

## コーランに現われた家族共同体

——結婚に関する章句を中心に——

片 倉 素 子

イスラーム教徒にとって唯一絶対なるアッラーの啓示であるコーランは、史実的にいえば西暦六一〇年から六三二年の二十年余の間に、マホメットが語ったもので一句一句は、当時の社会状況に対応したものである。コーランの初期の部分すなわちメッカの啓示（現行コーランでは最後の部分）は、Sajū 文体であることからマホメットが最初は、Kain 的な神がかりの状態に陥いつて神の啓示を伝えたのはおそらく事実であろうと考えられる。しかし、それは、後期に向うにつれ俗世間的な調子になり、メディナ啓示には、結婚、離婚、姦通、財産相続、親子関係など極めて日常的な問題が扱われており、当時、社会的に重要な意味をもっていた家族共同体の様相が、うかがわれるのである。

マホメットが生きた時代は、ワットなども指摘するように、<sup>(1)</sup>遊牧経済から定着経済への過渡期であり、部族的統一が、個人主義にとつてかわられ、しかも、その個人主義は、商業経済の発展による利潤追求とあいまって、多分に利己主義的傾向を持つものであった。またスマスが、社会経済的観点を抜いてではあるが、母系制社会から父系制社会

への移行を暗示したのも、この時代である。この時代を考察するに当っては、ジャーヒリヤからイスラームへの連続性が明確にされ、イスラームの発生自体も、こういった時代との関連性においてとらえねばならない。ところが、イスラームの栄光を意識しすぎる余りジャーヒリヤを全く否定し、イスラームから歴史がはじまったかの如く主張する護教論の見解もある。例えば、ジャーヒリヤにおいては、家父長制社会のもとで女性の地位は極端に低く売買婚がふつうで妻の数を決めるのは男の財力のみであった。それを四妻にまで制限し女性の地位を高めたのがイスラームであったとするものなどである。<sup>(9)</sup>

この時代の社会を反映した唯一の同時代史料が、コーランなのであるが、このコーランの解釈は、おおむね護教論的視点に立っており、特に、当時の家族共同体のあり方は、かなり歪曲されたイメージを与えて来たものではなからうか。コーラン以外の史料、例えば、*al-Ispahāni*; *Kitāb al-Aḡāmi*, *al-Bukhārī*; *Sahīh*, *al-Athīr*; *al-Kāmil fi al-Tarīkh*<sup>(6)</sup>などを検討するとともに、コーラン原文の一句一句が啓示された時の社会的背景を追跡しつつ、しかも、アラビア語の一語一語を綿密に検討する作業がなされるべきであると考える。コーランを史料として扱うには、その編集の際、<sup>(7)</sup>章の長短によって順次排列された章句を、*Ibn Ishāq*<sup>(8)</sup>や *Ibn Sa'd*<sup>(9)</sup>のシーラなど根本史料と比較し年代順序を明らかにしつつ分析をすすめねばならない。本論文では、許された紙数の都合上、年代順序決定に関する部分は省略し、結婚に関するアーヤのみをとり出し年代順に詳細な検討を試みたいと思う。いちいちコーランの全文を引用するのはことさら紙面を費すので要点のみにした。コーランと参照しつつ読んでいただければ幸いである。なお、節番号は、最近フリーゲル版に代ってひろく使用されつつあるエジプト版によった。<sup>(10)</sup>

コーランには結婚制度そのものについては何ら述べられて居らず、*Nikāh* という言葉もジャーヒリヤ時代と同様、制度的な意味の結婚よりも性的交渉という意味で用いられている。*Nikāh* という言葉が、子孫を残すことを目

的にする男女の結合という意味の結婚という意に用いられるようになったのは後のイスラーム法においてはじめてであった。しかしマホメットが *Nikah* を肯定的なもの、奨励すべきものとして考えていたことは、多くの伝承の伝えるところである。例えば、人は結婚すれば、もうそれだけで半分宗教を得ることになるのだ、と述べていることや、また、結婚しなさい、そうすればこの *Umma* が大きくなる。結婚すればするほど、<sup>(11)</sup> 国は栄えるもの。といったことが伝えられている。また *Bukhari* の伝えるハディースによれば、ある時一人の男がマホメットのもとへやってくる、私は女に接しません。一生、聖なる者でいたいと思います、といった。もう一人の男が、私はいつも断食をいたしておりますといい、もう一人が私は粗末な場所です。最後の者が、私はいつもお祈りをして、寝ることもする。そして女にも接する。これらをしていない者は私について来る者ではない。と述べたという。<sup>(12)</sup> また生活費 *(Al-Dar)* を払うことのできる者は、すべからず結婚すべし。できない者は断食をすべし *(精力を減退させるべく)*。これこそが身を守り保つ *(Waka)* 方法であるとも説いている。<sup>(13)</sup> 要するにマホメットは、人間の持っている欲望を否定する聖人君子的な教訓は決してたれなかった。マホメットが人間的であるといわれるゆえんでもある。

しかし社会の指導者として、してはならぬ結婚も明確に規定している。メッカからメディナへヒジュラした翌年に、まず近親婚の禁止に関して述べている。「父親の妻であった女、母親、娘、姉妹、父方の伯叔母、兄弟の娘、姉妹の娘、自分に乳を飲ませてくれた母、乳姉妹、妻の母親、自分が肉体的交渉をもった妻が以前に生んで連れて来た娘で、今は自分のところで後見しているもの——まだ交渉を持たぬうちなら罪にはならない——自分の腰から出て来た息子の配偶者、姉妹と同時に結婚してはならぬ」*(Q 4・22~23)*<sup>(14)</sup>。しかし、この一節の中で二度も、*illa mā qad salata* (もうしてしまつたものは) (しかたがないから) (除外して) という語句がつけ加えられていることに当時、

こういう近親婚が、かなり行われていたことを示している。このアーヤは、ヒジュラ後まもないメディナ初期、マホメットがユダヤ教徒に妥協的であった頃の啓示であり、この内容も、旧約聖書の規定と似ていることがよく指摘されるが、姪との結婚を禁止している点で旧約聖書より強い程度において近親結婚を禁止しており、また乳縁関係を血統関係と同じレヴェルで扱っている点、連れ子についての規定のある点、旧約聖書にある月のさわりの女に近づくことと同性愛は禁じていない点など、かなり多くの諸点で異なっている。

一般に母系制社会では、自分を本当に生んでくれた母と、母の姉妹との間が非常にせばめられているものである。母の姉妹および彼女らと世代を同じくする母系集団の女性は、「母」と同等のカテゴリーに入れられた。「母方の伯叔母は母と同じ。」という言葉は、「母方の伯叔父は父と同じ。」という言葉とともに頻繁に用いられた。姉妹が交替して乳を飲ませたり、また乳のよく出る女が、乳母になって子供をあずかるといったことは、母と子の間が、父系制社会のように独占的な愛情にならないからである。こういった乳母は、母と同じように考えられたし、また、その乳きょうだいは、血縁きょうだいと同様に考えられた。マホメットが、はからずも、ここで乳縁関係と血縁関係を同等のレヴェルで扱っているのは、そういったジャーヒリーヤの母系共同体の反映であろう。また姪との結婚まで禁止しているのは、母系共同体の中で姪との結婚はかなりなされていたのではないかと考えられる。旧約聖書にもないことを、わざわざつけ加えていることは、母系共同体での血縁関係を、新しい関係に組み替えようとしたマホメットの努力のあらわれであろう。同じ集団内にいることの多かった妻の母や姉妹を同時に妻にすることも禁じられている。ジャーヒリーヤにおいては、母方の者との近親婚を禁止するのに厳しかったがここでは父方の者との近親婚も禁じている。これは当時、住居が徐々に父方の方に移りつつあり、父方を中心とする家族集団が出て来たこと、すなわち父系がかなりはっきりして来ていたことを示している。「肉体交渉をもった妻が以前に連れて来た娘で、今は自分のとこ

ろで後見している女……」という言葉は、この間の推移をよく物語っている。母系制社会においては、子供は母方に属し、そこで育てられた。それが父系制になってくると、マホメットも、別の箇所で規定しているように、子供は父方に属することになる。過渡期にあつては、女はそれまで自分に属していた子供を連れて男の方に嫁入りするという形をとる。もちろん、父系制社会においても、母の連れ子という現象はおこるがここではそういう現象が極めて普通であり、またわざわざこういう規定が一般的な禁止婚の項にやらんで挿入されているのは例外的でなかったということを示すものであろう。このアーヤの後に「だが、もちろん、まだ交渉をもたぬうちならぬ」<sup>(17)</sup>とあるのは、当時、まだまだ父としての責任、義務観念ができていなかったため、連れ子の娘とも簡単に交渉をもつことが多かったと考えられる。また、このあとにすぐ続いて「自分の腰から出た息子……」<sup>(18)</sup>という言葉が自分の腰から出たもの、即ち実子ということをわざわざ強調しているのは、腰から出ない子供も、自分の集団内へ母と一緒に入りこんでくることの多かったことを示している。

Q 4・24 では、さらに「それから結婚してならぬのは正式の夫を持っている女<sup>(19)</sup>である」と述べられている。これは母系的一妻多夫の存在を暗示しており、これを禁止することにより、父系制への移行、一夫多妻への移行を意図している。しかし、この禁止のひきかえに、マホメットは同じアーヤですぐ続けて二つの妥協案を出している。(1)、汝らの右手の所有するもの (mā malakat aymānukum) とは、彼女たちが結婚していても結婚してよい。 mā malakat aymānukum とは、<sup>(20)</sup> 奴隷女と捕虜の女をさすと考えられる。(2) いわゆる楽しむ (mut'a) 結婚を許している。これは、<sup>(21)</sup> ジャーヒリヤにおける Baghāya の結婚に類するものであり、男女の地位を変えることなくして短期間の結婚をするものである。当事者間の合意のみによる簡単な結婚でありのちにマホメットは禁止したことがハディースにみられるが女たちの希望もあり、男たちも商いをしに旅に出た時に、<sup>(22)</sup> 必要であるとの訴えがマホメット

のもとにきたりし、<sup>(23)</sup>別のハディースでは許可している。<sup>(24)</sup>この *mut'a* 結婚は、しばしば売春と同義語のように解釈されるが、元来は、そうではない。ここでの母系制社会においては、女性にとっても男性にとっても性は一つの楽しみとして極めて原始的自由の中に存在した。生れた子供は、母系集団で、共有財産により育てられた。しかし、女性から財産が奪われ、私有財産観念がでてくると、この結婚は、徐々に女性の犠牲を強いることが多くなって来た。そこでマホメットは、*mut'a* 結婚を認めはするが代価 (*ujūr*) を強調したのだと考えられる。この代価は *mahr* と同義的であり、男から女へ渡すべきものとして規定されている。マホメットは *ujūr* により、こういった楽しむ結婚をする者と、*mahr* により父系的結婚をする者とを区別し、前者の女性たちを *muṣāḥabāt* <sup>(25)</sup>とよび後者の女性たちを *muḥsināt* <sup>(26)</sup>とよんだ。Q 4・25では、資産がなくて *muḥsināt* と結婚できないものは *ahluḥna* の許し (*izn*) を得て *mā malakat aymanukum* と結婚するがよくと述べられている。この例や、または、お金がないから結婚できないと訴えにやって来る男たちの多かったことなどの例からすると、*mahr* は *ujūr* より、はるかに多いものであったことが推定される。

Q 4・25の *mā malakat aymanukum* と *ahluḥna* の解釈は様々になされているが、前者は、<sup>(27)</sup>奴隷女で、後者は、その奴隷女の家族の者というのが一般的である。しかし、奴隷女の家族という解釈は果して妥当であろうか、奴隷の家族というものは、概して不明のものが多かったし、また判明していても、娘の結婚に許可を与える程の権限をもっていたとは考えられない。奴隷の親、または家族の者に、あなたのところの娘さんを妻にしたいでしょうかと聞くのはむしろ奇妙であろう。ahl には、家の者、家の民という意味が勿論あるが、その他に、持主、所有主という意味があり、ここでは、*mā malakat aymanukum* の所有主と解するのがより妥当であると考えられる。すなわち、Q 4・25の意味は、もし、*muḥsināt* と結婚できぬなら所有主の許可を得て、その所有主が、<sup>(28)</sup>右手で所有してい

る女すなわち奴隷女かまたは捕虜の女と結婚するがよいということである。

この奴隷女たちが *musafhat* とよばれるような例が多かったと推定できる。何故なら、Q 24・33に *muhsinat* になろうとする奴隷女に *musafhat* 的行為を強いてはならぬとあり、*Bukhari* が伝えるところによるとマホメット<sup>(28)</sup> は、「奴隷女を *muhsinat* にしてやったものは——すなわち、教育し、解放し正式な結婚をしてやったものは——二倍の報酬を受けよう。 *muhsinat* になった女にも二倍の報いがもたらされるであろう。」と述べたという。また Q 4・30では *musafhat* が *muhsinat* になることを奨励し、もし、かつて *musafhat* であったものが、姦通を働いた時は *muhsinat* の罪の半分にしてやろうと述べられている。Q 4・25の *mā malakat aymanukum* をフットが *musafhat* と解釈しているのも、この意味においては、妥当であろう。

六二七年頃になると、女たちの財政的危機<sup>(30)</sup>、それにとまなう肉体の商品化、マホメットの *ujūr* の奨励などの要素があいまって *mut'a* 結婚は、売春的になり、女奴隷に売春をさせる<sup>(31)</sup> ことも出現した。*Tabari* の伝える解釈による Q 24・33においては、*Ibn Ubayy* の<sup>(32)</sup> ひもの、的行為を<sup>(33)</sup> しているのだという。Q 24・33は、いわゆる *hadith al-ikri* 事件の直後でのべられたものである<sup>(32)</sup>。ことごとく *Ibn Ubayy* の名が出されたと考えられるが、その他にも、こういった<sup>(32)</sup> 性的、肉的人間は父系制への過渡期の混乱に乗じて、また父系社会の副産物としてあらわれはじめていたと考えられる。スミスは、*musafhat* とよばれる女性は、社会的に低く評価されていたと述べているが、これはこういった売春的要素が加ったのちのことであると考えられる。マホメットも、こういう女性と結婚しており、<sup>(33)</sup> アイシャは、これに<sup>(34)</sup> 対して、のぞましくないとマホメットにいったというハディースが残っている。

母系制から父系制への過渡期にあって、父系的傾向に順応していく女と、財産共有体からしめ出され、路頭に迷う女が存在したことは確かであるが、この二つのグループに女性たちが、はっきりわかれて存在していたのではな

く、概念として二つのカテゴリーが考えられるものであって、この二つは、流動性のあるものであったと考えられる。マホメットが *mut'a* 結婚をする *musahhat* を認め<sup>(36)</sup>たのは、これが母系制社会の名残りであり、未だそういう契約結婚が広く行なわれていたことを物語っている。一方、夫に保護される *muhshinat* を奨励しているのは、*mut'a* 結婚では、女は自分の家にとどまり、その族は、権利を保ち、子供は女側に属するといった父系制に逆行するものであったこと<sup>(37)</sup>、依然として離婚が多く、その傾向に *mut'a* 結婚<sup>(38)</sup>は、拍車をかけることになり、男女の離合が余りに簡単になされたことを規制しようとしたことなどが、その理由であろう。それ故、*mut'a* 結婚では不要である *wali* (結婚保証人) を結婚に必要なものとしたり、離婚を阻止する規定をもつけたりしている。Kapadia もマホメットが、*mut'a* 結婚に否定的であったのは *mut'a* 結婚においては余りにも女性に自由がありすぎ、これは結婚に対するイスラームの概念に反したからであると述べている。イスラーム教徒の学者である彼が、ここで<sup>(39)</sup> はからずもイスラーム以前の女の地位が決して抑圧されたものでなかったことに言及してしまっている。ミスミスが、結婚は、イスラームの主唱する *ba'al* 結婚——父系的結婚のことを彼はこうよんでいる——と衝突するものであり、*mut'a* 結婚は、徐々に *anachronistic* になっていったのであると述べているのは、この限りにおいて正しいといえよう。

*mut'a* 結婚に関連して、当時の姦通について、考察しておかねばならない。メディアナの後期になって、Hind bint *urba*<sup>(40)</sup> がマホメットのところへ来て「*hurra* は姦通 (*zina*) などいたしませんよ」といったという史実が Ibn Sa'd<sup>(41)</sup> にある。*hurra* とは解放された女の意である。すなわち奴隷の身分でもなく、捕虜の身分でもないものは、*musahhat* 的行為をしないという意味である。また、男たちがマホメットのところに来て、「われわれ商人には、*zina* を許してもらわねば困るのです」といった記述もある。ここで *zina*<sup>(42)</sup> は、*mut'a* 結婚と同義に用いられている。コーラン中には、十八節もの多くを割いて *zina* について述べられているが、この時代の姦通は、擬制的 *mut'a* 結婚——すなわ



ち *muḥim* を払わない *muḥim* 結婚——をさすと考えられ、現在の概念での姦通とは意味がちがうことに注意がはられねばならない。

イスラームの規定では、姦通についての刑罰は厳しいと一般にいわれる。たしかに、百回答打ちの刑とか (Q 24・2) 死刑とか (Q 4・5) の言葉が、コーランの中にも見られる。しかし、コーランに関する限り、その啓示された時の歴史的背景と考え合せて、コーランの原文にあたると、姦通に関しては、むしろ寛大であるともいえるのである。なぜなら、百回答打ちの刑にしても、死刑にしても、その刑が成立するには、四人の証人が必要なのである (Q 4・15)。さらに四人の証人をあげることができずに、人に姦通の罪を言いたてたものは、逆に八〇回の答打ちの刑になる。ハディースによれば、証人は、男女が二人だけであることや、彼らの外見の様子のみをもって証言することはできぬという。要するに、姦通に関する限り、四人の証人をあげること<sup>(43)</sup>は、至難であり、うっかり、他人に姦通の嫌疑をかけてもほかに三人の証人を得ることが、できなければかえって嫌疑をかけた者の方が、刑罰を受けることになるわけである。こういった事態にならねばならぬ事情が、このアーヤの背後には、あるのである。すなわち、マホメットの愛妻、アーイシャが、*mustahik* 討伐にしたがったが、若い一兵士と二人だけ遅れて帰って来たという事件である。日頃、マホメットに反対し妨害をする *munafikin* とくにそのリーダー格であった *Ibu Ubayy* 等<sup>(44)</sup>が、この事件につけてこんで非難攻撃をなし、マホメットを窮地に押しこめたのであった。後世、いわゆる *hadith al-ihki* とイスラーム教徒からよばれるものである。<sup>(45)</sup>この事件の直後に、定められたのが、この姦通に関する Q 24・10〜21 であり、多くの字句が、明かにこの事件に言及している。マホメットにとってこの事件は、かなり痛手だったらしく「ひどい目にあつたと考えてはならぬ。これは、おまえたち二人 (アーイシャとマホメット) のためになった。ああいう讒言をまきちらしたものはみな罪の責を負う、なかでもその張本人 (*tawwala kibura*)<sup>(46)</sup>は、いまにひどい天罰

を喰うだろう。」(Q 24・11)と述べ「彼等も証人を4人挙げるができなかった。」としてアーイシャの無実を認めている。彼女の潔白を認めるまでに時間がかかっていることをもって、妊娠をたしかめてそれによって無実にしたのだという説もあるが、むしろ妊娠そのものを心配したのであって、事実上、*zina*が行なわれたことは内心認めていたのではないか。当時、こういった結合は頻繁にあったことであるし、またこの時(六二七年)、アーイシャが、14才、マホメットが58才であったことを考え合せると、なおさらあり得たと考えられる。しかし、公けに認めることはマホメットに反対する *nunakku* を増長させることになり、アーイシャの父、アブーバクルをはじめとするムハージルーンに不利になるという政治的配慮によってアーイシャを無実とし、讒言したものに不利になるような一連のアーヤを下したものである。Q 24・5では、「人妻を中傷して4人の証人をあげられなかったものは八〇回の笞打ちの刑に処せられた後、その者は、その後の一切の証人になれない。」と強い語調で規定している。自分の妻を非難し、4人の証人をあげることができず、自分だけが証人である場合には、「アッラーに自分のいうことが真実であると四度繰り返して証言し、五度目に、もし真実でなかったなら私にアッラーの呪いがかけられてもよいと申すがよい。女の方では刑罰をのがれるために、夫のいうことは嘘であるということをや四度繰り返して、五度目にも彼の言葉がほんとうなら私の上にアッラーの呪いがかけられてよいと申せばよい。」(Q 24・6・7・8・9)と啓示している。これは心理的警告を意図したものにすぎず、量刑的には意味をもっていない。

また一方、*Malik b. Anas* が伝えるところによると *zina* について聞きに来た男に「公けにするな。」<sup>(51)</sup> 人に見られないようにやれば神は助けて下さる。(yastahir bi sitr al-*Allian*)<sup>(52)</sup>」とマホメットは答えたという。要するに、四人の者に見られないように *zina* をなすならそれで神はよしとされるといふ寛大なものである。

六二二年末に規定された近親婚の禁止については、前述したが、六二三年八月マホメットの住宅が完成したあと、

及び六二四年二月キブラの変更をした直後に、宗教的規制によって禁止される結婚について述べられている。すなわち、「おまえたち、聖典 (kitab) を与えられた民たる女とは結婚してもよい」(Q 5・5)。聖典を与えられた民とはユダヤ教徒、キリスト教徒をさす。<sup>(53)</sup> この啓示の一年程のちに、「mushrikat とは結婚してはならぬ。」と述べている (Q 2・221)。mushrikat は、ふつう邪宗徒<sup>(54)</sup>と訳されているが、Q 5・5において許可されている聖典の民が含まれているかどうか疑問である。一般には、安易にこの mushrikat は、多神教徒をさすのであり、Q 5・5の聖典の民は除外されていると解釈されるのであるが、果してそうであろうか。

マホメットが、どういう状況のもとで、この二つの見解を披瀝しているかをしらべ比較してみると、Q 5・5の方は、メデイナの初期、即ちまだマホメットがユダヤ人たち及びユダヤ教徒たちと友好関係にあり、むしろユダヤ教から撰取するという段階にあった時に、啓示されたもので、Q 2・221の方はユダヤ教徒たちと決裂した後、マホメットが、キブラの変更をし、いわばイスラームの独立を宣言をした直後に述べられているものであることが判明する。従ってQ 2・221で使われている mushrikat は、ユダヤ教徒たちも含めた非ムスリムという意味を持っていると考えるのが妥当であろう。またマホメットは、多神教徒、すなわちジャーヒリーヤ以来の偶像崇拜者たちを指す時には、Kafr<sup>(56)</sup> (または kuffar) という言葉を使っている。例えば Q 43・15では、偶像崇拜者たちがメッカの三女神をアッラーの子供たちなどといったことに関するアーヤであるが、この偶像崇拜者は kafr であり、また、Q 60・10でメッカの偶像崇拜者の夫から逃げて来た女は、もとに戻すなどあるアーヤにおいても kafr という言葉が用いられている。Q 24・3やQ 6・14のようにイスラームを真のものとして強調している時には、モスレム以外のものをさして mushrikat (または mushrikūn) と呼ぶ<sup>(57)</sup>。

Q 2・221で kafr を用いず、mushrikat とぶつ言葉を使っているのは、イスラーム教をユダヤ教その他のもの

から区別して用いているためであろう。タフシール、およびイスラーム法では聖典の民の女とは結婚してよい。しかし女は、聖典の民の男とは結婚してはならぬと折衷的解釈を下している。しかし、歴史的社会的にみると、イスラーム教徒と聖典の民の女との結婚を、まず許しておいて、後の事情により、これを否定しているというケースである。コーランには、こういった例が多い。マホメットは、その時々々の社会情勢に従って矛盾する言辭を弄したり、いわば、いきあたりばったりに判断を下しているかのように見える。後世の解釈では、年代の遅い啓示の方を優先させると決められているが、その年代順序決定は、当然のことながら宗教的考慮によってなされたものが多い。

六二五年三月ウフドの戦いの直後に啓示されたのが、最もよく取り沙汰されるQ 4・3「もし父なし児 (yatamā) に邪悪な扱いをしそうなら、誰か気に入った女と結婚しなさい。二人なり三人なり四人なり……」である。これが制限的規則——すなわち、それまでの無制限な多妻を四人にまで制限したのだ——とする大部分の学者と、そうでないとする少数の学者と議論のわかれるところである。前者であるとする者は、マホメットがユダヤ教、キリスト教に影響されて妻の数を制限する必要があると主張する。

制限的規則であるとするためにはジャーヒリヤにおいては四人以上の妻を持っていたものが多かったという確かな証拠がなくはならない。Ibn Sa'd には一人の男の妻が何人もでてくるが、同様にあるいは、それ以上に女の方にも何人も夫が存在した例がでてくる。それらが同時なのか、あるいは、次々に何人かの妻、夫を持ったのかは判然としない。しかし離婚の記述が非常に多い点、後者の可能性の方が強いと思われる。世界的にみても多夫や多妻は例外的存在である。ジャーヒリヤにおいては、とくにメディナにおいては、男が二人以上の妻を同時に持ち自分のうちに置くという例は全く見当たらない。

第二に、Q 4・3は、ウフドの戦いの直後に書かれている。このウフドの戦いでは七五人のイスラーム教徒が殺さ

れ<sup>(63)</sup>、大量の未亡人と孤児が生れた。当時の人口は明かではないが、このウフドの戦いにはマホメットは七百名あまりの軍隊を率いたと記録されているから七五人というところの十分の一強であり、これはかなりの人数を意味する。またこのウフドの戦いは、敗戦であったから、なおのことマホメットは、対策を講じねばならなかった。多妻が当時の慣習であったとするならば、マホメットが、この戦後の非常時に、わざわざそれを制限するような規則を作るとは考えられない。

第三に *yatamā* は *yatim* の複数形であり父なし児<sup>(64)</sup>のことである。コーランにでてくる孤児は全て *yatamā* である。共有的母系制社会から私有的父系制社会への移行期にあって男が財産所有権を掌握し、又は掌握しつつあり、しかも父系共同体が、機能的に未だ確立していなかった情勢下において、父を失った孤児がもっとも哀れで、一番大きな問題になっていた。マホメット自身、生れた時に、すでに父親、アブド・アツラーフはなく、六才の時、母親アーミナも世をさり、彼は父方の強い親族に全財産を奪われ、何の遺産相続も受けず、女大商人ハデージャと結婚するまでは経済的に非常にみじめであった<sup>(65)</sup>。彼がことさら孤児に同情をもったゆえんであるといわれる。Q 12・18で、子供にも正当な遺産相続がなされるよう規定したあと、ウフドの戦いで父を失った哀れな父なし児が、正当な相続分も得られず強者の犠牲になってしまうことを阻止するため、孤児には正しい扱いをしてやるべきだが、もし、出来なければ、その孤児の母親のうち気に入ったものと結婚するがよい。二人なり、三人なり——と述べたのだと考えられる。ワットはQ 4・3について、戦争未亡人が問題ではなく、未婚の女性で孤児になったものが問題にされていたという。ベルも、この節は孤児に関するQ 4・2と10および遺産相続のアーヤQ 4・12と18のあとで述べられたものだとし、やはり、ここでの孤児は女の孤児をさしていると解釈している、もちろん、この父なし児の中には女の孤児、すなわち未婚の女性も含まれていたであろう。そしてそれら女の孤児と不当な結婚をする男も輩出したにちがいな

い。しかしワットやベルのように孤児のうち若い女性のみを、ここで問題にしたとするのには疑問がある。女の孤児のみを問題にした Q 4・127 では女の孤児 (*yatama al-nisā'*) と明記されている。ウフドの戦いの戦死者七五名の年令層が判明すれば、戦後に未亡人がふえたのか、未婚女性の増加のほうが著しかったのが、さらに、はっきりしてくるが、そのための史料は見出せない。いずれにせよ、急激に増えた女性と孤児に対する救済策として、マホメットが多妻を、すすめたとみなす方がより妥当であるように思われる。

第四に、四人以上の妻をもった場合の制裁規定がない点である。「公平に女を扱えないのなら奴隷女で我慢しておけ」ということは逆に公平に扱い得るなら、五人でも六人でも容認され得たのではなからうか、マホメット自身、特別の啓示をうけて、(Q 33・49~51) 少くとも一四人の正妻に加えて、奴隷女、信者で身を捧げたものなど多数の妻をもった。彼が多妻の害毒を認めていなかったということは、制限的規則だとする学者もみとめている。<sup>(66)</sup>

また、もし四妻に制限する規定ならば、「二人なり、三人なり、四人なり…… (*nisā' mathnā, wa thulātha, wa rubā'*) という文体でなく、「四人以上は結婚してはならない。(試みに表現すれば) *Lā tastay'a an tazazawai fawqā arb'a nisā'*」と明確に宣言される筈であろう。

これら五点からは、Q 4・3 は、ウフドの戦いによる女性人口過剰の解決、武力に訴えた初期の布教政策と関連しての人口増加策、の一環として解釈されるべきものと考えられる。<sup>(67)</sup>

家族共同体の住居については、それが、母方居住なのか父方居住なのか、直接の記述はコーラン中に出ていない。しかし、ワットなども指摘するように、この頃、母方居住から父方居住へ移行して来ていたようであり、マホメットも、その風潮を奨励したようである。ワットは、マホメットが、父方居住を奨励したのは複数の妻をもつために、母方居住では困難であるからだとその理由を述べている。マホメット自身は、最初の結婚ハディースとの生活は、明

かに彼女の住居の方でなしたことが判明しているし、アーイシャとの生活も、はじめのうちは、彼女の家の方で過した。<sup>(68)</sup>のち、マホメットは彼の妻たちに家を各々あてがってやり、自分は、その家を順番にまわったといわれる。

しかし、コーラン中では、イツダを過す場所として、「おまえたち男の方に置いてやれ」「離婚した後も追い出したりせぬよう、なるべくならおまえたちの家の方に住まわせてやるように」(65・6)と述べられている。離婚後も、おまえたちの方に置いてやれ……、とあるのは、一見、奇妙であるが、ジャーヒリーヤの母系集団においては、夫が妻に *Anti allaya kazahri ummi* <sup>(69)</sup> と宣言したのちやはり、その集団にとどまっているのがふつうであった。父系集団が出来上りつつあるところで、母系集団の名残りが、裏返しになった形で表われているといえよう。母系制の名残りのある社会、すなわち母方の親族の力の大きい社会にあって、母方居住の結婚は、父方の親族の力をのばすことと矛盾するが故に、父系制確立と併行して父方居住の傾向がでて来、マホメットも、この時代の流れに棹さして父方居住を奨励したのであろう。

結婚年令に関しては、コーランには、何らの規定がない。しかし一般に非常に早婚であつたらしい。Q 65・4 にみられるように、*bayd* (月のもの) のまだみない女も、イツダを守らねばならぬとある例からも、月経をまだみない少女が、すでに結婚の対象になり離婚したりさえしつらいことが推定される。また、*Ibn Sa'd, Bukhari* などが、伝えるところによると、アーイシャは、六才の時にマホメットから結婚の申込みを受け、九才で結婚し、一八才の時、未亡人になったといふ。<sup>(70)</sup>

マホメット自身の結婚に関しては、コーランの一五節もの多くを割いて特別な規定を設けている。(Q 33・28~30、30、32、33、37、40、49、51~55、Q 49・11、Q 66・1、4) これを整理すると、(1) 一般人(一般のイスラーム教徒たち)に対する結婚の規定を、ほとんど無視してよいこと、例えば、四人以上の妻もよいし、彼等を不公平に扱って

もよい。(2)マホメットの妻たちは、それぞれの住居に内幕 (*hibd*) を用いること。(3)マホメットの死後、彼の妻たちは再婚してはならないこと。<sup>(72)</sup>(4)姦通したマホメットの妻は二倍の罪をきせられ、二倍の刑罰を受けるべきこと。(Q 33・28~55、Q 49・11)などの諸点である。

Ibn Sa'id の八巻には、マホメットと婚約をしたが結婚しなかった者、結婚したが性交渉をもたなかった者まで含めて彼をとりまく二七八人の女性について(もちろん、彼の親族など性的交渉の対象でなかった者も含めて)一人一人の伝記が記録されている。しかし、「もうこれ以上の女は御法度である。」(Q 33・51~52)と自戒しているところもあり、マホメットの人間らしさが如実に表われている面でもある。自分の妻に対してのみは、自分の死後の再婚を禁じたり、姦通の罪は、マホメットの妻に限り、二倍の処罰に処すなどの規定を設けているのは、マホメットの妻たちは、おおかたの女への模範にならねばならぬからと解釈するのが、一般のタフシールであるが、自分だけは、妻たちを不公平に扱ってもいいのであるとし、一晩ずつ回らず、順番を飛びこえる特権をみずから許している点などから考えると模範意識よりも、マホメットの間臭さのあらわれとみる方が自然である。

ワットなどは、マホメットの結婚は、全て政治結婚であったという。たしかにそういう面はあった。<sup>(73)</sup>しかし、彼の結婚が全て計算づくの冷たい政策的なものであったとは言いがたい。<sup>(74)</sup>むしろ、彼の人間性が如実に出てみるとみる方が真実に近いであろう。

これら、マホメットの結婚に関する規定、また彼の結婚生活は現代の西欧的モラルからすれば許されるべきものではないが、当時、さしたる非難がなかったのは社会全体として結婚が非常に自由なむしろルースに近い雰囲気の中でおこなわれていたことを示すものである。当時は、四人以上、十人の妻を持っていても非難されなかったのである。四人以上の女は禁止という規定は、後世になってから意識されはじめたことで、当時は、四という数字に明確な



意味がなかったと考えられる。男も女も次々に相手をかえていた例は非常に多いが四人以上の妻をもっている男が非難されたという例は、根本史料の中に（少くとも筆者のみた限りにおいて）唯一つ見出されるのみである。<sup>(77)</sup> しかもそれは後世の宗教的偽作であると考えられる例である。

母系制時代の強い母権の名残りをもって女はプライドが高く、ムスタリク討伐にも従ったアイイシャの如く戦場にもおもむき、また好きな男性と通じることも自由に行なった。結婚にはジャーヒリーヤ時代からひき続き、依然として女の意志が必要であった。<sup>(78)</sup> マホメットでさえ、ウンム・ハビーバと結婚するにあたり、アビシニアへわざわざ手紙をやって彼女自身に申込んでいた。またマホメットは死期が近づいたのを知るや、全ての妻をマイムーナの家に集め、病中は、アイイシャの家にいたいと同意してくれるだろうかと他の妻たちの意志をたずねている。アイイシャが伝えるところによると、女の意志に反した結婚はいけないとマホメットが、彼女の父アブーバクルに話したという。<sup>(79)</sup> このことは父系的傾向のおもむくところ過渡期においては女の意志を聞かずして強引に結婚しようとする男も出ていたことを示している。

以上、マホメットの生きた時代の様相とコーランとのからみ合いについて、結婚に関するもののみ考察して来た。かなり断定的解釈と響くところもあるかもしれない。しかし、ジャーヒリーヤにおける母系制社会の存在およびジャーヒリーヤからイスラームへの移行期をアラビア語原史料により詳細に分析し証明する作業の後に、その作業との連続性において考察されたものである。

イスラーム教徒にとってコーランは、唯一絶対なる神の啓示であるが、この聖典も歴史的産物であるということをはっきり認識することから社会科学者がコーランを取り扱う意味も出てくるであろうし、また、コーラン、ひろくはイスラームと現代社会との問題を考察する出発点ともなろう。

- (1) Watt, Montgomery: *Muhammad at Mecca*, Oxford 1953, *Muhammad at Medina*, Oxford 1956
- (2) Smith, W. Robertson: *Kinship & Marriage in Early Arabia, the Netherlands*, 1966
- (3) 以下の二考え方を著者執筆しているものがある。Siddiqi, Mazheedin はイスラーム教徒の学者がほとんどすべてであり、その二は想像に難くないであろう。Ley, Reuben (*The Social Structure of Islam*, Cambridge University Press, 1962 p. 91), Lewis, Bernard, (*The Arabs in History*, Happer & Brothens, New York, 1960 p. 23), Gibb, H. A. R. (*Shorter Encyclopaedia of Islam*, Leiden, 1961, p. 447, Nikāh および Gibb, H. A. R. Mohammedanism, *An Historical Survey*, Oxford University Press 1949. p. 21) など。西域の權威あるイスラーム学者が、家族に関しては、極く安易にその説を採用している。
- (4) Abū al-Faraj al-Isfahānī: *Kitāb al-Aghānī* 14 vols. al-Qāhira 1358H.
- (5) al-Bukhārī: *Saḥīḥ*, *Kitāb al-Nikāh*, *Kitāb al-Ṭalāq*, *Kitāb al-Ṭidda*, *Kitāb al-Narqaḡ*, al-Qāhira, 1353H.
- (6) Ibn al-Athīr: *al-Kāmil fī al-Tarīkh*, vols. al-Qāhira, 1957
- (7) ローランが一冊の書物にまとめられたのは第三代カリフのウスマーン（在位 644～656）の治世中のことで本質的にはこの時のものが現在まで伝えられているから、マホメットの時代を知る唯一の同時代史料とすることが出来る。
- (8) Ibn Hishām が編集したものにしか現存していない。Ibn Hishām: *al-Sira al-Nabawīya*, 3 vols. al-Qāhira, 1955
- (9) Ibn Sa'd: *al-Ṭabaqāt al-Kubrā*, 8 vols. Bayrūt, 1957～58
- (10) マラビマ文字の転写法は次の方法による。但し tā marbūta と語頭の hamza とは一律省略し、冠詞は常に al- と転写した。'b, t, th, j, h, kh, d, dh, r, z, s, sh, s', d, f, z', 'gh, f, q, k, l, m, n, h, w, y.
- (11) Bukhārī, *Kitāb al-Nikāh* 巻一節
- (12) *ibid*, 巻二節
- (13) Malik b. Anas: *Muwaḡā al-Imām Malik al-Qāhira*, 1387H, *Kitāb al-Nikāh* 巻二節
- (14) Q 4・22～23 は、ローラン第4章22節から23節の意。以下、これに準ずる。
- (15) レビ記 18, 7～18節
- (16) マホメット自身も Kharīma としう乳母に育てられている。Makka の気候をちけて、郊外の里の方で乳母に育てられる

ことがよくおこなわれ、この乳母はマホメットの母の死体を自らの手で埋め、マホメットの母親代りとして立派であったと伝えられる。 Ibn Sa'd Vol. 8, p. 412-414

(17) マホメットは、血縁的紐帯で團結していた部族共同体から宗教的紐帯による新しい宗教共同体 (Umma) の建設をなそうとした。これについては、片倉もとこ「ムハンマドの社会改革の意義」(国際宗教ニュース第7巻第6号、1966)を参照。

(18) Baydawi の「Tafsir」や、それに従った井筒俊彦は、「まだ交渉を持たぬうちなら『その連れ子と結婚しても罪にならぬ』と捕足している。そうすると交渉をもたぬ相手というのは結婚した妻ということになり、これは矛盾する奇妙なことではなかろうか。

(19) Muhsinat という語は必ずしも夫を持つている女という意味ではないが、ここでは、その意味であらう。

(20) Qur'an には、mut'a 結婚について具体的な言及はないが、Bukhari, Kitāb al-Nikāḥ 第58節には、「もし男女が三晩の契約をするならそれでよし。もっと続けられ続けるがよい。やめたければやめてもよい。」とマホメットが語ったとある。マホメットの妻 Khadija の母 Fatima と同じ Banū 'Amir b. Luayy の人であったが、Makka で Mut'a 結婚をしていたといわれる。Khadija もその流れをくみ、マホメットとの結婚も、彼女の Status は何ら変化しない種類のものであった。

(21) 母系集団における女性が、他の集団の男性と短期間の契約を結び、自分のテントと一緒に住まわせる形式の結婚。

(22) Malik, Kitāb al-Nikāḥ 第111節

(23) Bukhari, Kitāb al-Nikāḥ 第116節

(24) Mut'a 結婚はウマルⅡの時に禁止令がでているので、それまでは公認されていたと考えられよう。Umar も最初は許可したが世論、とくに Sunni 派の反対におかれて禁止したといわれる。しかし、Shi'a 派の間では、合法化され現代にいたっている。Aghāni には、この mut'a 結婚の例がかなり多い。例えば Vol. 8, pp. 189-192

(25) 原形は 'hasuna であるが to be inaccessible, to be well fortified の意。muhsina は protected, sheltered, イスラーム法で <sup>44</sup> of unblemished reputation women の意として定められる。マホメットの当時は、父系的傾向に従って男の側で保護されるものを指し、musaḥfāt と區別されたものと考えられる。

(26) Smith, p. 127 にあると、musaḥfāt は、社会的評価が低いものとされたという。

(27) mā malakat 'aymanukum を Bell <sup>45</sup> Slave と記し、ahlunna を household と訳し、井筒俊彦は同様に前者を奴隷

女、後者を家族の者と訳している。Watt は、前者を *mushāfiḥāt* と解釈し、後者をその女の部族の者と解している。

(28) 右手で契約書に署名し奴隷をやったことか、右手で所有するもの、というのは奴隷のことをなすようになった。

(29) Bukhārī, *Kitāb al-Nikāh* 第 20-23 節 pp. 9-10

(30) 詳しくは、片倉前掲論文。

(31) Tabari I. p. 253 Watt, p. 384

(32) 注 45 を参照

(33) Q 33・32 で述べられている「信者の方で身を捧げる女」というのは、*mushāfiḥāt* をなすものと考えられるし、Ibn Sa'd 8 巻には、こういって関係を結んだ女性、数人について述べられている。Ibn Sa'd Vol. 8. pp. 159-161

(34) Bukhārī, *Kitāb al-Nikāh* 第 25 節

(35) *mut'a* 結婚は Shī'a 派では合法であると考えられているが、この結婚をするものを *siḥa* とよんでいる。この結婚による妻は財産の相続権を持たないが、子供は合法的で父の財産を継ぐられる。これに關しては Levy, pp. 117-118. Derron-bynes M. Ganderoy, *Muslim Institutions*, 1950, pp. 183-184, Ahmad Shukri, *Mohammedan Law of Marriage and Divorce*, 1917, p. 52 にもなり詳しく記述がある。

(36) 例として、Umm Khadija の例 Aghāni Vol. 9 p. 38. *Himyarite Sayyid* の例 Aghāni Vol. 7 p. 18 *Salma bint 'Amr*, Ibn Hishām, p. 88 などのものがそれである。

(37) Umma を創設するに當ってマホメットは武力統一をなそうとしており、事実、この時代の布教は、武力によるものであった。この武力の主なる提供者である男性たちの欲する体制へ譲歩せねばならない事情がマホメットの方に存在したのである。

(38) Kapadia, K. M. "Marriage in Islam", in *Marriage and Family in India* (3rd ed.) Oxford Uni. Press, 1966, p. 200

(39) Smith, p. 71

(40) マホメットの敵方の大将 Abū Sufyān の妻であったが、のちにマホメット側についた女丈夫。

(41) Ibn Sa'd Vol. 8, p. 426

(42) Ibn Hishām, p. 645

(43) Bukhārī, *Kitāb al-Nikāh* 第 15 節

- (44) Ansār の第1の実力者とみなされていたのが Khazraj 部族の指導者であった Ibn Ubayy であった。彼は表面上は、イスラーム教徒になったことにしていたが、マホメットに心服したのではなく、ユダヤ教徒のカイヌカー部族と同盟して al-Madina の政界に重きをなそうとしていた。こういった偽イスラーム教徒のことをいう。
- (45) musalik 討伐の帰途の強行軍で、マホメットに同行していた妻 'Aysha が落伍し、遊牧民の若いイスラーム教徒 Sarwān b. al-mu'atar に連れられて al-Madina に帰って来た。'Aysha とこの若者の噂は、al-Madina に広まり、姦通を禁止していたマホメットに対する良い攻撃材料になった。最初にこの噂を立てたものが Ibn Ubayy であったという。
- (46) Ibn Ubayy のことである。
- (47) 島田襄平、『預言者マホメット』角川書店 昭和41年 p.134
- (48) Bukhari の伝える9才でマホメットと結婚したこと、Ibn Sa'd の伝える彼らの結婚した年は622年であること、musalik 討伐は627年、マホメットの没年の年は632年で、9才であったことなどから算出すると、マホメットと 'Aysha の年は、こういう関係であったと考えられる。
- (49) muhajirun の一番の長老で、マホメットが最もたよりにしていた者、マホメットの死後、第1代カリフになった。もし、この噂でマホメットと Abu Bakr との成情がこじれると、イスラーム教徒の団結に致命的な打撃になったろうと考えられる。
- (50) 例えば、自分の娘や息子の結婚の証人にもなれないというもの。
- (51) Malik, al-muwāḥḥa p.197
- (52) Malik, Kitāb al-Ṭalāq 第15節
- (53) 實際上、問題になったのはユダヤ教徒である。
- (54) 井筒俊彦『コーラン』上中下(岩波書店 昭和39年)にみる。Bell は 'idolateress と訳している。
- (55) マホメットは最初にとり入れたユダヤ教の qibla をやめ、ka'ba をイスラーム教徒の祈りの方向に定めた。これは、それ以後一切ユダヤ教との妥協はしないという決意をはっきり示したものとされる。(Q. 2・136)
- (56) 男性形、単数 Kāfir 複数形が Kūfār 女性形単数が Kāfirā、複数形が Kawāfir
- (57) 井筒俊彦は、邪宗教という言葉で殆んど全部を訳しておられるが、最近刊の Ethico-Religious Concepts in Qur'ān Mon-treal, 1965 では、"mushrik is the direct opposite of muslim" と訳入られている。(p.191)

- (58) マホメット研究者であり医者であったドイツの Sprenger は、マホメットの「うい」た一貫性のなきを指摘し、またコーランの最初の部分の Kahin 的異様な文体を根拠に、マホメットはヒステリー症であるという診断を下している。
- (59) Roberts, Robt. *Das Familien-, Sklaven und Erbrecht im Quran*, Leipzig, 1908. によると、東方の民族 (Östlichen Völkern) の多数にとって多妻は周知の慣習を廃止する理由をみつけることができなかったのである。U (p. 7)
- (60) マホメットは、ユダヤ教の polygamy を念頭においていた (旧約聖書には、教父や諸王の歴史上多くの polygamy の実例があるが、どこにも「それらに対する非難がない」)。Geiger, *Was hasi Mohammed aus dem Judentume aufgenommen?* Leiden, 1902 pp. 24-25. マホメットがユダヤ教から何を摂取したかについて論じられている。ユダヤ教の側からの視点であり、多分に西欧的価値の偏重がみられる。Sale もまたマホメットが polygamy を制約した時、ユダヤの律法者の意見に従ったと述べている。Sale: *Koran Preliminary Discourse*, Section London. 1920
- (61) Haward: *Family*, New York, 1953 p. 23
- (62) 後に多数の妻をもったマホメットでさえ、Hijra の頃までは一人の妻をもつのみであった。すなわち Makka では、Khadija のみ Hijra の時は Sawda 一人である。
- (63) Ibn Hishām によら。
- (64) 母なし児は、'Aji, 両親ともいない児は latin である。
- (65) 過渡期においては、強者が全て奪い、弱者には相続分がみとめられなかった。マホメットの亡父は、何らの遺産をもらわなかったし、またマホメットも相続できなかった。父子制が確立していれば、こういうことはおこなわれ得ない。
- (66) Roberts, pp. 11-13 「マホメットは Polygamy の害毒をみとめていたのではないかとの疑問が起るのは当然であろう。私はそれは信じない。多分極めて高い教養の水準をもった人でも、それをみとめまたは、認めようとはしないだろう、Hallam (*Constitutional History of England* 1. p. 68) は、16世紀のドイツ宗教改革者でさえも、例えば、子孫のない場合に二度目の結婚をすることが許されたという事実に言及している。シェンハウアー自身も、その300年後にモルモン教徒が不自然な monogamy の極端を撤廃した時にモルモン教を称揚している。Edward von Hartmann の『無意識の哲学』の中で男性の自然の本能は一夫多妻的であり、女性のそれはそれに反し一夫一妻的である。と述べている。」
- (67) 現代のイスラーム学者は西欧的一夫一妻主義を至高のものとし、イスラームにおいても本来は一夫一妻制である。なぜなら、マホメットも「公平に扱ひ得るなら」四妻までよろしいと条件をつけているという。しかし、この条件は、甚だ曖昧な

ものである。何故なら、すぐ後の続く *ġya* で「大勢の女に公平たらんとするのは無理である。」と経験的に述べ、「まあ、極端に一人だけを重つり (*mu'alladati*) にしておいてはいかん」と極めておおらかに述べているところからして、この「公平に」という条件は大して厳しいものでなかったと考えられる。

Lane, (Edward William: *The Manners and Customs of the Modern Egyptians, Everynyn's Library, 1835*) によると、マホメットが、多妻をみとめたのは、彼自身、男子をもうけることができなかった(もうけたが死亡した。筆者)故であるという。

Roberts は、「マホメットの影響力は絶大であったが、polygamy を根絶することは出来なかった。こういった根絶することが出来ないことには、制限するという方法でのぞんだ。」といっている (p. 8)。しかし、マホメットは、根絶すべきと判断するや、ユダヤ教徒のクライザ部族全員の処刑や、軍隊の派遣が不適當と知るや、暗殺者を送ることも躊躇なくおこなつてゐる。

(68) Tabart, I. p. 1263

(69) 「あなたは、私にとって私の母の背中のようなものです」の意味で、母系制共同体の中で、男の側から女に婉曲に夫婦関係を断る意で用いられた。背中には、当時の人々にとって性的な意味があったらしく、母の背中のように思われることは、性的には意味がないということになったようである。そういわれた女性は、尊敬さるべき母の位置を与えられ、むしろ喜び、男女とも、その集団内での生活を続けた。このことは、Smith も指摘している通りである。

(70) Bukhari, Kitāb al-Nikāh 第19節

(71) 後にヴェールなどと解釈されたりしているが、とぼりのようなものである。マホメットの住居が、公共的になり、他の男がマホメットの女に接触する機会が多かったことからマホメットは、こういう対策をとった Q 33・53—55 を参照。イスラーム教徒の女のヴェールとして有名なのは、これに端を発するのではなく、かなり後世のものである。

(72) 'Āysha は、18才で未亡人になり、以後、再婚しなかったという。

(73) Watt, Medina, p. 288

(74) 例えば、最愛の妻とされる 'Āysha もその父 Abū Bakr がマホメットにとって重要であったとはいえる。Abū Bakr がイスラームに改宗した時、4万 dirham の金を持っていたが、イスラーム教徒への社会的圧迫により商売が成立たず、Yathrib に移る時には、わずかに5千 dirham になつていたという。このことに對する責任をマホメットは感じていたであらう

し、死期が近づいて、'Aysha の家に病いの身ををうけたのも死後の彼の後継者に Abu Bakr を考えてのことであろう。

(75) しかし、彼が、真実 'Aysha を愛したことは史料に活き活きとえがかれているところであり、'Aysha 自身も、彼女がマホメットの妻たちのうち、唯一の処女妻 (Bikr) であったと誇り、マホメットの愛情の深かったことを自ら伝えている。

(76) 一夫一婦制を早くから採用したユダヤ教徒からは、非難があったといわれる。

(77) *Ralihan* がイスラーム教徒になった時、彼は十人の妻をもっていた。マホメットは四人を選んで、他からは遠ざかれ、と違ったという *hadith* があるが、*Goldziner* も指摘する如く、マホメットの規定が如何に社会に顕現化していったかを誇張するためのものである疑いが濃く。

(78) 女の意志の必要だったことに関しては、*Siddiqi* pp. 77-83 に詳しく。

(79) *Bukhari, Kitab al-Nikah* 第 102 節



## ジャータカと菩薩理念の融合

杉 本 卓 洲

### 一、はしがき

われわれは、先に菩薩思想の起源及びその展開を解明する一手続きとして、現在入手し得る最古の考古学的資料であるパールフト彫刻に現われたジャータカを考察したが、その結果、それらが菩薩理念と融合する以前の形態を示していること、従ってジャータカを「仏陀（即ち菩薩）の前生物語」と定義することは発生史的に言って疑問であることを指摘した。そこで九分教十二部経中の「ジャータカ」に対する諸経論の註釈との新たな照合によって、ジャータカは本来的には、過去に受けたところの生を意味し、現在の事件（或は人間）に因んで過去の事を説くという話法の一形式であることを論証した。<sup>(1)</sup>

それならば、これらの点が文献上からはいかに跡づけられるか、今は四部ニカーヤ四阿含及び諸律典より検討してみたい。

#### 註

(1) 拙稿、ジャータカとボサツ―特にパールフト彫刻における― 宗教研究一六七号、三八〇六二頁。「ジャータカ」の原  
始的意義、印仏研九の一、一八八―一九一頁。

## 二、四部ニカーヤ四阿含中に散見される仏の前生話

古くは Rhys Davids, 最近は前田博士によって、ニカーヤ中に「ジャータカ」の存在することが指摘され、それらは九分教中の「ジャータカ」に相当し、前田博士によれば「現在事にちなんて過去事を説く、諸天・人間・動物等の生を経た、仏陀前生の菩薩修行時代の物語」と定義され、その実例が DN. I. 134~143, DN. II. 230~251, MN. II. 45~54, MN. II. 74~83, AN. I. 111~112 等に見られる<sup>(1)</sup>と言われる。

そこで先ず論を進める順序として、これら五例がはたして明確に「ジャータカ」であり、「仏陀前生の菩薩修行時代の物語」と言い得るか否か、われわれの観点から検討してみよう。

### 註

(1) T. W. Rhys Davids, *Buddhist India*, London, 1917, pp. 194-196. 前田博士、原始仏教聖典の成立史研究、三八三~三八六頁。

### [I] DN. I. 134~143, Kūṭadanta Sutta.

これは、Kūṭadanta と名づくバラモンが仏に犠牲祭の方法と供犠の品物を聞いたのに対して、仏は、昔 Mahāvijita と名づく王が、祭官の教えに従って動物を犠牲にすることなく、酥、油、生酥等でもって犠牲祭をなしたことを話し、その時の祭官が自分であったとするが、しかしながら、犠牲祭よりも布施の功德がより大であると説くものである。

この話は長阿含(大一、九八b以下)にも見られるが、ここでは大祀をなした刹利王が仏の前生とされ、その祭祀よりも僧への供養乃至慧明を具足し閑静を樂しむことがより勝れていると説かれる。

このように、ここでは仏の前生なるものの行為は低級視され、經の主旨は仏の修行を説くことにあるのではなく、

動物犠牲の否、更には犠牲祭の無効性を説く点にある。

しかもこの話は Jarakarhavanana や他のシャータカ編纂本には収録されていない。

[II] DN. II. 230~251. Mahāvastu Suttanta.

これはガンダルヴァの Pañcasikha が、昔 Mahāvastu と名づくバラモンが、Renu 王の許で大臣として善政を施し、後に王の許可を得て多くの人々と共に出家し、四梵住を修し、梵天と伴なる道 (Brahmalokasahayata magga) に達したことを話すと、仏は私がその時の Mahāvastu であつたとするが、彼の修行は涅槃に導びかず、八聖道こそが涅槃に導くと教えるものである。

ここでも仏の前生なる Mahāvastu の行為は低級視されている。

ところが長阿含(大)一、三二b以下)では「如来往昔為菩薩時、在<sup>ニ</sup>所生處<sup>ニ</sup>總明多智。諸賢當知過去久遠時<sup>ニ</sup>」<sup>(1)</sup>とあり、大典尊 (Mahāvastu) が菩薩とされ、相違が認められる。

一方 Mahāvastu (III. 197~224) では、物語は大分相違が認められるが、仏が多くの人々と共に出家したのは今日のみでないとして語られ、最後にその時のバラモン Govinda は私であったと結んでいるが、経名は Govindiyam Bhagavato Purvenivasasamprayuktam Sūtram となっている。次に、大堅固婆羅門縁起経(大)一、二〇七c以下)にも同様な物語が見られるが、過去世物語が「往昔因縁事」(二二三c、一四一五行)と言われている。共に主人公は菩薩と呼ばれていない。

しかるに、大智度論(大)二五、八五b)、大毘婆沙論(大)二七、八九二g)、Nidānakathā (p. 46), Skyes-pa rabs-kyi gñen-gshi (P. Vol. 21. p. 275. fol. 223a~224a) 等では Mahāvastu の所行が菩薩の般若波羅蜜田滿の事例として採用されている。<sup>(1)</sup>

このように、この物語はある經典では菩薩の所行を説くものとして採用されているが、総てに共通せず、動搖が認められる。しかも、注目すべきことにジャータカ集成本の中に収録されていない。

註

(一) *Cariya-piṭaka* (p. 76) では布施波羅蜜行の例とされている。

〔三〕 MN. II. 45~54, *Ghatikāra Sutta*.

阿難が世尊の微笑せる理由を問うたのに対して、昔、*Ghatikāra* と名づく陶工が友達の *Jotipāla* を幾度も誘つて *Kassapa* 仏を信奉させ、出家の気持ちを生ぜしめたことを説き、その時の *Jotipāla* が仏の前生とされる。

この話は SN. I. 35, 雑阿含、別訳雑阿含(大二、一五九c、四四二c以下)にも簡潔に述べられているが、中阿含(大一、四九九a以下)では登場者の名前が *Ghatikāra* は難提婆羅、*Jotipāla* は優多羅となつて説かれている。

一方、興起行經(大四、一七二c以下)では「苦行宿緣經」と題されて、仏は前生において火鬘と名づく婆羅門であつたが、難提婆羅の幾度も勧めにもかかわらず迦葉如来を誹謗し信奉しようとしなかつた。その理由によつて、仏は出家後六年間も苦行をしなければならなかつたのである」と説かれている。同様な主旨は根本説一切有部律の薬事 (*Gilgit Manuscripts*, ed. by N. Dutt. Vol. III. pt. 1. pp. 217~218, 大二四、九六a、P. Vol. 41, p. 241, fol. 3a<sup>1</sup>~9a<sup>2</sup>) 及び破僧事(大二四、一五七a以下、P. Vol. 42, p. 75, fol. 119a<sup>6</sup>~126a<sup>2</sup>) にも見られるが、これは *Buddhāv-adāna* (*Sans-rgyas-kyi rtogs-brjod*) 或は「菩薩阿波陀那」とされる。<sup>(一)</sup>

大智度論(大二五、二六一c、三四〇c以下)では菩薩の無生法忍を説明するために引用され、或いは方便として迦葉仏を悪口毀訾したのであると述べられている。*Miṇḍapaṇḥa* (pp. 221~223) にすれば菩薩なる *Jotipāla* が

Kassapa 仏を誹謗したのは、彼の家が不信心の家であり梵天を崇拜していたためであると語られる。

一方、Mahāvastu (I. 317~335) にもう一つは、「如来の前世に関する法話 (Tathāgatasya pūrvaṅvāsasamyukta dharmikathā)」として、仏の前生なる Jyotipāla が Ghatikara の誘いに不承不承従って Kāśyapa 仏を信奉し、仏の許で出家し誓願を起し、授記を受けたことが説かれているが、彼は菩薩とされず、最後のロロフンでは、'Jyoti-pālasūtraṃ samāptam' とあり、シャータカとはなっていない。

しかるに、同じく Mahāvastu の他の箇所 (I. 335~338) には 'Jyotipālasya Vyākaraṇam' と題された、更に Nīānakathā (p. 43), Skyes-pa rabs-kyi glen-gshi (fol. 222a<sup>2</sup>~a<sup>5</sup>), Buddhavaṃsa (pp. 62~63) にも、菩薩なる Jyotipāla (Jotipāla, Hōd-bskyon) が Kāśyapa (Kassapa, Hōd-srun) 仏より授記を受けたことな記されている。このうちで、この物語は諸仏典中に仏の業報物語、菩薩の過去仏への誓願及び授記物語、即ち Avadāna (or Itivṛtaka) として引用され、シャータカとはなっていない。<sup>(2)</sup>

註

- (1) G. E. Frauwallner, *The Earliest Vinaya and the Beginnings of Buddhist Literature*, Rome, 1956, p. 195. A. C. Banerjee, *Sarvāstivāda Literature*, Calcutta, 1957, pp. 202-203. 平川博士「律蔵の研究」四〇一〜四〇二頁
- (2) 過去仏の登場することが Avadāna の一特徴であり(岩本博士「仏教説話研究序説」二九〜三〇頁)、『Itivṛtaka』の主要なモチーフである(前田博士「前掲書」三五七頁)と言われる。
- (3) Oldenberg めづればシャータカではなると言っている。H. Oldenberg, *Studien zur Geschichte des buddhistischen Kanon*, NGWG. 1912, S. 189.

[IV] MN. II. 74~83, Makhādeva Sutta.

世尊の微笑せる理由を阿難が問うたのに対して説かれたもので、昔、Makhādeva と名づく転輪聖王が頭上に白髮

を見たら出家するという掟を定め、それが八万四千代の長きにわたって相続されたが、Nimi王の子の代に断絶した。その時の Makhādeva 王が仏の前生であったが、この王の相続法は梵天界に導くのみであり、涅槃に導くのは八聖道の実践であると説く。

類似な記事は中阿含(大ニ、五一一c以下)及び増一阿含(大ニ、八〇六c以下)にも見られる。

一方、Makhādeva-jātaka (No. 9, I. 137~139) では、仏が大出離 (mahānekkhamma) をなしたのは今日のみでないとして語られている。しかるに、これは Makhādeva 王のみの話で、Nimi 王には言及せず、しかも彼は転輪聖王ともされていない。このことは右の MN. の物語とソースを別にして推定せしめ<sup>(1)</sup>、またバールフート彫刻上の 'Maghādeviya Jātaka' もこれに対応すると考えられるが、例え MN. にオリジンを持つとしても、ジャータカ化するために多くの改変が加えられたことが認められる。即ち、MN. の Makhādeva Sutta それ自体がそのまの形でジャータカとなっているのではない<sup>(2)</sup>。

しかるに、根本有部律の薬事 (Gil. Mss. pp. 111~114, 大ニ四、五八b以下、P. Vol. 41, p. 193, fol. 183a~186b<sup>3</sup>) では、Mahādeva 王と Nimi 王の話が別々に分かれて出ており、これらの王の所行が仏の菩提を求めるための行為とされている。

### 註

(1) 増一阿含(大ニ、五五三c)にも転輪聖王でない大天王の話が見られる。

(2) 拙稿、ジャータカとボサツ、宗教研究一六七号、四〇頁、No. 1.

(3) Oldenberg によれば Makhādeva Sutta はジャータカと関係ないと言われる。H. Oldenberg, op. cit. S. 189.

[V] AN. I. 111~112. Rathakāra-vagga.

世尊が比丘達に、昔、王が六ヶ月後に始める戦鬪のために車匠に車を作らせたところ、彼は六ヶ月に六日余して作

りあげたので、王はあとの六日間でもう一台の車を作るように命じた。さて、出来あがったものは前の車と何ら相違が認められなかったので、その理由を問うと、車匠はその両者の間に質的な相違のあることを教えたという話をし、その時の車匠は自分であつて、このように自分は木の歪 (varka) / 欠陥 (dosa) / 汚穢 (Kasāva) に善巧であり、身口意の歪、欠陥、汚穢にも善巧であると説くものである。

これには、シャータカの根本的な構成といわれる三成分、即ち、「現在事 (paccuppanna-vattu)」「過去事 (atīta-vattu)」「結合 (samodhāna)」の中の最初のものが欠如しており、「現在事」に因んで「過去事」を説くところの「シャータカ」の形式をとっておらず、菩薩の修行とも関係ない。しかもシャータカ集成本の中にも収録されていない。

註(1) 前田博士、前掲書、三八〇〜三八一頁参照。

以上が前田博士のあげられた諸例であるが、その他、仏の前生を語るものとしては次の如きものがあげられよう。

[VI] DN. II. 169~196. Mahāsudassana Suttanta.

仏が辺地なる Kusiṇara で涅槃に入らんとしているのを阿難が知って、仏に大都市で涅槃に入られたらどうかと勧めたのに対し、仏は昔この地が Kusāvati と名づく都で Mahāsudassana と名づく転輪聖王が善政を施し繁栄した所であると話し、その Mahāsudassana 王こそ自分であつたとし、絢爛豪華なる転輪聖王の死を物語って一切諸行の無常を阿難に教える。

この物語は長阿含(大1、二1b以下)、中阿含(同、五15b以下)、及び諸涅槃經中にも見られるが、菩薩の理念とは結びついていない。

ついで、Mahāsudassana-jātaka (No. 95, I. 391~393) では、「現在事」のところで「師は Mahāsudassana-Sutta」を説いた。」として、話が極めて簡略なれて述べられ、Mahāsudassana 王は菩薩とされている。また根本有

部律藥事 (Gil. Mss. pp. 97~98, 大三四' 五七<sup>a</sup>以下 P. Vol. 41. p. 188, fol. 171a<sup>2</sup>~174b<sup>6</sup>) Nidānakathā (p. 45), Skyes-pa rabs-kyi glen-gshi (fol. 223a<sup>7</sup>~223b<sup>2</sup>), Cariyāpitaka (p. 75) 等では、仏が無上正等覺を得るために布施或いは布施波羅蜜を行じた時の話とされている。

ところが、大毘婆沙論 (大二七' 六六〇a) には、十二部經中の「本事 (Ivittaka)」の実例として有香茅 (Kusa-vati) の王善見 (Sudarsana) のことが挙げられており、前田博士もこれに従って当該の DN. 169~196 を Ivittaka とあると解しておられる。<sup>(2)</sup>

#### 註

(1) 千鶴博士、照合表、九~一〇頁。E. Waldschmidt, Das Mahāparinirvāṇasūtra, Berlin, 1951, Teil III, ss. 304-354. 一りの Mahāparinibbāna-suttanta 及び Mahāsuddassana 王のいわが言及されているが (DN. I. 146-147)、仏の前世とはなされていない。

(2) 前田博士、前掲書、三五六~七頁。

#### 〔VII〕 AN. IV. 392~396.

これは世尊が Anāhapiṇḍika に、昔、長者 (gahapati) として Velāma と名づくバラモンが大布施をなしたことを話し、その時の Velāma は自分であったが、そのような大布施よりも、僧のために精舎を建立すること乃至慈心を修習することがより大果を得、更には無常想 (anicca-saññā) を修習することが最大の果報を受けると説くものである。ここでも前世における仏の所行が劣等視されている。

これは中阿含 (大一' 六七七a以下) を始め多くの仏典に見られるが、<sup>(1)</sup> 根本有部律の藥事 (Gil. Mss. pp. 98~99, 大三四' 五七b' P. Vol. 41. p. 190, fol. 174b<sup>8</sup>~177a<sup>3</sup>)、六度集經 (大三' 一一a以下) 及び菩薩本緣經 (同' 五二b以下) 等では菩薩の菩提を求めての布施行或いは布施波羅蜜圓滿の例として引用されている。



一方、大智度論(大二五、一四二b以下、三〇四c)においては、「菩薩本生経」として韋羅摩菩薩の檀の実践とされている。ここでは彼の所行が讃仰されており、ニカーヤの場合と趣きを異にしている。

註(1) 千瀧博士、照合表、一〇頁。cf. G. Terra-Martini, *Velāmajātaka*. BEFEO. 1958, Tome XLIX, Fasc. 2, pp. 609-616.

〔VIII〕 中阿含、四洲経(大1、四九四b~四九六a)

これは世尊が阿難に、欲を満足させ得る人は少ないということに因んで説かれたもので、昔、頂生(Mūṛhātā = Mandhātā)と名づく転輪聖王が総ての洲を支配し、最後に帝釈天の半座をも得たが満足し得ず、座総てを奪わんとした貪欲の過失によって地上に墮ち命終した話で、その時の王が仏の前生とされる。そしてその時自分は一切の苦を脱することが出来なかったが、今如来となって一切苦を脱し得たのであると説くものである。

この物語も増一阿含(大2、五八三b以下)を始め多くの仏典に引用され仏の前生物語として散見されるが、根本有部律の業事(Gil. Mss. pp. 92~97, 大2四、五六b以下、P. Vol. 41. p. 183, fol. 158a~171a)では菩提を求めての修行物語とされ、六度集経(大3、二二c以下)では菩薩の戒度(sīla-paramitā)の章に採用されている。

一方、Mandhātu-jātaka (No. 258, II. 310~314)では、ある憂愁な思ひをまづる比丘(ukkamṭhābhikkhu)に対して、在家庭生活にあつては欲を満たすことは出来ないとして語られ、主人公の Mandhātā は菩薩とわれ、「シャータカ」となっているが、Diyāvādāna では Mandhātāvādāna (No. 17, Vaidya Ed. pp. 130~139) と題われ、「ヴァダーナ」として説かれている。一方、順正理論(大2九、五九五a)では、十二部経中の「本事(trivṛttaka)」の例として、これに相当すると考えられる「曼駄多経(Mandhātā-sūtra)」をあげている。<sup>(2)</sup>

このように同一物語が種々なるジャンルにおいて採用されたことが知られる。

註

(1) 千鴻博士、照合表、九頁。

(2) 前田博士、前掲書、三五六頁。

〔IX〕 中阿含、阿蘭那經(同、六八二b~六八四c)

これは比丘達が善行梵行をなす者が世に居ないと話していたのを仏が受けて語ったもので、昔、阿蘭那と名づく梵志の長者が出家して弟子達に慈念の修習、梵世法を説き、命終してみな天界に生れ得たことを話し、その時の阿蘭那が仏の前生とされるが、その時は梵行を究竟しておらず一切苦をも脱し得なかったが、今如来となって梵行を究竟しており、一切苦を脱し得たのであると説くものである。

この話は Araka-jātaka (No. 169, II. 60~62) に要約された形で説かれ、慈念の修習をなした Araka が仏の前生とされ、「ジャータカ」となっている。しかし後の部分の文章は削除されている。

〔X〕 ここで増一阿含経に散見される前生話について一言さるべきである。ここには、仏以外の者の前生話をも含めて二十の前生話があるが、前述した二、三のものを除いて総てのニカーヤ阿含中にパラレルを求め得られぬもので、起源の新しいさを推定せしめる。ジャータカの形式を取って語られているわけではないが、「我自憶<sup>3</sup>昔日<sup>4</sup>未<sup>5</sup>成<sup>6</sup>仏道<sup>7</sup>」<sup>1</sup> 修<sup>2</sup>菩薩行<sup>3</sup>由<sup>4</sup>一鵠<sup>5</sup>故<sup>6</sup>自投<sup>7</sup>命根<sup>8</sup>」(大ニ、七六六c、P. 六一六b) という如き文が見え、ジャータカと菩薩思想の交渉がすでに示されている。<sup>(2)</sup>

更に特徴的なことは、過去仏或いは辟支仏の授記物語が九話も存在している。中でも錠光如来による仏の前生なる、超術梵志への授記物語(同、五九七b~五九九b)は授記作仏思想を説く最も初期のものとされるが、菩薩観念の考出の契機となったもの<sup>(4)</sup>、或いは大乘仏教の興起と共に生れたものとも言われ、注目に価する<sup>(5)</sup>。しかし、この物語の図

は西紀前に属するバルフート・サンチー彫刻上には表出されておらず、<sup>(6)</sup>西紀後クシャーナ王朝時代の作品であるマトラーから一例、<sup>(7)</sup>ガンダーラからは十七例以上もの断片に見られ、<sup>(8)</sup>成立の新しいを推定せしめる。

註

- (1) 千瀧博士、照合表、一八〇—一九頁。
- (2) 拙稿、四部ニカーヤ四阿舎に現われたボサツ、印仏研十二の一、一六七—八頁。
- (3) 田賀氏、燃燈仏授記について、金倉博士古稀記念・印度学仏教学論集、八九頁。
- (4) 平川博士、初期大乘仏教の研究、一七〇頁。
- (5) 千瀧博士、本生経類の思想史的研究、七七、七九頁。尚、Watters はこの伝記は非仏教的であり、バラモン青年のバラモン教放棄を意味しているものと言っている。T. Watters, On Yuan Chwang's Travels in India, Ind. Print. Delhi, 1961, I, pp. 192-193.
- (6) A. Weber はこれに「ケールフータの一彫刻 (A. Cunningham, The Stupa of Bharhut, London, 1879, Plate XV, 2, A. K. Coomaraswamy, La sculpture de Bharhut, Paris, 1956, Fig. 24 (c)) は、Sumedha が Dipankara 仏に髪をわたすべくほごいでくる光景であると言われるが、(JA. M. 1882, p. 146) これは一般に認められておらず、高田博士によれば「魔術師本生 (6) 」とされる。高田博士「バルフータの仏教説話図」美術研究二四二号、一〇六頁。No. 4.
- (7) Mathura Museum No. 132. cf. V. S. Agrawala, Catalogue of the Mathura Museum, JUPHS. XXIII, Parts 1-2, 1950, pp. 136-137.
- (8) 千瀧博士「ジャータカ概観」五九頁。図版 13. H. Hargreaves, Handbook to the Sculptures in the Peshawar Museum, Calcutta 1930, pp. 19-20, N. C. Majumdar, A Guide to the Sculptures in the Indian Museum, Part II, Delhi, 1937, pp. 33-34, V. S. Agrawala, Indian Art, Varanasi, 1965, p. 264, 尚、Nāgarjūnikoṇḍa 博物館ごご一例見よ。

以上、前田博士のあげられた「ジャータカ」の五例と、その他の例をニカーヤ阿舎から拾い上げてみたわけであるが、次のような諸点が指摘されよう。

先ず、これらの諸例はいずれも仏の前生が説かれていても明確に「ジャータカ」と呼ばれていない。後期の仏典と

照合させて始めてそのいくつかにジャータカ化された例を見るに過ぎない。しかもジャータカ化されたものでも、同時にアヴァダーナ、或はイティヴリッタカとも成り得たものもあるという具合に極めて浮動的である。<sup>(1)</sup>

次に、これらの物語を「菩薩の修行物語」と解することも困難である。これらの殆んどは仏の前身なる者の行為を低級視し、<sup>(2)</sup>過去世物語の説かれる主眼は、仏の修行ではなく仏教教義或は修行の優位性を説く点にある。ところがジャータカ或は菩薩の修行を説くものとして採用される場合にはこの個所が削除されている。

第三に、これらの物語には宇井博士や干潟博士が「ジャータカ」の最古の資料と見たパールフト彫刻上のジャータカと異つて動物が全然登場せず、民話的性格を有していない。この間のギャップが説明出来ない。

更に、これらのいくつかは転輪聖王の伝説と結合している。転輪聖王の觀念の成立は本来原始仏教時代に遡り得ぬものであり、<sup>(4)</sup>考古学的にもその資料を見るのは西紀前五〇年頃作成の Jaggayyapeta の彫刻が最初である。<sup>(5)</sup>また、經典自体内容が冗長なものが多く、經典史上古層に属するか否か問題のある点も少なくない。<sup>(6)</sup>

しかも、われわれの最大の疑問は、もしもこれらニカーヤ中の仏の前身物語が総て「ジャータカ」であり得たのならば、同じ上座部所屬のあの膨大な Jātakathavannana にそのままどうして収録されなかったのか、という点である。

いずれにせよ、ニカーヤ及び阿含から「ジャータカ」の源泉を求めることは困難であると言わなければならない。そこでその間の事情を次に律文献から探ってみたい。

#### 註

- (1) Cūḷavideśa (II. 80) には、「世尊は五百のジャータカを説いて自分及び他人の過去を説き示した。Mahāpadāniya-, Mahāsudassaniya-, Mahāgovindiya-, Mahādeviya sūtra を説いて自分及び他人の過去を説き示した。」とあり、これら四經がジャータカの例証として挙げられているが如くである。しかし、ここには Apadāna も含まれており、極めて曖昧であ

cf. B. C. Law, *Some Observations on the Jātakas*. JRAS. 1939, pp. 241 ff., S. Dutta, *The Buddha and Five after centuries*. London, 1957, p. 188. G. D. De, *Significance and Importance of Jātakas*, Calcutta, 1951, pp. 56-57.

- (2) 何故このようなことが説かれたか。恐らく未正覚者時代の仏は不完全なる存在であったという仏陀観に基くものであろう。しかし、ここに「未離欲染の異生菩薩」といった理念が作用しているか否かは不明である。
- (3) 宇井博士、印哲研究第二、一六〇頁。干潟博士、本生経類の思想史的研究二一頁。
- (4) 中村博士、宗教と社会倫理、一九四頁。平川博士、律蔵の研究、一四頁。
- (5) V. S. Agrawala, *op. cit.* Plate LIX. Fig. 204 b.
- (6) cf. G. C. Pande, *Studies in the Origins of Buddhism*, Allahabad, 1957, pp. 106, 114, 179.
- (7) Oldenberg はこれらの経には偈頌が存在しないので、ジャータカではないと言っている。H. Oldenberg, *op. cit.* ss. 189-190.

### 三、諸律に現われたジャータカ

平川博士は、アパダーナの増広をも一つの証左として、パーリ律↓四分律↓五分律↓摩訶僧祇律↓十誦律↓根本有部律という諸律の *chronology* を発表された。<sup>(1)</sup> 今われわれは、一応この順序に従って諸律中に現われたジャータカの展開を窺ってみよう。

註(1) 平川博士、前掲書、四〇二〜四〇六頁。しかし干潟博士によれば、「五分律↓鼻奈耶律↓僧祇律↓四分律」パーリ律↓十誦律の順序とされ(干潟博士、前掲書、三七〜四一、四三〜五〇頁)、Frauwallner によれば Mathurā 起源の根本有部律が最も古く、他の律は Vidisa 起源の同時成立とされる (E. Frauwallner, *op. cit.* pp. 40-41)。

#### [I] パーリ律

これには注目すべきことにジャータカの構成を有する例は唯一つのみである (W. 358〜259)。

それは Thullanandi 比丘尼の貪欲なることに因んで説かれた話で、前生において彼女の夫であったものが死後黄

金の白鳥となり家族に羽根を与え養っていたが、妻が貪欲のあまりその鳥を捕えて羽毛を全て引きぬいたというもので、その時の貪欲なる妻が「Thullanandi」と結合される。これは専ら彼女の前生話であって、仏は全然関係していない。

四分律(大二・七三七a)にも同じ主旨でこの話が述べられているが、彼女の夫の白鳥は、比丘尼達に蒜を給していた園主と結合される。しかし根本有部苾芻尼毘奈耶(大二・九九七b以下)では専ら吐羅難陀苾芻尼に囚んだ話とされ、夫は誰とも結合されない。

しかるに、Suvannahaṃsa-jātaka(No. 136, I. 474~477)においては夫は仏の前生とされ、仏も登場する話に化されている。しかし主人公はあくまで「Thullanandi 比丘尼であることには異同はない。

このように、諸典において「現在事」及び「過去事」の両部は総てに共通するが、「結合」の部分に主人公を除いて脇役の間に相違がある。

## 〔II〕 四分律

五つの前生譚が存するが、右にみた偷羅難陀のその他に提婆達多に囚んだものが三話見られる。

先ず、舍利弗が提婆達多を破したのは今日のみではないとして説かれるもので、舍利弗の前生なる射師の弟子が提婆達多の前生なる賊師を射殺したという話(大二・九一〇a)があり、専ら舍利弗と提婆達多に囚んだ話となっており、仏の前生は言及されていない。これは根本有部律破僧事(大二・二〇四b以下、P. Vol. 42, p. 123, fol. 237a<sup>5</sup>~238a<sup>4</sup>)においても同様である。

しかるに、十誦律(大二・二六六a以下)では、射師が仏の前生とされ、仏も登場する話になっている。ここでも「現在事」及び「過去事」は同一であるが「結合」の部分に相違が認められる。

次の提婆達多が仏を真似て苦惱を得たのは今日のみでないとして語られる小象（『提婆達多』が大家（『仏』）を真似た話（大二、九一〇c）は、パーリ律（II. 201）や鼻奈耶（大二四、八五八c）では単に教訓的な寓話にすぎず、「現在事」「過去事」の両者のみが存在し、「結合」の部分はなかったものである。それが五分律（大二、一六四c）の場合と同様にここでは「結合」が加えられている。

ところで、四分律の中で最も注目すべきものは、慧燈王の物語（同、九五〇b～九五二c）であろう。これは世尊が昔何の福德を作したが故に彼の足下の千輻輪相が成就したのかという摩竭王瓶沙の問いに対して説かれたもので、過去世に慧燈と名づく王が人々に十善を行ぜしめていたが、帝釈天が彼を試さんとして一男子に交じり王の許に来て、「若得<sup>レ</sup>成<sup>ニ</sup>就<sup>シ</sup>菩薩<sup>一</sup>生<sup>ニ</sup>食<sup>ニ</sup>其肉<sup>一</sup>飲<sup>ニ</sup>其血<sup>一</sup>乃得<sup>レ</sup>行<sup>ニ</sup>十善不殺生乃至不邪見<sup>一</sup>」（九五二b左六～七行）」と言う。すると王は自分の股肉を割き、器に血を盛って与え、十善を行ずるように勧めた。そしてその時の王が自分であったと結ぶものである。

これは前述の提婆達多の前生話の例では、単に仏の前生も登場する話にすぎなかったのと相違し、明らかに仏の前生話となっている。しかもこの物語には菩薩思想の影響が見られ、王に対して説かれている点特徴がある。ところがこの話は他の諸律に見られず、この四分律独自のものである。

この他注目すべきものとして定光如来への弥勒（『仏の前生』）の誓願及び授記物語（同、七八二a～七八五c）がある。これは世尊が二賈人に髪爪を与えた時に、彼らはこれら供養するの何の証驗があるのかと尋ねたのに対し説かれた話で、最後に「賈人当<sup>レ</sup>知<sup>ニ</sup>学<sup>ニ</sup>菩薩道<sup>一</sup>能<sup>ニ</sup>供<sup>ニ</sup>養<sup>ニ</sup>髮<sup>ニ</sup>爪<sup>一</sup>者必<sup>ニ</sup>成<sup>ニ</sup>無上道<sup>一</sup>」（同、七八五c左七～八行）」と結ばれている。これも他律に存しないこの律独自のものである。

このように四分律においては菩薩の修行物語としてのジャータカが認められる。

〔Ⅲ〕 五分律

十一の前生譚が散見される。

先ずこの中でパーリ律(Ⅲ.145)四分律(大二二、五三八c)では単に比丘達に過大な乞求を諫めるために語られた教訓的説話にすぎなかつた竜王 Manikaṅṭha (摩尼捷大)のマニ珠を惜しむ話の中に、改めて「結合」の部分を加えずに、「我於三爾時二行ニ菩薩道ニ」(大二二、一三b七行)という特異なる文が挿入されている。これは五分律作者の独断なる挿入と考えられる。何故なら、この話は摩訶僧祇律(同、二七七b以下)、根本有部毘奈耶(大二三、八五四c、P. Vol. 43, p. 143, fol. 4a<sup>5</sup>~5a<sup>6</sup>)にも見えるが、右の如き挿入文には遭遇しないからである。

しかるに、Manikaṅṭha-jātaka (No. 253, II. 282~286)においては、竜王 Manikaṅṭha の幾度も来訪で恐怖に戦っていた仙人に、竜王に首についているマニ珠を乞うように指図した仙人の兄が仏の前生とされ、「結合」の部分が新たに加えられ、ジャータカ化されている。しかし話の説かれる主旨は、竜でさえ乞求されればそれを惜しむ、まして人間共においては尚更であるという教訓にあり、「現在事」と「過去事」のみから構成されていたものであって、本来的には仏の前生物語とは全然関係なかつたのである。

尚、パールフートの一彫刻(1)に、この物語を描写したものがあつたが、「ジャータカ」とはなっていない。

調達に因んだ話として二鷹に運ばれた亀が空中で口を開けたために銜えていた木を離れて落ちて死んだ話(同、一六五c以下)があるが、調達が悪口の故に大苦を受けたのは今日のみでないとして説かれ、亀が調達とされ、専ら彼の前生話に留まっている。

摩訶僧祇律(同、四六二b)では、物語は「如亀生経中説」と省略されているが、薩遮尼捷子が舌によって身を害つたのは今日のみならずとして説かれたものとなつている。根本有部毘奈耶卷二八(大二三、七七九b以下)及び同



蔵訳 (P. Vol. 43, p. 32, fol. 6b<sup>5</sup>~7b) では闍陀 (Hān-pa) 比丘の言葉の非に因んだ話となっており、仏陀の前身は関係していない。しかるに、Kacchapa-jātaka (No. 215, II. 175~178) では、この説話は菩薩なる法教師 (Aṭṭh-adhammānūsasaka) が饑舌なる王を諫めるために語ったものとされ、亀は Kokaiika に結合されている。

このように、主人公の亀は種々なる人物に結合されているが、本来的には軽口を諫めるための教訓話であり、仏の前身が登場しなければならぬ必然性のなかったことは明らかである。

尚、この説話に基いて描かれたと考えられる彫刻が、ボードガヤーとマトラーから発見されている。<sup>(2)</sup>

ところで、仏の前身話として注目されるのは、仏の前身なる雉鷓が火神に乞うて火を消してもらった話(同、一七五c以下)である。ここには菩薩思想の影響も全然認められず、仏の行為を讃仰するような文章も存しない。しかるに、根本有部律の薬事卷十五(大二四、七二b)では「菩薩ヲハ、ハツツ在ニ、ニ不定聚ニ時生ニ於雉身ニ如ニ雉ニ本生経ニ中広説ニ」<sup>(3)</sup>とあり菩薩の物語となっており、また同蔵訳 (P. Vol. 41, p. 216, fol. 239b<sup>5</sup>~240a<sup>4</sup>) においては、仏が無上正等覚を得るために獸や鳥群を火の恐怖から救ったのであるとして物語られ、最後にこれは仏の菩薩行による衆生利益であると結ばれており、この五分律のものは格段の相違がある。

この他、僧祇律卷三二(大二二、四八一c) 根本有部律の破僧事卷十七(大二四、一八七b以下) 及び同蔵訳 (P. Vol. 42, p. 106, fol. 196a<sup>8</sup>~197b<sup>8</sup>) に対応を求め得る二十億童子の前身話(大二二、一四五c以下) があるが、一種の業報物語であり、過去仏毘婆尸が関係しており、アヴァダーナの前身話の出現を見る。<sup>(3)</sup>

註

(1) A. Cunningham, op. cit. Plate XL II. 1. 高田博士「前掲論文」一〇九頁。No. 33.

(2) 拙稿 The so-called Jātaka-scenes depicted in the Bodhi-Gaya Railings. 金倉博士古稀記念・印度学仏教学論集、

(3) 平川博士、前掲書、三九七〜三九八頁参照。

〔IV〕 摩訶僧祇律

これには多数の前生話が挿入されているが、仏陀の前生の登場しないものが大勢を占め、内容の判明せるもの二十九話中仏の前生の登場するのは八話のみである。また内容の省略されている二十四例も大部分が仏の前生話ではない。しかも注目すべきことに、それらは仏の前生が説かれていないにもかかわらず、「本生経」或いは「生経」と呼ばれている。

たとえば、優波難陀比丘が摩訶羅比丘を欺いたのは今日のみでないとして、「過去世時南方国土有無垢河。河中<sup>(1)</sup>有三水類。一者能入深<sup>(2)</sup>二者入浅。時入深水者捕得一鯉魚。如生経中広説<sup>(3)</sup>。(大二、二九一c)」と記され、仏の前生に関係ない話が「生経」と題されている。この話は、十誦律卷二七及び五八(大二三、一九九c、四三三以下)、根本有部律のCivaravastu(Gilgit Manuscripts Vol. III. Part 2, pp. 102~105)、同藏訳(P. Vol. 41, p. 276, fol. 91b~92b)にも載っているが、ウパナンダ比丘の前生である豹が老比丘の前生なる獺の捕えた魚を奪った話で、専らウパナンダ比丘と老比丘の前生話となっており、仏の前生は登場せしめられていない。

ところで、この説話はパールフト彫刻上にも、'Uda-jātaka' と題されて描写されている<sup>(2)</sup>。この図には豹と獺と魚の他に一人の仙人が登場しており、Foucher、逸見博士<sup>(4)</sup>、Coomaraswamy 等<sup>(5)</sup>によって彼は菩薩であると想定されたが、パリーの Dabhapuppha-jātaka (No. 400. III. 332~336) では川岸に住んでいた樹神が菩薩とされる。しかし仙人であれ樹神であれ、物語とは全然関係のないものであり、本来仏の登場する話ではなかったのである。

千鴻博士は、僧祇律中に「生経」といひながら仏弟子信者の前生話が存在するのは、仏の本生談であったものを、ことさらに作り変えて弟子信者等の前生話にしたと思われる、と言っておられるが、むしろ実情は、前から見て来た如く、逆であつて、また同じ昔話が種々なる因縁で、即ち、ある場合には専ら比丘に因んで、また他の場合には仏をも登場せしめて語られたと解釈する方がより妥当と思われる。

即ち、難陀比丘が天女に惑わされて梵行を退失したのは今日のみでないとして、仙人と鹿との間に生れた鹿斑仙人(『難陀』)が、天女阿藍浮に誘惑され神通を失つた話(大二・二三二b以下)、瓶沙王が達膩伽比丘の袈裟を着ているのを見て彼が王の材木を取つたにもかかわらず罰しなかったのは今日のみでないとして、六牙象(『瓶沙』)が牙を取りに来た獵師(『達膩伽』)を彼が袈裟を着ていたので危害を加えず牙を截らせた話(同、二四〇b以下)、洗衣者が傍人の忠告を信じなかつたために、ある比丘から衣を取られたのは今日のみでないとして、二婆羅門が歩行中二瓶羊が争っているに出遇つたが、瓶羊(『取衣の比丘』)が後に退いたのを一婆羅門(『浣衣者』)が自分に尊敬の意を示したものと受けとり、他の婆羅門(『傍人』)がそうでないという忠告を意に介せず突き倒されたという話(同、二四二a以下)の三例は、いずれも Jātakatthavaṇṇanā に Alambusā-jātaka (No. 523, V. 152~161), Chaddanta-jātaka (No. 514, V. 36~57), Cammasātaka-jātaka (No. 324, III. 82~84) に類似した過去世物語として見られるが、一は元の妻の誘惑に悩める一比丘に因んだ話とされ、天女 Alambusā に惑わされた Isisinga 仙人の父が仏の前生とされ、二は一比丘尼が皆の前で笑つたり泣いたりしたこと因んで語られ、自分の夫なる六牙象に愛されながらも再生後王妃となつて獵師を遣わして射殺したというもので、六牙象が仏の前生とされ、三は Cammasātaka と名づく出家行者が獣皮を着ておつて、山羊が彼を突こうとして退いたのを自分に対し敬意を表わしたものだと思ひ、立ちのかず突き倒されたのは今日のみでないとして語られ、傍で忠告を与えた商人が仏と結合されている。

このように「過去事」が同じ内容をもっている、「現在事」や「結合」が同一でない。これは同じ昔物語が種々の意図の許に採用されたことを示すものであって、それらが本来的に仏の前生、或は菩薩の登場すべき物語であったのが、後に改作され、他の目的で採用されたというようには解されない。むしろ菩薩を登場せしめた話の方が逆に不自然さを呈している。例えば、一の天女に誘わされた仙人の話は、専ら女に悩める比丘に因んだものであって、彼の父を菩薩であると結合せしめる必然性は何ら存しないのである。

尚、以上の三話はバールフート彫刻上にも表出されており、前の二話は「ジャータカ」の題銘が与えられている。さて、前述した如く、仏の前生が登場する話は八例存するが、その中の六例では彼は脇役的存在であり、彼の前生が主題となっているのではない。専ら仏の前生、話となっているのは次の二例のみである。

先ず一は、世尊が八法を説いたのは昔にもあったとして説かれるもので、羅大(Ⅱ仏)及び波羅(Ⅱ阿難)と名づく兄弟の鸚鵡が王の寵愛を受けていたが、大臣が彌猴を王に奉上したところ、王は鸚鵡を顧みることがなくなった。そこで波羅は兄に森に帰ろうと促すと、羅大は「利・衰、毀・誉、称・譏、苦・楽(の八法)は皆非常の法なり。」と説いてなぐさめ、彌猴が王子に乱暴して嫌われたのを機に、再び王の愛を受けることになったという話である(同、二五八b以下)。ここでは何ら仏の前生なる羅大を称えるところもなければ彼を菩薩とも呼んでいない。

しかるに、Kalabahu-jataka(No. 329, III, 97~100)では、Devadatta が布施や尊敬を得なくなったことに因んで語られ、僧祇律では誰とも結合されなかった彌猴が Devadatta とされ、鸚鵡の Pottipada が阿難、Radha が菩薩とされる。

第二は世尊が闍陀比丘の不善なる方便を知っていたのは過去にもあったとして述べられるもので、眼鼻がない故に鏡面と名づけられた王(Ⅱ仏)が、宮殿に彩画しようとした時に、大臣が試みに彌猴(Ⅱ闍陀)を画師にしたたの

を見破ったという話である(同、二七九b以下)。ここでも何ら菩薩思想の影響は認められない。

しかるに、根本有部律の菓事 (Gil. Mss. Vol. III. pt. 1. pp. 114~122, 大三四、五九a以下、P. Vol. 41. p. 194. fol. 186b~190a<sup>5</sup>) には、物語の内容も大分相違するが、鏡面王 (Ādarsanukha, Me-lon-gdon) が種々なる問題を解決し、布施を行じた話となり、仏の菩提を求めての修行物語となっている。また Gāmanicanda-jātaka (No. 257, II. 297~310) でも、如来の智慧を称讃せる話とされ、専ら仏を讃仰する形をとり、僧祇律とは全然趣きを異にしている。

僧祇律には菩薩の語が幾度か見え、また菩薩像についても言及されており、菩薩理念の発展していた時代の背景が窺われるが、これら「シャータカ」の中に菩薩理念が作用していない点は注目し得る。これは同じ大衆部所属ながら説出世部の律 *Mañvāstu* 中のシャータカのいくつかには、すでに別の機会に論じた如く、菩薩思想との交渉が窺われたとの相違し、また両律のシャータカの中で対応するものも単に三例にすぎず、問題のあるところである。

註

- (1) 千海博士、照合表、一五~一八頁。ここには卷一(六二二、二三九b~二四〇a)の遠膩伽比丘の不与取に困んだ前生活及び卷三五(同、五〇八b)の「生経中広説」の二つがぬけている。後者は根本有部毘奈耶雜事卷一六(六二四、二七七b~c)の *Hādū-bu phran-tshigs-kyi gshi* (P. Vol. 44. p. 81. fol. 197a~197b) 及び仏本行集経(六三、八二三a)に当る。
- (2) 拙稿「シャータカとボサン」、四四頁。No. 7.
- (3) A. Foucher, *The Beginnings of Buddhist Art*, London, 1917, pp. 44-45.
- (4) 逸見博士「印度古代美術資料と解説」、二〇七頁。
- (5) A. K. Coomaraswamy, *La sculpture de Bharhut*, Paris, 1956, p. 94.
- (6) 千海博士「本生経類の思想的的研究」、六〇頁。

- (7) 拙稿、前掲論文五三、四九頁。Nos. 17, 13. 高田博士、前掲論文一〇九頁。No. 36.  
 (8) 大二三、三六三b—一行。三六五b—二行、四九八b左八行。  
 (9) 拙稿、マハーバスツに現われたジャータカについて、印仏研十一の二、六〇〇〜六〇三頁。  
 (10) 「鳥本生経」(同、三六五b〜c) = Sakuntala-jātaka (Mvu. II. 241-243)、「龜本生経」 = Kacchapa-jātaka (II. 244-245)  
 「生経」 = Rāhulābhadrāsya Pūrvayoga (III. 172-175).

[V] 十誦律

先述の如く、僧祇律において仏の、前生話でないものも「ジャータカ」(生経或は本生経)と呼ばれている事実が認められた。これに関連して、平川博士は僧祇律が九分教を取って十二部経を取らないので、アパダーナがジャータカに含まれてしまったのであると解しておられるが、この見解は十二部経を立てる説一切有部所伝の律である十誦律を見る時矛盾に当面する。

即ち、「如<sup>ニ</sup>守牧婆羅門婦<sup>ノ</sup>本生経<sup>ハ</sup>広説<sup>ニ</sup>」<sup>1)</sup>として跋難陀釈子の非行に因んで、彼が前世に守牧婆羅門の婦であったが、夫を殺して賊と一緒にになったが賊にも捨てられた話(大二三、二四五c)、「説<sup>ニ</sup>本生<sup>ト</sup>」<sup>2)</sup>としてある比丘が禿染衣人を殺したことに因んで、父の頭上の蚊を棒で打ち父をも殺した子の話(同、四三八a)、「広説<sup>ニ</sup>本生因縁<sup>ト</sup>」<sup>3)</sup>として舍利弗が前世に毒蛇であった話(同、四六四a)が、いずれも仏の前生と関係なく語られているからである。

先<sup>ニ</sup>最切の話は根本有部律の雜事(大二四、三四七c以下、P. Vol. 44, p. 158. fol. 90b<sup>6</sup>~96b<sup>4</sup>)及び Culladhā-nuggaha-jātaka (No. 374, III. 219~224) の中にも見え、前者では鄔陀夷 (Hēchar-ika) と鹽鉢羅 (Uṭpalahī kha-dogma) に因んだ話とされ、仏の前生は関係していないが、後者では女性に不為なことをされた一比丘に因んだ話とされ、話の中の傍觀者的存在なる帝釈天が仏の前生として登場している。

第二の話は根本有部毘奈耶(大二三、六六八b以下、P. Vol. 42, p. 200, fol. 145a<sup>4</sup>~145b<sup>7</sup>)及び Masaka-jātaka

(No. 44, I. 246~248) にも見え、前者では摩訶羅の子 (Rgaṅ-shugs-kyi bu) に因んだものとされ、仏の前生は関係していないが、後者では父子の行為を傍観していた商人が仏の前生とされる。

第三の話は五分律 (大二二、一七三c) にも説かれ、僧祇律 (同、三九二c) では「蛇本生經中広説」として専ら舍利弗の前生話が説かれている。しかるに、Visavanta-jātaka (No. 69, I. 310~311) では脇役者なる医師が仏の前生とされる。ここに、本来は仏以外の者の本生話であったものが、後に仏も登場するようになる例を認めうる。

更に、提婆が醉象を仏に向けて放った時、阿難のみが仏を守ったことに因んで三つの「本生」が説かれているが(同、二六三a)と二六四c)、これらも仏の前生が登場していても実は阿難の前生話である。そしてその後、<sup>(3)</sup>「仏即以是因縁故如是広説五百本生」(同、二六四b一五行)とあり、また舍利弗の本生因縁を説いた後にも、「爾時世尊広説如是本生」(同、二六六b一四行)とあり、「本生」なる言葉が仏の前生話と限られたものでなく、一般的な意味を有していたことが窺われる。<sup>(4)</sup>

ところで、十誦律の「ジャータカ」には全然菩薩理念との交渉が認められず、また専ら仏に因んだ前生話も存在しない。

この点は、同じ有部所伝の「鼻奈耶」に散見される前生話<sup>(5)</sup>においても同様に認められる。

### 註

(1) 平川博士、前掲書四〇四~四〇五頁。

(2) 干潟博士は、「本生經」として一般に普通して居って、その方が通りが良いから名のみは「本生經」として出したのである、と云っておられる。前掲書、五九頁。

(3) この場合の五百という数は実際のものではなく、五百比丘、五百弟子、五百獼猴、五百金錢、五百生、等と表現されるように多数なることを莫然と示したもので、特定のジャータカ編纂本を指しているのはついで。

(4) 六群比丘を諷めるために説かれた黒牛の話、野干の話、及び跋難陀を諷めるために説かれた狗の話の三つ(同、六四a、六六a、九八b)が、「結合」の部分が存在しないのに「本生因縁」として語られている。「ジャータカ」が譬喩(アバダーナ)をも内包する広いジャンルを意味した例証と見得る。

(5) 千濁、照合表、一三頁参照。

## [VI] 根本有部律

先ず根本説一切有部毘奈耶には四十(蔵訳では四十八)の前生話が挿入されているが、大部分は「アヴァダーナ」である。即ち、ジャータカと異って業の教説が過去世物語の前後に説かれ、動物の登場が殆んど無くなり、それに換わって過去仏や辟支仏が登場し、彼らへの供養誓願及び彼らよりの授記等が主題となる業報物語である<sup>(1)</sup>。

ここでジャータカと菩薩思想の交渉を窺う点で注目すべきものは、仏が小軍(Neśde)の授けによって五百釈種比丘の多貪を遠離せしめたことに因んで説かれた話で、仏の前生なる瘧癘仙人(Lkug-ḥphye)が五百の弟子に知足の心を教えんとしたが叶わず、小軍の前生なる能施(Ri-dags-kyi birtul-shugs-can)と名づくバラモンの言によって達成されたというものである(同、七二三以下、P. Vol. 42, p. 285, fol. 83a<sup>2</sup>~89b<sup>6</sup>)。ここでは瘧癘が菩薩とされ、最後に「以菩薩行化諸有情」(同、七二六a左二行)。(蔵訳では、「菩薩行に入れる者(byan-chub-sens-dpañi spyod-pa-la ḥing-pa)であった。」(Ibid. p. 288, fol. 89b<sup>2</sup>))と結ばれ、菩薩理念の導入された前生話となつて<sup>(2)</sup>る<sup>(3)</sup>。

しかし、仏の前生話として明確に「菩薩の修行時代の物語」なるジャータカが見られるのは業事(Bhaisajya-vastu)においてである。<sup>(4)</sup>

即ち、仏が Prasenajit 王に、自分が賢劫中に無上正等覚を求めて布施を行じ、種々なる福業を行じたとして、



Māndhātā 以下 Sudhana に至る九つの仏の前生話が説かれている (Gilgit Manuscripts, ed. by N. Dutt, Vol. III, pt. 1, pp. 92~159)。梵文では以下の部分が欠損しているが、漢蔵訳によれば、続いて尾施縛多羅王 (Thams-cad-sgröl) 以下陶輪工師 (Rdsa-mkhan yans-paŋi hod) に至る二十三話(蔵訳では二十六話)<sup>(5)</sup>が成仏の円満を基礎づける徳行の蓄積を説くために配列示されている。ここには僧祇律、十誦律のみ「ジャータカ」とは格段の相違が認められ、「ジャータカ」の一般化から特殊化への展開が鮮明に示されている。ここでは仏が専ら主人公であって、彼の修行が主題であり、「菩薩の修行時代の物語としてのジャータカ」の実例をここに見るわけである。<sup>(6)</sup>

更に、ジャータカの中に菩薩觀念の導入が認められる好例として、破僧事 (Saṃghabhedā-yastu)<sup>(7)</sup> にみられる提婆、達多の前生話があげられよう。ここには三十五話も彼に因んだ話が挿入されているが、前述した諸律に見られたものとはいくつかの顕著なる相違が示されている。即ち、そこではそれらの話はあくまでも提婆、達多の前生話であって、仏の前生が登場しても彼は脇役的存在であり、前面に引き出されることはなかった。しかるに、ここでは過去世物語の中に、「その国で菩薩は鹿群中に生れて」とか、「そこで菩薩は猿となり猿王であった。」とか、「菩薩は鳥群の中に生れて」とかいうように、<sup>(8)</sup> パーリの Jātakatthavaṇṇanā の中に見られる如き表現が存し、仏の前生が菩薩と化され、彼の提婆による受難が苦行の行為として美化され、彼の活動が前面におし出されてくる。<sup>(9)</sup>

このように、本来的には菩薩なき一般的なジャータカであったものが菩薩物語としてのジャータカへと改変された事例を認め得る。<sup>(10)</sup>

註

- (1) 岩本博士、仏教説話研究序説二七～二八頁参照。比丘及び在家信者の辟友仏に対する誓願を主題とした業報物語が、マハーバストツ (III, 347~349; 413~415; 432~434) では「ジャータカ」として説かれているが、業の教説は説かれていない。Dīvyāvadāna に根本有部律中の前生話は数多く対応を求め得る。干潟博士、照合表、四八～五二頁。

- (2) 大二三、七二五、左四〇五行。P. Vol. 42, p. 287, fol. 88b<sup>1</sup>~b<sup>2</sup>.
- (3) この話は *Mūgapakkha-jātaka* ((No. 538, W. 1-30) と類似するが、これには能施に相当する人物は登場しない。
- (4) 薬事には六十七 (蔵訳では六十九) の前生話が散見され、そのほぼ半数はアヴァターナである。
- (5) 漢訳では尾施縛多羅王、散弾長者、……六牙象王、鬼、盲目の父母を養ったこと、世の非法を禁断せしめたこと、如那迦葉又經中広説、獼猴王として五百獼猴を救ったこと、雑本生経、象本生経、龍本生経、鵝本生経、光明王、陶輪工師の順で述べられているが (大二四、七二〇) 蔵訳では鬼の後は、シラモン子 *Līān-ku*, 寤覺太子、鷓鴣、象王、龍子 *Tsan-pa-skyes*, 龔王 *Bshin-rgyas*, 仙人師 *Mig-ndses*, *Lkug-hphyé*, *Rtsibs-kyi mu-khyud*, *Gnag-lhas-skyes*, 光明王 (*Hod-ltan*) の順となり (P. Vol. 41, p. 213, fol. 233b<sup>1</sup>-p. 221, fol. 254a<sup>1</sup>) 相違する。
- (6) 薬事に見える前生話で注目すべきものとしては、病氣の比丘に自分の肉を施した大軍長者夫人 (*Sde-chen-ma*) の行為が菩薩行と言われ (同、四〇一五行) *Ibid.* p. 109, fol. 267b<sup>1</sup>) 戰迦羅 (*Ka-tsan-ga-la*) 比丘尼の前生話の中に菩薩道なる語が見え (同、四四〇一三~一五行) *Ibid.* p. 169, fol. 122a<sup>2</sup>) 最後のところに陀羅尼を説く大孔雀明 (*Mahamayūrt-vidyā*) に因んだ前生話 (*Gil. Mss.* pp. 287-288, P. Vol. 41, p. 259, fol. 47a<sup>2</sup>-47b<sup>2</sup>) 因縁一因縁、律部二十、四一三~四一四頁) がある。
- (7) 破僧事には七十一 (蔵訳では七十八) の前生話が散見される。シャータカとアヴァターナとが混在している。
- (8) P. Vol. 42, p. 95, fol. 168a<sup>2</sup>; p. 96, fol. 171a<sup>2</sup>; p. 96, fol. 171b<sup>2</sup>; p. 97, fol. 173b<sup>2</sup> etc.
- (9) また提婆によって醉象が放たれた際に阿難が仏を守ったという阿難の前生話では、十誦律や鼻奈耶では仏の前生が菩薩と呼ばれていなかったのが、ここでは二例において菩薩と呼ばれている。P. Vol. 42, p. 118, fol. 226a<sup>1</sup>; 226b<sup>2</sup>.
- (10) 根本有部律では前生話が出家事に八話 (蔵訳では九話)、皮革事に一話 (*Civaraṣṭu* には七話、雑事には四十二話散見され、中にはパールフト彫刻上のシャータカと対応するもの (*Gil. Mss.* Vol. III, pt. 2, pp. 92-93, pp. 102-105) も存するが、大部分は「本業因縁 (*las-kyis rgyud*)」(大二四、三五五、左一〇行) P. Vol. 44, p. 172, fol. 125b<sup>2</sup>) を説くアヴァターナである。雑事には正法のために火坑内に入った菩薩なる王の話 (同、二六六、以下) P. Vol. 44, p. 68, fol. 165a<sup>1</sup>-167a<sup>1</sup>) があるが、これはシャータカではなくアヴァターナに対応を求められ得るものである。Avadānasataka (Speyer ed. pp. 217-222), *Hdsans-blun shes-bya-bahimdo* (P. Vol. 40, p. 56, fol. 135a<sup>2</sup>-137a<sup>1</sup>) cf. *Mahāvastu* (I, 95), 干闥、照合表、二一~二二頁参照。

#### 四、結 び

以上の考察によって、先ずジャータカが経蔵よりも律蔵において育まれたものであることが判明する。<sup>(1)</sup>それは特に僧祇律、マハーバスツ、十誦律等に明確に「ジャータカ」と呼ばれて挿入されていること、しかもそれらの多くがバールフート彫刻上のジャータカ、及び Jatakathavapaṇa 中のジャータカと対応すること等の事実によって証明される。<sup>(2)</sup>

このようなジャータカは、仏の、前生のみを物語るという限られた範囲のものではなく、より一般的な内容をもち、僧団内に生じた事件に因んだものであり、機能的には比丘達を呵責教諭することが主であったと考えられる。<sup>(3)</sup>したがって比丘比丘尼に因んだものが大勢を占め、仏は脇役として登場するか、或は全く登場しない場合もあった。しかし、漸次菩薩思想のジャータカへの導入によって、根本有部律の破僧事に見られる如く、菩薩なきジャータカが菩薩物語としてのジャータカへと改変され、そして四分律や根本有部律の菓事に見られる如き菩薩の修行物語としての仏の、前生を主体とするジャータカが創作されたといえるであろう。しかもそれらが在家者を対象に説かれた点に特徴がある。

このようなジャータカの展開は考古学的資料の上からも指摘される。即ち、B. C. 2〜1世紀所属の Bharhut, Bodhi-Gayā, Sāncī 及び前クシャーナ期の Mathurā の作品等に見られる本生図は、アニミズム的特性が濃厚であり、菩薩の布施や自己犠牲を昇揚している如き光景を表出していないが、A. D. 2世紀以後の Mathurā, Gandhāra, Amarāvati, Nāgārjunikoṇḍa, Ajanta 及び中央アジア等における図では、漸次動物よりも人物の登場が支配的となり、主人公の菩薩的行為或いは状態を効果的に描写したものが現われてくる。<sup>(4)</sup>かかるジャータカの質的な変化は、Bharhut や Sāncī における塔への寄進者には比丘比丘尼達の参与が極めて多く、在家者のそれは少数であったの

が、Amarāvati, Nāgarjūnikoṇḍa においては事情が逆になってくることでも理解されるように、僧団の社会経済的な基盤の相違にも一つの起因を求めうるであろう。<sup>(5)</sup>

更に、ジャータカが本来的に一般的な性格を有していたといふことは、Jātakathavaṇṇā を具に分析することによっても判明する。即ち、五四七（実際は五三一）話中、精進をやめてしまった比丘、出家生活が厭になった比丘、女性問題で悩める比丘、舍利弗、阿難、提婆達多等に因んだものが極めて多く、その場合仏の前生は脇役として登場するに過ぎない。そしてそこでは菩薩（仏の前生総てが菩薩と呼ばれているわけではない）としてふさわしくないものまでも仏と結合される。<sup>(6)</sup> その場合それらは菩薩の修行ではなく、女性のことで悩める比丘を諫めるといったような教訓を主題としているのである。

それならば何故仏を無理にも登場せしめなければならなかったのであろうか。それは恐らく Jātakathavaṇṇā の序文といわれる Nīḍanakatha の冒頭に示されている如く、仏が百億たびも生れかわって菩提のための資糧を積集したことを説こうとしたためであろう。<sup>(7)</sup> しかし乍ら、実際に仏の眞の徳行を物語り、明確に仏の前生話となっているものは五四七中三十二話を数え得るにすぎず、<sup>(8)</sup> 仏の布施行に因んだものが二話、出離（波羅蜜）に因んだものが七話、智慧（波羅蜜）に因んだものが十二話といった具合に、いわゆる菩薩行を説いた話は極めて少ないのである。このような事実は上座部のジャータカ観及び菩薩觀の特質を示していると言えようが、ジャータカが本来的に「菩薩の修行物語」ではなかったことを如実に物語っていると考えられる。

ところで、自分或は他人の前生の生涯を物語るといった話法は汎インド的に認められ、恐らく仏教興起以前から存在したと考えられるが、<sup>(9)</sup> 前生物語を意味する「ジャータカ」という言葉を創作したのは仏教徒であろう。<sup>(10)</sup> すでに B.C. 2 世紀のパールフト彫刻上に「ジャータカ」の語が認められ、<sup>(11)</sup> それ以前に作成されていたことを知るが、原始仏教

時代に遡り得るか否かは疑問である。<sup>(12)</sup> 元來、ジャータカは挿入的性格が濃厚であり、前世物語の部分なる「過去事」は諸部派の仏典にかなりの一致を求め得るが、「現在事」及び「結合」の部分には異同がある。これは各部派が自由に異った意図の許に民話 (folklore) を採用したことを示し、「ジャータカ」は内容にはなく、形式にその原型があったと考えられる。しかも始めは「現在事」+「過去事」といったもので「結合」は後に添加されたものである。従って、「現在事」及び「過去事」の間は比較的相違のない場合が認められるが、「結合」の部分は常に動揺している。特に脇役者は常に変えられる傾向にあり、仏の前世が登場したり、しなかったりしたのもかかる理由によるといえる。最後にジャータカと菩薩思想の關係を見るに、化地部の五分律、説出世部の Mahāvastu には間接的な交渉が認められたが、明確に「菩薩物語」としての仏の前世話が見られるのは法藏部の四分律（及び長阿含）、それに根本説一切有部律においてである。ここに法藏部や根本有部が「菩薩物語」としてのジャータカの作成に何らかの形で関与していたことが窺われる。

しかし、「菩薩本生經」なる言葉は大智度論（大二五、一四二b一六行）に見え、更に大乘の經論の殆んどが十二部經中の「ジャータカ」を菩薩行を宣説するものと註釈している点<sup>(13)</sup>からみて、大乘教徒も「菩薩物語」としてのジャータカの作成に与っていたことが知られ、右の法藏部や根本有部との関連が問題とならう。しかしこの問題は、ニカヤ阿含及び律以外に、諸の仏伝、菩薩物語としてのジャータカの編纂本及び論藏等の比較検討を相俟って考察されるべきであって、後考を俟たなければならぬ。

今は四部ニカヤ阿含及び律よりジャータカの源泉を探り、菩薩理念との融合の一端を窺ったわけである。

註

(一) Abhidharmasamuccaya (ed. by P. Pradhan, Santiniketan, 1950. p. 79) *ニカヤ* *Nidāna, Avadāna, Itivṛtaka,*

Jataka の四は律蔵に含まれているといわれる。山田博士、大乗仏教成立論序説、三八四頁。H. Oldenberg, op. cit. ss. 192-193.

(2) ニカーヤ阿含中の仏の前生活には偈頌を含まないが、律中のジャータカには偈頌を含み、ジャータカ編纂本中のそれと一致するものもある。尚、アヴァダーナがジャータカより新しい成立であることも律蔵より証明される。

(3) しかし Mahāvastu のジャータカは性格を少しく異にし、現在の事態がどうして (katham) そうなのかを説明する因縁物語である。拙稿『ヤーンヌスツに現われたジャータカについて』、参照。しかし後世には種々なる目的で説かれた。cf. Mahāvastu V. 265-266; M. 37-38; XXV. 30-31, Dīpavamsa. XXI. 41-43. 金倉博士『印度中世精神史』中、二五九頁。

(4) Bharhut, Bodhi-Gaya の本生図の特徴については、拙稿『ジャータカとボサツ』、宗教研究一六七号、三八頁以下。The so-called Jataka-scenes depicted in the Bodhi-Gaya Railings. 金倉博士古稀記念・印度学仏教学論集、pp. 27ff. Sāṅchi の本生図については、近頃 The Journal of the Bihar Research Society. の発表を予定である。Mathurā. Amarāvati. Nāgārjūnikonda, Ajanta 及び中東マシムの本生図については別の機会に論じようと思つてあるが、次の諸図には菩薩行の効果を菩薩が認められる。Mathura Museum No. J. 5. J. Ph. Vogel, The Mathura School of Sculpture, ASI. AR. 1906-1907, Pl. II (b), pp. 155-156, A. Foucher, L'art græco-bouddhique du Gandhāra, Paris, 1906, I, Fig. 138. p. 272. D. Barrett, Sculptures from Amaravati in the British Museum. London, 1954. Pl. XXVI, P. R. Ramachandra Rao, The Art of Nāgārjūnikonda. Madras, 1956 Pl. XXXIII, G. Yazdani, Ajanta, Part 4 London, 1955, Pl. X. M a, M a~b, pp. 30-33. 十編博士『シャータカ概観』図版 8, 17-18, 21-25; 27-29; 33etc.

(5) 静谷氏『インド仏教碑銘目録』によって寄進者の職業を見るに、Bharhut では比丘比丘尼が三十六例、在家者が八例、Sāṅchi 第一塔では一七三対五五であるが、Amarāvati では二四対四〇と逆になり、Nāgārjūnikonda では全く在俗寄進による寄進である。

(6) Nos. 4, 62, 86, 127, 159, 279, 307, 360, 415, 421, 514etc.

(7) V. Fausboll(ed.), Jataka. Vol. I. p. 1. 蔵記には Skyes-pa rabs-kyi glen-gshi (Jātakaniḍāna) なる Nidānakathā と極めて良く一致するものがあるが、この冒頭の文章は存在せず、上座部の附加と考えられる。尚、Nidānakathā は元來迦葉維部所屬のものであるといわれる。佐々木氏、本生経のチベット訳について、印仏研七の一、七九頁。



## 清律を通して見たる

### 祖先崇拜の構造に関する一研究

江 嶋 修 作

本研究は、近代中国の祖先崇拜<sup>(1)</sup>に関し、従来看過されていた一局面を指摘し、これを明らかにしようとするものである。

近代中国の祖先崇拜に関する研究の数は多い。礼、宗族、民間信仰、相続制度、家族等の研究の中で、取り扱われている<sup>(2)</sup>。それらの諸研究は、「孝」観念を考察の中心に置き、祖先崇拜を一義的に「祖先一般への崇拜」の意味に使用する。従って、そこでのアプローチは、儒教教義、族産、族譜、宗廟、位牌、祖先祭祀、等をめぐる。崇拜の対象も、宗族の共同始祖や直系祖先に限定される傾向が強い。

本稿は、かかる近代中国の祖先崇拜をめぐる従来の研究に対し、構造的視点からの考察を加えようとする。それは、生きている親族達との親族関係の網の目が、彼等が死んだ場合でも、持続し、働いているとの考え方の上にたっている。即ち、個人が周囲の生きた人間達との間に持つ関係（特に親族関係）のあり方は、彼等が死者となった場合の彼等との関係のあり方に投射 project<sup>(4)</sup>されるということ、換言すれば、生者達（親族）への様々な価値評価の程度が、死者達（祖先）への崇拜の仕方、程度の上に投射される局面が存しはしないかとの考え方である。私はここで、



「親族の価値評価」の概念を使用する。それは、個人にとって、家族及び親族の者達との係わり合いの濃淡の程度を云う。特に、そこでの親族の持つ意味の重さの度合いの側面で考える。かくて、親族の価値評価の体系を取り出すことは、祖先崇拜の構造的解明への、一つの有効なアプローチとなるだろう。

さて、親族の価値評価体系（以下、単に評価体系と云う）は、個人に対し、親族内の他の個人への評価に見合った行為の様式を求める。故に、評価体系を知る一つの方法として、親族の個人々人に対する行為に課せられた一定の様式への観察が考えられる。それは社会的規範に於て、顕著に示されるであろう。かくして、近代中国に於ては、刑法典（大清律例）が、ここでの目的に叶う一つ的手段となる。ここでの基礎資料は、「大清律例増修統纂集成」の四百三十六の律の内、親族に關係する律文<sup>6)</sup>である。故に、清律に於けるいくらかの行為を通して観察する評価体系は、實際の姿に於てではなく、法文上のものとして、謂わば理念的に取り出されたものとなる。

かくて、清律での親族の価値評価は、個々の親族關係のあり方に従い、様々な程度の差異を示す。この意味で、その評価体系は、多元的構造を持つ。しかもそこには、基本的枠組みが存する。これは、単に親族の評価体系の枠組みとして留まらず、それが投射されるという意味で、祖先崇拜の構造的枠組みに關係する。故に、本稿の意図は、評価体系に存する基本的枠組みを、清律を通して理念的に取り出すことにより、一つの局面に於ける祖先崇拜の構造的基本的枠組みを予測することにある。

以下、一章では、清律に於ける評価体系が、大きく二つのタイプに類型化されることを示す。二章では、上の二つのタイプの代表的行為を各々取り出し、それらを通して評価体系を詳述する。三章では、二章で示された二つの評価体系を中心に、清律に於ける評価体系の基本的枠組みを取り出す。最後に四章に於て、それらを総括する。

註

- (1) ここでは、祖先崇拜を、「血縁的結合を確認し得る人々に対して、特に彼等の死後、何らかの価値(積極的・消極的)を認め、それに基づく敬愛・畏敬等の感情(ある意味で宗教的な)により、人々の態度や行為に強く影響を与える如きもの」と考えておく。
- (2) 例えば、以下の如き研究を観る。  
加藤常賢「礼の起源と其発達」(昭和一八年)、西晋一郎・小系夏次郎「礼の意義と構造」(昭和一六年)、清水盛光「支那社会の研究」(昭和一四年)、「中国族産制度攷」(昭和二四年)、仁井田陞「中国法制史」(昭和二九年) 其他、前田卓「祖先崇拜の研究」(昭和四〇年)、内田智雄「中国農村の分家制度」(昭和三一年)、等々、枚挙に暇がない。
- (3) 例えば、D. H. Culp, 喜多野、及川訳「南支那の村落生活」(昭和一五年)一七八頁に、「孝は祖先祭祀という最も重要な慣行と関連している態度である。一は他の相伴者である。……孝の論理的結論は祖先祭祀である。」と云う。  
同様の見解が、桑原隲藏「支那法制史論叢」(昭和一〇年)五頁、清水盛光「支那社会の研究」三二一頁、仁井田陞、前掲書二四〇頁、等にも観られる。
- (4) 基本的には、W. Lloyd Warner, *The Living and the Dead, 1959* の考え方を参照。
- (5) 光緒初年(一八七五年)、陶駿・陶念霖の手により校正増補された大清律例を云う。以下、清律と云うは、これの律文を意味する。
- (6) 清律での親族は、普通、「親屬」「親」なる表現をとる。但し例外として、「親戚」「親人」なる表現を、各一度見る。それは、吏律・職制「大臣專擅選官」、卷六・一と刑律・斷獄「功臣應禁親人入視」、卷三十六・三十二である。本稿では、これらを一樣に親族として扱っておく。そして、親族を「父方母方双方の血族及び養父母繼父母等の準血族と配偶者及びその血族を含むもの」(福武直「中国農村社会の構造」(昭和二一年)一一一頁による)と定義しておく。

—

清律は、親族の個々人への価値評価の程度を、彼等に対して犯す種々の禁止行為<sup>(1)</sup>への刑罰の軽重の度合いとして示

す。そこで、価値評価の尺度となる刑罰体系を「五刑」<sup>(2)</sup>によりみておく。

答刑、一十、二十、三十、四十、五十。

杖刑、六十、七十、八十、九十、一百。

徒刑、一年杖六十、一年半杖七十、二年杖八十、二年半杖九十、三年杖一百。

流刑、二千里杖一百、二千五百里杖一百、三千里杖一百。

死刑、絞、斬。

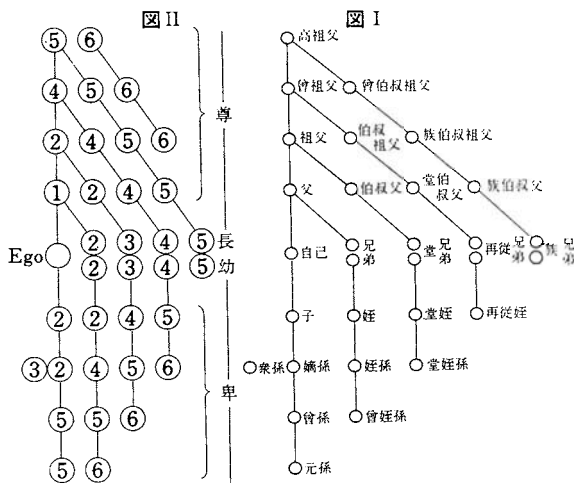
清律での刑罰は、他にも若干の種類があるが、基本的には上の五刑による二十等級である。ただ、律文中、「加一等、減一等」の表現を見るが、刑罰を加える時と減ずる時とで、その扱いが異なる。「加減罪例」によると、死刑と流刑は、各二等と三等の段階を持ちながら、減ずる時のみ、共に一等級ずつの扱いになる。<sup>(3)</sup> 刑罰の基本型は、加える時が二十等級で、減ずる時が十七等級となる。但し、以下の論述では、死刑の「斬」より一等重い刑罰として、「凌遲處死」を計算に入れ、全部で二十一等級として扱う。

さて、上の刑罰体系を通して観た親族の価値評価は、大きく二つの傾向に類型化される。ここでは、その二類型の各々に働く基本的枠組みを、仮説的に次の如く設定しておく。

(a) 喪服制による等級(尊卑区分を含まぬ)

(b) 尊卑長幼の区分(喪服等級との併用を含む)

(a)の類型では、喪服の種類により、価値評価が決定される。高い順に、斬衰、齊衰(期)、大功、小功、緦麻、無服、の各親族として配列される。<sup>(4)</sup> この内、最後の無服親は、同宗及び同姓の親族と外姻(戚)の親族よりなり、<sup>(5)</sup> 喪服の五等級の範囲外だが、六番目の等級として扱う。



(b)の類型では、尊と卑及び長と幼の区別により、価値評価が決定される。高い順に、尊、長、幼、卑の各親族として配列される。尊は自己より世代が上の、卑は下の親族であり、同世代の親族の内、年令が自己より上の者を長、下の者を幼と云う。<sup>(6)</sup>但し、この(b)の類型は、一般に尊卑の区別のみでなく、それと(a)の喪服等級との混合した形をとる。

そこで、(a)、(b)の価値評価の類型に対応する行為を、各Aタイプ、Bタイプの行為とし、次にその中のいくつかの事例を観ておく。なお、ここでは、親族全体の価値評価を扱わず、喪服圖の「本宗九族五服正服之圖」にみる父系男親達の価値評価を扱うに留める。この章の目的が、一応、二つの類型化への傾向性の指摘にあるが故にである。

ところでA、B両タイプに於ける価値評価の様態は、父系男親の喪服等級及び尊卑長幼区分を通して観察する。故に、各タイプの行為をみる前に、父系男親の喪服の種類及び尊卑区分を图示しておく。「図I」は、「本宗九族五服正服之圖」に従い、自己を中心とし、縦軸は、高祖から元孫までの直系の九世代を表わし、横軸は、自己の兄弟、従兄弟、再従兄弟、三従兄弟を表わす。「図II」は、「図I」と同じ配列の仕方で構成された各親族の喪の種類と服喪期間を表わす。①が斬衰三年、②が齊衰一期年、③が大功九月、④が小功五月、⑤が緦麻三月、⑥が

無服とする。但し、高祖父と曾祖父は、例外として、⑤で齊衰三月、④で齊衰五月とする。

(1) Aタイプについて

親族の価値評価決定の規準として、喪服制の六等級が使用される律は多い。中で、基本的にはこの規準のみに従って決定される行為を、Aタイプの行為と考える。この行為は、「親屬相為容隱」<sup>(8)</sup>「脱漏戸口」<sup>(9)</sup>「謀反大逆」<sup>(10)</sup>「親屬相盜」<sup>(11)</sup>「親屬相姦」<sup>(12)</sup>等々の律の中に散見する。ここでの事例として、罪人を匿う行為及び財物を盗む行為を取る。

(イ) 罪人を匿う行為の場合

「親屬相為容隱」は、罪人を匿った者への罪に、その罪人との親族関係の如何により、輕重を定める。

凡同居、若大功以上親、及外祖父母・外孫・妻之父母・女婿・若孫之婦・夫之兄弟・兄弟之妻、有罪相為容隱、…皆勿論。其小功以下、相容隱及漏泄其事者、減凡人三等、無服之親、減一等。

ところで罪人(他人)を匿う者の罪は、「知情蔽匿罪人」により、罪人の罪より一等減じることを知る。<sup>(13)</sup>今仮りに杖一百の刑罰を持つ罪人を匿ったと想定し、その罪人が父系男親の何れに該当するかによる刑罰の差異を「図Ⅲ」に示す。この図は、先の「図Ⅱ」と同じ親族配列による。図中の数字は、他人を匿った罪を「0」(杖九十)とした時、それとの刑罰等級の増減を表わす。故に、「-9」は無罪となる。但し、これらの親族は、別居している者として、扱われている。清律の上では、直系親族との別居は考えられない。<sup>(14)</sup>直系の場合は、同居の親とし、喪の等級如何に拘らず全部無罪として考えている。

(ロ) 財物を盗む行為の場合

「親屬相盜」は、強盜の如きを除いた単なる盗みに関し、次の如く云う。

凡各居親屬、相盜財物者、期親減凡人五等、大功減四等、小功減三等、總麻減二等、無服之親減一等。



(2) Bタイプについて

親族の価値評価決定の規準として、尊卑長幼の区分が使用される律は、Aタイプと同様多い。ただ、このタイプでは、尊卑長幼の区分のみに従う場合は少い。多くの場合、喪服等級との併用の形を取る。故に、このタイプの行為は、価値評価に際し、尊卑区分の強く働くものである。これは、特に刑律に於て、親族の関係する律の多くの中で見える。「卑幼私擅用財」<sup>(15)</sup>「匿父母夫喪」<sup>(16)</sup>「發塚」<sup>(17)</sup>「謀殺祖父母父母」<sup>(18)</sup>「罵尊長」<sup>(19)</sup>「干名犯義」<sup>(20)</sup>等々である。ここでの事例として、殺人の行為及び罵る行為を取る。

(イ) 殺人行為の場合

「謀殺祖父母父母」は、次の如く云う。

凡謀殺祖父母父母・及期親尊長・外祖父母・夫・夫之祖父母父母、已行者、皆斬、已殺者、皆凌遲處死、謀殺總麻以上尊長、已行者、杖一百流二千里、已傷者、絞、已殺者、皆斬。其尊長、謀殺卑幼、已行者、各依故殺罪減二等、已傷者、減一等、已殺者、依故殺法。

この中から、殺そうとした場合（已行者）、父系男親の内、誰を対象としたかによる刑罰の差異を、「圖V」に示す。なお、他人を殺そうとして既に実行した時の刑罰は、「謀殺人」<sup>(21)</sup>により、杖一百徒三年である。図は、これを「0」としての増減で表わす。

(ロ) 罵る行為の場合

「罵尊長」に於て、次の如く云う。

凡罵總麻兄姉、笞五十、小功兄姉、杖六十、大功兄姉、杖七十、尊屬各加一等、若罵兄姉者、杖二百、伯叔父母姑外祖父母、各加一等。

また、「罵祖父母父母」に於て、次の如し。

凡罵祖父母父母、及妻妾罵夫之祖父母父母者、並絞。

そこで、父系男親の誰を罵ったかによる刑罰の差異を、「図VI」に示す。他人を罵る場合の刑罰は、「罵人」<sup>(22)</sup>により、笞十(0)であり、数字は、これとの増減を表わす。故に、「-1」は無罪となる。

なお、「図V」「図VI」に於ては、基本的には、数字の高い(プラスの方向へ)もの程、価値評価の程度が高いと考ふる。

以上、親族の価値評価への二つの傾向性を観るに、Aタイプを「図III」「図IV」に、Bタイプを「図V」「図VI」に掲げた。その各々の基本的枠組みにより、喪服等級のみの働く行為をAタイプ、尊卑区分の強く働く行為をBタイプとして類型化した。次の章で、A・B両タイプの行為を一つづつ取り出し、親族全体への価値評価の様態を詳述する。

註

(1) 但し、特に名例律に於ては、禁止行為とは限らない。

(2) 名例律、卷四・三〇四。

(3) 名例律「加減罪例」、卷五・六十三。

凡稱加者、就本罪上加重、稱減者、本罪上減、惟二死三流、各同為一減。

(4) 喪服の等級に従い、服喪期間、喪中の衣服の種類等が決定される。例えば、服喪期間で云うと、斬衰三年、齊衰一年(一)年・五月・三月、大功一年九月、小功一年五月、緦麻一年三月、となる。上の齊衰の服喪期間は原則として一年であるが、例外として、曾祖父母が五月、高祖父母と継父が三月となる。喪服等級の重い程服喪期間が永い。

(5) 同宗・同姓及び外姻の無服親の範囲については、次の如し。

戸律・婚姻「娶親屬妻妾」の註、卷十・二十二。



同姓不得為婚、況同宗乎、無服之親所包者廣、凡五服之外、譜系可考、尊卑長幼名分猶存者、皆是。

刑律・賊盜下「親屬相盜」の條例、卷二十五・五〇六。

其外姻尊長親屬相盜、惟律圖內載明者、方准律減等、此外不得濫引。

(6) 刑律・鬪毆「毆大功以下尊長」の註、卷二十八・二十。

兄弟與己為輩行者、所謂長也、尊屬與父母為輩行者、即與祖為輩行者、亦是所謂尊也、……幼即弟妹、卑即與子孫為輩行者也。

(7) 「諸圖」、卷二の中に掲載される喪服図は、「本宗九族五服正服之圖」「妻為夫族服圖」「妾為家長族服之圖」「出嫁女為本宗降服之圖」「外親服圖」「妻親服圖」「三父八母服圖」の七つを数える。

(8) 名例律、卷五・五十。

(9) 戸律・戸役、卷八・二。

(10) 刑律・賊盜、卷二十三・二。

(11) 刑律・賊盜、卷二十五・二。

(12) 刑律・犯姦、卷三十三・十四。

(13) 刑律・捕亡「知情藏匿罪人」、卷三十五、五十四。

凡人犯罪事發官司差人追喚、而藏匿、在家不行捕告、……各減罪人罪一等。

(14) 戸律・戸役「別籍異財」、卷八・四十二。

凡祖父母父母在、子孫別立戶籍、分異財產者、杖一百。

(15) 戸律・戸役、卷八・四十三。

(16) 禮律・儀制、卷十七・三十二。

(17) 刑律・賊盜、卷二十五・三十二。

(18) 刑律・人命、卷二十六・十三。

(19) 刑律・罵言、卷二十九・七。

(20) 刑律・訴訟、卷三十三・四十七。

(21) 刑律・人命「謀殺人」、卷二十六・三。

若謀而已行、未曾傷人者、杖一百徒三年。

(22) 刑律・罵言、卷二十九・二。

凡罵人者、笞一十、互相罵者、各笞一十。

二

ここでは、先のAタイプの代表的事例として、禁じられた相手との婚姻を行う行為、Bタイプのそれとして、殴打の行為を取り上げる。その行為を行う場合の、対象者との親族関係の如何による刑罰の差異を明らかにする。それを通して、価値評価すべき親族の範囲と、価値評価の程度を観る。つまり、二つの行為を通して、親族の価値評価体系を観察する。各タイプの代表例は、次の二点により選択した。(イ)、A、B両タイプの典型的姿を示すこと、(ロ)、各タイプの諸行為の中で、親族関係毎の価値評価の差異の程度が最も複雑であることである。なお、ここでの評価体系の観察には、若干の制限を付ける。それは、自己を男の場合に限ること、<sup>(1)</sup>自己が養子や庶子等の特殊なケースでないこと、<sup>(2)</sup>親族の内継父や養母等の特殊な者達を除くこと、<sup>(3)</sup>親族の妾を除くことである。<sup>(4)</sup>これは後掲の図表と、ここでの紙数の関係による。故にここで扱うのは、普通のケースの、普通の親族に対しての、自己(男)との親族関係の如何による評価体系である。

1、「禁じられた婚姻の行為」を通しての評価体系

まず、この行為に関して、親族の関係する律の中から、ここでの該当箇所を取り出しておく。

「同姓為婚」<sup>(5)</sup>

凡同姓、為婚者、各杖六十。

〔尊卑為婚〕<sup>(6)</sup>

凡外姻有服尊屬卑幼、共為婚姻、及娶同母異父姊妹・若妻前夫之女者、各以親屬相姦論。其父母之姑舅兩姨姊妹及姨若堂姨、母之姑堂姑及再從姨、堂外甥女、若女婿之姊妹、及子孫婦之姊妹、並不得為婚姻、違者、各杖一百。若娶己之姑舅兩姨姊妹者、杖八十。

〔娶親屬妻妾〕<sup>(7)</sup>

凡娶同宗無服之親及無服親之妻者、各杖一百、若娶總麻親之妻及舅甥妻、各杖六十徒一年、小功以上、各以姦論。若收父祖妾及伯叔母者、各斬、若兄亡收嫂、弟亡收弟婦者、各絞、妾各減二等。若娶同宗總麻以上姑姪姊妹者、亦各以姦論。

〔親屬相姦〕<sup>(8)</sup>

姦總麻以上親及總麻以上親之妻者、若妻前夫之女・同母異父姊妹者、各杖一百徒三年。若姦從祖祖母姑・從祖伯叔母姑・從父姊妹・母之姊妹・及兄弟妻・兄弟子妻者、各絞。若姦父祖妾・伯叔母姑姊妹・子孫之婦・兄弟之女者、各斬。

以上の各律と、その註を参考とし、ここでの対象となる親族につき、その親族と婚姻した場合の刑罰を整理しておく。各刑罰に附記した数字は、二十一等級の刑罰体系を、無罪から凌遲処死に到るまでの(0)から(21)として示す。

(イ) 伯叔母、姑、姊妹、子の姉、孫の婦、兄弟の女の場合、斬(20)。

(ロ) 從祖祖母 FaFaBrWi' 從祖祖母 FaFaSi' 從祖伯叔母 FaFaBrSoWi' 從祖姑 FaFaBrDa' 從父姊妹 FaBrDa' 兄弟の妻、兄弟の子の妻の場合、絞(9)。

(ハ) 同宗の小功以上の親族の妻及び女、同宗の總麻以上の姑・姊妹・姪姊妹、母の姉妹、姉の女の場合、杖一百徒三

年<sup>(5)</sup>。

(丁) 同宗の親麻親族の妻、舅の妻 Mo Br Wi' 甥の妻 Si So Wi' の場合、杖六十徒一年<sup>(1)</sup>。

(寅) 同宗の無服の親族、同宗無服親の妻、父の姉姊妹 Fa Fa Si Da' 母の姉姊妹 Mo Fa Si Da' 父の舅姊妹 Fa Mo Si' Br Da' 母の舅姊妹 Mo Mo Br Da' 父の両姨姊妹 Fa Mo Si Da' 母の両姨姊妹 Mo Mo Si Da' 父の姨 Fa Mo Si' 母の姨 Mo Mo Si' 父の堂姨 Fa Mo Fa Br Da' 母の堂姨 Mo Mo Fa Br Da' 母の姑 Mo Fa Si' 母の堂姑 Ma Fa Fa Br Da' 堂姑 Mo Fa Br Da' 再從姨 Mo Fa Fa Br So Da' 堂外甥女 Fa Br Da Da' 女壻の姉妹、子の婦の姉妹、孫(曾・元孫)の婦の姉妹の場合、杖一百<sup>(2)</sup>。

(卯) 姉姊妹 Fa Si Da' 舅姊妹 Mo Br Da' 両姨姊妹 Mo Si Da' の場合、杖八十<sup>(8)</sup>。

(辰) 同姓無服の親族の場合、杖六十<sup>(6)</sup>。

以上の(イ)~(辰)に示した刑罰等級を表わす数字を、各該当の親族に附記して作成した親族図が、「図VII」である。この図につき、若干の説明を行う。

① 「△印」は男を、「○印」は女を表わす。

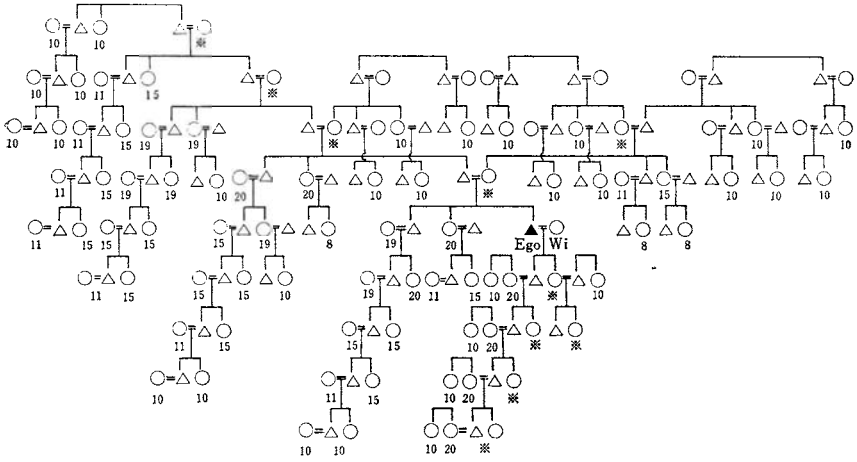
② 二本線「=」は、夫婦間の結合 marital tie を、一本線は、血縁的結合 consanguine tie を表わす。線が交叉する場合、互いの線が無関係なることを示す為、一方の線を曲線で表わす。

③ 横線上に並ぶ親族は、同世代の親族を意味する。

④ 女の親族の場合、一般に、在室と出嫁(結婚前と結婚後)により喪服等級が異なるが、ここでは全て在室に扱う。

⑤ 数字の代りに、「※印」を附した、直系尊属の妻(母、祖母等)、直系卑属の女、外祖母、外孫女については、絶対に婚姻の対象と考えられぬ者として、律にも扱われないと解釈する。

図 VII



- ⑥ その他の数字のない女の親族は、仮りに婚姻の対象としても罰されぬと解釈する。
  - ⑦ 同宗無服親については、例として、その中の二、三を載せるに留めている。
  - ⑧ 同姓無服親は、図より欠落している。
  - ⑨ ここでの親族の価値評価は、基本的には、刑罰等級の高い者程高いと考える。中で、⑤に掲げた「※印」の付いた親族は、最も高いと解釈する。
  - ⑩ この図は、行為の性質上、対象を女の親族に限定している。男の親族の価値評価は、原則として、その妻への刑罰等級により示されていると解釈する。
- 2、「殴打の行為」を通しての評価体系**
- この行為に関する律を觀察するに当り、ここで扱う殴打の種類を限定しておく。殴打には傷つけるか否か、手足で打つか石等で打つか、殺してしまうか、等の種類に応じて刑罰が決定される。ここでは、殴打の結果、折傷以上に到らしむる場合の内最も軽いケースを例として取る。<sup>(9)</sup>なお、他人を殴打して、上のケースなら、杖一百となる。まず、この行為に関

する律の中から、ここでの該当箇所を観ておく。

「妻妾毆夫」<sup>(10)</sup>

凡妻妾毆夫者、杖一百、……至折傷以上、各加凡鬪傷三等。其夫毆妻、非折傷、勿論、至折傷以上、減凡人二等。若毆妻之父母者、杖六十徒一年、折傷以上、各加凡鬪傷罪二等。

「同姓親屬相毆」<sup>(11)</sup>

凡同姓親屬相毆、雖五服已盡、而尊卑名分猶存者、尊長減凡鬪一等、卑幼加一等。

「毆大功以下尊長」<sup>(12)</sup>

凡卑幼毆本宗及外姻總麻兄姊、杖一百、小功兄姊、杖六十徒一年、大功兄姊、杖七十徒一年半、尊屬又加一等、折傷以上、各遞加凡鬪傷一等。若尊長毆卑幼、非折傷、勿論、至折傷以上、總麻減凡人一等、小功減二等、大功減三等。

「毆期親尊長」<sup>(13)</sup>

凡弟妹毆兄姊者、杖九十徒二年半、……折傷者、杖一百流三千里。若姪毆伯叔父母姑、及外孫毆外祖父母、各加一等。

「毆祖父母父母」<sup>(14)</sup>

凡子孫毆祖父母父母、及妻妾毆夫之祖父母父母者、皆斬。若祖父母父母、非理、毆子孫之婦及乞養異姓之子孫、折傷以下、勿論。

「妻妾與夫親屬相毆」<sup>(15)</sup>

若尊長毆傷卑幼之婦、減凡人一等。若弟妹毆兄之妻、加毆凡人一等。若兄姊毆弟之妻、……各減凡人一等。其毆姊

妹之夫・妻之兄弟、……以凡鬪論。

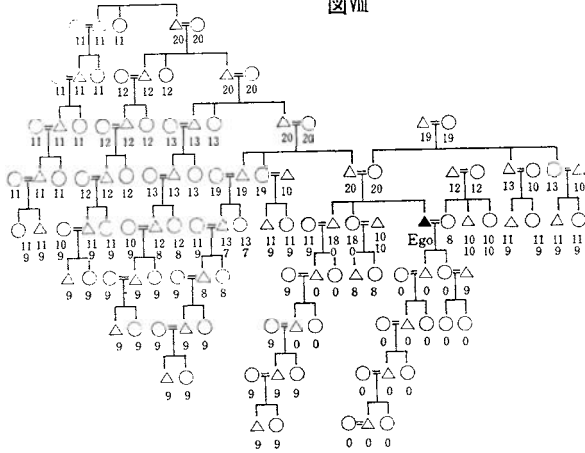
以上の各律を基に、ここで扱う親族を殴打（折傷のケース）した時の刑罰を、次に整理しておく。刑罰に付けた数字は、婚姻の場合同様、刑罰体系の等級を表わす。

- (イ) 祖父母（高・曾を含む）、父母の場合、斬<sup>(20)</sup>。
- (ロ) 期親の尊属（伯叔父母、妯）、外祖父母の場合、絞<sup>(19)</sup>。
- (ハ) 大功の尊属の場合、杖九十徒二年半<sup>(14)</sup>。
- (ニ) 小功の尊属の場合、杖八十徒二年<sup>(13)</sup>。
- (ホ) 總麻の尊属の場合、杖七十徒一年半<sup>(12)</sup>。
- (ヘ) 期親の長属の場合、杖一百流三千里<sup>(18)</sup>。
- (ト) 大功の長属の場合、杖八十徒二年<sup>(13)</sup>。
- (チ) 小功の長属の場合、杖七十徒一年半<sup>(12)</sup>。
- (リ) 總麻の長属、同姓無服の尊長属、兄の妻の場合、杖六十徒一年<sup>(11)</sup>。
- (ヌ) 期親の卑幼属（子、孫、弟、姪）、姪孫、外孫、子の妻、孫の妻の場合、無罪<sup>(0)</sup>。
- (ル) 大功の卑幼属の場合、杖七十<sup>(7)</sup>。
- (レ) 小功の卑幼属の場合、杖八十<sup>(8)</sup>。
- (ロ) 總麻の卑幼属、期親から總麻までの卑幼の婦、同姓無服の卑幼の場合、杖九十<sup>(9)</sup>。
- (カ) 妻の場合、杖八十<sup>(8)</sup>。

以上の(イ)～(カ)の刑罰等級を表わす数字を、各該当の親族に付けて、「**図VIII**」を作成する。この図の書き方は、原則

として「図VII」に同じだが、異なる点もあるので、若干の説明を行なっておく。

図VIII



① 「図VII」の説明箇所であげた①②③④⑦⑧はここでも同じである。

② 自己 Ego と同世代の親族については、上に長属及びその妻、下に幼属及びその妻に対する刑罰を記す。

③ 数字の「0」は無罪を、「10」は他人を殴打する刑罰と同じことを意味する。

④ この行為を通しての親族の価値評価は、基本的には、刑罰等級の高い者程高いと考える。ただ、特に卑幼の親族については、一概には決定し得ないが、ここでは一応、上の解釈に準じておく。

かくして、「図VII」「図VIII」は、先のAタイプ、Bタイプの行為の典型的姿を示した。この二つの行為を通しての親族の価値評価は、共に、刑罰等級の程度に於て示された。これにより、価値評価に該当すべき親族の範囲と、その各親族の価値評価の程度とを取り出し、次章に於て、評価体系の基本的枠組みを検討すること、代行させる。これについての分析及び解釈は、

得たと思う。

註

(1) 自己が女の場合、未婚は男に同じ、結婚後は本宗の親族と夫の親族とに係わる。故に結婚の前後により、価値評価に該当



する親族の範囲及び価値の程度は、著しく異なる。

(2) 例えは養子の場合、養子先の親族に対しては普通のケースと同じ、本宗の親族に対しては原則として一等級下げる。かくの如く、価値評価すべき親族の範囲や程度に、実子と較べて大きな差を示す。

(3) 三父八母の内、嫡母「妾之子謂正妻」、継母「父之後妻」、茲母「所生母死、父令他妾撫養」、養母「己身無子、而養同宗之子」については、二、三の例外を除いて、親母と同じ扱い。その他は、原則として喪服等級に準ずる。

諸圖・喪服圖「三父八母服圖」、卷二・四十七及び名例律「稱期親祖父母」、卷五・六十六參照。

(4) 親族の妾については、原則として、その妻より一等級下位扱い（刑律「親屬相姦」等）か二等級下位扱い（戸律「娶親屬妻妾」等）を受ける。

(5) 戸律・婚姻、卷十・十九。

(6) 戸律・婚姻、卷十・二十。

(7) 戸律・婚姻、卷十・二十二。

(8) 刑律・犯姦、卷三十三・十四。

(9) 刑律・鬪毆「鬪毆」、卷二十七・二。

折人一齒及手足一指、眇人目、抉毀人耳鼻、若破人骨、及用湯火銅鉄汁、傷人、

(10) 刑律・鬪毆、卷二十八・十三。

(11) 刑律・鬪毆、卷二十八・十八。

(12) 刑律・鬪毆、卷二十八・二十。

(13) 刑律・鬪毆、卷二十八・二十七。

(14) 刑律・鬪毆、卷二十八・三十四。

(15) 刑律・鬪毆、卷二十八・四十二。

### 三

先に、親族の価値評価決定の基本的枠組みとして、仮説的に、(a)、喪服等級、(b)、尊卑長幼の区分、の二つを取り

出した。ここでは、二章で観た二つの行為を中心に、A・B両タイプの諸行為を通して、評価体系の基本的枠組みを再検討したい。ここでの枠組みの考察は、親族の価値評価を決定する因子 factor は何か、という形で行なう。先の二つの仮説的枠組みより、一段下位のレベルで取り出す。先の仮説的枠組みでは説明し得ないが故にである。

親族の価値評価決定の基本的因子として、次の八因子を取り出し、各因子毎に簡単な説明を附す。

(1) 血縁(生物学的)因子

これは、血縁関係の遠近、濃淡に關する規準である。A・B両タイプの行為を通しての評価体系(以下、Aタイプの体系、Bタイプの体系と云う)に於て觀察される。Aタイプの体系では、一般に血縁の近い者程価値評価の高い傾向を示す。Bタイプの体系では、尊長属に於て血縁の近い者程高く、逆に卑幼属に於て遠い者程高い傾向を示す。つまり、血縁因子は、Aタイプの体系及びBタイプの体系の尊長属に於てプラスの方向で、Bタイプの体系の卑幼属に於てマイナスの方向で働いている。

この因子が強く働く姿は、婚姻を禁ずる親族の中に、直接血の連なる直系の母達・女達・外祖母・外孫女を、罰の対象として揚げさえしないことにも窺える。<sup>(1)</sup> (「図VII」参照)

(2) 父(男)系因子

父系親族達の価値評価の範囲が広く、又価値評価の程度の高い傾向が、A・B両タイプの体系に於て、取り出せる。これは清律での親族が、所謂「宗の觀念」を中心として考えられていること<sup>(2)</sup>に關係する。又、殴打の行為等に於て、同じ無服親を、価値評価の高い順に、同宗、同姓、外姻として扱うことに、この因子の働きをみる。

(3) 直系因子

直系親族の価値評価は、Aタイプの体系及びBタイプの体系の尊属に於て、他と較べて、断然高い。この因子は、

(1)の血縁因子と関係し、清律に於ける血の連続への重視を予想させる。この因子はまた、孝の觀念と関係するだろう。しかし、多くの律で、父母とほとんど等価値の者として、祖父母(曾・高祖父母の直系尊属を含む)<sup>(3)</sup>を位置づけることは、価値評価決定の因子としては、孝因子でなく、直系因子として取り出さねばなるまい。<sup>(4)</sup>更にこの因子は、Bタイプの体系に於て、直系尊属と卑属の間での価値落差の大きいことをもたらす。これは、後の恩義因子や世代因子と強く相関していると思われる。

#### (4) 恩義因子

直系尊属と、伯叔父母、姑、外祖父母の価値評価は、他と比べて高い。これは、A・B両タイプの体系を通じて云える。清律では、これらの親族を、最も恩義を蒙る者達と考える。ここで注目されるのは、喪服等級では小功親に過ぎぬ外祖父母の価値の上昇である。上に掲げた他の親族は、いずれも斬衰か齋衰(期)であるが、外祖父母は、この期親の尊属と同程度の扱いを受ける。<sup>(5)</sup>その根拠を、清律は、「恩義」に求める。<sup>(6)</sup>ここに恩義因子の存在をみる。この因子は、父母への孝の觀念にも関係するだろう。また、直系因子、母因子、同居因子とも強い相関を持つと予想される。

#### (5) 世代(尊卑)因子

これは、Bタイプの体系に於て見出される。Bタイプの体系は、先掲の「図V」「図VI」「図VIII」に於て明らかな如く、自己からの世代の上下区分に基き、価値評価に厳格な差異を示す。それは、上に高く、下に低い。故にこの因子は、世代の上位者に対してプラスの、下位者に対してマイナスの方向で働く。この因子はまた、他の諸因子(血縁、直系等)と相関する。それをこれらの諸因子が強く働いている喪服等級との関係で見ると、喪服の等級が高い程、上下(世代の)の価値の落差が大きいことを知る。<sup>(7)</sup>かかる意味で、世代因子は、他の諸因子が強く働く場面で、同じく

強く働くこと云える。

(6) 年令（長幼）因子

Bタイプの体系は、同世代の親族に対し、年令の上下による価値評価の差異を示す。世代因子と同様、上に高く下に低い。ここに、清律が一般に年令の高さに価値を認める傾向と関連して、評価体系での年令因子の存在を観る。この因子と世代因子との関係では、世代因子の方がより強く働いている。世代の上下は、年令の上下に関係なく決定されるが故にである。つまりこの因子は、一応、同世代の者に対して働く因子だと云えよう。<sup>(9)</sup>

(7) 母因子

A・B両タイプの体系に於て、世代が上の親族の妻への価値評価は、その親族への価値評価と同じに扱われる（「図VIII」参照）。全体として、女をマイナス因子として扱う中において、この母達の価値の上昇は、評価体系に於ける母因子の存在を示す。<sup>(11)</sup>この因子は、恩義因子や世代因子と強く関係していると思われる。

(8) 同居因子

これは、主としてAタイプの体系に強く働く。同居する親族に対し、仮りにそれが無服親でも、高い価値評価を与える傾向を観る。<sup>(12)</sup>また、「三父八母」に云う継父（同居と不同居を分ける）の扱いにみられる如く、<sup>(13)</sup>清律が同居の親族に対して高い価値を認めることと関連して、評価体系での同居因子の存在を知る。この因子はまた、恩義因子と強く結合していると思われる。

以上取り出した因子群は、相互に関係し、規定し合いながら価値評価体系を構成するであろう。ここでの各因子の抽出は、より基本的と思われるものについてのみ行なった。これらの因子を指摘することで、親族の価値評価への基本的な傾向性は、取り出し得たと思う。

- (1) 同様のことが、犯姦の律でも云える。清律は、近親相姦のタブーに触れる最も忌避なる者として、これらの親族を考えていると思われる。
- (2) 清律で、親族分類の規準にその名称が使われる喪服制が、同宗の者中心であることに、窺い知れる。
- (3) 名例律「稱期親祖父母」は、「凡稱期親、及稱祖父母者、曾高同、稱孫者、曾元同」と云う。故に、律文中の「祖父母、孫」なる表現は、高祖父母、曾祖父母、曾孫、元孫を含む。但し例外として、刑律「謀反大道」「謀叛」の中の縁坐の場合のみ、それらを含まない。
- (4) 清律では、父母が明らかに祖父母より高い価値評価を持つ事例は少ない。名例律「應議者之父祖有犯」、戸律「別籍異財」、禮律「居喪及僧道犯姦」等の律をみるのみである。他の多くの律に於て、「祖父母父母……」の表現により、両者は、等価的に評価される。
- (5) 外祖父母を期親の尊屬と等価的に評価するのに、次の如き律をみる。  
 名例律「應議者之父祖有犯」、戸律「嫁娶違律主婚媒人罪」、刑律「謀殺祖父母父母」「毆期親尊長」「罵尊長」「干名犯義」等。
- (6) 諸圖「喪服圖」、卷二・四十五で次の如く云う。  
 外祖父母服、止小功、而律內、與期親尊長同論者、以恩義並重也、……
- (7) これを、清律に於ける尊卑区分と喪服等級の關係として観ると、次の如くに要約される。  
 (1) 卑が尊に対しての犯罪に於て、卑に課せられる刑罰。a 喪服の等級が高くなる程重い。b 喪服の等級に關係なく一定している。  
 (2) 尊が卑に対しての犯罪に於て、尊に課せられる刑罰。c 喪服が高くなる程軽くなる。d 喪服の等級に關係なく一定している。
- この(1)のa、bと(2)のc、dが各々結合して三通りの組み合わせを作る。つまり、a、c、a、d、b、c、である。例えば、a、cは刑律「毆大功以下尊長」、a、dは刑律「殺子孫及奴婢圖賴人」、b、cは刑律「親屬相盜」、に於て觀察される。これらのいずれの場合に於ても、喪服等級が高い程尊卑の価値評価の落差が大きくなる。
- (8) 例えば、禮律・儀制「鄉飲酒禮」、卷十七・四十四に於て、「凡鄉黨叙齒、及鄉飲酒禮、已有定式、違者笞五十。」と云う

ことにも窺える。その他、名例律「老小廢疾收贖」、戸律「收養孤老」、刑律「老幼不拷訊」等を参照。

(9) 清律では、尊と長について、価値評価に差異を認める場合と、等価的に扱う場合とがある。差異の存する時は、大体、刑罰等級の上で一等級を示す。一方、卑と幼は、等価的に扱われる。

(10) 清律は親族の妻を呼ぶに、一般に、世代の上の場合を「母」、同世代を「妻」、下の世代を「婦」と云う。

(11) これについては、喪服図の中の「三父八母圖」にもみられる如く、清律が全体として母に高い価値を附与していると考えられる。

(12) 例えば、兵律「軍人替役」、刑律「謀反大逆」その他に於て、同居の親を、期親と等価的に取り扱う姿を観る。

(13) 諸圖・喪服圖「三父八母服圖」、卷二・四十七参照。

#### 四

以上、一貫して、清律に於ける親族の価値評価体系を考察してきた。その結果、この評価体系を構成する基本的因子として、血縁、父系、直系、恩義、世代、年令、母、同居の各因子を取り出した。これらの諸因子は、単に親族の価値評価の構造因子として働くのみならず、祖先達（親族の者達が死者となった場合）の価値評価の構造因子としても働き得ると予想される。かかる意味で、清律に於ける祖先崇拜の構造が、これらの諸因子の相関を通して、予測されるだろう。

近代中国の祖先崇拜に於ける崇拜の対象を今仮りに、血縁的關係（或いは親族關係）を確認し得る系譜的に割と近い祖先達と、それらをはるかに越える如き遠い祖先達（例えば、共同始祖等）とに分けて考えた場合、本稿は、その前者をめぐっての考察に集中した。この前者に限定し、しかも清律を通して、祖先崇拜を考える場合、その基礎は、「親族關係の網の目の中で自己への意識と、その網の目の中で様々な価値の異りをもって配列された各親族と自己との關係のあり方、及びその価値の程度によって規定された諸行為」の上に置かれるべきだと思ふ。かくして、親族

関係の網の目の一部分としての自己への認識に立ち、常にこの網の目の中で考え、行動し、生活する個人にとつて、祖先崇拜は、所謂「祖先一般」に対する、という如き姿ではなく、「諸々の親族関係の束」に対する、という姿をとるであろう。

本稿は、上の如き意味での構造的視点が、従来の研究に加わるべき必要性の指摘と、そこで云う祖先崇拜の構造への一局面からの分析を、親族の価値評価体系に働く諸因子の抽出を通して試みた。これが、近代中国の祖先崇拜研究への、一つの問題点の提起となり、同時に細やかな貢献となることを期待している。

#### 註

(一) この二つの祖先への分類は、O. Lang や牧野巽氏等の、祭祀形式を通しての「家族の祭る最も近い直系の祖先と、同族が祭るそれより遠い祖先」の分類に類似する。

Lang、小川修訳「中国の家族と社会、I」(昭和二十八年)二三頁、牧野巽「支那家族制度概説」『支那家族研究』(昭和一九年)二二頁参照。

# 中国語祈禱書小史

矢 崎 健 一

英国聖公会の伝統を受け継ぐ各国聖公会はその礼拝に自国語を用い、かつ、司式者も会衆も共に声を合せて祈るために礼拝用書として祈禱書を必要としている。聖公会はローマカトリック教会のように定まった伝承をもたず、また福音主義教会や改革派教会のようにルター・カルビンといった神学者により主張された教理をもたないので、ややもすれば定まった神学がないかのように見做されやすいのであるが、祈禱書は単に礼拝用書であるばかりでなく聖公会の教理の基準を示す神学書であり、信仰生活を指導する案内書として、いつ、いかなる所に於ても必要欠くべからざるものとされている。したがって未開拓地に伝道が開始されるや、宣教師は聖書の翻訳と同時に、また聖書の翻訳が他の人々によって既に企だてられている場合には、まず第一に祈禱書の翻訳を始めている。中国伝道に於ても例外ではなく、先駆者達はみな中国語を解するようになるまで直ちに祈禱書の翻訳に手をつけている。今より百年以前に英語を中国語に翻訳することはかなり困難な仕事であった。しかし、その難事を克服して中国語の祈禱書を完成したことによって、中国各地でそれぞれ伝道していた各国聖公会伝道協会が一致することができ、遂に中華聖公会として中国人による教会を組織成立させることに大いに役立ったのである。



聖公会の中国伝道は、一八三五年（道光十五年）米国聖公会伝道局（The Board of Missions of the Protestant Episcopal Church in the United States of America 大美国聖公会）がロックウッド（Henry Lockwood 駱武）とハンセン（Francis R. Hanson 韓森）の二宣教師を中国に派遣したのに始まる。彼らは六月二日モリソン号にてニューヨークを出発、十月四日広東に着き同地に居留のアメリカ人達に迎えられたのであるが、当時中国は外国人の出版・伝道を禁止していたので伝道を開始することができず、英領シンガポールに行くよう忠告をうけ同地にわたった。さらに中国人伝道のためには中国人居住者の多いバタビヤにて準備することを得策として、十二月二十二日バタビヤに着き、同地の中国人に伝道しつつ中国伝道の可能な日のくるのを待っていた。ここでロックウッドはメドハスト（Walter Henry Medhurst、麦都思又は向徳者）の娘サラと結婚したが、夫人は半年後に病死し、ロックウッド自身も病に倒れ、一八三九年四月六日バタビヤをたつて英国經由帰国した。また、ハンセンは前々年の一九三七年十月に病のためバタビヤを去り、これも英国を経て帰国していた。

これよりさき、ロックウッド・ハンセン両名に遅ること二年、一八三七年にブーン（William J. Boone 文惠廉）が米国聖公会より派遣されてバタビヤに来ていた。彼は宣教師であったが中国大陸に伝道するように命令を受け、一八四一年（道光二十一年）に澳門を経て廈門に渡った。広東にはアヘン戦争のため入ることができなかったからである。彼も翌年八月に夫人を失ったが伝道の決意固く、大陸伝道の同志を募るために一八四三年に帰国し、各地で中国伝道の必要性を説いて廻った。米国聖公会もその重要なことを認め、一八四四年十月二十六日フィラデルフィアにて彼を中国派遣の伝道主教に任じ、上海に本拠を置いて楊子江一帯に伝道することを命じた。同年末に彼は再婚した妻と七名の宣教師達を連れてニューヨークを出発、翌年四月に香港着、やがて上海に入り中国大陸への伝道を開始した。

これが現在の江蘇教区の起源である。

一八四六年に彼は上海に一小学校を創立し、これが後に発展して聖約翰大学となった。また、メドハスト・ミルン (William C. Milne 米隣) ・ストロナック (John Stronach 施教力) ・ブリッジマン (E. C. Bridgman 裨治文) 等各派の宣教師達と共に聖書の改訳に尽している。彼は楊子江沿岸を主として中国各地に伝道していたが、一八五九年 (安政六年・咸豊九年) 米国聖公会に日本伝道の必要を説き、部下の宣教師中最も若いリギンズ (John Liggins 林約翰) ・ウイリアムズ (Channing Moore Williams 維廉) の二名を長崎に派遣し、プロテスタント日本伝道の第一歩を踏み出させている。

このウイリアムズこそはブーンの後、一八六五年中国及び日本伝道教区主教に任ぜられ、さらに一八七四年 (明治七年) に日本伝道教区専任主教となり日本聖公会の礎を定めた人である。ブーンはその後も上海を中心として楊子江沿岸地方に伝道活動をつづけていたが、惜しくも一八六四年 (同治三年) に上海で死去した。彼は一八四六年に早禱文の翻訳を終ったことを報告しているが出版されたことは記されていない。

英国聖公会の中国伝道は一八三八年 (道光十八年) 広東に派遣されたスタントン (Vincent J. Stanton 史丹頓) によって始まる。彼は単身広東に来たが、たまたま一八四〇年六月にアヘン戦争が起つたため抑留され、翌年釈放されて英国に帰った。一八四二年南京条約が締結されるや澳門英国領事館付牧師として来り、後に香港に教会と学校を創設した。

当時中国には既に、一八〇四年にロンドン会のモリソン (Robert Morrison 馬礼遜) が香港に來り伝道を始めていたが、一八二四年に帰国中ロンドンの聖公会伝道協会 (The Church Missionary Society for Africa and the East 大英教会安立甘) 本部に宣教師の派遣を求めた。同協会は一八三四年になって中国に宣教師を送ることを決め、一八

三六年<sup>(2)</sup>スカイヤー (Edward B. Squire) を派遣したが入国できず、彼はシンガポールを基地として澳門までの各地を調査して一八四〇年に帰国した。

一八四三年、英国聖公会伝道協会より五港と香港の調査のため派遣されたスミス (George Smith 四美または施美夫・史密斯) とマクレッチー (Thomas McLatchie 麦麗芝または麦頼滋) は上海に上陸、各地を調査し、マクレッチーは上海に留り、スミスは寧波にも伝道したが一八四六年に帰国して調査結果を報告した。伝道協会はこの報告に基づき一八四七年にファーマー (W. Farmer 范麻) を上海に、ラッセル (W. A. Russell 羅素) とゴホバツ (R. A. Cobbold 戈柏) を寧波に派遣した。さらに、一八四九年、スミスを中国伝道主教に任じて香港に派遣し、また、ゴフ (F. F. Gough 岳斐翟) とバーデン (John Shaw Burdon 包爾騰) を寧波に派遣した。スミスは香港を中心に大陸各地を巡回伝道していたが、一八五四年には中国語最初の祈禱書である「<sup>(3)</sup>耶穌聖教禱告文」を出版した。

## 二

「耶穌聖教禱告文」は当時まだキリスト教用語ことに教会用語などが一定していなかったのでかなり苦心して訳されたものである。表紙は「耶穌隆生一千八百五十四年 耶穌聖教禱告文、甲寅仲夏 香港聖保羅書院藏板」と記され、木版で内容は英国聖公会祈禱書の早禱全部と晩禱の一部である、前者は清晨禱告文として十八丁、後者は下午禱告文として三丁にわたっている。一丁は二十字詰十四行であるが、上帝・主・天父・耶穌・爾・聖子・耶和華・基督等の語は行を改め、主耶和華などこれらの二語が重なる場合のみつづけて記している。また、主・爾だけは行を改めず二字だけ空けて書いてある場合もある。祈禱書の用法を示す小文字規定は上段より三字空けて本文一行分に二列に記されている。今、その使徒信經である使徒所述之信經を記すと次の如くである。

我信

上帝全能天父造成天地亦信其独生之子、我

主耶穌基督、即童女馬利亞感

聖神所生者、当本丟彼拉多出仕時、遭難釘於十字架而死葬於墳墓、歸於陰府越三日復甦升天坐

上帝全能天父右、後必降臨審判生者死者、○我亦信

聖神或曰聖靈或聖神風 聖会大公、聖徒相通、罪可赦宥、肉体復甦、後得永生、誠心所願。

禱告文中に原語を音訳して用いている部分は最初に出てくる時に、その原語の下に註を加えて原語の意味を伝えようとしている。

耶和華、耶和華上帝之尊称三字、乃猶太國土音、意曰自有者、即永生常在、無始無終、自有所有自然而然者也。

耶穌、耶穌二字、及猶太國土音訳言救世主也。

基督、基督耶穌之尊号、二字乃西國希臘或曰希利尼土音、訳音、被天父伝油者、至奧妙之意也。

“アーメン”については亜孟二字乃猶太國土音訳既誠心所願と註を加えている。小文字規定では祝文既竟、会衆宜応曰、亜孟、或誠心所願と記して、祈禱の終りに亜孟あるいは誠心所願と云うことを規定しているが、本文中には亜孟と記した所はなく、ことごとく誠心所願と記している。ただし、主禱の末尾は二箇所とも固所願也と記し、祈禱文の最後に用いる祝福のコリント後書十三章十三節には心所願也と記しているが、これは聖書よりの引用であるので文理訳の新約全書をそのまま用いたためである。

また、聖霊については、本文は文理訳にしたがって聖神と記しているが、小文字をもって次のように註を加えてい

る。

聖神、或曰聖靈或曰聖神風

主禱は文理訳よりの引用であると記したが文理訳と全く同じであるというわけではない。禱告文に示された主禱は次の如くである。

我

父在天、愿

爾名聖、

爾国臨格、

爾旨得成、在地若天、所需之糧、今日錫我、我免人負、求免我負、俾勿我試、拯我出患、以国權榮皆

爾所有、爰及世世固所願也

このうち文理訳と相違する点は、我<sub>レ</sub>吾、愿<sub>レ</sub>願、糧<sub>レ</sub>糧の三字のみである。

我は“wo”、吾は“wu”で発音は多少異なるが同義語に用いられる。また広東語の発音は、我は“Ngoh”、吾は“ng”である。この禱告文の用いられた広東地方では、文理訳の吾と発音が同じで、文字も似ている晤が「…ではない」など否定の意味に用いられるので、これを避け、一人称に用いられる我を使用したものであろう。

愿と願は共に“yuan”、広東音でも共に“yün”であるが語義が異なる愿を用いたのは解しかねる点である。

糧と糧は共に“liang”、広東音でも共に“loej”であり、意義も同じである。また今日では糧は繁体字とし、その簡体字として糧が用いられていることから推しても特に区別せず用いたものであろう。

以上三点の相違はあるとしても文理訳からの引用であることは、当時、既に訳出されていた前述のシンガポール出

版の新遺詔書の主禱文と比較するとそれは、禱告文のものとはかなり相違し、これから採用したものではないことは明らかである。

新遺詔書の主禱は次の如くである。

吾父在天、尊名、成聖、天国臨至、聖旨得成在地、如在天焉、吾日用糧、今日賜余、求免吾債、如吾免人債焉、勿容我罪誘惑、乃救我等出兇惡、益国者權者榮者皆歸天父、至世世焉心正所願也。

詩篇第九十五篇も勿論、文理訳よりの引用である。その相違するところは、二節の詠詩<sup>6</sup>詠詩。三節の誰能<sup>6</sup>与之抗衡兮<sup>6</sup>誰克与之抗衡兮。八節の抵觸<sup>6</sup>抵觸。十節の予<sup>6</sup>余などであり、四節の巍巍其由は明らかに巍巍其山の誤りである。七節「彼乃我之上帝我儕小民、即其所牧之羊兮」、八節「上帝曰、至於今日、爾願聽從我言、不剛懷乃心、如昔民之抵觸」も文理訳によったものであるが、この分節は“Authorized Version”の分節ではなく英語祈禱書が詩篇にのみ採用している“Great Bible”の分節にしたがっている。なぜ文理訳が“Authorized Version”によらず英語祈禱書によったかは不明であるが、主語が詩篇の作者から神に移っていることを明確にするために「上帝曰」を入れて八節の「至於今日、爾願聽從我言」以下の主語の神たることを示している。

清晨禱告文の内容は（招待聖句十一。勸告。）認罪之詞。赦罪祝文。我主<sup>6</sup>所示之禱文。詩篇第九十五首。旧約全書。讚美之詞。新約全書。詩編第一百首。使徒所述之信經。（唱和）。主禱文。（唱和）。礼<sup>6</sup>拜祝文。求安祝文。求恩祝文。求佑君王祝文。求佑宗室祝文。求佑聖品人及会衆祝文。求佑天下衆人祝文。衆人謝恩祝文。聖徒<sup>7</sup>基瑣督之祝文。（コリント後書第十三章十三節）ですべて英国聖公会祈禱書にしたがっている。（ ）内は見出しがなく本文だけなので日本聖公会祈禱書の見出しによった。

下午禱告文は先ず小文字にて「除以下所言之外早晚大概相同之禱也」と記し、「馬利亞所頌之詩。西面<sup>6</sup>所作之詩。

求安祝文。避災祝文のみを載せて他は略している。

聖書との関係については祷告文中に日課として用いられる部分は「旧遺詔書、或称旧約全書。新遺詔書即新約全書」と記されている。この祷告文の発刊された一八五四年は文理訳の旧約全書が上海で刊行された年であり、文理訳の新約全書はその二年前に上海で刊行されている。したがって本文への引用はすべて文理訳によっているが、当時はまだ文理訳が普及しておらず、神天聖書の改版である一八三七年バタビヤにて出版された救世主耶穌新遺詔書、一九三八年シンガポール(?)にて出版された救世主耶穌旧遺詔書、一八四〇年頃の同地出版の救世主耶穌新遺詔書等が用いられていたので使用者の便を計ってこのように書かれたものである。聖書の文字も招待聖句の所では聖書、日課の所では聖經と記して一定していない。また聖書日課を「聖經一章」と記しているのは、当時はまだ聖書日課表ができていなかったことを示している。

### 三

ラッセルとゴフは一八五八年にモール (George Evans Moule 慕稼殷) が英国聖公会伝道協会より派遣され寧波に着任するや、共に祈禱書の寧波語訳を企だて、一八六〇年にまずローマ字祈禱書<sup>(6)</sup> “Cong tao-kao veng” 一巻一六三頁を発行し、つづいて四年後にはそれを「衆祷告文<sup>(6)</sup>」として内容を増補し、漢字に改めて発行した。これは木版九十七丁にわたるものである。その後、ラッセルは一八七二年に英国にて初代華北伝道教区主教に任ぜられ、翌年寧波に戻り新約聖書の翻訳などをしたが一八七九年に寧波にて死去した。また、“Cong tao-kao veng” の出版された年と同じ一八六〇年にはウェスレー・メソジスト教会 (Wesley Mission 恵師礼会) の監督ロックス (Josiah Cox) が「祈禱文全書<sup>(7)</sup>」を翻訳出版したが、その内容は英国聖公会祈禱書の早禱・晩禱・嘆願の式文をのせたもので、当

時、英国内では国教外のどの教会も聖公会祈禱書を用いていたので、それを訳して使用したのである。

モールは一八六四年に寧波より杭州に移り、同地で伝道しつつ杭州語による「公禱書」を上梓した。彼も一八八〇年に華北伝道教区より華中伝道教区を分轄した際にその初代主教に任ぜられている。「公禱書」の刊行年月は記されていないが、モールは一八六四年より一八六七年まで杭州にて伝道し、同年帰国したが一八六九年に再び中国に來り一八七五年まで滞在し、一八七一年には杭州にて「讚美詩」<sup>(13)</sup>を發行し、翌年にはそれをローマ字に改ため、<sup>(14)</sup>「*Worship hymns*」としてこれも杭州で發行している。その後「公禱書」を發行したものと思われる。本書は木版八十五丁。内表紙が公禱書と簡括文の二葉あって、それぞれ「謹按英國公會之原本以杭語翻譯 杭□□堂藏板」と記されているところをみると、公禱書と簡括文は別々には出版され後に合本されたものらしい。公禱書は早晨禱文 十七丁。晚禱文 六丁。総禱文 十丁。内容は英國聖公會祈禱書の早禱・晚禱・嘆願であるが、晚禱文は聖女馬利亞歌・聖詩第九十八篇・西門歌・聖詩六十七篇・使徒信經・主禱文・求平安簡括文・求免危險簡括文のみを載せ、早晨禱文と共通の聖語・勸文・総認罪文・赦罪文・為皇上禱文・為教師与会衆禱文・為天下万民禱文・総謝恩文・聖基瑣督禱文・哥林多後書十三章十三節を省略している。簡括文は応時禱告文九と謝恩禱文七を記した七丁と逐節簡括文 三十丁につづいて施主晚餐礼節 十五丁をのせている。簡括文とは特禱のことで、応時禱告文は臨時祈禱、謝恩禱文は臨時感謝、逐節簡括文は主日祝日齋日等の特禱を示す。

「公禱書」の使徒信經は次の如くである。

我相信上帝全能的父、就是創造天地的、我相信上帝独生的子、我們的主耶穌基督、就是童女馬利亞、因聖靈感動、得孕而生、当本丟彼拉多做官之時、受難、被釘在十字架、死了、葬了、降落陰府、第三日從死裏再起来了、他升上天、坐在上帝全能的父的右邊、從那裏将要再降臨、審判活人死人、我相信聖靈、通世界的聖公會、聖徒相交、罪得赦



免、身体死了復活、并世後永生、垂門、

一八六四年、香港に着任した英国聖公会伝道協会宣教師ワレン (Charles F. Warren 華蓮) は一八六六年に「<sup>(15)</sup>主文式」を著わした。同書は木版三十五丁のものであるが内容は不明である。彼はつづいて「<sup>(16)</sup>家人祈祷文」を翌年香港で出版した、これは木版五十三丁で内容は家族祈祷である。ワレンは後に来日してウィリアムズと共に聖公会祷文の翻訳委員として活躍し、日本聖公会のために貢献した人である。

また、一八六六年に香港英国陸軍付牧師として着任したパイパー (John Piper 皮柏) は後に英国聖公会伝道協会宣教師となり、香港で伝道していたが、一八七二年に香港で「<sup>(17)</sup>聖会祷文」百十一丁を上梓した。これは英国聖公会祈祷書の一部と思われる。

一八五〇年六月のアメリカ聖公会伝道大会報告によればブーンは米国聖公会宣教師サイル (E. W. Style 帥利) と英国聖公会宣教師マクレッチーと共に早晚祷文を殆んど全部上海語に訳している。刊行年月不明の「<sup>(18)</sup>常早祷年」十四丁がブーンによって上海で発行され、それが米国聖公会宣教師ケース (Cleveland Keith 吉) によって一八六一年に「<sup>(19)</sup>Sung woe, koong yoong tau vung.」としてローマ字化され、また、一八六二年にブーンによって「<sup>(20)</sup>聖会祷」百九十八丁が上海で発行されたが、一八五〇年に報告された稿本が間もなく出版されたようすはないので、その稿本が後に「常早祷年」として印刷され、「聖会祷」はさらにその「常早祷年」に晩祷文以下の祷文を加えたものであり、百九十八丁であるからかなりの内容をもったものと考えられる。

一八六五年北京にて語学研修中のセレセウスキー (S. I. J. Schereschewsky 施約瑟) は英国大使館付牧師バードン (John Shaw Burdon 包爾騰) と共に祈祷書の主要部分を北京官話に訳し、礼拝に使用していたが、一八七二年に全訳を北京にて出版した。これが今日まで中国語祈祷書の底本となっただばかりか、日本語祈祷書の翻訳に大いに役立つ

た「教会禱文」<sup>(21)</sup>である。セレセウスキーはロシア生れのユダヤ人で、一八五九年に米國聖公会宣教師として上海に來たり、一八六二年より北京で中国語を学んでいた。彼はまれにみる語学の天才で聖書・祈禱書の翻訳に生涯をかけていたが、後にウィリアムズが日本伝道教区専任主教となつた為、選ばれて意に反し一八七七年にニューヨークにて第三代の中国伝道区主教に任ぜられた。

バードンは翌年華南伝道教区主教に任命されて帰國し、一八七四年に主教に任ぜられて香港に着任した。彼は香港・広東省・福建省を巡回すると共に再度來日して在日宣教師合同會議を開き、日本に於ける聖公会祈禱書の翻訳出版についてウィリアムズらと協議し、また助言を与えた。

#### 四

教会禱文の表紙は「耶穌降世一千八百七十二年 英國包爾騰 美国施約瑟同訳 教会禱文 同治十一年歲次壬申 京都美華書館刷印」と記し、全巻を六巻に分ち、上中下の三本としてある。訳者が英國聖公会宣教師のバードンと米國聖公会宣教師のセレセウスキーであるようにこの書も英國聖公会祈禱書と米國聖公会祈禱書を折衷したものであって、両者に共通したものはもちろん之を載せ、両者の相違するものはそのいつれか、あるいは双方を載せている。

表題の「教会禱文」は“The Book of Common Prayer and Administration of the Sacraments and other Rites and Ceremonies of the Church”を訳したものであるが、教会とは当時中国では基督教会の略称として用いられていたもので、他の宗教は教会なる語を用いていなかったから混同される恐れはなかった。基督教会とは基督の教会ではなく基督教の会の意である。また、禱文とは“The Book of Common Prayer”を訳したものであるが、英語もこの語をもって聖礼典その他の諸式を含む全体を代表する語として用いている。

巻初に凡例として次の如く記している。

一 教中最要者惟信創造天地独一无二之主即書中所称天主是也

一 是書為耶穌教之書其中雖有天主之称卻与中土所称天主教不同讀者幸勿謬視

一 書中所称耶穌為救世之主有時稱為基督基督二字猶言天主所立之救主也有時稱為耶穌無論單雙称皆称一救主也

一 書中阿們二字乃希百來語訳之即誠心所願也

一 聖詩中天主亦称耶和華三字亦希百來語訳之即自然而有之意

一 聖詩中阿勒廬亞四字亦希百來語訳之即讚美主也

一 繙訳是書專用官話者一則緣教中定例祈禱須用衆人悉之言語訳成官話使人易解一則緣至尊無文在天主前固不宜之乎者也等字常在口端也

このように本書はローマカトリックとの混同を警戒しながらも神を上帝とせず天主と称している。後にバードンは一八七四年に華南伝道教区主教として香港に着任した際も同教区で長く慣用していた上帝を天主に変えるよう強く要求したほどである。<sup>23)</sup>

内容は、巻一、早禱文 十二丁、晚禱文 九丁、総禱文 七丁、隨時禱文謝文 五丁。巻二、聖詩 百三丁。巻三、主日祝文書信福音 百十丁、聖日祝文書信福音 三十丁、施餐聖札文 二十六丁。巻四、施洗嬰孩聖事文 六丁、施洗壯年聖事文 七丁、教会問答 六丁、堅信札文 三丁、大齋首日懺悔文 六丁、婚姻札文 七丁、看視病人文 八丁、施餐病人聖札文 一丁、殯葬札文 七丁、家用禱文 五丁。巻五、派立会吏札文 五丁、派立教師札文 八丁、派立監督札文 九丁。巻六、論要道三十九條 十一丁。計三百八十二丁で英米兩國聖公会の祈禱書の殆んど全部を載せている。

両国聖公会祈禱書と教会禱文との相違する点は序言より祝日・斎日の聖書及び詩篇日課表、教会暦、礼拝規則などを省略していること、私宅聖洗式を採用していないことである。また、英国聖公会祈禱書のみにあるアタナシオ信経と海上祈禱式も採用していない。私宅聖洗式を採用しなかったのは伝道地に於てはこの式が乱用されることがあるので、その危険を慮ったものであり、アタナシオ信経と海上祈禱式は必要を認めなかったものであろう。家用禱文は米国聖公会祈禱書にのみあるもので、英文目次にも“Form of Prayer to be used in Families. (Taken from the Prayer Book of the Protestant Episcopal Church in the United States of America)”と特にことわっている。

早禱文の聖語は英国聖公会祈禱書にしたがい、米国聖公会祈禱書の最初の三節の聖語をのぞき、赦罪文の次ぎに求赦罪文を加えているのは伝道地に於ては聖職不在のため信徒が司式することが多いことを考慮したもので、求赦罪文は両国祈禱書ともになく、新たに作られたものである。詩九十五篇は英国聖公会祈禱書にしたがって八節以下をも載せている。両祈禱書とも復活日の特禱前の位置に置いている復活の頌は主復活頌として詩九十五篇の次ぎに置かれている。万物の頌は旧約聖書外典よりの採用であるため省かれ、英国聖公会祈禱書にしたがって使徒信経の後に主禱文を加えている。また、晩禱文においては当時の米国聖公会祈禱書が省いてしまった聖なる処女マリヤの頌とシメオンの頌を尊主頌と求主頌として加えている。

さらに施餐聖礼文中の祝餅酒聖成文は両祈禱書の最も重要であり、しかも甚だ相違する部分であるが、ここでは英国聖公会祈禱書の聖別禱を採用している。全体に英国聖公会祈禱書よりの採用が多いようであるが、後に米国聖公会祈禱書が聖なる処女マリヤの頌やシメオンの頌を採用したことから考えてみて決して一方に偏しているとは考えられない。

## 使徒信経

我信創造天地的無所不能的天主聖父、我信天主独生的聖子我主耶穌基督、我信耶穌為聖靈感動的童貞女馬利亞所生、我信耶穌在本丟彼拉多手下遇難、被釘在十字架上、死了、葬了、下了陰間、第三日、從死裏復活、升天、坐在無所不能的天主聖父的右邊、將來必從那裏降臨、審判活人死人、我信聖靈、我信聖公會、我信聖徒相通、我信赦罪的恩、我信身死將來復活、我信永生、阿們。

## 五

一八七一年に英國聖公會伝道協會より派遣されて香港に着き、同地の牧師となったハチンソン (Arther Blockey Hutchinson 赫真信) によって一八七七年に広東語の「聖会禱文」が翻訳発行された。同書は表紙に「耶穌降生一千八百七十七年 聖会禱文、光緒三年 香港聖士提反堂藏板」と記し、内表紙には “Translated into Cantonese by The Rev. Arther B. Hutchinson, Church Missionary Society, Hong Kong 1878” と記してゐる。

内容は詩篇目錄二丁、聖經目錄 四丁、早禱文 十四丁、晚禱文 九丁、聖亜他拏施信經 三丁、総禱文 八丁、隨時禱文謝文 六丁。つづいて聖日禱文 九十六丁、聖餐礼文 二十七丁、聖洗礼文は施洗嬰兒礼 又施洗嬰兒礼 施洗壮年礼に分れ、計二十一丁、聖会問答 六丁、按手礼式 三丁、婚姻礼式 七丁、探病礼式 八丁、施聖餐與病人礼式 二丁、殯葬礼式 五丁、産婦謝上帝礼式 二丁、警醒会衆文 六丁、舟中祈禱礼式 四丁、水葬祈禱文 一丁。派立聖会執事人礼文は派立会吏礼式 六丁、派立会长礼式 九丁、派立監督礼式 九丁に分れ計二十四丁、為求賜聖公会人心合一文 一丁。論要道三十九条 十三丁。

この「聖会禱文」より前に印刷出版された「耶穌降生一千八百七十五年 旧約詩篇 光緒元年 粵東俗話淺訳」百四十九丁があるが、これも聖会禱文に合本され、聖会禱文の早禱文・晚禱文使用の際に詩篇目錄によって用いられ

たものである。

一八七二年に北京に於て米國聖公會宣教師セレウスキーと共に教会禱文を訳したバードンが一八七四年には華南教区伝道主教となつて香港に着任しているので、教会禱文が使用されてよい筈であるが、教会禱文は北京官話であつて広東語を用いている華南教区では適當でない、さらに教会禱文は、英米兩聖公會祈禱書の折衷であつて、華南教区のように英國聖公會の伝道地であるところでは、米國聖公會祈禱書を考慮する必要はないなどから、当時香港聖ステパノ教会牧師であつたハッチンソンをして翻訳出版させたものである。もちろん、これは一八七二年にパイパーが聖會禱文として訳したものを校訂し、一八七五年にハッチンソン自身が訳した旧約詩篇を加え、さらに北京官話の教会禱文を參考として広東語に訳出したものである。

パイパーの聖會禱文については未見であるが、パイパーは出版の翌年に帰英している。その全文百十一丁はもちろん、祈禱書全部ではなく、一部と思われる。一八七七年の聖會禱文も、各禱文ごとに丁を改め、早禱文より随時禱文謝文までと、聖日禱文、聖餐礼文以下と三部に分けそれぞれに内表紙を付している点を見ると、全部が一時に出版されたのではなく、順次必要なものから出版され、それを合本したものである。

聖使徒信經

我信無所不能創造天地嘅聖父上帝、

我信上帝独生聖子、我主耶穌基督、係聖神感動閩女馬利亞所生、在本丟彼拉多手下遇難、被釘十字架上、受死、受埋葬、下降陰府、第三日即由死裏、復生、升於天堂、坐無所不能聖父上帝右、後必由個処降臨、審判生嘅及死嘅人、我信聖神、聖會大公、聖徒心神相通、同沾赦罪嘅恩、身死將必復生、心享永生、亞們。

一八七四年、上海にて、英国聖公会宣教師マクレッチーによって、「早禱文」<sup>(24)</sup>十一丁が発行された。さらに、訳者不明の「教会禱文 卷上」<sup>(25)</sup>が一八七九年に上海地方語で木版印刷された。内容は早禱文 十九丁。晚禱文 十丁。総禱文 九丁。随意禱文 三丁。随意謝文 三丁にわたり木版印刷されたものである。おそらくマクレッチーの一八七四年の早禱文に晚禱文以下を追加したものであろう。

#### 教会禱文 卷上の使徒信経

我信創造天地無所不能之天主聖父、我信天主独生之聖子我主耶穌基督、我信耶穌為受聖神感動之童貞女馬利亞所生、我信耶穌本丟彼拉多手下遇難、被釘於十字架、死而葬埋、降至陰間、第三日、從死復活、升天、坐於無所不能之天主聖父之右、後將自彼処降臨、審判活人死人、我信聖神、我信聖公会、我信聖徒相通、我信赦罪之恩、我信身死後必復活、我信永生、阿們。

## 六

一八八〇年に上海聖約翰書院蔵板による「教会禱文 十種」<sup>(26)</sup>が発行された。七十二丁。木版印刷で前述の北京官話の「教会禱文」の一部を漢文にしたものと思われる。

内容は施洗嬰孩聖事文・施洗壯年聖事文・教会問答・堅信礼文・婚姻礼文・婦人誕生感謝文・看視病人文・施養病人聖礼文・殯葬礼文・大齋首日懺悔文・教会綱領三十九条よりなる。

施洗嬰孩聖事文の保証人・弥尼斯徳の二語は米國聖公会祈祷書の Sponser, Minister に当たり、授洗方法について「或浸於水中或用水灌其首」は同書よりとったものであり、勧告の後の特禱二つは英国聖公会祈祷書よりとったもので、授洗にあたって額に十字架を印すことも同書によるものである。施洗壯年聖事文の試問の中で使徒信経を用う

ることも同じように英国聖公会祈禱書より採用したものであるところをみると、これは英米両聖公会祈禱書を折衷したもので、当時、上海は英米両聖公会が伝道地としていたため、上海付近に於ける両聖公会の共通祈禱書として用いられたものである。なお、授洗語は

「某人、我与爾施洗、以使爾歸於聖父聖子聖靈之名、阿們。或云、某人、我与爾施洗、因聖父聖子聖靈之名、阿們。」

と二通りを記していることは、英文祈禱書が英米両聖公会祈禱書とも “N. I baptize thee in the Name of the Father and of the Son, and of the Holy Ghost, Amen.” と記してあるが、その訳出に當つて二つの案があつて一致しなかつたので、このように二つの授洗語を載せたものと考えられる。

我信天主全能之父創造天地者、我信我主耶穌基督、天主独生之子、我信耶穌以聖靈之德降孕、為童女馬利亞所生、我信耶穌在本丟彼拉多手下受難、被釘十字架、死而葬、降於陰間、第三日、從死復活、升天、坐於無所不能之天主聖父之右、彼必自彼處降臨、審判活人死人、我信聖靈、我信聖公会、我信聖徒相通、我信罪之赦免、我信身之復活、我信永生、阿們。

バードン・セルセウスキー共訳の教会禱文は北京官話であつて、当時上海地方では通用しなかつた為に、前二者の如く上海語による祈禱書が編纂されたのであるが、北京官話にしても上海語にしても、また前述の広東語にしても一方の用語で、その使用範囲が狭いため早晚禱文・聖餐式文の如く使用度の高いものは各地でそれぞれの地方語に印刷出版することもできるが、聖洗式以下の式文は年に数回用うるかどうかという程度のものであるので各地で印刷せず、中国全土に共通な祈禱書とするため、使用範囲の広い漢文が用いられたものであろう。



祈祷書全体が漢文で発行されたのはかなり後で、一九〇二年に「美国施約瑟・英国包爾騰同訳官話 教会祷文 包爾騰本官話軼訂浅文<sup>(28)</sup>」として上海の美華書館から発行されている。しかし又、この漢文祈祷書はただ漢文にただけではなく、全く英国聖公会祈祷書によったもので米國聖公会祈祷書よりのものは載せられていない。

#### 教会祷文浅文の使徒信經

我信上帝即無所不能之聖父、創造天地之主、我信其独生之聖子、我主耶穌基督、我信耶穌為受聖靈感動之童貞女馬利亞所生、我信耶穌在本丟彼拉多手下遇難、被釘於十字架、死而葬埋、降至陰間、第三日從死復活、升天、坐於無所不能之上帝聖父之右、後必自彼處降臨、審判活人死人、我信聖靈、我信聖公會、我信聖徒相通、我信赦罪之恩、我信身死後必復活、我信永生、阿們。

## 七

一九一二年中国各地に於ける英米加各国聖公会の伝道協會は一致し、中華聖公会の組織設立をみたのであるが、祈祷書は日本聖公会における如く一種に統一されなかった。これは中国各地に幾多の地方語があつて、日本語のように統一された国語をもっていなかったという事情もあるが、中国の国土の広大なことと、各国伝道協會の伝道区劃が判然としていて、日本の東京・大阪両市に於ける如く一都市内に三伝道協會が区劃を定めず伝道したというようなことがなかつたので、共通祈祷書に対する要求も日本のようではなかつたようである。せつかくバードンの試みた北京官話「教会祷文」の漢文化も、各国聖公会伝道協會派遣の宣教師らは、この英米兩國聖公会祈祷書を折衷した祈祷書をもそのまま用いることを好まず、中華聖公会の組織成立後もそれぞれの伝道範圍に於ては母國の聖公会祈祷書に基づいて祈祷書を翻訳出版してきた、ただ、翻訳に當つてはそのいずれも一八七二年のセルセウスキー・バードン共訳の北

京官話による教会禱文に負う所が多い。

すなわち、在華北教区試用の「公禱書」<sup>30)</sup>は河北・山西両省と東北全省を管轄区とする華北教区のみならず、英国聖公会の伝道教区である山東教区及びカナダ聖公会の伝道教区である河南教区でも使用していたが、これは一八八〇年に華北教区主教となったスコット (C. P. Scott 史嘉樂) が一八八九年に教会禱文を英国聖公会祈禱書に基いて改訂したものに、更に改訂を重ねたもので、序文に「英国聖公会公禱書、訳成漢文者、已有數種。華北教区所採用者、係史嘉樂主教根拠包爾騰主教訳本、竭尽力編輯而成者。云々」と記されていることをみても明らかである。

米国聖公会は楊子江沿岸を主として伝道しているが、江蘇教区(江蘇省)・鄂湘教区(湖北省全省と湖南省の北部)・皖贛教区(安徽省・江西省)で使用していた「公禱文」<sup>31)</sup>も、その内容は米国聖公会祈禱書より採ったものであるが、一八七二年の教会禱文の北京官話を漢文化したものである。これは今日もなお、米国聖公会の伝道教区である台湾聖公会で用いられている。

また、港粵教区(広東省と香港)を中心に中国南部の英国聖公会伝道協会の伝道範囲で用いられていた祈禱書は、一九〇二年発行の「美国施約瑟・英国包爾騰同訳官話 教会禱文、包爾騰本官話転訂浅文」であったが一九三八年に大改訂をして「公禱書」<sup>32)</sup>として初版を出し、中華人民共和国が成立し広東省を分離した現在は香港・澳門を管轄区とする港澳教区としてその「公禱書」を使用している。

日本に於ける聖公祈禱書の出版は一八七七年(明治十年)頃の「朝晩禱文付リタニー」<sup>33)</sup>を最初として、一八七九年(明治十二年)に「英美宣教師著版 聖公会禱文」と「大阪川口英三番鉛版 聖会禱文年中聖日祝文」が發行され、一八八三年(明治十六年)には前二者と諸式文を加えたものが「英美宣教師著版 聖公会禱文」<sup>36)</sup>として木板で發行された。日本聖公会は一八八七年に組織成立をみたのであるが、一八九一年(明治二十四年)に初めて日本聖公会編纂

として「日本聖公会禱文」が発行され、一八九五年（明治二十八年）より「日本聖公会祈禱書」となり、改訂を加えて今日に至っている。「朝晩禱文付リタニー」も英米両聖公会祈禱書を折衷したもので、その後の各祈禱書もいづれもこれに改訂増補を加えたものであって、日本に於ては英国聖公会祈禱書あるいは米国聖公会祈禱書の一方が翻訳出版されたことはない。したがって、両聖公会祈禱書の折衷にあたっては一八七二年の北京官話「教会禱文」が参考として重要視されてきたし、訳語・訳文に至っては「教会禱文」をはじめ各種の中国語祈禱書が大いに活用された。

祈禱書が聖公会の組織成立にいかにとつて力あつたかは日本では共通祈禱書たる「聖公会禱文」が一八八三年に全訳完成し、四年後の一八八七年に日本聖公会が組織成立したのに、中国では各種の祈禱書の共通底本たる「教会禱文」が一八七二年に発行されたが共通祈禱書をもたないため、四十年後の一九一二年になって中華聖公会の組織が成立したことを見てもわかる。日本聖公会の組織成立が中華聖公会のそれより早かつたことは日本聖公会の共通祈禱書の採用が早かつたためであるが、その日本語の祈禱書の早期完成には「教会禱文」はじめ中国語祈禱書に負う所が甚だ多かつたのである。

#### 註

- (1) 米国聖公会伝道局機関誌 “Spirit of Missions” 1847. p. 30
- (2) 木村信一「C・M・Sの日本開教伝道」桃山大学キリスト教論集 Ⅲ
- (3) 大谷大学所蔵
- (4) メドハスト・ストロナック・ミルン等英国人委員によつて訳された漢文聖書で委員訳・代表訳とも呼ばれる。
- (5) 主の祈り
- (6) 主日特禱
- (7) キリソストムの祈り
- (8) シメオンの頌

- (6) Chinese Recorder and Missionary Journal VIII 1877 p. 138.
- (10) 同書 p. 138.
- (11) Chinese Recorder and Missionary Journal VII 1876. p. 430
- (12) 同書 p. 153.
- (13) 同書 p. 234.
- (14) 同書 p. 234.
- (15) 同書 p. 203.
- (16) 同書 p. 203.
- (17) 同書 p. 203.
- (18) Chinese Recorder and Missionary Journal VIII 1877. p. 324.
- (19) 同書 p. 324.
- (20) 同書 p. 324.
- (21) 国会図書館静嘉堂藏
- (22) 日本聖公会歴史委員編 日本聖公会百年史 一〇一頁
- (23) 中華聖公会華南教区略史 一三頁
- (24) Chinese Recorder and Missionary Journal VIII 1877. p. 326.
- (25) 立教大学蔵書
- (26) 立教大学蔵書
- (27) 拙稿「聖公会禱文」(二) 立教大学研究報告(人文科学) 第一二号 参照
- (28) 文理訳よりも平易な漢文。
- (29) 米國聖公会伝道局・英國聖公会伝道協會・英國聖公会福音伝道協會
- (30) 一九三七年中華民國二十六年 主教鄂方智核准
- (31) 主曆一千九百四十年再版 大美國聖公会訂
- (32) 主曆一九五七年三月重訂 中華聖公会港澳教区編印

- (33) 拙稿「朝晩禱文付リタニ一の研究」立教大学研究報告(人文科学)第九号参照
- (34) 拙稿「聖公会禱文」(一)(二) 立教大学研究報告(人文科学) 第一一号・第一二号 参照。
- (35) 拙稿「聖公会禱文」(三) 立教大学研究報告(人文科学) 第一四号 参照。
- (36) 同書 参照。
- (37) 拙稿「聖公会禱文」(四) 立教大学研究報告(人文科学) 第一六号 参照。

〔主要参考書〕

An Historical Sketch of the China Mission of the Protestant Episcopal Church in the U. S. A.

鐘仁立 中華聖公会華南教区百年史略

王治心 中華基督教史綱

佐伯好郎 清朝基督教の研究

村岡典嗣 日本思想史研究

書評

棚瀬襄爾著

他界観念の原始形態

——オセアニアを中心として——

竹中信常

東南アジア研究叢書1

京都大学・東南アジア研究センター発行

昭和四十一年四月刊、九五九頁、事例一覽表

定価四三〇〇円

昭和三十九年末急逝された棚瀬襄爾博士は日本における宗教民族学の事実上の創始者故宇野円空博士の薫陶をうけ、その学統を継ぐとともに、さらにその研究領域をインドネシアを含むオセアニア全域にひろめ、さらにその研究領域を日本宗教民族学にまで拡大確立することに尽瘁された。

著者は戦前、東亜研究所において宇野博士のもとにオセアニア全域、とくにフィリッピンの民族調査に従事されていたが、昭和十六年二月応召出征された。東亜研究所にて著者が愛用し、その上で幾多の成果を挙げられた机と書架を与えられ、そ

の残された調査の一端を継承し、爾来、常に兄事して来た筆者にとって、今回、この大著について一文を草することは実に感慨無量である。

本書は知られるごとく著者の学位請求論文であり、著者のそれまでのオセアニア研究の総和である。著者は当時すでに東南アジア研究センターにおいて、文献研究を踏まえての実態調査を強力にすすめるかたわら、次の視点をアフリカに移し、その文献の渉猟に着手されていたことを、55 遇日、筆者に洩らされたことがあった。著者の間断なく次々に前進する学問的意欲の旺盛さに驚嘆したのであった。

このようにして成された本書が遺著として出版されたことはまことに悲しむべきことであり、ひろく世界の宗教学界、民族学界にとっての一大痛恨事といわざるを得ない。

しかし、いたづらに個人的感傷にのみ耽っていることは許さるべくもない。筆者にはこの大著をひろく江湖に紹介する責務が与えられているのである。ただ畏れることは、筆者の学殖の乏しさのゆえに、本書の真価がそこなわれはしないかということである。

二

本書の構成は、東南アジア研究センター所長岩村博士の「まえがき」を巻頭に飾り、序論、前編、後編、結語、著者略歴・著作目録、諸索引、および本書を読むに欠くべからざる至便な事例一覽表が附録されている。

書評

序論には民族学における他界観念研究の系譜と著者の立場が明確に述べられている。前編では他界観念の資料を弔葬儀礼の資料との関連のもとに詳細な検討がおこなわれ、後編では、前編に明らかにされた他界観念の諸相を整理し、これに附随する文化史学的問題を提起追求している。

本論の方法論の基本的立場はウィーン学派、つまり文化圏学説による文化史学派のそれであり、著者自身の用語によれば「民族史学」的立場である。

著者はまず、タイラー、スベンサー、ウントなどの進化論的な方法論を批判し、それが資料をその文化史的基盤から切りはなしてしまっていること、資料間の時間的関係を決定する基準を主観的なものにおいていることなどに最大の欠点のあることを指摘している。とはいえ著者の根本的立場が民族史学にある限り、歴史そのものを民族学から除外しようというのではない。しかし歴史は原則的には文献にもとづくのではあるが、文献を基盤とする狭義の歴史よりはるかに長い人類の歴史があることもまた無視することはできない。したがって、現存未開社会を無文字社会とみるならば、人類の歴史を再構成しようとする歴史民族学にとって、無文字時代は歴史の不可欠的条件とされるべきである。それゆえ、著者の進化論的方法論に対する批判は、その基本的な学問意識にあるのではなくして、それをもつ非客観性にあるのである。ここに、著者がウィーン学派の文化史学的方法論をとり上げた理由があるのである。

ウィルヘルム・シュミットによって代表される文化史学派に

において、文化事象の空間的關係を決定する基準は「質規準」と「量規準」とである。質規準は二つの事象の特徴が符合し、それが事象の本性からの必然的結果でない場合、二つの事象間には接触ないし共同起源という歴史的關係があるという規準である。量規準とは、質規準によって明らかになった類似性がある程度量的にみられる場合、質規準の結果を数的に強化する規準である。

このようにして空間的關係が与えられた文化事象は、文化接觸の観点から時間的關係が与えられる。これには、(一)混合形態は基本形態よりも新しい。(二)混合形態の中でもそれを構成する基本形態がなお明瞭に認められるものは、両基本形態が融合して新しい一単位をつくっているものより新しい、という二つの原則が適用される。そして一定の文化事象が結合して存在している領域を「文化領域」と呼び、相似の文化領域を一括してそこに「文化圏」を認める。

著者はこのようなシュミットの理論を踏まえて、民族学を歴史科学的性格をもつ学問であるとし、人類の無文字時代の歴史の再構成を企図する場合、進化論的立場とは反対に、(一)個々の文化事象をその文化的基盤から切りはなさないこと、(二)時間的關係を客観的に決定することを方法論的前提とし、その意味では機能主義に対しても慎重な注意を払い、必ずしもこれを無視したり否定したりはしない。ただ、筆者にとって今回の研究は文化をその形態の面、すなわち様式をもつ物、行為、思考の次元でとらえようとする静的、外伸的に文化形態を注視する研究

であるゆえ、機能主義よりは文化史学にその重点を置いたのである。

こうして基本的には文化史学の立場をとりつつも、(一)文化の伝播を絶対的とせず独立発生の可能性も考慮に入れ、(二)多数の文化現象のうちの他界観念を弔葬儀礼との関連においてとり上げたのである。

そこで、著者の宗教民族学者としての基本的性格に即して、本書の主題がとり上げられた点についてみると、まず、著者は宗教を超合理的順応を試みる一種の文化であると規定し、宗教的順応のおこなわれる地盤は合理的順応の不可能な危機状況であり、一方、他界観念は有機的人間のライフ・サイクルのうちもっとも宗教的な意味をもつ死に立脚し、これに対応して成立した観念であり、いわば宗教現象の形態的側面を知る典型的な手がかりであるとしたのである。しかも著者はかかる文化形態としての他界観念を、それと共存関係にある弔葬儀礼と関連づけることによって、他界観念のもつ抽象性を具体的に実証することに成功している。そしてその実証性をより高率にするために可能なかぎりの資料を提示している。この措置は著者の恩師宇野円空博士もその大著「マライシアに於ける稲作儀礼」において試みられている。

オセアニアという地域的限定は著者の在来の研究領域によるものであるが、先にも触れたように、次の視点としてアフリカ大陸が志向されていたことを考え合せると、著者の胸底にはかかる地域性の拡大修正が秘められていたことは想像するに難く

ないところである。

三

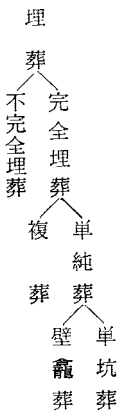
本書の叙述にしたがってまず前編の内容を紹介する。なお地域別の各章はそれぞれ他界観念、弔葬儀礼、両者の相関々係の順で述べられている。

オーストラリアの他界観念

**他界観念** 東西ないし南部の諸族では天神信仰のみが顕著である。南オーストラリア北部、北部・中央オーストラリア南部では再生信仰と天界信仰とが共存している。これらの天界信仰のなかには天上界と地下界とを対置しているものがあり、そこへ入るものの道德的変差もみられる。この天上他界は在天の至上神の分布と一致している。

中央部ないし北部では地上他界が多数見られる。この場合、死霊は一時附近を彷徨するが、やがてこの世に再生する。この一時的他界は神話時代の父祖の地とされる。

**弔葬儀礼** 東海岸沿いに火葬がみられるが資料的に乏しい。埋葬は東南部にもっともよく確立されている。埋葬の種類を図式化すると左の如くなる。



中部と北部では樹上葬、台上葬が一般で、木乃伊葬をおこな



う部族もある。食屍の風習もみられる。樹上葬の場合、一般に複葬、つまり骨を台上樹上に放置せず、一定期間後にこれを処理する。

死体の体位は埋葬の場合は坐位、蹲踞位、屈位がとくに多い。台上葬、樹上葬の場合には一般に伸展位である。坐位台上葬は文化混交の所産であろう。

死穢観念については、東南部ではきわめて未発達で、中部では欠如に等しい。屍汁を飲んだり、屍肉を食するのは台上葬に付随しており、靈質観念の萌芽とみられる。

埋葬においては、死者の持ち物はすべて死体とともに埋める。供物の習俗はみられぬ。台上葬では副葬や供物が欠如しているが、これは死穢の観念や死霊への对人的態度の欠如、死霊の人格化の稀少によるものである。

単純葬では服喪が未発達でその期間も漠然としているが、複葬である台上葬では服喪とその期間が明瞭である。

#### 相関々係

東南部 天界信仰——埋葬（単純・坐位）

中部・北部 父祖の国と再生信仰——台上葬・樹上葬（伸展位）——食屍

文化史的にみるなら、天界信仰には元来伸展位埋葬がともなっていたと思われるが、これは文化接触によるのであろう。台上葬文化は北部から南下したと思われる。

メラネシアの他界観念

他界観念 バンクス諸島以南では地下他界が特徴的。北部ではほとんど地上他界。ただし地上他界にはそれを沖の小島とするのと、火山とするのがある。地下他界はこの世の連続、あるいは理想化されている。一般に他界に価値的差異は認めない。地下界と火山とは関係があったかもしれない。北部では地上他界とともに動・植物への転生の観念もある。

弔葬儀礼 埋葬が一般的で、とくに南部では唯一の葬法である。台上葬は社会の特定成員のみにおこなわれるが、これは台上葬民族の移動の結果であろう。火葬は北から南下したものである。水葬は民族移動中における暫定的葬法であったにちがいない。

体位に関しては、南部の埋葬地域では坐位または蹲踞位。台上葬は伸展位。坐位台上葬、伸展位埋葬は地域的にみても文化混交の所産といえる。

頭蓋保存がさかんで、分布状態からみてそれは坐位埋葬にもなったものといえよう。水葬では頭蓋保存はおこなわれない。また台上葬と頭蓋保存の必然的關係はみられない。供物はひろくおこなわれる。死者の持物の破却も全域におこなわれるが、とくに坐位埋葬との関連が深い。

坐位埋葬にともない死穢観念と私浄儀礼がひろく分布している。服喪習俗も一般にひろくみられるが坐位埋葬に関係がある。

相関々係 地下他界と坐位埋葬の結びつきは決定的。現在坐位埋葬のみを保存しているものも、元来は地下他界を有している。

たのであり、その儀礼のみが残ったのであろう。火山他界と坐位埋葬の結合も強く、火山他界と地下他界の密接な関係が予想される。

メラネシア社会の基礎構造は双分組織をもつ母系制であり、かかる社会構造をもつ農耕民が地下他界の觀念をもち、坐位埋葬をおこなっていたことは決定的である。

#### ニューギニアの他界觀念

**他界觀念** 地下他界が著るしいが、地上または地下の一定地点を他界とするものもある。注目すべきは西方他界がみられることである。地下または地上他界は多くこの世の延長で、幾分の理想化もみられる。西方他界も延長的であるが、理想化の傾向も強い。応報觀念はないが、転生信仰はかなりみられる。

**弔葬儀礼** 複埋葬がもっとも広い。頭蓋保存もみられるが、メラネシアの影響が考えられる。台上葬もあるが木乃伊葬と結びついている。ただし頭蓋保存をおこなう埋葬が台上葬にかなり影響を与えている。体位については伸展位埋葬が多く、台上葬の影響とみられる。財物破却は財物の靈魂の解放を意味しているらしい。死者の持物をタブー視したり副葬する習慣、死者への供物などそれぞれ顯著である。靈魂觀念は全般的に発達しており、形像靈と陰影靈がひろくみられる。

**相關々係** 地下他界―埋葬―頭蓋保存・財物破却・食物供養・死靈觀念という結合が考えられる。台上葬は必ず地上他界と結合している。西方他界の出現地点は、台上葬文化と埋葬文

化、地上他界觀と地下他界觀の接触地点である。

#### ポリネシアの他界觀念

**他界觀念** 天上他界と地下他界が特徴的だが、地上他界やある方向の島を他界とする觀念も多い。地上ないし海上他界は父祖の出自とされるらしく、民族移動によるものと考えられる。複數他界とくに天上・地下の對置の事例は多い。一般に死者の運命は生存中の社会階級により、天界に入るには現世で高い社会的地位を占める必要がある。単一他界では、他界は現世の延長ないし理想化がみられる。しかし他の他界が對置されると地下界は悪しき所とされ、天上他界は常に理想世界とされる。

**弔葬儀礼** 埋葬と台上葬・木乃伊葬が重要である。屈位は埋葬と、伸展位は台上葬と元來は結びついていたらしいが、現在は錯綜している。社会階層によって葬法が異なるのは、屈位埋葬民族と伸展位台上葬（木乃伊葬）の民族が混交し、後者をすぐれたものとした結果である。

死者に対してはげしい哀哭と自己毀傷がおこなわれる。副葬・食物供養・財物破却もおこなわれる。その動機は持物の靈魂の解放とタブー觀念とである。死穢觀念や払浄儀礼もひろく存在する。

**相關々係** 地下他界と屈位の関連はここでもみられる。地上他界は民族移動によるものと説明されるが、その対応儀礼は見出せない。天上他界は乾燥葬と決定的に結びつき、また伸展位とも結びつく。天地の對置は社会階層と同じく異民族の接触到

よる。

### 東インド諸島の他界観念

ネグリト諸族の他界観念

**他界観念** アエタ族については不明。アンダマン島では天上他界が古い。セマン諸族では西方他界が圧倒的だが外来のものらしく、本来は天上他界と思われる。

**弔葬儀礼** フィリップピン・ネグリトは自然死および神の報復による死の観念をもつ。一般に伸展位埋葬である。また葬後遷居の風習がある。副葬、供物、死穢観念はない。アンダマン島では自然死の観念があり、死穢観念は微弱である。葬法は複合的であるが体位は坐位をとる。セマン諸族では自然死と、至上神による死の観念とがある。西北諸族では坐位をとり、東南諸族では伸展位。一般人の葬法は埋葬で、死体を西方にむける。死霊観念があり服喪期間は一般に七日である。

**相関々係** ネグリトにおいては単純埋葬、伸展位、死穢観念の微弱、服喪習俗の未発達などが特徴的。また原始至上神の観念が発達し、これは天上他界が原型であったことを予想させる。アンダマン島では他界観念にも儀礼にも文化混交がうかがえる。地下他界・坐位埋葬文化（南メラネシア的）と、再生信仰・樹上葬文化（中・北部オーストラリア的）との混交である。天上他界には単純葬がともなっていたようで、これに死穢観念が結びつく。セマン諸族では西方他界と死体の西方向位が特徴的であるが、他方に至上神の信仰があるところから、両者

は文化混交の所産と思われる。本来の原型は伸展位単純埋葬、死穢観念の欠如、至上神のもとになる天上界信仰であったと思われる。

ヴェツダ系諸族の他界観念

**他界観念** 西方他界であり、これはセマン族と同じ。インドの影響が明瞭。

**弔葬儀礼** 埋葬が広範囲におこなわれ、副葬・供物もおこなわれる。霊魂観念の発達も著しい。だが元来は台上葬であつたらしく、伸展位をとるところからも証明される。

**相関々係** 西方他界は外来であるが、原型は不明。他界観念欠如の説もあるが、儀礼のみ残存している。

マライ系諸族の他界観念

**他界観念** 地上他界がひろく分布しているが、ヒンズー教の影響がみられる。マライ半島には局地的に西方他界がみられる。天上他界もあるがこれは特別の資格をもつ者のみのものである場合もある。天を階層化する観念もあるが、インドの影響であろう。地上他界は現世の延長、西方他界は浄土的性格であるが、文化伝播によるものと思われる。地下他界も大体現世の延長。天界他界は単一の場合は理想世界、地下との対置の場合には応報的性格を帯びる。

**弔葬儀礼** 最原始的葬法は一種の死体放置、ないし台上葬と推定される。埋葬も広くおこなわれるが、これは台上葬からの移行である。概して複葬で、頭蓋保存もみられる。また坐位埋葬と伸展台上葬の混交が認められる。財物破却もおこなわれ

る。遷居の習俗は焼畑耕作と関連する。供物や副葬のおこなわれるのは死霊観念の発達、死者と生者との強い連帯感を証明する。死穢観念は台上葬にさえみられる。

**相關々係** 本来台上葬で他界観念の未発達な文化へ、地下他界観文化が交錯し、死者への関心、死霊観念、死者生者間の連帯感を生ぜしめ、そこから素朴な地上他界が生じたと思われる。地下他界をもつものは、本来特定の儀礼をもっていた。天界他界にはヒンズー教の影響がみられ、天地の対置は文化混交の所産。西方他界は父祖出自の地との関連よりも太陽との関連が考えられる。

#### 四

後編は地域別に検討された他界観念の諸相を総括的に、オセアニア以外の地域との比較によって普遍化し、他界観念の文化史学的位置づけを試みる。

第一章においては、他界観念の起源を論じ、民族史上の成果と前編の結果との綜合によって、オセアニアの最原始の他界観念が天の他界であると断定する。これは東南オーストラリア諸部族とマライシアのネグリト系諸族にみられるもので、その特色は至上神の観念をとまない、これと結合する儀礼要素は伸展位単純埋葬、死穢の欠如、祖先崇拜の未発達、遷居習俗、服喪期間の不定、複葬の欠如、死霊をあまり意識せぬことなどである。これをアフリカの最原始民族ピグミーおよびブッシュマンの他界観念に比較すると、その内容は大体一致する。

しかし、若干の保留事項を提示しつつも、ネグリト系諸族とヴェッダ系諸族とを比較した著者は、シュミットの一元的始源文化の理論に対し「現存する原文化には少なくとも死者に対する態度の上では、これを一括してしまうことのできぬものが含まれている」かぎり、そこには「複数的な宗教系統が存在した」ことを推測し、宗教民族学の根源的課題に対決している。

第二章では地上他界を扱い、中・北部オーストラリアの地上他界が再生信仰・乾燥葬と結びついている点に一つの類型を仮定し、他方マライシアにおいては山との結びつきを原始的他界観としている。島の他界と民族移動との結びつきには疑問をのこしている。全般的には地上他界と乾燥葬の関連は決定的である。首狩習俗の分布と地上他界とはほぼ一致するが、首狩は本来地下界信仰にもなう頭蓋崇拜の内的發展で、乾燥葬文化の流入によって喚起されたものとしている。地上他界を最原始とする進化論学説には反対し、文化混交の可能性を示唆している。

第三章は地下他界を主題とし、メラネシアでは地下他界―坐位埋葬―複葬―頭蓋保存という系列がみられ、ニューギニアの地下他界も同系列であるとす。

第四章は西方の他界で、セマン族の本来の他界は天界であったが、サカイ族からの伝播により西方他界となり、サカイ族のそれもまた外来のものであるとする。

西方他界が民族移動によるとするモスの主張に対して、太陽に関心の強かった民族（台上葬・トーテミスム文化）と、地下

界信仰をもった民族との混合によるものではないかとしている。

第五章においては原始的な天界信仰とは異なる、天の階層ならびに天地対置の観念を扱っている。天に階層を認める天界他界は伸展位乾燥葬で、しばしば墓室や木乃伊を附随する。これにはインド的影響が認められるが、さらにはシベリア・中央アジアなどの牧畜民族にまで遡源されると主張する。天地対置はポリネシアに最も明瞭であるが、これは社会階層に結びつき、それぞれ異なった葬法をおこなう。これは文化混交の所産とみられる。

第六章では死霊の観念について、従来の心理学的方法なく、儀礼との関連によって民族史的考察をおこない、特定文化には特定の霊魂観念が附随していることを明らかにしようとする。すなわち原文化のうちで非埋葬民族のヴェッダ系では、死霊は身体霊として把握されるが、天界他界の民族では形像霊的な人格的霊魂感がみられる。樹上葬民族では生命霊が顕著で転生信仰をとまなう。地下他界では霊魂の遊離性と形像霊的観念が著るしく、対人的儀礼も発達し、死霊は見えざる社会構成員とみなされる。マライシアにおける非人格的生命霊たる霊質観念は、台上葬・樹上葬文化によって生まれたものとする。

資料の整理とその理論化を終り、著者は結語において宗教民族学の性格規定、すなわち民族学と宗教学とのふれ合いを論じている。そして本書が特定地域の特定期題を扱うことに限界を

認めるとともに、著者が確立しようとする宗教民族学のあり方を明確に提示している。すなわち他界観念に関する進化論学説が認めたいものであり、それは著者のいう民族史的理論によるべきであること。しかし文化史学派にもたとえば一元的な原始一神観など修正せらるべき点のあることを明らかにした。文化現象は宗教現象を含めて複合現象であり、そのゆえにまず個々の文化要素の本性を十分に理解せねばならぬことなどである。

## 六

本書にもこれを読む人の立場なり主張なりによって様々の批判や論点の存することはいうまでもないことである。しかし、筆者に与えられた紙数も大分超過してしまったし、本書が遺著であるということを念頭において、一切のコメントを差しひかえることにする。龐大な資料を駆使して精密な考察をおこない、在来既存の学説を的確に検討し、その上に著者自身の定説を樹立したことは数すくない日本の宗教民族学界の誇りであるとともに、著者が文字どおり第一流の宗教民族学者であったことを示してあますところがない。

(一九六六・一〇・一五)

諸井慶徳著

## 宗教神秘主義發生の研究

赤司道雄

故諸井慶徳博士の二十年にわたる労作であるこの学位論文の書評をお引き受けしてから半年以上になる。あまりにも多くの重要な問題と取組んで、博士御自身のオリジナルな見解を示されているこの大作を書評するには、自分の勉強の不足が目立つだけだと気がついた時は、もうお断りするには日時が経ちすぎている。ましてこの著には、その序文に大島清博士の間然するところのない、内容を紹介しながらの詳細な批評がある。とても今更私などの出る幕ではない。しかし、私は私なりに勉強の仕直しの意味で、この論文の方法論を整理して見ようと思いついた。以下の拙稿は、この貧しい整理を、先輩、同学の方々のまえに発表し、御教示を乞う意味のものであることを御了承願いたい。

評書  
本著の方法論的に基本的立場は宗教史的立場である。宗教神秘主義に関する研究は、従来、それが、特定の宗教の特定の神秘思想あるいは、特定の神秘家に関するものでない限り、宗教心理学の対象として取扱われて来ているものであった。それは著者の言の如く「むしろ本来的に且つ固有に心理学の領域の問

題であるが如く見做されている」からである。

「宗教の神秘主義は確かに人間の宗教心に於ける特殊な一つの姿である。その特異性は外面的な色々な表現形態を以て明かになるよりも、寧ろ内面的な意識形態の中に見出されるのであった。かかる点に於て宗教の内面的意識形態を好んで取扱うものが宗教心理学であるからして、当然その宗教心理学的論題となつて来たものであらう。」

「又神秘主義に見られる特徴は一般に、他の心理学的考察の対象と一脈相通するものがあり、それとの類比に於ても自ら心理学的に取扱われるのが最も好適と見做されるのである。」  
(以上引照六五―六六頁)

このような従来のパシキ学的研究方法の意味を認めながらも、著者の本著でとる方法は敢て宗教史的なものなのである。宗教神秘主義は「宗教史的な一つの項目として一括することが容易に出来得ないが、他面却つて宗教心理学的には一括し得る現象なることを示してある」(四八頁)にも拘らず、それは「実は本来の宗教史的事象でなければならぬ」(五〇頁)からである。但し本著の意図は必ずしも「宗教史を記述せんとするものではない。宗教史的事象を率直公平に洞察しつつ、その事実の依つて来る所以を探求せんとする」(五一頁)ものようである。右のような基本的立場から、本著の序篇は従来に諸研究を批判しながら、その方法論を展開させている。

著者は先ず「神秘主義」の概念を明確ならしめるために、E. Underhill, W. James, W. R. Inge等の学説を検討し、それらが

「宗教一般」と「神秘主義」とを混同していると指摘し、この區別を明かにしようとした H. Delacroix に着目しながら、しかもそれが神秘主義の本質的要素を正確に把握していない欠点を補おうとする。かくて著者は神秘主義を「人間の事象の包括的名称」として受取ることから出発し、次のような定義をくだす。

「神秘主義とは、人間の絶対優越的存在者との関係定立に於て齎される所の、この絶対的存立者と直接に接触し乃至はそれと一なるものであるといふ自意識の立場を中核として展開される一聯の人間の事象の包括的名称である」(二六頁)

著者は次に、「宗教神秘主義」を取扱う場合その資料に対して、従来の論者が明確なクリテリオンを顧慮していないことを、J. H. Leuba, J. B. Pratt, Ritschians 等の所説を取上げて批判し、宗教神秘主義の立場を、その主体的表白内容に於て次の三点から識別すべきであるとする。

(一) その全体的地盤の本質として、一つの活きた宗教現象であり、その内容が活きた宗教現象に関わりあるもの。(二) その発生の地盤が明かに活きた宗教現象にあり、その内容が明かに活きた宗教現象に関わりあるもの。(三) その内容から見て、明かに一つの活きた宗教現象の展開形態として眺められるもの。

この場合一つの活きた宗教ということは、何等かの成立宗教に深い関係を持つことを含むが、これは考察の対象としての資料について言うものであって、宗教史的立場をとる著者は当然「古来キリスト教の地盤に神学的乃至信仰的に打ち建てられた神秘主義に関する所論の態度を返け」(四頁)ようとしている。

さて右にいう活きた宗教現象とは何を指すのか。本著序篇の第三章は、それが宗教史的事象であることを述べようとする。そしてこれを取扱うその宗教史的方法の内容の説明がここに明かにされる。

ここで著者は宗教神秘主義が単に宗教心理学的現象であるばかりでなく本来的に宗教史的事象であることを指摘する。それはこの宗教史的现象として把握すべき宗教神秘主義をどのような歴史の立場で追求するのか。著者は従来の歴史哲学一般の代表的な立場に言及しつつ、さらに宗教史的、あるいは比較宗教史の宗教史的平行 religionsgeschichtliche Parallelen を批判する。例えば R. Otto は歴史的関聯が明かに存しないものの中に強いて歴史的地見地を力説せんとし、歴史性を事実性より優位に置く誤りに陥っていると述べている。それに対し著者の史的立場はあくまでも、事実性に於ける歴史性の把握という点にある。

こうした方法的立場を宗教神秘主義という対象にあてはめるとき、その事実性は、主体的な生の営みとしてあるものではない。すなわち、「歴史を作る主体的行為、そのものが事象としての歴史である」と主張する。

しかし著者のいう歴史性の把握というのは、「単に過去の事象を作られた歴史の秩序に於て眺めるといふこと、或は現在の事象を生成変転、相互作用の流動の中に投げ込まうといふこと、何れの意味に於ての歴史的思考をも言ふのではない。」しかもまた本著の立場は、「F. Meinecke の所謂史的反動の流れ

に架構する如き垂直的な歴史視点としての歴史的把握」をとるものでもない(五四頁)。上の三つの従来の代表的な類型のそれぞれの意味を認めつつ、これによらないというのは、「それは神秘主義が如何に歴史的に花を咲かせたかという眺望を楽しむのではなくして、何故に神秘主義なる花が咲くに至るのであらうか。如何にして蕾が出てくるのであらうか。如何なる所から芽が育って来るのであらうか、如何なる為の花が現れて来るのであらうか、そしてその花は如何なるものになって行くのであらうか、といふ如き問題を取扱はんとするのである。」(五六頁)。ここに著者の主体的な生の営みとしての宗教神秘主義に向う基本的態度が設定される。だからその根本的視点は (一) 個体を重んじて行くこと、(二) 事象という与件として受取るということ、(三) この事象の存在性(実在性)を前提すること、という三点に存することになる。

著者の研究の対象が主体的な生の営みとしての人間的現象であると明確に規定されたとき、本稿冒頭に指摘した心理学的方法が今一度更に詳しく検討されなければならない。序篇第四章は、色々な立場の宗教心理学的方法を批判しているが、特に次のような Pratt の批判は、我々に宗教学の基本的な方法論の問題をあらためて考えさせる。著者は Pratt の宗教心理学を純粹に科学的なものとして、それが、宗教哲学や宗教史に対して「宗教があるがままに取扱う科学である」ことを強調するものだという。そしてプラットによれば科学とは「常に個々の人間的経験を記述する所から出発し、普遍的な条件を前提として

これを求め、そしてここに何等かの規則性を法則として見出し、それにもとづいて事象間の因果的説明をするもの」とされる。この立場に対して、著者は、人間的現象を取扱う限り、この「人間的経験には多くの間隙があり……又規則性以外の事象もあり、因果的説明が出来得ない特殊の間隙的領域があるといふこと等は、何れもこの科学に対して根本的な欠陥を曝露する。」だから、宗教心理学がこの意味での科学たらんことを固守する限り、却って自らを狭めるものであるとしている。ここから著者はこの欠陥を補う試みを P. J. Möbius, E. B. Titchener, E. S. Ames に探り、しかも、それらが必ずしも成功していないことを見ている。まして、心理学的方法のうち実験的方法は真実の宗教性をむしろ歪める傾向があり、実験が比較的容易な病理学的な実験、例えば P. Janet 等のフランスの心理学者において、結局、総体としての人間的現象を捉えてはいないとしている。

著者が宗教神秘主義を研究するに際して、従来その主流をなしていた宗教心理学に「甚だ以て飽き足りない」(八四頁)のは、宗教神秘主義が、心理現象であるよりもむしろ人間現象である点にあるという。「我々は人間的現象としての神秘主義をそのまま素直にその全体として問題にして行くべきであらう。ここに神秘主義は人間現象として措置されねばならない。」という立場がここに強調されている。しかし、今ここで取上げた科学としての宗教心理学が、方法論的に宗教学の領域で問題にされかかっているが、対象論的な結論になっているところ



に、この書の宗教史的立場と、宗教学とのすれ違いを感じるのは筆者のみであろうか。

宗教神秘主義の研究に心理学的な立場よりするものの成果を著者は否定してはいない。しかもその見地のみにとらわれない広い見地よりする試みを、次に著者は、LeubaとDelacroixに求める。Leubaについては、その方法が生物学的見地にまで拡張されているが、既に述べたように神秘主義の固有なるものについてのクリテリオン<sup>1</sup>の欠如が指摘される。

Delacroixにあつては、心理学的考察に合せて生理学ならびに社会学的見地が考慮され、哲学的視野が保たれている。しかし彼にとつては神秘主義の事實は「神なき精神的事實」でしかなく、神を心理的な潜在意識に還元するという仮説から出発しているところに著者の疑惑がある。というのは神秘体験における神は、心理学者に対する潜在意識のように、一つの説明、上前提された仮説概念<sup>2</sup>というものではないからである。神秘家にとつて、神は明白な対象であつて説明の手段ではない。それは「端的に証明せられた根本事實なのである。」主体的事實として宗教神秘主義を捉えようとする著者にとつては、客観的な説明概念を前提として出発することは出来ない。研究の帰結ともあれ、研究の前提としては、神秘主義の主体的な事實を、原事実として見て行かねばならないのである。勿論学的立場からするといふことは、「研究者が当事者そのものの如く神を信すべきであるといふのではない。」この神を信する神秘家の原事実を認めるということ、これをそのまま受入れるという

ことを如何に区別するか。この検討のために、G. Waltherの現象学的な立場が取上げられる。その立場からするとき、宗教的経験としての神秘主義に於ては、あくまでも無限的人格の他者としての神を前提しなければならぬとされている。このような著者の意図する原事実、原現象を出発点とする Waltherも、しかし、「重点の置き所が偏つて居り、行き過ぎになつてゐる」(一〇六頁)と著者は見る。即ち、Waltherがその論の中心問題として採り上げている「神の現実的な生々しい真实性を持った体験」は、果して「それ自身神秘主義の核心なのであらうか」という疑問が生ずる。それは、この出発点がやはり、神秘主義の宗教的対象として神を予想するからである。ここには次の二つの偏向と行き過ぎがある。即ち一は、ヨーガ、原始仏教、ベダンタ学派等の神秘主義のような、神なき宗教神秘主義を忘れてゐるという点である。かくてそれはキリスト教乃至イスラームに関する限り一部のものに偏つた神秘主義しか取扱われないことになる。そして第二に、彼は「神の現実的な生々しい真实性を持った体験」と言いながら、実は有神論的な立場に立っている為、その研究内容において「神」を自明のものとしてむしる括弧の外に出してしまつてゐるという行き過ぎをしてゐる。著者がワルテルの研究態度を改て「甚だ主観的」(一〇八頁)と言ふ所以である。

著者は「神を対象とするものと然らざるものとを問はず、それ自体を何物にも解体せず、そのものとして眺める所から歩みを初める」のであるとしている。

以上の序篇における従来の諸学説の主に方法論についての批判について、本論第一篇においては、宗教神秘主義に於ける基底的なものを、先ず宗教神秘主義が淵源するその「出発点の所在」に於て確かめ、さらに宗教神秘主義を決定のならしめる「決定性の内容」を求めることによって、第二篇以降の具体的な歴史資料の研究の基礎とする著者の立場が明らかにされる。

第一に従来は、神秘主義は神秘体験に基づくということが多くの学者の研究の前提になっていたことに疑問が投げかけられる。即ち神秘主義が体験に裏づけられていることと、あらゆる神秘主義がただ神秘体験のみに淵源するということの混同がなされてはならないというのである。著者によれば神秘主義は神秘体験に機縁を持つということ、体験に基づくということとを截然区別する。そこに始めて、この機縁が、実はさらに何ものかを基盤としていることが有り得るといふもう一步掘り下げた探求がなされるのである。体験が基盤とされるという見解には、実は実践と意識という体験の二面があるのであるが、著者の見解によれば、「神秘主義の具体的事実」は、実践の面でも、意識の面でもなくとも、十分に伺へることがある（一二七頁）という。だから実践的意識的なる体験は、神秘主義の具体的事例ではあっても、必ずしもその基盤をなす生々しい事例ではないと考へねばならない。我々はさらに神秘主義に直接的基盤的であり得る理念的なる神秘的內容も含めた全体性に重点を置かねばならぬとする。「問題は理念でもあり体験でもある全体的なものであるのが本来の神秘主義なのであって、分けられ

たのが本来ではない」として、この全体的なものを *Pathologos* と名づけている。こうした全体的なものを神秘主義の基底的なものとして改めて見直そうとする著者にとっては、その研究の対象は、従来の研究が体験的神秘主義のように強烈な個性的なものに偏り勝ちであるのに対し、抒情的神秘主義を却って基底的なもの自然の露呈として重要視する。例えば新約ヨハネ福音書に見られるような信者と神との、文字通りの一体観というより、むしろ一体的な相即観というものが重要な研究対象となるのである。

さて、既に見たように、著者の明かにした宗教神秘主義は、全体的包括的人間的対象であり、それが主体的なものであることが重要な一つのクリテリオンであったのであるから、それは人間の主体的体得の場面になければならない。そしてこの「神秘主義の著しい特色」を、著者は神秘家その人の主体が、一箇の厳然たる新事実として意識する体得的人間的対象に於て捉えようとする。そして、この全くの新しい事実としての体得に転換させる決定性は、単に新事態をどのように感じるかという感じ方の性質をいうのではなく、「新事態という遭遇そのもの」、即ちその意味内容にあるのである。この意味で、それは単なる心理的過程乃至様相の究明では事足りないのである。

この全く新たな事実へ転換する最終の基盤これを窮極基盤と呼ぶとすれば、これは「人間と人間以上のものを遭遇せしめ、相関はらしめる可能的根源場面であり」、これを「同一の相即の立場」と著者は称する（一七〇頁）。そしてこの相即的基盤

は、体的内容でなければならずここに始めて、神秘主義考察の発足点を決定する基盤が得られるとする。かくてこの窮極的主体性の体的場面としての自己超越の場は、人間の根源的主体性としての信一般であり、これを著者は原宗教、Urreligionの言いたいと言う。

以上の方法論及び神秘主義の基底的なるものの措定から、著者は、宗教神秘主義の代表的なものとして、超越神教を際立って重視すべきものとして選びとることとなる。具体的な史的宗教現象の中に、右のような発生の出発点を求め、その展開を探索的操作が、かくて、超越神教に於ける神秘主義開花の代表的事例として、初期イスラーム及び原始キリスト教について究明されることになる。「抑々超越神教にあって、如何にしてその本来の立場と対蹠なる神秘主義が発生するに至ったのか、その発現には如何なる基底的な消息があったのか」これこそ著者の宗教神秘主義解明の欲求に切実な問題として捉えられるのである。

ただ、宗教史家としての著者は、この最も直接的に学的関心を呼び起す問題に直接入る前に今一度、宗教の発生を究明しようとする宗教史的考察の態度を保持しながら、未開人の宗教現象に於ける神秘主義的なものの検討を先行させている。これが第二編として取上げられるが、結論としては、Lehman, Leuba等の従来原始神秘主義論が、意味的主体的現象としての神秘主義の要件を忘れているところに根本的欠陥があるとしている。そして著者自身シャマニズを検討し、それが既に見た神秘

主義の本質とは明かな差異のあることを指摘する。

かくて、本論は一般には神秘主義とは対蹠的とも思われている超越神教の中に、著者の言う宗教神秘主義の発生とその経緯、宗教神秘主義発生の構造を探る論が展開されるのである。

本稿では方法論の問題に焦点を合わせることとしたので、その内容にふれることを差控えるが、ただここでやはり次の二点を、本稿の筆者の立場からの疑問として提出し大方の御教示を得たい。

その一は、キリスト教の史的研究所を志している筆者にとつて、仏教その他の東洋的宗教への無知からくる疑問である。即ち本著の著者が、超越神教をその研究対象として選んだ意図は充分に了解されるにしても、何故、原始宗教の検討をそれに先行させながら、東洋的神秘主義と謂われるものについて言及しなかったのか。それがイスラームや原始キリスト教と同じ程度にインテンシヴに比較検討されることまでも望むのでは決してないが、もう一つつこんだ比較の言及が欲しいと思うのである。

他の一つは、キリスト教史研究者としての筆者の疑問である。即ち本著の原始キリスト教の神秘主義の研究に於て、この特殊領域の専門家に劣らぬ慎重な文献的検討がなされていないから、そこには当然配慮すべき様式史的研究の成果等への顧慮に物足らぬものがあり、また記号の約束事への無視などにも気づかざるを得ない。一般宗教史的研究と特殊宗教史的研究の方法論的問題はなお疑点を解消していないように思えるのである。

会報

○理事会 昭和四三年八月二二日(木)

一、大会発表者選考について

(1) 副題をプログラムに印刷するかどうかについて議し、本年度は印刷することとし、題目の長さを制限するか否かは来年度の課題とすることとした。

(2) 大会発表者を承認した。

(3) 発表承認の通知は必要ないものと認めた。

一、科学研究費について

一、新入会員が承認された。

○理事会 昭和四三年九月一四日(土) 一七・〇〇時

一、「靖国神社の国営化に反対する声明」の取扱いについて、「日本宗教学会」としてはこの種の問題に関する公的声明、要望等を行うことは今の処困難であると思われる。ただし、学問上重要な問題であるので、今後検討することがのぞましい。」との結論に達した。

一、新入会員が承認された。

○第二七回学術大会 昭和四三年一〇月四日(金) 一〇月六日(日)

第二七回学術大会は次の日程で武蔵野女子大学で開かれた。

一〇月四日(金) 一三・三〇～一六・〇〇

公開講演

地獄と極楽

梅原

猛

仏教と日本文学 土岐善磨

一〇月五日(土)

開会式 九・〇〇～九・三〇

研究発表 九・三〇～一二・〇〇

理事会 一二・〇〇～一三・〇〇

研究発表 一三・〇〇～一六・〇〇

記念撮影 一六・三〇

懇親会 一六・四〇～一八・三〇

一〇月六日(日)

研究発表 九・〇〇～一一・三〇

評議員会 一一・三〇～一二・三〇

総会 一二・三〇～一四・〇〇

武蔵野史跡見学 一四・〇〇～一七・〇〇

本大会には二七七名が参加し、うち一四〇名が七部会に分れて研究発表を行なった。

○理事会 昭和四三年一〇月五日(土) 一二・〇〇～一三・〇〇

一、報告

1、庶務報告

2、会計報告

3、会長選挙報告

4、日本宗教学会賞授賞者について

5、IAHRエルサレム研究会について

6、日本学術会議選挙について

7、今年度科学研究費審査について

8、宗教と教育に関する委員会について

9、今回の大会開催校依頼についての経過報告

一、議事

1、次期学術大会開催校として第一候補大阪市立大学、第二候補広島大学、南山大学に内定した。

2、昨年度総会の付託事項について。「靖国神社国営化に関する問題」についての討議経過説明の後「日本宗教学会」としては、この種の問題に関する公的声明・要望をすることは困難と思われる。ただし今後とも学問的研究をすすめるのがぞましい」との決論を諒承した。

3、総会議題について

4、九学会連合分担金について。従来人類科学誌代として八、〇〇〇円を負担していたが、財政的事情から、分担金を一〇、〇〇〇円に増額することを諒承した。

5、大会費値上げについて。今回より学術大会費を五〇、〇〇〇円から八〇、〇〇〇円に値上げすることを決定した。

6、新入会員を承認した。

7、研究発表の追加を承認した。

〇評議員会 昭和四三年一〇月六日(日) 一一・三〇～一二・三〇

一、庶務報告

一、会計報告

一、会長選挙報告

一、石津会長は慣例により常務理事の資格をもつことを承認

一、日本宗教学会賞授賞者について

一、IAHRエルサレム研究会議について。本年七月より「あがない」の共通題目で行なわれ、石津照肇、堀一郎氏が参加した。

一、日本学術会議選挙について

一、宗教と教育に関する委員会について。「青少年の宗教意識」「明治以降の教科書にあらわれた宗教々育」について報告。

一、昨年度総会の理事会付託事項について

一、「靖国神社問題を研究する委員会」の設置について

一、第二八回学術大会開催校について

〇会員総会 昭和四三年一〇月六日(日) 一二・三〇

議長 小口 偉一

出席者 一〇八名

一、庶務報告

一、会計報告

一、会長選挙報告、新会長に堀一郎氏が就任した。

一、IAHRエルサレム研究会議について。一九七〇年はストックホルムで開催の予定。参加は個人参加も認められていることの確認。

一、日本学術会議選挙について

一、宗教と教育に関する委員会について

一、昨年度総会の理事会付託事項について

一、「靖国神社問題を研究する委員会」の設置について。委

員会の設置を決定し、委員の構成・運営については理事会に一任することになった。

一、次期学術大会開催校について

一、日本宗教学会賞授賞者発表及び授与。原実氏の「灰」に決定し授与した。

昭和四十二年収支決算報告

一、収入

前年度繰越金 三三一、一六円

会費 一、〇六八、四五〇円

賛助会費 二九、〇〇〇円

会誌売上金 六四、四〇〇円

第二六回大会参加費 五五、六〇〇円

出版助成金 一四〇、〇〇〇円

岸本基金利子 二二、〇〇〇円

預金利子 一、三〇一円

計 一、七一一、二九五円

一、支出

会誌直接刊行費 八四六、七六〇円

会誌発送費 九七、五六五円

編集諸費 六、〇二〇円

第二六回大会費 五〇、〇〇〇円

選挙関係費 四五、六四四円

会合費 三二、七四五円

通信連絡費 四九、一四一円

印刷費

九、二一五円

事務費

三〇、四三二円

日本宗教学会賞賞金

三〇、〇〇〇円

日本宗教学会賞諸費

一一、四二〇円

関係学会費

一四、〇〇〇円

内 四二年度九学会連合分担金

五、〇〇〇円

四二年度人類科学誌代金

三、〇〇〇円

四一・四二年度文科系連合分担金

六、〇〇〇円

本部費

九八、〇七〇円

計

一、三三二、〇一二円

一、差引残高

三九一、二八三円

○理事会 昭和四三年一〇月三日(水) 一八・〇〇〜二〇・

三〇

一、新入会員を承認した。

一、常務理事交替について。柳川啓一常務理事は一身上都合により理事となり、脇本平也理事が代つて常務となることになった。

一、「靖国神社問題を研究する委員会」委員の選出について。

構成、運営、委員会の性格などについて検討し、次の諸氏に委員を委嘱することになった。

有賀鉄太郎、安津素彦、井門富二夫、小口偉一(委員長)、小野祖教、楠正弘、佐木秋夫、桜井徳太郎、玉城

康四郎、田村芳朗、戸田義雄、中川秀恭、野村暢清、星

野元豊、松本滋(幹事)、村上重良、諸戸素純

一、会費未納者の扱いについて

1、二年間の会費未納者には、会誌発送を停止する。

2、五年間会費未納者は名簿より除名する。

右については、本人に通知のうえ措置する。

執筆者紹介

片倉 素子 拓殖大学講師

杉本 卓州 東北大学大学院

江嶋 修作 九州大学大学院

矢崎 健一 立教大学助教授

竹中 信常 大正大学教授

赤司 道雄 立教大学教授



# The Disintegration of the Matrilineal Family in Early Arabia reflected in the Qur'ān

—With special reference to the *Āyas* on *Nikāh*—

Motoko Katakura

Qur'ān which is Allah's revelation for Muslims is, from the point of view of social science, the eloquent source from which we know how the social structure and conditions stood in the Prophet Muhammad's day. Especially in Medina's revelation the vivid aspects of the family, which was the basic unit in the community, can be confidently inferred.

The Prophet's day was, as Montgomery Watt pointed out, a time of transition from a nomadic to a settled economy, and from tribal solidarity to individual selfishness. Corresponding with these economic and social changes, there went on a disintegration of the matrilineal family in the Jāhiliya and a growth of the patrilineal family deriving from the struggle for private property.

There is a prevalent notion that Islam introduced profound changes in the status of women in the Jāhiliya, "the time of Barbarism", when there was polygamy, purchase of women, a confused social order, and so on. It should be noted that these statements are often made with the deliberate intent of contrasting the glory of Islam with what went before.

Here, in this essay, arranging chronologically and analyzing every *āya* on *Nikāh* in the Qur'ān, an aspect of the family system in the Prophet's day is discussed to reveal the complex of matrilineal and patrilineal factors. For the analysis of the changing process reflected in the Qur'ān, other second sources like Kitāb al-Agānī, al-Bukhārī's Saḥīḥ, al-Kāmil fī al-Ta'rikh, Ibn Sa'd, Ibn Ishāq etc are referred to at the same time.

# The Fusion of Bodhisattva idea into Jātaka

Takushu Sugimoto

Earlier (in the Journal of Religious Studies. No. 167, pp. 38 ff.), we made it clear through the investigation of Jātakas appearing in the Bharhut reliefs that the original Jātaka has no relation to the Bodhisattva idea and the participation of Buddha is not essential for the Jātaka.

Now in this article we discussed on these points from the literary sources; especially the four *Nikāyas*, *Āgamas* and *Vinayas* of various schools.

As the result of analysis of these materials, it is clarified that Jātakas were developed not in the *Sutta-(Sūtra-)piṭaka* but in the *Vinaya-piṭaka*. In the *Nikāyas* and *Āgamas* (excepting the *Ekottarāgama*) the previous birth stories of Buddha are related to explain the superiority of Buddhist practice and doctrine to Brahmanical ones, and no single story of them is entitled as 'jātaka'. And some of them are adopted not only as 'Jātaka' but also as '*Avadāna*' or '*Itivṛttaka*' in the later text. Again, it is the most conclusive certainty that most of these examples were not regarded as Jātaka, for they are not retold in the *Jātakatthavannanā* which belongs to the same school with the *Nikāyas*.

These facts lead us to believe that they do not show us the real features of Jātaka.

On the other hand, the *Vinayas* give us the clear information concerning the development of Jātaka. Especially the instances in the *Vinayas* of the *Mahāsamghikas*, *Lokottaravādins* and *Sarvāstivādins* are manifestly entitled as 'Jātaka', and are of identical nature with those from Bharhut and the *Jātakatthavannanā*.

Originally, Jātaka meant one of the methods or forms of narration which told the past story in connection with the present incident, and it consists of two parts; the present incident (*Pratīpanna-vastu*) and the past story (*Ātita-vastu*), to which the part of combination (*Samodhāna*) was added later on. The compulsory combination of Buddha with one of participants in the story is not pervasive in the earlier Jātakas but is a special character of the *Jātakatthavannanā*, which might be a later introduction due to the result that its composer collected the general

Jātakas in order to explain how Buddha piled the virtuous deeds in his numerous former births for the achievement of enlightenment as stated in the beginning of the *Nidānakathā*.

The first appearance of the word 'Jātaka' possibly may not go back to the date of the 'Original Buddhism', i. e., before the Aśoka's time. Because Jātakas are not independently narrated but are inserted to tell the disciplines to the monks and nuns with didactic purposes. And in the *Pāli Vinaya*, which is considered as the oldest, mentions only one specimen of Jātaka related to a nun, whose assemblage was founded later than the monk's one.

The evident fusion of Bodhisattva coception into Jātaka is noticed in the *Vinayas* of the *Dharmaguptakas* and *Mūlasarvāstivādins*. This suggests that these two schools had a certain activity to create a new type of Jātaka, as far as our analysis of the sources in the *Nikāyas*, *Āgamas* and *Vinayas* is concerned. But the problem as to the relation between these two schools and the *Mahāyāna*, the texts of which commonly mention Jātaka as the 'Bodhisattva story', is remained unsolved.

# A Study of the Structure of Ancestor Worship in Ch'ing Lü (清律)

Shusaku Ejima

I intend to consider ancestor worship in modern China from a structural point of view, which has generally been overlooked in this field of study.

My basic hypothesis is that the way and the degree of one's worship for his dead relatives (ancestors) varies with his way and degree of evaluating the living relatives. Thus I tried to find out the structure of the evaluation system among kinship in modern China through the study of Ta Ch'ing Lü (大清律例). The result tells us that the evaluation system in the code has a multi-dimensional structure, differentiated by the kinship relations. Besides, I found some factors such as blood relation, paternal and lineal consanguinity, generation, age, being a mother and living together, as the fundamental constituents of this system of evaluation.

Through the consideration of the interrelation of these factors, we will be able to find one, not all, aspect of the structural frame of the ancestor worship in Ch'ing Lü.

# A Short History of the Book of Common Prayer in Chinese

Ken-ichi Yazaki

The first Prayer Book in Chinese was published in Hong Kong, 1854, under the Rt. Rev. George Smith, and entitled, "Yesu sheng chiao tao kao wen"

There were, subsequently, several attempts to translate the Prayer Book into Chinese and in 1872 the Rev. S. I. J. Schereschewsky of the Protestant Episcopal Church in U. S. A. published a translation with the Rev. John S. Burdon of the Church of England, which they call the "Chiao hui tao wen".

Although this was a composite book of the Prayer Books of both England and America, it was the first complete translation of the Book of Common Prayer into Chinese.

The C. M. S., S. P. G., American and Canadian Missionaries had decided on their respective areas of work in China and were using their respective Prayer Books, not recognizing and necessity for a "Comon" book. So the Schereschewsky-Burdon Book which was in Mandarin did not receive wide use. Yet it became the source book for nearly all translation into Chinese after that.

It facilitated the translation of the Prayer Book into Japanese and had a considerable influence in the establishment of the organized Nippon Seikōkai.