



(本文参照)

唐长安青龙寺遗址

石刻释尊像

呪術行爲の原型

宇野圓空

一 禮儀先行論の特徴

呪術發生の問題についてその起源を呪術觀念に求めないで、主としてその儀禮形式の成立からこれを説明せんとする學説は、マレットとプロイスに始まつてハートランド、フィアカント及びキングなどによつて發展され、學界に一つの流れを作つて最近益々整頓されて來た。私はこれをかりに儀禮先行論の名の下に概括して、最近の「哲學研究」にその發展の大要と所論の梗概とを少しく紹介して置いた。而して同時になほこの學説に於て確實でない諸點を指摘し、特に嚴密な呪術の成立に關してこの立場から顧みなければならぬ心理學的方面を多少付加へて置いたが、今日までに現はれた限りの儀禮先行論にはその呪術發生の説明についても、さらに今後に精練補修さるべき多くの問題が残つて居る。

儀禮先行論の趣旨は呪術の起源をある呪術的な觀念に基くとしないで、かゝる觀念の發生する以

前にある行爲形式が他の事情から呪術的な儀禮として成立し、それからして呪術的といはれる種々の觀念が發展するといふのである。即ち呪術に於ける特殊の觀念は後に付け加はつたものであるから、それ以前の呪術行爲や儀禮はかゝる觀念を伴はないのみならず、後に至つて特殊の觀念や目的がそこに發生し、特にそれが他から付加され得る爲めには、それは何等の目的觀念をも有しないやうな行爲であるのが當然である。故に儀禮先行論の多くが原本的な呪術的行爲として想定するのは、自發的な本能行爲か衝動的な表出運動か、さうでなければ非實用的な遊戯、模倣等の行爲である。それでフーアカントは感情的表出運動を呪術的行爲の最も原本的なものと見做し、マレットはその上に實際的目的行爲に隨伴する模倣、表現等を呪術儀禮の重要な根源だとし、キングも實際的行爲よりは目的のない隨伴的行爲が多く儀禮の源だと云つたが、プロイスはこれらの外に本能的な治療行爲、即ち忠部を押へたり擦つたり傷口を甜めたりすることが、多く治療呪術となることを認め、ハートランドはこれらを總括して生理的要求や神經反應から出る自發的自動的行爲と云つて居る。而して此種の行爲はやがてある時期に呪術となるべき性質を持つて居り、呪術行爲の原型ではあるが、それ自身では嚴密に呪術ではなく、これに呪術的な意義觀念が伴つて、始めて正當に呪術となるべきベートの所謂先呪術的行爲 *Prämatische Handlung* に過ぎないことは、『呪術發生の問題』に私が主として説いたところである。即ちこれらの先呪術的行爲が一方では個人的社會的習慣とな

つて儀禮化し、同時に他方で單なる本能運動や衝動行爲が意志的な目的行爲となり、これに特殊の效果の觀念が生じ、更にその行爲と效果の關係が日常の自然的行爲に於けるとは異つた特異の神秘的なものであるといふ意識がこれに伴ふことによつて、それは嚴密な呪術として成立すると考へざるを得ない。故にこれらの行爲はそれ自身ではこれをマレットのやうに rudimentary magic といふよりも、(註)むしろ單なる先呪術的行爲と見做さなければならぬのであるが、かういふ意味の先呪術的行爲として、これまでの儀禮先行論の多くが本能行爲や表出運動を主として認められたことは、相當に理由のあることである。

(註) rudimentary といふ言葉の意味が曖昧で、この場合種々に解釋されることは、メートの注意した通りであるが (Tech, Religion und Magie bei den Naturvölkern, 1914, pp. 138—139) されがかりに Protodynamisch といふ意味にしても、マレットはこれらを直に性質上呪術であると認めて居るらしく、そこになほ精密な考慮を加へる餘地があるのである。尤、マレットは後にかゝる行爲の習慣化すること、效果觀念の生ずることを、それが正當に呪術として成立する必要條件と見做したものであるが、(Hasting's Encyclopaedia of Religion and Ethics, VIII, 247—248) なるまづこの點に呪術の成立を認めるのが明確でない。

蓋しこれらの行爲はやがて特殊の目的や效果の觀念がこれに結びついて眞に呪術となるのであるから、それが爲めには本來固有の目的觀念のない無意的な行爲であることが、自然でもあり少くとも都合がいい。その上に呪術としてはその手段と目的若くは行爲と効果との關係は、自然的行爲に

於けるとは異つて、一種の神秘性または特異性がなくてはならないから、その結合は偶然的または多少強迫的のものが多いのであつて、それはある目的に向つて企てられた普通の當然な方法や、あの行爲に自然的と考へられた効果の觀念ではなく、その目的に向つては非自然な方法、その行爲としては特異な効果觀念の結合である。従つて行爲と効果との關係が自然的と考へられて居るやうな目的行爲は、その目的觀念が一度消滅するか、または他の特異の目的觀念と置き換えられなければ呪術とはなり得ないのであつて、それ自身の自然的な目的を有することは、それが性質上呪術となるに妨げとなるのである。この意味に於て呪術の自然の發生に、本能や、衝動やその他實際的目的のない行爲を先呪術的行爲として認めることは、理論上當然でもあり、事實上の例證にもまた近いものがある。

二 非實際的な行爲の種類

そこでこの先呪術的行爲としての本能的衝動的な行爲とは如何なるものかといふに、マレットは先には何よりも憤怒、怨恨、愛情等の感情的表出運動から、呪文 *spell* の起源として衝動的な呼かけ *calling* と、願望の内容が行爲の目的を言葉で述べる *descriptive spell* を原型的な呪術と認め、後には主として狩獵戦争等に於ける實際的な行爲に隨伴して、感情の激動や餘剩勢力から表はれる遊戯

や模倣運動としての踊りやその他の付加的行爲を擧げた。ハートランドは氣晴しの意味での目的のない遊戯を先呪術的行爲の最も單純なものとし、愛情憤怒の表出運動の外、戰爭狩獵に際して強い慾望の表出として伴ふ劇的模倣や踊りを重要視して居る。またブロイスは本能的なものとして治療行爲と模倣運動を最も原始的なものとして認めると同時に、戰爭や雨乞に於ける敘述的な模倣運動と、言葉による目的の敘述とを、目的觀念の內的集中に基く意志表出の運動として、重要な先呪術的行爲と見做した。さらに遊戯の踊や戰時の踊、刀を投げて遺恨あるものを殺す呪、美しい鉢卷をして女を誘ふ呪などを擧げ、結局これを自發的な反射運動、觀念運動及び感情の興奮による無目的の隨伴行爲に歸したのはキングである。

それで先呪術的行爲として説かれたこれらの行爲形式を、その性質から大體總括してみると、三或は四の種類に歸着せしめられる。即ち第一は單純な本能的行爲で、癡病の呪術に屢々現はれて來る動物的な治療行爲の形式や、單なる模倣の爲めの模倣運動、及び種々なる遊戯、慰みの類がこれに屬する。次に反射運動としては治療行爲の中で痛みや痒さに伴ふ自發的な行爲、雷霆、暗黒等に對する衝動的な態度、その他いはゆる感情表出運動の中で直接その刺激に對應するやうな部分をこれに數へなければならぬ。第三にひろく表出運動といはれるものは非常に範圍がひろく、先呪術的行爲の大部分はこの中に入るのであるが、この中に所謂觀念運動 Ideomotor action と單純な感情興

奮による行爲 *Affect-handlung* と、及び意志の固執による目的表現運動とを分けて見ることが出来る。勿論この三つは實際には互に助け合つて現はれ、一つの運動が多少の程度で三者の力を借りるから、明確にこれを區分することは困難であるが、種々なる表出運動には畧々これに類する程度上の差別がある。例へば卒爾に思ひ浮たものや欲するものゝ名を呼んだり、行爲の對象や過程を言葉で述べ立てたり、その事物の形相を所作に現はしたりすることは、後に呪術的となる行爲の大切な要素であるが、これらは特に激しい感情や意志を伴はない限り、普通に單なる觀念運動と見做される。これに對して憤怒の爲に對手に向つて石や刀を投げ、怨恨から敵の像や持物を壊すこと、その他いはゆる戀愛呪術の原型となるものは、多くは純粹の感情興奮による表出運動と云はれる。而してこれらに伴つて若くは獨立に人間その他の物に何事かを命令したり、自分の強い願望を言葉に言ひ表はしたり、或は雨乞や戦勝の呪術に於て屢々見るやうにその目的を身體で模倣的に表現したりすることは、むしろ意志の固執による目的の表現運動であつて、これらは本來反省的な計劃ではなく多少衝動的な行爲である限りまた表出運動の一つとして、先呪術的行爲の中の重要なものである。

なほこの外にある實際的な目的行爲に偶然に伴ふ斷片的な行爲が、習慣として固定しそれ自身に特殊の効果を想定されて、一の呪術行爲となる場合が可なり多い。例へば狩獵に際して多くの者が

何かの皮衣を着たこと、出陣にある鳥の羽などを旗標として舟に立てたこと、或は種蒔きの時誰か
 い歌をうたつたことなどが、偶然にある程度まで習慣となると、それは往々戦争や收穫に特別の効
 験があると考へられて、獨立の呪術的行爲となるのである。ことにタブーの行爲の多くはかゝる偶
 然的な言葉や行爲が、何か特殊の効験があるに相違ないといふ想定の下に、その機會に偶然に現は
 れた結果に結びつけられたり、或は何かの事變の不明な原因を探索する時に、不用意にまた性急に
 その原因と斷定されたりして、一種の消極的な呪術行爲となつたものが多い。これらは性質上本能
 的行爲や反射運動でもなく、必ずしも感情や意志の表出運動でもなく、またそれ自身獨立の目的行
 爲でもなく、他の目的行爲の一部分としてその偶然的隨伴に過ぎないのであるが、しかしそれは積
 極的若くは消極的に獨立の呪術となる機會が極めて多く、先呪術的行爲の一種として度外視するこ
 との出来ないものである。

かういつた無目的な先呪術的行爲の形式を總括して、ベートは觀念運動、模倣、遠方の事物を呼び
 かけること、及び慾望の對象を言葉や形像に表現する行爲の四種とした。(op. cit., p. 109—111)。こ
 れは從來の儀禮先行論が先呪術的行爲の種類の考察に於て、頗る斷片的任意的であつたのに對して、
 一層周到な考察を加へて大にこれを整理したものといふことが出来る。然しこの區分に於ても先呪
 術的な行爲の性質はまだ十分に顧みられて居らず、多少例證的に列擧された傾きがある。即ち表出

運動の大部分を觀念運動に歸したことの可否は別としても、本能的行爲として單に模倣運動のみを認め、感情や意志の表出として呼かけや言語による表現のみを顧みて、身體的表出や模倣的表現を殆んど度外視したことは、先呪術的行爲の周到な考察に大に欠けるところがあるやうである。而してこの外の偶然的な隨伴行爲が先呪術的の非實際的行爲として認められて居ない點では、却つてマレフトが多少これに觸れたことを多としなければならぬ。

三 目的行爲の呪術化

然し先呪術的行爲として上に擧げたやうな實際的目的を有しない行爲の外に、ある種の目的行爲が重要な地位にあることを力説したのは、儀禮先行論に對するベートの大なる功績である。ベートは先呪術的行爲として後に呪術的な觀念や理論が結びつけらるべき儀禮や行爲は、それ自身の實際的目的を有しない行爲であることを認めるが、しかもそれは性質上本來實際的な効果や目的觀念のない本能行爲や表出運動に限るものでなく、ある種の目的行爲も種々なる事情の下に呪術觀念が附加へられて、呪術的行爲となり得ることを説いた。即ちある目的行爲はそれが習慣となり、或はそれと關聯した全體の行爲組織の中で重要な地位を失つて來ると、屢々その動機である本來の目的が忘れられ、隨伴的または殘存的 rudimentary な行爲となる。而して多くは偶然的にある望ましい結

果が共起した場合に、或はその行爲に何等かの目的意義を想定せんとする慾求から、或はその結果の原因を探索してこれを特殊の行爲に歸せんとする原因説明欲 *Trieb zur ursächlichen Erklärung* からして、その目的を忘れられた殘存的行爲をばある共起の結果の原因と見做し、これを特殊の効果ある行爲として行ふやうになりかつその因果の結合の不自然なところから、それがあつた効果を目的とする呪術的行爲となるのである (*op. cit.*, ff. 69—70; 93—94) 例へば狩獵に動物の毛皮を着動物の鳴聲をまねることは、單なる本能的な模倣ではなく意識的な模倣 *Devised Mimicry* であつて、これによつて動物を誘きよせ動物に近き得んが爲めの目的行爲である。然るにこれらの行爲は獵具の發達と共にその必要がなくなり、その目的が忘れられて、無意義な形式的習慣 *Formaler Brauch* や單なる裝飾として存続する。而してもし動物の毛皮の代りに動物の角、足、爪などを無意味に身體に着け手にもつことになると、益々その意義は失はれて、全く目的のない行爲となり、何かの機會に神秘的な効果觀念を結びつけられ易い行爲形式を生ずるのである。

同様に戰爭の踊、特に出陣に際しての戰士の踊等も、かういふ過程を経て呪術化する先呪術的行爲であつて、戰爭中留守居の女達の踊がその起源に於て多く衝動的な表出運動であるのに對して、出陣に於ける男子の踊は本來闘志を鼓舞し、戦技を練る爲の豫習としての目的行爲である。然るに後にその目的意識が、漸次稀薄になつて單なる形式的儀禮と考へられる頃に、偶然勝利が得られ、

これと踊とが特異な原因結果の關係に於て結びつけられると、それは戰勝の効果を有しそれを目的とする呪術として行はれるやうになる。要するに呪術行爲の原型となるものには、ある實際的結果を期待してこれが爲めに行ふ目的行爲 *Absichtsvolle Handlung* も多いのであつて、これらは全體としてその必要が滅じ、また習慣として儀禮化すると共に、固有の目的の忘却脱落となり、しかもそれが隨伴的殘存行爲として存續することによつて、偶然的な別な効果目的と不自然に結びつけられて、その呪術觀念が成立し、この効果觀念を目的として行はれる時に一の呪術となるといふのである。

ともかく先呪術的行爲を目的觀念のない本能的行爲や表出運動にのみ限定しないで、ある目的行爲も屢々呪術行爲の原型となることを認めたのは、この問題の考察に一步を進めたものである。多くの儀禮先行論が簡單にまた容易に呪術となり得る點から、呪術行爲の原型として主として衝動的な無意的行爲に注意したことは、恐らく研究の發展上自然の順序であり、またそこに貴い事實の洞察も含まれて居るが、先呪術的行爲の範圍をこれのみに限つては、事實の周到なる説明は不可能であつて、この點にベートの考察の平凡ではあるが確實さの特徴がある。

四 目的觀念の脱落と附加

目的行爲が呪術化するにまづその目的觀念の脱落があることは上に述べたとほりであるが、これらの行爲の本來の目的觀念が脱落する原因として、實際的生活方法の進歩や變化のために、その行爲の重要さの減退することを擧げたのは頗るその當を得たものである。然しこの場合その行爲が習慣となり儀禮化することも、またその重要な原因として認めなければならぬ。蓋し社會的習慣はその範圍がひろまりその傳承がなくなるほど、その追隨者後繼者に於て目的の意識が稀薄になるのは自然の勢であつて、少數の創始者や指導者に於て明瞭な目的行爲であるものも、他の人々に於て無意味な目的のない行爲としてある強制力の下に行はれる場合が多いのである。

かくして本來の目的が忘れられた行爲に、新に別の効果目的の觀念が結びつけられて、ついにそれが一の呪術として成立する過程は、本來無意的な他の先呪術的行爲が呪術となる場合と全く同様である。而してかゝる行爲に特殊の効果が認められる原因をば、ベートは主として偶然に共起した事象の原因を説明せんとする慾求にありとして居るが、(op. cit. II. 95—102) 同時にまた行爲その物にある意義を認め特殊の効果を想定せんとする傾向が、その無意義な行爲に効果觀念の發生する重要な動機であることを認めなければならない。即ち無意義になつた行爲形式をそのまま無意味に傳承實行することが困難になつた場合に、一方で習慣の惰力や社會的強制力がその實行を止めさせないが爲めに、人は屢々故意に或は多少無理にある目的をそれに想定し、強ひてその効果を探求し

て、それを特殊の効果目的と結びつけてその實行に甘んじようとする。而してその行爲と目的との因果的結合が勢ひ不自然であり、特異であるために、それは他の自然的な行爲に於けるそれと對比してその超自然性神秘性が意識され、呪術としての特質を具へて來るのである。

かゝる過程は習慣となつた行爲に於てことに多いのであつて、ある事象の原因説明のためにその原因として結びつけられる行爲は、偶然的な随伴行爲や一時的な目的の明かでない行爲が多いが、行爲その物の効果や目的を想定するには、それが現在無意義ではあるがその實行を怠ることが出来ないやうな、また人々にその意義目的の思索をそゝるやうな、多少永續的強制的な社會的習慣または儀禮でなければならぬ。例へば出漁の時誰か、赤い禪をしてゐたことが豊漁の原因だと認められたり、朝起きて口笛ふいたから暴風が起つたと考へられることはあるが、これらの行爲はそれ自身にその効果を追求されるほど重要な行爲ではない、それは全く共起の事象の原因を求めて、偶然その行爲に歸着せしめたに過ぎない。然るに畑の四隅に立てた竹が豊作に効驗ある呪術と考へられたり、出産後嬰兒の髪を剃るのが悪氣を拂ふ爲めと見做されるのは、木杵鳥を追ふためや衛生的な意味をもつた目的行爲が、習慣となつてその目的を脱失し、しかもそれに何等かの意義効果を想定せんとする思索の結果であつて、それはこれらの行爲が本來の目的を失ひつゝ、なほ習慣として存続強制されてゐたから可能なのである。

この意味に於て目的行爲の習慣化は、それが呪術となる過程に於て二重の意義を持つて居るのであつて、その行爲から固有の目的觀念が忘失脱落するのに、それが習慣となることが與つて力あることは先に述べた通りである。而して今またこれに新な別の目的觀念が付加せられるに當つて、その無意味な行爲形式を維持存続せしめ、これについて特殊の効果を考へ目的を想定せしめる機會を與へるのも、それが習慣となつて居るが爲めである。それで行爲の習慣性が、その呪術化を促す有力な原因であることは、マレットのいふやうに必ずしも「儀禮」としての呪術の成立要件であるばかりでない。自由行爲としての呪術の成立に於ても屢々認められなければならない。とにかく本來呪術ではなかつた自然的な目的行爲の多くは、かく習慣となることによつて、その効果目的が轉換され、行爲とその効果との因果關係が性質上多少變化して、神秘的な目的行爲即ち呪術となるのである。

五 價值轉換

かくして自然的な目的行爲から呪術が發生する過程は、主としてその本來の目的觀念が忘れられ、さらに別の効果目的の觀念がその行爲と結合して、兩者の間に自然的とは考へられない特殊の因果關係が意識せられる事であつて、一言にして云へばこれは行爲の目的觀念轉換の過程である。これ即ちマレットの所謂文化の價值轉換 *transvaluation of value* の一形式であつて、特に同一の行爲形式

が時と處によつてその意義目的を變化する轉義 *metalepsis* に屬するものである。マレットによるとある文化や行爲の形式は、時代と場所によつて常にその社會生活に於ける位置と重要さに變動があつて轉位 *metataxis* すると同時に、經濟行爲、宗教、呪術、藝術、遊戯などは絶えずその價值と意義が生滅轉換し、相互の間に *metalepsis* が行はれて、全體として價值轉換の現象を成して居る (*Ma-arett, Psychology and Folklore, London. 1920, pp. 99—119*)。この現象は主として *folklore* に關してマレットが説いたのではあるが、今日の問題である自然的な目的行爲から呪術の發生する過程は、特にこの價值轉換の極めて顯著な場合に外ならない。

それで、かう云つた呪術行爲の發生を價值轉換として考へると、それは必ずしも自然的な目的行爲らの價值轉換のみには限らず、他の宗教的呪術的行爲の意義の轉化によつても、一の新たな呪術の發生することも認めなければならぬ。呪術行爲の發生は自然的行爲からの轉換によるものが一層明瞭であるから、上には主としてこれについてその過程を説明したのであるが、然し他の宗教的儀禮や呪術行爲もその意義目的が轉化して性質上別な呪術となることがある。例へば讚美や祈願のための祈禱文が、同じ目的に神を強制し、また他の目的を遂げんとする呪文となり、地を冷し豊饒を得んが爲めの呪術的供犠が、疫病や悪魔を拂ふ行事に轉化するが如きは、多くの民族の文化史に於て絶えず現はれる現象である。これらは單なる呪術行爲の意味と變化と見做すことも出来るが、また個

々の呪術行爲として考へると、その行爲と目的との結合關係が著しく變化したのであるから、嚴密には價值轉換による一の新しい呪術の發生と認めなければならぬ。

かく價值轉換といふうちには一般にある行爲の目的の變化のほか、その行爲と目的の關係など全體として行爲の内面的性質の轉化を含んで居る。それで上に詳説したやうな自然的行爲がその目的の轉換によつて呪術となる場合のほか、その目的は變化しないでたゞその行爲と目的の關係に於て呪術的性質が現はれるやうな場合、換言すれば性質上自然的と考へられて居た行爲が、その特異の因果關係から神秘的な行爲と認められることによつて、呪術となることも、價值轉換の一つであつて、これまた先呪術的行爲としての目的行爲が呪術化する一形式である。戀愛呪の起源は表出運動であるものも多いが、またベートのいふやうに自然的と考へられた愛を得る方法から轉化したものも多く、これらは目的の變化なしに自然的行爲の呪術化する事例である。その中でも生理的藥物的に異性の愛情を刺戟すると認められる方法は、病氣治療のための醫療 *Medicine* と性質上同一であるが、一般に自然的な醫療の方法が、その自然性を失ふか神秘的となるかして呪術となる場合は甚だ多い。リブーズはこれを文化の變形 *transformation* と稱し、幾多の實例をあげて、その原因は多文化の地理的轉移と異民族の接觸にありとし、特に異民族の醫療の方法が呪術宗教的な社會に取入れられた時にそれが呪術化するといつて居る (*Rivers, Medicine, Magic, and Religion. London, 192*

ち pp. 104—114)。なほ狩獵に於て動物を招き寄せる爲めにその聲をまねることも、初めは自然的方法と考へられたのが、後に同じ目的の爲にする呪術的の行爲と轉化したものとすれば、またこの種の價值轉換の一例と見做すことが出来る。

なほマレットの所謂 *metamorphosis* に對する *metastasis* はある行爲形式または文化の社會的地位の消長を意味するが、もしこれがある目的の爲めにする行爲形式そのものゝ變化或は生滅をも意味するものとすれば、習慣的行爲が漸次に變形して、同じ目的の爲めにする新たな形式を生ずることも、呪術行爲發生の様式と見做すことが出来る。例へば外敵を防ぐために村落の入口に大石をすえることが、習慣となつて本の意味を失ひ、後にはたゞ小石を並べる事となつたり、衛生上の必要から産兒を水浴させる風習が、いつか頭上に少量の水をそゞ形式を生んだりする。ベートが狩獵に動物に近き易い爲めその毛皮を着たことから、後に動物の角、足、爪などを携帯する習慣を生じたといふのも即ちこれである。即ちこの場合に習慣的形式となつた行爲は、多少その目的や意義も明瞭でなくなつて居るから、これらは先に述べたやうな目的行爲の價值轉換の一例、或は先呪術的行爲としての隨伴行爲から呪術を發生する場合と見做すことも出来ないではない。然しこれらは多くある程度まで無意識的にでも本來の目的が維持されて居て、行爲形式そのものが變化して一の新しい呪術となるのであつて、この行爲形式の變化の爲めに、その目的觀念との因果關係が特異のものとなり、

そこに神秘的な呪術的性質が発生し、少くともその呪術性が強くなるのであるから、これらはある目的行爲から呪術が発生する特殊の過程と認められた方が適當であらう。尤も一方でこれらの行爲は全體の代りに部分を用ひ、表象が實物に代つたやうなものが多いから、それは一の類比的な先呪術的行爲とも考へられ、プロイスやフーアカントの所謂類比的呪術 *Analogic zauber* の發生の中に包含し得るものも少くないが、普通類比的呪術は次に説明するやうに、ある因果觀念に基いて企てられた目的行爲であるのに對して、今の問題である習慣的行爲の轉化若くは簡易化は、殆んど無意識にその行爲形式が現はれて、後にある効果觀念や因果關係が意識されるのであるから、多少これを區別して考へなければならぬ。

六 類比的行爲

プロイスは先呪術的行爲として主として本能や模倣表出の運動などを力説しながら、他方で類比呪術を最も簡單な原始的な呪術として居るが、これは前者がそれ自身最初から呪術でないのに對して、類比的行爲はそれ自身特に呪術的な性質をもつて居り、本來呪術的に發生し若くは企てられた最も單純な行爲だからであらう。フーアカントも自然的因果と呪術的因果、特に呪力觀念の未だ完全に分化しない状態に於ての呪術行爲の形式として、階段的に表出運動、類比行爲及び反省的行

爲の三つを擧げ、特に第二の類比行爲はそれ自身呪術的であるかのやうに説いて居る。然し嚴密に云ふとこれはペートが評したやうに、むしろ先呪術的行爲の種類と見做すべきものであつて、これらの行爲形式が自然的行爲と區別されて呪術的となつた時に、第二の類比行爲もまた始めて類比呪術となると見るのが至當であらう。

この意味での類比行爲とはある目的や結果の爲めにする人爲的方法または自然的の原因と類似する行爲によつて、それと同一または類似の結果を獲んとするものである。例へば刃で人を害する代りに、その人形を作つてこれに刃を加へて本人に害を與へんとし、雨の原因である雲の代りに、これに類似した煙や綿を散らして雨を得んとし、また豊作の原因である花の生殖を助けるため田圃に男女の性交を行ふ如きは、みな他の人爲的な方法や自然的原因に類似する行爲によつて、またこれに類似する結果を獲んとするものである。もとより未開人に於ては或る繼起または共起の現象や行爲の原因と結果とを謬つて顛倒することが少くないから、かゝる類比行爲が其結果たる現象や行爲の模倣であることが屢々ある。例へば雨降の結果である傘をさして雨を降らさうとしたり、同様に石を濡らし、猫を水浴させると雨が來ると信するなどは、多くの原始社會に存在する風習または傳承である。即ちこの場合、彼等にとつては嚴密な原因や結果の觀念がないから、たゞその繼起の現象や行爲の一部を行つて、他の結果を獲ようとするのであつて、従つて所謂類比行爲には必ずし

も嚴密な因果觀念を豫想しないのである。

然しこの種の類比行爲に於て、その効果に對する因果觀念は極めて單純ではあるが、その行爲はこの觀念が基礎になつて現はれるのであつて、他の動機から出た行爲形式に後から或る効果觀念や因果關係が付加されるのではない。即ち嚴密に云ふ類比行爲は或る意味に於て計劃的な目的行爲であつて、此點で上に述べた外形上一種の類比行爲と見られるやうな習慣的行爲の簡易化したものとは區別されるのである。同様にまたそれは一般に先呪術的行爲としての衝動的な非實際的行爲や、本來別の目的を以て現はれて價値轉換によつて呪術的となるやうな目的行爲とも、その呪術として成立する過程を異にして居る。即ちこの種の類比行爲は別にこれに新たな目的を付加することも目的の轉換もなしに、そのまゝ呪術的となるのであつて、たゞその行爲と効果との因果關係が特異の神秘的なものと意識される時に、それは嚴密に呪術として成立するのである。

故に類比的行爲はある自然現象や人爲的行爲の模倣である點からは、また廣義の模倣行爲の一つであるが、然しそれは本能的衝動的の模倣運動ではなく、ある目的を有する計劃的な模倣行爲である。即ち最初に先呪術的行爲として擧げた本能的行爲の一である模倣運動と、こゝに云ふ類比行爲とは性質上全然これを區別して見なければならぬのであつて、同じ先呪術的行爲としても大にその趣を異にして居る。

而して類比行爲は性質上その行爲と効果の因果關係が神祕的と認められ易いのであつて、その方法としての行爲とその目的たる効果との因果關係は經驗上自然的のものとは多少その内容を異にすることが多い。即ちある自然的な行爲を原型として、それに類似する方法行爲を企て、しかも直にこれを略々同一の目的効果と結びつける時、その間の因果關係は原型たる行爲に於けるとは多少異なることが意識され、かつその間に特殊の合理的説明が與へられるのではないから、勢ひそれは特異な因果と認められて、原型たる行爲が自然的であつても、これと對照して超自然的神祕的といふ感が漸く現はれて來る。例へば刃を以て直接人を害することは自然的であるが、その人形を傷けて本人を害することは、たとひ可能でありかつ合理的であつても、自然的ではない特異の因果と見做される。同様に雲が雨を生ずることは未開人にも自然的な現象であるのに對して、人爲的に煙を立てて雨を齎すことは、彼等にも多少その因果關係を異にする神祕的な行爲と考へられて來る。かくして類比的行爲はそれ自身呪術ではないけれども、性質上呪術的となる傾向をもつて居るのであつて、この點ではプロイスやフーアカントが類比行爲をそれ自身呪術的なものと見做し、類比呪術をば呪術の最初の形と考へたのも全く理由のないことではない。

七 合理的計劃の呪術

かくて一般に類比的行爲は先呪術的行爲の一として、衝動的な非實際的行爲や習慣的な目的行爲と同様に、ある條件と過程の下に呪術となる性質を具へて居り、特にそれらの中でも呪術となる傾向の著しいものであるが、その原型となる行爲がすでに一の呪術である場合には、その類比的行爲は當然最初から呪術として成立する。蓋し特異の因果關係の上に立つと認められた呪術的行爲の類比は、決して自然的な因果による行爲とは考へられないのであつて、例へば頭痛を癒す呪文を多少變化して腹痛に對する呪文を唱へたり、礎に血をそゝいで家屋の安定をはかる代りに酒を用ひたりする場合に、その類比的行爲の方法と効果の因果は、その原型となる行爲の因果が特異的呪術的である以上、それと同様に或はそれ以上に神祕的と考へられこそすれ、決して自然的とは認められない。かくして一の呪術が原型となつて、その類比から幾多の呪術が派生することは、呪術發展の上に顯著な事實であつて、これらほもはや先呪術的行爲と名くべきものではないが、呪術行爲の形式を決定する有力な要素の一つである。

それで儀禮先行論の立場からいふと、すべての呪術行爲の發生は偶然的であつて、それが呪術的觀念と伴つて嚴密に呪術として成立する以前にその行爲形式が決定し、而して後、ある條件と過程の下にそれらが呪術となるのであるが、さらに色々呪術發生の事情を一般的に考察すると、すべての呪術的行爲は必ずしもその先呪術的段階を経て後に呪術化するのではなく、最初から直に呪術と

して現はれるものゝあることを認めなければならぬ。少くとも人類文化に於ける最初の呪術の發現を論ずるのでなしに、種々なる呪術の發生を歴史的心理學的に考察する場合には、大體上儀禮先行の事實を認めると同時に、また特殊の呪術的因果や呪力觀念に基く計劃的行爲としての呪術發生の事實をも無視してはならない。此點ではフーアカントが排斥した呪術の主知的目的合理論的説明 *intellektualistisch-zweckrationalistische Erklärung* も呪術現象の可なり多くのものに適用し得るのであつて、他の呪術の類比としてそれから派生した類比呪術は實際上後代の呪術の大部分を占めて居るといはなければならぬ。

而してかく計劃的に現はれた呪術の中で類比呪術はその基礎觀念の最も簡單なものであつて、必ずしも特殊の呪力觀念によるのではないことは云ふまでもなく、その行爲と効果との因果關係の内容についても精細な觀念を有せず、たゞその原型となつた行爲が呪術的であり特異的であるために、それと同様に呪術的と認められ、他の自然的な行爲と區別されて居るのみである。しかしとにかくそれが企てられた最初から一の呪術と認められ、自然的な行爲とは其の理法を異にするものとして計劃された點に於ては、先呪術的行爲としての段階を経て、目的の附加や價值轉換や神祕化によつて、初めて呪術としての性質を現はす他の行爲形式とは著しい差異がある。要するにかゝる類比呪術は種々の偶發的な呪術と區別して合理的に計劃された呪術の一つと認めなければならぬが、そ

れは計劃的な呪術の最も簡単な形式であつて、この外になほ種々の呪術的觀念を基礎として形成された幾多の呪術形式がある。ベートはこれを總稱して合理的に形成された呪術 *theoretisch-ausgebildet* etc. *Magie* としたがつたが、(op. cit., p. 118)それは單に自然的でない特異の因果觀念によるものから、エマニズムやアニマチズムの觀念を根底とするもの、アニミズムや精靈觀念神祇觀念を基礎とするものなど、基礎觀念の發展の程度に従つて無數の種類があることは云ふまでもない。しかしとにかく先呪術的段階から發生した偶然的な呪術の外に、合理的な計劃的呪術の別種の發生を認められたことは、單純な儀禮先行論に對する重要な修正の一つであつて、この點はベートではまだ十分詳にされてはゐないが、呪術の説明特にその發生は、其先呪術的形式の考察と同時に、またその合理的形成について十分の考慮を拂ふことを要する。而してまた先呪術的行爲の形式についても、單にこれ衝動的な非實際的行爲のみ限らないで、種々なる目的行爲の價值轉換や、上に説いたやうな第一次の類比的行爲などを顧みることによつて、呪術の發生が周到に説明されるのである。

我が東台兩密の發源地たる唐の青龍寺につきて

常 盤 大 定

一

支那四百餘州中、我が邦の佛教との關係に於て、最も重要な位置を取るものは、北方にあつては長安と五台山、南方にあつては、明州と天台山である。長安は弘法・慈覺等の遊學せる所、五台山は靈仙・慈覺等の勞苦せる所、天台山は傳教・智證等の足跡を印せる所、明州は榮西・道元等の修禪に努めたる所であるから、是等の土地は、土地そのものゝ上に於て、早や吾人の心を惹く點が、他に比して數倍する。是等の外に揚州に於ける榮睿・普照、開封に於ける成尋、嵩山に於ける邵元、杭州・蘇州に於ける諸禪德等、其範圍が廣漠となるけれども、蓋、唐代に於ては北方の長安・南方の天台山、宋代に於ては南方の明州・杭州を以て最とする。而して唐代は教禪併行の時であり、宋代は禪道唯修の時があるから、従つて長安・天台山は學的佛教に於て、明州・杭州は行的佛教に於て、我邦との交渉が甚深である。是等の土地を踏む時は、佛教の威力が蓋然地を拂へる今日ですらも、遊ぶ心の奥深く、一種いふべからざる靈感を湧かしむる。泥んや東洋文化の爛熟せる唐代、延いて宋代に

於ては、如何ばかりか先徳の身心を脱落せしむる効果を有して居た事であらう。萬里の波濤を越え、身命を捧げて辛くも臺州にたどり著ける時には、天台山の山色を仰いだゞけで、況んや修禪道場に於ける天台大師の眞身塔前に額づいたゞけで、更生の氣分を味つたに相違ない。金地といひ、銀地といふ名稱そのものゝ中に、早や人世に非ずといふ意味を表はして居る。天台山にして然り。猶一層奥深く行歴の歩を進めて、今日すら猶入り難しする長安に遊んだ時には、宛然三十三天に上つた程の心境が開け、精神の緊張が極度に達したらうと思ふ。我が弘法が僅に一年の滞在に於て、既に數十年の積功にも超えた所得のあつたのは、素より其天稟の傑出による事であるけれども、憧憬の長安に入つた爲の心絃緊張が無くては、期し得べからざる所である。

二

唐代の長安城は、現今の西安府に比して、十一倍以上の大きさであつて、城中には南方の薦福・興善・崇聖諸寺の如き、西南の莊嚴寺の如き、西方の西明・醴泉・龍興諸寺の如き、西北の崇福・千福・興福諸寺の如き、東北の保壽・安國諸寺の如き、東方の青龍・玄法諸寺の如き、東南の淨影・慈恩諸寺の如きいづれも佛教史上に名ある巨刹があつた。是等はいづれも現今にては府城外にあり、中に於て薦福・興善・慈恩の三大寺は、其遺跡現存して、遊子の心を満足せしむるけれども、他の諸寺に至つては、その遺址すらも容易にこゝと指點するを得ざる状況にある。是等の中に於て、特に日本佛教

我が東台兩密の發源地たる唐の青龍寺につきて

二六

と關係の密なる青龍寺に就いて、多少研究の結果をまとめて、學界の批評を請はんとするのが、此一小論文の期する所である。題目は單に一寺に關する事であり、記事は煩瑣な時に考證を交へて居るけれど、日本との文化關係に於て、一の題目とするに足ると思ふ。

青龍寺は不空三藏の嗣にして、我が弘法大師の師であつた惠果阿闍梨の住せる寺で、惠果は寺中の東塔院に居たのである。青龍寺には、大師と同門の義操を初として、法潤・義燈・義滿・義明・義敏・義政・義智の如き幾多の龍象輩出し、而して義操の弟子には、法全・義眞・法潤・義舟の如きがあり、更に法全の弟子には弘悦があつて、是等はいづれも青龍寺にあつた。我が慈覺大師圓仁・智證大師圓珍を初とし、眞如親王・宗叡・圓載はいづれも、法全に従學し、圓仁は猶また圓行・惠達と共に義眞に従學したが、法全も義眞も青龍寺に居たから、青龍寺は我が邦の東密に取つても、台密に取つても、重要な位置を有する。その青龍寺中に於ても、義眞は惠果の住せる東塔院に居つた。斯くて長安の青龍寺東塔院は、我が平安朝の佛教に取つて、搖籃とも稱すべき場所である。この青龍寺は當時長安府城の左街東南の延興門に近き新昌坊の南門の東方に位して居たのであるが、現今はその位置を確實にこゝと指示する事が困難となつた。薦福や、興善や、慈恩の嚴存するに闕らず、殊に日本佛教との關係上、上の三大寺に比して一層重要な青龍寺の不明に歸した事は遺憾千萬である。

弘法大師は、延暦廿三年、支那の貞元二十年（西曆八〇四）の七月を以て、遣唐大使藤原菟野麿の一行に加はつて、入唐求法の途に就き、翌八月に福州長溪縣に漂着し、十月を以て福州に達し、陸路に由りて、十二月を以て長安に到るを得た。出船以後五ヶ月の日子を費し、あらゆる困苦を嘗め盡して、辛くも憧憬の長安に到るを得たのである。翌年即ち延暦二十四年二月を以て、大使の一行は歸國の途に就いたが、弘法大師はこれより自由の身となり、求法に心を専にするを得て、右街の西明寺に入つた。西明寺は義學の道場で、創立の當初玄奘三藏が勅住し道宣・圓測の如き有名な學者の住せる所である。六月には左街の青龍寺に入りて、惠果阿闍梨に従ひ、八月には早くも傳法阿闍梨位の灌頂を受け、法嗣を繼承する事となつたが、その年の改元永貞元年十二月に、師の惠果は春秋六十にして、入寂したのであるから、大師と惠果との關係は、實に盲龜浮木の奇縁と謂つてもよい。僅に半歳の師資は、實に東洋の文化に取つて、千載の一遇であつたので、若しこの半歳を後れたならば、日本佛教史は非常に異つたものとなつたらう。特に大師によつて大に名を後世に遺した惠果は、若し此半歳の好機を逸したならば、或は歴史以外に埋没せる人となつたかも知れない。日本に來つて大師によつて初めて組織を得た密教は、若しこの半歳を失つたならば、或は特有の位置を佛教學に要求するまでのものとならなにかも知れぬ。斯く考へれば、西曆八〇五年の後半は、佛教學に取つて、重要な意義を有する事となるのである。翌年元和元年（西曆八〇六）の一月に、大師

我が東台兩密の發源地たる唐の青龍寺につきて

二八

は惠果阿闍梨の葬儀に列し、其碑文を撰し、且つ書し、報恩の行業を盡して後、長安を去つて直に歸東する事となつた。邦人にして自分の師匠の碑文を撰した人には、前に唐の時代の大師あり、後に元の時代に於て、嵩山小林寺の邵元がある。邵元の碑文は現存して居るけれども、大師のものは、恐くは現存して居まい。碑文そのものを比較する時は、大師のものは、比較し得べからざる程に堂々たる立派なものである。僅に半歳の門侶、而も海外の留學生たる大師が、林の如き學徒の中より、名譽ある此役に選ばれたのを見て、大師と惠果との間の師資の如何に密邇なるものであつたかを想定し得る。西明圓測は新羅人たるの故であらう不遇の地位に置かれ、我が靈仙三藏は、海東人たるが故であらう、毒害せられたのである。斯くまで中國思想の旺盛な支那に於て、而も同じく唐の時代に於て、大師が斯くまでに師の惠果の信頼を受けたのみならず、師の寂後に於て同輩の爲に推服せられた所を顧みれば、大師の人格の圓滿にして、而も學力才能の非凡なりし事を推定せねばならぬ。

四

大師の撰文せる惠果碑は、大唐神都青龍寺故三朝國師灌頂大阿闍梨惠果和尚之碑と題し、日本國學法弟子必菟空海撰文並書としてある。必ずや青龍寺に樹てられたものに相違あるまい。文中、師の惠果につきて「乃就故大照禪師、師之事之、其大德也、則大興善寺大廣智不空三藏之入室也」といひ、又「始則四分乘法、後則三密灌頂」といつてある。禪と律とを兼修して後に、密教の灌頂を受けたので

ある。大師の撰たる「付法傳」の中に、不空三藏の遺言として、惠果の密教に於ける位置を知らしむるものを記して居るから、これによつて碑文に無い所を補ふ事が出来る。曰く「吾當代灌頂三十餘年、入壇授法弟子頗多、五部琢磨、成立八箇、論亡相次、唯有六人、其誰得之、則有金闍會光・新羅惠超・青龍惠果・崇福惠朗・保壽元皎・覺超」と。これによれば、不空三藏の晩年に、付法の弟子八人中、五臺山金闍寺の會光と、新羅の惠超と、京師青龍寺の惠果と、同じく京師崇福寺の惠朗と、同じく京師保壽寺の元皎・覺超のみが遺つて居た事が知られる。又、いふ「就中七人、得金剛界一部、青龍則兼得兩部師位」と。大師の當時惠朗も、元皎も覺超も、恐くは康存して居たであらうが、其中に於て大師が特に惠果を選んだのは、正しく兩部の師位を得たるが爲であつたに相違ない。猶また「付法傳」には、「和尚貞元二十年、於醴泉寺、爲弟子僧義賀、建立金剛界大漫荼羅、乃拏布尊位、于時般若三藏及諸大德等、集會法筵」と言つてあるが、これ恐くは惠果が阿闍梨としての最初の法筵であつたらう。貞元二十年といへば、大師がその十二月を以て長安に着かれた年であるから、大師はこの法筵には列せなんだが、翌年二月に西明寺に入つて後には、青龍寺以前に於て、既に惠果に接した事と思はれる。般若三藏に邂逅したのも、必ず青龍寺に入る以前で、大師は此兩師に遇へる事を、非常に喜んで居る。すなはち「幸遇中天等國般若三藏及内供奉惠果大阿闍梨、膝步接足、仰被甘露」と言つて居るに徴して、之を知るべきである。大師が青龍寺に入つたのは、恐くは惠果

我が東台兩密の發源地たる唐の青龍寺につきて

三〇

の晋山に従つたもので無からうか。いづれにせよ、大師は千歳の師と仰ぐ惠果和尚が、初めて法筵を張れる其年の末に長安に着き、翌年之に従ひ學ぶを得て、大に喜んだ甲斐もなく、早くも其年の暮に死別の悲哀に旅愁を増したのである。惠果と大師との交渉は、最高の時日を與ふるも、一ケ年に満たぬ。貞元廿一年、西曆八〇五年は、東西の學匠に取つて、千歳一遇の好機であつた事を、繰り返して感せざるを得ぬ。

五

大師は、碑文中に、惠果の弟子につきて、「新羅惠日涉三韓而頂戴、訶陵辨弘、經五天而接足、劍南則惟上、河北則義圓……若復印可紹接者、義明供奉其人也、云々」と言ひ、この外に九人の名を列して、いづれも之を賞讃して後、特に惠果と自分との關係につきて特筆して居る。和尚掩色之夜、於境界中、告弟子曰、汝未知、吾與汝宿際之深乎、多生之中、相共誓願、弘演密藏、彼此代爲師資、非只一兩度也、是故勸汝遠涉、授我深法、受法云畢、吾願足矣、汝西土也、接我足、吾也東生入汝之室、莫之遲留、吾在前去也」といふのが、それである。慧思と智顛との間の靈山會上の法契に比して、一層の深度を加へたものである。大師は此文を堂々と同僚の眼前に展開した所から見て、自信があつたのみならず、他もまた之を認めた事を證すべきである。大師と同じく惠果に従つた山人逸士異惑の起草せる略修和尚行狀の中にも、常に惠果が門人に謂へる語として、訶陵

の辨弘、新羅の惠日には胎藏師位を授け、劍南の惟上、河北の義園には金剛大法を授け一義明供奉には兩部大法を授けたるを言つた後に、大師に關して、「今有日本沙門空海、來求聖教、以兩部秘奧壇儀印契、漢梵無差、悉受於心、猶如渴瓶といひ、最後に之を總括して、「此是六人、堪傳吾法燈、吾願足矣」と結んである。これによつて、惠果と大師との關係が、靈と靈との深き奥底の上に成り立てる事、且つその事は他の一般の極めて能く諒解せるものたるを知る事が出来る。大師が熱血を振つて、この堂々たる大文字を草し、以て長安城内に一の光彩を添へたのも、この恩德に報いんが爲であつた。大師が師に死別の後の滯留には、師の葬儀に列する事と、この碑を建てる事との二大要件があつた。これを終つて後、直に歸東の途に上つたものと思ふ。葬儀は一月十五日であつたが、二月中には早や長安を去られたのである。

六

斯くまで佛教史上に一大地位を占め、特に日本佛教との關係に於て、重要な意義を有する青龍寺の起原變遷及びその位置如何。先づ起原變遷を叙述して後に、その位置に論及する事とする。その起建をいへば、隋の開皇二年(西曆五八二)の創立で、もとは靈感寺と名けられた。文帝が都を移せる際、城中の陵墓を掘り移して、之を郊野に葬り、因りて此寺を置けるが爲に、靈感の名を與へたのであつた。唐の武德四年(西曆六二二)に至りて一たび廢せられたが、城陽公主甚しき疾に罹れ

我が東岳兩密の發源地たる唐の青龍寺につきて

三二

る時、蘇州の僧法朗が觀音經を誦して乞願し、爲に瘧ゆるを得たので、龍朔二年(西曆六六二)に奏して之を復興し、觀音寺と名け、景雲二年(西曆七一一)に至り、改めて青龍寺と爲した。これ、青龍寺の起原である。北は高原に枕し、南は爽塏を望み、登眺の美を以て當時に名が高かつた。大師のこゝに學んだのは貞元廿一年(西曆八〇五)であつたが、其後四十年を歴て、會昌五年(西曆八四五)の有名な武帝の廢佛に際して廢滅の禍に遭うた。此時、右街に西明莊嚴の二寺のみ、左街に慈恩・薦福の二寺のみを止めたのであつたが、大中六年(西曆八五二)に至り、左右兩街に寺八所を添置せる際、青龍寺は護國寺の名を以て復活した。此護國寺なるものは、舊位置に建てられたものによ、又何時まで繼續せしものによ、其後一向その名を見る事が無い。清の嘉慶年間に府城の北路西華門の西方にこの名の寺を見るが、それは古の青龍寺の繼續にや否や、未だ何人の踏査も無い。兎も角護國寺は唐末に至りて殆んど歴史外に消え失せた。宋代に來りて護國寺の名が見えずして、却つて青龍寺の名が再び文書に見えて居る。元祐元年(西曆一〇八六)、城南に遊べる張禮は「遊城南記」を草し、之に自ら註を加へ、曲江の下の註の中に、次の様にいふてある。

樂遊之南、曲江之北、新昌坊有青龍寺、北枕高原、南對南山、爲登眺之絕勝、賈島所謂行坐見南山是也。

これは同じく宋の熙寧九年(西曆一〇七六)に著はされたる宋敏求の「長安志」の行文を襲うたも

のである。宋敏求は萬年縣の下に薦福、慈恩、華嚴等の諸寺を載せて居るけれど、護國寺については全く記して無い。之を熟考するに、宋代に青龍寺があつたと見るのは、其當を得て居らぬが、護國寺として繼續したと見るのは、一層其當を得て居らぬ。

明代に至り、萬曆年間を以て城南及び南山を歴遊せる趙頌は、「訪古遊記」を著はし、慈恩寺の條下に附記して、また青龍寺の名を出して居る。

江(曲江)正北一阜、故樂遊源、今爲永興王府塋、原下舊有青龍寺、今亦毀。

當時斯の如く、廢滅して居たに關らず、青龍寺の名稱は、猶遊歷の人の記憶を新にしたのであつた。若し護國寺の名によつて繼續して居たなら、單に今亦毀といふ譯は無い。以て寺が無くて、唯古の名利の名のみが傳稱せられて居たを知るべきである。

七

然るに清の嘉慶己卯(西曆一八一九)重修の「咸寧縣志」に至り突如として祠祀の下に記していふ。

石佛寺卽唐青龍在舊志在祭臺村探訪記

又、名勝圖の下にいふ、

城内諸坊、若安仁坊之薦福寺浮圖俗呼小雁塔、進昌坊之慈恩寺浮圖俗呼大雁塔、諸善坊之興善寺、新昌

坊之青龍寺今名石佛寺、皆迄今不廢

我が東古兩密の發源地たる唐の青龍寺につきて

我が東古兩密の發源地たる唐の青龍寺につきて

三四

この二個の記事によれば、青龍寺は大中六年、護國寺の名を以て復活し、いつの代よりか石佛寺と呼ばれ、爾後連綿として繼續した事となる。これ、明の趙頤が今亦廢と爲せる踏查記事と矛盾するものである。若し石佛寺の名によつて、繼續したものとすれば、青龍寺を殊に注意せる趙頤が、別名を以て現に繼續して居るのを知らぬ譯は無い。是に至りて、石佛寺なるものを詮議する必要がある。全體「嘉慶縣志」は、何によつて今の石佛寺は唐の青龍寺なりと斷じたものであらうか。それは舊志に據つたと自ら稱して居る。舊志とは何であるか。「嘉慶縣志」は、序文の中に、「咸寧志觀」始於陳北海、其書不傳、今所稱舊志、爲康熙七年知縣黃家鼎所修と言つて居るから、康熙所修の縣志の事である。而してまた國初草創の時、書籍まだ備らなかつたから、その援引する所、誤謬が多いので、悉く之を補正したといひ、また舊志は故書を引くもその所出を註せぬので、今悉く舊文を検して註を加へたが、所出の詳ならざるものは、舊志と註して敢て其間に私を加へぬと言つて居る。

舊志修於國初、時方草創、書籍未備、凡所援引、升漏頗多、今悉爲補正、

舊志凡引故書、不註所出、悉攝舊文爲之、補註有未詳所出者、亦註明舊志、不敢贅空、

然らば、「嘉慶縣志」は、根據が分らぬながら、「康熙縣志」のまゝを繼續したのであるから、「康熙縣志」の判斷が誤つて居れば、當然、咸寧縣志の叙述も誤つて居る事とならざるを得ぬ。「康熙縣志」の著者は、恐くは祭臺村の石佛寺が大體上に於て同じ方向にあるが爲に、何の研究をも加へずに、容易

に之を青龍寺と速断したものである。佛寺に關して至つて注意を拂はぬ清朝の儒者は、左程の心力を勞せずして、往々にして斯の如き速断を爲すのであつて、一たび速断が誤れば、其後に至り、所謂一犬の吠えた虚が、萬犬の實となる。少しも珍らしい事で無い。縣志や府志の斯の如き記事に接して、無益の勞力を爲せる事の餘りに多きに驚く予は、縣志や府志を研究や踏查の手懸りとはするが、他の證據を得ぬ限りは、決してそのまゝには従はぬ事として居る。「咸寧縣志」の記事は、少くも趙嶗の實地踏查の記事と矛盾する。趙嶗は明代に廢滅して居る事を明言し、縣志は名が變つて居るけれど、連綿として法燈を維持して居ると言ふ。いづれに従ふべきかと言はゞ、予は躊躇なく趙嶗の記事に信を置くのである。

八

單に一の文書と一の文書とのみにては、水懸論に終るから、次に趙嶗を信する理由に進まねばならぬ。元來、予が趙嶗に重きを置くのには相當の理由がある。それは、祭臺村の位置と、青龍寺のそれとは、到底一致せぬといふ事實からである。これにつき煩瑣な事ではあるが、「咸寧縣志」それ自身の地圖(甲乙二圖參照)に基き一應の叙述を爲し、然る後に兩者の不一致を論究する事とする。

唐の皇城は、東西五里一百一十五步、南北三里一百四十步、外郭城は東西二十八里二百一十五步、南北一十五里一百七十五步であつた。皇城は外郭城の中央北方に位し、その中心に南北を貫通する

(甲)

	福光	樂永	寧永	平宣	昌新
朱雀街	善靖	安靖	崇永	平昇	道昇
	陵蘭	善安	國昭	行脩	政立
	明開	業大	昌進	政脩	化敦
	寧保	樂昌	善通	龍青	芙蓉園
	業安	德安	濟通	池曲	

明德門

夏啓門

我が東古兩密の發源地たる唐の青龍寺につきて
 今城唐城合圖(咸寧縣志卷三)¹ 1 善興寺
 每方二十里 延興門² 2 善興寺
³ 3 青龍寺

(乙)

寺善興	坡廠草		魯家村	祭臺村
村寨小	村河水		村後	觀音廟
		大雁塔村		百池頭村
村里八				岳家寨
			頭坡廟	

南關社圖 每方二里 (咸寧縣志卷一)

大道あり、その大道の外郭に出る所に朱雀門があるから、これを朱雀街と名け、この朱雀街の最南端に明德門がある。此大道によつて長安府城は全く左右均等に分たれ、この二等分せるものを左街、右街と名け、兩街共に五十四坊と一市とを有するのである。而して外郭城の區劃を見れば、恰も二坊を合して二里四方となるのである。唯皇城の正面だけが、六里を四分するので、二坊合して、東西一里半、南北二里となるに過ぎぬ。斯く區劃が明瞭に分つて居るから、此坊制を心得て居れば、現存せざる古蹟を探る上に於ても、幾何學的に求め得る事となるのである。

是の如き整然たる府城の中に於て、この研究に必要な名刹は青龍、慈恩、興善の三寺である。大興善寺は、朱雀街の東第一街の、南より數へて第五の靖善坊にあり、一坊全體を占めて、西の崇業坊全部を占むる三都觀と相對して居た。慈恩寺は東第三街の南より數へて第三の進昌坊の東半を占め、青龍寺は東第五街の南より數へて第四（他に比すれば第六となる譯であるが、最南の二は曲池であるから、坊は無い）の新昌坊の南門の東にあつた。青龍寺の前を東に過れば、延興門に出る。青龍寺の前を東西に走る大街は、實に東西を貫通して郊外に走る三大街の一つであるから、青龍寺の位置は頗る人通りの多い所である。殊に郊外との關門たる延興門の近くであるから、當然雜踏すべき形勝の地である。大興善・大慈恩の名刹たるは勿論の事であるが、青龍も之に次ぐべき名刹であつた事は、その位置の上からも明白である。以上甲圖につきて處々指點する事が出来る。

九

三寺の位置が斯く明瞭となつて、さてその距離如何といふに、興善寺と慈恩寺との間は、都城の時には、屈曲する行路を取るの爲、四里許となるけれども、直徑にすれば三里強に過ぎぬ。幸にも明の趙誦は實地の踏査を叙述して、自永寧門、至薦福寺、三里許といひ、出寺南行、又三里許、爲興善寺といひ、出寺東南行、又三里許、爲慈恩寺と言つて居る。如何にも實地に合する記事である。明の時代には人家が無く、一帯の郊野に外ならぬから、直徑的に行く事が出来たのである。而して又慈恩寺と青龍寺との距離如何といふに、都城の折に屈曲する時は、五里許あるけれども、直徑にする時は四里許に過ぎぬのである。されば慈恩寺を中心としていふ時は、興善寺には西北行三里強、青龍寺には東北行四里許となり、興善寺よりも、青龍寺の方が遠いのである。そは坊制を見れば明瞭である。慈恩寺のある進昌坊と、興善寺のある靖善坊とは、東西一里半の安善坊を隔てるのみであるが、この昌進坊と、青龍寺のある新昌坊とは、東西二里の脩行坊を隔てるのみならず、更に東西二里の昇道坊の半分をも隔てるのである。これは些の想像や假設を加へて居るので無く、甲圖に示せる所によつて明瞭である。この圖は「咸寧縣志」卷三に掲載せるもので、學者が等しく依用する所。坊制を知つて見れば、距離は直に數學的に測定する事が出来るのである。

十

以上、坊制の上から、慈恩寺と、興善・青龍二寺との方角も、距離も、些の疑なく明白にする事が出来た。次に來る問題は、石佛寺のある祭臺村であつて、これと慈恩・興善二寺との關係を見ねばならぬのである。この村は甚だ小さいものであるに關らず、幸にも乙圖に示せる如く「咸寧縣志」卷一の南關社圖の中に見出さるゝ。每方二里の方形の中に、祭臺村の名のみならず、大雁塔村をも、興善寺をも載せて居る。不精密ではあらうが、每方二里の區劃中に載せてあるので、研究上此上もなく好都合である。すなはち、每方二里から割り出せば、大雁塔村の東北三里許の所に祭臺村を置き、西北四里強の所に興善寺を置いてある。但この每方二里なるものは、頗る不精確と思はるゝから、之に多少の手加減を加へねばならぬ。手加減を加へるについて、その規準となるものは、千載不動の大雁塔と唐の坊制とである。大雁塔を中心として之を甲圖に照合する時は、事實三里の興善寺を四里に置く以上は、事實四里の青龍寺は五里以上の距離に在らねばならぬ事となるのである。然るに祭臺村の距離は、僅に三里外に置かるゝ。而もこの三里は、事實三里の興善寺が四里に置かるゝ割合から推せば、反對に二里半に短縮するのである。五里の青龍寺の位置と、二里半の祭臺村の位置とが、一致せざる事は、明白では無いか。斯くて大雁塔を中心として、甲乙二圖を合して見る時は、祭臺村の位置は、古の昇平坊か、精々宣平坊の南部に當らねばならぬのであるから、新昌坊の青龍寺とは正に一里以上の距離がある。要するに、祭臺村は方向に於て、大なる誤では無い。

我が東台兩密の發源地たる唐の青龍寺につきて

四〇

然し距離の上に頗る差違があるから、縣志が村中の石佛寺を唐の青龍寺と言つて居るからとて、直に之に従ふは、所謂文書に誤らるゝ常套の途に墮する事となる。踏査者の缺くべからざる用意は、こゝに要求せらるゝ。若し石佛寺中の何ものかに、云々の時代に舊位置を變更して、祭臺村の地に別名を以て復活したといふ證據でもあるなら、またその點に於て得る所があるけれども、何の證據もなく、唯だ縣志にあるからといふのみであつては、研究上の價値は無いのである。以上は、勝手な論理では無い。石佛寺を青龍寺と判斷せる「咸寧縣志」そのものからの證明であるから、非常に有力なものである。

十一

然らば「咸寧縣志」は如何にしてか祭臺村の石佛寺を以て、唐の青龍寺としたかといふに、別に研究あるにあらず、前掲の如く根據の不明なる舊志のまゝを繼紹したのである。舊志は何によつて斯く斷じたか。恐くは概ね青龍寺の位置と考へ得べき場所に、石佛寺といふのがあるので、之を直にそれなりと速斷したものであらう。其中に拘せらるゝ名刹の法燈だけなりとも繼紹せしめたいといふ者は、取るべきであるけれども、研究上よりせば、頗る困るのである。「咸寧縣志」は、之をそのままに受け嗣いで、容易に青龍寺と決定したに關らず、縣志はそのものゝ中に掲載せらるゝ南關社圖と唐城圖とを合せて見る時に、そこに矛盾があり、自殺があるといふに氣付かねばならぬ。

以上、頗はしい手数をかけたが、結論として、矛は(一)明の趙燭が青龍寺の廢毀を明言してあるのに顧み、(二)「咸寧縣志」が祭臺村の石佛寺を以て青龍寺なりと斷せるに關らず、祭臺村の位置が青龍寺のそれでなく、青龍寺より西の方一里の外にありといふに考へて、矛は躊躇なく石佛寺を以て青龍寺にあらず、と斷言するのである。

十二

最後に、我邦との關係上、重要な點に於て、南方の天台山に比すべき青龍寺の故址は、遂に探り得られぬのであらうか。予は實に之を求めに求めて止まなかつたが、石佛寺を踏査せば、何か得られはしまいかといふ想像以外に、積極的に言ふべき何もかも有たなかつた。然るに、之に對して數年の渴を癒せしめたるは、青龍寺將來の石佛である。四回まで長安の地を踏み、滯在前後二年以上に亘り、城内城外を遍歴した早崎稔吉氏が、宛かも古の青龍寺の位置に該當する郊外の地下の家から、之を將來したので、村人もこの地下の家を青龍寺と言つて居たのである。此佛像は純白の大理石より成り、右手說法相を爲し、左手膝上に安し、結跏趺坐して垂衣下つて、獅子座を蔽ひ、全高二尺三寸九分の身量である。ふくよかなる豐頬も、柳葉の如く彎曲せる眉も、細長くして波形を爲せる眼も、よき肉づきより來れる頸を周れる二筋の線も、すべて唐時代の特長を具へて居る。就中、張り切れるばかりの肉に満てるは、左手の上に見られる。寫眞の妙を極むる所は、獅子座を蔽へる垂

我が東古兩齋の發源地たる唐の青龍寺につきて

四二

衣の部分に見らるゝ。而して衣によつて、全く兩足を蔽へると、垂衣が獅子座を蔽へるとは、多くの例を見ざるものである。唐初の傑作の一であつて、弘法大師より百五十年も以前のものである。斯る佛像を藏せる青龍寺なるものは、寺といふても僅に香燈を供へて居るに過ぎな無つたが、然し告朔の儀年ともいふべき所に、一種いふべからざる森嚴の氣分がしたのであつた。地下に下れば、突當りに三土龕があつて、中に粗惡なる塑造の佛像を安じ、前に硝子窗を構へて、香燈を供へ、而してその右方に方丈ともいふべき一室があつて、中に農具などが亂離してあるが、その案上に石佛が安せられてあつた。これが即ち長く廢毀した青龍寺の名残で、古をしのぶ道人が、眞の遺址にその信念を満足せしめて居るのである。子は恐くはいつの時代にも斯る状態を持続したものでは無らうかと思ふが、然し土俗が崩壞すれば直に滅亡するから、全く湮滅した時代が有つたに相違なし。崩壞しても更に名残を止むるものが出来るといふ所に、古の名利がしのばるゝのである。子は幾多の實驗から來れる歸納的識見によつて、これこそ眞の青龍寺の名残と斷じたのであつたが、今や文書の上からもこれを傍證するを得て、快心の喜を感ずる。猶近き將來に於て、自身之を探訪する機會があるを期する。冠頭に青龍寺將祭の石佛を掲載した所から、頗瑣な此一文を草する事とした。今回は、善導大師に關する一文をと念じて居たのであつたが、事あつて、俄に青龍寺を題目としたのである。不備の點は、次第に補足する事とする。

分別論者に就いて

赤 沼 智 善

一 はしがき

婆娑論に、所彼の所執の一として擧げてある分別論者、又は分別説者が、何部を指すのか、何者を云ふのかと云ふ問題は、古來異説があつて一定せず、部派研究に於ける一つの難關であるが、近い頃に於ては、木村博士の阿毘達磨論の研究に、可成、尊い暗示を出し乍ら、遂に決定されずに済んだものである。私の寡聞なためであるかも知れないが、其の後この問題に就いて、高見を發表された方を聞かず、従つて今日も猶、學界に於て、未決定の問題になつてゐるやうであるから、茲に私の意見を申し述べて見たい。幸に先輩同學の方々から御叱正を蒙ることが出来れば、何よりの喜びである。

二 所謂分別論者の所説

それで、この問題の分別論者が、何者であるかを決定する順序として、先づ、その所説と傳へられるものを記して見る。これは婆娑論の卷数の順序に依つて擧げ、第四節に入つて化地部の教義と比較するから、それと合して見て頂きたい。

一、分別論者は執す。信等の五根は唯是れ無漏、一切の異生は悉く成就せず(婆娑論二收一・一二左)

二、分別論者執するが如し。世第一法相續して現前す。彼れ説く、相續に總て三種あり、一は時相續、二は生相續、三は相似相續なり。世第一法前の二なしと雖も、而も後の一有り(同論五收一・二二左)

三、有るは執す、五法は是れ遍行、謂く、無明と愛と見と慢と及び心なり。分別論者の如し(同論十八收一・七七左)

四、有るは執す、縁起は是れ無爲なり。分別論者の如し(同論二三收一・九八右)

五、有るが説く、契經に言ふ所の無有愛は見修所斷に通ず。分別論者の如し(同論二七收二・六右)

六、有るは執す、心性は本淨なり。分別論者の如し。彼れ説く、心の本性は清淨なり。客塵の煩惱に染汚せらるゝが故に、相は不清淨なり(同論二七收二・七七左)

七、分別論者、彼れ説く。染汚不染汚心、其の體異なることなし。謂く若し相應の煩惱、未だ斷

せざれば染汚心と名け、若し時に相應する煩惱已に斷すれば不染心と名く(同論二七收・二八右)

八、有るは執す。身力身劣り別に身體なし。分別論者の如し。彼れ是の説をなす。心有力の時説いて身力となす。心無力の時説いて身劣となす。故身力劣別の自體なし(同論三〇收二・一九右)

九、有るが執す。此の三種の滅(擇滅非擇滅無常滅)皆是れ無爲。分別論者の如し(同論三一收二・二四左)

一〇、分別論者の所説に二あり、一説、涅槃は先に是れ非學非無學、後に轉じて學となる。先に是れ學、後に轉じて無學となる。先に是れ無學、後に轉じて學と成る。二説、涅槃に三種あり、謂く學は常に是れ學、無學は常に是れ無學、非學非無學は常に是れ非學非無學(同論三三收二・三二右)

一一、有るが執す。諸の有爲相は皆是れ無爲、分別論者の如し。彼れ是の説をなす。若し有爲相の體是れ有爲ならば、性羸劣の故に、則ち應に法を生じ法を住せしめ法を異ならしめ法を滅する能はず、有爲相の體是れ無爲にして、性強盛の故に便ち能く法を生じ、乃至法を滅す(同論三八收二・五四左)

一二、諸の無明は皆不正知相應なり(同論四三收二・七四右)

一三、分別論者説く。四漏あり、謂く欲漏、有漏見漏無明漏(同論四八收二・九四右)

一四、分別論者亦是の説をなす。自性善は謂く智、相應善は謂く識、等起善は謂く身語業、勝義

善は謂く涅槃……自性不善は謂く痴、相應不善は謂く識、等起不善は謂く身語業、勝義不善は謂く生死(同論五一收三・一右及び同論一四四收六・六八右)

一五、有るが説く、諸法他性を攝す。自性攝に非ず。分別論者の如し。彼れ假名契經及び世俗の言論に依るが故に此の説をなす(同論五九收三・三五左及び論一〇六、收五・二四右、及び論一六七收七・五九右)

一六、有るが執す。不染汚の心、亦相續有らしむ。分別論者の如し(同論六〇收三・三七左)

一七、分別論者(曰く)、諸の煩惱、定に依らずして滅するあり。彼れ是の説をなす。若し聖者あり、生れて非想非々想處にあれば、彼れに聖道の現在前する義なし。壽量盡くる時に煩惱亦盡きて阿羅漢となる。名けて齊頂と爲す(同論六〇收三・三九右)

一八、有るが執す。定んで退して諸の煩惱を起す義なし。分別論者の如し。彼れ世間の現驗を引いて證となす。謂く是の説をなす。瓶破れ已つて唯余瓦あり、復瓶を作らず、諸の阿羅漢も亦應に是くの如し。金剛喻定に煩惱を破り已る。應に復諸煩惱を起して退せず(同論六〇收三・四〇右左)

一九、分別論者又説く、隨眠は是れ纏の種子、隨眠の自性心不相應、諸纏の自性心と相應す。纏隨眠より生ず。纏現前するが故に退く。諸の阿羅漢已に隨眠を斷じ、纏既に生せず、彼れ如何んか退かんや。故に無退と説く是れ正理に應ず(同論六〇收三・四〇左)

二〇、有るが説く。四沙門果は唯是れ無爲なり。分別論者の如し(同論六五收三・六〇右)

二一、有るが執す。三界の受生皆中有なし。分別論者の如し(同論六九收三・七六右及び論一三五收六・三五左)

二二、有るが執す。世と行と異なる。譬喩者分別論師の如し。彼れ是の説をなす。世體是れ常、行體是れ無常、行、世に行する時、器中の果の如し。此器より出で、轉じて彼の器に入る……諸行亦爾なり。未來世より現在世に入り、現在世より過去世に入る(同論七六收四・二左及び論一三五收六・三六右)

二三、分別論者、是くの如き説を作す。若し八苦の相あり、是れ苦是れ苦諦ならば、余の有漏法是れ苦にして苦諦にあらず。……八支聖道是れ道是れ道諦ならば、余の學法及び一切無學法是れ道にして道諦に非ず、若し是の説をなさば、諸の阿羅漢は但苦滅二諦を成就して、集道二諦を成就せず。所以は何となれば、後有を招く愛、諸の阿羅漢已に斷盡するが故に、八支聖道を學んで阿羅漢果を得る時、皆已に捨するが故に(同論七七收四・六右)

二四、分別論者の如きは、世尊を讚説す、心常に定に在り、善く念と及び正知に安住するが故に、又、佛は恆に眼に隨はず、諸蓋を離るゝが故にと讚説す(同論七九收四・十六左)

二五、有るが説く。無色界に色ありと。分別論者の如し(同論八三收四・三三右)

二六、有余復執す。道は是れ無爲なりと。分別論者の如し。彼れ是の説をなす。唯一無上正等菩提常住にして不滅、彼々の佛世間に出現するに随つて、能證者異なりと雖も所證別なし、一龍象妙

飾莊嚴し、多人次第に乗御するありと雖も、彼の龍象は前後是れ一なり(同論九三收四・七二右)

二七、分別論者は四十一菩提分法を立つ。謂く四聖種を三十七に足す(同論九六收四・八七右)

二八、有るが説く。四聖諦に於て、一時に現觀す。分別論者の如し(同論一〇三收五・一〇左)

二九、或は説く。十二顛倒あり、八は唯見所斷、四は修所斷に通ず。分別論者の如し(同論一〇

四收五・一三左)

三〇、又分別説部は貪欲瞋恚邪見を是れ業の自性と建立す(同論一一三收五・五三左)

三一、犢子部と分別論者は音聲として是れ果熟果たらしめんと欲す(同論一一八收五・七三左)

三二、分別論者言く、此れ(二十二根)應に分別して記すべし(同論一四四收六・六五左)

三三、分別論者説く、壽は心に随つて轉ず(同論一五一收七・二右)

三四、譬喩者分別論師執す。無想定は細心滅せず彼れ是の説をなす。若し無想定都て心有ること無ければ命根便ち斷じ、應に名けて死となすべし、名けて定と爲さず(同論一五一收七・四右及び論

一五二收七・五右)

三五、分別論者及び大衆部の師執す。佛の生身は是れ無漏法なり。……契經に説くが如し、如來

世に生れ、世に住し世間に出現して世法の爲めに染められず(同論一七三收七・八三)

三六、佛未來、僻執者有り、中有の中に於て、誹謗を生ずるを觀ず。分別論者等の如し(同論一七五收七・八八左)

以上は婆娑論の中で、私の眼に觸れた丈けを出したのであるが、猶この外にあるかも知れない。しかし、以上の抜粹に依つて、大體婆娑論に於ける分別論者の所説を伺ふことが出来ると思ふ。

三 古來の諸説の批評

次に古來この分別論部を小乘二十部の孰れかにあてゝゐる諸説を批評して見やう。

異部宗輪論述記目錄(日本大藏經に收む)卷一には、分別論者を

正量部とする説 唯識了義燈三

化地部とする説 同上

飲光部とする説 俱舍論二〇

說假部とする説 成唯識論三

711
の四説を擧げて居るが、この外に根本の大乗部とする説と、これにもう一つ、何部と指すものではなく、小乘大乘の諸部をある立場から名けたと云ふ説を加へたらば、大體分別論部のアイデンチヒ

ケーシヨンに關する諸説を收めて居ると見て善からうと思ふ。大衆部とする説は前田博士が前に云ふてゐられたと、舟橋氏の原始佛教史五〇頁に出てゐるが、私は今回それを見つけることが出来な^(二)いで仕舞つた。この大衆部とする説が、間違であることは舟橋氏も木村博士も曰つてゐられるやうに、娑婆論の中に「分別論者及び大衆部の師執す」として佛身無漏説を兩者が主張してゐる旨記してゐるので明かに解るのである(前節の三五を見よ)然し前田博士の大乗佛教史論五二頁に引いてある佛性論一の

若し分別部の説に依らば、一切凡聖並びに空を以て其の本と爲す。所以は凡聖衆生皆空より出づるが故に、空は是れ佛性、佛性は即ち大涅槃

といふ文の分別部は何であるか。若し前田博士の推定の如く、「心性本性説を唱ふる者は理として悉有佛性説になるであらう」とすれば、この世親の文も、前の娑婆の諸文に加へて、所謂分別論者の一所説として差支ないであらう。さすれば、この「分別部の説に従へば、則ち無性の衆生あることを信せず」といふ分別部も、「その所論が何となしに、大衆部的である」といふ理由からして、大衆部であるとするにも及ぶまいと思ふ。それに更に押しつけて云へば、その「大衆部的」といふことも頗る曖昧なことで、後に申したいと思ふことであるが、心性本淨説やそれからの演繹は、必ずしも大衆部獨占のものではないのであるから、分別論者の大衆部説は全く成立しない。

次に説假部とする説は、二つの根據があるやうである。第一は成唯識論の記事であり、第二は説假部の梵名を、眞諦三藏が分別説部と譯してゐる處から來てゐるのである。それで先づ第一の根據から吟味して見ると、成唯識論に、

上座部の經と分別論者は、俱に密して此を説いて有分識となす。……………化地部は此を説いて窮生死蘊と名く

とあり、これを無性の攝大乘論釋二に見ると、同様に「化地部等とは彼の部の中に於て三種の蘊あり……………聖者上座部中有分の故を以て亦此の識を説く……………分別説部も亦此の識を説いて有分識と名く」とあり、化地部と分別説部を別物として居る。眞諦譯世親の攝大乘論釋では分別説部の化りに正量部を出し、正量部では果報識と云ひ、上座部では有分識と云ふと記してゐる。それで唯識論及び無性の攝大乘論釋に於て、化地部と別物にされて分別説部を説假部としたのは、慈恩の唯識述記(五)である。

分別論者、舊に分別説部と名く、今は説假部と云ふ、有分識を説けり

としてゐる。此の慈恩の説に對して、私は今抗議を申し込むべき十分な材料を持たないが、どうもこの慈恩の頭にある分別論者と云ふは、或は婆娑論の毘婆闍婆提ではなくて、部執異論の婆羅若底婆柯即ち施設論ではあるまいかと考へられる。これは先きに、説假部とする説は二つの根據がある

やうであると曰つたその第二の處で説明する理由に依るのであるか、どうもさうではないかと考へさせられるのである。述記では既に引くが如く、「舊には分別説部と名け今は説假部」とあり、了義燈では更に進んで、「分別論者即ち説假部なり。舊には分別説部と名く。無性論の中には、古に順じて分別説部と名く」と云ふてゐるのである。慈恩にせよ、惠沼にせよ、「舊に」と云ふは眞諦譯を指して云ふのであらうから、どうも私の憶測通りのやうであるが、若しさうとすると、原語の違ふものを「新に」は「舊に」はと、丸で同一の原語を譯してゐるやうに見て、解釋してゐるので、玄奘門下の人としては、余りにひどい造方のやうに思はれる。

それで玄奘三藏が成唯識論に於て、分別論者と譯し、無性攝論に於て分別説部と譯した原語は毘婆闍婆提であらう。山口益氏を煩して、西藏譯を調べて頂いた結果、無性攝論の方は毘婆闍婆提であることが明かになつた。一體有分識と云ふは *Bhavyanga* を譯したものと云ふが、*Bhavyanga* は錫蘭上座部では増一尼柯耶に一ヶ所出てゐる丈で、他に見ないやうである。然し *Abhidhammasangala* や佛鳴の論の註には屢々出て來るものであるから、先づ成唯識論、無性攝論の如く、上座部經は有分識を説くと云つても差支あるまい。又分別論者が有分識を説くと云ふも別に異論を挿しはさむべき筋はない。唯私として困ることは、この分別論者と並べて化地部は窮生死蘊を説くといふ語である。窮生死蘊は山口君から聞くと *Vāva samāsa skandha* のやうである。化地部が窮生死蘊を説くと

云ふ典據が今の處私には解らないから、この問題は今の處、私には解き難い難問題になつてゐる。後に細論するやうに、分別論者は化地部であるとする私は、この唯識系の所説にはたと行き惱んで居るのである。

第二は説假部の梵名 *Pratipatti yāna* を眞諦（まこと）が分別説部又は分別部と譯したところから來てゐるのであるが、一體この *Pratipatti yāna* は、羅什は施設論と譯し、眞諦は分別説部又は分別部と譯し、玄奘は説化部と譯してゐるので、原語に相違があるのではないかとも思はれるが、さうでないことはその音譯から明かである。この三つの譯語の内何れが善いかといふ事は別問題として、眞諦が分別説部又は分別部と譯した所から、原語の事が忘れられて、その譯語の一致から、婆娑論の分別論部（前節に依つて明かであるやうに婆娑に分別論部、分別論師、分別説部の三譯語が出て居る）を説假部と定める一理由が生れて來たのである。舟橋氏の原始佛敎史の如きそれである。三論（さんろん）玄義の檢幽抄、科註、誘蒙、頭書等みなこの分別説部に就いて多言を費してゐるが、然しこれは三論玄義の多開分別部を釋してゐるものであつて、婆娑論の分別論者或は分別説部のことを云ふて居るのでないから、この二つの混同はしてゐないものと見ねばならないが、然し原語の相違と云ふことを頭に置いておかないと、こちらがその過誤に引き入れられる恐れがある。

それで分別論者を説假部とする説については、眞諦の譯語を理由とすることが、不可であること

は云ふ迄もない。残る理由は、唯識論の分別論者、無性の攝論釋の分別説部を、唯識述記及び了義燈が、説假部としてゐることである。然しこれも、先きに云ふやうに、慈恩と惠沼の解釋も、譯語の似同から無理に張りつけたものゝやうであるから、その限り價値あるものではない。只唯識論、及び無性攝論釋の分別論者、分別説部について、前述の私の想像が許されず、又その原語が婆娑論の毘婆闍婆提であるとする、一考の余地があるのである。唯識論でも攝論釋でも、この他に化地部のことが並べ擧げてあるから、化地部以外に分別論者なるものを探し出さねばならぬことになり、或は述記や了義燈の云ふやうに、説假部と考へることが妥當でないかとも思はれるのである。然しこの假定をして見ても、次には有分識が果して説假部の所説の一であるかどうかを驗べ、それに依つて述記の説の正否を判じなければならぬが、今の處これを知る史料を持たないから、遺憾乍らこれは暫らく欠疑に付するより外はない。次に所謂分別論者の教義と、説假部の教義を比べて見ねばならないのであるが、これも大衆部の本宗同義ならば兎も角、説假部そのものゝ特殊教義（南北兩傳共、説假部の特殊教義の記載は極めて少ない）の中、分別論者の教義に通ずるものはない。この理由からして、分別論者が説假部であると云ふ説は證明されない。従つて前から述べて來た反對の理由があるから、この説は保持されないものである。

次には飲光部であると云ふ説であるが、これは俱舍論二〇の

若し人唯現在世及び過去世の未だ與果せざる業ありと説き、未來及び過去世の已に與果せる業なしと説く。彼を許して分別説部と爲すべし、此の部の攝に非ず。

と云ふ文を光記が解釋して、飲光部としてゐることに基づくのである。この與果せざる過去の業と現在の業が存在し、與果せる過去の業と未來の業と存在しないといふ主張は、娑婆論に飲光部の説として出で、異部宗輪論にも出で、南方論事にも出でゐるのであるから、明かに飲光部のものであることは争はれない。然しこの俱舍論の文だけで、分別論者は飲光部だとすることは出来ない。この飲光部の所立も南北兩傳共に少ないが、その少ないものを、上の分別論者の所説に比べて見ても、合致する所なく、異部宗輪論に従つて、飲光部の所立は、大體法藏部に同じいとしても、法藏部の特殊教義も、分別論者のそれと大して一致しない。この點から見ても、飲光部とする説は支持を得て居らない。よしんばこの合致の點はかなりに善いとしても、他の證明がないと、その説を確實にすることは出来ない。況んや、唯一の根據である俱舍論の文も、「許して分別説部と爲すべし、説一切有宗なりとは許さず」といふ意味であつて、過去の或る物の存在を肯定する所は一切有部に似てゐるが、然しそれは分別して、與果しない過去業は存在し、「與果した過去業に存在しないと云ふことであるから、分別説部と云ふこと位は出來ると云ふ文勢である。それ故にこの俱舍の文も飲光部が分別論者であると云ふことを主張してゐるのではない。

次は正量部であると云ふ説は前にも云ふ様に唯識了義燈三に出づる説であるが、「攝論の中の分別論者を傳へ釋すらく是れ化地部なり。婆娑の中の分別を傳説すらく是れ正量部なり」とあるのがそれである。この了義燈の解釋の根據は何であるか私には解らない。攝論と云ふのは無性の攝論釋のことであらうが、さうすると化地部ではなく、説假部と云ふことになつてゐるし、婆娑の中に分別論者を正量部と云ふた處にないから、その傳説とは他を指したのであるが、何書何論を云ふたのであらうか解らない。こうなると、この説は根據極めて薄弱なものである。それで次に兩者の教義を比較して見ると、南方論事の記載に依れば、この正量部は一、中有の存在を主張する。二、四諦漸現觀を主張する。三、阿羅漢有退を主張する等を見ることが出来るが、これらは總て分別論者の所に反する。上の所出に依ると、二一は中有の否定、二八は四聖諦頓現觀、一八及び一九は阿羅漢無退である。これだけ著しい教理の相違があるとすると、分別論者が正量部であるといふ説は成立しない。

次は、何部と云ふことなしに、或る立場から小乘大乘の諸部を指したものと云ふ説は、同じく了義燈に出でゝゐるものであるが、これは木村博士が曰はれて居る様に余りに御都合主義の説であつて信用を置き兼ねる許りでなく、不可解にも感ぜられるものであるから、今更改めて論議する迄もないのである。

四 化地部とする説

かふ諸説を吟味して、何れも的確な根拠がなく信用に値しないことを説き來つて、最後に化地部とする説が一つ残つた譯であるが、實は、これが、私の取らうとする説である。私は以下この説を吟味しつゝ自分の意見を申し述べたいと思ふのであるが、順序として、第一に化地部の特殊教義と分別論部の所説を對照せしめ、第二に木村博士に依つて指摘せられた毘婆崩伽と舍利弗阿毘曇との間に密接な類似がある事に及び、第三に南北兩傳の分派説を批判して、結論を得たいと思ふ。

先づ第一に兩方の教義の一致してゐるものを擧げて見るが、便宜上、先きに出した婆娑論の卷數の順序を逐うてやつて見やう。

一、分別論者は信等の五根は無漏としてゐるが、これは論事(一四)でも、異部宗輪論(一五)でも化地部の教義となつて居り、俱舍論(三)左の「有余師信等五根亦唯無漏」を光記(二六)も寶疏も、有余師を化地部としてゐる。のみならず光記は「是毘婆崩伽提此云分別論師」と分別論師即化地部説をなしてゐる。

二、分別論者の三種の相續は、無性(一七)が化地部の窮生死蘊を説明する所に云うてゐる三種の蘊といふものと關係があるに相違ない。唯識述記(一八)もこの無性の釋を引いて説明してゐるが、私は窮生死蘊の出據及び説明を委しく知らないから、何とも云へないけれども、三種相續を立つる處から窮生死

蘊が因はれ出したものであるまいかと思ふ。又異部宗輪論記載の化地部の一切の行の非刹那滅に關係あるものと解せられる。

三、次が九無爲の説。婆娑論では分別論者が三種の滅を無爲となすこと、道を無爲となすこと、縁起を無爲となすこと、生住異滅の有爲相を無爲となすことを記して居るが、異部宗輪論に依れば、化地部は九無爲を立て、居る。兩者を合して見ると五無爲の一致があるから、元來同一のものを顯はしたものに相違ないと思はれる。

四、婆娑は分別論者が、諸法は他性を攝し、自性を攝しに非すと曰つてゐることを記してゐるが、(二〇) 舍光記に、化地部が他性相應にして自性に非ず、亦他性相應なりと曰つて居ると云ふに一致する。

五、分別論者の齊頂羅漢説は、舍利弗阿毘曇には之を首等人と云ひ、(二一) 俱舍及び宗輪論に依れば、化地部もこの齊頂羅漢説を取つてゐる。

六、分別論者が阿羅漢無退説を立つことは、婆娑論の二度も云ふ所であるが、これ又宗輪論に依れば化地部の主張する所である。

七、中有の否定は分別論部の一特色であるが、これも宗輪論に依れば化地部の説である。

八、分別論者の無色界に色ありといふ説も、俱舍論の「色有り」と許すが故に、……被色微なるに由るが故に無色と名くと云ふを光實共に化地部としてゐるので、同説であることが解る。

九、四聖諦一時現觀説も、婆娑論が分別論部の所説とするものであるが、これも異部宗輪論に依れば化地部の所立である。

一〇、婆娑論では分別説部が、隨眠は是れ纏の種子、心不相應であると云ふとなしてゐるが、これも、宗輪論が化地部の説として擧ぐる所である。

猶この外に、更に精査したならば一致の教理を見出しうるかも知れないが、兔に角、僅かしか擧げてない教理の内、既に十種の一致を擧げ得たとすれば、分別論者の教理は他のどの部派よりも化地部のそれに近いものであり、この點からして分別論者は化地部なりと斷定しても差支ないことと思はれる。

木村博士はその阿毘達磨論の研究に於て、南方佛教の毘崩伽と、舍利弗阿毘曇論との間に非常な類似のあることを指摘し、舍利弗阿毘曇が、毘崩伽をもとにして作られたと云ふか變化したと云ふか、兔に角、源を毘崩伽に有するものでないかと云ふ暗示的方針を示して居られるが、この暗示は、^(二七)椎尾博士の有部六論が南方六論に眞似て作られたものであらうと云ふ推測と共に、兩部派の論部研究者に取つて誠に大切な指針となるものである。私はこの椎尾博士の指導に従つて、毘崩伽と舍利弗阿毘曇と、法蘊足論(品類足論を含めて)との對照研究をして見て、其の間に否定することの出来ない密接な深い關係のあることを知り得たのである。然しこの事は、今の直接の問題でないから、

茲に細説することを避けるが、例へば、緣起説の説明にして見ても、毘崩伽の刹那緣起的説明が、舍利弗阿毘曇に來て變化し、更に法蘊足論に依つて改められ、その改めた精神を取つて、發智論が三世兩重の因果風に解釋したものと思はれる。この事は十二緣起の傳統的解釋を跡づける上に重要な目安であるが、今茲に細説する暇を有しない。

この毘崩伽と舍利弗阿毘曇と法蘊足論と品類足論の辨中間品の品目の對照は、既に精細に推尾博士に依つてなされて居ることであるが、この品目の十の九迄も一致すること、それからその内容の部派的法相から來る相違は別として、大體に於て一致することから、押して互に連絡のあることは争はれない事實である。假りに二三の例を出して見ると、學處品に就いて言へば、五學處の説明では、舍利弗阿毘曇が最も簡單であり、毘崩伽と法蘊足論の説明に可成りの相違があるが、出體説明問分別の様式が一致するのみならず、その問分別では部派的相法から來る差異を別として、驚くべき一致があるのである。毘崩伽では六十七分別、舍利弗阿毘曇では四十三分別、品類足論では六十三分別の中、二十有餘の分別門の一致があるのである。さうしてその分別の法相的差異は、品目總てに亘つて、大體、色、法界、無爲の内容を部派的に異にし、不相應行法を毘崩伽は立てず、他の二が立てる處から來てゐる外、他は總て一致すると見て差支ないのである。最も五學處を毘崩伽は非色とするに對して、他の二は色とする相違がこの五學處品にあるが、今は全體に亘つて概言した

のである。

さうしてこの三論(開いて四論)を大體から見ると、勿論出入があつて一概には言へないが、舍利弗阿毘曇はその組立、構成に於て毘崩伽に一致し、法相に於ては法蘊足論(或は品類足論)に一致すると云ふことが出来やう。従つて舍利弗阿毘曇は毘崩伽を變化させたものと云ふか、もととして作つたものを云ふか、その間に直接の關係があり、法蘊足論は舍利弗阿毘曇を仲繼にして、毘崩伽に對して作られたものと云ふことが出来やうと思ふ。この議論は余りに抽象的であり、證明を與へないで置いて、今の所論の支柱の一としやうとするのであるから、極めて當を得ない事であることは善く承知してゐるか、毋てこの證明となると更に一版の研究を要するものがあるから今は不合理と知り乍ら、この位で止めて置きたいと思ふ。

それでこの三論の關係が、若し私の推則の通りであるとすると、その成立の順序も、當然毘崩伽、舍利弗阿毘曇、法蘊足論と云ふことになり、茲に分派史の上に於て、有部の傳説が疑はしくなつて來るのである。智度論所傳の如く舍利弗阿毘曇は犢子部の論部であるとすると、有部から犢子部が分派したといふことは不合理になつて來る。これは他の理由からして、宇井博士も曰つて居られたと思ふが、有部は有部自身の傳統を神聖にするために、成るべく部派の根本に自派を置かうとする要求から、史實を強いて枉げて造り變へたものと見る方が妥當のやうに思はれる。

それにもう一つ、考へて見ねばならないことは、木村博士が既に指摘せられた舍利弗阿毘曇の教義と分別論部の教義の一致である。聲の異熟生と云ふこと、中有を否定すること、齊有頂羅漢ありとすること、擇滅非擇滅の二滅を立てること、兔に角九無爲の形を有すること、無色界有色を云ふこと、本性清淨説なること等種々の類似がある。これらの類似は三漏説と四漏説などの相違とは別で、可成り本質的、根本的なものであるから、舍利弗阿毘曇と分別説部とは余程密接な關係にあらねばならない筈である。この密接な關係を何と解釋したならば善いであらうか。この問題を先きの毘崩伽舍利弗阿毘曇、法蘊足論の關係と合せ考へて合理的に解釋し得る一つの假定は、鳥史大史及ピボデワンサの分派傳説に従ひ、上座部から化地部と犢子部とが兄弟として分流し、それから更に恐らく上座部から、有部が分派したのであつて、これがために犢子部の舍利弗阿毘曇の教義に分別論部即ち化地部の教義が一致してゐるのである。又従つて上記の三論の關係が次第の如くなつてゐるのであるとすることである。この假定は化地部が分別論部と呼ばれる所以が、上座部が釋尊の御語に依つて自ら分別説部と呼んでゐること、阿育王が財住の比丘を噓へた時に分別説が師説であると答へたのを善しとしたと云ふこと、その上座部から直接の分派であるから、自らその名を自稱したか、他から呼ばれたかに依るものと解釋する時に、かなり有力なものと認められるであらうと思ふ。それにもう一つ、成る程分別説部の所説は、大衆部のそれにも類似し、大衆部の影響もあるには相違なく、

そんなことが分派の因となつたものかも知れないが、心性清淨説は必ずしも大衆部の所立でなく、上座部の云ふ所であることを見れば、上座部的であるとも曰はれ、上座部と近い關係にあり、先きの假定を有力にする一資料にはならうと思ふ。心性清淨説は増一尼柯耶一の部に出て、佛^(三)鳴も現にその註釋中に曰つてゐる所である。決して大衆部取り切りの説ではないのである。然るに上座部の心性清淨説が、今迄學界の注意を引かなかつたのは誠に不思議と曰はねばならぬ。

かう考へて來ると、先に證明した分別論部と化地部の教義の一致から見て、化地部を分別論者となし、婆娑論の分別論者即ち化地部は、犢子部と並んで上座部から分派し、更に時を遅れて有部の分派があつたと解するが妥當のやうに思ふ。

これで大體私の意見を申し述べ終つたのであるが、最後に、もう一言つけ加へて置きたい。分派史傳説の中で、ターラナータの第三説正量部所傳、Bhavyaの第三説、第二説、第一説ターラナータの第二説、第四説皆分別説部といふものを出して居るが、ターラナータの第四説、Bhavyaの第一節を除いて、大抵化地部のあるべき所か、化地部に隣りして出してゐるのも、この化地部が分別説部であるといふ史實をおぼろげ乍らも傳へて居るものではあるまいかと思ふ。

註、(一)原始佛教史五〇頁 阿毘達磨の研究一五六頁

(三)攝大乘論釋二(往九・五二左)

(二)成唯識論三・二二左

(四)攝大乘論釋第二(往八・一〇右)

分別論者に就いて

分別論者に就いて

六四

- (五) 唯識述記四本三五左(佛教大系本成唯識論第二、三二八頁)
- (六) 三誦支義では多聞分別部としてある(佛教大系本五一四頁)
- (七) 同上
- (八) 光記二〇・四右
- (九) 婆娑論五一(收三・一左)一九(收一・八二右)一四四(收六・六八右)
- (一〇) 異部宗輪論述記發軔下四四右
- (一一) Kātha vatthū 1. 8. 註五〇頁
- (一二) 阿毘達磨論の研究一五六頁
- (一三) 了義燈三(佛教大系本成唯識論第二、四五頁)
- (一四) Kātha vatthū XIX. 8. 註 p. 181
- (一五) 宗輪論述記發軔下三四頁右
- (一六) 光記三・一六左、寶疏三・一五右
- (一七) 攝大乘論釋二(往九・五三右)
- (一八) 唯識述記四本三六右(佛教大系本成唯識論二・三一九頁)
- (一九) 異部宗輪論述記發軔下三七 Kātha vatthū II. 11 には化地部が二種の滅を立つるから、VI.2 には緣起の無爲、VI.6 には虚空を無爲とすることを記して居る。
- (二〇) 光記一・三五右
- (二一) 三俱舍論八・四右 始起衆生
- (二二) 同上、下三五左
- (二三) 俱舍論二八・三右 光記二八・五左、寶疏二八・五右
- (二四) 同上、下三一左
- (二五) 雜誌現代佛教、佛滅年代論中
- (二六) 舍利弗阿毘曇九(秋二・五八右)
- (二七) 宗輪論述記述軔不三三左 齊首補特伽羅
- (二八) 同上、下三三左 Rockhill p. 191
- (二九) 宗輪論述記發軔下三〇左
- (三〇) 雜誌宗教界大正三年
- (三一) 法句經註一卷二三頁

親子關係と神人關係

加藤恒久

一 母の愛とその宗教的考察

母の心を一言で掩へば、創造的である。創造の苦しみと喜びとを常に一つに體驗してゐる。始めて母心の目覺めるのは、子を懐胎した自覺からであらう。妊娠中の生理的、心理的變化につれて、益々母となる心遣ひが現れる。

この母の心をよく表はしてゐる例を、故小山東助氏の菊野夫人の日記の一節から借れば、

「……………此の子の母と相成り申候よ、母となり候ては、ならざりし時思ひしより何様か嬉しう候。此の子も可愛き限りなく候。袖を手を巻きて、枕にさせ乳のませながら、産毛にしては余りに髪いたゞけるあどけなき面打守りつゝ、行末の事ども思ひめぐらすも嬉しう候。ある時は一人打笑まれ、ある時は涙ぐまれ、母となり候ては全き心と身を此の子に注ぐ思ひに充たされ候、おはれ此の子此のまゝ、心神に任かするのみに候、乳のます時は食前の祈りは、私が心の奥にて致し居り候、名を喜美子と呼び候は誠に此の子にふさはしき心地せられ候。成長して如何なる者となるやば、此の子の生ひ立ちにかんがみべく候へども、私のなさんとして爲し得ざりし事を繼いで貰ひたくは候も、筆取らせたまも、また私の望みに候、兎角氣心多く候よ。いまだ物言はぬは勿論、人に對する感情さては、見定められ候はれど、何となく、私の心と此の子の心とは一つに融け居るやうに響き候。世に子に著からぬ母のこゝろなぞが不思議にてならず候。私は子には心も狂ふべく、且つは恐る候ふよ、されど神は狂

ふさも見給ふまじ。消ゆるさも折らるさも、此子の強き母にて候、此の子は我が愛の子にて候ふなれば……。」

(谷津氏、母の愛の進化 九九—一〇二頁)

嬰兒に對する母の心理状態がいかによく現はれてゐるか。すべての母親もある程度までかくの如く感じはすまいか。新たな第三生命を生み出した創造の喜び、「我がなさんとしてなし得ざりしことを繼いで貰ひたく」と云ふ心持に、自己生命の延長を願ふ心。「筆も取らせ度も又我の望みに候、兎角氣心多く候よ」と子故に迷ふ親心。よしなき將來の希望に耽る様、「子には心も狂ふべく」と云ふ恐しくも強い本能的の愛の力。「全き心と身とを此の子に注ぐ」Devotionの愛。乳のます時にも心の底に神を祈り、此の子このまゝ神に任かさんとする母の祈り。「消ゆるとも、折らるゝとも此子の強き母」と云ふ、女は弱しされど母は強しと感せしめる犠牲的愛。「いまだ物言はぬは勿論、人に對する感情とては見とめられ候はねど、何となく私の心と此の子の心とは一つに融け居るやうに響く」と云ふ母子の感應道交など、母の愛の諸相が交々芽ざし、奥底諸弦一時に鳴り響いて、宛も母性愛のオーケストラを演ずる思ひがする。かくの如く嬰兒に向ふ母の心を歌つた詩歌小説は、東西に數限りないと云へよう。

人が信仰對象の神を見出して、愛とDevotionを捧げるとき、世界は神そのものを中心とする新たな世界に造り更へられて仕舞ふ。而して母の世界は、その嬰兒を中心にして新たに展開するので

ある。

次に養育に於ける母の心は Devotion の心理状態である。Devotion と云ふ言葉は主として宗教的の用語であるが又母の子に對する情熱、没頭、献身的態度にも用ひられる。母の心理状態の高調は宗教的の言葉を以て云はなければ云ひ表はせぬ所に、母心の宗教性を認めることが出来るのである。

養育上の世話と一口に云ふが實は大變な苦勞であらう。とても子供の想像することの出来ぬ骨折であらう。愛の乏しい者、特に母的愛のない者には到底一日たりとも世話の出来るものではない。自然は子を養育させる爲めに、母に本能的に深い強い愛を授けたと云ふより、神は神の子を養はんために、既に母を作るとき、自らの愛を分ち與へたと云ひたい。併し心理學上、世話をする働きから更らに、愛の情緒が強くと惹起されることは争はれぬ。生みの親より育ての親と云ふ俗諺の通りである。

かうして母が子を育て、行く中に、本能的の愛情が理性的判断を越えて進み、反つて子を害する溺愛の状態になることがある。宗教信仰の上でも Devotion から進んで遂に Fanaticism の状態になるのにコレスボンドする。

子故に迷ふ親心、この愛情は教育のない母親の陥り易い所であるが、「子故に迷ふ親心」と並んで「自分はつまらぬものでも、子は良くしたい」と云ふ情がある。こゝに母の子に對する教育の情

的基礎がある。母の場合には、自分は都合悪く、どんなに不便困難を忍んでも、子は困らせたくないと云ふ情となつてくる。この場合多少、犠牲的愛の要素を伴ふものである。

次に注意すべきは「Paradoxical phenomenon」である。誰しも子の良くなることを望むが子の悪くなるのを望む者は一人もない。然るに、悪い子程思はずに居られぬ母の愛がある。かゝる時の愛を母の慈悲と云ふのが適當であらうが、親を困らせる子に對して反つて一層母の愛は増して行く。人々に迷惑をかけはすまいか、世に立つて行けるかしら、自分の死後はどうか知ら、と心配する。悪い子で特に家を出て居る場合など、母の心はいつも子の上に馳つてゐるであらう。無い者と思ひあきらめても忘れられぬやるせない思ひがある。

罪人を子に持つた親の心はどんなであらうか。涙と命にかけても、子の改心を祈るであらう。

「石ばかり並んである谷中の墓地、夜深けて病みほけた三十四五歳の男が瘦せた兩手を小さな石塔の頭にのせて、「阿母あ、濟まれえが俺公は死ぬよ……どうも仕方がないもの、阿母が思つて呉れるだけに身が立たないもの。それは俺公があんなに心配させた親ひ、自業自得ぢやあるが、幾ら改心したつて、世間の人には心の底はよめない。矢張り以前の惡黨さか思はないのなもの……」と亡き母に暇をげつた卯太が、死んではすまない、し一度キリスト様にお頼りして、フラ／＼谷中を出て、……遂に原氏の助けて救はれた。この卯太が以前からの肺病が進んで、死が近づいた時、原氏に托した、「一卷の聖書、この聖書こそ母の涙の結晶で、母は明暮、キリスト様に拜んで卯太が改心を願つた、その聖書であつた」と。卯太の母は明暮改心を神に祈つたが遂々卯太の出獄前に死んだと云ふ。(谷津氏同著 一一七—二四抄)

母は涙の祈りに命を縮めたのであらう。涙の祈りは「モニカ」のみではない。人目をかくれて暮

す罪人の母にもある。

このバラドキシカルな愛の心理は、愛そのものの屬性としても、母の愛の場合程強く明かに表はれるのは、他に稀である。

併し、この種の愛の表現及び體驗は、宗教信仰の上に、又救世主、先覺者の心に見ることが出来るのではなからうか。即ち、ルカ傳十五章の迷へる羊を探し求むる牧者の思ひ、歸り來つた放蕩息子を迎へる父の喜びに、バラドキシカルな、一見不公平不平等な愛の姿を見ることが出来る。之に似たことは何れの宗教にも見出すことが出来るやうである。

涅槃經に「譬へば人に七十ありて、其中に一子病に遇ふ時は、父母の愛は平等ならざるにあらずと雖も、然も病子に於て心偏へに重し。」

金光教祖御理解、第八節に、「子供の中に屑の子があれば、それが可愛いのが親心ちや、無信者にご神は可愛い、信心におかけかけて呉れよ」

牧者の思ひ、この父の喜びとはキリスト自身の心でないか。キリストの心、とりも直さずキリストの救ふる、天父の愛ではあるまいか。罪人や、貧しき者の友であつたキリストはかくの如き愛の化身ではなからうか。人心迷ひ、社會状態の亂るれば益々救済の熱を増すのが先覺者、救世主の大慈悲心ではなからうか。眞宗では「善人往生す 況んや惡人をや」と云ふ。彌陀の心は惡人を子に持つ親のやうに説かれてゐる。

吾人はキリストの心、天父の愛、救世主の叫び、彌陀の本願の相似形を、凡人の母の心の内に認めるものである。

次に、母が天に向つて我が子の爲めに祈る祈り以上の祈りが此の世にあらうかと云つた人があるが、母の祈りは、子の病氣の時に最もよく表はれるもので、子の病氣の平癒を神佛に祈るときに、殆ど必ず、自分の命を取りかへてもと云ふ心持で祈るのが常である。その我が命とかへても、子の命を救ひたいと祈るこの母の熱誠の内に、強い献身的態度の愛が輝いてゐる。本能的に献身的に敵より子を救はんとした動物の母の愛の精神的發達の姿を見ることが出来る。その祈願の對象がたとへ、淫祠邪神にしろ、子を思ふ一念に、祈りをこむる母の姿を見る時に、いと美はしく、その白熱化する愛の心を貴はずには居られない。我が子が敵に取られんとする時に、動物の母に起る衝動が、人間の母にも本能的に潜んでゐて、此の世から我子が奪ひ去られんとする時、最後の手段として祈りに狂ふのではなからうか。

かゝる場合の祈りは、寧ろ本能的な、盲目的なものであるかも知れぬ。然し母の祈りには亦單に本能的でない方面がある。例へば進んで世の中の爲めに盡してくれよと祈る宗教的の祈りがある。恵心僧都の母の我が子にあはずに祈りつゝけた一生、實に恐しくも貴い祈りの一生ではなからうか。「父の後世を弔ひ、母が二世の資ともせよ、我が世に頼みと思ふは御身一人」と云ふ、いとしい

いとしい我が子を比叡山に送るにあたり、「恩を棄て、無爲に入るこそ第一の孝行なれ、此の母の言葉をおぼるゝな」とさとし父の形身の阿彌陀經一卷持たせて、佛道修行の途にのぼせた母、「御身を思ふ母の情は決して、母を思ふ御身の心に劣れるにはあらず、然れども今は其時にあらず」と、其後三十餘年一度も相見ず、恵心の成道を勵ました母も、往生の際に母子手に手をとつて、唱念往生するまで、朝夕の勤行は恵心得道の祈りではなかつたらうか。恵心に望む所は唯々極樂往生の導師とならんことであつた。この母あつて、恵心のすべてがあるのであると云ひたい。高僧の母には此の種の話はまだく澤山にあらう。

肉に於て産みし時よりも如何ばかりか大きな苦痛を以て、永遠の光の内に産まんとして涙に地を潤した、オーガスチンの母の祈りは、神あらば、かなへずにおかれようか。彼れオーガスチンの後を、ローマミラノにたづね求めたモニカの祈りは、涙に輝き愛に溢れてゐた。遂にオーガスチンが回心し、オステヤの旅宿の一室、共に祈を語り天國を思つて、母子感應の極致に達した場面こそ、モニカの大團圓に適はしき神のしくみである。シエップルは此の神聖な光景をよくも描いてゐる。宗教感化の最も強き原動力が、神人の衆生の爲めの祈りと救世の愛の涙であつた如くに、母の感化の徹底した所には、必ずや母の祈りと愛の涙が燃えてゐたのである。

宗教信仰の爲めに、身を殺した殉教者のあるやうに、子を思ふ愛の爲めに甘んじて犠牲となつた

親は限りがないものであらう。

母に犠牲的精神あつて、子を發達せしめたことは、宗教に、犠牲的態度があつて文化の進展に貢獻した所のある(キッドなどによる)ごとくである。この母の犠牲的態度こそ、古來人道的犠牲精神の斷へざる源泉であり、人道的殉教者の苗床であつた。

然しこの犠牲的愛も、現在日本などの家族制度の母親に於けるやうに途程形式的になつて來た點もあるが、又文化の進むにつれて、肉體的に母の犠牲が少くなつたのは事實であり、之れは確かに一つの進歩といふべきである。この犠牲的の愛情で嬰兒は生育し、犠牲的精神で人類の文化は進んできたといつてもよい。

最後に、愛する子に死に離れた母心を考へて見よう。唯處をへだて、相見られぬさへ母の思ひの増すことは、子を置いて離縁した母親に於て、最も強く表はれてゐる。去られたる門を夜見る幟かな。母の子を思ふ情は、此の世の婚姻關係などを超越してゐる。親はなぐとも子は育つと云はれるが、子に先だつた母の心は癒されない。この情を日逆は察して、

「主の別れ、親の別れ、夫妻の別れ、いつれがおろかなるべき。なれど主は又他の主もありぬべし。夫妻はまた代りぬれば、心も休むる事もありなん。親子の別れこそ、月日の隔つるまゝに、いよく歎き深かりぬべく候へ。おやみの別れにも、親は往きて子は留るは、同じ無常なれども理にもや。老ひたる母は止まりて、若き子の前に立つ。なまけなき事なれば神や佛もうちらめじや。いかなれば親に子をかへさせ給ひて、前には立たせ給はず、止めおかせ給ひて、なげかせ給ふらんぞ、心憂し。心

なき畜生すら、子の別れ忍びがたし。……此等をおもひつゞけ給はんには、火にも入り頭をも被りて我子の形を見るべきならば、惜しからずこそおぼすらめと、思ひ遣られて涙もこぼれまらず（光日房御書より）

この慰さめられぬ、深い思ひに愛の深さを知ることが出来る。世の中に思ひはあれど子の戀ふる思ひにまさる思ひなきかな」と云はれた歌の心も知られる。なき子の年を數へ、同じ年ばへの子を見る度にも母の胸から、その姿は消えず現はれる。この子の死が母の思ひを此の世以上に、つれて行き、見えざる世界との感應を信せしめる。而してこゝにも來世信仰のうけ入れられる、主要な基礎がある。

死が人をして信仰心を惹起することは、一般ではあるが、子の死は力弱き信仰では慰さめられぬ。而して子を失ひし母は他力門の信仰に這入るものが多く、（飯沼氏、現代日本人の信仰九三―九四）他力門は、かかる母を救ふ立派な來世觀を持つてゐる。

二 父の義とその宗教的考察

父が子を「仕込む」と云ふ點は職業的教育のみに止まらず、傳統、習慣を有意的に又は無意的に、注ぎ込んで、それと同時に善惡についての最初の標準根柢を植ゑつけるものである。その方面に於ては父の情は、母の慈に對して「嚴」の姿が表はれる。親父は「怖いもの」と云ふ感じが多少附き

纏ふものである。善惡邪正の審判者として子に對し、又子からもさう思はれる。

要するに、一家族一種族を單位とした、社會的遺傳が父から有意的並に無意的に傳へられると、同時に社會的遺傳中の正義の觀念が注ぎ込まれる。既に父の行動言語等が生きた行爲の標準となつのみならず、一家の社會生活に於けるアツシミレイションに依つて、父の義とする所が自づから、子の義とする所となる。

大體からいつて母は愛を代表し、父は義を代表するといへよう。母の愛には、神の有する救濟者としての慈悲が見えると同じく、父の義には神の有する正義の審判者としての權威が表はれる。子供は父を通じて社會の正義の觀念を得る點が多い。

これを原始時代に就て見れば、その社會の廣義の宗教生活が、その正義觀念を授けて行く。『遠い昔から傳へられた』と云ふそれだけでもその權威を感せしめる宗教的傳統を授ける。そこに現在の生活、現實の生活以上のある力を感せしめる。正義觀念は、その力と結びついて、支配する時に最も權威を持つてゐた。

父が父であると共に一族又は一家の司祭であつた場合には、實にこの正義觀念の授與者であつた。そして今宗教が正義觀念の授與者であり、これには父がそのかけ橋としての主なる役目をしたといひたい。その後社會が發達して、正義觀念は、社會の風習や個人の意志より生じ、又神の屬性

となつてきたにしろ、子供に於ける正義觀念の種は、父によつて播かれてゐることを、特に云はざるを得ぬ。母に攝取不捨の救主としての神らしさを見るものは、父に破邪顯正の審判者としての神らしさを見ざるを得ぬ。かくして母性と父性とは合して、神の面影を家庭に現はし、神の國の *Kingdom* を子供の胸に寫すのである。

又子を思ふことより進んで宗教的情操を深めて行くことは父の場合も母の場合に變りはなく、殊に愛兒をなくなした時など最も著しく現はれる。その場合、初めて湧くやうに強烈に、切實に子のことを思ひ、父らしさの情に胸を傷めるのを見るのが常である。自己の責任を呵責し、懺悔的の氣持になつたりする。此の情は遂に生きてゐる子供に對する愛情を一層濃くしてくる。これが具體的に表はれたものとして、石田友治等、子供をなくした親達によつて、子供の御靈を祭ると同時に、生ける子供の成長幸福の爲めに作られる可愛御堂(文化運動、大正九年十月號十一月號所載、可愛御堂建設趣意書)を思ひ出す。子供の死によつて、子を思ふ情を深めると共に、人生の奧秘を悟るものもある。(松浦一氏著、文學の本質序)子供の死によつて、父の情は精神化され、宗教的に淨化され、子供を第三生命として創造的に愛育する信仰が生じて来る。

茲に一言断らねばならないことは、母の愛と父の義として述べて來たところは、之を事實につい

て見る時は全く反對の現象を見出すことが少なくない。母性と父性の相互交錯してゐることは、茲では問題とならず、唯だ母的類型と父的類型とに分つて考察を進めたのである。

三 孝心とその宗教的考察

孝心の表はれる場合について見れば、第一に親が子供の同情心を引起さざるを得ない状態にあること、第二には、親をなつかしいと思ふ心を起こさせるやうな境遇にある場合である。親の愛、有難さは、離れた場合に、追憶の心理に、或は生の不安、愛の缺乏に慄む時などに溢々と感じられる。眞に親の愛を覺り、親の有難さを感じなければ、眞の報恩心が起るものでない。

中江藤樹も、伊豫の大洲にあつて、唯一人の母を思ひつめた。祖父母及び父を亡つたことがいかに、彼の一人の母に對する情を深くしたか。二十五歳の時に、近江に歸つて、母を連れて大洲に歸らうとしたが母はきかず、藤樹一人歸つて行つた。唯一人の母を、思ひ思つて、遙かに迎へに來たのに、獨り琵琶湖を渡る藤樹の心には、苦しみ問える孝心の波が立つたらう。行狀記に「途中哮喘を患ふ」と病を得たことによつても、いかに母を思つたか、察せられる。その翌年正月、阜魚傳「樹欲靜而風不止、子欲養而親不待」を讀んだ時、如何に大きなショックを受けたらうか。羈旅蓬春遠耐哀、縉蠻黃鳥止斯梅、樹欲靜兮風不止、來者可追歸去來」の詩を見ても、彼の心を知ることが出来る。

遂に其の翌年廿七歳にして「乞致仕書」を残して山川村の母の傍に歸つた。「乞致仕書」に母のことを「一つには故郷の母十年以來ひとり住を仕罷候、私の外別に母をはごくみ可申子もなく御座候、又は、よすがに可頼存ほどの親類も無御座候故、四五年以前より漸々、飢寒に及ぶ體に御座候」とこの母の氣の毒な有様をのべ「我義はやしなひ親共四人迄御座候へども、三人は幼少にしてはなれ、今母一人残申候、母一人、子一人の事に御座候」と自分の責任を感じ「母存命の間は如何様のわざを成共仕養申し」と母への孝養に身を捧げようと決心してゐる。この藤樹の孝心は親を氣の毒に思ひ、自からの責任を感じ、いかなることをしても孝養をしようとの Devotion の心持に達する過程を明らかにするものである。

孝心も、早く母の許を離れて比叡山に、佛道を修行するその間に、如何に孝心を醸生したか。歸つて母に會ふことさへ禁じられて、母への孝情は唯々極樂往生の導師として、母に大安心を與へることとなつて、孝情が、精神化、宗教化せざるを得なかつた。日蓮に於ても遠く安房に住む親を、どんなに思つたであらうか。離れてゐることが親を思はせる一つの條件であると云ふことが出來よう。

次に親に死別した時を考へるに、親の印象、可愛がられた記憶がある場合には、子の思ひは増々強くなるが、いくら此の世を探しても親はない、親の面影、親の心遣りが過去と追憶の裡に美化さ

れ靈化され理想化されて、子供の心から消える時はなくなる。

親は死んでも自分を守つてゐる。愛してゐるに違ひない。魂はあるに違ひない、としか思はれなくなる。親は死んでも、子の心を支配し指導して行くことはある。George A. Jordan の詩に *The mothers rule the world from their graves* と歌つてあつた。子供は墓の彼方から守つて居て呉れる親の靈の存在を感じる。否要求する氣持がある。

親に對する孝心と、神に向ふ信仰心と、心理的に幾多の類似を見出すことは出来ようが、靈的存在として親を考へること、見えざる神の存在とは、非常に結びつき易くなつてくる。見えざる神の面影よりも、*image* の深く判きりとした親の容貌の方が心に浮び出ることが容易い。それ故、神を祈る場合にも、同時に、親にも祈る心持となり、神が守つてゐると感じると共に、親も守つてゐると感じてくる。親子の靈的交際の心的過程と神人の感應道交の心的過程とは、同じやうであり、又死んだ親と、見えぬ神とが、祈りの對象として一體とされてくる。親の死が子供の入信獲信に關係のあることは、見通すべからざる事實である。

日本の佛教の寺院では親のない子供を收容して、そして佛の子としての一生を暮させた。同時に、父親などの死んだ場合、菩提を弔ひ母の往生の爲めに、可愛い子供を寺に擧げた例は澤山ある。勿論、父のない家の經濟關係その他の社會關係もあらう。

例へば、恵心僧都の如きも、その一例である。さう云ふ風にして寺にやられて、得道して高僧智識となつたものも少くはない。

試みに一宗の祖師を見るに、親鸞上人と道元禪師も、早く父母を失つた孤兒である。道元禪師は三歳にして父に別れ、八歳にして母に別れた孤兒であつて、十三歳にして比叡山に登つて出家した。親鸞上人は、四歳にして父に別れ八歳にして母に別れた孤兒で、其の翌年九歳にして粟田口の青蓮院で慈鎮和尚を師として出家得度の儀式を擧げた。

道元禪師の母は、其の臨終に及んで遺言し、我が亡き後には、必ず出家して我等が菩提を弔へよと誠められた。親鸞上人の母も上人の伯父範綱郷に依託して、後に必ず出家するやうに遺言しておかれたと云ふ。恵心の父も、出家せよと遺言した。更らに、法然上人を見るに、彼も九歳の時に父の臨終に於て出家せよとの遺言を得て、十五歳の時、母の叔父の菩提寺觀覺の所に行き比叡山に登つた。明恵上人も、二歳の正月母を失ひ、九月父に訣れて、八歳まで伯母の家に世話され、九歳の時父母の遺命によつて、高野山に登つて出家得道した。眞宗中興の祖と云はるゝ蓮如上人も、母の遺志によつて、中興の教を大成されたと傳へられてゐる。

之らの事實によつて、吾々は、父母の死が入信出家の心を起さす、心理的、社會的の動機になつてゐることゝ、「出家して菩提を弔へよ」と云ふ遺言がその動機を實現せしめ、親の遺志によつて出

家したことが、感激を興へて大いに修行心を強めたこと、さうして亡き親への孝心と佛道修行の心が一つになつて大成せしめた事、云ひかへれば、佛道修行即孝行、孝行即佛道修行であつたことなどを看取することが出来る。

翻つて今日に於ける入信の動機について、飯沼龍遠氏の著「現代日本人の信仰」を見るに、「境遇の不良による發心の動機中、最も多數を占むるものは、父母の死に因するものにして、一一・四%を占め、更に病氣を加ふれば一四・七%の多數となる(九四頁)と。

かくの如くにして、私は亡き親を思ふ子の情は轉じて信仰心となることの多いのを見る。養はんと欲すれど親待たずと歎する孝心は、此の世の際から飛躍して、親の更に親、見えざる神を慕ひ求むる信仰心にまで向上することを知る。「忠臣は孝子の門より出づ」といふ如く、眞の宗教家も、孝子の門から出ることも少くなからう。この意味で將來の人道的宗教も孝心の精神化、普遍化、宗教化によつて、その絶えざる源泉とするのではなからうか。

神を親と信仰する宗教に於ては、特に神に對する信仰心の中には、孝心の要素が充分に働いて居る。神は大きな見えざる親であると同時に、その神への信仰心は、見えぬ親への大孝心である。

佛教中にも一切衆生を親と思つて孝心を持つて對するやうに説いてゐる經文もある。更に一切衆生のみならず、その大本である神そのものに對しても、親と信じて孝心を持つて信仰することは、

認められるであらう。眞宗の人々には、阿彌陀佛を親様と云ひ、キリスト教に於ては神を指して天なる父と呼んでゐる。

私は、孝心と信仰心との關係を見た後に、孝心を精神化し、普遍化し、宗教化した、中江藤樹の孝についての説明を大體述べて孝の本質と信ずる所を明かにしよう。

「世俗孝は親に仕ふる一事となして、淺近の道理なりと思ひ、孔子なげかはしくおぼしめして、萬世の旨豊を開かん爲めに、孝徳神妙不測廣大深遠にして、無始無終の神道を孝經に發明したまふ。

孝徳の感通を、手近くなづけ云へば、愛敬の二字にきはまれり」(翁回答有明堂文庫、五、六頁)と、孝を唯、親に事へる心とのみ解さず、孝心を廣大深遠のものと説いてゐる。要するに、愛敬の二字に約した。愛はねんごろに親しむ意、敬は上をうやまひ、下をかろしめ侮らざる義なりと。この親に對する愛敬の情は、「赤子孩提の時、始めて親を愛するに發出す、花の僅かに綻びんとするが如し、其の長するに及びては、心に親を尊ぶの敬發出す、花の情香を發するが如し」と。この愛敬の徳が親に事ふる道を孝と云ふのであると(全孝心法)。又この愛敬の孝心は人倫五常の本質であることを論じ(翁回答)、この寶を以て、神明につかうまつれば神明受納したまう」(翁回答三頁)と。わが心の孝徳明なれば、神明に通じ、四海に明なること(同十六頁)を教へてゐる。

孝徳は要するに、神明に感應する信仰の本質と同一であることを明かにしてゐる。そこで彼れの

信仰に於ては、神明は、自己の大きな親である。天地は神化の胞胎、萬物之父母であるとも云つてゐる(藤樹全集 卷六、四二頁)。又天神地祇は萬物の父母なれば……大父母の天神地祇の命を畏れうやまひ、其神道を欽崇して愛用するを、孝行となづく(翁回答 前掲、二二〇頁)と

これを見ると天地の大父母である神を畏ひ、その道をうけ行つて行く信仰の生活が即ち孝行であることになりはすまいか。

又「我が身は、父母の身を分ちて受け、父母の身は大虚の氣をわけて受けたるものなれば、本來わが身は、大虚神明の分身なるが故に、大虚神明の本體をあきらかにして、失はざるを以て、身を立つると云ふなり。大虚神明の本體を明めたる身を以つて、人倫にまじはり、萬事に應ずるを、道を行ふと云ふなり。かくの如く身を立て、道を行ふを、孝行の綱領とするなり」(翁回答 前掲、八頁)とも、同一のことを説いてゐる。

單に肉親を愛敬するのみを孝とはせぬ(同 一四頁)それ故彼は自から、大虚神明の理を悟り、心裏の天君にまみえ、身を立て、道を行ふと同時に、親にも、道を悟らしむる、やうにするのが孝の第一なり(同 二二頁)と云つてゐる。即ち大孝は親をして悟道安心せしむる事に歸着する。

肉親の父母を、愛敬するのみならず、天地の大父母と感應するに至つて孝心の極致に達するのである。

かくの如く、彼れにあつては、孝心、人倫、信仰心は同じく愛敬の心の種々の表はれであり、その發展であると見える。親を安穩にし、敬養するのみならず、自から神道を悟り、親に道を悟らせるのが、孝の第一、即ち大孝と云ふ。神明は親の親であるが故に、親に對する道と、親の親の神明に對する道とは同一の愛敬の孝心に基かねばならぬ。

神明を大父母と信する處から、「われも人も人間の形ある程の者は、皆兄弟である」(同六頁)。四海の人は悉皆連枝である(石脚堂中江藤樹全集五二四)と考へるやうになるのは自然である。而して四海の兄弟に對する道も、この愛敬の孝心を基にするやうに教へてゐるのである。

現代語に云ひかへて見れば、親に對する孝養奉仕は、見えざる親、神への宗教的信仰に至らなくてはならぬ。而して見えざる親、神への宗教信仰は人類同胞への相互奉仕の行となつて來なくてはならぬ。

中江藤樹の孝に對する思想、否信仰は、彼れの體験と、孝經とによつて養はれたものと思はれるが、孝心の本質を、純化し、靈化し、普遍化して、人倫及び信仰の根本とした點に於て、驚歎せざるを得ない。子の親に對する孝心の精神化、宗教化、及び人道化は既に藤樹によつて、明かに提唱されてゐる。藤樹の云ふをきけば、我々が子の親を思ふ情を、宗教心の源泉の一つと考へるのも不當のことゝは思へない。

不滅觀に關する一考察

原 田 敏 明

曾つて雜司ヶ谷の墓地を遣つた時分、考へさせられたことである。そこには草叢の中に、百を以て數へるほどの棒杖が立つてゐる所がある。朽ち果てたのもあるが、中には未だ生々しい白木に墨の文字も鮮かに、死んだ月日と、年頃や生地など、大體の見當が記されてある。之はいふまでもなく行路病者など、市役所や區役所の厄介になつた人達の墓標である。そこから程遠からぬところには市ヶ谷や巢鴨刑務所の墓地がある。こゝでも二寸角ほどの木標にすぎない。

浮浪人であれ、罪人であれ、生さんとする欲求から幾多の苦痛にも尙ほ生きながらへて、更に何時までも行きて行かうと努力して來たものが、唯だ小さい一本の墓標に、幾歲位の男とか女とか、如何にもたよりない文句で方づけられてゐるのを知つたら、それはとても堪えきれない苦痛であるに相違ない。やはり出來ることなら大きな石の丈夫さうなものを、切石にセメント固めで嚴めしく築き上げたところに、心安き氣持ちもあり、金文字入りに定紋打つたところに、何程かの満足が得られるのである。そして雜司ヶ谷の墓地には此の種の墓標も數多く見當り、その嚴しく書かれた肩

書なり、長々と記された傳記など、前のものとの對照は、吾々をして一層感じを深からしめるものがある。

さういふ墓場の建築を努める人も、その固さうな石が二百年を出でなくて多くは壞れて仕舞ふものであることを知つてゐるに相違ない。幸にも人並以上の偉物だとか、子孫が繁昌したとかで、更に建て更へ三度建て直されることがあつても、それ以上に及ぶものは極めて稀れであることを知らないでもあるまい。而も生前から墓場の心配まですることが、少しも不思議とされることもない。これ等のことを吾々はどうか考へて見たらよいのであらうか。

今之れを極めて古い原始人の信仰から調べて來ることは、此の考を進めて行く上に最も便宜が多いやうに思ふ。もとより未開野蠻人の間にも見る通り、原始人の考からすると、死といふ考そのものが餘程その趣を異にしてゐる。睡眠の状態と死んど區別されない永遠の眠りとも考へる。その場合の永遠といふのも吾々の考とは違つて、或は一定の期間以上は考へることも出來ずして忘れられることもあり、⁽¹⁾或は何時かの時になれば眠りから目醒めるのと同じく又生きたものとなるやうに考へる。睡眠中の夢や失神や假死の状態などからの聯想により靈魂の存在なども信じ、⁽²⁾現世と違つたあの世の生活をするかと考へる。あの世の生活の模様も神話や傳説に様々に談られてゐる通り、みな此の世の投影に外ならない。此の世のことを材料にした「理想的」組合せにすぎない。あの世を以

て地の極てと考へたり、山の上と考へたり、海のあなたと考へたり、又は天上と考へたり、その様々の他界表象は直ちにその民族の思想發展の段階をありのまゝに寫してゐる。⁽³⁾

道徳の發達や哲學的思考の進歩して來るに従つて、宗教思想も從來とは餘程變つて來、靈魂などの觀念も今までとは違つて來る。然しながら、たとへ極樂や天國を嘲笑する人は多いにしても、然らば死んだら何うなると云ふことになると、恰かも現今の物質主義が教へる通りに、無だと言切る人は多くはない。さう考へては居れないではなからうか。もとより中には文字通り、さう敢えて云ふ人もあらう。併し之は後になつて明にするやうに、吾々の茲で述べようとするところを否定するものではなく、却つて吾々にはさう主張する人の考方が、亦た一つの材料となつて來るのである。

かく人間が早い時代から靈魂の存在を認めて、自分の永存を意識したと同時に、靈魂の存在を認めない人にとつても、死は凡てを無にするものとは考へられない。死は自分の今までの凡ての社會關係を斷つもので、或る意味で自分の消滅であり、こゝに死に對する恐怖がある。この死に對する恐怖は從來の社會關係に代る新しい社會關係を見出さねば癒されない。死を怖れず往生を楽しむことも、こゝから生れるのである。

さてその社會關係若くは社會とは何であるか。茲に吾々は不滅觀に關する違つた見方の手懸を得ようとするのである。今吾々は一の社會といふものを考へる場合、多くの人々が集つて組織された

ものといふやうな考方をせず、先づ自分といふものが、夫々、自分自身を中心として組立てる自分以外との關係の範圍と考へたい。之は言葉を換へて云ふならば、自分の意識する一の世界である。もとより類を以て集まれば所謂「社會」を構成するが、その成員夫々の社會意識が全然一致することは殆んど望むことが出來ない。さう考へて來ると、自分と云ふのは一の個人であるかも知れない。併し周圍のものから切り離して純粹に一の個人としての自分と云ふものが存在するかと云ふに、それは全くあり得ないことである。又一の個人としての自分と云ふものを抜きにして、一の社會と云ふものが考へられるかと云ふに、それも亦あり得ないことである。之らに就ては一層精細なる説明を要することであるが、今はそれを避けねばなるまい。⁽⁴⁾

今の科學では、吾々の肉體は死といふ事實によつて亡びるとか、還元されるとか教へてくれる。併し、それは決してその自分が滅びるのではない。吾々は自分を中心にした社會若くは世界をしか見ることが出來ない。もとより、自分以外のものを中心にした世界を考へることは出來ても、それは自分そのものから類推して、各人に共通な關係を有するものを抽象したものにすぎない。⁽⁵⁾そしてその自分といふのは、必らずしも死によつて滅び行く肉體と一致するものではない。自分の手や足を切斷して行つて見ても、自分が減少するとも考へられないし、又その切斷された手足を自分そのものと考へる譯にも行かない。場合によつては却て肉體を以て自分を迷はす係累として考へること

がある。⁽⁶⁾それかと思へば、肉體は毀か、更に自分の服裝や地位や名前など、或は家族や共同社會や國家なども亦た之を自分そのもののやうに考へる場合がある。此の意味から云つても、現今の科學の教へ勝ちな意味での死後の生命のないといふことは、此所の吾々の問題と筋違のことになる。

茲に吾々の云はんとするところは、自分を中心とした社會から不可分離のものとして考へられる自分が、自分そのものを如何に考へ、それに對して加何なる要求を持つてゐるかである。自分の滅亡とは即ち自分の社會若くは世界の滅亡といふことであるから自分の意識現象しか、眞實のものとして認められない人間にとつては、それが虛無になるといふことは最も痛ましいものである。これに對する人間の欲求は、何とかして自分が、又自分の社會若くは世界が永續するやうに、滅びることなく、更に榮え、充ち満ちて行くやうにと努め、さうあるやうにと願ふ。そしてさうないといふことは到底堪へ切れないといふところから、遂にはさうあるものと信じて來る。願望は信仰にまで進まねば止まないのである。

かやうな願望を根據として最も普通に現はれたものは即ち靈魂といふ觀念である。人間の肉體は滅んでも靈魂の不滅によつて、自分の永存に對する欲求が滿され、あの世の社會は死によつて断たれる此の世の社會に置き換えられ、あの世の榮えは此の世の死に意義あらしめる。

どう考へてみても、吾々の生物として生活する肉體が死といふ事實によつて滅び行くことは先づ

否むことが出来ない。併し、これを原始人について見ると、矢張り肉體そのまゝも不滅と考へてゐる。これは彼等の埋葬の方法などから常に見られることであるが、エジプトのミイラはその好適例と云つてよい。⁽⁷⁾それが漸次發達したのになると、肉體そのまゝが不滅であるとは考へないで、その肉體と同じやうだが、更に微妙な形をして、あの世の生活へ入ると考へる。これらは畢竟、人間とか自分と云ふものを考へる場合、その肉體を以て直ちに人間そのもの、自分そのものと考へることが、最も普通であり、容易である所から來るもので、それらの人々に採つては、肉體そのものが人間とか自分とかの主なる條件となつてゐるからである。従つて人間又は自分といふ考が、變化した場合、又は進んだ考を持つてゐる人々には、その不滅に關する内容も異つて來ることは自然のことである。

かやうにして自分の肉體そのものが、死といふ事實によつて滅びても、自分そのものゝ滅亡を考へ得なかつたところから生れて來た靈魂といふ觀念は不滅觀の主なるものであつた。靈魂不滅の觀念は廣く信せられて來たものであるが、又文化の程度やその他の事情によつて種々な形式を採つて現はれてゐる。併し、之を要するに自分が全く滅びることは堪へられない所から、自分の社會若くは世界が、永久に而も榮えあり、満ちたるものと考へたい人間の欲求から生れたものである。

靈魂不滅の觀念は必然、極めて一般的の意味であの世の生活を豫想する。あの世の生活と云つて

も、發達の程度に從つて之を見ると、大體此の世に於ける自分の社會關係を、そのまゝあの世に移す程度から進んで、それよりも一層理想化された一の別な社會關係に入ると考へるやうになつて來るのである。例へばキリスト教的神祕主義者の多くは、キリストやマリヤやその他の使徒と同交歸一すると考へたり、又人格的な神と融合一致すると考へて、そこに特殊の自分の社會若くは世界を意識する。もし又この人格的の神の信仰がなくなつて來ると宇宙そのものと一の社會を形作つて來、人間はつまり、孤獨にて存在することは出來ないのである。⁽⁶⁹⁾

始めの場合をいふと、あの世には此の世のやうに、王者もあれば家來もをり、國家もあれば戦争もある。戰士は此の世のやうにあの世でももてはやされる。そして此の世での勇士はあの世でも勇士となる。此の世で褒められてゐたやうに、あの世でも褒められる。此の世の判斷はあの世の判斷と同じで、此の世の價はあの世でする。従つて十善の君ともなれば、三世相のやうな考も生れる。此の世もあの世をも各々の世界と考へれば、文字通りの「往生」といふ考も生れる。これらの考を基礎として生ずるものが即ち輪廻の思想である。

あの世の生活には此の世の道徳的批判が、密接に關係するので、多くは此の世の道徳的批判である。此の世で惡いことをしたもいや、神を信じなかつたものは、地獄へ墮ちるとか、永久に滅びて仕舞

ふとする。併し永久に苦しむことや永久に滅びるといふことは堪へ切れないことであつた。この心
 理から煉獄の設けもあれば、施餓鬼の功德によつて地獄より浮上る餘地もある。もとよりこゝには
 夫々社會的・道德的影響が大で、むしろその投影に外ならないのである。又一方永久に苦むとか、
 滅びて仕舞ふことが堪へ切れないことには、さういふ地獄などの運命を想定しておいても、誰れも
 自分がそこへ行くとは考へない。世間には随分と地獄に墮ちさうな人もあるやうだが、自分がそこ
 へ墮ちて行くとは思ひたくない、もし自分自から地獄に墮ちるとか、永久に滅びると考へるものが
 あるならば、それはむしろ常態ではなくて、後になつて一言したいと思ふが、自己の破綻を來した
 自暴自棄の考である。

更に發達した考方になると、此の世そのまゝの有様と異つた相應に理想化して來た世界を考へて
 來る。もとより極樂や天國も大いに理想化された點のあることはいふまでもなく、或る點では理想
 そのものといふことも出來、此の世で達せられないことが、あの世で滿されると考へるのである。
 かうなると此の世の生活とは餘程異つたもので、此の世のやうな階級や差別もなく、親子、君臣の
 やうな特殊の關係はなくなり、人間全體が一樣に同胞として考へられ、神の等しき子供として見ら
 れる。此の意味でも、唯だ同じく極樂とか、天國とか云つても、人によつて夫々非常に異つた内容
 を含んでゐることを忘れてはならない。

以上は大體靈魂不滅の信仰について述べたが、眼前に見せつけられる肉體の死滅にも拘らず、尙ほ永久に生き榮えんとする欲求は、肉體を離れて獨立に生存し得る靈魂の不滅といふ考で一應満足するのである。

併し靈魂不滅といふ觀念は必ずしも何人も凡べて考へるとは限らない。⁽⁹⁾且つ不滅の欲求は必ずしも之だけで満足されるものではない。たゞ靈魂の不滅はその主なるものであつて、之には少くとも靈魂の存在を肯定してかからねばならない。併し、靈魂の存在を知らなかつたもの、又は之を否定するやうな人も少なくない。⁽¹⁰⁾然らばこれら靈魂の存在を認めない人々は死後のこと、若くは後々のことに就て何ういふやうに考へてゐるか。或る人は肉體の死亡と同時に凡べての有機組織は分解されて仕舞ひ、自分一個の最後の終が來ると見る。これはさういふ考の人に必然生ずる歸結である。併し、吾々の茲に問題としたのは、それらの人々は肉體の死滅を以て自分の終りとすること、果して充分自分の満足を得るや否や。もし満足されないとしたら、肉體の生存以上の欲求も努力もなきや否や。

特殊な人の中には、或は満足されると主張する人もあらうし、或は更に欲求も努力もないと云ふ人もあらう。併しそれらの人々の立場は、吾々の茲にいふ所と事情を異にし、後になつて述べるやうに却て吾々の考を證明する一材料とさへなるものである。

従來普通に用ひられた意味での靈魂なり不滅なりを否定しても、その場合これに代る何物も果してないのであらうか。吾々の問題とするのは従來の多くの人々が、自分の永久の死滅を考へることが堪へられず、不滅を求め永遠に生き榮えんとする欲求から、靈魂の存在を肯定し、その不滅を意識してゐたやうに、靈魂の不滅を否定する人々でも、果して全然不滅といふ欲求を持たないか。もとより靈魂でなくとも、何らかの意味での不滅を求めないであらうか。或る人は細胞の遺傳を以て、自分の永生不滅を説き、又社會の記憶に残ることを以て不滅であるといふ。或る人は子孫の繁昌することに、自分の安きを得て、そこに不滅を意識する。かやうにして不滅といふ觀念には種々の形式があり、従つて従來、靈魂の不滅を肯定して來た人できへ、不滅の欲求を満たすためには、唯だ單に靈魂の不滅のみによつてではなかつたのではないか。

このやうな問題を出して、然らば何ういふ場合に、何によつて自分の不滅を意識するのであるかに就て、更に語を續けて行きたいと思ふ。

己に前にも一言觸れておいたやうに、人は各々自分といふものに就ては種々に考へてゐる。それは時代によつても違ふが、又同じ時代の内でも種々に異り得るものである。服裝や體裁などに注意するやうな人々は、それらを自分の内に取り入れて來、直指人心、自分を眞我に見ようとする人々は、宇宙の眞如を自分の内に取り入れて來る。そこに各々異つた自分の社會若くは世界を形作るのであ

る。之れを佛教の語を借りていふならば、法界そのものである。そして不滅といふのは、自分を中心として考へて見る社會又は世界に於て自分を——又はさう云ふ社會を——永遠に存在するもの、たより得るものとして求むる欲求の表現である。従つて不死不滅の觀念は、各人が自分と社會又は世界との關係——嚴密には自分についての觀念として云ひ表はしたいが、——の如何を吟味するのと相俟つて明かにさるべきものである。

今身體を以て自分だと考へることは、極めて普通であつて、ために古代人にあつては此の身體をして不滅にしようとする努力をなしたことは、前に掲げたミイラの例によつても明かであるが、之れは必ずしも古代人のみに限らない。土葬を好んで火葬に慊らない心理には、身體そのものを自分又は自分の一部分と見ることが、主なる働きをなしてゐる。そして肉體の滅亡といふ事實から之れと分離した靈魂の存在を肯定し、その靈魂が矢張り身體と同様の形態をなして永存すると考へるのも亦た之れと同様の心理から來るものである。

自分の名が亦た自分と同様に考へられることも、必らずしも原始人まで遡ばるを要しない。自分と自分の名とが相即不離の關係にあるだけ、名を後世に残さうとする努力が生ずる。此の點から云へば、記念として岩石や堂の柱に自分の名を刻んで來ることに、墓碑に名を麗々しく書き立てるのにも不滅の意識を見通すことは出來ない。之れと同様に、地位、名譽、財産等、凡べて自分の屬

性、又は所屬とされるものの永存に、自分そのもの、不滅を意識して行くのである。著作、功業等の永存に腐心するのは、即ち或る一種の我に對する不滅の欲求を現してゐるのではないか。

子孫又は家族も、之れを原始人の心理に徴すると全く一の財産として見られる。之れが後になつて漸次單なる財産とは分化して、自分と連続せるものと考へて來ると、益々茲に不滅の意識を強うして來、身を立て名を擧げ、父母を後世に表はすを以て孝の至徳とする。近來の科學者が、生理的説明によつて不滅觀を説く心理的根據に於いても、全く之れと同様である。

小にしては家族としての團體の永續に、自からの不滅を意識するが、之亦た、之れに限らない。少くとも、自分がその一成員となつてゐる團體に就ては、如何なる團體に於いてもどれだけの不滅を欲求する。自分のもの、又は自分と同様に考へられる團體が、繁榮し、永續するところに、不滅の要求がどれだけか充されるものである。之れに對する努力は則ち忠誠となつて表はれる。その最も主なるものは國家に於て見ることが出来る。國家の萬々歲なること、團體の萬世不易なるところに、民族として國民としての不滅觀があるのである。國家の永存、繁榮を求め、そこに自からの不滅を意識するに非ざれば、一命を棄て、國を護るといふ氣持ちになれるものでない。

此の外、或は人類のためとか、社會のためとか、又は學界のため、事業のため、主義、信仰のためなど、種々の方面に吾々を犠牲的献身的に没投せしめるものがあるが、多かれ少かれ、強かれ弱

かれ、之らに何程かの自分の不滅永存の要求の表はれてゐないものはない。而してその深さや強さは時と場合とにより又人各々異つてをる。或る人は靈魂の存在を肯定して、その不滅を意識するかも知れない。之を否定する人と云つても、身を立て名を擧げ、子孫の繁榮を後世に求めることに齷齪してゐる人である場合もあれば、盡忠報國の熱情に燃えて名譽や地位も更に求めない場合もある。冷靜そのものゝやうな自然科学者は、靈魂の存在を嘲笑ひながら、エネルギーや遺傳の法則を以て、永生不滅を物質的に説明しようとして、人間本來の生存欲に目も眩まされてゐると見ることも出来る。

上に列擧した身體、靈魂、名前、地位、家族、團體等の如きは、始めに云つた通り、自分を中心として描き出した自分の社會若くは世界を構成してゐる要素と見ることが出来る。それらの要素より成る社會若くは世界を外にしては自分そのものがあり得ない。或る人は、又或る場合には、唯だ五感に支配されてゐることもあれば、靈魂の世界、精神生活に自分を見出してゐることもある。家族、團體のためなら、身命をもものともせず、名を求め地位を獲得するためには如何なる方法手段さへも辭せないことがある。皆その人の精神に生きてゐる社會若くは世界の内容如何に基くもので、之に相應じて人各々の不滅觀もあるのである。

茲に今一度方向を更へてみると、以上列擧したやうなものを以て、自分でないもの、即ち非我と

見て行く方面もある。名前や地位や親子兄弟から自分の身體さへ、自分そのものでないと見て行くと、然らば自分とは何であるか。佛教の言葉や借りるならば、眞如しんじゆともいふべき眞我、之即ち自分そのものであるとする。ゼームス教授は之れを *Timeless* と云つてゐる。⁽¹¹⁾ かやうに自分を以て眞我そのものと考へる場合には、眞我そのもの、永遠なること、榮えあること、充ち満ちて行くこと、そこに不滅觀がある。

以上、自分、又は自分の社會若くは世界、又は眞我などと種々の點から見て、不滅の觀念が種々に現はれて來ることになるが、之を綜合して考へてみると、不滅の觀念には種々の形式様相があるが、それは如何なる人の場合にも、その人が自分そのものを如何に見たか、自己の生存欲を満足させるだけのものを、何に依つて求めて居るか、何を以て永遠に依頼し、安住し得るものとして居るかにある。之を要するに不滅の觀念は、人格の觀念を基礎とする。自分の人格の内容とされるもの、そのもの、永存し且つ榮え充ち満ちて行くところに自からの不滅を意識する。而してこれは又各人の見る價値の如何によるもので、各人夫々の存在の意味如何によるものである。尙ほこれら多くの残つた問題については更に別の機會を待つことにする。

註 一、ムーア教授は之に類するものを *Conditional immortality* とし、此の種の不滅觀は永遠ではないと云つてゐる (G. F.

Moore: *The History of Religions*, vol. I, Chapt. XX, p. 522) が、*同上* に云ふ永遠も亦條件的永遠と見るべきで、

不滅觀に關する一考察

九八

もし一方條件的不滅觀と見て單に之を永遠でないと思ふならば、二種の立脚點に立つ誤謬に陥つてゐるものと思ふ。

二、Spencer ; Principles of Sociology. vol. I. Pp. 143 ff. Tylor ; Primitive Culture, vol. I. pp. 434 ff. 445 ff. ミンサーやタイラーは、これらの事情を以て靈魂觀念發生の條件としてゐる。唯だ靈魂觀念の原始的形式に於ては、靈魂の内容が餘程違つてなり、その類型である人間そのものに對する觀念も大いに違つてゐるのである。此の點の注意が必要であると思ふ。

三、桑田芳藏博士の「靈魂觀念と祖先崇拜」には組織的に論ぜられゐる。

四、此の點に關しては Melver ; Community (1917) 殊にその第一章を参照されたし。マクタイバ氏は純粹に個人的なるものではなく、一面社會的で一面個人的であると思つてゐる。クーレー氏 (Cooley ; Human Nature and the Social Order, 1922 版 Pp. 26—37) は單なる個人さか、單なる社會さ、いふものは一の抽象に過ぎなく、實際のものは、個人的方面からも、社會的方面からも見られ得る人間生活あるのみ。従つて個人といひ、社會といつても、別物ではなく同一物を集合的に見るか、區分的に見るのにすぎないと思つてゐる。

五、西田博士の「善の研究」(P. 17—8)には、我々には唯だ意識現象のみあつて、物體現象といふのは各人に共通で不變的關係を有するものを抽象したものすぎないと思つてゐる。

六、キリスト教的禁欲主義に於ては、「肉體」を以て「精神」の敵と考へ、身體をして食に他かしむることは、惡覺を養ふのと同様に思ひ、食欲を壓へ減じて行くことが、精神化して行く方法であると思つてゐる。(Leuba, Psychology of the Religious Mysticism, 1925, P. 139)

七、ミイラの目的は靈魂不滅を確立するもので、エジプト人は肉體も一緒にして不滅を見たのである。(Perry, Origin of Magic and Religion, Pp. 33—33) もンよりエミフット人は文化の程度が高いから、靈魂と肉體との關係は大いに分化してゐる。(Churchward ; Origin and Evolution of Religion. P. 19.)

八、此の點に關しては Leuba (op. cit. P. 280) は詳細に論じてゐる。

九、G. I. Moore (History of Religion) は基督教に於ける輪廻思想を批評し、最初は靈魂の不滅を信じたが、途中之を廢した。もしさうせなかつたら、早く既に汎神論になつたであらうと云つてゐる。又原始人について見るならば、Perry (Origin of Magic and Religion) は、エジプト人とスマール人との死後の觀念を比較し、スマール人には靈魂不滅の考は全くなく、その望むところは長壽と幸福にすぎないと云つてゐる。併し、此の二の例は何れも普々の茲にいふ不滅の否定とはならない。又、Fraser (The Pagan in Immortality, I. P. 83) はトンガ人の間で貴族のみ不滅で、一般人は身體と共に死滅するとする實例を擧げて、不滅を否定するものが、既に野蠻未開の時代に於てすらあつたといつてゐるが、之は貴族を中心としたその時代、その社會に於ける價值判斷を考慮に入れないところから生じた考と云つてよゝ。

10、例へば最も原始的の人間に對つて考へて見ると、靈魂の存在を認める以前の段階にあるものもあるといはれてゐる。また現代科學の影響を受けた唯物論的思想の立場からは靈魂の存在は當然之を認めることが出来ない。

11、W. James: Principles of Psychology, vol. II, Chapt. X, pp. 391—407. セーニスは自我を分つて、物質的自我、社會的自我、精神的自我及び眞我としてゐる。併し、精神的自我と眞我との區別に至つては餘程明瞭を缺いてゐる。これ畢竟、精神的自我までは科學的立場から見たのに拘らず、眞我に至つては、セーニスその人の信念である。木村泰賢博士は「解説への道」に於て自我といふ觀念を面白く論ぜられてゐるが、之に就ては眞我といふ語を用ひてなられる。

フランスに於ける宗教研究に就いて (下)

赤松秀景

三 宗教研究の概観

前二項に互つて、フランスに於ける、宗教研究の變遷を大略外形から述べたのであつた。更に之を顧れば、如何にも歴史的批判に傾いた色彩が濃厚に見える。然し、此の點は、宗教を出來うる限り科學的に研究しやうとしての、自然の歸趣ではあるまいか。何となれば、文明を異にし、時を異にするに従つて、種々の宗教體系が存在する。乃で、之が研究に當つて、其の間に歴史的分界線を作り、言語學等の補助を以て、分科的に進む事にならう。之がオートゼテュードに現はれてゐる大體の組織であつたと思ふ。

續いて、研究の傾向に關して、少しでも内容に觸れる必要があり、寧ろ此の方が大切である。然し之は容易の事でない。唯こゝで、研究に現はれてゐる種々の傾向を一括して筆をおく。之が爲に、夫々の傾向を、一二の學者とその著書とを擧げて、示すに止める。

一、神學派。プロテスタンの間に、自由思想の著しかつたのは云ふまでもなく、自ら此の傾向か

ら出て、宗教研究に入つた事も當然であらう。フランス學院で、宗教史講座を受持つてゐたレヴィル父子が、之に屬する。共にプロテスタンの牧師であつた。而して、オートゼテュードで、アルベル・レヴィルは教義史を、ジャン・レヴィルは教會史を講じてゐる他方、前者は、フランス學院に、後者は、パリ・プロテスタン神學部(Faculté libre de Théologie Protestante)に、宗教史を擔任してゐたに見てもわかる。——アルベル・レヴィルは、實にかのティール(C. P. Tiele)の同僚であり、又友人であつた。——次にサブタイエがある。亦同神學部長であつた、其の「宗教哲學」で知れてゐる。第一回萬國宗教史學會では、『聖書批判と宗教學』を論じてゐる。神學部で彼の講義を聞いた者にマリイエが、暫くかうしておく。その『宗教』中に、社會學の見地にも十分注意を拂つてはゐる。又右の宗教史學會では、『フォルクロールと宗教學』を述べてゐる。

1. A. Réville : Prolegomènes de l'histoire des religions, 1881.
2. ” : Les religions des peuples non civilisés, 2 vol., 1883.
3. ” : Jésus de Nazareth, 1890.
4. J. Réville : La religion à Rome sous les Sévères, 1886.

5. ” : Les origines de l'Épiscopat, 1894.

フランスに於ける宗教研究に就いて

フランスに於ける宗教研究に就いて

1011

6. A. Sabatier : *Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire*, 1897.
7. *Actes du premier congrès international d'histoire des religions*, 2 parties en 4 fascicules, 1901—2.
8. F. Lietzenberger: *Encyclopédie des sciences religieuses*, 12 vol., 1876—1882.

右の中、(七)は、前掲の項目を含んでゐるから、こゝへ出したに過ぎない。(八)はサブバテ、エの前任神學部長リシタンス・バルテ (*Prélatie Lietzenberger*, 1832—1899) の監修に成るもので、書中前記諸學者の執筆も少くない。バルト (*Auguste Barth*, 1834—1916) の『*印度の宗教*』の項などもあるが、寧ろ、クリスト教が主であらう。第十二卷の後半と第十三卷は、補遺になつてゐる。又、マリイェの『*宗教*』は『*大百科辭典*』第二十八卷 (*Grande Encyclopédie*, 31 vol.) の項で、殊に未開人の宗教に觸れてゐるなど重要な點を見る。

二、歴史學派。ルナンはいふまでもない。次いではロアジ氏である。——氏は元教會内に在つた事は皆知る所。——共にクリスト教の源流を主としてゐる。トゥタン氏はギリシア、ロマを専らとする。考古學的研究の多いのは、レナック氏 (*Salomon Reinach*) である。現にパリ郊外サン・ジェルマンの博物館長の職にある。デュノー氏 (*Ernie Dussaud*) 亦之に入るであらう。又ヴァン・ゲネブ氏 (*Dr. van Gennep*) は、フォルクロールに力を入れてゐる。このマゲガスカールのタブー研究で知れてゐる、社會學的をも説くが、寧ろこの方であらうと思ふ。

1. E. Renan : *Etudes d'histoire religieuse*, 1857.
2. A. Leisy : *Leçon d'ouverture du cours d'histoire des religions au Collège de France*, 1909.
3. " : *A propos d'histoire des religions*, 1911.
4. " : *La religion*, 1917.
5. " : *La morale humaine*, 1923.
6. " : *Les mystères païens et le mystère chrétien*, 1919.
7. " : *Essai historique sur le sacrifice*, 1920.
8. J. Toutain : *Etudes de mythologie et d'histoire des religions antiques*, 1932.
9. S. Reinach : *Orpheus. Histoire générale des religions*, 1909.
10. " : *Cultes, mythes et religions*, 5 vol. (1—1905, II—1906, III—1908, IV—1912, V—1923)
11. R. Dussaud : *Introduction à l'histoire des religions*, 1914.
12. " : *Notes de mythologie syrienne*, 1905.
13. A. van Gennepe: *Tabou et totémisme à Madagascar*(Bibliothèque de l'École pratique des Hautes Etudes, t. XVII), 1904.

14. " : *Les rites de passage*, 1909.

ルニ於ける宗教研究ニ就て

15. " : *La formation des légendes*, 1910.
 16. " : *L'état actuel du problème totémique*, 1920.
 17. " : *Religions, moeurs et légendes*, 5 vol., 1908—14.
 18. Charles Guignebert : *L'Evolution des Dogmes*, 1909.
 19. " : *Le christianisme antique*, 1921.
 20. " : *Le christianisme médiéval et moderne*, 1921.
 21. E. Boutroux: *Science et religion dans la philosophie contemporaine*, 1908.
- ルナンの書は已に一二前出、コンに(一)のみを補ふ。ロアシ氏には聖書關係のものが頗る多数、之は皆略した。(五)は最近の著であり、いはゞ(四)の後篇になる。(一〇)及び(一七)は、何れも雜誌等に發表したものと集成であり、種々の問題を取扱つてゐ、參考に資する所がある。(一六)は之亦『宗教史雜誌』の諸篇を輯めて單行。終りの(一八)、(一九)、(二〇)は、一般的叙述があつて便利の書として序に掲げた。ギニユール氏はソルボンヌの大學教授である。(二一)は已に邦譯もあり、哲學家の著として之亦こゝに加へた。

三、心理學派。フランス現代の心理學は、勿論リボー (*Théodule Ribot*, 1839—1916) が祖であらう。而して、その宗教感情の研究は夙に知れてゐる。次にいふデュルケム及びモース氏共にその教

を承けたのである。現時では、ソルボンヌの教授ドラクロア氏(Henri Delacroix)を数へねばなるま
50

1. Th. Ribot : L'hérédité psychologique, 1873.
2. " : La psychologie des sentiments, 1896.
3. H. Delacroix : Etudes d'histoire et de psychologie du mysticisme(Les grands mystiques chrétiens),
1908.
4. " : La religion et la foi, 1922.
5. J. Snygod : La prière. Essai de psychologie religieuse, 1911.
6. G. Truc : La grâce. Essai de psychologie religieuse, 1918.
7. G. Dumas: Traité de psychologie, tome II, 1924. Chapt. III. D. La croyance (par H. Dela-
croix) Chapt. IV. B. Le sentiment social, le sentiment moral, le sentiment religieux (par G.
Belot).

リボールの書も数多い中、其の學位論文と、一二年前『哲學雜誌』で宗教感情の譯が出てゐた事を考
へて、之を出す。デュマ氏の「心理學汎論」は二卷二千餘頁の大冊で、各部門の専門家執筆を集成し
たもの。一般心理學の好參考書であるは勿論、同氏が社會學的方面に興味を有する點、亦注意すべ

フランスに於ける宗教研究に就いて

さものである。こゝには、同書中(第二卷)から二項を掲げた。

四、社會學派。デュルケム(Emile Durkheim, 1858—1917)の名と共に、最近殊に注意を惹いてゐる學派であるが、詳述する場合ではない。此の一派はデュルケムの後を追うて、種々の社會的科學に分れて活動してゐる。其の中、宗教關係では、モース氏が未開人の宗教に、ユベール氏が古代歐洲人の宗教に進んでゐる。支那古代の宗教でグラネ氏亦、此の流れを汲んでゐる。

1. E. Durkheim : *La division du travail social*, 1893.

2. ” : *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, 1912.

3. Hubert et Mauss : *Mélanges d'histoire des religions*, 1900.

(1) Hubert et mauss : *Essai sur la nature et la fonction sociale du sacrifice*(*Année sociologique*, tome II, 1899)

(2) M. Mauss : *L'origine des pouvoirs magiques dans les sociétés australiennes* (*Annuaire de l'École des Hautes Études*, 1914)

(3) H. Hubert: *Étude sommaire de la représentation du temps dans la religion et la magie*(*id.* 1905)

4. P. Fauconnet et M. Mauss : *Sociologie* (*Grande Encyclopédie*, tome XXX)

5. M. Granet : Fêtes et chansons anciennes de la Chine (Bib. de l'École, tome XXXIV), 1920.

6. E. Durkheim : Année Sociologique, 12 vol., 1898...1913.

(一)はデュルケムの學位論文として掲げた。(二)でその宗教研究の主著を示すに止めた。然し(六)がその主幹せる年報であり、中にその論文も少くない。且つ批評紹介の内、「宗教社會學」の項は、特にこの學派の立場を窺ふ爲にも重要なものである。十餘年來中絶してゐたが、最近モース氏等が、中心となり、目下續篇印刷中である。(三)は右にも記した様に兩氏の三論文を合冊出版したものに属する。(四)は『社會學』の名であるが、宗教に就いての敘述も少からず、之に加へた譯である。主としてモース氏の起稿にかゝる。

フランスの宗教研究を、其の傾向から分けて見れば、略上述の四學派としてよからうと思ふ。ここで逐次刊行の類を二三列擧して研究の書志を補ふ。尤もこれまでの記述中に擧げて來た、學校等の出版については、再出を避けるが、之等が重要な事は論を俟たない。

1. Henri Berr: L'Évolution de l'humanité.

ペール氏監修の叢書である。全首部(他に索引)で完成の豫定となつてゐる。(一)、歴史前、歴史初期、及び古代(二十六卷)、(二)、クリスト教源流期、及び中世期(二十五卷)、(三)、近世期(二十五卷)、(四)、現代(二十四卷)の四部分に分け、専門家が夫々分擔。目下、第一部の中十二冊出版。(一

770 九二〇年以來)。一々を擧げないが、少くとも、既刊中數部は、宗教の研究にも缺く事は出來ないと思ふ。

2. *Annales du Musée Grinnet*;

(A) *Bibliothèque d'études*,

(B) *Bibliothèque de vulgarisation*.

東洋殊に極東關係博物館の叢書で、不定期に出る。前者は、三十餘部、後者は五十部を越えてゐる。

3. *Revue de l'histoire des religions*, 1880——

之もギメ博物館の定期雜誌の名になつてゐる。毎年二卷に分れてゐる。數年來出版が遅延勝つて、漸く一九二四年前半(第八八卷)の始めが出たのみである。殊に、之がオートゼテヌードと關係の多い事は已に言つた。純宗教研究雜誌の隨一である。

4. *Revue d'histoire et littérature religieuses*, 8 années (I—V, 1910—1914; VI—VII, 1920—1922)

ロアジ氏の主幹誌であつたが、二年來廢刊。之にも同氏の研究批判等は勿論、其他で參考の要を認める。

更に直接間接に、宗教研究に關係を有する定期刊行物の數は頗る多い。神學は勿論、人類學、考

古學、土俗誌の名のものから、少し特殊となつては、デュイフ・セム族の研究、ギリシア、エジプトの研究などがある。之に地方のものを加へれば、際限のない程になる。唯最も知れてゐる哲學と心理學との雜誌は、屢々種々の批判や、研究に大切なものがあるから、其等の名を添へておくのも無意義ではなからう。

1. *Revue de métaphysique et de morale*, 31e année, (1924).

2. *Bulletin de la Société française de philosophie*, 24e année(1924).

3. *Revue philosophique de la France et de l'Etranger*, 49e année(1924).

4. *Journal de psychologie narrative et pathologique*, 21e année(1924).

種々の單行諸書も素より必要ながら、殊に雜誌上に注意すべき發表を見る事が多いので、特に掲げたのである。尙ほ、外國書中、宗教研究關係のもので、フランスに譯出されてゐるものも、なかく少くないが、之等は一切省略した。

771
到底、之を以て、よく盡くしたものは云へない。況や、所論所説に至つては、之に觸れなかつた譯である。又、一般の關係書籍としても、決して十分ではない。然し、大體の點だけは、述べ得た事と思ふ。一言にして、フランスでの、文化的方面の研究をいつて見れば、漸次、哲學的辯證か

ら科學論理に、總括的から分科的に、演繹から歸納へ、との方面を取つて進んで來、又進みつゝある様に思ふのである。若し、哲學的の語を以てすれば、Rationalisme であると共に、Positivisme なのではあるまいか。ベルグソン氏の名による小篇中の一節を借りて、かういつた變遷を見、之を約めていへば、『近世哲學の發達にフランスが貢獻した事は、頗る明かである。フランスは、偉大な新人であつた。勿論、他にも、天才の哲人が等しく現はれはした。然し、フランスの様に、獨創的な哲學的の創造が、間斷なく續いてゐる國は、何處にも見られない所である。他國では、或思想を更に發展せしめる事も出來た。又、或材料を以て、之を益系統的に組立てる事も出來た。更に、或方法を愈進展する事も出來た。けれども其の材料、其の思想、其の方法に至つては、屢々フランスに由來してゐるのである。』之は哲學に就いて言つたものではあるが、亦よく科學に對しても、言ひ得る事と思ふのである。(一九二四年十二月九日パリにて稿を終る)

*

*

*

*

*

前號より引續ぎ二回に亙り、フランスに於ける宗教研究の事情を聞くことを得たが、序に茲にオートゼチユードの昨年(一九二三年)に於ける講義題目、講師、その他の模様的一般を掲げることが無意味でないやうに思ふ。今、その年報(Annuaire de la Société de Philosophie)に據つてその一般を記すことにする。(編輯者記)

一 未開人の宗教

研究指導員 モーヌ氏 (M. Mauss)

月曜日——劇詩の形式に關する稍々詳細なる研究。オーストラリヤ土民の Corroboree は合唱と舞踊と所作とによつて行はれる一種の喜劇或は悲劇であつて、その結構と云ひ其の動機と云ひ常に宗教的である。オーストラリヤに於ては、かゝる審美的現象の宗教的性質は常に不可分離のものであるから宗教的儀式的美的性質によつて、吾々は其の儀式的効果の理由を幾分か理解することもできる。

火曜日——トロブリヤン (Trobriand) 島——Melanesie——の土人に關するマリノウスキー (Malinowski) 氏の研究を解説す。

宗教や法制や經濟に深い關係のある制度は、吾々が特にボトラツチ (Polynésie) アメリカ・インド人の間にある酋長推舉の饗宴 (と呼んだタイプ) のものである。この制度の根本概念は、富の循環が經濟關係に依るばかりでなく宗教的法的關係に依つて種族の各員の間に行はれる所に存する。商業 Kula (即ち Potlatch intertribal) は Kula intérieur (即ち國內商業) に接屬して、特殊の規則が設けられて居る。これらの種族に於ける贈與の概念と交換の概念との間に存する關係に就いては學生のメストル氏 (Mestre) の立派な研究がある。

この講義の梗概は近く社會學年報 (*L'Année sociologique*) 中に掲載される筈になつて居る。

二 「コロンブス」以前のアメリカの宗教

研究指導員　デオルデウレノー氏 (*Georges Laynaud*)

詩——多くのアメリカの言語に於ける母音が固定して居ないために生ずる種々の性質、散文の特長、次に詩歌に現はれた(多くは唱はれる)反覆の仕方や調和の取方などが研究の主眼とされて居る
劇——宗教的或は時として歴史的な傳説の芝居、宇宙開闢の神秘劇の研究。

Bolivia, Chili.——デアキット (*Diezites*) の問題とペルー文明の傳播に關する研究。

中部アメリカに於ける建築彫刻——主として古代藝術の比較研究。

マヤ (*Maya*) 文明史——紀元前數世紀、メキシコ灣沿岸にマヤ語系の民族が住んで居た。そして獨自の文明、文字や傳説や神話などが創造され近隣の土民に影響を與へたのであつた。ところがキリスト紀元より少し以前、マヤを始めキシエ (*Quiché*) カキケル (*Ch'oltiá*) ツオチル (*Tz'otzil*) などの諸民族は、この海岸地方から遷移を餘儀なくされ、各自の都城に割據することゝなつた。今日の遺蹟は即ち其の當時のものであつて、彼等の文明が可なり急速に發達して行つたことを語つて居る。然し今までの研究に依つては、マヤ文明の極致乃至は凋落に就いて正確に述べることができない。彼等がメキシコ灣岸を去る時までには果して幾年月を經たか。この講義は其の問題から始つて、民族

遷移後に於ける或る都城の研究を中心として曆の計算法を述べて居る。

チブチヤ曆法 (Calendrier Tchibcha) —— これは指導教授レノー氏が十五年以來常に研究を続け最近になつて漸く正確に決定することができたといふ興味ある講義である。

三 極東の宗教

研究指導員 グラネー氏 (Granet)

Yili に依る結婚の儀式。その研究の成果は二點から觀察され、居るが、要するに支那人の結婚に關する儀禮を全體に互つて考察したものである。

四 印度の宗教

研究指導員 シルヴァン・レヴィ氏 (Sylvain Lévi)

フツシエ氏 (A. Foncher)

マツソソウルセル氏 (P. Mason-Oursel)

此年度の講義の大部分は前年の講義の繼續で、即ち梵語の支那譯に於ける語彙の研究である。

五 エジプトの宗教

研究指導員 モレー氏 (Moret)

モレー氏がアメリカへ派遣されたので此年度の講義は漸く二月から始つた。講義の始めには各國

フランスに於ける宗教研究に就いて

の宗教研究に就いての概観があつて、後に本研究に入り、死後に於ける人間の運命に關する古代中世の宗教的見解を講述した。

六 アツシリヤ、バビロニヤの宗教

研究指導員 フォッセー氏(Fossey)

ライスナー(Raisner)の公表した聖歌の解説と Ura 神話に關する新研究。

七 イスラエル及び西部セム族の宗教

研究指導員 ロアジール氏(Loisly)

新指導員が學年末まで任命されなかつたので此の年(1933-34)の講義は中止されて居た。

八 タルムツドにラビーとに依るイスラム教

研究指導員 缺 勤 イスラエル・レヅイ氏(Teriel Lévy)

補講 モーリス・リベ氏(Maurice Libet)

十三世紀に於ける哲學と傳統との闘争。—— *misné-Tora* の作者マイモニッド(Maimonide)は *Guide des Égarés* に於て當時の哲學とタルムツドを調和しようとした。この試みに對しては非常に尊敬を拂つた人もあり、或は調和することによつて本來の面目を毀損したと云つて攻撃した人もあつた。

この講義の眼目はその邊の事情を明かにするにある。

雅歌に對するラビーの解釋。——聖歌の寫喻的解釋はユダヤ教に於ては傳統的事業で、タルムツド時代から中世期の神秘家に至るまで、聖歌解釋の變遷はユダヤ思想の骨髓である。この講義は極めて古いタルムツド時代の説明「國家的神秘說」——この説明に於ては神とイスラエルの信徒との神秘的結合が行はれると見て居る——から始めて居る。

九 アラビヤの宗教とイスラム教

研究指導員 クレマン・ユアール氏 (Clement Huart)

コーランの歴史的解释に關する研究の續きで、月曜日の講義は第三十五節以下第八章の研究。元來、コーラン聖典の解釋家が常に問題としたのは、權利者の列擧であつて、これに六種ある。即ちアラ、豫言者、兩親、孤兒、貧者、及び旅人である。また豫言者の血族系統に就いても解釋家の間に古來種々の意見がある。ハキム (Hakim) の子孫だとする人もあり Gora' chis の部族全體だとする人もあり、或は豫言者の後繼者たるカリフだと云ふ人もある。この講義は斯くして三十五節以下四十二、三、六十、六十六、七十、といふやうな特に重要な節の歴史的意義を點檢し、善惡の差別の生ずる日 (Le jour Foran) に就いて論じ、最後に多くの解釋に合れて居る道徳的要素を摘發して居る。財布は其中に含んで居る金によつて値打がある。肉體は精神によつてのみ價值がある。また精神は神の反映によつて始めて價值がある。豫言者の神は即ちそれであつた。

フランスに於ける宗教研究に就いて

十 ギリシヤ、ロマの宗教

研究指導員 トウーテン氏(J. Fontain)

木曜日——中部伊太利に於ける各地方の祝祭に就いて述べて居る。先づロマに最も近い即ち羅馬人の所謂 *Latium vetus* から研究を始め、アルペン山頂の *Jupiter Latiaris* の崇拜、その他 *Ostia*, *Laurantium-Lavinium*, *Aricia*, *Davillae* などの如き封建的祝祭を研究して居る。殊に全く地方的な崇拜の形式と神とを有する、例へば *Ostia* の *Volkanns* 或は *Lavinium* の *Juno Sospes* などに多大の注意を拂つて居る。

金曜日——トウーテン氏が既に前年度に於て開始したギリシヤの宗教に於ける天空や大氣の崇拜神化に就いての研究である。

十一 歐洲の原始宗教

研究指導員 ユーベル氏(H. Hubert)

木曜日——セルチック宗教の比較研究——前年の講義であつた司祭 (*Druids*) の研究は此年度の講義たるアジアの印度歐羅巴諸民族即ちインド人、イラニヤ人に於ける司祭職の比較研究及び南洋諸島、北アメリカに於けるそれらの比較研究に依つて完成せられる。此講義は司祭職制度の發達を概説して居るから其の意味に於ても興味が深い。

同日——アーサー物語中に於けるセルチック宗教の痕跡について。最近の諸研究を解説した後、宗教史やフォクロアに就いての概説があつた。

十二 キリスト教文學と教會史

研究指導員 ド・ファイ氏(E. de Faye)

モンソー氏(P. Monceaux)

ド・ファイ氏の講義は此年度に於てオリヂエヌ(Ori ne)の *De Principis* の第三卷の講讀。氏は此書を分析的に批評し、更にルユファンがオリヂエヌの原書を變化したことを詳細に述べ、その爲めに神學者の思想に非常な變動が生じたことを示した。氏は此書に依つてオリヂエヌの自由意志説と究竟原因説とを説明した。且つまた此説に對するブラトンやストアの哲學の影響を指摘した。第二の講義に於て氏は又第二世紀に於ける希臘の宗教哲學史を述べた。氏はエピクテート(Epict te)やブリユタルクやテイルのマキシム(Maxime de Tyr)やブリユヌのデイオン(Dion de Pruse)などの思想を分析し、其の起原と關係とを研究した。殊に氏は此宗教哲學とオリヂエヌのキリスト教思想との共通點を力説した。

モンソー氏は月曜日に *Salpice S v re* の最後の *Dialogue* を説明した。そして其の歴史的文學的意味を強調し、*Vie de Saint Martin*(サン・マルタンの生涯)のうちにある物語との關係を見ようと努

めた。水曜日にはブリタニヤのキリスト教碑文の研究。ロマ、ゴール及び其他の地方に於ける銘文との比較。

十三 ビザンチン時代のキリスト教とキリスト教考古學

研究指導員 ミイエ氏(G. Millet)

木曜日——肖像學の研究。

土曜日——ビザンチン時代の制度の研究、殊にミイエ教授は間接税の制度及び生産と交易とに關する規定を研究の主眼とした。途中で氏はルーマニヤとセルビヤへ派遣されたので、そのために研究が一時中絶した。

十四 宗義と教説の歴史

研究指導員 アルファンデリー氏(Alphandery)

シルンン氏(Gilson)

アルファンデリー氏は月曜日に、エラスムスよりフランソア・ペーコンに至る宗教學の研究。十六世紀の人文主義者の取つた宗教學の研究手法。宗教改革の反動。哲學的批評の進歩、譬喩主義の衰頹とともに十六世紀の學者は古代の神話や禮拜辭の歴史的比較研究をもつて研究の中心とした。

ブラ(Valla)やエラスム(Erasme)の學派は別として、此時代の一般學者は方法論には殆んど全く無

頓着であつた。また新大陸の發見によつて唆られた好奇心も科學的であつたと云ふよりか寧ろ感情的であつた。

金曜日には、中世羅馬に於ける占術の理論。この講義は先年度の講義にも屢々現はれた占術に關する數種の問題を考察した。従つて其の内容は嘗て一九一三年度に於て研究を始めた中世ラテン人の豫言術に關する研究と關聯して居る。

ジルソン氏は火曜日にアルベル・ル・グラン *Albert le Grand* の學說研究。この講義はもつと狹い意味の題目『トーマス説の出現と構成とを此アルベルの説によつて何故に理解し得るか』といふ問題として本年中の講義に當てられた。先づアルベル・ル・グランの遺著を出来るだけ完全に分類して、更に之に關する最近の著述を解説した。そして其の研究方法はアルベルの三大遺著 *Summa de Creaturis, le commentaire De Anima, Summa Theologica* を基として精神の本質に就いて述べ、彼の原文を比較分析するにあつた。その研究成果として先づ擧ぐべきは、今日まで一般に矛盾があるとされて居た多くの論點が、精神論に於て少しの矛盾も存しないことを發見した。アルベル・ル・グランは、精神を肉體の形式と定義するトーマス流の神學に反對して寧ろセント・オーガスチンの見解に接近して居る。この見方は更に精神と其の能力との關係にも及んで居る。そこでデルソン教授の結論は可なり人の意表に出るものがある。之を要すれば、トーマス主義の改革は一般に信じ

フランスに於ける宗教研究に就いて

一一〇

られて居る程アルベル・ル・グランの影響があるのでなく、トーマス其の人の思想に深く根ざして居るのである。水曜日にはドウス・スコトゥス(Duns Scotus)の哲學の研究。スコトゥスの哲學に於て此講義に關係して居るのは以下の三點である。即ち理信の關係、神の存在の證明、及び認識論である。研究のテキストは *Opus oxoniense* に限られ、其の分析の主眼點は體系の均衡を條件づけて居る所の思想系統の闡明にあつた。殊にスコトゥスの認識論が發展して神の存在の證明となつて行く經路を明かにした。十三四世紀の頃にはアリストテレスの哲學は通俗な言語になり世間一般に用ひるやうになつた。勿論通俗な學說となつた譯ではなく、アリストテレスの説として述べて居る言葉が全くアリストテレスの思想を意味して居ないやうになつてしまつた。スコトゥスはアウグスティヌスの教説に深く影響されて、彼がフランシスカン派の教説と離れたやうな場合でもアウグスティヌスの精神だけは固く保持して居た。

十五 教會法史

研究指導員 ジェネスタル氏(R. Goussier)

一、教會法に於ける結婚。この講義題目に於てジェネスタル教授は主として中世期に至るまでの婚風俗史を研究した。

二、巴里裁判所の身分登記簿の説明。この題目に於ては訴訟手續に關するテキストが詳しく説明

された。

十六 道德思想史

研究指導員 アルベール・ネイニ氏(Albert Bayet)

一、ゴール人の道德。之に關するテキストは甚だ稀であるとともに甚だ疑はしいものしか遺つて居ないので、ゴローア文明を充分に窺知することは困難である。研究の成果を見ると概して次の如くである。道德的事實、即ち善と惡との區別を含んで居るところの事實は、既にゴールに於ては、トールテムの事實や宗教の事實と判然區別されて居た。次に最近の歴史家がゴール人の道德に就いて言つて居ることは凡て架空の觀念であつて、事實的研究からは許されないことである。例へば、歴史家はゴール人が同類を屢々犠牲にしたと言つて居るが、信じられない事柄である。ドルイッド(Druïde)が罪人のみを犠牲とすべきやう努力したことは恐らく確實な事實だつたであらう。けれどゴール人が人肉嗜食を道德的に認めて居たとは全く信じられない。また同様に彼等が殘忍な性情によつて戰爭を好み、饗宴や酒辯を道德的に何とも考へて居なかつたとは思はれない。

二、社會團體に於ける道德を説明する特殊の社會的事實、即ち法制、文藝、風俗、習慣等の研究及びその方法論。

地くにつ
祇かみ

別 所 梅 之 助

勝たなければと、人は争ふ。そして勝つた後に願れば、こちらの無理もわかる。それで何やら濟まないやうな情が浮ぶ。そしてそのかみの勢ひとは似もつかぬやうな現象も生ずる。

西暦紀元前七百年代、アツシリヤ人がイスラエル人の住んでをるサマリヤに亂れ入つた。イスラエル人もよく防いだが、サマリヤは圍をかうむる事三年の後、つひに落城した。

戦勝者の方では、イスラエル人の手ごはいのを知つてゐた。それで勢ひをそぐ爲に、二萬七千二百九十人のイスラエル人を、遠くメソポタミヤの所々に移した。そしてバビロン、クタなどの人々が移り來つて、イスラエル人の故郷に住んだ。移されたのも、残つたのも、戦敗國の民は、つらかつた事であらう。昔の戦勝者は、今の人のなしえぬ事をしたものである。しかも蝦夷のつよかつた頃、わが朝廷は我に降つた夷族を、關東はいふに及ばず、とほく内地の處々に移した。この雑居は少くとも一時は迷惑であつたとおぼしく、甲斐などから苦情が出たりした。かうして蝦夷が大和民族に混じた歴史は、またイスラエルの史であつた。

戦勝の威をおびたバビロンなどからの移住者らは、故郷の神に仕へて、新しき地の神エホバをかへりみなかつた。エホバ之を怒り、獅子をおくりて、新來の民をなやました。新來の民は之を神のたゞりなりとし、この地の神に仕ふるすべを知らずして禍ひにかゝると、アツシリヤの王に訴へた。それで王は、イスラエル人の祭司をベテルに遣はし、「その地の神の道」を教へた。それで新來の人々は、新地の神にも仕へ、また故郷の神をもまつた（列王紀下十七章）。かくして獅子の害もなくなつたといふのであらう。こゝには猛獸を神、もしくは神のつかはすものとする想と、「地祇」といふ想とが存する。猛獸はおそろしければ、神怪である。一種族一定の地を占むれば、その種族の仕ふる神、その地にては尊い。さらに之を祀るものは、その地にもとより住む民ならざる可らずとするのである。

インドの中央部にバイガ人といふがあつて、他人の近づきえぬ山地に據る。バイガ人はわがアイヌのやうに、ヤマトリカゾトの類よりとりたる毒を、鏃につけて、虎などの猛獸を狩る。虎の人を襲うて之を殺すことあれば、バイガ人の術者は、その人の殺されたる地にゆき、死者の靈に、禽など食物をそなへる。この祭をとり行ふには、血にをみたる土をとり、之をまるく捏る。それが死者の形代かたしろといふのであらう。術者は四つ這になり、虎の身振をなして、こねたる土塊を口にくはへる。そのとき一行の者、鞭をとりて、虎となりをるものゝ背をうつ。打たるれば、口より土塊を放つ。

これ虎害を免かるといふのであらう。

支那や、朝鮮で、虎の害ある地にてする祭祀は、之にやゝ似てゐると、私は記憶する。支那人は時に虎を大王と呼び、朝鮮人は之を山神といふ。

イスラエル人が獅子を拂うた祭祀は、何ともしるしてない。獅子にして人を襲ふものは、老いて巨獣などを斃せぬより餓に迫るからだとかいへど、さる危害を、地の神、祟をなすと思つたのも、古人としては尤もである。

東インド群島の中央セレベスの土人も、一地には地の精あり、その地にすむ人のみ、その地の精をなだめられると思つてをる。アフリカのモーシー人なども、さう信ずるときく。斯る念が、やゝ文化の高くなつた人々の間にも動いて、征服せられた民族が、神に仕ふる者として、征服者の間に用ゐられたりする。

経津主の神と武甕槌の神とによりて示された武力は、大國主の神のうち建てた出雲の朝廷をして國を天孫に奉らせた。しかも大和の朝廷は、災害にあはれることに、大國主の神の事を想ひ起された。中について著しいのは、崇神帝の御代における意富多々泥古に關する物語である。記によればこの「御世に疫病多さばに起り、人民死おほくたがせ盡つくきなむとす。こゝに天皇愁なげひたまひて、神牀にましまする夜、大物主大神、御夢に顯れてのりたまはく、こはあが御心ぞ、かれ意富多々泥古をもて、あがみ

まへを祭らしめたまはゞ、神の氣起らず、國たひらぎなむと。それで使を四方にはせて、大物主の神の末なる意富多々泥古を求め、之を神主として、大三輪の大神をいつきまつり、また伊迦賀色許男の命に天神地祇の社をさだめしめなご、神々をおつる事なく祭りたれば、疫やみたりとある。

大物主の神といひ、大三輪の神といひ、いづれも大國主の神と同じと、まづ思はれてゐる。神を祭るには、その神の子孫たることを要する。これイスラエルの神をまつるに、イスラエル人を要すると齊しい。かく天孫も地祇をお祭りなさざるを得なかつた。大國主の神をいつきまつる神社は、諸國に多い。大和朝廷の根據地たる大和にも（或は大和なればか）、そのお社は、延喜式にのれるものみにて、三社ある。大和は出雲を威壓してのみ勝てたのではない。抑へられたるものは、またはねかへる。兩者相むつびて、日本人民は伸びていつた。これは後の蝦夷についても、さうであつた。蝦夷をおさへてのみゐた間は、庚申の年が恐ろしかつた。

新なる地に到れば、その神をまつる。これは我が國の古への高僧たちの心がけてあつた。佛の御法といふ幽玄な哲理を奉じてをる人すら、さうであつた。地にはそこを治むる神ありとは、深く根ざしてゐた想であつたらしい。その例の一つを次にあげる。

比叡山についての物語を、そのまゝに受くれば、むかし人の壽の二萬年も續いたころ、御佛が都率天から海を見られたら、海波の中から梵音がきこえた。それを尋ねてゆかれたら、海の中に蘆が

あつた。その蘆が島になつた。これ即ち叡の権現聖跡の地である。その後、人の壽のはや百歲にちままれるころ、御佛がまた日本に來られた。そして近江の志賀の漁翁にむかつて、こゝに佛法を弘めたいといはれた。翁は自分は、人の壽の六千年も長かつた時から、この地をしめてゐるが、こゝには何らの佛縁がないといふ。さるをりしも叡の権現あらはれて、自分は人の壽二萬年の時より、こゝの地主である。自分がこゝを献するゆゑ、速に佛法をお弘めなされと、御佛にいつた。叡山はさういふ佛縁のふかい地として、鎮護國家の道場となつたといふのであらう。即ち叡山をして佛地たらしむるには、「地主」に迎へられて、そのゆずりを受けねばならぬのである。この地主の想はもとより叡山にかぎらぬ。そして今も全くは失せまい。この物語は、叡山より貝殻の出たとかいふ事にもなむ。即ち後世ならば、地質學なり、考古學なりの學徒の問題となるべきのを、古人はつよき主觀をもて彩つたのである。

敗れて恐るゝのみか、勝ちてもおそれる。私はかつて、それは政治の上、權力の世界での事かと思つてゐた。しかるに同じ事が思想界にも行はれてゐるのを知つて、一時は寂しい心地もした。人は早く優劣の境を越したいものである。

新刊紹介並批評

Science and Religion.

by J. Arthur Thomson,

London, 1925.

姉崎 正治

科學と宗教とは衝突すべきや否や。若くは調和し又は兩立するとすれば、どういふ工合の關係又は分界が立つか。此等の問題は十九世紀以來種々の變遷を経て來たが、所謂 Fundamentalism (キリスト教の「大本派」とでも云はう)の反動で、更に新に問題となつた觀がある。而してそれに先つては所謂科學を矛にして宗教を否定する流れも強く現れてゐたので、兩極端の激發は、恰も社會思想で、共產主義の一端に對して、反動傾向の強い流の出でゐるのと相似通つたものがある。此の二方面に於ける兩端の激發は互に聯絡のある現象で、二十世紀思想史

の興味ある部分になるべき事實であるが、其の兩方共に又中正派とも稱すべき第三の流がある事も、亦注意すべき事實であつて、中正派の立場は、兩極端の各々にどれだけかづゝの眞理のあるを認めるが、同時に極端思想の誤謬を指摘し、人生宇宙に對してもつと廣い見解を立て、科學と宗教と各々その位置を得しめ、各々その立場に立つて相犯さないのみならず、互に相補はしめ様とする。中正は調和であるが妥協讓歩でなく、自治共同の相互尊重である。

此の如き意味での科學宗教調和觀は、宗教家又は神學者の間にもあるが(例へば「自然主義と宗教」に於けるルドルフ・オート)、科學者、特に生物學者の中に多い。聖書と進化論と衝突するや否やといふ問題を惹起したが、ダーウキンであると共に、調和の任に當らうとしたのはロマンニヒやワレスなど生物學者であつて、こゝに紹介する書の著者タムソン教授は、その傾向の最も進歩した代表者で、又専門の上では大手振つ

ての生物學者である。生物進化に於ける方法の一面を捕へて、それで人生全體を論斷して、道徳をも宗教をもなで切りにせうとする如き一派の生物學者と選を異にし、その著者の中でも、*The System of Animate Nature* の如き、生物の生活を周到に觀察して、人間の心といふ問題まで進み、そこに生物學研究から百尺竿頭一步を進めるべき廣い分野を開展してゐる。その他 *Darwinism and Human Life* や *What is Man?* などの著書皆同傾向を表してゐるが、「科學と宗教」は、一般に科學の職務性質から、現在科學の示しつゝある世界の真相如何といふ點を中心にし、それと宗教との關係を明にせうとしたもので、其の全體の趣意を抽象的に總括すると次の如くなる。

科學の本務は事象についての經驗的記述であり、宗教は人生宇宙の超絶的解釋を掌る。經驗的記述は根本説明でなく、物理的科學では、原因とか本體を説明するのではなく、關係を記述す

るにあり、生物から心理になつて來ると、それに「どうして」といふ問題が加はつて、事象の經驗的意義を求める。(虫がとぶ、それはどうして、又何の爲にといふ様に)。それに生物又は人生の歴史的方面が加はれば、「どこから來た」といふ來歴が加はる。然し何れにしても亦究竟原因を求めるのではなく、物理學では電子が今の處最極になつてゐるが、電子が何の爲に出來た等といふ事は科學としての物理學の問題でない。生物學に於ける「生命」、心理學に於ける「心」皆同様であつて、科學の研究は各々その科に於て最極の *irreducible* 此以上還元出來ない或物をそのまゝ、「與へられたもの」として受取つて、その範圍内でそれ等の關係や變化や發生を經驗的に研究するにある。それ故に、科學の職分と目的は、算數の分數として云はば、その研究する事象の最小通有分母を求めるにある。之に對して、宗教の求める超絶的解釋は最大通有分子を求めるにあつて、人生宇宙に通ずる最高の意義

を捕へるにある。科學でわからぬ事は宗教に譲るといふのでなく、今の科學でわからぬ事も、今後益々科學的に究明し得るのを容し、又大に之を歓迎しつつ、而かも目指す目的が事象の關係記述、發生説明だけでなく、抑も此等の關係や變化のある意義は何だ、何を元とし何を前途とするかといふ遍通且つ總括の意義を與へるのが宗教である。

此が此の問題全般に互る著者の解釋であるが、然らば、科學と宗教とは全く範圍と職分を異にして、相關せずかといふと、そうでない。

著者は、それから、今の科學が示してくれる「見えぬ世界」を畫き、微の微から大の大に及び、物理の世界から生物の世界に及び、進むでは又心の現象の轉變出沒と人格といふ意識の問題に及び、今の科學の結果を通覽し總括してゐる。著者が、別に編纂して現代科學の結果を示してゐる Outline of Science (日本譯もある)にある事柄の總括を、而かも著者の精神で達觀し、流暢

に述べて、四章で大體に互つた手ぎはは著者得意の壇場といふべきである。但しそれは科學の結果を示すといふ目的でなく、それ等の結果が、宗教的世界觀と衝突するか、又は反對に却てそれに寄與し、宗教の方向に向ふべき指鍼(此頃流行の風に云へば「宗教への道」)にならないかといふのが、眼目であつて、著者の意見は後者にある。

即ち物理から生物に互つて、科學の示す所は、萬有の中に現れる力、秩序、聯關等で、特に生物に現れる複雑、有效、順應等は、總て世界が單に盲動でなく、又寄合組立でなく、それ自身の生命、自發成長の生命あるを示すのであるから、觀念を其の方向に進めて行けば、宗教に反對どころか、寧ろそれを支持し又は要求するに至る。勿論、之に對して、天然の無慈悲とか、生物生活の悲惨とか、運命の不測とかいふ點も、之に伴ふが、それ等は局部的に見て出てくる觀察であつて、大觀すれば大宇宙の大秩序といふ

事が科學の結果であり、此が宗教を助ける。要するに著者の指示する所は、キリスト教の有神観にあるが、その神観に於て神靈の人格性とか、惡の存在とかいふ事には深入りしてゐない。此點は先に述べたオトの「自然主義と宗教」が大に論じてゐる所で、タムソンの考も、詮する所、同傾向である。即ち結着する所、神靈を人格的（又は擬人的）に見て、目的観で萬事を觀察するに向ひ、その目的観はどうしても豫定目的観になりそうに見える。

著者が示す所の宇宙の秩序といふ觀念は、佛教の法又は法界に似通ふが、キリスト教（特に舊約書）の神観と此の秩序観と果して懸隔はないか、法といふ觀念に於ては、キリスト教と佛教と、どちらが科學觀念と契合し易いか。此等の問題は、著者の觸れざる所である。此書を見て感服する所は科學の職分と結果とに關し、又人生全體の問題と宗教とに關して著者の中正且明快の意見にあるが、その缺點はやはりキリス

ト教の型に捕はれてゐる宗教傾向にある。

* * * * *

The God of the Early Christians.

by Arthur Cushman McGiffert,
New York, 1924.

菅 四 吉

本書は Origenes や Tertullian あたり迄の初期キリスト教に於ける神觀の發展を辿つたものであつて、彼が提出する新しい見方は我々を啓發する處が多い故に私は此處で極く簡単に其の内容を紹介して見よう。

此書の内容は四つに分たれてゐる。

1. The God of Jesus and of Paul
2. The god of the Primitive gentile Christians.
3. The god of the Theologians
4. Creation, Providence, and Judgment.

第一章に於て彼は、ハーバードの G. H. Moore などが、しきりと主張する見方に賛同して、イエスの思想、此處では特にイエスの神觀が當時のユダヤ教——ラバイのユダヤ教より一步も出てゐない事を認め、彼の著書 *The Apostolic Age* の第一章に於けるイエスの教に就ての彼の見解が誤解であつた事を告白して居る。彼は云ふ父なる神、罪を赦す神、善なる慈愛の神、内在の神は今迄一般に信せられ又高調された如くにイエスが新しく説いたと云ふは誤りである。而して普通、イエスの福音は罪の赦しの福音と呼ばれたが、*Synoptic gospels* は罪の赦しに就て語る處は驚く可くも少い、又、特に注意すべき事は *Synoptic gospels* に於ては、直接に神の愛なる言葉はイエスによつて一度も語られてゐない。勿論、此の事は、イエスが間接にも、神の愛に就て説かなかつたと云ふ事を意味しないが、舊約やラバイの文書に於て神の愛が屢々述べられてゐるのと對照すれば、極めて興味ある事

柄である。かくて *Misgiffert* は、イエスの説教の高調點が正義 (*Righteousness*) と審判 (*Judgment*) との上にあつたのであつて、又、此の事は誘れる者、偽善者、慈悲心なき者、悪心あるもの、心の清からざる者、悔改めざる者に對するイエスの峻嚴なる態度——*Synoptic gospels* を通じて視はれた——と一致すると云つてゐる。是に對してイエスが當時のユダヤ教の重要な思想より異つたとも云ふ可き點は、神聖 (*Holiness*) の觀念である。我々の知り得る限りに於てはイエスは一度も神は聖なりと云つてゐない。然し神聖なる觀念を暗示したかと思はれる句は、數個見出される故に、神聖觀念はイエスの思想の中に全然とは云へないが、殆ど先づ無いと云て差支へない。而して *Misgiffert* は此の事が、其の當時のユダヤ人をしてイエスが宗教上異つた態度をとつたと思はせるに到つたのであらうと述べてゐる。

要するにイエスの神觀は全然ユダヤ的であつ

て Synoptic gospels より我々が判断し得る限りに於ては、イエスは當時のユダヤ人の思想より一步も出てゐなかつた。

イエスに續いた彼の直弟子等も亦、敬虔なるユダヤ人であつて、假令、イエスをメシヤと信じはしたが、彼等の神觀は毫も變せられずして、ユダヤの唯一神觀は其の儘、前提として殘つて居た。従つて又ユダヤ人たりし此等の直弟子等はイエスを神化したとは考へられない。

パウロが現はれると共に、此等のユダヤの直弟子等を越えて、キリスト教の思想は重大なる一步を踏み出した。パウロは云ふ迄もなく彼の神觀に於てはイエス及び當時のユダヤ人一般と一致してユダヤの唯一神觀を固持した。唯だパウロはイエスとは異つて、神の愛と神聖とを殊更に高調したまでである。——勿論、パウロも神は聖なりとは云はないが、聖靈に就て大に述べてゐる——。然しパウロの重要な歴史的價値は、神の範疇をキリストに迄延長したと云ふ

事であつた。即ちキリストを神化したと云ふ事であつた。勿論、パウロは何處迄もキリストと父なる神とを區別したのであつて、彼はキリストが神の本性を有する故に、キリストと一つとなる者は神と一つとなり肉の世界より靈の世界にうつされ、救済されると説いた。かくてはパウロにとつては、神は單に一の人格的存在であるばかりでなく、又多くの人間によつて分有され得る靈的實體であり従つて父と子とは同一の神性を持つてゐる二つの存在であり得たのである。然しパウロが、神がキリスト者の中に在り又、キリスト者が神の中に在ると云ふ彼獨特の *hypostatic union* を説く際には、神よりも、むしろキリスト、更に又、聖靈が前面に現はれる。是はパウロの思想に於ては神の觀念よりも救済の觀念が根本的であつた事を示すのであり、且又、此の一の靈的實體としての神なるパウロに於て新しい觀念も、勿論間接にはストイツクや其の他の影響によつたであらうが、其の根源は、むしろ

パウロ自身の救済の體驗の結果である。

斯く見來れば、パウロに於ては二つの獨立した不調和な神の觀念が並立してゐる。一は救済の宗教としてのキリスト教に於ける彼の體驗と密接に關係した神祕的靈的神の觀念であり、他は、ユダヤ教の傳承的の神の觀念としての唯一神教的思想である。嚴密な意味での神學者でなかつたパウロは、此の二つを調和しようとはしなかつた。尙ほ又、パウロは神に就ての二重の觀念を有したのみならず、キリストに就ても二重の觀念を有した。靈的實體としての神と人格としての神とを分離して二つの存在を考へなかつた様に、神の靈としてのキリストと、人としてのキリストとを分離しえなかつた。かくてキリストは人にして神であつた。

パウロ以後の思想は、而して特に第四福音書とヨハネ第一書は、此のパウロの思想を繼承し且つ次第にキリストを神と認める方向に發展したが、パウロに於て現はれたあの矛盾は其の儘

殘された。

以上述べた處より見れば、興味を中心は、イエス、パウロ及び原始キリスト信者達が奉じた唯一神觀が如何にしてキリストを神として認めさせうるかと言ふ事であるが、是と正反對の方向をとつたのが第二章で説かれてゐる原始異邦人キリスト教の神觀である。

原始キリスト信者の中にはユダヤ人もあり又異邦人もあつた。而してユダヤ人や、ユダヤ教の影響のもとに宗教思想を形造つた人々はイエスを信する前に既に唯一神觀を持つてゐた。然し純粹の異邦人はさうではなかつた。彼等の信仰はユダヤの神を以つて始つたのでなくして、主イエスを以つて始つた。而して初期キリスト教文書に現はれた主(Turios)なる言葉は *Diosket* が既に明にした如く神的存在を意味した。即ち異邦人は殆ど總てキリストと、キリストによる救済とを信する事によつて改宗した。勿論ユダヤの唯一神觀に引きつけられてキリスト信者と

なつた哲學者もあつたではあらうが、夫れは極く少數であつた。キリスト教がロマの世界を征服したのは、かゝる神學的興味によつてではなかつた。而して唯一神觀は異邦人キリスト教が始めより處有したものでなくして、長い間の努力によつて後に到達した處のものである。抑當時の神祕宗教は、總て一の救済神 (*saviour god*) を奉じたが、此の救済神は宇宙の創造主、支配主なる最高神ではなかつた。又、一の救済神に仕へると云ふ事は必ずしも他の神、他の宗教の存在を否定しなかつた。而して此の事情は又多くの初期の異邦人キリスト信者の事情であつた。彼等は救済主イエスに仕へ、彼と交る事によつて彼等の宗教生活を満足せしめ、それ以外に、他の神の存在を否定し或は又イエス以外の神を己が神として受ける必要を認めなかつた。即ち異邦人キリスト信者等には神はキリストイエスのみであつて、宇宙の創造主、支配主なるユダヤの神は何をも意味しなかつた。

かくて、從來歴史家が最高神の禮拜にキリストの禮拜を附加した事情を如何に説明すべきかを問題としたに反して *Méghert* は、キリストの禮拜に神の禮拜が如何にして附加されたかを説明せねばならぬと述べてゐる。

第三章は之に答へた。 *Méghert* に従へば、キリストの禮拜に神の禮拜を附加したのは主として *Prophets, apologist, theologians* であつた。一般のキリスト信者は救済神キリストを以つて満足したが、此の新しい宗教が若し全世界に擴り其の價値を發揮せむ爲めには、夫れは更に大きい基礎と背景とを必要とした。換言すれば救済の教義は宇宙論、本體論の一部となり、キリストは宇宙の背後に横はる神的力量と關係せしめられねばならなかつた。然らざればキリスト教はユダヤ教や其の他の神祕宗教に對して優越を主張しなかつた。既にパウロは、全宇宙の神としてのユダヤの神とキリストとを結び付ける事によつて、キリスト教により大きい基礎と

背景とを與へたが、パウロの此の仕方は、ユダヤ教の影響を受けユダヤの神を信じなかつた異邦人には無用であつた。然らば、夫れは如何なる仕方であらざる可きであるか。其の一つの方法は *Motivism* であつて、夫れは最高神を認め、之をキリストと同一視した。第二の方法は *Gnosticism* であつて、夫れは、キリストを神的分出、又は *aeons* の一つとし、其の結果多神教となつた。然し當時の哲學思想によつて孕まれた正統派神學者等は、前者の如く宇宙の創造主、支配主としての最高神と、此世にて生れ、苦しみ又死した人としてのイエスを同一視する事は不可能であつたと共に又、後者の如くキリストに卓越した地位を與へずして *aeons* の一つとし多神教に陥り、而も亦キリストの歴史的存在の事實を拒否する事も不可能であつた。かくて彼等は、キリストの神性を認めつゝもキリストと最高神とを同一視しないで、而もキリストを神の代理、神の *mesenger* と認めむ爲めに、キ

リストを神の子（異つた動機からではあるが既にパウロが爲した如く）或は又、哲學的にロゴス（既にヨハネが爲した如く）と呼むた事は、第二世紀第三世紀の神學書を見れば明かである。かゝる方法を以つて神學者等は、キリストの傳統に忠實であると共に又、彼等の哲學的思索をも満足させた。而して如斯く *Gnosticism* と *Motivism* とに對立しつゝ生起したキリスト教思想は最早や單なる救済の福音ではなくして神學であり宇宙論であつた。然し此處で我々の注意すべきは、此神に就ての教は一の新しい教説ではなくして歴史的なユダヤの教説であつたと云ふ事である。*Gnosticism* に反してキリスト教正統派神學者が立てた神はユダヤ教の神であつた、従つて *Gnosticism* と彼等との争論はユダヤ教と *Gnosticism* との争とも云へる。然し又、我々は舊約の神と此のキリスト教神學者等の神との間にも重大なる區別を立てねばならない。何者、前者は宗教的崇拜と尊敬の對象であり、後者は哲學

的抽象であつたから。要之、當時一般のキリスト信者にとつて現實なる神はキリストであつて、キリストの外に或は其上に他の神を立てる必要のあつた際には、其の神は思辯によつて要求せられた哲學的存在にすぎなかつたのである。

かく神に就ての思辯が盛となると共に又、神の創造、攝理、審判に就ての教義が論せられ始めた。第四章は此の問題に就て述べてゐる。云ふ迄もなく神の創造、攝理、審判はユダヤ教の根本教理であつて、ユダヤ教を通じて改宗した原始キリスト信者にとつては自明の前提であつた。然し夫れ等の教義は原始キリスト信者が特別に注意を拂ひ又、殊更に要求した處ではなかつた。反之、第二世紀以後の神學書等の著書の中には此等の教義が宛も非常に重大なる事柄であるかの如く論せられてゐるのが見出される。此の事情を助長したのは、云ふ迄もなく (Tertullianus と Marcion) であつた。前者は、宇宙の創造主はキリスト教の神でなくしてユダヤ教の神

Dominus であると説き、後者は、キリスト教の神は愛の神であつて怒の神、審判の神としての舊約の神ではあり得ないと説いた。此等の二元論に對して正統派神學者等はキリスト教の神はユダヤ教の神であつて、宇宙を創造し支配し又審判すると高調した。それと共に、彼等は又キリストをも宇宙の創造主、支配主、審判主であると信じた。然し是は單にユダヤ教の思想の影響と云ふ事のみよりしては十分に説明されてないのであつて、夫れは既に述べた處よりして明かなる如く、キリストと神とを出來うる限り密接に結付けようと云ふ要求に基くのである。然しキリストと父なる神との區別がなくなつたのではない。哲學は *Naturalism* の如くに父なる神が十字架上で死したと考へるをゆるさない。然し區別があるとすると其の區別は單に形式にすぎなかつた。神學者にとつても亦、一般のキリスト信者にとつても、現實なる神はやはり主イエスであつた。従つて事實上では異端として排

斥された。

Modalism が勝利を占めたと云はねばならぬ。何者、救済のみでは十分でなくしてキリスト教に創造主、支配主、審判主としての神が必要となつたと共に、此等の神の屬性は又キリストの屬性とならしめられたから。

兎に角、以上の如き過程を以つてキリスト教の唯一神觀は保持され來つた。

之を結論すれば、若し哲學的立場よりの困難が起らなかつたならば、キリストのみが宇宙の唯一の神と認められたでもあらう。然し哲學は天上に在す最高神と、我々の救の爲めに死に又甦つた神とを區別するを命じた。かくて神學者等はキリストに最高神の持てる總ての屬性を與へつゝも、最高神とキリストとを同一視する事が出来なかつた。此の兩者は唯だ哲學のゆるす限りに於て密接に關係せしめられ又同一視された。其の結果、此處では、宗教はキリストを神とする歴史的敎説の中に己を保ち、哲學は父と

子とを區別しつゝも兩者を等しく神的としたロゴスキリスト論の中に己を表現したのである。

* * * * *

The Psychology of Religious Mysticism.

by James H. Leuba,

London, 1925.

鈴木泰雄

著者は最近の宗教心理學者として、一部問題とされるやうな點もないではないが、一方の權威として充分その地位を認められた學者である。一九一二年の著「宗教の心理學的研究」(A Psychological Study of Religion, New York)と、一九一六年の著「神と不滅との信仰」(The Belief in God and Immortality, Boston)とは、その主なるものである。又簡單にその宗教心理學の一般を知るためには、古今宗教叢書中に納められ

た「宗教の心理的起原とその本質」(The Psychological Origin and the Nature of Religion, 1909, London.)が最も便利である。

本書の研究は著者が既に一九〇二年頃より諸雑誌に發表して以來連續研究されたもので、その間にゼームスの「宗教的經驗の諸相」(William James, Varieties of Religious Experience, 1902.)出で、その他ドラクロア、フォン・フューゲル、ホッキング、ジャーネ、プラット等が夫々神祕主義に關する研究を發表してゐる。著者の研究は、前著二書とも決して無關係なものではなく、本書に於ても、神の觀念及び人格不滅の信仰の起原本質、及び機能を論ずることが、その中心をなしてゐる。従つて前二書を参考とすることは忘れてはならないのである。

神祕的經驗は文化發達の何れの段階に於ても重大なる役目をなすものでありながら、その真相に至つては、今尙ほ明かにされてゐないと云

つてよい。併し、此の點を無視しては、恐らく宗教の開發は得て望むことが出來ないことであらう。

本書は心理學的研究ではあるが、又哲學的研究に互つた章なども一二章ある。併し、たとへそれらの各章が重要なものであつても、神祕的宗教に於ける人間性の心理學的研究が、その中心をなすのである。本書の目指すところは、少くとも、宗教的神祕も亦た、科學的研究の範圍内に入り得るもので、他の諸意識と同様な意味で、同様な範圍に、又同様に一般的科學的法則によつて説明さるべきものであることを示すにある。

その研究の方法に至つては、先づ發展史的立場を以て進み、原始的社會の極めて簡單にして了解し易い時代の諸經驗から始めて、それが漸次修飾され、複雑化されて行く過程を辿つて行くのである。併し、單に宗教生活の範圍内に限つては、その真相を充分に知り難いのであるか

ら、茲に比較法をも採用する。例へば、恍惚状態に入るやうな經驗は、單に宗教生活に於てのみでなく、それ以外の生活に於ても存在するこゝとであるから、これを比較して研究することは、最も便利である。従つてその研究方法は自然最近の心理學的諸傾向を顧みて進まねばならないが、著者はウイーンのプロイド一派の學說にはあまり興味を持つてゐない。

神祕主義(Mysticism)といふ語は、本來ギリシヤ語から來たのであるが、現今は大體二通りの意義がある。廣義に漠然とした意味では、人間の理性を超越したやうに見える或るものを意味するが、本書では神祕的といふ語を狹義に探つて、自分よりも大なるもの、例へば世界精神とか、神とか絶對と云つたやうなものと、單に感覺によつてななしに、直接に直觀的に融合歸一するとされる經驗の意味に使つてゐる。

何れにしたところで、神祕主義が宗教の内に

包含されて仕舞ふことは間違ない。併し、神祕主義が宗教に必然のものか否か、それなしには宗教が存在し得ないか否かについては、一致した見界が未だないが、先づこれが有無によつて二種類の宗教的形式が存し得る。その一は外面的事務的な神との交渉、その二は神との同交歸一、若くは聖なるものとの融合である。

先づかやうな意味で神祕主義を取扱ひ、その心理學的考察を進めて行くのである。

先づ第二章に於て身體的變化によつて起る神祕的恍惚状態に付いて述べる。野蠻人の間には、酒、阿片、煙草其他種々の酔はずものが用ひられてゐる。この外斷食、遁世、苦行等によつて宗教的恍惚状態になることもあれば、律動的運動や歌ひ抜くことによつて、酔ふものを呑んだのと同様な結果を得ることもある。之等のことは必ずしも原始人野蠻人に限らず、現代のキリスト教に於てさへある。例へば一九〇七年ニ

ウヨークにあつた一種のキリスト教的飛踏派即ち Holy Jumpers の如きこれである。併し大體から云つて、神の觀念が發達して來ると、藥品を用ふるやうなことは漸次衰へ、心理的方法が起つて來る。併し、身的方法に心的方法が代るといつても、極めて漸次に起るもので、且つ完全に代るものではなく、野蠻人と雖も、幾許かの心的方法がある。これは寧ろ程度の差である。

第三章には其の身的方法の方の代表として、瑜伽の神祕主義を叙し、第四章以下には心的方法の方の代表としてキリスト教の神祕主義を論ずる。

第四章にキリスト教の神祕主義を叙するにあたり、これを正しく了解するには精細に其の神祕的經驗を研究することが必要であるから、著者はその主なる人を舉げて詳述してゐる。即ちスズー (Suzo)、ゼノアのセント・カテリーン (St. Catherine of Genoa)、サンタ・テレサ (Santa Ther-

ese)、ギョイオン夫人 (Mme Guyon)、セント・タンゲリート・マリー (St. Marguerite Marie) 等の傳記及び其の神祕思想の全體を舉げて、神祕主義の研究に付いては少くとも知らねばならないものとしてゐる。

次の二章に於て、之等のものを、比較研究し特にキリスト教的神祕主義の動機及方法に付いて論じ、宗教の範圍の内外に亘つて其の恍惚状態になることの研究をしてある。殊に其の文献的材料はあまり多きに過ぎるから、本書では其の心理學的見地より恍惚状態になることと關係したこの信仰及びこの信仰の効果についての説明、特に Divine Presence, Divine Union, 又は Illumination on Revelation の信仰についての説明をする。

第五章に於ては其の動機について述べるが、由來神祕主義者の行動は、活動せんとする内的傾向と、經驗によつて得た一形式のもとに自身

を表現しやうとする欲求とによつて激發されるものである。この傾向、欲求を今分類して見れば、大體次の通りになる。

一、自己肯定の傾向と、自己尊重の欲求。

二、或る事物又は人に對する没我の傾向。これは親の子に對する關係に見られるが、又人の神に對する關係に於ても見られる。

三、情愛や精神的安定に對する欲求。

四、能動的にも受動的にも、平和の欲求、一
致の欲求。

五、感動の満足に對する一種有機的の欲求。

殊にこれは性慾生活と關係してゐる。

斯ういふ考方で、主なる神祕主義者の動機の説明を進めてをり、第一、自己肯定の傾向と、自己尊重の欲求に就て述べるなら、愛せられることは畢竟他のものよりも以上に尊ばれ、讃められることで、自分の價値を認められることである。従つて神から愛せられることは、自尊心や、自己肯定の傾向を最も満足せしめるもので

ある。一般社會にあつて、何か自尊心や、自己肯定の傾向を満足せしめることの出来ないことがあると、これを轉じて神の世界に求める。例へば、イグナチウス・ロヨラの如き、一脚を失つた爲め戰場に於て勇名を轟すことが出来なくなつたことは、彼をして神や教會に奉仕する生活に入らしめたのである。

又孤獨を忌むこと、即ち精神的安住や情愛、平和に對する欲求が一つの動機となる。人はパンによりて健康を保つが如く、仲間にあたつて心の安きを得る。孤獨といふことは堪へきれない苦痛である。併し、唯だ單に人だけでは充分の満足とはなり得ない。こゝに神と共にあり、神よりよしとされたい欲求が生じる。

一個人の意志を普遍化し、社會化せんとすることが、又一つの動機として見られねばならない。キリスト教徒中で、淨化とか聖別とか云つてゐるやうなものゝ類はこれであつて、その社會的意義は大で、殊に神祕主義者の意識には重

要なる地位を占めるものである。

世間では、キリスト教的神祕主義者を、仲間と懸け離れた生活をするからとか、地上の生活を考へず、天國に生きることのみを考へるからとか、又人間間の救済には心を用ひず、神の救済のみに盡瘁するからとかで、反社會的影響を及すものとして批難する人もあるが、これら通俗的な考は、上述の説明に就ては何等問題とならない。

又性的衝動が一つの而かも大きな動機となり、多くは青年期の未だ性的關係に入らない人々、又は一時性的生活をした後、禁慾生活に入つてゐる人々に於いて、或はキリスト又はマリアに對して、或は異性の人物に對して、精神的戀愛關係に入つたやうな氣持ちになる。例へば、セント・フランシスはサンタ・クララに、スズーはエリザベス・スタグランに、フランソア・ド・サルはシャンタル夫人に、ギイヨンは夫人は教父ラ・コムブにといふが如きこれである。

第六章に於いてはその方法について論じ、先づ受動的のものとしては禁慾主義を採用することがある。神祕的な恍惚状態に入ることは主なる方法ではあるが、本来、キリスト教的の神祕主義者にはないことである。野蠻未開の時代には藥を用ゐるとか、その他生理的方法で恍惚状態に入るが、既に、瑜伽の考方に於いてさへ、藥を用ゐるやうなことはない。瑜伽は野蠻時代の生理的方法から、キリスト教的の神祕主義者の心理的方法への架橋をなしてゐるものである。

もとよりキリスト教的の禁慾生活の動機にはこれを分けて云へば、

- 一、精神化して行くこと、
- 二、雄々しい仕業であること、
- 三、敬虔の象徴としての自己犠牲であること、

- 四、社會の賞讃を受けること、
- 五、キリストに對する模倣であること、

などの理由もあるが、如何にこれら合理的動機

の影響が重大にしたところで、更に非合理的なる一つの動機を必要とする。

肉體的苦痛で自分を苦めて行くことは、神の恩寵に與る條件と見られるので、禁欲生活は大體恍惚状態に入る前に先づ行はれるもので、神と交通融合してゐる内は、少くともその苦痛が軟げられるのである。此の場合非常な熱情に燃えて極端なる禁欲主義に進むのである。

今、サンタ・テレザやフランソア・ド・サルなどについて、その方法を見ると、サンタ・テレザでは、一、沈思(Meditation)・二、默禱(The Orison of Quiet)・三、鎮魂(The Sleep of the Powers)・四、恍惚若くは上翔(Ecstasy, or Rapture, or Flight of the Soul)と云われ、フランソア・サルによれば、一、沈思(Meditation)に出發し、二、冥想(Contemplation)・三、愛の専念(Recueillement amoureux)・四、靈と神との融合(Liquification of the Soul in God)となり、大體一致したものである。

第七章、八章に於いて、神祕主義の生理的心的的研究をなしてその精神的發達を述べ、ヒステリーや神經衰弱との關係を叙する。第九章には恍惚状態につき、宗教とその他との比較研究をなし、一時的の恍惚状態に入ることが、神の仕業なりとされるものが、即ち宗教的の恍惚状態である。此の外に精神的煩悶の解決に關係して恍惚状態に入ることがある。カーライル、ルソー、その他ゴ嬢などの場合を例として擧げてゐる。又英國の詩人、例へばウォーヅワース、テニンなどにも一種の神祕的に恍惚状態に入る點がある。更に又、アンリー・ポアンカレ、ハミルトンなどの如く、科學者にして一種科學的天啓ともいふべき神祕的恍惚状態に入ることがある。而してその何れの場合に於ても、その心的過程に於ては全く同一である。

次に第十章に入つて、現實の意識以上に、恍惚状態に入つた場合の超意識(Trance-consciousness)

（註）の場合の特長を挙げると、先づ時間、空間の概念が混亂し、無視されて来る。例へば時間の概念は大いに變つて、出來事が極めて敏速に經過するとされたり、空間に於ても同様で、距離とか、大いさなども變つて來、身體なども重量をなくしたり、空氣のやうになつて飛んで廻るやうにも考へる。又光りが特別に表はれて來て、見るものすべてが黄金の世界のやうになつたりする。

次に飛上るやうに感じたり、精神的力が増して來たやうに感じたり、又は光輝に満ちたやうに感じたりする場合、普通の感じと違つた感じが、事情と一致しようと否とに拘らず起つて來るのである。又何か口に云へないやうな天啓があるものとしたり、超意識の場合には知的にも高等なるものになつてゐるかのやうに考へてゐる。

第十一章に於ては神聖なるものとの交通を論じ、自己肯定してかゝる傾向や、自己を尊重し、

情愛を求め、精神的の充足を求め、平和を希ひ、或は又感覺上の快樂を追求する欲求から、神とか、キリスト、マリヤ、その他の使徒などのやうな、神聖なる人々と直接同交することを求めこゝに完全なる満足を見出すのである。もし人格的の神などに關する信仰がなくなれば、人間と宇宙との間の同交歸一を信するやうになり、人間は飽くまで獨りではあり得ない。神祕主義者の特徴は、この神聖なる體驗を實現する方法を見出して實行するにある。併しこの體驗は必ずしも宗教生活にのみ限つたものではない。

次には宗教、科學及び哲學の關係に説き及んでゐるが、今は簡略に従ふこととし、大體、本書の一般を述べたやうに思ふ。從來此種の科學的方法で研究されたものゝ殆んどないといふだけでも、本書の價値は充分に認めねばならない。

* * * * *

The Sacred Dance

(A Study in *Cam. primitive Folklore*)

By W. O. E. Oesterley,

Cambridge, 1923.

野村 了本

本書の著者は倫敦の一牧師であるが、舊約聖書の研究家である。本書は古代人及未開人間の宗教儀禮としてのダンスをその起源と形式と目的とに關して考察したものである。著者の研究上の立場から便宜上舊約書をその出發點とし、乃ち舊約にヒントを得て一般セム族に類似のもの求め、更にエジプト、ギリシヤ、ローマ、

猶太人間に及ぼし、最後に現在の未開人に於ける同類事項を並べて考察を完ふすると云ふ手續を繰返してゐる。今章を追ふてその概要を云へば

第一章は序論として、未開人及古代人に於ては生活の *stimuli* を基調とするダンスが一般的

に存在する。而してダンスとは、廣く感情の筋肉的表現で *Bedouin Arabs* の *“rahas”* の意味即ち移動と否とによらず手足の律動的運動を中心とし、*Crawley* の人間の本能と、人間の亢奮に對する嗜好との結合が最も適合するものがダンスであると云ふ説を以てこれを補つてゐる。次に舊約書はダンスの *intention* と *purpose* を以てその區分を便利ならしむる支柱とし、且つ舊約書の時代はダンスの最も發達した中間の時代であつて、原始の形を知ると共にそれより進んだ方向も知られるとて舊約書を出發點として研究する所以を述べてゐる。

第二章は神聖ダンスの起原及目的を概説したもので、*Marett* の超自然 (*supernatural*) の説を宗教意識の根據として認め、ダンスの起原を人間の模倣的傾向とし、*アニミズム* 時代に於て「動いてるもの」に對する、畏怖の情がダンスの根となつたとし、ダンスの目的には (1) 超越者の讚歎、(2) 幼兒の心理より類推して誇示の意味を認

む、(3)類似のものは類似のものを生ずるといふ考、(4)恍惚状態に於ける神との一致、(5)殺物の繁殖、(6)犠牲の聖別、(7)神に對する模倣、(8)戰爭ダンス、(9)婚禮ダンス、(10)葬式ダンス等を一應列擧してゐる。

第三章からは個々のダンスに就て既説の手段に依つて説明せんとするもので、本章は先づイスラエルに於けるダンスの種類を擧げ、イスラエルでは神聖ダンスは、普遍的なものであつて、モーゼの律法には、神聖ダンスに就て何等記されないのは、餘りに人心深く喰入つた信仰で反省の餘地がなかつたからだと論じてゐる。

第四章は舊約書に於ける神聖ダンスの言葉に就て一々言語學的解説を試み、ダンスの諸形式を説明してゐる。

第五章は行列のダンスに就てイスラエル及他のセム民族から始めて既説の手續を以て列擧し最後にこれらの考察に附加して獸神より人格神への進化、天文的神、信仰に於ける物質的と靈

的との二方面の關係に論及してゐる。

第六章は神聖な物體の周圍をめぐるダンスに就て、イスラエルの井戸を圍つた事から、草木、人等を圍るものを列擧し、更に犠牲の聖別、幼兒の淨化等をのべ、要するに神聖なものを圍るものと、神聖ダンスによつて、中心湧を聖別するものとある事を示してゐる。

第七章は恍惚状態となるダンスに就て述べ、之には單に恍惚状態に入るものと、血なまぐさきまでに躁がしいものとあるがその次第は大體に於て始め靜かに、次で性急に、最後に無感覺となり、神との一致を目的とする。而して民族時代等によりその内容形式の異同を比較してゐる。

以上は主としてダンスの形式によりて説明したものであつて、第三章に列擧した諸目的は、隨處にとり入れられてゐるところの多くのダンスを包含してゐるのである。

第八章以下はダンスの目的を主としての考察

であつて、本章では農業的目的のダンスに就て述べてゐる。このダンスの意味目的は、豊饒祈雨等の呪術的なものを起原とし新入式 (initiation) 神に對する讃嘆等諸種の變遷がある事を説いてゐる。

第九章は凱旋ダンスなる標題の下に、イストラエルでは戦勝の歡喜、戰士の讚美の爲及神への感謝のダンスがあり、別に戰士の聖別があつた事から進んで一般に戦争ダンスの種類には、戦死者の靈の慰撫、婦人の戦勝祈願ダンス等があり、すべて呪術的なものから起つてゐるのであるが、イストラエルのものも、呪術的なものから凱旋ダンスの如きに變じたものであると説いてゐる。

第十章は婚禮ダンスである。これに特色とするとところは、花嫁花婿が王と王妃とに擬せられる事及び劍舞の類が行はれる事であつて、これは結婚時に來る多くの惡靈を祓ふ爲である。而して結婚の危險性は兩性間の恐怖と新生活に入

るとの自覺に基く不安によるものであり、又更に結婚は男女共未婚團體より既婚團體への一種の新入式 (initiation) であるとも考へられる。

第十一章には葬式ダンスを説く。舊約書にこのダンスの見えないのは、儀式が私的のもので且つ當時始源の意味が失はれて、只無意識的習俗となつてゐた上に、祖先崇拜に關する儀式は舊約書の性質上削除されたからである。併し葬式ダンスの一般性、樂器笛の併用、猶太人間の習慣より推してその存在は明である。このダンスの一般的形式は死體の周圍を廻るのであつて、その目的は、死者を稱讚し又は死體に近づく惡靈を祓ふを一般的なものとする。

以上極めて簡單ながら本書の概要を指示した心算である。本書は元來著者の態度が舊約書を出發點とし標準としての研究であるから、廣く神聖ダンスの諸相を指摘論及する事はこの小冊子に取つて無理な事であらう。併しダンスの如き部分的問題に關して、古代人と未開人と縦横

より、手際よく適例と代表的解釋とを案配してある點は、この方面に研究の興味を有する人に取つて、一の手引書として好適たるを失はないであらう。

私は舊約書に關する點に就ては一言を述べる資格を有たぬが、此書が單に舊約書を出發點としたのみでなく、又研究の目的が舊約書に不明なる問題を補充釋明するに急にして、この目的の達せらるゝ限りに研究の範圍を縮少したかの觀を抱かざるを得なかつたのは、讀後第一に感じた不満であつた。

又個々の形式の相互間に存する關係に就ても更に進んで研究さるべきではなからうか。同一様式ダンスが異なる目的に對して行はれ、同一目的に對して異つた様式の儀禮がある場合、その兩者間に關係的説明の與へらるべきであらう。

著者は卷頭に於て、本書は心理學的研究に觸れない事を辭つてゐるが、それにしても全體を通じての意義、團體的なものと個人的なもの、

一回的のものゝと周期的なもの、源本的なものゝと枝末的なものと云つたやうな事項に於ける比較説明の充分見られないのは物足らぬ事であつた。

要するに本書は神聖なるダンスに關する從來の解釋と、廣汎なる諸材料を適宜に簡明に蒐約したものであつて、此の問題に關して何等新しい方面を開拓し若しくはそれを暗示してゐるものではないがその舊約書研究に於ける効蹟は知らずとするも、一般宗教儀禮研究者に取つて一の便宜を與へるものと云ふべきであらう。

* * * * *

日本宗教史

土屋詮教氏著

東京 自修社發行

大塚 道光

我が國の宗教に關する史的研究は、一時代又

は一宗派に限られたものは相當にあるが、公明なる宗教學的立場から整然たる一體系の許に試みられた。日本宗教史の研究は、明治四十年出版の本書原版と、最近發表された比屋根安定氏著の「日本宗教史」あるのみであり、其他に於て極めて概括的ではあるが、簡潔なる體系の下に日本宗教史の概念を領得せしむるに恰好なものとしては、姉崎教授著の「敎教と宗育」中に於ける外篇第一「日本宗教史概観」があるが、とにかく世界に於ける宗教問題の焦點と目さるゝ日本に於て、その一般宗教史の研究が比較的に閑却されて居た事は、遺憾の極みである。然るに著者の如きは既に二十年以前に於て此種研究の最初の試みをなし、今又之を改訂増補して新しく江湖に提供されたのは、我が學界の爲め又は宗教界の爲めに大に慶賀すべき事である。

而して本書の内容は、その大綱に於て原版「日本宗教史」によつたものであるが、緒論の一部と近世史中の一部に於て、豊富周到なる増

補改訂を試みられたもので、その體裁及内容に於て、原版の面目を一新せしめたものと言ふべきである。

著者は最初の緒論に於て先づ一般宗教學的立場から、宗教の本質、起原、發達等に關する泰西諸學者等の説を並べ、宗教史の主眼と價値とを論じ、最後に日本宗教史の特質、發達の階段及期間等の問題に及んで居る。本論は四編からなり、之に太古神話時代より現代に至るまでを四期に分つて配し、更に各期を三分して、全體を十二期に區分し、大體日本歴史の區劃に據つて、巧みに鹽梅を試みて居る。本書原著は既に數版を重ねたものなるが故に、其内容を一々に互つて紹介する必要はないと思はれるから、全體の組織體系等に就て、所感を述べて見たいと思ふ。

宗教の本質、起原、發達等の問題は、夫自身重大なる問題で、本書に於ては緒論の一部に於て一寸觸れてある様であるが、著者は大體穩健

なるチーレの學說を中心とし、他の學者の説をも紹介して、一般概念を把持するに便ならしめて居る。只最近諸學者の學說を充分取容れて居られない恨みがある様であるが、之はしかし原版などの關係からであらうと思はれる。更に宗教史の意義と價值とを論じて、宗教哲學や宗教心理學又は比較宗教學等との相關々係の密接なる事を説いて居らるゝ點極めて妥當なりと言ふべく、更に宗教社會學や人類學等に關する研究との關係を考慮されたならば、尙一層の完璧を來すものと思はれる。而して宗教と一般社會文化との關係は、單に前者が後者に及ばず影響ばかりでなしに、一般社會文化の轉回が宗教に及ばず影響も、看過してはならない問題であり、此點は從來いづれの日本宗教史研究に於ても除外せるものであらうと思はれる。次に日本宗教史の特質は、神儒佛基の四教及び道教其他の諸種民間宗教を包含して、極めて多而多岐なるもの即ち世界宗教問題の燒點たる點にありとせら

れて居る様であるが、其點に於て誰しも何等の異論はない。然し乍ら日本宗教史の特質及び價值は、更にもつとユニツクなオリヂナルな内容を有する、切實なる經驗と苦悶とを持合せては居ないか。即ち一つの限られた民族國家がはぐゝんだ宗教として、單に其外延の雜多なばかりではなく、其内面的な特異性に於て、優に世界いづれの國家又は民族に對しても誇示すべき、多くの聖い人格と夫を中心としてあつまる民衆等の體驗し創造した信仰、儀禮、集團、並びに宗教哲學、倫理、藝術を持合せては居ないか。此點は著者の該博なる筆致を以つて、もつと深刻明快に剔抉して頂きたい様な氣がしてならない。本論に入つてからは、日本宗教史の重要々素である處の神儒佛基の四教に就て、各々その起源、教祖、傳來及布教の實狀等に到るまで、委曲丁寧なる叙述をなし、初學者の研究參考に便ならしむると共に、確實なる根據により多くの引證をなして研究者に對し諸多の暗示を與へら

れて居る事が注目される。そして各宗教思想信仰の内容を簡明に叙べ、各宗教の時代の交渉關係等を目瞭然たらしめ、一般政治史文化史などの關係をも明白にせむ事に努めて居る。そして特に近世史に最も意を注がれ、原版發刊時代より最近に至るまでの、諸種の宗教思想の變遷、宗教運動の記録、運動の中心人物の經歷等に至るまで、詳細にして極めて公平な説明をなして居らるゝばかりでなく、著者自らその第一線に立つて活躍された場面が多いのであるから、取材の點に於て豊富多端、然も要領を把握したものである。此意味に於て日本宗教史研究の最初の試みとしては、非常に整備した體裁組織内容を所有せるものと言ふべきであらう。

所が非常に組織立つた七百餘頁の老然たる此大冊を一讀して、史上の宗教事實をマザ／＼と跡付けながら、然も多少の倦怠と寂寥とを感ぜざるを得ないものは、必ずしも私一人のみに止まらないであらう。それは各時代夫々に於て克

明な説明を與へられては居るが、その時代その宗教の把持する特異性、即ちその宗教に依つて起り依つて信奉せられた社會的因由、各時代相互間に脈絡貫通する指導原理の底流等に關する、著者自らの説明乃至批判等を、比較的に閑却せられた傾向がある爲ではなからうか。勿論此種の研究に何もかもを望む事は無理であり、著者自らの學的立場なり意向なりに於て、敢てその試みを差控へられたと言ふ事もあるかも知れないが、宗教史特に日本宗教史全體の結構に於ては、やはりなくてはならぬ重大要素と見なければならぬであらう。

而して夫れは何れの時代に於ても然りであるが、特に平安朝から鎌倉時代にかけて、日本宗教が最高度の飛躍をなした前後に於ける、日本民族全體の社會的不安と精神的動搖並びに宗教的精進の有様は、只通り一遍の佛教史並みに物されて居るとしたら、其特異な意義と價值とが滅殺されはしないであらうか。たとへば平安朝

末期に於ける祈禱佛教が爛熟して醜陋なる腐肉をさらした時、その糜爛した真只中から結實されたものは何であつたか。世を擧げて現當二世利益を祈願した心持の中には、既に次代の純一無雜な新宗教の萌芽の種を孕んで居たのではないか。私にはそれらの微妙な時代思想推移の中にこそ、當時の社會及宗教の指導概念が脈々と生動して居たのだと思はれてならないのである。更に明治より大正現代に至る迄に於て、我が日本が或は佛教に或は基督教に或は神道に、夫々不安と動搖との兆があらはれ、或は醜い外面的な競争となり、或は全體の接近協調に努力した所以の原理、更に此等舊來の既成宗教の罅隙に乗じて突入して來た、新思想や社會運動並に勞働運動等の宗教的意義、而して又之に刺戟されたる舊宗教團體の今更らしい反動作用などに就て、單なる事實の記録説明以上に、今一段の學的解明を補足して置いて頂けたらと、望蜀の感を禁せざるを得ないのである。

然しながら以上の註文は此の先駆的な土屋氏の「日本宗教史」そのものに、聊かの不滿を感じる所から言ふのではない。著者自らも卷頭に於て極めて謙讓なる態度を以て、他日の宗教史大成を期すると言はるゝが如く、後に來るものゝ試むべく又完成すべき題目であらう。とにかく既に二十年以前の過去に於て、最も難關と目するゝ日本宗教史を、かくの如き整然たる組織の許に大成せられ、今又それを増訂せられた著者の努力と精進とに對して、滿腔の感謝を捧げなければならぬ。

尙卷末には現代日本に於ける主要なる宗教、即ち神佛基三教の現勢を知る上に便なる諸種の統計等を擧げられたのは、著者の周到なる親切から出たものと言ふべく、日本宗教史研究の啓蒙的著述として、初學者は勿論専門研究者の必讀に値するものたる事を疑はぬ。

