



フライジントクの寺院の柱

圖は共に獨逸フライジントクの寺院の柱である。刻みつけた圖像の解釋については、從來種々の説があつた。ヘルマン・シュワイチェル氏(Hermann Schweizer)は、シゲルドが黄金を護る龍蛇と闘ふところをなし、カール・ボリンスキ教授(Prof. Karl Forinski)は、メルンのティートリッヒが一騎士と共に、睡眠中に襲ひ來つた龍蛇を屠るところをなした。然るに最近(一千九百二十二年)エー・ユンク氏(E. Jung)は、獨逸の諸地に存する寺院の彫柱壁畫等を仔細に調査した結果、ゲルマン神話がそれ等にモチーフとして採り入れられてゐることの多きを見出し、上掲の彫柱を目して、所謂 *Paganen* 中の一場面オーティン神及びウイダー神が、巨狼(Wennewolf)と争闘するところを表現したものと斷じた。エツダや *Völspa* の記述で、彫柱上の人物の動作とを照合すると、氏の新解釋は、頗る蓋然性に富むと云はればならぬ。(松村武雄)

北歐民間宗教の基督教化(上)

松 村 武 雄

一

基督教が東の國から西歐に浸潤するにつれて、チュートン族の宗教神話は、まづ佛蘭西に於て死滅した。それは五世紀頃のことであるが、それから一二世紀おくれて、英蘭のそれが、略、同一の運命に逢着し、更におくれて紀元八百年頃、獨逸に於て、サクソン人が、シャーレマン帝の下に基督教化せられるに及んで、この國の異教も、大きな程度に窒息するに至つた。⁽¹⁾

それから基督教化の大きな手は、次第に北歐に延びて行つた。しかし北歐に於けるチュートンの宗教神話に、鮮明な基督教化の烙印が見出されるやうになつた時代については、まだ定説がないやうに思はれる。1056—1133 に成つた Semund の『古エツダ』及び 1178—1241 に編まれた Snorre Sturleson の『新エツダ』に、基督教的要素が含まれてゐるか否かについても、今日まで論争が引き続き行はれてゐる。

論争は、北歐十二神の主宰者オーディンにまつはる神話のさまざまな形相に集中してゐる。而し

てその形相を基督教の源泉に辿らんとするものと、之を否定せんとするものとは、更に「古エツダ」書中の Havamal 百三十八以下の章句に注意を集めてゐる。何故なら、これ等の章句がいかにかに解釋せられるかが、オーデン神話の基督教の起原を肯定し若くは否定する重要な鍵論となるからである。而してムンク氏、ブツゲ氏、ゴルテル氏等は之を肯定しようとするに傾いてゐたが、最近エツチ・エム・チャドウィック氏は、更に精細鋭利な文献解剖を試みて、之を否定するに努めてゐる。しかししたとひエツダ書に基督教の色調が浸潤してゐないとしても、そのことは、北歐に於ける異教が十一二世紀に於て、また基督教化の手に掴まれなかつたといふ證據にはならぬと思ふ。何故ならエツダ書は、アイスランドで成つたものであり、而して同島は、歐洲大陸から遠く離れてゐるといふ地理的事情と、そこに住む民衆が、瑞典、諾威、丁抹の民衆に比して、遙かに頑固強健な異教の執着者であつたといふ心理的事情とから云つて、スカンディナヴィア半島とは大いに趣を異にしてゐたからである。(3)

基督教は、既に八世紀頃に、北歐に可なり確實な地歩を占めてゐたとなすものがある。(4) 北歐の Vikings どもが、歐洲の西海岸及び西方諸國に遠征を試みたのは、九世紀頃からである。而して彼等はそれ等の遠征を通して、基督教のさまざまの教義を學び知つたに違ひないから、スカンディナヴィアの基督教化は、遅くとも九世紀から十世紀頃に始まつてゐるであらうと云ふものもある。(5)

これ等の見解を確める史料の有無に關しては、自分は殆んど知識を持たぬ。しかし民間宗教及び民間説話の方面の材料がこの場合に可なりものを云ふと思ふ。

實際スカンディナヴィアの民間宗教及び民間説話に細心の注意を拂ふものは、既に十世紀から基督教の影響を受けてゐるといふこと、及びその影響が近代に近づくにつけて、ますます鮮明になつて來てゐることを見出すであらう。自分はこれを資料として北歐に於ける基督教化の問題を少しく考察して見たいと思ふのである。しかし自分の考察は、北歐に於ける基督教化の年代の問題ではなくて、基督教化の様態の問題である。

二

第一に、北歐異教の神々の形象が、基督教化の手を通して、いかに變化したかを考へて見る。北歐十二神の主座オーディンは、その内性及び職能に於て、最も咒術的要素に富む神格であつた。咒術的文字を神人に傳へたのも、魔力ある詩歌を神界に齎らしたのも、共にオーディンであつた。それから人の子が傷いたり、巨魔族に苦しめられたりする場合に、之をいやしてやり、之を救つてやるために、オーディンが採つた手段は、いつも咒術的のものであつた。オーディン (Odin, Odinn) の稱呼そのものが、自分の考では、咒術と不可分離の關係を持つやうに思はれる。

オーディンは、古代サクソン語で Wōdan であり、Old High German で Woutan であり、古代英

語で *Volan* であり、古代北歐語で *Odinn* である。あるものは、これ等の語を目して、梵語の *Vata* (*Wind*) に關係があるとなし、従つてオーディンを目して、本来風の神、あらしの神であつたとす。しかしこの語原説は、既にゴルテル氏によつて、蓋然性がないと断せられ、⁽⁶⁾而して近時チャッドウィック氏も、これに同意してゐる。⁽⁷⁾

風神説を拒んだゴルテル氏は、あらしの夜に空を切つて突進すると想像せられてゐる亡靈軍の指揮者なる *Wode* が發達して一個の神格となつたものが、ウォーター神 (*Woden, Odinn*) に外ならぬと云ひ、⁽⁸⁾クルーゲ氏も、ゴルテル氏のやうに、*Wodan* と *Das wüende Heer* との間の關係を認容してゐるが、氏は更に *Volan* と維典語 *Vites* 及び古代愛蘭語の *faith* とを結びつけて、この神は、本原的には *bardic character* を持つてゐたとの結論に達してゐる。⁽⁹⁾

これ等の見解にも有力な反對説がある。チャッドウィック氏の言説の如きその一である。氏は、ゴルテル氏の見解を評して、

「氏の假説は、ブレメンのアダムが、

“*Wodan, id est furor.*”

と云つた言葉や、瑞典に於ては、“*Das wüende Heer*” が “*Odens jagt*” として知られてゐるといふ事實によつて、都合がよくなつてはゐるが、しかし這般の迷信は、オーディン神話との

後代的關聯から、その名を享けたかも知れぬといふ可能性があることを、しかと考慮の中に入れてはならぬ。』⁽⁵⁾

と云ひ、クルーゲ氏の説に對しては、

「Woden といふ語が、Vates に關係を持つとしても、それだからと云つて、必然的にこの神が本來 *bardic character* を持つてゐたといふ結論は出て來ない。ゴール人の間にあつては、Vates と *bardi* とは別物であつた。』⁽⁶⁾

と云つてゐる。

自分は、クルーゲ氏に同じて、Woden と Vates とを結びつけて考へたい。これは單なる推測ではない。サクソ・グラマチクスに明確な證據がある。その記録卷五に、オーディンは Vates として現れてゐる。⁽⁷⁾しかし自分は、Vates を解して *bardic character* のものとなす點では、クルーゲ氏に反對して、チャッドウィック氏に黨せざるを得ない。それならば Vates は本來いかなる職能を有するものであつたかといふに、古文獻は、いづれも之を呪術的豫言者となしてゐる。ディオドルスの如き⁽⁸⁾ストラボの如きこれである。⁽⁹⁾

かくて、オーディン神は、これに絡はる多くの説話から見ても、はたその稱呼の原義から考へても、濃厚に *magic* や *seer* の要素を内蔵させてゐる。而してこれ等の要素は、基督教の最も忌む

ところのものであり、同時にオーディンは北歐異教の頭目であつたが故に、基督教化の運動は、最も強くこの神に向けられてゐる。

基督教徒は、オーディンの表象を醜化して、一個の妖術者となした。その證徴として、一の民間説話を舉げる。

諾威王オラフ・キリ(Olaf Kyrre)が、嘗て徴税のために國內を巡回してゐたとき、一賢人の噂を聞いて、これと智慮を角するため、竊かに侍臣を遣つて、その男の馬を殺し頭を刎ねさせた。そしてさりげなく之をおのれの側に招くと、三羽の鳥が、順次に飛んで来て、男の傍で啼き立てた。男は、その聲を聞く毎に、奇しき微笑を浮べて、オラフ王の顔を凝視した。王が怪しんで、その仔細を尋ねると、男は、鳥の告ぐるところによつて、王が、おのれの馬を屠りてその頭を刎ねたことを知つたと答へた。王は、その男が、妖術者であることを悟り、且つその技に感じて、贈物をなし税を免じたといふ。(6)

この妖術者は、オーディンの變形である。北歐宗教神話に於て、最高神の地位を占めたオーディンの惨ましい妖人化である。従つて彼に秘密事を告げた三羽の鳥は、疑もなく最高神としてのオーディンの、重要な attributes の一部をなした二羽の鳥の名残りでなくてはならぬ。

かうして偉大な神としてのオーディンが、妖術者に滑稽化せられ醜化せられたが、基督教化の力

は、更に他の方面からこれに攻撃を加へてゐる。

その攻撃の一は、敵の刃を奪うて、これを對者に擬する手段であつた。オーディンは咒術者の雄であつた。かくて基督教徒は、一漢子をして、オーディンからその咒術を奪うて、それによつてアサ神族の王者を窮地に陥れた。一傳説に云ふ、Ketil Runske (Pune-Master) といふ男が、オーディンの手から、*runic staves* を盗んだ。そしてその魔力によつて、オーディンを襲うた。オーディンは、獵犬や牡牛や人魚等を率ゐて、その男と闘つたが、男は、魔力によつて、盡くこれを縛り上げてしまつたと云ふ。(16)

攻撃の二は、Das vütende Heer の首領としてのオーディンの抹殺である。而してその抹殺は、史實化によつて行はれた。

一傳説に云ふ、昔者北歐の地にヨンス (Jons) といふ王者がゐた。狩獵に對する熱狂と、基督教に對する頑強な侮蔑とで、廣くその名を知られてゐた。一日狩に出ると、連れてゐた犬が群が、一匹の兎を追ひ出した。兎は、とある教會に駆け込んで、祭壇の前に來た。折しも一人の僧が教を説いてゐる最中であつたが、王は、容赦なく馬を教會に乗り入れた。僧が大に悲つて、聖なる勤行を妨ぐるは、容易ならぬ罪惡であると詰つた。すると王は之を冷笑して、

「もしわしが、此の世でも、死んでからも、狩さへ出來たら、外のことはどうでもよい。」

と云ひ棄てながら、兎を捕へて立ち去つた。王はその後間もなくこの世を去つたが、どこにも安息の世界を見出すことが出来ないで、永へに狩獵をつづけねばならなくなつた。⑤

かくして異教的な *Das wütende Heer* の首領としてのオーディンに對する一個の代用的人物が生れ出た。その當然の歸結として、この人物は、夜魔軍の頭目としてのオーディンが嘗てとつてゐたやうな行動をとることを強いられてゐる。燈み渡る夏の夜に、獵犬を率ゐて、空裡を駆けるといふ如き、空中の行列に唯一人で出逢つたものは、災を蒙るといふが如き、一婦人が未明にクリスマス麩酒を醸してゐると、三匹の犬が突然入つて來たので、ヨンスの犬だと悟つて、これを愛撫してやると、天明になつて、戸外に黄金の馬蹄の落ちてゐるのを見出したといふ如き、⑥三つの戸が、相並んで錠がおりてゐないと、怪獵人ヨンスとその犬とが、その家に入り込む力を獲るといふ如き、はた或るとき、ヨンスが犬と共に、一農家に入つて來て、食を需めたので、一頭の巨牛を與へると、ヨンスは犬と共に之を噉ひ盡したあとで、何等かの形で謝意を表すであらうと云つて立ち去つたが、その後果して、その農家の牝牛は、屢々双仔を生むやうになつたといふ如き、⑦みな這般の消息をもちます傳説でなくてはならぬ。

一王者が、死後 *Ein Hunt* をするやうになつた動機は、種々ある。今擧げたやうに、僧侶の勤行を汚したといふのは、その一つであり、復活祭の日に狩をしたといふのは、その二つである。歐洲

中世紀に廣く行はれた「月男」の傳説——一漢子が聖なる安息日に柴を採りに行つたために、その責罪として、永劫に柴の束を負うて、月の中に佇立しなくてはならなくなつたといふ傳説と同じく、いづれも、基督教に對する神聖冒瀆が、そのモチフとなつてゐる。基督教化は、異教神オーディンを一個の王者に史化するだけに嫌らないで、これに神の責罰までも背負はしたのである。

オーディンの代用人物としての怪獵人の名に關しても、幾多の傳承がある。ウンス(*uns*)、ユンス(*juns*)、ヨンス(*jons*)、フヘンス(*huens*)、ホルンス(*horns*)、ウァーヘンス(*wjens*)の如きこれである。クレギー氏は、これに就いて、

「これ等の稱呼の語尾に、いつも⁸が現れてゐることから判斷して、Odin's hunterが、これの本原的概念であつたといふ推斷が可能になる。」

と云つてゐる。⁹いな吾人の見るところを以てすれば、稱呼そのものが、既に同一のことを暗示してゐると思ふ。何故なら、Wojenは即ちWodenの扭歪せられた形であり、UnはOnで、而して近代の農民が、オーディンのことをオンとなまり呼んでゐることは、西ゴートランドのSätunaに於ける住民が、オーディンがその馬に草を食ませたと跡であると信じてゐる牧場を呼んで、Ous-anger (Odin's meadows)となしてゐるに徴して明かである。¹⁰

かくて、吾人は、異教神を人間化し現實化する努力の一表現としての王者も、これを凝視すると、

その衣裳の下に、オーデン神の姿を認めることが出来る。この場合の *Paganisation* は、一の假裝に過ぎぬ。そしてその假裝も、直ちに本體を暴露するやうな薄い衣からなつてゐるといふことを見出す。

それから、怪獵人としての王者が、*Bog-man* や *elf* に對して、撒擲な憎惡を持つといふ民間信仰も、基督教化の努力を裏切つて、王者の本體を、吾人に暴露するものであると思ふ。

一傳説に云ふ、ある男が、エルステッドからアーレストルップへ歩いてゐると、恐懼して駈けて來る二人の女エルフに出逢つた。彼等は、「彼は未だわれ等を捕へ能はじ。身潔からざれば。」と語りながら走り去つた。男はやがて馬に跨つた一漢子に逢つた。それは怪獵人ヨンスであつた。ヨンスは男に對つて、「何者にも逢はざりしか」と尋ねた。そこで二人の女エルフを見、且つその語るところを聞いたことを告げると、ヨンス乃ち水で體を洗つて言ふ、「汝もし地に伏して、耳を塞ぎ居なば、われやがて歸り來りて、よき報賞を與へん」と。男はその言葉に従つたが、怪人がいつまでも歸つて來ないので、耳に挿し入れてゐた指をぬくと、砲聲に似た音が聞えた。やがてヨンスが、二人のエルフをその頭髮で馬背に縛して現れた。そして男に對つて「汝、わが命に背きて、エルフの追跡を困難ならしめし故、重賞を惠むこと能はず。ただわが馬の失へる馬蹄を與へん」と云つて去つた。男則ち馬蹄を探してこれを獲たが、それは黄金で造られてゐた。(5)

他の一説話に云ふ、一人の百姓が、朝早く家を出ると、空中に高く響く人馬の音を聞いた。忽ち馬に騎した一漢子が、彼の面前に留つて「わが獵犬を番せよ」と云つて去つた。百姓がその言葉に従つて、犬を守つてゐると、やがてその漢子が、二人の女エルフの頭髪を掴んで、馬背からぶら下げた儘引き返して來た。そして「わが犬を返せ。汝の手を出せ。酒錢を與へん」と云ふ。百姓が手を出すと、これに三本の指の先をおしつけた。百姓の掌には、三個の烙印がついた。漢子は、犬の吠聲、女エルフの叫聲と共に、空をかけつて立ち去つた。

吾人は、かうした説話に於ても、史化せられた王者を透して、夜魔軍の首領としてのオーディンを見ることが出来る。單なる王者とせば、エルフや山男に對して、しかく大なる敵意を懐く理由を解するに苦しまざるを得ないのに反して、アサ神族が、かうした存在を憎んだことは、多くの古神話の證示するところであるからである。

かくして、Prigmatismによる、異教神オーディン抹殺の企圖は、決して完全に成功したとは云はれぬ。

最後に最も興味ある一個の民間信仰が残つてゐる。丁抹の或る地方に於ては、農民たちは、空中に騒がしい物音を聞くと、「それ基督が通る。」と云ふ。〔5〕彼等は、空裡の怪魔人を基督と同一視してしまつてゐるのである。かうなると、勝利は、異教と基督教とのいづれにあるかが疑はしくなる。

基督教が、オーデンを妖術者化したり若くは罪ある王者に化したりして、懸命にその價值滅殺を企てゝゐるとき、無智な農民は基督教化せんとしてゐる。基督教徒は、おのれ等が嫌悪する呪術的妖術的信仰が、「わが主」に歸せられたのを見て、坐ろに苦笑を禁じ得ないであらう。

アサ神族中にあつて、オーデンにつぐ偉大性を持つてゐた雷霆神トルも、基督教化の狙ひの的となつた。

紀元九百九十八年にオラフ王 (Olaf Trygvasson) が、龍蛇丸に乗つて海を航してゐると、赤髯の大男が同船を頼んだ。王は彼を呼んで、「このあたりには、嘗てどんな種族が住んでゐたか」と尋ねた。彼は之に答へて、「巨人が住んでゐて、人の子に禍してゐたが、自分が、民衆に頼まれて、槌で巨人共を粉砕した」と云つたかと思ふと、身を翻して海に飛び込んだ。王は之を見て、「われ等に近づくとは、あの悪魔も中々大膽である。が、彼は乃公の力を知らないで、あまり早く行つてしまつた」と傲語した。

赤髯を生やしてゐたこと、槌で巨人を斃したこと——これ等の事實は、この不思議な男が、トル神のなれの果であることを證示する。而して彼は、少くとも十世紀の民間信仰に於ては、既に一個の悪魔に墮してゐる。異教の頑強な信者ラウドが、オラフ王に改宗を強いられて、「さらばおん身とトル神と力を角し給へ。勝てるものゝ教を奉せん」と答へたとき、王の口から迸つた言葉の中に

も、トルを目して惡魔となしてゐる。曰く「われの聖教を説くところ、未だ嘗て惡魔を使喚してわれと角せしめしものなし」と。⁶³⁾

しかし基督教が、トル神を醜化するために、最も好んで與へた形象は、惡魔よりも巨人であつた。十三四世紀以後の民間説話は、體軀のみ徒らに大きくして、性情の愚味な一個の troll としてのトルの姿と、愚味な爲めに民衆に翻弄せられるトルの失敗の場面とを描き出すに忙しいのを常としてゐる。

黄金なす陽光と温い夏の夕立との神であつたフライも、基督教化の運動によつて、一個の惡魔となり、若くは一個の王者に化せられてゐる。瑞典人が、十一世紀に最も崇拜してゐたのは、フライの像であつたが、基督教の神の名を唱へると、その像が、よろめき倒れて、その中から惡魔が飛び出したといふ傳承の如き、⁶⁴⁾若くは、オラフ王の言葉に、

「フライと呼ばれるものは、瑞典の王者にして、その死するや、大墳丘を築いて、その中に屍を葬れり。」

とある如き、⁶⁵⁾これがよき例證である。

フライの妹にして、美と愛との女神フライヤも兄とその運命を同じうしてゐる。この女神は、惡魔若くは妖巫に醜化せられ、諾威、瑞典、獨逸の山間に放逐せられた。就中獨逸のブロックンは、

妖魔としてのフライヤの棲所として、中世紀に最も有名である。彼の女の部下に属する悪魔團の集合日としての *Valpurgisnacht* は、人のよく知るところであらう。詩聖ゲーテが、「ファウスト」に於て、妖巫たちに放縱淫卑な歌を歌はしめたのも、これに關係してゐると云はれる。⁽⁵⁾

大地女神として、はたオーディンの配として、北歐異教に於ける女神の尤であつたフリッガの宗教的末路も、基督教文化の壓迫手段の一たる悪魔化の犠牲を示してゐる。この點に於て、この女神は、美と愛との女神フライヤと運命を同じうしてゐる。ただしフライヤの場合にあつては、北歐宗教より *demonology* への墮落であつたのに反して、フリッガの場合は、北歐宗教から、羅馬宗教を通しての *demonology* への墮落である。基督教徒のフリッガに對する呪咀は二重であつた。彼等は、北歐の女神に對する嫌惡と、古典的女神に對する憎惡とを、二つながら、フリッガの頭上に雨らしてゐる。即ち中世紀の傳説に従へば、ホルダ(Hilda)としてのフリッガは、ツリンギアなるヘルセルベルグ山の洞窟内に住み、*Frau Venus* として知られた。⁽⁶⁾ 彼の女は、もはや大地に豊饒と繁榮とを與へる恩恵の女神ではなく、*diabolical love* の權化であつた。彼の女は、豪華と逸樂との宮殿に棲み、その音楽は、肉慾を芽した人の子に對する一大蠱惑であつた。彼の女は、一個の *enchanteess* として、人の子をおのれの妖界に迷ひ入らしめ、あらゆる肉感的悅樂に酔はしめて、永へにおのれの傍に引きつけておくと傳へられた。タンホイゼルはその代表的なものである。

アサ神族中のロキ (Loki) 又は Lokk (Lokk) は、異教に於てさへ、既に半惡魔^{デモニック}と考へられてゐた。従つてアサ神族に對する基督教の惡魔化の手は、この神に對して、最も容易に延ばされたわけである。テラマルクの住民は、Lokke といふ一個の超人的存在を持つてゐる。そしてそれは一の惡魔と信せられてゐる。Lokke は、疑もなく北歐異教に於けるロキである。ロキはその名に少しの變化を生ずると共に、半惡魔から純惡魔に移行したのである。

古い時代の北歐人は、十二宮を知るに及んで、彼等が信奉する神々の主要なるものを之に配した。基督教化の手は、この點にまで延びてゐる。カトリック教徒は、十二宮内の Aquarius に配せられたファレ神 (Vale) の性情に若干の手がかりを求めて、之を基督教の一聖徒に化してしまつた。オーディンと、凍れる大地の神格化なるリンデ (Rinde) との間に生れたファレ神は、勇敢にして巧妙な射手と信せられた。基督教は、この神を聖徒化して聖パウロとした。蓋し聖パウロも、一個の射手であつて、朝には弓箭を執つて邪惡なるものと闘ひ、午後には武裝を解いて神に禱る聖者であると信せられたからであらう。Lokke 更にファレとパウロとが、その發音に於て稍々相似てゐるといふことも、幾分か與かつてゐると疑はれる。(このことは後にまた考察する機會があると思ふ。)

三

北歐の宗教及び神話に現るる神々の形象が、基督教によつて、さまざまに扱せられると同時に、

それ等の神々に特有な種々の *attitudes* も、同じやうな惨めな運命に逢着してゐる。

自分は先に一個の妖術者に化せられたオーディン神と、それが使つてゐる三羽の鳥のことを説いた。この三羽の鳥は、疑もなく宇宙神としてのオーディン神に仕へる二羽の鳥の變形である。オーディン神の肩の上にとまつてゐた二羽の鳥は、一は *Hugin* と呼ばれて、「省察」を意味し、他は *Munin* と唱へられて、「記憶」を意味した。そして日毎黎明に神の肩を離れて、全宇宙を飛翔し、夕に至つて歸り來ると信せられた。かくして二羽の鳥の行動は、精神世界の支配者としてのオーディン神の心が、全世界に亘つて活躍することの象徴的詮表であつた。しかしオーディン神が、基督教化の巨腕によつて、最高神から一介の妖術者に引き下ろされると共に、鳥もまた這般の高遠な哲學的意義を剝奪されて、妖術者に使はるる賤しい妖鳥に醜化し了した。

さあれ吾人が注意しなくてはならぬことは、基督教化の偉大な選手たるオラフ王も、一介の妖術者との智慧比べに、見じめな失敗をなしてゐるといふ一事である。この現象は、あとで考察するつもりであるが、異教と基督教との葛藤が生起させた種々の形相の中で、最も注目すべきものの一つであると思ふ。

オーディン神に次いで偉大な神格であつたトル神の持物にも、基督教化の手が伸びてゐる。

一千八百十八年に、コンラード・マッレル博士 (Dr. Konrad Maurel) がアイスランドで親しく目睹

したと云はれる「トルの槌」は、吾人に大きな興味を興へる。クレীগー氏の記する處によると、竊盗に罹つたものが、もし「トルの槌」を持つてゐるなら、容易にその賊を見出すとが出来るといふのが、北歐の民間信仰の一つである。トルの槌は三度盗まれた bell-metal を材料として、使徒行傳と福音書とを誦する間に鍛え造られる。そして窃盗の災厄にかゝつたものは、此槌の柄を軽く叩いて、「われ Vig-father(オーデインを意味す)の目に打込まん。われトル神の目に打込まん。」と唱ふればよい。さうすれば、盜者は、おのが目に激痛を覺え、品物を返さねば、遂に明を失ふに至ると信せられてゐる。³⁴⁾

これ實に homeopathic magic の觀念を基底とする一の咒術的風習であるが、この風習は、嘗にアイスランドだけではなく、瑞典、丁抹、諾威等の民間にも廣く知られてゐた。³⁵⁾吾人は、この民俗を通して、基督教化の方が、トルの持物をも擱んだことを悟ることが出来る。本原的なトルの槌は、北歐神話を飾る如意寶の一つであつた。それには、自らトル神の手を離れて、敵者を殲じたあとで、また自ら同神の掌裡に飛び歸る神秘的勢能が潜んでゐた。トル神が、巨人怪魔の侵略からアサ神族を自由ならしめるために、彼等と惡闘するときに使つた、最も光榮ある武器であつた。巨人怪魔が、その威力を懼れて、トル神の手から之を奪はふと努めたのは、決して一再ではなかつた。³⁶⁾

しかも巨人怪魔は、遂に之を奪ふことが出来なかつたが、基督教は、能くこれをトルの手から奪ひ取つた。『トルの槌』は、もはや異端の侏儒の造るところではなくて、教會の bell-metal を材料とし、聖書の誦讀と共に鍛はれることになつた。そしてトル神のための武器から、トル神への呪咀の道具となつた。基督教は、その目の敵の隨一たる異教神の刃を奪つて、却つて之をその敵の目に擬するに至つたのである。

しかし吾人は、オーディンの鳥の場合と同じく、ここにもまた異教が持つ拗拗な反噬力を見出すことを餘儀させられる。なせならトルの槌が、基督教的に製造せられるやうになると同時に、異教時代には見出されなかつた程に濃厚な民間呪術の信仰が、これに纏綿するに至つたからである。

基督教化の辣腕が擱んだ第三の異教的 attribute は、フライヤ女神のそれである。先に考察したやうに、この女神も、基督教によつて、惡魔の一つに變形することを強いられた。而して基督教は、かくして生れた新らしい惡魔の持物たるに適合させるために、女神としてのフライヤの attributes の一つであつた猫——それは愛の女神の屬獸として、『愛』の標象であつた——に demonical な屬性を賦與してしまつた。(註)

四

北歐宗教の神々やその attributes が、基督教化の犠牲となると共に、神々の祭儀も、その改變政

策の犠牲となつてゐる。

フライヤのための *Flótt* が、聖母マリア若くは聖ゲルトルーデに移されたのは、その一つである。それから夏至祭も、基督教的色調で塗りつぶされた。夏至祭は、古の北歐人の間に行はれた最も重要な祭儀の一つであつた。夏至の日から晝が次第に短くなり、陽光が次第に温かさを減ずるといふ現象は、北歐に於ては、殊に著しかつた。而して北歐人は、古くからこの現象を陽春の神バルデルの死と結びつけて考へた。彼等は、この日を以て、バルデルが死して下界に降つた anniversary となし、盛大な祭禮を行つた。人々はみな戸外に集まり大きな花火を上げて、太陽を仰ぎ見まゐるのであつた。基督教はこの祭禮からバルデルの名を抹殺して、おのれの祭禮に採入れてしまつた。

冬至祭も同一の運命に會つてゐる。先に指摘したやうに、十二宮のうちで、フアン神を配した Aquarius は一月二十一日から二月十九日に亘り、*Tisberri* の名を帯びてゐた。リオスベリは *Light-bringer* を意味する。昔時北歐にあつては、この期間に冬至祭を行つた。家々に火を燃し、高いところで花火を擧げるのが、この祭禮の主な形相をなしてゐた。陰惨な永い冬に飽いて、光明に慕ひよる心が、火を焚く咒術によつて光を呼ばんとする企である。月の名の *Light-bringer* は、よく這箇の消息を示してゐる。北歐のカトリック教徒は、これに目をつけた。彼等は、フアン神を聖徒化すると共に、異教的火祭を聖燭節 (*Candle-mas*) に扱歪した。⁽³⁾ 紀元五世紀に、東の方羅馬に於て、古典的火祭ル

ペルカリア (Purcellia) に取つて代つた聖燭節は、四百年を隔てて、西の方スカンディナヴィアに於て、更に他の一つの異教的火祭の Counter-attraction たる役をふられたのである。

しかし基督教の聖燭節と、北歐異教の冬至祭とは、著しくその風趣を情感とを異にしてゐた。前者は基督の聖殿への入來の記念であり、後者は、陰暗酷烈な冬威からの解放感情の發露である。従つて後者には、大きな歡喜があり、勇躍があり、放恣さへもあつた。かくて靜かな度やかな聖燭節だけの内容では、全面的に取つて代るには、些か役不足であつた。巧慧な北歐の基督教徒は、這般の消息を解したらしい。何故なら、彼等は、聖燭祭に結びつくるに謝肉節を以てして、その合成的内容によつて、異教の冬至祭の代用たらしめたからである。詳言すれば、聖燭節をして、冬至祭の火祭的形相に取つて代らしめると同時に、謝肉祭が持つ Merry-making をして、冬至祭の歡樂的方面に取つて代らしめたからである。

五

基督教化の壓迫は、最後に神話にまで及んでゐる。北歐の古い神話が、いかに屢々基督教的形象を帯びるやうに改鑄せられたかは、近代のスカンディナヴィアの民間説話を討検することによつて直ちに明白となる。しかしそれ等を一々指摘することは、限りある紙面の到底容すところではないから、ここには單に一二を擧げることにとどめておく。

ノルランド (Norland) の民間傳説に云ふ、聖オラフが、ノルランドに一大寺院を建築することを考へてゐると、一人の巨人が彼の許に来て、一定の期間にこれを完成してやらう。その報酬としては、日月若くはオラフ自身を貰ひたい。但し建築落成に先つて、おのれの名を云ひ當つれば、報酬も受けぬと云つた。聖オラフが之を諾すると、巨人は直ちに工事に取リかかつた。工事は迅速に進捗して、餘するところは尖塔だけになつたが、聖オラフは巨人の名を知ることが出来なかつた。憂惧して山野を徘徊してゐると、巨人の妻が泣く子をすかして、

『泣くな、泣くな、「冬あらし」(Winter und Wetter)の兒よ。お父さんが間もなく日月又は聖オラフを持つて来るから。』

と歌つてゐるのを漏れ聞いた。則ち狂喜して工事場に至り、巨人の名を呼ぶと、巨人は驚愕の餘寺院の頂から墜ちて微塵となつた。⁽³⁰⁾

同様の傳説は實に瑞典のノルランドに見出さるるばかりでなく、諾威の二三の地にも存してゐる。この民間説話を讀むものは、何人も直ちに *Volsungasaga* のうちに怪奇な光を放つてゐるがの一神話—— *Frost-giant* 族の一人が、アサ神族のために宮殿を造つた神話を想ひ浮べるであらう。

(31) オーデン神の怪馬 *Blainir* 出生の事件を除くと、二者は、全くその内容を同じうしてゐる。(怪馬出生の一節は、神話に於ても全く餘談となつてゐる。)吾人は上に擧げた民間説話が、古神話から

脱化したものである安全にと云ひきることが出来る。しかし物語の主人公は、異教神から基督教宣傳の選手に移り、建築物も、異教神の棲所から教會に變つてゐる。(4)吾人はそこに基督教化の手が動いてゐることを看取し得るのである。

しかしこの傳説を凝視するときは、基督教化の周到な目をかすめて、ある一點に異端的色調が滲み續けてゐるのに氣がつく。それは建築師としての巨人の名である。巨人の名は、ノルランドの説話では、Winter und Weter であり、諾威の説話では、Blaser 若くは Skalle である。Winter und Weter が自然的要素を發生原體とする怪魔であることは明白である。Blaser は即ち「吹くもの」にして、「冬」をその作用の方面から見たものである。Skalle は「赤裸々」若くは「荒涼」を意味し、「冬」をその風光の方面から見たるものに外ならぬ。(5)

かくして聖オラフの對手となつた人物は、いづれの民間説話にあつても、一個の Nature-daimon であつて、精神的惡魔ではない。自然神話に現るべき存在であつて、文化的傳説に好當な存在ではない。従つて聖オラフと相並ぶよりは、アサ神族と對抗する方が、遙かにしつくりしてゐる。吾人はどうしてもこの人物は、基督教が、古い神話から不用意に引き受けた異教的遺産であると思ふ。

更に丁抹の住民が有する一個の民間説話に云ふ、基督があるとき一人の幼兒を擱んで、大地に押し据え、『滿一歳になるまで、此の如くして居よ』と咀つた。それ以來幼兒は、臀部の兩側に窪みを

有するに至り、且つ滿一年經なくては歩くことが出来なくなつたと。⁽⁴⁾更に同一の説話が、アイスランドに於ては聖オラフについて物語られてゐる。

然るにクレイギー氏の云ふところに従へば、テレマルクにも、同一な説話が傳承せられて、それには *Ulfar* が主人公となつてゐる。⁽⁵⁾而して *Ulfar* が、異教神ロキであることは、先に指摘した通りである。

それならば、この物語の本原は、異教的であらうか、はた基督教的であらうか。吾人は内容の性質から推して、前者であるとなすに躊躇しない。基督若くは聖オラフが、人の子を咀ふとは考へ難い心事である。之に反して異教神ロキが、半惡魔として、常に神々のなすところを妨害し、従つて神々の味方である人間に惡意を持つてゐたことは、古神話の屢々證示するところである。

六

吾人は、近代の北歐民間宗教が、さまざまの方面——神々の表象、その *Attributes*、その祭儀、その神話に於て、いかに基督教化せられてゐるか、いかに異教的色調を保留してゐるかの實例を擧げた。吾人はこれ等の實例及びその他の材料を基礎として、次回に、北歐に於ては、

- (1) 異教神の基督教化には、その方法に關して何等かの原則が存してゐるか否か。
- (2) いかなる種類の異教神が、最も基督教化の標的となり易いか。

- (3) 純真な異教的信仰が、今日にまで生き續けてゐるか否か。
 (4) 民間呪術は、基督教化の勢力といかなる關係に立つてゐるか。
 等の問題を考察して見たいと思ふ。(十五、五、二十七)

註(1) 北歐神話に現るる世界樹イグドラシルに象つたウェストファリアの巨柱イルミンズルの如きも、紀元七百七十二年シャー
 ヲハ王に破壊せられた。—— Grimm, *Deutsche Mythologie*, I, II; F. Dahn, *Urgeschichte der germanischen und romanischen
 Völker*, I, p. 425ff.; P. D. Chantepie de la Saussaye, *The Religion of the Teutons*, Chap., VI 参照

(2) W. Gollher, *Germanische Mythologie*, pp. 380, 529; H. M. Chadwick, *The Cult of Odin*, p. 73ff. ノーク・スウル氏等
 は世界樹の神話を目して、基督教の十字架の説話から附會したものであると云ひ、更に南方熊楠氏は、『南方閑話』に於て
 印度の説話も多少混入してゐるやうであるを云ふ。チャットウインク氏は十字架説の根據なきことを指摘してゐる。

(3) ノイメンランドの民衆が、いかに自己の宗教に執着したかは、ハルフレッドとシムン・Skaldが、オラフ王から洗禮を受けた
 き、敢然として『われは改宗するも、決して古き神々を強しむまに云ふを欲せず、また彼等を詩に讃ふることも止めず
 るべし』を宣誓したのに窺はれる—— B. Thorpe, *Northern Mythology* 1.

(4) G. Pigott, *Scandinavian Mythology*, XXIX.

(5) Bugge, *Studier over de Nordiske Gude-og Heltesagns Oprindelse*, p. 334 ff.

(6) Gollher, p. 293. (7) Chadwick, p. 66. (8) Gollher, p. 292 ff.

(9) Bratke, *Dyråus Asura*, P. X. footnote. (10) Chadwick, p. 66 ff. (11) Saxo, V, p. 238.

(12) Diodorus, V. 31. (13) Strabo, IV. 4. (14) W. A. Craigie, *Scandinavian Folk-lore*, pp. 367, 368.

- (16) Arfzelius, Svenska Folkets Sags-hilder, I. 4. (自分は不幸にして北極の言語を解せず、従つて北極語で書いた著者は、
 其 The Saga Library 及びクヌーキー氏の翻譯等によつたものを自ら讀む。以下みな同じ。)
- (17) E. T. Kristensen, Danske Sagn, II, 23. (61) Kristensen, 67.
- (18) J. M. Thiele, Denmark's Folksagn, II, 122, 123; Kristensen, P. 67.
- (19) Craigie, p. 421, Note (12) Arfzelius, I. 4. (62) Kristensen, II, 90. (63) Kristensen, II, 85.
- (20) Kristensen, II, 1, (64) Odd, Saga of King Olaf Tryggvason, p. 48; D. Bonus, Das Olafbuch.
- (21) Craigie, pp. 13, 14. (65) Flateyjarbók, I. 337—339. (66) Heimskringla, p. II. (67) Goethe, Faust.
- (22) A. Faye, Norske Folkesagn, p. 5. (68) Finn Magnusen, Den Ældste Edda, I. P. 134 ff.
- (23) Pigott pp. 36, 37. (69) Craigie, p. 16. (70) Thiele, III, p. 360. (71) Edda Edda
- (24) H. A. Gueber, Die Myths of the Norsemen, p. 138. (72) 今田ニ於テモ、妖術な祭ニサレタの節ニ妖術を風ラテ祭
 ニ祭儀ヤルニカケル、ソレヲナクシテカケルハソレカケルハ神々祭ニシテ。
- (25) Pigott, P. 37. (73) I. Thiland, Der Mythos von Thor, pp. 111, 112.
- (26) Völsungasagen, c. 13; P. Thorpe, Northern Mythology, I, pp. 36, 37.
- (27) 教會建築の若くは圓のまじりのは、北極民間説話の特相の一トシテ也。
- (28) Finn Magnusen, Lex. Myth., p. 79.
- (29) Faye, p. 5. (74) Craigie, p. 422, Note.

佛教に於ける神變説に就て

禿 氏 祐 祥

一

佛教の典籍に見出さるゝ神變の語は、耶蘇教で云ふ奇蹟(Miracle)に類したものであるが、兩者を比較するとその間に幾分の差異があることを否定し得ない。神變とは超自然的の行爲、即ち人智を以ては容易に解釋し得ざる作用を云ふのである。神通または神力と稱することもある。梵語で *adhiya* または *iddhi* と呼んでゐる。これに智的の方面と動作の方面との區別がある。遠隔の地に生じた事件を直覺的に知るのは前者であり、瞬間にして遠隔の地に應赴するのは後者に屬する。更に細別すれば天眼通、天耳通、宿命通、他心通、神足通の五となる。神足通以外の四は智的のものであることは名目を一見して明瞭である。

耶蘇教では上帝たる神の存在を肯定し、教祖たる基督は神の子であると信するのであるから、神の存在を證し基督が神の子であることを示すには奇蹟を以てする必要がある。然しながら佛教では向上の徑路として發心、修行、菩提、涅槃の四位を區別し、修行に依りて無上智を證得することを

目的とする。この徑路は教祖たる釋迦牟尼でも、その門弟たる阿羅漢でも同様である。極めて常識的である。支那の孔子教では、怪力亂神を語らずと説いてゐるが、釋迦もまた天を祀り四姓の區別を立つる當時の既成宗教に反對した。神變に關する説は佛教の發達する際に附け加へられた外衣であると思ふ。換言すれば神變の思想は佛教の根本要素でなく、途中から加はつた附添物であると推定したのである。この點に就て吾人の所見を述べて見たいのである。若しこの神變に關する思想の史的展開を充分に研究するならば、從來疑問とされてゐる大乘佛教の成立に對しても幾何かの光明を與へるであらう。

二

後代に行はれる佛傳には神異の事蹟が多い。母の右脇より生れ、生誕の際天龍現はれて、水を漚ぎ、生れながらにして天上天下唯我獨尊と揚言されたことより、成道の時にはこれを妨げんとする魔を降伏し、入涅槃の時には大迦葉の爲めに金棺より再び出現したと云はれてゐる。これ等は見方に依りては偉人の傳記に共通である所の讚辭とすべきである。偉人中でも類を絶してゐるだけに、讚辭も大仕掛である。各種の佛傳を比較すると、後に記述されたもの程この種の莊嚴が倍加されてゐるのである。(一)神異に關する事項は、佛傳として必然的のものではない。阿含部の經典を見ると佛の説法は智識と道徳とを中心とせるもので、佛の動作に於て述ぶる所も神異のものではない。

佛教の中心生命は智慧に在りて、感情や意志に在るのではない。證悟せる者は何れも一切智者であつて、他よりこれに感壓を加へる神の如きものは決して存在しないのである。初期の佛教にありては、他の宗教に見るが如き祈禱の片影すら見出し得ないのである。佛教の信仰に基いて政治を行ふた阿育王の詔勅文を見ても、祈禱に類する言葉を用ひてゐない。たゞ自己の行爲を純潔ならしめんとこの決意を示すばかりである。佛教で必要とする所は證果に對する豫備行爲である。發心とは最初の豫定計劃、これを遂行するのが修行であるから、祈禱を用ふる必要は更にないのである。

三

佛傳に神異的の色彩を附與する様になつたことは、他の偉人にも同様の事實があるとは云へ、佛が一切智者即ち絶對的の智慧を具備する者と考へられた點で幾分他に異つた方面があることを閑却してはならぬ。佛が八十年の生涯を終るや否や、吾人の視覺の對象であつたその現身は消失したのである。然しながら思想上の釋迦牟尼佛は教主として永續性のものであることを知つた門弟等は、一道の光明を見出した次第である。佛の生涯は死を以て中斷さるゝものではなく、真理(即ち法)の本體に還原するのである。生涯の終末が本體への還原であれば、降生はまた本體よりの化現であることとなる。かゝる佛の生涯は最初より最後まで八十年の全部が本體その物の人格的顯現でなければならぬと考へたのである。そこで佛には現實的(爲物身)と理想的(實相身)との二方面ありとせら

れ、法身常住の説を完成したのである。法身とはこの世に遺した教法と教主としての人格とを一致せしめたものに外ならぬ。この思想を以て佛傳を記述することゝなると事實をそのままに記すだけでは濟まされないものである。菩提樹下に於て成道してより後の行爲が超人的であるばかりでなく、これより前に於ける行爲も超人的であると考へられた。佛傳の全部に亘り超人的の性質を附與することは即ち神變の外衣を纏はせることである。佛傳の改造期を年代の上で示すことは頗る困難であるが、吾人の推察する所にして談なしとすれば、佛入滅の後五十年より二百年に亘るものとすべきである。

四

佛傳の改造が大體に於て出來上ると共に、第三期の事業として佛弟子たる阿羅漢の神變に就て考察を加へ、一方では佛の遺物即ち爪髮、頂骨、齒牙その他の分身舍利、若くは生存中に使用した鉢、錫杖、齒木、水瓶、僧伽梨衣の如き、また大神異を現するものとさるゝ様になつたのである。(三)これは佛傳を神變で以て莊嚴した思想の延長であつて、特に構想されたのではない。佛弟子たる阿羅漢は教主でないから、これに對し法身常住の説を應用するを得ないが、發心、修行、菩提、涅槃の徑路を以て進むことは同一である。(四)阿羅漢中にありても神變を以て廣く知られてゐるのは大迦葉と頻頭盧である。往化無方と云ふ點で後には住世阿羅漢にこれを加へることゝなつたのである。(五)この

第三期に行はれた佛傳の文學としては修行物語の盛大を極めたことを注意したい。佛傳の全體に亘り超人的の存在であることを肯定した結果、菩薩としての修行をその前生にまで延長せなければならぬ様になつたのである。かくてチャータカ文學が發達したのである。佛傳の上に神變の上衣を纏はせた人々は、修行物語に限り素朴の記述で満足した。漢譯の經典では本生經として知られてゐるが、因緣經、譬喻經の名稱を使用することもある。賢愚經、六度集經もこの部類に屬する文學であつて、これ等を通覽すると修行物語の概觀がわかるのである。佛國記並に西域記を見ると、中印度には佛並に阿羅漢に關する遺蹟が保存せられ、その分身舍利を安置する塔が造られたのみならず、釋迦牟尼より以前に出世したと考へられた三佛の遺蹟まで指摘せられてゐる。(五)また北印度即ち西北部に於ても釋迦牟尼の遊化に關する傳説地の幾分を擧げてゐるが、それ等の地方にては佛の頂骨を初として佛の用具を安置禮拜した事蹟が顯著であり、これと同時に修行物語に關聯する遺蹟が各地に設けられてゐたことを知るのである。(六)吾人の謂はゆる第二期に屬する阿育王時代に、四佛應世に關する思想が既に成立してゐたことは石柱刻文にもあることで、この期間は中印度を舞臺とせること、隨つて第三期は北印度を舞臺とせることが明かである。この第二期第三期は小乗教に屬する。

第四期に入ると四佛は更に七佛に擴張され、且つ當來の佛として彌勒菩薩の成道が説かれたばかりでなく、從來餘り問題とされなかつた幾多の佛菩薩が注意される様になつた。佛では阿閼、寶生、阿彌陀、藥師、多寶の諸尊あり、菩薩では文殊、普賢、觀音、勢至、地藏、虛空藏の類がある。これ等の諸尊は上記の第二期第三期に於て思考された所に比較して著しい特徴を有すること否定し得ないのである。即ち前代にありては現身佛を中心としてこれに理想の上衣を被らせようとしたのではあるが、第四期に在りては法身佛即ち純然たる理想上の佛が根本概念となつてゐるのである。佛としての證果は絶對的のものであるから、何れの佛も性質を同じうせなければならぬのである。そこで古來諸佛所證平等是一と云ふ慣用語がある。然るに事實は決してさやうではないらしい。藥師如來に就て説かれてあることを寶生如來若くは阿彌陀如來に比較すると、その間に著しい差異があるのである。一々の經典には特有の理想があつて、その理想を具體化したのが藥佛以下の諸佛であるからである。この種の佛は何れも勝れた神變力用を備へてゐるのである。寧ろ神變力用そのものが人格化したのであると云つてもよいのである。かゝる見方をするのを世に大乘教と呼ぶのである。小乗教の佛は神變説を離れてこれを考へることも出來やうが、大乘教の佛はこれより神變的力用を除いて思考することを得ないのである。菩薩も亦同じく理想を人格化せるものである。大乘の諸佛が前代の法身説に基いてゐるものとすれば、大乘の諸菩薩は前代に於ける修行物語の變形せるもの

と云ふべきである。菩薩に聲聞形若くは比丘形と稱する一類があり、また一方では住世の四大聲聞と名け菩薩に類する者があるから、佛弟子たる阿羅漢と菩薩との間に何等かの聯絡があることは否定し得ない。菩薩と云ふ名稱は第一期第二期では單に釋迦牟尼の修行時代を指すに過ぎなかつたが、一轉して第三期になると前生に於ける修行に就てこれを呼ぶやうになり、第四期の大乗敎では證果の程度に於て佛に次げる賢聖の一類として考へらるゝやうになつたのである。單に佛たらんとして修行を續けつゝあるのみでなく、佛の敎化を扶翼助成せんことを念願しつゝあるものとされてゐる。後世の註釋家が菩薩の語を解して上求菩提下化衆生とし、聲聞若くは緣覺たる行人は自利のみを重し利他を行はないやうに云ふが、佛弟子の中には慈悲忍辱の行を以て知られた人物もあるから、利他を大乘菩薩の専有とすることは誤りである。こんな説明法が現はれたのは大乘の菩薩が修行者としてよりも寧ろ化導者として考へらるゝ爲めである。

六

佛と菩薩とは大小の差はあるが畢竟同様のものであると考へられてゐるのである。既に理想の上根據を有する佛であり菩薩であるとすれば、その内容は證果に伴ふ神變自在の力用でなければならぬ。神變そのものは大乘敎の出現に依りて始めて確固不拔の根抵を得た次第である。神變は證果に伴ふもの、若くは證果の内容の一部であるとされてあるやうであるが、これは證果が完全性のも

のであるから、同じく完全性のものである神祇と同視さるゝ傾向があつた爲めではなからうか。即ち佛道と神道とが接近して此に佛教の神變説が成立したと考ふべきであるやうに思ふ。佛教では六神通の説ありてその中の五神通は諸仙またこれを得べく、たゞ漏盡通のみ佛教特有のものであるとすることは、神通の思想そのものが諸仙即ち神祇よりの借用物であることを暗示してゐるのではなからうかと思ふ。(一)若し吾人の推定にして誤らずとすれば佛教が印度の民間信仰を攝取したのは密教に先つものと云ふべく、換言すれば密教の源流は甚だ古い時代まで溯り得ることゝなるのである。單に神變説の流行だけでは密教を成立せしめ得ないが、神變説は密教の先驅をなしたことは明かである。密教經典中にあつて重要な位置を占むる大日經の具名を大毘盧遮那成佛神變加持經と稱することは上記の説を證して餘あると思ふ。

大乘教の成立は密教の出現への道程である。空海が顯密二教の對立を主張せしに係はらず、比叡山にては天台圓教と眞言密教との融和に力を用ひ、南都諸宗でも密教を兼修した理由は此にあるのである。天台宗の本經たる法華經の如きは、單に普門品だけに就て考へて見ても、密教的の思想と關係が深いことを知り得るのである。密教の研究を徹底せしめる爲めには佛教發達の初期に於ける神變説に就て講究することを怠つてはならぬ。(大正十五年二月廿四日稿)

附註

佛教に於ける神變説に就て

佛教に於ける神變説に就て

(一) 佛傳の中でも本行集經の如き神變に關する事蹟を多量に含んである分は比較的後代に出來たものとされてゐる。

(二) 佛の會で使用した遺物に就て西域記に載せた分だけを表記すると次の通りである。

(イ) 齒木——中印度轉索迦國(致七ノ二六ウ) (ロ) 金縷袈裟——中印度摩揭陀國雞足山(致七ノ四四ウ)

(ハ) 鉢——北印度健駄羅國(致七ノ一一オ) (ニ) 僧伽梨衣——北印度那揭羅曷國醯羅城(致七ノ一〇ウ)

(ホ) 錫杖——同上 (ヘ) 水瓶(染綿)北印度境外縛喝國(致七ノ五オ)

(ト) 筥——同上

(三) 無上智を得たのが證果であるが、涅槃が證果と考へらるゝやうになつた爲めに無上智を得た時が有餘涅槃、肉身を亡ぶ時が無餘涅槃であるとされてゐる。

(四) 阿羅漢は自利のみに力を用ふるものと考へられてゐるが、利他の爲めに永く世に止住する、四大聲聞は自利と利他を兼ぬる大乘の菩薩に似てゐることを注意せねばならぬ。

(五) 西域記に依ると迦葉佛の遺跡は室羅伐悉底國(舍衛)に、他の二佛の分は劫比羅伐室塔國に存するのである。

(六) 西域記に依ると主要のものは次の通りである。

(イ) 摩訶薩埵王子投身緇皮處——僧訶補羅國(致七ノ一六オ) (ロ) 月光王施頭處——吼叉始羅國(致七ノ一五オ)

(ハ) 然燈佛供養處——那揭羅曷國(致七ノ一〇オ) (ニ) 捨眼處——健駄羅國(致七ノ一二オ)

(ホ) 蘇達拏太子修行處——同上

(ヘ) 薩縛達王修行處——健駄羅國(致七ノ二三ウ) (ト) 尸毘迦王割身施肉處——同上

(チ) 忍辱仙割截肢體處——同上 (リ) 慧力王刺身血飼五藥叉處——健駄羅國(致七ノ一四オ)

(七) 過去七佛には何れも特有の菩提樹があり、釋迦の八相成道に類したことが説かれてゐる。大乘教の佛にはこれがない。

(八) この外に三明四如意足も六道に關係があるからこれ等の間に於ける相互關係を知ることも必要である。

入社式と經濟

——バンクス諸島中の一例——

赤松秀景

最近の事である。マルセル・モース氏が「贈與に関する研究」を發表された。法制經濟社會學の方面から、授受の義務を中心とする事證について、大戦前から多年、ソルボンヌに於けるオートセテュードで、土俗誌資料の演習があつた。此等の結果もこの論文に見る。之には、メラネシアに關しては、他の顯著な事例を取り、リヴァースの「メラネシア社會史」(一九一四年)には、殆んど觸れてゐないから、此の論文とは別に、特に儀禮を中心として、その間に義務的に行はれてゐる財物授受の事情を紹介して見る積である。序に云ふ。リヴァースは、數年前已に故人となつたが(一九二二年)、其の歿後、ベリ氏の手で、「社會組織」の遺著が出た(一九二四年)。之に關係した、故人の理論的敘述もあらうが、こゝでは別として、唯、事實の参考のみに止めて、時に、コドリントンの「メラネシア人の研究」(一八九一年)を参照する事としたい。『要するに、リヴァースは、土俗誌學者、心理學者、醫學者、卓見の社會學者であつたので、何人よりもよく、人間とは何ぞやといふ事を知つたのである。而して、彼れは、其の起源、本性、未開性、弱點、長所を究めたのであるが、之によつて、彼れが、人間の本性は、無限に完成に達み得るものであると信するを妨げる事なく、彼にまつては、斯かる完成を期するものが、科學と、實際との、可能で而も確實な目的であつた。かくて、彼自らその生命を、この態度に捧げ、又、何人も皆、斯くすべきであるを確信してゐたのであつた。』(Revue d'Ethnographie et des traditions populaires, No. 13. リヴァースの業績について、モース氏の項参照)今、此一篇をなすのも、一は、オートセテュードのモース先生を想ひ、一には、この記すべき土俗誌學者を傳へる一助としたい爲である。

メラネシア群島は、更に數群に區分せられてゐる。その一にバンクス諸島を數へる。之について、リヴァースの記述を基として、その間にどういふ事實を認め得るかの考察を試みる。然しながら、群島に互つてゐる同種の事例は、著書から推しても、記述の詳細なると、然らざるとがあり、或は、事實の部分的内容に異同があり、又、夫々語彙の出入相違などがあるけれども、根本的事實に至つては、全群島を通じて、兩者共に、之を認める點で一致してゐる。以下叙述に入る前に、必要な一二の事項を説明するのも無駄ではあるまい。

メラネシア島民は、その嚴密な他族婚の基礎をなす二區分になつてゐる(リ、一卷一二頁。コ、二二頁)。バンクス諸島中のモタ島では、この各區分を「ヴェヴェ」といひ、同一の「ヴェヴェ」に屬するものを、互に「ソゴイ」と呼ぶ(リ、一ノ二〇。コ、二五)。即ち、二個の「ヴェヴェ」が對立してゐて、その一に屬するものは、必ず他の「ヴェヴェ」のものと結婚するを要し、「ソゴイ」間の結婚を禁じてゐるのである。尤も、「ヴェヴェ」には、更に小區分を有する事があるけれども、此の婚姻制に關係を及ぼさない。之が社會組織の基礎なのである。

斯うした社會の内に、互に異つた意義のある、而も、互に或點で關係する三組織が存してゐる。

之を(一)ムツヒ (Sukwe : Rivers ; 1, 61 ff. = Suge : Collington ; 101 ff.) (1)タトラ (Tamate : Riv. I, 87 ff. ; Col. 69 ff.) (11)ナナナ (Kolokole : Riv. I, 130 ff. ; Col. 110 ff.)とせる。

スクエは、一種の結社であつて、之には、各村落に、その社員のみに限られた建物「ガマル」がある。儀式其他の場合に參集する場所であつて、その内部には、幾つかの區劃が出来てゐて、各段階の次第を示し、夫々に名稱がある。——地方等の異なるに依つて、段階の數や名稱の差がある。——而して、各社員は、自己の屬するよりも上位の區劃に進む事は出来ないのて、その爲には、昇級式が行はれるが、上位になる程、賦課が重くなる。次のタマテも、亦一の結社であり、之には前者の様な段階はないが、數多の獨立したタマテの間に輕重の差等がある。その重要視せられるものには特殊の小屋「サラゴロ」があるが、前と違つて村落外にある。それで時に「叢のスクエ」と稱せらるゝ事もある所以である。之を以て主題とするから、之だけとして、終りのコレコレは、前二者の極めて制限的であるのに比しては、公開的であり、舞踏に特徴のある一種の集會であるといつてよからう。然し前二者が男子のみに限られてゐるに對して、コレコレの特殊の場合では、女子に於ける一種の組織の様な疑も起るものである。

大體名稱だけを列擧して、複雑な社會組織のある事を述べておいて、次には、數多いタマテ中「リリア」と稱する重要な一社の記述が、リヴァースの書中で、最も精細で、最も完全に思はれると共に、コドリントンに依れば、(七四)タマテは、クリスト教の宣布後に於ても、バンクス諸島に存續し、宣教師も、敢て之を妨げなかつたので、常に盛觀を見るといつても居るので、その一島モ

タに於けるこの「リヲア」の例を取つて、精細に考察し、必要の場合には、他のものをも参照して、儀禮を機として、島民の間に、富の移動が、如何なる方法で行はれ、如何なる意義を示してゐるかを述べて見たい。乃で、始めにタマテ社全體の事を略述して、之と他のスクエ及びコレコレとの直接關係をも見た後に、タマテの入社式に入つて、儀式の大要から、次いで、特に經濟的關係のあるものだけを調べて、其の結果を總括する積りである。

タマテの名義は種々ある。然しモタ島では、即死者の意味もあり(リ、一八九。ヨ、七〇)、何れにしても、常に之が死者と關係を有する事は、兩書の諸例に徴して明かである。而して何れのタマテにも、各社特有の標章を有してゐる。嘗に諸島に廣く存在してゐるのみでなく、一島についても多數に達し、此のモタ島だけでも、七十社を數へ、其の分社まで併せると百社にもなる。(リ、一ノ一一以下の表參照)従つて、自然之等の間には、輕重の別も出來てゐれば、一人で數社に加つてゐる事にもなる。リヴァースは、重要とせられる程度から見て三別してゐる中、最も重要なものが、前述のサラゴロと密接に關係する。——リヲアが之に入るのは、云ふまでもない。——乃で之に加入する爲には、必ず入社式を経なければならず、之には財物の支辨を條件とする。尤も此の間にも、自ら格段の差があつて、一服の煙草で足りるもの、數個の椰子の實で許されるものから、莫大な費用を要するものまであり、儀式も従つて長短單複がある。然し年齢には、制限なく、已婚未

婚を條件としないが、女子には絶対に許されない。その儀禮の一部をなすものを除いては、女子と男子でも未入社員とは、全く秘せられてその内容は知る由もない。其の秘密を知るものは社員に限定される。此點からでもあらう。コドリントンは、之を秘密結社と稱してゐる。リヴァースは、名稱から、死靈結社といつてゐる。何れも、眞義を穿つてゐる稱呼ではない。此等が、殊に著しいタマテの特徴であるが、亦、スクエにも共通する所である。

そこで兩社間と、并に、コレコレとの交渉關係を見ておく必要が起る。之を實例に依つて述べるとしやう。スクエに就いていへば、そのガマルの第六級——他では第四級になつてゐる所もある——に昇級する爲には、先づタマテ・リヴァアの社員たるを要する。(リ、一ノ九八、及び二二五)其理由としては、この昇級式に伴ふ一種の囃子ともいふべき音を立てる。之は、リヴァア社に入社して、始めて傳授せられる秘法である爲であり、又、式後に伴ふ饗宴は、ガマルでなく、サラゴロで行はれるので、スクエでありながら、タマテ社を用ふる。——複雑になるが、此の式でカヴァを飲む儀があり、之も同様サラゴロである。——更に之れ以下の昇級式で、又他の囃子がある。(リ、一ノ五五)之は又ムエレタングといふタマテ社の特權になつてゐるので、(リ、一ノ一二)當然此のタマテ社員たるを前提とする。之と反對の意味でも兩者の關係がわかる。タマテ・クワットの入社式には、却つてガマルを用ふる。(リ、一ノ一二三)——同様の例についてコドリントンは、他島で之を述べて

ゐる。(八一)——コレコレの方で例を求めて見る。スクエには固有の面があるが、此の製作は、コレコレをなすものであると共に、サラゴロで作らなければならない。加之、此の際には、前述の何れかの囃子を伴ふので、自然一層タマテとの交渉が密接になる。其の他では、舞踏の爲の装身用の彩色の調製もコレコレの對象であつて、同じくサラゴロで製る。(リ、一ノ一三四以下参照)

之を以てすれば、三者は夫々、別箇のものでありながら、一方で、不可分離の關係を明證する、約言すれば、スクエは各人の社會的地位を定めるものとして、主要の社會制度をなし、ガマルの地位にあるものが、社會的に權勢を得る事は、島民には不合理とより考へられないのであるとコドリントンは言つてゐる位である。(五四)従つて、之が昇級を欲するのは自然の理であり、その爲には種々の條件を課する。同時に、起源は兎も角として——タマテの起源に關しては、説話が行はれてゐるのもある。コドリントンの書中に之を示す。詳しい一例に、クワト社がある。(七六)——タマテの特權獲得を強制し、進んでは、昇級式に必要な装身具の如きで、コレコレに依らしめ、常に物質的賦課を免れない。かゝる形式の下に、規定を嚴肅にし、その尊嚴乃至神聖の度を高調してゐるかの觀を呈してゐるとも云へるであらう。

前述の形式と意義とを備へてゐるタマテに、宗教的特質を有する事も自ら示してゐる。一括して見れば次の様にもならう。タマテの名稱が已に死靈と意味するのみでなく、之にその存在を認め、

(コ、七〇)入社式は之に關係し、殊に新入社員に對して死者の儀を行ふ事があり——後に觸れる事もあらう——之に依つて死者との交通を暗示するものなるべく、入社の際には神聖であり祕事である。之によつて得たる社標は、當然神聖の標章たる所がなければならぬ。即ち、之は、社員外に對するタブであり、社員の財産保護の標識となる。(リ、一ノ九二、及び一四一)

斯の如くタマテは、入社式に於て、一方宗教的義務を負はせると共に、他方經濟的負擔が課せられる。その輕重は、スクエでは、ガマルの段階によつてゐるが、タマテでは、別立してゐる結社になつてゐる譯である。而して他の組織との關係で、一層その存在が社會的に重大な意味のある事も知つた。更に進んで、入社式自身を考察して、一層この點を明かにしやう。

之について儀式の次第を一言しておく。新入社を希望する者は、紹介者を求めて之に申出をする。當日は全島から社員が集つて饗食があり、夜を徹する。翌日新入社員が身裝して式に臨み入社を終る。之でタマテ・リチアの特權である囃子エレレを教へられるので、式の間歴社員によつてこの音を聞く。式の間はその場所となつてゐる所には、未入社員並に女子は全く接近するを得ないのである。之が済むと、新入社員は、サラゴロに百日間立籠る。期間満了まで一步も外出を許されず、而も社員から種々の試験を受ける。この間にも、五日毎に饗食があり、五十日と百日の満期とを最要とする。——死者の儀に之を見る。コドリントンは、五日、十日、爾後十日毎に百日まで饗食のある事を述べてゐる。(二七二頁)——満期饗食の日、社員の盛裝行列を行ひ、此の際にもエレエレがある。之を儀式の主要とする。

此の間に經濟的の賦課があり、之は現物と錢貨との兩者に分けて見る事が出来る。——貨幣は貝

殻を繋いだもので、長さを以て測る。芋など物品との交換に使用される、價額の標準である故に、貨幣といふ。詳細の説明はリヴァースの書中(一ノ一六六以下)参照——之について、同時に數人の入社を許すものもある爲に、その數と賦課金との關係から、タマテに二種出て來る。一は、賦課金額が一定してゐるから、同時に幾人かの候補者があれば、之をその數に平分する事となる。然るに、他は、同時に一人のみの入社を許すだけであるから、一人で全額を負擔する事となつてゐる。之が重要なタマテに限られてゐるのは當然である。前述で、數十社あるといつた内、此の種のものには僅かに數社を超えてゐない。尤も之でも、實際上同時に二人以上を入社せしむる事もあるが、結果は一である。即ち、各候補者は、別々に全額を支辨するを要する。

一般的叙述は之で止め、タマテ・リヴァア——又はタマテ・エレエレともいふ——の入社式を見やう。新入社員は、申出に先つて金錢上の負債を償却し(一一二二)、錢三〇乃至四〇尋を同島の各地方社員に分與する爲に紹介者に贈る。其時期は立籠を満了する前であることを要する。(九九) 次いで、式日には、身装して、右腕に錢二〇乃至四〇尋を、頸には更に多額を着け、一府の多額を袋に入れて右肩に擔いでゆく。何れも參列社員に類つ爲のものである。而して左腕には二尋を持つ。(一〇一) 之は紹介者に歸するものであらう。それで當日を稱して「錢の分配」といふのも故ある事と思ふ。この分配は、參列者の散會前に行はれ、肩の分は之に不足を補ふもので、殘餘は自ら保有する。(一〇

三)之に依つて觀れば、全社員に對する金の分配があり、而も式に引續いてゐる事は、頗る注目に値する。他方現物は如何。第一紹介者——當然社員たるを要する——に豚一頭を贈る。之でその立候補が公表される。之を終れば、自分の村落の他の六社員に、各豚一頭を贈る。之は同島の六地方を代表するものであるといつてゐるが、(以上九八)後段の儀式中の記文を以てすれば、(一〇二)各員は夫々異つたタマテに對する紹介者であると見るのが至當であらう。愈入社が決定すると、その父の選擇で家屋の破壊が行はれる。之では不十分ながら、要するに、死者の儀にある事(一四二)家は新入社員に屬する事としなければならぬ。更に當日には、その所有の椰子園に伴はれて、その實を探り之を參列社員の饗食に當てられる(一〇〇)。而して立籠中には、屢饗食が行はれ、満期には大饗宴がある(一〇五)。何れも之等を支辨せざるを得ない上に、立籠中には勿論、新社員たる直後には、種々物質的の破壊が企てられ、新入社員に取つては、云はゞ殆んど全財産の蕩盡にも等しいものである。

紹介者側は如何。新入社員から、金品を贈られると前にいつたが、そのまゝでは濟まない。豚に對しては、他の一頭を以て新入社員に酬いなければならず、金員は、全社員へ、夫々の出金に半尋を加へて返すのと、新入社員地方の社員へは、三尋を増額して頒つのとに費さねばならず(九九)、若しスクエの例を以てすれば、自身の損失をも招く。然し經濟上から見て大切な點は、寧ろ紹介者

の役目にある。即ち、自ら首長の如く、徴集した金員を有効に分與する地位に立つものとして、行政的に興味がある。次には、新入社員から亦脈を得た六社員であるが、彼等も、式日に各錢三ヤードを提供すると共に、當日の饗食後、參集社員へ、各錢一尋を贈らなければならぬ。(一〇〇)之に徴しても、紹介者に似た點のある事がわかる。轉じて社員に及ぶ。各社員は錢半尋を、而して新入社員地方のものは三尋を紹介者に贈る。何れも倍加して戻る事は上述の通りである。(九九)要するに新入社員は、入社式の爲に、其財産の大部を提供し、紹介者に依つて之を全社員に分與しなければならぬのである。社員は、入社式に參列して宗教的義務を果さねばならぬ譯になつてゐる。

入社式に於て、財貨の授受移動關係が如何に行はれるか。其の場合を事實について列擧したが、更に、儀式の神聖を確保する爲には、制裁がある。轉じて之を考察しやう。新入社員が若しサラゴロの規定に違背する場合があるとす。其の輕重に論なく、科するに、豚一頭、又は錢貨を以てせられる。(一〇三)又、立籠り百日満期の時大饗宴がある事をいつたが、之は、所要の支辨を終はなければ、決濟までサラゴロに止まるべく、當然饗宴は延期される。(一〇四)従つて不用意なものは、生をサラゴロに終らねばならぬ。(一〇六)然し、新入社員の義務は、やがて道徳的に近親に及ぶ事は、明かであつて、次の例は、この點をよく現はしてゐる。かのエレエレの傳授に當つて、之に用ふ石がある。新入社員は、自ら之を持上げる事になつてゐるが、若し之が出来なかつた時にはどうす

るか。此の場合には、其の父、又は、母の兄弟は、錢三乃至四尋をこの石に載せて、代つて持上げたものに與へるのである。(一〇二——三) 今一つを見れば、小供に入社を許すタマテで、本人が自ら式に列する力がなければ、近親が之に代り、又、支辨の資がなければ、同様之を代償しなければならぬ。(九三) ——リヴァース書中では、父の代つた實例を示してある。(一一一) ——他方社員としても、決して忽せに出來ない。式の際に、エレエレを爲すものが、少しでも、其の調子を誤れば、嚴罰に會ふ。之には優種の豚一頭であり、若し本人に之を缺くときは、近親の代償を以てする、往時は之を認めず死に行つたといふ。(九八) 而して、立籠後の行列は、之亦エレエレにつれて村落までも練り歩くのであるが、サラゴロへの歸着は、エレエレの或調子が終ると同時たるを要するので、この時を過てば、列中の社員は、之に加つて居ない社員に料を支拂はねばならない。(一〇五) 最後に一層一般的なものでは、此の行列の前日又は同日にある大饗宴では、若し過つて食物を手から落せば、豚か、錢貨で、之を償ふべき制裁となつてゐる。此等の例を見ても、儀禮の規定には、明かに經濟的負擔を伴つてゐるのである。

儀禮に現はれてゐる、複雑な經濟的事實を順次に分類觀察した。之で如何なる點が見出されるか。第一に新入社員は、現物と錢貨との兩面に於て、其の財産を、共同團體たるタマテに提供する事を強要せられてゐる。而して之は、直接の近親によつて、或點まで分擔せられ、保證せられな

ればならない。換言すれば私有財産の分與を強制するのであつて、紹介者を媒として、全社員が頗る與に與かる。従つて、紹介者は、社會的にも地位のあるものであり、形式に酷似點の多いスクエから推せば、恐くは、父又は母の兄弟であらう。所で、近親中、母の兄弟を取る所以を加へる必要がある。——前述にも數回出てゐる——先きに一般社會組織を述べたが、凡て出生子は、その母のヅヅェに屬し、従つて其の伯父たる母の兄に、權利と共に責任が多い。この密接な關係は、遺産相続が、伯父甥の間に行はれ、父子でないのでもわかる。之が、父のみならず、同時に伯父を列擧してゐる所以になる。元へ戻つて、社員は富の分配を享けるが、之が爲には、入社式に參列する宗教的義務に束縛されてゐるといつたが、半面からは、之に對する報酬ともいへる。唯之が贈答關係で行はれ、各社員は豫め出金して、倍額を以て返される事になつてゐた。之を著しい點として、次いで、贈答問題に入るが、之がモース氏の論文になつてゐる主眼であるから之に譲る。

斯う見て來れば、タマテは、スクエ及びコレコレと共に、經濟方面から見て、財産の蓄積を防ぐ大なる機能を有し、富の分配が社會的に行はれてゐる。同時に、入社に依つて社會的地位を得る一步をなし、又、社標によつて、社員の土地を保護する事を以て、財産の安定を將來に確立する。換言すれば、財産の破壊的義務によつて、社會的に認められた保全の權利を獲る譯にならう。従つて社標の侵犯者に對しては、之に辨償を要求し、或は、入社を以て償はしめるのである。(リ、一ノ九

三。コ、八二）勿論、之は經濟の一面のみであるが、之が極めて自然に、いはゞ道德的に、而も集團的に行はれてゐるのは、要するに、宗教に結んでゐる點にある事と思ふ。若し云ひ得るとすれば社會の秩序といひ調和といふのも、之が道德的に得らるゝものは、其の奥底を貫いてゐるものがあり、之が宗教といふべきものではあるまいか。而してこゝにその面目とも本質ともいふ點が、存してゐるとは云へまいか。如上の一事實を以て、直ちに、今日の分化し、又發達した所謂文明社會を律する譯にはゆくまい。然し、我々が現實の社會に直面する時、我々の理想とする所に、之が、何等かの暗示を與ふるものはなからうか。

第一義諦と世俗諦

——佛敎思想の取扱として見たる三論學の二諦説——

佐 藤 泰 舜

一

眞俗二諦は印度佛敎以來用いられた術語で、婆沙論を中心とする小乗の論書、中論に基く大乘の論典、及び般若・涅槃などの諸經典に頻りに用いられ、支那佛敎に於ては成實論の研究に伴つて佛敎全體の問題となり、天台・淨影・慈恩などの學匠も必ず之を論述し、就中嘉祥に依つて大成された三論學に於ては學説を一貫する中心のものとなり、日本に來ては親鸞によつて獨特の取扱がなされて居る。

常識として解する場合には、眞諦(Paramārthasatyam)は第一義根本的の立場、俗諦(Lokasamyutisatyam)は第二次もしくは常識其の儘の立場と云ふ意味になるが、佛敎々理の術語として廣く使用された二諦の意義は、無論斯かる常識的の意味を洗練したもので、深き思惟に依らざれば到底理解することが出来ない。佛敎思想の表現は、一方には幽玄にして到底表現することが出来ないと言ひ

乍ら、他方には極めて常識的な仕方では滔々とまくし立て、以て學理の形態としてゐる場合が多い。そこで常識的表現の奥に流れる幽玄な趣きを闡明する一方法として、幾多の註釋書が著はされたとも見ることが出来るよう。二諦の考への如きも此の兩方面を區別し統整するための一種の註釋說として起つたのであらうが、初めは二諦說夫れ自身に常識的な所が多分に含まれてゐた爲めに、之れを深化して學說としての形を整へんとして、其の後幾多の學匠が之れを研究し組織化したものと思ふ。それにも拘らず二諦說には何處となく常識的の殻が取り切れずにある。同時に又二諦說は特定の教義内容を有するものでなくて、夫々の教義の立場を定める批判形式のやうなものであるがために、教義の根本は體驗に發して傳統に育てられるものだから、體驗を経ずして教義を論ずる學徒は個々の教義の内容を學び覺えて其の異同を知ること以上に、學徒としての義務も權能もないと考へる傾きがあつたがために、推理とか批判とか云ふことに關係する二諦說の如きは、常識的の殻を附けた儘ある程度の研究に留めて、夫れに籠つて居る批判の精神を徹底的に究明することが少なかつたと思はれる。

此の中にあつて三論學に於ける二諦說は全く常識の域を脱し、極めて深い思索によつて批判精神を貫徹し、二諦說をして最も重要な佛教教義の一にまで高めて居る。三論學は二諦說の上に成立し二諦說は三論學の隅々にまで貫通し、之れを除けば三論學は零であり、之れあることによつて三論

學は優に一科の教理としての地位を保ち得る。加之、嘉祥の極力主張する所は二諦によつて全佛教の教理を網羅すると云ふ點である。其の意味は二諦が佛教の思想的取扱に必須的の形式であると云ふにある。之れは中論の「若し人二諦を分別することを知る能はずんば、則ち深佛法に於て眞實義を知らず」と云ふ偈文に基いたものではあるが、何故に二諦が佛教の眞意義を理解する爲めの鍵鑰であるかの理由と論證とを示した所に三論學の意義が存するのである。實際三論學の二諦説は今日と雖も佛教の思想的取扱に於て十分意味のある見方に導いて呉れると信する。

三論學は云ふまでもなく龍樹の中論に基いて大乘空觀を闡明するものであるが、空觀は思想としては批判精神が基調をなして居るから、二諦説は空觀の主張に伴つて必ず研究せられ、そして空觀と共に考究された二論説が、眞に二諦説としての本領を發揮し得るものである。夫故、大乘空觀を闡明する三論學が二諦の觀察に力を注ぎ、そして優れた成蹟を擧げたのも當然であるけれども、三論學が全力を傾倒して二諦を究明し、以て學說全體を覆ふ程のものとなしたに就いては又別の事情がある。支那佛教の一大特色である所の教相判釋が、三論學の成立する前後を通じて隆盛を極めて居つた。三論學が二諦説を完成するに當つては教判の流行に影響された點が甚だ多い。勿論三論に於ては教判を手嚴しく排斥する、かの二藏・三輪・四句の教判の如きは實は煩瑣な教判一般を打破する爲めのものである。されば夫等が甚だ粗雑なもので殆ど教判の價値がないと同時に、夫等が成立し

なくとも三論學の成否には何等の關係もないのである。此の點は教判の基礎に依つて成立する他の宗派と全然趣を異にして居る。三論學は所謂の教判を斥けて之れに代ゆるに二諦説を以てした。

三論學に於ては教判表面の任務である所の經典内容の深淺高下を論定することを極力排斥する。それは空觀の無執着主義を經典に對して表明し、無所得性を教理内容に對して當て箴めたものであるが、二諦説は空觀の批判精神を教理經典を統整する上に及ぼしたものである。かくして無執着無所得なる空の意味に反する所謂の教判を斥けて、空の意味を明にするために空の主張と共に研究されて來た二諦説を以て、佛教思想を取扱ふ上の根本形式として全教理を統整したのである。三論學が印度の空觀と異なる點は、一切皆空を主張することよりも、皆空の主張が佛教思想の根柢であり、有ゆる經典は悉く空を主張するものであることの證明に主力を注ぐ點にある。空の論證は龍樹によつて盡きた、今は空が佛教全體の思想を妥當ならしめる點、從つて空によつて凡ての教理を統一することが任務であると考へたのが三論學説の實際上の動機をなしてゐる。而して之れをなすには二諦説が最も適當である、而も其れは當時流行した教判の第一目的である佛教の整理統一を成し遂ぐる所以であつた。二諦説を表看板とする事によつて、三論學は空觀を闡明すると共に時代精神たる教判の意義を巧に轉回し得たのである。

二

三論學に於て二諦を佛教思想取扱の形式と見たことは、二諦は言教であつて理境でないと言ふことを一家の根本標幟とした點に根據を置く。教は言葉に現はされたもので、考へ得られるものであり概念であり推理である。理は言語・概念・推理によつては如實に現はすことの出来ない不可測性のものである。唯それは相對知を超えた純粹智によつてのみ照らすことの出来るもの、そこには能所の區別はないけれども、強て分ければ此の際純粹智の對象を理と云ふ。智慧は此の理を規範とし對象として働く時にのみ菩提を覺する。かゝる意味で理を境と云ふのである。宗教的價値の判斷からは、此の理のみが唯一眞正の對境となるのである。斯くの如き理境を立てることは哲學としては其儘ではいみじき獨斷であるが、佛教は之れを觀念の體驗より導き出して來る。そして導き出した以後に就いては何等の合理的學說に仕組まない。其れは説明し組織する限りではない、不可測性の故に、無所得性の故に、不可說と云ふのみである。兎も角も此の不可測性の或る者を立てることが特に大乘佛教の一特色であり、支那の佛教は之れを何れの經論によつて立證せんかに努力した。經論の所説は言教であつて理其物ではない、而も理を最も巧に最も克明に指示し、同時に理を實現することを迫るものは經論において他に何物もない。夫故經論の所説は單なる理論ではなくて教であり而も最高無二の教である。教と理とを斯くの如く對立して考へるのが三論學成立時代の大體の風潮であつた。而も一般には此の對立意識に不判明な點があつて、一方に於て教と理とを對立せしめ乍

ら、他方には不知不識の間に特定の教説を以て理と同視し、兩者を混同するの傾きがあつた。獨り三論學に於ては徹底的に兩者を峻別して、兩者の混同はさなきだに獨斷に見ゆる理の觀念を益々臆説妄斷の戲論たらしむるものとして十分の警戒を加へて居る。

理と教とを截然區分して教の領域を確定し、教は不可測性の理を指示する唯一の方法であると認められた時に、教門多端にして幾多の教説に分れて居るのに對して、之れを統整し時には相矛盾せりと思はるゝ教説を調和して、何れも皆唯一絶對の理に導き入るゝものであることを示す爲めに、眞俗二諦の考が總ての教説を統整する形式として用いられた。三論學に於ては中論の「諸佛は二諦に依つて衆生の爲めに法を説く、一には世俗諦を以てし二には第一義諦なり」と云ふ偈文を飽くまで二諦は理の表現たる説法を一貫せる形式であると解釋して、二諦は教の形式であると主張する。之れは理と教との峻別に力を注ぐ三論學に於ては當然であるけれども、特に二諦が言教であつて理境でないといふ所以は、當時の學者が殆ど皆二諦を以て境理となし、教と理とを混同して居たのに對して之れを區別せんが爲めであつた。嘉祥の云ふ所によれば梁朝の三大學者たる開善寺智藏は「二諦は法性の旨歸、一眞不二の極理」となし、莊嚴寺僧旻は「二諦は蓋し是れ惑を祛るの勝境、道に入るの實律」となし、光宅寺法雲は「二諦は蓋し是れ聖教の遙泉、靈智の淵府」となしてゐる、此の三説は全く同じではなくて、或は智解を含み或は聖教を兼ねては居るが、等しく境理を以て二諦

となすものである、今は此等と全く異つて「二諦は言教の通詮であり唯是れ教門にして境理に關せず」と明言して居る。(大乘玄論卷一)蓋し二諦の諦 (Sūtra) は審實不虛妄の意であるが爲めに、一般に吾等の概念名辭は突きつめれば不審實虛妄のものであり、眞に審實不虛妄のものは純粹智の對象たる理の外にはないと考へる佛教の傾向から、一般に二諦を二つの理と見做し、特に第一義諦は理の理であり理其の物であると考へたのであるが、概念名辭の虛妄不審實なることを特に力説する三論學に於ては、たとい第一義諦としてでも既に言ひ顯はされた所のものは、理ではなくして教であり概念であると云ふ事を嚴密に區分した。

嘉祥は主として梁の三大法師を引合に出して居るが、三論學の成立する頃に行はれた二諦説の主なる者は、教と理とを混同して二諦のうち少くとも第一義諦は境理であると見做して居る。梁朝二十三家の二諦説の中心をなす昭明太子は第一義諦は湛然虛寂の理にして智所觀の境であり、俗諦は虛寂の境理を生滅起動のものと誤認する判斷であるとし(廣弘明集第二十二)、天台智者大師は、要を取つて云へば法性を點じて眞諦となし、無明十二因縁を俗諦となすと定義して居るから(法華玄義卷二下)其の眞意は第一義諦を境理と見做すものである。之等の説に對して三論學に於ては眞俗二諦共に教に屬するもので理其の物ではないと主張する。

一般に三論の二諦説は言教の範圍に限ることを以て特徴とし、嘉祥自らも亦此の事を特に力説し

て居るけれども、實際は之れを基礎として成り立つて居る二諦に關する様々な考こそ、二諦説の特相を示すものである。其の第一は二諦を以て言教の通詮としたこと、則ち二諦は總ての教理に通ずる表現の形式と見た點である。之れは勿論、中論の説を承けたものではあるが、此の點を特に重視して精密に考究した所に三論學独自の立場がある。他の二諦説に於ては理と教とを二諦の中のものとして論ずると共に、教の内容に關して考へて居る、則ち思想内容を區分し批判するものとして二諦を論じて居る。然るに三論學では二諦は全然教の中のものとして取扱ふと共に、教の内容を判別したものでなくて教の表現形式を二分したものとす。眞諦の理若しくは教にしかくのものがあり、俗諦の教にしかくのものがあるとして、個々の思想を兩方の何れかに配分するが如きは三論學の目的でない。淨影慧遠の如き(大乘義章卷一)慈恩窺基の如き(義林章卷二末)は最も明瞭に教の内容を分類したものととして二諦を論ずるものであり、其他何れの説も概ね此の傾向があるけれども、獨り三論學に於ては言教の通詮たる所に重きを置いて、眞諦は甲の仕方によつて理を表現した教の形式であり、俗諦は乙の仕方によつて理を表現した形式として何等思想内容若しくは學説の分類には關係せしめない。之れが佛教思想の取扱方としての三論學二諦説の特徴の一であり、斯く二諦を見ることによつて諦を審實不虛妄と解し、眞諦と解する事が却つて意味を持つて來るのである。

二諦を教の表現形式と見ることは、哲學的態度で云へば思惟判斷の形式と見ることである。教は理より演釋され又は概念化されたるものとして取扱はれるから、二諦は表現形式となるけれども、理を認識し確立せんとする哲學的態度からは、思惟判斷の形式となる。吾等の思惟作用は甲か乙か、若しくは甲と乙との二分的に働くのが根本である。そして甲乙の二を分離併列したゞけで満足せず、更に之れを一つに纏めるか又は之れを投げ捨てて第三の丙を考へるか、何れにしても甲乙を關係せしめた何物かを求めて來る。夫れ故思惟は三分作用によつて完結するものとも思はれる。従つて判斷も論理的には肯定と否定との二つが根本であり、此の二つが總ての判斷に通ずる形式である、と同時に肯定と否定との二つ以外に之れを關係せしむる第三の判斷を何等かの形式に現はさんとする追求も存在する。印度で行はれた有・無・兩亦・兩非の四句分別は、二分を根本として而も第三のものを求めて居る考へ方と思はれるが、佛教に於ては有りといふ肯定判斷と有らずといふ否定判斷との二つに總ての思想を投げ込んで、有・無の問題は佛陀にあつても重大なる思惟過程をなし、其の後の佛教思想に於ても常に此の問題が重要な課題であつた。殊に印度佛教の發展は形式的には此の問題の解決の爲めであつたとも見られた程である。大乘空觀に於て採用した二諦の考へは此の問題に關して、肯定の形式を取るものを俗諦とし、否定の形式を取るもの眞諦として、夫々の思想則ち教に立場を興へたものである。夫れ故三論學が眞諦を以て凡てを否定する教の形式となし、俗

諦を以て凡てを肯定する教の形式となしたのは當然であるが、有・無の問題は透過すべきもので其れに留り又は其れを回避する意味にて投げ棄つべきものではない。佛教に於て常に警戒する所の斷常の二見は則ち此の問題を解決せざるものを云ふのである。而して之れを解決する爲めには高次の第三の立場を要求する。哲學に於ては此の第三の立場をも思惟判斷のものとして追求するけれども、宗教の態度に立つ佛教に於ては思惟判斷以外のものとして取扱ふ。則ち教の領域を超えた理を以て第三のものとし、理は有無を超越すると共に有無を解決するものとする。そして有無の問題より理に達したと見るよりも、寧ろ理より有無に下るものと考へる時に、有無は理を表現する教の形式であり、二諦は言教の通詮と考ふるに至るのである。斯くの如き意味に於て三論學は二諦を以て教に通ずる表現形式なりと主張した。

三

二諦は教の形式なりとの見方によつて初めて二諦相互の關係が明にせられる。眞諦と俗諦とに分けて考へることは、佛教々理に一往の明瞭さを與へるけれども、然らば何故に二諦に分けて考へるのか、二諦相互は如何なる關係に立つて居るかの問題は、一般の二諦説には十分に顯はれてゐない。然るに三論學に於ては比較的此の事が解決されて居る。何故に眞諦無、俗諦有の二つの形式を立てるかに就ては三論に於て所謂「於の二諦」を立てるとによつて、凡ての思惟判斷は有りか有ら

すかの二形式に過ぎないからと説明されて居る。於の二諦の説明は二諦を判断の形式とするよりも、説法教化の形式として論ずるが爲めに、嘉祥の論述は頗る曖昧難澁なものになつて居るけれども、要を取つて云へば右の解釋では、意を得て居るかと思ふ。

それに比べて二諦相互の關係に就ては嘉祥が常に力説する所であつて、一面には二諦の關係を考察することによつて三論學が成立したとも見られる程である。他の二諦説に於ても兩者の關係が全然顧みられないではないが、判然たる概念として考究されてゐない。一般には二諦を考へる時に、眞諦は最高の眞理であつて聖者の認識すべきもの、俗諦はそれとは全然別個のもので凡俗の認識に於てのみ許さるべき假りの眞理であるとする。成實論の二諦觀や梁朝二十三家の説は其の最も代表的なもので、天台・淨影・慈恩の説何れも此の傾きがある。此の見方からすれば眞諦は一段高き根本の眞理であり、俗諦は一段低きもので聽ては眞諦によつて打破せらるべき誤つた認識である。之れを眞諦即ち眞理と云ふのは眞諦の立場から云へば誤つた認識でも、世間凡俗の間に於ては正常な知識であり日常生活に於ては通用する眞理であるのと、かゝる俗諦の知識を深く考察して矛盾不整合を正す所に眞諦即ち根本の眞理が現はれて來るからであると説明せられる。兎に角、眞諦は眞であるが俗諦は手段であり假りのものであると見るのが一般の考へ方である。三論學に於てはかゝる考を「性質の二諦」として極力排斥する。眞諦は超然として俗諦と全く無關係に存在する眞理であり、俗諦

は謬れる認識又は凡俗の考として卑しめられるのみで、兩者の間に何等内的の關係がなく兩方が各自の領域を確守するのみであるからである。二諦を以て教の二大形式であり判断の根本形式であるとする三論學では、斯くの如き考は到底許されぬ。夫れ故三論に於ては二諦は上下の截然たる區別ではなくて、其の地位は同等同列であり、其の關係は互に相關々係にあつて、一がなくては他は成立せず一方が成立する爲めには必ず他方を條件として居なければならぬものであるとし、之れを因縁相即の二諦と稱して自家の誇るべき特色として居る。(二諦章卷上、下)

二諦が因縁相即の關係にあるとは、眞諦無の判断も俗諦有の判断も、互に矛盾する判断を固執するのではなく、無しとするのは有を拒んだのではなくて、有と無とを超越した或る者を無の方面から判断したので、其の無は有を含んだものであり、反對に有りと判断する場合も同様に無を含んだ有であると説く。之れは一面から云へば言語概念を混雜せしむるものであり、判断の成立を拒むものである。然り三論學に於ては所謂の判断を拒否し言語概念を打破する。嘉祥は二諦の概念を説明するに當つて、隨名釋、因縁釋、顯道釋、無方釋の四種釋を立て、結局は概念を打破することによつて二諦が現はさうとする眞意義をつかみ得ると示して居る。(二諦章卷中)三論學の目指す所は概念の意義を定め、推理判断の性質を明にするのでなく、夫等のものが顯はさんとする或る何物かを握ることが主眼である。其の爲めには概念や判断を打破することをも厭はない、少くとも夫等

を固定的に見ることを甚だ謂はれなしとする。それ故眞諦の無は「有而無」なるものであり、俗諦の有は「無而有」なるものである。一は肯定判断であるけれども否定による肯定であり、他は否定判断であるけれども肯定による否定である。かくして結局は肯定判断も否定判断も同じ内容のものであり同一者を表示して居るものであるから、眞諦と俗諦とは其の價値に於て同等同列であり、其の關係に於ては因縁相即であつて、眞俗二諦は獨立の二つではなく、相互に表裏をなした依存的のものである。夫れは單に一方には他方が含むと云ふのではなく、一方が成立する爲めには他方がなくてはならぬ必然の關係にあるものだとする。

三論學では此のやうに二諦を解釋するから、二諦の關係が緊密となり二諦が揃はなければ意義をなさぬものとなり、従つて二諦を立てることの意味が確立する。他の二諦説では眞諦と俗諦とを言葉の對として用いる以外二諦が相待つて初めて完全な意義をなすと云ふことが明かでない。同時に又二諦が因縁相即の關係に立つことによつて、總ての教に通ずる根本形式であることがよく了解される。總ての教は右の關係にある二諦の何れかを主とした表現形式を取つて居る、ある思想は肯定的、差別的、對立的に表現され、ある思想は否定的、平等的、絶對的の形で表現される、しかも其れは表現の形式を異にしたのみで、表現されんとする眞理に區別があるのではない。實際、佛教々理は幾多の部門に分れ、其の思想は多方面に亘つて居るけれども、其の一々を徹底せしむる時は同

一の根源とも云ふ可きものに達する。それだけに佛教思想は齒切がわるいが、それは佛教思想の根本的特徴から來る避け難きものである。而して三論學の二諦説は佛教思想の特徴を少しも損ふことなく理解せしめんが爲めに、極めて簡明に纏められた思想取扱の形式である。其の説には難澁曖昧な部分もあるが、兎も角も之れに依つて佛教思想を取扱ふ上に教へられる點が少くないと思ふ。

二諦が因縁相即の關係にあることは、論理的には二諦を言教の形式と見ることより導き出されるが、歴史的に云へば三論學の成立したのは二諦の此の關係を確認することに基いて居る。中・百・十二門の三論を一群に取扱ふの風習は正統三論宗以外にもあつた。けれども佛教思想を取扱ふ上に右の如き因縁相即する二諦の考へによつて、眞に大乘空の意義を明にし乍ら教理全體を統整するの知見は、羅什・僧肇以來空・有の二概念に對する考察の中に醸されて來たものである。此の事は嘉祥が羅什以來の空觀を批評するに當つて常に空有因縁相即の二諦説を以て正邪の標準として居ることによつて明である。(中論疏卷二末) それだけに二諦の關係説は三論學に取つて重要なものである。

四

眞諦は「有而無」なる表現形式であり、俗諦は「無而有」なる表現形式であるならば、表現せられんとするものは有と無と離れざる、従つて有無を止揚せる何物かではなくてはならぬ。それは肯定のみ又は否定のみでは十分に判断され得ざるもの、従つて判断の形式を超越せるものである。かゝる者

を表現せんが爲めに依存關係によつてのみ意味をなす二諦を立てるのであらう。其の或る者とは嘉祥が入念に區別した所の教に對する理である。理は有・無の判斷の中には存しないから、三論學では之れを中道とも云い、佛陀の證知も此の中道であり、龍樹の中論も之れを明にするにあつたと見る。そして眞俗の二諦は畢竟するに此の中道を顯はさんが爲めであつて、嘉祥の「二諦は中道を以て體となす」(大乘玄論卷一)とは此の意味である。中道の理は言語概念の一面的の意味では現はすことが出来はいから、二諦の兩方から半面宛を顯はすのである。かくの如く依存關係の二形式を待つて初めて顯はれると云ふ所に、哲學的には獨斷に見ゆる中道の理に對して、推理判斷の極限を盡して最後に到達すべきものであるとの批判的精神がほの見ゆる。

二諦の形式は相待つことによつて中道の理を顯はし得るもので、一方だけでは完全な表現にはならないけれども、此の二つは最初から別々ではなくて、一方が成立する爲めには他を豫想して居るのであるから、此の意味に於て何れの一だけでも中道の理を顯はし得るとも見られる、此に所謂眞諦中道、俗諦中道、二諦合明の中道の三種中道の説が成り立つのである。(大乘玄論卷一、中論疏卷一本)さて斯くの如く有無の判斷形式と判斷以上の不二の中道とを對立的に考へる時は、中道の理も亦一種の判斷の對象となり、そこに一種の表現形式が具はるやうに思はれて來る。そして事實上經論の中には、眞如・實相・法性・法界・法身・佛性・涅槃・等の語によつて熾に中道に就て論じて居る。

之に對して三論學では種々なる概念名辭によつて現はされた中道觀念も、既に表現形式を取つて居る以上やはり二諦の判斷形式の中に入るべきものとして三重又は四重の二諦説を立て、居る。(大乘玄論卷一、二諦章卷上)之れは有の判斷を俗諦とし無の判斷を眞諦とする二諦を根本形式として、更に有と無とに分けて判斷するのを俗諦とし、有・無は不二なりとの判斷を眞諦とし、更に二と不二とを對立して考へるのを俗諦、非二非不二と考へるのを眞諦、と云ふ方法で次第に高次的な立場に止揚しつゝ、而も眞諦は常に否定判斷を俗諦は肯定判斷をなすものである。高次的な立場に進む所は如何にも眞諦は俗諦よりも一段高きものに見え、三論學の主張に背くやうに思はれるが、眞諦が常に否定の形を取るによつて形式上俗諦と同等のものであるし、第二重以下は結局一重の根本形式を演繹したものであるから、四重ともに二諦は飽くまで同等同列の因縁關係に立つたものである。蓋し前に述べた思惟の二分作用を以て貫く三論學では、二分が相依相即の關係によることによつて、第三の作用をも二分の中に包含せしむるのである。此の相依關係を重く見る結果は正・反合の三段の考に進むよりも、寧ろ有・無は不二なりとして二分を二にし結局は思惟判斷を捨てしめるやうにするものである。四重の二諦を立てる實際上の動機は、之れによつて中道の理をさながらに説示して居るやうに見ゆる法華・涅槃の如き經典も、眞如・如來藏を説ける經論も、結局は理を表現形式に移した言教であつて二諦の形式以外に出でないことを論證し、以て二諦が言教の通詮たる

ことを示すにある。かくして佛教思想の取扱としての三論學の二諦説はかなり理論の徹底したものである。

併し乍ら二諦説は究竟すれば二諦觀法であつて、推理判斷の形によつて二諦に統整された教に對して如實に觀察する時は、そこに純粹智の働きと共に不二の境理が働き出づるものであり、從つて二諦を眞に謬りなく領解する時は、言教の通詮たる二諦が其の儘、境理の働きとして自己に活躍するのである。之れ「悟教生智教轉名境」と云い（二諦章卷上）「若し意を得れば二諦の言教なると理境なるとを妨げず、二諦は未だ曾て境教ならず」と云ふ所以であつて、（中論疏卷二末）二諦が説として完備するよりも觀として働き出づる所に究極の目的があることを忘れてはならぬ。之れが宗教としての佛教が理論に對する態度の一つである、それが良き意味に於てか、よからぬ意味に於てかは別として。（了）

信行の三階教團と無盡藏に就て

塚 本 善 隆

信行の三階教の詳細は近く矢吹博士の劃期的研究の公表によつて明かにせられるであらうが、説明の便宜上三階教團の成立と其主張とを簡單に述べておく。

支那南北朝時代は文運の暗黒時代と稱せられるが、佛教は其暗黒中に於ける唯一の炬火であつたのみならず、支那佛教史を通じて最も活氣横溢せる時代であつた。歴代三寶記には「東魏興和二年。(551)、總計天下僧尼二百万矣。寺三万有餘。」とある。信行は此年を以て生れ少にして此東魏佛教の中心地であつた首府相州の法藏寺の僧となつたのである。

當時支那佛教の中心問題は約六千卷の藏經を如何に整理統一するか、其何れが最高の教であるか、釋尊究竟の目的は何れの經說に存するか、にあつた。是支那佛教徒に課せらるべき當然の問題であると共に特色ある支那佛教の展開は此上になされたのである。然し彼等は内容所說を異にする多種多様の聖典を數世紀に亘る歴史的發展として見る程に科學的ではなく、佛說の冠辭を疑ひ怪し

むにはあまりに敬虔なる信者であつたから、所詮自分が最高教理即ち釋尊究竟の説教と信する聖典を選出して之を中心に一切經を釋尊一代の説法として整理統一するの外なかつた。之が所謂教相判釋論であり其相違が支那諸宗派の分立をうんだのである。教相判釋の集大成と稱せられる五時八教の組織を法華經を中心に立て天台宗の祖となりし智顛(538—597)は實に信行同時代の人である。信行の三階教も亦かゝる教學界の一産物に外ならぬ。三階教典籍(三)に引用する所を調査すれば、彼が法華經、涅槃經、勝鬘經等當時相州の教學界に特に重要視され又盛に研究された經典(四)、及び此頃此地に譯出された大集經月藏分等(五)に導かれてゐる事がわかる。而も彼は一般諸師とは頗る異れる主張と實踐とに到達したのである。

救済は現在の吾人の問題である、諸師が高下淺深を論ずる經説は千年以上の古現代人より遙かに知見の勝れてゐた人々の爲になされたものである。佛弟子が依つた最高の教は必ずしも、佛在さず、時世人心濁惡下劣なる現代を救ふ所以ではない。佛の説法は應病與藥と云はれる。至高の藥も病に應せずば効なきのみならず毒とさへなる。清淨なりし上世の上根善人の修道法を濁穢に満てる末世惡人が其儘踏襲せんとは全く甘露を以て毒藥となすものである。佛道の出發點は環境(時、處、人)の反省考慮にあり、法の淺深よりも適否が第一である。佛は社會人心が時代と共に漸次濁惡下劣を加へ行くことを豫言せられたが佛滅後今日までを五百年づつで區劃することが出来る。

佛滅後五百年間。當時の人は全て利根正見にしてよく純ら一乗教を領解實踐して佛道を成就す。即ち一乗の機根にして一乗教最も適す。

次の五百年。人は正見を失はざれども一乗教を理解し得ず、第二階の人は三乗の機根。法は三乗教たり。第一階は一乘人一乘法を修學し、第二階は三乘人三乘法を修學して夫々の利益を得るが故に別真別正の佛法と云ふ。

第三。千年以後即ち現代に至つては唯邪見破戒の徒のみなり。吾人は一乗の器に非ず、三乗の器にも非ず。教法の邪正淺深を識別する能力なき生盲の衆生なり。然も一二經典を私に選取して最高とし他を淺薄なり、方便なり等と、等しく神聖なるべき佛說の上に論議を加ふるは恰も盲人天を指して大小寛狹を論ずるに似たり。別真別正の佛法は吾人に應ずる藥に非ず、邪見破戒の生盲の徒にして別真別正の佛法を學ぶは生來の盲人が繪畫を學ぶに等しく、それが無益なるのみならず、謗佛謗法の罪を重ぬる所以となる。故にかゝる者を名けて、惡欲、邪教、惡知識、謗佛、助六師外道。爲他人說邪道法。順行魔教等と云ふ。正邪識別の能なき第三階人即ち現代人は一乘三乘を簡別せず普く一切に歸敬し、特殊の一行に依らずして普く一切善を修すべし。之を普眞普正の佛法と云ひ略して普法と云ふ。之第三階生盲衆生の佛法にして即ち吾人を救ふ教なりと云ふにゐる。教義の高下淺深を究める事に没頭した時代に、之を無益の事、誹謗佛法の重罪を犯す所以、として却け、佛道

成就の要諦は深高の教法に依るに非ずして、時代と人とに適應せる教法を得るに在りと説きしは、實に佛教考察上の新見地の提唱であつて、略 時を同じくし勃興し初めた淨土教も此見地に立つものであつた。

此新見地は實踐にうつされて益々先徳と異つたものとなつた。三階教徒は市井に出て、男女道俗の別なく之を禮拜した。所謂普敬の高潮である。其論理的基礎は涅槃經勝鬘經楞伽經等の汎神論によつて與へられた。雑多の世界は唯一から發現せるものである、即ち純淨唯一の實體の顯現相である。此實體を如來藏と經に云ふ。是佛の體性であり又一初の世界の體性である。吾人も亦此唯一本體の一相である。如來藏を離れざる佛と衆生とは畢竟不異である。故に經には常住の佛性が一切衆生に遍在すると説く、即ち一切の人は等しく當來の佛である。吾人は一切の人の上に眞佛の想をなす事が出来る。道俗男女を問はず禮拜するは實は如來藏佛、佛性佛、當來佛、佛想佛に歸敬する所である。常不輕菩薩が、普ねく道俗を禮拜讚歎して佛道を成就せりとの法華經の説は普敬實踐の功德を示す模範である。と。三階教の高僧淨域寺法藏禪師(Sōji)塔銘に信行の主張を最も簡明に示してゐる。(ふ)「信行禪師……………大開普敬認惡之宗、將樂破病之說」と。認惡は大集經等の末法思想に導かれたものであり普敬は涅槃勝鬘等の汎神思想と法華經の範例に基くものである。彼の異彩ある新説も當時の教界が注目せし同じ經典を取扱つて到達したものに他ならぬのである。

扱信行の三階教創唱、若しくは其教團成立の年代に就ては諸傳に明示するものはない。然し神田學士が紹介された信行の塔銘碑中に一の手が、りが求め得られる。

春秋五十有五、以開皇十四年正月四日卒於真寂寺……法師淨名、禪師僧出、徒衆三百餘人、夙以禪師爲善知識、三業曠達、二十餘年、俱懷出世之基、共結菩提之友。

即ち彼が三百餘人の教團の師主として長安の真寂寺(化度寺)に入寂した年(564)に先づ事廿餘年前に既に若干の信奉者があつたこととなる。而して廿一年前(信行卅五才)は北周武帝の佛教破壊の實現された年であり、又彼が末法認惡の主張の證據に盛に引用した大集經月藏分の譯出は廿八年或は廿九年前(廿八才、廿九才)である。當時儒佛道三教の論争激烈露骨に行れ、殊に北周にては道士張寶等の活躍目覺しく、佛教は次第に悲境に傾き、五六九年には佛教最劣と判定され、翌年甄鸞が大に道教を輕笑した笑道論三卷は焚却せられ、道安は二教論を著して佛教の爲に辯難に努めしも用ひられず、五七四年即ち信行卅五才の時に佛教破壊の實行を見るに至つたのである。而も武帝の武力は頻りに齊國を脅かし五七七年には齊國亡び此地の佛教もやがて悲惨な迫害を蒙り、大集經月藏分の譯者の如き外國僧すら、法衣の上に俗服をまとひ東西に逃避寧息の遑なきの有様となり、すべてハの僧侶は還俗を命せられ一部志固き僧侶は深山幽谷に遁れたのである。思ふに信行は卅才より卅五

才の頃に既に若干の共鳴者を隨へるに至つてゐたとするも國家の滅亡、佛教の迫害が踵を接して起つてゐる、故に三階教の公然の布教、活動、其教團の興隆は佛教破壊令の解かるゝ時を待たねばならぬ。然るに武帝は齊の佛教を破壊せし年(西紀484)六月に崩じやがて佛教復興を見、更に隋文帝の盡力により長安の佛教が勃然興隆し來つた。信行の三階教團も其一である。

此には論じないが、分立する國家が相互に攻争たえず、塞外トルコ族の張梁にも苦しみ、君主も篡奪被害に脅かされ勝ちなりし信行當時の社會の不安混亂狀態、並びに武帝破佛の一因とも考へらるゝ寺院僧侶の墮落殊に信行が卅九歳にて直面せし武帝の佛教迫害が三階教開創若しくは三階教興隆の上に直接間接に關係あることは容易に想像され得やう。國家の滅亡、佛教の迫害は開創の初期にある三階教の大打撃であつたであらう。然し、寺院宮廷に於る講説、法要によつて榮えし一般佛教が衰りし打撃に比すれば、市井に於る普敬普行の實踐を主とする三階教のそれは輕少たりしなるべく、且考へ方によりては之等の事件は却て信行に幸せしやも知れず。何となれば三階認惡の宗旨は經典以外に事實によつて證明せられし事となり、四十歳に垂んとする彼の信念を益々堅めしめ、其主張は受難の創痍生々しき人生の胸に一層強く響く所以となつたと思れるからである。信行の死後三階教團を統率した僧邕(しう)の如きも、迫害を避けてゐた山林を出で、信行に投じた一人である。信行の名聲漸く高く開皇九年(西紀591)屈請されて隋都に入り約五年の間に三百人の徒衆の師主と仰が

るゝに至つた。其背景に當時隨一の權勢家高穎の外護があつた事は勿論看過す可らざる事である。高穎の建てた眞寂寺(1)内の三階院は爾後三階教團の本部の如くなり、其教徒は更に長安の光明慈門慧日弘善の四寺に榮え唐代には三階教徒は五禪師と稱せられたものである。

三階教は勿論他の佛教徒から異端として非難せられたが開皇廿年此理由の下に勅斷さるゝに至つた。(高穎が此前年に全く失脚した事も注意すべきである)。然し其教徒は衰滅せざるのみならず、唐に入りて太宗(926—949)より玄宗即位(712)の頃まで約百年間は此教團の全盛期を出現するに至つたのである。元來新興教團にとり最も重大な問題の一是經濟問題である。殊にそれが他の佛教徒から異端として擯斥されてゐる場合には一層重大である。

高穎の如き後援者を失つた三階教團は如何なる財源によりて活動したるか。此に三階教團の無盡藏なるものがある。之は貞觀時代以來三階教團が全勢を召致した一の重要な要素であるのみならず支那佛教々團の經濟研究の上に一の興味ある材料を提供するものである。

三

有名な唐武宗の佛教破壊に際して寺院の奴婢十五萬、田數千萬頃を官に沒收したとある。田畑と奴婢が唐代寺院の主要財産中にありし事は我が奈良平安の寺院と同様である。此外に唐代寺院には店、舖、碾磑を所有し經營してゐるものが少くなかつたやうである。前者は都市に店舖を造營し之

を商人に貸貸するもので、現今の日本寺院の借屋經營に相似たものであり、後者は水力を利用して石碓を回轉し精米製粉をなすものであつて、何れも當時の貴族富豪が經營し其有力な財源となつたものである。唐代寺院の貴族化富豪化が覗ひ得るであらう。扱三階教團も之等のものを所有したか、或は如何程所有せしやは明かでないが元來教祖信仰は市街に出で、乞食禮拜を事とし其教徒も多く精苦忍辱の徒であつた。且信行は眞寂寺に迎えられたと云ふも其寺主となりしには非ずして寺内に三階院を建て、居りしものであり、其他の諸寺の三階教徒も夫々の三階院に別住朋黨をなし、一般僧侶から屢撥斥されてゐたものであるから、他の教團に比し、貴族的富豪的色彩は少なかつたと思はれる。然し此教徒が設置した無盡藏は、非常な成功發展をなし、此教徒の活動上の有力な大財源となつたのである。

三階教徒信義は武徳中(673—679)化度寺に無盡藏を置いた。貞觀以後(627)捨施の錢帛金玉積聚し勝げて計ふ可らず。士女が先を争つて喜捨する盛狀は非常なものであつた。此財は三分して一は天下伽藍の増修に備へ、一は天下饑餓の苦に施し、一は供養無碍に充てた。之大平廣記卷四百九十三に辨疑志によつて記してゐる所の大要である。

韋述の兩京新記には化度寺内の無盡藏院が信行の所立なる事。京城の施捨、後漸く盛にして貞觀以後錢帛金繡の積聚勝げて計ふ可らず、常に名僧をして監理せしめし事。此錢財が天下の伽藍修理

の爲に供せられ、燕、涼、蜀、趙の地方よりも咸來つて融通を求めた。錢財の貸付にも別に誓約文書も作らず、期限至れば還送する事になつてゐたこと。貞觀中に裴玄智なる者寺に入りて灑掃に従事する事十數年間、よく戒行を謹しみ、缺點なき所より寺衆の信任を得て此藏を守るに至つた。然るに後密かに漸次に黄金を盜み終に其寢房に「將軍遺狼頰。放置狗前頭。自非阿羅漢。誰能免作偷。」なる一詩を残して行方不明になつた事。則天武后が此藏を東都福先寺に移した所が施物集らず、再び舊所に還移した事。開元々年に至り勅にて毀除せられ其所有の錢財は京城諸寺の修繕費に給與せられたことが述べられてゐる。

無盡藏の設置者に就て兩書説を異にする。何れが正しきや斷定はなし難いが、恐らく信行の教徒なる信義が唐初に置けるものと見てよからう。

抑々三階教徒は盛に市井に出で、乞食し、男女道俗を禮拜したものである。而して俗人は僧團や佛事の爲に錢財を喜捨することにより大善根を積み得るものと教へられ又信じてゐる。されば市街に出で、盛に彼等に乞食し禮拜する三階教徒が多數の錢帛の喜捨を受くるに至ることは怪しむにたらぬ。化度寺無盡藏の貞觀以來の盛狀は、太宗の佛教保護興隆、並に信行の死後化度寺にて其教徒を率ひし高僧僧越(貞觀五年十一月寂、632)や太宗の厚き信任を得たる光明寺慧了(顯慶元年655寂)等の三階教徒の布教活動による所大ならんも、又逆に三階教團の發達の上に此無盡藏の成功は大な

る關係のあるものと思はれる。此無盡藏の財産は教團維持の費用を供給すると共に進んで教團の社會的活動の源となつたからである。

則天武后の時代には三階教徒淨域寺法藏禪師が信任された。武后は母楊氏の宅を以て大福先寺を洛陽に建て(262)、化度寺無盡藏を此寺に移轉し如意元年(618)其監理を法藏禪師に委ねた。法藏禪師塔銘金石萃編卷七十二然るに成績長安の化度寺に於けるが如くならず。爲に再び無盡藏は化度寺に復歸し法藏禪師復之を檢校する事になつた。禪師が此化度寺無盡藏の檢校を命せられたのは長安年中(263)であるから藏の再移轉も此頃に行れたものであらう。蓋し武后は三階教の無盡藏の爲に相當の盡力をなせしものゝ如く、後の方廣大莊嚴經序に「凡是二親之所善用、兩京之所舊居、莫不總結招提之宇、咸充無盡之藏」とある無盡之藏は三階教徒のものならんかとも思はれる。

玄宗即位の頃にも三階教徒の無盡藏は益々盛であつた。全唐文卷廿八に見ゆる玄宗の「士女の錢を佛寺に施すを禁するの勅」は全く此無盡藏に對するものである。

化度寺及福先寺三階僧、創無盡藏。每年正月四日。天下士女施錢。名爲護法。稱濟貧窮。多肆奸欺。事非真正。即宜禁斷。(下略)

正月四日は教祖信行入寂の日であつて信行が如何に長安士女の間感化を殘してゐたかを察し得ると共に其入寂地なる化度寺を離れた洛陽福先寺に於ける成績の上らざりし所以も察することが出来るやう。全唐文には引續いて化度寺無盡藏財物を分散するの詔が收められてゐる。

化度寺無盡藏財物。田宅六音。並宜散施。三施京城觀寺。先用修理。理破壞尊像堂殿橋梁。有餘入常住。不得分與私房。從賢觀寺給
(下略)

玄宗は前代の寺院僧尼濫造濫度の後を承けて佛教整理を志したのであるが、當時あまりに盛に錢財を集めし三階教の無盡藏を弊害ありとして毀除せしむるに至つたもので、兩京新記にも此事は見えてゐた所である。但し兩京新記は無盡藏除毀の年を開元々年とし、徐松の唐兩京城坊致には同九年の事としてゐる。何れが正しきや急に斷じ難い。然し玄宗は開元十三年諸寺の三階院を除去せしめてゐるからそれ以前(二八)の事なるは明かである。先づ教團の財源を分散せしめ次で三階院を除去した玄宗の三階教取締は頗る徹底的なりと云ふべく、爾來三階教は頓に衰へ、其後多少の復興ありしも復貞觀(二九)以來の全盛を見るを得ざりしことも當然と云ふべきである。

四

抑々無盡藏なるものは三階教の獨創のものであるか。又支那の他の寺院にはかゝるものが全くなかつたか。根本說一切有部毗奈耶卷廿二。十誦律卷五十六等によれば印度の佛教々團に於ても佛塔供養の爲に或は寺院修理の爲に信徒から施入をうけた財物を寺庫におさめ之を假貸して出息し利殖をはかつたもので之を無盡財或は無盡物と稱した。

支那では宋代に寺院に長生錢、長生庫なるものが盛に行れ其の弊害は識者の歎感をかつたもので

ある。北宋の道誠の釋氏要覽には「寺院長生錢、律云無盡財、蓋母子展轉無盡故。(中略)十誦律云、以佛塔物出息、佛聽之、僧祇云、供養佛華多、聽轉賣買香油、猶多者、轉賣入佛無盡財中」と云ひ、南宋の陸游の老學庵筆記卷六には、「今僧寺輒作庫、質錢取利、謂之長生庫、至爲鄙惡。(下略)」と憤慨してゐる。陸游は更に南史卷七十の梁の甄彬が州の長沙寺庫より束苧を抵當にして錢を借りし記事を指摘して長生錢の由來既に反し、庸僧の爲す所古今一揆なり。宜く法を設けて嚴絶すべしと論じてゐるのである。

唐代にも斯の如き類のものが存せしことは元和十一年(816)入寂した福田寺常儼の碑文に舖店並に收質錢舍屋を造立して資金を得しこと、(山右石刻叢編卷九)宋高僧傳卷廿、圓觀傳に李源の父が天寶末の亂に家業を以て洛陽の北の慧林寺に施入し公用無盡財となした事。同書卷五、禮宗傳に見ゆる太平寺中錢及油麪を假貸せし話。並にスタイススミス氏が、和蘭方面で得た漢文書中に大曆建中の頃寺僧より錢穀を借りし契約文書の斷簡數葉ある等によりて推測する事が出来るのである。辭源には「寺庫」を解説して「猶今質典、古寺觀多兼設之」と記してゐるが、唐宋の寺院は寺庫に多數の施捨の財物を收め之を更に出息利殖の資本とせしもの如くである。思ふに三階教團の無盡藏は宋代の長生庫等と同様のものとは必ずしも考へられないが、而も共に律の無盡財無盡物の説に根據を於ける相類したものであることは明かである。決して三階教徒獨特のものではない。釋氏要覽にも長生錢

の實例として化度寺の無盡藏、則天武后の方廣大莊嚴經序の「無盡之藏」を示してゐるのである。たゞ化度寺無盡藏は其錢財の積集に於て最も成功し又其錢財の使用に於て最も華々しく且頗る公共的なりしは注意すべきである。

錢財の一部が三階教團の維持費にあてられたのは勿論であらうが、一部は盛に一般寺院の修造費に融通せられた。此融通金に利息を要せしや、要せしならば其利率如何は明かでない。然し燕涼獨趙の地方よりも盛に融通を求め來り、而も之に文約をなさなかつたとあるは注目すべきである。當時金錢貸借の利率は一般に頗る高利にして、債務者に頗る不利なる契約文書が作られるのを常とした。^(三二) 地方寺院が盛に融通を求めたのは債務者の爲に頗る有利に融通せられたが爲であらう。今日の政府の低利資金に想到せしめる。免も角宋代の長生錢が頗る營利的利己的なりしが如きに比し頗る公共的なりしは明かである。

更に無盡藏の錢財の一部は救貧慈善の事業に投せられた。錢財の三分の一が天下の饑饉の苦に施せりとは兩京新記に見え、又玄宗の詔には、寄附金を護法と云ひ貧弱を濟ふと稱したとある。

續高僧傳卷廿九に淨默、德美なる三階教徒の事蹟が載せられてゐる。前者に就ては「弘獎福門、開悟士俗、廣召大衆、盛列檀那、利養所歸、京輦爲最、積而能散。」とあり、盛に士俗を勸財し之を所謂興福の爲に散じた人である、彼は信行普功德主に遵承せる道善禪師の神足とある。而して其大業十年卒

するや普福田業を以て弟子徳美に委ね、美は之を承けて悲敬雨田の事業に努め或は衣服糒糧を賑給し或は寺院僧侶に諸供養を捧げた。徳美は信行の後継者僧侶に感化され更に静黙に教をうけ終に遺骸を信行の埋葬地に收めた人である。

蓋し三階教に於ては道俗男女を問はず、一切の人を普ねく佛性佛、當來佛として敬へと説く。貧窮者病弱者も等しく當來佛である。供養し恭敬すべきである。されば三階教徒が乞食し勸財して得たる所を彼等の上に散ずるは畢竟普敬の實行である。又三階教にては單なる坐禪や讀誦等の一行によることを斥けて普く一切の善をなせと説く。故に三階教徒が興福編中に名を留めるは當然であり、寺院の修造其他に盡力するも亦三階教旨の實踐である。

實に三階教無盡藏の發展は三階教其ものゝ發展とも稱し得べく、無盡藏を中心とせる錢財の集積と分散とは三階教義實踐の一部であつたと稱し得るのである。されば玄宗に依て之が破毀されしことは教團維持の經濟的方面の打撃に止らず、其教義實行の上にも大打撃であつたと云ふべきである。

註(1) 今日迄公表せられた三階教の論文中特に注目すべきものは教義上にては矢吹慶輝博士「三階教の普法に就て」(哲學雜誌 三十二ノ三百六十九、三十三ノ三百七十三、三百七十四)。

歴史的材料的の提供に於ては神田喜一郎學士「三階教に關する隋唐の古碑」(佛教研究三ノ三、及四)同「化度寺塔銘に就て」(支那學二ノ九)である。予の研究も之に導かれし事少からず。是非參照せられたい。

(2) 信行禪師塔銘に據る。佛教研究三ノ三參照。
 (3) 現存する三階教關係の典籍の主なるもの左の如し。

一、三階佛法、法隆寺本二卷、聖語藏本三卷、興聖寺本五帖の三種あり。予は前二者は龍谷大學所藏の寫眞に就て、興聖寺本は手許にある複寫本によりて調べた。最近大盧德城氏は三本を校合せられた三階佛法二卷を出版された。其卷頭に於ける此の解題も一讀すべきである。

二、人集錄於十二部經修多羅內驗出對根起行法一卷。龍谷大學藏、龍谷大學論叢二五五號に高雄義堅氏の解説がある。

三、スタイン氏將來の漢文書中に存する斷簡數種、矢吹博士によつて發見されたもので、其解説目録は宗教研究第二年の五、六、八號にあり「三階教の善法に就て」の論文中に引用せるものによりても其一部は覗ひ得べし。

四、ベリオ氏將來の漢文書中に存するもの、數種、目録によりて察するに頗る興味ある材料の如きも未だ公表され居らず。尙道忠の釋淨土群疑論に引用するものも參照すべきである。

(4) 涅槃經に就ては、曇延(516—583)の涅槃義疏十五卷、慧遠(527—592)の涅槃經義記、靈祐(581—651)の涅槃經疏、勝聖經に就ては、四六〇年頃に「勝覺經者。蓋是方等之宗極者也。云々」の序をかきし慧法師に二卷の注釋書あり。信行同時代の人には、曇延の勝覺經疏、慧遠の勝覺經義記、吉藏の勝覺經寶窟等がある。法華經の讀誦並に研究が羅什以來盛なりし事は此に云ふ迄もない。

(5) 五六年或は五六年、那連提黎耶舍譯。(歷代三寶記卷三、卷九等)、彼は其後武帝の破佛に遇ひて所々に逃避したが隋開皇二年以來は長安に迎へられて活動した。信行も前後して長安に迎へられたものである。

(6) 金石萃編卷七十一。尙西紀六五〇年頃唐臨が著した冥報記卷上の信行傳に見ゆる所も頗る要領を得てゐる。彼は眞寂寺の建立者にして信行の外護者であつた高顯の外孫に當り、且三階教の全盛時代に長安に住し、老僧や眞の說に基けるものであるから、頗る信用するに足るものである。其一部を抄出すべし。

〔信行以爲佛所說經。務於濟度。或隨根性。指人示道。成逐時宜。因事判法。今去聖久遠。根時久異。若以下人。恣行上法。法不當根。容能錯倒。乃鈔果經論參驗人法所當學者。爲卅六卷。名曰人集錄。(中略)又據經律錄出三階佛法四卷。其大旨。勸人善教。認惡本。觀佛性。當病授藥頓教一乘。自國天下勇猛精進之士。皆宗之。〕

(7) 廣弘明集卷八、周書卷五等參照。
 (8) 續高僧傳二卷

信行の三階教團と無罪藏に就て

信行の三階教團之無盡蔵に就て

八〇

(9) 三階佛教には大方廣十輪經、大薩婆尼乾子問經を盛に引用して末法の國王が佛教に迫害を加へる事に絕對に反對してゐる。王者が僧侶に刑法を適用するの権限を第一第二三階の時代に於て區別し、第三階即ち末法時代の國王には如何なる惡比丘をも感罰する権利なし。等と詳細に又峻烈に論ぜざるが如き章句はさながら排佛事件を豫想せるが如し。

尚相州の佛教が破壊せられしは信行廿九才の時である。僧侶は全て世俗を命ぜられ、然らざる者は山林に逃れたらぬのであるが信行の此際の行動に就ては何等條へられてゐぬ。山林幽居は華敬普行の立場より斥けし所なれば本來末法に持成を認めざる彼は俗形をとりしものならん。續高僧傳に、「於相州法藏寺。捨具足戒。親執勞役。」とあるは固より彼が教義上より進んで實行せし所かも知れぬが、或は破佛に遭ひし彼の遺教の消息を語るものやら知れず。

(12)(11)(10) 續高僧傳卷十九。全唐文卷百四十二。 冥報記卷上。等に彼の傳あり。

義寧坊にあり、開皇三年高穎が宅を捨て、結つる所。武德二年化度寺と改む。

(13) 金石萃編卷百十三、重修大像寺記に「東市善和坊。唐宮共六間半……………」

又山右石刻叢編卷九福田寺營殿の碑に「遺立鋪店並收實錢舍屋。計出緡繒十萬餘資。」

(14) 唐會要卷八十九「殿帳」等參照、又店舗に就ては文苑英華卷四百廿九。會昌五年正月三日南郊教文に「當寺邸店多處。……………」如開朝列衣冠。或代承華賈。或在清遠。私置實庫樓店。與人爭利。……………」全唐文卷卅二、玄宗禁貨店干利詔。

冥報記卷上、(注六參照)、續高僧傳卷十六、信行傳に、「三階教徒」莫不六時禮旋。乞食爲業。」

(15) 開元十三年。乙丑歲六月三日。勅諸寺三階院。併令除去。隔障使與大院相通。衆僧錯居。不得別住、(開元釋教錄卷十八)

金石續編卷五、光明寺大德慧了法師塔銘。

(17) 金石萃編卷六十六。滿大師經幢。及び附無可書幢の後銘によりて貞元(780—804)大和(807—823)の頃に三階教徒ありし事明かなり。

(18) 注(十六)參照。

(20) Ancient Khotan Appendix A. Chinese Documents. Plates CXV. CXVI

注(廿)參照、又我大谷探險隊が得し大曆の金錢貸借文書數葉あり、利率年四割(西域考古圖誌)一般に契約文書には家産

(21) を擧げて抵當とせり。尙我が令義解雜令の條を參照すべきである。金錢の貸借に最高利率年七割五分に達するを許してゐる。

起信論の支那撰述説に就いて

松本文三郎

一

起信論の作者や譯者に關しては、支那隋唐時代から多少疑問とせられて居たやうであり。余輩も嘗て之を論述し、此論の世の學者の從來一般に説けるが如く馬鳴の作にあらず、又眞諦譯にあらずることを明かした。^①支那撰述の説も隋唐の代既に之を唱えたものがあつたやうであるが、其論據の那邊にありや、確として徴すべきなく、唐以後の學者は殆んど全く之を採らなかつたのである。^②所が最近に至り望月信亨氏は諸種の雜誌に之に關する意見を發表し、後又之を編次集成し、「大乘記信論之研究」と題し之を公にし、盛に起信論の支那撰述説を唱道せらる。其論は迂餘曲折頗る詳密に涉り、或は起信論と占察經との關係を論じ、或は起信論と地持論とを比較し、或は眞諦の譯語と論の用語との異同を算し、或は論と仁王般若とを對照し、遂には論の作者の何人たるかに至るまでも之を暗中摸索せんと努めた。其論する所は必らずしも余輩の容易に首肯し得ざるものではあるが其勞の大なるは何人も之を認めざるを得ぬ、而して眞諦譯語の論の用語と一様ならざるを明らか

にしたる如きは、法經録の「眞諦録を勘するに其本なし」といへるを傍證するに足る者である。然らば氏の論は果して能く支那撰述説を證明し得たかといふに、余輩は遺憾ながら否と答へざるを得ない。而してこれは必らずしも余輩一人ではなからう。苟くも虚心但懷氏の「研究」を一讀するものは起信論の支那撰述なる疑を記するよりも、寧ろ氏の行論の過程に多くの疑問を生ずるであらう。畢竟これは氏の行論の餘りに迂餘曲折であつて、根本事實の釋明は殆んど全く之を缺き、假令ひ多少之に觸るゝことありとしても、輕々に之を看過したるが爲めであらう。直接事實を釋明することは極めて困難なるが爲め、氏も次第に周圍からして其論を進め行かんと努めたことは、容易に之を認め得る。しかし根本の問題が十分に解決せられなければ、論證の不可能なことは言ふ迄もない。而して教義や措辭の相似不相似は、云はゞ枝葉の問題であり、根本問題が解決せられてこそ、是等は何れも傍證ともなるべきものではあるが、根本事實が寧ろ之を否定せんとするに於ては、此等枝葉の類似は畢竟何等の證明の力を有しないのである。譬へば猶ほ網渡りが細い索道の上に立つて、前後左右如何に技巧を弄すべきかを研究するに先ち、若くは少くとも之と同時、今用ゐんとする索道が果して人體の重を支持するに足るべきかを研究すべきが如きである。若し其索道が忽ちにして截断せらるゝ如き場合には首の技巧ありといへども又何の用をも爲さぬ。「記信論之研究」に於ても亦正しく之と相似た點がないではない、これが抑も人をして容易に其説を首肯せしめざる所以では

なからうか。

二

超信論に關しては極めて簡單なり。然し何人も秋毫疑ふべからざる二個の事實がある。一は、其誰人の作、又何人の譯かは暫らく之を置き、兎に角起信論なる書の隋以前既に支那に存したことである。二は、其原本の果して西域より將來せられたか、將た支那に得たかを問はず、唐代實叉難陀の之を翻譯したることである。論の支那撰述説を唱えんとするに當つては先づ此二種の事實を顧慮しその關係を解釋すべき十分の用意がなくてはならぬのである。

前記二條のことは、此に論せんとする問題に對して根本的に解釋を要する事實となるべきであるから、世の學者の既に知る所ではあるが、古來の記録によつて明らかにその疑ふべからざる所以を證明して置かなければならぬ。

先づ第一の事實に就いては歴代三寶記(卷十一)に

大乘記信論一卷 同(大清)四年在陸元哲宅出

同 疏二卷 太清四年出

とあり、法經等の衆經目錄(卷五)には「衆論疑惑」の中、

大乘記信論一卷 人云眞諦譯、勘訖誦錄、無此論、故入疑。

起信論の支那撰述既に就いて

起信論の支那撰述説に就いて

靜泰の衆經目錄(卷一)にも、

起信論一卷 二十三統 陳世眞諦譯

內典錄(卷四)にも

大乘記信論 大同四年在陸元哲宅出。

起信論疏二卷 太清四年出。

といひ、武周刊定目錄(卷六)にも內典錄により、之と同一の文を著録し、開元錄(卷六)には、更らに

大乘起信論一卷

初出與唐實叉難陀出者同本、承聖二年癸酉九月十日於衡州始興郡建興寺出、月婆首那等傳語、沙門智愷等執筆并製序、見論序

とある。③此中歷代三寶記は隋の開皇十七年に上つたものであり、法經錄は開皇十四年に成れるのである。而して法經錄以後歷代の經錄に皆之を著録し、その紙數迄も記注する所を以て見れば、隋以前既に其書の存したことは秋毫疑を容れない。尙ほ序を以て一言して置かなければならないのは法經錄に此論を以て衆論疑惑中に編入することである。法經錄には經論に正と疑惑と僞妄とを甄別し、所謂僞妄とは印度の經論に擬し支那に於て僞作せられたるものをいひ、疑惑とは大體に於て眞僞の明らかならず、稍々疑問とすべきものを類集したのである。今から見れば所謂疑惑とする所も

或は正經の中に或は僞妄の中に編入すべきものもないではない。で法經等も「衆經疑惑」の後に附して次の如くいふ。

多以題注參差、衆錄疑惑、文理複雜、眞僞未分、事須更詳、且附疑錄。

所が起信論に關しては前に引用した如く、法經等は特に其理由を記注し、人は眞諦譯といふが、眞諦錄中にはないから、之を疑惑の中に入るとなすのである。然らば何故之を失譯の中に編せなかつたといふに、世人は當時一般に論を以て眞諦譯となして居たので、之を失譯中に入る譯にも行かぬ。依つて理由を具して姑らく疑に入れたものと推測せらる。即ち其の疑惑に編したのは譯者の疑はしい點からであつて注經等が論其物を勘して「眞僞未分」のものとなしたのでないことは明らかである。

次に實叉難陀の起信論翻譯に就いては開元錄(卷九)に

大乘起信論二卷 第二出、與眞諦出者同本。

といひ、貞元錄(卷十三)にも同一の記述がある。貞元錄の此文は本來開元錄を其儘踏襲したのであるから、史料としては特殊の價値を有せぬが、開元錄の實叉難陀傳にはいふ(宋僧傳卷二も略は同様である。)彼は天后の證聖元年に華嚴經を譯し、

又至久視元年庚子、於三陽宮內、譯大乘入楞伽經及於西京清涼寺、東都授記寺、譯文殊授記等經、前後總譯二十九部、此內大乘

起信論の支那撰述説に就いて

八六

記信論二卷がある。沙門波論、玄軌等筆授沙門復禮等撰文、沙門法寶、弘景等證義、太子中舍賈膺福監護。

而して彼は長安四年には上表して故國干闥に老母を親省する爲め還つた。開元録には華嚴楞伽以外の經典に就いては、其翻譯の年月を一々記してはないが、此等の經典の久視元年から長安四年に至る四五年の間に成れることは明らかである。而して開元録は開元庚午歲(即ち十八年)に成れるのであるから、長安四年を去ること僅かに二十六年であり、殆んど同時代の記録といつても差支ない位である。而して難陀の譯場に於ける筆授者の至證義者までも悉く之を擧ぐるを以て見ても、彼が起信論翻譯の事實は秋毫疑を容るべき餘地を有しないのである。

三

既に前記二條の事項が疑ふべからざる事實でありとし、而して起信論が支那撰述であると假定すれば、先づ第一に起る問題は、實又難陀の原本の果して何處に存し、又如何にして成立し來つたかといふことである。開元録が既に明らかに之を譯すといひ、又其譯場から筆授乃至證義者までも列擧して居る所を以て見れば、實又難陀が單に四本を採つて幾分改作修飾したるに過ぎないと解釋する如きは、餘りに強辯の太甚しきものといはなければならぬ。所が起信論の場合に於ては、支那撰述論者に對して極めて好都合に傳説がある。それは即ち道宣によつて傳へられた起信梵譯説である。道宣は其續高僧傳(卷四)玄奘傳の終にいふ。

又以起信一論、文出馬鳴、彼土諸僧、思承其本、奘乃譯唐爲梵、通布五天。

これは果して事實であるか否、余輩は大に此に疑なきを得ないのであるが、今姑らく之をも信すべしと假定して置かう。果して然らば實又難陀の譯した論の原本は、即ち玄奘の梵譯本であつたといはなければならぬ。而して實又難陀が何處に於て其原本を得たかに就いては、開元錄乃至宋僧傳等には之を明確に記して居らぬ。勿論新譯起信論の序文には、

此本新譯起信論原本也、即于闐國三藏法師實又難陀所梵文至此、又於西京慈恩寺塔內、獲舊梵本、……與花嚴經相次而譯、……開爲兩卷、然與舊翻時有出沒、蓋譯者之意、又梵文非一也。

といひ、新本は實又難陀の干闥より將來する所であり、而して當時尙ほ舊梵本も慈恩寺の塔内に收藏せられ居たといふのであるが、元來此序は何人の作であるかも判らず、又其中に述ぶ事實も頗る疑はしいものがあるのであるから、今は必らずしも之を探らぬ。しかし既に梵本があつたとすれば實又難陀は之を干闥から將來したか、或は支那に於て之を獲たか何れかでなければならぬ。

道宣の傳説にこれは玄奘が起信論を梵譯したのは、何時何處であつたかは判らぬが、西天の僧の請によると稱するのであるから、恐らく彼が印度在留の時であつたのであらう。で今若し實又難陀が論の原本を干闥から將來したと假定しても、玄奘が印度から還つた貞觀十九年(六四五年)から實又難陀が支那に來た證聖元年(六九五年)迄、既に五十年を經過して居るのであるから、「五天に通布

した」梵譯の此時既に干闥にまで傳はつて居たことも秋毫怪しむに足らぬ。しかし唯此に一の怪しむべきことがある。玄奘の印度にあるや、其名一代に高く、戒日王や鳩摩羅王の歸依極めて篤かつたのみならず、那爛陀の戒賢も大に彼を優遇し、「印度の學人は咸盛徳を仰ぎ、既に經笥といひ、亦法將と稱し、小乗の學徒は奘を號して木叉提婆となし、大乘の法衆は摩訶耶那提婆と號した」(開元錄卷八、玄奘傳)とすれば、起信梵譯に於ても必らず亦之と共に玄奘の名を傳へて居たことではなからうかと思ふ。而してその傳説は僅か五十年の後干闥人の全然知らざる所であつたらうか、是れは實に奇怪なことといはなければならぬ。若し又實叉難陀が玄奘の梵譯たるを知れりとすれば、彼は何を苦みて再び之を支那に譯出すべきであらう。

更らに又實叉難陀が起信の梵本を支那に獲たとすれば、尙ほ一層の怪しむべきものがある。玄奘の印度より還り來るや、印度各地方から蒐集した六百五十餘部の梵本と共に、彼の自から著はした破惡見論の書をも將來したらしい。だから若し彼が起信を梵譯したとすれば、其自著の書と同じくその梵譯本も支那に持還つたと考ふるのは當然であらう。併しながら若し玄奘梵譯が事實であつたとすれば、必らず玄奘門下の徒も之を傳聞したに相違ない。傳聞したればこそ、道宣も亦之を其傳中に記述したのであらう。實叉難陀の支那に來たのは前にも一言した如く證聖元年(六九五年)であるから、玄奘の歿した麟徳元年(六六四年)を去ること僅かに三十一年、玄奘門下の尙ほ世に生存し

たものもあつたに相違ない。のみならず、道宣の續高僧傳は貞觀十九年に終つて居るのであるが、其記述は道宣の晩年にまで繼續せられたものらしい。而して道宣は乾封二年(六六七年)に歿したのである。道宣の歿してから實叉難陀に至る二十八年、續高僧傳の著述も當時既に一代に知られて居たことゝ信ずる。斯く道宣の之を明記し、玄奘門下の尙ほ生存するものもあつたらうと考へらるゝに實叉難陀を始め其譯場に參した義學の徒の、一人も玄奘梵譯の事實を知らなかつたとは餘りに事實に迂遠せるものではなからうか、而して此點は實叉難陀が梵本を干闥に獲た場合に於ても同じである。是れ余輩の到底理解し能はざる所である。若し舊譯起信論が既に支那に逸して傳はらないならば、假令ひ玄奘の梵譯したものとしても新たに之を譯するは意義あることであるが、舊本の當時世の學者の研究する所たるは蔽ふべからざる事實である。何ぞ新たに之を支那に譯出すべき必要があらう。

四

余輩は更らに溯つて此問題を考へて見たい。道宣は印度に於て玄奘が起信論一篇を梵譯したといふ。玄奘は果して何處よりして其支那の原本を獲たであらうか。玄奘が印度へ行つた時には、上奏して渡天の許を請ふたが、當時は唐の天下を平定してから幾何もなく、國民の外國に出づるを嚴禁して居たから、玄奘の請も允されなかつた。で彼は夜遁同様に私かに長安を出で、晝は伏し夜行く

といふ状態であつた。随つて朝夕誦する經典の如きは、多少之を持して居たかも知れぬが、到底多數の支那經卷を費らすを得なかつた。のみならず彼の渡天の目的は、印度の經典を學習將來するにあつたから、支那の經典を彼に持し行くべき必要は秋毫もなかつた。起信論の如きは、片々たる小冊子であるが、これは朝夕勤行に用ゆべきものでもなければ、玄奘の特に學ばんと欲したものでない。又假令ひ經典は之を身邊に有せぬとしても、平素使用するものにあつては之を暗誦することも可能であるが、起信の如きは斯かる種類のものでもない。恐らく玄奘も首から尾まで之を暗誦して居た譯でもなからう。又假令ひ玄奘が長安若くは高昌を出發するに當つては、多少支那の經卷を持して居たとしても、彼の旅行は數奇を極めたものであり、彼は幾度びか死生の衢に彷徨ふたのである。特に彼が北印那羅僧訶城を出づるや群賊に遭ひ僅かに身を以て遁れた。慈恩傳(卷二)には當時の狀況を述べ次の如くいふ。

從此(北印索瑪羅城)出那羅僧訶城、東至波羅奢大林中、逢群賊五十餘人、法師及伴所將衣資劫奪都盡、仍揮刀驅就道南枯池、欲燒居害、其池多有蓮華、羅憂法師所將沙彌送映刺林、見池南岸有水穴、堪容人過、私告法師師即相與透出、東南疾走可二三里、遇一婆羅門耕地、告之波賊、彼聞驚愕、即解手、與法師、向村吹貝、擊鼓相命、得八十餘人、各將器仗、急往賊所、賊見衆人、逃散各入林間、法師送到池解衆人縛、又從諸人施衣分與相携投村宿。

尙ほ之に次ぎ、「行路衣資、賊掠俱盡、唯餘性命、僅而獲存、國弊艱危、理極於此」ともいはれて居るのを以て見れば、經卷杯を持することも殆んど不可能であつたに相違ない。果して然らば玄奘の印度に

ある、印度の經卷は多數之を身邊に持して居たらうが、支那の經卷の如き殆んど一部もなく、又之を有する必要もなかつたことと思ふ。玄奘既に其書を有せず、又之を暗誦せなかつたとすれば、彼如何にして梵譯の原本を印度に獲たであらうか。是れ亦余輩の大に怪まざるを得ざる所である。

若し強めて辯をなせば次の如くに考へ得られぬではない。貞觀十五年から顯慶年間に至る間、支那印度(摩揭陁國)兩國間に於ける使節の往還は頻々として相接した。而してこれは玄奘が摩揭陁國戒日王に對し、唐の太宗の文武に秀でたることを説いたに本づく、で貞觀十五年には摩揭陁國使が支那に來貢し、其使節の歸國と共に支那からは梁懷璈が使節として印度に至り、貞觀十七年には支那からは李義表、王玄策の二人が正副使節として印度に行き、同二十二年には更らに王玄策が正使となり蔣師仁が副使として印度へ至つた。玄奘は貞觀十九年に支那へ還つたのであるから、第三回の支那國使節の支那出發は勿論玄奘歸國の後であり、而して第二回の支那使節の還つたのは貞觀の二十年か二十一年であるから、これも玄奘の歸國以後である。併し第一回の使節の印度に到着した時は、玄奘の尙ほ那爛陁滯在中であり、第二回の使節の來た時も、玄奘は那爛陁に居たか或は西印に巡遊して居たかは判らぬが、免に角未だ印度の地を離れなかつた時である。さすれば印度僧の要請により玄奘が第一回か第二回の使節に托し、特に起信論を本國から取寄せたと考へられぬこともない。若し果してこれが事實であるとすれば、玄奘の起信梵譯は那爛陁滯留中のことであつたとし

なければならぬ。而して貞觀十六年以後十八年に至る間のことと推定せらる。しかし此間の玄奘は印度に於ける旅行中最も光彩陸離たる時期であり、従つて其消息は最も詳細に慈恩傳に記述せられてある。然るに慈恩傳には玄奘の起信梵譯は固よりのこと、舊本授受、支那使節との對面等に就いては一言も之を述ぶるなきのみならず、之を暗示するところもない。是れ亦余輩の大に怪しまざるを得ざる所である、而して玄奘が嘗て摩揭陀に在るの日、その梵譯が成れるものとすれば、道宣が之を記すに當つても斯かる漠然たる文句を用ゐず、尙ほ一層詳細に其顛末を述ぶべきであり、斯くするのが益々玄奘の光彩を發揮する所以ではなかつたらうか。

五

最後に起信論新舊兩本に於ける本文に就いて一言する。玄奘翻譯の元理は地名人名等苟くも印度に關するものは之を梵語の發音通りに音譯し、文字も成るべく之を義譯せず、原語の意義を譯語の上にも保存せんと努めたものである。で例之へば之と西域記一篇に見ても Vasumitra を伐蘇密咀羅となし「舊曰和須密多訛也」といひ、 Dharmatāra を達磨咀羅多となし、「舊曰達磨多羅訛也」と注し、 Kamsambh を橋賞彌となし、「舊曰拘唵彌國訛也」と説き煩を厭はず一々舊と對照し之を訂正して居る。又 Avalokitesvara を阿縛盧枳低濕伐羅と書し、「唐言觀自在。合字連聲。梵語如上。分文散音。即阿縛盧枳多。譯曰觀伊濕伐羅。譯曰自在。舊譯爲光世音。或云觀世音。或觀世自在。皆訛謬也」といひ、

Mañjuśrī を曼殊室利と音譯し、「唐言妙吉祥、舊曰濡首、又曰文殊師利、或言曼殊尸利、譯曰妙德、訛也」ともある如くである。玄奘が老子を梵譯するに當り道師の言を排し。道を末伽 *matra* となし、「末伽爲道、通國齊解、如不見信、謂是妄談、請以此語問彼西人、足所行道、彼名何物、非末伽者、余是罪人、非惟惛上、當時亦乃取笑天下」といつたと傳ふるのも玄奘にあつては最も相應はしいことと思はる。

斯く玄奘の翻譯は其唐譯と梵譯とを問はず、一般元理として成るべく原文に忠實にして文字を離れずして、其義を傳へんとしたものであるらしい。果して然りとすれば起信梵譯にあつても、必らずや亦忠實に其文脈を逐ふて之を譯し、妄りに前後の文章を顛倒したり、原文に存せざる註釋語を添加したり、若くは原文を省略する等のことのあるべからざるは吾人の容易に推測し得る所である。斯く推定して起信の新舊二本を對照し見れば、唐譯の果して舊本と同一なるものであつたか、大に疑なきを得ないのである。又眞に全然同一であつたとすれば實又難陋が玄奘の梵譯を知れりと否とは姑らく置き、舊本の世に流布するに關はらず、之を新たに翻譯すべき筈はないのである。何れかの點に於て舊流布本と梵本との間に相異があつたればこそ新たに之を譯出するに至つたものと考へなければならぬ。乃ち唐譯の成れるは明らかに此兩者の間、幾分の相違のあつたことを證明するのである。

然らば此等新舊兩本の間に如何なる相違があるか。兩本の異同出入は多々あつて今一々之を列舉

するの類に堪えぬ。然し多くは其意義に於て大なる相違はないから、これは譯者の一ならざるによるものと見ても差支ない。で目下の問題に對しては稍興味ある變異の二三を左に擧ぐれば足れることと思ふ。

第一は論の修行信心分の終りに當り次の如き句がある。

舊

本

新

本

復次衆生初學。眞法欲求。正信其心怯弱。只住於此。婆達世界。自畏不能。常值諸佛。親承供養。懼信心難可成就。意欲退者。下略

復次初學菩薩住此娑婆世界。或值寒熱風雨。不眠。或見不善可畏衆生。三毒所纏。邪見顛倒。憂苦。善道修行。惡法菩薩在中心。生怯弱。恐不可值。遇諸佛菩薩。恐不能成就。清淨信心。生疑欲退者。下略

今此兩文を比較すれば、其措辭の稍前後顛倒するものはあるが、大體の意義は殆んど全く一致する。但新本に於ける圈點を附したる部分だけは全部舊本にない所である。玄奘は果して之を増益したか。實又難陀が之を補譯したか。舊本の文は其儘として決して意の通せざるものではない。玄奘が妄りに之を増補したとすれば、玄奘譯の一般元理と矛盾する所である。又實又難陀が補譯する所とするも、殆んど其必要を感せざる所に、何が故原文にあらざる文句を特に添加したか、解釋に苦しまなければならぬ。余輩は寧ろ其原文の舊本と異なるものがあつたのであると考へるのが穩當であらうと思ふ。而して斯様な數種の相違があつてこそ實又難陀も新譯を出すに至つたのである

と推測すべきではなからうか。

第二の例は同修行信心分の中、唯止のみを修しては心沈没し、或は懈怠を生ずるから、觀の併せ行でなければならぬことを説き、觀の方法を述べいふ。

舊

本

新

本

修習觀者當觀一切世間有爲之法、無得久停、須臾變壞、一切心行念々生滅、以是故著忘觀過去所念諸法、恍惚如夢、應觀現在所念諸法、猶如於雲忽爾而起、應觀世間一切有身悉皆不淨、種々穢行、無一可樂、如是忘念一切衆生從無始世來皆因無明所重習故、令心生滅已受一切身心大苦、下略

云何修耶。謂當觀世間一切諸法生滅不停、以無常故苦、苦故無我、忘觀過去法如夢、現在法如電、未來法如雲、忽爾而起、忘觀有身悉皆不淨、諸蟲穢汚、煩惱和雜、觀諸凡惡所見諸法、於無物中妄計爲有、觀察一切從緣生法、皆如幻等、畢竟無實觀第一義諦、非心所行、不可聲喻、不可言說、觀一切衆生從無始來皆困無明熏習力故受無量身心大苦、下略

此兩文を對照して見ても、其前後の文義は殆んど全く相同じい。而してこれも難解の文ではなく、舊本は其儘にて理解し得らるゝに關はらず、新本にあつては圈點の三性説を暗示した部分は、舊本に全く顯はれて居ない。これも前の場合と同様に玄奘が之を増益したとも、又實又難隨が特に之を補譯したとも考ふべき理由は秋毫も存しないではないか。

第三の例は特に吾人の注意を要するものである。同修行信心分中に引用した文に少しく先ち、

次の如くいふ。

起信論の支那撰述説に就いて

起信論の支那撰述説に就いて

舊

本

或有衆生無善根力則爲諸覺外道鬼神之所惑亂若於坐中
現形恐怖或現端正男女等相當念唯心境界則滅終不爲覺
或現天像菩薩像亦作如來像中略

病知外道所有三昧皆不離見愛我慢之心貪著世間名利恭敬
故眞如三昧者不住見相不住得相下略

新

本

或有衆生善根微少爲諸覺外道鬼神惑亂或現惡形以怖其心
或示美色以迷其意或現天形或菩薩形乃至佛形相好莊嚴中
略

當作是念此皆以我善根微薄業障厚重爲覺等之所迷惑如是
知已念彼一切皆唯是心如是思惟刹那即滅遠離諸相入眞三
昧心相既滅眞相亦盡下略

舊本に於ける前記「當念唯心」等の三句は新本には全く缺け、世間外道等の諸種三昧法を説いた後、眞如三昧を説くに先ち、前の句に相當する「念彼一切皆唯是心」等の句を挿入し、舊本には此に之と相當する文は闕けて居る。而して宋元明麗本皆之と同じであつて何等の變異のない所を以て見れば、舊本の文は元よりして斯の如くであつたものと思はれる。所が今其文勢を仔細に研究すれば、舊本の「當念唯心」等の句は明かに此にあるべきではなく、此には専ら世間外道の三昧を説くのであるから、此文は當さに新本の如くあるべきは秋毫も疑を容れざるのである。若し起信論が支那撰述であるとすれば、支那人が斯かる文脈の混亂したる文を作つたとも考へられず、實又難隨が玄奘の梵譯を其儘に譯したとすれば、中間數百字を距て原文を顛倒錯置したとも思はれぬ。此等二本の比較によつては余輩は寧ろ其原本に多少の異同のあつたこと、信せざるを得ない。而して舊本は何等

かの過失によつて「當念唯心」等の數句が前に誤寫されたものと考へらるゝのである。支那撰述論者は果して如何にして此等兩本の變異を解釋せんとするか。

六

以上余輩は起信論支那撰述說に對する疑問を略說した。此等の疑問を明かに解釋し、人をして能く首肯せしむるは極めて困難の事業であり、殆んど不可能に幾いかも知れぬ。勿論想像を以て一定の理由を符會することは必らずしも困難とはせぬ。例之へば新舊兩本の異同を以て畢竟是れ玄奘若くは實叉難陀の翻譯の際に於ける訂正増補でありとなし、玄奘梵譯の原本は彼自からの携ふる所にあらざれば、支那使節の齋らし寄する所でありと説き、又慈恩傳の一言も之に説及ばざるは、彼書の全然信するに足らざるものとまで極言せずとも、偶々之を省略したに過ぎないとなきが如きである。而して道宣は元と玄奘と同時在世であるのみならず、彼も嘗ては玄奘譯場にも參したものであるから、起信梵譯のことも親しく玄奘より聞く所なるべく、隨つて此記録は十分に信じ得べしとするのである。が此等は畢竟想像を根據としたものであつて、これだけでは科學的に證明し得たものでなく、到底信するに足らざるのである。

公平に之をいへば古來の記録の上では、起信論の支那撰述說に對し確として徵すべきものは一も存しないのである。均正の四論玄義に引用する所の如きも、何人の唱ふる所であり、又如何なる理

由によるかも知らず、遽かに信するを得ない。唯道宣の玄奘梵譯の傳説があるので、僅かに起信論の新舊二本の間を連結せしむるに過ぎぬ。而も此傳説が既に内外兩面からして極めて疑はしいものであるとすれば、宛も綱渡の綱の切れた如く、此等の二本は全く無關係のものとなし、而も新譯の争ふべからざる事實であるとすれば、之と同時に舊本の支那撰述説も自から消滅しなければならぬこととなる。而して玄奘以外には支那撰述の起信論が何人かによつて梵譯せられたといふ記録もなければ、又之を暗示する所もない。

且つ古代の佛敎學者は、動もすれば經典を以て何れも佛親からの説かれた所でありとなし、印度の諸論は亦覺位の菩薩の所説であるから、其宗派の如何や、思想の變遷を問はず、一切融會し得べきものと僻説を有するのである。で例之へば瑜伽派の敎義を奉ずるものにして、若し之を能く融會し得ない經論を見れば、直ちに之を譯者の誤となすか、若くは偽經論となさんとする傾向があつた。此事は起信論の場合に於ても吾人の大に考慮しなければならぬのである。四論玄義には如何なる關係から起信論が北地論師の所造たる説を引用したかは今判らぬが、珍海の三論玄疏文義要第七に、四論玄義第十卷の文を擧ぐる所を見ると、次の如く述べてある。(佛敎聖書本に據る)

問菩薩自初發心經三天僧至佛果者唯以此爲定說歟亦有異說耶答攝大乘論明三天僧祇劫及七阿僧祇劫又智度論引經云無量阿僧祇劫成佛等又復經說不經劫數速成佛道故知三祇只是一途說然後論中多明三祇玄疏等中亦只爲通說如云當

知三僧祇此通大小爲定數通名也當知三祇是長途說餘皆隨義亦有深趣互不相妨也

而して之に次ぎ起信論の「或示超地速成正覺以爲怯弱衆生故或說我於無量阿僧祇劫當成佛道以爲懈慢衆生故……而實菩薩種性根等發心則等所證亦等無有超過之法以一切菩薩皆經三阿僧祇劫故」との文を挙げ次に前記四論玄義の語を引く。これは疑もなく瑜伽派や智度論の成佛説と起信論のそれとの間多少融會すべからざる點の存するものと認め従つて論の僞作を説いたものである。四論玄義に人あり北地人の作といふといひ或は馬鳴の名を借りて之に目づくといふも或は之と同様の僻説に本づくのではなからうか。

又唯識同學鈔(第二の四)にも真如受熏事と題し次の如くいふ。(佛教余書本に據る)

問起信論中真如受熏云々宗如何釋之耶。

答譯者誤也云々……馬鳴菩薩亦言真如受熏持種恐譯者誤云々解釋尤可然所惠四義無著天親無性攝論等諸論中皆有之明知西天大論師舉不許真如受熏義也印度論師既不許之馬鳴一師豈立此義耶故起信論文恐譯者誤也眞諦等古德達理事不問立真如受熏義故恐失論家本意也況佛地論中大乘佛法千歲以前清淨一味云々取意馬鳴若立此義無著豈不致論難耶若爾九百年間大乘佛法可有淨論……馬鳴發劫一佛無著初地大聖也所遺論文豈有遺言耶

といひ更らに實義難施の新譯に關しては道宣の傳説を承けいふ。

至實文雜陀譯者通學三藏遊西天時印度諸師承起信論本故譯唐言以爲梵本實文雜陀既三藏後人也故得彼本再譯之歟三藏未見正梵本問其托象依所謂改唐言成梵文許也眞如受熏之文設雖不正不見正本忽不可改言故三藏所誦強非和逸歟

起信論の支那撰述說に就いて

是れは眞如受熏の説に於て瑜伽派と起信論とに多少の相異がある所から、起信論そのものを僞作とまでは断せないが之を以て譯者の誤に歸したのである。而して此にあつても其思想の根底には、馬鳴は賢劫の一佛であり、無着は初地の大聖であるから、其説に於て違背あるべからずといふ僻説の伏在することは明了蔽ふべからざるのである。斯かる論據よりして起信論を或は馬鳴の作にあらずとなし、或は支那人の僞作となし、或は譯者の誤といふが如きは、秋毫も取るに足らず、一笑に附すべきである。

附註

(一)「雜誌藝文」第一卷掲載、後「佛典の研究」に収録したる拙稿「起信論に就いて」、「起信論後語」、「起信論の譯者と其註疏」參照。

(二)「起信論之研究」にも引用せる如く、珍海の三論支統文義要には、屢々均師の四論支義なるものを引く。而して其中屢々起信論の支那撰述なることを述べてある。同書(傳教全書本に據る)卷第二の裏書に

四論支(義)第五云、二胡道人曾人信故、好假借天親菩薩名、安置已中論中、起信是摩訶菩薩人作、借馬鳴菩薩名、とあり、又之に次きては

均師四論支第十五、起信、有云、是北土(窟?)地論師造也、而未知是非。正文云、北(地)語論師云(起信論)非馬鳴造論、昔日地論(師?)造論、借菩薩名、目之、故亦不見(竟ノ誤) 續經論目錄中無有也、未知定是下文同書第七にも又前と同一の文を引

也。四論支第十、詳起信論云、北地語論師、云非馬鳴造、昔日地論師造、借菩薩名目之、故尋覓續經論目錄中、無有也、未知定是不

此に均師とあるのは即ち均正のことである。で同書卷七にも「四論支第五卷均正師」とある。均正の傳は古來の僧傳にも見當らぬが、同書第七には又四論支義の文を引き、「均師面對嘉祥故、善得其意判之如此」ともあるのを以て見れば、彼は嘉祥大師吉藏の門人であつたらしい。吉藏は唐の武德六年、七十五歳を以て入寂したから、均正も恐らく隋唐頃の人であつたらしく思はれる。而して「唐日地論師云」とあるから、地論師の造る所さなす説は隋以前からあつたものではなからうか。しかし均正は必らずしも此説を主張したのでもなければ、又之を承認したのでもない。彼は明かに「未知定是不」といふ。均正の四論支義は今續藏第七十四卷第一册に收録せられては居るが、遺體ながら不完本であり、珍海の引用する第五、第十卷の文は何れも存しない。要するに北地の論師が斯くいつたといふだけで何人が、如何なる理由で斯くいつたか、少しも明らかでなく、云は、齊東野人の語か、何等か爲めにする所あつていつたものかも知らぬ。

尙ほ此には續經論目錄中に尋ねて有らずといふのは、何れの經錄を指示するか明了ならぬが、佛敎全書本には「初附祐歟」とあるが、梁代には起信論が存在したとは思れぬから、所謂經錄の附祐録でないことは疑ない。しかし清の歴代三寶記以後の經錄には皆之を載するのであるから、此等隋以後の經錄を指すものでないことも明らかである。思ふにこれは法經錄にいふ「眞諦錄」のこゝをいつて居るのではなからうか、珍海は疏文第七の引用文に次ぎ、

今考貞元錄、起信論一卷、眞諦譯、同論二卷、賀文難陀譯、同馬鳴造、異同本異譯也、故知西天有其梵文、前後三藏俱傳之、均何師の誤、早出不見後代錄、而未決之故、今考之耳。

さといふ、乃ち珍海も前後兩譯あるによつて支那撰述説を採らぬのである。

(三) 内典錄に起信論の下、大同四年とあるのは、太清の誤であることは、其疏の下太清四年とあるに見ても明らかである。恐らくこれは三寶記に同四年とある所から、内典錄の著者と同記したのを、役人誤つて大の一字を加へたのであらう。此等の經錄に、或は大清といひ、或は陳世といひ、或は承聖といふ、固より何れも信するに足らざるのであるが、唐代に至るまで此等三説の行はれたことが列る。而して開元錄は明らかに論序に據つたのであり、貞元錄は開元錄を踏襲し、法藏の起信論義記亦論序による。三寶記のいふ所は全然之と別の傳説であり、靜泰錄亦之と同じくない。若し論序が元よりして存した

起信論の支那撰述説に就いて

起信論の支那撰述説に就いて

1011

ものならば、三寶記や淨泰録が之と相容れない傳説を取るべき筈はなからうと思ふ。三寶記は本文にいふ如く隋の開皇十七年に成り、淨泰録は麟德元年に出来た。して見るに今傳はつて居る智愷の起信論序なるものは、隋代には未だ無かつたもので淨泰録の成れる麟德元年(西暦六六四年)から開元録の出来た開元十八年(七三〇年)に至る、約六十餘年の間は何人が之を作つたのでなからうかと思ふ。

(四)

尙ほ隋の大業三年に春秋六十有六歳にして入滅したといはるゝ西京禪定道場釋曇遷が起信論の疏を著して居ることも、隋以前既に其書の存したといふ事實を證明するに足るものである。續高僧傳(卷十八)曇遷傳では、曇遷は「研精華嚴十地、維摩楞伽地持、起信等、咸究其深願」といひ、又「釋楞伽、起信、唯識、如實等疏、九識四明等章、華嚴明難品玄解、總二十餘卷、並行於世」ともある。今其書は傳はらぬが、古來の經錄には往々にして之を掲載して居る。勿論起信の疏に就いては三寶記を始め眞諦の疏二卷を擧げて居り、尙ほ智愷にも疏があつたといふが、果して然りや否容易に信すべからざるのである。が三寶記に疏二卷を掲ぐる所を以て見れば、それが眞諦の作であつたか否は判らぬが、兎に角世に眞諦作と稱せられた疏の隋代存したことは疑なからう。尙ほ隋の曇延(開皇八年寂、春秋七十有三)にも起信論疏が二卷又は三卷あつたと稱せられ、現續藏の第七十卷第三册に上一卷だけ収録せられてあるが、果して是れは曇延の作が否頗る疑はしい。續高僧傳(卷八)曇延傳には彼が起信論疏を著したといふことはなく、又其下卷互るものは海東疏(新羅元曉)に同じともある(起信論の研究二一〇頁、安永二年寫本の論語)のを以て見れば、何人が元曉の疏に幾分の變更を加へ、之を曇延に歸したのではなからうか。曇延傳には次の如きことが述べてある。

延徽居靜志、欲著涅槃大疏、恐有滯凡情、每所誠寤寐、夜夢有人、被於白服、乘於白馬、鬣尾拂地、而淡授經旨、延手執馬鬣、與之滑論、覺後惟曰、此必馬鳴大士、授我義端、孰聖知其宗旨、語事則可知矣、便述疏說、聞口歸命如來、不可思議法等。

これは勿論涅槃經の疏のことである、而して彼が夢に馬鳴を見たといふのは、勿論彼が嘗て起信論を讀んだが爲めであつたらう。但起信論疏を作つた否は判らぬ。が後世彼が疏を作つたといふのは斯かる因縁があつたからではなからうか。

- (五) 大正十五年四月發行雜誌「藝文」所載拙稿「支那の著譯書に就いて」參照。此小篇は本篇と最も密接な關係を有するのみならず、此篇に既に注する所は重複を恐れ、本篇には一切之を省略したから、本篇を一讀し、多少の興味を有せらるゝ諸氏は併せて彼篇をも一見せられんことを乞ふ。彼篇には支那の梵譯說に對し、四條の疑問を擧げて置いた。
- (六) 尙ほ舊本の文の誤寫でないことは隋唐の寫本より轉寫したと思はるゝ、天平寫經に於ても既に坊間流布本と此點に於て何等の變異なきを以て見るも略之を推察し得るのである。

「切支丹宗門の迫害」補遺

——大村藩の書類について——

明暦三四年(1657-58)に於ける大村の切支丹事件は、宗門剿滅の重要な一項をなしてゐて、その書類が同藩には堆積してあつた。それを明治初年に長崎總督府の手で焼いてしまつた。而かもその火を免れた分は大分残つてゐる筈であるが、その多くはまだどこかに隠れてゐるといふ。然るにその中の一冊が大村中學校に残つてゐるのを、山本直太郎氏の好意で、忠實な寫本を見せて貰つた。その結果を報告する。

書類の主要部は、大村因幡守らか長崎奉行へ報告した「牢内御預古切支丹存命并死亡帳」で、元祿三年(1690)十二月廿三日附である。牢舎に

生存する者九人と、死亡者二十二人とを登録してある。此の「御預帳」の裏には「類族書」の断片がある。断片ではあるが、九家族餘の分を知るに足り、その中二家族の分は御預帳にも載つてゐるもので、互に照明し得る。記載の方法は他藩のと大同であるが、一二の例を示す。

切支丹本人

一善左衛門

年齢不知

此者肥前國平戸領生屬村者之由、大村牢内御預、慶安三寅年二月五日卒死、長崎奉行馬場三郎左衛門へ相達、差圖・死骸焼、海中に捨申候

切支丹本人兵作橋男

一長次郎

當年四十七歳

此者父兵作、大村領郡村之内矢次百姓にて候處に、切支丹宗門に付、明曆三十四年、長崎奉行黒川與兵衛より申來差越之候、兵作儀其後如何様に罷在候や不存候、此長次郎事、黒川與兵衛申渡庄喜右衛門裁許にて、萬治元戌年牢令被申付、大村牢内預領、

(遺記) 太守公御在府(中)此長次郎正徳三癸巳年三月廿二日、七拾歳にて牢内病死、如先規、長崎奉行駒本肥後守大岡備前守へ申達候處、前格の處相心得候様にと被申付、檢使差遣、死骸相改、鹽詰仕置、同廿三日江戸へ申上、同月五日取置、同六月五日、江戸へ御證文被差上候事、

右の如くにして大體五十二人の運命が現れてゐる。その中大村藩以外の者(長崎と平戸)十七人(男二、女六)を記してあるが、その中最も注意すべきは、南蠻人三人の事で、何れも薩摩へ漂着した者を、寛永十九年(一三三)七月十九日(陽曆八月十四日)長崎奉行から預つたとある。此の三人がアントニオ、ルビノの一行であつたや否や、疑問ではあるが、「本書」一二——一三頁に西洋側で、それ等が皆殉教の死を遂げたと傳へ、天川

でその祭をした事を記しておいたのにも亦多少變更を要するやに見える。兎に角、預書によれば、南蠻人一人(姓名年齢不詳)は同年八月十六日(陽曆九月十四日)に、他の一人(同上不詳)は二十三年生き延びて、寛文五年(一六六五)十一月十八日に、何れも牢死した。第三の一人は年齢は不詳ながら、名をミケルと呼び、五十年近く生きのびて、元祿三年(一六八〇)八月廿九日に牢死し、何れも尸骸は焼いて後海に棄てたとある。この三人が果してルビノの一行であつたや否やといふ事は、最後に述べよう。

その他の十四人(男八、女六)の中十人は長崎の者、四人は平戸領生屬村(即ち生月島)の者で、何れも年齢不詳とあるが、多くは慶安頃に死んでゐるので見れば、多分寛永島原亂の頃に召捕られたものと見える。只中一人長崎濱町の者山三郎といふのは、預書の年元祿三年には生き残つて、後元祿九年(一六九六)に七十二歳で牢死してゐる。島原亂の寛永十五年に召捕られたものと

すれば十四歳の時に入牢して、それから五十八年間牢獄生活をして死んだのである。此の十四人、何れも屍骸を焼いて海へ投げてすてたとある。此は憎むでの事といふよりも寧ろ迷信的に忌み恐れた爲と考へられる。此から後に述べる分にも投海が多くあるが、その他檢死と處分裁決を待つ爲に鹽詰にしておいたのも大分あり、而して後「別條ない者」は、佛寺に葬つたのも少々ある。

大村領内の分は十四人(男七、女七)で、中八人は元祿三年には生存してゐたが、追記で皆後に牢死した事を確め得る。何れも萬治元年(一七二〇)入牢であるから、「本書」二四一—四二二頁に記した明暦三四年の大檢舉で召捕られた者で、盡く年齢并に家族關係を記して裏面の親族書と照合し得る。その中最も長く生存した者は享保七年(一七二六)に牢死してゐるから、つまり、六十四年間牢屋で生活したのである。

そこで、この十四人の中には預帳の外、親族

書にも記してあるものがあり、それを總合すると、十一家族に關する運命が記録に残つてゐる。

(一) 大村領郡村ノ内矢次百姓兵作——明暦三年

(一七二二)長崎送。

兵作女房ふく——萬治元年(一七二〇)入牢(四十七歲)寛文元年(一七二一)五十歳にて牢死。

兵作長男長次郎——萬治元年入牢(十五歲)、正

徳三年(一七二二)七十歳にて牢死。

大村領千綿町町人傳右衛門——明暦三年長

崎送。

傳右衛門妻まん——萬治元年入牢(五十二歲)、

寛文三年(一七二三)五十七歳にて牢死。

右長男、傳之助——萬治元年入牢(二十七歲)、

元祿四年(一七〇六)六十歳にて牢死、鹽詰、佛葬。

右二男、傳四郎——萬治元年入牢(二十歲)、右

同年牢死。

傳之助妻、こま——萬治元年入牢(十七歲)寛

文二年(一七二二)二十二歳にて牢死。

傳右衛門親族九人(男四、女五)、佛葬。

(三) 大村領那村原口ノ内、赤佐吉百姓五兵衛

——明暦三年長崎送。

五兵衛妻、すぎ——萬治元年入牢(四十六歳)、

元祿三年(80)卒死、佛寺葬。

右長男、九郎助——萬治元年入牢(二十三歳)、

元祿十六年(109)六十八歳にて卒死。

右二男、六左衛門——萬治元年入牢(十四歳)、

寶永七年(110)六十六歳にて卒死。

右三女、いせ——萬治元年入牢(十二歳)、享保

五年(120)七十四歳にて卒死。

右四男、五左衛門——萬治元年入牢(五歳)、

元祿十六年(109)五十歳にて卒死、佛寺葬。

(四) 大村領那村の内竹松百姓、徳兵衛——明

暦三年長崎送。

徳兵衛長男千松——萬治元年入牢(十三歳)、享

保四年(119)七十四歳にて卒死。

右二女ちよ——萬治元年入牢(十一歳)、享保七年

(122)七十五歳にて卒死。

(五) 源六——行衛不明、

源六妻ふく——萬治元年入牢(六十歳)、寛文元年

「切支丹宗門の迫害」補遺

(97)六十三歳にて卒死。

右長崎送及行衛不明五人の外に十四人、一二を除く外、皆尸體を焼いて海中に投げ棄てたのである。それと共に明暦三年召捕、翌年斬罪の分五家族十二人(男七、女五)は左の如くで、住所年齢は記してない。

(六) 平左衛門、妻はつ。

(七) 次郎左衛門、妻。

長男次郎右衛門、妻せん。

二男次郎助、妻つる。

(類族五人佛葬)

(八) 彦兵衛、妻。

(九) 與四衛門。

(十) 宇兵衛。

其前寛永十二年(83)に火罪即焚刑の分、

(十一) 作右衛門、同母。

(類族三人佛葬)

此等全體を總計すると五十二人の分類が左の如くなる。

運命不明 二 (男)

長崎途 五 (男)

死刑 一四 (男八、女六)

牢死 三一 (男一八、女一三)。

右の表で見ると、明暦の大檢舉で召捕られた約七百人中、大村の牢舎に残つてゐた十四人が、三十餘年後の元祿三年には、六人は既に死亡し、八人が存命してゐたのであるが、その最後は、それから三十年後享保七年(1726)に牢死して、全部亡き數に入つた。

尙ほ、その中に現はれた人事を見るに、家頭たる父は長崎へ送られて運命不明か、又は行衛不明で、捕はれて残つてゐたのは妻子のみである。その子等の中には丁年のものもあるが、幼年者が多く、最も幼少の者は五歳(五左衛門)、それから十一歳(ちよ)、十二歳(いせ)、十三歳(千松)の者、何れもそれから數十年の牢舎生活を送つてゐる。「本書」にも述べた通り、明暦の

大檢舉は、切支丹宗門者が不逞を謀るといふにあつたのだが、壯年男子は盡く斬罪に處し、後に残つた女子や幼年者を此の如く終身牢舎に入れたのである。此等の幼年者が「不逞」に無關係たるは勿論、世間に出したからとて傳道などする恐のない事は明であるが、それに係らず、此の如く投獄して數十年の後に牢死させるに至つた殘虐は、要するに憎惡と恐怖との結果に外ならぬ。その上注意すべき點には、大村でも、その他諸藩でも、入牢中の此等宗門者に對して、何等信仰上の手段を講じてゐず、佛僧等も無關心であつた一事である。「ころび」で信仰を改めさせうとする事が如何に形式に過ぎなかつたかといふ事を示し、佛僧等の冷淡は、憎むに餘ある。

尙此書類の中、元祿三年に生存してゐる者は、その名の上に捺印させてあるが、その中に傳之助と九郎助との羅馬字らしい。判讀し難いが、その中にはAとOとが見える。尙一つ、六

左衛門のは漢字で明に濠港とあり、ジュアンであつた事を知る。親族書の中で、入牢でなく病死し、佛寺に葬つた分に、女でまりといふ名があるのは、切支丹の名を保存してゐたしるし、尙一つ「さらし」といふのも、ガラシアか何か切支丹名の轉訛かと考へられる。

そこで初に疑問として残しておいた南蠻人三人がルビノの一行であつたや否やといふ問題に移らう。

此に關する日本側の説は本書六五頁に記した通り、南蠻バテレン四人、日本バテレン一人、同宿四人が薩摩に着船、長崎へ送られたとあるのみである。

此事はクラセ（日本西教史下卷八三五——三七頁）、シャルルボア（五卷三六四——六五頁）、バゼス（一卷八六八——七六頁）に傳へてゐるが、何れもオランダ人エルセラク（*Elserak*）の報告に基いたもので、源泉は同じであり、一行皆

翌年（1653）三月に殉教の死を遂げたとある。今バゼスによつて概略を記すと左の通り。

一行はアントニオ、ルビノ（Antonio Rubino イタリア人）を首長として左の四人のバテレンを伴つた。

フランシスコ・マルケズ（Francisco Marquez）

ポルトガル貴族の子で、母は日本人サピナ、長崎生。

デエゴ・ド・モラレス（Diego de Morales）

イスパニア人、メキシコから轉じてマニラに来てゐた。

アントニオ・カペシ（Antonio Capaci）

イタリア人、ナポリ生、マストリリの作侶。

アルベル・メチンスキ（Albert Meinski）

ポーランド人、ロマから東洋に来てゐた。

つまりルビノと共に五人になるが、日本側で南蠻四人の外に日本バテレン一人と傳へてゐるのは、日本人を母として長崎に生れたマルケズの事と考へられる。同宿とあるのを西洋側ではポルトガル人パスカル（Pascal）、朝鮮人トマス（Thomas）、バタン人ジュアン（Juan）三人と傳へ

てゐるが、他の一人は支那人か何かで同伴が加つたと見てよからう。

さてバゼスの傳ふる所によれば、一行は一六四二年(寛永十九年)八月十一日(陰曆七月十六日)薩摩に上陸し、同廿一日(同廿二日)長崎に到着、それから翌年三月まで半年の間斷續的に拷問に附せられた。

此と大村藩の記事とを對照すると、七月十九日(陽曆八月十四日)長崎奉行から預つたとあるのと時日の相違が出るが、その頃薩摩に、漂着した者が他にあるならば重要事として他に記事があるべきで、先づ此の三人はルビノ一行と關聯する者とすべきである。さすれば、七月十九日とは實際に大村へ預つた日附でなく、預つた書類の中に、漂着の報告が長崎へついた日附(漂着の三日後)の記してあつたものを此の如く記したとも見られる。大村藩の記事には「證文無御座候故、委細相知不申候」とあるが、その消極的旁證と見られる。

次に大村藩の記録には、三人の中一人は、そ

の年の八月十六日(陽曆九月十九日)に牢死したとあるが、一行盡く翌年の三月まで長崎で拷問を受けたといふのと相違する。此は一行中三人だけは早くその年に大村へ預けられ、長崎に於ける長期の拷問にあはなかつたと見るか、然らずば牢死が翌年(寛永二十年)であつたのを、誤り記したか、二つに一つと見る外ない。

さてバゼスに立戻つて、最後の拷問は翌年三月十六日から始まり、トマスが先づ廿一日に絶命し、ルビノは廿二日、バスカルは廿四日、ミチンスキとジュアンは廿五日(シャルボアではミチンスキは廿三日)、何れも水責や穴つるしで絶命したとある。「殘る三人」は、尙ほ顔色を更へずに居たので終に斬首した、それは廿五日であつたといふ。この三人がマルケヅ、モラレヅ、カベシ三人たることは人名表で明白であるが、彼等の最後については、バゼスもシャルボアも、記事に多少の疑を挿ましめる。バゼスには、「奉行は三人を引込ましめ、而して縛つた

まゝ斬首すべしと命じた」と傳へ、シャルルボアは、「身體を寸斷にした」と記してゐる。パゼスは廿五日昇天祭日に終に斬首を斷行したと附記してゐるが、さすればミチンスキとジュアンと同日たる譯で、三人が特に頑強に生き残り、一旦引込ましめたといふのと、符合しないことになる。そこで想像を入れて見ると、一行を盡く殉教者とする爲（後に來たジョセフの如き棄教者をすら、あちらでは殉教者としてゐる例を參照）、運命不明の三人について右の如き傳説を記したのでなからうか。

右の想像が當るとすれば、三人は拷問に屈せず、終に死ななかつたので、その後（四月頃）に大村藩に預けてしまつたと見られ、而してその第一の一人は、その年（寛永二十年）の秋に牢死したと見られる。然らばミケルとして名の残つてゐるのはマルケツの轉訛だとも考へられ、要するに、ルビノ一行中の三人は此の如くにして大村で牢死したといふことになる。決定的には

「切支丹宗門の迫害」補遺

云へないが、此が總合的の推測である。

* * * *

附記。本書二〇四頁、「Cの法度も只時の風なり」云々といふ言があるが、シャルルボア（四卷三五三頁）によれば、慶長十九年京都で迫害の加はる時、信仰を棄てさせる爲に言ひふらしたといふ言と一致する。即ち此も「マルチルの勸」が出来た年代を示す一材料となる。

マハーブハーラタを説きながら

一一一

マハーブハーラタを讀みながら

池田澄達

獨逸の故アドルフ・ホルツマン Adolf Holtzmann は、マハーブハーラタが古來佛教的であつた、それを婆羅門が今のやうに改竄したのだ (Zur Geschichte und Kritik des Mahabharata, s. 51 ff.) といつてゐるが、成程と首肯させるもがボツ／＼ある。それから又佛教の經典でマハーブハーラタの影響を受けたと思ふものもある。私が先に本誌に掲載した「孟蘭盆經に就て」は其一例であつて、これから折に觸れ、これ等を断片的に書いて見ようと思ふが、時には佛教に關係のないこともマハーブハーラタを讀みながらであるから、序に書かせていたゞきたい。

私が先に書いた「孟蘭盆經に就て」の中で、宗密が其著、孟蘭盆經疏に、受鉢和羅飯者、鉢中飯也といふてゐるから、鉢和羅は梵語 Patra の

音譯であると思ひ、さう書いて置いた、然るに鉢和羅は巴利語の *Paṭṭana*、佛教梵語の *Paṭṭana*、梵雅語の *Paṭṭana* で、漢譯の自恣に相當する語であると、萩原雲來先生は二月十日附の御手紙で教示されたから、私は先づこゝに記して先生の厚意を感謝する。

現今のマハーブハーラタはバーンダワ *Paṇḍava* 黨を擧げ、カウラワ *Kaurava* 黨を貶してゐる。併しバーンダワは人も知る如く一妻多夫を實行してゐる、これは婆羅門のみならず刹帝利等、苟もアールヤである限り行ふべからざることであるから、其辯護は至れり盡せりである。然るに大智度論第十二(部上二五七)に邪婬の十罪を數へた中、其第十に「若し出で、女人とならば多人を共に夫とし」と、いふてある、これは確

に一妻多夫を以て、女人が犯した邪淫の結果と見てゐるものでなからうか、併し一妻多夫はヒマラヤの山地と、西部印度に行はれてゐる位で、印度全般でないから、龍樹のいふ所は一夫多妻を指してゐるとも思はれる。大智度論の原文「若出爲女人多人共夫」を「若し出で、女人とならば多人、夫を共にす」と讀めば、一夫多妻のやうである。併し私の乏しい漢文の知識でも、こゝは讀めない。尤も印度には古い時代から娼婦があつたから、それをいふたものとも思へるが、これに續いて「若爲男子、婦不貞潔」とあるから、娼婦を意味してゐるものではなく、矢張り佛教徒がバーンダツに與みしてゐない一證と見るのが一番穩當かと思ふ。

シユエラーギントワイトの「西藏佛教」(Gold's Buddhistism in Tibet)を讀むと、無垢水晶數珠經に Dharmasulphrea とでも譯すべき經文中の話として、一四一—一七頁に大要左のやうな物語がある。

一時諸佛は須彌山頂に集會し、深海の底にあ

る甘露を得、これを人類に分ち、當時惡魔が人類に害を及ぼしたハラハラといふ劇毒を消せんとされた。

甘露を海面に浮ばせる爲め、諸佛は須彌山を以て深海を攪拌し、終に甘露を得て金剛手菩薩にわたし、次の會合までこれが保管を命ぜられた。然るに阿修衆羅睺は菩薩の留守に乗じ、これを飲み、残りを器物に移して逃れ去つた。菩薩は歸てこれを知り、直ちに彼を追はれたが、羅睺は逃れるとき日月の傍を通過し、己れのこゝを通過したことを菩薩に告げれば復讐するといふたので、太陽は唯だ誰か餘程以前にこゝを通過した者があつたやうだといふに過ぎなかつたが、月は明かにそれが羅睺である旨を答へたので、羅睺は直ちに捕へられ金剛杵の一撃で大きな傷を受けたのみならず、身體は上下二つにをれてしまつた。

諸佛はモツ一度會合された。それは羅睺の小便を處分せんが爲めで、その小便には多くのハ

ラハラが含まれてゐるから、これを注がれると多くの衆生が害を蒙るからである。甘露を奪はれたことは金剛手菩薩の不注意から起つたことであるから罰として菩薩にその小便を飲めと命せられた。菩薩は終にこれを實行されたので、其美しき顔は忽ち變じて暗黒となり、凡ての惡魔に對して復讐心を懷き、殊に羅睺に對してはそれが激しかつた。羅睺は又菩薩の爲に身體を二分されたにも拘らず、甘露を飲んだから猶ほ生命を持續してゐた。然るに甘露は彼の傷より滴り地上に落ち、其所に多くの藥草を生じた、諸佛もまた羅睺を罰し彼を恐しい怪物たらしめ、其足を龍の傍に置き、頭を九つとし、大きな傷を非常に大きな口とし、小さいのを眼とされた、羅睺はこれが爲め以前よりも一層恐しいものとなり、殊に日月をうらみ常にこれを飲まんとしてゐるので、折々これを蔽ふが金剛手菩薩不斷の警戒は、これを實行し得ないでゐる、といふのである。

私は此物語が漢譯經典中の密部にありそうなので、神林隆淨君に尋ねたが見出されないといはれた。此西藏傳は今直ちにマハーブハーラタの影響を受けたものだと言は出来ぬが、マハーブハーラタ第一章^{第十七}第十九章に左の話がある。長いから抄譯すると。

諸天は須彌山に會し、那羅延天の言葉に従ひ阿修羅と一緒に大海を攪拌し甘露を得んとして、毘濕拏と梵天に相談した。そこでシェーシャ(Shesha 龍王)が彼等の命令でマンガラ Mandara 山を抜いて來たのを龜王の背上に置き、龍王和修吉(Shukra)を繩として山を卷き、諸天は其尾を阿修羅とダーナツ Dhanva は其頭を取り大海を攪拌した。長く攪拌した時に月、吉祥天、白馬 Dhaninikaya と、後に那羅延の胸上飾られた寶石カウストブ(Kaustubha)が出た。それから、ドンブタリ Dhanvantari が光輝燦爛たる盆に甘露を盛て出て來た。又帝釋が己が有にしたアイラーブタ Airavata 象や濕婆が飲んだ毒カーラク

ータManditaも出て来た。濕婆は梵天に乞はれ衆生を救はんが爲め此毒を飲み、それ以來青頸と稱せられるに至つた。那羅延天は美人となり、毘濕拏はダーナブ等から甘露を奪ひ諸天とこれを飲んでゐたとき、羅睺も天形に化して其席に列し、今や甘露を飲んとしたのを、日月が毘濕拏に告げたから毘濕拏は羅睺の頭を刎ねた。然るに其頭は天に登りそれ以來日月を飲んとし、諸天はナラと那羅延天の指揮で阿修羅と戦ひ、阿修羅は敗れて地下或は海中に退いた。

又大智度論(大正藏經、釋經、論部一三五)には羅睺羅阿修羅王吞月の物語がある。即

如說一時羅睺羅阿修羅王欲啖月、月天子怖疾到佛所說偈

大智成就佛世尊 我今歸命敬首禮 是羅睺羅憍亂我
願佛憐愍見救護
佛與羅睺羅而說偈言

月能照闇而清涼 是虛空中大燈明 共色白淨有千光
汝莫吞月疾放去

是時羅睺羅怖惶流汗即疾放月、數梨阿修羅王見羅睺羅惶怖

マハーブハーラタを讀みながら

放月說偈問曰

汝羅睺羅何以故 惶怖戰慄疾放月 汝身流汗如病人

心怖不安乃如是

羅睺羅爾時說偈答曰

世尊以偈而勸我 我不放月頭七分 說得生活不安際

以故我今放此月

婆梨阿修羅王說偈

諸佛甚難值 久遠乃出世 說此清淨偈羅睺即放月

又バーリ本生經には八九ヶ所に唯だラーフの口より遁れたる月の如くといひ、一ヶ所ラーフが月を呑んだことを記してゐる丈で、何故にラーフが月を飲むか書いてない。ギシムブラーナ(ウキルソン氏英譯ホール氏出版卷一、二四二頁以下)に乳海攪拌の物語はあるが、羅睺吞月のことはない。私は今こんな僅少な材料で判断しては間違のもととなるが、恐らく此乳海攪拌と羅睺吞月の物語が各獨立してゐたのを、マハーブハーラタなどで一つに捏ねあげられたものと思ふ。私は序だからツイこんなことにまで及んだが、私の目的は佛敎とマハーブハーラタの關係を明かにしたいと思ふ丈け

である。

震災前、私の宅に小さい穴のある小判があつた。これは昔藥を煎じたとき、藥瓶の中に糸でつるし一緒に煮たたもので、熱さましの藥になると考へてゐたことである。又日本では古來酒を造るに金釜を用ゐたとか、或は貯藏するに器の中に金箔を張たりしてゐたといふ。斯く金に熱さましや、腐敗豫防の不思議力ありと

考へてはゐたやうであるが、金液を不老長生の藥とはしてゐなかつたらしい。然るに小酒井不

木博士の著「三面座談」といふ書物を見ると、

(同書三三六頁) 支那では抱朴子、仙藥卷に「仙藥

の上なるものは丹砂次は黄金」とある。近重博士は丹は硫化水銀であるから、人が飲だものではない。黄金を取る爲にこれを用ゐたもので、

結局金が仙藥とされたのだと、いはれたさうである。又アラビアでは液體金を不老長生藥と考へ、これを得る爲に卑金屬を變じて黄金たらしむる所謂「賢者の石」を捜さねばならぬとて、自

然鍊金術に力を注ぐやうになつた。併し鍊金術はエチプト人が發明した金屬の染色法で、これがアラビアに傳つて鍊金術となつたのである。西洋の中世暗黒時代、祕密を好む人々の心は「賢者の石」を捜さんとして當時有名な學者は大抵苦辛し、これが可なり長く續いた結果、不老長生藥としての金液の處法を書いた書物が澤山あるとのことである。

然るにマハーバーラタ第一大章の第十八章に「諸天は金の残りより不死となつた」とある。註を讀むと金から出來てゐる山中の不思議な無數の寶珠から造られた水だとあるから、矢張り金液であらうと思ふ、これは右の大海を攪拌してゐたとき、甘露の出て來る前に現はれたものである。

マハーバーラタや小酒井博士の書によれば、古人が金を不可思議視してゐたことがわかる。而してこれが殆ど世界的信仰となつてゐたのは甚だ面白い現象ではないか。

宗教現象學の一形式

(G. van der Leeuw, Inleiding tot de Gedsdienstgeschiedenis, Haarlem, 1924)

宇野圓空

讀者の多數は前號の本誌にマクスシェーラーの宗教現象學について、栗林氏の極めて適切な紹介があつたのを讀まれたことであらう。そしてその宗教現象學がフサールの現象學の觀念を宗教に適用して、宗教意識の本質を認識論的に考察したものであることを見られたであらう。こゝに宗教哲學の方面に一つの新しい方法が興へられ、宗教現象學の名に於てこれまでにならぬ領域が開拓されて行くことは、學徒の大なる喜びである。しかし宗教現象學といふ名は往々これとは全くちがつたもので宗教哲學よりは宗教史風のある研究を意味することがあつて、これまで普通に宗教現象學といへば、多くの

人はこの方の意味に理解して居つたのである。そこでこの意味の宗教現象學の性質や方法はいかなるものであるか、實はこれまで十分正確にこの點を説明した人は少いのであるが、最近これについていくらかその範圍や方法を規定しようとしていくつの一例として、副題にあげたフロニンゲン國立大學の教師ファン・デル・レウの小著の内容をこゝに紹介して見やう。

昨年の秋スラバヤの一書店で私が新刊書の間から引ぬいて、取あえずポケットに押込んで歸つたレウの「宗教史概論」は、オランダ語で書かれた一九二四年ハレム出版のものであつた。私はこれをボルネオやセレベスへの行きかへり、

船中の徒然に熱帯の海風にふかれながらひろい讀みしたのであつたが、歸來近著のミュゼ・ギメーの雜誌『宗教史評論』を見ると、そのドイツ語版が發刊されたことをコアレが簡單に紹介してゐる。このドイツ版は他人の翻譯ではなく、その内容もオランダ版と全然同じらしいが、その書名は『キリスト教及び外教の宗教現象學概論』と改められて、一九二五年ミュンヘンから出版されて居る。ともあれこの書は宗教史概論といつても、諸宗教の敘述的歴史ではなく、そのドイツ版の表題が示す通り、宗教一般の構成要素としての諸現象を、種々の宗教について概観したものであつて、種々なる宗教的對象の性質や靈魂觀念及び儀禮の諸要素の變化を述べて、最後に宗教的思考の特性についての歴史的考察をつけ加へたものである。

レウは最初の序論に宗教研究の方法を論じて、宗教研究の部門を分ち、そのいはゆる宗教現象學の地位と大體の内容及び方法を規定せ

んとしてゐる。レウによると宗教を研究するのは先づ第一に諸宗教の事實の蒐集記述としての宗教史から初まる。すなはち民族生活の中に現はれた種々の宗教の發生發達から、特種の宗教系統の教義や儀禮の内容及び變遷、個人生活に現はれた宗教の活動及び類型等を確實精細に觀察して、これを組織的に敘述することが宗教史の任務である。そして宗教史によつて與へられた事實は、さらに一定の見地に基いて宗教一般の觀念に適合するやうに組織立てゝ考へられねばならない。この組織立てに二つの方法があつて、そこに宗教心理學と宗教哲學とが成立つ。宗教心理學は教義神話儀禮などの根底にある宗教意識を、一般心理學の概念から見て分拆彙類し、宗教史によつて示されたやうな事象がどういふ心理的基礎から、どうして現はれて來るかを考究する。宗教哲學は宗教的認識の基礎を明かにして、宗教的觀念の眞偽を批判するのであつて、これには認識論と形而上學との方法が用

ひられる。

かくして宗教心理學と宗教哲學とによつて、宗教一般の組織的研究が二つの方向からなされるが、なほこれと同時に宗教史的事實の種々なる特徴をすべての宗教について一般的に考究することも組織的考察の一方法である。すなはち諸宗教を各々その特性について分類し、これらに共通な個々の宗教現象を分拆して、雜然混沌たるありのままの宗教の事實をある組織にまとめて見ることによつて、はじめてその心理學的研究や哲學的考察が可能になる。これは宗教史によつて與へられる事實から出立して、その特徴を見るには宗教心理學に負ふところもあり、また宗教哲學の理論を具體的事實の上に徵驗することにもなるが、要するに互細な宗教的事實の蒐集記述と、その心理學的考察との中間にあつて、それらを結びつける地位にある。これを多くの人は敘述的な特殊宗教史と區別して『一般宗教史』と呼び、また宗教の超越的心理學と

か本質觀念論(essentielle)などと云はれるが、レウは『假りに』これを宗教現象學と稱するのである。

『假りに』といつたのはこの宗教現象學が、フサルやヤスバースの現象學の觀念と共通の點もあるが、またいくらか異つた意味を有するからである。レウは宗教現象學は宗教の事實から溯つて、その本質を究明しなければならぬが、その『本質』は形而上學でいられる『本質』や、またフサルやシェーラーの現象學の目的としての『本質』ではなく、外的現象の後ろにある心理學的な『本質』に過ぎないと斷つて居る。だからまたこれがヘーゲルなどに於ける現象學の意味とも異つて居ることは明かであつて、大體上それがソーセイの宗教現象學の意味と内容を繼承したものであることは、レウが開卷第一に宣言して居る通りである。

ソーセイはその『宗教史』の第一版に、人類學的及び歴史の宗教史の諸篇に先つて、宗教現象

學の一篇を置いて、諸宗教に現はれた種々の宗教的要素や現象を多少組織的に解説して、宗教と哲學、道德藝術等の關係を簡單に概説した。そのいはゆる宗教現象はこゝに嚴密に理論的な組織を立て、見ることはできないが、その重要な要素として崇拜の對象、呪術供養祈禱その他の宗教行爲、神聖なる場所所人、宗教的集團、聖典神話及び教義などの種々の形式が説かれたのであつた。そしてソーセイはこれら諸現象の説明が心理學的の立場から企てられねばならないことを認めたが、その本質的考察はこれを哲學に譲つて、宗教現象學としては宗教の人類學的歴史的事實の分類とその意味の解釋に止めて、宗教意識の分拆には立入らないことゝしたのである。すなはちソーセイの宗教現象學は宗教史に次いで、それから與へられた事實を多少分拆的に組織立て、特に宗教意識の問題や宗教の本質に關しての宗教心理學または宗教哲學の研究に進むまでの中間作業であつて、今は教科書と

しての便宜上からこれを宗教史の前に概説したに過ぎないのである。

この點ではレウの意圖もソーセイと全く同様であつて、宗教現象學は便宜上宗教史への入門として用ひられ、その著もオランダ版では「宗教史概論」と題されたのである。しかし今少し學的な立場から考へて、ソーセイやレウの云ふやうな宗教現象學が、宗教史と宗教心理學もしくは宗教哲學との間に狹まれる必要はどこにあるのであろうか。ソーセイの後にこゝいつた宗教の諸要素を多少組織的に概括して、宗教史概論とか宗教學概論とかの名で公にされたものは相當にあるが、これを特に宗教現象學と稱へたものは殆んどなく、大ていはこれを宗教史や宗教學への豫備的概説と見做して居る。中にはたとへばトリーの宗教史概論のやうに可なり組織的に詳細な研究に入つたものもあるが、それでもレウの宗教現象學に於けるやうな體系上の學的自負を持つてはゐない。メンジースは特殊宗教

史と一般宗教史との間に比較宗教をその過渡的作業として介在せしめ得るといつたけれども、そのいはゆる比較宗教の具體的な内容を示してはゐない。レウはその宗教現象學の方法として、多くヤスバースの精神病理學に於ける現象學の觀念に據つたらしく、宗教現象の心理學の本質を究明すべきものとして、種々の宗教現象に可なり心理學的考察を加へた。しかしそれでもなほかれ自身が具體的に示したゞけの内容では、その宗教現象學が宗教史の豫備的概説といふ以上にとだけの學的意義を有するかは疑問であつて、恐らくそれはソーセイの宗教現象學以上に、かれ自身が主張するやうな重要な體系的地位を認めるわけに行くまい。

それとも若しレウの云ふやうにこの宗教現象學のやうな見方が、宗教一般の組織的研究特に宗教心理學の基礎として必要なものなら、むしろこれを宗教心理學と一つにして、現象學的組織による宗教心理學かもしくは心理學的考察を

中心とする宗教現象學として、それを宗教史と宗教哲學との連鎖たらしめるのが至當ではなからうか。少くともこんな宗教現象學と宗教心理學とを兩々相對立せしめて、研究の部門を分つべき必然の理由を見出すことは困難である。現に近年宗教史と宗教哲學の仲介として認められる狹義の宗教學や比較宗教には、レウの要求するやうな心理學的方法や現象學の見地がその内容と組織の根底となつて居るものが多いのであつて、近くこんな意味での宗教現象學を認めたのはわが波多野教授である。教授は宗教學に四つの分科を認めて、特殊宗教の研究として宗教史と組織神學と、宗教一般の研究として宗教現象學と宗教哲學とを挙げ、宗教現象學は宗教史と同じく事實の研究であるが、各宗教の個性よりも諸宗教の通有性を對象とし、宗教的事實の分拆、特質の記述、發生の制約、變化の法則及び他の心的現象との關係を究める心理學研究であつて、社會心理學的方法をも含めて宗教心理學

と稱していゝものだと言つて居られる。(岩波哲學辭典「宗教學」の項) その名稱の問題はともかく、もし宗教現象學がレウのいふやうな體系的地位を占めるものならば、それは漫然と宗教心理學と列べらるべきものでなく、これと結合した一つの經驗的組織的研究と見做されなくてはなるまい。近ごろブレイが宗教哲學と對立せしめた宗教現象學の意味も、前者の超經驗的なものに對する經驗的な研究として、恐らくこの邊に歸着すべきものであらう。(P. de la Bonlaye, *L'étude comparée des religions*, 1925, II, 13) ソーセイの試みたやうな入門的概説としての宗教現象學ならば、それはたゞ實際上の便宜から來たので問題とならないが、レウの主張するやうな學的意思を有する宗教現象學は、こんなに修正して見るほか存立の道はなかりうと思はれる。

レウはその著の大半を占めてゐる第二編神論にあらゆる宗教的對象の概念と形式を擧げ、そ

の基本をマナの觀念にひとめてこれをダイナミスムと呼び、インドの梵、タバスから支那の道ギリシヤのプノイマ、カリスにその發達した形式をみとの、呪物、自然物及び現象原始的最高神、機能神、精靈、聖者、惡靈、天使、人格神等、この神秘力の表現または所在としてのいはゆる崇拜の對象の種類をつくしてゐる。マナ型の觀念の説明はあまり概括的で、これを原始的の汎神觀と見る點など問題もあるが、比較的新しい學說なども取入れて居り、全體としてゼーダーブROOMに負ふところが多いやうである。

第三編の人生論はことに短かいが、人間生活の宗教的意義をファンゲネブの『經過儀禮』の觀念から見、靈魂觀念についてはクロイトなどの靈質觀念から人格的自由靈の發展を論じ、死後生活についても特にインドネシアの適切な事例を用ひたなど、多少記述上の特色を現はしてゐる。第四編神人關係論の初の呪術の説明は大體マレットとプロイスによつて、これを儀禮の一

形式とし性質上宗教と不可分のものと認めてゐる。教團のことに觸れては宗教社會學派の批評に及んでゐるが、祭時祭場祭司その他祭儀の問題については大部分ギリシヤ、ローマの古典的事例について説明した。最後にはタブーから回心現象、神秘經驗まで論じられてゐるが、タブーについては種々の異つた形式を擧げて、これを宗教意識の核心としての神聖觀念の結晶と見做して居る。

全體として近年の新しい文献や學說を可なり周到に注意した跡が現はれ、それだけまたこれらに負ふ所も多いが、理論上別に獨特の自説と認められる程のものは余り見當らない。コアレはこの書の引用または參考書目にフランス文献の少いのが遺憾だと評してゐるけれども、それでも Conlange, Cunout, Lajoy, Segond, Van Geunep, Lévy-Bruhl, Mauss, Saintryes, Dussaud 等は必要に應じて擧げられてゐる。たゞ比較的ドイツ書に多くよつたらしいのは著者の語學

上の親みからであらうし、オランダ文献の多用ひられた點は却つて他國のこの種類の著作に見られない一つの特色であつて、學的に見てむしろ珍重すべきものであらう。とにかく『國民大學叢書』の一部としての二百頁餘りの小冊ではあるが、近頃現はれた事例や學說を取入れた新刊書として、また比較的簡潔にまとまつた概説として、學的にも多少の意味を有することは否されない。たゞ著者のいはゆる宗教現象學に關する主張と、及びこれに應ずるものとしての本書の内容とは、なほ疑問の餘地があるが、それも宗教史の入門的概説といふ意味では、むしろ適當なものとして認めてよからう。

モース『交換の古代形式』

——「贈與に關する論文」に就て——

古 野 清 人

はい、かき、エミル・デュルケイム(一八五八——一九一七)を中心にした所謂「佛蘭西社會學派」或は「デュルケイム學派」に對する従来の社會學者や宗教學者の偏見や峻烈な批難攻撃が必ずしも肯綮を得てゐないことは最近に至つて漸く學界で全般的に認められてきた。吾等は此學派の立場や研究を以て懸隔のない萬全のものとしては肯定し得ないであらうが而も「原始宗教」の著者 Lowie と共に「タイラー以後全く新しい方面から宗教上の諸資料を結合しやうとした唯一の含蓄ある努力」であることを斷言するか憚らない。今般、久しい間中絶した儘であつた此學派の事業の一である「社會學年報」(一八九八—一九二二)が、一は各方面からの熱心な後援と同情とに二は多數の同人の亂撃を再建の渴望と不隔の研鑽の結果とによつて復活したに對し深甚な敬意を表せざるを得ない所以である。此新らしい「年報」(L'Année sociologique, nouvelle série tome I, Paris, 1922)の劈頭を飾る勞作が表題のモース氏の論文「Marcel Mauss: Essai sur le don, forme archaïque de l'échange」である。之はモース氏が巴里のオートセテユードで擔任してゐる「未開人の宗教一部」の一昨年の講義を骨子にして纏めたものと思はれる。モース氏其人及び著作等に就ては、長く氏の許で研究を重ねられた赤松秀景氏に他でお聞きすることに、茲では唯氏は今迄宗教學の諸問題にデュルケイムやユベルと同じく非常な貢獻をしてゐることを附言してきたい。モース氏自身が姉崎先生に贈呈して此書を拜讀させて頂いて興趣に誘はれ非才なも省みず紹介を試みることをお許し下さい。

吾等は贈與をなしたり、ま受たり、又それを 然な社會的義務であると無意識的にも信じて
を返禮するのが、深い理由こそは知らないが當 疑はない。尠くとも年始盆會だとか或は親しく

人を訪問する場合などのある一定の時期、一定の場合には今日でも誰でもこの風習に従つてゐる。これはどう云ふ理由であらうか、又どの社會でも行はれてゐることなのであらうかなどと考へて見る時、著者の「贈與に關する論文。古代社會に於ける交換の形式と理由に就て」のサブ、タイトルに面し深甚な興味を覺えるのである。

北歐のスカンデナ文明や其他多くの諸文明に於ては「交換や契約は理論上は任意的でも實際では義務的に、爲され又は返す進物(cadeaux)の形式で行はれてゐる」と云ふ確かな事實がある。然らば、「後れた型即ち古代型の諸社會で、受取つた贈物を義務的に返却する様にした法規と利益との規則とは何であるか。一人が與へ、受贈者が返却をする様にするその事物にはどんな力が存してゐるのであるか。」之が著者が本論文で殊に注目してゐる問題で、これをポリネシア、メラネシア、西北アメリカ及び最古代の羅馬法や印度の法典等の豊富な資料の精細な比較研究

に依つて解釋をしようとするのである。然るに氏はずつと以前から同じデュルケイム學派の闘士G. Durkheimと契約の古代形式に就て考究を續けてきてゐたのであつて本論文も此連鎖の延長なのであるから、一寸從來迄の成果を瞥見してみらに、「兩氏は經濟史上で云々されてゐる所謂「自然經濟」に似たものは吾等に可成り接近した時代にも、又原始的或は下級の名で非常に誤つた混亂されてゐる社會にも背つて存在せずしてそこには一種の「契約法」が存してゐたと主張する。それ等の時代や社會では個人間で通用する市場での、財貨や富や製産物の單なる交換などは認められぬ。特に個人ではなくて共同集團(collectivities)が相互に拘束し、交換し契約するのである。而して契約に現前してゐる人格は道徳人である。尙又彼等が交換するのは排他的に財貨、富、動産、不動産、經濟學的に有利なる物と定つてはゐない。交換するのは就中禮節、饗應、儀禮、軍務、婦人、子供、舞踏、祝祭、

及び市である。而して此提供 (prostitution) 及び逆提供は贈物や進物をすると云ふ尤ろ任意的な形式で營まれるが根本は嚴密に義務的で、そうしないとい私的或は公の戦争に訴へられるのである。モース氏はこれ等を一括して「全體的提供の體系」と呼ぶ。オストリアの諸部族或は北部アメリカ人全般に於ける二つの *primitive* の同盟で現はされてゐるのなどは此等の制度の最も純粹な型である。こゝでは儀禮や結婚、財産相續、法規と利益との關係、軍事及び僧制上の位階等は悉く相補的で部族の他の半分との協力を假定してゐる。北米の *Plains* 族 *Hind* 族の氏等が *Potatchi* と呼んでゐる典型的形式はこの全體的提供の進化した比較的稀なのである。*Potatchi* とは本質上は「養ふ」「消費する」を意味してゐる。これ等の部族は極めて富有で島嶼や海岸に又はロッキイ山と海岸間に住んでゐて冬が來ると、斷え間ない祝祭で口を送る。即ち饗宴、市場等であつてこれ等は同時に部族の壯嚴な集

會でもある。そこでは部族は體統的な同胞團、祕密結社に準じて配列され、氏族結婚、入信、シヤマニズムの集會、氏族の偉大な諸神、トテムの或は氏族の集會的或は個人的の祖先の禮拜のための集會等が凡て相混交して儀禮、法制上及び經濟上の提供、或は個人間、部族内、諸部族の同盟内に於ける政治的地位の決定となつて一つの解き難い網を作る。然るに此等の部族で顯著な事實は有ゆる此等の實行を支配してゐる敵對と對立との原則であつて、彼等は干戈に訴へ又相凌ぎ合ふ酋長や貴族を殺戮して迄も之を取てする。他方、聯盟であると共に相手である酋長を凌駕するために、蓄積してゐた富を眞に贅澤に毀滅までする。それは全氏族が全人の所有してゐる全部のためになす凡てのことを酋長を仲介として契約をすると云ふ意味で全體的提供である。けれどもこの提供は酋長の側では極度な庸苦であるからモース氏は之を特に痛苦型の全體的提供 (*Prostitious totales de type*

agonistique)と呼ぶ。斯るポトラツチの制度は今迄は、西北アメリカと北米の一部の部族及びメラネシアやバブアシア以外には殆んど發見されてなかつたし、此外の所、アンリカにも、ポリネシアにもマレー諸島にも南米にも、はた又北米の殘餘に於ても諸氏族及び諸家族間の交換の基本は全體的提供よりもより初歩的なタイプたと思はれてゐたが一層深い探求によるとこのポトラツチ型の交換と吾等が行つてゐる穩和な契約者が進物を競ふ型との中間の形式が澤山あるのである。氏は巖には古代印度歐羅巴人特にトラキア人に於けるこの中間形式を校證した。

斯る法律と經濟の型は雜多の題目、法則と觀念を含むのであるが、此精神的機械律のうちで最も重大なのは受けた贈物を返禮するを強いるにあることは言を俟たない。然るに此拘束の道德的理由はポリネシアに於て極めて明白に現はれてゐるから吾等は著者に倣つて此地方の「交換された贈與とそれを返却する義務(拘束)」の島嶼圖を作つてみよう。

モース『交換の古代形式』

サマア諸島では斯る契約的進物は結婚のみでなく、出生、鞠禮、疾病、妙齡期、葬式、商業等にも隨伴して所謂ポトラツチの本質的二要素、即ち富が與へる名與や稜威やマナの要素と贈與に返禮する絶對的義務の要素(若し返禮をしないとのマナこの權威、この護符及び權威そのものである二の富の源泉は失はれて了ふ)との存在が立證されてゐる。又彼等の財産即ち *log* (主として初めは)や *longa* (元來は主として女)の概念、殊に「トンガ」の概念は廣汎な意義を有してゐて、マオリ、タヒチ、トンガ、マンガレヴァの諸島では固有の資産全部即ち富や威力や影響を作る凡て、交換される凡ての物を包括してゐる。それは排他的に財寶、護符、紋章、神聖な蓆や偶像であり、時として傳説や呪法的禮拜や儀禮やである。これはマレイ、ポリネシア全般及び全大平洋に亘つてゐると確信される、資産—護符(Proprietatium)の概念と接合するものである。この「トンガ」はマオリ島の法律や宗教説で

は極めて人、氏族、土地に密接してゐて、マナや呪法的宗教的及び精神的の力の傳達物である。而してこのトンガ、嚴密な意味の個人的資産は M 即ち精神的な力或はスピリットを有してゐる。受け、交換された進物が義務を課するのは受取つた物が無氣力ではないからである。贈與者に捨られてもそれは依然自分固有の或物を有しこれによつて進物は他に取憑くのである。何となれば、トンガは森や地や土地の M で活氣づけられてゐるから。トンガは實際は土着のもので、 M は有ゆる所持者に、最初の受贈者のみでなくトンガが傳達された個人に附纏ふのである。根柢は M が生れた場所、森や氏族の聖所、持主に立歸らうとするに因してゐる。トンガ或はそのスピリット(M)がこの使用者の連鎖に、彼等が饗宴祝祭贈物に依る自分のトンガ、自分の資産、或は勞働や商業で以て、前者に均衡せしめ或は優越せしめて返す迄は彼等に執着してゐるのである。之がサモアやニュウジ

ーランドに於て富、貢及び贈與の義務的の通流に主宰してゐる主な觀念である。斯る事實はギリネシアだけに止らず、社會現象の重要な二體系を照明する。第一に事物の傳達によつて創造される法制的關係の性質が捕捉される。一般の義務(拘束)説にも貢獻をする。然し銘記してをきたいのは、マオリの法律では事物による關係である法律關係は、事物そのものが魂を有し魂の一部であるから、魂間の關係であることである。従つて人に何物かを贈ることは自分の何物かを贈ることになる。第二に贈與による交換の性質・ポトラッチをも含む「全體的提供」の性質を明瞭にする。此觀念の體系では他人に事實彼の性質の一部であり本體であるものを返却せねばならぬと云ふことが論理上明白なことが了解出来る。何となれば或人から或物を受けることは、とりも直さず精神的本質、彼の魂の或物を受けることだからである。斯る事物の保有は危険で生命にも關する。それは保有が單に不法だ

からではなくて、道徳的に又生理的、精神的にも、元來が一人格である此事物、(本質、食物、動産と不動産、婦女子、子孫、儀禮又は交霊)が呪法的或は宗教的努力を與へるからである。要するに此の與へられた物は無氣力ではなく、活氣づけられてゐる、屢個人化されて「根源のホーム」に立入らうとし或は、自ら出で來つた氏族や土地のため、自らに代る同値物を産出しやうとする。

然し全體的提供やホトラッチの制度を完全に了解するにはこれを補ふ他の二瞬時の説明をしなければならぬ。全體的提供は受けた進物を返禮する義務を含むのみでなく進物を爲すも、それを受ける義務との二を假定するからである。此三つの義務のこの同一合成組織の三題目の完全就が始めてポリネシア氏族間の契約の形式の基本的説明を満足に果し得るのである。受ける義務に關しては容易に氏族・家族・組合・酋長・個人關係に多數の事實を見出し得る。與へる義務も同様に大切で與へるのを拒否し招待を無視するのは戦ひを宜するにも等しく又同盟やコミュニオンを拒絶することに於て然らば何故に物を與へるか云ふに、それは與ふる權に強制されるからであり、受贈者が贈與者に屬

する凡ての物に對しある意味の所有權を有してゐるからである。而してこの資産は精神的關係のものにして美明され觀念されてゐる。

要するに斯る制度を一貫して認め得る事實、社會的レジーム、決定的心意は單に一で、食物、婦女、子供、財産、護符、土地、勞働、業務、聖職及び地位、この全體が傳達と提出との材料であることである。萬事が恰も、事物と人とを含んでゐる精神的材料が斷えず氏族と個人間に交換されてゐるかの如くに行はれるのである。その外に、この贈物の經濟や道徳には神や自然を目標にして人に進物をする役がある。即ち凡てが對人、對社會關係のみを問題としてゐるのではない。これは宗教學の立場から見れば極めて暗示的であるが未だ著者の見解も決定的ではないので詳述を避けて主題目である、贈與と返却の義務とを追求して行かう。

上述の如き風習は又攷父シユミットが最も原始的だとしてゐる北阿のピグミイや印度洋のアンダマン諸島にもオストラリアにも存してゐる。

又メラネシア人種はポリネシア人種以上にポトラッチ贈與と交換の形式の體系を一部では保有し一部では發展せしめてゐる。こゝでは貨幣の概念が明瞭に現はれてゐるので、此體系は一方では煩雜になるが又通確にもなつてゐる。

Leenhardt 氏は佛領のニューカレドニアに於ける此方面に關する饒多な記録を蒐集してゐる。更に此民族の中で最も開化されてゐるトロブリアンド諸島の土人に關しては Malinowski 氏の記述的社會學の最良の著書があり、Kula と呼ばれてゐる一種の大ポトラッチ、部族の對内及び對外の有ゆる商業の體系が叙述されてゐる。勿論他の體系に比較すると種々な小異は見出されるが之も根柢は義務の且又働いてゐる事物による義務の機械律を示してゐる。而してこの交換—贈與の本質的對象は、一種の貨幣である *vaygu'a* である。これには美しい腕環の *mwali* と首飾の *suleva* との二種があつて、多くの場合、婦人が莊嚴に着飾るのであるが然し通常兩者とも蓄財されて、それを所有してゐることを享樂

る。マリノウスキイ氏に據ると、この *vaygu'a* は循環的の運動で生氣づけられてゐる。即ち *mwali* は正規的に西から東に傳達し *suleva* は断えず東から西へ旅する。正反對の方角をとる此二運動は全トロブリアンド諸島は云ふに及ばず材料の腕環が來る附近の諸島からニューギニアの東南岸へかけて行はれる。而して此富の徴の循環は間断なく又無謬であるのを原則としてゐる。これは一種の資産であるが、現代人が綿密に孤立せしめる法規の原則の凡てに連關してゐる。それは資産であると共に所有であり、抵當であると共に貸借された事物であり、賣られたと共に、買はれた事物である。何故と云ふにそれは他人のために使用すると云ふ條件でのみ彼等に與へられてゐるから。これこそ眞に典型的な經濟的、法制的、道德的の合成的制度であると共に又神話的宗教的及び呪法的の部面をも有してゐる。*vaygu'a* は無關心の事物、單なる一片の貨幣ではない。どの *vaygu'a* も名と人格

と歴史とそれに裨史さえも持つてゐる。トロブリアンド人は彼等風に實證主義者だからこの *vaygna* は事實に禮拜の對象だとは云へぬが然しその神聖な優秀な性質を認めぬわけにはゆかない。

尚 *Yumi* の關係に至つて類似してゐるのは *Mimi* の關係で、これは一方農作部族他方海上部族の仲間の正規的拘束的の交換を決定する。組合の農作人がその製産物を仲間の漁夫の屋前に置いてくる。すると他の折、大漁の後、農村にやつて行て漁獲品を高利で返禮される。之と同じ分業の體系はニュージランドにもある。他の交換形式に食物の大分配を意味し酋長或は彼の氏族に奉仕した集團に對してされる *gogini* がある。此外にフィジイ島の抹香鯨の齒で出来た貨幣で *tandua* と稱されてゐるのは精確にトロブリアンドの同一種類である。又ニューギニアのメラネシア人やその感化を受けたバブア人の或者は自己の貨幣を *tau-tau* の名で呼んでゐるが、これも亦

同一種でトロブリアンドの貨幣と同じ信仰を目的にしてゐる。*Turnwald* 氏が *Bini* の部族や *Romano* 人に關しての見事な記録を手にしてみても、こゝでも交換された事物の宗教的特質が明白である。

之を一括すれば、この全諸列島及び恐らく之に關連した南方亞細亞の一部には共通した、法律と經濟との一體系があることになる。此等の人民は超家族的經濟と極めて發達した交換との體系を有し、諸島の境界を越えて擴張された濼濼たる經濟生活を營んでゐる。此等の社會では、氏族も家族も相分離することを知らず、個人も亦、相對峙して相互に行動を分離することを理解し得ない。酋長は自らを氏族と混同し、民族は又酋長と混じ合つてゐる。個人は凡て同一の様式で感知し合ふ。吾等が嚴密に用ひてゐる、賣買の語は存しないし、メラネシア人種ポリネシア人種を通じて *tau* (物々交換) の概念は異例である。斯くの如く吾等人類の一部、而もそれ

が比較的富有で勤勉で莫大な剰餘の創造者である人種は、吾等が認めてるよりも他の形式で又他の理由によつて莫大な事物を交換したし交換してゐるのである。即ち彼等に在つては物質的・道徳的の生活、交換が同時に、利益を度外視した拘束的形式で働いてゐる。加之この義務は神話的・空想的或は象徴的及び集合的に表明されてゐる。即ちこの義務は交換された事物に附せられた關心の形で現はれ、而して此の物は決してその交換者から完全に離れることはない。この事物が作るコミュニオンと同盟とは比較的に分解し得ないものである。

同じく西北アメリカの印度人社會 *Thingit, Haida, Tsimshian, Kwakwaka'wakw* 等の部族でも同一の制度を提示してゐるが、一層急進的であり強調されてゐる。物々交換などは未知である。巨額の富の傳達が凡て例外例なしにポトラッチの莊嚴な形式内で行はれる様に見える。此地方のポトラッチは勿論典型的で獨得の性質をも有して

ゐるが而も依然交換された贈與の體系に屬する。唯異彩を放つてゐるのは信用と名譽との二概念が著しく發達してゐることである。原始社會には物々交換しかないと妄信してゐる經濟學者は憫笑すべきかな。とまれ、ポトラッチは著者が所謂「全體」の現象で、單に法制的のみでなく、宗教的神話學的及びシャーマン的である。何故かと云ふに、それを替む酋長は祖先や神々を代表したその化身であつて、其名を帯び彼等の舞踏をなし且又彼等のスピリットに憑れてゐるからポトラッチは更に又經濟的でも、社會形態の現象でもあるが、茲に特に注目してをきたいのは契約の物質的對象、即ちポトラッチで交換された事物はこれも亦與へ、受け、返す三つの義務をなさしめる種種の功德を有する。第一に、與へるの義務がポトラッチの本質である。財産の分配である、ポトラッチは又軍事的、法制的、經濟的、宗教的の、有ゆる意味を含めた、「認知」の基本的な行爲である。次に受ける

義務も劣らず拘束をする。贈與、ポトラッチを拒否する権利はない。最後に返す義務は、ポトラッチが全く破壊されて了ふ性質のものを除いては、ポトラッチの凡てである。相應した返しをする義務は無上命法である。

この西北アメリカ地方では、Kwakiutl と Tlingit とは異種の資産をローマ人或はトロブリアンド人とサモア人とがなすと同じ區分をする。一方には費消及び平常の配分の物品があり他方には家族の貴重な事物、護符等があつて後者の階級の物品は神聖であつて、結婚に於て女子が傳達さる等と同じく莊嚴に傳達される。Haida にも類似した事物の區分がある。而して之等の部族ではこの事物は凡て常に精神的起源のものであり精神的性質を有し、トロブリアンドに於ける如く、此貴重な各事物は自己の個人性、名前、性質、威力を持つてゐる。其上に自身製産力を持つてゐる。單なる徴や抵當ではなくて、地位と饒多との呪法的宗教的の原則である。富有

の徴と抵當とである。斯く物はそれを作るスピリットと、食器は食物と混同されるのである。以上を要約してみればこうである。吾等はポリネシア、アングマン諸島、メラネシア、西北アメリカの四地方に、先づポトラッチを、次でポトラチそのもの、主要な理由と正常な形式、尙又ポトラッチの彼方古く交換の古代形式である贈られ且返された贈與の交換を發見した。且又此等の社會では事物の循環は法律と人格との循環と同一でもある。

これは所謂人種學 (Ethnographic) の領域である。上大平洋の諸海岸に局限されてゐる。然し著者は現今の法律も經濟もこれ等と同類な制度から脱却し來つたものであると信ずる。吾等は物權と對人權、人格と事物との斷乎として區分された社會に生きてゐる。ところが斯る基本的な區別は前述の諸人民には知られてゐない。且又西歐の文明はセム、ギリシヤ、ロマの諸文明以來一方義務と有償提供、他方では贈與を判然と

分離してゐる。然るに斯る區別は諸大文明の法律では可成り最近のことではあるまいか。尠くとも嘗つては斯る冷淡にして打算的な心意を持たぬ形相が存してゐなかつたであらうか。人と事物とが融合する交換された贈與を實行しなかつたであらうか。斯る質問に對し著者は躊躇せず、更に羅馬、印度、ゲルマニア等の諸法規の特徴を分析した蘊蓄を以て「然り」と答へるであらう。古代羅馬法も起原では事物そのものはユスチニアン法や現行法が解する如く無力の存在ではなくて人格と功德とを有して最初は家族の一部であつた。即ち *res sacrae* は單に人のみでなくとも(事物)をも包含してゐた。

更に古典印度法をヴェダやマヌ法典等で探求しても贈與はなし且受くべきものであつた。共に儀式であつて、價格を支拂つて物品を受取る市場に於ける如きではない、契約同盟、財産の傳達與ふる人と受ける人との間で傳達された財産で創造された關係——此經濟的道德性がこれ等の全體か決算する契約者の性質と意識、及び與へられた事物の性質は不可分である。

ゲルマニア文明に見るも、久しい間市場は存せず賣買の價格等の單語は近頃の起原であるらしい。古代は極端にボトラツチの全體系、就中贈與の體系が發達してゐた。斯る制度はユベルミ著者達が限定してゐる如く同じくインド、ウロヒアン系のセルト族にもある。

最後に支那大文明は興味ある法律の原理を有し、有ゆる事物の元來の所有者との燃き難い關係を熟知してゐる。又安南人の道德では贈物を受理するは危險となつてゐる。

拙く大略乍らも私は著者に倣つて多くの觀察を叙し終つた今は當然結論に達したわけである。第一に之等の觀察は擴充して吾等の社會にも及ぶことが可能である。幸ひにも吾等の社會でも物品凡てが感情の價值を無視し、禮節を度外視して賣買の用語でのみ分類されては居ない。今も尙昔の風習を有してゐる人や階級が残つてゐるし尠くとも或時期や機會には殆んど全部がそれに屈服する。然し著者が炯眼を投ずるのは斯る進化論が教へる *res sacrae* よりも尤ろ活動し變化して息むない生きた社會に新らしく芽生えて來た道德の中に復活してゐる既に述べた

古い原則に對してである。嘗つてデュルケイムは社會は特定の社會制度に應じて特定の道徳を生むことを述べ現代には職業的道徳が支配するに至ることを指摘した。吾等は現今職業別道徳と同業組合法との争争を認め得る。再び吾等は昔の様な集團の道徳に立戻つたのである。他方國家や其支團體が留意してゐるのは個人にである。社會は社會的細胞を再見しやうと欲してゐる。社會は自己の掌中にある諸法律の感情と他の一層純粹な感情である慈善社會奉仕、連帶等との混した奇異な精神状態で個人を探求する。贈與と贈與内に於ける自由と義務との餘りにも久しく忘却されてゐた問題が再び主要な動因として現はれて來た。然し法律が抽象的な對人權と物權との區別を脱しかけた事實を檢證しただけでは充分でない。吾等はこゝに道徳的に實際的に、斯る革命は可なりと斷言する。

此等の事實は尙に現代の道徳に照明し吾等の理想を決定するを援けるに止らず、斯る事實の見地によつたならば最

モース『交換の古代形式』

も一般的な經濟事實を最善に分拆することが出来る上、此分拆が現代社會に最良な管理の過程を瞥見せしめる手續となる。而して吾等は繰返して此贈與―交換説の經濟學は散文的な功利論や重商主義・合理主義・所謂自然經濟の領域を去ること如何に遠いかを看た。誤つて「原始」と呼ばれてゐる斯る社會に於ては價值概念が働いてゐる。極めて莫大で豊富な「剩餘」が蓄積されてゐる。そして歴々比較的巨多に奢侈を以て純然たる損害となつて消耗される。斷じて射利的ではない。そこには富の徴、交換される貨幣の種類が存在してゐる。然し乍ら極めて富んだ此經濟は凡て未だ宗教的要素に充ちてゐる。即ち貨幣は未だ呪術力を有し、氏族或は個人と連結してゐる。幾多の經濟的活動、例へば市場、は儀禮と神話とに浸潤されてゐる。そして祭禮、義務有効の特性を保つてゐる。儀禮と法律とにちつてゐるのである。一大勞作「宗教生活の原初的形相」でデュルケイムは大社會制度は殆んど凡て宗教内から生れて來たとの斷定をしたが、未だ確證なきが故を以て經濟活動に對しては留保をしてゐたが、上述の見解は經濟價値の概念が宗教的の起原であることを確證して彼の説を鞏固たらしめ得る。

勿論本書はモアルとして著されたものでなく、凡てが事實の指示である勿論不完全で、主として大太平洋岸としてもマイクロネシアだとか印度―支那等は未だ觸れられてゐな

い。然し著者の意嚮は問題を解決し決定的應答をするよりも歴史家人種學者經濟學者社會學者に諸問題を提出したもので、斯る方面に多數の革新的な事實が発見されることを冀得し得れば足りる。

それにしても次の如き原則を導き來るは許される。即ち吾等が研究した事實は著者の表現を借れば「總體的社會事實」で、ある場合には社會と其制度との總體を動かし又他の場合特に交換と契約とが尤ろ個人に關係する時は單に多數の制度を動かすのである。斯る總體的社會の害は凡て同時に法制的經濟的宗教的或は美的、形態學的である。宗教的とは嚴密な意味からも、呪法上からも又アニミズムからも且又弘布して宗教的心意から云つてもそうである。(モース氏はマナの觀念を重んじ、又宗教も呪法も起原では相違してゐないと見る)斯る全社會現象は諸制度の要素、宗教、經濟、法律等に區別された制度の諸體系以上のものである。それは、吾等が既に機能を記述した凡ての社會的體系の全部

である。吾等は社會を動的な或は生理學的な状態に於て觀察した。吾等は社會が恰も氷結してゐる物の様に靜的に或は死骸みたいに研究をせず、尙又法規とか神話とか價值とか價格とかに分解しはしなかつた。凡てを一緒に考察して初めて吾等は、社會全體の本質と運動個人が自己自身や他に對する自己の地位を感情的に意識する躍動してゐる形相と束の間の即時とを知覺し得たのである。斯く社會生活を具體的に見ることは吾等が一瞥するに止めた新しい事實を發見する手段である。この「總體的社會事實」の研究こそ最も緊要で有望あることは著者の見解である。この研究法には二の利益がある。一には一般性を二には實在性を有してゐる點で殊に後者の利益は、社會的事物そのものをあるがまゝに具體的に見得ることである。社會に於て觀念や規則を超えて人を集團を並びにこれ等の行為を捕え得る。社會學者は社會の諸要素を抽象し區分し過ぎた。吾等は又忠實に與へられたも

のを觀察せねばならぬ。ところが與へられたものは、ロマだとかアテナだとかメラネシア人とか某孤島とかであつて、祈禱或は法律そのものではない。社會學者は區分し抽象した後に全體を再結合するを要する。而して著者が注目せしめた方法論は社會學の原理と目的とは集團全部とその行爲全部とを見渡すことであると教へる。

最後に形態學の事實の簡單な指摘であるが、研究した社會はインド、ユーロピアンを除いては凡て分割された(異品、日品)社會である。内部では諸家族に分れ外部では相互に大抵孤立をしてゐる民族を中心とした集團であつた。而して集團の個人は吾等よりも悲哀が少く、貪慾でなく非人格的であつた。久しい間そして多くの社會に於て、人は現代人の目には奇異に見える、誇張された恐怖と歎得及び同様に誇張された寛容の奇妙な精神状態でみなされてゐた斯る社會に在つて人類は利己心を放棄し與へ且返すことが出来たのである。其理由は勿論彼等が選擇をすることを知らなかつたからである。二集團が相會する時には、逃げるか——蔑視を示す時には相戦ふ——でなければ厚遇するか何

れかであつた。而して人類が戦争や孤立や停滯が同盟と障
典と商業に代らざるに成功したのは理性と感情とを相對
峙せしめ狂氣の行爲に平和の意欲を主張してからである。

社會は自己、其支集團及び其個人が其關係を
固定せしむること即ち與へ、受け遂には返却す
ることを知るにつれて進歩した。商業をするに
は先づ槍を横へねばならぬ。そして初めて財産
と人格とを單に民族から民族へでなく部族から
部族へ國家から國家へ尙又個人から個人へ交換
をするに成功した。其後に相互に利子を創造し
享受することが出来た。斯くして民族部族、民
族は相殺戮することなく相互に犠牲を出さずし
て對立することを知つた。そして之は明日にも
文明と自稱してゐる吾等の世界、階級、國民、
個人が知らねばならぬことである。これ以上に
道徳も經濟も社會事業も存在しない。人民も諸
階級も家族も個人も富み得る。共同の富を取卷
いて吾等が騎士の如く跪座することを知る時こ
そ初めて人類は幸福となり得るであらう。

モース『交換の古代形式』

一三八

或ところは簡略に過ぎ又ある所では餘りに冗長でもあつたらうが、この論文をエスキスした積りである。終りに卑見を述べざるに頂けるなれば、モース氏は真の意味で昂然として氏独自の道を辿つてゐると一言し得るであらう。そして其道こそはデュルケイム學派の正統なのではあるまいか。好奇心を惹くのは最近此學派の正統の諸學者が主として法律と其社會的起源に関する問題に思索を集中してきてゐることである。Fauconnet: La responsabilité. G. Dary: La loi jurée. Etude sociologique du problème du contrat などがそうで、後者は契約が如何なる社會的條件で成立するかを論じてゐる。モース氏も亦此の方面に注意を注いでゐる。私は契約説の研究は此派の社會學說の中樞思想である「拘束」の概念を徹底して説明するための——彼等が心理學に走らずして依然自説を固守する限り——避け難い自然の道行ではあるまいかと推測してゐる。兎に角興味ある問題なるを失はない。

本論文での研究方法は例の氏一流のある局部地方を(一)で(二)はボリネシアだらう)各方面から深く掘り下げて凡てを完全にマスターして原理を得て、それを該博な蘊蓄と原始民を研究するに缺くべからざる煩雜なる彼等の語學的天才的な修得とによつて各地方に打網する方法である。此出色な研究方法は氏程のエキスパートでないといふ危険だと

思ふ。

現今の經濟學に對する修正は必ずしも獨創でもなくそれを批判する資格もないが、氏の「總體的社會事實」研究の新社會學說は頗る含蓄に富んだもので獨乙の所謂「心的交互作用説」と反駁地に立脚し、社會學派の從來の説を一層徹底した暗示に豊かな説である。社會説としては道徳的方面の理論ではデュルケイムの職業的道徳説を祖述し、實際的方面ではブウケレルの「連帶説」に傾いてゐる。本論文では重商主義や唯物史觀に對し略に強烈な批判を提出してゐる個所が多くその批判は整然として鋭い。

宗教及び呪法に關しては大部舊説通りで特に取出して云ふべきこともないがでも本論文は宗教學研究の方法に幾多の教示を與ふることを信ずる。讀者にして更に社會學派の、現在修正されたる宗教説の片鱗を覗はんことをせらるらば此書と共に Dary の A. Moret の共著 Des Chans aux Enchans (1902) を併讀されることをお奨めしたい。

ヘーゲルの宗教哲學

石 津 照 璽

この稿は久しく待ち望んで居たラッソン(Georg Lasson)出版の全集中第十二卷宗教哲學講義(Vorlesungen über die Phil. der Religion)の内の第一部「宗教の概念」(Begriff der Religion 326 s. Leipzig' 1925, Der philosophische Bibliothek Band 59)を解説したものである。ヘーゲルの宗教哲學は周知の如く「宗教の概念」と「規定的宗教」(die bestimmte Religion)及「絶対宗教」(die absolute Religion)の三部より成り、後の二部分は特に宗教史を宗教哲學的に究明した點に於て劃期的の研究であるが遺憾な事に未出版である。本書も漸く昨年二月出版されたもので、従來の彼の「宗教哲學講義」に比し現存の稿本によつた全然新しい版でその内容を多少異にするものである。今少しくヘーゲルの宗教哲學書成立の事情を述べてこの間の消息明かにしたい。

ヘーゲルは柏林大學に於て一八二一年、一八二四年、一八二七年、一八三二年、の前後四回

にわたつて宗教哲學を講じて居るが彼自身の手によつて出版されたものはない。即ち彼の全集(舊版)中の第十一及十二卷はマールハイネケ(Philipp Marheineke)によつて、第一版は一八三二年に第二版は一八四〇年に各、彼の大學に於ける講義の稿本によつて出版されたものである。この内、第一版は後の三回の講義即ち一八二四年(durch Griesheimchen Heft)一八二七年(durch Herrn meyer)及一八三二年(durch den Heft Karl Hegels)の材料により特に一八三二年の講義を中軸としたものであるが、編者自ら第二版の序言に云ふが如く之等の材料から早急に編者に重要と思はれたものを抽出して不充分的組織をなしたものである。

次に第二版はマールハイネケの名によつて出版されて居るが實は全部勞作はブルノー、パウエル (Bruno Bauer) によつて爲されたもので紙數を増補した改訂版である。第二版の材料は一八二一年のヘーゲル自身の手記と一八二四年 (durch die Hefte *nichtels und Roesters*) 一八二七年 (durch *das Droyens*) 一八三二年 (durch *Hofe*) の講義の筆記を使つたもので、その内容に於て第一版に於ける種々の重複を除去して居るが、新しい材料を自分勝手に接合して新しい重複を仕出來かし、且つ思想の關係過程を不明瞭にしてしまつたと云はれて居る、就中彼はヘーゲル自身の手記をも自ら取捨して居る如きは彼に對する冒瀆である。

かくの如く前世紀の全集は彼の組織を全體的に忠實に組織したものではない。その外彼の宗教哲學に關するテキストとしてはドレウスのヘーゲル宗教哲學がある (Arthur Drews: *Hegels Religionsphilosophie* 474 s. Leipzig 1905) 本書

はドレウス自身の所謂哲學的興味に従つて一八四〇年の第二版によつてヘーゲルの組織を短かくまとめたものである。その他には筆者の知る限りではヘーゲル宗教哲學のテキストとしては本書あるのみである。

次に本書に就ては編者ラッソンはヘーゲルに關する著者もあるヘーゲル研究者で父ラッソン (Adolf Lassen 1832—1917) と共にヘーゲル學衰頹の時代にその全集出版を企てた人である。彼が本書に使つた材料は (Vgl. Lassen: *Dasselbe* s. 312 fol.)

1. 一八二一年のヘーゲル自身の講義帳 (これは書中に大型文字で印刷してある) を本書の根幹と爲し、この手記の文章文字に關しては殆んど添削を爲して居らぬ、即ち「ヘーゲルの手記を出版することを義務と」したものである。

2. 一八二四年の講義の筆記 (durch den Hantmann von Griseheim)

3. 同じ講義の筆記 (durch H. Iltho)

4. 同前(durch den Hauptmann von Kehler)
5. 一八二七年の講義の筆記 (durch einen Anonymus)

6. 同じ講義の筆記(durch Joh. Ed. Erdmann)
7. 全集中一八三二年及一八四〇年の二種の第十一及十二卷

即ち彼の講義中、一八三一年の筆記がここに徐外されて居る、この填補として全集を参考したものである。

此等の諸材料を比較校量して本書を出版して居るが、その使命とする處は此等の材料を編者の主観によつて組織せず、ヘーゲルの全思想體系を忠實に示さんとし「ヘーゲルの思想によつて全材料を序列して、その中に統一的の系統を見出さん」ことを期して居る。之の要求を充たすために編者は一八二七年の講義を分類の標準として居る。

大體本書はかゝる材料と取扱方によつて出来て居るのであるが、舊版との關係も此處から自

然に明かにすることが出来る。即ち編者の云ふが如く舊版は材料として使つたもので、之れに規つたものではない。本書は實に「現在の稿本による全然新しい版である」。但し舊版に對してその組織が、編者の主観によつてまゝとめてあると難するが、本書は反對に、「講義材料を寫眞の如く寫し出したものに非ずして、ヘーゲルの思想の發展にそつて統一的に序列した」と云つて居るにかゝわらず材料を逐字的に利用して居る關係上、モザイクの如き感がある。即ち諸多の材料を一貫した組織にまゝとめるには系統的な標準がなければならぬ。舊版ではこの標準が先づ編者の主観であるが、本書には、云ふが如くならばこれがない——強ひて云へばヘーゲルの組織を標準とするのであるがこれは至難の事である——故に叙述の過程が系統立つて居らぬ様に思はれる。但し之れは筆者一個の批評であつて不當であるかも知れぬ。批評の妥當を期する爲めに外國雜誌の批評欄を漁つたが筆者の知

れる限りでは未だ出て居ない。

今本書によつてヘーゲル宗教哲學の内容（第一部宗教の概念）をうかがつて見る。

宗教哲學の概念

哲學と宗教との關係に就ては何時も難問の存する處であるが彼は序論に於て宗教哲學と宗教、哲學、及び成立宗教との關係を述べて居る。

先づ宗教哲學と宗教との關係に就ては宗教も哲學も彼によれば、その對象とする所は同じく「絶對」、客觀的眞理即ち神であるが、只その絶對乃至神に對する方法に於て各異なるものである。即ち宗教は特に表象の形に於て、哲學は思惟の形に於て之の絶對をとらへるものである。然るに理性神學は神の存在の問題を云爲して神の如何を問はず、従つて云ふ所の神は抽象的であり空虚である。正統派神學は之れに對し教義の文字に膠着して宗教の内容を枯死せしめ所謂

他人の寶を數へて居るのである。之れに對し哲學は宗教を造り出すものではない、又造り出しではならぬ。只現前する宗教を認識せんとするものである、即ち宗教と哲學との調停の可能なるを證明するものが宗教哲學である。

宗教哲學と哲學との關係、一般に學問の對象は純粹思惟規定即神の論理的知 (*Erkenntnis des Wesens von Gott*) であるが、論理學に於ては絶對理念として示され、自然及有限的精神 (*Endliche Geist*) の世界に於ける諸科學にあつては、神の顯現する度合は未だ不充分である。従つて此等諸學問の結果に於ては「絶對精神」が至高なる神の勢力 (*die höchste logische Potenz Gottes*) として現はれて居るのであつて「絶對精神」そのものが顯現して居るのではない。宗教哲學は之の結果を出発點とし神を理念に於ては勿論、更らに宗教經驗によるその具體的存在に於て、本當に「絶對精神」として捉へんとするものである。故に宗教哲學の對象とする所は單に神の性質のみならず

宗教一般である。

宗教哲學と成立宗教との關係、理性に特に神の理性と人の理性とあるのではない、故に理性宗教も啓示宗教も乃至教義信仰も截然と異なつたものではない。寧ろ宗教は人の有する「神的精神」の産物である。従つて所謂知と信は致一せしめられなければならない。之の任務を爲すものが宗教哲學である。

宗教哲學の必然性

上述の如く宗教の對象は神であるが之れに對する主觀は人間の神に參する意識である。然してこれが目的乃至傾向はこの兩者の融合統一である。神によつて充たされたる意識即ち「神仕へ」(Gottesdienst)「禮拜」(Ankultus)である。この三契機即ち神、神の意識及「禮拜」が宗教の本質であつて彼の宗教哲學の三階程中の初階たる「宗教の概念」を構成するものである。

然して神と人間の意識とは並立するものではなく、同性質のもの、融合されるものである。

この融合の状態こそ宗教である。然してこの神

と人間意識との融合に於ては眞の神の認識が最も深いもので、この神の認識に於て宗教哲學が成立するのである。神は自己を啓示し、認識されんと希ふもので神の認識は神の意志にかなつたのである。即ちその認識は眞の「禮拜」であつて、彼に従へば宗教哲學は宗教としての哲學に外ならぬ。つまり宗教哲學は「禮拜」の極致なる故に宗教である。且つ神は至高の「思惟されたもの」であると云ふことは通俗的な考方にも至極尤もな事であり、至高な思想は思惟され、思惟によつて認識される。従つて思惟は宗教にとつて不利なものであるとの考は妄見に過ぎぬ。

宗教哲學の組織

彼の哲學組織は理念が「普遍」より「特殊」に發展し更らに「個別」に於て完全に「絶對精神」を實現するのであるが、宗教哲學の組織も亦斯の如く、即ち(一)宗教の概念(二)規定的宗教(三)絶對的宗

教の三階程がある。「宗教の概念」に於て、「即自」の「普遍」を取扱ひ、これに於て「主觀的意識の神に對する關係」、即ち宗教の概念を思辨的に究明するのである。但し彼の概念と云ふは同時に對象の實體であり従つて意識に現はれたる理念であつて、やがてこの概念に内在する必然性に従つて概念自身が第二部の有限的條件的なる規定的歴史的宗教に特殊化 (sich besondern) される。

即ち「精神」が自ら顯現する事によつて「精神」は(精神の)概念を、規定されたる(即現實の)精神に分解する。但しこの部分は階程的な發展の過程にあるもので眞理の要素を含むけれ共、宗教の絶對理念には未だ到達せぬ。

更らに第三部は「絶對的宗教」でここに「精神」は凡ての必然的過程即ち眞理の契機を綜合融和して有限性と規定性とを征服して「絶對精神」それ自身の完全なる顯現となる。彼によればこの「絶對的宗教」とはキリスト教である。

本書で取扱ふ部分はこの中の第一部即ち「宗教の概念」であるがこれを亦三部に分ける。即ち(一)宗教の素地(二)宗教の知 (das Wissen) (三)宗教の現實性 (die Wirklichkeit der Religion) である。

一、宗教の素地、即ち神の問題、

「宗教の概念」の發展は原理的に最初の契機としての神から出發する。宗教的意識には神の如何はよくわかつて居る、然しこの「わかつて居る意識」即表象は未だその内容に發展せざる限り、最初から學問的に認識されたものではない。即ちこの場合の神は單なる「普遍」で何等の制限、有限性及特殊性もなく、思惟がよつて出發する未發展の出發點である。只此處で云ひ得る事は神は絶對にして唯一の「有」であつて、すべての存在するものの根底であり、神は絶對的實體にして唯一の眞實在であると云ふ事である。

然し之の思想をこのまゝ抽象的に固持する時

は即ちスピノザの實體論である。何となればこの實體には主観性、「精神」の觀念性がないからである。故に神即ち實體は「單一なるもの」として最初に意識に入つて來るが、之の最初の「普遍」の性質に於てそのまま止まる可きものではなく更らに「主観」とならねばならぬ。然しこの場合最初の内容即ち「普遍」としての、「有」としての神が後の主観の發展に於て確固たる基礎を爲すは云ふ迄もない。且つこの神は單に次の發展階程たる「特殊」性の素地なるのみならず、すべての此等の「特殊」を内合せる「普遍」であつてすべてのものがこれより出で、これに歸る源泉である。

こゝに於て彼の論理學で所謂「有」は「本質」に發展し神は最早單なる實體ではなく、自ら主観の性質を有して特殊の定立即ち「判斷」と、止揚即「終結」の精神的活動、換言すれば「精神」としての趣を帯び來り、汎神論乃至抽象的同一性（實體）としての神の表象から脱したものであ

る。即ち「精神は絶對的顯現であり、絶對的顯現とは定立（判斷）即ち向自の「有」である。神の顯現とは主観的精神の創造を云ふ」。この故に神の「本質」は不規定的不可知的な普遍性に於て成立するものではなく、「精神」乃至精神たらんとして自ら顯現するところに成立するものである。理想的な啓示宗教としてのキリスト教は、神が人に顯現すること、人が神の如何なるものなるかを知ること、を充分にその「本質」的内容とするものである。

更にかくの如くキリスト教に於て最初に宗教意識に與へられるところのもの、神と主観との同一性は哲學に於ては思辨的認識の結果として與へられる。但し神が單なる結果として表象されるのではない。思辨的認識の結果は——その結果は絶對真理なる故に——單なる、結果するもの（Resultierende）ではなく、最後のものであり且つ最初のものである。然して自己自身よりその結果を發展せしむる故に、最初のもの是最

後のものである。これが即ち精神の「概念」であつて、「概念」としての神は神の最高の性質である。蓋しこの性質は「有及び「本質」に於ける神の諸要素を含むものなる故にこの「概念」を普通の抽象と解釋してはならぬ。「概念」は自己活動なる故に自己分裂即ち主観である。「概念」はそれ故に自我乃至純粹自我意識である。

「精神」としての神の「本質」から必然に神の啓示即ち宗教の事實が出て来る。そして此處に人は如何にして神の啓示を知るか、又如何なる主観の意識形式に於て宗教、即ち「精神」と「精神」との關係が實現するかの問題が出て来る。

有限的精神は最初自然と關係して自由ならぬものであるが、「精神」はその本質上自由なるものなる故に此處に矛盾が起る。こゝに於て精神はその自己矛盾から再び自己の眞實の本質に自ら向上するのであるが、宗教の由來する所はこの「精神」の向上である。

この「精神」の必然的過程は最後の結果に至る

もので「本來の「本質」に於ける精神の自由としての宗教」が即ちこの結果である。

この神の「本質」、「概念」が意識に於て必然的發展を爲す事によつて宗教の眞理たる所以が證明されるので、此處にヘーゲルの宗教哲學の根本思想がある。即ち宗教哲學は宗教に於て、その由來する過程と意識形式とを認識する事によつて宗教の眞理を證明するのである。然してこれ等によつて精神はその自然的束縛から、眞實なる且つ「精神」の「本質」本來の自由に自己を向上せしむるものである。

二、宗教の知、宗教意識の問題

如上の自己矛盾から「精神」がその本來の「本質」に向上する過程即ち「普遍」性に於ける宗教、主観に屈する宗教をヘーゲルは三の形式によつて説明して居る。蓋しこの三の形式は「精神」の意識に於ける發展の次第の過程であつて、三形式とは、(一)感情(二)表象(三)思惟である。

然して今からこの發展の過程に於て神と主観

的意識との關係を取扱ふのであるが、この關係を彼は知(Wissen)神の證得(Gewissheit von Gott)と云つて居る。彼の觀念論的立場からは本質的に神の「知」も「證得」も同意味にして且つ等しく自己意識とその證得である。神の意識とは即ち宗教意識に外ならぬ。故に問題はこの宗教意識がどの程度迄客觀性を有し得るかに歸着する。

神に關する知乃至證得は、上の第一階程たる感情に於ては種々なる内容を有する單なる主觀的形式である。然るに表象の階程に於ては客觀的内容を有するものであつて、表象とは信仰(Glaube)と同じ意味である。ここに於ては、既に主觀的證得を脱して教權による信仰内容を有して居る。故に客觀的である。然してこの神に關する知乃至證得を「神の精神に關する自己の精神の所産」として必然的客觀的に認識せんとするのが第三の思惟の階程に於ける問題である。今この意識形式を分析して見れば、

(一)感情 感情は全然主觀的個人的で最も客觀

性少きものであるが、精神的に活動するもの、形態及客觀性を有するものにして感情の中に培はれざるものはない。即ち何物かを精神的に獲得せんとするならば之れを自己のものにしなければならぬ。然してこれは感情によつてのみ得られるものである。然しその本質上客觀性なき偶然の存在即ち善惡美醜一切をその内容となし得るものなるを以て、これによつて眞偽の證明を爲す事は出來ぬ。この感情の性質は宗教感情に於てもあてはまるので、宗教感情も亦個人的偶然のものである、この點に於て彼はシュライエルマツヘルの感情説を辨駁して居る。

(二)表象 表象は對象を抽象と言語に單一化し、普遍化し、形象(Bild)と形象の意味を區別して感性的直觀——直觀は形象を本質的のものとなし之れをその意味と不可離のものとなす——を脱する。然し未だ直觀に支配されて「神の子」とか「神の怒り」とか云つて居るが、とに角表象による神の意識——つまり自己意識——

に於ては感情に於けるよりも、より客觀的なる素地即ち宗教の内容規定を有するのである。然して宗教哲學の問題は之の一般的な宗教意識を思惟規定によつて組織せんとするにある。

(三)思惟 表象の形式に現はれたる如上の問題に關して思惟は三の對象を認識する。即ち感性的形象、神話及歴史である。之の中歴史は神話以上のもので文字通り眞實なるものである。然し歴史の示すところのものは限りなき神の生起を時間空間に限られたる相互關係においたもので、その事件を個別化するものである。思惟はこれに對し實體的、「精神」的なるものを歴史より取り出すのである。若し神の活動を時間空間の形式中にあてはめるならば矛盾を生じる。たとへば時間規定中に於ける世界創造、又は神の特性を並立的となす場合の如き之れである。即ち思惟はこの矛盾を一つの統一に導きかへさねばならぬ。

かくの如く感情表象にもそれぞれ相對的必然

性があり、表象なくしては宗教は心にピツタリと來るものではないが、宗教の客觀性は思惟に於てはじめて認識されるのである、然してこの思惟は種々なる階級を有するもので、先づ表象の規定の抽象的統一を種々なる個々に分析し、その「特殊」なるものを相互に比較し同時にその共通なる要素、或は矛盾せる要素を序列し遂に再び之れ等を思惟の統一に統一するのである。この場合思惟はその諸規定を仲介とし、且つ之れを必然的なるものとして立證するのである。それ故にすべての思惟は仲介されたものであつて宗教は直接知であると云ふ立場はゆるされない。何となれば宗教意識はたとへ氣付かれない場合と雖も教義や啓示によつて仲介されたものである。更に彼は此等の宗教的知からカントによつて斥けられた神の存在の證明の問題にそれぞれ宗教的意味を與へて居るが今は之れを省略する。

三宗教の現實性即ち「禮拜」の問題

宗教意識の部分に於ては神と意識との關係は相互的且つ對立的關係にあつたが、「禮拜」の部分に於てはこの對立を止揚して理念は實在(Realität)となつて現はれ「我の内に於て神と致一し、我が真理としての神に於て我を知る、神と我との具體的統一」であつて實に「禮拜」はヘーゲル宗教哲學の中核を爲すものであるがその最初の、即「普遍」の形式は「信仰」である。然し神に對する信仰と「禮拜」としての信仰とは區別しなければならぬ。前者は神を信仰の對象とするもので、神と我との間に溝渠があるが、後者は神と我と致一して神の生活を爲し神の本質に參するものである、即ち禮拜としての信仰に於ては自我の自然的生活は死し向自の主觀としての個人は否定されて、神に沈潜し自己と自己の有限性から脱離した、神に充たされた祈念的状态にあるものである。尙この禮拜に宗教の最高目的があるのであるが、此處から宗教の根本問題たる宗教成立の方式に關する重大問題が出

て来る。吾々は信仰を造り出すものではない。歴史的方法に於てこれを促へるのである。即ち一般にすべての教權、換言せば國民的、家族的「精神」を通じて信仰(禮拜)を捉へるのである。之の國民的家族的精神に育まれて現前の規定的宗教を奉じる様になるのである。我々は未だ自我に目覺めず、自我の自由と獨立とを認識せざる前に道徳と「禮拜」による獨特の信仰に支配されるのである。之れ所謂「自然的教權」で、精神に及ぼす影響大なるものである。之れを彼は國民的禮拜(volkstümliche Kultus)と云つて居る。然るに人はその本性自由なるもので、之等の外部的束縛から逃れて「精神」の内なる聲に導かれんとし、此處に信仰の自由の問題が出て来る。この信仰の性質に従つて「禮拜」の概念が「特殊」な性質を帯びて来る、即ち神の恩恵と人の犠牲、之れである。神は絶對的自發的要素であつて人に實在として顯現せんと欲し、人の自由はこれによつて妨げられることなく、その自然

性及び個人性を抛つて、自ら神性を捉へんとする、即ち我々の個人性を抛つことは我々の行爲であると同時に、人に働いて之れを爲さしむる神の行爲に外ならぬ。かくの如く「禮拜」の要素は論理的には恩恵と犠牲と對立して居るが事實に於てこれを致一融合することが禮拜の本領であり、人に於て神を實現することをその目的とするのである。

次に「禮拜」の形式、即ち人は何を「犠牲」にす可きか、如何なる方法で禮拜行爲を爲す可きかの問題は宗教及神の觀念の種類によつて規定されるものである。「禮拜」の要素としては祈念(Achtung)犠牲(Opfer)道徳(Sittlichkeit)があるが今特に犠牲に就て論じる。人の精神の發展の過程につれて宗教の形式、階程の異なる如く實際の「禮拜」も之れによつて異なるものである。之れが詳細は第二部の規定的宗教以後の問題であるが、宗教の發展過程は自然宗教より精神宗教を経て遂に絶對的宗教に至るものである

如く、「禮拜」の形式も亦之れに従ふものである。上述の自然的教權即ち環境によつて自然に規定される宗教的行爲も所謂「國民的禮拜」であるが、こゝでは特に規定的及絶對的宗教の「禮拜」を取扱ふ。規定的宗教の禮拜とは所謂「邪教的禮拜」である。

先づ自然宗教の「禮拜」を見るに自然的意識に於ては人々は直ちに對象と我と同一であると考へ、從つて神と我とも同一であると考へ、故に神と人とは直ちに融合して別段に「禮拜」を要しない。生活がそのまま禮拜である。然しこの場合も犠牲即供物が彼等の「禮拜らしきもの」の頂點を爲すもので、禽獸果物等の持物を捧げるのである。然しこれは神を富ましむるために爲すに非ずして只快よき行爲なる故に之れを爲すのである。然るに所有のものと勞働であり、この結果は仕事である、自然宗教の少しく高級なる禮拜の形式はこの勞働とその結果たる作物を捧げることである。然して宗教的勞作は犠牲に

屬するものであるが、すべての犠牲は神の恩恵を得、且つ之れを保たんがために爲されるもので、高級なる自然宗教に於ては不幸を以て神人分離の結果となし、この責を人に歸して、「禮拜」を以てこの分裂を徐かんとする。かくて「禮拜」は儀式的行爲、贖ひの犠牲及懺悔の「しるし」等の上述の禮拜の要素によつて爲される贖罪の方法となるのである。

次に神と人との間の融合が破れ易いといふ考は神の力を否定し制限して、より高き一の統一を考へしめる。この力はすべての存在に對して陰慘な死の必然性を有するもので、認識し得ないが承認し得るものである。この力とは「運命」であるが人の「精神」は之の運命を怒りつゝ、これに歸して以て復讐せんとするものである、之れが葬禮及び死者を神前に捧ぐる禮拜である。この必然なる死の「運命」に束縛されざるものは人間の自由と内向性 (Innerlichkeit) である。こゝに於て「禮拜」はかの内的にして眞實なる

「懺悔」の形式となり我執の心情を犠牲にして善惡の彼岸に立ち、さながらに「絶対精神」を具現するのである。

宗教と文化との關係 この問題に就て注意すべきは宗教と國家との關係である。即ち宗教は「禮拜」に於て心情の淨化につとめるのであるが、之れが外部的に國家に現れた場合は道德である、故に國家と宗教は自由の概念及その終局目的に於て最も密接に關係する。即ち國家に於ける自由も宗教に於ける自由も同一の概念であつて、等しく人によつて實現されるものである。宗教の自由は世の外に立ち國家の自由は世の中に之れを求める。故にこの二つの自由は内外の事情を異にするが事實即ち制度、組織に於て相即し協調し得るものである。(プロテスタントは之れである) 然し若し神聖なるものと道德とが相反するが如き組織——即ちカトリック——にある場合は兩者の自由は傷けられて國家と宗教は相反目する。

過去二十五年間に於ける宗教史の研究（下）

松 井 了 穩 譯

二

廿ケ年の煩はしい經驗の結果、歴史家は漸く、如何なる學問も單獨では、宗教資料の敘述的説明を與へ得るものでないことを悟るやうになつた。宗教は、如何に定義されやうとも、人間生活の一機能たるに相違ない。幽暗な先史時代の宗教の始まりから、最も複雑な文化的宗教に至る迄、それは、活動的な生活過程のあらゆる部面の中に織り込まれてゐるものであり、且つ、凡ての世紀を通じて、常に、その社會的環境に於ける種々の關係の細口をなせるものとしてのみ理解され得るものであることが明かにされた。最も保守的な人々と雖、所謂原始時代の人間の集團にとつては、生の慾求の満足を、自然

的環境の中から、かち得ることが絶対に必要であつたといふことだけは認めざるを得ぬであらう。食物や棲所や性の満足や、自然、害獸及び敵人の危険からの安全が得られねばならなかつたが、而も如是き種々の價値が達成せられる方途は地理的環境と社會に於ける人間の性質とによつて制約せられてゐた。是に於いてか、歴史家は、地理學、否古代地理學と、社會心理學とを嚮導として、之に頼らざるを得ないのである。不幸にして、集團の地理的環境は元のものとは異つて來てゐる。民族の移動や文化の推移や、民族の混淆の跡を辿り、言語と民族とを、或は民族と文化とを、同一視する誤謬を免れ、互に遠く相距たり、形も變化してゐるところの儀禮や神や

言語が、元々共通の本源より出でたるものであることをつきとめ、儀禮の傳播の經路を決定する等——凡そ如是き問題は、常に地理學のみならず、體質人類學や人種學や語學の援けをも俟たねばならぬ。より高度の文化の宗教も之れと同様に、互に聯絡ある種々の學問に依頼しなければならぬこと明かである。先代の人は、宗教に關して、少くも次の一事を學んだ。曰く、宗教は、社會狀態の變化や實用的技術の進歩や、世間の知識の増進のまにまに、不斷に刻々に變化を受けつつあると。宗教史の方法は、最早、斯學の創設者達が、今世紀の始めに先立つて用ゐたるが如き、單純な歴史的方法ではなくて、その學問の領域が、歴史家の使用しなければならぬところの學科を覆ふが如き一切の科學の總計、がそれなのである。歴史の成功と否とは夫れ故に、關係諸科學の方法及び決定の當と不當とに依存する。之れ等の互に聯絡ある科學は、過去廿五ヶ年の間、適當な方法を發見する

過去二十五年間に於ける宗教史の研究

ために奮闘を續けた。宗教の資料が往々にして最も主要な地位を占めた。如是き種々なる方法論上の推移の物語りは、それが同時に、宗教史に於ける方法の物語りに外ならぬのである。⁽⁴⁴⁾

註(44) 方法も種々の方法の間に起つた葛藤を取扱つた書物の若干を列擧すれば左の如く

(H.) Pinard de la Boulaye, R. J., *L'étude comparée des religions*, vol. II, *See Methodes* (1928); F. Schlieter, *Religion and Culture* (1919); O. Schrater, "Aryan Religion," *Encycl. of Rel. and Ethic.*, II, 12—15; J. Toutain, *Etudes de mythologie et d'histoire des religions* (1909); L. H. Jordan, *Comparative Religion. Its Method and Scope* (1908); Goblet d'Alviella, *Cerences, Rites, Institutions* (1911), II, 93—103; 211—15; 264—94; G. Fontcau, *Histoire des religions et méthode comparative* (1912), pp. i—clxiv; R. Petazzoni, *Stoignimento e carattere della storia della Religioni* (1924); F. Das, "The Limitations of the Comparative Method of Anthropology," *Science* (IV, S.), IV (1896), 501—5; Brax, *The Mind of Primitive Man* (1911); Baer, "The Methods of Ethnology," *American Anthropology*, XXII (1920), 311—21; J. Dewey, "The Interpretation of Savage Mind," *Psychological Review*, IX (1902), 217—30; E. Paris, "Are Infracts Data of Hypotheses?" *American Journal of Sociology*, Sept., 1921; R. H. Lowe, "On the principle of Convergence in Ethnology," *Journal of American*

Folklore, XXV (1912), 41-52; Fr. Graebner, Methode der Ethnologie (1911); W. Windt, Probleme des Völkpsychologie (1911); F. Durkheim, Les Règles de la méthode sociologique (1895); W. I. Thomas, The Polish Peasant (1918-20), I, 1186; John Dewey, Human Nature and Conduct (1922); S. J. Case, "The Historical Study of Religion," Journal of Religion, I (1921), 1-17; G. H. Smith (editor), a guide to the Study of the Christian Religion (1916); H. F. Barnes (editor), The History and Prospects of the Social Sciences (1925).

種々な方法が、一代前の時代に、脆くも崩壊した。一八八四年に、マックス・ミュラーは、比較言語學的方法の押しも押されぬ大家として、必要な準備もなく無暗に宗教を説明せんと企つる「物好き連中」(“idiotishs”)を戒告した。今世紀の初め、オルデンベルク(Oldenburger)は微笑を湛え乍ら、ミュラー及びその同僚の仕事を、「言語學の神勇時代」(“the heroic age of linguistics”)に属するものと呼んだが、他の學者達はこれを「吠陀狂」(“Vedionathas”)と喝破した。それは印歐民族本來の宗教の共通要素を再び組み立てて原型に復せしめんがために言語學を用

ゐる如きやり方に全然賛同し難いとその人達が感じたからである。成る程、言語學はその用器を精銳にし、語形及び語義の變化を辿り、語根の意味を發見するがために、嚴重な規則を整へはした。が併し、斯くの如く陣營を整ふると同時に、斯學は、生命と具體的な體軀とが具へられるのは、唯々、人種學に哀願することによつてのみ可能であるてふことを覺つたのである。比較言語學は、現在、民族の共通起原を決定し、その共通遺産の要素を復元することに役立つが、それから先きの畫像を畫き上げる仕事は、他の學問の手に一任する。比較神話學は、その突飛な主張の故に、多年信用を失つてゐたが、今や正道に復し、言語學及び人種學の批判的な定則を採用して、遠く各地方に流布してゐるところの神話の原型を發見する仕事に従事しかけてゐる。それ以上に進んで、此の神話が各地方で獨立の發達を遂ぐる際に受けた形の變化を尋ねるのは社會學者に委ねらるべき仕事である(4)。

人類學は、夙に、宗教の起原とその發達の法則とを決定する仕事に従事した。生物進化の法則と同様の法則が社會の領域に於いても行はれてゐることを確信して人類學者は原始民族を研究した。地球のあらゆる隅々から資料を蒐集した後、彼等はこれを、複雑さの程度に順じて整頓した。何が最も單純であるかの決定は、それを決定する學徒の心理學に應じて純粹に主觀的な立場より行はれたし、擇ばれた發達の順序も同様に主觀的であつた。此の比較的、心理學的方法は、言語學者が且て當面したると同様の困難に遭遇した。何が究極の始源であるかに就いての意見の歸一もなく、配列についての輿論の一致もなかつた。忽ちにして、環境の中に在つてのみ意味を有する事實を、それから抽象するとの無法を攻撃する者が現れた。宗教を他の(生物進化の如き)事實と等視するとも曩日の如き豊富な意味を失つて仕舞つた。文字なき時代の

民族の慎重な研究も同様に、此の進化的發達の假定が、種々の集團の公認された事實と符合しないことを明かにした。人類學は、嚴密なる意味に於ける歴史となることの必要を覺つた。整然たる進化を假定することの代りに、斯學は、今や、複雑性を當然のことと許し、文化の種々なる類型に關して、事實を再び發見しようとする。そして慎重に原型を復し、文化域と邊陲域との間に分界を施しつのである。ゴールデンワイザーは新人類學の「問題」(“catechismus”)を次の如く要約した。「探究を特定の地理的歴史的区域に集中し、部族と部族との接觸に於けるその年代の深さや、横は、その地理的擴がりを研究すること、ある(民族的)特徴若しくは特徴の合成の、分布の跡を尋ねるのに客觀的、統計的方法を、而して特徴の聯合、相互侵徹、並びに融合を研究するのに心理學的方法を、適用すること、部族的若しくは地方的文化を叙述するに際して、就中その、地方若しくは外國起原の、

新しい特色の吸収に就いて叙述する場合に、「式」及び「型」の概念を用ゐること、部族でふ境域内で用ゐらるる種差法を小部族や個人間的差違にまで擴充すること、眞偽問題や意味又は評價の微妙な曇りの存在するところには何處にでも言語學的方法を採用すること、複合文化からその複合を作り上げてゐるところの諸の歴史的並びに心理的成分を捌き分けること、並びに粗笨な昔流の進化や環境説を排除して「傳播」「單獨」の發達「並行」「輻合」等の如き概念を、獨斷的な要請としてではなく、發見のための道具として適用すること⁽⁴⁾之れである。人類學は、かくの如く、資料がそれを要求する場合には他の學問の方法を用ゐつつ、豫想や主觀性から全く自由な一研究方法を設定すべく努めたのである。

註(9) The History and Prospects of the Social Sciences, p. 247.

社會科學に共通な比較研究法から、突飛な脱

線が除かれた。それ(比較研究法)は比較される資料の相違に従つて、異つた合符を要求するところの、異つた道具である。社會的事實は決して有機的な背景から切り離さるべきものでもなく、又その背景中で該事實自身の有してをるところの特殊の意味を失はしめらるべきものでもない。此の個々の細目が非常に豊富であることこそは社會事實についての最も重要な事柄であつて、それが借用や輻合の主な證據である。宗教的與件の領域内で用ゐらるる時、中でもその心的現象が問題である場合に用ゐらるる時、比較研究法は殊更精緻な危険な道具となる。それは決して、且ての日の如く、不判明な地域に於ける空隙を充すために、或は他の畑の資料に對して操急な説明を與えるために、用ゐられてはゐないのであつて、(それぞれの)集團の個性が(その)尊重せられてゐる。比較は(不判明なるものを)判明にし、資料を明むる上にその探究の方向を暗示し、對比や比論によつて

隠れたる與料を爆け出し、嚴重な拘束の下に共通の遺産を見附け出すことに貢献するのである。

宗教史の補助としての心理學には、互に立場を異にする多種多様の形式があり、心理學は夙に「信仰の機能」とか、「宗教的情操」とか、「宗教意識」とか、「宗教的本能」とかいふ語を捨て去つた。或る人が宗教的であるとは、單に彼れがある一定の社會的仕方に於いて行動することを意味するに他ならないことが發見せられた。宗教心理學者の先達等が用ゐた廻問法や統計法や、將又宗教を病理學的狀態として取扱ふ遺方の適當なものでないことが判つた。類型の研究は偉大な人物に對する理解を容易ならしむるが如き種々の結果を產出したが、社會學派が勃興した結果、注意が他の方向に轉せしめられた。ヴントの民族心理學とデュルケーム一派の社會學派とは共に、その研究の出立點を集團に求めた。宗教は社會的產物として解釋せられ、その

形式と意味とは集團的統制の性質の説明の中に求められた。此の兩學派は、新しい人種學の影響によつて、進化説を捨て、宗教の起原が複合的であるらしきことを承認すべく餘儀なくされたと共に、一方、原始社會に於いて集團が根本的に重要な地位を占むるものであることを確證した。クローレー(Cooley)が社會的統制の原理を發展せしめた結果は、再び元の個人心理學の方向に復歸することが不可能となつた。機能心理學や行動心理學の發達するに従つて本能の研究は漸く廢れ習性や慾望や態度の研究が之に代つた。社會心理學は今や、マクツガル(McDougal)ミード(Mead)、フアーリス(Fairis)、デヒューイ(Dewey)其他の人々の刺戟により、自我の形成や、人格の性質や、思考の方法や、自然的並びに社會的環境と個人との相互影響を説明すべき鍵鑰を發見すべく努力しつつある。心理學的方法の他の部面はフロイド(Freud)の精神分析や群衆心理學の研究によつて代表せられてゐ

る。獨逸や米國には、其の他に尙、非常に入念な補正コンプリメンタリ法を作つた特殊の實驗的研究の新しい一派が現れてゐるが、これを社會心理學と併せて、將來、宗教の研究に効獻するところが多いであらう。

宗教史は十九世紀初期の紛然たる葛藤の唯中に於いてオットフライド・ミューラー(Otto von Müller)の創設したところの歴史的方法を繼承した。一九〇八年に、ジャン・レヴィジャン・レヴィは、この方法に忠順なるべきことを、宗教學の名に於いて陳述した。オックスフォードの世界宗教會議に於いてツータンは、人類學者の研究法の向ふを張り、次の如き嚴密にして且つ嚴肅なる方法を設定した。曰く、すべての先驗的方法の峻拒とあらゆる燥急なる概括の排絶、曰く、根本資料の慎重にして細心なる批判、曰く、與件を明かにするが如きあらゆる事實に對する良心的なる探究、曰く全體の建替に先立つての細密なる研究、曰く、研究の對象となれる時代及び場所の全環境

への専心なる注意、曰く、自己が特に興味を有する民族の、精神並びに生活を、よりよく理解するがために、これと並行する他の民族の歴史の研究に對して慎重なる注意を拂ふこと等々々。宗教史は、然し、最早、廿年以前の意味に於いての歴史ではない。その資料は生きて、變化しつつある社會的過程の一部分であつて、ただ餘他の學問に屬する幾多の方法の事實發見的批判的、必然的助力を缺つてのみ開眼され得るのである。それは決して原典オキジナルの批判や説明でもなく、又史料の一部分を擇んでこれを入念に研究することでもなくして、却つて、地理學、體質人類學、人種學、考古學、語學、社會心理學其の他の社會科學の助けを仰ぎ、社會狀態の種々の關係を元の關係にまで還元することによつて資料を蘇生せしむることである。一般宗教史は多年、諸宗教専門學者の協働を要求した。然し現在では、單なる一宗教の歴史に對してでも、關係諸科學專攻學者の協働が必要であると云つ

て支障へないのである。それは一層困難ではあらう。が併しそれは生きた歴史であるだらう。さうして宗教の意義に對する理解も亦結局此の生きた歴史の中から生れ出づるであらう。

註(47) Les phases successives de l'histoire des religions, pp. 225—40.

註(48) The Third International Congress of the History of Religions, Vol. II, pp. 121 f.

三

宗教とは何であるか。それは一ケの普遍的現象ではあるが、然もそれは、從來宗教の専攻學徒の間に、互に相容れず、全く、幾百千もの定義が現れてをる位、チカウシツ理チカウシツ解するに困難な現象である。若干の學者は宗教の定義は到底不可能であると結論した。それにも拘らず最近の廿五ヶ年は此の問題に對しても若干鮮明にして來た。それは一つに諸宗教についてのよりよき知識が得られたがためであり、又一つには新しい科學的の進歩の故である。

凡そ先驗的立場の潜入の忍びやかなること宗

過去二十五年間^{に於ける}宗教史の研究

教の研究に於ける程甚だしきものはない。多くの學者は宗教の特性は超自然主義にありと假定し、従つて又そのことを發見しつつ宗教に關する著述を試みた。が諸の定義の中にはあらゆる形の主觀的辨見や、その専攻の畑のしからしむる先入見や、特殊方法への局踏が現れてゐる。この事よりも、一層重大なのは文化的の環境から生ずる無意識的な偏頗である。過去の宗教史の作者は殆んど凡て西洋の學者であり、西洋では宗教は、教權によつて、幾世紀もの間、ただと超自然界に關する「真理」若くは「信仰」と定められてゐたからして、彼れ等の與えた定義が此の點に重きを置くに至るのは誠に當然であつた。特殊な基督教的眞理をあらはす言葉での定義は、間もなく捨てられたが、カント・ヘーゲル及びシュライエルマッハーの哲學的改造の影響がなほ殘留した。宗教は最早「啓示」でもなく、又「原始的啓示」ですらなかつたかも知れないが、それは屢「神の知的理解」であり、「無限の理

解」であり、神的なるものへの「情緒的態度」であり、最も控へ目に云つても高々「靈的存在に對する信仰」若くは、異常なるものや神祕的なるものへの尊敬であり反應であつた。宗教の中心は常に超自然的なるものによつて占められてゐた。力説するところ全く人間てふ範圍を出でず、神の殆んど、若くは全く、現れない宗教に當面した場合には、それらは倫理的制度であつて宗教ではないといふのがその答であつた。それは餘りにも氣樂な答であつた。他の領域に於いてなら、事實を明かにするがために、科學が當然新しい分析を要求してゐたであらうのに。

注意が、集團の慣習や儀式の起原や、早期の宗教的集團に於いて、何が考へられたかといふよりは寧ろ、何がなされたかといふ問題に轉向して來た時に、力點の置き所に關して變化が生じた。學者は公共的崇拜の非常に複雑な、呪術宗教未分の儀式を、すべて宗教的なりと見るには一致してをり、且つ、集團の統制が承認せら

れたからして、宗教の本質は生活の諸價値を獲得し保證する公共的な仕方の中に見出されるやうになつた。宗教は確かに、人間的慾求の満足をから得るために、既知及び未知の環境や人間的なるもの及び超人間的なるものを支配し、之れに適應するところの集團的技巧を包括したのである。それから實習に力點を置きつつもこれと信仰とを統合するが如き定義が作られた。かくて、道德思想や超自然的觀念の起原と進化とか、古い呪法的統制方法に取つて代つての實用科學の發達とかに就いての社會學的研究によつて、社會心は、神的なるものに關する諸有る觀念を形造る鑄型であるといふ考方や、新しい技巧が発見された場合、超自然者を處理する古い遣方は廢れて了ふものであるなどいふ考方が確められたのである。そこで宗教を定義するに際して、これを低い水準に引き下げるか、若くは宗教は將來全然地上から影をひそめて仕舞ふものであると考へるかの、何れかが必要となつ

た。レイナックは、例の虚心坦懐な調子で、後の道を選んだ。他の學者達は再び事實(の探究)に向つた。彼れ等は超自然者は固定的なものではなく、儀式や儀禮も常に變化若くは衰退の過程にあるものであるが、然もそこには、集團に共通する何等かの中心價值が常に殘留するものであることを發見した。宗教は再び「價值の保存に於ける信仰」若くは「最高社會價值の意識」などと定義さるるやうになつた。

此の光の下に、世界の宗教若くは各時代の宗教が眺められた時、「價值」は時代と民族によつて變化するが、然も社會的に是認せられた慾求や人間生活の憧憬の、實利的若くは理想的充足は決して滅びるものでないことが明かになつた。宗教の特性は、それ故、生活を完全に充足せしむることに向つての協同の探求努力に在る。宗教が科學にとつて定義さるべきものであるとすれば、過世二十五年間の探究は、現在のところ、少くとも此の中心的特質の上に落ちつ

いたのである。複雑な宗教の餘他の成素は、すべて、宇宙の真相に關する知識の増進や、より有効な實利的統制や、社會的精神的價值に對する、より遙かに高度な理想のために、絶え間もなく變化した。宗教史の任務は、不變なる(人間の)努力の具象化が刻々に變化し行く經路を敘述的に説明することにあるのである。(完)

新刊紹介

Alexander, Hartley Burr.

Nature and Human Nature.

ix+629 page. Chicago, 1923.

著者は、ネブラスカ大学教授。進化論を根據とする目的論的の哲學ヲキリスト教を結びつけんとせらるるものつである。

Anlard;

Le christianisme et la Révolution française;

16^e 155 p. Paris, 1925.

「基督教」歴史の三つにつ出たオラル教授の此小研究は著者の著業にけに一部の眞値がある。

Baruzi, Jean;

Saint jean de la Croix et le Problème de l'expérience mystique.

8^e Vii+790 pp. Paris, 1924.

最近に出た神秘主義に關する文献で最良のものである。近く此「解説」が試みられる筈。

Baumann, Lémile;

Saint Paul.

16^e 349p. Paris, 1925.

著者は大神祕家の物語 L'Anneau d'Or des grand mystiques (1924) を著したカトリックの著者のキプロ博士である。

Brown, William Adams.

Imperialistic Religion and the Religion of Democracy.

Xiv+223 pages. New York, 1923.

種々異なる形を示して居る基督教を、教理上の問題としてではなく、社会組織の問題として、觀察研究せるもの。宗教組織の一般性、個人性及マキクラミーの問題が、サミュエルに説かれて居る。

Bruce, W. S.

The Psychology of Christian Life and Belief.

Viour.

Viii+335 Pages. New York, 1923.

宗教心理の研究によりて、枯渴せんとする基督教に新しい方面を開拓し、新しい意味を與へんとするもの。ハイプルの權威が失はれた今日に於いては、心理研究こそ基督教に新しい生命を與ふるものと云つて居る。又祈りは斷つ能はざる人間の本能であるとして居る。本書は「宗教経験」

り遠ざかりつゝある人にまつて、新しい、刺激と指導とを與へ得るものであらう。猶本書は、原始宗教や兒童心理の問題や、更に、工業問題とその心理と云ふ様なもの迄扱つて居る。

Conclouel, P. I.

Le mystère de Jésus.

16° 186 p. Paris, 1924.

「基督教」叢書の三として出た小冊子で「耶穌の神秘」を考究したものでケンセーシロンを惹き起した。著者は基督の歴史的存在を主に歴史の檢證を社會心理學的立場から否定して居る。

Delafosse;

Le Quatrième Évangile.

16°, 284. p. Paris, 1925.

「基督教」叢書の五つ、ヨハネ福音書を新に佛譯してノートを附して居る。一二七頁に亘る詳解は有益である。

Elder, Hans:

Kirche und Sozialdemokratie in Vergangenheit und Gegenwart

142 s. 8° Verlegerode: "Die Aue" 1924

第一部は社會民主主義に附するキリスト教の功業史、第二部はこの功業に於ける原理的なるもの、即ちキリスト教

は一定せる經濟組織に關係なき所以を説き、第三部はキリスト教の社會民主主義に附する實際の關係を述べて居る。

Friester, Georg:

Geschichte und Persönlichkeit.

111 s. 8° Dresden: Sisythen-Verlag 1923.

本書はスベンタラーによつて提唱された歴史哲學によつたものである。即ち「すべての歴史哲學は間接に人格哲學である。この事なくしては、歴史哲學、歴史的説明、叙述すべて只組立てに過ぎぬ」といふ史的人物及び超史的人物、過去、現在、未來等の問題を取扱つて居る。

Gentile, Paolo;

Summario di una filosofia della religione.

12° 239 p. Bari, 1923.

「現代文化叢書」の一書で伊太利最近の宗教哲學の本で新ヘゲリアンの影響に立つ。

Geyser, Joseph:

Augustin und die phänomenologische Religionsphilosophie der Gegenwart mit bes. Berückts. Max Schellers

241 s. 8° Münster: Aschendorff 1923.

本書は「グナトリ(Gnatry)のインクチャー(Robert Winkler)の「マックス・シェラー(Max Scheller)の「オット・マルティン

ラー(Otto Grundler)等の「自然的宗教」一般に關する批評的叙述を爲し、自然的に神を認識せんとする理論の基礎、及びブウガツチンの説を論じて、カール、アダムス(Adam Adams)の批評と結合して居る。即ち現象學に反對して、神に關して如何なる取扱を爲す可きか、換言すれば神の存在、特質、屬性等を認識せんとする問題は理性によつて解決す可きであるを爲して居る。

Goguel, Maurice;

Jésus de Nazareth, mythe ou histoire?

8° 314 p., Paris, 1925.

クウシウの「耶穌の神祕」に對するプロテスタントたる氏の辯駁が中心である。組織的で内容に富む。

Harnack, Adolf von:

Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten.

4 neu durchgeseh. Aufl. 2 Pde Leipzig: Hinrichs 1923.

1. Die Mission in weit und lat 528 s. 8°

第一卷の序論は舊版と同じ、本論は第一編七章より成るこの内、傳道聖徒傳の始めは増補されてその出發點を世界終末と、その終末の來らざる前にすべての國民に福音を授けんとする確信におく、尙之れに關して二つの附録を附し、第二編の初めに於ける「マルシヤン」"Marcian" (二世紀に於

ける一種のグノースチック)の事情は舊版と異なつて居る。その他「罪の赦し」を新宗教の成立要素として書き入れ、「病めるもの」に關して簡明な批評を爲し、且つカール、ミエラーに反對してアチケスネ(Duchêne)に對して彼の自説を持つて居る。

Hernelink, Heinrich:

Katholizismus und Protestantismus in der Gegenwart, vornehmlich in Deutschland

144 s. 2. erw. Aufl.

Gita, Stuttgart: Friedr. Andr. Perher

二部に分かれたる内、第一部は第一版に同じ、第二部に就ては「クリスト教世界」に載せた諸研究を増補して居る。

Hessen, Johannes:

Die Religionsphilosophie des Neukantianismus

191 s. 2 erw. Aufl. Freiburg: Herder & Co. 1924.

本書は二部に分れて第一部は「マルフルヒ學派」及び「バーテン學派」のそれぞれの代表者の諸説をまとめたもの、第二部はこれ等各派の批評である。蓋し著者は新カント派の根本的缺陷を認めて、この派の宗教哲學は一つの過渡に過ぎぬとし、諸家の批評を参照して論評して居る。ちなみに著者はケルン大學の哲學講師である。

Hopfner, Theodor :

Griechisch-ägyptischer Offenbarungs zauber.

(Bd 2: Seine Methoden) 172 s. 4^o Leipzig:

Hessell 1924.

既に本書第一巻は、一九二二年に“*Studien zur paläographische und Papyrus kunde*”の二十一巻をこつて出て居る。

本書の内容をこつて「妖術 (Zauber) の理論及實際」「妖術と民族及妖術士」「秘密知をこつての妖術」「巫術と魔術」「妖術とキリスト教會」「ゲノーシス、哲學、及び國家との關係」「巫術的、魔術的認識と啓示的妖術、及その種々なる方法」等の諸問題を取扱つて居る。

Huizinga, J. :

Herbst des Mittelalters (Deutsch von J.

Jolles Mönckeberg)

522 s. 8^o

München: Drei Masken-Verlag 1924.

本書は十四、五世紀に於ける佛蘭西、和蘭の生活様相及び精神生活の形式の研究で、原著者は和蘭の人、この時代の教會史を叙して完璧に近い。就中十二章、宗教思想、十三章、信仰の型、十四章宗教的興奮及宗教的幻想等の諸章はその最も勝れたるものであらう。尙譯書は一九二一年の第二版によつたものである。

Hultzsch, E.

Inscription of Asoka.

(Corpus Inscriptionum Indicarum, Vol. I.)

Clarendon Press, 1925.

阿育王の巖碑及び柱碑の詔勅が印度佛敎史研究の資料となることは勿論であつて、本書は現在までに發見された阿育王の巖碑、柱碑の詔勅を纏めて出版したものである。

Keish, A. Berridale.

Classical Sanscrit Literature.

163 page: New York, 1924.

紀元千三百年代に於ける印度梵文學の研究書である。其時代の、抒情詩・打事詩・格言・傳説・寓話及印度詩論等を取扱つて居る。

Leopold, H. M. R.;

La Religione dei Rommani nel Avilippo storico.

12^o 238. p. PAK, 1924.

ナランダ語から翻譯されたもの。佛のホアシエ英のフアウラ獨のウイムツフ等の著と共に羅馬の宗教を研究した好著である。

Luedemann, Hermann :

Christliche Dogmatik (2 Bde)

Ed 1. Grundlegung christlich Dogmatik.

新刊紹介

610 & 8^o Fern: Traugott 1924.

序論は、教義學と神學、教義學、教義學と哲學、科學の對象としてのキリスト教の救濟觀、教義學の分類、本論は一、認識論、カントの批判主義との關係、認識論を形而上學、規範。二、宗教學的基礎、即ち宗教の本質、キリスト教の本質、プロテスタント主義の本質。結論はキリスト教教義學の基礎ありなる。

Mancione, Vittorio;

I, Vangelo.

12. 162p. Firenze, 1922.

「福音書」を使徒の主觀的產物と見る。異教と基督教の關係も研究されてゐる。

Mehlis, Georg.

Plotin (Frommanns Klassiker der Philosophie 21)

148 & 8^o Stuttgart: Frommann, 1924.

著者は人も知る、獨逸西南學派の巨匠、その得意とするところは歴史哲學で、近頃は、「Tages」に神祕學(mystik)の研究を盛に發表して居る。

本書はプロチン哲學の現代に意義ある所以より説き起して、「アレキサンドリヤの世界」「プロチンの生涯」「プロチン哲學的特質」「神の問題」「精神の研究」「宇宙的靈魂」

「プロチンの認識論」「プロチンの神祕學」を取扱ひ、卷末に、マックス・ヴァント(Max Wundt)のプロチン研究に就て論じて居る。

Micheletich, Anton;

Kommentaroten zur Summa des hl. Thomas von Aquin.

203r. Graz: Styria 1924, 8^o (Thomaschriften. 2)

本書は、近時隆盛に趣きつゝある、トーマス研究の文獻に關して直截な論評を爲したもので、概觀的に非常によく整つて居る。

Mullins, E. Y.

Christianity at the Cross-roads.

X+289 pages. New York, 1924.

基督教の神學の見解は、現代に於いては、多岐多様に分れ、互に錯綜し、相反撥し合つて居るものも少くない。殊に、その主なる二源流として、科學及歴史の規範の上に立たんとするものと、基督教天惠説を基として信仰の立場を守らんとするものと、を擧げる事が出来る。マリン氏は、信仰は神の力を體驗した後にはじめて得られるものと論じて、勇敢にも後者の立場をとつて居る。そして新約書の眞精神は、科學的な實證思想を捨て、後、はじめて解し得られるものと斷じて居る。新しきかたちなされる古き神學書と見る

Reinach, Salomon ;

Reinach, Salomon ;

Orpeus : Histoire générale des religions.

16^e XXII+643. Nouvelle éd. revue et augmentée. Paris, 1925.

世界宗教史概説として既に英譯もある。評判の本書が再版されたのは悦ばるべき正統で有益な参考書目録だけ。注目してなく要がある。

Rhys Davids, Mrs.

Buddhist Birth Stories.

7 1/2 x 5. XCI+556 pp. London 1925.

この書の原稿は故リス・アピックス翁が、Birth Stories という名で、因縁論(Nidana-Katha)の外に、少数の本生物語等を加つて一八八〇年にTrübner's Oriental Seriesの中に出版したものであるが長い間絶版になつてゐた。この書物の眞價に就いては巴に巴利通の學者間には充分に認められてゐたのであるから、今故翁の志を繼ぐリス・アピックス夫人の嚴密な訂正と補助との下に再び世に出たものである。原稿との相違は多少あるのであるが極く僅かで、その相違する重なる點は既に翁が晩年に暗示して置いたものに基くものである。

Ritzert, G.:

Die Religionsphilosophie Ernst Troeltschs.

71 s. 8^o Langensalza: Beyer 1924.

本書はマンヘルチの宗教哲學書に關する讀後所感とも云ふ可きもの。且彼の諸文献に對して非常なる尊敬を捧げて叙述して居る。

Rust, Hans:

Das Zungenreden

74 s. 8^o München: J. F. Bergmann 1924.

本書は「批判的宗教心理學」に關する研究で、著者は自ら幽玄科學を取扱へるものに非ずして批判的科學の立場に立つる事を聲明し、言語發表の現象、心理、型態及び病理を述べ、且つその成立及び解釋を爲して居る。尙七十二頁——七十四頁に於て主なる參考書を挙げて居る。

Schinz, Max:

Die neue Weltanschauung. Bd. 2.

145 s. 8^o Langensalza: Beyer & Schre 1924.

宗教と文化との關係は何時も離間するところ、本書は之の間の消息を明かにして居る。

Soden, Frh, von:

Erlösung ohne Religion.

30 s. 8^o Detmold, 1924.

科學、藝術乃至社會組織等によつて、所謂宗教なくして

新刊紹介

解脱出来るか否かの問題を護教的に論じたもので、宗教と文化との關係を論じて居るが簡明に叙述してある。

Ullmann, Josef:

Die Prüfung der katholischen Glaubens-

grundsätze.

24 s. 8o. Wien: Mager u. Comp. 1924.

本書はアウグスト、メッサー(August Messer)の異論に對する、カトリックの立場よりせる辨駁である。メッサーの著作中のカトリックに對する異論は未だ決定的のものではなく問題を投げ與へたに過ぎぬとして居る。

Yollmecke, Hans:

Die Gottesidee im Bewusstsein der Menschheit

151 s. 8o. Hinkesheim: Bergener 1921.

本書は秘密教義(Gelübte)を「考(述)く」の世界知識として論究せる宗教哲學的研究である。

友松剛壽氏著

新時代の佛教

東京 甲子社書房發行

上篇を佛陀篇とし、釋尊を論じ、佛陀を論じ、新時代の佛教として在家佛教を説く。下篇は經濟篇となり、乞食の經濟、寺院の經濟的原理、佛教の財産論あり。之ら多くは既に雜誌その他に發表せられたものを加筆補修せられたものから成つてなる。

比屋根安定氏著

世界宗教史

東京 三共出版社發行

一六八

昨卷「日本宗教史」を出して學界の耳目を驚かした著者は僅かに過ぎること一歳にして、又此の書を世に出す。讀者は未だ充分に前書の眞價を知らずして、又此の書を迎へた。著者の努力は誠に敬服に値する。その尨大なる著作實に前後一千三百餘頁。もこより瑕瑾なきを得ないが、更らに綿密なる注意を用ひたなら、著者の努力を以てして、再版三版と一層完璧に近きものを得ることであらうと思ふ。

全體を見た處、大抵の宗教に觸れて行つてあるが、例へば原始宗教として述べた處を見ても、先づ大切なオーストラリアが全然脱けてなる。もとより一人の人がか、も多方面の研究を手にすることは不可能かも知れない。

各篇各節の終に主なる參考文献として擧げてある書籍は誠に多い。その數一千九百種と稱するが、その多數は不幸にして我日本では見ることさへ出来ない事情にある。それより遺憾に思ふのは最近の文献の誠に僅少なること。一九二〇年以後に於ける文献甚だ少なく、二〇年以後の知きは僅かに屈指するに足るのみ。本書が一面啓蒙の意義を有する點に於ても、それらの用意を希望してやまない。

是等は言ふほどでもない些細な點でもあらうし、且つ追々

と必らずや面目を新たにすることでもあらう。著者の筆筆は軌るものに油を注ぐが如く、無味乾燥なる事實の記録を讀むに飽くな知らざらしむる、何人も及ぶべからざる點であらう。

高橋順次郎氏著

理智の泉としての佛教

東京 大雄 閣 發行

佛教の何たるかを知らない人々のために、極めて平易に、簡單に、佛教の要領を叙説したものである。更らに深く佛教を理解せんとするもの、ために、同じ著者の「生の實現としての佛教」(大雄閣發行)がある。著者の佛教に對する、見方と抱負とが明かに示されてある。

小野清一郎氏著

佛教と現代思想

東京 大雄 閣 發行

一方純粹の法學者としての著者が、熱烈なる佛教徒であることは、そのこと既に研究の價値少なからざるものがある。本書は最近數年に亘り雜誌に講演に談論せられたるものを纏めたるもの、現代社會に於ける諸種の問題に對して、佛教精神によつての解釋、主張が述べられてなる。

菅岡吉氏譯 (トレルチ原著)

宗教哲學及宗教學の本質

東京 大村 書店 發行

新刊紹介

本書は Die Philosophie im Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts (Festschrift für Kuno Fischer) の中にあるトレルチの Religionsphilosophie カートルチの全集第二卷、及び Kultur der Gegenwart 發祥中の Die Christliche Religion の兩者の中に含まれた Das Wesen der Religion und der Religionswissenschaft との翻譯である。

友松圓諦氏譯著

新譯阿含經

東京 甲子社書房發行

長、中、増一、雜等の諸阿含經中、著者が釋尊の人間的生活を浮び出さするに適當とした處を抄出し現代譯にし、之を苦集滅道の四諦の組織によつて配列したものを、人間釋迦の言行を著表さうといふのが著者の持つ意義である。

松村松年氏著

科學者が宗教界への爆彈 投じたる

東京 南海書院發行

稱して「爆彈」と云ふ。著者の態度決して輕卒ではない。誠に命がけの出版であるかも知れない。大宰相グラットストンが一度宗教と科學の關係に論及すれば惻然な程弱點を發見せられ、ハックスレーと議論して「あれでは」といふことになつたことを悪い意味で引用してある著者は、英雄ナポレオンが「基督は果して此の世に存在せしや否や」を時の哲人(ヘルダー)に問うてゐるのに「流石は」と感心して居られる。「あれでは」切角の爆彈も中らない。或は爆發しないかも知れない。

會 告

今度常任委員の交代があり、東京では木村泰賢、石橋智信、宇野圓空三氏にして宇野氏當番たり、京都では羽溪了諦、赤松智城二氏にして羽溪氏當番たり、仙臺では宇井伯壽、鈴木宗忠兩氏にして宇井氏當番たり、福岡では佐野勝也、干潟龍祥兩氏にして佐野氏當番となる。

宗 教 研 究 定 價			
一冊送料六錢	一冊送料六錢	一冊送料六錢	一冊送料六錢
一冊送料六錢	一冊送料六錢	一冊送料六錢	一冊送料六錢
一冊送料六錢	一冊送料六錢	一冊送料六錢	一冊送料六錢
一冊送料六錢	一冊送料六錢	一冊送料六錢	一冊送料六錢
一冊送料六錢	一冊送料六錢	一冊送料六錢	一冊送料六錢
一冊送料六錢	一冊送料六錢	一冊送料六錢	一冊送料六錢
一冊送料六錢	一冊送料六錢	一冊送料六錢	一冊送料六錢
一冊送料六錢	一冊送料六錢	一冊送料六錢	一冊送料六錢
一冊送料六錢	一冊送料六錢	一冊送料六錢	一冊送料六錢

不 許 複 製

發行所

宗 教 研 究 發 行 所

東京市神田區表神保町二番地株式會社同文館

電話東京二七四六號、電話神田九三三號

編輯者 宗 教 研 究 會

右代表者 東京帝國大學宗教學研究室內

發行所 宗 教 研 究 發 行 所

右代表者 東京市神田區表神保町二番地株式會社同文館

印刷所 宮 本 印 刷 所

東京市神田區船子町青四番地

大正十五年六月廿五日印刷

大正十五年七月一日發行

新第三卷・第四號

(定價金壹圓)