

宋朝廷の財政難と佛教々團

塚 本 善 隆

一

印度に興り、支那朝鮮に榮えた佛教は今日その何れに於ても衰滅或は衰滅に瀕してゐる。佛教衰滅の原因の究明は重要な問題である。私はかねて此問題を支那に就いて考へて見たいと思つてゐた。六朝から唐にかけて、社會文化の先頭に立つて一世を風靡した佛教が、明、清、民國に至りては次第に社會の背後におし落され、社會の輕蔑の中に漸く命脈を持つてゐる。何が佛教をかくの如くせしめたかの推究である。そは教義組織の上から、支那文化の性質、支那の國民性、國家社會の組織等と佛教との關係から、或は佛教々團の組織の上からなど種々の方面から考へられねばならぬが、私は此に教義上の問題をさしおき、佛教々會史の上から佛教衰滅の原因を考へて見ようと思ふ。蓋し支那佛教の教理史的研究は相當進歩してゐるにも關らず、その教會史の方面の研究は頗る等閑に附せられてゐる。而も支那佛教々團の組織内容を討檢すれば、此に幾多の缺陷や暗黒面を見るべく、支那佛教を衰滅に至らしめし罪は、佛教々團自體が背ふべきもの少な

からざるを知るのである。本稿の題目は支那佛教々會史上の重大な問題であると共に、やがて佛教衰滅の重要な一原因をはらむ問題である。而して佛教の明清衰頽への道を暗示してゐるものである。

抑々宋朝廷は終始西北方より迫り來る異民族——遼、金、西夏、蒙古——の侵寇壓迫を如何に防禦し緩和するかに苦んだ。而も金の南侵に北宋は亡び、江南に南宋の朝廷成るも外患尙去らず、終に南下する蒙古勢に滅されたのであつた。之等異民族との抗爭が主因となつて、北宋南宋共に朝廷は非常な財政難に陥り、財政難切りぬけの新政策や窮策が宋代の歴史をにぎはしてゐる。而して財源捻出の窮策は佛教々團にも向けられて、種々の問題を惹起し教團の將來に禍根をのこした。その主要なるものに、空名度牒の賣出し、紫衣師號の賣出し、南宋に入つては僧道免丁錢の徵收がある。之等の諸問題は經濟國難時代を物語る興味深き經濟史上の問題であると共に、宗教史上に於ても支那佛教々團の行方を暗示する由々しき問題であつたのである。

二

支那では、唐の天寶六載(747)以來、僧尼たらんとする者に尙書省祠部より度牒を發給して、得度即ち剃髮許可の證となした。僧尼となるには官許を得ねばならぬのであるが、兵役租税を避忍する爲に私に剃頭する者が歷代少くない。唐の太宗は貞觀(627—649)の初年に敕して、「私度僧

者處死」と私度僧者に極刑を宣言し、また唐律には、私に出家し、私に人を度する者は杖一百等の刑が規定されてゐるのであるが、尙私度の偽僧尼は少くなかつた。されば祠部度牒は僧尼の正偽を判する重要な證據であつて、僧尼たるものは常に之を所持し、寺院に於ても他より遊行し來つて宿泊する僧尼に對しては、先づ維那の職が度牒の眞偽を調査したものである。度牒は、得度者の本籍、俗姓、僧名年齢、所屬寺名、本師名等を列記し、祠部の長官以下關係官吏が連名押印した公牒である。

然るに宋代になりて朝廷自らが此度牒を賣出して金錢に代へるやうになつた。空名の度牒を多數一まとめにし、一通の賣價を定め、地方官や商人を通して廣く民間に賣出すに至り、終には民間市場に於て、恰も公債、手形、紙幣の如きものとなつて取扱はるゝに至つたのである。

抑々唐の佛教は第九世紀の半に至り、武宗の峻嚴な排佛を蒙つた。武宗の排佛は極めて組織的に實行せられ、その打撃は前代に類を見ないほどであつた。會昌五年(845)八月の制には、天下の拆ちし寺院數は寺、四千六百餘所、招提闍若、四萬餘所。僧尼を還俗せしめしこと二十六萬五百人と記してゐる。

けれども武宗の崩後、佛教——少くとも寺院と僧尼との復興はどん／＼進行し、排佛以前におとらぬやうな數に到達したのである。

唐滅びて支那は五代の分争割據時代に入る。周の世宗は五代を通じての英主と云はれる人であるが、官許を経ずして無秩序、濫雜に増大し行く佛教々團に對し顯德二年(955)大整理を斷行することにした。私度僧尼、私造寺院を淘汰すると共に、爾今の造寺度僧に關する嚴重な制限法令を出したのであるが、此年の調査には、

現存寺院 二千六百九十四所

所廢寺院 三萬三十六所

現在僧 四萬二千四百四十四

現在尼 一萬八千七百五十六

計六萬一千二百

と云ふ數字が見えてゐる。宋の創立者太祖はかゝる佛教大整理をやつた周の後をうけて即位したのである。(960)而して先づ周の佛教整理令を緩和すると共に、進んで佛教興隆に力を致すに至つた。蓋し社會民衆(民衆)の間に相當大きな勢力を以つてゐる佛教に對する此處置は、地方民心收攬の上(上)に賢明な一策であつたと云ふべきであらう。次の太宗は贊寧が、

我太宗太平興國初年及七年。度僧一十七萬有餘。古之莫比。緇徒孔熾在予茲矣(僧史略卷下)と稱揚する所である。僧尼はどん／＼増加した。第三代の眞宗の天禧五年(1031)には、僧尼四五萬八千八百五十と云ふ數字を示してゐる。尤もこの數字は僧尼の籍帳に登録された。換言すれ

ば度牒を給せられた官度の僧尼數と見るべきであつて、この外に尙私度僧尼が少からず存したものと見なければならぬ。

扱度牒を得て僧尼になる手續きは如何になつてゐたか。僧たらんと志す者は先づ出家して寺に入り有髮のまゝで佛教を學習する。これを童行或は行者と稱した。童行にも籍があり、既に童行の籍に登録されるれば、未だ剃髮せざるも僧尼と同じ様に賦役免除の特典を與へられたやうである。官は童行を試験する。試験は經典の讀誦力を見るのであつて、佛教々理などを問ふのではない。經典は普通には法華經などが用ひられた。この官の試験に合格した者に祠部度牒が給せられ、此に初めて剃髮して沙彌となり、更に具足戒を受けて比丘僧となり得るのである。之を試験度僧と云ふ。

試験度僧の外に、天子の誕生節、皇族の忌辰、寺院建立などに際し、試験を経ずして度牒が給せられることがある。之を恩度と云ふ。

要するに僧たらんと志す者は、試験或は恩度によつて度牒を得ねばならぬのであるが、宋の初期には度牒給與に當つて、一定の手續料を官に納入したものである。南宋の李燾撰の續資治通鑑長編卷十八、太宋の太平興國二年(977)の條に、

工部郎中侯陟言。祠部給僧尼牒。每道納百錢於有司。請罷之。

とある。百錢は恐く手数料、紙墨料とでも云ふべきものであらう。この宋初の制度は前代からの制度を踏襲してゐたものと解すべきであらう。而して此百錢の手數料は以後廢せられることになつた。

扱既に僧たらんが爲には度牒が必要であるとすれば、僧たらんと志す者が、之を得んが爲に權門勢家に運動し、或は金錢によりて之を買はんとする者も生ずるのが自然である。殊に氏に免賦役の爲に剃髮を志す者が多く、官吏に收賄を以つて當然の役徳と心得へる者の多い支那に於ては一層起り易いことである。現に續資治通鑑長編卷五十三、眞宗の咸平五年(1002)の條に

詔天下有竊買祠部牒冒爲僧者限一月於所在陳首釋其罪違者論如律少壯者隸軍籍

と云ふ詔令が出てゐる。即ち民間に竊かに度牒を買ひて剃髮せんとする者が相當にあつたことを證明してゐるのである。

かくの如くかつては度牒を發給して手数料を得た經驗があり、民間には之を買ふてでも僧にならうとする者が多いとすれば、財政窮乏の折柄、度牒に價を立て、之を賣らんとすることは容易に思ひつかれることである。況や度牒を賣つた例は前代に少なからず存するに於てをや。

唐の中宗の神龍景龍時代(705—710)に、安樂長寧二公主及び韋皇后の一族が專横を極め、奴婢賤業の者も錢三十萬を納むれば官爵を與へ、錢三萬を納むれば度して僧尼となしたと云ひ(通鑑

卷二百九)、袁楚客の規魏元忠書(全唐文卷百七十六)や辛賛否の諫中宗置公府官疏(文苑英華卷六百九十八)などには當時戒行なき者が權門に錢を入れて得度したが、これに皆定價があつた。昔の賣官は尙錢が公府に入りしも、今の賣度は錢が私家に入ると慨し、又財を出して權勢に依る者は皆沙彌となるが故に避役姦託の者は盡く沙彌となり、未だ度せざる者は唯貧窮と善人とのみなりとまで極論してゐる。之等の賣度は度牒を賣るのではないかも知れぬ。度牒發給の始めは文献に見ゆる所では次の玄宗時代からであるから。然し安史の亂起り、軍費の急を告ぐるや、朝廷は公然賣度牒を始めた。即ち安祿山反するや楊國忠は御史崔衆を太原に派して錢を納めて僧道を度し旬日にして百萬緡を得、翌年は御史鄭叔清、宰相裴冕等相議して大府に各々戒壇を置き錢を納めて僧道を度した。佛祖統紀卷四十によれば錢百緡を納むる者に、清牒剃度を許したと云ふ。此納錢を香水錢と稱した。僧神會は當時灰燼に歸せし洛陽に於て方壇を築き、軍資金たる香水錢集聚に盡力した人である。(八)

一度かくの如きこと行はれてより、六安史の亂平定後、地方官等の事に託して度僧を奏請する者が少くなかつた。此中には金錢を得ることを目的として度僧せしものがあつたやうである。泗州の王智興が廣く江淮地方より百姓を募り、二緡を收むる者に剃度を與へて鉅萬の財を集め、この盛狀と弊害とを調査した李德裕が速かに禁せざれば江淮以南の壯丁六十萬を失ふべしと奏上し

たのは、敬宗の長慶四年(824)のことである。^{七七}

贊寧は賣度のことを論じ、安史の亂及び王智興の賣度を述べた後に、

自唐未已來、諸侯角立、稍闕軍須、則召度僧尼道士先納錢、謂之香水錢、後給公牒云、念此爲弊事、復毀法門、吁哉。(僧史略)

と慨いてゐる。之によれば、賣度によつて利財を求むるが如きことは、平智興以後にも唐宋以來各地の群雄によりて行はれたと見るべきである。太平興國二年まで度牒一通毎に百錢を有司に納めた云ふ宋初の制も前代賣度の名残かも知れぬ。

又一面賣官、鬻爵と云ふことも支那では古くより例があるのであるが、宋代にも度牒出賣に先つて盛に行はれてゐた。宋一代を通じて空名告身は空名度牒と同様に盛に賣出され、また民間に取引されたものである。民が空名告身を買ふのは租税兵役免除の爲であり、政府は此特典と引換へに一時金を收得せんとするのである。此點に於て空名告身も、空名度牒も同じ種類のものである。賣官賣爵をやつてゐる政府が賣度に進むのは最早一步の差のみである。宋朝廷がやがて賣度を始めたのは異とするに足らぬ。

宋朝廷が邊境のことに苦しみ、財政に窮してゐる時、民にとつては最も嫌な兵役と苛斂とが常に切迫してゐる。されば之を逃れる手近な方法は、官爵や度牒を得ることである。一度官爵度牒

が賣出されるれば、民間の買手は頗る多いに相違ない。

要するに唐以來の度牒制度は賣度を生じ易いものであり、且屢々賣度を誘發實現したものであつたが、宋時代は一層此に導き易き情勢にあつたのである。第十一世紀後半宋朝廷が鬻度牒に手を出してより、度牒發給數は次第に増加し、止めんとして止むる能はず、元明時代にまでも及び、經濟史上、政治史上、宗教史上に種々の考慮すべき問題をひき起したのであつた。宋代の鬻度牒に就いては最近學友會我部文學士が史學雜誌(四十一ノ六)に「宋の度牒雜考」として詳細有益な論證を載せられたから、これを參照してもらひたい。此には概略を述べておく。

註

一。五代會要卷十二に詳なり。

二。金石華編卷百二十三鳳翔府停廢寺院牒。

續資治通鑑長編卷一。建隆二年六月德音。及び佛祖統記卷四十三等參照。

三。詳書考索卷六十三。に此前後の僧尼道士女道士の數を出し居れり。僧尼僧は佛祖統記卷四十四にも出づ。

四。寺に有髮の童行の多數居る。こゝには種々の弊害が伴つた。通鑑長編等を參照すべし。例へば同書卷百十八、景祐三年の條に、

趙州官。管内佛寺歲係帳童行千有餘人。檢會皆等第稅戶有避州縣之役已。令逐寺各量留一二人外其不應條者並勅歸農。請。自今出家童行。須度爲僧。方聽免身役。從之。

五。試經度僧は唐時代からあり。種々變遷あり。周世宗の規定せし所は宗建國直前のものとして注意すべし、五代會要に
宋朝廷の財政雜と佛教々團

詳なり。宋になりてからのことは通鑑長編等の各處に散見す。

六、宋高僧傳卷八。

七、舊唐書卷百七十四。李德裕傳參照。

三

宋の空名度牒官賣の始めは、南宋の李心傳は、建炎以來朝野雜記甲集卷十五や、建炎以來繫年要錄卷二十六に、治平四年一説を出してゐる。蓋し實錄にあつた。

治平四年十月庚戌。賜陝西轉運使度牒千道。糴穀振濟。

と云ふ記事に據つた説であつて、宋史卷十四にも實錄の文と略同じ記事が見えてゐる。

繫年要錄卷二十六等に引用する續資治通鑑長編の佚文や、南宋の王栻撰の燕翼貽謀錄卷五等には熙寧元年七月を以つて始めて度牒を民間に出賣したと記してゐる。

治平四年は神宗即位(正月)の年であり、熙寧元年はその翌年である。されば今日見得る文献の上では、神宗即位して間もなく嚮度牒が始まつたと見ておくべきである。

當時は飢饉地方賑救の緊急を要する臨時支出を嚮度牒に求めたものである。當時の賣價は一道(枚)百三十貫文と定められた。

神宗の時と云へば、王安石が任用せられて、所謂新法を實施して困窮せる政府財政の立なほし

をやらうとした時である。王安石は鬻度牒の賛成者であつた。新法實施にあつては鬻度牒に財源を求められたことも少くない。

空名度牒は賣り出されたが、他方從來の試験度僧や、恩度が廢せられたのではない。空名度牒賣出し時代にも恩度により、或は試験によつて僧となりしものも少くない。けれども空名度牒發給の増加と共に、恩度は減少し、試験度僧も終には行はれなくなつた時代もあつた。

空名度牒の發賣數は當初は毎年三四千のものであつたが、神宗の元豐元年(1078)には、八千三百六十に達し、同五年には九千八百九十七に及び、翌六年には、毎年の發賣數は一萬を以て率とすと云ふ制限が出来た。然しこの制限も守られず、正月より四月末までに二萬六千を發給した年もあり、大觀四年(1110)の如きは三萬を突破してゐる。宋室南渡後には、財政の窮乏益々急なると共に、空名度牒の發賣數も愈々増加し年々五六萬を下らず、その間に試験によりて度牒を與へらるゝもの一人もなしと云ふやうなことになり、種々の弊害も生じて來た。

一度度牒に賣價を定めて地方官に賜與してより、地方官を初めその他の者も種々の理由の下に度牒の下賜を乞ふやうになつた。旱水災救濟費、軍事費等の緊急を要する場合は勿論、平常時に於ても、城壁官廳等の造營修繕、開拓事業その他の土木事業、社會事業の費用にあてんが爲に、數千數百少きは十枚二十枚の度牒の發給を奏請する者が頻繁にあつた。殊に南宋の當初、金との

抗爭時代の軍事費は度牒出賣に仰ぎしこと多大であつた。

此に注意すべきは、剃髮許可證、即ち僧侶志願者に與へらるべき度牒本來の性質は次第に輕視され、政府も人民も度牒が有する免稅權を價格に見つもつて、度牒を公債や紙幣の如くに取引賣買したことである。現金に窮乏せる政府は、地方官の要求する臨時費等を度牒を以つて計算支出し、米穀其他の買入れの支拂や、臣下への恩賞にも度牒を用ひた。かゝる意味で政府が發給した度牒は民間でも紙幣の如く流通し公債の如く賣買されたものである。政府の定める賣價も時々變動したが、民間に於ける賣買價格も時に應じて變化した。

神宗賣出し當初の官價百三十貫は、建中靖國元年(1101)には二百二十貫になり、南宋になつては、軍費に苦んで盛に度牒濫發の行れた初期には、百十貫、百二十貫、二百貫のあたりを上下したが濫發の弊を認めて紹興十二年(1142)以來發給を中止すること殆んど二十年に及んだ。紹興三十一年此久しい停止の後をうけて再び度牒を賣り出した時には一道(一枚)五百貫、綾紙錢十貫と云ふ高價に定められ、翌年は四百貫、翌々年は三百貫、更に次の年には二百五十貫と引き下げた。その後も三百貫、五百貫、七百貫、八百貫などと官價が定められた。

民間でも、發行過剩の時は價格下落し、容易に求められぬ時は隨分の高値をよんだ。前述の北宋大觀四年の發給數三萬を突破した時の如きは、民間では九十貫と云ふ安値でしか取引されず、

爲に政府は三年間出賣を停止し、更に民間にある度牒の毀抹を始めた結果、民間度牒所有者に恐慌を來して僅かに二十貫で投賣りをするに至つた。而して富豪が之を買占めて、民間賣買相場を再び百餘貫に引もどすことが出來たと云ふことが貽謀錄に見えてゐる。南宋時代には、度牒の買手なき爲、地方によつては強制的に之を買はしめ騷擾を惹起したことも一再ならずであつた。

度牒は金錢の代用である。従つて偽造者も相當あつたやうで、地方官吏が多數の度牒の偽造をやつて彈劾されたこともあつた。

扱度牒に斯の如く兌換能力が認められ、民間に轉賣せられるのであるから、此時代の度牒買得者が全て僧道となつたとは思れぬ。唐時代に王智興が泗州に於て江南の民を募集して盛に度を賣つた時には、錢二緡さへ納むれば、何等の法事儀式もなしに度を與へたと云ふのであるけれども尙何れも剃髮だけはしたやうである。度牒は剃髮公許の證であり、度牒を得て剃頭僧になるが故に税役が免除される。假令僧侶が目的でなく、税役避忌が目的である者も、その目的の爲に剃頭の必要があつたやうである。(尤も彼等の全てが、果して寺院に入つて僧團生活をしたとは思れぬが)。然るに宋時代になつては剃髮の如何に關らず、度牒そのものに公債的價值と、税役免除權を伴つたのである。唐代には僧のもつ度牒に意義があつたが、今はその所有者の如何に關らず、金錢であり、免税役證である。かくて度牒を買得して僧にならざる者も、又一人にて多數の度牒を

所藏する者もあつたのであるが、それでも尙かく多数度牒が民間に濫賣されるれば、庶民の中には税役の安全地帯と考へられ、生活安慮なりと思れる寺院に入つて僧形になる者も少くなかつたに相違ない。兎も角、度牒が濫賣せられれば、僧道が激増するのは免れ難き所である。

燕翼貽謀錄卷五出賣僧道牒の條に、

宣和七年(1125)以天下僧道踰百萬數、遂詔住給五年。

即ち度牒濫發の結果、僧道の數が百萬以上になつたので、五ヶ年停止すると云ふのである。

また繁年要錄によれば、紹興十二年から同三十一年まで度牒の發給を停止した。金との兵事が漸くおさまつて軍事費が少くなつたことが發給停止の主原因と見るべきであるが、同時に以て僧道數の漸減を期したのである。而して停止後滿十五年の紹兵二十七年頃に尙僧の數が二十萬あつたと云ひ、一方では僧侶の減少の爲に寺院荒れ、寺院の常住田が絶産として荒廢に歸するものが多かつたと云ふ。以つて度牒發給停止以前の僧侶が冗多を想像すべきである。(卷百四十五、百六十二、百七十七等)

扱賣度によつて増加する僧侶の素質が、試經による僧侶よりも一般に劣等となることは云ふまでもない。何人も金さへ出せば度牒が得られ、やがて剃頭僧となることが出来る。試經の時すら十分經典の讀誦出來ぬ者が少くなかつたらしい。何人も度牒を手にし得る時代の僧中には經のよ

めぬ者さへあつたであらう。燕翼貽謀錄卷三に、

自朝廷立價鬻度牒而僕厮下流皆得爲之。不勝其濫矣。

「其濫に勝へず」と云はれるやうな、佛教々團が社會から尊敬をうけられやうはづがない。かゝる僧團は社會教化の指導になり得ず、却つて社會から厄介視される場合が多かつた。寺院が不良分子の集合所になつたことは賣度時代以前にも屢々あつたが、何人も度牒を得て僧になり得る時代には一層この傾向が多いのみならず、政府自らが度牒を賣り出してゐるのであるから取締さへ困難である。小説類の中には悪僧が地方官を苦しめ、良民を惱す事例を屢々見うけるが、以つて僧侶の社會的地位が悪い方面へ下落し行く一面を想像することが出来る。要するに教團の墮落をの社會的地位の下落の重要な一原因を私は宋時代の度牒濫賣に認めざるを得ぬのである。

宋朝廷は度牒を濫賣したのみならず、また紫衣、師號を賣り出した。

註

一、詳書者宋卷六十三。續資治通鑑長編拾補卷五の注等に王安石が天子の問に對し、度牒三千を賣りて十五萬人の生命を救済し得。今日の場合、賣度牒を不可とす論者は、「王道之權」を知らざる者なりと述べしこと見ゆ。

二、續資治通鑑長編、繫年要錄には至る所にその例を見るべく、その他宋人の文集を見ても色々な大小の特例を見るこゝが出来ぬ。

三、一例を出せば繫年要錄卷四十六。紹興元年七月の條。

朝奉郎符確權知昭州書填爲度牒千二百通。爲轉運司所劾。遂遣去。

四

北宋の贊寧撰、僧史略卷下、元照(1048—1116)撰、四分律行事鈔資持記下ノ一等によれば、紫衣は、唐時代、大雲經を僞撰して則天武后の革命に功ありし薛愧義等に賜與されたのが初めてである。紫衣は元來僧衣として用ふべきものでなく、佛制違反の色である。故に僧侶自らが一般に着用するわけには行かぬが、朝廷より特に恩賞として下賜されることが唐時代より開けてより、これは名譽の衣となり、之を得んことを熱望する者も生じて來た。勿論紫衣は朝廷が僧侶に賜與せらるゝ至高の名譽の一で、輕々には與へられなかつた。

北宋になつては、太宗の太平興國の初に經律論の試験をやり、十條全通の者に紫衣を賜つた。その後皇帝の誕節に、親王、宰臣、地方長官等の推薦する者を撰考して門下より紫衣許可の牒を授けた。何れにしても容易ならざることであつた。然しそれだけ、僧侶の名譽心を刺戟して之を欲する者が多くなる。そしてその弊害も生ずる。既に元照は紫衣恩賜の弊害を指摘して嚴しく僧侶に警告してゐる。

道誠の釋氏要覽にも、東觀奏記に出てゐる、唐時代の一僧が帝に紫衣の下賜を乞ひ、身分不相應な紫衣を賜つて著て歸り、忽ちに病を得て死んだと云ふ話を引て、

近代亦屢々有此人焉。

と云つてゐる。

思ふに僧侶中に紫衣下賜の爲に運動して金錢を用ふるのもあつたであらう。既に度牒を賣り出してゐる政府である。僧侶の熱望する紫衣牒を發給して金錢を得ることになるのは當然のことと云ふべきであらう。紫衣牒賣出しの始めは明かでないが、續資治通鑑長編によれば、度牒を賣出し始めて間もない熙寧四年に、

賜河北轉運司度牒五百。紫衣師號各二百五十。開修股河上流。并修塞第五場決口。

同六年の條に、

兩浙提點刑獄司言。潤州旱甚。乞發省倉。或量給度僧牒及紫衣師號。救募人入粟。以備賑濟。

など云ふ記事あるによりて、度牒賣出しと略々相並行して紫衣師號も賣られてゐたことを知るのである。

五

師號も天子から褒賞の意味で賜る所、また僧侶の容易ならざる名譽である。賜師號の例は六朝に見え、唐代にも屢々あつた。宋時代には此名譽が金錢で政府と僧侶との間に賣買されるやうになつた。前述長編の記事が示すやうに紫衣と共に度牒出賣時代に度牒と同様に金錢の代用として

多數の紫衣師號が地方官に賜與されてゐる。地方官は之を地方僧侶に賣つて金錢に換へたものに相違ない。

師號は二字が普通であるが、後には、四字、六字の師號が出来た。二字よりも四字、四字よりも六字の方が名譽であるわけで、従つて當然高價であるわけである。

義堂日工集に、

有四字者、有六字者、如今風俗好名、以多字爲榮、非正論也。四字號始于宋南渡賣師號助役。

未爲好事。

とある。師號を賜はらんとする僧界の風潮は宗以後後世まで續いたのであつて、南宋に四字、六字の師號を賣り出したのは、より多くの金錢を得んが爲に外ならぬ。

紫衣師號が金錢になればとて、その性質上度牒ほどに多數發給するわけに行かぬ。鬻度牒の記事は續資治通鑑長編や、繫年要錄を開けば至る所に見出し得るのであるが、紫衣師號の記事は比較的少い。今兩書及び宋會要等に見ゆる紫衣師號に關する記事の二三を抄出して見やう。

長編卷三百三十五、元豐四年

高遵裕乞降空名敕告、宣劄紫衣師號敕、度僧牒、詔更給敕告宣頭劄子八百五十、紫衣師號敕度牒

八百。

同卷三百二十七。元豐五年

酉辛詔。自今紫衣師名止令尙書祠部給牒。牒用綾紙。受紫衣師名者。納綾紙錢六百。是歲十月優詔。依度僧牒例用紙。

蓋し從來紫衣敕、師號敕であつたものが、祠部發給の牒に改變されたのであらう。紫衣師號の官價が如何程であつたかは明かでない。此に云ふ綾紙錢は恐く所謂綾紙代であつて尙此他に若干の金錢を徵收したものとと思ふ。度牒にも賣價の外に綾紙代があつた。

同卷五百十四。元符二年

熙河奏乞降空名宣劄各一百五十。紫衣師號牒一百。以待新羌。從之。

此記事は紫衣師號を賣つて新羌を待する資金にするのか、或は宣劄紫衣師號等の名譽を新羌に與へて之を懷柔せんとするのか明白ではない。紫衣師號は、日本高麗西域諸國等から入宋する僧侶にも賞與されたものである。

宋會要市糴糧草の條、

宣和七年(1125)三月二十三日詔(中略)給降度牒紫衣師號二十萬貫。

同書

紹興五年(1135)……令禮部給降兩浙空名度牒紫衣師號。

繫年要錄卷二十五。建炎三年

張浚以親兵千五百人騎三百發行在。賜度僧牒二萬。紫衣師號五千爲軍費。

同卷八十。紹興四年

詔賜川陝荆襄都督府度牒二萬道。紫衣師號各二千五百道。

之等は何れも朝廷が金錢の代用として發給した例である。

名譽ある紫衣師號も、二千、三千と一かためにして賜るに至つては價值がない。況やそれが金錢引換へのものたるに於てをや。宋代には紫衣を賜り、二字、四字、六字の師號を賜つてゐる高僧が少くない。かゝる高僧の紫衣師號さへ金錢引換へのものではないかと考へ來れば、興ざめてしまふではないか。買つた度牒で僧になり、買つた紫衣師號で、住持知事におさまつても、内情を知つた賣手即ち官吏、換言すれば當時の知識階級から輕蔑さるゝに至るのは當然の結果である。南宋末には四字師號紫衣の所有者でなければ住持になれぬとか、住持その他の寺院の要職も賄賂をつかはねばなれぬやうになつた。僧界は一にも金、二にも金、貨賂公行の状態となつた。

六

度牒紫衣號を賣つた南宋は更に佛教々團より財源を得ることを考へた。僧侶道士から年々免丁錢を徵收することである。

抑々僧尼に課税せんとの意見は唐代にも見えてゐる。彭偃(太曆末都官員外郎)の刪汰僧道議に僧道五十歳未満の者は年に絹四疋尼女道士は同二疋を納めしめ、雜色役は百姓同様にし、五十歳以上の者は之を免除す。かくの如くにして得る所は今の租賦の三分の一を下らざるべしと論じてゐる。尤も此議は採用されなかつたのであるが、幾十萬の僧道に課税すれば相當な收入を得るに相違ない。

南宋初期は金との抗爭から極度に國用の不足に苦んだ時である。年々五萬六萬の度牒が賣出された時である。度牒によつて一時の收入は得るが同時に年々五萬六萬の納税者が減少することに注意せねばならぬ。繫年要錄卷九十六、紹興五年(1135)十二月の條に權戶部侍郎王侯の意見が見えてゐる。

國家の財用は農民より商賈に至るまで自ら竭して奉公してゐる。然るに唯僧徒のみは一毫も出さず、而もその數は邑は千を以て計り、郡は萬を以て計る。此多數僧徒が生産勞働に従事せずして坐食す。國家會計の損失幾何ぞや。宜く僧徒より隱漏の税賦を收むべしと論じたのである。僧道より徵税せよとの意見は次第に廷臣の間に起り、終に紹興十五年正月から、年々僧道から免丁錢を徵收することになつた。之を清閑錢と云つた。

紹興十五年と云へば、餘りに激増する僧道數の漸減を期して、斷然度牒發給を停止してから三

年目であることは注意すべきであらう。嚮度牒による相當大きな収入を失つた政府は、この清閑錢によつて同じ宗教界から多少の収入補充を得べく、且又僧道よりの徴税は僧道數減少策にも多少の効果があるであらう。

扱清閑錢のことは建炎以來朝野雜記卷十五僧道免丁錢の條や、佛祖統紀卷四十七、及び日本では道忠の禪林象器箋錢財門免丁錢の條に相當まとめられてゐる。

僧道を所屬の寺院(教、律、禪の種類)や身分地位等によつて九等に分つて、年額二貫乃至十五貫を納めしめたものであつて、尤も六十歳以上の者及び病廢殘疾者は免除を聽された。朝野雜記によれば清閑錢歳入緡錢約五十萬と云ひ、寶曆四明志卷六には四明地方の僧道免丁錢一萬一百一

		甲乙持律院及 十方教院講院所屬	十方禪院所屬	道士
散衆(平僧侶)	五貫	二貫	二貫	貫
紫衣二字師號 及紫衣無師號	六貫	三貫	三貫	貫
紫衣四字師號	八貫	五貫	四貫	貫
紫衣六字師號	九貫	六貫	五貫	貫
知事(監寺、維那、典座) (直歲等)	八貫	五貫	五貫	貫
住持僧職法師(禪院にては) (住持長老)	十貫	十貫	八貫	貫

十六貫六百文と記されてゐる。今宋會要によつて清閑錢の等級を表示すれば右の如くである。

此表は以つて宋代宗教家間の位置及収入の高下をはかる標準と考へることも出来る。律師法師は禪師より高き地位を占めたか、より多くの収入を得てゐたものであらう。道士は禪師よりも更に社會的地位がひくかつたものであらう。

元來政府が賣出した度牒には免丁役の効力が附與されてゐた。その度牒の買得者である僧道から免丁錢を取るのだから、可成り僧道界を驚かし騒したものであらう。寶覺道法師（紹興十七年寂）の如きは當時反對論を上つた一人であるが、その所論は行はれなかつた。かつて六朝唐時代には、王者、並に父母の拜不拜問題で頸々の論陣をはり、或は排佛に對して極力抗辯し、節を持して僧侶の事蹟は相當に多く傳へられてゐるのに比すれば、宋代の僧侶は既に宗教的熱信に缺け、漸く去勢的存在になりつゝあるのを思はしめる。度牒を買はされ、紫衣師號を買はされた上に、度牒の効力を無視する免丁錢の徴收には、單に金錢上の問題でなく、宗教上重大問題として、教團としての相當強き抗争が現れて然るべきと思ふが、史乘一向にかゝることを傳へてゐぬ。元來支那佛教史上には隨分尊敬すべき名徳高僧の活動教化の蹟が傳へられてゐるが、何れもそれは其人個々の活動教化であつて、數百人を擁する寺全體の、或は數十萬を擁する佛教々團全體の統一的聯合的教化運動は殆んど現はれてゐない。宗派成立以後と雖も、その宗の名僧學者の下に

多数の僧徒が集りはするが、その宗團全體としての組織的教化運動が地方的にも全國的にも行はれた例は殆んどない位である。相當活氣のあつた過去に於て然り、今金錢で度牒を買ひ、紫衣師號を買つた人々の教團、大多数が利己的立場から教團に入り來つてゐる宋の佛教々團に、組織あるまた殉教的運動の現れぬのが當然かも知れぬ。然し私は支那佛教々團の組織には初から缺陷のあつたことを認めねばならぬ、一切衆生と共に同發菩提心、成就佛道を高潮した大乘一乘の教義があればに發達した支那に於て、その教義を現實社會に實現せんとする教化運動も行れず、一向に現實社會に實現された事も見ざるは不思議な程であると共に、支那佛教々團組織の缺陷と、やがては支那佛教衰頽の原因の此中に多分に存する事とを認めざるを得ぬのである。かくて支那佛教々會史の研究は益々重要である。

扱僧侶が免丁錢を納むれば、官から憑由を出して納附濟の證明をする。之を免丁由と云ふ。かくて僧侶は度牒以外に毎歳の免丁由を所持せねばなくなり、殊に遊方に當つて此二つの官文書が必帶品となつた。

僧道免丁錢は戸部の収入であつたが、収入額も一定せず、納附成績も必ずしもよくは行かなかつたらしい。蓋し空名度牒濫賣時代の後をうけ、僧侶の籍も不完全極まるものであつたらうし、且僧侶は遊方移動が甚しいし、何と云つても宗教界に對することであるから、特免や寛容の態度

が生じ易い。

乾道六年(1170)戸部尙書會懷等の言ふ所に據れば、度牒發給停止を解き再び賣出しを初めて既に十二萬餘道を賣つた。已に剃髮推戴せし僧道の數も少くない。然るに州縣より納入する免丁錢は、度牒發給停止時代に比し僅かに三五萬を増したにすぎぬ。之明かに州縣に於て公然侵隱するあり、或は僧道が雲遊を名として納めざる者、年齢をいつはりて免納される者等が多いに相違ない。嚴重に實情を調査せしめねばならぬと述べてゐる。

また朝野雜記には、

然今浙中諸大刹都城道觀多用特旨免徭役科敷而州縣反以其額數于民間大爲人患。

と即ち朝廷の信仰を得てゐた大寺院道觀には、特旨を以て免丁錢を免除されてゐるものが少くなかつた。而も此特除によつて生ずる収入減を地方官がその地方の民の負擔とするに至つては、かかる大寺院が民の怨府ともなるであらう。

かくて南宋では、度牒でとり、紫衣師號でとり、免丁錢でとり、佛教々團によつてあげる収入は随分の多額に達したに相違ない。而も宋末には牒廉僧雜の故を以て免丁錢三分の一の増徴を計劃したこともある。かつては錢財の愛なきを以つて、税賦に關係なきを以つて、志す者の多かつた僧道も、今は苛斂を免れざる階級となつたわけである。

註

一、繫年要錄卷百五十三。その他朝野雜記卷十五、佛祖統記卷四十七。等參照。

二、東洋文庫所藏本による。該文庫が最近書寫せしめられたものである。

三、宋會要。

四、禪林象器箋參照。

七

以上私は宋朝廷の財政難が佛教々團に向つて惹起した三つの事件を概説した。

此に注意すべきは、度牒を買ひ、免丁錢をとられ、紫衣師號僧職住持皆金錢ならざればかち得られざる僧侶に尙志望者が多かつたのは何故か。兵役徭役を忌避し安逸を求め支那の國民性にもよるのであるが、一面これだけの人を收容して尙庶民よりも安逸な生活を與へしむるに足る財力が佛教々團にあつた爲でなければならぬ。上來述べし所に關しては尙佛教々團の財産、その經濟上に於ける社會的位置を明にしておく必要があるのであるが紙數の關係上本稿には之を略せねばならぬ。數十萬の剃頭僧侶と未剃髮童行とを收容する寺院は多數の寺田(常住田)を有し、多數の小作人(莊佃)、多數の奴婢を使役し、其他山林、家屋、碾磑等の資産を有し、檀信徒よりする莫大な喜捨をもち、金錢等の貸付けによつて利益をあげる長生庫なるものさへ各寺に發達した。^(一)貧弱な寺院もあつたには相違ないが、寺院は概して富者と見らるべく、僧徒が濫増し、擾亂た

へず、流民多く、兼併の風潮盛なりし宋代には一層寺産増加の傾向がある。宋朝廷も寺院の田産兼併の弊を阻止せんとし、寺田の回收をはかつたこともあつた。盛な寺院の金錢質貸營利を非難する人もあつた。

元來支那人は理財に長じた國民である。僧侶には税賦を逃れる爲になつてゐる者が多い、而してその僧侶は剃頭にも金錢をとられた。出世も金錢次第で取引される。僧徒の師表たるべき住持さへ金錢で買ふ時代である。俗界では政府以下何れも理財に熱中してゐる。かくて僧侶も理財の心を刺戟されざるを得ぬ。實際宋代寺院に於ては、寺院の收入利殖をはかる幾多の職位があつたし、且つかゝる職位は重大視され、これにならんと志望運動する者も少くなかつた。

兵亂と財政の爲に國歩眞に困難なる時代にも、僧侶がよく巨資を集めて堂塔伽藍を美にするを見て驚き、且慨した人も少くない。地方寺院の中心となれる大建築を見、その富裕なる狀況を見て梗概した儒徒も少くない。^(三〇)

然し此に注意せねばならぬのは理財を最も好む支那人は、同時に表面には理財を最も蔑視する國民である。而して佛教は支那では無欲清淨なるを以てその教旨とするものと信せられ、またかかる點で尊敬もされて來てゐる。今寺院僧侶が富裕であり、理財に長すと見られる場合、此には度牒も金錢で買つた税賦避忌の非國民が多いと考へられる場合、裕かな富がかゝる多數の

不良遊惰の民を坐食せしめるのみで、一向に社會教化に廣く散せられざる場合、次第に社會の之に對する尊敬心がうすらぎ、輕悔心が生じ來るは止むを得ぬことである。殊に儒教主義で教養される讀書人即ち官吏階級から輕蔑、排撃を蒙むるに至るは當然の勢であらう。そして事實何事も金錢を先にせねば動けぬ佛教々團が類廢墮落するも當然の道行であらう。

南宋末嘉熙(1237—1240)の頃に嘉興の中元禪師が丞相に献白した書中に當時の僧界の弊風を論じてゐる。彼は云ふ。國家度牒を以て人の承買を許すのみならず、近世は貨賂公行して住持たらんと求むる者は、吾教之罪人也。かくて師たるべき者は遠く隱遁して出でず、師廢すれば正法衰へ邪法熾となり、清淨之門を以て利慾交征之地と化するに至ると云ひ、更に

寺觀有田。稅賦尤倍。又有非泛不時之需。正與大家相似。今既買度牒以錢。免丁又增以錢。官府無絲毫之給。而徒重責其利於無窮。則僧道可謂不幸矣。國家愛惜名器。泛濫。何以勸勵天下。僧道若以賄得金環象簡。得諸處住持。則鬻頑無賴之徒。皆以賄進。何以整齊風俗。と警告梗概してゐる。笑翁堪禪師も

主法者以貨取。吾道委地矣。

と歎じてゐる。⁽¹¹⁾

斯の如き杞憂は事實となつて佛教々團を社會より輕侮落伍せしめ、明、清、民國の廢頹狀態を

來らしむるに至つたのである。

支那には僧道を惡人と同一視したり、社會の廢人の如くに輕侮した諺が少からず存する。

一人不入廟、二人不看井、(危險に近くな)

無法子、就做和尚、(行づまり者僧になり)

(檢到一本經、念也念不清、經は讀めども意味知らず)

瞎子(盲者)見錢眼世開、和尚見錢經也賣。

地獄門前僧道多

十個姑子(尼)九個娼、下餘一個是瘋狂。

何れも隨分僧道を劣等視した諺である。かゝる諺も一面は佛教々團自らが招致した社會的評價の聲と見なければならぬ。

要するに宋代の佛教々團は、その數に於て、富に於て、伽藍に於て、隋唐時代に劣らぬ盛況を示してゐたが、其内實に於ては頽廢衰滅に陥り行くべき分子を多量に包藏したものであつた。而して教團を頽廢墮落に導いたものは教團自體にも罪はあつたが、宋朝廷の財政難が最も大きな動因となつたものである。經濟國難はその朝廷を滅亡せしめたが、佛教々團をも社會の落伍者たらしむるに至つた。かつて佛教がうけた三武の法難は激烈でありその打撃も顯著であつたが、財政

難の宋朝廷が佛教々團に向けた窮策は徐々に暗々裏に教團を蝕んだ。前者の場合には壓迫去れば直ちに再び萌え出づる元氣が教團にのこされてゐたが、後者の場合には、何時の間にか教團が去勢されてしまつて再び立ち得ざる廢者となつて行つたのである。宋朝廷の財政難は、支那佛教の盛衰を考へる者にとり極めて重大問題である。

註

一、宗教研究新三ノ四、抽稿「信行の三階教と無靈藏に就いて」參照。

二、臨川集卷八十三。眞州長蘆寺經藏記、元豐類稿卷十七慈湖院佛殿記、全卷十九、江州景德寺新戒壇記。その他宋人文集中にかゝる例は頗る多し。

三、何れも禪林象器圖所引による。

兒童の宗教意識に於ける恒久領域と可變領域

關 寬 之

本邦兒童の宗教意識を研究するに際して、新たに考察を進めなければならない重要な問題に逢著した。問題とは、兒童（ここには吾人の取扱つた研究對象の範圍内即ち十五歳未滿を指す）に於て宗教意識は、豫想以上に、而して成人及び青年の宗教意識に就いて知悉した所から兒童の場合をも推定しようとし勝な人々から見では或は信憑されないかも知れないと思はれるほどに、融合と統一と系統化とを缺いてゐることである。兒童の宗教意識は、若し成人及び青年の宗教意識を研究する場合と同一の焦點に著目し、又は同一の範圍に止めて研究を進めたならば、却つて眞の宗教意識の基根を研究の對象外に棄擲して、その基根の外優に集積して未だ兒童の眞の宗教意識として同化し吸収されてゐない輸入的部分のみを凝視するの結果となるほどに、内部に於て開展しつつかある所の宗教性、即ち人間の本來共有する所の強いものへの依從性、理想への自己の調整及び復歸性、神秘不可思議な超知的存在に對する驚異性などのやうな内的起源性の領域と、

兒童の宗教意識に於ける恒久領域と可變領域

外部から觀念又は知覺的事實として輸入された所の宗教的知識、即ち社會や成人から教へられ見聞させられて、未だ兒童に眞に開化されてゐない宗教的知識及び實修上の知悉、換言すれば神佛に關する知識、實修的行事、迷信など、その系統的たると斷片的たると、學術的たると通俗的たるとを問はず、外的起源性を有する宗教學的・神學的知識の領域とは、兒童の上に分離して存する。前群の内在部を大地とし、後群の外來部を杙とするときは、兒童の宗教的素質の大地に、輸入的知識の杙は、個々に打込まれて亂立し、多くは孤立して相互に聯絡なく存し、その聯絡ある如くに見えるものも、單に接觸して存する位の程度であつて、箱入細工又は寄木細工的の觀を呈する。この事實は、兒童と生活し、問答し、兒童を觀察し、臨牀的に檢するときは、豫想以上に明瞭に看取されるであらう。勿論、發育は素質と學習(經驗)との輻湊であつて、素質が第一の經驗を積んだ際そこに既に素質經驗複合體が形成されるので、宗教性即ち内在部と宗教的知識即ち外來部との嚴密な對立及び分離を考へることは出来ない。併し兒童の宗教意識を精細に觀察し考察してみると、より多く素質に由來する領域と、より多く輸入を反映してゐる部域とがあつて、上述の箱入的分離現象は著しくこれを認めることが出来る。吾人は從來の考方や自分のやうに、第一經驗を積んだ素質は既に經驗との複合であることを認める。併し從來の見方と異ならざるを得ない點は、從來の考方では、素質的領域と外來的領域とは自然の經驗の集積及び素質の發達によ

つて漸次に融合し系統化されてゆくといふのであるが、吾人の獲取し得た結果から考察すれば、若し兒童に思考し考察するの機會がないならば、恐らく永久に融合しないで終るであらうといふことである。内在部である素質的領域は兒童の本性的に具有されてゐるけれども、外來部である輸入的領域は、それに就いて思考されて、輸入部相互又は輸入部と内在部とが論理的・有機的に聯絡させられなければ、外來部は永久に本性と別者たるであらう。兒童に直接して彼と宗教上の種々の問題を問答し、彼の考へたことのない問を發することによつて、彼は始めて大地に打込まれた杣と杣とを連結させ、又は大地と杣とを結合してゆくのを見る。この場合、内在部は兒童の遺傳的にその發達開展の順序の定命された法則に規制されてゐるので、種族・環境・教育の如何を問はず兒童に固定し普遍した宗教意識の特性を帯びしめる。併し外來部は環境の不同に規制されてゐるので、種族・環境・教育の如何によつて異なつた色彩を宗教意識の上に與へる。そこでここに問題が起る。即ち兩部の融合し系統化して渾一的となつた成人及び青年の宗教意識に於ては、その研究の焦點はこの渾一的なつたものに注がねばならないが、兒童の場合には焦點の振方が異なるべきである。即ち固定的・普遍的特性を與ふる部分に著眼するか、變異的・不同的部分に著眼するか、又は他に著眼の焦點を定めるかである。宗教心理學に於て社會的影響を重視する現代の流行思潮では、輸入部を通して宗教意識を見ようとしてゐる。然るにクラーク派の如くに生物學

的基底に立つて兒童を研究した一派は、素質部を通して兒童の宗教的特性を闡明しようとした。兩立場は何れもその立脚地の差異に於て吾人のこの問題に觸れてゐる。若し眞に兒童の宗教意識を闡明しようとならば、その恒常的・不變的特性を明らかにするために素質部を通して迫る方が正しい。併し素質部は輸入部と融合しない時期には大した關係はないにしても、思考及び一般精神の發達するに従つて漸次に融合するものとすれば、輸入部は素質部の具體的内容たるべき運命にあるものであるから、素質部を規制する條件として輸入部を通して迫ることも亦忘れてはなるまい。とはいへ、兒童の兒童としての眞の宗教意識をつかむためには、素質領域を通して種族・環境・教育によつて不定たらない特性を明らかに看取しなければならぬ。同時に兩部の結合されてゆく状態を注視しなければならない。ここに成人及び青年の宗教意識を研究する場合とは異なつた焦點が、兒童の場合には見出されるのである。さて、前述の如く、思考の發達は兒童の宗教意識の發達にとつて重要な問題であつて、素質領域たる宗教性と、輸入領域なる宗教的知識とは、思考及び考察によつて融合し、系統化し、發達してゆくのである。從來、回心又は入信は十歳頃にばつばつ始るが、青春期現象として思春期から青春前後期の交にわたつて最も多いとされ、而して身體發育の旺盛との因果關係が考へられたり、身心の均衡及び精神各要素間の平衡の破れることと結びつけられたりしたが、思考の發達及び宗教的事實に就いて考へさせられる機會の多

少と結合させられたことは餘りない。併し同心現象は青春期には多いは多いが、決してその特有の現象ではなく、入信は少年期の初期から潜行的に見られる。この事實は、思考の發達との關係に於て考へれば容易に解決することであるが、從來の如くに發育急速や均衡破壊による安定の希求から考へては解釋はつかない。宗教意識の發達と思考のそれとの關係に就いては、ここに詳述する邊を有しないので、後日に譲ることとして、吾人がここに述べようとする所は、素質部を通して見た兒童の宗教意識の恒久的特性如何、輸入部を通して見た規制的・可變的關係如何といふことである。而して是等の點に就いて述べようとするのは、兒童の宗教意識に於ては素質部と輸入部との孤立が豫想以上に明瞭であつて、而も其等の兩部の何れに研究の焦點を置くかによつて、兒童の宗教意識の恒久的特性を明らかにする上に於て成功と否とが定るといふことを示さうためである。

二

素質領域を通し、且つ輸入領域と對比しつつ、兒童の宗教意識の恒久的特性を見出す方法としては、何等の宗教訓練を受けない兒童に自發する宗教性をとらへて、宗教訓練を受けたもの、又は特に具案的の宗教訓練を受けなくても社會の宗教的影響の裡に暴露されたものとの宗教意識を對比するのが最もよい。併し宗教的影響から全然隔離して兒童を育てることは實際上不可能であ

る。Bergen, F. D. は宗教訓練から隔離して育てた子供の自發的宗教性の發現を報告してゐるが (Theological Development of a Child. Arena, 1898, vol. XIX, 254—266.) それとても全然社會生活から隔離したのではない。然りとすれば、右の状態に最も近い方法をとる外はないのであるが、吾人はその方法として、具案的・系統的に宗教訓練を受けた兒童と、社會からくる斷片的影響は免れ得ないまでも、兎に角何等系統的・具案的の形式的宗教訓練を受けたことのない兒童とを檢して、宗教意識の差異を比較してみた。その結果は、ここに必要な恒久性と可變性を見出す上に適用することが出来るので (その比較研究は勿論この論文の著眼を目的としてなされたのではなく他に目的があるので)、ここに比較の結果を擧げてみよう。兩群に就いて用ひた研究法は生活法 (兒童と一定期間生活を共にし口頭問答・臨牀・個性觀察・個人知悉・自然表現觀察等によつて研究する方法——詳細は先般の宗教學大會紀要に發表した論文を、更に詳細は久保良英氏編兒童研究所紀要の昭和五年秋に發刊さるべきものに説明してゐるので再説しない。) である。被験兒童は、具案的宗教訓練を受けない群のは、七歳乃至十五歳の男兒一二〇名、同じく女兒七二名、合計一九二名であり、受けた群のは、九歳乃至十六歳の男兒一一一名、同じく女兒一〇六名、合計二一七名である。後群に於ける具案的・系統的宗教訓練を受けた條件としては、日曜學校に通つたといふことを採擇することにし、連續通學短きは滿一箇年・長きは滿五箇年に亘つて

をり、全兒童の平均通學日月は滿二箇年である。(即ち通學滿一箇年の者七四名、一箇年半の者一七名、二箇年の者五一名、二箇年半の者一一名、三箇年の者三二名、四箇年の者二二名、五箇年の者一〇名であるから、平均中數は二箇年の群内にある)。勿論日曜學校が具案的・系統的に教へてゐるもののみとは言へないが、兒童の宗教訓練として最系統的な點に至つては、現代の施設としてはこれ以上のものはなく、且つまた吾人の採擇した日曜學校は、訓話の形式に於て必ず宗教上の知識を授けつつあるもののみである。(宗旨は眞宗本派のものみに限定した。これは他の目的から見て、條件の同一性を保持する必要があつたからである。)研究比較の範圍は神佛觀・信仰及び禮拜觀、人生及び運命觀、未來及び靈魂觀、宇宙及び本體觀、自然觀、迷信及び妖怪觀の如くに、哲學觀にもわたつてゐるが、ここには紙數の制限に應じて、神佛觀及び信仰禮拜觀のみに限定して置く。この範圍に於ける兩群の差異は次の如くである。(宗教訓練を受けない群をA群とし、受けた群をB群と假定する。)

一、神佛の有無。A群には無神論一名、疑惑者二名(但し存在に傾く者)ある外は皆有神論者である。B群は悉く存在の肯定者である。有神論は兒童の恒久的觀念である。

二、神佛の體及び生成。A B兩群とも、神佛の體の直接定義は頗る困難であつて、これは兒童の推理の未發達に因する。されば、體は多く用を以て定義される。A群はB群と同じく、神佛を以

て人間と別個の客觀的存在と見る者の多くを含む。神佛を人間と同じものとする思想は少い。而して神佛は守護者であり、偉人又は普通人から由來する考は共に多いが、B群には特に佛を心の親とする者が最も多い。兒童は神佛の相に於て人間視し、神佛の由來に於て人間的起源を信するけれども、その體及び用に於ては、神佛を以て、人間とは別の客觀的存在と見ることを通性とする。而してその生成に關しては、共に人間由來説が優性であるけれども、B群の中には佛教があつて始めて生じたといふ、佛を以て既成宗教の假想的設定とする考が相當に多い。

三、神佛の相。A B群とも、有姿説は無姿説よりも遙に多く、性質的表現は形態的表現よりも常に多く、而して形態的説明は性質的説明よりも低年に始つて、後者の如くに高年までは持續しない。神佛が有姿的であり、而もそれが人間形態的であることは、兒童の通性といふべきである。それは兒童の感覺的である一般精神特性の反映である。

四、神佛の所在。神佛を天國・極樂又は神棚・佛壇などの如くに局所的に存在するとの考は兒童の通性であり、隨つて外在説は内在説よりも兒童に普通である。併しB群には人間内在説と宇宙遍在説とが低率ながら各年齢に固著してゐる。

五、神佛の用。A群にもB群にも神佛を以て惡人改善・勸善懲惡・行爲照鑒の如き刑政者と見る考と、救濟者・守護者・教導者の如き德政者と見る考とは對立して多く、前者は低年に、後者は

高年に多い。併しB群にあつては、後者は低年にも多く、且つA群に於けるよりも後者が前者を凌ぐ率が遙に高い。

六、神佛の異同。兩群ともに、神佛不同説は神佛同一説よりも遙に多く、而も佛は普通の死者に由來し、神は偉人に由來するとの考が多いので、神佛階級的不同説は兒童の普遍型といふべきである。

七、神佛の信否。有神論を普遍型とするに兒童にあつて、而も神佛を徳政者又は刑政者と看做す兒童にあつて、神佛を信じないといふ者の全くないのは當然である。

八、信仰及び禮拜の理由並に當時の精神状態即ち内容。希求的動機の優勢なこと、自己のための希求の多數なこと(他人のための希求は年長兒でなければ見られない。)は、兒童の普遍性である。併しA群に於ても幾分さうではあるが、B群に於ては特に進齡による感謝的動機の増加が高い。希求が未來に關せりや現世に關せりやに就いては、現世的であることが兒童の通性である。

九、禮拜の有無及び形式。時の斷續及び一日中の回數の多少はあるが、兩群の兒童とも、神佛を禮拜しない者はない。而もその形式は傳承的であつて、習俗の模倣である。兒童は儀禮派である。併しB群はA群よりも更に熱心な儀禮派である。

十、信仰及び禮拜の自覺的效果。効果を説く者は、それを説かない者よりも稍々多い。而して

前者の大多數は治療・怪我遁れなどのやうな感覺的效果を信じ、迷信的若しくは催眠現象的である。

以上の略説及び記載を省略したA B兩群の比較研究から導かれる兒童の宗教意識の恒久的通性ともいふべきは次の諸點であらう。第一、兒童は有神論者である。第二、兒童は客觀的神佛局在論者である。第三、兒童は人間的形態論者である。第四、兒童は客觀的神佛世界存在肯定者であり、神話製作的である。第五、兒童は生氣論者である。第六、年長兒は神佛の信賴者であるが、年少兒は寧ろ敬遠者である。第七、兒童は神佛階級的不同論者である。第八、兒童は希求的信仰者である。第九、兒童は儀禮派である。第十、兒童は宗教上の専門知識を要する方面に於て（宗教性に於てではなく、所謂輸入領域の影響の強い方面に於て）傳承的である。第十一、兒童は呪物崇拜者である。是等は前に所謂素質領域を多く反映するものであつて一般精神特性と一致してゐる。然るに、兒童に於ける無神論、佛を以て心の親とする者、佛を以て既成宗教の假想的設定とする者、神佛の人間内在及び宇宙遍在を信する者、神佛一體説、禮拜に代へるに心中の祈を以てする者、又は善良な生活そのものを以て信仰表現の方法とする者、社會奉仕や愛他・愛國の如きを信仰及び禮拜の理由とする者、是等は恒久的・普遍的の兒童の宗教意識の特性と見るべきではなく、前に所謂輸入領域を多く反映するものであつて、必しも兒童の一般精神特性と一致せず、

研究者や研究對象の異なるに従つて變化するものである。

然るに、從來の宗教意識に關する多くの研究は、その兒童・青年及び成人の何れに關するかを問はず、この可變的色彩を恒久的特性と識別せず、或は混淆して共に結論を導出してきた。斯くするときは、結論は研究對象の環境的狀態即ち偶有的條件によつて左右されることが多く、本質的特性をつかむに困難である。若しこの偶有的材料が役立つとすれば、それは宗教意識の特性を導出するための材料としてではなく、素質領域から抽出した恒久的特性の上に如何に影響するかといふ立場、即ち宗教意識の規制條件として用ひらるべきである。若しこの恒久領域と可變領域とを混淆して何等の顧慮なく結論を導出しようものなら、研究對象が世界のあらゆるものを網羅するか、遺漏なく枚擧した代表群から漏れなく、材料を得ないかしない限り、その研究は如何に多くの人數を取扱つた所で、價値なきものである。ここに社會派に對する生物派の強味がある譯であり、兒童の一般精神的本性を背景としない研究は、何時までも輸入領域の多種多様な文に眩迷して、眞の特性を捉へるに難いであらう。

(本論文に發表した研究資料は帝國學士院研究費補助によつて蒐集中の一部である。)

朱米張敬心譯英文叢書(一九二五年出版)

- Thouless, H. An Introduction to the Psychology of Religion, New York, 1925.
- Hickman, S. Introduction to the Psychology of Religion, New York, 1926.
- Selbie, B. The Psychology of Religion, Oxford, 1926.
- Sante De Sanctis, Religious Conversion(A Bio-Psychological Study) (Translated by Helen Angus) London, 1927.
- Woodburne, S. The Religious Attitude(A Psychological Study of its Differentiation) New York, 1927.
- Josey, C. The Psychology of Religion, New York, 1927.
- Mahoney, K. The Religious Mind,(A Psychological Study of Religious Experience) New York, 1927.
- Flower, C. An Approach to the Psychology of Religion, London, 1927.
- Rahn, C. Science and the Religious Life,(A Psycho-Physiological Approach) London, 1928.
- Dresser, W. Outline of the Psychology of Religion. New York 1928.
- Uren, R. Recent Religious Psychology (A Study in the Psychology of Religion) New York, 1928.
- Clark, T. The Psychology of Religious Awakening, New York, 1929.

業感縁起説と阿頼耶識

神 林 隆 淨

一 緒 言

ウパニシヤッド (Upanishads) 哲學の大權威ヤージュニヤツルクヤ (Yajñavalkya) が、秘密の教義としての業感轉生の學説は釋尊に依つて世に公にせられることに成つた。釋尊出世時代に於て、重きを爲したものは、事火婆羅門であり、又崇拜供養の的と成つて居るものは大自在天であつた。大自在天は人類の禍福を左右し得る絶対の靈力を持つて居るものと信ぜられ、人類の幸不幸は専ら大自在天の感情の動きに依つて、決せられるものと爲し、人々は幸福を得る第一要件としては、大自在天の歡心を得なければならなかつたのである。そこで宗教的の儀式を行することが、人類の爲す可き都てであるが如くに考へられ、宗教的の儀式を行ふ爲

に、人は生涯の大半を費して居るの狀態であつた。

釋尊出世の一大使命は、この大自在天外道に對する信仰の非合理的なることを指摘し、人は皆自己の業力に依つて、自己の生涯の幸と不幸とを作成するものであり、人の幸と不幸とは悉く自己の業に依つて作り出だされるもので、自己以外には、何人も又何物も、自己の幸と不幸とに關與し得るものでなく、隨つて幸福を得やうとする者は、善業を積まなければならぬと言ふことであつた。謂ゆる善業とは、己を空ふし、他人に對しては謙虛にして、而も與へられたる職務を忠實に果し、且つ無貪無嗔にして、而も因果應報の理を、徹底的に確信することであると、釋尊は常に力強く説示して居られた。釋尊の此の新説に對して當時思想界

の何人も、抗議を申立て得なかつた。幸と不幸とは、各人の現在並に過去の業因の然らしむる所であつて、自己以外の何人も又何物も、自己の運命を左右し得るものでは、斷じて無いと云ふを確實に知り且つ信じ得た時に、吾人は自己の行爲即ち所作の業に對して、深甚の注意を拂ひ、警戒し反省して、自己の一言一行に如何に重大なる意義があるかを思ひ至らざるを得ないことに成る。道德の本義も、國家の法律も、各人の責任の自覺に待つことに成らなければ、眞の意義は現はれて來ない。自國の法律も、國際法も、善因善果、惡因惡果の常道に憑らなければ、法の眞精神は發揮し難いことに成る。又道德は人類天賦の理知と自己の責任觀とに根ざし、且つ其の根本法則として、因果應報の原理を採擇す可きであると信ずる。

幸不幸は其の人の前來の業に由來するものであると云ふ考方は、宗教的に如何なる意義を有するかは暫く別として、それが道德的に重大なる意義を具へて居るとは何人にも異議はあるまい。釋尊開教當時の態度は、

道德の根本義を樹立し、各人の理知の覺醒を促がし、盲目的の迷信を、極力擊退しやうとせられたことは、原始佛教聖典の上に、澤山の實例が示されてある。その實例全部に一貫してある思想は業報觀念である。然らば業とは如何、且つ業を構成する主幹は何んであるかに付て、以下少しく論じて見やうと思ふ。

1 Bhaddarāyaka up. 3. 2. 13.

兩人が對談せし所のものは、實に業 (Kamma) のみなりき。……人に善業に依て善人たるべく、惡業に依て惡人たるべし。(ウパニシヤド全書、一、五九頁。)

2 中阿含經第三云、若有故作業、我說、彼必受其報、或現在受、或後世受。正藏、一、四三七、B。

3 中阿含經第十四云、彼業生者、因自行業、因業得報。

正藏、一、七〇四、C。

又云、若有男子女人、離殺斷殺、棄捨刀杖、有慚有愧、有慈悲心、饑益一切乃至蟻蟲、彼受此業、作具足已、身壞命終、必昇善處、生於天中、來生人間、壽命極長……此業有如是報也。

正藏、一、七〇五、A。

二 業の意義

業 (karma) とは人々の行爲である。然るに今の謂ゆる行爲とは、單に身に行ふことだけでなく、心に思ひ、口に言ふことをも悉く含んで居る。現今世に行はれて居る國法は、身に行はれたる事柄が、法律判斷の對象と成つて居るが、佛教の場合に於ては、身、口意の三業に對して、均しく警戒す可きことに成つてある。然るに三業の中で、若し輕重を論ずれば、一派の學者は、身の行爲を重大視して居り、又他の一派は意思の働きを重大視して居ることに成つてあるが、佛教の大勢の上から見れば、身の行爲も、元と意思活動が先立つものであるから、三業の中でも意業が重大視され、心に邪念を懷くことが最も警戒されてある。

身の上の業は行爲として表はされ、口の上の業は言語として又文章として現はされ、意の上の業は、意思 (Cognition) 活動として露はされる。意思活動は、思想として又考として、心中に潜在してある間は、業としては認められないやうにも思はれるが、佛教の場合では、

意思決定を意業と見做して居る。彼れ是れ思想の撰擇を爲して居る間は、未だ決意されたので無いから、其は業報を招く程の力は無いが、撰擇した結果として、茲に決意が定まる。この決意が、やがては口を動かして語として發せられ、身を動かして行爲として現はれて来る。そこで決意は口業や身業を惹起する根本となるものであるから、結果から原因に溯つて、意思活動を意業と稱したのであると云ふ學説もあり、又一説には意思活動が、既に是れ業そのもので、口業よりも、又身業よりも、更に根本的のものであると見做して居る學者もある。

佛教に於て意業として目されて居るものは、慳貪嗔恚邪見の三つであるが、こは勿論悪い側のみを挙げたのであつて、善い方面も意業として存在して居ることは固よりである。又意業は決意をのみ指すものとは考へずに、廣く一般の精神活動をば、悉く意業と見做すことが或は穩健な考方かとも思はれる。何んとなれば、我等の精神活動は、そが外部に表現されると否とに拘

はらず精神内部に一種の印象を止めるもので、その印象が佛教の謂ゆる種子シツゴに當るからである。我等の行動、言語思想、それ等に強弱の差こそあらうが、或る何等かの印象を残さずには息まない。この印象は第二の活動を再現す可き潜勢力として残るのである。而して同一の活動が幾度も繰り返さるゝ時には、その度数が多くなるに随つて、愈々其の印象は明確となり、印象が明確となるに連れ、活動再現の力も強まることに成る、かゝる意味の印象を、佛教では種子と呼んで居る。随つて業ウチには必ず種子が附帶して居る。此の種子を指して、業と呼んで居る場合もある。この種子が如何やうにして個我の上に残るか、これは後章に譲ることゝする。

4 中阿含經第三云、族中、身故作三業、殺生、不與取、邪淫、不善與苦果、受於苦報、口有四業、妄語、兩舌、惡語、綺語、意有三業、饜食、嫉妬、邪見、不善與苦果、受於苦報。

正藏、一、四三七、B。

5 增壹阿含經第五十一云、

心爲法本、心尊心使、中心念善、卽行卽爲、受具善報、如影隨形。

又云、若心清淨、餘續亦然。 同、一四一、C。

註すを見よ。

大毘婆沙論第二十七云、謂五蘊中、心最爲勝。

正藏、二七、二四一、B。

三 個我と五蘊

次に起る問題は身口意の三業を一括して收納して居る各個我(Ego)を佛教では如何に考へて居るかと云ふことである。各個我を肉と精神との二の合成體と見做し、人が死亡した場合には、肉の部分は壞滅するけれども、精神の部分は、滅却し去るものでなく、死人の精神は一時遊離するもので、この遊離して居る精神を幽魂若しくは亡靈と東洋の俗間では呼んで居る。

支那では人は天地の二氣を受けて生れ、地氣は凝結して骨肉と成り、天の氣は魂として人體に宿ることになる。人が死する際には、肉體は地に版り、魂は天に昇ると信ぜられて居る。イスラエル民族も、人の魂は

永久に滅するものでなく、最後に神の審判を受くるものと信じて居る。又印度では釋尊出世以前に於て、人の死後、その魂は存続し、遊魂の到達す可き所は、天道と祖道と人道との三ヶ處あつて、その人の子の業に隨つて、人界の善處に生を受くるものと考へられて居つた。^(R)

以上は個我を構成する要素を精神と肉體との二つに區分して居る考であるが、佛教では之れに反して色・受・想・行・識の五つの要素が合成したもので、之を五蘊 (Pancha Skandha) と呼んで居る。⁽⁹⁾ この中で色とは有形の物質を指すのであるが、この色を更に五根五境無表十一種に區分することに成つてある。⁽¹⁰⁾ 又色を四大種、及び四大種所造の諸色を指すとも言はれて居る。⁽¹¹⁾ 受とは單に領納隨觸であると説かれて居る。その謂ゆる領納とは愛感の意味にして之れに苦と樂と不苦不樂との三種の異りがある。想とは取像を體と爲すと言はれて居るが、即ち聯想若しくは想象の意味である。次に行とは思作分別差別を意味すと言はれ、又行とは造作の義に

して、有漏有爲を造作する意であるとも言はれてゐる。最後に識とは了別の義にして、了別の用を具へて居るものは眼・耳・鼻・舌・身・意の六識であるが、その心の精神要素をも、悉く此の中に含んであるものとして考へられて居る。

この五蘊を物心の兩者に振り分けて見れば、色とは物に配せられ愛想識の三蘊は、心の中に入れられ、行は物と心との兩者に亘つて關係し、その他有ゆるものを含めたものと考へられる。心の方面を僅に五つの中に三つまでも擧げてゐるのは、勿論心の側を重く見たからであらう。

原始佛教に於ては、個我の存在を全く認めて居ない譯では無いが、世の人々が個我に耽溺し、又同時に苦しめられて居つたのを目視せられた釋尊は、個我を假立假設のものとして眺め、眞の實在としては認めないで、個我をば五蘊假和合の体として考へて居られたのであつた。苟も世に存在するものは、獨り人類だけで無く、皆五蘊假和合のものであることは勿論ながら、

萬有中では生物とか、無生物とか色々に區別せらるるのは、五蘊中の色蘊が他よりも目立つ場合には物質と目されることに成り、之れに反して愛・想・識の三蘊が優秀である場合には、人類と目せられるのであるが、苟も世に存在するものは、皆悉く五蘊假和合の躰に外ならないのであると見られて居る。

有ゆる存在物を何故に五蘊だけの集合躰であると定めたのであるか、その理由は明かにされて無いが、個々の經驗的事物を分析すれば、此等五種の要素に還元することが出来ると言ふだけのことであらう。

五蘊は元來動物でも植物でも、其他有ゆる物の本質であると見られて居るが、五蘊と言へば、體験者側では人類の個我を指して居るものであると直感されることに成つてをる。

この五蘊に龜細の二種あつて、龜の五蘊とは見聞し觸知し得るものであり、細の五蘊とは五官の機能の及び得ないものである。我々の個我を構成して居る五蘊は時々刻々に絶えず新陳代謝して居るものであるが、

而も其は我々が生死の苦海に輪廻轉生して居る間は、常に連續して行くことに成つてをる。我々一期五十有餘年を経た後、若しくは不時の災害又は病の爲に死亡したとなれば、龜の五蘊は茲に一旦終りを告げることになるが、之れと同時に、細の五蘊が中有(Sambhava)の形に於て現はれて來ると言はれて居る。中有とは現在の肉體を捨て、未だ當來の生緣に結び付くことの出来ない間の五蘊の名稱であつて、現在と當來との中間の存在であるから、かく呼んで居るのである。中有の壽命は一七日間を限度としてある。中有は此の期間に當來の生緣を探し求むることに成つて居るが、若し適當な生緣を見付けない場合には、第七日目に死亡し、直に又新なる中有として生れ、第二七日の間に生緣を探し求むるのであるが、此の期間にも適當の生緣を見出し得なければ、一旦死亡して、更に生れて第三七日に於て生緣を探り求め、尙不可なる時には第四七日、第五七日、第六七日、を經、第七七日までには間違なく生緣に當り付き母胎に誕生するものと考へられ

て居る。佛教にて人の死後、七々四十九日の間、忌中として遺族のものが、謹慎して居るのはこの時から由來して居るのである。かくして五蘊が生じては死し、

死しては又生じて行く變化の歷程を示して居るものが、即ち十二支若しくは十二因縁 (Etiologia) と呼ばれるものである。十二支とは無明・行・識・各處・六處・觸・受・愛・取・有生・老死にして、この中で無明とは宿世の煩惱具縛の位から、この世に連續して來る五蘊に名付けたものであり、行とは宿世の生に於ける諸業を附帶して居る五蘊に名付けたものであり、識とは今生に於て母胎中に正しく結生する一刹那の位にある五蘊に名付けたものであり、各處とは結生して未だ眼・耳・鼻・舌・身・意の六處、即ち六根が未だ發生しない位にある五蘊に名付けたものであり、六處とは眼等の六根は既に成立して有つても六根六境六識が相和合して、認識の働きを起すに至らない五蘊に名付けたものである。以上の中で無明と行とは、未だ母胎に入らない位の五蘊を指し、識・名處・六處の三支は、母胎内

にあつて、龜の五蘊が發達し變化して行く歷程を示したものである。

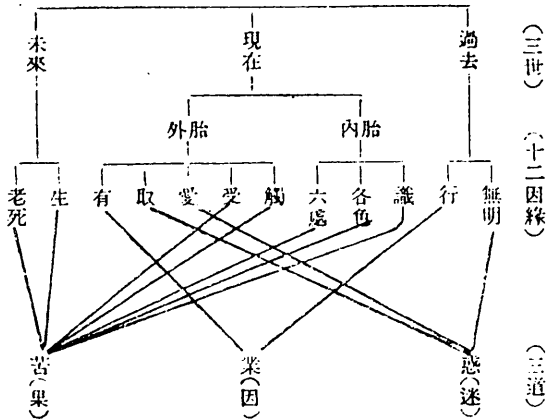
次に觸とは根・境・識の三具は相一致して認識の作用は起つて居るが、而も未だ苦と樂と不苦不樂との區別を明に知覺し得ない位にある五蘊に名付けたものである。受とは苦と樂と不苦不樂との區別は明に知覺し得るも、未だ婬慾の發生しない位を指し、取とは種々上妙の生活資具を得んとし、又は名譽を博せんとし、若しくは利益を收得せんとし、周遍馳求する位を意味し、有とは當來に於て幸不幸の異熟果を牽引す可き善惡有勢の業を積聚する位を云ひ、生とは一命を捨つる刹那に、當來の有を結する五蘊に名付けたものであり、老死とは當有を結してから生長し成熟し次に老衰し、かくて遂に一期の終結を告ぐるまでの五蘊の位に名付たものである。

この無明・行等の十二支は、皆五蘊の相續し轉移して行く著しい相を列擧したに過ぎないものである。即ち五蘊の轉移し進展する中に、無明の勢力の最勝なる場

合を無明と呼び、又識の勢力の増勝なる場合の五蘊を識と呼び、有の勢力の増盛なる五蘊を有と呼んだまのでものであつて、五蘊は體であり、十二支は、五蘊の體の上に現はれて来る相すがたに外ならないものであり、又五蘊が進展する位置の區分を示したものに外ならぬ。

十二支は主として人類發生變化の相を示したもので、佛教の人生觀は、之れに依れて略々窺ひ知ることが出来るのであるが、更に之を一括して見れば、人は惑に依つて業を起し、業に依つて生を感得するものであると云ふことに成る。今十二支と惑・業・苦の三道の關係を圖に依つて示せば左の通りとなる。

五蘊に於て惑が生じ、惑から業を起し、業から當來の苦果を得るに至るものと考へられて居る。而して一個我の五蘊の繼續期間は、無始の昔に無明が發生して以來聲聞なれば三生七十劫の長時に修行を積んだ後、阿羅漢果を得るに至るまで、菩薩なれば、三大無數劫の間に六度萬行を修して、佛果を得るに至るまで、そ



の個我の五蘊は存続するものであると信ぜられて居る。但し聲聞並に菩薩の場合に、無色界に生れたる時には、五蘊の中で、色蘊を除いた他の四蘊のみとなるのである。

7 老子下篇云、道生一、一生二、二生三、三生萬物。

一とは混沌の一氣、二とは陰陽の二氣、陰陽の二氣は和清濁の三氣を生ず。分て天・地・人となる。

原人論發微録第一卷十五左、頭註。

8 Pṛhadarāṇyaka up. 1, 5, 16.

今實に三界あり、三界とは人界・祖界・天界なり。所謂人界は子に依てのみ得らるべし。他の業に依て得べからず。祖界は業に依て得らるべく、天界は明(知識)に依て得らるべし。

ウバニシヤツド全書、一、二六頁。

9 雜阿含經第二云、見有我者、一切皆於此五受陰、見我、

正藏、二、一一、B。

大毘婆沙論第八云、彼於五蘊、起一合想、執爲一我。

正藏、二七、三八、A。

10 俱舍論第一。

正藏、二九、二、B。

11 大乘五蘊論。

正藏、三一、八四八、B

以下五蘊に關す説明の典據は、これ等二論に限られてあるから、註することを略す。

12 瑜伽師地論第一。

正藏、三〇、二八二。

俱舍論第八云、死生二有中、五蘊各中有、未至應至處、

故中非生。

正藏、二九、四四、B。

13 長阿含經第八。

正藏、一、五一、B。

俱舍論第九。

正藏、二九、四八。

14 大毘婆沙論第二十三云、謂欲色界、五蘊爲自性、若無色

界、四蘊爲自性。

正藏、二七、一七七、C。

四 五蘊と業

原始佛教に於て、業因の力に依つて、當來に新生を結ぶと言はれて居るが、その業因の力は五蘊の中の何れに、又如何なる状態に於て保有されてあるか、此の點が原始佛教の場合には充分に説明されて無い。五蘊中に業力を保有し得るものがあるとすれば、それは識蘊であらねばならない。その他の色・受・想・行の四蘊は、業力を保有するものとしては、その概念が餘に單純過ぎるからである。然るに識蘊の中に業力を保有するものであるとは、吾人の知る限りに於て、原始佛教聖典中に確たる典據を未だ見出し得ない。是に於てか五蘊中に業力を保有することが不可能であると云ふことに成る。五蘊が業力を保有し得ないとしたならば、何物が業力を保有するのであらう。又五蘊そのものが業力を

保有し得て、茲に始めて業感縁起説も成立し得るのであるが、若しも五蘊外に業力を保有し得るものがあるとしても、それは業感縁起説に對して何等の助力を與へ得ないものである。釋尊在世當時に於て、外道婆羅門の學者から、この意味の疑問が發せられなかつたことは、寧ろ奇怪であると言はなければならぬ。何は兎もあれ、五蘊に業力を保有し得ないとすれば、業感縁起説は根本から破壊され、延いては釋尊の諸法無我的第一原理が崩れかゝることに成る。この危殆を救助する意味に於て世親 (Vasubandhu) 論師は大乗・成業論を著はされた。此の論は可なりの力作である。その勞に於ては或は唯識三十頌以上のものではあるまいかと思はれる。且つ其の補助論として大乘五蘊論が公にせられた。前者に於て識蘊中に業力を保有し得る阿頼耶識が包含されてある意味を明にし、後者に於て識蘊に諸行の種子を採集する藏識が存することを明確に記してある。これに依て、業種子は五蘊中の識蘊の中に存在するものであることが、明かに成つた譯である。

15 大乘成業論云、能續後有、能執持身故、說此、名阿陀那識、攝藏一切諸法種子故、復說阿頼耶識、……此識攝在、何取蘊中、理實應識取蘊攝。

正藏、三一、七八四、〇一七八五、A。

16 大乘五蘊論云、云何識蘊、謂於所緣境、了別爲性、亦名心意、由採集故、意所攝故、最勝心者、謂阿頼耶識、何以故、由比識中、諸行種子、皆採集故。

正藏、三一、八四九、C

五 阿頼耶思想の起原

阿頼耶識 (Ālaya-jñāna) の思想に關しては、世親の長兄の無著 (Asaṅga) 論師が、瑜伽師地論第一、五識身相應地の章に於て、種子の依處として阿頼耶識を提供して居られる。然るに阿頼耶識の思想は、無著論師の時に始めて提供されたものではなく、その根本思想とも成る可きものは、可なり以前から既に存在してをつたのである。

その第一は心意識の思想である。心意識の語は漢譯雜阿含經第十二に見えてある。而して世親論師

は、俱舍論第四卷に、心・意・識は一體にして、心・心所の所依である旨を明かにし、且つ集起を心と名け、思慮を意となし、了別を識と爲すと説明して居られる⁽¹⁹⁾。

而して集起を時に採集とも玄奘三藏は譯して居られる。大乘五蘊論に於て、世親は諸行の種子を採集する阿頼耶識を採集心と呼んで居られる。之れに依つて見れば心・意・識の思想は八識を構成するに至る根本資料にして、心は阿頼耶識、意は末那 (manas) 識、識は前五識と第六意識とを指すことに成る。この心・意・識の思想は無著・世親の兩論師が八識説を樹立する根本資料と成つたことは、一點疑ふ餘地なきものと思はれる。尤も阿頼耶識の概念の直接の資料となり、又思想の推證を與へたものは、解深密經第一卷に記載されてある阿陀耶 (alaya) 識即執持識の思想であることは改めて言ふまでも無⁽²⁰⁾。

兩論師の阿頼耶識説を樹つるに至つた、第二の資料と成つたものは、赤銅中部の經中に有分識の名あり、大衆部の經中に根本識の名あり、化地部の經中に窮生

死蘊の名が既に存して居ると大乘成業論中に明記してある⁽²¹⁾。無著論師の攝大乘論にも、略同一の説が示されてある。

以上二種の資料から推論するに、阿頼耶識の思想は無著・世親兩論師の時代に、思想的には可なりに成熟して居つたので、之れに何の名稱を附して、學説として世に公にす可きか、單に時期の問題と、それを公にして得る有能の論師の出現を待つだけに成つて居つたと思はれる。而して此の兩論師が新教學樹立の重任を全ふしたことは決して偶然では無いと思はれる。これに依つて見れば、世親論師が五蘊中の識蘊を直に阿頼耶識と見やうとせられたことは、餘りに不用意のやうに思はれる⁽²²⁾。併し論師がやがて原始佛教に見限りを附け、大乘教の聖經、解深密經に依つて、賴耶緣起説を大成せられたことは、五蘊説に慥きたらぬものがあつたからである。

17 瑜伽師地論第一云、一切種子、阿頼耶識。

正藏、三〇、二七九、c。

18 雜阿含經第十二云、彼心意識、日夜時越、須臾不停、

種々轉變、異生異滅。

正藏、二、八二、A。

19 俱舍論第四一云、心意識體一、心心所有依、有縁有行相、

相應義有五。

論曰、集起故、各心、思量故、各意、了別故、各識。

正藏、二九、二一、C。

成唯識論第七云、心意識八種、俗故相有別、真故相與別、

相所相無故。

正藏、三一、三八、C。

20 解深密經第一云、阿陀那識甚深細、一切種子如瀑流、我

於凡愚不開演、恐彼分別爲我。

經正、一六、六九二、C。

大乘五蘊論云、云何識蘊、謂於所縁境、了別爲性、亦名

心意、由採集故、意所攝故、最勝心者、謂阿頼耶、何

以故、由此識識中諸行種子、皆採集故。

正藏、三一、八四九、C。

21 大乘成業論。

正藏、三一、七八五、A。

攝大乘論。

同 三一、一一四、C。

成唯識論第三。

同 三一、一五、A。

22 註15 參看。

六 阿頼耶識と五蘊

次に阿頼耶識と五蘊とを比較し、その同異の點を明にして見やうと思ふ。先づ阿頼耶識が存在しなければならぬ理由として左の三項を挙げ得ることゝ成つてある。

一、業種子の依止處なること

二、生命の依止處なること

三、有漏性持續の主體なること

各個我に業因果の力が存して居るとすれば、それは精神的の或る存在であらねばならない。この力を保有する精神的の存在を假定せずには、佛教の業因果の學説が成立しないことに成る。即ちこれ業種子の依止處として、阿頼耶識の存在を假定しなければならぬ第一理由である。

人が悶絶した場合にも、或は熟眠時に於ても、人の生命が存續して居ることは、何人も疑ふ所でない。然るに此の悶絶若くは熟眠時には、その人の精神活動即

ち六識の作用は全く無いのである。而も精神内に生命

存續の源が無くてはならない。これ生命の依止處として、阿頼耶識の存在を假定しなければならぬ。第二の理由である。佛教の謂ゆる迷の境遇から、人は悟の境遇へと移り行く可き筈であることに成つてあるが、而も迷の境遇を持續して居ることは、常に二生や三生の間だけでなく、菩薩の如きは三大無數劫の修行を必要としてあるから、生れては死し、死しては生るゝことを修行中に繰り返すことが幾千萬回であるか、その数は想像が付かない程澤山である。この長い期間中人は凡夫迷人の状態を持續して居るのである。これ有漏性持續の主體として、阿頼耶識を必要とする第三の理由である。

以上の理由の外にも尙種々あるが、煩を恐れて、委曲は成唯識論第三卷に譲ることとする。又次に無著世親兩論師の阿頼耶識思想の起原に就て、第五項に阿頼耶識思想の起原を述べた以外に左に挙げた理由を持つ阿頼識として尙一言茲に附加したいのは、化地部の窮

生死蘊と、阿頼耶識との關係である。

化地部の謂ゆる窮生死蘊の説が何れの經典に見えてあるか、管見の吾人には、未だ之を發見し得ないのである。随つて窮生死蘊の詳細な概念を捕捉することが出来ないから、確定的の斷定を下すことは勿論出来ないのであるが、想ふに此は五蘊と不即不離の關係に於てあつたもので、この窮生死蘊が、生死輪廻の主體として目されてあつたであらう。窮生死蘊の概念は、極て漠とはして居るが、業力即ち業種子は、この窮生死蘊に依止して、存續して居るものであると考へられて居つたのであらう。この點から見れば、窮生死蘊と阿頼耶識とは甚だ類似した所があるやうに思はれる。然るに世親論師が阿頼耶識の思想の第一典據として居らるる所は、化地部では無くして、經量部である。そは大乗成業論に經爲量者の説として、阿頼耶識の存在す可き理由を主張して居られる處に徴して明かである。

五蘊は業感縁起説を成立さす爲めの原理としては業力の依止する所が世親論仰以前には曾て明示されて無

かつたから、不充分であつたが、而も又此の五蘊に代つて、業感緣起説の第一原理と成つた阿頼耶識は、五蘊に似せて作られたものであることが推想せられる。今五蘊と阿頼耶識との相似の點を列挙すれば

- 1 流轉の主體たること
- 2 解脱の場合には捨て去らるゝもので即有漏なること

- 3 心身の有ゆる作用の發生所たること
 - 4 業力の依止處たること
 - 5 無心中にも尙存續するものなること
 - 6 受想の二つが兩各に存すること
- 以上六個の點は五蘊と阿頼耶識とが共通的に持つて居る特質である。

尙又名稱の上では無著論師の攝大乘論には五蘊即ち阿頼耶識(29)と言はれ、大日經では蘊阿頼耶(30)と言はれて居る。この點から見ても五蘊と阿頼耶識とに密接な關係あることが解る。

又五蘊と阿頼耶識との關係に付て注意すべき點は、

世親論師と無著論師との意見に於て異りがあることである。無著論師は攝大乘論に於て、五蘊と阿頼耶識とを同一のものと見做して居られるのに對して、世親論師は、五蘊中の識蘊と阿頼耶識とを同一に見て、他の四蘊を除外して居る。(31)四蘊の中の受想の二蘊は唯識三十頌では阿頼耶識の心所として取扱はれて居る。(32)残る二阿の中で、行蘊は活動を意味したものとすれば、阿頼耶識は無数の種子の流動體であるから、そこに行蘊の意味が現はれて來る。最後に色蘊は阿頼耶識の相分の一つと見られて居るから、これ亦同識中に包含されてあることに成る。(33)之れに依て見れば業種子を保持して居る點からは、世親論師の如く阿頼耶識は五蘊中の識蘊と同一のものとして取扱はれ、個我の本質としては無著論師の如く、五蘊と阿頼耶識(但し心所をも含めたものとして)とは同一類のものと見做し得ることに成る。

23 成唯識論第三。

正藏、三一、一四、A、B。

24 大乘成業論。

同 三一、七八四、B。

25 攝大乘論上卷云、五陰是阿梨耶。 同三一、九八、A。

26 大日經第一卷住心品云、如是修行者、觀察蘊阿賴耶、知自性如幻陽焰。 正藏、一八、三、B。

27 註25參照。

28 註16參看。

29 唯識三十頌。

正藏、三一、六〇、B。

30 成唯識論第四云、識上色功能、各五根應理、功能與境色、無始互爲因。

彼頌意旨、異熟識上、能生眼等色識、種子各色功能、說爲五根、無別眼等。 正藏、三一、一九、C。

七 阿賴耶識の特性

阿賴耶識の特性に關しては、阿賴耶識存在の理由を述ぶる所で既に大體説いたのであるが、業種子と阿賴耶識との關係を説くに當り、更に一層其の特性を明にする必要がある。この特性を叙述する便宜上之を體相用の三方面から、觀察する方が都合が宜い。體とは或他物が之れに依止し、その所在點を示すものである。相とは體の上の外觀、用とは體の上の働きを意味する。

第一には體即ち有ゆる精神生活の依止所として、阿賴耶識を觀察する場合に、この識は無始の昔から相續し流動の持續して斬くも休息することなき存在であつて、有ゆる精神現象の依止所と成つてをる。

第二に相、即ち阿賴耶識の外觀としては、有ゆる業用の結果が之れに入り來り、又此の處から有ゆる業用が發生し、其等が種子として聯續的に新陳代謝し、恒轉如瀑流の狀を呈して居る。³¹⁾

第三に阿賴耶識の作用としては、執持と變爲との二つの異りがある。

この中で執持とは有ゆる流轉^{ルパン}に順する法を把持して、有情をして、生死に流轉せしめ、又同時に有ゆる還滅に順する法を把持して、有情をして涅槃^{Nirvanā}の極果を證得せしめることに成つてをる。³²⁾次に變爲とは、此の識に器世間及び有根身を變現する作用が存在して居ると見られてをる。³³⁾この變現作用を變爲と呼ぶ。器世間とは山河大地等を、有根身とは人の四肢五體即ち肉體を意味する。



以上は極て大體の見方ではあるが、體・相・用の三方面から見た阿頼耶識は、五蘊に比し其の内容が餘程異つたものに成つてある。全體より眺めて爲難に又無意味に偶然に集められたと思はれる五蘊よりも、阿頼耶は遙に精神化され統一された形に姿はれて居ることが易く觀取せられるのである。

こゝに注意す可きは、阿頼耶識は婆羅門哲學の謂ゆる内我と混同されることを、經説には氣遣つて見えるが、皮相の觀察を下せば略々同一であるが如く見えるが、仔細に觀察すれば大に異つてあることが解る。

婆羅門哲學の内我 (Atman) は、³²⁾實大乘教の謂ゆる淨菩提心 (Suddha-bodhicitta) に酷似したもので、安心業種子の一團としての阿頼耶識とは、其の本質を異にして居るものであるから、この兩者は全然異なるものと見る可きものである。之を要するに阿頼耶識と五蘊とは、均しく業煩惱の保有者としての個我の本質を示したものに外ならないものであることは、確實自明なこととして承認し得ることゝ信ずる。中に於て五蘊よりも、

阿頼耶識の方が、遙に適切に構成された原理であることが解る。

31 註20參照。

32 成唯識論第三。

33 成唯識論第三云、謂變爲器及有根身。

同 三一、一四、A。

34 Brihadaranyaka up. 3, 1, 23.

彼の種子に於て住めるもの、而も種子より異なるもの、種子はこれを知らず、而も種子は、その自體たり、内部にありて種子を牽制せるもの、是即、佛の我なり。内制者なり。不死なるものあり。これ所見に非ずして能見なり。所聞に非ずして能聞なり。所思にあらずして能思なり。所識に非ずして能識なり。彼の外に見者なく、彼の外に聞者なく、彼の外に思念者なく、彼の外に認識者なし。是即、佛の我なり。内制者なり。不死なるものなり。これより外は、苦惱的のものなり。ウパシニヤツド全書一、七一頁。

八 阿頼耶識と業

次に業と阿頼耶識との關係を一言して、本論の終局

を告げやうと思ふ。

業とは前に既に述べた通り個我の身・口・意の爲作・造作である。その爲作・造作は意思活動が先導を爲すものであることも、自明な事實として之を許し得るとし、更に一步溯つて意思活動は如何にして起ることに成つたかと言へば、それは業力即ち阿頼耶識自體の刺戟に依るものにして阿頼耶識は諸業發生の根本と見做されてある。而して業が發作するや。その結果として、或る何等かの印象若しくは餘韻を止めるもので、この印象や餘韻の如きものを薰習又は習氣 (Vāsanā) と呼び、新來の薰習を新薰習と稱する。この新薰習が絶えず阿頼耶識に附着し、舊薰習を育成し長養し、而も其等の薰習は合集して一塊と成るのではなく、個々の分子として、各々遊離して居るものである。而して其の遊離してある個々の微細の分子は群をなして恒に轉回し流動して居る。これ等の分子を新來の場合には薰習と呼んで居るが、この流動の一團に加つて、後に業を起す可き潛勢力として見做さるゝ場合には種子 (Bīja)

と呼ばれることに成つてをる。⁽²⁷⁾ この種子を微細分子と云ふは比喩的の表現であつて、之を極微 (paramāṇu) などと同一視してはならない。又ライブニツク (Leibniz 1646—1716 A. D.) のモノアド (monads) とも稍々似て居る様にも思はれるが、それ等とも異つて全く假立のもので、あること忘れてはならない。

要するに阿頼耶識は假立微分子の心的種子の集りであり、その種子は業を起す根本であると同時に、又業の結果として表はれて來る一種の力であるから、業と種子とは一の力であつて、そが身・口・意を通ずる時は業と呼ばれ、その同一の力が木の位置に復すれば種子となるのである。故に業と種子とは、この場合に限り、同一の實體と見做し得るのである。⁽²⁸⁾ 業と種子とを斯く同一と見得るものとすれば、種子識である阿頼耶識は、一個の業現である。即ち阿頼耶識は善惡業の果體であると同時に、善惡業の發生の本源と見做し得るものである。

五蘊では佛教の業感緣起説を充分に徹底的に説明す

ることが出来なかつたが、阿頼耶識の存在を假定することに依つて、業感緣起説を完全に主張し得ることに成つた。頼耶緣起説は業感緣起説を成立せしめ、業感緣起説は因果應報の理を述べる原理となる。かくて因果應報説が完全に成立して、茲に道徳的な又同時に哲學的な宗教と稱し得ることに成ると信ずる。始て佛教は此の意味に於て無著、世親の頼耶緣起説が、佛教哲學の上に於て、重要な意義を有することが想像し得られると思ふ。

35 大乘成業論云、業卽是爲差別爲性。

正藏、三一、七八五、C。

又云、思有造作、故名爲業。同 七八六、A。

36 成唯識論第八云、熏本識起自功能、卽此功能說爲習氣、

是業氣分熏習所成、簡曾現業、故名習氣。

同 四三、A。

37 成唯識論第二云、有義、種子皆熏故生、所熏能熏、俱無

始有、故諸種子、無始成就、種子既是習氣異名。

同 八、B。

38 大乘廣五蘊論云、業有二種、謂行及有、有者、謂依阿頼耶識、諸業種子、此亦名業。同 八五三、A。

民族學の方法論と文化圏の構造

小山 榮三

民族學は自然民族の文化現象を其の研究對象とするものである限り夫は一般の文化認識と文化の史的發展法則の把握とを企圖してゐるところの社會學上の構成立論に依つて嚮導されなければならないものである。従つて民族學は方法論的に社會學の指オウチライイニヒツククニヒト向基礎を持つものであつて其の個別的存在理由は單なる學史的發達及び研究素材領域の相異に過ぎないものである。

例へば民族學の定義に關してマックス・シュミットは歐洲文化圏外に在る人類の意向的生活表現の學 (Max Schmidt: Grundriss der ethnologischen Volkswirtschaftslehre. Bd. I. S. 6) とシプロス Bros (Volkologie religions, p. 9) やフンダネップは近代的大工業組織に依る生産期に未

だ到達しない民族研究であるとしてゐるのである。

(Van Gennep: Religions, Mythes et légendes. IV. P. 24) 又エミール・シムニット Emil Schmidt は民族學とは精神生活に於ける法則性の探求であるとし (Zentralblatt für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte; 1897, S. 97) シュタインメッツ Steinmetz は民族學とは發展法則と其の表出を把握するために非アリアン民族の全社會生活現象の比較及び終局に於て其の解明を目的としてゐるものであるとし (Ethnologische Studien zur ersten Entwicklung der Strafe. Bd. I. S. 11) ウイルヘルム・シュニット P. W. Schmidt は民族學とは群集科學として人類精神生活の一般形成を取扱ふものであるとしてゐるのである。(Die moderne Ethnologie. Anthropos. Bd. I. S. 972).

これらの定義を採用するならば民族學は正しく社會學の一部門に屬するものであると云はなければならぬ。
5。

此の意味に於て民族學の組織的研究に對してコセンチニ Cosenini は發生社會學 Sociologie Génétique シンチニト P. W. Schmidt コッパース Koppers ミッラリーナ Mil-lier-Lyer ウスターマルク Wessermarck は比較社會學 Vergleichende Gesellschaftslehre, Vergleichende Soziologie, Comparative Sociology フレーザー Frazer ボクイム Boehm 柳田國男氏 モーニエ Manner は社會人類學 Social Anthropology, Anthropologie Sociale タイラー Tylor クレハークロeber 西村真次氏は文化人類學 Cultural anthropology ホニングスハイム Hönigsheim は民族社會學 Ethnologische Soziologie と呼んでゐるのである。これら

の名稱の相違は多少其の觀點に差異があるとは云へ基本的に略く同一の指向基礎を以つてゐると觀念することが出来るのである。

然らば所謂歴史を有せざる民族の文化認識方法はい

かなる構成を示し其の學史的發展はいかなる變革過程をとつたであらうか。

民族學の方法論は現在まで其の最も基本的な對立として所謂進化論學派(心理學說)と文化學派(傳播移動學說)との二つがある。

而して其の學史的樹立者として前者にはバステリアン Bastian 後者にはラッツェル Ratzel をあげることが出来るのである。

然しながら總ての科學的法則が完全に唯一人の手に依つて發見されると云ふことはあり得ないのであつて一つの學說が完成せられるためには同一の問題に對して類似の思惟を持つた先驅者の存在が先づ豫定されるものである。同様なことが心理學說にも云ひうるのであつて之は總ての人類の心的平等性に其の思惟基礎を置いてゐるものである。従つて宗教、法律社會制度等に於ける種々なる精神發達は總ての民族に同じ強度性に於て存在し同じ様式に於て表現されなければならぬ

しとするのである。この一定の要素思惟に追索しうると云ふ原理は既に明白にバステイアン以前にも表はれてゐるのであつて殊に有名なるものはボルテール *Voltaire* である。(Aehelis; *Moderne Ethnologie*, S. 46) 民族學的研究の範圍内で例示するならば此の學說の基礎に立つてゐた學者は先づフンボルト *Alexander v. Humboldt* であつた。彼は比較言語學的研究の結果地理的に隔絶せる地域間に於ける言説の平等性の原因は血統の平等性と民族の古來からの交通を示してゐるとするよりも寧ろ心的基礎、我々の精神素質の内的性質に基くものであるとしてゐるのである。(Humboldt: *Gesammelte Werke* XI, S. 137) 同様の考をブリチャート *Richard Taylor* もとつてゐるのである。

バステイアンの民族學に與へた史的價値を正當に評價する爲めには必然的に彼の民族思惟 *Völkergedanke* の觀念を了解しなければならぬ。此の學說の原理は既に彼の最初の論文 *Beitragen zur Vergleichenden Psychologie*, 1865 に表はれてゐるのである。

民族學の方法論と文化圈の構造

而して此の學說を組織立て完成したのは最初のベルリンに於ける獨逸地理學會の講演 *Erster deutscher Geographentag zu Berlin*, 798. Juni 1889 *Der Völkergedanke im Aufbau einer Wissenschaft vom Menschen* に於てなつた。然しながらバステイアンの使用した民族思惟の用語はブヒナー *Bühner* も指摘してゐる如く多様の意義と概念の不明確を含むので一九〇三年の獨逸人類學會に於て此の點が非難され更に明確な術語を用ふべきことが要求されたのである。(Korrespondenzblatt für Anthropologie, 1903, S. 176)

バステイアンは此の缺點を認め同じ性能に導く人類の心的平等性に對して要素思惟 *Elementargedanke* の用語をあてた。又バステイアンの友人であるフォン・デン・シュタイネーン *von den Steinen* は一九〇八年ベルリンに開催されたバステイアン追悼記念會に於てバステイアンの用語を次の如く規定した。總ての彼の構造の基礎は全民族思惟が眞の有機體の如く成長すると云ふ命題である。夫は單位則ち要素思惟から成長し發育する。

植物學者にとつて細胞、化學者にとつて原子にあたるものが民族學者にとつては要素思惟に當るのである。(Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde, 1905, Nr. 3, S. 169)

民族學的平行關係 ethnographische Parallelen の存在する場合其の現象の解釋に於て全く前述の學說に對當關係にあるものはラツツェルの移動說であつて此の際彼は甚しき相似性が表はれてゐるところには先づ交通の問題、外部からの通知がなければならぬとするのである。此の考は既にブリチャード、タイラーの著述に於て散見するものである。ラツツェルは地理學者であつて地理學から民族學へ研究を進めたのであつた。そして在來分離してゐた兩科學を一個の有機的關聯に結合せしめたのである。此の點に於て彼はリッター Ritter の地理學的傾向を追ふものである。リッターは地球を人類の教場と見做してゐるのである。ラツツェルは民族學を地理學的基礎に置こうと努力したのであつて此の結果は人類地理學 Anthropographie の樹立となつたもの

である。彼は民族學的徵表の人類地理學的價值を取扱ひ人類地理學を體質特性、文化階程、土俗學的徵表に依つて記述した民族群の分布研究に見出してゐるのである。

バステリアンの學說とラツツェルの學說との論争は當時の重要な問題であり今尚ほ一つの問題として總ての民族學者が其の方法論の上に於て繰返してゐるものである。(Julius Eisenkötter: Studien und Forschungen zur Menschen- und Völkerkunde. XI. S. 1—147)

然しながら前述の學說は其の成立當時に於て社會學と別個の發達を辿つてゐたものであつて直接社會學と密接な關係を學史的には持たなかつたのであるが近來ウィーン學派と稱せられるカソリックの人々に依つて此の兩者は不可分な關係に結合されることゝなつた。殊に社會學者シュパンの因果概念は民族學者シュミット・コッパースの因果概念に論理的影響を與へてゐることはワルクニャクが檢證してゐるのである。(Festschrift, publication d'hommage, offerte an P. W. Schmidt: Der Kra-

slafatsbegriff bei Schmidt- Koppers und Othmar Spann)

而して現今の總ての民族學者社會學者も又其の中心問題としてバステリアンの學說の發展であるところの進化論主義又はラッツェルの學說の發展とも考へらるべき文化圈説かに其の理論指向基礎を求めなければならぬのである。

ホーニングス・ハイムは本質的に前者の見解を採用してゐる學者として先づ比較法學者のポスト・ロスター・コehler 民族社會學者のノーマヤカント Vierkandt 歴史哲學者のブラシヒ Breyzig プリアニスム論者のプロイス Preuss、ハート Beth、マルクス學者のアイルデルマン Eildermann 佛蘭西の社會學者ドナルドケーム Durkheim 一派、先史學者のキーン Kin 等をあげてゐるのである。(Honingheim: Kölner Vierteljahrshefte für Soziologie, 7. Jahrg. S. 338)

然しながら現今に於ては後者の學說が歴史的に勢力を得てゐるのである。

最初に進化論學說に對してラッツェルは弓と弓矢の如

民族學の方法論と文化圈の構造

き個別的文化財から發足して進化論者が要素思惟說の正當性に對する適例とし且つ同等の認識階程から成立したとする論に反對して其の移動經路を決定したのである。(Katzel: Die afrikanischen Rassen, S. 299)更にフロベニウス Frobenius はこの上に盾、屋舎形狀、衣服等の多くの文化財の研究を附加して次の綱領を定めたのである。アジヤから來た閉鎖文化は後に東アフリカから陸路現地にまで廣つたものであると。(Frobenius: Ueber die Kultur- Ursprung der afrikanischen Kultur.) 同様の見解をルシヤンも取つてゐるのであつて、ブシマン語と呼ばれてゐる。同じ岩石繪畫をも持ち來した北南アム民族移動を論じ Lurçhan: Pygmäen und Buschmänner Zeitschrift für Ethnologie Bd. XLVI.) 最初ハムステアン學派に屬してゐたハーンは耨農、牧牛、穀物耕作の三つに依つて代表される文化はアジヤ郷土から普及したものであると説いてゐるのである。(Hahn, Entstehung der Pflanzkultur)

又アンケルマンはアフリカに於て多數の經綫的移動

文化—低身長種族のネグリト文化からアラビヤ文化まで—が重積してゐることを指示し (Ankermann, Kulturkreise Afrikas, Z. f. E. XXXVII, S. 56) ノロベキウスは更に北アフリカは三つの移動があつたのであつてヨルバランドまで達した西地中海とカルタゴ形態、大陸を横切つて北から西に向つた前イスラム、エシオピヤ形態、其の跡を逐つたマビヤ・ベルシヤ・ビザンティン形態を數へてゐる。(Frobenius, Und Afrika sprach, Bd. I.) 最近ミューレン・タイムも之を検證した。(Mihlertlein: Die Geburt des Abendlandes)

又グレーブナーはアンケルマンと同じ方法によつて古オーストラリヤからポリネシヤに至る南洋の移動文化を鮮明にしたのである。(Gruebner, Kulturkreise in Ozeanien, Z. f. E. XXXVII, Die Melanesische Rassenkultur und ihre Verwandten Anthropos. IV.)

彼の見解に依れば未開人の社會形態、物質、精神貨財の大部分は進化論學者の云ふように發展しないのであつて夫は封鎖的文化形態をなして其の成立の地理的

個所から各方面へ移動したものである。而してこれに屬する總てのものは綜合的に有機的關聯を保つて所謂文化圏を形成するものと云つてゐるのである。此に對してシムミットは其の文化圏の概念を社會學の規準に従つて設定してゐるのであつてその見解は社會學者オッペンハイマー Oppenheimer と類同性を持つてゐるのである。

社會圏説とは各文化地域に於ける無數の文化現象の同質性、かゝる民族學的平行物の比較から其の變化、傳播に依つて發生的關係を追索しようとするものである。則ち平行的發達存在に對する客觀的規準を類型定立に依つて認め更に類型相互間の時間的空間的差違に元づいて發生的文化親縁性の史的現實を把握しようとするものである。従つて此の方法に依つて構成される文化圏は文化生活—物質的對象、技術、宗教觀念、社會制度、法制慣習—の一切の本質的範疇を包含してゐるものである。(社會學雜誌昭和四年六月號、文化史に於ける類型概念の構造と形態 小山榮三)

此の故にラッソンは文化圏は歴史的發達の史的現實的要素として與へらるゝ論理的要素と認め(Lasson: Einführung in die Vergleichende Völkerkunde. "Buschans" Illustrierte Völkerkund. Bd. I.)

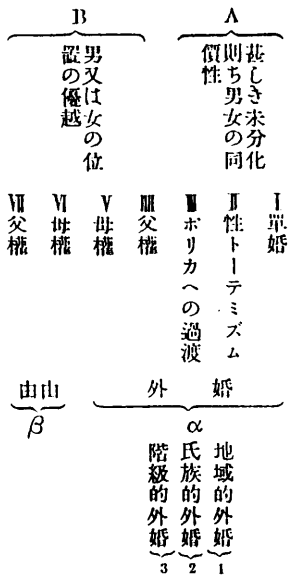
トリンボルンは、文化圏の内包的包括的性質は必須の要請であるとしてゐるのである。(Trimborn: Die Methode der ethnologischen Rechtsforschung. Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft. Bd. 42. Heft 2)

文化圏の名稱は多く其の最初に發見され若くは研究された地方又は重要な文化財の名を附してゐる。グレーブナー、フオイとアンケルマンとの對應する名稱は略々次の如くである。

グレーブナー	アンケルマン	フオイ
一、タスマニヤ文化	原始文化	原始文化
二、ブメーラン文化	—	—
三、西バブア文化	東アフリカ文化	トーテム文化
四、東バブア文化	西アフリカ文化	二階級文化
五、メラネシヤ文化	—	弓文化

民族學の方法論と文化圏の構造

六、ポリネシヤ文化 — スダン文化 — スダン文化
 シュミットは更に文化圏の内容を分析して最も完全に近き分類を作つた。(W. Schmidt uf W. Koppers: Gesellschaft und Wirtschaft der Völker. S. 76)



此のローマ數字で記された分類を整理すると次の如き分類になる。

- 對應するグレーブナーの分類
- I 外婚・單婚的文化圏
 - II 外婚・性トーテム的文化圏
 - III 外婚・同權的文化圏
 - IV 外婚・父權的文化圏

V 外婚・母權的文化圏

VI 自由・母權的文化圏

VII 自由・父權的文化圏

四

五

六

最初の三つは原始階程に屬するものであつて經濟的には拾集經濟に屬する。

I 最古のものであるのは外婚・單婚的文化圏であつて先づ中央アフリカのビグミ(矮小)民族、アンダマン人、マラツカのセマンダ、フィリッピンのネグリト及びセイロンのヅエダ・マラツカのセノイ、スマーラのクブ、セレブスのトアラ等のアジャビグモイド(矮小様)民族を含むのである。先史學的には曙石器、始原石器時代に依つて代表される。

單婚・兩性の平等が行はれ従つて夫權の優越はない。地方的トーテムズムが行はれてゐる。石器具がなく單に粗雜な打製石が使用されてゐるのみである。總ての器具は木、骨、貝殻から作られてゐた。武器としては原始形態の弓矢が用ひられてゐた。槍、棍棒は起源的にはなく現在に於ても偶發的に存するのみである。

固定した居舎はなく一時的の雨覆と蜂房狀屋があるのみである。宗教に關してはアニミズム、祖先崇拜、自然崇拜、及び低度の魔術の發達があるのみである。社會的宗教的身體裝飾がなく樂器を全く缺いてゐる。

II 外婚性トーテム的文化圏はタスマニヤ、オーストラリア大陸の南東部を含むものである。オーストラリアのクルナイに於ては弱いが一夫多妻制が起つてゐる。然し婦人の地位は比較的高く自由である。タスマニヤでは一夫多妻制がかなり行はれてゐる。夫と妻との平等性と性トーテムに依つて示されてゐる。地方的トーテムが優勢である。原始的石器以外に尖端のある槍投棒が用ひられてゐる。青年の元服式として癩痕文身が行はれ又鼻中隔カンザシを行ふ。死者崇拜はない。余り發達しないアニミズムを持つてゐる。螺旋狀編物の技術を有す。埋葬法としては土葬、高樹置葬の外にタスマニヤに於ては火葬が行はれてゐる。先史的には舊石器殊にムステリアンに依つて代表される。

III 外婚・同權的文化圏はグレーブナー、フョイのブメ

ーラン文化、アンケルマンのネグリー文化に對應する。之はオセアニアにもアフリカにも封鎖的範域を持たないが其要素の多數は南オーストラリヤ、アフリカに於てはナイル地方、中央スダン、東南州に残存してゐる。

社會學的には一般にオーストラリヤではIV又はVの文化圏の影響を受けてゐるので一夫多妻制が現はれてゐる。早期の單婚制と平等性から尙ほ多様の性トームミズムが存在してゐる。地方的外婚がIVの民族的外婚Vの階級的外婚の没入があるにも係らず行はれてゐる。

武器としてオーストラリヤ、上流ナイル（古代エジプト）並にスダンには木製のブーメランと半月狀棍棒が現れ中央スダン、南西スダンには鐵製投刀が現はれた。防禦武器として盾がある。元服式には抜齒が行はれ月神話がある。最初の樂器として鼓筒が現はれガラガラ玩具が用ひられる。壁龕埋葬（マシエンツイ）が行はれる。

此の三原始階程に對應する三の獨立の經濟文化圏が追從する。一は父權大家族遊牧圏である。其の核心地

は北部中央アジアであつて此に屬する原始民族は身長（ビク）の低いエスキモ、ラップ、アイマであり體質的に矮小族に類縁關係のものである。其の主要な民族はセム、ハム、インドゲルマン人である。先史學的には氷河末期時代に東方から歐洲に没入して來た新石器時代人が屬してゐる。其の特徴は最初に牝牛の飼養であり次に駱駝、驢馬等の飼養である。トームミズムはなく弓盾及び國家形成的潛存力を有してゐた。第二は外婚父權トームテムであつて高等の狩獵民である。これから原始階程に於て述べた外婚性トームテム階程が發生したものである。民族學的にはオーストラリヤの北部南部境地のトームテム文化民南米の孤立群、印度のドラヴィダ族、並に高等文化民たるインカ帝國に依つて壓迫された民族が代表的なものである。先史的にはオリナシヤン、マダレーヌのトームテム動物壁畫、自然物彫刻によつて示めされてゐる。その特徴は優勢な魔術非家族的婦人壓迫を示す。槍、打棒、さし棒、球狀屋舎を有する。居住地附近に於ては此の時期になると最早男

性に依存してゐる主要食糧獲得手段則ち狩獵を營み得なくなつたので職業的分化が始まつた。國家形成力を缺いてゐる。

第三は外婚母權、栽培圏である。これは上述の所謂外婚同權圏が發生したものである。民族學的にはアメリカ原住民の大多數、西部アジア民族、印度人、インドネシア人及び前方アジア民族に依つて代表される。

これは後に其の存在形態に變化を受けたものである。先史的に此に對應するものはアッシリアンである。其の特徴は母權支配であつてこれは婦人の植物拾集から植物栽培に進化した際に發達したものである。トーテムズムの不存在、祖先及び母月崇拜及び棍棒の使用があるのであつてこれはブメーラン文化の武器との親縁性を示してゐるのであるが同じくさし棒きり棒を缺失してゐるのである。

然しながらトーテム高等狩獵民の場合の如く又父權的牧畜民と對照すると國家形成力を有してゐるのである。

更に最後に述べた作意的經濟の二文化圏の混交接觸から三の二次的文化圏が次いで派生した。

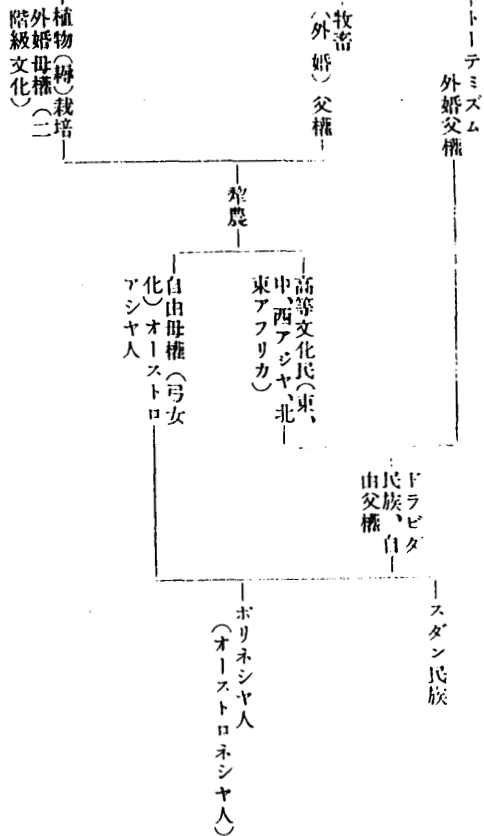
一は母權トーテム圏であつて北アメリカ南オーストラリア人の一部及び後世の印度、インカ帝國に依つて代表されるものである。これはトーテム狩獵民と母權農耕民との接觸に基く強度化に依つて成立したものである。

第二に自由父權耕農文化圏は支那、アッシリア、エジプト、ギリシヤに於て高等文化に導いたものであるがこれは定住的になつた牧畜民が強力的に母權的農耕民又は所謂母權的トーテム民族上に複合したことから成立したものである。第三の自由母權文化圏は北東前方印度、北部後方印度に成立してゐるものであつて近隣矮少族及び牧畜民から文化要素を採用し材工居住と大家族的生産手段共産制を持つてメラネシヤ、アマゾン、オリノコ流域の南アメリカ、歐洲の方へ移動したものである。所謂新石器時代の湖上材工居住文化はこれに屬してゐるのである。

男性は狩獵を行ふ

原始文化(地方的外婚)

女性は植物を拾集す



自由父權的文化圏

グレーブナーの西バブア文化、アンケルマンの東アフリカ文化、フイ、グレーブナーのトーテム文化に對應するものであつて南洋に於てはオーストラリアの南部、東部、北部境地、ニューギニア沿岸、アドミラルティ諸島、サンタ・クロス、ニューカレドニア、ロトマ、フィジに見出されインドネシヤ

に於ては小モルッカ、スマトラのバタック居住地、前方印度の南部のドラヴィタ居住地に優勢である。アフリカに於てはブグミ、ブシマンの舊肩位及びハム、ホッテントットの新肩位を除くと最もこの圏が支配してゐる。社會學的特徴はトーテムズムであつて一定の動物(又は植物、稀に自然物)を持つ各種族群が親縁であると

云ふ信念を有してゐる。斯る群の全成員は原初的に同族と一定の個所に群居してゐたものである。それで其のトーテム民族以外のものと結婚しなければならぬのである。こゝでは原初的に地方的外婚と關聯のある氏族外婚制が行はれてゐる。子供は父のトーテムクラシニ屬し婦人の地位は公私共に劣勢である。魔術酋長が現はれてゐる。早期文化圏に於て男兒、女兒共に行はれてゐたイニシェーションは男兒にのみ限られ婦人は閉居しなければならぬ。武器に關してはあいくち、投槍逆刃のさし槍が存在する。衣飾としては陽物袋があり太陽のシンボルである貝殻製の圓盤を胸に帯びる。住居は球狀屋根を有する圓形屋舎であり舟としては丸木舟又は牛皮製の平底船がある。技術としては直線意匠、彫刻、竹製笛がある。イニシェーションに於ては割禮が行はれる。宗教としては太陽崇拜が行はれる。これは獨特な高臺庇護物と關係がある。

V 外婚母權的文化圏はグレーブナーの東バブア文化、アンケルマンの西アフリカ文化、ノイ、グレンナ

Iの二階級文化に對應する。これはアフリカに於てはIIIの文化圏と有機的統一を構成してしまつてゐるが純粹な形態に於てはニューボメルン、オーストラリヤの東部ビクトリヤ、スマトラのメナンカボーマレー、前方印度のマラヴアン、ムカドドラ、後方印度のガロ、ラウン、カインに見ることが出来る。IV文化圏と混交したものは東部ミクロネシヤ、ニューアイルランド、ソロマン諸島、東ニューギネカの一部、オーストラリヤのニューサウスウエールズ、南クイーンズランド、北南オーストラリヤ、南西オーストラリヤ、前方印度のコマチ、ビリ・マツガ、ハレバイク、サンタール、コインド、後方印度のマニブリ、デイマサ、ホジヤイに見出される。

此の文化圏の最も明白な特徴は社會學的なものであつて此の種族は婚姻階級とも名付くべき二つの部分に分れ其の各々は結婚する際自個の階級内部同士に於ては許されずして他の階級のものとは結婚しなければならぬといふところの規範があるのである。従つて階級トーテ

ムがあるが兩階級は同じ個所に存在しなければならぬので地域的外婚はないのである。子供は母の階級に屬するので母權が行はれてゐる。此の階級分離は文化圏に起源的に固有であるところのトーテムイズムには無關係である。然しこの兩文化圏は多くの場合混合して兩婚姻階級の内部に多數のトーテムクランを作つてゐるのであつてこれはフラトリと呼れてゐる。男子は秘密結社を組織し女子は最初の月經來潮の時儀式を行ふ。經濟的には農耕則耨農が行はれる。武器としては槌狀棍棒が現はれ又始めて風琴、弦樂器が使用される。秘密結社舞踏用として假面が製作される。之と關係ある此圏に特有なものは頭蓋骨崇拜である。月神話が行はれる。

Ⅴ自由母權的文化圏はグレーブナーのメラネシヤ文化、フョイ、グレーブナーの弓文化に對應する。純粹の形態に於て南洋及び印度に見出される。アフリカに於てはⅤ文化圏と混合してゐる。インドネシヤに於てはボルネオ、スマトラ奥地に強く現はれてゐる。此の文

化圏の社會學的特徴は南洋からはまだ充分明かにされてゐない。然し母系であるらしく階級組織の拘束は摺棄されてゐる。血縁結婚は嚴しく禁止されてゐる。大家族形成の傾向を示し各人は一の大家屋に共棲する。經濟的には豚の飼養及びサゴ、バナ、の栽培が此圏の特有なものである。又享樂手段として喫煙、ビンロー樹の實を嚼むことが行はれる。交通機關としては垂橋ツリハシが作られ材住家屋及び螺旋ウツル重土器、櫛が製作されてゐる。

精巧な矢、弓及び皮張の圓筒太鼓が使用され又首狩が行はれる。

Ⅵこれは南アジア(印度)からの同じ集中點から派生したものである。甚しき間隙アキを現在示してゐるが而も尙ほ多少の共通性を有してゐる。アフリカに向つた潮流は(南)スダン文化をなしオセアニヤに向つたものは(原)ポリネシヤ文化を形成してゐるが共同の文化圏に屬するとする充分な資料を缺いてゐる。然し兩文化には共通な自由非外婚的父權制が行はれてゐるのであ

る。又嚴重な身分階級の差別が存在してゐるのであつて絶對的な權力を持つ首長と奴隸の被壓迫層がある。

此の兩文化の差違はその文化を發達せしめた移動地域の、地理的制約に基くものらしい。島嶼的關係にあるポリネシア文化は航海文化であつて帆船、カジ、横木のあるカヌー等が發明されてゐるが、アフリカのスタン文化は海洋でないので別に鐵製品の發達を持つてゐるのである。物質文化に於て兩者は甚だしき差違を示してゐるが此の兩自由父權文化圏は更に宗教觀念に於て甚だしき相似を持つてゐる。則ち兩者は夫と太陽とを神として信仰してゐるのである。

此のシュミットの文化圏説は更に他の方面から多數の學者に依つて證明せられ補正せられつゝあるのである。例へば宗教形態神話の移動に關してはハイネゲル ヘンライヒ Delen Heine-Gelien、メシヤン メシヤン Lurman が、一神論に關してはグジンチ グジンチ Günsche、レブツェルター レブツェルター Lebzelter、バスマール バスマール Pasemant が、來世表象に關してはシューマッヘル シューマッヘル Schumacher が、魔術祛除に關してはコッパース コッパース Koppers

が檢證してゐるのである。然しながら尙ほ個々の部分的問題に於てはシドウ シドウ Spindt の如き精神分析學者等から非難を受けてゐるのである。然しながら一般的に云ふならば今やシュミットの文化圏説體系は最も權威あるものとして總ての民族學者に容認されつゝあるものであると云はなければならない。

日本、支那、エジプト及ギリシヤの墳墓に表象されたる來世觀

津田 敬 武

一 有史前に於ける日本の墳墓に表象されたる來世觀

我が國最古の墳墓は新石器時代の遺蹟に於て發見されるが、その遺蹟遺物によると、當時の民族は、死體を埋葬し、その死體と共に髮飾、耳輪、腕飾、腰飾などを副葬したことが知られる。即ち彼等も石器時代民族に共通な來世觀を持つて居たのである。

(1) 日本石器時代埋葬狀態—小金井其精—人類學雜誌三

八ノ一

石器時代につゞく我が青銅器時代の墳墓は、九州北部に於て多く發見され、死體は大なる甕棺に納められ

銅劍銅鉞、或は漢鏡などと共に發見されることもある。青銅器時代につゞいて起つた我が上代の墳墓は、全く漢代の葬利を採用したもので、地上に土を盛つて築造したものと、丘陵の側面を利用して穴を掘り込んで造つたものがある。その内部は石槨を構へ羨道及玄室を備へたものも少くない。棺は玄室に納められ、木、土或は石を以て造られ、家形或は船形のものが多い。墳墓内には棺と共に多くの器物が副葬された。銅鏡、刀劍、弓矢、甲冑、馬具裝飾用玉類、金屬製裝飾具、飲食物を盛つた土器、陶器などは即ちその主要なものであつた。我が國に於ては、此の時代の墳墓が最も規模雄大、また書も多くの副葬品を出すのである。

日本、支那、エジプト及ギリシヤの墳墓に表象されたる來世觀

かくの如く死者と共に、死者が生前に使用し、或は着用したものを多く副葬することは、殆んど何れの民族の埋葬風俗にもあつたことで、人間は死を以て全く終りを告げるものでなく、死後も生前に類する生活を營むものと考へたのである。少くともかく考へることによつて満足と安心を覚めたのである。

さて我が上代人の死者に對する態度には二の方面があつた。その一は死者のために、その死體を保護し、且つ死後の幸福を祈るために神を祀つたのである。今一は死者を神として祀つたことである。我上代の墳墓から發見される祭器は如何なる神を祀るために使用されたか、何等徴すべきものがない。然しそれは恐らく天神地祇の神々であつたであらう。

この外、こゝに注意すべき一の事實は副葬品中の銅鏡に現はされた支那の神仙思想である。その鏡は死者が生前親しく使用したもので、それを特に死體と共に埋葬したのであるから、その鏡背に現はされた神仙思想を表象せる模様は死に對する觀念と何等交渉する所

なく、只無意識に副葬されたとは何人も信じ難い所であらう。

さてその神仙思想は、鏡背の銘文と神像によつてもよく表象されて居る。即ちその銘文中には「上有東王父西王母」「渴飲玉泉」「壽如金石、佳自存、上有山人不知老兮」「延年公壽」「千秋萬歷」などの文句が甚だ多い。次に神像の主なるものは東王父と西王母である。

東王父、西王母は漢代より起り、六朝になつて盛行に行はれた宗教思想で、陰陽に従ひ東西に別ち、王父王母と云ひ、西王母は常に西方に位し、東王父と相對して陰陽の二氣を掌り、兼ねてまた天地を調成し、萬物を化育することを勉むる神として信仰され、神仙家の陰陽思想を代表せる長生不死の神ともいふべきで、「不知老」や「延年壽」などの文字が屢々この神像と共に現れて居るのはこれがためである。

かくの如き神仙思想も現實的幸福を死後の彼方に覺めた不滅觀の一形式として注意すべき必要がある。

(1) 我が國發掘の古鏡と宗教思想(神田敬武著神代史)

次に死者が神として祀られた場合は、古墳墓と神社の關係に於て徴すべき多くの遺蹟がある。例へば、備中國賀陽郡真金村の國幣中社吉備津彦神社は古備中山にあるが、その山上に大なる瓢形古墳がある。社傳によると祭神吉備津彦の墳墓であると云ふ。

筑後國三井郡高良山には延喜式内高良玉乘神社があり、こゝにも瓢形古墳がある。のみならず神社及その古墳を取りまいて居る廣い石垣の遺址が遺つて居る。この石垣は考古學者の神籠石カゴイシと稱するもので、恐らく神社の神域を區劃したものであらうと云ふ説がある。

此等は僅かに一二の例に過ぎないが、我が古墳には神社と特殊關係を有するものが決して少くないのである。それ等の神社のうちには死者が生前その部落或はその地方に於て偉大な人物であつたため死後神に祀られ、天神或は地祇の一子孫としてその祖神と共に崇拜されたものもあるのである。而して神代史に屢々出てくる根國、黃泉國或は天照大神の天石窟隱れの物語な

どの想像も墳墓と密接な關係を持ち我が古神道の來世觀と不滅觀に關聯して居る點も少くないのである。

(1) 我が國古代の文化と宗教的遺蹟。津田敬武著神代史と宗教思想の發達、四九二―四九五頁

二 支那漢代の墳墓に表象されたる來世觀

支那では周代から墳墓に明器及人器を副葬した。人器は實用品で明器は副葬品とて特製したもので實用に堪へないものである。支那で最も立派な副葬品を遺して居るのは唐代の墳墓で、多くの土偶が屢々發見され、既に少からず諸外國へも持ち去られて居るのである。然しながら我が上代の古墳と極めて密接な關係ある墳墓は漢代の墳墓で、その墓前にある石室の壁面に施された彫刻は特に當時の來世觀を表現して居るのである。この彫刻に就ては工學博士關野貞氏の綿密なる研究が大成されて居る。

(1) 支那山東省に於ける漢代墳墓の表飾、工學博士關野

日本、支那、エジプト及ギリシヤの墳墓に表象されたる來世觀

七八

真(東京帝國大學工科大学紀要第八册第一號)

さてその彫刻の施された石は畫象石と稱されて居るが、關野博士はその彫刻の題材を次の如く分類されて居る。

- 一、日月星辰風雨雷電雲霓等の具象化し不可思議なる神人異物を作れる者。
- 二、三皇五帝聖賢忠臣孝子節婦等史上の事蹟に關する者。
- 三、戰爭凱旋等往々墓中の人の事歴を圖せるが如き者。
- 四、貫匈國其他外國の事蹟を見はせる者。
- 五、好で歐舞讎飲嬉戯爾簿遊獵及び庖厨の事に關する圖を作れる者。

六、動物には多く龍蛇鱗鳳牛馬犬豚猪兔熊鹿獼猴象駝雞鶴鳧鴨魚鼈其他奇魚異獸を圖せり。

七、植物は種類多からず合歡樹連理木葇蕤其他古拙なる樹木を作れり。

八、稀に祥瑞圖を寫せる者あり。

九、樓亭双闕等の建造物を寫せること多し。

關野博士はこれに加へてかくの如き圖は早く周漢時代より宮殿内に諸種の畫象を施して鑑戒の意を寓した風俗に做つて墓前の石室内にも彫刻するやうになつたものであらうと云はれて居る。關野博士が第一項に神人として分類された像は恐らく東王父西王母の像であらうと思はれるが、暫くその何神であるかを問はざらう、歌舞讎飲或は遊獵の圖などが好んで現はされて居るのは、要するに現世の幸福の延長を死後に免めたもので、そこに等しく當時の不滅觀がうかゞはれるのである。

三 エジプト古代の墳墓と來世觀

エジプト史前の墳墓、即ち新石器時代の墳墓は西暦前凡そ四千年に溯るが、當時の墳墓にして今日尙殘存して居るものも少くない。その遺蹟遺物の研究によると死體は屈葬され、飲食物を盛つた土器石器、その他武器などが副葬されて居るから、その當時既に一種の

來世觀を持つて居つたことが明かに知られる。

エジプト人はその後新石器時代を經過したる後、西紀前三千年頃には既に文字を有する民族となり、日常の事件及その宗教觀念を文字によつて記録するやうになつた。彼等の残した記録のうちで、最も詳しく彼等の來世觀を述べたものは「死者の書」である。この書は咒文祈禱文、讚歌などよりなり、死者が地獄より救はるゝために死後唱ふべきこと或は爲すべきことが章を分けて記載されて居る。この書は、第一王朝頃に出來始まり、第四王朝時代（西紀前約三、七〇〇年）頃より廣く一段に行はれ、エジプト古代の葬儀と極めて密接な關係を有し、今尙金字塔、墳墓の壁面、又は石棺に刻書され、或は木棺またはパピラスに墨書されて残つて居るのである。

この「死者の書」に於て彼等の來世觀を最もよく代表せる神はオシリス神である。オシリス神は古傳説によると元來はナイル河畔の豊沃を司る神であつたが、地の男神ゲブ Geb と空の女神ネトニミの子として地上

日本、支那、エジプト及ギリシヤの墳墓に表象されたる來世觀

に現はれた。彼の父ゲブ神は彼をエジプトの王位に即かしめた。而してその政治は恩恵に滿ち、國民は幸福に榮えたと云ふ。然るにオシリス神の兄セト^{Set}これ^{is}を妬み、彼を殺しその肉體を十四片に裂きエジプトの各所に散らしたが、彼の妻アイシス Isis はソス神^{Thoth}より祕咒を受けて彼を一時蘇生せしめた。蘇生したオシリスはホーラス^{Horus}を生み、ホーラスは生長してセトと戦ひ彼を殺て父の仇を討つた。その後オシリス神はソス神より祕咒を受けて肉體を改造し、新生命を得て蘇生し永遠不滅のシムボルとなつた。

要するにオシリス神に現はれた根本思想は新らたに蘇生した神の新生命であつた。かくてオシリス神は自ら蘇生して新生命を得た如く人間をも蘇生せしむる力ある神と信ぜられるやうになつた。この信仰の盛んになつた結果、この神は死者の國を支配する神となり最後の審判者となつたのである。

(1) *Budge-Egyptian Ideas of the future life*, p. 95.

オシリス神の最後の審判に關する信仰は第十八王朝

頃から殊に盛んになつたものと見え、「死者の書」のこの部分の挿繪が非常に詳細に描かれるやうになつた。

大英博物館の *Anamni* のパピラスはその最も完全な標本と云はれて居る。それを見るとオシリス神は眞理の室の神殿内に坐つて居る。オシリス神の後にはアイシス Isis と、ネフシス Nephthys が立つて居る。眞理の室の前方にはオシリス神を輔佐すべき神々が描かれその下部には大なる天秤が描かれて居る。天秤はアンブ Anpu によつて監督され、アンブの後にはソス神とエミミト *Ammit* が居る。ソス神は天秤で秤つた結果を記録すべく筆と板を持つて立ち、エミミトは怪物で、ソス神の後にくまきり天秤ではかられて目方の足りなかつた死者の心臓を食ふべき役目を持つて居る。天秤の反對の側にはアニがその妻を従へて頭をさげ、崇敬の意を表して立つて居る。アニと秤の間には二人の女神と人頭鷹身の形をしたアニの靈魂が描かれて居る。秤の一方の皿にはアニの心臓がのせられ、他の皿には眞理と正義の表象である羽がのせてある。心臓の

目方を秤るのはエジプト人の間に心臓は感覺、感情及理智の所在と考へられて居たからである。心臓の秤に置かれて居る間アニは「死者の書」三十章の言葉を唱へる。次でソス神はアニの心臓を秤つた結果彼の無罪なることを諸神に報告し、諸神はその報告を決定してアニはオシリス神の前に於て食物を與へらるべきものなることを告げる。次でアニはアニ・オシリスと呼ばれるやうになるが、それは潔白なる點に於てオシリスと同様であるといふ意味である。「死者の書」には常に死者をオシリスと呼んで居るが、それは「死者の書」を書いて貰へば皆無罪になつて救はれるといふ信仰があつたからであらう。それからアニはホーラス神に導かれてオシリス神の前に出で最後に靈體となつてオシリス王國に入るのである。「死者の書」に描かれたオシリス王國は平つたい耕地で、運河が通じ、所々に島がありその一にはオシリス神がその侍者と共に居る。死者はこの耕地を耕して靈の糧を得る。「死者の書」の説明によると彼等の耕す小麦は「眞理の樹」と呼ばれ、オシリ

スは小麥の神であると同時に真理「*Truth*」の人格化であった。故に死者の靈は日々オシリス神の肉を食物として生活したのであるが、その食物の實質はピラミット

テキストに所謂「永遠不滅のパン」であつた。要するにオシリス王國に關する記述には二の觀念が明示されて居る。即ち第一にオシリス神は小麥の神としてあらゆる物質的要求を満たして永遠の幸福を得せしめる神格を有して居る。第二には真理を神として人間の希望であり、慰めであり、また永遠の神の姿であつたのである。

さてオシリス神に表現された最も重要な來世觀は死より蘇生して新生命を得ることであつた。而して善靈はオシリス神の永遠不滅の靈界に入り、靈肉ともに幸福なる生涯を送ることを理想としたのである。然しその樂土の生活は現實社會の幸福な農業によつて表象され、彌陀の淨土の如く、またキリスト教の天國の如く無限の光明に照らされ、春陽の氣にあふれた人生の春を表象せる女性美の表現を缺き、一般に沈鬱的で未だ

絶對的眞理を中心とする調和の世界を理想とするに至らなかつたやうに考へられるのである。

(1) W. Budge—The Book of the Dead, published by British Museum. P. 1—33.

四　ギリシヤの墳墓と來世觀

ギリシヤ、ミケネ時代の先史民族も死體を埋葬し、死者の生前使用した器物或は大切にしたものをも副葬した。この時代の貴族の墳墓からは、金製の裝飾品或は死者の顔に似せて造つた金板製の假面なども發見されたことがあり、それらは今アゼンスの國立博物館に保存されて居る。ギリシヤ人は何れの時代にも葬儀を重じ來世に於ける死者の幸福は葬儀を立派にすること、關係ある如く考へたやうである。

さて死體を埋葬する準備は、家族中の女子によつてなされるのであるが、香水香油を注ぎ、普通は白の平常服を被せ、頭上には各種の花輪を置き、葬儀の始まるまで中央の室に安置し親戚知友の告別がある。その

光景は墓の外部に立てられた紀前約八世紀頃のディピロン土器 *Dipylon Vase* の表面に或は紀前五世紀副葬されたレキソス *Leekylos* の表面に描かれて居る。

ディピロン土器には棺墓の上に死骸を安置し、家族に取り巻かれて居る所を描きその下方に葬式の行列を現はしたものがあつた。

遺骸を納めた棺の中は飲食器の外にレキソス土器及樂器を持つ人物の像などが副葬されて居る。

ギリシヤの墓碑は普通市の入口に通ずる幹線道路の兩側の並木の間に建てられた。その墓碑の彫刻は、死者とその家族、或は死者と握手して別れを惜みつゝあるさまなどを現はしたものが多數で、悲愴な光景を描いたものではなく、極めて藝術的で輝かしい感じのものが多いのである。紐育市メトロポリタン美術館にあるアゼンスの墓石は西曆前六世紀のもので、細そ平つたい丈の高い大理石で表面に死者の青年像とその妹らしき像が半肉彫で現はれて居る。青年は裸體で少女は著衣して花を持つて居る。表面には嘗て華かに彩色され

たあとが残つて居る。基部の刻文によると、この墓石は父がその子のために建てたものであつた。その彫刻の極めて優美であることはよくギリシヤ人の快活な精神を代表せるものといふべきである。

要するにギリシヤ人の死者とその墳墓に對する態度は、死別を惜み且つ悲み、彼等の貧富に應じて鄭重に葬儀を營むことを最も重要視したのである。然し死後生前の行爲について最後の審判を受け、或は神の慈悲によりすがつて極樂に達すると云ふやうな宗教的救済觀は墳墓の藝術と關聯して現はれて居ない。この點は全くエジプト人の來世觀と異つて、頗る樂觀的であり善惡に關する罪惡觀と、死後の幸福に關する來世觀が十分發達しなかつた結果と見られるのである。即ち死者の幸福は、その遺族によつて鄭重に葬儀を營まれ、立派な墓碑を建て、屢々展墓されることにあると信じため、その態度が頗る個性的で、絶對的眞理と個性の調和を表象せる圖像を見出すことが出来ないのである。この點は佛教及キリスト教に遠く及ばなかつたも

のと考へられるのである。

五 結 語

日本支那エジプト、ギリシヤの墳墓を通じて表現されて居る來世觀は、死の境を越えた彼方にも物質的幸福を祈願せるもので、その本質には自から現實より來世に渡る不滅觀がある。この不滅觀は現實と未來が別々のものではなく同一物の兩面であることを明示して居るのである。此等東西の墳墓には、未だ死の彼方に現實的理想の完成を免めた靈と肉の調和を表象せるものを見ないのであるが、エジプトの墳墓に於ては善惡の審判により死後の幸福が決定されると云ふ觀念が表象されて居り、また日本の或偉大な人物の墳墓が祖神と崇められ、一地方の中心力となるに至つたのは、彌陀の淨土或はキリストの天國思想が釋尊及キリストの人格と教訓から發展して社會的精神生活の中心となるに至つた以前に於て人類の達した一階段と見るべきであらう。即ち精神文化の未だ幼稚な時代の來世觀では

あるが、しかもそれが佛耶の理想國の發達に對して基礎をなせる思想であることを注意しなければならぬと思ふのである。

戰國時代に於ける「宗論」

細川 龜 市

一

謂はゆる戰國時代は一部の史家によつて『暗黒時代』
だといはれるが、かゝる觀點の正否は今しばらく問は
ずとするも、少くとも此の時代は人心頼みに活氣を呈
せる時代であつたとは明かである。甲乙人下人土民、
凡下など、賤稱さるゝ下層民も室町時代に入るに至つ
ては、土一揆・一向一揆等の名の示すが如く、武器を採
つて世俗的領主ならびに封建領主的寺院に對し、隨所
に反抗の旗を翻した。播州一揆は『國中に侍あらしむ
べからず』と號して騒動し、山城國の土民は宇治平等
院に陣取つて自ら『行事』を任命し、租税を課徴して『國
民議會』を建設した(註一)。而して一向一揆は先づ嚮き
に蓮如が最も鞏固なる地歩をかためたる加賀・能登・越

前の地方に起り、加賀の守護富樫政親を攻め殺した。

更に攝津・河内・和泉を根據地として一向宗徒は京都石
山寺に激戦し、天正二年正月には尼ヶ崎城を陥入れ、
時の管領細川晴元の堺の陣をも攻め、晴元は遂に軍敗
れて淡路へ逃れた、『されば一揆衆悦事限なし』と細川
兩家記に見える。天文二年に伊丹城へ押し寄せた一揆
には、『尼の女のたぐひ』までが、一命を投げ出して戦
つた。永祿六年には三河に一向一揆あり、徳川家康を
屢々危地に陥入れた。當時の人はこの一揆を稱して、
『土民・町人・細工人或は出家・禪・山伏等の徒黨』だと
云つてゐたのであるが、此の一揆は前後數十年に亘つ
て繰り返された(註二)、『三寶院文書』の録するところ
によれば、文明元年十月に醍醐寺領の郷民等は半濟と

號して蜂起し、衆徒と戦ひを交えたとあるが(註三)、

文明十八年九月には土民一揆東寺へ籠城して狼藉を働
き、金堂以下の七字を一時に炎上せしめた。『東寺略
史』には『凡草創以來(延暦十五)六百九十二年、暨于
斯時滅亡、寔可謂、時節到來、衆僧之愁歎、密徒之陵廢
也、如師袒記文者、天下衰弊、國土妖亂無疑也』と
ある(註四)。所謂戰國時代なるものは、凡そこのやう
に下層民が生起躍動せる時代であつたのであるが、そ
れが如何に甚だしきに至つたかは『朝食始末記』に、
〔天正二年二月〕斯テ國中ノ一揆等、侍共ノ館ヘ押寄
セ押寄セ、攻ムシケル程ニ、皆誰カ身ノ上ニテヤ有ン
ト思テ、晝夜肝ヲケシ胸ヲヒヤス形勢、武士トモ前々ハ
雀ノ上ノ如鷹、今ハ唯猫ノ下ノ如鼠ニシテ、卒爾ニ聲
ヲモ立テズ、昔ノ百姓下人ハ小袖ヲ着騎馬ニテ通レバ、
主人ハ檻樓ヲ着テ自身鏡ヲカタネ、糧米ヲ荷連テ腰ヲ
タメテ歩行ク、去ハ賤カ貴服シキル、是僭上下云フ、
僭上ノ無禮國ノ凶賊也ト孔安國カ誠メヲ不知ケルコ
ソウタテケレ、(註五)とあるによつて端的に窺ふこと

ができる。

この秋に當り、嘗て鎌倉時代の宗教革命期に生誕し、
爾來年月の進むとともに熱病的な勢を以て興隆せる平
明簡易の念佛宗は、その活躍すべき社會的素地を與え
られた。彼等は精根を打ち込んで己が宗教の宣傳普及
に之れ努め、宗徒の獲得に餘念なきに至つた。廣大な
る寺領を掩有し、教義的には密教を専らとせる既成の
眞言天台等の諸寺院に對し、民衆的念佛宗の興隆は、
如何ばかり當時の下層民にとつて力強きことであつた
であらう。而して之等の新興諸宗教は富や權力やに依
らず、主として説法によつて下層に接近しやうとした、
淨土眞宗・法華宗・淨土宗等比々皆悉く然りであつたの
であるが、法華宗および淨土宗に在りては特に宗論な
る方策が採られた。それは單純なる喧嘩口論にあらず
して、宗教傳導の一方途に外ならなかつたのである。
私は以下の論述において、その具體的なる諸相を展開
するであらう。

(註一)三浦周行、日本史の研究、參照。

(註二)拙著、明治初年の一向一揆、一五頁以下。

(註三)大日本史料、第八編第三卷、二九—三一頁。

(註四)勅願東寺、勸願東寺紀念法會臨時事務局編纂、東寺略史、二五七頁。

(註五)朝倉始末記、卷七、(改定史籍集覽、第六冊、一二

八頁)。

二

戰國時代に於ける宗論は、淨土宗の僧侶と法華宗(蓮宗)の僧侶との間に極めて熱烈に行はれた。時人は一種の興味を以て宗論を傍聴した。それが一世の流行事となつたことは、當時の狂言に屢々取材されてゐることによつて明かである。私は所論に對する理解を容易ならしむるために、茲に狂言の一節を録するであらう。

法華妙法蓮華經、蓮華經の經の字を、きやうせんとな人と思ふらん。罷出でたるは、都本國寺の坊主でござる。このたび思ひ立ち、甲斐の身延に參詣致し、唯今下向道でござる。されさて、身延と申所は、聞

き及うだよりは、殊勝な所でござる。若い折にかやうに修行を致さねば、老いての物語が無いと申す。先づそろ／＼上りませう。いや、程は參らねども、草臥れてござるほどに、まづこの所にすこし休らひませう。淨土南無阿彌陀佛の六の字を、むづかしく人や思ふらん。罷出でたるは、東山黒谷の愚僧でござる。信濃國善光寺へ參り、唯今下向道でござる。まづそろ／＼上りませう。あれへよささうなる道づれが行かるゝ。呼びかけ道づれに致さうと存ずる。しゝ、申し。法華こなたの事でござるか。淨土なかなか。法華何の御用でござるぞ。淨土して、こなたはどれからどれへござるぞ。法華いや。かう上方へ參る愚僧でござる。淨土え、身共も上ります。卒爾ながら、道づれにもならしやるまいか。法華いや、身共も、つれ欲いと存する所に、合うたり叶うたる事でござる。都までは同道申さう。はれさて嬉しや。さ、ござりませい。淨土まづござれ。先でござる程に。法華參らうか。淨土ござれ／＼。なう申し、かうし

て、同道申すからは、乃至は、こなたの方にも、又身共が方にも、五日十日暇のいる事がござらんと、まよ、待合せ同道致さうぞ。法華なか／＼。五日十日の事はさて置かつしやれい、一貫日でも待合せ、都までは同道申す。淨土はれさて、よい御坊に出逢うた事かな。してこなたは都は何處許にござるぞ。法華いや、本國寺の愚僧でおちやる。淨土いや、みやつは家例の情強でおちやる。道すがら争ひませうず。法華なう／＼、御坊、して、そなたは又何處許でおちやるぞ。淨土いや、も、何處と申したらば、京邊土の者でおちやる。法華いや、さう仰やれば、心にくうおちやるほどに、名乗らしやれ、法華その儀ならば、名乗りませう。黒谷の坊主でおちやる。法華はれさて、おとましい者となつた事ぢや。淨土いやはや、も、いやがると見えました。法華なう、坊、して、其方は又、此方へは、どれへ行かしましたぞ。淨土いや、信濃國善光寺へ参りておちやる。法華やあ、参いらで、叶ひそむない坊主ぢや。淨土

して又、其方は何の方へ行かしましたぞ。法華いや、甲斐の身延へ参詣致した。淨土お、参いらで、叶はぬ御坊ぢや。法華なう／＼、御坊、其方に意見したうおちやるわいの。淨土何でおちやるぞ。法華彼所の隅でも、此所でも、黒豆を數へ、じと／＼と、願はうよりも、其方、その數珠を切つて、法華にならせませ。淨土いや／＼、法華にはなりともなうおちやる。其方にも意見がしたいわ。一部八卷の二十八品などとして、事むづかしい事を願はうよりも、南無阿彌陀佛とさへ、申すればよいに、某が法にならせませ、法華いや／＼、なりともなうおちやる。なうなう。淨土何でおちやる。法華はつたと忘れた事がおちやる。彼の向に見ゆる在所へ、某は寄らねばならぬ。淨土いや、某も寄らう。法華いや、先へ行かします。淨土いや、待合はせうと約束でおちやる。なう／＼。法華其方のやうなる人に、かまはうよりも、某は先へ行たがようおちやる。はあ、嬉しや、逃げ延びてござる。淨土なう、御坊、はてさて

人に走らしやつた。法華え、こゝな、其方とおれと、あみつれた身かいの。淨土いや、都までは同道申すとの約束でおちやる。法華いやはや、つれだてならば、つれだたうほどに、某が數珠は辱くも、日蓮上人より傳りの數珠ぢやほどに、ちつと戴きやれ。淨土戴きたか、そち戴け。法華いや、是非共戴かせう。こりやく、は、嬉しや、思ふまゝに戴かした。淨土なうく、某が數珠も辱くも、法然上人よりの傳りの數珠、ちつと戴きやれ。これく、はあ、嬉しや、戴かした。まつと戴かせう、いやこりや、見失うて、はてさて、もつけな事した。法華はあ、嬉しや。逃げ延びてござる、まつこの所に宿をとりませう。ものも、お案内。やぎや、表に案内がある。お案内はどなたでござるぞ。法華いや、旅の坊主でござる。一夜の宿は貸まつしやれい。やぎ易い事でござる。奥の間へ通らしやれい。法華畏つてござる。亭主出家の相宿厭でござるぞ。やぎ心得ました。淨土これは扱、これほどに行き延びはせまいが、日

も晩じてござるほどに、宿をとりませう。ものも、お案内、やぎや、表に案内があるが、案内はどなた。え、最前のやうな御坊ぢや。淨土なうく。最前も、某がやうなる坊が、宿を取つてござるか。やぎなかなか、宿をとらつしやれてござる。淨土某にも貸して下されい。やぎいや、出家の相宿はなりませぬ。淨土いや、さきほどの御坊と某は、弟子兄弟でござるが、言葉論を致し、先へでござるほどに、某にも貸して下されい。やぎ心得ました。淨土なうく、御坊。法華いや、其方は何として來たぞ。なう御亭主、別の間ではおちやらぬか。淨土はてさて、ないとおしやるわいの。法華其方が構うてのやうわいの。して其方は、某に後先に附いてまふは、法間はし爲ても見やうと思やるか。淨土いや、まことに、よいところへ氣がついた。夜長にもおちやる程に、いざ、法間を致さうぞ。法華まつ、したらば、其方からおしやれ。淨土まつ、そつちおしやつたがよいわ。法華ふん、其儀ならば語らうほどに、どちらなりと

も、負けた方を、數珠を切らするほどに、さう心やれ。淨土まづお語りやれ。法華耳の垢を取りて聞かせませ。まづ、五すゝ展轉、隨喜の功德といふ事がある。聞きやつた事があらう。淨土まことに、どこでやら聞いておちやる。法華聞かないで何とせう。三國に憚るほどの法問ぢや。淨土まづ、いかい事をいはずとも、語らせませ。法華まづ、五すゝんでん、すゝきの功德、又は涙とも、解かせられたる法問な、大地を割り、芋の子を植ゆる、天地の潤を以てすゝきを出す。丈ゆるくくとせいじんしたるを、及物で以て難倒し、芥子さいしで辛々と齧かへ、檀がたで下さるゝ時は、尊うて、ありがたうて、涙がこぼるゝを以て、五すゝんでんく、すゝきの功德、又は涙とも解かせられたる法問は、有難いことではおちやらぬか。淨土たつた解かせませ。法華いや、これまででおちやる。淨土して、それはまことでおちやるか。それは芥子で辛うて、涙がこぼれたものでおちやらう。法華まづ、小言を言はずとも、其方も解かせませ。

せ。(以下略)(註)

(註) 狂言記、上、(有朋堂文庫本、二五頁以下)。

今更茲に述ぶるまでもなく、狂言は當時の社會の日常茶飯事に取材しつゝ、それを輕妙なる文體を以て表現せるものなるが故に、或る意味においては時の社會状態の一顯現であるといふことが出来る。従つて宗教史家がこれらのものに常に注意を拂はねばならぬは勿論である。それは國文學者のみの専有物ではなく、廣く史學者によつて徹底的に活用されねばならぬであらう。而して上に援引するところの狂言は、宗論において法華僧侶が若干受身の地位に在るに反し、淨土僧侶の如何にも執拗なるに注意すべきである。兩宗僧侶の此のやうな態度の相違は、宗論の全體を貫く特徴なるかに思はれる。

三

私は更に「信長公記」に録するところを一瞥しやう。天正七年五月中旬の頃、關東より淨土宗の叢擧といふ長老が上國し、安土町にて談儀を述べたるに、法華宗、

の建部紹智大脇傳介の兩人が説法の座へ罷り出で、不審を申し懸けた。長老は云ふに、「若輩わがたくの旁へひらきを申候共、佛法の上更に耳に不可入、所詮、兩人の被憑候法華坊主を被出候はゞ返答可申」と答へ、七日までの法談を十一日まで延引し、法華宗の側へ使を遣した。法華衆もまた宗論しやうと云つて、京都より長命寺の日光、常光院、九音院、妙願寺の大藏坊、堺の油屋弟坊主妙國寺不傳等、歴々の僧侶、都鄙の僧侶は安土町へ群集した。信長は此の旨を聞き、特に自己の面前において宗論を行はしめた。淨土宗は何分にも上意次第なる旨を御請したけれども、法華宗側はこれに賛成せず、結局信長の命令にて審判者を設け、五山の内にても「物知り」と云はるゝ日野の秀長老および因果居士をこれに任命し、安土町末淨土宗の寺淨嚴院の佛殿にて宗論する事となつた。その場所を警固のために織田七兵衛信澄、菅屋九右衛門、矢部善七郎、堀久太郎、長谷川竹の五人が出役した。法華宗は夥しく結構に出立し、長命寺日光、淨光院、九音院、堺の油屋弟坊主妙

國寺不傳、妙願寺の大藏坊筆執にて法華八軸に硯折紙を取出した。淨土宗は墨衣にて如何にも左道なる仕立て、關東の長老、安土田中の貞安長老の二人、是も硯折紙を持ち出した。關東の貞譽長老は、

予云爲に候間可申と被仰候を、田中の貞安早口にて初問を被置、縦其互の間答書付る、

貞安問云 法花八軸ノ中ニ有念佛乎

法花云 答念佛在之

貞安云 念佛ノ義アラバ何ゾ無間ニ花ル念佛ト法花

ニ説ヤ

法花云 法花ノ彌陀ト淨土ノ彌陀ト一體歟別體歟

貞安云 彌陀ハ何クニ有彌陀ハ一體ヨ

法花云 サテハ何ゾ淨土門ニ法花ノ彌陀ヲ捨閉圍抛

ト捨ルヤ

貞安云 念佛ヲ捨ヨト云ニ非ズ念佛ヲ修スル機ノ前

ニ念佛ノ捨閉圍抛ト云也

法花云 念佛ヲ修スル機ノ前ニ法花ヲ捨ヨト云經文

アリヤ

貞安云 法花ヲ捨ルト云證文コソアレ、淨土經ニ云

善立方便顯示三乘ト云々、又一向專念無量壽佛云々、法花ノ無量之儀、經ニ以方便四十餘年未顯眞實ト云ヘリ

貞安云 四十餘年ノ法門ヲ以爾前ヲ捨方座第四ノ妙之一字ハ捨ルカ捨サルカ

法花云 四十餘年四妨之中ニハ何ソヤ

貞安云 法花ノ妙ヨ、汝不知乎、此返答無之閉口ス

貞安又云 捨ルカ捨サルカヲ尋カラスルト處ニ無言ス、其時

判者ヲ始、滿座一同ニ隔ト笑テ袈裟ヲ割取

天正七年五月二十七日の辰刻、關東の長老扇を披き立つて一舞ひ舞ふたるに、長命寺日光妙の一字に行き詰つて打擲せられ、八軸の經王も見物の者どもが手に

手に取り破り、法華宗は四方へ逃散した。口々渡り渡りまでも追手を懸け、少々止め置き、宗論勝負の書付を信長に呈したるところ、信長は時刻を移さず淨嚴院へ行きて法華宗および淨土宗を召出し、先づ關東の靈譽へ扇を出し、田中の貞安長老へ御團を褒美として渡し、

御機嫌斜ならぬものがあつた。さて大脇傳介を召出し

て、「一國一郡を持身にても不似合に、おのれハ云々俗云町人、鹽賣の身として今度長老の宿をも仕候間、

最負をハ仕候はて人にそそなかれ、長老へ不審申懸、都鄙之騷き不屈次第一なりと叱責して先づ頸を切つた。更に法華宗一同に對し、「諸侍軍役勤日々迷惑仕候に、寺院結構に仕、致活計學文をもせず、妙之一字

之擲候し事、第一曲事候、さ候共法花衆は口之過たる者候、後日宗論負申たるとハ定而申間敷候、宗門をか

へ淨土宗の弟子に成候歟、不然者今度宗論負申上者、

自今以後他宗を誹謗仕間敷の旨墨付を出し候へ」と命じ左の如き起請文を提出せしめた。

敬白 起請文事

一 今度江州於淨嚴寺淨土宗と宗論仕、法花宗負申に付て、京の坊主普傳並照谷傳介被仰付候事

一向後對他宗一切不可致法難之事

一 法花一分之儀可被立置之旨奉奉春知候、法花上人衆一先平人仕重而被召置之事

〔天正七年〕五月廿七日 法花宗

上様 淨土宗

法華宗はこのやうな誓紙を差出したのであるが、一部の論者は『宗論負申候と書出負之字不思議の女童返も於末代聞知事候、替之詞如何程も可在之を、越度仕候』と後悔し、歴々の僧衆も悲しんだとのことである。世人がこれを物笑ひの種にしたのは云ふまでもない。また建部紹智は堺の津まで逃げたところを追手

のために搦め取られ、間もなく斬首された。(註)

(註)信長公記、卷十二、(改定史籍集覽、第十九册、一六二—一六五頁)。

天正七年五月の宗論一件は以上を以て大團圓を告げたのであるが、このやうに身命を賭してまでも宗論を戦はさねばならなかつたのは抑々何故であるか？

惟ふに、その原因とするところは單なる宗教的反目のみではなくて、戰國時代といふ、此の民衆活躍期において新興の念佛宗が宗徒を獲得せんがために宗論を戦はせるに外ならなかつたかに思はれる。若しそれが

單純なる『喧嘩口論』であるならば、淨土宗僧侶と法華宗僧侶とのみの間において、斯様に頻繁に繰り近されたる筈がないからである。たゞこの宗論は、大體法華宗の敗北に歸したる傾向多きに思はれる點は、また別に論ぜねばならぬ。

三

狂言に現はれたるところを見るも、淨土法華兩僧間に屢々宗論が行はれ、領主の或る者は信長の場合におけるやうに公然と許せる場合もあつたが、また或る領主の如きは斷然これを禁止せるものもあつた。『應仁前記』には寛正二年十一月八日に『總州千葉介カ許ヨリ日蓮黨ノ日親上人ト云フ法師召シ進ス、此僧方々横行シ、法華經ヲ談シテ諸宗ヲ誹謗ス、度々及宗論殊更妙嚴庵雪庭ノ門徒爭論シテ徒黨ヲ結ヒ、謾ニ惡口シテ僧法ニモ背クニヨリ、彼日親惡無紛トテ、細河右馬頭ニ被預、被禁獄云々(註)』として、他宗を誹謗し度々宗論に及べる日蓮僧を禁獄したとある。武田信玄の家法の一節には、

一淨土宗與日蓮黨於分國不可有法論若在取
持人者師僧共可處罪科事。(註二)

と規定して、同じく宗論を禁じて居るが、かゝる方針は徳川家康によつてもまた繰返された。徳川實記には、『駿府にて淨土法華の宗論起りて既に對決に及ばむとす。まづ法華僧を御前へめして。汝明日の對決にかちなばゆゆしき眉目なれ。さて負たる淨土僧をはいかすべきやとたづね給ふ。僧申すは。かの首刎られその宗を絶し給はゞ。かさねて宗論起りて上裁を勞する事あるまじきなりと申す。また淨土僧をめして同じ様の事とはせ給ふに。何とも御請申まをさす。しひてとひ給へば。宗論の起るも各の祖師を尊信するゆへなり。彼等が負候とてあながち御咎にも及ぶまじ。そのまゝにさし置れてよからむといへば。御けしきかはり。我かく切問するに。汝實情を白さぬかとなほく貴問給へば。さらば宗論に負しは其宗の恥辱なれば。三衣を脱せしめたまはんのみといふ。こゝにおいて御けしき直り。かの僧神妙に思召御膳を下されまかでぬ。後に近臣に。

明日の論にはいづれかたむと汝等は思ふと上意なれば、いづれとも決し難しと申す。仰に必ず淨土かちなむ。いかむとなれば。日蓮僧は。淨土にかたばその首を刎よとは。そが邪念より起りて。釋徒に似つかはしからぬいひ言なり。淨土は三衣を脱せんのみといふ。これ出家相應の答なり。故に淨土かたむと思ふなりと宣ひしが。果して明日宗論はじまりしに淨土の方かぬ。人々御明察にして。御詞の盛進はぬに感じ奉りぬ。この後はいたく宗論を禁ぜられしとぞ。(註三)とあり、更に他の箇所では『慶長十五年閏二月堀越後守忠俊が家老堀監物直次と。弟丹後守直寄と訴論の事起り。上裁を仰ぐに至る。よて兩人を駿城へめし。諸大名も列席せし上にて御親決あり。直寄申上しは。監物國に在て諸事奸曲をふるまふのみならず。淨土。法華兩派の僧徒をあつめて宗論をせしめ。己れ是を裁斷して。淨土僧十人を誅せし旨申す。君障子を隔て聞しめしおはせしが。此事御耳に入とひとしく御自ら障子を聞き給ひ。殊に御けしきあしくて。その宗論の曲直

は誰が問定めしと問給へば。監物承り。文學ある者に命じて是を裁判せしめ。非分の方を仕置申付ぬと申せば。仰に宗論といふは天下の大禁なり。さるに公法を犯し。妄りにこれをなさしめ。あまつさへ己が私意もて決斷し。僧徒を刑殺せし事沙汰の限りなり。』とて、監物の領地を沒收し、岩城へ配流せしめたとあるが（註四）、凡そこれらの史實によつて、宗論の禁制が如何に嚴重であつたかを想見するに足るであらう。而して宗論の禁制は別に政治的理山によるにあらずして、これがために國內を騷動せしめ、治安を紊亂するもの鮮少なからざりしに由來するものゝ如くである。従つて宗論は大體に於いて徳川時代初期を以て終息したと云ふべきであらう。

（註一） 應仁前記、卷上、（改定史籍集覽、第三册、一五頁）。

（註二） 信玄家法、上、（日本經濟大典、第一卷、六七八頁）。

（註三） 東照宮御實記、附録卷十二、徳川實記、第一編、

（新訂増補國史大系、第三十八卷、二四六頁）。

（註四） 同上、卷二十一、（同上書、三三〇頁）。

エツクハルトに關する二三の省察

——無神論的慧智に就て——

本 莊 可 宗

從來の有産者的宗教學は有神論を中心とするものであり、それは一個のアポロギイであつた。當來の宗教學は無神論を中點として組立てられねばならぬ。そしてそれは一個の宗教批判でなければならぬ。

固より宗教學は、宗教的真理の理解を以て始まらねばならぬ。しかしその事は、宗教的真理とは如何なる真理のそのやうなる(宗教的なる)表現なのであるか——何を言はんとしてそのやうな形で説かれたのであるか——を洞察することから分離してはならぬ。この洞察こそは「宗教的真理の理解」の理解である。

思ふに宗教とは、人間の「生」の充全性の「意識」の全一性を理解する古風な仕方である。中世紀的な道であ

る。それは人間の生に對する、意識に對する正常な智見が開かれなかつた時代に、それ等を理解する爲めに考案された一つの方法である。それは神話に依つて、それを道具として、間接の仕方で——倒さまな仕方——で生の本質を理解した一つの方法である。その方法は人間の思惟の歴史的な産物である。従て、宗教に於て語られるところの種々なる觀念は、現代人が如何やうな風に、如何やうなる語彙を以て理解してゐることを盛つたものであるか、それを洞察しつゝ、宗教的真理の闡明に努めるのが、當來の宗教學の任務でなければならぬ。

宗教の理解は、宗教の批判と双輪でなければならぬ

その爲めには、無神論的宗教學によつて、吾々は始めて現代に於ける宗教學の場所を見出すのであらう。何故ならば、人間をツェントラムとして廻轉する現代の意識形態のなかで、ひとり宗教學のみが神を中心とする理論、意識形態によつて構成されてゐるのは時代錯誤であるからである。有産者社會が減びんとしてゐる時代に於て、有産者社會が、成し遂げた有神論的宗教學は、既に學的價値を有せぬものでなければならぬ。學的作業はすべてその時代の生活良心の表理でなければならぬ。宗教學が一個の學として、社會的に存續するものであるならば、それは *Hologe* としてではなく *Anthropologie* として、「神に關する知識の人間學」として、成立たねばならない。人間が自己理解の爲めの方法の一つとして過去に成し遂げた慧智を取扱ふものとして、「神」を對象とするのではなく神を對象とする「人間」を對象とする學として、それは成立つのでなければならぬ。従つて無神論を中心とする宗教學こそ、有神論的宗教眞理の正體を理解しつゝ、批判してゆけ

るオロギイであらう。無神論こそ人間主義の標識だからである。

宗教學 (*Religionswissenschaft*) は、學としてある爲めには、廣い意味での、宗教批判の科學でなければならぬ。(狭い意味での宗教批判、たゞへばマルクスの「ヘーゲル法理學批判」に現はれたるその如き、はその一部である) それは、學としてある爲めには宗教の手先きであつてはならぬ。獨立的な意義を有せねばならぬ。——爾ういふ意味で、宗教學は神學と或は佛教では教學と截然と、その任務を區別しなければならぬ。

ブルンナアの啓示神學は固より宗教學ではない。私はブルンナアの意見に深く同意するものであるが、ブルンナアはそこで宗教を救はんとしてるに反して、私はそこで宗教の本質の批判をする。信徒となる爲に宗教學をやるのではないからである。

一

私は、無神論的宗教學の爲めに、近代無神論の先驅者としてのマイステル、エツクハルトに就いて、二三の省察を、こゝで語りたいと思ふ。

或る人にとつてはエツクハルトを、總じて獨逸神秘派を、無神論の先驅とすることは奇訝に聞こえるかも知れない。そういふ人は、エツクハルトによつて宗教は救はれたと思ふ。ここでは信仰の形式主義は控除せられ、宗教は内面化され、神學上の一大進化、發展が成されたと、その人達は信ずる。如何してエツクハルトが、神を否定しやう、彼は反へつて神を生かしたのである、宗教を深くしたのであると、考へる。即ちエツクハルトは宗教改革の先驅者でこそあれ、宗教否定の先驅者では斷じて無いと言ふのである。*

* 石原謙氏の意見「エツクハルトの爲めに」の如きはこれである。

併しエツクハルト、にとつては總じて獨逸神秘派に於ては、「如何なる外的啓示も、内的體驗によつて裏書されるに非んば」人間にとつては無意味なのである。「最後に祈るところは、つねに吾自からの存在の最も深きところではなくてはならない」。即ちここでは神の眞理の基準と根據とは、神にはなくして、人間に（内的體

エツクハルトに關する二三の書察

驗、吾自からの存在)に置かれてある。ここでは神の智慧に依るものが、人間の智慧に依るやうに置き換えられてあるのである。

神と人間とは對立觀念である。神の∞のところ、人間は○でなければならぬ。人間が∞であるならば、神は○でなければならぬ。ここでは兩立は許されない。宗教は神の無限に依る智慧である。ここでは人間の如何なる力も許されてはゐない。信ずるとは人間が自からの力知識に依らないことである。「信ずる」道が宗教であるからには、ここでは人間の體驗や知識が眞理性の證かしになつてはならぬ。信仰の道に於ては、人間は救はれたと感ずることも、救ひを意識すること、も要らぬ。救はれたと信ずるだけである。

* 惡覺とルーテルとの問答は、意味深い。惡覺の「ルーテルよ、お前は救はれたと感ずるか」。ルーテル「惡覺よ、去れ。余は救はれたと信ずるのだ」

從て信仰の智慧は、人間が何等かの形で、證明を求むるところには、死なねばならぬ。神は試みられると

ころに消える。

そこでは眞理は、神の言葉なるが故に眞理なのである。奇蹟は聖書に載せられてあるが故に事實なのである。啓示としての神こそ、信仰の神である。そこでは眞理は「わが智慧」にあるのではなく、「象徴を求め」て領かるのではなく、「證かし」によつて首肯されるのではない。若し、わが智慧に依り、證し、體驗に依るのであるならば、それは神に依るのではなくして、自己に依るのである。信仰に依るのではなくして、自力に頼るのである。宗教はそこでは顛覆する。エックハルトは、啓示を體驗に置き換えた。外的權威を內的權威の中に没收した。そこでは神は死んで、代りに人間の神が誕生したのである。

エックハルトに於て、神は人間の中に没收されたのである。それは、宗教の淳化の如く見えて、實は宗教の廢棄でなければならぬ。然り、それは、宗教改革の形で行はれたところの、實は宗教否定の旅立ちであつたのである。神秘主義は體驗主義である。神中心主義

より人間中心主義への、最初の過程である。

神秘主義は、宗教の衣裳を着た宗教否定である。それは神の衣を着た無神論である。而して、歴史は、何より事實を以て、その事實を實證してゐる。神秘主義によつて宗教を救つたところのルーテルの宗教改革によつて、近代史——人間主義の發展史であり、従て無神論への完成を歩みつゝあるところの——近代史が成立したことは、神秘主義の本質的意向が何であつたかを最も確實に示すものである。汎神論は、神學の、神學の立場に於ける否定である（Feuerbach 哲學改革のへ提言）そして、汎神論は神秘主義の後継者である。近代無神論の母胎は中世神秘主義であつた。

二

エックハルトは率直に、神(Gott)を追ふて、神性(Gottheit)をその後座に座らせた。神性こそは、神をして神たらしめてゐるところのものである。正統派の信仰に於ては即ち基督教が宗教であつた間は、神はそれ自身に於て存在し、全くあり、權威であつたのに、いま

はその神すらも、神性によつて支柱され、權威づけられてゐるのである。神は汝から、神の神性を裏ける。丁度、汝が神から汝の人間性を裏けたやうに」(Pfeiffer, 34.) *そして「總は神さへも自分を強制することを欲しない」(Pfeiffer 512. 3) 神は嘗つては至高存在であつたのに、神性こそ神から生れた出たものであつたのにいまはこのやうに、神は神性の下に退き、人間(魂)から神性を裏け、剩さへ魂から強制をば拒まれるやうにさへ成り下がつて了まつたのである。最早人間は支配の位置に登極したのであつた。

* F. Pfeiffer: Deutsche Mystiker d. XIV Jahrhundert (vol. II 1857)

エックハルトにとつては、人間が總ての中心である。「素質からいへば、人間は凡ての被造物の總計である。凡ての被造物は人間に集まつてゐる」(Pfeiffer, 299, 10) 従つてエックハルトは神からも自由であることを求めた、彼は神を斃して、魂(人間の本質)を神に代置した。「魂は萬物の座である」(A. A. O. S. 315. 35)「魂な

エックハルトに關する二三の省察

くしては、神は自らを理解することが出来なす」(A. A. O. S. 380. 30) エックハルトに於ては、實に人間が一切の主であり根であつた。余の現出すると共に萬物も亦現出する。余は自身及び萬物の原因であつた。……余が無くば神も亦無いであらう」(A. A. O. S. 383. 37) エックハルトにとつては、神の本質は、遂に人間の本質の、投影した姿であり、倒さまに理解された余の存在であつた。

近世の課題は、神の現實化と人間化—神學の人間學への轉化と解消とであつた。(Eberbach 將來哲學の根本問題)

この「人間化」の宗教的、或は質變的仕方が新教であつた。人間であるところのその神、それ故に人間のなる神、キリスト——このもののみが新教の神である。新教は最早、カトリチスムスの如くに神が自體に於て、何であるかを意させず、却つて神が人間にさつて何であるかへの問題とする。それはこの故に、カトリチスムスの如くに、思辨のないし、観想的な傾向を最早、少しも持たない。

新教はもはや神學ではない。——それは本質的に、たゞックリストロギイ、即ち宗教的人間學であるに過ぎない。(同)

かく、エツクハルトの神の觀念が、正統派の神の觀念より、變移發展した所以を、そしてエツクハルトの神なる觀念の内容を、省察する前に、私はこゝで、エツクハルトの思想の社會的根據を吟味してみたいと思ふ。

神なる觀念は、元來「人間の外へ定立された人間の本質である」(Feuerbach Wesen tentums. 121. 及び哲學改革への提言)それは「人間の日常生活を支配する外部的な力(自然及び社評—本莊)が、人間の頭腦の中に、幻想的に反映せるものに過ぎない。その反映に於ては地上の力が、天上の力となるのである」(Engels. Unt-Dining 88) さうであるからして、神の觀念の變移、發展をば、私は、人間の自己の觀念の變移、發展の反映として見るのである。

抑も人間の「自己の觀念」乃至自我意識(或は我の自

覺)あるものは、人間が自己を生かしてゆく爲めに、環境に働きかけ、行動してゆく實踐の中に結ぶものである。すなはち自己が外部、環境、機會に觸れて、様様に自己を意識してゆく、その結晶がそのときの自我の觀念なのである。自我が營利社會に觸れて生きてゆくときには我の自覺は營利精神に於て結ばれる。そこには營利精神の自我觀念が産まれる。功利主義の自己意識が生れる。農業經濟封建社會では封建的農業的自己意識、「被造物」的的自我觀念が生まれる。かく、我の觀念なるものは、自己が種々なる機會に觸れて自己を意識してゆく態容である。

エツクハルトの生きてゐた年間は、確實には何も知られてゐないけれども、多くの人の一致する推定に依ると、少くとも一二六〇年から一三二七年位の間であつたらしい。さうすれば、彼が存命の時代は、ルネサンスの下地を作つてゐた甚だ活潑な、人間が自からの力によつて、自からの知識によつて、生活を、地上を、産業を變更しつゝあつた時代であつた。人間は人間の

運命を自からの力で開拓する自信を得て来た時代である。

長い中世紀の農業主義時代は漸く下火になつてゆきつゝある。地主の莊園經濟 (Manor System) は漸く崩壊しかけてゐる。手工業は徐々に榮えて、始めは自給自足の範圍にあつたものが、その圍を起えて交易の領域に這入つた。農業時代は轉じて商業時代に這入らうとする。

商業時代に這入ると、人間は始めて人間主義の自己に來る。商業なるものは營利であり、人間の現世的幸福への追求である。従つてここでは、現世的、地上的意識が昂揚する。ここでは、前期の天上主義に對して新しい斯岸主義が擡頭する。ここでは交易の爲めの旅行や航海が人間の見聞を廣くし、射利の爲めの競争と努力とが、新しい機具の發明や、新しい市場と原料地の獲得の爲め探險を極力拍曳する。そして生れた科學と地理とは人間の世界を擴大してゆく。人間の支配力を擴大してゆく。人間の支配勢力の範圍の増大すると

ころ、ここでは増大しただけそれ丈け人間中心主義意識が擴大する。人間及自己の力をあらん限り行使して新しい幸福、營利的成功を庶希する。人間は自からを爾ういふ行動實踐によつて意識化して、現實的人間主義的自我觀念をつくつたのである。大地主制度の下に於ける農民解放運動 (Farm chismen) の如きも、世界の商業主義的胎動の下に、眼ざめつゝある新しい自我意識が、從來の農奴的意識を押し破つて出て來た一つの現象である。

伊太利亞人フラビオ・ジオウヤが航海用の羅針盤を發明したる、(一二三〇) 或はオックスフォード大學が創設されたる (一二四九) 英國々會 (下院) の開始されたる (一二六五) 孰れも、人間が器具、知識、政治に於て、自己の支配勢力を擴大しつゝあつた指標である。その他フランシスが支那に布教せるが如き (一二九五) マルコ・ポーロの東洋漫遊の如き (一二七一) 火藥の發明*の如き、印刷術の發明の如き、人間は地理と科學とによつて、愈々、自己の力を自信し出し生存の權利

に眼醒めだして來た時代である。

*「火藥」の發明は、ひゞり軍事上の變革を起した計りではなかつた。それは意識の上にも變革を起した。すなはち、從來までは一人の豪傑勇者の方が百人の木葉武者の方より頼みであつたのであるが、今は、逆に、飛び道具が出來てからは、一人の勇者よりか、百人の木葉武者の方が頼りになるのである。従つて一人を依頼し尊崇する英雄主義は、ここに滅びて、多數を力とする民衆主義的精神が生まれ始めたのである。

「印刷機」の發明は、藝術の上に於て、文學を盛んにならしめ文學時代をつくつた。

かく交通發達の結果は、種々なる異民族、異風習と接するに至つたり、従つて神の觀念は、どの民俗、風習にも適應せられる爲には、一定の形體を持つたものでは不便を感じるやうになつた。神は如何なる國、如何なる民族にも應適する爲めには、*その一定の形體を捨てねばならぬ。そこで神はその具象性を捨て、抽象的存在となつた。新教の神はそれである。如何な

る規定にも通用するものは、無規定なものでなければならぬ。

*基督教が、猶太の民族的宗教より、全人類の、國際的宗教となつてゐる爲めには羅馬の尨大な郡縣制度が、それを既に成し遂げておてくれた。そして神の無規定性も實際に、全人類性から來てゐる。Kantley: Die Entstehung des Christentums 參照。

神を形なきものとし、宗教的儀式を自由にし、神を內的にしたのは、商業主義の所産である。神の實感性は、本來、偶像にこそある。そして宗教は外的權威にこそ其の本體の生命を漂へてる。併し商業主義精神は、神を、交易の爲めの歩き廻りに便利な無形象性にせねばならなかつた。農業は固定性であるが、商業は移動的である。神を一定の座に固定させるのは舊教であつて、神を不定住に移動(後に遍滿)させるのは、新教である。何時如何なる場所に於ても示現するのは新教の神である。舊教に於ては神はつねに高御座に座するのである。たゞ神の思籠と見護りが遍ねきだけである。

それ許りではなく、商業主義は知識主義である（人間は自からの智慧・力によつて射利を追ふのであるから、必然に科學主義知識主義となる）、神の外在は人間の科學的知識が承知せぬ。且つまたそれは利權を追ふのであるから權利主義である。人間を無權利とする正統派思想には合ひ得やうはない。そこで新教の神は人間の權利を守る神となつた。人は權利を無視されては神からさへも強制されることを喜ばない。神は人間の *Wille* 共にゐなければならなかつた。神は無形象であり、無住所どこにも御座を持たず、そして人間の權利を護もる神であるならば、神はどこに居ねばならぬが。それはどうしても人間の裡に居て、しかも靈なる神とならなければならぬ。

神が外にあるときは、神は主であり、人間はその「下僕」であるけれども、内なるときには、それは「魂の本質」とならねばならぬ。農業時代には、生産は、農耕であるから自然の力に支配されることを意識として生活を把握するから、神は主人、支配者であるが、商

業時代には、生活は都市的であり、自然でなくして、社會的であり、活動的であるからして、神は共働者であり、行動の神でなければならぬ。エリツゲナは「神は働くことによつて見、見ることによつて働、き給ふ」と言へた。

私は、エツクハルトの時代が、農業時代より商業時代への轉廻期であることを瞥見した。そしてそこでは、生活意識が新たに商業主義精神によつて改築され、自我の觀念が、動的となり、現實的となつたのを見た。一つの時代の神の觀念はその時代の自我觀念の表現である。エツクハルトの神の觀念が、農業時代の神の觀念、すなはち教會的神觀の闕を超えて、新しく動的內在的、人間的なものにつくりかへられるのでなければならぬのは當然であつた。

エツクハルトの神の觀念は、正さしく中世末紀近代初期に於て新古勃興しつゝあつたのは商業階級の意識の表現であつた。

三

エックハルトの教説は、二つの點で特質を有してゐる。それは一方は、神の性質に關する言説であり、他方は、神と人間の意惟との關係に就ての言説である。神の性質に關する彼の言説は、所詮、彼が人間の生の性質を神話的に表現したものであり、そして神と人間の意惟との關係に就ては、人間に於ける生と觀念との關係を宗教的言葉で指示したものに外ならない。

私は、こゝで、エックハルトの種々なる言葉をとつて、彼が近代無神論ないしは辯證的唯物論の先驅者であるとの意味を理解してみやう。

「人間の魂は、肉體の最も單純なる形式 *Form* である」
(Pfeffer. 173. 30.)

彼のこの言葉は、魂と肉體の關係を最も辨證的唯物論的に表明してゐるものである。魂とは肉體の形式である。唯物論者は、主觀と客觀の同一を主張せずに、その統一を主張する。「我」は單に主觀である許りではなく、また客觀である。與へられた凡ゆる「我」は、自

己にとつては主觀であり、他人にとつては客觀である。私にとつて、主觀的に、純粹精神的、非物質的、非感性的なる作用はそれ自體客觀的には、物質的作用である」(Fenrich) 運動は物質の屬性である。* 精神は肉體の作用である。魂とは肉體の作用を、肉體から切り離して抽象したものに過ぎない。「魂とはたゞ人格化され、實體化され、ひとつの本質にまで轉化された思惟、感覺、意志の機能若しくは現象に過ぎない。魂が思惟し感覺するのではなからぬ」。

* 運動は物質の屬性である。これが辯證的唯物論の基本命題である。物質と運動とを分けて、運動なき物質、物質なき運動を考へるのは抽象である。迷妄である。物質のみが世界である。自然である。運動は物質の屬性である。世界は運動せる物質の世界である。— *Levin: Empirismus Materialismus* 第三章及び第五章參照。

すべての物は量の變化がある限度まで達する量的變化が生ずる。精神は物質の運動の質的飛躍である。(アポリーン、辯證的唯物論の哲學)

*Fuerbach: Wieder den Dualismus von Leib u. Seele.

—岩波版、一六八頁。

「魂は肉體を貫いてゐる」(Pr. 116. 21)。「魂は肉體以上であつて、肉體を動かすものである。魂の中の觀念は、醫者や醫術以上、肉體に對して力を有してゐる」(Pr. 116. 12)。「魂はそれ自身に於ては(傍點一本莊)時間、物質、及び凡ての自然物から自由である」魂は肉體の形式であるとはいへ、それ自身に於ては、肉體以上である。それは超空間的、非物質的である。これは、魂を主觀的に見たからである。「私の意識や感情に於ては單に結論のみが現はれて來て前提は現はれて來ない。有機體の結果のみが現はれて、その過程は現はれない」私の意識に於ては食慾は胃の活動ではない。従つて、心理に於ては、「私は思惟を腦髓作用から區別して、そのもの自身のみで思惟する」といふことは全く自然の事である。然し、思惟が、私にとつて、何等腦髓作用ではなく、却つてひとつの腦髓から區別された、獨立な作用であるといふことから、思惟が自體にも亦、何

エツクハルトに關する二三の省察

等腦髓作用でないと云ふことは出來ない。否—反對に、私にとつて、即ち主觀的に、ひとつの純粹に精神的な、非物質的な、感情的ならぬ作用であるものは、自體に於て、即ち客觀的には、ひとつの物質的な、感性的な作用である」私は、私にとつては、心理的存在であるけれども、他人にとつては生理的存在である。「私の意識に於ては、私は重量がないからといつて、それ自體に於ても、重量のない物だとはいへない」私の魂が物質的、非空間的であるのは、私の意識に於てである。私の意識に於ては、魂は非物質的であり非空間的である。併しそれ自體は肉體の形成であり、作用であり、屬性である。エツクハルトに於ては、魂は全く主觀的に取扱はれてゐる。主觀的には、魂は肉體以上である。何故ならば肉體は主觀的には意識されないからである。主觀に於ては、總の屬性が肉體である。「魂が肉體を貫いてゐる」のである。肉體が魂を貫いてゐるのではない。そして「肉體を動かすもの」が魂となる。*

*人間の動が一切のものは人間の頭腦の中を通過しな

ければならぬ。飲食ですらさうであつて、頭腦の媒介によつて 饑餓を感じた結果始まり、同じく頭腦の媒介によつて 飽滿を感じた結果給はるものである。人間に對する外界の作用は、人間の頭腦の中に表現され、この頭腦の中に或は感情として、或は思想として、或は衝動、或は意志決定として、約言すれば『觀念の流れ』として反映し、こゝにいふ妻に於て『觀念の力』となる。

そこにかゝる、人間が一般に『觀念の流れを追求し』『觀念の力』が自分に對して影響を與へることを許してゐるといふ事情が、人間を觀念論者たらしめるといふなら、そゝいふ意味では、幾分でも發達した人間は誰でも觀念論者なのであつて、凡そ唯物論者なるものは一般にあり得ないことになる——エンゲルス、フオーエルバッハ論、佐野文夫譯五八頁。

思ふに『魂が肉體を動かす』といふのは意識の前提を切り離つて、ただ意識の結果を思惟の出發點にするからであらう。

こゝに於て吾々は、エツクハルトが、神性、魂、等の觀念に於て闡明にせんとした秘密は、何であるかを、

理解することが出来る。それは、彼が『意識』の秘密を理解せんとしたことである。固よりこの事はエツクハルト自身の意識の上には出て來なかつたであらう。彼の思惟の範圍は彼の時代に限界づけられてゐるから、彼は、意識に於ては些かも唯物論者であらうとしたのではない。然し、彼の仕事は、彼の意識に關係なく、彼の時代の脈膊——人間主義・唯物論精神——を傳えた。彼は唯物論的慧智を裏から言つてゐるだけである。『魂は、丁度樽の中に酒が入つてゐるやうに、肉體の中に入つてゐると思ふけれども、それは逆さまで、肉體こそ魂の中に在るのだ。』(Pl. 86. 5) この言葉は、近代唯物論の先驅者スピノザ(フオイスルバツハに依ればスピノザは神學的衣裳で蔽はれた唯物論者であつた)に影響した和蘭の哲學者ヘンリ・デ・ロイがウトレヒトで發表した二十一のテーゼの中『魂は肉體の現象形態である』と宣言したところのものを、* 倒さまに、裏から、道破したに過ぎない。

* Deborin: Spinoza Weltanschauung-Spinozar Stellung in

der Vorgeschichte der dialektischen Materialismus に
依る。

エックハルトには、神の理解によつて實は生の合性を理解したのであつた。「生の全一性とは、人間にとつては、「意識」の全一性を理解することである。従つてエックハルトの仕事は、意識の本質に於て、神の本質を見ることであつた。彼の「魂」は意識であり、そしてそれは「神の憩ひ所である」(Pr. 230. 36)のであつた。神々は魂の別語であつた。神は魂の形式である。魂の魂である。彼は魂の原像である。Pr. 138. 10)「人間が神に就て述べ得るところの總てに似たるものを魂は自分自身に有してゐる」(Pr. 386. 10)この際、似たるものといふ言葉は左程重要ではない。何故、似たるものといつたかといへば、エックハルトの有する傳統的教養から人間性への侮蔑(魂は人間のものだから)、そして神に對する憎伏から來てゐる。「この人間は神である」といふ彼の言葉から推せば、こゝで似てゐる言葉は些かも重要ではない。魂は神性の反映である。或は、

神性の窓である、或は、神の表現である、といふ句と同じである。「魂の最高の形、すなはち火花、(Funken)は、魂の最高の對象なる、顯現すべからざる神性に似てゐる」*

* Lassen, Meister Eckhart der Mystiker. (1868)

勿論、魂は「神から流れ出でた。魂は最早、本質としては存在しない。(魂の本質は神である。或は「神から來た」ものである)却つていままゝで無かつた本質(それはその本源を矢張り神の本質から得來つたのである)を受取つた。それは……神の如く働き得ないが、肉體に運動と生命とを與へる」(Lassen, 23)魂はかく神の人間の示現である。人間に閉ぢ籠められたる神である。従て「魂は時間と永遠との間に作くられ、兩者に與づかつてゐる」(Pr. 230. 36)それは被造物と神との中間である(同、386. 10)けれども「神は他の何處に於けるよりも、魂に於て最も本來的である。凡ての被造物の中には、神の幾分があるが、神は魂にあるときにはそのまま「神らしい」。(同、230. 36)

魂はかく時間と永遠との間に居り、神と被造物との中間に居るといふことは、癡がで、人間に於て時間と永遠とは統一せられ、人間に於て被造物性(物質性)と神性とは合一されることを意味するに他ならない。そしてこの統一こそ神性である。この統一こそ「魂の頂上」である。「火花」である。「それは神に酷似する。それはたゞに神と合一するばかりではなく、神と一つである」エツクハルトは、遂にこゝで、近代辯證的唯物論が眞理とするもの、——時間と永遠、部分と全體、有限と無限と、主觀と客觀との統一を神だとする。

* Jage: Christian mysticism, W. 132.

「この火花、これが神である (Dies Funkein, das ist Gott)」。火花は單純なる地、靜寂なる荒野、何人も住まぬ統一に入らうと意志する」。(Bücher Meister Eckharts Schriften u. Bedizten Leipzig, 1903, I. 86)

エツクハルトはこの「火花」を理解しやうとする。總ゆるものゝ統一を理解しやうとする。そして、彼は結局、それを「意識」そのものゝ中にこれを求めた。かゝ

る主觀主義は當時の思想的條件性によつて規定されてゐるが爲めであつて仕方がない。「意識」に於いて主觀と客觀とは統一されてゐる。そこに於いて人間の自由は完き姿に現はれる。人間にとつては(主觀的には或は心理的には)意識こそ現實である。近代唯物論は意識をば現實の一面であるとするが、さうして辯證唯物論的理解で意識と自然との統一を領くが、エツクハルトとに於ては、意識の中で、我と世界とは統一された。それは、然し、意識を無限化することによつて、結局、逆行によつて辯證・唯物論となるのである。

意識は不可分である。それは何時、如何なる場所に於ても全一である。充溢である。それは反省されることは出来ない。何故なれば反省するものが意識だからである。「考へられたる意識は既に「意識」ではない。そんなものは意識の足跡に過ぎない」。

反省されることがない故に、意識は規定されることがない。エツクハルトは言ふ。神性は萬物を自らのなかに、しかも「」の本質の中に不可分の状態に於て存

する。(Pr. 541. 12) 神の本質は、到る處に在り、到る所に完く在る。神はかやうに不可分の「一」なる故に凡てのもの、凡ての場所は神には唯一の座である。それ故萬物は残る限なく神に充ちてゐる。(Bitter I. 183) 意識に比較はない。比較するものが意識だからである。それには大小、強弱、優劣はない。如何なる物に對しても、如何なる時に於てはそれは全部を以てする。「神の一部は神の全部である」意識の内容は限りなく豊富、雜多であるけれども、意識そのものはつねに「一」である。統一である。「本質は一切を自分の中に一つにし、包蔵してゐる。この一切の包括といふことに於て、一切は一切の中に馳ける。何故なれば一切は、一切を自己の中に保つからである」(Bitter I. 80) 意識は「意識される」ことを些かも要しないし、また爾うすることはない。意識されたものは總て意識の内容となり、意識の對象となる。人間の「生」の眞諦は「意識」である。意識のないところに生はない。従つて生の意義を思惟によつて把握しやうとすれば不可得、不可解となる

エックハルトに關する二三の省察

る。思惟よつて把握し得たものは「考へられたる生」であり、生の糟粕であるからである。——意識に「形」はない。生に「跡」はない。座(位置)はない。そこには把握、感觸し得るものはない。「神は萬物に觸れながら、自らは觸れられない」(Pr. 56. 25) 「魂は萬物の座である。しかし魂それ自身には座はなし」(Pr. 515. 38) 生は働きそのものである。自己と外部とを結びつけて働くその働き自體である。働いた跡は生ではない。働く前も生ではない。生の意義は働きそのものから、そして働きそのものであるから、そこには比較はない、大小、強弱、優劣はない。働きの跡にこそさういふものはあるのだ。如何なる時、所に於いても、それは全部を生き、最上を生きてゐる。(比較は無いからつねに最上である) それはつねに自己の必然に生きてゐる。自己の必然に由つて生きるとは自由といふ事である。生はつねに自由である。「意志の力はその向上努力に際して、少しの強制も欲しないほどに自由である」(Pr. 103. 1) 「汝自身の外、誰も汝を妨げない」(Pr.

421. 30)

生——意識——はつねに「現在」である。それは「動」そのものだからである。「動」なるものは現在形でしか働かない。時間は比較であり識量である。比較を持たぬ生には、量かるべき時はない。時間とは、結局人間の觀念のなかに於て経過を羅列するときのみ在るものである。眞に在るものは動の進行だけである。進行の跡を直線で見出す(空間化する)とそこに時間の觀念が出てくる。それ故に、眞の生には、意識には、時間は無い。それは無時間なるが故に永遠である。永遠とは時間の果てしなき連続ではなくして、時間なるものを持たぬことでなければならぬ。一切の行爲はよしそれが神の爲めに行はれ、一切の我執なくとも、これが時や數に關する規則や、前と後とに結びつけられてゐる限り、人間から自由を奪ひとり、彼の正しき眞實の生活を妨げる (Pr. 15. 30)

エックハルトは言ふ。「現在」に於て自身を「永遠」に高めたところの意志は、凡ての一次的の行爲が達した

より、多く神の眼の前に達する。「現在に於て凡ての時間が含まれる」(Pr. 15. 30)——意識——生——はつねに現在、をのみ生きる。それゆゑに、その本質は「閃光」である。

生は「作爲」強制を持たぬ。生は「あるがまゝ」に生きるより他に道を知らぬ。生は、繰り返す如く、それ自體完全であり比較を持たぬが故に、選擇といふ事を知らぬ。生は無選擇である。無選擇とは、「無選擇」を擇るといふ義であるならばそれは早や既に一つの選擇に陥ちてゐるのである。無選擇とは寧ろ選擇のまゝに、の義でなければならぬ。斯くして、生は自己の必然即ち自由に従つて、選擇のなかを泳ぐ。しかも生自體にはそれは無選擇である。自己の必然に従つて生きるとは、生の「一」に従つて生きることである。無選擇、「あるがまゝ」、「流るゝがまゝに流れる」ことである。「あるがまゝ」とは自然放肆に生きることでない。「此のまゝではならぬ」(倫理的な要求)といふ要求が生ずればまたその要求に従つて生きるのが「あるがまゝ」であ

る。「すべて自己の要求に依らざる」外部的な仕事は無である」(Pr. 71. 3)最も奥底の「内」から出でずに、外部的原因によつて起こされる汝の業は、すべて神の前には死んだ業である。自己の活動の原因を自己の裡に持つ者のみ生きる (Pr. 158. 98)

であるから、生はまた「要求のまゝ」に生きる、とも言へる。要求のまゝに生きるが故に、生には強制はない。作爲はない。無理はない。遊戯自在である。「我が欲する所のものを我は有つ、自由意志を以て、吾は總ゆる事を爲し得る」(Pr. 487. 30)

かくしてエックハルトは、神なる名辭の下に生の眞義を理解した。生の眞義の理解されるころ、やがて、そこからは、「神さへも要らぬ」世界への甦生がある。

所詮、宗教とは、人間が生の眞諦を理解せねことから生ずる多くの心理的不安、矛盾、苦悶を、排除せんが爲めに案出されたものである。いま、生の眞義、意識の全秘密を理解すれば、宗教に依るの要はない。人間は正しく自己の本質を理解することによつて、無神論

的慧智の眼を開くのである。

エックハルトは、まことに、神による神の否定者として登場し、神學の裝束によつて神學を心服した第一人者であつた。

(一) エックハルトの中に潜める唯物論的因子に關してはこの小稿では省略することにした。

唯物論に必須的條件の一つは世界を「必然」として見ることである。―エックハルトに於ては「一切は既に豫め働かれてゐる」(Bitter I. 15)、「神は機會によつて働きはせぬ」偶然と肆意とはなく、必然によつて一切は強められてゐる。總ての被造物は神の定めたるまゝに彼の家を求める」(Pr. 15. 1)

エックハルトは斯くして、世界觀としては必然論に立つてゐた。然らば「自由」は如何にして得たかといへば、彼は、そこでは主觀主義の中に這入つて、たゞ意識の自由―即ち「主義」の減却―によつて獲得しやうとした。「地獄に於ては主義の火の他燃ゆるものなし」

(De G. 23)、「そして世界は、被造物であつた。併し人間の認識の所産とのみ見た譯ではない。その客觀性を否定した譯ではない。『自然は神の下腹部』であつた。エックハルトにとつては一切は『自然』である。現象界は『自然化』されたる自然(Die genaturte Nature)であり理念界は『自然化されざる自然』である。(Inge, Christian Mysticism. IV. 132)

(二) エックハルトに於ては「神」と「神性」との區別は明瞭して使はれてゐない。共に混淆されて使はれてゐる。神を或る場合正統派的に、或る場合は神性の意に使つてゐる。これは M. John の Studie in Mystical Religion (1909) (指摘してゐる通りである。また Inge も同様)にその著基督教神秘主義(第四章)で陳べてゐる。

(三) エックハルトに於ては、萬物は相互關係の中に於て互に融通し、互に一なるものである。「そこには一切は一である。唯一である」一切は一切の中にある。」(Buttner I. 91)これはエンゲルスの「自然辯證法」の世界觀にも現はれてゐるものであり、且つまた、佛教の

華嚴に於て、事々無礙法界の思想にも似るものである。世界が必然であり、主觀の所造でなく、且つまた萬物の相互關係と融通一如とを説くところは、今日の辨證的唯物論の先驅者たる資格を彼に附與するところのものである。

ヨハネ黙示録の理解へ

富 森 京 次

六

抑も皇帝崇拜教なるものも、また東洋より西洋に輸入せられたものの一であつた。エジプト、バビロニアに於ては夙くより帝王を神の代表者として崇拜するの風があつた。アレキサンデル大王は西洋人として初めて、この東洋人の神としての崇拜を自己に甘受した。而してそれがロマの天下にも行はるゝに至つたに就て、我がヨハネの教區であつたアジアの諸市は、誠に關係大なるものがあつた。夙くも紀元前一九五年スミルナに於て、女神ロマを祭る神殿が建立せられた。但し女神ロマなる者は、新興の強國を擬人したる新しき神であつて、實にアジア人(當時のアジアは今のアジアの西端をいふのみ)のロマの支配謳歌の宗教的熱誠の表現である。更にアウ

グスツスの支配の行はるゝに至るや、このアジアに於ける情勢は一層著しきものがあつた。紀元前二九年にはエベソの市民の希望により、女神ロマとユリウス・カエサルとを共拜する神殿を建立する事を許され、ベルガモにては、州の住民の請願により、女神とアウグスツス其人とを共拜する神殿の建立が許可せられた。此がアジアに於ける生ける皇帝の禮拜、又州としての皇帝崇拜の濫觴であつた。其後各市競うて神殿を建立するの傾向があつた。殊にベルガモ、エベソ、スミルナの三市は、互に州皇帝崇拜の首神殿の存在地たるべく競争した形であつた(斯くの如くに皇帝崇拜は、元來被統治民の自發的意志に基くもので、皇帝はこれを利用こそすれ、決して自ら強制したものでない。但しガイウス・スミルチアヌスはその例外である。)

然らば何故にアジア洲は（隣州ピスニ、斯くも皇帝崇拝に熱中するに至つたのであらうか。それはこの地方が歐亞兩大陸の接觸地として、イオニヤ、ルデアの昔より、夙に商業地帯であつたからである。即ち商業の隆盛は、平和の保障を第一條件とする。従つてアジア洲民は、ロマの平和をこよなく難有がつた。殊に共和末期の亂世の後、帝政の平和が一世紀も續かんとするに至つては、（僻陬の地、また首都に於ける内亂は別として）彼らはロマの支配を謳歌せざるを得なかつた。さうして當初は女神ロマの禮拜に止つてゐたるものが、やがてこの女神は消失して、生ける皇帝の禮拜へと、漸次熱度が高まつて行つた。斯かる情勢の下にあるアジア洲にして、ドミチアヌス皇帝の宗教政策に、影響されずには居られない。否、大にその刺戟と獎勵とを受けたであらう。さてこそ黙示者のベルガモの教會に對する第二章第十三節の言があつたわけであつた。

兩女の如き劍を持つ者（天上のキリスト）斯く言ふ、
われ汝の住む所を知る。彼處にはサタンの座位あり。

汝わが名を保ち、わが忠實なる証人アンテパスが、
汝らのうち即ちサタンの住む所にて殺されし時も、
尙我を信する信仰を棄てざりき。

これによつて見れば、既に一人の殉教者が現はれたわけである。而も彼が「汝等のうち即ちサタンの住む所にて殺されし」と、特にその受難地が明記され居る所より窺へば、彼は元來ベルガモの者にあらざりしも、有力なる基督教徒として總督府の都に引かれゆき、その州議會の決議の下に、犠牲となりたるものかと思はれる。固より司法權は、法理上ロマの總督の手中にありしも、總督は斯かる地方人氣に關係深き宗教問題に就いて、敢へて地方議會の意向に逆ふ事を愆しなかつた。元來ロマは被統治民の宗教問題に關しては、寛大無干渉の態度を採り、たゞ社會の秩序と風教との維持のみに努めた。ナザレのイエスは、このロマの宗教政策の犠牲となつたものである。而も此處アジアの首都に於ては、猶太教對基督教の問題に非ずして、皇帝崇拝教對基督教の問題である。總督が何れに左袒すべき

か、明らかであらう（ロマ總督の地方宗教問題に對する態度は、使徒行傳一八の二二—二七にあるガリオ總督の記事が）。更にスミルナに於てはキリスト教徒が獄屋に入れられんとして居る（一〇）形勢は誠に切迫して居るものと見なくてはならぬ。

七

ヨハネの教區の諸市に生活する基督教徒にとつて、情勢斯くの如くに切迫したものがあつたばかりではなく、またそこには彼らとして誠に困難なる問題があつた。それは皇帝崇拜が商業繁榮を背景として隆興したといふ事實そのものが物語つて居るが如くに、當時の商業なるものが宗教と深大なる關係を有して居た事である。多くの商業は宗教生活を背景として起り、その組合は各々守護神を有して居た。従つてこの地方にあつて商人たりし者が、基督教を奉ずるといふ事は、幾多の點に於て不便極まるものであつた。彼らは最早や異教の祭典やその宴席に列する事も寄附する事も出来なかつた。また異教を奉ずる家庭との交際も、困難なるものとなつた。加之ならず、地方人氣の焦點をなす

異教の祭典や皇帝崇拜の演技（軍事競争や闘士）に列する事が出来ないといふ事は、市民また州民として誠に不人氣なるものとなるであらう。これ基督教徒が夙に「人類の敵」として、社會から忌み嫌はれた所以である。而も商業地域であるアジア洲に人が生活するといふ事は、殆んど商業を營むといふ事を意味して居た。こゝにアジア洲の基督教徒として、特殊なる困難があつた。

更にこの困難を助勢したものは、ユダヤ人の嫉視であつた。彼らも基督教徒と同じやうな理由の下に、社會的に極めて不評判であつた。この人々はユダヤ人にて、我らローマ人たる者の受くまじく、行ふまじき習慣を傳ふるなり」（使徒行傳二）とは、彼らの蒙つた社會的非難の聲をよく表現したものである。然し乍ら彼らには傳統の活券や皇帝の擁護があつて、新參者の基督教徒よりも遙に有利な位置にあつた。而も基督教徒がユダヤ人の中から、またユダヤ教に歸依せんとする異邦人の中から、多くの者を新宗教へ拉し去るのみならず、

基督教こそ真正のユダヤ教の如くに傳へるに於ては、ユダヤ人として黙視して居る事が出来ない。彼等はあらゆる方法を以て新宗教の撲滅に努めなくてはならない。その一つの方法として採用されたるものは、基督教の未官許の新邪宗である事を暴露して、ユダヤ人が自らに蒙れる社會的不評を基督教徒に轉嫁するにあつた。この人々は律法にかなはぬ仕方にて、神を拜む事を人に勸む（使徒行傳一）とか、「この曹孽は皆カエサル（使徒行傳一七の七）」などの口實の下に、民衆を煽動し、法廷に訴へたのであつた。ネロ皇帝の基督教徒虐殺の如きは、その一例であらうとは既に述べた。一五六年スミルナの監督ポリカープも、同じやうな事情の下に殉教した。斯くの如くにして孤立無援の基督教徒にとつて、社會的に兩面に敵を受けたわけである。こゝに於てか我がヨハネの黙示者の「我また自らユダヤ人と稱へてユダヤ人に非ず、サタンの會に屬く者より汝が譏りを受くるを知る。汝受けんとす苦難を懼るな、視よ惡魔汝を

試みんとて、汝らのうちの或者を獄に入れんとす」

(一〇)の言があるわけである。

斯くの如くにしてアジアの諸市に生活して居る基督教徒にとり、ドミチアヌスの治下、殊にその後年に於て、事態誠に面白からざるものがあつた。基督教徒として何等かの態度をとるべく強いられて居た。こゝに於てか一部のクリスチヤンの間には、事態を有利に解釋して、基督教徒は進んで異教の祭典や皇帝崇拜の宴會に列席して、社會の一員として須らく現世教化に當るべしと主張した。これが「ニコライ宗」と稱せられたものである(一六、二の二四)。彼らは七人の異邦傳道者の一人なる「アンテオケの改宗者ニコラオ」（使徒行傳六の五、彼は實は極端なる禁慾主義者なりしも、「吾人は須らく肉體を濫用すべし」また其他の禁慾的言行が曲解されて、後に自由主義者の祖として仰がる、に至つた。Clem.）の名の下に、「キリストに屬する」靈的に「強き者」は、異教の禮典に參與し、その「偶像に献上し物を食ひ、「サタンの深き所を究むる」とも、敢へて汚さるゝ事なしと主張

した。彼らの宣傳は、エペソ教會には功を奏しなかつたが、ベルガモに於ては相當に共鳴者を見出したやうである。更に商業市なりシテアテラの教會に於ては、一人の婦人の主義者が居て、大に宣傳に努めたものらしい(二〇参照)。

我が黙示者ヨハネは、この教會の新「知識」・新傾向を以て、極めて有害危険なるものと認めた。基督教徒が早くも現世の文化と妥協する事によつて、「鐵の杖をもて之を治め、土の器を碎くが如くなる」、「天父より受けたる」、「諸國の民を(精神的に)治むる權威」を失ひ、以て來らんとする新時代(即ち神の國)の「曙の明星」たる特權を失はん事を懼れた(二二・二六)。それは「バラムの教」(民數紀三)の一種の「姦淫」であると極論して居る。著者は此靈的知識の力を誇る(同じ主義者はコリント書を觸ました。即ちコリント前後書は、かゝる主義者の「知識」を誡むるが爲に書かれた)ニコライ宗の信徒の妥協的精神を排斥して、たゞ死を以てキリストの名に忠實ならん事を奨勵した。但し著者は深く神の國の眞理に立つ者である。現世の通商主義の弊害、

またその永遠性を認めざる者である。「初的愛」に立歸り、飽く迄も殉教の覺悟を以て、キリストの國の來るを待つべきであると説いた。著者が第十三章第十一節以下に於て、述べて居る所のものは、この皇帝崇拜教の加護の下に行はれるアジアの通商主義を排斥したものである。

我また他の獸(海の獸は羅馬の皇帝、これはアジアの皇帝崇拜教の大祭司なり)の地より上るを見たり。これに羔羊の如き角二つありて(宗教的權威を意味す)、龍(即ち海の獸)のごとくに語り、先の獸(海の獸)のすべての權威を彼の前に行ひ、地と地に住む者をして死ぬべき傷の醫されたる先の獸(即ちドミチアヌス皇帝、彼はネロの再生なりといふ傳説ありしより、この稱あり)を拜せしむ。また大なる徴を行ひ、人々の前にて火を天より地に降らせ(これはボンベイの町を埋没したる七九年ウエスキウス火山の噴火を意味するか。ローマを焼きしと傳へられたるネロが地獄に墜り、今やドミチアヌスとして再生し來りしといふ一七の八に見えたる當時の傳説

と、九の一以下にある第五の地獄の難さを比較しての推定)、かの獸の前にて行ふ事を許されし徽(皇帝崇拜教に關係ある儀式・演技或は「呪術」)をもて地に住む者共を惑し、劔にてうたれてなほ生ける獸(ネロはその死後暫らく生存して東方に隠匿し居ることの傳説ありしが、著者の時代にはドミチアヌスがその再生なりと傳へらるゝに至る。またネロの死と共に帝國が一時危機に臨みたりさいふ事實にも言及)の像を造る事を地に住む者共に命じたり。而してその獸の像に息を與へて物言はしめ、且つその獸の像を拜せぬ者を悉く殺さしむる事を許され、また凡ての人をして、大小貧富・自主・奴隸の別なく、或はその石の手、或はその額に徽章を受けしむ。この徽章を有たぬ凡ての者に賣買する事を得ざらしめたり。その徽章は獸の名、若しくはその名の數字なり。

但し黙示者ヨハネの見る所では、基督教徒が現世の文化を教化し得る實力を備ふる前に、多くの殉教者を出し、幾多の試煉苦難を経るの要あるを認めたるには非ざるか。これ天變地異、七難の後に七難、また七難

を経るといふが如き大葛藤の後に、始めてキリストの支配が行はれると説きたる所以でなからうか。

八

斯くの如くにして著者は、ロマの文化が隆盛を極めんとする時、而も基督教は未だ微弱にして孤立無援の狀態にありし時、瑣海の孤島バトモスの島に在りて(多分流刑)、夙くも帝國と教會とが、兩立し得ざるの情勢を看破し、茲に使徒パウロ以來の教會の傳統を破つて、帝國の滅亡其審判を預言するに至つた(この態度はベテロ前書の全幅の賛成を得なかつた。即ちベテロ前書が數年の後、同じ小アジアの諸教會に書き贈りし所以の一つは、こゝにあつた)。而してそれはドミチアヌスの治下であつた事は、第十七章第七節以下が之を暗示してゐる。即ち「七人の王」とは、アウグスツスより數へてテツスまで七人の皇帝、「十人の王」とは、ネロの死後の無政府狀態にギアルバ、オトー、ツイテリマスの三人が一年間に相次いで皇帝の位に登りしを加へたものである。即ちドミチアヌスに至るまでのロマの皇帝の數は、遠くより見れば七人、近づけば十人である。而して「五人は

既に倒れて一人は今あり」の一人はウエスバシマス、
「他の一人は未だ來らず、來らば暫時のほど止まるべき
なり」の一人は、病弱にして治世僅かに二年間なりし
テツスマ前にありて今あらぬ第八の獸」はいふ迄もな
くネロの再生ドミチアマスである。而してまたウエス
バシマスの朝を現在として書かれてゐる所以のもの
は、一つの預言的な文字として、著者の時代の事を過
去より豫則され居る事柄と見て、書かれたるものであ
る。但しネロは基督教徒を虐殺したる者、ウエスバシ
マスとその子テツスマとは神の都を破壊したる者、信
仰ある者の受難時代は正にこの時代より始まると見た
るが爲か(或は著者は「雷霆の使徒」ヨハネの名を冒かしてこ
の黙示録をもしるが、故に、その殉教の時代
に立歸りて
此言あるか)。

それは兎も角もとして、今一二茲に説明を要すべき
事柄がある。それは著者が何故に斯かる文學的形式を
採るに至りしかの問題である。著者がユダヤの殉教文
學の形式である黙示文學の形式を採るに至りし事に就
ては、本「研究」新第六卷第六號の拙文の所論に盡きて

ゐると思ふが故に今は略す。たゞ第一三章及び巻尾
に於て、強ひて書簡體の形式を採りたる事に就て、一
言の説明を要する。

書簡體と黙示文學。その結合は木に竹をつきたるが
如き寄觀を呈す。従つて極端なる學者は、書簡文のみ
が基督教徒たる著者の創作にかゝり、本文の黙示録は
當時行はれしユダヤのさる黙示文學を、其儘借り來た
るものなりと主張する。然し乍ら本黙示録の草せられ
たる時代の事を考察すれば、この奇異に見ゆる結合は
極めて自然である。即ち本書は明かにパウロの書簡集
の出現(九〇)に影響せられてゐる。而してパウロ全集
は、また使徒行傳の出現(八五)に刺戟されて出版さ
れたるものなりといふ。但し三福音書、殊に使徒行傳
に、パウロの手紙の直接影響殆んど絶無なるに反して、
黙示録以下の他の新約文學には、皮相的なれどもパウ
ロの手紙の影響顯著なるものがあるからである。然ら
ば何故に使徒行傳の出現はパウロ全集の出版を
促したるかと問へば、行傳の記事により異邦諸教會の

創立者としてのパウロの赫々たる事蹟が明かなると共に、茲に使徒パウロに對するに興味が新にそそれ、諸教會に藏せられたる彼の手紙を一纏として出版し、

偏く基督教會の讀物たらしむるに至つた。而してその計畫の主腦者が、エペソ教會である事を思ふ時に、該全集の我が黙示録に及ぼせる影響の著しきものあるは當然であらう。黙示者はパウロの手紙が教會の禮拜の讀物となつて居る習慣に鑑みて、彼も亦アジアの諸教會への教訓を、手紙の形式によりて發するに至つた。

而してパウロ全集が、ピリピ、コロサイ、ガラテヤ、テサロニケ、ロマ、ラオデキヤ(今のヒレモン書、而して序論なり)、コリントの七つの教會に贈られたる手紙を以て成つてゐるが故に、黙示者も亦アジアの七つの教會を選んで居る。但し各々特色を有せる七つの教會を選択して、アジアの諸教會、否、全基督教會を目標としてゐるのである。即ち元來一個の手紙であるべきものを、強いて七個の教會に振り當てた觀がある。而して「恩惠と平安と汝らに在らん事を」といふ挨拶の言

は、パウロの手紙にのみ見出さるゝものである。こゝにもパウロの手紙の影響の一端を窺ふ事が出来る。

九

本書はその體裁或は序文は手紙なるも、本文は一個の黙示文學である事は言を俟たない。然し乍らこれを單に在來の黙示文學と軌を一にして論じ去る事が出来ないものがある。著者はユダヤの黙示文學に造詣深きユダヤ人ならんも、讀者は凡て然るものではない。既に述べたるが如く、それは大に異邦的要素を有してゐた。従つてユダヤの殉教文學の形式のみに依つてゐる事が出来ないであらう。茲に於てか我らはまた當時の異教文學の形式に於て、本書を讀んでゆかなくてはならない。否、當時のアジアのキリスト教徒にとつて誘惑となり居りし異教の祭典儀禮の形式にも照らして、本書を見るの必要がある。

既に述べたるが如く、當時の東洋文化の勝利の中に、東洋諸宗教の流行を數へなくてはならない。殊にその神秘宗教或は密儀教と呼ばれるものは、ロマ在來の國

教が形式的に流れて生命を失へる時、特殊の魅力を以て天下に歓迎さるゝに至つた。フェニキアのアシユタ

(Aphrodite) Eshum (Aodovis) Osiris

ルト・エシエムンの神祕、エジプトのイシス・オシリスの

密儀、小アジアはフルギアのキレベ・アテスの祭典、ま

たベルシアのミトラ ^{Mithra} の教儀の如きはそれであつた。こ

れらの宗教によつて、ギリシア・ローマの人士は、始めて

罪惡の意識と贖罪の體驗と來世福祉の希望とを與へら

れたのであつた。これら神祕宗教の一の大なる特徴

は、救の神の死と復活とを表現する宗教劇即ち密儀の

行はれてゐた事であつた。その強烈に表現せられたる

神々の密儀に參與する事によつて、神の生命を體得せ

んとするものであつた。今我らは詳しくこれらの密儀

教について説明するの余白を有たない。唯これらの宗

教は我が黙示録の時代、或はそれ以前より、ローマの天

下に行はれて、三、四世紀を通して一時は基督教の強

敵であつた事を記して置く。否、基督教も亦一の神祕

宗教となる事によつて、これらの諸宗教を征服し得た

傾がある。我らはまた遺跡によつて、イシスの神祕の

如きは、到る處に行はれてゐた事を知る。我が黙示者

の教區市スミルナの如きは、ギリシヤオリンピヤの諸

神を祭る神殿の他に、キレベ及びイシスを拜する神殿

があつた。

更にギリシア・ローマ人の好奇心を滿してゐたものは、

パピロニヤの占星術によつて個人の運命を卜する事であつた。

我が黙示録にも、屢々占星術の表現が用ひられてゐる。

例へば第六章第一節以下にある白馬・赤馬・

黒馬青馬の輩出による苦難の表現の如きは、パピロニ

ヤの卜星學にその源を發してゐる。而して著者はまた

當時のローマの天下に行はれたネロの復活に關する傳説

を用ひて居る事は既に述べた。斯くの如くに觀察し來

る時は、ヨハネは一連の黙示者ではなかつた。あらゆる

民族の傳統の倉に蔵せられたるものは、一として忽

かせにせざるが如き概がある。然し乍ら著者が最も苦心

心したりと思はれる表現法は、神祕宗教劇のそれであ

る。否、當時常に密儀教ばかりでなく、あらゆる宗教

の祭典に神樂や宗教劇に類するものが盛に行はれた事

は、想像に難くは無い。而してかゝる示教劇や神樂は、古代人の社會生活に於て重要な位置を占めて居たに相違ない。春復へり來る毎にこれらの異教の祭典は、一種の魅力を以て民衆の心を樂しませてゐた。殊に商業地であつたアジア洲に在つては、エベソのアルテミスの大神殿、ベルガモのゼウス、アテナ、デオニソス、アスクレピオスの諸神を拜する祭壇、また其他の宮々に於て、特別に華やかに行はれたであらう。茲に於てかこれらの異教より改宗して基督教徒となりたる者にとり、特殊なる誘惑のあつた事は既に述べた。黙示者が「徴をもつて地に住む者どもを惑し」、或は「その呪術に惑され」など言つてゐるのは、これら異教の祭典、神秘宗教の密儀、又壯麗なりし皇帝崇拜の演技や儀式を意味してゐるのであらう。而してニコライ宗を奉ずる一部進歩主義の基督教徒は、進んで異教の密儀に參加し、その「サタンの奧義を究むる」の必要ありと主張した。さればにや我が黙示者の一の苦心は、異教の密儀に劣らぬ雄大の筆致を以て、來らんとする世界の

推移を豫示する天上幽玄境の神秘劇を表現するにあつた。但し著者の意とする所は、基督教徒の觀るべき宗教劇は、異教のそれであらうで、この天上の大神秘劇にあるといふのであらう。斯くの如くにして本書は一つの黙示文學であると共にまた一つの神秘宗教劇であつた。即ち一個の結末神秘劇であつた。

一〇

ヨハネ黙示録の筋書について、由來學者間に議論のある所である。近くは英國の John Oman (The Text of Revelation, 1908) が、元來組織神學の教授でありながら黙示録の筋書の改訂を試みた。即ち此原本は元來二十七枚の板であつたのが、其後順序混同して今日の不正確を來したと云立論に基き、意味を明確になし、筋を通らすといふ標準によつて改訂を行つてゐるのである。然し私を見る所では黙示録の如き書物は、只意義明確を標準として其筋書を決定すべき物でないと思はれる。私は前記異教の密儀との關係から、此を一の神秘宗教劇と看做して、左にその梗概を紹介したいと思

ふ。固より茲に用ふる用語は何れも現代語であつて、元來斯うした幕別や曲名が附せられてゐた譯ではない。たゞ斯く觀察する事に依て其筋書の神秘宗教劇的であるといふ主旨を明かにしたいと思ふまでである。

序詞 一—三。

アジアの七つの教會に對する天上のキリストの誠めの言。

序幕 四—五。

天上界權威の御座。

第一幕 六。

七つの巻物の封印を解く。即ち第一段の七難。

間の幕七の一—八。

聖徒の保證。

挿樂七の九—一七。

天上の凱歌

第二幕 八—一四。

七つのラツパの吹奏。即ち第二段の七難。

前の場八—九。

六つのラツパの吹奏。

ヨハネ黙示録の理解へ

序の場八の三—五。天上祭壇の前の金の香爐。
本場八の六—九の二—一。ラツパの吹奏。

中の場一〇—一一の一—四。

(一) 口に甘く腹に苦き小巻物(一〇—二〇)。

(二) 二人の證者(一一の一—一四)。

後の場一一の一—一四。

第七のラツパの吹奏

前奏曲一一の一—一九、天上の凱歌。

(一) 日の女と赤き龍との戰。(一二の一—一八)。

(二) 海の獣(一三の一—一〇)。

(三) 地の獣(一三の二—一八)。

後奏曲一四、天上七つの歌。

第三幕 一五—一六。

七つの審判の鉢の傾倒。即ち最後の七難。

前奏曲一五の二—四、天上玻璃の海の邊りの

羔羊の歌。

開幕一五の五—八、天上證しの幕屋の開幕。

前の場一六。

最後の七難の傾倒。

ヨハネ黙示録の理解へ

後の場一七。

大淫婦の審判の場。

後奏曲一八、バビロン滅亡の歎きの歌。

第四幕 一九—二〇の三。

主の軍の勝利。

前奏曲一九の一—一〇、天上の凱歌。

第一場一九の一—一六。

審判の主の軍装。

第二場一九の一七、一八。

勝利の大宴。

第三場一九の一九—二一。

獣の王の軍の敗北。

第四場二〇の一—三

サタンの監禁。

第五幕 二〇の四—一五。

主の地上の支配。

第一場二〇の四—六。

その千年間。

第二場二〇の七—一〇。

一三四

千年の終の最後の大争闘。

第三場二〇の一—一五。

最後の大審判。

大團圓二—二二の五。

新天新地。

第一場二二の一—八。

その出現。

第二場二二の九—二七。

聖なる都エルサレムの装。

第三場二二の一—五。

その生命の水と生命の樹。

結尾の詞二二の六—二一。

斯くの如くに觀察する時は、木場五幕と序詞と大團圓とより成る。即ち偶然にもユダヤの聖文學の分類法と一致するものがある。モーゼの五經、五卷より成る詩篇、其他ユダヤの聖文學、多くは五に分たる。新約聖書中にありては、最もユダヤ的なる福音書マタイ傳は、明かに五卷に添ふるに序論と結論との七區分より成る。ヨハネ傳も同じ様な區分法を施す事が出来る。

「今在し、昔在し、後來り給ふ」神、これは全篇が認められたる後に、その冒頭の挨拶の祈禱に掲げられたものであつて、よく全篇の基調を表すものである。而してこの言の重要點は、「最後の言」後來り給ふ者」にあるのである。即ち黙示者ヨハネの觀たる神は、過去の天地創造や、現在の人間の體驗に盡きて居るものではない。それは更に「來るべきもの」、更に大なる御業を爲し給ふ神なのであつた。その絶大なる神の經論の前にはロマ帝國の大も小爾たるものであつたのである。

拙稿を草するに當りて参照したる書物及論文左の如し。
當時の歴史に關しては、

- S. Dill Roman Society from Nero to Marcus Aurelius, 1904; I. J. Mahaffy: The Silver Age of the Greek World, 1911; The Progress of Hellenism under Alexander's Empire, 1805; W. W. Fowler: Social Life at Rome in the Age of Cicero 1922; T. G. Tucker: Life in the Roman World of Nero and St. Paul, 1917; Suetonius: The Lives of the Caesars (The Loeb Classical Library), 1920; Tacitus: The Annals (Everyman's Library), 1922; J. H. Prented: Ancient Times 1916; S. J. Case: The Social Origins

of Christianity, 1923; E. Schürer: A History of the Jewish People in the Time of Jesus Christ, 1916; W. D. Morrison: The Jesus under Roman Rule, 1899; E. Huntington: Palestine and its Transformation, 1911 (ダキヤの遺跡に關して)。

ネロの基督教徒虐殺は最初ユダヤ人を目的とせざるならんといふ見解に關しては、

E. T. Merrill: Essays in Early Christian History, 1924.
ドミチアヌスの宗教政策は皇位擁護の動機に發すといふ見解に關しては、

D. McFayden: The Occasion of the Dominianic Persecution (The American Journal of Theology, Jan. 1920).
「ヨハネ」の「古事記」にドミチアヌスの政策の反映ありしを「見解に就ては」

S. J. Case: Josephus' Anticipation of a Domitianic Persecution (The Journal of Biblical Literature, I, 1925, 前記 Merrill のドミチアヌス治世に宗教迫害なしと云ふを反駁したるもの)。

當時の宗教狀態に關しては、

G. F. Moore: History of Religions, I. 1913; S. Angus: The Mystery-Religions and Christianity, 1925; S. J. Case:

The Evolution of Early Christianity, 1914; F. Cumont: The Oriental Religions in Roman Paganism, 1911 等。
「ニコライ派」の起源に關しては、

A. Harnack: The Seed of the Nicolian and Nicheans the Deacon in Jerusalem (The Journal of Religion, Jul. 1923).
「七の書」がよく地方色を反映してゐるからと見解に「お
ツツ」

W. M. Ramsay: The Letters to the Seven Churches of Asia, 1905.

神示録がニコライの占星術神話を反映してゐるからと見解
に「おツツ」

F. Boll: Aus der Offenbarung Johannes, 1914.
「一般神示大論」に「おツツ」

S. J. Case: The Millennial Hope, 1927; F. C. Turner: The Messages of the Apocryphical Writers, 1903;

W. Doussard: The Antichrist Legend, 1896; C. C. Torrey: Outcroppings of the Jewish Messianic Hope; S. J. Case: The Rise of Christian Messianism (英立 Studies in Early Christianity edited by S. J. Case, 1928) (譯註); C. H. Brown: Why Pseudepigraphy? (The Journal of Biblical Literature, 1925); G. P. Moon: Judaism in the First Centuries of the Christian Era, I & II, 1927; 其他 II.

Gressmann: Der Ursprung der israelisch-jüdischen Eschatologie, 1906 は良書ならんも参照するに値する。
神示録がニコライの書簡集編纂との關係に「おツツ」

F. J. Gould Speed: New Revelations of New Testament Problems, 1927.
「神示録」の「おツツ」

J. J. Prekwith: The Apocryph of John, 1919; H. H. Charles: The Revelation of St. John (The International Critical Commentary) I & II, 1929; H. Johnmeyer: Die Offenbarung des Johannes (Mietzmann: Handbuch zum Neuen Testament), 1926; J. Moffatt: The Revelation of St. John the Divine (The Depositor's Greek Testament);

S. J. Case: The Revelation of John, 1919; 其他 II. B. Swete: The Apocryph of St. John, 1900; W. Housset: the Offenbarung Johannes, 1900; J. E. Carpenter: The Julianine Writings, 1927 等。良書ゆから参照するに至り。前記以上の諸書諸説に見出さるるもの、例ぐはロ
マン派神祕主義の神祕宗教的觀察「見解」に「微妙」の密儀或
は皇帝崇拜教の演技儀禮を見る解釋、また一三の一三にあ
る一六を夫より地に降らせし、七九年ウエスキウス火山
被爆の一面的言及であるから見れば、何れも筆者の
愚見或は誤見である。三、

姉崎博士新著『切支丹傳道の興廢』

比 屋 根 安 定

過ぐる五六年、切支丹に就いての研究が盛になり、或は切支丹時代が讀書界に割されたとも云へば云へやう。何故だらうか、それは三四の理由が數へられる。

日本史のうち、切支丹に關する視野が、徳川幕府の彈壓のため殆ど不明であつたので、この黒幕を掲げて探索しようとする動機もあらう。また東洋史とか西洋史とかいふ、二つに分け離した歴史觀に満足しないで、東西兩洋の思潮の合流する所を見よう。否さらに、この視點から、新しき文明の曙光を仰がうと志し、それが切支丹研究に示唆を求めた動機もあらう。或は、現在の宗教の行き詰まりを感じて、血みどろな宗教體驗を求めんとして、祖先の間に切支丹の切實なる宗教經驗を回顧した者も無いわけであるまい。切支丹研究の

動機は、さまざまである。或は一般の人々が切支丹研究を迎へたわけは、現代の不安、焦燥、壓迫、鬭争などに刺戟されて、現在の心もちが過去の切支丹の受けた不安、焦燥、壓迫、鬭争などに反映した爲かも知れない。殊更に、切支丹研究が勃興した事には、看過すべからざる理由がありはせぬか。切支丹研究には、單に日本歴史の不明の點を探索するといふ以上に、頗る複雑な奇異な或は痛切な要求が動いてゐるやうに、予は久しく感じて來た。

更に宗教研究から見ると、切支丹研究は好個の課題である。即ち、從來殆ど細緻なる研究が試みられなかつた事、日本宗教史にて頗る奇異な情趣や複雑な事象の存した事、宗教と文化また信仰と社會との交互影

響が如實に認められる事、實にこれだけを擧げてても、切支丹研究に優れる課題は無からう。姉崎博士が、早く切支丹研究に着目せられ、着々その業績を擧げられた事を、予は蔭ながら欣快とする。博士は、何時頃から切支丹に研究に着手せられたのであらうか。大正七年、予が博士の講筵に喜び侍した頃、學生の間に研究會があり、順次その研究を述べて、博士の指導を仰いだことがあつた。予は、『破堤下六』を引いて不干ハビヤンが事を述べ、『吉利支丹物語』を抄して宗徒が神佛を評する條を考へた。今から思ふと背に汗するが、當時「コンチリサン」の原意が判らなくて、先生の示教を賜はつた事が思ひ出される。その頃、博士は切支丹研究の事を、おくびにも出されなかつたが、既に研究が深入りされたらしく、震災後間もなく、『切支丹宗門の迫害と潜伏』が刊行された。爾來、粗放なる予が、細緻なる博士に對し、コンチリサンをすること多きは、甚だ遺憾である。

姉崎博士の切支丹研究の日本語は、四冊を以て終る

らしい。その中、『切支丹宗門の迫害と潜伏』と『切支丹禁制の終末』とは既に出版で、本書の外に、『切支丹史中の人物と事件』が出版の豫定である。この外、本誌前號に紹介された *Christiane* あり、別に英文報告もまさに出版せしむる由。切支丹研究に就いての集大成が、博士に依つて美事に而も進捗するのは、實に學界の偉觀である。本書『切支丹傳道の興廢』は四冊中の最も大冊で、未刊の『切支丹史中の人物と事件』も本書より頁數を越えぬだらうと思はれる。本書は、實に八百二十頁の大冊で、章を重ねること三十三、單に讀過するだに容易でない。先づ、目次を抄して、大要を窺はう。

緒論は、東西兩洋の接觸に於ける一大事實、西洋に於ける新機運と日本の戰國狀態とに分れ、切支丹傳道期に際しての東西兩洋の狀況を告げる。第一期はキリシタン傳道の開始と成長と題し、ソビエルの來着と傳道の開始、山口と豊後、その他傳道の擴張、トルレスの事業、開教接觸につづく最初の反應、歡迎と反抗、

佛僧の態度を述べる。第二期は傳道の興隆を語り、九州諸大名の改宗、戰國混亂状態との關係、ピレノの京畿開教、教勢の進歩と信長の進出と、信長のキリシタン保護と當時佛教の狀態、九州と上方と兩方の布教進歩、大阪時代、隆盛期のつゞきに就いて記す。第三期は、傳道の運命廻轉、秀吉の壓迫とフランシスコ會の參加と題して、運命廻轉の因由、事情迫害の始、秀吉の教師追放令、秀吉の南蠻外交、フランシスコ會の傳道と門派問題、フランシスコ會の上方布教の大殉教などの章に分れる。第四期は、傳道の擴張と信仰の充實、徳川幕府初期の政策彷徨を述べ、政治上の變轉と各地方宗門の狀態、諸教團の布教參加に伴ふ問題、徳川幕府の政策とオランダ人の進出、慶長年間の教會政治、巡察使ワリニヤニと司教セルケイラ、フランシスコ會の活動、ソテロの大望と伊達政宗のロマ遣使、傳道と文化要素、キリシタン文學、傳道と慈善救濟に就いて叙す。第五期は、追放と迫害、苦闘と殉教を記し、慶長十九年の大追放と其前後、東北地方のキリシタンと

津輕の流人、禁教令に對抗して教師の潛入、禁教政策の遂行とその方法の變遷、長崎を中心の禁教迫害、逮捕、牢舎、刑罰、殉教、各地方に於ける禁教迫害と傳道狀態、迫害に處する教師信徒の苦心に就てである。第六期は最後の苦闘と潛伏追窮といふ題の下に、島原天草の一揆、キリシタン殘徒の搜索、潛入者の處分、外國船に對する危惧、鎖國心理、最後の追窮、剷滅と潛伏、儒者及佛者のキリシタン破折論、キリシタン物語類の俗書の項目を以てをほる。實に六篇三十三章百八十項に亘れる大冊である。單に讀過するだけでも容易でないから、況んや探し難き資料を蒐め、判讀し難き古文書を躡き、幾多の手数と苦勞とを経て、これだけの秩序ある大收獲に至られた博士の苦心は、實に憐愍たるものが多かつたであらう。本文の外に、全國キリシタン關係地名地圖、九州北部及び京畿地方の詳圖、尾張及美濃の寛文年間迫害關係地名地圖、豊後府内の古圖面、附現在との比較、一五八五年八月二日ミラノを去つてゼノアに向ふ前日伊藤講所の書簡、九州に於

けるキリシタン墓碑、門派争の書面フランシスコ會の司から奥州吉岡の信徒へ、水戸藩沒收品中の祭器類、九州に於ける遺跡及遺物、元和八年の大殉教當時の見取畫、東北地方に於ける遺跡及遺物などの挿圖が加へてある。

本書は前に掲げた如く、時代を六期に分け、目次の下に西暦何年に始まつて何年に終れるかを記してある。以上の目次を讀んだ人々の便宜のため、試みに予が日本史篇年に基いて略註すると、以下の如くである。

第一期キリシタン傳道の開始と成長は、千五百四十九年に始まつて千五百五十九年に終る。始期は天文十八年でサビエルの來朝、終期は永祿二年でガゴ、ギレラ、フェルナンデスの諸師が活動したる年である。第二期傳道の興隆は千五百六十年から千五百八十六年までで、その終期は天正十四年で、その翌年天正十五年は豊臣秀吉が伴天連追令を出した年である。第三期傳道の運命廻轉は、千五百八十七年に始まつて、千五百九十九年に終る。千五百九十九年は慶長四年にして、翌五

年に關ヶ原役が起つて、徳川氏の地位が確立した。第四期傳道の擴張と信仰の充實は、千六百年から千六百十三年に至り、終期は支倉常長がロマに使い、切支丹迫害が益々行はれた年である。第六期追放と迫害、苦闘と殉教は、千六百十四年から千六百三十七年に及び、千六百三十七年は寛永十四年で、島原天草一揆の起つた年である。等六期最後の苦闘と潜伏追窮は、千六百三十八年に始まり、千六百六十八年の寛文八年を以て終り、次期は、博士の所謂潜伏時代に入るのである。以上極めて大體であるが、切支丹宗門の傳道當初から所謂潜伏初期にかけての「切支丹傳道の興廢」の時代分げが、大體察知されやう。

博士が日本民族と切支丹との交渉に就いて、如何に見られるかは、その序言に明かである。曰く、「思想の傳播、宗教の宣傳、文化の移動、民族の接觸、此等は人類の歴史に於て最も力強く、又意義深い事實である。我が日本民族は、佛教渡來の時代に於て、一度新文化の樹立に意氣を發揚し、二度は明治開國から今日に至

るまで、此も亦全く新經驗なる近代文化を移植して、今や痛烈な文化の難關に處しつゝある。而して此の二度の中間、國內の情勢に於ても、世界の大事に於ても、甚だ重要な轉換期に際して、我民族は極めて重大な接觸を経、又深刻な經驗に遭遇した。而かもその結末は不幸にも接觸の杜絶、鎖國政策の徹底となり、封建情勢の御代泰平を歌ひつゝ、偏僻狹隘の氣風に支配せられて、三百年近くを過ごし、その鎖國氣風の餘波は今且までも尙ほ残つてゐる」と。そして博士は、「此の重要な轉換期の原動力、但し不幸な鎖國のきつかけになつた」ものが、キリシタン傳道であると記され、その興廢を叙述したものが本書である。然し予が冒頭に記した如く、近來切支丹研究に關する著述は、決して尠しとせぬが、博士は曰く、「著者が此問題を研究するに當つて、新發見の材料や新發表の著作類に負ふ所の多いのは勿論の次第であるが、又卒直に云はば、その何れにも不満が甚だ多い。概括的に云はば、それ等の研究著作に於て、着眼點が局限せられてゐるものが多く、

文化と傳道とのこの大運動、身命血涙を以て争ふた信仰の問題に對して。その意義を捕へることの足りないといふ感を禁じ得ない。その上、問題の資料が東西に分れてゐて、その聯絡がまだ十分についてゐないといふ事も、此問題の研究に不備の遺憾を覺えしめる」と。實に博士の切支丹研究に對する獨特の立場と抱負とを、茲に徴する事ができやう。

切支丹傳道の興廢は、諸種の見地から見ることを得べく、又その研究は多岐に亘るであらう。或は文學史の立場から、或は外交史の方面から、或は社會運動史の見地から、さまざまの示唆を供するであらう。姉崎博士の見地が、宗教史の上に立てる事は勿論である。然し單に從來謂ふところの狹義の宗教史でなく、切支丹の興廢を通して、「思想の傳播、宗教の宣傳、文化の移動、民族の接觸」といふ、「人類の歴史に於て最も力強く、又意義深い事實」を、専ら動的に觀察せられる。切支丹が何を傳へたかと云ふよりも、その傳來せるものが如何に當時の日本に反應して、何を起したか、そ

れを博士は見ようとした。そして其の起つたものが、文化史から如何なる意味を持たつかを發見せられた。

勿論、表面は或は本筋は切支丹傳道の興廢史であるが博士の寧ろ志すところは其等の事象と經過とに關する文化史的また宗教史的の意義及び價值である。切支丹の起伏を單に平叙するよりも、それが當時の日本に、否或は更に現代の我等に何を暗示し、何を警告するかが、寧ろ博士の企つる所でなかつたらうか。勿論これらの事は、表面に公然とは表れてゐないが、隱微の間に最も強く讀者に訴へるのは、この方面でないかと思は考へる。随つて切支丹を如何に見るかといふ事は、ひとり往時の切支丹のみを以て終らない。切支丹の研究は、決して三四百年の舊史を回顧するだけの業に留まらない。もつと深い、もつと新しい、もつと廣い問題がある事を、我等は忘るべきでない。予は、斯うした切實な直接した示唆を、本書を繙きながら鋭く聞いた。予が講筵に侍した頃、博士は屢々シヨペンハウエルの言葉を引いて、歴史家はうしろ向きの預言者である

と言はれたが、予は本書の中から、うしろ向きの預言者の聲を耳にした。

切支丹は博士も記された通り、「問題の資料が東西に分れてゐて、その聯絡がまだ十分についてゐない」。これは少しでも切支丹を研究する者の等しく揚げる嘆聲である。一人にして、東を知つて西にも通ずる事は實に容易でない。東を知る者は西に通ぜず、西を曉るものは東に迂い。これは、殆ど已むを得ない事である。然し切支丹の研究は、實に東西を知り、而も兩方の聯絡の絲を見付ける者にして、初めてその真相を會得せられる。この至難の資格を具へる者にして、博士の右に出で得る者を予は殆ど知らない。博士が、東洋の思想に通じ、初め先づ研究の業績をこの方面に示された事は、衆人の知る所である。次いで西洋の思想に就いて研鑽を向けられた事も亦、既に幾多の功績が語つて詳しい。その博士が東西を歩み盡して、東西相會した切支丹研究に向はれた事は、實に自然の經路であつた。方今、切支丹研究に着手せる者、決して尠なしとせぬ

が、多くは殆どこれ、東か西の何れかに偏し勝ちである。

予は、博士が近年切支丹研究に盡瘁せられるのを見て、如何にも自然なる方向に赴かれた事よと思ひ、學界の慶事の念を禁じ得ない。然し東西に就いて等しく通ずる事が至難なる上に、宗教に就いて最も多くの知識と同情を抱く者でなければ切支丹研究は、未だ表面皮相に觸れるのみである。従來、切支丹の研究は殆ど擧げて、宗教學者ならぬ人々の研究に委託した觀がある。切支丹研究といへば、異國情調に對する獵奇趣味を聯想させた感が多少纏うてゐた。勿論切支丹が初めて西歐南歐の文物を傳へたには相違ないが、それ丈では悲壯なるマルチリヨは上天波羅華僧雲に浮ばれない。文學や文獻學から見ても、日本に及ぼせる切支丹の影響は、サトオ氏のゼスイト書志を披見しただけでも、甚大なる事が推せられやう。然しあの活版印刷の業の如きは、たまく海浪のあげた飛沫に過ぎない。予は、宗教學者としての道を忠實に辿つて來られた博士にして、初めて切支丹研究が殆ど結論的研究が爲さ

れる事を、秘かに信する者である。

『切支丹傳道の興廢』は、實に東西の聯絡を掴み得る力量と、宗教に對する理解とを併せ有する姉崎博士にして初めて爲し得るところの收穫である。外に『切支丹史中の人物と事件』を加へて、『日本國內では、右の四冊を以て一應の結了とするつもり』と博士は記されるが、これは博士に於てのみでなく、廣く日本人の手に成れる切支丹研究としては、同じく結了するかも思はれる。木下柰太郎氏が『えすばにや・ほるつがる記』に記されたやうな珍書秘籍を採訪するに非ざれば、我等の探しうる範圍には落穂は見當らぬであらう。予は勿論その人でないが、切支丹を多少研究したかつた者には、先生近年の研究を見て、白狀すると喜悲相半ばするであらう。博士の後から、とぼく／＼と歩いて行つては、落穂は拾へさうもないといふ悲哀である。いや予の如きは語るに足らない。フィリブ王の戰捷の報を聞いて、兒の征すべき土地が少くなると歎息したアレキサンデルが、後代出ないとも限らない。

本書には、從來の切支丹研究に殆ど見えなかつた新研究が少なくない。例へば、第二十二章の東北地方のキリシタンと津輕の流人の條である。東北傳道の先驅、津輕の流人と布教者の往來、諸教團の東北傳道者、東北傳道と蝦夷開教、迫害中の門派争ひ、東北キリシタンの中堅人物が、その項目である。第二十三章の禁教令に對抗して教師の潛人の條も、潛入した伴天連たちの消息を詳叙してある。同じく第二十九章のキリシタン殘徒の搜索、潛入者の處分の條も、從來知られざりし所を多く告げてゐる。第三十二章の儒者及佛者のキリシタン破折論は、林羅山、熊澤蕃山、新井白石、雪窓宗雀、鈴木正三、澤野忠庵等を拉して、彼等の切支丹非難を述べしめてゐる。第三十三章のキリシタン物語類の俗書の條は、伴天連記、吉利支丹由來記など十數種の我國民間流布本を批判し、その多くが講談的興味に基けるを論じ、その價值を判定せる章である。これを見ると、日本從來の所謂キリシタン本が史料として如何に乏しきかが明白である。

挿圖の中には、從來行はれなかつたものが尠くない。全國キリシタン關係地名を載せた地圖は、博士の綿密を示すものである。「契利斯督記」などで漠然と見た國名に、更に詳しい地名が加はり、地圖となつて眼前に展開される。切支丹布教の分布の跡、一目瞭然である。閱すると、切支丹が行はれなかつた地域は、實に邊僻の寥々たる所だけに留まる。切支丹に同情をもつ者すら不思議とする位だから、況んや切支丹を迫害して絶滅を期した者は膚に粟したであらう。羅馬に使した伊藤藤衛所の手紙、フランシスコ會の司から奥州吉岡の信徒への書面も、珍らしい。山田右衛門作の畫と傳ふるものは三四葉見た事があるが、口ノ津港の繪は初めてである。予は、今春日ノ津を訪れたが、本書の挿繪を見て、曾遊を思ひ出した。長崎立山五十五人殉教の圖は、幾度か見たが、見る度に感激を受けずには居られない。東北地方に於ける切支丹遺跡及遺物の寫眞は、予にとつて何れも初めてである。從來、切支丹の遺跡や遺物は、重に九州のものに限られた觀あるだけに、

東北地方のものは、大體の人々には初見參であらう。博士が材料の報告や新史料の調査に就いて感謝せられた人々の間に、元大村の高村一彦氏とあるは、いま岡山に居られる高室一彦氏の誤であらう。大村北川欄の一寺内で發見された墓碑は、高室氏から博士も得られたらしく、氏が予に送致されたのと同じである。『切支丹傳道の興廢』は、讀みて教へられ、見て興が多い。唯一言、予が博士に些か不満なのは、「切支丹と書いて、『吉利支丹』と書いて下さらない事である。尤も博士は原城の籠城者に加擗して、「ありがたの利生や、伴天連様の御蔭で、寄衆の頭をすんと切支丹」と歌はれるのかも知れない。或は、鈴木正三のやうに「鬼理死端」と書かれなかつた事を予は感識せねばならぬのかも知れない。(菊版八百二十頁、定價六圓五十錢、同文館發行)

イエズス教團と近世文化

— Ikené Fülöp-Miller, Macht und Geheimnis der Jesuiten —

丸 川 仁 夫

宗教的假面を着けて支配した封建制度はその爛熟の中に多くの矛盾を包蔵した。この矛盾は應て次の段階へ棄揚されねばならなかつた。良心問題を中心として起つた所謂宗教改革運動がその効果をおさめたのも、亦この時代の一現象として初めて理解される。然しここでは、その解剖分析にまでは立入らない。

宗教改革それ自身、確かに偉大な効果を有つた。近世紀へ與へたその「解放的煽動力」は大なるものがある。それは嘗ての母なる教會より離れて世道人心一般に重大な影響を有つと共に、又カトリック教會内に大きな改革的廓清運動を起さす一の動機ともなつた。その中心人物がイグナティウス・ロヨラであり、彼の創

設にかゝるイエズス教團こそ近世カトリック教會の防衛と發展との強力無比なる武器であつた。

自由と必然——宗教的には信と行との問題、それは古來絶えざる論争的であり、而もその一を以ては到底解き切れない問題である。キリスト教内に於てもこの信か行かの問題、人の救ひは絶對的な神の恩寵によるか人の自由なる意志、善なる行爲によるかの論争は既にその原始の時代以來血ににじむ争ひの跡を遺してゐる。十六世紀に於ける宗教改革者達は、強く、徹底的に信仰の、恩寵の優越を説いた。ルッテルによれば——人は單に罪人であるのみでなくて實に罪そのものであり、何等自由を有しない、木片か石か土くれに等し

いものであり、人の救はれるのは唯信仰によるのであつた。カルヴィンに於ては人は更に無力であつた。そこには唯神の冷然たる（或は慈悲に満ちたる）豫定的攝理があつた。而して彼等はその根據を充分キリスト教信仰史の中に求め得た。既に聖書の記事の中に、例へばペテロが自己の意志にも拘らずイエスを拒むだ如き、教父クリストム或はアウグスチヌスはそこに恩寵なくして如何に人が無力であるかの一例を見てゐる。「然れば欲する者にも由らず、走る者にも由らず、たゞ憐みたまふ神に由る」とは使徒パウロの痛切なる言葉である。アウグスチヌスはアダムののみ自由を見、始祖墮落後の人類には、神の力より外希望なき墮罪の運命を負はしたのであつた。又中世哲學の巨頭トマス・アクィナスの著作中にも、人々は、人間の功績や意志に拘りない自由なる神の恩寵の選びを認めたのである。

さらば人は、神の豫定の中に、人間以上の必然の力らに凡ての自由を妨げられてゐるのであらうか？ 自由意志の主張者は敢然と反對する。而も彼等豫定論主

張者等が據り處としたあの古の聖賢達の中に又その反對の思想を認めるのである。例へば、「神は各々の所作に隨ひて報ひ、耐忍びて善を行ひ、光榮と尊貴と朽ちざる事とを求むる者には永遠の生命をもて報ひ——」とは、あの恩寵の主張者パウロの、しかも同じく羅馬書の中の言葉である。アウグスチヌスさへも皆て善を選び惡と爲すは各人の意志の力にある事を述べてゐる。トマス・アクィナスは意志が必然に強制的罪に従ふものでなく、人は理性の力によつて自由に善に向ひ得る事を教へた。

「人間が自己の行爲の自由なる主であるならば神は全能でない、が若し神の意志が全世界を、人間靈魂の奥底まで、枯葉の一つまで支配するならば人間には全く自由がない。」（本書の100—8）この兩者の主張、そこに唯一方のみの主張では解ききれないものがあればこそ恩寵の主張者にも少なくとも言外に意志自由の認容を見、自由主義者にもその背後に覆ひかぶさる絶大なものゝ力の影が認められるのである。

然しこれは一步退いて考へてみた時のことである。

眞摯な力強い實行者は、昏迷した思索と體驗の後、明快單純なる旗幟を掲げる。土くれの如き人間の無力の自覺と只管なる恩寵への思慕——宗教改革の中心人物のこの立場に對して、反宗教改革の指導者は強力なる人間の自由意志を主張した。この、神のより高き榮光にまで近づき得る爲に人間意志力の信奉者は、主の爲の飽くなき争鬪と征服とを目的とする一の教團を組織した。君主の馬前に死するを誇とした華かな中世騎士道の精神と、嚴肅なる修道士の精勵とを一にして主の名の許に團結したのであつた。この強固な鬪争精神に燃えた教團の創始者イグナテ・ウス・ロヨラの人となり、「本質的類似を有つ歴史的人格の例」が最近世に求められると本書の著者は云ふ。それはレーニンである。レーニンも亦イグナテ・ウスと同様に、指令すべき僅かの理念を、偉大な熱心と力強い實行力とを以て實現せんと試みた。彼の教旨はロヨラのそれと同様に、ヨーロッパ、アジア、アフリカ、アメリカの全人

類を、——智識階級層も社會の最下層もなく——深く掘下げ、多數の群集を無條件的に献身する味方とすると共に、又假借なき敵をも作り出した。この二人——十六世紀の偉大な信仰者と二十世紀の偉大な無神論者——は、斷乎として人間性質の深い問題に踏入り、皮府の小變動に満足せずして彼等の弟子の腦髓を、信仰を、表象の世界を、意志を、完全に強制し、彼等の意に従つて作り變へたのである。彼等兩者は、凡ての理論を生きた實踐に移し、且又想像、科學的認識、明白な實際的確信、確固たる意志を打つて一丸とする——これによつてのみ人間は完全に克服され得る——ところに成立つ歴史的活動の秘密を知つてゐた。何人ともイグナテ・ウスとレーニン程にあの力の重要さを理解してゐた者はない。そのみが全世界の幾千萬人を統制ある、正確に活動する組織に結合し得るのである——即ち絶對服從の重要さ。然し又彼等兩人は、他の人間の凡ゆる考慮に反し、重大な對者の抗議にも顧慮せず、一度正しと認めた原理を徹底的に遂行する不

撓の意氣を有してゐた。

勿論兩者を分つ深淵はある。兩者の理念も目的も、道德的人格もこの意味で同似性を示してゐない。カトリックの聖者と社會主義的革命家との間に横たはるものは確かに四百年の精神的間隙である。然し彼等を結ぶものは人間性實のあの深い根底——それは時代を越えて變らない——の洞察である。更に彼等を結ぶものは、最後に、彼等の思想に内在する激烈な煽動の力である。』(G. G. G.) 蛇足を要せずあの戰鬪的教團の創始者イグナテ・ウスの風采を視ひ得る。

コロムブスの大陸發見の一年前、一四九一年、父の住ひロヨラの城に初めてこの世の光を見たイグナテ・ウスは、イサベラの華麗な宮廷にその少年時代を送り長じて光輝あり、野心ある騎士となり、戦ひと、當代隨一の婦人の心と手とを獲ん事を夢みる若者であつた。一五二二年、バムプロナの戦ひに、佛國の彈丸はバムプロナの城塞と共にイグナテ・ウスをもたふしたのであつた。彼は足を傷つて長らく病床に伏した。

その時彼の手に入つた「キリストの生涯」聖者の花」等の書が彼に大なる反省を與へた。彼の傷は最早彼をして再び華かな騎士たらしめる事を不可能とした。彼は過去の生活に對する苦悶と悔悟の後、遂に新しい道を發見したのである。その同心の經過、その後の眞剣なる求道と苦行とキリスト教的愛の實行——その間彼は異端の嫌疑により二度まで投獄された——等に就てはこゝには略さう。唯彼も亦、その新生活の途上に於て、その内的苦悶の爲に自殺せんとまでした事のあるのは忘れられない。その苦悶は長かつた。然し彼は遂に他に比類なきまでに「彼の内的生活の凡ゆる葛藤を克服し、如何なる時にも彼の靈を統禦しその作用を支配する事を會得した」(G. G. G.)のであつた。後年パリに學ぶ間に彼の周圍に彼を慕ふ一團が集り、こゝにイエズス教團の素地が作られた。ロマ教皇の認可を得てその存立を明かにしたのは一五三七年である。「歩行、走驅の運動によつて肉體が訓練され得るやうに、意志も亦訓練によつて「神の意志を見出す」だけに、

の状態に齎し得る」(93)といふイグナティウスの根本的主張はイエズス教團の指導原理となつた。サタンとキリストと、悪と善と、地獄と天國と、その何れに歸屬せんとするかの大膽な「選び」の前に修道者は立つてゐる。彼等の現實の生活、行爲がその何れかへの道を定める。この「選び」の深刻な體驗は遂には争闘する二軍勢の——惡魔の大衆とキリストの軍隊との——劇的な形に姿を借りる。勿論彼等はキリストに屬すべきものである。そこで先づ、呪咀と苦惱に滿ちた地獄が最も怖るべき姿に於て現はれる。——これは第一に「想像力の躍きを以て」地獄の長さ廣さ深さを量る事から始まる。次いで、想像力の眼を以てあの量るべからざる地獄の火と、火炎に包まれた靈魂とを視、想像力の耳を以てキリストその他の諸聖人に對する悲歎叫喚、呪咀の聲を聽き、想像力の嗅覺によつて地獄の火煙、硫黃、汚水を嗅ぎ、更に想像力の味覺により、觸覺により、まぎ／＼と地獄の恐怖を實驗するのである。そして神の正義の前に戰くのである(94)。この恐怖

の前に悚然として神の正義につかんとする者は次に嚴密に、確實に主なるキリストの御跡を慕はなければならぬ。こゝにイグナティウスは正確なる「場所の現實化」を要求する(95)。こゝにも豊富なる想像力が要求される。聖地エルサレムを、その町を、城を、民家を視、又主の聲を、聖母マリアの聲を、群集の聲を聽かねばならぬ。更に深刻なるはキリストの受難の切實なる體驗である(96)。——かゝる内的の全身全靈的な冥想體驗と共に、又機械的な規則の助けによつて良心は訓練され支配されねばならない。イグナティウスがその爲に與へた一つの方法は、あのベンジャミン・フランクリンの有名な克己修養の方法と同様のものである(97)。

教團の組織は全く軍隊的であつた。指令官の命令が士卒の一舉手一投足に及ぶが如き統制をこの教團は要求してゐたのである。教團を全體として見る時それは神への「ピラミッド」(98)であつた。教團の最頂に立つものは神人であつた。従つて絶對的服従は團員に

とつては一種の、神の意志との「神秘的合一」を意味したのである。自由なる意志の淨めの力を認めつゝ而も一方で無條件的服従を要求する事は一見矛盾と思はれる。然しそれは皮膚の見解に過ぎない。何故ならば、自由意志を有する者にして初めて、それを自發的に高い目的の奉仕に捧げ得るのである。」(のど) 而もこの「服従の聖なる力の信仰は人間性質の心理的根底に深く臓せられてゐる。父と子との根源的結合がこゝに現はれる。……上長に従ふ者は、それによつて再び天眞な、權威を信する子供となるのである。」(のど)

この強力なる教團の統制と、異端異教に對して神の眞理教會の權威と正義とを宣揚せんが爲の情熱に満ちた護法的——廣い意味で——研學と、そして傳道の處女地開拓に盡した獻身的努力と、——それらはカトリック教會内に新鮮尖鋭な宗教的熱情を甦らすと共に、外に對して教會の鎧となり槍となつた。彼等が如何に布教し、如何に戦ひ、如何に克服し、如何に破れたか本書はそれに就て相當の頁を興へ、且興味ある挿繪の

數々をも掲げてゐる。その詳細は暫く置き歐洲の文化が彼等のこの布教傳道に貢ふところは少なくない。彼等の世界に普き遍歴は豊かな資料を歐洲に齎した。

歐洲は彼等によつて、カナダの奥地、メキシコ、ブラジル、ティベット、蒙古等の消息を聞いた。彼等はその足跡を印する地の地圖を製作した。これが後の地理學に與へた貢獻は重大である。又彼等は東方——印度、支那の高い文化を歐洲に紹介した。言語學上の功績も僅少でない。その他の小さな貢獻も亦忘れられない(のど)。例へば支那の磁器製作雨傘の紹介、又植物、——樅の如き——香料、——ワニラの如き——藥品——機那皮の如き——等の流入は何れも彼等の傳道の副産物であつた。

文化傳播者としての彼等の功績はこの簡單な敘述に止め、他の方面を顧るに、——宣教の目的を果す爲にキリスト教信仰に基いた文化を作り出す爲に、更に言へば、地上に天國を現出せんが爲に、彼等が青年子弟の教育、又異教徒の教化に捧げた努力は甚大なるもの

がある。“Collegium Romanum” を中心として、歐洲各國の都市のみならず世界に廣く彼等の建設した學校だけでも相當の數に上る。

布教の一方法として彼等は劇を利用した。教育に於て理性の指導、意志の訓練と共に想像の養成も輕視されなかつた。既にイグナティウス自身その精神的鍛練に當つて豊富にして切實なる想像力を驅使し且要求した事は先に述べた。そしてかゝる重要な教會のテーマを劇を利用して學生に、更に一般民衆に公示し、それによつて眞にキリスト教精神の貫徹布及に資せんとしたのである。イエズス教團の劇場に於ける傾向、材料、演劇術、舞臺構成はイグナティウスによつて精神訓練の爲に指示されたあの地獄及び受難の劇化に全く相應するものである。(265)更に社會の傾向に應じて一種の喜劇をも作り出した、がそれのみではない。「イエズス教團劇場がその適應性によつて漸次宗教的神秘劇から近代的喜劇への道を開拓すると共に、他方又歌劇の發展に本質的な寄與をなしてゐる。」(266)

彼等の上演する主題は多くの場合莊大雄渾を要求した。多大の想像力を基本とした。かくて又その劇場の進展は著しい舞臺構成の發展を召來した。

近世の思想的轉回がカトリック教會と衝突した事は明かであるが、ルネサンスに對しては教會が重要な愛護者となつた事は否めない。上述の如き活動をなしたイエズス會は勿論藝術に對して多大の顧慮を有つてゐた。宗教改革者等——殊にカルヴィニズムの如き——の聖像壁繪の破壊、凡ゆる美に對する狂熱的敵意は彼等をして餘計に、教會と藝術との現實的結合の意識を強めさせた。既にミケランゼロはイグナティウスに深い友情を示した(267)。ルーベンス、バン・ダイクの如きもこの教團の爲に力を借した(268)。建築に對しても彼等は多大の顧慮と熱心とを示した。強いて「イエズス會様式」といふものを主張し得るには到らないとしても相當の異色を有した事は認められる。ゲーツもその伊大利紀行に於て、イエズス教團の教會がその設計に於てある偉大さ、完全さを有し、又豪華華麗

である事を認めてゐる。

然しこゝに注意すべきは、現代に於てプロレタリア、イデオロギーによる社會建設の爲の藝術が叫ばれるやうに、彼等イエズス教團に於ては、その繪畫、建築、戯曲等、それら凡ては飽くまでキリスト教を、カトリック教會の信條を、基底としてのみレーゾン・デートルを有したのである。されば、フマニスムが古代精神に息吹きを入れ、人間に——その行爲、歡喜、苦惱に——世の興味が引かれ、劇に於ても教會の教旨を拂ひのけて新しい道にその歩を向けんとしてゐた事が彼等をしてその劇への努力を大ならしめたのであり、又美に對する喜びも、それが宗教的感覚世界からの解放を刺戟する限りに於ては厭ふべきものであつた。

これはイエズス教團の根本基調であり、藝術に對してのみならず、科學その他に對しても同様であつた。勿論彼等がこの世に、凡ゆる時代に、凡ゆる文化圏内に、神の王國を準備するを任務とした以上、與へられた狀勢と協定し、之に順慮を拂はねばならぬのは必然

だつた。總ての者を獲得せんが爲に「ユダヤ人にはユダヤ人の如く、ギリシア人にはギリシア人の如く」なるの必要は言ふまでもなかつた。然しパウロが飽くまで福音の使徒であつた様に、彼等は何處までもカトリック教會の宣教師であつた。彼等の間には非凡な才を惠まれた發見者達がゐた。例へば Athanasius Kircher の物理學上の發見、豐饒者に對する具象文字の考案、コプト語、ギリシア象形文字の研究、又 Francesco Lana-Gasi の播種器の發見、盲者の教育法の考案、鑛物結晶上の重要な研究、Oto von Guericke の空氣ポンプの發明と關聯して一六七〇年に於ける飛行船構成の先驅的試み、又レッシングによれば「Idea」といふ言葉の創造者。Lorenzo Gualano の、ポルトガル宗教裁判に於て惡魔の所行と見られた飛行船の試作——等々、又その他、天文、物理、地理、地誌學等に於ける科學的功績は少なからぬものがある(S. 363)。然し彼等の學は、學の爲の學ではなく、新興ブルジョアジーへの心からの寄與の爲ではなく、その根底に於て神の御業の宣揚

に外ならなかつた。近世コペルニクス、ガリレオによつて齟齬された世界觀の逆轉！イエズス教團の著名なる天文學者 Christoph Clavius は自らの實驗によりガリレオの觀察を正しきと認めるに躊躇しなかつた (Vesuvio) Collegium Romanum の一司祭はガリレオの當代第一の天文學者なる事を稱讚した。Clavius の弟子 Grandaefer もガリレオの説に同じだ。然しそれ以上には進まなかつた。教會としては之は容易ならぬ問題であつた。イエズス教團は教會に向つて反抗はしなかつた。現代の常識も、その發生の過程に於ては多大の試練を受けなければならなかつた。問題は紛糾した。教會は之を公認し得なかつた。それは未だ「問題」として宙に懸つてゐた。大衆各人の信仰をまで支配する教會としてはそれは無理もなかつたであらう。然し、本書の著者は言ふのである——ガリレオとの争ひに於てイエズス教團が事實全く不正であつたとは言へない、然し、彼等が天文學的根據からでなく、「權威」の顧慮の爲にプロレマイオスの世界觀を擁護した點は眞の科學的精神には

ずれてゐる——と (p. 202)。十九世紀の初頃、太陽系説は教會に於ても認容された (p. 203)。從來カトリック學者の天文學上の研究を沮むだ障害は取去られた。彼等は煩ひなくその望遠鏡を天に向ける事が出来た。彼等の一人、優れたる天文學者 Angelo Secchi は、その月の研究により、彼の考案した恒星の分光誌的新研究法により、星雲研究への貢獻により、現代天文學開祖の一人となつた。而も「彼のこの凡ての勞作は、究局に於て、經驗科學から神の證明と推定する以外の目的に奉仕すべきではなかつた」(p. 204)のである。彼等は文學に對しても亦この態度を離れなかつた。哲學に對しても同様である。フマニスムスの、プロテスタントの影響の許にある近世哲學思想に對して彼等は戰つた。唯物論は勿論餘りにも明かに彼等と立場を異にする。彼等はマルキシズムとも戰はなければならなかつた。根本的な階級闘争とキリスト教の愛の原理との間の對立も重大であるが、更に重大なのは、マルキシズムには物質が、カトリシズムには、なべてキリ

スト教には靈的なものが、最高地位を占めてゐる事である。〔カトリック〕哲學に於てもさうであるが、社會學に於ても亦、近代イエズス教團の思想家には社會主義との調和を試みんとする者もあつた。例へば H. Michels の如き、彼はその「協和主義」によつて資本主義と社會主義との綜合を企圖した。彼は資本主義的組織によつてプロレタリアートの重大な人権が脅されてゐる事を認めるに躊躇しない。そこで彼は、資本主義的自由主義の「個人原理」とマルキシズムの「社會原理」との間によき調和を作らんとするのである。然し彼のこの仕事も、「勿論、Ernst Karl Wittke が正當にも指摘したやうに、彼自身の爲の社會學的研究ではなくして、社會科學を『下婢』として宗教の奉仕の許に置かんとする新しい試みである。」(1932) 又 Gustav Gundlach の試みの如き、スコラ哲學的根據に立つ「カトリック宗教社會學」の試みに就て亦同様の事が言へる。彼は「生命の調和ある總體性」といふ理想を立て、かゝるものは唯神中心の世界觀の内部に於てのみ可能である事を

明かにせんとする。

以上に於て吾々は、イエズス會の精神とその近世文化に對する關係を一瞥した。勿論こゝに記したところは簡單であり、その二三のエピソードに過ぎない。然し妄するに彼等は、近世文化の進展に對して貢獻すると共に、又カトリック教會の使徒として、宗教的信念の擁護者として、その主張を明白にし、戦ふべきに戰つて來た。そこで、本書の著者はその結語に言ふ——往にし世紀のカトリチスムスが狹量であつたとの非難は不當ではない。何故なら、彼は唯自己の表象世界と術語のみを唯一の眞理と認め、自然科學上の觀察法と表現法に同權を與へるを拒むだからである。だが然し同様に、現代の科學的世界觀が、その偉大な批判的、相對論的認識を忘れて、宗教の道を眞理への人間努力の充分正しい形式として認める事を拒むならば、彼は彼自らの上に厭ふべき獨斷主義の非難を負ふであらう——と。

逝けるアドルフ・フォン・ハルナツク教授

森 敬 之

世界神學界の巨星、ベルリン大學教授アドルフ・フォン・ハルナツク博士はカイセル・ヴィルヘルム學術獎勵協會總會のためハイデルベルグに滞在中、風邪の冒すまゝとなり、去六月十日午後六時、ハイデルベルグ大學病院の一室に教授夫人並に令息に護られつゝ、現代學界の花形として七十九年の生涯を安らかに終へた。

「現代獨逸學界が有する最後の萬能學者^{ユニバーサル・エリート}」と獨逸人はハルナツク教授を呼んでゐた。正に教授の學識の廣さと深さは、精神科學の分科が限りなく複雑化した今日に於ては殆ど奇蹟的存在であつた。世界の基督教思潮をして一時代を劃せしめた現代神學界の預言者は、同時に稀代の史家、哲學者であり更に法律、自然科學の領域にまで其の博識の範圍が擴がつてゐた。此

の博學の故に、教授はベルリン大學神學講座擔任の傍らプロシヤ國立圖書館の最高管理者、カイセル・ヴィルヘルム學術獎勵協會總裁として名實ともに過去二十年間全獨逸文化の代表者であつた。

アドルフ・フォン・ハルナツク教授は一八五一年ルーテル派に屬する教職兼大學教授テオドシウス・ハルナツクを父としてドルパウトに生れた。二十二歳にしてライプツヒ大學より神學博士の學位を得、同時に同大學私講師に拔擢せられ、其の後幾何ならずして助教授に昇任した。

一八七九年ギーセン大學に正教授として聘せられ、ついで一八八六年マールブルヒ大學、一八八八年ベルリン大學に轉じ、その後二年にしてプロシヤ王國學

士院に席をつらねた。「プロシヤ學士院史」(Die Geschichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften) は同年の著である。

教授の光輝ある飛躍期の第一頁は其のベルリン入りの日に開かれたものと云ひ得やう。彼のベルリン大學教授職招聘問題に關しては、その研究の態度が教會の傳統を無視したものであるとの理由のもとに保守的な教會當局者の側から抗議が出て一時問題となつたが、時のビスマルク内閣を代表する文部大臣ゴスラーは一切の議論を排してハルクッナをベルリン大學神學部教授の椅子に迎へた。

付て其の母校たりしベルリン大學講座に於けるハルナック教授の活躍は、辯舌、文筆兩つながらに忽ち人氣の焦點となつた。彼の大著「基督教々理史」(Geschichte des christlichen Dogmas vom Beginn des Christentums bis zur Reformation) 三卷はギーゼンに筆を染め、一八九〇年ベルリンに完成せられたものである。

此の大著によつて未だ四十歳にも達せぬ教授の名は

逝げるアドルフ・フォン・ハルナック教授

忽ち斯學界の尖端に置かれた。其の後今日に至るまでに物せられた古代教會史並びに神學諸思潮に關する著書論文は到底數ふるに暇なきほどの多數に達してゐる。

教授はまた其のベルリン入りと同時にカイゼル・ヴィルヘルム二世の親交を得、宗教上の意見に於てはポシテイウィスムス實用主義の皇帝と、理想主義の教授との間に何ほどのかの差異があつたにも係らず、カイゼルは常に進んで教授の言に耳傾けられた。

一九〇六年カイゼルは教授を王室圖書館總理に任じ、一九一四年初頭新圖書館落成に際して世襲貴族に列せしめた。一九一三年カイゼル・ヴィルヘルム學術獎勵協會の設立と同時に教授は其の總裁の任に當り、學術の殆どあらゆる分科を網羅する三十餘の研究機關の綜合體に指揮者として今日に至つた。昨年五月七日教授第七十八回誕辰當日、同協會外來訪問者の宿泊所兼思想交換機關を目的とするハルナックハウスが國際文化のパンテオンとしてグアラム市に獻堂せられたこと

は人も知る如くである。

教授の名著としては上述「基督教々理史」三卷の外、

「基督教の本質」(Das Wesen des Christentums)、「古代基督教文獻」(Athenische Literatur bis Eusebius)四卷、

「初頭三世紀間に於ける基督教の傳道及び傳播」(Die

Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten)二卷等、何れも斯學を語る者の虎の巻

として、初版後新らしきも二十年、古きに至つては已に半世紀に垂んとして今日尙その聲價を保つてゐる。

シュライエルマッハーを教理神學の科學的解放者と呼ぶならば、ハルナツクは之に對して歴史神學の解放者と呼ばれなければならないであらう。前者が教會傳統の祠の中に埋藏せられてゐた基督教々理學を宗教學の白目下に引き出して検討を試みた如く、後者は過去千九百年間の獨斷的教會史觀を破つて基督教史を宗教史學の廣廷に移し建てた。

一教の開祖たる天才的宗教者を師と呼び救主と崇むるその追従者等は必らずしも悉く其の師の意の在ると

ころを汲み盡すものとは限らない。事實は却つて之に反し、所謂信徒は多く其の教祖の最も惟はざるところを思ひ、最も惟ふところは退けて、自ら足れりと信じてゐるものである。猶太教の形式化、概念化を思ひ、愛の實行に於てのみ、人類は其衷に不滅の神の國を見出し得るとする生活藝術の唱道者ナザレのイエスは、其の死後一世紀を出でざるに已に彼の思ひを悟ること淺き追従者らによつて次第に原始化せられ、元の李阿彌に形式化概念化せられて來た一大組織宗教の守り本尊に祀り上げられつゝあつた。此の奇異な現象の重大な動機の一つは疑ひもなく、ヘレニズムの影響に基く基督教の思索化であつた。此處に天才兒イエスの生活宗教と、その死後間もなく其教團が變異して行つたギリシヤ的基督教との差異が存在する。

基督教とは何ぞや？單に文化史的用語として之を用ふるならば、まさしく過去二千年間この名のもとに生起したあらゆる歴史的事實の總和を意味するであらう。然しそれが果して現代全人類の間はんとするとこ

ろに答へつくした史家の態度であり得るであらう。かかる答を期待せんがために人類は必らずしも史家を必要としない。改めて云ふまでもなく、史家に要求せらるゝものは巧妙なる羅列編纂の技能に非ずして天才的選擇眼である。ハルナックの大膽な史眼は基督教の本質を斷するに「イエスの宗教」を以てした。史的イエスの姿を原始傳説の霧の中から獨特の史家的直観によつて宜明しつゝ之を後年の發達にかゝるヘレニズム基督教と比較對照せんと試みたものが教授主著中のダイヤモンドとも稱すべき「基督教の本質」である。ハルナック教授が果して此の著の中にそのなさんとしたところを悉くなし盡したりやに就ては自ら議論もあり得やう。然しその着眼點とその史家的炯眼とに於てそれが劃時代的試みであることを認むるには何人も躊躇を要しないであらう。

史的イエスを宜明せんがため福音書の批評研究に鋭利なメスを向けたハルナック教授は同時にまた原始基督教文獻の複雑極りない材料を整理探索して、元バ

逝けるアドルフ・フオン・ハルナック教授

ステナの一角に發生したナザレ人の小教團が所謂西方ヘレニズムの世界に進出しながら其の競争者たる諸宗教と交渉、混合して行つた經路を明かにせんと試みた。「ユウゼビウスに至る史代基督教文獻」、グノーシスに關する諸研究等と相俟つて物せられた「初期三世紀間に於ける基督教の傳道及び傳播」は此の間の諸問題を明にする研究として未だ他に類例を見ない名著である。更にハルナックは紀元四世紀基督教官營化にはじまり十六世紀宗教改革にまで及ぶ所謂中世基督教史を基督教ヘレニズム化に結果した大ドグマ化の歴史であると觀た。大著「基督教々理史」の取扱つた處はこの問題である。その故にヘルナックは宗教改革をもつて教理の終結であるとなし筆を此處にとどめた。此處に至つてハルナック教授はあくまでもプロテスタンティズムに期待を失はない獨逸新教神學者の一人である。然し其のプロテスタンティズムとは「あるべき」それであつて、現在あるところの稍もすれば再び硬化せんとするが如きそれでないことは勿論である。

然らばハルナックが解するところのプロテスタンティズムとは如何なるものであらう。其の歴史の諸研究を一貫して明瞭に認めらるゝ彼の根本哲學は近世獨逸思想の基調をなして今日にまで及んだ獨逸理想主義の流である。ハルナックはその人文主義（フッテ、グムス）に於てゲーテの

教授は其の史的研究に際して、常に具體的事象を超えた背後に存在する全宇宙の意味を描き出さんと試みた。それ故に若し心して教授の手に描き出された史的イエスの宗教を讀むならば、そこには同時に史的佛陀の宗教が浮び出してゐることをさへ發見するであらう。

徒であり。理智主義の形而上學に於てリッテルの後繼者である。現代獨逸思潮が時に反動的とも見ざるを得ない非合理主義に趣かんとする際冷然その獨自の史觀を持して終始した教授の態度に哲人ハルナックの面影が視はれる。此の意味に於て宗教史家ハルナックが依て主義とする所謂プロテマタンティズムとは吾々現代東洋の宗教學徒が暗黙の中に一致してゐる宗教史觀と必らずしも去ること遠きものではないことを思はされる。吾人の立場より之を見れば、現代宗教史學の尖端に立つたハルナック教授が東洋宗教に對する理解の稍々少なかりしを惜むところなきにしも非ずである

學界の巨匠ハルナック教授は同時にまたたえざる勞作の人であつた。其の各方面に亘る事務的生活にも係らず、その生涯の最後の一周間に至るまで終始自らの専門領域に對して最も忠誠なる士人であつた教授の學的態度に吾々後進者は心からなる敬意を表せざるを得ない。然も教授の學究生活の背景を視はしむるに足る晩年の著、*„Ideen und Aufätze, Aus Wissenschaft und Leben“* を翻せば其の含蓄の廣さと深さに驚嘆せざるを得ないものがある。

が、然も教授の豫言者の爛眼にはまさしく東洋の直觀にも類する或ものが本然に備はつて居り、之に依つて

吾々は此の西方宗教史學界のメシアが地上を去つた寂寥を深く心に感ずると共に、地に墮ちた一粒の種が果を結んで、百のハルナックが學界に現はれん日を期して已まないものである。(一九三〇、六一五ベルリンにて)

近代基督教の誤謬

——バートランド・ラッセルの宗教論——

伊 藤 安 二

ラッセルは知の人であり、理性主義者であり、聰明を説く哲人である。彼の宗教論は、知のそれであり、理性のそれであり、聰明のそれである。彼は近代の、そしてもちろん現代の、所謂既成宗教を迷信のかたまり、不聰明の権化として極端に排斥する。一九〇三年の「自由人の崇拜」において彼は、自然の前にかに人間が微力であることを説き、自由人は只運命を静観し永久なるものに向つて全心身を捧げること尊重せねばならぬと論じて居る。彼はやゝ悲壯なる筆調をもつて人生の行程は暗夜の行路にもひとしとたとへ、自然方

としての人間生命の物理的はかなさを説述したのであつた。彼のかうした傾向は、一九二五年の「我が信する所」に於ても明確に表現せられて居る。だが科學的態度に銳意なる彼はあく迄、神と永生とを信じようとはしない。彼は徹底的に批判人であり自由人であらうとする。人間としての眞の誇りは、宇宙における人間の位置を自覺することに在ると考へる。神も永生もともに科學的見地からしては採用しえない宗教的獨斷だ。そしてそれらは恐怖がもたらした迷へる信仰だ。として彼は排斥する。自然にたいして、吾人は價値の世界を創造せねばならぬ。その世界においてこそ吾人は王でありうるのだ。自然にたいして吾人は屈服すべきで

はない。

彼のかうした自由な、理知的な、科學的な、非獨斷的な、自主的な考察態度、したがつて又、宗教への批判態度は、更に彼の最近の一小著述「私のクリスト教徒でない理由」(一九二七)に於て躍如として居る。ここでは彼は近代クリスト教に失望して居る。そして斷乎としてそれを排撃して居る。吾人はあるがましに現實世界を直視しなければならぬ。そして勇氣と聰明とによつて、世界を征服する意氣がなければならぬ。自己卑下の卑屈思想に禍ひされてはならぬ。と叫んで居る。

かつて、マルクスは、「宗教は人民の阿片也」として徹底的に宗教を排除した。その理由は、一面に於て、マルクスの歴史哲學とクリスト教のそれとの間に、全然相容れないものがあつたからだ。即ち、マルクスは唯物史觀の信者であつたが、之に反して、クリスト教は、社會進化における動因としての超自然力を信奉して居たからであつた。そして同時に、又、他面に於て

は、マルクスが求めたいはゆる戰術と、クリスト教が説く權力への服従義務及び克己の思想との間には、根本的に相違する指導觀念が確存して居たからでもあつた。さて、ラッセルは、いかなる根本理由によつてクリスト教をば排斥しようとするのであるか。もとより近代の宗教は卑屈と虚偽と獨斷とを伴隨した。そしてその結果、人類社會に於ける真正なる進歩を阻害したことはたしかに顯著なる事實であつた。この理由の下に、ラッセルがそれを排斥して居ることはいふ迄もない。私はこの一文に於て、近代クリスト教に絶望したる彼の所論を解剖してみたい。そして、あはせて宗教そのものが現代に於ていかなる位置をしむるのか、といふ問題について多少論及してみたいと思ふ。

二

まづ、ラッセルはキリスト教徒を定義づける決定要素が二つありとする。その一は、神及び永生への信仰であり、その二は、教祖キリストの人格にたいする絶

對的尊崇であり、とする。即ち、ラッセルはその二つの要素を否定し去ることによつて自分はクリスト教徒でないといふことを論證しうるとなすのである。

神の存在の證明問題は是迄多くの神學者によつて取扱はれた問題であつた。しかも、宇宙論的證明といひ目的論的證明といひ又道德論的證明といひ、かゝる知識的な神の存在への證明方法は、現代の科學的な立場からは皆、非合理的な論理的遊戯としかみなされないのである。ラッセルはこれらの議論にたいしては徹頭徹尾諧謔と洒落とをもつてあしらつて居る。

即ち、第一原因をもつて神とする立場の議論に對しては、その神は誰によつて創造されたのであるかと質し、目的論的な證明にたいしては、ダーウインの進化論の立場から、環境が生物に適應する様に決定されてあるのではなくて、環境に順應して生物が變化成長してゆくのである。ヴォルテールの觀察——鼻は明確に眼鏡をかけるに適する様に、神が工夫したので——の如きは滑稽にも程があると論じて居る。否それどころ

か遊星が次第に死滅化してゆく傾向は之果して神の榮えの過程なのであるかと皮肉つて居る。道德論的證明にたいしては、善は神の存在を肯定する理由とは全然ならん。善惡の識別が神の命令に依存するといふことから、どうして神即ち善といふ結論を導きうるのかと論じて居る。又、神の存在は世界に正義をもたらすために、即ち不正を除去し公平さを期するためが必要とされねばならぬといふ議論にたいしては、彼は、オレンヂの箱が開かれた場合、もしその上部のオレンヂがわるい時、底の方にあるオレンヂはきつといふにちがひない、なぜなら平均をとつて同様に配置したのであらうからといふ議論にひとしいと論評し實に珍奇千萬であるといふ笑に附して居る。

もとより、彼といへどもかうした哲學的な理知的な論議の結果が、人々をして神への信仰に導くものではない之ならんといふことは知悉して居る。只極度に不聰明な不合理な神學的議論にたいしてそれらの誤謬を現代學的意識に於て一應指摘したにすぎない。

彼は眞、主として幼時よりの神への宗教々育が、次には安心立命への願望が、そして又信仰者が感ずる彼の背後よりのあの偉大な兄弟の加護の存在が神への信仰に導くものであると述べて居る。

ラッセルによつてはしかし神は論證されない、勿論信じられない存在だ。全知全能の神は彼にはありうべからずだ。非實體だ。

次に永生の意識も彼は錯覺だとみる。生命の持續を切望する人間の根づよき欲求及び自然現象としての死にたいする無知のもたらした恐怖が、投射する誤認だと彼は説明する。ある目的にしたがつての便宜的な表現ではあるがしかしながら終局的な實在としては識別されえない物と心との對立及び關係が規定されうる様に、存在の世界には、吾人の欲求によつて影響をうけるものとうけぬものとの對立及び識別が規定せられる。而して自然現象としての死はその後者に屬する事實だ。宗教はしかるにこの對立を征服したのであつた。即ち、祈りを原因としてかつて奇蹟と稱せらるゝ

ものが神によつて附與されたと多くの人々から解せられた様に、神の力、祈の力、信仰の力によつて生と死とのこの對立が一にせられうるといふ思想、これが即ち永生の眞の姿であるとラッセルは解する。されば彼は永生の觀念の無根據なるを斷定するに躊躇するものではない。かくて彼は神々とともに永生の信仰をも否定するのである。

しかし神及び永生への信仰を否定する丈では彼は尚マホメット信者から識別されえない。何故なら、マホメット信者も又同様に神と永生とにたいしての信仰を有するからである。それ故に、彼は、更に、教祖キリストの人格への絶對的尊崇の信仰を否定することによつて、彼がクリスチャンでない立場を明確にしうとして居る。こゝに於てもラッセルは皮肉と諷刺と諧謔とを交へて教祖の人格の完全でないことを立證しようとして居る。

まづ、「悪しき者に抵抗するな。人もし汝の右の頬をうたば左をも向けよ」とキリストは無抵抗主義をとい

たが、私はその教にしたがつて誰かに、最も敬虔なるクリスチャンの一人である現首相の頬をうつてこいとはすゝめない。何故なら、そのおしへは一つの比喩であるにすぎないからと笑はせ、汝等、人を審くな。審かれざらん爲なり」は卓越せる聖句ではあるが、熱心なるクリスチャンの判事が法廷に於てこの立派な教を實行して居るとは思はれない。否それどころかその判事は彼の行爲がクリスト教の原則に反して居るとは思はないで居ると皮肉り、又、「汝等完きを欲せば、行きて汝等もてるものをうり、そして貧民にわかちあたへよ」は實に偉大なる眞理ではあるが、クリスチャンによつて實行せられて居ない程度も甚しいではないか、と論じて居る。

ラッセルは、かゝる教説は實に卓越した立派な教ではあるが、しかしながらそれらを基準として現代に生きるべくあまりに困難である、と断定したのである。

「何故バートランド・ラッセルはクリスチャンでないか」(一九二八)を著はしてラッセルを反駁したエイチ・

チー・ウッドは、その著の中で、かゝる意味は深遠な聖句を、断片的に、前後の連絡もなしに、引用する態度と良心とを疑ひ、ラッセルの見解は、要するに淺薄なそして皮相な通俗なもの以外の何物でもありえない。と断定した。しかし思ふにラッセルがこゝにかゝる句をあへて引用したのはキリストの人格が完全なものでありえないといふことへの反省を、人性研究の立場から、人間知性の多少の程度における不完全さを導き起せしめる目的をもつての心ある方法であつたに相違ない。したがつて、中心問題よりもむしろ通俗な平凡なありふれたしかも雄辯にクリスト教を代表しうる聖句を拉しきたつて、概評をこゝろみたまのだと思惟される。もちろん、それ故にこの著述とその講演が、その意義と價値に於て低劣なものであるとは思はれない。かうした句を引用批判することによつて、否批判し評價するも價ひせぬ程度に通俗な平凡な事例の引用によつて、省察考究への暗示及び方向を附與しうるところに彼の洞察力が十分有意義でありうると思はれ

る。

ラッセルは更に、再來説をといたキリストの不瞭明を論難し、地獄を信じ人類の永遠の刑罰をといた態度及び彼の説教を傾聴せざるものへの激怒の表現は、いかに觀察してみても至上完全の徳の持主ではありえないと断定し、教祖への絶対的尊崇をも行しえないことを表明して居る。

三

ラッセルが、保守的な現代英國に於て、かくの如き大膽にして痛烈なるキリスト教批判をあへてしたことは、大なる反感と刺戟とを喚起したものであらう。至上の人格者として、吾人格以上の偉大なる存在として絶対的に尊崇信仰されるキリストを皮肉と諷刺と諧謔交りで解剖批評されたことは、正統的な傳統的な信仰者にとつては、勿論大なる反感をさへ感ぜしめたことであらう。そしてラッセルにたいして、彼は成程哲學者としてはすぐれた人でもあらうが、しかし宗教にか

けては全くの素人であるにすぎないとの歎を洩らさしめたのは、あへて一人ウツドのみではあるまいと思はれる。

いはゆる既成宗教におけるもつとも大なる根本的な缺陷は、いふ迄もなく教祖權威主義ならびにその延長としての經典權威主義だ。ラッセルは、しかしながらこの迷信をば完全に打破し、教祖キリストをば單なる、もちろん非常に道徳的に卓越傑出せる一人格的存在とみなし、又バイブルをば人間の手による單なる一書とみなして、吟味と解剖と批判とをあへてしたのであつた。その態度は、實に、非獨斷的であり理性的であり、合理的であり、且勇敢であつて賞讃にあたひする。

經典權威主義者は、現代社會における生活原則をその信奉する聖典の中にのみ見出さうとする。キリストの知のうちには、現代社會生活における指針を求めようとする。この態度は、實は一つの尙古思想、過去權威主義の表現であつて甚だ退歩的な非進歩主義的な而し

て非創造主義的な悪傾向である。のみならず、同時に聖書に於ては藝術と知識と經濟と政治の諸問題がたしかに等閑視されて居つたことを反省しなければならぬ。ハルナツクが、かの有名な著「キリスト教の本質」の中で論じて居る様に、キリストの中心題目は人間であつた。愛ある心の常なる傾向であつた。社會の變動がどうならうと變はらざる根柢的な内的な人、人間の木質の最も奥ふかきところ、それがイエスの著眼であつた。キリスト及びキリスト教はつまり魂の改造に全力を傾注したのであつた。外的生活、社會的生活の側面にたいしては認識及び評價が確實に不十分であつたのだ。ラッセルがこの點を指摘して一九一六のかれの著「社會改造の原理」の中で、眞剣にバイブルの裡に生活の方針をあへてもとむるならば、人はトルストイの様、無知な農民を人間としての最善型だと判断しなければならなくなるのみか更に又、實行も出来ない極端なアナキズムを信奉しなければならなくなるであらうと論じて居たのは、たしかに當つて居る言だと思

ふ。現代キリスト教は外的生活、即ち、環境にたいする認識及び評價への努力に充分銳意すべきである。思ふに現代宗教はその知的要素を徹底的に採用すべき必要がある。なる程神は、哲學的論議のうちに信仰される存在ではあるまい。又、科學的分析のうちに信じられるものでもあるまい。しかし、それだから體驗によるべきだ。といふ。一體、その體驗とは何を意味するのか。不可思議のかくれ家か。神祕のあり家か。神祕といひ、不可思議といひ、それらは實に近代宗教の一つの惡しき根本的に致命的な條件であつた。

もちろん知識の普及によつて、崩壊する様な獨斷的な近代宗教の如きはない方が、人類の進歩のためには望ましいのだ。安價に肯定され、信仰され、満足されるよりは、むしろ高價に否定され、不信にされ、不満足になる方が、進歩への傾向の實は根本的なものだ。眞理に到達するもつとも近道だ。もちろん難道であるかも知れんが、しかしもつとも確實な道程だ。だから知性はますます宗教においてその性能を發揮すべき

だ。この意味に於てラッセルの態度、及び所論の傾向は大いに有意義であると思はれる。

ウッドは、ラッセルがクリスチャンでない理由の第一は、ラッセルが宗教の本質の何たるかを解せず、信仰するものにとつて宗教が何を意味するかを知らず又知らずともしないからだ。と論定して居るがその議論はすこしくあたらない。ウッドは科學の機能は神祕の世界の除去でなくてかへつて誤まれる神祕を眞實なるそれによつておきかへることだと論じ又、更に、もし宗教が、人生や宇宙に伴隨する神祕に深く／＼關係するものならば、科學は決して宗教を打破するどころかたえず淨化してゆくであらうといふて居るが、この見解にラッセルが不賛成であるわけはない。ラッセルは「社會生活の原理」の中で宗教生活の根源としてのスピリストの機能、生活をといて居る。だが、それ故に神祕をいはゆる神祕として神の所業と解したり、もしくは信仰したりすることはしない。何故なら、神祕といひ不可思議といひ斷じて無智の所産だからだ。實感と

しての神はある人にはあらう、しかしそれは知性人には、勿論、不可解、不合理な存在である外ない。

第二に、ラッセルはキリスト教會が人類の進歩に大なる妨害をなしたと論難したのにたいして、ウッドはその見解は、ラッセルが歐洲の道徳史及びキリスト教會史に精通して居ないが故に吐いた不遜の暴言だ、となして居る。しかし、たとへば、その教理と相反する筈の奴隸制度が默許された例、及び、カトリックの結婚制の如き例を何と辯解するであらうか。奴隸制度を默許した人々は眞にクリスト教を代表しうるものではない。それ故に故意にそうした例を引用されるのは論外であると放言されればもとより議論は自ら別になつてくる。

第三の理由として、ウッドは、ラッセルがキリストを批評するにあつて、その中心的事實にふれ得ずして、皮相な通俗な平凡な判断を下して居るのはあたらないと論じ去つたが、之については多少前に論及しておいた。くりかへす迄もなく、ラッセルは人間性の見

地から、キリストを最善最賢明な完全無疵な人格とみなしえない、といふのである。ラッセルは、「信ぜんとする意志」のかはりに「發見せんとする欲求」を吾人はもたねばならん（一九二二の「自由思想と公的宣傳」に於て）と説くが、彼は、最始からキリストの人格的無上さ完全性を固定的に獨斷的に決定してかゝらない。科學的、研究的態度及び方法とは眞實にその謂だ。しかるに、現代にはゆる聖書研究會なる多くの存在は、いかにして教祖の人格の絶對性を説明しようかと苦んで居る。教祖及び經典に絶對的に權威を見出す非科學的な非研究的な態度でそれがあつたことはもとより論ずる迄もないことだ。いふ迄もなく、キリストが偉大な天才であることに異論はない。だからこそあのとほりの非凡な感化力があつたのだ。感化は實に偉大なる人徳の然らしむるところだからだ。しかしながら、彼は人格以上の存在では斷じてありえない筈だ。一人格であるにすぎない。人間である外ない。神の子ではない。人の子^よだ。人の子なればこそ吾人は彼

にたいして親しみと尊敬とを傾しうるので。人間であるかぎり人間としての多少の不完全さを具備せざるべからざることは、多少論理的遊戯にとらはれて居る様にみうけられるがしかしこの判断は事實であらねばならぬ。ラッセルの議論の各細分においては私とて完全に賛成するわけではない。講演を一般人の要求に應じて一小著にしたのであつてみればもとより物足りなさの感じは讀者にまぬがれえない事であらう。しかし、彼の所論の傾向及び着眼、態度に對しては私は根本的に同感同意する。しかるにウッドは敬虔なクリスチャンだ。自由人であるラッセルの議論が、あまりに合理的にすぎて満足でないのは勿論である。宗教における神祕性の破壊等はその最なるものであらう。ラッセルは常に現代文明におけるキリスト教をみようとする。キリスト教の立場から現代文明を認識、評價するのではなしに、かへつてその逆の立場にある。現代におけるキリスト教は時代的に社會的に人心に深刻に訴へる何ものでもないのだ。

ラッセルはこの根本意識において、彼の個人経験を中心として、自分がいかにしてクリスト教信者でないかを理由づけ、それによつて世人の無智と迷信とを啓蒙し、來るべき時代及び社會への批判的意識を構成しようとしたのであると思ふ。

四

現代は、いはゆる既成宗教が凋落して、その支配的統導的實勢力を實質に於て失墜し、新時代を支持し教導しうる光りと熱意のある新宗教がやがて創造せられんとする過渡期に、位置して居る。

いふ迄もなく、現代は機械生産の時代だ。産業文明の時代だ。産業文明の發展は、近代宗教を没落せしめたのだ。知識の普及及び科學の勃興が、獨斷的宗教を無力にしたのだ。何となれば、近代宗教は近代の社會の實生活にたいしてあまりに無自覺であり無關心であり無智であつたからだ。只たんに神の徳を讚美したり祈つたりする丈では社會生活の實際には大した影響は

ないのである。現代宗教は、社會そのものの、社會制度、社會組織そのものに、もつともつと緊密にふれる必要があると思ふ。

主として自然的原因に比較的大に依存して生活しえた農牧時代における社會生活から、近代社會の工場生産時代に發展するにつれて、むしろ、人爲的要素に社會生活が依存する傾向が増大した。わけても近代の賃銀労働者の生活は、産業界の巨頭、いはゆる資本家の意志に依存することが必然の情勢となつた。

かつては祈ることによつて雨がふり、適度に土地がうるほされ、その結果、農作物の收穫が豊饒であつたことがありえたかも知れないが、しかし産業的に幼稚なそろうした自然的な生産社會の舞臺はすでに過ぎた。

現代に於ては、只單に祈ること丈を方法とするのでは賃銀労働者の生活の上に何らの安定も向上も事實上、全然もたらされえない。農牧時代のきはめて初期に、その起原を有するクリスト教は、當時の幼稚な社會組織、及びその生産方法を反映して、友愛と平等と奉

仕と服従とを力説したのであつた。而してそれらの諸觀念がやゝもすれば遊離されて、きはめてしばしば現代社會に迄その適用を求めんとされつゝある傾向が觀取されないではない。こゝにキリスト教の時代的一旨目性が確かに存在する。現代における純眞にして敬虔なるクリスト教信仰者は、あはれにも無智な、盲昧な現代に卽しない老若男女か、それとも職業的關係者か、を除外しては、大小の資本家及び有閑者丈であるといふてもあへて過言ではあるまい。

何となれば、教會の維持と經營とが資本家の後援にまつこと甚大である經濟的社會的事情の存在、したがつて牧師の説教は大體に於て労働者よりはむしろ資本家の肩をもつでもあらう形勢の必然性、及び宗教が有する保守的傾向が資本家によつていろ／＼に利用せられるだらうことの假定は、現代の労働者を唯物主義と無神論の方向へ追ひやるに十分だからである。みよ日常生活における慣習上の變化、及び産業主義が招致した勞資間における利害關係の相違の發展は、既成宗教

への信仰をますます稀薄にならしめ光と熱のないものに墮せしめつゝあることを。かくして現在の事情がそのまゝに存続するかぎり、ますます宗教は没落してゆくのである。

近代産業の特質は思ふに機械の進歩發達にある。そして機械は科學の所産だ。科學は宗教を追ひやつただ。この見地からして、新興宗教がもし可能であるとすればならぬ、それは科學に適切な立場にあるものでなければならぬ。即ち、産業社會の慣習及び氣分にびつたりする性質のものでなければならぬといふことがまづ第一に留意されるのである。

現代は、新宗教の創造をもがきつゝある時代だ。否、新宗教を必要とし待望しつゝある時代だ、何となれば、現代には、あまりに多くの神が存在するからだ。しかしてそれらを主宰する一つの偉大なる神が生産され發見されてないからだ。即ち、眞に綜合的な主導的な神が存在しないからだ。それが、社會的、時代的必要的見地に於て意識されて居ないからだ。思ふに神とは良

心の別稱であり、理想の投影だ。神への信仰とは、いまだ實現されない理想の實現への信仰だ。否、そうあるべきだ。しかるに現代における神は階級鬭争がその一であり、又、國民主義がその一つでもある。もちろん、實質において神の名を價しうる意味に於ての表現だ。しかし現代に於てはこれらにたいして偉大なる眞に総合的な意義ふかき神が生産されて居ない。

だが、舊信仰の没落はその可能を一面に於て有望にした。又、歐洲戦争が了りをつけて國民主義の神から解放された迷へる過剰のエネルギーの行方は、他面に於て、その可能を有望にした。かうした社會物理學的考察はやがて眞に偉大な新宗教の到來を暗示する。現代はまさにその過渡期にある。

現代に於て、宗教を代理するものは、コムミュニズムだ。そしてファッシズムだ。否それらこそが現代における實質上の宗教だ。何故かといふに、その運動はそれに投ずる者の全生活を支配し本質的にその精神意味に於て宗教的だからである。いふ迄もなく、現代

の既成宗教の場合におけるよりも、もつともつと生き生きした激刺さと若さが、たしかに、その運動に投ずるものゝ良心と生活を統導して居るからだ。彼等にとふならば、彼等は、我等の神はマルクスでありムソリニである。そして我等の理想はコムミュニズム、ファッシズムの世界的實現であると答へるであらう。此の現象の發展は、實に意味ふかく興味ふかき現象であらねばならぬ。

ウエルスは、「世界の目下通りつゝある方途」(一九二八)の中で、この間の社會的事情を力説し、現代に於ては、まさに、解放としてのデモクラシーがもはや終りを告げて、眞に偉大なる生き／＼したデモクラシーの綜合的舞臺が、現實に展開せられる初期に向つたと洞察したが、われらは眞に社會的な新時代的な認識と評價と必要と意義とを明確に具有した偉大なる花々しき清新なる宗教の到來することを信ずる。

當來社會の新興宗教は、當來新社會の空氣を呼吸するものでなければならぬ。當來社會の眞に根本的な欲

求にたいして明確に意識するものでなくてはならぬ。天になぞらへて、人をつくるのでなしに、眞に人間の社会的な要求に應じて神が創造されねばならぬ。教祖と經典とにたいして、即ち過去にたいして、權威はおかれてはならぬ。絶對的に人間知性に向つて即ち理性に向つて權威がむしろおかれねばならぬ。くりかへす迄もなく、クリスト教が没落し、實質に於て時代を統導しえない事實の根本理由は、人間性と社會とにたいして、あやまれる認識及び評價をもつて出發したからであつた。新宗教はその轍をふむではならぬ。新宗教は現實に端的に直截にふれなければならぬ、そして社會の根本的な眞の欲求、願望等にたいして明確にこたへうる光と熱と力でなければならぬ。現在の社會組織の範圍内にあつて、わづかに妥協的方法によつて辛うじて改良進歩を策する程度の現代キリスト教における説教ではまことに甚だ心細い。新宗教はもつと根本的に社會そのもの、社會組織それ自身、社會制度それ自身にたいして、改造の方法を説かなければ

ばうそだ。ウエルスのいはゆる近代宗教における客觀的表現が、眞實に勇敢に、聰明に、大膽に、率直に斷ぜらるべきだと思惟される。——完——

婆藪槃豆法師傳の序文について

甲 斐 實 行

一、婆藪槃豆法師傳の序文——ラーマーヤナの毘舍羅城の箕都因緣譚二つ。

二、婆藪槃豆法師傳の序文とラーマーヤナの毘舍羅城の箕都因緣譚との比較、その類似及び相違——

マハーブハーラタの韋搜紐神話の甘露味攪動と阿修羅と日月の闘争譚——阿修羅の語源の解釋

——毘舍羅城と吠舍離城との異同。

三、富婁沙富羅に關する法顯・玄奘の記録。

一

茲にいふ婆藪槃豆法師傳の序文とは陳の眞諦三藏の譯した世親の傳記の冒頭にある富婁沙富羅 (Gururisa-pu-ri) の箕都因緣譚のことである。此れには富婁沙富羅箕都の因緣譚として次の如く物語られてゐる。

婆藪槃豆 (Vasubandhu) 法師は北天竺富婁沙富羅國の人である。富婁沙 (Gurusa) は譯して丈夫といひ富羅 (Gurur) は譯して土即ち都城となす。即ち丈夫の都城の義である。世間に傳へて曰ふ、毘搜紐天 (Vishnu) は帝

釋天 (Indra) の弟で、帝釋天は彼をして閻浮提に生ぜしめて阿修羅 (Asura) を折伏せしめむとした。阿修羅は婆藪提婆王 (Vandera-raj) の子で因陀羅陀摩那 (Indra-dama) 帝釋天を調伏する者と稱せられ、常に帝釋天と闘戦して之を折伏してゐたので、此の名稱を得たのである。阿修羅の妹を波羅頗婆底 (Prahasti) と云ひ頗る端麗の女であつた。偶々阿修羅は毘搜紐天を害しやうと思ひ、自己の呪術 (Mantra) を以て閻浮提を暗黒と化して之に蔽はれて居た。而して此の女のみを明處に置

き謙して曰く「人若し汝を婦となさむと欲せば之に云へ」妻の兄は大力あり。之と闘戦して勝利を得られよ。然らば妻は汝の婦となるべし」と。果して毘搜紐天は明處に於て此の女を認めて其の婦となさむとしたので彼女は毘搜紐天に先の兄の言のごとく述べた。毘搜紐天は之を聞いて曰く「汝はいま其の身を惜しむが故に兄と戦へと云ふが、汝は既に我を愛してゐるでは無いか。我は大力あるが故に汝の兄と闘戦して必ず勝利を得るであらう」と。かくして遂に女は毘搜紐天の婦となつた。

阿修羅は後に明處に往つて毘搜紐天に問ふて曰く、「汝は何故に我が妹を娶つて婦となしたか」と。毘搜紐天曰く「我は丈夫であり、汝の妹は童女にして夫が無い。故に我は汝の妹を婦としたのである」と。阿修羅曰く「汝若し大夫ならば我と闘戦して勝利を得よ。而して我が妹を婦となすべし」と。そこで阿修羅と毘搜紐天は各々仗を執つて相闘ひ斫刺しあつたが、毘搜紐天は那羅延天(Narayana)の身を具してゐるので、容易

に之を刺殺することが出来ず、阿修羅も亦頭手臂等を切斷せらるれば輒ち再び元に還り、晨より夜に至るまで毘搜紐天は遂に阿修羅を殺すことが出来ず困憊してゐた。若し夜に到れば阿修羅の力は更に強くなるのである。婆羅頗婆底は夫(毘搜紐天)が阿修羅に勝つ能はざるを恐れ、鬱波羅華即ち青蓮(Blue Lotus)を取り擘いて兩片となし各々一片を地に擲ち其の兩片の間を往き去り又來た。毘搜紐天は彼女の料話(Parable)の意義を解し、阿修羅の身體を捉へて切斷して兩片となし、各各一邊を擲ち自ら其の間を往き去り又來たのであるが之によつて阿修羅の命を斷つことが出来た。阿修羅がかくも強き身體の所有者であるのは昔仙人に「願はくば我が身斫刺せらるゝもまた元に還り、決して命を斷たるゝことの無きやうに」と乞ふた結果であつたが、此の仙人は今諸天をして阿修羅を殺害せしめむと欲したので、阿修羅の身體が斫刺せられたとき、元に還さしめず遂に毘搜紐天をして其の命を斷せしめたのである。

毘搜紐天は後に此の地方に居て丈夫の能力を顯はしたので、之に因つて丈夫の都城の義を以て富婁沙富羅と稱したのである。

此の因縁譚は富婁沙富羅の名稱に因んだ物語であるが、毘搜紐天が最上丈夫 (Purifortan)、最勝丈夫 (Purifortan) 又は單に富婁沙 (Purifortan) とも稱せられてゐたから、此の富婁沙といふ名稱を都城に附してそれが神聖なる都城なることを表して更にその神話の一端を物語つたもので、ジーマーヤナ第一卷第四十五節以下に

も毘舍羅城冥都因縁譚を毘搜紐神話に附會した一挿話がある。而して吾人はラーマーヤナの此の物語が毘搜紐神話に屬しやゝ前者と似通つてゐるので非常に興味を感じてゐるのである。ラーマーヤナ第一卷第四十五節によれば、

羅摩太子とラクシュマナ (Lakshmana) とは其の師毘奢密多羅 (Vishvamitra) とともに一夜恒河の岸に宿し、兩人は師より恒河の降流譚を聞きて夜の更くるをも知らなかつたが、夜明けて三人は直ちに恒河の北岸に渡つ

た。恒河の岸には愛樂すべく神々しき天界に等しき毘舍羅城 (Vishvamitra) を望見した。羅摩太子は毘奢密多羅に此の都城に君臨せるものは如何なる王族 (Rajaputras) のものであるかと問ふたが、毘奢密多羅の之に對する答は先づ乳海攪動の譚であつた。

此の地に劫初頗る臂力あるドイティ (Diti) の子等と有道 (Dharmas) なるアディティ (Aditi) の子等が住んで居た。彼等は不死の靈藥即ち甘露味を得むとて和修吉 (Vasuki) 龍王を繩としマンガラ (Mandara) 山を攪棒として乳海を攪動すること一千年間にして龍王は其の口より訶羅訶羅の大毒 (Halahala mahavisa) を吐いたので一切世間は燒き盡されむとしたが諸神の祀請によりて毘搜紐天が此處に出現し濕婆神 (Siva) をして大毒を嚙下して世間を安穩ならしめむことを命じた。諸神之を見歡喜して毘搜紐天を讚嘆して曰く「御身は一切含養殊に天界に住むもの、適歸する處なり。故に我等を守護シマンガラ山を引抜くべし」と。毘搜紐天之を聞き自ら龜の姿に化して海洋に横リマンガラ山を背におほひ

その手を以て山嶺を捉へた、かくして彼が擧動を繼續すること一千年、乳海より醫方明の作者(Ayur-veda-m-ka)出現し、次にド・ハンヅンタリー(Dhanvantari)天女が生れたが諸神や羅刹どもは天女と結婚しなかつたので天女等は娼婦(Saharajati)と稱せられるゝに至つた。それより娑樓那(Vamana)の娘娑樓尼(Vamuni)生れ、配偶者を得むと欲したのでアディティの子修羅等(Suras)は之と姻を結び歡喜した。その後最上馬なるウッチャイフシラヴァス(Uccishiras)とカウストッパハ(Kaustubha)とム・摩尼寶とが出現し、最後に最上の不死の靈藥甘露味(Amita)が湧出した。此の甘露味を我が物とせばやと思ひディティの子等ダイテヤ(Dityas)等とアディティの子等とは劇しく鬪戦し、阿修羅即ちダイテヤ等は羅刹ともになり、三界も爲めに震駭する程であつた。而して敵味方共に滅盡せむとしたとき毘搜紐天出現し幻術(Magic)を用ひて甘露味を奪ひ去つた。かくしてアディティの子等はディティの子等ダイテヤを折伏した。毘搜紐天は此の怖ろしい鬪戦に

於てディティの子等が殺戮されてしまつたので毘舍羅城に於て王位に即き、喜んで仙人の集團と苦行者のあまた居る世間を懲治し主宰したのである。

以上は毘奢密多羅の羅摩太子に對する物語であつて毘舍羅城が初めて毘搜紐天によつて奠められた因緣譚である。更に如何なる王族あつて此の地を統治せられたかに就いては同第四十七節第十一頌以下に同じく毘奢密多羅物語として委細に述べられてゐるが、梗概は左の如くである。

甘蔗王(Iskaku)の子と天女アランプシヤ(Alambur-ka)と婚してその間に出生した男子にビシヤラ(Vishika)なるものがあつたがビシヤラ(Vishika)城をそこに(第四十五節の毘搜紐天顯現の地)奠めて君臨し、子孫相繼いでよく之を治め、其の十代の苗裔善慧王(Sama)が此の地を治めるに至るまで代々の王は祖先の恩澤によりて殷富繁榮を極め皆長壽を得た。而して毘奢密多羅と羅摩太子とは此の善慧王に邂逅した。

毘舍羅城因緣譚と先きの娑敷梨豆法師傳の富婁沙宮

羅因緣譚とを比較稽査したならば、兩者の間に幾多の共通點があつて、此等はともに同一事情のもとに出現した二物語では無いかと思はれるのであるから、少しく之を吟味してみようと思ふ。

二

二物語の主なる一致點はいふまでもなく此等が韋搜紐天と阿修羅との鬪戦を描き、前者が後者に勝利を得て都城を奠め且つ之を治めてゐるといふことで畢竟二物語とも韋搜紐神話であるといふことである。けれども此等の相違點は一二にとゞまらない。先づ

(一)婆藪槃豆法師傳では毘搜紐天が阿修羅と鬪戦した際には先づ阿修羅の妹が毘搜紐天を誘ひ之と姻を結び、之が縁となつて彼等が相鬪つたことになつてゐるが、ラーマーヤナでは然らず先づ印度神話に出づる諸神の乳海攪動によりて得られた甘露味を阿修羅が奪掠しようとしたため其の間に鬪争起り、此の際毘搜紐天が出現して阿修羅を摧破したことになつてゐる。

(二)婆藪槃豆法師傳では戰陣の状況を誌することが詳

密であるが、ラーマーヤナに於ては然らず唯阿修羅が毘搜紐天によりて撃破せられたと誌するのみ。

(三)婆藪槃豆法師傳では毘搜紐天の名を都城に附してゐる。ラーマーヤナでは然らずして之を主宰した王城の祖先の名を以て都城の名としてゐる。

以上の三項目について少しく吟味してみよう。先づ第一の相違點で注意すべきことはラーマーヤナが乳海攪動を冒頭として物語を始めてゐることである。而して此の物語はマハーブハーラタの乳海攪動譚(Matash-kruta I, 5, 17-19 Amritamanthana)よりは頗る簡單でラーマーヤナのそれはマハーブハーラタのその梗概が抜記であるかの如くである。加之ラーマーヤナでは毘舍羅城での事件であるのにマハーブハーラタでは須彌山頂となつてゐる。今マハーブハーラタの乳海攪動譚の梗概を述べることにする。

劫初諸神が須彌山に集まつて、如何にせば甘露味を得ることが出来るであらうかと鳩首して議してゐたとき那羅延天たる毘搜紐天は諸神と阿修羅とが共に乳海

を攢動すべきことを梵天(Brahma)に告げた。そこで梵天と毘搜紐天との勸請によりてアナング龍王(和修吉)は立ち上りマングドラ山を引抜いた。帝釋天は之を龜王(Krutaraja)の背上に安置して攢動棒とし、和修吉龍王を繩として乳海を攢動した。龍王は口より烟と煙とを含んだ息を吐き出したが未だ乳海よりは甘露味を出すことは出来なかつたので諸神と阿修羅は困意してしまつた。梵天は毘搜紐天に諸神や阿修羅が新たに雄力を有つやうに祀請した。かくして再び攢動してゐたが乳海より蘇摩即ち月、吉祥女(ムスラーデービー(Subhadevi)酒)馬王ウッチャイフシユラヴス(Uccishy-dra)も、摩尼寶カウストブ(Kandha)甘露味の入れてある白き水瓶を支へたドハンブンタリ神(Dhanvantari)大龍象アイラーヅナ(Airavana)、最後にカーラクータ(Kalaha)といふ大毒が生じたので、此の毒を嚙ぐものは悉く昏絶する程で、三界は昏迷するに至つた。濕婆神は梵天の勸請によりて三界の安穩なるやう此の大毒を嚙下したが頭に懸つて其の頭は爲めに青色を帯び

婆伽婆豆法師傳の序文について

たから濕婆神を青頸(Nalagha)と呼ぶに至つた。

阿修羅は諸神の吉祥女と甘露味を得たのを怨んで之を奪掠せむとしたので毘搜紐天は幻術(Maya)を以て未曾有の女人の姿を現じて阿修羅なる羅刹(Raksha)の許に到つたが、彼等は女人に心を魅せられて女人の姿を装つた毘搜紐天に甘露味を渡した。後之を知り、グデーヤ即ち阿修羅と羅刹とは之を追及したが毘搜紐天は諸神に甘露味を飲ましめてしまつた。

そのとき羅睺(Rahu)といふ一羅刹(Dakshin)は姿を變じて諸神に伍し甘露味を嚙下せむとした。而して喉まで甘露味が下つたときに太陽と月(Soma)との二神之を知り毘搜紐天に告げたので、彼は輪寶(Cakra)を以て羅睺の頭を摧破した。そこで羅睺は日月兩神を恨み直ちに兩神を呑むだが、今日に至るまでも時折日月を呑むのである。

此の怖るべき戰鬪に於て那羅延天(Nalapati)はスダルシナ(Sudarshana)といふ輪寶を以て、那羅(Nara)は神聖なる弓を以て阿修羅を撃破した。阿修羅は大海中

に没した。諸神はマンガラ山を元の位置に安置した。

而して甘露味をナラ即ちキールテン (Kirtim) に授與した。

マハーブハーラタの乳海攪動譚はラーマーヤナのそれより詳密で約二倍以上に及び、ラーマーヤナに無い日月の蝕を羅摩の跳梁に歸する物語をも取入れ、神話として頗る豊富な内容を有する。のみならずラーマーヤナでは此の譚は毘奢密多羅の羅摩太子に對する物語の一節で毘舍羅城莫都因縁譚中の一挿話に過ぎない。

然るにマハブハーラタでは此の譚を縁としてカドル (Kadru) とビナター (Vina) とが馬王ウッチャイフシュラヴスの色に就て賭したことが述べられてあつて (Mahabharata, I, 3, 20)、兩者は全く結構を異にしてゐる。そして最後は毘搜紐天が天下を統治し主宰した記事も無いし、全體としてはマハーブハーラタの此の物語はよほど婆藪槃豆法師傳の序文やラーマーヤナの毘舍羅城莫都因縁譚と遠ざかつてゐるのである。

第二の相違點に於ては、一見すれば婆藪槃豆法師傳

の序文はラーマーヤナの物語と似通つて居ないやうに思はれる。即ち前者では毘搜紐天が阿修羅を斬つた際に、先きに仙人の恩澤により身首處を異にしても、再び元に戻り決して生命を斷つことは出來ず、夜に入れば阿修羅は戰鬥力を倍加するからとて毘搜紐天が大に困厄に陥つてゐることを述べて居るが、ラーマーヤナでは之に就て何等の序述も無い。たゞ吾人の注意すべきはラーマーヤナ第一卷第二十六節には羅摩太子が羅刹女クータカー (Kusika) を斬る物語があるが、此の一節の鬪戰の狀は婆藪槃豆法師傳の序文に述ぶる所の鬪戰の狀と類似し、且つクータカーは羅刹女 (Rakshasi) で阿修羅と同類であり、ラーマーヤナでは羅摩太子は韋搜紐天の精を受けたものであるから、此の點から考察すれば韋搜紐天と阿修羅との鬪戰の狀が此の物語のそれと類するものも決して偶然では無い。寧ろ此くの如き鬪戰の狀が韋搜紐天と阿修羅との間に傳へられ、それが婆藪槃豆法師傳に取りこまれたとも考へられる。ラーマーヤナ第一卷第二十六節に述ぶる所は大凡次の如

くである。

タータカーといふ羅刹女 (Yakini) があつたが咒咀によりて仙人アガステイヤ (Agastya) の祭典を障害せむとしたので、毘奢密多羅仙人は羅摩天子に之を殺害せむことを命じた。それで羅摩太子は先づ鳴弦の音喧しく羅刹女を攻めたので、彼女は大いに怒り幻術 (Māyā) の力を具足し、兩臂を舉げて羅摩とラクシュmanaに向つて来たが、羅摩太子も大いに怒り箭を以て彼女の兩臂を断ち切つてしまつた。羅刹女はそれより益々怒り、羅摩とラクシュmanaに對して岩石の雨や箭の雨を降らしたが、ラクシュmanaよく戦ひ、彼女の耳と鼻端を打ちとつてしまつた。羅刹女は幻術を用ひて種々の相を現じ遂に其の姿を没した。その時毘奢密多羅は羅摩に告げて曰く「羅刹は夜に入れば到底犯かし難きものとなり果つるが故に夜の到らざる中に之を殺すべし」と。於此毘奢密多羅は羅摩を助け箭を以て之を射殺した。神の主 (Sura pati) 即ち帝釋天は「善哉善哉」といつて讚嘆した。

婆敷槃豆法師傳の序文について

之によつて是れを観る。羅刹女が兩臂を切斷せられても死せず、夜に入れ更に臂力を増して到底之を殺すことが出来ぬやうになるといふ條下は婆敷槃豆法師傳の序文の阿修羅の屬性を想起せしむるのである。

また阿修羅の字義の解釋も婆敷槃豆法師傳とラーマ一ヤナ第一卷第四十五節とは似通つた所がある。即ち婆敷槃豆法師傳に曰く

毗伽羅論阿修羅を解して、非善戲と謂ふ。即ち應に此の名を以て之を譯す。諸天は恒に善を以て戲樂と爲す。其れは恒に惡を以て戲樂と爲すが故に此の名あり、亦非天とも名づくるを得。

茲にいふ毗伽羅論とは Vya-kurva 即ち語典の義であるが Vya-kurva は吠陀の支分六中の一として夙に婆羅門の尊重した所であるが、阿修羅を「非善戲となす」との解釋はブリハットデーヴター (Bṛihaddevatā) にも見出されず、ヤースカ (Yaska) の語源論 (Nirukta) にも見出されるのである。而して語源論は一種の語典即ち毗伽羅論とも見られるから、婆敷槃豆法師傳の序

文にいふ毗伽羅論とはニルクタかそれ以前の其の本源となれる語典と見ても差支ないであらう。

ニルクタ三、八には「*asura asurāḥ*, (阿修羅とは阿修羅多の義)」とある。此れは *asura* を *असु + रा =* (*Vim + te*) と分解したもので、よく *aram* (戯樂) することなき故に阿修羅といふとの解釋で、*अ (非) + सु (善) + रा (戲)* と解する以上ニルクタの解釋は婆伽婆豆法師傳の序文の阿修羅の解釋と全然一致することゝなる。而してラーマヤナ第一卷第四十五節中には右の阿修羅の分解的説明を豫想しなければ説明せられぬ一頌がある。

此の故にダイテーヤ等 (ダイテイの子等) 阿修羅なり。アダイテイの子等は修羅なり。これ修羅は婆樓尼と姻を結びしが故に身毛堅立して歡喜したればなり。

(*Asuras tena Daiterāḥ suras tenāditeḥ surāḥ,*

hiṣṭiḥ pranudīdyāsān rānupgrahaṇāt surāḥ)

此の一頌には修羅 (*surāḥ*) が婆樓尼と結婚して身毛堅

立して歡喜したから修羅即ち *असु (善) + रा (戲)* でありダイテーヤ等は然らざるが故に阿修羅即ち *अ (非) + सु (善) + रा (戲)* であるとの解釋を豫想してのみ意義通暢するのである。勿論阿修羅を非天となす序文の解釋は佛教的解釋としてよく見る所であるが、阿修羅即非善戲なりとの解釋がニルクタに出でラーマヤナ第一卷には之を豫想したやうな一頌が出てゐるのは、此等兩物語が比較的近接してゐることを暗示してゐるのでは無からうか。

第三の相違點に就て述べる。先づ毘舍離城が毘舍離城 (*Vāśālī*) と同一であらうといふことは先きに引用せるラーマヤナ第一卷第四十五節にそれが恒河の北岸に位せることを述べてゐること、玄奘の西域記第七卷 (縮減致七、三十五丁右) に吠舍釐國の條下に「吠舍釐城は已に甚だ傾頽す。其の故基趾は周六七十里有り。宮城は周四五里有り。少しく居人あり」と述べ、カニングハム氏は「毘舍離王の城塞 (*Tajā-Dīpa-ta-gaṇā*) と稱せらるゝものが往古の毘舍離城即ち現今の *Basrah* 村

にある。おそらく之が毘舍離城の創始者の城塞であら

う。玄奘は宮城の周圍の五里といふが吾人の實地踏査
と一致する」と述べてゐるから、カニングハム氏の

Raja-Bisal-Ka-garb は玄奘の故基趾云々の記事と一致し

従つて毘舍羅王(Vigala = Bisal)を都城の最初の奠定者

となすラーマヤナの傳説が玄奘、カニングハム氏の

實地踏査上の報告と一致せることなどによりて證明出

來るのであつて、Vaigalāi とは Vigalāi の女性名詞

で都城の名を示し Vigala 王の苗裔の都城の義である。

然し毘舍羅王が毘舍離城の最初の奠都者であるとの

傳説は民間傳説(Colloré)の一種であつて、いかにラー

マヤナ第一卷第四十五節に其の子孫の王統連綿として

その當時に至り、其の十代の後裔善慧王に羅摩太子と

毘奢密多羅とが邂逅せりといつてゐるといへ、之は都

城を莊嚴する傳説に外ならぬから、吾人は毘舍離城奠

都因緣譚も富婁沙富羅の奠都因緣譚も韋搜紐神信仰

が其等の地方に流行してゐた結果奠都因緣譚に韋搜紐

神話を持出したものと思ふ。此の意味に於て第三の相

違點に就ても拘泥する必要は無からうと思ふ。

三

要するに韋搜紐神は毘舍離城に於ても富婁沙富羅に

於ても那城の最初の奠定者として崇拜せられてゐる。

勿論毘舍離城に於ては何時頃からこの信仰が流行した

かは判らぬけれども、富婁沙富羅の名稱は支那の記録

に徴しても既に久しく西暦四〇二年法顯が北印度に入

り烏菴(Udumbara)宿呵多(Sveta)健陀羅(Gandhara)竺利尸

羅(Takshila)や弗樓沙國(Purusapura)の諸國を歴遊した

ことが傳へられ(法顯傳致六一、二)てゐるから五世

紀の初に此の地が富婁沙富羅と稱せられてゐたことが

判り、婆藪槃豆法師所傳の譯者眞諦三藏も亦法顯が小

乘佛敎の隆盛であつたと傳へてゐる烏菴國即ち優禪尼

(Udumbara)國の人で梁大同十二年(西暦五四六年)に南

海に來てゐるから西暦五世紀の中頃既に富婁沙富羅の

稱號に因んだ韋搜紐天の神話が喧傳せられてゐたと推

察することが出来る(開元錄第六、結四、五十三、四)

玄奘は西暦七世紀の初印度を周遊したが、その當時布

路沙布連は舞臺婆國の大都城でその國の王族嗣を絶ち
 迦畢試國に復屬してゐた爲め都城も空荒に歸し外道を
 信するもの多く、正法を信するものは少なかつたやう
 に傳へられてゐる(西域記第一卷)。法顯は都城の名稱
 に就ての因縁譚を傳へてゐないが、玄奘は「作論の諸
 師則ち那羅延天、無著菩薩、世親菩薩、法救、如意、
 脇尊者の本生の處あり」(西域記第二卷)と云つてゐる
 からその當時まで此の地が那羅天即ち韋搜羅天の降誕
 の地と信ぜられてゐたと想像出来る。故に此の地方の
 韋搜羅信仰も久しいものであると考へられる。たゞア
 クバルはかゝる因縁を知らなかつたのか此の地に「邊
 羅の町」の義を以て *Madhava* と命名したのである。^(七)

(終り)

註 (七) *Malabharata* I, 5, 19, 23 *purusvara*. *Rāmāy-*
ana I, 46, 43 *Purusotama*

(11) *Mahabharata* I, 1 22—24 *Adyam purusa...*
Vijaya 々々リ、これ韋搜羅天の異名を列挙はるゝ
 のである。

(12) *M. Winternitz, Geschichte der Indischen Lite-*

retur. I, S. 299. ■ B. 382.

(四) *Lakshman Samy, The Nigantu and the Ni-*
rukta 1927. P. 62. 吾人が引用した *Ramāyana*, I,
 45, 86 の節は *Asura-asura + vram + ta* の聯想を
 もつて解すれば了解し易い。ターマヤナ第一卷が
 増補せられた頃にはおそらく阿婆羅のかゝる解釋が
 行はれたのであらう。然し *vram* は「戯樂す」の義
 の *Paṇini* の *Dhatupāṭha* 1, 906 には *krh*(戯樂)
 の義である。決して *Ramāyana* I, 45, 86 の *pra-*
vramud (戯樂す)の同義には無じ。尤も *Dhatupāṭha*
 10, 200 には *vramud* は *Saivarga* (男女相會する
 こと)の義とあり、此の意味を以てすれば *vram*
 には「喜樂す」の義とあるから *vramud* = *vram* かつ
 く *ram* かつ無じ。
 要するに吾人は *vram* と *vramud* 「喜び樂む」位
 の義にちつちつたから思ふ。

(五) *N. Majumdar, Cunninghams Ancient Geogra-*
phy of India, 1924. P. 508.

(六) 毘舍羅城 (*Vijaya*) は必ずしも恒河の沿岸にゐる
 今 の *Beśāṅh* 州に在るの所謂 *Pāśāṅi* (*Mc. Cin-*
dies Ancient India as described by Ptolemy, 1927,
 P. 217—8) のみならず、吾人は地理的に又
 本文に採じた理由にちつちつターマヤナの毘舍羅城

は毘舍離城であらうと主張するのである。カソダーサの雲の使 (Naga Sadāka) 第三十頌にも毘舍離城の名出て、茲では阿槃提の首都ウジャイン (Ujjayini) を指すのである。こゝは同第二十七頌から推察出来る。故に毘舍離城は「廣大莊嚴の都城」の義に外ならぬのである。

北方に出發せる御身にまゐりては途迂曲せりといへども、ウジャイン城の宮殿の道持の嬌を呈せるに顔背向けてある勿れ。そこにて都城の女等の、電光の線條の搖動に驚畏して目肯打振へる眼をば若し汝が樂しますば、汝は欺かれたるなり (二七)

鄔陀衍那王の物語に通曉せる村の故老の居る阿槃提に到達して、先きに述べし吉祥にして廣大なる毘舍離城に到るべし。そこは譬へば天界に住めるものが善業の果報いと薄くなりたるとき、地上に往きしかども残れる功德によりて驚らされし輝ける天の一部分なるかの如し。(三〇)

次ぎに善見律毘婆沙第十(寒八、五五)には吠舍離城の名義の由來因縁を述べて一傳説を挿入し「此の城の人民衆多、三過開廣す」といひ「故に毘舍離城といふ」といふのは先きの雲の使の頌と比較して頗る興味深いもので、都城が殷富繁榮してゐるから毘舍離城とか吠舍離城とかいつたことになるのであ

婆藪槃豆法師傳の序文について

る。

ラーマヤナの如く毘舍離城が毘舍羅王の創設にかゝるものとする記事が一種の傳説に過ぎないことは次のことによりても證明出来ると思ふ。

佛祖統記第三十七卷(致九、五八)には天監元年梁の武帝はその夢によりて赫窳、謝文華等八十人中天竺舍衛國に到りて釋迦檀像を求めしめたが舍衛國王は邊地に釋迦檀像を將來するを不可となし新たに紫帽によりて佛像を刻ましめて將來せしめたが毘舍羅神王、佛像を護つてひそかに佛像の後に在つたといふことである。

これ毘舍羅を神王と見做した一例で、かく毘舍羅は或は王名となり或は神名となつてゐる。

此くの如く毘舍離城は或はその奠都統治せし王名により或は都城の状況により命名せられてゐる。がいづれも民間傳承 (folklore) であつて史的價値は尠いと思ふ。

(七) N. Majumdar: Cunningham's Ancient Geography of India 1924, P. 91.

新刊紹介

Bayet (Albert)

La Morale des Gaulois.

Paris, 1930.

道徳學の樹立に腐心しつゝあるハエの最近の勞作であつて、彼の「フランス道徳史」の序説をなす。著者は現在では『社會學年報』の同人としてデュルケム學徒に屬してはゐるが、絶えずこの學派の見解に修正を忘れない。またこの著に於てもゴール史の世界的權威カミュ・ジュリアンの説に對しても盲從してはゐない。精密な事實の觀察によつて確たる事實を信ずるものによつて自説を固めてゆくを云ふ方法である。

ハエはゴール族に於て宗教現象と道徳現象とは必ずしも混淆されてゐなかつたこと、そして云はば俗的道徳現象の範圍が可成大であつたことを結論してゐる。この見解なども正統派デュルケミアンへのよき忠告であらう。(古野)

Bult (Edwin A.)

Religion in an Age of Science.

New York, 1929.

云ふ迄もなく本書は科學と宗教との矛盾を解決せんが爲に試みられたものである。著者は科學の發展に伴ふ宗教思想の變革修正の止むなきを論じ、科學に對する宗教の矛盾は、宗教が科學を受納しこれを調和し、宗教自らの修正を行ふ事によつて解決せらるゝ事を宗教界によつて證明しやうとしてゐる。その論調に於て人本主義的色彩が濃厚に現れてゐる。全五章からなり、内三章は主として科學の立場を論じ、他は宗教と科學との關係、科學と哲學との關係を論じてゐる。(上野)

Haydon (A. Eustace)

The Quest of the Ages

New York, 1929.

著者ヘイドン氏は人本主義者である。本書は各宗教に於る神學、儀禮、道徳等の主要點を評價比較し、その中に人間の宗教的動向を見出さうとするのである。その試に於て本書の如き小冊子に於ては、やゝ困難な仕事であるが、氏は簡潔に要領よくまとめてゐる。然かも比較宗教に於て何人も顯り易い偏見にさらはれてゐない點に本書の價値があるを考へる。初學者にとつてよき手引である。(上野)

Sidney (Cave)
 Christianity and some living Religions
 of the East.

New York, 1930.

本書は支那の宗教と印度教、佛教、ソロブスター教、回教及び基督教に就いて各々の自然觀、神の明示、道德的理想とその實現及び生命の意義とその完成等に關しての簡單なる通覽を示したものである。

その研究の目的は結局基督教の完全さと絶對性と普遍的なものである事を他の宗教と比較しつゝ、明示せんとするにある。

その論議は常に傳統的基督教に絶對的の信頼を寄せてゐた者には十分信ぜしめるに足るものであらう。(財部健次)

Causse (A.)
 La Bible de Reuss et la Renaissance
 des Etudes d'Histoire religieuse en
 France.

Paris, 1929.

その有名な佛譯のバイブルによつて周知の Edouard Reuss (1804—91)が宗教史學に對してなした貢獻を叙したものである。ドイッヒェンラングスとの二つの學問の仲介地にあるストラズブル

が學派が宗教の科學的研究に如何に重要な役割を演じたかがこのパンフレットによつてよく窺はれる。(古野)

Kreglinger (Richard)
 Die religiöse Entwicklung der Mensch-
 heit.

Bonn, 1930.

著者は前ブリュエル大學教授、宗教史の敘述をいふよりは主要の宗教を概觀的に比較しその特質によつて部類分けをし構うとしたもの。従つて著者の見解に従つて一宗教の特質的部分のみの敘述に終る感みがあるが年代的に見て行く處が宗教上の主要問題が展開して行く跡を見様うとするものによき參考となる。但し第一期及び第二期の連絡に關しては問題が相當に残されてゐるを考へられる。

1. Die Religion der Priestern 2. Monarchischen Religionen. 3. Die Erbsungsreligionen 4. Die Katholischen Religionen 5. Scheidung Zwischen Religion u. Zivilization.
- (古野)

Leese (Kurt)
 Philosophie und Theologie im Spätde-
 alismus. (Forschungen zur Aufeinandersetz-

ung von Christentum und idealistischer Philosophie im 19. Jahrhundert)

Berlin, 1929.

Spätdialktans の概念を述べる第一部と、クリスチャン・ヘルマン・ワイセの體系の地位を論ずる第二部とに分れてゐる。「ワイセはクリスト教の哲學若くは哲學的教義學を宗教的即ちクリスト的表徴の學とせしむるに十全的神認識の學とした」及び「宗教をばあらゆる機能に、等しく自ら關係し包括するやうなものとはせず、特に道徳的に限定せられたるものとして取扱ふた」そして「此の二の立場の保ち離き事及びその飛躍を外面的にワイセに持來らすのみならず彼自身の地位のダイアレクチックから生ぜしめること」が著者の批評の最後である。(成田基門)

Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. I.

Regensburg, 1929.

我等が聖なる信仰の眞理を確信し、母なる教會に恭敬なる愛を捧げつゝ、カトリック信仰の爲に眞實なる心を以てなされた——といふ著作である。然し他の見解、事實をも忠實に在りのまゝを記載し、それらに對する偏狭固陋なる態度は決して示さないことを約束されてゐる。編者はレーゲンスブル

新刊紹介

グのビシロップ、ミハエル氏、かゝる辭書編纂には多年の經驗を有する人であり、寄稿者は當代カトリック一流の學者を募集してゐる。全十卷、舊新約、教義學、教理史、中世哲學、教會音樂、教會法律、傳道、修院史等に就ては言ふまでもなく、宗教學、宗教民族學、社會學等その他に關しても執筆され、全項目三萬を越す豫定である。嘗て多大の貢獻をしたヴエツツエル及びヅエルナ氏の教會辭書が進展の著しい近代に於て既に時勢に遅れの姿となつた今日、そしてカトリック思想への興味再興の微ある今日、本書が、その執筆者等の努力によつて編者の希望する如く現代のスマテオロギアとなり、精神、靈魂の文化領域に於て「カトリック的活動」の譽ある記念碑ならむ事を期待する。それは單にカトリック信仰それ自身の爲のみでなく、良き文化の研究若くは繼承者たらんとする「俗人」にとつても亦大に有意義であらう。(丸川)

Mereschkowsky (G. S.)

Das Geheimnis der Westens. Atlantis
Europa. Betracht. über die letzten Dinge.

ge.

Leipz., 30.

神々の死から神々の復活へ、皇帝ヴエリヤンによつて否定される超絶神の偶像からゲピンチの愛する自然によつて神の

一七九

合理的存在のみを、従つて第一原理としてのみの神を畫いた詩人、メレジュコフスキーがその藝術的天分を傾けて今西歐の運命とその没落をさく。

アトランティス。ブラトンの偶話(ヘレニズム物語中の王冠であり、その王冠の眞珠をなすものはアトランティスの物語であつた。このアトランティスの運命こそ現代西歐の運命であらう。迫りつゝある二次世界戦争によつて人類は再起の能力を奪はれキリスト教は傳道の終結を告げるであらう。跡方もなく消失した西方の國アトランティスの運命は今「世界終末」を迫られつゝある現實の國西歐に來るのだと詩人の幻想が語る。

科學の國ニュー・アトランティスはペーコンの夢、幻滅の現實は地獄と漂流なくして詩人にこの世界の消失を語りしめるか。(石津)

Otto (Rudolf)

Die Gnadreligion Indiens und das Christentum, Vergleich und Unterscheidung.

Gotha, 1930.

一九二四年カッツェル教區會議及び一九二六年のウブサラ及びオスロに於ける講演をまとめたもの。既にスエデン、デン

マルクでは出版されてゐる。

有名な "West-Östlichen Mystik" (赤松智城氏「東西の神秘思想」宗教研究新三ノ六参照)の側面的研究といふべきもの、印度研究旅行による著者の印象的見解が相當興味を惹く。

全四章を通じてウパニシャッド神秘主義のビシヌム信仰の神秘的觀法或は祈念をキリスト教と比較し、且つキリスト教に相對立すると論じる。蓋しヨーガの修行に於ける主宰神の祈念はビシヌム派の特徴として認められてゐるもの。取材に於て難眼といはねばなるまい。(石津)

Otto (Rudolf)

Das Ganz Andere; Sünde und Urschuld.

2. Bde. Gotha, 1929.

"Aufsätze, Das Numinose Betreffend" の四版として公刊せられたる二篇はあるが體裁が二卷に分かれてゐる。その一卷が "Das Ganz Andere" I: Religionskundliche Beiträge の二卷が "Sünde und Urschuld" I. Theologische Reihe の表題を有す。二十八、二十九の二論文の増補等が既刊のとは異つてゐるので敢て茲に紹介する。

増補の二篇は既に "Christlichen Welt" に論ぜしもの繰返しの "Christi Abendmahls" を及び一九二九年九月十四日、

ルターとツェンダグリの間のマールブルヒの宗教討論の四年記念講演である "Gemeinsame Aufgaben des Protestantismus und die Form ihrer Erfüllung" といふ。 (成田憲三)

Potter (Charles Thautis)

Humanism: A New Religion.

New York, 1930.

最近の米國に於ける宗教思想並びに運動の中に在つて新興の一勢力として一般の興味をひいてゐるものとしてフマニズム並びにその運動を擧げる事が出来よう。

此の著書は超育に於ける第一回のフマニスト協會の創設者たる著者が出来るだけ簡明にわかり易くフマニズムの輪廓と要點を一般に理解させんと目的から著はされたものである。従つて全體を通じて十二章のうちで最も多くの説明をこれに費してゐる。而してそれを要約すれば、フマニズムとは人間の人格の最高價值とその完全論を信するにある。換言すればフマニズムは人格とは宇宙の説明であり、人間自身この人格の最高の示顯であり亦個人や社會に存在する力は理想人の理想社會への發達にあつて十分耐へうることを云ふ事を確信する事である、と云つてゐる。此のフマニズムは率直に超自然なるものを否定し従つて宗教のうちに祈禱、禮拜、神、洗禮とか亦近代の宗教の總ての儀式を不必要とする。それは

亦人間本來の邪惡なる考を拒みその代りに人間は本來何事でもなし得べき力を有するを確信せんとするものである。此のフマニズムは凡ての人間精神の解放や人格の正しき發達を妨げるものを除かんとする運動との協力を欲してゐる。

著書によれば既に今日の總ての宗教は此のフマニズムの傾向を有して來たが更に明日のそれは尙一層と増すであらう米國こそは世界の運命を形成する所でありその地にフマニズムは成長しつゝあり亦成長して行く様に定められた、教育と科學と民本主義はフマニズムの味方をなしてゐる。然らば明日の宗教はフマニズムならすんばその將來はないと。近時多くの宗教思想運動の起されてゐる時にその一つであるフマニズムの手引きとして兎に角通讀して興味深い讀物である。 (財部健次)

Rolland (Romain)

Das Leben des Ramakrishna (Uba. V.

P. Amann)

Zürich, 1929.

新らしき人道の英雄なその南國の情熱によつて書き出さうとするロコンロランが「ガンヂー」の續編として且つ高調としてバラモン聖者の法悦と神祕の生活相を敘す。附録の、印度特有の苦行に關する生理的様相の敘述は興味ある參考となる

であらう。

(石津)

本書はバルトの「神の言葉」の神學に關する解説的批評である。思想的脈絡をたどるに便利がよい。

(石津)

Siegfried (Theodor)

Das Wort und die Existenz.

Göttingen, 1930.

カール・バルトの「ローマ書」(München, 1918.)はその後十年アルンナーやゴーガルテン等によつて現代組織神學上に相當大きな問題をもたらした。所謂危機神學、デアアレクテイシエ、テオロギーの問題。

近世以降の思潮は余りに體驗と主觀を重ねて來た。中世へ。そして危機神學はシユライエルマツハーによつて代表される主觀主義を宗教の冒瀆と考へる。宗教の從つて信仰の特質は、純客觀性と飛躍と根源的なるものと非合理的なるものであつて、主觀主義、體驗主義の謂ふが如き合理性や主觀的段程によつてその真相をうかゞひ得るものではない。「精神の言葉」をあげる。

從つて人間的なるものは罪の側にあり滅びの側にある。救ひと恩寵に對立してデアアレクテイシエ、テオロギーといひ罪穢に拘む人間の神の聖判に對する時の危機を促へて危機神學といふ。

人性を通しての宗教的要求としては正しい要請かも知れぬ。さもあれ時間がこの問題を解決してくれやう。

Van Buskirk (W. R.)

The Saviors of Mankind.

New York, 1930.

本書は道教、儒教、佛教、ソロアスター教、猶太教、基督教と回教の救世主としての教祖の歴史を述べたもので尙この外にイザヤ、パウロ、ソクラテス等の傳記をも加へてある。かく殆ど各宗教の初期の歴史を主として多くの場合にその後世に於ける信仰の發展に就いては之れを述べてゐない。從つて印度教は全く出て來ない。

かく此等の宗教的大人物の生活を簡單に現はした書物として手頃のものであらう。著者はかかる方面の専門家ではないが各方面の研究の結果をよく咀嚼して用ひてゐる。特にすぐれてゐる事は著者が各救世主の現はれた社會的環境をよく寫し出す事に注意を拂つた所にある。全體を通じて著者は本書の中に現はれて來る各々の宗教に眞に同情ある態度をさつてゐる。

(財部健次)

Wright (Henry Wilkes)

The Religious Response.

New York, 1929.

科學と宗教との問題を論じた書物は甚だ多い。本書もその一である。科學は物理的世界を數量の正確さを以て説明する。著者は靈的世界に於ても科學のそれと同じく明確な解釋を求めてゐる。この解釋の任に當るものは勿論宗教でなければならぬ。著者は意氣と價值さを以てする宇宙の解釋が「宇宙の不變的な統一的關係」の發見せらるゝ時に求めらるゝ事を論じ、且つこの關係が人間の評價作用によつて發見せらるゝ事を論じてゐる。この種の論文に見らるゝが如く二三不明の點も見らるゝが全體として示唆せらるゝ點が多い。(上野)

姉崎 正治著

切支丹傳道の興廢

東京 同文館發行

十六世紀中葉から十七世紀後半にかけて、九州の南端に點火した切支丹西教の烽火煙火は北進東漸、地理的に全國を風靡し封建治下の上下貴賤を狂奔せしめてゐる。傍觀すればテノンボの早い一幅の活繪卷、直視すれば織豊時代から徳川初期にかけて戰國の政治的亂脈から「封建の泰平」政治への轉換期に於て種ヶ島の移入と共にその興隆期に於ては一面政治的

要具として使はれ、その彈壓期に於ては一國の政策を左右せしめた勢力をもち、ひいて徳川三百年の鎖國とそれに次ぐ明治文化の發揚に史的原因としての偉大な役割をもつ。近世日本の宗教史は論をまたず、政治史文化史は切支丹傳道史を外にしては正當の理解は困難である。

博士の前著「切支丹宗門の迫害と潜伏」「切支丹禁制の終末」に次いで本書を得た。かつて島地の天台なるが故にその教學史が謳はれたことがある。今「姉崎の切支丹」なるが故に先づ人はこれを讃へるであらう。學界獨歩の譽を擔ふもの。特に後者が博士自身の推敲になり未傳の資料が始めて開發される點に於て格別である。

緒論から第六期まで三十三章人は先づ題目の取扱ひ、資料に關する着眼手法を味讀しなければならぬ。

内容の精緻廣汎なるは今これをいふまい。その精彩と努力の跡を別著 *A Concordance to the History of Kirishitan Missions* (帝國學士院紀事別冊、昭和五年) が物語る。書中に述べらる推測斷案盡く何等かの資料によると識される。見識をもつ史家が往々に墮する一種のテイランテイズムが周到に避けられる。之は從來著者の手法として昔等の常に親炙し來つたもの。資料として眞に尊い。研究第四卷「切支丹史中の人物」完結後に約束される索引を待望してやまぬ。

前二書に比し本書に取扱はれる舞臺の廣さ問題の性質から書中に漲る博士の見識の輝如たるを見る。一般讀者の興

味はこゝに惹かれよう。内容に就いては本誌所載の比屋根氏の論文を参照されたい。
(石津)

青芳 勝久

聖ベルナルナル傳及説教集

(基督教文獻叢書) 新生堂 三〇、八

本書は所謂研究書ではない。然し生命と熱情の籠つた書である。著者は本書がモリソン「聖ベルナルドとその時代」、トアズの「クレルボウの聖ベルナルド」、イイルズの「聖ベルナルドの著作」からの譯纂であることな斷はられてゐる。然しこれは、決して單に翻譯と結び合はせそのみを以つて成つた書ではない。著者のこの聖者に對する熱烈な愛慕と尊敬の情が行間に溢れ、著者の心の生き／＼と生きるこの聖者の姿、性格がはつきりと感ぜられる。ベルナルド自身に就てこゝに贅言する必要はあるまい。この聖者の風貌、信仰、性格、事業等に就て知る事は、現代のやうな時勢に生きる人々にとつて、確かに一つの生ける學問である事を疑はぬ。そのよすがとして、かゝる眞實なる心のもつた著作の成つた事は、長年の希望を果された著者の爲にも、又求むるところある讀者の爲にも、大なる喜びを感ずるのである。
(丸川)

河野省三著

神道の研究

東京 森江書店

神道の政治的、宗教的、倫理的發達、神社の一般的考察、神道の經典、近代神道の社會教化等を主な内容とする。著者の「巻頭に」も言及してゐる様に、この書は神道について比較的に纏つた廣い史的の堅實な研究を説述したものとさして頗る特色がある。問題の取扱ひ方については専門家の間に種々な異論もあるかも知れないが、多方面に觀察の歩を向けてゐること、多くの文獻を涉獵して出来るだけ公平な判斷を下すことに力められてゐるのはよい。
(古野)

郷司陸爾著

基督教史

新生堂 三〇、八

基督教史を書く事は容易でない。世界の凡ゆる文化と錯綜し、影響しつゝ、影響されつゝ、發展して來たその全體を考へる時、殆んど如何に書くべきか、爲すに迷ふこと處である。本著者は福音主義教會の指導的地位にある一員として、「福音が歴史の過程に於て經驗した成功と失敗とを運びて、絶えず原始福音の源泉に歸りて活力を恢復し、自らを改革革新して新なる戦闘に臨むべき態形を整へ、戰略戰術の指針を供給する

ことその事實と意義を闡明にするを以て基督教史の任務とし、その主張の許に本書は成つたのである。四六版、約五百頁の書、要領を簡決に統一し、よくその主張に添ふものとなつてゐる。一の簡單なる基督教史として確かに成功したものと見らるべきだらう。索引、地圖、又若干の参考書も挙げられ、初學者の入門書としても意義あるものと思はれる。

(丸川)

明治佛教研究

——「龍谷大學論叢」特輯——

京都 同社發行

宗教の事情もたゞ思想にしてもその時代的背景を考へなければその真相をうかゞひ得ない。そこで時代史を發展の系列に於て見るといふことはしないでも、ある時代の個性といふものの背景に於て宗教思潮も扱はれなければならない。これが現代の思想上の具體的論法だといへやう。

明治文化が歴史の圈内に於て取扱はれ始めたのはこの數年以來である。明治文化の歴史が現代に於て如何なる意義と役割をもつかさいふ問題は今や整理しなければならぬ大きな問題である。

明治の佛教は吾國新興文化の謂はゞ「曠音」の時代に如何なる事情にあつたか。初期に於て封建思想と開化思想との衝突後期に於ける富國強兵政策及び外役を背景として如何なる發展をしたか。切支丹禁壓の開放から反動的な復興思想へ、

次には宗教政策上の誤過から廢佛棄釋、神佛基對立とその綜合運動。一方資本主義國家の形式に盛られる封建的内質との錯綜から來る寺院殿堂の興廢等々。教理的には西歐の學風によつて佛教を新らしく見直そうとする大きな傾向に逢つて居る。明治の佛教は短い期間の間に偉大な衝擊を受けたこのやうな意味で明治佛教の研究は學界に未整理な大きな研究領域である。龍大論叢の先鞭は學界にとつて偉大な收穫である。宗門の機關雜誌のために問題の性質が限られたり領域の求め方が完全とはいひ得ないと思ふが、これはやむを得ないことであらう。問題提示の先驅たる點に於て興味深い。(石津)

成瀬無極著

疾風怒濤時代と現代獨逸文學

東京 改造社發行

狂飈時代の文學は文學であつて文學に終るものではない。ハルトマンはロマンティクを哲學の詩であるといつた。この期の文學には氣味の悪い程な思想上の含蘊がある。ゲーテ・シラー・レツシングと人を數へ來つてもこのことは思ひ半ばにすぎる。

この期に於ては自然と人間は親しみ合ひ道交してゐる。自然を論じるにしてもダベンチがみる如き或は十六世期に出る様な冷やかさでなく自然と人間の關連にかもし出される暖か味宗教味がある。たまへばゲーテの自然觀にあふるゝ況神

論的宗教味。

本書は著者が長い研究の造詣をその時代を費すが故に謙虚にかたむけたもの。自然、神、人間、藝術の諸篇に於てそれらの代表者達が照會検討されてゐる。十八世紀以降の獨逸思潮を検するものにとつてもよき参考である。(石津)

東京帝國大學宗教學講座記念會編

宗教學論集

東京 同文館發行

わが國に於て宗教學なる一講座が姉崎博士擔當のもとに東大に初めて開始されてからまさに四半世紀になる。新興日本が泰西に於ては未だ護教的神學的偏見から完全には解放されなかつたこの若き科學に對して頗る自由公平なる態度を以て臨んだことは將來に於ける斯學の多幸なる發展を約束したことは云ふ迄もない。

それと同時に吾々は講座擔任の樞要な地位を占めてゐた姉崎教授の深奥該博なる造詣並びに多彩なる研究尙また懇切寛大なる弟子の指導等が斯學今日の隆盛を結實したことを忘れてはならない。他面斯學が、ロシアとの大戦に凱歌を奏した日本が蘆花の所謂勝の悲しみに迫はれ或ひはまた神國日本の狂信に走つて社會に一種の精神的動搖を來し、種々なる外來並びに國產の精神主義の運動と多少さとの關連を有してゐることも見逃せないであらう。

一九〇五——三〇、こゝに講座創設二十五周年を記念して出版された杉大九百頁を超えた。「宗教學論集」は實にある意味ではわが國の宗教學的集成であり宗教學徒の忘るべからざる秘寶である。中に含まれた鈴木二十一名の各スベシヤリストによつて取扱はれたる多面多岐なる諸研究論文は、茫漠とほしてゐるがその精神的の深さ社會生活上の廣さに於て吾を魅了してやまぬこの宗教科學が長い過去に於て通り續けてきた努力の結晶化であり象徴であり或はまた當然の清算でもある。讀者はこの論集の中に宗教哲學固有の宗教學並に宗教史に關する主要なる問題を窺ひ知ることが出来るであらう。そしてまた本書の半を占めてゐる佛教印哲の諸學に亘る權威ある勞作は世界の宗教學界に於て占めるわが國の獨自なる立場を示す精華であることを看取されるであらう。まことに本書こそは斯學の指南である。來るべき學徒は永くこの書に範をとりてしかも本書の上へ卓越する様に孜孜として精進すべきであらう。内容に關する検討は他日機會があらう。

(古野)

佐野勝也著

カントの宗教論

東京 理想社出版部發行

さかのぼつてはアカルト、スピノザから十八世紀理論等を公にして宗教の考へ方は愈滿の如く人間中心に缺けて來た。

そして人間の意識を舞臺として考へられて來た宗教は更らに生活の具體相の裡にまで引き上げて來られやうとてゐる。或はその存在理由の根底をゆすぶられる程度にまでも即現實的なのに考へられて來た。

一方最近組織神學の一角には所謂危機神學によつて代表される精神の言葉によつて導かれる「存在」の世界への高翔、罪穢の穢身に對立する恩寵と救ひへの飛躍が唱へられる。反人間主義、主觀主義の傾向がある。

併しその何れにしても學問らしい要求のみに各々の歩武を進めるならば結局カントによつて示された道を経なければならぬ、凡ての思想に常に拘束と反省を與へるものはカントの哲學である。

カントの宗教哲學の意義に就いても同様なことがいへる。宗教改革英國理論から十九世紀ロマンテイク以降の宗教思想上の私さの經緯は常にカントが問題としたものに拘束されてゐるといつてよい。この意味で「カントに選れ」カントを超へよ」といふ言葉は常に新しい。

由來カントの宗教論の紹介はカントの他の著作に比して著しく少かつた。最近では佐野教授のものさ山口等樹氏のもの位かと思ふ。最近理想社から同教授のカントの宗教論が出た。舊稿をまとめたものではあるが如上の意味に於て宗教思想研究上の問題の所在を明かにする點に於て恰好のものである。このためにはここに「單なる理性の限界内に於ける宗教」解説

をおす。

カント宗教論の研究上の方向をかりにシユワイツァーの認識論的形而上的方向とトレルチの歴史主義的方向といふ様に分け得るならば本書の他のカント宗教論に關する研究は後者の傾向と考へられる。當時著者にはトレルチの影響が深かつた様である。それだけに「カントの宗教論の問題カントの宗教論に就いて」宗教史的事實とその眞理性「教祖の歴史性とその人格的價值」は即今の宗教哲學の問題として多くの暗示と方向を含む。むしろ研究者にとつてはこれ等の文に興味深きものを覺へる。内容の紹介批評は別の機にゆずる。

(石津)

—新刊宗教關係書(自昭和五年六月廿一日) —

(至同年八月卅一日)

「宗教哲學の基礎概念」 菅 圓 吉 著

菊 版 三五〇 二五〇 麴 町 教育 研究 會

「フイヒテの無神論々争とカント哲學(リケルト)眞下信一譯

・七〇 神 田 岩 波 書 店

「神 道 講 座」(七) 富地直監修

菓 鴨 神 道 攻 究 會

「ソヴェートロシアに於ける宗教問題」 秋田雨蓑著

四六版 一一〇 神 田 鐵 塔 書 院

「マルクス主義宗教論」(マレハノフ) 川内唯彦譯

四六版 二五〇 一・〇〇 神田 鍛塔 書院

「基督教史」 郷司健爾著

四六版 五〇〇 二・五〇 神田 新生 堂

「マルキシズム宗教否定と佛教徒」 三浦彦玄洞著

三・三〇 京都 中外出版株式會社

「アシイシの聖フランチェスコ巡禮の書」

(ヨエルゲンセン) 山村靜一譯

四六版 四一六 二・〇〇 神田 岩波 書店

「公教提要」 ナイラン編

一・五〇 小石川 天主教會

「耶穌」 アンリー・バルビユス(武林無想庵譯)

一・〇〇 芝 改造 社

「舊約聖書註解」 (創生記・下) 馬場嘉市著

一・二〇 大阪 日曜世界社

「イエスの宗教と基督教」 宮川巳作著

四六版 四〇〇 二・二〇 神田 新生 堂

「ジョン・カルヴェイン傳」 黒崎幸吉著

一・四〇 名古屋 一粒 社

「カトリック研究」 田中耕太郎編

一・〇〇 神田 岩波 書店

「聖ペルナル傳及説教集」 青芳助久著

一・二〇 神田 新生 堂

四六版 三二〇 一・一〇 下谷 大鳳閣書店

「大無量壽經の概要」 金子大榮著

四六版 一・三〇 京都 文榮堂書房

「世界聖典全集」 前輯「アエスタ經」(下)

「同」 上) 後輯「聖約全書解題」

芝 改造 社

「浄土宗全書」 (十六) (傳記系譜) 野澤俊四編

芝 浄土宗典刊行會

「國譯禪宗叢書」 (二ノ八)

神田 同刊行會

「さんぶつ歌物語」 前田芳雄著

一・八〇 京都 興教書院

「國譯秘密俳軌」 (護摩法部)(明王部)

深川 佛教珍籍刊行會

「印度哲學佛教思想史」 木村榮賢著

赤阪 甲子 社

「曹洞宗全書」 (宗浄上)

芝 同刊行會

「當麻寺大鏡」 (七)

下谷 南都七大寺大鏡發行所

「日蓮門下木尊統一論」 天子ヶ岳日眼著

四六版 三七〇 一・八〇 千駄ヶ谷 眞日本建設國本部

〔釋さは何ぞや〕 鈴木大拙著

二〇〇 本郷大雄 閣

〔佛教の大意〕 大谷光瑞述

四六判 二〇〇 京橋大乗社

〔浄土教版の研究〕 藤堂祐範

三五〇 芝 大東出版社

〔日蓮聖人傳〕 榎三郎編

赤阪妙法會

〔他力回向と眞實四派〕 稻葉敬山

二〇〇 京都爲法館

〔觀音の研究〕 (寧樂十三)

三〇〇 奈良「寧樂」發行所

〔國譯一切經〕 (中觀部)(寶積部)

〔在家篇〕 芝 大東出版社

〔昭和新纂國譯大藏經〕 (四分律一)

下谷 東方書院

〔新井石禪全集〕 九(佛教講演編)

芝 同刊行會

〔大正新修大藏經〕 六九(續經疏部)

本郷大雄 閣

〔國譯禪學大成〕 十八(傳心要法外二篇)

神田二松堂

〔浄土宗全書〕 (十二)宗義顯彰)

芝 浄土宗典刊行會

〔國譯新註・妙法蓮華經〕 小林一耶

四・五〇 日本橋文原堂

〔釋宗演全集〕 (十)(錫嶺島志)

魏町平凡社

〔禪十二講〕 來馬琢道, 赤松月船

二・三〇 魏町資文堂

〔高僧名著全集〕 六(親戀上人篇) 山本勇夫

魏町平凡社

〔國譯一切經〕 (律部十二)

芝 大東出版社

〔西藏大藏經・甘殊爾勘回目錄〕 (一)

京都 大谷大學圖書館

〔日本宗教大講座〕 (神社篇, 神社聖典)

〔昭和和纂・國譯大藏經〕 (論律部三)

下谷 東方書院

〔大正新修大藏經〕 (五八)(續經疏部)

本郷大正一切經刊行會

〔昭和和纂國譯大藏經〕 (解說部二佛典解說)

下谷 東方書院

〔佛教信仰實話全集〕 九(禪宗篇下)

芝 大東出版社

「日本宗教大講座」 十一(基督敎編)

下谷 東方書院

「高僧名著全集」 一三(蓮如上人篇)

麴町平 凡社

「世界聖典全集」 (前輯)(四書集註下)

(後輯)(ウバニシャット全書七)

芝 改造社

「佛敎信仰實話全集」 (南都六宗篇)

芝 大東出版社

「高僧名著全集」 九(明惠上人篇)山本勇夫

麴町平 凡社

「新井石禪全集」 八(佛敎講話篇)

芝 同刊行會

(三枝、上野)

彙報欄

學界の氣運は今や東西呼應し相互連絡の要が叫ばれる。宗教研究上に關係のある諸事項事業の報道連絡のために彙報欄を設けた。

學會研究室研究所其他公的な行事事務で本誌載録の要あるものは學界のために記事を送つていただきたい。交互の利便に資したいと思ふ。

——宗教學講座廿五年記念會主催——

記念宗教學大會

大正十五年姉崎敎授在職卅周年記念會を發議し、敎授が私的なものとして許けられず、公的な講座の記念會としては、この意見に従ひ爾後記念出版、記念學會、記念祝賀會の準備を

進め、本年四月記念出版の一部「宗教學論集」を完成し、五月記念學會、祝賀會を開催した。その次第概要を識す。尙詳細は今出版を急ぎつゝある「記念宗教學大會紀要」にゆづる。

時日 五月十日(土)午前十時——午後四時。

同 十一日(土)同九時——同三時半。

場所 東大法文經一號館十九番敎室。

役員 會長姉崎正治氏、副會長(代理)羽溪了諦氏。

司會者 赤松智城氏、石橋智信氏、鈴木宗忠氏、

宇野圓空氏、矢吹慶輝氏。(A B C 順)

第一日午前

記念講演「宗教學講座廿五年の思出」

姉崎正治氏

研究發表者 第一日

朝鮮の聖樹

赤松智城氏

露國最近の宗教政策に就いて

相原一郎介氏

神話に於ける花の起源と罪の意識

原田敏明氏

佛院時代の十種教團に就いて

羽溪了諦氏

ヘーゲル哲學に於ける宗教の位置

松原 寛氏

神人團體としての山の神者

松村武雄氏

マルキシズム對シキシマノミチ

藁田胸喜氏

專門學としての佛教學

宮本正尊氏

人格的實在と宗教の根本要素

帆足理一郎氏

宗教的情操の諸形態

西澤頼應氏

最近教育學說と宗教々育

大村桂巖氏

日本兒童の宗教意識の研究

關 寛之氏

佛身歸に於ける報身思想の意義

鈴木宗忠氏

奈良朝三論宗衰因考

寺崎修一氏

阿彌陀淨土の壯嚴とその社會的意義

津田敬武氏

人間性の限界外の宗教

久松眞一氏

金剛頂經の成立時代

中井龍端氏

所謂心靈研究に對する宗教學的批判

蒲永茂助氏

天啓の宗教學的考察

石橋智信氏

キリスト教に於ける禁慾思想の起源

菅 圓吉氏

本邦生祠の研究

加藤玄智氏

第二日

文殊普賢二菩薩の研究

加藤精神氏

發心心理學より見たる宗教史の取扱

城戸幡太郎氏

神社と宗教との關係事項一二

黒住宗武氏

部派佛敎に於ける分別上座部の地位と

木村泰賢氏

その宗義の定め方

宇野圓空氏

宗教的本能に就いて

矢吹慶輝氏

嫩壇出土未傳佛典に就いて

發表時間は十五分の規約であつたが、何れもそれを超過し

且つ質問等のために新進十數氏の研究發表を抜かなければならなかつた。(紀要載録)

出席者、兩日共、會員來賓百五十名聽講者六百五十名堂々

輿論をおこし眞に學會未曾有の盛會であつた。

記念祝賀會

時日 五月十一日(日)午後五時——九時半。

場所 上野精養軒。

司會 石橋智信氏。

事業報告 宇野圓空氏。

祝辭 瀧文學部長、羽溪京大文學部代表、阪谷歸一協會幹

事、井上哲次郎博士及び卒業生代表椎尾博士の謝辭。
記念品贈呈(姉崎教授肖像、記念出版「宗教學論集」)矢吹慶輝氏。

引續いて七時、矢吹慶輝氏司會の下に祝賀晚餐會に移り、席上三上參次氏、高楠順次郎氏、高島米峰氏、姉崎正治氏、長井真琴氏、鈴木宗忠氏、黒住宗武氏等の感想談があつて十時近く散會。出席者百七十名。

記念文獻展覽會

五月十一日(日)及十二日(月)東大圖書館迴廊に於て記念宗教学文獻展覽會を催した。

年表と各時代に於ける代表的文獻によつて學界事項、日本の著述、歐米の著述を相互對比し宗教學現時の發達に至る經過を一目瞭然たらしめた。別に斯學關係の珍書、歐米諸巨匠の手記等を陳べ、學會々員及び參觀者には菊列廿六頁の目錄を呈上した。

日本宗教學大會の誕生

——學會第二日の協議會——

五月十一日(日)午後三時半より學會々場に於て出席會員によつて協議會を開き、日本宗教學會を決議し具體的規約を創立委員會(當日四時半より別室に於て)に託した。その規約は左の通り。

尙ほその組織は目下準備を怠いでゐる。
當日缺席の斯學關係諸氏及斯學關係學校の勸誘等の具體的
事務は目下進捗中である。

日本宗教學會規約

本會ハ宗教學ノ研究ニ關係アル(研究所學校學部學科講座研究室マタハ學會)團體及ビ個人ノ研究上ノ連絡ヲハカルコトヲ目的トス。

本會ニハ二ヶ年毎ニ一回(日本宗教學)大會ヲ開催シ紀要ヲ發行ス。

大會毎ニ次回開催地ヲ會員ノ協議ニヨリ決定ス。

會員ハ個人ヲ單位トシ加盟團體及ビ常務委員會ニ於テ推薦ニヨツテ入會スルモノトス。

會員ハ大會毎ニ會費トシテ金參圓ヲ豫出シ紀要ノ無代配布ヲ受ク。

大會ノ經費ハ會員ノ會費、會員ニ非ザルモノ、聽講料ヲ以テコレニ充ツ。

本會ノ役員ハ會長副會長及ビ委員トス。

會長副會長ハ大會毎ニ委員會ニ於テ選舉ス但シ副會長ハ次回大會ノ開催地關係者トス。

委員ハ加盟團體ヨリ大會毎ニ一名ヲ推薦ス委員ノ中五名ヲ常務委員トシ委員會ニ於テ互選ス但シ次回大會ノ開催地ヨリ二名ヲ選ブ。

聯絡本部ハ當分東京帝國大學宗教學研究室ニ置ク。

創立委員會委員(△印缺席)

相原一耶介(駒澤)

赤松智城(京城)

濱田本悠(立正)

原田敏明(九州大)

羽溪了諦(京大)

久松真一(龍大)

△比屋根安定(青山)

△帆足理一郎(早大)

△石橋智信(東大)

宇野圓空(東大)

高島平三耶

決議

昭和七年大會 京都

會長 姉崎正治氏

東大宗教學科同窓會の成立

五月十日夜宗教學科同窓會の席上滿場一致して宗教學科同窓會設立を決議した。

その後設立準備委員によつて趣意書會則を作り全國出身者に謝同を求め今秋第一回總會を開く筈。

報 載

東大宗教學科同窓會々則

第一條 本會ハ嘲風會ト稱ス。

第二條 本會ハ會員相互ノ親睦ヲ計リ、且ソノ連絡提携ヲ全フスルヲ以テ目的トス。

第三條 本會員ハ東大文學部宗教學科卒業生、選科修了者並ニ宗教學科ニ關係アル者ニシテ委員ノ推薦ニヨル者及ビ宗教學科ニ在學スル學生トス

第四條 本會ニ委員若干名ヲ置キ會務ヲ處理ス。委員ハ會員ノ互選ニヨルモノトシ、ソノ任期チ一ケ年トス。

第五條 本會ハソノ目的實現ノタメ毎年一回總會ヲ開キ、會報、會員名簿ヲ發行スル外隨時集會ヲ開ク。

第六條 本會員ハ會費トシテ一ケ年金壹圓也ヲ收ムベキモノトス。

第七條 本會ハ各地ニ支部ヲ置クコトヲ得。

トス。

トス。

——以上石津記——

日本宗教學科學生聯盟の成立

宗教學二十五週年記念大會に東西の權威が一黨に彙集され五月十一日を機會として宗教學科學生聯盟を創立する爲に東西諸大學の有志は帝大山上御殿に集會した。都下七大學京都龍谷大學有志六十余名は共に新しい宗教學界の將來を双肩に擔つて立つ人ばかりである。

一九三

當日は姉崎教授以下大會に出席せられたる名士諸先輩が我輩の前途を祝福する爲に御臨席下さつた。これらの諸先輩の激勵の辭を受けて學生聯盟の成立は益歩武を確にした。然し生れ出づる者の悩みは親の愛と子の努力とに俟たなければこの世に出る事は出来なかつた。先づ各大學の代表に依つて聯盟の讞否を決し、やがてその組織の準備に入るべく共同戦線に立つ事を得たのが第一回の集會の獲物であつた。

第二回七月二十一日再び各大學代表に依りて聯盟規約の草案が決定せられ六月各大學に之を發送して讞否を問ひ、七月に入つた。(出席者三大學八名)

第三回の集會は草案の研究と聯盟發會式の打合せの爲に七月初めに集まられた。出席者四大學九名。

一回は一回よりも力強く聯盟成立の歩を固めて行く。思へば最初二三の有志に依つて歩み出た主張はこの三回の集會によつて推敲と熱を加へ將に來らむとする秋の一日をバツチリ日を見張つて待ちこがれて居る。今や之に参加する大學は都下に慶應、大正、帝大、立教、立正、早稻田、駒澤、日本の諸大學があり、京都の龍谷大學之を聲援し、遠く西海の九州帝大もこれに参加の意嚮を持つて居らる。我等は團體研究の威力と個人の精進とを以つて、現代思想界の混亂を宗教の立場より裁断し來る可き時代の光明を期するものである。

尙今秋第一回總會を開き具體的事業につく筈。(柴田記)

木村博士追悼會

故木村博士の長逝を悼み同博士に關係縁故を有する東京帝國大學印智梵文宗教學會、東京帝國大學印智研究室、駒澤大學同窓會、日本女子大學及同櫻楓會、高野山大學々友會、伯仲會、慶應義塾大學佛教青年會、鶴見高等女學校、東京帝國大學佛教青年會、佛教女子青年會、佛教聯合會、帝大曹溪會、佛教思想普及協會、佛教濟世軍、非狄婦人會、印度學會、其他の團體が主催となり去る六月十五日午後二時より帝大佛教青年會館に於て盛大に追悼會を催した。

當日は幸ひ日曜であり且つ晴天なりと爲め、故博士の學徳を慕ひて會集するもの堂に滿ちた。殊に宇井博士は仙臺より上京され又高野山大學々友會よりわざ／＼代表者が出席されたことは博士の徳の大なりしことを示す一端にして誠にうれしきことであつた。會場の正面には故博士の寫眞が安置され委員長常盤大定博士の式辭により會は開かれた。大本山總持寺貫首秋野孝道氏の回向終るや鶴見高等女學校生徒の哀悼歌合唱の裡に遺孀泰文氏泰三氏照子未亡人令弟雄山氏その他近親を初め各團體代表者の燒香殿かに行はれた。續いて姉崎正治、長井眞琴、祥雲晚成、小野清一郎、古川確悟、北崎吉、宇井伯鸞等の諸氏が立つて故博士の學的方面、日常の事等各方面より各様に追憶談が行はれ聽者に深き感銘を與へ、更に追慕の情を新たにすると共に、後學の若き學徒に奮起の念を

起さしめた。かくて残りな惜しみつゝ、盛大裡に意義深く道標
會は終つた。(中田記)

宇井教授就任

木村教授の急逝によつて暫らく缺講の木學印度哲學第一講
座は七月十八日就任の宇井教授によつて擔任される。九月十
五日開講の筈。

講義題目

印度哲學概論

演習 Prasasapada bhāṣya.

(稻葉)

汎太平洋佛教青年會議

時日 本年七月廿一日—廿六日。

場所 ハワイ、ホノルル佛教青年會館。

會員 太平洋沿岸諸國佛教團代表百六十名。

會長 今村蕙猛氏。

副會長 柴田一能氏、立花俊道氏、大村桂巖氏、淺野孝之氏

議長 北川淳一郎氏。

總會 七月廿一日午前九時開會。

祝辭挨拶の後各國代表の挨拶及び紹介があり役員、委員の
選定に移る。

尙ほ總會一般討議々題としては國際佛教青年會設立に關す
る件。佛教青年會を發達せしむべき方法及び經濟的基礎如何

の問題。

部會七月廿一日より廿五日迄。

部會を五とし各その該當する議題を附議した。

第一部 事業、顧問 麿谷俊之氏 主として教育教化に關

するもの。

第二部 教育、顧問 大村桂巖氏 主として思想問題に關

するもの。

第三部 思想、顧問 柴田一能氏 主として事業及び經營

第四部 社會、顧問 淺野孝之氏 主として社會問題。

第五部 組織、顧問 立花俊道氏 主として組織に關する

もの。

(尙具體的内容に就いては別の報告書にゆづる。)

今回の會議成立の動機は複雑多岐なものではあるが、佛教
の分布關係から佛教青年の手によつて、横に現在の問題を討
議し、縦に將來の諸問題を提げて經綸を充うする爲にハワイ
佛教青年聯合會の提唱によるものである。ハワイ佛教青年會
が結ばれて本年正に三十年、さにもかくにも佛教の名の下に
廣く共通事項に就いて提携を計り、共同の使命に突き進ま
んとするの宿願を遂げて汎太平洋佛教青年會なる大聯盟にまで
擴大し得た。かゝる廣汎なる地域に亘つて無名の若き佛教徒
が聯盟をなし得たと言ふ事は佛教史上未だ曾てあらざる所、
若し此聯盟にして適當なる成育を遂げる日があるならばこれ
史かの寄與を宗教界に擧げ得るを信ずる。

(麿谷俊之記)

後記

△卷の途中であるが本號から彙報欄を設けた。

學界の情勢が必然これを要求して來たのである。一般讀者の便宜ともならず。宗教學講座記念會の記事は前號に載せる豫定であつたが、木村教授の急逝のために編輯方針を急に變へたので、一方日本宗教學會、同窓會、學生聯盟等の新事業の綱領が確定して居なかつた爲めに本號に廻した。了察を乞ふ次第である。

△本誌の使命は宗教の専門的研究の結果を發表する機關であるとともに、常に研究上の新しい問題を提示することにもあると思ふ。

この方面にも漸次生面を拓きたいと考へる。

△姉崎教授編 *A Concordance to the History of Kirishitan Missions, Catholic Missions in the 16th and 17th Cent.* (帝國學士院紀事別冊昭和五年三月) に關して數多の照會狀が來る。同書は非賣品であるが、近く東京市麹町區内幸町一ノ四、ヘラルド社で別刷發賣する筈であるから一般讀者にもお知らせしておく。

△發行書肆同文館から本誌の會費請求をした筈。未納の方は御拂込み願ひたい。尙本誌届け先の移動等に就いては直接發行書肆の方へ御願ひ致したい。

(T・I)

宗 教 研 究 定 價			
一冊	金壹圓	(送料六錢)	宗 教 研 究 會 員
三冊	金參圓		は 現 在 的 な 方 法
六冊	金五圓		に 関 する 會 費 五 圓
一冊	金五圓	(會員限)	介 紹 會 費 五 圓
三冊	金八圓		の 事 へ 御 申 込
六冊	金一拾五圓		送 料 共
一冊	金一拾五圓		一 隔 日 一 回 發 行

▷ す ま き 頂 を 價 代 に 別 は 合 場 の 號 別 特 但 ◁

不 許 複 製

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

東京市神田區通神保町一丁目
 振替東京三一五五番 株式會社 三 省 堂
 大阪府南區東區通一ノ四一 株式會社 三省堂大阪支店
 振替大阪八一三〇〇 株式會社

昭和五年九月十七日印刷
 昭和五年九月二十日發行

新第七卷・第五號

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 姊 崎 正 治
 發行者 宗 教 研 究 發 行 所
 東京市神田區通神保町一丁目株式會社同文館
 印刷者 森 山 章 雄
 宮 本 印 刷 所
 東京市神田區船子町三四番地

(定價金壹圓)