

卜占について

松岡 靜雄

我上代人の卜占術については、伴信友の正卜考を始め、先學の考證が少くはないが、宗教學的説明が與へられて居らぬので、甚物足らぬ心地がする。出典、釋義、方式、沿革等を研究することも極めて必要ではあるけれども、我々が第一に知りたいと思ふことは、宗教的行事としての卜占の本質と、之に關する上代人の觀念とである。近時之をダイナマチズム(物力信仰)の一現象と見なすものがあり、此語が與へる概念如何によつては、私も之に同意せんとするものであるが、西洋の學者の説であるからというて、漫然之に附和することの出來ぬは勿論、假に理論上間然する所がないとしても、我上代信仰にも此見方が適合するかは、實證に待つの外はない。私は先づ言語學上から考察を試みようと思ふ。

ボカセン
卜占はいふまでもなく漢語で、我々は普通ウラナヒといふのであるが、ナヒは活用語尾であるから、語幹はウラであらねばならぬ。ウラには裏といふ意があるので、裏を察し表を證する義なりとするのが通説であるが、卜占は必しも物の裏面を察する爲に行はれるものではなく、寧ろ表

卜占について

面に現はれた事相により、正當な判断を下さんとするものであるから、之を裏と名づけることは出来ぬ。我々は出来る限り、語原を我國語の範圍内に求めることに努めねばならぬが、不合理を甘んじてまでも、國語の獨特を主張すべき理由がないから、之を求めて得ざる場合には、諸隣民族語から類似語を物色して、其原義を考察する必要がある。私の知る限りに於ては、バラウ語ではト兆をウラオクといひ、中央カロリン語では人の爲に占することをウラボエといふ。ボエ(プエ)は未來といふ意で、ウラ(イラ)は謂の義であるから、國語のウラも恐らくは之と同原から出たのであらう。若し然りとすれば原義は判断といふことで、之を行ふことをウラナヒといひ、之にあはせることをウラヘ(ウラ・アへの約)といふのである。

ウラナヒ又はウラへの爲には其種即ち占斷資料となるべき事物を必要とする。之をケといひ、^{ユラケ}タ占の如く用ひるのは顯著の義によるものであるが、之から出たカタ(カはケの原語)といふ語も象兆を意味する。ケ又はカタは天變地異其他の自然現象又は夢想の如き精神現象にも之を求め、或は社會事相又は特定の品物を之にあて、其によつて橋占、道往占、辻占、足(葦占)、山菅占、石占、肱(泥占)、米(飯)占、琴占、灰占、帶占、疊算等と稱へ、或は短籍^{エキツキ}、籤の如く文字を以て之を表示することがある。

占術の靈因については、フトマニといふ語が之を暗示するのみで、次のやうに用ひられて居る。

〔記上〕 於是二柱神議云、今吾所生之子不良、猶宜白天神之御所、即共參上請天神之命、爾天神之命以、布斗麻邇爾ト相而詔之……。

〔記中〕 於是天皇患賜而御寢之時、覺于御夢曰、修理我宮如天皇之御舍者、御子必眞事登波牟、如此覺時、布斗麻邇爾占相而、求何神之心……。

神代紀には太占といふ字をあて、此云布刀磨邇と訓註してある。日本紀私記に鹿肩骨のトをフトマニといふと説き、釋紀師説に太占讀太町據甲穴躰者也としたのは、後記の龜兆傳といふ書物の説に惑はされたもので論ずるに足らぬが、マニを任マニ（信友）又は眞似マニ（守部）とする説も、上文の語脈上肯定し難く、フトマニニ占相テとある以上、フトマニは此信仰の對象か、然らずは占斷資料、即ち占料ウラシロであらねばならぬから、現用語以外に其語原を物色して見る必要がある。之と關係がありさうに思はれるのは左記三語である。

マ・アニ。——發音法則上マニとなる。マはマジ（禁厭）の作因たる神人以外の靈物を意味する原語で、アニは靈魂の意のミクロネシア語であるが、オニと轉呼して我國に於ても幽魂（鬼）の義に用ひられた。——夜叉、羅刹の如きものをオニと稱へるやうになつたのは後世の轉義である——されはマの靈といふ意を以てマニと呼ばれるものがト占を掌ると信せられたこともあり得る。

マナ。——神秘力を意味するメラネシア語で、之を有する品物も亦マナと稱へられる。キーンによれば其原義は「靈異」「神通力ある」といふことで、フィジー、サモア、マオリ人間にも用ひられ、其用法から見ると、國語のマジと頗る趣を同うし、他人を益し若くは之を害する作用をも併せてマナと稱へるから、或は上記と語原を同うするものであるかも知れぬ。

マス。——禽就中家鷄を意味するポリネシア語である。天岩屋戸傳説に常世長鳴鳥を集へ鳴かしめたとあるのも、日出を促すといふ意味の外に、此鳥(家鷄)の鳴聲によつて舉典の可否を卜したことを暗示するものゝやうであるから、其大なるものといふ意を以て、フトマニと稱へたのかも知れぬ。

私は第一の解釋に従はうとするものである。何となれば高天原の神々もフトマニに占ふことを要し、夢枕の現はれた神號をも之に問はねばならなかつたとせられた所を見ると、ト占の靈異は神以外のものゝ力によるとせねばならず、神を除いて超人的靈力を有するものは、マの外にはないからである。延喜式四時祭ト御體の條下並に齋宮新年祭大社十七座中にト庭神二座ウラとあるのは祭神は何にもあれ、ト占場を鎮護する神で、ト占の神を意味するものではない。江次第は御體御占、神祇官人自朔日籠本官迎太詔戸明神とあり、神名帳に左京二條坐神社二座として太詔戸命神、久慈眞智命神とを並び掲げて居る所を見ると、之をト庭神と稱へるものと思はれるが、後記

龜兆傳に太詔戸神を天櫛待(久慈眞智)神ノ女龜津比賣命の一名であるといひ、新撰龜相記に太詔戸神社を龜本社、櫛間智神を母鹿木神也、一云櫛玉命としたのは、俗説取るに足らぬ。クシマチの命は尊卑分脈に藤原氏の遠祖神魂命の子に櫛眞乳魂命とあるに當り(クシは靈奇、マチは御主の意)、太ノリトの神は神代紀一書に天兒屋命が解除之大諄辭を掌つたとあるから、此神の別號とすべきで、卜占の事を管掌した中臣氏の祖神が卜庭に鎮祭せられたことは有り得るが、其故を以て卜占の靈因が二神にあることは出来ぬ。

卜占は我國に於ては主として神慮を聞くために行はれるのに、何故に直接神に問はずしてフトマニに問うたかといふことは大に研究を要する問題である。人間と神、就中祖神との交渉は太古に於ては極めて密接なものとせられ、夜間燎火を焚いて族人が集會し、淨饌を備へ、歌舞を奏して神靈の降臨を請ふと、隨時に出現して所要の啓示を與へ、會集と歡樂を共にするものと信せられた。此は決して私一個の空想ではなく、天岩屋戸の記事は其光景を叙したもので、現在に於ても舊社の祭には多く其面影を止めて居る。會衆は火光明滅の間に神の姿を見、時としては神の聲をも聞き得るものと信じ、——恐らくは異常の興奮によつて幻視幻聽を起したのであらう。

少くとも族長は自由に神に接近し得るものと考へたので、神慮を知る事はさして困難とせられなかつた。然るに人智が進むに従ひ、幽明の疎隔は益々大きくなり、直接の啓示は勿論、神夢・託宣

を仰ぐことすら稀有になつたので、隨時神慮を問ひ得るやうに、フトマニを介したのであらう。

右の如く觀察すると、我民族に關する限り、ト占は第二次生の宗教行事で、アニマチズムに先行するものと見ることは出來ぬ。或は諸冊二尊傳説に見えることの故を以て、原始宗教觀念とするものがあるかも知れぬが、此話は二神に託して性交起原を叙べたもので、史實と見ることが出來ぬのみならず、フトマニに占ふ程ならば、態々高天原へ歸らずとも、此國土に於て事を辨する筈であり、造物主と目せられた此偉大なる兩神が事の吉凶を判断する靈力を有しなかつたとするの、理に合はぬことであるから、或は歸天、ト占を説かぬ紀の本文の方が原傳に近く、記及紀一書の所説は、ト占術が發達した後^{ウラシ}に於て附加せられた挿話であるかも知れぬ。

占斷資料即ち占料^{ウラシ}に關する最初の記事は古事記天岩屋戸の章下の左の一節である。

召天兒屋命、布刀玉命而、内拔天香山之眞男鹿之肩拔而、取天香山之天波迦木名而、令占令麻迦那波而……………。

卒爾に之を讀むと、眞男鹿之肩と天波々迦とが占合の材料であるかのやうに見えるので、龜卜術輸入後之に引つけて、鹿の肩は胛骨を意味し、之を灼く爲に波々迦といふ木を用ひたと解釋せられ、釋日本紀によれば私記にも上古之時未用龜甲、ト以鹿肩骨而用也、謂之フトマニとあり、龜兆傳といふ書物には高天原に於ては鹿の肩骨を灼いて占うたが、不確實であるので龜甲を用ひ

るやうになつたといふことが、神格化せられた白眞男鹿と、龜の精なる太詔戸命との話に假託して、古言を交へ、古傳説の辭句を引いて叙述せられて居る。平安朝に於てすら右のやうな憶説が行はれたのであるから、後世神社等に於て古式に法るものとして、實際に鹿胛骨を用ひるやうになつたのは奇とするに足らぬことであるが、之を證據として古傳を解釋することは出来ぬ。古書、就中神代傳説を讀むには、一書の説のみに拘泥せず、他の諸傳と比較して異同を生じた理由を明にし、且辭句を分拆して其本旨を推究することを要する。——此見方によれば古事記の傳承は必しも原説ではなく、補綴の痕が顯著である。此事については私は近く一論文を發表して江湖の教を仰ぎたいと考へて居る——此立場から私は上掲の一節に就いて聊か検討を試みる。

天岩屋戸の神事に鹿を用ひたことは紀の一書(一)にも見えるが、全剝眞名鹿之皮以作天羽鞆とある。羽鞆は吹革フイガツのことであるから、之に鹿皮を用ひたことは有り得るが、勿論卜占には關係がなく、波波迦についても他に所見がないから、記の記事は全然別個の一異傳と見るべきものであるのに、何故に紀に之を収録しなかつたかといふことは一考を要する問題である。日本紀の編者が古事記の存在を知らなかつた筈はなく、記紀兩書を並び行はしめる方針でなかつたことも明白であるから、之を棄てるについては相當に考慮が費されたものとせねばならぬ。記のみに見えて紀の本文及一書のいづれにもない記事は、之ばかりではないが、仔細に研究すると、其々理由

のあることで、其態度の適否はともかくも、決して粗漏杜撰の結果ではないから、此一節も亦史官をして首肯せしむることの出来ぬ點があつたものと思はれる。恐らくはト占の目的が判明せず——舉典の可否をトする爲ならば、最初に行はるべきで、常世の長鳴鳥が之に用ひられたと思はれることは上述の通りである——内抜にした眞男鹿の用途も不明であるからであらう。内抜天香山之眞男鹿之肩拔而とあるから、天香山之天波波迦と同一用途に充てられたものであらねばならぬと主張するものがあるかも知れぬが、「而」の字を以て次の事項と結びつけたのは此ばかりではなく、以下にも令占合麻迦那波而、取垂白丹寸手青丹寸手而、布斗詔戸言禱白而、隱立戸掖而等の如く、必然句の切れる所をも盡く此字を以て接續して居るので、若し連續觀念を表示するものとせば、盡く裳結忍垂於番登也にかゝらねばならぬ。私記以下の説は上下を續けて讀んだ爲に生じた誤解で、萬葉集第十四卷の「むさし野にうらへかたやき」といふ歌をも之によつて説かうとしたものがあるが(奥儀抄等)、此カタヤキは肩焼ではなく兆灼カタヤキの意である。

鹿肩骨をト占に用ひたと説くものは皆、魏志倭人傳に其俗舉事行來有所云爲趣灼骨而ト、以占吉凶先告所ト、其辭加令龜法、視火拆占兆とあるを引證するが、此書に謂ふ倭人は當時九州地方に占住した異民族(恐らくは海人族であらう)の事で、大和民族を意味するものではないのみならず、骨とあるからというて直に鹿肩と斷定することは出来まい。祖先の遺骨に靈力があると

して之を珍襲する習俗は今も南方人に於て之を見ることであるから、此骨は人骨であつたかも知れぬ。蒙古では古來羊の肩骨をト占に用ひるから〔薩滿教創記〕、夙に我國に傳はつたこともあり得べく、伊勢貞丈が模寫したのも「正ト考」其一片と思はれるが、血の穢を最も忌むべしとした上代の神事に、内拔ウツスキにした鹿肩が用ひられたとは考へられず、肩は必しも肩骨を意味せぬ。然るに新撰龜相記といふ書に鹿之肩骨内拔々出とし、不剝皮而取也と註したのは思ひ切つた憶斷といはねばならぬ。

之を要するに占合に用ひたのは波々迦のみで、ハハカは謀ハカの語幹ハカの疊頭語であるから、ト占用の木に此名稱を興へたものと思はれる。其用法は不明であるが、狩谷掖齊説の如く白樺の名であるとするれば、其内皮は薄層をなし、且斑點の多いものであるから、ト料ウラシロとするに適當する。延喜式臨時祭に凡年中御下料婆波加木皮、仰天和國有封社令採進とあるのは、奥儀抄によれば龜甲を灼く爲に用ひられたものゝやうであるが、恐らくは龜ト法採用後之に轉用せられたのであらう。

右の如く一定の材料を用ひるやうになつたのは、ト占術發達の一階梯で、更に進んでは人工を以てカタ(兆)を現出するやうになり、カタヤキ(兆灼)といふことが行はれた。左の古歌が之を證明する。

ト占について

〔萬一四〕 武藏野にウラへカタヤキまさでものらぬ君が名うらに出にけり

〔萬一五〕 ……ゆきの海人のほつてのウラへをカタヤキて行かむとするに……

之を肩焼とすることの非なるは上述の通りで、兆灼の義とすれば灼かれるのはウラへであらねばならぬ。ウラへはウラハ（占葉）の轉呼で、草質の潤葉を焦がすと色々の象が現はれるから、之によつて占斷したものゝやうである。古の歌のウラへに何の葉を用ひたか判明せぬが、冬青科のタラエフ（波羅樹）の葉は最も之に適するので、中國地方では今もカタツキ葉と稱へて兒戯の用に供する。龜卜も亦此種に屬するものであるが、唐土傳來の法なること明白であるのみならず、庶民の日常のト占に供用せらるべきものではない。

私はト苗、夕占等の上代占法にも言及するつもりであつたが、與へられた紙数が盡きたから、後日の機會に譲ることにする（四月二十九日）。

所緣行相の方面より見たる阿頼耶識概念の展開（承前）

東 田 大 童

唯識三十頌

今まで述べた所は、大體世親三十頌以前の經論の主要なるものに就いて、所緣行相の方面から阿頼耶の概念を明にしたのであるが、進んで斯くの如き所説を背景として世親は、唯識三十頌の中に如何に之を纏めたかを見ねばならぬ。三十頌に於いて、阿頼耶識の所緣行相を問題とせる頌句は、

asaviyitakopadisthana vijñāpikam ca tat /

といふのである。此の句は以前に見たる經論の中で何れの部分に基いて纏められたかと云ふに、第一に此の頌句に於いて現はれて居る所の不可知 (*asaviyitaka*) 及び處 (*sthāna*) 等の句が、瑜伽五十一卷即ち決定藏論(又は顯揚聖教論第十七卷)の所緣行相を問題とせる所に明に現はれ、解深密經の前掲引用文には明かに現はれて居ないといふことが注意せられる。そこで世親は、前掲

所緣行相の方面より見たる阿頼耶識概念の展開

五十一卷の内外に分ちて述べられたものに基づいて、此の頌句に纏めたものではあるまいかと推測せらるゝ。

然らば此の頌句を如何に解釋すべきか。先づ之に對する玄奘譯を示すと、「不可知執受處了」の七字で、梵文に當てはめると、不可知 (*asamvidhaka*) 執受 (*upati*) 處 (*sthāna*) 了 (*viṣṭapika*) となる。さて此の一連の複合詞に含まるゝ世親の眞意は如何といふ問題に移るのであるが、それを決定するためには、頌自身として獨立に考へることが非常に必要なことであるけれども、然し目下の我々には困難であるから、上述の經論と此の頌に對する諸家の註釋を根據として、其の眞意を探求することにする。此の探求のために、その一助として三十頌の異譯たる眞諦譯の轉識論の文を出すと、

問此識何相何境、答相及境不可分別、一體無異、

問若爾云何知有、答由事故知有此識、此識能生一切煩惱業果報事、譬如無明云々。(大正藏、三一・六一頁)

となつて居る。此の文の中「相及境不可分別」の七字が、前の一連の句に相當する。此の句の意味は「阿頼耶識の相及び境は了知し難し」と云ふことで、次の「一體無異」の句は梵文安慧釋や成唯識論等に於いて現はれて居る所の「阿頼耶識は身體を攝持し安危を同じくする」と云ふのに相當すると思はれる。そこで此の「相及境不可分別」の句を更に細別するに、此の「不可分別」の四字が *asam-*

hydiaka に相當するとすれば、「相及境」の三字は他の upādi. śhāna. vijāpiti. の何れに該當する譯語であらうか。思ふに此の相といふのは、此の場合、阿頼耶がはたらくすがたといふ意味で、梵語の ākara に相當する。玄奘は此の ākara を譯するに巧にも行相といふ語を用ひて其の意味を表して居る。若し斯くの如く相が ākara であるとすれば、此の場合の境は、勿論玄奘譯の所緣 (ālambana) に該當するものでなければならぬ。此の事は已に見たる瑜伽五十一卷の兩譯對照の文に於いて、玄奘譯の所緣に相當する眞諦譯の語が境になつて居ることからも推測はつくことである。斯く見て來ると、此の「相及境」は玄奘譯の「行相及所緣」に當るもので、上掲梵文の何れの譯語でもなく、却つてそれ等を意味上より總括して示したる註釋的譯出である。

斯く梵文の upādi. śhāna. vijāpiti の三語が、所緣行相の二つに該括されるとすれば、其の何れが行相に、何れが所緣に屬するかを吟味せねばならぬ。此の三十頌論及び轉識論にあつては、文簡略にして其の意味の把握に苦しむが、之を前掲瑜伽の文を根據にして考へると、眞諦譯では持又は執着を以て阿頼耶の主要なるはたらきとせられて居たから、それに相當すると思はれる所の upādi (upādāna) はその行相に屬する様に解せられる。然し玄奘譯では、了別 (vijāpiti) が其の主要なる行相で、執受 (upādāna) はその目的格に置かれて居た關係上、upādi は所緣に屬する如く解せられる。處 (śhāna) は兩者共に所緣として異論はないが、了別 (vijāpiti) に至つては、

玄奘では主要なる行相にされて居るが、眞諦では一向其の意味が譯出の上に明にされて居らぬ。然し轉識論の前掲の文の中に「阿頼耶識の存在は、恰も無明の如く、煩惱を生ずる事によりて知らる」と云つて居る所の事(ハタラクキ)が、前掲の決定藏論に於けるが如くそれに相當するかとも考へられるが、然し之も註釋的意譯で直接 vijāpti の譯語とは考へられない。けれども此の頌文の vijāpti は明かに行相の部類に屬すべきもので、それは眞諦に於いても異論のない所であらう。唯、不可知 (asamvīṭaka) だけが、前の瑜伽の場合では處のみにかゝる形容詞の如くであつたが、茲では轉識論の文の如く所縁と行相とにかゝる様に思はれる。此は多分世親が唯識哲學の根本命題たる「阿陀那識は深細なり」といふ點を考慮して、その所縁行相共に分別し難き點を「不可知」として表はして來たのであらう。斯く考へた上で此の一連の複合詞に含まれる世親の眞意をば、眞諦譯に基づいて探つて見ると、「阿頼耶識は内には執受し外には處を了別する、而して所縁行相共に不可知である」といふことになるが、玄奘譯を通じて考へると、「阿頼耶識は内部の執受と外部の處との二を了別する、而して所縁も行相も共に不可知である」といふ意味になる。此の兩者の中で世親の眞意は、判然と決定は出來ぬが、後者の方よりは、むしろ前者に近いのではないかと考へられる。此の兩者間の相違は、upādi が vijāpti にかゝるか否かといふ點である。此處が問題の焦點になる所で、此の upādi (upādāna) の解釋如何が兩者の主張の相違を來たす點である

と思はれる。此の事は次に述べんとする梵文安慧釋と、成唯識論とに於いて詳細に考究することとする。

梵文安慧釋

最近シルヴァン・レヴ⁺教授によりてネポールより發見され、一九二五年にフランスより出版せられたる此の釋は、豫想外に小冊なもので、然も所論も成唯識論に於けるが如く煩雜を極めたものではない。我國に於いても高楠、荻原兩博士の譯も已に現はれ、今日では三十頌研究としての最も根本的資料の一となつて居る。安慧は前掲の頌句を釋するに當つて、先づ前述瑜伽五十一に基づいて、殆んどそれを引用せるかの如き文が見受けられる。即ち梵文(レヴ⁺教授出版本)第十九頁に、

Yadi pravrttivijñānavatirikam ālayavijñānam-asī tato 'śyāntambanam ākaro vā vakavyah / na hi nirāntambanā nirākāraṇi vā vijñānaṇi yujyate / naiva tan nirāntambanāni nirākaraṇi veyyate / Kim tarhy-aparicchinnāntambanākarāṇi / Kim kāraṇāni / yasmiṇ ālayavijñānaṇi dvīdhā pravartate / adhyātman upādānavijñāpito bahirdhā 'paricchinnākārabhājanavijñāpitiśca / tatārdhyāntannupādānaṇi parikarpiṭa svabhāvābhīnivesāsanā sādhiśijhānaṇi indriyārūpāni nāma ca /

『若し轉識(安慧は前六識を意味す護法の轉識とは異なる)をはなれて阿賴耶識があるならば、然らば阿賴耶識の所緣又は行相が説かるべきである。何となれば、無所緣或は無行相の識は可能ならざるが故に。實に彼の識は無所緣或は無行相と云はれるのではなくして、所緣も行相も、不明瞭なりと云はれる。所以は如何。即ち阿賴耶識は二重に轉ずるからである。内部で

所緣行相の方面より見たる阿賴耶識概念の展開

は執受の了別から(轉じ)、外部では不明瞭な行相によりて器の了別から(轉する)、その中で内部の執受と云ふのは遍計所執の自性に、執着する習氣と、依處と俱なる色根と、名とである。』

と述べ、次に本頌が出されて居る。此の引用文の *kim karanam* (所以は如何) 以下は吾々が已に見たる決定藏論に其の儘基づいたものと思はれるが、最後の名 (*nama*) と云ふ丈けが特に多い様である。然し名 (*nama*) は色を除きたる心的方面即ち四蘊に相當すると考へらるゝから、之が附加せられて居ても、其の考へ方に根方的の相違を來すほどのものではない。此の引用文は本頌の前に述べられて居るもので、安慧としては、此は本頌を解釋する根據として示して居ると思はれる。即ち彼は次に本頌の *asamvidhīkopaśīṣṭhānavijñāpikāni ca tat* を出し之を釋して曰く、

asamvidhīka upādir-yasmīn asamvidhīkāvasthānavijñāpītyasmīn tad-āyavijñānam asamvidhīkopaśīṣṭhānavijñāpikāni /
「不可知の執受と處の了別とを有する」は、かの阿賴耶識が不可知の執受の依處となり、不可知の處の了別の依處となる、とである。

即ち安慧では本頌を二つに分けて考へて居る、(一)阿賴耶識は不可知的に執受する根本的實在であり、(二)不可知的に處を了別する根本識であると云ふのである。更に進んで彼は此の二項を細かく説明して居る。先づ第一に本頌の *upādi* を説明して之は *upādāna* であるとして居る。此の *upādāna* といふ語は執受と譯されて居るが、嚴密に考へて見ると、執受する作用の意味か、或は執受されるもの、即ち對境の意味か判然としない、然し直接彼の説明叙述の上から見るに、むしろ此の兩者

を含ませて居るものと考へらるゝ。此の事は印度一般の考へ方の習慣であつて一語に過程とその結果、又ははたらきとそのはたらかれるものを含ませて表現せらるゝのが常である。故に *upādāna* には阿頼耶識の能執受の作用と所執受の對境とが含ませられて居る。此の後者即ち所執受の對境は此の場合に於いては彼も亦二つに分けて習氣と所依となして説明して居る。此の中、習氣 (*viśaṇā*) より説明して曰く、

upādānaṁ upādīṅ sa punarūnādīkṣapavāsā rūpādīkṣapavāsā ca / tatsadbhavadālayavijñānēnādīkṣaḥpo rūpādīkṣapavāśca kāryatvenopātta īti tatrāsānāmādīkṣakṣānān rūpādīkṣapānān eopākīrīty ucyate / upādī ca upādāna である、それ(執受)は復た、我等の分別の習氣と、色等の法の分別の習氣とである。此が存するが故に、阿頼耶識によりて、我等の分別と、色等の分別とが、果性として執せられる。是に由て我等の分別と色等の分別との習氣が執受と云はれるのである。』

即ち此の文を要約して云へば、我等色等の妄執分別を起すの因、即ち習氣を阿頼耶識が執持せることを示すもので、前に「徧計所執の自性に執着せる習氣」と云つたものを茲では更に我法二執に開いて具體的に説明して居るものである。此の點は眞諦譯の「阿羅耶識は邪我見習勢力に執着する」となす點に似通つて居る。

次に、所依 (*śrītya*) を明にして曰く。

āśrayopādānaṁ corādīṅ / śrītya ātmahāraḥ sāhīśīhānam indriyāṅgaṇi nāma ca / tasya puga'yadupādānam upaganan-

所緣行相の方面より見たる阿頼耶識概念の展開

am ekayogakenatvena tadupakāṭhī /

「而して執受とは、所依を執持することである。所依は自體にして、依處と俱なる色根と、名とである、更にそれが(自體を)執受すること、即ち得生することは、合一して安穩なるが故にそれが執受である。」

つまり、阿頼耶識の所依は一般的に云へば身體である。此の身體を執持することは即ち趣に生ずることであつて安危を共にし一體となつて居る、轉識論に「一體無異」と云つて居るのが之に相當すると思はれる。

以上の習氣と所依とが阿頼耶識の執持する對境である。

此の習氣と所依とを阿頼耶が執持するについて、安慧は之を三界に約して述べて居る。其の要を取つて云へば、欲色二界に於ける阿頼耶は此の二を執するが、無色界に於いては色が存しないから名と、習氣としての色だけを執すると。此の事も解深密經、及び決定藏論等に其の儘基づいて居る。最後に、「處の了別」といふことの説明は、單に「器世間住所の了別」(śāna vijñaptir-bhāṭī anlokasāminivesāvijñaptī) と云ふて居るだけである。斯くして阿頼耶識の所緣及び其作用は不明瞭であるから之を「不可知」とすると説明して此の問題に對する大體の釋を終つて居る。

以上の此の安慧の釋に就いて考へるに、執受 (upādāna) は、阿頼耶が自己の所依たる身體に對する作用である。今、前掲の經論に就いて述べた所から、暫く阿頼耶と阿陀那とを別つて考ふれ

ば、此の場合も表面上は阿頼耶の説明ではあるが、内實はむしろ本來の阿陀耶 (*ādāna*) といふ實在の作用と見るが適切である。阿頼耶 (*ālaya*) としての直接の説明は、梵本第十八頁に、

tatra sarvasāṅkleshadharmabhīṣhanātvād ālayaḥ / ālayaḥ sthānam iti parīṣayau /

凡ての雜染法の種子の住所たるが故に阿頼耶といふ *ālaya* の *sthāna* とは同義語である。

ahavālyante upanīḍhyante aminī sarvadharmāḥ karyābhāvena /

或は又、此のもの、中に於いて、一切の諸法が、果の状態をじて、藏せられ、執せられる。

tadvālyate upanīḍhyate kīraṇābhāvena sarvadharmesṭī-ālayaḥ /

或は、彼 (アラヤ) は因の状態として、諸法の中に藏せられ、執せらる、といふのが阿頼耶である。

と説明して居るのが相當する。即ち、茲では、能藏と、所藏との意味が述べられて居るが、然し直接、執藏の意味は示されて居らぬ。執藏の意味の方は、むしろ前の阿陀那の能執受の作用にその根據を持つべきである。そこで、阿陀那と同一視せられたる阿頼耶は、習氣を執持し、且つ身體を自己の所依として執受して居るものと説明されることとなる。茲に従來の經論と等しく有情の實在的の内我として輪廻轉生の主體たる考が含まれて居る。(輪廻轉生の主體としての此の考は阿頼耶識が、善惡業の異熟として考へられてゐる點が、其の根底となるが、目下の問題としては此の方面には暫く觸れずに進んで行く)

然し乍ら、かゝる實在的阿頼耶が了別の識として立てられて來る。安慧は、了別することが識

である」(vijñānīti vijñāna)と説明して、始めて此の實在的な阿頼耶に識を結び付けて居る。此が了別識として立てられた上から見れば、習氣も身體も、その所緣と考へられるであらうが、然し上述の説明では、了別識としての阿頼耶の所緣として立てられるものは、習氣でもなく身體でもなく、只處 (sthāna) だけである。即ち、習氣も身體も、客觀的意味の所緣としては説明されずむしろ形而上學的意味の所依、(āśraya) としての精細な説明が施されて居るのである。

斯の如き説明の點から考へて來れば、三十頌の所緣行相に對する安慧の見解は、阿頼耶識は内面的には習氣と身體とを不可知的に執受せる實在であり、外面的には、器世間を不可知的に了別せる認識的の識である」と、いふことになるであらう。同じく阿頼耶識のはたらきであつても、此の執受する作用と、了別する作用とは、各々其の對象を異にし、性質を異にする所に、彼の説明の判明さが現はれて居る。故に彼の説明による阿頼耶識の概念構成には、形而上學的の實在概念と認識論的の主觀概念との混入、又は融合が存する。

以上で大體安慧の考を纏めて見たのであるが、茲に一言述べて置かねばならぬことは、安慧が本頌を解釋する前に述べて居る點と、本頌の解釋に際しての敘述とが幾分相違する點である。即ち問題は依然として執受 (upādāna) に關する點で、安慧が本頌を出す以前に瑜伽論に基づいて述べたる文は、最後の *nama* を除けば殆んど全く玄奘譯と一致する。故にそこでは *adhyañnam upā-*

dāna vijñāpito となつて upādāna は vijñāpiti にかゝる様になつて居る。然るに本頌の解釋に當つては、upādāna と vijñāpiti とは、彼は之を斷然區別して無關係に置いて居るのである。此の相違は如何に考へらるべきか。吾々は安慧自身の主意は直接本頌を細釋せる點にありと考へて、上述の如く論じたのであるが、然し玄奘譯と殆んど一致する梵文が——假令それは安慧自身の主意として引用したものではないとしても——現はれて居る以上は、此の當時一方にはかゝる解釋が存して居たものと見ねばならぬ。然も安慧と同時代にして少し後輩とせらるゝ護法の考へ方が、全くそれと一致することを考ふれば思半ばに過ぎるであらう。

成 唯 識 論

成唯識論は、古來十大論師說の合様と稱せられるが、此は慈恩の要求に依り玄奘が護法說を正義として、他の說を批評的に譯出したものとせられて居る。故に此の書は護法派の唯識說を述べたる根本的書物である。此の論に於ける目下の問題に關しての説明は、第二卷半頃より卷末まで及んで居る、非常に詳細にして煩雜な説明であるが、その大部分は四分說に關する論議である。今煩雜を避けたために之を省略し、本頌に對する直接説明の大綱を假りに纏め、之を一般的略釋と名け、次にその一々の項目について説明を加へる處を、假に特異的細釋と名けて解説を試みる

こととする。

(a) 一般的略釋

前掲の三十頌の頌句を、玄奘は『不可知執受處了』と譯した。後世、之を訓點して『不可知の執受と、處と、了となり』と讀まれて居る。それは、成唯識論の解説に基づける訓讀であつて、導論に於いては此の頌の構成語一々を分類し、かゝる訓點を導き出す様に説明せられて居るからである。先づ本頌直接の説明とせらるゝ部分だけを纏めて見よう。

此識行相所緣云何、謂不可知執受處了

了謂了別、卽是行相、識以了別、爲行相故、

處謂處所、卽器世間、是諸有情所依處故、

執受有二、謂諸種子、及有根身、

諸種子者、謂諸相名分別習氣、

有根身者、謂諸色根及根依處、

此二皆是識所執受、攝爲身體、同安危故（大正藏、三一・一〇頁）

不可知者、謂此行相、極微細故、難可了知、

或此所緣、內執受境、亦微細故、名可知、（大正藏、三一・二頁）

外器世間、量難測故、

此處に掲げた文だけが、本頌の「不可知執受處了」に對する直接説明の骨子である。此文を、

前述の解深密經及び瑜伽論の文と比較するに、大體其の意味に於いては相違はないと云ひ得る。導論の趣意に依れば、「了」が阿頼耶識のはたらき(行相)で「處」と「執受」とは其の對境(所緣)とせられて居る。此の中、「處」と「不可知」とは別に異論はないとしても、「了」と「執受」とに於いて少し考慮を拂ふべき問題が存するのである。先づ「了」を阿頼耶識の行相とする點を、上述の解深密經、瑜伽論等に於いて見た所と比較するに、解深密經に於ける叙述は、茲に引用せる「執受有二」の項目に丈け相當するもので、兩譯共に其の對境に對する阿頼耶識のはたらきは、了別ではなくして、取(又は執受)であつた、従つて導論に於いて高潮される「了別」といふ點には考慮が拂はれて居らぬ。然るに瑜伽論に就いて見るに、眞諦譯の決定藏論に於いては、持又は執着といふ譯語を用ひ、解深密經に近い意味を表はして居るが、玄奘譯に於いては、「樂着」といふ語を用ふる場合もあるけれども、特に「了別」といふ語が重要視せられて居る。然もそこでは、上に見たるが如く、此の「不可知執受處了」に相當する文意が認められるから、導論の此文は解深密經に基きて註釋せるものではなくして、全く瑜伽五十一卷の文に基きて註したことは直に首肯せらるゝ所である。

更に「執受」といふ點に就いて見るに、此の項は遠く解深密經に基いては居るが、ここでは阿頼耶のはたらきとなつて居る。然るに、伽瑜論に來ると、兔も角、此のはたらきを受繼いで居る點は存するが、特に玄奘譯に於いては、此の執受が執受されるものの意味に解せられ、了別作用の

對象として述べられて居る。此の點は特に吾々の注意を惹く。梵文安慧釋を顧みると、執受 (upādāna) には、はたらきと其の對境との二つが含まれて、その場合「了別」(vijñapti) とは無關係に取扱はれて居る。此事は解深密經、決定藏論、及び、攝大乘論等に於けると同じである。

然るに只玄奘譯瑜伽五十一卷の所に直接基ける導論に於いては、執受は阿頼耶のはたらきと云はんよりは、寧ろ其の對境とせられ、了別が之に對するのはたらきとして説明せられる。故に執受の中に含まるべき阿頼耶のはたらき方面は輕視せられて居るのである。

以上、導論の趣旨に基づき、重要な點の一二を既往の經論のそれ等に比較して略述したのであるが、今導論の趣意より離れて、直接前掲の文に接すれば、その執受の説明の文中、「種子と有根身との二は阿頼耶識に執受せらる」といふ點が注意を惹く。種子と有根身とが所執受であるとすれば、阿頼耶は、此等に對して能執受の作用を有するものでなくてはならぬ。此の事は、阿頼耶識と同一識體とせられて居る阿陀那識が、「種子及び諸の色根を執持して壞ざらしむ」(導論第三卷、大正藏、三二・三三頁)とせられて居る點と同一視せらるべきものであつて、此の點から考へると導論に於いても明かに、「執受」に阿頼耶の作用と其の對境とが含ませられて居ることが想像せられる。此の點に關して慈恩は述記(三本、大正藏、四三・三二六頁)に於いて、詳細に安慧と護法とを比較して論ずるけれども、暫くかゝる趣意を離れ文そのものを如實に觀する時、大體上述の經論の文意

と一致するを見る。故に吾々は之を假に一般的略釋と名けた。そこで進んで此の中の各項目、即ち執受(種子、有根身)と處と了との各項の細釋を吟味せねばならぬ。

(b) 特異的細釋

上記引用の導論の文が大體前述經論のものと假りに一致すると見ても、吾々は此等の各項目の
一々の細說を吟味するにつれて、益々成唯識論の特異なる論述に目を惹かるゝであらう。先づ種子の説明を見ると、

諸種子者、謂異熟識所持一切有漏法種、此識所攝、故是所緣、無漏法種、雖依附此識而非此性攝、故非所緣、雖非所緣而不相離、如真如性不違唯識。(二卷、大正藏、三一・一一頁)

と述べて居る。即ち阿賴耶識の有する種子は有漏法種であつて、無漏法種は此の識に依附して居るといふことになる。従つて所緣としての種子は有漏法種のみで無漏種は所緣ではない、而して有漏種が所緣たりうる理由を尋ねれば、之を阿賴耶識が所持して居るからであると云ふに過ぎない。然し有漏種を攝持して居るといふことは、種子が阿賴耶に對して依止としての關係にあると考へうるけれども、認識的了別作用に對する客觀的意味の所緣といふ關係にあるとは考へられ得ざるものである。即ち攝持といふ事は所緣とせらるゝ理由にはなり得ないと考へる。翻つて無漏種の方を見ると、阿賴耶に依附せるが故に所緣でないといふ。此は無漏種存立の依止を阿賴耶に托し

て依附としたものであらうけれども、依附といふことが非所縁を決定する理由となり得ないことも前と同じである。因に此の阿頼耶識と無漏種子との關係を考へて見るに、元來染なる阿頼耶に淨なる無漏種が依附して居るといふ考へ方が實に理解に苦しむものであつて、玄奘譯の唯識經論は多くかゝる關係になつて居る。例へば、瑜伽五十二卷の終り頃にも、又攝大乘論釋論等にも此が現はれて居るのが見受けらるゝ。殊に世親攝論の譯に於いては、眞諦譯は無漏種の根據を法身として居るのに反し、玄奘譯では『一阿頼耶に寄在す』となつて居るもので、此の寄在といふ語が成唯識論では依附といふ語に變へられ、一層外面的に排去せられて居る。是は護法唯識説の常に問題となる處で、つまりは性相別論の根本的考察に關係して居る點である。

有根身については、導論(二卷、大正藏、三二二頁)に、

有根身者謂異熟識不共相種成熟力故變似色根及根依處即內大種及所造色。

有根身は內大種と所造の色とで、平たく云へば個人的の身體を指したものに外ならぬ。これは皆阿頼耶識が有する特有の種子より變化したものであるとなす。茲に變似と云ふて居る點に就いては古來より問題解釋の一焦點となつて居るほどに註釋家間に色々論議されて居るが、此が吟味は次に譲ることとする。以上の種子と有根身とが即ち執受と云はれて居るものである。

次に處については、

所言處者、謂異熟識由共相種成熟力故、變似色等器世間相、卽外大種及所造色。雖諸有情所變各別而相相似處所無異如衆燈明各遍似一（二卷大正藏、三二・二〇頁）

前者の個人的身體は個別的のものであるから不共相の種子より變ずるのであるが、此の器世間の方は有情共通のものであるから共相の種より變ずる。而して此等の種子は凡て阿頼耶識が有する所のもので、それより凡て變ずるといふのが特に大切なる所である。

以上で種子、有根身、器世間の三に就て導論の説明を見たのであるが、種子は阿頼耶の所持するもの、有根身と器世間とは阿頼耶が變似するものとせられ、かくして第二卷（大正藏、三二・二頁）には、

略說此識所變境者、謂有漏種、十有色處、及墮法處所現實色。

として纏められて居る。斯くの如く見ると、有漏種、有根身及び器界は凡て、阿頼耶識より變ずることになる。然らば此の變ずるといふことは如何なる意味であるか。進んで導論に求むるに、

有漏識變、略有二種、一隨因緣勢力故變、二隨分別勢力故變、初必有用、後但爲境、異熟識變、但隨因緣、所變色等必有實用（第二卷、大正藏、三二・二頁）

の文がある。此が恐らく變の有力なる解釋であらう。卽ち第八異熟識は、因緣力によりて前述の種根器の三を變ずるもので、決して分別力によりて變ずるものではない、而も變せられたるそれ

等のものは、現實の物體であり實の作用を有するものである。以上が導論の文面に現はれたる阿頼耶識の特異の變爲である。

さて斯くの如き作用を爲す阿頼耶識が果して了別作用の識としての説明であるか否かといふことを考ふるに、何人と雖も全く一種特異なる説をなして居ることに氣が付くであらう、即ち此は識としての説明でなくて、全く形而上學的實在として萬物發生轉變の説明である。然らば識としての阿頼耶の説明は如何に現はれて居るかと云ふに、導論(二卷、大正藏、三二・一〇頁)に

執受及處、俱是所緣、

阿頼耶識、因緣力故、自體生時、內變爲種、及有根身、外變爲器、卽以所變、爲自所緣、行相扶之而得起故。

と云ひ、更に本頌の了 (vijñapti) を解釋して、

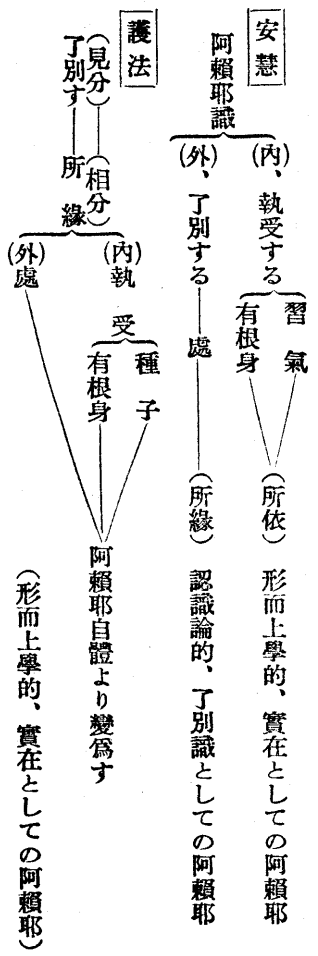
了者謂異熟識、於自所緣、有了別用、此了別用、見分所攝。

と説明して居る。即ち阿頼耶識は自己が因緣力によりて變じたる種根器の三に對して、之を所緣として了別作用をなす。即ち此の三を、阿頼耶識の相分とし、之に對する了別作用を見分となして居る。茲に從來の形而上學的實在としての阿頼耶は、一轉して全く概念を異にする認識論的的了別識として現はれて來る。而して處を了別するのみならず執受をも了別する。此の場合の執受は全く作用の意味ではなくて、執受せられるものゝ意味である。斯くの如くして「所變を以て自の

所縁となす」といふ一句が、形而上學的實在としての阿頼耶識と、認識論的了別識としての阿頼耶識とを結合せしむる楔句となつて居る。そこで導論に於ける三十頌の所縁行相の偈句の解釋は次の如く纏められる。「阿頼耶識は、内では執受を了別し外には處を了別す、執受せられるものは習氣と有根身とあるが故にそれは凡て所縁である。而して此の所縁も能縁の了別も不可知なるが故に不可知と稱せらる」と。此の解釋は前に述べたる解釋と比較すれば、直に其の相違點は判るであらう。然し之を玄、辨、譯、出の瑜伽五十一卷の文に照らせば、全く符節を合するが如くである。然し導論の主張は單に此れ丈けに止まらず、更に一層の飛躍を示して『斯くの如き阿頼耶識の所縁(種子、有根身、器界)は、凡て阿頼耶自體から因縁力によりて變爲したものである』といふ特別重要なる一句が加へられて居る。此の命題は實に護法唯識の特異なる根本生命をなすものであつて、若し不幸にしてそれが省かれるが如きことあれば、護法の所謂萬法唯識の理論的根據の崩壊を來たすほどに重要なものである。故に慈恩は述記(大正藏、四三三二七頁)に此の阿頼耶識の變爲を釋して生變、緣變、執變の三義を以つて大いに解説に努めて居るが、此の説明は本文を明瞭ならしむるものではなくて却て不可解なる迷宮に導入し、傳來の唯識説をして益々曲解せしむるが如く感せらるゝ。

吾々は成唯識論に於ける説明の大體を見終つた。回顧すれば吾々は導論の説明を略釋と細釋と

に分けて見た。一般的略釋に於いては、已に安慧等の説明と大體同じであつたが、特異的細釋に於いては、導論特有の註釋が高調されて居る。此の略釋と細釋とは假りに便宜上分けたもので、導論の上では兩者は勿論入り組んで示されて居るのである。然らば導論の眞意は何れにあるかと云へば、勿論特異的細釋の方にあるもので、導論としては略釋の方もその趣意で解釋すべきものである。そこで此の所縁行相の問題に對する安慧と護法との解釋の相違點を明瞭にするために、次に比較表示をして見よう。



此の兩表比較上に現はるゝ兩者共通點は、阿頼耶識が處を所縁として了別するといふ認識論的解釋位であらう。相違點としては、(一)安慧が執受 (upādāna) をば、阿頼耶の主なる作用と解する

に對し、護法の細釋では執受される實在的のものとして扱つて居る。故に前者が習氣を執持し有根身を所依 (upāya) として執持するといふ形而上學的説明をなすに對し、後者は此等を所縁として了別するといふ認識論的の説明を高潮する。(二)種、根、器の三を阿賴耶が自體の因縁力より變ずるといふ導論特異の形而上學的主張は、安慧に於いては更に認められざる點である。

斯くの如く導論に於ける護法派の主張は、他の唯識說と非常なる相違を示して居るもので、大論師說の合糅と稱せらるゝも、尙ほそれ以外に佛敎外の諸派の哲學說、特に數論派 (śāṅkya) の影響の甚大なることを想像せしむるほどである。それは兎も角、導論に於ける阿賴耶識の概念は、上述の經論を基礎として異常なる展開をなしたものであると解すべきであらう。

(一) 圓測、解深密經疏卷三(續藏、第三十四套、第四册、三六〇紙)

染汚阿賴耶、緣眞如境、起四種勝、即是法執、而非人執、依安慧宗、作如是說。

(二) 眞諦は全七十論に於いて *laya* 或は *pratyakṣa* 事を譯して居る、例へば第十頌に *laya* を有事となして居るが如くである。

(三) 密敎研究(第二十六號)月輪賢隆氏「小乘典籍に於ける阿賴耶」

(四) 眞諦譯世親攝論卷三(大正藏、三一・一七四頁)

論曰、出世最清淨法界流出故、

釋曰、出七種苦諦、滅三種集諦故、名出世。謂三無性眞如本無染汚、後離三障垢故、名最清淨。三乘道從此法生故、名爲界。

所緣行相の方面より見たる阿賴耶識概念の展開

是聞薰習從最清淨法界流出故、不入本識性攝、此顯法身爲聞薰習因、聞薰習因異本識、聞薰習果亦異本識。

(五) 玄奘譯世親攝論、卷三(大正藏、三一・三三四頁)

(論曰)聞薰習者、卽是最清淨法界等流正聞薰習、隨在一種所依轉處者、謂隨在一相續轉處、寄在異熟識中。

(釋曰)非阿頼耶識、與阿頼耶識雖同處俱轉、而阿頼耶識盡、非阿頼耶識在、還卽以前水乳和合、鵝所飲時乳盡水在、譬喻顯示、又如世間得離欲時、於一阿頼耶識中、非等引地煩惱薰習漸減、其等引地善法薰習漸增而得轉依。

開闢神話の構成と神々の追加 (上)

原 田 敏 明

古事記及び日本書紀に現はれたる天地開闢の説話に就いて見るに、もとく古事記並びに書紀の諸説は、その内容に於いて夫々どれだけか相違してをるのであるが、殊に古事記及び書紀本文の物語は、兩者相互に非常な違ひがあるのみならず、書紀一書の何れと對比して見ても、その構造が一層複雑なるものとなつてをると云ふことが出来る。

今これを獨り開闢の時に出現する神々に就いて見ても、既に古事記の所傳と書紀の所傳とは異なり、書紀一書の諸傳も夫々どれだけか相違してをる場合が多い。即ち書紀本文に於いては國常立尊を最初の神とするに對して、古事記の方では更にその以前に別天神五代を設けて、天御中主神を以て第一の神とする。而して此の天御中主神を最初の神とする記録は、古事記の外に書紀に於いては唯だその第四の一書の第二項にあるのみである。但し古語拾遺の如きは却つてこれに依つてをるのである。

此の國常立尊を以て始まる書紀本文その他の物語と、更にそれよりも古く天御中主神より説き起す古事記の物語とは、單に後者が前者よりも詳細に物語られたものとのみすることは出来ない。而して書紀第四の一書中の天御中主神に關する物語は、もとよりその記録が極めて簡單であるために明かにし難い點もあるが、その物語の外に既に國常立神系の物語が別にそれより以前に述べられてあり、むしろ天御中主神に關する物語は一説として併記されてゐるのである。これは「少くとも日本紀の編者は此の傳を國常立尊を主座とする諸神と對比して天地初發の時に生れし神の異なる傳であることを認めたとと解せられる」。

かゝる考に基づいて、古事記に於いては既にその開闢物語の記事に於いても、此の二種の物語が或ひは重複して含まれてゐるのではないかと云ふ疑問を抱くことが出来るのである。此の考を更に助けるものとしては、かの第四の一書に於いて國常立尊に初まる物語と並存してゐる、天御中主神に初まる物語に於いても、古事記の卷頭の物語と同じく、高天原と云ふことが示されて居ることである。高天原と云ふことは、開闢説話に於いては此の二箇所の外に全く見當らないことである。これに依つても此の二の記録がもと／＼同一起原に發するものであると云ふことを裏書きするものゝやうに思はれる。

尙ほ又、古事記卷頭に於ける「天地初發」といふ思想と、「次國稚如浮脂而久羅下那洲多陀用幣琉

之時」と云ふ考とには、明かにそこに並存することの出来ない矛盾がある。もとより此の場合の「天地初發」と云ふ思想は、必然的に天御中主神の物語に包含されてゐたものではない。而して恐らくは古事記の物語の編者が、此の二つの物語を結び付けるに當つて、一を他に添加して全體の組織を整へたものであると云つてよからうと思ふ。

(1) 津田敬武氏「神代史と宗教思想の發達」七〇。

二

これらは物語の形式的方面からの理由であるが、尙ほその内容的方面から見ても、兩者がもともと別箇の物語として、各々獨立に存在したものであつたと云ふことを確かにすることが出来るのである。即ち兩神の神名に表はれたる夫々の神の内容の差異、及びその働きの類同と云ふ點から、これが觀察を試みることにする。

國常立尊に就いては、古事記によると、「訓常云登許、訓立云多知」とあるが、本居宣長は、「登許は曾許に通ひて同じ。凡て底とは上にまれ、下にまれ、横にまれ、至り極まる處を何方にても云へり。萬葉十五に安米都知乃曾許比能字良爾とあるを以て、天にも云ふべきことを知るべし。又六に、筑紫爾至、山乃曾伎、野之衣寸見世常、伴部乎、班遣之とある曾伎も極みを云ふと同じ

ことなり。」立は都知と通ひて同じ。その例は書紀に國狹槌尊を亦曰國狹立尊とある是なり」と云つてをる。併し津田左右吉氏は矢張、國常立といふ漢字の意味通りに解するがよいとしてをられる。

併しそれは何れにしても、國と云ひ、常と云ふのは地上に於ける現世的な内容を持つたものであり、即ち古代人の考としての世界、若くは宇宙と云ふやうなものは、むしろ主として此の地上に於ける現實の世界であつたので、それが神格化されたものであると見ることが出来る。殊にその尊稱若くは美稱である「立」即ち「都知」も、單なる稱辭に過ぎずして、主宰すると云ふやうな考は殆んど含まれて居ないのであつて、換言すればこれは單なる大地の神 Earth God であると云ふことが出来る。

これに對して天御中主神に於いては、既に津田左右吉氏はこれを以て天と云ふ支那思想に觸れた時、始めて生じたとしてをられる。もとより「天」と云ふのに直接に天又は宇宙と云ふほどの意味を、特に附與するまでもないことではあるが、一の尊稱又は美稱として添付したものと見るにしても、一の宇宙又は世界の中心に位して居ると云ふ意味は充分に認められる。併しながら此の神名の主要部分は何れも「主」にあり、即ち主宰者としての神格が最も強く表はれて居るものゝやうに思はれる。

若しこれだけの區別が、國常立尊と天御中主神との間に許されるものとしたら、それは思想の形式としても、明らかに後者の方が進んだ段階にあり、従つて一層後代に發生したものと見ることが出来るよう。

- (1) 國史大系、七ノ九。
- (2) 古事記傳三、増補本居宣長全集一ノ一五二―三。
- (3) 古事記傳三、前掲書、一ノ一五三。
- (4) 津田左右吉氏「神代史の研究」、五〇。
- (5) 津田左右吉氏「前掲書」、四四。

三

併し國常立尊が、その發生に於いて天御中主神よりも古い形式のものであるにしても、直にそれ故に記紀に現はれた場合にその發生當時の内容を持つてをるものとはなし難い。凡そ神の内容は變らなくても、その表出の形式には變化があると同時に、又その表出の形式には變化がないにしても、その神の内容に變化が生ずることは、これを認めねばならない。

かくして國常立尊と云ひ、天御中主神と云つて、その意味する内容は異つてゐても、その働く役目に於いては全く同じとすべき場合があり得る。此の意味に於いて、天御中主神が天地主宰の神であるやうに、國常立尊もまた一般に天地主宰の神としての活きを充分に持つてをるとされて

をる。即ち書紀本文には、「于時天地之中生一物、狀如葦牙、便化爲神、號國常立尊」とあり、尙ほこれは第一及び第六の一書などにも明かに見ることが出来るのである。

然るに此の二の物語が一の物語の内に編み込まれる場合には、少くともその一方は他方に對して從屬的關係に立つ。かくして古事記の物語では國常立尊が天御中主神に對して從屬的關係になり、こゝに書紀本文などに見るやうな主宰神としての國常立尊の位置を失ひ、それを天御中主神に譲つてをるのである。併しこれは物語全體の構成上、國常立尊本來の性質を隱没したのであつて、これは更に舊に還元して考察すると、尙ほ明かにその本來の性質を具備してをる點を見ることが出来るのである。

これに就いては國常立尊と天御中主神との二の主宰神に對して、更にその夫々に從屬する神々に於いても、これを見ることが出来るのであるが、そこには兩者が相竝行してをると云ふ事實を發見するのである。

國常立尊に附屬する神としては、古事記では豊雲野神の一神であるが、書紀の方では國狹槌尊、豊斟淳尊の二神となつてをる。國狹槌と云ふことに就いては、釋日本紀によると、私記の説を引いて、「或書作國狹土、然則天地分後、未經幾日、故土地狹少、其時此神初出、故謂之國之狹土尊」とあるが、もとより探るに足るものではなく、たゞ所用の文字に拘泥したものに過ぎない。

又飯田武郷は舊事紀に「國常立尊亦云國狹槌尊、亦云國狹槌尊(三)」とあるのを引いて、國狹槌尊を國常立尊と同一であると言つてをるが、少くとも舊事紀の此の部分は餘り信を置き難いところで、殊に舊事紀と古事記とに記載する神々を採つて整理したやうな觀があるので、此の神の如きもその都合上、「亦云」として列擧したのではないかとも思ふ。

然るに飯田武郷は又一説を案じて、「狹は眞の義にて、只何となき稱の美名か。さらば常立の常も終古に不易(カハラ)の義を以て、稱へ奉れるにて、これも美稱とすべきか」と云つてをる。これに對して津田敬武氏の如きは、前説を採つて此の説を斥けてをられるが、吾々はむしろ此の考の方が穩當ではないかと思ふ。但し何れにしても國常立尊と國狹槌尊とが、同様の内容を持つたものであることになるが、かく同一のものに就いて二通り以上に呼び、それを二神以上に神格化することは古代人に於いては極めて多いことである。これに關しては別の場合に論ずることにする。

次に豐斟淳尊に就いては、本居宣長の考によると、「豊は物の多にして足ひ饒なる意の言にて稱辭なり。雲野は字は借字にて、久毛は久牟、久美、久比許理など、通ひて、物の集り凝る意と、初芽す意とを兼ねたる言にて、此の二の意又おのづから相通へり。物集り凝りて物の形は成るものなればなり」とある。若し此の説が肯定されるとすると、豐斟淳尊は畢竟、生成と云ふことの神格化されたものと見ることが出來よう。

- (1) 國史大系改訂版、一ノ一。
- (2) 國史大系、七ノ五七五。
- (3) 國史大系改訂版、一ノ一七四。
- (4) 日本書紀通釋、一ノ五一。
- (5) 日本書紀通釋、一ノ五一。
- (6) 津田敬武氏「神代史と宗教思想の發達」六八。
- (7) 古事記傳三、増補本居宣長全集一ノ一五七。

四

これに對して一方、天御中主神に從つて生ずる神は高御產巢日神と神產巢日神とである。而して此の二神はこれより後に於いては、常に共に現はれることはなく、必ずその一方のみが單獨に若くは天照大神と共に現はれて來る。而かも高御產巢日神は多く男神として、神產巢日神は多く女神として表象される。尙ほ且つ、津田左右吉氏も言はれる通り、「高と神とは神の名に加へられた美稱であり、さうしてかういふ美稱を冠らせることゝ、一つの觀念に異なつた美稱を冠らせて二つの神の名を作り、それを連稱することは、神代史上の神の名には殆んど一般の慣例である」のである。従つてこれは同一事に就いて男女兩性に神格化したものと見ることが出来るのである。

而して高御産巢日、神産巢日二神の内容は、「産巢日」と云ふ語の中に含まれてをることになるが、これまで一般には、書紀記録の「産靈」と云ふ漢字の意味を以て説かれてをるのであるが、必ずしも首肯出来るものではない。今これを本居宣長によると、「産巢日は、字は皆借字にて、産巢は生ムスなり。其は男子ムスコ、女子ムスメ、又昔の牟須などいふ牟須にて、物の成出るを云ふ。日は書紀に産靈と書かれたる、靈の字よく當れり。凡て物の靈異なるを、比ヒと云ふ(久志毘も是なり)。比古、比賣などの比も、靈異なるよしの稱辭なり。又禍津日、直毘などの毘も此の意なり。されば産靈とは、凡て物を生成することの靈異なる御靈を申すなり。」^(三)と云つてをる。

若し夫れ、本居宣長の説くところを肯定すれば、産巢日は生成の靈であると云ふことになるが併し此の「産靈」といふ語の解釋に關しては更に別な考方も有り得るやうに思ふ。

古事記に「産巢日」とあるのは、もとより借字であつて、その場合の「産」と云ふのは、全く意味のないものと云ふべきであるが、これに反して書紀の文字の「産靈」といふのは、借字ではなくして意字であるために、少くとも産巢日二神が、記録される時代には産靈即ち生成の靈とされたことは認めねばならない。併しその場合に果して「産靈」の「産」が「むす」に當り、「靈」が「び」に當るかは問題である。

そこで吾々はこゝに「むすび」を「むす」と「び」との複合語とせずして、「むすび」と云ふ一語とし

てこれを釋くことが、最も穩當な考のやうに思ふのである。これに就いて本居宣長は「さきに此の毘を神佐備、荒備などの毘と同じくて、夫流とも活用きて、米久と云ふに似たり。されば牟須比とは生きむとする狀を云ふなりと思へりしは非ず」として、「むすび」を一語として釋くことを取り消してをるが、恰かも「速日」の「日は夫流とも活きて其の狀を云ふ辭にて、速日は即ち知波夫流の波夜夫流と同言」なるが如く、吾々は「むすび」もこれを一語として釋くところに、却つてその眞意があるのではないかと思ふのである。

「むすび」と云ふ字は、延喜式や姓氏錄などでは多く「魂」と云ふ字を當てゝあり、三代實錄には天高結神とあり、延喜式に火結神と云ふのがある。今假りに「結」と書くのが借字であるとしても、「魂」と書くのは「むすび」と云ふ語の全體に魂(タマ)又は靈と同様な意味を見るべきであらう。

吾々は「むすび」と云ふことに就いては別に詳しく論じたいが、要するに「むすび」と云ふことを一語として解するときには、却つてさきの「結」と云ふ字も亦た單なる借字ではなくして、むしろ「むすび」の原義がこゝにあるのではないかとさへ思ふのである。「結ぶ」はもとより「むす」(生)と同一の語原であらうし、結び疑る神秘の力を神格化したところに「むすび」の神は生じたのであらう。

これを一層裏書きするやうに思ふのは、古事記にも、「是高木神者高御産巢日神之别名」とあり、

此の高木神に就いては本居宣長も既に、「木は具比の切りたるにて、即ち産巢日と申すと同意なり、其故は彼の角杙神を姓氏録は角凝魂命と云ひ、活杙神を生産巢日神とも申すにて思ひ定むべし」と述べてをり、かくて「むすび」が「き」即ち「くひ」に當ると同時に、これは亦たささの豊斟淳の「くむ」にも通ふので、これら凡ては畢竟は生成の力を表はすものとなるのである。

(1) 但し古語拾遺に於いては、高御産巢日神を神魯岐命とし、神産巢日神を神魯美命とするが、此の意味に於いて神魯岐神、神魯美神を見るならば、此の後にも併出することが一般であるが、併し神魯岐、神魯美と云ふ時は、むしろ高御産巢日神と天照大神とを指すのが普通である。

- (2) 津田左右吉氏「神代史の研究」、四二。
- (3) 古事記傳三、前掲書、一ノ一四〇—一。
- (4) 古事記傳三、前掲書、一ノ一四一。
- (5) 古事記傳七、前掲書、一ノ三五〇。
- (6) 國史大系改訂版、四ノ
- (7) 國史大系、一三ノ二七〇。
- (8) 國史大系、七ノ四五。
- (9) 古事記傳十三、前掲書、二ノ六三一。

五

かく見て來ると、産靈の二神も生成力の神格化されたものであると云ふことが出來、全く豊斟

淳尊とその性質を同じうするものとも云ふことが出来る。即ち知る。國常立尊と豊斟淳尊との組合せと、又天御中主神と産靈二神との組合せ、此の兩者の間には全く相並行した類同性があるのである。

これらに依つても知らるゝ如く、もと／＼此の二組の神々の系統は、同時に二種の物語として存して居たものか、又は夫々その時代を異にして發生したものであるが、その何れかでなくてはならない。而かも斯く相矛盾する二種の物語が、古事記に於いては一つの物語の内に編入され統一されてをると見るべきである。

然らば何故に古事記に於いては、かく天御中主神系の物語と、國常立尊系の物語とが重複してをるか。此の點に關しては既に日本紀私記によると、「案古事記、此五神下注云、此五柱神者別天神也。然則古事記者、惣別天地初分之後化生之神也。故雖高天原所居神、猶載之也。今此書者、獨初取地上之神治地下者也。故不及天神在高天原者也。」と言つて、もとよりそこに物語の重複でなく、地の神に對して天の神に關する叙述であるとして居る。又これに對して津田左右吉氏は、「此の天地初發の時に先づ高天原に神が生り出で、次にまた固まらない土地に神が現はれたといふのは、書紀にも採つてをる天先成而地後定（淮南子天文訓）の思想を繼承したものらしく」考へてをられる。固よりこれを否定しないまでも、又一方に書紀第四の一書の如き、この物語が

併存して居たと見るならば、古事記の記者若くはそれ以前に於いて、この物語を統合して一の物語に組み立てたと云ふことが、却つて重要な點であつて、これを支那の天先成而地後定と云ふ思想に促されて、この物語を綜合するに至つたとまで言はなくてもよいやうにも思へる。併し地とそれに對する天との物語に關する要求は、もとより充分にあつたものと認めねばならないであらう。

以上述べ來つたやうな意味で、吾々は今暫く、古事記に於ける天御中主神を主座とする三神の物語は、特に或る事情のもとに添加されたものではないかと云ふ見當を附け、かゝる假説に基づいて、古事記本文中、特にその最初の文句四十六字、即ち、

「天地初發之時、於高天原成神名、天之御中主神、次高御產巢日神、次神產巢日神、此三柱神者、並獨神成坐而、隱身也。」
と云ふ箇所を、神話の構成上から、別の取扱ひをして見たいと思ふのである。

- (1) 釋日本紀、國史大系、七ノ五七五。
- (2) 津田左右吉氏「神代史の研究」、三三。
- (3) 國史大系、七ノ九。

六

次に又、日本書紀本文の構造に就いて見るに、此の場合はその最初の文章が支那の諸書に見え

る文章と殆んど類似してをり、もと／＼それらのものを採つて文章を成したものであると云ふことに關しては、既にこれまで一般に言はれてをるところである。

併し、「天地剖判のことを書いた書紀の文章が、淮南子天文訓と三五曆記とから抜きとつて、それをつなぎ合せたものであることは、今更いふまでもないが、これについては、天地剖判の思想そのものがこれらの支那の書物から來てゐるのか、又さういふ思想は吾々に古くからあつた民間説話であつて、書紀の記載はたゞ文章を支那の書物から借りたに過ぎないものであるのか、そこに問題がある」^(一)のである。

これに就いては、既に本居宣長は、「まづ神代卷の首に古天地未剖、陰陽不分、渾沌如雞子云々、然後神聖生其中焉といへる、是はみな漢籍どもの文を、これかれ取集めて書き加へられたる、撰者の私説にして、決めて古の傳説には非ず。次に故曰開闢之時、洲壤浮漂游魚之浮水上也云々とある、是ぞ實の上代の傳説には有りける。故曰とあるにて、それより上は新に加へられたる潤色の文なること知られたり。若し然らずば此の二字は何の意ぞや」と云ひ、これを以て撰者の私説、新たに加へられたる潤色であると云つてをる。

これは又、飯田武郷も「此の一段六十五字は既に先輩も云はれたる如く、わが皇國の古傳には非ず。皇國には天地の混成りし傳はあれども、其時のさま、また其二つに剖分れし時のさまなど

語れる古傳説はなくして、天地成立ちし後に、天神等の現はれ出で給ひしより語り傳へて、次に國土の未だ成就是ざりし時にあたりて、虚空中に、葦牙の如くなるもの萌え騰り、其物に因りて次々神等の生出し事を語り傳へたり。然れば今一層上りて、天地の混沌たる原始を語り出でんとて、漢籍の説を取出して發端に記し、其に接けて我國の古傳を故曰と語り出でたるなり。」^(三)「皇國の朴質なる古傳とは、こよなく、誠に木に竹を續ぎたらむ如く通ゆるなり。されば此の數句は、先輩も既に云はれたる如く、この紀の序文と見てありぬべし。釋紀一に、日本書紀三十卷無序。但師說初文天先成而地後定。然後神聖生其中焉。已上序文。とみゆれば、次の文に故曰とあるより下は、則ち本文たる事も亦明らけし。」^(四)と云ひ、これを古傳に非ずしてむしろ書紀の序文として後人の手になるものとする説を採つてをる。

尙ほ此の文に就いて、更にこれを後人の手によつて添削されたものであらうとして、「二中歴乾象歷に引けるは、古天地未割陰陽不分、渾沌如雞子而含牙、其清陽者薄靡爲天、其重濁者淹滯爲地、故天先成而地後定、然後神聖坐其中焉とあり、本文と大に異なり。熟考ふるに、此の一章は我が古傳を證さん爲に、漢籍に云へる説を、序文として引き玉へるなれば、かく大らかにこそものし玉ふべきを、後に繼々の博士が、三五曆記淮南子等の文を引き、其まゝに引き加へて今の本文の如くなしゝなるべし。」^(五)と述べてをる。

然るに安藤正次氏の如きは、「然し飯田武郷も日本書紀通釋に論じてゐる如く、此の説のやうに書紀の潤飾の部分を、すべて撰者の私説であると考へるのはその當を失してゐる。宣長の所謂さがしらが撰者以前に、日本書紀以前に既に存してゐたことは、天地開闢や諸神出生の段の一書の記事を點檢し、比較すれば直にわかる。」と言つてをられる。

津田左右吉氏はこれに就いて更に明白に、「此の思想は書紀に於いて初めて採用せられたのではない。書紀に『一書』として載せてある舊辭の異本六本の中、三本までには天地初判の語がある。他の一本に天地混成之時とあるのも、此の剖判説を豫想しなくては解し難き文字であり、さうしてそれは淮南子などの思想の一淵源をなしてゐる老子の有物混成先天地主から轉じて來てゐるらしい。」と述べてをられる。

又津田敬武氏も、「此の神話の文句が支那に起原を持つことに就いては何等の疑もない。けれどもその思想が支那の典籍によつて初めて與へられたもので、我が國古來の思想の現はれでないことと速斷することは暫らくさし控へなければならぬ。此よりも古く既に類似の神話が存在して居たやうなことはあるまいか。」と云ひ、そこに一應の疑を存して、各地方の民族に於ける此の種の事例を指摘し、そこから結論して、「かくの如く諸民族の間に行はれてをる類例を見ると、世界の創造される以前に混沌たる状態があつたと想像するのは、原始民族の間に廣く考へられた思想である

ことが容易に理解されるのであらう。」とし、更に、「その要素は支那の古典によつて刺戟を受ける以前から既に存在して居つたものを言ひ現はすためにのみ支那古典の字句を籍りたと見ることも可能である。」と述べてをられる。

- (1) 津田左右吉氏、「神代史の研究」、三〇。
- (2) 古事記傳一、増補本居宣長全集、一ノ六。
- (3) 日本書紀通釋、一ノ四一—四二。
- (4) 日本書紀通釋、一ノ四二。
- (5) 日本書紀通釋、一ノ四四—四五。
- (6) 安藤正次氏、「日本書紀解題」(世界聖典全集日本書紀神代卷所收)、五〇。
- (7) 津田左右吉氏、前掲書、三一—三二。
- (8) 津田敬武氏、「神代史と宗教思想の發達」、五四。
- (9) 津田敬武氏、前掲書、六〇。
- (10) 津田敬武氏、前掲書、六一。

七

津田左右吉氏並びに安藤正次氏の考としては、假令支那の文章を借用したにしても、必らずしもこれを撰者の所爲とすることは出來ず、むしろ書紀編纂以前に既に出來上つてゐたものと推定することが出來るとの考のやうである。津田敬武氏の考としては、もとより文章は支那からの借

用であつても、その表はず思想に至つては既に未開人の間にも諸所に見ることであるから、もと
 もとから存在してゐたものと考へても何等不思議はなく、當然のことであるとされるのである。
 もとより吾々も、此の文章のみに就いて見るときは、それが果して撰者自身の構文であつたか、
 その結果として單なる支那の思想に過ぎなかつたかと云ふことに關しては、何等その傍證となる
 ものを持合せないのであるが、又その反對に、此の文章が書紀以前に既に存在してゐたと云ふこ
 と、若くは此の思想が既に早くから存在してゐたと考へねばならないまでに必然的な根據も未だ
 充分に見出さないやうに思ふ。

たゞ吾々は此の書紀卷頭六十五字より成る文章が、餘りにも支那既存の文句を以て綴られてあ
 るために、殊にこれに對して特別の疑問を抱くものである。今便宜のため、その本文を掲げてこ
 れに對する支那の文句を並記して見ることにする。

「古天地未割陰陽不分、渾沌如雞子、溟滓而含牙、及其清陽者薄靡而爲天重濁者淹滯而爲地精
天地未割陰陽未判、渾沌如雞子、溟滓、始芽、清陽者薄靡而爲天重濁者凝滯而爲地精

渾沌如雞卵

「妙之合搏易重濁之凝踴難故天先成而地後定、然後神聖生其中焉」
妙之合專易重濁之凝踴難故天先成而地後定

盤古在其中
盤古生其中

即ち兩者の間には文字の差違は數字に過ぎず、而かもその意味は相似た場合が多い。而して此の六十五字中、全く一致しないものは僅かに五六にして、而かもそれは重要な文字ではない。かくの如く支那の文句を借用して文を成して居るに拘らず、これに續く他の文章中には、「乾道獨化所以成此純男」と云ふのが、直接に支那の文句に依り、支那の思想を繼承したと思はれるのであるが、これに就いては或ひは後人の攪入なるべく疑ふものさへあるのである。

此の外、各一書の始めに、天地初判とか天地未生、天地混成など、云ふ文句がある。これに就いて津田左右吉氏は、書紀が始めて採用した思想でなく、既にそれ以前からあつたものと述べて居られるが、もとより「一書曰として載せてある多くの一書の文章は、書紀の編者が書き改めた漢文であつて、舊辭の原本とは文體が違つてゐたらしいから、此等の文字もまた書紀の編者の筆になつたものとして解せられ」るのである。

然るに同氏は、「別の一書に『天地初判』の語が無くして、それとは全く違つた觀念を『國稚地稚之時』と云ふ語であらしてあることから考へると、これはやはり原本に存在した文字、少くとも思想であつたらう。」と云つて居られるが、併し次に述べるやうに、書紀第二の一書に見ゆる「國稚地稚」と云ふ思想は、古事記に現はれる「國稚」の考と全く一致する考であつて、これが支那起原でないことは云ふまでもないが、それに對して天地初判とか天地混成と云ふ考は、既に淮南

子その他の支那文献を豫想せずしては有り得ない部分であり、且つ此等の天地初判に關する一句を措いては、殆んど直接に支那文献に基づく文字も思想もないと云ふ點から、かゝる天地初判の思想も支那思想の影響であつて、日本本來の思想を支那風に表現したものは思はれないのである。

かくして此の各一書の始の句が、書紀以前に書紀の依據となつた本に既に存して居たと考へられると同時に、又書紀の編者が一書を記すに當り、「國雅」と云ふ如く、或る特別の物語のない場合、又は同一物語の重複を避けるために、隨意に支那の文句を借りて書き始めたものとも考へることが出来る。殊に他の段の諸一書には、多くは本文の物語全體に相當する筋書を持つた物語でなく、本文と若くは他の一書と異つてをる點のみ舉げるに努めてをるのに對して、此の場合の一書に限り、何回も重複した天地開闢の記事が見える。これらも、もと／＼各一書の始の文句がむしろ編者の作爲であつて、原本よりの再録でないと思はせる點である。

かくして吾々は今、諸一書の初句が果して編者の作爲であるかと云ふことに就いては、暫く問題を殘して置いても、少くとも前に掲げた書紀卷頭の文が、撰者以前、書紀以前に既に成つて居つたとか、その思想は既に固有に有つたものを、表現に當つて支那の文献に依つたと云ふやうに考へることは、却つて無理ではないかと思ふ。若し然うでないとするれば、何故に此一節のみ、か

くも支那文献に酷似して他にこれに類するところが殆んど無いのであらうか。この事實は假令消極的な證據ではあるが、少くとも積極的に支那文献の模倣たることを排することの反證となることと思ふ。

尙ほ且つ、書紀本文に於ける此の天地剖判の物語は引續き現はれて来る。開闢之初、洲壤浮標譬猶游魚之浮水上也」と云ふ思想と明かに矛盾し、而してそれらは夫々獨立に、一種の開闢の物語の形を成して居ると見ることが出来るので、こゝにも亦た物語の重複して居るのを發見することが出来るやうに思ふ。

かくして吾々は此の書紀卷頭の文を、特に添加されたものではないかと云ふ假説の下に、その六十五字の句に對して、神話の構成上から特別の取扱ひをして見たいと思ふのである。

- (1) 淮南子椒真訓。
- (2) 三五曆記、徐整曆記。
- (3) 禮記月令正義。
- (4) 徐整曆記。
- (5) 淮南子天文訓。
- (6) 三五曆記。
- (7) 三五曆記。

開闢神話の構成と神々の追加

五四

- (8) 國史大系改訂版、一ノ一。
- (9) 日本書紀通釋、一ノ五三參照。
- (10) 津田左右吉氏、「神代史の研究」、三二。
- (11) 津田左右吉氏、前掲書、三三。
- (12) 津田左右吉氏によると、書紀第三の一書にある「神人」と云ふのも、支那起原であると考えられてゐる。(同氏、前掲書、三三)。
- (13) 津田左右吉氏、前掲書、三〇—三一。

未開人に於ける 宗教經驗の一研究

—所謂 mescal visions に就いて—

古 野 清 人

“Il y a des moments de l'existence où le temps et l'éternité sont plus profonds, et le sentiment de l'existence in-
mensément augmenté.”
Ch. Baudelaire

I

從來の宗教心理學では宗教經驗の研究を餘りにも既成大宗教の大人——それも主として基督教の偉大な宗教者——に限定して考察し過ぎた嫌ひがある。宗教經驗を代表的な成年者、大人に於て、その精華を最も深い體驗者、宗教的 *élite* 宗教的天才に於て翫味しやうとする學徒の試みに對して勿論われ等に異存はない。まことわれ等も深奥な宗教生活の實現者である基督教や佛教

或ひはイスラムの大神祕家に對し驚歎畏敬の念禁じ得ないものがある。しかし乍ら、批判的な學問的立場からしては、斯る成人及び大宗教者の宗教經驗のみを偏重して、子供、未成年者或ひは未開人のその鑑賞と吟味を看過してはならない。後者の場合に於ても驚くべき豊富な「宗教經驗の諸相」が見出される。彼等も亦不斷の宗教的創造の生活をやめない。彼等は各々ユニクな宗教的感觸を有してゐるのである。ピエル・ボヴェは此點を兒童に於て注目した。⁽¹⁾ マッチはこれを「Adolescent 經驗の諸相」に於て特記した。⁽²⁾ 彼等の宗教經驗を *et Hase* に觀察するは今日では既に粗糲なる研究方法たる譏りを免れないであらう。しからば殊に未開人

のそれに於ては問題はどうかであるか。

多くの宗教民族學者は恐らくこれまでトイと共に未開人の宗教經驗には殆んど個人性が無いと看做してゐた。彼等の宗教生活が凡て所屬の集團結社共同社會の制約を受けてゐると云ふ事實は、各人の宗教的創造力の缺除又は皆無を意味するものではない。事實、彼等は與へられた同じ環境にあつて各自異つた反應をなす。この理由を各個人の本性に求めて、「原始宗教」に於ける individual variability を強調したのは確かにロキの卓越した貢獻である。彼は未開人の場合でも、各人程度を異にして、視筋肉聽觸嗅等の感覺上の諸類型が存し、現實では多少ともこれらの混合型であるが、しかも視覺型が壓倒的地位を占めてゐることを指摘してゐる。未開人も亦その環境から集團から同じ考へ感じ働きの様式を課せられても各自多少とも異つた反應をする。これは彼等の宗教經驗に於ても亦眞實である。彼等のうちで最も宗教的な Shamans や呪者の特異な心意に就いては既に記述してゐる學者も尠くはな

い。しかるに更に透徹した探求は未開人社會の單なる諸員の間にも著しい經驗内容の相違と變化が見られることを示してくれる。彼等のうちにもその文化段階こそ異れ既成宗教の大宗教者に比肩する一種の宗教的天才さえ見出されるのである。われ等はこれを、例へば確實な資料を提供してくれる所謂 mental visions によつて實證的に研究することが出来る。

(一) Pierre Boyer; *Le sentiment religieux et la psychologie de l'enfant*, 1925. この書には英語もある。

拙稿『兒童心理と宗教の起原』宗教研究、五ノ四參照。

(二) E. Leigh Mudge; *Varieties of Adolescent Experience*, 1926. "Variety religious experience" p. 120—134.

(三) Crawford Howell Toy; *Introduction to the History of Religions*, 1913, p. 49.

(四) Lowie; *Primitive Religion*, 1925, p. 221—258.

II

宗教經驗の深み、神的なものとの直接的な合一の經驗即ちわれ等の云ふ神秘經驗を、未開人は果して如何なる方法によつて求めたか。このデュルケムの所謂宗教生活の原初形態に於ては内密にして直接的な合一個人と存在との融合は斷食不眠器械的又は精神的鍛錬等の禁欲的過程により、舞踏・陶酔・燻蒸(fumigations)、中毒(intoxications)等の酒宴的興奮によつて求められた。野蠻又は未開の宗教的集團の全體或ひは特殊な個人は、これらの苦行禁戒・激動及び藥物によつて一種の宗教的陶酔に達する。そして彼等はこれらの行事を命令し規定するその宗教的信仰によつて、この混淆した激動に彼等の神々の形態を與へるのである。われ等は未開人に於ける夢(こぐさ)殊に南北アメリカやポリネシア等)の重要な宗教的役割については既に多くを知つてゐる。また恍惚的な宗教的舞踏 Sacred dance の占めてゐる地位も餘りにも明白である。われ等の關心はこゝでは寧ろ今まで多少とも未知な種々の narcotic plant 即ち "divine" plant に注がねばならない。先覺プリント

未開人に於ける宗教經驗の一研究

ンは久しい以前にこれを記して云ふ。⁽¹¹⁾

"Not only but fasting, solitude, and intense expectation centred on the expected revelation, is it brought into reality, but in nearly every savage tribe we find a knowledge of narcotic plants which were employed to induce strange and vivid hallucinations or dreams. The negroes of the Niger had their "fetish water," the Creek Indians of Florida their "black drink" for their purpose. In many parts of the United States the native smoked stramonium, the Mexican tribes swallowed the peyoti and the snake plant, the tribes of California and the Somoyed of Siberia had found a poisonous toadstool; and to bring about communion with the Divine and to induce extatic visions. Whatever the means employed, their aim was everywhere the same, and was directed primarily and essentially towards the religious emotions, towards securing a revelation of the gods."

斯く多くの未開社會は特有な麻醉性の植物又は穀粒を有してゐる。地上の如何なる民族でも自己陶酔をす

るための何かの麻醉的植物を周邊に有しない程に、ポ
ードレエルの所謂「人工的な極樂」Paradis artificielsに
住み得ない程に貧困ではなかつた。そしてこれらはす
べて神格化され或ひは神的力量を有すると看做されて
ゐる。われ等にとつては主として藥物學殊に毒物學の
問題となるものが、未開人に於ては宗教現象と不離の
關係を結んでゐるのである。葡萄酒はギリシヤでは
Dionysus や Bacchus の神、印度の吠陀の神聖な酒、ソ
マ (soma はベルシヤでは haoma, hom) は Soma 神を作つ
たやうに、メキシコやペルーでもこの種の植物は神と
なつた。^(三) インカ族はコカは神聖な植物 par excellence な
植物であると考へた。^(四) また東シベリアやカムチャカ半
島のツングス族やコリヤク族では一種の菌がシヤマン
の入神状態を造るに役立つ。メラネシヤ、ポリネシヤ、
ミクロネシヤに亘るカワ酒 (Kava, Kava) の使用が土
人の宗教的觀念と内密な接觸を有してゐることはよく
知られてゐる。更に、主として東アジアや地中海沿岸
或はメキシコに見出される麻醉的な茄科の植物は――

これは全世界に雑多な形態で分布してゐる――特種な
効力をもつてゐる。これの使用は人々に神々と、下界
と、祖靈と關係した夢を齎す。これらは儀禮の植物と
して大きな役割を演じてゐるのである。^(五) しかしメキシ
コでは麻醉的茄科の植物は今日では寧ろ西部方面のイ
ンド人に限られて、その他ではそれ程に危険でない、
仙人掌の一種ペヨト (Pejotillus) が儀禮上の主役を
演じてゐる。これを食し又は飲むことによつて生ずる
幻想を普通に mesallusions と呼んでゐるのである。尙
この外にも「尊敬すべき毒物」的植物は数多いがこゝ
では仔細に探求しない。また近代の高名な文士や詩人
がアルコール、阿片、モルヒネ、珈琲、煙草、茶等々
によつて、彼等の素晴らしい靈感を克ち得たことは冗言
の要もあるまい。ヴォルテールやバルザックの珈琲、
ボオやホフマンやミュセヤベルレーヌのアルコール、
そしてまたモオパッサンのコカイン等。^(六) 例へ
ばイギリスの阿片喫煙者として人口に膾炙してゐる
Thomas de Quincey は阿片を「神の恵めるもの」と考へ

てゐた。これらの *Phantasia* の詳細な研究については、斯學の偉大なる權威レウインの好著を熟讀するに越すことはなき。^(註)

さて何が故にこれらの麻醉性植物は未開社會に於て宗教呪術的觀念と連關して崇拜の對象となり或ひは神化されたかと云ふに、それはこれらが有ゆる形相の感性的幻覺を促し、人間の精神に恰も妖術の如く、變化してやまない魅惑的な亡靈を生ぜしめるからである。そして、その幻惑は斷えず更新され、これに對しては通常の意識狀態での知覺は淡い陰影としか映せず、また嘗つて耳にし得なかつた微妙なる調音を聴きうるからである。日常凡俗の生活を超越した斯る不可思議な感覺の刺戟を未開人が自己の集團の神々と聯想したの^(註)は決して怪しむに足りない。

レウインは斯くの如くわれ等の心的活動を變化させる植物を *Euphoria*, *Phantasia*, *Inebriantia*, *Hypnotica*, *Extantia* の五つに分類して細説してゐる。ログルは第一の *euphoric* 即ち安易満足の感情をもつて諸毒物の

特徴と看做してゐるやうである。この二大典型である阿片とモルヒネは共に *euphoric* を伴ふが、意志に働く作用が異つてゐる。阿片は平和靜謐無氣力を齎す。

その理想的な境地は至福の自己忘却、完全な欲求喪失を特色とする阿片は淫樂有毒の淫樂である。それに反してコカインの如きは活動的な悦び、動ける幸福激動を齎す。それはニイチエの所謂 *der Wille zur Macht* の理念に傾いてゐる。前者は鎮靜劑であり後者は興奮劑である。とに角、これらの麻醉性植物に含まれてゐる諸種のアルカロイド要素は或ひはわれ等の體感 (*empfindung*) に或ひは腦髓や高等神經に未だ頗る不可解な變調を與へて、人間を特異な氣分や精神狀態に置くのである。しかるに、こゝで問題にしてゐるペオトは寧ろ多くの茄科の植物や大麻等と同じく腦髓を侵して幻想や錯覺を生ぜしめるレウインの云ふ *phantasia* に屬するもので、それは人間の高等な精神生活への藥物の及ぼす影響を研究するに豊富にして嚴密な實驗的臨床的資料を提供する最も注目すべきものである。これは

最近では幾多の藥學、精神病學、心理學上の新らしい研究對象となつて多幸な貢獻をなしてゐる。^(八) われ等はまだこのポイントをその故郷のメキシコ・インド人の土俗宗教信仰と關連せしめて仔細なる觀察をなすことによつて、宗教の社會學的及び心理學的研究に對しても輝かしい示唆と寄與をなすことを確信するのであるが、今は範圍を宗教經驗としてのポイント幻覺に限る。

- (一) 所定の集團に於ける各人の夢の variability については、殊に Fr. Boas; Contributions to the Ethnology of the Kwakiutl, 1925. Dreams (Nos—1—68), pp. 2—55 を參照。
- (二) Daniel G. Brinton; Religions of Primitive Peoples 1897. p. 67.
- (三) John Murphy; Primitive man, 1927. p. 222; Hopkings; Origin and Evolution of Religion, 1923. p. 27. 等々。殊に後に掲げた Rouhier の著書「八六一—九一頁參照。
- (四) Logre; Les toxicomanes, 1924. p. 92.

- (五) Hermann Führer; Die narkotischen Genussmittel (Forschungen und Fortschritte, 10, März 1930. 111—112.)
- (六) Lalo; Ethélique, 1926. p. 50.
- (七) Louis Lewin; "Les Parasit artificiels" Tr. fr. par le Dr. F. Gidon, 1928. p. 4.
- (八) ポイントに關するこの方面の最も主要なモノグラフ(諸論文は暫く除いて)の功績は今 Lewin は別々に——Rouhier と B. Ringer 及び Klüver などと專らなればならぬ。
- Alexandre Rouhier; Le Peyotl (Echinocactus Williamsii Lem.). La plante qui fait les yeux émerveillés, 1927.
- Kurt Beringer; Der Mekalinrauch; Seine Geschichte und Erscheinungsweise, 1927.
- Heinrich Klüver; Mescal. The 'Divine' plant and its psychological effects, 1928.

III

宗教經驗殊に神秘的自我恍惚を誘出する方法とし

ての藥品に、恐らく最初に着目した宗教心理學者はジェ

思ふ。

ームス——彼はペヨトをも嘗つて味つたことがある——であらうが、彼に於てはその研究は極めて簡單なる素描きに止つてゐる。この方面に最も力を注いだのは何と云つても先づリュバの『宗教的神秘主義の心理』に指を屈しなければならぬ。けれどもその研究は未開人の既述の如き植物による神秘的忘我に關して包括的でもまた徹底的でもないのは遺憾である。その *Joseph Peyotl* に關する敘述も余りに簡略である。また近くフラワーがラディンによつてウィネバゴ族に於けるペヨト儀禮に關し、これに決定的な宗教的特色を與へる心理學的因子に頗る興味深く叙してゐるが、それは幻覺を主として吟味したものではなく、又その説明の方法に對しても必ずしも心服することは出来ない。それで、われ等はルイエヤクリューバ⁽¹⁾或ひはベリンガーなどの最近の權威ある好著が提供する資料により、他方 *peyotl eater* のこの *Red Indians* に關する民族學的記錄を参照して、ペヨトに對する考究を新にしたいと

われ等がこゝでその幻覺を宗教心理的考察の對象にしてゐるペヨトとは仙人掌科 (*Cactaceae, Cactus*) に屬する中央及び北部メキシコ、アメリカ合衆國の極南を原産地とする植物で、全長が十から二十センチメートル、可成り根深く地中に入り込んだ棒根を有してゐる。地上に出てゐる幹は僅か數センチメートルの高さで、圓筒形をなした蘇の無いばら色白色又は黄色の花をもつ小さな仙人掌である。これは半ば沙漠の様な高原或ひはテキサスのリオ・グランデ峽谷に夥しく發見される。それは殊に石炭質の地面を好み、土とすれく⁽²⁾に單獨又は小さな植民地を作つて萌芽する。學名は *Echinocactus Wilianisi* Ten. メキシコの北部では普通には *peyotl* と呼ばれこれをスペイン語化して *peyote* とも記されてゐる。その上部を圓く切つて乾したものが商人達によつて *peyote buttons* 又は *mescal buttons* 或ひは *dry Wisky* など呼ばれて賣買され、この名が殊にア

ングロサクソン系の白人に喧傳されて俗語となつたのである。

このペヨトは云ふ迄もなくメキシコ土人には神聖な植物 (Herbotoas) で宗教的儀禮や呪術的祭儀と深く關連し、火や光明の神とされた。殊に *Sierrita* の山地 (Sierra) に住んでゐる *Coras* 族や *Huichols* 族のインド人では玉蜀黍が肉體の食事である様にペヨトは靈魂の食物であると考へられてゐた。しかるに征服の後カトリックの宣教師が靈的支配をなすに及んでこの神祕的な仙人掌の禮拜を禁遏したが、それでも秘かに森や洞穴の中でこの「惡魔的」な植物の祭儀は續けられてゐた。

そして、メキシコ土人とアメリカ平原の土人とが平和又は戰爭によつて交渉を深くするに伴つて非常な勢ひで各部族にペヨト儀禮を擴大して行つたのである。

今日でもメキシコでは *Huichols*, *Coras*, *Tepehuans* 及び *Tarahumars* の諸族、北アメリカのインド人では *Kiowas*, *Comanches* を始めとして四十に近い部族がペヨト信者として存してゐる。そしてペヨトの神話や儀禮

は可成りの變化をみせて各部族に見出される。全集團が宗教的雰圍氣に圍籠されたペヨトの祭儀、斷食と禁欲との困苦にみちたペヨト採集への長途の巡禮、繊細な儀禮の諸相、集團的饗宴と舞踏、或ひは細密な宗教的シンボリズム等、或ひはまたこれに伴ふ一般の文化複合の諸問題は限りない宗教學的興味をそゝるものがある。

問題としてゐるペヨトの特性である幻覺は既述の如く、含有してゐるアルカロイド成分 (*peyoline*, *mescaline*, *anhalaine* 等の) からきてゐる。勿論、それは産地により、採集の時期により、或ひは部分を異にするに従つて、諸種のアルカロイド含有量が異なるし、またその生理學的効果も喫する分量やその者の生理的條件——殊に民族の相違、例へば白人とインド人との神經系統の精練された段梯の差異——等によつても著しい隔りがある。それで白人の實驗的報告のみによつて、これを直ちにメキシコ土人の體驗してゐるであらうと推定する宗教的經驗そのものに還元し演繹するのは完全に

正しいとは思はれないが、*a peu près* に眞實を把握しようと信すべき理由があるのである。

ペョトを食し又は飲んだ者は徴候學的に劇然とした二形相を経過する。先づ最初は、屢々快よい生命力の擴充感を伴ふ生理的及び心理的の興奮、次の形相は鎮靜と怠惰、心意的有機的活動の麻痺、従つて幻覺の如きある感官の一種の激動からなる。メキシコ・インド人がペョトを喫してその宗教的行事の間に現はす生理學的變化は先づ夜を徹して舞ひ唄はしめる強烈な刺激、そしてこれは瞳孔を異常に擴大して錯覺に捕はしめる深い昏睡を伴ふのである。これが醒めてもその者は一日二日は多少の遲鈍な状態にある。非常に澤山の分量を飲んだ後のこの壓えつけられる様なメラニコリクな感情はペョト祭儀が一日も二日も續いて、間斷ない舞踏で筋肉的精力を消費し盡し、殊に他に特有なアルコール飲料をも無茶に飲む彼等にとつては極めて著しい。しかし、北米インド人ではアルコールと併用しないのでそれ程ではない。けれども、身は非常に輕快で

活動性に富んで舞踏しうるのは、ペョト陶醉の少くとも最初では運動神經が過剰な活動をなすからである。

リュバも指摘してゐる様にこれは疲勞に耐久せしめる。生理的威力の感情、筋肉や神經に對する信任、疲勞の感覺の喪失、努力の忘却、こゝに *euphorie* が降誕する好條件の源がある。また感覺の諸器官も種々な程で變化する。殊に目の受ける影響は甚大である。知覺された心象の色彩は言語道斷で忘却され得ない。そして生理的・心理的の自己擴充は自己の信任を誘ひ、屢々智力が優越したとの感情を抱いて凡ての難問でも解決しうると感ずる。ハベロク・エリスもこの「精力と智力」とに溢れた感情」を記してゐる。要するに、ペョト陶醉によつて凡俗の生活とは趣きを異にした新らしい心的形相に入る。そして「この精力と智力との感情は間もなく、魅力ある夢幻を誘ふ傾向ある神經的鎮靜生理的倦怠、心的平穩の状態に變形する」のである。而して後の場合は殆んど全く *colored visions* で溢れてゐる。この時の經驗者の心境は、目を感じせしめる (*Genève*—

三) 奇異に美しい種々な事物に對する「忘我の状態」を味ふ喜悅である。そしてこの陶酔期の最も特色ある要素は知覺の領域を侵す障害である。視力の極大な尖鋭化は遂ひには外界は今や全く同一でないとの感銘を與へる。そしてこれは實有の感覺の迷妄した知覺、視覺的幻想へと擦過してゆく。この期に於て、幻想と似たも一つの特色ある現象は視力的な錯覺(Qualincation)である。これが昂進しては、既知の物體や存在を喚び起す心象の繼起、強烈な素晴らしい燦爛たる色彩、豊かにも放奔な空想を包んだ夢にも比すべき心意狀態を描き出す。また多くの場合には、ルイエの "synesthésie psychique" 所謂 colored audition, auditions co-olées なる現象が生ずる。或ひはまたベリンガーは、神祕家の忘我狀態に似た完全な認識を伴ふ——意識は殆んど變じない——忘我狀態を生ずることを指摘してゐる。けれどもジャネが實驗した忘我者にみる様な、空虚又は倦怠アンニエチの感情狀態("état de sécheresse" や神との合一が破綻したとの錯亂狀態("état de torture" はペヨト實驗者には輕微

であり稀である。

(一) James-H. Leuba; Psychologie du mysticisme religieux, 1925. p. 26—52.

(二) J. Cyril Flower; An approach to the psychology of religion, 1927. p. 94—119.

(三) 仙人掌は九百から千二百種近もあるがその大部分はアメリカ大陸に存する云はれてゐる。(A. Hobbette; Les cactacées médicinales, 1929. p. 11—12.)

(四) これの語語原には今は吟味しない。唯地方によつて異つた命名をされてゐることを心得て置く要がある。合衆國平原の Kiowas 族では seni, Comanches 族では Wakowi / Mesaleros 及び ho / Huichols 及び hikori, hikuli, etc. / Coras 及び houatari 等々。
(五) Raymond-René Briau; Du peyotl dans les états anxieux, 1928. p. 20—22, Hobschette; op. cit. p. 46—47.

IV

斯くの如く、ペヨト陶酔、殊にその幻覺から來る主

體の經驗は多くの實驗者の嚴密な記録を點檢してみれば、一種の神秘經驗であることが容易に理解されうるのである。ウイリアム・ジェムスが宗教的神秘家の共通した經驗の特質として挙げた ineffability と poetic quality 及び transiency と passibility の四條件はこの場合にも亦極めて明白に認められるのである。

多くの實驗者によつて強調されてゐるこの神祕的陶醉 "trance divine" 惡魔的陶醉の現象は先づ有ゆる記述を超越することである。ヘリスは "the chief character of the visions is their indescribability" と云つてゐる。赤縁青黄紫等の萬華鏡的色彩は千變萬化して開いた目に映じ、灼きつく様な鮮明さ (brightness) は恰も「電光」「流星」或ひは「爆發」の様な目もくらむ感覺を誘ひ、對象物の表面は或ひは「浮彫」の如く或ひは「極度な造形的畫像」として現はれ——即ち dimensionality をもつて——明確に實在に對する異常な浸透 (saturation) が感知される。それは言語に絶し筆紙に描き難い生けるが如き印象であつて、一度經驗した者は永くそれを忘

れ得ない。それはお伽の國だ、それは生ける光線だとある者は記してゐる。そして時にはベリンガーが報じてゐる如く、光曜にも接する。その經驗は全くジェムスの "it defies expression; no adequate report of its contents can be given in words" の言と符合する。

そしてまた斯る神祕的狀態は永續はしない。暫時である。transiency であり transitoriness である。

尙、既に一言した如くこの神祕的狀態はそれを經驗する者には感情の状態であると共に智識の状態である。ジェムスの They are states of insight into depths of truth unplumbed by the discursive insight of us。殊にクリネバーによつて力説されてゐるこの presque vue の經驗は "beyond the horizon" にあつて「宇宙的」眞理を殆んど把握せりとの感銘を深からしめる。

終りにペヨト神秘經驗に於ける受働性の問題も明白である。土人は斯る異常なる精神の快易と高揚は自身からきた來たのでなくして彼等の崇拜する神々の恩寵であると感ずる。それはベリンガーの云ふ時間喪失

(Zeitlosigkeit)を伴つた靜謐にみちた心ゆくまゝな觀照の世界、主宰する神々の領域である。

V

われ等は今や云はば世俗的なペヨト實驗者の斯くの如き神秘的狀態に關する記載を、先存するペヨト的宗教呪術的信仰と行事の下にあるアメリカ・インド人の環境に轉位して考察の歩を進めねばならない。

文化人にとつて如何に低級凡庸に怪奇に非倫理的に思はれやうとも、彼等土人にとつてはペヨトと關連する聖火、光明、或ひは鹿の神々はパスカルの云ふ「心に生ける神で」ある。それをもつて祖先が生き、そして全集團が今も潑刺たる生命を汲んでくる神々である。神々はペヨトを通して現示し、その故にまたこの仙人掌は神聖性を帯びる。それは集團の宗教的儀禮の圈内にあるが故に一層神聖である。

未開人社會の宗教的氣温が上昇する祭儀の時期に於て主役を司るこの神聖な植物は、その集團を構成する

人々の長時の斷食や禁欲間斷なき舞踏や歌謠或ひは他の強烈な玉蜀黍酒の痛飲によつて益々各人の宗教的神秘經驗の度合を強める。それは單なる快適の心意から恍惚忘我の狀態への躍進である。殊に舞踏は神秘經驗のための秀でた一手段である。殆んど凡ての未開社會には忘我を求める舞踏が見出される。それは例へば基督教神秘家にみる如き個人的及び抒情的の忘我でなく、集合的及び功利的の忘我である。そしてまた忘我神秘の合一・憑格の諸現象はかゝる宗教の原初形態に近づくに従つて複雑であり有機體である。一部族又は氏族の全員が相共に斯る恍惚の境地にあつての見神の經驗は彼等にとつてはまことに獨自な言説し得ない神性なもので、この祕密な内奥の忘我的宗教經驗に信仰者は搖ぎない彼等の信念を汲むのである。權威ある二三の宗教心理學者が最近に、忘我を以つて宗教現象の核心としやうと試みてゐるのは恐らくこれの理由からである。この Ecstasy に伴ふ忘我によつてアメリカ・インド人は彼等の神との悦ばしき交霊を續け

る。彼等は神を見、神を聴き、神に酔ふて、その生々しい見神の ineffable な體驗によつて、宗教生活の至上の殿堂に參與するとの感銘をうけるのである。

しかし乍ら、斯くの如く忘我のうちに神を觀照し或ひは神を實現するには、單に酩酊し斷食し舞踏するだけでは充分ではない。この陶酔斷食舞踏等から生れる混沌たる激動興奮に、ある神の形態を與へなければならぬ。而してこの神の形態を與へるものこそは、フランス社會學派の見解によれば「社會」であり、ドラクロアによれば人間に固有な「精神」である。しかし何れの意味でも、宗教の對象物の實現に先行するのは宗教である。神秘經驗はそれ自ら宗教經驗ではない。アメリカ・インド人に於て先存する一定の宗教觀念が、ペイト幻覺をして宗教的神秘經驗としての價值を有せしめたのである。尙また彼等の斯る神秘經驗は多様な個人差をもつた豊かな内容から成ることが以上のわれ等の粗雑なデッサンによつても瞥見されうと思ふ。

敦煌本瑜伽論手記に就いて

諏訪義讓

一、瑜伽論に關する敦煌本

支那學第三卷第五號に於ける石濱純太郎氏及び羽田教授の研究に依つて吐蕃の沙門法成の譯述若しくは譯述と考へらるゝ敦煌佛典は可成り多數に存在する事が明瞭となつた。就中、瑜伽論に關するもの多きは注意すべき現象である。私はそれを便宜上一括して茲に再列してみる。

- (一) 瑜伽論第四十四卷 No. 2039.
- (二) 瑜伽師地論 Sect. 1-20 No. 2122.
- (三) 瑜伽師地開釋分門記一卷 No. 2035.
- (四) 瑜伽論第三十三卷 No. 2036.
- (五) 瑜伽論第三十四卷 No. 2038.

- (六) 瑜伽論手記
- (七) 瑜伽論分門記
- (八) 瑜伽師地論分門記第四十卷
- (九) 瑜伽師地論分門記第五十二卷
- (一〇) 瑜伽師地論分門記第五十三卷
- (一一) 瑜伽師地論第三十九卷
- (一二) 瑜伽師地論第五十二卷
- (一三) 瑜伽師地論隨聽手記
- (一四) 瑜伽師地論科
- (一五) 瑜伽師地論釋
- (一六) 瑜伽論一卷

(石濱氏は瑜伽論と瑜伽師地論と同一なるを推しつゝ、然かも大事を取られたが古來佛家は何等の差別を設けてゐない。本手記の記載に依つても後ちに自ら證明さ

れると思ふ。従つて私は以下瑜伽論を略稱する。

是等の中(一)より(五)まではペリオ氏將來の佛典にして羽田教授は(三)(四)(五)に(一)(二)の如き『法成譯』の文字なきもペリオ氏と共に寫本を閲覽した時すべて法成譯と認めたと言はれた。尙ほペリオ氏蒐集の漢籍目錄を續けば瑜伽論に關するものとして

- (一) 瑜伽師地論聲聞地分門記 No. 2053.
- (二) 瑜伽師地論菩薩地分門記第三卷 No. 2080.
- (三) 瑜伽師地論決擇分分門記第二卷 No. 2093.
- (四) 瑜伽論第二十六卷以下 No. 2134.
- (五) 瑜伽師地論菩薩地分門記第二卷 No. 2190.
- (六) 瑜伽師地論釋決分分門記第一卷 No. 2210.
- (七) 瑜伽師地論第一卷 No. 2236.

の七點がある。ペリオ氏は何等法成が關係した様に附記してゐないが羽田教授の説を推して考ふればまた法成の譯述に非ざるかと疑はれる。

(六)(七)はスタイン本にある由を矢吹博士の目錄に依つて石濱氏が拾ひ出し述者を法成に擬せられた。矢吹博士の シュニクタイ 敦煌地方出古寫佛典 グロウト 解説目錄(私は

敦煌本瑜伽論手記に就いて

大正六年五月の宗大展覽會發行本に依る)に従へば(六)は瑜伽論第四十四卷手記の一片、(七)は瑜伽論第十九卷の二片にして後者の卷物の終りに『瑜伽論廿卷分門記竟』の九字ありと言ふ。尙ほ同録の後部には大中十一年の奥書ある

(八) 瑜伽師地論第三十

と言ふのが紹介されてゐる。是れも石濱氏の如き見地よりすれば法成譯と認めて然るべきだと思ふ。私はその奥書より察して瑜伽論の分門記でないかと想像する。

(八)から(二)までは橘氏將來自録に出づる主要なるものにして石濱氏は最初の(八)に法成述の記載を有するのみであるがその他にも法成の弟子智慧山の署名あれば同じく法成の述作であらうと推定された。尙ほ橘氏將來自録には瑜伽論が十四卷もあるが石濱氏は總べて法成の譯出と考へられた様である。

(三)(四)(五)は李翊灼氏の敦煌石室經卷未入藏經論著作目錄(古學彙刊本)に見ゆるとして石濱氏が出さ

れた。事實上古學彙刊本には

瑜伽師地論隨聽手記 共七卷

瑜伽師地論科 共二卷

瑜伽師地論釋 共二卷

とある。氏は同目錄藝文本に(二)五しか出てゐない様に注されたが(三)は瑜伽師地論手記、(二)四は瑜伽師地論科記と記されてゐるのに相當すると思ふ。而して石濱氏は是等三種も法成の著述と推定され、羽田教授またその可能なるを助言された。(六)併し注意すべきは『瑜伽師地論釋』なる佛典が現に大藏經中に存する事である。只これは玄奘譯の一卷本で直ちに前記『共二卷』となつてゐるものと同本であると定め難いのみである。李氏は是れを『亦散義』とか『可資參考』と簡單に解説して何等玄奘本に言及してゐない處より見れば或ひは全然異本と考へた方が正しいかも知れぬ。最後に(七)松本博士が『敦煌石室古寫經の研究』の中に紹介されたもので石濱氏が法成譯の一つに加へられ羽田教授も賛意を表された。

かくの如く羽田教授石濱氏の指摘に基いて各種の敦煌書目錄を検出すれば意外にも瑜伽論及びその論疏が多く残存してゐる。而してその殆んど總てが法成の譯述にかゝるものばかりの様である。併し是等を概観して、(八)の奥書には『國大德三藏法師法成述智慧山』と明記あるに依つて瑜伽論分門記と稱する一群の疏は法成の述なる事疑ひなきも、他の瑜伽論そのものも法成の譯出であらうか。ペリオ氏はその目錄に於て(一)瑜伽論第四十四卷 *Y. 2838* 及び(二)瑜伽師地論 *Y. 2122* が法成の手に成つた事を表はすのに前者を *Y. 2838* 後者を *Y. 2122* の接續詞で示し *Y. 2122* の言葉を用ひてゐない。若し是等が『法成譯』なる明記を有し、又それと決定すれば、大藏經中に現存する玄奘譯瑜伽論と全く異なる一譯を増す事になつて極めて注意すべき事實である。私はいはゆる疑問と希望を以て昨年暮れ頃、羽田教授に教示を請ふたのである。その時教授は幸にもペリオ氏の下より來着してゐた寫真版を取出して檢出して下さつた。然るにその結果(一)瑜伽論第四十卷

No. 2039. (1) 瑜伽師地論 No. 2192. 及び (五) 瑜伽論第三十四卷 No. 2038. は『法成述』の記載あるも瑜伽論分門記にして (四) 瑜伽論第三十三卷 No. 2036. は法成の名もなくその上に瑜伽論手記なる表題を有する事を確め得た。茲に於て羽田教授は、特に最後の一點を惠與して、その調査を許された。私が今題して瑜伽論手記と稱するは即ち是れである。石濱氏は前記支那學に於て『ともあれ法成と瑜伽論及び論疏の關係は尙ほ將來の調査を待たねばならない』と言はれた。申す迄もなく瑜伽論分門記とするものの内容を究明せざれば尙ほ是等の關係を充分明確にする事は出來ぬ。併し私は未だその機會に到達してゐない故先づ此の一資料によつて確め得たる點を解說的に叙述してみたいと思ふ。

二、本疏の名稱と内容

ペリオ氏より羽田教授に廻送された本疏はペリオ氏蒐集漢籍目錄に "2036. ch. 33a du 瑜伽論" とあるのに相當するものにして百四十八葉の寫眞版より成る。

敦煌本瑜伽論手記に就いて

その中第一葉より第三十二葉までは目錄番號として No. 2035. なる數字を有してゐるがその本文を見れば直ちに目錄番號 No. 2026. を有する第三十三葉以下に連續してゐる故に前者の番號は No. 2026. の誤りと見ねばならぬ。羽田教授の下にある本疏寫眞版は直ちに改められてゐる。

その第一葉の最初には、

瑜伽論第卅三卷 得果瑜伽處手記

とある。茲に觀取し得らるゝ如く題下記は小形の文字を以て附記されてゐる。されば整理を急ぐ目錄に『瑜伽論第何卷』とのみ記載されるに至つたのは無理からぬ事と思ふ。併しその結果は極めて重大にして、ともすれば瑜伽の本論の如く考へらるゝ様になつた。少くとも目錄の記するところを以て論ずれば然かく解せねばならぬ。果して瑜伽論の本論とすれば法成の別譯ならむと想像するに至るも亦許さるべき事であらう。況んやペリオ目錄に法成の關係せし他の瑜伽論を記するに於ておや。然るに事實は相違してゐた。以下單調の

敦煌本瑜伽論手記に就いて

七二

嫌ひはあるが内容をも察し得る關係上各卷首尾の題記を轉載する。

(冠頭の數字は本疏寫眞版頁數である。特に註せざる限り中間は本文を以て満たさるべきものとす。)

- (一) 瑜伽論第卅三卷 得果瑜伽處手記
- (二) ……………(後半余白)
- (三) 初部に少し余白の續きあり……………
- (九) 瑜伽論第卅三卷の字を脱す 訖
 瑜伽論第卅四卷手記
- (一八) 瑜伽論第卅三・三十四卷 已說聲及獨地竟釋法鏡手鏡記
 瑜伽論卷第卅五手鏡記 菩薩地中初持・論の字伽處を脱す
 釋法鏡
- (二二) ……………(後部余白)
- (二四) 前部余白……………
- (二六) ……………(中央余白。卷末結題なし)
- (二七) 瑜伽論第卅三卷の二卷を脱す 六卷 手記 法鏡
 瑜伽論第卅六卷 訖 法鏡
- (三七) 瑜伽論卷第卅七手記
- (四四) 瑜伽論第卅七卷
- (五二) ……………(論題) 卷第卅八卷 法鏡
 瑜伽論卷第卅九卷の誤 九手記 法鏡
- (六〇) 瑜伽論第卅九卷 手記 訖
 瑜伽論第卅卷手記 初解戒波羅蜜品
- (六九) 瑜伽論第卅卷 訖
 瑜伽論卷第卅一手鏡記
- (七四) 瑜伽論第卅一卷手記 訖 法鏡
 瑜伽論第卅二卷手記
- (八六) ……………(論題) 第卅二卷 訖
 瑜伽論第卅二卷手記
- (九五) 瑜伽論第卅三卷 訖
 瑜伽論第卅四卷手記
- (一〇〇) 瑜伽論第卅三卷の字を脱す 四の誤が 訖
 瑜伽論第卅五卷手記
- (一〇七) ……………(初部に本文の斷續を思はしむる續き目あり) 法鏡
- (一〇八) 瑜伽論第卅五卷 訖 法鏡
- (一七) 瑜伽論第卅六卷 訖
- (二七) 瑜伽論第卅六卷 訖

瑜伽論第卅七卷手記

(二七) 瑜伽論第卅七卷竟

瑜伽論第卅八卷手記

(二七) 瑜伽論卷第卅八卷

瑜伽師地論卷第卅九手記

沙門法鏡本

(二四) 瑜伽論卷第卅九卷記

法鏡

瑜伽論卷第五十旨手記・或は記

(四八) 瑜伽論第五十卷手記 本地分竟

これに依つて本疏は『瑜伽論手記』又は『瑜伽論手

記』
瑜伽論第卅三卷 得果瑜伽處手記

聲聞地第二廣解中

第四廣解得果瑜伽處分二

一 略釋二廣解

初文分四

一 立生起故論文言復次等也

二 明頌略釋分十一

一、明了相等七作意相故論文言七作意也

二、明離欲四靜慮相故論文言離欲也

三、明四无色定相故論文言及諸定也

敦煌本瑜伽論手記に就いて

鏡記』と稱すべきを知る。因みに卷末結題に唯瑜伽論第何巻と記さるゝもの多き事實と、第三百三十七葉の一例にて瑜伽論瑜伽師地論の略稱なる事とを記憶すべきである。

而して瑜伽論そのものに非ざる事は本疏の内容を解讀するとき愈々明確となる。今ペリオ氏がその目錄に『No. 2026. 瑜伽論第三十三巻』と記した箇所正しく對應する、本疏最初の一部分を提示すれば次の如くである。

瑜伽師地論卷第三十三

本地分中聲聞地第十三

第四瑜伽處之一

復次此嚀陀南曰

七作意

離欲

及諸定

四、明无心二定相故論文言廣辯二定也謂无相滅
盡相定也

五、明五通相故論文言五神通也謂靜慮等八定果
也

六、明色无色二定生差別相故論文言生差別也

七、明離欲等相故論文言諸相謂離欲色二界欲也

・欲一字脱此上七門依世道立果也
するか

八、明四諦十六行相故論文言觀察於諸諦也謂四

決擇分修行人也

九、明現觀相故論文言如實而通達也此則是其見

道位也

十、明修道相故論文言廣分別於修也此則是習修

位也

十一、明究竟相果故論文言究竟爲其後也此則是其

无學位也

第三 明七作意等惣要義分四

一、惣標故論文言已得作意等也言少分樂斷者謂

初發心修七作意樂斷見修二惑人也

二、徴・徴の問

廣辯二定

五神通

生差別

諸相

觀察於諸諦

如實而通達

廣分別於修

究竟爲其後

已得作意諸瑜伽師已人如是少分樂斷從此已後唯有二趣無所
餘

何等爲二

三、列名可見

四、別釋分二

一、立因分二

一、依世道立因故論文言彼初修業等也

二、依出世道立因故論文言或念我當等也

本文は申す迄もなく斷續改行等を爲さざる逐字的記述であるが私は分段的に列擧した。而して一瞥にて知り得る如く瑜伽論の翻譯に非ずして段階的に區分しつつ解釋を施したるものに他ならぬ。此處に於てペリオ氏が『瑜伽論』とのみ傳へ、遂に瑜伽論の別譯の如く考へられた本疏は決して然らざること最早一點の疑ひなきに至つたと思ふ。

併し是れを瑜伽論の疏と認めて如何なる譯の瑜伽論を底本として疏述したものであらう。それは現存唯一の立契譯と異つてゐるかも知れない。従つて法成譯の存在を推定せしめるのかも知れない。然るに期待は全く裏切つて、本疏に引用する『故論文言』は盡く漢譯の立契本に一致する。前掲上段の論文を下段立契譯の

一者世間二出世間

彼初修業諸瑜伽師由此作意或念我當往世間趣

或念我當往出世趣

瑜伽論に對比するときそれを何人も肯首し得るであらう。尙ほ遑つて前出各卷首尾の題記及び題下記を立契本の本地分各卷に照合するとき全く驚嘆に價する。されば本疏が法成譯の瑜伽論に非ざるは勿論、その本據となれる瑜伽論も亦何等法成の新譯に非ざる事を知らねばならぬ。

尙ほ本疏は外觀上斷續する四箇處をもつ。即ち先きに題記を列ねた時に注した如く、(一)第二葉の後部より第三葉の初部(二)第二十三葉の末部より第二十四葉の初部(三)第二十六葉の中央に空處の余白を有し(四)第百〇七葉の初部に本文の斷續を思はしむる紙の拙劣なる繼ぎ目を發見する。是等の中(一)は事實上本文に可成りの斷絶を來たしてゐる。それを大正藏經の瑜伽

論に對照すれば第三十三卷四六五頁B段後方第三行の『爲離欲界欲』以下同四六六頁C段後方第七行の『名加行究竟作意』に至る論文の疏述を逸失してゐる。(三)は『二例明大善法藏者謂世出世間二種藏也』の次に空處の余白を有して後、『第五發心最勝分二。一明最勝分四。一標。二列名並如論』とあるが最れを同じく大正藏經瑜伽論第三十五卷四八二頁A段後方第六行の『二種無量大善法藏當知亦爾。最初發心型固菩薩。由初發心求菩提故。所攝善法比余余一切所攝善法。有二種勝。一者因勝。二者果勝』に比較すれば何等行文に斷續を認めず何を意味する空處なるや判定致し難い。(三)も亦『二明應與相。故論文言。若不生染等也。三結。故論文言菩薩於此等也』とあつて空白の後、突然『瑜伽論第卅六卷手記』と次巻の首題を見出すが大正藏經瑜伽論第三十四卷末四八四頁A段後方第五行の『若不生染若性非染。無罪有益是所宜者。於諸衆生即應授與。菩薩於此隨自力能。亦應如是修行受學。當知是名菩薩利益安樂種類自利利他。除此無有若過若增。瑜伽師地

論卷第三十五卷』に對抗して考察すれば恐らく本疏第三十五卷は完結してゐたもので卷末に結題を脱したのに過ぎないであらう。最後に(四)は前三者に異つて空白を有するのではない。唯拙劣なる紙の繼ぎ目が行文の不自然なるやを感じしむるのみである。『惣第六明得陀羅尼正行分三。一惣標。二微問並如論。三別釋分四如論』とあつて繼ぎ目を隔て、直ちに『第十四所修正願明菩提分德分四』と言ふ次の行に連續してゐる。是の後節は明かに『云何菩薩所修正願』以下(大正藏經瑜伽論第四十五卷五四三B段八行)の文に相應するから前節は『若諸菩薩具四德云々』の一段に對する疏と見ねばならぬ。而して簡單に過ぐる疑ひはあるが『別釋分四』とは四種功德の各々を説明したものと見れば茲に疏文は盡きてゐる様であるから、何等文脈に切れ目を存しないと見るのが正しい。従つて本疏は瑜伽論第三十三卷より第五十卷に至る迄、唯一の文斷を有するのみにして殆んど連續せる本地分後半の手記である。而して思ふに本疏は本地分を以て完了してゐたので

なからう。本疏寫真版第一葉第九行に「決擇分修行人也」とあるが是れ明かに瑜伽論第五十一卷より第八十卷に至る攝決擇分を指すものにして本手記が尙ほ瑜伽論第二攝決擇分第三攝分第四攝異門分第五攝事分と續いて存在せしを推察せしめる。

三、本疏の特徴と述者

本疏は上來明確となつた如く玄奘の漢譯瑜伽論を法釋したものであるが、かゝる論疏は後にも述ぶる様に二三現存してゐる。併し本疏は是等と全く異つた特徴を有してゐる。それは蕃本の瑜伽論を参照してゐると言ふ點である。蕃本は時に『番本』とも書かれてゐるが西藏本を意味する事は言ふ迄もない。私は未だ現存西藏本 (Tome E. XLIX. dsī Rnal-h-byor Sphyod-pahi-sa) と對校する機會を得てゐない故如何なる程度まで本疏の蕃本譯出が信據するに足るかは別問題として暫く蕃本引用の箇所を拾ひ上げて見ようと思ふ。

(一) 本疏寫真版第三葉第十八行

敦煌本瑜伽論手記に就いて

一 惣標。故論文言如是其等也。若依蕃本云。如是六種作意當知撮入四作意中。此中意說除加行究竟果作意。余六皆是因位作意。故撮入隨順等四法中也。』

大正藏經瑜伽論第三十三卷四六七頁A段如是其四種作意。當知撮入六作意。』

(二) 第四葉後方第六行

第二釋第二靜慮經句分八。一明尋伺寂靜等分三。一立因故論文言。復次於有尋等也。若於蕃本。此四靜慮一一皆先標其經句。然後解釋。漢本雖无應如是說經云。言第二靜慮者。謂尋伺寂靜內故心一趣故定生喜樂於第二靜慮具足安住。』

大第三十三卷四六七頁C段

復次於有尋有伺三摩地相……………中略……………如是一切如前應知。』

(三) 第五葉後方第九行

七明聖義如論。若於蕃本。此中合有離愛及具

足安住。第三靜慮釋伺義同前。故譯者不出說者應知。』

大第三十三卷四六八頁A段

諸聖宣說謂依於此已得安住。補特伽羅。具足捨念及以正知。住身受樂。第三靜慮具足安住。

言諸聖者。謂佛世尊及佛弟子。』

(四) 第六葉第十四行

一明色相出過義。故論文言復次於虛空等也。

言青黃等者謂欲界欲也。言離欲者謂厭色界欲也。若於蕃本亦應先標經句。經云言空无邊處

者色相出過故有對相滅沒故種々相不作意故入空无邊於空无邊處具足安住。』

大第三十三卷四六八頁B段

復次於虛空起勝解故。所有青黃赤白等。相應顯色相。由不顯現故。及厭離欲故。皆能超越。是故說言色想出過故。』

(五) 第七葉第十行

一明入四靜慮。中言如蜜中者。如蠅等處於蜜

中而難得出。世定亦尔。故蕃本云。其身相狀沈於池而難出故。』

大第三十三卷四六八頁C段

復次此中入靜慮定時。其身相狀如處室中。入無色定時。其身相狀如處虛空。當知此中由奢

摩他相。安住上捨勤修加行。』

(六) 第七葉後方第八行

廣解中大門第六五の明神通分六。一惣標如論。

若依蕃本。无其等字有神字
大第三十三卷四六九A段

復次依止靜慮發五通等』
(七) 第十八葉第九行

一依初道立名。中言鱗角喻者此顯獨一无侶之義。後言部行喻者此顯部當之義也。次類獨覺修因之時。樂與衆離住修。故得果之時。或十

或百乃至千萬。一時出現於虛空中。現十八變化利有情。故蕃本中名為鳥部也。

大第三十四卷四七八頁A段

當知此中。由初習故。成獨覺者名麟角喻。由第二第三習故。成獨勝者名部行喻。』

(八) 第二十三葉第十三行

一明攝受德。中言攝衆生等者。謂一切衆生皆起妻子之相。故蕃本云。攝諸衆生如同妻子爲眷屬相也。』

大第三十五卷四八二頁A段

一者攝諸衆生。皆爲眷屬。』

(九) 第五十四葉第二三行

一依非利損他明不應施相。故論文言。謂諸菩薩等也。言非利者謂作十惡業也。言損他者。

與上逼迫損他誑惑三文句一々相合。言由諸菩薩等者。若於蕃本云。雖諸菩薩等也。謂諸菩薩雖發心時誓捨全身諸有情欲。若有益者百度

千遍乃至多百千遍亦應行施。若利益人作非利等而來乞者便不應施。』

大第三十九卷五〇五頁〇段第九行

謂諸菩薩若有來求共爲伴侶欲作非利逼迫損害

敦煌本瑜伽論手記に就いて

誑惑。於他便不以身而施於彼隨所欲爲繫屬於彼隨順於彼。由諸菩薩寧於百反千反或百千反捨自身命施諸衆生。終不隨他教命稱悅彼情於衆生非理逼迫損害誑惑。』

(一〇) 第七十二葉第五行

二明犯相。中言如辛藥者。如世苦參等藥。若有病而強服之。此亦如是。若謂調伏諸外道。故強習彼論者无犯若不如是。故蕃本云。而習近者等也。』

大第四十一卷五一九頁B段第六行

非如辛藥而習近之。是名有犯有所違越。是染違犯。』

(一一) 第七十九葉後方第八行

第三明法思勝解忍。若依蕃本云決定法思勝解忍。於中分六一惣問。』

大第四十二卷五二四頁〇段第六行

云何菩薩法思勝解忍。』

(一二) 第八十葉後方第四行

四依分位着別明忍。故論文言若病等也。言非起者若依蕃本明衰盛等也。謂於盛衰分位之中亦能引其三種故。』

大第四十二卷五二五頁A段後方第十三行若病不病若臥若起。常能修忍。』

(一三) 第八十一葉第六行

第七明遂求忍分五。一惣問。中言遂求者。若依蕃本云。遂彼欲樂也。謂能隨彼所求之心故也。』

大第四十二卷五二五頁A段後方第十行

云何菩薩遂求忍。』

(一四) 第八十五葉第九行

一依先與欲俱行。明一切種精進。故論文言。

一與欲等也。若依蕃本云。與欲願俱行精進也。

謂修？甲等三精進時先於无上菩提有樂欲心。

及廣大誓願者方得名爲一切種遍滿精進也。言

猛利者。與願及欲一々相合。言隨長養者亦尔。』

大第四十二卷五二六頁C段第五行

一與欲俱行精進。謂諸菩薩所有精進。數於無

上正等菩提。猛利欲願隨長養故。』

(一五) 第八十六葉第十六行

二依善得明自性。故論文言心正也。謂於世出世道近分根本定中所有諸善。能令行人心得正直。故蕃本中名爲善得。』

大第四十三卷五二七頁B段後方第四行

心正。』

(一六) 第八十七葉後方第八行

一依未得修習明得所緣立初一靜慮。中言名緣者謂依聞慧故能緣諸法自共相名。故蕃本云。謂緣名靜慮也。二明依得修習所緣靜慮。中言

義緣者此約思慧也。故蕃本云緣義靜慮。』

大第四十三卷五二八頁A段第十四行

一者名緣靜慮。二者義緣靜慮。』

第百〇二葉第三行

(一七)

十二依能忍他罵侮明善知世間。中言或善思擇者若依蕃本云明善思擇也。謂能思擇他身自身及罵辱事本性空者名正思擇。亦名正法。言省

已過者謂以多生自業對治他屬悔事。』

大第四十四卷五三八頁C段第三行

若復爲他身語謗辱。或善思擇。或依正法。或省已過而自開解。不譴於他。』

(一八) 第百〇八葉後方第八行

四明先爲親厚異分意樂方便。故論文言若諸有情等也。言而與菩薩者。若於蕃本云。菩薩應與彼先爲親厚也。』

大第四十五卷五四二頁A段第八行

若諸有情生於菩薩所。雖無所求亦無衆難。廣說乃至無諸病苦。而與菩薩先爲親厚。菩薩於彼隨宜勸導。斷諸惡法。修諸善法。所謂令彼知父母恩恭敬供養。廣說乃至於淨戶羅隨受學。』

(一九) 第百〇九葉第九行

第四顯別執生等四相過失。故論文言。又善男子等也。謂諸菩薩觀有爲得假相有故修而能厭離。若言別有實物不觀假相不應道理。故蕃本

云不觀假有而修厭等也。』

大第四十六卷五四四頁C段第八行

又善男子或善女人。於一切時恒有實物自性成就。觀爲假有。而能修厭離欲解脫。不應道理與此相違是應道理。』

(二〇) 第百四十五葉第六行

四明轉依功德。故論文言一切在實等也。謂在骨髓之中微細習氣名在實也。故蕃本云住在心中所知障。』第三明安住到究竟地菩薩及如來二智差別義分三。一惣問。中言相去等取身心也。謂於蕃本无此等字列妙智差別也。』

大第五十卷五七四頁B段第十五行
一切在實所知障品所有鹿重無余斷故。得勝轉依。如是轉依最爲無上。其余一切乃至最上成

滿住中菩薩轉依。當知有上。』

問一切安住到究竟地菩薩智等。如來智等。云何應知此二差別。』

是等漢譯瑜伽論に對する蕃本の参照は、他の漢譯論

文を唯一の根柢とせる唐朝釋家の論疏と異り、既に論文そのものに批判が加へられてゐると言ふ、確かに本疏の著しき特徴であらねばならぬ。

私は教理の方面に至つて門外漢なるゆえ、是等漢蕃兩譯の充分なる検討は今後専門の學士に俟ちたいと考へる者であるが、併し尠くとも前記各項に就きて次の事は言ひ得ると思ふから敢へて述ぶる事とする。即ち

(一)の漢譯は甚だ意味明瞭を缺いて窺基は『其余四作意是七作意外故名外』など、苦しく解釋してゐるが蕃本の如き論文とすれば極めて自然に會通し得る。

(二)は蕃本の經句を出し然る後に解釋を爲してゐると言ふ、漢本との譯述上の差異を知らしめる。

(三)は蕃本に離愛等の文句が存する由を察せしめる。意味上は大した變化も來たさない様である。

(四)蕃本經句の引用に依つて論文の趣意を一層明確に把握せしめる。

(五)大正藏經は『室中』を『空中』とも校勘してゐるが『室中』の誤寫なる事、蕃本譯出の意味からも決定

し得、又その文意を明かにし得る。

(六)の漢蕃對譯の差異は重要でもないがそれだけ譯者の嚴格なる注意を察する事が出来る。

(七)支那の疏主は麟角喙部行喙の説明を充分してゐないが此の解釋及び殊に蕃本の譯語に依つて愈よ明瞭となつてゐる。

(八)の蕃本引用は文意を一層補足してゐる。

(九)漢本より蕃本の方が意味通じ易く、且後者の譯出が正しい様である。

(一〇)窺基は此處を『論解菩薩應。於異道論。研求善巧。非如辛藥。而習近之者。此外論狀同辛藥應厭背之。不可近也。是此中意』と言つてゐるが蕃譯の參照に依つて一層明かになるであらう。

(二)蕃本の譯出が忠實なるを示してゐる。

(三)漢蕃兩本の譯語上の相違は必ずしも相通じない譯でもない。何づれがより原意に近いかは梵本の詮索に俟たねばならぬ。

(三)蕃譯の方が意味をはつきり表してゐる。

(四) 蕃本の譯出がより嚴正である。

(五) 漢譯の意味が蕃本の参照によつて明かとなる。

(六) 漢譯の名稱は意味を認め兼ねるが蕃本に依つて容易に通じ得る。蕃本の正しきを思ふ。

(七) 蕃本の忠實なる譯し方が解る。

(八) 蕃本の引文に依つて文意が一層明確となる。

(九) 同じく論旨が徹底する。

(一〇) 大正藏經には『一切在肉』と出で、宮本聖本には『在實』と出づる由の校勘が加へられてゐる。後者の正しき事は蕃本の精密なる譯出に依つて決定し得る。

又蕃本に『菩薩智等』に『等』の字がないと言ふが如何にも正當だと思ふ。

以上不完全なる考察乍ら(一)可成り漢蕃兩譯の論文の間に相違する點がある(二)本疏引用の限りに於て蕃本の論文が概して正しい様である(三)漢譯の不備なる點を補正し得る等の事を認め得る。従つて此處に生み出された本疏は極めて特色あるものであり、それは蕃文によつて權威づけられそれだけ貴重さを有する事と

なつてゐる。

而してかゝる本疏の存在は佛教研究の發達過程に於て注意すべき事である。即ち漢蕃對譯の比較研究は何等近來西藏語研究の結果發生したる方法には非ずして古く唐代に於て既に採用されたものであつた事を知らねばならぬ。

尙ほ此の漢蕃兩文の使用は本疏の述者を想定せしめる事實上は本疏の前後を通覽するも述者と思はるゝ人名を發見せぬ。前掲の如く各卷首尾を點檢すれば『釋法鏡手鏡記』又は『釋法鏡』と記する。併し是れは本疏第百三十七葉に『沙門法鏡本』とある様に述者と考ふるより筆者と見る方が穩當である。蓋し本疏は沙門法鏡なる人がある述者の講義を手記したものであらう。而して何人かの隨聽手記せるを筆寫したものであらう。而して本疏は橘氏が將來したる分門記の如く筆者を異にせずして終始法鏡一人の手に成つてゐる。果して法鏡が筆者とすれば最早他の人名を記載してゐない。本疏はスタイン本の(b)瑜伽論手記、李氏本の(B)瑜伽論

隨聽手記と同本と考へらるゝが何づれにも何等の手懸りを有しない。石濱氏は矢吹博士が瑜伽分門記を『前手記中の一部にして』⁽¹⁾と言はれたのを根據として逆にスタイン本瑜伽論手記を法成の述作と推定されたが矢吹博士の言が如何なる點まで正しいか實際の資料に當らねば解らない。然れば外面的には全く不明である。併し本手記の内容を考察すれば必ずしも推定されぬ事もないと思ふ。即ち本疏の述者は漢譯は言ふ迄もなく蕃本を充分利用し得た人である。また處々に梵語の解釋もしてゐる。勿論中唐以後に於て敦煌地方では是等を爲し得た人も随分あつたであらう。が今は是等を自由⁽²⁾に解し得て然かも講述を爲し得る程の達識の人でなければならぬ。而してかゝる人は誰であつたであらう。私は時代と地方を考慮に入れて法成その人でなかつたかと推察する。彼れは吐蕃の人、梵漢に通じ、ペリオ氏の目標に大乘稻竿經隨聽疏 No. 2034 及び大乘四法經論及廣釋開決記 No. 2104 の述者として見ゆる如く學解の沙門である。況んや瑜伽論に關し分門記の述者

として傳ふるに於てをやである。されば縱令『法成述』なる記載は本疏に有せずとも恐らく法成若しくは少くとも法成に類した人であつたと推定するのが正しいと思ふ。

四、本疏の價值と同本

古來瑜伽論の注疏として傳はれるものに四種ある。

- (一) 最勝子菩薩等の瑜伽論釋一卷、(二) 窺基の瑜伽論略纂十六卷、(三) 同者の瑜伽論劫章頌一卷及び、(四) 遁倫の瑜伽論記四十八卷である。論釋は最も古い疏にして昔から貴重視されて來たが要略に過ぎ、劫章頌は瑜伽論第二卷の『劫』說に對する頌偈に過ぎなく、略纂、論記の二疏のみ瑜伽論全般の注釋として残つてゐる。かゝる中に本疏を加ふるに至つたのは實とに學界の慶事と言はねばならぬ。李翊灼氏は本疏と同本と覺しき
- (三) 瑜伽師地論隨聽手記の解説に

翊灼案日本續藏收唐遁倫記二十四卷。窺基略纂十六卷。瑜伽師地論著作僅存此矣。此卷不知何人著

作。其云隨聽手記。或亦聽裝師講演而記錄之歟。
審爾則甚可貴。』

と言つてゐる。講述者の憶測は別として實と肯首し得らるゝ。

而して本疏はその講述に際し、略纂論記(二五)の如く「測曰『基曰』と、その名を出してゐないが多く先師の學說を參見した様である。本疏寫真版第百〇二葉第六行には

十四十五十六十七。此四門義。最勝翊及路迦經末傳東夏及蕃國中。但以先代諸師口決而說？定說者應知。』

と見ゆる。此先師とは何人を意味するか明かではないが恐らく蕃國のそれ等とも思はれず寧ろ玄奘門下を言つたのであらう。かく先師の口説を尊重したのは唯に此の四門の義釋に止らず全疏に及んでゐた事と思ふ。是れに依つて述者の學解をしのび本疏の價値を想ひ得る。事實上本疏の内容を吟味するとき何人もその詳細にして親切を盡せる點に於て略纂論記に勝るとも

敦煌本瑜伽論手記に就いて

決して劣らざる事を認むるに相違ない。

併し乍ら何と言つても本疏の出色したる價値は前述の如き蕃譯論文の參照にあらねばならぬ。略纂は窺基が玄奘の別講を受け論釋の六大部門を採つて著し、論記は遁倫が論釋及び略纂を繼承して作り、何づれも玄奘の漢譯瑜伽論のみに據つてゐる。然るに本疏は根本的な本論に蕃本を對照してゐる。是れ瑜伽論研究の疏として最も新しく發見されて最も貴重なるものと推賞して躊躇しない所以である。

かゝる本疏より得るところは必ずしも瑜伽論研究の資のみに止らない。前出の『最勝疏及路迦經末傳東夏及蕃國中』の一句は最勝の疏が支那及び吐蕃に未傳なりし事實を物語ると共にその反面に於て述者がその存在を認めてゐた事を暗示する。申す迄もなく最勝疏とは最勝子菩薩等造瑜伽論釋を意味する。西域記第十一卷鉢伐多國の條に

城測有大伽藍。僧徒百餘人。並學大乘教。即是昔

慎那佛羅唐言最勝子論師。於此製瑜伽師地釋論』

と出づる。瑜伽師地釋論とは所謂論釋にして北印度。

Parvata の大伽藍に Jinaputra が Yoga-charyabhinami

の注釋を造りしを言ふ。最勝子は佛滅千百年頃

の出世と傳へ、Walter 氏は是れを大體第六世紀後半に

成立したものと見てゐる。支那に譯出されたのは唐の

高宗永徽五年 (A. D. 654) である。是れ現存の立契譯

瑜伽師地論釋一卷に外ならぬ。而して是れが最勝子菩薩

の造れる當初より一卷のみなりしか否か甚だ疑問である。

佐伯定胤氏はその卷首に『本地分中五識身相應

之一』と細目を擧げてゐる處より察すれば現在の一巻

本より廣卷なりしものと推定されたが如何にも贊意

を表し得る。而して今本疏の記載を發見するに於ては

一層然るを想ふ。本疏寫眞版第八十一葉第八十九葉等

には『依最勝子義分云々』と見ゆるが是れは瑜伽論第

四十二卷の下に相當し且つ現存瑜伽論釋の中に思ひ當

るべき文據は更らにない。かゝる現存瑜伽論釋に見出

し得ない最勝子の文義は略纂等にも往々存在する様に

考へる。是れは支那及び吐蕃に廣卷なる論釋が傳譯されなかつたまでと梵本としては實在し又それが口傳されてゐたと解すべきであらう。後考に譲る。

尙ほ本疏引用の漢譯論文を検出する事に依つて漢譯瑜伽論の校勘を爲し得る。例へば瑜伽論第三十三卷(大正藏經四六七頁A段終行)に『又正了知如是一切過法未來現在所云々』の文が聖本にては『如是尋思云々』とある由なるも本疏寫眞版、第三葉の引文に依つて聖本の竄入なる事を定め得、瑜伽論第五十卷(大五七四B)に『一切在肉所知障品』とあるは本疏寫眞版第四百十五葉の引文に依つて『在實』とある宮本が正しい事を確め得る。是れは單なる一例であるがその他、書體略字の考察と共に、得るところ決して少くない。

以上に依つて略ぼ本疏の價值が認容されたと思ふ。最後に本疏の同本に關して附記したい。前述の如く本疏は疑ひもなく瑜伽論手記である。而してペリオ氏の目錄には一點も記されなかつた。スタイン蒐集中に、(六) 瑜伽論手記として存在することは既に指摘したが矢吹氏の解説目錄には『本記は數十の卷物より成りシ

タイン蒐集數千の支那寫本中に散在せり。其の一二分本はベトログラード市亞細亞館内寫本の中に存在せり。乃ち本手記の全篇は大卷にして是等散在寫本を總括せざるべからざるものと想像す」と書かれてゐる。本疏の發見に依つて矢吹博士の想像は或る程度まで證明されたと思ふ。而して矢吹博士の將來せられシライ

ン本手記のロートグラフは瑜伽論第四十四卷手記の由なれば全くこれと重複するものである。果して同本か否か私は決定さるゝ日の來るを只管に待つ。而して同本とすれば筆者の異なる點より見て可成り當時流行したものと知られる。又李氏目錄に(三)瑜伽師地論隨聽手記共七卷と見ゆるのも同本と既に推定しておいた。何づれにしても目錄の名稱上より察すればかくの如くであるがベリオ氏の目錄記名から大なる誤解を生じてゐたのを思へば尙ほ原文の點檢を経なければ斷定する事は出來ない。次に瑜伽論分門記との關係であるが本疏手記が分門的性質を帯びてゐること、法成の講述と推定さるゝこと、に依つて彼の『法成述』と傳ふる分門

記も亦本疏の異名同本に非るかと推測する。強ちかく考ふる事は法成譯述の功を損する所以でなく寧ろ彼れの講述が如何にその時代を風靡し尊重されたかを證するものと思ふ。併し是れは飽まで私の假説であつて是れを明かにするのが來るべき勞作と感ずる。

註 (一) 法成に就いて(石濱氏 P. 61—65)

書後 (羽田教授 P. 65—68)

(二) 前記支那學 P. 63.

(三) 前記支那學 P. 67—68.

(四) (二)(三)の奥書に大中年間とあるから。

(五) 藝文第二年第十號。

(六) 支那學同誌 P. 68.

(七) 前者は藝文本後者は古學彙刊本。

(八) 藝文第二年第五、六號に發表され後『佛典の研究』中に入れられた。

(九) Condie: 目錄に出て谷大圖書館にも同一番號にて現存す。本地分菩薩品に相當する梵本は萩原

及 J. Rahder 氏によつて藏本對校せらる。

J. Rahder: *Das bhūmikāstra et Bodhisattva-bhūmi*. P. 28. 參照。

敦煌本瑜伽論手記に就いて

- (一〇) 瑜伽論略纂第九卷百九十二丁右。
- (一一) 瑜伽論略纂第十一卷二二〇丁右。
- (一二) Bodhisattva-Bhūmi (京大藏) を對校し得る。
- (一三) 矢吹氏解説目錄。P. 29.
- (一四) 前記支那學。P. 64.
- (一五) 古來通倫の論記を論記と略省す。
- (一六) 玄奘門下の圓測窺基。
- (一七) 此の本地分菩薩品(35—50)に相當する梵本 Bodhisattva-bhūmi. は京都帝大に藏本し J. Pa-der 氏は 1926 年に單行してゐる。
- (一八) on Hyuan chwang II. P. 256.
- (一九) 國譯大藏經論部第六卷瑜伽論解説三十頁。
- (二〇) 前述しておいた。
- (二一) P. 29.

追記

八八

私は最近十一月二十三日京都大藏會に於て矢吹博士將來のスタイン本寫眞版を閲覽した。充分調査をする便宜を得てゐなかつた事は遺憾の極みであつたが併し啓明會同日發行目錄の

七八瑜伽論分門記 十九、二〇(宗大目錄三六)
私の前記⁷

七九瑜伽論手記 卅一—卅四

八〇瑜伽論手記 四三—五〇(宗大目錄三五)
私の前記⁶

の三者は共に等しく題下記として『談迅、稱慧』なる文字の存するを見得た。矢吹博士は曩きに宗大目錄三五(即ち此の八〇)の解説に『談迅、稱慧は單に筆者なるか作者を兼ねるか今之を詳にせず』と言はれたが是れは明かに『稱慧』の誤りであり、且つ此の三者の中特に七九、瑜伽論手記に『瑜伽論第卅二卷手記 談迅稱慧隨聽』とあるのを認め得たから尠くも稱慧がその作者を兼ねたのではないと決定し得る。それ故私は手記の述者に關する推定を依然として改むる必要を感じない。尤も『迅』『稱』の二字は筆致甚だ明確を缺き、

前者は「述」、後者は「福」の如く看取も爲し得らるゝが今姑く「迅、稱」と致しておく。

次に私が八瑜伽師地論第三十（宗大目録第四跋部二八、大中十一年明照なる跋あり）として列したのと全く同本の續きと覺ゆるものが同日の目録に「二三八、瑜伽師地論、大中十一年」と出で、事實上跋文に「瑜伽師地論第廿八、大中十一年五月三日明照應聽の了誤」と見えてゐた。而して後者は紛れもない瑜伽の本論であつたゆゑ、前記私の八も改めて本論と決すべき

である。

尙ほ同日の目録に「六、瑜伽經疏卷第一西藏文搜入」と記さるゝのがあつた。瑜伽經文に關して西藏の原文が鮮やかに参照されてゐた。その漢字の書體は全く瑜伽論手記等と同じく唐代たる事は疑ない。果して然らば當時敦煌の地方に於て漢蕃の對譯研究は決して珍しからぬ事なりしを察すべきであらう。是れはまた東洋史上吐蕃の政治的勢力乃至は文化を考察するに際して見逃すべき事でない^と推察する。

雲と海とによるバプテスマ

兒山敬一

一

コリント前書一〇「トニに」われらの先祖は、みな雲のしたにあり、みな海をとほり、みな雲と海とにてバプテスマを受けて (Janus ebanisano en tei nephelai kai en tei thalassei)、モオセにつけり。」とされる。すべて肉に屬する安けさを遠ざけ、くらふにも飲むにも、何事をなすにも、ただ神の榮光をのみ現はすやうにすべきであると説くに當つて、先づ荒野に於けるイスラエルびとの先祖たちのことを引いた言葉の一節である。

ここに「われらの先祖」とは、いふまでもなく、アブラハムに始まるイスラエルびとをさしてゐる。何とな

れば、このふみの書き手は、「神のみこころにより、召されてイエスキリストの使徒となれるパウロ、及び兄弟ソステネ」(コリント前書一)であるからである。

パウロは、第三回傳道のみちに、イエルサレムの神の宮のなかに囚はれた時、千卒長の問ひに答へて、われは生れながらのロマびとである。と言つてゐる(使徒行傳二二^{三七}一八)が、それはかれがキリキヤのタルソに生れて(使徒行傳二二^{三九}、二二^三)ロマびととしての市民權を持つてゐた(使徒行傳二二^{三九})からである。かれは、本來、アブラハムの裔ベニヤミンの族のイスラエルびとで(ロマ書一一)はじめパリサイ派に屬し、イエルサレムにゐた博士ガマリエルに就いて、きびしい律法にしたがつて教へられた。(使徒行傳二二^三)ソ

ステネは、コリントに建てられたユダヤびとの會堂のつかさであつた〔使徒行傳一八^{一七}〕とするされてあるから、おそらくイスラエルびとであらう。

さて、このコリント前書一〇^二に書かれたことの実質は、モオセに率ゐられたイスラエルびとが、エジプトの壓迫をのがれて、神の山たるシナイ山におもむく途中の、紅海越え〔出エジプト記一三^{一七}—一五^三〕である。しかし、それに關する舊約聖の記事は、イスラエルびとが紅海を渡る時、モオセ手を海のうへに伸べたので、エホバよもすがら強い東風を吹き、海を退かしめ、海を陸とし給ひ、水分れて乾いたところを生じた。それによつて、イスラエルびとは全部救はれた。〔出エジプト記一四^{二九}—一三^{一〇}〕イスラエルびとを追ひかけてきたエジプトのパロの軍勢は、海の水に溺れて、ひとりの残つたものも無かつた。〔出エジプト記一四^{二八}〕これだけの事實を傳へるのみで、バプテスマがおこなはれたとは言はれてゐないのである。

もとより、モオセの時代に、バプテスマの宗教儀式

雲と海によるバプテスマ

は無かつた。バプテスマはユダヤ教のものではない。それは或ひはミトラ教から影響されて起つたものではないかといはれる。ミトラ教は、ボム・ペイウスの戰（紀元前六七年）の頃、はやくコム・マガネとキリキヤとに榮えた神祕的宗教で、紀元二世紀に至つて世界的意味を持つやうになつた。ミトラ教の根本思想は、いふまでもなく、古代ペルシヤの二元論で、人生を光とやみ、善と惡、オルムズドとアアリマンとの絶えざる戰と見る。本質的にキリスト教と相いれない點も多いが、*Invictus Mithras* を最も高い神と人とのなかだちとし、そのの死によつて人が救はれ、そのの血が人のいのちの眞のみなもとであるとするなど、教義のうへに似かよつたところもある。もちろん淺い深いの價値のちがひはあるが、思想の方向は同じであるといつてよい。特に實際儀式について一致する點のあることは、すでに認められてゐる。十二月二十五日がミトラの誕生日であり、一週間の第一の日が、きよい日として太陽 (Sol) にささげられ、ミトラ教徒はバプテスマとコン

フィルム・マテオとおこなひ、最後の晩餐によつて救ひを待ち望む。これらの宗教儀式がミトラ教からキリスト教に傳へられたのであると、すでに斷定してゐる學者もある。わたくしはなほ研究の餘地が残されてゐると思ふが、宗教儀式に於いて、キリスト教がユダヤ教よりも、むしろミトラ教に近いのではないかと考へられる。少なくともバプテスマはユダヤ教からのものではない。もちろん、宗教精神としてのバプテスマは、「手をもてせざる割禮」であり、「キリストの割禮」である〔コロサイ書二〕「けれども、宗教儀式としてのバプテスマがユダヤ教に見られないことは、その言葉が舊約にかつて無いことによつても、明らかである。

しかるに、舊約に物語られたかやうな事實を、コリント前書の書き手は、われらの先祖はみな雲と海とでバプテスマを受けた、と書いてゐる。これは、その方法についていへば、その事實を歴史的にはなく、組織的に理解したのであること、疑ひない。それなら、その理解はどういふ意味のものであらうか。その意味

をこの論文は説き明かさうとする。

これに關して、最も常識的に考へられやすいのは、雲と海とによるバプテスマは、修辭法的な「かくれたたとへ」である、と解釋することである。思ふに、この見かたは、聖書の理解としてはなほ淺い。「たとへ」は藝術意識であつて、宗教意識ではない。聖書が一面に文學作品でもあり得る以上、修辭法的認識の立場から、それがたとへと見られることも可能ではあるが、信仰のふみとしての聖書は、また宗教そのものの立場から、その意味を理解されなければならぬはずである。

わたくしは、この雲と海とによるバプテスマを、宗教儀式的バプテスマでなくて、宗教精神的バプテスマであると考へてゐる。ここに宗教儀式的バプテスマとは、生けるものの魂がキリストの十字架の血によつて、罪から清められることを意味するところの、宗教社會的儀式である。その方法は、頭に水をそそぎ、或ひはからだ全體を水に浸して、生けるものからだを水で洗ふことである。神の教會にはひり、主イエス・キリス

トに屬するものと、宗教社會的に認められるためのしるしとしての禮であり、キリストに合ふ救ひの約束のしるしである。(イェス、ヨハネのことを群衆にいひで給ふ)われ汝らに告ぐ、女の産みたる者のうち、ヨハネより大いなる者はなし。されど、神の國にて小さき者も、かれよりは大きいなり。すべての民これを聞きて、取税人までも神をただしとせり。ヨハネのバプテスマを受けたるによる。されど、パリサイびと、教師らは、そのバプテスマを受けざりしにより、おのおのかかはる神のみむねをこばみたり。〔ルカ傳七 八三〕次の言葉は、水によるバプテスマの儀式といふ生活形態に、表現される宗教的意味を説いてゐる。その水にかたどれるバプテスマは、肉のけがれを除くにあらず。よき良心の神に對する求めにして、イェス・キリストのよみがへりによりて、今汝らを救ふ。〔ペテロ前書三 二〕宗教精神的バプテスマとは、宗教儀式たるバプテスマの外面的生活形態に表現されるべき意味としての内面的精神生活である。神のみたまを與へられ、それ

雲と海さによるバプテスマ

に満たされ、キリストの復活を信じ(知り、かつ見)て、生けるものの精神生活が虚偽と矛盾と罪惡とから洗ひ清められ、神の眞理に屬する生活に深められるといふ生活そのものである。必ずしも水によるバプテスマを必要としない。すなはち悔い改めの宗教經驗である。「汝らまたかれ(キリスト)に在りて、手をもてせざる割禮を受けたり。すなはち肉のからだをぬぎ去るものにして、キリストの割禮なり。汝らバプテスマを受けし時、かれとともに葬られ、またかれを死人のうちよりよみがへらせ給ひし神のはたらきを信するによりて、かれとともによみがへらせられたり。〔コロサイ書 二二—二三〕

さて、雲と海とによるバプテスマが、この意味の宗教精神的バプテスマであるといふ考へを確かめるためには、まづ聖書に於ける「雲」と「海」との論理的及び宗教的意味を吟味しなければならぬ。

二

第一に、聖書に使はれた「雲」、*abn* (*anāh, shānāq*), *nephelē* (*nephos*) といふ言葉の意味を考へてみよう。

(a)「エホバ」そのまはりに闇をおき、集まれる水、あつき雲 (*sh. hāqām*) を幕とし給ふ。「サムエル後書二二二」にはかに雲 (*sh. hāqām*) と風おこり、空黒くなりて、大雨ありき。「列王紀略一八^{四五}」この雲は宇宙物理學的現象である。すなはち、地球から發散する水蒸気が、大氣のなかに冷えて、極こまかい水の分子に凝り固まり、地球の表面を離れたところに集つてなす集合物である。

(b)「おほざらにて、誰かエホバにたぐふ者あらんや。神の子のなかに、誰かエホバの如き者あらんや。」詩篇八九^七「また、月の如くとこしへに立てられん空にあるあかし人は、まことなり。」〔詩篇八九^{三八}〕これらの言葉は、日本語譯を見れば、「おほざら」、「空」とあり、イギリス語譯にも、*heaven* または *the Heaven* とあるが、ヘブライ語の原文では、本来雲を意味し、ここに空を意味するところの、*shānāq* といふ言葉が用ひ

られてゐる。これと同様の言語現象は、日本語の雲または雲居(くも) フランス語の *nuē* にも見られる。雲が雲のあるところ、即ち空、天を意味するのである。

(c)「エフライムよ。われなんぢに何をなさんや。ユダよ。われなんぢに何をなさんや。なんぢのいつくしみは、あしたの雲 (*sh. hāqām*) の如く、またただちに消ゆる露の如し。」〔ホセア書六^四〕この雲は、雲に類するもの、すなはち霧、霞などを意味する。また、イザヤ書四〇^{二五}に、「見よ、もろもろの團びとは、桶のひとしづくの如く、はかりのちりの如くに思ひ給ふ。島々は立ちのぼるほこりの如し。」とある。その「ちり」

が、ヘブライ語の原文では、雲をも意味する *shānāq* である。ドイツ語にも、*Staubwolke* といふ言葉がある。

(d)「この故に、われらは、かく多くの證人に、雲 (*nephos*) の如く圍まれたれば。」〔ヘブル書一二^二〕この雲は、數の多きを意味する。雲は多くのこまかい水の分子の集合物であるから、その同じ言葉が多數または集合といふ性質概念を表現することになるのであ

る。日本語の雲に相當する言葉が、ギリシヤ語には、*nephelē, nephos* の二つある。その區別は、雲から聯想されるものを意味する場合、修辭法的にいへば、雲が實質的ではなく、たとへとして用ゐられる場合には、たゞ *nephos* に限つて使はれるといふことである。これと同様の言語現象は、フランス語の、*nuē* に對する *nuée* である。*nuē* に限つて、*une nuée d'oiseaux* などはれる。ドイツ語の *Wolke*、イギリス語の *cloud*、つづれも、むれ、むらがりの意味がある。ただし、「たれかよく知慧をもて雲 (*sh. hadim*) を數へんや。」「ヨブ記三三三七。」とあるのは、*sh. hadim* が複雑の物質名詞なのであるから、雲を形づくるとこまかい水の分子が多數で、數へきれないといふ意味ではない。すなはち、雲が多數を聯想させるのではない。物質名詞であらばさるべき雲は、本來數量的認識の對象にはなり得ないといふのである。

(c) 預言者イザヤは、異教徒の改宗について語り、そのユダヤ教會に集まりきたることを、雲のすみやか

雲と海とによるパプテヌイ

な運動になすらへてゐる。もろもろの國は汝の光にゆき、もろもろの王は照りいづる汝が輝きにゆかん。シバのもろもろの人、こがね乳香をたづさへきたりて、エホバのほまれを宣べ傳へん。ケダルの羊のむれはみな汝に集まりきたり、ネバヨテの牡羊は汝につかへ、わが祭壇のうへに登りて、受けいられん。かくてわれわが榮光の家を輝かすべし。雲 (*sh.*) の如くに飛び、鳩のそのすみかに飛び歸るが如くして、きたる者はたれぞ。もろもろの島はわれを待ち望み、タルシンの船はいやさきに汝の子らを遠きより載せきたり、またかれらの金銀をともに載せきたりて、汝の神エホバの名にささげ、イスラエルの聖者にささげん、エホバ汝を輝かせ給ひたればなり。ことくにびとは汝の石垣をきづき、かれらの王たちは汝につかへん、汝につかへざる國と民とは滅び、そのくにへには全く荒れすたるべし。」「イザヤ書六〇(三六)一〇、一一。」この場合の雲は、一面にむらがりの意味するとともに、他面に大きい勢力と熱心さとを意味してゐる。

(f) ソロモンは老年の力なきを、雨のうちに返る雲とたとへ(傳道の書一二三)、シメオン・ペテロは、虚偽を以て人を誘惑するものを、「はやてに逐はるる雲きり」とたとへた。「ペテロ後書二七」この雲は、うつろひやすいもの、消えゆくもの、はかないもの、價值ないものを意味する。ドイツ語の Wolke にも、*was das den Geist triibt oder unnebelt* といふ意味がある。したがつて *sich wölken* は *trübe werden* または *verstimmt werden* の意味である。この意味の雲は、聖書になほ多い。「恐ろしきことわが身に臨み、風の如くにわがほまれを吹き拂ふ。わがさいはひは雲の如くに」(Ezekiel) 消えうす。「ヨブ記三〇一五」「ヤコブよ。イスラエルよ。これらのことを心に留めよ。汝はわがしもべなり。われ(エホバ)汝を造れり。汝わがしもべなり。イスラエルよ。われは汝を忘れじ。われ汝のとがを雲の如くに消し、汝の罪を霧の如くに散らせり。汝われに歸れ。われ汝をあがなひたればなり。」「イザヤ書四四三三」(g) 以上のほかに、わたくしは、雲の宗教的意味と

して四つを擧げることができると思ふ。まづ、地上にふるところの雨、一般に水は、神のみむねによるのであり、元來神のありかたる雲に貯へられてゐる。すなはち、地上に於ける現實の水は、神の意志により、雲から實現せられる。「かれは北の天をおほざらに張り、地を物なき所に懸け給ふ。水を濃き雲のなかに包み給うて、そのしたの雲裂けず。みくららぬのおもてを隠して、雲をそのうへにのべ。」「ヨブ記二六七九」世界の始まりの時、地球全體をおほつてゐたカオスにつき、エホバはヨブにかう語り給うた。「かの時(地のもとをわが据ゑたりし時)には、あけの星あひともに歌ひ、神の子たちみな喜びて呼ばはりぬ。海の水流れいで、胎内より涌きいでし時、たが戸をもてこれを閉ぢこめたりしや。かの時、われ雲(gebirg)をもてこれが衣となし、くらやみをもてこれが襪襪(schuh)となし、これにわが法(ri)を定め、關及び門を設けて、いはく、こまではきたるべし、ここを越ゆべからず、汝の高浪ここにとどまるべしと。」「ヨブ記三八一」この雲は

宇宙物理學的現象ではなくて、宗教的宇宙開闢論 (Kosmogonie) の概念の一つである。

(h) 舊約では、雲がエホバの家に満ちてゐるとされる。すなはち、雲は神のありか (Gottesitz) である。かくて祭司聖所より出でけるに、雲エホバの家 (Beth Yahweh) に満ちたれば、祭司は雲のために、立ちてつかふること能はざりき。そはエホバの榮光、エホバの家に満ちたればなり。ここに於いて、ソロモンいひけるは、エホバはあつき雲のうちに居らんといひ給へり。われまことに汝のために、住むべき家、とこしなへに居るべき所を建てたり、と。〔列王紀略上八〇一三〕雲は天を意味する (b)。天國 (Gastia ton ouranon) は神の國 (Gastia teu theou) のシノニムである。

(i) 「かれら (イスラエルびと) 曠野を望むに、エホバの榮え雲 (anm) のうちに顯はる。」「出エジプト記一六〇a」神の實在的價值の實在 (榮え、Kabbodh) が經驗的に雲に自己實現し、イスラエルびとは雲に於いてこれを経験したのである。心理學的にいへば、この場

合の雲は、神の價值を想像し、讚美する宗教生活の表現形態である。その價值は、内容的には、神の内在的超越性である。これが雲の宗教的意味の最もたいせつなものであると思ふ。しかば、神の内在的超越性とは何であるか。神はいかなるもの動き及び成立ちのうちにも、同一にかつ必然に實在し、それらのものに絶対に規定せられない故に、超越的である。しかし、神はまたいかなるもの動き及び成立ちをも、それ自身に産みだし、いかなる生活形態にも自己形態にも自己實現するが故に、内在的でもある。さういはれる。けれども、その見かたは實は抽象的である。具體的には、神のあらゆる自己實現は必ず神の實在の本質に基づいてなされるから、神は動く神としては「超越的に内在的」であり、また神の實在はその本質としてそれ自身神のあらゆる自己實現の可能をいだくから、神は靜かな神としては「内在的に超越的」であるといはなければならぬ。ここに於いて、民は遠くに立ちしが、モオセは神のいますところのあつき雲 (Ta'saphal 'sher-

sham ha'lohim)に進みいたる。〔出エジプト記二〇三〕この雲も神の内在的超越性を意味する。すなはち、民は雲をへだてて、神と遠くに立つ。神は人を超越する。しかし、人間のイデアたる、神の人モオセは、神のいますあつい雲に進みいたる。モオセは神に於いてある。神はモオセに内在するのである。かくて雲おこり、かれら(ベテロ、ヤコブ、ヨハネ)を覆ふ。雲より聲いづ。これ(イエス)は、我がいつくしむ子なり。汝らこれに聴け。〔マルコ傳九七〕この雲は、神の内在的超越性がその内在性に於いてはたらくことを意味する。かやうに考へると、雲は一つの信仰現象である。神の内在的超越性を信する宗教生活の表現形態である。それは自然科学的な、没價値的なものではない。神に於ける生かす力を媒介して、神を人のいのちにはたらきかけさせる。(そのはたらきは、實は神自身のものである。(媒介者すなはち神の人は、神のうちにあつてある。)それには、神の人へのはたらきかけを可能ならしめる Heilsmedium が、すなはちキリスト(Heiland =

Heiland)が必要であるが、人が人をでなく、神が人を heilan するといふには、その heilan は超越的内在の關係でなければならぬ。動く神(神の子)キリストは、それゆゑ、生けるものに超越的に内在する。しかしながら、heilan するといふ神の宗教的自己實現の基には、その實現の可能をうちに持つところの、實在的根原としての神そのもの(動かす神、靜かな神)が、純粹に同一に實在しなければならぬ。故に、神そのものは、内在性をも持ちながら、本來超越的である。すなはち、内在的に超越する。さて、あらゆる現實(實現されたものに超越的なものこそ、眞に生きているもの(生活的實在)として、生けるもの)の目的となり、生活の眞理となり、よろづの物を支配し、みちびくのである。ここに、神の内在的超越性を意味するところの雲に、支配し、みちびくといふ性質概念の認めらるべき根據がある。雲にこの性質を特に明らかにいひ現はした言葉は、「雲の柱」(‘amudh ‘anan)である。「エホバかれら(イスラエルびと)のさきにゆき給ひ、晝は雲の

柱をもてかれらを導き、夜は火の柱をもてかれらを照らして、ひるよるゆき進ましめ給ふ。〔出エジプト記一三三〕これは、いふまでもなく、エジプトをのがれでたイスラエルびとのシナイゆきに關する舊約の記事である。また、かうもいはれてゐる。〔エホバ〕また晝は雲の柱をもてかれらを導き、夜は火の柱をもてそのゆくべき路を照らし給ひき。〔ネヘミヤ記九三〕「また、かれらみづからひとつの小牛を鑄つくりて、これは汝をエジプトより導きのぼりし汝の神なりといひて、大いに怒りをひき起こすことをおこなひし時にすら、汝(エホバ)はかさねがさねも憐みを垂れて、かれらを荒野に棄て給はず、晝は雲の柱そのうへを離れずして、これを道にみちびき、夜は火の柱離れずして、これを照らし、そのゆくべき路を示したりき。〔ネヘミヤ記九二八二九〕すなはち、雲の柱には、神のみちびきが表現されてゐる。コリント前書一〇一b)に「われらの先祖は、みな雲のしたにあり。」とあるのも、同じ意味である。「したにあり」とは、超越關係を、超越され

るものの側から見たのである。この論文が問題にしてゐる「雲と海とによるパプテスマ」の雲は、實にこの意味に理解されなければならぬ。この意味の雲について、わたたくしはなほ二つのことを書き添へたい。第一に、雲の柱は本來神の内在的超越性を意味するものであるが、それでゐてしかも内在的にはたらく神を表現する場合がある。「エホバ雲の柱のうちにありてくだり、幕屋のかどに立ちて、アロンとミリアムを呼び給ひしが、かれらふたり進みたれば、これにいひ給はく、〔民數紀略一二五一六〕」「モオセとヨシユアすなはちゆくして集會の幕屋に立ちけるに、エホバ幕屋に於いて、雲の柱のうちに現はれ給へり。その雲の柱は幕屋のかどぐちのうへにとどまれり。〔申命記三一四一五〕これは概念の段階系列的性質を知れば理解せられることであつて、概念にその内容と形式とが考へられ、その内容と形式とのそれぞれに、更に内容と形式とが考へられるやうに、神の内在的超越性について、更に超越的なそれと内在的なそれとが分ち考へられるのである。

第二に、雲がキリストの内在的超越性を意味する場合があるといふことである。神そのものは、内在的に超越する。キリストは本来超越的内在性を持つ神である。しかしながら、人の子にしてかつ神のひとり子であるところのキリストが、一面に内在的超越性を持ち得ることは、當然である。もつとも、嚴密にいへば、キリストは内在的に超越的であるのではなく、超越的な超越的内在性を持つ、といはるべきであらう。「その時、人の子のしるし天に現はれん。その時、地上の諸族みな嘆き、かつ人の子の力と、大いなる榮えとをもて、天の雲 (nubes) に乗りきたるを見ん。」「マタイ傳二四三〇」「見よ。かれは雲のなかにありて、きたり給ふ。」「ヨハネ黙示録一七」これらはキリスト再びきたり給ふことの記事である。人の子キリスト雲に乗り、莊嚴な内在的超越性を以て、わたくしたち人間に臨み給ふのである。

(j) 雲にもう一つの宗教的意味が考へられる。神の内在的超越性に基づく萬物の支配は、獨裁的な壓制で

はなく、救はうとする愛のみちびきである。故に、雲はかれから保護して、これをめぐむといふ意味を持つ。「雲の柱そのまへを離れて、うしろに立ち、エジプトとの陣營とイスラエルびとの陣營とのあひだに至りけるが、かれがためには雲となり、闇となり、これがためには夜を照らせり。ここをもて、かれとこれと、夜のうちに相近づかさりき。」「出エジプト記一四一九一〇」「エジプトはかれら(イスラエルびと)の出づるを喜べり。かれらを恐るるの思ひ、そのうちに起こりたればなり。エホバは雲をしきて、おほひとなし、夜は火をもて照らし給へり。」「詩篇一〇五三三三九」この紅海越えの時から、雲の柱はイスラエルびとを守り續けた。夜のまは澄み輝いて。それは暗くならうとする時、かれらに光を與へるためであつた。「エホバはわが光、わが救ひなり。われたれをか恐れん。エホバはわがいのちの力なり。わが恐るべきものはたれじや。」「詩篇二七」イスラエルびとは、イスラエルの神たる神 (Elohe Yisrahel) (創世記三三三三三三) の光を雲の柱に仰いで、

なにもものをも恐れるところなく、そのいのちを喜ぶことができた。晝のうちは厚く、暗く、それはアラビヤ砂漠の焼きつく熱さからかれらを保護した。かれらは安んじて旅をゆくことができた。イザヤはかういつてゐる。「エホバは、シオンの山のすべてのすまひと、もろもろの集まりとのうへに、晝は雲と煙をつくり、夜はほのほの光をつくり給はん。あまねく榮えのうへにおほひあるべし。」「イザヤ書四五」神は雲をとほしてその教會を守り給ふ。神の榮光のあらはるべきために。「雲と海とによるバプテスマ」の雲には、この意味もあはせ見られねばならぬ。

三

次に、聖書に使はれた「海」、*yam, thalassa* といふ言葉の意味を考へたい。

(a) 「河はみな海 (*hayyam*) に流れいる。海は満つること無し。河はそのいできたれる處にまた歸りゆくなり。」「傳道の書一七」「禍なるかな偽善なる學者、バ

リサイびとよ。汝らはひとりの改宗者を得んために、海 (*thalassa*) をかを経めぐり、すでに得れば、これをおのれに倍したるゲヘナの子となすなり。」「マタイ傳二三一五」「エジプトの地にても、また紅海 (*Theeruthra Thalassa*) および四十年のあひだ荒野にても、」「使徒行傳七三六」この海は宇宙物理學的現象である。すなはち、陸地をめぐらす水の大きい集まりである。

(b) 必ずしも陸地をめぐらすとも、水の大きい集まりを、また海といふ。すなはち、湖や内海である。「鹽海」、*yam hammelch* 「創世記一四三」とか、「キンネレテの海」、*yankinnereth* 「民數紀略三四一」とか、「ヤゼルの海」、*yam yal zôr* 「エレンシヤ記四八三」とか、「ガリラヤの海」、*thalassa tes Galilias* 「マタイ傳四一八、ヨハネ傳六」とか、その意味である。これは、ドイツ語の *See* が、名詞の性の規定は違ふけれども、同じ言葉で海も湖も意味するといふことと、似た言語現象である。日本語のうみ(宇美)も、イギリス語の *sea* もまたさうである。

(e) 大きな河を海といふ。大きな河は小さい海とも、湖とも見えるからであらう。アラビヤびと及び一般に東の方の民族は、ナイル河 エウフラテス河、チグリス河などを海と呼んだ。聖書には、エウフラテス河の流れるバビロンの地を、「うみへの荒野」、midbar⁵、「イザヤ書二二」¹といひ、また直接にエウフラテス河を海といったものもある。「エレミヤ記五一¹⁶」⁶「海のわに」、tanin bayammim⁷「エゼキエル書二三」の海は、ナイル河をさしてゐる。

(d) 「海 (hayyam)」バビロンにあふれかかり、その多くの波これをおほふ。「エレミヤ記五一¹」この海は、洪水のやうに大勢な敵であるから、量の多きを意味する。日本語の「涙の海」などと、同様の用ゐかたである。

(e) 「エホバはなほだ強き西風 (dababim) を吹きめぐらせて、蝗を吹き拂はしめ、」⁸「出エジプト記一〇一九」⁹「見よ。人人或ひは遠きよりきたり、或ひは北また西より (miyyam) きたらん。」¹⁰「イザヤ書四九二三」¹¹ヘブラ

イ語の yam は、本來海の意味であるが、かういふ場合には、方角の一つたる西を意味する。海すなはち地中海がカナンの西にあるからである。

(f) ソロモンが神殿のために造らせた真鍮の水盤も、海 (hayyam) の名で呼ばれてゐる。非常に大きなもので、祭司たちがそれから水をくみ、手や足や、そのほかに必要に應じていろいろの物を洗ふに用ゐられた。水をいくらくんでも、くみつくせないところから、海と名づけられたのであらう。「また、海を鑄なせり、このふちよりかのふちまで十キュビトにして、そのまはりまろく、その高さ五キュビトなり。そのまはりは三十キュビトの繩をめぐらすべし、そのふちのしたには、まはりに匏瓜 (ひま) ありてこれをめぐれり。すなはち、一キュビトに十づつありて、海のまはりを圍めり。その匏瓜は海を鑄たる時にふたならびに鑄たるなり。その海は十二の牛のうへに立てり。その三つは北に向ひ、三つは西に向ひ、三つは南に向ひ、三つは東に向ふ。海そのうへにありて、牛のうしろは皆うちに向ふ。

海の厚さは手はばにして、そのふちは百合花(り)にて杯のふちの如くに作れり。海は二千斗をいれたり。」

〔列王紀略上七三二一六〕

(g) 以上のほかに、わたくしは、海の宗教的意味として三つを数へることが出来ると思ふ。まづ、すべてのものがさうであるやうに、海もまた神みづからの實現形態である。「神、乾ける土を地と名づけ、水の集まれるを海(ammun)と名づけ給へり。」〔創世記二二〇b〕「そはエホバ六日のうちに天と地と海(hayam)と、それらのうちのすべての物を造りて、七日目に休みたればなり。」〔出エジプト記二〇二a〕「汝はただ汝のみ。エホバにまします汝は、天と、諸天の天およびその萬象、地とそのうへのすべての物、ならびに海とそのなかのすべての物を造り、これをことごとく保たせ給ふなり。天軍汝を拜す。」〔ネヘミヤ記九六〕「海は神のもの、その造り給ふところ、かわける地も、またそのみ手にて造り給へり。」〔詩篇九五〕「ヨナかれらにいひけるは、われはヘブルびとにして、海と陸(が)とを造

り給ひし天の神エホバを畏るる者なり。」〔ヨナ書一九〕これらの海は宇宙物理學的現象ではなく、宗教的宇宙開闢論(Kosmogonie)の概念の一つである。

(h) 「水晶に似たる玻璃の海。」〔ヨハネ黙示録四六〕この海は、それによつて人間の信仰が神に受け喜ばれ、人間のいのちが救はるべきものとされたところの、イエスキリストの血を意味する。キリストの十字架に流し給うた血による罪のあがなひは、海のやうに清く、澄んで、大きいからである。のみならず、キリストの十字架の血は、罪に死んで神に生れる信仰生活のかたであるとするれば、それが海といはれるのは、次に説かれる海の否定的性質(死、悔い改め)もあはせ考へられる故にである、といはねばならぬ。

(i) 「神は(か)へりみてわれらを憐み、われらのとがを踏みつけ、われらのもろもろの罪を海(の)の底に投げ沈め給はん。」〔ミカ書七一九〕ミカ書のこの言葉によれば、神は人を海に投げ沈めて、人の罪を滅ぼすのである。神の義のために、人の不義を滅ぼすのであ

る。價值淺い生活を否定するのである。故に、海は、宗教的には、矛盾の神(滅ぼす神)としての神の道德性を意味すると考へられる。水(water)がすでに不淨をあらひ清めるといふ宗教的意味を持ち、神のただしき怒を現はすものである。「エホバ、水(mayim)の破りいづる如く、わが敵をわが前に破り給へり。」「サムエル後書五二〇。」「また、エホバ、イスラエルを撃ちて、水に(bannayim)ゆるぐ葦の如くになし給ひ、イスラエルをその先祖に賜ひしこの善き地より抜き去りて、これを河のさきに散らし給はん。かれらそのアシラ像を造りて、エホバの怒をおこしたればなり。」「(列王紀略上一四二五)しかし、水が海(waters)といふ特殊形態をとる時、神の怒すなはち否定的性質は、それに於いては一層明らかに現はされるものと思はれる。新約には、けがれた靈すなはち罪につけるものの、海に於いて滅ぼされたことが書かれてゐる。「けがれし靈いでて、豚にいりたれば、二千匹ばかりのむれ海に向ひて、がけを駈けくんだり、海(thalassa)に溺れたり。」「(マル

コ傳五二三)また、キリストを信する人をつまづかすものは、海に投げいれらるべきであると、イエスみづから語り給うた。「また、われを信するこの小さき者のひとりをつまづかす者は、むしろ大いなるひきうすを頸に懸けられて、海に投げいれられんかたまされり。」「(マルコ傳九四)これらの海も、同じ意味に見ることができる。言語學的には、例へば、フランス語の être plongé dans une mer, labourer la mer などに於ける mer で、否定的性質を意味する。けれども、ここに注意すべきは、この海に現はされる滅ぼす神のはたらきが、神のはたらきの抽象的一面であるといふことである。具體的に見れば、はたらく神は、この滅ぼす神をその形式に於いて否定し、その内容に於いて保存するところの、眞に實在的な救ふ神、根原の神、「生きて、生かす神」でなければならぬ。「もし汝の手汝をつまづかせば、これを切り去れ。かたはにていのちにいるは、兩手ありて、ゲヘナの消えぬ火に往くよりもまさるなり。」「(マルコ傳九四)罪の手を切り去れば、かたはであつて

も、いのちにいることができる。故に、海による罪の滅ぼしも、いのちを救ふがための滅ぼしである。海の底に投げ沈めるのは、憐れみの故にである。神はすべての生けるものを真理に於いて生かすために、価値なき生活を否定するのである。人の身を海に沈め、水に浸すは、罪に死んで神に生れるべき道。そこに海によるバプテスマといふことが、宗教精神的に成立し得べき根拠がある。ミカ書には、またかうも書かれてある。「神はあはれみを喜ぶが故に、その怒を永くたもち給はず。」〔ミカ書七^八〕これ、海に表現される神の否定が絶対的ではなく、いのちの真理への救ひをその實在的根原として、始めて意味のあるものであることを示してゐる。

四

まへの二つの節に於いて、わたくしは、聖書に使はれてゐる雲と海との意味を吟味した。しからば、出エジプト記に示るされたイスラエルびとの紅海越えの

雲と海によるバプテスマ

事實が、いかにして、コリント前書に書かれたやうに、雲と海とによる宗教精神的バプテスマであり得るのか。宗教精神的バプテスマの何であるかはすでに説かれたが、この問題に答へるためには、更に一應バプテスマの宗教哲學的意味をきはめなければならぬ。しかし、その詳しきは別の論文にゆづるとして、今はここに必要な限りの簡單さで満足したいと思ふ。バプテスマの宗教哲學的意味を、最もまとまつた形に説いた聖書の言葉は、ロマ書六^一—二である。その要領をわたくしの哲學から組織すれば、おほよそ次のやうであらう。

罪の身を生き、からだを不義の欲望にささげる生活の意味は虚偽であり、その価値は死である。罪について死ぬべき人の身は、どうしてその罪のなかに生きることができよう。罪の生活は神に滅ぼされ、葬られなければならない。しかし、およそ生けるものは、キリストを信じて、真理を生きなければならぬ。キリストを信ずるとは、キリストに合ふことである。われらは

すでにキリストに合ふバプテスマを受けた。キリストは死人のうちからよみがへつて、また死に給はぬ。その十字架の死は罪についてひとたび死に給うたので、その復活は神についてとこしへに活き給うたのである。われらキリストを信じ、キリストを學ぶものは、キリストの死に合ふバプテスマを受け、かれとともにまづ葬られなければならぬ。けれども、われらもしキリストとともに死んだものとすれば、またかれとともに生きるべきことを信ずる、神につき、キリストに在つて生きるべきである。されば、バプテスマに於ける罪の身の死は、新しいいのちに歩まうがためである。救ひなき滅びではない。いのちの榮えのために、われらの舊い人がキリストとともに十字架につけられるのである。清い、深い實在的根原の生活への辯證法的否定。罪の身に死んで、神のうちに生きる。これがバプテスマの宗教精神である。

生きることの實在的根原は神である。生きることの眞理は神である。「生けるもの」が深く辯證法的に否定

されて、「眞に生けるもの」となるべきは、「眞に生きるもの」たる神の本性であり、したがつてまた神の特殊の實現(神の子)たる人間の本性である。生活が深く否定されて、眞理の生活となるべきこと、及びなり得べきことの實在的な保證は、神の救ひの契約すなはち新約である。その神の實在的な契約の實在を、人間に實現的に保證したものが、キリストの十字架である。キリストは人間の最も具體普遍的な、實在的なもの、すなはち神のひとり子であつて、わたくしたち人間はすべてキリストを、そしてただキリストのみを目的として生きなければならぬ。キリスト信仰は人間に必然的である。信仰とは、キリスト、そしてただキリストのみわがうちにあつて生き給ふとの經驗である。人間が自己のうちにキリストの十字架を経験する。それこそバプテスマの宗教精神なのである。

ここに論じたところのバプテスマの宗教精神の意味と、さきに考へられた雲と海との宗教的意味とによつて、次にわたくしは紅海越えの事實の解釋に進まなけ

ればならない。

イスラエルびとの紅海越えの時、これを追つてきたエジプトのパロの軍勢は、海に溺れて、ひとりの生き残つたものも無かつた。「モオセすなはち手を海のうへに伸べけるに、夜あけに及びて海もとの勢にかへりたれば、エジプトびとこれにむかひて逃げたりしが、エホバ、エジプトびとを海のなかに投げうち給へり。すなはち、水流れかへりて、いくさ車と騎兵をおほひ、イスラエルのあとに従ひて海にいりしパロの軍勢を、ことごとくおほへり。ひとりも残れる者あらざりき。」〔出エジプト記一四^{ニキニ}一八〕「かれらを追ふ者をば、石をおほ水に投げいるる如くに、淵に投げいれ給ひ。」〔ネヘミヤ記九^二〕エジプトびとは神のみむねをなみし、生活の虚偽を誇り、理由なきにイスラエルびとを壓迫して、罪の身を反省なく生きてゐたが故に、神にある矛盾の原理がはたらいて、かれらのいのちを否定し去つたのである。「しるしと奇蹟とをあらはして、パロとその諸臣とその國のもろもろの民とを攻め給へ

り。そは、かれらは誇りて、われらの先祖たちを攻めしことを知り給へばなり。」〔ネヘミヤ記九^{二〇}〕神はすべてのもを「生活の眞理」に生かすために、生きる價値ない「生活の虚偽」を否定するのである。この場合、海は矛盾の原理に於ける神のみわざと信ぜられる。

パロの軍勢が海に溺れたあと、モオセ及びイスラエルの人人の、エホバを讚美して歌つた歌の一節にいふ、「エホバよ。汝の右の手は敵を砕く。汝の大いなる榮光をもて、汝は汝にたちさからふ者を滅ぼし給ふ。汝怒を發すれば、かれらは藁の如くに焼きつくさる。」

〔出エジプト記一五^六一七〕「敵」とは、神にたちさからう者であり、生活の眞理に矛盾する虚偽の生活である。「怒」とは、否定のみわざに現はされる神の道德性である。「エホバの右の手」とは、具體的な根原的綜合の神の生活の、抽象特殊の一面たる矛盾の神の生活、とは見られぬであらうか。およそ生活の辯證法的發展に於ける根原の生活は、これを抽象的に見れば、特殊的一面として、うちに必ず矛盾の生活を持つものである。

敵を碎き、神の本質に従はぬものを否定する。これが、海といふ表現形態に表現される「滅ぼす神」である。しかも、その滅ぼす神は、すでに説かれたやうに、實在的同一をなす「教ふ神」の基にあつてはたらいでのみ、意味がある。海によるエジプトびとの滅びは、必然にイスラエルびとの救ひに關係づけて考へられねばならぬ。

モオセにひきゐられたイスラエルびとは、海のなかにあつて、しかも乾いた所を歩いて、みな救はれた。汝(エホバ)はまたかれら(イスラエルびと)の前に當りて海を分ち、かれらをして乾ける地を踏みて海のなかを通らしめ。〔ネヘミヤ記九二〕「かくエホバこの日イスラエルをエジプトびとの手より救ひ給へり。〔出エジプト記一四三〕それは、海の否定的性質による罪の身の否定をとほして、根原の神に救はれ、生かされたことを意味してゐる。モオセ手を海のうへに伸べたので、エホバよもすがら強い東風を吹いて海を退かしめ、水分れて垣のやうになり、乾いた所ができた。〔出エ

ジプト記一四三〕といふ。この場合、モオセは神の人〔詩篇九〇〕であり、救ひ手〔使徒行傳七三〕である。救ひそのもの (das Heilge) ではなくて、救ひ手 (Heilender = Heilsmitteln) である。「モオセ民にいひけるは、汝ら恐るるなかれ。立ちてエホバがけふ汝らのためになし給はんとおのの救ひを見よ。〔出エジプト記一四三〕人のところを神に傳へ、神のみねむを人に現はす宗教生活のなかだちである。神は海をかへて乾ける地となし給へり。人人かちにて河を渡りき。その處にてわれらは神を喜べり。〔詩篇六六六〕「海のなかの乾いた所」とは、宗教的には、生活の辯證法的否定のうち指された、深い綜合的肯定を意味する。海や水がすでに否定的性質を現はすものとすれば、「海を分ち」〔ネヘミヤ記九二〕とか、「水遂に分れたり」〔出エジプト記一四三〕とかいふのは、すなはち否定の否定である。いのちの否定の否定。キリストによる、人の神への否定。その處でイスラエルびとは神を喜んだ。〔詩篇六六六〕罪の身の滅びそのものうちに、神

に於ける限りないのちの榮えが指さされてゐる。紅海を越え得てのち、モオセ及びイスラエルびとは、エホバにかう歌つてゐる。「わが力、わが歌はエホバなり。かれはわが救ひとなり給へり。かれはわが神なり。われこれを讚へん。」〔出エジプト記一五^{二五}〕 これまさしく宗教精神的バプテスマでなければならぬ。この宗教精神的バプテスマが、バプテスマのヨハネによつて、「かれは聖靈と火にて汝らにバプテスマを施さん。」〔マタイ傳三^二。〕といはれた、キリストに合ふバプテスマ〔ロマ書六^二。〕であることは、この論文のはじめに引かれたコリント前書一〇^一に續して、そのふみの書き手が次のやうに書いてゐることによつても知られる。「しかして、(われらの先祖は)みな同じく靈なる食ひ物を食し、みな同じく靈なる飲み物を飲めり。これ、かれらに隨ひし靈なる岩より飲みたるなり。その岩はすなはちキリストなりき。」〔コリント前書一〇^三〕イスラエルびとは、かくて宗教精神的バプテスマを受け、紅海を越え、神に救はれたのであつた。

雲と海とによるバプテスマ

のみならず、紅海越えに當つて、イスラエルびとは雲の柱の信仰があつた。〔出エジプト記一三^二〕その雲は一面に神の内在的超越性を意味し、他面に神の愛による保護を意味する。神の支配と命令と保護とが、雲に表現されてゐる。かやうにして、コリント前書一〇^一にしろされた、雲と海とによるバプテスマをば、イスラエルびとが雲に於ける神のみむねに従ひ、愛を受け、海の水に浸ることを信じて、乾いたところを歩み、宗教精神的バプテスマを施されたのであると、わたくしは見たいのである。

五

最後になほ考へらるべき二つの問題が残つてゐる。第一に、このバプテスマに於ける雲と海との意味を、わたくしはかやうに區別して理解したい。しかし、水に於いてこの二つを一つにしようとする學者もある。手近かに例をとれば、Arthur S. Peake の如き、"They were all under the cloud and passed through the Red Sea,

and thus baptized themselves for Moses in the water of cloud and sea.”と云つてゐる。水が清め拂ひの宗教的意味を持つこと、宗教儀式的バプテスマのおもな道具が水であること、及び雲が自然科学的に水であることは、もちろん認められる。その意味で、“in the water of cloud and sea”も一つの解釋ではあり得よう。けれども、原文に明らかに二つを分け用ゐて、“an tei nephelai kai tei thalassai”（ドイツ語譯には、“mit der Wolke und mit dem Meer”）とあり、イギリス語譯には、“in the cloud and in the sea”とある。）といつてあり、かつすでに説かれたやうに、聖書に於ける雲と海との意味は區別することができるのであるから、二つに見る方がよいとわたくしは思ふ。もつとも、Peakeも、まゝに “under the cloud” といつてゐるところから察すると、水に於いて雲と海とを一つに見るほかに、いくぶん雲の意味を區別してゐるとも考へられる。

もう一つの問題は、(A)モオセにひきまわられたイスラエルびとが、みな雲と海とでバプテスマを受け、み

な靈の岩たるキリストから飲んだといふこと〔コリント前書一〇一四〕と、次にしるされた、(B)かれらのうちの多くは神のみどころにかなはず、荒野で滅ぼされたといふこと〔コリント前書一〇一五〕との關係が、哲學的に何を意味するかである。コリント前書のこの二つの記述のあひだには、「されど」といふ接續詞が使はれてゐる。(B)には「かれらのうち多くは」とあるが、

(A)には「みな」といふ言葉が五つある。(A)は全稱命題であり、(B)は特稱命題である。思ふに、(A)はすべての人がバプテスマを受けて、キリストに救はるべきものであるといふ、イデア的生活の世界をいひ、(B)は神のみどころにそむくために、神の試みにあひ、救はれないで滅ぼされるものもあるといふ、經驗的生活の事實をいふのであらう。イデア的にはすべて救はるべきであるが、經驗事實として救はれないものもあるのである。けれども、神は人を滅ぼすために滅ぼすのではない。神はまこと (Truth) ならば、汝をたへ忍ぶこと能はぬほどの試みに遣はせ給はず。汝らが試

みをたへ忍ぶことを得んために、これと共に、のがるべき道をそなへ給はん。〔コリント前書一〇三〕試みをたへ忍び、生活の虚偽と矛盾とを否定するに忠實なものには、同時に生活の眞理の道が開かれ、とこしへのいのちののがるべき道がそなへられる。人はみなバプテスマを受けて、神の子となり、キリストに救はるべきである。神は人を救ふことを目的として、人を滅ぼし給ふのである。

(一九三〇年二月)

イエス物語の追求

——共観福音書研究の最近の傾向——

三 枝 義 夫

共観福音書が新約批判研究中興味を中心となるのは、問題の複雑性にもあるが、むしろそれがイエスの物語文献であること、即ちイエスの歴史をいつもその背後に有する點にある。物語の背後にあるイエスと密接不離の關係にあると考へられてこそ、共観福音書の研究が興味の對象となり得るのである。ヨハネ傳が共観書に比較して傳記としての價值を問はれてから、ヨハネ傳に對する興味は若干遞減されたことは否めな

5。

イエスの史的存在に毫末の暗影も投ぜられない時には、共観福音書の問題は、共観書相互間の類似と相違の現象は、部分的表面的現象に立脚して容易に解決し

得ると信ぜられた。固定された傳承と未だ固定しない傳承とを採録した爲に、かかる現象が生じたと言明した傳承説 Traditionslypohese 或は原本を使用した爲とする原本説 Urvangeliumshypohese この原本は多數の斷片であるといふ斷片説 Diegesenlypohese 一を他が利用したといふ利用説 Benutzungslypohese 等の解釋が夫である。これ等の解釋は部分的な説明であつて、總括的解釋とはならない。歴史のイエスがその背後に嚴然と君臨して居ること、従つて觀察が表面的局限的に止まり得たといふことは、因となり果となつてこれ以上の解釋に出でさせなかつた。然し福音書の歴史的價值を疑ふ反動的打撃を受けると、觀察は更に沈潜

的となる。かかる打撃の突發的なものとして過去において二つを算へ得る。一は福音書は何れも詩で、イエスは無意識に詩化された神話であるとしたシュトラウス D. F. Strauss の「イエス傳」(Leben Jesu. 1835)と、他は特殊の歴史觀から福音書を教團の争鬭産物と見たパウエル F. Chr. Baur 及びその流を汲むテッピンゲン學派 Tübingen Schule の主張とである。

此等の反動的主張に對して、先づ文献自身を更に詳細に觀察せねばならぬといふ氣運が勃興した。シュトラウスの否定の後に三年を経てワイセ Chr. H. Weisse は更に精密な文献研究の結果、マルコとロギア Logia とが共觀福音書の二大資料となつたことを明にして二資料說 Zwei = Quellen Theorie の端を開き、テッピンゲン學派の主張を反駁中にエーヴルド H. Ewald は、この二資料説の基礎を更に確固たるものにした (Jahrbuch der biblischen Wissenschaft. 1849—55)。この假説は内容甚だ複雑で従つて細部に於いては種々困難な問題を提供したが、要するに根本においては從來のあらゆる

假説の妥當な部分を綜合した所謂結合假説 Kombinationshypothese で最も合理的假説として、その後の文献批判界を席捲し、ここに現在の基礎的假説と稱されるものが確立したのである。十九世紀の批判研究の最大の收獲は、この共觀福音書の資料を明にし、最古の基本的資料としてマルコとペテロ(Peter)とを明示した共觀福音書の文献上の研究を大成したことである。この領域に於てホルツマン H. J. Holtzmann の研究「新約聖書の歴史的批判的概論」(Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in das Neue Testament. 1885. 1892³)は、その最高峰を示すものである。

かく最古の資料が證明された時、これとイエスとの關係はどうなるか。多くの人は、この最古資料マルコの敘述の中にイエスの生涯を容易に見出し得ると考へた。何となればマルコ傳は使徒ペテロの同伴者たる著者マルコが、ペテロの記憶を記したものであると云ふ信ずべきパピウス Papias の古記録 (Eusebius, ekklesiastike historia, II, 39, 15)を有するからである。前記の如

ルツマンも共観表 (Synoptische Tafel) をマルコの順序に配列したが、これを年代的に大別し、恰もマルコの順序をイエス生涯の経過と考へたかの感を興へて居る (1892: s.307f.)。果してマルコは歴史のイエスを忠實に傳へて居るだらうか。この疑問は共観福音書の批判研究をして新傾向に向はしめた。十九世紀の文献批判は二十世紀に至つて福音書を組成せる材料の批判研究に推移したのである。ユーリッ、ヘル Ad. Jülicher は福音書の材料の變化發展を三期に分け、第二期の共観福音書記録時期 (紀元六〇—一〇〇) 以前に、第一期としてその個々の材料が口傳へに傳達された時期 (紀元三〇—六〇) を置いたが (Einführung in das Neue Testament, 1921: s.341f.)、今やこの第二期の研究から第一期の研究にその対象が移つたのである。

この新研究は二十世紀の劈頭一九〇一年ブレーデ W. Wrede によつて初めて企てられた。彼は著書「メシヤ秘密」(Das Messiasgeheimnis, 1901) において、マルコの傳へるイエスの生涯は、歴史的記述ではなく教團

信仰によつて描かれたイエスであつて、ここには教團の神學が含まれて居ることを明にし、かくして記されたイエスの物語を、それ以前の時期に溯つて追索し、イエスの最古の姿を見出さうとする新問題を提出した。然しこの結論は同時に史的イエスの存在を否定する人達に對して有力な論據を興へる様にも思はれた。ドレフス A. Drews は、福音書の物語は神の子イエスを人間イエスの物語に形態化したものである事を主張せんとして、パウロの書翰と共にブレーデによつて示されたマルコの特質——マルコはイエスが神の子であることを證しやうとした——に、その有力な論據を得たと稱した (Die Christumythe, 1909)。かかる否定論も新傾向に伴つた又別種の傾向を示すものであるが、これは極めて僅かの人達の間にしか維持されて居ない。何となれば、彼等はイエスの物語の各材料をそれ以前の時期に溯つて追索吟味することをしないで、單にマルコの特質自身に對して別種の方法を以て想像的獨斷的解釋を下したに過ぎないからである。マルコがイエスの

神の子たることを證しやうとしたことは、神の子がイエスであることを證しやうとしたのとは、決して同一ではあり得ないではないか。かくしてブレデーの與へた問題はヨハネス・ワイス Johannes Weiss によつて繼承された。ワイスは著書「最古の福音書」(Das älteste Evangelium, 1903)において、マルコの材料の基本としてペテロの傳へた物語、外敵に對する論争、其他第二義的な材料を含むことを主張した。彼はパピアスの古記録を基礎としたものであるが、現在の材料から明瞭に認められる教義的なもの、記者の潤色の筆を除外して、眞に彼が資料として使用した素材を抽出しやうとしたのである。従つて問題は、素材と潤色されたものとを峻別することとなつて、更に複雑化したのが、これはすぐれた舊約學者ウエルハウゼン Wellhausen によつて一層詳論され、且つ一層複雑な問題とされた。即ちマタイ、マルコ、ルカの各註釋書(1903—04)と、「最初の三福音書概説」(Einführung in die drei ersten Evangelien, 1905)とによつて、ブレデーより更に一步を進

め、彼が單にマルコ傳の材料を取扱つたのに加えて、此は三福音書の材料を吟味し、既にマルコ以前種の傳説が個々別々に多種多様な變化發達をなして居つたのを、マルコが初めてこれを組織し順序立てて記述し、而もかくして一旦記述された後も尙種々加工されたものであることを明にし、他の一資料Qはマルコに比して更に著しい教團神學の影響ある事を指摘した。ウエルハウゼンは更に最も重要な問題を指示し、問題はかかる物語の中から第二義的材料を見出すことであつて、それが第二義的文獻であるかどうかの問題は、さまで重要ではないと稱した(Einf. 1911, s. 48)。従つて問題は最早資料文獻の分析によつてイエス物語を追求することではなくして、共觀福音書中の最古の物語様式を追求し、その中からイエスの原本の姿を抽出しやうとすることである。かくしてガリラヤ活動の物語は大體において初代使徒に歸し得ると推定した。

ウエルハウゼンの廣範にして明瞭な問題の指示は、學界を大いに刺戟する所あつた。碩學ハルナック Ad. v.

Harnack は、Q の詳細なる吟味をなし、この失はれた資料の範圍、内容、價值を論じてウエルハウゼンに反對し、「ウエルハウゼンの研究の重要な結果が私を誘ふてなさしめたこの反對によつて、彼の著述の高い評價は減少されなす」(Sprüche und Reden Jesu. Die zweite Quelle des Matthäus und Lukas. 1907. s. 1.) と述べて好箇の論争を見せ、フヤット W. Bousset はその名著「主キリスト」(Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen Christentums bis Jrenaeus. 1913. 1921²) において「マルコ傳福音書の中にイエス生涯の輪廓が如何にして出來上つたか、その背後の口傳の傳承は如何なる法則によつて動いたか、如何にして個々の斷片が大きな統一體に相集り文献となつて固定し、かくしてイエス「傳」の輪廓と、ロギアの説教が生じたか——これ等の凡ては詳細に探求さるべきであるが、この困難にして重要な問題の爲には、廣範圍に亘る研究が必要となるだらう。遂に最初の三福音書のイエスの姿が全體としてキリスト教の發達に對して有した宗教史的

意義は、ここでは述べらるべきではない」(s. 380) といつた。最早イエスの傳記は簡單には述べられなくなりその爲には「廣範圍に亘る研究」が必要となつたのである。

かくして明瞭に行くべき方向を指示されたこの問題は、新たな研究方法を適用することによつて急速な發達を遂げた。即ち「様式歴史的方法」(formgeschichtliche Methode) の適用が夫である。この方法は既に多くの宗教史學派 (religionsgeschichtliche Schule) の用ひた所であつて、彼等はキリスト教文献と他の傳説、童話、神話、或はラビ文献或は東洋諸文献等との間に存する文體、物語、敘述方法の類似を證明しやうとし、この方面に偉大なる功蹟を齎したが、今やこの研究方法を福音書の個々の材料の吟味に適用して、その材料を判定し、原本的物語、第二義的物語、編纂者の作爲の別を明にして、その發達歴史上の位置を決定しやうとしたのである。

既にヨハネス・ワイスは福音書の形式と古代文献と

の類似を比較し、又一九一九年シヒット K. L. Schmidt は「イエス物語の範圍」(Der Rahmen Geschichte Jesu. Literarkritische Untersuchung zur ältesten Jesusüberlieferung. 1919) において、福音書の物語を、特に時と場所とについて詳細な分析をし、最古の文献たるマルコは個々ばらばらな物語を骨組も輪廓もなく漫然と配列したものであつて、年代的地理的に按配したものはなく、而もここには編纂者の作爲のあることを明にしたが、かかる研究方法において代表的成果を示したのはディペリウス Martin Dibelius とブルトマン Rudolf Bultmann とである。

ディペリウスは既に早くより指摘して居る様に、福音書は文献としては各種材料の集合せるもの(Sammelgut)である點より出發し(Die urchristliche Überlieferung von Johannes dem Täufer. 1911. s. 3f) —— この書は既に彼の研究傾向を示して居るものであつて、ここで彼は福音書研究の目的を冒頭に示し、各資料を追求することよりも、文献的發展過程を明にするに在りと稱して

イエス物語の追求

(S. 7) ヨハネ物語を文獻史的に取扱つたものである——「福音書の様式歴史」(Formgeschichte des Evangeliums. 1919) において、主としてマルコ傳の材料を種々の様式に分類し、その根本特質を明にして新學研究方法の代表的成果を示した。即ちディペリウスによると最初に人々の信仰を刺戟鼓舞する如きイエスの逸話——Paradigma——と、奇蹟實行者イエスを示す奇蹟物語——Novelle——との二種の材料が少しづつまとまつて傳へられ、又純粹の意味の「福音」であるイエスの言葉——Paränese——が教徒の教訓材料として集められ(これはQの一部はマルコからも、使徒の諸書翰からも説明される)、遂に此等の言葉や行爲は人間よりではなく、神より出たものとして傳へられた——Mysterium——のである。従つて個々の材料はキリスト教團の必要と習慣とに應じて自然に變化發達したものであつて、この個々の材料が聚集されてマルコの如き福音書になつたのだといふ。

この研究の對象範圍をマルコより更に共觀福音書全體に擴め、これを同一方法を以つて取扱つたのがブル

トマンの「共観福音書の傳説の歴史」(Die Geschichte der synoptischen Tradition. 1921)である。ブルトマンは初めに研究の手段 (Mittel) として、文献批判的分析の外に左の三點を擧げて、その大綱を示した。

(一) 傳承の歴史は資料觀察によつてその一部を明にすることが出来る。マルコ資料がマタイ、ルカによつて變化させられた時、そこに或一定の變化の法則を確定することが出来るし、又Qが如何にしてマタイ、ルカに變化して行つたか、その法則をマタイ、ルカの比較から見出すことが出来る。従つてかゝる法則が決定されると、此法則を更にマルコ、Q以前に溯らせて傳承の古い状態を追求し得る。この際この傳承が文献として出て来るか、口傳として出て来るかは問題ではない。この觀察方法は材料の範圍を更に後期の福音書、特に典外福音書に擴大することによつて、更に確實なものとなり、かくしてこれは原典歴史の研究にあつては極めて本質的な方法である。

(二) 物語材料、教説、譬の根原の様式を知ること

は又様式歴史の觀察の目的であるが、これに對して又前記の觀察方法は重要な結果を齎すものである。

(三) 個々の傳承の様式に對しても、傳承の歴史に對してなしたと同じ方法が用ひられる。特に前者に對してはラビの箴言、物語の觀察が重要であるが、尙へレニズムの物語も觀察するの要があり、この様式と歴史研究の二つに對しては格言、逸話、民間物語の傳説を觀るべきである。童話文献も、又或場合には民謡も示唆に富んで居る。

かゝる大體において承認さるべき研究手段をもつて福音書の全材料をイェスの言葉と物語材料とに分類し前者を更にディベリウスの Paradigma の代りに用ひた apophthegmata と、主の言葉とに、後者を奇蹟物語と、歴史物語、傳説 (Legende) の二項に分類し、次にかくして分類せる材料を分析して、第二次的附加物を判別しこれをキリスト教以外の諸文献と詳細に比較して、個々の材料の起源と影響とを認識し、その歴史を明にし最後にかゝる種々なる材料が集録編纂されて現在の各

福音書に至つた顛末を跡付けた。こゝに於て最も詳細に個々の材料の歴史が指示され、新學研究の最高峰が示されたのである。材料の分類法、他文献との詳細なる比較、物語の變化發達の根本的動機の抽出等は本書を甚だ價値ある書たらしめて居る。

總じてディベリウス、ブルトマンの研究は、當然究められねばならない、而も極めて困難な問題を大體に於て妥當な方法を以て鮮明にし、且つ概ね優秀な成績を擧げ得たものといへやう。福音書の材料が各自の變化發展の極めて複雑な歴史を有すること、この歴史ある材料を編纂者は各自の信念と目的とに従つて集録したことが確められ、従つて最古の文獻マルコ、Qは最早そのまゝで歴史書でないことが最も明瞭に、最も具體的に示されたことは確かに福音書研究の一大進歩である。然しその結論に於ては必ずしも妥當ではない。物語の變化發表の上に教團の影響を過大に認め過ぎた嫌はなからうか。物語分類も、その詳細な内容について問題とする餘地はないだらうか。これ等の點につい

ては確かに問題は残る。ついで來つた問題の中心は當に此であつた。然しこゝで興味あることは、教團の影響が過大に見積られたにも拘らず、これはイエスの史的存在否定論には、有力な論據を與へず、むしろ決定的な反對理由を示したことである。こゝでは幾多の廣範圍に亘る變化發展を認めながら、その根原に史的イエスの激刺たる影響を認め、そこにまで溯り得るとしたからである。然し認められた史的イエスの範圍はそのいふ如く極めて僅少な範圍に限らるべきであるか。といふことは問題である。

既に同年にアルベルツ M. Albertz は「共觀福音書の爭論、原始キリスト教の様式歴史への一寄與」(Die synoptischen Streitgespräche. Ein Beitrag zur Formgeschichte des Urchristentums, 1921)において、イエスの論争を誘惑の有無によつて二分し、この様式の歴史を觀、これは主として教團の護教的目的によつて變化發展したとしたが、その歴史的根據はブルトマンに比して遙かに廣範圍に亘り、遙かに基本的なものを承認しやうとし、著

しく保守的傾向を示した。

然しながらヘルトラーム G. Bertram は「イエスの受難物語とキリスト禮拜」(Die Leidensgeschichte Jesu und der Christuskult. 1923)において、既に古く、特に舊約學の領域において著しい發達をなした「文體」の研究、即ち文體 (Stil) は美的嗜好ではなくして、社會的事實であり、かゝる文體は、その起源を一定の歴史的地位のうちにある意味において、グンケル H. Gunkel 以來呼びなされた „Sitz im Leben“ を有し、原始キリスト教にあつては、この „Sitz im Leben“ はキリスト禮拜であるが故に、様式歴史的研究は崇拜史的研究であると主張し、更にシュミットは再びグンケル誕生六十年記念論文集 Eucharistieion: Studien zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments. 1923 第二卷の中で「一般文獻史上に於ける福音書の位置」(Die Stellung der Evangelien in der allgemeinen Literaturgeschichte)を論じ、福音書は個人の文學的作品、傳記の如き所謂「高等文獻」(Hochliteratur)ではなくして教團の傳説本で

あつて「小文獻」(Kleinliteratur)であることを明にした。

これより斯學研究方法は最新にして有効な方法として、神學研究上に有力なる位置を占むるに至つた。一九一五年には次の數種の著書が發表された。

ブルトマン「共觀福音書の研究」(Die Erforschung der synoptischen Evangelien)

フーバー、Paul Feilbig「福音書の物語文體」(Der Erzählungsstil der Evangelien im Lichte des rabbinischen Erzählungsstils. Zugleich ein Beitrag zum Streit um die „Christusmythe“)

ブルン、Lyder Brun「原始キリスト教傳説に於けるキリストの復活」(Die Auferstehung Christi in der urchristlichen Überlieferung)

特にブルトマンのは三六頁の小冊であるが、こゝで彼は文獻批判問題に對立する三つの問題、イエスのメシヤ自覺、イエス生涯の經過、終末的説教と道德説教との關係とを斯學方法によつて吟味し、メシヤ自覺の

發達は明瞭には言ひ得ず、終末説教と道德説教とは並立すると稱し、フィードヒは特に事件として示された材料を論じ、此は又逸話としても示し得るとし、ブルンはアルベルツが Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft. 1922 誌上にて論じた「復活物語の様式歴史に關して」(Zur Formengeschichte der Auferstehungsberichte) を詳論して著書として公にした。

一九二六年には

ディベリウス「原始キリスト教の文献歴史」(Geschichte der urchristlichen Literatur)

イヘンミヤ Joachim Jeremia 「ゴルガタ」(Golgatha)
ブルトマン「イエス書」(Jesusbuch)

の數書が公にされたが、この頃に至つて漸く新學研究の成果を一般理解に役立つ様に、或はそれによつてイエスの思想生活を如何に敘述するかを試みが初められた。ディベリウスは新約文献は原始キリスト教文献史の範圍内にあることを示し、從來新約概論の中で取扱はれた材料を新研究方法を以つて取扱ひ(同書第一卷

イエス物語の追求

「福音書と黙示書」(Evangelien und Apokalypfen)、ブルトマンはイエス物語のうち根據の薄弱な疑はしいものはメシヤ自覺も、イエスにとつて本質なものでなく、本質的なもの、即ちイエスが欲し教へたものは明瞭に認識する事が出来るとし、このイエスの宣教はイスラエルの宗教思想を背景とする三點、即ち神の國、神の意志及び遠くして且つ近き神 (der ferne und der nahe Gott) の觀念であるとし、こゝに一種のイエス傳とも稱すべきものを作り上げた。様式歴史の研究の結果から、イエスの思想生活が、如何にして、如何なる程度まで構成され得るかは、極めて重要にして興味ある問題である。然しこの問題に對して本書は根本的に不適當だといへる。この書は全體としてかつての著者の如き新約學者の手に成つた著述ではなくして、むしろ組織神學者によつて作られた書である。こゝには歴史を超越し哲學的神學的興味より出發し、最近大いに喧傳されて居るバルトー Barth の唱導せる辨證法的神學 (Dialektische Theologie) の影響を多分に受けて居るから

である。イエレミヤはゴルゴタ、聖墓の歴史的研究をなした最初の人であるが、こゝで彼は様式歴史的研究を適用した。

私は以上共観福音書の最近の研究傾向として様式歴史的方法の起源から、近時に至るまでの發達を單に歴史的に跡付けやうと試みた。この新傾向を孕んでから三十年、明瞭な歩調を踏み出してから僅かに十年になるに過ぎないけれども、その研究は誠に價值ある歩みを續け、共観福音書研究の領域を全部とはいひ得ないけれども、例へばブースマン W. Bussmann は「共観福音書の研究」第一、歴史資料にのつて (Synoptische Studien I. Zur Geschichtsquelle, 1925) において別種の方法を以て共観福音書の物語の基礎となつて居る歴史資料を摘出して有力なる一成果を示し、ファッシー

において様式歴史的方法の學的妥當性を批判吟味し、用語の不當を挙げ、様式の歴史は物語が信するに足るか否かに對して適當な標準を與へないと難じ、辛辣な批判を下した様に、この新研究方法は可成りの難すべき點を示し、従つて必ずしも共観福音書研究の唯一の方法とはならなかつたが、然し福音書研究領域の大部分を支配席捲した。辭典「歴史及び現在に於ける宗教」(Die Religion in Geschichte und Gegenwart) の第二版(1928)にはブルトマンの執筆した Evangelien, gattungsgeschichtlich (Formgeschichtlich) とンニミットの執筆した Formgeschichte の各項が初めて挿入された。而してこの新研究は既に見たやうに漸次分析研究から總括的敘述へと移つた。將來これが如何なる傾向と成果を擧げるかは極めて興味ある問題であつて注目に値する。

ル E. Fascher はブルトマンの最初の價值ある著出で三年、一九二四年に「様式歴史的方法」(Die formgeschichtliche Methode. Ein Darstellung und Kritik. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte des synoptischen Problems.) 2

宗教的イデオロギーに就て

——唯物史觀の一覽書——

丸 川 仁 夫

マルクスがその經濟學批判の序に於て述べたところの、唯物史觀の公式とも看做されてゐる言葉、「人々はその生活の生會的生産において、特定の、必然的な、彼等の意思に依存せざる諸關係を結び、この生産關係は、彼等の物質的生産力の特定の發展段階に應當するものである。これらの生産關係の總體は、社會の經濟的構造を形づくり、これが實在的の基礎であつて、その基礎の上に法律的及び政治的の上部構造が立ち、その基礎に相應じて特定の社會的意識諸形態がある。物質的生活の生産方法は社會的、政治的、及び精神的の生活過程一般を制約する。人々の意識が彼等の存在を決定するのでなく、寧ろ反對に、彼等の社會的存在が

彼等の意識を決定する——」と（改造社版、マルクスエングルス全集、七卷四一五頁）。而してこの上部構造の一である宗教的イデオロギーも勿論究極に於てその時代時代の經濟關係——又それに基く政治關係、法律關係に制約され、決定されてゐる事は言ふまでもない。

既にギリシアの昔、クセノフ、フェネスは、動物が手を有し畫き得るならば、「馬は馬の如く、牛は牛の如く」その神を形づくるであらう事を述べ、又エテイオピア人はその神を色黒の鼻平なものとし、トラケア人はその神を碧眼赤髯のものと考へてゐる事を指摘した。勿論彼にあつては、それは俗間信仰への嘲笑、攻撃であり、より高い神觀念を立てんが爲ではあつたが——。

宗教的イデオロギーに就て

而して近世フ・オイエルバッハは神を全く人間に——人間のヘルツに還元した。(基督教の本質)そして決してそれ以上ではない。彼もその「宗教の本質論」に於ては原始宗教、低級宗教に於ける本質として自然を一應考慮に入れた。けれども結局最も本質的なるものは人間である。(Sämtliche Werke VII, s. 27 etc.)彼の思想がやゝ史的唯物論への接近を示しながら、結局その實を結ばなかつた事は、エンゲルスの批判するところである。

(フ・オイエルバッハと獨逸古典哲學の終末、特に第三章)

唯物史観は更に一步を進めて、この人間に於ける宗教的意識形態が如何にして決定され、如何にして宗教が起つたかを「人間の心情や宗教的欲求からでなく」他のものから説明する。即ち「人間の日常生活を支配する外部的な力」から——歴史の初期に於ては、まず第一に自然力が……聽て間もなく此の自然力と並んで社會力が……人間の頭惱に幻想的に反映し、こゝに宗教が生れる、と(エンゲルス、反アテューリシグ論、全集十二卷四八二頁以下)

タールハイマーはその「辯證法的唯物論入門」の第一講に於て、「宗教的見解の主な起源は如何なるものか」と題して、「第一の起源は人間の自然に對する關係であります。つまり人間が自然に左右されてゐるといふことと、人間が實際には支配することの出来ない自然力を、生贖を捧げたり、祈禱したり、儀式を行つたりして空想の中で支配しやうとする意欲とであります。宗教的見解、宗教的空想の發する第二のこれに劣らず重要な起源は、個々人の社會に對する關係、從つて社會諸關係の總體であります。ところで社會的諸關係の基礎となるものは生産様式であります云々」と。(廣島定吉譯、十七頁)

マレットの稱へたブレアニズムの説明、最も原始的なる宗教の一形態に關する彼の説明、即ちある力に對する「*trans*」の感じ、それによつて跪坐禮拜するといふ事、それは既に外部的支配力の人間に對する反映を示してはゐないか。コドリンソンの述べたマナの觀念も、人間以外の外部的勢力からの反應刺激を基本とし

てゐないか。一般の所謂自然崇拜は云ふまでもない。又トーテムズムの如き如何にその社會的制約が明かにされてゐる事か。

ブレハーンフは宗教の起源に就て云ふ「吾々は既に宗教の『本質』が超然力とか不可思議なる精神とかの『信仰』になる事を知つてゐる。(その精神は一つであらうが一つ以上であらうが、又粗笨なものであらうが捕へ難くてエーテルの如きものであらうが構はない)

此『精神』『靈魂』等の概念は、『種族の長老』又は後になつては家父長の發生した時代(之は父權制の場合である。母權制にあつても本質的には同様である)、換言すれば、分業が組織する勞働、行政的勞働等の分離に導いた時代に、其社會の此特殊な經濟的構造の反映として生じたのである。」(檜崎譯、史的唯物論、二四六頁)とて以下その發生過程を説明する。この時代に初めて精神、靈魂の發生があつたか否かは急に斷定し難いけれども、かゝる時代かゝる形式によつて精神、靈魂が觀念された事は一應認められやう。マルクスはエヂプ

宗教的イデオロギーに就て

ト宗教に於て「ナイル河の増水や減水の時期を豫め確定する必然から、エヂプトには天文學と農業指導者たる僧侶階級の支配とが生ずるに至つた」事を指摘してゐる(改造社版、資本論、一ノ二、四九九頁)が更にエヂプトの長い歴史は、その神々の盛衰が如何に國家社會の興隆衰退と反映してゐるかを示してゐる。ユダヤ人にあつても、「ヘブライ人の至上神はエホバであつた。それは荒野の神であり、總てのものをき燒盡す灼熱と火焰との神であり、大雷雨の神であり、外に對しては戰爭の神であり、内に對しては種族結合の保護者であり、又嚴肅にして道徳的な生活を營むことを命令するところの嚴格な立法者であつた。エホバはヘブライ人に取つて、荒野の物理的性質、並に困難なる遊牧的集團の社會的、經濟的及び道徳的生存條件の象徴であつた。ヘブライ人は實に彼等の物理的環境と彼等の社會組織との姿に似せて彼等の神を創造したのである。」(エム、ペーア、西雅雄譯、社會主義通史、十九頁)而して更に一步入れば、舊約史料 J. E. P. 等は、J より E へ、E より

Pへ、素朴なる自然神から高い超越神へのエホバの進展を如何に物語つてゐるか。それは決して空に浮いた人の考へでなく、社會的發展を反映する神に就ての人間意識の進展である。

ブレハーンフは言ふ。「例へば社會が二三の相互の結合弱き種族からなり、其等の各々が其長老及び酋長を有するならば、その時は宗教は多神教の形式を採るのである。又若し例へば統一の過程を経て中央集權的君主制が生ずるならば、其と同じ事が天上に於ても亦平行的に行はれ、天上では地上の支配者と同様に冷酷な唯一神が御座に登るのである。若し奴隸を有する商業共和國（例へば紀元前五世紀に於けるアテネ）を例に採るならば、其處では假令多數の神々の中で戰勝都市の女神パラス、アテネが嶄然頭角を現してゐるとは言へ、神々も亦共和制的に組織されてゐる。而して如何なる『端正な』國家にも有司の等級組織とも云ふべきものが存すると全く同様に、天上に於ては聖者、天使、神々等が其位階と其等級と其勳等とに従つて居並んで

ゐるのである。更に、地上の上司の間に於けるが如く、神々の間にも分業が起る。即ち或神は軍事の専門家であり（ロマ人の間にあつてはマースの神、ギリシヤカトリック教會では戰勝者ゲオルグ又はアルキストラスティギウス即ちミカエル將軍）又或神は商事の神（メルクル）であり、更に又或神は農業の神である等等」（上掲、二四七—八頁）我々はそれ／＼の機能を有しそれぞれの地位を有したギリシヤの神々の組織にその時代の社會機構の反映を探り得る。又例へば天上の神々の位階、制度に就て、封建時代の中世キリスト教が如何にそのよき例を有するかをダンテの神曲は明かに示してゐる。タールハイマーは云ふ、「封建的中世紀の宗教も、一見しただけでは太古の宗教と全然同じものであります。然し中世紀の社會的諸關係に變動があつたやうに、基督教も亦變化したのであります。中世期においてロマ帝國に代つて現はれたものは封建的諸國家の一體制であつた。近代ヨーロッパの民族國家への萌芽が次第に作られて行つたのであります。地方的な經濟

關係は狹隘を感じてきました。そこで直に吾々の眼につく事は、基督教なるものは元來は唯三個の人格から成る唯一神しか認めなかつたのに、申世においてはその聖像は甚だしく多種多様なものとなり、種々の神々は封建的社會そのものと同じやうに編制されてゐるといふことであります。……その封建的秩序はほど次のやうな編制をとつてゐました。即ち先づ第一に單なる封建的地主がゐたが、これらの地主は或る伯爵や公爵の家臣だつたのです。これらの諸侯はさらに一緒に集合して、彼等の上に一人の領主が立つてゐました。領主、諸侯、國王、その他色々な稱號の人々は、最上位に一人の皇帝を戴いてゐました。中世紀の神々や聖者もこれに應じて組み合されてゐるのを見る。そこでは先づ第一に村落に村落神があり、次に個々の地方にそれぞれ特殊な神がゐるのを見ます。又ドイツやフランスやイギリス等の個々の民族にそれ／＼の民族神のゐるのを見ます。かういふ編制は段々に擴つて行つて天國そのものにも及んでゐます、天國では天使の群が

それ／＼違つた位を占めてゐて、三位一體の神が天使の長たる最高位をなしてゐます。それと同じやうな封建的編制は冥府の國即ち地獄にもあります云々」(上掲二五頁)

而して近世資本主義も亦宗教制度に影響すると共にイデオロギーとしての宗教をも古のそれとは遙かに異つたものとしてゐる。例へば、吾々は米國資本主義組織の壓力が如何に米國の教會制度を、その宗教的觀念を動かしてゐるかを、逆に云へば、米國に於ける宗教的イデオロギーが如何に資本主義組織によつて決定されてゐるかを、アプトン・シンクレアの「宗教の利潤」より學び得る。

以上二三の例によつて、人々の意識が彼等の存在を決定するのでなく、彼等の社會的存在が彼等の意識を決定する「事を、所謂上部構造の一である宗教的イデオロギーに就て、古代より近世に涉つて瞥見したのであるが、こゝで私は足を止め、一度より返つて見やう。

宗教的イデオロギーは外部的支配勢力、或は自然

力、或は社會力によつて決定され支配される。が然らば、そのイデオロギーは唯創り出され働きかけられるのみで、それ自身内部の作用以外に、イデオロギー自ら他の、外部の力に働きかける事はないであらうか、又宗教的イデオロギーを決定するものは、初期に自然力、それから社會力及びその基本たる經濟關係のみであらうか？

屢々無理解にも、又惡意にも追及されるやうな見解は捨てられなければならない。

「一定社會の一定時期における個々のイデオロギーをば、専らその時代の經濟的生活條件並に關係から直接的に規定せられてゐるものとのみ考へる事はマルクスのイデオロギー觀の戯曲化である。」(森戸、大原社會問題研究所雜誌、六卷一號、一四九頁)かゝる曲解あればこそエンゲルスは屢々辯解し説明する。「唯物史觀によれば歴史に於ける最後の決定的要素は現實の生命の生産及再生産である。それ以上はマルクスも私も嘗て主張した事はない。そこで若し人あつて之を經濟的要

素が唯一の決定的要素であるといふ風に曲解するならば、彼は先の命題を無意味にして抽象的なる無稽のたわごとと化し了るものである。經濟的事態は土臺である。併し上層建築の種々の要素——階級闘争の政治形態とその結果——戰勝の後で戰勝階級の規定する國憲その他——法律形態、更に總て之等現實の闘争の参加者の惱裏に於ける反射、即ち政治的、法律的、哲學的諸理論、宗教的諸觀照、次でそれらの、教義體系への發展といふが如きものも亦歴史的闘争の推移に對してその影響を及ぼす。——」(エンゲルスの唯物史觀に關する書簡、向坂譯、社會科學、二卷八號四七六頁)又云ふ「政治的、法律的、哲學的、宗教的、文學的、藝術的等の發展は、經濟的發展の上に據つてゐる。併し、之等のものゝ總ては相互の間にも、又經濟的土臺の上にも反作用を及す。而して、經濟的事態が原因で、唯獨り能動的であり、他の總てのものは唯受動的の作用であるといふのでなくして、その交互作用は、究極に示て常に自己を遂行する經濟的必然の基礎の上に於て行は

る」といふのである。」(前掲四八六頁)而してこの見解は彼の後年に於ける唯物史觀の修正ではなくして、既に「唯物史觀創設者の念頭に置かれてゐたものである」

(森戸、上掲、一七三頁參照)。即ち、「イデオロギーはいつも働きかけられてばかりゐて自ら働きかけることの出来ない假象ではなく、他の生活面に働きかけ得るところの、たとへ心的であるとは云へ、一個の存在である」(森戸、上掲、一七三頁)。従つて宗教的イデオロギーも、次の時代のそれに對しては勿論又他の諸イデオロギーに對し、更に又究極原因たる經濟的土臺にもある影響を有ち得る事を認めなければならない。けれども「イデオロギーの反作用と交互作用とを認めることは、その完全なる獨立性と自己法則性とを認める事と同一ではない」(森戸、上掲一七四頁)。事には充分注意しなければならぬ。

さて先に掲げた、宗教を唯物史觀の立場で解釋した二三の例は、その時代々々の社會的基礎を反映することとティピカルなもの、或は一般論的説明であつた。そ

の點に於てこれらは正しい。宗教の物質的基礎を無視しては宗教の歴史を明かにし得ない。然し同時に宗教的イデオロギーそれ自身の次代のイデオロギーへの作用、その他、諸イデオロギーの交互作用をも充分觀察しなければならぬ事は云ふまでもない。だが更に、宗教史を一層解明する爲には宗教的イデオロギーの、社會基本構造である經濟的土臺への影響をも究めなければならぬのではないか。

マックスウェーベルはその「宗教社會學」に於てこれを試みる。先づ第一の部分に宗教改革家の資本主義へ及ぼした影響を。然し彼は宗教史觀に立脚するのではない。「經濟組織としての資本主義は宗教改革の產物である」とか、「資本主義精神は單に宗教改革の決定的影響から生れたに過ぎぬ」とするが如き論を斷然否定する。(一卷八三頁)が又他方で、「宗教改革」『進化的必然的な』ものとして經濟的推移から演釋し得る」といふ見解からの解放をも要求する(八三頁)。そして宗教的影響がこの資本主義精神を如何に質的に刻印し、又如

何に量的にその發展に伴つたか、又資本主義的基礎に横はる文化の如何なる具體的方面が宗教に歸せられるかを述べやうとする。

トレルチはこれに關して、上からか、下からか、容易に決定し難い問題（全集三卷、但し今この書が座右になく、唯記憶による。）としてゐるが、然しマクス・ウェーベルのこの立場は結局唯物史觀の中に包括されるのではないか。成程彼は、宗教改革を經濟的推移から進化的必然的として演釋する事は出来ないと言ふ。然し先に述べた如く、唯物史觀は決して宗教的イデオロギーそれ自身の作用を否定しない。唯取離しての經濟的關係のみの着目から宗教改革を論ずるのは唯物史觀の他の一方への曲解である。そこに前代中世紀からの宗教的イデオロギー、その他の作用のある事は否定すべくもない。そしてその宗教改革の思想は、資本主義精神に影響し、又その上に横はる文化を動かした。けれどもたとへ、ルッテルの動機が良心問題にあつたとしても、そしてそれは依然として最も純な精神問題と

して残つてゐるとしても、又カルヴン主義が如何に、資本主義を助けたにしても、究極的に宗教改革を決定して行つたものは經濟機構ではなかつたか、例へばエングルスの「農民戦争」の如き、又その「史的唯物論に就て」の如きその間の消息を解き明してはゐないか。然し、人が神を作つたのでなく神が人を作つたのであり、人のすべての行爲は唯神のレヴェレーションによつてのみ起り得ると飽くまで固執する人は暫く別である。

宗敎民族學の資料と方法とについて

宇野圓空

昨年のくれに小著『宗敎民族學』を公にしてから、諸方から次々に貴い批評をいたゞいた。中でも赤松、日夏、秋葉、古野諸氏が、夫々れ東日、東朝、宗敎研究及び東洋學藝雜誌に寄せられた深切な論評は、いろんな意味で著者への少からぬ敎訓であつた。このほか新聞雜誌を見るのにいたつて不精な私には、自分で知らないでゐる紹介もあつたやうだし、無名の短評まで一覽えてはゐないけれども、それらの好意に對しては、いづれもこの機會に心からの感謝を表明しなくてはならない。

前記の諸氏の小著に對する過分な賞讃は、正直にいつて個人的な友誼や同情のあらはれであつて、この點はその當否とは別に、私的にはもちろん厚くお受けし

てゐる。しかし學的な意味では、その前後にもらされたお小言や論難の方が一そう尊重さるべきであつて、私自身もできるだけこれに傾聽するやうに努めた。それでこれらの點について著者の立場はどうであつたかまた問題の解釋がどこに歸著すべきかを、こゝに多少でも答解釋明して於くことは、學界への義務でもあり、評者に對する禮でもあると考へて、思ひつゝいたまゝに筆をとつて見る。

○

書中に用ひた術語譯名について、評者がその不穩當なものを指摘し、修正意見をのべられたのも一二あつたやうに記憶する。未開民族がその特殊な風習や觀念をいひあらはす土語や、またそれらを學的に概括する

術語を多數に用ひてゐる民族學の範圍に於て、これらを如何して取入れるかは慎重に考ふべき問題でもあらうし、また現に一般にみとめられてゐる譯名は實はあまり多くないやうである。それで私は土語や歐洲語のまゝで比較的知られてゐるものは、無理に和譯しないで假名書にし、用例の多く見られる譯語はそれを踏襲することにして、その他はむしろ語源的に直譯して原語との對照を容易ならしめる方針をとつた。たとへば *gynhose* に對する共生感、*All-Father* の全父などがそれであるが、いづれにしても一方では意味が分らなくなつたり、その限定が曖昧になつたりすることは余儀ないものがある。それで私はすべてを便宜上の假の用語と心得て、漸次に一そう適切な用語や譯名が提案され、それがなるべく一般的に用ひられるやうになつた時に、或る程度まで妥協してそれに追隨してゆくべきだと思つてゐる。中でも文化複合とか歸一説とかいふのは、自分ながら變なものだと思はないでもないの、むしろ適當な修正案の出されるのを望んでゐる。

しかし *Folklore* 民傳學としたのに對する不審はもつともなことではあるが、これはいふまでもなく民間傳承學の簡約で、自分では可なり以前から使つてゐた、め、さのみ耳ざはりにはならなかつたのである。これを土俗學とか郷土學とかいつた方が分りがよければ、もちろんそれでもよい。それよりも民俗學といふ言葉は大分古くから用ひられたやうでもあり、近年よほど一般的にもなつてはゐるが、民族學との普通のために、會話の時には一々「俗」か「族」かを、確かめたり斷つたりせざるを得ない煩はしさの種族は、決定的にこれを採るにやゝ躊躇させたのである。

○

用語の問題はしかし第二次的なものとして、題材の選擇について、ことに口頭傳承や呪詩の類をもつとかへりみるがよいといふ注意は、神話學者や文學者からの注文として、私にはもつとも適切な警告であつた。それでこの方面についてはまづ自分の知識の乏しさを卒直に白狀しておくより外ないと同時に、當然これら

の問題にまで展開すべきはすの呪術に關する説明が、

あまりに概括的な理論と抽象的な分類に偏し、言語儀禮についても甚だ簡單な原理にしか觸れ得なかつたことを、今さら口惜しく思ふのである。しかし實際に呪術の具體的な形式や、その他の儀禮の次第といふことを考へると、行動にしても言語にしても、その理論の單純なのに比して、非常に複雑多様な變化を示してゐるのであつて、その全體を一方に偏しないやう周到に描き出すには、少からぬ組織的能力を要し、相當な紙數を費さなくては不可能でもある。こんな意味で本書の全篇がほとんど抽象論に終り、トーテムズムや禁忌その他の問題でも、とかく學說の紹介や理論的考察ばかりになつてゐるのは、讀書子の興味を殺ぎ、實證的な研究として當を得なかつたにちがひない。これは著者として甚だ意に滿たないのであるけれども、終極の目的理論の方面に置いてゐる自分の立場と、なるべく廣い範圍の問題を、簡單に概説しやうとした本書の性質から、今しばらくこれを容赦してもらふより外はな

い。

また引用の事例その他に、もつと日本の古俗や殘存傳承を取扱つたらいいだらうといふ批評は、おそらく本書にとつても重要な忠言であつたと思はれる。日本の事例は私たちにとつて一ばん手近かな、興味の多いものであり、比較的確實な知識が與へられてゐるばかりでなく、その説明は日本の學徒としての義務でもあつて、徒らに歐米の學者に追隨したり、その人たちの使ひ古した資料にばかり引かゝつてゐることは眞實お恥かしい次第である。けれどもこの場合にも何日かはといふ念願にもえながら、まだ日本の過去及び現在の事實を總合的に考へるだけの自信のない今は、まに思ひつきがなくもない事からでも、むしろわざと差ひかえるやうな衝動を感じたことは事實である。それは一つは文化民族としての日本人に於けるこの種の事例は、古代のものについては歴史的な考察と疑問の整理を要するものがあり、現在に殘存してゐるものには、これを後代の文化的要素の交錯から分析せねばな

らず、それには夫々の専門家の手を経なくてはならないので、現存の未開民族に於ける有のまゝの事實を直接に取扱ふのとは、たとひ程度問題としてもその趣がちがふからである。私が宗教民族學の範圍について、先史考古學や民俗學による宗教の事實をもふくめて考ふべきだといひながら、實際にはほとんどこれに觸れなかつたのもこれが爲めであつて、一般の民族學としても、まづ狹義の意味で、現存未開民族に關する際限のない事實を整理することが、分業の上からいつても差あたつての仕事でないかとも思はれる。

○

しかしこの書に加へられた根本的な批難もしくは疑惑は、おそらく宗教民族學の體系または方法論に關するものであらう。シュミットに引づられすぎるといふ観測もあつたが、これは最初に宗教民族學といふ名の一般化について、回師のはたらきを力説したことの影響からであらう。またいはゆる新民族學の方法論的主張は、むしろ紹介の意味で相當詳説したけれども、そ

れが民族學としてまだ一つの試みであることは、幾たびか繰かへして於いたはずである。もつともシュミットなどの反進化論的方法は、少くとも宗教學に關するかぎりでは、從來の發生論などの缺陷を指摘すること甚だ適切なものがあるので、その主張の動機に宗派的な關心があつてもなくとも、學徒としてはこれを冷靜に反省しなくてはならず、そこに舊來の宗教學や宗教史の構造に根本的な修正も必要となるのであつて、私のはゆる轉回もこの意味で全く無用なものではなからう。しかしそれはどこまでも謬つた進化論的構想の修正であつて、私が根本的に宗教の進化すなはち自發的な發達を否定するものではなく、傳播のみでその變化が説明されるといふのではないことは、發生論に關して詳説した通りであつて、この點は現に單系的な進化觀を排斥しつゝ、しかも個別的な發達や心理的類似をみとめるポアズその他の歸一説の立場にもつとも近いわけである。

一體相互に對立する學派的な立場を一概に取捨し、

ことに方法論的に黨派的な争をすることは、痛快ではあらうけれども、實際にはあまり効果的ではない。論策としては生澁いやうでも、むしろ種々なる方法でできるだけ包容し、落ついて各派の長所を取入れた方が實は科學的眞理に忠實な所以であると私は思つてゐる。それで學史的に一つの紹介として種々な立場や方法を説きながら、いつも簡單にそれらの可否を斷定したり、自分の立場として明白に左右を決定しないでおいたのもこれがためであつて、著者自身の立場が模糊として捉へがたいといふ批難のあつたのも無理からぬことである。しかし方法論よりは先づ實蹟をといふ一種の實證主義から、私は概念的に方法や體系を決定することは今でも避けたいので、宗教民族學の範圍や觀察の方法、資料の取扱ひについて述べたのも、仕事をすめるに必要な最小限度の約束であり、實際上の心がけと用意といふ位のものであつて、いはゆる立場などは後からの具體的な問題の取扱に於て——それは實際に於て自分ながら失敗であり、不満な點も多かつたが

宗教民族學の資料と方法とについて

——大よそあらはれてゐるのでないかと思ふ。

それ故民族學的方法と心理學的及び社會學方法との關係をどうするかと問はれたのに對しても、私は前者の中に十分後者を入れていゝと答へたい。民族學的方法といふものを強ひして抽象して見たら、それは卷初に一言したやうに民族的系統による發達や變化の考察と、宗教なら宗教を他の文化要素との總合に於て見ることが主であらうが、もちろんそれは心理學的または社會學的な考へ方を用ひずに、實際の結果をあげ得るものではない。もしこれが宗教心理學や宗教社會學に對する宗教民族學の關係如何といふことになつたら、これは一般宗教學と宗教民族學との關係について語つたと同様である。宗教心理學や宗教社會學が獨立の學科として成立するや否やといふやうな問題は、一部の哲學者の考慮に任しておけばいゝので、私にとつてはそれは便宜上の一つの纏め方としてあつてもいゝといふだけで、それが宗教學に屬するものか、心理學や社會學の一部であるかも、どつちでもまた兩方であつて

も差支ないことである。同様に宗教民族學に對しても私は決して一學科としての獨立だの、明確な所屬だのいふことを要求するものでなく、これも未開民族の宗教の研究といふ意味で、主としてその對象や資料から見た便宜上の纏め方もしくは假の名であつていゝのである。したがつてこれが宗教心理學や宗教社會學と、排他的に對立しなければならぬ必然性もなく、實際に於ける相互の交錯はもちろんのことであつて、その體系などは結果のあがるにつれて適宜に整頓されたいと思つてゐる。

○

こんなわけで學的形式の問題については、私は意識的に可なり放漫なかつ大膽な態度をとつたのであるが實際形式や方法の問題は第二義的である。それよりも私は靈魂や呪力の問題、トーテムズムや儀禮の起源の説明には、さらに大膽な獨斷を試み、多くの學者の見解に反するやうな想定を加へて見たところもある。これらに對する論難がまだあまり出て來ないのは、實は

少々さみしい氣もするが、やがて手きびしい詰問や叱正も與へられることだらうと、むしろこの方を怖れかつ望んでゐるものである。

ついでに最近服部之總氏が宗教の民族學研究を批評して、「發達を遂げたものは宗教學の材料であり内容である。その形式と方法とは、依然としてフ・イエルバッハを一步も出でず、マルクスに一時代おくれたままである。その證據を見ることは易しい。今日の日本の宗教學の方法がそれである。「聖」のカント主義的範疇づけにあらすんば、「人間性」のさまざまな空語——百萬語の人類學的、民族學的資料も、社會學的整理も究極に於てこれらの無内容な空語に奉仕させられてゐるにとどまる」云々と斷じたこと。これは前に私たちがマルクス主義者の宗教發生論を評して、それは主として第十九世後半の宗教進化論や人類學者の所説を採用し、輕卒にそれを史的事實とする前提から出立してその後の民族學的研究の進歩を知らないでゐるといつたのに對する反駁である。この形式といひ方法といふ

のは、それが辨證法的であるかどうかを意味し、そうでないものは何であれマルクスより後れたといふ一つの信仰告白であるから、今はもちろんこれに觸れる必要はない。

しかし宗教民族學の發達が、單にその材料や内容であり、かの人々が今に依用してゐる舊時の宗教發生論が、マルクス學派の形式の下では、依然として學的な優越を保つてゐるといふ考へは、あまりにもこの種の研究に對する認識の不足ではないか。單系的な進化觀念を背景とした自然崇拜説やアニミズム説によつてはたとひいはゆる形式や方法が何であらうとも、歴史的事實を説明することができない。宗派的な宣傳の邪魔になる事實や學説は、獨斷的に無用として片づけておくのならとにかく、いやしくも學的な眞實といふことを意圖し標榜するのなら、その後の民族學的研究の進展と成果とに對して、目を蔽ふてすまされるものではない。今の宗教民族學は單なる事例の集積や資料の整理が目的ではない。傳播説といひ歸一説といふのも、

これらの事實の意味を探らながための一つの立場にすぎないので、それはむしろ無形式に近い形式で、それらの事象の文化史的機能を理解する時に、眞實の意味での事實が與へられるのであらう。こんな意味で私は決して自分の書いたものゝみを、最後の眞實であると考へないと同時に、ともかく宗教民族學がもたらした宗教の科學的な見方と、その歴史的事實の把握への進歩とはひとめてもらひたいのである。

近世宗教思想史に現はれた

理性尊重主義と感情尊重主義の運動

——主としてウェスレーの運動を中心として——

櫻 井 匡

第十七世紀の後半から第十八世紀に亘る時代は道理

が解放されて大いにその權威を振つた時代である。所謂啓蒙期の時代である。政治經濟、道德、宗教の各方面に一大變革が行はれた。民主的基礎の築かれたのも立憲主義の進歩もみな此の時代に始まつてゐる。宗教方面に於ける變化また著しいものがある。

ルーテルの宗教改革によつて起こされた變化は『法王』と『バイブル』の置き換へに外ならない、ルーテル自身猶ほ理性を排する態度に在つた。然るに此の時期

に及んでは極力理性を尊重する様になり、その最も著しく顯はれたものは英國に於ける Deism の發達である。

トーマス、アクイナス以來神學の基礎は天啓と理性とを調和してその上に立てられてゐたのであつたが、「自然」を發見した近世思想家は此調和を破つて理性に獨立の地位を與へ、理性を基礎として神學を建設せんとした。神は宇宙を創造するに方つて自然法を立て人間には理性と良心と自由とを附與したのである。かくて成れる自然は完全なる神の働きであつて別に特別の啓示や奇跡を行ふの必要はないと云ふのである。此の

派の創始者はエドワード・ハーバートである。彼は“De veritate”（真理に就て）に於て宗教に共通な觀念として、（一）神の存在、（二）禮拜の義務、（三）徳と敬虔とが禮拜の重要要素なる事、（四）罪の悔改と贖罪の必要なる事、（五）來世の賞罰、の五つを奉げ、これのみが宗教の要素であつてこれ以外にはないと云つてゐる。若しこれ以外に有るとすればそれは僧侶や爲政者達が勝手に附加したもので、眞の宗教の重要要素ではないと云ふのである。これらは理性によつて充分に理解し得るところのものである。故に何も奇跡によらなくとも、啓示なくとも充分明かに解し得るところのものである。要は只理性に基づくのである。かく彼は理性を尊重し理性を基礎として神學を建設し様としたのである。

更にこの派の大立物とも云ふべき Matthew Tindal, Anthony Collins, John Toland 等の出づる様になつて自然神學派はその成熟期に入つたのである。

トールランドはアイルランドの人、一六九六年「Chris-

理性尊重主義と感情尊重主義の運動

tianity not Mysterious]を公にして、基督教は何等神秘的分子を含むものではない、理性によつて理解し得ない様なものは一つも存しない。基督教にはその發生當初から神秘的分子は含まれてゐないのであるが、只ユダヤ教の儀式、その他異教の密儀などが混入したものはある、これらを除けば基督教には理性をもつて解し得ないものは一つもないと論じた。またコリンズも「Discourse of Free Thinking」「Discourse of the ground and Reasons of the Christian Religion」を著して自由は何人もこれを壓迫する事の出来ない事、及び基督をメッシーヤとする思想はキリスト自身から發したものでなく舊約聖書に基いたものである事などを論じた。彼はこの派に於ては有力なる一人であつたが、更に一層鮮明にこの主張をなした者は Tindal である。彼は一七三〇年「Christianity as old as Creation」を著し、神は正義である事、神は善である事、神は完全である事等の見地から立論してキリスト教が天地創造の始めから存在して完全、永久、不變のものであると論じ、更に啓示す

るものがこれにあるとしてもそれがために何ら附加されるものでない單なる蛇足に過ぎない、否不必要、更に不必要以上有害のものである。宗教の目的は道徳にある。道徳に關係のない信仰風習は宗教の名を冠するに相應しくないものである。宗教の目的が道徳に在る

事明かならばそれ以外の附加物を加ふるの必要はない。而かも道徳は理性を主としての人間の行動であり宗教はこの理性が神から來ると見るところに存するのである。故に奇蹟の如きものは不必要である。神の意志に従つて生活する事が人間の最高の善である。而かもそのために啓示を必要としない、吾々の理性によつて充分明かに達する事が出来るのであると論じた。

素よりこれらデイスト達の論ずるところはキリスト教反對の論と云ふべきものではない。ロツクの影響を受け理性の尊重すべき事を知つた結果、キリスト教が啓示を尊び天啓教である事を唯一の價値の様に考へてゐるのに對し、天啓、奇蹟以上に權威ある理性の存在を明かにし、理性によつてこれを解さうとしたのであ

る。併しこの論が行はれるやひとり一部の論としてでなく英國思想界に多大の影響を與へ批評、反對、辯論相繼いで起り一時は甚だ賑はしい宗教論が聞はされたのである。

英國内に於けるかゝる論争は只一國內にのみ止まらなかつた。デイズムの思想はやがて大陸にもその影響を與へ、先づ *Anglo-Eur.* を通して佛國に入つたが、佛國に於てデイズムは一層變化して感覺的唯物論となつた。當時佛國に在つてはユウゲノウに許されてゐた信仰の自由を奪ひ、デヤンセニズム、クツイチズムを迫害して健全なる宗教思想の發達を妨げ、そのため宗教信仰は消失し非キリスト教的傾向甚だしく勢を得てゐた時代であつたためデイズムの思想は忽ち佛國に於ける非キリスト教的思想と結合して一層激しき唯物論の思想となつたのである。人類一切の禍の根源は宗教に在る。神の觀念は人の恐怖心と無智とから來る、神觀念の代りに自然をとる時始めて人間は幸福になる事が出来る」と云つたホイルバツハの如き人が現はれたの

もこの時期である。

この傾向はヴォルテールを通して佛國に入つたのであるが、更に同じくヴォルテールを通して獨逸にも入つたのである。ドイツのフリドリッヒ大帝は大いに佛文學を奨励しヴォルテールを宮中に招聘したので、彼を通して唯物論的キリスト教反對の思想がドイツに入つたのである。尤もチンダルの「Christianity as old as Creation」が一七四一年ドイツ語に翻譯されたためこの種の著述が漸次紹介され理性尊重思想が大いに勢力を得る様になつたのであるが、此に哲學的基礎を與へたものはかの Leibniz である。彼の哲學の中心はモナド論である。萬物は皆活動する、活動ある所には活動する丈の力がある。この力がモナドである。モナドは各々別々の世界をなして相通する窓がない。只その間に類似があり、豫め定まれる調和がある。個々のモナドは大宇宙の代表である。即ち宇宙の鏡である、この力に鮮明不鮮明の差がある、心は鮮明で事物は不鮮明である。モナドは變化極りなくその發展の變化は一つの

目的に向ひその間に調和と統一とがある。モナドの最高なるものが神である。而かも神は凡てのモナドの創造者である。神は完全なる活動をなし完全に宇宙を包括してゐる。宇宙は最も完全な而かも最もよく調和せるものである、宗教は神に就いて正しく觀念をもち、この觀念に基づいて神を愛する事である。故に神を知る知識が完全に進むに従つて宗教も亦完全に進むのである。この彼の思想は可成り強く當時の思想家を動かしたのである。Christian Wolff 亦この種の思想家であつた、彼は「物として相當の理由なきものなし」と云ふ語を標語としてゐた程である。

理性尊重の思想が英國に發して大陸にその影響を及ぼしデイズムの勢ひ盛んではあつたがヒュームの痛撃に逢ふて遂にその立場を維持し難くなり十八世紀の末葉には既に「デイズムは既に世より忘れられた」と云はれる様に短命に終つたのであるが近世思想史上にその演じた役割はあながち小さくはないのである。大陸に渡つては一層徹底的反キリスト教思想となり無神論

的傾向をさえ帯びたものとなつたが、却つてこれが刺戟となつて理性尊重主義とは反對の感情尊重主義の思想を振起せしめた。ドイツに於ける敬虔派及び同胞教團等はこれがために却つて力を得た様に感じられる。而かもその感情尊重主義の思想は更に逆^ニに英國におし返して來た。このおし返して來た感情尊重主義の思想は理性尊重主義思想の枯芝の上に燃えひろがり英國人の生活中に潜んでゐた宗教感情を誘發したのである。その一つの現れとしてウェスレーの宗教運動を見る事が出來様。

二

第十七世紀に於ける英國教會の歴史は國教會とピリタンとの争鬪のそれであつて、最後に國教會派の勝利となつてゐる。ヘンリー八世がカタリナ（チャールス五世の叔母）との離婚をするに方つてこれを法王に允許を求めた、然るに法王はこれを許さなかつたので國王はこれを怒り國會に諮詢して離婚を斷行して法王

と絶縁する事となつた。更にエリサベスの時エリザベツは統一命令を發布して自ら議會の首長となり官吏は必ずエビスコパル派に屬すべき様に命じた、それ以來エビスコパル派は英國國教となつたのである。併し當時は舊教そのまゝの儀式、教理を用ゐてゐたので、そのため新舊兩派信徒でこれに服しないものが多く、特に大陸にある新教徒の大部分は反對の状態であつた。尚ほカンターベリーの大監督パーカー氏の起草による三十九ヶ條の信條が新たに制定され茲に議會首長令、統一令、祈禱書、三十九ヶ條信條等が出來て大體に於て英國議會の基礎體制は定まつたのである。

形式の整ふ時は一面に於ては進歩の完成であるが、又一面に於ては進歩の中絶、否更には内面的墮落の時である場合が多い。論争止み鬪争静まり國教會の體制定まつた當時は英國の宗教、道德、社會一般の状態は極めて墮落した時代であつた。

ディズムの思想は短命に終つたもののその風潮は教會内の空氣を一變せしめ、敬虔な宗教的熱心は失せ、

自由放縱となり、「宗教」は上流社會に於ける笑の種となり、上流者政治家は多くキリスト教を去つて行く有様であつた。従つて不道徳行爲は通常の事となり、選舉の賣收、官等の賣收等は續々と行はれ、金が物云ふ有様となつた、或る娘の如きは富有なるが故に金で陸軍少佐に任官し特に官報を以て公表された程である。

男女關係の如きも亂れ、純潔とか貞操とか云ふ様な事は時代後れとしてむしろ冷笑されてゐた。或る公爵は自分の息子に女を誘惑する方法をこま／＼教へたと云ふ事である。女子の側に於ても亦同様であり、當時の婦人達の愛讀書なるものは何れも卑猥なものばかりであるばかりでなく、それが婦人の寢室を飾る貴重品の一つであつたと云ふ事であるから當時の状態が如何であつたかはこれによつても窺ふ事が出来る。かく見るもの聞くもの卑猥のものであつて性的放縱であるところから不正結婚の行はれる事も極めて多い。結婚は從來教會に於ける一つの重要な儀式であるにも拘らず不正に結婚が行はれ、フリートに於ては四ヶ月の間

に二、九五四組の結婚があり或る僧侶の如きは一人で一日に一七三組の結婚を司つたと云ふ事である。かゝる結婚はみな何れも正式の結婚でなく不正なる結婚であり、これを司る僧侶は只報酬を求めてなすものである。時代が時代であつて僧侶と雖も決して聖職に在るとの意識をもつて事に當つてゐるものではなく、只職業的に僧侶になつたものが多く、甚だしい者になると聖職に在り乍らキリスト教が何であるかを知らないで儀式を司る方法丈しか知らない者があつたと云ふ事である。従つて臨時傭入れの牧師傳道師があり、内心に雪服を著すに外面にのみ法服をまとふ教師が多かつたのである。彼らは精神的修養、學術の研究の如き方面には意を止めないで御つとめのない限り毎日の様に安逸をむさぼり、或は競技見物に、狩獵に、鬪鷄見物に、酒場にその日を過したのである。鬪鷄は一般に行はれその他動物の仕合が盛んに行はれ、教育者と云はず宗教家と云はず紳士淑女が好んでこれをなしたのである。また飲酒の食は最も盛んに行はれ、酒の飲用の

最も多かつた時代はこの時代であつたと云はれてゐる。ウェスレーが飲酒の風を悪くみ禁酒をその派の信条の一つとしたのも無理のない事である。宗教家と云はれる者かくの如くして宗教の發展望むべくもない。宗教も教育も度外視され發達なく、改善もない。當時英國に一つも新たに作られた教區がない、都會は墮落し、地方は貧しく貧民は増加する一方であつた。従つてパイブルの如きは一顧の價だになきものとなり、或地方の教區には一冊のパイブルがあるだけであつた、而かもそのパイブルは花鉢の置臺としてあつたと云ふ有様であつた。

社會一般が以上の如く甚しき墮落の淵に沈んでゐたが、尙ほ一脉の宗教的流れは英國人のどこかに流れてゐた。殊にピリタンの氣風は中流社會のどこかに殘存しかゝる状態を歎じつゝも大勢に壓せられて如何とも爲し得ず只靜かに嚴肅な宗教生活を續けつゝあつた。

これら敬虔聖潔の生活なしてゐる者の中に何ら公職

に身を置かずさりとて名譽ある地位にあらずして尙ほ大なる感化をなせる一人がある。これぞメソヂスト運動の父と稱せらるに William Law である。彼れはケンブリッジ大學に學び後そのフェローとなり聖職にも就いたのであつたが、非國教會主義をとりテューチ一世に忠信誓約を拒んだため教會に榮進の途を失ひ、退いて靜かに著作の生活に入つた。多くの著作中最も有名ななるは「A Serious Call」で大なる感化を當時の人々に與へ、宗教的書物としてバンヤンの天路歷程に比せられてゐる。文豪ジョンソンは「A Serious Call」を讀んで始めて宗教に就いて眞面目に考ふる様になつた」と云つてゐる。特にメソヂスト運動の中心人物ウェスレーが彼れ並に彼の著作から受けた感化は極めて大きい。ウェスレーはオックスフォード大學在學中毎朝四時に起床してロオの宅を訪ね、その教を聽いたと云ふ事である。以て如何に彼がロオを尊敬しその感化に浴したかは明かである。この「A Serious Call」は當時の樂觀的唯理論的宗教觀と異なり非常に眞面目さに俊嚴

なる宗教觀とを有ち、何所か前時代の宗教觀らしい點はあるが、その書き振りは十八世紀的で、それが多くの讀者をひきつけたのである。彼はまた文學者としても論文作家として顯著であるが只人生に對する批判は極めて痛烈であり、俊酷であつた。宗教を論ずるに方つても想像的のところ少く、合理的論理的であつた。

三

茲にロオの感化を受け宗教的熱情を以て一大宗教運動を起した偉人に就て述ぶる順序になつた。メソヂスト運動の中心人物であり英國が産んだ大宗教育家ウェスレーに就て述べて見様。

ウェスレーの父祖は共に敬虔なる牧師であつた。祖父 Bartholomew Wesley は神學と醫學を修め精神の醫者であると同様に肉體の醫者であつた。その子ジョンの父 Samuel Wesley はジョンの生れる七年前からリンコンンシャイヤのエプウオース教區の牧師であつて、學者であり詩人であり且つ大雄辯家であつた。ジョンの

母は Susanna と云ひ當時まれに見る賢夫人として知られてゐる。敬虔にして才智に富みよく夫を助け十九人の子供を教育しジョンやチャールスの如き大人物を出したのである。サウゼーはウェスレー傳に於て彼女を稱して「メソヂストの母」と云つて讚美してゐる。かかる両親の間に第二子として生れたのはジョン・ウェスレーである。彼の生れた土地即ち父の教區たるエプウオースは工業地で風儀が悪かつた。この惡風を一掃せんとした父サムエルは却つて町からの反對を受け或時の如きその住宅に放火されたことさえあつた。ジョンが祈り乍ら救はれたと經驗を得たのは實にこの時の事である。ジョンが丁度六才の時であつた。他の兄弟は母や女子に連れられて逃れたが自分一人残されて了つた。明くなつたので目を開くと家が燃えてゐる、階下に下りる事は不可能の様に思はれた。そこで彼は覺悟をきめて一心に神に祈つたのであるが、如何した譯であつたかその祈りの中に救ひ出されたのである。この事は幼いながら、彼の記憶に残つてゐたものであつて

彼の宗教的熱情を養ふに力あつたものと思はれる。

弟のチャールスはこの時僅か生後二ヶ月であつた。

チャールスに就ても不思議がある。彼は産月より早く生れたが、その生れた時は泣きもせず、目も開かず殆ど死んでゐる様であつた。それが丁度産月になると始めて聲を出して泣き、目も開いたと云ふ事である。このチャールスは兄ジョンと共に宗教運動に従つたのであるが、特に歌の名手で且つ有名な作家である。『わかたましひを愛するイエスよ』と云ふ第四百四十五番の讚美歌は最も優れたものだと言はれる。有名な説教者ヘンリービーチャーはこれまでに玉座を占めた王達の凡ての名譽を一身に集めんよりはこの讚美歌の作家になりたい、と云つてその作家を讚美してゐる。かく産

月になつて始めて聲を發し目を開いたと云ふ事、猛火の中から祈りの間に救はれたと云ふ不思議な経験はその人自身に自分は他と異なる者と云ふ考へを與へたばかりでなく日夜その生長を目守つてゐる母に特別の注意を拂はせたのであつた。彼女の子供を教育する方法

は全く宗教的であつた。朝に夕に祈りを教へ、物語は聖書中からとり、歌は讚美歌を教ふると云ふ風であつた。クラーク博士が『私はアブラハムとサラ、ヨセフとマリヤとの家庭以外にかゝる立派な家庭に就いて未だ聞いた事がない』云つたのも決して過言ではないと思はれる。

十三才にしてジョンはエッウォースの父母の許を去つてロンドンに學び更にオックスフォードに轉じた。オックスフォード在學の子は彼にとつて極めて重大な時期であつた、彼は生涯の職業に就いても考へを定めなければならなかつた。聖職に就くべきであるかどうかと云ふ事も彼は可成り眞面目に考へ煩悶した様である。然し遂に聖職に入る様決心し専心に神學を修めた。この大學生活の爲にメソヂズムなる運動は起されたのである。この發端は只四人の學生を會員とする宗教的小集會であつて、これを發起したものは弟のチャールスであつたが年長者の故にジョンはその長となつたのである。彼が長になるに及んで加入するもの増

加し George Whitefield, John Clayton 等の人々も加つて来た。彼らの小團隊の生活は規律正しき宗教的生活であつて大多數の學生は放逸な生活を續けるのであつた。従つて彼らは他の學生を罵倒する事もあるので大いに反對攻撃を受けたりした。併しこの間に在つて彼らをはげますものは父と母とであつた。彼はこの小團隊を神聖クラブと呼んだのであるが様々の綽名を以て呼ばれ就中メソヂストなる名は長く彼らの名稱となりその名稱の下に宗教運動が起き、今日に及んでゐるのである。この小集合はジョンがデオルヂア傳道に出發する事によつて一時中絶する事となつた。

ジョンが米國に渡つて傳道に従事した期間は僅かに三年に過ぎない、而かもその三年の傳道は決して成功したものではない、失敗の連續である。失敗に失敗を重ね長く留まる事が出来なくなつて再び歸國しなければならなくなつたのである。併し彼の一生、彼の事業に於て大いなる意義を有するものはこの三年間に於ける失敗の經驗である。殊にその歸路モレービアン派の

人と知る様になつた事は彼の運動が擴大し、永遠化した一大原動力とも云ふべきである。

オックスフォードに於ける神聖クラブの運動も漸次發展し大學を中心として大いに感化を與へてゐたのは事實であるが、それ丈けにしては決して後に來る様なメソヂスト運動は起らなかつたに相違ない、また假りに父の後を受けてエプオースに牧師となつたとしてもそれほど感化を残し得たとも思はれない、只彼が比類なき大運動を起し英國を墮眠より醒まし一世を感化し得たその様は實に彼の回心の經驗に在りと云はねばならない。彼は敬虔なる兩親の教養と感化によつて宗教的訓練はあつた、併しそれは外部から被はれたものに過ぎない、未だ内より發し、自ら芽生したものは小さかつた。周囲の事情が宗教的に強く迫つて來てもその人自身の信念が乏しい限り大きな活動は出来ない、相當の活動は出來様、併し大なる活動は望み得べくもない。ジョンウエスレーにして若し只兩親の感化、教育のみによるとしたらあれほどの大運動はなし得なか

つたに相違ない。

彼は回心の動機となつたものは色々あるがモレービアン派の信者の信仰はその一つ有力なるものであつた。

彼がこの派の信者と知る様になつたのはデオルデアに向つて出帆してからの事である。彼はこの派の信者と同船したが、この派の人々は大西洋を吹き荒した暴風雨に際しても一向平氣で少しも騒ぐ様子のなくしてゐた。彼はむしろその態度の平然たるに驚きかつあやしんでその一人に向つて怖しく感じないかと尋ねるとその信者は『私は只神に感謝する事を知つてゐる』と答へて、神の攝理を疑つて神の爲す業を怖れる様な不信仰ではないと云ふ様な態度なにあります。驚いたのである。これが彼のモレービアン派の人々の堅固な信仰に驚いた最初であるが、それ以來彼は斷えずモレービアン派の人々の信仰に注意し米國に上陸するや先づその派の長老を訪ねて種々新しき傳道開始に對する助言を求めたのであるが、この長老の信仰上に關する出問に對し彼は一言も答ふる事が出来なかつた。只それ以來、深

く内省し自ら批判する様になり回心に向ふ道程を辿つてゐたのである。

殊に彼の傳道は失敗であつた、弟チャールスは *W. E. B. DUBOIS* に傳道してゐたがこれも僅かに六ヶ月ばかりで歸國するの余むなきに至り、彼自身また思はしからず或婦人との戀愛關係が知れて一層信用を失ひ、いよいよ窮地に陥り傳道に従事する事が出来なくなつて一七三七年十二月二十二日逃げる様にして米國の地を去つたのである。併しかゝる状態に陥つた時彼を強く刺戟したものはモレービアン派の信仰であつた。特にその派の長老の言葉は痛く彼を刺戟します。深く内省し内心の證據を得んが爲め精進させたものであつた。彼の日記中にはその時の事を記して、

『私が色々決心を立て、居たにも拘らず神が私を米國に渡らしめたに對しては感謝すべき多々の理由がある。神は私の高ぶりをため私を試練し、私の心を明らかに見させて呉れた』と云つてゐる。

かくてオックスフォードに於ける神聖クラブを中心

とした云は、第一次メソヂスト運動はその活動範圍を擴張して米國にまで及ぼさんとしたのであつたが、それは全然失敗に終つた。併し他方に於てかく第一次メソヂスト運動が衰頹しつゝある間に第二次メソヂスト

運動とも云ふべき活動の精神は發生しつゝあつた。第一次運動の精神は英國國教會の精神を主とし、新作聖書の中心精神の一部分のものに根據を置いたものであつた。併し第二次運動はこれまでの傳統的信仰、他から與へらるゝまゝを信じて安んずる信仰に満足せず、キリストと偕に在りとの強い内心の信念を基礎として爲されたものである。彼が宗教經驗は正にその途上に在つたのである。歸國の航海中彼は心の煩悶をその日誌に記して、

『私はアメリカ土人を改心させ様として彼地に渡つた。併し私自身を改心させて呉れる者は誰だらう、……私は美しい夏の衣の様な宗教をもつてゐるに過ぎない私は美しい信仰を語る、身に危険の迫らざる間は不動の信仰を抱いてゐる様であるが一度死と云ふ暗い影が

私を襲ふ時私の魂はふるひおののく、……暴風雨に逢ふ時私は神をも疑ふのだ……、ああ誰か私をこの死の恐怖から救つて呉れるであらうか』と云つてゐる。甦らんとする信仰の悩みであつた。

英國に歸つて後ちも彼はモレービアン派の人を訪ね信仰を語るを唯一の慰めとしてゐた。ロンドンに於て彼はモレービアン派の Hooper 氏と知り合になり互に往復して大く教へらるるところがあつた様である。Hooper 氏は常に聖句を引用して語り、更生の事に關して熱心に説き、救はキリストによつてのみ與へられる、而かもキリストの死と甦りによるもので、救を得る唯一の條件は眞に悔えてキリストを信ずる事だと説いたのである。かかる信仰を語る度毎彼は自身不信仰なのを自覺し如何にすれば眞の信仰を得る事が出来るを考へてゐた。その頃彼の煩悶は只救の自覺を得る事にあつた。モレービアン派の長老の云ふ『内心の證據を得る』と云ふ事も『救の自覺』と云ふ事も何れも彼の未だ經驗してゐない事である。救とはどんな事は教へ

られたままに知つてはゐた、併しそれを眞に自身の内心の經驗として體得してはゐなかつた。或時はロオの許を訪ねて救に就て教を乞ふた事もある、併しロオの教ふる言葉は充分理解する事が出来た。只自身の内心の經驗として彼の心の何所にもこれを見出す事は出来なかつた。以來彼の心に鮮明に現はれるものは救の確信である。右を向けば『内心の救』と云ふ大旗を掲げて長老の信仰が迫り、左を向けば Boehl 氏の『救の確信』と云ふ旗が迫つて来る。彼は正に暗黒の中に左右から攻め寄せられてゐる有様であつた。併し彼の心に希望は漸次涌いて來てゐた。多くの聖者達さてはモレービアン派の信者達も皆この暗黒を過ぎて光明の世に達したのである、自分も必ずこの暗黒を通過して光明界に出づる事が出来ると云ふ希望は涌いて來たのであつた。而して實に彼の希望の達せられて煩悶の夜の明けて光明輝く朝を迎ふる時は來たのである。而かも彼を照したその光明は墮落腐敗してゐる英國の社會をまばゆきまでに照らしたのである。

彼は何時もの如く朝五時に起床例によつて聖書を開いて讀んで行く中に『汝も亦彼の國を去る遠からず』と云ふ句を見出し、この句が何か彼に暗示する様に考へを抱いたのである。その日の午後ポーロ會堂に出席して禮拜したが、更にその夜モレービアン派の小集會に出席して一人の信者がロマ書の序文を讀むのを聞いた。キリストを信ずるために神が人間の心に起す變化に就いて記した箇所である。これを聞いて彼は不可思議な言ひ表し様なない感じを得て、キリストを信じ得たと云ふ確信が出来た。これ彼が三十五才の時であつた。回心の經驗は多く二十才前後に起り、それ以後は漸次減少するものである。併し大宗教家に就いて見ると不思議にも二十才以後に回必の經驗を得てゐる。勿論それは突發的の經驗ではなく、漸進的に起るもの、ウエスレーの如きに見ても長い間の宗教生活を経て現はれて來てゐる。

この經驗あつて以來彼はキリストと偕に在るとの確信の下に平安なる生活をなす様になつた。茲に不思議

な事は弟のチャールスも亦兄ウェスレーと殆ど同時に
同様同心の経験を爲した事である。また友人ホイット
フィールドも同じく同心の経験を得共に今後は神のた
め身も魂も捧げて働かんと誓ひ熱心に燃えてゐたので
ある。

ウェスレーのこの同心の経験はひとり彼一人のそれ
ではなく英國民否引いては世界の民の同心とも云ふべ
きものであつた。Lecky が次の様に云つてゐるのも誠
に眞言と云ふべきである。

“It is however, Scarcely an exaggeration to say that the
scene which took place at the humble meeting in Alders-
gate street forms an epoch in English History. The con-
viction which then flashed upon one of the most power-
ful and most active intellects in England is The true sou-
rce of English Methodism.”

かくて彼は弟チャールス、友人ホイットフィールドら
と共にモレービアン派の本國を訪ねんと志し更に他の
友人數名と共にドイツに渡り親しくモレービアン派の

理性尊重主義と感情尊重主義の運動

實狀を見ます。信仰に燃えて歸國しいよ。眞剣な
る宗教運動を開始する事になつたのである。

當時英國の社會狀態は依然として墮落の有様であつ
たが他面に於ては靜かに人の心の奥深きところを流れ
てゐる宗教的氣分が漸次頭をもたげて表面に現はれ様
としてゐた。ペーリタンの信仰は依然として残り、モ
レービアン派も漸次英國に擴まり、その他敬虔派の信
仰も英國國教會の或るものと結んで福音主義の傳道を
なすなど理性尊重主義のデイストの運動の消失した後
ちの英國には新たに宗教的氣分が芽生せんとして時機
の到來をまつもの様であつた。この期にウェスレー
の運動は開始されたのであつて恰も春の來つて草木新
芽を出す様にこの運動に参加するもの多く大いなる成
功を収める事が出来たのである。

如何に熱心でも所謂狂信ではか様な活動を續けかゝ
る成果を得る事は出来ない、當時の人々は彼を呼んで
狂信家となした。併し決して狂信家ではなかつた。英
國の社會狀態は極めて墮落腐敗してゐたが、それが項

點に達して或一部に於ては何らかの機因を得て轉換を求めてゐたのであつた。彼らの運動は實にこの機に乗じたものである。英國教會の沈滞、固定した信仰に活を入れ生氣あらしめたものである。その單純なる福音と野外に於ける説教等何れも當時の民心を引き、一新轉機を與ふるに役立つたのである。

また一方當時一勢力たらんと思はれたデイスト一派は宗教的に深き宗教經驗を解釋する事が出来ず衰頽し一度ヒュームの根本的なる反對に逢ふて遂にその立場を維持し得なくなり短命にして終つたのであるが、これに對し感情尊重主義の宗教運動は着々勢を得遂に理性尊重主義に打ち勝つたのである。デイストは宗教の合理的なるを主張し合理的なるが故に價値ありとなし

た。デイストに一大痛撃を加へたヒュームも亦合理的なるものに價値を認めたのであるが、彼は宗教は合理的のものでないと論じ従つて宗教に價値なしと云ふ結論に達したのであつた。宗教果して合理的であるか否かデイストに位するか、ヒュームに味方するか、ヒュームに味方するとせば宗教を非合理的のものとしてその價値を認めなくなる。而かもヒュームの立場は打破されねばならなくなつて來た。カント以後の思想家はこれを破つて宗教の價値を認めたのである。とまれ、デイストは近世思想史上に一つの役割を果したものと云へ様。また合理的であるか否かの問題を外にして感情尊重主義の運動はどし／＼その歩を進めモレービアン派の復興、敬虔派の發展となり、さてはウエスレーの大運動となつたのである。

ヘルン文庫を觀る

長 井 眞 琴

世界的文豪の一人として、我日本の眞價を海外に紹介してくれた我等の大恩人としての Helton Heath 即ち小泉八雲の文庫が北陸道に沿ふ一小都會岩瀬町に近き富山高等學校の圖書館に保存せらるゝことになつたのは不可思議の因縁といはねばならぬ。

本文庫は大正十三年の春今は亡き富山高等學校の前校長南日恒太郎先生（余の第三高等學校時代の英語の師）が同校創設の爲金壹百五拾萬圓也を御大典記念として富山縣に寄附した岩瀬町の富豪馬場はる子（馬場正治氏の親權者として）をして寄贈せしめたもので洋書二千七十一冊和漢書三百七十六冊から成るものである。

本年三月十八日初めて富山高等學校を訪ひ、文學士

ヘルン文庫を觀る

（西崎一郎、文學士大島文雄の兩教授の案内にてヘルン文庫を觀ることが出來たのである。南日先生の文庫目錄の英語の序文に依ると、Heath は普通ハーンと發音されてゐるけれども、Heath 氏の未亡人の話ではハーンよりはヘルンの方が正しい、それで同氏が日本に歸化して小泉八雲と名乗り家の紋章を蒼鷺に象つたのも Heaton の音に近いからであるといふことである。余の明治三十七年より四十年に亘る東京帝國大學文科大學在學時代には井上哲次郎先生よりハーン小泉八雲の名は屢々之を聴き、その逸話なども承つたものだ。又彼の名著 'Glimpses of Unfamiliar Japan' などを興味を以て讀んだこともあつた。母國を捨ててあちこちと異郷の空を流浪した果て、我日本に於て魂の安宅を見出し、鎮

一五三

守の森の鳥居の姿にも神秘を感得し、日本に歸化して後は日本の食を攝り、日本の衣を纏ひ、日本の婦を娶

り、日本の國を褒めちぎつて晩年には彼が靈筆もて「神國日本」を遺して逝つたヘルン氏の奇しき生涯を偲ぶ毎に彼と日本とは遠い宿縁があるやうに思はれてならぬ。嗚呼これが小泉八雲の文庫であるか、二千三百有餘冊の書は、この文豪がこれに眼を晒らし、少なくともその指に觸れたものであり、従つてかれが魂の榮養となつたものであることを考へつゝ、特に宗教關係の書を抜き出しては見た。どれを見ても少しも汚されてゐない。則ち評も加へてなければ線すらも施してないことが不審に思はれた。最後に文庫中の寶として秘藏されてゐる「神國日本」の原稿を示された。ヘルン氏は著作を竟ると、日本橋の榎原から取り寄せた鳥の子紙に二通の淨書した原稿を作り一部を手許に置き一部を印刷所に渡してゐたといふことである。文庫保存のもの

のは印刷所の手を経たものであるといふことである。東大の市河教授はこの原稿だけでも全文庫の價以上だ

と評價したと聞く、眞にヘルン氏が唯一無上の形見となつてゐるのである。

宗教關係の書といつても重に佛敎書であつて、ヘルン氏の佛敎に關する知識は此等の書から得られたことを思へば此等の中より重なるものの書名を記すことも無駄ごとでもなからう。

Alger, A. L., (翻譯) the Little Flowers of Saint Francis of Assisi.

Batchelor, J. (音譯) Nippon Sakokwai kito Bun.

Beal, Samuel. Si-Yu-Ki. Buddhist Records of the Western

(西域記) World. Translated from the Chi-

nese of Huen Tsang. (玄奘) 二冊

Texts from the Buddhist Canon.

Cowell, E. B., (翻譯) The Jataka: or Stories of the Bud-

dhā's Former Births.

(註) 第一卷より第四卷まであり、全六冊より

成るもの、釋尊の前生に於ける菩薩とし

ての善行物語なり。

Davids, T. W. Rhys. Buddhism: its History and Literature.

ure.

(校訂) The Yogācāra's Manual of Indian

Mysticism as Practiced by Buddhists.

Davids, T. W. Rhys. (編譯) Buddhist Birth Stories; or,

Jataka Tales. (本生話即ち佛傳の前

生物話)

Edmunds, A. J. Buddhist and Christian Gospels.

Hymns of the Faith. (法句經、パーリ原

文英譯)

Eitel, E. J. Three Lectures on Buddhism:

Hand-Book of Chinese Buddhism.

Hardy, R. S. A Manual of Buddhism.

Eastern Monachism.

Müller, F. Max. (校訂) The Sacred Books of the East

(東方聖書)

第一卷 The Upanishads (ウパニシャツの第一部) Max

Müller 譯

第三卷 The Sacred Books of China. James Legge 譯

第五卷 Pāliavi Texts. E. W. West 譯

第十卷 The Dharmapada (パーリ法句經)

Max Müller 譯

The Sūta-nipita (パーリ經集) V. Fausbøll 譯

第十一卷 Buddhist Sūtras (パーリ風合の第一部)

Rhys Davids 譯

第十三卷 Vinaya Texts (パーリ律藏の第一部)

Rhys Davids 共譯
H. Oldenberg

第十五卷 The Upanishads (ウパニシャツの第一部)

Max Müller 譯

第十六卷 The Sacred Books of China. James Legge 譯

第十七卷 Vinaya Texts (パーリ律藏の第一部)

Rhys Davids 共譯
H. Oldenberg

第十九卷 The Fo-sho-Hing-Fan-King. (馬鳴造佛所

行讚)

Samuel Beal 譯

第二十卷 Vinaya Texts (パーリ律藏の第一部)

Rhys Davids 共譯
H. Oldenberg

第二十一卷 The Saddharma-Pundarika.

(梵本妙法蓮華經) H. Kern 譯

第二十二卷 Jaina Sutras (耆那教經典)

Herman Jacobi 譯

第二十五卷 The Laws of Manu. (マヌ法典)

G. Bühler 譯

第二十七卷 The Sacred Books of China. James Legge 譯

第二十八卷 The Sacred Books of China. James Legge 譯

第三十五卷 The Questions of King Milinda. (キーンリ)

Milinda-pañña 漢譯那先比丘經)

Rhys Davids 譯

第三十六卷 The Questions of King Milinda. (同上)

Rhys Davids 譯

第三十九卷 The Sacred Books of China. (老子)

James Legge 譯

第四十卷 The Sacred Books of China. (老子)

James Legge 譯

第四十九卷 Buddhist Malayana Texts (大乘經典)

Buddha-carita (梵文佛所行讚、梵文大無量壽經、梵文金剛經、漢譯觀無量壽經等の英譯)

E. B. Cowell 高橋博士 等譯

Müller, F. Max, (校訂) Sacred Books of the Buddhists.

第一卷 The Jñānāmā (梵文本生鬘經)

J. S. Seyer 譯

第二卷 Dialogues of the Buddha. (キーンリ長阿含經)

Rhys Davids 譯

Nanjio, Bunyiu. A Short History of the Twelve Japanese Buddhist Sects. (南條文雄博士、日本十

一宗綱要)

Warren, H. C. Buddhism in Translations.

Olcott, Henry S. A; Buddhist Catechism, according to the Canon of the Southern Church.

右の外ヘルム氏の助手たりし同氏の夫人の爲に役立つた和漢の書中佛教關係の書類では沙石集(十冊)、正

法念處經(十四冊)、各宗必携佛學三書(四冊)、往生要

集(三冊)、親鸞上人御一代記圖繪(一冊)、善惡因果經

知談圖繪(六冊)、通俗佛教百科全書(三冊)等を挙げねばならぬ。東方聖書中ではパーリ律藏の英譯三卷が揃つてゐることは珍らしい。南條博士の英文十二宗綱要は明治十九年の出版で今は珍本の仲間入をしてゐる。何ものが含まれてゐようと文豪ヘルンの文庫として永遠に保存せらるべき價値あるものであらう。

(昭和五年四月四日)

新刊紹介

Allier, Raoul.

The mind of the Savage.

Translated by Fred Rothwell.

London, 1929.

最近の佛蘭西に於ける原始心理の研究は既にクラシックになつてはゐるがレヴィアブリユールの數種の名著がある。彼はアデルケーム學派の先驅者として集合性を高潮すると共に科學的思考と原始人の神秘的思考とは論理的に差異があることを明瞭にした所謂先論理主義でこれに對して反對したのがアリエーで一九二五年に「未開人の回心の心理」を著し一九二七年本書の原本「未開人と我等」を出したほな近く呪術に就ての著書が出版されると聞く。

本書に於ては先づ未開人の見方即ちその心意性は現代人と同じであるかと云ふ問題に對する十八世紀以來の諸説を紹介して最後にこれ等に反對して兩者の心意性は根本的に異質的なものであると主張するレヴィアブリユールの説を批判して云ふレヴィアブリユールが個人的客観性を持つた機能の働きの認めないで集合的に發生して社會強制となる神秘性又は前論理的の思考法を唯研究の假定とするに云ふ點ではこれを獨斷論と云ふことは出来ないが然し實際の未開人の研究に於てこの

やうなことは如何なる時代にもなく、そこには社會的組織の制度からも、集合的心理によつても生じない機能的智的行爲があることを指摘してレヴィアブリユールに反對してゐる。斯くして第二章以下の呪術の理解に於ても行き過ぎた佛蘭西社會學派の短を補ふために未開人の心意性に於ける規則的の智性の作用を強調し、マナ等と云はれる神秘性の根源を見出し、これにより進んだ社會の呪術的の心意性の跡を辿つてゐる。

(杉浦)

Baillie, John.

The Place of Jesus Christ in Modern

Christianity.

New York, 1929.

トロント大學教授で、「The Interpretation of Religion」
「The Roots of Religion in the Human Soul」の著者の近著、イエスの位置を近代基督教の中に求めやうとしたもので、現代の基督教は倫理と神觀においてイエス自身にまで遡り得、愛の Fellowship としての基督教を主張し、種々なる教義を吟味して居るが多くの問題を取扱つて居るに比して割に簡單に處理されて居るのは物足りない。

(三枝)

Besson, Maurice.
Le Totémisme.

Paris, 1929.

この書はトテミズムの諸問題に關して鳥瞰を試みるのには極めて良い書物である。殊にこの叢書の特徴として數多い挿畫を附してあるのも有益である。トテミズムとは何か。オーストラリア及びアメリカの土人に於ける、マダガスカルに於ける、マレイリホリネシア人に於けるトテミズムに就いて、或ひはアジアに於けるトテミズムの痕跡について概括したまた古代世界に於けるトテミズムについても言及してゐる。見解に獨創的なものは殆んどないが、この錯雜した問題を簡單に要領を得させて説いたところにこの書の「存在の理由」がある。(古野)

Durkheim, Emile.

Le Suicide. Etude de Sociologie.
Nouvél.

Paris, 1930.

久しく絶版になつてゐたこのフランス社會學派の創始者の傑出した作品の一、自殺の社會學的研究がマルセル・モスの手によつて新版が出た。初版の序文は除かれてモスの簡單な *avant-propos* が附せられ、若干の植字上の訂正がある。尙近々この書は邦譯される筈である。

Feigl, Friedrich.
Das Heilige. Abhandlung über Rudolf
Ottos gleichnam. Buch.

Harlem, 1929.

ダス・ハイリゲはオットーに於て宗教の本質の領域から眞理問題の領域、即ち宗教心理學から宗教哲學の問題に導入されて居る。ここにオットーの根本的誤謬があるのでないか。著者はいふ。

トルチの宗教的アブリオリの問題が既にこの難を含む。オットーに於ては前著宗教哲學に於て彼のフリースミカントを合理せんとする場合にこの難點が見られる。

著者の見解は論理的に正しい宗教的アブリオリの問題は新らしく考へ直されねばならぬのではなからうか。(石津)

Frick, Heinrich.
Über den Ursprung des Gottessglaubens
Und die Religion der Primitive,

In: Theologische Rundschau, 1929.

フリックはさきに「比較宗教學」に於て人類學上の類型概念を歴史の諸階程に於ける積極的宗教にあてはめて、諸宗教の發展段階に於て價值問題を別として各宗教のもつ宗教的作用を通じて宗教の根源的現象としてのモルフロキッシェな根幹を類型的に究めやうとした。

この論文に於ては本法一九一三モマイヤー(V.C.W)の「宗教の起源」に就いて検討を究め、その後のこの方面の研究を論評しながら特にシユニットに就いて次の三項を論じる。

一、この方面に於ける科學的研究の發展

二、原始宗教及び宗教一般の理解に就いての方法論上の問題

三、近代に於ける宗教現象及び啓示の本質に關する理論的收穫 (石津)

Harkness, Georgia. Conflicts in Religious Thought.

New York, 1929.

著名ハークネス教授は有神論的觀念論者であり本書の諸述も觀念語を基礎としたものであるが獨斷の弊には陥つてゐない。本書は簡明な一宗教哲學書である。著者は哲學の主要問題數多を擧げ來りその解答を暗示し、平明に問題を解決してゐる。(上野)

Leeuw, C. van der.

Das Heilige und das Schöne.

In: Zeitschrift für Religionspsychologie, 1929.

宗教と藝術との關係をいふものは哲學的にも心理學的にも宗教の對象を問題とせざるかぎり、機能の問題とせざるかぎり

り本質的に最も關連の多いもの。著者はこの關源を究めやうとする。尤も本書はアムステルダム出版の「Wegen en Grenzen」要本であるが、先ず意識に於ける呪術的意味の相即關源から宗教と藝術の統一を説き、呪術的心理及び近代の心理を交流せしめて宗教及び藝術の外的關連を述べる。更らに宗教藝術に於ける相反的形態を究めてその本質上の連絡を見極ようとする。彼の現象的立場を理解するものにとつて興味深い問題といはればならぬ。(石津)

Mackenzie, John G. Souls in the Making.

New York, 1929.

本書はクリスチャン・サイエンスの一文獻とも稱すべきものである。著者マッケンジー氏は氏の心理的研究の實際的結果を本書の最近の二章に説明してゐる。その論ずる所は宗教信仰に於る治療的力、祈禱と暗示との關係、信仰治療に於る福音書の位置等々。(R)

Pascher, Josef.

Der Seelenbegriff im Animismus Edward Burnett Tylors.

Wien, 1929.

且つて雜誌所載のものが單行されたのであるが、タイラー

の考方に於ける根本法則として實證的方法と進化の概念を見
究めタイラーの原始人の心靈概念の成立、及び心靈概念の歴
史的發達に就いて照會批判する。(石津)

Randall,

Religion and the Modern World.

New York, 1929.

宗教の問題は最近アメリカに於ても火のつく様に燃え上つてきた。この國の出版界に於ける宗教書の出版は夥しいものである。この書はそう云ふ汗牛充棟もたらさるる中でも傑出したもので、現代世界と宗教との關係を知るには甚だ便利である。著者によつて監修されてゐる (Religion and the Modern Age) series の一である。(中野)

Rönnecke, E.

Das letzte Kapitel des Römerbriefs im
Lichte der christlichen Archäologie.

Leipzig, 1927.

ローマのカタコムプ、インシリフトの人名をローマ書十六章の挿換人名と比較して、困難な問題となつて居るローマ書十六章の受信者をローマ教團であるを證しやうと試みた新しい方法。然し兩者一致して居るのはありふれた人名だけで、書中の稀な名はインシリフトにもないこと、このインシリフ

トの年代を明瞭にして居ない點に未だ問題は解決されなはいひ得ない。(三枝)

Schmitt, Carl,

Romantisme politique.

Paris, 1928.

ケン大學の公法學の教授である著者の好著たる Politische Romantik の二版(一九二六)を佛譯したもの。殊にドイツの浪漫派の哲學及び文藝運動と政治又は政治學說との交渉に注目を拂つてゐる。一七九六年からこの方の國家學說の變遷發達やに關する見識も有益である。

Turmann, Max,

Le syndicalisme chrétien en France.

Paris, 1929.

フランスの社會運動の特徴の一つは何と云つてもサンチカリズムにある。この運動も主として地方主義のために妨げられて最近では極めて分裂してゐる。基督教サンチカリズムはその中でも我等には殊に興味がある。社會カトリックの徒は労働者の正當なる利益のために聯合し得ると信じてゐる。それは現在の日本に於けるマルクス主義と宗教問題に於ける動きは頗る趣きを異にした、而も日本の宗教運動を何方へ誘はんかと案じてゐる教團内にみちた指導者に對する一つの力強

い示唆とも見られる。徒らに空理に走らずに統計的なものによつて立論を確乎たらしめてゐるのは非常に良し。(古野)

Winter, Ernst.

Die Sozialmetaphysik der Scholastik.

Wien, 1929.

ウイン國家學法律學叢書中の第十六卷。

スコラの認識論、自然法及び社會學等の領域に於ける形而上學的取扱ひを批判せんとする。就中神學及び社會學の方法上の二重性を發かんとする處に現代的意氣を使命をなもつ。勿論取扱ひが完全とは考へられないがその論調によつて現代のカトリック・スコラ主義に關説してゐる。(石津)

A Collective Work.

Speculum Religionis. Being Essays and Studies in Religion and Literature from Plato to von Hügel.

Oxford, 1929.

Lectures on the Origin and Growth of Religion as illustrated by the religion of the ancient Hebrews (Hilbert Lectures), 1892 の著名な高名なユダヤ教の曠學 Southampton 大學總長 Claude G. Montefiore に同大學幹部の諸學者が捧げた宗教史及び宗教哲學に關する論文集である。内容

新刊紹介

は、G. W. Dyson の「オルフォイス主義とプラトン哲學」、H. W. Lawton の「ガロウ人の宗教」、「シエクスピアに於ける靈的價值」、E. W. Pathebe の「キスカルと懷疑論」、Albert A. Cook の「Friedrich von Hügel 氏の著作」等の九論文から成つてゐる。(古野)

濱田本悠氏著

「人類は祈る」

東京 東京堂發行

學問は書齋の中のみ見出されるものではない。都會街頭に潑刺として姿をあらはし、田園古跡にこのびやかに。至る所觀る可く究む可き材料はある。故に方丈の書齋を離れて、天地の間・海の内外を低徊する事の中にも、學徒の眞面目は發輝せられる。これが濱田氏年來の持論である。この持論に従つて、學徒としての氏の外遊が試みられた。その外遊中見聞する處の感想感慨が堆積して本書となつてあらはれた。氏の持論を經緯として記され、氏の面目躍如としてあらはれてゐるのは云ふ迄もない。

現代の日本は決して歐洲の事情に疎いとは云へない。併に假りに我々の知識の中から歐洲の歴史と政治と流行品を除いて見ると、後には案外に何も残らぬ。我々は、歐洲に今日動いてゐる氣運と云ふ様なものには暗い。殊に、宗教的氣運に至つては、ほのかに仄聞するのみである。濱田氏は學徒とし

一六三

て歐大陸を徘徊中に、かゝる方面の觀察に意を怠らなかつた。現代文明の中に織込まれ、或はその蔭に隠れてゐる宗教的氣運の今日の動きを仔細に觀察した。その報告は、我々にまつて得難きものである。

近代文明の先頭に立つ歐大陸にも、宗教的氣運は茫漭として動く。「人類は祈る」これが濱田氏の結論であらう。その觀察の精疏、結論の當否は、暫く讀者の判斷に委ねべき性質のものであらう。
(岸本)

マレット著

野村了本譯

先 靈 觀

宗教の起源を歴史的にも心理的にも靈魂觀念に基いて説明しやうとするアニミズムに反對した學説がブレアニミズムの名で起りこれに賛成するもの従つてその形式も色々の形となつてあらはれた。これに對し人格神の觀念を根本的なものと考へる原始一神教説や或は又靈魂・體質觀念を基とするウィタリズム・ダイナミズム等もあり特に最近ハシュミット師を先頭にウイン學派が舊教の人々で護教的熱情を以つてブレアニズム・アニマティズムに反對してゐるが今日までなほ大體ブレアニミズムが學界の指導的地位に立つてゐると見るべきであらう。

ブレアニミズムとしては先づマレットをあげればならん。彼が最初にブレアニミズムの宗教と云ふ論文を出したのが一九〇〇年でその後の説をさるもの甚だ多くザントも民族心理學の中で宗教の起源の所でマレットのブレアニミズムの假設に就いて又米國の宗教心理學者は多く今日までこれを認めてゐるやうである。一九〇九年「ブレアニミズムの宗教」以下八篇の論文をまゝめて「宗教の識域」と題して出版してより既に二十年を経てゐるがこれが昨年四版を出版したこによつても今日なほその價值のおそろへないことを證明してゐるものと思ふ。

譯者は序文の中にも呪術宗教の原本的のもの紹介を目的とする旨を言明されてゐるがペート等によつてこの問題が深められた今日ブレアニミズムの紹介は我々後進の翹望する所である。

譯者はブレアニミズム序説「アニミズムの宗教に於て」原本的宗教「現象を明かにし「マナの觀念」に於てその根本をなしてゐる呪力の觀念を明かにしこれ等に基いて呪文と祈禱との發生關係を明かにした呪文より祈禱へを撰びこの上に彼れの好んで使ふ原本的宗教の様式を定義したオックスフォードの萬國宗教史會議の公演をまゝめた論文「宗教の最、小限度の定義としての『タプ・マナ』の公式」を加へられたことは先靈觀の紹介として完璧と云ふべきであらう。「マナ」の觀念に就ても「宗教の識域」中の論文を取らず最もよくまゝまつて

ある宗教倫理百科辭典より撰ばれた、この如きも譯者の用意の周到さが窺はれる、これと相待つて譯筆の忠實平明なことにより我國原始宗教の研究に貢獻することの多いの心から慶ぶものである。(杉浦)

大森金五郎 共著
高橋昇造

最新日本歴史年表

東京三省堂發行

本年表は大森氏がさきに日本讀史年表と題して刊行されたものを土鑿として更に高橋氏の努力と協力して増補訂正を加へ新たに出版せるものである。

本文には紀元、逆算、年號、天皇、先皇、院政、執政、大臣、大連、内臣、攝政關白、太政大臣、左大臣、右大臣、内大臣、征夷將軍、執權、連署、南北朝六波羅、大老、京都所司代、内閣總理大臣、樞密院、貴族院、衆議院各議長、重要事項、支那年代、西歷等の欄を設けてそれ／＼これを記載してある。

更に附録として、神代略系、皇室略系、歷代天皇一覽、將軍一覽、老中年表、内大臣、宮内大臣、樞府議長、内閣各大臣一覽、帝國議會開設一覽各時代研究並參考史籍一覽、天皇在位年月異同等、大臣大連在職年月異同等等の欄がありそれ記載するところ一目瞭然極めて便利である。

新刊紹介

尙ほ卷末の索引には事項並に人爲等の讀方を五十音順に配列し、讀方の困難と思はれるものには假名を附してあるなど讀者の便益に留意するところがうかがはれる。

定價金三圓五十錢、稍高きの憾があるが、體裁美麗、上等の製本且つ内容充實せる點から見ても相當かも知れぬ。歴史の研究者は勿論、日本に於て日本の歴史を簡單に一覽して知る事の出来る本書はまた一般の座右に備へて然るべき書である。敢て江湖に御すゝめする。(櫻井)

新刊宗教關係書(自昭和五年三月廿日至四月卅日)

「ウバニシヤットより佛教迄」高橋順次郎・河合哲雄譯

佛陀論を以て有名な獨逸のオルテンベルヒの好著を譯したる佛陀論と共に推奨すべき譯書。

四・五〇 本郷大雄 閣

「日本寺院法論」

伊達光美著

著者伊達氏は既に故人となられたが本書は同氏が生存中我國の宗教法、特に寺院法について研究せられたものである。猶ほ本書には「社寺關係判例要旨類集」等の資料がある。

菊版 五八九頁 五・〇〇 神田巖 松堂

「日本宗教大講座」

(基督教編)

下谷 東方書院

「眞宗大綱」

島地大等著

「眞言概説」「正信偽講議」「歎異鈔講議」「阿彌陀經講議」の四篇から成る。「思想と信仰」「天台教學史」と共に故島地師の名著。

菊版 三〇〇 神田明治書院

「日蓮大聖人」 熊田葦城著 四六版 六〇〇頁 二〇〇 麴町平凡社

「漢和對照・教行信證」 三〇〇 大阪宗教書院

「一闍浮提第一の日蓮」 田邊善著 二・五〇 京都放光閣

「昭和纂 國譯大藏經」 (宗典部四)(眞宗聖典) 下谷 東方書院

「高僧名著全集」(道元禪師篇) 山本勇夫編 麴町平凡社

「國譯一切經」(阿含部・五) 立花俊道譯 菊版 七八六頁 芝 大東出版社

「佛性の研究」 常盤大定著 菊版 六〇〇頁 五・〇〇 小石川 丙午出版社

「聖德太子三經義疏」(上) (世界聖典全集前輯) 芝 改造社

「道教聖典」 (世界聖典全集後輯) 芝 改造社

「佛教に於ける輪廻轉生と解脱」 齊藤唯信著

「釋宗演全集」 一・〇〇 京都法文館 (碧巖錄講話・前編) 麴町平凡社

「高僧名著全集」(法然上人篇) 山本勇夫編 麴町平凡社

「國寶・華嚴五十五所」 奈良帝室博物館

「國譯禪學大成」 (大慈書禪家龜鑑) 神田二松堂

「宇宙内證錄」 辻村勝著 菊版 一六八頁 大阪西區 三有社

「淨土宗の起原及發達」 望月信亨著 淨土教研究の權威者望月氏の學位論文である。近く本書に於て解説さる、答になつてゐるが、本書の出版された事は學界の一大收穫である。

「神宮大麻の檢討」 寺本慧達著 菊版 八六〇頁 七・五〇 神田共立社

「親鸞聖人批判」 今岡達音著 四六版 二二〇頁 一・二〇 小石川 白光書院

「信仰・體驗・辨證」 今井三郎著 基督教今井氏の宗教思想・體驗・信仰を一巻にしたもの。 四六版 四〇〇頁 二・〇〇 神田新生堂

「佛敎に於ける輪廻轉生と解脱」 齊藤唯信著

「民族の起源及其の發達」 高橋 實譯
フロイドの一譯書

「宗教信すべきか」 陶山務・小野健人譯
同胞愛の宗教信仰を以て有名なアメリカのアプトン・シ
ンクレアの著「宗教の利潤」の翻譯。

内容、上流社會の教會、奴隸の教會、商人の教會、香具
師の教會、女中の教會等。

四六版 四五〇頁 一・五〇 神田 ア ル ス
「日本巫女史」 中山太郎著

七・五〇 麻布 大岡山書店
「信仰と教理」 山田寅之助著

二・〇〇 京橋 教 文 館
「社會教化と宗教」

「社會教化と宗教」「神道と社會教化」「儒教と社會教化」
「佛敎と社會教化」基督教と社會教化」の六小論集、篇者
は田中義能・宇野哲人の諸氏。四六版・三〇六頁・定價四〇
麴 町 中央教化團體聯合會編

「基督教社會倫理學」 今井三郎著
基督教の社會理想、原理を以て宗教と社會問題との關
係を論じた好著。

四六版 二・〇〇 神田 新 生 堂
「舊約文學のユートピア思想」 渡邊善太著

ユダヤ民族の社會的憧憬——ユートピアを史的に鳥瞰的
に論じたもの。

四六版 一・〇〇 神田 新 生 堂
「イエスは神か人か」 フリス著 阿部義宗譯

一・二〇 神田 文 川 堂
「モーゼの五書」 一宮政吉著

一・五〇 柏木 ホーリネス教會
「ヨハネ文學の研究」 吉崎彦一著

「使徒パウロの研究」の著者吉崎氏の新著である。新約ヨ
ハネ文學と思想とを學的に而も敬虔に論述したもの。

四六版 五二二頁 二・五〇 神田 新 生 堂
(上野・三枝)

新刊紹介

宗 教 研 究 定 價			
一冊	壹圓	送料	金六錢
一冊	壹圓	送料	金六錢
三冊(半年分)	參圓	送料共	金五圓
六冊(一年分)	五圓	送料共	金五圓
隔日發行			
發行所	御申	添へて	五圓
發行所	御申	添へて	五圓
發行所	御申	添へて	五圓
發行所	御申	添へて	五圓

▷ すまき頂を價代に別は合場の號別特但◁

昭和五年五月五日印刷
昭和五年五月十五日發行

新第七卷・第三號

不許複製

編輯者 宗教研究編輯部
東京帝國大學・宗教學研究室内

右代表者 姉崎正治

印刷所 宗教学研究發行所
東京市神田區通神保町一丁目

印刷所 森山讓二
宮本印刷所
東京市神田區雄子町三四番地

發行所 東京市神田區通神保町一番地・株式會社同文館

發賣所 三省堂
東京市神田區通神保町一番地 株式會社
櫻井町三丁目五五番地 株式會社
大塚市海邊町通一丁目四一番地 株式會社
概算大塚八一三〇番地 株式會社

(定價金壹圓)