

# 神道研究の方法

——加藤玄智博士の發達史觀批判——

上田賢治

## はじめに

人間の価値的行動である宗教の理解には、学問的に幾つかの方法が考えられる。その一つは、特定宗教が持つ価値の内面に立ち入って、研究者自らが、その価値の担い手としての立場から、それを可能な限り、理性的・体系的に、客観化しようとする方法である。これを一方の代表的な在り方だとすれば、他方、その対極を占める方法は、宗教が持つ価値の問題からは離れて、それが、一つの現象、生活の営みとして、観察される限りでの在りようを、出来る限り、組織的・体系的に記述しようとする方法である。その何れもが、宗教の理解に大きな意義を持つことは、疑い得ない。しかし、学問的により深く、かつ体系的な理解を得るためには、右、二つの方法が、併行されるだけではなく、更に、当該宗教が示して来た歴史的展開を跡づけ、かつ、他宗教との比較を試みるということが、求められよう。これらすべての方法を、一研究者の、一業績の中に、結集統合し、而もなお、それらが、相互に相犯し、相矛盾することなく、方法として駆使されること、それが、宗教の、学問的研究に携る者の持つ、変らない理想であり、夢であると考えるのは、筆者ばかりの事であるだろうか。

勿論、現実に行われている宗教研究が、右に述べたような理想の状態にないことは、敢えて強調するまでもない。特に、神道の研究に関しては、その感が深い。それは恐らく、神道が民族宗教として、国家・民族と、その命運を共にして来たからであり、かつその故に、その本質を根本的に変えることがなかったからであるだろう。古いもの、新しいもの、その何れにも公平な批判の眼を持ち、変らないものを見据えるということが、如何に困難な作業であることか。而もなお、民族国家、国民の一員として、その在りように対する、歴史的な毀誉褒貶を、超えなければならぬのである。これを敢えて為し遂げうることは、常人の技ではないかも知れない。しかし、それを承知の上で、先人の業績に対する批判の眼は、常に、如上の理想に向けて据えられていなければならぬ。それが筆者の視点である。<sup>(1)</sup>

註(1) 本稿に於ける筆者の視点は、さて措いて、加藤博士による『神道の宗教發達史的研究』が、偉大な業績であることは、言うまでもない。特にそれが、昭和十年の出版であることを、忘れてはならない。戦後に、神道に関する専門的な教育を受けた者は、昭和十年、すでに宗教学の立場から、これほど広汎な知識を駆使し、かつこれほど客観的な比較研究がなされていた事実を、殆ど信ずることが出来ないだろうからである。

### 宗教の分類とその問題点

さて、本書は、索引を除いても、一、三五六頁に及ぶ大著である。<sup>(2)</sup> 限られた紙数で、その総てに亘って論評することの不可能なのは、言うまでもない。そこで、はじめに述べた通り、筆者が最も関心を持つ、方法論の問題に中心を置き乍ら、出来れば、その他の問題をも、論じてみることにしたい。その意味で、第一の課題となるのは、著者が序論で扱っている、宗教の分類についての問題である。

著者は、これを、「宗教とは何か」という問に答えるための手続きとして、試みておられる。それは当時から、すでに仏・基両教を、宗教の典型だとする考え方があったからで、著者は、宗教存在の様態を論じ、そのことによっ

て、こうした宗教理解の常識を批判し、神道もまた、宗教であることを示そうとしておられるのである。いわゆる国家神道時代、神社非宗教論の行われている頃であるから、この試みの持っていた意味は、重要だと言って良いだろう。しかし、十四の項に分けて論じられた宗教様態論を、今日的な視点から、分類法として見てみると、やはり、問題がないわけではない。

例えば、開祖がいるかどうか、聖典を持っているかどうか、部族・国民的宗教であるか、それとも個人の信仰を建前とした世界的普遍宗教であるか、などといった分類の基準は、今日でもなお使用されている。ところが、固有教と輸入教、既滅教と活在教などの事例は、敢えて分類に値するとは、言えないであろう。内容的に問題を残すのは、来世教と現世教、そして他依・救済教と自依・解脱教という分類である。前者は、一見、何の問題もないように思われるかも知れない。しかし、死後の来世に信仰の重点を置くか、それとも現世にそれがあるかは、飽くまでも信仰上の力点にかかわるもので、本質的な差を意味するものではない。それは、生と死が、切離しては論じられないのと似ている。現に、来世が中心だと考えられている宗教でも、そこでは、必ず二重否定の論理があり、現世の価値、そこで生きることの意義が、再評価され、強調されているのである。後者の分類についてはどうであろうか。ここで、筆者が最初に感じるのは、それが余りにもキリスト教、或は仏教的臭味を持っている、ということである。著者は、仏基両教に捉われない宗教の様態を、分類の基準に選んだ筈である。ところが、ここでは、それが見事に裏切られている。自依・他依は、確かに、信仰主体である人間が、中心であるか、或は、人間を超える対象に、中心が置かれているのかという、その在り方に、分類基準があるように思われる。しかし、その用語は、丁度、自力宗と他力宗のように、仏教的思惟、その臭味から脱け出てはいない。まして、救済と解脱になれば、この傾向は一層甚だしい。それはキリスト教と仏教を基準として、世界の宗教を二分したと言われても、仕方のないほどである。確かに、神道が、神助、或はミタマノフユを受けるという意味で、神に依頼し、その救いを求める宗教であるとしても、それは、キリス

ト教でいわれる、恩寵と贖罪、或は赦しと救済という、考え方とは、凡そ範疇を異にするもので、共に、救いを説く宗教だと、することは出来ない。その証拠に、神道では、人間が神の生みの子であり、この世界もまた、その創造のはじめから、祝福されており、人間はミコトモチとして、修理固成の営みに参与すべく、その使命と責任とを、与えられている故に、この世界に生きてあることで、すでに救われている、という信仰、考え方もあるからである。

博士の試みられた分類で、今日、神道人の口に、最も膾炙しているのは、神人懸隔教と神人同格教のそれである。これには、それ相当の理由があるだろう。その第一は、これが、神道とキリスト教との違い、特に神観念、人間観、そして神と人間との関係という、宗教にとって最も基本的な問題を、殆ど同時に解決してくれるからである。第二の理由は、言うまでもない。それが、分類指標として、適切だからである。しかし、これにも、難がないわけではない。敢えて言えば、語感覚が古いということである。そして、残念なことに、この指標を援用する神道人の中には、博士が神人分別、神人合一という表現を使っておられるからであるだろうか、神道が、形而上学的には一元論で、キリスト教が二元論である、などということを、主張する人がいることである。これが間違いであるのは、言うまでもない。この分類が、このような間違いを呼び起すのだとすれば、それが、例え博士の責任ではないとしても、用語そのものを、再検討する理由にはなりうるであろう。

最後に、自然教と文明教という概念について、述べておきたい。これは、本書で、最も根本的な分類指標として、用いられているものであり、かつ、博士の独特な視点が、投影されている概念である。従って、これを論ずることは、本書全体を論ずることになる、と言っても、決して過言ではない。博士は、宗教に、進歩した倫理・道徳の観念が見出されるかどうか、或はまた、哲学によって代表されるような、知的要素を見出すことが出来るかどうか、それを、分類の指標として建てられた。これは一見、極めて自然なことのように思われる。何故なら、文化の進んだ段階で誕生し、成長発展を遂げた宗教と、まだ未開な段階に留まっている社会の中で、信じられている宗教との間には、

当然、決定的な八質√の差が、予想されるからである。しかし、それは、信仰的な現象形態に関する差ではない。明らかに、観察者の、価値的な評価が、そこには持ち込まれている。単に、知的な営みがあるかどうかなら、例えば、戒律・禁忌など、行動上の禁止・勸賞の定めがあるかどうか、それを論じ、或は記録した文書があるかどうかを、問題にすればよい。その線を超えて、その宗教の倫理が、高度であるかどうか、知的営みが進歩しているかどうか、を論ずるといふことは、価値判断の領域に属している。宗教生活の存在様態を分類するには、不適當な指標だと、言わざるを得まい。事実、この章で、博士自からが示された他の分類指標と比べると、これだけが、明かに、異質なのである。

それでは、博士は、どうして、このような指標を導入されたのか。それは、本書の主題が、宗教の発達にあるからである。ここで、評者の立場は、幾つかに分れることになるだろう。その一つは、宗教の史的展開に、発達の概念を持ち込むことは、誤りだとするものである。これは、決して、理由のないものではない。何故なら、宗教史は、客観的・価値中立的な立場から、ただ現象の記述を試みるのが、その建前だからである。かつて宗教史は、西洋のキリスト教学者によって、その信仰の立場から、試みられることが多かった。キリスト教だけを問題にしている間は、それも意味があり、さして障碍となる問題ではなかった。しかし、同じ発想、同じ価値基準で、他の諸宗教を論ずる、ということになると、状況は自ら異なってくる。そこでは、しばしば、キリスト教を頂点とし、他の諸宗教を、それに至る発達の諸段階に位置づける、ということが、行われて来たからである。或は、次のような立場を採ることもありうる。即ち、人類の文化に、進歩のあるのは当然である。従って、宗教もまた、進歩して来たことは疑えない。問題は、その進歩の基準を、普遍的な価値に求めるかどうかにある、という考え方である。筆者の見るところ、加藤博士は、この立場に立っておられるように思われる。だからこそ、躊躇することなく、宗教の分類概念に、自然と文明という指標を持ち込まれ、多靈教と多神教という分類にも、幼稚な段階と、進歩したそれ、という評言を用いられたの

であるだろう。しかし、筆者は、これと立場を異にしている。これは、本書の本論全体にかかわる問題であるから、次に、節を改めて論ずることにしよう。

註(2) 本書は、全体が三篇の構成で、その第一篇は序論、二章を含み、第二篇が本論、三部・二十八章(三十三節・九項)からなる。第三篇が、参照篇、俗にいう註、或は資料集である。しかし、紙数から云うと、序論十九頁、本論九七九頁に對し、註・第三篇は、三五六頁の多きを占め、本書の独特な性格を物語っている。これは、著者の蓄積された学究的良心を示すものだ、とも受けとれるが、事実、後学にとっては、この上もない恩沢で、今後も、大いに活用されることが望ましい。

### 発達の尺度とその問題点

加藤博士が、本書を成すに当って、用いられた尺度は三つある。その各々は、勿論、内的なかかわりを持っている。第一は、すでに挙げた、高度の倫理・道徳、そして哲学の如き智的要素である。博士は、この尺度によって、宗教の発達史を、大きく、前後二つの時期に分けられた。即ち、自然教期の宗教と、文明教期の宗教が、それである。第二・第三の尺度は、共に、信仰対象の性格にかかわっている。第二は、信仰対象が、人間をも含む天然自然、つまり、所与の存在であるか、それとも、それらを超え、それらと異なる次元のものとして、捉えられているかどうか、に置かれている。後者が、多くの場合、第一の尺度で問題になった、高度の倫理・哲学を含むから、自然、文明教期の宗教に属することは、云うまでもない。前者の事例には、著者のいう天然崇拜(Nature Worship)、人間崇拜が挙げられる。第三の尺度は、靈的なものとしての信仰対象が、人格性を持っているか否かで、これは自然教期の宗教を、更に、初等・高等の二期に分ける基準として、用いられている。

以上三つの尺度は、共に、宗教の発達を論ずるためのものであるから、例外なく、強い価値観で貫かれ、その故に、

これが評価に当たっても、多くの異論が、ありうるわけである。まず第一の尺度から、筆者の批判を展開してみよう。

著者は、高度に発達した、哲学・倫理を持つ宗教を、文明教と呼び、まだ宗教意識の中に、これらの要素を持たない宗教を、自然教と名付けられた。普通、文明に対する対概念は、 $\wedge$ 未開 $\vee$ である。著者がこれを用いていないのは、一つの見識だと、言つて良いだろう。しかし、文明という概念は、余りにも、問題が多すぎる。何故なら、文明を持たない社会は、存在しないからである。そもそも、文明という言葉は、人間の文化的な生活の営み全体を総称する名辞で、生活器材、社会制度、芸術、行動規範、信仰儀礼など、すべてをその中に含んでいる。従つて宗教があり乍ら、文明がないなどは、言えないはずのものである。そのことを意識してか、著者は、わざわざ、進歩した智的要素を含む、と断らなければならなかつた。しかし $\wedge$ 進歩 $\vee$ した、とはどういうことだろうか。このような比較の概念は、当然、どの程度という、困難な判断を必要とする問題を誘発し、そこに、研究者の恣意が混入することを許すだけではなく、勢い、ある特定文化の価値基準を、他文化の発達判定に持ち込むという、危険をさえ、犯させることになる。これは、比較宗教の研究者が、特に、注意しなければならない筈の問題点なのではないだろうか。

勿論、本書全体を通じて、この尺度の効用を考察してみると、著者のこれに掛けられた願いが、推測されないわけではない。それはある意味で、神道への愛情、といつても、良いものであるだろう。何故なら、明治以降の神道史は、西洋化の嵐が吹き荒れる中で、その宗教的実修に含まれる呪術的要因を、出来るだけ払拭し、そして、信仰の合理化・近代化、或はまた、道徳的理想化へと、必死の努力を費して来た。この流れは、中世から上代にまで遡り、神道がはじめて、仏教・儒教に接した時から、開始されているのだと、見ることも出来る。そして、そこで示された努力の故に、神道は、幼稚な段階から、今日まで発達を遂げ、更に未来に向つて、その有意義さを失わない宗教でさえ、ありうるのである。こうした宗教は、世界の歴史にも、その例が少く、そこに、神道の特質の一つがある、と著者は考え、その事実を、本書で証明しようと試みた、と見ることが出来るからである。この推測は、恐らく、大きく

的をはずれてはいないだろう。

しかし、歴史は、事実として、皮肉な展開を示した。西欧の合理主義、その機械化された文明は、西欧社会自身の中で、行き詰りを感じさせ、東洋の自然や、時にはその非合理的の神秘性にさえ、憧れと再評価の傾向を、生み出しているのである。へ進歩Vという概念それ自体が、疑問視され、再検討の俎上にあることは、言うまでもない。このような観点を考慮すれば、やはり、倫理・道徳、合理的な知的営みも、その程度によって、発達を計る尺度とすることは、学問的研究の中で、出来るだけ差し控えた方が、よいのではないか。比較に於て我々が問題にしうるのは、むしろ、それがどんなに幼稚と思われる段階であれ、その文化の中で、どのような役割りを果しているか、或はまた、構造上、類型的に、どのような違いがあるのか、という点に限られるべきである。筆者は、そう考えている。

註(3) 人類学者マリノウスキーは、いわゆる内深法 (Intensive Method) によって、トロブリアード島民の生活を研究し、彼らの中にも、科学的な思考法のあることを発見した。これによって、従前の呪術、或は宗教に関する単純な理解が、修正されたのである。この点も、ここで考慮する価値があるだろう。

更にこの問題は、神道という宗教の認識、その評価にとって、極めて重要な意味を持っている。それは、事実、今日でも、神道には、いわゆる合理的・理性的な判断・評価の立場からすれば、原始的と呼んでよい要素を、その宗教的伝承の中に、数多く継承し続けているのではないか、という点にある。一般に、習俗とか慣習、或は儀礼という名で呼ばれているところのものが、それである。それらは、果して、合理化から取り残された信仰の残滓として、神道の現代的評価、理解が問題とされる時、単純に、その考慮対象から切り捨てられても、已むを得ないものなのであるだろうか。若しそうだとすれば、神道は確かに、理性的・合理的で、現代社会に受け容れられ易い、国民道徳、指導理念としての姿を、とることになるかも知れない。しかし、それは同時に、生きた神道の伝承の全体像を偽り、或は誤り伝えることになるのではないか。筆者は、勿論、理性的な思弁、道徳的な思惟の発達が、宗教にとって反価値で



あるとか、或は、宗教の生命を圧殺するものだとかと、主張しているのではない。しかし、それを、宗教発達の最も有効な尺度とすることは、極めて、危険な誤解を生ずることになる、と考えているのである。特に著者は、この尺度によつて、仏基両教を、そのはじめから文明教期にある宗教だと評価し、神道の発達史を説くに当つても、その後期は、これ以外の要素について、殆ど全く、評価しようとはしていない。その徹底ぶりが、問題なのである。

註(4) キリスト教がユダヤ教から、そして仏教がバラモン教から展開した宗教であることは、強調するまでもない。従つて、両教共、その出発点から、博士のいう文明的性格を、豊富に持っていたことは、認められよう。しかし、両教とも、その開祖個人の思想や信仰だけで、成立したものでないことも、また事実である。そこには、悪霊をはじめ、様々の神秘的要素、俗信的素因が、継承されていたからである。それらを無視して、單純に、両教を、文明教だとすることには、問題が残るだろう。

(5) 博士は、神道に、自然教期の要素が、全く残っていないと考えられているわけではない。そうすると、どんな宗教でも、その流れの中に、進歩した哲学と道德の要素が、見出されれば、それでその宗教は、文明教と呼ばれるのであろうか。そうだとすると、何のために自然と文明という、宗教分類の基準が建てられ、それが発達の尺度として、用いられたのであろうか。この点が、解らなくなつて来る。何れにしても、宗教は、その全体像で捉えられなければならないし、その為には、自然的要素と、文明的要素との、矛盾しない關係の在り方が、論じられねばならぬ筈である。その結果恐らく、全く異なつた尺度の導入を必要とすることになるだろう。筆者は、そう考えている。

### 信仰対象と発達の概念

発達を計る尺度のうち、第二・第三のそれは、共に、信仰対象の性格、或はその理解様態に関するものであった。そして、それらは、主として、自然教期の宗教を、段階的に位置づけるため、用いられた。ここで、一括して、論じてみることにしよう。そのためには、まず、分析指標としての、用語そのものを、検討してみなければならぬ。

第一は、天然崇拜である。これは、果して、正確に、信仰の実態を伝えている言葉であるのだろうか。筆者がこの

ような疑問を提するのは、この言葉が、もともととは、キリスト教文化圏の学者によって、使われた、というところにある。ここでは、人間と自然とが、明確に区別され、自然は、生命なき人物Vとして、捉えられているのである。そのような人物Vを拝むからこそ、それは、未開宗教であり、原始的信仰だと評価される。勿論、今日の宗教学が、このように価値的な態度を、そのまま継承していると考える必要はない。事実、この言葉で捉えられた信仰現象を、客観的に観察すれば、それは、文字通り、天地自然を礼拝しているとしたか、映じようはないからである。しかし、問題はそこにある。彼らの中には、生命なき自然という概念はない。すべては、靈的存在であり、彼らは、そうした靈と対面し、関係を持っているのである。従って、これを説明するのに、天然崇拜は、自然を人格化し、或は神格化して、礼拝しているのだ、などと、言ってはならない筈である。多くの宗教学者は、残念なことに、今もなお、この誤りを、犯し続けてはいはしないだろうか。筆者には、加藤博士も、その例外ではないように思われる。

第二は、博士が物活教と訳された、アニマティズムという用語である。これはよく知られているように、靈活教、即ち、アニミズムと対語を成している。学術要語として、宗教史学者の間に使われ出したのは、むしろ、後者の方が早い。だから、前者は、プレ・アニミズムとも、言われるのである。ここでは、一括して、考えてみることにしたい。

普通、物活教と靈活教との差は、前者が、物それ自体に靈を認めているのに対して、後者が、物と靈とを分離し、靈が物に宿るといふ信仰を持っていることにある、とされる。加藤博士も、このような説明の示すように、理解されている、と思われる。だからこそ、物活信仰から靈活信仰へ、という過程を、A発達Vとして、抑えられているのである。しかし、筆者には、事実がそれほど単純なことのように、思われぬ。まず、アニマティズムが、物と靈とを分離していないと言われるが、果してそうだろうか。この信仰が問題とされる発端になったのは、ポリネシア原住民のハmanaV信仰である。manaは、物に固有の靈力だとされている。しかし、この靈力も、その個体から、分離され

ないわけではない。それは、彼らのタブー信仰を見れば明かである。例えば、ポリネシヤの酋長は、うかつに、物に触れ、或は、火を吹くことも出来はしない。何故なら、マナは、酋長の接する物すべてに、移るからである。従つて、酋長の触れた物、或は火は、禁忌される。その火に触れた器物、それによつて調理された食物も同様である。このタブーを犯せば、侵犯者は、死ぬ。このように、個体に固有のマナは、他の個体に移り、そこに残留して、元の個体にあつた時と、変らない影響力を、持っているのである。決して、物と霊とが、分離されていらないのではない。それは、アニミズムと、一体、何処が異なるのだろうか。それは、次の一点に集約されよう。即ち、アニミズムでは、霊と分離された $\wedge$ 物 $\vee$ が、生命なきモノとして、捉えられている、ということである。

このように考察してみると、物質という観念を持たないことで、確かに、物活教は、より素朴な信仰だと、言うことが出来るだろう。しかしそれは、世界の認識的図式に於て、そうだと同時に他ならない。これを $\wedge$ 発達 $\vee$ という概念で、抑えても良いのであろうか。筆者がこのような問いを出すのは、既に指摘して来たように、神道には、現在もなお、この宗教史的に最も原始的だと評価される信仰が、生きているからだけではない。神道が神道と認められる根拠、それは、一方で、最も原始的な信仰の要素を留め乍ら、他方で、宗教史的に、より後期に属するとされる、諸々の信仰形態を、同時的に存在させ、かつ、それらを、相互に矛盾することなく、併存させている事実、その姿にあると、考えているからである。

論点を明かにするために、一例を挙げてみよう。加藤博士は、熊野那智、飛滝神社の信仰について触れ、次のように述べておられる。即ち、

今日でも善男善女は神殿無しに瀑布そのものを、神体として拜むのである。爰には礼拝者その人の信仰意識としては、恐らくまだ初歩の天然崇拜が進歩した天然崇拜へ推移して居なからうと思ふ。(六九頁)と。

しかし、博士は、同じ信仰者たちが、同神社から神札の下附を願ひ、それを自宅で礼拝しているだろうという、宗教

的行動のあることを、完全に無視しておられる。このような信仰形態は、言うまでもなく、ただ、自然を御神体とする信仰によって、成立したと考えられる神社についてだけ、言えることではない。むしろ、神社神道の全般に亘って、指摘される事実なのである。だから、若し、加藤博士が採られるような、一義的進歩の図式が適用されるなら、何処にあっても祈念することの可能な神を拝するのに、わざわざ神社に参拝するという宗教行動は、進歩した宗教意識の時代にあつて、最早、何の意味をも持つことが出来ない、ということになつてしまふのではないか。これが、筆者の持つ、根本的な疑問である。

勿論、加藤博士が、筆者の主張し、かつ繰り返し強調している点を、認識されることが無かつたとは、考えにくい。事実、「惟ふに我が古典には初歩の天然崇拜と進歩せる天然崇拜は大牙交錯して表はれてをる。」と説かれ、宣長を除く「諸学者が、進歩せる天然崇拜のみから、古典中の一切の天然崇拜の説明を片付けてしまはうとするのは、千慮の一失であらう。」(三三頁)と述べておられるのである。若し、博士が、この観点の持つ意味を明確に認識し、かつ、自覚しておられたら、宗教史学の説く発達の図式に疑問を持ち、少なくとも神道にあつては、多くの信仰形態が同時存在しているという事実、その特色を見出し、そこを出発点として、宗教学的にも意味のある、全くニュアンスの異なつた、ユニークな神道の発達史を、編まることが可能であつたのではないだらうか。<sup>(6)</sup>

註(6) 筆者の、本書に対する疑問と批判は、共に、「神道とは何か」という問から発している。そして、この問いに対する解答の、博士との間に見出される差は、恐らく、筆者が、より神学的にオリエンテイトされている、というところにあるだらう。従つて、現在の学問的な常識に従えば、筆者の批判があつたとしても、博士の業績が、その宗教学的価値を失うわけではない。敢えて蛇足的断りを添えておく。

## 神の本質と進歩の問題

宗教研究の中心的な目的が、△宗教とは何か▽の間に答えることにある、という考え方は、余り多くの異論なく、受け容れられるであろう。ところが、問題を困難にするのは、この△何か▽には、常に、二つの意味が含まれてい、という事実があるからである。その一つが△本質▽であり、他の一つが△特質▽であることは、多言を要しない。普通、前者には、神学、或は宗教哲学が、そして後者には、宗教学或は宗教史学が、夫々携わる、と考えられている。しかし、究極的には、この両者が、矛盾なく統合され、共通の解答を出し得た時に、我々は、はじめて、最初の間に答え得た、と言ふことが出来る。宗教研究の評価に、葛藤のあるのは、むしろ当然だと、言つて良いだろう。さて、そうした葛藤のうち、中心の位置に置かれるのが、神の問題であることは、言うまでもない。そこで以下、この点について、論じてみることにしよう。

加藤博士は、本書の結論部分で、神道が原始多霊教にはじまって以来、徹頭徹尾、多神教であった事実を、認めておられる。これには筆者も、全く異論がない。ところが、それにも拘わらず、本書に展開された博士の所論に、筆者が多くの疑問を持ち、かつ批判せざるを得ないのは、恐らく博士が、この結論を、単に神道の特質として捉え、本質とまでは、考えておられないからではないか、と思われる。文明教期への萌芽が見えて以来、神道の神観念が、一貫して、唯一神、全智全能なる神としての方向に、志向していたと説き、それを△進歩▽の概念で抑えておられるのが何よりの証拠である。従つて、当然、筆者の批判は、そうした事実認定の、妥当性如何に向けられる。以下に、二・三の事例を採つて、考察してみよう。

まず、文明教期のはじまりを、博士は、何処に見ておられるか。それは、自然法たる天理天則の発見である。この認識によつて、日本人は、神人同格的な神道の神々も、この原理に従わねばならないものであることを知つた、とされる。それは、勿論、当初、臆げなものに過ぎなかつた。しかし、記紀神話の中にさえ、その証拠を見ることが出来ると、言われるのである。博士が挙げられたのは、木花開耶姫が、一夜で懐妊し、その故に、天孫瓊々杵尊から疑わ

れたという、あの神話である。博士は言われる。

此時天孫は、自分は如何に天神の子孫であっても、奇蹟的に、天理天則を破つて迄も、婦女をして子を妊ましめることは出来ないだらうと仰せられたと云ふことになるのである。(五三〇頁)と。

しかし、この解釈は、少々我田引水である。何故なら、博士は、紀を引用しておられるが、そこでは、確かに、「皇孫因而幸之。即一夜而有娠」とあり、続いて、「汝所懷者必非我子之歟」とだけ述べているものの、古事記では、

「故後木花之佐久夜壳参出白」から始まり、「一宿哉妊。是非我子。必国神之子。」と、結ばれているからである。

ここに、相当なニュアンスの違いがあることは、誰れの眼にも明らかであるだろう。即ち、この物語は、元々、木花開耶姫の、一夜懐妊を不思議として、問うているのではなく、その御子が、天孫の御子であるかどうか、それが問われているのである。だからこそ、この後に、姫の誓による出産が語られねばならなかった、物語の必然性も出て来よう。先入主で資料を読むことは、誰もが犯す誤りだとは言え、やはり、悔るべきではない、と思われる。

第二に、博士はまた、「群小神祇の代謝」と名付けられた章で、推古紀所載の、河辺臣が雷神と対決する話を取り上げられ、「是れ実に文明教期に於ける自然神の克服である。」(五四四頁)と、断言しておられる。その背後には、理智の発達に因る、邪神或は偽神の排除と、神の統合・倫理化へという仮説が、用意されていることは、言うまでもない。しかし、この事例も、果して、正しい事実認識だと言えるであろうか。河辺の臣は、天皇の命によって、船を造るべく、安芸国に派遣された人物である。雷神は、これを阻げた。だから彼は、この雷神に向つて、「其雖雷神、豈逆皇命耶」と、叫んでいるのである。これは明らかに、皇威の偉大さ、それが、都から遙かな安芸にまで及んだことを、語ろうとするものである。決して、博士が云われるように、自然神としての雷神が、信仰的に捨てられてゆく過程を、伝えたものではありえない。その証拠に、河辺臣は、「雷神と雖も、豈」と言っているのではないか。そこには、むしろ逆に、偉大な力を持つ雷神への信仰が、生々として息づいている。そうでなければ、皇威の偉大さは、何

の響をも持たないものになって了うだろう。元々、多神教である神道では、神の力、神威にも大小強弱の差等がはつきりと意識されている。神と神との闘いに負けたことは、一方の他方への服従を招来することにはなるかも知れない。しかしそれは、負けた神が、神でなくなるといふことでは、決してない。それが、古典の教えるところだと、筆者は考えている。

第三に、「祭祀に伴ふ淫風排除」と題された章の、第一節で挙げられた、源平盛衰記・藤原実方の例を考えてみよう。博士は、彼が、「平安朝の大宮人」「その当時の知識階級者」として、とても、性神としての道祖神に、礼拝を捧げ兼ねた点を重視し、そこに、淫祀・邪神を克服して、高度の倫理性を求める心意のあったことを、今日、読みとることの出来る資料だと、しておられる。これは、伝承そのものが、「人臣に列て、人に礼を致さざれば流罰せられ、神道を欺いて、神に拝を成さざれば、横死にあへること最哀なれ」(七八二頁)としているのと対比すると、史料の逆読みとはいふものの、極めて興味ある視点である。事実、「何地にも文化の程度は、知識階級の上層と一般民衆との間には、数百年の開きがありはせぬかと想像される次第である。」(同前)という経験を、筆者も、持たないわけではないからである。しかし、性神信仰が、直ちに淫祀邪教であるとされるのは、儒教・キリスト教の場合ならいざ知らず、神道の立場から見ても、無条件に肯定されることなのであろうか。ここにも筆者は、博士の、先入主的な $\wedge$ 発達の思想を見る想いがするのである。

それは、群書類従所載「予草記」の記事、及び続群書類従所蒐「河野氏系図」を基にした、通清神授信仰の扱い方に、一層際立った形で露呈されている。即ち、参考の為に、より簡潔な、後者の史料を引用しておこう。

親清：中略：男子無し。妻明神(三島)に一七日参籠して懐胎す。其子通清、明神密に通るの義を以て通を諱の通字とす。(八二九—三〇頁)

博士は、これをフレイザーやホプキンス、或はデュルカームによる、未開種族の民族資料を引用した後で、「神道に

於ても、その自然教期の神は、尚人間の女と密通し、有夫姦を行ふ結果になるものもある。」と述べ、問題として取り上げておられるのである。なるほど、上代の宗教には、洋の東西を問わず、祠職による神前姦通の事実があった。それが消滅して行つたのは、倫理意識の発達に由つたであらうことも、疑えない。しかし、博士がここで問題にしておられるのは、少なくとも、この史料に関する限り、神と雖も、有夫の女に通ずることは許せない、という、神人婚の発想そのものなのである。その態度は、単なる資料の読みを超えた、博士の思想を語るものだと、言つて良いのではないだろうか。つまり、博士は、一夫一婦制が、進歩した倫理の基本であり、これを犯すことは、神にも許されていない、と考えられ、かつ、そうあることが、文明だと、されているのである。しかし、このような性倫理が、明治以降、キリスト教によつて、日本にもたらされたものであることは、よく知られている。勿論、だからと云つて、筆者は、その価値を、ここで否定しようというのではない。問題は、そのような、性に関する特定の思惟を、絶対化して、神觀念の進歩を云々することが、果して、妥当であるのかどうか、それを、問うところにある。

註(7)この問題は、追求してゆくと、神道に関する今日的な課題としても、実に広範な領域に、説き及ばなければならない。従つて、今はただ、そうした背景のあることを、指摘するだけに留めておく。

### 唯一神信仰から全智全能の神へ

さて、博士による神觀念の理念化は、発達の概念と結びつけられたまま、更にその度を強めて、ますます倫理主義的な方向へと展開される。即ち、「神道に於ける内面的省察とその道德的指導原理の説定」と題する章で、博士は、五部書宝基本紀に見られる内清淨の発想から説き起し、御流神道、山崎闇斎、僧良尊など、いわゆる儒家・仏家の別を選らばず、教派神道家をも含めて、凡そ日本的宗教体験の内面を語る文献・和歌の類いは、すべてこれを論拠として動員し、そして、このような思想の究極が、△至誠▽という言葉、心の在りように、結実・帰結する、と主張され



るのである。博士の立場から言えば、恐らく、これらの思想に、たとえ儒仏兩教からの影響があつたとしても、そこには、根本に明浄正直という神道精神が流れており、かつ、儒家・仏家も、それを神道だと理解していたのであるから、この事實は、むしろ、宗教体験の普遍性、及びその客観性が、自ずと顕現されたものとして、理解すべきだと考えられることになるのであろう。そうした論旨の当否について、今、余り深く立ち入ることは控えよう。しかし、筆者は、この章で、近世国学者の見解が、殆ど顧みられていないのを、不思議としないではおられない。而も、ただ一度引用された宣長の言葉は、何と、自然教期の神道が、如何に幼稚なものに過ぎなかつたかを、物語る証拠に、されているのである。進歩を説こうとされる著者にとつて、復古神道の思想は、全く何の意味をも、持ち得なかつたからであるのだろうか。筆者の疑問とするところである。

博士が、この章で示された見解の中には、また、次のように、極端なものまで含まれている。即ち、

百尺竿頭更に一步を進めて之れを云へば、神とは畢竟誠そのものである。実体化した誠それ自らに過ぎない。

(八七〇頁)と。

この言葉を、我々はどう理解すれば、よいのであろうか。確かに、神道は、人を神の子とする信仰を持っている。そして、その本来的な性情が実現されるためには、神と一体となるべき姿勢、生活の在り方を、保たなければならぬであらう。そうした目的に向けて、まことの心、或は、心のまことが尊ばれるのは、理の当然である。そこで、この論理を逆にすると、まことになり切つた人間は、神であるに外ならない、と考えられよう。しかし、神道の祭祀が、まことに向けて行われている、とすることは、恐らく、出来ないに違いない。たとえ、祭祀を行うことが、へまことであるとしてもである。この点を考慮すると、博士の試みられたような、宗教の極端な理念化、道徳化は、逆に、その信仰から、靈的な活力を奪い去る結果にも、なり兼ねないということを、決して、忘れてはならないであらう。

次に我々は、神道に於ける唯一神教的趨向について、考えてみなければならぬ。加藤博士によると、それは、す

で、古典に登場する天之御中主神信仰に発現しているとされる。即ち、

天之御中主神は、神として実際の活動に乏しく、その神的活躍は、之れを両産霊神に一任して、自ら天上遥に幽隱の生活を営為されつつあるのは、天之御中主神が、本来原始神道に於ける原始的唯一神教の神であると云ふ事を反映してをるものでは無からうか。(二八四頁)

と、説かれるのである。そうして、この発想は、「後世の神道神学者等が、天之御中主神を、或は国常立神又は天常立神と融合し、或は天之御中主神と高皇産霊神、神産霊と、三位一体觀を認定するに至つた所以である。」(同前)という論にまで、發展せしめられる。

筆者が疑問に思うのは、古典神話を素直に読む者が、どうして、このような理解に到達することが出来るのか、ということである。古語拾遺に見られる三神の系譜化は、明かに一つの神学に基づくもので、神話傳承の素直な記述だとは考えにくい。記紀のどこに、天之御中主神が、両産霊神に、その神的活動を依託されたという記述があるのであろうか。三神は、正しく三神として、その出現が語られている筈である。中世以降の神学者のように、この三神に、三位一体の神を見るのは、逆に、三位一体という唯一神信仰の論理が、先行して在り、その先入主を、対象理解に持ち込むという、作為が行われた事実を、彼等自身が、告白しているに過ぎない、と考えられはしないだろうか。筆者には、そう思われてならないのである。従つて、著者が、この問題を取り上げるのに、

文明教期に入つて、理智の作用が活潑に動き出すに至つては、神道も最早や従來の通りの多神教では満足して居られなくなつて来た。(九一五頁)

とされているのに、同意することは出来ない。一元論が、より理智的であり、より進歩した論理であるなどと、果して、誰れが、何によつて、言いうることであるのだろうか。神道が若し多神教であるのなら、そこに、唯一神の発想があり得よう筈はない。その可能性を認めるのだとすれば、それは、一即多の超論理を事とする印度教と、神道との

間に、もはや本質的な差は、失われてしまうことになる、と言つて良いだろう。

加藤博士が、右の論点に、氣付いておられない筈はない、と筆者は考へる。その証拠に、博士は、この章で、唯一神教という言葉を用いて、表面には出し乍ら、厳密には、これを、単一神教的傾向と呼ぶべきではないかと述べ(九一六頁)、天之御中主神ではなく、天照大御神を、中心に、論じておられるからである。しかし、それにしてもなお、このような傾向を、単に、歴史的、現象的な事実の認定、或はその記述として留めるのではなく、 $\wedge$ 進歩 $\vee$ や $\wedge$ 発達 $\vee$ の概念を用いて評価し、位置づけようとしておられる点は、筆者の受け容れ難い発想である。

最後に、全智全能神の信仰について、触れておこう。この問題も、博士は、神道に於けるその萌芽を、古典に見られる久延毘古神に、求めておられる。勿論、この神の出自と属性については、いろいろの思弁が可能であるが、博士も指摘しておられるように、恐らく、老子道德教からの影響が、古典編纂時には、すでに附加されていたことを、疑うことは出来ないように思われる。しかし、ここでの問題は、むしろ博士が、

本来、神には斯る全知と云ふ如き属性が、有るものだと云ふことを、偶新来の客神の神名が、少名毘古那神であることを知つて居つたと云ふ久延毘古に於て偶然発見し、当時尚幼稚な頭腦の原始神道が、それを久延毘古に於て、洞見するに至つたのであるとも見られるのである。(三〇一頁)

と、述べておられることにある。博士は、恐らく、神の概念が、本来、一義的なものであるべきだと、考へておられたのではないだろうか。そうでなければ、神道に於ける機能神信仰への配慮なしに、これほど直線的な解釈が、生れて来よう筈はないのである。今、これを逆面から問うてみよう。即ち、若し、博士の解釈が正しければ、「尽知天下之事」という中国的な発想を、古典編纂者は、どうして、天照大御神、或は天御中主神に連結せず、久延毘古という、正体不明の神名に仮託しなければならなかったのであろうか。更にまた、国生み伝承以来、しばしば登場して来る御占の信仰を、どうして、神は全知なるものという発想と結びつけて、解釈することが不可能なのであろうか。博

士は、それらの間に、答えられるべきである。そのことなしに、原始神道人が、久延毘古神に、全知なるべき神の本性を洞察していた、とは言い得ないであろう。事實は、むしろ、中国からの影響を受けた、古典編纂時代の人々でさえ、その「全知」<sup>(8)</sup>を、今日、我々が理解するような意味では理解していなかった、或は、それを理解していたとしても、少なくとも、それが、神道に於ける神の本性として附属されるべきものとは理解することがなかった、その故に、この新奇な発想を、久延毘古に附属し、附言した、ということではなだろうか。筆者には、そう思われる。

註(8) 全知ということは、全能であることと、意味的に不可分である。それは、博士が明瞭に説いておられる。即ち、

神の全知は聽てその全能と云ふ属性をも予想する。全知と云ふことは、認識能力の上から神の全能を考へた時の言葉であつて、畢竟全能で無ければ全知たることは出来ない。(九三一頁)と。

このことを思うと、それが神道の神の属性として考えられることに、一層の疑問が生ずるのは、当然であるだろう。ところが、博士は、文明教期に入った神道は、人智発達の当然の結果として、このような神を信じ、思惟するようになった、と言われるのである。

さて、加藤博士は、右に論じた久延毘古神は、まだ、潜在意識的に把握されていたに過ぎない全知なる神の発想であるが、これが、文明教期に入ると、より明瞭に、顕在意識化され、神の属性であることが主張されるようになる、と説いておられる。この過程、或は変化に、仏儒兩教の影響が顕著であつたことは、中世以降の教学思想に忠実である限り、疑いの余地はないが、博士は、その事實を、積極的に肯定し、むしろ、このような同化を成就し得たところに、神道の進歩と、発達があつたと、考えておられるのである。筆者の疑問を持つのが、正にその点にあることも、最早や多言を必要としないであろう。

ただ一例だけを挙げてみよう。博士は、仏教の影響について、

文明教期の神道は仏教の影響を蒙ること頗る大であるから、神を至誠正直と見るとともに、仏教の仏と同じく神を慈悲の範疇を以て考へ、神の本体本質は慈悲なりと考へて来てをる。(九二三〜四頁)

とされ、更に、

自然教期の神道は柔和の女神天照大御神、尚時に其赫怒発憤を見るのである。是れ自然教期の神としては、当然かある可き事である。而も不怒神を得るに至るのは、神を慈悲の範疇に拠つて見た文明教期の神道にして始めて可能事であると考へられる。(九二五頁)

と述べておられる。筆者は、仏教学者中村元博士が、『日本人の思惟方法』の中で、神道に愛の神のないことを、神道の劣等性、つまり非普遍性を示す証拠のように力説しておられるのを、連想せずにはおられない。神道は本来、愛という抽象観念を神格視する宗教ではない。愛は、人の過ちを和め、罪をゆるし、より大きな幸せに導く心の働きである。それは、具体的な生の状況に感じ、最も有効適切な形で発現されるべきものである。神道の神々は、その発現の始源から、人の罪過を、見直し、聞き直す心の働きを示され、人の在るがままを、神の子として、受容しておられるのである。何故に、愛や慈悲を教えとして説き、特別に、愛の神を求める必要があるだろうか。このような神道への理解を欠くところに、中村博士の如き批判、或は非難が出て来るのである。筆者は、加藤博士のこの問題への理解が、中村博士の神道批判に込めるかに見えて、実は、同じ発想の罫に落ちているのではないかと、恐れている。

## おわりに

本稿は、筆者にとって、通常言うところの、書評ではありえなかつた。一千頁を超える大著を、読み切ることの苦勞もさること乍ら、本論の各所に示された著者の発想と、資料の理解に取り組み、その中から、自己自身を見出してゆく闘いの方が、その苦しみの度合に於て、数倍した。告白すれば、筆者は、途中で、何度、この仕事を投げ出そう

と考えたか知れないのである。それは、本稿が、単に、博士の業績を通じて、神道の事実について語るといふ域を超え、同時に、自らの信仰をも問う、という性格を持っていたからである。

今、この作業を終えるに当り、本稿が、加藤博士の業績を紹介し、その功を賛えるものとしてではなく、主として、筆者の関心に触れる問題点の一部分を、而もただ、自己の視点からのみ論じたに過ぎない結果になってしまったことを、偉大な先学である博士に対して、畏怖している。しかし、一後進の学徒が、博士の業績を通じて、神道研究に、一つのステップを踏みえたことで、博士もまた、諒とされるのではないだろうか。筆者は、ただ、それを願うのみである。

(国学院大学教授)