

長崎外伊王島天主堂に於ける禮拝の光景

宗教の本質

川 合 貞 一

一

自分は此處に宗教の本質に就て少しく論じて見たいと思ふのであるが、宗教の本質と云ふ問題は従來多くの學者によつて屢論議された所のものであつて、云はゞ言ひ古された問題なのである。而もなほ新に論究するの必要があるものゝやうに思はれる。

さて宗教の本質と云ふ言葉は一義的のもので何等の疑義をも容さないものとも思はれるが、然し必ずしもさうではない。さればこそかのトレルチユの如きは宗教の本質なるものに就て次のやうに云つてゐるのである。宗教の本質と云ふ言葉は多くの意味を有つてゐる所からして非常に人を迷はせる所のものであつて、其の中に包含されてゐる種々の疑問をば同一研究で以て一舉に解決することが出来るもののやうに思はせる。宗教の本質と云ふ言葉はまづ第一に心的現象としての宗教現象なるものゝ心理的に認識され得る、宗教の宗教たる所以を示すべき本質的特徴を意味してゐる。それから宗教の本質と云ふ言葉は單なる現象に對して其の眞の本質を意味してゐる、即ち宗教

の眞理内容を意味してゐる。而して宗教の眞の本質即ち眞理内容なるものは前の場合に於けるやうに心理的研究によつては決して明かにされるものではなくして、心理的研究に對して認識論的研究と云はるべき全く別の研究を要するのである。所で宗教の本質の概念が其の眞理内容に迄進んで行くべきものであるとすると、一般宗教の類概念に止つて居ることは出來ずして、それが種々の既成宗教の上に應用されなければならなくなる。而してそれが歴史的宗教の批判的價值評價となり、宗教の理想と將來の宗教との疑問となつて來る。かくて宗教の本質と云ふ概念が宗教の歴史哲學的研究に導いて行くのである。それから最後に宗教の本質の疑問なるものは宗教其物が吾々の生活の全體に於て如何なる意味を有つてゐるかと云ふ疑問に他ならないのであるが、其の疑問は宗教其物からしてだけでは答へられない。どうしても其の周圍を顧慮し、似寄つた現象及び關聯して居る現象を共に顧慮しなければならぬ。かくて宗教の本質の疑問は同時に其他の世界認識及び世界考察との關係如何の疑問を提出せずしては決して提出され得ないのである。そこで宗教の本質の疑問と、宗教に由つて断定せられた實在の知識に對する吾々の最も普遍的にし原理的な世界知識の位置如何と云ふ疑問とが結び付いて來るのである。かくて宗教の本質の疑問は何時でも哲學及び哲學に由つて成就せられた最も普遍的な概念に於ける吾々の認識の概括に對する神の觀念の關係如何と云ふ形向上學的疑問に移つて行くのである(註)と。トルルチュの以上の見解に見ても宗教の本質と云ふ言

葉が種々に解されてゐると云ふことが分からう。

が然し自分の考へる所に據ると、宗教的體驗といふ『意識現象』ベウストザインズワフノメンに就ては種々の見地からして考察が出来るに相違ない。即ち心理的見地に立つての考察も出来れば認識論的見地に立つての考察も出来るし、又哲學的即ち形而學上の見地に立つての考察も出来れば發展史的見地に立つての考察も出来るのである。而して其の如何なる見地を探るべきかは宗教的體驗其物に對して提出せられた疑問の性質如何に由つて定まるべきものであらう。されば宗教の本質を明かにしようと云ふやうな場合に於ては本質其物が問題であるのであるからして、トレルチユの云ふやうにそれに對して種々の考察が起つて来る筈のものではないやうに思はれる。惟ふに宗教的體驗と云ふ『意識現象』の心理的關係を明かにしたからと云つて、即ち其の自然因果を明かにしたからと云つて宗教其物の本質を明かにすることにはならなからうし、それから又宗教的體驗に對する價值評價を行つたからと云つて、それで以て宗教の本質を明かにすることにならなからう。素より實際宗教の本質研究の場合に於て其の準備として心理的考察を以て始めることもあらうし、又價值評價を以て之を結ぶこともあらう。けれどもそれは眞の意味に於ける宗教の本質其物の考察とに自から別なものであるのである。が從來宗教の本質を考察するに方つて見地の混同が到處に存してゐたと云ふことは否定すべからざる事實であらう。さりとてトレルチユの考へるやうに宗教の本質といふ言葉が多くの意味を有つて

あるとするのは其の當を得たものと云ふことは出来ない。要するに宗教の本質の研究は宗教の心理的發生の研究でもなければ、其の價值評價の研究でもなくして、宗教的體驗といふ「意識現象」の本質は那邊に存してゐるかを洞見しようとするに在るのである。されば宗教の本質と云ふ言葉は多義を容さざるものと云はなければならぬ。

註 Ernst Troeltsch, Gesammelte Schriften, II, S. 488—497

二

歐米の學者の宗教の本質に關する研究と云ふものは、基督教若くは猶太教の爲に不知不識影響されてゐる所からして、多くは價值評價の見地を混同してゐると云ふ批難を免れないやうに思はれる。従つて其の云ふ所の宗教の本質なるものは多くは宗教一般の本質ではなくして、ある特殊なる宗教の本質である。理性宗教若くは理想宗教と云はるべきものの本質であるのである。宗教の本質に關する言説の首肯に中らないのは云ふ迄もないことである。かのカントが宗教に定義を下して、宗教とはあらゆる本務を神の命令として認識することであるとなし（註一）又あらゆる人間の本務を神の命令として履行することがあらゆる宗教の本質を爲すものである（註二）と云つてゐるのはもとより、マーブルヒ學派のターヘンが

『宗教の本質は神への憧れである。其の本質は人間外の實在へ人間の爲に憧れるのである。宗

教は自からの人間の本質をば無窮ならしめようとする願ひを其の本領とするものでもなければ、又それに基いてゐるものでもない。宗教は人間の不死の願を其の本領とするものでもなければ、又それに基いてゐるものでもない。さう云ふ願ひは自己を崇拜し、人間を神としても之を充たされんことを求める。さう云ふ思想は神話の長い行程に屬してゐるものである。宗教は唯一神を以て、尙たものもなければ寫しもない所の神を以て成立する』(註三)

と云つてゐるのもやはりさうである。かう云ふ類の見解は歐米の學者に於て一般に見出される所のものであるが、而もいづれも宗教の本質を論ずるに當つて、價值評價の見地を交へたものであつて、宗教の本質を純客觀的に考察したものであると云ふことが出來ぬ。廣く人種學及び土俗學の提供せる材料を利用して民族心理學の構成を試みたヴントの如きすら宗教を以て民族の精神が一定の階段に達して始めて創造せられるものであるとなし、其の階段に至るまでの信仰を以て宗教の前階であるとなした。而して宗教は、人間及び其の周圍の世界が人間努力の最高目的たる理想の實現せられると考へられる超感覺的世界に係屬する感情^{ゲヘーレン}であつて、さう云ふ理想世界は神々の禮拜せられるに至つて始めて完成される(註四)ものと考へたのである。ヴントには創造的綜合の原理といふ調^{インツウメント}法な道。其が手中に在るからして新に宗教なるものゝ發生するに至る過程を説く事は左まで困難ではないであらうけれども、然し無からしては何物も生じないとすると、宗教にあらざる宗教の前階

からして如何にして宗教が生れて來るであらうか。即ち神話からして如何にして宗教が生れて來るであらうか。到底解することが出來ないことになる。それからヴントが宗教に定義を下して人間及び其の周圍の世界が理想的な超感覺的世界に係屬する感情であつて、其の理想的な超感覺的世界なるものは神々の禮拜せられるに至つて始めて完成されると云つてゐる所から考へると、渠が宗教の前階と宗教とを別つ所の標準は之を信仰の對象の相違に覓めたものと云ふことが出來よう。と云ふのはヴントは宗教の前階に於ては信仰の對象は魔であつたのであるが、神々の信仰せられるに至つて眞の宗教始めて起ると考へるからであるすると宗教の本質を定めるものは信仰の對象であると云ふことによつて來るのであるが、然し信仰の對象なるものが果して宗教の本質を定めるに足るものであらうか。一體信仰の對象なるものは人類の歴史上幾變遷を爲し來つてゐる。さう云ふ時處によつて變化する所のものが宗教の本質を規定する標準となる譯にはゆくまい。何故かと云ふと標準なるものは常に不變に存しなければならぬからである。

註(1) Kant, Kritik der Praktischen Vernunft S. 129

(2) Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft S. 153

(3) Cohen, Des Begriff der Religion. S. 133

(4) Wundt, Völkerpsychologie. II. Mythos und Religion. 3ter Teil. S. 739

惟ふに宗教の本質を明かにしようと云ふには宗教的體驗其物の分析を行ひ、而して其の不變の契機を究めなければなるまい。さて宗教的體驗に於てはあらゆる心的事實に於けるが如く何時でも對象と對象に對する主觀の關係とに分析が出来るのであるが、宗教的體驗に於ける對象なるものは常に實在性を有してゐるだけではなく、其の對象に對する主觀の關係なるものがまた一種獨特のものであるのである。

宗教的體驗に於ける對象に對する主觀の關係は從來『依歸の感情』アヘンギヒカイト若くは『關係の感情』ツクケヘーリヒカイトと云ふ言葉で以て言表されてゐるのである。シュライアーマハは宗教を以て我々が萬有の普遍的秩序を直觀して之に依歸する感情であると見、特殊なる宗教觀念の形成は悟性の必然性に基くものではなくして感情の必然性に基くもの。即ち有限と無限との統一の感情に基くものであるとなし、而して其の感情は純人間的性質のものであるから、宗教的經驗は人類に限りての主觀的作用であると考へたのである(註一)。さればシュライアーマハに於ては宗教的體驗に於ける對象に對する主觀の關係なるものは依歸の感情として現れ、而して吾々の心的生活の他の方面を爲せる認識や意志とに異つた所の感情に基いてゐると云ふのである。然るにヴントは依歸の感情や幸福の欲求など云ふものは宗教的態度の部分的動機たるとは出来るけれども宗教の本質にのみ屬して居るものではない。宗教的熱中の進んだ状態に達した場合に於ては依歸の感情は神との合一と變つて了ふし、又幸福の欲求

は内的歡喜の中に消えて了ふのである。而して殘る所のは單に超感覺的世界に係屬するフツゲヘリヒと云ふことだけである。是れあらゆる形式、あらゆる色合の宗教的態度に特有なものであるのである。而して超感覺の世界に係屬すると云ふことがまづ第一に感情的に現れて來ると云ふのであるが、さうすると、ヅントは宗教的體験に於て對象の主觀に對する關係はシュライアマハの場合に於けるが如く感情其物ではなくして、超感覺の世界に係屬すると云ふことであつて、それ自體感情であるのではないのであるが、それがまづ感情的に現れて來ると云ふのである（註三）。ヅントが宗教的體験に於ける對象の主觀に對する關係を以て超感覺の世界への係屬であると云つてゐるのは尙説明を要すべき點があるにしても、而もなほ宗教的熱中の高揚した状態に於ては依歸の感情すらなくなつて了ふと云つてゐるのは注意すべきことであると云はなければならぬやうに思はれる。とにかく宗教的體験に於ける對象に對する主觀の關係なるものは、心的生活の一方面たるに止まる感情でもなければ、認識でもなければ、又意志でもない。何故かと云ふと、宗教的體験なるものはそれ等の一一よりも更に根元的のものであるからである。然し宗教的體験に於ける對象に對する主觀の關係をば感情と呼ぶものがあるならば、之を感情と呼んでも名義上敢て差支はあるまい。が其感情なるものはナトルプの考へたやうに、認識や意志や構想と相並んでゐる特殊な範圍ではなくして、あらゆる心的生活の共同的根柢たるものであると解さなければならぬのは云ふ迄もないことであ

る。實に宗教的體驗なるものは心が全的に超感覺的な實在を把握する境地を指して之を云ふのである。而して心が全的に超感覺的な實在を把握した境地に於ては心と對象たる所の實在との間には些の間隙をも残さないであらうからして、之を一面から見ると、宗教的體驗なるものは心と對象たる實在の歸一であると云ふことが出來よう。惟ふに神秘教に於ては神人合一を説くのが常であるが、然し心と對象たる實在の歸一はあらゆる宗教的體驗に通じた境地であつて獨り神秘教に於てのみ見らるゝ所のものではないのである。宗教の本質なるものはさう云ふ原體験ウァーネレプアエニスに存してゐるのである。而して宗教的體驗に於けるこの主觀的方面が云はゞ其の形式的契機であつて、客觀的内容の如何に拘らず不變に存する所のものであるのである。宗教のアプリオリーを爲す所のもは即ちこれであるのである。

註(1) Schleiermacher, Ueber die Religion. Herausg. von Messer. S. 29—75

(2) Wundt, Völkerpsychologie II. Mythen und Religion. 3er Teil, S. 726—741

四

然るに宗教的體驗の客觀的方面即ち具象的内容の方から之を見ると、宗教意識の發展につれて信仰の對象なるものは幾多の變遷を爲し來つたのである。それは人種學や土俗學の提供する宗教に關する材料や宗教史の示す所を以て見れば明かである。

マイヤーは宗教に於て對象を表象する仕方に四通りあるとしてゐるのであるが、其の四通りと云ふのは、自然而下的、自然的、超自然的、形而上學的表象の仕方であると云ふのである、其の第一の表象の仕方では呪物禮拜が其の最も低い階段に立つてゐる。自然人に取つては感官的に知覺されるか若くは感官的に知覺されることの出来る所のものが現實なるもので、精神も自然人に取つては肉體を具へた感官的なるものであるのである。かくて宗教的構想の構成する所の信仰の對象も感官的な經驗界に宛められるのである。而してこの階段に於ては信仰の對象と感官的事象との結合は因果の關係であるとは未だ考へられないからして、それで其の間に内的結帶が存してゐるものとはされないのである。かくて禮拜される呪物の活動の表象される唯一の形式は魔術であるのである。而して信仰の對象たる所の感官的な對象の經驗に對する關聯の比較的緊密でない處に於ては、宗教的構想は勝手に跳梁するのである。何故かと云ふと、信仰上の構想が經驗的認識的機能をたよとする宗教的情緒的事實解釋によつて指導されなければ之を導くものがないからである。實際呪物を禮拜する者には全世界が魔の世界であるのである。所が自然的にして經驗的な表象の仕方の起るに至つて始めて神を創造する所の構想の活動が更に制限せられて神々をば現實の中に引入れるやうになるのである。がこの階段に於ても信仰は其の對象を經驗的現實の中に宛めるのである。けれども宗教的構想上の對象の結合は最早偶然的な勝手氣儘なものではないのである。即ち宗教的因果解釋が自

然的經驗的解釋に従はうとするに至るのである。それで信者が宗教的に解釋する事實は同時に物的事實であり、而して其の事實は直接的若くは間接的因果解釋に於て何等かの知覺上の事象と關係が付けられるのである。實際自然而下的ウシクイテケムテアリヒな表象の仕方からして自然的な表象の仕方へ移つて行くのは全く漸を追うてであつて、而して同一なる宗教に於てすら兩者の相並んで行はれると云ふことが稀ではないのである。従つて其の間に限界線を引くことは出来ないし、而して又事實上兩者の混同した形が信仰の對象として存してゐるのである。多くの場合に於て自然而下的ウシクイテケムテアリヒな考へ方の高尚な形であるか、或は自然的な考へ方であるか疑はしいことがある。それで何處に呪物禮拜が止んで自然禮拜が始まるかを正確に定めることは出来ない。若し日、月、天、地、河、海と云ふやうなものが神として禮拜せられるならば、人間の幸不幸の關係が構想によつて信仰の對象に運び入れられるだけではなく寧ろ一般に知覺の對象其物に感官的經驗と關係のないやうな特徴、性質、活動が歸せられるのである。かくて自然神と禮拜される呪物との間の差別と云ふものは相對的のものであるのである。自然而下的ウシクイテケムテアリヒな表象の仕方と自然的な表象の仕方との限界に立つてゐるのが例へば靈魂の觀念である。死人の靈魂をば神とする原始的な人間に取つてはそれは疑もなく感官的知覺の對象であるのである。彼が夢に見る所の姿をば實際知覺すると思ふからしてやはり感官的物質的なるものである。而してそれが不思議な氣味悪い何物かを有してゐる限り畏怖の對象となつて來る。従つ

て一段進んだ種類のものとなつて來るのである。其の上生者の有して居る勢力影響が強められて死者の靈魂に歸せられるやうになる。靈魂禮拜の原始的な形は祖先崇拜である。祖先崇拜からして英雄崇拜が起つて來る。祖先崇拜や英雄崇拜はもとより宗教的信仰であるのである。祖先崇拜及び特に英雄崇拜の行はれてゐる所に於ては死者の靈魂は神として崇められる。所で死者の靈魂が動物植物其他種々の物と結合する所からして、呪物禮拜と混じた一の形が起つて來る。これが即ちトームの表象の仕方である。自然的な表象の仕方が勢力を得て來て感官的經驗的事象の中に信仰の對象が見出されることになる、種々の神が創造されて來ることになる。即ち宗教的事實解釋が善神の外に惡神をも創造して之を禮拜し而してこれに由つて其の禍を避けようとするやうになる。が宗教的經驗の進んで行く所からして一度創造せられた神々も其の形は變らずに存してゐても其の性格は變つて行くのである。かくて自然的な表象の仕方では宗教的事實解釋の要求を満足させないことになる。つまり宗教的經驗に於ける文化的、倫理的精神的財寶が重んぜられることになるに從つて自然的な表象の仕方はあまりに局限せられたものであるからして、宗教的構想は之を打破して了はなければならぬ。かくて自然的な表象の仕方は超自然的な表象の仕方へ移つて行くのである。さて超自然的な表象の仕方の特徴と云ふべきものは信仰の對象が最早直接に經驗せられる現實の中に認められないと云ふことであつて、此の階段に於ては信者は最早信仰の對象を現實なるものとして表

象し得んが爲に之を感官的に經驗するの必要を感じないのであるが。勿論信仰の對象と感官的に經驗され得る世界との間の關聯が解けて了つた譯ではない。と云ふのは信仰の對象なるものが感官的に經驗せられ又感官的に經驗せらるべき現實を如何やうにか若くはいづれの部分に於てか制約するものとして表象せられる限りに於てのみ現實なるものとして考へられるからである。が信仰の對象其物は決して感官的に經驗せられたものではなくして、純粹に構想上の物であるのである。而して超自然的階段に於ては神若くは神々が世界を創造し又之を支配すると云ふ觀念が宗教の缺く可からざる要素となるのである。是れ即ち超絶的な神と自然的に經驗せられ若くは經驗せられ得べき現實との結合關聯の表現せられたるものに他ならないのである。超自然的な表象の階段に於ては神は最早感官的に經驗せられないものであるに相違ないが、然し信仰の對象はやはり多くは感官的直觀的に表象されるのである。是れ最も高尚な宗教に於てもさうである。殊に神若くは神々と交通せんと熱望よりして之れに人間的性質を與へることになるのである。蓋し神と人とを同じ形同じ性質のものとして考へると云ふことはあらゆる宗教の本質に存してゐることであつて如何なる宗教も全然之を捨去つて了ふことは出来ない。それで人格の觀念なるものは超自然的な表象の仕方に進んだ形に於て始めて現はれて来る、即ち神若くは神々の道德的精神的特徴の重きを置かれてゐる所に於てはつきり現れて来るものではあるけれども、信仰を有する者に取つては表象のすべての階段に於て神々

が人格的な者と考へられると云ふことは云ふ迄もないことである。而してさうなつても神をば感官的に表象することが滅びて了ふと云ふ譯のものではない。が哲學的批判が信仰表象を指導することになり、而して宗教的構想の作業を斷切つて了ふことになる、關係が本質的に變つて來る。エツクハルトの信仰の世界に於てすら哲學が信仰を支配したのであるが、然し哲學的認識が宗教的構想の上に立つことになつて來ると、宗教的表象形成の原始的地盤はどうしても全く捨てられて了ふ。而してさう云ふ處に於てなほ宗教が存してゐるとすると、信仰の哲學的形而上學的な表象の仕方が自然而下的、自然的、及び超自然表象と結び付いてゐるのである。而してそれは他の三者からして引續いて自然に出て來たものであるものやうに見えるのである。信仰の形而上學的な表象の仕方が徹頭徹尾指導の地位に立つ程極端に行はれてゐることは多くない。で普通には信仰表象の重要な點に於て或は之を斥け若くはこれに變形を與へるに止つてゐるのである。とにかく既成宗教の範圍内に於て形而上學的認識の批判的活動が如何なる點にまで達し得るものであるかは佛教が之を示して居るのである。勿論佛教の信仰の世界に於ては宗教的構想が何處にも劣らず其の勢力を逞うしてゐる。がそれと同時に哲學的批判が極端に影響してそれを全く無神論的のものたらしめてゐるのである。然し宗教の中に靈智的若くは一般哲學的思辨が宗教的構想の活動を指導し而して之を修正し始める處に於ては何處に於ても批判が行はれるのである。而してそれは發達したあゆる宗教に

於てさうである。それで何處に哲學的認識が宗教的構想を支配し始めるか、其の限界線を引くことが困難である。それから哲學の體系の中には宗教的動機が働いて哲學的認識に大なる刺衝を與へるだけではなくして、それによつて獲得された世界の根基の表象に宗教的着色を賦與するものがある。スピノザの體系の如きは其の顯著なるものである。云ふ迄もなくスピノザは全く認識的に之を打建て而して心情の實踐的要求をば努めて認識的興味に従屬せしめようとしてゐる。けれども渠に於て宗教的動機が如何に有力であるかは神の知的愛を説いてゐるのを見ても分かる。而してスピノザが安住と歡喜とを見出した其の愛なるものは即ち宗教であるのである（註一）と。

以上マイアアの述べてゐる所は一々の點に就て云へば幾多の疑義があるにも拘らず、包括的な見地に立つて宗教上の信仰の對象を論じてゐる所は大體に於て其の當を得てゐると云つてよからう。

とにかく人間精神の發展の如何に従つて信仰の對象たる所のものは異つて來るのである。それで信仰の對象たる所のものが魔であらうと（自分は魔の信仰を以て最も低い階段に屬するものであると考へる點に就てはヴントに賛成する。呪物禮拜は魔の信仰から派生して來たものであり、且之を豫想してゐるものであると思ふ）或は又哲學的形而上學的な理念イデアであらうと宗教的信仰の對象たるに妨げはないのである。例へばセイロン島のヴェダ族が魔を信仰してゐるとすると、それは立派に彼等の宗教であるのである。それからマイアアも既に論及してゐるスピノザの本體スブスクリプタの如きものは素よ

り、西南獨逸派の説く所の眞、善、美の絶對的價値のやうなものであつても宗教的信仰の對象たり得るのである。然しさう云ふものが宗教的信仰の對象となるのは、それが全的なるものとしての心によつて實在として把握せられるに由るのである。此處に哲學と宗教の限界が存して居ると云へよう。蓋し哲學なるものは思惟を以て始まり思惟を以て終るのである。それで到達せられた世界觀人生觀であつても思想作業ゲゲンケンシヤフルバイトに由つて獲得せられたと云ふ迄であつて、其れが哲學に止つてゐる間は其處に安住の境地の拓けて來るものではないのである。所が宗教に於てはさうではなくして、ゆるがざる確信となつて來るのである。それで宗教に於ける主觀の態度は哲學に於けるそれとは全く異つて來るのである。是れ實に宗教の生命であつて、これあつてこそ始めて宗教であり、これなければ唯單なる哲學上の世界觀人生觀たるに止まるのである。然らばさう云ふ差別は如何にして起つて來るであらうか。自分の信する所に據ると、世界觀人世觀の内容が全的なるものとしての心によつて實在として把握體驗せられると然らざるとに由るのである。

かう云ふやうに考へて來ると、哲學の到達した所の世界觀人生觀がまた宗教の對象となることも出來ると云ふことになるのである。すると哲學と宗教との相違はそが對象に對して執る所の心の態度の相違に由るものであつて對象の性質如何に由るものではないと云ふことになる。従つて信仰の對象は人格的のものでなければならぬ理由はないことになるのである。マイアーは既に述べた通

り、神若くは神々と交通せんとの熱望からしてこれに人格的性質を與へることになる、神と人間とを同じ形同じ性質のものと考えたと云ふことはあらゆる宗教の本質に存してゐると云つてゐるけれども、必ずしもさうではない。否神に人格的性質を賦與すると云ふことは宗教の本質とは何等本然的關係なきことであつて、唯宗教發展のある階段に於てさうであると云ふに止まるのである。一體心が全的に實在を把握する原體驗に於ては、ヴントが宗教的熱中の高揚した状態に於ては依歸の感情すらなくなつて了ふと云つてゐる通り、人格なるものも止揚されて了ふのである。それで神を人格的のものとして表象すると云ふことは神と交通せんとの熱望からと云ふよりも寧ろ神に向つて希願する所があるからして之を人格的のものとして表象するに至るのである。惟ふに信仰の對象なるものは自分が嘗て他の處で論じた如く人格に達せざるものからして人格的なるものを経て超人格的なるものへと移つて行くのである(註二)。信仰の對象をば假りに總じて神と呼ぶならば、是れ即ち神の進化であるのである。而して神の進化すると共に宗教は進化して行くものと云へよう。而かも宗教の本質は不變に存するのである。

註(1) Maier, Psychologie des emotionalen Denkens, S. 520—538

(2) 拙著現代哲學への途 三六六—三八一

五

以上述べたやうに宗教の本質は對象其物に存してゐるのではなくして對象に對する主觀の側に存

してゐるとすると、宗教の永遠性は自から保證されて來ることになるのである。何故かと云ふと、主觀が全的なるものとして對象を把握する場合には其の對象の如何なる種類のものたるを問はず、何時でも宗教的態度を執つて現れて來るからである。さればギョーが既成宗教、獨斷宗教の眞の信者は益々少くなつて行く。彼等はいづれの日にか全く無くなつて了ふであらう。思惟の働きは從來よりも一層存在の條件となりつゝある。人類の過去の生活に於て宗教が重きを爲してゐたのは、それが人間の知的道徳的活動を働かしめる殆んど唯一の方法であつたからである。宗教は人間のあらゆる高尚な傾向の出口のやうなものであつて、其の時代に於ては宗教を除いては粗野や物質的な偏見があつたばかりであつた。然るに今や人は夢みるを要せずして思想家たることが出來、信ずるを要せずして夢想家たることが出來るのである。即ち科學と藝術とが生まれて吾々に無限の展望を有する範圍を開いて呉れる。而して各自は其處に活動の剩餘を有効に使用することが出來るのである(註)と云ふやうに云つてゐるのはやはりコント流の宗教を以て科學以前の社會倫理と見る見解に拘はれたものであつて、つまり宗教の本質をば信仰の對象に存するものとしたものに他ならないのである。惟ふに信仰の對象は變るであらう。然し如何に科學藝術が興隆しようとも科學藝術の爲に宗教的態度が亡びて了ふと云ふことは考ふ可からざることである。

明治初年に於ける切支丹迫害の思想背景

姉崎 正治

徳川の最後慶應三年春、長崎浦上郷なる潜伏キリシタンを捕へて投獄し、改心せよと迫害した一件は、フランス公使の抗議を受けて、同年末囚徒全部の解放で一旦終結した。然るに翌年明治政府になつて、再び迫害が始まり、その六月一日教民百十四人を他藩預とするを手始め、明治時代の新迫害は政府の新鋭氣を以て行はれ、外國公使聯合の抗議を受けたが、外に對しては「寛典」を約しつゝ、内にあつては「移民」政策を行ひ、改心せしめようとした。明治二年末に浦上村民男女三千餘人を十八藩に分置したが、「改心」せしめようといふ政策は餘り功を奏しない。かくする間に、明治四年末、安政條約の改訂を目的とする岩倉大使一行が米國に向ふ事になり、信教の爲に人民を迫害する様な國は對等の國交を求める資格はないと責められ、終に禁教政策を放棄するの已むを得ざるに至り、明治六年春には、教民悉皆歸村を許された。此が明治初年に於ける切支丹迫害で、今その際に於ける雙方の思想背景を觀察して見やう。

徳川幕府は切支丹禁制を遂行する爲に佛教を國教として總て日本人は佛教の檀那寺を持たしめ、

「宗門者」の「ころび」改心には、皆佛敎の「一宗に屬せしめる事」とし、慶應三年の迫害にも佛僧をして敎誡の任に當らしめた。然るに明治政府は佛敎徒の進言をも却け、神職をして宗門者を敎誡せしめた。目的方法は異なる様だが、國敎主義に於ては同じで、つまり一國をなすには舉國人民同一宗敎を奉すべく、従つて他國の宗敎を奉するのは叛逆に均しといふのが、共通の觀念であつた。特に明治初年の爲政者間には、各自内心の信仰問題と獨立して、平田派の神道觀を政治の基とする風が多く、王政復古と祭政一致とを離るべからざるものとし、此の爲に神祇官を再興して八省の上に置き（後神祇省となり敎部省となる）、又神佛分離を遂行する爲には、廢佛棄釋の騒動をも起すに至つた位であるから、切支丹禁制は、その反面に於ける必然の結果であつた。

此際に於ける當路者の思想は、明治二年九月、皇道興隆の宣旨やその後の布令に現はれ、つまり「皇道」を基礎とした「祭政一致」といふ國敎主義であつた。後「祭政一致」は「政敎一致」となり、明治八年大敎院の廢止、十年敎部省の廢止で、段々に影が薄くなつたのであるが、（此等の點、日屋根「日本宗敎史」九六七―七六頁參照）、慶應四年（即明治元年）浦上敎民の迫害が始まる頃は、恰も此の國敎主義が段々に新政府の方針となりつゝある時であつた。閏四月十七日浦上敎民を各藩に預けるといふ處分法を公布した後十日、神祇官の設置を見た。此の二方面の政策は互に刺戟のあつた事と考へられる。

此の如くにして元年の春から二年の秋にかけて、國教主義の遂行とキリシタン禁制の斷行とは、相呼應して歩を進め、その間を縫ふて、外國使臣の抗議も斷えず行はれた。他方面に於ける神道國教主義の言論は、別として、此の外交談判の爲に出た種々の建議や談判中の言論を材料として、此間に於ける國教主義の思想を觀察して見やう、其一は、元年後半又は二年前半と思れるが、筆者不明で、その文は左の如くである。

x

x

x

耶蘇は邪教なりと看るべからず、既に東久世公の返翰に(元年四五月頃、「切支丹宗門禁制」の高札に關する抗議に對する返書)正宗なりと認めりと答へられしなり。其正宗を拒むは條理當らざるに似たり。然れども教には二源なし、勸善懲惡の外に出でず。宗門は教を施すの要路、人心をして離散せしめず、固結一致なるを要す。……世人兵農稅貨等の一ならざるべからざるを知て、教法の一ならざれば、最も國體の立ち難きを知らず。信長が本願寺に勝つ能はず家康が一向亂に苦められしを以て知るべし、名將と雖も自由になす能はず。……中略……

〔附記〕 名將のなし能はぬ事を建言者はなさうさいふのであるが、つまり、中古佛教などがあつたから、此の如く難問を起し、たさいふ意味であらう。此處に島原一揆の事を引用しないのは一奇である。

蓋し皇道は水の如し、儒道は湯の如し、既に少しく煎煮を加へたり、佛道は茶の如し、耶蘇は酒

の如し。水は世人必要の物なれど、其尊きを知らず、湯より(も)茶を愛し、茶より(も)酒を好む、世に酔人の多き所謂(所)なり。

抑も皇政復古し、政刑一變し、彌々天下同一致に歸せしめんとす、其改革漸次に手を下されし處なり。然るに至要と稱する教法醇ならずして、甚雜駁を極めたり。現に神儒佛と稱して三大綱をなし、儒佛又分派して數流となる。是天下の人、百人會すれば其心百なり、如此しては何れの日、一致の期に至るべきや。今又耶蘇を加えん時は益離散の基なり。故に耶蘇を拒むは耶蘇を惡むにあらず、日本の人心益離散せんを恐るるなり。

今、國體大變革の機會に乘じ、大に教化を宣し、儒佛が宗派を分け、黨與を樹つるを嚴制せんとする至要の時なるに、耶蘇の混雜を受けては、益國亂の基なれば、政府深く是を憂て、堅く謝絶する所以の主旨と、向來日本固有の大道、退斎まで弘張し、人心固結したる實効と、中古以來眞入の諸惡說排除の目的彌々建立し、全國の力一致して政府の權權乎たるに至らば其節に及んで、耶蘇の正教なるを尋て、政府より公然教師を聘し、日本の化育を賛せしむべし。(下略)

×

×

×

全體の主張は明白であるが、教の正邪は問題でないといひながら、中古以後の諸惡說を排すといひ、又耶蘇が正しくば將來政府で之を迎へうといふのは、假令ひ「辭柄」にしても、つまり教は上の與

る所、それを奉ずるのが人民の義務だといふ考へである。序でに此建言書に、朱書の附記があるが、「水湯茶酒、千古の發明」と感服し、「神道も中古儒佛に盡せられて駁雜なりしが、近來聊古義に復したり」といひ、「儒も近來數派あつて窮窺人を害す」といふ如き、幕末以來神道者の思想を代表してゐる。

次の一建議書は、外國使臣が信教の自由について勸告したのに答へるらしく、明治二年末に出たかと思ふが、その所論には、自由といふ意味を誤解して、つまらぬから棄てゝおくのだと見えてゐる。兎に角、その根柢に横る思想は神道國教主義である。此も先のと同じ頃のもので、筆者は不明である。

×

×

×

文明開化の國は大道を講ずる迄にして、宗門の如き瑣末論に付ての争なしと。故に歐羅巴各政府に於ては、其人民好む處に隨ひ、宗門を自由に信せしめ、妨害することなし、其故は瑣末の事にして、士君子の力を悉すべき程の事にあらざれば也と云へり(以上使臣の言を誤解)。歐羅巴の開化は其由來久しくして、日本より二三百年程の兄なり、彼國にて陳腐なりと見る教ならんには、別段外國へ勸誘するに及ばざるべし。然るに勸誘に力を用る處を以て是を考れば、末論にもあらずして要用なる事ある様に見へたり。

24 日本は三百年程の弟にして、開化の力も遅し、……(日本特別の事情や必要を説いて)……

耶蘇も亦然り、今より三百年前、西洋教僧國名を指す べからず 此宗旨を布演するに託して、日本を傾けんと企てたり。此事大なる葛藤となりて、前後人を殺すこと二十八萬人に及べり。是より日本人は上下貴賤の別なく、大に耶蘇教を憎み嫌へり。是れ噎を以て食を廢する理に近けれども、一朝に是れを醒覺せんこと極めて難し。

日本は一種の教あり、俗に稱して神道と云、是は此國判割以來固有の源道にして、しかも國體に關係すること最至要なり。上古は天子則ち此道の師にして、師則君なり。然るに中葉以來、支那の儒道、竺土の佛道侵入し來て、固有の大道混淆し、人心初て離れ、邪說漸興り、今に至つて更に辨明し難し。方今國政大變革の機會に乗じて、右の佛道儒道をも一洗せんと欲し、宣教使を置く。抑儒釋の教、其源委各別あるとも、其主意に至りては、君父を弑し、倫理を亂るの甚しきにあらず、只其教道派分するより、人心向背一ならず、是れ國體の立たざる一大病害なり、然るに耶蘇教今又其間に竄入する時は益混雜を生じて、全國の治平に歸する目的なし。

日本に佛道の蔓延したる、全國の力を十分して其二三を食するに至る。其人民を費し、貨財を費し、國力を衰弱せしむる幾許なるを知らず。然るに近古其道數派に分れ、各其説を主張して、國民を其黨に誘引せんとす。故に全國の人心益離散して一致しがたし。今耶蘇教を加る時は、彌合體の

期なく、更に背叛を促すに至り、罔疾の人體、猶一患を添る如し。是れ日本の開化を妨ぐる至憂にして、同盟政府の喜ぶ處なるや、抑憂ふる處なるや如何。

日本の國たる人倫の道明かならず、國政無度、兇暴を尊び、天理に反對する民俗ならんには、外國より教化を加へらるべし。今我國開化進まず、國民蠢愚のものありといへども、理倫に背き天綱を亂る者に至りては未だ甚多からず。此上國民を一致せしめ、泥塑木偶等の佛像を廢し、唯一眞素の教を宣べんには、則ち隱然耶蘇聖教の本意にも適中するならん。然らば則、教化誘導の事に至つては、暫其自國の政府へ任せ置、外國人の手を勞し、世話をなすに及ぶまじ(く)思ふなり。

……(踏繪廢止の事を述べて)……

宗門一致せず、人心離散したる證據は、近來浦上村中へ太神宮の社を建てたりしに、村民共、是を輕蔑して更に信仰拜禮せず、其他華表ある處は、是を外して出入せずと。抑太神宮は我國祖にして、天皇陛下の祖宗なれば、深く崇敬せざるべからず、是を輕蔑するのは、今の主上を輕蔑し奉るなり、其他の神社も亦、其枝派、或は古來國家の爲(に)大有益なる事を爲し置れ玉ひし人を祭りしなり。其社前にある華表を出入するを嫌ふは、是日本人にして上古有功の人を輕蔑するなり。此事極めて輕からず、其流弊遂に上を疎み、同等(國?)の人を離れ、外國へ歸依するに至らん。是れ誅せざるべからず、罰せざるべからざる大罪也。彼の憲法(切支丹禁制の法律)を犯したるのみを責るにあらず。

×

×

×

要するに此種の神國國教觀が當時の政府に普くあつたのであるから、教民に對する感じは叛逆を以て扱つたので、又外國使臣との談判にも、それを明言してゐる。明治三年末(十二月十八日)四國公使が聯合し外務省に出頭して抗議した時、岩倉右大臣も澤外務卿も、單にキリシタンなるが故、でなく叛逆だから對するのだと言つてゐる。之に對して、外國使臣は押しつめて、叛逆といふも、畢竟はキリシタンを信するが故で、結局信教の爲の故の罰じやないかといふ論點を進めてゐるが、それに對する答は、やはり循環論法に外ならぬ。岩倉の言は左の如くである。

「兎に角、天子の教を奉じないから對するので、其以外に理由はない。……キリシタンだからといふ事は、つまり皇國の教を奉じないといふ事。神道の教では、天子は太神の御裔であり、天子の政權は、神から出てゐる。然るに耶蘇は、此の教を信するなど教へる。浦上の太神宮へ彼等が參拜しないのは、即ち天子を輕蔑するものである」云々(尙ほ強い言葉をを用ひてある)。つまり先に掲げた建議の内容と同じで、政府部内では、大に議を練つた結果と見え、岩倉は最も強く之を代表してゐる。此の様な考が政府部内を支配してゐたのであるから、慶應四年の春に長崎總督府が、對教民策の手始として、浦上村太神宮を建て始めたのは、單に教民を試みる爲のみでなく、太神宮の崇敬にその心を轉せさせうといふ考から出たのである。そこで同年秋、佛教眞宗の諸本山が、教誡の仕事を引き

受けうと太政官へ申し出たのに對して、其の儀に及ばずと拒絶した(八月廿三日)。又浦上村民が藩に配置された後にも、廣島、加賀、尾張などでは、佛僧が教誡を試みた外、諸藩何れも神職にその事を掌らしめ、岡山藩では黒住教の教師を使用した。而してその教訓の内容は、何れも官吏等の言ふ所と同じで、日本に生まれて外國の教を奉ずる不都合を責める。又は天子様の御恩を知らないかとか、太神宮様を拜めといふ様な點を主にしてゐる。キリシタン信仰の重點、教徒の熱中して居る後生の事などには全く觸れてゐない。而して改心したといふ者には神社に參拜させた藩もある。

神道國教といふ觀念から見て、又三百年來固定觀念の結果として、浦上の教民が外國宣教師と聯絡するといふことが、特に官府のにらみ處であつた事は云ふまでもない。談判には「教の邪正」は論ぜずと云つても、心の内には、外教即ち邪教とふい觀念は中々強かつた。中には(高等官吏にも、又一層多く下級官吏には)、切支丹の内容をきき、又は教徒の醇朴に接して、切支丹は宗旨として必しも邪宗じやないと、案外の思を以て考へ直した人もあるらしいが、兎に角、御國の教を棄て、外教に歸するといふ事が、大罪だと思はれたのである。神道思想と攘夷思想との聯絡も、その間には有力の分子であつて、開國は已むを得ないとしても、此點に於てはやはり攘夷を實行するつもりであり、佛教も亦排斥せらるべきものであつた。

此の表面の神道主義は、但し、其の根柢に於ては儒教思想にも聯絡して、新政府に立つた人々は

皆儒教思想に育つてゐた。且つ徳川時代以來、士分の遺傳思想として、教といふものは、上治者が定めて、下被治者が之を奉すべきもの、且つ治者たる者の内心確信とは必しも一致しないでも、被治者民衆（又は愚民ともいふ）の教としては、何ものかを與へて、それで民心を率ひさへすればよいといふ考を抱いてゐる。其故新政府の中には、自分は必しも神道信者でなくとも、政治の上で皇室中心を實行するには神道を要するとした人もあり、その神道も通俗の神社崇拜さへあればよろしとする。熱心な復古神道者は、それだけでは満足なしかつたのであるが、その他の人々も神道國教主義に一致したのは、此の爲である。

兎に角、此の如く宗教信仰についての理解のない人々が行つた政策であるから、教民の熱心も理解出來ず、又宣教師の行動も、疑心の中に暗思を生むで眼に映する。教民がアニマの救といつて熱心であればあるだけ、頑迷不靈だと考へられ、上の命令に従はずして、外國宣教師に心酔する不都合な奴だと思ふ、教民が神社の鳥居を出入しないだけでも今の政府に忠ならぬ者、「誅せざるべからず罰せざるべからざる大罪」だと斷する。且つ又實際に教民を處分するに當つて、死を以て威嚇し、土民百姓だから、死を恐れて容易に屈從するかと思ふと、その反對に中々信仰を頑守する。それ見ても「宗門」の力の深く人心に喰ひ入るに驚くが、それだからその信仰を尊重するといふ方には向かず、反對にそれだけ恐るべく憎むべきもの、「宗門」は人を酔せる酒だと見る。それだから禁嚴の必要を

一層感ずる。此の如くにして、迫害は峻嚴になり、「斷乎たる處置」といふ方に進み、教民の熱心と互に相反撥したのである。

勿論、政府部内には多少の寛和論はあつたので、當時長崎で事に當つた大隈八木の如きは、教民熱心の度に舌を巻いた一人であつた、(公判の談話以外に直談でも故侯からその事をきいた)。而して教民の心を入れかへさするは、壓迫や神職の説教では駄目であるから他に何か優れた教を作らうといふ案も出た。中村敬宇にその事を相談したといふが、その案の賛成者も、つまり教を上から與へるといふ考に於ては、嚴罰論者と異なるものではなかつた。浦上村民の傳ふる所によれば、預けられた諸藩の役人の中には、教民から天主教の内容をきいて多少同情したものもあり、又信仰に入らうとした者又現に浦上までついて來た者もあるとの事であるが(それは多少の誇大はあるにしても)、政府の要部にある人は、全く考方を異にしてゐて、假令ひ内容は邪教でなくとも、嚴禁すべしといふ意見は、つまり國教主義の結果である。

x

x

x

他方、教民側の精神状態を見ると、何よりも先に二百年來迫害の中に窒息した後、日の目を見たといふ復活の悦びに加へて、迫害を忍んで内に潜むだ遺傳があり、又天主教の教として、人生の大事はアニマの救の外にないといふ點に熱中してゐる。而してそれを具體的にバイツとインフェ

ルノとの對照で活き／＼と心に描く。此點から云はゞ、死は恐るべき事ではなく、マルチリヨの死は却て光榮である。勿論多數信者の中には、それほど熱心でないものもあつたが、然し熱心者の感化で動かされる。それで役所へ召出される毎に死の覺悟をし、その前夜には天主堂に行つてミサを受け、殉教の光榮を夢みて出頭する者も少からずあつた。拷問にあひ、寒中水の中につけられても、眼を天主に注ぎ、手を胸に當てゝ、サンタマリヤ様を眼に見たものもある。身體に何の感じもない無感覺になつた者のあるのも、つまり、此の信心の集中、天上の展望といふ別種の力が働いたので、古代の殉教者にも多くある例を實にしてゐる。

此の如き熱中恍惚は、特に女子に多かつたらしく、各藩での嚴しい拷問にたへ通したものに女子が多い。拷問者が女子を裸體にしてしまつた場合には、始は耻の感もあつたが、そを通りぬけると、現實には感覺を失つた状態になつたらしい。此は拷問する者の思違であつて、女子に苦痛を與へうとしたのが却て別種の精神状態を誘致したので、同様の結果が大正八年の朝鮮教民拷問の場合にも現れてゐる。其他、苦めらるれば苦められるほど、反撥的に抵抗力を増す(勿論容易に迫害に屈する者以外で)といふ一般の心理については、一々述べるまでもない。

アニマに關する信仰は、云はゞ個人本位の觀念であるが、天主教徒には、その教會の權威について世界的抱負がある。それが此場合には、直接にはフランス宣教師に依頼する心になつて現れてあ

るが、兎に角、世界主義である。國家主義を固守する政府者が、個人主義と世界主義との二端に對して、憎惡し又深い嫌疑をかけたのも、決して無理ではない。教徒の世界主義が此の場合にはフランスに依頼するといふ方面に現れ、特に慶應三年の場合には、フランス公使の談判が有効に進むといふ事は、宣教師にも信徒にも有効の支持であり、明治の場合には、各國の連合になり、一層有力になつて來た。但し一般信徒にとつては、此等の外國援助について政治上の考は餘りなかつたらしい。而して最後はロマのバツバ様に依頼するといふ考が大なる援助であつて、此は二百年來の遺傳觀念である。黒衣の宣教師に逢つた時にも、先づロマから來たかといふ問を發し、その確めを得て安心してフランス宣教師に信頼した位であるから、宣教師の國籍、從つてその國の政治的勢力といふことは、信徒にとつては、知らない事であり、又重要な事でなかつた。又宣教師にしても、フランス國に依頼するといふよりは、教會の權威によつてフランス政府に命令すべきといふ態度であつた。

それ故、中心人物たるプチジエアンは、迫害問題が面倒になりそうに見える時、慶應三年陽曆十月、フランスに向つて長崎を去り、翌年陽曆六月七日(陰曆閏四月十七日)新公使ウトレーと同伴して日本に歸つた。其間フランスで各地を巡回もし、宮廷政府へも交渉したであらうが、特にロマ法王廳で方針の相談をした。兎に角、ロマに出で法王に謁見したのが一八六八年陽曆一月七日(慶應三年十一月十三日)、浦上で

の迫害が一段落を告げた頃であつたが、その報はまだロマに達してゐなかつたらしい。その翌日教書を賜はつてゐるが、法王はマリア始め諸聖人に祈り、不幸なる教徒が終に勝利を得る様にと云つてゐる。而して教民は明治元年末に法王へ訴狀を出してゐる。

此の如くにして最後法王にたよるといふのは、その信仰の内容としては、祈りによつて天上の助を求めらるゝがあるが、然し全く世俗的權力に依頼する考のないとはいへない。

宣教師の方面では、フランス政府の助が十分でないので、ロマの方に眼を向けるのは自然であるが、ロマでは教會千古の盛儀ワチカン會議の終結を告げうといふ時に際したので、ブチジェアンは、明治二年五月再び日本を去つてロマに行き、翌三年陽曆七月十八日その最終の會議、法王不可誤の發表にも參列して、十二月再び日本に歸着した。此際に各國から參列してゐた教會の人々に日本信徒の狀態を訴へ、世界の輿論を起さうとしたのも勿論の事である。此に於て戒曆十二月歸着後、此等の點を總括し、世界の同信徒、特にバツバ様が、汝等の爲に祈つて居て下さる事を知らせる慰問狀を起草し、その草稿を上海に送りそこで石版に印刷して、流離の人々へ發送した。日附は一八七一年の二十六聖人祭日の二月五日で、陰曆明治三年十二月十六日であつた。

(此の文は全部殆ど盡くかな書であつて、僅少の漢字には總てふりがなをしてある。此處には句讀を加へる以外に元の漢字はふりがなを取り去り、而して假名書の分を漢字に改めた分には、元のかなをふりがなにして出す。)

口宜

x

x

x

天主とバツバの御かけを以、日本の司教なるヘルナルドは、御主セススキリシトによりて難義す
るキリシタンに、ことごとくおん禮仕申候

御身天主は、そのもとたちのアニマに御すまいなるご大切と善徳のかさねをたまいて、此よ
にをみて牢屋と流罪のくるしみをこゝろよくしのぎてのち、バラヒヅのかぎりなき御たのしみをう
けるよふに奉希候。然ば

それがし、ロフマにおゐて、バツバの御そばにとゞまり申候じぶん、さくねんの十一月のころに、
おふきなる騷動のよふすをきゝおよびて、ふかくかなしみ申候て、天主とサンタマリヤ、ベアトス
たちにむかつて、そのもとたちのいりよふ(なる)ちからをこいねがい申候。又おこたらずにバツバ
にこのおもむきをかたりもうしをうらへば、われくのアニマのたつとき御おや、そのもとたちの苦
難をきこしめされて、御かなしみなされ、オラシヨの道をもつて、そのもとたち、いつまでもアニ
マのたすかりをあらせらるよふにと、やくそくを御せすめ(明)もうしそろ。これあり常國のよきキ
リシタン人も、そのもとたちの御主セススキリシトにたいして(の爲)しのぐなんぎ御座候處、おな
じくひ々に天主の御まへにそのものたちをわすれず、

それがしもハテルたちも、やまずに一心からはなはだねがいつかまつる(り)そろ。かつまた、この日々のかくだんなるねがいのうちに、そのもとたち、ことごとく壹人ものこらす死するまで天主の御おきてを丈夫にまもるよふにと、又壹人も天狗とあくにんのすゝめにだまされて、改心してインベルノのくるしみのそこにおつ(る)事これあるべからず、とひたすらにねがい致し候。

扱もまことの切支丹人は一切にんげんのたすけのためにクルスにかけられ、死たまいし御主ゼススキリシトのでしなればこそ、クルスのみちにしたがいて、このよの苦難をしのぎ申ざる事あるべからずと、めん／＼よく分別いたしそふらわば、此難きと見へる御おしゑをやすくおこない申がために、御母サンタマリヤ、クルスのそばにうけたるくるしみと、アボストロ、マルチレス、ことごとくながしたもう御血と、そのご難義を、アニマのめにかけて、くらべてみれば、たれいづれの人か、自分の難義はわづかな事と思いと、よろこびを以、此せかいにてすこしのクルスのみちにしたがわざること有べからずとぞんじせしめ候。なんじらどものご先祖なりなざる日本のマルチレスかくだんに長崎のたてやまといふところに、クルスにつけられ、天主にたいしてころされなされし二十六人の事をおもいいだすべく候。てうど、こんにち(二月五日)そのベアトスたちのおうきなる祝日なれば、それがしもハテルたちも、御ミサをおこない奉る中に、天主にたいして御流浪の身となる〇、なんじらどもと兄弟なる日本のキリシタン衆のためにも、ご守護なるベアトスを、天主のおんまゑに御

とり合あはなされくださるゝよふに、尤一心に奉希上候の……(中略)改心かへこころせぬ様にと勸めて)……
 じつの切支丹のご行儀ぎやうぎをおこない、そのご掟おきてをまことに勤め致し候へば、御主より數々かずかずのご恩おんをあ
 たゑられたまいて、辛苦しんくをけんごにしのぐよふに、合力ごりきをうけて、心をかためるべき(こと)と、うた
 がいなしと存候。

それがし長崎え歸てのち、およそ二月ふたつきあつて日々ひびに其許そのもとどもにてがみをおくらんと思ひおり候而も、
 たゞいままでふでの不足ありて、その事かなわざれども、こんにち、天主のおんかげをもつて、日
 本の切支丹のてをかり、これさいわいとして、このてがをかゝせ可申候。……(中略)……

バツバの御名代ごめいだいとして、なんじらどもに、アニマにも、肉身にくしんにも、さいわいなるよふに、天主に御
 ガラサを奉願上候處ねがひあげせうごころ、そのごおんのかわりにうやまふべき御大將ごたいしやうビヨバツバと、汝等なんじらどもに、ハラ
 イゾのみちをつげなされしアニマのおやなるわれ／＼のためにも辛苦しんく難義なんぎくるしみを功力くりきとして、
 天主に捧さげ奉るよふに致可申候に、右此段とき／＼よみ、ふかくかんべんするよふに可致候。天主
 にたいして長崎より遠方えんぽうにとられたる諸の切支丹人にむかつて、われ／＼のあいのにしるしと、見まい
 のかわり、おくりもふす。此狀じやう如此御座候。天主ハテル、天主ヒリヨ、天主スヒリトサントは、御ご
 恩おんをほどこし給たまひて汝等なんじら共どもをまもり賜たまはれかすと奉願上候、以上。

御生來千八百七十一年

明治初年に於ける切支丹迫害の思想背景

明治三年庚午十二月

日本司教　ベルナルド

御主にたいしてとられしことぐくの人々へ

×

×

×

此はプチジェアンの日本文の標本にもなるが、教徒の中で各藩預の同朋間に聯絡をとつた者の手に託して、浦上の流筑人へ送つたのである。それがとれただけ各藩に届いたか、疑問であるが、明治四年春の廢藩置縣以後、取扱は寛大になつたのであり、又その前にも教民と宣教師との間に交通も陰に行はれてゐたのであるから、可なり信徒の手に入つたものと思はれ、今その一の原物が浦上に残つてゐる。兎に角、此の書簡が慰藉になり、特にロマでも、人々が同信徒の爲にマリア様に祈つてゐてくれるといふことは、流離の中にある人々には大きな力になつたに違ない。

つゞいて明治四年六月十八日(陰曆五月廿一日)、プチジェアンは、横濱の天主堂で、法王即位二十五年の祝賀式を舉行し、日本信徒の名で祝賀狀をロマへ送つた。流筑中の信徒は勿論參會はしなかつたが、多少とも報告を得たと思はれる。而して此の賀狀に對して法王の返書は九月廿八日附で來て、プチジェアンはそれに書き添へ、翌年正月木版で(多分日本で)印刷して信徒へ配布した。此方は漢字が多く、悉くふり假名を附してあるが、その多くを取り去り、又或者は假字に改めて全文を出す。

×

×

×

日本主教より、愛する處の小供なる日本切支丹へ書添を以申入、一禮致候、

昨年五月(曆)教皇ヒヨノノ(九)様御即位より第二十五年の終りに相當り、サンベトロ以來始ての御祝儀に付、我等主教はじめ、神父達より恐悅の手紙差上候に付、日本切支丹人中よりも別に一通の書狀奉差上候處、此度右御返事として、バツバ様より別紙の通、送り下され、誠に難有仕合に候。之に依て翻譯致し、御覽に入れ候間、皆々能く拜見なされ、バツバ様の御詞のおもむき、深く相わきまへ、彌天主へ難有申上、晝夜不斷、此事を忘れず、此世の難義を捧げ、天主の御大切を催し、オラシヨを御盡して可被成候。しかるにおいては、入用の御ガラサ賜り、日本に於て程なく聖會の御舉れ顯れ可申事、疑なく候。此儀と、又一人宛の靈魂の扶りとを深く頼母敷思ひ、御勤可被成候。我等は屢格段に御彌撒におみて、深く天主に、此御ガラサを乞奉り候間、只今ボミサを拜み、或は祕跡とを授り奉り(る)仕合無之人は、深き後悔を以て、我等と心を合せ、オラシヨ可被成候。猶バツバ様の御事を覺へて、御願ひ可被成候。委細はバツバ様の御手紙にて御承知可被成候。

一千八百七十二年

日本司教

日本明治五年申正月

ヘルナルト

切支丹人中へ

× × ×

明治初年に於ける切支丹迫害の思想背景

三八

敬皇キウカウより日本主教ニッポン、神父サン、並切支丹中へ紙面差送り候。

敬ふ處の兄弟、並に愛する處の子供達に冥加相掛候。……其者たちも(の)御挨拶も格別満足に存候。その故は、その者たちも、天主テウスマの御大切によりて苦難を請こまられ候儀に付、右御挨拶も天主の御大切より出候故、別して大悦致し候。世人の情を以て相考へ候へば、其許達そのもとの哀れ辛苦かしやく呵責かじやく危き死刑に逢われ候事甚心痛の至りに候へども、むかし御主おんあらいの金言、且御弟子達の御教諭を思ひ出し候へば、其許達、只今急戰中、信徳の勇氣相顯れ、既に御用意成置かれ候御恩賞の程も相知れ、御本國(天)において格別の論可有之候。其故は、世界において切支丹の總都と相成候羅馬ロマも、其以前は致命聖人の流され候血ちち夥おびただしく候へば、日本も其の如く、前々より流され候御血夥しく候間、程なく、外教人ゼンチョウは打負申うちまけべく候。加之しかのみならずその實證も相見へ、往年バアテルたちは悉くころしつくされ候後、年久しく渡海もあゝかなわす候處、先祖より代々申傳へ候のみにて、信徳を失わす候事、これ一奇にて候。然るにこの度、神父罷渡り、エソンゼリヨの御教を承り、忽ち聖神スピリトサントのガラサの光りに導みちびかれ、往古むかしの苦難は存じながら、益ますく信徳を顯し候こと、是二奇にて候。又只今外教人ゼンチョウより嚴く取扱われ候ても奉受し、御教を愈堅く相守り、種々の苦難を凌あがれ候事これ三奇にて候。右は天主、御邊達ゼウスマの中に在いまして御戰爭なさせられ候事明白に候。且此苦難を凌あがれ候事は、只御邊等こへんら天主の御國カニに入候ためのみならず、聖サンパウロの御詞ごことばの如く、御主御留守おんあらいの御代りとして聖教のために苦難を受續つづられ

候儀に候。これによつて殊に勝れたる奇事と相辨へ、又サンタエケレジャの勝利と御本國の利益と相成るべき儀を考へ、常に天を仰ぎ、御邊等の爲めに御用意なしおかれ候榮福の冠をこふむり奉るべきを頼み、不斷勇氣を失なわず、戦争いたされべく候。我等も御邊等の御禮を忝く存候間、御邊等の爲に、益精神の御ガラサを加へたもふ様にと、猶入用の御合力、苦痛の御慰み、終に苦難を凌ぎ届け、勝利を得させ下され候様に、丹精を盡して天主に願上奉り申べく候。仍御邊等の爲めに、天主の御恵と我等の懇切を以、冥加を相となへ、且愛する處の日本切支丹中、ならびに日本國滞在の西洋人へも同様冥加を相掛候。

千八百七十一年九月二十八日

日本八月十四日

即位より第二十六年

ビヨノノ教皇

×

×

×

先祖苦難の事を思ひ出させ、ロマで血を流した殉教者と共に日本の殉教者等も、共にエケレジャの柱石で、勝利の榮冠を被るとの奨励。「御本國即ち天國に於ても其の榮冠を備へて待ち受けてゐるが、此世では、又バツバ始め、世界の同信徒は皆汝等の爲に、勝利を祈つてゐるといふ慰籍は、流離の信者等に如何に有力であつたか。此世では全世界の同朋と、而して彼岸ではデウスとベアト

ス等と意氣相通じ、感應相扶けてゐるといふ希望と熱情は、單に外國の援助をあてにするのみのもではなかつた。況や此の書の印刷が配附せられた明治五年の春は、教民にとつては二年乃至三年の苦難も終に近いた、復活の春のしるしきざし始めた時で、彼等自は知るや知らずや、彼等が運命の鍵を握つてゐた岩倉大使の一行が、米國で信教自由の勸告を受けつゝある時であつた。

つまり、教民等にとつては、徳川の二百年、父祖七代以來ロマから黒衣の教師が來るのを待受け、その希望とアニマの救とを頼りにして迫害の裏に潜伏して來たのである。それが流離迫害の中に、そのロマの教皇からの慰問を受けたのであるから、喜悅は想像に餘りある。而して此頃は監視も一般に大分寛になつてゐたのであるから、希望は一層揚つたに違ひない。五島その他地方の信徒にとつても、喜悅は同じであつた事はいふまでもない。

そこで此等一般教民と撰を異にしたのは、新に信者になつた少數の歸信者で、彼等は潜伏時代の遺傳はないが、今までの信仰を棄て、新に入信した英氣があり、其の英氣の中には又世界の空氣に觸れた新生命があつた。但し此種の信者は極少數で、その中早く慶應二年に入信した貞方良助(變名阿部愼藏)は、元長崎の唐通詞附の書記役で漢學の素養があり、ブテジエアンの右筆を勤めた。明治初年に出た教書は、皆上海で印刷してゐるが、此の愼藏の筆蹟をそのまゝ石印にしたものである。其等教書の事は別にして、愼藏には自身の告白と論駁とを兼ねた著者がある。歸正痴士といふ變名

で出し、「夢醒眞論」と題し、明治二年季春の印行である。その概略を記して新歸入者の思想を觀察する料とする。

論は、國家を治める法律と人心を治める教との相關を以て起り、眞の教に基いた法で治めなければ虐政であり、君主も眞理に従ふの要を論じた點は、當時の政治家に一矢を酬ひた譯である。それから教の要は人の心を善に導くにあるが、善を必要とするのは、人心が原罪の爲に惡になつてゐるからで、此の原罪といふ眞理を知らない教は、皆人工の教、不完全の教に外ならぬ。而して此の眞理は切支丹でなくば知らない事である。その教は天地萬物の造主たるのみならず、永遠の保存扶持を掌る天主の教で、「信徳の眼を以て見る時は、天地靈妙の恩威、人性靈魂の本途落着まで明白顯然なり」。

此の如き造物主の力を顯すのは、キリスト即ち天主第二位であるとして、その一生や十字架上の死を説き、つゞいて十誡を説明してある。而して自分の心を告白して曰く、

「我素より切支丹の家に生れざれば、深遠微妙の奧儀を知ること叶わざるのみならず、却て世の口實を信じ、幻法邪説かと疑ひ、又其書を讀むに及びては、……是亦西洋一種の教と思ひしに、幸に天主の憐愍を蒙り、教會に召加へられ、其門に入て、未だ奧を踏まずといへども、信徳の眼を以て眞理の有る所を窺ふ事を得て、始めて暗室より遁れ出て、日光を見たる心地となり、疑ひし昔を悔

み恐れる也。」

最後には、多少調和の意味でか、日本の古典にある天地開闢の事などは、支那や印度のよりは却つて「正しい理に叶へる事多し」とて、其は別に論ずるとしてあるが、其論が出版になつたや否や不明である。先に出した建言書の中にも、佛教の像などを廢して神道を興せば、却て耶蘇教の本旨に近いじやないかといふ論があるが、阿部の此の論と何等かの關係はないかとも想像される。

附録としては、當時天主教に對して加へられた非難を反駁してあるが、その第一點は、國には各々その國の教があるべしとて、國別觀を宗教に施すのを駁して、此の如きは、封建時代に諸侯が各その封境を守つて法律政治を異にしてゐたと同じ偏見であつて、眞の教は世界に唯一、それは萬物の主なる一天主の教たるべく、「天主は帝王中の帝王也」と結むである。

次に、切支丹を廣めるのは他國侵略の爲だといふ説に對しては、宣教師等の生活實狀が、總て私慾を棄てゝゐるかが、何よりの證據だとしてある。阿部の此言は、フランス宣教師の許に潛伏して、朝夕其の生活に親炙し、感激して得た考である。

第三には、近來、護國新論、斥邪漫筆、破邪集、管見錄、筆誅耶蘇など、天主教を誹謗した書が出てゐるが、其等は直接天主教を研究したものでなく、傳聞でよい加減の評を加へたに過ぎない、「批判の不通なる事知るべし」と論じてある。

最後に、秀吉、家康など創業の名君が切支丹を禁じたのは、必ず理由のある事だといふ説に對して、彼等は天子をのけ物にして自ら權力を握つた者で、その爲に正道を忌むだに外ならぬ。「天主は、現世の一國に譬ふれば、皇統連綿、萬世一系の天皇也、魔皇は、則國人をして、天皇を遠けさせ、天下の人を勝手に指揮して王威を奪ふたる武將と同じ。」日本人が鎌倉以來、封建の傳統になれて、天皇を忘れて了たのと、天主の正道を排斥するのとは、二面相關の思想だと論破した點は、王覇の辨を應用したもので、世界的宗教は王者、國別宗教は覇者だといふ事になる。著者は特に力を込めて曰く、

「當今漸く彼(武將)が政權を取戻し、王政御一新の時なれば、數百年來、武將の配下となりし餘習一時に改まり難く、殊に外國御交際忙く、内外多端の折柄、先づ民心を堅固に一致せしめて、方向を正さすべき事、今日の急務也。然るに是を行ふに制度式目を變革せしめみてにて足らず、必人心に根據する眞理聖教を廣むるに勝ることなし。さるに時と勢とを辨へず、舊弊の種を守りて、猶も切支丹を嚴禁ある事は、又々萬乘の天子を棄て、權門の相將に心を寄せよと布告せらるゝよりも猶淺ましき御事ならずや。國威を海外にまで輝かさんとの叡慮はありながら、國民にさへ方向を辨へさすべき眞の道を拒む事、いとも危き御事也。……吾國固有の義氣と豊葦原の美地に、天主の御合力を以て、公教の眞理を實行して、國を保護するにおいては、其時こそ萬國に冠絶たる獨歩の日

本を仰がるべし。然らずんば、吾恐らくは季孫の憂、顯叟に在らずして、而して蕭牆の内に在らんことをいへる、古人の詞も又眼前に來るべし。涕泣切齒敬白。」

即ち大體に於て、王政の基本には天下の公教を必然とするといふ論であるが、著者が漢學の素養あり、又幕末の廢類時代に官を棄て、身を潜めて天主教會の爲に力を盡した事を思へば、此論も只當時官憲の附に落ちる議論をせうとしたものではなからう。兎に角、阿部愼藏の天主教信仰は浦上等の教民と撰を異にして居て、明治初年に於ける士族のキリスト教入信と動機觀念を同じうしてゐる。即ち新島襄や熊本組など新教の入信者も、國家を念とした信仰であつたので、大浦の天主堂に身を潜めて働いた「歸正痴士」と氣脈相通する者がある。その論據を進めて行けば國教論にもなるのであるが、只何れを國教とするかといふ點が違つてゐたのである。

近東に於ける回教民族の動亂に就て（上）

赤 松 智 城

云ひ傳へらるゝ神と原人の住地エデンの樂園は今何處に之を見出すべくもない。併し「生命の地」バビロンを繞る一帶の平野は昔はまことに「低地」エデンの園であつた。王ハムラビーが「國民の淨福」のために開作した小河も長く彼の名を傳へつゝこの沃野を流れてゐた。それはプリニウスの云ふ如く「全ての東方に於て最も豊饒なる土地」であり、從てまた埃及を除いては總ての近東に於ける古代文化の故郷でもあつた。然もこの「嘗てありし樂土」の面影は今のバビロニヤ——廣く之を呼で、メソポタミヤには其の古跡より外に亦た何處に之を見出すべくもない。古代の史家が最も惠まれた土地として何れも賞讃を惜まなかつたバビロンより北方バグダッド一帶に及ぶ地域もデリッチユの云つたやうに今は寧ろ「枯渴せんとする生命の地」たるに過ぎないやうに思はれる。然るに最近に至りこのありし樂園の荒墟の畔には頻りに民族動亂の塵を擧げ動もすれば戰雲を捲き起さんとする氣勢が表れて來た。それはかのバグダッドの北モスールの油田問題を中心とするトルコ對英國の

係争に外ならぬ。往古に平和なりし低地^{エジプト}を潤した清流は今や化して混濁の石油となり、却て燎原の火を起さんとするかの如くにも見える。而してその英國の委任統治下に在るメソポタミヤのイラク國民も之に對抗するトルコ民族も共に云ふまでもなく回教徒である。

大戦後英國の指導と支配の下に新たに建國されたイラクは固より英國の權力に壓迫されてその願使に左右されてゐるから、表面上トルコとイラクとの間にモスール地方の歸屬と境界とを限定せんとする此問題は實は全く英土間の葛藤である。私は今茲にその政治經濟的理由と現状とに就て語る必要を認めない、唯その係争は現今尙ほ國際職盟とヘーグの國際仲裁々判所に附託されて容易にその解決を見ない状態にあることを一言すれば足りる。思ふに表面の形式的解決は如何に規定されても、此問題に伴ひ且つその内面に絡まる特殊の事情の調停されざる限り、それは到底根本的の解決には導き得ないであらう。今その特殊の事情とは一は民族關係であり、二は宗教問題に外ならぬ。然も此兩者は互に關聯して益々その解決を困難ならしめてゐる。國際聯盟の境界劃定委員が本年三月モスール州に於て調査せる人種と宗教の統計に依れば、此地方には約五十萬のクルド人、十八萬のアラビア人、八萬のクリスト教徒、四萬五千のトルコ人、二萬のエジディ教徒が居住してゐる。このエジディ教徒は必ずしも回教の正統派には屬せず、多分に古い波斯教や其他の宗教的要素を回教に加味した少數の民族であるが。かく住民の大部分は人種を異にするに拘らず概して回教徒であつて

さきにクリスト教徒として擧げられた者は主として普通にアッシリアン・クリスチャンと呼ばれる、ヤコブ派とカトリック教徒とに過ぎない。

由來回教徒は相互の間にも屢々軋轢を起して、現にトルコとアラビアの内部にも之を見るけれども、更に一層注意すべきものは知らるゝ如く實に回教徒とクリスト教徒との紛争である。而してこの歴史的葛藤の一齣は今やモスールの油田を舞臺として、新たにその序幕を擧げた。即ち去九月上旬バグダッドに駐在する英國の最高理事官はハイコッピシヨナーデュネーヴの國際聯盟に打電して、トルコ軍の攻撃と幾千のクリスト教徒の追放を報じ、更に其下句にはケマル・パシヤがモスール國境に四箇師團を集中すべき命令を發したと傳へられた。既にスタムブールに於ても青年學生を中心として反英の氣勢が高まりつゝある。この反抗に對してメンボタミヤの英軍も全くその戰備を完成して、正に機を熟するを待てゐる。かくて大戰後の英土戰爭は油田と民族と宗教問題とを背景として近く或は勃發するかも知れない形勢に在る。併しながら現代の近東に於ける回教民族の異常なる興奮と動搖は雷に此の地方のみには限られない。戰塵は早く既にイラクに接するシリアの南方とダマスクに於て烈しく揚げられてゐるのである。

二

中世回教の詩人達が何れも之を讚嘆して「極樂鳥の翼」「東洋の眞珠」「極樂の香氣に満つる處」など

と呼んだ昔ながらのシリアの首都ダマスクは。その附近の荒涼たる沙漠から之を訪れた者の眼には、今も尚ほ現實に地上の樂園であつた。數年前此都に旅した私の印象も全くかゝる實感に満されたことを記憶してゐる。然るに近く此樂園の畔はまたドルーズ其他の回教民族とフランス軍との激戦地となつて來た。このドルーズ族とは一種の神秘的な回教の異派であつて、頗る頑強な狂熱的な調和性に乏しい一族である。従つてシリアを委任統治するフランスは從來彼等を懐柔するに屢々苦しんだが、今夏諸種の事情から遂に一大動亂を勃發せしめたのである。即ち彼等はまづシリアの南方に蜂起し、次でダマスクに迫り、十月中旬には一時之を占領するに至つた。佛軍との間には烈しい爭奪戦が演ぜられ、當時佛軍の砲撃が連日に亘て、全市をば「死の都」と化したと傳へられる程それは慘虐であつた。

シリアには固より回教徒が多い。ドルーズとは必ずしも皆一致しないけれども、かゝる戦鬪に際會しては、彼等は所在に起て佛軍を惱ました。去十月四日教祖モハメットの降誕祭がダマスクに行はれた時、五千の群集が遂に暴動化して佛軍を攻撃し、武器を擁して市中を横行し、フランスの三色旗を裂き棄てたやうな事實は、現今全シリアの各地に起てゐるやうである。然も激戦の波動は國內のみに止らず、直ちに隣接するパレスチナにも及んでゐる。エルサレムのアラビア人の幹部は十月下旬、回教徒に激してシリア人の苦難を救ふべく提議し、同時に佛軍のダマスク砲撃に抗議した。

歐人の間にもフランスの軍事行動に對する批難が頻りに起つて、それは遂に全回教徒間に新しい反クリスト教運動を激發せしめ、更に民族的宗教戦争に導く虞があるとまで云はれて來た。元來ドルーズの叛亂は表面上彼等の揚言する如くフランスの委任統治に對して完全に獨立せんとする民族自由の運動であつて、必ずしも直接に宗教的反感から起つたものではない。又アジア及びアフリカから歐洲列強を驅逐せんとする目的を以て、最近にゲマスクに於て計畫されたと報せられる「汎アラビア人の革命運動」と稱せらるゝものも、恐らく民族自主の要求に外ならないであらう。今のモロッコに於けるリフ族の動亂もバレスチナや埃及の回教徒の騷擾も亦た同様である。併しかゝる回教徒の民族運動には彼等の宗教的色彩と背景とが必ず伴ふことも疑ふ可らざる事實であつて、それは近時頻りに現代化せんとしてあるトルコの場合に於ても尙ほ認められると思ふ。即ち概して之を言へば、かの「神聖戦争」の標語は苟くも回教的傳統を有する民族が異教徒に對抗して激烈に争はんとする時、今も尙ほ掲げられる所であつて、彼等がモハメットとコーランとを信じ、かつ其歴史を没却しない限り、それは到底忘れることができない語である。加之回教の發展に徴して之を觀れば、それは實に民族運動と離る可らざる關係にあつて、謂はゞ宗教的民族運動の旗印として最もふさしいものであつたのである。私は今此點に就て次に少しく述べて見たい。

三

近東に於ける回教民族の動亂に就て(上)

近東に於ける回教民族の動亂に就て(上)

五〇

イスラーム(回教)は「捨離」レシヤトニシヤン「服従」サバイツシヤンを意味し、然も其の教風は「戦闘の宗教」(Kampfesreligion)であると言せられる。この一見相反する二個の特色が斯教に於て共に存在することは奇異なる事實ではあるが、併し斯教の由來と發展の歴史とに顧みれば、それは共に充分の理由を有することを認めざるを得ない。

何よりも先づ回教は沙漠の宗教である。沙漠の中に起りまた多く漠地に傳播して今日に及ぶ。殊に上述する如き現在の回教徒の動亂は皆漠地より起てゐる。恰もそれは荒涼たるアラビアの峽間にある「代表的な沙漠の町」チビルハル、サハート、タウフとしてのメッカや、一のオーシスに過ぎないメディーナから原始回教の運動が興つたやうに、また教祖モハメット其人が名門の出と稱せられるものゝ今より見れば沙漠に特有なかの隊商の駱駝追ひの中から蹶起した一豫言者であつた如く、かのドルーズ族のスルタン・アトラシユもモロッコのリフ族長アブデルクリムも何れも沙漠地の慄悍なアムビシアスな野人の首領である。漠地の生活は昔も今も極めて單純であつて多くの變化を見ない。その生活感情レヒセンヌスグフユルに於ても生活様式レヒツスグフアイヒに於ても何時も殆んど同型同質である。されば生活に即する宗教及び社會制度としての回教の現相が他の世界的宗教たる佛教やクリスト教に比してより多くその原始態を保存してゐることは寧ろ當然の歸結であつて、従て原始回教の教風は今も尚ほ漠地の回教民族に於て多分に持續されてゐるのである。然もその原始回教の特色の一面はその由來する所を一般に沙漠地方の最も特異な

自然と生活とに有することは、注意すべき興味ある問題であると思ふ。

前述せる回教の根本的特質たる服従の信念は固より唯一神アラーへの歸依であつて、回教學の權威であつたゴルトチーハーが之をかのシユライエルマッハーの所謂絶對歸依感の「最も有力なる代表」とさへ見做したものであるが、併しこの信念はアラーに對するよりも前に漠地の漂泊民は先づ之をその沙漠の大自然に向て懐いたのであつた。また知らるゝ如く、このイスラームの信念はやがて最も嚴格な宿命説にまで導いたのであつて、回教徒の文化的努力と發展を妨げたものは實にこの觀念であるとも云はれてゐるが、この宿命觀も亦た彼等が既に沙漠の特異な自然から受けた免れ難い運命であつたのである。蓋しかの茫々たる大沙の只中に於て何者の威力にも譬へ難い赫々たる太陽の前に眩暈する時、或はまた突如として起り來る兇暴なる大漠風に會しては、人間の如何なる努力も抵抗も將又呪法も全て無能であつて、人々は唯々その偉力の前にうなだれる外はない。それは實に一切を捨離せねばならぬ絶對服従の時であり、全てを宿命として斷念せねばならぬ最も深酷な瞬間である。私も現に埃及の沙漠の一隅に於て之に似た經驗を有てゐる。如何にしても避く可らざる運命の威力とその前には自力の全然無効なることを教へて、ひたすらその威力に忍従すべきことを最も強く吾々に説くものは實に沙漠の大自然である。かくて沙漠の宗教は驚異にさへ値する絶對服従の特色を茲に培養されて、永く今日にも及んでゐるのである。

多くの地理學者に依れば沙漠民は本來他の民族よりも一層宗教的であつて、かのベデュイン(漂泊民)は「血に燃ゆる熱情のやうな宗教」を有するとも云はれてゐる。回教學者マクドナルドは見える世界に對する回教徒の意識が吾々の夫れよりもより堅固であると語つてゐる。思ふにモハメッドはかゝる沙漠の宗教意識を更に高調した大豫言者であつて、此の意味に於ては彼も亦た神に酔へる一人であつたのである。

然るに回教が他面に於て戰闘の宗教と認められるのは何故であらうか。而してそれが又民族運動と結合すると云ふは如何なる事情に依るのであるか。吾々は此點に就てもその由來が亦た等しく沙漠の生活にあることを見出すのであるが、それはかの大自然に對するよりも寧ろ近く沙漠民の日常生活の實狀とその周圍の社會的關係とに在る。かの神聖戰爭の標語の由來する所も實は此點に存するのである。

四

凡そ激烈なる生存競争は決して單に近代文明生活の産物ではない。かの沙漠民は遙かにより以上に生存の爲めに奮闘しなければならぬ境遇に置かれてゐる。即ち彼等の生活資料は漠地に於て甚だ僅少なるのみならず殆んど須臾も忘る可らざる外部からの脅威にさへ襲はれつゝ其生活を持續してゐるのであつて、若しその警戒と努力とを少しく怠つたならば、彼等は忽ち滅びなければならぬ。

そこで自ら利己的感情と反社會的行爲とがその裡に強く養はれて來た。尤もオースイスに定住する一族と常に放浪する蠻族とは多少その程度を異にするけれども、概して彼等は平和な協同提携の精神に缺けてゐる。古來全アラビアに交通の不便はあつたにもせよ嘗て之を完全に統一する國家の建設されなかつた如きは、この沙漠民の特質の然らしむる所である。昔も今も回教徒間の各派に内訌が絶えないのも茲に基いてゐるのであり、また外部に對して斯教徒の争鬪性が強いのも一面之に因てゐるのである。

併しベヂュインと雖も決して單純に孤獨の個人的生活を營んでは居ない。固より家族がありその集團がありまた首領が居る。されば外敵を警戒し又は之と戦つてその集團の生活を維持し且つ豊富にせんと欲すれば、當然彼等は内に向て強固な團結と相互扶助とを要求するのである。外患多ければ益々内部の結果と融和とを謀らねばならない。時としては近隣の諸部族とも同盟して大なる外敵に當らねばならぬ必要もあつた。故に漠民の生活は一見すれば甚だ散漫scatteredであるけれども、同族間の結合は却て鞏固であつて、それは一たび外敵に向つた時に一層強められて來る。加之沙漠に特有な地勢に制約されて、その各部族はオースイスに定住する者と漂泊する者とに拘らず、相互の間は實に大沙を以て隔絶し、彼等は稀に隊商に依て交通するに過ぎない割據的生活を余儀なくされるから、一族間の親和はかゝる隔絶と荒寥とに依て却て緊密となつて來る。然も偶々大沙を越えて他の部族

と交通し、生活の資料を交換して、互に何等の侵害を感じない時には、異族間の交驩と同情は却て吾々よりも以上に切實なものがあつて、かゝる機會こそ漢民の最も望ましい幸福な時であつたのである。そこで此の生活様式は原始回教徒にも直接に影響して、彼等は一方甚だ好戰的なるにも拘らず、他方に於ては頗る強固な團結を作つたのである。一般回教の信條の中に布施の行を規定してゐるのも、彼等の同情と親密との最も明白な一の發露に外ならない。現在の回教徒（殊に漠地に於ける）に就て之を觀ても、兇暴なる反面には親情の流露がある。私は自ら接した回教徒に於ても屢々之を見た。

由來回教に對しては相反する二種の見解がある。普通には之を憐愍も同情もない常に血に渴いてゐる恐るべき戰鬪の宗教と見、何時も劍に依て改宗を迫る宗教と認めるものであるが、他の史家は之に反して、斯教徒が親切厚誼相愛に富んでゐると斷言し、又彼等は却てクリスト教徒よりも寛大であつて、その異教異族に對する征服は必ずしも戰爭の慘劇に依て表示すべきものではなかつたと云てゐる。此等の見解は夫々或る程度に於て何れも眞實であるのみならず、實は同一の回教其者の表裏兩面を云ひ表はしたものである。然もこの二面性は何れも上述せる如き同一の沙漠民の生活様式の避く可らざる兩面を背景として生じ、之に對應し且つ之を反映せるものに過ぎないのである。

かゝる生活の兩面若くは二途は勿論その程度を異にして如何なる民族の生活にもある事は疑を容

れない。併し沙漠民に於ては境遇そのものが各々明確に實現されて、極端な二元的な生活態度となつて表れ然も何等の杆格なしに共存することを其の特色とするのである。かくてこの態度はまた直ちにモハメットにも表れた。コーランに曰く「彼(モハメット)と共に在る者は不信者には粗暴に、同志には親愛に満ちてあれ」(第四十八章二九節)と。之れ蓋し漢民の生活境遇より来る當然の歸結である。但しモハメットは傳道の最初から必ずしも他に向てかゝる戰鬥的態度を取つたのではない。即ち彼が初め尙ほメッカにあつて、激しく攻撃を受けた不遇時代には、その迫害に忍従すべきことを弟子達に教へてゐる。之はその教團の未だ微力であつた當時に於ては、止むを得ないまた必要な處置でもあつた。然るに彼がメディーナに逃れて後に、その偉業が漸次緒に就き、仇敵に向つても充分に對抗し得るに至るや、神アラーはモハメットを通じて信者に告げた「神の道に於て戦へ」(コーラン第二章二四五節)「偶像崇拜者を見出せば何處にても彼等を殺せ、彼等を捕へ、彼等を攻圍し、適宜の所にて彼等を待伏せよ。されど彼等が悔改めて、祈りの時を守り、定められたる布施を拂はせ、自由に彼等を去らしめよ。神は慈愛なればなり」(第九章五節)と。茲に於てアラーは「戦の神」ともなり、モハメットは「戦争の豫言者」となつた。尤も彼が後の回教徒殊にカーリチート派に見るが如き世界的な嚴格なる神聖戦争を既に自ら意識してゐたか否かは疑はしいけれども、コーランは常に不信者をば危険なるものとして征服さるることを告げてゐるから、彼の胸中にはかゝる意圖が潜んでゐた

であらうと思はれる。而してこの教祖の意圖は彼の没後回教軍がアラビア以外の地方に進入するに至るや、直ちに猛烈に發展して遂には一大民族運動ともなつたのである。

更に上述せる如き回教の極端なる二面性は最も重要な神の觀念に於ても著しく表れてゐる。勿論その神は唯一であるけれども、彼は全く相反する兩面を有し、然も何等の矛盾を感ぜられず、等しく唯一神の性質として同様に信じられてゐる。知らるゝ如くコーランの首章、並に各章の劈頭には神をば最も慈愛と同情に満てるものとして掲げ、異教徒攻撃を命ずる場合にすらこの性質を高調してゐる。然るに之と全く異なる特質がコーランには亦た至る所に示されてゐる。若し異教徒又は迫害者が何等かの陰謀を以て神に逼るならば、アラーム之に對抗するために同じく種々の策略狡計を廻らして彼等を征服せんと欲する。曰く「まことに不信者は狡策をたくらむ、余も亦た之をたくらむ」(第八十六章一四、一五篇)、「余の策略は確實なり」(第六十八章四五節)、「神は陰謀を行ふに甚だ速やかなり」(第八章三〇節)と。かゝるアラームの性質はあながち略闘を意味せずして、その眞意は神に反對するものを威嚇し、彼等の如何なる陰謀も迫害も神の全能には及ばないことを示したのであらう。併しかくの如き神は何よりも先づかの生活資料に乏しい難澁なる沙漠民に特有なる狡計とまた屢々行はるゝ掠奪をさへ是認する神として最もふさはしいものではなかつたらうか。而してそれは對外的に甚だ無慈悲であることは、今日の漠地の回教(アラビア、シリア、モロッコなど)に

於て之を見ても實に明白である。蓋し教徒は日夜「萬物を抱擁する慈愛の神」(第七章一五五節)の名を唱へ、之に祈ることを常に忘れずして、然も極りなき陰謀と刦掠をその神の下に行ひつゝあるのである。

回教史家は云ふ、モハメット及び其教徒は彼等の政治的野心と民族的發展とを遂行せんがために戰爭の手段に訴へ、神の全能性をその方便として利用した。かくて彼等の世俗的支配欲を満足すべく、超越的な天上の唯一神は俗界の争鬪に没頭する教徒の甚だ有力なる共働者として此の地上に引き下され、茲に最も俗的な戰爭の神となつたと。原始回教徒の心裡に此の一面があつたのは事實であらう。又ゴールドチーハーの云ふ如く、此神の戰鬪的性質はモハメットが外敵の陰謀狡策に對抗して之を征服せぬばならなかつた時に、彼の神觀の中に自ら引きすり込まれた低劣なる神話的殘物に過ぎなかつたでもあらう。知らるゝ如く昔の舊約の神はまことに怒りの神嫉みの神であつた。併しその世俗的手段と云ひ神話的殘存と見ゆるものも共に未だ神アラー其者の争鬪性の由來を充分に解明しないのであつて、それは根本的には前述する如く沙漠の生活に固有な特色に基いてゐると思ふ。

さて沙漠生活の二面性是如何なる漠民にも殆んど同様に表れてゐるのみならず、その各部族は何れも略々同型同質であつて格段の差違はない。従つてその各部族相互の間には特別の尊卑優劣の差等もなく、彼等の内部の社會組織の極めて素朴なるが如く、彼等は亦た皆單純に一律の地位に置か

近東に於ける回教民族の動亂に就て(上)

五八

れてゐた。デュルケームも嘗て云たやうに、全て原始民族は複雑な文化民族とは異つて單一同質であるが、併しそれは特に沙漠民にあつて最も著しい。而してこの特質がまた回教の信仰と制度の上に反映してゐることは、他の如何なる宗教に於けるよりも甚だしいのである。

かのメシカとメディーナに創立された最初の小さい回教徒の社會は傳へらるゝ如く全く共和同胞コンフラダリーニチーの集團であつて、またその組織は頗る簡朴であつた。即ちこの教團の各員は全くアラアの前に平等であつて、門閥や貧富の階級的差別を徹廢し、一律に皆共同の禮拜に於て結合したのである。現にコーランは回教堂内に於て、富者が華奢な風をなして他と區別されることをさへ禁じてゐる。神と普通の信者との間には唯豫言者モハメットと導師イマムとの外何等の階階に類するものはない。原始の佛教やクリスト教團にもかゝる平等と同胞主義とは勿論あつたけれども、後には見らるゝ如く煩鎖な階級制度が生じてゐる。之に比すれば回教々團は今も尙ほ原始の面影を存して、其内に雑多の階級はない。元來モハメット自身はこの階級や種族などの差別に就て如何なる思想と態度を取つたか。之を吟味することは一般に回教の教風を一層明らかにする所以なるのみならず、斯教と人種及び民族間題との關係を窺ふに就て甚だ必要であり、また現代の回教民族の諸動亂を考察する上にも有益な暗示を與へるであらう。それで私は尙此點に就て次に述べたいと思ふ。(未完)(一九二五年十一月末稿)

孟蘭盆經に就いて

池田澄達

玄應音義に孟蘭盆は訛で、正しくは烏藍婆拏といふ、倒懸の義であると出てゐる、烏藍婆拏が梵語 *ulambana* の音譯であることは明かで、多くの人は、これを *ulamb* から來て居るとし、私もそう考へてゐたが、ペーロットリンクの大辭書に *Limben* とあり、またモニエル、ウヰリヤムスの辭書に *to hang up* とある丈で、懸垂の意はあるが、倒懸の意はない、それで私は萩原雲來先生にお尋ねしたところ、これは正しい梵語なら *Avalambana* で、*ulambana* は俗語である、*Avalambana* が *Olambara* となり、更に促めて *o* を *u* とし、子音を重ねたものである、巴利語の *Uppileti* が梵語で *Avapitavyati* であるに見ても、わかると云はれた、先生の教示により、私は始めて烏藍婆拏が古來倒懸と譯された理由を知り、厚く先生に感謝してゐる次第である、然るに經文には更に倒懸の物語がない、唯だ目連尊者が、始めて六道を得、父母を度して、報恩せんと欲し、道眼を以て世間を觀視したら、亡母が餓鬼の中に生れてゐて、飲食を見ず、皮骨連立してゐたので、大に悲み、鉢に飯を盛り、其母に向つたが、口に入らない中に、食は火と化し、食ふことが出来なかつた、そこ

で佛に其由をいひ、救濟法を尋ねたので、佛は七月十五日に、廣く衆僧に供養すべきことを、教へられたと、いふことになつてゐる丈けである、玄應菩薩には、孟蘭盆の起原に就いて、

以彼外書云、先亡有罪、家復絶嗣、無人祭神請救、則於鬼處受倒懸之苦、佛雖順俗、亦設祭儀、乃教於三寶田中、深起功德。

といふてある、何に據て此説を爲されたか、不明であるが、マハーブハーラタ第一章の第十三章と第十四章、それから、第四十五章から第四十八章に、同一の物語であるが、大要左のやうな話がある。

アーステーカーの父、チャットカールは、梵行者で、苦行を行じ、あらゆる怨を伏し、徳高く其誓は堅く、苦行力を具して、世界を旅行し、諸所の靈場に參拜したが、此仙人は空氣を食ひ、更に眠ることがなかつた、或る日、燃ゆる火のやうに徘徊してゐたとき、多くの人が大きな穴に倒懸し、唯だウィーラナといふ草の根一本に支へられてゐた、而も其穴に住んでゐる大きな鼠が、其草の根を噛み切らんとしてゐるのを見て、卿等は誰かと尋ねたら、我等は汝の祖先と父とである、汝は我等を救はねばならない、併し汝の苦行は我等を救濟することが出来ない、我等が倒懸の苦を受くるは、汝が妻を娶らないから、子孫なく、我等の繼嗣を絶ち、祖先の祭をしないからであると、かくて一旦獨身の誓をしたチャットカールも、祖先や父の爲めに、止むなく自分と等しい

名の者があつたら、結婚しやうといふことになり、終にナーガ族に彼の願に相應した女子あるを知り、これと結婚して、一子アースターカを擧げ、再び獨身生活に入つた、

とある、これには但し倒懸が名詞ではなく、複數三人稱で、爲自言、直接法、現在の形で *Avatambante* となつてゐる、私はこれを見て、ます／＼萩原先生の説を確むることが出來たのである、惟ふに、玄應が外書といふたのは、よし直接マハーブヘーラタを見なかつたにせよ、此種の話を知つてゐたに相違ない、それから、先亡罪あり、家復た嗣を絶ち、人の神を祭り、救を請ふなきときといふたのは、摩拏の法典第九章一三八と、マハーブヘーラタ第一大章第七十四章三九に全く同一文で男兒がブンと稱する地獄より、父を救ふ *Dayate* が故に、子息 *Putra* といふと、自生天自身はいへり、

とあるが、右のやうに印度には古來繼嗣なくして、死んだものは惡處に墮するといふ信仰がある、又婆羅門は一定の年齢に達すれば、師の門に入り、弟子として修養し、學修せねばならない、此期を梵行といふが、これを終つて家に歸り、家長として結婚し、子を擧げ、家嫡を定め、種々の業を營み、祖先の靈を慰め、諸神を祭るのである、かくて婆羅門は、先聖に對する吠陀學修の負債と、諸神に對する祭祀の負債と、祖先に對し家系を維持する負債を果たすのである(高楠木村)印度哲學宗敎史三九二、然るに佛弟子は、出家して家庭生活を營まないから、出家以前、よし吠陀を學修し

たとしても、婆羅門としては、少なくとも二負債を果たさないことになる、それで親が餓鬼の中に生じ、倒懸の苦を受くるに至つたらうと考へるのは、極めて自然である、佛教は神通第一の稱ある日連尊者に、其母罪根深重の故に、餓鬼の中に苦しみつゝあるを洞見せしめたことゝし、施餓鬼法を行はしむる因としたものではなからうか。

斯く考へて見ると、孟蘭盆と書かうが、烏藍婆拏と音譯しやうが、梵語 Ullambana を寫したものに相違ない、然るに織田師の佛教大辭典に引いてある宗密師の孟蘭盆經疏には

孟蘭是西域之語、此云倒懸、盆乃東夏之音、仍爲救靈、若隨方俗、應曰救倒懸盆、斯由尊者之親魂、沉闇迷、載飢且渴、命似倒懸、縱聖子之威靈、無以極其塗炭、佛令盆羅百味、式貢三尊、仰大衆之恩光、救倒懸之窘急、

といふてある、これは盆の一字を支那語とし、倒懸の苦を救ふ爲めに、百味の飲食を盆に盛り、三寶に供養するから、孟蘭盆と梵漢兼舉したものだといふのである、經にも盡世甘美、以著盆中、供養十方大德衆僧、或は以百味飲食、安孟蘭盆中、施十方自恣僧とあるから、盆の一字は支那語のやうでもあるが、盆は烏藍婆拏の婆拏に相當する音譯であつて、この孟蘭盆經と同本異譯である報恩奉鉢經には、單に盡世甘美、以供養衆僧とある丈で、以著盆中の文字もなく、又以百味飲食等の文句もない、且つ孟蘭盆經には、受鉢和羅飯の語がある、此鉢和羅は梵語 *paṭha* 卽鉢を音譯したも

のであるから、衆僧に廣く供養するには、所謂盆でなく、佛弟子が常住携帶の鉢を用ひたに相違ない、目連尊者が最初母に食を施さんとしたのも鉢である、而も宗密自身其著孟蘭盆經疏(續藏第壹輯第二册二二)に

受鉢和羅飯者鉢中飯也梵云鉢多羅此云應器和字訛也今時但云鉢者略也

とさへいふて、宗密は供養するに此鉢を用ふることを知てゐたのである、されば彼は孟蘭盆經中に偶々盆の字があるより、思ひ付いたといふべきである、孟蘭經折中疏(續藏第一輯第三十五卷第一册一六〇左)、孟蘭盆經畧疏(同上)、翻譯名義集(兩十一卷)なども宗密に據つたまでである、南條老博士が、其名著「三藏目錄」中に、盆の一字は婆拏の音譯と、器の兩意があるらしいと云はれてゐるのは、唯だ古來の説を其儘擧げられたものであらう、然るに元照の孟蘭盆經疏新記上(織田師佛教大辭典所引)に

按應法師經音義云梵語烏藍婆拏此翻倒懸今詳烏藍卽孟蘭也婆拏卽今之盆也是則三字並是梵言但音之訛轉耳疏主且據經文安著盆中之語故作華言解釋音義則梵言得實

とあるは甚だよいが、これに續いて、疏家則一往符經疑故兩存隨人去取といふてゐるのは、古來の説を捨つるに忍びなかつたものと見える。

猶ほこゝに一つ宋の遇榮師の説がある、師は經題を佛陀你含烏藍婆那門佐羅素咀纒(孟蘭盆經疏考衡鈔(續藏第九十四卷第四册三七五右))といひ、特に門佐羅の語を擧げ、これを説明して、盆亦訛峇舊云盆佐那、新門

佐羅、亦云門佐孃、華言救器といふてゐる、この門佐孃も萩原先生は *Mitucana* の音譯で、巴利語では *Mitucana* とつゞふ、梵語の *Mitucana* 卽「救護」である、*Ullambana* が *Avatambana* || *Ullambana* から出來たのと同理で、*こゝを* にしたものであると云はれたが、過榮師は孟蘭盆を梵漢兼擧とする爲めに、此新説を提出されたものである、併し經題を斯く補充されても、門佐孃には「器」の意味はない、私はこれに依ても、孟蘭盆の三字具足するにあらざれば、倒懸の意味をなさないものであると信ずる。

斯く見來れば、孟蘭盆經に、於七月十五日、佛歡喜日、僧自恣日、以百味飲食、安孟蘭盆中、施於十方自恣僧、といふは、恐らく支那で附加されたものでなければならぬ、殊に報恩奉盆經が、目連比丘及一切衆歡喜奉行と結んでゐる所に相當する孟蘭盆經の句は、此大會大菩薩、皆大歡喜、而目連悲啼泣聲釋然除滅、是時目連其母、卽於此日、得脫一劫鬼之苦、であつて、これで一往孟蘭盆經の説相は終つてゐるのに、更に爾時目連復自佛言といひ、殆ど前と同じやうなことが、繰返されてある、而して此重複文中に安孟蘭盆中の句があるのである、古來孟蘭盆經を以て、僞經とする人があるとのことであるが、僞經とは支那出來のものであるといふのであるなら、私は繼嗣なき祖先が倒懸の苦を受くるといふ信仰が、印度にある以上、報恩奉盆經になき部分を、僞經の部に入れるたい、而して孟蘭盆經は恐らく梵漢兼作ではなからうかと思ふのである。

トレルチの基督敎本質論(下)

菅 四 吉

發展概念としての本質

若し本質規定が、其の材料としての歴史的現象を批判的に分析しなければならず、且又、その分析の標準となる處のもの、を必要とするとすれば、問題は更に進み、我々は、其の歴史現象の中に於て、本質が特に著しく啓示されて居る點を求め、其處からして歴史的發展を評價する爲めの方向を與へるところの根本思想を見出さねばならぬ。最初、是に對する答は、甚だ簡單であるかの如く考へられる。何者、一般に、本質の典型的な啓示は、原始に在るのであつて、歴史現象の根本的意味は、其の原始に於て最も強く、又、最も純粹に現はれてゐると考へられてゐる。而して此の命題は、廣い文化領域——例へばルネッサンスの如き——には無條件に通用しないと、少くとも豫言者的・道德的宗教には、絶對的に通用する。かゝる宗教は、其の全生命をば其の根柢に横はる處の人格より受け、信者は其の根源よりして不斷に新しく力を汲み取る。夫れ故に、かゝる宗教の本質と名とは宗祖と密接に結ばれてゐる。而して其の中でもキリスト敎は、他の宗教より一層強く信者をして

宗祖と觸れしめる事によつて宗教的生命を受けしめる。確に、キリスト教の總ての時代は、イエスを中心とする事によつて、キリスト教の解釋を根本的に變じ、又、時代に相應しき思想を創造した。新約聖書の中に横へられたキリスト教の原始歴史は、あらゆる教派、宗門を通じての標準である。かくて本質規定は、先づ原始時代を把握せねばならぬ事、換言すれば、原始時代が典型時代である事、は自ら明らである。然し、我々が原始時代を典型的と見る際、そこには更に深い問題が現はれる。何者、原始時代は、新約聖書でもなければ、又、我々が簡単に直ちに見出し得る如き完き統一ある一の思想でもない。抑、原始キリスト教の傳道と活動——是に就て誌した不朽の文書は新約聖書であるが——とは、純粹なイエスの教を其の儘傳へずして、加特力教を生み出した。否、新約聖書の中に既に歴史の代りにドグマを置こうと云ふ加特力的方法の始りが含まれてゐる。夫れ故に本質規定は、己の前提とする一般的历史的方法を以つて、新約聖書の背後に突き入らねばならぬ。夫れは、新約聖書を材料として、歴史的なイエスの説教と人格とを組み立て直さねばならぬ。かくて、我々が近代の聖書の歴史的研究によつて、困難なる傳承の外皮を破つて認識し得た處のもの、イエスの神の國に就ての説教と、彼の豫言者的・メシヤ的自覺と、の本質であつて、此等二つの要素から生み出された處のイエス以後のキリスト教の本質ではなかつた。然し是と共に又、聖書の歴史的研究が明にした事は、福音の研究の目的は福音のみを研究するだけでは其の目的を達し得ないと云

ふ事である。イエスの歴史的姿は、其の儘據處(Quelle)の中に納められてゐるのでなくして、夫れは、原始教會の信仰、特に偉大なる使徒パウロの信仰によつて加工され、又、影響されて居る。而も此の使徒は、地上に在りしイエス自身によつて直接に教養されたのでなくして、己が内的な宗教體驗の中に於て、始めて天上のキリストに見え、而して原始教會と共に、天に上げられしメシヤの姿に最高なる神的形容詞を附した。かくて、彼に於ての信仰の對象は、來る可き神の國ではなくして、イエス自身であり、且又、イエスは、イエスを儀禮的に禮拜する教會を救ふ救済主となつた。是は、確に一の新しいキリストの姿である。然し、假令、此の新しい信仰の形式の中には多くの非歴史的なものが含まれてゐようとも、此の信仰の内容は、イエスの精神と目的、イエスの人格と力を明に開發したものに他ならぬ、と我々は斷言し得る。イエスよりパウロへの發展は、多くの方面より見て、確に歴史的なイエスの人格が實際、所有してゐたものを開發した事に外ならぬ。夫れ故に、我々は、イエスを、従つて又、キリスト教の本質を、理解するには原始の使徒達の、特にパウロの、思想をば必要となし得ない。然し夫れと共に既に一の新しい要素、即ち歴史的イエスとは毫も明白な關係を有しないで、唯だ第四福音書の仕方に於てのみ秘に歴史的イエスと結び付けられるところの新しい要素、が附加され來るのである。換言すれば、此處でキリスト教の根柢となるものは、歴史的キリスト、肉のキリスト、ではなくして、地上の死の現象をも突破して現はれ出でる

靈のキリスト、キリストの精神である。而して、一層正確に檢すれば、パウロの福音の中に於て、新しいものは、是だけで盡きてゐない。キリスト禮拜と、喜ばしき救済の確信とに關連して、此處に人類の教會、及び、自由にして、律法なき、而して、あらゆる善の根源となるところの恩寵と云ふ思想、が存在する。然し此の思想は、イエスの神の國の説教のみよりしては決して誘導され得ない。イエスの神の國の教は、本質に於ては、個人主義的、超人間的、ヘイライシュ道徳的であり、而して未來の救済を目懸けのであり、其の神の國の實現は、神よりの約束であると共に又、命令である。然しパウロの説教は全然、之と異り、現在の救済の獲得と、キリストの身體なる教會の建設とを目的とし、而も是等すべてを恩寵の思想の中基けた。而して此の恩寵は、勿論、道徳的聖化の原因とはなるが、道徳的完成の結果として獲得されるものではなかつた。是は、内容に於て一の新しい宗教的要素である。かくて、既に原始キリスト教の二大頭首の中に、調和する事は出来るが、兎に角、本來異つた二つの根本的方向が存在して居る、而して又、此の根本的方向は、キリスト教の歴史全體を通じて、夫々、影響を及ぼしたのである。即ち、キリスト教の本質は、始めよりして二つの異つた要素と迄、云はずとも、少くとも二つの異つた抑揚とでも云ふ可きものを持つてゐる。イエスの福音はパウロに於て其の內的結論を引いたのみならず、又、新しい要素をも取入れたのである。

かく見來れば、我々が原始時代を典型的、標準的として尊重する事には、明に一の制限があるキ

リスト教は使徒時代に於て既にキリストの言葉ではなくして、キリストへの信仰、及び、此のキリストへの信仰によつて生起せしめられたところの教會の内に働く聖靈への信仰であつた。而して、此の聖靈は、パウロとヨハネの福音の中で、其の働きを終つたのでない。夫れは種々なる時代、環境、學術的と、實際的との世界の事情と課題、の變遷に従つて、極めて多様な働きを爲し、又、偉大なる新しい創造と改造とを齎し、或は、新しき、奇しき要素を自己に同化したのであつた。無學な社會階級より出現し、高い文化圏に突入して古代の思索様式に觸れ、プラトニスムとストアの眞理と密接に融合した結果、キリスト教は此等の眞理なくしては最早や文化力となり得ないし、又、キリスト教なくしては此等の眞理は最早や實際的に活用が出来ない事となつた。新しい國家の建設を特長とした中世紀の世界に於ては、キリスト教は、教會的綜合文化を精神的に社會的に指導すべき使命を感じて、更に又、全世界を包括し、而して、キリスト教の精神を以つて貫通した國家と文化と云ふ思想を抱いた。勿論、此の思想は、終末觀的な原始キリスト教より全く掛け離れたものであつたが、然し夫れは、世の終りの狂熱的な期待が靜まつて後、無教育な中世紀の諸民族を教養せねばならぬとの事情には必然の事柄であつた(反之、古代の文化を其の儘、繼續して行つたビザンチンの世界は、キリスト教的な國家と文化と云ふ理念を創造し得なかつた)。然し此の中世紀の教會的文化が果してキリスト教的なりや否やを、宗教改革者達が反省した時に、其の當時勃興しつゝあつた

近代の個人主義か純粹にキリスト教的な精神の内奥性と人格性にと結び付き、夫れによつて舊教の外的な道德的・二元論より離れて、人間の自然的生活そのものを充實する事の中に眞のキリスト教性を見出した。然し、若し宗教改革時代の新教が、世界と教會、現世的・自然的文化と超自然的・回心的道德、とを密接に結び付けたと共に、又、それによつて一の解き離き矛盾を基礎付けたとすれば、近代のキリスト教的人道主義、即ち、啓蒙時代とドイツ唯心論とによつて産み出されたキリスト教觀は、キリスト教の中に於ける道德的な、宗教的な内在的思想を強調し、神の認識を以つて内的生活を改造する事によつて現在、救済を與へる思想と力とをキリスト教の中に見出し、而して此の思想と力との中に於て神の國は内的必然性を以つて完成へ向つて進むと考へた。然し此等の總ての要素は、原始キリスト教の側より見れば、己の中に既に暗示されて居た要素が、後世發展の側より見れば、原始キリスト教の中に含まれて居た要素が、開發した事に外ならぬ。但し、此等の要素を實際、開發するのは、原始時代に於ては無くして、夫れに續いた時代に於て、而も特殊な事情のもとに於て、常に各々それ自身に特有な抑揚を以つてある。我々は、かゝる要素をば、現在のキリスト教の本質の中に含まれたものであり、又、本質規定を左右する力あるものであり、且又、夫れは、キリストの靈の働きであると見なければならぬ。然し、原始時代だけに就て見れば、我々は、かゝる要素を其の原始時代の中に決定的に見出し得ないのである。

かくて、我々は、キリスト教の本質の認識は、原始時代とイエスの説教との上のみ基礎付け得ないと云ふ事が明となつた。我々は、原始時代と、後世發展の中に現はれた本質の啓示と、此の二つを綜合せねばならぬ。即ちキリスト教の本質は、イエスの教の中に與へられた不變の理念ではあり得ない。本質は、合理主義が考へる如き一の不變な合理的真理ではない。夫れは、其の中に生きた内的活動、適應と同化を含める創造力、を藏するものであらねばならぬ。従つて、夫れは、簡單なる一の言葉や思想で以つて一般に表現され得ないのであつて、最初よりして其の中に活動と生命力とを包める如き概念を以つて表現されねばならぬ。夫れは、進化發展するところの精神的原理、即ちケヤードの云ふ *Germi-native principle* (發芽的原理) である。唯だ然し、我々は、此のヘーゲル派の人々が本質概念に不可欠な此の一要素を主張する點に於て彼等と一致しても、彼等の思想の前提——即ち、かゝる原理の進化は、人間の、或は、神の、精神の活動の一定した一般的法則に従つて起ると云ふ事、従つて、此の進化の經過は始めから論理的必然性を以つて組み立てられ得、而して事實的な歴史現象は、唯だ夫れを例證し説明するに過ぎないと云ふ前提、は棄てねばならぬ。歴史に於ては、本質を階段的に進化せしめるところの論理的必然性を以つて組み立てられた辯證論的法則はあり得ないのであつて、唯だ豊富な發展の可能性を己が中に藏し、而も總てを貫通するところの一連續があるのみである。それ故に、本質規定にとつての一の重大なる困難とは、此の連續そのもの

を決定する事、即ち原始の姿より開發し來る此等の雜多性の中に在つて其の雜多性を統一する處のものを見出す事、である。此の連續を決定する爲めに、我々は簡單にイエスの説教をば、あらゆる時代を通じて保存され行く根本要素として取出す事は出來ないし、又、あらゆるキリスト教の發展相に共通なる抽象的種概念をつくる事も出來ない。然らば、此の連續は、短い公式として表現された一の思想、或は、一の簡單な根本理念ではなくして、其の中に多くの理念を含み、而して簡易に公式化され得ないのみか、夫れ自身が既に多様に公式化せむとする傾向を持つたところの一の精神的力である。然し、キリスト教の本質の發展の中に見出される可き連續に關する問題は、未だ是で盡きてゐない。キリスト教の理念の發展相は、甚しく相異つた種々の方向を示すのである。現世に對して無關心たらしめるイエスの世の終りの希望と救濟の福音、中世紀の、世界的な力となつた教會的文化、新教の個人主義的自律説、及び、キリスト教的人道主義——此等相互の間には甚しい差異がある。若し此等すべてをキリスト教の本質の中に總べねばならぬとすれば、此等すべての連續を明にする抽象概念は、簡單な概念ではあり得ないのみならず、更に又、其の中に矛盾と對抗關係を含めたものでなければならぬ。此の事實は、公平な歴史的考察には既に自明の事柄である。キリスト教の如き豊富に多様の文化領域を包み入れる歴史的發展は、其の中に強い内的對抗關係を含むで居り、而して其の當時の精神状態に應じて其の中の種々なる理念を強調し行く時のみ可能である。

イエスの説教の中には、樂天的な天地創造の信仰を持ったイスラエルの道徳的性一神觀と、悲觀的な救濟觀を持った後期のユダヤ教の終末觀、並びに、人道主義的な思想の萌芽を持った宗教的、道徳的個人主義が流れ入つてゐる。而して此等の異つた要素すべてが種々の對抗の關係をつくつて發展し、其の上に又、己と類似せし思想や、己と妥協し來る思想は、之を廣く引入れ行くのである。かくては、キリスト教の本質をひつくるめる公式は、神の子とか、精神的宗教、又は、人格的宗教とか、父なる神の信仰とか云ふ簡單な概念ではあり得ない。夫れは、あらゆる宗教の根本要素を爲すところの神、世界、人間、及び、救濟、と云ふ諸思想を特にキリスト教的姿に規定する一の複雑なる理念でなければならぬ。而して又、我々は此の公式が甚だ複雑せる事を承認するばかりでなく、進むで此の公式の中に綜合された諸要素は、對抗關係（コンフリクト）を示し、其の對抗關係の現象の中にこそ此等の要素の根本動力を見出し得る事を知らねばならぬ。キリスト教の原始時代は、隱遁的、又は、禁欲的な意味に於てははないが、現世に冷淡ならしめるところの超人間的、英雄的な姿を示し、且又、來る可き神の國、及び、其の神の國に入る爲めの條件と云ふ思想によつて支配されてゐた事は、云ふ迄もない。然し、此のキリスト教が始めて此世に一步足を踏み入れるや否や、己が持てる神の信仰、及び天地創造の信仰よりして直ちに内在的倫理をつくり出し始めた。而して終末の期待が退くと共に、道徳的な、又た、文化的な展相を開發し來り、此の展相は其の後、斷えず宗教的超越的な終

74 末觀に對する内的對抗として立つた。従つて、キリスト教の本質は、其の中に一の極性(Polarität)

を含むで居り、而して其の本質を表現する公式は、二元的であらねばならぬ。夫れは、一の中心を持つた圓でなくして、二つの焦點を持つた橢圓に比せらる可きものである。キリスト教は、樂觀的世界觀と悲觀的世界觀、超越的世界觀と内在的世界觀、神と世界、と云ふ二つの要素の鋭い分裂、並びに、夫れ等の内的結合である。即ち、夫れは、根本に於ては二元論であるが、而も此の二元論を信仰と行爲とによつて征服すると云ふ救濟道德である。兎に角、若し我々がキリスト教の本質を發見しなければならぬとすれば、此等の兩要素を共に取上げねばならぬ。

此のキリスト教の本質を表現する二元論は、又、典型的な原始時代と、夫れに續く發展との關係をも明にする。此の關係は、既に述べた處よりして明かなる如く、一の萌芽が其のまゝ、簡單に開發する過程ではあり得ない。キリスト教の萌芽は、常に極端に鋭い超越的道德として残つて居り、而して、夫れは決して容易に一の内在的道德へ移し、又、變せしめられ得ない。キリスト教は、來らむとする神の國へ、即ち、歴史の彼岸へ、向けられてゐる限り、キリスト教が如何様に進化發展しようとも決して除きえない或る殘餘がある——而して若し其の殘餘を除けば、キリスト教の連續は破られる事となるのである。福音は常に極端に、又、明白に、一の救濟の約束であつて、夫れは、世界、自然、罪惡、から、即ち、此世の苦痛と不安から、人間を神に向はしめるところの救濟の約束であり、

而して此の約束は、此世では決して完成され得ないのである。假令、此世と神との妥協への強い要求が福音の中より發出しようとも、福音そのものは、かゝる妥協を以つて盡きるのでない。即ち、キリスト教の典型的な原始時代の姿の意味とは、キリスト教が常に、あらゆる文化と内在主義よりして人間の魂をば、此等の二つを超越するところのもの、へ呼び返す事に他ならぬ。原始キリスト教の抱いた道徳は、キリスト教の本質を表現する公式でもなく、又、キリスト教の本質を完全に模範的に實現したものでなくして、キリスト教の理念を鋭く片寄つて印刻したものに他ならぬ。原始キリスト教は、丁度、一の精神的革命の現象、即ち、あらゆる敵對と迫言とを物ともせず、總てを犠牲にしての宣傳的活動と其の事情を同うするのである。其の限りに於て、キリスト教の本質は、決して原始キリスト教のみよりしては抽象され得ない。然しキリスト教の根本的方向は、勿論、原始キリスト教に於て殊更に明に示されてゐる故に、原始キリスト教に續いた總ての發展相、即ち、キリスト教のあらゆる儀禮的な、人間的な姿は繰返し／＼原始時代の救濟觀念と結び付けて考へられねばならぬ。他方では然し、キリスト教の同化と適應の營みも亦、その本質に屬するのであつて、其の事あるによつてこそ、キリスト教は、既に述べた如く、一般文化を荷ひ得たし、又、得るのである。かくてキリスト教の本質概念は、單に二元的であるばかりでなく、其の二元論は其の中に一種獨特なる循環論を含む得る。而して此の循環論がある故にこそ、原始時代は、夫れに續いた發展の光

に照らして、又、後の發展は、常に原始時代よりして、觀察されねばならぬ。勿論、或時には一方が他方より優勢ではあらうが、其の本質は、此等二つの關係の中にのみ存する、而して此等二つの關係の中に於ては、イエスの説教の方が、より強い力を持つてゐるのである。

理想概念としての本質

以上述べた處よりして、本質規定は歴史的・經驗的科學に根ざしてゐると同時に又、歴史哲學よりしての研究にもよらねばならない事が明かとなつた。然し本質規定は、是で止るのでなくして、更に其の歩を進めねばならないのである、然し其の歩が進められると共に、本質規定は、一層深く歴史哲學の領域に這入り行くのである。即ち、我々がキリスト教をば、未だ使ひふるされてゐないで未來への發展の可能性を持つたところの不朽な宗教的力と見るか、或は、既に衰微し始めたところの一時的な宗教生活の姿にすぎないと見るか、に従つて、キリスト教の本質に對する答は、甚しく種々と異り來るのである。即ち、現在のキリスト教に對して探る我々個人の人格的態度、並びに、其の態度をとつた結果として我々がキリスト教一般に對して降す評價は、本質規定に決定的な影響を與へるのである。云ふ迄もなく、未來の問題を考慮に入れると云ふ事は、歴史の課題に屬しない。然し一の偉大な、重大な歴史現象を統一的概念を以つて綜合して考へる場合には、未來に關する思想、即ち、未來に迄、視線を延長して現在と過去とをば此の未來への發展と云ふ事よりして解明する事は、不可

欠である。一般に我々が現在に於ても尙ほ生命を保てる現象、例へば古典文化、ルネッサンス、或は佛教やイスラム、の價值、従つて又、現在に於ける夫れの意味、を評價する際には、歴史の立場よりしての総合的な見方は、種々と相異り来る。今、此處で我々が積極的な評價を降すとすれば、其の現象の中に含まれた理念は、不斷に新しく突進する力を持ち、己を純化し、又、發展し行き得るものと信せられるのである、従つて又、其の現象は未來の光に照らして眺められてゐるのである。反之、消極的評價は、常に唯だ過去の、而して、外面的な特長のみ注意到し、未來に於ける其の現象の理想化され、純化された姿を見出さむとするあらゆる努力を排斥するのである。抑、歴史の意味は、決して過去の世界を單純に模寫する事ではない。何者、かゝる模寫は、元來、不可能であるが、假りに今、可能であるとしても、夫れは全く、空な、無意味な事にすぎない。歴史の意味とは、現在を過去よりして理解する事、換言すれば、我々によつて到達される事が出来、又、統一ある全體として把握されるところの人類の經驗、或は、少くとも一定の文化圏や民族の經驗を見通して、夫れによつて我々の思惟を歴史的に教養し、其處よりして更に未來への方向を見出す事である。かくては、我々より甚しく掛け離れ、我々とは無關係の如く見ゆる歴史現象も、我々の現在と未來とに間接に關係し来る事は否まれない。かゝる現象の中に於て、我々が總てを結合し連絡せずしては止まぬところの我々の歴史的生命的の鼓動を感じる時、其の現象は、始めて生きた歴史となるのである。かゝ

る歴史的生命なくしては、歴史現象は、死むだ古代の遺物、昔の珍物、にすぎない。それ故に上述の種々の文化活動に對する評價も種々と異り來るのである。即ち、或時は、我々は、夫れを近代化し、理想化して夫れが未來に於て如何様に發展し、如何なる姿をとらねばならぬか、と云ふ事に説き及ぶ。又、或時は、我々は、冷淡に、而して理想化する事なく、唯だ過去の事實の有りの儘を眺め、而して夫れが現在と相反する點をば高調する——何者、歴史的に公平であり、眞實であるには、總ての未來に關する思想を遠けねばならず、又、上述の如く理想化する事、即ち記述され、研究された歴史現象に對する人格的態度をとる事を斥けねばならぬからである。かくて、キリスト教を理解する際にも亦、我々がキリスト教に對してとる人格的態度、並びに、其の態度に制約されて我々がキリスト教の未來に對して降す見解、が甚だ預つて力あるのである。それ故に、若しキリスト教の價値と眞理とが否定されるか、或は、否定的態度を以つて評價される時には、現在と未來とに於けるキリスト教の發展を拒む事が、其の本質規定の一手段となり、反之、若しキリスト教の價値と眞理とが肯定されるか、或は、肯定的態度を以つて評價される時には、キリスト教の未來を我々の努力によつて發展せしめる事、或は、現在、生きた人間として我々が把握するところのキリスト教の理想が本質規定の中に取り入れられねばならぬ。かくて、キリスト教の本質は、一の抽象概念よりして自ら一の理想概念へと移り行くのである。即ち、本質規定は、過去の事實としての歴史と、我々によつて創造

される未來の歴史と、をば、本質の發展と云ふ概念に於て結合するのである。然し、夫れと共に此處に困難なる問題が生ずる。過去の事實に就ては、究極に於ては比較的の意見の一致が見出され得る、然し未來の事實、並びに、其の未來の事實と理想との關係、を我々が考慮に入れる時には、本質の意味が論理的には甚だ複雑となり來る。單に、抽象する爲めの直覺的空想のみならず、又、根本思想が未來へ發展する姿を望み見るところの豫言的空想が、本質概念の中に現はれ來る。それ故に、キリスト教に向つてとる我々の態度は、假令、如何ほど歴史哲學的な、又、形向上學的・思辯的な姿を持つた客觀的思索を伴へてゐようとも、最後に於ては、夫れは個人がキリスト教の理念を現在との生きた關係に於て眺め、又、體驗すると云ふ人格的要素によつて全然、制約されねばならぬ。かくて我々が今、キリスト教の眞理に對して積極的解決を與へるとすれば、本質規定は、二重、又は、三重に人格的、主觀的豫想の影響を受けるのである。夫れと共に、我々に迫り來る問題は、我々が一の客觀的解明を得むとして其の出發點に於てとつた純粹に歴史的な見方は、其の到着點に於て強い影響を與へすには置かないところの主觀的要素と如何なる關係に立つかと云ふ事である。此處に本質規定の問題全體を締めくゝる結目がある。此の結目は、然し、之を我々が解く事は出來ないのである。今、糸の比喻を更に續けて云へば、我々は、二つの糸を繰らねばならぬのであるが、繰れば此等の糸は結ばれるのである。即ち、此等の糸は、結ばれようとするのであつて、離れようとするので

ない。然し、此の結句は、理論がつくり得る處のものではなくして、行爲のみがつくり得る處のものである。客觀と主觀とは、理論の上に於て結び合はないとしても、生ける行爲は常に此等二つを結合し得るのである。唯だ然し、其の行爲は、豊富な客觀的觀察と深い内省とを背後に持ち、而も夫れに最高の自己確實性を附加する事によつてのみ可能である。即ち、我々は、此の結び合はされねばならない二つの糸を十分なる細心と周到とを以つて繰らねばならぬ。然らば此の二つの糸を結び合はす事その事は一の創造的行爲であつて、其の行爲に反對し、或は其の行爲を補充し、又、訂正し得るものは、一層深い思索と體驗とに基いて純化された行爲のみである。要するに、我々は過去の人に本質的なりしものを見出すと共に、其の本質的なものを未來に於て我々を指導する原理として我々のものとしなければならぬ。過去に於ける本質的なものを永久的なものとして評價する事は、同時に又、その本質的なものによつて我々の現在の意志と、未來の意志とを決定する事なのである。然し、斯く本質規定は、一の行爲であるとすれば、夫れ自身は最早や歴史に就ての判断でなくして、歴史そのものゝ一部分である。歴史の發展は、かゝる行爲の中に於て未來に向つて歴史を創造するのである。従つて本質は、最後に於ては最早や抽象概念ではあり得ない。夫れは一の抽象であると共に又、一の新しい綜合である、過去より抜き出された本質を現在の具體的思想と結び付ける事である。本質は現在の具體的生活と新しく結び付く可能性を創造するところの理想概念である。本

質は、過去より繼續せる生きた歴史の活動そのものである。

かく見れば、本質を規定する事は、本質を創造する事である。夫れは、歴史の中よりしてキリスト教の本質的理念を抜き出す事であるが、而も此の抜き出だされた理念は、未來に光明を與へ、此の光に照らして現在と未來との間に生ける關係を創造せねばならぬ。即ち、キリスト教の本質を規定する事は、其の都度、キリスト教を歴史的に新しく創造する事である。我々は、キリスト教の本質を規定する事によつて、キリスト教の天啓を新しく創造するのである。我々は現在に於てキリスト教の天啓を新しく開かねばならぬ。而して此の事は宗教改革者達の云ふ『聖靈』の働きに他ならぬ。此の新しい宗教的天啓の力を活動せしめむ爲めには、勿論我々は過去を無視する事は出来ないであつて、過去のキリスト教との連續を明白にせねばならぬ故に、過去の歴史の中に具體化された本質に就て問はねばならぬと共に又、生ける實在を我々自身の爲めに創造しなければならぬ。従つて、本質は決して過去の事實と同一ではない。要するに、總て本質概念なるものの中には、宗教に固有の主觀主義がこびりつてゐる、而して此の宗教的主觀主義は、歴史の流れ、歴史の連續の中より生起し來るのではあるが、其の流れ、其の連續、そのものを新しく創造し得るものである。

本質規定に於ける主觀性と客觀性

以上述べた處よりして、本質規定は、極めて複雑した、又、種々なる制約を受けた營みである事

が明となつた。本質は、一の直観的な抽象であり、一の宗教的・道徳的な批判であり、一の可動的な進化概念であり、又、未來に於ける創造を指導する理想である。本質規定は、是等すべてのもの、綜合である。夫れは、歴史神學の最高頂點であると共に又、自己終結である、即ち歴史的要素と、規範的要素、又は、未來を創造するところの要素とを結合する事である。然し、此の問題が斯くも複雑せる事は、我々を驚かしめてはならぬ。何者、此の問題は又、一般に廣く、歴史と規範との關係に就ての問題に他ならないからである。此の大きい問題に就ては、我々は、規範と歴史とは、換言すれば、必然的として、又眞理として認識された處のものと、歴史的傳承、及び歴史的經驗とは全然事實的に、又非合理的に不斷に新しく結付くとを考へるより他はない。一體、あらゆる偉大なる思想と價值との構成は、個人の創造的行爲であつて、其の創造的行爲は、過去の種々なる創造的行爲を受けつぎ、之を己がものと爲すと同時に、其の過去よりの遺産を最善の良心と最高の知識とを以つて發展せしめ、其の遺産の價値を新しく創造するのである。而して其の際、過去よりの遺産と人格的確信、即ち歴史的發展の原動力となる根本思想と此の根本思想を人格的に把握する事、此の二つが一の新しい全體の中に溶け込むのである。要するに、夫れは常に、過去よりの遺産に己を委ね、此の遺産を己がものとなし、夫れの未來の價値を新しく創造する事に他ならぬ。かくては、客觀的なものは我々によつて直ちに取上げられる如き姿を以つて常に我々を待つてゐるのではなくして、

夫れは、不斷に新しく我々によつて創造されるものである。而して、此の客觀的なものに、客觀性を與へる處のものは、我々が過去より受け繼ぐ遺産と、其の遺産を我々が人格的に嚴格に發展せしめ、變形せしめる事と、此の二つが混合融一するとの事實に他ならぬ。客觀的なものは、此の客觀性を信仰する勇氣を要求する、而して又、此の勇氣によつて湧き出づる不斷に新しき創造的行爲こそが、此の客觀的なものゝ本質を爲すのである。然し、かゝる行爲は、偉大なる英雄と等しく甚だ稀である。而して、大多數の人間は、かゝる行爲を爲し得ない事を明に悟り、一の權威を信仰するより他はない。但し、此の場合では、信仰する者が其の權威に歸依せむ事を內的に決心するのであるから、此の權威の信仰には僅少ながらも個人的、主觀的態度が失はれずに残つてゐるのである。

然し、かゝる見解は、結局、危険な主觀主義に陥るものではあるまいか。かゝる思想の上に立つては、キリスト教の本質は、總ての人が各自に正しいと考へる處に従つて降される種々雑多な個人的解釋を受ける事とならないか。かゝる主觀主義は、キリスト信者の一致結合を破壊する事とならないか。此の點に就て、我々は最後に一言して置く必要がある。今、主觀主義なるものを一般に廣く解するならば、我々の云ふ本質規定は、根本に於ては、主觀主義に道を開くものである事を、我々は否み得ない。然し、それだからとて直ちに我々は、主觀主義を有害なりと云ひ得ない。何者、

理論上では主觀主義を嚴格に排斥する處に於ても、事實上では、本質を個人的に種々と異つて把握

する事、従つて本質を主觀的確信の上に基ける事、が行はれてゐるのである。不變な規範を基礎付けようとする總ての試みも、事實上では、常に其の規範を各人が夫々、異つた仕方では把握すると云ふ事に終るのである。況や、新教の地盤の上に立つて、キリスト教の歴史的発展を批判する權利を前提とする處では、此の主觀主義は必然である。かゝる不可避な事實は、我々は之を無理に拒否せずして、反對に、之を堂々と自由に承認する方がよいのである。而して理論上で此の主觀主義から離れむとして自己瞞着に勞力を浪費しなければ、しない程、一層自由に我々は主觀主義を實踐の世界に制限して、夫れを危險でなくならしめ得るのである。勿論、此處で云ふ主觀主義とは、己自身にとつて都合よきものを盡く本質と考へる如き勝手な主觀主義を云ふのではない。夫れは、細心と周到とを極めた、且つ、最も包括的である研究よりして、換言すれば、歴史的實在から學ばむとの努力よりして生れ出づる判断構成である。かゝる歴史的研究は、近代の歴史學の綜合的見方に従ふのである、即ち、己と反對な見解によつて己を訂正しつゝ歴史に對するの一の一致ある理解を求めむとするのである。それ故に、かゝる場合には、其の判断は、綜合的な、普遍的な前提を持つて居ると云ふ事、而して、此の判断によつて現在にとつての眞理を見出さうと云ふ眞面目な目的も、一致ある結果を見出すであらうと云ふ事、此の二つの事に我々は疑を挟み得ない。之に加ふるに、既に屢々述べた如く、本質規定は誰でもが任意に爲し得る事柄ではない。大多數のものは、かゝる力量を有し

てゐないのである。歴史を眞に宗教的に解釋する人によつて生命付けられて、然る後に他の人々を引付ける力となる如き先導的思想は、元來、極めて少數なのである。而して、一人がある判断を獲得せむとして爲す努力が嚴格であり、又、穿鑿的であればある程、彼は、又、それによつて他人にも眞理として妥當する認識を示し得るのであるとの希望を一層強うする事が出来る。かくては、實際、相反目する本質把握の仕方との差異も、和解が出来ない程、大きいものであるとは云へない。唯だ、奇蹟的權威の上に立つて本質を根本的精神力と認識するか、或は、進化史の全體よりして本質を根本的精神力と認識するか、此の二つの根本的差異——假令、現代の神學者が兩者を調和して種々の妥協形式をつくつたもの——は永久に取除かれ得ない。然し、此の二つの見方の中で後者に屬するもの、範圍内では、少くとも主要點に於ける一致を見出すのは、不可能でない。然し、此處でも尙ほ未だ一の全然人格的な主觀主義の最後の殘屑が残つてゐる限りに於ては、換言すれば、本質規定は常に又、本質創造に他ならないと云ふ限りに於ては、其の主觀主義は有害でないばかりでなく、むしろ、夫れは宗教それ自身が要求する處なのである。宗教は過去の事柄に就ての教を、我がものとなす事ではなくして、神の救済の力と、聖化の力と、を現在に於て體驗する事である。勿論、此の事は、歴史の媒介を要するが、然し夫れ自身は、何處迄も一の新しい實在であり、一の新しい生命の發現であり、現在に於ける一の創造の働きである。我々は、權威を、我々の外に持たずして、

内に持つ事、即ち、現在の我々の生活の諸問題に切實に觸れて、夫れに解決を與へ得る創造的な宗教の力に頼る事を學ばねばならぬ。云ふ迄もなく、夫れは、愚昧にして罪深き人間の思想によつて、新しい眞理を生み出さねばならぬと云ふ意味に於て、歴史を通じて我々に働くキリストに我々を委ねて、我々の中に於て新しい生命を創造する力をキリストより受けると云ふ意味に於てである。キリスト教が持つてゐる豫言者の要素は、單に過去に於て働きしのみならず、現在に於ても働かねばならぬ。かくて、我々は、歴史を通じてキリストの精神が常に我々に新しい言葉を語ると云ふ事を確信するならば、我々は、其の言葉の新しい事をむしろ誇らねばならぬ。

以上述べた處よりして、我々は、本質概念の價值と意味に關する問題を明にし、本質概念の中に含まれてゐる種々の興味の結目を解きほぐして見た。即ち、本質概念は、其の性質上、純粹に歴史的・經驗的な概念ではなくして、最高なる歴史的抽象の營み、或は、歴史的な一般概念の構成である。此の一般概念を構成するには、我々は、最も嚴格なる歴史的事實性(客觀性)を固持しなければならぬと共に、他方、此の一般概念が歴史的事實の或る部分に對しては之に反對して、夫れを批判し評價する標準となり、且又、其の中に同化と適應の原理を備へた進化概念とも結び付き得る様にならぬ。然し、本質概念に獨特な興味は、此の歴史的に本質的なものとして感知されたものが

同時に又、未來への發展を指導する衝動力、原動力となり、従つて又、現代のキリストの信仰の開陳をば組織ある宗教哲學に委ねる處に於てのみ現はれるのである。

然し、學問の方法上、また、便宜上、本質規定の中に含まれた純粹に歴史的な要素と、歴史哲學的・規範的要素とを分離する事はゆるされねばならぬ。否、少くとも現今の如く歴史の事實的材料が複雑となり莫大となつた處では、此の分離は必然である。然し、此の分離が假令、如何に大きくならうとも、夫れは元來、唯だ豫備的なもの、假想的なもの、にすぎないのであつて、生命と認識とが統一されてゐる以上、分離されたものは、再び綜合されねばならぬ。歴史と歴史哲學とは人工的に、方法的に、分離せしめられても、事實上、前者の中には、既に後者の一破片が固着して居り、而して、後者は前者の上に於てのみ己を建設し得るのである。それと等しく又、歴史の本質と、信仰の本質と、は不斷に互に求め合ひ、見出し合ふのである。而して此の歴史と信仰とを統一する事の中に神學の根本的課題が存するのである。(完)

私は以上トレルチの *Was heißt „Wesen des Christentums“?* の思想を辿つて見た。此の深い又廣いトレルチの思想に對しては、淺學な私が十分消化しなかつた部分、或は又、計らずも誤解した部分もあるであらう。それ等の點に就ては、私は讀者諸兄の教示に俟つ事切である。最後に特に附記し度い事は、原稿の紙數に制限ある事を思はれた爲め、始め書いたものを急に半分に縮めねばならない事になり、従つて肝要な部分をも見す見す切り棄てた。此の點に就ては諸兄の御察しを願ひ度い。

印度法典に於ける種姓職業遺産相續に就て

中野義照

一

西歴紀元前後四五百年間の社會狀態を記述して居ると論定せらるべきガウタマ (Gautama Ⅱ Ga.)、
 ハンダーヤナ (Baudhāyana Ⅱ Ba.)、アーバスタムバ (Āpastamba Ⅱ Ap.)、ウシシタ (Vasiṣṭha Ⅱ Va.)、
 フス (Manu Ⅱ M.)、ウシシュク (Viṣṇu Ⅱ Vi.)、ヤージュニャヴルキヤ (Yājñavalkya Ⅱ Yā.)、ナーラダ (Nārada Ⅱ Nā.)、
 プリハスプティ (Bṛhaspati Ⅱ Br.)、等の諸法典、カウティルヤのアルタシャーストラ (Kautilya's Arthśāstra Ⅱ Kau. Arth.)、等によつて印度の相續制度に就て簡單に記述してみよう。

印度古代の文化は大體婆羅門文化と佛教耆那教の如き沙門文化との二大別によつて區分することができる、或はこれに世俗文化といふべきものを加へることが出来るかも知れぬ。しかし實際社會が何の文化に侵潤せられたかと言はゞ勿論婆羅門のそれであつたのである。所謂婆羅門文化とは、印度アリアン民族の首位に倣居する婆羅門族が幾千年の努力を以てその特殊の思想風俗習慣を形成すると同時に、非アリアン人非婆羅門の文化を吸収し、彼等をその社會に特殊の團體として抱擁し

つゝ自己の有する社會規範の埒外には彼等をして一步も踏み出さしめなかつた特殊の文化を言ふのである。

佛教の如き沙門文化は宗教的革命を印度に與へその思想の嶄新なるその教化の深厚なる文學藝術の豊富なる [cf. Davids, Buddhist India ; Winternitz, Geschichte des Buddhistischen Literatur.] 印度全土を風靡すること再度に及むだけれども、佛教固有の實質的社會を出現したことはなかつた。即ち佛教の思想と教化とを受けた信士信女は依然として所謂婆羅門文化の社會に生きて居たのであつた。たとへば釋尊並に釋尊の教團が絶叫してその無意義を論じたかの種姓制度カストシステムの如き、理論上の無意義を如何に高調したからとて、釋尊の教海に入るものは釋種と稱しまた如何に卑賤なる種姓なりと雖も悉くその教團に攝取したとは言へ、實際社會の種姓制度を少しも變更し破壊することはできなかつた。阿含經の如き佛教經典が提供するその當時の社會描寫は、實際の社會は法典の記述する如き固定せるものでなくて甚しく流動的のものであつたことを證明はするが、その社會が既に己に婆羅門文化に專領せられつゝあつた事實を隱蔽することはできぬ。

經書スートラ、その中の法經ゾルマーストラ、法典ゲルンヤーストラスムリタモは、所謂婆羅門文化に浸されたる社會の實際的方面を規定せる文獻である。即ち再生族一生涯の四時期アージュラヤ〔學生期・家主期・林居期・遊行期〕、その間の特殊の祭祀義務、

種姓ワルナ〔婆羅門・刹帝利・吠舍・首陀羅の四姓並に數多の混姓無姓〕の權利義務、夫妻男女間の義務結婚

法・國王の義務、裁判手續並に刑法、物權債權論、親族法、世俗的並に宗教的犯罪と所罰贖罪、食物等に關する一切の規定を説けるものである。上に標示した諸法典は法典それぞれに發達の跡を示し一個の法典中に於て矛盾せる規定を異處に掲げ或は異説を同處に併記して居る場合が少くない。これは一個の法典が成立するのに長い日月を要したことを説明すると同時に眞のアリアン文化として傳承し來れる諸説の外に非アリアンの文化を吸收せる事實をも物語るものである、尙又眞のアリアン文明の中心たる印度西北方の法の外に、多くの地方法(*Desa-dharma*)が採用せられて居る證據でもある。または特殊の家族法(*Vidhi*)組合法(*Samgha-dh.*, *Sreni-dh.*, *Gotra-dh.*)も混入して居る筈である。

法規の逐一に就て何がアリアンの要素であり何が非アリアンの要素たるべきか、その史的發達は如何に、或はそれは何處の地方方法であるか、何處の何時代の家族法か組合法であるか等に就て詳細にして適確なる決定を得るまでに學界は尙達して居らぬ、暫く一般論をする外に途はない。

法典に相應しき内容と體裁を有しその支配する時代長く影響せる範圍廣大なるは、マヌ王法典(*Manava dharma śāstra*)に比すべきものがない、ピローラーは本典の成立を西暦紀元前後二世紀の間に想定した。〔東方叢書二十五卷序文參照〕今本典を根據として論述を進めることにする。

二

何を相續するかといふに、第一は種姓(*Varna*)であり、第二にはその種姓に相應せる職業であり、

第三には財産である。第一第二は廣義の種姓制度論に於て述ぶべきものであつて、普通相續と言はゞ遺産相續を指すことになつてゐる。しかし法典の精神並に歴史よりすれば種姓並に職業の相續は重大なことである。種姓制度はアリアンであるか非アリアンであるかの人種的差別觀と、職業の差別が世襲的になつて成立した世襲職業別と人爲的に特定の地方住民を四姓の混合と見做せる作爲的當儀主義とが混成したものである。梨俱吠陀の第十卷に於て四種であつた數が現今では一千種を數ふるに至つてゐる、而もその一々に特殊の職業を權利義務として強制してゐるのであるから頗る不合理の産物であるに相違ない、而もこの不合理は極めて合理的なるかの如く三千年來印度に實際行はれた社會の根本概念であり社會行爲の一切の基礎であつたのである。

マヌに依れば「婆羅門(Brahmana)・刹帝利(Ksatrya)吠舍(Vaisya)」。これらの三種姓は再生族にして、第四の首陀羅(Sudra)は一生族なり、而も第五の種姓あることなし〔X. 4; Mah. XIII, 46, 18; Ap. I, 1, 3-5; Ba. I, 16, 1; Ya. II, 1-2; Ya. I. 10〕とある。佛教もこの四種姓制度を知つてゐたらしい、但し東方恒河文明地方の特色であつたか釋尊が刹帝利種姓であつた爲めであるか明ではないが、刹帝利(Khattiya)婆羅門(Brahmana)居士(Vessa)首陀(Sudda)の順序になつてゐる〔Culla-vagga. IX, 1, 4; Kanna-kathala Sutta. Majjhima Nikaya. No. 90. etc.〕。同一種姓の間に於ける結婚は最も正常なものと認められ、それに依つて出生したる男女は父母の種姓を冒し、寛則として次下

印度法典に於ける種姓職業遺産相續に就て

九二

姓の女との間に出生したるものは父の種姓を冒す規定となつてゐる。彼等の正常なる職業は次の如くである。

婆羅門。吠陀の學習、吠陀の教授、自己の爲の祭祀、他人の爲の祭祀、布施、受施 [M. I, 88 ; X, 75 ; Ga. N, 1—2 ; Ba. I, 13, 2 ; Āp. II, 10, 4 ; Va. II, 15—14 ; Vi. II, 5, 9, 11 ; Yā. I, 118]

刹帝利。人民の保護・布施・祭祀・吠陀の學習・欲境に對する不染着 [M. I, 89]

吠舍。家畜の飼養・布施・祭祀・吠陀の學習・交易・金貸・耕作 [M. I, 90]

首陀羅。怨愁なくして三上族への奉仕 [M. I, 91]

これらの内その第一に位する職務が各種姓の本務になつてゐる [M. XI, 236]。かういふ理想的な機械的に區別した職業に従事することは殆ど不可能とせねばならぬ。故に法典には窮迫時 (āpāt) に於て許容せらるべき職業に就て詳細に述べてゐるが、その原則は次下姓の職務に従事することである。婆羅門その本業に依つて生計を立つること能はざる時は刹帝利の本務に従事 [M. X, 81 ; Ga. VII, 6 ; Ba. II, 4, 16 ; Va. II, 22 ; Vi. II, 15 ; Yā. III 35]。われも不可能の時は吠舍の職務に従事する [M. X, 82 ; Ga. VII, 7 ; Ba. II, 4, 19 21 ; Va. II, 24, 32—36 ; Yā. III. 35 ; Śa. Gr. IV, 11, 15]。しかし吠舍の農商的生活方式に従ふ婆羅門刹帝利に對しては、商業に従事する際

にはその商品に多くの制限がある〔M. X, 86—94〕。下姓者にして上姓者の生活を爲すものは王これが財産を没收し國外に追放すべきである〔M. X, 96 ; Va. II, 23〕。凡て他の本務を完全に遂行せんよりは拙劣なりとも自己の本務を盡すを以て上策とする〔M. X, 97〕。

次に不正當なる結婚に基く子孫、所謂姓外の種姓ジヤートとその職業とを表記すれば次の如くである〔マヌ法典第十章參照〕。

	父	母	子	職業
(1)	婆羅門	吠舍	Ambohita (～Ambohitha)	治療〔cf. Jolly, Medizin S. 16, 21〕
(2)	同	首陀羅	Nisada (～Nesada) Parasava	殺魚
(3)	刹帝利	首陀羅	Ugra	穴居動物捕殺
(4)	同	婆羅門	Sita	調馬調車
(5)	吠舍	刹帝利	Migadha	貿易
(6)	吠舍	婆羅門	Cūcika	殺野獸〔cf. Govindaraja = a. Gov.〕
(7)	首陀羅	吠舍	Vaidaha	婦人への奉仕
(8)	同	刹帝利	Āyogava	大工職
(9)	同	婆羅門	Keariti	穴居動物捕殺
(10)	婆羅門	ウグラ	Madgu	殺野獸〔a. Gov.〕
			Qandala	住村落外、財大儲
			Āvita	

印度法典に於ける種姓職業遺産相續に就て

印度法典に於ける種姓階級遺産相續に就て

- | | | | | |
|------|----------------------------------|--------|------------------------------|--------------------------------|
| (11) | 同 | アムバシユタ | Abhina (modern Ahir) | |
| (12) | 同 | アーヨーガブ | Ahigana | 皮革職 |
| (13) | ニシャーダ | 首陀羅 | Pakasa (~ Pokasa) | 穴居動物捕殺 |
| (14) | 首陀羅 | ニシャーダ | Kakku/aka | |
| (15) | クシャットリ | ウグラ | Svapaka | 住村落外、財夫職 |
| (16) | グイデーハカ | アムバシユタ | Vepa (~ Vepa: modern Dauria) | 打鼓(部部工職) |
| (17) | 渡瀬門の失權者 <small>ウラートヤ</small> より、 | | Bhijhantaka | 聖術 (a.Gov.) |
| (18) | | | Āraṇya | 】 <small>聖</small> (a.Gov.) |
| (19) | | | Vatadhina | 】 <small>聖</small> (a.Gov.) |
| (20) | | | Purpadha | 】 <small>同</small> (a.Gov.) |
| (21) | | | Śaṭha | |
| (22) | 刹帝利の失權者より | | Jhala (= Curou: after Nār) | |
| (23) | | | Malla (= Madgu: after Nār) | |
| (24) | | | Iicchivi | |
| (25) | | | Nāla (modern Nat, Natak) | 】 <small>同</small> (a, Gov.) |
| (26) | | | Karaga | |
| (27) | | | Klāsa | |
| (28) | | | Draṇja | 】 <small>水運操業</small> (a.Gov.) |

吠舍、失權者より

(29)		Sudhanvan	
(30)		Acarya	寺僧職 [a Gov.]
(31)		Karusa	
(32)		Vijaman	
(33)		Maitra	
(34)		Satrata	寺僧職 [a Gov.]
(35)	Dasyu	アローガヅ	裝飾、捕蛇
(36)	グイデーハ	同	鐘鐃業
(37)	ニシャーダ	同	舟夫業
(38)	同	グイデーハ	皮革職
(39)	グイデーハカ	カーラーグヅラ	住村落外殺野獸
(40)	同	ニシャーダ	住村落外殺野獸
(41)	旃陀羅	グイデーハ	藤竹細工業
(42)	ニシャーダ	バーンドク ソーパーカ	
(43)	旃陀羅	ブツカサ	斬首業 [a Gov.]
(44)	旃陀羅	ニシャーダ	埋葬業
		Antyāśṛīn	

聖儀を營まざるによつて首陀羅に墮落せし刹帝利族

Panduraka, Corā, Dravīḥ, Kāmboja, Yavana, Śaka, Parada, Pahlava, Ona, Kīrtā, Darśa (M X, 14; Mah, XIII, 39, -

印度法典に於ける種姓職業遺産相續に就て

96
221 ; 35, 185)

マヌ時代に已にこれだけの種姓を列擧して居る。地方により職業により一組合を形成した處〔cf. Jātakāḥ, 98, 99, 107, 194, 220, 478 ; II, 18, 79, 335 ; III, 200, 281, 405 ; IV, 161 ; V, 282 ; Sūtra Niyāta, 83 ; Mahāparinibbāna sūtra IV, 14 ; Culla vaggā VI, 15, 17〕に婆羅門文化が種姓差別を構成せしめ社會の實質的分裂を企圖して居る事實を看取することが出来るのである。社會が婆羅門文化に浸潤せらるゝこと濃厚となるに従ひ、またその社會に生存する限りかゝる不合理な運命を何人も甘受しなければならぬのである。彼等は此の世にその生を享けると同時に規定の種姓と規定の職業とを必然的に相續すべきようになって居る、それは實に職業的婆羅門と法典者流の理想を實現したものに外ならぬ。

[cf. Weber, *Collectanea über die Kastenverhältnisse in den Brāhmanā und Sūtra* Indische Studien, Bd. X ; *Muir Original Sanskrit Texts* Vol. I]

三

種姓は容易に相續することが出来るにしても職業はそう簡單にゆくものでない。窮迫時に非ずして窮迫時の職業に従事したことは例へば婆羅門が祖靈祭に於て賓客として招くべからざる人々を擧ぐる中によく現はれて居る〔*At. III, 151 E.*〕。即ち賭博者〔*Nivāra*〕群集の爲に祭祀をなすもの〔*Ga.*

XV, 16, 18 ; Vi. LXXXII, 13] 醫師 (cikīṣa) 偶像禮拜者 (devāḷaka) 生肉販賣者 (māṃsāvīkṛayin) 商人に依りて生活するもの (vipaṇana jīvan) [Ga. XV, 18 ; Vi. LXXXII, 8—9] 村落又は王の被雇人 (preṣṭyo grāmya rājāsaka) 高利貸 (vārdhhuṣi) [Ga. XV, 16, 18 ; Va. XI, 19 ; Vi. ; LXXXII, 26; Yā. I. 222] 牧畜者 組合式 [Ga. XV, 16, 18 ; Va. XI, 19 ; Yā. I, 223] 俳優 (kuṣṭhava) [Ga. XV, 17—18; Yā. I, 222] 航海者 彈唱詩人 油販賣者 (Māh. XIII, 90, 7 ; Ga. XV, 18, Yā. I, 223—224) 味料販賣者 (rasakṛayin) 弓矢を作るもの 象牛馬駱駝の調御者 占星者 鳥飼 兵學者 [Āp. II, 17, 21 ; Vi. LXXXII, 7] 犬飼 鷹飼 羊飼 水牛飼 死人運搬者 [Ga. XV, 16 ; Yā. I, 224] 等がある。

十種婆羅門本生話 (Dasabrāhmaṇa Jātaka) には、自ら婆羅門なりと稱し、他の職業に従事せるものありとし十種を擧げて眞の婆羅門に非ることを述べて居る。彼等は正に下の十種の職業者に比すべからざらんとす。一) 醫師 (cikīṣaka) 二) 召使 (paricāraka) 三) 集稅者 (niggaḥaka) 四) 樵夫 (khaṇḍhāta) 五) 商人 (vāṇijaka) 六) 耕作手工に従事するアムバッタ並に居士 (Ambaṭṭā, Vessa) 七) 屠殺者 (goghātaka) 八) 牧者 (gopa) 九) 獵人 (luddaka) 十) 洗飾者 (malamañjana)。經集パーヒヤタ經 (Vāseṭṭha Sutta) に 是耕作者・技藝家・商人・召使・盜・戰士・祭祀者・主らしき八種の婆羅門を擧げて居る。

97 かくの如き記事は實際婆羅門が自ら最上自種なりと傲語しつゝ諸種の職業に従事したことを示す

のであるが同時に、佛教の精神から眞の婆羅門とは何ぞやとの問題を解決すると同様の意味に於て、法典家が同じく眞正婆羅門の邪業として嚴禁したことをも意味する。彼等の種姓はその出生によりて得たるものを眞に充實し尙これを向上する義務があつた。生得は結婚に依つて定まるのであるが既得の種姓は禁業、宗教的世間的義務の不履行、禁せられたる交際共食接觸によつて墮落し或は種姓を失墜する。姓を有するものが一旦失姓しても再びこれをその再生族の社會に引入する道は開けて居つた[M. XI, 183-186; XI, 187-191, 195-197]。漸次種姓を向上する道も開かれて居た[M. X, 42, 64, 65; Ga. IV, 22; Yā. I, 96]。しかしそれは過去の事實天啓文學に出づる如き人物の種姓を向上するに役立つて現在並に未來に利益することが少なかつた。法典の嚴禁にも拘らず、下級種姓又は姓外者にも偉人傑士が出たのである。また移轉に依つてその種姓を偽りて向上したのもあつたが、如何せん彼等の素姓は間もなく發見せられて社會の擯斥を受くるに至つたのであつた。

かくて遂に分裂に分裂を重ねて今日の種姓制度を形成するに至つた、[cf. Nisfield. Cast system; Hopkins, *Ruling cast*] 遠く西紀前五世紀にその源を發する婆羅門の理想が一步一步實現したのである。フイックは本生話文學の研究に依つて東方恒河地方の文明を解剖してゐるが、その中に婆羅門を宗教的精神的と世俗的との二方面に分けて觀察してゐる、周倒せる見解で恐らく漢譯阿含等に表

はるゝ社會觀に缺くべからざる卓見であると思ふ [cf. Fick, Die Sociale Gliederung in Nordöstlichen Indien zu Buddhas Zeit S. 117]。佛教文化の普及せる本生話の暗示する社會すら既に、輕蔑せらるゝや姓族として旃陀羅、福蓋族 (Pulkusa)、Nesada, Vana, Rathakara、[造車家] Nalakara、[籠師] Vokukara、[笛師] Pesakara、[織師] Nahapitaspala、[理髮師] を數へ、尙數多の無姓的の職業を數へてゐる。勿論本生話成立の事情をも考へねばならぬのであるが、佛教が法と律とを與へたにも拘らず社會を改革し得ず實社會の改造を企圖しなかつたと見るべきであらうか。佛教改造の向ふところは眞諦門あつてにその俗諦門は婆羅門文化に順應するを以て満足したといふのであらうか。

とにかく身分である姓 (Varia, Jati) とそれに相應する職業は生れると同時に男も女も強制的に相續すべきである。

四

財産を得る正當なる方法に遺産相續 (Dayah)、所得 (Labhah)、買得 (Krayah)、征服得 (Jayah)、利貸 (Prayogah)、耕作 (Karmayogah)、善人よりの受供 (Satpratigraha) の七種がある [M. N, 115 ; Ga. N, 39-42]。が遺産相續は實にその第一に位する。不動産動産債權債務みなこれ財産であるがそれらの一切財産の相續期に就ては左の異説がある。

(1) 一般には父母の死後兄弟等相集りてその分配をする、父母の生存中はその財産に對して何等の

権利がないからである[M. IX, 104; Ga. XXVIII, 1; Ba. II, 3, 3, 2; Vi. XVIII, 36; Ya. II, II]との規定である。

(2) 父の死後母の死を俟ちて分配すべきや否やに就ては法の規定が明確でない。註釋家は父の財は父の死後、母の財は母の死後分配すると言つて居る。ガウタマ[Ga. XXVIII, 6]プリハスバテヤ[ANV, 1]などには母の生存中の分配を説いて居るが、ナーラダなどの時代の遅い法典になると兩親の生存中は如何に老齡となるとも子には財産を分配する権利がない、父の死後その地位は母に行き母の死後始めて長子に行くと言つて居る。

(3) 財産はまた印度社會に表はれたる一種の隱居法とも云ふべき四住期の内の第三林居期第四遊行期に入らんとする際に、子等は父の同意を得て分配相續することができる。四住期の理想を完全に實行した地方時代人々にあつてはこれは必然の時機であつたに違ひない。有名なウバニシタの大立物祭皮衣仙トジニウツマとをそのひとりの妻マイトレーイーとの永別の情話によつて見るもこの時機が古くから實行せられたのを知りうる[Drhacharanyaka up. IV, 5]

(4) 父が生存中子等に財産を分配することはタイティリヤ・サンヒター三・一・九・四に出て居るから古く吠陀時代に由來する時機である。但しその際は父の妻は産子期を完全に經過して居なくてはならぬ[Ga. XXVIII, 6]。父が自己の権利を行使するのであるから自らその好みに従つて分配する

ことが出来る〔Ba. II, 3, 2 ; Ap. II, 14, 11〕。後世になるとこの父權に制限を加へ、父が獨力によつて獲得したるもののみ自由に處分することが出来る〔Br. XXV, 13〕とか、疾病あり憤怒性を有し罪業に染着し不法なる生活を營むものは自由處分の權利がなう〔Nārada. XIII, 15—16〕といふ風になつて居る。かゝる場合には父を分配無能力者と見做して、法規に準ずるか或は父の地位を襲ふべき長子によつて分配が爲される。

(5) 父が失權失姓して復權する希望のない時は子が父財を處分相續する。

(6) また子等が相當の年齢に達した時には父が分配する或は父を強要して分配せしめるといふ風の口吻の見える處もある。かゝる際には幼者・來婚女の分は信用あるものに保管せしめ財産を一般人の前に宣して置く必要がある。但し幼者・來婚女は債務を繼承しない〔Kauṭilya Arthaśāstra Chap. 62〕ことになつて居る。

五

次に分配の方法分配の率は如何であるかといふに大體左の三つの場合にわけて觀察してみよう。

1、一人の妻による子等の間の分配。

(1) 父が生存中随意に分配する時はその分配率は随意である道理である。

(2) 實子と養子とを問はず嗣者が一人の場合には種姓の障礙なき限り全部相續する。

(3) 多數の兄弟がある場合には、長子は父の全財産を相續してよい。但し殘者を扶養する義務がある[M. IX. 105 ; Ga. XXVIII, 3 ; Ba. II, 3, 13 ; Ap. II, 14, 6]。何となれば長子誕生の刹那より人は父と呼ばれそれによつて祖先に對する一負債を支拂ふからである。實に長子のみ法生(Dharmaja)にして他は愛欲生(Kāmaja)であるからである[M. IX. 107 ; Va. XVII, 1 ; Vi. XV, 45]

(4) 或は長男は二分、次男は一分半、三男以下は各一分づゝ相續してもよら[M. IX. 117 ; Ga. XVIII, 9-10 ; Va. XVII, 42] 姉妹等に對しては兄弟達は各自の分の四分の一を與へねばならぬ[M. IX. 118 ; Vi. XVII, 35 ; Ya. II, 124]

(5) 長子全體相續に次で行はれたらしのは兄弟等分繼承説である。再生族にして兄弟各その技能に秀でそれによつて生活を保證せらるゝ場合には長兄に表敬的記念物を呈して等分し[M. IX. 115 ; Ap. II, 13, 13]。一氏族並に混姓姓外者[Kaut. Arth.]にありては無條件にて等分する。但し再生族にありては等分以前に特別配當(Udharah)を附するのを通則とする。この配當に就ては法典各その説を異にする。

長子は全財の二十分の一、次子はその半分、季子はその四分の一の特別配當を受ける[M. IX. 1-12 ; Ga. XXVIII, 5-7 ; Ba. II, 3, 4 ; Vi. XVII 37 ; Ya. II, 114]。その外の物品目を擧げるならば次の如き規定もある。

Ga. XXVIII, 5-7

Va. XVII, 42-45

Kauf. Arth. 63

長子

東乘、牝牛、

家畜、馬の十分の一

車乘、寶石、

次子

一眼無角無尾の動物

鐵、家具、食器、

床、座、青銅器

季子

羊、穀、鐵器、家等、

山羊、羊、馬

黑穀、鐵、家具、牝、車

動物を四姓の長子に特別配當とせるものには、婆羅門には山羊、刹帝利には馬、吠舍には牛、首陀羅にありては羊[Kauf. Arth. 63]を與へるのがあり、バウダーヤナ[II. 2, 3, 9]にありては順次牝牛・馬・山羊・羊となつて居る。アーバスタムバ[II, 6, 14, 7-10]などには吠陀に依れば長子の特權なしとも言ひ、或は黄金、黑獸、地の黒き産物は長子の分なりとも説く。等分後に一匹の山羊、羊、一蹄獸尙殘る時はこは長子の分にして兄弟等はその價格を等分することはできぬ[M. IX, 119; B. a. II, 3, 9, 10]。特別配當にも様々な方法があつたことが解る。

2. 同一種姓の多くの妻に依る子等の間に於ける分配。

同一種姓の妻より生れし子等の間にありてはその上位性は誕生に依つて母性に依らない[M. IX, 125; Ga. XXVIII, 16]雙生子の場合に於てもさうである[N. IX, 126]。しかし先婦の次生子は一牡牛、後婦の先生子は次のよき牡牛、先婦の先生子は十五牝一牡の特別配當を受ける規定がある[M. IX, 123; Ga. XXVIII, 14]

3、異なる種姓の妻に依る子等の相續分。

(1) 法典は同姓の一夫一婦を理想として夫妻の義務を説くが事實同姓異姓の一夫多妻を認めそれに基く子等の間に於ける相續分を規定すること詳細を極めて居る。多くの妻の内一人一子ある時は彼等婦女は凡て子を有すと云ふ觀念に依りその一子は全財産を相續する、但し婆羅門刹帝利——王は除外例であらうが——にして首陀羅女に依る一子ある時はその十分の一以上を受けることは出来ぬ [M. IX, 154 ; Vi. XVIII, 32]。首陀羅女生子は順次迫害を受けてブリハスバテ、法典などになると土地相續の權利を剝奪されて居る。

(2) 婆羅門に四姓出身の妻各一人づゝあり各一子を有する場合には婆羅門女生子は奴隸・種牛・乗物・裝飾・家を特別配當として受け [M. IX, 150 ; Mah, XIII, 47, 11] —— 刹帝利吠舍族にして三子二子ある時も刹帝利女生子吠舍女生子はそれ〴〵特別配當を受ける——その殘餘を婆羅門女生子三分、刹帝利女生子二分、吠舍女生子一分半、首陀羅女生子一分の割合で分配する [M. IX, 151] 説がある。

(3) 最も廣く行はれた方法は十分法であるらしい、即ち上のやうな場合に順次四、三、二、一の分を受けるのである [M. IX, 153 ; Ba. II, 3, 10 ; Va, 48—50 ; Vi, XVIII, 2—5 ; Yā. II, 125 ; Br. XXIV—XXV]。この四分三分二分一分は個人の單位で種姓を單位としたものではあるまい。

十分法とは言ふもの、實際は婆羅門女生子四分乃至首陀羅女生子一分といふ分配法である。ヴィシュヌ法典は組織的にまた最も詳細に、婆羅門に四姓妻四子ある場合には十分、四姓妻三子ある場合は九分、八分、七分、六分の四種の場合があるといふ風に説いて居るが實質に於ては個人の分を言へば足りることである。

(1) ガウタマ法典に依れば、その性質善良なる、次姓女生の一子は上姓女生の一子と等分する規定を設けて居る。たとへば婆羅門男刹利女生の長子は婆羅門女生の次生子と等分する。婆羅門男刹利女生子と婆羅門男吠舍女生子、刹利男刹利女生子と刹利男吠舍女生子、等に於ても同様である。

(5) カウティルヤのアルタシャーストラ六十三章にも分配法は同じく十分説であり、次姓女生子(अग्र्य)の場合にはガウタマの如く等分を認める。但し逆姓生子(प्रेतभोज)の場合、たとへばパーラシ^{ya}の如き子なる場合に於ては、一子なる時は三分の一を受けその残りの三分の二はサビンダ親族(Sapinda)クルヤ親族(Kulya)が相続すると説きに居る。要は人間愛情と種姓制度との板狭に會つて法典の規定は煩悶して居るのである。

六

(1) 財産を相続するものは第一に男兒であつて被相続者の父でもなくまた父の兄弟でもなく、また女兒でもないのである。長阿含第七卷弊宿經に出て居る記事もよくこれを證明して居る、曰く耆舊

長宿年百二十、彼有二妻、一先有子、一始有娠、時彼梵志未久命終、其大母子語小母言、所有財寶盡

應與我汝無分也、時小母言、汝爲小待須我分娠、若生男者應有財分、若生女者汝自嫁娶當得財物〔大

正新收大藏經一・四六・二〕

(2) もし男兒なくして女兒ある時はその女兒を嫡女(Dutika)〔即ち男兒たる資格を有する相続女の謂〕と設定する、嫡女の男兒が祖父に祖先祭を營むを條件として、嫡女は父の財を全部相続する權利がある〔M. IX, 127 ; Ga. XXVIII, 18 ; Ba. II, 3, 15 ; Ya. XVII, 15—17 ; Vj, XV, 5〕

(3) 嫡女の男兒(Dutika—Putra)は祖父の全財産を繼承する。嫡女を設定して男兒を挙げし後父に男兒出生せらるゝ時は、嫡女の男兒と父の男兒とは等分相続をする〔M. IX, 134〕

(4) 嫡女にして男兒を擧ぐるに至らずして死亡する場合には嫡女の夫は全財産を繼承する〔M. IX, 135〕

(5) 嫡女に選定せられざりし女兒の男兒も上記の繼承者なき時は全部相続する權利がある〔M. IX, 135〕

(6) 眞生の男兒女兒なき時は同姓者の内より養子(Dattina)を設定し、彼を全相続者と定めること
がせらる〔M. IX, 141 ; Ya. XV, 9—10〕。養子設定後實子出生する時は養子は四分の一の財を受
けらる〔Ya. XV, 9〕

M. IX ; 158—159 Ga. XXVIII, 31—33 Pa. II, 3, 31—32
--

1. Aurasa(真正子)
2. Ksetraja(田生子)
3. Datriṃa(養子)
4. Kṛtrima(成子)
5. Gūḍhotpanna(妻の私生兒)
6. Apavidilha(捨子)
7. Kānīna(處女の子)
8. Sohodha(持子)
9. Kṛitaka(買子)
10. Paunarbhava(再婚女の子)
11. Svayamdatṭa(自與子)
12. Śāudra、首陀羅女の子)

(7)或はまた田生子(Kṛsetraja)「自己の妻をして兄弟又は親族の男子によりて生前又は死後舉げしめしたる子」を舉げしめて相續せしむる。その間財産保管の任に當つた義兄弟親族は彼に財を讓渡さねでならぬ[M. IX, 145—147]。田生子出生後實子舉げられたる時は田生子は五分の一又は六分の一の相續に限定せられ[M. IX, 164; Pa. II, 3, 11]先生子なる故を以ても特別配當を受ける權利がない。「拙稿」印度民法に於ける選定寡婦に就て「雜誌現代佛教十四年六月號參照」。

(8)尙諸法典は上に掲げた實子代子を含め總じて十二種の相續子を舉げて居る、財産の相續は祖先祭の永續を意味し祖靈祭によつてのみ祖先は解脱することができるのである、かういふ意味で不可思議な所謂十二子なる民法上の規定も出來上つた譯であらう。十二子も法典に依つて多少の出入があるから重なるものを表記して見る。

Kauṭ. Arth. Chap. 64

1. Aurasa
2. Putrikāputra
3. Kṣetraja
4. Gūḍhaja
5. Apavidḍha
6. Kānīna
7. Saḥoḍha
8. Paunarbhava
9. Datta
10. Upagata
11. Kṛtaka
12. Kṛta

Vi. XV, 1—27

1. Aurasa
2. Kṣetraja
3. Putrikāputra
4. Paunarbhava.
5. Kānīna
6. Gūḍhotpanna
7. Saḥoḍha
8. Dattaka
9. Kṛtaka
10. Svayamdatta
11. Apavidḍha
12. yatrakvacanoṭpād-

it

Va. XVII, 12—38

1. Aurasa
2. Kṣetraja
3. Putrikā
4. Paunarbhava
5. Kānīna
6. Gūḍhotpanna
7. Saḥoḍha
8. Dattaka
9. Kṛtaka
10. Svayamdatta
11. Apavidḍha
12. Śaudra

あるを以て我が子となしたるもの、妻の私通に依りて生れし子は妻の秘密生子、父母に捨てられたる右の内養子とは愛情と灌水を以て同姓者の男兒を受けたるもの、成子とは善惡を識別し孝順の徳

子を拾ひしは捨子、世俗に「おみやげ子」と稱するは持子、買得の子は買子、父母を失ひ或は彼等に捨てられ自ら或家に押かけ養子となりたるものは自與子である。前表中第一第二は、前六者を相續者兼家族、後六者を家族非相續者と説いて居るが結局上記記者なき時下記記者は順次相續の權利ありと認められて居る。アーバスタンバ法典は十二子を擧げずかつ子を他人に與へ又は受くること並に人身の賣買を無上の罪惡として嚴禁する。従つて田生子を擧ぐる所謂 *Nyaya* の法を非難する、これは後ブリハスバテイ傳承の共鳴高唱する處である。元來この法は印度に母權時代或は一妻多夫の行はれた時處があつた證據だと説明する人があるが如何であらうか [cf. Jolly, *Recht und Sitte*. 2]

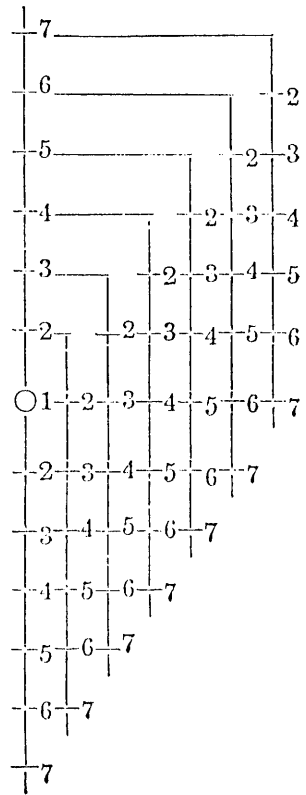
× × × × ×

遺産相續のためにはかくの如く多數の代理子を設定するが、代理子の設定なき場合をも併せ總じて相續の順位は如何であるかといふにこれ又頗る複雑を極めて居る。本節の始めに論述して來たのはマヌ法典の記述を追ふて見た順序であつたが、順位論はまた註釋者によつても説を異にして居るいま、*Kullikabhatta* の説によれば、マヌ法典の順位は一眞生子、田生子、養子、二嫡女並にその男兒。三田生子並にその他の十種代理子。四寡婦。五非嫡女。六父母。七同父母の兄弟。八その子。九父方の祖母。十サビンダ親族。十一サマーノードカ親族 (*Samanodaka*) 十二阿闍梨。十三弟子。十四隨聞婆羅門 (*Sotriya*)。十五王。となるといふことである。

ツィシュヌ法典〔XVIII, ヤーリ〕によれば一男兒。二妻。三女兒。四父。五母。六兄弟。七兄弟の子。八バンドの親族(Bandhu)。九サクルヤ親族(Śakulya)。十同窓學徒。十一王。の十一位を教へ、別系統として行者の遺産は師または弟子に行くとしてある。ブリハスパティ傳承は、一子。二妻三兄弟四父母五サビング親族とする。古いアーバスタムバ・パウダーヤナ法典では一男兒、二最も近いサビング親族、三師、四弟子、五娘、六王と順位して居り寡婦の相続を嚴禁する。

× × × × ×

以上記述の内に含まるゝ又は不足する重要な問題二三を論ずれば第一に親族の概念である、親族は少くとも三親等五親等までを言ふのであるがまた廣く七人代九族をも含めることがある。親族を表はす梵語は Sapinda の外に Samanodaka, Sakulya, Sagotra, Gotraja, Bandhu, Bandhya, Jñāti [M. IX, 187 ; Ba. I, 11, 12 ; Ga. XXVIII, 21 ; Vi, XVII, 10f, Ya. II, 125 ; Nār, XIII, 51 ; Br. XXV, 67. etc.]等がある。言語學的に或は「祭餅を共にする」とか「献水を共にする」とか「族名を共にする」とか原意語意を探ることは出来ようがその意味する實質の範圍を的確に知ることができぬ。ヤーシュニャワルキヤの註 mitaksara に依れば七親等は次の如くである。



前に述べた如くパウダーヤナ〔I, 3, 46〕アーバスタムバ〔II, 14, 2-4〕は寡婦の相続を禁じて居るがマヌ・ヴィシュヌ〔XVII, 46〕ヤーシュニヤブルチャ〔II, 135〕ブリハスバタイにありては子の次に順位する。上代恐らく母権時代があり母の相続があつたに違ひないが父権時代に入つて漸次寡婦の相続を否定し、三轉して之を重要視するに至つたかの如く見ゆる。一般に女子の財産権の問題と合せ考ふべきである。法典中には往々二夫の残した財産に就て妻はそをその子に如何に分配すべきかに就て論じて居る。

常に富むものは王と婆羅門となりと法典記者をして三嘆せしめし如く遺産相続者なき財は悉く兩者に流入するのである。しかし婆羅門の遺財は婆羅門に行き決して王に到らない、下三姓その他の一切は王に行くのである。〔M. IX, 188, 189 ; Ga. XXVIII, 41, 42 ; Ba. I, 11, 14-16 ; Va. XV-

IL, 83—86 ; VI, XVII, 13, 14 ; Ap. II, 14. 5]。王を誡めて法典は「婆羅門の財は王に對しては毒物なり」と説いて居る。但し善王は少なく虚に乗じて遺産を奪取せる王の多かつたことは佛典の處々に説く所である。(木村博士原始佛教思想論四十五頁参照)

七

以下特殊財産の繼承相続不能者の二項に就て述べてみる。

(1) 母財相続

婦人の財産に就て註釋者は「個別財」(Yantakam)或は「婦女財」(Strīdhana)或は「父の家より齎らせる財」(Saudāyikam)の字を用ゆる。婦人の財産を法典は通例六種に數へる、結婚の聖火の前に於て與へられたるもの、結婚行列の際に與へられたるもの、夫の愛情の記念として與へられたるもの、兄弟・父・母より與へられたものである[M. X, 194 ; VI, XVII, 18 ; Ya. II, 143]。ハリンスバタイ [XXV, 86] などには婦女財を不動産にまで擴張してゐるが大體は衣服裝飾の類と見るのが法典の通説であるらしい。

母の財は母の死後兄弟姉妹が等分する[M. IX, 104, 192]母の死後は父の生存中と雖も兒女に分配される、然し父の生存中、生存中の母の莊嚴を分配してはならぬ。次に母財は女兒のみ相続するといふ説がある[M. IX, 192, 195 ; VI, XVII, 21]。大體に於て母財は未婚の女兒に行くといふの

が一般に廣く行はれた相續法である [M. IX, 131 ; Mah. XIII, 45, 12 ; Ga. XXVIII, 24 ; Ba. II, 3, 43 ; Va, XVII, 46 ; Vi XVII, 21]。結婚の方式に應じて相續者が規定せられた場合もある。梵婚・天神婚・聖結・乾闥婆婚・生主婚の諸式によつて結婚せるものゝ妻がその夫の生存中死亡し子なき時はその財は夫に歸する [M. IX, 196 ; Vi. XVII, 19 ; Yā, II, 145] が、阿修羅婚等によるものはその財は妻の父母に歸する [M. IX, 197 ; Vi. XVII, 20 ; Yā, II, 145]。母財相續に於ける女兒の種姓が特權を有する條件なることは贅するまでもない。

(2) 行者財相續

先に相續順位を擧ぐる中に或は一列に或は別列に行者財相續を説いて居た如く、林居者・行者・遊行者・遍歴者・終生行者等の名を有する一類の無家の行者の財は、その師その同學或はその弟子が相續する。ゴーツァー (Gautama) 宗の如きは現にこの制度を實行して居るといふことである。佛教に於ては遺産の相續權は僧伽サウガが有し實際相續は看病人がしたらしい、大品八・二七・二に曰く「比丘等、比丘もし死せばその鉢衣の主は僧伽なり。されど看病者は大恩人なり。比丘等僧伽は鉢衣を看病者に與ふるを許す。比丘等、與ふるには當にかくの如くすべし……」と、但し僧伽の意義範圍は別に研究を要する問題である〔高楠博士「法と律」雜誌現代佛教十四年十一月號八頁參照〕。

(3) 共同財私有財相續

印度法典による一家の概念は住家・食事・祭神・財産を一個にすることである。一家を分離すると即ち一家を新に創立することは火祭 (Agnihotra) 五大祭等を別々に營むことになり法が増大するからなるべく分家することを奨励して居る [M. IX, III ; Ga. XXVIII, 4]。分家は學生期 (Brahmacarin) を終り歸家結婚の時に起るか、戸主即ち家主たる父の死亡に際して起るか、或は任意の時機に分家するか、この三時期が想像せられる。

家主たる父の家に在りて多數の兄弟が妻を娶り兒女を擧げて生活するのを共同家族と名ける。これに加ふるに伯父伯母その子、使用人 (Karmakara, dāsa)、不定期の賓客、時祭官 (Ṛṣi) 阿闍梨弟子が一家に住むとなれば多數の家員を擁することになる。勿論一家である以上凡てはその家の直系の家主 (Gṛhastin) が支配するのであるがその經濟的關係遺産相續に就て複雑になるのは止むを得ないことである。

かゝる家族の財産は自ら共同財産と私有財産とに分たれる。父が父祖より繼承したものに就ては父と子とは同一の權利を有し、父が恢復し得た父祖の財は父之が分配を欲せざる時には分配しなくともよい。共同家族の總員が勞働に依て收得したるものは後平等に分配する義務があるが、學問に依る所得 (Vidyadhana) 朋友より受けし財、結婚式に與へられたる祝物・甘露食 (madhuparka) と共に受けしものはその個人の財で一家はこれに容喩する權利がない [M. IX, 206 ; Ga. XXVIII, 30 ;

共同財の主目たるものに田地がなつて居た時代がある、現にパンジャブの或地方には共同家族が一村全部を所有してその一員は土地の收益を受くるに満足して居る。然し田地も勿論分配せられるようになつた。本生話、その他阿含に屢々梵分(Brahmadāya)なるものに出くはす、これは刹帝利王が婆羅門に供養するに封村を以てしたものである、かゝる梵分並にその相続に就ては法典中に一寸見あたらず所である。分配してはならないもの(avihāyā)を段々列擧して居るが、その中には衣服・裝飾・車乘・調理食・女奴隸・祭祀用の器具・牧地〔M. IX, 219 ; Y. VIII, 44 ; Ga. XXVIII, 46—47〕を擧げて居るものもある。蓋しこれらは共同財なるが故か特定の個人が専ら使用せしかに依るのである。祭祠の器具は焼すてゐることもある〔Āpastambāś yajña parīśāśāś sūtra XXV. III. Commesatary〕。今一つ注意すべき現象に一旦分離したる家族が再び結合し更に再三分離するといふ慣習がある。この再三分離する時の分配は平等にして特別の配當を許さない〔M. IX, 210 ; Y. XVIII, 41 ; Y. a. II, 120〕。また共同家族の一員が死亡しその相続者が不在の場合にはその財は共同財に歸つて消失しない。尙この問題に就ては組合法の法律的經濟的性質を參考せねばならぬ。

(4) 相続無能力者

生理的・心理的・宗教的・倫理的に欠陥のあるものは相続の権利がない、たとへば「中性者或は無性者

たる闍人・生盲・生聾・癩者・欠根者・狂人・白痴・大逆罪に依る姓外者]等である[M. IX, 201; Ga. X. XVIII, 43; Ia. II, 3, 37—40; Ap. II, 141; Ya. XVIII, 52—53; Vi. XV, 32; Ya. II, 140]。或は品行の悪いもの姓外者と通じ、或は下姓男が上姓女に生めしめたる子[M. XI, 185—186]。不正な職業に従事するもの[m. IX, 214; Mah. XIII, 105, 10; Ga. XXVIII, 40; Ba. II, 3, 38; Ap. II, 14, 15]。浪費者[Ap. II, 6, 14, 15]或は嫡女と設定せられざる女の男兒。ニョーが法を托げて舉げられたる男兒[M. IX, 143—144; Ga. XXVIII, 23]或は天刑病者[Kant. Arh.]等である。彼等はその欠陥以前、或は欠陥を恢復したる後には勿論相續の權利があり、總じて扶養せらるゝ權利がある。精神的不具者は別として肉體的な不具者を遇すること甚だ薄きは法典の精神と佛教戒律と響を同じくする所である[大品小品参照]。優生學的見地に立つか、誤まれる輪廻業報思想に由來するか、財産に關する犯罪を防止する社會政策に由るか、遽に判斷することができない。

× × × × ×

以上種姓と職業との兩相續は印度法典に於ける第一原理、遺産相續は社會規範なると同時に所謂十八道[M. VIII, 3; Ga. XI, 19—24; Va. I, 17, XVI, 4—5]を要素とする裁判規範の隨一である。三者の實際的確立判定は王の權利義利に屬し法典の規定を超ゆる疑義に關しては十人の婆羅門の會座パグシャットが決定權を有する。

晩餐式に潜める宗教思想(中)

日 野 眞 澄

四 猶太式の犠牲觀

晩餐式の主要なる目的がキリストの死を記念せんとするに存したのである事は既に論じたる所に由りて明であると思はれるが、之に次いで著しく目立つ所の思想は何と云つても犠牲觀であると云はねばならぬ。即ち初代の基督教徒はイエスの死を以て無意義の横死であるとはとても思ひ切れず、之を犠牲であらうと悟つたのである。勿論イエスの殺されるやうになつた詳細の事情を知らなかつた一般の民衆より之を判すれば、イエスは當時の官憲より國法を犯せる一罪人として處刑せられたのであるから、イエスも世間普通の罪人であらうと解して、格別之を念慮に留めなかつたのかも知れないが、親しくイエスの薫陶を受けたる門弟等の心情を察するに、彼等は斯くも簡短に之を諦める譯には行かなかつたのである。實にイエスの門弟等は痛く先師の高徳を追憶し、其義氣に感激すること深かりしが爲めに寤寐其姿を忘るゝ事が出来ないので、遂に平素より深くメシヤとして崇敬せる先師の甦生せるを信するに至つたのである。然らば甦生とは果して何事を意味するのであ

るかと言ふに、之を希臘式に判じたる場合と、之を猶太式に判じたる場合とは、其間に巨大の逕庭あるを知らねばならぬ。平素哲學的態度を脱し得ざりし希臘人は、甦生觀を批判するに當りても、何時も物理的生理的形向上學的視點より始終したのであるが、常に萬事を宗教的立場より判斷するに慣れたる猶太人は同一の甦生問題を捕へて、之を善惡應報問題(善惡)の視點より批判したのである。彼の哥林多教會の人々がパウロに向つて甦生不可能論を唱へ、進んで甦生の状態如何を説明せよと迫つたのは、是れ明かに希臘人の立場を示したのである(哥林多前書十五章參照)。後ち基督教の希臘社會に浸潤するに隨ひ、希臘人の態度も漸次軟化するに至つたのであるけれども、第三世紀の末葉頃までは甦生觀は一般の希臘人に取りては不可解の難問であつたのである。彼の希臘基督教界の最大思想家たりしオリゲネスが飽くまでも基督教永遠の眞理を樹立せんが爲めに渾身の精力を靖獻せるにも拘はらず、斷乎として肉體の甦生を否定し、毫も憚る色なかりしは彼の裏心に鬱勃たりし希臘精神の全然埋没し去るに忍びざる者ありしを證するのであると云へるであらう。純然たる生理的、物理的、形向上學的視點より批判せられたる場合には、斯くも無意義なりし甦生論も、之を猶太魂の結晶たる善惡應報論の立場より批判せられたる場合には、其中に深大の宗教的意義を包藏する神の默示であると看做されたのであつてイエスの甦生したと云ふ事は直ちにイエスの義人なる自明の證據であると解せられたのである。云ふまでもなく原始基督教は猶太社會より出發

したのである。始めてイエスの甦生を信じたりし基督教徒も皆な猶太人であつた。従つて其甦生觀は生理的物理的形而上學的視點に基きて構成せられたのではなくして、詢に善惡應報論に立脚したのであつた。そこでイエスの甦生を信じたりし基督教徒は堅くイエスの義人なるを信じて之を疑はなかつたのである。否な寧ろ彼等がイエスの義人なるを篤く信じたりしが故に、其強き信念が遂に客觀化し具體化して、イエス甦れりとの信仰を産むに至つたのであると云ふべきであらう。斯くも熱烈なる信仰の目を以て官憲と宗教家と民衆とより古今無比の虐遇を受けて、刑場の露と消えたる先師を追憶せる原始基督教徒は其死を以て犬死であるとは思へなかつたのである。而して之を以て人間の罪の爲めの犠牲であると解したる最初の人は實に多年罪惡問題に深辣なる惡戰苦闘を重ねたりしパウロである。彼は紀元五十三四年頃に書せる哥林多前書五_七に於て「我儕の踰越(改正譯には「過越の羔羊」と判明に譯せり)即ちキリストは既に宰れ給へり」と斷言して、キリストの死を以て踰越節に供へらるゝ羔羊の犠牲と同一視したのである。一體踰越節の起原と其意義とが今日の場合まだ判明せぬ限り、此節日に獻せらるゝ犠牲が或は罪祭(Sin-offering)なるか、或は愆祭(Guilt-offering)なるか、或は單純なる感謝祭であるか、之を斷定するに於て稍々困難なるを感せぬ譯には行かぬけれども、パウロは之を罪祭であると看做して立論して居つたのであると判斷するに躊躇すべき理由はなからうと思はれる。何となれば彼は羅馬書三_{二五}、_{二六}に於て「神は其血によりてイエスを立て、挽

同の祭物(改正譯には「宥の供物」とせり)と爲し給へり。蓋は神忍びて己往の罪を寛容に爲し給へし事につきて今其義を彰さんが爲め、即ちイエスを信する者を義とし尙ほ自ら義たらん爲めなし」と云つて居るからである。「挽回の祭物」又は「宥の供物」は罪祭であつて、是は明に神意に逆ひて罪を犯したる人間が怒れる神を宥和せんと目的を以て神前に獻すべき犠牲を指したのである。當に之のみならず、パウロは哥林多後書五^{二九}以下には「神キリストに在りて世を己と和かしめ、其罪を之に負はせず且た和かしむる言を我儕に委ね給へり……神罪を識らざる者を我儕の代りに罪人と爲せり、是れ我儕をして彼に在りて神の義となることを得しめん爲めなり」(一七)と云ひ、又は弗所書一七には「其恩の豊かなるに由りてキリストにある我儕其血により贖即ち罪の赦を得るなり」と斷言して居るのである。彼がキリストの血と云ふは勿論十字架上に流せる血を指すのである。そこで猶太教に於ける踰越節に獻せらるゝ犠牲本來の意義の如何なるにせよ、パウロが之を罪の爲めに神の怒を宥むべき罪祭であると看做した事は明である。パウロはイエスの死を以て第一に神の怒を宥め、第二に人間が神より赦罪の恩典を得んが爲めに必要なる犠牲であると解して、始めて其心を安んずるを得たのである。固より斯の如き贖罪觀はパウロの救觀の全部ではない。否な最も重要な部分であるとも云へまい。何となればパウロの救觀の中樞思想は信仰論であつて、彼が所謂信仰とは後世の基督教界に一般に普及したりし彼の智力の上確かに之を眞であると承知したと云ふやうな單純素朴な

る意ではなく、實に個人がキリストの意氣に感じて、其心が自らキリストの精神に融合合體するに至るべき一種の神秘的靈的なる境涯を指すからである。此の如き信仰觀は彼が獨創的天才の生める救の奧義であるけれども、彼には祖先以來傳承せる猶太教式の救觀も信仰觀と俱存して居つたので、此二者の間には幾何かの矛盾の存する事のあるのはパウロ自身も氣が着かなかつたのであると思はれる。パウロの救觀には贖罪觀と信仰觀(キリストと信徒が互に神秘的に融合すべしとの見解)との二要素がある。そこでイエスを人類の救主であると看做せるパウロにはキリストの死の意義を解するにも自ら二様の異なる場合があつたに違ひはない。従て其死を記念するのが晩餐式の趣旨であると悟りたるパウロには、其晩餐式に於ても贖罪的犠牲觀(哥林多前書一〇二四—二六)と信仰融合觀(哥林多前書一〇二六、二七)との二様の見解を聯想せしめた事のあつたのを推測するに於て難きを覺えぬのである。換言すれば若し普通の人情を備へたる人にして一旦キリストの死に犠牲的意義の潜めるを悟るに至りたらんには、其壯烈なる悲劇は痛く其人の心情に迫りて同情の念と義に勇むべき靈感とを喚起し、必ずや自らキリストの意氣に一致融合せすば止まぬに至るであらうとはパウロの信仰觀の要諦であると云へるのである。彼が晩餐式に列する程の同志の徒は互に一致團結して一體の如く行動すべきのみならず、實にキリストと一體であると云ふのは此意である(哥林多前書一〇二六、二七)。されどパウロの信仰觀を説くのは此論文の目的ではない、今は單に彼が犠牲であると看做し

たるキリストの死を記念するのが晩餐式設定の趣旨であると断定したる事を明かにすれば夫れで済むのである。されど贖罪觀と云ふが如き思想は現今の學者の多く好まざる所であつて、果してパウロに此の如き幼稚なる思想が存して居つたのかと疑ふ學者もあるのであるから、今は敢て其の然る所以を指摘し、而かも之が彼の晩餐觀に潜んで居る重要な思想なるを明かにせんとしたのである。

以上はパウロがキリストの死を以て犠牲であると判断するに至れる主要の理由(假りに主因と呼ぶ)であると思ふが、此外に彼をして此に到らしむるに於て與りて力があつた從屬的理由(假りに副因と呼ぶ)があつたと思ふ。其はキリストの死が踰越節の近くに起つた事である。一體キリストの處刑が踰越節の羔羊が犠牲に供せらるゝ日即ち猶太曆のニサン月の十四日(我々に判り易く云へば春分の次に起る満月)にあつたのであるか、否かと云ふ事は今までの史料では之を判然と決定し難いのである。馬太、馬可、路加の三福音書はイエスの晩餐を以て晩餐式であつたと看做し之をニサン月の十四日にあつたのであると看做し(馬太二六^七、馬可一四^三、路加二二^七、參照)、其磔刑を以て翌日即ちニサン月の十五日であつたと看做して居るが、約翰福音書には晩餐の記事はあれども、是は普通の晩餐であつて晩餐式^①であるとは看做して居らぬのみならず、イエスの處刑を以てニサン月の十五日にあつたと看做さずして、實に十四日にあつたと看做して居る(約翰傳二三^一、一八^二、參照)ので、前三福音書と後者との間には一日の相違がある。孰れが果して眞なりや之を決し難いが、

第二世紀に至れば小亞細亞に於てはキリストの死も甦生も共にニサン月の十四日に起つたとの理由を以て甦生を必ず十四日に記念して居つた團體が現はれ、所謂十四日説(Quartodecimanism)が唱へられ、而かも使徒ヨハネの門弟なるポリカルボス(Polycarp)が之を主張して毫も譲らず、遂に百五十四年には態々亞細亞のスムルナ(Smyrna)より遠く羅馬に出張して、反對側の主張たる十五日説の本家なる羅馬教會の監督アニケタス(Anicetus)と談判したりし顛末より推せば、縦ひ教勢の微弱なる小亞細亞側は遂に教勢の隆盛なる羅馬側の爲めに壓倒せられたりとは云へ、十四日説の方が正しいと看做すべき理由が十分あると思ふ。パウロが哥林多前書五^七に於てキリストを踰越節の羔羊であると呼んで居る點より推せば、彼はキリストの死を以てニサン月の十四日に起つたのであると想うて居つたのかも知れぬ。殊に彼の傳道したりし以弗所には後に至りて使徒ヨハネが移住して此地にて永眠したと云ふ傳説はパピウス(Papias)より出でたる事でもあれば、之には十分信憑すべき理由の存する事ではあるし、其上十四日説の主張者たりしポリカルボスが使徒ヨハネの門弟であつた事實より推せば、ポリカルボスの十四日説はパウロよりヨハネを経て小亞細亞地方の諸教會に流れ來りたる傳説であつたらうと想像せられぬ事もないのであるから、パウロがイエスの磔刑を以て踰越節と同日に起つたと看做したのであらうと信すべき理由は可なり濃厚になつて來るのである。是が果して十四日に起つたとせば、キリストの死と踰越節の羔羊とを聯想せしむるには好都合であつ

たのである。若し之を十四日に起らなかつたとしても、吾人は其場合には三福音書の記述に據りて之を十五日に起つたと看做さねばならぬから、イエスが踰越節の近くに死んだに違ひはない、従つてパウロをしてイエスの死を踰越節の犠牲と聯想せしむる爲めには好箇の誘因となつたと云へるのである。要するに宗教的天才たるパウロの慧眼はキリストの死を以てキリストの意義を解くべき鍵であると看做し、其死を以て人類の爲めに獻げたる犠牲であると解し、晩餐式を以て一方に於てはキリストの犠牲的死を記念すべき儀式であると看做し、他方に於ては信徒が由りて以てキリストの精神に一致融合すべき絶好の機縁であると看做したのである。

パウロの犠牲觀は之を形式的に判すれば、勿論猶太教に所謂犠牲と同一ではない。キリストは「我れを欲みて祭祀を欲まず」と斷言したので、精神を主とし、儀式を従とし、「薄荷、茴香、馬芹の十分の一を取り納めて、律法の最も重き義と仁と信とを廢つるを攻撃したのであるから(馬太二三三三)、原始基督教々團に於ては信徒は概して儀式を重要視せなかつたのは明であるのみならず、猶太教には儀式を勤行すべき神殿があつたけれども、原始基督教に至りては何等の神殿もなく亦祭壇を設けられて居らなかつたのであるから、儀式を執行すべき相當の設備が全然缺けて居つたのである。従て嚴重に云へば、縦ひ晩餐式を以て犠牲であると云つたからとて、是は決して本當の犠牲には成り得ないのである。そこでパウロが晩餐式を以て犠牲であると云ふのは畢竟するに是れ譬喩的

の意義であつて、其趣意は申すまでもなく、猶太教をして犠牲制度を確立するに至らしめたる所以の精神と同一であると斷じたまでの事である。換言すればキリストの死は罪祭的精神の顯著なる發揚に外ならぬと悟つた事になるので、之が必ず神の大御心をも動かして人類に對して寛大の處置を取らしむるに至るべしとの見解である。

パウロの思想の影響を受けたる希伯來書記者とヨハネとは直接晩餐論を爲して居らぬけれども、キリストの生涯を以て共に一種の犠牲であると看做して居るのである。希伯來書記者はキリストを犠牲であると看做し、「若し汚穢に灑きて牛及び羊の血また焚ける牝犢の灰など肉體を潔むることを得ば況して永遠の靈により瑕なくして己を神に獻げしキリストの血は爾曹に活ける神を奉事らせんが爲めに死の行を去らしめて其心を潔むる事を爲さざらんや」(希伯來書九^{二三})と斷言して居る。著者は更に進んでイエスを以て獻げらるべき所働的犠牲であると云ふのみを以て満足せず、イエス自ら犠牲を獻ぐる能働的祭司長であるとして居るのである(希伯來書七八兩章參照)。約翰第一書記者もキリストの生涯を以て犠牲であると理解して居る。即ち二、三兩節には「若し人罪を犯せば我儕の爲めに父の前に保惠師あり、即ち義なるイエス・キリスト、彼は我儕の罪の挽回物なり。第に我儕の爲めのみならず徧く世の爲めの挽回の祭物なり」と云ひ、更に四〇には「我儕は神を愛するに非ず、神我儕を愛し、我儕の罪の爲めに其子を遣はして挽回の祭物とせり、是れ即ち愛なり」と

云つて居る。不幸にして希伯來書記者及び約翰第一書記者は兩人共に晩餐式觀に關しては全然沈黙を守り、何等後世に遺訓する所なきを以て、吾人は其意見を知るに由なしと雖、兩者の神學論が大にパウロのに感化せられたる痕迹を歴然と遺して居るのみならず、兩者共にキリストの死を以て罪祭的犠牲であると評價して居るのであるから、其晩餐式觀と雖、之に準じたる者であらうと思はねばならぬのである。

新約書中に現はれたる晩餐式觀は略ぼ以上所論の通りであるが、パウロ、希伯來書記者及び約翰の犠牲觀は後世の晩餐觀に至大の感化を及ぼしたのであつて、新約書以後に至りても之を犠牲であると看做すのは最も顯著なのである。第一世紀の終りに殉教せる皇族出の羅馬のクレメント (Clement Romanus) も又同時代の著述たる「十二使徒の教訓」も共に晩餐式を犠牲であると判じて居るし、又彼の終生哲學者を以て自重し、奉教後に至りても、哲學者の法服を脱せざりし殉教者ユステノス (Justin martyr 百六十五年頃殉教) すら、哥林多前書一一・二四、二五兩節に所載の「此の如く行せ」と云ふ句を捕へて之を犠牲を獻せよと云ふ命令の意に解し、此犠牲を獻するに際し、信徒は孰れも神が天地萬物を創造せると人類を救ふべき道を開けるとに對して感謝すべき筈であると説いて居るのである。斯く犠牲觀は時の經過するに隨ひ、益々優勢となり、遂にクブリアヌス (Cyprianus 二五八年殉教) に至りて最も顯著となつたのである。彼はキリストを以て犠牲即ち二物素 (パンと葡萄酒とを

希臘では *Saicheion* と稱して地水火風の四元素を呼ぶ時と同一の語を用いたので、*epanementum* と譯したのである。予は之を「物素」と邦譯して見たのである。を獻する祭司であると看做し、司式者たる祭司即ち僧侶を以てキリストの代理者であると定め、晚餐式を執行する毎に、犠牲は必ず神に獻せられ、其都度神の怒が宥和せらるゝのであると判断したのである。更にアンブロシウス (Ambrosius 三四〇年頃生三九六年死) に至れば儀式を莊嚴ならしめんと、熱心の需まりたる結果として、晚餐式は益々劇的氣分を帯ぶるにやうになり、地上に於ける晚餐式は天上にありて今も尙活けるキリストが神の臺前に出で、萬民の赦罪を請へる様を反射すべき等の者であるとの感想にまで變じたのである。而して中世に至ればキリストの十字架上の死はアダムの原罪 (Original sin) を抹殺すべき効力ある犠牲であつて、晚餐式は個人の實際犯せる罪を抹殺すべき効力ある犠牲であるなど、犠牲の分擔區域を定めんとするまでに複雑したる一個の宗制となつて了つたのである。

五、希臘式の變體論 (Transubstantiation)

イエスの死が人類の救に何等かの關係を有すべき筈の者でなければならぬとは神代の基督教徒が一般に懷いて居つた所の感想であつたに相違はないが、其關係の果して如何なる者なるかは何人にも判明でなかつたが爲めに、種々雜多の想像を遣うすべき餘地があつたので、空漠たる宗教的想像は遂に凝結して晚餐式と化し、能く篤信の善男善女をして此の儀式を執行する間に神秘の果實を味

はしめ、更にイエスの全生涯を通じて一貫せる愛と義勇との精神に感化せられたる人々はイエスの死を以て犠牲でなければならぬと解する事によりて益々信徒の衷心に殉難の精神を鼓舞するやうになつたのである。されど無限の憧憬と多くの奇蹟とを欲して止まざりし基督教會の宗教的本能は犠牲觀のみにては未だ足らぬ所ありと感したるものゝ如く、遂に變體論を産みて奇蹟欲求慾を満足せしめ、更に無限の神秘に對する願望を安んせしめんとしたのである。

變體論と云へば、晩餐式に用ゐらるゝパンの實體がキリストの身體の實體に化し、葡萄酒の實體はキリストの血の實體に化するのであると云ふのであるから、如何にも哲學論の如くに見ゆるのであるが、其實此議論は智力の要求を充さんが爲めに起つた哲學的思索の問題であると云ふよりも、宗教的願望の所産なのである。之より其の然る所以を考察しようと思ふ。

初代の基督教思想上には基督教を以て道理であると看做す論者と之を力であると看做す者との二大思潮があつたと概括的に云へる。前者は基督教を以て一種の哲學であると看做し、之を以てロゴスの發現の一様式であると解釋し、宗教を以て真正の知識に外ならぬ者であると悟つて居つたのである。之が著しき例は殉教者ユステノスや知識派の人々(Gnosticism)を奉せる人々にして宗教の奧義を以て信仰にあるのではなくして、知識に在りと看做せる者)や、アレキサンドリヤのクレメント

(第二世紀末頃の哲學者及びオリゲネース(Origen 一八五年頃生二五四年死)等である。後者は基督

教を以て全然神の默示に係る者であつて、人間の工面したる創作であるとは思ふて居らぬ。従つて之を人力以上に位する神の全能によりて成立したのであると確信して居るのであるから、當然之を超自然的作用であると悟り、基督教の行爲全部を擧げて奥義若くは神秘(Mystery)であると看做すのである。パウロ、ヨハネ、イグナシオス(Ignatius)、アレテオケの獨裁監督にして一一七年頃殉教)、アイレナオス(Irenaeus 一九〇年以後死)、アサナシオス(Athanasius 二九六年頃生三七三年死、ニカヤ會議に於ける正統派の驍將)等は後の思想系統に屬するのである。而して基督教の正系に屬する者は後者であつて、前者は學識優秀の名士を網羅せるに拘はらず之が傍系に屬するのであると云はねばならぬ。従つて變體論的聯想は前者の間に現はれたること稀であつて、是は主として後者より出でたのである。此人々は基督教を以て超自然的神秘であると觀て居るのであるから、道理を働かして基督教の合理性を辯明しようとは思はず、偏に神の恩寵に浴して神秘を味はんとするのである。そこで此流を汲める人々が晩餐式を以て單純なる生理的將た衛生的作用を演するのであるなどと思はざるは勿論の事であるが、之を純然たる道德上の心理作用であるとも考へて居らぬのである。そこで擧式中には人間の心理作用以外に嚴然として何時も存在する神の力が客觀的に、否な奇蹟的に、二物素と受餐者の心とに活動して居るのであると看做して居るのである。初代の基督教會に於て此の如き思想の最も鮮かに現はれたのは蓋しイグナシオスである。彼は基督教を以て人を罪より

救ふべき力であると観ずして、死より解脱せしむべき方であると解して居る。而して此解脱は信徒が深くイエスの受難と甦生とに同情して之が瞑想作用中に自己を没了するによりて完了する者であるが如くに考へたが爲めに、彼は晚餐式に用ゐらるゝ二物素を指して「不死の薬」であると云つて居る。即ち宛も薬が身體に作用するが如くに晚餐式用の二物素が受餐者の心中に活躍して當然死すべき筈の靈魂を救うて不滅の生命に變せしむるのであると想像したのである。實に奇抜の譬句であると云はざるを得ぬではないか。以て彼が神秘思想の那邊に存するかを推知すべきであらうと思ふ。

彼は決して晚餐式用の二物素を以て普通一般の物質であるとは思つて居らぬのである。實に一種の神秘力否な魔術力を備へたる飲食物であると思つて居つたのである。之に一種の奇蹟力あることもキリストの身體に奇蹟力が内住して居つたのに違ふ所がないと考へて居つたに相違はない。ユステノスの頃にも晚餐式に缺席したる人々式後二物素を配布する習慣ありしより推すも、當時明かに二物素に一種の靈力又は魔術的効能が潜んで居つたと思はれた事を知るべきである。イグナシオスは何時頃平凡のパンと葡萄酒とに此神秘力が加はるに至つたのであるかと云ふ問題は之を判明に提出して居らぬし、従つて之に何等の答をも與へて居らぬから、彼の意見は之を探ぐるに由なきも、彼の門弟なるアイレナイオスは明かに司式者の祈禱によりてパンは一躍してキリストの身體に化し、葡萄酒は其血に變じ、可朽的物素は直ちに不可朽的肉身に變ずるのでであると斷言して居る。是

は勿論司式者の祈禱其者に一種の奇蹟力が潜んで居ると判じたのではなく、神が司式者の祈禱を聞き届けて、二物素をキリストの血肉に變化せしめたのであると看做して居るのであるから、此變化を奏せしめたる終極の責任者は當然祭官たる僧侶に非ずして、神其者である。故に永生を本來可朽の人間に附與する者は勿論教會や其制度の力に非ずして、神自身でなければならぬのである。一體晚餐式を奇蹟的に考ふる思想はイグナシオスとアイレナイオスとに顯著に現はれたのであるけれども、單に彼等にのみ限られて居らぬ。既に以弗所を中心とせるヨハネの流を汲ある教團にも此の如き思想傾向が可なり強く存したりしに違ひがあるまいと思はしむべき痕迹は、約翰第一書五六八に於て「神の子は水と血を以て臨る、即ちイエス・キリストなり。唯水のみならず、水にまた血を兼ね。證を爲す者は靈なり。靈は眞理なればなり。證を作す者は三即ち靈と水と血、此の三の者の歸する所は一なり」と云へるに現はれて居る。約翰第一書記者や約翰福音書記者の如くに痛く聖靈を主張し、光明と眞理とを説く靈的にして主理的思想傾向の著しかるべき人が斯くも物質的色彩の濃厚なる水とか又は血とかに被此と拘泥する所以は抑も何の爲めであらうか。是は水や血其者を尊重した爲めではなく、水と血とを象徴として成れる儀式、即ち當時基督教會内に行はれたる洗禮と晚餐式とを重大視したが爲めでなければならぬ。云ふまでもなく、水は洗禮を示し、血は晚餐式の記號である。又約翰傳一九三四には「一人の兵卒戰にてイエスの脅を刺しければ、直ちに血と水と流れ出

でたり」と云ふ堂々たる記事があるが、是も亦實に不可思議極まる叙述であると云はねばならぬではないか。一體人間の屍體より血と水とが別々に分れて流れ出づると云ふが如き奇異の現象は果して生じ得べき筈の者なりや否や、醫學的知識なき子輩は之に就いて何等云ふべき權利を有せざるも、蓋し是は客觀的自然現象を寫實したのではなく、當時洗禮と晩餐式との重要なを過信するの餘り、之を神秘化せしむるに至れる信仰の産める産物であると觀ば敢て怪む程の事にも當るまいと思はれるのである。

アイレナイオス以後變體論的傾向を有する思想は益々勢力を得るやうになり、希臘文化の普及せる東方に於ては晩餐式執行中に祭司の捧ぐる祈禱によりて二物素が奇蹟的に神性あるキリストの血肉に變すべしとの思想が教會の大勢を支配するに至つたのである。當時アレキサンドリヤのクレメントとオリゲネースとによりて主張せられたる聖書の譬喩的註釋法(Allegorical interpretation)と晩餐の記事中に現はれたる「是れ我が體なり云々」の語を以て象徴的に解すべき筈なりと斷せる所謂靈的説明との尊重せらるゝ事がなかつたならば、東部にては第五世紀頃までには容易に變體論が結晶したのであつたらうと思はれる。されどクレメントとオリゲネース二先覺の賢明なる精神主義又は象徴論が識者の敬重する所となつたが爲めに、議論が二派に岐れるに至つたのである。キリストの單性論(Monophysitism)即ちキリストには神人の兩性が別々に俱存したと看做す説に反對して神人

兩性が融合して一性となつたと主張したる説にして、主として東方殊に埃及地方の意見であつた)と主張する者は概して變體論に賛同し、復性論(Dyophysitism) 即ちキリストには神人の兩性が判然と區別して俱存して居つたのであると看做す説にして、是は元來羅馬人の常識に適したる見解であつたが、四五一年に開かれたるカルケドン大會に於て決議せられたる教義即ち *Dogma* (である)を主張したる者は概して變體論に反對したのであつた。元來變體論と云ふが如き着想は、少なくとも之を哲學的に考へた場合には、如何にも希臘人の考へさうな事柄であつて、拉典人の思ひ當る所であるとは思はれないのである。従つて變體論は如何にしても希臘人によりて完成せられさうに思はるゝならんも、史實は拉典系の教會が之を完成した事を告げて居る。何故斯く爲つたのであらうか。如何にも變體論は之を表面上の形式より判せば、哲學論なるが如きも、内面の實質より論ずれば是は明かに神秘と奇蹟と教會制度とを欲して止まざる拉典人の氣質に適合した所の者である。そこで希臘人が激しき哲學論争中に未決のまゝに遺し置きたる晚餐式論が西部に入るに及んで、變體論と云ふ硬化せる音韻的劇的禮拜式と成るに至つたのである。

西部に於て希臘の神學思想を能く紹介したる人はアンブロシウス(Ambrosius) 三四〇年頃生三九七年死)である。彼は祈禱によりて二物質がイエスの血肉に變形す(Transformatio) 又は Transfiguratio) べしとの説を唱へたのであるが、彼の説は變體論に酷似して居る。然るに之に反對の意見を持た

のは實に彼によりて洗禮を受けたりしと雖ども、出藍の學ある拉典神學界の巨人アウグステヌス(Augustinus 三三四年生四三〇年死)である。彼は晩餐式の二物素を以て「不可見の靈の可見的象徴であると論じたので、彼は二物素に何等の物理的變化の生起するに非ざるを斷言し、二物素には單に神の聖旨が象徴せられて居るに過ぎぬと斷じ、從つて敬虔なる受餐者が謹嚴の精神にて其式に參加する場合にはイエスと靈交を實現すべき靈的恩寵に浴すべしと論じたのである。拉典教會の二大權威たるアンブロシウスとアウグステヌスは斯くも意見を異にせるを以て、其後に至りて議論は二派に岐かれ甲論乙駁永く決する所なかりしも遂にグレゴリヤス大法王(Gregory the Great 五九〇年より六〇四年まで在位)はアンブロシウスの變形論を翼賛したれば、大勢は略ぼ定まり、爾來變體論が羅馬教會隨つて西部基督教界の思潮を支配するに至つたのであると云へる。

大勢が既に此の如くなつて居つた際に、即ち八三一年にはバスカシウス・ラッドバルタス(Paschasius Radbertus)の著書 *De corpore et sanguine christi* (基督の肉體と血とに就いて)が公にせられたのであつた。彼は此書に於て大體アンブロシウスの見解に従ひ、二物素の實體(Substantia)がキリストの血肉に變化すべき所以を主張したが、彼が變化と云ふは二物素の内性のみが變化するのであつて、其變化作用は外性には及ばない、外性は依然として元のまゝのパンと葡萄酒なのであるから、何人も内性の變化ありたるを視覺を觸覺や味覺にて彼此と識別し得べきではないと看做した。斯くも神

に於て二物素の内性が變化するを感覺的に明示せざる所以のものは、キリストとの靈交によりて獲得すべき賜物の性質が本來物質的ならずして靈的なるを悟らしめんが爲めであると論じたが、偶々神は薄信の徒を警戒せんが爲めに特に二物素を感覺的に判明となるやうに其外性又は外觀までも變化せしめた場合も史上に起つた事があると説き、進んで彼は二物素がキリストの血肉と化したる後に於ては、是が會て存したりし歴史上のイエスの身體と全然同一なりとの意見を公表したのである。此説に據れば二物素の實體が既にキリストの血肉に變化し了りたる時には、縦ひ感覺上には全く元の物素なるが如くに見えたにしても、是は最早パンにても將た葡萄酒にてもないのである。即ちパンと葡萄酒とは一旦消滅し、更に祭司が祈禱を捧ぐる際に神は奇蹟作用を演じて、キリストの血肉を新に創造したのであると云ふ事になつたのである。實に思ひ切つて粗笨なる且つ亂暴なる思索であると云はねばならぬ。此説は當時ラトラムース(Paranus)及びエリゲナ(Johannes Scotus Erigena)がプラトーンのエデア論を基礎として其上に築きたりし象徴論によりて反對を受け、更に第十一世紀に至りてはペレンチャー(Pelenciar)九九八年生一〇八八年死の攻撃に遭つたのである。ペレンチャーは主體(Subjectum)と偶性(accidentia)との區別を立て、其上に自説を築き立てたのである。彼は主體と偶性とを以て同時に俱存すべき筈の者であつて、此二者は常に不可離的の密接なる關係に存する者であると看做し、主體なくして偶性のみ存在すると云ふが如き不合理なる現象のあり得べ

からざるを痛論し、パンや葡萄酒の主體が全然消滅したるにも拘はらず、パンや葡萄酒の偶性が依然として元の儘にて存続すべしと想像するの如何にも背理的なるを説いたのである。吾人は熟らばスカシウスの議論を考察するに、是は如何にも粗笨を極めた想像であるので、ペレンヂャーの批評は極めて適切なる所があると思はざるを得ない。然るに之にも拘はらず、當時の教會は前者を取りて後者を捨てたのである。ペレンヂャーは迫害と不遇の間に一生を終つたのである。されど彼の苦心は全く水泡に歸したのではない。其後の學者は彼の批評より多く學ぶ所あり、復たバスカレウスの如き粗笨なる議論を上下するの勇氣を失ふたのである。其後ち名目論(Nominalism)と實在論(Realism)との論争酣なるや、實體(Substantia)と偶性(accidentia)との關係論が漸く喧しくなり、遂にペテロス・ロンバトドス(Petrus Lombardus 一一〇〇年頃生一一六四年頃死)とフノー(Hugo of St. Victor 一〇九七年頃生一一四一年死)とをして晩餐式論を改造せしめたのである。其結果、舉式中に變化するのは實體のみであつて偶性又は屬性でないと言ふ事に成つたのである。然らば實體とは果して何を指して然か云ふのであるかと云へば、中古の神學者連中は結局之を確的に指摘し得ざりしが故に、是は物質的存在であると云ひ得ぬと云ふに歸着するのであつて、單に思想の對象たり得べき何かでなければならぬ、要するに一種の未知數たるXの如き類であると解せられるやうな運命に陥つたのである。従つて晩餐式に於て受くる變化は物質的の實物に非ずして、正しく精神的思籠な

るべしとの暗示を與ふべき機縁が提供せられるやうに成つたのである。即ち變體論は結局粗笨極る物質崇拜主義でなくて、洵に靈的恩寵の象徴を示し、受餐者として聖善の靈性を修養せしむべき者なりとの高邁なる宗教觀を懐かしむるの一助と成つたとも云へるのである。少なくとも神秘論者には斯の如き結果を齎らしたのであると云へるのである。されど勿論一般の民衆には斯る結果があつたとは云へぬのである。遂に法王インノセント三世(Innocent III)は一二一五年第四回ラテラン大會を召集して變體論を可決し、以下の文言を以て之を羅馬公教會の教義であると天下に宣明したのである。

「信徒の公教會は地上に一個存するのみにして、之を外にして救はるべき状態に在る者として一人もあることなし。此教會にありてイエス・キリストは同時に祭司と犠牲とを兼ね。其身體と血とはパンと葡萄酒の形を取りて祭壇上の聖奠中に包容せらる。パンは神の能力によりて身體に、葡萄酒は血に變體す。かくて我儕は融合の神秘を實現せんが爲めに神が我儕より受けたりし物を今我儕は神より受くる者なり」

トマス(Thomas Aquinas 一二二五年頃生一二七四年死)は變體論に哲學的説明を與へんと試み、個性が主體なくも尙ほ存在し得べき者なりと主張したのである。然らば是が主體なくして何處に存し得るかと云ふに、彼は個性が量の中に存し得べしとの奇論を唱ふるに至つたのであつた。後ち名目

論の勃興するに會し、トマスの議論は痛烈なる批評を受けたので頗る不評判となり、プロテスタント諸派は一般に變體論を破棄するに至つたのである。

吾人は斯くして變體論の經過を一瞥したのであるが、是は哲學問題として考察したらんには、殆んど取扱ふべき價值なき程に拙劣なる議論であると云はねばならぬ。然るに神學者等は何故千有餘年の長きに涉りて斯の如き拙劣なる議論に對して徒勞に均しき努力を獻じたのであるかと云ふに、是は決して哲學問題の爲めではないと云はねばならぬ。其の議論の目的が他にある事は以上論じた所によりて之を推知し得べしと信ずる。即ち基督教界の名士等はイエスの生涯、殊に其壯烈を極めたる悲劇的死に對して深大の靈感を覺えたること痛烈なるの餘り、之には何等か人智の測り得べからざる程に深き永遠の意義の存せざるべからざるを直感し、此感想を具體化(Veranschaulichung)せんとて、之を晚餐式に表象したのであると云ふべきであらう。若し基督教徒間にイエスの死に對して無限の價值あるを感じたる事實が假りに無かつたとせば、縦ひ幾何許り希臘哲學と拉典の制度とが備はりたりとするも、以て變體論を産むやうには成り得なかつたのであらう。(未完)

南傳人施設論の成立について

渡邊 楳雄

一

南傳六阿毘達磨論中の人施設論 *Puggala Parāhi* (遍伽羅玢那抵)の成立(但し改めていふ必要もないやうに、古代論叢は一般に何時、何處で誰が、如何なる因縁で作れるかなどいふ問題は確定的に考へることが出来ないので、畢竟、如何なる使命で、如何なる素材に基き作られたか位しか想像することが出来ぬ。自ら今も専らその材料論こそその所謂成立といふ意義の積りであることを領解せられた)については既に在來學者中に説があつて、その數必ずしも少しとせぬ。差しあたつてはその巴利聖典協會本の編輯者モリス僧正 *The Rev. Richard Morris* 氏にその説があるし、引き続き、我が國でも、先きに椎尾辨匡博士にそれがあり、又、近くは阿毘達磨論の研究の作者木村泰賢博士にも一説がある。尙聞く所では目下我が國に渡來中の篤實なる佛教學者で且つ、その篤信者なる例のニヤーナティローカ長老 *Thera Nanthika* もその同書獨譯 *Das Buch der Charaktere* 序中自ら言を觸れた所があるといふが、残念ながら、まだ、自分はこれを拜見するの好機と光榮とに接しない。然るに不遜の言を弄するやうながら、自分の見る所以上紹介する所の範圍の諸説は、その妥當性が必ずしも多からず、論理上また大小の不備も見受けられないでもないやうである。それに對して、

自分は、自ら、殊に上述の學者のあるものがまた一面的に述べてゐる一定暗示により聊かの功を
 つんで見た所が、思も設けず、一種の奏功を恵まれたやうな心持もするものがある。それで今暫ら
 く、それを概略記して大方學者の示教を懇請し且つ他日の考據にあてたいと思ふのがこゝにこの一
 文ある所以だが、かさねて附記するならば、本説創唱の功は飽くまで右指針を自分に暗示して呉れ
 た學者に有る所であつて、自分は全く單純なる助手としての勢をとつたに過ぎぬことの了解を乞
 ひおかねばならぬ。何はともあれ、まづ順序に従つて從來の學說の批評から出發しよう。

二

まづ巴利聖典協會本の人施設論の作者モリス氏の主張は氏が同書の序文の中に論述したる處で
 氏はその中に於いて、形式内容の二面の論に分けて可成精密にこれを論じてゐる面持があるが、今
 その中で専ら形式方面の論に見ると、氏はかの人施設論が例の法數關係に成り、一から一〇までの
 十法數、十段の區劃に編述されたる點の恰も長尼柯耶結集經 *Saṅgīti Suttaṃ* 卽ち漢譯長阿含衆集
 經に類してゐる所から、この結集經はかくて人施設論に對し正に法施設論 *Dhamma Paṇāṭi* とい
 ふも差支ない⁽¹⁾と共に、實に人施設論のかうした形式は少くも、結集經のその形式を踏襲、摸倣して
 整へたものであらうと論じてゐるのである。

蓋し、是くの如きの所唱はその理由を解し得べからざるものでなく、尤もな思ひつきといふを失

はざるものもある。且つ、敢へていふなら、自分の短見でいふ限り、抑も論藏一般はその淵源が要する所根本阿含部聖經の整理書、撮要書、教科書乃至組織書として成立したものにすぎないから、その意味で、常人施設論の作者が所謂結集經を闡知してゐない道理はなく、自ら、モリス氏のそうした推定また彌々その蓋然性を認められる譯である。がこれをまた一方に於いて考うるならばこの結集經と人施設論とは成程その形式に於いてかゝる大きな類似もあれ、その内容に至つては極めて肖似の少いもので、従つて果して内容を離れた形式だけの摸倣といふ如きがかうした場合、どの程度まで信を表し得る所であらうか。無論ないとは言へぬが、一分の疑思も残らぬを得ぬとの思、甚だ切ならざるを得ぬ。加之、かうした形式は他にも亦當然そうなる外のなかつたと想像されうる所以が推定されるに於いてをやであるが、それに至つては後に改めてこれを説く。

三

次いで第二説としてのわが國に於る椎尾博士往年の説は博士の曾つて、雜誌宗教界に、一般北傳諸論、就中六足論を中心に、成立論を論究されたる際、謂はゞその序文的一論として南傳六論の一般觀をなされ、その中でやゝ断片的に觸言せられたる一ツで、思ふに博士の同六足論考一般は、後學の啓蒙に資するもの甚だ大に、今の自分またその誘掖に負ふもの甚だ多きを信するものであるが、不幸なことに、獨り、この問題の一點に至つては全然、自分は博士の所論に推服することが出來ず、

加へていへば正直な所、こは何らか博士の間違ひでなからうか、少くとも自分としてはその思、自ら甚だ深からざるを得ぬものである。幸に何らかの機會に博士が再教に客かならざるを得ば、自ら最も祝福とするものであるが、それは兎に角、博士は曰ふ、本人施設論は巴利六阿毘曇中の大冊なる双論 Yamala (耶摩迦) からの分出別立となすべからんかと。⁽³⁾けれども、右双人施設兩論はどう見てもそれ程の類似點など注目し得る處でなく、少くも、自分の今まで關知するかぎり、分離關係など毫末も認められべきなどの限りでない。

四

最後に木村博士の説に至つては、流石に従來の諸論部研究者の中で、論部といふものは、抑も何故に起らねばならなかつたか、これを兎に角に論究された唯一の學者——少くも寡聞な自分の關知する限り——だけ、その説また今の三中では、論理性、比較的最も大きいのを感じる。何れにもせよ博士に従ふと本人施設論は冒頭に、蘊施設 *Khandha Paññatti*、處施設 *Ayatana-P.*、界施設 *Dhātu-P.*、根施設 *Indriya-P.*、諦施設 *Sacca-P.*、人施設の六施設 *Cha-paññattiyō* を表記し、中で唯人施設一を廣説して所謂人施設論の名もある次第なるが、こゝを以つて察するなら、或は本人施設論はその以前に何らか豫想的佛典を有するとも稱すべく、偶々かうした眼を以つて見るなら、巴利六論中の双論等と並ぶ大冊の分別論 *Vibhāṅga* (毘崩伽) は恰もその人施設論所掲の六施設中の蘊、處、界、

根、諦五施設——人施設だけを除き——を分別 *Vidhāna* として殊にその冒頭に列ね、且つ、それらに加へ、別の十三分別をも有し、合計十八分別を等しく廣解し、かくて照合推斷するのにわが
 人施設論は該分別論を正しく、少くも豫想し、進んでいはゞそのオリジナルから別出分立した成立
 とすべきではあるまいかと。

大體是の如きが木村博士のかいつままでの主唱一般であるが、端的にいふなら、自分は悲しいこ
 とに該人施設論が分別論を豫想し、乃至それから分出別立したなら、何故分別論の初めに列ぬる五分
 別をそのまゝ單なる名目として列掲してゐなければならぬか、その必然性を領解することが出来
 る。また、進んでいふなら、分別論の餘の十三分別を如何なる理由に坐し、人施設論が剪除して終
 つたかこれまた理解することの出来ぬ所である。加之、人施設論がもし、分別論から分出したもの
 とせば、人施設論は、少くも現在の分別論に今までの處、人分別といふものが悉く欠如するから、
 一切分別論(典籍的にも、殊に記憶的にも)から悉く剪除せられて終つたとしないでなくてはならないが、
 かゝる事實が果して可能であらうか否か。分別論成立と同時に然うしたと想像した所で、多人の結
 集、記憶的取り扱といふやうなことを考へたら、これまた果して可能であつたか否か。蓋し絶對的
 に疑問たらぬを得ぬ。

これらを外にしてまた、分別論は果してその所謂典籍批判的研究上、人施設論以前にゆき得るか

否か、これも亦、問題なるべく、乃至人施設、分別二論の互に共通項目を有すとした處で、それが故に、その一は直ちに他を豫想し、他から分立したとするは論理上勿論正確の議論ではなく、第三の共通オリジン(本源)が、その共通の要素を分與したかも遽かに計知し得難い所である。然り而して注意すべきことは、かゝる眼で見れば、恰も現南傳増一部尼柯耶 *Anguttara Nikaya* (増一阿舍相應)の如きはその品別として、その諸部門中にそのやうなものを包攝してゐる類も決して尠くはないのである。兎に角、かやうに見て來れば、本説亦未だ完璧の解説を價すべからざるや知るべしであらう。

五

さてかやうに従前の諸説を批評し來つて、次は自分自らの所信の説であるが、こゝに所謂所信の説については、既に繰り返し觸言する處のあつた如く、單なる處信の説で、斷じて自分創唱の見識ではないものである。あくまで先驅學者中のあるものゝ功に負ふ所であるが、とにかく、かくていふなら、上掲モーリス僧正は形式、内容二面の論に分けて今の人施設論成立の論を成してゐる中で、その形式方面の論は已に上に批評の通りとして、その内容關係の論に従ふと、氏は案すらく、人施設論は材料關係では巴利五部の聖經中の増一尼柯耶に負ふものが最も多く、そのある人 *Puggala* はそのまゝ増一尼柯耶の殊に相應部門 *Nipata* 中に見出さるべく、例をもつて説かば、まづ、人施設

論三人 *Tayo pugcala* は、各、増一尼柯耶の相應部門、即ち三法 *Tayo Dhammā* の下にあるし、同じく、四人 *Cattāro-p.* 等の各は亦四法 *Cattāro Dhammā* 等の下にそれ／＼發見されるであらう。よつてこれを察するに、人施設論の少くも内容の關する局りは、その材料の出所が全く、この増一尼柯耶にあつたといふは蓋し、失當の推定とすべきではあるまいかと思ふ。

本人から口づてに聞く處では、前掲ニヤーナティローカ長老の意見亦、結論としては全く一揆であつたといふ（但し氏は統計的な研究等は實行家としてきらいなので、その所掲は單なる輪廓的なものに過ぎないと附言してゐた）が、それは兎に角に、大要是の如きのモーリス氏の標示に従ひ、聊か自分は勞作して見た處が、人施設論一人 *Ekapugcala*（この字は同論には無い）は全く偶然的蒐集的なもので、特徴もなく、一致した所で、別に注目すべきものもないとして、所謂十段十種の人中二人 *Due pugcala* 以下——前記モーリス僧正所掲（即ち三、四人等）は無論のこと、その他についてもその餘りに大なる一致相應に喫驚し、いつのまにか最初の懶さは中頃の興味と變り、その興味は更に終りの熱情と化し、遂に全一週間の比較研究は自分をして右掲モーリス氏の意見、乃至擴充しては、それに準同したニヤーナティローカ長老の説明こそ、正しく人施設論成立に關するの説明であつて、幾ら讓つても、在來諸説に比したら遙かに合理的な説明であるといふことは斷じて疑がないことを信じないではゐられないやうにさせられたのである。乞ふ試にこれを左の結論的概表の指示

する所に鑑顧する所あれ。

二人 説く所全體で二十六組の二人中、論の惣人を経て唯惣即ち法として表し、他は全く一致し、従つて參考の位におくべきものが十八あつて、完全に一致を發見し得たものが七。他の僅かに殘る一が目下全然不明に屬するものである。

三人 全十六組の三人を説く中、十三までは全一致。參考さいつても、論で三人を説くのが經で全類のもの四人になつてゐるのが一。全未定は僅かに二である。

四人 全所説二十九組で、一人について前多數なる中で、全明のものが實に二十六。これに對し三人のに準する參考程度のものが三。で全く未定の者は皆無である。

五人 全十四組の五人所掲中、全明正に十三で従つて未決唯八、五持三衣人の一である。

六人 ?

七人 二組の所説全明。

八人 所説一組全明。

九人 所説一組未定の一で然し、その參考者に至つては實二もある。

十人 一組を説き全明。

完く見來つて驚くべきの一致ではないか。従前諸説の多く單なる大體論なるに對比すれば正しく同日の論にしもあらざるを想はさせられるのを否定する譯にゆかないであらうが、兎にかく、反顧すると三人・四人がともに所説二十組、乃至三十組に垂んとする中、未明僅かに二、或は一といふは殆ど論じるに足りないから、所詮問題とするに足るのは六人及び九人の二に限るけれども中で、九人は已に表中所記の如く參考者二もあり(後表参照)またよつて自ら黙通すべきものもあるべきであ

るので、かくて最後に残るのは所詮六人の唯一組である譯だが、これに關しては、所謂増一聖經は既に南北二傳の大に相別れたるが存するやうに、決して現在傳承のものが唯一増一聖經の傳承とは限らず、己に錫蘭傳だけをもつてしてもまた然うなのであるから、古く、もつと現人施設論に一致したものが先在してゐたかも計られぬを誰が否定することが出来ようか。人方にこれを默契し得る所あるべきである。

要之、完くもつて要旨を領承すべきに餘あるべきものであらうが、就中右一致表の所掲中で、そのあるものは全く同じものを繰返しの組合せ替だけした程のものも少なからず、且つ、かゝる組合せ替のものの中には、その一方の主部が他の賓部となり、従つて一方の賓部が他の主部となつて殆ど純然たる反覆に他意なきものさへ間々あるに、これらさへ、また凡べて一致せるに至つては完く加ふべきにその辭がないといつても誣言ではないと信ずる。否、一人チイカツツガライの如き偶然的雜蒐的なものならまだしも、三人・四人・乃至五人等がそのまゝ一致するが如きはまたこれを外にして如何か可能なるを得る處であらうか乞ふ一人チイカツツガライだけを略して全人施設論内容の増一聖經所説との一致表を掲げて自分の存意の極成的條件にせん。――

一、二人 Due puggala

一、忿人チイカツツガライと憍人

A、二・一六・二・參照、

二、覆人チイカツツガライと憍人

A、二・一六・二・參照、

南傳人施設論の成立について

三、嫉人と慳人

A、二・一六・三・參照、

二二、二可厭足人

A、二・九・五。

四、誑人と詭人

A、二・二六・四・參照、

二三、二漏隨增人

A、二・一〇・一一。

五、無慍人と無愧人

A、二・一六・五・參照、
二・九・六・參照、

二四、三漏不隨增人

A、二・一〇・一二。

六、謏言人と謏友

A、二・九・八・參照、

二五、下向人と上向人

?

七、根門不護人と貪不知量人

A、二・二五・六・參照、

二六、自足人と他足人

A、二・二一・三。

八、失念人と不正知人

A、二・二五・一六・參照、

二、三人 Tayo puggala

九、破戒人と破見人

A、二・二五・一・參照、
A、二・四・五十六中
阿含二・等心經。

一、無罣人、有罣人、止罣人

A、三・一三。

一〇、内結人と外結人

A、二・二六・六・參照、

二、三病喻人

A、三・二二。

一一、不忿人と不恨人

A、二・二六・七・參照、

三、身證人、見具是人、信解脫人

A、三・二一。

一二、不覆人と不憍人

A、二・二六・七・參照、

四、穢言人、華言人、蜜言人、

A、三・二八。

一三、不嫉人と不慳人

A、二・二六・八・參照、

五、赤喻人、光明喻人、金剛喻人

A、三・二五。

一四、不忿人と不詭人

A、二・一六・一〇・參照、

六、盲人、一眼人、二眼人

A、三・二九。

一五、慍人と愧人

A、二・一六・一〇・參照、
二・九・七・參照、

七、難解人、半慧人、暫慧人

A、三・三〇。

一六、善言人と善友

A、二・九・九・參照、

八、欲有兩未離欲等

?

一七、根門善護人と貪知量人

A、二・二五・七・參照、

九、石片喻人、地片喻人、水片喻人

A、三・一三〇。

一八、正知人と正念人

A、二・二五・一七參照、

一〇、三瓶喻人

A、三・九七。

一九、戒具足人と見具足人

A、二・二五・一二參照、

一一、三迦尸衣人

A、三・九八。

二〇、世間難遇二人(禮讓人 感謝人)

A、二・九・二。

一二、易計量人等

A、三・一一三。

二一、二不可厭足人

A、二・九・四・二・一
|| 增一・九・二。

一三、交通親近依從等からなる人等

A、三・二六。

- 一四、避くく交友親近すべからざる人等 A、三・二七。
- 一五、戒滿足定慧求人等 A、四・一三(テイロロカ) 六參册(氏に負ふ)
- 一六、三師及び他の三師、 ?

三、四人 Cattāro puggalā

- 一、惡人、より惡人等 A、四・二〇一。
- 二、罪人……(準同) A、四・二〇七―二〇八。
- 三、罪法人……(同上) A、四・二〇九―二一〇。
- 四、惡人……(同上) A、四・二三五。
- 五、勝解人等 A、四・二三三。
- 六、適切敏説人等 A、四・二三二。
- 七、四法説人 A、四・三三九―
増一・二一・五。
- 八、四震喩人 A、四・二〇一―
増一・一七・二〇。
- 九、四鼠喩人 A、四・二〇七。
- 一〇、四果喩人 A、四・二〇六―
増一・一七・七。
- 一一、四瓶喩人 A、四・一〇三。
- 一二、四池喩人 A、四・一〇四―一〇五。
- 一三、四牛喩人 A、四・一〇八。
- 一四、四蛇喩人 A、四・一一〇。

- 一五、不知不驗毀者譽人等 A、二・一二・五十六
- 一六、不知唯驗毀者譽人等 A、五・二一六―二二〇 } 參
- 一七、毀者正時毀、譽者非等 A、四・一〇〇。
- 一八、業果依、徳果不依人等 A、四・一三四。
- 一九、從閻入閻人等人 A、四・八五―増一・二二一。

- 二〇、風而扇なき人等 A、四・八六。
- 二一、四樹喩人 A、四・一〇九。
- 二二、見を尺度となす人等 A、四・六五。
- 二三、自利非利他人等 A、四・九六―九九。
- 二四、自苦且耽自苦人等 A、四・一九八(テイロロカ) 氏に負ふ)
- 二五、有貪人有瞋人有痴人有慢人 A、四・六六。
- 二六、内心止得無慧上法觀未得人等 A、四・九二―九四。
- 二七、順流人等 A、四・五。
- 二八、少知少利人等 A、四・六。
- 二九、不動沙門等 A、四・八八―増一・二〇・七。

四、五人 Pañca puggalā.

- 一、犯戒惡作三解脱不如實知人等 A、五・一四二。
- 二、施而蔑視せられる人等 A、五・一四一。

南傳人施設論の成立について

一五〇

三、五闍戰喻人

A、五・七五―七六一
増一・二五・三三四。

一四、五塚間住人

A、五・一八四

四、五常乞食人

A、五・一九〇。

五、五不時食人

A、五・一八九。

五、六人 Cha puggalā ?

六、五但一座食人

A、五・一八八。

六、七人 Satta puggalā

七、五糞掃衣人

A、五・一八二。

一、洗、洗住人等

A、七・一五。

八、五持三衣人

?

二、懸解脫人等

A、七・一四。

九、五阿蘭那住人

A、五・一八一。

七、八人 Attha puggalā.

一〇、五樹下住人

A、五・一八三。

一一、五露地住人

A、五・一八五。

A. 四道成就人
B. 四果成就人

A、八・五九―六〇。

一二、五常坐人

A、五・一八六。

一三、五隨所住人

A、五・一八七。

八、九人 Nava puggalā ?

A、一〇・一六 (今性の九人)

A、七・一四 (右出。今の九人中佛及辟支佛の參照。)
欠ニヤーナテイローカ氏指示

九、十人 Dasa puggalā

A. 五此世成就人

A、一〇・六三―六四。

B. 五此世退後成就人

尙附記するが右表をもつて直ちに蔽ふことは勿論出來ざるも概して言へば漢の増一阿含は増一尼

柯耶に比べ、人施設論との一致、相應を含むこと著しく尠い。正しく論が現阿含と相隔るの大なるを知るも、併せて尼柯耶とは流石に傳の同じきの感轉た深からしめられざるを得まい。

六

さて是の如く、人施設論の増一尼柯耶に附する關係の一般を大體詮述し終つて、最後にその人施設論が一——一〇の法數中心の形式になるは已に詮述の如く、且つ、それが恰も長尼柯耶結集經Ⅱ長阿含衆集經に通ずる所から、モリス僧正の解釋の如きもあつた譯なることも亦先記述の處の如くだが、こゝで、かゝる増一的法數中心の編輯といふ一點の精神に至つてはまた正しく右増一聖經共通の精神なること改めていふ必要もない所である。而してこの間唯人施設論と増一聖經とが相違する處は論の上記の如く一——一〇即ち一〇段の一上法數的なるに對し、増一部に至つては一——一、即ち十一段、一法數だけ更に加へたるの一あるのみであるが、注目すべきことにかゝる増一尼柯耶はその各段必ず人に關しての經を包藏せざることをないのに、卒爾として、獨り、その第十一部門（部）即ち、恰も人施設論所欠の一段に於いては該人關係の經を包含することがない。便ち、さうすると、人施設論は純然、増一尼柯耶に負ひそれによつて成立すと見る場合も、かくて矢張り、その法數は一——一〇の現組織の如くなる外なかつたので、乃ち一にして言へば、人施設論が増一尼柯耶の蠶本に成つたこといよゝゝ有力なりといひ得べく、二にして言へば既に前に一寸附言しておい

た——必ずしも結集經の輪廓をかるを須ゐぬ——との自分の一言も遙かにこの一を望んで稱したことに外ならぬが、兎に角、この點は、當時併せ論じておけるやうに、人施設論編輯者また所謂結集經を知つてゐたこと勿論否定するの理由もないから、モリス氏の説の如きも全くこれを否定するの要はなく、少くも編輯の參考としたといふことまたこれを併せ考ふるに妨げぬと思ふ。

繰返して學者の示教を懇請す。就中對照表中譯語等の穩當を欠くものあらば切に指示に吝かならざることを切望してやまぬ。尙、對照表中已に一一の箇所について指適したる如く、その完成を思へるニヤーナティローカ氏が特に煩瑣なる勞務を敢へてし示教に吝かならざりしものは單へに感謝に勝えざる所で、こゝに附記してその勞を謝す。

註 (1) *Puggala pahāṇi* 協會本序 p. 10

(2) 同 p. 8.

(3) 雜誌宗教界第十卷、第三號、(p. 216 頃)

(4) 阿毘達磨論の研究 P. 634c.

(5) 巴利協會本序 P. X ff.

ギルガメーシュ物語

石橋智信

アツシリヤ神話のうちで最も大きなものはギルガメーシュ物語であらう。發見された文献の上から云つても、それはアッスール・バニル(668—626 B.C.)文庫中の十二枚續きの楔形文字の粘土板から成つて居る。

物語の原文は

P. Haupt ; Das Babylonische Nimrod-Epos (Assyriologische Bibliothek Bd. 3) 1884.

A. Jeremias ; Izdubar-Nimrod 1891

に公になれた譯文は

Jensen ; Assyrisch-babylonische Mythen und Epen (Keilschriftliche Bibliothek VI. 1) 1901.

Jeremias ; Izdubar-Nimrod 1891.

P. Dhorme ; Choix des Textes Religieux Assyriobabyloniens 1907

Ungnad-Gressmann ; Das Gilgamesch-Epos 1911

に存する。なほ、物語の解説には

Schrader-Gimmern-Winkler ; Keilschrift und das Alte Testament 1903. 3

O. Weber ; Die Literatur der Babylonier und Assyrier 1907.

P. Jensen ; Das Gilgamesch-Epos in der Weltliteratur 1902

A. Jeremias ; Babylonisches im N. T. 1905

Jensen ; Moses, Paulus, Jesus, 1909

Gressmann-Franke ; Aho-oriental. Texte u. Bilder zum A. T. 1909.

等がある。

それらによつて此に、まづ物語の梗概を紹介したいと考へる。

第一粘土板 物語は、先づ物語のヒーローたるギルガメーシユへの頌歌を以て始まつて居る。但し、君王、ギルガメーシユを讃へちぎつたその頌歌のうちには、その君王の暴君としての振舞も併せ述べられて居る卓越せる君主たることと、暴君たることと、その間に何等の抵觸も、何等の矛盾も感ぜられて居らぬらしい。(物語の著者の心は、抑もギルガメーシユなる君主は、時に、強暴をも事とし得るぐらゐ、威猛き君なりし事を讃へ謳はんとの心か?)

暴君の暴を鎮め、意を他に轉せしめんため創造の女神、アルールは、心の友、エアバニを創る。創られしエアバニを、先づ、ギルガメーシユに送る。兩友、遂に、一所に會し篤き友情に入る。但し、兩友、遂に會ふに至るまでの譚は複雑を極めた頗る迂回せる物語として語り出されて居る。

——第一板の筋は右の如くである。さて、冒頭、ギルガメーシユの頌歌は大體、下の内容を以て謳

はれて居る。

一切を觀、すべて 簡々かんぜんを識り、

如何な時にも、如何な知慧をも、

秘められしを觀じ

被はれしを、彼れは、披きぬ

「洪水」以前の 世のさが傳へ

——勞苦をつくして 遠きに旅し

旅路のあとを 石板いしもて傳ふ

——石のとりでを ウルクに築き

淨き宮居を エアナに獻げ

(以下約四十行缺けて傳はらず)

かれの三分二みつたには神、

かれの三分一みつひとは人。

(以下、六、七行分、缺け、詩は彼れの暴君ぶりに入る)

——ひるとなく よるとなく

ギルガメーシユ物語

ギルガメーシユは〔土木の爲めの庸役
を強ひ〕

をのこを父に

をとめを〔缺〕

むすめを〔缺〕

妻を夫に戻るを許さず

——惱む彼等の うめきの叫び

天に至りぬ 神々の坐に

——惱む彼等は 叫び求めぬ

つくりぬしなる アルルの女神に

「女神アルルよ!

さきに、かれ、ギルガメーシユを

創りし女神!

かれの相になぞらへて

創り給へよ！

かれのとも！

かれと力を競ひ合ひ

ウルクの町が安泰得んため』

祈りをきゝて アルールは

大御神、アーヌーと 同じ相を

心の中に、 先づ、創りおき

さて、手を淨め 土を取り

これにつばして 創り成したり

また、水を得んとて、一日、泉に近寄つた時、彼れ(エアバニ)は、或る獵人に遇ふ。その獵人は、彼れを見て、忽ちにして驚き、恐れ、色を喪ふ。それは、エアバニが、野のいきものの味方として、斷へず、獵人を脅かして居つた爲めである。即ち、エアバニは、獵人が罟をかければ、これを毀ち、陥穴を掘れば、これを埋づめ、網を張れば、これを破りなぞした爲めである。

おののける獵人は、父の許に急ぎ、仔細を父に訴へる。獵人の父は、エアバニに對する對策として、先づ、エアバニの心を野のいきものより奪ひ、かくして心淋しく暮らすエアバニに、心の友と

エアバニを

—— たけきつはもの

嵩き末裔

ニニブの萬軍

全身は 毛におほはれ

頭髮は をほなの如く

小鹿と共に草を食み

小牛と共に水に飽く

してギルガメーシュをさづくべきことを、己が息たる獵人に教へる。

即ち、獵人は、父よりの策に基き、あそびめを伴ひ、エアバニの心を魅し(このさま、上古、原始の物語だけに、極端に露骨、素朴に語らる)遂に、目的通り、その心を野のいきものより離し、更にあそびめに誘はしめてエアバニをギルガメーシュの許に送る。ギルガメーシュとエアバニとの間には心こまやかなる友誼が結ばれる。

第二粘土版

(Tensen, Weber, Grossmann-Rankeが認めて第二板と)
 (van der Schoor Ungerad はこの粘土版を第三板とす)

エアバニが心の友、ギルガメーシュを得て、王都、ウルクに、いかに樂しき日々を送りしかを歌ひ出せしかと思はるる第二板冒頭の部は、約五十行分、壊滅せるため傳はらず。傳はれるものの最初の部は、反對に、エアバニが、已に、ギルガメーシュの王都、ウルクの都會生活に倦み、野を偲び、野のいきものを慕うて、いらだつ思ひに泣くさまを物語つて居る。

泣きを耳にして日神、シマールシュはエアバニをなだめ

『何の泣き　　いましの呪ひ

神の糧こそ　　いましの糧

王の酒こそ　　いましの酒

いましの友ぞ　　ギルガメーシュ

何の呪ぞ　　いましの呪ひ

備はれり　　やすきしとね

大王の　　左の玉座

もろもろの 地の俟^{まち}たちは
くちつけん いましの脚に

とくかへれ ウルクの民は
君したふ 涙ながらに

と。エアバニの心とけ、嘆き消え、また、ギルガメーシユのもと、ウルクの都へともどる。もどりつく前、エアバニは不圖、まどろんで夢を見る。もどり得ぬ旅路、陰府の夢を。もどりつきて、ギルガメーシユに語る。(死期遠からぬ由を告げし意か?)

ギルガメーシユは友、エアバニを再び得、兩友、心を共にしてフムババ征討の事を議する。愈、この戦ひの事どもを物語つたものは、後ちにつゞく第三——第六粘土板。

【第三粘土板】 戦ひに先立ち、ギルガメーシユの母は日神、シャマーシユに献物をさしげ、戦捷を祈る。

【第四粘土板】 兩友、ギルガメーシユとエアバニとは愈、軍をおこし、ウルクの都を出で、香柏山に近づく。香柏山とは「神々の御座。月神、イシュタルの聖所」フムババが守衛する山。山に近づける時、エアバニは疑惧、逡巡、その友、ギルガメーシユをしてこの戦ひを思ひ断たせんとする。ギルガメーシユは、友のことばを退け、山に迫る。

【第五粘土板】 戦状いかゞなりしか——何れも壊滅多き粘土板のこととて物語らるるところ無し。傳はるところは、エアバニが戦捷の豫徴を夢みし物語のみ。但し、戦ひは結局、ギルガメーシユ、エアバニの側の勝利に歸したことは後ちの物語から自ら明かである。(そもそも、この物語は、ウルクの

町が、エラム族、フムババに襲はれ、町の守護神、イシュタールの神像を香柏山に奪ひ去られたのをウルクの町のヒーロー、ギルガメーシュ並びにエアバニによつて奪ひもどされたのを語つたものであるらしい。

第六粘土版 フムババを斃せるギルガメーシュは、血に汚れし武器を淨め、身を洗ひ、玉座に即き、王冠を着け、身を整へた。雄士の美は、女神の心を惹いた。月神、イシュタールは、夫として彼れを迎へんことを彼れに迫つた。望みは、すげなく斥けられた。戀に破れた女神は父、アーヌーと母、アツムに苦衷を訴へた。アーヌーはギルガメーシュを斃して、女、イシュタールの恨みを報いんため「天の牡牛」を創る。牡牛はよく闘うて、二百の戦士を刺す。最後に、然し、その牡牛はギルガメーシュ並びにエアバニの殺すところとなる。(本誌前號口繪参照)凱歌のうちにギルガメーシュは王都に歸り、祝宴をはる。

第七粘土版 —— 壊滅、夥だしき第七板は、殆ど、讀むに堪ふべき一文をだに見出し得ぬ。稍、整へる最後の數行が僅かに、病牀に呻吟するエアバニを傳ふるのみ。即ち、彼れが、己が身の病弱を、心の友、ギルガメーシュの前に呟つて、『戦に斃れし戦士の一人の如く、この身も亦、遂に斃れざるを得ざるか』と嘆するところあつたと物語るのみ。

第八粘土版 エアバニを慰ぶギルガメーシュの嘆き

「エアバニよ 心の友！ 若き友！

ともどもに つれだちて 山によちしを

杜のフムババ ともに、斃せしを

「天の牡牛」を ともに、破りしを

なぞ、睡むる いまに、醒めず

なぞ、くらき いましのかんばせ

いらへずや 我がよぶこゑに」

エアバニは まなごし上げず

手をおけど 胸、鼓動せず

身をもつて むくろ、つつめり

ギルガメーシはエアバニを

第九精土極

「死すべし 我れも

友のごと 果つるならずや

憂ひ 已に 胸をいため

死 已に われ、おびやかす

遂に決意してギルガメーシは遠祖、ウトナビシユティムを訪づれる——遠く、神々のものに召されし遠祖を訪づれて「死」と「生」とを問はんとの心より。野を渡り、獅子の谷を越え、マシーの山(下界と天界をつなぐ山)に至る。山にて歎に道を尋ね、闇を過ぎ、明るきに至り、辛くにして神の御園につく。

第十精土極

神の御園のうちの「海の支配の坐」に女神、シヅリ、サビツ座す。女神はギルガメーシに來意を問ふ。彼れは、死せる友、エアバニを訪ねたため、また、「死」と「生」とを遠祖、ウトナビ

イシュティームに尋ねんため至れる由を答へ、至らん道の示されん事をせまる。

「海、前にあり

越ふしものなし

越えしは 日神、シャマーシユのみ

シャマシユのほか 誰れか渡らん

越えんは 難し

死の水 深し

ギルガメーシユよ 越えんとな

渡らんすべは 死の水を」

ギルガメーシユは、なほもせまる。女神は、やむなく、彼れのために舟を仕立て、ウルニミンなるものをこれに付す。その進みも早く、舟は、遂に死の水に至る。ウルニミンの指圖のまゝにギルガメーシユは手を以て死の水を漕ぎやり、かきやり、危きを脱れて舟は進む。舟の至れるを、遠祖、ウトナビシユティームは遠くより見やり、さしまねきて會ふ。此に、愈ユギルガメーシユは遠祖、ウトナビシユティームに面接するを得る。

第十一 精上板 ギルガメーシユは遠祖、ウトナビシユティームに尋ねる——如何にして、かれ、(遠祖)が神々に召され、神々の坐に列るを得るに至りしかを。遠祖は、これに答ふるに洪水の話を以てする——洪水なるものが、人たりし彼れをして、遂に神々のうちに加へしめしものなりとの意にて。(かくして、此に、洪水神話が物語らるるに至つて居るのである。その内容は舊約のそれと酷似す

「ギルガメーシよ 彼はれしを披き

神々の秘密を 汝にあかさ

汝も識るユフラテの岸

シニリツバクの町に

いとも古く 神々いますその町に

洪水をおこさんと

神々の議此に、定まる

その神々は

町の父、アースー

町の議官、ベール

町の使者、ニニブ

町の案内、エンヌーギー

知慧の君、エアも この議に参じたり

さて、エアが、神々の議を、已が寵兒、ウトナビシュティムに洩らし、豫め洪水に備ふため、家をこぼち、舟を造り、一切のいきものをその舟にのせ、大海に乗り出でて難を脱るべきをすゝめる。舟成り、舟にうつると、洪水おこる。六日、七晩、洪水つづく。七日目の朝、海、おさまり、洪水やむ。更に十二とき(二ときは、二時間)して島現はる。舟をニシルの山へと漕ぎ、その山の頂に憩ふ。とゞまること六日。七日目の朝、ウトナビシュティムは鳩を放つ。鳩はしばし翺りしもやすみ場なくしてもどる。更に、燕を放つ。これも亦、しばし、舞うて、また、もどる。次に、鳥を放つ。もどらず。此に、ウトナビシュティムは水、退き、地乾きたるを知り、神々に羊を犠げ、香をたく。かぐはしき香を神々集ひ來つて嘉する。集へる神々のうち、特に、イシュタールは已が首飾をさして誓ひ

「われは再びこの目を忘れじ」と宣へる。

さて、神々のうちに争ひおこる——地に洪水をおこし、生きものの凡てを滅せし事について。洪水をおこさずとも、罪あるものを罰するには飢饉、疫病乃至は猛獸なぞをおこして然るべかりしを。洪水を來せしについては、町の議官、ペールに最も責め多し。ウトナビイシュティムのさゝげものを他の神々は嗜み得る、然し、ペールは斷じて嗜む可からずと女神、イシュタールの宣言あるに至る。

次にエア起つてウトナビイシュティム並びにその妻を祝し、

「さきには ウトナビイシュティム 人た

りしが

いまは 彼れとその妻 神に等し

彼等は 遠く

兩河の河口に住ふべきなり」

と。よつて、ウトナビイシュティムは遠き國、神々の御座に住むに至つたわけである。と、彼れはギルガメーシユに洪水神話を物語り、如何にして人たりし彼れが、いま、神として神々の遠き國に住むに至つたかの由來を示して居る。

第十二粘土板 エアバニが地下から昇り來つて、その友、ギルガメーシユに現じ、これに「地の法」と

「死」の國のさがを物語つたことを第十二板は斷片ながらに我等に傳へて居る。

かくしてギルガメーシュは、亡き友にもあひ、遠祖にも遇うて、それらより「死」を聞き「生」をも教へられたと云ふので全篇が結ばれて居る。

以上がギルガメーシュ物語の梗概である。

さて、このギルガメーシュの物語を以て、クリストを正史の上から抹殺しようとするのがエンピン其他である。問題がエンピン等によつて正解を得て居るか否かは殆ど説くを要しまい。

正解か否かは寧ろ問題ではあるまい。問題 *Engelung* 自身が寧ろ問題ではあるまいか。どうして、このギルガメーシュをクリストと同一だと主張し、それによつてクリストの神話上の存在のみを力説し、歴史上の存在を抹殺しようとして居るのかが、ただ、問題であらう。ただ、その問題のみを此に明かにしようと考へる。

ギルガメーシュ即クリストと云ふ問題は到底、全ギルガメーシュと全クリストとの比較の上からでは問題たり得ない。問題とされたのは、ただギルガメーシュ物語の断片とクリストの断片との間の相即問題だけである。兩断片をどう相即せしめんとするかのエンピンの考へかを紹介すれば如左。(クリストセ、パウロなどの相即論も共に)

1、クリストはヨハネによつて受洗

— エアバニはギルガメシュによつて即位

パウロはアナニアによつて受洗
エリサはエリアによつて受戒

2、モーセはメデアンの野に脱れ

エリアも野にのがれ

クリストも野に赴き

パウロもアラビヤに至り

ギルガメーシュは友を慕うて野にさすら

へり

3、日神は野にてエアバニを天よりよび親し

き言葉をこれに與へ、バンは彼れに供へ

等である。

クリストとの相即問題は別として、ギルガメーシュの物語は、創世記の洪水譚などとは明らかに相通する。確かに、それは、世界最古の最大文献の一たる事は失ふまい。

られ、地の諸王は、彼れの足にくちつけ
んと誓ふ

神の靈、野にてクリストを天よりよび、

親しき言葉をこれに與へ、バン自ら供へ

られ、サタンの『足にくちつけなば』地の

王位凡て彼れに與へらるべき由誓はれた

4、ヨハネ死し、クリスト野に赴く

エアバニ死し、ギルガメーシュ野に赴く

ギルガメーシュ危き海を渡る

クリストも危き海を奇蹟もて渡る

新刊紹介並批評

The Prophets and Their Times.

By J. M. Prewis Smith,

The University of Chicago Press,

1925.

松井了穩

著者はシカゴ大學に於ける舊約語學並に文學の教授で、英米の舊約學界に於いては相當著名の學者であり、就中預言者の研究に甚深の興味を有する人として、これまで、その方面に限つる發表も二三にして止らず、これを著書に限つても、International Critical Commentary の中のゼファンヤ書、マシキ書の註釋、The Bible for Home and School 叢書中の Amos, Hosea, and Micah の外、本書の姉妹篇と見るべし The Prophet and His Problems 等の著あり、皆一見識を

具へた有力な研究としてその道の人に知られてゐる。殊に最後の「預言者とその問題」の如きは表現は半、通俗的であり、形は纔か二百頁餘りの小冊子ではあるが幾多の斬新な示唆に富んだ書として、私も數年前これを通讀して大いに裨益を受けたが、中でもホゼアの結婚を論じて、ゴメルを單に娼婦型の婦人たるのみならず、實に本來の職業的賣笑婦なりとし、ホゼヤがこれと結婚したのは彼れの預言の方便であり、従つてその家庭的悲劇も決して眞の悲劇ではなくして豫定的、豫期的、計畫的のものであつたとして、從來の通説(ホゼヤの豫言は彼れの家庭の悲劇の結果であるとする)に眞向から反對した箇所などは、かねてから、彼れホゼヤがその家庭の被統に先つて生れた子供に既に彼れの豫言の内容を豫示し、その眞を保證する如き名前(ホアンミ、ロルハヤ等の)を附してゐる點を理由として、通説の妥當性に漠然たる疑ひを有してゐた私にとつては、思はず案を拍つて快哉

を叫ばざるを得ざる底の痛快な斷案であつた。(此の點や、その他の點で、この舊著に説かれたものが、新しい本書中に簡約な形で再説せられてゐるものも相當に存する。本書第一章、豫言者の子等の如きも舊著に於いて既に詳しく論じたもの。行論の筆法には勿論相當相違もあり中には舊著の文句と矛盾する箇所も——最近の文献や研究に影響せられた結果——一二見當るが、内容的には單なる繰り返しと思はれる節も尠くないやうである)。

著者はかくの如く殆んど豫言者の専門研究家と思はしむる程、從來多く此の方面のものばかりを物してゐたが、最近には本書と相並んで *The Moral Life of the Hebrews* と *The Religion of the Palms* とを出して、豫言者以外にも手を出しかけてゐる。が併し、その狙ふところはこれらの書の表題を一見しても判るやうに、ヘブライの宗教中でも殊に進んだ精神的方面にあるやうであり、舊い宗教の中に、何等かの意味

に於いて、現代に役立つ部分、吾々現代人の宗教意識にとつても餘り迂遠でなく、實踐的にも何等かこれと親しき關係のある方面を求めて、しかもそれを傾向的にはなく、十分史的に、學的に述べけんとするにあるやうに思はれる。即ち既刊の著書から著者の態度を伺ふに表面の科學的な態度の奥底には、あくまで實踐的な求道的な要求が深く潜んでゐるやうに感ぜられる。本書の如きも著者が序文に斷つて「此の書の目的は今日の人に向つて豫言者の口上を説教せんとするにあるのではなく、寧ろ豫言者がそれ自らの世代の中に立つて果して何を爲さんとし何を言はんとしたかを出來得る限り明瞭に示さんとするに在る」と云つてゐるやうに、あくまで客觀的な歴史的な態度に終始してゐるが、しかも時折それらの史的敘述や斷定と相並んで宗教心理的な分析や解釋を示し、更にかくして得たる結果を、現代の宗教的並に道德的、時としては更に、社會的、政治的立場と、(進んでは文

學的產物等とも)比較關涉せしめつつ、價值批判を行つてゐるところに、著者の態度や立場を窺知せしむる十分の趣きがある。

扱て本書はシカゴ大學の出版に拘るかの「倫理、宗教教科叢書」の一篇として出されたもの。此の叢書の性質が「宗教並に倫理の科學的研究の結果を讀み易き形に整へる」ことを目的とするにあつて、「論斷の背後に横つてゐる論證の手續きを詳細に表示せんと企つるものでない」からして、本書に向つても著者の斷定の前提になる根據や理由の詳しいものを求めることは出来ない(尤も所によると往々論じて密なるものも多い)が、しかしわづか二百六七十頁の間に經典前の豫言者からダニエル書に至る迄を一つ残らず論じ、しかも各豫言者の時代的背景から豫言者の思想の内容や生涯を忠實詳細に紹介し、特に必要なる箇所々々には本文批評を、簡潔ながら、試むる勞を惜まず、その上に現代の問題との交渉をすら顧みつつ叙する手際は誠に見上げ

たもので、流石はと思はしむるものがある。

一體豫言者若くは豫言書に關する著述は從來とても汗牛充棟の比でなく、近來も益々盛んに現れる様であるが、本書の如く、その全局面に亘り、その思想と時代との關聯を辿つて、豫言者乃至豫言書思想全體をかくもあるがまよの姿に於いて、且つ立體的に、尙且つ永遠の相に照して理解し、認識し、觀賞したるものは蓋し稀れである。しかも豫言の史的背景を畫き出す爲めに、著者は能ふ限り廣く、最近の埃及學、パピロニヤ・アッシリヤ學の齎した成績を顧みてをるのであつて、殊に第八章の最初にニネベの陷落を叙する所の如きは Gold が 1923 年に著した「ニネベの陷落」てふ書の說により、此の大都會の亡びを(從來の紀元前六〇六年說と異り)六二二年なりとし、しかもニネベの陷落は同時にアッシリヤ帝國の終末を意味せず、アッシリヤはなほしばらくハラン地方を根據として存續してゐたとし、進んでは埃及王ネコが亡國アッシリヤ

の舊領を奪ふために遠征に出かけた途中、その眞意を誤り解したユダの王ヨシヤがこれをメギドに迎へ戦ひ、その結果はユダの大負となりヨシヤの戦死となつたといふ舊來の定説も覆して、ネコは寧ろ興らんとするバビロニアを挫き、亡びんとするアッシリヤを援くるために出陣したのであつて、メギドの戦も實は疑はしい。事實はアッシリヤに陣を進める際後顧の憂ひ無からしむべくユダに協商を申し込んだところ、ヨシヤが肯んじなかつたのでこれを切つたに過ぎないのだらうと云つてゐるが如きは、果して若し事實なりせばこれ實に驚くべき發見であつて、ためにヨシヤの時代史は書き改められねばならず、エレミヤやナホム、ハバクク等の豫言も更に改めて見直さなければならぬ部分も尠からず生ずるであらう。私は未だ著者の謂ふ所の最近照し出された大英博物館のアッシリヤ記録も知らず、ガッドの書も手にせぬ迂濶なものであるから、その眞偽を確めるよすがもないが、

しかし、かかる歴史的大發見——未だ多く知られず、なほ定説となるには遠いと思はれる——を叙するに當つては、縦令著者自らの發見、創見にはあらずとも、今少しく慎重に且つ詳密に、論據を紹介するなり、發展せしめるなりして、その新説を奉ずる所以を明かにしてほしかつたと思ふ。

要之本書は些細に檢尋すれば批評の餘地も多く、且つ、やゝ通俗に過ぎて、夫々の豫言者や豫言者の内容も、餘りに定説的であり、又餘りに一般の知識(殊に歐米に於いて)になり過ぎてゐる如き平凡なる點すら一々丁寧に紹介せるところなどは蛇足の感なくもないが、しかもその間相當學的體裁を整へたる所多く、就中最近の文献を参照しつゝ、時代史を常に顧みて、全體としての豫言者乃至豫言者の思想や言動の史的意義を冷靜に書き出さんと努めてゐる點は、本書獨得の試みであつて、學的にも通俗的にも十分成功したものであると思ふ。

印度哲學の研究(第二)

宇井伯壽氏著

東京 早子社書房發行

長 井 眞 琴

今回畏友宇井博士が印度哲學研究の第二卷を公にされたことは我が印度學界の爲に慶ばしき事である。さきの第一卷に含まれるものは所謂外道哲學に關するものが多かつたが本書には佛教に關するものと外道に關するものが相半してゐる。此等の論文中既に雜誌などにて公表されたものもあるがそれとても更に筆を加へて、新しい研究論文と共に纏めて公にされたものである。本書中の何れの論文を讀んで見ても根本的に究明したもののばかりで余の如き斯道の研究に従事する者の啓發されるものが極めて多いのである。第一に佛滅年代論、第二に原始佛教資

料論、第三に十二因縁の解釋―緣起説の意義などあつて此等はいはゞ佛教研究の基礎工事であつて斯學の爲めに多大の寄與をなしたものであると信ずる。第四に六師外道研究、第五にチャラカ本集に於ける論理説、第六に方便心論の註釋的研究、第七に方便心論の梵文と本書及び第一卷の索引をも添へてある。本書中余の精讀したのは第一、第二のみであるがその第一の佛滅年代論に就いてその論旨を紹介し之に對する卑見を添へてこれを以て余が本書紹介の責を塞ぐことにする。

佛入滅の年代に就いてはゾット以前に堀内清氏が五十六種の異説を擧げて之を論述したことがあつて、その内の最も古く見る説と最も新しく見る説とをその差異は實に二千一百七十年といふ大數を示してゐるほど古來佛入滅の年代に就いては異説紛々たる有様であつたのである。希臘の亞歷山大王の印度遠征以來印度と希臘との交渉に依つて全く暗黒なりし印度の年代に一條

の光明を投せられて、之が爲め印度佛教史上著名なる阿育大王の即位年代がほぼ確定せられるやうになり、従つて佛滅の年代をも比較的正確に推定することが出来るやうになつたのである。かくして今日まで西洋の佛教學者には佛入滅年代を以て西紀前四七七年とする説あり或は四七八年説、或は四八三年説あれども此等は要するに佛入滅と阿育大王の出現との間隔を約二百年となす見解を根據となせるものであつて、要するに佛入滅年代は西紀前四八〇年前後と看做して居る説である、これには今日まで我國の學者の多くも之に従つてゐたやうな譯であつたのである。然るに宇井博士は右の間隔を二百有餘年となす傳説を斥けて之を百有餘年となし以て佛入滅の年代を推定せんとするのである。デューバロンサ(鳥史)、サマンタパーサーディカー(二切善見)、マハーボンサ(大史)等の錫蘭の所傳に據ると阿育大王の灌頂即位は佛入滅後二百十八年といふことになるのである。此等の史

料には佛入滅後阿育大王に至るまでの閏浮提(ジャンブデーブ)即ち印度本土に於ける諸王相承(ラージャバランバラ)と師々相承(アーチャリヤバランバラ)とがあり又師子國即ち錫蘭に於ける此間の諸王相承も示されてあるが此等の相承(バランバラ)中最も確實であるべき印度本土の師々相承にしても錫蘭の諸王相承にしても五人づゝになつてゐる點から考へて、二百年は長きに失することであり、錫蘭に於てすらかの二百十八年は後世に至つて之を採用しなかつた事實から考へても之は動かすべからざる正確の數ではなく、極めて想像的にいへば一〇八が聖數とせらるゝから、眞の年數は一一〇とせられたのにそれを加へて二一八の數を創出したのではあるまいか(同書三四頁)といつてゐられる。それで印度本土の諸王相承の如きはこの二一八の年數と一致せしめる爲に在位年數は勿論のこと二、三の王は創出したものであらうが、錫蘭の方は在位年數に無理をしながら五

王と限つたのはこの間の王が五人であつた歴史的事實を變化せしめなかつたものであることを示すものであるといふ。ところが支那譯の經論等の阿育大王の出世年代を記するもの殆んど皆佛滅百年（或は百十六年、百有餘年）といふ概數を擧げるのを常例とする點から推して佛入滅と阿育大王の間を百十六年と定め阿育大王の卽位年代を西紀前二百七十一年と定め、佛入滅の年代はこの兩數を加へて西紀前三百八十六年であるといふ結論に達してゐる。本論文のみでも實に一百有餘頁に亘り細に入り微を穿つて論述され狙ふべき寸隙をも見出し得ないやうな譯であるが、かの錫蘭所傳が事實百十六年ほどであつた年數を二百十八年となして佛入滅の年代を約百年だけ古くせねばならなかつた理由を明らかにしたいばかりである。余の平素の主張からいへば佛入滅と阿育大王出世との間隔が百有餘年となつても結集事業とかその他聖典の成立順序の事などに關しても少しも差支を生じ來ないの

である、いつもかゝる場合にいふことで今も昔も一年は一年、十年は十年、百年は百年であつて百年間といへばその間には色々の事件も起り色々の事業も成就し得たと考へられるからである。兎に角古代佛敎史の研究として先づ佛入滅の年代を確定することが極めて重要な問題であるにも拘らず、我が佛敎學者はこの點に就ては比較的無關心のやうで多くは單に西洋學者の諸説を取捨選擇するにとゞまり、自ら進んで根本的に之を解決しようと勇往邁進した人は少なかつたやうであるが、宇井博士はかゝる重要であるが極めて困難なる問題を契げて之を解決すべく非常な苦心と努力とを惜まれなかつたことは余輩の如き鈍鈍には嚴しく慙たれたやうな感じがないでもない。

宗 教 研 究 定 價			
一冊送金料六錢	一圓	金	冊一
三冊送金料六錢	三圓	金	冊三
六冊送金料六錢	五圓八錢	金	冊六
		一隔月發行	
		(分年半)冊三	
		(分年一)冊六	

不 許 複 製

大正十四年十二月廿五日印刷
大正十五年一月一日發行

新第三卷・第一號

(定價金壹圓)

編輯者 宗 教 研 究 會

東京帝國大學宗教學研究室內

右代表者 姉 崎 正 治

印刷者 宗 教 研 究 發 行 所

東京市神田區神保町二番地株式會社同文館

右代表者 田 中 六 藏

印刷所 宮 本 印 刷 所

東京市神田區雄子町青四番地

東京市神田區表神保町二番地株式會社同文館

發行所 宗 教 研 究 發 行 所

振替東京二七四六番、電話大手五九一九番