万葉人の宗教

竹園賢了

序
一、自然神　二、天地の神
三、現人神　四、儀礼
五、「斎ふ」態度　六、呪術
七、霊魂観念と他界観念　八、仏教の影響

序

万葉集は、四世紀から八世紀中頃までの各種の人々が、自分らの生活体験の中からほと走り出た卒直な感情をよんだ歌集であるから、人間の内奥の境地である宗教心もありのままに表現されている。特に抒情歌は真実の感動を表わしているので、この傾向が著しいが、叙景歌でも自然の景勝を直観したままをよんでいるので、そこに固有の宗教であるナチュリズムの傾向が見られ、思想歌には当時の知識人が外来思想を摂取してよんだものがあるから、外来宗教の理解の様子を知ることができる。しかも約半数の二千三百六十九首は製作年代が明らかであるから、(一)これによつて万葉人のもつていた民族宗教の変遷や外来宗教摂取の程度を知ることができると思う。

しかし万葉集は歌集であつて、宗教に関しては偶発的に表出された歌が入つているだけであるから、これによつて

万葉人の宗教を包括的に見ることは困難であり、又この歌集には貴族、知識人、官吏等の所謂一部上層階級の歌が多く、東歌や防人の歌のような庶民のものは少いから、これによつて直ちに当時の宗教の全斑を推すことも無理であろう。

万葉集に関する各方面からの研究書は汗牛充棟、今更蛇足を加える余地もない程であり、又私の意図する宗教の面についても、西村真次氏の「万葉集の文化史的研究」、松村武雄博士の「万葉集における宗教、神話」(二)、原田敏明氏の「万葉集と宗教信仰」(三)等があるけれども、私は特に固有宗教と外来宗教との接触の面から万葉人の宗教を考察し度いと思う。

さて我が国固有の民族宗教は、一言にしていえば農業生活に基くナチュリズム（自然儀礼）であつたから、山川、海、大地、太陽、風雨、稲米等が宗教の対象となつていた。後にはこれらの自然から遊離して而も自然を支配する霊魂の観念、更にそれが自然とは独立した存在となつた神祇の観念が生じ、所謂アニミズムの段階になつて、これらを「かみ」と称した。この様な自然神が氏族によつて祀られると、氏神とか産土神となつて氏族の社会生活と密接な関係をもつた守護神となり、夫々異る人格性をもつて来た。又その氏族の生業に応ずる職能神ともなつた。

他方社会集団が統一されて、強大な国家が成立して来ると、諸氏族のもつ守護神や伝承が統一整理せられて神々の系譜関係や秩序が定まり、それらが朝廷のもつ神々の組織や神話体系の中に編入されて、次第に原始宗教が国民的宗教 national religion へとまとまつて来る。崇神天皇の頃、天照大神を笠縫邑に祀つたとか、八十万群神を祀り、天社、国社、神地、神戸を定めたとかいうのはこの統一の過程を物語るものであるが、この様な国民的宗教を外来宗教と区別するため神道と称したのである。大宝元年の神祇令（大宝令中）の制定はこの国民的宗教の一応の完成と見ることが出来る。しかし国民的宗教は政治的にまとめられたものであるから、原理的には原始宗教と異るものではな

かつた。

万葉の時代は以上の様に国民的宗教として統一された時代であつたが、本質は原始宗教の延長であつた。しかし万葉人の知識や教養に基いて神の観念は進歩したものが現れていた。このことを記紀に現れている「ち」「たま」の観念が万葉では「かみ」の観念に揚棄されていると見る学者もある。(四) このような国民的宗教が公の立場で行われていたけれども、農業民族の原始宗教としての切実さは無くなつていた。特に万葉人の大部分は上層階級であつたから、農業生活とは関係がないので、この様な国民的宗教にも関心がなかつた。僅かに恋愛の成功、旅行の安全などを望む個人的宗教として、その一斑が行われ、諸種の卜占の如き呪術までも行われた。この様な点から万葉人の宗教信仰は原始宗教の段階に止まることが多く、その残滓を多分にもつていたとも云われている。(五) しかし神の観念については可成り進歩したものをもつて来たが、勿論これは一般に祀られた神についてではなかつた。

一、自然神

山を神と見るアニミズムは万葉に最も多く現れている。大和時代の文学の特質は山であるとさえ言う人(六)もある位で、山は万葉人の宗教的情操をそそる大きな力をもち、しばしば神としてよまれていた。先ず香具山は鴨君足人の「天降りつく天の香具山」(巻三、二五七)とか、或は「天降りつく神の香具山」(巻三、二六〇)等とよばれていた。三諸山(三輪山)は古代から尊ばれた山であるから、万葉の中によまれることも多かつた(巻一、一七、一八、巻七、一一一八)が、とくに「三諸の神」(巻九、一七七〇)とも呼ばれていた。又高市郡の神奈備山を神と見た代表的な歌は巻十三の三二二七の長歌であるが、その他「神奈備の三諸の山」(巻十三、三二二八)とよんだり、「三諸の神奈備山」(巻三、三二四、巻九、一七六一、巻十三、三二六八)、「神岳の山」(巻二、一五九、巻九、一六七六)等とも

よんでいた。

筑波山を丹比国人は「二神の貴き山」（巻三、三八二）と呼び、族人は西峰を男の神、東峰を女の神（巻九、一七五三）と称し、高橋虫麿は筑波の神を「この山を領く神の昔より」（同、一七五九）とか、又西峰を男の神（同、一七六〇）と称している。富士山を赤人は「神さびて高く貴き山」（巻三、三一七）、虫麿は「霊しくも坐す神かも」「やまとの国の鎮とも坐す祇かも」（同、三一九）と称している。又家持の越中二上山の歌にも「ふりさけ見れば神故か許多貴き山故や見が欲しからむ」（巻十七、三九八五）と称し、同じく立山の歌にも「皇神の主宰き坐す新河のその立山に……」（同、四〇〇〇）「立山に降り置ける雪を常夏に見れども飽かず神からならし」（同、四〇〇一）とある。右の歌に和して大伴池主も「朝日さし背向に見ゆる神ながら御名に負ばせる白雲の千重を押し別け天そそり高き立山……」（同、四〇〇三）「立山に降り置ける雪の常夏に消ずてわたるは神ながらとぞ」（同、四〇〇四）と称している。

これらの山は古くから一地方又は一国の鎮護の神として崇拝されていたが、万葉人はその山の雄大壮厳な偉容に接した神秘感や威厳感から、神と呼んだのである。

河川も同様に神と見られることが多かつた。人麿が吉野川をよんだ歌に「川の神も大御食に仕え奉る」（巻一、三八）「山川もよりて奉れる」（同、三九）とあるが如きである。

海の神が島国民族に重んじられたのは当然であつた。海神が人格化されて、その神のもつ玉についてよんだ歌（巻七、一三〇一―一三〇三、巻十五、三六二七、巻十九、四二二〇）もあり、海神の龍宮の話が浦島の歌によまれている（巻九、一七四〇）。この海神に航海の安全敏速を祈つたのも尤もで、「入唐使に贈れる歌」（巻九、一七八四）その他の歌（巻十二、三二一七）に海神に敏速な航海を祈つている。この海神の観念は住吉の神を祀ることに最も明ら

かに現れている。天平五年入唐使に贈つた作者未詳の歌（巻十五、四二四五）や同十年石上乙麿が土佐に配流された時の歌（巻六、一〇二〇）、天平勝宝三年多治比土作の歌（巻十九、四二四三）には住吉の大御神に、平けく早く帰し給えと祈つている。防人の歌（巻二十、四四〇八）にも親や妻が無事に待つていてくれるようにと住吉の神に祈つている。

風雨の神は龍田神、広瀬神として朝廷から国家的に祀られ、風雨の順調を望み、その暴威をさけるために祈願されていたが、万葉人が個人的な立場でこの神に関心をもつたのは、花が風で散らぬように（巻九、一七四八）とか、雪を降らせよ（巻二、一〇四）とか祈つた位で、農業民の切実な請雨の祈願の如きはなかつた。

雷神には著しい恐怖感を抱き、とどろきの止むことを念じた（巻十一、二五一三、二五一四、巻十四、三四二一）。このような神を必ずしも超人間的とは考えていなかつたので、風雨の神に雪を降らせることを命じたり（巻二、一〇四）、雷神も天皇の威勢（怒り）に及ばぬ（巻十九、四二三五）と詠んだりしていた。

邪神という観念もおぼろげにあつた。記紀に描かれている様な邪悪の神とまでは行かないが、果実の結ばぬ樹には邪神が憑くと考えていたこともある（巻二、一〇一）。「ちはやぶる」とは猛威を振う邪悪の神に対する修飾から、後に神に冠する枕詞になつてしまつたのである。(七)

以上の様な自然神は人格性もおぼろげであるから、その神々に対する万葉人の態度は対人的と思われる点もあつた。又彼等はこれらの自然神が一面古代人の農耕生活や漁撈生活から発生した神であることをすつかり忘れていた。

二、天地（あめつち）の神

けれども万葉の歌人が希望をこめて祈つた神は、最も多くは天地の神であつた。天地の神とは今迄に述べて来たあ

らゆる自然神の総称である。天地の神を天の神、地の神を指すとか、天地の間にある神を指すという人もあるが、何れも文字に拘泥した説明に過ぎないと思われる。自然神の総称であるから、神々の集合的呼称でもあり、又一神であるかに思われることもある。しかも天地の神と呼ぶ時には、自然神と言うよりは、むしろ観念的な意味の神であつた。従つて幾分知的或いは倫理的属性をもつていた。この点が天地の神の特性であり、自然神と異る点である。万葉人はこの神に対して大部分は恋の成功、旅行の安全を祈つていた。原田敏明氏は天地の神は万葉人の知的遊戯で生れた神と言われるが、(八)知的遊戯とは観念的という意味と解したい。以下歌について見よう。

先づ恋愛について天地の神に祈つたのは笠金村が聖武帝三香原行幸の時、娘を得た歌に「……天地の神祇こと依せて敷妙の衣手易へて……」(巻四、五四六、神亀二年)とあり、笠女郎が家持に贈つた歌に

天地の神し理なくばこそ吾が念ふ君に遭はず死せめ(巻四、六〇五、天平年間)

同類の歌として、中臣宅守が狭野の茅上娘子と通じた歌に

天地の神なきものにあらばこそ吾が思ふ妹に逢はず死せめ(巻十五、三七四〇、天平十三年)

又大伴駿河麻呂の歌に

思はぬを思ふといはば天地の神も知らさむ辺礼左変(巻四、六五五、天平年間)

或る作者未詳の歌に

蜻蛉島日本の国は神からと言挙せぬ国然れども吾は言挙す天地の神も甚吾が念ふ心知らずや……吾が恋止まめ(巻十三、三二五〇)

同様な歌に

菅の根のねもころごろに吾が念へる妹に縁りては言の禁も無くありこそと……天地の神をぞ吾が祈む甚も術な

み（巻十三、三二八四）

天地の神を禱りて吾が恋ふる公い必ず逢はざらめやも（巻十三、三二八七）

同じく作者未詳の歌に

いかにして恋ひ止むものぞ天地の神を禱れど吾は思ひ益す（同、三三〇六）

天地の神をも吾は禱りてき恋とふものは曾て止まずけり（同、三三〇八）

或る娘子の歌に

天地の神を祈ひつつ吾待たむ早来ませ君待たば苦しも（巻十五、三六八二）

或る防人の歌に

天地の神に幣置き斎ひつついませ我が夫我をし思はば（巻二十、四四二六）

次に旅行や航海の安全については石川足人の遷任を餞けした作者未詳の歌

天地の神も助けよ草枕旅行く君が家に至るまで（巻四、五四九、神亀五年）

等とあり、憶良の好去好来の歌では、海路の平安を祈るため「天地の大御神等」と呼びかけている（巻五、八九四、天平五年）。穂積老が佐渡に配せられて行く時の歌に

天地を歎き乞ひ禱み幸くあらばまた還り見む志賀の韓崎（巻十三、三二四一、養老六年）

成る防人の歌に

天地の神を祈りて幸矢貫き筑紫の島をさして行く吾は（巻二十、四三七四、天平勝宝七年）

等とある。その他、天地の神に天皇を守護するようにと祈つたこともある。藤原宮役民の歌に

やすみしし吾大王高照す日の皇子あらたへの藤原が上に食国を見し給はむと都宮は高知らさむと神ながら思ほすな

べに天地も依りてこそあれ……（巻一、五〇、持統七年）

又家持の陸奥国産金を賀した長歌に「……天地の神相納受ひ皇御祖の御霊助けて……」（巻十八、四〇九四、天平感宝元年）とあり、笠金村が聖武帝吉野離宮行幸に随つた時の歌に「……玉葛絶ゆること無く万代に斯くしもかもと天地の神をぞ禱る恐かれども」（巻六、九二〇、神亀二年）とあり、中臣清麿の歌に

我が兄子し斯くしきこさば天地の神を乞ひ祈み長くとぞ思ふ（巻二十、四四九九、天平宝字二年）とある。憶良が愛児を亡くした時の歌にも「……天神仰ぎ乞ひ禱み地祇伏して額づき……」（巻五、九〇四、天平五年）等とある。

又天地の神は人生の条理を正しく守るとも考えていた。人生の大不幸に当ると、この条理を守る神さえ無いかと悲歎していた。例えば妻を亡くした時の悲しみの歌に「天地の神は無かれや愛しき吾が妻離る……」（巻十九、四二三六）や旅行中に妻を亡くして「……乾坤の神し恨めし……」（巻十三、三三四六）とよんでいる如きである。

以上によつて天地の神の観念を見ると、「天地の神し理なくばこそ」（巻四、六〇五）「天神仰ぎ乞ひ禱み地祇伏して額づきかからずもかかりも神のまにまに」（巻五、九〇四）「天地の神も甚吾が念ふ心知らずや」（巻十三、三二五）「天地の神なきものにあらばこそ」（巻十五、三七四〇）「天地の神は無かれや」（巻十九、四二三六）「乾坤の神し恨めし」（巻十三、三三四六）等の場合、天地の神とは人生の条理を守り、これを左右し、人間の心を知るという知的、倫理的属性を持つた神と考えている。ここに神の観念に著しい発展を見ることが出来る。又天地の神と呼ばずとも、社に祭る神も知的属性をもつと考えていた歌もある。(九) 例えば

思はぬを思ふといはば大野なる三笠の社の神し知らさむ（巻四、五六一）

思はぬを思ふといはば真鳥住む卯名手の社の神し知らさむ（巻十二、三一〇〇）

の如きである。

この様に知的、倫理的属性をもつ神に、万葉人の個人の最大の願望であつた恋愛の成功、旅行の安全等を祈つたのであつて、この様な天地の神の観念は、呪術的儀礼を捧げていた原始的な自然神や神話に語られる人格神のような観念とは大いに進歩したものと見なければならない。しかもこの天地の神についてよんだ歌の大部分が上記括弧内に示した年代の如く、奈良朝の前後であることを見ると、この頃次第に神の観念が知的、倫理的属性をもつように発展したと見ることが出来る。或る学者は前記の「天地の神し理なくばこそ」の句の「理」という字に重点を置いて、ここに神の理の思想が集結していると見て、この点に神道思想の成立を見ると云われるが、(一〇) 神道思想の成立とまでは行かずとも、「天地の神」と呼ぶ時には、特に自然神や人格神の観念を越えた知的、倫理的属性の現れていることが多いと思う。

三、現人神

自然神に対して他方人間を神とすることは古代日本では稀であつた。アストンは、神道では自然神の信仰に比べて人間神の崇拝は稀で、記紀、延喜式においても非常に少く、古い神々の中で顕著な神に人間神はないと断言している。(一一)

一般に未開社会では、集団の統率者は社会的価値と威厳とをもつているために宗教的対象となることが多く、特に彼等が祭司を兼ねることによつて神聖視されている。この意味でフレーザーは国王の呪術的起原を説き、(一二) 国王が人神となることが未開社会に共通であつたというが、我が国の古代でもこのことは妥当する。古代に天皇が集団の統率者であると共に祭司を兼ねたことは、天照大神が神を祭る機能を果たしていた神話や神武天皇が鳥見山に神を祭つたこ

と、その他歴代の天皇が代表的に祭祀を行つたことによつても明らかである。祭司を兼ねることによつても天皇が神聖視され、神と見られるようになり、所謂人神となるのである。その人神を、特に現実の人間であることを強調するの余り、現人神と称したのであるが、この人神の観念は勿論自然神の観念とは異るものであつた。人神は現実の人間であるから、自然神のもつおぼろげな人格性を持たず、従つて神話も生まず、祭祀されたこともなかつた。この点からアストンの説のように、自然神と同様な性質をもつ人間神はなかつたことになるのである。

この様な現人神の観念は、強固な国家が組織されて、天皇の政治力や、威厳が強大になつて来ると、祭司を兼ねた神聖性よりも却つて権力の偉大さのために益々強くなる。特にその側近者や直接の奉仕者の間にはこの観念が強くなつて来た。万葉集の中でもこの種の人々がこの観念を歌の中で強調している。中には天皇だけでなく皇子までも神と称していた。又現人神の威厳を強調するの余り、普通の人間とは違つた能力をもつと考えていたこともある。ここでその例を拾つて見ると、天皇が世を安らかに統治するという意味から「やすみしし我大王」（巻一、三八、五二、巻二、一五五、一五九、二〇四、二六一、巻六、九一七、九二三、九二六、九三八、一〇〇五、巻十三、三三三四）、或は「高照す（光る、輝る）日の皇子」（巻一、四五、五〇、五二、巻二、一六二、二〇四、巻三、二六一）と称し、又神としてふさわしい行動をするという意味から「神ながら神さびせす」（巻一、三八、四五）と称している。超人間的能力をもつという意味からは

王（おほきみ）は神にしませば天雲の五百重が下に隠りたまひぬ（巻二、二〇五、弓削王子に対して）

皇は神にしませば天雲の雷の上に虚するかも（巻三、二三五、天武天皇に対して）

王は神にしませば雲隠る雷山に宮敷きます（同或る本、忍壁皇子に対して）

皇は神にしませば真木の立つ荒山中に海をなすかも（巻三、二四一、長の皇子に対して）

皇は神にし坐せば赤駒の匍匐ふ田井を京師となしつ（巻十九、四二六〇、天武天皇に対して）

大王は神にし坐せば水鳥の多集く水沼を皇都と為しつ（同、四二六一、同）

等の歌がある。この外に天皇を「遠つ神」（巻一、五）「生れましし神のことごと」（同、二九）「天皇の神の尊」（巻一、二九）等とも称している。

万葉人は以上の様な現人神の観念をもつていたが、この観念の故に天皇の絶対神の観念があつたとか、(一三) 天皇に絶大な霊能を感じたと見る人もあるが、(一四) 現人神という観念からは到底絶対神や霊能の観念を見出すことは出来ない。むしろ側近者が天皇の偉大な権威に対する尊敬の念から発露したものであつた。従つて万葉集の中でも特に偉業を残した天皇・皇子に対してのみ奉つた呼称であり、しかも一部の側近者だけが歌によんでいるのであるから、在来の自然神とは大いに異る観念であつた。

四、儀　礼

万葉人の神の観念は以上のようであるが、彼等が祈願をこめたのは自然神や天地の神であつた。この祈願には儀礼を伴つていた。儀礼はまつりと称して、古代では公の立場で集団的な祈願を捧げるために行われたのであつたが、万葉人は個人的な祈願を捧げるための個人的儀礼を行つていた。天平五年十一月大伴氏の氏神をまつつたとき、大伴坂上郎女がよんだ歌はまつりの様子をよく語つている。

ひさかたの天の原ゆ生れ来る神の命奥山の榊の枝に白香つけ木綿とりつけて斎瓮を忌ひ穿り居ゑ竹玉を繁に貫き垂り猪じもの膝折り伏せ手弱女の押日取り懸けかくだにも吾は祈ひなむ君に逢はじかも（巻三、三七九）

木綿畳手に取り持ちて斯くだにも吾は祈ひなむ君に逢はじかも（同、三八〇）

右の二首は恋歌であるが、神のまつり方を叙した歌として万葉集の中では注目すべき歌である。これを見ても古代のまつりの様式と殆んど同様で、賢木の枝に神が宿るものとの考えから、この木に神を迎え、この木の枝に麻緒を飾りつけ、酒壺を据え、斎戸を地上に据えて、竹を切つて玉の如くに緒に貫いたものをこの斎戸に垂れ、獣の如くに膝を折つて礼拝したのであつた。或は木綿(ゆふ)を編んだものを手に持つて神をまつつたのであつた。(一五)

万葉人が個人の祈願を捧げる場合、家の中、庭の中、船の上、旅行の途次等随所でまつりを行つた。自分の家で祭壇を設けてまつつた時にも、右の様なまつり方と似た方法をとつていた。例えば石田王卒去の時の丹生王の歌に

……わが屋戸に御諸を立てて枕辺に斎瓮を居ゑ竹玉を間なく貫き垂り木綿樧肘に懸けて天なる左佐羅の小野の七符菅手に取り持ちてひさかたの天の川原に出で立ちて禊ぎてましを……（巻三、四二〇）

大伴三中が丈部龍麿の自殺を弔つた歌に

……垂乳根の母の命は斎瓮を前に坐ゑ置きて一手には木綿取り持ち一手には和細布奉り平らけく幸く坐せと天地の神祇を乞ひ禱み……（巻三、四四三）

及び憶良が愛児を亡くした時の歌に「……為む術の為方を知らに白妙の手襁を掛け真十鏡手に取り持ちて天神仰ぎ祈ひ禱み地祇伏して額づき……」（巻五、九〇四）とあり、遣唐使の出発を見送つた或る母の歌に「……竹珠を繁に貫き垂り斎戸に木綿取り垂でて斎ひつつ我が思ふ吾子真幸くありこそ」（巻九、一七九〇）とある。この外に恋人のために「……斎瓮を斎ひ堀り居ゑ竹珠を間なく貫き垂り天地の神祇をぞ吾が祈む……」（巻十三、三二八四）「……倭文幣を手に取り持ちて竹珠を繁に貫き垂り天地の神を吾か乞ふ……」（同、三二八六）「……木綿襷肩に取り懸け斎瓮を斎ひ堀り居ゑ天地の神祇にぞ吾が祈む……」（同、三二八八）などとある。

又斎戸を寝床のそばに置いたこともあつた。坂上郎女が家持の越中守赴任に贈つた歌に

草枕旅ゆく君を幸くあれと斎瓮すゑつ吾が床の辺に（巻十七、三九二七）

とある。これと同類の歌に、家持が防人の悲別の心を痛んでよんだ歌にも「……事し畢らば恙はず帰り来ませと斎瓮を床辺にすゑて……」（巻二十、四三三一）とあり、又防人の歌に「……父母を斎瓮と置きて参出来にしを」（同、四三九三）等とある。以上は個人的なまつり方であつた。

木綿、白香等を奉ることは、神をまつる儀礼に不可欠のことであつた。幣を置く、懸ける等というのはこの様な布、麻絲の類を奉ることであつて、これ丈でも神をまつる儀礼と見なされていた。「幣取り向けて早還り来ね」（巻一、六二）「神の社に我か掛けし幣は賜らむ妹に逢はなくに」（巻四、五五八）「恐の坂に幣奉り吾はぞ退る遠き土佐道を」（巻六、一〇二二）「木綿懸けて祭る御諸の……」（巻七、一三七七）「木綿懸けて斎ふこの神社……」（同、一三七八）、「吾幣奉り斎ひてむ早還りませ……」（巻十二、三二一七）「礪波山たむけつ神に幣奉り」（巻十七、四〇〇八）「玉ぼこの道の神たち幣はせむ……」（同、四〇〇九）「国々の社の神に幣帛奉り」（巻二十、四三九一）「天地の神に幣置き斎ひつつ」（同、四四二六）「周防なる磐国山を越えむ日は手向よくせよ荒し其道」（巻四、五六七）などとあつて、旅行中でも幣袋を携行して神に幣帛を捧げて安全を祈つたのであつた。

五、「齋ふ」態度

この様な儀礼を行う時の彼等の心的態度は「斎ふ」という言葉で表わされていることが多い。「斎ふ」とは潔斎すること、物忌みすることを指すのであつて、心身を清浄にして神の守護を得、災禍を免れることを目的とした宗教的態度である。従つて神聖感がその中心をなしている態度であつて、幣帛を捧げたり、斎瓮をすえたりする儀礼の基礎となるものである。この様な真剣な態度は、旅行や航海の様な危険を伴う場合に安全を願う態度として最も多く現れ

ている。例えば

荒津の海吾幣奉り斎ひてむ早還りませ面変りせず（巻十二、三二一七）

真幸くて妹が斎はば沖つ浪千重に立つとも障あらめやも（巻十五、三五八三）

たくぶすま新羅へいます君が目を今日か明日かと斎ひて待たむ（同、三五八七）

家人は帰り早来と伊波比島斎ひて待つらむ旅行く我を（同、三六三六）

秋風は日に日に吹きぬ吾妹子は何時しか我を斎ひ待つらむ（同、三六五九）

立ち別れ君か往まさば磯城島の人は吾じく斎ひて待たむ（巻十九、四二八〇）

国巡るあとりかまけり行き廻り帰り来までに斎ひて待たね（巻二十、四三三九）

父母え斎ひて待たね筑紫なる水漬く白玉取りて来までに（同、四三四〇）

庭中の阿須波の神に木柴さし吾は斎はむ帰り来までに（同、四三五〇）

等とある。又「斎ふ」態度は特に清浄な衣服を着ることによつても持続出来ると考えていた。例えば

またも逢はむ因もあらぬか白妙の我が衣手に斎ひとどめむ（巻四、七〇八）

しろたへの我が衣手を取り持ちて斎へ我背子直に逢ふまでに（巻十五、三七七八）

四の船はや還り来と白香著け朕が裳の裾に鎮ひて待たむ（巻十九、四二六五）

この様な清浄な態度を保てば、神が（稀には人が）守護するという意味で「斎ふ」ということもあつた。例えば

草枕旅行く人をいはひ島幾代経るまで斎ひ来にけむ（巻十五、三六三七）

大船にまかじしじ貫き此の吾子を韓国へ遣る斎へ神たち（巻十九、四二四〇）

家にして恋ひつつあらずば汝が佩ける刀になりても斎ひてしかも（巻二十、四三四七）

空みつ倭の国は水の上は地往く如く船の上は床に坐る如大神の鎮へる国ぞ……（巻十九、四二六四）

以上の通り「斎ふ」態度は万葉人の真剣な宗教的態度であつたから、最も多くは旅行や航海の安全を祈る場合に現れている。従つて次節に述べる呪術が大部分恋愛の成功のための極めて遊戯的な行為であるのとは対蹠的である。このような斎う態度は彼等の宗教心として特に注目すべきものである。

六、呪　術

呪術は万葉人に種々の形で行われていたが、最も多くは恋愛の成功のための遊戯的なものであつた。そうして原始宗教の呪術の意味は万葉人にとつて忘れられて、その行為が機械的に無意識に行われていた。大部分はフレザーの云う伝染呪術と模倣呪術とであつた。[一六] 草木結びは松の枝や草木、菅の根などを結ぶことによつて魂を結び留め、或は思う人に再会するという呪術であつた。例えば中皇命（天智天皇妃）が紀の温泉に行つた時の歌に

君が代も我が世も知れや磐代の岡の草根をいざ結びてな（巻一、一〇）

とあり、その他「いづくにか君か舟泊て草結びけむ」（巻七、一一六九）「君し結はば逢はざらめやも」（巻十一、二四七七）「草結ぶ風吹き解くな又顧みむ」（巻十二、三〇五六）などがある。

同様な意味で松の枝を結ぶ呪術は、有馬皇子の自ら哀傷した歌に

磐代の浜松が枝を引き結び真幸くあらば亦かへり見む（巻二、一四一）

とあり、後にこの結松を見て悲泣した長忌寸意麿の歌に「……松か枝結びけむ人はかへりて亦見けむかも」（巻二、一四三）、「……結松情も解けずいにしへ思ほゆ」（同、一四四）、又この松を見た人麿の歌に「……磐代の子松が末を又見けむかも」（同、一四六）等とある。その他結松をよんだ家持の歌にも「松か枝を結ぶ心は長くと

ぞ思ふ」（巻六、一〇四三）「常磐なる松の小枝を我は結ばな」（巻二十、四五〇一）とある。松の枝を結ぶことは、常緑の変らぬ千年の樹の生命が人間の生命に作用することを考えた模倣呪術であつた。

又袖反しとて、相手の夢に現れようとするため袖の内側を外に出す呪術もあつた。例えば

吾妹子に恋ひて術なみ白細布の袖反しし夢に見えきや（巻十一、二八一二）

吾背子が袖反す夜の夢ならしまことも君に逢へりし如し（同、二八一三）

その他「白細布の袖折り反し」（巻十二、二九三七）「敷妙の袖反しつつ宿る夜」（巻十七、三九七八）などがある。

次に眉根掻きとて、思う人に逢うために眉をかく呪術があつた。例えば大伴百代の恋歌に

暇なき人の眉根をいたづらに掻かしめつつも逢はぬ妹かも（巻四、五六二）

とあり、同類の歌に

いとのきて薄き眉根をいたづらに掻かしめにつつ逢はぬ人かも（巻十二、二九〇三）

とあり、又坂上郎女の歌にも「眉根掻き日長く恋ひし」（巻六、九九三）とあり、その他巻十一、二四〇八、二五七五、二六一四、同或る本、同一書、二八〇八、二八〇九の歌も同類である。

言語呪術も多くの未開人が或る種の言葉に神秘的勢能があると信じて、その言葉を用いることによつて相手に何等かの効果を及ぼすと考えて行つた呪術であるが、日本の古代人も同様にこの言葉が霊活な応験の徳を具えたものと考えて呪術的に用いた。[一七] 相手によい結果を与える場合の言葉に「ことほぐ」「よごと」があり、悪い結果を及ぼす場合の言葉に「とこひ」「のろひ」「まがごと」「かじり」があつた。「……およづれか我か聞きつるまがごとか我が聞きつるも……」（巻三、四二〇）「およづれのたはごとかも……」（同、四二一）「たはごとや人の云ひ

つるおよづれか人の告げつる……」（巻十九、四二一四）等である。

「うけひ」も潔斎して神意を伺うことで、その神意はしば〳〵夢に現れたが、[一八] 万葉人はそのような本来の意味は忘れて、専ら愛人を夢に見るための呪術として用いていた。家持が坂上大嬢に贈った歌に、

都路を遠みや妹が此頃はうけひて宿れど夢に見えこね（巻四、七六七）

とあり、その他「妹に逢はむとうけひつるかも」（巻十一、二四三三）、「夢のみにうけひわたりて」（同、二四七九）「夢にも見えずうけひて寝れど」（同、二五八九）等がある。

言霊というのも言語呪術のことで、言語の勢能に基く模倣呪術である。「言霊の幸はふ」（巻五、八九四）「言霊の佐くる」（巻十三、三二五四）等と云つた。

卜占も呪術の一種であるが、万葉人は主に恋愛のために私的にこれを行つていた。従つて鹿卜や亀卜を用いる公的、又は職業的なものではなく、大部分は夕占、足占、石占、氷占等によつて、恋人との遭遇を計つたのである。夕占とはたそがれに道行く人の言葉を聞いて、自分の目的の吉凶を判断することで、巻三、四二〇、巻四、七三六、巻十一、二五〇六、二六一三、二六二五、巻十三、三三一八、巻十四、三四六九、巻十七、三九七八の歌がこれである。足卜は歩む歩数が奇数か偶数かによつて事の成る成らぬかを判断する占法で、巻四、七三六、巻十二、三〇〇六の歌がそれである。石卜は重い石を持ち上げて軽く感じた時は吉と判ずる占法で、巻三、四二〇の歌によまれている。水占については意味不明と云われているが、水に写る顔によつて吉凶を判じたのではなかろうか。巻十七、四〇二八がそれである。この外に呪術として貝や石で造つた玉を持つ一種の呪物崇拝も見られた。「妹がため吾玉拾ふ」（巻九、一六六五）「乞はば取らせむ貝拾ふ」（巻七、一一九六）の玉、貝がそれである。

以上の様な種々の呪術も万葉人では大部分は恋愛の成功のための遊戯的なもので、古代人の用いた雨乞い、疫病退

散等の集団的危機に臨んだ真剣な呪術の意義はすつかり忘れられていた。又行つた呪術にも大した効果のないことを知つていた。

七、霊魂観念と他界観念

人間の霊魂が死後肉体から遊離し、空中を飛翔するという霊魂不滅の観念は古代人のそれと少しも異らなかつた。殊に貴人の霊魂については尊敬の意味も加わつてこの観念がはつきりしていた。憶良が有馬皇子を悼んだ歌に「鳥翔なす在り通ひつつ見らめども」（巻二、一四五）とか、天智天皇重病の時の皇后の歌に「青旗の木旗の上を通ふとは」（同、一四八）とあるのはこの観念に基いていた。[一九] 人麿が日並皇子の殯宮の時の歌（巻二、一六七）、明日香皇女の殯宮の時の歌（同、一九六）、高市皇子の殯宮の時の歌（同、一九九）等も霊魂が天に昇つて不滅であるという観念である。次節に述べる「天照らしぬ」「高日しらしぬ」「神上ります」等も同様である。又死後「山にかくれる」「島がくれする」という表現も漠然とながら霊魂不滅の観念を表わしている。けれどもこの霊魂観念は漠然としているから、勿論形像霊の如く死者についての模写ではなかつた。

又霊魂は人間の生きている間にも遊離して互に交ると考えていた。「吾が主の御霊賜ひて」（巻五、八八二）、「霊合はば相寝むものを」（巻十二、三〇〇〇）「魂相はば君来ますやと」（巻十三、三二七六）「母い守れども魂ぞ逢ひにける」（巻十四、三三九三）「魂はあしたゆうべに魂ふれど」（巻十五、三七六七）等が生きている人の霊魂、所謂生霊神の遊離の観念に基くものである。

万葉人には、記紀にしるされたような黄泉の国、即ち地下の汚れた世界という古代人の観念は、も早や消えかけていた。黄泉の国というのは「遠つ国黄泉の界に蔓ふ蔦の」（巻九、一八〇四）「ししくしろ黄泉に待たむと」（同、

一八〇九）等によまれているが、それよりも昇天するという考えがあつて、天皇や皇子の死は「天知らしめる」（巻二、二〇〇、人麿が高市皇子の殯宮でよんだ歌）「高日知らしぬ」（巻二、二〇二、高市皇子の薨去）と云ひ、又「雲かくります」（巻三、四四一、四六一）とも云つた。

一般には葬り方によつて「鏡の山の石戸立て隠りぬ」（巻三、四一八）「山道を指して入日なす隠りにし」（同、四六六）「泊瀬の山に盧す」（巻七、一四〇八）「山に宿りぬ」（巻十五、三六九三）「君や島隠れぬる」（巻十五、三六九二）と云い、火葬の時には「いさよふ雲」（巻三、四二八）「山の嶺に棚引く」（巻三、四二九）「白雲に立ち棚引く」（巻十七、三九五八）と表現している。

しかしこれらの表現は必ずしも天上、山、島の他界観念があつたからではなく、むしろ葬送の仕方による文学的表現に過ぎない。彼等は死を生の延長と考えたが、延長された世界は古代人の黄泉の国という汚れた世界ではあり度くなかつた。けれども黄泉の国に代るべき美化された他界観念も持つていなかつた。昇天するという考えがあつても、それは貴人の死を形容したのであつて、天上界の観念があつたことは明らかでない。むしろ山や丘に入り鎮るという観念が一般的であつたが、その他界の具体的な観念はなかつた。この様に他界観念が明らかでなかつたので、仏教が入つてから、美しい来世や理想の浄土の観念が速かに受容れられたのである。

八、仏教の影響

以上万葉人のもつた民族宗教を述べたが、彼等の宗教は固有の民族宗教を受けついでいたから、神道的であつたと云われるのも尤もである。(二〇) けれども彼等は古代人のもつた原始宗教の要素を徐々に脱皮しつつあつた。神の観念の進歩、他界観念の変化、呪術の遊戯化等はその過程を示すものである。しかしそれが民族宗教である限り、たとい国民

的宗教として組織された時代であつても、儀礼中心の呪術的要素が強く、現実主義であつた。この点からも、万葉人が概して現世主義の世界観をもつたと云われるのである。

けれども人生の体験が重なるにつれて、更に深刻な老、病、死の問題について煩悶し、人間の無常を感ずる様になつて、人生を否定的に見るようになつた。(二一) そうしてこの無常の感じが仏教の教説によつて裏付けられて、無常の自覚となつた。又この無常感を自然現象に投入して体験することも多かつた。(二二)

仏教は民族宗教と異り、個人の自覚と救済とを説く普遍的宗教である。我が国へ伝来後間もなく国家的立場で祈禱儀礼として取り上げられる面が多かつたが、自覚の宗教としての面は教学の振興によつて知識人に理解された。聖徳太子を始め、その後の留学者や帰化僧の研究はその理解を促進せしめたが、奈良朝にいたつて遂に頂点に達した。万葉人の中でも代表的な知識人である人麻呂、憶良、旅人、家持等は仏教についての知識人でもあり、理解者でもあつた。従つて彼等の人生観も仏教的であつた。憶良の如きは留学して支那思想に直接触れた人であり、その他の人々も儒教、仏教の大陸思想には一応通じていたと思われる。従つて彼等のよんだ歌は、当時の俗なる知識人が仏教をどう理解していたかを知る貴い資料である。何故ならば法相、三論、華厳等の教学が振興し、諸大寺が建立せられて朝廷の儀礼の場所となつたことは記録に明らかであるが、俗なる知識人の仏教理解は知る由もなかつたからである。

万葉の知識人も上来述べて来たような民族宗教を行つていたが、重大な人生問題に直面した時、儀礼中心の民族宗教ではこれを解決出来なかつた。彼等は死の厳粛な事実に直面した時、これを生の延長と見ることで満足出来ず、生の断絶と見て人間の有限性をさとり、これを仏説の諸行無常、生者必滅の理によつて理解した。当時仏教以外にこの問題について解決を与えるものはなかつたから、煩鎖な仏教の教理も単純な三法印(諸行無常、諸法無我、涅槃寂静)又は四諦(諸行無常、是生滅法、生滅滅已、寂滅為楽)として端的に理解されていたのである。そうして人生を露に

喩え、霧に擬えなどして無常を感ずることが一般に弘がつた思想となり、(二三)万葉集では後期の歌人にこの思想が著しく現れている。先づこの問題を歌に当つて見よう。

柿本人麻呂は快活、卒直で熱情を有した時には男性的冒険をも辞せぬ人で、(二四)現世主義者と云われているが、挽歌を多くよみ、特に高市皇子、日並皇子をいたむ長歌は堂々たる叙事歌の中に悲痛の情を吐露している。これらの挽歌では皇子の過去の業績を讃えながら現在に及んで、現世を肯定讃美していたけれども、(二五)自らの人生においては無常の理に背くことは出来なかつた。彼は妻の死後、亡き妻を求めて軽の市をさまよい、妻の名を呼んで袖を振り、その跡を求めて山路を徘徊して悲しんだが、その時の歌に「……念へりし妹にはあれど憑めりし児等にはあれど世の中を背きし得ねば……」（巻二、二一〇）とあつて、悲痛の情を述べた挙句に、頼りにした妻も人生無常の理を免れぬものとの諦めが現れていた。この人生無常の思想が当時の流行思潮であつたことは、その後の養老五年十月十三日の元明上皇の遺詔によつて知ることが出来る。この遺詔は厚葬を廃して、自分の死後は火葬に付し、万事簡略にせよとの趣旨であるが、その詔の前半の「万物之生靡レ不レ有レ死、死則天地之理、爰可二哀悲一云々」(二六)は諸行無常、生者必滅の当時の思想を代表したものであつた。

山上憶良は人生問題を題材にした思想的歌人であつたが、彼は大宝二年四十三歳の分別盛りから三年間道慈や辨正と共に唐に留学しているので、支那思想に十分接し、仏教の理解も深かつた。彼が万葉の歌に最も多く外来思想を入れた一人と云われるのも尤もである。彼が読んだと思われる書物には、漢籍では易経、詩経、礼記、論語、荘子、老子、列子、准南子、文選、遊仙窟、博物志、唐詩選、史記、左伝、漢書、後漢書、晋書があり、仏典では最勝王経、涅槃経、維摩経、長阿含経、法華経があることによつて、(二七)儒、仏、老の思想に通じていたことが察せられる。

しかし生活は困窮していたので、旅人の如き富裕な境遇に恵まれず、赤人の如き自然に親しむ余裕もなく、死ぬ年に「士やも空しかるべき万代に語りつぐべき名は立てずして」（巻六、九七八）とよんだ如く、終生低い地位で過した。老境に入つてからは人生の体験、就中苦境を題材とした歌を多く読んだが、排い難い八大辛苦に悩んだ彼の歌は読む者の肺腑を打つものが多い。

彼が旅人の妻の死を悲んだ歌の序の漢詩文は六十九歳の老年の作であるが、仏教の教理に基いて旅人を慰め、浄土往生の徳を述べている。

蓋聞四生起滅、方二夢皆空一、三界漂流、喩二環不レ息、所以維摩大士在二于方丈一、有レ懐二染レ疾之患一、釈迦能仁坐二於雙林一、無レ免二泥洹之苦一、故知、二聖至極、不レ能レ払二力負之尋至一、三千世界誰能逃二黒闇之捜来一、二鼠競走、而度レ目之鳥且飛、四蛇争侵、而過レ隙之駒夕走、嗟乎痛哉、紅顔共二三従一長逝、素質与二四徳一永滅、何図偕老違二於要期一、独飛生二於半路一、蘭室屏風徒張、断腸之哀彌痛、枕頭明鏡空懸、染筠之涙遂落、泉門一掩、無レ由二再見一、嗚呼哀哉、愛河波浪已先滅、苦海煩悩亦無レ結、従来厭二離此穢土一、本願託二生彼浄刹一、

右の漢詩文の字句内容は悉く伝説や経文を用い、(二八)諸行無常、生者必滅、浄土往生の思想を以て綴られている。

有限な人生の自覚は老境と苦境とによつて益々深刻となつた。「哀二世間難レ住歌」は全く無常思想を主題とするものであつて、その序にも「易レ集難レ排、八大辛苦、難レ遂易レ尽、百年賞楽、古人所レ歎今亦及レ之」と述べ、歌には

世間の術なきものは年月は流るる如し、取りつづき追ひ来るものは百種に責め依り来る。……丈夫の壮士さびすと剣太刀腰に取り佩き猟弓を手握り持ちて赤駒に倭文鞍打置き匍ひ乗りて遊び歩きし世の中や常にありける。……たまきはる命惜しけどせむ術も無し（巻五、八〇四）

常磐なす斯くしもかもと思へども世の中なれば留めかねつも（同、八〇五）

とよんで、青年の盛りには間もなく老苦が襲来すると慨き、明日をも知らぬ我が身どころか、今がその時であると感じながらも、何とも防ぎようがないとの悲しみを述べている。

更に無常迅速、死生の理については「悲二歎俗道仮合即離易レ去難レ留詩」において痛切である。

竊以釈慈之示教、先開二三宝五戒一而化二法界一……内教曰、不レ欲二黒闇之後来一、莫レ入二徳天之先至一、故知、生必有レ死、死若不レ欲、不レ如レ不レ生、況乎縦覚二始終之恒数一、何慮二存亡之大期一者也、俗道変化猶レ撃レ目、人事経記如レ申レ臂、空与二浄雲一行二大虚一、心力共尽無レ所レ寄、

これ程に仏説の生者必滅の理を痛感しながらも、それを免れるための修道にまでは徹していなかったから、現実には自分の病気、愛児の死去について苦悶し、あらゆる呪術や、祈禱に頼らねばならなかった。七十四歳で重病にかかった時、

況乎我従二胎生一、迄二于今日一、自有二修レ善之心一、曾無二作レ悪之心一、所以礼二拝三宝一、無二日不レ勤、敬二重百神一、鮮二夜有レ闕、嗟乎媿哉、我犯二何罪一遭二此重疾一、（「沈レ痾自哀文」）

といって、その原因の理解に苦しみ、更に

吾以二身已穿レ俗、心亦累レ塵、欲レ知二禍之所レ伏、崇所レ隠、亀卜之門、巫祝之室、無レ不二往問一、若実若妄、随二其所レ教、奉二幣帛一無レ不二祈禱一、（同）

といって、世間の風習にならって卜者に尋ね廻り、その教の真偽を問わず神に幣帛を捧げて祈った。老身の重病に堪え兼ねて

……昼は歎かひ暮らし夜はも息衝きあかし年長く病みし渡れば月累ね憂ひ吟ひことごとは死なな……（巻五、八九七）

と思つた程であつたが、騒ぐ児等を捨てては死にもならず、毎日泣き暮していた。

水沫なす脆き命も朽縄の千尋にもがと願ひ暮しつ（同、九〇二）

倭文手纏数にも在ぬ身には在れど千年にもがと思ほゆるかも（同、九〇三）

の歌はこの間の感情をよんだものである。愛児の病気の時も天神地祇に祈つた。

……白妙の手襁を掛け真十鏡手に取り持ちて天神仰ぎ乞ひ禱み地祇伏して額づきかからずもかかるも神のまに

まにと立ちあざり我乞ひ禱めど須臾も快けくは無し（同、九〇四）

しかし遂に子は死亡した。その時の悲しみは例え様もなく、唯泣き転ぶばかりであつた。この様に老、病、死という人生最大の危機に当つての悲歎、苦悶の情をよんだ晩年の歌は、作品としては古来から讃えられた堂々たるものであつたが、彼は無常観に徹底せず、家族への愛著との間をさまよつていた。彼は儒教思想に基いて、家族や国家を捨てる老荘思想を攻撃していたから、「令レ反二惑情一歌」の序には、妻子を顧みず脱履の如く軽んずる仙人めいた人間を嘲笑し

父母を見れば尊し妻子見ればめぐし愛し世の中は斯くぞ道理……天へ行かば汝がまにまに地ならば大王いますこの照らす日月の下は天雲の向伏す極、谷ぐくのさ渡る極聞し食す国のまほらぞ……（巻五、八〇〇）

と言つて、親子の愛情や国家の尊重を唱えている。更に釈迦でさえも子を愛したと言ひ、「思二子等一歌」の序に

釈迦如来、金口正説等思二衆生一、如二羅睺羅一、又説、愛無レ過レ子、至極大聖、尚有二愛レ子心一況乎世間蒼生、誰不レ愛レ子乎

と述べて、有名な「瓜食めば子等思ほゆ」（巻五、八〇二）、「銀も金も玉も何せむに」（同、八〇三）の歌をよんでいるのは、親子の美しい愛情の発露であつた。この様に老荘思想の超世間主義を排斥していたから、出家主義を基調

とする仏教にも徹底する訳にはいかなかつた。仏教の無常観に基く人生観を抱いていながらも、恩愛は断ち難く、生死は尽き難かつた。ここに世間を肯定も出来ず、超越も出来ないジレンマに陥つていたのである。従つて彼は仏道を修して生死の世間を脱するという態度にまでは徹底出来なかつた。彼が民族宗教的な行事を行つたのもこのためである。憶良を仏教信者と見る人と仏教の知識人と見る人とがあるが、彼を信者と見るには余りにも雑然とした宗教行事を営み、世間への執着が強すぎる。矢張り万葉人の中では最も博く仏教を学んだ思想家と見るべきであろう。

大伴旅人は国家有為の武臣で、地位は高く、学問も博かつたので、外来思想にも十分接していた。此様に地位、才能に恵まれて豊かな性格をもつていた彼は現実を謳歌しそうであるが、実は彼の家柄と藤原氏の権勢との関係から現実に安住し切れないものがあつた。そこに言いしれぬ憂いもあつたが、彼の育つた鷹揚な性格が事に執着し停滞することをさせなかつた。その彼が神亀五年大宰帥に赴任間もなく妻を亡くしたが、その弔問に答えた歌

世の中は空しきものと知る時しいよいよますますかなしかりけり（巻五、七九三）

は妻の死という厳しい事実に直面して、悲痛の余り人生の常なきを感じて、これを仏教の無常の理によつて首肯いた感じをよんだのである。同様な歌は、神亀六年二月父長屋王の自尽に殉じた膳部王をいたむ人が

世の中は空しきものとあらむとぞこの照る月は満ち欠けしける（巻三、四四二）

とよんだ。これらの歌に「むなし」とあるのは、無常というよりもつと徹底した感じを表わしたもので、仏語の「空」の訳語として用いたのであるとも言われている。

彼は天平二年、京に帰任の途次の孤独の旅や故郷の家の淋しさをよんだ歌八首は変らぬ自然の風物に比べて人間のはかなさを歎いたのである。この様に人生の悲哀の面を痛感しながらも一方即興的な讃酒歌十三首をよんで、悲哀を

忘れた楽天家の如き一面を見せているが、この一連の歌が支那思想や仏教思想の下に成つていることは、「酒の名を聖と負せし」「七の賢しき人等」「価なき宝」「酒壺になる」「夜光る玉」の句の由来から明らかである。この中の一首

生者ついに死ぬるものにあればこの世なる間は楽しくをあらな（巻三、三四九）

は仏説の生者必滅の思想を逆用して、今生の快楽を求めて自分を慰めたものである。この様に支那思想や仏教思想を抱いていたことは当時の貴紳等の一般的風潮であつたが、(三三)特に人生の窮極問題である死についての反省は、仏教の根本思想によつて自ら納得することが多かつた。

大伴家持は万葉時代の最後を飾る歌人で、万葉の整理者でもあつた。彼は名門大伴家の御曹子であるから、家門の歴史的名誉を重んじたので、愛国の情も篤く敬祖の念も深かつた。しかし名門も父旅人の頃から藤原氏の勢力に圧されて家持の頃には次第に衰運に傾いたので、勢力復興を諦めねばならなかつた。このために彼の歌が悲哀、優美、せん弱であつたと言われるが、(三四)特に病、死に当つて、家門を思うと一層悲観的にならざるを得なかつた。彼が憶良や旅人に比べて非常に年少の頃からこの人生問題についての深刻な歌をよんでいるのもこのためであろう。彼は天平十一年妾を亡くしたが、このことは彼に非常な衝動を与えた。

うつせみの代は常なしと知るものを秋風寒み偲びつるかも（巻三、四六五）

……うつせみの借れる身なれば露霜の消ぬるが如くあしひきの山道を指して入日なす隠りにしかば其思ふに胸こそ痛め言ひもかね名づけも知らに跡なき世間にあれば為むすべも無し（同、四六六）

世間し常斯くのみとかつ知れど痛き心は忍びかねつも（同、四七二）

等の歌は、「うつせみの世」「借れる身」「跡なき世間」等の仏語を用いて人生の無常観をよんだものである。年齢僅かに二十二歳でこの様な人生を諦観した歌をよんでいた。

同十九年二月、三十歳の時、越中国守の館で病気にかかつて、「……たまきはる命惜しけど為むすべのたどきを知らに斯くしてや荒夫すらに嘆き臥せらむ」（巻十七、三九六二）と悲しみ、又

世間はかずなきものか春花の散りのまがひに死ぬべきおもへば（同、三九六三）

の歌や、天平勝宝二年の「悲二世間無一常歌一」

天地の遠き始よ俗中は常無きものと語り続ぎながらへ来れ、天の原ふりさけ見れば照る月も盈昃しけり、あしひきの山の木末も春さらば花咲き匂ひ、秋づけば露霜負ひて風交り紅葉散りけり現身も斯くのみならし紅の色もうつろひぬば玉の黒髪変り朝の咲暮変らひ吹く風の見えぬが如く逝く水の止らぬ如く常も無く移ろう見れば、にはたづみ流るる涙止めかねつも（巻十九、四一六〇）

言問はぬ木すら春咲き秋づけばもみぢ散らくは常を無みこそ（同、四一六一）

現身の常なき見れば世のなかに情つけずて念う日ぞ多き（同、四一六二）

等に至っては、死ぬかもしれぬ重病に臨んで、世間も我が身も、自然も全て常なきものと悲歎し、落涙禁じ難きものがあつた。この時三十三歳の壮年であつた。同八年六月三十九歳の時には病に臥して遂に修道を欲した。

現身は数なき身なり山河の清けき見つつ道を尋ねな（巻二十、四四六八）

渡る日の陰に競ひて尋ねてな清きこの道またも遇はむため（同、四四六九）

この様に仏道実践を欲するまでに至つたが、なお現世に永く生きる欲望は消えなかつた。

泡沫なす仮れる身ぞとは知れれども猶し願ひつ千歳の命（同、四四七〇）

の歌は憶良と同様に、否、当時の知識人と同様に無常観と現世執着とのジレンマであつた。

家持が他の歌人に比べて遙かに年少で斯様な人生を諦観した歌をよんだのは、傾く家門の支え難きを自覚したからでもあろうが、他方仏教思想が益々深く知識人に理解されていたからであろう。万葉後期の歌人が前期の歌人の現世主義であつたのに比べて理想主義的であり、内省的な歌を多くよんでいるのは仏教の影響が深くなつた結果と見てよかろう。

以上の代表的な知識人の外にも無常観をよんだ人は多い。例えば

滝の上の三船の山に居る雲の常にあらむとわが思はなくに（巻二、二四二）

朝霧の消易き我が身他国に過ぎがてぬかも親の目を欲り（巻五、八八五）

世間を常無きものと今ぞ知る平城の京師のうつろふ見れば（巻六、一〇四五）

巻向の山辺とよみて行く水の水泡のごとし世の人吾は（巻七、一二六九）

こもりくの泊瀬の山に照る月はみちかけしけり人の常無き（同、一二七〇）

水の上に数書く如き吾が命を妹に逢はむとうけひつるかも（巻十一、二四三三）

いさなとり海や死する山や死する死ぬれこそ海は潮干て山は枯すれ（巻十六、三八五二）

などの歌は、世間、人間、人の命、海山の如き自然が無常であることをよんだもので、「水泡の如し」「水の上に数書く」等は経文の字句をそのまま用いて表現したものである。

仏僧で無常観をよんだ歌も二三ある。例えば神亀三年博通法師が紀伊国三穂の石屋を見てよんだ歌に

常磐なす石屋は今も有りけれど住みける人ぞ常なかりける（巻三、三〇八）

とある。又旅人と親交があり、養老五年に出家し、後に造観世音寺別当となつた沙弥満誓の天平二年の歌

世の中は何にたとへむ朝開きこぎにし船の跡なきが如し（巻三、三五一）

は無常をよんだ歌として古来有名である。又河原寺の仏堂にある倭琴の面に書いた「世間の無常を厭ふ歌」も仏僧の書いたものと想像されるが、その歌

生死の二つの海を厭ほしみ潮干の山をしぬびつるかも（巻十六、三八四九）

世間の繁き仮盧に住み住みて至らむ国のたづき知らずも（同、三八五〇）

の如きは、無常の世間を超越して常住の地、理想の浄土を求めようとしたものである。

以上の如く見ると万葉の知識人は民族宗教である呪術、卜占その他諸々の祈願を行つて現世を肯定讃美していたが、一方人生の危機である老、病、死を如何とも為し難く、ここに人生の有限をさとり、これを仏教の無常観によつて理解していた。この様な知識人の無常観は概念的な理解に止まつて、これを超克する仏道修行にまでは踏み出していなかつた。彼等は「諸行無常、是生滅法」の理を解したが、「生滅滅已、寂滅為楽」の道に進むまでには至らなかつたのである。この意味で万葉人は民族宗教の儀礼を行いながらも、人生観には普遍的宗教である仏教の理解をもつていた。従つて彼等の間には儀礼的には現実肯定の民族宗教が、思想的には現実否定の仏教が行われていた。ここに民族宗教と仏教との併存の一つの理由を見ることが出来る。かくて万葉集は日本宗教史の一環として、古代宗教の変遷と外来宗教摂取の様子とを知る貴い資料である。（一九五六・九・一）

註

一　土屋文明氏万葉年表による

二　春陽堂刊、万葉集講座、第二巻

三　万葉集大成、第八巻

四　松村武雄博士、万葉集に於ける宗教、神話（春陽堂、万葉集講座、第二巻、一七一頁）

五　原田敏明氏、万葉集と宗教信仰（万葉集大成、第八巻、七五頁）

六　久松潜一博士、万葉集考説、序

七　武田祐吉博士、万葉集全註釈、第二巻、五三頁

八　原田氏、前記、七三頁
九　松村博士、前記、一七六頁
一〇　武田博士、前記、第四巻、二一〇頁
一一　Aston, W.G., Shinto, The Way of The Gods, 1905, p. 36
一二　Frazer, J.G., The Magical Origin of King, 1920
一三　久松博士、前記、一一五頁
一四　松村博士、前記、一七七頁
一五　西村真次氏、万葉集の文化史的研究、三六二頁
一六　同　同　三一三頁
一七　金子元臣氏、万葉集評釈、第二巻、一五六五頁
一八　武田博士、前記、第四巻、三八七頁
一九　同　前記、第二巻、一五四頁、金子氏、前記、第一巻、五〇九頁
二〇　西村氏、前記、三六五頁、久松博士、前記、二〇三頁
二一　北住敏夫氏、万葉の諸相、九七頁
二二　大西克礼博士、万葉集の自然感情、二五四―六頁
二三　金子氏、前記、第一巻、五九一頁
二四　武田博士、柿本人麻呂評伝（万葉集大成、第九巻、四六頁）
二五　北住氏、前記、三一頁
二六　続日本紀、同日条
二七　次田真幸氏、山上憶良論（万葉集大成、第九巻、一七二頁）
二八　土屋文明氏、旅人と憶良、一九四頁
二九　金子氏、前記、第二巻、一四二頁
三〇　武田博士、前記、第五巻、二四頁、二五三頁
三一　五味智英氏、大伴旅人序説（万葉集大成、第十巻、一五七頁）
三二　土屋氏、前記、五九頁
三三　同　同　八九頁
三四　川田順氏、大伴家持（万葉集大成、第十巻、二〇七頁）

物忌考

三和礼子

「ものいみ」は我が固有信仰に根ざす言葉として、神を祭るに当つて斎戒すること、および斎戒奉仕する人＝巫を意味し、延喜式以前に成立した古代史料にあらはれる斎・斎戒・諱忌・物忌はいづれも此の概念で用ゐられてゐる。ところが、平安中期に及んで、正史以外の史書・文学作品・有職関係書・日記類に見出される「ものいみ」には、真名によつて物忌と斎戒とが異概念として使ひわけられ、前者は従前に見られぬ習俗としての性格を帯びてゐる。それは、奈良より平安中期にかけて、藤氏の抬頭を導いた政情の転変、当時の社会を風靡するに至る御霊信仰の隆盛、軒廊の御占に官卜と並び重んじられる程までに成長した陰陽道の三つに関連して、当代知識層の思想的基底を明らめるに資するものと考へられる。以下、現在までに集め得た結果を整理報告する。

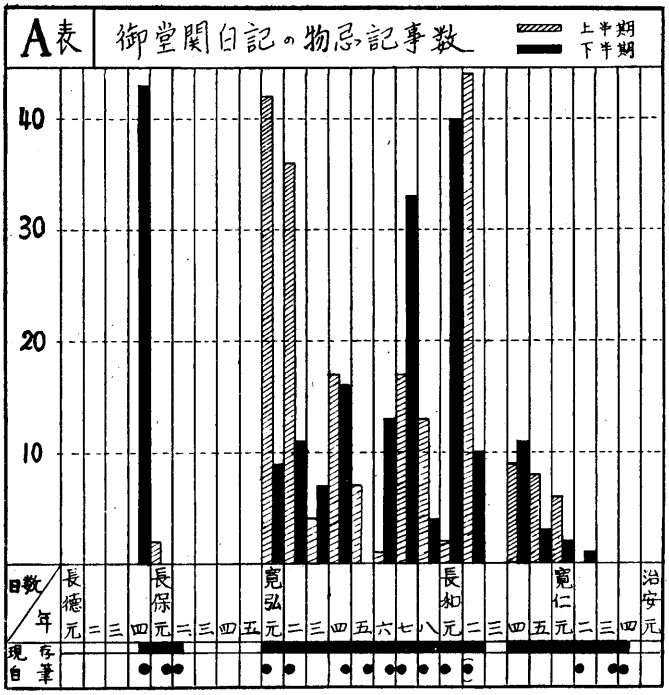
一　習俗としての物忌

(一)　物忌の概念

物忌といふは夢見悪しきか又は何ぞ怪き事有て気に懸る事有時、陰陽師に占はすれば、是は大事の事也幾日が間つゝしみ給へといふ時、其日数他所へもゆかず家の内に引こもり居て、人にも逢はず謹しみゐる也、其間は柳の木を三分許りに削りて、物忌と書附て、糸を附てしのぶ草の茎にゆひ附て、冠にもさし簾にもさし置也、白き

紙を小く裁て物忌と書く事もあり、しのぶ草の一名をことなし草とも云故用るなるべし。（貞丈雑記、十六神仏）

十八世紀の有職故実家伊勢貞丈は物忌についてこのやうに説明してゐる。その典拠は知らず、これは平安中期に盛行した公家社会の物忌習俗をかなり適切に紹介したものといひうる。物忌の因として夢見・怪事があり、さらにその設定が陰陽師の占により、家内に謹慎することはともかく、物忌札を付す俗など、神事斎戒とは自らに異る精神に注意すべきであらう。これを跡づけて当時の史料に徴証すると、いくつかの特徴を見出すことができる。



(二) 御堂関白記の物忌記事数

周知のやうに御堂関白記は一世の寵児藤原道長（九六六―一〇二七）の日記である。現存部分は長徳五年（九九五）七月以降寛仁五年（一〇二一）に至る二七年間のうち三六巻（一巻は半年単位の具注暦）、自筆本が一四巻を占める。この日記は物忌の長期にわたる反復状態を他書に比し極めて明確に伝へるが、それはのちに述べるごとき物忌習俗の性質と彼の特殊な地位とを併せ考へれば当然でもあらう。

ここに、大日本古記録本によつて同記の物忌記事を抄出すると、その日数分布はA表の通りである。

これによると、当時の記録中最も記載の細かい関白記に於て、物忌の日数は年により非常な不同さを示し、且、その事は自筆本、伝写本といふテキストの質差を問ふてもをらぬ点に留意される。それゆゑ、半年で四十余日を数へながら年間五四日を上廻る場合を得ぬのは半年単位の具注暦である事の影響とも思はれぬが、とにかく、此の表は半年の四分の一前後が物忌日となる場合のあつた事を明示してゐる。しかも御堂関白記に見られるこの傾向はより一般的なものであつた。道長とほゞ時を同じうする円融帝（在位期間九六九―九八四）と藤原実資（九五七―一〇四六）の日常にも例を得るほか、はるか幾代ながら花園院宸記（花園帝在位期間一三〇八―一三二八）は正和二年月三から年末に至る十ケ月間に、七〇の物忌日を記録してゐる。その実数は物忌の型から推して、本来八〇日にも及ぶべきものと思はれるのである。（次頁B表参照）

いづれにせよ頻繁な物忌は社会生活の上にかなりの拘束を加へるものであるが、さらにそれはB表に明らかな通り、月毎に集中の度を変へ、御堂関白記にも、月に一七日（寛弘二・二）、一四日（長徳四・一一）、一三日（長和元、一〇）、一一日（長徳四、一二）、一〇日（寛弘二・一）などの例がある。物忌日のかゝる膨脹ぶりは、B表実資の場合の如く、習俗の忠実な履行を欠く傾向をも伴つたが、ともかく三〇年にも及ぶ御堂関白記の記事数分布は、それが当時の社会にあつて独特な基盤を確立してゐたことを示さう。

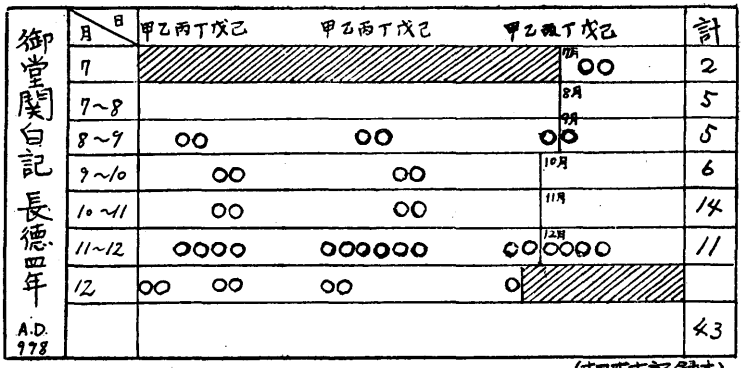
B表によつて得る第二の印象は、物忌はおほむね二日かその倍数を以て打続く事である。これは日記々事や物語類に物忌についてしばしば、一昨日、昨今日、今明、明々後日などの用語を見るところから特徴づけて考へられる。

(三) 物忌日の設定

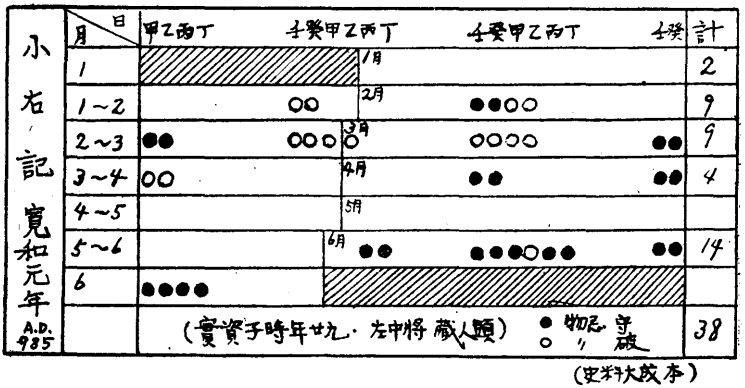
道長より早く、光孝・宇多朝に歴仕した橘広相（八三八―八九〇）の著侍中群要はその第九御物忌の項に「毎有恠事有仰召遣候処陰陽師於所座令卜申吉凶之由」と明記し、物忌の設定が恠事に対する陰陽師の卜占に俟つものである

事をいつてゐる。陰陽師等の事に当つての占は、たとへば左に知られるごときである。

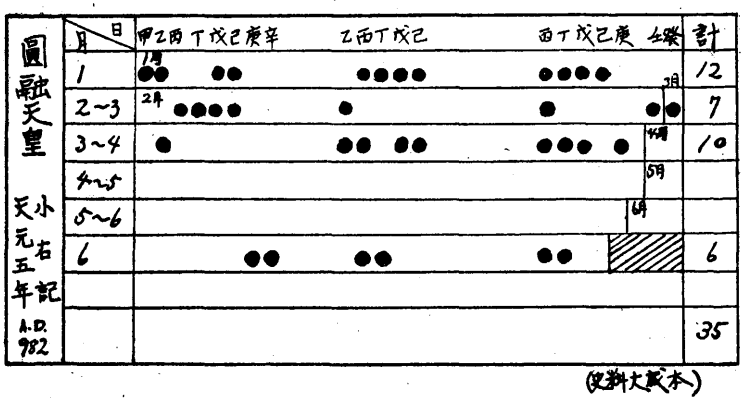
B 表



(大日本古記録本)



(史料大成本)



(史料大成本)

「小右記」寛弘九年六月十六日壬子、

早朝右金吾将軍書状云、春日御社有怪者、乍驚問遣光栄朝臣、即送之、其占方云、春日社怪、今月十二日酉時、御在所南方聞如大樹倒地響、占、六月十二日戊申時加酉聞時、幼曹臨戊為用将騰地中徴明大陰伝送白虎、卦カ赴遇知一玄胎四牝、推之、氏長者及卯酉丑未年男、巳亥卯酉年女有病事歟、期怪日以後卅日及来十月明年正月四月節中甲乙日也云々

「同　右」萬壽五年七月十日癸卯、

早朝大外記頼隆来云、今日於外記庁以十二口僧転読仁王経、為攘去七日怪異者七日午刻烏入庁内喰損納言等上茵、詞云内大臣以下茵云々、但不損中納言道方并参議茵者、占云、怪所辰戌寅申丑年人有病事并口舌事歟、期怪日以後廿五日内及今月明年四月節中丙丁日也、文高占、守道不取丑年

記事中の光栄・文高・守道はいづれも秀でた陰陽師で、就中光栄朝臣は賀茂保憲の子、安倍晴明と並び称され「光栄之占猶指諸掌可謂矣」（権記）と時人を嘆ぜしめた逸物である。陰陽道は平安中期賀茂保憲の遺跡をついだ暦道の光栄と天文道の安倍晴明の出世をまつて始めて家職としての設定を見るが、守道はこの光栄の男、主計頭・暦博士となつて、晴明の後嗣吉平とその験を競ふ間である。文高は惟宗氏、このころの陰陽頭。

右に引いた二例において「期怪日以後云々」の部分が物忌の日となるが、寛弘九年の占文は、物忌設定に用ゐられた卜占が陰陽道にあつて易占とともに重用された式占によつてゐる事を示してゐる。元来いはゆる陰陽道は広義に用ゐられて、暦道・天文道までも含み称し、狭義の各道は所説用法において極めて密接であるが、この式占は易占とならんで純然たる陰陽道占法であるといふ。それは式を用いて行ふもので、式は楓子棗の心木で作られた占具、典拠は周禮。式に雷公式・太乙式・六壬式の三種があり、前二者は私家に蓄へることを禁じた唐六典太卜署の規制そのまゝ

が我が職制律に見出されるが、当時にあつてそのいづれが使用されたかは明らかでない。唐六典太卜令によると式の用法はおよそ次のごときものであつた。

周禮、太史抱二天時一、與二太師一同車、鄭司農云、抱レ式以知二天時一也、今其局以二楓木一為レ天、棗心為レ地、刻二十二辰一、下布二十二辰一、以レ加占卜レ常、以二月将一加レ卜時、視二日辰陰陽一、以立二四課一、一曰日之陽、二曰日之陰、三曰辰之陽、四曰辰之陰、四課之中、察二其五行一、取二相尅者一三伝為レ用、又辨二十二将、十二月神一、辰十二将以二天一二為レ首、前一曰二騰蛇一、二朱雀、三六合、四勾陳、五青龍、後一曰二天后一、二太陰、三玄武、四太常、五白獣、六天空、前尽二於五一、後尽二於六一、天一立レ中為二十二将一、又有二十二月之神一、正月登明、二月天魁、三月従魁、四月伝送、五月小吉、六月勝先、七月太卜、八月天閏、九月太閏、十月功曹、十一月大吉、十二月神后

すなはち、前掲占文の物忌時期は要するに時占に予知された穏かならぬ将神の状態に凶事を察して慎しむためのものであり、その限りにおいて、物忌は陰陽道思想にもとづく行事と云ふべきである。

ところで時代はやゝ降るが、賀茂在方の暦林問答集は日の干支を釈して次のやうに云ふ。

或問支干者何也、答云、支干者蔡邕月令章句云、昔大撓採五行之情、占斗機、所建也、始作甲乙、以為日、謂之幹、作子丑、以名辰、謂之支、甲丙戊庚壬為陽為剛、乙丁己辛癸為陰為柔、是合十干天之数也、子寅辰午申戌為陽、丑卯巳未酉亥為陰、是合十二支地之数也、皆天地陰陽造化之根元也、陽剛陰柔、主歳月日時人事、覆載之間吉凶窮達、不可離也

（「暦林問答集」上　釈十干十二支第二十三）

日の干支のよつてたつ所、また陰陽五行の理説にあり、従つて、陰陽家の式占にまつ物忌日のB表における原則的現はれ方が、「不可離之」なる陰陽、いはゆる兄弟（えと）を単位として、二日を一組にあるいはその倍数で得られるのも、蓋し自明の理なのである。平安貴族社会は、干の如何を問はず、二日一組の物忌の初日を甲の日、二日目を乙の日と称

する風を後世に遺したらしいが、これまた右によつて諒解されるところである。（例、左経記長元七・一二・一四、花園院宸記正和二・五・一一）

かく式占の方式に設定を見る物忌は一件の恠事につきかなり長期にわたることが、また先の例より徴される。原因の類別が同時に物忌期間の長短を決定するものか未調査であるが、事例のすべては「期恠日以後〜日内、及〜月節中〜日」の形式で指定され、恠直後の日数は廿・廿五・卅・卅五・冊・冊五日のいづれかをとり、月数は将神の動向次第で一ないし三の間に定められる。ゆゑに物忌一件は、最大月六日を拘束することとなり、二件では一二日、三件では一八日……。結果として四日六日八日など打続く物忌を生ずるわけであり、蜻蛉日記や和泉式部日記において、別居の妻が待ち佗びる夫を長日の物忌に隔てられ、わりない思ひに悩む姿はこの際非常に印象的である。

以上によつて平安中期の貴族社会に行はれた物忌は、陰陽道に基く習俗であつた事が諒解されよう。すなはちそれは当時の社会に著るしい暦占による夥しいまでの時忌・方忌や、天文占による天文異現象のわづらはしい吉凶判釈と伴ふ、いはば陰陽道禁忌ともいふべき体裁を備へるものである。それは、禁忌成立の原因を不安な耳目に達する些細多様な恠異にとるところから、歴史的社会的に存続すべき要件としての類型を得ず、ためにやがて歴史の流の底に没するが、平安中期の政治・社会生活に加へた拘束は、むしろ天文禁忌・暦道禁忌をはるかに凌ぐものであつた。

二　物忌の原因

物忌は平安知識層の思想的基底を示すものと先に述べた。それは原因において陰陽道理説といふ渡来の知識に包まれた固有心意を著はし、対策としての呪術的態勢において、さらにそれを証すからである。これあつて始めて物忌の繁さにも意味が生じてくる。

(一) 直接因――怪異・夢想・もののけ・その他

大宝令の職制以来、我国のいはゆる陰陽道は狭義の陰陽・天文・暦三道の同居所帯であり、殊に陰陽と天文、陰陽と暦とは領域のけじめもさだかではないが、本来は各道各派の占法を有し、またその占の対象もそれぞれ別個な範疇に求められてゐた。なかで陰陽道のそれは、卜筮を以て人畜の動静やら天地自然に関する諸種の異現象を占するにあつた。したがつてこの道の式占による物忌の因にも自らの範囲はあるが、当時の記録類に徴し得た具体例から分類すると、まづ怪異・夢想・もの〻けの三種がたてられる。

(1) 怪異

○其怪賢所奉納辛櫃之内有奇異之声(小右記長和三・四・一)

○(外記)庁虹立怪(左経記長元七・一一・二三)

○外記物怪、烏入庁内大臣以下中納言已上座或散咋倚子省或臥前机(小右記長和四・九・一六)

○多武峯鳴、左近陣矢(御堂関白記長徳四・一〇・二三)

○鷺集新造寝殿上、昏黒不慥見、其体鷺也(小右記長和四・八・一)

物忌の原因となる此種の怪異は際限もなく多様であり、小児が睡民中鼠に指を噛られたのも怪であれば、大樹緑樹の枯死・落葉、蓮花の異常発生、井泉の湧渇、殿舎の倒壊、開扉不自由、油火の発生、下手人不明の投石、外出後の落雷などすべて占の対象となり、また動物によつて惹起される怪異は、犬馬牛鹿狐狼兎鼠蛇蜈蚣蛙蟻烏鷺鴨鳩雀などに関する異態である。要するに日常生活に密接なもの〻おほむねが怪異現象たりうる要素を備へてゐるのであつて、それらに接した瞬間通念にそむかれて疑ひ、驚き、不審をもつことのすべてが畏怖の的となつて陰陽師の占方を求めたものである。

(2) 夢想

○今明夢想物忌（小右 治安三・一二・三記）

○依有人夢想籠居物忌（御堂関白 寛弘八・一一・七記）

夢占は当時流行したところでもあつたが、夢想は物忌の原因たる地位を有してゐた。殊に異人（ことびと）の夢枕に現れたものまでを我身に及ぼしてゐる。それはしばしば占を俟つ要も認められず、当事者あるいは関係者の判断で物忌を成立せしめた。大鏡によれば、道長は藤原行成に対し、「夢に見え給へる事あるをけふは御病申しなどもして物忌かたくしてなにかまゐり給ふ」と消息、使と行きちがつて参内した行成は夢想ありと聞き「手をはたとうちていかにぞとこまかにも問ひ申させ給はずまた二つものものたまはで出でたまひにけりさてぞ御祈などしたまひてしばしは内へもまゐりたまはざりけり」といふ（大鏡、太政大臣伊尹の条）。この場合の物忌はどの程度の連続性を有したか明らかでないが、少くともその場かぎりは陰陽道占の原則同様二日を単位としてゐる。

(3) ものゝけ

○今朝左相国堅御物忌、邪気之所労云々（御堂関白 寛弘八・一一・七記）

○依物気申自明日二箇日堅固御物忌也（小右 寛仁四・九・廿八記）

清少納言は枕草子に「やまひはむねものゝけ」と数へあげてをり、この社会では邪気もののけのよりつきは病の一つであつた。霊威への畏怖が心身を耗弱せしめる場合は物語に多く例を見る。したがつて心身の衰弱を覚える心にはそれらものゝけ類の依憑が現実のものとして想定され「月比うち（村上）にれいならずなやましげにおぼしめして御物忌などしげし」（栄華物語康保四年月宴）また「あやしうもののさとしなどしげうてうち（花山）にも御ものいみがちにておはします」（同、花山、寛和二年）ことにもなつてくるのであつた。

(4) その他

○左衛門督女児日頃煩時行、今日当七日、万死一生、祖父大納言籠物忌（小右記、長和五・四・廿九）

○今明二合物忌（小右記、長保元・九・廿七）

此の二例はいづれも物忌本来の型から逸脱している。二合物忌はおそらく天文禁忌に属するものでもあらうが、このように「物忌」に異概念の包摂されてゆく傾向は平安中期以降に著るしく、本来的な物忌記事の減少を見る一方、たとへば八卦并祿命御物忌（禁秘抄下、延久元・三・一六）（中右記、永長二・四・二六）、祿命易筮之物忌（為房卿記、応徳二・一〇・一四）（玉海、治承五・五・一八）といふやうに暦道禁忌や易占の範疇をまで含むに至り、やがて吾妻鏡に「今年依可為御物忌」（吾妻鏡四・廿）と用ゐられるに至つて、単に「慎」を示す普通名詞と堕してゐる。年の戒慎については、平安中期の諸記録は「可慎年」と表現するのを例としてゐる。

さて、注目すべきは七日の物忌である。病みついて七日目を忌む風は、御堂関白記長和四年九月六日、今昔物語巻一九、依小児破硯侍出家語第九にも事例を得、さらに左経記万寿二年八月十一日の条では、道長の女東宮妃嬉子の逝去後七日目、十三日目に当つて、東宮等近親が堅物忌に籠られるのである。七日忌は暦道禁忌の一ではあるが、むしろこの場合は固有なる霊観との関連において考慮すべきかも知れぬ。

(二) 間接因—場

より古代にあつては怪異発生の場こそ物忌の直接因であつたらうが、ともかく、物忌の原因たるべき怪異現象は、発生の場と無関係ではあり得ない。当時の政治的社会的機構は場と怪異と人との連繋におほよその型を有つてゐる。

(1) 社寺陵墓

○風聞、明日依出雲杵築社託宣、可有御物忌云々、仍関白并近習上達部被籠候云々（左経、長元五・三・一一）

第一類は国家的崇敬を受ける社寺陵墓に関して。右例の出雲杵築社の託宣とは前年閏十月三日軒廊の御占に付された

同社顚倒についての占方を指すらしく、当時これが為に「出雲并艮巽方国々可慎疾疫兵革事之由」の太政官符が出されてゐるが、その物忌は天皇におよんだのである。通常国家・天皇に関する怪異は禁中軒廊において神祇官卜、陰陽寮占に預るが、その占の結果生ずる物忌は、おほむね天下（あるいは数ケ国）と天皇との担はれるものであつた（類聚符宣抄怪異事条参照）。時に当つて天皇は九重の奥深く忌籠られ、天下・諸国は占に予測された災を祓ふべき祈禱・読経・戒慎などを太政官符によつて布告される。古来、国家的崇敬と関心の厚い諸所における怪異は神祇官の亀卜にかけられてをり、後代陰陽寮が官と相並んで占を務とするに至つたのであつて、神道国家たる面目は、両者の卜占の一致せぬ場合は常に官卜をとるところにあるが、寮卜の官卜に優る点は、後者が何を予兆する怪かを判ずるにとゞまるに比し、さらに忌日と物忌人および時には対策をさへ指示するところにある。ここにおいて伝統によつてたつ官卜と、学理的構成に依存する寮卜とは相互に支へあつて国政に寄与・拘束を与へたのである。

かくして平安中期、国家と天皇とに物忌を求める怪異発生の場としては、伊勢・賀茂上下、宇佐・石清水・出雲杵築・松尾等の社、東大寺、柏原・崇道の二陵に例を見る程度であるが、この以降に急増をみるにいたり、やがて春日・大原野社、興福寺、多武峯が加はり、さらに本朝世紀・百練抄の時代にも及べば、神祇は官国幣の区別なく、寺院また勅願私願の別を問はず、社寺陵墓ともゞ全国にわたつて煩はしいまでに多数をあげる事ができる。

(2) 氏神・氏寺・祖廟

○不比等大臣は山階寺を建立せしめ給へり、それよりかの寺に藤氏をいのり申すに、この寺ならびに多武峯・春日・大原野・吉田に例にたがひあやしき事いできぬれば、御寺の僧・禰宜などおほやけに奏し申して、その時に藤氏の長者殿うらなはしめ給ふに、御つゝしみあるべきは年のあたり給ふ殿ばらたちの御もとに御物忌をかきて一の所よりくばらしめ給ふ

（大鏡　太政大臣道長の条）

第二類は春日社・大原野社・吉田社・興福寺・多武峯など藤原氏と密接なものについて。これは新興氏族として政権の座を独占するに至る藤原氏が内包した氏族結合の古代的な性格であらうが、当時にあつてなほ此等氏神、氏寺、祖廟は藤氏結合の紐帯として大きな意義を有してゐたのである。

○早朝右金吾将軍書状云、春日御社有怪者、乍驚問遣光栄朝臣、即送之、其占方云…、推之氏長者及卯酉丑未年、巳亥卯酉年女有病事歟、期怪日以後卅日及来十月明年正月四月節中並甲乙也云々

（小右記、寛弘九年六月十六日壬子）

通常氏人等（物忌についてこの範囲は明確でない、ある程度の地位についてゐたものを限るのではあるらしい）は年廻りに応じて物忌に籠れば済んだが、氏長者は常に物忌の中心人物であり、年の当不当に関らず物忌の履行を求められてゐる。御堂関白記の暦註に「物忌」を多く得た理由もこゝにあらう。

さらに、大鏡は「年のあたり給ふ殿ばら」といつてゐるが、女性に対しても同様に物忌は課される。御堂関白記・小右記によると道長の女である皇太后・中宮らもこの物忌に服された由を知るが、とすれば、婚して実家を出た場合もなほ出自からくる忌に拘束されたものなのである。しかして一層注意すべきは次の一節である。

○今明御物忌、太相府被奏多武峯鳴占、可慎氏中其年男女者、然而御年相当仍所被奏也、前例如之、

（小右記　永観二年十一月八日）

後述のやうに、同じ禁中にありながら天皇の御物忌はその后妃皇子女に無関係であり、また道長の妻源倫子も夫の物忌に関係ない振舞を見せる事が多い。ところが右の例は藤氏の物忌が年廻に当るところから天皇にも及ぶのである。当時は花山帝、御母女御藤原懐子、九条師輔の子伊尹の御女。関白は藤原頼忠、花山女御諟子の父ではあるが、天皇の外戚ではない。故に道長一家の権勢確立前、すでにこのやうな風が前例をなしてゐた事は注目に価しよう。その後

においてさへ公家の恠異と藤氏の恠異とは明瞭に区別されねばならぬものだつたのである。すなはち左経記に云ふ。

「関白殿仰云、大原野社前庭松木二本去二月為小風被吹臥者、是木如聞者為小風不可臥者、若春日大原野社恠、公家被筮歟、為当氏長者可令卜歟、前例可尋者」「参関白殿春日大原野社恠奇公家被卜筮之時申無所見之由」（萬壽三年五月七、八日）

(3) 諸所司

○左経記　長元七年十一月十三日乙亥、

早旦自大夫外記許相示云、庁虹恠令卜三人陰陽師、助時親孝秀等卜云、非恠自然所致也者、允恒盛卜云、恠所寅申卯酉年人人就病事出家歟、若又有刀兵之厄歟、期恠日以後廿五日内、及明年二月八月九月節中竝壬癸日、□主期忌慎、兼又被祈禱無其咎乎者、……

同十六日戊寅…依外記虹恠奇今明閉門……

○御堂関白記　長徳四年十月二十三日戊申　御物忌　重物忌　多武峯鳴　左近陣烏矢　不当御年

同二十四日乙酉　御物忌〃〃

恠異は、それが大内裏の内に生ずる場合、所司の官人等に物忌を必要とする。前例は一は外記庁の恠、他は左近陣における恠がそれぞれに物忌を成立せしめた場合であるが、太政官少納言局に属する外記庁の物忌は、同官左右弁官局の官人及び更に三局を統轄する大納言にまで至る。左経記の著者源経頼は時に左中弁、大納言の例は、小右記長和四年九月十六日における実資に得られる。なほ所司の物忌は官人の姓を問はぬことを経頼の場合が物語つてゐる。これに対し御堂関白記の例は左近陣に烏矢の落ちてゐた事に発する物忌で、当時名実ともに一の人であつた左大臣の肩書が道長をして年廻不当にもかゝはらず重く忌慎しましめたものであらう。左近陣は紫宸殿東廊の北の板間をいひ、宮

中会議の座となつてゐる。陣の物忌中のやむをえぬ会合には、年廻に当らぬ公卿等が席を遷して事をはこぶ例であつた。

かやうにして行はれる所司の物忌例としては太政官庁では他に南所・侍従所の場合を見るのみであるが、更に寺の上司を勤める者は寺の怪異が年廻を問はず及び（小右記長元四年正月二十七日）、又勧学院の物忌も見出される（小右記長保元年九月十七日）。

(4) 家

○今日辰時驚集寝殿、重通朝臣占云、可慎病事、非然近習丑未如依病避歟、期今日以後卅日内明年五月六月十月節中戊己日云々、吉平占云、丑未卯酉如可慎病事、期卅日以内戊己日、不取遠期（小右記治安三・一二・二三）

物忌に関するかぎり家は単なる家屋を意味する。そこに生じた怪異は、生活を共同にする誰彼に物忌を課するのである。主人がこれに当れば門を閉して一郭すべてが物忌態勢に入り、召使の場合は自己の曹司に忌籠る（枕草子一二三段）。したがつて主人の物忌は邸内にある人々の行動を束縛することとなり、「あなかしこ、外よりの御文など取り入れさせ給ふな」（狭衣物語巻一の下）と外部との交渉も絶ちきられ、ときによつては当事者の心理状態如何で、周囲は「『明日物忌なるを門強くさゝせよ』とうちいひ散らし、『これさしより、かれ引きよせ念ぜよ念ぜよ』と耳おしそへつゝ、まねさゝめき惑は」される仕末ともなるのであつた（蜻蛉日記、天祿元年）。

ところが、一度別居を条件とすれば、夫婦親子の間柄においてすら物忌はその排他性を主張してくる。「くれにはとくのぼらせ給へ、あすあさて物忌にはべり、この御方にはえまゐるまじ」といつて一条帝は中宮御殿から御座所に戻られたし（栄華物語巻七とりべの）、道綱の母は「かうてなむ固うさしたる」とついに夫を立戻らせるほどのつれなさである（栄華物語、天祿三年三月）。子の病悩を気遣つて自らの物忌を破つてまで見舞ふにも、親は「向門外可聞案

内」と遠慮した表現をするのが当然なほど親子の間も隔たつてゐる（小右記治安三年七月六日）。それは他人同志が互の物忌を尊重しあふ礼儀と等しい。

ところで家のあるじのもとに養育されあるいは使用される人々が純粋に個人の物忌を持ち得たか、は疑問である。我曹司に臥す男君を見咎められまいと、物忌を口実に障子を明け渋つた落窪の姫君は、継母に「あなことごとし、なでふ我が家などなき所にて物忌や侍る」とたしなめられてゐる（落窪物語）。

三　物忌の態勢

(一)　閉門籠居

物忌の最も基本的な型はその住居に引籠り閉門して外部との交渉を断つ所にあるが、他方この非社会性は、物忌の頻繁になるに従つて、むしろ型を崩し、覆推して計られた軽重の度にもとづいて、門のあけ方、来訪者との接渉の方法・程度などに複雑な様相を有してゐる。

「今明堅固物忌閉門殊慎、修諷誦于広隆寺・清水寺・祇園寺」（小右記、治安三・九・九）といふ型は、当時の貴族社会一般において最も整つた態勢であり、これに参籠者が加はれば万全となるが、具体的には次のやうに行はれた様子である。

○左大臣殿にかたき物忌出きにけり、御門のはざまにかいだてなどして仁王講おこなはる、僧も高陽院のかたの土戸より童子なども入れずして僧ばかりぞ参りける。「御物忌あり」と此以長きゝていそぎ参りて土戸よりまゐらんとするに、とねり二人ゐて「人ないれそと候」とてたちむかひたり…（宇治拾遺物語上末七二以長物忌事）

○既に其日に成ぬれば極く物忌を固くして…門に物札の札を立て、桃の木を切塞ぎて□法をしたり…門を強く閉て物の迫より臨ば…

（今昔物語巻二十七、播磨国鬼来人家被射語二十三）

呪術的な要素の多分な行態であるが、かゝる風習は当時京師に見なれたものと見え、近衛朝において左の如き記録が遺されてゐる。

○本朝世紀、仁平三年五月十八日壬子

今日洛中称大物忌大半閉門戸懸青木香閭巷妖言云今日疫鬼可遊行為免其難有此事

此等の例はみな閉門が内なる慎みの為にでなく、外界への恐怖を鎮める意味を持つことを証しよう。実際、物忌を破つて怨霊にとりこめられた話や、外の呼声に応じたばかりに落命した例やは、当時の説話集にしばしば見出されるのである。

そしてさらに、この習俗に関する儀礼面を尋ねるとき、物忌は全く外気遮断を眼目とする慎みである事が一層明確となつてくる。

○大将日来有悩気而今日極重者、是時行欲愈歟、彼家物忌、仍到門外問案内、示重由、仍西門帥宮御方門開、仍彼方到、依有尚重由以馬五匹八幡賀茂上下祇園北野等令諷誦、宿大将家　（御堂関白記長和四年十二月十二日）

当時の風潮は、堅固な物忌の家への訪客を来意も示さず立還らしめるが、陰陽師等の覆推は物忌に様々な段階を設けてをり、そのため、外人は一応の案内を通じる場合が多い。その際招じ入れるか否かの決定は、偏に当時者の緊張度如何にあつた事は云ふまでもない。右の例は、当事者の意志の尊重は、実の親子の間にも他人のそれと等しかつた事を証してゐる。時に道長は天子の外舅、二后の父、太子の外祖、准摂政左大臣。息とは云へ頼道は若冠二十三歳の権大納言左大将に過ぎない。かゝる傾向は中級官吏においても同様で、摂政から届けられた解文を「今日固物忌也仍自不持即可奉者」（御堂関白記、長和元・九・廿一）と持帰らしめた左大弁もあり、尾張国司藤原元命は頻に物忌と称して政務を見ず、官に訴へられてゐる（尾張国郡司百姓等解文）。朝参を怠るにも物忌は十分な理由たり得た。

かゝる習は不聞外事の態度を伴はしめ、消息をも、あるいは取入れず、あるいは物忌のあけるまで開きみることをしないのである。天子御物忌中の奏聞には、行事の上卿伺候せず、仲介して近侍の蔵人が口頭で奏し、奏覧の必要ある際は、蔵人所備付の用紙たる紙屋紙に原文を引写して御前に到り、事終ればその紙片を内侍所に付するのも、外気を遠ざけんが為の方策であつたらう。

(二) 屋内での態勢

大鏡によると昭宣公基経は物忌に別邸を用ゐてをり、道長もまた時折別殿に忌籠つてゐる。これは戒慎の度の極めて強いことを示すが、それにもかゝはらず、彼等以外をも含めて屋内での態勢を告る史料にほとんど接しないのも物忌習俗の一面を物語るといへる。

そこで天子の御物忌について比較的委しい侍中群要から一般に類推するほかはない。それによると、物忌は蔵人所の出納が「書注・黏押」しておき、大事の際は諸陣所々にその旨を通じ、参籠者を求める。当日出納は物忌札を関係各所に配布、それらは柱その他に貼付された。関係各所とは四衛府、御厨子所、上下御膳宿所、進物所、造酒内侍、薬殿、饗殿、内膳、日次所、主水内侍、内侍所、滝口、殿上、女房、で、いはゞこの廓内が天子の御住居にあたつてゐる。

清涼殿ではこの物忌札をそこゝに貼り廻らす。すなはち「蔵人取之附夾御簾、混明池御障子南七箇間朝餉三間大盤所二間并鬼間上太留御簾格子遠間ニハ不附近イ渡殿或時伴西北御廉無之不上イ御装物所等也附時蔵人以箸隨身御物忌時不取御座覆不上イ上下小蔀、有説々」。これは未だ御格子を上げぬ先のことで、格子を上げた後は効力のなきものと意識したものらしいが、日中でも蔀の半を取払はない例が枕草子（一二三段）に見える。

天子の御座所はこれですつかり御物忌札に取囲まれるが、更に当事者は、柳の木を三分許りに削り、物忌と記した

簡に糸をつけ、しのぶといふ草の茎に結へて御冠の纓に指し、本鳥を放つ時はこれを御袖に付したのであつた（禁祕抄・貞丈雜記）。当時物忌簡を烏帽子に揺らしながら寺詣する五位などもあつた様子である（枕草子三一段）。

物忌中、天皇は諸事を簾中で営まれ、総じて他殿舎へは出御されない（禁祕抄）。禁中に神仏事などある折は、上卿のみ事を行ひ、天皇は大勢の参籠者に囲まれて慎まれてゐた。したがつてかゝる際不用意の伺候は天子の御物忌を妨げる結果となるので、公卿等は后妃御殿などへ参候しても清涼殿には到ることをしない。もつとも殿上間は天子御座所内の事故、御物忌中にあつては作法を踏まずして昇殿する事も不可能ではあつた。すなはち参籠の作法である。

㈢　参籠の規則

外事遮断を目的とする物忌は、堅固な際に参籠者を求める習を有してゐた。さうして、外気導入の機縁となりがちな参籠者の出入は自ら当時の日の観念に従つて規則づけられてゐる。

すなはち当時における一日の概念は寅に始まり丑に終つた。禁祕抄の「丑杭以後為明日分」と書遺してゐるのは前代からのものと見て差支へあるまいが、参籠はこの両日の交たる丑寅の時刻に関連して特性を示すのである。

原則として、外宿者の物忌参籠は当日に入る丑刻以後ではならなかつた。他所で打興じつつも「明日御物忌なるに籠るべければ丑になりなば悪しかりなん」「枕草子一二一段）と心がける事を忘れぬ公卿達は、丑の一刻、宿衣装束ながらに着劔把笏し、殿上口蔀辺に到つて徘徊、参籠の由を触示するのである。たゞし、光孝・宇多朝時においてすでに着劔把笏の礼は撿非違使を除いて欠いてゐたやうである（侍中群要）。かくて参籠終つて退出の時刻はおほかた忌明けの早朝であり、忌の軽いときは物忌当日の明け方になる事が多い。このやうに参籠に日の初発を重視する傾向は物忌が二日続くものである為に、中夜において特徴を示す。二日ながら籠候せず乙の日のみ事に関る際は、丑一刻以前の参候は甲日を犯し、それ以後は乙日に差支へる事になるからである。

天子に関してのこの規則はそのまゝ公卿らにも該当する。議事あつて御前に候する場合でも、明日に控へた物忌を理由に子の刻頃には退出する事ができたし、道長の如き、三条院とその中宮妍子（道長女）の御座所批把殿の焼亡に当つて、院等の安全をはかるや否や翌日の堅固な物忌に備へ馳帰つてゐる（御堂関白記、長和五・九・廿四）。自己の持家たる批把殿の焼亡が放火である事を承知の上での振舞であつた。

この参籠上の規則は、また、物忌によつて停滞しがちな政務処理の方便としても活用されてゐる。禁中での除目・官奏・直物・神仏事・試楽・相撲内取等々による人寄せもすべて参籠の形によつて行へば物忌を脅威するものとはなり得なかつたからである。かくして御物忌参籠の公卿数は、ときに皆無であり時に十数人にも達する。しかもなほ、御読経御仏名等にあつては御前僧の、試楽にあつては伶人の、相撲内取に際しては相撲等の、奉幣使発遣にあたつては使および神馬幣帛の類までがこれに加はる義務を有したのであり、また著名な医師・僧侶・陰陽師・武人らがことさらに加へられることもあつた。その煩はしさは物忌の頻繁さと併せ考へるまでもない。

四　物忌の心理的背景

物忌習俗は、怪異・夢想・病事など極めて不明確な原因に拠つて立ち、また極めて煩はしい体系を備へるものであるに拘らず、何故成立し、遵奉されたのか。

陰陽家の占文の中に解答が潜んでゐる。すなはち、たとへば「去三日多武峯鳴占云、氏長者及子午卯酉人有病事、期侘日以後卅日内及来五月八月節中丙丁日也（小右記、長元二・四・六）」の病事がそれであつて、これは怪異などを予兆としてやがて到らんとする凶事の本体である。

このやうに陰陽道占方により到来を警告される凶事はおほよそ四種、失物・火事・口舌・病事である。他に刀兵の

厄・兵革・疾疫があるが、元来前二者は口舌をあるいはより明確に、あるいはより社会的見地から表現しなほしたものに過ぎぬし、疾疫また病事の対象を社会に拡げた用語である。その上、平安中期すでに「失物御物忌先例不令忌給……失物御物忌更不可令忌給」（小右記、万寿四・五・廿八）といはれ、時人の失物・火事に対する畏怖心は去つてをり、従つて、当時の物忌心意を支へてゐるのは口舌（兵革）と病事（疾疫）とに過ぎなかつた。恰も当時の世相において、兵革と疾疫とは歴代為政者の対策に苦しんだところであり、他方、貴族社会の安寧を脅かすものは政争と病事とを主なるものとしてゐる。

この口舌と病事との背景には、怨霊もののけの存在がある。奈良末期以来廟堂に繰返された政争の犠牲者の中から御霊神を設けずにはをられなかつたほど跳梁する霊に脅えた平安貴族は、他方に於て、そのもののけを病の一に数へ医師より以上に験者・祈禱師を尊び、やがて世に絶えぬ災難ことには疫癘悪瘡の因を遍満する雷神鬼に帰し、更に十万五千に及ぶそれらの統轄者として天満天神を想定せずには済まなかつた（扶桑略記第廿五、村上・天暦九・三・二）。

口舌と病事とが、その背景にものへの畏怖を潜めるものであるとする立場は、物忌習俗の基本型が外部に対する閉門籠居にあり、それ故に外宿者の参籠にも彼が家族の一員たる擬制をとる意味を裏付け、煩はしいまでの反覆にもかなりの遵奉を得てゐる理由をも説明しよう。事実、当時の社会は「破物忌」によつて鬼霊に憑かれ、あるいは呪咀を避けえず落命する例などを説話集に伝へ、物忌を守らぬ場合への危惧の念は根強く人心を支配してゐる。当事者の立場を考慮せぬ来訪が「いとことわりなきことなり、世にある人の身思はぬやはある、えいれたてまつらじ、さらにふようなり、とく帰り給ね」（宇治拾遺物語下本二二・小槻当平事）と露骨に厭はれたのもその故であり、物忌に関する礼節の、むしろつねに外部の思ひやりと遠慮を強ひる傾向を示すのも自明の理と言はねばならない。蓋し、このならはしの基底をなすものは、自己の存在に対する強烈な無力感と不安とにほかならないのであつた。

あとがき

以上のべきたつた如き物忌習俗の成立は、その上限を文徳・清和朝頃におくものと推定される。光孝・宇多朝に歴仕した橘広相の著侍中群要は、物忌作法の変遷を「近代」といふ表現に托し、また藤原基経が物忌に別邸を使用した事が大鏡に見えてゐる。それ故清和朝より後に上限の下る事はありえないが、物忌習俗成立の背景には、御霊信仰と陰陽道の拾頭が不可欠な要件であり、そこに一応の目安を置く事は出来る。すなはち神泉苑の御霊会は清和朝貞観五年に基をひらき、陰陽道における名人達士の輩出は、藤原竝藤を筆頭に文徳朝以後の現象である。さうして怪異を亀ト・ト筮により竝び占する事は、禁中において早く延暦年間に始まつてゐるが、遠く出羽陸奥武蔵下総等の辺域諸国までが怪異に備へて陰陽師の任命を求めるやうになるのは、また文徳帝即位の嘉祥三年以降に当る。長い萠胚期間は無論あつたのであるが、斎戒と分離される物忌概念の特異化は、おほよそこの当時のことと類推して大過がない。而してこの時代が、良房によつて代表される藤原一門の覇権確立に一歩を印した時期であることは注意すべきである。

さて、降つて物忌の下限は、公家社会にあつては鎌倉末期までの伝承を見る事ができる。十一世紀初頭において既に物忌には諸概念の包摂が見られ、平安末期に及んでその傾向著るしく吾妻鏡の用法の如きは、ついに本来の義を失ふにいたつている。そのことは物忌の原因の項において既に示した通りであるが、はるか雲上界にあつては一応昔ながらの姿を伝へたものか、花園院の年間七十日も物忌まれた例に接する。しかるに、同宸記より南北朝時代の約半世紀を経て成立を見る拾芥抄になると、物忌の概念は趣を一新した態を及びるのである。すなはち、

〔拾芥抄〕上本 物忌

迦毗羅衛国中有桃林、其下有一大鬼王、号物忌、其鬼王辺他鬼神不寄、爰大鬼神王誓願利益六趣有情、実吾名号者若人宅物怪屢現、悪夢頻示、可蒙諸凶害之時、臨其日書吾名立門、其故他鬼神不令来入、書吾名令持人々、如

影可令守護横軌

これはすでに平安時代的物忌心意が当時の貴族社会に受入れられずして、仏教的知識から敷衍解釈された事を示すが他方福富草子に「七日物忌」が現れてをり、庶民社会における古俗古心意の伝承をうかゞはしめるのである。

宗教性の測定とその統計的研究についての一つの試み

家塚高志

一

宗教的な人間、非宗教的な人間という言葉がある。又幾人かの人を比較して、AはBよりも宗教的であるとか、或は宗教的でないとかいう事は、しば〳〵いわれる事である。この事をもう少し明確な形で数値的に表現する事は出来ないものだろうか。それが可能であるならば、個人の宗教性を理解する上にも手がかりとなるであろうし、又その数値を統計的に処理する事によつて、種々の集団についてその宗教性を考え、更に同様に数値化された他の人格特性などとの関係を相関係数という形でつかんで行く事も出来るわけである。このような方法は深い信仰をもつ人の心理構造や信仰内容などの研究には利用出来ないであろうが、宗教心理研究の一つの方法として有効性をもつものではないかと考え、それについての一つの試みをのべ、大方の御批判を仰ぎたいと思う。

まづ宗教性を測定するという事がどういう事であるか考えてみたい。周知のようにオルポートは、パーソナリティーの一般的特性を表出的特性と態度的特性とにわけ、その態度的特性の対価値的態度の一つとして、宗教的対非宗教

的という態度をあげている。(一)この宗教的対非宗教的という態度を、ここで宗教性と呼ぶ事にする。態度的特性は、人がその生活状況のある特殊の面に対する適応の様式から区分されたものであると考えてよいであろう。人格構造における宗教性をこのように態度的特性の一つとして考えるならば、他の態度的特性と同様にとり扱う事が可能である筈である。例えば向性は外向対内向という尺度を考え、テストにより人をその尺度上に位置づけ、それを数値で表わす。向性指数とか向性偏差値などがこれである。宗教性についてもこのような表現法を使えるのではないであろうか。

この場合、宗教性という言葉の意味のきめ方により数値が異つてくる。そこで、ここで測ろうとする宗教性とはどのような内容のものをさすか規定しておかなければならない。ここでは方法的仮説として、何か無限に偉大な存在や力との関係が含まれるものを宗教的であると規定する。このような意味をもつ宗教的対非宗教的という尺度を考えた場合、その尺度上の位置を人の宗教性とみなす。そしてこの位置づけが宗教性の測定である。ここでいう測定とはこのような意味の心理学的測定であり、したがつて物理学的測定とは意味が異る。このような心理学的測定に表われた数値は、計られた精神現象に量的に対応するわけではない。向性検査や知能検査を例にとつてみるならば、向性指数一〇〇の者は五〇の者に比して二倍外向的であるというわけではなく、知能指数一四〇の者は七〇の者に比して二倍頭がよいというわけではない。その数値の大小は、その対象をはかる直線的尺度の上の単なる順序関係を示すだけである。つまり一つの直線的尺度に基いて、或る性質の対象を配列し、その相対的位置に対して数値の番号を与える。この相対的な番号づけが、ここでいう心理学的測定で、このような意味の測定を、前述の意味の宗教性について行うわけである。

この宗教性は、或る特定の宗教を信仰している者に強い事はいう迄もないが、特に信仰をもつているという意識を

もたず、自らを宗教とは無縁であると考えている人にも存在するであろう。宗教的人間については多くの研究がなされている。私が問題としたいのは、一般の人の心にひそむ宗教性である。教会のような宗教集団は宗教性についてはかたよつた標本となる。そこで学校のような宗教を目的としない集団について測定を行い、得られた数値を統計的方法によつて処理し、その集団の宗教性の分布や特質について考えて行く事を試みてみたい。

二

方法については測定の方法と統計的処理の方法との二つにわけて考える。測定の方法には質問紙法を用いた。質問紙法については、いろ〳〵な欠点やその限界が指摘されている。例えば被調査者が非協力的である為に出たらめを答える場合とか、或は質問者の意図を察してそれに気に入るように作為的にいつわりを答える場合、或はこうであるという事とこうあるべきであるという事との混同等のいろ〳〵な問題が存在する。たしかに質問紙法の結果は百%の真実を表わすとはいえないだろう。しかし前述のような測定を行うためには、現在の段階では質問紙法が一番便利であるので、以上のような欠点は十分自覚した上で、出来るだけそれをさけるように注意しながら、質問紙法を使つて行く。投影法による方法も、いろいろ考えてはいるのだが、まだ実施の段階には至つていない。質問紙法による調査には、自己評価、他人による行動評価、両者の併用等の方法があるが、ここでは内行動が主として問題であるので、自己評価のみによらざるを得ない。以上の難点をさける為に、対象の選択、問題及び記入方法、実施の際の注意、この三点に特に気をつけなければならない。

調査の対象は、先にのべたように宗教を目的としない集団であるが、私にとつては青年期が最も関心が深いという事と、調査が比較的容易であるという事から、学校をとり上げる。母集団についての厳密な意味の標本は、いう迄も

なく無作為抽出による標本でなければならない。しかし本論では、実験的な意味をもつ一つの試みの段階として、まづ私が現在奉職している正則学院の担任クラスと学年をとりあげた。これは私に最もよく協力してくれるグループであるからである。これは後にのべるようにカイ自乗検定により標本とみなす事が出来る。しかし母集団についての推計学的な結論は無作為標本について出さなければ価値が少いわけであり、ここでは母集団の問題にまで考を及ぼさない事にする。こうして三〇年一月に正則中三生徒五八名について、更に一年後の三一年一月にこの中の四八名を含む高一生徒二〇〇名について調査を行つた。この四八名については、一年後との相関をみる為の継続観察という意味をもつ。又これと比較する意味で、やはりデーターの取り易い東京女子学園の中三生徒一一二名について、三一年一月に調査した。次章にのべるデーターはこの三つの調査の結果である。

前章で規定した意味の宗教性を測定する為の問題は、次の

一、日常生活において、無限に偉大な力をもつ存在に対する態度がどの程度に表われるか。

二、所謂宗教的なものによつて引きおこされる感動の程度(一二)

という二点に焦点を合わせて作つた。問題は次の八つであり、各問にはそれ〴〵イロハニホの五つの解答の基準をつける。

一、何か困つた事がおきた場合、何か目に見えない偉大な存在や力（神様、仏様、死んだ肉親、或は大宇宙の意志、その他何でもよい。人格的、非人格的な一切のものをさす）に救いを求めたいという気持がおこるか。

(イ) しばしば感ずる

(ロ) 時々感ずることがある

(ハ) 殆ど感ずることがない

(ニ) 全然感じない
(ホ) どれにも当らない

二、自分の理想や願望の実現を、前記のような何か偉大なものに祈るという気持がおこることがあるか。
(イ) しば〳〵おこる
(ロ) 時々感ずることがある
(ハ) 殆んど感ずることがない
(ニ) 全然感じない
(ホ) どれにも当らない

三、或る行為をした場合、前記のような何か偉大なものに自分の行為が見守られているような気がする事があるか。
(イ) しば〳〵感ずる
(ロ) 時々感ずることがある
(ハ) 殆んど感ずることがない
(ニ) 全然感じない
(ホ) どれにも当らない

四、「何ごとのおわしますかは知らねどもかたじけなさに涙こぼるる。」(西行) という歌によまれているような気持を感ずることがあるか。
(イ) しば〳〵感ずる
(ロ) 時々感ずることがある

(ハ) 殆んど感ずることがない
(ニ) 全然感じない
(ホ) どれにも当らない

五、宗教的儀式（例えば教会の礼拝、葬儀、法事その他）から感銘をうける事があるか。
(イ) 強い感銘をうけることがある
(ロ) やや感銘をうける方である
(ハ) 殆んど感銘はうけない
(ニ) 全然感銘をうけない
(ホ) どれにも当らない

六、宗教的な行為や修業（例えば神や仏に祈つたり、墓まいりをしたり、坐禅をするなど）を通して、何か特殊な感情（例えば心がすみとおつてくる、落着いた安心した気持になる、その他）をいだくことがあるか。
(イ) 強くいだくことがある
(ロ) ややそれに近い気持をいだくことがある
(ハ) 殆んどいだくことはない
(ニ) 全然いだくことはない
(ホ) どれにも当らない

七、宗教的対象や、礼拝などの場（例えば、仏像、神像、聖者像、荘厳な神殿、教会など）から何か特殊な感銘、（例えば神々しい、頭の下がるような感銘）などをうけることがあるか。

(イ) 強く感銘をうけることがある
(ロ) やや感銘をうける方である
(ハ) 殆んど感銘をうけることはない
(ニ) 全然感銘をうけることはない
(ホ) どれにも当らない

八、偉大な宗教的人間（例えばイエス、シャカ、日蓮、親鸞などのような）に魅力を感ずるか。

(イ) 強い魅力を感ずる
(ロ) やや心を引かれる
(ハ) 殆んど魅力を感じない
(ニ) 全然魅力を感じない
(ホ) どれにも当らない

以上の問題を教室に於いて考えさせるのであるが、実施の際、これが単なる調査以外の他の目的を決してもたないものであり、どの答が正しくどれが悪いというような問題ではないから、出来るだけ正直に自分の心を省みて記述し、決していい加減な解答をしないようにという事をくり返し注意する。人格特性との相関を見る場合に必要があるので記名式にする。そして五つの解答のどれに当るか○をつけさせ、更にその解答について連想する事を別紙にかかせる。この文章をかかせるのは、反省を効果的に行わせる為、無責任に出たらめに○をつける事を防ぐため、又数値ではわからない質的内容について知り、彼等の自己評価が正当であるかを判定する資料にする為などの目的をもつ。この文章をよみ、彼等自身の評価が妥当であるかどうかを、この文章を参照して検討し、もし不明な点があれば、面

接法を併用し、直接本人と話をしてみた上で明かにする。以上のように評定尺度型式と自由記述型式とを併用した質問法を面接法で補うという折衷的な型によるいわば精密検査を行つた。このような方法は毎日接触している担任教師のような立場でないとなか〳〵とれないと思う。問題の数をあまり多くすることは、被験者をあきさせ、かえつて所期の成果に達し得ないであろう事を考え、八題に止めたわけである。

以上の問題の各々について、前述のような手続きでイロハニホのどれに当るかを決定し、イを5、ロを4、ハを2、ニを1、ホを3、と評価(三)し、その合計を不完全ではあるが前述の意味の宗教性を表わすものと考えた。これを標準得点(四)になおすと、知能偏差値や向性偏差値と同じような意味で取扱いが便利になるが、異なる集団について比較するような場合は素点のままの方がよい。

こうして出された数値がどのような分布を示すかという事が、統計的に考える場合大きな問題となる。心理学的測定において、多くの人間の心的能力は、一つの連続的尺度で測定した時は、大体その分布状態が、中央で最高になりそれより左右に対称的に低くなる正規分布曲線をえがくと考えられる。成績の五点法などは学力が正規分布する事を前提条件として行われている事は周知の事である。このように心的特性の分布は大体正規的であるとみなし、実際の測定に当つて正規分布の得られない場合があるが、それは(1)標本がかたよつている場合、或は(2)測定方法が適切でない場合、であるとみなされる。例えば少数の大学生の知能分布も、又特殊児童の知能分布も正規分布とはならない。これらはいづれも特殊なかたよつた標本であるからである。又例えばテストの問題がやさしすぎる時には、分布の山は右に高くなりすぎるし、むつかしすぎれば左に高くなりすぎる。これは測定方法が適切でない場合である。こういうわけで、或る標本について行つた宗教性のテストが正規分布をしないならば、宗教性が測定可能な正規分布をするような人格特性の一つであるという前提がまちがつているか、或は標本がかたよつているか、或は測定方法が誤つて

いるかのいずれかであるといえると思う。そこで宗教性が正規分布するかどうか調べる事が第一の問題となる。この場合、実際に得られた分布が、理論的な正規分布曲線からどれだけそれているかを測定して、もしこのずれが或る一定量以下である時には、そのずれは偶然的なものであるとして、実際に得られた分布を正規分布として取扱う。この実際に測定して得た値と理論上正規分布の場合に期待される値とのずれを検定する方法をχ^2（カイ自乗）検定という。カイ自乗は $\chi^2=\sum\frac{(f_o-f_e)^2}{f_e}$（$\sum$＝総和の記号 f_o＝実際に測定して得た数, f_e＝理論上正規分布の時期待される数）で表わされるが、f_oとf_eとが一致するならばカイ自乗は0となり、このずれが大きくなるにつれてカイ自乗の値は次第に大きくなる事は容易に理解されよう。このχ^2の値を計算し、χ^2分布表により、その値と同じか或はそれより大なるχ^2の値は、結局無作為標本の各百回の中何回おこるであろうかという確率をしらべる。そしてこの確率 P＝0.05 で線を引き、（この値を有意水準という）Pがそれより小なる時は、正規分布であるという仮設は棄却されるものとする。このような方法により分布が正規分布とみなされるかどうかを検定する。(五)

次に平均値、百分率、標準偏差、相関係数などを算出することによつて、この宗教性の測定値の性質を考察することが出来る。平均値、百分率については説明する迄もない。分布を知る上には、平均値のような代表値のみでなく、そのちらばり具合もみなければならない。標準偏差は測定値の散らばりの状態を表わす数値、即ち散布度の中で一番使われるものである。平均と個々の測定値との差の自乗の総和を平均したものの平方根で次の式により表わされる。

$$SD=\sqrt{\frac{\sum x^2}{N}}$$

SD＝標準偏差（σで表わされる事が多い）
x＝平均と測定値との差　N＝測定数

相関係数は二組の測定値群の間の相関の程度を量的に示すものである。相関には次の三種がある。温度の増減と水銀柱の高さとの関係のように一方の現象が増大するにつれ、他方も増加していく時には、この二つの現象の間には正

の相関があるという。照度と光源からの距離の関係のように、一方が増せば、他方はそれにつれて減小し、一方が減少すれば他方はそれにつれて増すという場合には負の相関があるという。そしてこのような正の相関も負の相関もない時は無相関であるという。

相関係数はこの相関の程度を示す数値であり、完全な正の相関がある時は +1.00 で表わし、完全な負の相関がある時は −1.00 で、全く相関のない時は0で表わす。相関係数についてはきわめて一般的には次のような言語表示がなされる。

○、○○——○、二○、　ほとんど相関がない
○、二○——○、四○　低い相関がある
○、四○——○、七○　かなりの相関がある。
○、七○——○、九○　高い相関がある。
○、九○——一、○○　極めて高い相関がある。

しかしながら、これは絶対的な区別ではない。又 0.80 の相関は 0.40 の二倍の相関があるとみなしてはならない。

算出の公式は次の通りである。

$$r=\frac{\Sigma xy}{N\sigma_x\sigma_y}$$

r = 2つの変量 X と Y の間の相関係数
x = X の平均と個々の測定値との差
y = Y の平均と個々の測定値との差
σ_x = X の標準偏差
σ_y = Y の標準偏差

N＝測定全数

三

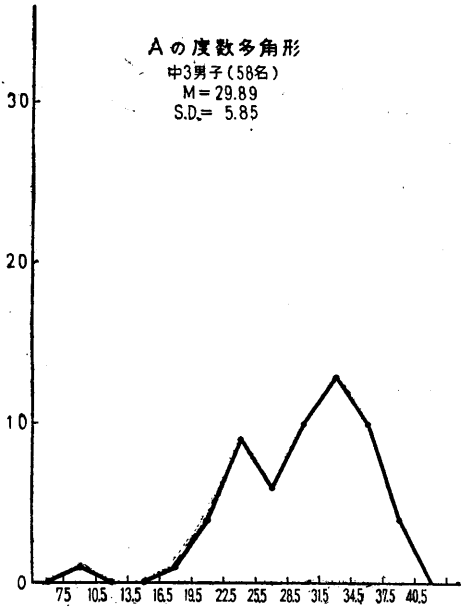
以上のべたような方法により、或る集団について宗教性の分布とその特質について考えて行く試みを、具体的な資料について以下にのべる。前述のように三つの調査についてであるが、以下便宜上、三十年度に調査した正則中三の五八名をA、三十一年度調査の正則高一の二百名をB、東京女子中三の一一二名をC、と呼ぶ事にする。

前章にのべたような手続きで、各人についてその宗教性を算出する。宗教性の得点の度数分布を表にすると第一表の通りになる。最高は全部5と評価した者で40、最低は全部1とした者で8、つまり最高40から最低8の間に分布するわけである。これを便宜上11の級間にわけ、それぞれの級間に属する人数を表にしたものである。これを度数多角形にして図示すると第一図のようになる。これは縦軸が度数即ち人数、横軸は宗教性の得点で、0.5という数値は級間の境目を示す。

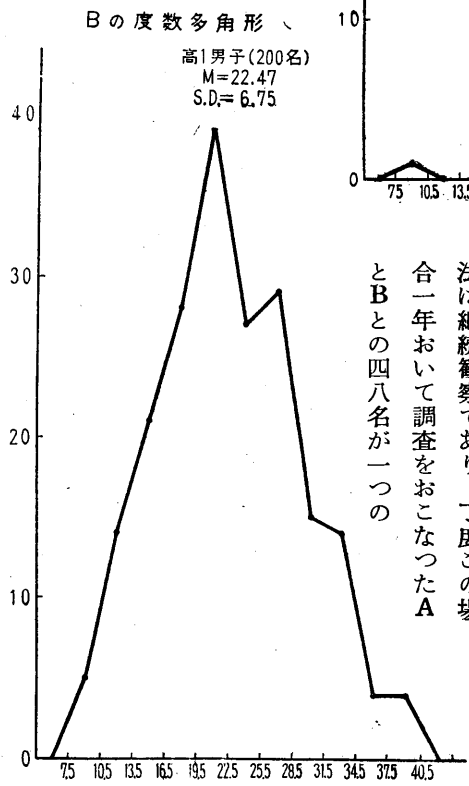
この分布の型をχ^2により検定すると、AはP＞0.2、BはP＞0.5、CはP＞0.3（Pはχ^2分布表における確率の値）という確率となる。これはいづれもP＝0.05という有意水準より高い値であるから、これらの分布はいづれも正規分布曲線に適合していないと判断する事は出来ないという事がわかる。測定人数の一番多いBが一番確率が高く（即ち完全な正規分布に一番近く）、次にC、A、と測定人数の順になつている事は、理論的に予想されるとおりである。この結果から、(1)宗教性を測定可能な正規分布をする人格特性の一つであるとみなす事が可能である事、(2)測定方法の妥当性、又(3)無作為標本ではないが、これらのグループが宗教性に関しては標本とみなし得る事、などを結論づ※

6.75, Cは6.93, と大差はないといえる。

この事から想像出来る事は、この時期では年令の多い方が一般にこの宗教性が低くなるのではないかという事である。しかしAが特に高いのは、必ずしも年令による差というよりは、前述(六)のようにAとBCとでは問題が二題違っている事を考慮に入れなければならず、同等に比較しがたい。この問題をしらべる一つの方法は継続観察であり、丁度この場合一年おいて調査をおこなったAとBとの四八名が一つの



第一図(a)



第一図(b)

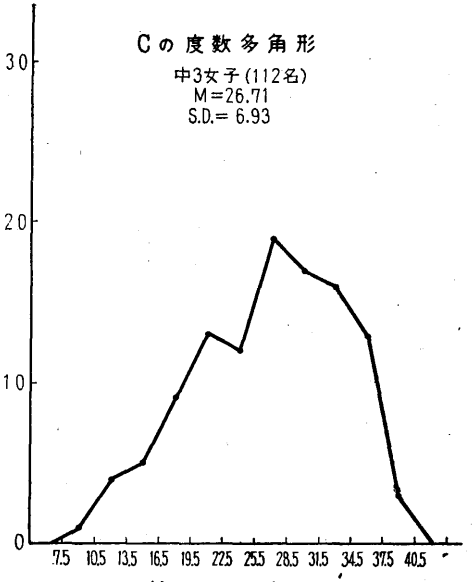
※ける事が出来るであろう。

分布の型をみると、山がA、C、では右に、Bでは左に少しかたよっている事がわかり、この事から推察出来るように、平均値はAは29.89, Bは22.47, Cは26.71, と大分ちがつている。

標準偏差はAは5.85, Bは

第二表

問題	A、B同点のもの	AよりBの方が上つたもの	AよりBの方が下つたもの	AB間の相間
1	20	6	22	+0.36
3	16	14	18	+0.15
4	16	8	24	+0.26
5	11	10	27	+0.20
6	17	3	28	+0.43
7	20	9	19	



第一図(c)

第一表

得点の級間	度数 A	度数 B	度数 C
38～40	4	4	3
35～37	10	4	13
32～34	13	14	16
29～31	10	15	17
26～28	6	29	19
23～25	9	27	12
20～22	4	39	13
17～19	1	28	9
14～16	0	21	5
11～13	0	14	4
8～10	1	5	1

資料となる。この四八名の宗教性平均値は、Aにおいては二九、五であるのに対し、Bでは二三、〇に下つている。又AとBと比較すると数値が上つた者七名に対し、下つた者が四一名存在している。AとBとの共通の問題六題について比較してみると第二表のような結果になり、いづれも上つた者よりも下つた者の方が著しく多く見られる。

A、B、とそれ〴〵同じ頃行つた向性検査では、偏差値が上つた者が二五名、下つた者が二二名で、平均値は

やや上つているが（外向的）大差ないという結果と比較すると、下り方が著しいと思う。それ〴〵の問題のAとBとの相関は、第二表の通りで、3、4、5の相関が特に低いようである。しかし、全体としての宗教性得点の四八名についてのAとBとの相関は +0.57 とかなりの相関を示しており、向性指数の四八名についてのAとBとの相関 +0.57 と偶然同じ値が出たのは興味深い。ともかくこのデーターだけからいえば、継続観察の結果として、宗教性はかなりの相関を示しながら数値が低くなつている。

勿論これを一般的な結論とする事は、更に継続観察をつづけ、又もつとデーターを集めなければ出来ない事である。しかしCの例をもあわせ考え、又文章によつて書かせた内容を検討すると、丁度この時期が、オルポートのいう未成年者の宗教から脱皮(七)しようとしている時期に当るといえるのではないだろうか。つまり一少年期の素朴な軽信から批判や懐疑が生まれてくる時期であると考えられる。この事は後に又ふれるであろう。この宗教性を表わす数値では、未成年者の宗教と成熟者の宗教といような質的な相違を示す事は出来ない。

次にそれ〴〵の問題の評価の分布を見る事によつて、その集団の宗教性の特質やその問題のうけとられ方を知る事が出来る。第三表の数字を御参照いただきたい。肯定的な評価即ち5、4の数の合計と否定的な評価2、1との数の合計を比較すると、Bにおいては、問題一、三、六は肯定的な方が多く、問題二、四、五、七、八は否定的な方が多い。しかし問題四を除いてはその差は殆んどないといつてよい位である。Cにおいては問題四以外は全部肯定的な方が多く、しかもその差は相当著しい。こうしてみるとそれ〴〵に大体の傾向のある事がわかる。ただ問題四だけは例外である。この問題は意味もあいまいであるし、こちらのねらい通りには受けとられていないのかもしれない。

次に各問題がどのような関係にあるかを見る為に、問題間の相関係数を計算すると第四表の通りになる。全部正の相関が見られるのは当然だが、いづれも高い相関は出ていない。

これらの数値は、問題について検討して行く時の資料となる。ここでは各問題間の関係がこのような数値で表われるという事を呈示するに止めておく。

次に宗教性を測定して得た数値ではふれ得ない質的な面をもあわせ考え、このような数値と、自覚的に宗教に対し

第　三　表
〔B〕

評価＼問題	1	2	3	4	5	6	7	8
5	13	25	21	8	17	20	16	21
4	87	72	78	50	74	86	68	56
3	3	2	4	7	6	3	2	2
2	77	68	63	90	62	59	77	69
1	23	33	34	45	41	32	37	52

第　三　表
〔C〕

評価＼問題	1	2	3	4	5	6	7	8
5	15	18	20	10	17	21	19	24
4	65	52	46	40	49	59	48	46
3	1	1	2	4	5	0	3	5
2	22	36	40	44	34	20	38	29
1	9	5	4	14	7	12	4	8

第四表　問題間の相関表
〔B〕

	1	2	3	4	5	6	7	8
1		0.51	0.33	0.28	0.30	0.24	0.30	0.27
2			0.37	0.28	0.28	0.27	0.32	0.23
3				0.34	0.22	0.22	0.40	0.40
4					0.29	0.15	0.43	0.34
5						0.41	0.39	0.41
6							0.27	0.24
7								0.33

て取る態度とどのような関係にあるかを見て行く。この為にそれ〴〵の問題について文章をもつて書かせた感想を分類してみた。分類の基準は、彼等が宗教と考えているものに対し、自覚的にどういう態度をとるかという事においた。したがつてこれは数値とは必ずしも一致するわけではない。宗教を概念的には否定しながら、問題にプラスの反応をする者も存在し得るのである。この分類の際に数値を全然参考としない事はいう迄もない。

以上の基準により、全体を肯定型、懐疑型、否定型の三つに大別し、更にそれを細別する事が出来た。肯定型を積極的、消極的、無関心的の三つにわけ、積極的に宗教を求める意志を示している者、積極的に求めているとはいえないが、肯定的態度を示している者、宗教の意義は認めるが自分はあまり関心をもたぬと表明する者を区別した。そして積極的、消極的のそれ〴〵を対象によつてキリスト教、仏教、特定対象なしの三つに区分した。扱つた資料の中には新興宗教は一つもなかつたし、神道を区別しなかつたのは、神棚や神社をおがむという事を表明している者もある程度見られたのであるが、彼等は全部同時に仏にもたよるという事をのべているからである。これらは全部特定対象なしの中に入れた。この事は現代の神道の庶民へのうけとられ方の一つの表われとして興味深いと思う。

次に懐疑型を、㈠、懐疑的ではあるが宗教に対する興味を表明している者、㈡、懐疑的だが危機の場においてはや

第四表
〔C〕

	1	2	3	4	5	6	7	8
1		0.53	0.53	0.55	0.47	0.47	0.37	0.36
2			0.32	0.34	0.31	0.39	0.26	0.33
3				0.36	0.34	0.29	0.16	0.20
4					0.51	0.52	0.46	0.28
5						0.58	0.66	0.50
6							0.46	0.53
7								0.40

はり宗教的感情のおこる事を認める者、㈢、懐疑的で特に儀式には興味を持たない事を表明する者、㈣、懐疑的ではあるが特に儀礼等からは感銘をうける事を強調している者、㈤、結局否定的態度をとる懐疑型の五つに分類してみた。

否定型は論理的にいえば、興味をもつてはいるが否定する型と、無関心の否定型をわける事が出来る筈だが、ここでの資料からは、ただ否定型としてしかうち出す事が出来なかつた。

以上のように分類して、それ〳〵の型に属する人数、その百分率、及びそれに属する人の宗教性得点の平均値を算出すると第五表（次頁）のようになる。これで見ると積極的肯定型、つまり信仰へ積極的態度を示している者はごく僅かで、中でも特定の教団に加入している者は極めて少数である事がわかる。しかし又一方、はつきりと全く否定してしまつている者もあまり多くはなく、特に女子には少い事がわかる。懐疑型については中学生には非常に少いのに、高校生には多数存在しているという事は、先にのべたようにこの時期の一つの特色であると思われる。肯定はするが消極的で、特定の対象をもたないという者が女子に非常に多いという事も、やはり一つの特色といえるかもしれない。これに属する多くの者が何とはなしに宗教にセンチメンタルな憧れをいだいている事を表明している。

数値の平均値は、大体この肯定、懐疑、否定という型に対応している。宗教性と宗教に対する態度とは必ずしも一致するわけではないという事はいうまでもないが、大体やはり密接な関係がある事がわかる。

四　むすび

以上宗教性を測定する事、及びそれを統計的に考察する事についての一つの試みをのべた。ところ〳〵でふれてき

第　五　表

			度数			百分率			宗教性平均値		
			A	B	C	A	B	C	A	B	C
肯定型	積極的	キリスト教	4	3	5	6.9	1.5	4.5	38.0	37.4	35.4
		仏　教	3	3	2	5.2	1.5	1.8	37.3	34.7	35.5
		特定の対象なし	2	6	4	3.5	3.0	3.6	34.5	32.7	35.2
	消極的	キリスト教	5	3	5	8.6	1.5	4.5	31.1	24.3	33.6
		仏　教	1	3	0	1.7	1.5	0	33.0	30.0	0
		特定の対象なし	20	63	64	35.0	31.5	57.6	29.5	26.0	28.2
	無関心		11	8	7	19.0	4.0	6.3	27.1	20.0	21.0
懐疑型	肯定的興味を表明		1	7	2	1.7	3.5	1.8	33.0	23.8	25.5
	危機の場においては宗教心おこることあり		2	28	6	3.5	14.0	5.4	24.5	22.6	21.0
	特に儀礼等に興味なし		0	4	2	0	2.0	1.8	0	21.8	15.5
	特に儀礼等から感銘をうける		0	8	1	0	4.0	0.9	0	24.2	29.0
	否定的		1	38	3	1.7	19.0	2.7	23.0	18.0	23.0
否定型			8	26	10	14.0	13.0	9.0	21.9	14.5	16.1

たように、この試みには多くの問題と又限界が存する。宗教性の規定、質問の形式と内容、評価の方法などの多くの問題について、もつと検討を進めて行かなければならない。又このような数値的表現は量的関係のみを表わし、質にふれ得ないという事が、この方法の限界であるといえよう。前述のように未成年者の宗教と成熟者の宗教とを区別する事は出来ないのである。したがつて最初にのべたように、この方法では深遠な宗教的体験の分析などは出来ないであろう。このような欠点をおぎなう為に、文章による自由記述法を併用し、前章の終りでのべたように質的内容をもあわせ考える事も行つたわけである。これも一つの方法であるが、測定された数値はこの限界内においても充分有用性をもつと思う。本論では或る集団についてその宗教性の様態を見る事に問題を限つたが、更に人格特性や環境その他を表わす数値を得れば、それとの相関を考える事によつて研究を進めて行く事が出来る。その一例として昨年度の学術大会で、このような数値化した宗教性と人格の諸特性との相関を算出した結果を発表した。(八) 又テストを多くの集団に行つて標準化すれば、将来の研究の有力な足がかりとなるであろう。広い研究領域の存在が予想される。

註

(一) G. W. Allport; Personality, a Psychological Interpretaion 1937. chap. XV オルポートは個人のもつ共通的な特性の体系をプロフィール的に表示する次頁の表のような心誌(psychograph) を作成している。

(二) この八問題は三十一年度の問題であり、三十年度の調査の時は〔二〕と〔八〕はなく

(a) 肉体は死んでも自分といもうのが何等かの形で存在すると思うか。

(イ) 存在すると確信する

(ロ) よくわからないがそんな気もする

心理的生物的基礎	体質	姿……整 容……良 健康……大 活動力……大
	知能	言語的……上 機械的……上
	気質	感情……広 感情……強
一般的性格特徴	表出的	支配的 拡張的 持続的
	態度的	対自 外向性 自己客観化 自己負的
		対他 群居的 愛他的 社会的
		対価値 理論的 経済的 芸術的 政治的 宗教的

整良
不小下狭
不下弱

的的的
従少揺
服縮動

性瞞的
向偽
内己卑
自己

的的的
居己
独自社会

的的的的
理論
非経済
非芸術
非政治
非宗教

(ハ) たいした感銘はうけない
(ニ) 全然何も感じない
(ホ) どれにも当らない

以上の二問を実施したのであるが、(a) の方はこゝで測定しようとしている宗教性からはずれてをり、(b) の方は意味が誤解され易く、点が肯定の方にかたよつてしまつたので、三十一年度の時は省いて新しく〔二〕〔八〕の問題を作つた。

(三) この場合、イを +2、ロを +1、ハを -1、ニを -2、ホを 0。と評価した方が理解し易いであろう。肯定、否定の関係がはつきり出ているからである。しかしこゝでは処理の都合上 5 4 3 2 1 とした。結果は同じである。

(四) 標準得点とは平均からの距りを標準偏差を単位として示すものである。分布の平均と標準偏差が判明していれば、素点の単位が何であつても常にこの標準得点に換算出来る。最もよく使われるのはT得点であり、T得点は我が国では偏差値と呼ばれ

(ハ) 多分死後には何も残らないだろう
(ニ) 自分というものが全くなくなつてしまうと確信する
(ホ) どれにも当らない

(b) 美しく雄大な大自然の中で心からその雄大さにうたれ、その前にひれふすような感情をいだく事があるか。

(イ) しば〳〵ある
(ロ) そういう体験はあまりないがその感じは理解出来る

る事が多い。算出は次の式による。

$$T=\frac{(X-M)}{\sigma}\times 10+50$$

T＝T 得点

X＝個々の測定値

M＝平均

σ＝標準偏差

(五) χ^2 検定、正規分布曲線，期待される度数などについて詳細は統計学書を参照されたい。

(六) 註(1) 参照

(七) G. W. Allport; The Individual and his Religion, 1951 (原谷達夫訳)

(八) 宗教研究第一四六号、宗教性とパーソナリティーの相関について

聖地パレスチナを巡りて

菅　円　吉

一九五八年に東京で開かれる事になつた国際宗教学宗教史会議の下相談を私の帰途にアムステルダムのブレーカー博士の宅でしようという事になつたので、アメリカをまわつて帰国しようかとも思つていた私の旅程は決定的に又欧洲をまわる事にしなければならなくなつた。

英国の飛行機をとればレバノンのベイルートを通るから、今度は是非パレスチナを訪れようと私は計画した。既にエレサレムを見物した人の報告を聞くと、アラブ諸国とイスラエルとの間の紛争が絶え間ないので、ヨルダンとイスラエルの両国を旅行する事はむつかしく、アラブ諸国かイスラエルかどちらか一方にしか行けぬという事であつた。それでロンドンの大使館に行つて相談して見ると、アラブ諸国とイスラエルとの両方に入る為には、イスラエルから特別のパスポートを作つてもらえばよい、その為に特別にイスラエル公使館に手紙を書いてあげようという親切な申出であるので、そのお願いをすると、約三週間の後、イスラエル本国からの許可が来た。ヘブル語で書いた紙一枚の特別パスポートであつた。それからシリヤの領事館へ行くと、先きにヨルダン国から許可をもらつて来い、そうしたらシリヤもするという事で直ぐ近所のヨルダンの領事館へ行くと、先づ第一に、領事が云つた事は、若しイスラエルへ行くなら査証しないという恐ろしいお達しである。そして帰ろうとすると、あなたがたはユダヤ人でないでしようね、と念を押される。どうしてそんな事を聞かれるのですか、我々は純粋の日本人ですよというと、日本人にしては英語がうますぎると、何だかおべつかみたような事を云われて、思わず家内と顔を見合わせて苦笑したというような次第である。こんな事を書くのは、つまらないようだが、然し、こういう小さい事に気をくばる程にアラブ諸国とイスラエルとの間の感情がもつれているという事を具体的に明かにしようとしたからである。

私は家内と二月六日ロンドンの飛行場を出発して、アムステルダム、チユーリッヒ、ミラン、フローレンス、ローマ、アテネを経て二月廿二日の夜中にレバノン国の首都ベイルートに着いた。アムステルダムやチユーリッヒでは随分寒く、殊

にチューリッヒでは零下廿二度という寒さであつたし、ミランやフローレンスでも雪が残つていた。ローマへ来ると少し暖くなり、アテネではもう春らしくなつたが、ベイルートでは夏である。蒸し暑い。此処では英国人の一牧師に紹介されてあつたので、着いた日の翌日、我々をベイルートの北方、自動車で約一時間ばかり行つた所にあるバビロスのフエニキア文化の発掘の跡に連れて行つてくれた。これはフイロンが世界で最も古い都だと云つた所である。そして此処には紀元前第十三世紀のものと云われるツロのヒラム王の墓がある。発掘の跡を歩くと、粗末な瓶の中に入つた骸骨が到る処に見られる。紀元前二・三千年前には、死体を瓶の中に入れて床の下に埋めたものだという事である。廃墟の真中にはギリシヤ・ローマ時代の野外円形劇場と第五世紀のフランク族の建てた中世紀の城跡とがよく保存されて残つている。直ぐ海岸に続いているので、地中海の美しい紺青の海を背景にして立つている廃墟の石柱や石垣の破片が一層美しく然し又淋しく感ぜられた。

ベイルートという都は何だかゴタ〳〵したところで、町なども賑やかだが、私には余り興味はない。我々は次ぎの日の朝、自動車を雇つてシリヤのダマスコに出発した。此の辺では「自動車の席を買う」というのだが、つまり大型ハイヤーを五人乃至六人が相乗りをするわけである。従つて料金は割合安い。我々の車にはシリヤのダマスコで催されるフットボールを見に行くという二人のレバノンの大学生と一人の実業家風の人と我々二人と都合五人が乗り、最も新しいアメリカの自動車クライスラーで行くわけである。ダマスコ迄約二時間、我々はベイルートを出たのが朝の十時すぎ。レバノン山脈を越えるのだが、此の辺には雪が見られる。レバノンの香柏と云つてレバノン国のしるしに迄になつているが、山中に極く少ししか見られぬ。多分濫伐したのでもあろう。山脈を越えると、非常に青々した沃野になり、一面に名も知れぬいろいろの花が咲いていて、自動車の窓に入つて来る風が何とも云えない甘いような花の香りを送り込んで来る。『乳と蜜の流れる地』と旧約聖書に書いてあるのは、こういう地の事を云うのだろうかなどと想像する。国境を通過して暫くすると、やがてダマスコの町に入つて来る。急に白つぽい感じがする。それは家が全部石造だからである。天気がよくて空は晴れ、日光がきつくて、白い石造の家や壁に反射して目がまばゆい。午後一時頃、ベイト・サーデという旅館に入る。シリヤは今は国粋主義で旅館や店に外国語の名は全部ゆるされなくなつたそうである。従つて買物などをする時、店の名を云われても、シリヤ語で看板が出ているので、さつぱり見当がつかなくて困つてしまつた。ダマスコには日本の公使館があつて、館員の一人杉山という人も同じ宿に泊つていられるので大変好都合であつた。ダマスコの町のうしろには真白い色をした山があつて町は新しいセクションと古いセクションに

分れている。新しいセクションには今どん〳〵家が建ちつつある。見物するものは古いセクションにある。英語をしやべるガイドを雇つて重なところをまわるのだが、第一に連れて行くのはオマヤド・モスクである。第六世紀の終り頃シリヤはオマヤド王朝によつて統治され、ダマスコが大アラブ帝国の首都となつた。確かこれは世界第三番目に大きいモスクだと云われて居り、オマヤド・カリフのワリッド・イブン・アブツル・マリクの建てたものだという。モスクは何処でも大体がらんとした大広間だけであつて、大した装飾は見られない。此処では広間の床の上に大きい絨氈が何十枚も全部に敷きつめてあるのには驚かされた。ダマスコでは絨氈が出来るのである。そして祈禱する広間、つまり会堂の真中に洗礼者ヨハネを祭る小さい廟が立つている。これは此のモスクが元は洗礼者ヨハネを記念する為めのキリスト教の教会であつたものを、アラブ人が占領してモスクに変じたのだが、此の小さい廟だけはそのままに残してあるのである。更にモスクの入口の門の上の方の壁も少しはがれてしまつているが、下には元のキリスト教会の時の壁画のようなものがかすかに見える。此の辺のモスクの殆ど大部分が教会を変形したものであるのは昔の歴史を思い出させるのに却つて好都合である。此のモスクの祈禱堂だけでも長さ一三六メートル、巾三七メートルと云われている。一度火事に逢つて一八九三年に改築されたものである。ミナレット（尖塔）も三つある。私は嘗て

廿年程前、イスタンブールでセント・ソフイア大聖堂がモスクに変えられたものを見た事を思い出した。

此のモスクの直ぐ近所にサルタン・サラ・アルデン・アルアユビ、通常『サラデン』という名で知られている王の墓がある。彼は第三次十字軍と戦つて勝ち、ダマスコをイスラム圏での宗教的、文化的な中心とし、此の都の守備を堅めた事によつて有名である。

更に此のモスクの近くにアルアゼム宮殿がある。アサッド・パシヤ・アルアゼムの建てた宮殿はハマとダマスコとの二個所にある。ダマスコの方はシリヤの民芸博物館になつていて、アラビアの文化や風習の歴史を研究するのに便利である。兎に角、ダマスコの古い所を歩いていると、アラビア特有の色彩の配合の仕方、アラベスクの模様などは我々がよく知つている西洋や東洋のものと全く違うという事がはつきり解る。それから我々はパウロの遺蹟を訪ねた。パウロがキリスト教徒を迫害せんとしてエルサレムからダマスコ迄やつて来た途中、ダマスコの町の門の近くで仆れて、その後連れて行かれたという『直すぐ』という名の路地に行つて見たが、此の『真すぐ』という名の町は、最近の新しい口語訳の聖書には路地と訳してあるが、ダマスコで我々が連れて行かれた、そして今でも『真すぐの町』と云われている町は相当長い町である。此の町が昔からそのままのものかどうか知れぬが、若し昔からそのままのものだつたら、路地という訳は当ら

ぬ。それから此の町の直ぐ近くにアナニヤの家がある。今日では地下にあり、その家は今はギリシヤ・オーソドックスの教会になつている。そしてその家を出ると直ぐ又ダマスコの町を囲んだ昔の城壁の一部分が残つて居る。之はダマスコの町の東側に当るが其処にキサンと呼ばれる門があつて、此の門からパウロがダマスコに入り、後に又夜パウロは此の門の所から籠でつり下げてダマスコから逃がされたのだという事になつて居る。此処には一九三九年に聖パウロ教会が建てられた。キサンという名はオマヤド王朝の最初の王、ムアウイヤの家来の一人であるキサンの作つたものと信じられていることから来たものである。

翌日の午後はダマスコの博物館をゆつくり見た。非常によく出来た博物館であつた。それから午後は有名なバザー（市場）を歩いた。京都の京極のようなところだが、然し兎に角汚いのと、人が混雑しているのには驚かされた。もう一つダマスコの町を歩いていて特に私の目についたのは、既婚の女子が皆黒いベールをかぶつている事と、そしてそういう女子の殆ど総てが大きい腹をしている。私は食物か何かの関係で、此の辺の既婚の女子はそういう腹の大きい体格になるのかと思つていたが、日本の公使館員の一人の奥さんにその話をすると、モハメダンはコーランを其のまま信じて、生めよ増やせよで、産児制限などは行われない為め、時には一年に二回も子供が生れる事になるという話である。アラブの既婚の女を女中に雇つたが、そんな事で休んでばかりいて困つたそうである。

二月廿六日、我々は又自動車に席を買つて朝早くダマスコを出発してエルサレムに向つた。六時間かかる。ダマスコを離れると直ぐ行く手に雪を頂いたヘルモン山がそびえている。とてもよく晴れた日で二月末と云うのに夏の気候で車の中は暑い。ベイルートからダマスコ迄の間は少しは木が見られたが、ダマスコを出ると、道は全く木のない、唯だ草だけが生えた丘がえん〳〵とうねつている。その時私ははつと思いついた。こういう道をパウロが歩いて来たのだ。暑い日の下、而も木蔭もなく水もない道を、馬に乗つて来たか、徒歩で来たか知らぬが、兎に角、自動車で相当スピードを出して六時間かかる道だから、パウロはダマスコのキサン門近くで疲労困憊して、恐らく日射病にかかつて仆れたのであろう。そういうパウロの身体的状況の下で使徒行伝九章の記事を読むとよく解るようである。それと共に同時に又私の思いついた事は、聖書にはパウロが仆れた後三日間飲まず食わず、又目も見えなかつたが、アナニヤがパウロの頭の上に手をおいて祈ると、目からうろこのようなものが落ちて、元どおり見えるようになつたと書いてあるが、今迄この『うろこのようなもの』という言葉が私には少しも解らなかつたのだが、ダマスコに来てから日光が強くて目がまばゆく、風で砂ほこりが飛んで目に入るので、家内も私も次ぎの日の朝起きると

目にやにが出るので、携帯していた目薬をさし始めた。それで此の時、この不可解な『うろこ』の意味が解けたように思つた。うろことは何の事はない目脂(めやに)であろう。成る程、その土地に来て見なければ本当の事は解らないのだという簡単な真理を今更の如くに悟つた。

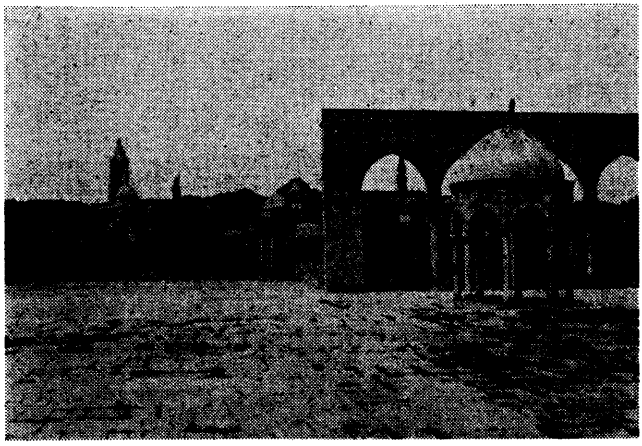
車道はよく舗装されているが、昔からの道だという事である。そして丘の上には一杯焼石のような石ころがころがつているのを指して運転手は、これは皆噴火の跡ですという。我々の考えているような噴火山の形をしてはいないが、噴火した石ころが沢山ある事はたしかである。そうすると此の辺は昔は盛にあちこち噴火をしていたのであり、古代ヘブル人は此の辺を遊牧して歩きまわつたのであろう。そうするとエホバの神つまりヤーベの神は噴火の神、その意味で恐ろしい神であつたというような事が何となく解るように思われる。然しこれは全くの単なる推量に外ならないが、此の辺の地形風土に接すると、何となく旧約聖書の背景が明かになるような気がした。

ヨルダン国に入ると、間もなく首都アマンに入り、此処で自動車を変える。人相の悪い人夫みたいな若者達が沢山ガイ〳〵解らぬ言葉を呼びながら我先にと我々の荷物を運ぼうとする。勿論銭をもらう為めである。我々は何処かで昼食が出来るのかと思つたら駄目で、空腹でフラフラである。大変な騒ぎの後、別の車に乗り込んだが、今度の自動車は前のより

も少し小さいので、自動車後部の荷物を入れるところは蓋が半分程閉らぬままで走り出した。いろ〳〵小さい手荷物もあるので、こぼれはしないかと気が気でない。運転手は楽しそうに、わけの解らぬアラブの歌のラジオをガン〳〵かけながら、木の全々ない草ばかりの丘又丘を走つて行く。草原には一杯花が咲いているが、とりわけ野生のチューリップや罌粟(けし)やアネモネの赤いのが目立つ。やがて濁つた水の流れているヨルダン河を渡り、エリコの町をすぎて、聖書には荒野と書いてある草もはえてない土の丘、米国のアリゾナ辺にある死の谷（デス・バレー）を思わせるようなところを登つて、再び又草の生えた丘の続く地帯に入ると、あちこち羊飼が沢山羊を連れて丘を歩いているのが見える。駱駝が通る。驢馬が行く。やがて車が丘の頂上に出ると、遥か向うに白つぱい石造の家や塔が重つて見えるエルサレムが現れた。私は思わず『はあーつ』と嘆声をあげる外はなかつた。私の今迄持つていた風景というカテゴリーに此のエルサレムははまらないのである。全くパレスチナの風景は我々が日本で考えている風景とは全く違つている。我々は岩というと黒いと直感するが、パレスチナでは岩は白いのである。山というと尖つた富士山みたいな形を思うが、パレスチナでは山は円い丘のようなものが普通だと考えればよい。それに驚いた事には山には殆ど木がない。エルサレムに入るとオリーブの木や無花果の木或はサイプラスなどがないでもない。然し、エルサレムの

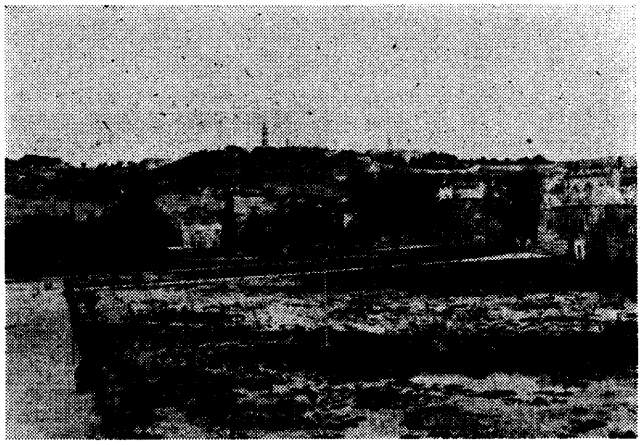
郊外に出ると、木のない丘がえん〳〵と続いている。

エルサレムでは我々は英国の聖ジョージ大聖堂附属のホステルに入つて、やつと夕食にありついた。エレサレムは海抜七五〇メートルの高処にあるので大体軽井沢位の気候と思えばよい。このホステルはエルサレム城壁外にある。二・三月は此の辺は未だ雨季で、今年は割合早く花が咲いたので、我々は丁度いい時に来たという事であつた。観光客が大勢来るのは主として夏だが、その頃は非常に暑いそうである。それからイースター(復活祭)をエルサレムで持とうという敬虔な人々もかなりあるようだが、我々はその時季には少し早い。従つて余り人が混雑しない時であるのは結構だが、オフ・シーズンなので、いろ〳〵便利が幾分悪い。



エルサレム城内の「岩の寺院」の境内からエルサレムの市内を望む。黒いドームがゴルゴタの丘の上に建てられた「聖墓の教会」

翌日からガイドを頼んで、先づエルサレム城内に胸をおどらせながら入る。城壁には沢山門があるが、我々はヘロデの門から入つて、先づ第一に『岩の寺院』と称せられている所謂オマールのモスクに行く。此処はモリア山とも呼ばれて居り、此処に大きい岩があり、アブラハムがイサクを犠牲どしようとした場所だと云われている。伝説ではダビデが此の丘を占領し、ソロモンが紀元前一〇〇四年に神殿を建てたが、五八六年にカルデヤ人によつて亡ぼされ、五一六年にゼルバベルが再建した。然し再び紀元一三五年ハドリアン帝が之を破壊したままとなつていたが、紀元六八五年アブドル・マレク・イブン・マルヴアン(ダマスコのオマヤド朝の王)が此処にモスクを建てたと云われている。従つてそれからはユダヤ教の神殿でなくしてイスラムの寺院なのである。尤も、その後十字軍がエルサレムを占領した時、即ち一〇九九年から一一八七年迄はキリスト教会となり『神の教会』と呼ばれたけ



エルサレム城外の広場からオリブ山を望む

れども、一一八七年サラデンがエレサレムを征服して以来、それは又モスクに変じられた。こういうわけで、現在のエルサレムにあるイエスの遺跡と云われるものの殆ど総てにしても同じだが、いろいろの歴史の複雑な経過があるので、その本来の姿は殆んど解らなくなつている。此の『岩の寺院』の大きい岩は今はイスラム教では、モハメッドが大天使ガブリエルからの贈物である立派な馬に乗つてメッカからエルサレムに来て此の上で祈りを捧げ、そして天に昇つたという事になつている。そして伝説によると、モハメッドが昇天する時、此の岩も彼の足にくつついて昇り始めたので、大天使ガブリエルが之を止めた。その時のガブルエルが押さえた手の跡が岩の上についていると云われている。又他の伝説によると、世の終には最後の審判のラッパは此の岩から鳴り響き、そして此の岩の上に神が審判の座を設けるのだという事である。兎に角こう云つたいろ〳〵の伝説ばかりを聞かされ、全くおかしくなつて来る。然し此の寺院のまわりには随分広い空地が荒れたままになっている。そして其の石を敷きつめた地面の地下に入つて見ると、地下室に大きい厩が残つている。此処にソロモンが軍馬四千頭を飼つていたという事である。

『岩の寺院』の背後にもう一つアクサのモスクがある。これもなか〳〵立派なモスクだが、私にはモスクは余り興味がない。アベラスクのデザインだとか建築用式なども面白いのだろうが、私にはそれより此のアルハラム・アルシャリフ（聖なる祭壇）と呼ばれ、中東のイスラム圏の宗教の中心地で全世界のイスラムの中心メッカに次ぐものと云われている此の寺院の境内から、直ぐその城壁の下を流れている（今は水は涸れていて極めて小さい）ケデロン川を隔てて向うにゲ

ッセマネの園とその背後に立つオリブ山を眺める事の方が愉快で又有益である。オリブ山と云つても、それは丘と云つた方がよい。そしてその頂上のところには白系ロシア人のギリシャ・オーソドックスの尼さんの修道院の高い塔が立つている。此の景色は実にすばらしい。それにゲッセネマの園とオリブ山とはイエスの当時から位置も形もそれ程変つてないであろうから、イエスの当時のアトモスフイアを再現して見るのに極めて有効である。

エレサレムに来てから特に感じた事は、此の辺の風景が、全然我々が日本で抱いている風景という観念と違うという事である。既に前にも云つたように、此の辺は全体が白つぽい感じがする。之に反して日本という国は全体がドス黒いという感じである。それからパレスチナの風景全体がすーつとすけて見えるという感じである。山に木がなく、又山といつても低く、云わば丘であつて、それがえんえんとうねつて行く。やがてそのうねりは国境を越えてソウジ・アラビアに通じるのであろう。兎に角、我々の目はおのづから丘のかなたの水平線から空へ、天へと導かれて行く。尤もモアブの山と云われる相当高い山脈も見えないではないが、兎に角、大海原に出た時と同じような感じがする。更に草木や岩石の色彩の配合、山の襞(ひだ)の形、そういうもの全体が人間の宗教的感覚を非常に鋭くするところだという事を考えさせられた。私は宗教学はこういう方面の研究をもつと進めるべきではないかという事を今更の如く痛感せしめられた。どういう色の配合、どういう形の組合せ、どういう気候が人間をどういう風に宗教的にするかというような問題は当然宗教学の問題でなくてはならぬ。恐らく之は実験宗教学という事になろう。天然色のスライドが発達して来たから研究には非常に都合がよい。これに関連して私は宗教史を教えるのに、もつとスライドを利用する必要があると思った。今迄の宗教史は余りにも思想又は教理にばかり中心を置きすぎたが、これからはもつと宗教芸術を通して宗教を教える方が遥かに有効であり又興味がある。だから私は天然色のスライドによる宗教史概説が出来なくてはいけないと思う。

エルサレムと云つても、今はエルサレムはベルリンのように真中から分たれて二つの別の国に属している。然しヨルダン国の方にイエスの遺跡が多い。有名なイエスの墓のあるところは、今日『聖なる墓の教会』と呼ばれていて、幾つとなく、ギリシャ・オーソドックスの祭壇、ローマン・キャソリックの祭壇、コプテックの祭壇、シリヤの教会の祭壇等々と新教を除く凡ゆるキリスト教の教派の祭壇が此のイエスの墓の跡に建てられている上に、門を入ると、中は暗くてよく解らないので迷つてしまう。イエスの墓の真上のところはギリシャ・オーソドックスの祭壇があつて、低い入口をくぐると、やつと三人位しか入れない狭い場所である。私は特別に案内されて、教会の地下にあるイエスの葬られた墓穴を見せても

らつた。岩の中に掘つた大きい穴が二つあつて、いろ〳〵説明してくれたが、どうも私には合点が行かない。兎に角然しよくも、こんなに沢山チャベルが建てられたものだと思う。新教のルーテル派の立派な教会が此の近所に一つ建つている。ところで、エルサレムの城壁のダマスコ門の近くに独乙のローマン・キャソリックの聖パウロ・ホステルの直ぐ傍に『庭の墓』(Garden Tomb) といわれている綺麗な小さい庭がある。これは英国のゴルドン将軍が一八八二年此処を見つけて、これが本当のイエスの墓跡だと云つた場所である。成る程ゴルゴタという言葉は頭骸骨という意味だから、ゴルゴタの丘はそういう形をしていたに違いない。そして此の庭には頭骸骨の形をした岩があつて、其処に墓穴がある。そのまわりは庭園で、よく手入れをしてある。我々の行つた時には人一人いなくて極めて静かな夕べであつた。此処がイエスの墓だという推論はE・T・リッチモンドの書いた『磔刑と復活の場所』というパンフレットがあるそうである。然し私には之もどうも本当だと思われない。ユダヤ人の昔の墓に関しては、私は我々の宿である聖ジョージ大聖堂の直ぐ近くにある『諸王の墓』と呼ばれている発掘跡から非常に啓発を受けた。墓の入口は小さくて、其処は丸い大きい石を転がして蓋をするようになつている。そして其の入口をかがんでくぐると、相当広いホールがある。無論、岩の中をくり抜いたものであり、そしてそのホールの三方には沢山小さい横穴が開けられて居り、その中に入ると、随分奥の方迄続いている。ローソクをつけて入つて行くのだが、暗くて何だか気味が悪いので、私は直ぐ穴を出て来た。これを見た時、私は聖書に書いてあるイエスの埋葬の記事や復活の記事が何だかよく解るように思われた。それと共に其処で私の頭に浮んだ事は、マタイ伝にはイエスが十字架につけられた時に地震が度々あつたと書いてある点である。『神殿の幕が上から下まで真二つに裂けた』(マタイ伝廿七の五一)とあるのも、勿論地震の為めであろうが、エルサレムに来て地震のあつた事を方々で聞かされるので、例えば『聖なる墓の教会』の入口も大分前だが地震で罅が入つたので、大がかりな補強工事がしてあつて目ざわりになる程である。――後でイスラエル国に入つてガリラヤ湖やカイザリヤを訪れた時も地震の為めに崩壊した建物を沢山見たので、一層私の考えが強められた――そういうようなわけで、イエスの最後の時の地震の話も案外本当であつたのではなかろうか。それにイエスが十字架につけられた時、『昼の十二時から地上の全面が暗くなつて、三時に及んだ』(マタイ伝廿七の四五)と書いてあるが、我々がエルサレムに居た時が丁度聖週の少し前で、前述したように未だ雨季である。そして我々のエレサレム滞在中も度々雨が降つたが、或る日など丁度お昼の頃黒い雲がエルサレムの上を掩うて本当に暗くなつたので、私は之だなと思わざるを得なかつた。そうすると案外聖書に書いてある事には偽がないようであ

る。そんなわけで地震の話も必ずしも作り話として一概に抹殺するわけには行かないと思つた。それと同時にイエスの復活の記事の中でイエスの墓の空である事も地震で説明がつくのではないかと私は考えた。殊にマルコ伝十六章では墓の中がどうであつたかという事は一つも書いてなくて、ただ『女たちはおののき恐れながら、墓から逃げ去つた。そして、人には何も言わなかつた。恐ろしかつたからである』（マルタ伝十六の八）としか書いてない。これは、地震で墓はつぶれて、イエスの死体は見えなくなつてしまつたのではなかろうか。昔カーソップ・レーキという新約学者はイエスの復活に関していろ〳〵大胆な推論を立てた事がある、又その他にも墓の空であるという記事の説明はいろ〳〵ある。然し今迄に地震をもつて来て説明した例は聞かない。私はエルサレムの私の宿の或る人達に此の事を話すと、それは日本人だから地震の事がよく解るのであろうと云われたが、確かに西洋人には余り地震の経験がないので、地震で説明する事に気がつかないのは尤もである。勿論、私はこれで完全に説明したとは思つていない。今迄に沢山の仮設が立てられているが、此処にもう一つ地震をもつて来て説明しようとする仮設を立てる事はゆるされると思う。宗教学者としてはそれで満足しなくてはならぬ。然し兎に角、その土地や風景を実地に見なくては、宗教はよく解らないものだという事が私によく解つた。宗教は今迄余りに理論的に教えとしてのみ理解され、従つて宗教の理解が非常に抽象的となつたばかりでなく、又屢々、大きい誤解をしている事がある。宗教は哲学ではないのだから、宗教を理解する為には、実際にその宗教の起つた背景をよく知らねばならぬ。

こういう点で私が聖書理解の上に大きい啓発を受けたのは『からし種』の話である。マルコ伝四章卅一節には『それは一粒のからし種のようなものである。地にまかれる時には、地上のどんな種よりも小さいが、まかれると、成長してどんな野菜よりも大きくなり、大きな枝を張り、その陰に空の鳥が宿るほどになる』と書いてある。我々が知つている『からし』という植物は木のように大きくはならない。従つて私は此の句を説明する時には、これは一種の誇張的表現で、非常に小さいものから非常に大きいものが出て来るという事を意味するのだと簡単に片附けたが、今度エルサレムに来て見ると、我々の知つているような『からし』はなくて、ペッパー・ツリーという大きい柳に似た木があつて、それに実がなるが、之を粉にして「七味唐がらし」のようにして食物にふりかけて食う事が解つた。そうすると、ユダヤでは『からし』の木があるのである。

或は又、イエスの父は大工だつたというが、来て見ると、此の辺に木造の家は一軒もない。全部石造である。そうすると、我々が普通考えている大工、即ち家を建てる大工でなくて、農具や家の中の調度品を作る人の事なのである。ナザレ

の町――これはイスラエル側にあるが――に行つた時、イエスが育つた家に案内されたが、其処は地下の穴倉である。

エルサレムの城内に入ると、驢馬の多い事に驚く。驢馬以外の動物は見られないと云つてよい（尤も郊外に出ると駱駝にも出会うが）。そして殊に驢馬の子に人間が乗つてエルサレムに入つて入る光景は実に何と云つていいか、漫画というか戯画というが、兎に角、人間の足が地面すれ〳〵に垂れ下りつつ、栄養不良のような痩せた小さい驢馬の子に乗つて来るのは全く滑稽にしか見えない。そしてこれが又イエスがエルサレムに入城した時の姿かと思うと、あの入城の事を書いた記事の謎的な意味が一層はつきり解るように思われた。

エレサレムにある数々のイエスの遺跡の話はもう此の位にしよう。それからヨルダン国からイスラエル国の国境をエルサレムの中でマンデルバウム門を通つて越えた事もとても面白い経験であつたが、此者では省略しよう。兎に角、日本人で此の国境を越えたのは今迄の所我々二人だけらしい。

イスラエル側のエルサレムでは『キング・デイビッド・ホテル』に入つた。『ダビデ王ホテル』はすばらしく大きいホテルで、これだけのものはヨルダン側にはない。何と云つてもイスラエルの方が文化は進んでいる。そして町を歩いても、銭をくれとうるさくついて来る子供や商人は一人も見当らないのは気持がよい。イスラエル側にはシオン山があつて、其処にダビデ王の墓があり、イエスが最後の晩餐をしたという二階がある。尤もそれらは本当にそうであるかは疑われている。其処に行つて思い当つた事は、最後の晩餐というと直ぐダビンチのあの有名な絵を思い出すが、ユダヤではあんな風に椅子に腰をかけたのでなくて、腹ばいになつて寝そべつて食つたのである。

イスラエル側エルサレムでは今世界第一流の宗教哲学者であるマルチン・ブーバーに会つた。アインスタインを小さくしたような老学者で、電気スタンド一つを書物一杯の机の上につけた暗い書斎に我々を案内してくれた。東京での国際宗教学・宗教史会議に来る気はないかと聞くと、彼は日本に行つて見度いが、そういう会議で行くのは嫌だという。いろいろ現在の宗教哲学の動きの話をして一時間程で失礼した。

イスラエルではいろいろ書き度い事が沢山ある。然し旅行記で余り頁数をとるのもどうかと思うから、最後にガリラヤ湖畔での一経験を書いて筆を擱く事にしよう。エルサレムから自動車で約三時間も北上するとガラリヤ湖に着く。湖畔のタイベリアスという町のホテルに入り昼食をすませてから湖畔をドライブしてカペナウム迄行つたが、ガリラヤ湖は実に美しい湖である。途中イエスが説教をしたという場所を通る。湖岸近くの岩のような所に縄張りをして其処がイエスの立つた場所だという。直ぐその背後に比較的高い丘があつて、その上にローマン・キャソリックの教会が立つている。イエスの山上の垂訓は其処でなされたのだという。それはマタイ伝の記

事によるのであつて、五章の一節には『イエスはこの群衆を見て、山に登り、座につかれると……』とある。ルカ伝を見ると六章十七節には『イエスは彼らと一緒に山を下つて平野に立たれた……』とある。そうするとルカ伝では平野の垂訓である。然し平野と云つても此の辺のガリラヤ湖畔は水面から殆ど直ぐ丘になつていて、広々した平野はない。従つて我々の云うような平地ではなくて、円い丘だと云えばよい。そうすると、イエスが祈をする為めに山に登り、下つて来て平かな所に立つたというのは、平かな丘の頂上に立つたのだとすれば、マタイ伝の方の『山に登り』は丘に登つたと解する事によつてそれ程矛盾はしなくなる。いずれにせよ、山というと我々は直ぐ富士山のような恰好を思い出すが、山というのは丘、而も円い丘だとすると、相当考え方を変えねばならなくなる事は事実である。それはそうと、我々が此処に来た時は丘の上は一面に黄色や紫色の草花が咲き乱れていて何とも云えない美しさであつた。聖書を読むと何だか散文的な殺風景な感じがするが、イエスが説教した場処の自然の背景は実に芸術的であつたのも、私の考え方が悔改めさせられた一つであつた。

執筆者紹介

竹園　賢了　大阪学芸大学教授

三和　礼子　宮城県塩釜女子高等学校講師

家塚　高志　東京大学大学院学生

菅　円吉　立教大学教授

窪　徳忠　東京大学助教授

椿　実　東京大学大学院卒

書評

吉岡義豊著「道教経典史論」

窪　徳忠

現在、世界の最高水準にあると自負している日本の東洋学のうちで、もつとも立遅れているのが道教の研究である。いまだに適当な概説書や入門書すらないこと、道教ということばの概念規定がはつきりせず、専門家のあいだでさえさまざまなちがつた意見があることなどは、それをはつきりとしめしている。さる昭和二十五年十月に日本道教学会が誕生して、同好の人たちの横の連絡がつけられて以来、ようやく組織的な研究がはじめられる段どりがととのつてきたとはいえ、まだまだほんの緒についたというにすぎない。このように研究がすすまなかつたのは、道教が旧中国の社会や文化のなかで果してきた役割や、宗教としての価値などを過少評価して、学問研究の対象としてとりあげなかつた明治以来の日本の学風にもよるだろうが、手をつけにくかつたことも大きな原因の一つであつたろう。

一口に道教といつても、形式からは教団道教と民衆道教の二つにわけなければならないし、内容がきわめて複雑多岐にわたつている。また自然宗教からおこつたものなので、教理には矛盾がある。その教理には、仏教からえたものが多い。その上、

研究の根本資料である道教の経典すなわち道経が、じつに厄介なものなのである。したがつて、手をつけずにほつておかれたことも、実は当然のことなのかもしれない。

道経には、著者名や刊行年月の不明なものが多いが、たとえそれらが明記されている場合でも、後世の仮托や造作、もしくは散佚したものの書名をかりてあとでつくつたものなどもあるらしいから、軽々しく信用することはできない。したがつて、その内容に至つては、贅言を要しないであろう。これらの経典をあつめたもの、すなわち道教の一切経が道蔵である。道蔵が道教のなかでしめる位置は、大蔵経の仏教における位置とまつたく同じである。だから道蔵の根本的研究は、道教の研究のなかでもきわめて重要な分野の一つで、あるいみでは、道教研究の前提ともいえるのである。けれども、道経の性格が性格だから、よほど広い視野とふかい造詣と体系的知識の所有者でなければ、手をつけることができない。いままで、常盤大定・福井康順両博士など、きわめて少数の学者しか手をそめなかつたのは、そのためである。

本書の著者は、昭和十四年に外務省の留学生として大陸に渡つて以来、道教の文献的研究に従事するかたわら、実態調査もしばしば行い、昭和二十二年に帰国するまでに、「道教の実態」、「白雲観の道教」を公けにしている。本書第一篇の序言によれば、当時すでに「道蔵纂修史」の草稿も完成していたという。帰国後は、大正大学にあつて後進を指導する多忙な寸暇をさいて、「道教の研究」を公刊するという、道教に造詣のふかい篤

学の士である。したがつて本書の著者としては、まことにうつてつけの人であり、またこのような人でなければこのような著書はつくりえないということができるのである。

本書は、道蔵編纂史、経典の研究、古道経目録の三部からなつているが、第一編が本書の中心を形づくるもので、他の二編はその補説である。

第一編は、六朝から清代までの道蔵の編纂史で、「六朝における道蔵の形成」、「隋唐時代の道蔵」、「五代及び宋の道蔵」からなり、金元から清までの編纂については、宋の道蔵の項のつぎにかんたんに附載されている。だから、著者もいわれるように、北宋以前にくわしく、南宋以後にうすい。「六朝」の章では、南北朝の宋の陸修静の道経目録をはじめとする多くの道経目録によつて、南北朝時代にしだいに道経がふえていく推移をのべたのち、抱朴子巻十九・紫陽真人内伝・真系の全文を訳出して紹介し、それによつて南北朝時代の道経を伝承する三つのタイプをといている。なかでも陸修静を三洞説の大成者とされたのは、新説として注目しなければならない。ただし、かれを三洞説の創始者とする福井博士の説に賛成もしているので、著者の真意がどこにあるのか、読者としてはいささかとまどうだろう。

「隋唐」の章では、隋書の経籍志や唐の玉緯経目、一切道経音義などによつて、当時の道蔵編纂のあとづけをされるが、初唐に道蔵が成立していたとし、杜光庭が道蔵編纂をしていたなど、この章にはいくたの新説がのべられている。「五代及び宋」の章では、いままで何人もふれなかつた多くの資料を駆使、紹介しながら、太宗、鄧自和、徽宗などの編纂事業をあとづけられた。ことに、王欽若の宝文統録を目録の名、張君房の天宮宝蔵を道蔵とみたらどうかという試論は、注目をひく。

ところで、道教的な宗教集団のはじめは後漢の張陵の五斗米道や、張角の太平道といわれている。この二派にもまた多少の経典はあつたにちがいない。けれどもこの二派には一言もふれるところがない。また北魏の寇謙之は、道教の大成者ともいうべき立場の道士であり、かれも道経を集めていたが、これにもふれてない。著者は「道蔵」ということばに対しての概念規定をしていないが、察するところ経目も道蔵のなかに入れて考えておられるらしい。とすれば、目録のはつきりしたものがなかつたとはいえ、後漢や北魏の場合にも言及すべきではなかつただろうか。また経目や道蔵の巻数をしきりに気にして、数字のつじつまをあわせるのに腐心しておられるが、数字はまつたくあてにならないものだから、およそ無意味ではなかろうか。さらに前後矛盾したところがある。玄都観蔵経を名実ともに完備した道蔵といいながら、初唐には完全に道蔵が成立していたというのは、その一例である。

第二編は、太上洞淵神呪経・無上秘要・三洞奉道科誡儀範の三道経の内容や性格の紹介、成立時期や著者の考察、および敦煌本との対照、校勘である、この三経を初唐以前の成立と断じた著者の功は大きい。また校勘の労も多としなければならない。ただ洞淵神呪経の序にある、その著者王纂の感経話につい

ては一考を要する。またこの経の前十巻を晋代に成立したとし、後十巻を梁代以後に成立したと考えられるが、それならばなぜ敦煌本に十巻とかいてあるのだろうか。経典成立時期の考察には、その時代の特有の文章ということも考えに入れなければならないから、よほどの慎重さを必要とするように思われる。三洞奉道科誡儀範の著者の金明七真を実在人物と信じ、いろいろとのべておられるけれども、実在人物とする積極的証拠はない。私は、仮空の人物と考える。

第三編は、抱朴子内篇以下、雲笈七籤にいたる十五の書物に引用された、道経の目録のリストである。これだけでも大へんな努力で、後学のものにとつて、どんなに便利かわからない。ただ、数年かかつてつくられたために、著者もいわれるように、検出の不統一があるのが、玉にきずである。また大部分が巻数をおつて表出されているのに、雲笈七籤だけはちがつている。目的の書目をさがすのに、いささか不便である。さらに、「おふだ」の名、方術の名、または孝経・国語・顔氏家訓などの書名が、「古道経目録」のなかにでてくるのは、いささか奇異な感にうたれる。

巻末には、五十六頁におよぶ綿密な索引がつけられていて、きわめて重宝ではあるが、さきに公刊された中国随筆索引とおなじ体裁のために、実にひきにくい。他日、版を改められる際には、ぜひふつうの索引のようにしていただきたい。

著者は序のなかで、成立道教は道教のカスで、本書はカスの一部をとりあげたにすぎないといわれるが、けつしてそんなものではなく、まさに異常な努力の結晶といわなければならない。けれども、私としては、二三の不満がある。その一つは、道経を善本とする著者の態度である。なるほど、本書でふれられたものについては善本かもしれないが、私がみた範囲では、そういえないものもあれば、造作のあとのあるものもあるから、道蔵本すべてがどのようなものかをきめるのは、将来にのこされた課題であろう。第二には、これは無理のないことなのだが、あまりにも推論が多すぎることである。唐以前については、まつたくやむをえないことなのではあるが、あまりに推論に推論をかさねることは、どんなものだろうか。附会におちいるおそれがないではない。つぎに、これは著者のおだやかな性格のしからしめる結果だろうが、結論をはつきりといわれず、記述を大体信用されることである。平素つねに教示をえている私にとつては、著者の意図はすぐにわかるけれども、はじめての読者はおそらく迷うのではないだろうか。さいごに、引用した原文の誤植が少々目についた。再版のときの訂正をのぞみたい。

道教、ことに道蔵や道経の研究は、まさに人跡未踏のジャングルにたとえられよう。そのジャングルにおのをいれるには、不退転の勇猛心を必要とする。本書の著者吉岡教授こそ、おのをとつてたちむかつた最初の人である。氏は、本書は道経に対する最初の基礎的研究だといわれるが、そのとおりで、道蔵について、こんなにまでほりさげた研究は最初のことであり、日本の学界の輝かしい業績の一つである。最初である関係から、

これが問題の出発点であり、試論であるといえよう。本書にもとづいて、今後道蔵や道経の研究が一層すすめられることがのぞましい。そのために、無理と承知の上で、酷なまでの註文をつけてしまつたことをふかくおわびしておく。著者の見識と不退転の努力、ならびに本書の真価は、本書を手にした人だけがわかるであろう。(昭和三十年九月、道教刊行会発行、A5判、四八四頁、定価一三〇〇円)

松本信広著『日本の神話』

椿　実

慶大松本教授は、マーセル・モース、グラネ、プシルスキイの学統を継いで、日本の神話学にフランス社会学派の新しい照明を当てられ、つとに『日本神話の研究』『古代文化論』『印度支那の民族と文化』等、畏敬すべき業績を以て知られる、東洋史・民族学の先学であられる。しかし、これらの業績は、日本神話の学的研究に加えられた、政治的圧力の下に於て公表せられたものであつた。

このたび、至文堂、日本歴史新書の一冊として発表せられた『日本の神話』は、小篇ながら、教授の所説を率直に明らかにせられたものである。教授は、神話学に於ける困難な実証的研究を、主として民俗学的方法によつて押し進められ、深い暗示に富んだ、輝かしい成果を得られた。同学に参ずる者として、心から慶祝の念に耐えない。

本書は、昭和六年『日本神話の研究』に於て示された、豊玉姫伝説の一考察、蛭児と日女等の原始日本に於ける太陽神のあり方を、柳田、折口博士等による、日本民俗学の成果の上に構想せられた、日本神話の民俗学的研究である。教授の視野は更に広がつて、東南アジア考古学、言語学の景観を展開せられるであろう。本書の圧巻は、筑後浮羽郡福富村西屋形珍敷塚壁画(p. 83)を、天鳥船に比定せられ、鳥船を太陽の象徴たる烏の船と解され、神の乗物と説かれる部分であろう。教授は、月の表象とみられる蟾蜍と対比せられたシナ思想に注目しつつ、シナの太陽が車に乗るに比し、我国の太陽烏が舟の上にとまる特性を指摘せられて、葦舟の考古学を、東南アジアの銅鼓に及ぼされている。このことは、J.E. ハリスンのギリシヤ宗教研究に比すべき成功といわねばならぬ。

本書は、「日本民族が形成されて来た過程の上に、神話と云うものがどんな役割を演じて来たか。一体いつ頃神話が生れたものか。神話に正しい解釈を下し、判断を持つておると云うことは、日本の現代の社会をよりよきものに導く上に必要であるか、否か。」という問題に答えるべき意慾を以て書かれたものである。したがつて Myth Making の問題に関し、神話の発展段階を、神格の成長によつて辿づけようとする、注目すべき努力が払われている。この方法は神話学に一つの方向を与えるものとして、高く評価されねばならぬ。

第一章「海から来る神」は、千葉県九十九里沿岸を中心とし

た神漂物の物語と、玉前神社、鵜羽神社等の祭儀（はだか祭）の実態調査（附録一ノ宮飯塚家文書・元祿九年、岩井石井家文書・安永八年）を材料として、海から来る神（玉・寄石）としての豊玉姫、うつぼ船型説話が、高天原よりの天降神に先行する、原初的民間信仰なるべきを証せられる。重要なのは、これら生きている漁民の、祭に対する現実的欲望（大漁・豊作・嫁取り・子の息災等）が遂げらるべき機能としての神の姿であろうと考える。

第二章「神の乗物」磐船、天鳥船が、太陽の乗物なるべきを説かれる。（前述）

第三章「他界の観念」民間信仰として高天原よりも普遍的であつた「常世（トコヨ）の国」が海の神の彼方の神の国であり、根（ネ）の国は、遠いというマライ語 Nya・Nja、インドシナ、モイ族の Ngai に比較されること等、豊玉姫説話の比較考証を展開せられ、天孫降臨の物語が、海の彼方の神の国より、太陽の子が、舟にのつて漂着する民間信仰に基づくという想定を抱かせる。

第四章「豊作への道」穀物神と、稲の司祭としての天照大神。岩戸隠れに新嘗の物忌みを、季節祭に、世代階層のイニシエーションを推定される。若人の祭典として、多産の呪としての嬶歌（カガヒ）について述べられた所は、篇中最も美しい文学であるとともに、後進に重要な示唆を与えるものである。

第五章「国の誕生」鋳造技術の発展についで、力とたばかりによる統一国家の形成。被征服者に対する神話の、日の神を頂点とする体系化。この章に至つて読者は、前章までの明るい田園風景（ストラル）に嵐が来たと感ずる。征服の猛志を吹き込む太陽の女神に対して、一種のにくしみすら禁じ得ないであろう。

教授は慎重に断定をひかえられ、あくまでも実証的に資料を配列して読者の想定を期待しておられる。しかしながら、日神信仰、天照大神に対して、征服と統一の象徴としてその勝利を肯定せられる以上は、この神格形成過程の歴史的批判が必要であつた。資料的にさかのぼり得る限りに於て、この神格は常民の信仰になつてゆかない、限られた宮廷祭祀のものである。天照大神は、その後の祭儀を見ても天地の主神たる太陽神というより、教授が指摘せられる如く、植物神高木神に対応する農耕神であり、舟霊である。

この分析はなお将来の神話学に残された課題であるが、日本神話体系の中心たる、太陽主神的要素を、後代的な神学として棚上げした時初めて、民間信仰の一つ一つが、常民のものとして、その現実的欲望を満す機能として生きかえるであろう。実証しうる現存の民俗とつながるものは、支配者の、上からの政治的意図の中には見出し得ないと考えられる。（昭和三十一年四月、至文堂発行、B6判　一八二頁　定価二〇〇円）