動をしている。所長はオランダ人の *J. Boeles* 博士。米国あたりから研究に来ている学者もある。アジア財団の *Dr. William Klauser* は、イェール大学で人類学・法学を修め、いま北部タイの地域研究に従事している。 *Wat Benchamabopit* といえば、タイ国仏教の「法王」が住み、通称 *Marble Temple* といわれる美しい寺院だが、この境内に仏教研究センターがある。所長の *Foong Srivicharn* 博士は宗教省の *Director General* でもある。この研究所で、いま *Pali-Thai English Dictionary* (全三、四十巻) と、 *Encyclopedia of Buddhist Terms* の編纂が進んでいる。後者は明一九六四年ごろ完成の予定といわれる。

ヴェトナム すなわち南越は、明の時代、中国の支配下にあった。現在、総人口一千二百万のうち、中国系は八十万といわれ、特にサイゴン、百五、六十万人中、六十万が中国系である。これら華僑は、タイの場合とは逆に、中国人としての強い意識を持ち、中国文化を誇りにしている。目下、内戦の進行に伴ない、サイゴン市内には非常事態宣言が布かれ、市外は戒厳令で午後八時以後の夜間外出は禁止されている。

この国には国教はない。新興宗教として、在来のアニミズムと儒・仏・道教などの混合であるカオダイ教が、かなりの勢力を占めている。仏教は中国より南下した大乘仏教の圏内であり、祖先崇拜——小乗仏教に見られない——が広く行われている。他に少数の基督教・回教・印度教徒がいる。宗教学は極めて不振で、宗教学者と言えるほどの人は見あたらない。IAHR 東京大会の参加者も、その全部が教団人だった。

主な大学はサイゴン大学・ユエ大学(ともに国立)・ダラト大学(カトリック)など。研究機関は、 *Institut National des Recherches Historiques* (考古院) など二、三ある。考古院長 *Dr. Truong Bun Lam* は、ベルギーで教育を受けた二十代の有能な青年。 *Vietnamese Association for Asian Cultural Studies & Relation* の会長 *Nguyen Dang Thuc* 教授は、サイゴン大学文学部長をとめる中国系の哲学者。 *Institute of Cultural Affairs* (国立) の所長 *Nguyen Khac Kham* 教授(サイゴン大学ヴェトナム語学科主任)は、ユネスコ国内委員会の事務局長をとめる親日家で、調査研究者の重要な窓口である。 *Society of Indo-Chinese Studies* は、月刊学術雑誌を出し、サイゴンの図書館を持つが、蔵書数は多くない。 *Vietnamese Association for Confucianist Studies* は、儒教の宗教学的研究というより、むしろその政治哲学的研究に重点を置いている。

シンガポール は今から四年前、一九五九年六月に独立した。現人口百六、七十万のうち、華僑が八割を占めて、仏教・

道教が広く行われる。あとは、マレー人回教徒(一割)、タミール地方から移住したインド教徒(五分)など。英人は二万名だが、依然その影響力は強い。

この島の数少ない宗教関係学者に、シンガポール大学中国語・中国文学科主任の賀光中教授がいる。中国文学・哲学の正統を伝える努力のかたわら、唐宋(雅楽)の研究家として世界的に有名な人。この大学には賀教授の収集にかかる充実した中国語図書館があり、日本語文献も多い。

一九五三年、華僑の手で創設された私立の総合大学、南洋大学(Nanyang Univ.)は、また教授陣容が整備の途上にある。

シンガポールの学界事情を知るに必要な人物は、文化省事務次官李紹茂(Lee Siow-Mong)博士で、もと文部省事務次官をとめていた。アジア財団代表者James A. Kokoris博士は、以前岡山のミシガン大学日本研究所で調査研究したことのある人。同様重要な人物である。この土地における宗教研究の将来に備え、宗教学宗教学史への関心を刺戟しようとするならば、シンガポール大学に本部を置くMalaya Historical SocietyのTregoning教授に働きかけるのも一法かと思われるが、同教授が旅行中のため会えなかつた。

マレーは一九五七年独立した。六百三十万の人口中マレー人五十%、中国人三十七%、インド人十一%で、ここでも華僑の激増——殊に都市における——が、微妙な社会問題を投げかけている。

この国唯一の総合大学、マレー大学は、一九五七年 Univ. of

Malaya at Singapore (現在のシンガポール大学)の分校として発足し、昨六二年一月独立した。大学はほかにもう一校、Muslim College Malayaがある(ともにクアラ・ Lumpur)。

国若く、大学も若く、スタッフの大部分は外国人である。たとえばマレー大学マレー研究学科主任教授はオランダ人、印度研究学科は全員印度人である。回教は国教で、マレー人の生活の全分野に深く滲透し、各州のサルタンが回教法にもとづいた強い権限を行使する。

マレー大学には宗教学科がないが、宗教学研究に興味を寄せる学者が多い。回教研究学科主任 Mohammad Abdul Rauf 教授(回教法・回教文学・人類学など担当) Muslim College Malayaの学長でもある) Ungku Abdul Aziz 教授(経済学科主任) Dr. Hamzah-Sendut (人文地理) Dr. J. D. Fordsham (史学科所属、仏教および中国中世史) Dr. Mohammad A. K. Zaki Badawi (心理学) Dr. S. Husin Ali (マレー地域研究) Dr. Ismail Nawab (マラビヤ文学) などがその主な人々で、過半数は中近東回教国の出身である。

すでに現役ではないが、もと Univ. of Malaya at Singapore の教授で生粋のマレー人である Zainal Abidin bin Ahmad 博士("Zaba"という筆名で知られている)は、マレー語・マレー文学・人類学の権威で、マレー文化における回教の影響に詳しく。

首都クアラ・ Lumpur に、The Interfaith Cooperation of Malaya があつた。この会長 Dato Zainal Abidin bin Haji

望

展

Abbas は学者ではないが、宗教関係学者への影響力は強い。もしこの人物がマレーの宗教学会設立のイニシアティヴをとるなら、諸外国出身者の寄せ集めである学界も、案外良くまとまるのではないかと、というのが Raut 教授の意見だった。

インドネシア は、幾多の政治的・経済的・社会的問題を抱え、旅行者も楽ではない。八千三百万の国民の八割以上が回教徒で、回教が準国教の地位にある。広く、二百余の地方語や方言がある。インドネシア語(マレー語)を国語とし、ジャワ・スンダ・マズラ語などの地方語が補助語となっている。国語教育が盛んで、大学の授業は法学部(オランダ語)以外ごとごとくインドネシア語である。

研究機関も多い。わが国の学術会議に相当する Council for Sciences of Indonesia (インドネシア語の頭文字をとって MIPI と呼ばれる)が活発な仕事をしていて、日本にも留学したことがある Dr. Arifin Bey が学界情報の重要な窓口の役割を果たしてくれる。

一九六〇年、シヨグシヤカルタの State Islamic College と、シヤカルタの Government Religious Training School が合体して、State Islamic Univ. が新設された。この大学は宗教省の管理下にあり、シヨグシヤカルタの本校以外に、六箇所の分校を持つ。IAHR 東京大会に出席した Abdul Mukti Al-Indonesia 支部の創設のため動いている。

しかしこの国の宗教学研究は、まだ未知数というほかない。

宗教学者の数はあまりにも微々たるものである。われわれの希望は、むしろその周辺諸科学者の側にある。たとえば馬淵東一教授と親しいインドネシア大学文学部長 R. M. Sutjipto Wirjosparto 教授(民族学・文化人類学)のような人物がそれである。インドネシアに近く創設される宗教学関係の国内統一学会が、Sutjipto 教授と協力して、左記学者をそのメンバーに加えることが出来れば、そのアカデミックな水準は、かなり高いものになるのではないかと期待される。

Gadjah Uda Univ., Jogjakarta:

Prof. P. J. Zoetmulder, Faculty of Letters

Hasanudin Univ., Makasar:

Prof. Tobing, Faculty of Letters

Udayana Univ., Denpasar(Bali):

Prof. I. B. Mantra, Faculty of Letters

Airbanga Univ., Malang:

Mr. Soewito, Faculty of Education (F. K. I. P.)

Univ. of Indonesia, Rawamangun, Djakarta:

Prof. Tjau Tjoe Som, Faculty of Letters

Prof. Poerbatjaraka, Faculty of Letters

Mrs. H. Soebadio, Faculty of Letters

Archaeological Service, 12, Dj. Kimia, Djakarta:

Dr. Soekmono

Dr. Buchari

フュリッシュン は一九四六年七月独立した。二千万をこえる

人口は四十三の主要部族に分れるが、その九割はマレー系といふ。マニラ周辺の土語であるタガログ語が国語になつてゐるが、これ話す人は二十五%しかなく、タガログ語を含めて八種の土語と八十種を超える地方語が使用される。この国の農業人口は、今でも七割以上あり、Barrioと呼ばれる原始的な聚落の居住者は七十六%に及ぶ。

フィリッピンの西歐化は著るしい。国民の四分の一は英語に通じ、大学の授業はすべて英語で行われる。文化的指導者たちの英語は、彼等の国語より遙かにうまい。上流階層はスペイン語も話す。

住民の大半(八十三%)はカトリック信者である。近年はプロテスタントの伝道も進み、また新興宗教(マナロを指導者とするイグレシア・ニコクリスト。信徒数二百万と称する)も盛んである。ミンタナオ島には、マレー系の回教徒が多い。しかしながら、諸宗教の間には、後述する相互連絡機関もあり、かなり友好的な雰囲気である。

この国の主要大学は、唯一の国立大学 Univ. of the Philippines (マニラ郊外の Quezon City) をはじめとして Ateneo de Manila Univ. (Quezon City), Univ. of Santo Tomas (Manila), Feati Univ. (Manila), Araneta Univ. (Rizal), Silliman Univ. (Dumaguete City), Xavier Univ. (Cagayan de Oro City), Univ. of San. Carlos (Cebu City), Central Philippine Univ. (Iloilo City) である。

宗教学の講座は、各大学ともまた開設してゐない。この分野

に興味を持つ学者も、多くはない。ただ、注目に値するのは Bugnio Religious Acculturation Conference である。これは、鉱業家 Wilson 氏の寄附金により一九五八年創立された Interfaith group で、会員約百名。会員中に多くの社会学者・人類学者を擁するので、IAHR 関係の呼びかけをするのに最適と思われる。一九六一年度の会長(任期一年)は Philippine Sociological Society の会長で Ateneo de Manila Univ. の社会学者人類学科主任をつとめる Frank Lynch 教授だった。

言語学・民族学におけるマニラ大学の Phil Cecilio Lopez 教授の名は、あまりにも有名である。同じ大学に Graduate School of Arts & Science の Dean である Ricardo R. Pascual 教授(哲学)や、極東の宗教と歴史を専攻する Josefa M. Saniel 助教授がいる。人文・社会科学に関する最良の情報源である Dr. Roman Hermanno は、マニラの National Science Development Board の Division of Social Science & Humanities の部長をつとめる。

この国には二つの歴史学会が並立して、また合同に至らなう。それらは

- Philippine Historical Association, Quezon City (President: Prof. Nicolas Zafra)
 - Philippine Historical Society, Manila (President: Prof. Antonio M. Alip)
- である。

中華民国(台湾)はいま一千万の人口を擁し、依然、中共と

の対立から生ずる複雑な政治的社会的問題の渦中にある。山岳地帯の高砂族など少数の原住民を除けば、大部分が中国系移民で、福建語が最も広く使われる。また、全住民の三割は、その出身地である広東省山地の客家語を話している。三十台以上の人々には日本語も良く通ずる。

戦後、学校教育は北京官話で行われることになった。大学は六校で、台北に国立台湾大学（旧台北帝国大学）・政治大学（南京から移動した国立大学。社会学系なし）・師範大学、台中に東海大学（プロテスタント系）・中興大学、台南に成功大学（工学専門）がある。

宗教は、一般中国社会と変るところなく、儒・仏・道教が同時存在している。（たとえば台北市龍山寺は、仏殿の背後に更に神殿をもち、天上聖母を主神とする道教の神々を祀っている。）

この国の大学にも、宗教学関係の講座は見られず、宗教学専攻者が少ない。殊に、昨年の胡博士の逝去は、大きな打撃だった。しかし周辺科学の領域に、宗教研究に関心を抱く一群の学者がある。筆者の訪問した台湾大学について言えば、社会学系主任教授陳紹馨氏（東北大学出身）は都市社会学・民俗学の専攻。陳奇祿教授（一高出身）は、ニューメキシコ大学で文化人類学を講じたこともあり、資料室を運営している。農業経済史の李添春教授は戦前、総督府企画の台湾宗教調査に参加した。

だが残念ながら、学界一般に、宗教の科学的研究に対する要請が見られる訳でなく、小研究グループ結成の機運もまだ熟し

ていないことは淋しい。世界の宗教学者と手を携える研究組織の実現には、なお若干の年月が必要でないか。そうして宗教学宗教史を含めたこの国の学問の興隆に、出来る限りの援助と協力を惜しまぬことが、われわれに托された責任でもあることが痛感される。

菅博士に答う

カール・マイケルソン

本誌第一六八号に紹介された下リウ大学組織神学教授
カール・マイケルソン著 *Japanese Contribution to
Christian Theology* に対する菅田吉氏の批判（第一
七二号所載）を読まれたマイケルソン氏より、次の様
な手紙が来ましたので、掲載致します。

今日私は、私の本の中における菅教授の扱い方に対する菅氏
自身の批判を載せた「宗教学研究」を入手しました。即日当大学
院の金氏にこの批判を読んでもらいました。私は自分の本の弁
護をするつもりは毛頭ありません。（尤も、どなたかが、その
弁護に立上って下さるならば、心強く思うでしょうが……）

菅教授御自身も荒っぼいという言葉を使っておられますが、
氏が私の著書を扱われる仕方にも、荒っぼい点があります。例
えば、菅氏はその批評の全部を、氏の著書に対するいくつかの

私の文章に棒げ、私のそこで犯した失敗によって私の著書全体が、無価値なものとなっているかの如くにいわれるのは、乱暴であります。又、私が菅氏を理解していない事を、私の日本語に対する無知に結びつけ、それが大学生のレポートやジャーナリスティックな描写にみられる様なものでしかないから、そんな大それた事はやらない方がよいとまで申されますが、これも又、乱暴千万です。こうした言葉はすべて、私が著書の中でいわんとしている所を、ミスしています。米国の神学者は、大学生やジャーナリストのものであっても、それが日本神学の説明であれば、たとえ少々ピンボケの見解であっても、これをよみたく思うのであります。そうでなければ、我々と日本の神学者とは、互いに何の接触もないわけです。全然無知であるよりは、少しは誤解があるうともその危険を犯すべきです。

ただ、氏の論文中、実に乱暴だと思われるのは、氏が繰返し私の誤りを主張されているが、私の評価の中にある見方にはちっともふれて居られぬ点であります。氏が、波多野氏に対する自らの解釈の弁解に、波多野先生からの私信の引用をもち出されているのは、全くいただきかねます。又、「理論的」と「論理的」の間に、おっしゃる様な大きな違いがあるのでしようか。氏は私が、バルトの『宗敎哲学』に言及している事を述べ、それが引用のカッコの中に入れてあるのを、氏は、自分がバルトの『宗敎哲学』を扱ってはいないのだから、といって、その理由を訊しておられる。これは全くこじつけであります。何故なら、事実、菅氏は、バルトをその神学的宗敎哲学の論中

に用いているからです。私が、この題をカッコの中に入れたのは、書物を引用したという意味ではなく、普通用いられるとは違う意味に使ったことを指摘したからであります。その事は、私が註の中で、特に、これらの用語がバルトのものではないとことわってある点に御注意下さい。

最後に、一番ひどい乱暴さは、まるで私が、菅氏の著書の解説をやったかの如くに、菅氏がふるまって居られる点であります。私はむしろ神学と哲学の関連の問題に関する日本人神学者の貢献を解説したのであります。菅氏が、自分の著書をめぐる論議を、私の論旨のより大きなコンテクストの中におかれるならば、必ずや氏は、その見解を私が誤解しても、あれ程に御立腹なされずにすんだのではなかったでしょうか。私の考察の対象は、菅氏の見解ではなかったのです。更に「学問的良心」や、主張される私の解釈の不注意は、それ自体一つの学問上のファウル・プレイにすぎないし、神学や哲学の問題においては、事實は非常に見分けにくいので、解釈がその本質をなすのです。事実の欠陥の上に私が立言せざるをえなかった点をやつつけようとなさるよりも氏はむしろ、解釈の問題に入られるべきであったのです。——中略——

私はこうした誤解の危険にもかかわらず、なおもこれらの方の存在を米國に紹介する勞を惜しまぬものであります。

一九六三年二月四日

Karl Jaspers : Der philosophische Glaube
angesichts der Offenbarung, 1962

田 丸 徳 善

周知のごとくヤスパースは、すでに一九四八年の小著に『哲学的信仰』という表題を冠して、そのなかで、この概念に簡潔な表現をあたえることを試みた。本書は、そこに素描された主題を、ふたたびとりあげて、一そう詳細に(約五六〇頁)展開したものであって、いわばかれの宗教哲学の、かなり完結的な形での叙述ともみることが出来る。

それでは、いうところの「哲学的信仰」とは、なにを意味しているのだろうか。ヤスパースにとって宗教は、端的にいえば、人間存在の根源(Ursprung des Menschseins)にかかわる問題にはかならない。生物学や心理学、さらには社会学等の対象である人間、すなわち世界のなかの一つのものにすぎない人間でなく、自由な、考える存在としての人間——主体的な「実存」としての人間が、みずからの根源について問うとき、そこに宗教的な次元がひらけるとされるのである。その問いとは、「わたしは一体どこからきたのか。そして、わたしという

存在は、そもそも何者であるのか」との問いである。このような、究極的な問いがとわれるとき、時間・空間的な現象の世界のなかにおかれた、有限な存在としての人間は、そのよってきたる根源としての存在そのもの——「超越者」にふれるのである。しかし、このように、有限な主—客対立の世界をこえて、その根源へむかう働らきは、ヤスパースによれば、哲学(＝超越的思惟)にほかならない。したがって、それによってひらけてくる宗教的な次元もまた、「哲学的」信仰(ないし「理性信仰」とよばれる。いわばそれは、人間が真に自己にめざめるとき、それにもなつて必然的に現前してくるごとき信仰——そのかぎりでは、人間性一般に根拠をもつ信仰といってもよいであろう)。

以上のように性格づけられた哲学的信仰は、なによりもまず、「啓示」(また「啓示信仰」、ないし単に「宗教」ともよばれている)に対立した概念である。このばあい、いわゆる啓示が、さしあたつて、伝統的な形のキリスト教の意味でもちいられていることは、いうまでもない。いずれにせよそれは、特定の祭祀団体としての教会にその地盤をもつものであって、ドグマとして表現され、教会の権威によって保証される。それゆえ啓示信仰は、人間性一般とはべつの歴史的根源からくるものであり、そのかぎり、哲学的信仰とは一種の緊張関係にたつものである。「啓示信仰と理性信仰とは、それ自体、対極的に対立したものでありつつ、また、たがいに他とふかくかかわりあったものでもある」(本書一〇〇頁)という言葉は、この意味

で、本書の行論の基礎をなす大前提といつてもよからう。このことは、さらにいえば、すでに本書の表題そのものに、明白に言いあらわされていることでもある。序文に指摘されているように(八頁)、“Der philosophische Glaube und Offenbarung”ではなく“Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung”という表現がことさらに選ばれたところに、右のような両者の対極性が暗示されているのである。

そしてヤスパースは、この対立の一方の一方がわに意識的に身をおいて、そこから語ろうとする。すなわち、人間の実存的自由と理性とに信頼する哲学的信仰の立場にたつて、ともすればそれらを否定しがちな啓示信仰にたいし、前者の正当性を擁護するとともに、その必要性を強調しようとするのである。ある箇所では、おどろくべき直さをもつて、つぎのように言っている——「わたしは啓示というものを信じないし、また単なる可能性としても、自分でしっているかぎり、今までもけつして、それを信じたことはなかった。」(三五頁)しかしこれは、かならずしも、教会の主張するような啓示が、まったく不可能であり虚偽である、といおうとするのではない。むしろかれは、啓示への信仰が、それを信ずる当事者ないしその集団にとつて、無制約的に妥当することをみとめる。それは、この意味の「他人にとつての可能性」として、真剣にかんがえらるべきものである。のみならずそうした啓示信仰は、それを成立させてきた特定の社会・文化にとつては、その歴史的な根拠をあたえるものであり、無視されてはならない、ふかい真理を蔵するも

でもある。しかし、このようにそれぞれその歴史的正当性をもつ特定の啓示信仰が、それだけで唯一絶対のものとなされるとき、それは根本的に誤つたものとなる、というのである。哲学は特殊な啓示をのりこえる。

要するにヤスパースの立場は、すでに前著『哲学的信仰』のなかにも明確に提示されているように(1)、一方であたえられた歴史的な宗教(このばあいキリスト教、ないし、いわゆる「聖書宗教」)のふくむ真理内容をあらたに獲得しつつ、他方その絶対化・権威化をしりぞけ、それを哲学的信仰に還元しようとするものといつてよい。伝統的な宗教、ないし神学のがわからぬは、このような立場は承認されないのが普通である。それは、みずからの主張する啓示をうけいれるか、または無信仰かという、あれかこれかの選択をもつて迫ってくる。しかし、哲学的信仰の立場からすれば、このような二者択一こそ、じつは誤つたものなのである。なぜなら、すでにのべたように、特定の啓示なしにも、人間がみずからの存在の根源にめざめるとき、そこに生じてくる信仰——人間性一般に根ざす信仰が可能だからである。このような、啓示から独立した自由な信仰が、ヤスパースのめざすものにほかならない。かれは、一方では単なる合理主義やニヒリズムという、宗教否定の勢力とたたかいながら、しかも同時に、正統的な神学にも従属しない、独自の立場をつらぬこうとする。リクールも指摘するごとく、ヤスパースは、教会的信仰か無神論かというような、両極端にはしりがちな現代の精神的状況のなかで、けつして安易ではない中間のみ

ちを行こうとする、数すくない思想家の一人ということができ
る。その意味でかれは、また、理性の立場の代弁者ともいえよ
う。

二

以上によって、本書の根柢となっているヤスバースの立場は
あきらかにされた。そこで、つぎに、この哲学的信仰が具体的
にはいかなる内容のものをかみなければならぬ。前もって
いうならば、それは、いわゆる「暗号解説」において成立つもの
にはかならない。

およそいかなる思想体系においてもそうであるように、この
場合にも、それを構成する一々の要素は、けっして単なる概念
のよせ集めではない。それらは、たがいに内的に連関しつつ、
一つの有機的な全体をなしている。ましてヤスバースにとつて
は、哲学的信仰は、精神のある特定の作用のごときものではなく、
人間の自覚としての哲学のさいごの到達点をなすのである
もの。この意味では、かれの思想の全体が哲学的信仰につながる
ものであり、かれの哲学はそのまま宗教哲学であるといつても
過言ではない。(3) じじつ本書でも、いままで『哲学』(一九三
二年)、『真理について』(一九四七年)の二つの主著をはじめ、
数おおくの著作のなかで取扱われてきたあらゆる主題がふ
たたびとりあげられており、さながら、ヤスバース哲学のあら
ゆるモチーフの reprise——その総決算のごとき観を呈してい
る。つぎに、その内容をかんとんに概観してみよう。まず、本

書の構成を图示すると、左のごとくである(三八頁以下参照)。

序論

第一部 信仰と教会の歴史——啓示

信仰をめぐる諸概念

第二部 理性認識—信仰認識のふる

い二分法にかわる科学—哲

学—神学の近代的三分法

第三部 哲学的基礎知識(包括者の

諸様態)

第四部 暗号の本質

第五部 暗号の国における闘争

第六部 今日の人間の解放と自由

第七部 哲学的信仰と啓示信仰との

出邁いの可能性

歴史的事実
と概念につ
いてのオリ
エントテーシ
基本的思
惟態度へ
の導入

哲学的基礎
知識の確認

暗号の本質、内容の解
明とその超越

現代の状況への反省

第一部においては、まず、問題の成立の由来をあきらかにす
るために、予言者からはじまって、古代・中世のキリスト教会
を経、近代にいたる西洋精神史が、手みじかに概観される。こ
こでは啓示の概念、それと結びついた教会の組織や権威などの
問題が、客観的な歴史の事実として分析される。

第二部。ヤスバースは、すで(4)にいくつかの箇所、近代科学
の内蔵する重要性を指摘してきた。かれによれば近代科学は、
つねに個別的な対象にむけられた、方法的で確実な認識とし
て、世界史のうえでもまったくあたらしい、重要な事件であ
る。しかし、科学が真にその学問性をたもつところでは、それ

はかならず、みずからの限界についてのするどい自覚を伴う。学問の意味についての問いは、学問みずからによって答えられない。しかも、こうした学問の厳密性、純粹性をあくまでもつらぬくことによって、哲学はかえって、個別科学とはことなり、他方また啓示信仰からも独立した、みずからの独自性を獲得するとされる。まったくことなつた種類の真理をめざし、ことなつた方法にもとづくがゆえに、哲学と科学とはかえって離れがたくむすびつのである。

第三部では、こうした哲学の本来の内容をなすものとして、「包括者」の概念が展開される。「包括者」は、『理性と実存』（一九三五年）においてはじめて導入されていらい、ヤスバースの体系のなかに中心的な位置をしめるにいたつたものである。⁽⁵⁾ 包括者とは、主―客に分裂した有限な現象が、そこで現象する「場」「空間」にはかならない。そしてかれによれば、この包括者は、すべての哲学の共通の前提でもある。「すべての哲学は、じつは包括者の哲学であった。……私の基本思想は、一見あたらしくみえるだけにすぎない。」⁽⁶⁾ だから、歴史的には、きわめて多様な形で考えられてきた包括者を、一つの非完結的な体系にまとめることによって、文化・伝統を興にする人びとのあいだに、共通の理解・伝達の可能性がつけられる。それが「哲学的基礎知識」とよばれるのも、このゆえである。ただそれは、学問の領域におけるような、普遍的で確実な認識という意味での知識ではなく、それと、主体的にのみ妥当する実存的真理との中間にあるものである（本書一四九頁）。

以上のような予備的な操作のうちに、第四部と第五部において、「暗号」(Chiffre, Chifferschrift)の本質と諸形態とが論じられる。この部分は、分量からいっても本書ゼンたいのちようど半分をしめ、その核心をなすものである。「暗号」の概念は、すでに『哲学』（第三卷一二八―一二三六頁）、『真理について』にもでてきているが、ここでは、一部分まえの論述をうけつぎつつ、それがあらたな観点から再構成されている。

ヤスバース特有の、この難解な概念は、なにを意味するのであるうか。それを理解するためには、さきに「であきらかにしておいた、かれの基本的な立場を想起してみることが必要である。すなわち、哲学的信仰は、なによりもまず、啓示信仰への対極としての役わりをになうとされた。前者の立場からは、教会の権威によって保証され、確固不動の真理とされるドグマを、そのままうけいれることはできない。哲学的信仰にとっては、ドグマもまた、宗教的真理の一つの形態——「暗号」にすぎないのである。暗号はドグマ・啓示に対応するものでありながら、後者のごとく固定化され絶対化されることなく、「超越者の不確かな言葉」(schwebende Sprache der Transzendenz)としての、その本来の多義性のままにうけいられるのである。

このように、成立宗教の啓示をも「一つの暗号として、いわば再解釈することによって（本書三七頁）、哲学的信仰はその内容を獲得する。しかし、これらの歴史的啓示のほかにも、人間性そのものの本質に根ざす暗号が存する。「死」「争い」「苦」

「罪責」のいわゆる限界状況がそれである。これらは、人間をみずからの根源にめざめさせることによって、宗教への道をひらくのである(三四頁)。さらに厳密にいえば、しかし、およそ存在するもので暗号になりえないものはない。めざめた実存にとつては、すべての事物はかくれた宗教的次元をもつのである。超越者は一切の存在をつうじて語りかけるのである。

右のような基本的視点から、本書の第五部は、暗号を三つのグループにわかつて詳論している。超越の暗号(神)、内在の暗号(自然、歴史、ロゴス)、実存的状況の暗号(ここでは、限界状況のうち、とくに罪責―悪の問題がとりあつかわれる)がそれである。そしてこれらの暗号は、超越への不確かな通路しかあたえないものとして、さいごにふたたび否定され、止揚される。このことは、ヤスパースの哲学をつらぬく、強烈な超越(Transzendieren)の志向の一つの例証にほかならない。

さいごの第六部と第七部とは、以上のようなものとしての哲学的信仰が、今日の状況のなかで、いかに具体化されるかの問題をとりあつかう。すでにのべたところからもあきらかなように、それはある特定のエートスを要求する。なによりもまず、哲学的信仰は、啓示信仰のごとくドグマや權威とはなりえない(一一〇頁)。それは、客観的な保証をもつ啓示信仰とはことなり、自由な人間の自覚と、相互理解をおしてのみ、実現される。この意味で、それはまた「人間の可能性への信仰」とも、「伝達(Kommunikation)への信仰」ともよばれるのである。⁽⁸⁾

これまでわれわれは、主として本書の叙述にもとづき、同時に関連あるほかの著書をも参照しながら、ヤスパースの「哲学的信仰」の輪廓を描きたすことをこころみた。いうまでもなく、ここに取扱われているのは、一つの哲学的思想であつて、実証的な宗教研究の結果のごときものではない。したがつてそれは、本来それをうけとる者が、おなじ思惟とともに遂行することによつてのみ、真に把握しうる性質のもので、中立的規準によつてはかりうるものではない。とはいふものの、それは、表現された一つの哲学的思想であるかぎり、やはり、ある程度の客観的な連関のなかにおいて理解しうることも、否定できない。たとえばそれは、さしあたってはさいきんの西欧精神史の、そしてさらには一般思想史の枠のなかで、理解しうるものである。そこで、さいごに、ヤスパースの宗教哲学をこのような問題設定の枠のなかでみるとき、興味あるとおもわれる二、三の点を指摘して、本書の理解に資することにした。その一は、哲学的信仰と啓示信仰との対極性の問題であり、他は「暗号解説」の思想についての問題である。

一、すでにくりかえし強調してきたように、ヤスパースは、哲学的信仰―啓示信仰(ないし哲学―宗教、哲学―神学)という対極性を前提し、そのうえにたつて、みずからの立場を選びとつている。この対立が、近年の(とくにプロテスタント)キリスト教神学のなかで、「理性と啓示」の問題として論議され

てきたことは、周知の事実にぞくする。究極的にはこれは、普遍と個別との関係という、形而上学的な問題に帰着するものといえよう。

ここで、問題をうきぼりにするために、いろいろの面であれと共通点をもつもう一人の重要な、現代の思想家——ティリッヒをとりあげ、対比させてみよう。なぜなら、ティリッヒにおいても、哲学—神学の一致と相反ということが、中心的重要な性をもつ問題だからである。じじつティリッヒは、みずから好んで「哲学と神学との限界」にたつことを標榜し、ときに「一般的啓示」の可能性について語りさえする。しかし、主著『組織神学』のなかでは——つまり、宗教哲学者としてでなく、神学者として語るときには、かれはやはり、特定の歴史的啓示の立場にかえり、「自然神学」の可能性を否定する⁽⁹⁾。これはティリッヒが、哲学—神学の問題性を意識しながらも、結局は、「神学的円環」のなかから発言しようとしているからにほかならない。そしてそのかぎり、ちょうど逆の極から語っているヤスパースと、よい対照をなしている。

しかしこれは、じつは、なにも近年になってはじめて生じた事態ではない。それは、ある意味で、西欧の思想史をつうじて流れている、一つの基本的なアンチノミーでもある。この問題は、たとえばカントにおいても、すではっきりと意識にのぼっていた⁽¹¹⁾。カント以前の神学の枠内においては、それはいわゆる自然神学—啓示神学、ないし *revelatio generalis—revelatio specialis* の問題として論じられてきたものである。そしてカ

ント頃からあと、宗教哲学が独立してから、それは多かれ少なかれ、ドグマと權威にもとづく啓示（神学）にたいして、ある批判的な姿勢をとりつづけてきた。こうした点からみれば、ヤスパースの「哲学的信仰」は、右のようなない伝統から生じた、同一のテーマの一つのバリエーションであり、「理性神学の一つの等価物」（リクル⁽¹²⁾）であるともいえる。ただこれは、いわば形式的な面からみればあいであって、内容的にはそれは、ふるい自然神学に特徴的な知性主義とはかなりことなっていることは、いうまでもない。このことは、「暗号解読」が実存を地盤として、否定の媒介においてのみ行なわれる点からも、あきらかである。

二、このようにして、第一の点の考察は必然的に第二の問題へとつながってくる。すでにのべたように、「暗号解読」は、ヤスパースの宗教哲学（『哲学』ではそれは、伝統的用語法にしたがって、「形而上学」とよばれている）の中核をなす重要なものである。哲学的信仰にとっては、まず成立宗教のシンボルが⁽¹³⁾、ついで人間存在の一般的性格としての限界状況が、そしてさらにはすべての存在が、暗号—超越者の語りかける言葉となりうるのである。

ヤスパースのなかで、「超越者」（*Transzendenz*）の語がしばしば用いられていることは、しかし、なにか超自然的なものが意味されていると解されてはならない。かれによれば、われわれがおかれている現実の世界は、けっしてそのみで完結した、絶対的なものではない。それは「現象」にすぎない。しか

しました、第二の、背後の世界のようなものが存在する訳でもない(三二—三三頁)。存在が暗号となるということは、人間がよりたかい自覚に到達する——「実存」になることによつて、自己と事物との根源が、突如としてかれに「透明」(transparent)になることである。超越者とは、いわば、すべてがそこからよつて来る、現実のよりふかい次元であるともいえよう。

このように、この世の事物をよりたかい光においてみるという「暗号解読」の思想が、ある点で、通常の認識にたいし別にあたらしいものを附加しないが、すべてのものを神において、「永遠の相の下に」みるスピノザの直観知に、一脈あい通ずるものをもつことはたしかである。そしてこの意味では、かれの思想のなかには、ある神祕主義的な、グノーシス的ときえいえる要素がふくまれている、といつても誤りではない。じじつかれが、もつともつよく影響されているとみられるカント、ケルケゴール、ニーチェ、ウェーバーのほか、かなりしばしば、またプロチノス、ブルーノ、スピノザ、シェリングの名を引用している事実も、右の推測に多少の根拠をあたえるものである。⁽¹⁵⁾

しかしまた、ヤスバースの解釈にあたって、この点だけを強調しすぎることは、一面性におちいる危険をとまなう。というのは、かれのうちには、まさにこれとは逆の解釈をゆるす、一連の Denkmotiv が存しているからである。たとえば、ある批評家によれば、ヤスバースは「形而上学的知……ヘレニスティック・グノスティックな要素……ギリシヤ哲学の考えられた神

……にたいして、聖書宗教本来の信仰体験⁽¹⁶⁾を擁護しようとするものであり、その思想の源泉は、神の形像化をしりぞけるユダヤ的・超越的思想のうちにあるとされる。

注意ぶかい読者は、右に引用した評言が、ある特定のシェーマを暗黙の裡に前提していることに、ただちに気づくであろう。それは、一方ではギリシヤ的「神祕主義的」内在的存在論的、そして他方ではユダヤ(キリスト教)的「反神祕主義的」超越的「非存在論的」を、それぞれ等置し、たがいに対立させて考えるシェーマである。こうした類型的把握の仕方は、周知のごとく、ブルンナーの Die Mystik und das Wort (1924, 2A.) いらひ、ヨーロッパ思想界(とくにプロテスタント圏)の常識になった観があり、とくに神祕主義への不信をひろめるのに、大きな役割りをはたしたものである。

このようなシェーマがはたして適切かどうかは、ここでは一応さておくとしよう。⁽¹⁷⁾いずれにせよ、ヤスバースの「哲学的信仰」が、単に「近代的グノーシス」とのみは片付けられないこと、そしてかれの思想のなかに、それとならんで、神の具象化を否定するユダヤ的なモチーフがつよく働いていることを指摘する点では、さきのレーベンシュタインの観察は、きわめて当を得ているといわざるをえない。じじつ、ヤスバース自身も、「聖書宗教」が(西欧)⁽¹⁸⁾哲学の一つの源泉であることを、くりかえし認めている。

このように、かれのいう哲学的信仰が、靜的な観照として理解されたかぎりの神祕主義とおなじでないことは、さしあた

り、二つの面から例証することができる。まず、理論的な面では、この信仰の中核である「暗号解説」は、けっして、完結した、存在についての知にはなりえないものである。それはつねに「挫折」し、超越者の言葉はあらわれては再び消滅する。このことは、主体のかわでは、一つの暗号にとどまらず、つねにそれを超越していこうとする志向と対応するものである（本書三八五—四二八頁「すべての暗号の彼方」）。この志向は、『哲学』（第三巻第二部）では「形式的超越」（das formale Transzendieren）とよばれていたが、後期の著作では、『哲学的基本操作』（philosophische Grundoperation）とか、『転回』（Umwendung）（本書一三二頁以下）とかよばれるようになっていいる。この超越の作用は、一種の *theologia negativa* ということができるが、しかもそれが、どこまでも主体の実存の体験に基礎をおき、それと平行するものとされるところに、その特色があるといえる。⁽¹⁹⁾

つぎに、これと対応して、いわば実践的な面において、「暗号解説」を特徴づけるものは、その歴史性である。右にのべたように、それは客観的な知識として固定されず、つねに浮動するものであり、くりかえし主体的に実現されなければならぬ。したがって、その真理はつねに歴史的存在である（一六九頁以下）。暗号をつうじての超越者の認知は、無時間の空間のなかでおこるのではなく、かえって具体的な時間のなか、現実の世界のなかのみ、遂行される。この点では、暗号をつうじて超越者にふれることを志す「哲学的信仰」は、存在についての思

弁としての神祕主義のみならず、また、世界からの逃避としてのそれにも、対立したものである。このように、信仰の立場からする現実の肯定ということは、すでに最初から、ヤスパースの思想をつらぬいてなされている、一つの基本的な態度でもある。⁽²⁰⁾そしてそれは、かれによれば、主として聖書宗教に由来するところの、すぐれて西欧的な一つの精神的特質であるときれる。世にあって世をこえ、他の実存との伝達のうちに自己を実現する——こうしたエートスのうちに、「哲学的信仰」は、その実践的帰結を見いだすのである。

三、以上われわれは、ヤスパースの宗教哲学の思想を、形式・内容の両面から検討し、そのさいとくに、それを構成しているギリシヤ的—ユダヤ的、神祕主義的—聖書的なそれぞれの思惟動機、およびそれらの交錯を、不完全ながら説明しようとした。これは、いうまでもなく、西欧思想史の枠のなかでの考察である。しかし、さきにのべたごとく、さらにすすんで、それを一般思想史の枠のなかで——とくに東洋思想との連関において検討してみることも不可能ではない。このことは、ヤスパース自身が、近年のヨーロッパ哲学者のなかでも例外的に、東洋思想につよい関心をしめしていることからも、ますます必要であると思われる。

そのばあい、とくに中心となるのは、仏教ないしそれにつながる思想であろう。この点については、すでにいくつか先学の士⁽²³⁾の業績もあるが、たとえば、ヤスパースにおける「超越」（Transzendieren）の論理と空観（とくに「八不中道」の Dia-

Leitik)、「包括者」の概念と「無」(西田哲学における「無の場所」など)、「信仰」における主—客超越的な要素と東洋的智の思想、「限界状況」を中心とする Anthropologie と「苦」等々、を対比させることは、興味ある課題であらう。ただ、これらの設問は、現在の段階では、筆者のたんなる予想であって、その詳細な論究は今後の研究にまたなければならぬ。また、これらの点に立ち入ることは、本稿の任務の範囲をこえることとなるので、ここでは、問題を指摘するにとどめて、筆を擱ぐにとする。

註

- (1) Vgl. Der philosophische Glaube, 1948, Vierte Vorlesung
- (2) Paul Ricoeur: Philosophie und Religion bei Karl Jaspers (in P. A. Schlipp, hrsg.: Karl Jaspers, 1957) S. 604, 605, vgl. S. 775f.
- (3) Vgl. Søren Holm: Jaspers' Religionsphilosophie (Schlipp op. cit.) S. 658, vgl. S. 637, 775, 67
- (4) 以下の註に於いた論述については、たゞを註 Vom Ursprung und Ziel der Geschichte, 1949, II Teil I などを参照。ヤヌスに於ける学問性 (Wissenschaftlichkeit) の理解は、ヤヌス・ヌーメーのゆかり影響がみとめられる。
- (5) Vgl. z. B. Von der Wahrheit, S. 47—222, 602—709; Einführung in die Philosophie, 1950, Dritte Vor-

lesung usw. の註に於けるこの註述については Gerhard Knauss: Der Begriff des Umgreifenden in Jaspers' Philosophie (Schlipp op. cit.) S. 130—163; Heinrich Kuittemeyer: Philosophie der Existenz, 1952, Wien, S. 329 ff.

高坂正顕『キェルケゴールからサルトルへ』一九四九年、弘文堂、二二—頁以下を参照。

- (6) Von der Wahrheit S. 191
- (7) Vgl. Philosophie Bd. III S. 168
- (8) Der philosophische Glaube, 1948 (Fischer Ausg.) S. 66, 44
- (9) この問題は、かれの思想をたゞにおよぼすものであが、とくに主題的な取扱いは、この箇所に見られた。cf. P. Tillich: The Protestant Era, 1947, pp. 83—96; Systematic Theology Vol. I, pp. 18—28. ヘルマン・ヤヌスとの類似性については、vgl. Søren Holm op. cit. S. 659 u. a.
- (10) ヘルリックに於けるこの動搖の問題については、この註を参照。Motive und Struktur der Theologie Paul Tillichs (in: Neue Zeitschrift für Systematische Theologie, Bd. III. 1961) S. 11f., 33f.
- (11) 拙稿「カントにおける神学と宗教哲学」(「宗教研究」一七〇号、三〇—三二頁)に、またより詳しくは、「カントに於ける理性と啓蒙の問題」(「大正大学哲学年報」

近刊予定)を参照。

- (12) Paul Ricoeur op. cit. S. 622; I. M. Bochenski: Europäische Philosophie der Gegenwart, 2.A., 1951, S. 192; 本書一〇九頁参照。

- (13) シンボルと暗示との関係については vgl. Von der Wahrheit S. 1041 u. a.

- (14) Ethica, Pars II, prop. 44 Cor. II, vgl. Paul Ricoeur op. cit. S. 615

- (15) Vgl. Paul Ricoeur op. cit. S. 615, 622 ヤスバースが、信仰においては、主体と客体とが同一であり、両者が包括者のなかにおいて現前する(本書四九、一四二頁)といっていることも、この見方を支持するものといえる。そしてこの線をたどって行けば、かれを新プラトン主義者とする解釈も可能である。そうした解釈の例として、I. M. Bochenski loc. cit.

- (16) J. I. Loewenstein: Das Judentum in Jaspers' Denken (Schlipp op. cit.) S. 396 Anm. 20

- (17) 卒直にいうと筆者は、このようなテーゼにはそのまま同意することができない。とくにこの立場が、神祕主義をただちに「内在的」とすることには、多くの疑問がある。たしかに神祕主義には、いわゆる unio mystica (におひる)とく、そうした傾向がなくなはなう。しかしまた、他方、そのなかにはじつに、存在の超越的根拠と主体とのあいだの、埋めがたい巨離の意識が

生きているのも事実である。神祕主義が、非常にしばしば *theologia negativa* をともなうて現われることが、このことを証示する。この *Distanz* の意識は、*Identität* への志向とともに、神祕主義の本質をなすものである。神祕主義的宗教の古典的な例である Upanisad の “*Tat tvam asi.*” とならんで、“*Neti, neti*” が用いられることは、偶然ではなう。

このようにみるならば、この否定神学が超越的志向を意味するかぎり、神祕主義とユダヤ的・聖書の宗教性とは、すくなくともこの点にかんして、形式的一致の可能性をもつわけである。じじつレーベンシュタインも (loc. cit.)、同時に『死にいたる病』のなかのキェルケホールの語を引用しつつ、*theologia negativa* がギリシャ的なものとユダヤ的なものとの結合体の役割りを果たしていることに論及しているが、これは極めて示唆にとんでいれると思われる。

———ここで、ことさらにこの問題にふれたのは、それが、あとで言及するヤスバースと東洋宗教(それは、多くの学者の認めるごとく、いっばんに神祕主義的色彩のつよいものといえる)との比較の問題に關連があるからにはかならない。

- (18) Vgl. z. B. Der philosophische Glaube (Fischer Ausg.) S. 77ff. 本書 passim

- (19) Vgl. Paul Ricoeur op. cit. S. 622; Adolph Lichtig-

feld: Der Gottesbegriff in Jaspers' Philosophie
(Schlipp op. cit.) S. 670

- (20) かれの哲学の出発点をなすとみられる Die geistige Situation der Zeit, 1931 において、すでにこのことははっきり示されている。そこでは哲学的実存のあるべき姿は“aus der Welt”ではなく“in die Welt”として性格づけられ、“geschichtliche Einsenkung”が要求されている (S. 199ff.)。同一の態度は、『哲学』(Bd. II S. 321, vgl. S. 272 u. a.)では“Mystik にたがする Ethik”として論じられており、このテーマは、その後いろいろな変形をたつと、かれの著作のいたる所で取扱われている。

- (21) Vgl. Vom Ursprung und Ziel der Geschichte, I Teil 6; Vom Europäischen Geist, 1947 usw. のように、歴史意識が、聖書宗教、したがってまたそれに基礎づけられた西欧精神の一特質であることは、数多くの学者・思想家によって指摘されてきた (Max Weber, Fr. Heiler, Tillich, Bultmann, Toynebee, Hessen usw.)。それを一応みとめるとして、はたしてそれが西欧にかぎられたものかどうか、問題とされるべきであろう。また、このような歴史意識の強調そのことを、近代における西欧精神の自覚の問題として、再検討することも必要と思われる。

- (22) ヤスバースは、すでに『歴史の根源と目標』におい

て、世界史の概観を企図し、『哲学入門』においては、附録で、ごくかんたんながら東洋思想に言及しているが、その一般哲学史ともいうべき Die grossen Philosophen, 1957 では、仏陀、龍樹、孔子をより詳しく論じている。

- (23) ヤスバース・峰島旭雄訳『仏陀と龍樹』一九六〇年、理想社、一九五頁以下の「あとがき」参照。ここには玉城康四郎「ヤスバースと仏教」のほか、この問題に関する現在までの論著のいくつかが収録されている。

執筆者紹介

原田敏明 東海大学教授

中野幡能 大分県立芸術短期大学教授

大須賀潔 立教大学教授

風間敏夫 東京大学印度哲学科卒

平井直房 国学院大学助教授

田丸徳善 東京大学助手・大正大学講師

会報

○常務理事会

日時 昭和三七年一月一日(土)

一三・〇〇時—一四・〇〇時

一、文科系学会連合 昭和三八年年度研究論文集に収載するた
めの梗概論文として、学会より左記のものを推薦すること
を決定した。

武藤一雄著『神学と宗教哲学との間』

昭和三六年七月 創文社刊

○理事會

日時 昭和三八年一月一八日(金)

一八・〇〇時—二〇・〇〇時

一、次期學術大會開催校の件

第二一回學術大會のさいの會員總會の決定にもとづき、
接渉の結果、富山大學に決定した旨、本部事務局から報告
があった。期日は一〇月六日(日) — 一八日(火)の予定。

一、九学会連合の研究活動参加の件

五月一八日(土) — 一九日(日)に予定された九学会連
合大會の三つの共同課題(1、日本の美、2、共同調査を
つなぐもの—回顧と展望、3、日本の地域性)を検討した。
その結果、このすべてに発表者をたすこと、その具体的人
選は会長、古野および池上両理事に一任することを決定し
た。

また本年度夏からはじまる下北半島共同調査には、主と
して東北大學關係から参加者を委嘱することを決めた。課
題としては「下北における集團祭祀の綜合研究」を取りあ
げる予定。

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附記します。

Various Types of *Miyaza* (宮座)

Toshiaki Harada

Miyaza is usually defined as the cult-group of a Shinto shrine. However, not every shrine has an affiliated *Miyaza* organization. Originally, only the tutelary deities of local villages were called *Miya*, the shrine. Accordingly, *Miyaza* is the cult-group of a village shrine whose proper function consists in a common administration of the ritual performances of the tutelary deity.

Such being its proper nature, there can be in principle only one *Miyaza* organization in each village. In other words, it is a social group based on local principle. It is not rare, however, that in the course of time a local community be transformed into a kind of kinship organization. This is especially the case with the *Miyaza* where its members become privileged within the village community. Where the membership has thus become a hereditary privilege, it is usually called *kabu* (株 literally meaning stock) or *suji* (筋 literally meaning sinew).

Thus, there are among *Miyaza* groups some which are primarily based on the principle of local affinity, and others based on the hereditary principle. Generally speaking, the latter may be regarded as derived from the former.

The Syncretism of Ancient Shinto and Buddhism

—On the Origin of *Hachiman* (八幡) -Cult—

Hatayoshi Nakano

The present paper makes an attempt to trace the origin of the *Hachiman*-deity out of the syncretism of various religious trends centered around the northern part of Kyushu. Originally the *Hachiman*-deity was the tutelary deity

of the *Usa* (宇佐) Clan arising out of the naturistic beliefs of the province. This cult was then influenced by the divinatory practices of the *Nakatomi* (中臣) Clan and by the Buddhistic beliefs of the *Hata* (秦) Clan. Thus the "strange shaman of Kyushu Province" (豊国奇巫) mentioned in the ancient records came into existence. In the process of spreading into the folk, these shamans gradually assimilated the Buddhist beliefs and became a kind of shaman-priests. At last, there emerged also among the members of the *Usa* Clan a group of such shaman-priests who were later known under the name of *Nimmon-bosatsu* (人間菩薩).

In the meantime, the *Usa* Clan made a league with the *Hata* Clan and undertook a common project of irrigational constructions in the *Yawata* (八幡) District in the northern part of Kyushu. Parallel to this, they established a common cult of the Deity of *Yawata*. After the *Taika Reformation* (大化改新) in the 7th Century, by which the Japanese state was centralized to a considerable degree, an increased contact between the northern Kyushu and the *Yamato* (大和) province was established and the Deity of *Yawata* became identified with the deified Emperor *Ojin* (応神).

After this, the two cults: those of *Yawata* and of the shaman-priests of *Usa* were brought together. By this syncretism, the female deity worshipped by the shaman-priests of *Usa* was given the place of the mother deity of the *Yawata*.

In this way, the cult of *Yawata* Deity was established who was later renamed *Hachiman* (八幡).

Christianity and Philosophy
—On the place of Philosophy—

Kiyoshi ŌSUGA

In modern times Christianity had to vindicate itself against the impact of

scientific view of the world and the life. In the course of it, Christianity had lost itself into that against which it was vindicating, and had become a philosophy of life. In recent, especially after the First World War Christianity rediscovered and reaffirmed itself as a historical religion, revealed by Jesus Christ and his Church. This rediscovery gave rise to the so-called theologism which denied any stand of philosophy in Christianity. But if philosophy has its proper role and place for human living, it is the same as in Christianity which solely depends upon revelation. So, in this paper, I should like to find out what is the role and place of philosophy through the analytic examination of Christian existence. (For reference, see also No.169 of this magazine)

An Interpretation of the Buddhist Theory
of Non-Ego of Five Elements
With Reference to *Samkhara*

Toshio Kazama

The meaning of the term *samkhāra* in the Pali Canon is difficult to determine. However, since it may be regarded as a central concept originally introduced by the Buddha, it is of utmost importance for the understanding of the Primitive Buddhism to clarify its connotation. For this purpose, the present paper makes an attempt to examine the nature of the Five Elements Theory in terms of the historical development of the concept of *ātman* before the Buddha.

Yājñavalkya, the most important thinker in the *Upaniṣad*, said that there is no *sanjñā* after death, and that *ātman* means *viññāna-ghana*. *Sanjñā* is the consciousness aiming at the satisfaction of empirical desires, whereas *viññāna* designates the function of discrimination and hence of abstraction. The former is derived from the *kāma* of man, and the latter culminates in the grasping of

metaphysical ideas. In a sense, these two may be regarded as the fundamental conception of the *Brāhmaṇa* and the *Upaniṣad* respectively, and the transition from the former to the latter corresponds to the historical development of Indian thinking from the *Brāhmaṇa* to the *Upaniṣad*. In the *Brāhmaṇa*, self-perfection by means of rituals (*ātma-saṁskṛti*) is required as the necessary condition for attaining immortal life after death. In the *Upaniṣad*, however, *ātman* in the sense of *viññāna* or *prajñāna* was transformed into a metaphysical concept.

The Buddha, by reflecting upon this historical development, came to conceive *saṁkhāra* as a function of an individual person. In its consequence, he was led to the theory that the Five Elements do not contain any Ego.