

神話の説明性の問題

松 村 武 雄

一

宗教學・神話學界で餘りに疎漫に且つイージー・ゴイニングに取扱はれ過ぎてゐる問題の一として、神話の説明性の問題がある。この問題は主としては二つの考察対象を含んでゐる。『神話に於ける説明性の有無』がその一であり、『説明性の意味・性質』がその二である。

『神話に於ける説明性の有無』の問題は、自分にはあまり興味がない。なぜならこれは單に何を神話とするかの見解の喰違ひの産物に過ぎないからである。神話は本質的に説明的なものであるとする見方——例へばジー・エール・ゴム (G. L. Gomme) がその著『歴史科學としての民俗學』(Folk-lore as an Historical Science) の中

『神話は、或る自然現象、忘れられ若くは知られざる人間的起原の或る事物、又は持續的影響を有する或る出來事の、承認せられた説明である。』

となし、(i) ジェー・フィスケ (John Fiske) が、その著『神話及び神話作者』(Myths and Myth-Makers) に於て、

『神話は、その起原に於て、非文化的の心意による或る自然現象の説明である。それは譬喩譚でもなければ、密儀的象徴でもない。……それは一の説明である。』

となし、⁽²⁾更にエフ・ビー・ジェヴォンズ (F. B. Jevons) が、氏は實に神話に於ける説明性をその本質と觀する錚々たる學徒の一人であると云へるが、その著『早期宗教に於ける神の觀念』(The Idea of God in Early Religions) に於て、

『神話は、何故に神がしか爲したところを爲したかの理由として、共通意識によつて見出され且つ採擇された理由から成り立つてゐる。若くは本原的にさうした理由から成り立つてゐた。この意味に於て神話は推原論的 (aetiologial) なものである。』

となし、また、

『神話は推原論的である。その目的は、蠻民にとつて説明を要求するやうに思はれるすべてのものに理由を與へ起原を説明するところに存してゐる。』

となした如き見方も、⁽³⁾はた之と對蹠的に、神話の本質に關する限りに於ては説明性の存在を否定する見方——例へばジェー・イー・ハリスン女史 (Jane Ellen Harrison) が、その著『テミス——希臘宗教の社會的起原の研究』(Themis, A Study of the Social Origins of Greek Religion) に於て、神話の本質に説明性の内在することを強く拒否して、

『神話は推原論的であることに始まるものでもなく、また推原論的であることを必要とするものでもない。神

話の目的は最初に或る理由を興へることではない。さうした觀念は、究明に傾倒し *return cognoscere causas* に生きてゐる有閑にして熱心な探究者を原始人に見たところの古い合理主義者の迷誤の一部である。』(4)

となした如き見方も、神話を或る範疇に限定する限りに於ては正しく、而して同時に該筋疇を超えたときに妥當性を喪失するといふに過ぎない。神話に於ける説明性の有無に關する見解の對蹠性は、畢竟するに神話に於ける『特定範疇』と『全範疇』との混同の産果に過ぎぬ。かく、自分はこの問題を擦過して、専ら『神話に於ける説明性の意味・本質』を考察問題として採り上げる。

二

神話に於ける説明性の意味・本質の問題は、説明性の有無の問題と異つてただ複雑多義である。が、從來の學界は認識不足のために平然として之を各々或る一視角からのみ眺めて、それで満足してゐるのが實情である。

學徒の多くは、神話に於ける説明性を『科學的』であると見なしてゐる。神話の説明は想像に基くものであるが、その想像は、決して放恣なものではない。まさに科學的想像と呼び得るところのものであるとなしたジェヴォンズの見方の如きは、その一例である。(5) 更にエルンスト・グロッセ (Ernst Grosse) は、その著『藝術の始原』(Die Anfänge der Kunst) に於て、これに類同した見解を披瀝して、神話に於ける説明の科學性を力説してゐる。氏はブラウ・スミス (Brough-Smyth) の『ウィクトリアの原住土族』(The Aborigines of Victoria) かん

『最初ペリカン鳥はすべて黒色をしてゐた。が、或る日一羽のペリカンが女のために欺かれたのを怒つて、人間と決闘しようと思ひ出した。その準備として體を白く塗り始めたが、(オーストラリアの土人は戦闘に出かけるに先づて體を塗彩する實修を有する。)塗彩半ばにして、他のペリカン鳥が訪ねて來た。そして半白半黒の姿を見て怪鳥と思ひ誤り、嘴の一撃でこれを殺してしまつた。今まではすべてのペリカン鳥は眞黒な色をしてゐたが、それ以來黒と白との交雜した羽色を有するやうになつた。』

といふ説話を擧げて、(6)

『これは實に原始的な動物學上の説明に他ならぬ。一體學術的説明の特色は、その原因の未だ知られてゐない或る一現象を、その原因の既に知られてゐる現象の或る種目に組み入れることである。而してこのオーストラリアの説話は精確に此の原理に合致してゐる。』(7)

となし、更にまたブッシュマン族の一個の星辰神話—ブッシュマン族の祖先である一人の女性が、人々をして彼等の家族を見出すことの出来るやうな光を作らうと思つて、輝いてゐる熱灰を空中に投げ上げると、その火の粉が星となつたといふ神話を擧げて、

『ブッシュマン族が此の子供らしい説話を案出した觀想の過程は、その以後の時代に於て極めて重大な諸發見及び深刻な洞察に人類を誘導したところのものと、原則に於ては同一である。』(8)

となし、これ等の神話を單に空想的と斷じ去るのは、高級文化民族が、『空想的』なる概念が異なつた民族の間に於てその意味の廣狹の太だしく異つてゐる事實を忘却してゐるために過ぎず、この種の説話は寧ろ科學的である

と主張してゐる。

神話の説明性の性質・意味に關するかうした見方が、説明性の一部を把握してゐるといふことは、何人も之を否定することは出来ないであらう。

ヘンリー・ベット (Henry Bet) はその著 *Nursery Rhymes and Tales* の中で、自然神話を目して原始人がおのれを繞る自然現象を詮表説明するために働かした幻奇な想像の産物であるとなし、而して這般の見解の裏づけとして、一旅行者とカフィル族との間に行はれた問答を點出してゐる。カフィル族のセケサといふ男が阿弗利加の旅行者アルブルーセに語つて、——自分は十二年が間家畜を飼つてゐるが、日暮れに岩の上に坐つて心中に起る様々の疑問を解かうとして未だそれが出来ないでゐる。誰が星を造つたか。何が星を支へてゐるか。……誰が雲を送つたか。……誰が風を吹かせたり荒れ廻らせたりして自分たちを苦しめるのか。自分はまだ樹果がどうして出来るかを知らない。昨日まで草が無かつた野原が今日はもう青々としてゐる。誰が大地にものを産む智慧と力を與へたのであらうかと云つた。ベットはこの事實を擧げて、

『固よりこの談話は野蠻人としては程度の高い方の觀想を代表するもので、未開人の間では普通に見出されない思索的・懷疑的な態度である。然し發達の初期段階に於てかうした探求心があらゆる謎を解くために怪奇な説明を企てることは明かである。』

と主張してゐる。(9) 吾人は自然民族の心性が高度の神祕性から成り立つことを力説するレヴィ・ブリュールの見解に黨せずして、(10) この見解を排拒し、自然民族が可なりの程度に *causality* に關心と理解とを有するこ

とを主張するダブリュー・シュミットの見解に賛同するものである。(11) 實際自然民族の實生活を注視するものは、彼等が causality に思惟・行動の基礎を置いてゐることを證示する幾多の事例を見出す。ベットが擧げた事例の如きは、程度の差こそあれ、自然民族がよく經驗する心理である。だから神話に於ける説明に若干程度の知力的探求に基づく科學性を認めることは、決して事實を裏切るものではない。

然しかうした見方は、或る條件の下にのみ妥當であるに過ぎぬ。而してジェヴォンズやグローセは、その『或る條件』の存在を見逃してゐる。そこに吾人の不滿があり、同時に問題の未解決的部分が残る。

問題を或る範疇の神話に局限しても、神話に於ける説明性は必ずしも知力的探求の性質を帯びた科學的なものであるとは限らない。自然界・人界の事象は決していつも常態を持續するものではない。時には異常の形相を呈する。而してさうした異變的事象によつて刺衝せられるものは、民衆の知力ではなくて感情である。彼等は這般の異變に對しては、落ちつき拂つた心的態度で知的にその謎を解かうと試みる餘裕はない。彼等は恐怖し狼狽し、自ら奈何ともすることが出来ないで、何等の援助を求めようとする。援助の求められるところは、多くの場合社會集團の尋常一般の成員以上に能力を有すと信ぜられた巫人でなくてはならぬ。而して巫人はさうした場合神懸りの状態に入つて、這般の異變の原因・起原を民衆に傳へる。そこにも亦神話發生の大きな一因がある。

ジェヴォンズはかうした事情を全く見遁してゐる。氏は言ふ、もし民衆の注意を捉へる事象が、社會集團の成員に行動を強ゆるものでなくて、その好奇心を刺衝し思考をそるものである場合には、その疑問に對して思考的科學的な説明の性質を帯びた答が生れる。それが即ち神話である。之に反して若し民衆の注意を捉へるものが

或る災厄であり、救済を要求するものである場合には、社會集團は祈禱と供犠とを以て神に近づく。その目的は實際的であつて思考的ではない。かくてこの場合には神話は發生しないと。(12) これは一見聰明な見解のやうに思はれて、實は低い文化階層に於ける重要な或る集團心理の發動を見落してゐる。民衆の注意を捉へる事象が、何等かの救済を要する底の災厄である場合、民衆が爲すところは、なるほどジェヴォンズが云ふやうに、思考ではなくて行動であらう。神話的思考ではなくて呪術宗教的行爲であらう。しかし這般の行爲が何であるかは、氏の考へたやうに一本路ではない。もしそれが『祈禱と供犠とを以て神に近づく』といふ一本路であるとするならば、這般の異常事は、勿論神話發生の機縁とはならぬであらう。しかし路は他にも通じてゐる。災厄に愕き恐れられた民衆は屢々その原因を探り出すことによつて適當の對策を講じようと考へる。いな、先づその災厄の由つて來るところを見出さなくては、『祈禱と供犠とを以て神に近づく』ことすら不可能である場合が少くない。彼等は神に近づくに先立つて、いかなる神が這般の災厄を降したかを知らなくてはならぬ。かくして彼等は祈禱や供犠の宗教的行爲に出づる前に先づ巫人に趨る必要がある。これは吾人の單な推測ではない。實際に行はれた嚴然たる事實である。

古代日本民族の如きも、彼等自身の知力で測り得ない異變が起ると、いつも巫女にもたれかかつた。小高い丘に設けられた神館かみだてに坐した巫女に、神祕的力が潜むと信ぜられた酒さけが與へられ、精靈が潜むと考へられた様々の樂器——琴・槽・臼等——が音を立て始めると、巫女は神懸りして舞ひ狂ひながら神の託宣を發し、而して審判者がその意を判定して民衆に之を傳へるのであつた。(13)

アイヌの間に於ても、さうした巫女へのもたれかかりが實際に行はれてゐた。彼等は天災地變が起る毎に巫女の許に趨る。と、巫女が所謂『神降し』を行うて、さうした異變の因つて來るところを告げる。嘗て有珠の燒山が山燒けして多くの死人を出した時、アイヌ人が愕き懼れて巫人の許に行くと、巫人は神懸りの状態に入つて、有珠の人々が外海オホシエの方の村々から、神の喜ばぬ歌を傳へて、日夜之を歌ひつづけるため、眠ネム神カミが眠ることが出來ず、悲つて人々を鑿殺しようとしたのであると告げた。(14) 而して巫女のかうした口占は疑もなく一の神話である。更に山津浪が起つた際、人々が巫女に走つてその理由を知らうと求めた時に、巫女の口にかかつた託宣の詞章——『我、姉に育てられてあり云々、里川の上流に、大鯨が國土を壞さんとするより、我赴きて、その大鯨を退治し終へて、勇猛な足踏雄々しく湖岸を往きつ戻りつ言擧げする勢に、湖水が撼れ動いて、湖岸を溢れ、溢れた山水が、ひた／＼と一方は十勝川へ、一方は日高の砂流川へ、墜ちて流れて大山水となつた云々』の如きも正しく紛れもない神話でなくてはならぬ。(16)

ところで、かうした神話に於ける説明の性質は、ジェヴォンズやダローセ等が神話に見出した説明の性質に對して頗るデリケートな點で截然と自己を區別してゐる。考察の便宜上假りに後者を第一種の説明とし、前者を第二種の説明とするならば、

(1) 第一種の説明が、自然界若くは人文界の持續的現象に對する知力的探求から迫出された科學的説明であるに反し、第二種の説明は突發的・變態的現象に對する驚異感情の產物である。

(2) 第一種の説明は、意識的であることを特徴としてゐる。或る事象の成立緣由を解明することが心的活動の目

的であることが、之を試みる者にはつきりと意識せられてゐる。之に反して第二種の説明は、半意識的若くは無意識的であることをその本質としてゐる。巫人によりかかる民衆は事象の解明を欲してゐることを自ら意識してゐるに違ひないが、よりかかられた巫人そのものに於ては、説明の意識は朦ろであるに過ぎないか若くは殆んど缺漏してゐる。巫人は受身である。神の言葉の殆んど器械的な傳達者に過ぎぬ。彼等が説明を意識してゐないことは、かうした神懸りに屢々審神者が重大な役割を演ずる事實によつても、容易に窺ひ知られる。巫人の口占はそれ自らに於ては往々にして意味不明であり、審神者がその口占を解釋することを待つて、民衆は始めて巫人の言ふところの何であるかを悟了する。そしてその時に於て始めて口占——神語——即ち神話に内在する説明が明かになる。

(3) 第一種の説明は、神話を生む者の初めからの意識的な狙ひ所であるが故に、神話の成り立つ瞬間から顕在してゐる。之に反して第二種の説明は、巫人の口から出たままの神話に於ては、一の潜在的説明 (the latent explanation) たるに過ぎず、或る者の示説を通して後に始めて顯在的説明 (the manifest explanation) 即ち説明としての用をなす説明となる場合が少くない。

(4) 従つて第一種の説明は、動かぬ説明であり、第二種の説明は、動く説明若くは動き得る可能性を内在させた説明である。第一種の説明は、その説明を試みる者の自意識的進程内のものであるが故に、成り立つた神話に於ける説明は、一定の、他にとりやうのない意味だけを持つ。之に反して第二種の説明にあつては、神語——神話を口にするものは、説明を意識せず、他の解釋者とその神話に或る説明をよみ取るることによつて説

明が成り立つが故に、成り立つべき説明そのものは、解釋のいかんによつて自ら異り得る。

かう考へて來ると、神話の説明性は、決してジェヴォンズやグロッセ等が思つたやうに、しかく單純なものではないことが決る。

三

神話の説明性に關するジェヴォンズやグロッセの見解は、今云つたやうに動かぬ説明のみを認めて、更にその他に動く説明の存することを見落したところに、大きな認識の不足を露出してゐるが、更に一步を進めると、さうした見解は問題の説明性に關して、またより重要な性質をも見遁してゐる。

これ等の學徒は、神話の説明を目してそれ自身が最終の目的であると觀じてゐる。或る事象の起原・成立等が解釋された時、解釋の當事者は、それですつかり、おのれが企てた説明の目的を達成したと考へると觀じてゐるしかしかうした見方は、少くとも或る部分の神話に關しては、決して妥當ではない。

低級文化民族の思惟に従へば、『知ること』は單なる『知ること』ではなかつた。『知ること』は『知られたるものを自己の意欲のままにすること』であつた。多くの民族の言語はさうした觀念信仰の存在を明白に證示してゐる。アングロ・サクソン語に於ては、能力を表す語辭 *can* (*cgn*) と『知る』を意味する語辭 *cunnan* とは、共に同根から出てゐる。同一の關係は、和蘭語にも見出され (*Kunnen*, *Kan*)、古代獨逸語にも見出され (*Kunnan*, *Kan*)、古代諾威語にも見出され (*Kunna*, *Kann*)、ユート語にも見出される。 (*Kunnan*, *Kann*) (9) 近代獨逸語に於ける *kennen* と *können* との關係も亦これである。17) これ等の言語にあつては、さういふ『知

る』を意味する語辭は、同時にまた『肉體的若くは心的に或る能力を持つ』を意味した。羅典語の posse にもこの兩義が含まれてゐる。更に希臘語の *gnōstō* が『知る』を意味すると共に、『制命する』『裁定する』を意味するのも、決して偶然ではない。(18) 我が國の古語『しらす』が『統治する』『支配する』の義であることは、『古事記』『日本書紀』等に於ける幾多の用例によつて明白であり、而して『しらす』は畢竟するに『しる』(知る)といふ語辭の延言・敬語に他ならぬ。

かうした言語的事實は、或る過去の文化期に於て、民衆が『知ること』は『力を獲得すること』であると信じてゐたことを示唆する。かくて『物知り』は、屢ミすぐれた能力の所有者や、超自然的靈感と冥通する力を持つ者を意味した。日のことを知るものとしての『ヒジリ』即ち『日知り』に聖の字が當てられたのも、さうした觀想に基くと思はれるし、また平田篤胤は龍田風神祭祝詞に見ゆる『物知人』を解して、神祇の状態を知り明せる人となしてゐる。(19) 琉球では今日でも『物知り』は巫覡を指表する特定語として留つてゐる。(20)

拙稿『神話及び傳説』に於て指摘したやうに、低級文化民族が自然界や人文界の事象の解釋説明を企てる心理は、高級文化民族のそれでは律し切れない或るものを含んでゐる。神話の説明性は、低級文化民族に於けるこの『或るもの』を考の中に入れては、充分に把握することは出来ぬ。なるほど或る種の神話に於ては、その説明は、グローセ其の他の學徒が考へたやうに、後代の嚴正科學に働いてゐる心理と同じく、原因の未だ知られない現象の、原因の既に知られてゐる現象の範疇への組込みであらう。その限りに於ては、グローセの云ふ如く、神話の説明は科學的説明であり、或はまたジェヴォンズが云ふ如く、神話的想像は科學的想像であらう。しかし

『知ること』は『力を獲得すること』であると信じた古代人並びに自然民族にとつては、さうした説明を試みることは、決して單なる説明に満足するためではなかつた場合が多いことを忘れてはならぬ。彼等にとつては、神話の説明は、多くの場合單に説明せんがための説明ではなかつた。そこに氣がつかなかつたところに亦ジュオンズやグローセの認識不足がある。高級文化民族にとつては、科學的説明はそれ自身が目的であるが、低級文化民族は、屢々おのれが解釋し説明することをその儘に目的としないで、之を或る他の目的への手段とする。切言すれば、事象の原因・成立起原を説明することによつて——即ちそれを『知る』ことによつて、該事象を左右し支配せんとする欲求を持つてゐる。彼等にとつては、事象を知ることが、その上に制命する一の呪力を獲得することである。論より證據、古代バビロニア人は、齒痛といふ現象の解釋説明として、

『アヌ神が天空を造つたとき、天空は大地を造り、大地は河川を造り、河川は濠を造り、濠は沼地を造り、沼地は蟲を造つた。蟲は泣きながらエア神の前に来て、「御身はわが飲食物として何を與へ給ふか」と尋ねると、神は「熟したる無花果と甘き柘榴とを與へん」と答へた。と、蟲は之を拒んで、「われを取上げて人間の齒と顎との間に住ましめ給へ。われ齒の血を吸ひ顎の根を噉はむ」と云つた。』

といふ神話を生み出してゐる。しかし彼等は單に一個の説明的物語として之を生み出したのではない。かくして蟲の爲業を知ることによつて之を厭勝する力を獲得することを欲したのであつた。彼等は齒痛の際この神話を唱へて、蟲の害力を阻止するのであつた。(21) 更にフィン族は、農作物に對する霜の威力を抑へつけるために、霜の起原を説明した神話を歌唱するのを常とした。

霜よ、汝が起原をわれは歌はむ、

汝が悪の血統をわれは告げむ。

汝が悪性をば、われは熟知す。

氷の岡の割目に、楊柳の間より汝は生れぬ。

荒廢は汝が父、不名譽は汝が母ぞ。

毒手もて汝が親は不妊の乳房を汝に含ませ、

北風は汝をゆすりて熟睡に入らしめ、

解けぬ楊柳の沼、悪の河邊に汝が搖籃を揺がしつ。

悪しく生れ悪しく養はれたれば、

心も魂もみな悪なるぞ。(22)

この神話の説明によつて『霜』の起原を知つたフィン族は、之によつて『霜』を壓伏する力を獲得したと信じ、神話の説明するところを『霜』に聞かせてその威力を抑止する實修を行うのであつた。

觀じてここに到るとき、吾人は、神話の説明性がその意味・性質に於て意外に複雑であることを知了し、從つて同時に、ジュヴォンズやグローセを始め從來の諸學徒の見解の如きは、畢竟するにその一部を把握してゐるに過ぎないことを見出す。

四

神話の説明性に關する從來の見方は、これを一の自己充足的な存在となすに留つた。説明が向けられるところの事象の發生若くは存在が解釋し盡されると、説明の職能がそこに終結するといふのが、從來の見方による『神話の説明』の性質である。

かうした見方は、少くとも低層文化民族の對神話的態度の重要な一象面に全く氣がつかぬことを示してゐる。自然民族は神話の關する限りに於ては、這般の見解の抱持者が思料した以上により、著しい實用主義者であり功利主義者である。彼等にとつては、神話の説明は二重の職分を有してゐる。

(1) それを核心として神話が生れるところの自然界若くは人文界の事象に對する説明。

(2) さうした神話の生誕以後の社會集團が經驗し若くは所有するさまざまの *cultural traits* に對する説明。がこれである。即ち自然民族は、神話に於て『前向きの説明』を説明と認めると共に、また『後向きの説明』をも説明と認めてゐるのである。然るに從來の學徒は、神話の説明性に於けるかうした二面的性質の存在に氣がつかず、單に『前向きの説明』のみを認めて、之を以て神話の説明性の全的内容を包裝し盡してゐるとなしてゐる。そこに亦吾人の大きな不満がある。

幸にして近頃になつて『後向きの説明』が、一二の學徒の認識にのぼつて來た。ビー・マリノウスキー (Bronislaw Malinowski) の如きは、その最も有力な一人である。氏はその著『原始的心理に於ける神話』(Myth in Primitive Psychology) に於て、神話を目して一の文化力 (cultural power) となし、從來學界が氣のつかなかつた新しい職能を神話に見出してゐる。氏は親しく自ら *field work* を試みたニューギアナの東北に横るト

ロブリアン諸島の土民たちが、説話の三つの範疇についてそれぞれ異なる心的態度を示す事實——即ち該土族間で、お伽噺が會合の際に興味を添へるために語られる一種の act of sociability とせられ、傳説が民衆によつて經驗せられた異常な事象として成員たちの social ambition を満足せしめるために語られるに對し、神話が社會的律法・道德律・祭儀等の正當さを證示するために語られる事實を根據として、神話が文化力であり、そしてその文化力の性質が證示性に顯現してゐることを力説した。氏に従へば、神話は決して閑散の興味の道具ではない。はた藝術的な imagery でもなければ、知力的説明でもない。それは社會集團の文化生活上のさまざまの事象の保證であり、charter である。それは社會集團が古くから有してゐるところの社會制度・道德的規定・風習儀禮などが、その正當さの是認を要求されるとき、その合宜性を裏書することによつて集團生活を擁護し指導する實際的法則として、實用的・實踐的性質に飽滿した重要な文化力である。(28)

マリノウスキーと殆んど同一の見解をとつてゐる我が國の學徒として金田一京助博士がある。氏の云ふところに従へば、アイヌの神話である『神のユーカラ』は、

『宗教的信仰の典據、祭神の由來、行事起原、災殃の禍因などに係る説明説話であり……また日蝕・洪水・噴火・地震・海嘯・暴風雨・惡疫・饑饉・不意の災禍等に關する説明、その他、熊を山の神と崇める謂はれであるとか、老狐を獲物として尊む謂はれとか、風邪の時に、風邪の原因を成す障りの神を明かにしてその障碍を排する祈詞の述べ方とか、沖で難破しかかつた時に船靈に云ふべき祈禱の起原とその述べ方とか、一々の生活の指針を與へる數々の神話を構成してゐるもので、アイヌは此に準據して日々の生活を送りもし、

又疑義を質しもし、爭議の裁きも非違の戒飭も、みな此の説話を先例とし、出典とし、繩墨とするものである。』

のであつた。(24) だから

『うつかり部落の陋習を改めしめようなどと關涉がましいことを云ふ客が、あべこべに、神々のユーカーの一
章などを歌つて抗拒されることが屢々あつた。』(25)

のである。古き世の日本民族も、やはりかうした證示力を神話に認めてゐた。拙稿『神話及び傳説』に於て擧示したやうに、(26) 伊勢大神宮の幣帛使が、天平寶字以來中臣氏の獨專するところとなつたのを憤慨した忌部氏が大同元年に中臣氏と評論を起して朝廷に訴へ出た時、朝廷は『日本書紀』神代卷の神話を神祇令と共に裁斷の據りどころとした。更にまた内膳司奉膳に預る家門としての高橋氏及び安曇氏が、奉膳の前後を争うた時にも、その何れを正しいとするかの裁決の重要資料となつたものは、『日本書紀』六雁の神話であつた。(27)

かくして神話は、その發生を刺衝する題材の起原・成立等を示説する『前向きの説明』であるばかりでなく、更にまたおのれの誕生以後永い時代に互つて存在し若くは生起するさまざまの事象の合宜性の有無を判定するた
めに、『後向きの説明』をなす役割を背負はされてゐる。切言すれば、神話は、その生誕そのものが、或る特定の自然的若くは人文的事象に關する説明者としての運命を以てなされるだけでなく、生誕後もまたおのれの發生因となつた以外のさまざまの事象に關する説明者である運命に置かれてゐる。神話の説明性はかくして先天的であると共にまた後天的でもある。

然らば、神話が生誕以後に持つ説明力は、那邊にその源泉を有するであらうか。一見したところでは、神話の説明性は神話の成立と共に完了するやうに思へる。aなる事象が實在し、而して其事象に注意を牽かれた民衆がいかにしてaが發生し成立したかを一の民族的説話の形式に於て解釋したとき、神話は説明者としての役目を完了したやうに思はれる。それが實際にはさうでなくて、神話の説明力がいつまでもあとをひき、生きつづけると信ぜられるためには、そこに何等か我々高級文化人にとつて思料の外に置かれてゐる特殊の考方が、低級文化民族の心に存してゐなくてはならぬ。この疑問に答へた學徒として、マリノウスキーやレヴィ・ブリュール等がある。

マリノウスキーの見たるところに従へば、自然民族の心には、自己が現に生活しつつある實際社會の源頭として一の太初的な實在世界の存在が堅く信ぜられてゐる。而して此の太初的實在世界は、(1)現在の社會の生活・活動運命を迫出し供給したものであり、(2)その世界を知ることが、現在の社會に於ける諸々の社會文化的行動のモチーフを與へ、また這般の行動をいかに行ふべきかの指圖を與へると信ぜられてゐる。『神話』なるものは、少くとも自然民族にとつては、實にかうした意味に於ける太初的實在世界に關する記述であり、しかもそれは、單なる記述ではなくて、即ち單なる物語(narratives)ではなくて生きた實在——太初に生起してその後繼續的に世界と人類との運命に作用してゐると信ぜられる生きた實在である。かくて現在社會に存在する社會制度・道德律慣習・祭儀等は、神話に記述された太初的世界の諸々の事象の、それぞれの後期的産果であり、『神話』は、これ等の文化的諸現象を生起せしめた眞の原因である。』と信ぜられた。(28)もし神話にしてかうした性質のもので

あるとするならば、その説明性が神話の成立と共に完了終結しないで、いつまでも一つの力として生きつづけるのは、まことに自然でなくてはならぬ。

レヴィ・ブリュールの見解は、マリノウスキーのそれに比して、更に濃厚に神秘的な色調を帯びてゐる。氏がその著『原始神話』(La Mythologie Primitive) に於て主張するところに従へば、低級文化民族は、野蠻な哲學者でもなく、はた物理學者でも博物學者でもない。従つて事象の尋常普通の経過繼起に對しては心的反射を示さない。異常の現象に逢接して始めてさうした反射を示すのみである。そして這般の異常な現象に接したとき、彼等は或る超自然的力能(une puissance surnaturelle)が活動してゐると考へる。かくて un complexe émotifnel が直ちに彼等の心を占め、la catégorie affective du surnaturel が働き始める。だから低級文化民族にあつては、いはゆる『説明すること』は、知力的探究心の満足ではない。それは不可見でしかも嚴存する『超自然的なもの』が經驗の常道に介入し干渉することを、一種神秘的な方法で感知し認識することに他ならぬ。われわれ高級文化人の見方では、因果的説明は intra naturam になされねばならぬのに反して、原始的心性は supra naturam に因果關係を求めようとする。低級文化民族は、異常な現象に於て超自然的世界の力能の存在及び活動を感じ、直ちに二者を關係づける心的状態に入る。かくして神話に於ける説明は、知的好奇心に基く科學的説明ではない。それは神話的復寫の神話的原型に對する關係、若くは本原的なものに對する再表現の關係を示説することである。一言にして悉すなら、それは一の imitation-participation に呼びかけることに他ならぬ。²⁹ 自然民族の信するところでは、彼等が實際に經驗するところのすべての存在及び物象は、神話期に於て

發生しもしくは存在したそれ等の reproductions である。従つて神話的世界に於て生起したものは、永遠に互つて現實の世界の、それに correspond する事象を決定してゐる。(30) かうした觀念信仰を肯定するならば、神話が後代の出來事に對して持つとされる動かし難い説明力・證示力は、自から理會されるとしなくてはならぬ。

レヴィ・ブルニールの見解は、この場合に於ても、原始心性に關する氏の獨異の說——『前論理性』、『神祕的感應共享』などに飽滿してゐる。而して自分は、かうした說——高級文化民一般の心性から低級文化民一般のそれを質的に峻別する説を、次の理由で、即ち、

- (1) 實際の事實に徴すると、氏が闡明し得たと考へてゐる是等二系列の民族の心性の對立的關係は、氏が信じてゐるやうに、高級文化民一般の心性と低級文化民一般の心性とに實際に見出される對立的關係ではなくて、
- (2) 實は、高級文化民中の知識人の心性と低級文化民一般の心性とを比較したとき見出される對立的關係の誇張であるに過ぎない。

といふ理由で、その客觀的妥當性に疑を抱く者であり、従つてかうした説の一擴充としてのレヴィ・ブルニールの『神話の説明』に於ける神祕的力能性説に疑を挟むものである。氏の見方は、イー・エス・ハートランドのはゆる “to think black” の行き方を可なり歪んだ方向に適用し過ぎてゐる感がある。(31) これに比べるとマリノウスキーの見解は、自然民族の心理の實際により、近いやうに思はれる。しかし自分としてはこれに對しても無條件の賛同を敢して難い氣がする。

固より自分も、神話の説明に一種の力の潜在を認めたい。後代の事象に對する神話の證示性を、單に前以て取

つて置いた證文がものを云ふのであるとばかりは解したくない。また單に民衆の歴史尊重心から來てゐるとも考へたくない。神話が、のちのちまで社會生活上の様々の事象の合宜性の有無に對する *charter* になり得るのは、そこに何等かの力の觀念信仰がまづはつてゐるからであると考えれば、一人であるが、しかしその力がどんなものであるかに關しては、現在の自分には何等明確な考も纏つてゐないことを告白せざるを得ない。

- (1) G. L. Gomme, *Folklore as an Historical Science*, P. 129.
- (2) J. Fiske, *Myths and Myth-Makers*, P. 21.
- (3) F. B. Jevons, *The Idea of God in Early Religions*, P. 50.
- (4) J. E. Harrison, *Themis. A Study of the Social Origins of Greek Religion*, P. 329.
- (5) Jevons, *Op. Cit.*, P. 50.
- (6) Brough-Smyth, *The Aborigines of Victoria*, vol. 1, P. 478.
- (7) (8) E. Grosse, *Die Anfänge der Kunst*, Kap. IX.
- (9) H. Bitt, *Nursery Rhymes and Tales*, P. 17.
- (10) *ウヅウヅとウヅウヅ* Lévy-Bruhl, *Les Fonctions mentales dans les Sociétés inférieures; La Mentalité Primitive を見なれど*。
- (11) *ウヅウヅとウヅウヅ* W. Schmidt, *Die Ursprung der Götteridee*, vol. I 及び *The Origin and Growth of Religion* (H. J. Rose 譯) P. 127, 129, 154, 283 參照
- (12) Jevons, *Op. Cit.*, P. 53.
- (13) 拙稿『民族文學』第四頁(改造社『日本文學講座』民族文學篇所載)
- (14) 金田一京助氏『巫女の神話から敘事文學の誕生へ』(『民俗藝術』第二卷第三號所載)
- (15) 金田一京助氏『アイヌの民族的敘事詩』第二八頁(『文學』第三卷第十一號所載)
- (16) *New English Dictionary*, "Can" の條參照。
- (17) F. Kluge, *Das etymologische Wörterbuch der deutschen Sprache*, "Kennen" の條參照。

- (18) The Classic Greek Dictionary, "gignōsko" の條參照。
- (19) 平田篤胤『玉繩』。
- (20) 伊波普猷氏『ちよんちやうの解釋』第四十七頁。
- (21) S. H. Hooke, Myth and Ritual, P. 66.
- (22) E. Lönnrot, Loitsurunjoja 中の一兒歌。
- (23) B. Malinowski, Myth in Primitive Psychology, pp. 23, 53.
- (24) 金田一氏『アイヌの民族的敘事詩』第五頁。
- (25) 金田一氏同上第五、六頁。
- (26) 拙稿『神話及び傳説』第一六頁(岩波講座『世界文學』所載)
- (27) 類聚國史、本朝月令所引高橋氏文。
- (28) Malinowski, Op. Cit., pp. 21, 39.
- (29) Lévy-Bruhl, Mythologie Primitive, P. 176-178.
- (30) Lévy-Bruhl, Op. Cit., pp. 167, 171.
- (31) E. S. Hartland, Ritual and Belief 中の一 Learning to "Think Black" 參照。

唯識思想と純密教

神 林 隆 淨

祕密佛教の中で、謂ゆる純密教と稱せられる部分は、婆羅門教・印度教並に原始佛教の各要素をも取り入れて居るが、中に於て最も特色付けられて居る所は、大乘教の思想を攝取して居る點である。今は主として唯識思想が、純密教に於て如何やうに現はれて居るか、而して如何なる役目を果して居るかに就て、觀察を下して見やうと思ふ。

大乘佛教の特色は般若經の空觀と華嚴經の唯心思想とである。空觀が緯と成り、唯心思想が經と成つて織り出された錦繡が、即ち大乘教の絢爛の美を見せて居るのである。

空觀と唯心思想とは、大乘教の一方の旗幟を表はし、兩者相對立して居るのではなく、唯心思想の裏面に空觀があり、空觀の他の半面に於て唯心思想が潜在して居る。この兩者を組合せた所に、大乘教の眞相が潜んで居るのである。

純密教が大乘教の一部である所から空觀と唯心思想とを、その教理の中に巧に混化し綜合して居ることは、金胎兩部の大經を一讀する者の易く觀取し得る所である。今は空觀の側を取り除いて、専ら唯心の方面だけに注意を向けることとする。唯心思想は華嚴經から發して居るが、今は無著・世親の教系に直接間接に關係ある經論に

現はれるた唯識思想の側を主として探求することとする。

一、蘊の阿頼耶

大日經住心品に於て

觀_二察蘊阿頼耶_一。

(正藏、一八、三、b)

と云ふ一句に逢着する。殊に注意す可きは、「蘊の阿頼耶」と云ふ字句に就てであるが、之れに關しては「五蘊と阿頼耶識」と云ふ題にて、先年本誌に(第九卷第四號)於て、愚見の一端を述べた積りであるから、本問題は其れに讓ることとする。この一論文の要旨は、五蘊中の識蘊が即ち阿頼耶識で有つて、頼耶緣起説は、五蘊説から發達して來たのであると論斷した積りである。筆者をして此の點に着眼せしめたものは、實に今の「蘊の阿頼耶」の一句であつたことを、茲に自白する。

二、四智説と五智説

大乘佛教に於ては、凡夫の位にありて、精神作用を爲すものは、八識であり、佛陀の位にありて、精神作用を爲すものは、四智であると見て居る。謂ゆる四智とは大圓鏡智、平等性智、妙觀察智、成所作智を指すのであるが、此の四智の名稱は、無著菩薩の攝大乘論に端を發して居る。その理由は、攝大乘論三譯の中で、玄奘譯に至つて、始て四智の名稱が整ひられたことが解るからである。即ち

佛陀扇多譯の卷下には、

如鏡、觀見、作事憶持智、自在事、轉迴識陰二故。

(正藏、三一、一一〇、b)

眞諦譯卷下には

顯了・平等・廻觀・作事智、自在由轉識陰依二故。

(同、一三〇、c)

とあるが、これ等兩文では、四智を意味するか否や、殆んど了解に苦しむ程である。然るに玄奘譯の卷下には由三圓鏡・平等・觀察・成所智、自在由轉識蘊依二故。

(同、一四九、a)

と記してあるから、前兩譯も、此の譯に照して、始て四智を明してあることが解る。

この四智は、大乘教に於て、重要な意義を持つて居るのであるが、純密教に於て殊に重要性が著しく成つてある。この四智の名稱は、今の引文では完全でないが、唐の波羅頗蜜多羅譯の大乘莊嚴論第三(藏正、三一、六〇六)、並に玄奘譯の攝大乘論釋第九卷(正藏、三一、三七二、a)。に於て、今日一般に通用されて居る四智の名稱が現はれてある。

この四智は、十地の中の初地の菩薩に至つて、その一部分が獲得せられ、佛果の位に至つて、始て四智を具備する。古來から「妙觀・平等、初地分得、圓鏡、成事、唯佛果起」と言はれて居る。即ち十地の菩薩は初地に於て、妙觀察智と平等性智との一部分を獲得し、第二地・第三地と地々上昇するに隨つて、濃度を加へ、佛果を得んとするに至つて、この二智の全分を體得すると同時に、大圓鏡智と平等性智とを、頗に獲得すると言はれて居る。

此等の四智は如何にして體得せられるのであるかと言へば、凡夫心の作用は、識即ち分別の方面が勝れて居り、聖者たる佛陀は、智即ち決斷簡擇の働が優れて居ると見做され、成唯識論述記第十末には、

識是分別、有漏位強、智爲三決斷、無漏位勝。

(正藏、四三、五九九、b)

と説かれてある。煩惱罪障を斷除して、凡夫が佛陀と成るときには、識の作用は止つて、智の作用が盛んに成つて来る。之を轉識得智と稱する。即ち識を轉捨して智を轉得する意である。

轉識得智は、初地以上の菩薩にして、始めて爲し能ふ所であつて、第八阿頼耶識を轉捨して、大圓鏡智を轉得し、第七末那識を轉捨して、平等性智を轉得し、第六意識を轉捨して、妙觀察智を轉得し、前五識を轉捨して、成所作智を轉得すと言はれて居る。(大乘莊嚴論第三、正藏、三一、六〇六、c)。この四智説は、大乘教の通説で有つて、別に取り立てて説く必要も無い程のものではあるが、純密教では、此等四智の外に、法界體性智の一智を加へて、五智説を立つることに成つてある。この五智説は、一般の大乘教では説かないのであるが、而も純密教の五智説は、その端を佛地經に發して居る。かの經に

有五種法、攝大覺地、何等爲五、所謂清淨法界、大圓鏡智、平等性智、妙觀察智、成所作智、妙生、當知、清淨法界者、譬如虛空、雖遍諸色種々相中、而不_レ可_レ説、有三種々相、體唯一味。(正藏、一六、七二二、a)

今の文中の「清淨法界」は大圓鏡智等と相並べて五種として數へられてあるから、四智と同種のものと思はれて居ることは明かである。而も通佛敎に於ては、「清淨法界」をば、智體の名稱と見做して居る場合が、諸經論中には見當らない。親光菩薩は佛地經論第三卷に説明して、

清淨法界者、謂離一切煩惱、所知、客塵障垢、一切有爲無爲等法、無倒實性、一切聖法、生長依因、一切如來、眞實自體、無始時來、自性清淨、具足種々過十方界、微塵數性相功德、無生無滅、猶如虛空、遍一切法、一切有情、平等共有、與一切法、不_レ一_レ不_レ異、非_レ有非_レ無、離一切相、一切分別、一切名言、皆不_レ能_レ得、唯是清淨、

聖智所證、二空無我、所顯眞如、爲其自性、諸聖分證、諸佛圓證、如是、名爲清淨法界。(正藏、二六、三〇二、c)と説て居られるが、之れに依れば、二空無我を證悟する時に、顯現して來る眞如を指して居ることに成る。眞如は所證の理で有つて、能證の智ではない。所證の眞如と能證の智とを併せて五種として本經に於て取扱つて居るとは思はれない。假りに眞如の理を、四智の所依體と見做すとしても、能依の四智と、所依の眞如とを、同一に取扱つて五種とすることは、出來ないやうに思はれるから、本經に於て既に五種法として呼んである以上は、清淨法界は、清淨法界智として解す可きである。然るに學者は親光菩薩の佛地經論に魅せられて、清淨法界をば、眞如の理と見做して、之を法界智とは解さなかつたのである。本經のままに正直に解したならば、清淨法界とは、法界智、即ち純密教で言ふ所の法界體性智と稱す可きものである。此の如く考ふる時は、法界智は佛地經に於て既に説示せられて居るものと見るのが、寧ろ至當であらうと思はれる。之れに依つて考ふるは、五智説は、純密教の特別の説で、餘教に於て曾ては、説示されて無い説であるが如くに見ゆるけれども、その實、既に佛地經に於て五智説が唱へられてゐることが明かであるから、純密教の五智思想は、唯識の思想系統中に既に萌芽を發して居たことが解る。

三、四智と佛身との關係

圓鏡と平等と妙觀と成所との四智中では、大圓鏡智が基本的のものとして考へられ、平等以下の三智は圓鏡智を因となし、所依體として、其の上に現はれる差別智であると見做されて居る。大乘莊嚴論第三に

鏡智諸智因

説三是大智藏一

餘身及餘智

像現從此起。

(正藏、三一、六〇七、a)

とは、即ち此の意を示したものである。

次に同論には、一切諸佛に三種の身ありとして、自性身 (Svabhava-kāya) と、食身 (Sambhoga-k.) と、化身 (Nirmita-k.) との稱が擧げてある。食身とは、具には法食身と云ひ、一般には受用身と稱せられて居る。而して同論の釋に、

此觀智卽是食身……此作事智、卽是化身。

(同、六〇七、b)

と説てある。之れに依れば、食身即ち受用身には、妙觀察智の用が勝れて居り、化身には、作事智即ち成所作智の働が勝れて居ると云ふ意味が見えて居る。

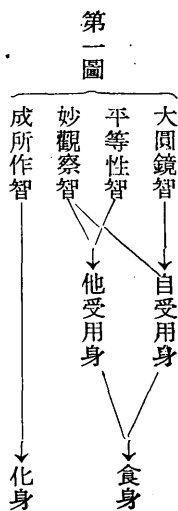
次に成唯識論第十には

此四心品、雖皆遍能緣一切法、而用有異、謂鏡智品、現自受用身、淨土相、持無漏種、平等智品、現他受用身、淨土相、成事智品、能現變化身、及土相、觀察智品、觀察自他功能過失、雨大法雨、破諸疑網、利樂有情。

(正藏、三一、五六、c)

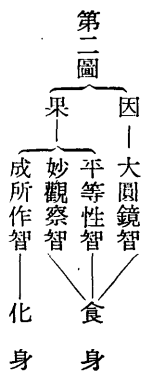
とあり、之れに依れば、大圓鏡智からは、自受用身が現はれ、平等性智からは、他受用身が現はれ、成所作智からは、變化身が現はれる意が、示されて居るが、妙觀察智からは、如何なる佛身が現はれて來るが明示されて無い。然るに、大莊嚴論第三には、「此觀智卽食身」と説てあるから、成唯識論と大莊嚴論との説は異なりが無いとすれば、妙觀密智からは、受用身が、現はれて來ることに成る。又成唯識論では「觀察智品、觀察自他功能過失、雨大法雨」云云」とあるから、受用身中の自受用身と他受用身とに當ることは想像するに難くない。

上記の説を要約すれば、

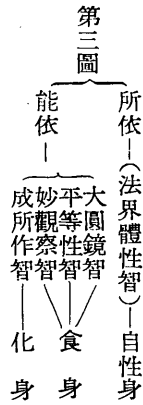


となる。之れに依れば自性身・食身・化身の中で、四智に關係する佛身は、食身と化身とに限られて、自性身は全然四智には關係が無いことに成つてある。然るに自性身は此の食身と化身との所依止と見られて居る。即ち大莊嚴論第三は自性身為_二食身・化身依止。_一（正藏、三一、六〇六、b）とあるは、即ち此の意味を示したものである。随つて自性身が、若しも或る智から出現す可きものとすれば、其は法界智から現はる可きであると云ふは、蓋し當然の歸結である。

又大莊嚴論第三に「鏡智諸智因」（正藏、三一、六〇七、a）と説てある。即ち、平等・妙觀・成所の三智は、圓鏡智を因として、其所から發生したものであると見做して居るのであるから、此の見地からすれば、左の如き圖を引くことが出来る。



右の圖に於て現はれて居るが如くに、大圓鏡智以下の四智が食身（受用身）と化身とに限られるとすれば、自性身の所有する智は、果して何んで有らう。苟も自性身と食身と化身との三身の別あることを明示して居る以上は、他の二身には其れに相應する智は有るが、自性身には、其れに相應する智が無いとは言はれまい。又同一の食身の中に因と果との二面に亘るものがある具合に成つて、甚だ面白くないことになる。茲に唯識教系の不備の點が暴露されて居る。此の不備を補ふて法界體性智の一智を加へて、自己の教義の根據としたのが、純密教の教義を組織した祖師の態度で有つた。之を圖に表せば



この唯識思想から、純密教の五智五佛の思想にまでの移行行きには、そこに尙幾多思想の變遷が有つたものと思はれるが、兎に角、純密教の五智五佛の思想が、唯識系統の其れから、基本的の資料を得て居ることだけは、否定し得ざる事實である。

金剛頂聖位經に

毘盧遮那佛、於_二內心、證_三得自受用四智_一、大圓鏡智、平等性智、妙觀察智、成所作智、外令_二十地滿足菩薩他_一、受用上故、從_二三四智中_一、流_三出四佛_一。

（正藏、一八、二八八、b）

四佛とは不動如來、寶生如來、觀自在王如來、不空成就如來である。此等四佛が大日如來の四智から流出すと

あるから、大莊嚴論の謂ゆる四智から、食身と化身とが出生したとの説に暗合する。智は本來佛身に具有されて居る可きものである。然るに今は其の反對に、智から佛身が流出して居ると説かれてあるが、その謂ゆる四種身は、大日如來の四智から流現して來るのであつて、この所に純密教の特色が現はれて居る。而して其の特色が大乗莊嚴論に於て、既に現はれて居ることは、殊に注意す可き點である。純密教では、三世の諸佛諸菩薩等は、皆悉く大日如來の加持身にして、大日如來を本質身とすれば、餘の諸尊は悉く其の影像に外ならないことに成る。隨つて十方三世の諸佛諸尊は、大日如來の一身は歸入し、又大日如來の一身から流遍すと見られて居る。而して此の傾向が唯識思想中に、既に其の萌芽の存して居ることは、純密教の淵源の深きを示すものである。

四、五智と唯識思想

八識を前提として、茲に四智が成立して居る。然るに純密教に於ては四智よりも、更に一步を進めて五智を建立することに成つてある。五智を樹つる爲には、九識を前提としなければならぬ。即ち八識の外に尙一識の存在を認めなければ、第五位の智を設定することが出来ない。然るに此の第五智は法身大日如來そのものであらねばならないから、純密教としては、必要缺く可らざるものである。而してその第五智をば、法界智即ち法界體性智と純密教では呼んで居るのである。大圓鏡智には、第八阿賴耶識がその原型と成つてあるが如くに、法界體性智の原型と見做す可き識が無くてはならない。この識を純密教では、第八識其の他の識に對して、第九識と呼ぶことに成つてある。而して九識の存在を認めて居るものは、元魏の菩提留支譯の入楞伽經第九である。かの文に

八九種々識、如三水中諸波、依熏種子法、常堅固縛身。

(正藏、一六、五六五、b)

とあり、唐の實叉難陀譯の大乗入楞伽經第六には

由^二虛妄分別^一、是則有^三識生^一、八九識種々、如^二海衆波浪^一。

(同、六二五、a)

とあるから、楞伽經に於て、九識の存在を認めて居つたことが解る。而も同經には、其の第九識が、如何なる名稱のものであるかは明指して居ない。然るに何れの時代に何人が最初に言ひ出したのか明かでないが、此の第九識を阿摩羅 (amala) 識、即ち無垢識であると云ふことに成つた。宋代の寶臣造の注大乗入楞伽經第九には、

又言^三九識^二者、即密嚴經、以^二第九識^一、爲^三純淨識^二也。

(正藏、三九、四九八、c)

と説てあるが、唐代の地婆訶羅並に不空の兩譯の密嚴經の中には、「以^二第九識^一、爲^三純淨識^二也」との文句も義も見當らない。恐らく注楞伽經の作者の暗記の失ではあるまいか。

この阿摩羅識即ち無垢識の名稱は、筆者の氣付いて居る所では、眞諦三藏の頃から見えて居るやうに思はれる。現に同三藏譯の十八空論には、

阿摩羅識、是自性清淨心。

(正藏、三一、八六三、b)

と言はれてある。又決定藏論卷上に、

諸世俗法、阿羅耶識、悉爲^三根本^一、出世間者、阿摩羅識、悉爲^三種本^一。(正藏、三〇、一〇二二、a)

と説てある。これ等の例に徴して、阿摩羅識は、その名稱の示すが如くに、清淨無垢の識であることが明かである。併し其れは識の中に於ては、無垢清淨心で有つても、智に對する時には、幾分の遜色があるものと見て居られたのに相違ない。楞伽經の謂ゆる第九識が、果して無垢識を指して居るか否や、經の本文の上だけでは固より

明かでないが、諸大乘經論の通念から推量する時に、その謂ゆる第九識は、此の無垢識であらねばならないことに成る。然るに同經では此の第九識即ち無垢識をば虚妄分別の相であると見做して居る。既に無垢識が虚妄分別の相であるとすれば、佛果に至る爲には、その識を轉捨して、或る智を體得しなければならぬ。純密教に於ては、此の第九無垢識を轉捨して、法界體性智を得ることに成つて居る。而も其の第九識とか無垢識とか、清淨法界とか云ふ概念は、殆んど皆な唯識教系の經論から、提供されて居ることを想ふ時に、純密教が此の教系の資糧に依て成長したものであることが解る。但し無垢識を轉捨すとは、楞伽經並に純密教だけの特別の考であつて、唯識教系の一般的的思想でないことは、次の例證に照して明である。

成唯識論の作者は第八識の異名として、種々の名を列記して居る。即ちその第三卷に、

或名_レ心、由_二種々法_一、熏_二習種子_一、所_二積習_一故、或名_二阿陀那_一、執_二持種子及諸色根_一、令_レ不_レ壞故、或名_二所知依_一、能與_二染淨所知諸法_一、爲_二依止_一故、或名_二種子識_一、能遍任_二持世出世間諸種子_一故、此等諸名、通_二一切位_一。

或名_二阿頼耶_一、攝_二藏一切雜染品法_一、令_レ不_レ失故、我見愛等執藏、以_レ爲_二自内我_一故、此名唯在_二異生有學_一。

(正義、三一、一三、c)

とありて、心と阿陀那(ādāna)と、所知依と種子識との名は、凡聖何れの者にも通用し得るものである意を述べ、次に凡夫にだけ通用して聖人には適用されない名として阿頼耶(ālaya)の稱が擧げられてゐる。次に異生即ち凡夫と聲聞・緣覺の二乘の人と、諸菩薩とにだけ通用して、如來には適用されない名として、異熟識の稱を擧げ、次に如來にだけ専用される稱として、無垢識を擧げてある。即ち、

或名ニ無垢識、最極清淨、諸無漏法、所依止故、此名在ニ如來地有、菩薩・二乘・及異生位、持ニ有漏種、可レ受ニ熏習、未レ得ニ善淨第八識。

(同、一三、c)

とあり、無垢識をば、善淨第八識と呼んで居ることが推定せられる。之れに依て觀るに、第八識に雜染品の法を攝藏して居る場合を阿頼耶と呼び、善淨を保持して居る場合を、無垢識と呼ぶことに成つて居ることが解る。且つ此の無垢識は大圓鏡智に相應する意を述べて、

如來無垢識、

是淨無漏界

解脫一切障

圓鏡智相應。

(同、一三、c)

と云ひ、且つ業煩惱の結晶である異熟識を捨離することはあるが、無垢識を捨離することは〇絶対に無いことを説て、

阿頼耶名、過失重故、最初捨故、此中偏說、異熟識體、菩薩將レ得ニ菩提ニ時捨、聲聞・獨覺、入ニ無餘依涅槃ニ時捨、無垢識體、無レ有ニ捨時、利樂有情、無ニ盡時ニ故。

(同、一三、c)

とあり、阿頼耶は自の内我としての稱である。隨て着我の妄執が無くなると同時に、阿頼耶の稱も無くなるのであるが、過去の業因の異熟識體は、着我の妄執が無くなつても、尙存續して居る。菩薩は菩提の轉依を得する時に、此の異熟識體を捨離し、聲聞と緣覺との二乘の人は解脫道に於て、無餘依涅槃に入る時に、その異熟識體を捨離するのである。然るに如來の大慈悲心は、廣大深遠にして、有情を利樂せんとする念願が、常に盛大であるから、如來の生命は無量壽である。而して其の無量壽を持續する精神力が、即ち此の無垢識である。この無垢識は、即ち如來の心識であるから、永劫捨離する時はないことに成る。

天親菩薩造で、後魏の般若流支譯の唯識論に、

心有三種、何等爲二、一者相應心、二者不相應心、相應心者、所謂一切煩惱・結使・受想行等、諸心相應、不相應心者、所謂第一義諦、常住不變、自性清淨心故。

(正藏、三一、六四、b)

と説かれてある。此の「心」をば第八識と假定すれば、この第八識に煩惱等と相應する所の相應心と、煩惱等と相應しない所の不應心との二位あることが、今の論に明してある。而してその不相應心とは、即ち自性清淨心であると明かれてある。この唯識論の謂はゆる自性清淨心は、成唯識論の無垢識と正に同一のものである。而して自性清淨心は、圓成實性の眞如法界に外ならないのである。

成唯識論第三に

然第八識、總有三二位、一有漏位、無記性攝、唯與觸等五法相應、但緣三前說執受處境、二無漏位、唯善性攝。

(正藏、三一、一四、a)

とある中の第八識の無漏位の稱が、即ち無垢識で有つて、天親菩薩の謂ゆる不相應心に當て居る。第八識の有漏位を阿頼耶識と稱し、この第八識が無漏位に進んだ時に、無垢識と呼ばれるので有つた、二識に別の體があるのではなく、その止住する位に依つて、名稱を異にして居るだけのこと、本と別の心體を名指して居るのでなくと云ふのが、唯識教系の一般思想である。

純密教が此の唯識教系の思想を取り入れて居ることは、一點の疑ふ可き餘地は無いのであるが、而も其れに對する見方が稍々異つて居ることは、善無畏三藏譯の佛頂尊勝心破地獄儀軌に、

阿摩羅識、體、阿梨耶識、用。

(正藏、一八、九一三、c)

と説てある所に徴して明かである。即ち淨心の無垢識を體と爲し、内我の迷妄心である所の阿頼耶を用と見做して居る所は、大日如來の下轉攝化門の立場に在つて、説を爲して居ることが想像される。尙又左の文に依り、九識體別の見地に立つて居ることも想像される。

一波陀那 (padana?) 卽六識、一阿陀那 (adana) 識、卽七識、三阿梨耶 (alaya) 識、卽八識也、今第四、加阿摩羅 (amala) 無垢淨識、當爲九重心月輪義一也。

(正藏、一八、九一三、c)

又次に九重の心月輪とは、胎藏曼荼羅の八葉中臺尊なる意を述べて、

九重月輪、表三八葉九尊。

(同前)

と説てある。而して此の八葉九尊は、五智圓明の體と見られて居る。その謂ゆる五智は四智の外に、法界體性の一智を加へたもので、その法界體性とは、佛地經の「清淨法界」から由來したものであることが明かである。五佛が金胎兩部の曼荼羅の中心尊格として重きを爲して居ることは、改て言ふまでも無い所である。その五佛は五智から顯現して來るものであり、その五智は八識九識から由來するものであり、而して其の八識は唯識思想の根幹と成つて居るものであることは、今更辯するまでもない。之れに依て考ふるに、純密教の教義並に教義の具體化である曼荼羅が、唯識教系の思想に負ふ所大なるものあることが證據立てられたことと思ふ。(畢)

宗教傳播に於ける地理的制約

——キリスト教を中心として觀たる——

稻垣了俊

五

次に吾々は基督教がヨーロッパの何處から入り込み、又如何なるコースを辿つてヨーロッパの内部に侵入傳播して行つたか、又如何にしてそうせねばならなかつたかに就いて考察しよう。

曩に吾々は基督教の北進次いで西漸の跡を辿つて遂にそれが亞細亞の西端に迄到達したのを見た。ここに於いて吾人は亞細亞に於ける基督教西漸の足場を發見し得たと信ずる。即ちその一はシリヤ殊にアンチオキヤであり他の一は小亞細亞の西海岸特にエペソこれである。而してこのアンチオキヤとエペソに於いて基督教はその西漸の強制力を最も強烈に感じたのであつた。然るにこの強制力の強度が交通頻繁の度に比例してゐるとすれば、今アンチオキヤ及びエペソと最も頻繁な交通を保つてゐた場所を發見することに依つて、吾人は基督教がこの東洋の二大都市に於いて果して如何なる地方へ西漸すべく強制されてゐたかを具體的に把握することが出來ると信ずる。

曩に吾々は海岸線の發達と海川による海と奥地との聯絡こそ、港灣發達の二大地理的持徴である事を指摘して置いたが、これを手懸りとするに依つて今吾々の目的とするアンチオキヤとエペソと最も頻繁な交通を保つてゐた場所を發見することが出來ると思ふ。

だが吾々はここで暫く河川の性質及び機能に就いて一考する必要がある。

元來河川はその性質上、多くの違つた國々、種々な地方を貫流するが爲めに、各地を連絡結合する働きを有する。又多くの大河は海に注ぐ爲めに、その貫流する奥地とそれの注ぎ込む海とを結びつける重要な機能をも有する。されば海川は陸と陸との間、及び陸と海との間を聯絡する自然的媒介者であるといふことが出來る。殊に舟楫の便ある大河の河口は、陸と海との聯絡點として交通上特に重要な役割を演じてゐる。

さて吾々の目的としてゐるのは、基督教がヨーロッパの何處から入り込み又如何なるコースを辿つて進んだかといふ事であつたが、順序としてさしあたり、東洋の二大都市と最も頻繁な交通を保つてゐる場所は何處であつたかを發見する事が先決問題となつてゐたのであつた。處が今河川の性質と機能とを考察することに依つて、問題が幾分限定された事を知るのである。即ち吾々の求めてゐる地方、交通の頻繁な港灣は、河川によつて内地と聯絡關係のある地理的特徴のある處でなくてはならないといふ事に限定されて來るわけである。従つて若し海岸線の發達した港灣でも之に河川による内地との聯絡關係がないならば、今の場合之は問題の外に置かれなくてはならない。

既に述べた如く河川は陸と海とを連結する最も重要な地理的特徴であるが、しかもこれ程自然的な媒介者は他

にはないのであるが、かかる重要な機能を有する河川も、亦その機能の一部を負擔する河口も、その注ぎ込む海の地理的位置に従つて、その價值が無限に相違して來るのを免がれない。

然るに羅馬時代に於ける地中海の開發に就いては吾々の再三述べ來つた處であつて、今改めて縷々を用しない。若し然らば、地中海に注ぐ幾多の河川及びそれ等の河口が、未だ暗黒の裡に没してゐた大西洋岸及び北海岸に注ぐ河川とは、恐らく比較することの出來ない程の意義と價值とを有してゐた事は、直ちに想像し得る處である。

R. Hennig は言ひつゝある「總ゆる文化が地中海の周圍の國々に於いて集積されてゐた時代にあつては、Nile, Po, Rhone, 尙又 Donau, Dniepr は世界で最も重要な河であり、その河口は世界交通の幾らか指導的な重要な交叉點であつた」と。更に又彼は「三千年の昔、地中海の沿岸地方にのみ相當な文化が発生し、爾餘の全歐羅巴は未だ野蕃狀態に留まつてゐた歴史最古の時代に於いて、Rhone, Donau, 恐らく又 Dniepr は、全く僅かな陸路、例へば Brenner の通路、と共にフェニキヤ及びエトルリヤ少し遅れてギリシヤの商業が、未開ではあるが探案動機から見て極めて價值の多し、内部歐羅巴に侵入する唯一の門戸であつた」とも述べてゐる。Hennig の言は、基督教が何處に入口を發見して、如何なるコースを辿つて歐羅巴の内部に侵入したかの吾々の疑問に極めて意義深い示唆を投げかけてゐる。なぜならば、基督教に取つてもそれが海から奥地へ入り込む爲めの通路として、河川以上により自然的な通路が發見出來ない以上、ヘンニツヒの擧げてゐる如き地中海に注ぐ歐羅巴の諸大河は、基督教に取つても亦歐羅巴内部に侵入する唯一の門戸でなくてはならないからである。

然しここに特に注意すべきは地中海に注ぐ歐羅巴の大河が總べて吾々の目的に合する性質のものではなからうと

ふ事である。若し然らずとするならば、ボウ河も吾々の目的に合すべき筈である。然るにヘンニツヒも明かにローヌ河、ドナウ河、尙又ドニエプル河のみが歐羅巴内部に侵入する希臘その他の商業の唯一の門戸であつたとなし、然かも黒海に注いでゐるドナウ河ドニエプル河とに就いて述べる處あつて、地中海に注いでゐるボウ河に就いては何等述べる處のないのは何の爲めであるか。

吾々はここで今暫く南部歐羅巴の地理的特徴に就いて考察を試みなければならない。なぜならば南歐羅巴の地理的特徴こそ、この問題解決の鍵であると同時に、又何故にドナウ河とローヌ河とが特に唯一の門戸として選ばれなければならないかとの疑問に就いても、重要な解決の鍵となるからである。

南歐羅巴の地理的特徴は言ふ迄もなくアルプス山脈の存在であつて、南歐の大部分は *Beccay* 灣から黒海迄東西に走つてゐるこのアルプス山脈に依つて占められてゐる。従つて之の障壁の爲めに中央歐羅巴と南部歐羅巴とは全然中斷され切り離されてゐる。従つて又中央歐羅巴は地中海文化からも永く切り離されて、中世に至る迄歴史の前面に立つ事が出来なかつた程である。されば若し地中海方面から内部歐羅巴に這入らんとするならば、アルプス越をせない以上、希臘文明の如くこの障壁の左端を迂回してローヌ河を溯るか、それとも右端を回つてドナウ河を溯るか、孰れかの道を選ばねばならない。然るに曩に擧げたボウ河はこの障壁の南部に終始するを以て假令この豁谷を溯るとも内部歐羅巴に達する事は不可能である。ここにボウ河の交通路として、前二者に比して價値の低い理由がある。之に反してローヌ河とドナウ河とは上述の意味に於いて絶大なる價値を有してゐるのであるが、それは又上述のアルプス山脈なる地理的特徴の存在によるのである。

以上吾人は、基督教が内部歐羅巴に這入るに當つて如何なるコースが選ばれなければならなかつたかに就いて自然地理的推論を試みたのであるが、史實は果してこれを裏書きしてゐるであらうか。

- (1) R. Hennig; Die Hauptwege des Welverkehrs, 1913, p. 3
- (2) Hennig; *ibid.*, p. 57
- (3) E. C. Semple; Influence of geographic environment, p. 532
- (4) Semple; *ibid.*, p. 532

六

南歐羅巴の地理的特徴は、地中海方面から歐羅巴内部に侵入せんとする基督教に對して、僅かに二三の門戸を開放してゐるに過ぎないことが、曩の自然地理的考察から推論され得たと信ずる。然しその門戸もそれぞれの地理的特徴に應じて、之を通過する上に自然難易の相違あるは勢の然からしある處であるが、基督教の傳播に取つても之が爲めの尠からぬ反映あるべきは容易に察知し得る處である。

さてローヌ河、ドナウ河が基督教北進の唯一の自然的門戸であらうことは、前述の所論に依つて推測され得るが、然し基督教は果して險難なアルプスの障壁を乗越へ踏越へて前進出来なかつたであらうか。

次にこのアルプス越方面に就いて考察しよう。曩に一寸觸れた如く、ポウ河流域はアドリヤ海沿岸と共にアルプス山脈に依つて *Chiesasac* にかこまれ、しかもポウ河はアルプス山脈と同一方向に流れてゐる爲めに、アルプス越するには殆ど役立たぬと言つてよ。然るにここに唯一つ、東アルプスから直ちに南流し來る *Adige* 河

は、ブレンネル越に依つて山向ふの Inn 河と連結され、古來このコースは最も多く使用された極めて重要な交通路を構成してゐる。⁽¹⁾ 例へば紀元前一〇二年 Cimbri が北方からポウ流域に侵入した時の通路は、このブレンネル越であつた。處が羅馬皇帝 Augustus 以來上流ドナウ河地方の Noricum, Raetia には、蕃人の侵入に備へる爲め羅馬の駐屯軍、殖民群が多數送られたが、彼等の通つた通路はやはりこのブレンネル越であつた。然かもこの駐屯軍、殖民群の中には多數の基督教徒が混じてゐたといふ事は、⁽²⁾ 幾多の殉教悲史から疑ひ得ない處であつて、この地方の基督教がかかる人達の努力に負ふ處極めて大なるは勿論である。然かしこの基督教が何時頃迄に何處迄傳播して行つたかといふ事に就いては、ドナウ河流域を考察する機會に合せ考へるとしよう。唯ここでは特別な事情によるとは言へ、基督教がアルプスを越へて北進したこと、然かもそれには最も自然的なコースが選ばれたことを認識すると共に、アルプスを越へて進んだことそれ自身が如何に大きなハンディキャップであつたかといふ疑問を喚起して置けば充分である。

次に吾々はドナウ河流域の基督教に就いて論及しよう。勿論ドナウ河は黒海に注いでゐるが爲めに、地中海から北進せんとする基督教には何等の門戸をも提供せないかの様に見える。然し黒海沿岸が希臘の殖民地を以て埋づめられて以來、黒海の海上交通が頗る頻繁を極めて來たことに就いては、今こゝで詳述するを要しない。只特に注意すべきはドナウ河がポウ河と同様、その流れの方向の爲めにその上流に於いても、決して海から遠く離れて來てゐないことである。例へばポウ河の上流は、その河口から距ること、Gana 灣からの距離の三倍以上に相當してゐるがドナウ河も右同様、否それ以上の特性を備へてゐる。⁽³⁾ 従つてドナウ河の上流は、河口の黒海か

ら極めて遠いにも拘らず、地中海方面との距りは頗る僅かに過ぎないといふ一種特別な現象を呈してゐる。さればドナウ河上流地方に於いては地中海方面から内部歐羅巴に入る門戸が自然地理的には絶無と言つてもいいに拘らず、否絶無であるが爲めにこそ前述するが如き峻険なアルプスを乗越へて基督教は北進せねばならなかつたのであるが、又ギリシヤ商人の如くアドリヤ海の *Istria* から僅かに北進の道を見出さねばならなかつたのであるが、それでもこれ等の基督教徒に依つて多大の影響を蒙つてゐるのである。従つてドナウ河の下流は小亞細亞、希臘から基督教の傳播を被つたのであるが、その上流地方は地中海方面即ち上部伊太利から基督教の影響を受けたと言へるのであつて、⁽⁵⁾ドナウ河の上流と下流に於いては、中流に於けるよりも早く神の眞理の最初の曙光を認め得たと述べる。「一基督教史家の言は正しく肯綮に中つてゐる。然しこれは勿論大體論であつて個々の具體的には東部からと南部からとの影響が極めて錯雜してゐる。殊に東部即ち下流から上流への傳播は極めて迅速に行はれたと想像されるのであつて、爲めに或る地方に於いては兩方面からのコースが交錯して複雑な狀況を呈してゐる。今便宜上この交錯せる二三の例を擧げて見よう。

北伊太利の東部には多くの僧正管區が存在したが、それ等の後代に於いて取る態度なり位置から見て、この地方への傳道は羅馬からとは考へ難く、寧ろバルカン半島即ち *Sirmium*, *Sardica*, *Tessalonich* 方面からであらうと察せられる。處が追々政治的事情の變動に伴れて、羅馬の教會が次第にこの地方の町に影響を及ぼす様になつたとハルナックは述べてゐる。⁽⁷⁾又 *S. Bigelmair* も次の如く言つてゐる。ローマから北伊太利への路は傳道路ではなかつた。恐らくこの地方の基督教は南からではなく、東からやつて來たと。⁽⁸⁾吾々はここにドナウ河の傳道

路としての甚大なる役割を痛感せざるを得ない。又 Noricum に就いても同様の現象が発見されるが S. Hauck は之に就いて次の如く述べてゐる。伊太利に近いこと、エトルリヤ時代に始まるこの地方との活潑な商業は、基督教が伊太利からノリクムに初期に侵入して来たことを推論せしめる。然し東方からも多くの信仰の種子はこのアルプス地方に齎されたであらう。なぜならばシリヤの商人は、ガリヤの町を發見した様に、ノリクムの町をも搜し出したからである。⁽⁹⁾殊にノリクムの教會管區が首府 Aquileia に屬してゐたことは、明かにこの方面からの傳道の指標と看做すことが出来る。⁽¹⁰⁾更に又ドナウ河に沿ふて下流から上流への基督教の傳播があり得た如く上流から下流への傳播もあつたものと考へなければならぬ。この事は「四世紀に於ける Moesia は東西の思想的交換の大部分が教會に於いて成し遂げられた州である」⁽¹¹⁾と言ふハルナツクの言葉から覗ふことが出来るが、又羅馬の僧正 Agapit II が「信仰の恩寵は打續く牧師達の努力に依つて Lorch から上二一〇の Pannonia 州に撒かれて行つた」⁽¹²⁾と述べてゐる處からも認めることが出来る。然るにドナウ河畔最初の教會と考へられるこのノリクムの Lorch の教會は更に溯つて上流のノリクムや Vindelicia Raetia にも神の榮光を傳へて行つたと考へられる。⁽¹³⁾處が Vindelicia 及び Rætia の僧正管區は共に Maianad に屬してゐたのであつて、⁽¹⁴⁾これは明かに南方からの傳道を物語つてゐる。

以上の如くドナウ河流域は、東と南から或は東と西から傳道されてゐるのであつて、従つてその傳道コースを一々跡づけることは殆ど不可能に近いと言はねばならぬ。

吾々は今迄始めから基督教がドナウ河に沿ふて傳播したものと決めてかかつて論述して来たが、果してドナウ

河に沿うて傳播したか否か一應吟味する必要がある。

多くの殉教録の報する處によれば、ニケヤの宗教會議以前既に Moesia に於つては Singidunum, Durostorum, Axiopolis, Tomi, Noviodunum に基督教徒の居つたことが知れるが、又同じ Moesia の Naissus は恐らく一僧正管區であつたらしむ。別にニケヤ宗教會議の署名から Sardica の Dardania には一僧正が居り、黒海沿岸の Marcianopolis にも一僧正の居た事が認められる。⁽¹⁵⁾

次に Pannonia に於ては如何と云ふに、殉教録は Sirmium, Cibalis, Bononia, Siccia, Searbantia, Sabaria に基督教徒の居た事を報じてゐる。更に Valen 僧正が Mursa の僧正になつたのはやはりニケヤの宗教會議以前であつた。尙又遙か遠方に位する Poetorio (Pettau) にすら三百年には一僧正が住んでゐた。⁽¹⁶⁾

かく見來る時、モエシア及びパンノニアを通じて基督教徒が四世紀初頭迄に住んでゐたと報せられる地方は、黒海沿岸を除けば殆ど總べてドナウ谿谷に沿ふてある事を發見するのである。これは明かに基督教徒がドナウ河流域を軌道として傳播して行つたことを物語るに充分である。

然しここで忘れてはならぬことは、かくドナウ河を河口の黒海から溯つて來る基督教傳播のコースの他に、更にバルカン半島の南端から半島を北進して遂にドナウ河のコースに合流する傳播のコースが別にあることである。即ち Bithynia から Byzantium の歐羅巴の地に足を踏入れた基督教徒が、海岸傳ひに羅馬の軍道を Perinthus に至りここより軍道に従つて西北進する道がある。このコースは一方 Maritza 河口の Trajanopolis から發して、マルツォ河に沿ふて北進して來たコースに Adrianopolis に於て合流して、更にこの河を溯つて西北進す

る。

又別に Wardar 河口の Thessalonice から發したコースはこの河に沿ふて稍西北上し、Scupi からドナウ河の一支流 Morava 河を更に西北に下つて、マルツオ河のコースと合し遂にドナウ河本流のコースと合體する。この二つのコースはバルカン半島の地理的特徴に最も適合した重要な交通路であつて、羅馬の道路もこれと略一致してゐる。それは Byzantium, Perinthus, Thessalonice の外更にマルツオ河に沿ふてゐるアドリヤノポリス、Philippopolis, サルデカ、マルダル河の Stobi, Scupi 更にモラバ河の Naissus には既に四世紀初頭迄に基督教徒が住んでゐたが、⁽¹⁷⁾これは上述の地理的特徴から初めて理解出来るものと信ずる。

更にドナウ河を溯れば三百年には全然羅馬化されてゐたノリクムに達するが、ここへニケヤ宗教會議以前に基督教徒が侵入した事は、殉教録によつて認められる處であるが、尙ノリクムの國境に近接する Pettau には前述するが如く三百年に既に僧正が住んでゐたことから、明かに立證されるとハルナックは言つてゐる。又彼に依れば三三三年に Athanasius はサルデカの宗教會議に出席したノリクムの僧正達に就いて述べる處があると言つてゐる。⁽¹⁸⁾

然しノリクムに於ける僧正管區及び基督教徒に就いて幾かの確實性を以て云々することの出来るのは、ニケヤ宗教會議以前に於いては Lorch 以外にはない。僅かに Teurnia のみが古い僧正管區として認められる要求權を最も多く持つてゐるに過ぎない。⁽¹⁹⁾

聖 Maximilian が崇拜されてゐる Salzburg にはニケヤ宗教會議以前の確實な證據は何等見出されなことも

ハナツクルは言つてゐる。⁽²⁰⁾

更にドナウ河の上流 Raetia に就いて言へば、ここへ基督教の侵入したのは確かにノリクムよりは遅れてゐると見られるが、ニケヤ宗教會議以前に基督教團體の存在してゐたといふ證據のあるものは、僅かに Augsburg のみに過ぎないのであつて、⁽²¹⁾ Regensburg にもニケヤ宗教會議以前に於ける基督教の存在を證據だてるものがない。⁽²²⁾

以上述ぶるが如くノリクムとレチアに於いては、基督教の傳播のコースを決定すべき確實な證據に頗る乏しいのを憾とするが、然しこれ等の僅かな史實も尙基督教最初の傳播が、ドナウ河に沿ふて行はれたものなる事を推測せしめるに足る重要な一史料たるを失はない。

然しこゝに注意すべきは、この地方に於ける基督教の史實がかくの如く乏しいといふそのことである。このことは一面明かにこの地方に於ける基督教界當時の一般情勢を物語つてゐると看ることが出来るからである。然かもこのノリクム及びレチアの地方は、地中海方面から北進する基督教が主として傳播して行つた地方である事は既に上述の處論で明かである。ここに吾々は南歐羅巴の地理的特徴が基督教の北進に取つて如何に大きなハンディキャップであつたかが物語られてゐることを洞察せねばならない。なぜならば同じく地中海からローヌ河を北上した基督教がニケヤの宗教會議迄に既にフランスの各地に傳播し、更に遠く英國迄及んでゐる事實があるからである。

(1) E. C. Semple ; Influences of geographic environment, p. 539

- (2) C. G. Blumhardt, ed.; Versuch einer allgemeinen Missionsgeschichte der Kirche Christi, vol. 2, pt. 1, p. 255 — Harnack; Die Mission und Ausbreitung des Christentums, p. 794
- (3) K. Dove; Allgemeine Verkehrsgeographie, p. 31
- (4) Harnack ed.; *ibid.* p. 795 note
- (5) Blumhardt ed.; *ibid.* p. 250
- (6) Blumhardt, ed.; *ibid.* p. 250
- (7) Harnack; *ibid.* p. 870
- (8) Harnack; *ibid.* p. 870 note
- (9) Harnack; *ibid.* p. 795 note 1
- (10) Harnack; *ibid.* p. 795 note 2
- (11) Harnack; *ibid.* p. 795
- (12) Blumhardt ed.; *ibid.* p. 258
- (13) Blumhardt ed.; *ibid.* p. 258
- (14) Harnack; *ibid.* p. 884 note
- (15) Hnk; *ibid.* pp. 793-794
- (16) Hnk; *ibid.* p. 794
- (17) Hnk; *ibid.* pp. 791-793
- (18) Hnk; *ibid.* p. 795
- (19) Hnk; *ibid.* p. 795
- (20) Hnk; *ibid.* p. 795
- (21) Hnk; *ibid.* pp. 883-884
- (22) Hnk; *ibid.* p. 884 note

七

吾々は曩にローヌ河がドナウ河以外に尙もう一つの内部歐羅巴に通ずる通路であることに一寸觸れて置いた。

ローヌ河の交通路として持つ重要性は、上述する如き河そのものの持つ本来の價値の外に、アルプス山脈が地中海方面と内部歐羅巴との交通を遮斷する障壁を構成してゐる上に、ローヌ河以外には地中海方面から歐羅巴内部に通ずる如き長大な河川が他に存在せないこと、及びローヌ河がドナウ河と同様舟行可能な河である事によつてゐる。然かも更にローヌ河がドナウ河に比して遙かに交通路としての重要性を持つてゐるのは、一方は黒海に注いでゐるに反し一方は地中海に河口を有してゐること、及びローヌ河が地中海の河口から眞直ぐに北に延びてゐること、この二つの性質に負ふてゐると考へられる。さればローヌ河の持つ文化史的意義は、かゝる地理的特徴の考察を俟つて初めて完全に理解され得るのである。而してローヌ河口に近い *Marseilles* がナイル河口の *Alexandria* と並んで世界交通史上幾世紀にも渡つて王座を占めるに至つた理由も、この地理的特徴に負ふてゐることを知らねばならない。今かくの如き地理的特徴によつて招來されたこのローヌ河畔地方の通商貿易が果して如何なるものであつたかに就いてモンゼンの名著羅馬史にきいて見よう。

彼モンゼンはケーザルが來る十年以前にものせられたガリヤに就いての或る描寫の中に次の如き言葉があると述べてゐる。「ガリヤ州は商人で一杯であつた。そこには羅馬の市民が群がつてゐた。如何なるガリヤ人も羅馬人の仲介なしには營業が出来ない。ガリヤに於いては人の手から手に渡る一ペニーの金も、羅馬の市民の會計簿を

通つて来る⁽¹⁾」と以て如何にこの地方が羅馬商人の活動舞臺であつたかを想像することが出来る。更にガリヤと羅馬との貿易が如何に活氣に富んでゐたかは、ケルト地方の最も頑強な一種族が、個々の獨逸民族の、羅馬人との通商貿易に對して發布した禁令なるものに依つても充分窺ふことが出来る。⁽²⁾ 然かもこの活潑な通商貿易の中心がローヌ河畔の都邑であることは今改めて縷々を要しない。従つてローヌ河の地理的特徴に基づくこの流域に於ける通商貿易の發達は、やがて來るべき基督教の傳播コースをここに明示してゐると看することが出来る。若し果して基督教の内部歐羅巴への侵入も、この道が選ばなければならなかつたとすれば、それは明かに地理的制約から自由であることの出来なかつたことを立證するものである。

然し上述するが如きガリヤと羅馬との密接な關係は、このガリヤに於ける基督教は最初恐らく羅馬から齎されたものであらうとの推測を裏書するものであるかの如く見える。然し事實は然らざることを教へる。なぜならばガリヤの基督教は希臘、小亞細亞、シリヤ等の東方から遅くとも二世紀の半頃、マルセイユに到着してここからローヌ河を溯つて北上して行つたからである。このことは一面南ガリヤと上述の東方諸國との地中海交通の極めて繁頻なるを物語ると共に、南ガリヤに於けるこれ等諸國の影響の尠からざるものあるを裏書してゐる。⁽³⁾ これに就いてハルナックは次の如く言つてゐる。「三世紀に於いても尙南ガリヤに於いては希臘語がラテン語よりも識者間により多く使用されてゐたに相違ない。Harbonensis に於ける希臘的要素の力強さは、⁽⁴⁾ Harbonensis Italia verus quamprovincia なる表現に依つて解消される如きものではな⁽⁵⁾」と。

(1) T. Mommsen: *Römische Geschichte, gekürzte Ausgabe*, p. 792

宗教傳播に於ける地理的制約

- (2) Mommsen ; *ibid.*, p. 795
 (3) E. Lavisse ; *Histoire de France*, p. 4
 (4) Harnack ; *Die Mission und Ausbreitung des Christentums*, p. 827, note 3

八

次に吾々は史實の方面から基督教のこの方面に於ける傳播のコースを辿る事としよう。二世紀の半頃、Vienne及びLyonに希臘的基督教が存在してゐたことに就いては、この地の基督教團體が一七七年のMarc Aurelの迫害に就いて、アジヤ及びフリギヤの兄弟達に書送つた書翰⁽¹⁾及びその他の事實から察知⁽²⁾することが出来る。然るにマルセイユの基督教に就いては何等の確證もなく、僅かに推測して満足してゐなければならぬ⁽³⁾。然し南ガリヤの基督教が希臘方面から來てローヌ河を溯つてVienneやLyonに到達したといふことを許さなければならぬとするならば、吾々はローヌ河口に位するマルセイユ、殊に陸と海との結合點たる商業交通上最も重要なマルセイユに、希臘的基督教の存在を許さなまいといふ事は殆ど不可能の事に屬する。これは明かに地理的制約の教ふる必然的歸結である。ハルナツクも亦、若しマルセイユに於いて希臘的基督教が果して存在せなかつたとすれば、伊太利の建設にかかる本來羅馬的の町であるリヨンに於ける基督教徒が希臘的であるといふことは、恐らく不可能であらうと述べてゐる⁽⁴⁾。

次に三二五年迄に基督教徒のゐた南ガリヤの都邑を列擧するならば、先づ河口のMarseillesを始としてArles, Grange, Vienne, Lyon, Viviers, Valentia等のローヌ河の本流に沿ふた都邑が発見される。尚この外にロ

ローヌ河以東の Vaison. Die. Apt. Grenoble 等にも基督教徒がゐたことは、ニケヤ及び ARTS の宗教會議に出席した人名によつて證據立てられてゐる。⁶⁵然るに之に反しローヌ河の西方は全然趣を異にし、かくの如き都邑の發見されないのは明かにローヌ河の支流が殆ど總べて遙か東方と北方とから流入してゐるに對し、西方は左岸に近く Cevennes 高臺が聳へて支流の大なるもの一つとして存在せぬが爲めである。かくの如く基督教は史實に徴してもローヌ河を溯つて傳播した事が明かにされるのであるが、ここに注意すべきはローヌ河に沿ふて傳播したと言つても、基督教がローヌ河口から上流の都邑に順次根を下して行つたといふ意味ではない。即ち宗教傳播のコースとは一コースの順次的傳播のことではないことに留意せねばならぬ。

さてローヌ河を北上して行つた基督教は、次に如何なるコースを辿るべく豫定されてゐたか吾々の考察すべき問題である。吾々はここでも例によつてローヌ河上流の地理的特徴を考求する處がなくてはならない。

今ローヌ河を河口から上流に溯るならば、直ちに東方から Durance. Isere 等の支流の合し來るを見るがやがてリヨンに於いて Saone 河と別れて、右折して稍東北に向つて溯つて行かねばならない。ここに注意せねばならぬことは、ローヌ河がアルプスの北側から發し、そしてその西北部を迂廻して南流してゐることである。換言すればローヌ河本流を溯航すれば、アルプスの向側に出られるといふことである。この點アルプスの西端から發する Durance. Isere の如き支流に比して、ローヌ河が交通上極めて重要な意義を持つてゐることが察せられる。

更に吾々はリヨンから Saone 河に沿ふて北上して見よう。Chalons の北に於いて本流ソーヌ河と分れて Doubs 河に沿ふて東北進すれば、その極まる處に Vosges 山脈と Jura 山脈とが南北から迫り來つてゐるのを發見

する。然かしここにかの有名な *Berfort* 越、所謂 *Burgundian gate* が横つて、今溯つて來た *Zür* 河とその反對側の *Rhein* 河とを結合して交通上極めて重大な役割を演じてゐる。*Semp*le 女史も *Belfort* 越は *Rhône*、*Saône*、及び *ライン* の三つの河流を結合するが爲めに西歐羅巴に於ける最大の歴史的門戸であると述べてゐる。⁽⁶⁷⁾更に *Zür* 河を引かへして *Saône* 河を溯りその上流を極めるならば、*Moselle*、*Meuse* 兩河の上流がここに待かまへて更に北進すべき *コース* を約束して呉れてゐる。

以上吾々は *Rhône* 河の本流及び支流の主なるものの *コース* を跡づけたわけであるが、かかる河川の方は、基督教傳播の上に重大な制約を及ぼさずには措かなかつたであらう。

即ち *マルセイユ* から發して *Rhône* 河を北上し行つた最初の基督教は、*Vienne*、*Lyon* に至り一部は *リヨン* から右折して東北進し、*Geneva* 湖畔に到着ここから更に上 *Rhône* 又はその他に沿ふて進み、當時 *Helvetian* の居住地に擴まつて行つたと考へられる。勿論 *ニケヤ* 宗教會議以前に於いて之を立證する確たる史實がないのが残念であるが、然しこの *コース* を辿つて來たことを想像せしめる二三の例證は發見することが出来る。例へば *ジュネーブ* の圖書館に今尙残つてゐる羊皮紙の聖書の末尾に發見される文句、*Genevensis Ecclesia a discipulis Apostolorum. Paracodo ac Dionysio fundata. Viennensibus Episcopis* から「基督教史家の言へる如く *ジュネーブ* 及びその附近の地方は當時その首府が *Vienne* であつた *Allobroges* の地に屬してゐたことから推して、*Vienne* のこの二人の僧正が二世紀の後半最初の使徒として *ジュネーブ* 地方に基督教を齎し、ここに教會の基礎を据へたとすふ事は、恐らく事實として認めねばならぬであらう。⁽⁷⁾

又ローマの移住者や Thebais の軍隊は右の如きコースを辿つてヘルペチアンの地にやつて來たものであるが
リヨンの僧正 Eucherius が所謂テーベの軍隊は全然基督教徒であつたと言つてゐる如く、彼等の中に多數の基
督教徒のゐたことは殉教録によつて認められる。その上二世紀の後半から三世紀の始にかけて猖獗を極めた基督
教迫害の爲めに、ガリヤから多數の教徒がこの地に亡命し、ここで基督教を擴めたといふ事も一般的に認められ
てゐる處である。⁽⁹⁾

以上の點から基督教はローヌ河を溯つてヘルペチアンの西方から内部に侵入したと考へられるが、一基督教史
家の言もこれを裏書きしてゐる。彼に依れば基督教は西端 Sequaner land の方面からローヌ河を溯つて Lem
an 湖畔にその永住の居を打建て更に Genf から漸次 Waadt, Teckland, Ergn の方面に擴だつて行つたと述
べてゐる。⁽¹⁰⁾ 然かもこの想定は Constantinus 大帝以後に於けるこの地方の基督教發展の経路が充分これを立證し
てゐると考へられる。⁽¹¹⁾

次に吾々は轉じて、リヨンからソーヌ河、ヅー河と溯りベルフォート越を過ぎてライン河に通ずるコースを檢
討しよう。

神の福音の炬火を點じてガリヤを輝かした爲めにガリヤの光と呼ばれるリヨンの僧正 Irenaeus が就職第三年
(世紀一八〇年)に門弟二人を Besançon (Visontio) に派遣しこの地方に基督教の眞理を傳へしめた處、この
二人の宣教師は三一年間厭くことなく神國建設に努力したといふ史的傳説があるが、これは確實な事實と看做さ
れ得る。⁽¹²⁾ 又事實この時分から Besançon はリヨンの僧正管區に隸屬してゐるが、⁽¹³⁾ 恐らくこゝから基督教最初の

萌芽が Babel の地方に植付けられて行つたらしい。而してこの推論にして若し誤ないとするならば、基督教はバーゼルから更にライン河を上流から下流へと傳播して行つたことも認めねばならないが、吾々は之を論證する事實を缺いてゐる。然し Irenaeus の證言に依ればゲルマニヤ最大の羅馬都市に於いては既に一八五年に僧正のゐる基督教團體が存在してゐたと言ひ得るが、このゲルマニヤの羅馬都市は下ゲルマニヤのみに制限さるべきではなくして、リヨンに近接する上ゲルマニヤにも適用さるべきであるとするハルナツクの見解は極めて穩當であつて、之は又上述の推論を裏書きしてゐる様に見へる。

最後にもう一つ残されたコース即ちソーヌ河の上流を極め、更にそこから發する Meuse 及び Moselle 兩河に沿ふて下流に下つて行く道があるが、吾々は今これをライン河の下流と合せ考察するを必要とする。なぜならばモーゼル河はライン河の支流であつて、ライン河との關係の深い事は勿論であるが殊に、マース河とライン河とはシェルト河と共にその河口近くに於いて、河系の迷宮を構成し極めて密接な關係を持つてゐるからである。

前述せる如くイレネウスはゲルマニヤ最大の羅馬都市には、既に一八五年に僧正のゐる基督教團體が存在してゐたと述べてゐるが、ハルナツクはこの最大の羅馬都市として先づ Köln を挙げ次に Mainz 及び Strasburg を擧げてゐる。⁽¹⁷⁾處でマース河流域の Tongern の最初の僧正としてケルンの僧正 Maternus が恐らく三世紀末以後に就任してゐる事實、⁽¹⁸⁾更にモーゼル河流域の Trier の僧正管區は三世紀の後半、Maternus の協働者 Eucharis 及び Valerius に依つて基礎が置かれた事實、⁽¹⁹⁾これ等は明かにマース河及びモーゼル河の下流地方に於けるライン河方面からの基督教傳播の跡を物語つてゐる。

然るに之に反しマース及びモーゼル兩河の上流から下流への基督教傳播のコースを想定せしめる材料が極めて僅かではあるがある。

先づマース河に就いて見るに、三二五年以前マース河上流の Verdun には基督教徒のゐたこと⁽²⁰⁾、尙マース河上流は Belgica に屬し、リヨンは一時 Lugdunensis 又 Belgica との唯一の僧正の住所であつた事等から推論し得ると考へられる。次にモーゼル河に就いて見るにニケヤ宗教會議以前モーゼル河上流の Toul, Metz には既に基督教徒の居たこと⁽²²⁾、更にモーゼル河流域は Belgica に屬し然かも上述せる如くリヨンが一時 Lugdunensis と共に Belgica の唯一の僧正の住所であつたこと等から推測することが出来る。

以上の如くマース及びモーゼル兩河に於ける基督教は二つの方面から傳播されて來た事を知るのであるが、この現象は明かにこの兩河のライン河に對する地理的關係から説明され得ると信ずる。次に吾人は方向を轉じてフランスの西部地方に就いて一瞥しよう。

先づフランスの河川を見るに上述のローヌ河やその支流を始めとして、西部フランスを貫流する Seine, Loir 又 Garonne の諸川は總べて洋々たる大河であつて (a) 水量の極めて多いこと、(b) その流れの方向が殆ど河口から垂直に近い事、(c) 従つて諸川の相互的關係が極めて薄い事、この三大特質を具へてゐる。この中、(a) の水量の多いことは舟行の便を與へ、(b) の垂直な流の方向は通商交通上重大な役割を演ぜしめ、(c) の諸川相互間の關係の少いことは結局各地に萬遍なく河川を行き渡らせる事にもなるがこれが又宗教を早く擴く傳播せしめると共にその傳播のコースを見分け易からしめる。

さて上述する如く基督教はローヌ河を溯つてリヨンから更にソーヌ河を北上してシャロンに到達したが、更にシャロンから Cote d'or を越へれば西部フランスに通ずる道が開けてゐることを忘れてはならない。⁽²³⁾ 即ちここにはセーヌ河とロアール河の上流が内部ガリヤに通ずる道を提示してゐる。吾々は基督教が右に示した如きコースを辿つてセーヌ河、ロアール河を下つて傳播して行つたと想傳せざるを得ない。なぜならばセーヌ河とロアール河流域の都市には三二五年迄に基督教徒が存在してゐた事が明かにされてゐるからである。先づセーヌ河に就いて見るに、セーヌ河本流に臨む Troyes, Paris, Rouen その支流 Marne の Langres, Châlons, Yonne 河の Auxerre, Sens には四世紀初頭既に基督教徒が住んでゐたのである。⁽²⁴⁾

次にロアール河に目を轉ずれば、基督教徒 Autun を通つてロアールに出でこれより下つて行つたと考へられる。即ち Autun を始めとしてロアール河の Orleans, Angers, Nantes にも同年迄に基督教徒が住んでゐた事が明かにされてゐる。⁽²⁵⁾ 而してかかる西部フランスへの基督教の侵入が前述せる如くソーヌ河のシャロン附近から Cote d'or を超へて進んだと想定される理由は、セーヌ河とロアール河の水路からも求めることが出来る。なぜならばセーヌ河の水路を見るにその本流は勿論、多くの大支流は源を殆ど總べてコートドール附近から發してゐる。然るにロアール河はセーヌ河の遙か南方に位し多くの支流と共にその源を Cevennes, 及び Auvergne の高臺に發してゐる。従つて若し基督教徒がシャロン附近から西部フランスへ進出したとすれば、セーヌ河はロアール河に比して遙かにより基督教徒の通路を提供してゐたと言はなくてはならない。而して三二五年迄の基督教徒傳播の史實は明かに之を裏書してゐるのであつて、セーヌ河流域に於ける基督教徒傳播の實績はロアール河のそれに

比して遙かに優れてゐる事は明かである。

次にガロンヌ河の基督教に就いては吾々は別の方面から考察せなくてはならない。なぜならばガロンヌ河は、Cevennes 高臺の爲めにローヌ河との直接的關係を絶たれてゐるが、Aude 河流域に依つて地中海と關係を保つてゐるからである。従つて基督教はこの方面からガロンヌ流域を傳つて行つたと考へられるのであつて、Aude 河口の Narbonne、ガロンヌ河の Toulouse, Agen, Bordaux には三二五年迄に基督教徒がゐた事實から略推測することが出来る。

ここで吾々はアルプスの障壁の爲めに基督教が中央歐羅巴に直ちに入ることが出来ず、之を迂回して漸く進路を發見することが出来た事實を想起せざるを得ない。なぜならば西部フランスへ基督教の侵入して行つたのも、前述せる處を綜合すれば、Cevennes 及び Auvergne 兩高臺の爲めに之を迂回してローヌ河を溯るか、それもガロンヌ河を辿るかその孰れかの途を選ばねばならなかつたからである。即ちマルセイユを起點として Cevennes 高臺、Auvergne 高臺を右に迂回して、ローヌ河を溯りセーヌ河を辿る地方と、之を左に迂回してガロンヌ河地方に出る方面には、最も早く基督教徒が存在してゐた歴然たる事實が發見されてゐるからである。

だが既に述べた如くアルプス山脈を越へて内部歐羅巴へ侵入した基督教の傳播コースがないではない。多くの場合政治的事件と結合して行はれたのであつたが、然し否定する事の出来ない事實である。吾々は今 Cevennes 高臺がアルプス山脈とは比較にならない位の障壁に過ぎない事を考へるならば、ここに於いてもアルプス越と同様な現象が行はれたと想像することは強ち不當ではなからう。若しこの想像が許されるとするならば Cevennes 及

15) Auvergne 兩高臺の間に介在する Mende は三十四年 Arles の宗教會議に出席した Diakon が居たと
 5事實は容易に理解するものが出来るのではないか。

- (1) Harnack ; Die Missiou und Ausbreitung des Christentums, p. 873 — E. Lavisse ; Histoire de France ; pp. 3-4 — E. Renan ; L'église chrétienne, p. 467
- (2) Lavisse ; *ibid.* pp. 3-4
- (3) Hnk ; *ibid.* p. 872
- (4) Hnk ; *ibid.* p. 873
- (5) Hnk ; *ibid.* pp. 875-878
- (6) Sempke ; Influences of geographic environment. p. 546 — H. Stegemann ; der Kampf um den Rhein, 1924, p. 15
- (7) Blumharat, ed. ; Versuch einer allgemeinen Missionsgeschichte der Kirche Christi, Vol. 2 Pt. 1. pp. 289-290
- (8) J. Walterscheid ; Deutsche Heilige, eine Geschichte des Reiches im Leben deutscher Heiliger, p. 4
- (9) Blumhardt ed. ; *ibid.* p. 296
- (10) Blumhardt ed. ; *ibid.* p. 287
- (11) Blumhardt ed. ; *ib id.* p. 298
- (12) Blumhardt ed. ; *ibid.* pp. 242-243
- (13) Blumhardt ed. ; *ibid.* p. 243
- (14) Hnk ; *ibid.* p. 881
- (15) Hnk ; *ibid.* p. 882
- (16) Sempke ; *ibid.* p. 353
- (17) Hnk ; *ibid.* p. 881
- (18) Hnk ; *ibid.* p. 882 — Blumhardt, ed. ; *ibid.* pp. 306-310
- (19) Hnk ; *ibid.* pp. 879-880 — Blumhardt, ed. ; *ibid.* pp. 306-309

- (20) Hnk ; *ibid.* p. 878
 (21) Hnk ; *ibid.* p. 876
 (22) Hnk ; *ibid.* p. 878
 (23) H. Stegemann ; *Der Rampf um den Rhein*, p. 15
 (24) Hnk ; *ibid.* pp. 877-878
 (25) Hnk ; *ibid.* pp. 877-878
 (26) Hnk ; *ibid.* pp. 877-878
 (27) Hnk ; *ibid.* p. 877

九

さてパレスチナの地に發して北進次いで西漸を續けて來た基督教が、各地に於いて内部歐羅巴侵入の門戸を發して然かも果さず、遂に羅馬帝國に於ける最も遠隔の地たるマルセイユに至るに及んで始めてその一大門戸を發見し得たことを思ふ時吾々は地理的制約の不思議な現象に思ひを致さざるを得ない。なぜならば地理的に土地が遠く離れてゐることは何等その兩者間の關係の稀薄なこと、又その關係成立の時間的に遅れることを意味するものでもなく、又反對に地理的に土地が相接してゐることは直ちに兩者の關係の深いこと、及びその關係成立の時間的に早いことを意味するものでもない事を、吾々は以上の如き基督教傳播の事實から如實に教へられたからである。

かく内部歐羅巴への基督教の侵入はアルプス山脈の障害の爲めに、之を迂回してマルセイユからローヌ河を溯

らねばならなかつたのであるが、之の迂回の爲めに中央歐羅巴に位するドイツが西部に位するフランスを通して従つて又フランスよりも遅れて基督教を受け入れなければならなつた事に注意せなくてはならない。即ち基督教はフランスには二世紀の半に既に這入つてゐる。然るにドイツには四世紀を待たなくては基督教の存在した明瞭な史實を發見することが出来ない。⁽¹⁾この事はドイツのそれ以前に於ける基督教徒が極めて僅少であつたことを物語るものであると言へる。更に又基督教は大陸を越へて英國に既に二世紀末若くは三世紀初頭に傳播してゐるのであつて、之をドイツの場合と比較するならば、宗教傳播の地理的制約といふ點から見ても極めて興味ある現象と言はなくてはならない。

尙もう一つ注意すべきは、今ドイツと言つてもそれは *Germania inferior* 及び *Germania superior* と呼ばれてゐた地方を指すのであつて、之は結局ライン河の流域地方に過ぎないのである。而して基督教はこのライン河の流域のみを意味するドイツに最初傳播したに過ぎないが、反之フランスに於いては多くの大河に沿ふて傳播した爲めに、基督教は各地に廣く然かも極めて早く擴まつて行つたのであつた。かかる現象も基督教がアルプス山脈を迂回して、フランスから侵入せらねばならなかつた隨伴的現象であることが出来る。

尙吾人は上述の方法に従つてスペイン、アフリカ殊にナイル河流域に於ける基督教傳播の跡を地理的にトレースすることが出来ると思ふがこれに就いては別の機會に譲らねばならない。

(1) Hnk ; *ibid.* p. 881, 883 .

(2) Hnk ; *ibid.* p. 886

イスラエル民族のレギラ婚と其の宗教性

松 井 了 穩

近東諸族及びイスラエル族のレギラ婚に就いては且ての發表があるが、其の後の考察によつて多少の修正を施すと同時に、其の宗教的性質の存否について意見を述べて見たい。

レギラ婚とは、其の本來の語義よりすれば極めて狭義のものとなるが、術語としてのそれは單にレギルの婚に限らず、それと類似若くは同一系統の婚を指し、ソロラ婚と對立し、時にこれを包含する。然し、舊約には習俗としてのソロラ婚なく、本來のレギラ婚よりはやゝ廣義の、けれども最も普通の意味でのそれが現れてゐる。但し生兒の歸屬に關しては印度のニョガの法と近似の特異點が含まれ、従つて婚の目的に就いて宗教性の有無が問題となつて來る。

イスラエル民族のレギラ婚と其の宗教性

舊約中此の婚が法規として現るゝものは『申命記』二五・五—一〇。習俗として物語らるゝものは『創世記』三八と、『路得記』全體であり、福音書中にもモーゼの掟として觸るゝ箇所がある(『馬太』一二・二三—三三、『馬可』一二・一八—二七、『路加』二〇・二七—四〇)。

右舊約に現るゝ三ヶの資料中、成立年代よりすればJ史料である『創』最も古く、『申』、『路』と次第するが、『路』の記述には却つて『申』以上に舊い古俗を反映せりと考へらるゝ節が多い。故に必ずしも各書の成立年代の順序にしたがつて其の變化發展を述べる譯にはゆかない。今はこれらを綜合して、左の諸項につき説明することとする。

一、該婚俗の淵源、二、婚の條件と機會、三、婚の當事者、四、婚の拘束性と回避の可能、五、生兒の歸屬、六、婚の目的。

一 該婚俗の淵源

レギラ婚俗がこれを法規した申法に先つものたることは勿論であるが、此の法には婚の責務擔當者たる義弟を *yabham* (即ち *levir*)、これと婚する義姉を *ye bhamah* なる語を以て表現し、かくの如き婚を行ふことを、夫を立場として、*yibbham* てふ術語を以て表してゐる。*yibbham* とは *yābham* たるの實を果すこと、即ち夫を失ひたる嫂と婚して弟の責務を全うするの意味である。『路得記』は遠き贖業者 (*goel*) 關係である故に此の語は見出されないが、申法と近似する『創』の記述には同様の名詞働詞が用ゐられてゐる。

『創』の此の箇所は丁に屬し、紀元前第九世紀のものたること明かである。婚の當事者及び婚の實行が如しく術語化せられてあることは、その俗の淵源がそれよ

りも遙かに遼遠の古に溯ることを示す。即ちイスラエルに於ける此の俗の發現は、明かに先史時代、恐らくはその遊牧期にあつたこと殆んど疑ひない。

二 婚の條件及び機會

亡夫に遺子無き時なることは三書に共通する。然し申法のみは此の遺兒をば明かに息 (*Ben*) と限定し、その男性なるを示してゐる。即ち申法に於いては、假令遺女ある場合にも、義弟は婚の責務を負はなければならぬ。然るに七十人譯、ウルガタ及びジョゼファス等は、時流に従ひ、此の嚴規を和げ、女子の權利を比較的尊重する立場より、「息」を改めて「兒」と譯した。邦譯は此の譯法に従つて「子」としてゐる。『路得』が此の點如何なる制限を附せるや不明なれども、『創』は單に子種 (*zara*) とする。*zara* は兩性に通じ、子一般であつて、娘を除外せりと斷ずる所由れはないが、申法の、法規として嚴密なる表現の要求せらるゝとは異り、物語なるが故に、漠然たる文學的表

現によつたのかも知れぬ、此の點は立言を控へるのが寧ろ穩當である。

尙申法には兄弟關係を更に限定して、「兄弟偕に居らむに其の中の一人死し」云々といふ。兄弟偕に居るとは同一地方に住み、家領を共通にし、同一家族を構成する成員たるの謂であり、此の未亡人がそれと婚を禁ぜらるゝ「他人」(tan zhi)とは、これとは異なる他の家族の男子一般を指すものに外ならない。

三 婚の當事者

弟と嫂を原則とする。申法は前項の制限を附したる上にて、單に兄弟の一人といひ順位を示してをらぬ。然し福音書より反見する時、長幼次第したであらうことは想像に難からず、『創』もこれを傍證する。但し、變則として長幼逆倒したる場合もあり得たであらうことは否定し得ない。『路得』の教ゆるところによるに、嫂が未生の胎兒たる義弟の出生を待ち、その成人に及んでこれと婚することも敢て不可でない(一・一一一—一三)

ので、如此き習俗が『路得』の過去に於いて盛行し、當時亦絶無でなかつた趣を暗示してゐる。『創』に於いても亦同様に、yehannah たるタマルの義弟シェラは、幼少なれども通例ならば yibham すべきであつたとの口吻が豊かに湛えられてゐる(十一節)。これらの所傳は、此の婚俗が、より古き時代に於いては、『申』、『創』に現るゝものよりも、遙かに強い拘束力を有してゐたことを推定せしむるものである。

尙夫たるべきものは、『路得』では、兄弟に限らず、贖業關係 (ge'ullah) に在るものならば、同一氏族の遠縁の者と雖、之れに當り得ることを示し、『創』は更に、亡夫の父によつて亡夫に子を得ることすらが正しき行爲であると餘勢する如き、確かに此の婚の當事者が、且ては法の規定以上遙か廣き範圍に互るものであつたことを暗示してゐる。恐らくレギラ婚は、ルイ・ゼルマン・レギも云ふ如く、ge'ullah の特殊の場合であり、義弟は單に第一の go'el であつた上に、事實上、最も婚に適する地位にゐたが爲めに遂に狹義の嚴

察なる意味の *Levirate* として制度化され法規さへさるゝに至つたと見得るのである。

四 婚の拘束性

婚は拘束性を有する。然し聖書の當面では何れも絶對的のものではない。『路得』は、前項の如く、胎盤中の兒をすら一度び問題としつゝも、全體の構成に於いては、最も稀薄なる拘束力を示せるに過ぎない。贖業者たる無名の近親者も、形式的に自ら「脱鞋」てふ象徴的行爲により責務を免れてをり、より遠き關係にあるボアズが婦ルツ並にその夫の財を贖ひたるも、單に道德上の善行、淳風良俗の維持者として稱揚されてゐるに過ぎぬ。彼れのルツとの婚は同情と愛より出で、會自己の贖業者たるを知りて、その地位を公明に幸福に利用したるに外ならない。⁽⁵⁾

然るに申法の拘束力は、比較的ながら、より偉大であり、タルムードが *halisah* と名けたところの儀式的回避手段により、婚を拒否し得るも、その際に受く

る侮辱と、その家族が永遠に互つて忍ばねばならぬ嘲弄とは絶大のものである。彼れは長老の前で、嫂より面に唾せられ、嫂によつて鞋を脱せしめられ(九節)、永く「脱鞋者の家」と嗤笑せられねばならぬ(十節)のである。脱鞋俗の比較に於いても、『路得』は純形式的に墮せるを示せるに(四・七一八)、『申』のそれには未だ生々しい、實質的な刑罰の臭が甚だ濃厚である。更に『創』に至ると、オナンは嫂を娶るに於いて、その生子の兄に屬すべきを忌み、*yibham* せずして單に *onanism* を行ふに留りしが故に、神罰に觸れて死し、婦タマルは、オナンの弟シエラの年少なるに藉口して舅ユダのこれを己れに妻合すを避くるを怨み、加之 *yehamah* として亡夫に子を得るを絶大の義務と感じ、策を以て舅と媾して子を得てをり、しかもかゝる行爲が、合法にして、當然の、寧ろ賞すべき行爲の如く説かれてゐる。然し此の場合にも、回避は絶對に不可なではなく、ユダは親としての愛情と打算より、辭を設けて年少シエラをタマルに對して回避し乍

ら、毫も罰せられず、オナンの死も、自然死を神罰と解したるが如くで、敢て犯行に對する社會的刑罰の如くではなす。

けれども第三項の所論と併せ考ふる時、時代を遡るに從つて拘束力の遞増したるべきことは毫も疑ひを有せぬところである。

五 生兒の歸屬

生兒は新夫に屬せずして舊夫に歸屬する。『路得』に於いても、「死ねる者の名を其の産業に残すべし」(四・五、一〇)。「これかの死ねる者の名を其の兄弟の中と、其の處の門に絶えざらしめんためなり。(十節)」とあるところは全く同致のものと思られる。けれども、これは單に文言上、古俗の餘勢の殘存と見做し得るか、少くとも不自然なる擬制が、自然の要求に屈從する過程途上のものと見得べく、そのことは次下に「願はくはヤールウエーが此の若き婦(ルツ)よりして汝(ボアス)に賜はらんところの子により、汝の家かのタマルがユ

ダに生みたるベレツの家の如くなるに至れ」(十二)とあるに徴して察知し得る。『申法』は、反之、嚴に生兒を亡夫の屬とし、そを長子、而も長男に限つてゐる。

『創』が先夫の屬とせることは、ユダがオナンの嚴命して、「汝の兄の妻と共棲し、これに yibham し、汝の兄弟に種を得せしめよ」(八節)と云へること、及び次節のオナン回避の理由によつて明かであるが、申法と同様に長男に限りしか否かは明かでない。ロツツ氏はグリユナイゼン氏が「レギラの結合による凡ての兒は故人の息と見做さる」と云へるを批評して、『創』三八は却つて此の假説の反對を示すと云ひ、ユダはタマルが其の權内にあるに拘らず、一度び彼女が彼れによつて姪みたるを知るや、「再びこれと交らなかつた」(二六)と記されてあるところより見れば、レギラ婚の責務は、寡婦に一男の與へられた刹那に充足された譯であると斷じてゐる。然し、此の場合は未だ生るべきものゝ性が不明であり、その出生と生育との可能が豫見せられない場合であつて、從つて氏の固持すると

ころの、婚が祖先崇拜の儀禮の永存を目的とするてふ説と大いに矛盾するし、且つは、ユダが再び交らなかつたのも氏の説くが如き理由のためであつたか否かは遽かに斷じ難いと思ふ。けれども、これを以て申法の限定と矛盾するものと見るのも早計であることは云ふまでもなからう。

六 婚の目的

レギラ婚の起原や目的に關しては、古くはマック・レナンやモルガンの、多夫制若くは團婚制の殘物説があり、又ウエルハウゼンやロバートソン・スミスの如く、購婚、娶婚等の結果、婦が夫の所有財と認められ、夫は即持主（即ち *Batni*）と見做された古代の思想や習俗の下に、遺産相續者は、餘他の財と共に、婦をも相續したのであるとの見方もある、タルムードも現に、「レギラ婚と相續とは相關的事項に屬す」と云ふ。然しイスラエル（や印度）に關する限り、此の見解よりしては、ロツヅ氏も批評する如く、何故に生兒、就中

その長男が死者に屬するかと説明されぬ。このこと等よりして、スターデ、シュワリー、フラッシュ、ロツヅ、マルゴリニース以下の面々は、祖先崇拜説を取る。だが、生兒の凡て、或は特に長男が、故人の子と擬制せらるればとて、そは必ずしも悉く祖先崇拜と關係した現象なりとは斷言するを得ず、時としては、より自然なる咒術宗教的信仰よりも結果し得る。印度に於いて現るゝ同様の法は、明かに祖靈に對する儀禮の存続を目的とするものなること疑ひないが、イスラエルに於いては、證據の徴すべきもの殆んど絶無なるに庶幾い。婚の目的として明言さるゝところは、亡夫に嗣を得ることにより、『路得』に於いては「その名を産業に殘し」、「兄弟の中と、其の處の門に絶えざらしむるため」であり、『申』に於いては「初子を以て死にたる兄弟に加はらしめ、その名をイスラエルの中に絶えざらしむべし」（二五・六）、『創』は故人の爲めに子種即ち子孫を得るといふに盡きる。『路得』の目的は名の永續の上に遺産の永續が加はり、前者は寧ろ後者の上に依

存する如くである。此のことは他の書には明記されぬが、『申』に「兄弟共に居らむに」と限定せるは恐らく財に關係するところあるべく、第二項所論の如く、義姉弟關係の婚以上に贖業關係の婚の夙在を想像せしめる。然る時はクルヴェイエ氏も云ふ如く、Gödelの介入は『路得』に始ると見ることを得ず、従つて遺産の永續てふ目的も、『路得』以前に古くより存在したであらうこと疑ひない。かゝる想定よりマルゴリュース氏は立言すらくは、「全く有理的に想像し得る様に、此の制度が最初より名を永存せしめんと願ひの他に、遺産相續の法と密接な關聯を有してゐたとすれば、死者崇拜の觀念を全然除去することは不可能である。何となれば、如此くして死者のために、その財の相續者として儲けられたる息若くは息達は、モーゼ時代以前の宗教觀念の下に於いては、死者に對し適當なる食糧を、しかして更に聖供をも亦、供するの任に當つたと考ふべきであるから」と。或はさもありしならむ。されど此の單なる推定を立證する積極的證據は如何ん。

イスラエル民族のレザラ婚と其の宗教性

更にイスラエルのレザラ婚に於いて、如此き立言がしかく容易に試みられ得るものなりや否や。

吾々は文獻の語るところより餘り冒險的に飛躍せずして、此の奇異なる俗の目的を解釋し得る。即ちそは一種の Immortality の觀念であつて、名は靈でありその存續は靈の存續、その中斷は靈の斷滅である。現實的に肉の相續により、これに伴ふ名、即ち靈の永存をはかるは、イスラエル人の何よりも切望するところであつた。その證據は聖書の到るところに存してゐるが、系譜 (Toloth) の尊重の如きもその顯著な現れの一である。名を傳ふべき子のなき時には、アブサロムAbrahamの如く、生前これを表柱に記し永續を計つた (アブサロムAbrahamの碑、『撒母』後書一八・一八)。如此きはイスラエル人が當時有した唯一の Immortality の信仰ではあるが、Immortality の信仰必ずしも祖靈崇拜と相即せず、又直接に結びつくものでもない。

然らば擬制的な生兒歸屬の制は眞の擬制なりや否や。謂ふに『路得』等後代に於いては明かに然か斷言し

得るが、太古に於いては必ずしもさうでなく、真に故人の實子と信ぜられたのではなからうか。カーチスの報告によれば、現在に於いても、シリア人は死者の靈に生殖力あり、*jinn* は性交することが可能であると信ぜられてをり、シリア人の寡婦は、其の死後九ヶ月の間は、亡夫によつて娠む能力ありと認められてゐるとして、興味多き類似の事例を報じてゐる。⁽¹⁾イスラエルに於いて、レギル婚よりする生兒の歸屬が、如何にして死者の側に在ると信ぜられたか、殊にその長子が如何にして明白に然か信ぜられたかの理由は、カーチスの報ずる如きこのセムの信仰に基けて解釋することが可能であり、又その結果を生むものが兄弟と義姉妹を第一とすることは、極めて自然的な感情であつて、敢て理由を追求する程のことでもないのでなからうか。レギラ婚は、イスラエルに於いては、かくの如く自然的なる感情と、一種の錯誤的な呪術宗教的信仰より生れ、次いで文化的制約によつて次第に人爲的な擬制に迄發展したのであるかも知れぬ。靈による娠みは

聖母信仰發生の母胎であり、呪術宗教的意義を有するが、しかしそのみでは未だ祖先崇拜と固定するには遠いといはねばならぬ。蓋し祖先崇拜とは、祖靈の存在の認識や、これに對する人間の或種の感情的關係だけでは足りず、必ずやこれに向つてする、比較的永續的な定期的儀禮の繰り返しが伴はねばならないのであるが、イスラエルに於いては、かゝる意味に於ける祖先崇拜は其の證據の徴すべきもの全くないからである。

註

(1) 拙稿『近東古代民族の逆縁婚に關する法規に就いて』(龍谷大學論叢、昭和3年6月號)、及び『舊約に於ける逆縁婚の舊俗と規定』(同誌、昭和3年10月號)

(2) Cruvelhier, La Lévirat chez les Hébreux et chez les Assyriens, (Revue Biblique, Oct. 1925), p. 3.

G. A. Smith, Deuteronomy (Cambridge Bible), p. 287.

(3) 以下の論叢書に現るアツツリク及びヘチ人の法制參照

- Scheil, *Revue de lois assyriennes*, 1921.
 Barton, *Archaeology and the Bible*.
 Price, *So-called Levirate Marriage in Hittite and Assyrian Laws* (The Oriental Studies dedicated to Paul Haupt).
- (4) Lois-Germain Lévy, *La famille dans l'antiquité israélite*, p. 197.
- (5) Cross, *The Hebrew Family, A study in Historical Sociology*, p. 165.
- (6) Grunzeisen, *Der Ahnenkultus und die Urreligion israels*, S. 222.
 cf. Margoliouth, *Ancestor Worship*(Hebrew), (H. E. R. E., vol. I., p. 448b).
- (7) Lods, *La culte des ancêtres dans l'antiquité hébraïque*, p. 72, note 3.
- (8) Talmud, *Yebamôth*, 17 b.
- (9) Lods, *op. cit.*, p. 72.
- (10) Cruveilhier, *op. cit.*, p. 9.
- (11) Margoliouth, *ditto*.
- (12) cf. Louis-Germain Lévy, *op. cit.*, p. 196.
- (13) Curtiss, *Primitive Semitic Religion To-day*, 1902, pp. 115—116.
 Lods, *op. cit.*, p. 78.

イスラエル民族のレギラ婚と其の宗教性

初期佛傳文獻に於ける

菩薩の世間觀察說話に就いて

平等通昭

一 菩薩の兜率天に於ける世間觀察

大部分の佛傳文獻は佛陀が菩薩として兜率天 (Tusita) に在住する間に、誕生に當つて世間觀察 (Avalokita) 卽ち下天降誕すべき時・場所・國城・階級・種族・父母等を觀察し、撰擇したと記してゐる。元來歴史的事實は佛陀が紀元前五、六世紀頃迦毘羅城に釋迦種淨飯王・摩耶夫人を父母として誕生したことのみである。佛在世の時代に於て信じられてゐた所は、之を出づることとして多く無かつたと思ふ。然るに佛陀を去ることと遠去かるに従つて、佛陀を尊崇する餘り、佛陀を生んだ生國・父母は別して卓越してゐたとの修飾化が生じたに相違ない。更に紀元前後より大乘の發達思想が

勃興するに伴つて、佛陀の偉大は現在の修行にのみよつて來るのでなく、過去世の長き修道に依つたのであるとの思想が發達し、その具體的の現れとして本生話 (Jataka) 說話が成立し、佛傳文獻にも本生話及び佛陀の前世修業思想が取り入れられ、大乘的になり、佛陀の生國等についても單に卓越すると記するのみでなく兜率天に於て降生せんと決心して世間を觀察し、かくかくの數多の特相ある故に、迦毘羅城・淨飯王・摩耶夫人に決定したとし、その構想も亦次第に複雑詳細化したと考へられるのである。

今佛傳文獻凡てに就いて、この世間觀察の有無、その發達の程度に従つて整理し、分類して考察して見たいと思ふ。

但し佛傳文獻中此處に必然的に論及されるものは、佛陀誕生の記述を有するものに限らるべきである。中部尼柯耶 (Majjhima-nikāya) の二十六經・三十六經

増一尼柯耶 (Anguttara-nikāya) の三卷三十八經は菩薩が自ら追憶的に、無常を感じ出家する邊より粗朴に語り、降誕等の部分は記さなす。律藏 (Vinaya-pitaka) 中の小品 (Mahāvagga) は成道後の傳道躊躇等より初り、成道前を記述しない。後漢の曇果共康孟祥譯 (二〇七) の中本起經も轉法輪品に初り、轉法輪の爲波羅奈國に赴く記事より書き起してゐる。従つて之等の佛傳文獻は原則としてこの論究より除かるべきものである。

二 第一期、世間觀察を記述せざるもの

佛傳文獻にて誕生記述を有し、兜率天に於ける世間觀察を記さないものは、長部尼柯耶 (Dīghanikāya) 十六の大本經 (Mahāpadāna sutta)・馬鳴 (Asvaghosa) の佛所行讚 (「佛陀の生涯」 Buddhacarita)

初期佛傳文獻に於ける菩薩の世間觀察説話に就いて

僧迦羅利所集經・十二遊經であつて、佛傳文獻に準ずるものとしては漢譯律藏の曇無德部四分律・彌沙塞部和醯五分律である。

長部尼柯耶十六の大本經、漢譯後秦佛陀耶舍共竺佛念譯佛説長阿含經第一分初大本經 (四二—四一三年) は極めて粗朴な佛傳であつて、過去六佛と瞿曇佛 (Gotama-buddha) の夫々の誕生・出家・成道・轉法輪等を類型的に佛陀の金口として語つてゐる。この經には多分に佛陀説法の分子が含まれてゐると思はれるが、この世間觀察のことは記してゐない。佛は七佛の階級 (jāti) 族 (Gotta)・人壽 (āvyaṃpanāna)・菩提樹・弟子數・父母・都城等を記した後に佛の降誕と佛母との常法 (dhammāta) を記すのみである。即ち菩薩降誕の場合世界は隈々まで明るく、四天王が四方を護り、佛母は五戒を持ち、愛欲に耽らず、節操を守り、五感より生ずる悦びの内に生活してゐるとする。而して在胎時の心理・状態を記して、佛母は菩薩降誕後七日にして死ぬのが常法だとしてゐる。大本經は阿含聖典中

では七佛の生涯を類型的に記述する等、比較的新しい成立のものであらうが、佛傳文獻としては形式が纏つたものとしては種々の理由から最初のものと思はれるこの初期佛傳文獻大本經に世間觀察の記述がないことは、極めて初期の佛傳構想にはこの説法が存在しなかつた一證左となると思ふ。

前述の中部尼柯耶中の二十六經 (Ariya-pariyesana sutta)・三十六經 (mahāsacca-sutta)・増一尼柯耶三・三十八經は極めて粗朴に古色ある文字で佛陀金口として追憶の形で菩薩としての青年時代・出家・阿羅藍 (Alārakāma)・鬱頭 (Uddaka Rāmaputta) 訪問・尼連禪河苦行・成道・傳道躊躇・梵天 (Brahmā Sa-hampati) 勸請・聽者撰擇・優婆迦 (Upaka) との會遇・五比丘への初轉法輪を記してゐるが、佛陀誕生の部分を書き記述しない。之はこの經が主として佛陀の宗教生活を記す爲に之を除却したのであつて、この經を世間觀察についての考證の資料とすることは出来ない。然しながらこの經の記述の一般が極めて原始的にして

粗朴、何等の修飾・虚飾の無い點から推して、到底世間觀察の如き構想を知つて居たが、之を除却したのだとは思はれない。この諸經によつては初期佛傳文獻には世間觀察の構想なしと論斷することは出来ないが、その一の傍證とは爲し得ると思ふ。

馬鳴の佛所行讚 (Buddhacarita) 北涼の曇無讖 (四二一—四二二年漢譯) は美しい韻文を以て迦毘羅城、(Kapilavastu) が美しく寶石で莊嚴され、富み榮え、淨飯王 (Suddhodana) は地上の諸王の頭として灌頂され、勝れた王にて眷族あり、心寛くして倨傲を抱かず、君主にして正見に住し、性優しくして大なる威嚴あり、敵を打敗つて歸服せしめ、人民に依るべき道を示し、法・射・愛 (Dharmāṛthakāma) によつて導いた。王妃摩耶 (Māyā) は人々の幸に心を用ひ、長上に仕へ、勝れた女神にして性行は明月の如く明るかつた。最も勝れた菩薩は兜率天 (Tisra) の群から降つて彼女の胎に入つた(一・二一九)と記してゐる。之は單に迦毘羅城の莊麗繁榮と王・王妃の卓越を美し

く著くに止り、之等が卓越するが故に、菩薩が降神したとは記さない。

佛所行讚の製作は紀元一世紀であることは、略々確かであるから、佛滅後四、五世紀を経過して居り、佛傳の諸種の構想は既に大體成立してゐた筈である。何故なら、佛所行讚より稍々遅れて成立したと思はれる之に極めて類似する佛本行經は進んだ世間觀察説話を有する。然し佛所行讚が迦毘羅城・父母等の卓越のみを記し、卓越するが故に、在天空中に撰擇して決定したとは言はない。最初の佛傳構想としては、菩薩は迦毘羅城淨飯王・摩耶夫人の子として生れ、之等は卓越してゐたと記す方が順當であつて、之だけでは單純な藝術的宗教的修飾化に止つて、形而上的理想化、合理化とは言へない。

佛所行讚が比較的事實に近い原始的構想を取つたのは、佛所行讚が初期製作の佛傳文學で、佛傳構想が進歩してゐなかつたといふより、寧ろ宮廷詩 (Königshymne) として修飾に中庸を得、誇大冗長を避け、藝術

的均制を得る爲なしたと見るべきであらう。

僧伽羅刹所集經 (僧伽跋躋三三四又は三三四五年) は佛傳文獻としては特種のものであつて、佛教徳目を抽象的に説明し、佛傳中の重大事をも具體的には記述しない。佛陀降神の記述の場合にも同様であつて、兜率天に於ける世間觀察を記さない。然し、この經は佛傳でありながら佛傳記述は簡單で、教理の記述に努めてゐる點、思想は明かに大乘的である點から考へれば、この經の成立は後世であつて、世間觀察の構想は既に成立してゐたが、之を採用しなかつたと考ふ可きであらう。

佛說十二遊經 (迦留陀伽三九三年譯) は極めて小さな佛傳文獻で、佛の系譜と佛陀の生涯を極めて簡單に編年史的に記述するものである。

其故、この三經に關する限り、他の佛傳諸構想と共に之の世間觀察を除外しても、之等三經は初期佛傳文獻にして、當時この構想なくして記述しなかつたと論斷することは出来ない。むしろ之等は思想的に後世の

佛傳であつて、特別の理由によつて敢てこの記述を除外したと考ふ可きである。

曇無德部四分律（佛陀耶舍四〇八譯⁹）は佛傳文獻ではない。が、第三十一卷受戒犍度中に佛傳を記述し、釋種系譜を記述した後に、悅頭檀の子は菩薩と名け、釋種子は生處・豪族・父母真正にして、衆相具足してゐると説くのみで、單に卓越を記述すると認むべきである。

彌沙塞部和醯五分律（佛陀什四二三年譯¹⁰）も同様に第十五卷受戒法に佛傳を記すが、釋迦系譜を記述し、佛降誕については淨飯王に二子ありとして、菩薩と難陀を擧げるのみで、世間觀察のみでなく、卓越をさへ記してゐない。

この二律本の佛傳記述は元來粗朴にして原始的なものであつて、佛降誕以外の記述も極めて簡單であつて佛傳文獻としては原始的な極めて初期のものと考えられる。唯佛傳記述が同本の主目的でないために、我々は初期佛傳文獻には世間觀察なしと論斷することは出

來ない。

總じて之等の諸佛傳關係の文獻が世間觀察を記述し

ないことは事實である。然し、さらばとて更に立入つて之等の文獻は初期佛傳文獻にして、初期佛傳文獻には世間觀察なしと論定することは出来ない。何故ならば、之等佛傳文獻には佛所行讚・僧伽羅刹所集經・十二遊經の如き發達佛傳も含まれてゐる。然しながら、佛傳文獻でないが、比較的原始的佛傳記述を有する四分律・五分律は世間觀察の記述を有しない。最初の佛傳文獻と目される大本經は明かに世間觀察を記述しない。中部尼柯耶二十六經・三十六經等も亦之を有しない。

之等の佛傳文獻によつて文獻的資料のみから、最初は此の構想なしと推定するには不十分の嫌ひがある。然しながら常識的に考へて、佛傳中世間觀察は發達佛敎の前世修道思想を豫想し、この思想に基いて成立したと思はれ、初期佛傳構想には世間觀察のことがないと推測出来るのである。先づ比較的歴史的事實に近い太子の誕生の說話が一般に信ぜられ、次いで迦毘羅城

父母等の卓越の修飾化が起り、更に進展して世間觀察の構想が生じたと考へるのが順序であらう。但し大多數の佛傳文獻成立の場合にはこの世間觀察の佛傳構想は既に成立してゐたと考へるが妥當であらう。

三 第二期、世間觀察記述を有するもの

一、四種觀察説を取るもの。

菩薩の兜率天に於ける世間觀察記述を有するもの、最も簡單なるものは修行本起經と太子瑞應本起經とである。

修行本起經(竺大力一九七年頃譯)上現變品第一⁽¹⁾では能仁菩薩は九十一劫に於て道徳を修し、佛意を學び、六度無極(Paramita)を行ひ、十地行に通じ、一生補處に在つて、期運至り、佛に成らうとして、兜率天に於て四種觀を興し、土地・父母を觀視し、何國に於て教化し、誰を度すべきかを觀察した。而して白淨王(Suddhodana)を累世所生の父とした。拘利(Koliya)の刹帝利(Ksatriya)に二女有り、後園の池に

て沐浴中、菩薩は之を見て、手を舉げて『是れ吾が世々の所生の生母なり。就いて生るべし。』と言つた。しかも時に五百梵志皆五神通あり、飛んで宮殿を過ぎ、度を得ず、いぶかつた所、梵志師は『一女は三十二相の大人を生み、一女は三十相の人を生むべく、これ威神であつて、神力を失はしめた』と説明してゐる。その聲は天下に普く聞え、白淨王は歡喜踊躍して生家に至り、迎へて妻と爲した。而して迦夷城(Kapilavastu)は三千日月萬二千天地の中央で、過去以來諸佛がこの地に生れたと記してゐる。

太子瑞應本起經(吳支二二二二二八年譯)卷上は修行本起經と殆んど逐字的に一致する前置きの後に、期運至り、下つて佛と作り、天竺迦維羅衛國(Kapilavastu)に生を託し、父王を白淨(Suddhodana)と名け、聰叔仁賢、夫人は妙(Maya)と曰ひ、節義溫良迦維羅衛は三千日月萬二千天地の中央である。佛の威神は至尊至重であつて、邊地に生ずべきでなく、地は傾斜を爲す故、其の中に處り、周く十方を化する。往

古の諸佛の興るも、皆此に出づるとしてゐる。

之には四種觀察として擧げてゐない。

太子瑞應本起經と同系統である異出菩薩本起經（轟道眞三一三—三一六年譯¹³）は兜率天より迦維羅衛國に生れた、迦維羅衛國は天地の中央であつて、佛生るには邊土餘國にて之が爲地が傾側であつてはならないとし、迦維羅衛國王は人と爲り仁賢である、としてゐる。この經では菩薩所生の地・父母の卓越に觸れてゐるが、四種觀としては出でてゐない。

之等の佛傳文獻中に於て修行本起經及び太子瑞應本起經は略々同一系統に屬し、觀察項目は四種即ち土地・父母・教化の國と人である。而してその「觀視」の方法は自問自答、即ち内心の思惟の形になつてゐる。生國・父母に於て卓越するが故、之を撰んだとするが、後の佛傳文獻の如く他の諸國諸姓を擧げて批判・比較してはゐない。修行本起經に於ては母の名を擧げず、刹帝利の二女の一人とし、しかも白淨王は菩薩に父として撰ばれたのみでなく、梵志が神通を失つた奇瑞に

よつて一女を娶つたとしてゐる。簡單素材である。但母に撰ばれた二女の上を飛行する五百梵志が神通を失つたとの記述は、同じ事件が菩薩（太子）が幼時閻浮樹下坐禪中に起つたと記述する佛傳文獻梵文普曜經十一（一一二九）¹⁴・方廣大莊嚴經觀農務品第十一・普曜經現書品第七・佛本行集經遊獻觀品第十二¹²もあり、一の神話的修飾であつて、注意すべきである。

太子瑞應經は之に反し、國名・王名・妃名とその卓越を明確に記し、より整つてゐる。

兩經が迦夷城又は迦維羅衛が世界の中央にあり、佛出世に適し、過去諸佛も茲に興るとする記述は共に出して、之は佛の威徳に出世地が相應するを要するとの、背景に佛身觀を豫想するものである。事實當時の地理的政治的狀勢としては迦毘羅城は寧ろ邊地にある弱少國であるのに拘らず、かく中國にて佛出生によしと記述するのは、形而上學的的理想化と見做すべきである。

異出菩薩本起經は菩薩所生の地・父母の卓越に觸れてゐるが、四種觀としては出でてゐない。最も素材で

ある。

之等三經は共に種族の系統（日種・甘蔗・釋迦種族等）をこの部分に記さない。

之等の三經は十地・六波羅蜜・一生補處の大乗術語を用ひ、佛傳記述は必ずしも發達してゐないが、大乗的佛傳と言へるであらう。

二、五種觀察説を取るもの。

過去現在因果經（宋求那跋陀羅四四一四五年譯）

卷第一では善慧菩薩は功行満足し、位十地に登り、一生補處に在り、一切種智に近づき、兜率天に生れ、時運至り、下つて佛に成らうとして五事を觀じたとする一は衆生の熟と未熟、二は時至ると未至と、三は諸國土の何國が中に處るか、四は諸種族の何族が貴盛であるか、五は過去因縁は誰が最も眞正にして父母たるべきか、である。自ら思惟して初發心以來成熟する者が清淨妙法を受けるに堪へ、此の三千大千世界中、閻

浮提（Jambudvīpa）迦毘羅施兜國（Kapilavastu）が最も中に處ると爲し、諸族種姓中釋迦が第一甘蔗苗裔

聖王の後であり、白淨王（Suddhodana）の過去因縁を觀じて、夫妻が眞正にて父母と爲るに堪へ、又摩耶夫人（Mayā）は壽命修短にて太子を懷抱し、十月を満足して太子生れ、生れて七日にてその母の命終ると觀じたとする。

この記述は修行本起經等の前三經よりも詳しく衆生時・國・族・父母の五事を擧げ、複雑化されてゐる。過去現在因果經で摩耶夫人が壽命短く、生れて七日にして死すことを母として適するとしてゐるのは、注意を要する。母后が太子出生後七日にして死んだのは、産後の日立ち悪しくして死んだのであらうが、之を豫定行動とし、しかも短命が菩薩の母として適するとするのは、一種の神話的修飾化である。本經は又釋迦族が第一甘蔗苗裔聖王の後と記してゐる。本經は修行本起經等の前三經より一段進み、且整つてゐると認められる。

佛說衆許摩訶帝經（¹⁹法賢九七三一〇〇一譯）第二は釋迦族系譜を記述した後に、釋迦菩薩は兜率天宮に

在り、人間に生れんとし、五種の觀察を作した。一に種姓を觀じ、菩薩は波羅門・吠舍・首陀は種姓中上でなく、生るる所でない。彼の時人は富貴を重じ、下生を重ぬ故に衆生を攝化し、歸依せしめる爲に刹帝利に生るべしとした。第二に國土は最上殊勝にして五穀よく實り、貧乞鬪諍なきを中國と言ひ、菩薩は過去に大勝因を修する故、毀言を恐れて邊地に生じない。(迦毘羅城の名を出さず)。三に時分は増劫八萬歲、時是有情の根鈍く智慧愚劣にて法器と爲さぬ故生ぜず、減劫百歲は五濁に近いが、根姓猛利機器成熟なる故に下生する。四に上族を觀じ、淨飯王は過去世成劫の初、衆許王の後で子孫相繼ぎ、轉輪王族で、往いて生を受くべきである。之には母身を觀じ、是の女人は智慧甚深にして福德無量にて諸相端嚴・持戒清潔にて、過去諸佛同じく記を授けた。摩耶夫人はこの上功德を具し、王種にて、彼に生ぜんとした、とする。

この經も亦五種觀察説を取つてゐる。

之等の五事世間觀察説を取るもの内、原典の現存

するものは、巴利語因緣譚 (Nid. nakathā) である。⁽²⁾

菩薩は下生せんとして五大事を相續して觀察してゐる即ち時 (Kāla) 所 (akāsa) ・家族 (Kula) ・母の壽命 (āyu) である。先づ時 (kāla) を觀察して「人壽十萬歲以上の時は適時ではなし。この時期には人は衆生に生老死あるを知らない故、佛陀の救濟の説法も無い佛陀が諸行の無常・悲苦の存在・我の迷について説法しても、聞きもせず、信じもしない。會得なく、從つて救濟も無い。人壽百年の折も適時でなし。惡が盛であつて、罪惡の人は教誡に耐へられない。人壽一萬歲又は百歲以上の折が適時である。故に菩薩は降誕の時期が來たと見た。所 (akāsa) を觀察して島に圍れた四大洲中、他の三洲に佛陀は生れず、閻浮洲 (Jambudīpa) に生れる。かくてこの洲に決した。地方を觀察して、閻浮洲は大きいが、その内の中國 (majhimadesa) に生れ、其處に迦毘羅城 (Kapilavasthuka) とスふ町あり、其處に生るべしと決心した。家族 (kula) を觀察して、佛陀は吠舍 (Vesā'kula) 又は首陀

羅 (Sudda-kula) に生るべきでなく、婆羅門族 (Brahmana-kula) 刹帝利族 (khattiyakula) が現在卓越する故之に生るべきで「淨飯王 (Suddhodanarāja) は父 (Pitar) たるべし」と決した。母 (Mātā) に就いて觀察し、佛陀の母は多淫でなく、飲酒せず、十萬歳波羅蜜を行ひ、誕生後五戒を破らざるを要し、摩耶夫人 (Mahāmāyadevi) が相應しく、母たるべしとした。而して母の壽命 (āyu) は十月と七日 (dasannam māsaṇam upari satta divasāni) なりと觀じた。

この説話は前出の過去現在因果經・衆許摩訶帝經の説話と酷似し、この二經は因緣譚に依ると斷定出來ぬ迄も、同系統の經典であると思ふ。衆許摩訶帝經と因緣譚に於ては、人壽八萬歳乃至十萬歳は生老死を感ぜず、法器でなく、人壽百歳がよいとして撰んだとの説話が出てゐる。然し、之は常識的には釋尊は偶然に人壽百歳の時に降誕したと考ふ可きである。然し後世阿毘達磨論等の世界觀に於て、かくの如くに各劫によりて人壽を分ち、末世に従つて短くなるとし、各劫に於

ける説法の適否を説く説が生じ、人壽百歳が佛法を諒解するに最適であるとの思想が成立した爲、之に伴つて佛陀が人壽百歳の折に出生したのは、その折の衆生が無常を觀じ易き故に、特にこの期を選んだとの構想が生じたのであらう。之は佛傳を合理化したので、形而上學的理想化であると思ふ。

四の階級の内、勿論婆羅門が最高であるが、因緣譚衆許摩訶帝經は當時重ぜられた故、菩薩は刹帝利を撰んだとしてゐる。勿論史的事實としては偶然釋尊の族が刹帝利であつたに過ぎないが、かく刹帝利を選んで生れたと言ふのは宗教的合理化である。一面又この説話乃至この文獻成立當時は漸く婆羅門族より刹帝利が有力になりつゝあつたことが伺はれる。

この三經の説話と殆んど逐字的に一致する説話が漢譯律藏中に存在する。

根本説一切有部毘奈耶破僧事 (義淨七〇〇—七一二譯) 第二は菩薩は都史多天 (Tissa) に在り、五法につき世間を觀察した。五法とは生處・國土・時節・種

族・所生の父母である。菩薩は過去の菩薩が何處に生を受けたかを見、彼等は淨行婆羅門家・刹帝利貴種家に生れたが、今は刹帝利が尊き故刹帝利に生れることとした。貧下の家に生れば、來世の衆生が我を誹謗する故に、自在福力により彼に生れるとする。第二に國土を觀察し、甘蔗米麥牛等が充滿し、乞食し易く、十惡なく多く十善を修する故中天竺を思惟し、是等が悉く具足する故に中天竺を撰び、邊地に生れば我を誹謗する故に、福德力を以て此處に生れることとする。

第三に時節を觀察し、過去菩薩は衆生の上壽八萬歲下壽乃至百歲に其の國に來生したのを見た。長壽八萬歲以上の時は愁苦なく、愚癡・頑鈍・傲慢にて樂に著し、正法の器でなく、化を受け難い。人短壽百歲以下の時は諸の衆生は五濁(命濁・煩惱濁・有情濁・見濁・劫濁)の昏目重き故である。惡世に世に出現すれば、外道多く誹謗し、五濁増長する故、惡世に出世しない。諸佛の所説は正法にして虚過でない故、時節を觀察するのである。第四に種姓を觀察した。先世以來内外親

族が謗する者無ければ、彼に生ぜんとし、釋迦は清淨尊貴なる轉輪王種にて出現すべきに堪へるとした。菩薩が下賤の家に生れば、有情は誹謗を生ずる故、菩薩は無量劫來自在力を得て、意に従つて生ずる。第五は生母である。過去菩薩は如何なる胎臟を受けたかを觀じ、彼の女人の七世種族は悉く清淨にして姪汚なく形貌端嚴にて善く戒品を修し、菩薩を十月其の胎に藏するに堪へ、此の女人の往來進止は障礙が無い。大幻化夫人(Māyā)は過去諸佛に於て無上願を發し、來生所生の子は種覺を成ずるを得しめんとした。是に由つて諸の菩薩は衆生が何故菩薩は無相の女人の胎中より世に出づるかと謗言を作すを恐れ、無始已來種々の善根を種へ、悉く成就したのである」と記してゐる。

この説一切有部毘奈耶破僧事では五種撰擇・觀察の合理化乃至典型化は更に明確になつてゐる。即ち五法を夫々に決定したのは、過去の菩薩に慣ひ、又後世の誹謗を受けず、教化に易からん爲であるとす。顯著な形而上學的理想化である。

根本説一切有部毘奈耶雜事卷第二十(義淨四一〇譯)

では簡潔に記して、菩薩は觀史天宮に在つた。王舍城に大蓮花王あり、法を以て世人を化し、人民熾盛安穩豐樂にて盜賊なく、室羅伐城 (Śrāvastī) に梵授王、

唱誓尼城に大輪王、矯閃毘城 (Kausāmbī) に百軍王あり、此等四王は皆法王で、法を以て世を化した。菩薩は天宮に在つて五種事を以て世間を觀察した。五とは一は遠祖を觀じ、二は時節を觀じ、三に方國を觀じ四に近族を觀じ、五に母氏を觀するのである。六欲諸天は三たび母腹を淨め、摩耶夫人は寢にあつて夢に六牙の白象の腹中に來迎するを見たとする。

之は闍浮提の諸城諸王を記すに詳しく、五事の世間觀察の記述は極めて簡單である。

根本説一切有部毘奈耶出家事(義淨四〇〇—四一〇譯)²³卷第一は前者と殆んど全く同じで、同様の前置きの後に菩薩は觀史天宮に在つて世界を觀察し、五事具處有り、下生せんと欲した。時に六欲諸天は辨すべき所を辨じ、迦維羅衛國閼頭檀家三淨摩耶夫人の胎中に

於て乃ち大吉夢を獲しめたと記してゐる。この律本は世間觀察の内容には觸れてゐない。然し、之は五事世間觀察の構想は豫想してゐる如くで、之を落したと考へべきである。

この二律本の佛傳は説一切有部毘奈耶破僧事と同一系統に屬するものと思はれる。同時にこの三律本は五事觀察を記述する前三經と同一系統に屬し、この五事觀察思想は之等の諸經律本成立當時相當流行し、佛傳構想として可成有力なものであつたと考へられる。更に之の世間觀察は後世の發達佛傳文獻に至ると構想が複雑多様のものとなる。その間に我々は菩薩降生の一事に關し、佛身思想の發達に伴つて、佛傳作家の構想が推移變化し、佛生涯を複雑化し理想化して行く跡が辿れて、興味深きものを感じる。(二四九八・四二二五)

註

(1) H. Odenberg: *The Viraya-Pitaka vol. I. I.*
ff. *Mahāvagga*, London, 1929.

(2) R. Davids and E. Carpenter: *The Dīghanikāya vol. I. I* ff. London, 1903. 大正大藏經卷一

- 1 ff.
 R. Davids: *Dialogue of the Buddha*, III. 10
 — 11. London, 1910.
- (3) 平等通昭著「梵文佛傳文學の研究」P. 13—14b.
 139—142 參照。
- (4) V. Trenchner: *The Majjhima-n-kāya* vol. I.
 160 ff. (26. Ariya puriyasanasuttam) 237 ff.
 (36. Mahāsaṃcaka sutam)
 Lord Chalmers: *Further Dialogue of Buddha*, London, 1926, 113 ff, 170 ff.
- (5) Cowell: *Buddhacarita of Asvaghosa* p. 3.
 Oxford, 1893.
 平等通昭譯「梵詩邦譯佛陀の生涯」昭和四。大正
 大藏經 IV. 佛所行讚 1 ff.
- (6) 平等通昭「梵文佛傳文學の研究」p. 95—96. 參照
- (7) 僧伽羅刹所集經、大正藏經 IV. 1. 5 ff 特々 122.
- (8) 佛說十二遊經、大正藏經 IV. 1457.
- (9) 四分律、大正藏經 XXV. 779 B
- (10) 五分律、大正藏經 XXII. 101.
- (11) 修行本起經、大正藏經 III 463 AB.
- (12) 太子瑞應本起經、大正藏經 III.
- (13) 異出菩薩本起經、大正藏經 III. 618 A.
- (14) Lehmann, *Lalitavistara*, 129 f. Halle, 1902.
- (15) 方廣大莊嚴經、大正藏經 III. 560 B.
- (16) 普曜經、大正藏經 III. 499 B.
- (17) 佛本行集經、大正藏經 III. 706 AB.
- (18) 過去現在因果經、大正藏經 III. 623 AB.
- (19) 衆許摩訶帝經、大正藏經 III. 938 BC.
- (20) Fausball: *Jataka* vol I. 48 ff, London, 1889.
 R. Davids: *Buddhist Birth Stories*, London,
 1880. New Ed. p. 146—8.
- (21) 根本說一切有部毘奈耶破僧事、大正藏經 XXIV.
 106 BC.
- (22) 根本說一切有部毘奈耶雜事、大正藏經 XXIV. 29
 7c.
- (23) 根本說一切有部毘奈耶出家事、大正藏經 XXIV.
 1020 C.

ヘラクレイトスの人間解釋

土井 虎賀 壽

『魂の限界を探し出すことは諸君に不可能である。如何なる通とほりを諸君が驅けめぐらうとも。それ程に深いロイヤを魂はもつてゐる。』(fr. 45)

ここに紹介せられた論文はイエゲル編輯の『Die Antike』Band XI Heft 1 所載にかゝるヘル・ヨンスワンゲルの論文である。原筆者は Dr. med, Chef-arzt der Kuranstalt Bellevue, Kreuzlingen と註せられてゐるから精神病學者であるらしい。彼はこの論文に於て精神病學の問題を人間學といふ基礎的な地盤に具體化することによつてハイデッゲルの哲學に自らを媒介させ、更にこの現代哲學の主流をなす人間學の歴史的根原に遡つてヘラクレイトスの哲學に到達しようとしたのである。このやうなモティーフとこのやうなベルスペクティーフをもつこの論文は、専門的な哲

學者の兎もすれば陥り易い抽象的思索を見せず、問題の具體的展望を明確に自覺して眞實に生きた人間學の道を開拓したものである。人間の實證的研究、人間の存在論的研究、人間のロゴス的研究、換言すれば人間に關する現代的、近代的、古代的研究——この三つの人間學が相互媒介的に扱はれようとしてゐるのであつて單に人間學方法論の見地から見ても充分に示唆的な文獻であるといはなければならぬ。

私は本質的な部分に於ては逐語譯に近い忠實さをもつてこの研究を跡づけた。それ程私はこの研究の内容及びその敘述に傾倒したのであるが、併しこの研究の

やうにヘラクレイトスの表現形式即ち言語樣式に具體化された理論、云はゞ肉づけられたロゴスを究明したものにあつては必然的に逐語的移植が要求せられてゐるといふはなければならぬ。

勿論この研究も決して完全なものであるとは言ひ難い。著しい第一の缺點は形式的に見ても、餘りに多く他の研究者が博引傍證せられてゐるために、原筆者その人の主張が極めて弱められた印象をしか残さない。眞實なる研究を特色づける研究的情熱の根強さ、自らのモティーフをぐんぐん押し切つて事象の核實に攻める迫力が稀薄であることは遺憾の極みである。

第二には内容的に云つて原筆者は本質的には、ハイデッゲルの眼を以つてヘラクレイトスに向つてゐる結果ハイデッゲルのもつ抽象性がそのままこの論文の抽象性を導いてゐる。このことは一般に現代獨逸に於ける古典研究にあてはまるものであつて、例へばステンツェルの如き最も代表的な大家の研究さへ餘りに無批判にハイデッゲルの支配をうけすぎてゐる 一般的な問

題は他の機會に譲るとして今この論文に關する限りに於て特に讀者の注意を要求したいことは、ヘラクレイトスに於ける「自然への傾聽」及び「神的叡知の分有」即ち宇宙論的環及び神學的環が獨斷的 (dogmatisch) として性格づけられ批判せられてゐることである。ヘラクレイトスの哲學が神學的環、宇宙論的環、人間學的環の三環によつて組織せられてゐると語りつつ、前者を獨斷的と批判せざるを得ざらしめたものはハイデッゲルの抽象性であつて、この二つの環の成立こそ古典哲學一般の特異性を意味するものでなければならぬ。これを獨斷的であると批判するのは批議するもの自身の抽象的一面性を自ら語り出だすことによつて古典哲學の具體的偉大さを證示してゐるのである。抑々ハイデッゲルの哲學は希臘哲學と獨逸哲學との抽象的な婚媾である。人間存在の本質的構造が『内—世界—存在』(In-der-Welt-Sein) であり、世界的構造なくしては人間存在がその本質に於て破壊せられるといふ彼の基礎存在論は、明らかに希臘を性格づける『世

界に向つてゐること』(Welt-Zugewandtheit)の哲學的把握であり、その限り希臘に向つて方位決定せられてゐる。併し彼に於ける『世界』は、『人間存在がそれに向つて超越するもの』、否、人間存在の現實的乗り越え』そのものである。彼の『世界』は人間存在から見られた超越即ち内在面から理解せられた超越でしかない。換言すれば『世界の超越性』が人間を中心とし、人間に向つて方位決定せられてゐる。それは恰もフツセルの超越的ノエマが意識に向つて方位決定せられ、意識の志向に外ならぬと同斷である。然るに希臘にあつては徹底的に『宇宙に向つて方位決定』せられてゐる。超越面が内在面を決定してゐる。プラトンのイデア及びアリストテレスの神のもつ『コリスモス』はそのことを物語る。ハイデッゲルは人間存在を世界的に考へる限り希臘的であるが、その世界を人間存在から見てゐる限り獨逸的である。彼がカントに結びつかうとするモテーフ及び彼の人間存在が自覺的本原性に於て『無世界的』となるモテーフは非希臘的性格を

明白に物語る。故に彼の所謂『被投性』(Verworfenheit)は實に容易に『投企』(Entwurf)せられ得るのであるが、希臘に於ける被投性即ち運命は『悲劇の誕生』に到らざるを得ない深刻な必然性をもつてゐる。かゝる本質をもつハイデッゲルの内在哲學がヘラクレイトスに於ける『宇宙論的環』及び『神學的環』を理解出來ないで獨斷的と語らざるを得ないのは當然である。哲學の眞理態はこの近代獨逸的内在觀を古代希臘の超越觀に媒介して超越—内在的立場を築き上げることになければならない。私はかゝる立場について多少立ち入つた研究を努めつつあるものである(『西田哲學の周邊的影響』「思想」一月號以下參照)。この研究に於ける佛教解釋についても問題があると思ふけれどもそれは他の機會にゆづらう。兎にかく色々缺點はあるにしろこの論文の意義は相當大きく評價してよいと思ふ。特に私と同じく若い學徒にして、これからヘラクレイトスへ上らうとする道に出で立つ人々には充分有益であることを信じてこゝに紹介したのである。

現代の精神病學は、醫學的心理學的な逞しい遺産——即ちたゞ思ひついた大家をだけ列擧しても例へばグリンデル、ウエルニケ、クレペリン、ブロイレル、

フロイトの如きから譲り渡された遺産を發展させる任務を負ふものである。けれどもそれ丈では足りないそれはまた全く新しい課題に當面してゐるのである即ちそれは精神病或は神経病と診斷される人間存在の諸形式をその人間學的構造に於て見且つ記述する要求をもつ。この新しい課題は精神病的現象に關する倫理的貶價の色合をもつ言葉を純粹に自然科学的な内實に轉換する要求と關聯して、一般に精神病學が本來的な人間性的問題、即ち宗教、哲學、道德、藝術、歴史教養、天才、自由等の問題とつながることなくしては成り立ち得ないことを意味する。例へば精神病の徴候が既に理解された事實、Tatsache der Verständigungである外ないのを見れば、現代の精神病學が——會話の構造、共一存在の構造及びその色々な様態を見透することなくして成り立たないことが分る。而してこの

會話の構造、共一存在の構造は、存在一般及び人間存在に係はる哲學的問題の地平線に於て基礎的に解かれなければならぬのである。

『知識の諸形式と教養について』と題せられた講演に於てシェラーは次の如く語つた。——吾々は人間と呼ばれるものが抑々何ものであるかについては極めて不十分な知識をしかもつてゐない、と。これは實に一九二五年のことである。それ以來人間存在の哲學的究明について絶えざる努力がなされた、——實一存在の基礎存在論的分析といふ媒介をとつて（ハイデッゲル）或は實存哲學的自己解明といふ方法に於て（ヤスペルス）。これらの努力を貫く一つの著しい特徴は、哲學的問題及び偉大なる哲學的問題提出者の歴史に緊密に結びつくことである。かくの如く人間とは何であるかの大きい問ひがその問ひそのものの歴史から學ばるべきであるならば、この問ひとその答へとが哲學的大綱に於て始めて企てられた歴史的根原に遡られなければならぬことは自然であるといはねばならぬ。扱て併

・しこの歴史的根原は東洋にあつては本質上不可能であつた。勿論決して東洋人が人間的個性、個性化の原理を、否、人格を、我と世界、主観客観、我と汝の對立等を見極めなかつたが故にさうなのではない。否、まさしくその逆に於てである、即ち東洋人がこれらのすべてに對して非人間的態度をとつたが故である。理性の放棄の下に絶對者への直觀的寄依を教へ（道教）或は人間性を脱却して人間的直觀の背後、人格の背後世間と世間的任務の彼岸、社會、運命、否あらゆる對立の彼岸に向つたが故である（印度）。かゝる態度は非人間的であると呼ばれなければならない、何となれば人間存在の原理的構造即ち内—世界—存在が、或はその本質的特徴の一つ（存在の純粹理論的把握の可能性即ち理性）に於て貶謫せられ（道教）或は自己反響的幻想として全體的に止揚せられねばならぬと信ぜられたからである（印度）。それ故東洋に於ては醫者及び心理技術者を出現せしめはしたけれども、學的心理学、人間の學は不可能でなければならなかつた。人間の學

ヘラクレイトスの人間解釋

は世界現象なくしては成り立たない。たとへ神病者が世界喪失、否更に世界没落の狀態に於て、或は一つの他の世界に住み、或は高々世界の斷片を経験するに過ぎない場合に於ても、否かゝる場合にこそ吾々は世界といふ現象に絶えざる關聯を持たせて始めてこれらの病的體驗樣態及び存在樣態の見透すことが出来るのである。何となれば内—世界—存在がその樣態を變へるに伴つて單に世界體驗のみならず全く同時に自己そのものが變態するのである。世界が逃げ去らうとするやうになれば自己そのものが亦逃げ去らうとする。自己そのものが再び安定を恢復すれば世界も亦安定を得るに到る。世界といふ現象を學的に解明しそれを判明なる學的概念をもつて規定した最初の世界歴史的業績はギリシヤ人のものであり、而してその嶺きをヘラクレイトスが占めてゐるのである。この際始めて人間の眼をうつたものは超越性といふ問題である。

——絶對的な、あらゆる人間性を抹殺することによつて到達せられる存在への超越性でなくて、世界的超

八七

越性即ち人間的存在が現實にあるところの乗り越え、
現實的な世界性そのもの（ハイデッゲル）である。こ
のことはギリシャびとがいつも世界に向つてゐたこと
の哲學的表明であるといはなければならぬ。

現代の精神病學がかくしてヘラクレイトスに通路を
見出すことを理解出来るのであるが、若し吾々が更に
それと密接につながる心理學及び心理學の歴史を振り
返るならば一歩進められた通路がひらかれる。心理學
が——自らの本質を見失つて——自らを「生命機能と
しての心の學」として或は「心の生活の自然科学」と
規定するとすれば、それはその歴史を遡つてアリスト
テレスに歸り（生物學的有機學的である限り）、或はデ
モクリトスに歸りゆくであらう（感覺的元子論的であ
る限り）。併し心理學が心的なるものを主觀的と規定
するならば、それはプロタゴラスに歸るであらう。然
るにまた主觀性の問題が主觀—客觀の變關性に於ての
み解かれ得ると考へられるに到れば（ナトルプ）、當然
にプラトンのテアイテトスにゆくであらう。この變關

主義が意識一般と對象一般との對立を超えることが出
來ず、それ故に個性的歴史性即ち現在の規定された
一同性及び統一性に於ける心生活を理解出来ないこと
になれば問題の展望は更に一新される。心理學は人間
的存在そのものを問題にするものである。人間存在は
決して主觀—客觀の分裂からも、我と世界との對立か
らも理解出来ないのであつて（何となればこれらの分
裂乃至對立はその成立の根底に於て既に人間存在を前
提してゐるのであるから）、たゞ内—世界—存在その
ものの構造からのみ始めて把握される。心理學の歴史
そのものが始められたのは實に——人間存在が現實に
ある、原本的構造に始めて學的眼が向けられた瞬間、即
ちヘラクレイトスに於てである。かくて精神病學をそ
の母胎的地盤に向つて反省する道、及び心理學の歴史
への反省の道、この二つの道はイオニヤに、基前五世
紀のイオニヤに向つてゐることを知るのである。——

吾々がこれ程にも直接的にヘラクレイトスからの喚
びかけを感じるのはその所依を彼の言葉に、言語的感

動と旋律とに、彼の文章形成と文章技巧の金石文的凝結にもつのである。極めて技巧的であると人は彼の文章様式を批判し、言葉の遊戯、對照、譬喩への愛好を指摘した、併しまた彼の文章の驚くべき充實と緊張も承認せられ、ヘラクレイトスの言語天才が語られてゐる(ケ・ラインハルト)。言語様式はしかし思惟様式から、思惟様式はまた人間の生活様式から切り離され得ないのであるから、——理解するに困難な、あれ程に高く語り、そしてあれ程に鋭く適確に響く、ヘラクレイトスの言語の特異性に於て吾々に喚びかけるものはまた彼の思惟の本原性であり、自らの意志に貫かれた假借なき人格の峻厳性でなければならない。人格、思想、言語——三者はこゝに稀なる一體に形式せられる。彼は思想を手記に書き止め、そしてこの手記をディアナの神殿に捧げた、彼の思想は生活の支柱であつたが故に彼はそれを女神に奉つたのだ(キエルケゴール)。ヘラクレイトスの言語があらゆる學的分析と批判に抗して殆んど二千五百年後の今まで現實に響き且つ語つてゐ

るように——それは實に逞しい調子をもつていやましに高まりゆくボサウネの響音である(ローデ)——そこに表出せられた思想もまた永遠の現實性を生きぬいた。第一線にたつてヘーゲルが炬火をかざし、シュライエルマツヘルは愛情をこめてそれを守つた。ツェレルの希臘哲學史に於て兎に角學的考察が向けられ、ゴムペルツの「ギリシャ思想家」に於て世紀末に於けるまもつた宇宙論認識論神學としてのヘラクレイトス像が明らかめられた時、同時に驚くべく實りゆたかなる批判が始められて來た——宇宙から、自然哲學から、物理學から人間へのヘラクレイトスの轉換を強調し、かくしてミレトスの先驅者どもから鋭い距離を區切りとつて。既にウインデルバンツは彼の間學的問題への關心を注意し、デイルスはヘラクレイトスが人間の心から宇宙の靈を推理しようとし、彼があらゆるギリシヤ人の中にあつてプラトンと共に人類の哲學的發展に於て最も重要な人であつたことを強調した。ミッシェルはヘラクレイトス哲學の心理學的深さを見、——對象

の自己同一性のために、それ故人格の自主性のために實體的不變性が破壊されなければならなかつたことを鋭く指摘した。ケ・ラインハルトはこゝに始めて名に値ひする心理學を發見し、ヘラクレイトスの全心理學が最も完全に宇宙學に雙關してゐる所以を語つた。ラインハルトの解釋にあつて注意せらるべきものはヘラクレイトスの *Mythos* である。彼はヘラクレイトスのイデオンを、人間の自己自らについて並びに世界についての『誤解』として解した。ラインハルトのこの解釋は——本來ヘラクレイトスにあつては人間の自己理解が問題であり、人間と呼ばれるものが本來何として理解せらるべきか、又如何にしてそれが理解されそ、なふかといふ太古的にして永遠に新鮮な問題が中心課題であつたといふ地平線に於てのみ可能なのである。

この見解を最新なるヘラクレイトス像に彫み上げる作業はこれをイエゲルに負ふのである。ヘラクレイトスは今や最初の哲學的人間學者として先行思想家に對立する。彼にあつてはその全存在に於ける人間の解釋

が問題であり、死ぬべきものに向つて自己自らについての眼を開く要求がかかけられた。古代自然哲學は未だ宗教問題をあらはには提出せず専ら人間に背をむけた存在の側を扱つたのであるけれども、自然哲學的な宇宙の思想及び宇宙を支配する正義の思想は、オルフィック宗教が魂と神との本質的血族の信仰によつてめざませた宗教意識に對して結晶點を指示した。人間を全くその宇宙的な相に措く人間解釋をもつてヘラクレイトスが登場したのはこゝに於てである。併しながら哲學的な心がその血族性の故に永遠に生きる火をもつて神的寂知を認識し、それを自らのうちに擔ふものである限り、オルフィックの靈魂宗教はこゝに高められた變形をなしたと語られなければならない。ミレトスの宇宙思想が既に吾々の自然法則よりもむしろ世界規範を意味してゐるやうに、ヘラクレイトスはこの性格を彼の神的ノモスに於て宇宙宗教に高め、世界ノモスのなかに哲學的人間の生活ノモスの基礎を置いた。ヘラクレイトスは人間學即ち人間の自己理解の地盤と足場を

宇宙學並びに神學に置き、從つて人間學的環のめぐりに宇宙學的環が宇宙學的環のめぐりに神學的環がひきまはされた。換言すれば人間の心臓は、宇宙のあらゆる力線が輻輳する感動的にして活動的な中心點でなければならぬ。而して神的叡知を認識する人間の心の能力は、ロゴスに由來する。彼に於て生活に對する創造的認識の意義が明らかに語られた。ロゴスは新らしい自覺的生活を可能にする、即ち共同的意識 (Gemeinschaft) を誕生せしめる。ヘラクレイトスのこの社會的

共同性は決して單なる論理的普遍妥當性と解されてはならない。共同性はポリス倫理のもつ最高善であり、個體の特殊存在をうちに吸収するものである。イエゲルの解釋は次の如き彼の言葉に集約せられる。『ヘラクレイトスの人間は宇宙の一部である、人間はそのものとしては宇宙他の部分と同じく全體の法則に隸屬する。併しながら人間が自らに個有なる精神によつて全一生命の永遠なる法則を自覺的に自らのうちに擔ふ時、彼は神的法則の告知なる最高叡知に與る。ギリシ

ヤの人間の自由は自らを一員としてポリスの全體に、又その法則に組ち入れる時に成り立つ。』このポリスの轉換によつてイエゲルはヘラクレイトス像を哲學史的傳統から浮び上がらせたのである。

ギリシヤの人間の形成に關するこの最初の研究の功績は極めて大きい。即ちそれは詩と散文との間の限界が打ち破らるべきことを教へ、吾々の問題に關しては既にアルキロコス以來の敘事詩敘情詩に於ける又ソロンの詩作に於ける倫理的ポリ斯的及び宗教的勞作が正に形成されつつある哲學的思索の理解にとつて不可缺であることを明らかにしたのである。人間の本質ノモスの自覺——東洋的に主觀的自我を裸にして了ふのでなく——これがギリシヤ人の特異性でなければならぬ人間ノモスの理解への絶えざる努力は單にあらゆる思惟勞作に於てのみならず實にまたあらゆる詩的象形に於て働きつつあるのである。ギリシヤ人があらゆる民族のうちで本來的に人間彫塑家であるならば、ギリシヤのロゴスは人間彫塑學を代表し、あらゆる變態變

様變則現象をも含めて凡ての人間の様相を原理的に取り扱はうとしたのである。——

ヘラクレイトスに關する言語學的、哲學史的、文化的、解釋學的文献の最近に於けるおびたゞしさと炯眼とに驚嘆せしめられる吾々は、ヘラクレイトスに於て見殘された新しい問題について語る權利を奪はれる併しこゝに於てもまた彼の言語が吾々に展望をきりひらく。ヘラクレイトスの言語様式に關する理論的分析と批判とを以つてしても彼の言語が永遠に新らしく吾々に喚びかけることを妨げ得ないやうに、ヘラクレイトスの思想のあらゆる分析と批判とは決して吾々が永遠に吾々の存在に於て直接喚びかけを得得ることを防ぎ切れないのである。ヘラクレイトスに關する新らしさへの疑問はいよいよ高まりゆく喚び聲の前には屏息せざるを得ない。永遠に亘つて喚びかける彼との直接的交渉に於て、吾々は最早や安靜を保ち得ずして何等かの創造的態度に促されるのである。更に進んで問ひ、更に新らしく語り出すことに於てのみこの哲學者

の存在との接觸が具體性を見出し、彼の思想の意味が吾々の自己存在と相入するといはれなければならぬ。

ヘラクレイトス哲學の三つの環を内面的に結ぶものは現實存在論的關心である。宗教的精神的ポリス的非常時の最高潮に際して、即ち東西の權力と文化とがその位置を争ひ、人間が外的安定保證を奪はれてなほ内の郷土を見出し得ない世紀末に際して、この哲學こそは——あらゆるギリシャ神殿のうち最善に保護せられたものに屬しつつも——感動的な現實存在的責任負擔のまがふかたなき記録に外ならない。

吾々はこの哲學者の生涯について完全な傳記を書き上げる資料に恵まれてゐない。併し乍ら斷片的な記録丈けから充分にこの『精神の帝王的隱遁者』に於ける生活經驗及び内的葛藤の豊穠と迫力とを思ひ得るのである。——人類歴史の開闢以來最初に現存在の歴史性について發言した人、即ち『私は私自らを探し求め』(fr. 101 Diels) といふ言葉を殘した人を。ヘラクレイトスは哲學的省察に『最も近きところ』、否、そこに

於てのみ『理解』され得るところ、即ち身自らの現存在のうち、に現實存在を追求した最初の人であつた。併し同時に彼は知つてゐた、——吾々にかくも『最も近き』各自自らの現存在、即ち我自らは吾々の日常的な道の上には見出せない、それ故決して造作なく發見出来るものでなく、勞作と努力をもつて日常的な眼に最も遠いところに求められねばならぬことを。何となれば、ヘラクレイトスが明確に認識してゐたやうに、吾々は最も卑近に又最も多くの場合に、吾々自らの現存在から離れてゐるのみならず、吾々自らの現存在を多角的に放漫させて生きてゐるからである。この放漫のたゞなかから吾々は吾々自らに於ける統一、吾々自らとの統一、即ち『我自ら』を——我自らの形成過程そのもののうちに求めなければならぬのである。それ故に『我自らを求める』といふ哲學的思索そのものの核實に於てヘラクレイトスは決して近代哲學と異つてゐない。ヘラクレイトスを原理的に區切るものは、思索的に想定せられ獨斷的に宣示せられた超越的な世界、

即ち神的敎智と神的眞理に與り、それを分有するといふ道に於てこの目標を現實になし得ると考へたところにある。何となれば人間の能力は眞實なる明察をもたない、神的能力丈けがそれをもつからである (H. 75) 併し乍ら、神的明察を分有するといふことをそのことが決して人間の搖籃のなかで起るのでなくて、我自らを求める過程に於て、——而もこの世を通り過ぎてからでなくたゞたゞこの世に生き抜くことによつて獲得せられなければならぬのであるから、現存在は何處までも歴史的であるといはねばならぬ。勿論自ら自身を知る可能性はあらゆる人間に與へられ惠まれてはゐるけれども (H. 116)。多くの人間はたまたまかゝる機會にぶつつかつても全くその意味が分らず、教へられてさへも理解が出来ない (H. 17)。扱て神的敎智即ち『一なる敎智』(ἐν τῷ σοφῷ H. 32)、『あらゆるものから隔絶されてゐるもの』(ἀδιαιρέτως ἀχωρίστου H. 108)にあつては吾々がそれによつて知る (γνωσκῆναι) には先づ第一に信じなければならぬといふ語られる

(*arctic, hmaria* fr. 86)。かゝる神的睿智を分有する道に對してヘラクレイトスは創めて一つの概念を導入したのであるが、これは希臘哲學に於て、特にプラトン及びアリストテレスに於て猶ほあれ程大きい役割を演ずべき使命を負はされてゐたもの——即ちプロネシス (*prothesis*) の概念に外ならない。

プロネシスは普遍には思惟と譯される。併しヘラクレイトスはプロネシスを直ちにソフィア (*sophia*) の名を以つて呼ぶのであるから (fr. 112)、即ち眞理を發言すること及び『傾聽しつつ』自然に隨つて行動することと解するのであるから、それが決して少くとも直ぐには論理的思惟として考へらるべきでなく更に遙かに複雑なものであることは明らかである。プロネシスがソフィアとの聯關に於て云はば「外へ」を示すとすれば、それは自己認識との連結に於て云はば「内へ」を示してゐる (fr. 116, fr. 113)。かくしてプロネシスが一方では眞理の發言及び自然への傾聽としてのソフィアに、他方にあつては自己認識につらなる限

り、——即ちプロネシスの概念が眞理、『自然』及び自然に隨へる行動への絶へざる注視を以つて我自らを形成することを言ひ現はすものである限り、吾々は決して單にこれを「思惟」としてでなく、省慮 (*Besonnenheit*) として譯すべきである。人間は現存在の騒がしい放漫さから出て眞理を安らかに省慮し、自然を安らかに傾聽し、安らかに省慮ある行動をする在り方へ自らを集中する場合にだけプロネシスの状態に於てある——そして又この『安らひ』に於てのみ自主的存在自己のうちから生れる生活が可能なのである。ヘラクレイトスは如何なる在り方——ヘラクレイト的に語れば——如何なる生成 (*Werdend*) のし方に本來的な全人間性即ち至上徳 (*höchste Tugend* fr. 112) が見られるかについては決定的に語つてゐる。それは『高貴なるもの』 (*Exiotos*) の在り方で、それに對立するものは『衆くのよから』 (*ἐξ ὄχλου* fr. 2, 17, 29) 『數へ切れぬものども』 (*ἀριθμητός* fr. 49) である。『ホイ・ポロイ』は、キエルケゴルにあつて「群」

(Menge) と呼ばれ、ヤスベルスにあつて「群衆」

(Masse)・ハイデツゲルにあつて「世人」(Man-Sein)

と呼ばれてゐるところの自らを放漫せるものどもを最も適確且つ充分に言ひ現はす希臘語である。ヘラクレイトスは不斷に新らしい表現を用ゐて、かゝる「大衆」が如何なる在り方をもつか、彼等にとつて何が重大に見えるかを示さうとして飽くことを知らない。大衆は何ごとを 理解せず、學ばず、考へず、知らず又把えない、でゐて而も知識あるものの如く思ひ込んでゐる(fr. 1, 2, 5, 17, 34, 51, 78)。道行く艶歌師を彼等は信仰し、教師としては悪黨を選ぶ、何となれば彼等は衆くのともがらが悪く、たゞ限られた人々丈けが良いことを知らないから(fr. 104)。大衆としての人間は聞くすべも話すすべも知らなす(fr. 19)、彼等は『居れども居らず』といふ格言の如く聾者である(fr. 34)、眼に見える物の知識についてさへも彼等は自らを最もよきものだと思ひこんでゐる(fr. 56)。それ故眼と耳は未開な魂をもてる人間どもには悪しき證しである。

(fr. 107)・彼等の最も悪しき徴表はヒュプリス即ち

激越心或は惡逆心である、それ故これは焔の怒りよりも先に消し止められねばならぬ(fr. 43)、併し大衆のヒュプリスは昔から今まで『早急な判断』に於てほどそれ程屢々、それ程劇烈には表現せられてゐないのであるから「斷片」一七の警告はここに關聯する——『決して早急に最大重要事について斷定し去つてはならない!』(「斷片」一一〇にあつても吾々はヒュプリスとのつながりを見る『彼等にとつては、よしや彼等のあらゆる願望が充たされることがあつても、少しもより良くなつたことを意味しないであらう』)。「大衆」の存在に關する存在論的規定をヘラクレイトスは更に又小兒及び動物との比較から與へてゐる(——ヘラクレイトスは人間の思想を『兒戲』と呼んだと傳へられてゐる)。動物との比較に於て人間存在を規定することは今日でも極めて有力な方法である。人間存在が單なる生命以上であると語られる時この「以上」はかうでなければならぬ、——動物は何等の疑問な

く本能的確實性をもつて自然から與へられた生命圏内を動いてゐるに反して、人間はこの單なる生命的存在を選択し形成し或は否定して生命圏を破つてゐる。人間が人間たる所以は單なる生命的存在に閉じこめられてゐないで自らが自らに向つて身がまへをすることによつて自らの本質を自ら築き上げるところになければならない。人間は常に自らの存在から、——即ち己れ自らであることも亦ないことも出来る自らの可能性から自らを理解してゐる(ハイデッゲル)。人間が粗野なため又は精神病のために動物の段階に沈没してゐる場合に於てさへ彼は決して動物ではない。即ち粗野な場合人間は動物より以下である、『何となれば絶望によつて動轉せる存在は動物に固有なる本能的力と確實性を缺いてゐるからである』(ヤスベルス)。精神病者にあつては動物より以上である、何となればそれは人間存在の「くるさ」に外ならないからである。動物はその生命圏内に於て例へば或る食叫を他の食叫よりも、或る行動を他の行動よりも選び取ることはあつても、

決して或る特定の財物から切り離された價值即ち精神的價值(名譽、品位の如き)を低い價值よりも選びることが出来ない(シェラー)。これらの現代哲學的人間規定を吾々は既にヘラクレイトスに於て見出すのである。『高貴なるものども *oi hypotoi* が他の凡てよりも選びとる一つのものがある、即ち彼等は名譽を、永遠的なるものを滅びるものから選びとる、然るに「衆くのともがら」 *oi de polloi* は愛すべき家畜のやうに食ひ飽きてうづくまつてゐる』(fr. 29)。動物の如くあることの故に大衆には價值及び人間存在の段階への明察即ち *noûs* が奪はれてゐる。動物の如く疑問なく現實を受けとり、選びとることも棄て去ることもなくたゞ口腹を充たせて足りてゐる。『腹匍へる限りのものは悉く神の咎を以つて牧場へ追ひやられる』(fr. 13)。『肉體の快感に幸福が宿るとすれば豌豆にありつゝした牡牛は幸福だと呼ばねばなるま』(fr. 4)。『驢馬は切藁を黄金の前に選ぶ』(fr. 9)。『犬は知らなずものに向つて吠えたつる』(fr. 57)。——(未完)——

「使徒パウロの神祕主義」

——佐野勝也教授の學位論文を讀む——

三 枝 義 夫

原始キリスト教を研究するに當つて、我々の最も正確な研究對象となり得るところの人物は、いふまでもなく使徒パウロである。然しながら、使徒パウロは單にその生涯の輪廓が判然として居る唯一の歴史的人物としてのみ重要視されるのではない。むしろ當時の如何なる人物とも比較して最もすぐれたキリスト教體驗者として、傳道者として、そして信仰の組織者として、最大の人物であり、キリスト教の正統信仰はこのパウロに發するといふ點から、彼を除外しては原始キリスト教の研究は全然不可能となるといふ嚴然たる事實によるものなのである。いはゞパウロ研究は、原始キリスト教研究の、最初のそして確實な研究足場である。従つて、従來の研究成果にのみ追従しやうとするものは

いざ知らず、原始キリスト教の獨創的研究を成就しやうとした者は、すべてパウロの思想人物の深い研究洞察から出發して居ることは、決して偶然ではないのである。クリスティアン・パウエルがパウロ研究から、輝かしい批判研究の端緒を開いたことは、既に周知の事實であるし、現に各地において公刊されるパウロの研究書が、常に新約研究著書の大半を占めて居るのも、かうした事實に由來して居る當然の現象なのである。新約研究で學位を得た本邦最初の學位論文としての榮譽を擔ふ本著が、また使徒パウロの研究であつたことは、博士の原始キリスト教研究に對する獨創的眞摯な學的態度を窺ふに足るものであり、同時に本書の内容に對する我々の期待の甚だ大なる所以でもある。

使徒パウロの研究は、かく最初になされなければならぬものであるが、然しながら、これは決して容易なことではない。何となれば、パウロの信仰内容は、通常の理解力を以てしては到達し得ない高さにあると同時に、それは決して簡単な単一な要素から成つて居るものではないからである。民族的傳統信念の外に、彼が生長したギリシヤ・ローマの精神を多分に取入れ、これらの諸要素がパウロにおいて有機的に綜合統一されて、パウロ独自の深遠なキリスト教信念が作り上げられて居るのである。かくして、パウロの研究は、原始キリスト教研究における不可欠な、而も最も難解な課題として取上げられなければならないのである。

而して、これは難解な課題であるだけ、多方面からの種々雑多な解決法が提案された。パウロに著しい、而も彼独自の神秘思想に着目して、こゝから使徒パウロの真相を明かにしやうとする試みは、輓近のパウロ研究の一つの特色ある傾向として目立つところのものである。博士は、本書において、かういふ輓近の研究傾

向に立つて、パウロの神秘思想から、パウロの全貌を明かにしやうと試みたものである。

神秘思想のうちに、パウロの全精神生活を明かにしやうとする試みは、勿論、神秘思想のみでパウロの全貌を明かにし得ると信ずることを、誤りとして拒否するけれども、少くともパウロのキリスト教信念の根柢を流れるところの大きな一つの思想を明かにすることに役立つことは否定されない。博士の言葉を借りていへば「パウロの神秘主義について語ることは、結局パウロの全精神生活の出発点について語ることに外ならない」(五頁)ことである。道德思想をもつて、パウロの中心思想とする一二の反對論はあつたにしても、我々は結局前者の立場を採用せざるを得ないのである。

然しながら、パウロにおける神秘思想の特質、その由來、及び、これは最も重要にして難解、従つて多種多様に解されるが、パウロの全キリスト教信念において占むべきその位置、意義といふやうな諸點を明かにしこれに明快な解答を與へることは、決して容易なこと

ではない。ヘレニズム諸宗教における多様な神祕思想との比較研究から點火された、この宗教史的興味は、次第にパウロに與へたこれら諸宗教の影響を一方において認めると同時に、他方において又パウロ独自の體驗を通してのキリスト教の本質を抉り出さうとする努力に向けられて行つたが、然し、その詳細な點においては、これが現在の中心問題であるに相應しいやうに、多様な、或時にはむしろ相對立するやうな解釋が、次ぎ次ぎに提出され、決して固定された定説ともいふべきものの形をとるまでには到つて居ないのである。従つて博士が、パウロにおける神祕思想を研究題目として擇び取つたことは、誠に當を得たこととして敬服に堪えない次第である。

恐らく本邦キリスト教學界において、かういふ研究題目をとり上げ、これを純科學的操作を以つて處理し得る者は、恐らく、さう多數は存在しないであらう。博士がその適任者として問題を適切に處理したことは本邦キリスト教學界の水準を遙かに高めたものとして

斯界のために萬腔の感謝の意を表せざるを得ない。博士はこの問題について次のやうな研究結論に到達したのである。

「パウロの神祕主義は、云はゞ一個のオーケストラである。それを構成するためには、多くの樂器から發する多くの音調が基礎となつてゐる。密儀宗教、ストア的思想、ユダヤ思想、それらの互に相異なつたところのものが、パウロの人格において融合され、ここに一個の協和音が成立して居る。……従つて、それらの要素が、個々獨立に彼の精神中に存在してゐるのではなく、渾然たる統一體となり、協和音となつてゐる。それは、ギリシヤの密儀宗教の神祕主義でもなければ、終末觀的神祕主義でもない。パウロの神祕主義は、飽くまでもパウロの神祕主義である」(二九〇—二九一頁)

東洋の密儀宗教、ギリシヤの神祕思想、ユダヤ思想等の多方面からの影響によつて、パウロの神祕思想が成立したことを認めながら、同時にパウロの神祕思想

が、これらの神祕思想と同一ではなく、パウロ独自の神祕思想であるといふ結論に到達して居ることは、極めて穩健にして妥當な結論であるとして、誰しも反對するものはないであらうと確信する。

さて私は、次に本書の構成を逐次紹介して、私の讀後感を記さして頂きたいと思ふ。

序文において、博士は、博士独自の研究態度と方法とを述べられて居る。博士は宗教史學派でも、宗教心理學派でもなく、パウロの時代環境の中に飛込み、直接眞のパウロを理解しやうとするものであるから、この立場は本質を直觀せんとする現象學派の立場と一致するし、又パウロと現代との間に存する時間の障壁を取除いて、直接パウロを聞かんとするところの辯證法神學の態度とも一致すると言はれて居る。この言葉の眞意は歴史上の人物としてのパウロを眞に理解しやうとする爲には、飽くまで正しき理解によらなければならぬが、尙これに愛による理解を必要とするといふ、結論において述べられてゐる言葉と連關して理

解されなければなるまい。博士の全研究を一貫して居る學的立場は、いふまでもなく、「知的理解」としての歴史的批判的研究態度であり、これに「愛による理解」として、辯證法神學的理解を適時に適用して居るといふことである。

先づ第一章においては、資料の問題を取扱つて居るが、しかしこれは極めて軽く取扱はれて居る。恐らく本文を理解する爲の豫備として軽い意味で附加へられたものであらう。主として英のモファットに據り、現代學界の定説を承認採用して居る。ここでもし私の軽い希望を述べることが許して頂けるならば、パウロ書翰の著作年代の推定について、博士は諸學者の異説を表にして示されたが、私は更に、これに、何故かくの如き推定年代の相違が生じたか、その根本を、恐らく絶對年代を何處に求めるかによつて相違する、その相違の根本を示して頂けたならば、更に益されるところ多かつたではなかつたかと思ふのである。

第二章から第四章までは、パウロの前半生について

の敘述である。パウロの活動舞臺たる地中海沿岸地方の當時の文化一般を明かにし、かかる文化の中にその青少年時代を送つたパウロの生活思想状態を吟味し、パウロにおけるギリシヤの教養と、ユダヤの教養とを指摘し、ここからパリサイ教徒パウロの内的苦惱の必然性を論證し、この内的苦惱の外的發現として彼のキリスト教徒迫害を理解しやうとしたものであつた。私はこのパウロの前半生における細部の敘述に、殊に博士の最近に至る詳細な研究の傾倒されて居ることを、強調して置かなければならない。パウロのユダヤ的教養の敘述(六四頁以下)、迫害活動の舞臺の吟味(七二頁以下)、ロマ書七章を内的煩悶の表はれとして解した點(八三頁以下)などに、特に博士の批判研究の力強い鋭さが遺憾なく現はれて居ることを、見遁すことは出来ない。

第五章以下が、本書の主要部分を構成して居るところである。先づ第五章「神祕的體驗の出發點」において、博士は、パウロの神祕體驗は、回心してキリスト

教徒となつた時の體驗に出發するとした。即ち回心の體驗は「キリスト彼の内に在りて生きる」との經驗をした」ものではあるが、パウロの神祕體驗はこの回心の時に確立されたものではなく、むしろやがて次第に發展し確立されたものであるといふのである。回心の體驗は、やがて次第に確立されたキリスト觀の基礎をなしたといふ點において意義を有する。「ダマスコの體驗の意義は、キリストを體驗し、キリスト中心の生活を爲す出發點となつたところになければならない」(一一二頁)といふのである。そこで博士は第六章において、一般神祕主義といはれるものの内容を、シェワイツェル、ゼエムス、レーマンの諸説について吟味し、次いでパウロの神祕思想を摘出し、更にその全貌を鳥瞰して、次のやうに述べて居る。

「以上のパウロの言葉を要約すれば、次の如くなるであらう。

我々はバプテスマに依つて、キリスト・イエスと結合し、キリスト・イエスと運命を同じくする。即ち、

彼と共に罪の身を十字架につけ、彼と共に葬られ、彼と共に復活する。換言すれば、我々は、バプテスマに依つて、キリスト・イエスの靈、及び神の靈を我が中に宿する。かくして我々は、キリストと一體となり、罪と肉の情とを十字架につけて殺し、靈において新しく生き、キリスト・イエスに在りて新しき被造物となる。即ち神の子となる。此の新しき人としての我々はすべて、キリスト・イエスに在りて同胞であり、あらゆる民族的區別も、社會的階級も、男女の性別も取去られる。」(一二五頁)

こゝから博士は、パウロの神祕思想の問題として、次の四つの問題を取上げた。

第一、バプテスマの意義。第二、バプテスマによつてキリストと一體となつたといふことの意義。第三、キリスト並びにキリストと共に死に共に復活するといふことの意味。第四、新しき被造物となり、神の子となつたといふことの意味の四つである。博士は、この四つの問題を解決することによつて、パウロの神祕主

義の特徴を明かにすることが出来るとしたが、これはかういふ四つの問題の間の形において答へられて居るのではなくて、「主キリスト」「信仰の神祕主義」「ギリシヤ的神祕主義とパウロの神祕主義」「聖禮典と神祕主義」「信愛望」といふ五章の中に、随時に明快に解決され、到る處博士の獨創的見解を示して居るのである。

先づ博士は「主キリスト」において、所謂「ブッセットの假説」として著名な、ブッセットの學説の吟味から始めた。即ち、パウロ以前の異教的キリスト教團において行はれて居つた、イエスを「主」として崇拜するといふ形式のうちに盛られて居る神祕思想を吟味して、それを確かめ、パウロの神祕思想の實際の發生温床を、この「主」崇拜の中に求めた。この神祕的「主」崇拜の中に育て養はれたパウロの神祕思想は、「信仰によつて義とされる」といふ「信仰の神祕主義」に至つて、最高點に到達したのである。パウロによれば、キリストとは「靈」であり、靈は神祕的な力であり、

要素であるから、かゝる「主」たる靈を對象とする信仰も亦、神祕的内容を持つものであり、従つてキリストを信ずるとは、キリストの靈を自己の中に宿すことを目的とするものである。信仰によつてキリストの人格と、キリスト教徒の人格とが結合するのである。かくパウロの信仰の神祕思想を明かにして、ここで博士は「ギリシヤ的神祕主義とパウロの神祕主義」とを比較し、兩者は多くの點で類似しながら、而も前者が神と人間との合一を主張し、現實世界において、人間が神に化することが出来るとしたに對して、後者は神と人間とが神祕的に交ることを主張し、兩者の交りが將來において完成されると見る點において相違することを指摘して居る。

更に博士は、パウロの神祕思想を示すものとして決して表徴的ではなく、現實的に、人間の罪の體をイエスと共に十字架に殺し、イエスと共に甦らせ、かくして新しい人とさせて「キリストを着」させるバプテスマと、キリストの肉と血とを食ひ且つ飲むといふ聖

餐式を擧げて居る。これは極めて妥當な見解であらう。然し、こゝでも私の小さな希望が許されるならば、尙この外に、イエスの惱みを偲に惱むことによつてキリストと結合するといふ神祕思想も亦パウロにとつて重要なものとして取上げて頂きたかつたと思ふ。

最後にパウロの神祕思想の特色の一つとして、ユダヤ的思想が指摘されて居る。パウロはこのユダヤ的神祕思想の影響を受けて、ギリシヤの神祕思想が全く個人的、神話的であるに反して、團體的、宇宙論的神祕思想となるに至つたのであるといふ。要するにパウロの神祕主義は「神祕家の神祕主義ではなくして、實際家の神祕主義であつた」(二六五頁)と博士は規定し、こゝからパウロの道徳的努力精進の意義を考察して、パウロにおける信仰と愛と希望の真相を明かにした。もし私の理解に誤りないとするれば、本書の内容は以上のやうな構想を持つた大著であるといふことが出来る。本書を通讀して、特に感じたことは、實に多數學者の諸説を参照指摘し、これに嚴密な検討を加へて、

ここに博士自身の獨自の見解を展開させるといふ方針によつて終始一貫されて居るといふ點である。多くの學説は、博士の中に混然と取入れられて居る。就中ブツセツト、ダイスマン、シユワイツェルの有力な、然

し一面的な見解は、博士において融然たる一體となり高く揚棄されて居ることを見遁すことは出来ない。同心の解釋、希望は信仰の將來性を、愛はその現在性を示し、従つて「信仰は希望や愛よりも包括的」であるとする點（二七八頁以下）、天上に擧げられた超越的

神的イエスと地上に生活した歴史上のイエスとを、同一存在者の兩方面と見た點（一六七頁以下）などに、博士の獨創的見解が最も明瞭に示されて居るやうに思はれる。而も部分的論點においては、到る所、鋭い、そして深い論議を加へて居ることと、これら難解な論議が、すべて流暢な文章によつて綴られて居ることとは、本書の最もすぐれた特色として、特に強調して置かなければならない。附録に「原始キリスト教の宗教史的研究」を收録されたことも、適宜に寫眞二十四葉

を挿入し、これに説明を加へられて居ることも、讀者の理解を助くる適切な方法として、博士の親切心を多くの讀者に代つて謝し度い。

とまれ本書は、本邦キリスト教學界における輝かしい一大金字塔である。學界は本書の出現によつて一段とその水準を高めることが出来、本書によつて教へられるところ極めて甚大なところがあるであらう。學界のために衷心より私は本書の公刊を歡び、且つ深く感謝して止まないものである。

「上野隆誠氏著宗教心理學」の要綱

田 淵 正 範

上野隆誠氏の新著宗教心理學の要綱を紹介すれば

第一章宗教の心理的研究（一頁―二七頁）には最近の各國に於ける宗教心理學の發達過程と夫々研究方法と學の傾向とが各學者とその著書を指摘して要領よく纏めてある。第二章宗教心理の研究法（二七―四三）は、一、發問法（スターバック、コー・リニューバ等）二、傳記的方法（ジェームス）三、歴史的方法（ストラットン）四、比較發生的的方法（エームス、トロッタ）五、實驗的方法（コー）の各々に就て長所と缺陷が示され、扱て著者の研究法は發問方法傳記的方法歴史的方法に依つて宗教經驗を蒐集し、一般心理學の方法を用ひて、此ら宗教經驗、宗教意識の心理的過程を記述し、總括し、説明して、その間に一定の法則を發

見し、もしそれらの過程の中に特殊なものが見えれば其の間に發見せられた法則によつて説明せんとすることである。然して一般經驗にもあるが特に宗教經驗の回心祈禱等に多くある心理飛躍は一般心理學に於ける如く全然觸るゝ事が出来ないのもその眞偽の如きは宗教心理學の問題とすべきものでないと云ふ。

第三章宗教の心理的意義（四三―五七）は、宗教心理の特質を知的經驗、（マックスシエラー、スペンサー・ヘーゲル）感情的經驗、（シュライエルマツヘル）意志作用（カント）個人的現象、（スターバック、ジェームズ）社會的現象、（エームス、ライト、ブラット、コー）として定義することは不充分である。察る宗教經驗は、一、人間以上の力との間に結ばるゝ關係感、二

して力なる対象は人格的と非人格的とあるが、宗教發達の上から見て人格神を要求するのが自然である。二、知情意の作用を綜合した心理状態、三、個人的經驗であると共に社會的經驗であると言つてゐる。第四章宗教的經驗に於ける個人性と社會性(五七—八五)では、

一、宗教の個人性として生理的遺傳に依る本能(マクツガル、ジエームズ、ホッキング)情緒(リポー)等に屬する内的諸經驗を挙げ、これらの經驗は社會的影響を受けて具體的に意識せられる。哲學上の自我意識もそれが實在するには社會的環境に於て生育する個人性の過程と見たい。未開社會の集團の宗教生活、儀禮、入團式、キリスト教の回心、祈禱、神祕經驗、苦行、各宗教の開祖、豫言者、宗教的苦行の獨身、孤獨、斷食等は宗教の個人性を説明する事實である。二、次に宗教的實在は、個人を宗教的に拘束する社會、集團的表象等そのものであると云へるデュルケム、レギイブリニー等の社會性を大體承認し、ではあるが然し、儀禮、慣習、信仰等の社會的傳承は、それが個人より如

何なる心理的理由を経て社會集團的に思考し行動されるかを明瞭にすべきであつて、それは即ち「第一、宗教的慣習、行爲は宗教的信仰よりも何人にも幼兒から模倣せられて無意識に行はれてゐる。即ち宗教的行爲は、各人の神經系統の中に宗教信仰よりも深く織り込まれてゐるので、云はゞ慣習は一つの習性となつて行はれてゐる」(七七頁)と云つてゐる。次に群集心理を以つて宗教集團の現象を説明してゐる。

第五章宗教信仰の心理(八五—九八)は、信仰を決定する心理要素として、一、傳承的要素、二、情緒的要素を二大要素となし(サウレス、プラット、コー、ライト)傳承作用は暗示と同情と模倣の三つの無批判的心理でそれは特に少青年に著しい。次でサウレス、スターバック、ジエームズ、シャンド、マクツガル、ライト、プラットの指摘する情緒の宗教的意義を明かにし、要するに信仰の心理は價值や意義と呼ぶものではなく、情緒的充足感であると決めてゐる。

第六章宗教と本能との關係(九八—一九)は、本

能に二種の見解を立て、本能の機械的靜的立場として外的刺激に依つて始めて表はるゝ五つの(項目省略す)特質ある本能を示し、本能の動的説明として本能を生命の動力的なものとして三つの特質ある本能を示して、(一、力乃至全一に對する動力、二、性的満足に對する動力、三、幸福な生活繼續に對する動力)リゾーゾの本能説を紹介し、而して本能はそのまゝに表はるゝことはない。習慣に依つて修飾されて種々の形を以つて現はれる。即ちこれ通常本能の昇華作用と稱せられるもので即ち宗教その他人間の心理發展の歴史は皆この作用であるとしてサウレスを擧げてゐる。扱て宗教經驗は本能の靜的見解では五つの條件に合致しないので説明出来ないが、動的説明は宗教經驗を説明することが出来る。一、力乃至全一に對する動力は宗教の最有力な要素であり、二、ユング、スターバック、ホールに於て明かなる如く、宗教的情操、貞潔、孤獨等は性的本能の昇華されたもの、三、幸福な生命に對する動力は、勿論宗教的願求である。又トロッター、

サウレスを擧げて、群集本能は人間の暗示的傾向と社會的集團の暗示とのために人をして所屬の宗教集團の信仰から免れることの出来ない様に結合してゐると云ふ。

第七章宗教と情緒との關係(一一九—一三三)はシャンドの「情緒とは肉體的活動乃至本能等の心理的生理的傾向を加へた心的状態である。」の說に従つて情緒を定義し、シャンドやマクツガルの示せる幾多の情緒が宗教に於ける情緒の基本的なものとなし、特に宗教情緒に於ては強烈な沒我的興奮とか神祕主義とか統制された儀禮の如き特殊な行動を伴ふものである。斯くて、宗教經驗からは回心の如き飛躍があつても、情緒は常に基礎心理として保続されてゐると認めてゐる。

第八章宗教と情操との關係(一三三—一四六)は、宗教情操(Religious Sentiment)は本能的諸傾向と情緒との複合體であつて愛(love)憎(hate)敬(reverence)などが中心である。情操は對象に接してゐるうち、本能や情緒が習慣的に喚起せられた結果、漸

次に形成せられたるもので一種の習性、慣習である。只所謂慣習とは異つて破壊變化が困難にして不變的な人格を代表するものである。宗教的情操は神佛を中心として出来てゐる。(對象の例——キリスト教……神、キリスト、バイブル、教會、聖體など) 宗教的情操の情緒の内容は「不思議」「自卑」「怖れ」「愛情」であるが一般愛の情操はこの四項の他に「自己主張」「怒の」「二要素が加はるので區別が出来る。宗教的情操と一般敬の情操との區別は對象が超人間的實在であるのと人間であるのとに依つて分別されるとなし、以上マクツガル、シャンド、ライト、ストラットンの學說を適用してゐる。

第九章宗教の心理的基礎(一四七—一六一)は、フラワ―の宗教意識發生が相當詳細に紹介されてある。フラワ―は對象に宗教性を識別するのは人間の本能的諸傾向の中にて宗教の心理的發生を規定することの出来る様な作用が見當ると申してゐる。本能が情緒と共に環境に對して段階的に *frustration* を生じて進化した

てゆくうちに、その本能的傾向が不適合な段階を識別したときそれを自己感情、自己意識が發生したと認定し、同時に宗教も發生したと認定する。斯の如き *frustration* の本能的段階の至り極まれるものを叡知 *Intelligence* と云ふ。此の不適合な段階は想像的投影、想像的思惟に依つて調和されるが、それでも尙不調和な部分が残されることがある。人はこのとき不安状態であつて、この不安状態の心理は益々 *Reaction by withdrawal* を表はして環境を安定ならしめんとして「未知なもの」を「神祕的なもの」に識別して了ふ。これが宗教的反應である。その心理は想像的歪曲であり幻想的思惟に他ならぬ。然して近代科學や哲學の進歩は右の適合作用に加はり込んで *frustration* を既知化し實在化しつゝ前方に進めてゆく。かくてフラワ―は既成宗教の權威は此の *frustration* 中の不安を救済する點に於いて實在してゐると認める。第十章兒童期と宗教(一六二—一八二)は、コー、ウィルスン、ドーン、ライト、セルビー等を適用して兒童意識の研

究法（一、觀察法、二、發問法、三、回想法）と特質（未分化の素樸的宗教）及び兒童宗教意識の環境（著者は環境を重視して約說原理を排棄す）と素地（兒童の心理には宗教は未分化のものとして内在してゐる。環境の刺戟に依つて育成せしめらる。）と發達（宗教教育法を略述してゐる）に就いて論じてある。

第十一章青年期と宗教（一八三—二〇五）はプラット、スターバックを適用して青年期の心理的特質を擧げ、スターバックの同心、自然的覺醒、宗教心發達の時期、原因、型を略説し、此れに「環境」の方面から注意を加へ、又性的本能を宗教的意識發達の有力な影響と見て主要原因と見るべきでないと言つてゐる。

第十二章宗教的同心論（二〇六—二二三）スターバックの同心論「悲哀、落膽——同心點（自己屈服）——平和、喜悅」を詳解し、同心は其意識的自然過程で、能働型の同心も潜在意識の顯現であること。ジェームズの同心論「自我の分裂と統一の作用」を詳解し、意志的同心と自己屈服的同心の相違に及んで、共に潜在

意識の強弱難易に在るを示す。コーの同心論、「一、觀念的に過去の經驗が突發して來ること。二、感覺的要素、即ち教役者の聲、音樂、讚歌、信者の信仰告白、感謝の言葉、懺悔に伴ふためいき、身震、すゝり泣、道場の森嚴等が同心經驗者を刺戟するため三、群集本能、服従本能、性的本能が現はれて同心に到ること。四、以上の諸要素が一暗示、二、潜在意識三、習慣構成等の各々に依つて獨特の方法で結合すること。」を詳解し、コーの考察はスターバック、ジェームズの考察を踏襲した觀あるが然し、コーが同心論に社會的環境の影響を重視したのを注目すべきであると見てゐる。

第十三章宗教的儀禮の心理（二二四—二五一）は、宗教の諸儀禮の發生はアニミズム觀に依るとするティール、タイラーの説、社會説を唱へるトイー、エームス、キング、デュルケイムの説を紹介し、而して著者は社會説が宗教に於ける個人性を閑却した點に不満を唱へてゐる。即ちゴールデンワイザーは「吾々が現代人古代人未開人と親しむならば、此等の人々が自然現

象から與へられる印象に對して極めて感受的であつた事、またかゝる印象が彼等の心にさながらの宗教的情操の形式を取らしめた事は疑を容れない」と云ひ、ブラットが「宗教とは最高の社會的意識ばかりでなく運命の決定者に對する吾々の態度である。……未開社會に於ける宇宙觀は決定した精靈の信仰ではなくして、寧ろ無規定な非人格的な力、即ちオーストラリアのインディチヌマの儀禮の中に存するマナに對する感情であり、且つこの力は即ち運命の決定者、幸福の支配者換言すれば凡ゆる力の源泉と考へらるゝものである」と云へるのに同意を表はしてゐる。儀禮の心理的基礎とは一、集團の宗教信仰が一度確立されるればそれは反抗することの出来ない一つの力となつて各人の上へのしかゝつてゐること。二、トロッターの群の本能、三、マレット等の自己表現に對する衝動即ち情緒の衝動的行動が儀禮化する等の點であつて、一方儀禮に依つて崇拜者は對象に接觸して對象に對して彼等の信仰の直接性と具體性を與へる一方、この對象から自己の宗教

的觀念に實在觀を受け宗教的情緒を強烈にせられる。宗教的情緒は藝術的感情と共通なる故に美的形式の表現となる。十字架や稱名や經文の讀誦は宗教的藝術的情緒の象徴であり、更にこれら感情は強化されて神の概念すら破壊されて終にヴントの云へる如く宗教的感情そのものが一つの象徴になる。

第十四章祈禱の心理(二五二—二七三)フレーザー、マレット・ヴント等の呪術の祈禱に先行する心理要因は宗教的對象の中には人間を助ける力が存在してゐること、又それに依つてこの對象に接近しその加護を受けんとする要求から發してゐること等である旨を述べ著者は兩者が年代的前後あるものでなく、有機的に混在してゐる特異機能である旨を述べ、次でブラットのカトリックの彌撒の聖體の如く祈禱者が宗教的對象に合一せんとする客觀的祈禱と、新教の祈禱の如く神を普遍的道德的情操的に求める主觀的祈禱との二種を紹介し、次でナンシー學派のボードアン教授の祈禱の心理、即ち、自然的の自己暗示と反省的の自己暗示とに

依つて「潜在意識が露出」し、「不動状態」となる過程を明かにし、祈禱の客觀的意味は注目すべきであるが現在英米宗教心理學者の着眼點は主觀的討究にあると結んでゐる。

以上は畏友上野隆誠氏の宗教心理學の要綱であるが思ふに海外には研究甚だ盛んであるにも不拘、我學界に於て研究者少く、殆ど整備せる著書もない宗教心理學を多年縦横に研究して、斯くも充實せる宗教心理學を概説的に我國に紹介せる著者の眞面目な好學心を人々は必ず多とするに違ひない。

本書に於いて特にアメリカ、イギリスに於ける斯學の内容が充分に觀取され、同時に此を學べる本邦宗教心理學者たる著者の批判的態度が斯學者に此の困難な宗教心理の解釋に興味ある探入組立の有力な一示唆を與へてゐることが觀取される。又本書が石橋博士の序文にもある如く宗教の客觀的心理現象と宗教の主觀的心理主體との何れの一方にも埋没しない様に研究に苦心した點も、本書が宗教心理學としての研究項目を先

づ體系的に整列せる努力と共に認むべきものがある。中就スターバックとプラットが本書組立の中心をなしてゐるのも兩者が宗教心理學の一つは個人宗教心理の創始者、一つは綜合的宗教心理の整備者の立役に在つて且つ著者自身の學的意圖が個人と社會の兩者間に介在する宗教の獨目的機能の考察にあつたからである。

ジェームズが宗教意識の特色ある獨自性を鮮明せんとして、宗教者が正常心理外に歪曲されたのに鑑み、意識群一切を心理一般のものに規定せんと努力したの圖に照して正しい。而して、若し本書に對する學の方は著者が宗教を一般心理學遂行の一課題と前提せる意圖に照して正しい。而して、若し本書に對する學の方は遂行上の是非が論ぜられるなら、此の規定上に横はる宗教意識の前提附と、及び心理一般内に規定解釋せられた宗教意識群の一般心理要素に對する宗教意識の個體的保存の問題と、及び論者の宗教の合目的々な批判に對し、此の機械的非合目的な自然心理要素が心理内の他の何を内省し批判することに依つて「宗教心理」

が發生し發達してゆくかと云ふ點である。此れは此書のみならず目下發達の途上にある英米原場の宗教心理學者にも通ずる提題ではあるが。心理學者ヴントやジエームズが心理學が直接經驗の學とは云へ、而して彼等が相當精緻を誇り得る彼等獨自の心理學一般の領域を認識せる用意に於てとは云へ尙宗教心理研究の資料と方法とに於ては此れに獨自的な色を特定したこと。

それにも不拘、研究結果の宗教心理は尙吾人の學的豫定には一山隔たれるものであつたことは周知の如くである。本書に於てのみならず構成心理學の要素的分析の意圖と（即ち此の結果は心理は客觀的自然指定物として直接に内觀内省の作用に關係なし。）機能心理學の文化的有機的目的遂行の經驗と（即ち此の結果は心理は單なる自然現象としての精神ではなく内觀内省者の意味に規定せられた精神の客觀的個體が保存せられてゐる）が文化的心理發生の經過を解釋する場合多くの此種心理學者に併用されてゐるが、現代の斯學の討究點は此の相反する然しながら用ひざるを得ない二面の

探究が相殺矛盾せざる介在的或は契機的な考察の方法を組立することに於てある。新心理學の人々、殊にタンスレー、フラワー等が複合的狀態、錯綜的發展、聯合關係、想像過程、合成的環境の如きを好んで用ひてゐるが以上の要領に於て相當の進歩は認むるも完全とは云へない。何故なら、宗教が意味の文化的結合關係を基礎とせる自然的事態であるとした場合には。

然し、輒近宗教心理學の紹介せんとするのは意味の文化的結合關係に基づく宗教の自然態を究明する準備工作として、生理的行動的宗教の自然事態に一般心理學の諸法則の精緻な適用、即ち宗教獨自内に即する宗教の認識ではなく、なべての宗教を、宗教者の生理體と客觀的自然態とに就て一般心理に即して分析内省し此れを綜合する目的は一般構成的な心理過程との調和を見、更に基本的な一般意識的發展過程内に宗教の意味を規定せんとするのが主なる仕事で、本書にては第二章に著者が明白に前提してゐる方法である。此の方法に基づく克命な勞作として意義深き著述と思ふ。

高山寺法鼓臺所藏宋版章疏大觀 (承前)

附、寫本及缺本

常盤大定

第三節 高山寺所藏寫本

高山寺寫本中に、珍本が交つて居る。版本のあるものは之を省筆して、他に類のないか、又は少いものを抜萃して見る。

般若心經註並序 一冊

唐忠國師の撰號を有する。唐忠國師といふは、慧忠であらう。宋「高僧傳」卷九の唐均洲武當山慧忠傳を見るに、金籍に曰くとして、般若無知而無不知の語を以て國師を賛してあるから、般若佛教の體現者であつた事は知られるが、特に「心經」に註した事は言つてない。又「義天錄」にも「東域錄」にも、忠國師の「心經註」を擧げてないが、興隆の「佛典疏鈔目錄」の中に載せてあるから、直ちに之を否定する事は出来ぬ。研究の資料とすべきものである。

般若波羅蜜多心經疏 一卷

唐法藏述。續藏經中には收められぬが、縮藏中に收められてある。

一乘法界圖章 義想造

一乘法界圖記一卷 珍嵩造

一乘法界圖 一帖 南北朝時代寫

高山寺目錄に、右の如く三種あるが、前二者は舊目錄にあり、第三は現存目錄に載せられてある。この第三は寫本で、外に版本ありと附記してある。附記の版本とは、前二者であると思はれる。前二者は現存してないが、附記のある所から見れば、その散逸は近代の事であらう。一帖の「法界圖」は、續藏經所收の義湘撰「華嚴一乘法界圖」と同じであつた様に記憶する。續藏本には撰號がなくて、終りに「建曆二年三月三日、子始、於高山寺、以三法勝寺全本一校」とあるから、法勝寺の全本に對校せられた高山寺本なるものは、無撰號の寫本であつたらう。もし前二者のいづれかならば、義湘か珍嵩の撰號が加へらるべきである。續藏者がこれに義湘の撰號を加へたのは、諸種の目錄から推定したものであらう。蓋義湘の撰せるものは「一乘法界圖」とせらるゝもあり、又は「一乘法界圖章」ともせられてあり、珍嵩撰は之に加へた記である。

さて「義天錄」に「法界圖」を以て義想述と爲してあるに關はらず、「東域傳燈錄」は、恐らくは誤記であら

うが、「華嚴一乘法界圖」一卷を法藏撰と爲し、而して上に掲げた法藏撰の二十部等の次に入るべきであるとしてあるが、鸞宿は之に註して、「南都本云、私云義湘撰也」と言つて居る。鸞宿は法藏撰を否定して、南都本に従つて義湘撰と推察したのである。南都本は必ずや「謙順錄」に従つたものであらう。謙順は「法界圖章」一卷、義想述に註して、「按東域爲法藏撰、恐誤、諸錄並云義想」といひ、而してその外に珍嵩撰の「圖記」を出して居る。「凝然錄」は全く謙順の記せるものに同じだが、その外に本邦に傳はらざるか或は傳はつても行はれざるものの中に、法藏述の「一乘法界圖」一卷を出して居る。記録に併せ考へ來る時は、一たび否定せねばならぬものを、更に復活し來れるは、すべてを捨て去らずして、何等かの形に於て包容せんとせるもので、これ凝然の圓滿なる性格の然らしむる所、而して之を載録せるは、「東域錄」の記事に従つたものに相違ない。

斯くの如く、若し法藏に「一乘法界圖」ありとせば、高山寺の寫本一帖は、之に該當せずやの疑問が起らざるを得ぬが、之が瞥見の記憶は續藏所載本と同じものであつた様に思ふから、今も法藏撰を否定し置く事とする。金澤文庫に藏せらるゝ「圖記」は、この珍嵩撰を寫得したものであらうと思ふ。

圭峰定慧禪師遙稟清涼國師書

一冊

終りに重刊に關する淨照の紹興十四年九月望日題の識語がある。槇尾西明寺にも寫本があつて、高山寺の寫本と、少しく文字を異にする所がある。宗教大學保管故島田蕃概翁所藏本に、高山寺舊藏紹興十四年版のものがあるとの事であるから、此の寫本はその宋版からせられたものであらう。「義天目錄中」に「修門人書」一卷、圭

峰上清涼なるものあり、「凝然目錄」の中に、「圭山書」一卷、「清涼海（誨？）答」一卷なるものがあるが、この圭峰清涼の師資に關する往復書であるに相違ない。

續藏經所收「圓覺略疏」の終りに、この往復書を附してあるが、それには紹興十四年の識語がない。蓋淨照が紹興十四年に重刊したのは、この「略疏」に附せるものを定本としたものであつて、重刊といふのは「略疏」の開版に對して言つたものと思はる。

般若心經略疏連珠記

續藏中には收められないが、縮藏中に收められてある。二卷、宋師會述である。

華嚴經談玄決擇

遼鮮演述。卷一と卷三の最後を缺いて居り、而して卷二の終りに次の如き識認がある。

卷二、寫本記云、高麗國大興王寺壽昌二年丙子歲、奉宣雕造。大宋國崇吳古寺、宣和五年癸卯歲釋安仁傳寫、

淳熙歲次己酉、釋科點、重看、祖燈眼疲也、莫罪々々。

續藏本には次の識語があるが、高山寺本には之を缺いて居る。

卷三、祖燈七十二也、神疲眼昏、點科乃一時、重覽之意慮有多不是、幸勿罪之、痛苦友處。辛未同三月一日、

於大宋國一交了

卷四、大宋咸淳第七辛未歲、春中月下七日、於宋朝湖州思溪法寶禪寺、借得行在南山高麗教寺之祕本、謹以寫

留之畢。執筆沙門辨智。

以て淨源の住せし高麗寺即ち慧因寺の祕本を寫したもつたるを知る事が出来る。義天將來の高麗所傳本の一であらう。

續藏經には六卷とし、卷一を缺く事は、高山寺本に同じく、猶第三の初十六行半を缺いて居る。然るに金澤文庫の寫本には、卷一を存して居り、同本は弘安八年高山寺本から寫したものであるから、高山寺に、もと卷一を有して居た事は明白である。

註同教問答 一卷

文表述。宋代の希迪や善熹と同時代の人であると想はれる。續藏中に收められてない。凝然の「華嚴宗經論章疏目錄」の中には、善喜の「註同教問答」の次に掲げてあり、謙順の「増補諸宗章疏錄」の中には師會の「焚薪」、希迪の「同教一乘策」と相並べて之を出し、「上三部、出三義鏡」と註して居る。

大乘起信論一心二門大意 一軸

大唐國天台僧廣修記、智耀抄とあるから、廣修の撰であらう。久壽二年（一一五五）の寫本である。續藏經に之を收めて、陳智愷作としてあるが、これには問題がある。此書は、「義天錄」にも「東域錄」にも掲げられず、興隆の「佛典疏鈔目錄」の中に「起信論大意」一卷、智愷述としてあるのみ。凝然の「華嚴宗經論章疏目錄」の中

には、「起信一心二門大意」一卷、智耀述としてある。

大日本佛教全書編纂者は、興隆錄に従ひ、之に考を附して、「耀當作愷歟」と註し、續藏經編纂者も、同じく興隆に従ひ、智愷述としたが、然し凝然が智耀述とせるは、高山寺所傳の智耀抄なる寫本を實地に檢案しての記載であると思はれる。凝然は更に「一心二門大意」なるものを出して、之を日本撰述とするらしいが、謙順はこの書を記録してない。斯くて此書の撰者に智愷、智耀の問題があるが、予は天台宗廣修記に主點を置きて、廣修を以て撰者とし、智耀を以て書寫者と見たい。廣修は「正觀法門要」を記せる宋代の一天台學者であつた。斯くて予は智愷の名を削りて、廣修を以て之に代へんを主張する。

華嚴傳音義

沙門道璿撰である。道璿はその郷貫も年代も共に知られず。従つてその撰者は、調査するに従つて混亂の中に陥る。古人も亦然りしを知る事が出来る。即ち「東域錄」に唐法藏撰の「華嚴傳音義」を出し、「圓超錄」には、日本撰述として慧叔述とし、其下に「按東域錄云道璿」と註してあるが、「東域錄」は前掲の如く法藏撰として居る。更に凝然の華嚴宗目錄には此書を三所に出して居る。即ち一は撰號なくして宋淨源の前に出してあるもので、宋代の撰たるを察せしめる。二は賢首撰の中に列して、本邦に傳はらぬか又は行はれざりしとするもの。三は惠叔述として日本撰述の中に出してあるもの。斯くてその撰者に法藏と惠叔と道璿の差があつて、或は少くも二本あつたかと思はるゝが、いづれにせよ現存するものは道璿撰である。これは天平時代に本邦に渡來せる道

律師であらうか。律師は「梵網經」に通じて居たといふ。澄觀撰「華嚴經疏」の開板に當つて、二枚を施して助成せる平江府の道璿なるものが、宋紹興十八年にあつたが、この道璿はその人でなくて、唐の時代に西來せる律師であらう。目錄に慧叡又は惠叡としてゐるのは、恐らくは之を實見せぬからであり、法藏撰とするは「華嚴傳」からの類推で、これは素より誤謬であると思はれる。

清涼國師十大願

一紙

慈恩法師撰出家箴

一葉

達磨和尚祕察偈

一紙

是等の三書は、諸目錄の中に見られぬ。唯斯るものゝある事だけを擧げて置く。

天竺往生驗記

天親菩薩造、羅什三藏譯とし、「天竺往生驗記瑞書」、「準疑問決集」との三部合本で、徳川時代の寫本である。醍醐三寶院には、元祿七年梓の版本があつた。諸目錄に見えぬもので、恐らくは本邦の偽造であらう。

華嚴經五教止觀一帖

建久五年寫

法界觀 一帖

南北朝

高山寺法鼓臺所藏宋版章疏大觀

華嚴經旨歸 一帖

建久二年

華嚴經遊心法界記 一帖

鎌倉初期

華嚴經章、三寶章以下

建久八年

清涼國師禮讚文 一冊

寛文十年

十地論義記 四帖

建曆三年、建仁二年

起信論内外略探記 一帖

弘長元年

十二門論義記 二帖

仁平三年、久壽二年

菩薩戒義記(天台) 二帖

貞應二年

梵網經記(傳奥) 二帖

寛喜二年

大周經玄義一卷 靜居

以上は既に續藏又は大正藏中に收められ、特に言ふべきものでもないから、唯目錄のみに止める。

以上によつて、現存寫經の重要なものは、概ね之を掲載し得た。その外に之に追加したいものが、二個ある。

一は「唐本大藏經目錄」であり、二は「東域傳燈錄」である。「唐本大藏經目錄」は明惠上人の筆であり、「東域傳燈錄」は日本撰述であるが、共に研究資料として必須のものであるから、こゝに附屬せしめる。

唐本一切經目錄上下 二帖

唐本といふのは、當時支那本の意味で、時代別の唐ではなく、宋版大藏經の目錄である。明惠上人の自筆で、筆力雄健、而も謹嚴に記されてある。朱筆にて或は「湖州本在之」或は「湖州本無之」と追記してあるので、上人が之を湖州本と對照した事は明白である。この「唐本一切經」なるものは、福州東禪寺本で、天地號の「大般若經」より踐土號の「傳法正宗記」に至るまで、都合六千三百三十九局とせられ、其外に「合論」百廿卷、「決疑論」等一合十三卷、「慈悲懺」一合十卷が追記せられてあるから、之を總計する時は、六千四百八十二卷となる。これ福州東禪寺本の實數である。

當時高山寺には二個の宋版大藏があつた。一は福州本、二は湖州本であつて、上人は之を比較して其出入を精査せられて居るのである。是等二大藏が何人によつていつ渡來せられたかといふに、宋版「御註圓覺經」の終りに墨書してあるものが、之を語つて居る。即ち梅尾上人御記云として「行辨法師凌萬里之波濤」の語句を引き、之に建仁之比入宋と註して居る事によつて、建仁年代（一一〇一—一一〇三）に入宋して之を請來せる事が推定出来る。福州本が完成してから、三十年も経ぬ間の事である。梅尾上人御記とは次の文書である。

當寺住僧事

勤果 喜海 定眞 行辨 性實 信慶

此七人中六人者、高尾寺昔久住者也。其内靈典法師、殊營當寺立木之功、爲諸人止住之計。喜海法師、守護正教、習學法文、爲諸人之導師。當寺人法佛法之繁昌、偏依此兩人之功勞也。行辨法師、凌萬里之波濤、渡

六千餘卷之經卷。此事源起_レ自_レ信慶法師之大願。如_レ文珠大智普賢行願。此七人於_レ當寺_レ止住年深、功勞日新。仍_レ以_レ學頭寺主之式別、雖_レ指_レ定_レ之、於_レ滿寺僧持之大事、仰_レ七人同心之加護。愚身老病相侵、身弱眼暗、仍一同閑居別所持、終焉爲_レ事。諸衆皆可_レ守_レ此旨趣_レ也。

建長六年十月十一日書之了

明惠上人は、寛喜四年（一一七二）に寂せられたら、この文書は上人筆のものを建長六年（一一三四）に書したものである事が知られる。行辨法師は觀海院淨見上人であり、信慶法師は三尊院圓道上人である。是等の人の努力によつて、高山寺に夥しき佛典が請來せられたのであつた。

東域傳燈目錄

一帖

これは興福寺沙門永興の集で、寛治八年（一一〇九）の日本撰述である。支那にては宋の哲宗の紹興元年に當り、盛んに福州大藏經が開版せられつゝあつた時である。この目錄に幾多の寫本があるけれども、これ程に誤謬の少いものは無く、殊に問題の遁倫は、一つとして遁倫がなく、悉く道倫となつて居るのは喜ばしい。これは別に研究することとする。

第四節 舊目錄にあり、現在闕本たるもの

左の如き典籍は、舊目錄にその名を止めて居るが、現在は傳へられてない。惜しい事である。是等の中、「兩

卷旨歸」は、金澤文庫にその寫本を藏し、「註楞伽」華嚴論」の一部分が、續藏中に收められて居る。

華嚴經疏四卷

惠光

義天・東域・圓超・興隆の諸目錄に見えて居る。「凝然錄」の中には不傳又は不行のものゝ中に錄して居る。

華嚴經疏十卷

元曉

義天・東域圓超・興隆・凝然の諸錄に見えて居る。

兩卷旨歸一卷

法業

「義天錄」には佛陀三藏述としてある。佛陀とは佛陀跋陀羅の略であらう。「東域錄」には靈裕撰としてある。「圓超錄」には「華嚴旨歸」二卷、東晋南林法業述としてある。凝然は「華嚴經指歸」二卷、東晋法業述とし、又、不傳又は不行の中に「花嚴經指歸」二卷、佛陀三藏述を出して居る。金澤文庫に「華嚴經兩卷旨歸」二卷があつて、卷下に三藏佛陀撰、又名法業、就法明二佛之名としてある。凝然は佛陀三藏撰と法業述とを別として居るが、蓋同本であつて、必ずや高山寺本を寫得したものであらう。

楞伽經宗要一卷

元曉

高山寺法鼓臺所藏宋版章疏大觀

一三四

「東域錄」には「宗要論」として居る。謙順、興隆の二錄にも見える。

金剛經疏三卷

元曉

「東域錄」には二卷とし、圓超、興隆、凝然の諸錄にも見えて居る。

註楞伽經七卷

大愛敬寺智儼

「義天錄」には智儼述とし、「東域錄」には大敬愛寺沙門智嚴註とし、「興隆錄」には愛敬寺智儼述とし居る。續藏中に卷二、五等の殘篇が收められてある。

華嚴論六十五卷

靈辨

「義天錄」には一百卷とし、「東域錄」には見行上(止?)五十卷とし、「圓超錄」には見行止五十卷とし、「興隆錄」には百卷とし、「凝然錄」には現行不具としてある。高山寺の舊目錄には、六十五卷とせるが、新しき目錄には、一軸とし又一冊としてある。それは卷十で、續藏中に收められてある。

三論宗要 一卷

元曉

義天・東域・圓超・興隆の諸錄に見えて居る。

寶性論料簡 一卷 元曉

東域・謙順・凝然の諸録に見えてある。

佛地論疏 六卷 靖邁

「東域録」には撰號を靖邁 藤宣（宣一作室）とし、「圓超録」にも見えてある。

十門和評論 二卷 元曉

義天・東域・圓超・興隆・凝然の諸目錄に見える。

五教百門 一卷 善聽

「凝然録」に撰號を善聰述としてある。

十玄章 法藏

義天・東域の兩録に智儼述「十玄章」なるものあり、「凝然録」は智儼の「十玄門」のみを録せるが、「興隆録」には、至相の「一乘十玄門」の外に、法藏の「十玄章」を録し、高山寺舊目錄にもこの外に智儼の「十玄門」を録

して居る。

纂靈記 一卷

法藏

「義天錄」に五卷慧苑述とし、「興隆錄」に十卷慧苑述とし、「凝然錄」に五卷賢首創集惠苑治定としてある。

眞歇禪師無盡燈記 一卷

眞歇とは元の清了禪師の事であらう。此書は他の錄に見えぬ。明歴二年の寫である。

集註菩薩戒經 三卷

道璿

「東域錄」に「註梵網經」三卷、道璿師、於日本撰之とし、「興隆錄」に「集梵網經」三卷、唐道璿述とし、「謙順錄」に「梵網集註」三卷、道璿述、出「東域」として、日本撰述の部に出してあるから、撰者は唐人であるけれども、日本に於て撰述したのである。

梵網經料簡 一卷

圓澄

「謙順錄」及び「興隆錄」の中に、平備述としてあるものでなからうか。然らば日本撰述である。

大唐神都書龍寺碑文 一帖

平安朝時代寫

華嚴三祖傳 一卷

「凝然錄」の中に「清涼國師禮讚文」の次、道璿述「註梵網經」三卷の前に掲げらる。傳は彼地に成つたのであるが、之を拔萃したのは日本に於てであらう。

十六羅漢記 一卷

眞諦傳 一卷

遠法師行狀 一卷

李長者事跡

善導和尚遺言

寶志和尚傳 一帖 平安朝時代寫

以上はいづれも日本に於て拔萃したものであらうと思はる。

立祖義 一卷

至理論 一卷

如何なるものであるか、内容は不明であるが、恐らくは支那撰述で無からう。

高山寺法鼓寮所藏宋版章疏大觀

以上の如く可なりに珍らしいものが、高山寺に傳來せられて近世に至つたのであるが、最近に散逸したらしい。散逸したのは明治時代であつたと思はる。惜しい事である。

以上の如きものゝ外に、次に掲ぐるが如きまでの多教の典籍を有したのであつたが、是等はいづれも續藏經又は大正大藏中に収録せられてあるから、こゝには單に目錄のみに止め、唯高山寺が如何に佛典特に華嚴宗の章疏に豊富であつたかを示すのみに止める。

華嚴傳記 一卷

法藏

中論遊意 一卷

碩

華嚴大疏 二十卷

澄觀

評註金錫 一卷

善喜

華嚴法界觀 一卷

杜順

法界品十八問答 一卷

澄觀

華嚴方軌 五卷 本末十卷

智儼

斥謬 一卷

善熹

貞元經疏 十卷 澄觀の續藏經本を見れば、高麗よりその原本を得たものであつた。

圓宗文類

義天

入楞伽心玄記 一卷

法藏

一乘法界圖章

義想

法華經宗要 一卷

元曉

同 圖記 一卷

珍嵩

上生經宗要 一卷

元曉

一乘成佛妙義

見登

金剛經纂要 二卷

宗密

勸發菩提心文 一卷

裴休

辨非集 一卷

善喜

天台大師發願文 一卷

圓覺辨疑悞 一卷

觀復

六祖壇經 二卷

止訛 一卷

智詢

梵網經疏 五卷

濮陽

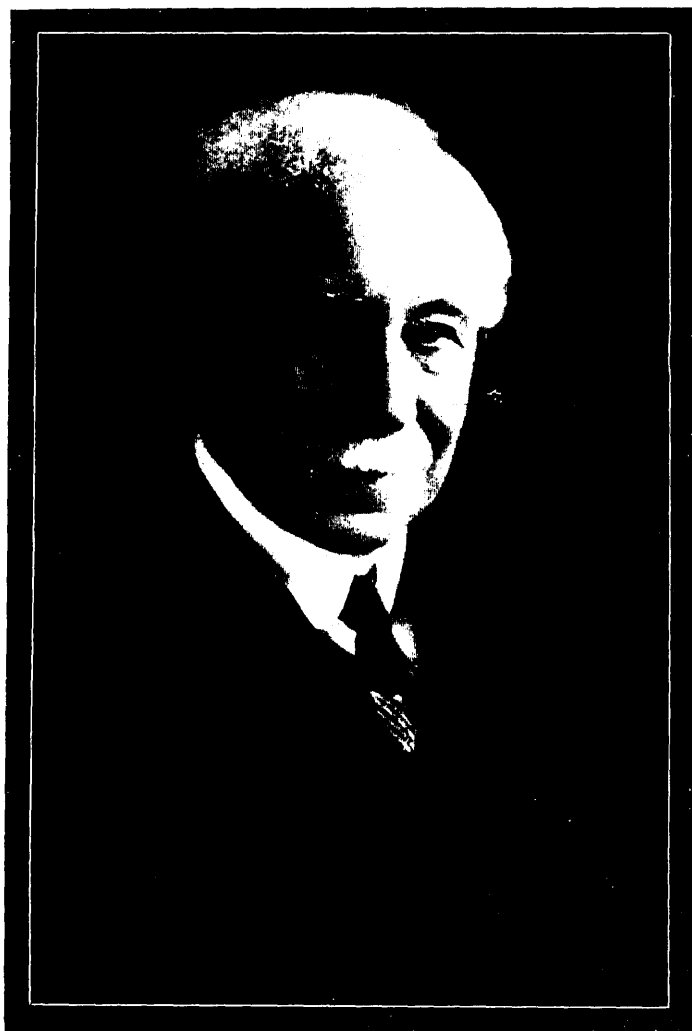
涅槃經疏 十八卷

天台

顯密圓通成佛心要 一卷

道殿

以上は、限られたる時日を以て、二回高山寺に於て整理した成事をまとめたものである。匆々に調査したものに基いて考察するのであるから、疑問がそれからそれと續起し、幾回となく見直さねば満足し得られぬ事に氣づくのである。然し二回の調査によつて、一應は相當のまとまりを得たと思ふので、之を公表して、高山寺に對する學恩を謝し、遠く明惠上人の芳躅を仰ぐ事としたのである。(未完)



シルボン レヴィ 博士の死を悼む

高 楠 順 次 郎

レヴィ博士は今では殆んど世界一といつてよいほどの佛教學者である。十九世紀の後半に巴里に生れた人で、フランスの天才教育が生んだ語學の天才であるが、一般の天才と違つてきわめて靜かで、猶太系の人であつた。

その學位論文からして雜句語で書かれてをる。語學の興味は漸次東洋の方面に向つたが、單に語學のための語學ではなく宗教や思想の方面に向つてゆき、遂に佛敎の研究に集注せられるに至り、佛敎を中心として必要な語學は梵、巴、藏、漢悉くその研究の領域に入つたのであつた。その間氏は又佛國學者の美點ともいふべき共同研究を實現し、そのためには屈疆の學者がその共同戦線に立ち、支那語に於ては先には斯道の碩學、シャヴンヌ博士があり、後には中央探見で有名なベリヨ博士があつた。西藏語に於てはギメー博物館のアカン博士の如きがある。

博士は本職としてはコレジ・ド・フランスの梵語教授であつたが兼ねてソルボンヌ大學にも關係して前後多くの學才を養つた。凡そ我國の東洋學に關する學者にして巴里を訪れるものは先づ博士の熱情あふるる温顔に接するを以て第一の目標としたのである。殊に近時我國の留學生にして巴里に遊ぶもの漸く多きを加ふるに至つたのは、一は博士の吸引力にもとづくものであつた。博士は佛國亞細亞協會長として東洋學の促進に力を致し、東洋殊に日本に關する新設の獎學事業、研究事業、文化事業の類にして博士の關せざるものは殆ど無いといつて差支

へないと思ふ。又博士は猶太民族復興の事業にも關係して恒に相當の努力を惜しまなかつた。

博士の研究は範圍が甚だ廣いので全般に亘つて述べ盡すことは出来ないが、一二の例を擧げるに止めよう。

近時中央亞細亞の探見程多くの資料を東洋史上に提供したものは無いのである。ここに二つの未知の國語が發見せられた。何れも佛敎に關係ある地方の言語で、此の二語は沙漠をさし挾んで相對して居た。一つは龜茲國の語で他は于闐國の語である。于闐國語は波斯系の言語であるが、龜茲國語は西歐系の言語でイタローケルティク系に屬し、何れも文字は梵字を用ひて居る。この龜茲國語はレヴィ博士が夙に研究しその文法、語彙をも精細に説明して、そのイタローケルティク系なる事を明示したのであつた。そこで博士が我が國に來遊した時は我が帝國大學に於て特にクツチャ語の講義を囑託し全學年に亘つて精しく講義したのであつた。ヘクツチャは支那佛敎の大祖とも言ふ可き鳩摩羅什三藏の出られた處である。此處は紀元前から唐代まで白人の住地であつたらしい。國王が白氏と號したのも意味があるのではなからうかと思ふ。最近のこととしては西域のキルギス地方に於て牧羊の男が誤つて地中に陥つて驚き乍ら見廻はすと、陥つたのは一つの大きな部屋で、何か澤山積み重ねてあるで一束を取り上げて見ると樹皮に書いた梵本である、而も數百束が存在して居つた。そこで是は散逸しない様に悉く迦濕彌羅政府に保存せられて居るのであるが、博士はその一部を調査して世に報告した事もあつた。此の方面には尙ほ博士の研究に俟つものが多かつたのであるが惜しむべきことであつた。

博士の最大の功績は雪山邊國、尼波羅に於ける取經である。博士は前後二回尼波羅に遊んだ。尼波羅は印度の鐵道を離れて、山籠にのり七日間雪山に向つて進むのである。今は隨分自動車の便も開けたが昔は玄奘三藏も此

處には行かなかつた。王玄策が始めて此の地に遊んだのである。我が國では河口慧海君、長谷部隆諦君と私とが同地に遊び多くの梵本も得たが博士は同國宰相チャンドラ・シヤム・セール氏と親交を結び特殊の便宜を得て重要な梵本を發見した。無着菩薩の經莊嚴論、安慧の唯識三十頌論、世親の唯識二十頌論、安慧の辨中邊論等珍しい要書が見出されたのである。これのみでもわが佛教學界は博士に對して深く感謝せねばならぬ。

博士は藝術に多大の趣味を有してをつた。且つて梵語の戯曲に關する名著もあつたほどである。日本に來てからは特に佛敎藝術、佛敎の音樂について特殊の注意を拂つてをつた。その歸路には安南、東甯塞、暹羅、緬甸、尼波羅に於て現存音樂のレコードをつくり、日本の舞樂を中心として、朝鮮の古樂をも併せ研究する希望を敍べたことがある。そのために博士の送別に因みて、宮内省雅樂寮の演奏を増上寺で行つたのであつた。その前後に於ける博士の日本舞樂の研究は精しく『法寶義林』に出てをる。

博士の生涯の功績に於て日本佛敎字書、『法寶義林』のことを逸してはならぬ。この名前も博士の自撰である。大正八九年の交であつたらう、世界大戰後獨逸を疎外して聯合學士院をつくるといふ評議會が巴里に行はれた。

小野塚博士とともに命によつて佛國に趣いたが、その時學士院長セナール氏とレヴィ博士と屢々會合して大乘佛敎字書の編輯について協議した。その前年姉崎博士はこの件につきリス・デヴィツ、レヴィ、トマス等の諸氏と龍動で協議せられたことであつたが、この時の私の主張は少しもあまされた。佛敎字書といへば佛敎が信仰としても學問としても生きてゐるところの國語を土臺とせねばならぬ。生きてゐても小乘に局限せられて大乘はわからないやうでは困る。研究上最も發達してをる日本語を主として最後に梵語、巴利語、支那語、西藏語等の索

引をつければ宜敷いといふのであつた。セナル氏も遂にこれに賛同はしたものの、日本語を主として字書をつくととしては資金を得るに困り果てるのであつた。そのうちにレヴィ博士が日佛會館の主幹として來朝することとなつたが、來朝の上博士の熱心は遂に大谷尊由氏、和田久左衛門氏を動かし資金を得るに至り、日本語を土臺とし日本で編輯することも一時に決定し、富士山麓樂山莊に於て編輯の出發をなすこととなつたのである。第一、二冊及び附録を發行した。今は巴里でその事業を繼續してゐる。今後は多分遺言によるものと思はれるが、ギメー博物館のアカン氏が博士の後任として『法資義林』の管理をなすこととなつた。

今一つ我々が忘れてならないことがある。それは末松子爵が日露戰爭當時無名の使節として英佛の間に漫遊してをつた。當時は佛國は露佛同盟の關係もあつて何事も思ふやうにゆかなかつたが、博士は常に直接關係に裏面にあつて、我國のために活動し支援せられたことがある。このことは我々が厚く感謝したところであつたが、この時から殊に日本との交渉が多くなつたのである。我國に來遊した時には朝野の歓迎は一方ならぬ光景であつた。我帝國學士院は博士の學界に對する功績に對して第一の外國會員に推薦した。外國人は後に推された英のエリオット博士とレヴィ博士と二人のみである。同じ時に勳二等旭日章に叙せられた。

尙ほ博士の風格として忘れられぬことは弟子に對する態度で、まことに親切丁寧を極め、常に要書を與へて研究を伸展せしむるにつとめて居た。又一面經營の才にも富み佛蘭西がストラスブルグ大學を佛蘭西大學とした時は、博士は推されて同大學の東洋學の建て直しをなし、大いにその面目をあらためたこともあつた。

享年七十一か二か、まことに世界の學界のために惜しみても餘りあることである。

シルバンレビ氏の追憶

姉崎正治

三十年の交友、又學界の先輩で、パリと東京とに互つて、事を共にしたレビ氏を今は故人として語らざるを得なくなつた。今年の夏は四度パリに出入したが、最後九月の時には、氏がまだ田舎に居られたので會はずに去つた。その前、六月には、ソルボヌでの講義には紹介の辭を述べられ、七月の時には、日本研究者の會合、アジャ學會、ギメー博物館記念日など、學問上の集會の外に、氏の宅で一族の人々をも集めて午餐して別れた、今では此が最後の別れになつた。日本研究者會合での發言は筆記が残つて居るが、研究材料の問題について氏の發言には學者としての注意が伺はれる。アジャ學會では、氏が先に公にした、印度傳説に於けるアレキサング大王の面影に聯絡して、その中にある女人國の事が論題の一であつた。ギメー博物館では、此も亦レビ氏の指導獎勵から出た東洋音楽についての講義や實演があつた。パリに於ける東洋研究が、この三十餘年間、如何にレビ氏を中軸として動いてゐたかといふ事實の一端が、この七月の遭遇に現れ、午餐の後にはマウ氏もやつて来て、共々研究上の話しに時の過ぎるも忘れた。

自分が歸朝して二日目の新聞は、氏の長逝を報じた。七月には何等病氣のしるしもなかつたに、後三月で亡くなつた。その後の報で見ると全く突然の死であつた。其から半ヶ月位で雑誌 *France-Japon* の十月號が着いた

が、その中にレビ氏の短文がある。此が印刷しての文章の最後であらう。その文に、氏が日本と佛教とに興味を惹起した始の事を記してあるのを見ると、その學風と共に性格情味が如何にもよく現れてゐる。曰く、

一八八八年、先輩の長逝の爲に、青年の自分が梵語を教授すべき重要責任を負擔した時、二人の日本人學生が講筵に列して來た。其は藤島了應と藤枝澤通とで、西本願寺の留學生として來た者であつたが、此二人は、自分の將來を定めるに重要な役目を演じてくれた。彼等の要求に應ずる爲、自分は特に佛教の研究に力を注いだ。そのお蔭で、過去の古典は死文字でなくなり、その信仰を懐いてゐる二人の青年佛僧に接しては、古典に活きた意義を見、哲學的抽象でなく、生活と行動との實力たる事を感じ始めた。

而して尙ほ、藤島が十二宗綱要をフランス文にするのを助ける爲に段々漢字にも親む様になつた事を記してあるが、レビ氏が佛教研究者として世界に一頭地を抽いてゐた漢文、藏文等の知識は、此の如くにして、云はゞ其門人たる二人の佛僧の刺激から出發した事であつた。

この様にして、古典研究の中に活きた意義を發揮し、一つの端緒を得れば、其をたどつて全般の把握に進むと、是れレビ氏の學風であつて、その大を成した所以は要するに學問が人間人生といふ見地を離れなかつた爲である。而して此は又氏の人情に篤いといふ性格から出た事であつて、氏が後進の誘掖に熱心であつたのは、一つは眞理の探求、學問の研究は、一人一代の仕事でなく、前後左右の協同聯絡で大成すべきだといふ信念と共に、新進の學徒に對する人情親切心の迸りであつた。これがレビ氏の人格を表するは勿論ながら、其には又其以上の根柢があつたと思ふ、即ち Collège de France の傳統精神であつた。此點は、十六年前、自分がコレヂで講義

をするに當つて、多少其の歴史や學風を知らうと思つて、讀書と共にレビ氏との談話で知り得た事であるが、その傳統精神の好代表は實にレビ氏其人であり、又 Chezy 始め Burnouf, Rémusat, Sarrat を一貫した學風であつた。

古典の中にも活きた人間精神を發揮せうとする、此が人文主義の精神であつて、一般に云はゞ學問に於ける人情味である。然しその人情味は單に人情でなくて、又實に理智の光に照らされた人生といふ理想の發現である。

學問上の業績や、又氏が如何にフランスの東洋學に中軸となつて、同輩と協同し後進を刺激誘導したかといふ事は、今一々こゝに述べない。只一つ最後に加ふべきは氏が學生特に日本學生に對する親切で、専門方面の學生は勿論、その他でも日本學生の多數は種々の點でレビ氏の世話になつた。而して氏が青年學生に對する親愛は、多くは *mon ami* 又は *mon enfant* と呼んでゐた一事でも知られる。七月最後に別れた午餐の席でも、佛教研究の談と共に、日本の學界に對する希望や、註文、又友人に對する傳言など、今は氏の遺言となつた。而して之を齎らし歸つた者として、自分は日本の學界にレビ氏の精神が益々發揚せられんことを祈る。

附言、レビ氏の名を日本字で書くにシルバン・レビと便法を用ひ、むつかしく原音を寫さうとしないのは氏が日佛會館長として來られた時、相談してきめた事で、氏自らの記名法である。

故シルヴン・レギ教授學績の一端を偲ぶ

山 口 益

恩師シルヴン・レギ教授の學風やその學績については、私の如き狭い部門の研究に従事する者の能く云々し得る所でないと思ふて居る。教授に師事した我々同學の間に於ても、山田龍城氏の事について教授が屢々深い親愛の情を以て語られたことは、尙私の記憶に明らかであるから、故き恩師の學風やその學績を偲ぶについても此拙文の如きは山田龍城氏始め故教授に師事された同學の諸氏によりて訂正補充せられ、以て恩師の學績を偲ぶ此學が完ふせられねばならぬのであらう。去月二十六日レギ教授追悼談話會で國際佛敎協會から與へられた「故シルヴン・レヴィ博士の面影」に列記せられた教授の著書及び主要論文によつて、教授の業績が略察知せらるゝが、そこには印度を中心として歴史、文學、考古學、地理學、言語學、佛敎、原典學、印度思想に關する研究など、印度學に關する殆ど凡ての部門を包攝するものであるから、それらの勞作の一々の内容に觸れて故教授の學風・學績に關し、教授に緣故のある夫々の専門學者から、各々の機會に於て聞き及びたいものであると思ふて居る。

私が故恩師について始めて知つたのは、大正九年十年頃、京大文學部に於いて紳博士がレギ教授校訂出版の梵文大乘莊嚴經論を講ぜられた、その講筵に列したに由る。當時極めて貧しい梵語西藏語の知識を有ち、梵漢藏の

故シルヴンレギ教授學績の一端を偲ぶ

佛典を對照關係つけることなく、漢譯佛典に對しては學林流の訓詁註釋により、梵西語典はそれを別物の如く辛ふじて讀解して居た私には、レギ教授の原本並びに佛譯大乘莊嚴經論による榊博士の講述によつて、梵藏漢三本の對照研究による大乘佛教學典籍研究の黎明を得たのであつた。特にその佛譯本に於ける瑜伽論菩薩地と莊嚴經論との品名の對照、藏漢對照の術語々彙などは、二十五年前の印度佛教學界に送り出されたその書の成果として當時に於ては誠に注目すべき項目であつたのである。

越えて大正十一年頃、故佐々木月樵師が歐米の宗教々育事情視察の際、佛京巴里に於ける該地の佛敎研究事情を音信せらるゝや、フランス東洋學は梵藏等佛典の對照研究をなし居る旨を報じ、日本に於ける印度佛敎學も先づその方法を基礎とすべき事を告げられたのであつたが、これは恐らくは、レギ教授による先の大乘莊嚴經論の研究や、一九一二年同教授がアジヤ協會誌に發表せられ、梵巴藏漢本による精細な研究經過の見らるゝアブラマード・ブルガ (Apramādvarga) の研究や、同一九一五年の同誌上「マハーマニユリーに於けるヤクシヤの地理的目錄」Le Catalogue géographique des Yoksa dans la Mahānyūri) などに刺戟せられての報告でなかつたかと覺える。佐々木師歸朝後私は師と共に唯識二十論の藏漢對照本を刊行した(大正十二年)のであつたが、當時はレギ教授による唯識二十論・三十論・安慧釋梵本出版の準備時期であつたからであらう。唯識二十論の西藏譯及びその佛譯は一九一二年ルイ・ド・ラヴレ・プーサン教授によつて出版されてあつたのであるが、レギ教授は更に我々の漢藏對照本を求められたのであつた。それはその時以前既に日本に來朝して日本に於ける佛敎の傳統とそれを素地として擡頭しつゝあつた日本佛敎學研究狀勢を熟知して、漢譯テキストを加へた件の對照本を

一瞥せんとせられたものであらう。

即ち一九二二年レギ教授が再度ネパール國に滯留の際、故教授は、玄奘慈恩の法相唯識宗義の紹介によりて斷片的に伺はれて居た安慧唯識の始めての體系として安慧三十唯識論釋、及び唯識二十論の梵本を發見せられ、一九二五年此れが刊行を見るや、唯識學研究の上に異常の活氣を呈し、ド・ラ・ヴェ・ブーサン教授は佛譯本唯識論の註にその梵本を参照引用して成唯識論中引用の安慧學說を論證し、その他梵本による效果多き註を與へ、我國に於てもその梵本を中心として瑜伽唯識義に對する批判的研究が力強く開始せらるゝに至つた。レギ教授が一九二六年日佛會館々長として三度來朝せらるゝや高楠博士と共に安慧三十唯識論の研究が始められて邦譯として先づ高楠博士の試譯が試みられ、次いで荻原博士また西藏譯その他唯識學說との嚴密なる對照によつて完譯一部を惠まれ、寺本教授による安慧三十唯識西藏譯の刊行も亦三十唯識論釋梵本研究の系論としての關係にあるものと見ねばならない。レギ教授におかれては、また自らその研究が進捗せられて居たので、私が在佛中レギ教授はそれ以前またそれ以後に連年連講して居られたクウチャ語の講義に代ふるに巴里大學高等攻究院に於いて唯識二十・三十論梵本を講ぜられたのであつた。一九三二年「唯識體系研究資料」と題して刊行せられた件の梵本に對する翻譯研究はその頃の講義が整理せられたものと想ふ。その梵本によりて日本の學界に行はれた數多の研究業績については今それを述べることを略する。それよりも我々が茲に注意せねばならぬことは、その「唯識體系研究資料」の序論に於て、故島地大等師の國譯大藏經成唯識論序論が、ドミエギル氏によりて佛譯掲載せられてあることである。かくの如くレギ教授によつては、佛教思想が拔去すべからざる傳統としての素地に立つ日本佛教

學の成績を常に顧慮せられたことであり、正しく教授が此日本佛教學をそのまゝ泰西の學界へ移し出された具體的な試みは、高楠博士の不斷なる懇懇によりて遂に高楠博士との共同監修として具現せる法寶義林の刊行であり、巴里に於ける日佛々教研究所の設立である。それらの實際的な學事工作が如何に進展せられつゝあるかは私これを審にせぬのであるが、今後日本佛教學の業績は、レギ教授の指示によつて親しく漢譯佛典を中心とする日本佛敎研究の實狀を見聞視察したドミエギル氏や、今は佛敎を中心とする日本文化が研究の對象となれる學友ラーデル氏等によりて逐次泰西の學界へ紹介せられてゆくことであらう。

「唯識體系研究資料」(一九三二年)と共にレギ教授晩年の大作はそれと同年に出版せられた「大業分別及び業分別優婆提舍」であつて、一九二二年ネパール滯在の際發見せられた梵本が、梵、巴、藏、漢及びクウチャ語の同類本と共に研究せられ、翻譯せられたもので教授が寫本發見後十數年の間特に關心せられた佛敎文學上又佛敎原典學上注目すべき不朽の業績である。教授が特に關心せられた漢譯佛典と梵藏巴諸原典との對照研究になる、フランス東洋學特異なかくる部門は、多少その研究の範圍と系統とを異にするやうであるが、共に同じく日本の東洋學者との共同勞作に専心するジュアン・ピチルスキー教授によりて繼承せられてゆくのでないか。同教授はド・ラヴレ・ブーサン教授との親交深く、西藏語の助手としてマルセル・ラルー女史が常に共力する。

恩師レギ教授が一九二八年日本より歸佛の途次ネパールに於て發見せられた安慧造中邊分別論釋疏梵文寫本については、恩師弘誓の恩情によりて私これが出版の委囑を受け、昨年冬第一卷としてその梵本を刊行し、いま旬日ならずして第二卷としてその邦譯及び研究的註釋を上梓する運となつて居る。恩師の訃が報せられたのは正し

く第二卷の緒言を草せし日であつた。恩師の學風を偲ぶ此稿に於て私情を述べることは申譯の無いことであるが梵文校訂の頃から何とはなしに悲報が豫感せられて矢鱈その出版を急ぐ心地にあつたことを私は先輩の一二の方に語つたことであつた。完本たるの域には固より遼遠な憾を有ちながら、ともかくも諸先輩知友の後援を俟ち、恩師の序を先として昨冬その梵本を刊行し、本年二月レギ教授から刊行慶賀の音信を受けてあつたことは、いま止み難い哀惜の情の中に一縷の心安さの赦されるを覺ゆる。

一九二八年レギ教授ネパール滞在の收穫として、是又教授のノートより筆寫を許され、その研究を慇懃せられた世親造三性論偈のあつたことは、幸ひ本誌昭和六年度の卷に掲載せる如くである。ド・ラ・ヴレ・ブーサン教授はそれに據りて支那佛敎雜記 (Mélanges chinois bouddhiques) の上にその補訂的勞作をものせられたことであつた。世親論師の著述の上に、所謂心意識の分別解釋に大半の盡された唯識三十頌のあると共に、云はゞ三頌の後半に當る部分の發展解釋せられた三性門中心の唯識説の述作あることは誠に興味深い事柄でないか。護法論師を相承すると云ふ玄奘慈恩の法相唯識學は前者によりて正依の論本が構成せられ、我々も亦唯識學と云へば長い傳統を有するその方を學習することに慣れたものであるが、吾人が安慧造中邊分別論釋疏譯註に於て論ずる如く法性分別、大乘莊嚴經、中邊分別など初期の瑜伽唯識論書思想は、寧ろ三性門唯識義が常にその根底をなし、攝大乘論の所知 (jñāna 應知) も世親釋論の云ふ如く、三性であり、安慧論師が件の中邊分別や大乘莊嚴に精細なる註釋を施せる跡より見るに安慧論師の唯識義は三性門唯識の解釋にその特徴の見出されるやうである。而してレギ教授による大乘莊嚴經論梵本の發見出版と云ひ、安慧三十唯識論釋と云ひ、將又中邊分別釋疏、

三性論偈など、それらは何れも如上述べる如く三性門唯識説が著るしい特徴として觀取出來るものなのであるから、三性門唯識即ち瑜伽唯識説の原始的形態に對する本格的な研究は、我がレギ教授をその本源とするものとはねばならぬ。

尙現日本佛敎學が特記せねばならない最近の事實は、漢譯藏經中未攝の彌勒の現觀莊嚴論が獅子賢の註と共に荻原博士によつて最近その校訂出版の完成せられたと云ふことである。本論註については一九三二年テュツチ氏によるガエクワード東方叢書よりの校訂出版のあることではあるが、荻原博士がその序に注意せらるゝ如きテュツチ氏出版本の夥多の誤謬と、また般若經註としての現觀莊嚴論及び註の出版形式とから言つて、荻原博士による出版本が該本の完成と稱せねばならないものである。現觀莊嚴論の研究にとつては先に荻原博士が佛敎學協會年報初年度に掲載せられた論文とオバミラー氏が一九三二年のアタオリエントリアに發表せし「彌勒の現觀莊嚴論中所説の般若波羅蜜の教理」並びに、一九三三年カルカッタ東方叢書中にその第一分冊の刊行せられた「現觀莊嚴論の分解」とが重要な業績であるが、その中觀の立場に従つての涅槃行道の特殊教理を包攝する現觀莊嚴論が、所謂瑜伽唯識の祖師としての彌勒の著述であることは、茲にも、時あつて瑜伽唯識と云へば般若中觀に相對立する別な流派の如く抽象局分せられんとする彌勒系瑜伽行派の研究に對して、別な角度からその教系の再認識せられねばならない事の論ぜらるゝ機會が存する。而して荻原博士による現觀莊嚴論の完本は、その原寫本がまた我がレギ教授によりて發見せられ、荻原博士は、レギ教授からそれを借用して此出版を完成せられた山來を以て、その完成せるテキストをレギ教授ヘデイエせられる。かくして先に關説せる安慧系三性門唯識義に

關する新研究部門、並びに此現觀莊嚴論、換言すれば瑜伽行派研究の新部門は實にレゾ教授を本源として流出せるものなのである。又今や荻原博士によつて完成の域に近づきつゝある俱舍研究の爲の重寶、稱友梵文註釋も、一九一八年佛敎文庫に於ける第一分冊の出版はチエバルスキー氏との共同勞作としてレゾ教授の業績にあることを注意せねばならぬ。

一九二五年アジア協會誌「印度雜誌」に記さるゝ如くレゾ教授がネパール發見の梵文寫本には、漢譯の觀無畏尊者集「諸法要集經」に相當する Dharmasamuccaya があり、教授の慫慂せられしまゝに、私は此れを筆寫所有する漢譯諸法要集經等と對照研究すれば意義のあるものであらう。尙一九三一年の冬、故教授から寄せられた書信を披くと、その少し以前にネパールに於いて陳那の量天疏 (Pramāṇavārtika) に法稱の註釋の付せられた原寫本が發見せられ、その寫眞がマハラジャよりレゾ教授に届けられ、教授はこれをサンチニケタンのギドウフシエクハラ・ブハツタチャルヤ氏とバクチ氏との共同勞作によりて出版せんことを勸説せられた由であるが、テユツチ氏も亦例の如くネパールに於てそれを別寫本したと云ふことであり、何れによつてその出版が遂行せられても、それは因明學上多大な貢獻をなすことであらう。

レゾ教授の書信の一に於いて教授は「攝大乘論」梵本の發見もあながち豫想出來ないではなからうと述べられたが、かゝる種類の貴重な寫本が發見せらるゝに従ひ、その研究によつて教授を中心として佛敎研究の新部門が將來愈々展開せられて行くべきであつたであらうに、ネパール王朝と親交の厚かつた教授逝去の後は、かゝる新研究部門の進展に多大の障礙を齎らすことゝならないであらうか。

中央集權の著るしいフランスに於てはその東洋學も、ハノイの極東學院をその系として、巴里大學中心であり、巴里が地理的にも歐米國際の關係の重要地點たる關係上、レギ教授の許には不斷に諸外國の印度學者が來訪して學界に於ける新らしい多くの記録が持ちこまれ、私の在佛當時開設せられたソルボンヌ大學内印度文化研究室はその後益々内外學者の訪れで賑ふて居たことであらう。山田龍城氏の譯になれるレギ教授の著「印度と世界」なる題名は、レギ教授の人格内容そのものを具現するやうである。そして教授が佛教に對する熱情——私は一九二八—二九年のコレジュ・ド・フランスの講義にルイ・ルヌウ氏等と共に聽講した際、ビュルヌフの法華經について述べられたとき特にそれによつて感動させられた印象を有つものであるが——は、「印度と世界」が「佛敎人文主義」として表はされねばならねばならなかつた所以を示すものでないか。

佛敎人文主義が彰はす教授の學風と業績とに對して、餘りにも偏執の咎ある文柄を草する自分の淺學不徳を慚愧しつゝ故き恩師シルヴァン・レギ教授追憶の微意を表はすことである。(昭和十年十二月二十日)

展 望

輓近新約研究の諸傾向

新約研究の根幹が、歴史的・批判的研究にあることは、今も何等變りがない。この研究方法は、それが提唱されて以來は特に、文獻研究の領域にその主力を用ひ、この方面では既に新約研究に文字通りの劃期的な輝かしい業績を遺し、一定の學說をまとめ上げて發展の極致に到達したかのやうである。輓近の新約研究の傾向とは、この歴史的・批判的研究方法を如何に運用し、乃至はこれに對して如何なる態度をとるかといふ點に現はれた種々なる相違を示すことに外ならないのである。

第一に、この歴史的・批判的研究方法を、更に綿密正確に運用したものの、この研究方法の一段と發展した傾向のものとして「様式歴史的研究方法」(Formgeschichtliche Methode)を擧げなければならぬ。これは従來の文獻研究では到達し得なかつた分野を開拓したものであつて、福音書を文學史的に取扱ふことによつて、福音書成立以前の事情を明かに

しやうといふ試みの下になされたものであり、福音書に含まれて居るイエスの教訓とか、譬話とかイエスに關する受難物語、奇蹟物語とかの種々なる様式は、キリスト崇拜といふ原始教團の基本的生活によつて規定されたものであるから、この様式の歴史的發達經過の研究によつて、福音書はその成立以前の事情を明かにされることが出来るといふのであつて、新約文獻の特質を教團生活との密接な關係の中に、所謂「實生活中の座り」(Sitz im Leben)の中に見て行かうとしたことは、歴史的・批判的研究方法の一つの發展せる形であることはいふまでもない。これは新傾向中最も期待されるべきものであつて、最近ではデイペリウス(Dibelius)とブルトマン(Bultmann)の再版本 Dibelius: Formgeschichte der Evangelium. 2. Aufl. 1933; Bultmann: Geschichte der evangelischen Tradition. 2. Aufl. 1933. が、その輝かしい將來を豫想させて居る。

翻つて文獻研究の領域においても、一つの最近の傾向ともいふべきものが看取されるのである。これをもし第二の傾向といひ得るならば、これは文獻研究の結論における保守化の傾向である。一時、批判研究によつて偽書とされ、統一なき断片の挿入と認められた文獻も(例へばテサロニケ後書、コロサイ書、エペソ書をパウロの書翰として疑はしいものとし、コリント後書中に多數の書翰の挿入を見た等最近は次第に傳へられた如き著者の眞鍮とし、統一ある書として見やうとす

る傾向が著しく目立つのである。勿論これは結論に示された傾向ではあるが、この保守化、傳統承認への傾向は最近の殆んど一般的傾向として、又注目されなければならない點である。

第三の傾向は、辨證法神學乃至は存在論的哲學の影響の下に新約を新たに理解しやうとする傾向である。しかしかういふ特定の神學的或は哲學的原理の下に理解しやうとするにも係らず、それが學的價値を要求しやうとして居る限り、これは決して歴史的・批判的研究方法にとつて代る新しい方法でないことを、特にこの傾向にある者が極力主張して居ることは、充分に留意しなければならぬ。只新約の如き人間の深い宗教體驗を吐露して居るが如き文献は、それを正しく理解する爲には、決して人間を單なる自然物として取扱ふことであつてはならない。むしろ人間を歴史的な存在、實存として存在可能の中に把握しなければならぬのである。この傾向に立つ者として、特に取上げられなければならないのは、前記のブルトマンである。ここではハイデツガーの存在論哲學の根本思想が中心となつて居る。新約における人間とその思想を理解する爲には、先づ我々自身の實存を理解しなければならぬ。そのためには我々は豫めそれについてこの豫備知識を持つて居なければならぬのである。かく豫備知識を通して、初めて我々はデツキストの言はんとする言葉を肯定し否定しながら理解することが出来るのである。理解は

我々のそれに對する開示性に應じ、同時に我々をして斷乎決斷せしめるものであるといふのである。ブルトマンは、かういふ新約の解釋を「靈的註釋」(Pneumatische Exegese)と稱し、これは人間の實存を辨證法において考察することであるといつて、辨證法神學の立場からする科學的新約研究の態度を明かにしたのである。この立場に立つ勞作としては、Jesus, 1926; Paulus, in RGG² Bd. IV, 1930; の外に論文集 *Glauben und Verstehen*, 1933 がある。その詳細は何れ他日を期して論じて見たいと思つて居る。

第四の傾向は、むしろ歴史的・批判的研究方法に對する反動として起つた「音調分析」(Schallanalyse)である。原文の口調を分析して著者を確めやうとする特殊な試みであつてその結果によれば、イエス、ペテロ、ヨハネ等の言葉を福音書の中から抽出し、パウロ書翰の中から、パウロの眞實の言葉を峻別するなど、驚くべき結論を示して居るが、この方法については相當の論戰も試みられたけれども、これを支持する者は、未だ學界一部分にのみとどまつて居る。ヨハンネス・エレンミアスの *Der apostolische Ursprung der vier Evangelien*, 1932. などが、最も最近の力作であらう。

尙新約研究の新傾向として、原始キリスト教研究の詳細な問題の上に示されて居るもの、例へばギリシヤ思想に對するユダヤ思想の影響を強調しやうとする一般傾向などについても論及する必要があるが、今は概括的傾向を展望したにとど

める。(三枚義夫)

新刊紹介

秋山 範 二著

道元の研究

一九三五年 東京 岩波書店

道元イブムの哲學的構成を西田〓田邊的觀念辯證法の立場から(といつても多分の客觀性を有つ)究明した力作で、多年の黙々たる努力に負ふ。「實踐の構造」に取組んで同イブムの整理に寄與することの意義は大きい。

略傳を付し、他の宗教、道德體系に對する彼の立場を紹介し、本篇を存在論と實踐論とに別つ。存在の根據は心だがこれは有の根據としての絶対無としての意味であると。實踐には只管打座を説くが、一般には生活即佛法である。この立場から「諸惡莫作」への飛躍や俗生活と無所得の理想とのギャップやは、現代人に理解の行くようには説明されてゐない。そこで著者は餘論の「經濟」に於いて、矛盾に悩みつゝも人間の一義的目的は宗教である、と逃げてゐる。哲學の抛棄に

新刊・紹介

終らねば幸ひであらう。因に著者の解する宗教とは「絶対と相對との合一の經驗」である。

強烈な個性主義、飽くなき精進、形式への反抗、非妥協性、銳き知性、「自未得度先度佗」に見る如き一種の社會性、これらの點で道元が一部に強い憧憬を復活せしめてゐる今日、敵にも味方にも一讀の價値がある。(佐木)

秋澤 修 二著

無神論

一九三五年 東京 三笠

「唯物論全集」に屬す。無神論の成立と發展、宗教の起源と發展の二部に分つ。第一部ではマルクスレーニン主義無神論を史のおよび内容的に紹介し、ブルジョア無神論とプロレタリア無神論との關係、差異を明かにしてゐる。特に佛教的無神論の問題を取上げ、これは結局「パラドキシカルな手品」に過ぎない、即ちアニミズム的表象から純化された「根本佛教」は、都合の悪い部分を切捨てた抽象の産物である。しかもそれは觀念論で、かゝる無神論は徹底し得ない。一應「無神論」の色彩が目立つのは、民族の共同體の内部崩壞の進行に伴ふ民族的種族的宗教の動搖に際して、アジア的停滞性の故に生産から遊離し腐敗した貴族の觀想的自慰として現はれたところの佛教が、汎神論的、反バラモンの要素を含まざる

一四七

を得なかつたことから來てゐるので一般の宗教として機能する瞬間から、有神論的妥協的要素が曝露した、と。佛教の二重性の解剖のためには、更に方便論の追窮が有効であらう。

(佐木)

北村 直躬
石崎 達二 共著

古代佛像の人類學的研究

一九三五年 東京 岩波書店

佛像の史的研究に人類學的方法を應用して好著。飛鳥——平安初期の像約七〇體を計測し、佛像に含まれるガンダラ美術の傳統と東洋人的要素との消長關係を、單なるかんによらずに、數字的に明らかにした。ゲルマン（ガンダラ）型は前向直立の姿勢、水平な眼、二重眼、活眼、三角鼻、薄唇、上頬肉豐多、額の正面と側面とが丸味のある角を成すことその他に東洋人型は關節弛緩前屈の姿勢、斜眼、一重眼と蒙古皺襞、細眼、厚唇その他に現はれる。飛鳥期には六朝様式を経たゲルマン型が最も濃く、白鳳は唐風寫實が優れ、天平から平安に至れば日本人の人類特徴はずつと多くなる。

計測法に關する初歩的な説明、時代別けの注意なども含まれ、小冊子ながら要を得て、圖版も豊富。

なほ佛像に必然に伴ふ超寫實的觀念的要素、彫刻材料から

の制限などに就いても、充分の注意が拂はれてある。(佐木)

黒田 亮 氏著

心理學概論

本書は一昨年「勸の研究」を發表して東洋思想の心理學的研究に新しい方向を見出された著者が、更に大學の講義を底本として書かれた概論である。

主としてメツサーによつたと言つて居る通りで、東洋心理に關する著者独自の研究は、本書が概論であるだけに、餘り觸れて居ない。此の方面の研究は寧ろ前者「勸の研究」におふ所が大である。

本書は最初に經驗心理學の發展として實驗心理學と純粹心理學を述べて、佛教の俱舍や唯識に説く各種の心所法を研究する東洋心理の必要を述べ、第二章では心理學の對象として我々の經驗一般を自證と呼び、これに覺と識とを含めて居り識とは通常の意識を指し、覺とは意識と質的に異つて而も自證の重要な部分を占めるものを指して居る。第三章では心理學の課題が單に體験の記述に止るのではなくして體験と不可分離の關係に立つ内外世界を分析して、これと體験そのものとの相互關係を見出すものであるとして、その方法を擧げて居る。第四章の體験の區分に於いては、佛教心理學に説く體験の區分を擧げて、前六識、第七末那識、第八阿賴耶識を述

べ、又心王心所の關係を心理學的に見て居る。第五章以下は通常の心理學概論と同じく感覺、知覺等の各論になつて居る。要するに本書が通常の心理學書と異なる點は、今迄心理學的方面から手のつけられなかつた東洋心理の研究に一指針を與へて居る事であり、従つて科學的研究方法の見出せなかつた東洋心理の研究者に輝かしい光明を與へたものである。(竹園)

増谷文雄著

佛敎論

東京理想社

佛敎を時代の關心につなぎ合せる、といふことは久しい間の要望であつた。だが、その業績は必ずしも多くはあげられてゐなかつたのが實情である。

この與へられた課題に答へることは、單に歴史的に佛敎をみることも又既成敎理の遺産をそのままたどることでもない。とくに時代意識との連關、時代思潮との顧慮に於てなされなければならぬことである。

著者は專攻の宗敎學を背景としてその學の敎へる宗敎の諸要素、諸條件から宗敎としての佛敎を分析し強調しようとする。宗敎としての佛敎を學的に扱ふといふことは當然のことであつて、しかも未だその研究業績のまとまつたものは多く

ない。先づこの點に本書の着眼の意義を見出さなければならぬ。内容についてはとくに原始佛敎を中軸とし、そしてことに宗敎としての佛敎のいはゞ合理的側面を選び出して來てその現代との時代的適應性を強調する。

著者自身が謙遜に語るやうに材料のつきこみ方や問題の持つてゆき方等専門研究書としては必ずしも充分でない部分もあらうが、本書のねらひはそこにあるのではなく、「新らしい佛敎論」の意圖で、この人の着眼のうま味を書きあらはすに充分成功してをる。(石津)

村山智順著

朝鮮の類似宗敎

朝鮮總督府

本書は朝鮮總督府調査資料第四十二輯として刊行されたものであつて、李朝中期以後今日に至る半島に發生した六十七の類似宗敎を研究の對象としてゐる。

著者は、大體之等類似宗敎を、東學系、吡叻系、佛敎系、崇神系、儒敎系、系統不明等の六つの系統に分類して考察し夫等各々の敎祖の立敎に至る迄の略傳、敎義、敎團の沿革等を可成りの紙面を費して詳細に叙述してゐる。

殊に、之等宗團の分布と敎勢の消長を説明するに當つては二百餘頁を費して、地方別、年次別に分つて、敎徒の數を統

計的に示してゐるのは、一見無味乾燥さを感じさせないでもないが、類似宗教消長の跡を直ちに知る一つの便宜にはなるであらう。

本書は、類似宗教に對する理論的研究の書といふよりも、寧ろ諸宗教の消長の事實の歴史的研究書である。

従つて、此の意味に於いて本書は、朝鮮民間諸宗教を概観せんとする者にとつては好個の書といはなくてはならぬ。

殊に全道に亘つて、各派の組織状態、信徒の數、入教の動機、入教の目的、信受状態、脱教の動機等を巨細洩さず統計的に調査せられた著者の勞苦は感謝さる可きものであらう。

ともあれ、先に同じ著者に依つて公にされた「朝鮮の巫覡」と共に、朝鮮民間信仰を研究せんとする者にとつては見逃し得ぬ著作である。(池上)

ヴイルヘルム・シュニツト述
岡 正 雄譯

日本の民族學的地位探求への新しき途

國際文化振興會編

本冊子は昨春シュニツト博士來朝に際して、日本民族學會東京人類學會及び國際文化振興會の共同主催の下に六月二十二日東京丸ノ内明治生命講堂に於いて催された博士の講演會に於ける講演内容の筆録を、振興會の手によつて廣く内外の

識者に頒つために編されたものである。

先づ例によつて進化論的民族學の唯物主義を攻撃して所謂文化史的民族學の精神科學的性質を高揚し、この方法によつて得た最古民族文化の聖書の道德性を強調する邊り、彼の意圖を明かにして居るが、終りにこの學派の最近の發展として先史學との關係に於いて石器時代文化と民族學的文化圏との間に並行關係を設定し得るに至つた點は注目すべきであらう。本編に於けるこの方法の日本への適用は岡正雄氏の勞作を素材として試みられて居るが、日本のみを對象とした場合果してシュニツトの方法が妥當性を有するか否かは疑問であるが、日本文化に關する民俗學乃至民族學的研究が方法論的顧慮に於いて慎重でない現状に對して一つの道を示唆するものであらう。(中野)

東京人類學會編

日 本 民 族

東京 岩 波 書 店

東京人類學會創立五十年記念として出版されたものである。論文集としては論題を著書の選擇に任せるものが多いが、本書は題名にある如く日本民族を人類學全般から最も組織的に説明せんとし、體質人類學、民族學、考古學の三部門を最も學問的に區分して各々をその道の専門家に書いて貰つてゐる。

然かも内容はその部分の今日の學問狀態一般を概説する様にとの註文である。斯くて本書一卷を開けば現在に於ける日本民族の人類學的研究が一目瞭然と分ると云ふ仕組である。

他は略し民族學關係に就てのみ述べれば、民族學を細分して、民族學的研究、社會學的研究、宗教學的研究、言語學的研究に分ち、各々その道の大家によつて書かれてゐる。宗教學的研究は宇野圓空博士によつて書かれてゐる。考古學、民族學、古代研究及び、日本周圍民族の研究結果を材料として日本の初期農耕文化に於ける宗教的特徴を論じてある。日本宗教史の出發點として意味深いものである。(杉浦)

Barth, Karl

Credo, Die Hauptproblem der Dogmatik
dargestellt im Anschluss an das apostolische
Glaubensbekenntnis.

München, 1935

本書は一九三五年二月から三月に亘つてウトレヒト大學でなされた十六回の講演である。副題に示されるやうに、使徒信經に即して教義學の主要問題を説明せんとしたものである。即ち、先づ「我信す」、「神を」、「全能の父」、「天地の創造主」といふ風に、使徒信經の各句を項目としてその意義を闡明せんとしてゐる。この信仰告白、即ち「我信す」は基督教信仰の本質を凝結、集約したものであり、教義學とは要するにこ

の根本信條の解釋、説明に外ならぬ。偏しそれだけ教義學は時代性を帯びることが著しい。即ちその時代の哲學的、科學的思想を裝ふ。殊に、近世に於ては信條が枯渴的に考へられ教會の柵の隅に置かれて、神學者は相當に大膽に、即信條的であるよりも、もつと信仰心宗教心といふやうなものの本質に興味を示し、又創造論、基督論、復活論などに於ても種々なる變遷をみせてゐる。尤もこの信條に凝結された基督教信仰の根本的なものがその底にあることは、それらが基督教教義學である以上は否定されぬ。けれども最近に到つて、神學思想の轉回と共に、基督教信仰の根本が新たに力強く人心に目醒め、凡ての挾雜物を除いて最も純粹な、最も端々な信仰——基督教の信仰に注意を向けた時、再びこの信條が深く顧みられるに到つた。こゝに於ては、信條はもはや枯渴したものではなく、最も力に満ちた、端的に信仰を象徴するものとして、こゝに信仰の泉を汲まうとする。——ベルトのこの書は、百五十頁の小冊ではあるが、彼の神學思想を見るに好適のものであり、又附録にされた質疑應答は、教義學に關連する重要問題に就て、簡明な理解を與へてくれるものである。(木下)

Bower, W. C. ed.

The Church at Work in the modern World
Chicago, 1935

宗教は變革期にある。過去からの傳統を所有する教會はこゝに大きな變動期に直面するを餘儀なくせしめられてゐる。過去のものとしての教會は不幸にして現代のものではない。そのイデオロギーに就て、テクニクに就て將又社會的な役割に就て、教會は再思されねばならない。教會は動きつゝある社會の情勢に即してゐなければならぬからである。シカゴ大學のパウアーによつて編せられたる本書はかゝる問題に就てシカゴを中心とする學者の論說を集めてゐる。

我が國にも古くから知られてゐるエイムス、コー、ケイス、マッシュウズ、等を中心とするシカゴ大學の宗教研究は生物心理學的な社會的な機能主義に立つて學界に特異な學風を示してゐる。特にこの大學の特色とする所は動いてゐる問題に就て濶濶たる論陣を張る事であつてこの點は確かに一つの偉觀である。本書も亦此の事をよく示してゐる。執筆者は E. S. Ames, A. G. Baker, S. J. Case, W. E. Garrison, C. T. Holman, S. C. Kincheloe, Shailer の諸氏であるがエイムズの宗教儀禮に就ての所論、教會の教育的機能等、特に興味深いと思ふ。ともあれ教會活動の實際に關心を有せられる士には有益な書物であらう。又執筆者が各テーマに就て語つた各章の終りに該問題に就て必要な參考書を十餘づつ擧げてゐるのは周到な編者の親切として感謝さるべきものである。

(棚瀬)

Calverton, V. F.

The Passing of the Gods.

New York, 1934

宗教に對する自由主義者(例へば前號紹介のマツケーブ)やマルクシストの批判分析が不充分だとし、人類學的社會學的方法によつて缺を補はうとしたもの。一流評論家の健筆で生彩に富む。

宗教は起源的には物質的利益の追求に當つて未開人が自信を獲得するために社會的につくり出した(今日クリスチャンサイエンスが個人に闘病の自信を與へる如く)もので、その後もこの機能が續けられたが、一方宗教的強制 (religious compulsive) は自然の科學的取扱法の進歩を阻害した。宗教改革、農民戰爭に當つても、必要な社會改革に宗教は自信を與へたが、一方では、社會の科學的把握を中途半端にした。自然科學が發達し、社會も科學的に把握し得るに至つた今日では、宗教はもはや反動的である。アインシュタイン等の「神祕的なもの」とは藝術的—人間的なもので、宗教に云ふ神祕とは別物である。マルクシズムは正しくともマルクシストはこれを宗教化して失敗した、と。

この見地からは現に流行の「類似」宗教こそ本來の宗教であり、「眞正」宗教は實は人間性の名で美化された虚妄の公然

たる密輸入種類である。(佐木)

Lennert, Rudolf

Die Religionstheorie Max Webers.

Stuttgart, 1935

本書はブツハの監修する「宗教と歴史」の第二輯、さきにライプツィヒ大學に提出された學位請求論文である。

署名が示すやうに、ゾーベルの宗教理論をその基礎に於て取扱つたものであり、いはゆる宗教社會學を直接問題の對照としてはゐない。従つて、社會經濟史的なものではなく、むしろ學問論の構造を成してゐる。その點、フォン・シエルテインングの「マックス・ゾーベルの學問論」に似てゐるといへるであらう。

敘述は、(一)歴史的認識の理論、(二)ゾーベルの宗教社會學的勞作に於ける宗教的者の概念、(三)理解の所在、(四)結論の四部分に分かれ、ゾーベル宗教社會學の基礎構造をその特殊概念の分析と批判に依つて明瞭にしようとしてをり、そして特に、ゾーベルに於ける歴史、即ちこの場合では宗教史の意義が論ぜられるとともに、形式的・圖式的な概念構成の缺陷にまで言及してゐる。結着するところ、著者の意圖はゾーベル學說に於けるデイルタイ哲學の意義を強調するにある。ゾーベルの宗教理論を全面的に取扱ひ、しかも從來看過さ

れ來つた體系的宗教社會學が、こゝに改めて注意深く取上げられてゐることには、ブツハの指導はいふまでもないが、恐らく夫人マリアンネ・ゾーベルの教示するところ多大であつたと思はれる。(小口)

Lowitzky, F

Soeren Kierkegaard

Wien, 1935

宗教經驗の意味を主體化的方面に於て考へる、つまり宗教を求める事情の意味を心境なり環境なりから類推するといふことが考へられてよい問題である。意味を求めるといふ點に於て單に心理的な仕方では探れないが、その人の人格的的心境といふものを場面として考へるといふことは當然のことで、そこから外への連關をさぐるのである。ミユラー・フライエンフェルスやデイルタイ一派の心理學的傾向、乃至とくに最近のヤスペルスの「狀況」の研究等がこの問題に頗る大きな暗示を與へてをる。

神を求め、神に歸入するといふ主體化的方向を徹底しようとし、又そのための議論を吐いた人としてキエルケゴールは適當な人である。彼の所論に即して、宗教への方向の形相をみるといふ試みはすでに最近われわれはメーラーポールの好著をものが、本書ではことに精神分析學的に彼の所論をトレイ

スしようとする。直接右にあげた問題の解答といふわけにはゆかないが、一つのはつきりした前提から見通してをる點に於てよい參考になる。

著者はキェルケゴールの思想の轉開の基礎を彼の母、母性としての母と妻としての母、兩親の夫婦關係或は父親の不信、及び更に彼と花嫁との間に彼が感じた人間愛の葛藤等から見てをる。彼の思想のうちで重要な意味をもつパラドックスの根據を愛の相尅に出發するものとしてをる。具體的に彼の發展を一つの立場からではあるが、彼の心情に還元し身邊の問題と相關せしめて問題を説いてをる點に興味がかげられる。副題に「主體的體驗と宗教的啓示」としてをる。(石津)

Russell, Bertrand
Religion and Science,

London, 1935

譯) Why I am not a Christian. 及び Has Religion

Made useful Contributions to Civilization? 等を著はじ、合理主義者として、かなり烈しい筆致をもつて宗教を攻撃しその文化史的意義を否定したラッセルが、今また本書を公にし、その筆鋒をやゝ緩め、宗教的生活の意義を認めつつも、キリスト教々義を批判してその非科學性を指摘するに至つた。本書の意圖する所は、宗教的教權が常に要附する絶對的眞

理性が人間社會においては正當に主張さるべきでないことはいはんとする所であり、著者はこれを文化諸領域における宗教と科學との衝突において、自由思想を代表する科學が、教權の絶對性に立脚する宗教を常に克服し、それがやがて人類福祉の増進に貢獻してきた事實によつて證明せんとするのである。然し更に進んで、著者はナチ、サヴェト等の獨裁政體をもつて一の新宗教形態とみなし、彼等がその絶對不可誤の確信により、彼等に反對する科學者を迫害し、その言論の自由を壓迫する點を詰る諷刺的な一文をもつて結論とする。

本書においては宗教的思辨の orientation が根本的に非科學的なる點を強調せるものであるが、哲學者として、宗教的生活そのものの意義にまでは深く立入つてゐない。ともあれ本書は最も新しい科學智識を持つ合理主義者の宗教教義批判として興味ある讀物たるは失はない。(諸戸)

Schilling, Otto
Katholische Wirtschaftsethik

München 1933

著書はテュービンゲン大學教授、神學博士であり又國家學の泰斗である。既に以前“Katholische Sozialethik” “Die soziale Frage” 等の書を著はし、カトリックの立場から社會問題を検討してゐる。カトリックの學者として、學的吟味

の上に社會問題に答へてゐる。併し本書は、それとはやゝ趣きを異にし、教皇ピウス十一世の回教、「クワドラジヒモ・アンノ」の詳密な解釋、註解とみられるものである。勿論前者に於ても、その據つて立つところに變りはないが、本書はとくにこの回教の示すところを闡明する爲に努力されてゐる。この回教は、かの有名なレオ十三世の勞働問題、社會問題に對して與へた回教「レールム・ノヴォルム」の發布四十年の記念に際し、その後の經濟問題、勞働問題の變遷に應じて一九三一年にピウス教皇によつて出されたものである。何れもカトリックに於て、勞働問題の大憲章、社會問題解決の鍵として尊重されるものであり、信仰と愛の光に照らされた人間の健全なる精神に根ざす改革案として重要視されるものである。著者は本書に於ては敢て學的討論を意圖しない。先づ經濟倫理、社會倫理に關する諸問題を呈出し、その根本原理を詳明し、現代に於ける諸要素、諸現象を分析、批判して回教の精神に添ひつゝその解決を與へやうとする。その目指すところ、解答の根本は既に回教に示されたものであるが、その詳細な分析批評に於て更に教へられるところ多いであらう。勿論この書の解明が正しいか、その教會的指導精神が現代の難問題を解く唯一の道であるか、否かに就ては異論を豫想されるにしても、カトリック的立場に於ける經濟倫理の主張を知るには最も好便なものであり、一讀に値する。(木下)

Webb Clement

The Historical Elements in Religion

London, 1935

クレメントウェブが優れた學者である事は周知であらう。我國にもぐとに *Divine Personality and Human Life* 及び *God and Personality* の著者として或は *Group theories of Religion and the Individual* 及び *Religion and Theism* の著者として何かと引用もせられてゐるが、我々は又ここに紹介する「宗教に於ける歴史的要素」なる新著を手にした。

宗教に於ける歴史的要素はそれを人が意識すると否とに關はず重要である。歴史は、取りわけ宗教に宗て單に過去のものとしてあるのでなく現在の我々のものとして生きてゐる。そうした歴史的要素の宗教における性質、地位、過程、評價意義、等につき著者一流の傾聴すべき講述をなしてゐる。

ウェブの他の著書に比しては小さいものであり、又研究的態度でなされてゐるものでもないが、それは本書が昨年ブリストルの大學でなされた講義をそれに對する質問に答へる一章を附して出版したものである事を思へば理解出来ることである。然しこの事は本書のアトラクティブな題目を傷けるものでは決してなう。(棚漱)

△久しく中絶してをつた會員名簿を會員諸氏に御送りする。

△名簿作製に因み新に百餘の新會員を得て編輯經營ともにより確實な基礎を得た。同慶にたへぬ次第である。

△次に、このたび、次號から宗教學並びに印哲、梵文學の兩研究室の副手諸氏によつて、編輯が主宰されることになり、編輯陣に活況を呈する。尙ほ私は極く短期間これに關係せねばならぬことになつた。

△今回、土井虎賀壽氏（京大哲學科講師）からはじめて論文をいたごいた。神林、平等、三枝諸氏からも久々に玉原稿をいたごいた。

△高橋、姉崎兩博士及び山口教授から、レビ博士追悼の文をいたごいた。日本の學界ととくに關係深い碩學の業績を今更らに思ひたいものである。

（石 津）

昭和十年三月二十五日印刷
昭和十一年一月一日發行

新第十三卷・第一號

不許複製

編輯者 宗教研究編輯部

右代表者 東京帝國大學文學部研究室内

發行者 姉崎正治

印刷者 岩野眞雄

印刷所 東京市牛込區山吹町一九八

- 一册 金一〇〇（送〇六）
- 三册（半年）金三〇〇（送共）
- 六册（一年）金五〇〇（送共）
- 六册（會員）金五〇〇（送共）

會員希望の方は現會員の紹介に金五圓を添へて發行所へ御申込下さい。

宗教研究發行所

大東出版社

東京市芝區芝公園七ノ一
振替東京一九四七一番
電話芝二一一一六番

國譯一切經

全壹百五拾五卷

七年の歲月を閲し佛敎學界六十二名家が、心血を注いで國譯し更に註釋、解題を加へたる學界空前の大出版成る。

印度 撰述

全卷完成

阿含部十卷、本緣部十卷、般若部六卷、法華部一卷、華嚴部四卷、寶積部七卷、大集部六卷、經集部十六卷、密敎部五卷、律部廿六卷、釋經論部九卷、毘曇部卅一卷、中觀部三卷、瑜伽部十二卷、論集部七卷。(總索引十一年秋刊行千二百頁五圓の豫定)

一冊 一時拂 壹百四拾五圓
 二冊 二回拂 七拾四圓宛
 三冊 三回拂 五拾圓宛
 壹圓宛 (每月二冊宛配本)

書架 廿八圓
 十五圓
 の二種
 實費提
 供

但し分冊買はし
 十圓五
 冊買はし
 申込送金次第相當する卷數を即時發送します
 十一月一月配本を以て完了につき向後の分は
 刊行毎に送ります。

内容見本

並全卷配本表
 ハキガ申越第本表
 一切の全内容を
 一冊一冊の目次
 一冊一冊の目次
 一冊一冊の目次

……注……
 目下全卷申込及休讀者の
 繼續申込殺到しておま
 す。従つて品切れの部が
 出來ると少し手間がとれ
 ます、少しも早く御申込
 下さい。

佛敎現代の根幹はこれ

眞理の殿堂學問の總府は開かれ、世界の學界はこれによつて一大躍進を遂ぐ。

振替電話 東京芝一七四九番
 東京芝一七四九番

大東出版

東京芝一七四九番

發行所