

ケルト異教神話の基督教化

松 村 武 雄

自分は嘗て本誌その他に於て、基督教が愛蘭・ウェールズ等に住む所謂島國ケルト族の間に入り來つたとき、イエスの宗教がいかにドルイディズム (Druidism) と取闘したかを考察し、また同地域に於けるさまざまの異教的儀禮がいかに基督教的に改變され歪曲されたかを究明することを試みた。自分は更に進んで、第三の試みとして、同地域の異教的神話が、基督教化運動のためにいかに變容したかの様相を検討して見たい。

自分は「基督教化運動」といふ言葉によつて、ただに島國ケルト人の間に入り來つた幾多の宣教者たちの組織的な布教運動だけでなく、猶ほまた非組織的な個々人の布教の努力をも含意させるし、更はまた始めからイエスの教を奉じて島國に渡り來つた人々の強く意識された基督教化過程だけでなく、布教を通して新宗教に改宗した島國ケルト人の殆んど無意識的な基督教化的態度をも意味させる。

かうした意味の「基督教化運動に」よつて、島國ケルト人の間に傳承されてゐた異教神話がいかなる様態に於

ていかなる分量に基督教的な形貌・性質を具へるやうになつたかを正確に示し得るためには、出來得る限り多くの事例を擧ぐることが必要である。しかし許された紙數に限りがあるが故に、ここには自分がこれまで蒐集した二百數十の事例のうち僅かにその二十分の一を擧げて、この問題に興味を有するであらうところの、若くは有し得るところの學徒たちに、一斑によつて全豹を窺ふことを懇請する次第である。もしかうした宗教文化史的事象を仔細に究め知りたいと思ふ方々があるとしたら、他日公にするところの『ケルト異教の基督教化』に趨くことにされたい。

アルスターの王フィークナ (Fiachna) が、サクソン人の侵入に惱むエーダン (Aedán) を援くため蘇格蘭に出征した留守に、高貴な形貌をした一異人がフィークナの妃を訪れて、その愛を求めた。妃がこれを峻拒すると、異人はフィークナの生命が危きに臨んでゐることを告げ、もしおのが求めを容るれば之を救ひ出してやらうと約した。妃は夫を救ふために異人の要求に應じた。異人は去るに際して、やがて生れる男子はモンガン (Mongan) と呼ばれる靈兒であること、おのれは海神マナンナン (Manannan) に他ならぬことを妃に告げた。⁽¹⁾

然るにこの傳承の他の一つの Version に従へば、突如として出現した異人は、海神マナンナンではなくて、*dark, black-haired little cleric*⁽²⁾ に變容してゐる。しかもこの基督教の一僧侶の名は依然としてマナンナンである。⁽¹⁾

モルガン生誕の説話は、疑もなく、

(1) 神を父とし人界の女性を母として、或る兒が生誕すること。

(2) 該靈兒が神からさまざまの靈能を授かること。

(3) 種々の偉業をなして後、神の世界に移行すること。

を話根とする説話型に屬する異教的傳承である。彼の父マナンナンは、どうしても異教の一神格であるべきである。之を基督教の一僧侶となしたのは、這般の説話的制約を無視した基督教の書史の作爲に他ならぬ。

モンガンに關する他の傳承に従へば、彼は父マナンナンに伴はれて “*The land with living heart*” を遊行し、然る後またケルト人の住む世界に還り來つて、聖コルンバに面接したといふ。^(註)吾人はここにも亦異教説話の基督教化の一手法に逢着する。アルスターの王フィーアクナの子としてのモンガンをマナンナン神と結びつくることは、一方が靈威である以上、説話的に可能であるに反し、これを聖コルンバと時代を同じうする人物となすことは、時代の隔りに無頓着な基督教の書史^{スクリプ}でなくては、首肯し得ないところであらう。

『マビノギオン』の言ふところに従へば、*Nynnyaw* 及び *Reibaw* なるものが、さまざまの罪惡を犯したため、「神」の罰によつて共に牡牛に變形せしめられたといふ。^(註)

人の子が神々に對する崇拜・祭儀を懈り、若くはその制命に背き、若くはその他の非行を敢てしたため、神々の責罰を蒙るといふ觀念は、諸民族の宗教に於ける「靈格對人間の關係」の最も普遍的なものである。*Nynnyaw* 及び *Reibaw* の上に降つた處罰も、疑もなくこの種のものである。問題は、處罰者が果して初めから基督教の神

であつたか否かである。而して自分の見るところを以てすれば、この説話に於ける本原的な處罰者は、「異教の或る神」であつて、「基督教の神」は、後期的に誘導せられた一の代用物に過ぎないであらう。いな、更に、より原初的な觀想に於ては、*Nymnyaw* 及び *Pelbaw* そのものが、牡牛の形態をした或る超自然的靈格であつたであらう。

この推定は、次の一神話を凝視するとき、大いにその蓋然率を増大して来る。

『マビノギオン』中のキルフーク及びオルウエン (*Kilweh and Owen*) の物語の言ふところに従へば、怪人イス・パザデン (*Yspaddaden*) が、キルフークに課した難事業の一つは、*Twrch Twyeh* と呼ばれる野猪を捕獲することであつた。而して雙耳の間に鉄・櫛・刺刀を藏したこの野猪は、本來一個の騎士であつたが、さまざまの罪惡を犯したために「神」によつて動物に變形せしめられたのであると傳へられた。^(五)

怪靈としての野猪を目して、「神」の罰を蒙つた騎士の變形となす觀念は、疑もなく本原的なものではない。それは基督教化の一詮表に過ぎない。キルフークが野猪を捕へるためには、マボン (*Mabon*) の援助を受くることが必須條件であつた。而してマボンは明かにケルト宗教に於ける古い神の一人である。かくてこの條件の存在そのものが既に問題の説話の本来の姿を證示してゐる。それは希臘のカレドニアの猪狩の神話やイヤソン (*Isom*) の金毛羊の捕獲の神話と同一類型に屬するケルト異教の古典的な物語の一つであつた。

問題の野猪は、ケルト宗教に顯著な地位を占むる聖獸の一つである。古く大陸ケルト族としてのゴール人の間に、既に野猪神としてのモックス (*Moccus*) の崇拜が行はれてゐた。^(六) また彼等が使用した貨幣も、その面に聖獸

としての野猪の形を示すものが少くない。⁽⁷⁾而して這般の崇拜が島國ケルト人の間にも存續してゐたことは、一個の *worshipful animal* としての野猪のブロンズ像が英蘭に於て多く發掘せられたといふ考古學的事實に徴して明かである。(ミッドルセックスのハウズローに於て見出されたブロンズ像の如き、その一例である。⁽⁸⁾それは騎士制度以前のものであり、それ自らが一個の超自然的靈格であつた。レウイス・スペンスその他の學徒が推定したやうに、それは恐らくトテムとしての野猪にその出自を持つであらう。

基督教化が好んで用ふる一手法は、異教の動物神が民衆の崇拜から遠ざかり、その宗教的表象の意味が不明になりかけた情勢につけ込んで、之を解明して基督教の「神」によつて或る人間がその罪惡に責罰を加へられた姿となすことである。問題の牡牛や野猪に關する物語の如きも、恐らくケルト異教神がさうした基督教化的手法の犠牲となつた一例であらう。

ケルト人は、一般にペーイスト (*Wise*) 若くはペーイスト (*Druid*) の稱呼の下に龍蛇を畏怖した。彼等は龍蛇が湖沼に棲息して、その超自然的な勢能によつて人畜に危害を與ふると信じたのであつた。ペーイスト若くはペーイストは、羅典語のベステリア (*Bestia*) と血縁を有する語辭であり、従つてケルト人は、龍蛇を *Bestia* 以上ものとは觀じてゐなかつたらしい、しかしそれは單なる *Bestia* ではなくて、普通の人間がいかなともし難い底の神秘的靈能の保持者であるとされ、しかもその神秘的靈能は、多くの場合邪惡な作因と觀ぜられたが故に、ケルト説話は、龍蛇の害と龍蛇の征服とを説くものに頗る豊富であつた。

(1) 『マビノギオン』中の「ルーズとレヴェリス」(Ludd and Lovelys)の説話に従へば、一龍蛇が毎年五朔節の前夜に怪聲を發して國土を不毛ならしめ、而してルーズが之に酒を飲ましめて地下に埋め去つたといふ。⁽⁴²⁾

(2) Tyn Bo Frach 書の語るところによると、牛神フラオック (Frach) が一河に浴したとき、ペーイストに襲はれ、その脇腹を咬まれたが、勇を奮つてその頭を切り落したといふ。⁽⁴³⁾

(3) Dindsenchas 書の記すところに従へば、モリーガン (Morrigan) の子は、蛇頭若くは蛇身にして三個の心臓を有した。この怪蛇がまさにあらゆる他の動物を滅し盡さうとしたので、マックケクト (Mac Cecht) が起つて之を屠り、心臓を焼いて、その灰を流に投ずると、流がとまり水中の生物が盡く斃れたとある。⁽⁴⁴⁾

(4) Transactions of the Ossianic Society, iii の言ふところによると、大網膜を具へて生れた怪人キアン (Gian) あり、Sgatham なる者がその膜を切開すると、中から一蛇が躍出し、やがて長大となつて生きながら人々を嚙む。アシーン乃ちディアルメード (Diarmuid) の呪槍を揮うて之を殺したと。⁽⁴⁵⁾

(5) Transactions of the Ossianic Society Dii (1885) の語るところによると、一個のペーイストが多くの人間を生嚙して、民衆の恐怖の的となつてなつたが、最後にフィオン若くはその子デール (Daire) がその腹中に藏るや、劍を揮うてその軀を裂き、自らの命だけでなく、既に嚙まれてゐた衆人の生命をも救うたとある。⁽⁴⁶⁾

(6) Leabhar na hAidhri 書の記すところに従へば、クローリンもまた拳を揮うて數頭の龍蛇を撲殺してゐる。⁽⁴⁷⁾

これ等の説話にあつて、龍蛇を屠つて民衆の患苦を救ふ榮譽を荷ふものは、常に異教の神若くは半神的英雄であつた。基督教の傳布は、この榮譽を異教的人物から奪うて、さまざまの聖徒に歸せしめた。Liber Landavansis 書に載せた一個の monkish legend に従へば、ウェールズの地から龍蛇を驅逐して民心を安堵せしめたところのものは、聖サムソン (St. Samson) であつた。その龍蛇は巨大な體軀を有し、その口から吐き出す毒氣によつて土地を荒廢せしめた。聖サムソン乃ち親ら龍蛇の潜んだ洞穴に入り、麻の帶をその頸に纏うた。さしも兇暴な惡龍も、同聖徒に言葉をかけられると、忽ち溫柔となり、牽かるるがままに洞穴を出た。聖徒乃ちこれを高所から海に投じ了つたといふ。^(一五)更にまた聖ケイナ (St. Cyana) に關する基督教僧の記録に従へば、ブレコンシャー (Breconshire) のブリカン侯 (Brychan) の一女がセヴァーン河畔の森林地に居を構へて、清淨な生涯を「神」に捧げんと決心した時、蛇屬の夥しきに苦しんで、神助を祈ると、「神」の力によつてあらゆる蛇が盡く石に化し了つた。而して今日に至るまで、同地方に於ける石は、すべての田野及び村落を通じて、恰も彫刻師の手によつて形造られたかのやうに、蛇の委曲の姿に類同してゐると。^(一六)

かうした基教的説話の發生因は、單にケルト民衆が讚嘆して偉業となすところのものを異教的神人から基督教的神人へ轉移させることによつて、新宗教の榮光をかがやかさうといふ欲求だけではなかつたらしい。そこには、より民衆の實際生活に即した社會政策的意義が潜んでゐたことを思はしめるものも存する。

一體龍蛇が湖沼に棲息して人畜に災することを説く物語は、決して單なる神話詩的想像の産物ではなかつた。マツカロックが

“Serpents or dragons infesting lochs,……occur in Celtic and other mythologies and are reminiscent of earlier reptile forms, dwelling in watery places and regarded as embodiments of water-sprites or guardians of the waters.” (19)

となした言説は正當である。島國ケルト族の住地域が、地勢の上からいはいゆる「ロック」(loch)なるもの甚だ多くを有したといふ自然環境的現象と、該民族が他のもろもろの民族以上に多くの龍蛇退治物語を産み出してゐるといふ説話的事實との間には、明かに因果關係があり、而してその因果關係は、這般のロックが蛇屬の棲所として、民衆に大きな苦惱と困惑とを與へたといふことを想定して始めて成り立つ。かくてかうした説話は、ヴェー・シユテール (Wilhelm Stöckel) が『夢の言語』(Die Sprache des Traums) に於て呼んで「民族夢」(Völkertraum) 若くは「民族願望」(Völkerwunsch) となしたところのものであり、蛇屬の苦惱から免れて平安な生活を獲得せんとする願望の説話的實現として、この種の物語の發生がある。かう考へて來ると、基督教化運動が龍蛇征服の事業を異教的神人から奪取して、イエスの宗教の神人に歸せしめた底意は、民衆の苦惱の因を芟除してその生活を安固ならしめたものは、實に新宗教の力であるといふことを説示することによつて、人心を收攬せんとするところに存したとしなくてはならぬ。

『レンスター書』(Book of Leinster) の告ぐるところによれば、ウルスターの王コノル (King Conor of Ulster) が、嘗てコンノートの勇者ケット (Cú, ket) にレンスター王メスゲラ (Messegra) の頭腦を以て造つた一丸

を額に投げつけられた。丸はコノルの頭肉に喰ひ込んだが、醫師が之を診して、「もし丸を取り去れば、立ろに命を失ふ」と告げたので、苦痛を忍んでその儘にして置いた。その後七年過ぎた一日、コノルは直晝に太陽が暗くなつたのを見て、ドルイド呪僧を呼んでその兆徴を占せしめた。呪僧は自ら呪的恍惚の状態に入り、王に告げていふ、「遠き國の丘の上に三個の十字架樹ち、その各々に一人の人間の釘づけにせらるるを見る。一人は不滅の者の如し」と。王問うし曰く「その一人は悪人なりや。」呪僧對へて「然らず。そは生ける神の子なり」と云ひ、つぶさに基督の死について語つた。と、コノル王は俄かに激怒して、劍を抜き、神聖な森の樺樹に折りつけて、「われ、わが教の敵を屠ること正にかくの如くなるべし」と叫んだ。途端に額から丸が脱け落ちて、王は大地に倒れ死した。

かくしてこの説話は、『レンスター書』に載せた形式に於ては、濃厚に基督教的色彩を有し、大膽な Tullough は、コノル王の死を基督磔刑の日に起つたとして、兩者を同時代の存在と認めてゐる。

しかしコノル王が一個の史實的人物であるか否かは、大きな疑問である。コノル王は「ネッサの子コンコバル」として知られてゐる。然るに十七世紀の初葉に所謂「Four Masters」によつて編纂せられた『愛蘭王國年代記』(Annals of the Kingdom of Ireland) は Conelohar Abtrad-rund (赤眉毛のコンコバルの義) として知られた一個のコンコバルを目して、基督の化身前六年愛蘭のエリンを統治してゐた王者となしてゐるに拘らず、當面の問題である「ネッサの子コンコバル」を史的人物とする勇氣を有しなかつた。而して這般の躊躇は當然でなくてはならぬ。なぜなら「ネッサの子コンコバル」は、明かに超自然的靈格であり神である血縁者に圍繞せられて

ゐるからである。即ち

- (1) 「ネッサの子コンコバル」の妹デクテル若くはデクティル (Dechtère, Dechtire) は、變形自在で、鳥の形をとつて去來し、且つ鳥乙女の群を率ゐてゐた。⁽¹¹⁰⁾ このことはデクテルが神性を帯びてゐたことを示唆す。而して『レンスター書』は、神人的英雄ターフリーンを呼んで、明かに “the dea dechtiri” 即ち「女神デクテルの息子」となしてゐる。⁽¹¹¹⁾

- (2) 「ネッサの子コンコバル」とその妻を同じうしたエルイル (Ailil) の名は、ウェールズ語の *elyll* に相當する愛蘭語であり、而して *elyll* は “an elf” の義である。⁽¹¹²⁾ かくしてエルイルは一個の超自然的靈格である。

- (3) 「ネッサの子コンコバル」の妻 Medb は、妖精族シー (Síche) の女王として、これ等の超自然的靈格を支配したと傳へられる。⁽¹¹³⁾

然らば、これ等の超自然的靈格と血縁若くは深い關係を有する「ネッサの子コンコバル」もまた一個のさうした靈格であるべきであらう。而してその推定を裏書するものとして、十二世紀の『褐牛書』 (Book of the Dun Cow) の記述がある。この書に載せた一説話の筆録者は、強烈な Euhemerism の信奉者であつたに拘らず、問題のコンコバルに關しては、それが一個の *dia talmaide* (terrestrial god) であることに特に言及してゐる。⁽¹¹⁴⁾

コンコバルにして、史的人物でなくて、一個の神であるとすれば、その類の傷の事件も、先に擧げた『レンスター書』の言ふところが、果して本原的であつたか否かが、問題となつて來る。

この問題は、自分の考ふところでは、人態神に於ける形態的缺陷性の視角から眺められなくてはならぬ。

多くの民族の宗教若くは神話は、人間的な形態を有する神が、その肉體の一部に顕著な缺損を露呈してゐるとなしてゐる事實、及び這般の肉體的缺損がいかにして生起したかを傳へる説明的な神話を有してゐる事實に於て、太だ目に立つ一致を示す。希臘宗教に於ける火神・鍛冶神としてのヘーファイストスは跛足である。そしてこの神が跛足となつたのは、ヘーファイストスが嘗てアポロン神を援けてゼウス神に反抗し、そのためゼウス神の怒に觸れて、天界から下界に投げ落されたからであるといふ。更にオリュンポス諸神の王者としてのゼウスさへも、かうした肉體的缺損を有したとなす傳承から自由でなかつた。アポロドーロスの記すところに従へば、ゼウスが巨人的怪靈テュフォ (Typho) と闘うたとき、その特意の武器「雷電」が効を奏しないのを見て、鎌を揮つて猛闘したが、テュフォはゼスウから鎌を奪つて、その手や足の臍を斷ち去つたため、神々の王者も爾來四肢の自由が利かなくなつたといふ⁽²⁵⁾。去つて北歐の宗教に趨れば、吾人は、アサ神族の王者たるオーディン (Odin) が隻眼であり、軍神ティル (Tyr) が隻手であり、雷霆神トル (Thor) が頭の一部に缺損を有するといふ事實に逢着する。而してこれ等の神の肉體的不完全性も亦それぞれ推原的神話を有してゐる。オーディンは、世界樹イグドラシル (Yggdrasil) の根に湧く「智慮の泉」の水を飲んで叡智を獲んと欲して、泉の番人たる巨魔ミミル (Mimir) に拒まれ、おのが一眼を與へることによつて辛くもその望を遂げたと云はれ、ティルは怪靈としての巨大な狼フエンリス (Fenris) の口に片手をさし入れて咬み切られたと神話されて居る。もしそれトルの肉體的缺損に至つては、當面の問題であるコンコバルのそれと、まさに符節を合するが如く類同してゐる。即ちトルが霜巨魔の一人と猛闘し、手にせる鐵槌を揮つてその頭を碎いたとき、頭の破片がトルの頭に刎ね來つて、その一部を多ぐり

取つたといふのである。

翻つて我が國の上代宗教及び古史神話を顧るとき、吾人はここにも亦或る人態神が肉體的に缺損を有する事實に面接する。記・紀に見ゆる天目一箇神は、その名の示す如く隻眼であり、更に民間信仰に於ても、多くの地方に片目の神が祀られて居り、而してそれ等の神の或る者には、神が畑に入つて作物に眼を突かれたために、一眼を失つたのであるといふ神話がつき纏つてゐる。

これ等の事實は、果して何を意味するであらうか。多くの民族の宗教・神話に於て、しかく多くの神が肉體的缺陷を有することに一致してゐるといふ事實は、單なる空想的作爲の偶合とする解釋が到底妥當であり得ないことを強く示唆する。殊に古代希臘人の如き「神の形態的完成美」の造り上げに熱意し、而してそれを最後の目的として「人間の形態的完成美」の造り上げに精進した民族が、何等の拘制無くして、わざわざ不具形に神々を表象するといふことは、全く思料の埒外に出づるものでなくてはならぬ。然らば或る神々はいかなる事情の拘制によつて、不具たることに甘んじなくてはならなかつたであらうか。

この疑問は、「神」と「神への犠牲」との関係様態を鑰鍵として始めて解ける。神への犠牲となるべき人間に對する民衆の取扱態度は、さまざまである。或る期間犠牲となるべき者を厚く款待して、美食・女色その他彼の欲するものに自由に耽らしめる行き方は、その最も普通なものであるが、更に犠牲となるべく運命づけられた者の肉體の一部に損傷を與へて、犠牲たることの指標とする行き方も亦屢々見るところである。而して「神への犠牲」は、犠牲史の初頭に於ける觀想にあつては、神の代表者であるか若くは神そのものとせられた。かくて犠牲

者に於ける肉體的缺損が、それがささげらるべき神に移入せられて、神そのものが這般の肉體的缺損を有すると觀ぜられるに至るのは、頗る自然の心理的歸趨でなくてはならぬ。現に我國では、神に供へる魚の一眼を潰して一定期間飼育して置く習俗があり、従つてさうした魚を供へられる神そのものが隻眼であると信ぜられてゐた。當面の問題であるコンコバルの額の傷も、畢竟するに犠牲者がその肉體の一部に加へられた損傷の一神に於ける複寫一であり、従つてコンコバルがメスゲグラの頭腦を以て造つた一丸を或る勇者に投げつけられて額の傷を有するに至つたとす説話は、一の後代的な説明であるとなすべきであらう。

もしこの推定にして當つてゐるとすれば、コンコバルの死因を解して、彼が基督教徒を屠ること樹を倒すが如くであらうと傲語したため、額の傷から奇怪な丸が脱落したのによつたとす『レンスター書』の説明は、當然基督教化運動の所産でなくてはならぬ。

『キルブーク及びオルウェン物語』の語るところに従へば、ルード・ロー・エレイント (Lud Law Erint) の女は、

“the most splendid maiden in the three Islands of the Mighty, and in the three Islands adjacent.”

であり、而して妖精王グーイン・アップ・ヌーズ (Gwyn ap Nudd) は、最後審判の日に至るまで毎年五月朔日にかの女の爲めに戦はねばならなかつた。事の起りはかうである。かの女はグーイテイル (Gwythyr) の花嫁となるべきであつたが、ヌーズがこれを掠奪した。かくてヌーズとグーイテイルとの間に惨烈な争闘が起つた。

而して争はヌーズの勝利に歸した。ヌーズはその勝利を記念するために、一人の老戦士を屠り、胸を截つて心臓を取り出し、戦士の息子をして強ひて之を食はしめた。その由を耳にしたアーサーは、ヌーズを喚問して、勝利の獲物たる麗姫を奪つたばかりでなく、ヌーズとグイティールとをして最後審判の日まで、年毎の五月朔日に相闘はしめ、而して争闘に於ける勝利者が麗人を獲ることに運命づけた。(二六)

ケルト人の觀念に従へば、五月一日は冬と夏とを分つ境界線であつた。かくてこの日には諸靈格の間に争闘が行はれ、一方は冬の勢威を持続させようと努め、他方は夏の威令を確立しようと努めると信ぜられた。五朔節の際男女が二つの集團を形づくつて、各々五月柱をわがものにするために烈しく相争うた民俗や、二人の少年を選んで、「夏王」とし他を「冬王」とし、大勢の老若が二つに分れて、「夏王」を、他は「冬王」を圍繞しつつ街路を練り歩いた民俗の如きは、這般の觀念信仰の祭儀への具象化に他ならなかつた。

『キルフィック及びオルウェン物語』に於けるグリン・アップ・ヌーズとグイティールとの争闘は、更に這般の觀念信仰が説話に反映した姿である。二個の男性は「冬王」と「夏王」若くは冬の存続に努める靈格と夏の招來に努める靈格との人態的表現であり、兩者の争奪の對象としての乙女は、季節の威力の象徴に他ならぬ。かくしてこの説話は本原的には、言ふまでもなく非基督教的であり、はた前基督教的である。ただ最終審判日の觀念の介入によつて、基督教的色調を賦形せられてゐる事實は、吾人の輕々に看過すべからざる點である。這般の基督教的觀念の介入が、説話の形態そのものに與へた變化は必ずしも大きなものではない。しかし説話が詮表してゐた内的觀念に對する影響は殆んど致命的である。

五朔節が二つの季節の交替の祭儀的表現であるやうに、この説話は該交替の神話的詮表である。冬季が他の季節によつて取つて代はられるのは、嚴然たる自然の法則である。従つて祭儀に於て「冬の王」が「夏の王」の出現によつて敗退するやうに、神話に於ても冬の靈格は夏の靈格に季節支配權を讓與するとせられなくてはならぬ。而してケルト人は實際に於て説話の上にさうした觀想をを表述してゐた。ビーラ (Beira) とアングース (Angus) との争闘の神話の如きは、その好個の例證である。

アングースは春・夏の靈格であり、ビーラは冬の靈格である。冬の間はビーラが世界を支配し、雪と寒風とを隨へて冥暗の山野をわが物顔に濶歩してゐるが、やがて西南の風が吹き始めると、ビーラは、すは春・夏の神アングースの出現が近づいたと、あらゆる冬の邪靈を呼び出して、アングースを迎へ撃つ。二者の争闘は永くつづいて、遂にビーラの敗北となり、アングースが奮らず燦々たる陽光の前に敢なく退去するのであつた。しかしやがてまた寒い冬が近づくと、今度はアングースが鬪に敗れて、何處ともなくその姿を消し、ビーラの得意の世界が展開すると神話されてゐた。^(七)

吾人が當面の問題としてゐるマビノギに於ても、ヌーズとグイテイルとの争闘は、夏の出現によつて冬が敗退する自然現象の標徴として、少くとも來る年までは、前者の勝利によつてすべてが解決する形が本原的なものであつた。然るに最終審判日の觀念が介入し來つたため、争闘は永遠化せられ、這般の本原的な觀想が破壊せられて了つたのである。

基督教化は、「最終審判日まで」の觀念を説話に誘導することを、その愛好する手法の一つとする。「さまよ

へる猶太人」の説話がさうであり、「幽霊船」の説話も亦さうである。吾人が考察してゐるマビノギも、この常套的手法によつて、その本原的な自然観を歪曲せられたのであつた。それは季節の交替を説明する神話——季節の交替に實修される祭儀と表裏の關係をなして生きてゐた神話を、單なる麗人争奪の物語に散文化してしまつた。吾人はそこに、民衆の生活史の一齣であつたものが、實生活から遊離した傷ましい變化——*cult-lore* がただの *folk-lore* に轉落するといふ變化を見せつけられる。

ケルト族の説話に於ける神人的英雄じんごんの隨一であるクローリーヌ (*Chulainn*) に關して、『褐牛書』の語るところに従へば、聖パトリックが愛蘭王レイリ・マック・ネール (*Laegh mac Neill*) に、基督教の眞理と死後の責罰の恐ろしさを證示し、それによつてこの異教王を改宗せしめんがため、クローリーヌを地獄から喚び出したと傳へられる。

一日レイリ王が聖パトリックの伴侶聖ベネン (*St. Benn*) と共に、マック・インドックの平野 (*Plain of mac Indoe*) に立つてゐると、忽然として一陣の寒風が颯起して、まさに二人の脚をさらはんとした。聖ベネンは愕き怪しむ王に對つて、「これ地獄の風なり。聖パトリック地獄よりクローリーヌを召し出しつつあり」と教示した。やがて濃霧が平野を蔽ひ盡したと見る間に、一の巨大な幻の車が快駛する馬に牽かれて、靡ろに浮き出した。車の中にはゲール族の戦士の装をしたクローリーヌが坐してゐた。この神人的英雄は、地獄に於けるおのれの苦惱を説いて、

What I suffered of trouble,

O Leary, by sea and land

yet more severe was a single night

When the demon was wrathful !

Great as was my heroism,

Hard as was my sword,

The devil crushed me with one finger

Into the red charcoal !

となり、レイリ王に對して、切に基督教の神と聖。パトリックとの教を信すべきことを勧め、終りにパトリックに對つて、おのれの天國に入るを容されんことを懇願した。而してこの説話は、パトリックがクローリーの哀求を容れ、而してレイリ王が基督教を信するに至つたことを呈示して終つてゐる。

吾人はここに亦基督教化運動の狡慧なる一手法を見出す。クローリーは、愛蘭のヘラクレスである。戰士として他に比倫を有しない俊豪である。彼にして地獄の一惡魔に對する無力が、彼自身の告白するところの如しとせば、他の潰々たる一般人の死後の運命のみじめさや、まさに知るべしである。基督教を信じない輩の頂門に下すべき鐵槌として、これ以上に有力なものはない得ないであらう。地獄の惱みを説く者がクローリーであるといふ事實は、決して偶然若くは任意の選擇ではない。それは基督教化運動がその効果を極大にするために、狙ひ

すました意識的な採擇であつた。

吾人はこれと全く同じ行き方の基督教化的手法をアーサーに關する一説話に見出し得る。

アーサーは騎士傳説圈の大立者である以前には、一箇の超自然的靈格であつた。『オティア・インペリア』(Of a Imperial) といふ古書の傳ふるところによると、

「森林の看守人たちが、明るい月光を浴びて夜の巡回をなしてゐると、角笛を吹き鳴らすやうな大きな音響を耳にし、一群の夜魔に出逢ふことが屢々ある。看守人たちが是等の夜魔に何處から來たかと尋ねると、彼等は答へて、われ等はアーサーの從者であると云ふ。」

とある。かくしてアーサーの本然的な性質は、日耳曼民族の宗教・神話の大立者オーディン神 (Odin, Wotan) —— 亡靈と怪犬とを従へて角笛を鳴らしつつ夜の空を飛ぶオーディン神と類似したものであつた。騎士たちの王者としてのアーサーはその後身に過ぎない。ところで基督教化運動は靈格としてのアーサーを捉へないで、騎士道の選手としてのアーサー王を捉へてゐる。九世紀にネニウス (Nennius) がものした『ブリトン史』 (Historia Britonum) に現れたアーサーは、一個の dux bellorum で、諸王の首長に選ばれて、サクソン人と十二回の快戦を敢行し、殊にバドン山に於ける最後の合戦には、單身九百人以上の敵を屠つたと傳へられる。而してこれ等の争闘のに於て、アーサーはその肩の上に處女マリアの像を載せてゐたと云はれ、若くはゼルサレムで造られた十字架を着けてゐたと云はれる。更にジェオフレー・オブ・モンマス (Geoffrey of Monmouth, 1100—1154) の

『英國王政史』 (Historia regum Britanniae) の傳ふるところに従へば、アーサーがサクソン人と戦つた時、常

に處女マリアの像を描いた楯を携へてゐた。^(二九)

超自然的靈格としてのアーサーは、ケルト人の異教のパンテオンに於て、決して有力な存在ではなかつた。之に反して浪漫的騎士傳説界に於けるアーサー王は、クイーリンに劣らぬほどの人氣を有してゐた。基督教化運動が、ケルト傳説のかずかずの英雄の中からアーサー王を抜き出して、マリアの像や十字架をその持物とさせたところに、吾人はこの運動の一つの型を見出す。ケルト民衆に最も *popular* である説話的人物を特に狙つて基督教化の手をさし伸ばすといふ型である。

二

基督教化運動は、異教神話に對して個々撃破の戦法に出づると共に、一方に於てはまた全體襲撃の戦略を採り上げたのであつた。個々撃破に關しては、上に幾つかの事例を擧げた。次は全體襲撃の形相を考察しなくてはならぬ。

希臘人の宗教・神話に於ける神々が「オリュンポス神族」として、北歐日耳曼族の宗教・神話に於ける神々が「アサ神族」として、總括されてゐたやうに、ケルト族の宗教・神話に於ける神々はツィアハウ・デー・ダナウ (Tuatha Dé Danann) —— 「ダナ神族」として一のパンテオンを形成してゐた。かくてもし愛蘭やウェールズ等の異教民にイエスの宗教を布教することに成功せんとするならば、少くともその一つの有力な方法は、ダナ神族に對して全體的攻撃の鋒を向くべきであつた。基督教化運動は果してこの手段を採り上げたであらうか。

八、九世紀頃の愛蘭・ウェールズの素樸な民衆たちは、もはやダナ神族の本態を知らないで、これを一種の妖

精族であると信ずるやうになつてゐた。天界や海の世界や人間界を支配する神であつたそのかみのことを忘れて、シード (Sid) といふ、人間の眼には見えぬところに一團となつて生活し、ときどき人間の世界に現れては、人間の彼等に對する態度のいかんによつて、ささやかな助力若くは妨害を與へる *Evil* と考へるやうになつてゐた。つまりその時代になると、吾人は民衆たちが、異教華やかりし頃の神々を放棄してしまつてゐるのを見出すのである。それならば、彼等はいかなる理由・原因があつてこれ等の神々を見棄てたのであらうか。マッカロクは、この事實を一の大きな問題として、

「如何にして古い神々は放棄せられるに至つたか。はた何故に今も猶シードに生き續けてゐると一般に推定せられるに至つたか。」

といふ疑問を呈出し、而して自ら之に答へて、

「基督教に改宗した諸々の部族は、古い神々を見捨てた。彼等は古い神々を見えざるところに住む一種の妖精族となし、而して困窮した折には内密にその冥助を求めたが、しかし神としては之を信奉しないやうになつた。然らば即ち基督教が、古い神々の敗北論匿の原因となつたに違ひないことは明白である。」

となしてゐる。^(三) かうした見方をしたのは、マッカロクだけではない。吾人は、多くの學徒が、ダナ神族の沈滅を生起させた作因を基督教の侵入傳播に歸することに一致してゐるのを見出す。而して這般の見解は恐らく動かぬところであらう。「牯牛書」が、ダナ神族に關して、

「その起原は、學識ある人々にも知られず。但しこの神族の聰明なること及びその知識の秀拔なることより判

斷して、彼等が天界より來れる被追放者なることは、恐らく眞實ならんと思はる。」

と記して、ケルト族の信奉した神々の全族を目して、ルシファ一族のやうに、天國からこの世界への墮謫の變目を見た存在態となしてゐる事實の如き、這般の見解の妥當であることを裏書してゐる。

しかしかうした解釋は、決して當面の問題に完全な解決を與へ得るものではない。なぜならダナ神族が淪匿したあとには、ミレシア神族が出現してゐるからである。切言すればダナ神族はミレシア神族と鬭争して敗れたために、その神威を失墜して、或は妖精族と考へられるやうになり、或は天國からの被追放者と考へられるやうになつたが、しかしそのあとに別個の神族が君臨したといふ傳承が行はれてゐたからである。基督教化運動がダナ神族を淪匿させるに努めたのは、それ等が異教の神々であつたからである。然らば基督教化運動は何が故に同じく異教的存在態であるところのミレシア族をして、ダナ神族に對する勝利者の地位を獲得せしめたであらうか。この嚴たる事實は、更に一個の問題として、吾人の解釋を要する。

テイ・ダブリュー・ロルストン (E. W. Rollston) は、この問題の解決が決して容易でないことを指斥して、「光明と美との主たち——呪術及び巫術によつて代表せらるる思想力のすべてを驅使する存在態が、どうしてはかなくも人間に屈服し、刻苦してかち得た世襲權を人間に奪はるるに至つたか。ミレシア族が舞臺に登場するに及んで直ちに生起した彼等の勢力の畏縮の意味は何であるか。ミレシア族は暗黒の諸勢力の味方ではなかつた。この族は、詩と思想との觀念の明晰な具象化であるアメルギンに指導せられてゐた。そして最大の尊崇を享け、愛蘭の有力な家族はすべてその系統をミレシア族に遡原させた。然らば光明の王國が自己分裂

をしたのであつたか。若くは、さうではないとすれば、吾人は、ミレシア族の侵入と勝利との神話をば、愛蘭人の心に於ける如何なる概念に遡尋すべきであらうか。」

となした。^(Celtic)而して自ら、この難問に一の解答を出して、

「この困惑すべき疑問に對して、自分が考へ得る唯一つの答は、ミレシア神話を目して他の諸神話よりも著しく後代に發生したものであり、而してその主要な特相に於て基督教の諸影響を受けた産果であつたと推定することである。ダナ族はこの國土を所領してゐた。しかし彼等はみな異教神であつた。かくて基督教國としての一個の愛蘭の祖宗たちを代表することが出来なかつた。彼等はどうかして取り除けらるべきものであり、彼等に比して迷惑な來歴を持つことの少ない或る種族が、彼等に取つて代るべきであつた。かくてミレシア族が「西班牙」から拉し來られ、而してダナ神族の主要な諸性質を、より人間化せられた形で賦與せられたのであつた。」

^(Celtic)と、ロルストンの解釋はいかにも聰慧である。しかし吾人が推服し得ない二つの點を有してゐる。第一は、「光明と美との主たち」としてのダナ族だけを神々と認めて、これに取つて代つたミレシア族を人間と見てゐる點である。ミレシア族はただの人間ではない。ダナ族に比しては超自然的要素がより稀薄であるかも知れぬが、やはり神族である。彼等が「西班牙」から來つたとする觀想そのものが彼等の超自然性を裏書してゐる。古き代の英國の民衆は、西班牙を超自然的靈格の所在地と觀じてゐた。「Rain, Rain, go to Spain」の民謡の如きも、西班牙が一種の神秘境であるとする觀念・信仰を基盤としてゐる。不滿の第二點は、ダナ神族に取つて代つたものが

何故に特にミレシア族であらねばならなかつたかの説明が、ロルストンによつて全く説明されてゐない、若くは吾人の納得し得る程度に説明されてゐない點に存する。

この新たな疑問に正當なる解決を與へるためには、吾人は聖パトリックの愛蘭入國以前——紀元四世紀以前に於ける愛蘭の諸々の社會集團の情勢に眼を注がなくてはならぬ。

この時代に於ては、多くのケルト族が愛蘭の諸地方に占據して互ひに相競うてゐた。而して聖パトリックの來住直前にあつては、二つの部族が特に優勢になつてゐた。一はキアシエル (Cathel) を中心とした部族であり、他はタラ (Tara) を首都とした部族である。これ等の部族は、傳承的にミレ (Mile) を祖宗として居つた。従つて彼等が他の諸部族を壓して社會に聳立するに至るや、その部族精神は彼等を驅つてミレを始首とするミレシア族に關する諸傳承に特殊の意義と地位とを與ふることに熱意を持たしめた。而して基督教が愛蘭に浸潤して、ダナ神族が淪匿の悲運に陥つたことが、さうした熱意に更に大きく拍車した。彼等はダナ神族の退場によつて生じた空位をば、ミレシア神族によつて充たさせようと企てた。さうして企に於けるこれ等の部族の第一の欲求は、ミレ及びその一族を中心とする諸説話を「太初の世界」に据ゑつけることであつたらう。しかしそれは不可能であつた。なぜなら、

- (1) ミレシア族以前にダナ神族が存在したこと。
- (2) ダナ神族が先づ愛蘭を征服したこと。

は、廣く愛蘭のケルト人の信仰する傳承であり、従つて這般の傳承を撥無して、ミレシア族を「太初の世界」に

定位させる企圖は、到底一般民衆の承認を勝ち得るものでないからである。かくて彼等は第一の欲求を棄てて、次善の策を採つた。それは即ち「ダナ神族と争闘して遂にこれを克服し、第二次的に愛蘭の支配權を獲得したものがミレシア族である」となす傳承であつた。

ケルト宗教及び神話に於て最も強く且く廣く民衆の信仰を擱んでゐたものは、理想的福祉の欲求が實現せらるる世界としての「樂土」(Elysium)の觀念・表象であつた。ケルト人ほど多くの樂土を持つ民族は、殆んど他にその類比を見出し得なす。

「約束の國」(Tir Tairngire)

「幸福の國」(Mag Mell)

「生者の國」(Tir-nam-beo)

「青春の國」(Tir-nam-Óg)

「ブリーザルの島」(Hy-Bressail)

「アヴァロン島の島」(Ynys Avallon)

の如き、みなこれである。その他「幻の國」、「魅惑の國」、「アンヌーン」(Annwn)、「夏の國」(Gwlad yr Haf)も亦この範疇に屬する。

異教徒としてのケルト人によつて最も價值あるものは、一にはダナ神族であり、二にはこれ等のかずかずの樂園であつた。もしさうであるとすれば、基督教化の勢力は、その全體攻撃の目標をこれ等の二つに置かなくては

ならぬ。基督教化の力は、ダナ神族を妖精族に變化させ、また追放されたる天國民となした。それならば、異教的パラダイスに對しては、いかなる處置を執つたであらうか。答は一言にして盡きる。極度に善きもの・願はしきものを、極度に悪しきもの・厭ふべきものに變容させたのであつた。

基督教の浸潤は、ケルト的樂土の觀念・表象に大きな變化を與へた。而してその變化は主として價値の倒錯であつた。それは人の子の最も慾念する世界から人の子の最も嫌惡する世界にまで轉落した。なぜなら基督教化運動は「樂土」と「地獄」とを觀念的に混同せしめたからである。その好個の一實例としてアンヌーンの觀念の變化がある。先に云つたやうに、アンヌーンは、異教徒としてのケルト人が想定した樂園の一つであり、之を支配するものは、異教神グーインであつた。然るにイエスの宗教がケルト族の間に勢力を得るに従つて、アンヌーンは漸層的に異教的觀想・信仰を剝奪され、而してさうした傾向に比例して、「地獄」の觀念・表象を濃厚にして來た。

(1) アンヌーンの主宰者グーインが、邪惡な靈魂の追求者と觀ぜられるに至つたこと。(二五)

(2) アンヌーンの惡魔群がこの世の人々を破滅することを阻止するため、「神」がグーインをしてそれ等の邪靈を統制させたと信ぜられるに至つたこと。(二六)

が、明かに之を證示してゐる。そしてかうした變化の生起が、基督教化運動に因してゐることは、「樂園」の觀念が「地獄」の觀念に置換される傾向が、ウェールズに於て特に著しかつたといふ宗教文化史的事實から容易に推知し得られる。ウェールズに於ては、「樂園」に關する神話群が比較的新しい時代まで、異教的な地方宗儀と

結びついてゐたために、これを「地獄」化することが著しく困難であり、従つて基督教化運動は、その困難を克服するために、必然的にこの地域に於て特別の努力を拂はねばならなかつた。

三

島國に於ける改宗者としてのケルト人は日毎に基督教化され、日毎に色褪せて行く祖先傳來の宗教やその神々に對して、どんな情感を抱いてゐたであらうか。筆を擱くに先立つて少しくこの問題に觸れて見たい。

一つの説話に云ふ、異教神話の大立者であり、呪的吟唱詩人の一人であるアシーン(OISEN)が聖パトリックに出會つた。聖パトリックは詳かに地獄の恐怖すべきことを説いて、「汝の一族は異教を奉じてゐたために、皆地獄に呻吟してゐる。だが汝若し罪を悔いて、基督の尊い教に歸するならば、天國に入つて不死の性を獲るであらう」と告げると、アシーンはそれには答へないで、天國では狩が出来るか。天國には佳人がゐて戀を與へるか。天國では俗人が歌をうたひ古き物語を語るかと、疊みかけて問うた。聖パトリックが澁面作つて一々之を否定すると、アシーンは昂然として這般の悦樂がないとすれば、墮地獄結構でござると答へたと。

この説話は、實によくケルト人の古い宗教に對する執着と新しい宗教に對する反抗とを示してゐる。しかし彼等の二者に對する心的態度は決してかうした一面だけではない。

彼等の間に傳承された一の神話に云ふ、ダナ神族の一である海洋神リーヤ(LÉ)に三人の男兒と一人の女兒とがあつた。繼母イーファ(Aoife)が之を憎みて、ウエストミースの Derryvaragh 湖の畔に誘ひ出し、巫術の呪文によつて四羽の白鳥に變形せしめ、三百年を Derryvaragh 湖上に、次の三百年をモイル海峡に、更に次の三

百年をエリス及びイニシグロリー附近の大西洋の上に送るべく、而して「南方の女」が「北方の男」と結婚するまで、その呪縛が續くことを宣した。四羽の白鳥は、恐ろしい呪縛の下に悲愁惨苦の幾百年を過した。その間にミレシア族が幻の國「西班牙」からこの國に渡來して、ダナ神族を沈淪せしめ終つたが、該神族の残れる四人としての白鳥たちは、依然として海波の上に悲しい歌

Cruel to us was Aoife

Who played her magic upon us,

And drove us out on the water——

Four wonderful snow-white swans.

Our bath is the frothing brine,

In bays by red rocks guarded;

For mead at our fathers' table

We drink of the salt, blue sea.

Three sons and a single daughter,

In clefts of the cold rocks dwelling.

The hard rocks, cruel to mortals—

We are full of keening to-night.

を歌ひつづけなくてはならなかつた。そのうちに彼等はエリス灣上で始めて基督教の鐘の音を聴いた。彼等はその響に愕き懼れたが、後にはそれが何となく懐かしく感ぜられるやうになり、遂に教會の一隱者に身を托するに至つた。隱者はイエスの教を説き、而して彼等も彼と聲を合せて勤行の祈禱歌を唱へた。さうしてゐるうちに「南の女」であるマンスターの王女デオカ (Deoga) が、「北の男」であるコンナクトの酋長レルグネン (Lairgnen) と婚することになり、結納として四羽の白鳥を愛人に請ひ求めた。レルグネンはその由を隱者に語つたが、隱者は彼の要求を拒絶した。悲つたレルグネンは白鳥を捕へて「南の女」の許に引き摺つて行つた。白鳥の羽根は盡く脱け落ちた。永い間の呪縛が解けたのである。しかしそこに現れたのは、ダナ族の神々としての輝く姿ではなくて、枯槁憔悴した白髪の翁嫗であつた。「北の男」は驚惧して遁走したが、隱者は靜かに彼等の傍に歩み寄つて洗禮を施した。死がやがて近づいて來た。四柱の落魄した神々は隱者に乞うて一つの墓に合葬され、而して神 (基督教) の慈みによつて天國に行つた。^{三七}

更に他の一つの神話に云ふ、ダナ神族の一である麗人エスネー (Etain) の生活に急に變化が起つた。海神マナンに一頭の魔豚があつて、いくらその肉を噉はれても、翌日は再び現形に還るのであつた。ダナ神族は之を食料にするのが常であつた。ところがエスネーだけは之を口にしなくなつたので、諸神が怪しんで窃かにその因を探ると、次の事實が明かになつた。

ダナ神族の一人がエスネーの麗容に染心を起して、これに暴行を加へようとした。エスネーは懸命に身を護つた。それ以來エスネーの守護靈 (Guardian demon) がかの女の體を離れて、眞正の「神」の天使がかの女を守護することになり、従つてエスネーは全くダナ神族の食料から厭離して、「神」の意志によつて奇蹟的に養はれてゐるのであつた。

夏の一日、エスネーはボイン河に浴みに行つて、はしなくも「隱形の面紗」を失つた。——それは「神」がかの女の將來の運命に關心を持つ證であつた。——這般の面紗が無くては、わが姿を人間の眼に曝さなくてはならぬ。かの女は懊惱の餘河岸を彷徨してゐるうちに、見慣れぬ構造をした一屋のほとりに出た。屋内には褐色の長衣を纏うた一人の男が立つてゐた。見慣れぬ家は教會であり、男は基督教の僧侶であつた。僧侶はかの女を屋内にさし招いた。そして身の上を聞くと、エスネーを聖パトリックの許に伴つた。同聖徒は洗禮式を執り行つて、異教神を人間の家族の一員としてしまつた。

或る日エスネーが基督教の神に祈をささげてゐると、忽然として空中に怪しい響とかの女の名を呼ぶ聲とを聞いた。それは喪失したエスネーを探し求めるダナ神族の聲であつた。エスネーは飛び立つて之に答へようとした。その刹那激しき情感の動搖のため、失心して床に倒れた。暫くして正氣に還つたが、その儘病み勞れて、最後の宗儀を行ふ聖パトリックの胸におのが頭を凭れかけながら、やがて息が絶えた。同聖徒はかの女の名に因んでその教會を『エスネー教會』(Kilfinane) と呼ぶやうに制令した。(三六)

これ等は、みな Transition State 異教的文化階層と基督教的文化階層との妥協、若くはより適切には、後者

の前者に對する光被を主題とする説話である。而してこの種の説話がケルト族の傳承文學に數多く見出されるといふ事實は、基督教化した限りの民衆が、より古い宗教的信仰と新來のそれとの交渉をいかに深い關心を以て眺めてゐたかを證示する。

眺める心持は可なり複雑な心理的形相を併せ具へてゐた。

(1) 少くとも愛蘭の早朝の改宗者たちは、彼等の祖先が、そしてまた彼等自身が、嘗て信奉してゐた異教主義の世界の敗壞をば、優ししいとし、さの念若くは更に進んで遺瀨なき悔恨に近い情を以て眺め返してゐた。

(エスネーの死に關する Parable 的な挿話は、明かに這般の情念を靈呈してゐる。)

(2) 喪はれ行く異教主義は奈何とし難いとしても、何等かの機縁に縋つてその遺芳を殘存せしめたいといふ心持——積極的に異教の存續に努力する強い意欲は動かないが、消極的に傳來の宗教のささやかな回想の種を留めたいといふ欲求が働いてゐた。(「エスネー教會」の挿話の如きは、その好箇の例證である。固より此の挿話の發生は一種の時代錯誤である。ティー・ダブリニー・ロルストンが指斥したやうに、ポイン河岸に實際に存してゐた或る教會が「エスネー教會」の名を帯びてゐた事實を逆用したところに、この挿話の生誕があるのは疑ひを容れぬからである。しかしダナ神族の一女性の悲しい運命を傳ふる説話が、さうした事實を見遁さないで、その中の一挿話にこれを採擇したといふ事實そのものが、異教の殘香を取りとめたいといふ念願の動きを示唆してゐる。)

これ等の事實は、愛蘭の改宗時代に於ける民衆が、全心的に基督教に味方し、國民的記憶が、まさに棄てんと

する若くは既に棄て去つた異教をば、恐怖と嫌惡とを以て回顧したと説く一派の學徒たちの見解の謬つてゐることを吾人に明示してくれる。改宗の心理は、いづれの民族に於てもただ微妙複雑である。そのデリケートな心の動きの色合を凝視すること無しに、無難作な若くは安易な判斷を下すことは、決してかうした問題に對する正しき取扱方ではなす。

註

- (1) Leabhar na Huidhrí, 133 a; Harleian Ms. 2, 16.
- (11) J. A. MacCulloch, *Celtic Mythology* (1918), p. 63.
- (12) *Voyage of Bran* (ed. and tr. by K. Meyer, with essays by A. Nutt, 1895—97), II, 24 f.
- (13) *Loth, Maginobion*, I, 302.
- (14) *Loth, Maginobion*, I, 289.
- (15) M. Edwards and L. Spence, *A Dictionary of Non-Classical Mythology*, pp. 120, 121.
- (16) MacCulloch, *Op. Cit.*, plate III, l. 3, 6.
- (17) MacCulloch, *Op. Cit.*, plate XXIV.
- (18) *Loth, Maginobion*, I, 181.
- (19) *Táin Bó Fríich*, tr. by A. G. Anderson, in *Revue Celtique*, XXIV; *Dean of Lismore's Book* (ed. and tr. by T. MacLachlan), p. 64 f.
- (20) W. Stokes, in *Revue Celtique*, XV, 304.
- (21) S. H. O'Grady, in *Fos*, III, 125. (1855)

- (113) N. O'Kearney, in *Tos*, II, II, 51, 69. (1855)
- (114) Leabhar na hUdhrí, H3; J. O'B. Crowe, in *JRHAAI*, IV, 1, 371 f. (1870)
- (115) *Liber Landavensis*, pp. 301, 347,
- (116) W. Sikes, *British Goblins* (1880), p. 377.
- (117) MacCulloch, *Op. Cit.*, pp. 129, 130.
- (118) *Book of Leinster*, 123 b—124b; O'Cur's *MS. Mat.*, pp. 275 ff.; T. W. Rolleston, *The High Deeds of Finn* (1922), p. 240.
- (119) *Four Masters*, A. M. 5192.
- (120) Windisch, *Irische Texte*, SS. 140—142, 143—145.
- (121) *Book of Leinster*, 123 b.
- (122) *Hibbert Lectures*, 1886, p. 138.
- (123) C. Squire, *The Mythology of the British Islands* (1904), p. 246.
- (124) *Book of the Dun Cow*, 101 b; *Fled Bricreun*, in Windisch, *Irische Texte*, S. 259.
- (125) *Apolodoros*, I, 6, 3.
- (126) *Loth, Magnobion*, 229, 251.
- (127) D. A. Mackenzie, *Wonder Tales from Scottish Myth and Legend* (1917), Chap. I, II.
- (128) *Nennius, Historia Britonum*, § 50.
- (129) *Historia regum Britanniae*, VIII, 19 ff.
- (130) *MacCulloch, Op. Cit.*, p. 45.

- (III 1) MacCulloch, op. Cit., p. 45.
- (III 11) Book of the Dun Cow, fo. 16.
- (III 111) Rolleston, Myths and Legends of the Celtic Race (1912), p. 138.
- (III 111) Rolleston, Op. Cit. p. 138.
- (III 111) MacCulloch Op. Cit., p. 212.
- (III 111) Kithweh and Owen, in Loth, Maginobion, I 314.
- (III 111) Rolleston, Op. Cit., pp. 139-141.
- (III 111) Rolleston, Op. Cit., pp. 143-145.

滿洲の回教に就いて

赤松智城

滿洲國の回教には支那傳來のもの、とロシヤから移入したトルコ・タタール系のものとの二つの系統があるが、後者は固より比較的、新しく、奉天・哈爾濱・海拉爾等に少數の教徒が散在してゐるに過ぎない。筆者は嚮に上梓した拙著「滿蒙の民族と宗教」の最後に、現今の滿洲回教に關する二三の資料を採録して置いたが、茲には此等の資料に據り、更にこれに解説を加へて、専ら支那系の回教即ち清真教の一端を窺ふて見ようと思ふ。

清朝の初期已來北支から滿洲に弘通した回教の教旨・信仰・教程・教律・會期及寺院の組織等は勿論支那中國の回教と同様であり、またそれは傳統上所謂天方（アラビヤ）本來の伊斯蘭（Islam）とも原則に於ては合致してゐるが、しかしその支那の回教徒は從來やはり多少とも支那の教學の影響を受け、且つ進んでこれに響應しようとする意圖をも有つてゐたことは、先づ彼等の用語を觀ても明らかにこれを知り得るのである。即ち例へば滿洲の代表的回教寺院である奉天の清真南寺（清初崇徳年間創建）及清真東寺（嘉慶八年創建）から近く公表された

「教義提要」(全文は前掲拙著四〇六頁以下参照)の第一項「教旨」には、「本教以遵天命、以明明德、而育萬物爲宗旨」とあつて、これは實は舊來の支那回教書中の或る要文を摘録したものであるが、茲に遵天命又は明明德とは云ふまでもなく儒教の用語を襲用したのである。またこの教旨の前文の中には、「不失其良知良能務止於至善」などの語もあつて、少なくとも表面上それは全く儒教の要旨と同一であるかのやうにも見えるのである。しかし支那の回教學者即ち所謂回儒は固よりその天命や明德の觀念内容にまで儒道の精神を踏襲してゐるのではなく、却てこれに回教本來の特異な意味を盛つてゐる趣があることは注意すべきであつて、支那に於て最も古い漢文の回教書の一として有名な正教眞詮(王岱輿著、明崇禎十五年刊)上卷眞聖の章には、先づその天命をば實に次の如く解釋してゐるのである。

清真正教其要有三。一曰天命、二曰天理、三曰聖治。此三事者乃萬行之根也。天命者乃人力所不能至者。如認主之玄機已身之微妙天地之本原萬物之所以。若非明命眞傳豈能至此。天命之義乃眞主勅命天仙、降傳至聖。從天而下、故謂之天命、非所謂天降之命也云云。

これに依れば天命は所謂天理及聖治と相並んで、而も夫等とは區別されてゐるから、それは正にかの回教法に於ける *Parz* —— 法理則(漢譯主命又は主制)を指してゐることが知られるのである。元來回教法に依れば、その正法には種々の等級があるが、その第一がこの法理則であつて、これは實に神に依つて嚴命された最も強制的な秋毫も疑を容れない教規であり、若しこれに隨はないならば、直に不信者とされるのである。尙これに就いて現今の支那回教徒の簡單な一説明を引けば、「法理則此云主命、乃是眞主(アラ)在天經(コーラン)中分付人

的。如念禮齋課朝的五功、主穆爾拜 (Jumah 聚禮)、大小淨、習學經典等類、誠信此爲主命應當。如隱昧不信、即成教外之人。遵行的人得主回賜、失徹的人即是罪人、今世應受杖責、後世仍受天刑」とある。而して更にこの天命即ち主命に次いで、さきに掲げられてゐる第二の天理は、回教法に於ても亦常に法理則の次位に規定されてゐる Waajib —— 瓦之卜 (漢譯當然又は應當) であることは、また眞詮の同章に、「天理者當然也。非關天命、不即聖行、乃天然之誠。出自本心、自然而然者。」とあるに依つて明らかであり、また第三の聖治とは即ち Sunnah —— 筭乃志 (漢譯聖行又は聖則) であつて、此等は何れも回教法規に於て遵守さるべき正法となつてゐるものである。

次に所謂明德に就いても眞詮の著者王岱輿は其著「清真大學」に於て、眞主の數一なることを述べた後に、かの儒教の大學の口吻を襲用して、これを下の如く説いてゐる。

眞數一定、然後始知明德之源。知明德之源、而後明明德。明明德而後眞知。眞知而後知己。知己而後心正。心正而後意誠。意誠而後舌定。舌定而後身修。身修而後家齊。家齊而後國治云云。

然るに茲に謂ふ明德の眞意はまた必ずしも儒教に説く如き「大學之道」に在るのではなくして、正教眞詮上巻眞賜の章に依れば、その明德の源は實に回教獨特の Tuman —— 以媽納 (漢譯歸信又は誠信等) に外ならない。即ち同章には「以媽納三字乃西域本音、譯曰即明德之源也。此乃眞主之動靜賜之于人者。所以人遂以其所賜方認得眞主確實、故謂之眞賜、非受造之有也」と説かれてゐるのである。今この以媽納には舌上讀念と心中誠信との二様の規定があり、他にも種々の條件・斷法・當然などが定められてはゐるが、要するにそれは前掲の教義提要

の第二項に擧げられた回教の「信仰」を意味するのであつて、尙詳しくはそれに所謂總信と分信とが分別され、前者は眞主の本然と妙用とを信じ、その一切の法則を承ることであり、後者は眞主・天仙・經典・聖人・後世・主定・死後復生を信することであると記されてゐる。これは勿論回教一般に通ずる「信仰の基柱」(Arhamu 'l-Iman)として知られてゐる信條であるが、この提要の記載は實はかの「天方典禮擇要解」(清初劉智著)卷四の辭句を殆どそのまゝ引用してゐるのである。さればかかる明德の源としての信仰を口念し且つ心念することは、やがて明德を明らかにすると云ふ「教旨」に正しく協ふ所以であるだらうが、しかしさきの天命やこの明德の意味は上述せる如く明瞭に回教化されて改意ウツドイタルされてゐるにも拘らず、それは表面上は儒教的に着色され、或はまた儒道に對應せんとするやうにさへ説かれて、茲に謂はば換骨脱胎の妙を發揮してゐるのである。

更に提要の第三項「教程」には、主として念・禮・齋・課・朝の所謂五功と、君臣有義・父子有親・夫婦有別・昆弟有序・朋友有信の五典即ち五倫の教とを掲げて、「五功修備而天道盡矣。五典修備而人道盡矣」とも記してゐるが、これも直接にはさきの天方典禮を依用してゐるのである。尙この典禮卷十には、「聖教立五功以盡天道、又立五典以盡人道者、天道人道原相表裏而非二也。蓋盡人道而返乎天道、斯天道有以立其基。盡天道而存乎人道、斯人道有以正其本。天道人道盡而爲人之能事畢矣」とも註記されてゐて、これは實に近世の支那回教に於ける眞俗二諦相資の説とも謂ふべきであらうが、今その天道と見做された五功は知らるゝ如く回教の行法上の原則——Thodatであつて、本來の教規上それは前述せる如く天命即ち法理フツリ則に屬する至上の要法であるから、茲にもこれを天道に擬したのもあらう。然るに所謂人道としての五典は固よりそのまゝの型式では正統の教規上に明示

されてはゐないのであつて、たとひ典禮の著者は五典を論述するに當つて、自ら「每章後引主、諷聖言數條以證本章之義、又集雜傳數則以廣本章未盡之蘊」と辯じてはゐるが、しかしこれは全く儒教の五倫五常に順應し且つこれに比肩せんがために巧みに説定された道德説に外ならぬ。されば劉智も恐らく此點に顧みる所があつて、一方ではかの五功と五典との表裏不二の關係を説きながらも、他方ではまた「五典者乃君臣父子夫婦昆弟朋友之常經、爲天理當然之則、一定不移之禮也」と云て、實はこれをさきの法理則とは區別して、その次位の規定である當然即ち瓦^ワ之^シトに屬せしめてゐるのである。蓋し回教法に依れば、この瓦^ワ之^シトは當爲の規定ではあつても、法理則の如き權威を有せず、従つてこれを犯す者は有罪ではあるが、しかし不信者又は外教者として擯斥されることはいないのであつて、例へば後述する開齋節の施捨や宰牲の如き、或は亡人を洗淨して埋葬するが如きは、この當然であるとしてゐるのである。尙その五典と儒教との關係に就いて、近著「伊斯蘭教概論」の著者馬鄰翼は、「或以五典適同五倫、遂疑伊斯蘭教有依附儒家之嫌。不知就主觀曰五倫、就客觀言曰五典、義似異而實同。其爲天地當然之則、古今不易之經、凡稍有常識者莫不能言之矣。夫既爲天地當然之則、即無俟乎特別之發明矣。既爲古今不易之經、即不因時因地而有所變更矣。儒與伊斯蘭皆本當然常經以立教、故其所標德目不約而同、初無依附之可言耳云云」と辯じてはゐるが、しかしこれもさきの劉智に倣ひ、五典又は五倫が人道の當然であるの故を以て、これを回教法上の當然と照應せしめ、茲に巧みな會通を試みたに過ぎないのである。

さてまた上掲提要の第四項「教律」には、回教徒の實際生活上の重要な教規を列記してゐるが、その中禁戒に屬するもの多くは回教法に所謂 *Haram*——哈喇目（漢譯大禁）であつて、これは眞主が天經の中に禁止し

た條目として嚴戒されてゐるものである。即ち「禁崇拜偶像、禁詆毀節譽、禁陰謀害人、禁鬻利、禁姦淫、禁賭博、禁酒、禁豕、戒奢移、戒妄語、絕嬖佞、勿讒良人、勿事異端、勿聽邪說、勿信一切巫覡、勿市諸所禁物」とあるのが、茲に擧げられた禁條であつて、其他にも民常飲食等に就いての禁止が少なくない。更に提要の第五項には「會期」として重なる宗教的年中行事のみを掲げてゐるが、今この諸行事をば茲には主として奉天文化清真寺の教長張德純氏の小著「回々教梗概」(康徳二年刊)に記述せる順序に據り(前掲拙著四一二頁以下参照)、尙現今滿洲及中國に慣用されてゐる回教曆表中の毎月功課表をも參酌して、これを教曆の月次を逐ふて簡單に下に解説して置かう。

一月、教曆の第一月即ち穆哈蘭(Muharram)月の初日を元旦とし、これを新年節(Nau Roz)とする。次いで八日は聖后(マホメットの愛妻)阿一舍(Yasin)の逝世紀念日とされ、更に十日は阿束拉(Ashura)節と稱して、隨意に斷食する齋日とされてゐる。それは此日に神がアダムとイヴ・天國と地獄・生死等を創造し、「列聖受命成大業、多在此日」と信ぜられてゐるからであるが、この節日は元は猶太教の影響を受けて設定されたと云はれてゐる。

二月、此月には何等の行事もなく、却て謹忌の月とされてゐる。功課表の説明に依れば、「患難災殃十分之九在此月内下降。大賢艾不拜客雷(Abi Bakr)同欽差(神の使者即ちマホメット)因避逆徒追擊逃進山洞而受蟒傷、即在此月。貴聖在此月、得病後十八日即辭世、嗚呼哀哉」とある。

三月、此月には教祖マホメットの誕生日と逝世日とがあり、またかの教曆ヘジラの起つた記念日があるが、その日次には従來異説がある。今暫らく「回々教梗概」の記載に従へば、二日を教祖の逝世日として、教徒は此日には或は清真寺に赴き、或は公私の隨所に於て教祖を追悼する。更に十四日は教祖の誕辰であるから、教徒は一日公休して均しく清真寺に赴き、或は公共の場所に於て共同して教祖の降生を慶祝讃頌し、或る教徒はまた寺院から教長や掌教を招請して、その家中に於て讃頌することもある。尙十二日をば教祖がメッカからメディーナに遷つた所謂ヘジラの當日として、教徒は均しく清真寺に赴いて祝禱し、一日公休して慶祝の意を表するのである。四月、十七日は功課表に依れば聖婚阿力(Alī)の逝世記念日であり、越えて六月、十三日は阿力の妻で教祖の娘である聖女法推邁(Fatimah)の誕生日とされてゐる。

七月、二十七日夕は登霄又は升霄節(Mi'raj)と呼ばれ、此夕に教徒は清真寺に赴いて禮拜し教祖を讃頌する。これはマホメットが開教後十二年の此夜に、メッカの寺院からエルサレムの寺院へ空中を天馬(Buraq)に乗り天使ジブリールに導かれて旅行し、更に上天して神に接見したと傳へられてゐるから(コーラン十七章一節六十二節、五十三章一——十八節)、此夕を祝福するのである。

八月、十五日夕は百拉愛泰(Ba'it)の夕と稱せられ、神は此夜に當年中間人に爲すべき一切の行爲を前定して置くことと云はれてゐる。功課表の説明には、「舊俗有於此月望日夜晩、禮十二拜副功。此事能在五切五典完全之人行之固屬甚好。然若向無教門之人而祇行此末節、不特無功、抑且有過」とある。さて此月の二十九日夕、日落ちて新月を尋ねこれを見た時には、此夕から起算してこれを教曆九月の第一夕として、次に述べる把齋月に入るの

である。

九月一日から此月中は即ち主命に依る來邁札乃 (Panañan) の齋月であつて、教徒は日中は斷食齋戒し、日没後には開齋して飲食し享樂するが、毎晩開齋後には規定の禮拜を行はねばならぬ。殊に二十七日夕は蓋德耳 (Gadi) の夕と呼ばれて、教徒は均しく清真寺に赴き特別の禮拜を行ふが、それは此夕に特にコーランがマホメットに啓示されたと言はれ、従つて此一夕は千月よりも勝ると記されてゐるからである (コーラン九十七章)。尙此月の四日は「回々教梗概」に依れば、聖女法推邁の逝世日であり、更に十二日は彼女の誕生日とされ、この兩日には教徒は清真寺に赴き、教長や掌教の嘩經を聽聞して追悼するが、殊に回教婦人間には、彼女は最高の理想的女性として殆ど女神化されてゐるから深く追慕敬愛されてゐる。但し彼女の誕辰と忌日とは異説があつて必ずしも一定してはゐない。かやうに此月は回教に特異な嚴しい齋月ではあるが、しかしまた祭月でもあるから、夕刻後は却て祭禮の夜のやうに實際には甚だ賑ふのである。かくて二十九日の夕に至り日落ちて新月を尋ねこれを見た時に、この把齋月は滿了するのである。

十月一日は爾代費圖兒 (Idu 'Fie) 即ち開齋の節日であつて、俗に大開齋節とも呼ばれる最も盛大な會禮日である。さきの一ヶ月間の齋戒功課を終つた教徒は、此日午前八時から皆規定の如く沐浴して新衣を着服し、禮拜殿内に參入して共に禮拜し、拜し畢つて互に握手の禮を行ふのである。そこで二三日間は公休し、教徒は互に問候して祝意を表しつゝ遊樂する。功課表には、開齋日有七件喜儀、(一) 忙吃一物、(二) 穿俊美潔淨的衣服、(三) 用美香、(四) 刷牙、(五) 做大淨、(六) 低念齋言、(七) 在會禮前施散「宅呵台」(Nait) 課賦又は

天課」とあつて、乃ちこの時に財物を喜捨するのである。

十一月二十二日はコーランの傳説的記事(十二十一・三十七・六十八章等)に據つて、由奴思(Yunus)の聖人出魚難の記念日とされてゐる。功課表には「由奴思聖人奉命勸教、叛徒不服、且欲謀傷之、憂懼而未奉主命、遽自逃走、致受眞主責怪。過江時、落於水中、眞主命一大魚將聖吞入腹内、存四十日、於此月之第十四日、奉命從魚腹中出來。」と説明されてゐる。

十二月初旬は朝覲日として、各國の回教徒はメッカに巡禮し克而拜(Kaabah 天房)殿に朝集する。乃ち此月の十日には古而八尼(Othman 宰牲)の祭祀を行ひ、これを爾代愛足哈而(Idu T-ajza 禮祀會禮)と稱し、俗には小開齋節とも呼ばれてゐる。それでメッカに赴かない多くの教徒も、此日には禮拜を畢つてから、各人の資力に應じて宰牲を行ふのであつて、例へば一人一羊又は七人一牛或は一駝などの犠牲を教規に従ふて屠宰し、その牲肉は教内の貧者に與へ親鄰に贈り或は自用に供するのである。尙十一日から三日間は太希利格(Tashrik)日として、貧しい教徒も此三日以内に余資を得れば、宰牲してその功課を補ふことができる寛便な規定がある。凡そ滿支を通じて回民間に比較的屠殺業者及皮革業者が多い緣由の一は實はこの宰牲に在るのである。

以上は年間の定期的行事であるが、この外に毎週一回金曜日(主目阿(Jum'ah)の聚禮日として、此日午後一時に教徒は沐浴し畢り潔衣を着て清真寺大殿内に聚合して禮拜し、その沐浴と禮拜とは、かの主命・當然・聖行等の種々の規定がある。而してこの毎七日の一聚禮と上述せる一年二次の開齋及禮祀會禮とは、回教徒の年中行事中最も重要な「會期」となつてゐるのである。

終りに回教寺院即ち清真寺（俗稱禮拜寺）の組織は各寺共に大體同様であつて、そこには教務と事務とがあり、その教役者と事務員との數は寺院の大小と所轄教徒の多寡に依つて固より異なつてゐる。教務を主宰する教長は一人で阿衡（Akhu）此語の原意は學校の教師特に助教師である）と呼ばれ、その下に副教長として正式には三人の掌教があつて、教長を輔佐し教徒を領導するが、就中第一の掌教は一鳴目（Imam 導師又は首領）と稱せられる。此語は回教に於ては種々の意味を有し、シーア派の如きはカリフの代りにこれを最高の稱號として用ゐてゐるが、今この場合には主として寺内の禮拜祈禱の導師役を云ふのである。第二の掌教は海推布（Khatib 宣諭人）と云はれ、金曜日の聚禮などに大殿内の敏白雷（Minbar 宣諭台）に登つて虎士白（Kutbah 宣諭）を述べ、説教師である。更に第三の掌教は木按金（Muezzin 贊教）と呼ばれ、夫々の祈禱の時刻に一定の法句阿讚（Azan）を唱へて宣禮し、信徒を禮拜へ喚集する役であるが、しかしかく三人の掌教を置くのは實は奉天の清真南寺や北寺の如き大寺に限られてゐる。尙此等の正副教長の下に大寺では教役一人を置いて教務の進行を助けてゐる。凡そ教長と掌教とは教徒の共議に依つて公聘し、概ね三年を一任期とし薪俸を支給するが、奉天の清真南寺の如きはその副教長三人は皆世襲であつて無給である。次に寺院の事務經濟雜役方面は經理人（又は郷老と稱する）の管理の下に寺役（書記司賬夫役等）數人が専らこれに當り、その經理人は教徒の公舉或は票選に由る義務職であつて、若し教團に重大な特別の事件が起つたならば、全所轄教徒を招集して公議することゝなつてゐる。但し小寺では往々僅に教長又は掌教を聘するのみで寺役を置かない所もあり、俸給も寺院の大小に依つて固より

差等がある。清真寺の經濟收入としては、所謂五功の一である課賦としての教徒の施捨寄進の外に、教徒が牛羊を屠殺する場合には、その頭數に應じて一定の歩合の金額を徴收し、また信徒の婚喪嫁娶などの行事を辨理する際にも、教役者には特別の布施もある。尙近東の回教國に行はれてゐる Waqf の制度と略々同様に、先人の施捨に係はる固定の寺産を有する寺院では、それからの相當な収入もある。支出は教長以下の俸給や學員の教育費や寺庭の修理燃料飲食費雜費等であるが、今その學員とは寺内に居住して専ら阿文即ちアラビヤ語と回教とを學習し、將來は教役者たらんとする回教の青年學徒であつて、相當の大寺では數名これを養成してゐるのである。

滿洲の清真寺には簡易な小學又は中學下級程度の學校を附設してゐる所も少なくはなく、稀には清真女學校もあつて、阿文も茲で教授され、現今は往々日本語も課程の中に加へられてゐる。筆者は曾て奉天・鐵嶺・吉林・齊々哈爾・海拉爾・洮南・阿城・承德等に於て、此等の回教學校を參觀したが、その經營は一般に尙未だ整備されてはゐなかつた。また男女間に嚴格な區別を規定する回教では、滿洲に於ても婦人のみの禮拜のために、各地に清真女寺を特設してゐるが、しかしその規模と設備とは概して貧弱であつて、婦女は多く家庭内で祈禱するやうである。但し奉天の或る大寺に附屬する女寺の沐浴所の如きは新たに美しく改造されて、そこには流石に回教姑娘の化粧品もあり、脂粉の香の漂ふのを感じたこともあつたのである。尙回教徒の婚喪飲食乃至經濟生活教勢等の方面に就いては、茲には全て省略することとする。

去る康徳五年滿洲には知らるゝ如く滿洲回教協會が設立せられ、同國內に居住する全回民を會員として、大東

亞精神を宣揚し民族協和を實現し、國民の教育を普及し國民の生活を改善し、教義の闡揚を謀るを宗旨として、本部を新京に置き、支部を各重要都市に、分會を各省市縣旗鎮等に設けることを宣言し、從來の滿洲伊斯蘭協會に代つて新たに發足したのであるが、筆者は茲にその事業の健全なる發展を深く切望して止まない次第である。

天平の世界観

——日本書紀の成立と大佛開眼の問題を中心に——

秋山謙藏

青丹よし奈良の都は咲く花の

にほふが如く今盛りなり

と謳ふ人々の在る處、また、

み民われ生ける驗あり天地の

榮ゆる時にあへらく念へば

とも歌つた人々の時代——天平の時代は、明治維新以前に在つては、吾々の時代に最も近い性格の時代である。

その奈良の都の光榮を永遠に傳へたのが盧舍那佛の大佛である。あの大佛を仰いだ人々の把持した世界観が、果してどのやうなものであつたか。それを追求するために、日本の理想を明示し、日本の國家原理を明確にした

『日本書紀』の成立と、奈良大佛の開眼が、同じ意圖・同じ意欲の具體的表現であつたこと、すなはち此の二つ

の大なる完成に於て、日本民族の理想・日本の國家原理は、具體的に明示されたことを論究したいと思ふ。

それは『日本書紀』卷二十九・天武天皇の十年——紀元一千三百四十二年——三月丙戌（十七日）の條に、

天皇大極殿に御ます、川島皇子・忍壁皇子・廣瀨王・竹田王・桑田王・三野王・大錦下上毛野君三千・小錦中忌部連子首・小錦下阿曇連稻敷、難波連大形・大山上中臣大島・大山下平群臣子首に詔して、帝紀及び上古の諸事を記し定めしむ。大島・子首、親ら筆を執りて以て録す。

と記載されてゐる處に出發したと考へられる『日本書紀』の編纂に先ち、四年十月癸酉の條に、「使を四方に遣して一切經を覓めしむ。」とあり、五年十一月甲申の條に、「使を四方の國に遣して、金光明經・仁王經を説かしむ。」と見え、更に九年五月一日、「是の日、始めて金光明經を宮中及び諸寺に説かしむ。」と見えることが、やがて、四十六年の後、聖武天皇の御代、神龜五年十二月二十八日、

金光明經六十四帙六百四十卷を諸國に頒つ。國ごとに十卷なり。是より先に、諸國の有てる金光明經は、或は國ごとに八卷、或は國ごとに四卷なり。是に至りて寫し備へて頒ち下す。經の到る日に隨ひて即ち轉讀せしむ。國家を平安ならしめむ爲なり。

と云ふ状態に成熟し、續日本紀 卷十このことが、やがて奈良大佛開眼の問題と結ぶのであり、而も、これに先だつ僅か數年、元正天皇の養老四年——紀元一千三百八十年——五月二十一日には、

是より先、一品舍人親王、勅を奉じて日本紀を修む、是に至つて功成り、紀三十卷・系圖一卷を奏上す。

と『續日本紀』卷八に記載されてゐるやうに、『日本書紀』が完成してゐる事實、この二つの問題には極めて緊密なる連關の在る事情を究明すること、それが、最初に云つた日本の國家原理確立の問題を論じ得る一つの方法

であると考へるからである。

従つて、先づ『日本書紀』の編纂が繼續したと考へられる天武天皇の十年より元正天皇の養老四年に至る凡そ四十年間に於ける政治の進展に結んだ佛教の在り方を探求し、その結論として、奈良大佛開眼の問題に及びたいと思ふのである。

二

最初に、『日本書紀』の編纂に着手された天武天皇十年の頃が、如何なる時代であつたかを回想する。

天武天皇御即位直前に在つた壬申の年、この年に於ける紛争が、日本の理想・日本の國家原理についての深刻なる反省を必須とし、それが、過去と現在と未來を含む歴史の問題に重大なる内省の契機となつたのは、更めて云ふまでもない。

元年六月の或る朝、伊勢國朝明郡の迹太川の畔に於て、天照大神を望拜し給ふた天皇が、日本書紀 卷二十八二年四月、「大來皇女おほくるのみめを天照大神宮に侍らしめむと欲して、泊瀬はらせの齋宮に居らしめ給ふ。」たこと、そして三年十月「大來皇女、泊瀬の齋宮より伊勢神宮に向てたまふ。」となり、更に四年二月「十市皇女、阿閉皇女、伊勢神宮に參赴まゐります。」となつたこと、こゝに肇國の古を仰ぎ給ふ深遠なる御精神を考へるのであるが、この四年十月、前掲の使を四方に遣して一切經を寬めしむ。

ことが行はれてゐるのである。而も、既に二年三月「是の月、書生を聚めて、始めて一切經を川原寺に寫す。」ことがあり、大化改新前後より繼續し發展した新しい方針としての佛教の採用でありながら、一應、四方の國々

に散在した一切經の蒐集が爲されてゐること、其の次に改めて、五年十一月、

使を四方の國に遣して、金光明經・仁王經を説かしむ。

となり、九年五月一日、

是の日、始めて金光明經を宮中及び諸寺に説かしむ。

となり、中央・地方共に、金光明經・仁王經の講説に、新しい政治の方向が具體的に示された事實を注視したいと思ふ。

そこに示された方向が、やがて持統天皇の御代、六年閏五月には、「詔して、京師及び四畿内をして、金光明經を講説せしむ、」となり、七年十月には、「始めて仁王經を百國くわんこくに講とく、」となつて後、八年五月には、

金光明經一百部を以て諸國に送置し、必ず毎年正月の上玄に取りて讀め、その布施は當國の官物を以て充てよ、と整備し、十年十二月には、

勅旨して、金光明經を讀むに緣り、毎年十二月晦日に、淨行者二十人を度ひかせしむ。

となつたのである。日本書紀 卷三十 而して、この持統天皇の御代に於て重視すべきは、三年七月、

陸奥蝦夷の沙門自得請ふ所の金銅の薬師の佛像・觀世音菩薩の像各一軀・鐘・鈔羅・寶帳・香爐・幡等の物ものを付け賜ふ、となつたこと、六年閏五月に、

筑紫大宰率河内王等に詔して曰く、宜しく沙門を大隅と阿多に遣して、佛教を傳ふべし、また大唐の大使郭務悰が御近江

大津宮天皇天智の爲に造る所の阿彌陀像を上送あづからせたまふ。

と記録されてゐるやうに、陸奥・大隅・阿多（薩摩）のやうな遠方の地域——元明天皇の御代「隼人は昏荒、野心にして未だ憲法を習はず、因りて豊前國の民二百戸を移して相勸め導かしむ。」とも云はれてゐる未だ皇威の充分に及ばない地域には、薬師・觀世音・阿彌陀佛の如き教義の直ちに民俗に結ぶ性質のものが送られてゐる時、皇威の既に及んだ地域には、金光明經が送られてゐる點である。

持統天皇の八年——紀元一千三百五十四年——に於て、諸國に送置せられた金光明經一百部が、三十四年の後、聖武天皇の神龜五年——紀元一千三百八十年——に、「是より先に、諸國の有てる金光明經は、或は國ごとに八卷、或は國ごとに四卷なり」と云はれたものであり、この時、更めて送置せられた「金光明經六十四帙六百四十卷を諸國に頒つ。國ごとに十卷なり。」と云はれたものと共に併せ置かれ、それが、毎年正月上玄の日に轉讀せられつゝあつたのである。それは、例へば、天平十年の『淡路國正稅帳』に、

正月十四日讀經貳部金光明經四卷明經最勝王經十卷 供養

雜用料充稻參拾肆束玖把捌分

飯料米參斗貳升充稻陸束肆把

粥料米肆升貳合充稻捌把肆分

と誌されてゐることによつて明かである。こゝに金光明經四卷とあるのが持統天皇の八年五月に送置せられた曇無讖譯の四卷本、最勝王經十卷とあるのが、聖武天皇の神龜五年十二月に送置せられた義淨譯の金光明最勝王經

であるのは、既に別の機會に述べた通りである。拙著『日支交渉史研究』
『日支交渉史話』参照

三

こゝまで來て、私の論究したいと思ふ要點は、この金光明經の採用が、決して「佛教」としての性格に於ては、はなく、日本の國家原理を確立させる爲、更に云へば、肇國の大精神——八紘一字の精神を擴充し具體的にする爲のものであり、従つて、その意圖に於て、『日本書紀』成立の事情と全く同一のもの、そこに、やがて奈良大佛の開眼となる事情に結ぶ性格のものであつた點である。

始め、川原寺に於て一切經を寫されたのが天武天皇の二年三月、その次に、四方の國々に特使を派遣して一切經を蒐集されたのが四年十月、従つて、この間凡そ二年半、この二年半は、從來よりも一層の熱意を以て、佛敎經典の性格に關する檢討がつけられたことを考へさせ、その結果が、凡そ一年後に於ける「使を四方の國に遣して、金光明經・仁王經を説かしむ。」となつたと考へられるのである。即ち、四年十月より五年十一月に於ける凡そ一ケ年は、一たび採擇と決した金光明經・仁王經の敎義について、これを如何に講説するかについて、よく所期の目標に到達し得るための方法が研究され、それを講説する爲の専門家が養成され、その準備として寫經が續けられ、而して後、確固たる方針の下に、この講説の事業が開始されたことを考へ得る。而して、その事業の效果に對する充分の企劃が、更に、その爲の準備を遂行させ、十餘年の後、持統天皇の八年五月、一百部の金光明經を諸國に送置せしめるに至つたことを考へさせる。

その準備とは、寫經所の設置・講説する爲の僧侶の養成であり、この爲の豫算を確立させる財政の問題、これ

らが總て順調に進んだことである。而して其のやうな企劃の具體化す時、一方に、國家の理想を明示し、國家原理を明確にする歴史書の編纂も亦、絶對の要請となる。それが、天武天皇の十年に於て開始されたと考へられる『日本書紀』の編纂であり、同じ方向の下に、編纂員・編纂費等の企劃が具體化したことを考へさせる。その爲に必要となるのが國法の整備であり、それが天武天皇の九年十月、すなはち、官中及び諸寺に於て始めて金光明經を説かした時より半年の後、百官に詔して、

若し國家を利し百姓を寛にする術有らば、闕ひかに詣まゐでて親しく申せ。則ち詞理ことばに合へらば、立たてまつるに法則と爲さむ。

となり、翌十年二月、「朕わがれ律令を定め法式を改めむと欲す」の御言葉に示さるゝ律令制定の具體化した後、三月には前掲の『日本書紀』編纂準備の着手となつたと考へられるのである。

この大いなる理想に燃えての歴史書の編纂と、ほゞ時を同うして國法の整備が企劃された時、この企劃の完全なる遂行の爲に、國內整備の具體的方法として採擇されたのが、金光明經の講説による國家原理の擴充と云ふ方法であり、この三つの方法が、一つの方向に統合された意圖を注視しつゝ、我々は次の時代の推移を見たいと思ふのである。

四

その前に、一應回想して置くべきは、金光教經の教義である。

世尊若し所在の處に、是の如き金光明經微妙の經典を講説せば、其の國土に於て四種の利益あり。

一には國王の軍衆強盛にして、諸の怨敵なく、疾病を離れ、壽命長く、吉祥安樂にして、正法興顯せん、

二には、中宮・妃后・王子・諸臣相和悦して諍ふことなく、詔佞を離れて、王に愛重せられん。

三には沙門・婆羅門及び諸の國人、正法を修行して、病なく安樂にして枉死者なく、諸の福田に於て、悉く皆修立せん。

四には三時の中に於て、四大調適し、常に諸天に増加守護せられ、慈悲平等にして、傷害の心なく、諸の衆生をして、

三寶に歸敬し、皆願ふて菩提の行を修習せしめん、

是を四種利益の事となす。世尊、我等また常に經を弘めんが爲に、是の如き持經の人、所在の住處に隨逐して利益を作さん。(分別三身品第三)

このやうな内容が、あの紛争の時を享けた直後の天武天皇二年三年四年五年の頃、如何に大いなる光明を與へるものとして理解されたか。更めて云ふまでもあるまい。もちろん、舊く印度に於て在つた現實を反映して出來上つた此の教義ではあつたが、この時期の日本に於ても、そのまゝ、この教義の昂揚によつて國家の統一が思念され、そのことが直ちに肇國精神の擴充に對する魅力となつたのは、當然であらう。

隨つて何れの處にあらんも、人の爲に此の金光明經を講説せば、その國土に於て、みな四種の福利善根を獲ん。云何が四とす。

一には國王病なく、諸の災厄を離る。

二には壽命長遠にして障蔽あるなし。

三には諸の怨敵なく、兵衆勇健なり。

四には安穩豐樂にして、正法流通す。

何を以ての故に。是の如き人王は、釋・梵・四王・藥叉の衆に、共に守護せらるゝが故なり。(滅業障品第五)

と説かるゝ此の内容が、新しい時代の指導原理となる性格は、多分に包藏されてある。而も、

若し國土ありて、是經を宣説せば、一切の人民みな鹽麩を得、諸の疾疫なく、商估は往還に多くの寶貨を得て勝福を具足せん。(滅業障品第五)

とあるのによれば、あの時代に於ては、正に現實的な至極の妙典と考へられたのも當然であらう。

國內に新しい秩序を與へ、その秩序を前提としてのみ、國法の尊嚴と實踐は保たれ、それあつてのみ、國家の理念も亦昂揚されるのであつて見れば、先づ指導原理を確立させる爲に、最も適當と思考さるゝ經典が選擇されることは、當然の順序とされよう。

この場合、大化改新に於て示された根本方針——孝徳天皇が、「天地の間に君として萬の民を宰むることは、獨り制むべからず、要す民の翼を須つ」と仰せられた御方針を擴充しつゝ、而も、其の時の現實に於て示された紛争の如きものを絶滅すること、而して肇國の大精神——八紘一字の大理想を具現する爲に、この金光明經の採擇は、その内容よりして、最も賢明なる方法の一つであつたことが考へられる。

従つて、天武天皇五年十一月、「使を四方の國に遣して、金光明經・仁王經を説かしむ」ことの始められて間もなく開始された歴史書としての『日本書紀』また法典としての律令の編纂事業も、それから十餘年の後、持統天皇の八年に一百部の金光明經を諸國に送置された頃には、同時に、餘程進捗してゐたことが考へられる。而してそれは、庶政の刷新と整備の跡を、『日本書紀』に具體的に記録される事情にもなつてゐる。

五

持統天皇に次いで御即位遊したのが文武天皇、天皇が御即位と同時に發し給ふた詔に、

現つ御神と大八島國知らしめす天皇が大命らま、と詔りたまふ大命を、集侍はれる皇子等王臣百官の人等、天の下の公民、諸國こし食さへ、と詔る。高天の原に事始めて遠天皇祖の御世、中今に至るまでに、天皇が御子の現れ坐さむ彌繼に、大八島國知らさむ次と、天つ神の御子ながらも、天に坐す神の依さし奉りしまにま、天つ日嗣の高御座の業と、現つ御神と大八島國知らしめす、倭根子天皇命の授け賜ひ負せ賜ふ貴き廣き厚き大命を、受け賜はり恐み坐して、此の食國天の下を調へ賜ひ平け賜ひ、天の下の公民を惠み賜ひ撫で賜はむとなも、神ながら思ほしめさく、と詔りたまふ天皇が大命を、諸國こし食さへと詔る。是を以て、百官人等、四方の食國を治め奉れと任せ賜へる國國の宰どもに至るまでに、天皇が朝廷の敷き賜ひ行ひ賜へる國の法を過ち犯すこと無く、明き淨き直き誠の心以て、御稱へ稱へて緩怠ること無く、務め結りて仕へ奉れ、と詔りたまふ大命を諸國こし食さへと詔る。故、かくの狀を聞こし食し悟りて歎しく仕へ奉らむ人は、其の仕へ奉れらむ狀のまにま、品品讚め賜ひ上げ賜ひ治め賜はむ物ぞ、と詔りたまふ天皇が大命を諸國こし食さへと詔る。

とあるのは、そこに國內の整備を前提とする肇國の理念の昂揚と、それに基く新時代拓開の御意欲の強靱なる御發揚を仰ぎ見ることが出来るのであり、而して、大寶元年六月一日、「正七位の下、道の君首名をして僧尼令を大安寺に説かしむ。」とあるのは、續日本紀 卷二 法典のうち先づ僧尼の統制に對する法令が完成したことが示され、この僧尼令が、その内容よりして、如何に敍上の目標を明示したものであつたかは、既に別の機會に説いた通りである。拙著『日支交渉史研究』 『日支交渉史話』參照

僧尼令の完成について、他の法令も亦完成、こゝに八月三日、

三品刑部の親王・正三位藤原朝臣不比等・從四位の天下毛野の朝臣古麻呂・從五位の下伊吉の連博徳・伊余部の連馬養等をして律令を撰定せしめ、是に始めて成る。大略、淨御原の朝廷を以て准正と爲す。仍りて祿を賜ふこと、各差あり。

となつたのである。この最後の一句——淨御原の朝廷を以て准正と爲す——こそ、前述の時代的香景を注視してのみ理解される根本的態度とも云はれよう。飛鳥の淨御原宮に御即位の大典を擧げ給ふたのが天武天皇である。日本書紀卷二十九それから間もなく、大寶二年十二月、「太上天皇〇持統不豫、天下に大赦し、一百人の出家を度し、四

畿内をして金光明經を講ぜしむ。」續日本紀 卷二となり、二年の後、慶雲二年四月、詔して、

朕、菲薄の躬を以ちて、王公の上に託る。徳上天を感ぜしめ、仁黎庶に及ぶこと能はず、遂に陰陽を錯謬せしめ、水旱時を失ひ、年報登らず、民に菜色多からしむ。此を念ふ毎に心に惻怛せり。宜しく五大寺をして金光明經を讀み、民の苦を救ふことを爲さしむ。天下の諸國、今年の舉税の利を收むること勿れ。並に庸の半を減ぜよ。

となつてゐること、續日本紀 卷三こゝに、我々は金光明經の講説が、決して單なる佛教の普及ではなく、國勢を調整

する爲の基礎として、國民生活の安寧を志向するものであつたことを理解し、それが、肇國の大精神——八紘一宇の理念を具體的に實踐する道であつたことを、明確に知るのである。その故にこそ、天武天皇の御代、新しい政治の展開の爲、その指導原理として採擇された意義も再認することが出来るかと思ふのである。

六

次に、元明天皇の御代、和銅元年二月、「……方今、平城の地は、四禽圖に叶ひ、三山鎮を作し、龜筮並に従ふ。宜しく都邑を建つべし。……」の御詔勅に基き、九月二十日「平城を巡幸りたまひて其の地形を觀たまふ。」となり、十月には早くも、宮内卿正四位の下犬上の王を遣して幣帛を伊勢の大神宮に奉り、以て平城の宮を營ぐ狀を奉告、つゞいて十二月五日「平城の宮の地を鎮め祭る。」となり、翌年八月二十五日「車駕、平城の宮に幸

す。」となつたのである。續日本紀
卷四

こゝで我々の注目すべきは、天皇が御即位の後間もなく武藏國秩父郡より和銅を奉獻したことによつて「和銅」と改元、この時「……此の物は、天に坐す神、地に坐す神の相うづなひ奉り福へ奉る事に依りて顯しく出でたる寶に在るらしとも神ながら念しめず、」と仰せられ、その故の改元であつた事實、而して奈良への遷都が、「定鼎の基永に固く、無窮の業こゝに在らむ」とする重臣たちの希望を容れ給うてのものであつた事實、こゝに、舊き肇國の理念は、新しい時代の前進の契機として把握され、それが、この遷都を必須としたものであり、而も此の時期に於て『古事記』も完成、愈々敍上の意識は明確となつた時代のものであつた點である。

従つて、庶政益々刷新されつゝ元正天皇の御代を迎へ、養老三年、律令の改訂につゞいて、四年五月、是より先、一品舍人の親王、勅を奉じて日本紀を修む。是に至りて功成り、紀卅卷・系圖一卷を奏上す。

と、『日本書紀』三十卷は完成、日本の理念は、文献的にも極めて明確となつたことの意義を想はねばなるまい。天武天皇の十年、この書の編纂に着手してより正に四十年、庶政刷新の結實は、この大いなる理想を具現する歴史書として『日本書紀』の完成に於ても亦明示されたのである。

大いなる理想とは何か。すなはち、宇宙萬物の中心である太陽のやうに巨大なる徳の持ち主であらせらるゝ天照大神を皇祖とし、皇祖の教のまゝに橿原に御即位の大典を擧げ給ふた神武天皇、その皇祖皇宗の道を御繼承遊ばし給ふことに、常に現實を拓開する契機の包攝されてある日本の理想である。いま一度云へば、橿原宮に於ける御即位に先つこと二年、國の中央に當る橿原を以て、八紘一字の中心とすることを御示し遊されたこと、すな

はち、天皇の御稜威の及ぶ地域——「あめのした」が一つの「いへ」のやうに平和と安寧の保たれてある處とする理念、この理念の御繼承と御擴充に、天皇の道——皇道が在り、皇祖皇宗の神靈を「まつる」ことに「まつりごと」の基本があり、従つて、天皇があつて始めて國家があり、國家があつて始めて國民があると云ふ天皇・國家・國民の生ける一體としての國家、この國家原理に與へられた言葉が、聖德太子の御代、小野妹子をして隋に持參せしめ給ふた國書に「日出る處」と云はれたのであり、それが、「日の本」となり、「日本」であるとする理念に結實したことを明確にした歴史書が、『日本紀』（日本書紀）と呼ばれたのである。拙者『日本の歴史』『歴史と環境』參照

この書には、神々や英雄によつて遂行された日本民族最初の民族的・人種的覺醒が、永遠に一つの頂點を示すものとして、而も、常に理想と現實の相剋に苦悶する人々に對し、彼等の心を灼熱的に充實させ、この國家原理を護持する生命の昂揚に資する絶大なる精神の源泉たることが明示されたのである。

もちろん、この書の完成に先つて、既に大寶律令は改訂され、従つて、大化改新の意圖した土地人民の公有を基底とする新しい社會の構成も、三世一身の法の公布による土地人民私有の公認と云ふ具體的措置さへ必須としてゐる程、理想と現實の相剋は、漸く具現化してゐる時ではあつたが、そのやうな現實があればこそ、却つて、『日本書紀』に示された國家原理の昂揚は、より大いなる意義を以て、その時代と次の時代へ無限の光輝を與へたものと云ひ得るであらう。

養老六年二月、律令を選びたるの功を以て、正六位の上矢集の宿彌蟲麻呂に五町、從六位の下陽胡の史眞身に四町、從七位の上大倭の忌寸小東人に四町、從七位の下鹽屋の連吉麻呂に五町、正八位の下百濟の人成に四町の

田を、夫々下賜されてゐるやうな必要が、既に現實的に要請されてゐる時代にあつて、土地人民私有の公認を必須とした事情も亦自ら理解されるであらう。さればこそ、國家原理の昂揚にのみ貢献すべき寺院及び僧侶が、却つて、其の目標に背反するかの如き行動さへも頻發したのである。この時、寺院及び僧侶に對する統制に新らたな工作の續いたのも當然であり、その時代を享け給ふた聖武天皇が、御即位の始に當り、神龜二年七月、七道の諸國に詔して、

災を除き祥を祈ることは、必ず幽冥に憑り、神を敬ひ佛を尊ぶことは清淨を先と爲す、いま聞かくは、諸國の神祇の社内に多くの穢鼻あり、及び雜畜を放てり、と。敬神の禮豈に是の如くならむや。宜しく國司長官自ら幣帛を執り、慎みて清掃を致し、常の歳事と爲すべし。また諸寺院の限は勤めて掃淨を加へ、仍りて僧尼をして金光明經を讀ましむ。若し此の經無くば、すなはち最勝王經を轉じて國家をして平安ならしめよ。

と、
續日本紀 卷九 國家の平安を祈念してのみ、神社及び寺院の清淨が考へられ、その爲に金光明經若しくは金光明最

勝王經を轉讀すべきことが仰せられた意味も理解されるのである。こゝで我々は、この御詔勅の御意圖が、三年の後、五年十二月二十八日の、

金光明經六十四帙六百四十卷を諸國に頒つ。國ごとに十卷なり、是より先に、諸國の有てる金光明經は、或は國ごとに八卷、或は國ごとに四卷なり。こゝに至りて寫し備へて頒ち下す。經の到る日に隨ひて即ち轉讀せしむ。國家を平安ならしめんが爲なり。

と具體化したことの性格を明確に知り得るのである。

續日本紀
卷十

こゝに於て、我々は、この神龜五年十二月二十八日よりの二日の後が、天平元年正月一日となり、いはゆる「天

「平時代」の最初の日となることの現実的理由、すなはち、「青丹よし奈良の都」と謳ひ、「み民われ生ける驗あり」と歌つた人々の時代——天平時代が、このやうな過程の後に訪れたものであることを再認することも出来るのである。

七

青丹よし奈良の皇都みくには成つた。律令は完成した。『日本書紀』三十巻も完成した。正に天下泰平、こゝに「天平」の年號は定められ、奈良文化——天平文化の盛容を顯現すべき時は訪れたのである。こゝで、神龜四年十二月、皇太子御誕生に當つて下し給へる「朕、神祇の祐に頼り宗廟の靈を蒙りて久しく神器を有ち、新に皇子を誕ぜり。宜しく立てて皇太子と爲すべし。……」の御詔勅の意義を考へつゝ、この天平時代を再檢、そこに、曾つて『日本書紀』に於て明示せられた日本の理念が、如何に具體化したか、それを見ることにしよう。

いま、で、私の専ら努めて來たのは、天武天皇以來の佛教に對する新しい工作、すなはち金光明經の採擇と宣布が、決して佛教それ自體の宣布ではなく、——神ながらの道、肇國精神の擴充の爲のものであり、正に『日本書紀』編纂の方向と同一のものであつた點の再檢であつたが、その方針の結實を、聖武天皇の御代に見ようとするのである。天平元年八月、天皇は大極殿に御し給ひ、詔して、

現神あらみかみと御宇みまに、倭根やまとね子天皇みかみが詔旨みまことらまと勅り給ふ命みことを、親王等諸王等百官人等天の下の公民おほみたまら衆聞あまのここしめさへと宣り給ふ。高天原中天降り坐しし、天皇が御世を始めて、この高御座に坐して、天地八方を調へ賜ふことは、聖の君と坐して、賢き臣供へ奉り、天の下平けく、百官安くしてし、天地の大瑞は顯れ來となも神ながら念しめさくと詔り給ふ命みことを、

家聞こしめさへと宣り給ふ。……

と。正に——神ながらの道、肇國精神の御繼承によつて、御稜威の及ぶ地域「あめのした」が安寧であることを御祈念遊し給ひ、そこに政治の基本を御定め給ふ御言葉を發し給うてゐるのである。政治の具體的事實については、『續日本紀』の記載に譲るとし、その總てが、國民生活の安寧にのみ向けられてゐるのを確認する爲に、次の記事を注意して置きたいと思ふ。

去にし月の霽塵あまのほこみに縁りて、新田部の親王に勅し、神祇官を率ゐて之を卜はしむ。乃ち使を遣して、幣を畿内七道の諸社に奉り、以て禮謝せしむ。(天平二年閏六月)

使者を四畿内に遣して、雨を祈はしむ。(天平四年五月)

宮中及び大安・薬師・天興・興福の四寺に於て、大般若經を轉讀せしむ。災害を消除し國家を安寧にせむが爲なり。(天平七年五月)

僧六百人を宮中に請して大般若經を讀ましむ。(天平九年五月)

四畿内二監及び七道の諸國の僧尼に命じ、清淨に沐浴して一月の内に二三度最勝王經を讀ましむ。……(天平九年八月)

天下太平國土安寧の爲に、宮中一十五處に於て僧七百人を請じ、大般若經・最勝王經を講ぜしめ、四百人を度す、四畿内七道の諸國には五百七十八人なり。(天平九年八月)

金光明最勝王經を大極殿に講ぜしむ。朝廷の儀もはら元日に同じ。……(天平九年十月)

使を畿内及び七道に遣して諸神社を造らしむ。(天平九年十一月)

詔すらく、「國家を隆平ならしめむが爲に、宜しく京畿内七道の諸國をして、三日最勝王經を轉讀せしむべし」と。(天平十年四月)

天下の諸國をして、國ごとに法華經十部を寫し、並に七重の塔を建てしむ。(天平十二年七月)

四畿内七道の諸國に勅して曰く、「このごろ筑紫の境に不軌の臣有るに緣り、軍に命じて討伐せしむ。願くば聖祐に依りて、百姓を安みせむことを欲す。故に今、國別に觀世音菩薩の像一軀、高さ七尺なるを造り、並に觀世音經一十卷を寫さしめよ」と。(天平十二年九月)

故太政大臣藤原の朝臣の家の食封五千戸を返上す、二千戸は舊に依りて其の家に返し賜ひ、三千戸は諸國の國分寺に施入し、以て丈六の佛像を造る料に充てたまふ。(天平十三年正月)

こゝに、このやうな記事を並列したのは、この天平初期、既に四畿内二監七道に互り、國々には、國家の直接統制下に置かれた寺院があり、こゝでは、宮中に於けると同じやうに、國家國民の安寧を祈念する爲に、専ら金光明經が講說せられつゝあつたこと、而も其の寺院に對し、天平十二年七月には法華經十部を寫し、七重塔を建てしむるの命令が下り、同年九月には、更に高さ七尺の觀世音菩薩の像一軀を造り、觀世音經十卷を寫す命令が下り、それらに對し、天平十三年正月には、丈六の佛像を造る料として、食封三千戸が分配される命令さへ出で、それを「國分寺」の名に於て呼んでゐた事實を、自ら示したいと思つたからである。

實際、正倉院に遺存する天平初期の文書に、——例へば、天平六年の『尾張國正稅帳』には、

讀金光明經并最勝王經供養料稻參拾束捌把陸分

講說最勝王經經齋會三寶并衆僧貳拾口供養料參佰伍拾參束

布施料稻伍仟貳佰貳拾束

と云ふ記載が遺り、また八年の薩摩の正稅帳には、

依例正月十四日讀入卷金光明經、并十卷金光明最勝王經、佛聖僧、及讀僧二十一軀、合一十三軀、供養料稻貳拾束伍把拾

分把之肆 無別一束
五把八分

當國僧合一十一軀 一十軀三百八十四日
一軀一百一十三日

物單參任政伯伍拾參人供養料稻壹任伍佰捌拾壹束貳把 無別
四把

と云ふやうな記載が遺つてゐるのであつて見れば、持統天皇の御代の頃から徐々に建設され始めた諸國の寺院、國分寺の名に於て呼ばれつゝあつた寺院は、聖武天皇の御代に於ては、天平初期に既にほぼ完成してゐたと考へてもいゝのである。正倉院の文書は、越前・尾張・薩摩・但馬・和泉・駿河・淡路・伊豆の八ヶ國に於て、ほぼ前掲の記載と同じ内容の事情を傳へてゐるのであるから、持統天皇の御代、曇無識譯の四卷本金光明經が送られ、更に聖武天皇の神龜五年には、義淨譯の十卷本金光明最勝王經が夫々送置せられ、その國々の費用に於て、夫々經營されつゝ、國家國民の安寧を祈念しつゝあつたことが示されてゐるのである。

このやうに、全國の國々に存在した國家の統制下に在る寺院に對し、聖武天皇は、新しい組織を與へ、一層の統制を加へようと御企劃遊したのである。そして、すべて一律に「金光明四天王護國の寺」の名稱を御與へ遊され、封五十戸・水田十町を御下賜遊することを國司に御命令遊したのである。それは、十三年三月の

朕薄徳を以て忝く重任を承けたり。未だ政化を弘めず寤寐にも多く慚づ。古の明主は皆先業を能くして國泰かに人樂しむ災除かれ福至れり。何の政化を修め能く此の道を臻さむ。頃者年穀豐かならず、疫癘頻りに至り、慙懼交集りて、唯勞して己を罪す。是を以て廣く蒼生の爲に遍く景福を求む。故に前年驛を馳せて天下の神宮を増し飾へ、去歲普く天下をして

尼佛の尊像高一丈六尺なるもの各一鋪を造り並に大般若經一部を寫さしめき。今春自り已來秋稼に至り風雨序に順ひて五穀釋迦平豊かに穰れり。此れ乃ち誠を徹し願を啓くこと、靈貺答ふるが如し。戴ち惶れ、戴ち懼れて以て自ら寧みするべき無し。經を案ふるに云はく、若し國土に講宣讀誦、恭敬供養して此の經を流通せる王有らば、我等が四王常に來りて擁護し、一切の災障皆消殄せしめむ。憂愁疫疾も亦除き差さしめむ。願ふ所心に遂ひて恒に歡喜を生ぜむ、と。されは宜しく天下の諸國をして各七重の塔一區を敬ひ造り、並に金光明最勝王經・妙法蓮華經各十部を寫さしむべし。朕又別に金字もて金光明最勝王經を擬ひ寫して塔毎に各一部を置かしむ。冀ふ所は聖法の盛なること天地と共に永く流はり、擁護の恩幽明に被りて恒に滿ちむことなり。其れ造塔の寺は兼ねて國の華たり。必ず好處を擇びて實に長久にすべし。近き人は則ち薫鼻の及ぶ所を欲せず。遠き人は即ち衆を勞して歸集することを欲せず。國司等各宜しく務めて嚴節に存して兼ねて潔清を盡すべし。近くは諸天を感じて庶幾くは臨護せしめむことを。遐邇に布告して朕が意を知らしめよ。又國毎に僧寺に封五十戸・水田一十町、尼寺には必ず水田十町を施せ。僧寺には必ず廿の僧有ら令め其の寺の名は金光明四天王護國の寺と爲し、尼寺には一十の尼ありて、其の寺の名を法華滅罪の寺と爲せ。兩寺相共に宜しく教戒を受くべし。若し闕くる有らば、即ち補ひ滿たすべし。其の僧尼毎月の八日には必ず應に最勝王經を轉讀すべし。月半に至る毎に戒羯磨を誦し、毎月六齋日には公私漁獵殺生することを得じ。國司等宜しく恒に檢校を加ふべし。

の御詔勅に於て、全く明確に御示し遊されたのである。従つて、この御詔勅によつて始めて國分寺創設の創設を御示し遊されたのではなく、既に全國に存在し、金光明經の講説によつて、國家の安寧を祈りつゝあつた寺院に對し、新しく「金光明四天王護國の寺」と云ふ名稱を興へられることになつたのが、この天平十三年三月であつたと考へられ、この際、新しく「法華滅罪の寺」の名を以て呼ぶべき尼寺の整備が企劃されたのである。

この點、從來の天平十三年に國分寺が創設されたとする考へ方と異なるのであるが、事實は、上述した處によつ

て自ら明白であらう。

天平十三年、この時期に至つて、正に天武天皇が始めて使者を四方の國々に御派遣、金光明經を講説せしめ給ふた御意圖は立派に結實したのである。

八

こゝまで來て、問題は自ら全國各地に整備された金光明四天王護國の寺——いはゆる國分寺の中心として在る大和の國の金光明四天王護國の寺に、巨大なる盧舍那佛を安置したこと——いはゆる大佛開眼の問題に移る。

この大佛の坐下の蓮華に、大小釋迦の相と、三千大千世界を現してゐるのが、華嚴經の教理に基く報身本佛と百億釋迦の蓮華藏世界の理想の下に結構されたものであり、この華葉上の小釋迦を日本六十餘州に反影せしめ、それを分現したものが、全國國分寺の本尊たる丈六釋迦の像であるとせられたのは、境野黄洋博士であるが、我は、いま迄永きに互つて講説の中心とされてゐた金光明經の教義が、いまや全く具現した筈の天平時代に至つて、何故、華嚴經の教義による盧舍那佛を中心とするに至つたか、と云ふ興味ある課題に答へなければならぬ。このことは、我々が華嚴經を繙くことによつて自ら明白である。こゝで一々それについて述べる必要もないと思ふのであるが、特に二三の點を挙げ、以て、この時代の世界觀を考察する一助としよう。

爾時、世尊、諸の菩薩の心の念ふ所を知して、即ち面門、及び一々の齒間に於て、各々佛世界塵數の光明を放ちたまふ。いはゆる寶幢照の光明、法界の妙音莊嚴の光明、生樂垂雲の光明、佛の十種力にて道場を嚴淨するの光明、一切の寶焰雲の光明、清淨無礙にして、法界に充滿するの光明、能く一切の世界を成ずるの光明、淨寶の金剛日幢の光明、菩薩の大家

に往詣するの光明、諸佛の語輪を演出するの光明なり。是の如き等の一一の光明に、各佛世界塵數の光明有りて、以て眷屬と爲り、一一の光明は、十佛土の微塵に等しき刹を照す。

彼諸の菩薩は、此光を見已りて、蓮華藏莊嚴世界海を觀ることを得、佛の神力の故に、光明の中に於て偈を説きて言はく、と説く此の經義は、更に進んで、

爾時、蓮華藏莊嚴世界海の東に、次で世界海有り、淨蓮華勝光莊嚴と名け、……

此の世界海の南に、次で世界海有り、衆寶月光莊嚴と名け、……

此の世界海の西に、次で世界海有り、寶光樂と名け、……

此の世界海の東南方に、次で世界海有り、闍浮檀玻璃色幢と名け、……

此の世界海の西南方に、次で世界海有り、普照莊嚴と名け、……

此の世界海の西北方に、次で世界海有り、善光照と名け、……

此の世界海の東北方に、次で世界海有り、寶照光明藏と名け、……

此の世界海の下方に、次で世界海有り、蓮華妙香勝藏と名け、……

此の世界海の上方に、次で世界海有り、雜寶光海莊嚴と名け、……

このやうに無限に繼續する世界海、その世界海には夫々の佛があり、その全體が調和し、中心をなす盧舍那佛があつて、「一切の世界は六種に震動し、一切の衆生は安穩悅樂にして、一切の衆寶もつて種々に莊嚴し、一切如來の大衆海の中に十種の寶王雲を雨ふらせり。……」となるのであり、そこに、全世界の中心としての盧舍那佛の性格が規定されてるのである。

この華嚴經の教義こそ、正に、天皇があつて始めて國家があり、國家があつて始めて國民があるとする天皇・

國家・國民の生ける一體として結ばれた「日本」の理念に、適切にも應ずるものである。

金光明經を貫く國家隆昌の理念によつて、肇國の精神——八紘一字の理想は徐々に具現し、いまや天平を迎へた此の時、華嚴經の示す世界觀は、正に此の時の世界觀を具現するに、最も適切なるものである。

天皇・國家・國民の生ける一體として結ばれつゝ、而も永遠に互る發展の契機を、この大佛開眼によつて具體化しようとする天平時代、この時、華嚴經の教義を具體化した盧舍那佛を以て、この大佛の性格を規定しようとし給ふた聖武天皇の御教慮こそ、正に我々は、肇國精神の具體的表現として拜察するに充分であらう。

そこに、天平十五年十月、全國民を擧げての熱意を傾倒しての大佛建立の問題が、天皇の

朕薄徳を以て恭しく大位を承け、志を兼濟に存して勤めて人物を撫す。率土の濱已に仁恕に霑ふと雖も普天の下未だ法恩に洽からず。誠に三寶の威靈に頼りて乾坤相泰に、萬代の福業を修めて動植咸に榮えむことを欲す。粵に於きて天平十五年歲癸の未に次る十月の十五日を以て菩薩の大願を發して盧舍那佛金銅の像一軀を造り奉る。國の銅を盡くして象を鎔かし、大山を削りて以て堂を構へ、廣く法界に及して朕が知識と爲す。遂に同じく利益を蒙りて共に菩提を到さしめむ。夫れ天下の富を有てる者は朕なり。天下の勢を有てる者も朕なり。此の富勢を以て此の尊像を造ること、事成り易くして心至り難し。但恐る、徒に人を勞すること有りて能く聖を感ずること無く、或は誹謗を生じて反りて罪事に墮さむことを。是の故に知識に預かる者は懇に至誠を發して各介福を招き、宜しく日毎に盧舍那佛を三たび拜すべく自ら當に念を存じ各盧舍那佛を造るべきなり。如し更に人情に一枝の草一把の土を持ちて、像を助け造らむことを願ふ者有らば、恣に之を聽せ。國郡等の司此の事に因りて百姓を侵し擾し、強ひて收斂せしむること莫かれ。遐邇に布き告げて朕が意を知らしめよ。

の御詔勅によつて全く明確となつたことが考へられるのである。「率土の濱已に仁恕に霑ふ」とし給ふた天皇が、

更に「誠に三寶の威靈に頼て、乾坤相奉に、萬代の福業を修めて、動植咸に榮えんことを欲す。」と仰せられたこと、こゝに我々は、天皇が屢々の御詔勅に常に御示し遊された國土安穩・國民平和の御意志、例へば、

朕、黎元を撫育する事稍に年歳を歴たり、風化尙擁して、囹圄未だ空しからず、よもすがら寢を忘れて憂勞茲に在り、このごろ、天頻りに異を見はし、地しばしば震動す。良に朕が訓導の明ならざるに由りて、民多く罪に入れり、責は一人に在り、兆庶の關るに非ず。……（天平六年七月）

朕、八荒に君とし臨み、萬姓を奄ひ有つ。薄きを履み朽ちたるを馱して、情覆育に深し。衣を求め寢を忘れて切りに納隍を思ひ、恒に念ふ、何ぞ上玄に答へむと。人民休平の樂有り。能く明命に稱へて國家寧泰の榮を致せり。……（天平十二年六月）

と相通ずる八絃一字の大精神を拜するのである。八荒は八絃と同じ意義、正に神武天皇の「八絃を掩ひて宇となさん」と同じく、「あめのした」に宛てられた漢語である。

このことは、更に天平勝寶元年四月、陸奥國守從五位上百濟王敬福より黄金を奉獻した機會に、天皇が、盧舍那佛の前に「三寶の奴」と仰せられてゐることに、すべてを語るものがあると云へよう。さればこそ、萬葉の詩人は歌つたのである。

葦原の 瑞穂の國を 天降り しらしめしける 天皇の 神の命の 御代重ね 天の日嗣と しらし來る 君の御代御代
 敷きませる 四方の國には 山河を 廣み淳みと 奉る 御調撫は數へ得ず 盡しも兼ねつ 然れども 吾大王の 諸人
 を誘ひ給ひ善き事を 始め給ひて 金かも たしけくあらむと 思ほして 下惱ますに 鷄が鳴く東の國の 陸奥の 小
 田なる山に 金ありと 奏し賜へれ 御心を 明らめ給ひ 天地の 神相納ひ 皇神祖の 御靈助けて 遠き代に しか

りし事を 朕が御世に 顯してあれば 食國は榮えむものと 神ながら 思ほし召して もののふの 八十件の雄をまつ
ろへの むけのまにまに 老人も 女童兒も 其が願ふ 心足ひに 撫で給ひ 治め給へば 此をしも あやに貴み 嬉
しけく 愈思ひて 大伴の 遠つ神祖の 其の名をば 大來目主と 負ひ持ちて 仕へし官 海行かば 水づく屍 山行
かば 草むす屍 大皇の 邊にこそ死なぬ 願みは 爲しと言立て 丈夫の 清きその名を 古よ今の現に 流さへる
親の子等ぞ 大伴と 佐伯の氏は 人の祖の 立つる言立 人の子は 祖の名絶たず 大君に 奉仕ふものと 言ひ繼げ
る 言の職ぞ 粹弓 手に取り持ちて 劔大刀 腰に取り佩き 朝守り 夕の守りに 大王の 御門の守護 我をおきて
また人はあらじと彌立て 思ひし増る 大皇の 御言の幸の 聞けば貴み

結

以上、私は、大化改新以後、特に天武天皇の御代以後、改新政治の進展に結んだ佛教の採擇が、常に肇國精神の傳統——神ながらの道の擴充と強化にあつたこと、そこに、『日本書紀』の編纂、大寶・養老の律令の完成と極めて緊密に結んだ方向にあつたことを述べたのであるが、同時に注目すべきは、道教及び儒教の問題である。

この同じ時期に於て、龍田・廣瀨の神を祀ることの徐々に整備された過程、名山大川に雨を祈る儀禮の整備された過程、すなはち、道教的性格の儀禮も亦、同時に整備されつゝ天平を迎へたこと、而して此の總てが神ながらの道——肇國精神の強化擴充と結んでゐる事實である。この問題については、既に別の機會に述べたことであるから拙著『日支交渉から史研究』参照 すべて省略する。たゞ佛教も道教も、また儒教も、これら外來文化を攝取したのが、すべて同じやうに、神ながらの道の擴充にあつた點そこに、天平の世界觀の基底があつたことを、我々は再認する必要を思ふのである。

回教に於ける Tasawwuf の分類に關する考察

——特に akhlaq への發展に就して——

八木 龜 太 郎

一般に Sufism⁽¹⁾ 又は Mysticism なる名稱の下に概括される初、中期回教の Tasawwuf 的信仰が決して單一な宗教思想體系に非ずして、⁽²⁾ 其の内容が極めて廣汎なる範圍に互り、多様な要素を包攝するものであることは茲に改めて申述べる筈もないことである。文獻的に徴し得る限りに於て、時代により、又個人により、其の内容は非常な質的相違を示し、例へばムハマッドやカリフ・オマル時代の禁慾主義的傾向、更にウマヤッド朝時代の Anti-Dogmatik としての Tasawwuf 乃至印度伊蘭的色彩の顯著に加はつたアバシード朝下の神祕思想等は各々其の本質に於て、著しい逕庭を有するものである。従つて、今試みに一私案として之を表示するならば、

第一期 經驗的 Tasawwuf

第二期 感情的

第三期 思想的

第四期 倫理的

の如く四種に大別することが可能であると思ふ。即ち經驗的神祕主義は主として初期回教の禁慾生活を中心とするもので、其の起原は回教以前に遡リコラーンにもその影響を認めることが出来る。⁽¹⁾ 感情的神祕主義はウマヤツド朝からアバシード朝時代にかけて、發達を了したもので、其中核をなすところのものは *Selig*⁽²⁾ である。思想的神祕主義は特に外來思潮の衝撃下に構成されたもので、新プラトン派哲學との交渉、ヴェーダーンタ思想との流通等を契機として、特にアバシード王朝のやゝ後期に發達したものである。而して、最後に發達した倫理的、神祕主義はほとんど波斯のみに見られるもので、之が *Tasawwuf* の最後の段階であり、爾後其の特性が失はれ、自然消滅の形となつた。

斯の如く *Tasawwuf* を分類してほと四の範疇を樹立することが出来るが、更に之を内面的に觀察するならば、第一期より第四期に至る發展の様相が、決して順次に、論理的に延長されて行つた所産ではないことを知るのである。(この點に關しては、ニコルソンの學說に賛し得ない⁽³⁾)。又かゝる宗教的心性を觸發せしめ、推進せしめて行つた能因も、本質上、單一なものではなく、各期を通じて各々相異なつた別個の能因を推定すべき論據が多分にあるのである。Goldziner 及び Hungronije が前者は 'Vorlesungen über den Islam'、後者は *Islam, in "Lehrbuch d. Religionsgeschichte"* の夫々 *Sufismus* の條下に於て之等の諸形態の發生因を比較的單純に取扱つてゐるのは再考を要する問題で、筆者はさらに對審的な、有機的な觀察が絶対必要であると思料するものである。この點に

就いて、從來の研究に概して不備の嫌ひがあつたことは否み難き事實である。本論はこの點を多少闡明する意味に於て若干の覺え書を集めたもので、いさゝかなりとも、この問題に關しての示唆を興へ得る資料として役立つならば、それで満足である。先づ Tasawwuf を發展せしめた能因を圖式的に構成するならば、

A (思惟形式として)

- 1 Islam 理念それ自體の發展
- 2 外來思想の影響

B (行動形式として)

- 1 回教の宗教性の本質的變遷
- 2 宗教集團形式としての回教社會の現實的變遷

即ち右に示した様な二元的な而かも内外兩方面からの能因を考へることが必要であると認める。

回教自體の社會的發展による回教の公的な性格の増大深化につれて Group-connection としての全體主義的傾向が著しく壓倒的となり、その附隨現象として、回教の持つ政治性、社會性が強化擴大されるに伴ひ、その表層的な、形式的な勢力は益々、増強されて行つたが、其の半面に於ては、内面的弱點を露呈し、其の結果自然的に、内的な、個的な本質を取戻さんとする欲求が益々、熾烈となり、形式を離れた信仰の確立を必要とするに至り、その Anhaltspunkt としてアラビヤ民族独自の民族性の中にあつた禁慾的傾向が新たに力強く擡頭すると共に、之と相聯關してスーフィー的な要素が特殊の形式を採つて回教徒の信仰の世界に具象化されるに至つたのである。換言するならば、かゝる現象は回教に於ける形式化に對する反動としての内容の深化であり、遠心的傾向に對する求心的傾向のあらはれに他ならなかつた。やがて之は諸種の禁慾的な行事を伴つて、吟歌舞踏等による *Waid*

(陶醉)を中心とする初期のスーフィーズムとして其の體制を整へるに至つたのである。之が理念的に一步進展すると、*esling*を本體とする第二期のスーフィーズムの構成となり、希臘思想^(G)の壓力が加はるに及んで、その理念的内容もほゞ固定するに至つたのである。

*esling*の強調は、とりもなほさず初期回教のアラーの力の弱^(カ)化を意味し、豫言者ムハマッドを中心とするイスラーム・宗教形態の分裂崩壊そのものに他ならなかつたのである。*esling*が更に印度伊蘭的思想體系によつて昂揚せられ、*avid*が哲學的により高次の *haqq* ^(C)によつて新たな價值と表現を見出したのが即ち第三期の *Tasawwuf* である。第二より第三期への發展が時代的にはアバシード朝時代の初期より中期にかけて、即ち紀元後八世紀から十世紀頃に行はれたといふ内部的事實と照應して、印度伊蘭的要素の影響が其の底流に存したことを確言し得るのである。(第三期より最終期への推移は別個の考察を必要とする)

之を要するに、初期神祕教は外面的にはアラブの宗教社會機構の、即ち生活對宗教の關聯性そのものに於ける一反作用として、即ち初期イスラム・シンセシスに於ける一つのアンティ・テーゼとしての現象であり、内面的には、回教それ自體の形式化一般化に對しての反作用として、發展し來つたものと云ひ得る。又ドクマティックの立場からは *Allah* の理念的統一それ自體の破綻に起因するものであつたと考へられる。そして爾後この傾向が諸種の外因的要素によつて、修飾を施され、特殊な發展方向を選び、遂に中期回教の複雑なる相貌を展開する結果となつた。一例を擧げるならば、初期回教時代に於ける *salat* (祈禱^(C)) (伊蘭では *namaz*) が、次第に其の意義を喪失し、逐次、形式化して行つた結果、*Tasawwuf* に於てはその形式を否定し、むしろ、無形の *salat* たる

此を以て之に代へる様になつた。之は時となく處となく、⁽¹¹⁾アラブを思念してゐることであると解釋されてゐるが、一言にして言ふならば、形式を超越したイスラムの體驗に他ならぬ。⁽¹²⁾

(かくの如き回教的信仰の内の再擴充は Goldziher に従へば一面、回教法學 (Sharia) への反抗としてもたらされたものであると解釋されてゐるが、⁽¹³⁾しかしそれは Tasawwuf 發生の最も根本的な理由として數へることは出来ない。吾人は更に根本的な、より普遍的な見解を採擇する必要を痛感する。)

二

紀元後七世紀頃の回教勃興時代に於ける回教は、回教社會、即ち諸他の異民族や異文化によつて構成されてゐた當時の新しい世界秩序の統合を可能ならしめた組織統合力として働いた結果、モハマッドの啓示的宗教が漸次公的な性格を帯びた祭政兩道のオルガノンとして發展を遂げ、其の結果、歸依者の間に、上下兩様の階級的的 (Hierarchical) 起り、信仰と民衆生活との間に距離が感ぜられる様になり、個人的な要素は漸次大なる政治的雰圍氣の中に解消するに至つた。かくの如き回教の社會化作用、上昇作用に伴ひ他の半面に於ては、個人的民衆的信仰としての回教の實質が破壊せられる結果となり、殊にウマヤッド王朝下の貴族回教の墮落と相待つて、民衆の間に更に熱烈にして切實なる信仰が願求される様になり、其處に回教の個人化といふ過程を経て民衆回教としての信仰の復興が行はれるに至つたのである。此處に Tasawwuf の發達した最も直接の原因を見出すことが出来る。この意味に於ては、初期の Tasawwuf は公的宗教への反動であつたとともに、民衆宗教の復活であり再建

設であつたと斷じ得る。また其の意味に於てこの八—九世紀頃の回教の個人的なるものへの轉換は回教の部分に非ずして、回教全體の最も決定的なモメントを劃するものであつた。當時の Al-Karkhi, D'u'l-Nun al-Misri 等の神秘主義の内容が、恰かも豫言者時代の初期回教の教理の如く、理念的な要素としては極めて平凡なものであつたことは即ち、初期スーフイズムの發生が理論的構成を出發點としなかつたといふ證左として注目し値するものであると云はねばならない。そして、個人化された回教——それは嚴格に云ふならば、回教そのものの再組織であり、再認識であつたが——もやがて時代の経過と共に再び普遍化し一般化するに至り、其の間、種々の新しい要素、殊に印度の梵の哲學や波斯の幽遠思想の介入と共に、廣汎なる本質を持つた、別個の意味に於ての第二の社會化形式化が將來せられ、(第二期) やがて抽象としての Tasawwuf が其の極究の段階に達するに至つたのである。之と同時に、内面的には Allah といふ特殊なる崇拜の對象が、新しい din の世界 (alam) に於ける遍在的眞理 (haqq) によつて置換へられ、併せて、思想的用具たるスーフイー獨特のテルミノロジーが發達し、*hai* とか *nagima* とか、脱解の段階に到達する「道」としての *tarîq* が最も普遍的に理解せられ、適用される様になり、こゝに Tasawwuf は形式的にも、内容的にも整頓され、組織立てられた一つの宗教思想體系として完成されたのである。nac rihât (認識) といふ概念が取入れられたのもこの期の Tasawwuf の一特性を示すものと考へて然るべきであらう。

個人的契機を動因として發展した Tasawwuf が、アバシード王朝下に於て、再び初期回教の没落と同じプロセスを採つて全體性を持つ独自の組織と化し去つた事實の外面的證左は、所謂タルヴィーシヤ・僧團(タルヴィシヤ)といふ宗派

が形成されたことであつた。これは即ち初期回教の社會的なるものに對する個人的なるものの欲求から出發した Tasawwuf が再び社會的なるものへと還元された結果に他ならない。(第三期)

三

然るにこの宗教的には俗化し、理念的には深化した第三期の Tasawwuf は再び個人化の傾向を辿り今度は、第一期より第二期が發展したのどは全然異つた事情の下に於て、冥想的な印度伊蘭的 Tasawwuf の抽象性が漸次失はれ、個人の日常生活を對象とする實踐性、規範性を多分に持つ新しい要素として昂揚せられる様になり、こゝに宗教性より倫理性への轉換が畫されたのである。

之は他の一面から觀察すれば、Tasawwuf の抽象性に對する一つの反動であつたと解せられる。¹⁷⁷この歴史的に最後の段階に屬する倫理 (akhlak) を中心とせる Tasawwuf は時代的に見るならば、十二、三世紀頃を以てその濫觴期となすもので、爾後、次第にその傾向を増大し、諸種の相異つた形式を採つて、回教民衆の生活の中に安定し廣く文藝や思潮の中に融合し、そして、コラーンの中に瀰漫する Wahy の渾頓は終に「誠實」「敬神」「純正」「規律」「慈悲」「正直」等々の低次的な原則となつて具象化し、固體化して了つた。

後期の Tasawwuf 發展に就いて閑却すべからざる最も重要な事柄は、地域的移動の問題である。換言するならば、第一、第二期の段階は主として舊アラビヤの雰圍氣に於て育成され、回教的政權の中心地に於て發達したのであるが、後半の段階に於ては、波斯がその中心をなし、文獻的にも前者はアラビヤ語を以て書かれたもの多

く、後者は波斯語を以て書かれたものが大多数を占めてゐるのである。

今少しく具體的に述べらるならば、第三期の後期を代表する Sa'd oddin Mahmūd Shabstari の「祕密の花園」(Golshan-e Raiz)⁽¹¹⁴⁾、Jelāl oddin Rūmī の Mahnawī, Shehāb oddin Sohrawardi Magtūl の「愛人の友」⁽¹¹⁵⁾等は、其の内容に於ても、一般性、普遍性が濃厚で、特定の時代、特定の場所又は人物を問題にしない抽象が多いのであるが、すぐ次の時代に入ると、一轉して、形而下の問題が主流を形成してをり、地上の人間が論述の對象として取上げられる様になつてゐる。その最も代表的なものはサブアディー (Sa'adi) のゴレスターン⁽¹¹⁶⁾ (Golistan) やその亞流を汲むジャーミー (Jāmi) のバハールスターン⁽¹¹⁷⁾ (Bahārestān)、更に後期の道德文學たるホセイーン・ヴァーエズ・カーシエフィー (Hosain Vīez Kashfī) の「信者の道德」(Akhlāq-e Mojsenī)⁽¹¹⁸⁾ 等の如きものである。之等先驅者として、其後波斯に於ては、所謂 Adab-Literatur 即ち教化文學が獨特の地歩を確保するに至つたのである。

四

第四段階に於ける純波斯的 Tasawwuf は、新しい時代の轉換を劃したものであるが、殊にバグダードを中心とする舊回教秩序の崩壊を意味したといふ點に於て最も重要な意義を持つものであることは言ふ迄もないことであつて、此處に回教史上に於ける近代回教と原始回教との分歧點を置くことが出来るであらう。第四段階の時代に入つて、從來さ程問題とならなかつた ahlīyāq が新しい價值と意味を持つに至り、舊來の罪惡觀等に著しい變

化が起つたのと同時に、舊回教機構のシンセシスが完全に破壊せられ、宗教社會と個人生活との分離が愈々決定的となり、回教社會の持つた全體的規律がその統一を保ち得なくなり、回教の信仰としての統一が分裂するの結果となつたのである。そして、舊來の Islam の中に體現された iman が次第に其の效力を喪失し、あらゆる宗教的要素が分析せられ、現實化し、具象化し、歸依としてのイスラーム的中樞概念が稀薄となり、個人が時と場合に應じて、其の自由と意志とを行使し、其の理性に従つて行動し得る様になつた結果、人間對人間の關係が新たに規定される必要を生じて來たのである。従つて、初期時代の Allah Akbar とか、回教徒の信仰の證としての la ilaha illa'illah⁽¹¹⁴⁾云々とシムシャハード——（之は今日に於ても回教徒になる場合に必要とされてゐる）が形骸のみを残す様になり、之に代るに ta'diyah（教育）といふ新しいイデオロギーが発生し、具體的に人間を教化することが回教徒の現實の面に問題化するに至つたのである。かうした宗教から遠離せんとする傾向は、特に十三世紀の蒙古族の侵入によつて、國內秩序に有形無形の變動が齎らされたことによつて、益々熾烈化したのである。

かく觀じ來たるならば、回教の外面的膨脹發展が實は其の内面的衰微頹廢を將來したものであることを知るのである。即ち豫言者時代の回教は、少數の人間、小範圍の民族の間にあつて内容形式共に極めて素朴なものであつたが、回教の政治的展開と相待つて著しく其の本質を精化し、内容を擴充し、形式を複雑化したものの、之が異教徒、異民族（特に波斯人）の間に行はれるに至り、更に蒙古族に接觸するところとなるに及んで、愈々其の個性を失ふ結果に陥つた。即ち回教は其の國際化によつて發展し、再び國際化によつて衰亡したのである。そし

て、Tasawwuf は、この發展より衰亡に至る一つの過渡時代に回教そのものが經驗した推移の段階を代表するものであつたと考へられるのである。

再び之を縦觀するならば、最も熱烈なる宗教的現實としての初期回教の「完全なる」世界觀が Tasawwuf 時代に入つて、非現實的なるものへと飛躍し、宗教的全體としての價值的統一が破れて、分析的方向に向つて思念的要素が昂揚せられ、初期回教を統一したアラアの力と豫言者の walayy は Tasawwuf の時代に入つて、客觀的妥當性へと發展移行し Allah や wa'id は「存在」、「有」といふ至高の觀念によつて置代へられ、hismliah 「神の名によつて」現ぜられた宗教的經驗は、靜 (sakina) 「大滅」fana-e akbar 「滅中の滅」fana dar fana といふ Instrumentality を經て體驗される様になり更に、さうした要素が fan'id といふメカニズムによつて論理化して了つたのである。この意味に於て、Tasawwuf は回教精神の一つの "Verinnerlichung" であつたと同時に、實はその形骸化を胚胎してゐたのである。即ち回教の理想化、超現實化であつたと共に、或る意味に於て、その俗化、現實化に外ならなかつた。回教の形式化に對する反動でありながら、却つて之を凝固沈澱せしめ、形式化するに役立つたのである。そして次の時代に來た、akhiq としての Tasawwuf はとりもなほさず、初期回教以來の宗教的主觀性の蒸發した、個體化し客體化した最後の殘骸であつたのである。かくして、回教は、豫言者出現以來、十五世紀頃迄に三つの異質的變動の段階を經過したわけである。

五

筆者はこの、第四段階の發生當時の文獻に最も興味を感じるものであるが、この點に就いて、多少詳言することを許されるならば、一二の實例をとつて具體的に考察を試みたいのである。この最後の段階への經過を最も端的に代表する述作家を掲げるならば、

ソフラヴェルディー^(一五) (Shahāb oddīn Sohrawardī Maqūlī)

サアディー^(一六) (Shaikh Mostafāh oddīn Sa'ādī Shirāzī)

ジャーミー^(一七) (Mawlānā 'Abderrahmān Jamī)

である。特にサアディー、ジャーミーは波斯の文人として、特異なる地位を保有するものであり、サアディーが敎化文學の開祖とされてゐることも周知の事實である。^(一八)この三者が、其の作品の内容に於て、夫々独自の立場を堅持してゐるとは云へ、ソフラヴェルディーが、バグダードのニザーミエ大學の教授として、當代切つての碩學であつたこと、サアディーが嘗てバグダードに遊歴した頃、ソフラヴェルディーに師事して、そのスーフィー敎義を多分に感得したこと、ジャーミーがサアディーの模倣者として、^(一九)又最も偉大なるサアディーの祖述者として知られてゐる事等を綜合して、右に掲げた三者が必ずしも、孤立的な立場にあるものでなく、却つて深切なる感化を夫々に與へてゐることを看取し得るのである。従つて之等の著述が種々の意味に於て、後期 Tasawwuf 時代の極めて重要な標識であつたことを推定して誤りないと思はれる。

ソフラヴェルディーの著作たる「蟻の言葉」(Taḥṭhat-e Miriān)、「鳳凰の囀」(Sāfir-e Simorgh)、「鳥の論議」(Rosālat-e āf-iān)^(二〇)及び「愛者の友」(Mir'ās ol-'oṣhāq)等は普遍性を持つた至上至高の眞理を探索せんとす

る主知的な態度を持し、彼の神祕觀が希臘的シンクレティスムを反映すると共に、或意味に於て、スーフィー哲學のシステムを独自の立場から構成せんとする傾向を持つものであることに注意しなければならぬ。「愛者の友」の冒頭に次の如く述べてゐる。

bedan kel avval chizi kel haqq-e subhānahu o ta'āla beyarfid, gōhari bīd tābrak, ū-ra 'aql nām kard
, kel "Avvalu mā khahaga 'Ihānu ta'āla al-'aql" va ān gōhar-ra soh solāt bakhsīd, yeki shenākht-e haqq
yeki shenākht-e khōd, va yeki shenākht-e ān kel na-būd pas bebūd.

az ān sefat kel be-shenākht-e haqq-e ta'āla ta'alaq dāshd, hosn padid āmad, kel ān-ra nikūi khāmand,
va az ān sefat kel be-shenākht-e khōd ta'alaq dāshd, 'eshq padid āmad, kel ū-ra mehr khāmand, va az ān
sefat-kel nabūd pas bebūd ta'alaq dāshd, hosn padid āmad kel ān-ra andoh khāmand.

va in har soh kel az yek chashm-e sar padid āmاده ar'd, berāderān-e yek-digar and……

「至上の ^(三三) haqq (註、これはタサウフ獨特の言葉で或は「眞」、或は「實在」後世は單に「神」の意味に轉用された、翻譯の出來ない言葉である) が創造した最初のものは、光輝燦たる殊玉であつた。之を「知」^(三四)と命名した。即ち「上帝の造りませし最初のものは知なりき」と聖典にある。而してその殊玉に三つの屬性 (sefat) (註、sefatの本質は、殊に初期回教に於ては非常に理解困難であるが、アヴェスタ神群に對する「名」の如くに、アラアの多數の sefat 等もその機能的本質の上に立つて解釋さるべきものである) を與へた。一つは實在

の認識であり、一つは自己の認識であり、最後の一つは「無にして後有なるもの」の認識である。

至高の實在の認識に關する屬性よりは「美」^{ホスレ}が生じ、之を *mir'ad* (波斯語の善) と呼んだ。自己の認識に關する屬性よりは「愛」^{エシユク}が生れ之を *mehr* (波斯語の愛) と呼んだ。而して、「無にして後有なるもの」の認識に關する屬性よりは「悲」が生じ、之を「かなしみ」と呼んだ。而して、之等三者は唯一の根源から發生したもので、相互に類を同じくするものである。

此處で問題になるのは、ソフラヴァルディーが、上述の *bagh* の本質を如何にして把握してゐるか、換言せば、之を認識する態度如何といふ點であり、彼の哲學の本領もそこにあるのである。これは極めて重要な問題で、彼の 'Tasawwuf' の本質を理解するには、この點を明確にする必要があるが、要約せば、*bagh* の至高の認識は *bagh* に化することにあるとし、如何にして「化する」かこの絶対融合の妙境に達する方法論的特質の中にこそ、彼の觀想の絶対値があつたのである。

彼はこゝに於て、從來スーフィー教徒の間に傳承されてゐた *hal*^(三三) と *maghan* (假に境と地と譯して置く) を組織的に建設し、「境」は動的な、宗教的熱情の状態であり、「地」は、佛教に於ける「菩薩」の「地」である。ソハラヴァルディーに従へば、*hal* の固定した状態が *maghan* であるとしてあるが、兩者の發展的止揚によつて究極の境地に到達する。其の境地は即ち覺者の境地であつて、無意識を無意識する眞如の妙境である。(Ismā' dar ^(三六) *lanā*) 彼の「鳥の論議」はこれを譬諭的に解いたものであり、また「愛人の友」は *hama* の本質を明かにしたものである。

ジャラール・オディン・ルーミーの有名な詩句に次の様なものがある。

man tū shodam, tū man shoodi
man tan shodam, tū jān shoodi,
tā kas na goyad, be'ad az-jān,
man digaram, tū digari.

我汝と化し、汝我と化す。

我體となり、汝命となる。

以て後、人言ふことなけん、

我他なり、汝他なりと。

この「汝」は註釋家によつて、種々の解釋が施されてゐるが、*hai* の絶對境たる *tana* の境地に立つて體現された *hai* を表現したものと解すべきであらう。

サブディーは、ゴレスタンに於て、この境地を次の如く述べてゐる。(Mogaddameh)

yeki az sāheb-delan sar be-jīb-e morāqbat farō bordeh būd, va dar baḥr-e moksheft mostafzama sho-
del, chinn az ān halāt bāz āmad, yeki az esḥab be-tariq-e enbasāt goft: darin būstān keh tū būdi, māra

回教に於ける *Tasawwuf* の分類に關する考察

chah khabr-e karāmat āvardi? Golf, be-khāter dashtam keh chūn be-derakht-e gol be-rasam, dānamāni por komam va hadiyeh eshāb-ra barām. chūn be-derakht-e gol be-rasidam, būre gol-am chēmān mast kard keh dānam-am az dast be-rāft,

bait :

golfam keh golf be-chinam az baġh, /gol didam o mast gasham az bin.

qata' :

ai morġhe sahar i 'eshq ze parvāneh be-yamūz, /k'ān sūkhkeh-rā jin shod o āvāz na-yāmād, /in mudda'-yān dar falb-ash bī-khābar-and, /k'ān-rā keh khābar shod, khābar-ash bāz na-yāmād.

「一人のスーフィーが冥想に耽つてゐて、幻想の海に溺れてゐたが、その「境地」から醒めると、一人の友が、からかつて、『御身は如何なる恩寵の土産をその御庭からもたらしました?』と云ふと、答曰、『薔薇園に入るときは、裾一杯薔薇をおみやげに摘んで来やうと思つたが、薔薇樹の所に行くと、その芳香に魅了せられて、衣の裾が手から落ちて了つた』。

雙句

庭より薔薇を摘みなんと

薔薇見し時に香に酔ひつ。

片句

朝鳥よ、(ボルボル鳥) 愛を蛾にこそ學びませ

焼かれしものの命ぞ果てゝ歸り來ませず。

み法を尋ね求むもの、いかでかしらむ法のまことを。

さとり得し人のさとりは逝きて歸らず。

Tasawwuf 文學に於て最も屢々散見する譬諭は、蛾が燈火を求めて近づき、接觸した瞬間に、焼死ぬることを、眞理の極地に到達した *Enan* の境地にたとへることである。

同様の傾向は、ジャーミーの「春園」にも窺へるが、サアディ以前、特にソホラヴァルディーに於ても (*Bes-nat-e loqhat-e miran*, ed. Spiess, p. 7)

yugtulnū ya thaqātī,

我が友よ、我を殺し給へ。

īma fi qatī hayātī,

殺中生あり

wa hayātī fi manātī,

我が生は我が死にあり

wa manātī fi hayātī.

我が死は我が生にあり。

と述べてゐるのも其の軌を一にせるものである。又 *Rasulāt-e-tair* に於て、鳥が八つの山を越え、最後に大王(至高の眞理)の宮殿に達し、その人格に接して氣絶する状況を敘したのも、この邊の消息をやゝ具體的に象徴したものと思はれる。

之と一脈相通じた思想は、イラン・シヤハルの「ロスタムとソフラブ」劇の序文にも、見ることが出来る。
即ち

pas 'eshq munshā-e takawwā va serr-e khalqat ast, va darāt-e kinmāt dar fezā-e bi-kerān-e khalqat, ba-qo-
wweh-e 'eshq rāh pūyān va maqsad jūyān-and, tā khod-ra bedān serr-ol-asrār va rūh-ol-arwāh keh az ān
joda shodeh and, berāsānand :

har kas andar koshash ō dar jostojū,

tā magar rāhī beyābad sū-i ū

mākonad ū khōd-kushi parvānehvār,

tā rasānad khwīshān rūzi be-yār.

in jostojū-e kamāl ō jamāl, vāyā, 'eshq ō rūh-e injādāb, shabih ast be-ān qowweh-e jādbeh keh darāt-o-
āb-ra beham nazdik kardedh va nī-paivandad, va ehenānkeh darāt-e āb az ta'athīr-e in qowweh-e jā dbeh
behām parvasteh gateh-hā va jūi-hā va mahar-hā va rūd-hā tashkil dādeh, hammāshah rāh pūyān va mohīf-e
ogiyānōs keh az ān joda shodeh and, be-rasānand, va dar meyān-e ān nā-padīd va dar āin-e hāl, abādī
va jāvid shavand, hammāfōr darāt-e kinmāt dar jostojū-e kamāl o jamāl-e moḥlaq, morāteb-e nashow ō
erteqā'-rā paīmūdeh, behām digar sabqat miḥṭiyand va parvānehvār khōd-rā darr-e shumā'a-e haqiqat
zādeh mi'stāzānand, tā khōd-rā be-dān mohīf a'zānū va be-dān kamāl-e moḥlaq va jamāl-e moḥlaq keh az

an joda gashteh and, rasnidoh, dar amwā'ī-e amwā'-e ān gharq va dar hamān hal, abadi, o hā yafni shavand va be-behārit-e digar, az khōd bi-khōd va joz'ī-e koll va ba'keh 'ain-e koll gardand.

「故に愛は存在の根源にして、創造の祕密である。而して、無限なる創造の領域の中にある存在の分子は愛の力によつて進み、常に其の究極の目的を求めてゐる。そして遂に、自ら其處より出發したところの「祕中の祕」、「たましひのたましひ」に到達せんとするのである。

人皆は勵みいそしみ尋ね求めて

御姿に近づくと道を知らんとす。

蛾のごとく、自己を滅して、

いつかはその「友」(解脱の彼岸)に會せんとす。

この「完全」と「美」への探求は、即ち、愛は、また相引あふたましひは、彼の水の分子を引つけて結合する張力にも似て、恰かも水の分子がこの張力によつて、相互に結合し水滴を、小川を、大河を作り、常に滔々として流れ、止まる所を知らず、その發生の根源である海や大洋に自己を到達せしめ、而かも、其の中に入つて消滅し、其の儘、永遠化する様に、丁度、その様に、存在の分子も、「絶對の完全」と「絶對の美」とを追

求しつゝ、進化發展の道程を過ぎり、相互に相競ひつゝ、蛾の如く、「眞理」の「燭火」のまはり身を打ちつけて、己を焼き、以て、その根源たる彼の無限の大海、彼の絶對の「完成」、絶對の「美」に到達し、その光輝の波濤に溺れると同時に、永遠化し、不滅化する、換言せば、無念無想の境地に入り、「全體」の部分となり、同時に「全體」そのものと化し去る。」

かうした絶對界の探求は、理論的にはソホラヴェルディーに於て、其の極地に到達したかの觀がある。そして、かうした物の考へ方は今日に至るまで一つの哲理として傳承されてゐるのであるが、特に注目すべきことは、ソホラヴェルディー以後、其の形式こそは變らなかつたが、之に處する態度が益々客觀的になつて來たといふことである。かうした客觀性の増大は、之と同時に Tasawwuf の内容そのものの Intensität を弱化する反作用となつてあらはれる結果となり、次代のサアディー等になると、之が更に一段と明瞭化し、Tasawwuf の形骸のみが残存する様な印象を與へる様になつてゐる。而して之と同時に Tasawwuf 自體と現實との間隙が漸次顯著となり、實踐的な、行動的な半面が之に代つて愈々力を得て來る様になり、丁度我が國に於ける佛教的な背景の上に、儒教的なものが發達した様な關係に立至つたのである。

サアディーのゴレスターン等には言葉の上には相當 Tasawwuf 傳統の妙諦を髣髴せしめるものが残有してゐるが、(例へば Shihab-dal とか、Ahl と云ふ單語)しかし、其の意味は大分俗化してゐて、必ずしも Tasawwuf 的に解釋して意味が通じるとは云ひ得ないのである。一例を挙げれば Ehl は、ソホラヴェルディー等に於ては、極めて嚴格なる意味に使用されてゐるが、ゴレスターンの第一章第一話に出る場合は、或る死刑の宣告を受けた人

が自暴自棄となつて王を罵る斷末魔の非常意識に摘要されてゐる。かくの如く Esauwulf の雰圍氣が冷却して其處にその空虚を補ふ第三の要素としての *aching* が發生したのである。これは言ふまでもなく Esauwulf そのものの一大變遷であつたのであるが、それにも増して、*aching* ^(二九) それ自體の革命ともなり、舊イスラム的現實と、新しい時代道德^(三九)との轉換を劃したものであつた。

六

右に於て、極く概略的に、回教に於ける Esauwulf の本質の變遷の線に沿つて、その大要を述べ、且つ第三―第四階梯への移行の要領を觀察した。兎に角、筆者は上述の如き分類規準を樹立する必要を痛感するものであるが、従來、この點が比較的閑却されてゐたことを訝らざるを得ないのである。而して、かうした分類規準を考へることは、それ自體、分類の爲の分類に止まらず、Esauwulf の本質を明かにし、其の回教に於ける位置を決定する所以に他ならないことを確信するとともに、かくの如き史的把握に於てのみ最もよく、Esauwulf の本質を規定し得られるのではないかと考へる次第である。併し乍ら、かゝる分類規準を決定する上に於て、最後の最も重要な觀點を茲に明かにして置く必要を痛感する。

即ち Esauwulf は何であるかといふことを解決することが實に本問題の生命であると思ふ。詳言せば信仰であるか、教義であるか、將又哲學であるか。このことが究極に於て Esauwulf 學の至上の命題でなければならぬ。然るに從來この點が最も閑視されて來たのは遺憾である。或る者は單に神祕主義 (Mysticism) といひ、或る者

は神祕思想といひ、更に或る者は神祕哲學等と呼ぶ。其の名稱等は一々拘泥する必要はないが、かうした在來の名稱は其の一面一斑のみをあらはして、Tasawwuf それ自體の本質に動もすればそぐはないうらみがあるのではあるまいか。勿論その本質を十分に意識して便宜上主義とか思想とか、教義とか云ふのであるならば勿論、差支ないかも知れないが、其の語義の機械的解釋にとらはれて、無造作に「神祕主義」と之を譯して了ふと Tasawwuf の Wesen を忘却するが如き結果に陥りはせぬか。從來の回教神祕主義の解説を讀むと、回教の宗教としての主流は常に別に存在して、神祕主義のみが丁度、十九世紀の哲學者の學說にでも對するが如く、回教徒の生活、宗教的生命から遊離した單に一つの思想體系として發生したものであるかの如き取扱を受けてゐるのを發見する。従つて、其の發生も終焉も明瞭にくざられた一定の時代に、或る決定的な理由で忽然と世に問はれたドグマに接する様な印象を受ける。Goldziner が其の著、回教講座に於て、ドグマティックに對して神祕主義が起生したと述べてゐるが如きは即ち其の例で、これは Tasawwuf の或る發展の一過程を問題にして云つたに過ぎない。ドグマティックの硬化に對して觸發されたものは、Tasawwuf の種々の局面の一小部分たる其の理論的側面に過ぎない。Tasawwuf の「理念」は Tasawwuf の一部に過ぎない。そして、かうした特殊な一面はガザリーに於て再びドグマティックと統合融和されたことを吾人は教へられる。併し、そうした觀念的問題は從來考へられてゐる程重要性を持つものでないと信ずる。吾人が正に問題にすべきは、イスラムとの有機的關聯に於ての Tasawwuf であつて、其點にのみ、又、其の點にこそ、Tasawwuf の本質が考へられ得るのである。回教徒のイスラムする姿、彼等の宗教的生命を考へずして、Tasawwuf を考へることは斷じて不可能である。然らばそれは何であるか。迂生

をして忌憚なく言はしめるならば、初期回教に於ける意味に於てのイスラムの發展繼續以外の何ものでもなく、最も根本的な意味に於ての信仰であつたのである。回教に於ては、基督教に於けるが如き「信仰」といふ問題がさ程獨立した地位を得てゐない。回教諸國の言語に於て、信仰(四)といふ言葉が無いではないが、基督教に於けるが如き意味と力とを持つたものが見當らないのは一考を要する事柄ではあるまいか。回教徒は宗教(イスラーム)と信仰といふ二つの概念の區別が薄弱である。イスラームといふ言葉が兩様の意味を兼ねてゐる。信者と不信者との區別は *kaḥir* と *muslim* (*islām* するもの) の差である。即ち異教徒と回教徒との差である。回教徒たる以上、信仰を持つことはアプリアリに豫定されてゐる。こゝに回教の本然の姿があると思ふ。イスラームの發達した過程そのものが、回教の内部的機構をかくあらしめ、その内部的機構が信仰といふ概念の成立を許容しなかつたのである。其處にイスラームの総合的な、全體的な本質があつたのである。従つて、この総合的全體の本質そのものの發展的止揚によつて生れた *ḥawawūl* は單なる思想や哲學ではなく、イスラームそれ自體の發達變遷に外ならない、換言するならばイスラームの信仰としての現象形態以外の何ものでもなかつたのである。従つて、ヘヂラ後一二世紀頃の初期スーフィーズムは回教信仰の主觀的な昂揚であり、その本質的な發展であつたのである。先に述べた、ドグマティックに反對して、一つの反動思想が起つたのでなく、回教の形式化に對しての回教そのものの、回教的信仰の、再強化であつたのである。初期、中期の *ḥawawūl* は理論的には何等の實質的革新もたらさず、しかも常に體驗としての本領を失はなかつたのはそれが爲である。Ena の境地が理念的對象としてのみ理解されたのでなく、教徒一般がその中に信者モスリムとしての體驗を持つたのである。この點に、*ḥawawūl* の中核

をなす *tauhid* の本領が存したことを忘れてはならない。それが Tasawwuf の知行の統合としての最も根本的な本質であつたのである。

Tasawwuf の歴史はとりもなほせず回教信仰の歴史であり、その *Intensität* の變遷は回教に於ける信仰の質的變遷に他ならない。

従つて、第四段階の Tasawwuf は回教信仰が他文化、他民族の混合によつて冷却し、之に代るべき一つの *Er-satzphänomenon* として擡頭したものであると考へることが出来る。

この意味に於ては第四期は回教世界の信仰が最も決定的な變革を來たしたステージに他ならず、鎌倉時代以後の我が國の佛教、文藝復興以後の歐洲の基督教と類を同じくした現象であつたと見て差支へないであらう。主觀的な信仰の神祕より、客觀的なラティオの光明へ、これが Tasawwuf の過程を経て回教世界にあらはれた大きな轉換の歴史であつたのである。(十六、六、十九)

註

- (一) *suḥū* の語義に關しては、拙稿「波斯スーフィー教義の發達」(イヌラム、第二輯、頁六二以下) *Phyclopaedia Islamica*, 4 th. Vol. p. 681; *ZDMG*, Vol. 48, 1, 45
 - (11) *JRAS*, 1904, p. 125. et seq.
 - (111) *Qur'an*, 50—15, 58—8, 120—*sūrat-ikhlas*; J. C. Archer, *The Mystical Elements in Muhammad*, 1924.
- 2 の問題に關し、*Fuhrer'd-Din Ahmad*, *An Examination of the Mystical Tendencies in Islam*, in *the Light of the Qur'an and Traditions*, Bombay, 1932. が未見下屬するところを遺憾とする。尙ほ初期神祕信仰に關しての文獻として

Broekelmann, Geschichte d. arab. Literatur, 2. Bd., p. 117ff, Erster Supplementband, Leiden, 1936, p. 412ff.
参照のこと。

(四) この點に於て、基督教思想の浸透を指摘する學者があるが、回教に於ては「Essence of Divine Essence」より、最高次の取扱を受へてゐる。cf. Nicholson, Literary History of the Arabs, Cambridge, 1930, p. 231.

(五) Nicholson, op. cit. p. 385.

(六) 拙稿「回教思想」(世界精神史講座第六卷)第一章

(七) *Wajid* は Muhammad に於ては *Wahy* と類例の現象と想像をなす。Th. Noldeke, Geschichte des Qorans, Vol. 1, p. 21.

(八) Hafis Allah Khan: Tāthir-e tamaddon-e Islām bar tamaddon-e aropā, "Kabul," 1936, Oct. p. 1. ff.

(九) これは最も具體的には 'shahāda' の持つ本来の機能が喪失されて来たことと、そのついで祭出來ると謂ふ。「ハラーの他に神なし」といふ意義が *tasawwuf* の發達に伴ひ益々疑惑視をれつ來、*「ハラーの他に神なし」* の如きは「俗の俗なるものなり」とンホラウヘルマイヤーは述べてゐる。眞の *tanbid* は *Inwiyāh* とつゝの統合、更に一歩進んで *aniyyah* とつゝの統合を考へる。

(十) *baqq* の定綴と讀ぶべき E. I. s. v. *baqq*, 邦文に R. A. Nicholson, Studies in Islamic Mysticism, pp. 142,

152. (note), 154, 157, 160; Massignou, Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane, s. n. *baqq* 参照

(十一) *salāt* の種類と被るべき JRAS, 1931 p. 845. 参照

(十二) 後世は「ハラー」のみに限らば、ローマン自體に對して如何に懷疑的にならざらんや。cf. Omār Khayyām, "Rubaiyat" : *Qorān keh mehin kalām khānand ī-rā, / seh gēst, na bar dāvām khānand ī-rā, / Dar khattī piyāleh āyeti hast*

回教に於ける *Tasawwuf* の分類に關する考察

mogim, /Kandar hamah-ja madam khamand u-ra. (拙稿イマム既出七一頁參照)

(一三) 回教世界、昭和十六年六月號、九二頁

(一四) Goldziher : Vorlesungen über den Islam. Leipzig, 1910, p. 16f.

(一五) Jbn khaldūn, Prolegomena. Vol. p. 85. ff. (trad. De Sane).

(一六) Darwish (波斯語) = Faqir (タヒリヤ語) で共に「貧者」の意味である。

(一七) 今一この重要な理由は、回教諸國內の人口の増加に伴ひ、回教徒と非回教徒との接觸混合が益々盛となり、メッカメジナの巡禮旅行以外に、中亞交通路の發達につれて、人間の往來が頻繁となり、民衆が現實を直視する機會をより多く持つに至つたことであると思はれる。

(一八) F. Lederer, the Secret Rose Garden of Sa'ad ud din Mahmūd Shabistari (shir'iz) London 1920.

(一九) Mathawī-i Ma'nawī of Ja'ā'iddīn Rūmī, Vol. I, Persian text of the First and Second Books, ed. Nicholson, London 1925. (Gibb Memorial Series, N. S. IV).

(二〇) Muri's a-'ushshāg, Persian Text ed. Otto Spies, Stuttgart 1934 (Bonner O'ientalistische Studien, Heft 7.)

(二一) John Platts, the Gulistan of Shaikh Mūsibūdīn Dīn Sa'dī of Shir'āz. With a full vocabulary. London 1874 Baharestān-e Jānū, a lithograph ed. printed at Nashī Nūr Keshwar Kanpur, 1929.

(二二) *Modern World*, Vol. XXXI, No. 2, p. 145. et seq.

(二三) Allah Akbar : JKAS, 1931, p. 560.

(二四) 郎田、回教語彙三六四頁參照 Fischer, A, Pronunciation of the Formula of the Muhammadan Declaration of Faith, JKAS, 1931, P. 845.

(二五) 其の著作として Kitāb hukmat al-ishrāf, Kalimat al-tasawwuf, U'ūd al hukma 等々種あり。

- (一六) 其の著作として *Tayyibāt* ; *Hazīzāt* ; *Khobthiyāt* ; *Būstān* ; *Golestān* 等あり。
- (一七) *Behārestān* を著した。
- (一八) E. Bertels; Grundriss der Entwicklungsgeschichte des Sittlichen Lehrgedichtes in Persien. *Kamra* Vol. III, p. 117.
- (一九) cf. *Būstān* ed. Graf, p. 150.
- (二〇) この書はペンローレスターンの序文に於ても明白に述べられており、同書の各章に「〜 Golestān」として名稱を附してある語が用いられてゐる。
- (二一) Otto Spies, *Three treatises on Mysticism*. (Levi's and translations). 1935 (Bonner Orientalistische Studien, Heft. 12)
- (二二) Muhammad Iqbal, *Development of Metaphysics in Persia*. p. 15, notes.
- (二三) *ḥaqq* と譯してはなせ *JRAS*, 1931 p. 53f. を參照せよ。
- (二四) 'Aql-i awwal (Primal reason) *JRAS*, 1931, p. 537.
- (二五) cf. E. I. S. v. *ḥaqq*. (Vol. II, p. 227)
- (二六) *ṣāfir-e sinurgh* : p. 26. va *chūn tavaghyul* *konad*, az in *ma'jnu niz bog'zarad*, *chūm'm shayad keh alb-attah nazr be dāte khōd nakonad*, va *be shua'or-ash khōdie khōd bājel gerdad*, va *in-ra fan-e akbar khānand*, va *chūn khōdra farānōsh konad*, va *farānōsh-ira niz farānōsh konad*, *in-ra fanā dar fanā khānand*.
- (二七) *Enteshārāt-e Irānshahr*, *Rostam va Sohrāb*, *dībācheh*, p. 3. (この語を親切に解説してゐる *ズンヌン・シャー* 氏の感説を参照せよ。)
- (二八) *Nasiruddin Tusi* : *Dar talqīb-e akhīrā*. (*Tasawwuf* XXII). *Abū Bakr Al-Kātibādi* : *Kitāb al-Tāarruf*

回教に於ける *Tasawwuf* の分類に關する考察

ih-maqlab ahl-al-tasawwuf. (Doctrine of the sūfīs, transl. by Arberry.) 本書を通じて舊回教信仰としての倫理觀を容易に觀察し得るを信する。° of. *JRAS*, 1931—52.

(三九) M. Horten, *Entwicklungsfähigkeit des Islam auf ethnischen Gebiet*, *Ajahannah dedicated to E. G. Browne*, p. 200 et seq.

(四〇) Al-ghazali, *Belebung der Religionswissenschaften*.

(四一) cf. imām=taṣḍīq (R. Levy, *Introduction to the Sociology of Islam*, London 1933, Vol. II p. 67) 著るは
Abū Bakr a'Kālābādi, op. cit. p. 67—71. Wensinck, A. J., *The Muslim Creed*, Cambridge 1932, p. 36 et seq.

聖書の靈感に就いて

——律法的聖書主義か福音的聖書主義か——

橋 本 鑑

一

先づ新約聖書時代のユダヤ教では、聖書の靈感は如何に考へられてゐたであらうか。^(註1)

舊約正經^(註2)の範圍・卷數の決定に次いで、シユナゴグの書^(註3)の學者(ラビ)たちは、此の正經中の書卷の外形・内容の確定に従事すると共に、斯くして決定された書卷の神^(註4)的起原を證明することによつて、それら書卷を權威づけやうと努めた。

狹義の律法^(註5)即ち所謂モーセの五書に就いては、正經中の他の書卷よりも優位に位する所以として、天地創造以前に於ける先在(die Priexistenz der Torah)が説かれてゐる。箴言八・一二に「ヤーエはその道の始めに、その御業のいや先のものとして、つとに夙に我(智慧||律法)を創造し給へり。」と録されてゐるからといふので

聖書の靈感に就いて

九七

である。律法、懺悔、樂園、地獄、榮光の座位、天上の聖所、メシヤの御名等は、天地創造に先立つて創造されてゐた。その中、或るものは現實的に創造されてゐたが、或るものは臆て創造されるものとして神の思想中に觀念的に先在してゐた。律法は榮光の座位と共に、現實的に先在せしめられてゐた。此の律法の先在に關する凡ゆる疑ひを封ずるために、先在の律法は、黒い火を以て白い火の上に録され（火は天上の建築材料である）、榮光の座位に坐し給ふ神の膝の上に置かれてゐたとされた。律法は、天地創造以前に創造されたものであり、勿論、人間の創造以前から先在してゐたものであるから、神のみによつて作られたものであつて、それ故に、何らかの仕方方で神的因子と人間的力との合作に成る他の正經書卷よりも優位にあり、他の書卷の言葉を以て律法の言葉を攪亂することは許されなかつた。また、律法と矛盾する箇所があるとの理由でエゼキエル書は一時その正經性を疑はれ、逆に、他の理由から正經性を疑はれてゐた傳道者の書は、律法中の言葉を以て始まり律法中の言葉を以て終つてゐるとの理由で、その正經性を確證された。律法以外の書卷の言葉は、神の御靈に靈感された人間的媒體を通して語られたものとされてゐる場合もあるが、律法の言葉は、何ら人間的因子の共働なしに、徹頭徹尾、神によつて語られたものであり、永遠から永遠に亘つて録されてゐるものとされてゐる。他の書卷はイスラエル人が罪を犯したが故に律法に附加されたものであつて、罪の最はや存しないメシヤ時代には臆て拂拭され、律法のみが残る。律法の神的起原を否む者は、死人の復活を否定する者及び自由思想家たちと共に、永遠の生命・來世に與り得ないとされた。

世界に先立つて神から録された先在の律法が、如何にして世界内に存在する律法となつたか。換言すれば、神

の律法が如何にしてモーセ及びイスラエルの律法となつたか。茲に初めて人間的媒體も考へられるに至るのであるが、然しラビたちは、聖靈に在るモーセ・靈感の御靈に在るモーセを媒介として語られたとは、決して言つてゐない。常に、「律法は授與された」とのみ言はれてゐる。永遠より以來、律法は天上に確立・完結して存してゐたのであるから、ただ授與されることが、或ひは、ただ發布されることが必要であつたのである。それでは如何にして授與されたか、即ち、如何にして發布されたかに就いては、同じく律法でも、十誠の場合とその他の部分の場合とは、異つた説明がなされてゐる。

十誠に關しては、詩篇二九・七に「ヤーエの御聲は火花（＝律法の火）を切り刻む」とある故に、十誠の誠命そのものが自ら己を石の板に彫り込んだのであり、そしてその際、ヤーエの御聲は世界の果てより果てに及んだのであるが、然し、出埃及記三一・一八には「神の指によつて録された石の板」とあるから、誠命自らが己を彫り込んだのではなく、神の指が録したのでなければならぬ。即ち、教師が生徒の手を取つて字を導き書かせるやうに、神の指が誠命そのものをして誠命を導き書かせたのであるとも言はれ、或ひは、申命記三三・二には、「律法の火はヤーエの右の手より發して彼らにありき」とあるから、十誠の誠命は神の右の手から、聖前なるンナイ山麓に立つイスラエル人たちの左側に出で來り、イスラエルの陣營を十八哩方形に廻つて一周して後、イスラエル人たちの右側から神の左側に戻り、斯くて神はその右の手を以て誠命を取つて十誠を石の板に刻み込み給ふたのであり、そしてその際、ヤーエの御聲は世界の果てから果てに及んで、詩篇二九・七の言葉は成就したのである、とも言はれてゐる。

律法の十誡以外の部分に關しては、モーセは律法中の一語をも自分の判断によつて語つたのではなく、全律法は彼に神から授與されたものである、と一般に確信されてゐる。ただ、如何にして授與されたかに就いて、或ひは、神はモーセに律法を口づから、教師が生徒に教へるやうに教へたとされ、或ひは、神はモーセに律法を書きものとして授與したとされ、或ひは、神は律法をモーセの筆に口授したのであるとされた。

律法が口づからモーセに教へられたといふ場合、律法のみならず律法から研究派生せしめられた無数の規定(Halakoth)も同時に教へられ、律法は神から教へられた儘に記録されて「文書の律法」となり、派生的規定は記録されず、イスラエルの祕密・奥義として世々代々に傳承されて「口傳の律法」となつたといふ。口づから授與された場所に就いては、一般的な律法はシナイ山上で、特殊な律法は集會の幕屋でモーセに語られたとも言はれ、律法全體はシナイ山上で語られ、その後二回、一回は集會の幕屋に於いて、一回はモアブの荒野に於いて繰返し語られたとも言はれてゐる。

律法が書きものとしてモーセに授與されたといふ場合、十誡と同時に律法の他の部分も二枚の石に一緒に録して授與されたとも言はれ、神は天地創造以前の律法、即ち、白い火の羊皮紙に黒い火で録され、火で包まれた先在的標準律法をモーセに交附して筆寫させたとも言はれてゐる。

律法がモーセの筆に口授されたといふ筆記思想は、既に古くヨベルの祭の書(ペルトレットはこれを紀元前一世紀の前半の作と推定出來ようかと言つてゐる)に現はれて居り、「聖前の使(イザヤ書六三・九)モーセに神の御言のまにまに語りて曰く、創造の全歴史を書き録せ」(一一・一)に始つて、創世記第一章から出埃及記第一

二章までの出來事が、聖前の使によつて口授されてゐる。一・二七には「神は斯くて聖前の使に言ひ給はく、創造の始めよりして彼ら（ヤコブの子たち）の間にわが聖所の永遠より永遠に亘りて建てられる時までを、モーセのために書き録せ」とあり、聖前の使は神から口授された所を筆記した板を携へてイスラエルの陣營の前に現はれ（一・二一九）、その板に基いてモーセに口授したのである。ラビ文献中にも筆記思想は、紀元後一五〇年頃まで溯り得るといふ（ピラーベック）。

狭義の律法即ち所謂、モーセの五書の神的原因に關する以上のやうな諸々の説明は、結局、先在思想及び授與思想に歸するものであつて、そこには靈感思想は見出せない、と言はねばならない。

預言者及び諸書（ヘブライ語）の神的原因に關しては、これら書卷の内容は既にシナイ山上に於いて神からモーセに授與されたが、記録はされず、モーセに始まる傳承の道を辿つて後世の夫々の著者に到達したといふ説が、夙に現はれてゐる（ピラーベックの聚集史料及び年代考に従へば紀元二二〇年頃まで溯れるやうである）。これは、預言者及び諸書は何ら新しい告知を有せず、これらの告知する所は既にモーセの五書中に語られてゐることに過ぎない、といふシユナゴグの見解からすれば、當然の説である。預言者は、律法に録されてゐる以上の新しいことを教へる權能なく、加へることも省くことも許されてゐない、とも言はれてゐる。預言者及び諸書の内容・材料は、モーセの日より此のかた、口傳によつて後代に傳承されたが、遂に各書卷の著者が出現して、傳承中から適當と思はれる材料を擇び取つて、その時代の人々のために口頭の教へ・誡め・慰めとして告知し、更に後の時代にも遺し傳へる價值ありと思はれる材料だけは書き録し、斯くして夫々の書卷が出來たのである、とも言はれてゐる。

モーセの律法が、確定・完結してゐるものとして教へられ、口授され、或ひは、文書として手交されたのに、五書以外の書卷即ち預言者及び諸書は、傳承から生じたものであるといふ理由から、律法に對して「傳承されたもの」(Gubrah)とも呼ばれてゐる。

預言者及び諸書のみならず、更に一步進めて、ミシュナもゲマラも、シナイ山上でもモーセに授與されたものとも言はれてゐる。而も、文書の律法の中に暗示的或ひは萌芽的に既に存してゐたといふ程度のことではなくて、傳承的な教への材料全體がモーセに交附されたものとされてゐる。そして此の莫大な教への材料がモ¹セに交附されたのは、墓に携へ入るためではなくて後世の爲めの口傳の傳承たらしめるためであり、斯くして傳承された所謂「口傳の律法」は、後世、ミシュナといふ文書形體として確立され、また、ゲマラに於いて辨證論的に研究し抜かれるに至つたのである、と言はれてゐる。モーセはシナイ山上で授與された文書の律法及び口傳の律法をヨシユアに傳へ、ヨシユアは之を長老たち(ヨシユア記二四・三二)に傳へ、長老たちは之を預言者たちに傳へ、預言者たちは之をエズラの時代以後の大シュナゴグの人々に傳へ、更に傳承的教説として諸學派により師資相承された、とも言はれてゐる。口傳久しきに亘つて傳承の大部分は忘失されたが、その中の若干は後代の學者の研究によつて再び獲得され、その他は依然として消失されてゐるとはいへ、主要部分は世々代々に承継がれて絶ゆることがなかつた、とも説かれてゐる。

次に、預言者及び諸書の神的起原に關する第二の説明として、これら書卷の内容は著者たちの先在の魂にシナイ山麓で授與されたといふ思想がある。即ち、申命記二九・一三―一四によればモーセはイスラエル人たちに

向つて、「今日此處にて我らと偕に我らの神ヤーエの聖前に立ちをる者、並びに、今日此處に我らと偕にあらざる者（マルティは *die heute nicht mit uns hier gegenwärtig sind* と譯し、續く後代の人々、と解してゐる^{註6}）」と此の契約を結ぶなり」と語つてゐるが、今日此處に我らと偕に立ち居らざる者と録されてゐないのは、捕捉し得る何ものもなく、立ち居るといふことの言はれない先在的魂たちのことであるからであり、これら先在的魂は臆て時至れば具象化せらるべき魂たちであつたが、シナイ山で律法が授與された當時は、未だ身體的には其處に居らなかつた。然し、これらの魂の一つ一つはシナイ山麓に於いて、己が分——他日自分が語り、教ふべき己が分——を受領したのであるといふ。また、イザヤ書四八・一六に「その成りし時より我は彼處にありき」とあるのは、律法がシナイ山で授與された日に、我は先在的魂として彼處に在つて此の預言を受領した、といふ意味であると釋義されてゐる。また、申命記五・一九（現行邦譯聖書では二二節）には「これらの言葉がヤーエは山に於いて火の中・雲の中・黒雲の中より、大聲を以て汝らの全會衆に告げ給ひしが」とあるが、汝らの全會衆にとは絶對的意味のものであつて、従つて、イスラエルの先在的魂たちといふ意味であると解されてゐる。然し、ラビたちの間では、魂の先在といふ學説は、比較的少數の主唱者しか有しなかつたといふ（ビラーベック）。

預言者及び諸書の神的起原が以上のやうに説明されてゐる限り、そこに見出されるものは授與思想であつて、靈感思想は、此の場合にも見出せないのである。

然し、預言者及び諸書の神的起原に關する新約聖書時代のユダヤ教の説明中、最も古く且壓倒的なものは、所謂靈感説、即ち、これら書卷の内容は著者たちに靈感されたといふ説である。神性或ひは聖靈（預言・靈感の靈）

が聖書記者たちの上に臨んで、彼らに在つて、彼らを通して、語り、また、録したのであるから、その結果として彼らの言葉は、彼ら自身から發して、即ち、彼ら自身の判断に従ひ・智慧から發して、語られ、また、録されたのではなく、神の口から、或ひは、聖靈に在つて、或ひは、聖靈を口の中に置かれることによつて、語られ、また、録されたものであり、即ち、神的起原のものであるといふのである。

ヨブ記二八・二五に「風にその重量を與へ水を量りてその量を定め給ひし時」とあるが、風とは即ち御靈であつて、預言者たちの上に臨んだ聖靈（預言・靈感の靈）には定められた量があり、或る預言者は一卷の書を預言し或る預言者は二卷の書を預言した。例へばソロモンの場合は、箴言と雅歌と傳道者の書との三卷が預言されたとされてゐる。

雅歌は手を穢す、即ち、正經に屬してゐる。何となれば、それは聖靈（預言・靈感の靈）に在つて語られたからである。傳道者の書は手を穢さない、即ち正經に屬さない。何となれば、それは靈にではなくてソロモン自身の智慧に由來するものであるから、と言はれてゐる場合もある。

イザヤ書六一・一に「ヤーエの御靈わが上に臨み給ふ、そはヤーエ我に膏を澆ぎて心貧しき者に福音を傳へしめ給ふなり」とあるから、汝イザヤは神の口から預言するであらう、とも言はれてゐるが、「神の口から語る」といふ言ひ廻しよりも「聖靈に在りて語る」といふ言ひ廻しの方が、遙かに屢々見出される。

ダニエル書五・三〇及び六・一（現行邦譯聖書では五・三一）には「その夜の中にカルデヤ人の王ベルシャザルは殺され、メディア人ダリウス國を獲たり」とあるが、八・一には「ベルシャザル王の治世第三年に」とある。

此の時代錯誤的物語り方は何故か。それは、ダニエルの言葉を案出された言葉と人が言はないためであり、ダニエルが聖靈に在つて語つたことを人が認識せんがためである。世の常の著述者ならば、斯かる時代錯誤を犯すことはないであらう。ダニエルにそれが見出されるのは、彼が世の常の著述家とは異なることの、また、ダニエル書がダニエル自身に由來するものではなくて神的靈感に由來することの、證據であるとされてゐる。

同様の靈感證明、即ち、聖句が靈感の句であることの證明は、極めて屢々行はれて居り、靈感證明によつて、神的起原を證明しやうとするものに他ならないが、更に一例を挙げれば、ザカリヤ書八・四（ビラーベックの引用にサムエル前書一六・一一とあるのは誤りと思はれる）「萬軍のヤーエかく言ひ給ふ、エルサレムの街衢には再び老いたる男老いたる女坐せん、各々夥しき生命の日を前に杖を携へん」は、何れの言葉もメシヤ時代に關係のある聖句（例へばイザヤ書六五・二〇等であらう）への暗示を含んでゐるが、此のやうなことは神からのみ起り得ることであるから、此の句が神的靈感によることは明かである、といふ流儀である。

サムエル後書二三・二「ヤーエの御靈わが中にありて言ひ給ふ、その御言はわが舌にあり」が、タルグムでは「ヤーエの預言の御靈に在りて（聖靈に在りて）我これを言ふ、我はヤーエの聖き御言を我が口もて運ぶ」と意譯されてゐる。

「聖靈が或る人の口の中に置かれる」といふ言ひ廻しは稀であるが、申命記一八・一八には「わが言をその口に置かん」とあるのは、我はわが言を彼の口の中に置くが、然し、モーセとの場合のやうに面と面と相對して語ることがはしない、といふ意味であつて、聖靈が預言者たちの口の中に置かれる結果、彼らは聖靈に在りて語るの

であると**言はれてゐる**。

靈感に由來するといふことは**神的起原**を意味し、靈感證明は即ち**神的起原の證明**であるが、また、預言者及び諸書を引用する際の**定り文句**「**聖靈が某々を通して語り給ふた所**のことは之である」或ひは「**聖靈に在つて某々によつて語られた所**のことは之である」或ひは「**聖書が聖靈に在つて某々を通して語つた所**のことは之である」は、**神的因子が強調され人間の因子が無視されて**「**聖靈に在つて語られた所**のことは之である」とか「**聖靈語り給ふ**」とか「**神語り給ふ**」とか**言はれるに至つてゐる場合もあるが、然し、靈感によるといふ場合と授與乃至發布によるといふ場合とは、等しく神的起原ではあつてもその間に價値の相違が考へられてゐることは、先にも觸れた通りである。**

然し、**律法も預言者も諸書も、諸共に靈感に歸せられてゐる著しい例がある。**その一つは、紀元後**一世紀末の作とされてゐる第四エズラ書の第十四章**である。此處には**聖書回復の次第が述べられてゐる**。全聖書（二十四巻と數へられてゐる）は**焼失してしまつたものとされ、その回復がシナイ山上の律法授與と同工異曲に物語られてゐるのであるが、ただ此の場合**は授與によつてではなく、**一般的聖書二十四卷及び奥義書七十卷が、靈感によつて語られ、記録されてゐる。**

「さて翌日、**聽け、我を呼ぶ一つの聲あり、曰く、エズラよ、口を開きてわが汝に飲ましむる所のものを飲め、と。われ口を開きければ、見よ、溢るる盃一つ我に與へられたり。そは、火の如き色の水にての如くに満たされてありき。我それを取りて飲みぬ。飲むや、わが心より洞察は泉と流れ出で、わが胸は智慧に漲り、わが魂は想**

起を確保せり。斯くて我が口は開けて、また閉づることなかりき。また至高者は、洞察を五人の男らに與へ給ひければ、彼らは口授されし所を順を追ひて、彼らの解さざる記號にて録せり。斯くて彼らは四十日坐しゐて、晝は書き、夜に彼らのパンを食したり。我は然し、晝は語り、夜も黙さざりき。斯くて四十日にして、九十四卷の書は録されたり。」(一四・三八—四四)。(註七)

九五年乃至一〇〇年頃の作と言はれるヨセフスの *Contra Apionem* I, 8 からの引用といふ次ぎのやうな箇所も、全聖書を律法も預言者も諸書も諸共に、由緒正しき預言者たちの特殊靈感によるものとしてゐる。

「我らの許には、互ひに一致せず相争つてゐる幾萬の書が存するのではなくて、(ユダヤの歴史の) 全期間の記録を包含し當然信憑價值ありと思はれる唯二十二卷の書があるのみである。これら書卷中、五卷はモーセの書であり、律法と、人類の成立からしてモーセの死に至るまでの傳承とを包括してゐる。此の期間は三千年より僅かに少ない計算である。モーセの死からして、クセルクセスに次いでベルシャ王であつたアルタクセルクセス(エズラの時代)に至るまで、モーセ以後の預言者たちは彼らの時代の出來事を十三卷の書に記録した。殘餘の四卷は、神への讚歌及び人間たちのための生活規矩を包藏してゐるものである。アルタクセルクセスから我らの時代に至るまでの諸々の時代も、一々記録されてゐるが、これらの書卷はそれ以前の書卷(即ち、二十二卷の正經)と同様に信憑價值ありとは認められない。そこには、嚴密な預言者相承が缺如してゐるからである。」(註八)

預言者相承と言はれてゐるもの(*die Aufeinanderfolge der Propheten* = *die prophetische Sukzession*)が、特別な
神的靈感を保證するものと考へられてゐることは、次ぎの言葉からも明かであらう。

「預言者たちのみ、以前ありし事・夙に過ぎ去つた事を、神からの靈的息吹き（即ち神的靈感）によつて経験し、また、彼らの時代に起つた事を、（神からの靈的息吹き即ち神的靈感によつて）偽りなく記録した」（*1st. Tim.*）

以上の概観から結論し得ることは、新約聖書時代のユダヤ教に、二種類の靈感思想が見出されるといふことである。

一、つは授與思想と對立せしめられてゐる靈感思想であつて、授與が既に神の許に於いて確定・完結してゐるものの授與乃至發布であり、人間的共働の餘地なく専ら神のみの御業であり、神の單働による神的起原を意味するのに對して、靈感は、先づ預言・靈感の靈としての聖靈を賦與された人間が、その聖靈に在つて認識し・語り・書く神人共働による神的起原を意味し、従つて、授與は靈感よりも優位に在るといふのである。

も、一つの靈感思想は授與思想と對立せしめられてゐない靈感思想であり、神の單働か神人共働かの問題に立ち入つてゐない靈感思想である。授與との對立なしに考へられる場合、靈感は神の單働と考へられることも可能である。例へばフィロが預言者に就いて、「彼は畢竟するに己れ自身の事を何ら語らず、單に通譯に過ぎない。…：神の御靈が來つて彼の許に宿り、發聲器官を彈奏して響を發せしめて、神の啓示し給ふ事の明白な告示たらしめるのである」と言つてゐる場合の如きである。靈感によつて生ずる人間的活動が、人間的活動でありながら神の御靈を眞の主體とする活動であり、結局、神の單働に他ならないのである。そして此の場合、靈感によるといふことは無上の神的起原を意味することに他ならない。第四エズラ書に於いて全聖書の回復が靈感に歸せられて

ゐる場合にも、ヨセフスに於いて全正經の正經性が靈感に歸せられてゐる場合にも、此の無上の神的起原を意味する靈感が考へられてゐたのではなからうか。

之を要するに、新約聖書時代のユダヤ教に於ける聖書の靈感とは、聖書の神的起原を證明し、聖書の神的權威を確立するための根據たる以上の何ものでもない。斯くして確證された神的起原・神的權威は、聖書を神の律法・法典たらしめて律法的宗教としてのユダヤ教の中心點とした。新約聖書時代のユダヤ教は聖書中心主義の宗教である。然し、その聖書主義は律法的聖書主義であつて、福音的聖書主義ではないのである。^(註11)福音的聖書主義に於ける聖書の靈感と律法的聖書主義に於けるそれとの間には、質的相違が存すると言はねばならない。次ぎに新約聖書に於ける聖書の靈感を考へることによつて、此の點を究明したい。

註(1) 依據した史料は殆んど全部、Strack-Billerbeck, Kommentar zum N. T. aus Talmud u. Midrasch, Bd. IV, Teil I, 1928, S. 415—451. 以下は Paul Billerbeck, Der Kanon des A. T. und seine Inspiration (zu 2 Tim 3, 16; 2 Petr 1, 21). のものである。ヒラーベックの年代考に従つて、此處に彙集・整理・獨譯されてゐる所説を主唱したラビたちの年代を眺めると、紀元後約九十年から三百八十年頃にまで及んでゐる。文獻の年代は更に降るものと言はねばならない。新約聖書よりも後代の史料が、果して新約聖書時代のユダヤ教の史料たり得るかの問題は、Gerhard Kittel, Die Probleme des palästinischen Spätjudentums und das Urchristentum, 1926, S. 6—11; 75ff. に詳論されてゐる。即ち、僅少の例外を除いては凡て新約聖書以後のものであるラビ文獻は、原始基督教の背景再構成の史料としては、時折り慎重に補助史料として役立つ得るのみ、とフョッレマンの主張(Hugo Gressmann, Hellenistisches oder rabbinisches Judentum? in: Theol. Blätter, 1923, S. 144) に對して、キッタールは此の説が一見正聖書書の靈感に就いて

當のやうに見えて實は疑ひもなく誤謬であることを指摘してゐる。我らの有するラビ文獻の最古のものも、紀元後第二世紀後半よりも以前に著されたものではないが、然し、ラビ文獻の本質は傳承文獻であり、第二世紀乃至第四世紀の著作であるとはいへ、その内容は當時に由來するものではなくて、數百年來の傳承であることが、史的根據を擧示しつつ論證されてゐる。例へば、「夕は何時か^{ラビ}シヤ (Schma = De 6, 4-9; II, 13-21, Nu 15, 37-41) を誦す^{ラビ}か。祭司たちが彼らの犠牲を食するために入り行く時刻より、第一の夜番の終りまで。」と^{ラビ}ヤツクニヤ (Barakot I, 1) は、明かに神殿祭祀及び供犠を前提とし、紀元七十年のエルサレム及び神殿の崩壊以前からの傳承である、といふのである。然し勿論キツテルと雖も、神殿崩壊後のラビ的ユダヤ教の發展・分化・昂進を無視してはゐない。凡てのラビ的傳承を其の儘に新約聖書時代のユダヤ教の史料と見ることは、勿論、無理な場合もあらう。

(2) ベルトレットは、舊約正經の範圍確定の本來的動因として、エルサレムの崩壊と新興基督教への對抗とを擧げてゐる。そして、紀元一世紀末(一〇〇年頃)のヤムニア會議が最後の決定を與へ、ラビ・アキバ(ピラーベックによれば一三五年歿)の強い人格が、二世紀前半に於いて新約正經の勝利を助けるのに十分な權威であつた、と見てゐる。(Alfred Bertholet, Die jüdische Religion von der Zeit Faras bis zum Zeitalter Christi, 1911, S. 345) ホヰルシヤーは、神殿崩壊前、即ち、國民的國家と共通祭祀とが存在してゐた間は、時に父祖の宗教から脱落する者はあつたとはいへ、様々の傾向は神殿祭祀によつて統一されて、異端と稱ばれるものは未だなく、サドカイ派もエツセネ派も異端ではなかつたが、神殿崩壊後は此の一致が失はれて異端對正統主義といふ對極概念が生じ、異端との間に明確な境界線を引く必要上、正經の範圍確定がなされた、と言つてゐるが、基督教は異端中の主要なものと思はれてゐる。(Ustav Höltscher, Geschichte der israelitischen u. jüdischen Religion, 1922, S. 239-242) マイヌフェルトも亦、ヤムニア會議による決定もさることながら、更に注目すべきは此のやうな決定を必要ならしめたもの、また、此のやうな決定の固守・強化へと推進せしめたものであるとして、默示文學的混淆的動き、基督教の増大、六六―七〇年のユダヤ戦争、一

三二—一三五年のバルコケバの叛亂を擧げてゐる (Otto Eissle dt, Einleitung in das A. T., 1934, S. 634)。要するに、マカバイ時代のギリシヤ化の危険との戦ひに尖鋭化された反混淆的傾向 (エルサレムに歸還したネヘミヤの宗教改革が、既にユダヤ民族の血の純潔を叫び、ユダヤ人の教團をバレスチナの諸々の異民族から分離して、儀禮的に純粹なヤエ教團を回復することであつた。) 乃至パリサイ黨成立以來の黨派的自己主張が、茲に結晶を見るに至つたものと云ふことが出来よう。紀元七十年のエルサレム及び神殿の崩壊は、勿論、ラビ的ユダヤ教の發展・分化・昇進を齎した最も重大な出来事であらうが、ラビ的ユダヤ教の正統主義的性格を此の出来事の後に初めて生じたものやうに考へることは出来なう (G. Kittel, *ibid.*, S. 8f. 参照)。

(3) 正經の權威を確立しようとした當のラビたちが、盛んに正經を改作・曲解したといふことは、極めて著目すべき事柄であり、正統主義通有の合理主義的乃至理想主義的性格の暴露である。赤面を催すやうな仕方では書かれてゐる箇所は、讀み變へて改良すべきであるとの原理に基づいて、改變が加へられた。就中、ラビ的神觀と相容れない箇所に於いて然りであり、例へば詩篇五八・二 (現行邦譯では一) の「神々よ、汝ら義を宣へ得るや」の「神々」(teim) は「默せる者たち」(teim) と變へられてゐる。「神の顔を見る」は超絶的神概念と矛盾するので「神の許に現はれる」と讀み變へられる」といふ流儀である。蹟きとなる文字は削除されることがある一方、神の榮えを彌増すために屢々頌榮が挿入されてゐる、等々枚擧に遑なうが、何れもラビ的教義學の自己主張による訂正である。(Bertold et, *ibid.*, S. 347—350; Die Heilige Schrift des A. T., Bd. II, S. 181f)

(4) *ibid.*, S. 344.

(5) G. Litzmann の 獨譯 *Die Apokryphen u. Pseudepigraphen des A. T.*, Bd. II.)

(6) Die Heilige Schrift des A. T., Bd. I, S. 314.

(7) H. Gunkel の 獨譯 *Die Apok. u. Pseudep. d. A. T.*, Bd. II.)

聖書の靈感と就スル

111

- (8) Bertholet, *ibid.*, S. 345; Strack-Billerbeck, *ibid.*, S. 417f.; Eissfeldt, *ibid.*, S. 618f.
(9) Strack-Billerbeck, *ibid.*, S. 444.
(10) Bertholet, *ibid.*, S. 346.

(11) 範圍を決定され、外形・内容を確定され、ラビ的思辨によつて神的起原を證明された舊約正經は、神殿祭祀に代つて、ユダヤ教正統主義の自己主張の牙城となり、宗教生活の中心點となつた。ヘルトレットは之を、「新しい形而上的な、或ひは、少くともより形而下的ならぬ中心點」(ein unsinnlicher oder mindestens weniger sinnlicher Mittelpunkt)と言つてゐるが(*ibid.*, S. 347)、儀文即ち單なる書きものとしての舊約正經は、靈即ちイエス・キリストの福音によつて活かされた福音的舊約正經に對しては、全くの形而下の中心點である。たとひラビ的思辨によつて神聖性・神的權威を確證されたとしても、「手を穢すもの」としてタブー視されてゐたとしても、イエス・キリストの福音を形而上と見る立場からは、徹頭徹尾、形而下圏内のものに過ぎない。

ユダヤ教の傳統の見解によれば、舊約正經はエズラによつて結集されたものであり、此の見解は古代及び中世の基督教會を通して行はれ、人文主義及び宗教改革によつて枝葉の點は批評されたとはいへ、ユダヤ教學者レウイタによつて強化されて(Elias Levita, *Massoreh ha-Massoreh*, 1538)、十九世紀にまで、否、現代にさへも及んでゐる。事實は然し、舊約正經中の多くの書・多くの部分がエズラ以後のものであり、律法・預言者・諸書の全數が揃つたのは紀元後一〇〇年頃と見られてゐる。モヤソスの *Contra Apionem* に完結した形で見出されるユダヤ教的正經概念(神的起原、神聖性、不可増減性、不可改變性)は、紀元前一世紀乃至紀元後一世紀に、パレスチナのパリサイの徒の間で成立したものと言はれてゐる。アレクサンドリア中心のエズプトのユダヤ教では、矢張りモーセの五書が優位に置かれ正經的規範性を認められてゐるが、完結的正經といふ概念は此處には存せず、預言者・諸書は寧ろ聖典集と稱ばるべきものであり、宗教的建徳に役立つ書卷の全集である。靈感による神聖な書卷ではあつても、その靈感の期間は限定されて居らず、

凡ゆる聖人・有徳者は靈感された人間であり、その書は聖典であつて、七十人譯ではこれらの多くが採用され、而もその撰擇が區々なため、聖書の卷數は一定してゐないのである。紀元後二世紀以後アレクサンドリアをも含めた全ユダヤ教に於いては、パレスチナ正經のみが標準とされた。新約聖書に於いても、七十人譯によつて引用されてゐるとはいへ、聖書と言へばパレスチナ正經のことであつて、經外書からの引用は極めて少い。經外書が判然と規範的文書として引用されてゐるのは僅かにユダ書九及び一四の二ヶ所と言はれてゐる。然し、經外書に依據してゐると思はれる箇所は、これ以外にはなく、ペテロ前書三・一九—二〇、後書二・四、ユダ書六、使徒行傳七・二三、三〇、テモテ後書三・八、ヘブル書一・三七等を、ベルトレットは經外書と對照させてゐる (*Ibid.*, S. 331f)。セリーンもコリント前書二・九、エペソ書五・一四、ルカ傳一・四九、ヨハネ傳七・三八、ヤコブ書四・五一—六、マタイ傳二七・九、ヘブル書一・三五以下等を擧げてゐるが、極めて不確かであると附言してゐる (E. Selhn, *Einführung in das A. T.*, 7. Aufl. 1935, S. 169)。新約聖書に於ける聖書がパレスチナ正經であるにせよ、新約聖書に於ける正經概念がパレスチナに於けるそれと同一であつたとは言へない。律法的正經概念が、福音的正經概念によつて取つて代られたと言へやう。舊約聖書の引用が屢々極めて自由である (コリント前書一・一九、エペソ書四・八等) のみならず、大膽な基督信仰的舊約釋義が、新しい福音的正經概念を證して餘りあるものであらう。アレクサンドリアに於いても放棄された聖典全集觀は、その後基督教會で繼承された。然しパレスチナの正經概念の影響が絶えず、結局、基督教會の正經觀には兩者が共存してゐる。ギリシヤ教會では四つの經外書が正經に加へられたが、ロマ教會では更に多數のものが加へられてゐる。プロテスタント教會では嚴格にパレスチナ正經に全的正經性を認め、經外書は單なる宗教的建徳的文書としてその下位に置かれてゐるが、ルッター派は改革派よりも寛大である。然し、兩派の何れがより正しく福音的正經概念に立つてゐるかは、別問題である。 (Elsfeldt, *Ibid.*, S. 614—630; Selhn, *Ibid.*, S. 165—173)

二

次ぎに新約聖書に於いては、聖書の靈感は如何に考へられてゐるであらうか。

新約聖書に於ける聖書靈感説に就いて云々する場合、最も主要な箇所として先づ第一に問題とされるを常とするのは、テモテ後書三・一六「聖書はみな神の感動によるものにして、教誨と譴責と矯正と義を薰陶するとに益あり。」及びペテロ後書一・一九以下「斯くて我らが有てる預言の言は堅うせられたり。汝ら此の言を暗き處に輝く燈火として、夜明け明星の汝らの心の中にいつるまで顧みるは善し。汝ら先づ知れ、聖書の預言は、すべて己がままに釋くべきものにあらぬを。預言は人の心より出でしにあらず、人々聖靈に動かされ、神によりて語れるものなればなり。」の二箇所である。

ピラーベックは右二箇所に對するユダヤ教的背景の史料を聚集・整理した論文を、次ぎの言葉によつて結んでゐる。^(註)「此處に我らは、初代基督教會が如何に、己が見解にユダヤ教説が適應してゐる場合には、何の懸念も懷かずに、凡て一々の點に至るまでそのユダヤ教々説を墨守したか、といふことの一例を有する」と。

然し、ペテロ後書一・一九以下にいふ「預言の言」が、果してピラーベックの見るやうに「律法の言」に對立するものであり、斯くて此處に「聖靈に動かされ」とあるのは授與の對立概念としての靈感のことであらうか。寧ろ、此處にいふ「預言の言」とは、全舊約聖書を、即ち律法・預言者・諸書の全體を意味するものではないか。それは暫く措くとしても、テモテ後書三・一六に「聖書はみな」と言はれてゐる場合の「聖書」は、すぐ前節に

「また幼き時より聖なる書を識りし事を知ればなり」(一五前半)とあることによつても、テモテが幼時から識つてゐた舊約聖書であることは明かである。即ち、舊約聖書は何れも神の感動によるといふのであつて、預言者・諸書のみならず律法も靈感によつて成つたものと考へられてゐるのである。

次に考へねばならないことは、成るほど此處には、ピラーベックの言ふやうに、言ひ廻しの端々に至るまで後期ユダヤ教に見出されるもの其の儘の點も多いが、然し、此處で聖書の靈感といふことが語られてゐる意味乃至動機は、果してユダヤ教に於ける場合と同じであらうか、といふことである。換言すれば、これらの箇所では聖書の靈感に言及されてゐるのは、果して、由つて以て聖書の神的起原を指摘し、聖書の神的權威を確證して、神の律法たる聖書を中心とし・第一とする律法的聖書主義の基礎を固うするためであつたであらうか。所謂正統主義神學の立場に立つ人々は、勿論、言下に然りと答へるであらう。彼らが聖書の靈感の教説を極めて重要視し、神學の最も根本的な問題と考へる所以も、聖書靈感説によつて聖書の神的起原・聖書の被靈感性を證明し、斯くして聖書の神的權威・聖書の無謬性を確證することによつて、律法的聖書主義を確立せんがために他ならないからである。

フィラデルフィアのエストミンスター神學校の組織神學教授ジョン・マレー牧師は、今年四月十日の「長老派的監守人」誌上に「聖書の靈感」と題する一文を寄せてゐるが、その中でペテロ後書一・二〇―二二に關して次ぎのやうに言つてゐる。^(註2)

「此處にペテロは、人間が著者であることを十分に認めてゐる。聖書の語る所を彼は、『人々語れるもの』と言つてゐるか

らである。此の事實は、彼が附言してゐる一切を、さればこそ愈々重大なものとしてゐる。人間が著者であるといふことは、聖書の堅固さ「無謬性」を害ふものであり、神的權威・神的性質を毀損するものである、と我らは論じ勝ちであらう。然し、此の使徒にあつては然らずであつた。彼は『然れど彼すなはち眞理の御靈きたらん時、汝らを導きて眞理を悉く悟らしめん』（ヨハネ傳一六・一三）と己が弟子たちに語り給ひし御方に學んだ所の者であるからである。ペテロは故に、一方では『人々語れり』と言つてゐるにも拘らず、他方では三つの甚だ驚くべき陳述をしてゐるのである。曰く『聖言の預言は凡て己がままだに釋くべきものにあらず』曰く『預言は人の心より出でしにあらず』曰く『人々聖靈に動かされ神によりて語れるものなり』と。

マーレーは此處に、聖書は人の言葉であるにも拘らず神の言葉である、と語つてゐるやうにも見える。換言すれば、一見、聖書は眞に人の言葉にして眞に神の言葉である、と語つてゐるやうにも見える。然し、事實は然うではないのであつて、「人々語れり」といふ此の「人々」は、聖靈に吸收或ひは收容されて、聖靈の目標へと運ばれつつ語つたのであり、斯くて此の「人々」の語つた所は、人間の言葉ではなくて聖靈の言葉であり、神の言葉であるのである。此の場合にも、聖書は人の言葉であるにも拘らず神の言葉であると言ひ、聖書は眞に人の言葉にして眞に神の言葉であるとも言へるであらうが、前半、即ち、聖書は人の言葉であるといふ命題は、全く空文に等しい無内容のものであり、實は、後半の聖書は神の言葉であるといふ命題のみが現實的である。現實通りに表現すれば、聖書は人の言葉ではなくて神の言葉である、と言はねばならない所である。

此のことは、同じく「聖書の靈威」と題するマーレーの就任講演によつても、極めて明白である。其處には、次ぎのやうな一節が見出される。(註3)

「人々聖靈に動かされ神によりて語れるものなればなり」といふ文の強調點は、『聖靈に動かされ』といふ此の一句に存する。ワーフィールドも言つてゐるやうに、『此の句は、極めて特殊な句である。これは案内とか、指示とか、制御とか、或ひは、言葉の全き意味に於ける指導とかさへとも、混同され得ない句である。此の句は、特別に生ぜしめられた影響を現實的働き手「たる聖書記者」に齎すといふ點に於いて、これら言辭の一切を超えてゐる。動かされた」所のものは、「動かす者」によつて吸收されて (taken up) 居り、「動かされた」所のもの本來の力によつてではなくて「動かす者」の力によつて運ばれて (conveyed) 居り、「動かされた」所のもの本來の目標へではなくて「動かす者」の目標へと運ばれて (conveyed) るのである。それ故に此處には、神によつて語つた人々は、聖靈によつて吸收されてゐたのであり、また、聖靈の運ぶ目的へと、聖靈の力によつて運ばれてゐたのであることが、告げられてゐるのである。従つて、彼らが聖靈の作用の下に語つた諸々の事柄は、彼らの事柄ではなくて、御靈の事柄に他ならないのである。そして、これこそ「預言の言」が、何故に斯くも確實なものであるかに就いて示されてゐる理由である。』

此處〔ペテロ後書一・一六―二二〕に確言されてゐることは、聖書の絶對的信憑性であるが、此の絶對的信憑性の理由として明白に確言されてゐることは、聖書が神の開顯或ひは啓示に對して究極的分析によつて營まれた人間の證言であるからでもなく、聖書が神的音信の内容を記録する人間の靈感の所産であるからでもなく、聖書がそれ自身、神的證言であるからである。聖書が書物であるといふ正に此の事實こそは、ペテロが何故に「一七節の天來の御聲に優つて聖書が有する」此のより大なる鞏固さを確言するか理由である。ペテロ及び彼の讀者たちは、或る一つの機會に語られた言葉を受領した神の言ではなくて、書物なるが故に恒久的な形體賦與と効力確證 (permanent embodiment and authentication) を受領した神の言を有するのである。」

要するに、聖書は神の開顯・啓示に對する人間の證言ではなくて神的證言であり、神の音信の内容を人間の靈

感によつて記録したのではなくて聖靈自身が記録したものであり、人間的起源のものではなくて神的起源のものであり、人間の言葉ではなくて神の言であるのである。これをしも、眞に人間の言葉にして眞に神の言葉であるとか、人間の言葉であるにも拘らず神の言であるとか言ふのは、空言にあらすんば詭辯乃至強辯である。

此のことは、マレーがテモテ後書三・一六に關して語つてゐることによつて、更に明白である。

『神の感動によるもの』と譯されてゐるギリシヤ語 [Theopneustis] の文字通りの意味は、『神に息吹かれたもの』 (God-breathed) である。『聖書はみな神に息吹かれたものである』のであり、即ち、聖書はみな神によつて息吹き出されたもの (breathed out by God) であるのである。パウロは神の側に於ける聖書の中への吸収 [即ち、神が聖書の中へと吸収される] と an inbreathing on the part of God into Scripture] に就いて語つてゐるのでもなく、聖書といふ媒體を通して我らの中に息吹き込まれてゐる (breathed into us) 何らかの影響に就いて語つてゐるのでもなく、否、パウロは聖書記者たる人間たちの中への神の側に於ける吸収 [即ち、神が聖書記者たちの中へと吸収される] と an inbreathing on the part of God into the human writers of Scripture] に就いて語つてゐるのではなく、彼が最も力強く簡潔に語つてゐるのは、聖書は神によつて息吹かれたものであるといふことである。聖書は神の口であり、神の息吹きであり、神の託宣である。パウロは、聖書が神によつて語られたもの (spoken by God) であり、神の説話或ひは言葉 (the speech or word of God) であることを、『神によつて息吹かれたもの』といふ一語よりも [より簡單・率直に確言する語を採用することは出来なかつたのである。] (註12)

即ち、人間の言葉としての聖書が先づあつて、その人間の言葉に神が吸収されて神の言となるのである。聖書記者といふ人間が先づあつて、その人間に神が吸収されて、神の言葉が人間によつて語られるでもないものであつ

て、先づ神に息吹かれることによつて聖書は出現した、否、聖書は神の口・息吹き・託宣そのものであるといふのである。人間の口・息吹き・言葉が神の中へと吸収され盡して生じた聖書は、徹頭徹尾、神の說話・神の言葉以外の何ものでもないのである。そして、人間の言葉ではなくて、絶対に神の言葉であるが故に、聖書は絶対的信憑性を有し、無上の確實さ・鞏固さ〔無謬性〕を有し、恒久的な形體・効力〔不可増減性・不可侵性〕を有する神の言、否、神的律法・律令・法典に他ならず、従つて聖書主義は、律法的聖書主義に歸着せざるを得ないのである。茲に我らはカール・バルトと共に、所謂正統主義的な聖書靈感説に通用の幻影説的異端性或ひは神憑りの機械的ユダヤ教性・異教性を看取せざるを得ない。

バルトはコリント後書三・四一―一八及びコリント前書二・六一―一六の二箇所を、先のテモテ後書三・一六以下及びペテロ後書一・一九以下の註解と見て、此の二箇所によつて新約聖書の靈感説を要約してゐるが、その結論の中に次ぎのやうに述べてゐる。(註五)

「他の凡ての人間と共に、證人〔啓示證人、即ち、舊・新約聖書の記者としての預言者・使徒のこと〕も亦、神の奧義の前、即ち、神の啓示の恵みの御業の前に、「閉ざされた門の前に立つ者として」立つてゐる。此の奧義が彼に自らを開示するといふこと、これが、證人としての彼の實存といふ奇蹟に於ける第一のことである。彼が此の奧義に就いて説く〔或ひは、書く〕ことが出来るといふこと、これが、證人としての彼の實存といふ奇蹟に於ける第二のことである。もしもかの奧義の自己開示といふことが、次ぎにまた〔預言者・使徒なる〕人間の證言〔即ち、舊・新聖書〕といふ姿をとつて引き續き進行するといふことがないなら、更に、もしも此人間的證言そのものを創造し給ひしその同じ御靈が、聴き手・讀み手としての人間たちに此の人間の證言の眞理性に就いての證言〔即ち、聖靈の内的證明〕を與へ給ふことがないなら、またしても神の

奧義——今や人間の證人〔即ち、舊・新約聖書の記者としての預言者・使徒〕に信託されたものとしての神の奧義——は、たゞ僂文のみを有し、たゞ僂文のみを讀んでゐるシユナゴークに於いて然うであるやうに、また、「預言者・」使徒の言葉が愚かに見え、何時までも愚かに見え続ける性來の儘のものなる人間に於いて然うであるやうに、何時までも「閉ざされた儘の」奧義であり續けざるを得ないであらう。神の奧義の此の自己開示の總體が、預言者・使徒の言葉〔としての舊・新約聖書〕の神的感動・靈感であるのである。』

要するに、(一)神の奧義の自己開示、(二)此の啓示の證人なる預言者・使徒の靈感的證言としての舊・新約聖書、(三)此の舊・新約聖書の證言の眞理性に就いての聖靈の内的證明——此の三者は一つ御靈の奇蹟的働きであり、同時的な恩寵の出來事〔此の三一的當體こそ福音そのものである〕であつて、一つだけ切り離して取り出すことの出來ないものであり、所謂正統主義的聖書靈感説が(二)のみを取り出して、聖書成立の際に於ける御靈の働きのみを問題とするのは、聖書の靈感に就いての新約聖書の考へと全く相容れないといふのが、バルトの聖書靈感説の要點である。

(一)及び(三)と切り離して(二)のみを問題とするのは、僂文・律法としての聖書しか有たないシユナゴークと同様の立場に在ることを暴露してゐるものであり、(一)及び(三)との同時的現前たるイエス・キリストの福音としての聖書を知らない性來の儘なる人間と同一地盤に立つての靈感説に他ならないのである。

バルトはコリント後書第三章に關して、次ぎのやうに言つてゐる。^(註6)

「律法^{トウラ}或ひは全舊約正經の神人の成立に關するタルムードのユダヤ教及びアレクサンドリアのユダヤ教の諸々の理論を、パウロは識つてゐたであらう。確かに推測し得るやうに、神によつての書〔全舊約正經〕の特殊靈感を、パウロは彼なりに肯

定してゐた。とはいへ然し、確かにただ、その同じ神が聖靈の御業によつて現在の證しされるといふ彼の見解との關聯に於いてのみである。何となれば、パウロにとつてはコリント後書第三章に於ける一切は、此のことに關係してゐるからである。即ち、御靈の此の御業なしには、書かみ「全舊約正經」は、如何にその榮光が大であらうとも、如何にして成立したものであらうとも、蔽はれたるものであり、また、あり続けるのである。此のことは、モーセの顔が蔽はれたこと(出埃及記三四)によつて表象されてゐる流儀でシユナゴグによつて書かみが讀まれる際に、起ることである(一三一—一五節)。即ち、神的に掟とされてゐる書きものはそこにあり、それを讀む人々もそこにゐる。然し彼らの心の上には、蔽ひが掛つてゐる。彼らの思惟は頑冥であつて、開かれてゐる書物は彼らにとつては、事實上、閉ざされてゐる書物に他ならない。ただ主への復歸のみが、此の蔽ひを除いて彼らに書かみ「舊約聖書の眞の意味」舊約聖書の「新約的理解」への通路を開き得るのである。此の蔽ひが『キリストによつて』客觀的に既に取り除けられた後に(一四節)、主の臨在によつて此の自由に至らしめられるその主とは、然し、御靈である(一七節)。我ら基督者が凡て、基督者たる以上、あの蔽ひを除かれて居り、主の榮光を映される鏡であり、斯くてユダヤ人たちが讀めども讀み得ず、手に入れ得ないもの(舊約聖書の眞の意味)舊約聖書の「新約的理解」を、讀むことが出来、我らの中に拜領することが出来るのは、ユダヤ人たちは違ふ我ら特有の或る能力に基いて起ることではなくて、御靈であり給ふ主から、換言すれば、御靈の主から起ることである(一八節)。即ち、我ら自身が自分をその能力ある者としたかの如くではなくて、神が我らをしてその能力ある者たらしめ給ふたからであることは、最初に四—六節に於いて、パウロ個人の職(新約の職)を眺めつつ言はれてゐる通りである。多分これよりもより明瞭に、書かみそのもの(バルトは此處に引用の部分の數行前では「靈(＝イエス・キリスト)の啓示」なしに受け取られ、讀まれつつある書」と言つてゐる)の聖さ・効能が緒言的のものであること、基督敎團は此の緒言的なのもの許に立ち降り得ないことを、言ひ表はすことは出来ないであらう。此の緒言的なのもの現實によつて基督敎團が助らないことは、此の世或ひはシユナゴグがそれによつて助からな

に置かれてゐるのみであらう。基督教團は然し、此の緒言的なもの成就・完成をも、自分で作り出すことは出来ない。基督教團は、シュナゴーク「或ひは此の世」が「イエス・キリストの啓示に預いて」ただ罪の宣告に出會ひ得るのであるその所「即ち、イエス・キリストの啓示」に於いて生命を見出すといふこと、これは聖靈の恩寵であり、即ち、その生起に關しては正にただ神のみが讚美され得る出来事である。」

要するに、新約聖書に於いては、聖書の靈感とは、聖書の神的起原を證明して聖書をして神的權威を有する律法・律令・法典たらしめるための所謂正統主義的教義學に於ける思辨の對象とは質的に異なるものであり、イエス・キリストの啓示及び聖靈の内的證明と分離し得ない一つ御靈による三一的同時的出来事としての福音をものに他ならないのである。新約聖書に於いて聖書の靈感に就いて語られてゐるのは、此の一つ御靈による三一的同時的出来事としての福音の當體を聖書の靈感といふ角度から證したものに他ならないのである。

聖靈によるイエス・キリストの啓示、聖靈による預言者・使徒の靈感的證言、聖靈による基督者の照明的信仰——此の三にして一なる永遠的同時的出来事から、聖書の靈感のみを切り離して論議する所謂正統主義的聖書靈感説は、恰かも三一神に關するユニテリアンの誤謬を聖書に關して犯しつつあるものとも言へやう。(註?)

イエス・キリストと聖書と信仰との三一性に就いて、バルトはコリント前書二・六一一六に據つて、次ぎのやうに述べてゐる。(註?)

「智慧を語るといふ意識、而も『典義にひそむ智慧』を語るといふ意識を、パウロは有つてゐる。隠された智慧、凡ての時代に先んじて我らの榮光のために神から豫め定められた智慧、此の世の權威ある者たちから見損はれたが故に十字架に釘けられた智慧であり、人間の如何なる目・耳・心にとつても元來接近し難いもの、然し神を愛する者たちに神が備へ給ひしも

のである(六一九節)。此の『奥義にひそむ智慧』に就いて、即ち、イエス・キリストに於いて生起した神の啓示に就いてパウロが此處に語つてゐることは、我パウロは此の智慧を説き・語り・言ひ表はす(我ら智釋を語る)、といふ以上でも以下でもない。もしも神が彼に此の智慧への通路を開き給はなかつたら、もしも神が彼に此の智慧を先づ啓示し給はなかつたら、而も聖靈によつて啓示し給はなかつたら、如何にしてパウロは此の智慧を語るに至る筈があらうか。人間の靈が人間の諸々の事柄を認識するやうに、神の御靈は——神の御靈のみ、然し神の御靈は十全に・確かに——神の諸々の事柄を認識する。此の御靈を彼パウロは、神の智慧なる神の恵みの御靈、そのものを認識する正にそのために、受領したものである(一〇——二節)。然しパウロは、聖靈の御業は未だこれで盡きてはならないと見てゐる。神の智慧によつて我らに披瀝された恵みの御業を斯くして認識せしめられたその認識に正に相應して、パウロは今や此の智慧を、人間の智慧が教へる言葉ではなくて聖靈が彼に教へる言葉で、即ち、御靈の言葉もて御靈のあの現實を測りつつ包みつつ、言ひ表はすことも出来るし、言ひ表はしてもよいと信じてゐる(二三節)。人はパウロ自身他ならぬ此の言葉を面前にしては、パウロは舊約聖書記者たちの靈感を、而も現實的靈感をも逐語的靈感をも、考へてゐなかつたと推定することは出来ないであらう。他ならぬ此の言葉から、人はテモテ後書三・一六の『神の感動によるもの』といふ語に非パウロ的といふ嫌疑を掛けることは、出来ないであらう。何れにせよ、自分自身をパウロは單に神の恵みの御業の證人と敘述し、斯くて此の御業に就いての自分の言葉が史的記録としての價值を有するとなすのみ、といふやうなことで断じてないのであつて、それを踏み越えて、御靈によつて此の恵みの御業そのものを認識する能力を與へられた者・認識するに至らしめられた者と敘述し、更にもう一度それを踏み越えて、同じ御靈によつて此の恵みの御業に就いての適切な説話の權能を與へられた者・それへと導かれた者と敘述してゐる。さて次に初めて、此の文脈にとつて最後決定的な言葉が續けられてゐる。元來あるが儘の人間、生きものとしての人間、『性來の儘なる人』は、上述の仕方では御靈の御業に基いて神の恵みの御業に就いて語られたことを受けない。彼はそれを認識することが出来ないから、それは彼には愚かと思えるのであつて、それは御靈によつてのみ——即ち明かに、それに基いて彼

が此の恵みの御業の認識に立ち得もし・此の恵みの御業に就いて適切に説き得もするその同じ御靈の同じ御業に基いてのみ——認識されることも、従つてまた、受け容れられることも、可能であらう、と(一四節)。故に、性來の儘なる人の身分とは確かに根元的に異なつた人間の身分があるのである。靈的人間、自ら御靈を賦與されて居り、御靈によつて照明され・導かれてある人間、といふ身分があるのである。處で、此の身分の特性は何か。端的に然し強力に、『彼は凡ての事を辨ふ』と言はれてゐる。即ち、彼は人間でありながら、他人が自ら御靈に教へられ・導かれて語る所のことを、聴取・理解するのである。御靈によつて啓示された神の恵みの御業からして、御靈に教へられ、御靈によつて説話の權能を與へられた「預言者・」使徒にまで至つた圓周は「預言者・」使徒の聴き手の許に於いて閉ぢるのであるが、此の聴き手はまたしても御靈によつて此の場合に必要な受容能力を與へられてゐるのであり、此の聴き手の實存も亦、此の場合の出來事なる「神の恩寵的決斷の御業としての」奇蹟の中に屬してゐるのである。」

新約聖書に於いて聖書の靈感は、此のやうにイエス・キリストに於ける啓示及び信仰者に於ける聖靈の內的證明と同時に三一的出來事であると考へられてゐることは、到る所に見出される。例へばペテロ後書一・一九に「汝ら此の言を暗き處に輝く燈火として、夜明け明星の汝らの心の中にいづるまで顧みるは善し」とあるのは、此の三一的出來事の眷顧の時を、祈りつつ待つことを勧める以外の何であらうか。夜が明け、イエス・キリストの啓示の明星が聖靈の内證によつて心の中に上る時こそ、我らが預言者・使徒の受けた聖書の靈感と同時的な瞬間である。そして此の時、「この書はキリスト・イエスを信ずる信仰によりて救に至らしむる智慧を汝に與へ得るなり。」といふテモテ後書三・一五の言葉は、成就するであらう。顯現のイエスに聖書を説き明かされて二人の弟子の心が内に燃えた時(ルカ傳二四・一三—三二)——これもイエス・キリストの啓示と聖書の靈感的證言と

聖靈の内證的照明とが同時的三一的に生起した福音的恩寵の奇蹟の瞬間ではないか。イザヤ書五十三章を讀みつゝあつたエチオピアの闖入が、ピリポにイエスの福音を宣べ傳へられて「視よ水あり、我がバプテスマを受くるに何の障りかある」と叫んだのも(使徒行傳八・二六以下)、イエス・キリストの啓示と聖書記者の靈感と信仰者の内的照明との同時的三一的出來事の時ではないか。その他、新約聖書に數多く見出される舊約聖書の新約的釋義、或ひは、舊約聖書の基督論的釋義は、何れも此のやうな三一的出來事によつて恩寵的に生起した新しい福音的、な舊約聖書解釋ではないか。

後期ユダヤ教乃至所謂正統主義神學に於ける異教的或ひは異端的聖書靈感説が、律法的聖書主義の始め・終りであるならば、新約聖書乃至カール・バルトに於ける三一的福音的聖書靈感説は、福音的聖書主義の始め・終りであると言ふことが出來やう。前者にあつては、聖書は人の言葉でなくて神の言であり、神的性質・神的權威・無謬性・不可増減性等々を有する神の律法・律令・法典であるが、後者にあつては、聖書は眞に人の言葉にして眞に神の言であり、人の言葉であるにも拘らず神の言葉であつて、何處までも誤謬可能の、否、誤謬を犯しつつある人間の不十分な破れた言葉でありながら、神の恩寵的決斷によるあの三一的福音的出來事の瞬間には、「ベテスダの池の水」(ヨハネ傳五・二―四)のやうに、今・此處で神御自身によつて役立たしめられ・使用されるといふ特權によつて、神の言であるのである。^(註)

イエス・キリストの啓示と預言者・使徒の靈感的證言と信仰者に於ける聖靈の内的證明——此の三者は三一的同時的出來事であり、此の三一的同時的出來事こそ福音の當體であり、三者は此の福音の當體の謂はば三つの面

に他ならないといふ時、恰かも啓示と靈感とが客觀性を喪失して、所謂自由神學に於ける如く、聖靈の内的證明と自稱する主觀的體驗に凡てが歸着せしめられるやうに、誤解される場合が少くない。休火山をして魔術によつて妖光を發せしめるやうに、聖書の神性を思辨的證明によつて莊嚴化しながら、これこそ聖書そのものに内在する神性であり神的神威であると主張する所謂正統主義的靈感説の立場からは、理解されないのが寧ろ當然である。マレーの次ぎのやうな言葉も、此のやうな無理解の表白以外の何ものでもなく。^(註10)

「神の言が一つの出來事となる時に、啓示と聖書とは事實上一つである、とベルトは語つてゐる。然し彼は、聖書を啓示と同一視してはならない、と警告してゐる。何となれば、聖書といふ姿の中に我らが有つてゐるのは、神の言を人間の思想と表現によつて反復し再現せんとする人間の意圖のみであるからである。従つて、一定の状況の下に聖書が特定の一個人に神の言の媒體となるまでは、即ち、繰返し新たな神の御業によつて聖書がその特定の一個人に對して神の言となるまでは、聖書は神の言ではないのである。何となれば、その時まで聖書は對個人的性質・神的神威・支配力を有しないからである。換言すれば、その時までには聖書は、「神語り給へり」とは言はれ得ず、「パウロ語れり」と言ひ得るのみであるからである。神は聖書の逐語的形體に縛られてはゐ給はず、神は聖書の逐語的形體を越えた或る口頭的形體を用ひ給ひ得るのである。ベルトに従へば聖書は、神の過去の活動の故に神の言ではないのであり、記者たちに及ぼされた特殊な神的影响の故にそれ自身の中に固有の神的神質や神的神性を有することによつて神の言であるものでもないことは、最はや明瞭である。聖書は書かれた書物として存在してゐるのではなく、神の言・神の真理の恒久的推積物として存在してゐるものでもないのである。或る出來事の中に特示される神の今・此處に於ける對個人的活動から離れては、聖書は決して神の言ではないのである。否、聖書の具體的な部分が具體的な危機に於いて、神の啓示の回歸的活動によつて、個々の魂に對する神の言となるに非ざらば、聖書は過去の啓示に對する人間の證言に過ぎないのである。」

此のやうな誤解に對して、バルトの次ぎのやうな言葉以外に説明の道はないものであらうか。バルトは曰く、(註11)

「我らは聖書の神靈性を、神の御業・奇蹟として神的祕密裡に下される決斷、信仰と服従と忠實な聖書釋義とのただ中に在つて省察・俟望さるべき決斷と解した。聖書は神の言であるといふ眞理の客觀性は、此のやうに解することによつて満足せしめられてゐるか。此のやうに解することによつて少くとも、恰かも我らの信仰が聖書を神の言とするかのやうに、恰かも聖書の靈感が、結局、我ら自身の評價・感じ・意見であるかのやうに解釋されてしまふ危険に曝されてゐはしないか、といふ危険は了解に難くない。我らは此の危険に眼を閉ぢはしないであらう。否、此の危険に對して如何に振舞ふべきか、一體、如何にして聖書の靈感のあの客觀性に満足と與ふべきか、と我らは自問せざるを得ないであらう。處で然し、此の客觀性は明かにただ、我らが此の客觀性に満足と與へやうと思ふことを斷念することによつてのみ、満足と與へられ得るものであらう。」

啓示と靈感と照明との三一的同時的出來事としての福音の當體の客觀性の中に在る者に對しての説明としては、これで十分であらう。然し、聖書は人の言葉ではなくて神の言葉であると、言はねば、聖書は神の言葉ではなくて人の言葉に過ぎないとし、か解し得ない立場の人々に對しては、また別の説明も必要であらう。我らは次ぎのやうに答へたい。

啓示と靈感と照明との三一的福音的瞬間のただ中に於いても、以前に於いても、以後に於いても、聖書は眞に人の言葉にして眞に神の言葉である。聖書は眞に人の言葉にして眞に神の言葉であるといふ信仰告白こそ、聖書の神性に對する信仰告白であることは、恰かも眞に人にして眞に神であり給ふといふ信仰告白こそは、イエス・キリストの神性に對する信仰告白であるのと、全く同様である、と。

註(一) Strack-Billerbeck, *ibid.*, S. 451.

(2) John Murray, *The Inspiration of Scripture*. in: *The Presbyterian Guardian*, *Volume 9*, No. 7. (April 10, 1941). p. 108 f. 因みに Westminster Theological Seminary は Orthodox Presbyterian Church 派の神學校である。現在わが國で唱道されてゐるカルウイン主義乃至改革主義の運動は、此の學校の出身者方を中心としたものである。今も數名の帝大及び神學校卒業者が、同校に留學中である。特にマールレーの靈感説及びそのバルト批評に言及する所以である。然し、此の派の靈感説全體を問題とするためには、その源流として Abraham Kuyper, Herman Bavinck, B. Warfield, Gresham Machen 等の所説に溯つて考へることが、是非とも必要であらう。それは他日に譲り、此處にはただマールレーの靈感説のみに就いて考へた。同系統の神戸中央神學校關係の方々から、多くの便宜を與へられたことを感謝申上げる。

(3) J. Murray, *The Inspiration of the Scripture*. in: *Westminster Theological Journal*, Vol. II. No. 2, 1940, p. 92. 此の講演の邦譯はカルウイン主義小論叢書第十二號として最近刊行されたが、遺憾な點が尠くないと思はれる。

(4) 聖書の靈感に就いての關心を、全く聖書の成立の際に於ける聖靈の働きのみ局限した古代教會の靈感説及び十七世紀の正統主義神學に於ける靈感説を、バルトは *doketisch* に非んば *jüdisch und heidnisch* 乃至 *manisch-ägyptisch* と批判してゐる。Karl Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, I, 2, 1938, S. 375ff.

(5) *ibid.*, S. 573.

(6) *ibid.*, S. 571. f.

(7) 啓示、靈感、照明の三者の區別を判然たらしめることは、必要でもあり正しいことでもあるが、此の三者の三一的同時性から遊離してその一つ一つを問題とすることは、致命的な誤謬である。カイパーが、啓示と靈感とは過去に屬し、現在活動しつつあるのは照明のみであると考へてゐるのは、その一例である。「我らは新約聖書信仰に關して、聖靈の

三重の働きを區別せねばならない。第一は、使徒たちに啓示を與へる神的働きであり、第二は、靈感と稱ばれる働きであり、第三は、今日活動的な働きであつて、即ち、最初は信ずることを欲しない心の中に聖書信仰を創造する働きである。』(A. Krüper, *The Work of the Holy Spirit*, translated by Henri De Vries, p. 177) 即ち、今日活動的(active to-day)なのは第三の働きのみであり、第一と第二とは二千年前に終了、否、死滅し去つてゐる。三者を三一的同時的福音の當體として考へる場合と比較すれば、正に休火山と活火山との相違がある。然も、此の休火山を燃え上らせるための思辨的工作が、正統主義的靈感説であり、斯くして燃え上がらしめられたものは、所謂「紙製の法王」(papierender Papst)の信仰としての偶像崇拜的聖書信仰に他ならない。此のことは、次ぎの如きカイパーの敘述からも明かである。「照明(illumination)といふのは、聖霊が御自身の時代に神の子たち夫々に多かれ少かれ與へ給ふものであつて、人間の靈的意識を明瞭にする働きである。啓示(revelation)といふのは、神の諸々の思想が預言者たちに異常な仕方即ち奇蹟によつて傳達されることである。然し、靈感(inspiration)といふのは、照明及び啓示とは全然區別されるべきものであつて、聖書記者たちが聖書を書く時に、彼らの心を指導した聖霊のあの特別な無類の働きである。『聖書はみな神の感動によるものにして』とあるが、靈感は、普通一般の照明とも、異常な啓示とも、無關係のものであり、全く獨立した一つの働きであつて、教會は之を常に靈感といふ名で告白し來つたのである。故に靈感とは、それによつて聖霊が教會に完全にして無謬なる聖書を下附し給ふた聖霊のあの包括的な働きの名稱である。我らが此の働きを包括と呼ぶのは、それが機械的ではなくて組織的であるからである。』(ibid., p. 76. 此の部分は「カルヴァン主義小論叢書」第十一號一二頁に、岡田稔氏によつて譯出されてゐる。) 啓示と靈感と照明の三者の區別が力説されるのは、要するに結局、聖書の十全無謬性を證明せんがために他ならないのである。

(8) *ibid.*, S. 572f.

(9) Barth, *ibid.*, S. 589.

聖書の靈感に就て

聖書の靈感に就いて

- (2) *ibid.*, p. 80f.
- (1) *ibid.*, S. 593f.
- (2) *The Presbyterian Guardian*, Vol. 9, No. 7, p. 109.

神道史の對象と其の理念

小林健三

一 序 言

神道學の學的體系の要求せられてをること今日の學界ほど切實なものはないであらう。それは特定の個人の神道觀の問題をも乗り超えて、遙かに嚴肅なる解答を要求してをるか如く感ぜられる。

それは何故であらうか。

理由は至つて明白である。日本人の依て立つ世界觀、國家觀や人生觀の根本基調を究明する事は、今日の學徒に課せられた當面の嚴肅なる問題であり、その基調を探究するために日本の學としての神道學に期待せらるゝもの切實なるものがあるがためである。

然らば神道界の現實は如何。果して我が神道界は協力一致して之に答へるだけの新たらしい體制を樹立し、神道學の學問的研究に専念してをるであらうか。神道學の現狀に不滿を發する人は尠くはない。しかし高踏的な批

評は簡單であり、當面する課題は餘りにも深刻である。

思ふに明治以後の學界は、神道學の樹立に對して必らずしも惠まれたものではなかつた。それは一面我が學界の動向をも反映してをるものであるが、神道學界それ自體に就いていつても、新進氣鋭の西洋學の波動をうけては、それに立ち打ちし、毅然として神道學のために闘つた學者は、眞に寥々たるものであつたといへる。國史學、國語國文學等の一系列の我が國の學問も、それが西洋の影響を克服して獨自の立場をとりうるに至つたのは、最近の事であり、多くは滔々として外國の糟粕を嘗めて、左様な小天地に跼蹐して居つたのである。これ眞に我が國の學問に對して、忠なりしといひ得るであらうか。

わきても神道學の場合は、その研究の不振特に甚だしいものがあつた。理論の上からいへば神道學は儒佛の二教學に對立し、國史、國學と並んで之と鼎立すべき學問であり、その重要性は特にわが國體をふかく攷へるものにとつて、國史、國學の上に位するものと見なされる根據を有してをるのである。

神道學の依て立つべき學問的根據を明かにすることは此の意味からいつても必要なことであり、これが究明せられて始めて神道學は、その本來の立場を樹立することが出來ると思ふ。

二 神道學の構成

神道學はわが國に於て發達した學であり、神道を研究して、神皇の教を闡明すべき根本の學問である。

然らば神道學は、その構成要素として、いかなる部門をその内容とするものであらうか。

蓋し神道學は、神道學として獨自の立場を有するものである。しかし之を今日の學問的規準よりいへば、神道學は之を二部門に分けて攷究すべきものと考へる。神道學及び神道史がそれであつて、恰もそれは哲學及び哲學史、宗教學及び宗教史等の學的範疇に入るべきものであらう。こゝに神道學及び神道史といつた神道學の意味は、神道學原論（又は神道學概論）といふが如き意味であつて、神道學の原理組織、方法論を主として攷究するものであり、之に對して神道史の方は、神道教學の史的展開の上から、神道の根本義を把握することを眼目とする、といへるであらう。

從來、神道史は國史學の中の、特別史の如き地位にある、と考へられ、神祇史の名稱が多く用ひられたのであつたが、これは今日明確に訂正されなければならぬ。神祇史でなく神道史であり、詳しくいへば神道教學史であると考へるのである。恰も佛教學に、日本佛敎教學史とか、日本佛敎教理史といふがある如く、神道史は神道教學の内容を検討し、それがいかなる理由原因より發生し、成長を遂げ、成立したか、を神道學の立場から攷究するものであつて、一般史はこれを補足する立場にあるものである。

三 神道史の對象

以上大綱を述べたのであるが、以下少しく神道史の内容に觸れて吟味して行かうと思ふ。
先づ神道史の對象に就て考察する。

神道史は嚴密に論じていつから始まるのであらうか。これには蓋しいろいろの議論が立ちうるであらう。而し

て之について思ひ起すのは佐々木信綱博士の日本歌學史（明治四十三年出版）である。

博士は先づ歌學史の意味を全く和歌に關する學問といふ意に解し、和歌史とは區別して用ひてをるが、嚴密なる意味の歌學史の立場を次のやうに述べてをられる。

「さらば、歌學とは如何なるものぞ。歌學て、學問の明確なる意義は如何と考へ來らむか。そは一般の文學論に根柢を有し、根本的に、詩歌とは何ぞやといふ問題に答へ、以て和歌の性質を明らかにせる、統一的組織的の知識及びそれに附隨せる各種の學問的研究ならざるべからずといへども、かゝる意義に於ける歌學は、今に於いて猶未だ成立せず。殊に、凡てに於いて學問的研究の幼稚なりし往時に於いては、さる企圖だに之を求むべからず。されば、かゝる嚴密なる意味にて歌學史を物せむことは、殆ど不可能なりとせざるべからず。然りとはいへども、之を歴史的に考ふるに、古來歌學として、雜然と論じ來りしものうちに、さる歌學の萌芽とも見べく、また殊に近代にいたりては、極めて之に近き所論の述べられしものあり。即ち在來の所謂歌論これなり。而して、かくの如き歌論たる、實に遠く中世にはじまりて、近代に及べるものなるが、その中世に髓腦、口傳、抄物などの名のもとに説かれたるものは、その包含するところの範圍極めて雜然として、作歌法、修辭論を主として、古歌の訓詁、釋義、文法等はもとより、歌合、歌會の習慣、典故、歌人に關する逸話等の不純の分子をも含めり。即ち和歌に關する當時の知識は、すべてこれに含めりしものにて、歌學に遷き人といへば、やがてさる知識を多く有せる人の謂なりしなり。然りとはいへども、其間には、和歌の風體、情趣、修辭等を論じて、しかすがに名匠苦心のあとの味ひ深きものあり。殊に又近世の自由討究の精神を以て研究せし請學者にいたりては、深く和歌の根本に論じ入りて、嚴密なる意義に於ける歌學に近き所論をも公けにせり。

その源を中世學問の雜草のうちに發せしこの歌論の細き流が、近世學問の廣き野にそゞぎて、やゝ大いなる流となるにいたりしこの一脈の變遷發達は、やがて吾人が歌學史の中心をなすものならずんばあらず。此點より考へ來らむか、吾人の歌

學史は、やがて歌論史なりと言ひ得べし。

然りとはいへども、歌論は必ずしも從來の歌學の全體にあらず。中世歌論の書に多く見る不純の分子は、もとより之を除くべきも、其他各時代の諸歌人、諸學者が苦心せし古歌に對する、研究の如きは、實に從來の歌學に、最も重要なりしものにして、且また上記の所謂歌論の如きも、決して單純なる所論として發生せずして、概ね各個人各時代が、それらの古歌に關する研究と相伴なひておこりたり。隨つてこの點に於ける古歌研究の成績また之を吾人が歌學史の範圍より逸すべきにあらず。而してさる歌學上に成績を遺し、諸學者は、概ねやがて同時に歌人にして、彼等の歌學は、一面各自の作風、當時の歌風と相交渉するところありて、離すべからざる關係を有す。吾人は、素よりこゝに、各歌人の歌風を論じたる和歌史をものせむとするにあらずといへども、その必要に應じては、當時の歌壇の大勢に論じ及び、流派の相承を明らかにする必要あり。この點よりしては、吾人の歌學史は、時に和歌史の範圍に入り、また一面、和歌の流派史たる觀を呈することもあらむ。なほ、かくの如き研究は、從來未だ嘗て試みられざりしところなるをもて、吾人の研究は、勢ひ、研究的資料たる著書、もしくは著書の斷片等の精査考證等に涉らざるを得ず。ことに假託の書多き中世歌學に於いて然り。而して、それらの研究の結果は、全くこれを本書より省略し得ざるものあり。この點よりして、本書はその所々に於いて、一面、書史たる性質を具ふるを避くるを得ざるべし。

要するに、吾人がこゝに歌學史として論せむとするところは、歌論を中心として、和歌一般に關する研究の變遷發達を論述せむとするものなり。而してそは一面、古來の歌人が和歌に對する理想の歴史を敘することとなるべく、隨つて、一般和歌史を助けて、和歌變遷の次第を明らかにするものあるべきなり。」

以上の博士の説明によつて明白なるが如く、日本歌學史は、その中心を歌論において、その歌論の焦點を闡明ならしめるために當時の歌壇の大勢、流派の相承、を背景として敘述し、かゝる點からして、本書が古歌研究史

的性質と和歌史的性質と、書史的性質の三方面をも擔當してをる事を述べられたのであつた。しかも以上の如く廣い内容を有しつゝも、中心となり統一を與へてをる論は、いふまでもなく歌論であり、それは和歌の本質に對する學問論であつた。

然らば日本歌學史を形成するものは何か。日本歌學史は、元祿の文運復興を境として、中世歌學及び近世歌學の二大分野に區別せられる。それならば歌學の思想はいかにして生じたのであるか。歌學思想の發生は、一にはもとより萬葉集時代以後、和歌が専門のわざとなりて、漸う詠歌に對する意識的工夫の發達し來つた自然の結果ではあるが、一には外よりして之を助けて、その發生を促がしたものがあつた。それは平安初期以來、殊に盛に行はれた漢文學の影響なりとせられよう。漢文學隆盛の結果、詩學の書多く輸入せられ、既に文鏡秘府論の如き著があつた。かゝる詩學の思想が、和歌に影響してこゝに中世の歌學が發生する。古今集序の如きは明らかに詩學の影響を遺したとされる。而してかく發生し來つた歌學は、當時の歌合に於ける競技批判の傾向によつて助長せられ、和歌の技巧的方面の發達に伴なつて益々隆盛となつたが、それが實際上の作歌を目的として、終に一の作歌法を説くに至り、こゝに中世歌學の成立を見ることとなつたのである。而して此の平安初期から江戸時代初期にいたる八百年の長年月に於ける中世歌學思想の歴史は、その間に特に著るしい發展の相を認めることは出來ないが、若干の變遷はあつた。その跡を三期とする。第一期は貫之に始まり、公任より俊成、定家に至つて大成した時期であつて、中世歌學は此の間に勃興し隆盛となつた。第二期は爲家以後、二條毘沙門堂の流派の争のうちに、勢力二條家に歸し、その弊あらはれ古今傳授となつた時代で、室町の終りまでを包含する。第三期は江戸初

期、細川幽齋あらはれ、二條家歌學は再興し、堂上地下に普及した。近世の歌學は、古學復興の機運に乗じて、自由討究の學問的精神に基づいて新たに勃興し來つたものであり、年數にしてはわづかに元祿以降二百年ではあるが、その學說の多種多様にして、所論の精細なる、たしかに面目一新の觀あり、而して「歌學史研究の興味と價值とは、近世に於いて始めて之を求むべきこと、言を俟たざる」ところとする。

大體以上の如き形式によつて、日本歌學史は組織されて居るのである。吾人が以上長々と歌學史について述べた理由は、歌學史がその性質に於いて最もよく神道史に似てをるからのことである。

然らば之に對して神道史は如何に構成せらるべきであらうか。

神道史を以て嚴密に神道教學史の意味に限定し、神道に關する學問の意に解するならば、その對象は神祇に對する思想の發達だけを主とするものでなく、實に從來の神道史が神觀の問題だけを中心として構成されてをることの缺點を見出だす。神觀の推移は神道史の根柢の問題ではあるが、その上に神道教學が建設されてをるのであるから、神道教學の全體を見なければ、神道教學の内容は充分に把握されぬのは當然であらう。神道それ自體の根本性格を攷究するのであるから、國史にあらはれた神祇の思想を發展的に見るだけが神道史の對象とはならぬことは明らかであつて、主體となるのは一つの教義理論を持つた神道教學であるから、それを考察の中心として歴史の潮流に即して攷究を加へるのが神道史の方法論となるのである。

では、かうした嚴密の意味での神道教學は、そも／＼いつから始まるのであらうか。

こゝに我々は、恰も日本和歌史と日本歌學史との性格の相違を見る如く、從來の神祇史と神道史との根本的差

違を明かに認識することが出来る。

宮地博士は嘗て「神祇史綱要」を出版せられ、その最初の條に、神祇史の立場、及びその學的根據を示して、次のやうにいはれたのであつた。

「神祇史とは國史學の中、特別史に屬する一分科にして、神祇の崇敬によつて起れるあらゆる現象の起源沿革等を攷究する學科をいふ。即ち教育史、哲學史、風俗史等の各分科と對立すべきものにして、我が政治史上將た文化史上、祭神の風習がいかなる地位を占め、その感化が奈邊に及び、いかなる成果を残ししかは、之を鑽せし曉に於て始めて闡明せらるべく、實に特別史にあつては、思想の方面を主とせる重要な科目なりとす。

こゝに神祇の崇敬又は信仰といふ、こはその初め神靈の存在を認識する觀念に發し、引續き起り來る神と人との交渉を斥すものにして、その間に起れる託宣の出現、祭典の舉行、神社の設立、その盛衰等諸種の事項は、やがて我が神祇史の基礎的資料たるべきものとす。

國史の上に於て神祇を具象的に表現せるは、いふまでもなく之を鎮祭せる神社にして、神社を對象となし、その史上に於ける動作を主とする時は、之を神社史といふべく、之に對して必ずしも神社を目的となさず、神祇に對する思想の發達に重きをおくを神道史と命ぐるを得べし。これ即ち神祇史の二大方面にして、前者は之が歴史的若しくは形式的、後者は宗教的又は哲學的研究に屬す。こゝにいはんとするは神社史を主とし、神道史を以て之が説明の補助とせんとするにあり。こはこの兩者その方面を分つに止まつて、固よりその間に判然たる分界あることなければなり。」

即ち右の説を要約すれば

一、神祇史は國史學の中に入る事

二、その方法論として基本をなすのは、託宣の出現、祭典の舉行、神社の設立及び其盛衰等の事項である事

三、之に對し神道史は神社を目的とせず、神祇に對する思想の發達を研究の對象とする事となると思ふ。

本書は大正八年に公にされたもので、今から二十年も前の作であるから、今日の學術的見地から見れば、尙ほ補足さるべきもののあることを感ずるのであるが、蓋し本書の眞價は神祇史の方法と理念を最も的確に知らしめ、神祇史の根本主張を發揮せられた點にあると思ふのである。

我々は右の神祇史の理念の源流として、大日本史の神祇志を思ひ起すのである。いふまでもなく本書は水戸の碩學栗田寛博士の畢世の努力の結晶であつて、「その材料を整理し、資料を提供するといふ點は誠に多とすべきで、完全なる神祇史は、實に此の書を基として作らるべきものであらうと思ふ」と宮地博士は神祇史（明治四十二年出版）の中にいつてをられるものである。さて大日本史神祇志は、その最初にその方法論をあげて

「今謹據舊史參取衆說、首述皇統之所出、神器之所傳、與神祇之功烈、次之以歷朝祀政之盛衰、而自神宮之典、祭祀之儀、大小之社、以迄於神官祭服之制、荷載于合式、存于舊記者、悉加採擇、以著于篇、作神祇志」といつてをる。これによつて神祇史の骨髄とする點が明瞭となるのであつて、それは

一、皇統の淵源、神器の傳授、神祇の功烈を第一とする。

二、歷朝祀政の盛衰を明らかにする。

三、神宮及び官國幣社以下の大小の神社の祭儀を明らかにする。

といふ内容を有するものである。

それならば神祇史は何故に必要とせられるのであるか。一言にしていへば、それは我が國體の淵源を考へる上に必要缺くべからざるものであるからである。今、これに就て詳述する暇はないが、蓋しかゝる根本原理を述べたものは會澤正志齋の新論であり、その精神を大日本史神祇志はうけたものと稱する事が出來よう。

神祇志の最初に、

「謹按、開闢之初、三神作造化之首、二靈爲羣品之祖、皇統與天地共始、而所謂八十萬神、皆本乎一祖、或亮天功、或治地事、上下同力、以輔贊皇業、國土之所以修理、物類之所以蕃育、人民之所以安息、莫不皆賴其功、而天祖膺天之正統、懷柔神祇、以圖皇基於億載、及至太祖、以天命之英、賴神祇之靈、掃邊妖氣、光宅天下、首修祀典、以昭報本反始之義、天下皆知神威之可畏、而神孫之可尊、萬世一統之業、於是乎定矣」

と見える。此の皇統の天地と與に始まり、八十萬神の一祖に本づくといふ事は、日本人の世界觀をなし、人生觀の基調をなすものであつて、實に國家の祀典に列せらるゝ天神地祇の御性格は、何れも天祖を左右し、皇孫を輔翼し、國家に功烈のありしものか、天下を紀綱するに足りるところの山川の神々であらせられるのである。故に歷朝祀政の盛衰を考へることは、我が固有の惟神の道の發展段階を認識せしめる所以となるのであつて、かゝるところに我が國體の根源を見うると共に、それは亦我が國體と共に成長した客觀的事實なりといはなければならぬと思ふ。

以上のやうに考へてくると、神祇史の眼目とする點の那邊にあるかと明白となるのであつて、それは國史の年代順を追うて考へるといふ必要はなく、あくまで國體と即した神祇の本質を究明してゆく事となるのである。し

かしながら、それは飽くまで神祇の本質を究めるといつても、神祇はそれぞれ祭神として神社に祀られ、國家の祀典をうけて居られる以上は、神社の研究を主眼とするといふ事は、いふまでもないのであり、歴朝祀典の盛衰の事實は、神祇史の客觀性を基礎づけるものといふことが出来るので、こゝに神祇史の主たる對象が自ら明らかとなる。即ち祀典の制度の典據となつた令式の研究が主眼となるものであつて、これを中心として歴朝祀典の盛衰を跡づけることとなる。故に神祇史の研究にあつては、自ら上代が主となるものであつて、その骨髄をなすものは神祇令、延喜式等の研究にありといはなければならぬ。

神祇史の立場が以上の如きものであるとすれば、次に神道史はいかなる事を研究する學であらうか。

神道史は廣い意味での思想史の中に入るもので、神祇史とは異つた對象をもつ。神道史は日本人の神道自覺の歴史であり、儒、佛二教學が支那、印度に發達した教學であるのに對して、我國の道を主として我國の教學を高調したところに神道の獨立性を認める事が出来るのである。斯うしたことは歌學が漢文學に刺戟せられて自らの立場を提唱し、それが歌學の成立にまで發展する傾向と同じであつて、神道學の勃興は、儒佛の影響をうけて、必然的にあらはれた現象であるといへる。されば

「神道といふ名目は、古へはなき事也」

と藤原彦麿は神道問答（文政二年）に述べ、

「天皇命はしも大御神の御子とましくて、天神の御心を大御心として、神代も今もへだてなく、神ながら安國と平けく所知看しける大御國になもありければ、古の大御世には、道といふ言擧もさらになかりき。其はたゞ物にゆく道こそ有けれ、

物のことわり、あるべきすべ、萬の教へごとをしも、何の道くれの道といふことは異國のさだなり、然るにやゝ降りて、書籍といふ物渡參來て、其を學びよむ事始まりて後、其國のてぶりをならひて、やゝ萬のうへにまじへ用ひらるゝ御代になりてぞ、大御國の古の大御てぶりをば、取別て神道とはなづけられたりける」

と本居宣長は直毘靈に論じてをる。

神道學は儒佛に對抗して、神道の本來性を主張するといふ止むに止まれぬ原由より發生したものである。その形態は平安時代からあらはれてきてをるが、明確な形をとるに至つたのは、中世に入つて、神道五部書の成立した時代をあげなければならぬと思ふ。換言すれば神道教學が一の體系をとりつゝ學界にその偉容を現はしたのは、神道五部書を中心とする伊勢神道の勃興を以て第一期とするのであつて、それ以前は神道教學の事は、さ程必要とせられてをらなかつたと考へられるのである。而してかゝる意味の神道教學は、中世に伊勢、吉田の二神道をあげることが出來、近世に垂加、復古の二神道をあげることが出来る。以上の四大神道教學の内容を検討し、其の組織構造を明らかにする事は、神道教學史の對象となるものであつて、以上の神道教學はそれ／＼歴史展開の中に必然的に起り、成長を遂げ、独自の思想體系を具備して、以てわが國體の神髓を發揮するところがあつたのである。吾人は以上の四系列の神道を、四大神道と呼ぶと思ふ。

右の如く限定してくると、神道史の範圍對象が明白となるのであつて、それは主に中世・近世の四大神道に主力をそゝぐといふ事となるのであつて、神祇記が上代を主とするのにコントラストをなすものといひ得る。

斯うした嚴密の意味での神道教學史は、まだ今日あらはれてをらぬ。然らば、かうした點に注目した先人の業績

はないものであらうかといふに、近くは明治三十二年に出版された古事類苑神祇部の卷四十三、四十四の編纂方針は正にこれを企圖してをるといふことが出来る。右の卷四十三、四十四は神道教學を説明したものであるが、最初に次のやうに斷つてある。

「神道ノ名アルハ中古以後ノ事ニシテ、佛道儒道ニ對スル稱ナリ。而シテ其文字ハ日本書紀ノ用明・孝徳兩朝ノ紀ニ見ユルヲ以テ始トス。

凡ソ神道ニ數種アリ。兩部神道ハ本地垂跡等ノ說ヲ立テ、神佛ヲ混淆スルモノニテ、……中略……唯一神道トハ儒佛ノ說ヲ雜ヘザルノ謂ナリ。一ニ宗源神道トモイフ。……而シテ吉田家ハ累世之ヲ相承ルニ由リ、亦吉田家ノ神道トモ云フ。此餘神道ニハ白河家、藤波家及ビ山崎垂加等ノ諸流アリト雖モ、都テ兩部唯一ノ盛ナルニ及バズ。後世、本居宣長ハ羽倉春滿、岡部眞淵ノ遺意ヲ承ケ、直ニ國史神典等ニ據リテ立論シ、平田篤胤又之ヲ擴メテ別ニ其說ヲ爲シ、竝ニ大ニ學者ノ間ニ行ハル。

要スルニ神道ニハ斯ク數種アリテ、互ニ相是非スト雖モ、今ハ毀譽ヲ其間ニ置カズ、之ヲ世ノ公論ニ付シ、唯當時ノ駁議ヲ錄シ、以テ參攷ニ備ヘリ。而シテ其書ノ眞僞モ亦一ニ具眼者ノ判別ニ任スルノミ。」

而して神道教學の内容、學派をあげてをるが、今それを列擧すると、

兩部神道（天台神道、眞言神道、日蓮神道）

伯家神道

吉田神道

吉川神道

神道史の對象と其の理念

神道史の對象と其の理念

一四四

垂加神道

安部神道

富士講

黒住神道

北畠親房

忌部正通

一條兼良

度會延佳

吉見幸和

荷田春滿

加茂眞淵

本居宣長

平田篤胤

雜 載

となつてをる。系統も分類もゴチャ／＼であつて、只史料をまとめたといふ事が取柄であるが、一面國史にあらはれた神道の思想の範圍を示したものとしてみれば、當時に於いては新たらしい形式であつたといへよう。

かゝる企圖の源流は、遡つて平田篤胤の俗神道大意を推すことが出来、更に遡れば吉田兼俱の唯一神道名法要集をあけることが出来ようと思ふ。(而して是等については先に小著「垂加神道の研究」の第一章緒論の中に管見を述べておいたから、本稿では省略に従ふ事とする。)

さて、右に述べたやうに神道史の對象が主として四大神道教學の内容にあるとすれば、研究の方法も自ら限定せられてくる。即ちその本格的、研究の方法は、道統論より出發するといふことが出来る。道統論はひとり神道史上の現象でなく、あらゆる學問の上に見出されるもので、學の傳統繼承の跡を説いて、自らの依て立つ學問的立場を闡明する場合に使用せられるものであることいふまでもない。儒學史の上でいへば、儒學の道統論の盛に提唱されたのは宋代のことであり、程伊川の作である明道の墓表を以て初めとなし、朱子に至つて大成せられてを見る。彼の中庸章句序は儒學の道統繼承の筋道を説くばかりでなく、道統の内容、その精神にまで立入つて、従來の道統論の歸一を計つたものとして名高い。而して道統論の歸一は、結局に於て宋學の集大成完成を示すものであつたと言へる。こゝに道統論の占むる學問的意義がある。

道統論は之を形式的の約束と見る事は出来ない。それは形成されつゝあつた頃に於いては、學の精神を傳へる優れた一方法であつて、學問的態度を規定する根本の様式であつたといへる。例へば朱儒の涵養の工夫の表現が宋學となり、この立場からして宋代の道統論は成立した。従つて宋代の道統論を考察することは、宋學の本質を究める一方法といへるのである。

神道學に於いて、道統論が問題として提起せられたのは、近世に入つてからの事である。例へば「神祇道正統

記」とか「神學道統記」といふ書が公にせられたのは、かゝる機運を物語つてをるといへる。けれども、道統論の先驅をなしたものとしては、やはり吉田兼俱の神道を指すのであり、名法要集は吉田家の神道學道統史上に占むる地位を規定したものであつて、所謂「元本宗源神道」の依つて立つ原理を明白にしたものといへるのである。

近世の復古神道は、神道の道統論を否定して、之を自由ならざる精神の發露であるとなしてをる。しかしながら、それはそれ以前の神道學とは異つた立場にをるので、一應中世の神道學を否定するは當然であり、そこに此の神道の立場や學問的態度が窺はれるのであるが、中世的の道統論を否定しつゝ新たに近世的の道統論を立てゝをる事は、平田篤胤の史觀に著しく看取せられる所である。故にそれは以前の道統論を拒否しつゝ又新たな道統論を形成したといへる。特に復古神道教學の場合は、本居の學が歿後の門人たる平田に傳承せられ、一層發展をなし、大成せられたと見ることが出來、この意味から「毀譽相半書」に見られる平田と本居學派との論争は、復古神道の本質を知る上に極めて深刻なる意義を有するといふことが出来る。

註

(1) 之に就ての代表的意見を我々は本居宣長の「うひ山ぶみ」にきくことが出来る。曰く「さてこれより近世のなべての歌人のならひの、よろしからざる事共をいひて、さとさむとす。そはまづ道統といひて、其傳來の事をいみじきわざとして尊信し、歌も教も、たゞ傳來正しき人をのみ、ひたすらによき物とかたくこゝろえ、傳來なき人のは、歌も教も、用ひがたきものとし、又古の人の歌及び其家の宗匠の歌などをば、よきあしきを考へ見ることもなく、たゞ及ばぬこととして、ひたぶるに仰ぎ尊み、他門の人の歌といへば、いかほどよくても、これをとらず、心をとめて見んともせず、すべて己が學ぶ家の法度、掟を、ひたすら神の掟の如く思ひて、動くことなく、これをかたく守ることをのみ詮とするから、その

教、法度にくゝられて、いたくなづめる故に、よみ出る歌みなすべて、詞のつゞけざまも、一首のすがたも、近世風又一とやうに定まりたる如くにて、わるきくせ多く、其さまいやしき窮屈にして、たとへば手も足もしばりつけられたるものうごくことかなはざるがごとく、いとくるしくわびしげに見えて、いさゝかもゆたかにのびらかなるところはなきを、みづからかへりみることなく、たゞそれをよき事と、かたくおぼえたるは、いとゞ固陋にして、つたなく愚なること、いはんかたなし。かくのごとくにては、歌といふものゝ本意にたがひて、さらに雅の趣にはあらざる也。そもゞ道統傳來のすぢを、重くいみじき事にするは、もと佛家のならひよりうつりて、宋儒の流なども然也。佛家には、諸宗おのゝわが宗のよゝの祖師の説をば、よきあしきをえらぶことなく、あしきことあるをも、おしてよしと定めて尊信し、それたがへる他の説をば、よくても用ひざるならひなるが、近世の神學者歌人などのならひも、全くこれより出たるもの也。さるは神學者歌人のみにもあらず、中昔よりこなた、もろゝの藝道なども、同じ事にて、いと愚なる世のならはしなり。云々。」

(2) 例へば「玉だすき」九卷に次の如くいへるを見よ。

「なほ玉かつまに、おのれ縣居の大人の教を受しやう、師の説に泥まざる事、などある條々、また鈴屋集なる縣居大人の御前のみ申せる詞とあるなどを見て、縣居大人に教を受られたる趣を見るべし。其が中にも、常に教へられし語に、後によき考への出来たらむには、必しも師の説に違ふとて物憚りそ、となむ教へられし。此はいと貴きをしへにて、我が師の世に卓^{ウツ}れ給へる一つなりと有るは、荷田翁の常言に、學びの道は天下の大路なれば、己ひとり立ちむが如く誇るべからず。學ぶ人も師の教へなりとて、強に泥むべからず、と教へられしを、賀茂翁のうけつぎて、再傳^{マタ}へ給ひし教へなり。是をもて大人も其意を守りて、玉かつまに、我が教子に誠めおくやう、とて吾に従ひて物學ばむ徒がらも、我が後に、また好き考への出来たらむには、必わが説にな泥みそ、我があしき故をいひて、よき考へを弘めよ、^{ヒラ}摠て己が人を教ふるは、道を明かにせむとなれば、かにもかくにも道を明かにせむぞ、吾を用ふるには有ける、道を思はで徒に吾を尊まむは、吾

が心に非ざるぞかし、と言遺れたり。然れば此教へと、古き祝詞、古き歌などを讀ときて、古意を得たらむ上にて、神世の道に學び至れりと云ふ教へとは、我が古學の道統の教とも稱すべくくなむ。然るを今世に、鈴屋の流れならぬ古學の徒など、大人の師説を多く論ひ直されたるを憎み諍るも多かるは、此旨を得知らざる故にぞ有ける。」云々。

四 神道史の理念

神道史の根本的立場と其對象とは、以上述べたところで略之を明らかにした。然らば次に進んで神道史の根本性格や理念はいかやうなものがあるであらうか。

之を正しく認識するがためには、前提として從來の謬見を訂正することから始められなければならない。

先づ第一に神道史の存在を拒否する態度が行はれてをることである。それは江戸時代から行はれてをることであるが、徂徠一派の主張は今も觸れぬこととする。平田篤胤は俗神道大意を公にして、從來の諸神道學説を、俗神道として痛烈に排撃した。これは彼の立場である古道學を樹立せんがための止むを得ざる手段であつたらうと思はれるが、少しく行き過ぎの感があり、學問的公平の精神を著しく缺如してをる。それと共に、その影響も亦頗る大いなるものがあつた。

例へば神道史研究に令名のあつた學者に、尾張の人平出鏗二郎氏をあげることが出来る。吉見幸和の神學及び度會延佳の神道學を攷究せられた功績は、今も尙ほ光りを放つところであり、それに就ては多大の敬意を拂ふものであるが、氏の神道史に對する立場は、遺憾ながら極めて淺薄であつた。氏は史學雜誌第十二篇に「度會延佳

及び其神學」を發表せられ、延佳の神道について卓抜なる研究を行はれたのであるが、氏は右の論文の緒説に次の如くいつてをる。

「神道といふ一道幾千百年の昔に成立せられて、而かも其根據甚だ堅からず。佛法旺盛の世には、佛法に習合せられ、儒教興隆の世には儒教に附合せられ、眞に神道發達の歴史は、習合附會の歴史に過ぎず。蓋し神道は儒佛と對稱的に成立せられたるものにして、彼に附合せられ、此に習合せられて、却て其命脈を幾千百年の永きに繋ぎしものゝ如し。

伊勢流の神道は、古來佛見を斥けて自ら習合附會の外に超然たるを以て任ぜり。然れどき佛法旺盛の時代を經過せし餘は、奚ぞ知らん、習合附會の迹歴然たるをや。元和偃武後の儒學の興隆は今更に説かざれど、我學界の一新時期たりしに伴うて、亦神道の一新时期たりき。此時に當つて伊勢流の神道が早く儒教の感化を受けて、神儒習合の神道として顯はれた事は、神道史上に、一時期を區劃する分割線を與へたるものなり。而してこれが唱道發展の功は、本篇論述する所の度會延佳に歸せざるべからず。余は寧ろこれあるが爲めに度會延佳を攷究したるなり。」

即ち氏によれば、神道學發達の歴史は、習合附會の歴史であつて、神道固有の根本精神は顯著とならずに終つてをる、といはれる。そして、神道史は、かゝる習合附會によつて始めて其命脈を維持することが出來た、とさへいつてをられる。延佳の神道が、形式の上からすれば、いかにも神儒習合であらうが、本質に於いては神道を根本として佛敎の理論を羽翼として、その精神の發揮に努力してをることは、陽復記に

「我國の神道に易道は同じと見るこそ、忠厚の道ならぬ。易道に神道は同じきといふはいかゞと思ひ侍る。」
といひ、日本書紀を講じては、

「其道ヲ漢士迄ニオシヒロメムトスルニ似タリ。其志大ナルカナ。其誠通達シテ、此書終ニ漢士ニモヒロマリケルニヤ。

近比ノ書ニ日本紀ヲ引テ正史ト云リ。吾國中古ヨリハ博學宏才又ハ其德アリケル人達モ、異國ノ道ヲ此士ニヒロメムトノ志ノミニシテ、イカニゾヤ、吾國天地開闢ヨリ神聖傳授ノ至道ヲ異國マデモヒロメムトノ志ハ、有モコソセメ、聞モ及ビ侍ラズ。苟モ道ニ志アラン人ハ、此ニ興起スベキ事ナランカシ。」(神代卷講述抄)

と喝破してをるのでも、明白であらうと思ふ。斯うした根本の精神が判らずに、神道を論ずるといふことは、思へば僭越の沙汰といはなければならぬ。

平出氏の如く、神道に理解ある學者にして、此の始末であつて見れば、その他は眞に想像に餘りあるといへる。次に神道史の存在を無視した説を、我々は佛敎學の權威者からきくのである。

島地大等氏は一代の碩學として世界に鳴つた學者であつた。その數多い著作論說の中でも、特に日本佛敎本覺思想の研究は最も得意とせられた獨擅場であつたと考へられる。蓋しこゝに氏の根本的立場があり、それあるがために、氏は特に「一實神道」等についても注意を向けられたものと察せられる。氏は大著「日本佛敎敎學史」の鎌倉時代の條に、反本地垂迹思想の起りし根本原因を解明して、それは叡山の敎學自體が作り出したものであるとし、その根據を叡山敎學の本覺思想に求めてをられる。

此の一點は最も注目すべき箇所であるから、左にそれを引用しておく。

「神本佛迹の思想は本地垂迹説に對して、神道者流が反抗的に唱へ出したものだと言ふけれども、實は然らず。叡山敎學自體がそれを作り出したので、それを神道者流が用ひたのである。

佛本神迹の思想は一切を佛に歸一せしめる思想であるからして始覺思想であり、本覺思想はさながらにあるがまゝに佛なりと一切を肯定する思想であるからして、凡夫の姿に現れてゐる科も、さながらに佛たるべきであり、故に叡山山上の三佛

(釋迦・藥師・彌陀)と山下の山王七社(大宮權現・二宮小比叡・聖眞子を以て代表す)とは、普通の本地垂迹説から云へば、即ち始覺思想は佛本神迹であるけれども、鎌倉時代の本覺思想から云へば神本佛迹となり、又人本佛迹となるのである。即ち是れ等の凡夫神がそのまゝ法性の神であり、天然無作本有本覺の如來である。故に本覺思想からすれば、草木は草木のまゝに、山河は山河のまゝに佛の相であり、隨つて草木不成佛と言つてこそ始めて草木成佛の深義がある譯である。一、實神道等は是れ等の佛教思想即ち本覺思想に基いて始めて獨立したものである。」

氏によると、我國の神道そのものは、佛教本覺思想の庇護により、育成せられて、始めて一個の獨立の形態をとるに至つたのである。故に氏はいふ。

「佛教神道は國民宗教たる神道を育成し、これに深玄な教理と事相とを與へて、一個獨立の宗教態を完成せしめたものである。」

これは一見、人を首肯せしめるに足りる論であるが、その根本の立場が佛教にあり、神道の根本精神に觸れてをらぬのを遺憾とする。^(註)

佛教に本覺思想があれば、神道學自體の上にも本覺思想はあり得るのであつて、神道は佛教の理論でも解けるし、又儒教道教の理論でも解けるのである。その一に拘泥して、佛教本覺思想をだけ強調することは、穩やかではない。それと共に、神道學者が、かうした理論に屈服して、本地垂迹説を神佛關係の調和などいふ不見識は完全に除去いたしたい。

神道史の存在を拒否する傾向は、大體以上の如くである。

そこで進んで神道史の根本性格はいかゞなるものであるかを考察するに、その解答は右に述べた所から自ら展

開してくるものと思ふ。即ち神道史の發生は、儒佛の中にあつて我が國の道を深刻に反省するところから出發する。換言すれば所謂反本地垂迹思想の勃興と展開とは、正しく神道に關する學問の成立に一時期を劃するものであつて、その目ざすところは唯一宗源なる根本神道の確立であつたといへる。神本佛迹の思想は、實に鎌倉時代の神道家の努力によつて出現したものであつて、叡山教學本覺思想から自然に生れたものでは斷じてなかつた。神道は始めから神道であり、佛教は後からおくられて渡來したものである。此の關係は混同されてはならぬ。

次に、復古神道のみが純神道である、といふ學說も、今は反省せられなければならぬ。

伊勢、吉田、垂加、復古の四大神道は、いづれも我が神道の本質にふれた神道學說であつて、その組織、構造に粗笨にして落つかぬものがあつても、それは外面の形式の事であつて、ふかく咎むべきではない。大切なのは、それらの神道が、いかに深く神道の傳統を生かし、その眞面目の發揮に努力してをるかといふ點であつて、考察の眼目は、その「深かさ」にある。故に神道の眞面目にふれやうとすれば、以上の四大神道のいづれか一つを、ふかく徹底的に攷究する事によつて、始めて可能である。單に表面の文字だけを見るならば、習合附會のみ眼について、それらを生かしてをる精神に觸れて、來ないのである。而して更に研究をすゝめて、以上の四大神道の本質が検討せられた暁に於いて、始めて神道史を一貫する理念を把握し得られるであらう。吾人は他の機會に於いて之に觸れることとする。

註 氏は、「一貫神道に就て」(教理と史論所收)の論文中に極めて大膽に斯う斷定してをられる。

「由來この神道と云ふものは、御承知の通り「古事記」を讀まうが、「日本書紀」を拜見しようが、特別に纏つた倫理道

徳がある譯ではない。哲學宗教がある譯ではない。幼稚な記憶を辿つて昔の歴史を話さうとしたる結果が、われ識らず神話になつて仕舞つたと云ふやうな傾向のあるものゝさう特別の哲學も無ければ道徳もない。さう云ふもの自らが宗教として獨立することは出来ない。何等か他に依り所を持たなければならぬ。そこで次第に佛教と云ふものが手を曳き腰を押して、本地垂迹の説で神道と云ふものが出来るやうになつたのである。天台ならば三權一貫の思想、眞言ならば金胎兩部の思想で神道の手を曳き腰を押してやり、始めて出来て居つたもの、それを卜部兼俱が唯一神道と云ふものに組織して見た。これも日蓮上人の獨立のし方と比較すると、日蓮上人の方は實に能く出来て居る。しつかり出来て居るから末代に至つて益々盛になる。所が卜部は取出し方が甚だ下手であつた。非常に雜亂であつた。……(中略)……

爾るにこゝに注意すべきは、如何なる神道が興つても、必ずや神道は獨立しては居らぬことである。佛教的神道はその何派たるを問はず勿論その佛教宗義の上に成立して居るが、佛教外のものであつても同然であります。根本の唯一神道が、態度は獨立でも内容は佛教であるごとく、その後に興つた何れの神道も、態度は獨立でも内容は必ず神道以外の何ものかをとり來つて基礎とし、その上に成立して居る。即ち其の何ものかをとり去れば空虚となり意義も生命もなきものなるのであります。聞齋の神道、水戸の神道は儒教を基礎とし、眞淵・篤胤等の神道は道教を基礎として居る。或は易を用ひ、或は三教を混用して居るのもあります。而してこれが實際本地を糺して見るも、儒を取り道をとりつゝ、その大體の意匠は何れも一樣に一貫神道・兩部神道即ち佛教的神道の故智を襲用したに外ならないのであります。凡てを佛教に學んで居るのであります。要するに神道は獨立の力なきもの、佛教は久しくこれを養つて含蓄あるものに育て上げたもの、それが獨立の態度に立てる場合も、事情は何時も母たる佛教の懷から一步も出て居らぬものと考ふことが出来ると思ふのであります。」

一代の碩學として謳はれた氏にして、かゝる驚くべき誤謬の説を發表せられたことを思へば、實に神道學のため慨然たらざるを得ないのである。

(昭和十六年六月)

宋版藏經の研究

— 動機と目的 —

一 研究の動機

私は一昨年来謂はゞ一種の學問的道樂として宋版藏經の研究に従事して居るが、この研究を思ひ立つに至つた動機は何れに在るか云ふに、それは私の専門とする宗教學の上から建設しようとする東洋宗教史の範圍内に屬する教行信證の研究に基くのである。人の知る如く、親鸞聖人の教行信證には多くの經論を引いて居るが、これには缺畫若くは缺筆の文字が見受けられる。例へば敬を敬となし、鏡を鏡とするが如きが、それである。それはこの經論が宋版藏經から引用せられたのに基くと云ふのが、古來からの通説である。宋版藏經は云ふまでもなく趙宋時代に刊行せられたもので、この中では宋の皇帝の諱を忌んで、諱に當る文字は無論のこと、それに通ずる音を持つ文字は、缺畫若くは缺筆となつて居る。然し宋版藏經には缺畫若くは缺筆の文字があると云つても、版が違ひ本が異なるに従つて、必ずしも同一ではない。そこで教行信證所引の經論は何れの宋版に依つたかを明かに

鈴 木 宗 忠

することが出来れば、教行信證の撰述年時を確定する上に貢獻する所が少くなからうと考へた。これが私の宋版藏經の研究を思ひ立つに至つた動機である。

私の教行信證の研究に取つては、その撰述年時を確定することが、一の重要問題となつて來た。從來の通説では、教行信證の撰述年時は、親鸞が常陸に在住した元仁元年を基本として考へられた。然し私はその撰述年時を親鸞の歸洛後約十年間とするのである。このことがその所引の宋版藏經の性質を吟味することに由つても、明にすることが出来はしないだらうかと考へた。その爲めに一方に於て教行信證に引かれる經論の持つ缺畫若くは缺筆の性質を吟味すると共に、他方に於て宋版藏經そのもの持つ缺畫若くは缺筆の性質が版若くは本に依つて如何に異なるかを検討しようとしたのである。

こゝで私は私が教行信證を研究するに至つた徑路に就いて少しく述べて置かうと思ふ。宗教學の研究は専門であり、宋版藏經の研究は道樂であると云つても、私に取つては二者は必ずしもそれ程に區別しなくてもよいと思ふからである。宗教學の上から、佛教殊に大乘佛教を研究しようとするのが、多年來の私の念願である。私は大乘佛教の研究を二つに別けた。一は宗教哲學としての大乘佛教であり、二は宗教體驗としての大乘佛教である。大正十三年に東北帝國大學に來任してから今日に至るまで、私の研究はこの二つの問題を主なる領域として居た。然しこゝで私の述べようとする教行信證の研究は、宗教哲學としての大乘佛教に關係するものではなくして、宗教體驗として的大乘佛教の領域に屬する。故に今は前者は省き、たゞ後者にのみ觸れることにしたい。宗教體驗としての大乘佛教に就いては、少しく研究の纏まるを待つて、私は昭和五年度に初めて大乘佛教總論を講義した。

爾來般若佛教、華嚴佛教、法華佛教、淨土佛教と順次に進んで、昭和十六年度には、この研究の最後として、大乘秘密佛教を講義するまでに漕ぎつけたのである。この間昭和十三年度に於て、一方宗教學として「宗教體驗としての淨土佛教」を講じたと共に、他方宗敎史として「初期の眞宗、親鸞及びその教徒の宗教と法然及びその教徒の宗教」を講じた。前者は宗教體驗としての淨土佛教が印度に於て如何に展開したかを明にしようとしたもので、私はこれを宗敎學の問題として取扱つた。後者はそれが支那や日本に於て如何に展開したかを明にしようとしたもので、私はこれを宗敎史殊に東洋宗敎史の問題として取扱つた。たゞ支那や日本の淨土佛教は、範圍が汎汎であり、性質が複雑であるが爲めに、その一典型として初期の眞宗を選んだのである。私は學問としての宗敎史は、これを二つに分け、一は基督教を中心とする西洋宗敎史、二は佛教を中心とする東洋宗敎史とするが、日本の大學としては、その研究は——講義は別として——後者に限るべきものではなからうかと考へる。少くとも東洋宗敎史の建設は、日本の學者の世界の學界に對して果すべき使命であると信ずる。私が初期の眞宗を東洋宗敎史の問題として取扱つたのは、研究未熟の當時の状態としては、聊か不遜の謗を免れなかつたが、その期する所は、この所信に基いたのである。その際親鸞の宗教を明にする爲めに、その主著敎行信證の研究に従ふことになり、この撰述年時を契機として宋版藏經に關心を持つやうになつたのである。

敎行信證所引の經論に在る缺畫若くは缺筆の文字を契機として、その撰述年代を確定する爲めに、既に述べた如く、私は二つの方面から、研究の歩を進めて見ようとしたのである。敎行信證に引かれる經論の持つ缺畫若くは缺筆の性質を吟味することが研究の一方面であるが、これは面倒ではあるが特に困難な仕事ではない。然し研

究の他方面に屬する宋版藏經の中に在る缺畫若くは缺筆の性質が、版や本に依つて如何に異なるかを検討することは、非常な難專業である。宋版藏經の種類は、少し以前に於ては勅版、福州版、思溪版の三本であるとざつと考へられて居たが、近頃になつて、一方三版の外に磧砂版の存することが明にせられたと共に、他方三版の中でも、勅版に三本があり、福州思溪兩版にも各二本の存することが明にせられた。そこで此等の諸版各本に涉つて、缺畫若くは缺筆の性質が、如何に異なるかを検討することは容易な業でないことが判つた。この爲めに私は缺畫若くは缺筆を契機として、教行信證の撰述年時を定めるには、宋版藏經そのものを研究するのが、寧ろ先決問題であると考へるやうになつた。

私が初めて宋版藏經に念を入れて接したのは、昭和十四年八月に岩手縣中尊寺で拜觀した福州版である。この夏家族を連れて、十和田湖に遊び、歸途中尊寺に立寄つたが、何分にも宋版藏經を研究しようとしたのは、これが初めてのことであるから、その性質を十分に吟味するまでには至らなかつた。然しこの福州版は既に小野玄妙博士が調査して、その現在目錄を作製して居たから、私は後にこれに依つてその性質を明にすることが出来た。同年十一月東北帝國大學から出張を命ぜられて、日光輪王寺に行き、宋版藏經を調査した。尤もこゝでは宋版藏經としては、鹿島神社舊藏の思溪版一卷を見ることが出来たに過ぎない。然し宋藏勅版に基いた麗藏を多く見ることが出来たと共に、思溪版に基いた天海版の完本を見ることが出来たのは非常な喜びであつた。引續き川越喜多院に赴き、宋版混合藏を見、更に東京大藏會社に行き、その所藏の磧砂版を見た。かくして私は宋版藏經を研究しようとする興味が、次第に高まつて來るのを感じた。さうなると初は教行信證と宋版藏經とを並行して研究

しようとした所から、次に教行信證を研究するの先決問題として宋版藏經を調査しようとする所まで變つて行つた私は、今は教行信證を離れて、宋版藏經そのものを研究して見ようと考え、専門の宗教學から道樂の宋版研究に氣が移つて來た。この意圖を遂行する爲めには、我國に現存する宋藏の諸版各本を徹底的に調査するの外はない。そこで私は昭和十五年度から日本學術振興會の援助を求めることにしたのである。その結果二人の助手を囑托した。一人は東北帝國大學助手小田原尙興君であり、一人は曾て小野氏を贊助した東亞研究所の朝日道雄君である。それに依つて私は一方各地に出張して調査すると共に、他方仙臺に於てこの調査の結果を綜合して研究することにしたのである。こゝに特記して日本學術振興會に深厚の謝意を表す。

上述の如く、私が宋版藏經の研究を思ひ立つに至つた動機は、教行信證の研究に基くもので、それは専門の宗教學の上から見ると、一往は横路にそれた謂はゞ道樂であるやうにも思はれるが、更に考へると必ずしもそうではない。何故なれば、この研究の基く教行信證は、既に述べた如く、私が東洋宗敎史の問題として取扱つた「初期の眞宗」に由來するものであるが、東洋宗敎史の上から見ると、この研究も單に道樂と云ふべきものではなくして、立派に専門の範圍内に入るからである。成程教行信證の基く、東洋宗敎史の問題としての「初期の眞宗」から云へば、宋版藏經の研究は確に横路にそれた一種の道樂であらう。然し「初期の眞宗」の背景をなし、礎をなす東洋宗敎史そのものゝ本質を吟味し、これを宋版藏經の研究に直接關係させて考へると、この研究にも重要な意義がある。

私見に依れば、東洋宗敎史の本質は、佛敎を中心として、それが東洋の諸宗敎と如何に交渉したかを研究する

に存する。東洋宗教史の問題として見ると、佛教は印度に淵源し、支那や日本に於て展開したものである。従つて印度宗教史や日本宗教史、殊に後者は東洋宗教史としては重要であるが、その中間に在る支那宗教史の意義も忘れてはならぬ。私は夙に東洋宗教史の建設を以て日本の宗教學徒の任務であると考へ、東北帝國大學法文學部に宗教學講座の創設せられた際に、この講座に宗教學、宗教史の二科目を置くことに盡力し、宗教史の内容としては特に日本佛教に重點を置いた。これは單に我宗教學講座の特色とせられるのみでなく、實に東北帝國大學法文學部の特色の一とせられる。爾來私はこの日本佛教史の哺育に務めたが、近年になり、日本佛教史では狹隘に過ぎ、これでは東洋宗教史の建設と云ふ當初の意圖に副はないことに氣がつき、現在では日本佛教史を東洋宗教史に改めようと考へて居る。昭和十三年度に宗教史として「初期の眞宗」を講じた私が、昭和十五年度に宗教史として一方「東洋宗教史の問題としての天台の宗教」を講じたと共に、他方「支那宗教史に於ける佛教と道教との交渉」と云ふ演習をしたのは、全くそれが爲めである。日本佛教史から、支那佛教史へと、研究の歩を進めたわけである。勿論東洋宗教史としては、印度も大切であり、日本も大切であるが、支那も同様に大切である。支那宗教史は東洋宗教史の一領域として、佛教を中心とし、一方それと道教との交渉を問題とし、他方それと儒教との交渉を問題とする。私が昭和十五年度に宗教史の演習として「支那宗教史に於ける佛教と道教との交渉」と云ふ題目を選び、昭和十六年度に「支那宗教史に於ける佛教と儒教との交流」と云ふ題目を選んだのは、その理由がこゝに存する。そして支那宗教史に於て中心となるものは佛教であるから、支那佛教の研究が東洋宗教史として重要な意義を有することは、特に論ずるまでもないであらう。

支那佛教の研究に取つて、その根本史料となるものは、大藏經である。大藏經は初は寫本で傳へられたが、後には刊本となつた。刊本大藏經の最初のものが、周知の如く、こゝで問題とする宋版である。故に刊本諸藏經の性質を明にしようとすれば、先づ宋版から始めなければならぬことは無論であるが、それと共に寫本藏經の性質を吟味するにしても、宋版藏經の研究が重要である、何故なれば、多くの寫本藏經に關して、今日の學者が研究することの出来るのは、主としてその入藏目錄が宋版に依つて初めて刊行せられたからである。かやうに考へると、支那佛教の根本史料としての大藏經の性質を明にするには、宋版藏經の研究が重要であることが判るであらう。果してさうであるならば、宗教學の上から東洋宗教史の建設を企圖する私に取つては、この研究は單に道樂でないばかりではなく、専門としても決して輕視すべきものではないと云はなければならぬ。この故に私は昭和十五年度に「支那宗教史に於ける佛教と道教との交渉」と云ふ題下に演習をした際にも、その参加者を率ゐて、謂はゞ支那佛教研究の實習の意味で、宋版の調査に當らうとした。昭和十六年度に「支那宗教史に於ける佛教と儒教との交流」と云ふ題下に演習しようとするのも、亦同様の意味である。東洋宗教史の専門家を養成するにはこの方法が適當であると考へたからである。然し遺憾なことには、演習の参加者にその熱意がないので、事志と違ふの感を禁ずることが出来ない。

二 從來の研究

宋版藏經に關しては、その研究や調査が、今日に至るまでになりに行はれた。こゝでその著しいものを擧げ

ると、最初期に於て、注意すべきものは常盤大定氏の研究である。氏は大正二年三月から同三年二月にかけて、「哲學雜誌」に「大藏經雕印考」と云ふ長論文を出した。この中には宋版藏經の研究が重要な位置を占めて居る。即ち第二章には宋朝官版大藏經を論じ、第三章には私版福州本を論じた。この福州本の中には、東禪等覺院本が取扱はれたと共に、開元寺本も取扱はれた。次いで第四章には思溪版考を述べ、第五章には磧砂版にも及んだ。氏の研究は、今日から見ると、固より議すべき所も多々あるが、三十年前の當時に於ては、實に努力したものと云はなければならぬ。氏は福州版に就いては、たゞ宮内省本を見、思溪版に就いては、増上寺本、喜多院本を見たと過ぎないやうであるが、多くの記録を涉獵せられたことは、その勞を多とすべきである。

次に記すべきものは妻木直良氏の研究である。氏は「史林」第四卷第二號に「開寶勅版の宋版大藏經について」と云ふ論文を出し、南禪寺所藏の本行集經に觸れた。その他大屋徳城氏、藤堂祐範氏、橋本凝胤氏等の研究があるが、何と云つても、従來の研究を纏めて、その上に一步を踏み出したものは、小野玄妙氏の研究であらう。小野氏が宋版藏經に關する研究を發表したのは、昭和四年の「佛典研究」に「東寺經藏の北宋本一切經に就て」と云ふ論文が、その初ではないかと思ふ。爾來氏は勅版に關し、或は思溪版に關し、或は磧砂版に關して、諸種の研究を發表したが、之等を纏めたものが昭和十一年に出した「佛教經典總論」中の「欽定大藏經下」に收めた「刊本時代」の宋版に關するものであらう。これには官版のことも、福州版のことも、思溪版のことも、又磧砂版のことも纏めて出してある。この中で特に力を注いだのは思溪版の研究ではなからうか。氏の考に依ると、思溪版には現存目錄から見、資福寺本と圓覺院本の二種があるが、故内藤博士等の考へるが如く、圓覺院本が元で、

資福寺本は單にこれを補雕したのに止まるといふやうなものではなくして、この二種類は共に別副の完本であり、寧ろ資福寺本の方が思溪版の元で、それは南宋の官版であり、圓覺院本は私版である。その後氏は昭和十三年九月の「日華佛教研究會年報」に「宋代思溪圓覺禪院及同法寶資福禪寺新雕二大藏經雜考」と題し、重ねて思溪版に就いて論じたが、これが氏に取つて最後の論文となつた。この論文は「佛教經典總論」で思溪版に關して論じたことを取消しては居るが、その趣旨から考へると、大體に於て變る所はない。即ち二本を別副とし、思溪版としては、資福寺本の方が、圓覺院本に對して元であるとした。これに對して小川貫弑氏が昭和十四年三月の「龍谷學報」に「思溪圓覺院と思溪版大藏經の問題」と題し駁撃を加へて居る。

小野氏は宋版藏經の研究の爲めに、日本に現存する宋版諸本の實物に就いて調査せられた、從來の宋版研究者の中で、その實物を見た點に於ては、小野氏の右に出でるものはないであらう。氏は南禪寺の混合藏經を初とし、先づ福州版に就いては、宮内省、中尊寺、東寺、知恩院、高野山等の諸本を見たが、醍醐寺、金澤文庫の兩本は見なかつたやうである。次に思溪版に就いては、喜多院、岩屋寺、最勝王寺、長瀧寺、長谷寺等の諸本を見たが、唐招提寺、大谷大學、増上寺等の諸本は詳しくは見なかつたやうである。磧砂版に就いては、支那で發見せられた影印版は見なかつたやうであるが、大藏會社所藏本は無論のこと、喜多院、西大寺等の諸本は見た。小野氏の宋版藏經の研究は、これに關する種々の問題を提出して、その解決をなしたことも決して尠くないが、然し結果の上から考へると、氏が學界に最も多く貢獻した點は、日本に現存する宋藏の諸版各本を實地に調査して、その現在目錄を調製したことに存するのではなからうか。これは從來の宋版藏經の研究者が成し遂げ得なかつた所で、

氏の不滅の功績と稱すべきである。勿論氏の目的とする所は、進んでこれを基礎にして宋版藏經に含まれた諸問題を解決しようとしたのであらうと思はれるが、不幸にして中途逝去せられたが爲めに、それを達成することの出来なかつたのは、誠に遺憾の極みである。私が自ら拙らす宋版藏經の研究に深入りすることになつたのは、實を云へば氏の中途の挫折に由來する所がないわけではない。たゞ茲で危惧の念に堪えないのは、既に述べた如く、私は宗教學の上から東洋宗教史の建設を志して、支那佛教の史料論として宋版藏經を取扱はうとするものであるが、もと／＼私の中心研究は宗教學であるから、この間に在つてこの宋版研究を力一杯に仕遂げるに足るだけの時間を割き得るかと云ふことである。けれども一旦決心して小野氏の志を繼がうとした上からには、氏並に諸家の研究を手引として、氏の目的として而も完全には到達しなかつたと思はれる、宋版藏經の中に含まれた問題を明にして、その解決に努力するの外はないと思ふ。

三 研究の目的

宋版藏經には解決すべき多くの問題が存在するが、その中心をなすものは諸版各本の組織内容を決定することであると考へる。これが私の宋版藏經の研究に於て目的とする所である。

宋版藏經は最古の刊本藏經であるが、新しい他の刊本藏經の如くに、その刊行當時の目録がこれに添付せられて居ないから、その組織内容が判然しない。それが爲めに宋時代の佛教史料が確定しないと共に、従つて宋時代の佛教史料の基礎になつた宋時代以前の佛教史料も確定しないわけである。支那の佛教史料を確定する爲めには、

宋版藏經の組織内容を確定することから出發しなければならぬ。かやうに考へると、宋版藏經の組織内容を確定することは、支那佛教史の研究に取つて、甚だ重要であると思ふ。然らば宋版諸本の組織内容を確定するには如何にすべきであらうか。私見に依れば、この目的を達成するには、次の諸過程が必要であると考へる。

第一、最初になすべきことは、宋版藏經の種類を定めることである。古來宋版藏經には三種類があるとせられた。勅版、福州版、思溪版がそれである。尤もこの三版の外に、磧砂版のことも古くから考へられて居たやうである。然しそれはたゞその存在が認められたのに止まり、その内容に關しては全く知られなかつたと云つてもよい。その内容が判るやうになつたのは比較的最近のことである。次に古來の宋藏三版に就いて見ると、勅版は從來蜀本と云はれて、成都で雕印せられたものが、たゞ一種類存するのみと考へられた。然るに最近になつて、勅版にはは成都で雕印せられた蜀本の外に、北宋の首都である汴京で雕印せられたものが、二本も存することが明になつた。印經院本、顯聖寺本がそれである。福州版に就いては、それに東禪寺本と開元寺本の存することは知られて居たが、この二本が果して二種類であるか否かに關しては不明であつた。この二本が二種類であることの確定せられたのは、比較的近頃であると云つてよい。思溪版に就いては、比較的最近に至るまで、たゞ一種類のみ存すると考へられて居たが、漸くこの頃になつて圓覺院本及び資福寺本の二種類の存することが知られるやうになつた。かくして宋版藏經には四版八本の存することが明になつたわけである。即ち

一、勅版

イ、蜀本

ロ、印經院本

ハ、顯聖寺本

二、福州版

イ、東禪寺本

ロ、開元寺本

三、思溪版

イ、圓覺院本

ロ、資福寺本

四、積砂版——延聖院本

がそれである。

第二、既に宋版藏經の種類が定められることになると、我々はこの諸版各本に就いてその組織内容を確定することが出来れば、私の目的とする所は達せられるわけであるが、然しその前に今一つ注意すべきは宋版藏經には普通に考へられる如くに、果して刊行當時の目録が存在しないか否かと云ふことである。こゝにその基本目録が問題となる。基本目録と云ふのは、宋版藏經の刊行と同時に印刷せられた目録、若くはこれに準ずる目録を指すのである。宋版藏經にはその諸版各本を見ても開版當時の目録が添付せられないことは事實であるが、然しかやうな目録が全く存在しなかつたかと云ふに、必ずしもそうではないのである。近頃に至つて、宋版藏經の開版當

時の目録が発見せられることになつた。その最初に発見せられた宋版藏經の宋刻本の目録は、思溪版に關するもので、その発見者は高野山の水原堯榮氏である。そしてその目録は湖州思溪圓覺禪院新雕藏經律論等目録上下二卷と云ふので、所謂圓覺院本目録である。これは昭和五年に京都の便利堂からその影印本が出版せられ、昭和九年に昭和法寶總目録第三卷に収録せられた。次に発見せられたものは思溪版の資福寺本目録と磧砂版の延聖院本目録である。前者は安吉州思溪法寶資福禪寺大藏經目録上下二卷と云ひ、後者は平江府磧砂延聖院新雕藏經律論等目録上下二卷と稱する。この二目録に就いては、その寫本が京都帝國大學圖書館に所藏せられ、昭和四年に昭和法寶總目録第一卷に収録せられた。この二目録の宋刻本であることは、私自身の発見であるが、これに就いては他の機會に於て別に詳論するつもりである。福州版に就いては、普通にその目録とせられるものは、高山寺所藏の唐本一切經目録上中下三卷（この中中卷は缺）であるが、これは開元寺本の目録である。然し福州版の目録には、これよりも古い形のものがある。それは醍醐寺所藏の一切經錄上下二卷である。前者は昭和四年四月に昭和法寶總目録第二卷に収録せられ、後者は同年八月に第一卷に収録せられた。更にこの醍醐目録よりも古い形の福州目録がある。それは高野山所藏の唐本一切經目録上中下三卷で、昭和九年に昭和法寶總目録第三卷に収録せられた。高野目録は醍醐目録と共に、東禪寺本の目録である。私見に依れば、東禪寺本の目録も開元寺本の目録も、何れも福州版刊行當時の目録ではなくして、日本に來てから始めて出來たものではないかと考へる。その詳細に就いては、他の機會に讓る。勅版に就いては、宋に於ては無論のこと、我國に來てからもその完全な目録は出來なかつたやうに思はれる。

第三、最後に宋藏の諸版各本の組織内容を確定する順序となる。これに就いては、勅版から始めて、福州版、思溪版に及び、最後に磧砂版に至るべきであると考へる。これが私の宋版藏經の研究の究極の目的であり、中心の問題である。

四 研究の方法

私は宋版藏經の研究の目的である諸版各本の組織内容を決定する爲めに、その方法として二つを選んだ。一は出張調査であり、二は綜合研究である。出張調査にしても、又綜合研究にしても、前に區分した四版八本の各種類に就いて、別々に述べる事が適當であると考へる。

一 出張調査

先づ出張調査に就いて述べると、その第一に來るものは勅版である。勅版は三本共に支那には殆ど現存しないやうに思はれるが、我國にも僅にその一二部が残つて居るに過ぎないやうな状態である。尤も奮然の將來したものは蜀本であるが、これはすつかり失はれたやうに思ふ。今日南禪寺に現存する本行集經第十九卷は成尋の將來したもので、印經院本か顯聖寺本の殘物であらうと考へる。私は昭和十五年一月二十三日南禪寺に行き、これを拜觀するの機會を得た。これは板式から云へば、一紙二十三行、一行十四字詰で、今は折本となつて居るが、元は卷子本であつたに違ひない。他に中村不折氏所藏の十誦律第四十六卷が現存するが、燉煌出と云はれる。私は未だこれを見るの機會を得ない。かやうなわけで勅版の研究は、今日ではその實物を徹底的に調査することは不

可能である。これを研究するには、その出張調査としては、これに基く刊本藏經を調査するの外はない。これに役立つ刊本藏經は金藏と麗藏である。

金藏に就いては、その刊行の事實すら從來餘りに知られて居なかつたが、昭和八年支那の範成氏が山西省趙城縣霍山の廣勝寺に於てこれを發見した。直に徐鴻寶氏が調査に行き、その一部分を影印したりなどした。翌九年上海の蔣唯心氏が、四十日間廣勝寺に滞在して、詳細に調査した。その間我國に於ては、昭和九年二月の「宗教研究」新第十卷第二號に、常盤、橋川、服部三氏の「金藏發見について」と云ふ報告が出で、支那に於ては、民國二十四年一月に、蔣唯心氏の「金藏雕印始末攻附經目」が刊行せられた。蔣唯心氏の研究に就いては、昭和十年九月の「宗教研究」新第十二卷第五號に、櫻部文鏡氏の「金藏に關する第二報告」と云ふ紹介がある。この年に金藏中の珍籍四十六種を選んで、上中下三輯に編纂し、「宋藏遺珍」と云ふ題の下に、影印版として出されることになつた。上輯は上海から、中下二輯は北京から出た。これに關して、横超慧日氏の「新出金版藏經を見て」(東方學報東京第五冊)があり、塚本善隆氏の「佛教史料としての金刻藏經」(東方學報京都第六冊)がある。

更に塚本氏の「金藏大藏經の發見とその刊行」(日華佛教研究會年報第一年昭和十一年八月)も出た。この間に小野氏の「佛教經典總論」に出た「北宋官版覆刻金版大藏經目錄」も見逃してはならぬ。かやうに新發見の金藏に就いては、多くの研究もあり、殊に「宋藏遺珍」と云ふ貴重な影印があるが、その大部分は未影印のまゝになつて居る。私見に依れば、宋藏勅版の研究としては、この大部分の未影印の金藏に重要なものが存すると考へる。そこで私は昭和十五年九月三十日文部省から現在の支那の指導精神を調査研究する爲めに、滿洲國並に中華

民國に出張を命ぜられたので、この機會を捉へて、北京に於て金藏を調査することにした。十月二十七日北京に着き、十一月三日橋川時雄氏を訪ね、金藏に就いて質したが、氏の云ふ所に依れば、今日では金藏は北京にはないと云ふことである。私はこれを非常に残念に思つたが、翌十一月四日北京大學に行き、山口察常教授の案内で、附屬圖書館に於て、書庫に入つた時に、「宋藏遺珍」と共に、金藏二函を發見したのは、せめての心遣りであつた。函には^{超城}金藏楞嚴經上函、同下卷とあつて、卷子本になつて居る。この經には刊記はないが、板式を見ると、一紙二十三行、一行十四字詰で、全く宋藏勅版と同一である。私が宋藏勅版の研究として、この金藏に重要な意義を認めるのは、それに宋藏勅版の刊記のあることである。我々はこの刊記に依つて、失はれた宋藏勅版の組織内容を確定することが出来る。麗藏には別の意味に於て、宋藏勅版の研究に寄與する所が少くないと考へるが、然しこれには金藏のやうに宋藏勅版の刊記は残つて居ない。この點から考へると、金藏は宋藏勅版の研究に取つて、全く唯一無二の史料であると云つてよからう。私は超城金藏の再び世に出でることを鶴首して止まないのがある。聞く所に依れば、この金藏は最初發見の際に、今日から見れば極めて僅ばかりの金額で、日本に譲渡したと云ふ意向であつたが、當時我國にはこれに應ずるものがなかつたので、そのままになつたと云ふのである。私は支那旅行の歸途臺灣に立寄り、基隆から大和丸で門司に航行した際に、參議會議の爲めに東上せられる大谷光瑞殿下と同船したので、何かの序にこの話を申上げたなら、殿下は非常に残念がられ、何とかしてこの超城金藏を見附け出したいと言はれた。私はその時に深く感銘したから、こゝに附記して置くのである。

次に麗藏に就いて述べると、これは刊行地である朝鮮にも現存するが、我國には多數現存する。従つてその研

究も、既に今日に至るまでに可なりに多く行はれた。私の閲讀した限り於ても、常盤大定氏、小野玄妙氏、池内宏氏、大屋徳城氏、妻木直良氏、江田俊雄氏等の研究がある。殊に小野氏の最近の研究からは、啓發せられた所が尠くない。第一は昭和四年四月の「佛典研究」の創刊號に出した「顯宗及文宗の大藏經」であり、第二は同年七月の同誌第一卷第四號に出した「高麗大藏經雕印考」である。この二論文は「佛教の美術と歴史」に再録せられた。第三は昭和十一年の「佛教經典總論」にある「北宋官版覆刻高麗版大藏經目錄」である。氏の研究に依れば、麗藏の雕印は前後三回到亘つて行はれたと云ふのである。第一回の雕印は、顯宗及び文宗の時代に行はれたもので、これは初雕本と云はれる。第二回の雕印は、時代は不明であるが、符仁寺に在つたと考へられる所から、符仁寺本と云はれる。然しこれは初雕本に對して、寧ろ重雕本と稱すべきであらう。第三回の雕印は、高宗時代に行はれたもので、新雕本と云はれるが、その板木が海印寺に現存する所から海印寺本とも稱せられる。この高麗版の三回雕印説は注意すべきものであると思ふが、今日多くの人の考へる所は、初雕本の外に重雕本はないと見て、これを舊雕本となすのであるから、それは舊雕本及び新雕本の二回雕印説であると云つてよからう。今假にこの二回雕印説に従つて述べると、朝鮮や我國に現存する多數の麗藏は新雕本であり、舊雕本と認むべきものは、たゞ南禪寺所藏の麗藏に限るやうである。私が初めて麗藏を調査したのは、昭和十四年十一月十日に行つた日光輪王寺の麗藏である。輪王寺には、麗藏が約七十函ある。その冊數から云へば、約三千卷位あるやうに思はれるから、麗藏全體の約半分に當ると云つてよからう。これは冊子本で、勿論新雕本である。昭和十五年になつてから、一月二十五日に南禪寺に行き、その麗藏を調査した。南禪寺藏經は混合藏經で、この中には高麗版も千

八百三十四卷あると云はれる。この麗藏には新雕本もないが、その大部分は舊雕本で、既に述べた如く、このことが麗藏の研究としても、従つて又宋版藏經の研究に取つても、特に注意すべき點である。四月十五日高野山に行き、その高麗版一切經を拜觀した。これは金剛峯寺の奥院に在り、現在六千二百八十一卷と云はれる。冊子本もあり、折本もあるが、大體新雕本であらう。十月滿洲國並に中華民國に出張した際に、往途朝鮮に立寄り、刊行地の麗藏を調査した。十月十七日大邱に至り、海印寺に詣で、その板本を拜觀しようとしたが、交通の便宜を得なかつたので、これを斷念し、十八日京城に着き、翌十九日惠化専門學校教授江田俊雄君の案内で、京城帝國大學を訪ね、附屬圖書館に於て、大谷赤松兩教授と會し、遇々、京都帝國大學から出張して來た本田教授と共に、李王家寄托の麗版大藏經を拜觀した。これは冊子本で勿論新雕本である。支那からの歸途、臺灣並に九州を経て、四國に渡り、十二月五日東北帝國大學出身の香川縣立高等女學校校長飯原學士の案内で、高松市外佛生山の法然寺に行き、麗藏を調査した。これは折本であるが、矢張り新雕本であるやうに思はれる。歸學後十二月二十日東京増上寺に行き、その麗藏を調査した。これは冊子本で、百二十函、六千九百八十五卷と云はれるが、明に新雕本である。高麗版藏經は、舊雕本も新雕本も、その板式の上から云へば、何れも一紙二十三行、一行十四字で、金藏と等しく、宋藏勅版に基くものである。

第二は福州版である。福州版に就いては、昭和十四年八月に中尊寺本を見たのが、私としてはその最初の調査とも云ふべきものである。續いて同年十一月喜多院本を見、昭和十五年になつてから、一月二十一日に南禪寺本を見た。以上の三本は福州版とは云つても、何れも思溪版及びその他の諸本と混在する所謂混合藏經であつて、

決して純粹の福州版と稱すべきものではない。私が純粹に福州版を調査したのは、昭和十五年四月十五日高野山に行き、その唐本一切經を見たのに始まる。この福州版も、他處のそれと等しく、東禪寺及び開元寺の兩本が混在して居るが、大體は東禪寺本である。それは現存三千七百四十四卷と云はれるが、板式は一紙三十行、一行十四字詰の拆本である。同年七月十三日東寺に行き、その宋版藏經を調査した。この福州版も大體東禪寺本で、板式は高野山本と同一である。七月十五日知恩院に行き、引續き十日間に互つて、その宋版藏經を調査した。この福州版は大體開元寺本で、五百七十二函六千七卷と云はれるが、板式は高野山本や東寺本と異なる所はない。八月一日奈良西大寺に行き、その藏經を調査した。これは混合藏經で、その中で最も多數を占めるものは元版であるが、宋版も可なりにある。この宋版には磧砂版や思溪版が含まれて居るが、福州版も存する。そしてその福州版には、東禪寺本もあれば、開元寺本もある。板式は他の福州版の諸本と等しく、一紙三十行、一行十七字詰のものがあるが、それと共に一紙三十六行、一行十七字詰のものもある。八月四日醍醐三寶院に行き、その宋版藏經を調査した。この福州版には多少開元寺本もあるが、大部分は東禪寺本である。八月十四日横濱市外の金澤文庫に行き、その宋版藏經を調査した。この福州版には多少東禪寺本もあるが、大部分は開元寺本である。昭和十六年になつてから、一月二十、二十一の兩日宮内省圖書寮に行き、その宋版藏經を調査した。この福州版は東禪寺本も可なりにあるが、大部分は開元寺本である。此等の福州版は、凡て折本で、板式から云へば、一紙三十行、一行十七字詰のものが大部分であるやうに思はれるが、一紙三十六行、一行十七字詰のものも相當にある。殊に新しい摺本になると、一紙四十八行、一行二十一字詰乃至二十二字詰のものも存在する。

第三は思溪版である。思溪版に就いては、昭和十四年十一月九日、日光輪王寺に行き、その鹿島藏經一卷を見たのが、私としてはその最初の調査と云ふべきものである。續いて同年十一月十三日川越市喜多院に行き、その混合藏經の中に在る思溪版を見、更に昭和十五年になつてから、一月二十三日京都南禪寺に行き、その混合藏經の中に在る思溪版を見た。(一)然し纏まつた宋藏思溪版を調査したのは、大谷大學本、増上寺本、最勝王寺本の三種類に止まる。大谷大學本に就いては、昭和十五年四月十日大谷大學に行き、その現在目録と數卷の經論を見たが、更に七月十一日以後十數日に亙つて、その藏經全部を通覽し、板式等を調査した。板式から云へば、この藏經は福州版と等しく、大體一紙三十行、一行十七字詰である。(二)増上寺本に就いては、昭和十五年十二月二十一日増上寺に行き、高麗版及び元版の二大藏經と共に、その宋藏思溪版を調査した。この藏經は、その板式等から云へば、大體大谷大學本と同様である。(三)最勝寺本に就いては、昭和十六年二月二十六日茨城縣最勝王寺に行き、その宋藏思溪版を調査した。この藏經に就いて私の調査しようとした主眼點は、その板式に關するものであつた。思溪版は、福州版の諸本と等しく、一紙三十行、一行十四字詰であるが、一紙三十六行、一行十四字詰のものも相當にある。こゝに注意すべきは、勅版が卷子本式であるのに對して、福州版は全部折本式であるが、思溪版に於ては、一方に福州版と等しく折本式のものがあると共に、他方に勅版と等しく卷子本式のものがあると云ふことである。私は特にこの點に留意して、最勝王寺本を調査した。その大部分は折本式のものであるが、中に卷子本式のものも相當に含まれ居ることが判つた。

第四は磧砂版である。磧砂版に就いては、昭和十四年十一月十三日川越市喜多院に行き、その混合藏經の中にし

在る磧砂版を見たのが、私としてはその最初の調査と云ふべきものである。續いて東京市大藏株式會社を訪ね、その所藏にかゝる對島神社奉安の宋藏磧砂版を見た。更に昭和十五年になつてから、八月一日奈良市西大寺に行き、その混合藏經の中に在る磧砂版を調査したと共に、別刷の大般若經も調査した。この後者に關しては、川瀬一馬氏の「西大趙氏一力刊行の南宋版大般若波羅蜜多經」（安田文庫刊「椎園」第四輯）と云ふ研究報告がある。猶ほ磧砂版に就いては、最近支那の西安府で發見せられ、上海で影印せられた磧砂版藏經の存することは、特に記すまでもなからう。

以上述べたやうに、私は出張調査に依つて、主として日本に現存する宋藏並にこれに基く藏經の諸版各本を可なりによく見ることが出來た。勿論これでその全部を見盡したと云ふのではない。宋版に基く藏經に就いて云へば、金藏の方は、今の所實地の調査は不可能であると思ふが、麗藏の方は、猶ほ調査すべきものが相當に存すると考へる。宋版そのものに就いて云へば、磧砂版は別として、福州版は相當に見たと思ふが、思溪版に關しては、未調査のものが可なりに多く殘存することを認めないわけには行かぬ。岩屋寺本、長瀧寺本、長谷寺本、唐招提寺本等は、その重要なものであらう。この中で唐招提寺本を除くの外は、小野玄妙氏がその調査を了へて居る。私は小野氏の調査に賛助した朝日道雄君を宋版研究の助手に囑托して居るので、小野氏が調査して、その結果の整理せられて居ないものは、これを整理して、各所の宋藏の現在目錄並に刊記を作製して頂いた。この中には福州版や磧砂版に關するものもあるが、思溪版に關するものもある。思溪版としては、私が未だ調査しない岩屋寺や、長谷寺、長瀧寺の諸本がある。私は之等の調査を基礎にして、今後日本に現存する宋藏並に麗藏の諸本を殘

る隈なく調査したいと思ふ。それに就いては、第一に藏經を所有せられる方々に對し、次にこれに關係ある諸賢に對し、深厚な御同情と適切な御援助とを御願する。

二 綜合 研究

宋版藏經の研究としては、各地に出張して、その特殊現存本の性質を調査することが、大切であるには違ひないが、これは私に取つては手段であつて目的ではない。私の目的とする所は、既に述べた如く、この出張調査を基礎として、綜合研究をなし、それに依つて宋藏の四版八本の組織内容を決定することである。その際出張調査の結果がこれに役立つことは無論であるが、同時にこれに關係する諸種の文獻を博渉するの必要がある。私はこの方法に依つて、その目的を達したいと考へる。今はその研究途上に在るので、確實な所は勿論説くことは出来ないが、大體の見込に就いて略述して置かうと思ふ。

先づ第一に來るものは勅版である。勅版に就いては、既に述べたやうに、實物の現存するものは僅に一二部に過ぎないから、その組織内容を決定する爲めには、これに基く刊本藏經である麗藏と金藏とを利用するの外はない。板式の上から見ても、麗藏と金藏とは宋藏勅版の性質を指示すると共に、内容の上から見ても、勅版の性質を指示して居る。麗藏本に就いては、舊雕本の内容は未だ精確には決定せられないが、新雕本の内容は現存の麗藏目錄である大藏目錄がこれを明示する。金藏に就いては、最近山西省で發見せられた金藏が行衛不明になつたので、その内容を確實に知ることは出来ないが、蔣唯心氏の「金藏雕印始末考」の附録に在る「廣勝寺大藏經簡目」から、その大體の性質は略々明になつて居る。かくして我々はこの二藏の内容から、宋藏勅版の組織を推定

することが出来る。(一) 先づ蜀本から述べると、開元録の内容が、そのまま蜀本の組織であり、内容であると見てよからう。小野氏は違つた考を持つて居るが、私はこれには賛成しない。(二) 印經院本になると、その組織内容を決定することは、蜀本のやうに簡單には行かないが、こゝでもその基本になるものは開元録であつて、これに幾何の新しい續藏經が附加せられたかを明にすれば、その内容が決定せられるわけである。これに就いて問題解決の鍵となるものは、宋の惟白の「大藏經綱目指要録」第八卷に在る經傳三十帙、未入藏二十七帙である。經傳と云ふのは、宋朝の初めから印經院本の刊行に至る頃までの新譯藏經を指したものであり、未入藏經と云ふのは、開元録以後宋に至るまでの舊譯藏經を指したものである。このことは金藏と麗藏とを對照して見ると、略々その内容を決定することが出来る。印ち金藏に就いて見ると、「杜」字號から「穀」字號に至るまでが經傳三十帙であり、「緣」字號から「奄」字號に至るまでが未入藏二十七帙である。麗藏に就いても、經傳三十帙は金藏と全く同様に出て居るが、未入藏經二十七帙になると、多少その間に喰違ひが存する。然し精密に兩者を對照して行くと、その間に一致を見附けることは別に困難なことではなく、従つてその内容を決定することも強ち不可能ではない。(三) 最後に顯聖寺本に就いて考へると、これは印經院本の内容にその刊行以後の新譯藏經が附加せられたもので、その内容を決定することは、印經院本に比較して、更に困難ではある。然し金藏や麗藏を調査し、これに福州版の内容等を對照して見ると、略々その大體の性質を決定することが可能であると信ずる。

第二は福州版である。福州版は東禪寺本にしても、開元寺本にしても、殆ど各卷に刊記があるから、これを精細に調査すれば、この二本の性質を確實に決定することが出来る。たゞ福州版に關して困難な問題は、北宋の首

都を離れた遠隔の福州に於て、而も餘り年時を距てないで、東禪開元兩寺の二本が、如何にして雕印せられるに至つたかと云ふ事情である。

第三は思溪版である。思溪版に就いては、圓覺院本にも、又資福寺本にも、既に述べた如く、宋刻本の目録があるから、これに依つてその組織内容を決定することが出来る。たゞこゝで問題になるのは、圓覺院本と資福寺本とが別副であるか同副であるかと云ふことである。二本が同副であるとすれば、一は他の補刻となるわけであるが、故内藤博士等の考に依れば、思溪版は圓覺院一副であつて、資福寺本は後にこれを補刻したものに過ぎないとせられる。小野氏の考に依れば、二本は別副で、共に北宋の末から南宋の初にかけて雕製せられたものとなる。私も二本は別副であると思ふ。然し思溪版の根本となるものは圓覺院本で、これは北宋の末から南宋の初にかけて雕造せられたが、資福寺本の方は圓覺院本を基礎にして、南宋の中頃以後に雕製せられたものではないかと考へる。従つて資福寺本の方は圓覺院に比較して見ると新しいものであり、その組織内容にも、彼と此とを對照すると、大分異つたものがあり、資福寺本には可なりに新しいものが附加せられて居る。小野氏は増上寺本を以て資福寺の標本的なものとせられたやうであるが、私の調査に依れば、これは全く圓覺院本であり、大谷大學本も同様に圓覺院本である。宋藏思溪版の問題に就いては、私は今日未だこれを完全に解決するの域には至らない。たゞ少しくその見込を述べることが許されるならば、資福寺本の標本的なものは、楊守敬の所謂天安寺本ではなくからうかと考へる。天安寺本とは今の法金剛院の舊藏のものであるが、これを贖收した楊守敬が逝去し、今日ではその本も散亂してしまつたので、はつきりしたことは判らない。然し確にこの天安寺本の中に在つたと思

はれる宋刻本の資福寺本目録が、その組織内容を指示して居る。こゝに注意すべきことは、徳川時代の初期に天海僧正の雕刻した寛永寺版若くは天海版と稱せられる藏經の内容が、資福寺本目録と全く同一であると云ふことである。天海僧正はその藏經を雕刻した時に、喜多院、最勝王寺、岩屋寺、長瀧寺等の諸藏を校合したと云はれるが、此等諸藏を校合した結果、新しい天海版が出来たものか、若くは特定の或る一藏經を底本としてこれを雕製したかと云ふことが重要な問題である。私見に依れば、彼はその當時喜多院等の諸藏を校合したことは事實であるやうに思はれるが、然しこの結果に基いて天海版を雕製したものでなくして、彼が現存する天海版を雕製したのは、何れかの特定の^一藏經を底本としたものに違ひないと考へる。然らば彼は何れの藏經を底本としたかと云ふに、若しこの底本が天安寺本であつたとすれば、この問題は容易に解決し得られる。然し事實上天海版の底本が果して天安寺本であつたか否かに就いては、今後の研究に待たなければならぬ。

最後に第四は磧砂版である。磧砂版に就いても、思溪版と同様に、宋刻本の目録が現存することは、既に述べた通りである。故に磧砂版の組織内容は、思溪版と同様に、これに依つて決定することが出来る。然し現存の磧砂版藏經に就いて見ると、影印本の磧砂版でも、又大藏經株式會社本の磧砂版でも、宋刻本の目録よりは可なり増加して居る。これは如何にして起つたものであらうか。これを明にするのが磧砂版の問題である。(昭和一六、四、一〇)

附記、この研究は日本學術振興會の援助に依るもので、謂はば宋版藏經の研究の總論である。

書評

シャマニズム研究への寄與

赤松・秋葉兩教授の「朝鮮巫俗の研究」
及び「滿蒙の民族と宗教」

小口偉一

シャマニズムに關する文獻はかなり多數にのぼる。特に北方民族のそれについては、ミハイロフスキー、シュテルンベルグ、シロゴゴロフ、ヨヘルソン、ボゴラス、ツァブリカ、ニオラヂェ等の業績をはじめとして、本邦に於ける研究文獻も決して尠くない。また最近では、オク・オールマルクスによつて「シャマニズムの問題への研究」(Ake Ohlmarks, Studien zum Problem des Schamanismus, 1939)の如き全面的探究が試みられてをり、本邦でも、ミハイロフスキーの古典的名著の部分譯が公にされた(高橋勝之氏譯『シベリ

ヤ、蒙古及び歐露の異民族間に於けるシャーマン教』、東亞論叢第三輯、昭和十五年九月)。

しかし内外を通じ、これら文獻の大部分はシャマニズムに關する斷片的資料であつて、宗教形態としてのシャマニズムを如何に理解し、如何に取扱ふべきかを適切に示してゐるとはいへない。もとよりシャマニズムは、「資料」としてこれを探るに困難な對象であり、またこれを「研究」として學的組織的に取扱ふことに於て一層困難な問題である。從來發表されてゐる諸々の資料は、そのみでも充分價值高きものではあるが、その學的成果に於ては他の民族的宗教の研究に比較すれば、やゝ立遅れの感が深いといへるであらう。が、それは單に困難な仕事なるが故に研究の滯滞を來し、また看過せらるべき問題ではないのである。シロゴゴロフが、ツングース族の社會組織を理解するためには、先づシャマニズムを理解せねばならぬと述べてゐるのはその一例に過ぎないが、まことに東亞の社會と文化との底流としてのシャマニズムの問題を解決することは、最近の學界に與へられてをる一つの重要な課題であるといへよう。

かゝる際に、京城帝大の赤松智城・秋葉隆兩教授によつて

『朝鮮巫俗の研究』(上巻昭和十二年六月、下巻昭和十三年十月)及び『滿蒙の民族と宗教』(昭和十六年三月)の如き大著を得たことを大いなるよることとする。朝鮮のシャマニズムに關する著述としては、吾々は曩に村山智順氏による好資料『朝鮮の巫覡』を有してはゐるが、赤松・秋葉兩教授の研究は、朝鮮のそれを主題としてシャマニズム一般の取扱ひ方を教ふるものであり、組織的な勞作として劃期的なものである。

『滿蒙の民族と宗教』はオロチョン、赫哲、滿洲、蒙古、漢諸民族に關する民族誌であつて、勿論その對象をシャマニズムにのみ限定してゐるわけではない。滿蒙の文化に於けるシャマニズムと他の宗教との習合の状態、特にシャマニズムの重要性が明瞭に描寫されてゐる點から、こゝではこの書をも取てシャマニズム關係の文獻としてとりあげた次第である。

二

『朝鮮巫俗の研究』は上下二巻、上巻は巫の祭祀に於いて唱誦される神歌と祝詞とを収録した資料篇である。從來巫者の間に口傳によつて暗誦され傳承されて來たものを採録し、更にこれを邦語に翻譯したものであつて、その資料的價值については一々いふまでもない。下巻に於て著者による朝鮮巫

俗の全面的な分析と綜合とが行はれてゐる。本文は章を分つこと十二、附録には巫經及び多數の參考圖録が附せられてゐる。第一章「巫祖傳説」では、一般に巫者が巫祖の身分を高貴なものにしてゐること、その類型として、聖母傳説、王女傳説、貴女傳説、王巫傳説等の存することが述べられ、これらの間に見られる特徴として、巫祖が主として女性であること、巫祖の生活史が異常な姿で展開されてゐること(特に巫病は巫俗の特質を示してゐる)、巫俗の起源を支那或は印度におくこと(こゝに支那、印度の文化を崇拜する「事大的態度」が見られる)が擧げられてゐる。

第二章「巫の呼稱と種類」に於ては、巫者の詳細な解明と分類が行はれてゐる。こゝで特に注目すべきことは、著者がムウダン＝巫堂説をとらず、ムウダンは漢字の巫堂ではなく、本來の朝鮮語であらうといふ前提の下に、ツロシユチャンスキーの所説を引用してムウダンをウラルアルタイ系の女巫の呼稱に結びつけてゐることである。また同時に、男巫たる覡(パンス)について、これがバクスからの轉訛であり、漢語の博士に起源をもつといふことが述べられてゐる。

第三章「入巫過程」には、巫者と成る過程に世襲的、降神

的、經濟的（世俗的）の三つの類型が存し、その入巫過程に一種の精神病たる巫病の見られることが記されてゐる。巫者にとつて、青年期の巫病が一般的であることは、これを滿蒙或は北方アジアのシャマニズムと比較しても明らかであつて、「巫病期に於ける状態も亦食慾の減退、行動の不活潑、異様な眼光、夢多き夜、人間嫌ひ等の生理的心理的異常より卒然として走り出し、亂舞跳躍し、山野に眠るといふやうな狂態に至る迄略々、その趣を同じうする」。従來の精神病學はシャマニズムに於ける憑依現象を主として取扱つて來たが、ツアブリカの謂はゆる「極北ヒステリー」と共に巫病に對する研究も進められねばならない。本章はこの點に於ても興味ある問題を提供してゐる。

第四章「巫俗の神統と聖所」は特に宗教學的に注目すべき章である。一般にシャマニズムには多靈觀、多神觀が強く見出される。しかしこの一見雜然とした神靈觀念の中にも、これを仔細に觀察すれば、神統としての何等かの組織、系列が發見される。著者は朝鮮巫俗の神靈に、天上靈と地上靈の二者の存すること、更に地上靈には二つの類型即ち英雄靈・始祖靈・巫祖靈の如きものと、他に家宅神・土地靈・風神・方

位神・巫靈・生老病死等に關する鬼神・他界靈・聖樹・靈獸・遊離魂・隨身靈等の存することを事例を擧げて説明し、マツカロックやクラークの至上神說に反對して、朝鮮巫俗の神靈觀念が「交替一神教的傾向」をもつことを叙してゐる。また同時にシロゴロフの *Samana Shaman* の問題に觸れ、「シャマニズム文化の波動」としての文化の交渉、複合、傳播の事情に伴ふ巫と沙門との關係を次の如く論じてゐる。「たとひ語源的には薩滿は沙門から起つたのではないにしても、これを宗教民俗的に見れば、その沙門を薩滿の一模範か先達と見做すことは必ずしも不自然ではなく、また進んで朝鮮に於ては沙門を巫祖と信ずることも、その巫俗に取つては充分に首肯される一着想でもあつたであらう」。また巫俗に於ける聖所としては、巫堂・自然の聖所・家屋や家屋敷に屬する聖所・墳墓の四類型の存することが述べられてゐる。

第五章「薦新賽神の行事」に於ては、かゝる行事が家族近親と單位とする一種の季節祭であり、祖先崇拜の一形式であることが述べられてゐる。特に、この行事への佛教の影響と共に、呪術・卜占との結びつきの緊密なことが注意される。

第六章「家祭の行事」。この章では第七章、第十章、第十

一章と共に社會學的な觀察と記述とが行はれてゐる。巫祭は、巫俗と社會組織との關係の點から、個人祭、家祭、村祭、官祭の四類型に分類される。しかし個人祭と家祭は區別し得ぬ場合が多く、村祭と官祭とは今日では衰微してゐるので、巫祭としては家祭が中心的存在である。家祭には屢々、職巫が招かれるが、原則としては主婦が家巫として司祭する。著者は家祭の司祭が主婦である點にその農村性を見出すと共に、また家祭が巫祭の大部分を占めてゐる點に、朝鮮農村社會の家族主義を認めてゐる。

第七章「村祭の行事」に於ては、朝鮮の長性及び鳥杆とツングース系諸族のそれとの比較及び蒙古族の鄂博との比較がなされ、朝鮮のものの北方文化系統たる點が示唆されてゐる。また村祭の場所については、聖俗の轉換性といふことが社會の農村性に關聯して論ぜられてゐる。「村落の中央にある市場その他の適當な場所に村祭の臨時の祭壇が設けられることが珍らしくないのであつて、そこには村祭に於ける聖所の固定されてゐない場合、聖所の一時的性質、場所に於ける聖俗の轉換性といふやうなことが注意される。「思ふにかくの如き聖俗の融通性といふか、聖所と俗所との區別が都市に於け

るが如く判然と固定せず、またその區別が一時的であることは農村社會に於ける社會的機能の融通性によるものであつて、私はこゝにも亦朝鮮巫俗の農村性を認めるものである」。村祭には職巫の參加せぬ洞祭と參加する堂祭とがある。職巫は家祭に於けると同様に村人の祭祀を補助するに過ぎず、洞祭には村人の中から選ばれた男性が祭官となる。女性は不淨なものとして洞祭には參加を許されない。

第八章の「巫裝と巫具」では神衣・神帽の如き巫裝と持物・神鏡・樂器の如き巫具に關する詳細な説明がなされてゐる。これらが、宗教的恍惚状態に入るための道具であることはいふまでもないが、これに次第に遊樂の意味が加はりつゝあること、即ち意味や機能の轉換の行はれてゐることが注意されねばならない。また樂器には道佛二教の影響あることも看過し得ない。このことは第九章の「巫歌と巫經」についても同様である。

第十章「巫の家族生活」に於ては、巫家の神堂、名稱や巫の婚姻、家族、母系制等に關する詳細な記述が行はれてゐる。巫は不淨神聖の宗教的賤民を形成し、それ故に階級的内婚を行つてゐるが、今日では傳統的賤業からの解放の見られるこ

とが注意される。その相續の様式その他について次のことを
簡記しておきたい。「今日朝鮮の巫殊にムウダンの家族は、
一般に祠堂を中心とする住居を営み、男巫の盛な濟州島以外
の地方に於ては一般に女巫の神權に基づく母權家族の傾向を
有し、稀に數代の母系的巫職繼承を行ふものもあつて、この
場合には血縁上の母系の娘と神母神娘關係の宗教的母系の線
とが相重るのであるが、原則としては、巫家の娘は巫家に嫁
いで、姑の巫職を繼承するが故に、彼女等の宗教的母系の線
は血縁的母系の線を離れて、却つて血統・財産等に關する父
系の線と並行する姿を呈し、朝鮮の一般的家族の構造が専ら
父權的父系的傾向の強いのに對して、可なり特色を示すやう
に思はれる」。

第十一章「巫の社會生活」には宗教的集團としての巫の特
質が述べられてゐる。先づ巫の超家族的團體としての巫團の
組織に、朝鮮巫俗の顯著な特色が見られる。これは宗教的機
能のためにのみ存在するのではなく、彼等の經濟生活その他
のためにも必要なものである。一方、巫團と政治的權威との
關係も興味ある問題であるが、また巫と信者との間には一つ
の社會關係としての丹骨制度が存在し、そこには血縁以上の

親縁關係が見られる。巫と檀家、巫と村落(同族集團)、巫と
國家(王室)との關係の問題は現状のみでなく、歴史的にも
探究されねばならぬであらう。特に巫と檀家とが、特定の巫
と特定の家といふ關係に於て、永續的な丹骨關係に入ること
またその機縁が巫に對する信頼のみでなく、子女を巫の神に
捧げる風習(牧養親子の關係)に基くことの多いのは、更に
一般民俗の上からも考察されねばならない。

第十二章に於ては、「巫俗と道佛二教との關係」の甚、密
接なことが述べられてゐる。朝鮮の巫俗は、東亞の原始的北
方民族の朝鮮への移住によつて傳來され、これに佛道二教の
南方文化が加はつて形成されたものであらう。その複合性は
滿洲族や蒙古族以上に著しい。即ち「わが朝鮮の巫俗は道佛
二教の強い影響によつて、その發展上殆ど他に比類なき特徴
を以て構成され、かくて廣義の薩滿教的文化としては、恐ら
く如何なる民族のシャマニズムよりも優れて發達した一の組
織ある儀禮(Ornised cult)の形態を具備するに至つたの
であると思ふ。それで若し一般シャマニズムの發展史を考ふ
るならば、この巫俗は實にその頂點に位するものであつて、
従つてそれはまた朝鮮文化に於ける他に類例を見ない一大特

色でもあると云はなければならぬ」。

三

以上は多少の私見を加へて『朝鮮巫俗の研究』の一端を紹介したものであるが、次に『滿蒙の民族と宗教』の極く一部分の問題に觸れておきたい。本書は昭和八年から同十三年に至る五年間に於ける著者の前後十回の現地踏査の記録を中心としてゐる。その内容は今日までに發表された諸報告論文を集成増補したもので、組織的な體裁を有してはゐない。しかし、こゝでは觸れないがその民族誌としての意義は充分高く評價されねばならぬものである。

シャマニズムに關しては「總説」に於て、北方アジアの民族と文化、薩滿教の意義と起源、滿蒙宗教の系統と類型等が述べられ、北方シャマニズムの問題が一應整理されてゐるので、これによつて最近のシャマニズム研究に寄與せる本書の意義を顧ることによつてと思ふ。

北方アジアの民族を、假にヨヘルソンの分類に従つて、モンゴロイドとアメリカノイドとの二に区分し、そのシャマニズムを觀察すると、前者に於てはその信仰儀禮、巫具、巫裝等は比較的複雑であり、世界觀乃至神觀として二元論を有し、

形態的には職業的乃至公共的シャマニズムの盛んなことが指摘される。これに對して、後者の形態は簡單で、家族的シャマニズムを中心としてゐる。

右の如く概括して更に滿蒙のシャマニズムを見るに、ブリヤートでは、喇嘛僧がシャマンの行事を行ひ、殆ど喇嘛教化してゐる。滿洲では、支那佛教と道教との影響が顯著であつて、例へば蒙古とツングースの中間型と思はれるダホルのシャマンは娘娘とオンゴンを祀つてをり、南方ツングースに屬する滿洲族の薩滿・大仙も胡仙と娘娘を祀つてゐる。これらの點から滿蒙のシャマニズムの様相は著者によつて次の如く指摘されてゐる。「吾々は一方に於て蒙古のシャマニズムが喇嘛教によつて變貌せる姿を見ると共に、他方に於て滿洲のシャマニズムが佛教及道教と複合せる形を見るのであつて、兩者は更にシベリヤのシャマニズムに比して一層複雑に發展せることを知る。しかしながらまた蒙古のシャマニズムが今日殆ど喇嘛教によつて置換へられたかの如く變貌してゐるのに對して、滿洲の薩滿教はこの巫裝巫具等に於て、明らかにシベリアシャマニズムと共通なる特徴を有つことも注意せねばならない」。以上は滿蒙のシャマニズムの系統に關聯する

問題であるが、これは巫裝巫具の如き物質的なものの解明によると同時に、謂はゆるシャマニズムの世界觀の點からも追究されねばならぬことであらう。この點については著者の次の言葉を記しておく。「天の崇拜もシベリアモンゴロイド・蒙古人・滿洲人を通じて見られるところであるが、その間に存する異同と關係とをたづね、進んで南方漢民族の天の觀念及佛教の天の思想との異同及關係をも探ることは將來の問題として残されてゐる」。

本來、シャマニズムとは如何なるものであるかといふ解釋の點は、まことに不明瞭なるまゝに取扱はれて來てゐる。ミハイロフスキーの如く、謂はゆる神懸りの觀念を基調とするすべての原始民族の呪術宗教的生活と解するものもあれば、ヨヘルソン、ボゴラスの如く、その範圍を北方アジアに限定し、他の地方に類例のない宗教經驗の特殊類型と解するものもある。この廣義と狹義のシャマニズム說の中間型として、ツアブリカの如く、原始人類の生活・精神に共通する要素と見る解釋もある。著者の立場は、大體に於てツアブリカ說に近いといへよう。更にシャマニズムに於ける個人的、家族的、職業的の三類型が、發展段階をも意味するかどうかといふこ

とについては、ニオラヂエの肯定說に對して、著者は否定的な疑問を提出してゐる。

また著者は *Samaja-shaman* の問題に關聯して、シャマニズムの系統・傳播をとりあげ、原始文化の傳播・複合にはある種の素地の必要であることを論じ、ツングース系諸族に見られるやうな複合形態は、シャマニズムの素地の上により高度の「シャマニズム文化の波動」の流れ寄せて來たことによつて生じたものであることを示唆してゐる。同時に、シャマニズムの複合性を、シャマニズム自體の「寛容なる特性」として認めてをることも注意すべきであらう。

以上の概略によつても知らるゝ通り、著者の立場はシャマニズムを理解する上に、まことに穩當且つ適切であるといへるであらう。吾々は次に『朝鮮』、『滿蒙』の二書を通じて、若干の問題を考察したいと思ふ。

四

吾々は先づ、この二書が共同研究の成果として結實したものであることを忘れてはならない。由來、文化科學方面に於ける共同研究は、その學問の性質上、結果に於て見るべきものが少かつたのであるが、『朝鮮巫俗の研究』の如きは、そ

の困難を克服し、一つの組織を築きあげたものであつて、將來のシャマニズム研究に大なる影響を與へるものといへよう。特に本書の意義は、シャマニズムを取扱ふべき方法的な態度を決定してゐることである。その一つは赤松博士の宗教學（特に神聖觀念論）、他は秋葉教授の社會學（特に農村社會學）の立場である。宗教學と社會學とによつて推論される論證の確實さは隨所に見出される。然しこれが二つの立場、即ち宗教學と社會學としてではなく、むしろ綜合された一つの立場（例へば宗教社會學の如き）を有つて叙述されたならば、一層の成果を擧げ得たのではないかと考へられる點もある。例へば、秋葉教授の否定するムーダン＝巫堂説に關聯して、他の箇所では赤松博士が、巫堂などの *tau, tau* の語が聖なるものを意味するのではないかと推定してゐる點は、朝鮮語とツングース系諸語との比較考證を経なければ論證が充分でなく、單に朝鮮語の範圍についてのみふとすれば、秋葉教授の所説との間に矛盾を生ずるといへるであらう。また、シャマニズムのもつ寛容性を、赤松博士の如くシャマニズム本來のものとして考へるか、或は秋葉教授の如くその地盤たる社會の寛容性（朝鮮農村社會の寛容性）と見るかの間にも多少の間隙が

存する。

かゝる疑問は別として、本書に残された重要な課題は、父權社會たる朝鮮の農村社會に母系的なシャマニズムが高度の形態を保ちつゝ如何にして残存してゐるかといふ點である。即ち父權的家族組織をもちながら、何故に巫祭の司祭が女性であり、これが男性の司祭する儒教的行事と如何なる關係にあるかの問題である。それは單に家祭の二重組織といふ表現形式によつて理解し得るものではなく、むしろ、これが解明には文化圈説的な説明が必要になつて來るのではないかと思はれる。そして假に文化圈説の假説を承認するとすれば、朝鮮・ツングースの關係と共に、コッパースの取りあげたツングース・ミヤオの關係も再検討されねばならぬであらう。この關係を究明するためには物質的と精神的との二方面からの探究が行はれねばならない。天の思想の如き、更に漢民族との交渉を結ぶ問題がこの間には介在する。この點、將來のシャマニズム研究に課せられた最も重要な問題といへるであらう。

かゝるシャマニズムの系統の問題と共に、シャマニズムの起源乃至原型の問題が提出される。巫者と他の宗教的指導者

との相異の如きことは、宗教學者や民族學者の屢々論じた點であるが、これも未だ解決されてはゐない。これに對しては著者が *Shaman-shaman* との關聯に於て、沙門を薩滿の師範乃至先達と見てをることは適切であつて、他の宗教的指導者との相異を論ずるよりは、巫者の *Priest* 或は *Minister* としての性格を先づ明かにせねばならぬのである。系統や起源の問題は更に南方アジアのシャマニズムとの比較検討に俟つべき點が多い。オールマルクスは北極を中心とする亜極北地帯にシャマニズム・ラインを描いてゐるが、これは特に宗教心理學的な解明に、その主要目的をおいてゐるためであつて、ひろく宗教學的に、また宗教史的に取扱ふためには、南方シャマニズムとの比較研究、或は諸宗教との複合の様相をも度外視し得ない。『朝鮮』、『滿蒙』の二書によつて知られる通り、滿蒙や朝鮮のシャマニズムは特に佛道二教との習合が著しい。またリヤザノフスキーが『蒙古族の慣習法』に於て、ハンガロフの所説を引用して記述してゐるところによれば、イルクーツク地方の北方ブリヤート人の間には、キリスト教、喇嘛教及びシャマニズムの三者の習合が見られる。ただこれが、民衆の日常生活に於て如何なる生活形態として存

在し、如何なる機能乃至構造を有するかは明かでない。度々記したことではあるが、かゝるシャマニズムの複合状態を分析し、「シャマニズム文化の波動」を究明することに、シャマニズム研究の重要な課題があるやうに思ふ。

資料としては、雲南から佛印、ビルマにかけてのものは、必ずしも少くない。更に吾々の比較研究をなし得る範圍としては、インドネシア、ミクロネシアをも含ませ得る。しかし、かゝる研究に於て閉却し得ないことは文獻研究に並行する現地調査である。従來、わが學界はこの點に缺けるところがあつたが、今後はこの方面の事業の企畫と遂行とが要望せられることであらう。

かやうな點に於ても、この二書は、現地調査の先蹤として、豊かなる收穫を齎したものであり、今後の研究者に對して多くの便宜を與へるものである。この紹介に於ては特に資料的價值について充分その全貌を描き得なかつた。また筆者の如き現地踏査に未經驗なものは、この種の書の紹介者として不適任であるが、こゝにはたい内容の概略と共に讀後の感想の一端を記して責をふさぐこととする。

王治心著「中國宗教思想史大綱」と

その譯書

田澤康三郎

支那の宗教史は宗教史研究上未拓の分野に屬してゐると云つてよい。此の事の原因には支那の宗教が一般宗教史上に於て占める其の地位が、左程特異性を有しないといふ暗黙の承認があり、他面では支那思想と云へば儒家の道德思想や哲學に其の典型を見、老莊の思想に其の特例をみるといふ様に傳統的に親炙したことゝ、これに壓倒されて支那の宗教史には左程注目されるものが少く、寧ろ佛教の培養基地として其の史的意義を重要視する先入観が共同的に作用して宗教史自體としての考察が比較的閑却視されて來たと思はれる。此の國に於ける儒佛道三教の展開や交渉は既に多くの先學によつて研究され、西洋の學者は儒教老莊の思想を、單純に、彼等の宗教といふ概念には包攝し得ないけれども兎に角宗教と見做して單に哲學的思想と道德的實踐以上に一つの民族的宗教に

迄擴大して見てゐるのである。就中後者は道教の成立にも緊密な關係があるので從來とも此の點が注目されて來た事は周知の通りである。然し此等の思想と雖もその由來する所を尋ねるならば、民族生活と不可分離な民族固有の宗教に深く根ざして居り、而も文化の様相に民族的特殊性のあると同様に宗教思想や世界觀等の思考様式にも亦自然的環境や生産様式から來る特殊性も亦あることは容易に考へ得ることである。此の民族生活が如何に民族性の決定に關係があり、更にそれらと思想、別して宗教とは如何なる關係に立つか、如何に根ざし、如何にして分れたのか、支那民族固有の宗教はそもそも如何なるものであつたかに就いての綜合的考察は、從來餘り試みられてゐないと思ふ。勿論東洋史の問題として個々の點で究明されたものもありはしたが此等を通觀的に綜合する試みはその困難さもあつて從來比較的少なかつたと思ふ。然も支那の宗教史をその上古から順次歴史的に辿ることはオフィシャルな宗教に就いては別として、その基底にあつて現實的に民衆の生活に觸れ、時にはこれと無關係にさへ存続した民衆の信仰狀態を跡づけながら、然も外來思想、就中外來諸宗教の傳播による觀念上の習合や儀禮の變貌等に就いて

手短かに知らうとしても、かなりな困難がそこにはあるといはねばならぬ。

云ふ迄もなく支那宗教史の研究は、それ自體としても重要な研究部門であると同時に、日本宗教史とも緊密不離な連關に立つてゐて此れを無視して日本宗教史を理解することは到底不可能である事は、民間の信仰を探ねるにしても公共的宗教制度や思想の變遷をみるに際しても同様である。近來の民族主義勃興と相伴つた政治的傾向は姑く別としても、支那思想や支那民族性の理解の爲に先づ宗教に注目すべきことの當然なるは、既に支那學の西歐に於ける發達の經過と意味とを考へるならば、直ちに首肯し得るであらう。此の理解を缺くならば、民族的融和や文化的包攝同化も亦到底不可能な事であつて、今日幾多の研究上の勞作や翻譯が夥しく我々に齎されたのも、所謂民族學の勃興と同様に、單なる學的意義以上に重要な意義の存することは贅言の要がない程であり、東亞の新文化建設に必要な思想的背景を確立する爲の基礎勞作も此の點からなされねばなるまい。

今茲に紹介する王治心氏の好著「中國宗教思想史大綱」は斯かる觀點からして我々に多くの満足と與へて呉れるもので

あり、個々の詳密といふよりは全體の通觀を誤りなく握ませる點でその價値が充分高く評價されてよいものである。本書は既に民國二十二年（一九三三年）に刊行されたものであるが、故富田鎮彥氏と稻津紀三氏の努力によつて翻譯修補されて出版され（昭和十五年七月）、我々をして一層近づき易いものとして呉れた。譯者の解題によると福建協和大學に宗教學宗教史を講じてゐた此の書の著者が、「中國文化に對する自覺」において「信仰的な深さをもち」又實踐的強さに於いては特に民族的熱情を傾けて書いたものであり、初め基督教に養はれ、後には「中國民族固有の精神文化を孔孟道佛以上のところに求め、それ等を超えて更に上代に溯り、天祖崇拜（祀祖祭天の道）に民族文化の實體を認めて」これを自ら信奉しつゝ、同時にこれが内外からの諸宗教や思想に影響されて變遷隆替した跡を綜合的に跡づけようとする立場から試みたものであつて、複雑多岐なる支那宗教史の交替や蹤跡が適切に説かれ要領よく纏められた書である。

悠久五千年に亘る歴史の興亡と相伴つた支那の宗教を知る爲には、文獻や古習俗からの推察と同時に、考古學や民族學からの傍證と類推等の理解も亦當然必要である。支那に於け

る考古學は、今世紀の初頭にかけて特に盛に試みられこの民族の人種的系統や來源に關しても複雑な問題を發してゐることは周知の如くである。著者は第一章に緒論として「上代の固有民族宗教」に筆を起し、漢民族の來源や風土的環境の影響を述べ、次いで支那宗教思想の特質として、その寛容性、個人性、政教の分離、非定型性、及び敬天思想をあげて、叙述の方向を豫示してゐる。更に此の章ではトテムズムや（著者の表現では）庶物崇拜と群神崇拜とを述べ、感生説話とシヤマニズム（巫覡と卜筮）を分析してゐる。こゝでは上代支那の固有宗教は多神觀として説かれ、敬天思想の起源は次章に譲られてゐる。

第二章以下第六章に至る間で三代より明清及近代迄の宗教思想を時代順に記述し、その時代を概観した後、固有の宗教が如何に變遷し、又如何にしてこれを批判する新思想が生れてくるか、といふことを、古き思想は次の思想を豫期し、新しい思想は前の思想を繼承するといふ展開の状態において考察の歩を進めてゐる。

第二章三代の宗教思想では、夏殷の時代に既に現れてゐた（天）神、（地）示、（人）鬼、（物）彰の崇拜に對する懷疑

思想が、その世相の紛擾に刺戟されて早くも周代に至つて起り始めた點を指摘し、この固有の宗教思想に對する知識階級の懷疑的思想と、（著者の所謂「迷信」の方向を辿つた民衆の思想とが分裂を來し、此の兩者の距離が保たれたまゝ一方的に前者の發展となり、これが諸子百家の思想的活動となつて宗教思想の倫理化が實現したといふのである。

此の勢が秦漢時代に入ると、秦の焚書坑儒といふ儒教への反動と思想的混迷の結果、先に思想界の下積となつてゐた民衆的信仰が反動的に擡頭し、而も之が神仙說や讖緯學の如き行き過ぎた方向をとつて來た過程が述べられ、佛教の傳入と弘布が、老莊思想の厭世主義の點と相結び、道教の發生と俗信とは厭世思想と錯綜した（第三章）。魏晉、南北朝時代には前代からの經學偏重の反動として道佛二教の興隆と、やがてはその對立争端も現れて來た。佛教はこの期に於いては既に譯經の仕事をはじめ、十大宗派の成立をみるに至つた（第四章）。唐宋元の時代に至つては佛道二教が愈々支那民衆の信仰をあつめて隆盛を來した所へ、更に外來宗教として景教、祇教、摩尼教、回教等が傳來して、各教派の經典の輸入と共に文化の輸入もあり、これが儒佛道とも交渉し、就中宋學の

興起ともなつてゐる(第五章)。斯くて、支那民族固有の宗教を壓倒して支那政教の上に強大な勢を有して來た佛教も時代が元代から明清へ轉換するに及んで「形式は整つたがその精神が次第に衰落し」「一般人の間では三教一致の折衷的宗教思潮となり、之が清朝に及んで公的には喇嘛尊崇の風が佛僧への歸依に代つたことは、佛教内部の腐化と相俟つてその衰

運に拍車をかけ、「形式的な佛教は衰へたが佛教を研究する居士が次第に多くなり」終には「寺院の佛教は僅かに廟宇のみを存して遊人の憑吊と僧徒の寄食に供するのみ」となり、道教も亦明代にや息を吹き返したこともあつたが、總じて、その「餘喘を符籙祈禳にたよつて保ち、民間の宮觀と遂食の道士は營業の一種に過ぎなくなつて宗教的意義は絶無」となつた。

かうした推移の中に明末から基督教がマテオリッチ等の努力によつて次第に勢を挽回し、科學思想や一般文化をも齎し、支那人の生活と一體になつての傳道と相俟つてその勢を盛大ならしめた。「佛教が支那において長い歴史を有し一般人民の生活に影響した點は大きいが、今日では下級社會の佛教信仰はなほ迷信的色彩を帯びてゐる」し、「知識階級はその學

理を攝取する」ことを主張してもその宗教性を否定してゐる爲、唯基督教のみが支那宗教の現勢を語らしめるものであるとして、基督教の東方への傳來と、一般西歐思想浸透の事實を詳細に考察してゐるのである(第六章)。

以上の概觀にも窺はれる如く、著者は支那民族固有の宗教の抉出に先づ意を用ひ、これが外來諸宗教との交渉において消長興替する變遷を辿りつゝ、その一般文化史への寄與も亦看過してゐない。支那民族固有の宗教思想がそれ自體の發達をみなかつたのは、それ自體の特質からと同時に歴史的事情からも來てゐるが、民族主義的思潮の勃興は當然支那民族宗教の復活を要望する譯であるが、新文化運動は「一切の古來の傳統、社會の習慣、及び生活上の種々の問題を」理智的に分析せしめた結果、「中國固有の天鬼崇拜に根本的動搖を生じ」科學思想は宗教の迷信的要素を打破した。然し、同時にこの趨勢は宗教そのものゝ否定に立至る反宗教運動の結果した。著者は「宗教は全然迷信であらうか。……吾々の意見では迷信は必ず打破せねばならぬが、宗教は必ずしも打倒すべきものではなく、又打倒の必要もない」と力説して宗教の超越的意義を述べ、「科學や藝術によつて置き替へ得ぬ」點を

極力主張し、反宗教運動の誤謬を指摘して「宗教思想の新趨勢」は固有の天祖崇拜が次第に變容され、鬼神迷信は法制的制壓を蒙つて次第に淨化淘汰されつゝあり、そこに「人生」を建設する爲の宗教を期待して筆を擱いてゐる。

以上の如き「支那宗教思想史」に關しては、その概觀に於いても詳細に就いても尙幾多の論點が残されてゐることは認めねばならない。支那固有の民族宗教が一方では孔子とその後學達によつて大成された儒教となり、他方は老莊の思想と結托して佛教とも折衷した道教思想となつたのは、單に周末春秋にかけて萌して來た民族宗教への懷疑思想と、衆庶の俗信としてのみ説明する事は尙足りないものがある。敢へて文化學派の主張に據らない迄も、民族の異同と文化の系統特質等が當時の社會狀態等とも併せ考へられ、そこから民族宗教の盛衰消長の跡が觀察されねばなるまい。

一般宗教史と同様茲でも亦文獻の原文批評が問題であるが、そこ迄の嚴密性をこの書に期待する事は不可能としても、支那宗教思想に關する見解に霄壤の差を生ずるのも此の點からも起るのであるから、此の勞苦の多い仕事が更めて試みられる必要がある。

何れにしても吾々は幸ひに孔孟老莊の思想に就いてと同様に、支那佛教史と支那基督教史、その他の諸宗教に就いての精細な研究を得てゐる今日、此等を綜合概觀し、多くの敘述の仕方について支那宗教史を書くことが我々の課題である。支那學を「我々の學」たらしめる必要今日より大なるはないのである。簡にして要を得た此の好著は、斯かる道を拓いた一つの勞作として充分高く評價されてよいのである。著者の業績を稱へ、譯者の勞苦に感謝しつゝ敢へて江湖に推す次第である。

六月七日午後五時より東京神田學士會館に於て開催。庶務會計報告の後議事に入り、次の二項の決定を見た。(一)先づ第七回大會開催地に關しては、前回の評議員會に於て希望されたる仙臺開催に對して、鈴木評議員より開催困難なる事情の詳細なる説明があり、已むなく開催地を第二希望地たる東京に決定し、開催校として第一希望日本大學、第二希望東京帝國大學が挙げられた。(二)次いで石橋評議員より、明年古稀の齡を迎へらるゝ姉崎會長の祝賀記念事業として、記念論文集刊行の議案が提出され、これを可決。この事業に關する事務はすべて編輯部に一任された。

會 員 移 動

本誌寄稿者紹介

一九四

- 松村武雄氏 前浦和高等學校教授・文學博士
赤松智城氏 前京城帝國大學教授・文學博士
秋山謙藏氏 國學院大學教授
八木龜太郎氏 滿鐵東亞經濟調查局勤務
橋本鑑氏 東京帝國大學宗教學科出身
小林健三氏 廣島文理科大學助教授
鈴木宗忠氏 東北帝國大學教授・文學博士