

民間傳承の不合理の分子とその合理化（承前）

松村武雄

三

自分は第一節に於て、民間傳承に含まるゝ不合理の分子の存在の様態とその様態の意義とを釋ね、更に第二節に於てそれ等の不合理の分子がいかにして發生し若くは存続するか因由の種々相を考へた。最後に自分が考へて見たいことは、『これ等の不合理の分子を合理化することは、いかなる範圍に於て學的に許容せらるべきか』といふ問題である。

總じて學徒なるものは、さまざまの事象に對して、何とか説明づけたり合理化したりしようとする心的傾向の強いものである。學的研究の上からすると、この傾向は頗る大切であつて、同時に少なからず危険なものである。民間傳承の研究に於ては、殊にさうであると云へる。なぜなら既に明かにした通りに、民間傳承が持つ不合理、矛盾には、さまざまの性質と様態とがあり、その中には、強いて之を合理化することは、却つて事象の眞實の形相を扭歪することを意味する底のものも少くないからである。

マンチエスター學派の首領株であるところのジョージ・エリオット・スミス氏 (George Elliot Smith) は、その著『龍蛇の進化』(The Evolution of the Dragon) の中で、

民間傳承の不合理の分子とその合理化(承前)

『人間の行動は主として理性に動かされると推測するのは、ありがちの迷誤である。日常生活の心理最も初歩の探求すら、人類は一般に考へられてゐるほど優れて合理的な生物ではないといふ眞理を露呈させるに充分である。人は、その本能、個人的經驗の諸情勢及びおのれが成長した社會の常套的習俗によつて、大部分の行動を強ひられてゐる。』⁽¹⁰⁾

となしてゐる。かうした見解は、同じくマンチエスター學派に屬するダブリュー・ジャー・パトリイ氏 (W. J. Perry) の主張するところである。氏の多くの著書——たとへば、『太陽の子』(The Children of the Sun) や、『呪術及び宗教の起原』(The Origin of Magic and Religion) などを繙いたものは、それが幾度となく繰り返して力説せられてゐるのを見出すであらう。

これ等の學徒が強調するところは、或る程度に於ては決して間違つてゐない。自分としても、おとなしく首肯し得るやうな氣がする。人類の行動そのものが、必ずしも合理主義的な基礎を有するものではないといふこと、それが本能や過去の經驗や社會的習俗に強ひられて、幾分辻褃の合はぬ道筋を取るものであるといふことは、或る程度までは眞である。かくて、民衆が持つ習俗、信仰等に對して、輕卒に合理的な解釋を加へるのは、決して賢明な爲業ではない。ドーソン氏は、『擬婉の風習』に於て、從來の學徒が、この風習に對して持ち出したあらゆる説明解釋を一々批判して、その成立の困難なことを明かにしたあとで、

『一體擬婉の風習は、「證明」を許容するものであらうか。説明したり合理化したりしようとするのは愚かなこと
で、本來、人間がよくやる「理屈はずれ」の產物であつたではなからうか?』⁽¹¹⁾

といふ意をほのめかしてゐるのは、自分たちのよろしく三省すべき點であらう。

文化民族も自然民族も——後者は殊に——その思考及び行動を、屢々合理性に背戻した本能や過去の經驗に決定せられてゐる。そこに習俗、信仰等の不合理、矛盾の無意識的な發生があり存續がある。然るに一旦それ等の不合理、矛盾を意識するに至ると、之をその儘の形態に於て藐視する態度に出るか、若くはこれに理窟をつけ筋路を正さうとするより、頻繁な傾向を採る。かくて當面の考察命題に即して云へば、民間傳承が持つ不合理、矛盾の或るものは、(決して全部ではない。)

(A) 『人間的な』弱點からの自然の産果で、矛盾してゐることそのことが本態であるもの。

(B) 同じく、『人間的な』合理化の要求の下に、本然の矛盾的形相を失つて、合理的な外皮を着せられてゐるもの。

である。

かうした分子と學的合理化との關係は、どう考ふべきであらうか。先づ第一に、(A)は、學的合理化の限界外である。矛盾してゐることが本然の姿であるものを、強いてその矛盾を撥無することによつて、矛盾を含まぬ姿に眺め直さうとするのは、好んで事の真相に遠離することになるだけである。這般の矛盾を生ぜしめた民族の本能や過去の經驗を検討することは、學的に意義があるであらう。しかしさうしたものに決定せられて自ら生れた矛盾、不合理に、學徒が勝手に合理化の觸手を伸ばすことは、論理の遊戯であつて、民間傳承の本然の姿への還元ではない。いな本然の姿に對する歪歪である。しかもわれ等學徒は、往々にしてかうした性質の矛盾、不合理に

對してまでも理路を立てようとしがちである。これは民間傳承が持つ不合理に對する認識の不足に他ならぬ。民俗學の一權威折口信夫氏が、『古代研究』の民俗學第一篇に於て、

『合理といふ語が、此頃好ましい用語例を持つて來た様に思ひます。私は、理窟に合せると言ふ若干の不自然を根本的に持つた語として使つて居る。』^(C11)

と云はれたのも、恐らくかうした場合の合理化の弊を衝いたものと信ずる。更にまた、ドーソン氏が、

『人類には、おのれの信ずるところのものを合理化しようとする頻繁な傾向が存してゐる。人はおのれが習慣的に爲してゐるさまざまの不合理な行動を説明し去つて、それ等の行動が合理主義的基礎を有してゐるといふことを、自分自身並びに他人に納得させようと常に試みてゐる。予の考ふるところでは、民俗學者たちは、人類なるものは、根本的に合理的論理的であるといふ虚偽の假説を作り上げてゐるやうに思はれる。——日常經驗のもろくの事實が、繰り返し繰り返し這般の觀念を裏切るに拘らず。』^(C12)

と云つた言葉は、這般の不自然な合理化を目して學的精密と誤認する者に對する辛辣な三十棒でなくてはならぬ。

(B)と合理化との關係は、頗る曲折に富むやうに思はれる。(B)は民間傳承の生みの親自身がその中に矛盾を意識した時に、自ら之を合理化した場合であること、先に述べた通りであるが、さうした場合の合理化は、合理化者自身を満足させることだけで充分であり、従つて這般の自己満足的解釋は、該矛盾をその一部とする民間傳承を自身の眞實性に背いた合理的表面を有する。それにも拘らずわれ等學徒の前に現れた姿に於ては、兎に角筋を通つた民間傳承としてである。

かうなると、民間傳承の不合理の分子の合理化といふことが、頗る變妙な關係に立たせられることに気がつかざるを得ない。自分は、自分の意味する『合理化』を定義して、矛盾をつきとめて本然の形相すがたに還すことゝなした。しかし考へてこゝに至ると、矛盾を含まない形相が引き歪められた形相で、矛盾を含む形相こそ本然の形相であるといふ場合が、屢々あり得ることを見出す。さうしたならば、(B)も亦自分の意味する合理化の域外に落ちるかのやうに見える。しかしさう窮屈に考へるべきではなからう。『合理化』が『矛盾をつきとめて本然の姿に還すこと』であるとしても、その第一義とするところは、『本然の姿に還す』といふことに存するのは當然である以上、(B)を合理化の限界内に於ても、敢て差支へはないとしたい。但し合理化の限界をそこまで擴大すると、合理化といふ爲事が、容易ならぬ困難事となることを覺悟しなくてはならぬ。なぜなら表面的にせよ、何等の矛盾を含まない、筋路の通つた或る民間傳承に關して、その奥に潜む矛盾を看破しなくてはならぬといふ責務までも背負はされるからである。言葉を換へて云へば、ビジブル可視的な、タンジブル可觸的な形態に於ける民俗そのものとしては、何等の形式及び内容的な矛盾撞着を見出すことが出來ず、従つて本當に本原的な、信實らしい民俗として通るものでもその或るものは、これを産み出す心的素因に不合理なところを含んでゐる場合があり、そしてその不合理なところこそ、その民俗の本質的な部分であるとして、どうしてもそこまで突きとめなくてはならぬといふことになる。それを産む心理の反映そのまゝではなく、人間性の一面である理屈化によつて整序せられたものであるといふ意味で、本然の姿を遠ざかつて居り、それを産む心理こそ、たとへそれが理屈にはづれてゐても、本原的、第一義的なものであるからである。

これは本當に困難な還元である。しかし同時に大きな興味と價值とを有する還元である。學的には、この合理化——理屈に合はせた外衣を刎ねのけて、その奥なる理屈はずれの本體を見届けるといふ意味の合理化こそ、ただ願はしいものでなくてはならぬ。

Stalin としての民間傳承の不合理——文化民族と自然民族との思考の相違に因する『外から見た不合理』が、『内から見た合理』に還元せらるべきこと、そしてそれが學的に許容せらるべきことは、全く云ふまでもない。民間傳承に於ける不合理の分子の合理化と云へば、殆んどこれが全部であるかのやうな感じを與へる程、この種の合理化は、學界にポプュラーになつてゐる。しかし『外から見た不合理』を『内から見た合理』に還元するといふことには、學徒の陥り易い若干の眞が伴つてゐることを忘れてはならぬ。

第一に、『合理化』といふ過程と合理化としての解答との混同が生起しがちである。或る民間傳承に於ける *stalin* としての不合理を *stalin* としての合理即ち本然の意味に還すといふ過程と、這般の還元として提出された解答とは、別個の二物であり得る。或る民間傳承を産み出した民衆の心理に基き——ハートランド氏の言葉を用ふるなら『黒く考へること』によつて、該民間傳承に或る解釋を下し、以てそこに存する見かけの不合理を合理化したといふことが、必ずしもその解釋の妥當を保證するものではないことは、諛りきつたことであるにも拘らず、『黒く考へること』と『筋路が通るやうにすること』とに熱意する餘り、この二つの條件に該當してゐるといふことが、直ちに自己の與へた解釋の客觀的妥當に對する證券になるかのやうに思ひ込み、而して這般の思ひ込みが、その他に若干の *alanative* な解釋もあり得ることに氣を配る學的周到を阻止する。これは確かに一の恐るべき民

でなくてはならぬ。Exposed Child Type の説話の一としてのロムルス及びレムスの羅馬傳説に於て、この二兒が河に棄てられたモチーフを、フーザー博士は、生兒の血統の正否を試すための water-ordal の民俗によつて合理化してゐる。^(二四)しかしこの二兒は雙生兒であり、而して雙生兒は abnormal なもの、従つて恐るべき禍として水に捨て去る習俗が、多くの自然民族の間に存するといふ事實も、同じ程度にこのモチーフを合理化するではないか。^(二五)

第二に、民間傳承の形相の類同と民間傳承の發生因の類同との關係に於て、一つの畏がある。前者の類同は、必ずしも後者の類同を意味しないこと勿論であるが、吾人は稍々もすれば、兩者の關係について悲しむべき錯覺に捉はれる。かくて『外から見た不合理』を『内から見た合理』に還元し得たといふことだけに安易に満足すると、『内なる合理』がAである場合にBを持ち出して平氣でゐるといふ學的粗漏に墮する憂があることを忘れてはならぬ。豊玉姫が、その戒めを破つた夫君彦火々出見命に八尋鐘に變じてゐる姿を見られたのを慙ぢ恨んで、海陸の通路を絶つて歸り去つたといふ話根は、

(A) 多くの民族に於て、出産は一の嚴重な呪禁^{クワイ}であるといふ習俗。

によつても合理化せられ得ると同時に、

(B) 外婚に於ては、妻の崇拜する神は、夫のそれと異なり、従つて妻がおのれの神を祭る場合は、夫にとつて、呪禁^{クワイ}である。

といふことによつても、ひとしく合理化せられる。單なる合理化といふことを目的とするのではなくて、この民間傳承を産み出した心理を通して合理化することを要求せられてゐるからは、問題はさう簡單でない。この點に

細心の注意を拂はぬと、不自然な合理化となる。

空間的關係及び時間的關係によつて生起した民間傳承上の矛盾も、決して見のがさるべきものではない。さうした矛盾を産み出したもろくの素因は、時として太だしく微妙であり綜錯してゐるであらう。従つてそれ等の素因を看破し剔決することは、決して生優しい爲事でない場合が、屢々あり得る。しかし學的に云へば、自分たちは、自分たちがなし得る限りに於て、それ等を發見することによつて、民間傳承に於ける矛盾を撥無して、その本然の姿に還元することに努めなくてはならぬ。

ところで矛盾、不合理を生ぜしめた潜在的な時間的若くは空間的素因が複雑錯綜してゐるとしても、矛盾、不合理それ自身が顯在的であれば、まだ始末がいゝ。しかし矛盾、不合理は、屢々學徒によつて注目せられ合理化せられるに先つて、民間傳承を持つ民衆自身によつて氣づかれ合理化せられる。發生の當初に於ては筋路の通つてゐた民間傳承が、社會集團意識及び文化形相の變遷のために不合理に感ぜられるやうになると、民衆は自分たちの思考の許容するところに従つて整序のための『自己解釋』を施すことによつて、そこに一脈の理路を通ずる換言すれば、學徒に先つて、合理化の先手をうつ。而して這般の合理化が、學徒にとつて大きな迷惑であり、躓きの石である。なぜならさうした『自己解釋』は、民間傳承の本原的意義の曲歪であるといふ意味に於て、學徒に『再解釋』——本原的意義への復歸を強ゆると同時に、なまじひに表面的にでも理路を通じたことのために、『再解釋』の必要さに氣づくことを學徒に困難ならしめるからである。先に擧げたロムルス及びレムスの説話を

再び例に採るなら、多くの學徒は、この羅馬傳説に關して、レア・シルヴィアといふ女人が生んだ二兒が水に流されたこと及び狼に乳育せられたことに合理的解釋を加へただけに留つて、二兒を流すやうにしたものが、生母の叔父アマルスであること、及び二兒が都市建設を企てたことに對しては、全く緘黙してゐる。緘黙の理由は、それ等が筋路が通つてゐて、何等の説明をも要しないからである。しかしその筋路は、問題の説話の本然ではなくて、後代の合理化の產物である。説話は云ふ。レア・シルヴィアの父ヌミトルの弟アマルスが兄の領土を奪つてゐたので、レア・シルヴィアが生んだ二兒の、成長後の復仇を憂懼して、彼等を河に流したと。しかしこれは民衆が或る習俗を忘れてからの合理化の結果であらう。或る習俗とは、雙生兒の生誕を一の大きな禍として恐怖し、而して之に始末をつけるのは、*maternal society* にあつては、生母の伯叔父の任であるのが常であつたといふことである。^(二六)都市建設の事件に關しても亦さうである。選ばれたる英雄が這般の大業を爲すといふことは、立派に筋の通つた話である。しかしそれだからと云つて、それが後代の解釋で無いと思ひ込むのは、學徒の手落となる場合があり得ることを忘れてはならぬ。ロムルスとレムスとは雙生兒である。而して雙生兒なるが故に大きな禍として放棄せられ、大きな禍なるが故に、彼等の居るところは一の呪禁地であり、呪禁地なるが故に、そこは一の *asylum* であり、従つて罪を犯したものの、おのが住士に居にくいもの、その他さまざまの事情の下にある人々の、自らなる集合所となつて、遂には一個の聚落をなす。これは隠れたる文化史的事實であり、而してロムルス及びレムスの都市建設の真相であらうと思ふ。^(二七)しかも多くの學徒が這般の意味を見遁したのは、先手をうつた民衆自身の合理化に心眼を眩まされたからである。吾人は、民間傳承の多くが、それ等を持つ民衆自身の不正當な合理

化によつて、外から見えるものとしての矛盾を撥撫せられてゐることを考へて、一應は筋の通つたところにも『外から見た不合理』を探知し、而してこれを『内から見た合理』に還元すべきである。

最後に、およそ比較對照の上で見出される民間傳承上の矛盾は、部分的に於てのみ、學的に合理化が許容せられることを忘れてはならぬ。相撞着する民間傳承的變種に於て、一を正しとし他を正しからずとして矛盾を撥撫することが、すべての場合に妥當ではあるとは、決して云ひ難い。どちらも正しいとし、一説として取扱ふのが正當な行方である場合が頗る多い。かうした場合に、強いて矛盾を無くすることによつて合理化を企てるのは、合理化の亂用であり、學的に許し難いことである。この意味に於て、碩儒南方熊楠氏が、『郷土研究』第二卷第五號に、

『筏流しが木を出す舊慣其他かゝること、六つかしき古傳多し。全く記録には少しも無く、老人に聞置くの外なし。其老人何れも正しき先例を知悉せるに非ざれば、老人同士異説も多くあり。日本紀に一書曰、戰國策や史記に、どちらが正しく、どちらが勝つたか分らぬやうに、魏の國の條と秦の國の條に、記事の全反對異同ある如く、此等は雙方とも一説とし、控へ置くの外無し。乃ち雙方共個々に正しと見たる説也。』

凡て古代の事や田舎の事は、一説を正、一説を否とすべきに非ず。同じ神にて、一地方の傳に長生なりと云ひ、他方では蛇に殺されたと云ふ類多し。此は同名の異神、一は長生し、一は殺されたか、又一神長生し、一神殺されしを、後世同名としりて同神と見たりするの外無し。又他の神の傳を訛り傳へたるもあるべし。され

ばとて其傳全く虚偽と云ふべからず。乃ち其神長生したる外に、他の神が蛇に殺されたる也。』^(二八)

と云はれたことが胸に泌みる。(但し矛盾の撥無と矛盾の發生因の檢出とは、自ら別問題である。一を正、他を否とすることによつて、矛盾を消滅させることが、學的に正當で無い場合でも、さうした矛盾がいかにして發生したかを究明することは、學的に許される肝要事でなくてはならぬ。)

如上の考察によつて、民間傳承に於ける不合理の合理化が、學的に許容せられることには、自ら限界があること、及びその限界はいかなるところに存するかといふことが、略々明かになつたであらう。自分は這般の限界を明確に把握することが民間傳承の究明の上に、頗る重要であること信するが故に、この小論考をものしたのであるが、生來の鈍根と時間の制限とのためにその考ふるところが少なからぬ缺陷を持つてゐることを恐れてゐる。達識の學徒の垂教を待つや切である。

(10) G. E. Smith, *The Evolution of the Dragon*, p. 4

(11) W. R. Dawson, *The Custom of Couvade*, p. 87.

(12) 折口信夫氏著『古代研究』民俗學第一篇第二一六頁。

(13) Dawson, *Op. Cit.*, p. 87.

(14) J. G. Frazer, *Folk-Lore in the Old Testament*, vol. II, p. 455.

(15) J. R. Harris, *The Cult of the Heavenly Twins*, Chap. 11.

(16) A. H. Krappe, *The Science of Folk-Lore*, p. 207.

(17) Krappe, *Op. Cit.*, p. 207.

(18) 『郷土研究』第二卷第五號第三〇〇、三〇一頁。

民間傳承の不合理の分子とその合理化(承前)

確證觀念の社會學的概念

——特にマクス・ウェーバーを中心として——

林 惠 海

(1)

文化社會學就中宗教社會學上、宗教が社會に對して與へた特殊的な影響を論攻する事が斯學の重要部門の研究課題を構成してゐるのであるが、宗教が社會に對する此聯繫を攻明する場合に「確證觀念」(Bewährungsgedanke)が其重要テーマの一として問題せられ得る。事實、マクス・ウェーバーは此確證觀念を以つて宗教社會學上の重要な一テーマとし、宗教が社會生活に與へた文化的意義を確證觀念によつて社會學的に汲み出さうと熱意した事は、彼の大著「宗教社會學論叢」中で「吾々の考察によつて根本的なる確證觀念」(Max Weber: Gesamte Aufsätze zur Religionssoziologie. I. 2. Aufl. 1922. s. 125.)と言つてゐる彼の言葉によつても大體乍ら其消息を理解し得る。「確證觀念」として言はゞ宗教社會學的には必ず先づウェーバーの學問的貢獻を想起する位である。仍で私は本稿ではウェーバーに據つて説かれた此確證觀念に就いて論考しようと思ふ。

ウェーバーの『宗教社會學論叢』第一卷に於ける「新教倫理と資本主義精神」なる第一論章の目的はそもく何にあつたか。それは彼が「近世資本主義精神を構成したる要因の一が、それは單に近世資本主義精神の構成に參與し

た斗りではなく、従つて又近世文化の構成要因でもあつたのであるが、それは職業觀念の基礎に於ける合理的處 *die rationale Lebensführung* である。而して此合理的處世たるや實は基督教的精進の精神 *der Geist der christlichen Askese* から誕生したる事を本論章は論破すべきであつた。(R. S. I. s. 202) と論結してゐるところに之を良く理解し得る。近世人の社會生活或は處世生活を深く其内面性について之を探究すると、其處には、この現實的處世生活にある方向を指標し、而して近代人をして此與へられたる方向へ向つて合理的に精進せしめ、此方向へ向つて全精力を傾注せしめるところの心理的衝動が汲めども盡きざるすがたに於て充ち満ちてゐるが、然らば近世人の斯る心理的衝動はそも如何なるところから淵源し由來したものであらうかを確定する事をウェーバーは問題とした。而して近世人の此現實的處世生活に於ける合理的精進性の心理的衝動は、もと素、根源的には新教の信仰觀念から轉融し來つた事を導き出さうとする點に彼は純ら研究の視野を向けた。(R. S. I. s. 28) 近世人が現實的生活に對して全力を傾注して而も合理的・精進的に之を營む處世の仕方、之を「現實的精進」 *die innerweltliche Askese* と稱んでゐる、而して彼は、之をかの中世に於て現實生活を嫌厭し逃避して彼岸を熱望し救済を専ら精進した「彼岸的精進」、*die ausserweltliche Askese, die weltablenkende Askese, die Monchsaskese* に對立させてゐる。中世的精進性に對立する近世的精進の此現實的精進力は一見宗教的に何等の規定付け或は動機付けを持たないかの如く想像し得られる、併しウェーバーは近世人の現實的・合理的・精進性が如何に宗教的要因を持つてゐたか、又如何に宗教的動機付けを以つて誕生し來つたかを論破せんと企ててゐる。即ち彼の「現實的精進の宗教的基礎」の節 (R. S. I. s. 84—103) がこれ當るのである。

夫れ中也の所謂僧院的生活、牧歌的生活の方法は特に現實的生活を専らとするが如き倫理的組織をとらなかつた、宗教的意義に向つてのみ方法的生活が専心せられた、宗教的精進が強ければ強い程日常生活或は現實生活は避けられ嫌厭された、現實的道德性を克服し又之を犠牲にして迄も特殊な宗教的・神聖生活が想定された。即ち解脱觀と社會生活觀との間には顯著な隔離と不調和とがあり、宗教的精進生活と現實的精進生活との間には高い越ゆべからざる堤防が築かれて、斯くして所謂特殊な「世外の精神的貴族」なる社會階級が現れてゐた。然るに斯る彼岸的精進が變じて現實的精進が之に轉化し來つた。此事は中世から近世への道程中一大文化的變動の基礎的變革であらねばならぬ。而してかく現實的精進へと條件付け、現實的處世生活を方法的・合理主義的に組織化した心理的精進力の衝動が新教の宗教的要因から動機せしめられてゐる事を浮出的に注目したのがウェーバーである。仍で中世的精進に對立する近世的なる此現實的精進の宗教的基礎の分析に向つて行かねばならぬ。

現實的精進の宗教的基礎を論攻する場合にウェーバーが其最も根本的要因の一として舉示したものが本論稿で論攻せんとする「確證觀念」である。彼の言に擔ると確證觀念とは「宗教的信仰を現實界の職業生活に於て確證せんとする必然的觀念」(der Gedanke der Notwendigkeit der Bewährung des Glaubens im weltlichen Berufsleben. (R. S. I. 120.) 或は他の箇處では「營業生活に於て神の召勅を方法的に確證せんとする觀念」(der Gedanke der methodischen Berufsbewährung in Erwerbsleben. (Weber. Grundriss der Sozialökonomie. ■. Abt. Wirtschaft und Gesellschaft. 1922. s. 330.) を指すのであつて、實に彼は此確證觀念に據つて宗教的信仰が社會的生活に對して與へた意味聯關を意明し又之を因果的に説明せんとした謂はゞ一の鍵の如き役割を確證觀念に地位付けたのである。彼は確證觀念を「宗教的

信仰と現實的道德性との結合の圖式」 dieser Gedanke als Schema der Verknüpfung von Glauben und Sittlichkeit. (R. S. I. s. 125.) と理解してゐる。而して此確證觀念が據つて以つて意識に來由する淵源に就いて辿ると、ウェーバーに據れば、それはあの嚴格なる「運命説」、「恩寵豫定説」の教條 das Dogma der Prädestination, die Gnadenwahllehre に出發し之から湧出し來つたところの觀念であると言ふ。ウェーバーは「吾々の考察にとつて根本的なる此確證觀念は現實世界の方法的道德性を研究するに當り心理學の出發點として見得られるのであるが、此確證觀念は正しく恩寵豫定説と之が現實界の日常生活に對して持つ意義とに沿ふて純文化的に攻明せらるべきものである、仍で吾々は最も重要な形體としての恩寵豫定説から出發しなければならぬ。」(R. S. I. s. 125.) と斷言してゐる。茲に於て如上のウェーバーの思想からして宗教が社會に對する聯關に就き宗教と社會、宗教的信仰と現實的生活との結合の圖式として確證觀念が位置する宗教社會學的地位を了解し得ると共に、此確證觀念が現實的精進力に對して持つ意義を論述するに當つては先づ恩寵豫定説なる宗教的教條から出發しなければならぬ事を知つたのである。仍で私の論述は先づ新教に於ける恩寵豫定説の教條からして如何にして確證觀念が信者の意識に湧起し來つたかの所以を説き、斯くして私は現實的精進力の一要因としての確證觀念が近世人の意識を驅つて合理的・經濟的・處世生活へ必然的に衝動した所以を論考しようと思ふ。

(2)

宗教改革、特にカルギン教派に於てはポウロ、アウグスティヌスを経てカルギンに據つて説かれた「運命説」或は「恩寵豫定説」の宗教的教條が強く信奉された。凡そ人間の現實生活には必然的に之に隨伴するところの、原罪

に因る根本的な制限がある、而して此根本的制限から完全に自由となり得る事が宗教的望みとして此處に宗教的信仰の觀念が起り來る。人間の精靈の祝福と壽命の無限とが信仰觀念の内容として欲求され、而して之等信仰觀念の内容が救濟の形式に據つて達成せられる。今カルギン教派に在つては救濟觀に就き恩寵豫定説の信仰が激しく教徒の意識を支配してゐた、即ち人間が救濟せられると否とは神の絶對意志によつて決定せられ豫定せられてゐる運命であるとの決定論 *Predestinationismus* の信仰が強くも鼓舞されてゐた。而して今人間の精靈の天福と其壽命の無限との願望が人間の自己の自力的行爲就中自己完成の人格行爲に因つて解脱し得られるものではなく、専ら之は神の恩寵而も神の絶對意志の自由な豫定的決定であり運命であり、誰人が救濟され誰人は救濟され得ないとの選定の權能が神の絶對意志に在るとすれば、信者には恩寵の選びに關して如何なる意識狀態が起り來るであらうか。

恩寵豫定説を嚴格にも信奉する信者には斯くして必然に「そも〜私は神に選ばれてあるか。」*Bist du denn erwählt* (R. S. I. s. 103.) との疑問、疑つて甚だ不安な意識が恒に昂揚し來る。救濟の恩寵が神の權能に在り從つて彼岸への門戸の鍵が神の御手に在る事は救濟の恩寵を切に熱望してゐるカルギン教徒の意識に救濟觀上甚だ不安な意識が起り來たるのは當然の心理過程であらう。併し此不安、疑惑、悲哀の心理上の悶は信徒をして自棄や斷念に導き入れない、眞に救濟を熱望する宗教的關心を熱烈にいだいてゐた當時の信者は反つて進んで神の恩寵が自己に對して豫定され決定されてあることをば確證せんとする強い意識が奮起し來たのである。而して「自分が神に選ばれてゐるといふ意識狀態を確定し得る」*die Feststellung des Chadenstandes* 爲めには如何なる方策を採

るべきやの問題が繼いで起る「如何なる方法に據つて神の救濟の選びに入つてゐる事の確實さを私は求め得るか」Und wie kann ich dieser Erwähnung sicher werden? (R. S. I. s. 103.) 即ち何等かの方法に據つて神の選びを確實に證しようとする意識過程が生れる。これウェーバーが説くところの、カルギン教徒に於て確證觀念が據つて以つて起り來たる心理過程の様相である。

然らば尙進んでカルギン教徒は此確證觀念の衝動によつて如何なる確證の手段或は方法を要請したかの問題を論攻しよう。彼等に在つては確證の手段或は方法として現實的生活が要請せられたのである。即ち彼等は神の救濟の恩寵を祈りと悔悟とに於て確證せんとし或は宗教的儀禮或は奉仕に於て神の恩寵を確證せんと精進したのではない、つまり諸々なる宗教的精進に於て神の恩寵を證明せんとは少しも念願しなかつた。彼等は俗界の現實的生活に對して潑刺たる生活意識を以つて専心精進する事に於て恩寵の確證を獲得せんとしたのである。此事は一見信仰の理由に反してゐるが如く理解せられる、と云ふのは一般的に觀ると宗教的關心と俗世間的關心との間に調和し難い矛盾があるが爲めに、従つて又世間的關心に強く執着する事は宗教的信仰に悖理するが故に。然るにカルギン教派に在つては現實生活に向つて積極的に精進する事に於て神の恩寵を確證せんとする。然らば何が故に彼等は宗教的關心と調和し難い現實的世界の日常生活、社會的諸生活への精進を要請したか。短的に言はゞ、凡そ全體としての現實世界は宗教的にこそ精進的に價値があると理解し得る、現實界こそ *massa perditionis* である。勿論、現實界は「罪の土甕」*Gefäss der Sünde* にして罪惡的俗塵に滿ち充てる、價値なきものの定存場である、財貨の享樂に献身する事は救濟への道を危険にするのみならず救濟を不可能とする象徴と見做し得る、仍で現實

世界に於ける諸の欲求は神聖なる宗教的欲求の爲めには之を斷念すべきである。此中世的觀方は一方に於て正しい。併し乍ら他方の觀方からは此世界が罪の土甕であればこそ神の榮光の爲めに此世界の裡に全力を以つて精進的に突入して此世界の醜塵、罪惡と鬭爭し之を神の爲めに克服すべき一現場であり得よう。従つて又此現實界こそ恩寵確證の最高課題となり得るのである。況んや此世界は神の創造である。現實にこそたとへ罪業の滿てる現場であるとしても、神の全能力は現實界の中に尙も作用してゐる。が故に、此世界の現實生活こそ合理的・組織的行爲によつて神の榮光を増大すべく精進し進んでは神の恩寵を確證する爲めには唯一の作業場たり得る。選ばれてゐるといふ恩寵の意識状態をば確定し、且つ選ばれてゐるとの恩寵の意識状態を強く繼續せしめる爲めには現實の日々生活こそ唯一の最高課題であり得る。斯る理由で、清教就中カルギン教派に在つては積極的にも現實生活の處世生活を確證對象として採用する。特に彼等は經濟的・職業觀念或は實業的・從業觀念に就いて確證の意識を強くした。疑雲と不安とを拂ひ、確證の自己の意識を確實にする爲めに、其最勝道として、止むなき職業從業 *rasiose Berufarbeit* が嚴命される。此止むなき職業從業これのみが宗教的疑惑を除き恩寵状態の確實さを與へる。『*230*』(R. S. I. s. 105—106)夫れ「職業」*Beruf* は神に召られるところの神の「召勅」*die Berufung zum Heil* である。職業に從業する事は神の救済に召される効果即ち天職 *foles effax, effectual calling* である。富の享樂、欲望のまゝに従ふ富の蓄積、統制なき我儘なる感情の激發、性的本能の無禁慾、廢ふしたものは總て神の救済を妨害する。之に反して、只だ、人間の現實的勢力、本能、感情、之等を合理的法則或は合理的秩序の下に克服し制意する事は神意に叶ふところであり、就中、神の召勅、即ち職業、經營——合理的に組織され、倫理的且つ合法的に

營む經濟は神意に叶ふところのものである。且つ之等の成績たる經濟的利得は神が敬虔なる信者の合理的・精進的・從業に對して與へた恩賞であると之を觀念し、從つて又此經濟的利得は神の恩寵に召されてゐる事の確證の象徴であると之を理解する。カールキン教、バプティスト派、メンロー派、敬虔派、メソヂスト派等の新教諸派に於ける精進的處世に在つては合理的・且つ合法的に獲得されたる富は恩寵狀態を確證する象徴物と見做される。」

(W. G. S. 302.)

以上甚だ概述ではあるが之に據つて、確證觀念が「恩寵の確證」*die Gnadengewissheit, certitudo salutis, perseverantiae gratiae* の爲めに現實界に於ける處世生活を最高唯一の作業課題として要請したる事、從つて宗教的關心と現實的關心此二の相互に相撞撃し相悖及する世界觀を調和したる事、否超現實的目的の意圖に因つて現實的處世を價值的に合理的・精進的に征服せんとしたる事、就中經濟生活に對して之を合理的・組織的方法によつて遂行せんと精進する經濟倫理を衝動したる事、廢ふした、宗教と社會との特殊的にして密接なる意味關聯に就いて確證觀念が甚だ注目し價する契機的一要因であつた事を察知し得るであらう。茲に於て吾々は確證觀念が社會的生活に對する此聯繫を學問的問題とする時に確證觀念に關して社會學的研究が論考せられ得ると思ふ。

併し本稿は確證觀念に關する社會學的概念を論攻するを目的とする。仍で斯る意味での確證觀念の概念を尙明白にする爲めに尙左の論述を試み度い。其一はウェーバー以外の社會學者或は經濟學者によつても確證觀念が社會學的概念に於て着眼されてゐたであらうかを參考の爲めに述し、其二に、尙、本節で確證觀念が現實的精進性

に對する意義を論述した關係上、之が外延的範疇を確定する爲めに清教に於ける現實的精進性は只だ唯一に確證觀念のみによつて其要因が説き得られるものであらうか否かを論述し度い。次節に於ては先づ確證觀念に關する文献に就いて若干を掲げやう。

(3)

宗教が社會、經濟に對する精神的聯關を根本的に意明し文化の精神的構成要因を根本的に理解せんとする最近二十世紀以來の社會學的傾向に於て之が一の中心理論を「恩寵豫定説」「確證觀念」「現實的精進」に置いて試論しようとする知的選良は單にウェーバーのみに限らない、特にゾムバルトの如きはウェーバーと同様否ウェーバーによつて暗示され、確證觀念を以つて西洋資本主義精神の根源的構成要因と見做す理論を構想してゐる。今私の知る僅少な文献に就いても特に注目し價するものを参考の爲めに示すと。

既に英國のトローネーは、カルギン教徒に於ける現實的精進或は倫理的善行が救済を獲得する手段として要請せられてゐるのではない、即ち現實的功德、修行、精進が解脱を達成する爲めに採用せられてゐるものではない、彼等の現實的精進はつまり神の恩寵に選ばれてゐることをば確證せんが爲めの必須的條件として衝動せしめられたものである事を明言してゐる。

「善行は救済に達する手段ではなく、救済が獲得されてゐるから、正確な a proof that salvation has been attained として要請される。」(R. H. Tawney, Religion and the Rise of Capitalism, 4ed. 1919, p. 109.)

マールブルヒ大學の神學的經濟史家であるヴンスュは其大著「福音的經濟倫理」に於て新教と經濟倫理との密接

な關係を仔細に攻究してゐるが、彼も亦此場合に確證觀念の重要な事を見過つてゐない。

「最後に、恩寵豫定説がカルギン教徒の倫理的精進の要因として重要な意義を持つ。恩寵豫定説を信奉する信徒は忠順と節操によつて神の恩寵に選定せられてゐる事を確證する、何となれば誰人も神の救済に選ばれてゐるとの確信を持たない故に、神の召勅即ち天職に忠順と節操を以つて之に精進し茲に恩寵の確實を確證せんとする。Bewährung auf seine Berufheit. 而して此熱誠なる、神の召勅へ向つての道德的・確證作業たる職業従業の結果物は神の贈物として感謝して之を受納し、又之を倫理的確證の保證として理解する。」(G. Wünsch, *Evangelische Wirtschaftsethik*, 1927, s. 330—331.)

ズエーゲンも亦概要的ではあるが明確にも確證觀念を説明してゐる。

カルギン教派に在つては事情が甚だ複雑である。従つて彼等に於ける宗教と社會との關係の獨特なる構造を其一、一に亘つて之を包括し、以つてカルギン教徒の精進的精神が轉向し來つた所以を論破する事は困難である。彼等は神の恩寵は神の絶對的なる自由意志によつて決定せられるとの恩寵豫定説を中心信仰として信奉してゐる結果として、彼等は先づ神の國に入る事が出来るや否やの救済可能の一般問題を否定せざるを得ない。併し神に救はれる事が絶對的に不確實であるとの事を恒に意識する事は彼等は耐ふ忍び得ざるころである、仍て信徒は神の恩寵に選ばれてゐるとの認識徴標を確定せんと熱心する。凡そ神の榮光を増大せんと奉仕する教徒のあの處世生活に於て神の選は確證せられる。die „Erwählung“ bewährt sich in einer Lebensführung……而して神の榮光を増大すべく指令された作業場席は教徒にとつては「神の召勅」Beruf即ち神が指令した職業である。斯くして信徒は現實界を克服すべく精進し、其効業の成績によつて彼等は求めんとす「恩寵確實の意識に達する。」(O. Söhngen, *Religion und Wirtschaft*——Köln, Viertelj. Sozial. 8. Jahrg. 1930, s. 361—362.)

宗教社會學者トロェルチの確證觀念に關する叙述に移らう。彼も亦カルギン教團や敬虔派教團などの「精進的新教」ガルトテル教派や加持力教派と異つて確證觀念に強く支配されてゐた事を指摘する。

「之等の精進的新教派に在つては職業を確證の手段 der Beruf als Mittel der Bewährung を考へ、又熱心に職業遂行する事を恩寵状態の認識徴標 die ehrlige Berufserfüllung als Erkennenzeichen を考へてゐる。全力を傾注して職業 ベールフス・チール 従業に精進する彼等の理念は、神の召勅の秩序に従事する精進はとも角神意に叶ふものであるとの神の召勅目的と結び付いてゐる。一切の勞動對象物から感情並に享樂を精神的に分離する事、彼岸に於て達せられる、從つて死に到る迄従業を營ましめる、あの恩寵目的へ向つての止むなき従業緊張、現實界に於ける一切の事象、物象を單に合目的性的手段の下に克服する事、亂費、怠惰等の衝動を抑壓する爲めに方法的・勞動訓練をなす事、勞動利益を宗教團體並に公益の爲めに寄附する事、廢ふしたものは、其一、一に就いては各種各様の基礎を持つてゐるけれども、併し他方には共同的要因を帯びてゐるところの、精進的新教派の根本主義であり、又理想である。」F. Troeltsch. Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen.——Gesam. Schrift. I. 3. Aufl. 1923. s. 949—950.)

而して此精進的新教派の經濟倫理はこれが由つて以つて來る源は確證觀念に在る事を彼は強張する。例へば、

「カルギン派は確證觀念の強い力によつて unter dem Zwang des Bewährungsgedankens 従業精進を惹起せしめた。」(Soziallehren. s. 957.)

尙繼いでマクス・セラーに於ける確證觀念を掲げよう。

カルギンはルツテルに比して従業觀念並に職業觀念をより強く主張した。カルギンは生活意欲とか享樂欲望とかに促されて營利をなす事を嚴禁した、否實は彼は加持力教派やルツテルの主張よりもより嚴しく享樂を、たさへそれが最も高尚な仕方ではれようとも、固く禁止したのである。只だ神の榮譽を此土に増大せんとする欲動によつて、從つて他の如何なる欲望の下に營まれようともしかく無制限さはなり得ないところの、あの無限に營利を追及する従業に於て、信者が神に選ばれてゐるこの現實的徴標としての「確證」Bewährung を説いた最初の人は彼カルギンであつた。」(Max Scheler. Christentum

最後に私はゾムバルトの思想に就いて觀よう。彼は『近世資本主義』研究の特殊研究として識者の間に多大の問題を喚起したあの好著『猶太人と經濟生活』の中、第十一章に「猶太教が經濟生活に對する意義」と題して、宗教と經濟との關係を攻明したのであるが彼は態々其第四節を「確證觀念」と題して之を詳細に論じてゐる。

「此世に於ける經濟的繁榮は、神意に叶ふた生活を營んでゐるさうの徴標として考へられる計りでなく、彼岸に於ても亦必ずや神の賞讃を受くるに疑のないさうのものとして考へられる。此世の幸福は敬虔なる眞の信仰を確證する sich be-währen ものであると正しく是認する。」(W. Sombart. Die Juden und die Wirtschaftsleben. 2. Aufl. 1922. s. 251.)

尙彼は本章の最後の節、「猶太教と清教」の中で左の如く述べる。

「私は本全章の研究をウェーバーが研究した清教の根本觀念との比較の爲めに費したのである。併し此比較に於て猶太教と清教とは事實全く一致しなければならぬと思ふ、特に優力なる宗教的關心、確證觀念、合理的處世、現實的精進、宗教的觀念と獲得關心との結合等に於て全く一致する。」(Juden s. 292.)

以上は若干の例示に過ぎないがウェーバーに據つて説かれた確證觀念の概念が他の社會學者や經濟學者によつても相當に着目されてゐる事を察知するに難くない。併し乍ら確證觀念を、特に社會學上或は經濟學上、宗教と社會、經濟との聯關を攻明するに當つて、之を學問的に浮出したものは實にウェーバーの貢獻であつた事は否む難い。トロエルチやセラー等も確證觀念に出發して近世社會文化、近世資本主義精神の構成要因を論攻したウェーバーの學的貢獻を認めてゐる。(Sozial. s. 950, Chr. G. I. Halbb. s. 111) 就中ゾムバルトの如きは『猶太人と經濟生

「活」の「序文」に次の如く述ぶるところがある。

「私が拙著『近世資本主義』を根本的に新訂せんとした時に偶然にも猶太人の問題に研究を進めた。其時に私は『資本主義精神』の起源に就き之が坑道をより深く掘り行かうと考へた。マクス・ウェーバーの清教と資本主義との聯關を讀むに及んで、私は必然的に、宗教が經濟生活に及ぼす影響を従来よりもより以上に追及しなければならぬと考へ、此場合に先づ私は猶太人の問題に先鞭したのである。何と云へばウェーバーの舉證に充分なる證明を與へる事となるのであるが、資本主義精神の構成に對して持つ、清教の教條的事實的有意義と想はれる、あの一切の要因は、猶太教の宗教的觀念圈からも引き出されらるゝ。」(Juden, Vorw. V.)

* ウェーバーが近世の新經濟精神が新教の宗教的構成要因を持つてゐる事を發表した最初の論文は一九〇四、五年である、
M. Weber: Die protest. Ethik und der „Geist“ des Kapitalismus. I, I. (Die Berufsidee des asketischen Protestantismus)
— Archiv f. Sozialw. u. Sozialp. XX. Bd. 1904. u. XXI. Bd. 1905. ノムベルトは此論文に據つて大に暗示をうけ、
又之が趣旨に賛意し、一九一一年に『猶太人と經濟生活』を著したのである。

而してゾムバルトがウェーバーから受けた學問的暗示或は影響の根本的なるものは何であつたであらうか、それは言ふ迄もなく精進的清教に於ける確證觀念であつた事は前に掲げた譯文にても知られる事と思ふ。

(4)

現實的精進性を恩寵豫定説なる宗教的教條に出發して之を心理的に分析すると確證思惟が甚だ樞要な契機的要因に地位してゐる事は既に説いた。併し乍ら此處に注意すべきは恩寵豫定説と現實的精進性との因果的聯關の意
明は只だ唯一に確證觀念のみに據つて可能であるか、或は又その外にも契機的要因があるかの問題に就いて論考

しよう。何となれば此問題提示は確證觀念の謂はゞ外延的範域を決定する論理的指圖ともなるであらうから。

此問題に入る前に現實的精進性に就いて制限を加へ度い。現實的精進性と言はば總て宗教的に動機付けられたところの意圖から衝動された、社會的生活の各方面をば含む現實的精進を指すのであるが、之に各種の精進を分類する事が出来る。眞宗に於ける俗諦門の教義に意圖する現實的精進も或は法華宗に於ける現實的精進も隨に社會學的には研究すべき現實的精進の或る種と斷言し得る。或は又回々教に於けるウェーバーの言葉に藉れば「戰爭的精進」die Kriegskese も現實的精進の一種と斷定し得る、特に此精進は恩寵豫定説に源流する現實的精進なれば基督教に於ける現實的精進と共に社會學的文明を等しくすべきであるが、併し基督教に於ける現實的精進は、回々教の戰爭的精進と其活動範域を異にして、主として經濟的精進を主要範域となしてゐる。此處では之等佛教、回々教に於ける現實的精進の社會學的概念範域に就いては述べない。此處では新教に於ける現實的・經濟的精進に就いて範域を限定する。

斯くして今新教に於ける現實的・經濟的精進性を論考するのであるが、此場合宗教的教條としては恩寵豫定説が出發の大前提となつてゐる事は否み難い特色である。然るに精進的進教に於ける經濟的精進は只だ唯一に確證觀念に意圖されてのみ惹起され來る現象であらうか、或は他に此宗教的信條と經濟的精進との間に介在する契機的要因があり得るであらうかを考案して行かう。

心理學的に分析すれば恩寵豫定説を信奉する信者の信仰意識には二の状態が意識せられる。其第一の状態は「自分は神の恩寵に選ばれてゐるや否や。」との疑惑従つて不安な意識状態が醸される事であり、其第二の状態は

斯る不安な状態とは異つて「自分は神に選ばれてゐる。」と確信する宗教意識の状態である。前者の如き宗教的意識は既述した通りの確證觀念を必然的に湧起せしめるのであるが、後者の宗教的意識は次に説くが如き心理過程を惹起して現實的精進に向ふのである。恩寵豫定説に對して信者は之から「自分は神に選ばれてゐると確信す^{no}」 sich für erwählt zu halten. (R. S. I. s. 105.) ところの此宗教的意識状態に在つては、「自分が神に選ばれてゐるか、否か。」と言ふが如き疑惑的な宗教意識に状態するのは、それは、未だ信仰の足らない必然的結果として悪魔の誘惑に墮落したものであり、従つて、それは、つまり、神の恩寵が完全に與へられてゐない結果に外ならないとして、宗教的疑惑の意識状態にある信仰態度を拒斥するのである。即ち第二の信仰意識状態に於ては最初から神の選が不確實であるとの事から來る疑惑従つて不安などは之を意識してゐない、信者等は最初から神に選ばれてゐるところの所謂「精神的貴族」 die geistige Aristokratie であると觀念するのである。今、神に選ばれてゐる此精神的貴族の觀念並に確信が然らば現實生活に對して如何なる態度を效果したであらうかを問題とする。彼等は思へらく、神の選民たる吾々は一の高き使命を與へられてゐる。吾々は他の異信徒と嚴然と區域せられてゐるべきであるところの目に見えざる精神的貴族階級であるが故に、選民は與へられたる使命、即ち神の榮えを此土に顯現すべき使命を完ふすべきであり、斯くして選民としての神意に叶ふべき使命即ち義務を完ふして選民ならざる異信徒と嚴然と異なる資格を發揮すべきであると。斯く思惟する動機付けに基因して全能の精進力を發揮して彼等は現實生活に於て神の榮えを増大せんとするのである、就中神の召勅たる職業、實業に精進し専ら營業従業に於て偉大なる效果——従つてそは神の榮光を此土に顯現し増大する事である——を遂げんが爲めに不斷の従

業に専心し精進するのである。前者の確證觀念に在つては神の恩恵に選ばれてゐるとの自己確信がない、仍で神に選ばれてゐるとの恩寵確證を獲得せんが爲めに、疑惑と不安との宗教的意識が信者を驅つて、職業従業の止むなき精進が最勝道として嚴命される、止むなき職業従業のみが宗教的疑雲を拂ひ神の恩寵の確證を意識する唯一の勝道とする。之に反して選民たりとの精神的貴族の觀念に在つては神の恩寵に向つては何等の疑惑をさしはさまない事を信者の義務と固く觀念し、而して選民は選民としての高き使命を顯彰する爲めに尊大さを以つて職業に従業に精進する。

ラウフェエンブルガーは現實的精進の宗教的基礎に於ける確證觀念と精神的貴族なる觀念から來たる義務觀念或は使命觀念とを嚴格に區域してゐる。而してウエーバーが現實的精進を主として確證觀念から説明し意圖せんとして英國及び新大陸に付き之を事例したに對して、ラウフェエンブルガーは歐大陸に付きてウエーバーの研究が妥當し得るや否やを研究せんと意圖し、之が爲めに彼はエルサス、就中ミュールハウゼンの清教徒が近世に於て資本主義的實業従業に精進した、あの現實的精進性をウエーバーの理論に準據して精査した結果を發表した。これ「エルサスに於ける宗教と經濟」なる論文 (H. Lauburger, Religion und Wirtschaft im Elsass. — Archiv für Sozialw. u. Sozialp. 64, Pd. 1930, s. 316—331.) である。ラウフェエンブルガーに據れば、ミュールハウゼンのカルギン教徒の資本主義的精進性について(ウエーバーが本來主張してゐた確證觀念なる宗教的基因は之に妥當せず、むしろウエーバーが副次的に主張したところのあの精神的貴族なる宗教的自制觀念から來たる使命觀念が該地の彼等の資本主義的精進性の宗教的基因を構成してゐたのであると斷定するのである。)⁽²⁾ 322—323.) 曰く「彼等新教徒は全力を盡して職業生活に向つて積極的に精進する、而して之が目的は其精進の結果に於て神の恩寵に選ばれてゐる。この確證をば發見せんとするのではない、むしろ彼等は神の榮光を此土に顯現すべき高き使命を現實界に遂行し得べきことをば確定せんが爲めである。此意味で彼等は現實的生活に向つて多大の精進と努力とを盡す。之れ

確證思惟に勝ることも劣らざる強さで現實的生活に作用するのである。」(s. 223) 等。

却說ウェーバーの説く清教の現實的精進性の宗教的基礎には恩寵豫定説なる信條に對して信者が之を無自制に嚴格に信從する場合の宗教的意識狀態と、信者が自制的に選ばれてゐると確信する場合の宗教的意識狀態とに應じて、選びの不確實従つて不安から因由する確證觀念と、精神的貴族と想定するところから因由する高き使命觀念或は強き義務觀念とがある。只だ夫れ其何れの觀念から現實的・經濟的精進が衝動せしめられようとも、信者は經濟的精進即ち神の召勅に精進する現實的の行爲を代償として救済が獲得されるとは夢想だに想圖しない、解脱は人間の自力的行爲による自己完成を以つて獲得し得られるものではない、救済は純ら神の絶對・自由意志による選である、と信念する點は確證觀念に於ても義務觀念に在つても異るところはない。此意味からして其兩觀念の何れもが原罪觀に基礎するあの恩寵豫定説の教説に淵源して流出して來る宗教的意圖であると言ひ得る。勿論現實的精進者の彼等の宗教意識には兩觀念が終始嚴密に現實的には區域せられてゐない場合があり得る、兩觀念が混融し、或は何れかが優位的に作用する場合が甚だ多い。併し乍ら分析的立場からは、之等兩觀念は論理的、概念的には嚴密に區別して論定すべきである。而して其何れが現實的精神に對して重要さを持つたであらうかは、ウェーバーに於ては、彼は、『宗教社會學論叢』中の各處に精進的新教の「精神的貴族」なる文字を使用し、或は義務觀念の意義を論述し、特に其「緒言」中には代表的に、精進的處世の形成的要因は宗教的信仰に碇泊したる倫理的なる「義務觀念」『Pflichtvorstellung』であると述べてはゐるが、併し最初に述べた如く、「吾々の考察にとつて根本的なる確證觀念」と斷定し、或は他の箇處で、彼は、人間の處世行爲を組織化し方法的に合理化す

る心理的衝動は宗教的信仰に碇泊し之から動機付けられた各種の宗教的意圖に因つて湧き出でゝ來るのであるけれども之等各種の宗教的意圖の中でも精進的カルギン教派に於けるところの恩寵豫定説に出發する確證觀念を以つて其最も勝れた心理的衝動を營んだものである、と認めてゐる。(R. S. I. s. 138) テンニースも亦ウェーバーの宗教社會學を批判するに當つても「精神的貴族」の觀念よりも「確證觀念」を重視してゐる。(F. Tönnies, Kulturbe-deutung der Religionen.—Schmolhers Jahrb. 48, Jahrg. 1924, s. 16—17, 21.) ラウフエンブルガーの如く確證觀念よりも精神的貴族に於ける義務觀念を重視してゐる者もあるが、之は特殊の場合であつて、一般的に觀れば、宗教が社會に對して與へる文化的意圖の社會學的論考を試みる場合には先づ確證觀念に着眼し之に出發すべきであらうと思ふ。(完)

(附記)。宗教の社會學的研究の主要な研究對象は宗教と社會との文化的聯關を攻明するところに在る、との見解は現今の社會學界に於ても優力な地歩を占めてゐる。併し宗教の社會學研究對象に關する此見解に就いては説明を要する、即ち宗教が社會に對する文化的聯關を攻明する場合と社會が宗教に對する文化的聯關を攻明する場合との二部門に宗教社會學の對象課題を嚴格に區域する事が必要である。ウェーバーの宗教社會學は主として宗教が社會に對する文化的聯關を意明する事を直接の研究課題としてゐると觀れば、トロエルチの宗教社會學は社會が宗教に對する文化的聯關を攻明せんと企圖したものと觀得る。今宗教が社會に對する文化的聯關を主要問題とする時に、社會學的には「現實的精進」が之の重要な研究課題として取り扱はれる。「修道院的精進」

の如きは社會學的研究の課題とはなり能はぬ、何となれば修道院的精進は直接には現實的生活と密接な結びつきを持たないといふ意味に於て。之に反して、現實的精進は、宗教的に意圖にされた或は之に動機付けられた人間行爲が必須的に現實生活に直接結び付いてゐるし、又斯る結び付きに因つてこそ人間の現實的生活の文化的現象の變動に對して或る種の要因的衝動を根本的に與へるといふ意味に於て、此現實的精進性は宗教社會學上に重要な論考の課題となるものである。ウェーバーに於ては斯る意味に於て此「現實的精進」が宗教社會學上の研究課題となつてゐる。而して此現實的精進を直接宗教社會學上の研究テーマとする場合、そも／＼現實的精進が如何なる宗教的基礎を持ち或は如何なる宗教的意圖から動因せしめられたかを論攻する事が、現實的精進の社會的學論考の場合には最初の且つ必須的な問題として要請せられる。本論稿の目的は現實的精進の社會學的論考のこの要請に應じ又これに結び付く爲めに確證觀念の社會學的概念を論述したものである。

(昭和六年七月三十一日)

「生」に關する青年ヘーゲルとヘルダリン の思想の連關

石 津 照 璽

一

宗教を神の問題として考察して來た近世中期までの態度に對して、宗教を宗教に於て、換言すれば宗教を人間生活の直接の相に於て經驗し味到する態度を誕生せしめたものは、一般に獨逸に於ては、ロマンテイクの「時代」であつた。所謂「時代」の發現とともにこのことは思想史上重大視されなければならぬ。

ロマンテイクの特質は一言にいへば、哲學的思索の内容を詩の形に於て表してゐることをその表徴とするといつてよい。特異の生活情調を表明するものでその特質を平明な概念によつて捉へることは出來ない。そしてロマンテイクの人々も、決してその生の思索感知の内容を理性的哲學的な體系の組織には齎らさなかつた。¹⁾併しこの期の奔放不羈の情熱と直感と天才とは、生の意味と内容とに、更らに生全體に新らしい意味を發現せしめて、常に生命の祕奥に私む宇宙の謎を詩の形に於て開明したのである。彼等は殊更らに宗教を究極の生活として翹望するのではないが、その眞實相に於て經驗せられる宇宙感人生感こそが如何なる形で意識せられるにせよ宗教的なのである。ロマンテイクの人々はその至奥の特質に於て神秘的である。自然と人間との融會を期するが、

自然に對する態度は啓蒙期の如くでない、時代史的にいへばその克服にロマンテイクの特質がある。寧ろ啓蒙期以降の表面的合理主義或は悟性主義を端的に厭つて、直下に生に沈潜せんとし、そして彼等はこの特質を確知し、生き通すといふことが直ちに宗教であると考へて、ハルトマンにして謬なくば屋上に屋をかさねる神には關心をもたなかつたとさへいひ得る。このことはデイルタイが「神秘的汎神論」として叙べる通りである。⁽²⁾

悟性主義の啓蒙的傾向に對蹇するこのロマンテイクの動向は、十八世紀の八十年代以降に時を同うして起つた獨逸觀念論とその傾向を同じうするものである。獨逸觀念論が思辨と思惟による體系に於て追究したものをロマンテイクは直截に「生」の裡に求めた。所謂る理念の實相を生の裡に凝視したのである。

ことにこのロマンテイクの宗教的傾向、換言すれば生を迫る神秘的汎神論的傾向をもつ人を獨逸觀念論の人々の中に求めるならば、極めて形の變つた仕方ではあるがヘーゲルとシュライエルマツハーである。併しこの稿の性質から、こゝではロマンテイクとヘーゲルの關係に觸れておくに止める。ロマンテイクの一つの特質はハルトマンがいふやうに、そのあまりに偉大無邊の欲望を憬れるがために、到底行き盡し得ない悩みと悲劇とをかもすにある。ヘルダリンが後に述べるやうに亦この悲劇の運命を辿つた。カツシーラーが指摘するやうに詩と現實の乖離から起る悲劇である。⁽³⁾こゝにハイムの所謂ロマンテイクの限界がある。そのまゝでは恐らく絢爛の華に終つたかも知れぬロマンテイクに組織の結實を齎したものはヘーゲルであつた。美的に構想せられた論理を、物理、倫理を、換言すればロマンテイクの詩と生活をその學的契機として凡てこれと取り入れながら、彼は遂に理性の萬能を信條としてこれを宇宙的な組織につけた。この意味でロマンテイクはヘーゲルに於て限界を劃し、

更らにヘーゲルに於て復活してゐるといひうる。(4)

(1) たゞへばヘルダリンの如き思索の組織的構想はたゞかにもつてゐたが、今は全般の傾向として考へる。

(2) Hartmann, N., Die Philosophie des deutschen Idealismus, Berlin, 1923, S. 138, Dilthey, W., Die Jugendgeschichte Hegels; Gesammelte Schriften IV, Berlin, 1925, S. 43f, 138f.

(3) Hartmann, op. cit., S. 139, Cassirer, E., Höllderlin und deutsche Idealismus, I, (In: Logos Bd. V) S. 45f.

(4) Haym, R., Die Romantische Schule, 5 Aufl., Berlin, 1928, S. 92ff.

II

ヘルダリンはロマンテイクルの正統からみれば、一つの異流で、テイクやシュレーゲル及びノヴリス等の正統派ロマンテイクルの仲間からは離れて、彼が観念的にギリシヤ主義を強調したことゝ、下に述べるやうに美に關する病的尖鋭な憧憬と、特に彼の人生に對する眞摯な身を挺して打つかつてゆく態度傾向に於て彼等と異なるのである。(1) ロマンテイクに對するヘーゲルの關係は上にふれた通りで、従つて彼等を正統ロマンテイクの雰圍氣の中で論じるわけにはゆかぬけれども、彼等の思想はこれを温床として多く培はれてゐる。

先づ彼等の交渉について述べやう。ヘーゲルがチュービンゲンの神學校に入つたのは一七八八年の秋である。同じ年に同年のヘルダリンも入學してゐるが彼等の交渉の始まつたことは一七九〇(或は九一)年以後で、彼等が同室の友となり、ギリシヤ主義の愛好と、同じ哲學的傾向によつて結ばれる。(2)

年少ヘーゲルの性格に就ては、ヘルダリンが一七九七年にノイフェルに寄せた手紙によつて語らせよう。「ヘーゲルとの交遊は私にとつて非常に氣持よい。私はあの靜かな理知的な男を愛する。何故ならどんな場合に人は自

己と世界とを考へるかといふことをはつきり知らない場合に彼のやうな男はこのことをはつきりさせてくれるから……」と。(3) 年若きヘーゲルはすでにロマンテイクの一般的特質に反して深き洞察力をもつて事件を一般的なものと考へ、主觀的に歪曲することなく、事の次第、有り様を冷靜に、そして研究的な角度から觀ようとしてゐた。デイルタイが言ふやうに嚴格中正な家庭に育つた年若きヘーゲルはその當初から啓蒙主義的實用主義的素質を持つて極めてフランクに公平に日常の生活を觀察して居つた。(4) このことはヘーゲルの青年時代即ち彼の十八歳頃から三十歳前後にかけての彼の神學研究に關する手記が如實に物語つてゐる。國民宗教の取扱ひに於ては宗教が國家のために高唱せられ、イエス傳に於ては道德的權化としてのナザレ人イエスがやはり社會的道德的に説かれてゐる。この社會的といふこともグロクナーが指摘するやうに、フィヒテと對比してフィヒテが自我のための哲學的思索をするに對し、彼は世界のために世界を論究してゐる。そしてこの論究からこそ彼が成しとげたやうな人格からあの絶對的存在への高揚が可能となるのであらう。(5)

ヘルダリンは神學校へ入學した當初から内面的には神學的興味からはるかにかけはなれてゐた。彼は只一つの愛向に生きて居つた。即ちそれは古代ギリシヤへの愛であつた。但しこの古代への愛は彼に於ては近代ギリシヤを通し、彼の古代に對する態度は、はるかなる通じ得ぬ愛人を思ひこがれる憧憬をもつて愛して居つた。彼の愛の内容はあのギリシヤの美しい調和された、それ自らのうちに靜止してゐる人間性の全體であつた。しかもこの物靜かな和やかな愛の樂園は現實には失はれてゐる。彼はこのギリシヤの愛の幻を心破れた不調和なむしろ病的な氣持ちで追つたのである。ヘルダリンの詩作の情熱は彼の心中に蟠る和らぐことのない矛盾に刺戟せられて

沸騰した。けれどもその情熱は間もなく彼自身を亡ぼし、豊かな春秋と愛すべき氣韻を蝕んで灰燼にうづめてしまつた。グロツクナーはヘーゲルが彼をゲーテのヴェルテルに倣つて叙べてゐることを識してゐる。⁶)

併しヘルダリンのこのギリシヤ主義に對する狂熱的な诗情が、ヘーゲルの古代ギリシヤへの傾倒を（以前からもつてゐたものを）決定的に力ずけた。ヘーゲルは感傷の弱さと優柔とを厭つたが、ヘルダリンのこの傾向や歸するところない憧憬や偏向的な滅裂さにも係らず、彼のこの傾向に於ける内容やその對象から彼に親しんで行つた。全て理性に立脚する冷靜なヘーゲルの方からいへば、この感覺と幻想の狂熱的な力は乾燥した地に生きた感情を汎濫させるものとして必要であつた。そして段々にこの友の詩的神秘的な、恍惚的感傷的な特質は彼に浸透して行つた。かくてヘーゲルの诗情は段々に和やかに靜かに灼熱して行き、ヘルダリンの詩とベリオンのうちの神秘的悲劇的詠嘆が彼の健實な悟性的性格の中に植えつけられ、遂にヘルダリンが押し流された感情の氾濫の中に彼は捉へられた。そしてヘーゲルは自ら詩作を試みるやうにまでなつた。ヘルダリンはヒベリオンをテュビンゲンの神學校當時から推鼓してゐたのであるが、ヘーゲルも亦未完成ではあつたがこの友の作風に倣つて澤山の詩作を試みてゐる。その内容についてみるとヘーゲルにおいてもギリシヤ的異教的な世界と、キリスト教的近代的な世界との對立が叙せられ、且つ譬喩的ではあるが意識的に前者に味方してゐる。併し彼の作詩の内容に於てはヘルダリンが全ての情熱をあげて謳つた完全な美の靜けさ崇高さに對して一徹には調和しがたい色調が出てゐる。ヘルダリンの表現は古代と近世の性格的混淆である。近代の感傷の弱さに古代の莊嚴が接ぎ合はされ、崇高なるものにぬりつけられた感傷的神秘的といふのがその特質である。これらのことはヘーゲルに於ては低調子で

はあるが、すべて階音の共鳴に調和されてゐる。ヘーゲルのこの風格は後になるまで續いた。一七九六年の八月にベルンから當時フランクフルトに住んでゐたヘルダリンへ送つた詩の中に右の調子は極めて強く表れてゐる。それはエリユジスの女神を謳つた聖歌で、美しき信仰の没落を歌ふ悲曲で、啓蒙主義的章句に對する抗議として書かれたものである。こゝでヘーゲルに於ては「一にして全」なる理想の具體化がギリシヤの自然宗教の神の姿に於てあらはれる。⁽²⁷⁾ヘルダリンの神祕的汎神論的傾向がどの程度にヘーゲルに影響したかは資料的に判然しないが、その内容の交渉には極めて深いものがあるやうである。

前にもふれたやうにヘーゲルの啓蒙主義的傾向及び素質は極めて著しいが、決してこれを無條件に肯定してゐたのではない。彼の廣さはすべての事象に對して寛大公平な觀察を下してゐた。既に彼がスタットガルトのギムナジウムで親んでゐたギリシヤ主義への傾倒は、カント主義啓蒙主義の無味乾燥な悟性尊重を克服しかけてゐた。これに對してヘルダリンのギリシヤ主義尊重は極端であり、彼の潔癖はギリシヤ主義とドイツ及び當時の事情を救ふべからざる相剋の姿に對立させた。⁽²⁸⁾勿論こゝから湧くあの悲劇的な情熱が彼の美しい詩章を醗酵したのであるが、其反面に生活の現實を回避し打ちこはさんとしつゝあつた。

スタットガルトの同窓で更にフランクフルトでは同じ町に住んでゐた彼等は——エリユジスの詩はベルンのヘーゲルにあてて、この土地の家庭教師の就職の德憑の手紙の返事であつた。それからヘーゲルは彼の紹介で同地のゴーゴルの許に行つた。(此間の内面的交渉はグロクナナーがよく傳へてゐる。⁽²⁹⁾——ヘルダリンのイェナへの移轉によつて別れたが、こゝではヘルダリンは更らに、ヘーゲルがその後繼として自らゆるしたファイヒテの哲學を

彼に紹介し、彼とともにこの哲學に共鳴した。

ヘルダリンは當時のロマンテイケルが大抵そうであるやうに潔癖な一面性の人であつた。その人によつて感知せられる未組織の眞理は——シラーとヘーゲルのかけはしとして——やがて性格的に理性的多面性をもつてゐるヘーゲルに於て組織せられる。そして彼に於てロマンテイクの狂騒はギリシヤの理想のやうな靜かな調和に齎せられる。

(1) Vgl. Haym, R., op. cit., S. 15, 357f., 374. —do—, Hegel und seine Zeit, Leipzig, 1927, 2Aufl., S. 37.

尙ほハイム(上掲)の「*ライニンゲン*」(Windelband, W., *Philudien*, Tübingen, 1921, Bd. 1; Über Friedrich Hölderlin und sein Geschick, s. 230f, Besonnds. Vgl. s. 255f.)がヘルダリンを浪漫的に扱ふに對して最近の研究は彼を眞實な思索家として哲學的に扱つてゐる方面が多分にあるやうである。たとへばこの稿に於けるカッシーラーやボエム(Böhm, W., Hölderlin, Tübingen, Bd. I(1928), II(1930))は何れも哲學的に取扱ひ、なかにはボエムの大冊「ヘルダリン」の第二卷の如きは未だ精讀せぬが文献的哲學的にこの傾向を決定つけるやうである。(たとへばヘーゲルとの關係に於ても S. 23, 130, 160 の敘述の如き)

尙ほ最近の諸文献についてはハイム、ティルタイ、ボエム何れも卷末に詳しい文献表をあげてゐる。更に Grolman, A., *Die gegenwärtige Lage der Hölderlinliteratur*; In: *Deutsche Vierteljahrsschrift*, Halle, 1926, Hft. 3 などを參照

(2) 當時彼等の住む思想的社會的環境については Vgl. Dilthey, op. cit., s. 12f., do., *Das Erlebnis und Die Dichtung*, Leip., 1929, 10Aufl., s. 380—63.

(3) Glockner, H., Hegel, Bd. I, Stuttgart, 1929, S. 279.

(4) Dilthey, op. cit., S. 5f.

「生」に關する青年ヘーゲルとヘルダリンの思想の連關

「生」に關する青年ヘーゲルミヘルダリンの思想の連關

三八

(5) 拙稿「ヘーゲル青年時代の宗教研究」(理想廿二號ヘーゲル復興)參照。

Glockner, op. cit., S. 281.

(6) Glockner, op. cit., S. 279.

(7) Vgl. Rosenkranz, K. Friedrich Hegels Leben, Ber., 1844, S. 78f.

(8) Dittney, op. cit., S. 14, 64f. Hayn, Hegel und seine Zeit, op. cit., S. 37

(9) Glockner, op. cit., S. 277f.

三

友情的思想的に深い交渉のあつた彼等が、併し實際直接に思想的にどちらからどちらへどれだけの影響をしたかといふことは明かでない。デイルタイの「ヘーゲルの青年時代」にも詳かでないし、ハイムもその資料の欠徐を訴へてゐる。(6)併しこゝで最も重要なことは思想的内面的問題で、彼等の思想の内容を交互に影響しあつた共通の思想傾向である。その交渉はヘルダリンがノイフェルに於ける友情の關係ではなく彼等の書翰に於てみられる様に思想的である。(7)その共通の思想的素地とはデイルタイによつて傳へられるやうに神秘的汎神論的傾向で、「生」を凝視し「生」の深さに最も深きものを認め、そして「生」の外に「生」はないとしたところである。(8)蓋しいはれるやうに一は「體驗と詩」他は「體驗と哲學」として、生の體驗の仕方の相違或は思想の結果からの相違として兩者を規定し得るであろう。ヘルダリンは後に述べるやうに、生を個人に於て體驗し、そしてその結果は悲劇的な詩作となつたのであるが、ヘーゲルはこれを人間性一般に於て、「理性の大道」に於て人間性が味ひ得

べき深きもの最後のものを観察した。ヘーゲルの生の體驗は、特殊の形態に於ける個人の體驗ではなく、生一般を生きたものとして觀察した。(このことは後の彼の體系に於て現象學と世界史の相關々係に於て更らにきわやかである。)但しこの詩人として及び哲學者としての徵表的な相違は、彼等の思想の結果に於て見られるものであつて、當初はヘルダーリンに於ても思索と詩、或は生と思惟は乖離するものではなく、「最も強きものを思惟するものは最も生的なものを愛する」と考へた。(この點に於てヘルダーリンは他のロマンティケルと異なつてゐる。)

先づヘルダーリンについて述べよう。詩人の叙情的な宇宙感、世界意識は、生の全内容が苦樂の奔馳をその裡に包藏して一瞬の焦點にこつた時に、その最高潮に達する。そしてこの一切を包括する生の高潮の頂點がすぎてその代りに事件の杓子定規的な空漠な經過にうつるなら、そこに世俗の日常を暗くする、打ちこへがたき悲しむべき呪ひが展開する。これが彼のヒペリオンの詩に流れる根本の底流である。そして彼の望んでやまぬ「一にして全」を具現するこの生の凝結が破れたとき——それを反省によつて見出すのであるが——たとへばヘーゲルが考へる様に個人的存在の考へから世界精神の思想に着眼することによつて、この調和を求めるといふやうな仕方は、ヘルダーリンにとつては無駄なことで、有限の存在としての人間に賦せられたこの悲劇は所詮自身で最後まで生きぬき戦ひぬかねばならなかつた。感情或は意志に従つて人は一般に目的を設定して手段を行使し、その完成をよるこぶのであるが、その目的は當面の問題としては限られて居り、従つてこれに對する要求努力も限られてゐる。この限られた目的が達成せられた時に、次に起る新らしき要求の前に安息がある筈である。即ち一般の生は相對的な目的の設定或は目的への努力から、他の相對的な目的に一齣一齣に連繫するのであるが、ヘルダーリン

の場合は左様ではない。要求から要求が重疊し、目的から目的が重沓する。常に感情の優柔低迷に終始して、いはゞ感情の振子のやうに彼の生は動くのである。ハルトマンがロマンテイケルについていふ様に、彼も亦實現出來ぬ過大な欲求を持て餘したのであつた。そして遂に彼は平均のとれた普通人の生を、運命をあこがれ、しかも常にこれに止住することが出来なかつたのである。彼のいふ「枯死せるもの」の生活は報酬と勤勞によつて生きつづけてゐる。そこには苦樂の均衝があるが、生の真相を求めるヘルダリンの胸中では却つていばらの尖は常に眠らなかつた。有限なる現實を直視し、その裡に於てのみ生命の真相、調和即ち「一にして全」なる具體相をみるとする彼の目圖は、かくして遂に感情のやむことなき動搖と運命的な幻想とへその方向をとるのである。

有限な現實の生活の裡に於て調和の具現することに失敗して、感情と幻想の方向へ轉じたヘルダリンは、併しここで新しく豊かな生そのものの意味を捉へた。詩の國に於ては人間の努力は一つの目的とこれに關する實現の配應に心を勞しない。詩作に心を碎けば碎く程、そこに心は凝つて現實的な苦樂の對立は影を極める。こゝには只單純なリズムがあるのみである。こゝには苦樂や悲喜の質的對立の交錯しない生の動きそのものが現在するのである。こゝに生命が客觀化せられ、「運命」の階律が現實の問題としての纏綿をはなれて和やかに交響するのである。詩人は悲しみや喜びを現實的な質的なものとして感じはしない。事件を形成する上に必然的な楔機として兩者を同等に取扱ふ。事件にからまる悲喜の諸相は直接詩人の心に斷續するものではなくて、純粹に客觀的に取扱はれる。そこでヘルダリンは生における（苦樂悲喜の）對立的なものを、ヘーゲルのやうに思惟による媒介によつて止揚することをまたずして、直接に肯定し得るとするのである。（何となれば彼はこの對立を詩に於て客觀

的に同等視し得るから。)心の悲しみと喜びを、自然と自我のうち、或はその連絡によつて成立する生の裡で、最も眞實で深い實在と考へたロマンティケル・ヘルダリンは、人間の悲しみとして與へられる實生活の生の相から、詩の國へ入つて、悲しみの實質を詩化することによつて、これを客觀化することによつて、生の客觀的均整即ち生の運命として靜觀し得るが如く、生の調和を獲得する。かくて彼の生の問題が美の調和に於て考へられる所以が明かとならう。(但し彼の美の觀念は論理的に構成せられたものではなく、純實踐的なものでもない。いはゞ「美的作用」である。)ハイムがいふやうにこの美的な或は詩的な調和とは、彼の愛するギリシヤのあの靜かな調和の内容を最も近代的な形式、近代の病的な意識に盛つたのである。(9)

自然と自我の存在の諸相を心性に於ける悲しみの現實に壓搾して、これを詩の構想の裡に客觀化し、人間性の運命として靜觀し得る調和にもたらされ、その靜觀の美的作用に於て生そのものゝ調和が感得せられる生のリズム、世界生起の内面的なりズムに於て、すべての存在の最高の解決、高調が獲得せられた。(彼に於て悲しみの最後の處理は宇宙論の解決であるから。)

併しこゝに更らに根本的な現實に關する問題が起る。詩における美的作用に於て生を諦觀し、調和の姿に於て捉へるといふことは、現實の實生活と同じでないことは論をまたぬ。世界の調和が人類に傳へられるところの詩の構想は、個人的制限的なもので、一般の現實を規定する力をもたない。詩人は經驗的に制限せられた人間の存在界を確實な調和の場所として保證することは出来ない。こゝに存在の現實性に關する二重性がある。詩的構想に於て、詩の美的作用に於て獲得せられる實質の現實に惱まされることなき靜かなる調和、生のリズムとこれを

感得する詩人の一般的な人間的な存在としての現實の人生との重複がある。そして詩に於ける調和の感得は、詩人にとつて彼の一般的な現實的存在に對しては極めて個別的なものである。¹⁰⁾彼は生涯を通じて、この乖離に當面し、詩的感激の高潮の瞬間に於てもこの矛盾は消失しないと考へる。現實の事相から詩に逃避した彼は、再びこの兩者を現實の場所に於て感じなければならなかつた。そこで詩の國から現實の世界に遷つて考へてみる。一度宇宙の秘密に參し得たものは、世の常の世間的現實即ち願望行爲欲求等の現實性の裡に於て、自己といふのを保證することは出來ない。

それが眞に自分であるといふ自分といふものはない。そして遂に現實の自己を生を、常に過ぎ去り行くさゝやかな光、或は弦樂における一つの音だと考へなければならなかつた。これが彼が人生に於ける悲しみと喜びの對立から詩の國を飛翹して再び現實にかへつて生の問題を解決した解答であつた。

こゝで注意すべきことは彼は更らに神に對する恐らく再三の矛盾をかもす問題に當面しなかつたことである。彼は神に頼らなかつた。何故なら運命の支配下にある有限の人間が、運命に拘束されぬものからの恩啓を蒙るといふことは無駄だからである。彼に於ては生が神であり、神に求むべきものを彼は心に於て處理しやうとする。こゝから宗教の問題、とくにロマンテイクに於ける啓蒙的人間主義的傾向に立脚した汎神論の問題(時代史的にも思想の問題としても)出て來るが今これを省略する。¹¹⁾

更にヘルダリンにおける具體的な矛盾は上の問題から必然に出る問題であるが、詩人の世界、即ち個人的な構想の世界と、歴史的的政治的事實との對立である。藝術や思惟或は人間の性格は意識のない自然と結着に於て調和

しないものではない。自然は彼にあつてはその力と刺戟によつて、或は人間の精神と心臓には自然が住んでゐるが如くに人間の意識を主宰するとみるのであるが、この關係を歴史に於て、國家形態に於て論及することは彼に於て充分だとは思はれない。

フランス革命に刺戟せられて當時獨逸に於ても若き思想家は政治問題社會問題を論策し、ヘルダリン及びヘーゲルもこの思想運動に關與するが、その思想的影響及び結實はヘーゲルに於て偉大である。⁽¹²⁾ 彼は生の問題を後に述べるやうに事實としても、又彼の思想の結果からみても、とくに客觀的精神の實現としての歴史、國家に歸せしめ、思索年次的には大體一八〇〇年前後にこの思想が熟して後の彼の精神の現象學や論理學の基底を確立するのである。⁽¹³⁾

(1) Dilthey, *op. cit.*, S. 41f. *107*, Erlebnis und Dichtung, *op. cit.*, s. 386, 410, 428; Haym, *R., Romantische Schule*, *op. cit.*, S. 358.

尙ほ彼等の交渉は、テュビンゲンの學生時代とフランクフルト時代に分けて考へられる。(フランクフルトではヘーゲルは一七九七—一八〇〇年まで、ヘルダリンは一七九五—一七八年まで。但しヘルダリンの場合はゴントルト家から去つて、ホンブルグに住んだ時代も入れて。(前の時代では同じ環境と傾向が考へられるが、獨立した相互の思想の連關をみるこの稿のやうな場合には、特に後の時代をとり、ヘルダリンのヒベリオン、エンベドクレス及びヘーゲルの「キリスト教の精神」や「體系に關する断片」がみられなければならぬ。Vgl. Dilthey, *op. cit.*, s. 41. 137ff. *107*, Erlebnis und Dichtung, s. 38ff., 428, 437; Glockner, *op. cit.*, s. 278f. *107*, ソラにテイルタイの「體驗と詩」及びカッシーラーの「ヘルダリンと獨逸觀念論」を對照することによつて問題がはつきりすると考へた。

「生」に關する青年ヘーゲルとヘルダリンの思想の連關

- (2) Vgl. Rosenkranz, op. cit., s. 76f.
- (3) Dilthey, *Jugendgeschichte Hegels*, s. 38, 140, 145, do-, Erlebnis und Dichtung, s. 428, 437.
- (4) Cassirer, op. cit., I, S. 41, —do—, I, (In: *Logos*, Bd. VII, 1918) S. 281.
- (5) Dilthey, *Erlebnis und Dichtung*, S. 410f, Cassirer, op. cit., I, S. 42.
- (6) Hartmann, N., op. cit., S. 189.
- (7) Vgl. Hartmann, op. cit., S. 217, Haym, R., *Hegel und seine Zeit*, S. 37, Dilthey, op. cit., s. 412f.
- (8) Vgl. Böhm, W., *Der älteste Systemprogramm der deutsche Idealismus*; In: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literatur und Geisteswissenschaft*, Halle, 1926, Hft. 4, S. 394f.
- (9) Böhm, op. cit., S. 396f, 399, Haym, Hegel und seine Zeit, S. 37. 徳文の「世」に關する批評に
Vgl. Dilthey. *Erlebnis u. Dichtung*, op. cit., Cassirer, op. cit.
- (10) Vgl. Dilthey, *Erlebnis und Dichtung*, op. cit., *Tragödie Empedokles*, S. 415f, Haym, R., *Romantische Schule*, op. cit., S. 363f, Cassirer, op. cit., I, S. 45.
- (11) Hartmann, N., op. cit., S. 188, 219, Cassirer, op. cit., I, S. 270f, II, S. 42, 46, 48, Böhm, *Der älteste Systemprogramm*, op. cit., S. 421f. Dilthey, *Jugendgeschichte Hegels*, op. cit., S. 43f. 138f, —do—, *Erlebnis und Dichtung*, op. cit., S. 410.
- (12) Vgl. Hegel *Gesammelte Werke*, I, *Phänomenologie des Geistes*, Herausg. von Georg Lasson, Leipzig, 2. Aufl., 1921, Einleitung (von Lasson), S. XXXV, Dilthey, *Jugendgeschichte*, op. cit., S. 1^o, 124, —do—, *Erlebnis und Dichtung*, op. cit., s. 362f, 376f.
- (13) Vgl. Böhm, *Systemprogramm*, op. cit., S. 405f, Cassirer, op. cit., I, 46f,

早く既にローゼンクランツが指摘し、デイルタイが提唱するやうに、ヘーゲルの青年時の研究思索の態度は學體系を追求するといふよりは、具體的普遍的なる宇宙的原理の探究にあつたと考へられる。このために若きヘーゲルの體驗の心奥を捉へたものは精神の發動としての歴史と、歴史に現象する精神がその本質から宇宙的に普遍的に表象形式に於て形成する宗教とであつた。そしてこれ等の問題が彼の「體驗」に於て思索される時に、問題の焦點が「生」となり「愛」となり「運命」となつて現れる。啓蒙期の合理的實用主義的傾向に對蹠して、自然と人間の融會の相の下に具體的實在を把握しやうとするロマンテイクの特質と、當時（一七九〇年代）新興の神秘的汎神論的傾向の渦中にあつて彼の性來の神秘的形而上的傾向が、爾前の彼の宗教乃至歴史に關する造詣と俟つて彼をこゝに驅つたのは自然のことであらう。ヘーゲルが新らしい汎神論的傾向へ轉向したのは一七九五年から一八〇〇年にかけてであり、彼の「イエスの生涯」を書き上げた直後から始まる。一七九六年の夏ヘルダリンに寄せたエリュジスの詩には極めてこの傾向が著しく、一七九六年秋にベルンからスタットガルトへ歸り、ついで一七九七年フランクフルトへ來てキリスト教の理解を深くした頃から、彼の傾向は決定的にあらはれてゐる。當時彼の關心の中心命題は「生」である。彼はすべての實在の特質を「生」の概念によつて規定しやうとする。生とは彼に於ては部分の全體に對する關係であり、生に於ては全體なくしては部分も存在もしなければ考へられもしない。従つて生の特質は生の多様の存在をゆるすけれども、その多様を形成する部分の總體は一つの全體の中に於て、換言すれば全體との關係に於て在り、且つ理解されなければならぬといふにある。この多様性がその

統一に於て組織せられた全體としての生の根本概念から、生を基底として當時の彼の統一分離對立等の思想が考へられなければならぬ。現實を組織しやうとするこの根本概念は、從つて具體的な意識が關與するといふ條件の下に範疇である。併し先驗哲學に於けるが如き悟性の範疇ではない。ヘーゲル自身の體驗と歴史省的察の基礎の上に立つて特異の深味をもつ。そして事實當時宗教史的研究に從つてゐた彼は、これによつて宗教史を理解し、同時に亦宗教史的事實殊にキリスト教のそれが彼の形而上學に深い關係をもつたのである。この範疇の深化に於て意識の情緒の狀態が關係するといふ彼の考へは、シエリング其他獨逸觀念論者中に於て若きヘーゲルの思想のもつ特徴であつて、こゝにロマンテイケルとしてのヘルダリンとの思想上の相似連絡がある。³⁾彼は聖歌や神秘家達の書に親しむことによつて全體的統一に對する憧れをよび醒し、生に於ける分離を悲しみと感じ、對立をその對立のもつ愁ひとみた。分離に於て不幸が現れその分離の消失によつて幸福が來る。かくして彼は論理的超絶的な關係を主觀の乃至情緒の裡に還元して、その内面の關係とする。從つて生に於ては概念的關係は心の狀態と共感し、彼の思惟はすべて意識に於て範疇と心の狀態との織り合はさつた關係にあるといふことになる。これが彼の思惟の概念(後の思辯哲學)の特質であるが、こゝから同時に歴史の體驗と組織の問題が出て來よう。歴史(こゝにこゝでは宗教史)に於ても同様に統一は常に分離から成立する。そして分離とは悲しみであつた。歴史に於ても同様に限界と對立の意識は、それ等を克服する條件乃至契機としての悲しみに於て、その(歴史の)全體を齎らすのである。このやうにして彼はすべて心の活舞臺の裡に於て世界と歴史とを組織しやうとする。⁴⁾

こゝで留意すべきはヘルダリンとの關係である。彼はヒペリオンの第一卷を一七九七年に出してゐるが、ヘー

ゲルがフランクフルトに來たのも同年で、且つそれより以前に彼等の間にヘーゲルの右の思想に關する手紙の報告がないかぎりヘルダリンはヘーゲルの新らしい思想には未知であつたに違ひない。⁵⁾併しこの書にあらはれるヘルダリンの思想はヘーゲルの考へと極めてよく似て、汎神論的な思想を含蓄してゐる。ヘルダリンは詩人として生の意味と美とに徹しやうとし、愛と美に於て多様の統一を設定してゐる。そして現實の生は個々人の相互對立の姿を示し、その彈力ある生の場所に於て生は悲しみの力を契機として美と愛に高揚する。彼に於ても亦論理的な統一、對立、分離の關係は悲しみと聖悅とに於ける情緒的生の一面に於て處理されてゐる。これ等の事情で兩者は主張の一面に於て極めてよく似て居るものであるが直接一方からの影響とは考へられぬ。

更らにヘーゲルの生の意味と内容とに就いて吟味しやう。彼は生の直觀から出發する。生とは無限なる多様と對立との關係であり、その統一の相に於ては唯一の分離の組織されたるもの、歸一されてある全體である。彼によれば無限なる生は精神である。何となれば精神は多様がその中に包括せられ、その中で形成せられる生きた統一であるから。この生きた統一と結合してある各の部分は有機的部分であり、その全體は生の無限なる總體である。この無限なる生の總體に於て個々の生乃至有機的組織を綜合する生きた、嚴密には生かす法則が精神である。⁶⁾こゝから生と精神の興味ある關係が考へられやう。あたかも精神の本質が個々の精神の關係に於て體驗せられると同様に、生の側からこれをいへば、一つの統一に於てある一つの多様の綜合といふ有機的關係は、精神の本質である。従つて生の場合に體驗といふことを切り離して考へれば、生の統一がもつ關係は、論理的關係の形式として精神の特質をなすものと考へられる。

述べ來つたやうにヘーゲルに於て生とは具體的關係に於てある全體の普遍的統一の現實である。従つてそこからすべての現象が系列づけられる筈である。普遍者としての生はその内に於て（實はその經過に於て）自己規定をしなければならぬ（こゝで人は彼の現象學と論理學の最初の處を思つてみればよい）。たとへば自然に就て考へてみやう。自然は生の定立である。自然はそれ自身が全體的生なのではない。生の中に於て反省によつて定立し結着せられた生である。即ち無限なる生は生あるものに於てその表現と表示をもつのである。そこに生の有機的全體があり、全體的生の（その他にはありやうのない）現實の經過があるのである。（何となれば生は生あるもの無限に於てあるから）。

このやうな事情から更に無限なる生の一部としての生あるものは他の部分から區別せられ、その生あるものは一つのまとまつたもので、そこには多數性の分離は並立的には除外されてある。こゝから個別性の概念が出る。個別性に於ては無限の多樣即ち生の中に於て定立せられ、決定せられたるものゝ對立及び結合は、その中に包括せられ結合せられる。個別的な生としての人間は彼以外の他の生と分離する、そして生の全體は、その現實に於て分離されるといふ事情によつて、この人間はある部分として、他のものは他の部分として、それ／＼全體としての生である。従つて人間は全體の生の一つの表現である。

この無限なる生は併し思惟によつて完全な認識に齎せられない。思惟による認識は主客の對立をうち超へることは出来ないから、無限の生を組織するわけにはゆかぬ。所詮は無限の生は有限の生から無限の生へ生自身が高揚することによつて捉へられる。これは宗教の領域である。宗教性の問題は當時のヘーゲルにとつて精神的生

の最高の形式であつた。個別と普遍の統一、對立的なるものゝ調和が宗教の特質である。有限的なものから無限的なるものへ發展することは只單なる反省の産物である。有限の生から無限の生へ高まりゆくことに宗教があり對立の調和がある。無限の全體とは生の無限の總體である。そこに即ち生の純粹形式として宗教がある。(6)

更らに生の特質に關して愛と運命とが考へられる。運命は現實の生の限界内にあつて、凡ての生あるもの、即ち無限なる有限者に實現せられた理性である。従つて生と同様にこれを賂したり制限したり出来ない。運命は相關流通する生の關係であり、生全體の、時間的關連に於ても同時的相關に於ても流動的統一である。生あるものとしての個別は實は運命に於ける調和の途上の一點に外ならぬ。(7)この運命に於ける、従つて生に於ける調和の問題を解決する力が愛である。愛に於てすべての分離と制限せられた關係とは解消する。愛とは生あるものゝ關係であり、生あるものと生あるものとの感情である。従つて愛に於て生そのものが見出され、意識せられ、愛に於て生は自己の二重化(關係に於て)及び自己自身の統一を見出す。そして愛は生の意識であると同様に道德の實現である。そこではカントの道德論に於けるが如き義務と傾向乃至命令と服従といふが如き對立は止揚せられる。眞の道德は愛であると彼はいつた。(8)

このやうにして若きヘーゲルが生概念に於て求めたものは統一性と全體性であり、その獲得の手段として悟性の力の限界を見究めて宗教によつた。そして生は生あるものとしての存在に就て二様に考へられる。一はその中に部分と對立のない統一としての存在として、他はその統一の無限の分離の可能性の下にあるといふことである。そしてこの無限の多様性無限の對立無限の關係に於て、生はこれに生を吹きこんで部分が直ちに全體をあら

わす關係としてその立場をいひ表す。ドイツ人はこゝにヘーゲル哲學の根本思想が語られてゐると説く。

更に既に述べたやうにヘーゲルが生に於て分離、對立、關係を説くが如き、或は生あるものに於て無限の有限をみる如き、生はその發現の場所について語られなければならない。個別體が未發展の状態、分離されたもの、状態からその統一を形成するために、その道程が語られなければならない。このために彼は發展を生の特質と考へる。そして愛に於て發展の動きを考へ、神の國に於けるすべての生ける關係は生の發展から特質づけ、そこに發展の結着を見るのである。(何となれば神の國を意識の中に、生の此岸の内に於て考へるから)。この發展の考へから生の發動する全領域の問題が出て來る。彼はこれを世界の總體におく。勿論併しこれは生に於て主觀としての愛に於て表れなければならぬ故に、(歴史に於ては人類の意識、理性に於て)現實の總體を充足してゆくその發展の經過は前に述べたやうに宗教に於て體驗せられ、宗教史に於て味到されなければならぬ。そして生の發展の仕方は、たとへば生の統一性全體性を形成する分離、對立、關係といふが如き事情や、愛に於ける生の二重化、對立の調和の考へは既に充分に辨證法の特質を示して居る。そして彼の生の概念に盛られる思想の内容は、彼の精神の現象學の未組織の型として極めて彼の體系にとつて重要なものであるが、生に於ける發展の思想の論究とその客觀化としての世界史や道德國家等に關する關係を検討することは別の稿に譲らなければならぬ。

以上によつて極めて素描的に青年時代のヘーゲルとヘルダリンの思想を點綴して見た。彼等は何れも啓蒙的合理主義的態度、ことにカントから脱却して、神秘的汎神論的傾向に立ち、人間と自然との交流をその統一の相の下に捉へやうとしてゐる。そして何れも哲學的な體系を要求して、宇宙一切を包括する一にして全なる絶對者を

求めたと考へられる。⁽¹⁰⁾このためには上にもふれたやうに、ヘーゲルの一八〇〇年代までの體系的思想の基調をなす汎神論的傾向は極めてヘルダリンの「エンペドクレス」「ヒペリオン」に盛られる汎神論的傾向と通じるものが多い。併しかツシーラーやポエムのいふ様にヘルダリンの體系の結着は美にあつた。デイルクタイはこれを藝術家的態度といふ。然るにヘーゲルに於ては體系は精神に於て組織されんとする。⁽¹¹⁾更らにこれ等の體系を（結果からみて）可能ならしめた根本命題としての生の問題に關しては、等しくこゝに於て統一と全體とを求め、ここで悟性による思惟の越權を却けて宗教的特質による實踐と體驗の裡に於て取扱はれてゐるにかゝらず、生の取扱ひの態度が異なる。ヘルダリンが觀察し體驗する生とは個人の生であり、生活の深化といふ意味では極めて内在的傾向をとる。ヘルダリンのこの傾向は従つて生あるものとしての現實の個別を各々の場合場合に獨立において、詩人的態度から所謂自然に對する知覺として感じ、フィヒテやシェリングの様にこれを知に於て取扱はないし、ヘーゲルの様に思辨に於ても考へてゐない。存在の總體を種々な契機に分割し得るものではなく、生は個別的な存在に特有な型態の中に於てのみ具體的で、その中に於て悲しみと樂とを包括する生の全内容があり、詩的感情は瞬間の裡に於てこの最も深きもの最も生あるものを捉へると考へる。個別をヘーゲルの様に思辨的意味に捉へないで單獨な獨立なものとして捉へ、そこに生の具體性をみる彼は、従つて生をすべて觀念的内容に於てのみ考へてゐる。そこで客觀的なるものとの連絡がつかない。彼の汎神論に於ても所謂藝術家的で、神乃至神の國への（ヘーゲルに於ては意識を通じての）連絡がつかず、従つて成立的要素を含まないし、對立の媒介調和が世界の總體に於て考へられないから、歴史の問題が出て來てゐない。（彼も亦社會的問題にはふれてゐるが。尙ほ

最近の研究、たとへばボエムの「ヘルダリン」第二卷（一九三〇、上掲）の如き積極的にこの問題を究明してゐるが、今はかくいつておく。この點に於て生の取扱ひがヘーゲルに對して一面キエルケゴールに似てゐる。⁽¹⁰⁾従つて極めて個人的な生の取扱ひで、いはゞ密のないモナドのやうな生の考方は外界との連絡がつかず、ヘーゲルが客觀的精神を國家に於てみることをうらやみ、自ら自己の生を蝕んだことにもなつてゐる。⁽¹¹⁾これに對してヘーゲルの生の取扱ひの特質は一言にしていへば神秘的素地に立つ思辨的なものであるといふこと、宗教史を通じて歴史的體驗に於て考へられてゐることと云ふことであらう。

- (1) Rosenkranz, op. cit., S. 99, 101, Dilthey, *Jugendchriften Hegels*, op. cit., S. 3, 68.
- (2) Vgl. Dilthey, *Jugendchriften Hegels*, S. 36—41.
- (3) Dilthey, op. cit., S. 139, 43f., Cassirer, op. cit., I, S. 267.
- (4) クーネルの時代の手記から得た Dilthey, op. cit., S. 137folg., Nohl, *Hegels theologische Jugendchriften*, Tübingen, 1907, S. 322f. 345folg. 1246ff. 尙「理想」拙稿上掲參照
- (5) Vgl. Böhm, Hölderlin, op. cit., I, S. 231f., Dilthey, op. cit., S. 140, -do-, *Erlebnis und Dichtung*, op. cit., s. 410.
- (6) Nohl, op. cit., S. 347f. 及び拙稿上掲
- (7) Vgl. Dilthey, op. cit., 143f., 86f., Nohl, op. cit., s. 281f.
- (8) Dilthey, op. cit., S. 95, 145, 77, 153, Nohl, op. cit., 379f., wts., Nohl, 281f. 拙稿上掲一五八以下
- (9) Dilthey, op. cit., S. 144f., 149, Nohl, op. cit., 308.
- (10) Vgl. Böhm, *Der älteste Systemprogramm*, op. cit., S. 393f., 341., Cassirer, op. cit., Insb. I.
- (11) Böhm, op. cit., S. 398f., Cassirer, op. cit., I, 267f., Dilthey, op. cit., S. 53, 145.
- (12) Dilthey, *Erlebnis und Dichtung*, s. 394. 拙稿「クーゲルとキエルケゴールの對比」參照。(理想第一九號)
- (13) Cassirer, op. cit., I, S. 41f., I, S. 269.

『瑜伽論記』の著者名に對する疑義

結 城 令 聞

一

本年四月發行の『東方學報』東京第一冊所載の拙稿「成唯識論を中心とせる唐代諸家の阿頼耶識論」中に於いて、自分は唐代の學界に活躍した唯識學者の一人として道倫なる人を挙げ、且つその註記に「此處に道倫と云ふのは、瑜伽論記を書いた有名な道倫のことである。然るに道倫と云ふのは恐らく誤傳であつて、正しく道倫と云ふべきであらうと云ふ新説が常盤博士によつて唱へられた。爾後自分は古書古録を檢してゐる間に、道倫と云ふのが正當であると云ふ論證を得た。因つて道倫と云ふ通稱を用ひずして道倫と記載したのである⁽¹⁾」と述べて置いた。然るにその後、同學の間に

於いて「道倫の道倫と改められた理由如何」と云つた様な質疑もあり、且つ自分も註記の終りに「その考證は別の機會に譲る」と約したこともあるから、今『宗教研究』の紙面を拜借して道倫を道倫と云ふべき理由並に此の機會を利用して、彼の學界に於ける功勞を讃したいと思ふのである。

註(1) 『東方學報』東京第一、五頁

常盤博士著『佛性の研究』に於いては、終始道倫と云ふ名稱が用ひられてゐるけれども、五〇四頁に來つて傳教大師の『法華秀句』の文と、興福寺の良謙僧正の報導とに依つて、ひそかに道倫を以て正當とすべきであるとせられてゐる意趣が看取せられる。

二

『瑜伽論記』の著者名に對する疑義

五三

唐代に於ける總ての宗派學派に就いても一般にそうした憾はあるが、殊に玄奘三藏を中心として活躍した瑜伽教系の人々、然かもそれが思想上極めて重要な役割を演じてゐる人々に於ては、若し現にそれらの人々の傳記を求めんとするならば、慈恩、圓測、慧沼等特定の僅少な人々の然かも極めて不完全な記述を除く他の多くの人々の傳記は、之を求めんとするも文献の徵すべきなく、全く不明のまま放置せられてゐる状態である。而して今此處に問題となつてゐる『瑜伽論記』の著者も、亦その類に漏れず、彼の俗姓、鄉貫、學系、時代等、少なくとも彼に關する一切の傳記的事は一向に不明であり、且つ之を明らかにするも、全くその依るべき資料を逸してゐる。此處に於いてか『佛性の研究』には、唐代に於ける新羅佛敎の盛況を述べ、玄奘門下の神足と稱せられる圓測、神昉等が新羅の出身であること、並に元曉、義湘、順璟、太賢等の學匠の輩出に説き及び、而して慈恩の『瑜伽略纂』の中に屢々引證せられる景法師の説が、玄奘三藏の正意

を得て、唯識學の殆んど正統、換言すれば慈恩の先驅をなしてゐるにも關らず、或は又『瑜伽論』の研究者として、慈恩以後の第一人者とも云ふべき遁倫（佛性の研究）には遁倫の號を用ひてゐる）も亦傳記の全く不明なのは疑問であるとして、最後に「斯くて初期の唯識學者として三指五指中に屈せらるべき景法師、遁倫の鄉貫、傳記の全く不明なるは、若想像を加へば新羅人なるが爲ならざるか」と述べ、而して下篇第八章に來つて「加藤精神氏より、遁倫が新羅人なりとの説を聞き、想像の適中せるを喜べり」と説かれてゐる。

唐代を通じて新羅の學僧が如何に中國に進出し、活躍したかと云ふことは、質的に量的にも、吾々の想像以上のものであつたらしい。今唯識學上に限つて例するも、玄奘三藏三千の門徒、七十の達者中に於いて更に數名の屈指の上足中に加へられる圓測、神昉、義寂等が、揃ひも揃つて新羅僧なることは確かに一種の異彩である。或は圓測、法寶、慧沼、法藏等と共に、

菩提流志三藏や義淨三藏の譯場に侍し、證義大徳の一

人となつて活動した大薦福寺の勝莊も亦新羅出身の唯識學者である。その他太賢の如きは、身自ら入唐した事實は明瞭でないけれども、海東に住しながら、その學説は遠く支那の學界に影響したとみへ、『三國遺事』の著者は「中華の學士往々にして此を得て眼目となす」と評してゐる。斯くの如く實的に考察して、當時如何に新羅の學僧が優秀な成績をあげ得たかが首肯せられるのであるが、更に量的に考へても、實に多くの新羅僧が支那に入り込んでゐたであらうと思はれる。それは實的にかゝる優秀な人物を出すには、その背後に量的な支持があつたであらうと豫想せられるのみならず、具體的に之を論證することが出来るのである。即ち慈覺大師によつて遺された『入唐求法巡禮行記』を繙くに、隨處に「新羅僧房」或は「新羅譯語者」なるものが記載せられてゐるのであつて、この記事は當時實に多數の新羅僧が中國の寺院に起居し、而してそれら同國の出身者が相集つて、寺中に新羅僧房なるものを形成し、且つ通譯者迄も具備してゐたこと、換

【瑜伽論記】の著者名に對する疑義

言すれば量的にも多數の新羅僧が支那内地に入り込み然かも相互に連絡を有してゐたことを雄辯に物語つてゐるものである。かの圓測が、萬歲通天元年(A.D.696)〔その前年天册元年の記録によれば當時彼は〕〔翻經大德大福光寺圓測と稱せられてゐる。〕齡八十四歳にして佛授記寺に示寂したとき、その舍利を法師が往昔游之の地なる終南山豐德寺の東嶺上に別葬した在京の學徒大薦福寺大德勝莊は、既に述べた如く新羅の學僧であり、他の一人なる西明寺主慈善法師も、文獻上には明瞭ではないが、恐らく新羅の出身者でなかつたではなからうか。即ち同郷出身の新羅僧が既に當時新羅僧房までは形成してゐなかつたにせよ、或は當時すでにかゝる組織が存在してゐたかも知れないが、兎に角相互に連絡をはかり、統一を保つてゐた例證にならうと思ふ。

以上はその一端であるが、新羅僧の支那に於ける活躍は、斯くの如く實にめざましいものがあつた。然るに右諸師の中、『宋高僧傳』中にその記事を有するものは、僅に圓測法師唯一人のみである。〔勝莊に關しては法寶傳の下に附

言なす。然かもその記事たるや、唯識の隱聽、瑜伽の盜聽を以てしてその人格を損することや大である。或は又新羅の順璟法師を傳するにあつても、現身墮獄の記事を以てするなど、等しく此の類に屬するものである。他の多くの學者は之を傳してゐないのであるが一體に支那人の手になつた僧傳は、よしそれが中華に活躍した人であつても、國外人の所以を以て之を傳することの極めて稀であることは、高僧傳を利用するものゝ常に感ずるところである。かゝる點に着眼するとき、慈恩以後『瑜伽論』の研究者として第一人者とも云ふべき『瑜伽論記』の著者に傳記の缺乏せる所以を以て、或は新羅人にあらざるかと想像せられた常盤博士の考察は極めて當然である。更に加藤精神講師は之を新羅人なりと斷定せられてゐる様であるが、自分には残念ながら未だその論證の御指示を賜つてゐないし、積極的に新羅人と云ふべき材料も有してゐないので、依然として郷貫は不明であると云ふより他なく、幸ひ先輩各位の御指示を得たいと思ふのである。

註 (1) 常盤博士著『佛性の研究』二四〇頁

(2) 常盤博士著『佛性の研究』五〇五頁

(3) 三國遺事卷四(續藏第貳編乙二十三之三、三二九頁右上)

三

道倫の傳記は斯くの如く不明であるが、然し彼の著述は幸にも現存の諸目錄中に記載せられてゐてその學殖を窺ひうるのである。先づ經部に就いての彼の研究は

金剛般若經略記一卷 (永超錄)

大般若經略記二卷 (永超錄、藏俊錄、法相法門錄)

般若理趣分疏一卷 (藏俊錄)

淨飯王經疏一卷 (永超錄)

維摩經料簡一卷 (義天錄)

金光明經略記一卷 (義天錄)

勝鬘經疏二卷 (義天錄)

藥師本願經疏一卷 (永超錄、藏俊錄、義天錄、法相法門錄)

小阿彌陀經疏一卷 (義天錄)

十一面經疏一卷 (永超錄、藏後錄)

次に律部に關しては、

四分律決問二卷 (永超錄)

次に論部に就いては、

瑜伽論記二十四卷 (永超錄、藏後錄、義天錄、法相
法門錄)

成唯識論要決二卷 (義天錄)

其の他

新撰大乘義章五卷 (永超錄)

雜記九卷 (義天錄)

等であつて、此等の經論は何れも當時の唯識學者の間に流行し、彼等が好んでその註疏を撰述したところのものであることは、慈恩、慧沼等の撰述録を作製すると一見にして明瞭である。右の如く道倫の選述にかゝるものは、現存の目録に依つてさへ十五部五十四卷の多きに達し、必ずや當時の學界に對して幾多の貢獻をなせしものと思はれるのである。然るに此等多數の撰

『瑜伽論記』の著者名に對する疑義

述は、惜しい哉今は逸して傳らず唯『瑜伽論記』一部のみあつて現存してゐるのである。然し幸にも此の一部の『瑜伽論記』こそ、彼が精魂を打ち込んだ力作であり、彼の名をして千載の後までも響鏗たらしめる名編である。初唐に於ける『瑜伽論』の研究は『唯識論』の研究に次ぐ盛況を呈し、幾多の研究書が發表せられたが、之も亦多く逸して傳らず、現存せるものは僅かに慈恩の『略纂』と今の『倫記』との二部のみである。もつとも近年大正一切經刊行會の手によつて、從來未渡と稱せられた智周法師の『瑜伽論疏』四十卷が朝鮮より發見せられたとのであるが、未だ上梓せられないからその内容を知るに由なく、現に吾々の机上に研究の資料となつて上りうるものは右の二部にすぎない。然も『略纂』十六卷は、『瑜伽』百卷の中、卷第一より卷第六十六に亘れるもので、未だ終始に亘つて具に註解し得たものとは云ひ得ない。之に反し『倫記』二十四卷は、廣く唐代の瑜伽研究者の諸説を集成し、堂々百卷全部に亘つて之を具説し盡し、實に斯學考究

者無二の好伴侶となり、燦たる學勳を學界に遺してゐる。常盤博士の『佛性の研究』中に、如何に『倫論』が利用せられてゐるかは既述の如くであるが、宇井博士の近著『印度哲學研究』第六にも亦盛んに之が活用せられてゐる。道倫が玄奘三藏直參の學者でないこと並に直參の學者ではないが、その生存年代の智周大師等よりは以前であることの豫想は、彼が如何なる人々の學説を、その著書に蒐録したかを檢することによつてほど見當がつくのである。さて然らば如何なる資料によつて、從來道倫と傳へられたる名稱に對して疑義を抱き、改めて之を道倫と云はんとするのであらうか

四

『瑜伽論記』の著者名が、遁倫と云ふ文字を以て記載せられ、「トリン」と云はず「トリン」と訓ぜられてゐることは周知のことであり、これが一般の定説となつてゐたのである。然るに之に對して疑義を抱くに至つた所以は、一には常盤博士の指示による傳教大師の著述中に現はれた名稱の相違と、〔之は『佛性の研究』が出室に於いて拜聽〕今一つは諸章疏録中に現はれた名稱の相違とである。諸章疏録中特に今の研究の資料となつたところのものは、佐伯良謙師が常盤博士へ報導せられた『法相宗法門目錄』中に於ける記事と、藥師寺の學兄橋本癡胤師の好意によつて借覽を許された寫本の『東域傳燈目錄』中に於ける名稱の相違とである。然るに今その論證に這入るに先立つて、先づ此處に資料となつた『東域傳燈錄』の吟味をすることが必要である。元來この『東域傳燈錄』なるものは、いつ時代の頃よりかその年代は不明であるが、兎に角相當に古い時代よりして、既に南都本と柵尾本との兩種の異本(?)を生じたらしい。而して此等兩種の本が展轉傳寫されてゐる間に、又々誤字が雜つて多様の異本となつたものと思はれる。現に上梓せられてゐる『東域傳燈錄』なるものは、日本佛教全書本にせよ大正藏經本にせよ、典籍の配列が一段組になつてゐるが、元來この目錄の原形は二段組であつたらしい。その所以は、昨秋東京

帝大佛教青年會館で開催せられた大藏會の席上陳列せられた鎌倉初期の筆寫にかゝる栴尾高山寺本の『東域傳燈錄』が一段組になつてゐたこと、並に現存せる一段組の目錄に於ける誤謬が、一段組のものを一段組としたために生じたことが明瞭にわかること、此等の理由によつて、もと／＼二段組の目錄を、見やすからし

めんがために後人が之を一段組にしたものであると斷定することが出来る。而して今此處に資料となつてゐるの藥師寺の藏本は、まさしく二段組のものであり、然かも栴尾本を定本として南都本とも校合せられることがその奥書によつて知られる。奥書に云く、

先年以栴尾藏第二傳寫之本謄寫之了、今年更得別本重校正之別本之中以南都異本校補注云南本者是

也、今亦隨本寫入前後既經三本最足爲證本者也、

正徳壬辰仲秋既望於城西書之、

次に佛教全書本も行誡師自ら

東域傳燈錄二卷古書也且此書冊古鸞宿上人所校尤

得其旨可珍重也、

と云はれてゐる如く、鸞宿上人が享保年間に諸種の異本を校合せられた珍本であるけれども、その傳寫の形式は最も新しい様である。而してこれとはゞ同一の形式と内容とを有する寫本は自分の知つてゐる限りに於ては、近時比叡山麓に公開せられた比叡山文庫所藏の寫本である。

次に大正藏經本であるが、大正藏經本の原本は、その脚註によれば「鎌倉初期寫高山寺藏本」となつてゐるが之も一段組のものであり、然かも、二段組のものを一段組と改めたことによつて生じた誤謬を犯してゐることの佛教全書本と同一のところがあるけれども、然し全體として考察するとき、藥師寺の藏本と餘程相通ずる點を有してゐる。

註(一) 大正藏經所收の『東域傳燈錄』の原本は、その脚

註によれば鎌倉初期の高山寺本となつてゐて一段組にせられてゐるが、大藏會に出品せられた鎌倉初期の寫と稱せられる高山寺本は確か二段組であつた様に記憶してゐる。故に大正藏經本と大藏會出品本と異種のものであるかも知れないが、或は

『瑜伽論記』の著者名に對する疑義

記憶の誤かも知れない。現に今見ることが出來ないから斷言は出來ないけれども、自分は確かに二段組であつた様に思はれ、その内容と大正藏經本と相違點があるのではないかと記憶してゐる。

(2) 佛敎全書所收『東域傳燈錄』後跋

五

上述の如く『東域傳燈錄』三種の異本を校合合勘するに、三本共に各々その長短を具備してゐるけれども藥師寺の藏本は形式内容共に他の二本に比較して古型を保持し優越を示してゐるのである。今『瑜伽論記』の著者名に就いて、此等の三本が如何なる名稱を傳へてゐるかを檢するに、即ち左の如き結果となる。

甲——藥師寺藏寫本

乙——大正藏經本

丙——佛敎全書本

金剛般若經略記一卷〔藥師寺本には卷數を記載せず。〕

甲——道倫撰

乙——遁倫撰

丙——遁倫撰

大般若經略記二卷

甲——道倫撰

乙——遁倫撰

丙——遁倫撰

淨飯王經疏一卷

甲——道倫述

乙——道倫述

丙——遁倫述

藥師本願經疏一卷

甲——道倫(道の字の傍に「遁南本」と註す。)

乙——遁倫

丙——遁倫

十一面經疏一卷

甲——道倫撰

乙——遁倫撰

丙——遁倫撰

四分律決問二卷

甲——道倫

乙——道倫

丙——道倫(道の字の傍に「遁歟」と註す。)

瑜伽論記二十四卷

甲——道倫。

乙——道倫。

丙——遁倫

新撰大乘義章五卷

二本共に倫法師とのみ云ふ。

右の如き七個の撰號に依つて勘ふるに、大正藏經本に一定の見識なきが如く、三個所道倫と云ひ四個所遁倫としてゐる。之に反して佛教全書本は、遁倫説を以て終始し、『四分律決問』二卷の場合道倫とありしを、「遁歟」と私に改めてゐる程である。之に對して藥師寺本は道倫説を以て貫き、唯一個所『藥師本願經疏』の下に南都本には遁倫となつてゐたことを傳へてゐる。道倫の撰述にかゝるもののみならず、目錄のほとん全體に亘つて考察し、藥師寺本の善本なることが理解出來たなら、如上の記述のみを以てしても、從來遁倫と稱せられてゐた名稱に對して充分に疑を投じうる理由となるのである。然るに第二の理由、即ち傳教大師が徳一と論争するに際して隨處に『瑜伽論記』を引用し、

『瑜伽論記』の著者名に對する疑義

或は「倫法師記云」と云ひ、或は「倫師記云」と説き或は「瑜伽記云」と述べて之を利用してゐるのであるが、時にはその著者名をもあげて、或は「道倫記云」とし、或は「道倫瑜伽記云」と書して決して遁倫とは云つてゐないのである。此等の二個の理由によつて、ほとん道倫と云ふのを以て正當とすべく、中途道の字を遁と誤り書してより遁倫の名稱が使用せらるゝに至つたものであると首肯しうるのである。然るに論者或は難じて次の如く云はんと欲するかも知れない。即ち藥師寺藏の『東域傳燈錄』も、或は又傳教大師の著述の文字も要するに遁の字を道と誤り書したものを以て定本としたゝめに右の如き混亂を來したまでである、即ち道倫説を主張する者が遁を以て誤寫となすに例して我は道を以て遁の字の誤寫なりと主張せんとすと云ふかも知れない。この主張は冷靜に考へるとき既に一種の強辯に墮してゐることを氣附であらうけれども、然し彼としては無理からぬ主張である。何とならば、兩者の立論は共に未だ他の主張を否定すべき積極的な資

『瑜伽論記』の著者名に對する疑義

六一

料を有してゐないからである。然るに此處に一般に遁倫説が行なはれつゝあつた時に、何か確實なる材料を得たものと見へその遁倫説は之を謬説なりと否定した資料が存してゐる。即ちそれは古來寫本によつて傳寫せられてゐる『法相宗法門目錄』である。『同目錄』によれば、當時既に遁倫なる名稱が用ひられてゐた。め卷尾に瑜伽系統の學者を列擧するにあたり、遁倫と云ふ名稱を傳へながらも、後方に來つて

遁倫ハ辟事也
可云遁倫云々

と述べて決定的に遁倫説の誤謬なることを指摘してゐる。

上の如き三個の理由を考察し來るとき、必然的に『瑜伽論記』の著者名は遁倫にあらずして道倫と云ふをこそ正當とすべく、道の字と遁の字と極めて相似たるにより、筆者の誤によつて中途より遁倫と稱せらるゝに至つたのであると斷言し得るのである。

註(一) 法華秀句中本二頁(傳教大師全集第一)

法華秀句中本六頁(傳教大師全集第二)

(2) 守護國界章下之上、二三頁(傳教大師全集第一)

(六、七、九)

佛陀の成道宣言と傳道師派遣の詔勅

——特にマハーヴァスツに留意して——

平 等 通 昭

第三 成道 の 宣言

佛陀が佛陀伽耶の菩提樹下より初轉法輪の爲婆羅捺斯に赴く途中、佛陀の威容異常なのに動かされた一外道優波迦 (Uṭṭaka) ⁽¹¹¹⁾ にその師・教義等を問はれて、自ら

の覺悟と旅行の目的を宣言したと傳へられてゐる。大品・大事系統の諸傳に於てこの時佛陀が優波迦に對して言つたとする言葉は略一致してゐる。巴利尼柯耶中部聖求經 *Ariyapariyesana* と大品とは同一にして、大事・佛本行集經等は之と類似してゐる。

Mahāvagga I,6, 8-9 ⁽¹¹¹⁾

Ariyapariyesana

Sabbabhihū sabbavīdū haṃ -asmū,

sabbesu dhammesu anupalīto

sabbajñāho taṇhakkhaye vinnūto,

sayam abhiññāya kaṃ-uddeseyyāṃ.

na me ācāriyo attū,

saddiso me na vijjati,

sadevakasmiṃ lokasmiṃ

Mahāvastu ■. 326

Sarvabhihū sarvavidū ahaṃ-asmū,

sarvehi dharmehi anupalīto,

sarvajñā haṃ tṣṅakṣaye vinnūto,

aham abhiññāya kim uddi-eyyāṃ.....

Na me ācāryō asti kaścit

saddiso me na vidyate

eko śmi loke sambuddho

佛陀の成道宣言と傳道師派遣の詔勅

nāthi me paṭipuggalo.

Ahaṃ hi arahā lōke,

ahaṃ sathā anuttaro.

Ekō 'mhi sammāsambuddho

sītibhūto 'smi nibbato.

Dhammacakkam pavattetum,

gacchāmi Kasinam puram,

andhabhūtasmi lokasmiṃ

āhañhi amatadudrahin'ī.....

I. 6, 9

Maddisaṃ ve jīna honti

ye pattā āsarakkhayaṃ

jīta me papakā dhammā

tasamāham Upaka jīno ti

我は一切勝者、一切知者なり。

一切諸法に染められず、

一切を捨て、渴愛を滅して離脱し、

自ら悟りて、誰にか教へられん。

我には師あるなし。

我に同じき者なし。

人天界に於て

prāpto sambodhim uttamam.

Aham hi arahā lōke

Aham lōke anuttarah,

saderakasmim lokasmiṃ

sadyosome me na vidyate.

Vārāgaṣiṃ gamiṣyāmi

āhanisyam amṛtadandubhin,

dhammacakkam pravartayisṣyam

lōke apratirvartiyam.....

■. 326, 17

Jinā hi māḍṣā bhonti

ye pñāpā āsarakkhayaṃ,

jīta me papakā dhammā

tasamā- aham Upaka jīno.

我は一切勝者、一切智者なり。

一切諸法に染められず、

我は一切智者にて渴愛を滅して離脱し、

自ら悟りて、何にか教へられん。

我には師なし。

我に等しき者は何人もなし。

我は世に唯一人の覺者なり。

我に及ぶ者なし。

我は世の中の阿羅漢なり。

我は最上の師なり。

我は唯一の等覺者なり。

寂靜にして涅槃に達したり。

法輪を轉ぜん爲に

今迦尸城に行く。

盲となれる世界の中に

不死の鼓を鳴らさん。

漏の滅盡に到達したる者は

我に等しく勝者となる。

我は惡法に勝てり。

優波迦よ、此故に我は勝者なり。

四分律三十二(三六)

一切智爲上

一切欲愛解

自然得解悟

云何從人學

我亦無有師

亦復無等侶

佛陀の成道宣言と傳道師派遣の詔勅

無上等正覺に達したり。

我はこの世に阿羅漢なり。

我は世に無上の者なり。

我は婆羅捺斯に行かん。

不死の鼓を打たん。

この世にて未だ轉ぜられざる、

法輪を轉ぜん。

漏の滅盡に到達したる者は

我に等しく勝者となる。

我は惡法に打勝てり。

然れば我は、優波迦よ、勝者なり。

佛本行集經三十三(三七)

我已降伏諸世間 成就具足種種智

於諸法中不染著 永脫一切愛網羅

能爲他說諸神通 是故名爲一切智

六五

世間唯一佛 澹然常安穩

我是世無着 我爲世間最

諸天及世人 無有與我等

欲於波羅捺 轉無上法輪

世間皆冥盲 當擊甘露鼓……

我脫一切結 得盡於諸漏 我勝諸惡法

優陀我最勝…… 何怪得利自養育 不能增長利益他

見衆幽暝不慈悲 得道勝他共分用

自度彼岸覩沒溺 若不能拔非善人

自得地藏見貧窮 而不施他是非智

手自執持甘露藥 見有病人不與治

可畏曠野得路行 覩彼迷人應教示

如大闇燈作光明 明盛不者在我心

佛亦如是作法光 於此因緣亦不著

五分律第十五

一切智爲最 無累無所染 我行不由師 自然通聖道

唯一無有等 能令世安穩 當於波羅捺 擊甘露法鼓

亦復宣示過去佛勅。當今世間知法離： 能除一切結

滅盡三界漏 摧破諸惡法 是故我爲勝

我今堪受世間供 自在得成無上尊

一切天人世界中 唯我能降諸魔衆

我無有師內自覺 世間更無與等雙

天人中唯我獨尊 身心清淨得解脫

一切通處皆通達 所可證處已證智

可安之處已得安 猶如分陀利在水

我在世間亦復爾 不爲世間世所汚

是故稱我爲佛陀 ……

我今欲轉妙法輪 故至於彼婆羅捺

幽冥衆生悉令曉 擊譬甘露鼓之門……

應當知我伏諸怨 永盡一切諸有漏

世間諸惡法皆滅 故我稱爲真正尊

中阿含羅摩經。我最上最勝 不着一切法

諸愛盡解脫 自覺誰稱師 無等無有勝

如來天人師 自覺無上覺 普知成就力

世所未曾轉 勝者如是有 謂得諸漏盡

我害諸惡法 優陀故我勝 轉無上法輪

我至波羅捺

之等は五分律が簡單なる外は、略々各傳一致してゐる而して之等の内に高潮せられてゐる思想は一切知者と無師獨覺と迦尸にての轉法輪への途次なることである而して一切知者と無師獨覺の言辭の内には深き自信と高き自尊が充ち満ちてゐる。

同一系統に屬して之を抄略したものは有部律破僧事卷六(四二)である。

我今不從師受業 亦無比類同於我 世間所應開覺者
唯我一人善能曉 一切通達超出世 而於諸法無所著
咸皆棄捨證解脫 自然覺悟不從師 既無有人類於我
所以自然覺一切 如來天人大導師 已證一切智力具
律藏ではないが、之と同一系統を示すものに、次の如きものがある。

過去現在因果經卷第三(四三)

我今已超出 一切衆生表 微妙深遠法 我今已具知
三毒五欲境 永斷無餘習 如連花在水 不染濁水泥
自悟八正道 無師無等侶 以清淨智慧 降伏大力魔

佛陀の成道宣言と傳道師派遣の詔勅

今得成正覺 堪爲天人師 身口意滿足 故號爲牟尼
欲趣波羅捺 轉甘露法輪 是天人魔梵 所可不能轉
衆許摩訶帝經第七(四四)

我今無所師 處世獨無侶 悟正等菩提 爲最天人師
知世間諸法 不染亦不斷 具一切智力 當降魔羅軍
：如是了知及得漏盡。

降伏罪業故號爲佛。：往波羅捺國擊大法鼓轉大法輪。當說世間未曾有說。

漢譯佛所行讚は之等の傳承とは異つて、詩人としての創作によつて麗しく韻文を以て佛陀の尊嚴と説法の目的を語つて、過去佛にまで説き及んでゐる。

佛所行讚轉法輪品第十五(四五)

答言我無師 無宗無所勝 自悟甚深法 得人所不得
人之所應覺 舉世無覺者 我今悉自覺 是故名正覺
煩惱如怨家 伏以智慧劍 是故世所稱 名之爲最勝
當詣波羅捺 擊甘露法鼓 無慢不存名 亦不求利樂
唯爲宣正法 拔濟苦衆生 以昔發弘誓 度諸未度者
誓果成於今 當遂其本願 當財自供已 不稱名義士

兼利於天下 乃名大丈夫 臨危不濟溺 豈云勇健士
 疾病不救療 何名爲良醫 見迷不示路 孰云善導師
 如燈照幽冥 無心而自明 如來然慧燈 無諸求欲情
 鑽燧必得火 穴中風自然 穿地必得水 此皆理自然
 一切諸牟尼 成道必伽耶 亦同迦尸國 而轉正法輪

(西藏譯十五・四一—二)
(四〇)

大乘の佛傳文獻である梵文普曜經はこの場合に於ては
 原始的の巴利傳をなして出でてゐなす。

Talihaṅgata (Lefmann 405-6)

Ācāryo na hi me kaścīṭ-saddhō me na vidyate,
 eko ʾhanu-ssmi sambuddhāḥ, sītibhūto niraśravah.....

Aham-evaṛahaṇaḥ loke śūśāḥ hy-āhaṇa-anuttaraḥ,
 sadavāsuraḅandharve nāsti me pratipungalala.....

Jina hi madhśa jneya ye pīṇāḥ āśravakṣayāṇi,
 jita me pāpakā dhammās-tenopagajino hy-āhaṇaḥ.

Vārāḅasiṇ gamiṅyāmi gatvā vai Kāśiṇāṇi puriṇi,
 andhabhittasya lohasya kartāṅmṇ- asadyśāṇi prabhāṇi.

Vārāḅasiṇ gamiṅyāmi gatvā vai Kāśiṇāṇi puriṇi,
 śabdahinsya lokasya tadāyisye ʾmṛtadundubhin.

Vārāḅasiṇ gamiṅyāmi gatvā vai Kāśiṇāṇi puriṇi,
 dharmacakraṇi pravartisye lokeṣṇ- aprativartitaṇi.

方廣大莊嚴經第十一 轉法輪品第二十六之一

何ものも我に教師なし。 我本無有師

我に等しきものなし。 世無與我等

我は寂靜に住し 於法自能覺

無漏なる唯一の佛陀なり。…… 證清淨無漏

我はこの世にて阿羅漢なり。 我爲世間

我は無上の教師なり。 無上導師

人天神乾達婆中に 當度一切

我に比肩する者なし。…… 眞阿羅漢……

漏盡に達したる者は 我於世間

等しく勝者なりと知るべきなり。 最爲殊勝

悪しき法は我に打勝れたり。 滅除一切

それ故我は勝者なり。…… 煩惱惡法 我爲正覺……

波羅捺斯に行かん。 我今欲往波羅捺鹿苑中

迦尸城に行きて

暗闇に壓せられたる世界の爲 爲諸盲冥衆生作大光明

等しきものなき光を造らん。

婆羅捺斯に行かん。 我往波羅捺

迦戸城に行きて

於鹿野苑中

聲を失へる世界の爲

爲盲冥衆生

不死の鼓を打ち鳴さん。

擊甘露法鼓

婆羅捺斯に行かん。

迦戸に行きて、

この世にて嘗て轉ぜられたることなき

轉所未曾轉

法輪を轉せん。

無上勝法轉

この部分は漢譯普曜經梵天勸請品第二十三には削除されてゐる。^(四八)

因緣譚には Ajivaka Upaka に遭遇したことの外、何

等の章句の記述もない。^(四九) 佛本行經は全然記さない。

この優波迦への宣言に於ては小品・大事及び四分律

類が最も古傳であつて、逐字的にもよく一致し、過

去現在因果經・梵文普曜經類はこの系統を引き、佛所

行讚は之等に基いて更に思想的に文學的に進展せしめ

て、最も高き發達を示してゐる。

而してこの説話に於て佛陀が迦戸への途次、何人か

に出會ふのは當然であり、其等の人が佛陀の成道後

威容安諦なのに驚いて、古傳の如くその師・法・旅行目的を問ひ、佛が之に無師獨覺の境地を説明するのは極めて至當のことと思はれる。多少の修飾はあるにせよ、古傳が大體史的事實に近いものであることは頷かれる。但し遭遇した人物に對しては巴利傳佛所行讚等多くの佛傳は優波迦(Upaka)、普曜經では阿字婆(Ajiva)因緣譚では Ajivaka Upaka、大事では Upaka Ajivaka、五分律では優波耆婆 Ujjaya 羅摩經では優陀 Udaya、四分律では優陀耶 Udaya、佛本行集經では優婆伽摩 Uppasama 等の異説がある。

而して之等の宣言に於ては佛陀の覺悟内容に對する確き自信と、傳道に對する熱誠とが十分に伺はれ、生主として佛陀の面目躍如としてゐる。而して之等の言語思想は佛弟子に好まれ、又佛陀・佛教を説明讚嘆するに好箇の章句であつたと見へ、佛典の各處に採用されてゐる。巴利增一阿含四品二十三經^(五〇)、中阿含世間經二十一^(五一)、巴利尼柯耶中部牧牛者經最後偈文、中阿含龍象經の正覺生人間の偈、同無常經の無樂第一樂、別譯雜

佛陀の成道宣言と傳道師派遣の詔勅

阿含婆羅林經の汝實名佛陀・同婆耆婆經馬鳴著大莊嚴論經第六・華嚴經羅摩伽經等、^(五三)枚舉に暇なき程である。

第四、傳道師派遣の宣勅

佛陀は婆羅捺斯郊外の鹿野苑に於て初めて法轉を轉じて、憍陳如(Kaundinya)等五比丘を教化し、續いて城内の長者子耶舍(Ṛśabha)を初めとする五十餘人を教化して、出家得道せしめ、之を教導した。かくて佛陀の教團は六十の阿羅漢を得た。茲に於て佛陀は之等の

Mahāvagga 1. 11, 1 ^(H E)

Saṃyutta Nikāya IV. 15. Pāsa ^(H H)

Mutto 'ham, bhikkhave, sabhayaṣehi

ye dibhā ye ca mānasa. Tunhe pi

bhikkhave muttā sabhayaṣehi ye

dibhā ye ca mānasa. Caratha

bhikkhave carikaṃ balaṃjana-

hiṭṭāya balaṃjanasukhāya

lokānukampāya atthāya hitāya

sukhāya devamanussārāṃ,

mā ekena dve agamitha.

七〇

*弟子を四方に派遣し、衆生を救濟せしめんとした。この時に當つて佛陀は佛弟子に向つて弘法の覺悟を宣言した。凡情を以て考へれば、迦毘羅城出家・迦尸への唯一人の旅程に比して、今や六十の比丘を傳道に派遣せんとして、得意滿面、宗教家としての希望に滿ち滿ちて抱負と歡喜に躍つてゐたことであらう。この弘法告勅は原始的のものは巴利律藏大品と巴利尼柯耶雜部偈品に存し、異譯佛本行集經は之と一致し、梵文大事譬喻譚は之を抄出する。

Mahāvastu. ■: 415, 7

Mutto 'ham, bhikkavaḥ,

sarvaṃśehi ye divyā

ye ca mānasaḥ. Caratha,

bhikkavaḥ, carikāṃ,

desetha, bhikkhave, dhamman
adikalāyaṇaṃ majjhikalāyaṇaṃ
pariyosānakalāyaṇaṃ, sīttāṃ
savayājanāṃ kevalaparipuṇṇāṃ,
brahmacariyaṃ pakāsetha.
Santi satā apparañākhajātikā,
assavaṇatā dhammassa
parihāyaṇi, bhavissanti
dhammassa aññātāro.

比丘等よ、我は人天の一切の縛を脱したり。

比丘等よ、汝等も人天の一切の縛を脱したり。

比丘等よ、巡遊をなせ、大衆の幸福の爲に。

大衆の安樂の爲に、世間の憐愍の爲に。

人天の利益の爲に、幸福の爲に、安樂の爲に。

同一の道を二人して行く勿れ。

比丘等よ、始も善く、中も善く、終も善く、義あり、

文あり、特に完く、淨潔なる法を説け。梵行を明かせ。

汚れ少なき生を受けたる衆生もあり、法を聞かざるが

故に法に遠去れり。

彼等は法の信受者とならん。

Santi, bhikkavaḥ, satvā alpa-
rañā aparokṣajātikā asravaṇa-
tvā-dharmāṇāṃ parihāyaṇi.

比丘等よ、我は人天の一切の縛を解脱したり。

比丘等よ、汝等も亦人天の一切の縛を脱したり。

比丘等よ、汚れ少く見識ある生れの衆生もあり。法を

聞かざる故に法に遠去れり。

四分律三十二(五七)

我今一切解 天及於世間

汝等一切解 天及於世間：

汝等人間遊行。勿二人共行。我今欲詣優留頻螺大將村
說法。

有部律破僧事六

爾時世尊告諸苾芻。我今與汝。於一切天人繫縛之中。
而得解脫。汝等各可隨詣諸方。爲諸衆生作大利益。且
命汝等各各而往。

佛本行集經教化兵將品四十三(五六)

汝諸比丘。若當知我已得解脫。應於一切諸天人中汝等
行行。爲令多人得利益故。爲令多人得安樂故。爲世間
求當來利益及安樂故。若欲行至他方聚落。獨自得去不
須二人。又復比丘汝等若至他方聚落。爲於多人生憐愍
故。攝受彼故。當爲說法初中後善。其義微妙。具足無
缺。汝等比丘。當說梵行。有諸衆生。小諸塵垢。薄於
結使。諸根成熟。恐畏不能得聞正法。卽不能得知於法
相。

佛告比丘。我從今日漸當移去行向優婁頻螺聚落。詣兵
將村。而爲彼等說法教故。爾時世尊卽說偈言。

比丘我今度諸苦 已作自利復益他

所有多人苦未除 今須度其作憐愍

是故汝等比丘輩 各各宜應獨自行

我今亦復從此移 欲向頻螺聚落所

※のみである。反つて佛本行集經が小品によく一致する

この内大事は簡略にして小品に全部は一致せず、四
分律も亦小品に一致せず、韻文のみを保存し、巴利尼
柯耶雜部と同本の雜阿含三十九(五九)は極めて簡單に譯する*

この部分は佛本行集經は小品によつたか、或ひは佛本
行集經の原本は現存大事でなく、既に失はれた異本な

のであらう。之の傳承に稍々一致するものは次のものである。

衆許摩訶帝經第八。^(五九)

我從無量劫來勤行精進。乃於今日得成正覺。正爲一切衆生解諸繫縛。汝等今日悉於我處得聞正法。漏盡解脫三明六通皆已具足。天上人間離其繫縛。可與衆生爲最福田。宣行慈愍隨緣利樂。所言未竟。之等に比すれば、佛所行讚は趣旨は同じであるが、章句は全く異つて、簡潔、要を得てゐる。

佛所行讚十六。^(六〇)

汝今已濟度 死生河彼岸 所作已畢竟 堪受一切供
各應於諸國 度諸未度者 衆生苦熾然 久無救護者
汝等各獨遊 哀愍而攝受〔藏譯十六・二〇〕^(六〇)

然し、共に自らは解脫したるを以て、迷へる者を救はんとする慈悲心が現れてゐる。馬鳴の詩のこの部分は之等古傳に基いて、更に詩人の心情に融合されて、創作されたものであらう。過去現在因果經四・佛本行經十八は佛所行讚の其に甚しく類似する。この二經は

佛陀の成道宣言と傳道師派遣の詔勅

他に於てもよく佛所行讚に類似し、その影響の下に後世に成つたと考へられる故に、恐くは佛所行讚の系統を引くものであらうか。^(六一)

過去現在因果經四。^(六一)

汝等已度苦 曠然清涼安

衆生沈愛欲 受苦可憐傷 鄉等宜慈愍 諸方宣化度
佛本行經十八。^(六三) 汝等已度苦 曠然清涼安 衆生沈愛欲
受苦可憐傷 鄉等宜慈愍 諸方宣化度

而して五分律・普曜經諸本は弘法宣勅について何等記してゐない。普曜經は大乗の佛傳と稱せられながら佛傳中最も大乘的な記述の一つであるべき―否、大乘精神を宣揚高潮し得べき機會である弘法宣勅を記述しないのは、故意であるか、或ひは不注意の失念であるか、諒解に苦まざるを得ない。

之等の弘法宣勅の内には自ら救はれ、他を救はんとする愛他的な大乘的な熱烈な傳道精神が燃へ、更に自らの獲得した正覺への自信に充ち満ちてゐる。而して大品にある如き宣勅章句に近き宣言を佛陀が佛弟子を傳道に派遣するに當つて爲したのは、恐く十分な史的事

實と考へてよからう。

佛陀はかく宣して、自らは迦葉 (Kāśyapa) 兄弟を救濟せんために優婁頻螺 (Urvelā) の兵將村 (Saraṅgana)

Mahāvagga I, 11, 2 ^(2B)

Paḍḍho 'si sabhapāsehi

ye dibhā ye ca mānusi,

mahābandhabaddho 'si

Na me, saraṅga, mokkhasi.

Mutto 'haṃ sabhapāsehi

ye dibhā ye ca mānusi

mahābandhanutto ṅhi,

nihato tvam asi, antaka.

Antikkhacaro pāso y'-ayaṃ carati

evam taṃ bhāḍhayaṭṭhāsi,

Na me, saraṅga, mokkhasi.

Rūpā suddhā gandhā rasā

phoṭṭhabhā ca manoranā,

eittha me vigato chando,

nihato tvam asi Antakā ti

に向はうとした。若干の文獻はこの時に當つて摩羅 (Māra) が現れ、宣教を妨害したと傳へる。

Mahāvastu III. 416

Amukto manyase muktō,

kiṃ tu muktō ti manyasi,

gāḍhabandhana-baddho 'si.

Na me, saraṅga, mokkhasi.

Mukto 'haṃ sarvapāsehi

ye divyā ye ca mānusi,

evayaṃ jānāhi, pāpīnara,

nihato tvam-asi, antaka.

Diḍḍho nāma mayā pāso carati mānasapa tava

tena tvāṃ bandhayiṣyāmi

na me saraṅga mokkhasi.

Pañcakāmguṇe loke manaha

saṅghaṃ praveditān

tatra me vigato chando

vidhvasato vidalīkṛto,

evayaṃ jācāhi pāpīnaraṃ

nihato tvam asi antaka.

魔 汝は人天の一切に縛さる。

汝は大なる綱に縛せらる。

沙門よ、汝は我を脱れ得じ。

佛 我は人天の一切の縛を脱れたり。

我は大なる綱を脱したり。

死よ、汝は亡されたり。

魔 縛は宙にあつて滿ち互る。そは心を縛す。

我は此を以て汝を縛せん。

沙門よ、汝は我を脱れ得じ。

佛 色聲香味觸は樂むべく、又意を樂ます。

而も我は慾より離れたり。

死よ、汝は我に亡されたり。

魔 汝は解脱せざるに解脱せりと思ふ。

されど何故解脱せりと思ふや？

汝は強き縛に縛されてあり。

沙門よ、汝は我より脱れ得じ。

佛 我は人天の一切の縛を解脱せり。

惡しき者よ、かくの如くなりと知れ。

死よ、汝は亡されたり。

魔 まこと我にて強き綱は汝の心を縛せり。

それにて汝を縛すべし。

沙門よ、我を脱れ得じ。

佛 五欲の群の世界にて

意識は第六なりと知られたり。

そこにて我は欲は離れたり。脱落したり。分離し

たり。惡しき者よ、かくの如しと知れ。

死よ、汝は打亡されたり。

四分律三十二

我已脱一切 天及於世間

汝亦脱一切 天及於世間

佛本行集經三十九

汝爲諸縛之所得 亦同諸天人等有

既被一切繩所擊 沙門汝不脱網羅

汝爲諸縛縛 天及於世間

一切衆縛縛 沙門不得脫

我脫於諸縛 天及於世間

一切縛得脫 我今已勝汝

汝內有結縛 心在於中行

以是隨逐汝 沙門不得脫

世間有五欲 意識爲第六

我於中無欲 我今得勝汝

衆許摩訶帝經第八。^(六七)

汝解脫相非解脫 得此解脫非沙門 汝今自處大繫縛

繫縛 乃至無學離繫縛 汝之罪魔不能破

之は宣法妨害者の誘惑への斷乎たる拒否・説服であ

らう。佛陀が『自己の使命と自覺とを自己の信者と敵と

に宣した』堂々たる勝利の宣言に外ならない。然しな

がら、之を直ちに史的事實を考へることは主肯し難い

この摩羅も非佛敎的なるものの象徴化であつて、一種

の佛傳作家の構想と考ふ可く、之を佛陀が斷然拒否す

る事に於て、佛敎の立場を明示したのであらう。之の

我久已脫一切縛 天人所有我悉無

我此諸縛既離身 降汝波旬更何道

一切色聲香味觸 此是五欲法染人

我今悉已一切除 降汝惡魔波旬訖

當欲解脫於何人：(散文)：我於天上及人間 已能解脫諸

説話を出す文獻の極めて少ないのは、之を裏書きして

ゐると思ふ。

かくして弘法宣勅並びに摩羅への宣言には佛陀の傳

道の眞精神が躍如として伺はれる。

第五、弘法三宣言の史的言語的思想的考察

三つの佛陀の弘法宣言に於て、我々は次のことを結

論し得る。

我々は宣法躊躇・宣法決意・傳道宣言・弘法宣法を通じて、佛傳思想・佛傳文獻史的には先づ巴利文大品・巴利尼柯耶諸經及び梵文大事譬喩譯並びにその異譯又は系統を引くと思はれる四分律・五分律・佛本行集經が根本的原始的の古傳説であつて、佛陀の言説乃至心境に略々近く思はれ、修飾も少いものであつた。而して大體に於て、之等に基き簡略にし、又多少敷延したものが初期の佛傳―因緣譚・過去現在因果經・衆許摩訶帝經等であつて、之等に基きつゝも更に、既に發達したる佛教教義に影響され、進展した佛教思想を加味したものが、佛所行讚・佛本行經及び普曜經類の發達佛傳であると言へる。而してこの間に於て大品と大事は言語的によく一致し、後者は前者の系統を引くか同一系統に屬し、兩書は巴利尼柯耶の諸經とも共通である。佛本行集經はこの部分に於ては少くとも略々忠實に梵文大事を譯出してゐるが、時に大品により近いことがあつた。中に於て佛所行讚は文學的に斷然光つてゐる

佛陀の成道宣言と傳道師派遣の詔勅

言語學的にはこのよく一致符合する大品の巴利語と大事の佛教梵語との各相當重要語を擇密に丹念に比較對照するならば、巴利語と佛教梵語の比較研究について、單語・文の構造・文章論について發明裨益される所極めて多からう。殊にこの兩書の逐字的の一致は前掲の部分のみに止らず、ウインディツシュが既に比較した如く、大品一・一―二四と大事三・五九―四六六とに於てよく逐字的に一致するに於て尙更である。一般に大事には巴利文諸經典がそのまゝ梵語にて現れること多く、巴利語と佛教梵語の比較研究には絶好無二の根本資料である。然しながら、之の部分の研究は更に獨立の研究題目をなし、繁煩・考證的にして表解的になり、一般諸氏に興味少くして、且長大となり、この小論文には到底扱ひ得ぬ所故、之を割愛することとする。

思想的にはこの數偈の内によく佛陀乃至佛教の傳道思想或ひは傳道精神を伺ひ得るのである。我々は佛陀の自らの自覺に對する確信と衆生を慈愛する餘りの燃へるやうな愛他的な傳道欲求を十分認めることが出來

七七

る。之は實に大乘的精神であつて、獨覺的な小乘的な

獨善的態度・思想とは自ら異つてゐる。唯、之等の文

獻による限り、法の爲に法を宣布する、法を永續的に傳

承せしめる爲に弘法するといふ實大乘的な思想は何は

れない。然しながら、之等の思想は原始的巴利大品よ

り大乘的な梵文普曜經に至る佛教思想の進展・變遷過

程を具象的に示し、之等の宣法思想はやがて大乘の弘

法思想に發達すべき立派な大乘的な萌芽であつた。殊

に傳道師派遣の宣勅の如き、基督の十二使徒に對する

傳道の悲壯な宣言、聖フランシスが一度集り來つた傳

道師を更に開教地に出發せしめるに當つての告別の言

葉等と比較する時に、聊かの遜色なきのみか、その慈

愛、その從容安泰たる落着いた態度に一段の力強さを

感ぜしめるもののあるのを感じる。之等の聖句は佛陀

なき後も恐らく永く佛陀の僧團に於て弟子等の間に感

激と法悦とを以て思ひ出され、語り合され、語り傳へ

られ、彼等の艱難なる傳道に當つては彼等を永く力強

く慰め勵し、佛教の宣揚に役立つたに相違ないのであ

る。

(佛生二四九七・二二三)

附記。本稿を草するに當つて Windisch: Die Komposition

des Mahāvastu と共に、姉崎先生の Four Buddhist Agamas

in Chinese と『現身佛と法身佛』とに裨益される所多か

つた。二十餘年前に爲されて、かく立派なるこの博士の

業績に對し、深き尊敬を以て深謝する次第である。

〔註〕一、詳しくは、參照平等通昭著『梵文佛傳文學の研究』、

第四篇佛傳研究方針二二六—二三八。

二、Oldenberg: Vinaya Text, Mahāvastu I, 5, 2-3 (vol. I, p.

4-5) Samyuttanikāya V I. 1. V. Trencker: Majjhimanikā

ya vol. I, 171, London, 1888. E. Senart. Le Mahāvastu

vol. I. 314, Paris,

三、anacchariya を佛音 (Buddhaghosa) は anu-achchariya に

て説明する。然し、共に意味は不明である。Mitra: Lal-

harivāra (p. 515) は abhikṣam (繰返こへ)。

四、四分律第三十二卷、大正藏經二十二卷七八六B、列五、

七^a。

五、佛本行集經、大正藏經三・八〇五C、辰八、四八b、

六、五分律十五、大正藏經二十二・一〇三〇、張一、九〇^a。

七、Āryamañāsūyghikānāy. Lokottaravādīnāy. madhyade-

八、根本說一切有部毘奈耶破僧事卷第六、大正藏經二四、一

二一B

九、增阿舍勸請品、大正藏經二・五九三B。辰一、三九^a。

10、增阿舍高幢品、大正藏經二・六一八A B。辰一、五九b。

二、佛所行讚十四、大正藏經四、二八B。

三、西藏語譯和譯寺本婉雅氏佛所行讚中七二—三。

11、Cowell: *The Buddhacarīa* XIV 66-70 (p.123-4), Oxford.

三、普曜經商人奉齎品二二 (大正藏經三・五二八A)

過去諸佛 皆為衆生 其斯知識 從其因緣

計於此業 悉無有法 彼亦無有 若有若無

皆從因緣 而興生老 彼亦不念 若有若無

億百千劫 不可稱限 吾前世時 自從諸佛

未曾逮獲 如是法忍 亦無壽命 假使以逮

得是法忍 亦無有生 衆生無命 是謂本淨

無吾我法 時定光佛 授我此慧 吾時愍哀

無限衆生 不令衆生 來相勸請 今衆生故

感動梵天 使彼勸我 乃轉法輪 今我如是

清淨正法 梵天來下 以相勸助 轉於離垢

微妙正法 衆生因覺 乃解神我。

三、大般涅槃經、辰十、二二^a

14、參照平等通昭、「梵文佛傳文學の研究」一〇三—一〇八

15、佛本行經降覽品大正藏經四・七九A。藏七、一九^a

16、過去現在因果經三、大正藏經三・六四二C

17、Fausball: *The Jataka*. 81 R. Davids: *The*

Buddhist Birth Stories p.206, London.

18、Lehmann: *Jalivastara*. p. 397,14-15, Halle, 1902.

19、普曜經商人奉齎品二二、大正藏經三・五二七八A

20、方廣大莊嚴經大梵天王勸請品二五、大正藏經三、六〇

三A。

方廣大莊嚴大梵天王勸請品二五 (大正藏經三、六〇三A)

於多劫中供養佛 方能得聞生信解 不可說有說非有

非有無非亦復然 我昔無量劫修行 未得究竟無生忍

我於今者得究竟 常觀諸法無生滅 一切諸法本性空

然燈如來授我記 汝於來世成正覺 作佛名號釋迦文

雖於彼時已證法 今我所得方究竟 見諸衆生處生死

不知是法及非法 世間衆生有可度 故起大悲而度之

梵王若來勸請我 或當度轉微妙法

卅^三 Malāvagga 1, 5, 7 (vol. I, p. 5)

pāturabosi Magadhesu pubbhe

dhanno asuddho sannahehi cintito,

appāpur' etam anatassa dvāraṇa

suṇantaṃ dhammaṃ viṇaleṇānubuddhaṃ

.....

sokāvāṇiṇaṃ jamaṭaṃ apetasoko

avekkhasu jāḍḍarābhhihūtaṃ

uṭṭhehi vitra vijitasangāma

sathavāha anaṇa vāra loka.

有部律破僧事五 快哉今此摩竭陀 而現未曾淨妙法 於諸法中覺悟者 唯願當開甘露門 (正藏XXIV. 120B)

Lakkhaṇa XXV. 7 (p. 398)

vādo bahhūva sannahe-vicinitito

dharmo' viśuddho Magadhesu pūraṃ

amutaṃ, Maṇe, tad-viviriṇiṣva dvāraṇa,

śiṅyanti dhamaṃ viṇaleṇa buddhaṃ.

Mahāvastu II. 317, 10 ff

Prādur- ahoṣi sannahehi cintito

dharmo asuddho Magadhesu pūraṃ

agārtān te amṛtaṣya dvāraṇa,

śiṅyantu dhamaṃ viṇaleṇānubuddhaṃ.

三、佛所行讚十四、佛本行經其他。

五分律十五(張一, 90a), 正藏XXII. 103C-4A.

先此摩竭界

常說雜穢法

願開甘露門

爲演純淨義 自我在兜宮

皆見古佛說 惟願今普眼毘 亦敷法堂教

衆生沒憂惱

不離生老死

然多樂普者

願說戰勝法

唯願當開甘露門 (正藏XXIV. 120B)

三、佛說時に於ける六種外道・六十二見等(國會藏經卷二

全へ出へ。特に尼柯那長部一、梵經經 (Brahmajāla-

sattantia)

三、pamūñcatu pamūñcaturā Davids & Oldenberg 譯 Maha-

vagga, p. 88 以下 "to send forth", Davids & Stede: Pali

English Dictionary 以下 suddham を共に梵語に作り

"to renounce one's faith" (p. 39B) 以下仰々捨つる]

Childers: Pali English Dictionary (p. 325) 以下經云、

〜、投じ棄つる]。

三、四分律三十二、大正藏經二十二、七八七B、列五、七b。

三、五分律十五、大正藏經二十二、七〇四A、張一、九〇a

元、説一切有部毘奈耶破僧事六、大正藏經二四、一二六C。
100' Uppmannu Lalitavistara, p.400,18, Halle, 1902.

三、方廣大莊嚴經大梵天王勸請品第二十五、大正藏經三、六
〇五A

三、釋尊の迦尸途次に出會へる一外道の名については、優
波迦(Upaka)の外異説多し。

三〇' Oldenberg: Vinaya Text., Mahāvagga. vol. I. p. 8.
31' Trenckner: Majjhima Nikāya vol. I. p.171f, London,
1888.

三九、これに相當する巴利文は增一阿含四、三六(二卷三九頁)と
Angutara Nikāya IV. 36.

Puggaḍḍikāya yathā vaṅga
toye na upalippati
na upalippāmi lokena,
tasā Buddhō 'smi.
Lalitavistara (Uppmannu. p.352)
jñānaserasi sambhūto 'nupalipito lokadharmāhi.

四〇、五分律第十五、大正藏經二二、一〇四A B。
四一、中阿含羅摩經、大正藏經二、七七七b。及七、七五a
本文の順序、巴利文と多少前後す。

四二、有部律破僧事卷六、大正藏經二四、一二七A

四三、同本 S. Nip. Muni, V.5. cf. Itivuttaka 112, p.112.
四四、四分律三十二、大正藏經二二、七八七C、列五、七b
四五、佛本行集經梵天勸請品三三下、大正藏經三、八〇五B
辰八、五〇a

四六、この四句は大事三・三二七、二にあり、蓮華譬喩の次
にある次の四句に相當するが。

abhiññeyyāni abhijñānaṃ,
sād-vaktavyaṃ ca bhāṣyati,
prahāṭavyaṃ prahāṇaṃ me,
tasāād-ahaṃ, Upaka, jino.

Mahāvastu II. 326, 7.
Paṇḍitaṅkaṃ yathā vaṅgaṃ
anope na Pralipyate,
evaṃ loke na lipyāmi,
tasāād-ahaṃ, Upaka, jinaḥ,
Upamaṇḍaṃ sattvaṃpiṇḍitaṃ padmaṃ

四七、過去現在因果經卷第三、正藏三、六四三C。
四八、泉許摩訶帝經第七、正藏三、九五三B。
四九、佛所行讚轉法輪品第十五、大正藏經四、二九A。
五〇、寺本婉邪氏西藏語譯邦譯佛所行讚中

佛陀の成道宣言と傳道師派遣の詔勅

八一

八一

八一

八一

八一

八一

佛陀の成道宣言と傳道師派遣の詔勅

八二

- 四、Lehmann: *Lalitavistara*, 405-6 Halle, 1902. 方廣大莊嚴經轉法輪品第二十六之一、正藏三、六〇六A
 四、普曜經梵天勸請品第二十三、正藏三、五二九A
 五、R. Davids: *The Buddhist Birth Stories*. p. 297.
 五、*Āṅguta Nikāya II*. p.24 同文 *Itivuttaka*. 112(p.122-123), cf. *Samyutta Nikāya III* 7.21. (vol. II. p.24), 雜阿含(辰三、五二a)
 五、正藏二、六四九C B、辰六、六九b。
 五、*Gopālika (Cūla)* vol.1. p. 227. 雜阿含四七(辰四、七二a)
 五、天十一、cf. *Parāyana V*. 10(p. 206-207)
 五、參照姉崎正治教授『法身佛と現身佛』四五一—四九。
 五、*Mahāvagga I*. 11, 1. Oldenberg: *Vinaya Text*. vol. I. p. 20—21. *Samyutta Nikāya IV*. 1. 5. Pāsa (vol. I. p. 105—106)
 五、四分律三十二、大正藏經二十二、七九三A。
 五、佛本行集經教化兵源品四十三上、大正藏經三、八三五C—六A。
 五、有部律破僧事六、大正藏經廿四、一三。A。
 五、雜阿含三九、辰四、二七。
 五、衆許摩訶帝經第八、大正藏經三、九五七A。
 五、佛所行讚十六、大正藏經四、二八
 六、參照、平等通昭著『梵文佛傳文學の研究』、第四篇佛所

行讚に現れた佛傳、一二五—一三九。

六、過去現在因果經四、大正藏經三、六四六A。

六、佛本行經十八、度寶稱品、大正藏經四、八〇B

六、Oldenberg: *Vinaya Pitaka*. *Mahāvagga I*. p.21 (*Mahāvagga I*. 11. 2)

五、四分律三十二、大正藏經二十二、九七二C—三A。列

五、一二a

六、佛本行集經三十九、教化兵將品、大正藏經三、八三六A。

辰八、七四a

六、衆許摩訶帝經第八、大正藏經三、九五七A。

六、姉崎正治教授『現身佛と法身佛』五五頁、

後記。本稿は第二號所載『佛陀の初期傳道生活に於ける三宣言文に就て』に含まれるものであるが、編輯

上の都合により分載し、別の題名を附したものである。

讀者諒之。

末期にある黒崎地方の舊切支丹

田 北 耕 也

宗團の崩壊

黒崎地方舊キリシタンの制度・祭儀等については、本誌七月號に其概要を述べたが、之等の傳統を忠實に守つて居るのは、今は少數の老人のみであつて、青年達は、或は壯年者でも永く他地方に俸給生活などしてゐたものは、殆どオラシヨも知らず、集合にも出席しない。之等の青壯年が老年になれば、再び此風習を傳承するか否かは疑問である。現に制度や信仰の動搖を物語る種々の事實があらはれてゐる。

此地方の舊キリシタンは、大部分表面禪宗を奉じ、他に少數の眞宗の徒と神道の徒とがあるが、下黒崎には此外に、寺にも神社にも一切關係なき者が三十六戸あ

る。之はもとやはり東樫山にある禪宗天福寺の壇徒であつたが、今から三十數年前、寺から分離したのであつて、その分離が此宗門の制度の動搖を反映して居る。即ち、下黒崎の二人の帳方の間に、日繰の不一致があり、何れも自説を固持して動かかなかつたが、宗教上の最高權威者間の葛藤に裁斷を與へる人はある可くもない。然るに天福寺の世話方をして居る此村の有力者某氏が一計を案じ、一方の部落の日繰を取上げてしまつたと云ふ。之によつて兩部落を一人の帳方の下に統一せんとしたのであるが、一方の部落の者は此不法なる處置を快しとせず、右某氏への反感は遂に寺に對する年々の供養を廢せしめるに到つたのである。日繰は取り上げられる前に、逸早く寫し取つておいたとかで、

今も此二つの組は存在してゐる。

此分離は偶然の出來事ではなくて、一部の舊キリシタンの間に有名無實の佛教徒として、年々幾何かの負擔を寺から課せられる事の無意義なるを思ふ者があり一方、かゝる壇家によつて支持されなければならぬ寺の貧しい財政と、之に同情する世話方とが存在し、それらの事情が日繰の不一致を機として、表面に現れたものと見る可きで、キリシタン独自の信仰を完ふせんとの願望が内にあつて、そのために寺から離れたものとは考へられない。日繰の不一致は下黒崎と永田との間にも見られる事實、この日繰はコンチリサンの略の保存と共に、此地方のキリシタン存続の二要因である、カトリク側では考へて居るのであつて、其日繰のかくの如き不整は、キリシタンに於るカトリク教の正統的分子の減退と見なければならぬ。其減退はやがて宗團の末期を結果し、經濟的事情によつて左右されるに至るもの、上の事件は正しく此意味に解す可きである。此解釋を裏書するものとして、尙二つの事實を舉

げる事が出来る。

その一つは下黒崎及び永田では、眞宗を標榜せし舊大村藩下のキリシタンにして、寺を離れて神道を稱して居るものが二十數戸ある事。斯くすれば寺と神社から二重の負擔を課せられる事を免れ得るからであつて此轉宗希望者は外にもあるが、神主は僧侶に氣兼ねて快く之に應じないと云ふ。その二は積極的に寺に歸屬する事によつて、名目だけ佛教を標榜する舊キリシタンの曖昧を脱せんとする企が、微かながらなされて居る事。即ち昭和五年夏、出津の舊キリシタンY氏は、曹洞宗常用聖典なる小冊子を天福寺より購ひ、同信者の間に配布してゐる。氏の言ふ所を綜合すれば、天福寺の財政に對する同情もあり、又舊キリシタンの信仰は早晚減ぶべきものと考へ、之を維持する事の無意味なるを感じて居るからである。出津では天福寺壇家の戸數、舊キリシタン實戸數の約半、一戸の負擔は、從つて約半減される事になつて居り、此狡猾なる態度がY氏の良心を苦しめるのである。尙Y氏の此佛寺支持

の背後には氏によつて明確に意識されて居ると否とに拘らず、切支丹の復活」に記されて居る、野中騷動(ウツ)の影響があるであらう。即ち、氏の養父は野中騷動に於ては庄屋側に立つた人であり、其後三十年間、黒崎村々長として、現世に於る權勢に生き、昨年春他界したばかりなのである。其家をついだY氏に、養父の葬送間もなく右の行爲を見るのであるが、此外、數年前長男の結婚を機として子女を集めて、家傳の宗門が實はキリシタンであると告げた時、十何歳の末子が目を丸くして驚いたと云ふ話もある。今更カトリクになれさうもない氏の事情は野中騷動の記憶未だ抜けやらぬ出津の一般舊キリシタンに就ての事實、本世紀に入つてから三十年間に、黒崎教會には少くとも約百五十名(四)の成年受洗者が數へられるのに、出津教會では、同期間に其數六十三名にすぎないのである。

次にキリシタンを濃厚に保存して居る出津・黒崎を距るに従ひ、信仰の薄らいで行く有様を各舊キリシタン部落に就て眺めやう。舊佐賀藩下にありし東檜山で

末期にある黒崎地方の舊切支丹

は帳方三人、水方一人あつて、諸種の祭儀が守られて居り、幼児の洗禮は、多額の費用がかゝつてもなされて居るのに、大村藩に屬せし隣りの西檜山には、儀式をつかさどる者一人もなく、キリシタンとしての根柢は洗禮にのみ留つて、「さはり」のある日も知らぬ者が多い。更に三重田部落に行けば、出生兒の洗禮を授くる事のみ、キリシタンとしての名残をとどめて居る者さへ數戸に過ぎず、帳方や水方との縁も殆どつながつて居らぬ。之等舊大村藩下諸部落の舊キリシタンの「古い役」永田の久松氏が、一人で帳方と水方とを兼ねて居るのも、制度の崩れて行く一つの證據。其傳承のオラシヨの數の少い事、及び用語の轉訛の著しい事、それらは、今此限りある紙面で述べる事を許されないが、「天地始り」の物語と共に、俗信仰の介人を見る好材料でもあり、制度の崩壊と相俟つてカトリク教の眞面目を遠ざかつて行く有様を面白く傳へて居る。

海を越えて黒崎より海上八里、野母半島蚊燒村の岳路(岳)に至れば、舊キリシタンはあるけれ共、帳方も水方

も居ないで、八十戸の部落に只一つ、多分マリヤ觀音であらうと云はれる神様を傳へて居る外、オラシヨを唱へる者もなく、仕事の「さはり」も洗禮も知らない

此神様は、おがみに行く可きものとの意識だけが村人の間に傳へられて、之を實行する者は今生きて居る老人にも少いらしい。只祖先の墓参り^墓と、神社を大切に

する事とが、周圍何れの部落にもまさつて著しいと云ふ事、及び人口の増加率が大きいと云ふ事實に、キリシタンの根跡を認めるのみである。岳路は八十戸もま

とまつて居るから、キリシタン部落である事は、周圍の人は大低知つて居るが、同じ蚊焼村でも、長瀬部落八

戸と隣村深堀の赤土部落十一戸とは、一般にキリシタン部落とは認められてゐない。然るに此兩部落民も血

統を溯れば岳路やゼンチョ谷と一つで、尋ねられて始めてその事實を意識にのぼす程度の人が、當の其部落

にさへ數人あるにすぎず、キリシタンは全く消滅の姿である。傳承の神體も帳方・水方も有しないと云ふ事

が其直接の原因であると考へられる。戸數は僅に十六

戸でも、三重村南端の畝刈の垣内部落には、歴とした帳方及水方が存在し、東檜山と同程度の強いキリシタンの色彩を保つて居る。

末期信徒の經濟生活

以上の如き末期の宗團は、經濟生活に於て何等かの特徴を示して居るであらうか。上記出津部落のY氏は

此宗門には勞働に關する制限が多すぎて、農家では播種、施肥等の機會を逸し、家運爲に傾く者が多いと云

ふ。勞働に關する「さはり」のある日は甚だ多いのであるが、Y氏の言を積極的に肯定する人に未だ接せず

その當否を示す客觀的材料を得る事も困難であるが、試に昭和五年度黒崎村戸數割負擔額を宗教別に調べる

と次の數字があらはれる。

宗教別	負擔額	負擔戶數	一戸平均負擔額
カトリク	六、二六九 ^{四七}	四二五	一四、七五
寺附舊キリシタン	四、二四八、三〇	二八四	一四、九六
寺に附かね舊キリシタン	四五一、四〇	三六	一一、五四
其他	二、五一六、七四	一三〇	一九、三六

黒崎村は常に村長に舊キリシタン、助役にカトリク信者が擧げられて居り、村會議員の選出が甚しく一方に偏する事なきは勿論、役場の給仕に至る迄舊新兩キリシタンより一人宛出すと云ふ配慮が行はれて居つて、村税の賦課が宗教の相違によつて不公平になつて居ると云ふ心配はないと思ふのであるが、此表にあらはれた兩信者間に於ける一戸平均負擔額の近似を見て、尙且Y氏の言を肯定せんとすれば、過去に於ける舊キリシタンの經濟的優越を示す事實がなければならぬ。數十年間に亘り右と同様の統計をとれば、それがあらはれるかも知れないが、元來隠れて居る舊キリシタンなれば、此種の調査は甚だ困難、且年々少數づゝではあるがカトリクに改宗する者があり、正確に右の統計をとる事は殆ど不可能である。

そこで他の方面に、兩信者の過去の貧富懸隔に關する推定の材料を求めるならば、舊幕時代大村藩の所領であつた此地方は、所々に佐賀藩の所領點在し、一般

に大村藩に屬せし部分は佐賀藩よりも土地廣く然も人口少く、従つて富裕であつた事實がある。田地及山林の大部分は大村藩に屬し、佐賀領は殆ど傾斜面の畑地のみである。人口の少いのは、迫害の爲に五島に移住した事實と照應する事であり、其跡へ他村から入り込んだ者が、天福寺とは關係なく宗旨に表裏なき眞宗の徒、それに富がやゝ集中されて居る事は、右の表にもあらはれて居る。而して此地方のカトリク信者は一般にキリシタンの復活なる事、浦川氏の著書が物語る通りであり、佐賀藩は此信仰を保存したと考へ得るのであるから、現在カトリク信者は、舊大村領よりも舊佐賀領に多く、従つてその祖先の方が、貧乏であつたとの推定は許される。之を事實に徴する事は、廢藩後入りみだれて多少の移轉が行はれて居る關係上、正確を期し難いが、現状のまゝで村役場に就て調べた結果によれば、舊キリシタンの戸數は、舊大村領ではカトリク信者とほぼ同數であり、舊佐賀領では、三對四の割合でカトリクが優勢である。

之を要するに甚だ少い確かさに於てではあるが、黒崎村舊キリシタンの經濟生活はカトリク教に改宗した者に較べてやゝ劣ると云ひ得るわけである。今後幾十年か觀察を繼續すべき問題である。

尙舊キリシタンの經濟能力の著しく劣つて居る事實は隣村三重村の戸數割納稅成績にあらはれてゐる。此村は黒崎と異り舊キリシタン部落が明確に區劃されて居り、舊佐賀領なりし東壺山と畝刈の垣内とが其信仰の最も濃厚なるもの、他は舊大村領で西壺山及び三重田は、今は極めてかすかなキリシタン部落なる事前述の通りである。今戸數割負擔額を昭和一一・三・四の三ヶ年を通じて平均すれば次の如くなる。

全村一千二十戸平均	一七・〇〇
東壺山七十二戸平均	九・七一
西壺山百三十戸平均	一五・六七
三重田百二戸平均	一五・一〇

全村を十二區に分ち、毎年懸賞にて納稅を獎勵して居るが、大正十二年以來東壺山が常に其成績最も下位に在り、三重田が第七等と第十一等との間を往來し、西

壺山は大正十二年第十一等であるが、其後常に中等以上を維持して居る。壺山の西は東に比し、耕地裕かな部落、以前は區民が公民としての自覺乏しく、其爲納稅成績が悪かつたのであると、役場の吏員は語つてゐる。尙他の諸部落について、其經濟能力の貧弱を物語る材料もあるが、之は教育の事と關聯して、他日別にまとめる考である。之等より見て、カトリクに改宗すると否とに關らず、舊キリシタンを捨てると經濟的に向上する事とは、不離の關係にあると云へる。

カトリク教への歸屬

以上のやうな蔭うすき舊キリシタンの將來は如何であらうか。七代後には黒船が來て、大手を振つて此宗教を信する事が出来るやうになる、と舊幕時代語り傳へてゐた當黒崎地方では、明治以後のフランス宣教師の活動を以て、祖先の此豫言が實現されたものとして、カトリク教に隨喜歸屬す可き筈と云ふのは、同教信者の考へ方であるが、宣教の成績の甚だよく行つて居る

黒崎村でも、信者は全村民の半分足らず、あとはやつぱりもとの舊いキリシタンと、土地の人々は大きつばにつかんで居る。然るに事實は、最近の國勢調査の結果、カトリク信徒二五二五人、舊キリシタン一八二八人、その比、約十と七、『新教』の方が多いか」と、

村人の多くが此數字を見て不思議がるのは、カトリクの巧な制度による信者の自然増數もあるからであらう。明治宣教以來の受洗者の數と質とを知る事は、カ

トリク教會の毎年の統計表 (Prospectus tabulari diocesis

Nagasakiensis) を集めれば可能なのであるが、その整

理されたものが手に入らぬ。只僅かに教會の原簿によつて結婚の爲の受洗者を探り出す事が出來た。其數本世紀に入つて以來、黒崎教會では舊キリシタンより四十一人(男一六女二五)、佛教徒より十二人(男三、女九)、出津教會では之が十六人(男九、女七)と十一人(男三、女八)となつてゐる。之は右の帳簿より、受洗日と結婚日との甚だ接近せる者の名を摘出し、村の古老に就て、結婚の爲の受洗か否かをたづねたのであ

る。黒崎教會の分は教會内外の五人に尋ね、それでも離郷等の事情の爲不確かなものは除いたのであるが、出津の方はよき手臺を得られず、二人の教會員に就て確めたのみで、入信前キリシタンであつたか否かに就き、二三疑しいのが按比例的に加算されて居る。

此兩教會の結婚信者を合計すると、舊キリシタンより五十七人、佛教徒より二十三人で、其比は一〇〇對四〇となる。今試に本村に於る舊キリシタンと佛教徒との數、即ち一八二八と六九一を同様の比に換算すると一〇〇對三七となる。之等の數字は、結婚の爲に舊キリシタンよりカトリク教に改宗する者は、同じ目的とする佛教徒よりの改宗者に比し、少くこそあれ多くはない事を意味する。尙子女の結婚を機として、一族全部が受洗した例もあつて、結婚はカトリク教の傳播に大切な契機となつてゐるが、それ以外にも臨終の受洗が現世紀に入つて黒崎教會に十數人、及び之に關連して、遺言による遺族の受洗が稀に見受けられる。

同様の調べを炭坑地高島に就てすると、此三十年間

に於る舊キリシタンよりの受洗者五（男四、女一）佛教徒よりのもの五（男三、女二）。此村はカトリク信者約九十戸、舊キリシタン約五十戸、外は炭坑關係の外來者で其數甚だ多く、村としては黒崎と大いに趣を異にし、島の表に三菱の社宅などあつて知識階級の者多く、土着の貧民なるカトリク教徒の影の薄い村であるが、それでも結婚の爲ならば信者となる者が、稀にある事がわかる。かくて舊キリシタンでも信仰上の要求からだけで、其傳統の形式を捨て、カトリクに歸する者、近來甚だ少いと云ふ事ができる。

然らば明治の初め傳道開始の當時何故に盛んに歸教者を出したか。今こゝで其事情を省る事は、此動搖しつゝある舊キリシタンの行方を消極的に指示する事となる。其第一として傳道者側に就て考へられる事は、迫害の危険未だ濃厚なるに、否寧ろ過去の壯烈なる殉教者と運命を共にせん事を希つて、遙々海の彼方より來朝した人々は、郷土にあつて出來上つた信者の、生・婚・病・死の事務に忙しい司祭と比べて、よりよき傳道

收獲を得たであらう事は、想像に難くない。最初當地に來任した故ドロ司祭は、井戸を掘り、墓地を修理し、山羊、豚を飼はしめ、貧困・病者を助けてくれた恩人として、今も土地の人に深い印象を残してゐる。

或は印刷機械を購ひ、或は自己の住居にメタンガス燈を設備するなど、事業を好む人であつたからでもあらうが、數十萬の私財を此傳道地で使ひ盡したと云はれて居る。數の誇張はあらうと思ふが、誇張して傳へ度い村人の心理は故人の徳の反映とも見られる。又二十三年間伊王島地方を牧したデュラン司祭も、多額の金を日本のカトリク教の爲に献げた人であり乍ら、身に破衣をまとひ、信者に勤勉を獎勵した。伊王島信者の優越の因は、其後の邦人司祭の努力にある事も確かであるが、此佛人司祭の人格に歸し得ると考へられる理由が澤山ある。教師に關する此種の實例は外にも擧げる事が出来るが、今は之を略し、一般に初期の傳道者が熱心である事に就ては、私自身が一年前ポーランドより始めて來朝のフランシスカンと長崎に於て生活

を共にする事によつて、目撃しつゝある事を記してゐる。

又日本人の中より選ばれた傳道の補助者も、永年陰忍潜伏して居た者が、信仰自由の曙光を見て立ち上り、單なる一介の百姓でなく、衆人に天來の福音を傳へる人として、直接デウスやマリアの爲に働く事に、新鮮な喜びを見出したであらう事は、浦川氏の切支丹の復活を見ても、又地方古老の話の聞いても充分察せられる事である。現に男子にして七十何歳の當年迄、獨身を立て通し、司祭の片腕となつて働いて居る出津のN氏や四十年間西禪山に留つて傳道して居る七十八歳のM獨身婦人に、目のあたり接して其態度を見、其話をきく時此感を深うするものである。明治初年の昔に返らずとも、永田に於て多數の舊キリシタンを改宗せしめて居る他のM氏は、其父が舊キリシタン水方の候補者に擬せられた人、其血を受けたか、うち見るところ單なる漁夫として満足して居れさうにない、才も熱もある人であるが、現に黒崎教會の宿老として、人を漁

る仕事に、家業を省る事が出来ない程忙しくても、其事を却て喜んで居る其姿に、初期の教師補助者の傳道振りを偲ぶ事ができる。所は變るが生月村で、或舊キリシタンの納戸神の番役を受持つて居る人が、報酬も貰はずに、いつも神様の仕事に追はれて居ると不平をこぼすのと好個の對照である。

カトリク傳道が此地方に於て効果を擧げ得た第二の理由は、被傳道者側にある。七代後には信仰の自由が得られるとの傳説は、果して七代前から傳へられて來たものか否か、假に疑ふ餘地ありとするも、少く共かかる説が流布するやうな、重苦しい氣持に置かれて居た人々、其氣持は、今も舊キリシタンを訪問し、彼等の友とならんとして心をくたく者は、人の事でなく、自らの問題として實感するのであるが、其重壓が取り去られると聞きては、改宗後の信仰生活の難易など問題にする暇なく、飛び付いたであらう。然し今は信仰上青天白日の世、自分の宗旨をかくしはするものゝ、それは、迫害をおそれ、生命の危険を感じての行爲で

はなく、單なる傳統的習慣として無反省に行ふのみ。此宗門をやめては、祖先に對して申譯がたぬとの辯護さへ識者の部に屬する人からのみ聞き得る話、一般民は隠す理由を考へた事もないらしいのである。一代へだてた前の事はもう記憶がなく、研究者が資料の發見に苦しむ程、此地方の人々は過去を忘れ現在の世界に生きて居る素朴民、未來の救を高調するカトリク流の信仰はなくても苦しまぬのである。私に心を許して資料を貸してくれる人々のうちに、何とかして此宗門を表向きには出来まいかと相談を持ちかける人の多いのは、カトリクに歸る意のない證據である。迫害されたればこそ榮えたキリシタン宗門、禁制の蓋が取り去られたら、霧散するのが、寧ろ自然、信者の傳道心のゆるんで行くのも、舊キリシタンがカトリクに歸る必要を感じぬのと同じ環境的影響によると考へられる。

神道乃至俗信仰との融合

舊キリシタンの信仰のうすれつゝある事、上記の通

りであるが、然し幾多の生靈を以て購はれ、殉教者の血を以て育て上げられた信仰は、只無暗に消え失せてしまふのでない事を物語る一面もある。以下三四の場合につき其實を述べる。

(一) 岳路部民の敬神 其第一日は深堀村岳路部落の人々に就てであるが、彼等の舊キリシタンである事を知らぬ人はあつても、二里を距てた山路を、深堀村に聳える俵石山の頂なる八幡神社迄、數人十數人、打ちつれ立ち、肩には濱の青砂を入れた桶をかつぎ、月の十五日には必ず參る人があると云ふ話を、感嘆詞づきで肯定せぬ人は少い。彼等は五六十間手前から、持參の新しい草履に履きかへて恭々しく參詣すると、つけ加へる話し手もある。岳路の濱にも神社があるときいて、蚊燒の本村で船を捨て、二十町の山道を、南隣りの入江迄上つて下りて行つて見ると、雷に折られた二本の松の太木を中心に、一かたまりの森があつて、石の鳥居が、こちらむきに建つて居る。正面に刻まれた「三浪社」と、柱に彫られた「明治廿五年」云々の

文字が目につく迄には、きゝしにまさる手入れ振りをきれいな青砂道に見出し乍ら何十歩かを歩いて居た。

石の祠も燈籠も皆相當新しいもの、大きな縄が張りまわされ、正面に鈴、左横に「三錢箱」と書いた箱が二つある（寫眞第一）。松は二抱へに餘るもので、枯れた枝も倒れた幹（寫眞△印）も其儘残されて居るのは神木なるが爲であり、根元に新しい箒が二つキチンと揃へて置かれて居る。キリシタンらしい形跡は何處にも見えないけれど、山手の某家にこの社の「御隠居様」として祭つて居るのが、キリシタンの神だと云ふのである。網を干し終つた村人が、十数人雑談して居る所へ行つて、たづねても、誰を祭つた神様かを知らぬ。神山（前記倭石山の通稱）の神様と同じですかと、山をかけてたづねるのは、神山の八幡様を八幡様として拜んで居るか否かを、知り度い心からでもあつたが、何ちらも要領を得なかつた。隠して居るのでなくて、知らないのが本當であらうと思はれるやうな話し振り答へ振りであつた。神山参りの外に今一つ、墓参りに熱

心なので此岳路は有名である事は、かつて記した通りである。⁶⁷

かく知らざる神や祖先を拜む事に熱心なのは、もとキリシタンなる事を詐らんが爲、つとめて行ひし行爲が後に其意味が忘れられて、形だけを守るに至つたものを考へられるが、それは又一面、日本人としての宗教形式が、キリシタンとしての信仰に接木せられて、靜かに咲いて居る花と見る事が出来る。「知らざる神」へ祭壇を作りし、ギリシヤ人⁽⁶⁷⁾の中に、キリスト教が榮えた事を聯想せしめ、宗教心理の機微を覗はしめる一例であるが、此外にも、キリシタンの信仰が地方の俗信仰と融合し、土地に即した一種の宗教形式が整ふて行く例もある。それは黒崎にある枯松神社を圍つてである。

(二) 下黒崎の枯松神社 下黒崎の濱から約二十分作場道を上りつめた所に、老松が二本あり、之を圍める面積二三段と覺しき密林と共に海上遠く望む事ができる（寫眞第二×印）。林の中は少しくひらけて墓が十

數個あり、其一角、老松の根元にあるものは、一段高く石を積み、高さ一尺餘りの石の祠が其上に置かれてゐる。松は二本共元氣よく榮えつゝあるのであるが、村人は之を枯松様、又の名をサンジワン様と云ひ、黒崎・出津は勿論、南は東西兩極山及び祇刈より、北は神浦村の大野まで、外面地方全般に亘り、舊キリシタンの人人に取つて大切なる信仰對象である。松は岳路のものに比し、一本は少しく大きく、他はやゝ細く、二抱へ近く及びそれ以上ある。夫等と墓との間には如何なる歴史的關係があるか詳かでないが「切支丹の復活」のジュアンの記事、並に「切支丹傳道の興廢」のマルチリヨの組の事(二三)など考へ合せると、古くジュアンと云ふ殉教者を祀つたものでないかと思はれる。ジワンは外國宣教師で、海上を歩んで遠く消え去つたと傳へられてゐる事と、此地に墓のある事とは矛盾するがそんなせんさくは、舊キリシタンの徒には不要なのであつて、彼等の中の物識りは、之はサンジワン・ハツバ・コンエソウロウ(二四)と云ふ人の墓であると云つたり、

又日本で云ふと天子様のやうな人の墓であると説明したりする。以て尊崇の程度を知る可きである。なほ枯松様の少し下方に「石舟」と云ふ小山があり(寫眞第二△印)、其近くの谷に「マルバの井戸」と稱する清水の湧き出る所があつて、ジワンは生前此石舟に住み、此井戸の水をのんで居たと云ひ傳へ、水の出る岩間の奥深く、石地藏が安置されてゐる。其形は髪を結び、觀音、引いてはマリヤを思はせるもの、病重り恢復の見込がなくなれば、病人は此水を求めるのが常で、信者は遠方からも汲みに來ると云ふ。

枯松様の墓地の樹を伐れば、腹が痛むと云はれ、所有權は捨てゝ顧られないので、今では墓地として山麓の松本部落に公有されて居る。松本にはカトリク信徒も佛教徒も居り、この墓地にはそれらの人々の新しい墓標も見受けられるが、舊キリシタン以外には枯松様を顧る者がない。

寫眞第三は枯松様を其前方の樹上から見下したもので、其獻物には縦横六七寸の金屬製の鳥井が十數個、

除隊記念の盃が三十數個、珊瑚の一種、國旗、流れ旗銅貨、鐵條網用有刺鐵線の一片等があり、花立てには「ひささき」の枝が挿されてゐる。二つの祠が見えてゐるが、小さい方は土製の粗末なもの、その兩側には「明治三十七。八年吉日、日露戰爭、西樫山出征軍人中」と拙く刻まれ、其文句と共に、奉納者の敬養の程度を物語つて居る。主位の祠は石製で、其台石には「大正三年八月、下出郷、濱崎清造」とある（出津の津を逸す）が、濱崎氏は青島出征より無事凱旋した爲に之を獻げたのである。數多の退營記念の盃と云ひ、此祠が軍事に關する祈願と關係深きを思はしめる。出征中の軍人に、滿洲の野で此神様があらはれたとか、某氏が此神様に或おうかがひを立てたら、戰場に行つて不在であつたとかも云はれてゐる。

然し必ずしも軍事に限らないのであつて、奉納の旗に記された文字をたどつて大野郷の二三氏を訪ねると朝鮮出漁の御禮であると云ふ。珊瑚も海のもの、鳥居は長崎港口に効驗あらたかな神様として、海上生活者

末期にある黒崎地方の舊切支丹

を始め一般地方人の信仰をあつめて居る「神崎稻荷」を聯想せしめる品である。漁夫は船出の際、必ず鉢巻を取つて枯松様にお禮をするが、之は「たのめたすくろ」と仰つたからであると、三人の人から別の機會に同じ文句で聞かされた。「ジワン様の死骸は黒崎の後の谷に埋めやうとしたが、わしが死んでも頼む者には目の届く限り、怪我あやまちをさせぬと遺言なされたので、あの高い所に埋んだのである」との説明は、恰も死人が物云つたやうにきこえても、現在漁民の疑はぬ話、生前住んで居た石舟にはジワン様の食べた貝の殻や「ミナ」（蟻アリの事か）の殻がある、と一青年が告げるから、見たかと聞けば、現場には行つた事のない人であつた。大岩が雜然と轉がり或は重なりあつて居て、岩屋もどきの間隙もないではないが、恐らく鳶や鳥が岩上に食べのこした品物を、ジワンの食ひ殻と考へる程度の想像家でなければこゝに人が住んだとの説を肯定しないであらうと思はれた。其他サンジワン様に對する信仰に就て、往訪時接した事件を擧げると、昭和五

年四月二日一人の婦人が、袴をつけた息子を連れて参詣したが、中學校入學試験合格の御禮であり、受験準備中は、年に一度村にかゝる芝居をよそに、此母は毎日祈願をこめて居たのであつた。同年十一月廿六日の夜には、遅く迄此の山上に燈火が見えたが、大願をかける者は、夜中此山奥に参ると云ふのである。寫眞撮影中の所を怪んで尋ねて來た松本の農夫は、蠶豆播きに忙しい折柄、種々の質問を煩さがり乍らも、墓前の壺の蓋を取り、備付のアルミニウムの杓で水を汲み出して手の泥を落し、二三個の盃の水をかへて、拜んで行く事を忘れなかつた拜む時の姿勢はやつぱり、兩手の指を膝の上で組み合せたものであつた。^{二六}

此外墓地に於て見受ける目星しきものとして、二基の燈籠があるが、其一つは祠と同じく濱崎氏の寄進であり、又墓地の入口、老木の根本には、一婦人の病氣平癒祈願に關連して献げられたと云はれる今一つの石の祠があり、其内面には「加藤萬歳梅守殿」と刻んであり、平家の一落武者の名であると云ふ。之等の献物

には皆施主の名の外に「△△×太郎」の文字が並んで刻まれてゐる。△△氏は三重村の人で、賣藥や、なまこ取りを業として居たが、生靈・死靈の崇りなどを云ひあてる能力ありとして、次第に土地の人の心を集め、今では此種の占ひ乃至厄拂ひを本職とし、一般に「物識り」又は「×神様」の名で通つて居る。もとキリシタンには關係がなかつたが、明治の末數年間、松本部落、現在其内縁の妻となつてゐる人の實家、舊キリシタンの信仰篤きKM氏方に寄寓してゐた頃、此枯松様に關係し始めた人、濱崎氏奉納の祠に「枯松神社」の文字を彫り込ませる事により、「神社」の名が始めて具體的に表はされた事になつてゐる。

△△氏を其宅に訪問すると二室より成る煤けた家、一方の室は祭神専用、神は坐王權現で、東京に本社があると云ふ。東京の何處かと尋ねると、イヤ本社は大和の吉野だと答はあやふや、分髪蓄鬚、形の威儀はあつても、訪問者の前には伏目勝に話す人であつた。村人の中には氏の魔力は、伴天連の法に關係があると考

象對仰信のンタシリキく行てし化社神



村崎黒郡忬彼西縣崎長 (圖上)

方地崎黒下及田永字大

社神松枯 ×

舟石 △

社神木柏 □

部一ノ根屋ノ堂主天 +

すせ有もを寺佛の個一に内村



郡忬彼西縣崎長 (圖上)

「社浪三」路岳字大村燒蚊

舟石 △

社神松枯 (圖左)



へる者もあるが、又一面には氏がサンジワンとは平家の落武者であると云つたとて、其無知を笑ふ舊キリシタンも居る。

(三) 東檜山のバステヤン様 かく枯松神社の成立は極めて最近の事實であるが、古くは東檜山なる「バステヤンの神山」が、多くのキリシタン信徒の信仰を集めて居た。之は三重村の外教者からは慾奴神と緯名せられ、こゝの樹木を伐る者にも、やはり腹痛の神罪があると云ふのが其名の起りである。安政三年浦上三番崩れの餘波で椿の木が伐られ、又其後黒崎教會建築材料として、其材木が買はれて行つた此神山の森の跡には、今は「一本松」とて、雷に打たれて立枯れの松が、一本の幹を聳えさせてゐるのみ、傳説の如き十字の印せられた石はなく、參詣する人もない。しかし信仰の對象と見る可き箇所を求めて附近を探すものは、二三丁とへだたぬ別の森の中に、さゝやかなる木の鳥居と、小堂とを見出す。村人に問へば之は右安政の崩れに際し、深堀の領主が、舊來の弁財天をキリシタンに關

係ありと認めて之を沒收し、其代りに我國民の尊崇す可きものとして祀らしめた大神宮で、弁財天とは實に七人の聖人の墓であつたと云ふ。七聖人の内容は不明であり、墓石は崩れの際山の頂に移したと稱するが、赤岳と呼ばれる其山に登つて見ても、土と石とが小高く盛りあげられてあるのみ、墓碑も見えず、參詣する場所とも認められない。赤岳は枯松と同様、海上遠望のきく山である。察するに弁財天又は七聖人の墓は「バステヤンの神山」と何等かの關係があるか、又は全然同じもので、やはり殉教者からまる遺跡であつたのであらう。

今形の上で枯松様との比較を試るならば、堂と鳥居は十數年前始めて附加されたもの、裏にまはれば石の祠があり、枯松様のよりは大きく古く且精巧にできてゐる。内部正面に「太神宮」、扉の裏に「安政七庚〇申春〇〇」(三字不明)と刻んであり、周圍には大小とりまぜ五個の鳥居があるだけで、枯松様の如き多種類の供物はないが、扉を開くと中には大神宮の御札の外に

三連發の藥銃一組、文久永寶一個、鐵條網用有刺鐵線の一片がある。祠の形は枯松、此大神宮、岳路の三浪

建て垣の角杖には「東樫山青年團建之、昭和六年正月八日」と記してあつた。

社、深堀の八幡神社皆大同小異で、キリシタンに關係

(四) 舊キリシタンの神社觀 前記の事實より察す

なき神崎稻荷にある數十のものと同様であるが、供物の種類はかくの如く此二社のみ共通のものが多く、

るに枯松様は此地方舊キリシタンの現世的な祈願の對象であつて、カトリクの罪惡觀と來世の救の要求とは

しかも流れ旗と鳥居の外は、他社に其例を見ないのである。大正四年發行の浦川氏「復活」の初版にも、同昭

その何處にも見出す事はできない。そして之に附與せられる形式は、神道のものであり、それも別に計畫的な意志が作用して居らぬ事は以上記述によつてもわかると思ふ。寺のない黒崎村にも神社は村社天満宮(寫眞

和二年版にも、バステヤンの神山の事は書いてあるが枯松の記事は見當らぬ。之は最近前記△△氏の關係す

第二□印)と、その外に柏木神社と云ふのもあつて舊

る事によつて形を整へたもので其繁榮は最近の事、バステヤンの神山が、森の伐採、樁の木片分配で形を失つて、其信仰が枯松に移りつゝあるのではないかと考へられるが、一説には三重村の神主が此大神宮の司記を申し出でも、部落民が受付けない、それは、賽銭が「ぢい役」の収入になるからであると云ふ。

キリシタンは參詣もすれば寄進もする。數に於て今はカトリク信徒に及ばぬ彼等も、此點に日本國民としての優越を自認し、此村の村長が代々舊キリシタンから出る事も、小學校長がカトリク信者から出ない事も、共にその神社參拜拒否の爲であると云つてゐる。舊キリシタンの此心理の成立には、舊新二つの原因が考へ

尙本年六月第三回往訪の際、再び右伐採跡の茂みの中に分け入つて見ると、所謂一本松の傍に垣を圍らし、新に一本の若松を聖別し、「一本松神籬」の標木を

如く装ふ必要のあつた所から、始めは心ならずも行つ

た其實行が、遂に、心にはあつても口に出さず、祈りとして誦唱しても意味の通じないオラシヨヤ、形式的な洗禮、葬式、及び勞働に關する制限にのみ傳承して來た、キリシタンの信仰を覆ひかぶせてしまつて、神社を拜む事が、キリシタンとしての正しい、或は心須の要件なるかの如く解されるに至つた事である。岳路に於ても此事實は見られたのであつた。

然し果して然らば何故に此事が寺院に於ても起らなかつたかと云ふ問題が残る。そして之には佛教とキリスト教との歴史的關係や藩政の影響もあるかも知れないが、もつと新しい原因、即ち明治以後の教育との關係を見なければならぬ。長崎縣下では度々神社問題につき、教育當局とカトリク教會との間に紛擾を起して居るが、カトリク教が名目上の一神に固執する宗教なる事を忘れた舊キリシタンは、復活に立ちおくれた申譯の一つを、神社問題に見出して、此思想的難問題の圏外に安住せんとするもの、その様子が土地の有識階級の人々の言葉態度にあらはれて居る。然し誤つて附

加された神社參拜非不可觀よりも、祖先殉教の愛と血とにからまる信仰の方が宗教的欲求を満すにふさはしき爲に、信仰が已成の神社に集らないで、枯松神社の如きが成立するに至つたものと思はれる。最近枯松建堂説も耳にする。如何に變化して行くかは將來注目すべき問題である。

註(一) 本誌七月號 一二〇頁

(二) 浦川和三郎氏著「切支丹の復活」後篇八四七頁及び氏の直話。私は此外に「天地始り」の物語の傳承を算へる。本誌七月號「黒崎地方の舊キリシタン」註一〇參照

(三) 復活後篇四五頁以下

(四) 本世紀三十年間に於る十七歳以上の受洗者、出津教會六十三名、黒崎教會百四十六名、但黒崎教會の洗禮帳は地方別に三部六冊となつて居るが、其中一冊を缺き、正確な事はわからない。

(五) 七月號一二六頁

(六) 同 一三二頁註(一〇)

(七) 同 一三一頁

(八) 七月號一二六頁に記した久松老人の七十九個の〇

印は、毎月二回のバステヤンの祝日、各日曜日

をを除いたもの。但之等「さばり」の日はが重
複する時は印をつけてあると云ふ。

(九) 七月號一一八頁

(一〇) 復活前篇三〇九頁

(一一) 新約聖書使徒行傳第十七章第二十三節

(一二) 復活前篇三〇三頁以下

(一三) 姉崎博士著「切支丹傳道の興廢」二八四頁

(一四) 「ハツバ」はボルトガル語の Papa の轉訛であら
うが、原意は忘れられ、オラシヨや「天地始り」
等に、度々人名として用ひられてゐる。コンエツ
ウロウはボルトガル語 *convento* の轉、懺悔聽聞
僧の意

(一五) 長崎名勝圖繪 (長崎史談會刊行)三五七頁

(一六) 七月號 一二七頁

(一七) 復活前篇三〇六頁

(一八) 土地の古老の話、右復活の記事と多少異なる。

(帝國學士院補助による研究の一部、一九三一年六月記)

「一切定説集成」の佛教批評

龍山章眞

一

佛教が印度思想中ユニークな立場に立てることは明らかで、従つて當時他學派との對立も鮮明であつたと考へらる。佛教が、一方感覺的唯物論者なる順世派を斥けつゝ、又他方正統派婆羅門教の一元的唯心論を破しつゝ、その獨自なる諸法緣起の立場を歩みつゞけた道は實に荆棘多きものであつた。従つて顯正は常に破

邪を前提とし、龍樹の如きその最もよき例である。而して大乘論家達の外道破邪は、因中有果論たる數論思想と因中无果論たる勝論思想とを代表として進められてゐるのを常とする。數論及び勝論は共に有力なる學派であつたらしく、例へば吠檀多經に於ける破斥方法を見るに、二・二二一——一〇及び一一——一七に於い

て佛教思想等の異派と相並べて破する以外、更に二・

一・一——一三及び一四——二〇にも別出して特に論破してゐる點によつて、確かに吠檀多經成立(大體西紀第五世紀前半)時代に學派として勢力あり、且思想的にも根強きものを有してゐたと思惟される。故に佛教家の破邪が此の二派に於て力を竭したことも大いに理由ある譯である。

さて之に對して異教派の側からの佛教批評は如何といふ問題も大いに注意すべきものと思ふ。一は佛教思想中の弱點を反省するの材料となし、一は若し誤解され居るならばその誤解され易き點を一層闡明するの一助ともなるであらう。然し寡聞なる私の知れる限りでは、かゝる問題を主題として考察したる論作としては、

ブレ・プッサンのミュゼオン誌上に發表したる一文のみであると思ふ。即ち

Vallee Pousin, "Bouddhisme d'après les sources brahmaniques" (Muséon, II. 1901, & III. 1902).

此はマードヴの「一切學派集成」第二章佛教派、及び「一切定説集成」第四章佛教派を佛譯し附註したるものらしい。而も歐洲の戰禍の爲めベルギーは他の貴重なるものと共に此のミュゼオンのストックを失つたので、種々手を竭しても私は未だ此の論文を見るを得ないのである。従つて私は此種の論文は一も見ることを得ず、未だ佛教を解すること極めて淺き私には重荷過ぎるとは知りつゝも、先づ右に述べた二著中のより古き著作なる「一切定説集成」の第四章の和譯を試みる次第である。

本論に入る前に、異教よりの佛教批評と目すべき數種の資料を擧げるのが便利である。勿論全てをつくしてゐる譯ではない。

A、吠檀多派の學匠の著作。

1、「吠檀多經、二二・二一八——三二」の諸經、(Bardayanā, Vedānta Sūtra) シャンカラ・ラーマヌジャを初めとするブラバ・イドヴ・ニムバルカ・バースカラ等諸家の註釋書。

2、「一切定説集成」第四章佛教派。(Saraśiddhānta-sūtra) 此處に譯出せるものである。

3、マードヴ「一切學派集成」第二章佛教派。(Mādhava, Saraśiddhānta-sūtra) 批評として最も難解である。

4、サダーナンダ「吠檀多精要」第一五二及第一五五節。(Sādhana; Vedānta śāra)

5、クリシュナミシラ「智慧の月の出」中の作中人物の佛教批評。(Kṛṣṇamīśra; Prabhācandrodaya)

吠檀多の學匠によれるものが數多きに反して、他派よりのものは少なく、正理學派と佛教因明との關係は特別なるものなるが故に別として、數論・瑜伽・勝論等の諸派よりの批評を見ないのは遺憾である。各々の評者の立場の相違によりて各々異なる批評を得べきである

が故に——例へば吠檀多派は最高我梵を常に既定概念として許し之に照して佛教の緣起説を無神論・破壞論となすが如く——一派よりの批評のみではそれが果して偏見なるか正しき批評なるかの判別に苦しむからである。

B、耆那教の學匠の著作。

6、ハリバドラ「六學派集」第四——一偈 (Chohanamba Skt. Series, No. 95, p. 5-11) (Umbhadra: *Sat-dharma-samuccaya*)

7、ラージャシェーカー「六學派集」第六章、即第一三二——一四八偈。(Rajasekhara, *Sat-darsana-samuccaya*)
すづれも僅かなる數偈であるため、充分なる意味を把握するに困しむ。

8、作者不明「一切宗集成」中の「善逝宗」(Trikandam skt. Series, No. 62, p. 18-21) (Surya-nada-saṅgraha) 本書中にラーマヌジャのことを記す故に早くも西紀第十二世紀、或はそれ以後の作品である。

此等の外にも極短きものは二三あるが——例へばマ

ツスーダナ「種々なる道」の最初の數行の如き——いづれも取出す程ではないと思ふ。大體我々はかくの如き資料を有するが、今その全部に亘ることは不可能であるから、先づ「一切定説集成」の第四章を見るのである。

二

さて然らば「一切定説集成」とは如何なる著作であるか。先づその著者・成立年代等を考察するが順序である。然らずんば本書の歴史的價值が決定されえないから。

本書の著者は傳承によればシャンカラ阿闍梨 (*Śaṅkara*) とされてゐる。しかし引用その他よりそのまゝ承認しがたい點がある。印度の學者は本書をシャンカラ作と見做して權威付けやうとして居り、本書の校訂出版者ランガールヤ (M. R. Rangaswamy) も亦その序文に於てシャンカラ作なること論證せんとしてゐる。今それを批判しつゝシャンカラ作なるや否やを檢しやうと思ふ。

先づ本書一・二に於て一寫本によればそこにシャンカラの名が出て「*śaṅkarapāṇīya*」とありてシャンカラ作なることを疑はしむるも、此は他寫本によれば「*śaṅkarapāṇīya*」とありて何等の妨なしとなす。此は積極的證據ではない。次でその證明に入る。

第一、註釋付の一寫本のコロフオン⁽¹⁾によれば、明らかにシャンカラ作と示し、此の註釋の作者はシェーシャ・ゴギンダ (*Śeṣa Govinda*) と呼ばれ彼はマズスーダナ・サラスヴェティー (*Mahāsūdana-sarvatī*) の弟子にして熱心なるシャンカラ派の人なる故に、その註せし「一切定説集成」がシャンカラ作なることは少しの無理もなく當然のことと考へてゐる。しかし此の註釋者は極めて遅く西紀第十六世紀の人である。更に古き文獻は、

第二、ギッシュヌ派のマナブーラマームニ (*Manavāra-nāmaṇi*) はその著ブラマナーナッティラットッ (*Pranāna-tīratna*) 中に、本書をシャンカラ作として引用し、彼

の年代は大體西紀第十四世紀終——第十五世紀始めとされてゐる。校訂者が此を以て唯一の積極的論據とな

すものであるが、此書はタミール語で書かれ如何程の權威ある書なるかは甚だ疑はしい。他のより有力なる論據がシャンカラ作を許さざる時は捨てざるをえざる底のものと思ふ。後に論ずる如く本書は西紀第十世紀——第十一世紀の作品なる故第八世紀のシャンカラ作とはなしがたい。

第三、マードヴの「一切學派集成」がそのチャールプーカ及び佛教の章に於て本書から數偈を借用してゐると説く。即ち本書二・二四 c d ———— 二五 a b, 四・二・七, 四・二・四, 及び四・一・一二 c d ———— 一三 a b が同様に「一切學派集成」中にも引用されてゐる。しかし此等はマードヴが果して本書から借用したのであるか否か不明にして、例へば上例中の最後の偈は世親の「唯識二十頌」第十二偈にして且「一切學派集成」では第三句は變へられてゐる。故に此説はシャンカラ説へ何等の寄與をも爲さぬ。

第四、本書がシャンカラより後に起りし學派に就ては記述してゐぬ點を擧ぐるも、實は古來からの學派で

も全部擧げてゐる譯ではない。——例へば文典派の如きは漏れてゐる——故に論據とならぬ。

第五、本書一・二・五四偈前半に、*śaccidānanda-govinda-parānātha vahnī-śaṅgā* とありて、最高我をゴージンダと呼ぶ。此れはシャンカラの師がゴージンダと呼ばれ、又一般に師は神なりとの思想が存するからであると説いてゐる。一應は尤もなるも、ゴージンダは元來ゴージッド (*Govīḍ*, 牝牛の發見者) より來り、リグ・エダではインドラ神の一名にして、その後バガヴッド・ギーター及マハーバーラタ中にも多く出で、又ヴースデーヴ・クリシュナ (*Vāsudevā-kṛiṣṇa*) がギシュヌ教に於て最高神として認められし時附與されし名である。故に殊更にシャンカラの師と固定するの要はないであらう。

以上の如くシャンカラ作となす説はその論據薄弱なるも、少なくともエダント派中シャンカラ派に屬する人の作なることは認めうる。それは本書のエダント派の説の説相より明らかである。然らば次に本書成立年代を見る順序である。

製作年代の最上限は書中に出づる他書名等によりて限定される。先づ本書四・一・二 c d — 一三 a b の一偈は世親の「唯識二十頌」の第十二偈より引用である。世親より後なることは明瞭である。更に本書一・二・九 a c d 九九 a b は次の如くにして「バーガヴタ・プラーナ」の名を出す。

‘ukto ‘vadhūtanārgas ca kṛiṣṇenāvoddharmānī prātī śiṅhāgarata-śaṅgīṇe tu purāṇe dṛiṣṭate hi sah.’

然らば此のバーガヴタ・プラーナの成立年代を見るの要がある。コールブルック、ビュルヌフ、ウイルソンはデーパデーヴ (*Dēpadēva*) 作といふ傳説を許して西紀第十三世紀作となすも、此書は此頃には既に聖典視され、マドヴはマハーバーラタと同列視してゐる。故にそれ以前の作である。さてアルベルニー (*Alberuni*) の印度に關する記述 (一〇三〇頃作) 中に、當時ギシュヌ・プラーナ中にありしプラーナの表を出す、之は今日存する寫本のものと同である。故に一〇三〇年迄に書かれしのみならず、當時プラーナ中第五位とい

ふこと迄確定してゐる。而もパージターによれば第八世紀前には非ずと爲す故に、バーガヴァ・ブラーナの成立は西紀八〇〇——九〇〇の間である。かくして之を知れる「一切定説集成」は西紀九〇〇以後のものと推定され、大體西紀第八世紀のシャンカラ作なることは認めがたいこととなる。

次に成立の最下限は如何。本書のエダントの部はラーマーヌジャ派には一言も觸れない點を注意すべきである。ラーマーヌジャ (Ramanuja) はエダント派中シャンカラと並稱さるゝ大註釋家にして若し本書が彼以後の作品ならば觸れざるを得ぬものである。然も之に觸れないのはラーマーヌジャ以前の作品なることを裏書してゐる。ラーマーヌジャの年代は傳説によれば西紀一〇一七——一一三七にして百二十歳の長壽を保つたとされてゐるが、之に就いての二三の學者の研究も存するが、いづれも第十一世紀後半——第十二世紀前半に生存せし人物となす點は一致してゐる。故に彼に觸れざる「一切定説集成」は、成立最下限は西紀第十

二世紀前半迄である。かくして上述の如く「一切定説集成」は西紀九〇〇——一一〇〇の間、即第十一世紀の作品と推定され、第八世紀のシャンカラ作となすを得ないこととなる。しかし必ずや恐らくシャンカラ派の何人かの作であらう。

三

以下に「一切定説集成」第四章佛教派の拙譯を掲げ、他派よりの佛教批評の一例を示す次第である。底本は『The Sarva-siddhanta-saigraha of 'sankaracarya,' ed. by M. Rangacharya, Madras, 1909. 因に校訂は五種の寫本によりて爲されし由にて、一應は讀みうるものである。猶 P. S. Bose, Sarva-siddhanta-saigraha, Calcutta, 1929. は此の譯文作成には参照する機會を得なかつた。因に譯文中傍線は譯者の補へる語なることを示す。

一切定説集成 第四章佛教派

一 中觀派の教説

(一) (始め總説)さて佛教徒は耆那の苦行者たる阿闍梨によつて説かれし宗をも、順世派の教と同じく全く

捨て去る。

(二) 四つの理趣の區別によつて佛教の教説書は四種あり。規準と適應とによつてそれぞれに働きを爲す。

(三) 覺とは實に智慧にして、内的機關が考へらるるに非ず。「彼知る」と「彼覺る」とは同義語たるものとして用ひらる。

(四) そこで佛教の三派には異論なく覺が存すとされ、二派にのみ外境が存すとされる。他の點では異論あり、其は次の如し。

(五) かの分説派は外境は現量所成であると言ひ、經部派は外境は覺の行相から推知せると言ふ。

(六) 瑜伽行派は覺のみにして他は存せずと語る。中觀派の論者は實に覺も存せずと言ふ。

(七) (中觀派の教説) 中觀派は、有に非ず無に非ず有無に非ず又有無の兩者より異れるものにも非ずして即ち此等四のいづれをも離れたる眞諦を主張す。

(八) 無なるものは因によつて生ずることなし。兎角の如し。又若し有なるものの生起が許さるる時は、此

の既に生じたるものが生ずることとなる。

(九) 同一物が有にして無なる状態は起りえず。又同一物が有無より異なるものとは合理に非ず。

(一〇) 故に四のいづれをも離れたる空こそ眞諦なりと立せらる。

(一一) 生は有生の物より別なりや否やと論ぜらる。(一二) 若し別ならば、其は拇指の如く、有生の個物より別に把握さるべきである。

(一二) (特に極微説に就いて) 自明的に成立せざるかの個物は極微に屬するものにして、(一三) 極微の自性は勝論派等に依りて言はるべきである。

(一三) 同時に六つと結合せる時は、極微には六分の性あり。(一四) 六つが同一點に在る時は、其等の合せる塊は極微量のものとなる。

(一四) (婆羅門性否定の説) 婆羅門性等の發生は、吠陀の學修によつて生ずるや。(一五) 又淨化祭或は其等兩者によつて生ずるや。否此の一切は不可である。

(一五) 若し吠陀の學修によるならば、如何なるシニ

ドラも他の地方へ行きて、(15)正しく吠陀を學びし者は、亦婆羅門性を獲得するであらう。

(一六) 若し一切の淨化祭に關係するならば、世に婆羅門は見られえず。(16)何故なれば四十より成る淨化祭が婆羅門に規定されおるが故に。

(一七) 又若し一淨化祭のみに關係するならば悉くの人が婆羅門となるであらう。

(一八) 「生も有生の個物も我も外境も存せず」と考へらるる時、知らるべきものが無に達する故に、意識自身も亦實に存せず。

(一九) 以上中觀派による一切空説が論ぜられた。
以上佛教説中中觀派の教説。

二、瑜伽行派の教説

(一) かくの如く空論者たる中觀派によつて語られし空説を、獨立の識を説く瑜伽行派は却つて斥く。

(二) (中觀派への批評) 汝によつて一切空性が言はるる時、空こそ汝の知識根據である。それ故他との論議に於て汝の權威は生ずることなし。

(三) 自宗の確立と、同様に他宗の否認とを如何にして爲すや。又卿等は反對者と論議せざるは何故なるや。

(四) (一六) 瑜伽行派の教説(覺自體は實に無區分である。然るに顛倒せる見によつて、把握さるるものと把握者と認識作用と區別あるが如く認めらる。)

(五) 思惟と思惟さるるものと思惟の結果等は智と見とに従つて異りて述べらる。然し眞諦は權威者の生じたる時に宣説される。

(六) 第一義よりは、覺を自性とする一物が存するのみ。而してその一性は外形の多樣性の故には損ぜらるることなし。

(七) 一人の婦人に於いて、遊行者と愛欲者と犬とはそれぞれ死屍なり愛人なり食物なりと三種に分別するが如し。

(八) さてその少女は實に一人であるが如く、我々には覺といふ眞諦も亦同じく一である。而してそれ以外のもの、例へば生等の如きは汝によつて却けらるべきである。

(九) 覺は實に刹那的にして、その故に迷へる者等に
よつて三種に分別されるが、自ら輝やく眞諦を知れる
者及び解脱を欲する者等によつては尊ばる。

以上佛敎說中瑜伽行派の敎說。

三 經部派の敎說

(一) (瑜伽行派への批評) 智ある瑜伽行派によつて上
に唯識說が述べられた。然し知らるべきものなしには
知は存しえない。故に我々には外境も存在する。

(二) (經部派の敎說) 經部派の敎說に於ては、青黄等
の種々なる覺の行相によつて、常に外境は推知される。

(三) 眼等(五根)は色等の五境に於て滅するものにし
て、彼には他に第六根たる把握者は存することなし。

(四) 六分の性を立てて汝による極微の排除は正し
い。然し此の方法にても、若し外境なくば知は生ぜな
い筈である。

(五) 空界は極微なりと我々(經部派)によつて述べら
る。それは假設のみにして、他物とは考へられず。

(六) 一切の句義は刹那的であり、覺の行相の顯現で

ある。「此物」といふ此等一切の存在も亦常に覺の行相
より推知さる。

(七) 一切は刹那性なりとも、我々には對境たること
と矛盾なし。對境たることは識に行相を與へうる因
たることなるが故に。

以上佛敎說中經部派の敎說。

四 分說派の敎說

(一) (分說派の敎說) 分說派の敎說には經部派の敎說
より少異あり。即ち外境の現量性を許すも、或處では
比量さると説く。

(二) 前後なる規定によつて集合されし幾千の極微
が、實にここに外境といふ塊として存在する。

(三) 遠くより森を見つつある人がその近くへ行き
て、蔓や樹より外にはもはや何等の森をも見ない。

(四) 土塊は壺性に、壺は皿性に、皿は粉性に行く。
而して彼等は遂に極微性に行く。

(五) (佛敎一般の敎說とその批評) 自我に關する決定
に於ては四佛敎學派の一致點が存す。然し現象界に關

する意見の相違によつて相互に論争するのである。

(六)―(七) 佛教學派は覺といふ眞諦の上に立つものにして、覺の働きは二種と考へらる。即ち知と無知とを各々自性となす。さて此處に知を自性とするものを知識根據として認む。之に反して根本無知を相とせる他者は、無明を根本とし、正しからざる知識にして、蘊・處・界の所生である。

(八)―(一〇) 一切の可見世界は有類より成る集體である。一切の佛教學派によれば、そこに五蘊・十二處・及び十八界が存す。蘊の語義は集積にして、識行・想及び受・色のそれぞれの聚合を意味する。されば識の聚合が識蘊と言はる。

(一一)―(一三) 薰習の聚合が行蘊と言はる。又樂・苦を自性とせる覺(意識・状態)、及び欲望を自性とせる覺が受蘊と言はる。次に名なるものが想蘊にして、又物體の聚合が色蘊である。

(一四)―(一六) 色の集積なる柱・瓶等は極微より造られしものである。不動性・色等は境界に屬し、流動性は水界で

ある。

(一四)―(一五) 熱性は火界のものにして、又冷性は風界のものである。此等の四界に屬する色・香味・勢力の結合より、地等は生ず。此等は極微の堆積である。次に兩耳・皮膚・兩眼・舌・鼻は五緣(原動力)である。

(一六) 舌・足・手・肛門等は五作用器關として知られ、覺は統帥的意識にして、意は器關である。

(一七) 有類より成る集體は、名・生・德・實・作の姿にて五種なりと、實に迷亂せる見によつて考へらる。

(一八)―(一九) 佛教教説書に規定されたる知識根據は二種と考へらる。一は推察を離れたる誤りなき現量知である。又一は推察にして名・生・德・實・作の姿にて五種である。比量性とは、相の知見によつて相を持つものの知に達することである。

(二〇) 四種の無知たるものは二知識根據によつて除かる。四種の無知が減せらるる時、根本無知が除かる。

(二一) 根本無明が除かれし時、清淨知の積集あり。解脱は清淨にして差別なき覺なりと佛陀牟尼によりて述

べられた。

(三三) 生・住・滅なる過失^{ドク}を捨離し、一切の住處を根こぎとし、取と捨とを離れし瑜伽より生じたる、無と有とに關係なき、内の二元^(對立・矛盾)を除ける、無比にして虚空の如く汚れなき、財の產出者なる、般若波羅密を、覺を求むる者等は聞け。

(三四) (正統派の自在神・創造神の否定)又勝論派等によつて過度の稱讚を以て言はるる自在神^{イシュワラ}は、我々によりては願はれず、かゝる神は今却けらる。

(三五) 捨てらるべきと取らるべきとの眞諦と、及び解脱への方法とを知れる人、彼こそ我々の權威たるものである。汝の言ふ如き全知者には非ず。

(三六) 遠くを見るも又見ざるもよし、たゞ願はるる眞諦を諦見せよ。若し單に遠視者が權威ならば我々は驚を崇拜すべきであらう。

(三七) 此の國に何人か蟻等の數を知れる人ありや。汝の語る神の一切創造者性は實にありえず。

(三八) 若し彼が一切創造者であるならば、彼は人々を

非法へも向けたのである。不當に世間を爲しつつ、如何にして正當へ向けうるや。

(三九) 實に無關心こそ不善人に對する善人の適當な行爲であらう。切傷に鹽を投入れることは善人達の善き態度ではない。

(四〇) 若し一切の教説書が自在神によつて造られしならば、如何にして、かの前後矛盾せる文句が知識根據たりうるや。

(四一) 若し彼が法のみを爲さしむるならば、一教説書のみを造ればよい。有限者なる彼に就て如何にして一切創造者と言はるるや。

(四二) 神は目的を求めて世界を造りしや、又求めずしてなりや。若し求めしならば彼は不完全であり、又若し求めざりしならば何物をも造らざることとなる。

(四三) 愚人の如く目的無しに汝の神は何を轉するや。羊等の排泄物等を圓く爲して何の益があるか。

(四四) 神の創造的活動が若し遊戯のためにあるならば、小兒の如く何を戯るるや。常に戯るる彼には苦こ

そ實に至當である。

(三四) 此の無知なる人間は自らの樂・苦に就て全く無力となる。自在神に強制されて天界へも地獄へも趣くのである。

(三五) 少しの快樂を求むる自在神の爲めに、生命ある者は、苦惱の地獄に於て熱い赤い灼熱によつて實に生命を引裂かれるとは！

(三六) 若し賜物を與ふる能力あらば、自在者は殺婆羅門等の行爲に對して天界を與ふべく、蘇摩の供犠者には地獄が在るべきだ。

(三七) 又若し業に従つて徳を與ふる者ならば、悉くの人が自在者^{イシヤ}となるであらう。施與に於て自らの自在者に缺くる者にして、如何ぞ一切自在者と言はれうるや。

(三八) かくして正理派等によつて言はるる一切知自在者は却けられた。それ故に捨てらるべきと取らるべきとをのみ知れる佛陀牟尼が納受さるべきである。

(三九) (結語) 聖祠^{サヤトヤ}を拜すべし。佛陀所説の阿含中に

言はるる聖祠の禮拜等と正法とが隨行せらるべきである。吠陀の聖教中には言はるる瑜伽等は不可である。

(四〇) 作爲・神格・瑜伽・空義に於て、分説派等の佛教諸派は順次に成立する。彼等は實に四派である。

以上佛教説中分説派の教説。

順世派・阿羅漢派・中觀派・瑜伽行派・經部派・分説派の六教説終り。

以上聖シャンカラ阿闍梨作一切學派定説集成中佛教教説と名づけらるる第四章。

註 (一) 宇井伯壽「印度哲學研究」第一、頁一六七以下。

(二) コロフォンは次の如し。

iti śrīśeṣapāṇḍitaśuta-ś-sagovinda-viraçcie sarvasi =
idīāntarahaṣyavivaraṇe bhāṭīpakṣaḥ samāp =
taḥ//

guruṇā madhusūdanaṃ yadyat karuṇāpūrtiāc =
etasopadīśtam/ tad idam prakāśiktam mayā
śaṃin bhagavāc-chaṅkara-pūjyapāda-mūle//

此の註釋付の寫本は第八章クマリーラ・バツタ派まで存するのみなる故に、最後のコロフォンは右の如くあるのである。

(三) Rangcārya; *Sarva-siddhānta-saṅgraha*, Preface. P. X.

(四) Bhandarkar, *Vaiṣṇavism etc. Indian Edition*, p. 51.

(五) Winternitz, *Geschichte der ind. Litter.*, I. S. 465, & III. S. 632.

(六) Bhandarkar, *ibid.* p. 68—69. 後者はマートン (A. D. 1199-1278) 以前少なくとも二世紀に編成されたものかと疑ふ。

(七) Farguhar, an *Outline of the Religious Literature of India*. P. 231-2.

(八) Fargier, *F. R. E. X.* p. 455.

(九) Farguhar; *ibid.* p. 245.

(十) V. A. Smith, *Oxford History of India*, p. 204, circ. — 1150. Winternitz, III. S. 439, 第十一世紀終四分一——第十二世紀前半。

(十一) R. Otto, *Viṣṇu Nārāyaṇa*, 1917. S. 73. AD. 1055—1137. 以下。

(十二) 佛教の *Māhyanika*, *Yogācāra*, *Sautrāntika*, *Vāibhāṣika* の四に大別する習慣は何時から始められたか判然しないが、マートンの「一切學派集成」第二章に於いても用ひられ、後代には一つの形式となつてゐたらしい。此處の三派からは中觀派を除く三派、次の二派とは經部派・分説派の二を指す。

(11) *na san nāsan na sadāsan na cohābhāyān vīakṣaṅgam!*

前半は梵文中論、偶一・七・八を同じ。(Poussin, p. 83, l. 7)

(12) 以下本節中のマラーヤ數字の番號は校訂者の誤りや付々ものによつて、原典との對照の便宜上とはさく此をも出した次第である。

(13) 此偈・世親の唯識二十頌第十二偈に一致す。(Tā-vi, p. 7, l. 386) 第一句 *Yogācāra yoge* に、第三句 *deśatvīt* と *deśatve* に變更するのみ。

(14) 婆羅門性否定説はチャールハッカーの唱へる所に於て「一切學派集成」第一章參照。(Ānandaśrama Skt. Series, No. 51, p. 2, l. 16—22)

(15) *Saṁskāra* の譯。再生族の生誕の時に行ふものとして十二の祭式あり。cf. *Mānava-dharma-śāstra* 2. 26f. 又 *Gautama-dharma-śāstra*, 8. 8f. に於て四十を數ふ。第十六偈の四十は此を指す。

(16) 此偈は法稱の「量決定論」(Dharmakīrti *Prāmaṇoviviscāra*) 44の引用である。Poussin, *Buddhist Notes, Vedānta and Buddhism*, (JRAS, 1910, p. 130) に於て知り得た。

(17) *Vijānaṁkāra* に於て *Vijñāpīnātra* に非ず。此の後の語の理解が異教派には實に困難に於て、單

に形而上學的實在としてイジエヤーナ識を見たりしことが伺はれる。

- (八) Vibhāṅga 分説派即ち普通毘婆沙師と稱せらるるもので、大毘婆沙論を持つ派即ち有部を指してゐる。木村泰賢、國譯大藏經論部第十一卷、俱舍論解題、頁一九を見よ。此派が實有論者なりしことは中論月稱註より明かであり、この「分説派」なる名は餘り多く用ひられたるは考へられぬ。(Poussin, *Madhyamakavyūṭi*, p. 523, l. 9, cf. *ibid.* p. 31, n. 1.) 猶 Vibhāṅga を分説派と譯したのは荻原「佛教辭典」二二三・七六及び神「翻譯名義大集」五一四八による。次に之を分別説部 (Vibhāṅgavādin) とは別物であるが、分別説部なるものは正體のつかぬもので、數年前本誌上に赤沼・木村兩氏の發表がありし後、決定説を見ないと思ふ。

- (九) *ksatrasāra-vikṣepa*. 音韻上何らかの遊戯がある。

于闐の建國傳説に對する一考察

諏訪義讓

一、建國の傳説

于闐 (Khotan) の建國傳説は支那の正史に現はれてゐないが、玄奘の『大唐西域記』と西藏に傳へる『于闐懸記 Li-Yul Lung-bstan-Pa』⁽¹⁾の中に見出す事が出来る。茲に題する『建國傳説』とは此の兩者を指したものに他ならぬ。先づ順序として兩傳の物語を紹介しよう。

大唐西域記の第十二卷、瞿薩目那 (Kustana 譯して地乳) 即ち于闐の條には次の如く記載されてゐる。

昔者此國。虛曠無人。毗沙門天於此棲止。無愛王太子在咀叉始羅國。被挾目已。無愛王怒譴輔佐。遷其豪族。出雪山北。居荒谷門。遷人逐物。至此西界。推舉酋豪。尊立爲王。當是時也。東土帝子。蒙譴流徙。居此東界。群下勸進。又自稱王。歲月已積。風

教不進。各因田臘。遇會荒澤。更問宗緒。因而爭長。

忿形辭語。便欲交兵。或有諫曰。今何遽乎。因臘決戰。未盡兵鋒。宜歸治兵。期而後集。於是迴駕而返。各歸其國。技習戎馬。督勵士卒。至期兵會。旗鼓相望。旦日合戰。西主不利。因而逐北。遂斬其首。東主乘勝。撫集亡國。遷都中地。……中略……建國安人。

此の最初に無愛 (Kustana 阿育) 王の太子が挾目されたと言ふのは、阿育王傳卷三、阿育王經卷四及び(完全なる形としては) 阿育王息壤目因緣經⁽²⁾に見ゆる佛敎傳説である。而して是等の佛典は西曆第四世紀の初頭から第六世紀の初め頃までにすべて漢譯⁽³⁾されてゐる。中にも阿育王息壤目因緣經は第二世紀の中葉すでに支

婁迦讖によつて譯出されたと言ふ⁽⁸⁾。姑らく此の説を認めないとしても苻秦の太初六年^(351 A. D.)曇摩難提によつて翻譯された事⁽⁵⁾は疑ひないから、此の傳説は可成り古くより存してゐたと見做すべきである。傳ふるところに據れば、阿育王に一人の王子があつて法益⁽⁶⁾ (Dharmavardhana) と名付けた。その眼が甚だ美しく雪山の中に住む拘那羅⁽⁷⁾ (Kunala) 鳥に似てゐたゆえ又、拘那羅王子とも稱した。然るに異母の淨容⁽⁸⁾ (Tisya-Raktina) 夫人はその麗しい眼に憐れんで私せむ事を求めた。併し法益が是れに應じなかつたので淨容は遂に深く恨むに至つた。偶ま法益が咀叉始羅⁽⁹⁾ (Taksasila) を始めに越くや、淨容は僞つて詔書を作り兩眼を抉出するやうに傳へた。法益はその齒印を見て父勅であると信じ命の如く従つた。後、異母の奸策であつた事が露れて、淨容は焚き殺され、又それに興つた大臣の耶舍⁽¹⁰⁾ (Yasa) も罪せられたと言ふ。今、その大臣の一族が追放されて于闐の西境に移り來つたとしてゐる。

次に西藏傳の于闐戀記を繙いてみる。嚴格に言へば

原文と對象しつゝ譯出すべきであるが、餘り長きに失し、且すでに Rookh 三寺本兩氏の翻譯⁽¹¹⁾もあれば、茲にはその單なる抄譯を試み、重要な點は特に原語を出すに止めよう。

佛滅後二百三十四年を過ぎて印度⁽¹²⁾ (Rgya-Gar) に Dhanu-Ao-Ka なる王が出でた……ある夜その王妃は見目よき一王子を生んだ。それを卜者に占はしめたところ……『王の死に先んじて王たるべし』と稱したので、王は嫉み且つ恐れて……棄てた。然るに地⁽¹³⁾ (Ga) 上に乳首⁽¹⁴⁾ (Nu-Na) が生じて死に至らしめなかつたから Ga-Nu (skt. Kustana) と稱せらるゝ様になつた。時に支那⁽¹⁵⁾ (Rgya) の天子 (Rje) に大菩薩 (Byan-Chub-Sensad Phachen-po) と名付くるものがあつて、千人の子供を得む事を望み、九百九十九人を有して、千に一人を充たし得ず、是れを多聞子⁽¹⁶⁾ (Nanm-Thos-Kyi-Dzas) に祈つた、多分子は有爲なる Sa-nu が棄てられてゐるのを見、採り來つて支那の王子と爲した。支那の天子は彼れを撫育して成長せしめた。一日、

兒子等と遊んでゐたが、口論の末『汝は支那天子の子に非らず』と罵られた。是れより憂愁の念を生じ、……遂に天子より一萬の兵を受け西方に國土を尋ねて于闐の (Tj-Yü) 地に、Me-Skar 至つた。

此の頃また印度より Dhe-Runa-A-Cu-Ka の大臣 Yaka が、王に喜ばれずして七百人と共に或は東に或は西に土地を求めて于闐 (Hu-theh) Cal 河の上流の地に來つた。……Yaka は王子 Samu に使を出して『君は王族にして我は臣下たり。領土を一にして、君よ王たるべし我は大臣たらむ。かくして此の于闐 (Hu-theh) の沃地に建國せば恒久なるべし』と提言した。是れによつて王子は從者と共に Cal 河の上流に趣いたが……領域に關して意見の一致を缺き遂に戦端を開いた。が多聞子と吉祥天女が空中より現れて是れを制止した。……是れより王子 Samu が天子 (Raka-Ra) と爲り Yaka が大臣となつた。

此の中に『多聞子』と見ゆるは『多聞の息』とも譯すべく通常、寺木氏の譯の如く『多聞天』と稱せられて

于闐の建國傳説に對する一考察

ゐる。梵名を Vajrayantri 即ち『Vajrayas の子』と言ひ一般に『毗沙門天』と譯せられてゐる。此の毗沙門天の名稱と、唐代の記録に現れる『毗沙都督府』の毗沙、『伏闐信』等の伏闐、從つて Sen Konow 氏の所謂 Vian とは密接な關係があると信ずる。併し未だその本末を決定すべき資料を發見し得ないのを遺憾に思ふ。

- (一) *bsan-kyur*, vol. 94, fol. 444a-468a (谷大藏本北京赤字版による)。
- (二) 大正藏經、第五十卷、史傳部二の一。
- (三) 王傳は西晋の光熙元年(306)に安法欽が譯し、王經は梁の天監十一年(513)に僧伽婆羅が譯した。
- (四) 大唐內典錄卷一。併しそれ以前の經錄に見出し得ないのは怪しむべきである。
- (五) 出三藏記集卷七に出づる竺佛念の同經序には「秦建初六年歲在辛卯」と見ゆるが、明かに大初六年の誤りでなければならぬ。
- (六) 因緣經による。王傳は『法增』王經は『達磨翻法婆陀那翻增』と稱す。蓋し此の漢梵の比定は正しきものであらう。
- (七) 因緣經には單に『天眼』とも名付くところある。是れは、王傳、王經の所説を以て補つた。

- (一八) 王傳に『帝失羅文』と言ひ王經に『微沙落起多』と言ふ。後者を『微沙云々』の誤りとするればかく梵語に還元して苦しくないと思ふ。
- (一九) 因緣經には『乾陀越國』と出づ。併し王傳に『得叉尸羅』、王經に『德叉尸羅』と見ゆる故、便宜上『咀叉始羅』の名を採つておいた。(Tanhina ち Kambha の中間に位するところは申すまでもない。因緣經に従ふ。王經では王子に法を授けた上坐の名となつてゐる。)
- (二〇) 因緣經に従ふ。王經では王子に法を授けた上坐の名となつてゐる。
- (二一) Rockhill, *Life of Buddha*, p. 235-236.
寺本姚雅、于闐國史、頁一六一—二〇。
- (二二) 北京版の此處には Rockhill 氏従つて羽溪氏の譯述の如き『治世何年』の原文なし。但し後節には出づ。恐らく Rockhill 氏はそれを以て此處を補つたのであらう。
- (二三) 此の挿入は原文には出てゐない。
- (二四) 原文。Rgyar-Do-La Ni-dGal-Pa
- (二五) 是れは明かに漢稱である『于闐』の音譯である。同一の文獻であり乍ら Li-Yun と使ひ分けてゐるのは注意に價する。或ひは此の異りが後世の寫入を示すものかも知れぬ。
- (二六) 北京版には『下流』を見えず。Life of Buddha, p. 235 參照。

(二七) 前文と矛盾する如きも原文に出づ。

(二八) Khotan Stubbs (J. R. A. S., 1914, p. 342)

併し Konow 氏は『尉遲』に比定して『伏閣』毗沙には及んでゐない。私は後者殊に『毗沙』が最も完全な音譯を示してゐるを信ずる。敢へて掲げた次第である。

(二九) 故藤田博士は史學雜誌(第三十六編第十號、頁三十六)に此の毗沙が毗沙門天の名稱より起つた様に記された。が私は寧ろ後より毗沙門傳説が附會されたものと推定する。

二、傳説の批判

叙上の傳説を通覽して容易に認め得るのは佛教的な色採が濃厚なる事である。而してその要素は疑ひもなく阿育王と毗沙門天との二つであらう。尤も前掲の西域記には毗沙門天に就いて多く述べてゐないが尙ほそれに續いて『東土帝子』に子なき爲め毗沙門天に祈つて得たのが『地乳』王子の如く記してゐるから私の言ふところも自ら肯定出來よう。

第一に阿育王に關係せしめた點を考察したい。西域記も西藏傳も共に西方よりの移民を阿育王の大臣の一

族であると言ふ。是れは慈恩傳卷五に

王之先祖即無憂王之太子。在恒父始羅國。後被誣出
雪山北。養牧逐水至此建都。

と傳へて恰も阿育王の太子その人の如く見做してゐる
のとやゝ異なるが、何づれにするも阿育王に何等かの因
縁を結びむとしたのは全く同じ行き方である。羽溪了
諦氏は是等の傳説を比較研究された唯一人者である^(三)と
記憶するが、氏も猶ほ阿育王との關係を重要視しない
までも明かに捨て去つてはおられない様である。それ
は于闐の建國を阿育王の時代に固守しておらるゝ事に
よつて窺ひ得る。問題は少し迂曲するが論じておく。
氏は『阿育王の治世十三年に生れた Menand が于闐を
建國したのは彼れの十九歳の時であるから于闐の建國
は阿育王の治世三十一年に相當する。而して……王が
父王頻頭沙羅 (Bindusara) の位を繼いだのは……西曆
紀元前二七二年であるから于闐の建國は西曆紀元前二
四二年となる』^(四)と言はれた。是れは氏が、于闐懸記の
後節に

Dha-Rama-Co-Ka は五十五年在位し、その第三十
年 (Sun-Ca) 年に王子 Sam 生る……王子 Sam は十九
歳に達して于闐國 (Uj-jin) を建設し最初の于闐王
(Uj-jin) となつた。是れ即ち佛滅後二百三十四年な
り。

とある一文を Rock III 氏の譯を通じて知り、『治世十三
年』と誤つて計算されたものである。併し西藏の原文
には明かに阿育王の『三十年』に Sam が生れたと見
えてゐる。それは右の拙譯のみならず寺本氏の和譯^(五)
Rock III 氏の英譯によつて充分知り得るであらう。後、
氏はそれに氣付いてか于闐の建國を『西紀前二二四年
(若しくは二二五年)』と訂正された。と同時に寺本氏
が佛滅二三四に建國されたと言ふ説を根據として、佛
滅年代 (563 B.C.) より換算されたのを非難しておらる
ゝ。勿論、確實性の多い阿育王年次を基準として數へ
た方がよいと思ふ。また事實上、佛滅何年と爲す建國
年代は信じ難いのである。と言ふのは既に出した私の
兩譯を對照する事によつて直ちに看取し得る如く、阿

育王の出世年代も佛滅二百三十四年なれば、それより少くも四十八年以後なる于闐の建國も同じく佛滅二百三十四年となつてゐる。以て西藏傳に於ける紀年の一斑を知るに足るであらう。私は佛滅を基調とする年次のみでなく總べてを信處すべきでないかと考へるが、一應、阿育王の即位後四十八年に于闐が建國されたと傳へる説を認めるとして、宇井博士の研究成果に従ひ阿育王の即位を西紀前二百七十一年、于闐の建國を同二百二十四年とするも、果してその頃建國されたか否か甚だ疑はしい。想ふにこれには二つの理由を擧げ得る。先づ周圍の國々と比較してそれほど早く國家的な統制を保つに至つたかどうか信ぜられないからである。漢代に於て支那に對抗し得た位の大國である匈奴、月氏、烏孫でさへ事實上の國家統制は殆んど西曆前第二世紀を溯り得ない有様である。併しそれがあり得たと假定しても直ちに第二の疑問に達着する。即ち何故に西域を罄空した張騫の見聞に上らなかつた、そして史漢の上に書き残されなかつたか。支那の記録に於て于闐の

國情に關する記載のあるのは漸く後漢書に始まる。云ふまでもなく、前漢書の于闐國の條に『王治西城云々』と見ゆるが、それを莎車 (Yarkand) の傳に比すれば何等、國情又は王統に就いて探るべきものを存しない。是れによつて西曆前第三世紀中即ち阿育王の頃に于闐が建設されたとは到底、支持する事が出来ないと思ふ。

顧るに以上の吟味は于闐の建國を阿育王に因縁付けたのに發した。而して茲に注意すべきは既に *Rockhill* 氏も論ずる如く于闐に限らず西方諸國の佛教徒は好んで自分の民族又は歴史の起源を印度に求め、殊に頻婆沙羅王が然らずんば阿育王の如き佛教外護の大王に關係を付け以て光榮としてゐる。従つてその民族の起源及び歴史を調べるにはかゝる色採を全く試み去らねばならぬ。今、于闐の建國傳説に於ても阿育王の太子若しくは王臣が西域に移住し來つたと言ふが如きは、後世 *Kashmir* から *Koosan* に至る所謂 *Gilgit* 越の往來が頻繁となつてゐる故、強ち古くから通じてゐなかつたと主張するものでないが、併し阿育王の大臣又は王子

と限定するところに甚しく信賴性を失ふものと思ふ。

ともかく或る民族それは確かイラン民族(二二)の一部が于闐の西域に移り來つた事を示すのに過ぎないであらう。

第二に毗沙門天が傳説の中に色々織込まれてゐるが是れも信すべからざるはその神祕的説話的なるによつて一見すでに了解し得る。西域記に於ける記述は直接、建國傳説に關係してゐないが西藏傳にあつて阿育の王子を支那に遷したのも東西兩軍の戦を中止したのも毗沙門天となつてゐる。是れは西方の阿育王子を東方の支那王子に仕立て上げる爲めに用ひられた一策のほかに何物でもなく、又後者の場合必ずしも毗沙門天の出現を待たずとも和解し得たのである。由來、是れは四護天の一にして此方を守護する佛教神である。それ故、北方の于闐に於て崇拜せらるゝに至つたのは實とに謂れのある事であるが、然かも傳説に據れば建國より二代の王を経て始めて佛教が于闐に輸入されたと言ふから、後世の附會又は假托なる事は蔽へない事實であらう。

かく批判し來つて阿育王と毗沙門天の佛教的な神祕分子を除き兩傳の相一致する點を求むれば、東西よりの移民が于闐に於て衝突し東方の勝利に歸して建國されたと言ふに止まる。併し未解決のまゝ殘されてゐるのは、何故に西藏傳は西方の阿育の王子を支那の王子に遷してゐるか、と言ふ問題である。

羽溪氏は是れを次の如く解釋しておらるゝ。『西域記に記する様に實際は支那人が印度人を征服したのであるが、後、于闐が印度の文化に浴し佛教の流行するに従つて、強いて阿育の太子を勝利者たる支那よりの移住者の王として、此の國の最初の王は佛法の保護者印度の大王たる阿育王の太子であると言ふ様に傳説を改めたのでなからうか』と。如何にも私も同様に考へない事はない。現に西域記には『東土帝子』と稱してゐる。是れを Herule 氏は回鶻の王子か(二四)と言ひ、羽溪氏は周の時代、左様な王子があつたとも思へぬ等と、可成り苦んでおらるゝが、そんなに窮屈な限定をしてかかる必要はない。軽く東方より來つた王子と見て置け

は差支へないであらう。と言ふのは西域記に『東土帝子』とするに關らず、西藏傳には阿育王の王子を一度び支那王子と爲し再び西方に故地を求めしめてゐる、その點に寧ろ甚深の興味を感ずるからである。尤もそれを阿育王の王子であつたとは想像しないが單なる傳説としては餘りにも持つて廻つた説明でないかと思ふ。それには何等かの事實が伏在してゐるのでなからうか。想ひ茲に至つて一層、奇怪に感ずるのはその王子が支那に向へられた動機である。前掲の如く支那の天子は千人の子を得むとして九百九十九人を有し殘る一人として迎へたと記す。是れは阿育王が即位に際して位を争ひ殺害したと言ふ異兒の數によく似てゐる。^(一六)が勿論多數を意味したのに過ぎぬであらう。それにしても何故にかく多くの王子を得むとしたか。單に東方の勝利者を西方の人物に轉換する爲め考案されたものとすれば何を苦んで多數の王子を得むとし又得てゐたとまで言ひ及ぼす必要があらう。疑ひは正に此の點に集められねばならぬと思ふ。此の場合、何人の腦裏に

も浮び來るは『賓子』と言ふ概念であらう。而して私は次の如き歴史事實を見出す事によつて新しき解釋を得たものの様に感ずる。

(一) 大正藏經、第五十卷、史傳部二の一。
 (二) 西域の佛教、頁二三五—二六〇、于闐建國に關する傳説に就て。

(三) 同書、頁二五九—六〇

(四) *Bstun-tgyur*, vol. 94, fol. 453b.

(五) 原文は *Rgyal-po* 即ち『王』となつてゐる。私の補譯として許された。

(六) *Life of Buddha*, p. 224.

原文は此處に『治世三十年』とあるのを Rookhi 氏は便宜上、恰も前節にある如く譯出した。一の注(三)參看。

(七) 于闐國史、頁二一。

(八) 宗教研究會編『最近宗教研究思潮』の中に氏がもたされた『西域佛教の研究』頁二四〇。

(九) 印度哲學研究第二卷、佛滅年代論、頁一〇七。

(一〇) *Life of Buddha*, p. 201, 222.

(一一) 于闐の土俗語がイラン系統の言葉であり *Old-Iranish* と稱せらるゝ事によつても先づ主張し得る。

(11) I-tan-hgyur, vol. 91, fol. 454a. Life of Buddha, p. 237. Bidzayasmhaha 王の第五年。

(12) 西域の佛教、頁二五三。

(13) British Collection of Antiquities from Central Asia, p. 12 (J. A. S. B. 1899, Extra-Number)

(14) 西域の佛教、頁二四六。

(15) Mahavamsa, ch. 5.

善見律、卷二。

三、漢書の記載

試みに前漢書西域傳の莎車の條を繙くに

宣帝時烏孫公主小子萬年。莎車玉愛之。莎車王無子死。死時萬年在漢。莎車國人計欲自託於漢。又欲得烏孫心。卽上書請萬年爲莎車王。漢許之。遣使者奚充國送萬年。

と見ゆる。是れ支那の記録に於て莎車に關し記載さるる最初の歴史事實である。茲に『烏孫公主』とあるは有名な王細君に次いで烏孫に降嫁した楚王戊の孫、解憂公主を指してゐる。前漢書の諸侯表に従へば漢の高祖の弟楚王交の孫がこの戊で、戊は景帝の三年(154 B. C.) 反して誅せられた。所謂吳楚七國の亂に於てであ

る。想ふに解憂公主が烏孫の胡地に降らねばならぬ事情になつたのは茲に發してゐたのであらう。而してその烏孫王は岑陲⁽¹⁾であつた。て岑陲死して後その弟なる翁歸靡⁽²⁾に妻された。かくして前漢書の烏孫傳には左の如く記されてゐる。

翁歸靡既立號肥王。後尙楚主解憂生三男兩女。長男曰元貴靡。次曰萬年爲莎車王。次曰大樂爲左大將。長女弟史爲龜茲王絳賓妻。小女素光爲若詡侯妻。

是れに依つて前出の『小子萬年』が烏孫公主の次男にして莎車王と爲つた事は疑ひないと思ふ。其處には『其車王愛之』とあつたが固より事實と考へられぬ。其次に見ゆる如く漢及び烏孫兩國の心を得むが爲め國人が政策的に迎へたのであらう。

併し果して萬年が漢に在つたか。彼れはともかく漢の外孫である。されば母方の故國に來てゐる事に何の不自然もない。殊に前漢書の渠犂國の傳には烏孫の解憂公主が鼓琴を學ばしめる爲め長女の弟史を漢の都に送つてゐたと言ふ記事がある。適確な典據こそ見出し

得ないが萬年も同じく漢文化に接する爲の京師に来てゐたのであらう。また前漢書の烏孫傳には魏和意や任昌が、萬年と殆んど時代を同ふすると覺ゆる『侍子』を送り還したと稱す。是れは何人であつたか固より明瞭でないが、また萬年の入侍してゐた事を推察する助けとなる。『侍子』は朝廷に入侍する子弟の意であるが、漢室にとつてみれば體のよき『質子』に他ならない。當時かゝる質子が諸國から集つてゐた事は明かな事實である、先づ貳師將軍、李廣利が大宛 (Bergama) を征伐して (104-101 B. C.) 降した時、諸國は漢の威光を畏れて子弟を入献した。漢はそれを『質』子と爲したと史記の大宛傳に出づる。更らに後漢書の光武本紀には建武二十一年 (A. D.) 早くも鄯善、車師等の王が侍子を奉つて來たのを、未だ中國が安定したばかりであるからとて、送り還したと見ゆる、従つて前漢に於ても西域に最も威令の行はれた宣帝の時代 (73-63 B. C.) に諸國から多くの質子が來てゐたであらう事は想像に難くない。王子、萬年もかゝる中の一人、殊に漢の外

孫として入侍してゐたのであらう。

而して漢は莎車の請ふまゝに使者奚充國を遣わし萬年を奉して送らしめた。萬年は莎車に至つて王位に即いたのである。是れを漢書は前掲の如く單に『宣帝時』と記して明確なる年次を示してゐない。併しそれに續いて

萬年初立暴惡。國人不説。莎車王弟呼屠徵殺萬年並殺漢使者。自立爲王約諸國背漢。會衛侯馮奉世使送大宛客。卽以便宜發諸國兵擊殺之。更立它昆弟子爲莎車王還。拜奉世爲光祿大夫。是歲元康元年也。

と言ふ記述があるから尠くとも宣帝の卽位 (73 B. C.) より元康元年 (55 B. C.) までの間の出來事であつたと考へられる。因みに此の記録によつて萬年が莎車に至つた際、前王の弟、呼屠徵がゐた事を知るべきである。

上述の如く莎車傳を分析し來つて再び西藏傳の干闥懸記に立ち戻る時、その傳説の骨子に於て相通するものがある如くである。阿育否な西方の王子とは烏孫の小子を指したのに他ならぬのであらう。一度び支那の外

王子に迎へられたのは『侍子』として來つたのであらう。支那の天子が千人の王子を得むとして九百九十九人を有してゐたとは要するに多くの質子を諸國より得てゐた事を示すものである。一萬の兵を得て西方に故國を求めて去つたと言ふのは奚充國の一行に護られて莎車に行つたのであらう。而して東方の王子が國王となり西方の族長が宰相となつたのは所詮、萬年と呼屠徵との關係で、呼屠徵が一時、萬年を奉戴したのである。

若しかゝる比定にして大した當を失せぬとすれば西蔵傳に傳へし傳説は單に羽溪氏(Yu Hsi)がYu Hsi氏の報告等を斟酌して東西よりの移民が于闐に於て衝突したと言ふ事を示すに止まらずして尙ほ一層、莎車傳に傳ふる如き史實を物語るものと思ふ。

併しかくの如き考察は國を異にするに非ずやとの非難を免れぬであらう。私は是れに對して次の如き説明を爲し得る。即ち莎車に於ける歴史事實が、于闐と密接なる關係上、于闐に輸入されて何時しか于闐自らの

建國傳説の如く語り傳へらるゝに至つたものであるとそれには多少、兩國の關係を論證する必要があらう。

前漢時代に於ては于闐は莎車と何の交渉も有してゐない。尠くとも文獻には現はれてゐない。が後漢に至ると俄然、兩者の關係は錯綜する様になつた。初め莎車王の賢が建武(55 A. D.)の末年、于闐を併合した。當時、賢は于闐の王弟をしてその國を治めしめた。が歲餘にして是れをも廢し自分の部將を以て代らしめた。茲に于闐は名實ともに莎車の支配下となつたのである。後、明帝の永平三年(60 A. D.)に及んで于闐の都末なるものが先づ叛し、次いで同じく休莫霸なるものが立つて于闐王となつた。休莫霸はその在位年間に莎車を屠り得なかつたが、彼れに繼いだ廣德は、賢を殺して遂に莎車を滅した。是等は後漢書の莎車傳に最も精しく出てゐるが、ともかく相互に吞併を繰り返した事を認め得る。その後と雖も、絶對的に優勢な國家を形成する還境を惠れてゐない彼等にとつては、常に同じ様な状態が反復された。かゝる過程に於て一方の

物語が他方に輸入さるゝが如きは強ち有り得ない事でもあるまい。それ故、私は莎車に於ける史實が于闐に移されて于闐の建國傳説となつたものであると推定する。

以上を約言すれば、現存、于闐の建國傳説は前漢の時代に烏孫公王の小子萬年が莎車に至つて王位に即いだ歴史事實を物語るものであると、見做すにある。一步退いてかゝる事實そのものを示さないとしてもかくの如き種の物語を根抵として構成された傳説なる事は何人も認め得られよう。

(一) 有名な昆莫の孫、名を軍須靡と言つたが、普通本文の如き官號を以て呼ばる。前漢書烏孫傳參見。

(二) 翁歸靡の『靡』は軍須靡のそれ等と共にトルコ語の "mir" に相當し『君長』の意なりと言ふ。(東洋學報第三卷、白鳥博士、大月氏考、頁一七四)

(三) 西域の佛教、頁二五一。

(四) 休莫彌を Sten Konow 氏は Bilzayasanbulaba (Sambota) に比定し (Khotan Studies, J. R. A. S., 1914, p. 345)

藤田博士は h-Don-h-Dros に擬せられた(史學雜誌、

第三十六編第十號、西域研究、頁二〇)。併し何れも遽に信じ難い。(一九三一、六、五)

僧兵と寺領庄園

細川龜市

國家の軍隊によつて國內の治安を維持しやうとして

ゐた前期王朝政府の軍團制度は、もとより寺領をも保護してゐたのであるが、ほど奈良朝時代末期を以てこの軍團制度の崩壞の結果、庄園領主等はみづからの力を以て己れを防衛し、それぐ私兵を蓄えて武威を擁せねばならなくなつた。『兵戰記』保元元年七月八日の條には、『今日藏人頭左中辨雅教朝臣、奉勅、以御教書仰諸國司云、入道前太政大臣并左大臣、催庄園軍兵之由有其聞、慥可令停止者』とあり、次いで同月十七日の條には、

今日頭辨奉勅、仰下諸國司云、

宇治入道猶令催庄々軍兵由、有其聞者、件庄園并左大臣所領、慥令沒官、可令停止彼奸濫朝家

僧兵と寺領庄園

亂逆、已當此時、國司若致懈怠者、可罪科者、

依綸旨、執啓如件。

と云つてゐる。これによつて庄園には各々私兵が養はれてゐたことが明かであるが、寺院に在りてもまた僧兵・惡黨等を擁して庄園を護つてゐた。私は本稿においてその一斑を究明しやうと思ふ。

さて僧兵出現の年代に關しては學界未だ定説が存しないが、『日本高僧傳要文抄』に述ぶる所によれば、音石山大僧都たりし和上明詮が、仁明天皇の遺詔によりて僧綱に就任する由を傳へ聞いたる惡僧等が、妬視の餘り、東大・興福・大安寺の雜職人強力者六十人を發し、各々兵仗を帶びて甚だしき狼藉に及んだとあるが、この記録はその年代の點から云ふも、僧兵研究上にお

いて最も注目すべきものゝ一つであらう。この場合は仁明天皇の崩御直後のことであるから、平安朝初期に屬し、西暦紀元第九世紀なる八百四十八年頃である。

右文中には『惡比丘』なるものが見えるが、それは即ち『惡僧』のことであつて、しかも當時に在りては、僧兵のことを屢々惡僧と呼ばれてゐる。蓋し僧兵の構成要素が、浪人・あぶれ者・惡黨等々の僧衣を纏つたものだからである。一部の學者は、右の記録は僧兵に關するものであるや否やにつき疑問を抱いてゐるやうであるが、私はこれを以て、僧兵に關する記録のうち最も古きものゝ一つであることを斷定する。

僧兵は寺院が私力を以てみづからを防衛せんがために設けられたものであるが、今その出現の原因について見るに、先づ班田農民の窮乏と得度制度の頽廢である。農民窮乏の事實については既に先進諸學者によつて究明された所であり、また近き將來に公けにすべき拙著『寺領庄園の研究』(日本寺院經濟史論、第二卷)において詳密に論明すべき筈であるから此處では省略す

るが、そも／＼班田農民は甚だ輕からざる租・庸・調の誅求を受けてゐたが、僧尼はすべてこれを免除されてゐた。従つて貧困に喘ぎ諸國に浮浪せる農民は、私に僧侶となることによつて何等かの便宜手段を得んとした。既に養老元年四月二十三日の詔は、頃者百姓法律に背違して、ほしいまゝにその情に任せ、髪を剪り髪を髡りて輒く道服を着け、貌は桑門に似て情は奸盜を挾む、詐僞の生ずる所以、姦宄これより起ると述べてゐる。神龜元年十月朔日の治部省の奏言には、京および諸國僧尼の名稱を勘校するに、或は入道の原因披陳明かならず、或は名は綱帳に存すれども、還つて官籍に落つ、或は形貌靡を誌せども、既に相當らず、惣て一千一百二十二人、格式に准量して公驗を給ふべきや、處分を知らず、伏して天裁を聽かんと云つてゐる。^(四)天平寶字三年六月二十二日、元興寺教玄法師は奏言を上つて『竊惟、私度僧者、深乖佛更作亡命、伏請須天下勿住、國內彼此共檢勤還本色者、』と奏してゐる。これらによつて見れば、奈良時代における僧尼得度の名稱

が甚だ雜亂であつたことを察知し得る。されば僧兵出現の素地は、既に奈良時代に見られる。文學博士辻善之助氏は「僧兵の卵子とも見るべきものは、良源以前よりあり、天平寶字八年、惠美押勝亂の時は、近江國僧沙彌等及び錦部寺高園寺の檀越及び諸寺の奴等、官軍を助けたる功により、天平神護二年九月、其功を賞して物を賜ふといふ事がある。(續紀)是は僧兵といふべき程のものでないかも知れぬが、僧兵の萌芽ともいひ得よう」と論じてゐる。

降つて平安時代に至るや、かゝる趨勢は他の社會諸關係におけると同じく、更に一段と助長された。吾々はそれに関して多くの史實に接するが、延喜十四年四月二十八日に上表された三善清行の奏文を指摘するのみで十分であらう。その一節に曰く、

一請禁諸國惡僧濫惡、及宿衛舍人凶暴事、

右臣伏見、去延喜元年官符、已禁權貴之規錮山川、
勢家之侵奪田地、芟州郡之枳棘、除兆庶之螫螫、
東治易施、民居得安、但猶凶暴邪惡者、惡僧與宿

僧兵寺領庄園

衛也、伏以、諸寺年分、及臨時得度者、一年之内、或及二三百人也、就中半分以上、皆是邪濫之輩也、又諸國百姓、逃課役逋租調者、私自落髮猥著法服、如此之輩、積年漸多、天下人民、三分之二、皆是秃首者也、此皆家蓄妻子、口啖腥膻、形似沙門、心如屠兒、況其尤甚者、聚爲群盜、竊鑄錢貨、不畏天刑、不顧佛律、若國司依法勘糺、則霧合雲集、競爲暴逆、前年攻圍安藝守藤原時善、劫略紀伊守橘公廉者、皆是濫惡之僧、爲其魁師也、縱使官符遲發、朝使緩行者、時善公廉皆爲魚肉也、若無禁懲之制、恐乖防衛之方、伏望、諸僧徒有凶濫者、登時追捕、令返進度緣戒牒、即著俗服、返附本役、又私度沙彌、爲其凶黨者、即著鉗鉢、駭役其身、(下略)

と。即ちこれによれば、僧兵の多くは惡黨、強盜の類であつたことが明かである。寺領庄園に巢窟ふてこの庄園を護つてゐたのも、恐らくはかゝる種類のものであつたらうと思ふ。長寛元年七月十日には、延曆寺の僧徒および日吉の神民等は、京中に亂入して出擧物を

掠奪して居り、右大臣藤原宗忠の日記なる『中右記』長治元年十月七日の條には、『近曾台嶺の衆中、有法樂禪師者、東塔大衆件僧任本寺都那師、而武勇過人、心好合戰、每山上鬪亂必以□、諸國末寺庄園皆以兼任、引率數十人武士□□、京都諸國朝夕往反、或奪取人物、或欲切人首、天下衆人莫不從此、公家□□今不被禁制、天之令然之秋歟、天下亂逆、吁嗟哀哉、武威之被世敢無出詞之人、凡一兩年諸寺大衆諸社神人旁以爲、皆成濫逆、天下衆人皆悉此灾、□土亂逆天下騷動、無□訴歎』と悲憤の至情を漏してゐるが、これによれば、法樂禪師なる叡山の僧が、武勇人に過ぎて合戰を好み、諸國の末寺庄園を皆以て兼任し、數十人の武士を率ゐて諸國に横行し、人の資財を掠奪したり人の首を切つたりすることを好んでゐたる、甚だしき惡黨の頭目であつたことを察するに難くない。彼等の前身の多くが士民であつたであらうことは、式部大輔藤原敦光の意見書に、『諸國士民爲逃課役、或稱神人或爲惡僧、横行部内、對捍國務』と云へるによつて明かである。

かくて政府は屢々令を下して僧兵の横行を停止せしめやうとした。『中右記』長治元年十月二十六日の條には、東大寺・興福寺・延曆寺・園城寺等の僧徒の兵仗を帶することを嚴に停止せしめたとあり、更に遡つて一條天皇永延二年六月二日の太政官符は、僧綱凡僧が法式に違ひ、多數の弟子等を率ゐることを禁斷して、

大政官符 治部省

應停止僧綱凡僧乖違法式、多率弟子童子事、

今定

僧正各從僧六口 童子十人

僧都各從僧五口 童子八人

律師各從僧四口 童子六人

凡僧各沙彌二人 童子四人

右檢案内、僧綱凡僧弟子引率之數、載在格條、非有改定、何得過差、而今近年之間、奢僭之輩、不愼憲法、所率之從類、各二三十人、以多爲樂、以少爲耻、志乖禪定、旨涉放逸、其尤甚者、好着奇服、間挿短兵、恐耀威武、動致亂鬪、非唯忘皇憲

之嚴重、還亦致佛法之澆醜、仍可加禁遏之狀、下知左右衛職、左右近府、左右檢非違使先了、左大臣宣、奉勅、宜加炳誠、依件定行者、省宜承知、依宣行之、不得違越、符致奉行、

正四位下行右大辨藤原朝臣 正五位下行左大史

兼備中權介大春朝臣

永延二年六月二日

と云つて居るが、彼等はかくの如くにして屢々亂闘し、政府の嚴重なる禁制にも拘らず、益々僧兵の増殖に資したのである。

僧兵は屢々彼等相互間および武士と戦つた。武士との戦ひについては、王朝末期における軍記物語に煩雜なほど見えてゐる。平治の内亂に源義朝等が敗北して落ち行く由を聞いた山門の僧徒等は、彼等を道に擁して襲撃し、その所持品を掠奪しやうとしたことさえもある。横河法師なる僧兵は、上下四五百人の軍勢を催して信賴・義朝等の落つるを待ち伏せて討ち留めんとしたのである。平治物語の筆者はこれを評して、

僧兵と寺領庄園

『誠に出家の身として、落人討留め物具奪取らんなどして、纔の落武者に駈立てられ、多くの人討たせ、又同土軍仕出して、數多の衆徒を失ふこと、僧徒の法にも恥辱なり。武藝の爲にも瑕瑾なり。されば冥慮にも背き神明にも放され奉りたるとぞ覺えし』と慨歎してゐる。治承四年には、園城寺の大衆牒を山門および南都に致し、平家の討伐を提議した。^(一四) 山門の大衆は園城寺よりの牒狀を披見して、『こは如何に、當山の末寺でありながら、鳥の左右の翅の如く、又車の二つの輪に似たりと、抑へて書く條、奇怪なり』とて返牒を送らなかつたが、南都は直ちにこれに呼應した。^(一五) その牒狀は甚だ注目すべきものであるが、頁の都合により略すが、だがこのことは何を意味するか。それは寺院が僧兵と稱する強大なる武力を背景にして、——『王城鎮護』と號しつゝ——社會支配權の一翼を掌握してゐたことを意味するものである。この戦ひは山門が加擔しなかつたために、僧徒側は平家の軍に打破られ、衆徒の首を斬らるゝ者二百餘人、南都の堂舎僧房は一宇も残らず

悉く焼拂はれ、『百鍊抄』の筆者をして、『佛法之滅亡、偏在此時、』と叫ばしめ、また藤原兼實をして、『七大寺已下、悉變灰燼之條、爲世爲民、佛法王法滅盡了歟、凡非言語之所及、非筆端之可記、余聞此事、心神如屠、自昔天性之所稟、曾不惜身命、只欲不留遺恨之名、而去冬以後、取諸身極生涯之怨、當此時忽見我氏之破滅、以彼比之、敢不足爲喻、恨還爲悅者歟、凡佛寺堂舍雖滿日域、東大、興福、延曆、園城、以之爲宗、而於天台之兩寺者、度々遭其災、至于南都之諸寺、未曾〔有〕如此之事、當惡運之時、顯破滅之期歟、誠是雖時運之令然事、當時之悲哀、甚於喪父母、熬生而逢此時、宿業之程、來世又無惡歟、天下若有落居之世者、早可遂山林之素懷、臨終正念之宿願、一期之大要也、淳素之世、於今者難期其時歟、仰天而泣、伏地而哭、拭數行之紅淚、摧五内之丹心、言而有餘、記而無益、努力々々』と哀號を叫ばしめたのである。併しながら、若し山門がこれに呼應してゐたならば、恐らく平家の地位もにわかに豫斷し得ないものであつたであらうと思ふ。

ゼーリングは其著『寺院法論』に於て、……
die Kirche ist nicht bloss ein Verein, sondern eine höhere menschliche Ordnung, wie der Staat selbst; sie ist eine societas perfecta, die ihren Wirkungskreis unabhängig von der staatlichen festsetzt und regelt.』と云つてゐるが、この場合この言葉は、吾が王朝寺院を解剖する上において、また参考とするに足るであらう。而して寺院へ對してかくの如き權勢を附與したのは、云ふまでもなくその物質的基礎を成す庄園そのものであるが、その結果、僧兵を擁する寺院は屢々國政にも容喙しつゝあつた。彼の英邁の帝をして、『朕の意の如くならざるものは、鴨河の水と、雙六のさいと、山法師なり』との歎を漏させ奉つたのは餘りにも著名であるが、『玉葉』の治承四年十月二十日の條によれば、『傳聞、延曆寺僧徒、熾盛蜂起、以奏狀付職事了、是可止遷都之由也、若無裁許者、可押領山城・近江兩國之由、成支度之由、』とて、遷都を止めざれば山城・近江兩國を押領すべしと、恰も内亂に類する言を以て奏狀してゐる。彼等が如何に傍若無人であり、『國家内の國家』として、その擁する

兵備の堅固なりしかの狀を察し得るであらう。彼の保元の内亂においては、南都の高僧貴僧等はひそかに情を左大臣側に通じ、滿々たる政治的野心を抱いて僧兵を派遣しやうとしたがため遂にその所領を没官された。兵部卿平信範の日記なる『兵範記』(人事記ともいふ)には、

可没官權大僧都尊範、權律師千覺、大法師信實、玄實等所領事、

同(藤原)朝臣忠雅宣、奉勅、件尋尊等、同意左大臣、發遣惡僧田、已有其聞、宜令没官彼輩所領者、國宜承知之、

(中略) 保元元年七月十一日 左大史小槻宿禰師經^(一九)と公文を引照してゐる。

事態既にかくの如く、寺院は僧兵と稱する強大なる武力を擁して寺院自身が恰も一つの國家なるかの如き行動を採るに至つた。彼等みづからは揚言して『俗界』を超越してゐると云つてゐるが、何ぞ知らん、彼等こ

そは實に虎狼に等しき一大集團だつたのである。東大寺文書に收むる天喜元年七月の、同寺領美濃國茜部庄の庄司住人等が寺家政所へ致したる解文の一節には、
『方今王法佛法相變、辟如車二輪鳥二翼、若其一闕者、敢以不得飛輪、若無法者、何有王法乎、若無王法者、豈有佛法乎、』と殊勝なことを云ひつゝも、直ちに顧みて、『仍興法之故、王法最盛也、』と我田引水のことを述べて、國司の寺領收公の不當を鳴らしてゐる。寺院が王法を尊んだのは、とりもなほさず、己れの社會的經濟的利益を増進して呉れたがために過ぎない。故に若しいさゝかなりとも寺院の利益を損傷するが如きことあらば、彼等は直ちに僧兵を總動員し、大學して朝廷へ嗽訴するを常としてゐる。『百鍊抄』堀河天皇寛治七年八月の條に、『廿六日、興福寺大衆率春日神民、集會勸學院、捧鋒神木、隨身鏡鈴、神人所持之鏡、於案上放光耀、自然鳴動、本宮御笠山上、同時有光耀、云々、是依訴申近江守爲家朝臣陵礮神民事也、(中略)廿七日、內大臣已下參著仗座、被定近江守高階爲家朝臣罪名事、』

依春日神民訴申事歟、廿八日、内大臣已下參入、被行爲家朝臣罪名事、除名配流土佐國、又緣座輦、或解却見任、或贖銅、大衆等蒙裁許歸去、』とあるが如きは、即ちその一例である。

かくて僧兵は、前期王朝政府における國民皆兵制の廢墟の中より生れ出た。それは前者の成立と後者の解體とが偶然に合致したのではなくて、不可分離の相互依存の關係に在つたのである。王朝政府の權力の衰頹と、それに比例して強化したる寺院の獨立王國的地位は、好むと好まざるとに拘らず、いやが上にも層一層と寺院をして武備を充實せしめたのである。

さて寺院は各々力を盡して他の庄園を侵掠するに専念したが、そのことはまた反面において、他の寺院または其他のものより侵掠されたことを物語つてゐる。

前者に就いては別の機會に詳論する豫定であるから、こゝで後者の場合も僧兵の活動との交錯に關心するであらう。安和元年七月には、東大寺と興福寺は田地僅に一段餘のことに就いて相論し、遂に合戦に及び、興

福寺側の者は箭に中つて死傷者を出した。⁽¹¹¹⁾『台記』天養元年九月二十五日の條には、『今春、除目下名、以源朝臣清忠、申任大和守、清忠者、攝政殿近臣也、殿下親吏務、直殿侍男共數人、檢注、國內田、爰僧徒、大興、請止檢注、殿下不許之曰、雖檢注、於寺僧領者、不可爲國領、何請止檢注乎、僧徒猶訟之、殿下曰、至于寺僧領、止享檢使、於檢注者、所不許也、不檢注者、不可分別與僧領與他領之故、僧徒莫復訟矣』續いて同年十月八日の條には、『親隆來曰、依大和國檢注、南都衆都大興、拘留殿侍男共云々、』と云つて、國司の管内檢注を拒捍すべく僧兵が蜂起して居る。もとよりこの場合は國司の寺領侵犯のためではないが、僧徒が自己の背暗い點があるために神經過敏になつてゐたのであらう。更に嘉應三年十二月には、前下野守信遠が僧兼玄の讓りにより山階寺領の坂田庄を知行してゐたる所、濫惡を致し、大織冠大炊女末孫等を殺害し、また興福寺政所の使者を凌轢し、この罪によつて信遠を流罪に處せられ、且つ件の庄園を寺家に付せらるべき由を奏聞し

た。興福寺衆徒の要求に對し、朝廷では、庄園は早く
寺家に付するが、信遠は過失はないと申して居るによ
り、早く證人を奉るべし。この證人によつて所當の罪
科を行ふべしと仰せられた。こゝにおいてか、衆徒は
憤然として、上代よりこのかた、大衆の訴えに未だ證
人を差出したる例はない、何ぞ嘘言すべけんやとか、

山階寺末寺庄園等五十餘箇所を起立せらるべしとかの
言をなし、之等のことを訴ふるために大舉して上洛を
企てる風聞があつた。(四五)承安三年六月には、『或人云、南
京衆徒、一昨日燒拂多武峰坂下在家等了、尙昨今爲燒
本堂等發向云々、凡此事、山僧等成牒、遣南都之所領
等、仇自公家、被召張本衆徒、申云、南京押取多武峰
庄六ヶ庄間、件事、何無其沙汰哉』といふ事件があつ
たが、藤原兼實はこれを評して、『自昔以降、南北大衆
蜂起之中、莫勝自今度、只佛法之滅盡也、五濁之世、
可悲々々』(五六)といつてゐる。同年十月には、山門の大衆
は數百人の僧兵を率いて七大寺領に亂入し、在家を燒
拂ひ庄民を射殺した。興福寺は直ちに奏狀を上り、ま

た各所に檄を飛ばしてその不當を訴えた。その牒狀は
甚だよく經過を述ぶものであるが故に、こゝにこれを
引照して語らしむるであらう。石清水八幡宮寺への牒
狀左の如し。

興福寺大衆牒 石清水八幡宮寺僧

欲早被供奉來月上旬發向延曆寺狀、

牒、延曆寺住侶、去秋之間、始出新儀、從洛外可
進下之由、南北兩都輕旬數日、因茲牒送平等院、
修復宇治橋、兼驅民於在在令鑿路、於手手各排門
戸相待之處、天有南賓之鳥、地無子來之軍、是以
今月五日相恨遲引、雖贈書信不及返報、其理可然、
四明蜘蛛之網焉、爭拘大鵬之翅、三塔蜚蟻之塚矣、
豈堪群象之蹄、爰山門凶徒、徒永絕怖望、於南方
之發向、猶致押領七寺之庄園、所運之策智深、耻
□何者、公衆任例令相禦者、七寺之衆不可漸北、
若官軍不救令放鬪者、本尊懸頸可迷諸國、我等憐
彼低儼雖可原免、不誠惡魔者、寧保佛家哉、光是
既聞蜂起之企、擬破烏合之陣、若有損捐貴方令逃

去之輩者、不弛不侶可擲止之由令牒送之處、返報云、我宮寺者、黃衣之外、不帶甲冑、无好武勇不能供奉、云々、是則爲噓胡爲妄誕、夫身子起勇力焉、立權大樹之邪類、慈氏之現威神矣、悉壓弗沙

之逆兵、爲佛法懲怨敵大望如此、誰不慣之、抑宮寺檢校出入之儀、無異武職、被甲之士前後圍遶、持戟之兵左右扈從、黃衣法師誤所无也、就中今年

八月、彼房人等引率數百之狡猾、打入山嶋、國嶋庄内、燒拂在家七十餘宇、射伏住民數十許人、彼庄者、我寺別會重役之所勅施入、官者符之地、湏

遣使者同其罪也、然八幡大菩薩、忝祐三所之廟、

基依護中宗之學窻、于今抑鬱如无沙汰、至于我寺牒送之日、令稱不好勇之由、非敢他事、隨順叡岳之事、尙无承引者、乖角之思、難忘酬答歟、仍令勒實狀、牒送如件、衙□也、察之勿令□遁、故牒、

承安三年十月日

興福寺大衆

兵を擁して他寺の庄園を押領しながら、我寺は黃衣を纏えるものであつて、武勇を好まずといふ延曆寺の態

度は甚だ横着であるが、併し僧兵は陰に苦笑してゐたであらう。この七大寺領庄園の横領は他の記録にも現はれてゐるのであるから、山門として如何とも否定し得ない事柄であつたに相違ない。

更に承安五年八月には、寺僧の領地争奪に起因し、大衆が蜂起しやうとしたことがある。『玉葉』八月二十三日の條には次の如く述べてある。

近日、山門衆徒蜂起、未付奏狀於職事、然而事懸定及大事歟、事起、賀茂御祖社禰宜與延曆寺僧與、相論領地、在白川邊云々依禰宜有理、追居住僧、僧又寄

事於山門并神人日吉及法勝寺等威、敢不去之、因之、禰宜發人勢追立之、爰衆徒、以法師原、追捕禰宜家、即禰宜擲取件法師原、奏事由於法皇、法皇怒、以件法師原、給檢非違使、而之間、大衆蜂起熾盛之由、有其聞、仍未出訴訟之前、遮有御沙汰、福宜祐季被止社務、又被召下手人、付西塔院主實修僧都、被召大衆張本、尙又被召下手人、云云、當時沙汰之趣如此、大衆彌怒、以禰宜祐季、

可被配流之由可訴申、若無裁許者、直可燒拂彼祐
季家、云々、(二九)

僧兵を擁する寺院が、その武力を恃んで如何に非道を
敢てしてゐたかを察するに十分であらう。

かやうに僧兵は、寺領庄園の防備乃至侵掠のために
注目すべき活躍をなした。寺領庄園は僧兵によつて護
られてゐたのである。尤も警察事務の如きは庄官によ
つて行使されてゐたが、軍隊的保護は常に武を練り弓
矢を練磨せる者であらねばならなかつた。庄民の如き
は、ひたすらなる農奴として寺院に隸属せる單なる租
稅輸納器具に過ぎなかつたが故に、武藝の道に精進す
ることが出来なかつた。それは兵農分離の當然の歸結
に外ならぬ。(註一)もとより兵農分離とは云へ、この
時代は未だその成立期であつて兵農合一制の幾多の遺
制を存して居り、従つて農民の中にも兵事に懲せられ
たものも必ずしも皆無ではなかつたであらう。鎌倉初
期ではあるが、承久亂の際には、『こはそもいやしき土
民の身として、十ぜんばうせうの君にむかひ奉り、め

僧兵と寺領庄園

みを引、矢をばなてば、かねて天ばつてもかうむるかとお
ちをのゝき、大しやうの御出にこそ御ともを申、うち
じにをもすべけれどとて、あへてうつ立ものもなかり
ければ』云々として、『いやしき土民の身』でありなが
ら、戰場に出たことを古記に書いてある。併しかくの
如きことは決して一般的・普遍的事柄ではなかつたや
うである。『醍醐寺雜事記』卷第一には、王朝末期なる
仁平頃に、醍醐寺の寺領庄園から兵士を徴して三寶院
の守護を勤仕せしめた記録がある。

一、寺家宿直兵士事座主大僧都御房元一御時始
三寶院守護也

正月牛原南庄 二月同庄 三月牛原北庄 四月

同庄 五月河内庄 六月中夾庄 七月柏原庄

八月同庄 九月會禰庄 十月同 十一月自朔日十五箇

日牛原北庄下司至十六 十二月自朔日六ケ日中夾庄

日十ヶ日牛原南庄下司 下司自十七日七ヶ日

大野木 自七日八ヶ日柏原庄下司

自廿二日九ヶ日會禰下司

一、高藏宿直事
上寺領小野在家人毎夜二人勤之、
件宿直自往古勤仕之、而中比無沙汰之間不動、

一三七

仍大僧都御房元海任先例興立、所令勤仕也、廿三番定之了、于時仁平元年十月十三日也。^(三二)

これは仁平元年（西曆一一五一年）十月十三日に定められたものであり、これより先き姑くの間は停止されてゐたが、餘程以前から行はれてゐたであらうことは、右文によつて明かである。しかしてこの記録は、見方によつては兵農分離の反證として、農民が兵役に従事してゐたかの如くにも見ゆるが、併し必らずしも左様ではない。先づ「寺家宿直兵士」とある兵士は、單に寺家に宿直して使丁としての役を勤めてゐたのであらう。何となれば、第二項の高藏宿直事には、僅か二人しか而も、夜間のみしか勤仕せしめてゐるが如き少人數では一日緩急ある際には何等の役にも立たず、且つその人數自體が如何にその交替制を布いてゐるにしても、庄民全體を徴せしにあらざることを舉證するのみならず、兵事戦闘の立役者としては、寺院は夙に幾百千人に垂れる僧兵を養つてゐたからである。否な寧ろ右の記録は、僧兵の發達を助長したであらうといふ意味に

おいて注目さるべきである。而して一步驟つて僧兵の構成を見るに、それは主として惡僧および惡黨等々であつたやうである。三井寺が平家討伐の牒狀を山門および南都へ送つたことは前に述べたが、『平家物語』には其後の經過について述べて曰く、『三井寺にては、又大衆起て僉議す。山門は心替しつ。南都は未參らず。此事延ては惡かりけん。六波羅に押寄せて夜討にせん其儀ならば、老少二手に分て、老僧共は如意が嶺より搦手に向ふべし。足輕ども、四五百人先立て、白川の在家に火を懸け燒上ば、在京人六波羅の武士「あはや事出來たり」とて、馳向んずらん。其時岩坂、櫻井にひかけ、暫支へて戰ん間に、大手は伊豆守を大將軍にて、惡僧共、六波羅に押寄せ、風上に火かけ一揉もろで攻んに、などか太政入道出て討ざるべき」とぞ。僉議しける』と。^(三三)これによつて見るに、惡僧、足輕^(註二)なるものが僧兵戰に活躍してゐたことが明かである。

(註一) 僧兵が如何に頑強であつたかは、平家軍と戦ひし際における、次の記録によつてその一斑を窺ふことが出来るであらう。

「堂衆の中に、筒井の淨妙明秀は、褐の直垂に黒革威の鎧着て、五枚甲の緒をしめ、黒漆の太刀を帶き、二十四差たる黒ほろの矢負ひ、塗籠藤の弓に、好む白柄の大長刀取副て、橋の上にご進んだる。大音聲を揚て名のりけるは「日來は音にも聞きつらむ、今は目にも見給へ。三井寺には其隠れ無し。堂衆の中に筒井淨妙明秀とて、一人當千の兵ぞや。我と思はむ人々は寄合や、見參せむ。」とて、二十四差たる矢を差詰引詰散々に射る。矢庭に十二人射殺して、十一人に手負せられたれば、籠に一つぞ殘たる。弓をばからと投捨て、籠も解て捨てけり。つらぬき脱て既に成り、橋の行桁をさら／＼と走渡る。人は恐れ渡られども、淨妙房が心地には、一條二條の大路こそぞ振舞たれ。長刀で向ふ敵五人薙ふせ、六人に當る敵に逢て、長刀中より打折て捨てけり。其後太刀を抜て戦ふに、敵は大勢なり、蜘蛛手、角繩、十文字、蜻蜓返り、水車、八方透ます切たりけり。矢庭に八人切ふせ、九人に當る敵が甲の鉢に、餘に強う打當て、目貫の元よりちやうと折れ、くさ抜け、河へざぶさ入にけり。激む所は腰刀、偏へに死なんぞぞ狂ける。

爰に乗圍房阿闍梨慶秀が召使ける一來法師と云ふ大力の早態在けり。續て後に戦ふが、行桁は狭し、側通べき様はなし。淨妙房が甲の手さきに手を置て、「惡う候淨妙房」とて、肩をつんど跳り越えてぞ戦ひける。一來法師

僧兵と寺領庄園

打死してんげり。淨妙房は這々歸て、平等院の門の前なる芝の上に物具脱捨て、鎧に立たる矢目を數へたりければ六十三、裏掻く矢五所、され共大事の手なられば、所々に交治して、首からげ淨衣著て、弓打切り杖に突き、平あしたはき、阿彌陀佛申て、奈良の方へ罷りける。^(三三)この記録によつて窺ひ知り得るが如く、僧兵は常に武勢を專一に修練してゐたればこそ、かくまでも頑強なる肉弾力を養ふことが出来たのである。彼等が如何なる程度まで僧侶としての職務に携はつてゐたかは姑く別問題とするも、農民でなかつたことだけは確かである。

(註二) 室町時代の記述にかゝる一書には、足輕なるものが舊記などにも見えず、この時代に始めて出来たものであるとて、「昔より天下の亂るゝことは侍れど、足輕さいふことは、舊記などにもじるさまる名目也、平家のかぶるさいふ事をこそめづらしきためしに申侍れ、此たびはじめて出来たる足がるは、超過したる惡黨なり。其故は洛中洛外の諸社、諸寺、五山十刹、公家、門跡の滅亡はこれらが所行也。」と云つてゐる。だが、足輕なる名目はこの時代に出来たものでなくて、既に／＼王朝末期に出現してゐたことは、上に述ぶるが如くである。このことを特に注意して置く。

かくて僧兵は、寺院の擁する全權力の最も露骨な表現であり、同時に彼寺の物質的基礎たる庄園を格護す

る上におつて、必要缺くべからざるものとなつた。私
は以上の論述によつて、之等のことを論證し得たと信
ずる。

〔引用註〕

- (一) 兵範記（史料通覽本、第二卷、一一六頁）。
- (二) 同上書、一二四頁。
- (三) 日本高僧傳要文抄、第三（新輯國史大系、第卅一卷、七五—七六頁）。
- (四) 辻善之助、日本佛教史之研究、續篇、二〇頁。
- (五) 類聚三代格、卷三（舊輯國史大系、第十二卷、四八七頁）。
- (六) 辻善之助、日本佛教史之研究、續篇、二九頁。
- (七) 三善清行、意見十二箇條（新校群書類從、第廿卷、六八—六八九頁）。
- (八) 百鍊抄、第七（新輯國史大系、第十一卷、七八頁）。
- (九) 中右記（史料通覽本、第二卷、三八〇頁）。
- (一〇) 勘申（日本經濟大典、第一卷、三五六頁）。
- (一一) 中右記（前掲卷、三八四頁）。
- (一二) 朝野群載、卷十六。
- (一三) 平治物語、卷之二（有朋堂文庫本、二〇五頁）。
- (一四) 平家物語、卷第四（岩波文庫本、上卷、一八三頁以下）。
- (一五) 百鍊抄、第八（新輯國史大系、第十一卷、一〇二頁）。
- (一六) 玉葉、卷三十五（國書刊行會本、第二卷、四五五—四

五六頁）。

- (一七) F. Seeling, Kirchenrecht, Zweite Auflage, Berlin, 1922, S. 9.
- (一八) 玉葉、卷三十五（前掲本、四三七頁）。
- (一九) 兵範記（史料通覽本、第二卷、一一八—一一九及一二二頁參照）。
- (二〇) 東大寺文書、三の三（寫本）。
- (二一) 百鍊抄第五（新輯國史大系、第十一卷、四二頁）。
- (二二) 日本紀略、後篇第五（同上卷、一〇七頁）。
- (二三) 台記、卷四（史料大觀本、一二九頁）。
- (二四) 台記、卷四（同上本、一二九—三〇頁）。
- (二五) 栗田寛、莊園考、八七—八八頁。
- (二六) 玉葉、卷十二（國書刊行會本、第一卷、二九八、二九九頁）。
- (二七) 古簡雜纂、卷一（寫本）。
- (二八) 玉葉、卷十三（國書刊行會本、第一卷、三〇九頁）。
- (二九) 玉葉、卷十七（同上書、四六八—四六九頁）。
- (三〇) 承久軍物語、卷第四（新校群書類從、第十六卷、七五頁）。
- (三一) 辻善之助、日本佛教史之研究、續篇、三五頁、參照。
- (三二) 大屋徳城、日本佛教史の研究、第二卷、五三四頁、參照。
- (三三) 平家物語、卷四（岩波文庫本、上卷、一八八頁）。
- (三四) 同上、一九二—一九三頁。
- (三五) 樵談治要（群書類從、第十七輯、二〇一頁）。

心身相尅の哲學

—Goldenweiser, "Robots or Gods?" の感想—

佐 木 秋 夫

人文科學は既に新しき方法を以て展開せねばならぬ時期に達してゐる現代を研究するには、古代より始めねばならぬといふ舊來の見地は、著しく誤れるものであつて、今日に於いては、現代の研究が齎らす所の効果は舊方法に依るよりも遙かに偉大なるものなることを知るのである。「現代」は科學的に研究し得るものであり、又研究せねばならぬ問題である。

以上はオリデンベルグ教授が今春の科學計劃化會議で與へたステイトメントの一部である。ここでは古代そのものの研究——學の爲の學としての——は最早問題とされず、古代の研究が何の程度まで現代の研究に寄

與し得るかゞ問題とされてゐるのである。教授の眞意は古代の研究を廢除するといふよりも、寧ろ、現代の科學的研究を拍車づける所に存するのであらうが、古代の研究を飽くまで現代の研究との關聯に於いて取扱つて行かうとする態度は、吾人に對して一つの辛辣な暗示を與へるもので無くてはならぬ。根本的態度に於いては古代——茲では意味を廣く、原始時代をも含めて——の把握が現代の把握に關係づけられねばならぬ事は恐らく何人も拒み得ぬ原則であらう。然も實際に於いては、一方では古代の研究が單に骨董趣味に墮する危険があり、他方ではそれが餘りに強度な現代意識の爲に卑俗化する危険があり、此の二つの傾向を如何

に制御してその正鵠を得るべきかは極めて困難な課題として横はる。此の課題を單に「程度問題」として説明し去るのは、實に問題を未解決に放遺する事を意味するばかりでなく、それを一層の曖昧さの中に突落す所以であらう。

然らば問題は如何に解決さるべきか。解決の鍵は単俗化の危険を避けつゝ現代の眼を古代に照準づけるに在る。一步を進めて云へば卑俗的でない、即ち方法論的に正しい立場から、正しい社會科學的立場から、對象を取扱ふにあると思はれる。

正しき方法論の確立、その内容に就いて考察を進めるのは、しかし、今の問題でない。此處では原始社會の研究に穩健な態度と周到な用意とを忘れなかつた一碩學が、その永い學的生活の成果を反省し現代との關連を意識しつゝ纏め上げた小冊子を捉へ來つて、如上の問題の重要性を指示すべき一指標としようと思ふ。

嘗てコロムビア大學の講師であり、又ニューヨークに人類學社會學を講じたゴールデンワイザー氏は、現にオレゴン大學の思想文化講座の擔當者として、氏の從來の著作に隠見しつゝあつた根本的立場を明瞭な形で提示すべく、最近副題の如き小著を世に問ふた。

同氏の從來の努力は主に北米インデアン、エスキモ、諸族の民族學的研究に注がれてゐた。その研究を基礎として、他の多くのアメリカ民族學者と共に、舊い進化説を基礎とした人類學に反對し、適度に傳播説を取入れて來た事は、既に屢々宇野先生の紹介された如くである。適度に——然り、例之トーテミズミに就いては氏は傳播説的説明の不可能を説き、トーテミズムなる觀念、態度及び實習の複合體は、初期心理に生來的であり、従つてその特徴である」とする。さう云つた中庸を得た立場から氏の鋭い批判はスベンサー、フレイザー、ヴント、デュルケム、レヴィブルール、フロイド等々に及び、夫々首肯するに足る結果を示してゐる。

然らばゴールデンワイザー教授自身の立場は果して單なる折衷主義であるか。否、氏はトーテミズムの説明や宗教呪術、未開心理の説明に「超自然主義」の學說を用ひてゐるが此の理論は氏に於いて獨自の意味を備へてゐるのである。而して此の超自然主義の理論こそはその裏にひそむ氏の根本的立場と不可分の關係に立つものであるから、問題の近著を理解するには、先づその内容を明にしてをかなければならぬ。

氏はその主著「初期文化」の第二部「初期人の産業と藝術、宗教及社會」第十一章「宗教と呪術」に於いて「世界觀としての超自然主義」なる一項目を設け、又第三部「初期人の觀念」第七章を「初期の生活と思想」と題して、その問題を明かにしてゐるので、殊に氏の第一七章は近著の中心である第五章「ロボットか神々か」の直接の基礎を成すものである。これに就いて見るに超自然主義は宗教呪術的世界觀の根本に横はる基本的觀念であつて、宗教にも呪術にも共通のものと考へられてゐる。尤もそれが唯觀念として存するの

みでなく、その情緒方面に於いて「宗教的慄感」の加つた時、初めてそこに本來の宗教なり呪術なりが成立つのである。⁽³⁾此の宗教的慄感の内容若しくは依つて來る所の説明は明かにされてゐないので、恐らく不可分析のものと考へられてゐるものと思はれるが、多少の暗示は氏の所説の大體から汲み取る事が出来るであらう。これに就いては後に述べる。宗教と呪術とは特に區別されてはゐないが、宗教的慄感を伴はない呪術の領域が或種の治病呪術等の場合に許されてゐる。⁽⁴⁾

ゴールデンワイザー氏の考へる超自然主義は斯の如く宗教や呪術の依つて立つ世界觀であり、従つてその内容は第一にアニミズムの信仰、第二に呪術的信仰、次に氏の兩者に共通なものとしての力の信仰であるが之を更に分析すれば、心の本來的な働き——直觀と空想とが看取される。表面上のみ尤もらしい聯想や譬喩が客觀的に眞なりとして受容られ、人間の欲望がその超自然界の中に投射され、人間の心理、社會、外形も亦その中に投射される如き、之等超自然主義の根本

の特徴は、それが空想と、直観とによつて爲された事物の即座的解決である事を示してゐる。⁽⁵⁾ 超自然主義の特質が既に斯の如きである以上、理性的方面の發達にとつてそれは寧ろ大きな障害とならざるを得ない。何となれば空想は科學にも必要であるが、その場合の空想は飽くまでも客觀的可證性と結合されてゐる點で、素朴的に信じられ受入れられる超自然主義の空想とは根本的に相違するのであるから。

さて斯かる世界觀は一方では、未開心理の全部を蔽ふものでないのは勿論、^{マクシム・フアクト}自明の事物に關する心の働き方と大きな對立を示してゐるものであり、他方では、決して未開社會にのみ限られた心理として止つてゐない。^{5。}

從來の未開心理學説の多くは、日常生活に於ける、特に生産に於ける未開人の心理を餘りに閑却し勝ちであつた爲に、氏の所謂超自然的世界觀の方面のみが未開心理の凡てであるかの印象を與へ易かつた。しかし生産生活に於いては、未開社會でも、單に知識のみな

らず、觀察、推理、概括、論理、常識、發明等を認める事が出來、⁽⁶⁾ 之等は直ちに後の科學に連るものである。けれども之等の心理は飽くまで直接の目的を追究し、從つて實際的である點で、一般動物の適應と本質的に異ならず、特に人間的な心理として取上げる事は出來ない。之等の心理活動の中に「假令意識が、推理が生起するとも、それらは直に消失し、客觀的な結果のみが次の世代に傳へられる。之等の活動の目的は、知るにあらずして行ふに在る」⁽⁷⁾ のだから、豊富な知的成果はそこから發生し得ない。

又未開人の生産生活は時として集團労働の形式を取るとは云へ、根本に於いてそれは個人的であり、物理的環境への個人的な關係が人の知的適應を進めるのである。⁽⁸⁾ 未開人の生産様式が一様であればあるだけ、そこには個人的努力の比較の機會が多く、その意味で個人主義の發動が重要な意義を持つて來るので、未開人に意外に著しい虚榮の意識も、そこに根源を有つてゐる。⁽⁹⁾ のみならず、未開社會の生産の中から藝術の

誕生した事は、之亦個人主義の存在を裏書するものである。即ち生産技術がある程度に完成した後に尙ほ右の如き競争心が働く結果として、藝術的意匠の考案が生じて来たのである。(10)

生産に於いては斯くの如く個人主義的色彩が濃厚であるが、超自然的方面に於いては社会的色彩が著しい此の事は生産技術の傳達は個人主義的な家族を單位として行はれるのに對し、超自然主義の内容を成す神話等は、氏族等を單位として行はれると云ふやうな事實に基くと氏は見てゐる。(11) 凡そ未開社會にあつては文化の諸相はそれを傳承する社會單位の機能として考へられ易く、且つ如何なる種類にまれ、一旦假定された關係は、未開社會に於いては直に動かすべからざるものとなる。更にそこに儀禮行事が伴つて來る場合は、結合は一層情緒的に強化されるのである。氏の超自然主義の社會性的の問題は、「ロボットか神々か」の最後に一層明白に述べられるであらう。

三

ゴールドンワイザー教授の民族學說の大體を一見して明かであるやうに、超自然主義の理論こそは氏の學說中最も特徴的な部分を形造つてゐるのである。今繰返して要約すれば、未開社會に於いては二つの大きな心的傾向——産業的生活に關する心理と超自然主義——との著しい對立、併存が見て取れるのである。

原始社會に關する斯かる見解を敷衍して、人類の歴史を包括しやうとの意圖は、一九二五年に明かにされたものであるが、斯かる敷衍は實は氏の根本學說の直接の發現であり、「初期文化」及夫以前の著作の中に用ひられて來た暗黙の立場が一層明確な姿を採つて現れたといふに過ぎない。以下「ロボットか神々か」の内容を一通り検討して見やうと思ふ。

氏の書は先づ著しく譬喩的なプロローグに初まる。自然の中に生命が芽生え、生命は快樂を求めて母なる自然に屈してゐたが、やがて心が生じて一方生命の賢明な指導者となると共に獨自の道をも歩み始め、そこに苦痛が生じた。心は苦痛によつて思索への道を與へ

られ空想が始まり、人が誕生した。心は云はゞ天より下つた聖なる火である——と云つたやうな事が神秘的な衣を被せて述べられてある。

本論に入つては未開人の二様の戦——生産のそれと心のそれ——を説明して兩者の根本的差異を明かにし一方からは科學や論理が、他方からは藝術や遊戲が、發生する跡を探ね、兩者の價值判斷に入つて後、社會の問題に觸れ、最後に價值や理想を説明してゐる。

人が自然に當面した時、先づ第一の問題——生の問題が解決されねばならぬ。此の問題は生理的と心理的と二の側面を有し、それに應じて産業——工作によるのと、超自然主義——心によるのと、二様の解決が生じる。⁽¹³⁾ 工作人としての未開人が決して神秘家でない事、工作人と自然との關係は個人的である事、等は既述した、個人的である故にそこでは心と自然とが鼻を突合せて存在してゐる。⁽¹⁴⁾

工作人による自然への機械的適應の成功は、人と自然との關係に可成りの變化を齎したとは云へ、勿論そ

れは部分的にすぎず、極めて範圍を限られてゐた。のみならず、そこに達成された機械的解決も、或る限られた時間と空間との條件下に於いてのみ欲望の満足に役立つに過ぎなかつた。⁽¹⁵⁾ 斯くして人が欲望の満足の範圍をより廣くする事を希ひ、その願望の解決は、機械的適應よりも一層遠大且つ直接である事が求められるに至つたのは當然である。⁽¹⁶⁾ 之に夢その他から得た不思議の經驗が加つて「直觀の心が登場し」第二の世界が誕生した。

第二の世界——超自然の世界も自然への適合である點では生産と異ならない。けれどもその素材たるものは心であり、心が模型となつた投射が、賦性が、そこには見られるのである。

一方はより自然的であり、他方はより心的である之等二の適應形式の間の相違は、併しながら、兩者が「經驗」に對する態度に止めを刺す。經驗を、工作人は注意し、呪者は避ける。經驗に對するに當つて、工作人は何等の假説を設けず、成就を望むのみであるのに、

呪者は既定の假説を以て望み、只管信じやうとする態度である。一方は發見に向つて眼を開き、他方は閉す。一方を試みの態度とすれば他方は指命の態度である。生産に於いては、自然は云はゞ心の中に招ぜられ、斯くて自然の姿を帯びた心は、遂に自然を超越してそれを支配する事を學ぶ。超自然主義に於いては、反對に、心は自然の中に投射され、それに心の姿を帯びしめて以て自然を克服する。(16)

工人からは發明人が、更には科學人が生じる。工人は自然を捕得たけれども同時に自然の手中に陥ち獨創なき保守家となつて遂に自然に歸一する傾向をとる。然るに發明人は休みなき精神の持主である。鋭い眼を以て彼は觀察し、發明する。目を驚かす彼の發明は屢々呪者の奇蹟に比されるのも當然であるが、經驗に對する態度に就いて見れば、彼は呪者よりも寧ろ工人に近いといふべきである。(17)のみならず發明人の目ざすのは飽くまで實際的結果である。科學人に對つて人は遂に實際から解放される。彼の目途する所は

行爲に無くして思考に、理解に存する。知的光明に存する。しかも尙ほ科學人は畢竟工人と發明人との綜合に過ぎない。その取扱ふ所は抽象的には相違ないが抽象的の反對は具體的であつて決して主觀的でない。飽くまで客觀的である點に於いて、科學人は心よりも自然の申し子である。何故ならば心の本質は論理的抽象性に在るのでなく、(18)直觀に空想に、その自由さに存する故に。

一方「心」からは藝術が、遊戯が誕生する。抑々工人は具體的事物を取扱ふが、そこに個性を見別けるのでなく普遍の一つを意識するのみである。然るに個々物の獨自性が問題とされる時、直觀的な「心」が、宗教、藝術その他の空想的創造形式に働くそれが、現れて来る。藝術家も宗教人も幻を夢を直觀を愛撫してそこに何の證明も分析も求めない。分析は唯心自體に就いて行はれるのみで、それは藝術家にあつては自我の強調となつて現れるのである。(19)心の本質が斯くの如しとすれば創造と遊戯との關係も自ら明であらう。

精神分析學は性格の二の型——外向型と内向型とを

エクストラヴァーソットロタイプ

區別する。工作の心と直觀の心との原始以來の對立は正に此の區分に該當するのではあるまいか。而してデューキーがその「經驗と本性」にコントを引用して説いてゐる様に、外向型の窮極は白痴であり、内向型の極限は狂氣であらう。工作人の自然への適應が極限に達した時は人がロボットと化した時で、直觀の心の一切の冒險性、創造性は彼から失はれる。⁽⁹³⁾一方狂氣とは單に外界との關連に於いて云はれるのみで、それ自體としては何等劣つたものでない。⁽⁹⁴⁾寧ろ聖なるもの、原模型、否聖それ自體である心が、時間と空間との制約から解放された姿をそこに見るべきでは無からうか。

凡そ形式は工作心に屬し、内容は直觀の心に屬するものである。例を文法に採つて云へば、デュルケムは「宗教生活の原初形態」の中に範疇を社會から説明したが、⁽⁹⁵⁾すべて範疇が自明の經驗の世界を抱擁するものである事は、アメリカ、インディアンの言語を例として説明してをいた通りである。⁽⁹⁶⁾即ち工作心は文法——

範疇に、直觀の心は單語——内容に働くものである。⁽⁹⁷⁾

最後に超自然主義と社會とは如何に關係するか。既述の如く工作人と自然との關係は個人的であり、殊に原始時代にあつては、工作心は孤獨の時に最もよく活動するものである。然るに未開の超自然主義の場合には先にも觸れた如く、最初から社會が表面に乗出してゐる。凡そ社會が工作心に求める所はその具體的結果にすぎず、工作人の感ずる悚感の如きも、單に個人的問題として閑却されて了ふ。然るに宗教的悚感及びそれより發する一切は社會共有物として傾向が著しく、その生きるのも榮えるのも社會の支持に負ふのである。⁽⁹⁸⁾超自然主義の傳承者が氏族なり部族なりであるといふ事實の此の點に關する重要性に就いては先に述べてをいた。⁽⁹⁹⁾

しかし社會（制度としての）と超自然主義とはゴードン・ワイザー氏にあつては本質的には全く異つた立場に發してゐる。屢々云ふ如く超自然主義は直觀心の發動であるのに對して、社會は工作心の適應の姿であ

り、⁽²⁷⁾その中に發生する言語科語、制度等は工作心の發明に係るものである。諸々の制度は、道德的産業的法的宗教的の孰れにまれ人と社會との間の工作的適應の結晶體として成長する。⁽²⁸⁾此の場合社會の語が稍々曖昧であるが、氏に在つては社會は個人に先立つて存在し、地縁、血縁等を基礎として自然發生したものである。⁽²⁹⁾その限りに於いてそれは工作心の發動と理解されてゐると見てよいと思ふ。斯くて一旦出來上つた社會は、個人と對立する場合には一の自然的環境の如きものと考へられてゐるやうである。

個人と社會との關係に於いて工作心の發動は諸々の制度を生むが、そこに直觀の心が發動した場合には社會的な價值乃至理想が生ずる。之等は飽くまで心的のものであるから、之を社會的超自然主義と呼ぶ事が出來やう。⁽³⁰⁾次に社會内の個人對個人の關係にも直觀の心が發動する。自我が他我を意味するのは直觀と空想とによるので、その限りに於いてその認識も一の超自然主義であり、是を個人的超自然主義と呼ぶ事が出來

る。⁽³¹⁾私の自意識に就いても同様の作用が見られるので、此の場合には自叙的超自然主義が考へられる。⁽³²⁾工作心による自然への適應は機械時代に入つて益々完全なものとなり、直觀の心の働きは、すべての超自然主義は、超ロボットの膝下に窒息しやうとしてゐる。しかし「直觀は跳る。幻影は自己を主張する」。⁽³³⁾

四

以上で大體の紹介を了へた。ゴールデンワイザー氏の思想を貫いて存する原理は第一に心と自然との二元論であり、第二に心の絶對的優位の考方である。そこに云ふ心とは多分に情緒的に生命論的に考へられた實在である。人類の歴史はその心と自然との相尅の跡であり、究極は心の勝利に歸すべきものと考へられてゐる。氏の根本的態度は飽くまで折衷主義である爲に問題は屢々首尾を没する儘が多く、此の哲學的小冊子は氏の自ら負ふ所大なりと云ふサンタヤナの考へる様に科學的といふよりは藝術的作品と呼べるべきであらう。氏のプロローグは物心二元を巧に統一してゐるや

うに見えるが、その統一は詩的、字句に粉飾された見せかけのものに過ぎない。

氏の學說の中心を成す超自然主義の理論も、根本に於いて此の卑俗的・二元論を基礎とするものである。のみならず、人類の進歩の要因は、不可測の經驗に當面した際の直觀的心の飛躍に求められてゐる一方、超自然主義の著しい保守性が他方では強調されてゐる。超自然主義が進歩と同時に退嬰の作用を營むものとすれば進歩を決定するのは他の何ものかでないならば、未開社會の生産を論ずる場合にも、その他の場合にも氏の社會への注目が著しく偏頗であるが、社會科學的認識の不足が全體を通じて不満足な結果を招いてゐるのではないか。然るに氏にあつては「心」の神性の傳統的考方が頭を現して進歩の觀念を曖昧にしてゐる。ゴールデンワイザー氏が神學的臭味を殆ど有しない事は喜ぶべきであるが、然かも最後の一線に於いて傳統的な考方の發現を見るのは遺憾である。聖の觀念、氏の表現に従へば「宗教的快感」の内容が不明な事は先

にも著べたが、それも心の神性から直接發生するものとして暗々裡に理解されてゐるのではあるまいか。

民族學者として尊敬すべきゴールデンワイザー氏の新しい試作は、全體として吾人に豫期の満足と與へて呉れなかつたのは遺憾である。此の事は、併し乍ら、單に専門外の失敗として見られてよいであらうか。氏の未開心理學說の中心を成す未開超自然主義說の倚據する二元觀が不満足であるといふ事は、氏の學說が部分的にしか首肯され得ない事、更には、正しい方法に依る検討の重要な事を意味してゐるのではなからうか。文初に述べた如く、未開——古代の研究が現代との關連に於いて爲される事が要求されるとするならば此の事は一層肝要の問題となるであらう。

註 (1) A. Goldenweiser, *Early Civilization*, 1921, pp. 301-24, 399ff.

(2) *ibid.*, p. 284.

(3) *ibid.*, pp. 197, 233.

(4) *ibid.*, pp. 232f. (5) *ibid.*, pp. 411f.

(6), (7) *ibid.*, p. 406. (8) *ibid.*, p. 407.

- (9) *ibid.*, pp. 408f. (10) *ibid.*, p. 410.
- (11) 我の謂ふ“Early Civilization” には樂の發展
 によるものと云ふことあり。cf. 註(25)。
- (12) Robots or Gods, p. 11. (13) *ibid.*, p. 15.
- (14) *ibid.*, p. 18. (15) *ibid.*, pp. 20f.
- (16) *ibid.*, pp. 31f. (17) *ibid.*, p. 43.
- (18) *ibid.*, p. 52. (19) *ibid.*, p. 62.
- (20) *ibid.*, p. 89. (21) *ibid.*, p. 91.
- (22) E. Durkheim, *Formes élémentaires de la vie
 religieuse*, pp. 13, 623ff. etc.
- (23) *Early Civilization*, p. 380.
- (24) Robots or Gods, p. 103. (25) *ibid.*, p. 122,
- (26) cf. 註(11).
- (27) cf. *Early Civilization*, pp. 235ff.
- (28) Robots or Gods, pp. 126f.
- (29) *Early Civilization*, pp. 235ff.
- (30) Robots or Gods, p. 132. (31) *ibid.*, p. 135.
- (32) *ibid.*, p. 137. (33) *ibid.*, 138.

サンタヤナの『物質の王國』

—G. Santayana. The Realm of Matter. London 1930—

田 淵 正 範

プラトーン流の實在は超越的であつて、實在に於ける人間性が直ぐさまに表象されなかつた。其意味に於いてプラトーン實在は想像の一半局に存在なるものは見られない。由來賢人は物質の中に理想を發見するのに敏捷であつて一切は善の本質に依つて照らし出されたが、善の本質の作用を現象的に辿りて其の物質體を鑑賞しつくすことが出来なかつた。ソクラテス派の觀念論も當初は純粹に道徳的、精神的なものであつて、

斯學の所謂觀念は根本的に理想であつて順次にものの完成を形式化しつゝ進んでゆくものであつた。併し此處にカント、フイヒテ、シェリング、ヘーゲル、更にはスピノザ、ロイスへの理論的實在觀の歴史的正統さ

を確認することが出来る。何となればものには希臘哲學者の可能的完成が許されなければものに本性を解釋することは不可能であるから。存在せるものの實在性と超越せるものの理想性とは斯くして一つの觀念に假定付けられた。

プラトーン哲學が歴史的核心理たり得る所以はものの價值を物質的根據から來てゐると主張する點にある。それ以後の論證の哲學的吟味は別問題として、兎に角、靈魂が眞の善を體得するのはアイデアを體現し、アイデアと同一になつてからである。アイデアには物質は缺くべからざるものである。プラトーン派が近世觀念論者よりも卒直で知的なる點は、實在は物質を有せざ

る限り、空間、時間、人間、自然、環境等の中に現象されないと斷ずる點である。けれども變化、分裂、存在もないニルブアナに於ける如く、アイデアの幸福が

天國にのみ在つた事はプラトーン學徒の消極的、受身的表現のためにプラトーン史が相當に歪んでゐるためと氣附かねばならん。彼等に於ける一つの曖昧は物質の本質をアイデアそのものとした點にある。總ての形態を只に否定し盡くす事實は行はれない。如何に否定されてゐるかと言ふ形態的流動を本質は取らねばならぬ。プラトーン學徒にあつては、凡ての形態を否定することに依つて定義される物質の本質は純粹に不存在であつた。なぜなら、形態は何ものをも抽象的なものに負ふ事はないからである。物質は若し宇宙的慣性であつたら、尙又宇宙的可能性であつたら、ものは具體的物質を存在の可能性に負ふ事になるであらう。翻つてサンタヤナの實在は只にアイデアとしてゝは無く、ものに於いては形式の撰擇と流動とを認定する事に依つてものの生命、運動、特質的存在性が認識される事と

なる。アイデア自らの顯現を可能づけて一方では完成の程度を異にせる他の事象を存在せしめることであらう。

次の曖昧は動力因を形式上混同してはゐけないことである。即ち創造なる言語を壇まゝに二重用することは許されない。サンタヤナによれば物質因は物質性の本質ではなくして寧ろ形式と共に存し、且つ部分的存在にして、條件に依つて變化する内的環境的事象と常に伴ひ存するものである。アイデアはアイデアが例證し續けるものの形相因、及び目的因でのみあり得てもそれが生産的な全き力と言ふ譯にはゆかぬ。アイディは物的事實の合流に依つて生ずる質、及び調和であるあらゆるものの形式や作用がアイデアをしてあらしめると云ふ事は單に言語を曖昧にし、例證を神秘化する意圖に他ならぬ。總てのアイデアは常に而して等しくものを吸引して發生せしめる力があるようであつて、アイデアの創造的價値が何時も、如何なる方向、如何なる距離へも全部的に注出されてゐる様であるが永遠

の形式は決して特殊事象の原因ではあり得ない。只アイデアが斯くの如く認めらるゝのは、約言せば、其れは物理的事實や、物理的力ではなくして、純粹に論理的の本質であるからである。

物質問題でジエームスなどの感つたのは一つは第一質料の問題である。併し、カントに於いても自己が思惟することは一切經驗に必然的隨伴するものであつた。第一質料は此意味から推せば超越的自我であり、文法的本質である。サンタヤナに於ける實體の存在性は矢張り動的でなければならぬ。而して彼の言ふ第一質料はエッセンスであつてサブスタンスではない。エッセンス自體には可視的現象がない。人間の見るものは現象のエッセンスではなくして、ものの場所、運動、局面、結果等であるため直觀に與へられる本質は常に感覺と言語に可視的に表現されるものでなければならぬ。従つて第一質料は感覺や言語の分類的範疇であらねばならぬ。存在の流れは、知覺、感情、決定的知力等に對して實に永遠のスクリーンを横切る一群の飛び

ゆく永久の本質であつて、此のスクリーンの中でのみ本質には本質の刹那的存在性がある。——此のスクリーンは時に於いては曖昧索漠たる宇宙の如く見へ、時に於いてはそのもの自身の靈魂の如く見へるけれども此のスクリーンの範疇は論理的であり、一方詩的であるため、自然主義者には重要でない。自然主義者は特意になつて形相と質料とを語るけれども、自然主義者の形相は寄せ集めであつて形相自らを作爲的に表現し又破壊する。自然主義者の物質は存在し、現實にて變化し、滋養、生殖、労働等で變質するところの特殊な本質、構成、精力等を有す。それは幾何學的確實さの如き形相を有するのみならず、尙且内的不定性を含める特殊な存在本質で形成される。と云ふ理由は、其れはその場所、形相、精力で存在し、物質的構成に依つて成長するからである。——本質的特質は物質の生得的な不定性に基つき總ての外的變異性の關係で成長する。即ち一度定義された幾何學的確實さから異なり離れし存在する一種の幾何學體である。

サンタヤナの物質は先づサブスタンス實體に對する一般的名稱である。故に心的事實は實體の表現であるので、感情、想像、思考などの心的事實は非物質であつて、唯、アクション、作用の場所である。その下に

實體の流れ、即ち物質があつて、物質は形象と様相を通じて實體的顯現、即ち現象態として連續的に流出するのである。作用と實體との關係は所謂自己限定、云はゞ一種の無の自覺的存在であらうために實體の各形象と様相とは先行者を持たない。然し連續的に流出する實體顯現としては場所及び特性に於いて先行者に先決され、決定されたる場所的廣位と特性的強度は先行者に比例する。先行者の發生は作用の中に求められ、それを實體中に期待することが科學と藝術との根本精神であり、それを現象中に期待することが迷信である。嘗てサンタヤナはジェームスがその經驗の統一に惑亂せるのを見て失望せしめられた事があつたが此處では申すまでもなく、その失望をプラトーン思想に即して補はんとしてゐるが、それでも先行者の屬する實體は

明かされてゐない。逆に明かされてゐないのが、作用の物質的動體を可能ならしむる所以だとするのである。

感覺作用、記憶、又は希望のうちで經驗が意義として取扱はるゝならば、それらの經驗は思考に對して外的強度を加へ、その各部分は、お互ひに存在の焦點であらねばならない實體として認定されることになる。實體は種々の状態を通過する間に不平等に作用の領域へ分類され各々の作用者の周圍で相對的宇宙を形成する。此の假設に基づく作用は斯くの如き状態を益々遠く廣く表現せしめるため此の實體は現象を産む實體の形象の意義の他に現象そのものに介在する非實體的な現象の根源ともなる。形象は連續的であり可測的であるが形象の變移する變移自體は自然的不知不識であり、又同一條件の發生に伴つて常に繰り返へされるものである。以上の諸機能と特性とを有する實體を常通物質と呼ぶ。蓋し物質は藝術を計算し測定する中介者であるとサンタヤナは言ふ。

動物的信仰の第一表現は、自己は作用に依つて、衝動されるものであると信すること、作用してゐるものには何か可測的富源が横つてゐると信することである

ため、動物的信仰はあらゆる存在を信することが肯定され、更に又精神的な存在に到達する様に暗示される唯一原理である。(詳細は Santayana Scepticism and Animal Faith. 1923. 参照) 物質とは動物的信仰で認定された唯一の對象を呼ぶ名であつて、此の稱呼や記號を動物的信仰の對象とすることは人間の經驗の範圍内に於てであるから人生は此の信仰に綴られた作用過程と見たい。サンタヤナに於いては究極の意味に於いて人生は物質である。人間想像の絶え間なき種々相は物質の流れが其の記號を通じて自我の中に這入つて來る形象を指示するものであつて、物質が想像と照應一致する作用の領域内で自我は物的對象を認識し、その形象を指示する。此の物質的意味を離れては心的事實としての諸々の感情、知覺、慾求は單に本質の直觀であつてその本質たる自然界中の如何なる存在も指定すること

の出來ないものである。茲に於てサンタヤナの所謂物質の王國は作用の領域を名づけるのである。

慾望と概念の醗酵に對して、その作用の特性は自然が之を決定し、その事象化を環境が決定するので、意識的意志の所謂因果的力の考へは無い。サンタヤナに在りては水を欲してゐるのは咽喉の燥渴してゐる徵候を意味するのであり、愛慾を夢想するのは内にある性慾が熟してゐることであつてその原因、結果は意志には不可視である。意志は一種の心的現象であつて且つ物的な神聖な作用力である。而して物質の廣大な錯雜せる流れがその組織を形式作り、その形式のために意志的意慾的、情熱的方面が規定される。故に意志的意慾、願望、撰擇、決心、期待などは第二義的、綜合的、表現的、想像的、記憶的であり、證まり意識の與件である。意識的意志も一種の可能的現象、即ち徵候であるため意志の本性は物質であり、支離滅裂であり、突發的驚異的である。いふところの意志自由は意志の諸條件が複雑で高級であるため明白に擱めない場所であつ

て、其の作用の昂奮状態を道德世界の要素、單位として數へてゐる。歴史的人格、宗教戒律、人間生命の慾情、興味等の一時的形象を通して物質が流れ、それらの内的特性を決定し、生、死、教育、影響など色々に呼ばれながら順次に流れが沈澱して存在を構成するのである。此の意味は物質の内的原理としての重力や、慣性の如くであつて、物質に生命あるのは物質が重力的慣性的流動をしてゐると同じ考へ方で、彼の一切願望と觀念は物理的事象を有しなればならない。けれども、此の盲目的物質主義が合理的動物の尊嚴に到達するのは精神中にある物質の確實な習性が外部の堅實な種々相に遭遇して生命の進路の方向を意志的に撰擇するので、自我の知識は此の作用を意識することである。自由意志は生命の流れが單に暗中摸索主義でない様に出来てゐることを知ることである。

精神を其れ自らの存在又は原因に依る表象とするのは大なる誤りにして、物質の運動は物質の本性に歸へせ、精神の活動は精神の本性に歸へせと言ふは哲學に

於ける陋固な史的封建主義にして打破すべき思想である。精神の本性は無論物質の本性の様に存在や運動の原理では無くして反對に喜悅、反省、叙述、信仰などの原理である。従つて精神は所謂物質よりも遙かに自由な表現をおこし、物質や本質を自由に批判し認識する。精神の根本的本性は觀察的知的である。精神が存在するに至つた原因を決定する原理や、精神を時間空間に配列せしめる原理や、精神の存在に對して先行する事實などを精神は含んでゐない。只、精神は如何なるありようを遂げるか、精神は如何なる場所的活動を示すかと尋ねるとき、精神は矢張り物質の作用と見るべきである。而して尙物質と精神の兩方を知覺し、喜悅し、理解することは精神自らの生命である。若し吾人が此れを否定して精神は物質への作用一般であると主張するならば、精神は吾人が其れを認識する以前に吾人の哲學や人生に對して單に物質の別名に過ぎないと云ふことになる。サンタヤナは此の矛盾を心理主義の偏見を指摘することに依つて免れようとしてゐる。

デカルトが脳細胞の機構を説き、靈魂の本質は細胞の考ふる事であると提唱したのは近代心理學の初めを切り出したものであるが、終には其れが肉體より離れて了ひ、心理學は文學的なものになり、知識と事物との相對性を主張する先驗的觀念論にまで發展した。サンタヤナはもつと素朴に根本的にデカルトの哲學的意圖を鑑賞しなければならぬと言ふ。總ての物質的力が精神と呼ばれたのは言語史上新しい事ではなく、風は目に見へないが一種の力を有するもので帆を孕まし、風車を廻はして吾人の生活仕事を援けると共に萬象を塵滅する力をもつてゐる。太初に於いては精神も根本に於いて風と同義語にして、一切作用、一切活動の原理であつたであらう。彼の素朴な意味での精神は物質的實體を支持し、中介物を結び付けて連續的に又代表的に人に感情を催さしむるもので、彼はそれを心mindと云ふ。物質界の精力貯藏所、精力源泉、肉體的組織と作用の中心、感情情慾思索の組織器關と稱してゐる。

由來心理主義派の多くの考へ方は絶對を作らんとす

る人本主義ヒューマニズムから成立するものである。先驗的觀念論は古代人や純粹自然主義者には無く、それは新教主義、自由主義と共に排外的な内省人のうちに生産されるものであつて、過激にまで感傷する人本主義が政治上、詩心上の文化起源に基づいて出發したものである。心理主義の排外氣分は、意識が意識自らを知る前に對象を知り、對象に依つて方向附けられてゐるからとの理由で意識の存在を否定するようになるが、その飛躍は物質界に抑留されるべく人本主義に依つて必然ならしめられてゐるのに氣附くべきである。

自然人の信仰を假定してそこより出發するのが人本主義の本來の立前である。人本主義や文藝復興の本性は科學を文學に解消するにあつた。と云ふのは文學が説明し暗示する無窮の經驗は科學的組織が含まれてゐるために論理や、神學よりも遙かに興味が高いからであつた。言語、習俗、思想等の人類史の種々相も自然界を假定しなければならず、歴史にしても地理や物質的信條、物質的記念なしには成立しなく、心理學も言

語、行動、物質の人間無しには研究は創まらない。何としてもヒューマニストの科學的組織は自然主義であり、進んでは物質主義である。ヒューマニストは人間の中にあつて、又周圍にあつて働いてゐる信頼すべき自然を不可避的に主張する。此の立前を踏みはずすのは人格的觀念論や單子說等、物質の概念的圖式化に懲り過ぎるからである。

パークレー・ライブニツ等の宗教心は只、公式的なものであつてその觀念論は全然宇宙的であつた。本質上は神學的であつて、物質への動物的信仰に對し、形而上學的力を形而上學的に信仰する。その經驗の可能的興件は無活動的觀念又は感情の原質であつて自ら説明せず又説明することの出来ない存在にして、たとへ心中にあつても心的事象ではない獨自的感覺の存在であつた。勿論物質ではないがさりとて無意味ではなく只極めて秘密なものである。パークレー等は物質が動くと言ふのは無神論の危険を冒かすもので、單に知覺を働かす神的作用が想定されるならば神と物質との差

異は格別問題にならなく、物質になるものはさながらにキリスト教の神と想像した。即ちパークレー等の所説はキリスト教物語りやキリスト教宇宙論から掘り下げて行つた心理的懷疑主義で科學的解脱ではない。常識、科學、商業、事務、外交等の生活はパークレー流の形而上學から何らの戒めも宗教も受取ることはなく寧ろさような神の幻覺的祈禱に耽り、日々の感能的行事に中ぶらりな面妖不思議な希望をかけてゐるよりは被等の實生活に物質的想像を結びつけてゐることが遙かに力強く自然的なよろこびである。

アリストートルやプロチヌスの神的精神は神の世界を通して現實界に働く道德力たる點に於いて、超人間的ではあるが矢張り人間行爲の領域に内在し、物質的作用を營んで棲息するものである。故に彼等の精神中に介して働いてゐるものは結局物質王國への信仰である。パークレー、マールブランシュ、ライブニツなどが精神を力として考へる意圖も、精神は物質の或る作用に對する單なる神話學的名稱で、その力が詩的に鑑

賞され、觀察者の興味や情緒と劇的に結び付けられてゐるものと解することはよい。人間精神は人體の活動と照應一致し、又人體の作用的結果を保存するところの神話的單位で、神はその普遍的力、その物質的作用に對する神話學的名稱と認めるのは心理主義を人本主義の精神に結びつけることになる。實際如何なる意味に於いても道德的社會相は諸物質關係の叙曲であり心理學的事實も、たとへ一時的にせよ、連絡ある出來事にせよ、物質の王國外で思考する事は不可能である。

外部の對象としての單なる物質は存在ではない。心的活動領域、即ち物質作用に然るべく制限されてその對象に意義が生れる。随つて歴史そのもの、經驗そのものと云ふ超越的實在はない。ヘーゲルの如く總ての對象を呑み込める自己意識を創定してそれを絶對にまでこみ上げた精神活動はサンタヤナに於いては全く謂はれ無き事で、吾人は觀念論者の内包を繪畫の要素の如く色探つてゐる統覺の内的諸關係、物質的に保存されてゐる諸機構を見失ふわけには行かない。純粹情感、

純粹直觀に、若し自然、日時、場所等が無くなればそれらは全然現象化しない故に單なる思考の對象名に過ぎなくなり、精神とは神秘的名稱になる。實際の思惟はさうなものではなく、意識的強度を保つて變化し綜合しつゝ物質關係の中に作用してゐるものでその作用を歴史的事實、經驗事實と言はねばならない。心的要素は物質で、此の物質が時空の形式で活動することが廣き意味での科學的、藝術的形象である。人間に於ける不滅の實在も心的要素が既に物質であるため、不滅性は人間の彼自身であつて、他の一切本質は類推的存在、及び思考的存在である。但し此の考へられたるエッセンスはスピノザの實體に通ずるものにして、物質的存在とその眞理性はエッセンスよりその不滅性を借具しなければならぬ。エッセンスの王國とはサンタヤナの含蓄を以つて言へば太初に於いて一切實在は此れであり又此れに含まれてゐなければならぬと豫言する無窮永遠のコーラン又はロゴスにして、其れは吾人には見ることは出來ないが、併し決して消すことの出來ないイ

ンキでいつて書かれたものである。(Santayana, The Realm of Essence, 1928, 一二三頁)

聊か重複する様ではあるが次の言葉は注意すべきであらう。即ち「純粹情感、純粹直観より離れて、心理学で取り扱ふ一切は皆物質である。そして尙、純粹情感、純粹直観も、時日、場所、事象等の物質的根據に立つて作用するものであつて、情感や直観が物質的現象であることが即ちその意味、意圖、關心、發展等である。直観や情感が結合的作用を遂げる反面にその物質的根據が種々に分離作用して、特殊な諸生命、諸經驗を作爲してゐるのに氣附くべきで、證まる所、物質的なることは經驗する所に生ずる唯一の事件であり、心的特質である。心理学で色々劇的感情直観を思考する場合にも結局は生ける肉體の行動を迎るだけであつて、その肉體中に感情や直観の言葉が含まれてをり、道徳倫理の言葉も存在する。心理学には心的實體、心的力、心的機械、心的因果關係の如きものは無い。肉體の物質的後援を捨象し去つた道徳的言語から宇宙を

組織することは不可能である。何となれば此の後援のみが情感と直観に存在的連絡と史的秩序とを附與するから。」

叡知の發生は物質に對する敬畏より出發するものにして、一個の石に膝を屈する原始宗教のそれより、神の名のもとに物質的媒介、物質的權威で生命を崇高に幸福に平靜に愉快に維持する内的宗教まで、更にはプラトン思想から現代觀念論の汎神主義まで、何れも物質作用の哲學的反省と言はなければならぬ。殊に宗教の形式は物質主義よりも遙かに以上物質的であつてその人間的作用は通俗物質主義者が主張する物質よりも以上神聖にして權威あるものを物質に要請し、人間心意の上を倫理的權威で統制せんとする程である。此處に至つて宗教、及び藝術的美意識は、知識と眞理との間に立つてその十全なる人間的調和を確立するものである。

(本書はその姉妹篇「本質の王國」と併せて解説すべきであるが茲には其れを省いておいた)

忽滑谷博士の

朝鮮禪教史を讀む

柴田道賢

一

朝鮮半島の文化は支那大陸の文化の影響を受けて、其の興亡に特別の變遷を辿つたと思はれない様である。然し、古朝鮮、三國、新羅、高麗、李朝と其の政治的變遷に特異性を持つ如く、宗教に於ても其の特異性を保持して居た事は認めなければならぬと思ふ。博士自身は特にこの點について論じては居られない。博士は寧ろ只單に朝鮮に於ける禪道變衰の原因を述べやうとして居られる。

朝鮮の禪宗は支那と同じく教學に依つて先行せられて居る。教學の傳來は三國時代に初まる。三國の中でも高句麗最も早く(372A.D.)秦王苻堅より受け、百濟は之に次いで(384A.D.)別に晋より佛教を傳へ、新羅

は高句麗より(528A.D.)之を受け、次第に全半島に行亘ることになつた。

朝鮮に佛教が傳來する以前民間の信仰は原始的多神教であつた。勿論原始的多神教と云つても之を扶餘族高句麗族、韓族等其の人の異なるに従つて多少の變化はあつたらしい。斯うした信仰の中に入つた佛教は如何に之と接觸したであらうか。この點について博士の論述は明でないが、佛教が爲政者の中に勢力を得て發展した状態は博士の論述に依つて充分察せられる。然し佛教は只單に支配階級のみ信仰に依つて發展し成長するものであらうか。

やがて高句麗は滅亡し、百濟は危機に遭遇した。高句麗の佛教は新羅に移り、百濟のそれは日本に充分の

果實を結んだ。かくして半島の佛教は新羅の統一に依つて麗しい花を開いた。前に玄光の天台、圓光の成實後に元曉の疏釋、義湘の華嚴、慈藏の律儀、之等は支那のそれと殆ど區別せられないものであるが、國王の保護と信仰とに依つて教學の花は燦然として輝いた。佛教の興隆と共に慧超の如き西泛に求法する者、唯識に通ずる圓測、憬興、道證、大賢等の如き者、又西方淨土の信仰等佛教の發展は新羅の國威と共に其の黄金時代を出現した。

二

朝鮮の禪宗はこの新羅の黄金時代に當つて四祖道信下の法朗なるものが、先づ之を半島に傳へた。然しその年時は明でない。實際に記録に明なのは八世紀の中葉神行が入唐して北宗禪を傳來したのに始まる。これより一世紀半に亘つて南禪、北禪、五家七宗が傳來されたのである。第二篇にはこの禪宗の傳來が詳細に述べられて居る。

神行に次いで、道義、洪涉が南嶺の宗を傳へて西堂

忽滑谷博士の朝鮮禪教史を讀む

智藏の立風を唱へ、慧昭は馬祖下の法を傳來し、次第に用ひられて王臣の歸嚮を受け、次いで馬祖の高弟鹽官の門に梵日、南泉の門下に道允等、青原下の石霜門下に行寂、滄仰宗の順之、章敬の禪に立显等巨星相次いで傳法し、法を擧し、各々王公高官の歸依を受けて禪道愈々隆盛の域に向はんとしたのである。然しなほこの時には五家七宗が悉く傳來したのではなく、曹洞宗の如きも勢力未だ振はざる状態であつた。そして禪宗が次第に興隆の途についた時に新羅の國運は頓に傾き遂に西紀九三五年姿を半島に没したのである。

この時代に禪宗が如何に一般に了解されて居たかは明ではない。半島の佛教はその教學の發展にも拘らず初めから現世利益の祈禱に終始し、國政と密接な關係を持つて居た。佛教の消長が一に國運と並行して居たとは云へないであらうが、而も佛教が爲政者に依つて信奉せられ、地より生え出づる惱みよりも、寧ろ輸入と流行とに支配せられて比較的順調な道を辿つたであらう事は博士のこの著に依つて察せられる。

博士は國王の信仰は一に現世利益の祈禱に終始して居た様に述べられてあるが果して、半島禪宗の傳來者も同じ心を以つて之が修行に勉めたであらうか。事實傳法者は遂に國民にはその眞情を理解されずじつたのであらうか。この點博士の明瞭なる御教示を切望する處である。

三

新羅に續いて高麗が起る。廟堂の様子は異つても佛教の信仰は依然として國民の腦裏に勢力を占める。禪宗も亦前代に引續いて曹洞宗、法眼宗等が新に傳來せられ、天台教觀が一時半島の勢力となつて後は、知訥命世の如き禪傑が半島特有の禪を提唱して氣焰を揚げやがて亦高麗の國運と共に佛教は一般民衆の土の中に解消して行つた。

高麗一朝四五〇年間の歴史は佛教の流行の歴史であり、亦同時に佛教墮落の歴史でもある。

高麗朝の佛教信奉は第一に太祖の強き歸依より始まる。太祖が佛教を信奉した原因は明でない。然し道説

の感化の重大なる事は否定すべきではない。この太祖の保護と助力とに依つて禪宗も亦一段の發展を遂げた。禪門九山が完成したのも太祖の時であり、曹洞宗諸禪師が化を布いたのもこの時である。曠陽山の發展も、鳳林山の宗風發揚も共にこの時であつた。

然し高麗朝の崇佛は餘りに政治と密接になつた憾がないでもない。定宗以後は國教的となり、國師王師の制度も出來た。加ふるに祈禱佛教、否佛教の祈禱的信仰が最も勢力を占め、佛事の繁興は遂に國家を危機に類せしめた。加ふるに契丹の入寇もあり、國步艱難と共に益々祈禱に走り、有名なる高麗版の藏經の如きも、顯宗のなせる契丹入寇擊退の祈願であつた。

宣宗の時には義天、教雄の如き天台の教學を再興せる者、又民間に李資立の如清き禪を提唱する者など、見る可きものはあつたけれども、上下を通じて資福禳災の祈禱に従事し、祖錄の提唱、講述さへ、亦現世利益の功德があると信ぜられた。従つて、寺院の收入は激増し、朝廷よりの獎勵で出家の数も次第に増加し、遂

に佛教の本來の目的たる解脱の要求は次第に影を秘め、法衣を纏ひながら武器を取るもの、俗人を欺瞞して黄金を搾取するもの、清淨の法域に脂粉の香を湛へるものなど一般の信仰は一途墮落の道を辿つた。

廟堂に於ける僧侶の横暴、政治の紊亂、國庫の窮乏等、高麗に於ける十一、二世紀は實に日本の平安朝末の觀がある。我が眞言密教に眞の解脱門を忘れたる、彼が佛教とし云へば國家鎮護現世利益の功德を思ひたる、その據る處は異なるもその歸する處は全く一つであつた。我にはこの時、淨禪蓮の三宗が勃興した。彼には僅に禪門の知訥が草の中より生え出で、半島の獨自の禪を鼓吹したに過ぎなかつた。

知訥の出世は十二、三世紀の交であつた。恰も日本の榮西、道元と時を同じくする點は殊に興味深い點であるがそれにはふれない。彼の禪は圭峰宗密のそれと酷似するものがある。彼は金剛經によりて得る處あり、李長者の華嚴論を推賞し、大慧の諸録を以つて彼の思想を開演した。思想的には大乘圓頓の教義を以つて極

致となし、觀心の行の忽諸にすべからざる所以を力説した。又念佛門を區別して十種となし、禪と念佛の一致を明にした。勿論これだけの叙述を以て彼の特徴を紹介する事は無理であるけれども、彼の著書は半島(青丘)禪書の白眉として推賞せられて居る。

多くの宮廷に出入する禪客、教僧の墮落、弊風の中に獨り、嶄然として聳え立つた知訥の禪はこれより青丘に一大センセイオンを惹起し、その一脈たる曹溪山修禪社の慧湛、混之、天英等は盛に清淨なる禪傑として一世を指導し、或は白蓮社の天頊を、或は楞嚴禪の承迥を誘發し、永く青丘の禪宗界を指導して起つに至つたのである。

後に十四世紀に入つて指空なる梵僧が慧星の如く來つて高麗の禪界に一大刺戟を與へ、幾くならずして中國に歸り、歸依を一代に恣にした。然しその感化も已に情性に引きづられて行く高麗の佛教界を如何ともする事は出来なかつた。十四世紀惠忠王の時、國政紊亂し、加ふるに前代より累積したる奉佛の弊は到底之を

拾收すべくもなく、復丘の福國利民の事業も普愚の清行諫言も遂に落日を引留むるに術なく、排佛の氣勢漸く擡頭し、儒學の勃興と共に鄭道傳等は盛に排佛論を唱へた。その排佛論は韓退之以來宋儒に到つて大成せられた排佛論に何等異なる處なきも、佛教の現實の弊害と、儒教の更生の勢と、彼が朝鮮の太祖李成桂と結びたる事等に依つて來る可き時代に排佛を終始せしめたるは殊に注目すべき事である。

吾々はこの一途没落へと急ぐ高麗の佛教の道程にも亦慧勤の如き高潔の禪師を見逃す事は出來ない。彼は入元して指空等當時の巨匠に參じ、歸りて法を遼陽、平壤、東海等に説き、檜殿、廣松寺等に住した。彼の教に嶄新な處はないけれども、當時の思潮を導いて佛法の眞生命に醒めしめんとした點は認めなければならぬ。

是等の諸事實にも拘らず時代は遂に高麗の存在を拒否し、佛教の排斥を唱へ、妖教の續出と迷信の錯綜の中に高麗は三十二主、四七五年を一期として朝鮮の太

祖李成桂に席を譲つたのである。

四

高麗に代つて起つた李朝は實に佛教に對して冷たかつた。第七主世祖を除いては朝鮮の歴史五百年は殆ど排佛の歴史と云つてよい。従つてその中に位する禪宗のみが獨り發展する由もなければ、革新の勢力となつた事も考へられない。諸多の教宗と共に混じて禪の眞生命を忘れ、禪本來の立場からは可成歪められて其の存在を保つたに過ぎなかつた。

朝鮮の太祖李成桂は倭寇擊退の功によりて人望を得遂に王位を獲得したる人、その信仰は武將に通有な現世利益の單純なものであつた。彼は佛教も儒教も區別する必要を感じなかつた。只現實の利益を得むが爲に祈り、經を刻し、寺刹を造營した。彼の師は無學自超であつたがその禪的感化に到つては殆ど記すべきものがない。然しそれでも太祖は敢へて排佛の舉に出づることはなかつた。

反之第三主太宗は博學、自負の心強く、迷信に依つ

て現世利益を得むよりは、寧ろ理性に従ひ、自己の努力に従つて事を成さうとする人であつた。(三一四頁太祖は太宗であらう)従つて儒教を興し、迷信、現世祈禱に流れた佛教を排斥して、書雲觀の書、並に、議政府の啓請に依りて寺刹の制限を痛感し、遂に寺刹の數を制限して、

曹溪宗總持宗合七十寺(禪宗)、天台疏字宗法事宗合四十三寺、華嚴宗道門宗合四十三寺、慈恩宗三十六寺、中道宗神印宗合三十寺、南山宗始興宗各十寺、と定めた。(三一三頁)佛教が政治的壓迫の下に萎縮し初めたのはまづこゝに端を發して居る。

(こゝで一寸注意すべきは元禎國師、曹溪龍の操を守つて佛に投じ、篤孝の史實を残したる悲劇的な生涯である。恐らくかくの如くこの政變と共に悲境に陥り、佛寺に投じたのは元禎國師一人ではなかつたであらう。)

佛教が愈々その伸々した姿から歪められねばならぬ時に遭遇したのは一五世紀の世宗の代である。

世宗は諺文を創製し、天文測量機を製作し、儒者を重じ、所謂文化事業を起した明主であるだけに、佛教

忽滑谷博士の朝鮮禪教史を讀む

の不統制を慮り、禪教二宗の制度を造り、大いにその勢力を減殺するに至つた。又年中行事さへも改廢したのは爲政家としては注目に値するものである。殊に前代より隆昌を誇つて居た佛事、經行等を廢止したのは大英斷と云ひ得るであらう。斯うした明主の下に佛教は漸次その勢力を殺がれたれ共、決して世宗は全然佛教を排斥したのではなかつた。只その統制の下に支配せられたと云ふに過ぎないのである。然しこれに乗じて儒教からは盛に排佛の氣勢を擧げたものと思はれるのは無學の嗣、得通已和が諸山に住して立風を振進し、大いに佛教擁護の立場に立ちて儒叢の攻撃に一矢を報ひ、顯正論を著して儒佛の歸一までを力説したる事實である。然しその禪は時代思潮に右左せられ、所謂醇乎たる禪ではなく、心常身滅論、念佛門に左袒せるものであつた。

次に吾人は李朝五百年間を通じて唯一の崇佛王たる世祖について述べる可き時になつた。

世祖が佛教を信奉したるは信眉、守眉、學悅等の助

成、並に王兄孝寧大君の崇佛に因るものが多いが、亦第六主端宗王、忠臣成三等を殺したる懺悔の情に起因するものと見なければならぬ。世祖は諸經を書寫し、章疏を印行し、諸經疏を鮮譯印行し、又太宗以來廢されたる諸種の佛事を再興する等、崇佛の真情を表す行は數へるに暇がない。然しその佛教信仰が必しも第一義的ではなくて、寧ろ現世安穩の祈願に外ならなかつたのは半島通有の傾向であらうか。この時金時習の如き禪者と云ふよりは仙人風の佛教者も注目に値するが、大勢としては世祖の後亦再び排佛の憂目に遭つたのである。

第九主睿宗の度僧法制定、第十主成宗王の時代の佛教排斥、これ等は遂に寺刹を空にし、城中に寺院の影を沒せしめた。のみならず金守溫の如く佛教を信ずるが故に黜けられる者もあつた。これより佛教の排斥は益々威を逞うし、寺刹を廢して妓房となし、佛像佛具を毀ちて軍器を制する等漸次排佛の烽火は深刻化して行つた。

第十四主明宗王の時王母文貞王后は攝政として佛教の再興を量りしも、佛教徒の墮落と、儒生の抗爭に遭ひて、却つて排佛の勢を増大せしめ、佛教の時の大立物、普雨は配處に命を終り、排佛の大勢は之を如何とする事は出来なかつた。

然し李朝の排佛は決して迫害ではなかつた様である。金守溫の如きは博士の著を通じて僅に一つ見出したる殉教者にして、而もそれは多くの殉教史に纏く種類のものとは大いに趣を異にして居る。又朝廷が浮沈の境に立つた秀吉の朝鮮征伐に於ては、清虛休靜の如き勤王の禪師を出したのを見れば、佛教の排斥は國教として、又は佛教保護の態度を自由放任、若しくは或る程度の監督制の下に移したと云ふに過ぎないのであるまいか。

清虛休靜の一門は禪的修養と報國盡忠の精神を以て特色となし、その禪的見地に於ては必しも純然たる第一義に徹底したものと云へないけれども、教宗を第二義門として念佛功德を信じつゝ、も又禪の辨道に精進

せるは、支那明代の禪宗と相照應して首肯し得べく、其の國事に奔走し、僧兵を率ひて日本軍に當つた態度は、日本戰國時代の武將の面影を偲ぶものがある。何が清虛一派をしてかくならしめたか、博士の論述には明でない様であるが、之が禪門の本義からは大いに外れたものであり、靜觀一禪、詠月堂清學等の慷慨と辯護がある。吾々はこゝに霽月堂敬軒の俗事を却けて自ら高しとする所以を見る。

斯うした佛教徒の俗事への關心は遂に一方排佛の氣勢を和げると共に、僧徒は服役によりて度牒を給せらるゝ制度を造り、朝鮮の禪宗は益々雜行雜修、佛教本來の目的から遠ざかつて行つたのである。

佛僧のかゝる努力にも拘らず、第十九主顯宗の時代には再び排斥の悲運に遭つた。顯宗の排佛の様子は明ではないが出家を禁じ、佛像、寺院を破毀した事は事實であらう。この時、處能は抗表を早出したのであるが、彼は必しも禪教に深き造詣があつたわけではなかつた。かくして佛教は益々低地を流れる信仰となり、

翠徹守初は之を代表して禪と教とを融合し、聖淨一致

の宗風を宣揚し、その法孫無用宗演は三教習合の教旨を説いて時代に投じ、妖僧の跋扈、天主教の擴張等と共に益々佛教はその勢力を失ひ、加ふるに迷信の混入と眞摯なる修行の欠乏とは禪宗をして單に文學の遊戲となし、多くの學者の輩出にもかゝらず、遂に既墜の佛教を如何ともなし得ず今日の状態となつたのである。思想的には以上の如く變衰の道を辿つたとしても、今日朝鮮の佛僧が社會的には非人乞食と同様の待遇を受けるに至つた所以は何處に求むべきであらうか。この點李朝五百年を通じて最も博士の御教示を希望する處である。

五

以上の如く、博士の朝鮮禪教史の論述は極めて詳細であり、豊富な引用文と博士獨特の名文とは或は誤解した點があるかも知れないけれども敢へて讀後の所感を述べてこの一文を結ぶ事にしよう。

博士は朝鮮の禪教史を以上の如く四篇に分けて各篇

に概説を以つて之が大綱を述べ、各章を分ちて其の大意を論じ、章には節を分けて之を細説して居られるが吾人の了解する處に依ると、各節は大部分傳記を以つて占められ、その一章を統一的に理解する爲には可成苦しい思惟の飛躍を試みざるを得なかつた。敢へて不遜の言を許さるゝならば各章の全體としての統一は今少し異つた方法に依つて試みらるべきではなかつたらうか。

長い歴史の變遷、多種多様な人間の營み、それを織り混ぜて成り立つて居る現實の過程の中から禪教史を取出さるゝには、吾等後學の爲には今少し親切な論述を要求し度い。例へば第二篇の禪道蔚興の時代の如きは政治的には新羅の滅亡を期とする必要はあつても禪教史としては今少しく時代を下るべきではなかつたらうか。又第三篇、第四篇は共に十數章の膨大な部分をなして居るが、各章間の連結、統一には可成りの努力を讀者に要求して居る。この點禪學思想史上下二卷と共に論述の手法の上から不愜な吾人の頭には今一步

博士の考慮を煩はし度いのである。

次に博士は禪の純粹とか、祖道の眞髓の得否、正見、徧見等を批判して居られるが吾人は不幸にして禪の標準を何處に求むべきであるかを知らないものである。禪學思想史には純禪時代なる篇を置いて六祖までの時代を純禪として居られるが、博士は何を標準にして之を讚し、之を擯けられたのであらうか。博士は傳記、或は行狀、思想、及び接化の手段、宗風（この語は特に了解し難い）などを述べて、それから其の人を批判せられる様であるが、主として其の人の著述、信仰思想からその純否、正否を批判して居られる様である。しかもなほ吾人はその禪教史が恰も日本歴史に於ける頼山陽の如き役割を演じては居ないだらうかと氣遣ふ者である。

洪範なる此の著が、此等の點を注意して讀まれたならば、博士の詳細な研究と宏博な引用とに依つて吾人の得る處は一二にして止まないものがあると思ふ。吾人の此の著に依つて第一に得た處を記すならば、朝鮮

には眞に宗教の爲に生命を終始する所謂獻身的信仰がなく、現世利益の祈禱的、シャーマンの信仰が勢力を占めて居た事を知つた事である。

又博士の詳細なる研究にも拘らず、知訥を除いては直に宗教的な、修道院的な、叢林的な信仰が殆ど表面に表れては居ない。博士の論述は老莊風的な隱遁者か、然らざれば國師となり、王師となつて一世に歸依尊崇を受けた人のみに限られて居る。民間的な地より生え出でた信仰は知訥に限られてゐる。而もそれは直ちに現世の利益に墮し去つて、生一本な宗教的態度とは思へない。凡て中途にして妥協を試みる様な感のする宗教家のみが列べられた様である。それは記述の材料が多く高僧傳など支那の傳灯録に模倣した表面的な記述に據る爲であらうか。吾人は今少しく内面的の土地の中に混り込んで居る材料に依つて朝鮮独自の禪學が闡明せられたならば今少し變つた朝鮮禪教史の半面が窺はれるのではなからうかと思ふ。

博士はこの餘計な憶測に對する伏線として、序の中

忽滑谷博士の朝鮮禪教史を讀む

に次の様に述べて居られる。

先きに禪學思想史を撰して支那に於ける禪道衰退の因由を明かにし、今また朝鮮禪教史を編して、海東に於ける禪道變衰の原因を陳べんと欲す。博學審問吾願に非ず、考證精確、吾志に非ず。退歩返照すれば、四山既に逼りて眼昏く手戰ひ、終焉の遠からざるを自覺せざるを得ず。何の違ありてか、名を釣りを漁するを事とせん。云云。

吾人は博士の禪學唱道の爲に盡力された宗教家としての尊い姿に讃仰の言を捧げざるを得ないが、亦同時に若き學徒として再び反問せざるを得ない、學的な博學審問、考證精確が果して名を釣り利を漁する事であらうか」と。(三二・八・八)

「宗教の史實と理論」について

——宇野圓空著、宗教の史實と理論——

(前編)宗教の形態と本質、宗教と科學との對立、宗教學と宗教哲學、宗教民族學の興起、宗教現象學の一形式、神聖の意識とその内容、宗教的情操の内容及び基礎、信念の心理學的特徵、宗教に於ける人格的態度、宗教的欲求の理論、宗教的集團に於ける感情、(後篇)靈魂觀念の發生、靈魂と靈質、靈魂の種類と分化、不死の觀念、來世觀念の發達、宗教的儀禮とその態度、呪術の發生、呪術行為の原型、苦行の意義、宗教の社會的表現

古 野 清 人

「宗教研究叢書は既に赤松博士の『最近宗教學說の研究』及び松村博士の『神話學論考』を公刊して斯學の發展に貢獻するところ多大であつたと信ぜらるるが、更に今や初秋に入ると共に宇野助教の『宗教の史實と理論』なる好著を得たことは欣びて餘りある。この書は著者が過去二十年に亘つて物された宗教學上の諸研究の *miscellany* にはあるが、しかし自ら謙遜されてゐる如く單なる斷片的なものではなくして斯く整頓された姿では立派に體系的である。こゝには著者の規則

正しい學的足跡が印されてゐる。こゝには著者の地味にして確實な思索が組織的に展開されてゐる。勞作『宗教民族學』を必然生み出すべき胚種が見出される。近刊さるるときく待望の書『宗教學』の骨子も恐らくこゝに求めらるべきであらうとの豫感さえ受ける。且また著者の辿られし思想上の経路はわが國の宗教學を顧みる者にとつて決して看過しえざるものである。吾らは著者が嘗て京都に在つて十數年間赤松博士と協力して宗教現象の科學的研究に銳意努力されしことに對して

は常に敬意を以て感謝してゐる者である。

本書では概して前篇で宗教の理論が後篇で史實が取扱はれてゐる。もちろん性質上宗教學の主要問題を網羅したとは云へないが、わが學界では殆んど看却されてきた宗教學上の根本的問題を取出して究明してゐるところ充分に宗教學綱要としての *raison d'être* をも誇りうるものである。

著者は本書に於て——吾らの見方に誤りがなければ——、一種の機能主義に立脚して個人や集團の宗教的態度そのものを宗教であるとの立場を執り、或はかかる見地の學的重要性を強調してゐられる。しかもこの場合個人的宗教的態度に力點を置いて集團的な宗教はその單なる複合と看做されてゐるかに思はれる。個人主義を基礎にして民族學を究明してきたイギリス人類學派の傳統的精神が、機能主義によるアメリカ心理學の一派が、そしてまたギディングス、ロスなどのアメリカ社會學者の著者に與へてゐる影響が相當に大であることは否めない。著者が當初から、ブトルウの意

味での *psychologisme* や *sociologisme* に對して斷えず批判的であり懷疑的である理由が多少とも明確に了解される様に思ふ。これはまた著者がシュミット學派の基本的學說に多くの魅力を感じつつも大體に於てはポアスを盟主とするアメリカ文化人類學派の透徹したる理解によつて自説を開展せんとされてゐるかに見ゆることと相反しない。

本書中で吾らの最も興味を惹くものはその一部は『宗教民族學』にも轉用されてゐるが靈魂觀念の發生、靈魂と靈質、靈魂の種類と分化、宗教的儀禮とその態度、呪術の發生、呪術行爲の原型を取扱つた諸章であつて、この方面の問題がかくも學的の嚴密さと創見を以て究明されたことは嘗てないと思ふ。靈魂や靈質に關する研究は從來の宗教學上の諸文献では辛うじて断片的に採用されたにすぎない。インドネシア關係の豊富な資料——現地研究者としての學的濾過を経た——によつて實證的な特色をみせてゐるし、生靈と死靈、靈魂と靈質との關係もかくまで包括的に吟味されたこ

とも妙い。

呪術に關する從來の諸學説は吾らには餘りにも多岐であつて、問題の核心を仲々に捕捉しえない難問題であつたにも拘らず、著者がかく明解に系統立て、叙述し説明されたことは周到なる多年の探求の結果によるものと驚嘆の念を禁じえない。且また儀禮先行論（著者は宗教や呪術の發生に關して儀禮の形式が先づ現はれ後に呪術宗教的な思想がこれに附加されるとの見方をかく呼んでゐられる）への注目は宗教現象の研究方法としても頗る重要な問題を投げられてゐるのであるが、既に早くロバートソン・スミス等によつて提唱され而も英國人類學派の諸學者が恐らく彼等の社會學の立脚點の不備からして解決しえなかつたこの課題を今後著者が如何にして究明されてゆくかは吾らが深甚なる關心を有するところである。尙また無意的で無意識的な著者の表現の儀禮なる觀念は確かに著者の優秀なる創見たるを失はないが、これに關しては多少の異論も生じうるであらう。その他殊に親しく著者の指導を

うけてゐる吾らとしては隨所に注目すべき諸點を見出し幾多の示唆をうけるのであるが、今仔細に亘つて紹介をなし得ないのは遺憾である。

終りに、吾らは著者が沈潜してゐられる學究生活を出来るだけ妨げない様にとの深慮からこの書の編輯から校正或は索引の作製を買つて出て、而もこの仕事を鮮かに果された同人上野隆誠君の功績に對しても厚く謝してきたい。

新刊紹介

大乘院寺社雜事記 一

潮 書 房

日本歴史の上で中世程學界の興味を曳いて居る時代はない。それには色々な理由があらう。然し、從來只暗黒時代として顧られなかつた中世が、今や古代の燦然たる文化から近代の文化への過渡期として、民衆の中から新しい文化を建設した時代として、更に云ふならば、支配階級が滅び去つて新しき民衆の力が之に代つた、所謂プロレタリア勃興の實例を示す時代として史學界の興味を中心をなすに至つたと見る事が出来る。従つて或る意味に於ては中世の研究は吾等現代學徒の一責務であると言つてもいい。

佛敎の立場から云へば、中世は只迷信と念佛と禪の舞臺であつた。然しその宗教的活動、日本宗教史に於ける意義は全く暗中摸索の譏を免れない。眞に中世の宗教史を究明するには何よりも第一史料に依つて地についた研究が望まれて居る。然しそれに對する史料は殆ど限られて居り、又特殊な二三の研究者に依つて用ひられた史料も亦取扱ひ難い古文書のみであつた。

本書がこの爲に如何に重要であるかは辻博士が刊行の趣旨に於て充分述べられてある。

日本佛敎の淵藪は南都、北嶺、野山。關東の重要になつたのは鎌倉以後である。しかも研究の資料を與へるものは野山の古文書の外には興福寺を除いては寥々たるものである。然るに高野山の古文書は斷片的であり、南都興福寺が北嶺に對してなした活動に比しては遙に價値も少く、遠く文化の中心から隔離されて居た爲に、中世を通じて平安朝の佛敎が次第に大衆の佛敎に席を譲つて行く様子を物語る事が少い様である。興福寺の古文書は上代の末期から徳川時代に到るまで多くの記録が残され、加ふるに北嶺の延曆寺がその記録を失つて居る爲、色々な意味に於て大切なる史料と見做されて居る。

就中大乘院寺社雜事記は中世に於て最も意味の深い應仁の亂を前後する約八十年に亘る詳細な日記であつて、大部分尋常僧正の筆であるが、又政覺、經籙のものを加へると二百五十九卷の膨大な記録である。

本書はその第一卷より第九卷迄、寶徳二年から、長祿二年末に至る尋常の日記を刊行したものである。此の書は全部で十二卷の豫定であるが、その第一卷を見て記事の詳細事件の多種なる、將に中世の暗黒がこの書に依つて開明せられるであらうと思はれる程多様な記事を輯めて居る。中世の寺院の現實形態もその姿を暴露するであらう。寺院と農民との關

係交渉も知り得るであらう。又諸種の行事の様子も知る事が出来る。又大和を中心に生れた特殊な中世文明、能樂の盛行、宗教藝術の誕生、等もこの書に豊富である。又亂を逃れて南都に身を寄せた公卿を通じて近畿と北國にかけての政治舞臺の出來事も報告せられて居る。殊に社會經濟方面の記事の多量にして精密なのは本記録の最も特徴とする處である。本書はこれ等の點に於て新しき立場から中世を見ようとする者には是非推賞したい史料である。書物の體裁も斯う云ふ種類の書物としては相當に苦心されて居る。この點からもその衝に當つて居る人の親切を認めて置き度い。(柴田)

反宗教闘争同盟準備會編

反宗教闘争の旗の下に

東京 共生閣

現時流行のマルクス物、反宗教物と一概に片附け去ることは出来ない。少くとも吾國に於て「反宗教理論」の昂揚を見、更に「反宗教闘争」への實踐的展開にまで導かれた今日、本書はそのモニユメントであり、そのスタートを記念する一個の記録である意味に於てその價値を有つ。はしがきに断つてある如く「この論文集に現はれた諸勞作は、その個々のものについて言へば、決して皆がみなまで満足なものでない。」殊に宗教學徒の側より見れば、過多の認識不足、究明への不忠實

性、彌次的低調さを發見するのである。更に既成教團の諸事象をこり上げ、之を通じて宗教それ自體にまで言及しやうとする態度、換言するならば制度的宗教を手法して個人宗教を看過してゐる點は學的忠實の不足を物語るものである。

たゞ本論文集を「論文集としての意味を保持せしむるもの」として、西田繁「本願寺教團の階級性」——之は唯物史觀の立場よりせる本願寺教團史である——林謙吉「自然科學と宗教」永田廣志「宗教、觀念論、唯物論」天鹽健「カトリック教批判」秋澤修二「宗教の唯物辨證法的把握と反宗教闘争」等が擧げられている。眞溪蒼空期の「理論的演習より實踐的闘争へ」は現反宗教闘争展開覺え書の記録として興味づけられるものである。

こまれ本論文集が反宗教闘争の現段階における一の指針であることは論を俟たない。やがて果敢なる闘争の展開がより以上の文献の必要を招來することゝ期待し希望する」ものは敢て反宗教闘争同盟準備會の人々のみに止まらぬであらう。

(戸川)

菅 圓 吉 著

基督教の轉向とその原理

開拓社

「めまぐるしく進轉する現代社會の動き」は「キリスト教の本

質の吟味を迫り」轉向を余儀なくさせる。それには一つの原理があるのだらうか。已にキリスト教の轉向を促すものを社會の動きに求めながらその轉向の原理を本質論にさぐる事には問題がありはしないだらうか。さば言へ著者の一貫したる神學的宗教學的思索は今日一部の層をリードするに充分でありこの爲には本書は蓋し餘期以上の効果を有するであらう。併し聖書の考へ方に於いて、教會の見方に於いて、更にキリスト教そのもの、把握に於いて問題の存するものがあらう。がこれは史觀の相違に屬する。(村上)

中島重著

社會的基督教と新しき神の體驗

東京 新生堂

本書は著者がかつて發表せられた「神と共同社會」の姉妹篇に相當するもので、新に興らんとする社會的宗教の前途を指示せんとするのである。新社會の建設とキリスト教の使命から社會的基督教と新滅論迄、全十章に亘りて説かる、内容は「神を社會的に共同社會の體驗を通して新に體驗し直してその立場より従來のキリスト教の主なる教理に新たる解釋を下された」もので、即ち一の社會的基督教の體系を樹立せんとするのである。著者独自の論調は必ずや讀者を裨益するであらう。(上野)

新刊紹介

東京帝國大學宗教學講座
二十五年記念會編

宗教學紀要

東京 同文館發行

我國に於て宗教學が専門學として研究せられた歴史は歐米の學界に於けるそれに後れてはぬない。研究業績に於ても先輩の努力は亦後學をして一面同様のことを誇らしめる。昨年五月講座記念會は我國に於ける斯學研究三十年の記念の學會祝賀會その他の行事を催した。本書はその際の學會に於ける專攻者の研究發表を中心にした紀要である。右の歴史が現に我國に於て如何な現狀を展開してゐるか、本書はそのかけ値なしの見本である。極めて學史的に有意義であることもに研究者にとつては一つの道標である。(石津)

角田俊徹編

四休庵貞極上人全集

上中下

神戸 編者發行

四休庵貞極上人は今より二百五十五年前に京都に生れ百七十四年前に没した浄土宗近世の巨學匠で、その述作には八十餘部百五十餘卷を擧げることが出来る。本全集は一、浩瀚なる宗二祖三代の著書のエックスを抜き、寺院の法要に宗門的意義を以て一般に及ぼせしこと

一七七

二、單なる學究に非ずして十九度び住處を更へ、行雲流水に身をまかせ、身を以て宗教を體驗せること

三、二祖三代の規矩を以て同じき淨土教の分派なる西山及び眞宗を批判し、自宗義の正統を闡明することに忠實であつたこと

四、曲學阿世を忌み、侃々諤々の説をなせしこと

等の編輯理由の下に、現存する寫本筆記七十八部壹百余冊を校正照合し上・中・下三卷に輯めたものである。上卷には啓蒙撥塵よく彼の勞作中白眉を爲すと稱せらるる第一輯傳法篇十二部十七冊と第二輯釋義篇十八部十八冊がなされ、中卷には第三輯解説篇三十五部四十四冊、下卷には第四輯勸導篇九部十三冊、第五輯雜書篇四部十五冊が集輯されてゐる。

卷頭には椎尾辨匠博士の序文が掲げられて貞極上人の人となり及び思想を紹介して餘すところがない。

かゝる我が國、宗教古典の復刻、及びその普及は、わが宗教への正しき理解の爲——護教的立場よりでなしに——極めて重要なことである。佛教研究の立場から一つのセクト自體及びその流れの相を究めるさうふより、彼の人間としての悲愴なる成長、彼の發心、彼の出家動機、その他彼の生々しい宗教經驗、更には教義傳承方法として彼の傳法論の如きは、宗教學徒の究明對象とすべくふさはしい本書の資料的價値である。

「ゲートルを知る」ことが人間を知る「ことである」ならば「貞極を

知る」ことは淨土宗を知る「ことである」と云ひ得るであらう。

(戸川)

土田杏村 宗教論

東京 第一書房

「一般社會人の最も深い情意生活の問題を解決する」事を標榜して宗教の凡有る問題を二〇〇頁に纏めたもの。全八章の中最初の「宗教生活とは何か」が軀軸でもあり、分量も半以上を占めてゐて、他は人間的理解、自力と他力、感謝報恩等々を簡單に解釋してゐる。

生物特に人間は目的的特に理想的存在である事は藝術及び道德の領域に就いて見るも「實感的に」明瞭である。即ち夫等の價値の世界は所謂現實の世界と同じく現實的な存在である。此の世界を絶對的に全的に且つ實感的に體驗する所に宗教的世界は存在する。云はば宗教は藝術や道德の根であつて、それらと別に存在するものではない。従つて起自然的世界の設定は必しも宗教に必要でない。と同時に神の存在は信者の體驗に發するものであるから一概に排斥するのは「狹量」である。唯既成宗教は過去の不純分子を多分に保留してゐるから社會人全體を吸引するのは新しい宗教でなくてはならぬであらう。

宗教は斯く個人的内密の問題であつて、その故に却つて現在の社會的時代に必要性を増す。何故ならばそれは生活態度を嚴肅ならしめ、安心境を與へる點で現代の缺陷を救ふから。著者の狙所は左翼宗、教論の克服にあるらしく、その努力は素朴的唯物論への批判の形で現れてゐるにすぎないが、著作一流の態度は全卷に浸透してよく現れてゐる。(佐木)

宇野圓空著
宗教學

東京 岩波書店

續哲學叢書第八編としての最近刊。内容の紹介は素讀の暇すらないから別の機にゆづる。刊行を告げればよい。

新興科學としての宗教學の研究者にとつて最も必要にして最も困難なことはよい概論の稀れなこゝである。學が若い故もあるし、その領域が極めて廣汎、研究方法の極めて多様にもよろう。著者が極めて廣汎な斯學の全領域を本書の如き小冊で網羅してゐる點に於て人は先づ感歎を齎すではならぬ。

著者もいはれるやうに問題の結論といふよりは問題史の整理結果に努力が拂はれてゐるやうであり、従つて將來の研究のための問題探索に關して、斯學の領域内の各部門が有機的に被せられてゐる點からユニークな意義をもつ。我國の斯學の現狀に鑑みては組織へのオリエンティンよりは寧ろ問題

の整理結果の方が重大である。勿論本書に於て著者の立場から組織的方向がはつきり出てゐるが學界の收穫としては前者の意義がより重大である。因みに著者の從來の立場については本書とともに新刊「宗教の史實と理論」を精讀することが緊要である。(石津)

新刊宗教關係書目(自昭和六、六、二〇
至同 八、三一)

- 「古事記大綱」(第十八卷) 水谷 清 名古屋 同刊行會
- 「紀 論 究」神代篇第六(高千穂時代)松岡靜雄著 二・〇〇 神田 同 文 館
- 「神社の經濟生活」(律令時代)祝宮靜著 二・五〇 大井町 天 眞 堂
- 「紀 記 論 究」神代篇第五 松岡靜雄著 二・〇〇 神田 同 文 館
- 「超宗教國體論、天皇信仰」遠藤友四郎著 二・〇〇 本郷先 進 社
- 「宗教々育に於る消費組合運動」丸岡尙著 三・〇〇 神田 新 生 堂
- 「宗教々育に於けるお話の活用」宮崎小太郎譯 八・〇〇 大阪世 界 社

「宗教の本質」(フォイエルバッハ) 奥一雄譯

一・〇〇 本郷 東洋文庫

「全譯宗教の本質」(フォイエルバッハ) 平山哲三譯

「佛教信仰實話全集」 一九(在家篇續) 芝 大東出版社

「社會制度の發生と原始的信仰」 永橋卓介譯

「善導大師及往生禮讚の研究」 上杉文秀著 三・五〇 京都 法藏館

「大乘院社寺雜事記」 辻善之助

大岡山書店

「眞宗史の研究」 日下無論著 六・〇〇 京都 平樂寺書店

「佛教と人生」 長井眞琴著

神田潮書房

「弘法大師傳」 蓮生觀善編 高野山金剛寺

「法句經と人生」 小瀧 淳著

小石川 大雄 閣

「佛教信仰實話全集」 十六(靈蹟篇中) 芝 大東出版社

「國文東方佛教叢書」(法語上) 鷲尾順教編

神田カオリ社

「昭和新纂國譯大藏經」(探玄記第三) 神田 東方書院

「日蓮上人の御一生」 水島芳靜著

・五〇 日本橋 大 本 館

「淨土宗布教全書」(第十七卷) 三井晶史編 一五〇 小石川 淨土教報社

「佛說無量壽經・聖行講話」 曉鳥 敏著

・一・五〇 石川縣 香 草 舍

「高僧名著全集」 十八(一道上人、條西禪師篇) 麴町平 凡 社

「時宗々々典」(第一卷) 飯田良傳

麴町平 凡 社

「前田惠雲全集」(第三卷) 日本橋 春 秋 社

「佛教學關係雜論文分類目錄」

三・〇〇 京都 龍谷大學出版部

「支那に於ける佛教と儒教道教」 常盤 大定著

「現代布教全書」 七(機法一體) 二・〇〇 京都 法藏館

「佛人」 小瀧 淳著

「佛敎論文總目錄」 佛敎研究會編 一・八〇 神田カオリ社

「社會科學と基督敎」 (エルウード著) 竹中勝男譯 三・五〇 神田潮書房

「新譯聖書註解ヨハネ黙示録」 日高善一著 一・〇〇 麴町厚生閣

「聖書と考古學」 高橋乙治著 一・八〇 大阪市日曜世界社

「聖書耶蘇傳研究」 富永徳麿著 三・五〇 大阪市日曜世界社

「文藝復興と宗敎改革」 (ティルタイ著) 江澤讓爾譯 三・五〇 神田新生堂

「エックハルト及獨乙神祕主義」 竹村清一著 二・〇〇 春陽堂

「基督敎と資本主義」 吾妻東一著 一・二〇 神田新生堂

・八〇 キリスト者學生運動出版部 (三枝、上野)

Bhandarker (Sir. R. G.)

A Deep into the Early History of India (2nd

edition.)

Bombay, 1930.

印度史を述べし書物は數多く各種のものが出版されてゐる。併乍ら本書は單なる歴史の記述でもなく亦宗敎史を説いたものでもない。その特徴とす可きは印度に於ける孔雀王朝の佛敎の興隆より説き起し貴霜王朝に於ける佛敎の衰退を経て犍多王朝の時代の大乗佛敎の確立と波羅門敎の復興に至りし間約五百年の印度の上代史を述べた所にある。

その資料としては發掘されし古錢や古代の刻銘を用ひ尙亦 Megasthenes, Ptolemy 等外國使臣の記録等を参照とし更に國內の諸記録、文献等によつてその正確さを期してゐる。元來無歴史の國と云はれる印度にも全然歴史を記述せし文献を缺いてゐるのではなく屢々種々の經典その他の文献中に散見される。併乍らその果して正確なる事實か否かを決定するのは容易なる事ではなく之に就ては著者自らも云へるが如く嚴格なる原典批判を行つた上でなくては安易に用ふ可きではない。而てか、る方面に於ける著者の才能は相當信頼する事が出來よう。強ひて難點を探させば現在日に進みつゝある印度考古學の研究の成果は一日と雖も昔日の業績を安んず可きではない。従つて 1930 年度出版の初版の再刊に過ぎぬ。本書はその點に於て幾分物足りぬ感がある。が尙印度上代の宗敎文化の研究者にとつては極めて手際よくまとめられた案内者たるを失はなう。(財部)

Bibliographie Boudhique

Buddhica. Documents et Travaux pour l'Etude du Buddhismes.

Publiés sous la direction de Jean Przyluski.

Deuxieme Serie : Documents-Tome III.

Vol. 1, Paris, 1930.

本書は1928年一月より翌年五月に至る間の各種の佛教研究の論文著書を總論、原典、翻譯、型錄、辭典、語彙、言語學、註釋、佛教史、傳播、傳説、教義、哲學、戒律、儀禮、藝術、考古學、刻文、時事問題、なる八項目に分類配當せしめ、且その中の大部分のものには内容の批評、紹介をも加へてゐる。而して在來外國で出版された多くの者が殆ど日本語の研究報告を除外してゐたのに對して本書に於ては相當日本語の研究報告をのせてゐる。全體としてはその收採の範圍は年代的には僅かに一年餘、亦研究報告も相當拾ひ残したのもあるが先づ主要なるものは大體載せてあり兎に角佛教の研究者に對しては相當便利なものである。

殊に卷末に於ける索引は著者名と地理別との二者を附してあるが後者即地理別のものに極めて大雜把に中亞、支那、印度、印度支那、印度ネシア、イラン、日本、西藏と大別したに過ぎないが尙本文參照の上に相當な便宜を與へてゐる。

尙本書は之を第一卷とし爾後引續いて出版される由。

(財部)

Dujardin, Edouard.

Grandeur et décadence de la critique : sa rénovation. Le cas de l'abbé Turmel.

Paris, 1930.

Histoire ancienne du dieu Jésus の總題目で原始キリスト教の諸問題に一つの解決の鍵を與へんとしてゐる著者の既刊書 *Le dieu Jésus* に續くのが本書である。著者はアカテミクな *exégète* ではないが、その採用してゐる社會學的方法(1)の書は「半世紀來宗教史を革新した諸學者しかもそれらの第一人者としてのロバートソンスミス、サロモン・レイナク氏、エミル・デュルケム、レビブリュル氏、アルフレ・ロアジ、氏に」獻けられてゐる(2)に吾らの興味は繋がつてゐる。Henri Dehousse と Louis Coutange 等のヘンネームの下で追放されたアベ・テウルメルが如何に非科學的な方法で原始キリスト教を研究してゐるかを攻撃して、自己の立脚地の正當であることを強調してゐる。果してこの點まで著者が成功してゐるかは斷し難いが、高等宗教の諸課題に對してこの種の研究法が今後大いに發展してゆくことは極めて望ましい。(古野)

Hargreaves (H)

Handbook to the Sculptures in the Peshawar Museum.

Revised edition. Calcutta, 1930.

Peshawar は古代に於ける Gandhara の首都であつた。従つて此の市に於ける博物館の蒐集品が古代の大乗佛教に關係の深いもので殆ど占められてゐるのは當然であり従つて此の博物館が Lahore 等の博物館と共に初期印度大乘佛教藝術の研究者にとつて頗る重要な地位を占めてゐる次第である。

本書は其の Peshawar 博物館の案内書としての目的の下に初め Dr. Spooner. によつて編纂されたが過多の需要の爲しばらく絶版となつてゐたのを今度 Hargreave によつて増補追説を加へられて刊行されたものである。

初め Gandhara の歴史を説きその藝術に及び次いで印度佛教藝術上に於ける重大なる一特色たる佛陀の傳説、即本生談、因縁談等の説明をなし、最後に Peshawar 博物館の陳列品の解説を加へてゐる。此の最後の解説は實物の觀察を待つて初めて其の効果を擧げる事が出来るものであるが、未見の吾々も尙この解説によつて Gandhara 藝術の理解を増上する上に相當な働を遂行してゐる。

且亦卷末の數葉の寫真版は頗る Gandhara 藝術の研究者に

新刊紹介

とつて有益なものがある。

宛に角本書は著者が單に同博物館の案内書たるに過ぎざらんことを書き記してゐるのは謙遜と過言した態度で Gandhara 佛教藝術の研究者にとつて缺く可からざる重要な指導書である。(財部)

Leeuw (G. van der)

In dem Himmel ist ein Tanz; über die religiösen Bedeutung des Zanzes und des Festzuges.

München, 1930.

Der Tempel des Leibes の第一卷、小冊ではあるが宗教史學者として令名あるリネウオランダ語からの譯。

踊りと生命の統一、錯雜した生活に於ける踊りの意義、リズムの二様の展開、天上の踊、等の諸節に於て踊りと祭式行列との宗教的意義を論じてゐる。(石津)

Misch (Georg)

Lebensphilosophie und Phänomenologie.

Bonn, 1930.

生の問題が獨逸の學界に再び擡頭して來た。寧ろ基礎づけ

一八三

といふよりは探求の相に於て、問題の設定といふよりは問題の追求のために。

本書はアイルタの立場をハイテッガー及びフツサールの現象學的立場に通ぜしめやうとする問題的取扱ひで、時間と存在の對立から論を起して、生の哲學の論理的方向を現象學にさり、生の範疇と「存在」との内面的關連を究明しやうとする。同時に二つの學派の思潮を歴史的組織的に敘してゐる。

(石津)

Murchison, C, (Ed.)

Psychology of 1930.

宗教學の發達は宗教それ自身の研究よりも、他の科學の光に照明された結果に負ふものが多い。中でも心理學と社會學とはその最なるものであらう。フアツハンにあらざる限り、今日の如き送迎に暇なきことへ思はれる心理學說の一々に就いて充分の知識を得る事の餘程困難である吾々にまつては、權威によつて語られる饗宴の如き本書はこれ文壇といか分らない。(村上)

Murphy (A. J.)

Education for World-Mindedness,

1930.

社會革命の不可避な波瀾と、社會の認識の一般への浸潤とは、既成宗教内部にも迎合、折衷、反動等種々の反應を惹起した。しかし迎合する者もその多くは深く傳説に拘泥して、如何にすれば新しき神學的解釋を樹立し得るかかの點に努力を集中し、若くは博愛、平等、平和等の理想的言辭を自己陶醉的に捧戴して、現實との關聯を無視した、然るに著者は、宗教の社會的活動を目して、友誼的な高貴な社會を建設せんとする超國民的な理想主義者の努力なりとする點は從來の立場と軌を一にするが、そこにいふ理想とは、現實的な諸條件を離れては單に懶惰な夢にすぎず、例之平和をそれ自體として説く事は幻想を以て實際の状態の改造に代用せんとするもので却つて人類に對する罪惡である、と見る點に於いては、社會の認識に一步を進めたものと稱してよい。

右の立場から著者は具體的な宗教々育によつて「世界心」を培ふ事を目標とし、斯かる教育の指標乃至教科書として此の書を宗教々師、學生に提供するものである。但しその方法の實際は外國の藝術、文學との接觸とか、他の民族性の理解とかの一方的な方法に限られてゐる。(佐木)

Picard (Charles)

Les origines du polythéisme hellénique.

L'art créto-mycénien.

Paris, 1930.

一九二二年その學位論文 *Église et Châraos* 7名聲あるハリ大學のビカル教授の輝かしい近業で「美術と宗教」叢書（これは既にアンリ・フォションの佛教美術とアルティの黑人美術とを刊行してゐる）の一である。單純化されたクレート考古學の蘊蓄と社會的觀點が重要視されてゐるコンラッドが第一に特徴であり、挿畫の鮮明で優美なのがまたその特色である。原始一神教、密儀、時代人の世界觀等の究明に對しても力強い示唆が見出される。（古野）

Sarton (George)

The History of Science and the New Humanism.

New York, 1931.

著者によれば現在の社會の智的中樞は全然正反對をなせる文化科學と自然科學との二分野に劃然と分れてゐる。而て此の Gap はほつておけば益々増大するが其の兩者に好意があればその間隔は縮少し得ること。著者は多年の間その隔に連絡を付け、更に此の兩側の間にあつて自然の媒介を務める人間の養成に全力をたくして來た。かゝる立場よりして明確に力強く日進月歩の文明と關連して科學の歴史を跡付け同時

に相反對せる東西思想の對照をなせる著者は最後に彼の所謂 New Humanism の立場を確立した。此の New Humanism 即著者によれば humanised science に基づける新文化こそ著者の理想の世界である。

その主義主張は兎も角も時流に投ぜざる試の一つであらう。（財部）

Schweitzer (Albert)

Die Mystik des Apostels Paulus

Tübingen, 1930.

原始基督教研究に貢獻した著者の功績は今更喋々するまでもなく。Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, 1929 及 Geschichte der Paulinischen Forschung, 1911. など個々の研究史の鳥瞰を試み、この方面の研究者になくてならぬ名著を世に送つて居るが、更に又原始基督教時代における終末思想 Eschatologie の影響を指摘し主張して居る所に著者の特殊の立場がある。彼によると、イエスの全思想と全行爲はこの世の終末の期待とメシヤ王國入りの期待によつて支配されて居り、従つてこゝからイエスのメシヤ自覺と倫理思想が理解されるといふ。

本書は、著者のこの立場をパウロの神秘思想に適用したものである。もまゝパウロの神秘思想——キリストと共に死

し、キリストと共に生きるといふ——の宗教學的檢討は、最近の新興學界における最も興味ある、そして最も困難な課題の一つである。當時のローマ世界におけるヘレニズム文化諸宗教の神秘的儀禮の研究が、諸文献諸發掘物によつて漸次明瞭にされるに従つて、パウロの夫も、此等諸他の神秘宗教の影響であるこされた。ライツェンシュタインやアセットの主張が夫である。ダイスマンは此等の影響を認め、同時にユダヤの神秘思想の影響も亦見通されなこした。要するに如何なる點までヘレニズム諸宗教の影響を認めるかといふのが問題

なのである。そしてこの問題に對して、一九一〇年代の傾向は、全き影響を認めるこにあつたが、それより漸次パウロの獨創的要素を承認する傾向をこつて進み、遂に本書において全くヘレニズム諸宗教の影響から離れて此をユダヤの終末思想から説明しやうとするに至つたのである。私はヘレニズム諸宗教の影響を全く無視するこは困難だこ思ひ、従つて本書の新説には無條件に賛意を表するこは出來ないが、本書は最近の傾向を知る爲には缺くべからざる書として斯學關心者の一讀を奨む。(三枝)

彙報

蕃地見學手記

——古野氏は宇野助教を助けて帝國學士院がオランダ學士院と共同編纂するインドネシヤ慣習法字彙の調査編纂に當つて居られるが今夏そのために學士院の命によつて臺灣蕃地の實地調査に出張せられた。左はその手記である。——(編纂者)

古野清人

五月二九日夜行で神戸へ、三十日正午出帆の近海郵船の朝

日丸にて六月二日後一時に基隆着、臺北に赴き吾妻旅館に一

泊。翌朝臺北帝大に幣原總長を訪れたるも不在、土俗人種學研究室に宮本助手を訪問し蒐集されたる蕃族の土俗品に關して詳細なる説明に與り、移川教授にも紹介され、更に岡田、宮本、馬淵三君の御厚意によつて極めて要領よき蕃地視察の日順を作製して頂いたのは、愈々實地踏査を了えた後に泌々さ有難く感じた。このプログラムによれば紅頭嶼のヤミ族を除いた他の六種族、タイヤル族、アミ、ブマン、ツオウ、パイワン、サイセツトの代表的な蕃社を短日月の間に視察しようのである。翌四日午前總督府に原口統計官を訪ひ旅行の目的を詳述して偶々來室されし蕃語研究の權威小川尙義氏にも紹介され種々なる指導をうけ、原口氏に同導して頂いて石川理蕃課長に面會し前記のプログラムにて視察したき旨を述べて手續を乞ふた。而して、この旅行の豫定が各地方の役所に傳達されるのは一兩日を要するので、出来るだけ多くの蕃社を見學することを目標として、臺北より最も近いタイヤル族のウライ社に赴くことにした。

六月四日午後、臺北帝大社會學講師岡田謙君——今回の旅行中を通じての君の厚情に對して余は眞に感謝の辭を知らない——に同伴されて新店までは乗合に、こゝから臺車にてウライ社に向ふ。中途、龜山よりさきは連日の降雨にて山崩れあり死傷者を出したとこで危険として臺車を斷られたので薄暮一里半の山道を辿つて遅くウライ公設温泉に到着した。薄暗いランプの焰も珍らしく、提灯をさげて浴こに行つた川縁

の温泉も趣きがあつた。ウライとはタイヤル語で温泉の意。翌朝、川の彼方の高地に蕃社を望んだ。現在戸數二八、人口一三四と云ふこの社は耕地の小舎に泊りがけて播種に赴いてゐたので、行つてみたら殆んど無人であつたが、前夜警察官に依頼しておいたので夜は四名の代表的な蕃人が来てくれた。宇野先生のすゝめもあつて急いで用意して行つた蕃人の慣習用語約四百のカードに關する "identification" を無我無中で十二時近くまでした。島田巡查部長の通譯振が鮮かだつたので大いに助つた。

翌六日朝、本島人の轎を傭つてウライ社を出發し午后二時新店を経て歸臺し、理蕃課より到着してゐた行程表を携えて直ちに三時半の蘇澳^{スオウ}行きの終列車に乗り八時頃到着し別府丸に乗船。十一時出帆で翌朝五時半に波高く波止場なき花蓮港に著く。船では本年臺北大學の土俗學を出て既に二百有餘の蕃社を調査された有能の民族學者馬淵東一君と同船を約してゐたのであつた。其後數日間は全く同君の熱心なるコーチ通りに行動して、大いに助つたことを感謝しなくてはならぬ。

七日は雨天、加ふるに温で濕潤した大氣は全く新參者にさつては苦痛である。午前に花蓮港廳を訪れて打合せを済まし、午后より蕃社に赴くことにする。最近の調査によれば花蓮港廳下の高山蕃人は人口一一九四六、内タイヤル族八九六一名、ブマン族二九八五、戸數二二〇〇（内タイヤル一七

六九、ブヤン(三三二)で約半数は國語を解する。馬淵君も同道して市街より餘り遠くない里漏社を訪問し頭目ヴァラリリウ通譯者ムラオクラス外数名と集會所に會して語彙を採録す。歸途薄々社頭目坪井作太郎(日本名)の宅に行きたるも病臥中なりしを以て、明日の豫定を變更して加永宛社を問ふことにす。

八日雨、熟蕃のうちでも最もよく古語を保存す云はれてゐる加禮宛部落に赴きて陳斗内老人一家と通譯者吳樹南(熟蕃)君によつて慣習用語に觸れ本島人化せざる傳承的風習の一端を知ることゑた。吾らは更に進んで新城に赴く豫定であつたが、中部アミ語の權威瑞穂公學校學長中條福安氏の懇意に従つて共に花蓮港發三時の列車で暗夜瑞穂驛に着し貧弱なる。公設温泉に一泊し翌朝公學校に氏を訪れた。名通譯としての氏を中心にして、蕃人の教師及び學童を數名職員室に集めて貰つて多少とも慣れてきたアミ語をノートして行つた。語は奇密社蕃のを中心にしたもの。四時半の列車で馬太鞍に引返して、同地の公學校校長を訪れ宿舍に適當なる蕃人を寄せられたき旨を懇願して待つ。夜九時過ぎ豪雨を物ともせず總頭目外一名と通譯二名(蕃人)來り十二時すぎまで採集に従事す。この時余は風土氣候の劇變により出發當時より害してゐた胃腸を益々悪化せしめ、馬淵君は風邪にやられて發熱し臥床、しかも木質宿に異らぬ茅屋で猛烈な雨を聴きつゝ、の蕃語調査は一寸陰慘であつた。

十日は曇天で時々降雨。タバロン社の巡查派出所に赴き午前中は蕃社の粟刈前祭を見て、午后派出所に壯丁を集めてカードを整理す。六時半のにて三笠驛に向ひ、一警官の宅に宿つて蕃丁シヨナバンよりブヤン族圍蕃語を教へて貰ふ。更にアミブヤンに九月まで探求を續けると云ふ翌朝馬淵君と決別して十一時半の列車で臺東に向ひ五時近くに到着し臺東ホテルに宿り廳と連絡をこつておく。翌朝廳を訪問し松本視學の案内にて卑南社(トオル)の公學校教員室にてスマリアヌ外四名の蕃人及び蕃女と婚せる邦人によつて二時過ぎまで調査、それから馬蘭社の派出所にて同様に數名の蕃人によりて五時すぎに調査、夜は開化したる卑南社の勢力者達を旅館に來て貰つてカード整理をなす。洋服のスマリアン君の巧みな日本語の理解によりて微細な點まで問答しえたのは愉快な收穫であつた。

十三日午前八時松本視學と同行して、馬蘭、卑南及び呂家社(ヒナン蕃の一)を経て、パイワン族に屬してゐるツアリセン族の代表大南社に自働者を馳せて、莊大なる集會所に於て呂家出身の乙種巡查サリマナ君に通譯をして貰つて舊頭目オンサイ老人を始めとして勢力者蕃童を中心にしてカード整理に四時半まで没頭して歸る。夜は同視學に蕃童心理に關する考察をきく。

十四日、日曜、惡篤なる配感に與つた廳の庶務課長や警務課長に一言挨拶をし十時五十分の列車で見送りを受けて出

發、酷暑の中をのろい歩き振りにいさゝか閉口しつつ、夜花運港に著きて宿泊。

十五日、曇天、午前七時發の乗合自動車にて新城、大湯水、フヨキルを経て蘇澳へ赴く。行程約六時間半、途中斷崖の脚下に海を眺め密林の山間を縫ひながらして絶景を賞しえたが漸く開通した許りの道路さて危険多し。夕刻臺北に着き久し振の氣持で岡田君に會ひ三高での同窓中川君と邂逅したのも懐しかった。翌日は疲勞を見兼ねての岡田君のすゝめて休養をさることにし、各方面に通信をなし、西部の蕃地探訪の準備をなす。

十七日、朝扁桃腺を焼き含嗽劑を貰ひうけて八時半の急行で竹南に赴き、郡役所をれて交渉を濟ませ、バスを待つこと二時間にして南庄に行き、そこから轎を備つて大東河の派出所まで。夜はひどい蚊に惱まされ乍ら張慶昌君を通譯にサイセツト族南庄番(バガサン、ガロワン、ワロ三社の)の總頭目で果敢なる風貌の持主ユバス・アロクその他から風習その他語彙の採録に従ひ、發熱の氣味があつたので十時位で打切つた。この高い山地から見た銀河の美しさは印象に深い。翌日は午前中にカードを整理して、午後手近の蕃屋を見學して本島人のさ殆んど違はない生活様式を知り、約束しておいた轎の來るを待つて南庄へ。こゝでバスの關係より二時間近く待つ間を、本島人の廟前でのグロテスクな野外劇を興味深く見物した。竹南を六時半に發して十時過ぎに二水へ到着一泊。

十九日、朝二水を發し支線を辿つて新高山への登山口とてまた問題の務社方面への道筋とて知られてゐる水裡坑に達したが實は豫定よりも一日遅れることを郡役所に通知するのを失念してゐた、め派出所の若い巡查傲慢な態度で蕃社には手續などには入れないを對手にしない。電話で照會して貰つたら俄かに柔しくなつて臺車を周旋してくれた。これで龍神橋まで行つて迎への巡查を待ち、伴はれて人倫社に赴く途中草原を上つて行く時には酷熱と空腹とで卒倒しそうだったが、八月になれば暑くとも空氣が乾燥するから凌ぎよいそうだが雨季での暑氣は全くやりきれない。夜は何にも出來ずに、蕃地の星夜に Anthropologie—ドイッあたりで流行の人間の本質の究明とて云つた意味のも含めて——の諸問題を思索してみた。翌日はブヌン族ランルン社頭目リヨンに來て貰つて巡查部長の通譯で調査、午後は肝心の通譯氏が公務で下山したので中止して蕃社探訪、粟搗き、機械の實況、子供の遊戯等或は宗教觀念を潛ませた日常行事についての知識を多少ともうるゝことが出來た。夜はカードを取出して頭目や蕃丁イツテキ・タナテンマ等を中心にして十一時には仕事を果す。

二十一日、人倫社を視察した後は最初の豫定では達邦社タツパンに向ふ筈であつたがひどい雨と恐らく昨年の地震の餘波で地崩れが劇しく途中の十字路が交通杜絶で暫く復舊の見込みがたないこのことで、ツォウ族の典型に新高郡の楠子脚萬社ナカパンを

撰び・若い蕃人に荷物を背負つて貰つて龍神橋まで、そこから臺車によつて郡坑まで行つたが、水害のため線路は無慘に破壊されてゐるので如何にも難しく、ビール箱の空中列車で辛うじて河を渡つて派出所に出張し、荷物のため苦力を備つて貰つて五哩半を猛暑と闘ひつゝ上り上つてナマカバン社に辿りついた。夜は少しく蕃語をきくだけの暇があつた。蕃丁モナオ・ウサナイ、日本名楠木茂夫君は眼鏡をかけた神經質な哲學者必みたインテリで、今まで種々な學者に教を垂れてやつたご得意である。日本語はそう巧みではないが仲々に感がよい。翌日は午前蕃社を見學し、午後と夜とを蕃語研究に充つ。風習に關する相當穿ち入つた話を聞き得たのは一得である。こゝでも應援に赴いた警察官達から務社事件を圍繞しての實話をいろ／＼と耳にした。

二十三日、午前五時目前に聳立してゐる新高山も霧に集まれたほの暗い中を荷物擔ぎの蕃人を伴つて下山、七八哩を歩いてボンナイフから臺車を利用し濡鼠になりつゝ水裡坑に至る。待つこと一時間餘、屏東に向ふべく二水經由高雄で車換えて五時頃着。屏東は臺灣でも最も氣溫高き都市である。山陽ホテルには椰子樹多く、突如として沛雨訪れて萬事に熱帯氣分を漂してゐる。久し振りに理髮し街路を散策してみる。夜は汗が断えずにちみ出て眠れなかつた。

二十四日朝、旅館の自動車長を長驅せしめてサンチモン社の麓まで赴き、珍らしい豪雨の中を蕃人に駕籠で擔がれて全く

の濡鼠で山の寒氣に打震えながら徳文社に夕方到着、森警部の御厄介になる。ブアン族の習俗に關し造詣深き森氏、パイワン族の精通者土肥巡查及び公醫赤瀬川氏と共に一夜を臺灣民族の夕とて過した。翌日は朝から土肥氏の通譯にて蕃語研究。雨にて出發出來ず滞在。

二十六日、トクアンより蕃人の駕籠にて下ること三里半。自動車にて屏東へ、汽車にて潮州へ、雨季のため長い迂回をなして欺頭まで自動車を馳せ、そこから迎への駕籠で月影を踏んでリキリキ社に駐在所に入る。部長山野福太郎氏はパイワン語の一權威で理蕃政策に對する見識も卓越したる人。十二時まで種々な蕃界夜話を拜聽す。翌日は女頭目にして巫女たるオアジュン・ジュブラン外數名を招いてカード整理をなし、山野氏の通譯にて有益なる研究に觸れることが出來た。夕方蕃社を視察し、總頭目の家にて種々なる器具類を拜見し、又服喪中の某家を訪れて儀禮に關する知識を増した。夜はカード整理。翌日造形美術に優秀なるこのパイワン族のために工藝品製作所を設けて指導をなす總督府經營さかのアマワン社の製作物を見學する豫定ではあつたが恰も日曜のため中止。二十八日朝リキリキ社を出發して引返し、長驅して臺南へ。同地に休養のため三泊して總督府營林所等を見學し嘉義へ。同地に休養のため三泊して總督府營林所等を見學し七月一日臺北へ歸り、博物館・專賣局等を視察し、幣原總長を訪問し諸助援と會見しなごして三泊して四日の朝日丸にて

歸途へ。

船中で自省してみれば、兎に角猛暑中各地を馳け廻つた努力は平素の自分としてはいさゝか満足ではあつたが、得てきた効果が當初の目的に添ひえない不備ものであつたことに對してはまことに慚愧たるものがある。御期待を裏切つたことを姉崎先生及び宇野先生に深く御詫びしなければならぬ。

印度哲學梵文學兩科の併合

東京帝國大學の印度哲學科と梵文學科とは、特に本學の學風から見ても甚だ共通點の多い似通つた科である。従つて先生も學生も殆んど同科の先生であり、學生であること云ふ風である。それは少なくとも印哲の學生である以上梵語巴利語又は西藏語は學ばねばならぬし、又内規としては必須科目にもなつてゐるのである。今度諸種の事情を考慮して、この二學科は併合されることになつて、今その認可を申請中である。昭和七年度の四月から兩科の併合が實現されるであらう。學生にとつては却つて都合だと思はれる。(稻葉記)

火曜研究會例會

時日 七月三日火曜日午後六時

場所 一ツ橋學士會

研究發表 アウガスチンの道德論

櫻井匡氏

キリスト教倫理特に惡の取扱ひの問題からアウガスチンの道德論に論究し、その形而上の意味を現代的に究明した。尙その後研究會が反宗教運動に對する態度を討論し、宗教學的的研究の領域からはこれを除外し、思想上の問題としてこれを取扱ふことに決した。

九時散會出席者八名

宗教學科懇談會

時 七月四日(金曜日)午後六時

場所 帝山上御殿

講演 反宗教運動の實狀とその批判

石津照靈氏

久しく海外留學中の龍大教授松井了隱氏が折よく歸朝上京せられしを機として松原剛氏の渡米の歡送迎會を兼ねて反宗教運動の理論實狀及びその批判をきく。參會者三十四名として在京卒業生諸氏が多く、姉崎教授は病氣のため缺席、石橋宇野、矢吹の諸先生はじめ今岡、相原、神林等諸先輩の顔が多かつた。

松井氏は滯歐の感想より反宗教運動に對する學的立場からの賛成意見を述べられたやうであつた。

九時半散會

後記

△宗教研究叢書第三卷宇野圓空著「宗教の史實と理論」を世に送る。現代宗教學の一斷面の最もよき開陳であると共に氏の學的立場を理解するには蓋し第一のもの、味讀を乞ふ。

△約束された宗教學講座記念會の紀要「宗教學紀要」を完成した。現代我國の宗教學の現状はかけ離れた本畫に盛られてゐるさいつつよい。研究的にも學史的にも極めて重要な文献である。尙編輯は主として増谷文雄氏の勞による。

△さきにハーバードのムア教授の計をき、今また七月十二月スエーデンのナタン・ソエデルプローム大僧正の逝去の報に接する。近刊の歐文宗教學論集の執筆快諾者の中チチャールス・エリオット卿を加へて三氏の訃音に接する譯である。

次號に石橋博士の大僧正の學的業績に関する論文をいたゞく筈である。

△本年も亦本誌は特輯號の計畫を進め、本五卷と六卷との間の時機に出す豫定で居る。會員諸氏はじめ江湖の期待を乞ふ。(T・I)

(定價金壹圓)

昭和六年九月十五日印刷
昭和六年九月二十日發行

新第八卷・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內
姊 崎 正 治

發行者

宗 教 研 究 發 行 所
東京市神田區蓮壽保町一株式会社同文館
森 山 章 雄

印刷所

宮 本 印 刷 所
東京市神田區雄子町三四番地

不許複製

一部	金一、〇〇(送・〇六)	會員希望の方は現會員の紹介に金五圓也
三册(半年)	金三、〇〇(送 共)	を添へて發行所へ御
六册(一年)	金五、八〇(送 共)	申込の事
六册(會員)	金五、〇〇(送 共)	

發行所 宗教研究發行所 株式會社 同文館
東京市神田區蓮壽保町一三五番地