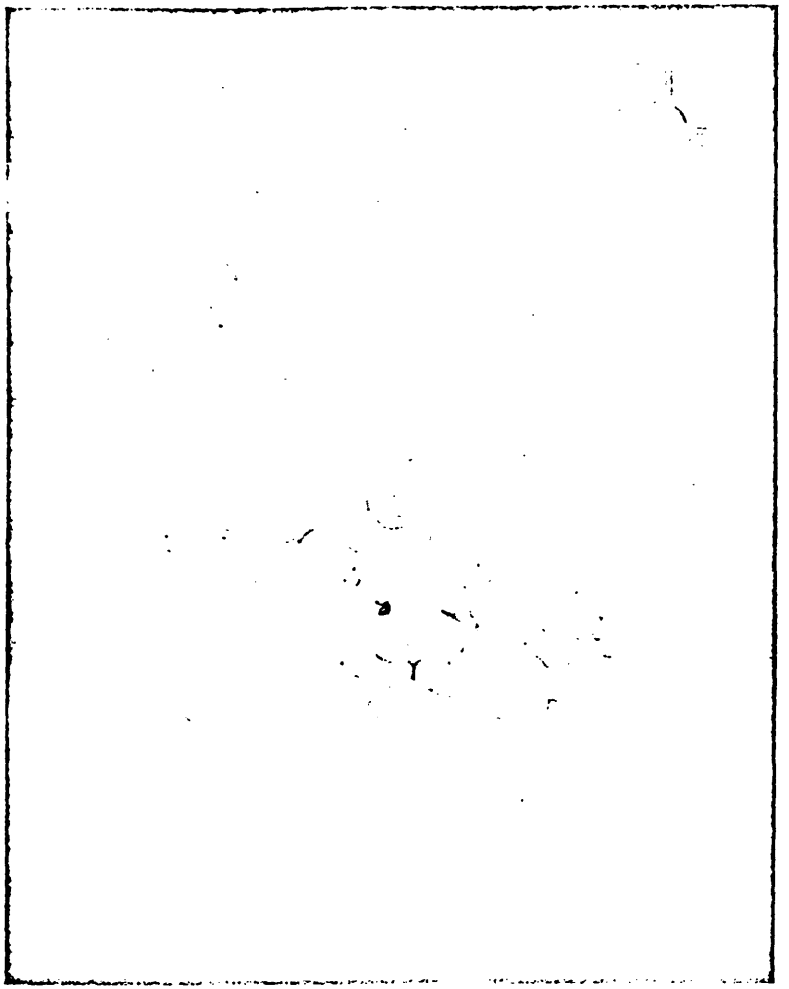
ある宗教偏執狂女の描ける聖母降誕の圖



カレヂ・ド・フランスの心理學の教授で哲學の大權威ピエル・ジヤネ博士が、その精神病理學上の立場から二十余年間不撓研究の對象としてきた宗教偏執狂者「マドレーン」が描いた數々の物やデッサンのうちでも最も特色ある神の子キリスト降誕の繪である。彼女は病室にあつて何のモデルも用ひずに書つてゐた繪畫を思ひ浮べたり、いろいろの想像をはせたりして丹精に描きあげたのである。ジヤネ教授はこの繪は原始人のそれを想はしめる様な奇異な靈感からなつたものだと附言してゐる。また彼女がアシシの聖者のやうに聖痕をうけたことなども興味ある問題を供してゐる。

（古野清人）

Dr. Pierre Janet; De l'Angoisse à l'Extase. I. 1926 による。

ゼウス崇拜の一形相

松村武雄

古代希臘に於ける國民的宗教の大立者であるゼウス神は、その職能に於て太だ多角的である。しかもそのうちにあつて、最も吾人を驚目せしめるものは、蠅群の驅逐者としてエリスの民衆に崇拜せられたゼウスでなくてはならぬ。ゼウス・アポミュイオス（Zeus Apomuios——「蠅追ひのゼウス」）の名を聞くとき、吾人は、ゼウスの端嚴極りなき表象とこの奇異なる稱呼との對立が醸し出す一種の滑稽感に微笑せざるを得ない。知らずいかなる宗教文化的現象の生起するありて、這般の奇怪なる名稱を、オリムポス諸神の王者に歸負せしめたであらうか。これ古代希臘の宗教の種々相を究めんとするものにとつて、大きな興味を含む命題でなくてはならぬ。

パウサニアス（Pausanias）の「希臘紀行」（Hellados Periēgēseōs）卷五に云ふ、

Phasi de Hēraklei tōi Alkmēnēs thunonti en Olumpiai di' okhlou maliste genesthai tas muias; excuronta oun auton ē kai hup' allōn didakhthenta Apomuiōi thusai Diì, kai houtōs apotrapēnai tas muias peran tou Alpheiou.[1]（皆者アルクメナの子ヘラクレス、オリムピアにて犧牲をさゝ

げしとき、蠅軍の來襲に困惑しぬ。かくて自ら思ひ浮べしにや、はた他の人の勸告に從ひしにや不明なれど、彼先づゼウス・アポミュイオスに犧牲を供へしに、蠅群忽ちアルフェウス河を過りて去りぬ)

かくしてヘラクレスは、オリムピアなる「蠅追ひのゼウス」に犧牲を供へることによつて、この神の意を迎へて蠅群のわづらひを免れてゐる。しかしゼウス・アポミュイオスに犧牲を供へたのは、半神半人の英雄兒ヘラクレスだけではない。はた架空の傳說でもなかつた。古代のエリスの民衆一般が、實際に同一の行事をなし、それによつて蠅軍の煩ひから自由になるよう努めたこと、パウサニアスの紀行中に斷言するところである。曰く、

Legontai de kata tauta kai Eleioi thuein tōi Apomuiōi Dii, exelaunonti tēs Eleias [Olumpias] tas muias.[11] (同樣に、エリスの民衆は、オリムピアより蠅群を驅逐するときには、ゼウス・アポミュイオスに犧牲をさゝげたりと言はる。)

と。またアレキサンドリアのクレメント (Clement of Alexandria) も、この奇異なる供犧について、若干の記述をなしてゐる。[12]

思ふに、ゼウスは、オリムポスの神々のうちで、最も多面的な神である。試みに、その自然要素的方面から、彼の面目を討檢せよ。彼は、その發生の根源に於て、一の天空であり、未だ αἰθήρ

omorphism の洗禮を享けざる一の animate sky であり、[四] 若くは雷霆そのもの、雨そのものがゼウスであつた。[五] 而して一度人格化せられると、天空神となり、雷霆神となり、更に分化して風雨神となり、河神となり、また大地神及び農業神の面目をも具備するやうになつた。[六]

更に社會的及び政治的方面から、ゼウスを考察せよ。彼は先づ Zeus Patrōos として、多くの部族の神話的祖先となり、それによつて、高級神の崇拜祭儀とその色調を異にしたより古く、より孤立的な「死せる祖先」若くは eponymous hero の宗教に、オリムポス的色彩を賦與し、[七] また同じく Patrōos として、家長權の保護者となり、[八] Zeus Herkeios としては、血族關係の擁護者となり、[九] Zeus Ktesios としては、家族財産の保護者となり、[一〇] 家族關係から政治的共同社會に進展しては、Zeus Klarios として、氏族間若くは個人間の土地の分配を裁可する神となり、[一一] Zeus Herkeios としては、村邑の城砦の保護者となり、[一二] Zeus Polieus としては、都市國家の聯合を主宰し、[一三] Zeus Agornios としては、集會及び審問を管掌し、[一四] Zeus Arkhēgetēs としては、植民の指揮者となり、Agetōr, Kosmētas, Khrusaōr 等の稱呼の下に於ては、戰鬪を司る。[一五]

最後に精神的及び道德的方面よりゼウスを觀察せよ。正義の擁護者としては、テミス (Themis) とディケ (Dikē) とをその側に侍らせ、Panoptēs としては、天が下に行はるゝ義しきと邪なるを監視し、[一六] Zeus Horkios としては、誓約を管掌し、且つこれを破るものゝ責罰に任じ、[一七] Zeus Philios とし

ては、友情の神となり、[一八] Ζεὺς Ξένιος としては、ホメロスの二大詩篇に最も著しく現れた、かの歎待（ホスピタリティ）を奨勵する神となり、[一九] Ζεὺς Ἱκέσιος としては、哀願者若くは被迫害者をして心を安んずるに足る避難所を得しむる神となり、[二〇] 更にまた Ζεὺς Μοιρηγέτης 若くは Ζεὺς Ἐπιτέλειος としては、運命の支配者となつた。[二一]

いかなる民族の宗教にあつても、神の内性職能に於ける這般の複雑化は、容易に見出し難いであらう。しかしこれ等の多くの職能が、いかにしてゼウスに結せられたかといふことを考察すると、一つとして、この神の内性と必然的有機的な關係を有しないものはないといふ事實を見出す。彼が雷霆神となり風雨神となつたのは、雷はためき風雨並び起る天空の人格化としての彼の内性の有機的發展が、當然もたらした運命でなくてはならぬ。彼が河神となり、また海神となつたのは、雨神としての彼の職能の擴大である。彼が農業神となり大地神となつたのも、雨が豐饒化の力と離るべからざる關係を有する事實を想ふとき、容易にこれを理會することが出來る。更にまた彼が、社會的政治的方面及び道德的方面に於て、さまざまの職能を獲得するに至つたのも、希臘多神敎に於ける君主象徵及び親父象徵の顯現者として、オリムポス諸神の王者たり父たる彼が、當然到達すべき榮ある地位の實現せられたのに過ぎないのである。

然るにゼウスと蛙との間には、果していかなる必然的關係があるであらうか。内性のいかなる有

機的進展によつて、崇嚴なる國民神の首領が、紛々たる蠅軍の驅逐を司るに至るであらうか。自分は到底これを思料することが出來ないのである。さうしたならば、ゼウスが、驅蠅神となつたのは、或は彼の本質と何等の必然的關係もない偶然の機緣によつたのではあるまいか。

果然アルカディアなるアリフェラ（Aliphera）に於ては、ゼウスに非ざる、別箇獨立の驅蠅者が崇拜せられた形跡がある。パウサニアスが、その紀行卷八に記すところによると、

En tautēi tēi panegurei Muiagrōi prothuousin, epeukhomenoi te kata tōn hiereiōn tōi hērōi kai epikaloumenoi ton Muiagron; kai sphisi tauta drasasin ouden eti aniaron eisin hai muiai.（この祭禮〔アテナ若くはゼウスの祭禮〕[二二]には、彼等は先づ第一にミュイアグロス（Muiagros—驅蠅者若くは捕蠅者の義）に犧牲をさゝげ、以てこの hērōs に供犧の管掌を祈りその名を呼ぶ。彼等がかく爲せるときには、蠅群はもはや彼等に煩をなさず。[二三]）

こゝに現れた「蠅群の驅逐者」が、ゼウスでないことは、パウサニアスが之を呼びて明白に hērōs となしてゐるのに徵して確實である。もしこの驅蠅者がゼウスであるとしたら、パウサニアスのやうな周密な思慮と聰明な觀察眼とを有するものでなくとも、何人か之を hērōs と呼ぶことを敢てしようか。況んやこの大旅行家の言ふところによると、アリフェラの民衆は、アテナ若くはゼウスの祭祀を行ふに先つて、まづこの驅蠅者に犧牲をさゝげたといふに於てをや。かくてこの「蠅群の驅

逐者」は、どうしてもゼウスとは別個の一存在でなくてはならぬ。それならば、ゼウス・アポミュイオスとミュイアグロスとの關係は如何に。二者はその發生に於て全く沒交涉の存在であらうか。はた一が他より抽き出されたものであらうか。ウェルケル氏（Welcker）の如きは、酷熱期に於ける蠅の力は偉大である。それ故供犧の際に、之を驅逐しようとする手段が講ぜられるのは、見易き道理であるとして、オリムピアなるゼウス・アポミュイオスとアリフェラなるミュイアグロスとを全く無關係な二個の驅蠅神として、無雜作に處理し了してゐる。曰く、

Die Macht der Fliegen zur Zeit der grössten Hitze ist gross :.....Um sie bei den Opfern entfernt zu halten, schlachtete und zerlegte man vorher auf Leukas, wo der Tempel des Apollon Aktios, einen Stier an dem sie sich sammelten, "opferte den Fliegen einen Stier und sie füllten sich mit dem Blut an und verschwanden." Eben so geschah in Olympia, wo sie wie der Komiker Antiphanes mit Bezug auf andre Ungeladene sagt, einen Stier den Ungeladenen voraus zerlegten. Dafür nun war die Formel dem Zeus Apomuios, Fliegen vertreiber, opfern.....In Arkadien kommt ein Heros Muiagros, Fliegenscheuch, Chassemouche, vor, dem ein ähnliches Voropfer gebracht wurde(三E)

しかし自分の考ふるところでは、問題はしかく簡單なものではない。なるほど單に理論上から云へば、蠅群に惱まさるゝ地方は、獨立的に驅蠅者の崇拜を產み出す蓋然性があるに違ひない。しか

し當面の問題には、特殊の事情が含まれてゐることを忘れてはならぬ。アリフェラの地たる、アルフェウス河を隔てゝ、オリムピアと相望んでゐる。それ故兩地に於ける二個の驅蠅者の間には、必ずしも何等の關係がないと速斷することは出來ぬと思ふ。

ミュイアグロスとは、果していかなる存在者であらうか。吾人は不幸にして、これに關して何等古文獻の記述を有しない。しかしパウサニアスがこれを呼びて、ἥρως（ヒーイング）となしてゐることは、多少その本性を窺ふよすがとなる。何となれば、この語は多くの場合一地方の民衆が、自己の住地若くは自己の部族にのみ關係の深い精靈及び Animated things に與へる言葉であるからである。それならばミュイアグロスは、蓋しアリフェラに於ける一個の地方神であつたらう。

然らば次に、ミュイアグロスは、何を掌る存在者であつたか。その名から推斷すれば、蠅群の驅逐を掌るものであつた。最後にその本體は、精靈であつたのか、若くは人格的な靈物であつたのか。それを開明することが、當面の問題の解決に、少なからぬ光明を投ずると思ふ。而してそれをなすには、蠅群に供犧する人々が、いかなる心理で、これをなしたかといふことを明かにする必要がある。

思ふに、各地方の民衆が祭儀を營むとき、最も煩はしく感ずるのは、犧牲の香に群り來る蠅群でなくてはならぬ。是に於てかウェルケル氏が推したやうに、神を祀るに先つて、蠅軍に對する驅逐策を講ずるのは、寧ろ自然の心理であらう。喜劇作家アンチファネス（Antiphanes）が、食客のうる

さいことを蠅群に比擬して、

「食客は、かの豫備的供犧のために一頭の牡牛を裂き與ふる、オリムピアの招待せられざる蠅群の如く遇せられざるべからず。(二五)」

と道破したのは、よく這箇の消息を傳へてゐる。

祭祀の際に、何等かの手段によつて蠅群の來集に對應した實例は決して乏しくない。アエリアヌス(Aelianus)の記述によれば、オリムピア祭の期間、蠅群は、牛の血肉を貪り啜うた後、自ら進んでアルフェウス河の對岸に退き、祭祀が終るを待つて還つて來ると云はれ、(二六)ピサ(Pisa)の蠅群は、德性がすぐれ、彼等のためにさゝげられた犧牲のためよりも、寧ろゼウスに對する尊敬のために、身を退けると信ぜらる。(二七)またレウカス島(Leukas)の民衆は、アポロン・アクティオス(Apollon Aktios)の祭祀を行ふとき、先づ一頭の牡牛を蠅群にさゝげ、蠅群は、その血に飽滿したあとで、何處ともなく消え失せるのを常としたと傳へられる。(二八)更にソリヌス(Solinus)によれば、羅馬の Forum Boarium に於けるヘラクレスの神殿には、蠅も犬も敢て入り來ることがなかつた。これ此の神人が、司祭等に犧牲の肉を渡すとき、驅蠅神ミイアグルス(Myiagrus)に祈り、且つ犬を恐れしめるため、神殿の入口におのれの棍棒を殘したゝめである。(二九)その他パフォス(Paphos)のアフロディテの神殿や、クリートのカリナ山(Carina)の祭祀にあつても、動物の血肉によつて蠅群を遠ざける

風習があつた。(三〇)

吾人は、これ等の諸々の實例に徴して、蠅群への對應策に二種あつたことを知る。卽ち、

（1）蠅群に動物の血肉を供して、その意を迎へること。

（2）驅蠅神にその驅逐を祈請すること。

がこれである。

それならば、これ等の方法によつて、蠅群を遠ざくる心理は、ウェルケル氏が推定したやうに、若しくは喜劇作家アンチファネスが云つたやうに、單にこの小動物が煩しいものであるからであらうか。後代に於ては、或はさうであつたらう。しかし本原的意義から云へば、自分は否と答へざるを得ない。

先づ第一の對應策の本義を釋ねる。

他の民族は姑く措くとしても、古の希臘人にとつては、蠅群は、決して單なる煩はしき小害虫ではなかつた。彼等自身が神そのものでなかつたとしても、少くとも神の使であつた。彼等の出現は、神の旨を含んで、ある事象のまさに生起せんとすることを豫告するものと解せられた。Geponica(三一)の記するところ、及びテオフラストス（Theophrastos）の言ふところの如き、これが好證徴である。(三二)これ等に從へば、蠅群の出現は、神の意を受けて、暴風雨の襲來を豫戒するためであつた。それ故祭祀のときに群り來る彼等は、クック氏が道破したやうに、

"The buzzing myriads that claimed their share in the sacred feast seemed something of a divine visitation."

であつた。(三三)

然らば一歩を進めて問はん、蠅群の驅逐を託せられる存在（ビーイング）は、果していかなる性質のものであつたらうか。これを知るには、暫く希臘を去つて、廣く他の民族の風習信仰に眼を注がなくてはならぬ。

（A）印度の南ミルザプル（South Mirzapur）に於ては、蝗の群の來襲するときは、その一匹を捕へ、鉛丹の斑點を以てその頭部を賦彩し、頷手禮（ナマスカーム）をなしてこれを放つ。さうすると、その蝗はすぐにおのれの同族のすべてを率ゐて飛び去ると信ぜられてゐる。(三四)

（B）ボヘミア（Bohemia）の或る地方にあつては、農夫たちは、白鼠を見つけると、これを捕へて、快い寢床を造り與へる。かうすると、群鼠が害をしないと云はれる。(三五)

（C）シリア（Syria）に於ては、葡萄園若くは田畑に Caterpillar が發生すると、處女たちが集つて、そのうちの一つを捕へ、處女の一人がその母となつて、これを愛撫する。さうすると害虫が盡く去ると信ぜられた。(三六)

（D）東印度のバリ島（Bali）に於ては、鼷鼠が稻田を荒すときには、多人數が相集つて、鼠狩りを催し、捕へるに從つてこれを焚き殺す。しかしその害が猶止まないと、捕へた鼷鼠の

うちから二匹を選び出して、白いリネルの小袋にをさめ、恰も神の前にゐるやうに、一同が稽首して敬つたあとで、放ち遣る。さうすると、二匹の鼷鼠は、他の鼷鼠を盡く追ひ拂つてくれると信ぜられてゐる。(三七)

(E) オエセル島(Oesel)に住むエシオピアの人たちは、象鼻蟲が穀物を荒すときは、決してこれを殺すことなく、そのうち一匹を捕へて美名を與へ、石の下に置き、穀類をさゝげてその意を迎へる。さうすると、この害虫の災を免れることが出來ると云ふ。(三八)

(F) チアナ(Tyana)のアポロニオス(Apollonios)の告ぐるところによれば、アンチオク(Antioch)の地が、蝗類に襲はれたとき、人々が大いに苦しんだが、これを退くる術を知らなかつた。すると一人のものが敎へて云ふ。この害虫を尊び敬ふべしと。そこで人々は青銅で一個の蝗の像を造り、これを市の中央にある小さい柱の下に埋めて崇敬すると、蝗類が盡く市を去つたといふ。(三九)

(G) イズラエル人が、沙漠で蛇類に惱んだとき、眞鍮で蛇の姿をつくり、これを柱の上に置いて、その害をのがれたことは、「民數紀略」に、

「エホバ、モーゼに言ひたまひけるは、汝蛇をつくりて之を杆の上に置くべし。凡て咬まれたるものは、之を仰ぎ觀なば生くべし。モーゼ乃ち眞鍮もて一條の蛇を造り、之を

杆の上にのせおけり」

とあるによつて明かである。(24)

これ等の事實は、或る害物を避け若くは驅逐するために、特にそのうちの或るものを神として崇敬し哀願し、これを誘うて、その同族若くは部下たる動物をして、人界に害を與へないやうに力を揮はせる風習が、廣く諸民族の間に行はれたことを證示する。それならば、希臘なるアリフェラの地で、蠅群の驅逐を托せられた、かのミュイアグロスといふ存在（ビーイング）を目して一個の蠅神——神としてPropitiate せられた蠅となしても、決して過言ではないであらう。

もし果して然りとせば、オリムピアの地で崇敬せられたゼウス・アポミュイオスの眞相も、自ら明かになり來るのを覺える。

蓋し蠅群の特に多い地方の民衆が、これをpropitiate するに太だ熱心なのは當然であり、從つて蠅神の生れる可能性が頗る大でなくてはならぬ。これを事實に徵するも、かのリシュアニアは、夏期に於て甚だしく陰濕酷熱な地で、それがために蠅の發生が夥しいと云はれてゐるが、同地の民衆は、musin birbiks (Fly-hummer) といふ神を崇仰した。またリシュアニアのそれに酷似した氣候を有するエクロン (Ekron) に於ても、Lord Fly 若くは Lord of Flies の崇拜が行はれ、アハジア (Ahaziah) の如きも、病間使を遣はして、この神の託宣に諮つたことがあつた。(25)

註『列王紀略』第一章に曰く、

『アハジヤ、サマリアにあるその樓の欄杆よりおちて、病をおこせしかば、使を遣はさんとして、之に言ひけるは、往てエクロンの神バアルゼブブに、わがこの病の愈るや否やを問ふべしと。』云々

翻つて思ふに、オリムピアも、その暑い氣候と陰濕な地勢とのために、今日でも蠅群の恐るべき密集地となつてゐることは、同地への旅行者の屢々口にするところである。かの英國の碩儒ヂェー・ジー・フレザー氏の如きも、親しくこの地を訪うて、

I never saw such swarms of flies anywhere. In the house where I stayed they were a plague. If I had thought that a sacrifice to Zeus Averter of Flies would have rid me of them, I would gladly offered it.(211)

と言つてゐる程である。

それならば、往昔のオリムピアの民衆も、このわづらひから脫却せんとして、一の蠅神の存在を希求したとしても、決して不當の推察ではあるまい。而して彼等の眼は、直ちにアルフェウス河を隔てゝ、すぐ近くのアリフェラの地に一個の蠅神がミュイアグロスの名の下に崇拜せられた事象に注がれたであらう。しかも該蠅神をその儘おのれの地に輸入するには、ゼウスの吸收力が餘りに強きに過ぎたるため、途にこの偉大なる人格神と蠅神とを打つて一丸となし、ために蠅群驅逐といふ役

――ゼウスの本質的内性と何等の關係もない役が、非有機的に外部から彼に附着するやうになつたのであらう。この推定は、「蠅群の驅逐者」といふ稱呼を有するゼウスの崇拜が、エリスなるオリムピアにのみ存するといふ事實によつて、更に強められると云はなくてはならぬ。

註　インマーワール氏（Immerwahr）も、その著『アルカディアの祭儀』（Arkad. kulte, p. 243.）に於て、ミュイアグロスとゼウス・アポミュイオスとを同一視してゐる。ただしその推定の理由については、委しく之を述べてゐないのは遺憾である。

論考してこゝに至ると、人或は言ふであらう。もしオリムピアの民衆にして、アリフェラの驅蠅神を輸入したものとするなら、何故にミュイアグロスの名を逸したかと。然り吾人はこの點について、何等かの解答を與ふべき義務を有するものでなくてはならぬ。

プリニウス（Plinius）の「博物志」（Historia Naturalis）を繙くものは、オリムピアにミイアコレス（Myiacores）と呼ばるゝ神があつて、蠅群を死滅せしむることを掌つてゐたのを見出すであらう。プリニウスは云ふ、

Elei Myiacoren deum (innocant), muscarum multitudine pestilentiam adferente, quae protinus intereunt qua litatum est ei deo.（三三）

と。即ち「エリス人は、蠅群が惡疫を生むの故を以て、ミイアコレスに祈請し、而して犧牲がこの神にさゝげられるや否や、蠅は立ろに死滅する」と云ふのである。更にまたプリニウスの他の記述

によれば、オリムピアにミイオデス（Myiodes）と呼ばるゝ神があつて、祭祀に際して牡牛の供犠を享ける。さうすればこの地方の蠅群が盡く去つたと云はれる。[四四]

吾人は、これ等の事實から推して、オリムピアの地に、蠅群の驅逐者としてのゼウス・アポミュイオスから獨立した二個の驅蠅神の存在したことを知る。然るに Myiocores が、Muiagres と同一神であることは、その名稱から容易に推定し得る。つぎに Myiodes はいかにと云ふに、チュムペル氏（Türnpel）は、この神を目して、當面の問題である Myiagres と同一の存在（ビーイング）であるとなしてゐる。[四五]

註　ウーセネル氏もミイアコレスが、ゼウス・アポミュイオスとは別箇の神であることを主張してゐる。卽ち

Die Stadt Elis übernahm diesen Cult des Zeus Apomyios. Aber hier wurde, wie wir anderweitig erfahren, längst der Mückenfeger, Myiakores verehrt: wenn diesem Gotte—und er heisst ausdrücklich Gott—ein opfer dargebracht war, gab es keine Mücke mehr, sie waren alle sofort zu Grund gegangen.

と云つてゐる。[四六]しかしこのミイアコレスとミュイアグロスとの關係については、何等言ふところがない。

さうしたならば、オリムピアの民衆が、アリフェラの驅蠅神ミュイアグロスを輸入して、蠅群の攻撃に備へたことは、略々明白であらう。

然らば、輸入せられたミュイアグロスとゼウス・アポミュイオスとの關係はどうなるであらうか。パウサニアスやアレキサンドリアのクレメントの云ふところによると、エリス人が、ゼウス・アポミュイオスに犧牲をさゝげると、蠅群はアルフェウス河を越えて、アルカディアなるアリフェラに退く

と。もしゼウス・アポミュイオスが、本來エリス神であるとするならば、蠅群は何も特にアリフェラに退かねばならぬといふ理由はない。いづれの地に退散してもよいわけである。之に反して、若しゼウス・アポミュイオスにして、アリフェラの驅蠅神ミュイアグロスから生れた——ミュイアグロスを吸收して發生したゼウスの一形相であるとすれば、その理由は直ちに明白となる。いなプリニウスの如きは、ヘラクレスが供犧して蠅群を追うた神を、ゼウス・アポミュイオスと呼ばないで、明かにミイオデスと呼んでゐる。(四七)而して前に指摘したやうに、ミイオデスは、實にミュイアグロスと同一存在である。

かうして吾人の考察は、本論考の冒頭にかゝげたパウサニアスの記述に還つて來た。この大旅行家の記するところに從へば、ヘラクレスが蠅群を逐うために、犧牲をさゝげたのは、ゼウス・アポミュイオスといふのであるが、吾人の考察によつて、そのゼウス・アポミュイオスの原體は、アリフェラのミュイオグロスであることが略々明白になつた。もしさうとすれば、ヘラクレスが驅蠅を祈請した神が既にゼウスではなくて、ミュイオグロスであつかも知れぬ。この疑ひには、相當の根據がある。何故なら、先に擧げたやうに、ソリヌスの記述によれば、羅馬の Forum Boarium のヘラクレスの神殿には、蠅が入つて來ないといふのであるが、そのヘラクレスが驅蠅のために肉をさゝげたのは、ジュピテル・アポミュイオスではなくて、實にミュイアグロスであつたからである。更に Ps-

mologicum Magnum の記するところによれば、ヘラクレスは、オリムピアで犠牲をさゝげたとき、新たに一個の祭壇を設けて、蠅群を驅る目的に供し、爾來オリムピアの民衆は、這般の供犠をくりかへすことになつたと云ふ。さうすれば、ヘラクレス供犠の一節は、アリフェラなる驅蠅神ミュイアグロスをオリムピアに勸請した宗教文化的事象の傳說的反映と解していゝかも知れぬ。

思ふに、古代希臘にあつては、偉大な國民神が、地方的な小靈物を吸收することは、決して珍奇な現象ではなかつた。アポロンが小亞細亞に於て、トーテムとしての鼠鼠を自己に包攝したとき、そこに「鼠鼠アポロン」が生れた。エリスに於ける「蜥蜴殺しのアポロン」の如きも、シシリイ島に於けるトーテムとしての蜥蜴の崇拜とアポロン宗教との融合の產果であつた。當面の問題たるオリムピアの「蠅追ひゼウス」も亦、這般の宗教文化的事象の顯現の一つと解すべきであらう。

註（一） Pausanias, Hellados Periegesis V. 14.

（二） Pausanias, Op. Cit., V. 14.

（三） Clem. Alex., Protrept., II, 39.

（四） Schol. on Ilias, XIII, 537; Theokritos, 4.43, khō Zeus alloka men pelei aithrios duci.

（五） Pausanias, V. 14; III, 22; Plutarch, Isthm., 7,5.

（六） Schol. on Ilias, XVI, 233; Marcus Antonius, V, 7.; Pausanias, I, 21, 32, II, 19, 25, IX, 39; Etymologicum Magnum, 409, 7; Plutarchos, Oratus, 53; Arphic Hymn, 63, 16.

(十) Platon, Euthyd., 392 ; Aischylos, Frag., 155 ; Apollodoros, 2. 8,

(十一) Aristophanes, Nub., 1468 ; Epiktetos, Diatrib., 3. 11,

(十二) Philocholos, Frag., 146 ; Pausanias V. 14 ; Homeros, Od., XXII. 331 ; Sophokles, Antigonē, 436

(10) Aischyl., Agamemnon, 1036 ; Plut., Stoic. Rep., 30 ; Paus., 1. 31 ; Athenaeus, 473.

(11) Aischyl., Hiketides, 359 ; Paus, VIII. 53.

(11) G. F. Moore, History of Religions, P. 414.)

(12) Paus., 1. 24 ; Schol. on Aristoph., Nub. 931 ; Platon. Laws, 782.

(13) Aischyl., Eumenides, 973 ; Paus., IX. 25. III, ii ; Herod., V. 46.

(14) Paus., III. 17 ; Schol. on Theokritos, V. 83.

(15) Archilochos, Frag., 88 ; Sophokl., Oedipos koloneus, 1268 ; Aischyl., Hiketides, 191.

(16) sophokl., Oed. kol., 1767 ; Paus., V. 24.

(17) Dio Chrysostom, Orations, 12 ; Paus., VIII. 31.

(18) Hom. Od., XIV, 383 ; Ovidius, Metamorphōsēs, X. 224 ; Plut., Arat., 54.

(19) Hom. Od., XIII. 213 ; Aischyl., Hiketides, 335.

(20) Paus., V. 15 ; VIII. 37.

(20) (21) Paus., VIII. 26. 7.

(22) Welcker, Griechische Götterlehre, II, pp. 213, 214.

(23) Antiphanes, Frag., 3. 134.

(24) Aelianus, De Animalium Natura, V. 17.

(二七) Aelianus, Op. Cit., XI. 8.

(二八) Aelianus, Op. Cit., XI. 8.

(二九) Solinus, Memorabilia, I. 11.

(三〇) W. H. Roscher, Ausführliches Lexikon der Griechischen und Römischen Mythologie, Myiagros の條。

(三一) Geoponica, I. 3. 9.

(三二) Theophrastos, De Signis tempestatum 23.

(三三) A. B. Cook, Zeus, II. P. 782 に曰く、

『動物の犧牲が、炎暑の候に供せられたときには、勿論蠅が群をなして來り、死屍の上に附着した。これ祭儀を妨げ擾すものなるが故に、固より人の欲せざるところであつた。しかし迷信的な暴臘人にとつては、神聖な祭食におのれの分前を要求した擾々たる無數のものは、一種神の招きによると思はれた。神そのものでないとしても、少くとも神の使者であつたかも知れぬ。咬みつく蠅は、來らんとする暴風雨を意味した。しかし何者かこれを豫知し得よう。かくて最も安全な手段は、これ等の小害虫を宥めることであつた。』

(三四) W. Crooke, Introduction to the Popular Religion and Folk-lore of Northern India, P. 380.

(三五) Grohmann, Aberglauben und Gebräuche aus Böhmen und Mähren, P. 60.

(三六) Lagarde, Reliquial juris ecclesiastici antiquissimae——J. G. Frazer, Pausanias 引用。

(三七) J. G. Frazer, Golden Bough, II. P. 425.

(三八) Holzmayer, Verhandlungen der gelehrten Estnischen Gesellschaft zu Dorpat, VII. P. 105——Frazer, Pausanias 引用。

(三九) Malalas Chronographia, p. 26.——Frazer, Pausanias 引用。

(四〇) Numbers, XXI.

(四一) H. Kings, I. 2. 3. 6. 16.

(四二) Frazer, Pausanias.

(四三) Plinius, Historia Naturalis, 10. 75.

(四四) Plinius, Op. Cit., 29. 107.

(四五) W. H. Roscher, Ausführliches Lexiken der Griechischen und Römischen Mythologie, Myiagros の條。

(四六) H. Usener, Götternamen, P. 260.

(四七) Plinius, Op. Cit., 29. 106.

世親の唯識說に於ける「識」の概念

——梵文唯識二十論にあらはれたる「識」に對する二種の原語と其意義——

稻津紀三

一　唯識說の問題

一つの哲學說としての唯識說が何を問題とすべきであるかに就いて明瞭な觀念を與へて居るのは、世親の唯識二十論である。卽ち唯識說が最も根本的に問題とすべきことは、意識の境（對象）なるものが意識成立の原因として、意識外にそれ自身に存在するかどうかを疑ふことであると云ふ點に注意を向け、その問題のみを組織的に取り扱つて居るのが唯識二十論である。此の論によつて佛敎の唯識說の問題の內容が明かにされたと考へることが出來る。それで意識外に自存する境の實在を否定すると云ふ點に根本問題のあることが示されて居るのであるが、此のことは同時に、我々が世親の唯識說を理解するためには、如何なる點に研究すべきであるかに就いての道を指示するのである。此の場合我々は考察の範圍を極めて狹く、意識とは如何なる概念であるか、境とは如何なる概念であるか、又意識外に境が實在するとは如何なる考へであり、斯かる境を否定するとは如何な

る意味に於てであるかを問ふことに限定すれば充分である。それによつて不必要なことを問題にしないで濟むであらう。勿論これ等の點を考察するに就いては、先づ二十論に於て境の否定が如何になされて居るか、又識、境等の語が其處で如何なる概念として取り扱はれて居るかを、本文の敍述に卽して嚴密に分析して見ることが必要である。そして其の結果を我々自身の經驗に於て確かめ、それによつて識と境との概念を明かにして、識外實境の否定が何を意味するかを考へれば、世親の唯識說を我々の問題として理解することが出來るであらう。それで我々の最初の考察を先づ識の概念を明かにすることに向けようと思ふ。此の論文で取り扱ふ範圍は、二十論に於て識の語が如何なる形で取り扱はれ、その取り扱ひ方によつて其れを如何なる概念として理解すべきかと云ふことである。之を世親の唯識說理解の基礎にしたいと思ふ。

二　漢譯の「識」に對する二種の原語

佛敎の論部の、特に哲學的な著作に就いて其の問題を理解しようとする場合、我々は常に漢譯資料の其の目的のために不充分なことを感ずるのである。梵語は文法が其のまゝ論理に結び付いて居て、個々の概念の文法的變化や文章の文法的構造の中に哲學の問題が含まれて居るのであるが、漢譯はその點を充分に再現して居ない。それで、個々の概念と其れの取り扱ひ方とが不明晰になつて、其れに據る限りどうしてもわからないところが最後に殘る。そこを無理に通じようとすれば想像的

な解釋を下すやうになるのである。之が從來敎理研究の比較的進まなかつた一つの原因になつて居ると思はれる。唯識說の「識」の概念に就いても同樣の事情であつて、我々が漢譯資料だけを持つに止まつて居た間は、識の概念をその取り扱ひ方とが不明瞭であつたため、唯識說そのものゝ內容が、鏡を通して物を見る如く、大體の輪廓だけはわかつても最も重要な箇所に到つて確かに把捉することが出來なかつたのである。然るに幸ひにして近年二十論の略々完全な梵本がフランスから出版されて、此の點に就いて大きな貢獻をすることになつた。これによつて我々も世親の唯識說の理解に一步を進めることが出來るのである。

其れによると漢譯語の「識」の原語に二種の別があつて、其の二種の概念は非常に重要な區別を以て取り扱はれて居る。漢譯を讀んで「識」の概念が兎角不明瞭なのは、原語の二種の概念を區別しないで一樣に「識」の譯語を當てたことによるのである。二種の原語は vijñāna（ヴィジニャーナ）と vijñapti（ヴィジニャプチ）である。そして他の方の資料から、一般に識の原語がヴィジニャーナであることはよく知られて居たが、ヴィジニャプチと云ふ原語の存在はあまり知られて居なかつた。それで唯識にあらはれる數十語の「識」が凡てヴィジニャーナの譯語として考へられる傾向があり、それが問題解釋の出發點になつたことに第一の誤謬があつた。世親の唯識說を正當に理解するためには、此の二種の概念の區分を充分に明かにすることが必要である。そして世親の問題ではヴ

ヴィジニャプチの方が重要な意味を持つて居るのである。尤も此の概念は今迄全然知られて居なかつたわけではない。一つの學説の名稱として「唯識」と云ふ場合の「識」の原語がヴィジニャーナではなくヴィジニャプチであることは、數十年前に宇井伯壽氏によつて、唯識二十論梵文の斷片に基いて考證された。其の他にも資料があつて爾來「唯識」の識の原語としては、ヴィジニャプチが一般に用ひられて居た。然しそれは單に名稱としての「唯識」と云ふ語に關したものであつて、それがヴィジニャーナでないことが唯識説の上に如何なる意味を持つて居るかゞ問題にされたことはなかつた。それを問題にするだけの材料が無かつたのである。宇井氏の考證の基礎になつた二十論の斷片も、單に名稱に就いての原語を提供したのみで、問題上に新たな視點を與へる程の材料にはならなかつた。今日二十論の全文を得て、始めて此の點を問題にするだけの材料を與へられたと云へるのである。二種の原語は如何なる概念の別を持ち、それは唯識説の上に如何なる意義を持つて居るか、それを明かにするためには、一方で此の二語の用語例を手掛りとして出發しつゝ、我々の意識そのものを反省することが必要である。

三　vijñana と vijñapti の概念

二語は漢譯では大部分區別なく「識」と譯されて居るが、稀に區別して譯される場合には、ヴィジニャプチに對して「了別」を當てることが略々漢譯一般の譯語例であり、又玄奘には「内識」の

譯語もある。これによつて漢譯者も二語を全く同義に解して居たのではないこと、又何等か區別して譯さうと試みたことが知られる。然し了別も內識も原語の概念內容をあらはすに充分適當なものとは云はれない。何れかと云へばむしろ「識」の方が適切なのである。このことは漢譯者自身も氣付いて居たであらうと思はれる。一應は了別、內識等を用ひても結局「識」に統一したのは、それ等の語ではあらはし切れない意味を感じたからであらう。然しさうすると既に一般に確定して居るヴィジニャーナに對する「識」と混同を起す惧れがあるが、他に適當な譯語の見出せない限り止むを得ないことである。このことは我々が今此の二語に就いて我々の譯語を持たさうとする場合に同樣に感ずる困難である。結局我々も漢譯者の如く、兩語に對して同じく「意識」の譯語を當て、唯その意識概念そのものゝ內容に或る限定を加へて、それによつてヴィジニャーナに相當すべき意識概念と、ヴィジニャプチに相當すべき意識概念とに分けて問題を考察するより仕方のないことを知るのである。

兩語とも vijñā と云ふ語根の變化で、此の語根は言語上は「區別して知る」の意味としてよいが、それは正しく今日の我々の用語である「意識する」に相當する。そして vijñāna は此の語根に ana の附加された中性名詞であつて、語根に ana の附加されるときは原則上「作用」の意味をあらはし、それから轉じて「作用をもつもの」の意味をあらはす。[二] それでヴィジニャーナは「意識する作用」から轉じて「意識する作用をもつもの」の意味で、卽ち意識である。そしてそれは名詞として所謂

「意識」を意味しつゝ、言語上それ自身の中に作用の意味を含む概念で、島の文法上の構成は問題の上に重要な意味を持つて來る。卽ちヴィジニャーナは後に明かなる如く、主觀としての意識をあらはす概念として取り扱はれるのである。玆に我々が「意識」と云ふ用語を取ることに就いて一言して置き度い。漢譯では單に「識」である。そして其の識一般に特殊的な內容を與へるときに、感覺の類に隨つて眼耳鼻舌身の五識と、及び「意の識」とに分けられて居る。意（manas）は思量を意味し、之等の六識は夫々見る識乃至觸れる識、思ふ識である。そして漢譯で「意識」とあるときにはそれは必ず思ふ識である。「意の識」を意味する。然し梵語のヴィジニャーナの概念が今日の我々の「意識」の概念に相當するので、漢譯の「識」の語を「意識」の語に置き替へて理解し度いと思ふ。そして所謂る五識に對しては知覺意識、意の識に對しては思惟意識の概念を用ひることが適切と思はれる。そして玆ではそれ等を包括した意識そのものが問題なのである。このことは我々の用語と漢譯の用語との關係を明かにする上に於て必要である。

vijñāna は主觀としての意識概念である。主觀としてとは何を意味するかは後に考察するであらう。之に對して vijñapti は如何なる意識概念であるか。先づ言葉の構成から見れば、此の語は「意識する」と云ふ語根の Causativ の形の語基 vijñap に ti の附加されたもので、その語基は、意識するはたらきが特に何かに向つてはたらきかけて行くと云ふ含蓄をもつ。そして語根に ana の附

加された名詞が原則上作用の意味をあらはすに對し、ṃ の附加された名詞は原則上その作用によつて引き起された狀態又は出來事をあらはす。同一語根に ṇṃ と ṣṭ を附して作つた概念は、屢々その文法上の意味が問題上に意味を持つてあらはれて來る。(二) それでヴィジニャーナが意識する作用の意味をそれ自身の中に含む意識概念であるに對して、ヴィジニャプチは意識する作用によつて引き起された狀態と云ふ意味をそれ自身の中に持ち、個々に或る特殊な内容を持つて成り立つて居る具體的な意識をあらはす。それは内容をも含めた意識概念である。例へば色の知覺、音の知覺はそれ〳〵色音を内容として具體的に成り立つて居る意識で之がヴィジニャプチである。その内容を持てる意識から内容を引き離して考へられた主觀としての意識そのものがヴィジニャーナである。此の概念決定は實は本文の敍述に於ける用語例に就いての分析的考察から導かれた結果であつて、單に文法上の構成から憶說されたものではない。それで當然此處に用語例を擧げて、此の二語が上の如き概念として理解せられる典據を示すべき順序になるのであるが、我々が此の結論に達した通りの方法で用語例の分析をしたのでは、略々唯識二十論の全文に就いての本文批評的な註釋をつくらなければならなくなる。元來本文批評的な研究は個々の概念の内容と問題の所在とを明かにするためのもので、それは常に問題に對する理解と表裏をなして進むのである。それで此の場合二個の意識概念に就いては、本文研究の結果を出發點として、問題の形にして考察を進め、其の間に必要な程度で用語例

に觸れて行き度いと思ふ。先づ内容を含む意識とは如何なる概念であるか。

註（一）これに屬する二三の例を擧げて見る。lakṣaṇa は物の屬性で、物の見られ觸れられる「すがた」「かたち」を意味し、漢譯で相と譯される名詞であるが、元來「かたちづける」と云ふ語根に aṇa の附加されたもので「かたちづける作用」の意味をそれ自身に持ち、それから轉じて「かたちづける作用をもつもの」の意味になつて、物が何であるかをかたちづけるものとして物の相を意味するのである。之に關しては龍樹に就いての拙稿參照。又 darśana (dṛś+ana) は見る作用から轉じて、見る作用をもつものとして眼を意味することがあり、karaṇa (kṛ+ana) は作る作用から轉じて其の作用をもつものとして道具を意味する類である。

（二）これに屬する二三の例、darśana が見るはたらきであるに對し dṛṣṭi が見解、manana が思惟作用であるに對し mati(man+ti) は意見とか知識、gamana が去くはたらきであるに對し gati (gam+ti) が去事、進行、趣等を意味する類である。

四　内容を含む意識

我々の意識は必ず此のもの又は彼のもの、と云ふ或る特殊な内容を持つた狀態に於て存在して居る。色の知覺と音の知覺とは夫々異つた内容を持つた異つた意識である。經驗界は斯かる意識から成り立つのである。此の意味での「意識」の概念には必ず内容が含まれて居る。色の知覺音の知覺は色や音を内容として具體的に成り立つて居る意識である。そしてそれは内容が異ると云ふ意味に於て個々別々な性質のものである。隨つて此の意識概念のもとに、通常「心」と云ふ言葉で言ひあらはさるゝ精神的實體又は意識主觀のやうなものを考へてはならない。それは主觀概念から全く別

な意識の概念である。そして此の意識の内容になつて居るものが、普通に「存在するもの Dinge」と云はるゝところのものである。勿論存在するものと云ふ概念と意識の内容と云ふ概念とは、概念そのものとしては異つて居る。存在するとは自己自身の性質によつて有ると云ふことで、それは意識内容を意識から切り離して自存的に考へたときに出て來た概念である。然し茲に意識から切り離すと云つても、それは意識の外にあつて意識の對象になると云ふやうな意味で切り離したのではなく、意識の内容としてあるものをそのまゝの形で始く意識の方面を除して自存的に考へたのみである。それで概念そのものとしては異つても、存在するものと名けらるゝところの當のものがらは意識と同一のものである。存在の概念と對象(境)の概念とは此の點が異つて居る。對象と云へば何處までも意識を超えたものを指示する。そして我々の普通の用語は、本來意識内容としてあるものを、意識の方面をかくして「存在するもの」と呼ぶ習慣になつて居るが、それが意識内容として有るべきものと云ふことは自明なことゝして素朴に前提されて居るのである。物が見えて居るときに物が有ると云ひ、音が聞えて居るときに音が有ると云ふ。そして有るとか存在するとか云ふ言葉は、常にその物が直接我々の意識に於て確かめられる筈であると云ふ意味を含むで用ひられて居る。個々に成り立つ具體的意識の内容と所謂「存在するもの」とは同一のものがらを指す。經驗的世界は斯かる意味でさま〴〵の存在するものから成り立つて居る。そして其れ等の存在するものは性質的に三

つの種類、と云ふよりむしろ三つの層に分けて考へられる。空間的事物と色香等の感覚内容と意識現象とである。これが経験界に存在するものゝ凡てゞあつて、これ等の存在は單に存在すると考へられたものではなく、我々の意識に直接に現量されるものと云ふ意味での存在である。即ち空間的事物は見られ觸れられるもので、視覚觸覚を通じて直接に意識される存在である、直接に意識されるのは色や手觸りであつて事物ではないと云はれるかも知れないが、それは却つて経験を正しく見て居るとは云はれない。色の意識手觸りの意識に即して、同様に事物が直接に意識されるのが経験的事實であると考へられる。そして色香乃手觸りは夫々の感覚内容として直接に意識される存在である。又手觸りが意識されるときそこに即して手觸りの意識そのものが意識され、感受想念等が起るとき其の感受想念等が意識される。斯くしてさま〴〵な精神現象は更に意識によつて意識される限りの存在である。物が有ると云ふことも意識が有ると云ふことも、斯かる経験を離れては、有ると言ふ言葉は無内容な言葉に過ぎない。存在するものゝ概念の中には意識によつて直接に知らるゝ以外のものは含まれない。それは本來意識内容として有るべきものを意味し、又意識に於て直接に確かめられるより以外の存在の仕方と云ふものは我々は知らないのである。單に言葉として、有ると考へられるに過ぎないものは存在の概念の中に這入らないのである。そして斯かる存在するものには所謂る物的なるものと心的なるもの、又其の各々の中で無限に多様な性質の別が考へられるが、

斯かる性質上の區別は存在するものゝ概念に取つて本質的な意味を持たない。如何なる性質の存在物であつても、それは意識内容として同一の性質を持つのである。凡ての存在するものが夫々の相に於て意識の内容として存在し、又其の存在するものを内容として持つ意識は夫々別々に成り立つて居る意識である。此の内容を含めた具體的意識は主觀としての意識概念とは全く別である。夫故存在するものが意識の内容であると云ふ意味は、存在するものは恰度さう云ふすがたを内容とする意識として存在すると云つた方がより適切な言ひあらはしになる。又此の意識は、存在するものをすがたとして内容とすると云ふより、存在するものになつて居る意識、存在するものゝすがたに似現して居る意識と云つた方がより適切な言ひあらはしになる。斯かる意味で全存在界は意識界で、經驗的世界は斯かる意味の意識から成り立つのである。それは色音、又草木等或る象に似現して居る意識である。色と色の知覺が等しいと云ふ意味に於て、斯かる意識とその内容としての物象とは等しいのである。「唯識」の識の原語ヴィジニャプチは此の意味の具體的意識である。それは個々の特殊な内容を持つて成り立つて居る意識、それ〴〵の物象心象の似現して居る意識である。空間的事物も、感覺内容も、想念感受等の一切の精神現象も皆ヴィジニャプチである。所謂「存在するもの」の概念の中に包括されるところの凡てが、別の視點からそのまゝヴィジニャプチの概念の中に包括される。斯く此の概念を決定すると我々は益々之に單に「意識」の譯語を當てることの不充分なことを感ずるのである。

「內容を含む意識」と限定を附して見ても、意識の概念そのものが主觀性に結び付く様になつて居る。漢譯者が之を「了別」と譯したのは特殊な內容に結び付く意味は出るやうであるが、矢張り具體的な感じが出ないで何となく了別する作用の方に結び付く。翻譯名義集には典據はわからないが、「貌、表」の漢譯語の有ることが出て居る。之は或る點では非常に適切であるが、さうすると意識としての言語上の意味が出なくなる。それで「象識」又は「識象」と云ふ譯語を考へて見たが、それで好いとは思はれない。本來西洋哲學の表象の概念に接近して居るのであるがそれを用ひるわけに行かない。それで概念內容を充分に決定して、言葉としてはヴィジニャプチのまゝを用ひてはどうかと思ふ。此の概念は世親以前の論書にも勿論あらはれて居る。然し世親に於けるが如く重要な意味で問題にされて居るかどうかはわからない。何分他のものには梵文資料が無いから確かなことは云はれないが、此の概念を初めて充分な形で生かしたのは世親ではないかと思はれる。特に唯識二十論ではヴィジニャーナとの區別が明晰で、それによつて其の唯識說の哲學的な內容が明になつて居る。

二十論は「三界は唯識である」と云ふ一つの命題から筆を起して居る。三界とは存在するものゝ凡てを包括した名稱である。それは我々の言葉で世界と云ふと等しく、全空間と空間的事物の世界、感覺界及び心的現象界の凡てがその中に含まれる。そしてそれ全體が唯だヴィジニャプチであると云ふのである。此の命題は存在全體を意識內容として見る。勿論玆に云ふ意識は主觀としての意識で

はなく、既にそれ自身の中に内容を含むで居る意識の概念である。此の意味の概念では意識と意識内容とは同一である。それはそれ自身が、存在するものゝ種々相になつて存在して居るところの意識である。これを主観として意識から區別して象識と呼んで見るならば、存在するものがその内容であると云ふのは、存在するものは象識として有ると云ふことである。一切の存在はその性質は多様であるが、存在としての方式、即ちその存在の仕方に於て意識なのである。此の意味でヴィジニャプチは内容を含む意識と譯しても意識内容と譯しても差支ない。斯かる意味で凡ての存在が意識内容であると云ふことは經驗的事實である。此の命題は世界を個人の心の影像と見る獨我論とは異つて居る。我々の直接經驗する精神現象は、物的現象と同じく、存在するものとして三界の中に這入る。物的なものに對する心的なるものも同じくヴィジニャプチ(意識内容)である。自然と云ふものも、それを形而上學的實在の意味に考へない限り、即ち自我意識として直接に假設せられる或るものを意味する限り、同じくヴィジニャプチとして三界中の存在の一つである。このことは「自我はヴィジニャプチである法は施設である＝ātma-vijñapti dharmaḥ-prajñapti」と云ふ言葉として明かにあらはれて來る。斯かる意味で世界が意識内容であると云ふ事は何等の形而上學的假定を含むものでなく、經驗的事實そのまゝを言ひあらはして居る命題である。茲に玄奘は「三界は唯だ識である」と譯して居るに對し、眞諦は「三界には唯だ識のみが有る」と譯して居るが、此の譯は嚴密には正確でない。

梵文によれば「唯識」の語は三界の資辭になつて居る。(二)三界が唯だヴィジニャプチとして有るのであつて、三界の中にヴィジニャプチが有るのではない。一切の經驗的存在の他に別に其れを入れて置く三界と云ふものが有るわけではない。然しそれを知つての上なら、世界全體が意識內容であると云ふ命題と、夫故に世界には唯だ意識內容だけが有ると云ふ命題とは同一である。そして「唯識である」と云ふ此の「唯」の語に就いて、「唯とは境を否定するために云ふ」と言つて、そこから、意識內容に相應して識外にそれ自身に存在し且つ意識成立の原因として假定されるところの境(對象)なるものゝ實在を否定する論議を導き、それによつて最初の三界唯識の命題を成り立たせようとするのである。それで識外の實境を否定することが唯識說の根本問題になるのであるが、識外の境とは如何なる概念であるか、又境を否定すると云ふことは如何なる意味に於てゞあるか、此の點を立ち入つて考察することによつて、更に世親の唯識說の內容を明かにすることが出來るであらう。然し今はその問題は後に殘して置かうと思ふ。そして此の境が否定された結果、全存在界が意識內容となると云ふ場合、それが如何なることを意味するかは上來の考察によつて明かになると思ふ。全存在界は其の多樣なる差別の相そのまゝ、その存在の樣式に於て意識なのである。又意識はそれ自身多樣なる物象心象に假現して存在して居るのである。斯かる意識(vijñapti)の存在は疑ひやうのない根本的な事實であつて、此の意識成立より前にそれ自身に成り立つて、意識成立を規定する如き

如何なる存在も存在することは出來ない。識外の實境を立てる立場では「意識は境より生ずる」と云ひ、世親の立場では「意識は境無くして生ずる」[二]と云はれて居る。そして斯かる意識、即ちヴィジニャプチはそれ自身物象の形に似現して居るものである。この點が「意識は境なくして境に似現して生ず」と言ひあらはされて居る。即ちヴィジニャプチは自ら意識でありつゝ意識ならぬもの(境)のすがたに於て存在するのであるそれは似境識と漢譯されて居る。此の用語例は屢々あらはれるのであるが、ヴィジニャプチの概念を定めるのに重要な典據になる。そして意識内容として一切の存在は自ら意識ならぬすがたを持ちつゝ意識として存在すると云ふことが出來る。

次に主觀としての意識概念であるヴィジニャーナの考察に移るのであるが、その前にヴィジニャーナとヴィジニャプチとに就いて一つの興味ある用語例を示して置き度いと思ふ。それは漢譯に「眼識」及「色識」と云ふ語であらはれて居るところのものである。元來識一般に特殊的な内容を與へて六識に分けるときには、感官の名稱を取つて眼耳鼻舌身識と云ふのが一般であつて、知覺内容の名稱を取つて色聲香味觸識と言ひあらはす例のあるのを私は氣付いたことが無い。然るに二十論には眼識と共に色識の語が出て來て、漢譯に眼識とある場合の「識」の原語は必ずヴィジニャーナであり、色識とある場合の「識」の原語は必ずヴィジニャプチである。即ち眼識は見るはたらきとしての意識であり、色識はそこに成り立つて居る色の意識即ち色の知覺である。そして此の「色―ヴィジニャプチ」は

更に精密には「色境なくして色境に似現して生ずるヴィジニャプチ」と言ひあらはされ、そして更に「眼識（vijñāna）に屬する」と云ふ限定を付けられる。此の用語例は二語の概念を決定するに重要な典據になるものである。ヴィジニャーナが主觀性をあらはす意識概念であり、ヴィジニャプチが內容を含めた具體的意識概念であるとしての取り扱ひ方は此處に充分に明晰にあらはれて居る。勿論二語の概念決定は此の用語例のみによつて導かれたものではなく、唯識說の問題そのものゝ上に典據を持つて居て、用語例はむしろ問題の內容そのものゝ現はれた一端である。然し夫故にそれは又概念內容を定めて問題の理解に入ることの手掛りになるのである。

註（一）玄奘譯「安立大乘三界唯識」。眞諦譯「於大乘中立三界唯有識」。梵文 Mahāyāne traidhātukaṁ vijñapti-mātraṁ vyavasthāpyate 此の箇所の梵文はレヴイ氏の補つたものであるが他に文例があつて斯かる場合の「唯識」の語は實辭になるのである。補註參照。

（二）此處より以下の文例は凡て補註參照。

五　主觀として・の意識

主觀としての意識ヴィジニャーナの概念に達するには、內容を含む具體的意識ヴィジニャプチから次第に其の內容を取り除いて行けばよい。その內容は三つの層を爲して居ると考へられるから、第一に空間的存在が取り除かれ、第二に空間的存在と我れとの交涉としての感覺內容が取り除かれ、第三に感覺に卽して經驗せられる想念、感受、意欲等の精神現象が取り除かれる。最も單純な意識經驗にも、それが意識である限り此の三つの內容は層を爲して同時に含まれて居るのである。そして

それ等を除いたときに尚後に我れの意識が殘る。それは單に考へられたものではなく、自覺内容として直接に與へられるものであつて、その限り矢張り一つの意識内容としての存在である。隨つて之を加へれば意識内容の屬は四つになり、此の最後のものによつて意識の個人性は成り立つて居ると考へられる。そして自我の矢張り一つのヴィジニャプチで之を取り除いたときに初めて主觀としてのヴィジニャーナの概念に達することが出來る。それは個人的意識ではなく、自我を超えて自我と世界とを成り立たせて居る超個人的な意識である。個人は極めて微少なるものであるが、それは又意識する存在であるが故に超個人なるものに結び付くのである。斯くヴィジニャプチからその内容を取り除くことによつて否定的に獲られた主觀としての意識に就いて、積極的に其の性質と及びヴィジニプチに對する關係を規定すればどうなるであらうか、又世親ではそれはどう規定されて居るか、その考察は我々が上來默つて用ひて來た主觀の概念を吟味することから進めようと思ふ。

主觀の概念は客觀の概念に對立する。そして此の主觀客觀に相當する概念を唯識の術語で所取能取(grāhya-grāhaka)と云ふ。同じく「把捉する」を意味する語根 grāh の變化で、能取は「把捉するもの」、所取は「把捉せらるべきもの」を意味する。それは意識作用とその對象(境)とをあらはす概念としては主觀客觀の概念より遙かに適切である。本來意識すると云ふ概念には、概念の本質上、意識するはたらきと意識されるものとの概念が結び付く。意識するはたらきそのものとしての意識

は、卽ち把捉するもの（能取）である。我々は具體的意識ヴィジニャプチからその內容を除いて得られた意識ヴィジニャーナに、姑く能取（主觀）としての性質を與へて考へて見る。此の語は文法上の構成から「作用」の意味をそれ自身の中に含むもので、或る立場に於てはそれは能取としての性質を與へて考へ得るし、又事實考へられて居るのである。唯世親の立場でその性質を與へ得るかどうかと云ふことが後に問題になつて來る。そして意識されるもの、卽ち把捉されるものは境の概念であらはされるのであるが、玆に云ふ把捉されるとは如何なる意味であるか、それは嚴密には「把捉さるべきもの」と言はれねばならない。我々は普通に、或るはたらきの對象を言ひあらはすに「見るもの」と「見られるもの」と云ふ如く「られる」と云ふ言ひあらはしを用ひて居るが、斯かる場合に梵語は必ず見るもの（dṛśya）に對しては見らるべきもの（draṣṭavya）と云ふ如く、「らるべき」と云ふ言ひあらはしを取つて居る。所取の原語 gṛhya も把捉すると云ふ語根の未來義務分詞であつて言語上「未だ把捉されずして當に把捉さるべき」と云ふ意味をもつ。それは「把捉されたるもの gṛhīta」と云ふ過去受動分詞と嚴密に區別されねばならぬ概念である。そして「られるもの」と云ふ曖昧な言ひあらはしに相當する言葉は梵語には無いやうに思はれる。このことは問題の上に重要な意味を持つて來る。我々が便宜上「把捉されるもの」と言ひあらはしても、それは「把捉されたるもの」ではなく必ず「把捉さるべきもの」を意味さねばならない。之に對する漢譯の所取は玄奘の

譯語であるが、嚴密には羅什の如く「可取」とした方が適切である。「所」と云ふ助辭は過去受動分詞の「られたる」を譯すときに一般に用ひられて居るものであるから。

能取の意識の對象（境）として把捉さるべきものとは何であるか、それは意識內容そのものではない。意識內容は既に意識によつて把捉されたるものであつて、既に把捉されたるときは最早や境ではなくして意識（vijñapti）である。境は常に把捉さるべきものとして意識を超える。それは決して把捉されたるものになることがなく、唯「べきもの」として、把捉されることを課せられてあるものである。それは單に要求されて居るのみで存在するものではない。斯かる境が意識の外に存在し、把捉する意識（vijñāna）が何等かの仕方に於て之を把捉して具體意識（vijñapti）が成り立つと云ふ考へは世親によつて第一に疑はれて、斯かる境の存在を否定して意識を以て全存在界を覆ふのが世親の立場である。隨つて把捉せらるべき境が否定されるから把捉するものゝ存在も否定される。具體的意識を唯一の疑ふべからざる根本的な實在として出發するのであるから、斯かる意識成立以前にあつて其の成立を規定するやうな如何なる存在も排斥される。所取のものゝ否定されると共に能取のものも否定される。隨つて具體的意識から內容を取り除いて得られた意識ヴィジニャーナは能取としての性質をもたないのである。そして世親の立場では能取としての性質を持つものは意識ではなく、境に對する根であつて、境と共に根の存在が否定される。根は作用の概念の實體化された

ものとして理解してよいであらう。ヴィジニャーナに對して上來「主觀としての意識」と云ひあらはして來たが、それは敍述をわかりよくするためであつて、玆に至つて主觀の概念を棄てなければならない。その代りに意識そのものと呼んで置かう。世親の唯識説に於ける意識の概念には主觀客觀の概念が結び付かない。隨つてその意識は、普通の意識概念に於て考へられて居る如き把捉すると云ふ性質をもたない。具體的意識ヴィジニャプチの成立は、決して把捉するものが捉把されるものを把捉して成り立つと云ふ形で説明されて居ない。唯「生ずる」と云ふ言ひあらはして説明されるのである。何から生ずるかと云へば「それ自身の種子から生ずる」と云はれる。如何にして生ずるかと云へば「業と分別の惡習によつて生ずる」と云はれる。此の點から非常に深いものに觸れて唯識の教學が開展されるのであるが、其の問題には今は之以上立ち入ることは出來ない。そして之に對する意識そのものとしてのヴィジニャーナは能取の性質をもつものでないなら如何なるものであるかと云へば、それは識相續（vijñāna-santāna）の言葉であらはれて居て、卽ち相續として性質をもつものと云はれるのである。ヴィジニャプチには「生ずる」と云ふ資辭が結び付けられて居る如く、意識內容は瞬間々々に生滅して行くが如何に生滅してもそれは表面に起伏する波の如きもので、意識そのものはその底に不斷に相續して居る。之が相續の概念である。そして此の相續識とヴィジニャプチとの關係はどう考へられて居るか、此の點に關する二十論本文の敍述は極めて簡單であるが、亦非

常に重要な暗示を含むのである。ヴィジニャプチは「それ自身の種子より業と分別の熏習(vāsanā)によつて生ずる」と云はれて居るが、何處に生ずるかと云へば「識相續の上に生ずる」。どう云ふ生じ方をするかと云へば「境なくして境に似現して(vinā-arthena…artha-pratibhāsā)生ずる」と云はれる。又熏習は相續識の上に加はり、種子は其の相續識の中にあつて熏習をうけて醇熟すると云はれる。其の種子からそれ〴〵の意識(vijñapti)の生ずることを現行する(pravartate)と云ひ、斯く意識の現行するのは一方から見れば相續識そのものゝ轉變(pariṇāma)であると云はれる。二十論にあらはれる範圍では相續としての識そのものと具體的意識との關係に就いての敍述は之以上に出ない。二十論は意識外の境の否定のみを問題にして居て、其の基礎に立つて唯識說の全體系を立てることは別のものに讓られて居るからである。然し此處に暗示されて居る如く、その體系は斯く所取能取の否定された後に殘るヴィジニャーナとヴィジニャプチとの關係を出發點として立てられて行くもので、その內容は、超個人的な識相續の上に如何にして物象心象に似現する意識が起伏して行くかの方式を設定することにかゝるのである。

六　他人の意識の問題

最後に一つの疑問とそれに對する領解とを述べて置き度い。それは他人の意識に關する問題である。二十論中には「諸の有情の識相續」とか、一人の識相續に對して「一切の人々の識相續」とか云

ふ言葉が屢々あらはれ、又それが問題にされて居て明かに自己に對する他人の意識の存在が考へられて居る。して見ると其處には個人的な意識が考へられて居るのみで、三界唯識の命題も單に世界は個人の意識現象としてあると云ふ獨我論を意味するに止まるのではないか、又相續としての識そのものも個人の中にあつて外界に對する或る心的な存在を意味するに過ぎないもので、之を超個人的な意識と解するのは誣ふることにならないかと云ふ問題である。一體他人の識相續がどう云ふ形で問題にされて居るかと云ふと、世親の立場で立てられる三界唯識の命題に對して、意識外に境の實在を考へる立場からの根本的な問難として、時處限定、相續不限定、事物の作用と云ふ三つのことが擧げられて居る。時處限定と云ふのは斯うである。具體的意識（vijñapti）は必ず或る場所と時との限定を以て生ずる。例へば或る色の知覺はその場所を見るときに起つて他の場所を見るときには起らない、又見て居るその時に起つてそれ以外の時には起らない、斯く意識内容は必ず時處限定を持て居る、成るほど意識内容そのものは意識の現象であらうが、斯かる意識が時處限定を以て起り得るにはその意識内容に對應するだけの原因が境として外界に實在するからでなければならない、そして意識は斯かる境に隨ふことによつて成り立つのであると。又事物の作用と云ふのは、空間的存在として意識される事物は必ず知覺を通じて我れに作用する、事物の作用は我々の經驗的に覺知するところのことであつて、單に意識現象であるに過ぎない幻影の如きものは我れに作用しない、

そこには意識現以上の或る實境が存在するからであらうと云ふのである。これ等の考へは空間的世界を意識外の存在と考へ、意識を一つの空間的存在として　個人の中にある精神と考へるところの二つの假定から導かれて居る。此の二つは實は相伴ふ一つの假定であつて、此の假定に立つ限り上の結論は又避けられないのである。世親の三界唯識の立場は恰度此の假定を取り除くことによつて成り立つもので、一方で全存在界を意識内に取り入れると共に、その意識そのものは同時に個人的自我を超える。此の意味の意識には如何なる意味に於ても自他は問題にならない。之に對立するところの何ものもないからである。此の一つの意識界の外に別の意識界を考へて見ることは一向に自由であるが、それは無意味な一つの言葉であるに過ぎない。世親の立場に於ける意識には「他人の意識」なる概念は結び付かないのである。此の概念が正當に意味を持つて成り立ち得るのは、意識を個人的精神と考へ空間的世界を意識外の存在と考へる立場に於てゞある。その立場では自己以外の空間界に屬する他人は、事物と同じく自己の意識の外になる。そして斯かる他人も自己と同じく意識を持たねばならぬが、意識を個人的精神と考へる限り、他人の意識は他人の肉體を地盤として存在する。隨つて他人の意識は當然自己の意識外に在つて同じく性質を持つて相對立する。自他の意識の概念は必ず此の哲學的立場を豫想してのみ意味をもつもので、此の見解を否定した立場の意識の概念には自他は全く無意味な概念になる。然るに自他の概念を有するところの此の素朴的な立

場からして、三界唯識の命題に就いて、時處限定、事物の作用と共に相續不限定と云ふ一つの問難が提出されて居る。相續とは識相續のことであるが、一人が或る時或る場所に何かを見る場合には他の人々も其の時其の場所に同じ物象を見る。即ち或る意識（vijñāna）が一人の識相續の上におこるときには他の人々の識相續の上にも同じ意識がおこる。即ち色なら色の知覺のおこるのは一人の相續の上に限定されないで、多くの人々の相續の上におこるから相續不限定である。そして斯く不限定的に諸人の相續上に同一の知覺のおこるのは、そこに客觀的に標準になるところの一貫の境が識外に存在するからであらうと云ふのである。

此の問難に含まれるところの多人の識相續、即ち自他の意識の概念は前に述べた如き素朴的な假定を豫想して成り立つもので、隨つて其の假定を否定したところにある世親の立場に對しては無意味になる。隨つて此の問難の含む根本的な假定を指摘すれば此の問難そのものに答へる必要はなくなるのである。然るに斯かる場合に佛教一般の論家の論證法として、問ひそのものゝもつ誤謬を指摘しないで、問ひをそのまゝ受けて反對に此方の立場から反難すると云ふ仕方を用ひるのである。此の場合の例を取つて云へば、「相續不限定だから境が有らう」と云ふ問ひをそのまゝ受けて「境が無くても相續不限定は成り立つではないか」と云ふ答へ方をする。此の答へに於て「相續不限定は成り立つ」と云ふ命題は自分に取つて無意味であり、「境が無くても」と云ふ命題は相手に取つて無意

味である。唯斯うして相手を二律背反に導きさへすれば答への目的は達するのである。そして斯かる表面無意味な問答を續けて行く中に、不思議にも次第に自分の立場と相手の立場の問答がはつきりあらはれて來る。然るによく注意しないと此の論證の仕方は問題の所在を不明にする性質を持つて居る。此の場合の例で云へば、境が無くても相續不限定は成り立つではないかと云ふ反難の爲に、如何にしてそれが成り立ち得るかに就いて非常に骨を折つた論證をする。それで恰も世親自身の立場として相續不限定の成立を主張して居るかの如き觀を呈するのである。二十論では此の相續不限定の論證の箇所で一人の識相續、他人の識相續の概念が屢々出て、それが世親自身が個人的意識を考へて居る如くに見え、又さう云ふ解釋もあるのであるが、實はそれは世親の立場で言はれて居る概念ではないのである。元來唯識說は無我思想の上に立つもので意識成立以前の個人的自我の存在は第一に否定されるのである。そして斯く自我と世界とを包括する意識の概念に達したことに、我我は唯識說理解の最初の出發點を持ち度いと思ふ。

尙一つ注意すべきことは、自己の意識內容と他人の意識內容とが同一であると云ふ相續不限定の觀念には、自他の觀念とは別に意識內容の客觀性の要求が含まれて居ると云ふことである。そして此の要求のある限り、意識內容に客觀性を與へるものとしての境の概念は避けられないものである。然し意識の立場に於て客觀性を要求することは一つの誤謬ではないか、客觀性は智（認識 jñāna）の

立場で始めて考へられるもので、意識内容は何處までも現量的で比量的な性質を持たないものと思はれる。世親が意識内容に對應する如何なる境の存在も許さないのは、意識の此の性質を見て居るものとも云はれよう。そして意識を轉じて智を得たときに、その智に對應する境の存在が新たな意味で考へられて居るやうに思はれる。これ等の問題は世親の唯識説に於ける境の否定として改めて考察し度いと思ふ。

補註、本論の解釋はかなり嚴密な本文研究から導かれたもので、斯かる解釋には此の結果に達した通りの方法による本文研究を同時に出して解釋の典據を示すことが必要なのであるが、それを充分の形で此處に出すことは到底許されない。それでもなほ此の解釋には梵文二十論に於けるヴィジニャーナとヴィジニャプチの取り扱ひ方の區別に氣付いたことから導かれたのであるから、以下に二語の用語例を全體に亘つて整理して置き度いと思ふ。自分一個の覺え書きに屬する程度のもので問題をあらはすことを主にして梵文も概して意譯して置く。又梵文原本は第一枚目を散佚して居て、その部分に關する梵文はレヴィ氏の補つたものであるがそれも其のまゝ用ひるやうにした。

全體で vijñapti は約四十三語、vijñāna は約十一語あらはれる。

vijñapti の用語例

一、漢譯の唯識と云ふ語に相當する原語で vijñapti-mātra と云ふ合成語になつてあらはれる。此の形は形容詞になるので大概は資辭としてあらはれる。卽ち「……は唯だ識である」と云ふ用法である。

（一）三界は vijñapti-mātram である。（二）實にこれは vijñapti-mātram である、非實有の境に似現するが故に。

（三）單一なる極微の成立しないときは色等が眼等の境界たることは成立しない、斯くて vijñapti-mātram であることは成立した。（四）vijñapti-mātram evāham であるなら身と語は存在しない。

（五） vijñapti-mātram eva-ham であるなら他心通人は如何なる他心を知るか。

（此の形が主語として用ひられるときは、唯だそれのみなる識が……の意味に取ればよいであらう）

（六） vijñapti-mātra-siddhi によつて法無我に入る。（之は主語ではない）

（七） vijñapti-mātram これが色等の法に似現して生ずる。併して色等の相をもてる如何なる法も有ることなしと知つて法無我に居る。

（八） 若し一切種に（凡ゆる意味で）法が存在しないとするなら vijñapti-mātram も亦存在しないであらう。…… 一切種に法が存在しないこと、これが法無我得入であると云ふのではない。

（九） vijñapti-mātrasya にも vijñapty-antara によつて分別されたる我體に即いて無我得入あるが故に、vijñapti-mātra の定立につて一切法の無我得入がある。而して一切法の存在性を拒否するが故ではない。（この形に更に eva と云ふ接尾辭の附いたものは唯識理と訳されるがそれは唯識たること、唯識性、唯識主義、唯識説等の意味をもつ）

（一〇） vijñapti に對して vijñapty-antara が境になると云ふなら vijñapti mātrata に成立しない。諸の vijñapti が境をもつであらうから。（一一） 無限の決擇差別ある不可測深甚なる vijñapti-mātrata に於て……。

（一二） vijñapti-mātrata-siddhi（成立、證明）は自分の力の限りである。

二、特に眼識に對するものとして訳譯の色識の原説の形をまとめて試かう、それは色の知覚の意味である。

（一三） 若し色等の境を離れても（境なくしても）rūpa-vijñapti が生じ、色等の境から生ずるのでないならば……。

（一四） 色等の處の存在性が世尊によつて説かれたのは此の（上の如き）密意によつてであつて、色等の處が rūpa-vijñapti に對して各々に境になるものとして存在するのではないのだと云ふことが如何にして信ぜられるか。

（一五） 色等の境なるものが rūpa-vijñapti に對して各々に境となるなら……。

三、以上の他の合成形と單獨であらはれるものとをまとめて示す。單獨にあらはれるものが特に概念内容を明かにする。

生ずる、現行する、境に似現する等の言ひあらはしが重要である。

(一六) citta (心) と manas (意) と vijñāna (識) と vijñapti (了別) とは同義語である。

(一七) 若し vijñapti が無境であるなら(anartha)時處の限定と相續不限定と作用とは成立しないであらう。

(一八) 相續(saṃtāna)の上に vijñapti が生ずる。(一九) vijñapti は自の種子から境に似現して現行する。

(二〇) 色に似現する vijñapti は、自の種子の轉變差別成ぜるもの(特殊のかたちに轉變する功能の成熟した自の種子)から生ずる、その vijñapti は一方で種子であり一方で似現である、その二つ(種子と似現)な順次にかの vijñapti の眼處色處として世尊は説きたまうた。

(二一) 乃至觸に似現する vijñapti は自の種子の轉變差別の成ぜるものから生ずる、それは一方で種子であり一方で似現である、その二つをかの vijñapti の身處觸處として世尊は説きたまうた。

(二二) それ(境)に似現する vijñapti と説くが如し。(頌)

(二三) 境を離れても(境無くしても)、境に似現するところの眼識に屬する vijñapti が生ずる如く、その如くに記憶はその vijñapti より生ずる。

(二四) かの vijñapti から、それに似現して、憶念と結合せるところの色等と分別する mano-vijñapti が生ずる。斯くて記憶の生ずると云ふ理由で境の經驗が成立するとは云へない。(此處に vijñapti が根の名稱である意に結び付いて居る一例があるが之は前後の關係から、mano-vijñāna に屬する vijñapti の意味の用法であることが明かである。

(二五) 夢に於て vijñapti が非實有の境を境界とする如く、その如く覺めたるものもさうであるなら、世人は境の非實在を自ら理解すべきであらう。

(二六) 諸の有情の自相續轉變差別より、諸の vijñapti が境に似現して生じ、境差別から生ずるのでないならば……。

(二七) 然るときは善惡の友との交際から、又正不正法の聽聞からおこるところの諸の有情の vijñapti-niyama それは如何にして成立するか、正不正の交際とその教説との存在せざるときに。

(二八) 相互の影響（增上）によつて vijñaptimātra は交互にあり。(頌)

(二九) 一切の有情の相互の vijñapti による影響によつて交互に vijñaptimātra が適宜におこる。

(三〇) 夫故他の相續の vijñaptivāsanā からして他の相續の上に vijñaptivāsanā が生じ境差別から生ずるのではない。

(三一) 若し夢に於て vijñapti が無境であるやうに覺めたるときもさうであるなら、何故に善不善の行爲に於て、眠れると眠らざるとに取つて等しき愛非愛の果が未來に生じないか。

(三二) 死は parāvijñapti の差別より變異作用おこるによる。(頌)

(三三) parāvijñapti の差別の影響の故に諸他の者の命根を斷ずる或る變異作用がおこる、それによつて同分相續の斷滅と呼ばるゝところの。(三四) 若し parāvijñaptivāsanā の影響によるが故に諸の有情の死ありと說かれぬなら……。

次に vijñapti の用語例を示す。

(一) 心と意と vijñapti とは同義語である。

(二) 業によつて大種が現起するなら（そのやうな）轉變は何うして vijñapti に許されないのか。

(三) vijñapti にこそ業によつて新から新變があるとは何故に許されないのか、何うして更に大種を分別するのか。

(四) 熏習あるところに果がある……業の熏習は識相續 citta-santāna に加はる、他處ではない。

(五) 熏習あるところ其處にこそ熏習の果がある（然らば）しかく の識轉變 vijñāna-pariṇāma が何うして許されないか。

(六) 若し vijñapti そのものが色等に似現するものであつて、色等の境は無いとするなら、色等の存在性は世尊によつて說かれなかつたであらう。（之は境に似現すると云ふ言葉が vijñapti に結び付いてあらはれる唯一の文例であるが此の場合「生ずる」と云ふ資辭は出ないで單にあると云ふ資辭が出て居る）。

(七) 一切（根と境）より六識（vijñāna-kāya）は現行する。（之は相手の立場から出る命題）

(八) 此のものは私に取つて直接であると云ふ、かの現量智のおこるときには（已に）境は見られて居ない、思惟意識 manovijñāna によつて分析されて居るから、又その時は眼識 cakṣur-vijñāna は已に謝滅して居るから。

（九）　まだ經驗されないものが思惟意識 mano-vijñāna によつて記憶されることはない。

（一〇）　眼識 (cakṣur-vijñāna に屬する vijñapti（既出）

（一一）　單に相續と云ふ語の出て來ることがあるが、之は識相續の識を略した形として理解されてよい。santāna の上に

（又は於て）vijñapti が生ずる。santāna の上に毛髮等の假現がある。其の他の二三例は前の文例中にある。

以上二種の概念の用語例の中から根本問題に關する叙述だけを撰要して見ると次の如くなる。三界は唯だヴィジニャプチである。ヴィジニャプチは特殊に轉變する功能の成熟したそれ自身の種子から非實有の境に假現して生ずる。色に假現して生ずればルーパ・ヴィジニャプチである。それは一方では種子一方では假現である、その二つをヴィジニャプチの眼處色處とする。眼色處が別に法として存在して居てそこからヴィジニャプチが生ずるのではないヴィジニャプチが生じたときに其處に境が假現して居る。唯だそれのみなるヴィジニャプチが色法に假現して生ずるので、色相をもてる如何なる法も存在しない。之によつて法無我が成り立つ。境無くして生じ、境から生ずるのではない。そして色のヴィジニャプチなら眼識 (cakṣur-vijñāna) に屬する。從つて一般にヴィジニャプチはヴィジニャーナに屬する。そして何う云ふ屬し方をするかと云へば、ヴィジニャーナは相續の狀態に於て存在し之が識相續であつて、ヴィジニャプチは此の識相續のうへに生ずる。何から生ずると云へば自の種子より生じ、種子は識相續の中にある。業と分別の重習は識相續に加はり、それによつて種子が特殊なヴィジニャプチに轉變現行する功能を成熟する。此の種子がヴィジニャプチに現行するのは一方から見ればヴィジニャーナそのものが轉變するのであるから之を識轉變と云ふことが出來る」と。大體これだけの形になつて居て、これで二概念の問題上に於ける取り扱ひ方の別がわかると思ふ。又此の簡單な叙述は後に複雜な唯識説體系の開展されればならぬだけのものを内含して居る。尚一つ注意して置き度いことは、二十論の初めの方に心と意とヴィジニャーナとヴィジニャプチとは同義語であると云ふ一問に就いてであるが、之はこれ等の概念が關係のある概念であると云ふほどの意味に取つて、あまり注意しないでよいであらう。そして反對に本文の叙述から二概念の區別を充分に見出すことが必要である。

コヘレツの根本思想

——猶太宗教思想史に於ける——

日野眞澄

一

原始コヘレツ本が確定せない間は吾人が到底コヘレツの思想を徹底的に定むる譯に行かぬのは當然の事である。從來聖書學者等は傳道之書中に矛盾せる種々の思想の雜然として併列せられて居るのに注意したのであるから、コヘレツが果して如何なる思想系統に屬すべき人物なりや、又彼は如何なる類の宗教家なるべきや、之を知り得ぬと思ひたるのみならず、或は更に疑惑の歩を進めて果して彼は有神論でさへも、之を承認した程の人であるや否や、之を判然と定め兼ねると感じたのは無理ならぬ次第である。されど吾人は幸にして今や原始コヘレツ書の輪郭を知るに至れるを以て、是より其書に現はれたる宗教思想の特徴點を考察する事に致さうとするのである。

既に論じたる所によりてコヘレツの思想傾向も略ぼ之を察し得べきが如く原始コヘレツは單純なる猶太教の正統派の隨喜者でない事は云ふまでもない。さりとて彼は其人格に統一なき狂者でない通り、其思想に於ても玆には明に整頓したる秩序がある。偶々是が整頓して居らぬか、又は統一を

缺くやうに見ゆるのは、是れ主として世の讀者が現行の傳道之書全部を捕へて直ちに之を一人のコヘレツの作であると觀るが爲めである。既に吾人の爲したる如くに之を四種類の原史料に分類して考察すれば原始コヘレツの思想に統一の存するは日星の如く鮮明であると云へると思ふ。されどコヘレツは決して思想の單純なる野蠻人でもなく、亦平坦たる大道を歩むが如くに生れ落つる頃より常に綾け様に安樂の地位にのみ居坐りて來た若旦那の如き目出度き人でもない。彼の智力は之を彼が「智者」の團體に屬したりし事實より推すも略ぼ知らるゝが如くに極めて鋭敏であり、其道德的責任感とても普通以上に強烈であつて彼が到底善惡正邪の別を全然無視し得ざるのは勿論なるが之を輕視することすら敢て爲し得ざる類ひの人物であつたに違ひない。是れ彼を驅りて善惡應報問題を以て彼が宗教思想の主要問題たらしむるに至らしめたる所以である。而かも彼は個人としては其家庭に於て語るに忍びざる程の悲劇に苦悶懊惱の時を送れるかと思はしむるに足る程の痕跡を文獻上に印したのみならず(七章二六節より二八節まで參照)、更に一個の國民としては如何なる時代にも又如何なる國民にも能く亡國に有り勝ちなる虐待、屈辱、窮迫等有らゆる浮世の慘狀を體驗せねばならなかつたのであつて、弱者の肉は屢々强者の食と成りたる實狀を痛切に目擊したに違ひはない。そこで彼コヘレツは屢々否定せんと欲して到底否定し得ざる弱肉强食の事實より出發して人生と歷史とを解釋せねばならぬものであると感じ、或は有神論、或は善惡應報論、或は靈魂不滅觀、或は處世術

の巧拙如何等を批判したのである。コヘレツは斯くも責任感強かりしが故に、如何なる場合にも問題を避けんとしたり或は之を茶化せんとは努めず必ず之を正視して正面より立論したのである。實に彼は側面觀に安んずるを得ぬ類の誠意ある君子である、そこで彼が決して道德を無視し萬事を輕率に判斷し易き氣質を稟けて生れた浮世才助風の人物でない事だけは吾人之を斷言し得ると思ふ。

概論は此の位にして止め、是より個別的にコヘレツの思想を敍述し、且つ之を論評する事と爲すのである。

先づコヘレツの中心問題より論を進むる事とせう。何と云つても本書を支配して居る思想の焦點は神の德政論である。神を道德的存在者であると看做すは是れ本來猶太民族の建國の精神である。故に苟くも之を疑ふ者あらば其人は猶太國家と兩立し得ざるに至るべきこと火を睹るよりも明である。既に神を以て國家の道德的統治者であると看做す以上は當然其の神が善人を賞すると共に亦惡人をも罰せねばならぬ筈であるとの信仰が生起せざるを得ぬ事になる。是に於て善人は昌へ惡人は滅ぶべしとの信仰は猶太教の神政々治（Theocracy）に於ける中心の假定である。而して此の假定に對して疑惑の生じたのが善惡應報觀（Theodicy 直譯せば「神義觀」となる、第十六世紀にありてライプニッツが此術語を用ゐてより以來一般に之を用ゐるやうになつた）の動搖である。而して此善惡應報觀は四段の過程を經て遂に、コヘレツに至つたものである。今其の過程を略述せば

(1) 義人は昌へ惡人は滅ぶべしとの素朴にして清純なる信仰が猶太民間を支配したる時代。斯る信仰は紀元前五百八十六年に至り猶太王國が巴比倫に滅ぼさるゝまでは猶太民族全體に渉りて普く信奉せられたる正統的金科玉條であつた。然るに國民的道德に於て必ずしも四隣の、所謂異邦人の、道德に劣る所なき、猶太は事實の上より論ずれば疑もなく暴戾驕傲の巴比倫の爲めに滅ぼされたのである。此に於て國民間に起つて來た疑問は、

(2) 義人果して昌へ、惡人果して亡ぶべきやと云ふ事であつた。卽ち當時國民の大導師たりし預言者エレミヤは「惡人の途の昌に、悖れる者の皆な福なるは何ぞや」と絶叫したのである（耶利米亞記十二章一節以下參照）彼は此問を發したが、之を判然と解決して呉れなかつたのである。

(3) 然るに此問題をエレミヤより引き繼いで是が解決の端緒を得んとて苦心せるは當時巴比倫の捕虜となりて彼の地に流浪せし無名の大預言者、批評學者の所謂「第二以賽亞」である。彼は「ヤヴェーの僕」なる警句の下に高德清純の聖者の受難すべき有樣を描き、其受難の秘義を以て是は聖者其人の爲めに起れるには非ずして、必ずや廣く聖者以外の人々の爲めに生起すべき必要ありて斯くはなれる者であらうと悟つたのである。然らば聖者の悲慘なる受難は如何にして人々の爲めになるのであると尋ぬれば、彼は之を以て神人をして互に相隔離するのを止めしめ、以て神人の和解一致を齎らさしむるに於て資する所が在るに違ひなからうと解せしもの〻如く「彼は多くの人の罪を救ひ、

患ある者の爲めにとりなしを爲せり」と斷じ。此言を以て、(以賽亞書五二章一三節より五三章一二節まで參照)「ヤヴエーの僕」觀の結論として居る。

(4) 約百記の解決　舊約文學中善惡應報論を最も大仕掛に論じた者は何と云つても約百である。約百記著作の年代は果して何時頃なるべきや今日精確に之を判明ならしめ難き事情にあるも、是は波斯時代の作であつて紀元前四百年前後の書であらうと思ふ。猶太人も其頃になれば巴比倫の爲めに其社稷の滅ぼされてより既に二百年程も經過して居つたのであるから其間、國民としては具さに辛酸を嘗め盡して悲慘至らざるなき有樣であつたから、縱ひ同胞中に先祖傳來の素朴なる善惡應報論を疑ふ者が現はれたりとて、敢て奇異の感を惹くにも及ばぬ程の時勢であつたと云へやう。而も約百記著者は神の道德政治の眞なるべきを信せざるを得なかつた。是に於て彼は一方に於ては信仰の尊嚴と他方に於ては現實世界に於て實際目擊せる悲劇との間に存する矛盾の甚だしきに覺醒したので祖先傳來の善惡應報論に對して嚴正なる批判を試みたのである。彼が議論の結果として猶太の宗教思想界に齎らせる注意事項は結局左の三點であらうと思ふ。

(a) 現世に於ける吉凶禍福は必ずしも之を以て神の人間に對して下せる賞罰とのみ看做すべきに非ざる事。

(b) 約百記著者は約百をして義人は唱へ、惡人は滅ぶべしとの信仰に對して峻酷なる批判を加へ

しめたるにも拘はらず、約百記の跋文に於ては約百が遭難以前に有したりし財産額（即ち羊七千、駱駝三千、牛五百軛、牝驢馬五百）を遭難後には倍額（即ち綿羊一萬四千匹、駱駝六千匹、牛一千軛、牝驢馬一千匹）に恢復せしめたるのみならず、曩に彼が喪へる七男三女と同數の男女を後年に至りて産ましめたりと描き更に念を入れて「ヨブの女子等ほど美しき婦人は見えざりき」と稱讃の辭を加へたる結論より推せば著者は己が腹の底に於ては義人は昌へ惡人は滅ぶべしとの正統的信念を堅く保守して毫も之を棄てんとするが如き覺悟は敢て爲さゞりしものと云はねばならぬ。（約百記一章及び四二章參照）

(c) 靈魂不滅觀を假定するに至れる事。元來猶太敎は恰も儒敎の如く現世敎であつて、決して來世を說く事はなかつたのである。然るに約百に至りて靈魂不滅の思想は朧ろながら現はれて來たのである。而かも其不滅觀は希臘哲學界に於けるが如く、形而上學的視點に基きて靈魂の本質上不滅であると看做す見解、術語を以て之を云へば、自然的不滅觀 Natural Immortality を說いたのではなく、全く深刻なる倫理的要求に根ざせる善惡應報觀の一樣式であると云はねばならぬ。約百は其身に罪なしとの自信あるにも拘はらず、實に前代未聞とも云ふべき酷烈なる災禍に遭遇し、其親友三名よりは彼の身に隱れたる罪惡あるが爲めに彼は遂に天罰を免かれ得ざりしものなりとの極印を捺され、己が親愛の妻にさへ全然見放さるゝ程の悲劇に當面して、懊惱其極に達したるも、尙ほ自己の義を信ずるの堅きや、縱ひ其肉體は死滅して現世の人々よりは其冤罪なるを認めらるゝに至らざ

るも、「贖主」の審判を受くる日までは其の剛勇なる靈魂は死するに由なしと大聲疾呼したのである（約百記一九章二三節以下參照）。約百記の靈魂不滅觀は斯の如くして生起せる者なるを以て、約百の如き冤罪に苦しまざる幸福圓滿の人は云ふに及ばず、惡人の靈魂等に就いては其の不滅なるべきや否や、約百記々者は之を問題外に措いたのである。啻に其のみならず彼は冤罪に呻吟しつゝある本人自身と雖ども贖主の審判を受くるまでは自己の靈魂の不滅なるを信じたりと雖ども、一旦審判を受けたらんには、審判後に至るも其靈魂が果して活き續くべき必要ありや否や其點が判明せぬと云はねばならぬ。約百記の結論の斯の如きに到れるは、是れ其論據が形而上學的ならずして、倫理的要求に根ざしたが爲めである。兎に角も約百記に在りては現世の範圍内に局限して觀た場合には應報論は遂に行き詰つたのである。卽ち猶太の正統論は一應は敗北したのであるから遂に範圍を來世まで延長せしめて應報論の再擧を圖つたのである。吾人は著者が苦心の程を察すると共に彼が倫理觀の勇壯剛健なるに驚嘆せざるを得ぬのである。蓋し正義が最後に勝利を占むべしとの確信なくば再擧を計る筈はないからである。

コヘレツは約百の時代を去ること約二百年にして世に現はれたる文學である。當時猶太國家は既に彼れ之れ四百年の永きに亘りて獨立の地位を失ひ、民族の衰運其極に達した時であつた。實に紀元前二百年頃と云へば猶太は埃及スリヤの二大勢力間に介在して日々二强國の鼻息を窺ひ、辛じて

隷屬國としての虚僞薄命の存在を續くるのみであつた。國家は名のみにして實なかりしを以て、民皆な國家に信賴するを得ないのであるから、愛國心は消え去り、義に勇み公に奉せんとする精神の大に衰へたる時であつた。斯る背景を控へて立てる資性穎悟にして感受性の敏捷なる彼コヘレッの人生哲學に於て歡喜と希望と博大の氣魄の色彩鮮かならざるも故なきに非ずと云ふべしだ。孰れの宗教家も亦哲學者も時代の影響を受くるものなりとせば我がコヘレッも大に之を受けたのである。

コヘレッの宗教思想は之を(一)消極的方面と(二)積極的方面とに二分して叙述する事が出來る。

(一)消極的方面に於てコヘレッは主として傳承的正統的信仰に對して疑惑を懷いて居つたのである。而して其疑惑が往々コヘレッ本文中に現はれて居る。是より順を遂ふて其主要なる特徴を叙述する事としやう。

(1) コヘレッの不可知論　舊約書中神を否定したる者は一人もない。コヘレッも神の存在を認めて居る。彼は本書に於て神(エロヒム)と云ふ語を三十七回程用ゐて居るが其間毫も神の存在を疑ふてゐた樣な痕跡を留めぬ。されど彼の所謂神は猶太の預言者や愛國者等の誠意を籠めて祈願し、熱心以て晝夜憧憬して止まざりし所の神であつたかと云ふに、如何にも怪しいと判せねばならぬ。彼が神の名として猶太國民一般に多くの聯想を繋ぎたりしヤヴエーなる辭を全篇中一回も用ゐぬのは抑も如何なる意義であるか。成る程是は國民的偏見を棄てゝ世界的公理公道を尊重したる智者の立

場としては一應當然ならんも、夫が全部の理由ではあるまじ。要するに彼の懐ける神の觀念の内容は主として意志力と叡智とより成つて居るので感情方面に於て缺くる所があつた爲めではなからうか。彼は神の全能なるを信じて居る。故に彼は痛く凡ての事に時あるを主張するのである（三章一節より八節まで參照）彼の見解に據れば一定不變の時は神の定めた所であつて人之を變する事が出來ない。彼は一種の必至的器械觀を信じ、一種の宿命説を奉じて居つたとも云へやう。而かも彼の觀たる神は人間の味方となりて人間の幸福を增進したり、國民が窮厄に陷りて苦しめるを憐みて之を救ひ出すが如き義俠心ある賢ひ主と云ふやうな神ではない。固より神は大能にして天地を支配すること之を疑ふべからずと雖ども、其聖旨の果して如何なるやは淺墓なる人智のはて之を探り得べき限りではない。左の諸節を看て其の然るを知るべきである。

三章二節「神の爲し給ふ所は皆なその時に適ひて美麗しかり、神はまた人の心に永遠（「永遠」と譯せる希伯來語の意は學者間に異論あれども、之を「永遠」と譯するは當らず。寧ろ「無智」と譯すのを穩當とすべし。日野註）を思ふの思念を賦み給へり然れば人は神の爲し給ふ作爲を始より終まで知り明らむることを得ざるなり。」

七章二三、二四節「我智慧を以て此の一切の事を試み、我は智者とならんと云ひたりしが、遠く及ばざるなり事物の理は遠くして甚だ深し、誰か之を究ることを得ん。」

八章一六、一七節「茲に我心を盡して智慧を知らんとし、世に爲す所の事を究めんとしたり。人は夜も晝もその目を閉らで眠ることなせざる程なるに、我神の諸の作爲を見しが、人は日の下に行はるゝ所の事を究る能はざるなり。人之を究めんと勞むるも之を究る能はず、且つ又智者ありて之を知ると思ふとも之を究ること能はざるなり。」

コヘレツの見解に據れば神は全智(Omniscience)全能(Omnipotence)なれども、神の人に對する意志の如きは有限なる人智の揣摩憶測し得べき限りではない。卽ち神は Incomprehensible である。ここでコヘレツの神は天地の秩序を維持する巨大なる勢力ではあるが、之が人間と關係したる場合には果して如何な意義を有する事となるべきや、何とも鑑定が附き兼ねるのである。後世神學者の用ゐたる術語にて之を云へば、コヘレツの神は形而上學的屬性(Metaphysical attributes 例へば全智、全能遍在、永却不變、)を備へて居ることが判明して居れど神には倫理的屬性(Ethical attributes 例へば正義、仁愛、寬容、勇氣、希望等の類)を有するや否やは判明なし難いのである。そこで彼の神は一大秩序(Kosmos)であるとは云へるが未だ宗教的禮拜や信賴の對象たる神とはなつて居らぬのである。結局彼の神は一種の不可知論的絶對であると觀るを至當と爲すべきである。

(2) 靈魂不滅觀を否定す。靈魂不滅の萌芽は始めて紀元前四百年頃約百記に現はれたのである。然るに經驗界の出來事を基礎として立論するコヘレツは明白に靈魂を不滅觀の迷妄なるを斷言した。彼云ふ。

二章一四、一五、一六節「智者の目はその頭に在り、愚者は黑暗に步む。然れど我知る其の皆な遇ふ所の事は同一なり。我心に謂ひけらく愚者の遇ふ所の事に我も亦遇ふべければ我なんぞ智慧のまさる所あらんや。我また心に謂へり是も亦空なるのみと。夫れ智者も愚者も均く永く世に記念(おぼえ)らるゝ事なし。來らん世に至れば皆な早く旣に忘れらるゝなり。嗚呼智者の愚者と同じく死るは是れ如何なる事ぞや」。

彼は如何にして不滅觀を拒むに至りしや傳道之書全篇を通讀せばコヘレツの靈魂不滅觀を攻撃する論據は要するに左の三點に錄するが如くに思はる。

(a) 死後陰府には意識現象なしと看做すべき事。

九章一〇節「其は汝の往かんとする所の陰府には工作も計謀も知識も智慧もあることなければなり（更に九章一節より六節までを看よ）」斯の如きは實に原始猶太教の信仰であつた。死後は暗黑なる墓場の下府に入りて無意識的存在を續けると云ふのが原始猶太教の所見であつて、コヘレツは之を修正せずに學び、或は約百記の不滅觀を學んだのであらうが、學んだとすれば遂に斷乎として之を棄てたのである。

(b) 人も獸も死する點に於て全く同じであつて人間は畢竟するに獸であると云ふ事。

三章一八より二一節まで「我また心に謂ひけらく是事あるは此世の人の爲めなり。卽ち神は斯世の人を試して之に獸の如くなることを自ら悟らしめ給ふなり。世の人に臨む所の事はまた獸にも臨む。此の二者に臨む所の事は同一にして是も死れば彼も死るなり。皆な同一の呼吸によれり。人は獸に愈る所なし、皆な空なし。皆な一の處に往く。皆な塵より出で、皆な塵にかへるなり。誰か人の魂の上に昇り獸の魂の地に下るを知らん。」

獸の靈魂不滅を說くの必要を感せる人は猶太になかつた。獸不滅ならず人のみ焉んぞ不滅ならんやとは是れコヘレツの鋭き批評である。

(c) 正義が勝つと云ふ事は實際の現象に適用し得べきでないと看做す事。

八章一四節「我日の下に空なる事の行はるゝを見たり、即ち義人にして惡人の遭ふべき所に遭ふ者あり、惡人にして義人の遭ふべき所に遭ふ者あり。我謂へり是も亦空なり。」

猶太の靈魂不滅觀は約百の時に始めて善惡應報論を基礎として建設せられたのである。約百は神を以て倫理的審判を施行すべき賞主即ち正義の救主と信じて居る。正義仁愛の神が審判を爲すのであるから現世の不公平なる判決も之を來世に至りて修正改訂し得べき見込がある故に、其時まで靈魂が生きて居る必要があると云ふのである。されどコヘレツの神の如く其倫理性が判明せざれば正義仁愛を標準とせる審判の成立せやう筈がない、既に審判なし、斯る審判を受くべき爲めに死せずして永く存續すべきを要望せられたる靈魂今や何を苦んで不滅ならんとするか。

(3) コヘレツは善惡應報觀を棄てゝ顧みない。コヘレツは神の全能を信じて居つたのであるから、自然界に動かすべからざる一定の秩序のあるを認め、又自然界の現象には嚴正にして侵害すべからざる時間上の前約あるを主張して居るのである。彼が三章一節以下に於て萬事に時あるを說くのは之が爲めである。斯の如く彼は自然界には因果關係のあるありて、人間が如何にしても之を動かし得ざるを痛切に感じて居るに相違ない。されど彼は自然界の因果律を擴大して之を人間の倫理界に適用したかと云ふに否らず。彼は神の形而上學的屬性を肯定し從つて神の全能を信じたるも、神の倫理的屬性に至りては彼之を何とも說くことなく絶對的沈默を嚴守して居るのである。彼は經驗界

に暴戻壓制、非理非道の横行するを實見し虐君毒婦の横行するを知り、貴賤の位置轉倒し、奇怪にも惡人長命し氣の毒ながら善人横死するの悲劇を目撃して居る。左の文を觀て之を知るべきである。

十章六七兩節「愚なる者高き位に置かれ、貴き者卑き處に坐はる。我また僕たる者が馬に乘り、王侯たる者が僕の如く地の上に歩むを觀たり。」

八章一四節「我日の下に空なる事の行はるゝを見たり即ち義人にして惡人の遭ふべき所に遭ふ者あり、惡人にして義人の遭ふべき所に遭ふ者あり云々。」

七章一五節「我此の空の世に在りて各樣の事を見たり義人の義を行ひて亡ぶるあり惡人の惡を行ひて長壽なるあり。」

コヘレッは斯くも思ひ切りたる斷案を下したりとて敢て正善を行ふのが惡いとか、愚の極みであるとか、或は神は惡を保護するかも知れぬと云ふやうな僻み根性の議論を爲さんと考へたのではない。彼は唯正義と成功との間に、又は邪惡と失敗との間に必然的なる因果關係があると想ふのを謬見である、と悟りたる結果として、倫理問題を處世問題より引き放して考察すべきを說き、道德の高低を個人が享樂すべき幸福の程度の多寡に準じて批判するの不法非理なるを主張したのである。彼は禍福、勝敗の問題を全然神の統治より引き放して之を偶然の現象であると斷じたのである。

九章二、一一兩節「我また身をめぐらして日の下を觀るに、迅速者走るに勝つに非ず、强者戰爭に勝つに非ず、智慧者食物を獲るに非ず、明哲人財貨を得るに非ず、智識人恩顧を得るに非ず。凡ての人に臨む所の事は時あると偶然なる者なり。人はまた其の時を知らず、魚の禍の網に罹り鳥の羅にかゝるが如くに世の人も亦禍患の時の計らざるに臨むに及びてその禍患に罹かるなり。」

彼は此の如くして應報論を棄てたのである。而かも之を捨つるに當りて毫も未練はなく、露程も

神を恨むやうな様子はない。彼の態度は徹頭徹尾智慮透明であつて泰然自若として心奥不動不亂である。彼は聊かも感情に制せらるゝやうなる痕跡を留めず、極めて冷靜にして沈着なること猶ほ秋の空の如くである。之を約百の熱情ある氣慨に較ぶれば猶ほ血氣旺盛なる青年と頭髪霜を戴く老人の違ふが如く然りとでも云はうか。約百は或は憤り或は訴へ或は號叫して宛も地震にても遭ふたかのやうに手を更へ品を換へて應報觀を遇して居る。コヘレッは同一の問題を待遇するに猶ほ觀月の場合の如く靜寂恬憺の態度を持して居る。

(二)コヘレッの積極的方面　を考察するに當つて先づ知つて置かねばならぬ事は彼が亡國の民であると云ふ事である。古今東西の分なく亡國の民には必ず二個の精神現象が著しく露出するのである。第一は弱き者は必ず強き者に敗れ、短き者は長き者に忘かれると云ふ弱肉強食主義である。第二は亡國民は自治の民でないから縱ひ如何なる悲慘の社會的現象が發生したりとて、自ら其責任者であると感ぜぬが故に天下國家の公事には手を出さぬが賢明なる處世術であると看做す所の悟り方である。從て亡國民は愛國心が薄らぎ、唯自己一人か又は自己の家庭に對してのみ努力すべきであるとの引込み思案に支配せらるゝのであつて、倫理的奮鬪の範圍は狹められて個人の幸福、之を宗教的に云へば個人の救、と云ふ事に局限せらるゝに至るのである。そこで亡國民の人生觀より希望に充ちたる博大の見解や、磊落にして放膽的なる宗教思想の産れ難いのは世の常である。コヘレッの積

極的方面の人生觀は之を左の數點より叙述し得るであらうと思はれる。

(1)不可抗論　コヘレツは弱の肉は强の食となる者であると堅く信じて居る。因より彼は之を善いとも又は惡いとも評價はして居らぬけれども、甚だ怪しからぬ事象であると考へて居つたであらう。縱し奇怪であつても何であつても兎に角に强者には勝てぬと諦め切つて居る彼は人間は「自己よりも力强き者と爭ふを得ざるなり」と斷言して居る。(六章十節)是は弱少の人間が自然界を支配して居る神の定めたる時には到底勝てぬと云ふのと略ぼ同樣である。彼曰はく、

「智慧は勇力に愈る者なり、但しかの貧しき人の智慧は藐視られ、其言詞は聽かれざりしなり」と。(九章一六節)

成る程倫理問題としては道理は勢力の上に尊敬せられねばならぬ筈である。而かも日常の生活に於ては理は多くの場合には退却して强き者が必ず勝つのであると覺悟し愈々其覺悟に基いて純然たる處世術の立場を取るとせば凡人は如何に其身を處すべきであらうか、必ず勝つのであると覺悟し愈々其覺悟に基いて純然たる處世術の立場を取るとせば凡人は如何に其身を處すべきであらうか、コヘレツは强者に對抗してはならぬと悟つたのである。彼は決して强者に屈するを以て神の道であるとか或は聖者の德道であるなどゝ考へて居つた譯ではない、彼は之を以て處世上の權道であると考へ、一時の便宜なる讓歩であると思ふたのみである。そこで彼は云ふ、

「君長たる者汝にむかひて腹たつとも、汝の本處を離るゝ勿れ。溫順は大なる愆を生せしめざるな

り」一〇章四節。更に十章二〇節には「汝の心の中にても王たる者を詛ふ勿れ、また寝室にても富者を詛ふ勿れ。天空の鳥その聲を傳へ羽翼ある者その事を布くべければなり」と云ふて居る。はて亡國民の一員たる智者が幾何許りの統治者に對して神經を尖がらして居つたかを推知すべきである。唯弱者の位置にあるコヘレッに取りて唯一の慰安となつたのは小役人が散々に威張り散らして居るけれどもその上には一層老猾なる大役人がありて其小役人を夫れ相應に虐待して居るのであつて如何にも天の配剤宜しきを得て居ると云ふ社會現象である。そこでコヘレッは云ふ「汝國の中に貧き者を虐遇する事及び公道と公義を枉る事あるを見るとも其事あるを怪む勿れ、そは其位高き人よりも高き者ありてその人を伺へばなり。又其等よりも高き者あるなり。」(五章八節)。上に上はあると云ふ。

(2)中庸論　コヘレッは處世術として不可抗論を說いた。蓋し強い者に反抗すれば是れ天災地變に反抗するに類して居るからである、決して勝てる筈はない。彼は心の奥底より感心して不可抗論を唱へたのではない。そこで止むなく從ふと云ふ立場を脫して強い者に阿諛謟佞すると云ふ樣になれば、是は盡しコヘレッの好まぬ所であつたらうと思ふ。彼は何にても極端になるを厭ふのである。彼の處世術より云へば善行も度を過ごせば惡となると觀られて居る。故に彼は云ふ。「我此の空の世にありて各樣の事を見たり、義人の義を行ひて亡るあり惡人の惡を行ひて長壽なるあり汝義に過る勿れ亦賢きに過る勿れ、汝何ぞ身を滅ぼすべけんや、汝惡に過る勿れ、亦愚なる勿れ、汝何ぞ時到らざるに

死すべけんや。汝此を執るは善し、また彼にも手を放す勿れ」（七章一五より一七節に至る。）何事によらず事物には必ず適度と云ふ點がある、その適度を甚だしく昇つても宜しくないが、亦降つても不都合である。恰も體溫の様なものである。惟ふにコヘレッの斯く云ふは正邪を正視して之を倫理上より判斷して居るのでなく、全く處世術の視點より批判して居るのであると云はねばならぬではないか。そこで神經質になつて自分の事を人々が何と批評して居るか知らんとて念入りに彼此と詮議するが如きは中庸の態度を脫した者の所業であつて嗤ふべきである。そこでコヘレッは云ふ、

「正義して善を行ひ、罪を犯すことなき人は世にあることなし。人の言ひ出す言詞には凡て心を留る勿れ、恐くは汝の僕の汝を詛ふを聞くこともあらん。汝も屢々人を詛ふ事あるは汝の心に知る所なり」（七章二〇節より二二節まで）。

(3)諸行徒勞觀　天資穎悟のコヘレッ不遇にして亡國に產れたるの悲しさ、自ら主動者の位置に立ちて何事をも計畫することが出來ない。其の爲す所悉く己が志と違ひ、其計る所皆な齟齬して來るのである。第二章はコヘレッが正しく自己の經驗に照らして其の然る所以を物語る所の淡泊なる自由ではないか。己の屬する祖國猶太は交る〳〵スリヤ埃及の暴君等に翻弄せられて勢力日に月に衰退し、復た國力恢復の望みも之を繫ぐに由なく、正義の宣傳を以て終生の使命とせる往昔の預言者等には今や後繼者の現はるゝ事なく、猶太民族の生命は歲月の進むと逆比例に退歩しつゝあるに際し、コヘレッは自ら同胞の爲めに何等の貢獻も之を爲すを得ず唯袖手傍觀して民族生命の滅びんと

するを待つ外なかりしと思はる。斯る絶望の氣圍圍に迫れる頃コヘレツは筆を執りて人生哲學を說いたのである全文に漲る悽愴の調轉た今人の胸に沁み渡るの趣がある。コヘレツは云ふ、

「空の空、空の空なる哉、都て空なり。日の下に人の勞して爲す所の諸の動作は其身に何の益があらん……萬物は勞苦す。人之を云ひ竭くすこと能はず。目は見るに飽くことなし、耳は聞くに充ることなし。曾に有りし者はまた後に有るべし、曾に成りし事はまた後に成るべし。天の下には新しき者あらざるなり。」（一章一節より九節に至る）。

コヘレツは萬事空なる所以を屢々反覆して悲哀の調を萬世に反響せしめた。（一章二、一四、二章一、一一、一五、一七、一九、二一、二三、二六三章一九四章四、七、八、一六五章七、一〇六章二、四、九、一一七章六、一五八章一四九章九一一章八、一〇一二章八等を參照せよ）コヘレツは個人としては智慧を求めて其の知識慾飽きたるに非ず、快樂を求めて其快樂全ふせられたるが如しと雖ども直ちに物足らざるを覺え、金銀財寶を一身に收めて尙ほ不滿であり、宮殿を造營し、妻妾を擁して遂に其心安からず。「誰かその食ふ所その歡樂を極る所に於て我に愈る者あらんや」（二章二五節）と叫び得るまでに遊び盡しても尙ほ夫にて飽き足らぬと云ふ。萬物勞苦し、諸行徒勞なるの狀之を察すべきである。而してコヘレツの考に據れば人間は縱ひ一時成功することありたりとて、結局は皆な徒勞の悲哀を味はねばならぬ。何となれば如何なる大人豪傑と雖ども遂に死を脫し得ざるが故である。而して死すれば本人は無意識狀態に陷り、後世子孫は時の經過すると共に先人を忘るゝのである。死後神の審判ありて現世のバランスを來世に於て整理すべしとの考は全然コヘレツには存して居らぬのである。

「我此の一切の事に心を用ひて此の一切の事を明らめんとせり。即ち義き者と賢き者及び從等の爲す所は誰の手に在るなる哉らめんとせり。愛しむや憎むやは人之を知る事なし。一切の事はその前にあるなり。諸の人に臨む所は皆な同じ。義き者にも惡き者にも、淨き者にも、穢れたる者にも、犧牲を献ぐる者にも、犧牲を献げぬ者にも、その臨む所の事は同一なり。善人も罪人に異ならず。誓を爲す者も、誓を爲すことを畏るゝ者に異ならず。諸の人に臨む所の事の同一なるは是れ日の下に行はるゝ事の中の惡しき者たり。抑々人の心には惡しき事充ちたり、其の生ける間は心に狂妄を恃くあり、後には死者の中に往くなり。凡そ活ける者の中に列る者は望あり。其は生ける犬は死にたる獅子に愈ればなり。生る者はその死なんことを知る。然れど死ぬる者は何事をも知らず、また應報を受くる事をも期れてあらず。その記憶さるゝ事も遂に忘れらるゝに至る。またその愛みも惡しみも嫉も既に消え失せて、彼等は日の下に行はるゝ事に曾早何時までも關係ことあらざるなり」(九章一節より六節まで)

コヘレツは斯の如く色即是空諸行無常とでも云つたやうな悟りに達し、痛く人間社會の努力計畫の悉く徒勞なるを嘆息して居るにも拘はらず努めて勞働の必要なるを主張す。彼曰はく「凡て汝の手に堪ふる事は力をつくして之を爲せ。其は汝の往かん所の陰府には工作も計謀も知識も智慧もあることなければなり」(九章一〇節)。是れ彼の諸行徒勞觀と矛盾するやうに思はれるが、彼の意の存する所果して如何。彼は此天地間に絶對の價値の存するを認めない。而かも諸行の徒勞に了る程に不完全極まる現實の世にありては、勞働する事には比較的に滿足があるから、之を爲せよと勸むるのである。彼は流石に猶太人である。常に實行の世界より遊離して無何有の鄕に羽化登仙する譯に行かず、斯くは論じたものであらう。

(4)快樂論　萬物勞苦し、諸行徒勞に歸すべきを主張したるコヘレツは吾人の豫期に反して不思議

にも飲食歓楽の大切なるを主張して居る。而かも彼は本書に於て機會ある毎に之を宣傳して倦む色の見へぬ努は實に注目すべき特徴であると云はねばならぬ。左に本文を轉載する。

二章二四節「人の飲食を爲し、其勞苦によりて心を樂しむるより幸福なるはあらじ（日本譯は何故か「心を樂しむには幸福なる事に非ず」と誤譯せり）是もまた神の手より出るなり。我之を見る」。

三章三、一三節「我知る人の中にはその世に在る時に快樂を爲し善を行ふより外に善事はあらず。また人は皆な飲食を爲し、その勞苦によりて逸樂を得べきなり。是れ卽ち神の賜物なり」。

五章一八、一九節「視よ我は斯く觀たり。人の身に取りて善且美なる者は神に賜はるその生命の極み、食飲を爲し、且つその日の下に勞して働ける勞苦によりて得る所の福祿を身に享くるの事なり。是れその分なればなり。何人によらず、神が之に富と財を與へてそれに食むことを得しめ、また其の分を取り、その勞苦によりて快樂を得ることをさせ給ふあれば、其事は神の賜物たるなり。」

されど最も快樂觀を細々と且つ淡泊に描けるは九章七節より一〇節までに於てゞあらう。「汝往きて喜悅をもて汝のパンを食ひ、樂しき心をもて汝の酒を飲め。其れ神久しく汝の行爲を嘉納し給へばなり。汝の衣服を常に白からしめよ。汝の頭に膏を絶えしむる勿れ。日の下に汝が賜はるこの汝の空なる生命の日の間汝その愛する妻とともに喜びて度生せ。汝の空なる生命の日の間然かせよ。是は汝が世にありて受くる分、汝が日の下に働ける勞苦によりて得る者なり。凡て汝の手に堪ゆることは力をつくして之を爲せ。其は汝の往かんとする陰府には工作も計謀も知識も智慧もあることなければなり。」

十一章九節以下に於てコヘレッは最も痛切に之を論して居る。コヘレッが斯の如く快樂を主張して其氣分の大に陽氣なるが如くに見ゆるは彼の諸行徒勞觀に照らして之を求むれば、甚だ奇怪なるが如くに思はれるであらうけれども、是が彼が勞働を說敎すると同じ道理であつて矢張り不完全な

る世にありては萬年空にして風を捕ふるが如くなれども、比較的に無害にして無邪氣なるは正直なる勞作の結果として至當の所有を收め之を用ゐて飮食及び家庭の慾を滿足さすを以て歡喜と爲す事に存すと云ふのである。されど彼は決して節度なき遊蕩を勸めたのではない。彼は一妻主義を奉じて快樂の範圍を自己の家庭内に限つたのであつて。彼自身は極めて謹嚴なる積りである。されど彼が十一章九節以下に於て試みたる勸告は甚だしく具體的であつて頗る痛烈にして或は常軌を逸したるには非すやと疑はるゝ程の者があるから、グレッツ（Grätz）の如きは彼を以て徹底的に極端なる快樂說を奉じたりしサドカイ派の醫師であらうとまで斷定したのであつた。

斯の如きが諸行徒勞觀の要諦である、紀元前二百年頃猶太民族の前途は暗憺であつて寸毫の希望すらも之を懷き得ず心魂遍く靜寂なる思に浸され情趣痛く沈み勝ちなし亡國一民、老熟の一智者たるコヘレツに取りて、縱ひ一時なりとも幾分かの慰安を提供したりし人生觀の一面である。吾人は之を呼んで所謂樂んで淫せざる類の快樂觀であると云はうか。

二

コヘレツの宗教思想は猶太民族史上に於ける最暗黑時代の猶太魂の反影である。然るに不思議にも猶太の國命はコヘレツ以後約四十年にして一大廻轉を敢行し、四百有餘年の久しきに涉りて屬領政治の下に呻吟したりし國民をして革命の大業を創めしめ獨立の空氣を呼吸せしめ得るに至つた。

卽ち紀元前百六十七年マカビー兄弟起りてスリヤに反旗を揚げしめ、遂に紀元前百六十五年には猶太國は獨立を完成したのである。是に於てか猶太民族の氣概と精神とは一時の勃興して、民皆な國家の將來に就いて至大の希望を懷くに至つたのである。彼の但仁理書は實に紀元前百六十七年より百六十五年に至るまでの間に於て著はれたる名著であつて、最も能く其時代の宗教的氣概を反射して居る。されば但仁理書に現はれたる應報觀も之に準じて大に樂天的氣魄の影響を受け、是が甦生觀となつて現はれたのである。吾人はコヘレツの諸行徒勞觀と但仁理の甦生觀とを比較せば恰も暗室より出でゝ青天白日の原野に彷徨するが如き思を爲ざゝるを得ない。不幸にして此文は豫想以上に長くなれるを以て吾人は今や但仁理書の甦生觀を論ずるの餘白を有せないけれども、コヘレツは約百記より但仁理書に渡るまでの中間に位する文書なる事のみを斷言して止む事とする。蓋し善惡應報觀は耶利米亞に始まり、但仁理に至りて其頂點に達したのである。而して此の舊約時代より繼承せられたる應報觀は遂に一轉して基督の甦生觀となり、永く基督教信仰の源泉となつたのである。實にコヘレツの宗教思想は猶太教に於ても亦基督教に於ても一般の人々には等閑に附せられ勝ちなりしも兩教の進歩史上に於て其思想を錬磨するに與りて深大の感化を有したりし者である。

附記。　本論文は本誌新四卷六號及び五卷三號所載の日野眞澄「猶太宗教思想史上のコヘレツ」「猶太宗教思想上のコヘレツの位置」の續稿となるもの。

天壽國繡張攷（下）

大屋德城

七

天壽國に就いては、既述の彌勒の兜率天、彌陀の極樂世界の二說を以て、代表的のものとするが、其の外にも妙喜世界などの說もあるが、今は一々夫れ等に論及せぬ。

さて飛鳥朝から、降りて奈良朝に及びて、一體何佛の淨土が欣求されたか、最も盛んに時代の信仰と爲つたものは、如何なる往生說であつたかを考へてみる必要がある。今諸種の文獻に依りて、藝術に表現されたものに就いて、一應夫れ等を調査し、而して其の結果天壽國の解釋に資するものがないかを觀察してみよう。固より詳なことは一朝一夕の業でないから、手近いところに據ると、先づ大略左の如きものであらうか。

彌勒淨土

興福寺西圓堂　養老二年（諸寺緣起集）

同　五重塔北方　天平二年（同　上）

彌陀淨土

藥師寺講堂 繡	持統天皇六年壬辰	(藥師寺緣起)
興福寺五重塔 西方	天平二年	(諸寺緣起集)
東大寺阿彌陀院	天平十三年	(阿彌陀院寶物帳)
天下諸國每國	天平寶字四年(光明皇后七七忌)	(續日本紀)
興福寺東院	天平寶字五年辛丑	(扶桑略記)
元興寺極樂坊	……	(同上、元亨釋書等)
當麻寺	……	(古今著聞集等)

藥師淨土

藥師寺講堂	文武天皇二年	(七大寺巡禮記)
興福寺東堂	神龜二年	(諸寺緣起集)
同　五重塔 東方	天平二年	(同　上)
唐招撮寺食堂 障子	……	(招提寺建立緣起)
西大寺金堂 障子	……	(西大寺流記資財帳)

釋迦淨土 (鐵山淨土)

法隆寺東院 ……（東院流記資財帳）

興福寺五重塔南方 天平二年（諸寺縁起集）

觀音淨土（補陀洛淨土）

法隆寺東院 ……（東院流記資財帳）

興福寺東院繡 天平宗字五年辛丑（扶桑略記）

西大寺金堂障子 ……（西大寺流起資財帳）

以上は奈良朝末までに屬するであらうと思はるゝものを擧げたが、此の外、法隆寺金堂壁畫の四佛の淨土がある。「古今目錄抄」の說では、西壁は彌陀の淨土、東壁は寶生の淨土、北浦戸東脇壁は藥師の淨土、同戸西脇壁は釋迦の淨土と爲つてをる。又東大寺の東塔内に四方淨土を造つたことが、「東大寺要錄」、卷第四、諸院章に左の如く見えてゐるが、何佛の淨土であつたかは、文献の徵すべきものがない。

一東塔院

七重寶塔一基 高廿三丈八寸塔内安二四方淨土一在二廻廊一今作レ之

天平勝寶五年三月三日建立

其の他、同章に依れば、南阿彌陀堂に、

障子彌勒淨土一枚
盧舍那淨土三枚

ある由を永觀二年分付帳に見ゆとて載せて居るが、製作の年代が奈良朝に屬するかどうか分らぬ。

又同章、上如法院の條に、

靈山淨土二舖

を載せて居るが、これ亦製作年代が分らない。而して此等の中、

元興寺極樂坊の淨土（阿彌陀）曼荼羅
當麻寺の淨土（阿彌陀）曼荼羅
法隆寺金堂壁畫の四佛（彌陀、藥師、釋迦、資生）の淨土

の外、一として現存するものが無いから、天壽國繍張の殘闕と比較しても、何等獲るところが無い。殘存する六闕と天壽國繍張の殘闕とは如何といふに、これ亦比較しても、何等の類似を有しない。斯る狀態であるから、記錄の上からも、實物の上からも、天壽國の何たるかを比較推定することは最早望みが無い。

果して然らば、天壽國とはいづこであらうか。疑問は少しも解決されぬ。

余思ふに、從來天壽國の問題を考察する人々が、何故に太子の御爲に鑄造した釋迦三尊——法隆寺の金堂に假存する——を考慮に入れないであらうか。特にその光背銘を考へないであらうか。これこそは群臣が、太子の御惱平癒、若くは往生淨土の奉爲に、發願鑄造した最も正確なる紀念物ではないか。先づその造象銘を考察すべきであらう。

法興元卅一年歲次辛巳十二月鬼前太后崩明年正月廿二日上宮法皇枕病弗念干食王后仍以勞疾並著於床時王后王子等及與諸臣深懷愁毒共相發願仰依三寶當造釋像尺寸王身蒙此願力轉病延壽安住世間若是定業以背世者往登淨土早昇妙果二月廿一日癸酉王后即世翌日法皇登遐癸未年三月中如願敬造釋迦尊像幷侠侍及莊嚴具竟乘斯微福信道知識現在安穩

出生入死、隨奉三主、紹隆三寶、遂共
彼岸、普遍六道、法界含識得脫苦緣、
同趣菩提、使司馬鞍首止利佛師造、

即ち太子の御惱重らせ給ふや、王后、王子等幷に諸臣等發願して、太子等身「尺寸王身」とは等身の意なりの釋迦像を造り、夫に對して、此の願力に依りて、病を轉じて壽を延し、世に安住し給はんことを祈請し、若し又定業にして、薨去せしめ給ふものならば、往いて淨土に生れ、早く妙果に昇り給はんことを祈願したものであるが、完成せぬ中に、不幸にして薨去あらせ給ふたので、癸未の年薨去の翌年即ち推古天皇三十一年に、かねての願の如く、釋迦の尊像と兩挾侍幷に莊嚴の具を造つたといふのである。

果して然らば、此の三尊尊像こそは、太子の御心や、御信仰を十分に知つた人たちが發願して鑄造した聖業ではないか。之れに太子信仰の對象が現はれて居なければならぬ事は自明の道理である。若し太子が兜率の上生を願求して居られたならば、何故に彌勒の像を造つて祈願を凝さぬであらうか。若し又西方極樂を欣求して、彌陀に歸依して居られたならば、何故に彌勒の像を造りて祈願を凝さぬであらうか。若し唯轉病延壽の爲めならば、推古天皇や聖德太子が用明天皇の御爲に爲されたやうに、藥師の三尊を造つて、願ひを籠めぬであらうか。現に推古天皇の十五年には、藥師三尊を造顯してあるでは無いか。凡そ此れ等の諸佛を造らずして、釋迦三尊の像を造つて、「轉病、延

壽、往登淨土」を祈願したといふことは、そこに必ずや重大なる意義がなくてはならぬ。換言すれば、此の祈願の對象が釋迦三尊であつて、彌勒でも、彌陀でも、藥師でもあつてはならぬ理由がなくてはならぬ。若し夫れが存せぬとすれば、彌勒、彌陀、藥師を閣(さしな)いて、釋迦三尊を造顯した理由が何處に在るか？。

論者或はいふであらう。釋迦を選んだのは、佛敎々主であるからで、別段深く意味があつた譯ではあるまいと。率然として考ふれば、一應の理があるやうに思はれる。併し釋迦三尊といつても、種々の釋迦三尊がある。阿難と迦葉を扶侍とする釋迦三尊もあり、文殊と普賢を扶侍と爲る釋迦三尊もある。普通は前者を小乘の釋迦三尊と考へ、後者を大乘の釋迦三尊と考へてゐる。然るに此の三尊は藥王、藥上の二菩薩を扶侍とする釋迦三尊である。換言すれば、法華所說の釋尊であると考へざるを得ない。

太子の奉爲に造顯した釋迦三尊が、法華所說の釋尊であるならば、法華を講じ、法華と註した太子の信仰とは、一脈相通じて、そこに不可分の關係あることは、容易に認識される。果して然らば、太子は釋尊の歸依者であり、其の淨土たる靈山を欣求されたのであらうか？。

九

翻つて、太子の往生せられた謂はゆる天壽國なるものを、繡張に造つた人は何人であるか。これ

は前に引いた繍張の銘にあるやうに、發願者は太子の妃である。卽ち橘大女郎である。而して其の人は卽ち他の王子等や群臣等と共に、右の釋迦三尊像を造顯した發願者では無いか。果して然らば、天壽國と釋迦三尊の像と、何等の關係なしと考ふることが出來るであらうか。余は到底之れを無しと考ふることを得ないのである。

更に太子の思想上から觀察する必要があらう。太子は法華經に對して、如何樣の考へを有つて居られたであらうか。換言すれば、法華經が一切の佛經の中に、如何なる地位を有する經典と考へて居られたのであらうか。

太子の法華經觀は太子自身をして語らしむるに如くは無い。太子は法華を講じ、法華を註し給ふた。請ふ法華義疏の一節を觀よ。

法華經の最第一たる所以は、會前と開後とに依る。會前とは三乘の異路此經に來りて、萬善同歸といふ是なり。開後とは佛壽無極を說きて、涅槃常住の由漸を開くもの是なり。前後に相望するに、二義双べ明す。此れ此經の最第一たる所以なり。

太子は法華經を以て、諸經中最第一と考へ、其の理由を會前と開後の二つを双べ明すにありと述べて居られる。卽ち成道以後に說く所の衆經の要を總べて、萬善同じく成佛の因たるを明し（會前）、佛の壽命の限り無い事を說いて、涅槃常住の理想への路を開いた（開後）ものであると考へられた。

斯く考へ來れば、太子の御惱平癒、往生淨土の本爲に、法華經所顯の釋尊を證顯したことは極めて妥當であらねばならぬ。太子の如き聰明叡智の聖者であれば、其の憧憬された彼岸の世界は、靈山といふ如き事象に卽したものではなかつたかも知れぬ。定めて常樂我淨の涅槃の妙境であつたであらう。併しながら、王妃以下の眼に映じた太子欣求の淨土は釋尊の淨土、卽ち法華所說の久遠の淨刹であつたことは、寸毫の疑ひを容れぬ。

聖德太子が常に讀誦せられた彼岸の世界は、具象的には一たびも表現せられなかつた。少くとも文獻の上には夫れが現はれて居らぬ。之れが天壽國の何たるかを考察せしむる大なる暗礁である。太子の常に宣ふたことは、繡張の銘にもあるやうに、「世間虛假、唯佛是眞」といふ言葉であつた。此の言葉——二句の——が又佛典に其の儘の成句を發見することを得ない。併し大乘の涅槃經は北涼の曇無讖の譯したものが、南北朝に旣に大陸に流行して居り、「法王帝說」には、太子が涅槃五種の佛性を悟られたといふことが見え、有名なる玉虫厨子(一)に斯經の聖行品の意が密陀僧を以て描かれて居るところを觀れば、斯經は太子の玩味せられたもの丶一であらうといふことが肯定される。疑然は、我が國に涅槃宗(二)のあつた事を記して(三)居るから、此の點からも、太子が涅槃經に熟せられたことが推測せらるゝのである。

註（一）支那の南北朝、若くは我が推古朝の製作と考へられてゐる。

（二）施身聞偈の本生圖。
（三）大日本國、昔於大安寺眞言院之後、弘涅槃宗、講敷彼經、號常修多羅宗。
（四）『三國佛御傳通緣起』、卷上。

十

天壽國の繡張が如何なる圖樣を有つて居たか？それは何人も知らんと欲するところである。飛鳥の古張が既に殘闕――非常に僅かな――と爲り、その古張を複製したと思はるゝ文永の新曼荼羅が行衞を失した以上、最早望みは絶えたといはねばならぬ。或は全寫、或は抄寫した紙本があつたかも知れぬが、夫れ等の存在を著錄した文献を知らぬ。斯る狀態の下にありては到底圖樣に依りて、其の構想を知らんと欲することは不可能である。

思ふに、上代の造像は其の表現の形式が極めて不完全なものが少くない。六朝の造象にしても、我が飛鳥朝の造象にしても、個性若しくは特殊性の明かならぬものが多い。此に個性といひ、特殊性といふのは、一を他より區別すべき特徵を指していふのであるが、御物の四十八體佛はもと橘寺(一)に在つたものが、法隆寺へ轉入したものであるが、特別の造象銘を有するものゝ外、夫れを有せざるものは、面相、衣文、持物、印契などに依りて、一々名づくることは如何なる鑑定家又は美術史家も能はざるところである。更に適切なる例を引かば、法隆寺金堂の藥師三尊は推古十五年の造象銘

を有する稀代の作であるが、面相、印契、衣文、光背、臺座などの形式は、何れも類型的であつて、一を他より區別すべき特徴を有せぬと論じても決して過言ではない。此の兩三尊像が造象銘を有せぬならば、何れを藥師とし、何れを釋迦と決すべきであらうか。又同寺の寶藏に菩薩形の六體の立像があるが、之れも、其の各々が何菩薩であるか、非常に類似してゐて、到底區別することが出來ぬ。卽ち類型的であつて、特徴を有しない。個性が明瞭でないのである。更に例を出さば、中宮寺や太秦寺（寶隆寺）に、腰を掛け、半跏肘を突いた一種の佛像がある。世に或は彌勒といひ、或は如意輪と傳へて居る。併しながら、夫れが彌勒であつて如意輪であつてはならぬ特殊性はどこにも發見されぬと同樣に、如意輪であつて、彌勒であつてはならぬ個性は何處にも發見されぬ。朝鮮の景福宮の博物館に在る同式の佛像、同じく昌德宮の博物館に在る同式の佛像も亦同じ事である。これは一體何に起因するものであらうか。

一種の美術研究家はいふ。夫れは密敎未だ起らずして、儀軌の製作が無かつたからであると。一應最もな說であるが、併し全約を盡した說とは申されぬ。成程儀軌が出來て、一々の佛、一々の菩薩、一々の明王、一々の天部に就いて、詳に面相、印契、持物、色彩などを規定して、外形上から個性を規定したので、儀軌製定以後には、個性の混同を觀ぬやうに爲つたのは事實であるが、併し儀軌を知らなかつた時代の作品にしても、文化が發達した時代の作品は、個性若しくは特殊性の表現

に於いて、格段の差を見るのである。我が奈良朝の造像中、特に人物に就いて觀察したならば、思ひ半ばに過ぐるであらう。岡寺の義淵、東大寺の良辨（良辨堂安置）、唐招提寺の鑑眞（開山堂安置）、法隆寺の行信幷に道詮（共に夢殿安置）の如き人物の肖像を一瞥するが好い。夫れ等は無論密敎以前のものであり、若し密敎が傳はつて居たとするも、儀軌には何の關係もない高僧像であるに拘らず、其の個性の表現に於いて、確然たる意識（作者の）が流露して居つて、直に一から他を區別することが容易で、決して四十八體佛や六體の菩薩像に於けるが如き朦昧模糊たるものでは無い。之れは確に儀軌の製作の外に、他に理由が無くてはならぬ。

其の理由を說明するには、上代に於ける信仰の混沌と、作者の意識に於ける個性の認識が不明確であつたことを擧げねばならぬ。

六朝時代の造象銘を檢してみると、其の歸依の對象たる佛格の認識が如何にも不確實なるもの多いことに驚かされる。從つて、彌陀も、彌勒も、釋迦も、藥師も、同一程度に認識して、各々の佛格の個性に對する理解が甚だ不十分である。平易にいへば、釋迦も、藥師も、彌陀も、彌勒も、唯一樣に有難い佛であつて、夫れに歸依し、祈願すれば、何れも同じ樣に、現世安穩、後生淨土の利益にあづかるものと考へて居たやうである。從つて、釋迦の誓願は如何なるものであるか、藥師の誓願の如何なるものであるか、彌陀の本願が何であるか、彌勒の本願は何であるかに就いては、明かな認

識を缺いて居たのである。故に彌陀の像を造りて、兜率の上生を願ひ、彌勒の像を造りて、西方の往生を欣求するやうな錯誤が、造像銘の上に頻々として現はれて居る。(二)之れは上代人の信仰の内容が混沌未分の狀態に在つて、後世の様に分化して居ない證據である。夫れと共に、斯る程度の信者の要求に應じて製作に從事する藝術家も、亦其の製作の意識に於いて、彌陀は彌陀にして彌勒に非す、藥師は藥師にして、釋迦に非る底の個性の把握に就いて、何等明確なる表現意識を有しなかつたと觀るべきである。上代の造象に於ける個性の缺乏若しくは不完全なる原因は斯様な信仰過程と、表現意識に基くことを看過してはならぬ。

斯る雰圍氣に生れた藝術、今の場合に於いては、天壽國の繡張は、其の表現した淨土の相に於いて、果して十分なる個性若くは特殊性を有したかどうかといふことは、確に一考の餘地がある。此の事業に直接の關係——嚴密にいへば、——構圖や設計に當つた人は、掠部、秦久麻にせよ、東漢、末賢、高麗、加西溢、漢奴加己利にせよ、何れも其の名の示すが如く、支那、朝鮮の歸化人であらうと思はるゝ。然らば彼の粉本があつたとしても、果してよく淨土の特殊性を表現することを得て十分であつたかは、疑問の餘地がある。夫れは此の時代よりは後れてゐると考へられる法隆寺金堂の壁畫の同佛の淨土なるものすら、確然たる特殊性を有しないではないか。故に天壽國の繡張と雖も、其の表現の形式に就いては、特殊性が十分でなかつたかも知れぬと考ふるは、强ち不當の推測とはい

へぬ。併しながら、此に論者があつて、斯る雰圍氣に生長された聖德太子までが、其の欣求し、願求した淨土に就いて、明確な觀念が無かつたのであると主張するならば、余は敢然として、夫れを排さねばならぬ。何となれば、一般の上代人は左樣であつたとしても、聰明叡智世に傑出した太子を以て、其の類に擬することは、古聖を誣ふること、餘りに過ぎたりといはねばならぬからである。敢て終に論及する所以である。

註（一）『金堂日記』

（二）六朝時代の彫像類銘より見たる淨土思想、松本文三郎博士（大正九年八月刊行『支那佛教遺物』所收）

メシアとその性質

——メシア思想變遷の一考察——

丸川仁夫

舊約に初めて個人メシア期待の思想が現はれて後イエスキリスト出現の頃迄に、ユダヤ人のメシア期待は如何に續き、如何なる性質のメシアが期待されたか、それに就て簡單に述べやうとするのである。

先づ個人メシアの期待の現はれる頃までのメシア思想變遷の跡を一應顧みなければならぬ。

最古ヤヴィスト(J*)の物語る「ヤコブ型の利福思想」は舊約に於けるメシア思想の最も古い型である。次いでヤヴィスト(J)エロヒスト(E)による人間以上の力の神の前に拜跪して福祉を受けた恵まれたる「過去のメシア」の歴史物語が、これに續くメシア思想の一段階として示されてゐる。而してこの福祉は、元來神と民との間に自然的必然的特殊の關係のある事を前提として絶對無條件に與へられた福祉である。物語られる處は恵みによる與國の歴史、そしてこの史觀を述べしめたものは國民の心に自然のうちに涵養され來つた愛國思想であつた。

歴史は史的事實を史家の史觀で包んだものと云へやう。そこには必ず史家の心が動いてゐる。「過

去のメシア」を物語る心は、自らの生涯を以て福祉を立證し、自らへの誓ひを以て子孫、國家將來の福祉を確保するその「過去のメシア」に誓はれた福祉をそのまゝ己に期待し願望してゐるのである。

Eが紀元前七五〇年頃かゝる物語をしてゐた時、一方では新なる道が開かれてゐた。即ちアモスに始まる豫言者等の、民衆の福祉欲に對する、メシア思想に對する鋭い批判であつた。彼等は神に對する民の精神的怠惰、福祉に對する獨りよがりの期待に對して痛棒を下したのである。或は正義により或は愛を標準とし民の神に對する態度を批判叱責して亡國死滅、メシアの幻滅を說いたのであつた。豫言者達のこの叫びは民衆の安易な福祉欲に反し、又民衆的豫言者等の煽動的喚呼に反して常に悲痛の涙、悲憤の色に彩られつゝバビロニアの來寇、即ち豫言者エレミヤの頃まで續いた。

この時代迄は未だ未來のメシアに說き及ぼされた事はない。說かれた處は「過去のメシア」、それと對立的なメシアの幻滅の叫び、兩者の調和としての現在のメシアと見られる法の制定。

エゼキエルに至つて初めて未來のメシアが說かれる。が彼れもその前半生に於てはメシアの幻滅亡國の悲哀を絶叫する彼の先人達の跡を踏んだのであつた。然し五八六年エルサレムは陷り、豫言者達の誡めた亡國の愈々實現するに及んで、頑固にして淺見なる民衆もその事實の前に慴伏悲歎せざるを得なくなつた。豫言者は常に民衆よりも一步先んじて步むであつた。今この亡國の悲哀の中に沈湎し自失した民衆の前に立つては、先に民の不義を責めメシアの幻滅を以て民を威誡した豫言者

は、今や、正義は國を興し福祉を齎す以所を明かにして民に激勵の筆をあて、慰諭の靈水を注ぎかけたのであつた。エゼキエルは明かにこの轉向をなしたのである。斯くて未來のメシアが說かれるに到つたのである（三四ノ二三三七ノ二四、二五）。これはメシアの時代ではなく、又過去申法にみられ、後代第四エズラ書（九二九―三七等）に著しく現はれてゐる法による福祉の思想でも勿論無い。それは人、一個人なるメシア、神の僕、第二のダビデである。[三]將來に期待された理想の一人物である。

エゼキエルの後を承けて民に對する切なる慰めの言葉に終始した豫言者は第二イザヤである。彼の慰諭の說教の內容はクロス大王出現を機として二期に分れる（イザヤ四〇―四八、四九―五五）―特にメシアの思想に於て。卽ち前期に於ては、當時の大强國バビロニアを敵として堂々と出現し來つたクロス王に對する大なる期待、イスラエルの救主、メシアとしての期待が示されてゐる。第二イザヤはクロスを將來のメシアとして期待したのである（四一ノ二―四、四四ノ二八、四五ノ一以下）。が、バビロニアを陷れたペルシヤ王クロスは豫言者の期待した如きメシアではなかつた。こゝに於て豫言者はシオンの福祉を說き、シオンを中心としての「世界の光」を說く。「世界の光」の思想は彼の歌つた「主のしもべの歌」の中に最も躍動する。この主のしもべは個人ではなくイスラエルであると認められるが、然しこのしもべ、ここ受難のメシア、贖罪のメシア、仲保のメシア、救世主なるメシアである。こゝに深淵な又高貴なメシアの思想が歌ひ出でられてゐるのである。個人メシアはないが

イスラエルに託して完全なるメシア思想がこゝに初めて現はれたのである。

この崇高なるメシア思想は、思想として一の完成である。それは最早思想として發展さるべきものではなくして寧ろ事實に於て實現さるべきものであつた。けれども仲保者、贖罪者として人と神との間にあつて惱み苦しみを受けるメシアの姿はユダヤ人の心にはフレムドに留つた。ヤーウェの受難の僕としてのメシアの意義は、爾後のユダヤ人の心にも理解されなかつたらしい。(三)このメシア思想の實現こそキリストイエスに於て——而も彼れの死後に於て初めて明瞭にされたのではあるまいか。然しそれは暫く置く。今はユダヤ人の心に期待され、冀はれたメシアの姿を鮮明しなければならぬ。

一度ふり返つて、ユダヤ宗教思想史上に初めて現はれた個人メシアの性質が如何なるものであつたかを見やう。それは既に述べた如く神の僕ダビデ、第二のダビデである。がメシアとしての職能を未だ充分備へてはゐない。云はゞ神の傀儡に過ぎぬ。福祉を齎らすものはヤーウェ自らであり(三四、三七ノ二二以下)、ヤーウェの御心によつて僕ダビデは理想の王位に着けられるのである。而もその王位は權限を定められてをり(四六ノ一八、四五ノ八、九)、祭司と竝び立つ程度の王位(四四ノ二、三、二四、四五ノ八、九、四六ノ二以下)であつたと考へられる。がメシアとしての完全、不完全は兎に角として、ともあれこゝにはダビデの流をくむ王者としてのメシアが期待されてゐるのである。イスラエルに福祉を下す(或は寧ろ福祉時代の表識としての)王なるメシアが期待されてゐるのである。

第二イザヤの前半生に期待されたメシアはクロス王であり、それは捕囚中なるイスラエルの民の現實的な希望を滿してくれるべき世界の王者（となるべき者）であつた。

捕囚中に滿されなかつたメシアの期待は更に伸びて、クロスの治下歸國を一期劃としてメシアの實現が期待され、その希望はダビデの裔、ユダの方伯ゼルバベルに懸けられた。五二〇年ダリウスの治下に口を開いた豫言者ハガイ（二ノ二以下）、又それと時を同じうしたゼカリヤ（六ノ九以下）は何れも神に立てられ、神から榮冠を與へられ、倒されたる萬邦の上に高く、メシア王國の主としてゼルバベルを期待してゐる。

然し期待ははずれた。ゼルバベルは殆て史上からその名を失つてゐる。ユダヤはペルシヤ代官の支配に移つた。その頃のものとせられるマラキ書、又それと大體時を同じうする第三イザヤ、又それに次ぐ頃（エズラ、ネヘミヤの頃）[五]のヨエル書（二ノ二八以下）等、救ひの日の來る事を述べてはゐるが特にメシアと見るべき人物はゐない。一體ユダヤに於ける神の國とは卽ち神の支配を意味する。[六]神の支配による理想的な國である。換言すればメシア王國である。而もそこには必ずしも神の代理者たるメシアを必要とはしない。メシアは現れはず神自ら救ひの日に來るといふ思想はこの他所々に見られる。ダニエル書、エノク書（一―三六）、モーセの昇天、第四エズラ（E史料＝四五二―五一三六一三―二九）等それである。これらの書も廣く「メシア思想」を見る上には勿論必要であるが、この

叙述の主意としては暫く別にしてをいてよい。

第二ゼカリヤ(七)に屬すると考へられるゼカリヤ書九章に於てはこれまでとやゝ異つた姿のメシアが現はれてゐる。それは勝利者ではあるが軍國的王者ではない。馬上の人でなく驢馬に乘つた人である(九ノ九)。彼の使命は平和にある。戰爭を絶滅するにある(九ノ十)。異邦の民に平和を諭すのである。がこゝでも働く者はヤーウェである。世界的權力卽ちセレウシデ家を倒し平和を齎らし、イスラエルに榮を來す(十)ものはヤーウェである。驢馬上のメシアは一の象徵に過ぎない。がメシアがマカベ家(ハスモニア家)から期待されず、ハシディム黨、卽ち律法熱心の敬虔黨から期待されてゐるらしい事は一應の注意に値する。(八)

マタティアスがアンティオクス、エピファネスの壓制に堪えずして反旗を飜して以來は、その子のユダ、ヨナタン、シモン等の光輝ある活動は當時のユダヤ民心に異常の尊敬と欣慕の情を起し、メシア時代來るとの信仰が著しく現はれ、多大の期待がこの一家に懸けられた。その一例と舊約中に求めれば、マカベ時代のものと認められてゐる詩篇第一一〇篇に現はれるメシアはシモンを目標とするものであり、(九)而してこのメシアは王であり又同時に祭司である。(一〇)この詩篇の作者がメシア王國のこの頃に建てられる事と期待してゐた事は確かに思はれる。

啓示錄に於てもこの傾向は著しい。ダビデの裔から、ユダの族からのメシア出現の期待は少なく

力弱くなり、偉大なるマカベ家に属するレビ族への期待が増大してゐる。紀元前一六一年のユダの死よりも前に書かれた第一エノク書八三―九〇章の部分に於ては白い牡牛に象徴されたメシア（九〇ノ三七以下）が出現するが、彼れは既に正しき者が甦り、メシア共同の存する（九〇ノ二八以下）その中から出て來るので特に爲すべき事は持たない。このメシア時代への誘導者として期待されゐる者はマカベのユダである。彼れはメシアとはされてゐない。然し實際に於ては寧ろ彼れこそメシアの任務を負はされてゐるに近い。ユダは一六一年に倒れ、ヨナタンそれに繼ぎ、彼も恐らく民のメシア期俟を負ふだらうと思はれるが文献に質すことは出來ない。彼は一四二年自殺した。そして期待はシモンに向けられた。それは既に述べた第一一〇篇の詩にも見られる通りであり、當時の貴重な歴史書マカベ第一書はその支配にメシア的福祉と見てゐる（十四章參照）。シモンを繼いだジョンヒルカヌスの晩年（前一〇九―一〇七年頃）のものと認められる「十二族長約書」はヒルカヌスに對して莊嚴なる讃美の歌を歌つてゐる（レビ約書十八）。ヒルカヌスと明かには指さずともこの書の基調はヒルカヌスに對する期待に置かれてゐる。メシアはレビから出るべきものであり、彼は第一に祭祠であり、又豫言者であり、王者である（ルベン約、六ノ七―一二レビ約、八ノ一四、ユダ約、二四ノ一―三、ダン約、五ノ一〇、一一等）。且メシアは單にイスラエルの爲に戰ひ、イスラエルの爲に福祉を齎すのみでなく、異邦人の爲に仲保者となり彼等に救ひを齎し（レビ八ノ一四、四ノ四、ユダ二五ノ五、ベニヤミン

九ノ二等)、一般に正しき者にパラダイスを開く(レビ十八ノ一〇、ダン五ノ二三)のである。

パリサイ派律法主義の立場で二世紀の末頃ものされた「五十年節の書」は一面に啓示的章句を含んでゐる。本書の記者もマカベ時代の他の記者に見たやうに、時はメシア時代に入りつゝあるものと考へたやうに思はれる。けれども第一エノク書八三—九〇に於けるやうにメシアをレビからは期待してゐない(三一ノ一八—一九)。ヒルカヌスは唯メシア王國を誘導するものであり、この王の支配者としてメシアはユダから現はれるのである。がメシアには積極的活動は認められてゐない。

卽ちマカベ時代のメシア期待は懸つてその一族にあつたと言つていゝ位である。メシアを他から期待する第一エノク書(八三—九〇)や五十年節の書に於てもメシア自身の影は薄く、矢張りマカベの者にメシア的仕事が託されてゐるのを見る。この世紀のメシア期待は、それがマカベと結合して初めて活氣を得、メシアがメシアらしくなつてゐると言へやう。

然しヒルカヌスと最後としてマカベ家は衰へた。少なくも民の崇高なる希望の據り處ではなくなつた。斯くて紀元前一世紀に於てはレビからのメシア期待は殆んど失はれて了ふ。そして十二族長約書の第一世紀の附加(ユダ二四ノ五、六)に於けるやうにユダからのメシアが期待される。特にソロモンの詩篇(前七〇—四〇年頃)にはダビデ系の愛國的な軍國的なメシア姿が描かれてゐる(十七ノ二三以下)。そしてそこには、サドカイ派に隨した、ヘレナイズしたマカベへの反抗(十七ノ六)、又

ロエの反抗が示されてゐる（十七十三以下）。

さてこれまでのメシアは、それがユダからにせよ、レビからにせよ、現實的であり、地上的である事に相違はない。而も殆んど凡てナショナルな、パトリオティックなものである。十二族長約書の如きは既に述べたやうに救ひをイスラエルのみに考へず異邦人にも及ぼし、全體として普遍主義の傾向が著しいものであるが（ナフタリ二ノ五其の他）然し未來の王國の場所は地上に考へられてゐる（ユダ二五參照）。現實地上に於ける救ひへの希望である。

然るに紀元前一世紀、九四―七九年或は七〇―六四年頃のものと認められる第一エノク書三七―七一章の部分に於て、これ迄と著しく異つたメシアの姿が現はれるのである。この書にも後期マカベ家一統、それを取卷くサドカイ派に對する反感が隨所にみられるが（四八ノ一〇、三八ノ五四五ノ二）、その反感はソロモン詩篇の如き形を採らず、それは普遍的な、超越的なメシア期待を有つてゐる。これまでのそれに比すればそれは斬新である。先づその稱號の內容づけに於て全然新しい。稱號の一つ、キリスト或は受膏者（The Anointed One）は過去の諸書にも、又先に述べたソロモンの詩篇（十七ノ三六、十八ノ六、八）にも用ひられてはゐるが、それは現實の王とか祭司とか、或はイスラエルを救ふ爲にダビデの裔より現はれるべき現實的なメシアを指したものである。然るにこの書に於てはそれは將來の精神的な王者であり（四八ノ一〇、五二ノ四）、超自然的性質に結合してゐる。次に正し

き者（The Righteous One）なる稱號はメシアの稱號としては此の書に初めて現はれたものであり（三八ノ二、五三ノ六）、又撰びし者（The Elect One）も最初に用ひられたのは此の書である。[三]（四〇ノ五、四五ノ三、四九ノ二、四等）。尙一つ「人の子」（四六ノ二、四、四八ノ二、六二ノ九、一四、七〇ノ一等）もその意味する處は新しい。言葉はダニエル書七ノ十三に現はれてゐるが、ダニエル書のそれは正義のイスラエル、打建てらるべき理想國を示すものであり、本書のそれは個人メシアの明確な稱號である。[四]かゝる稱號を以て期待されたメシアは天地萬物に先立つて存し（四六ノ一、二、四八ノ三、六、四九ノ二等）、世界の審き人であり、萬物の啓示者であり、正義の實行者である。——正しき者の名の示す如く正義はメシアの主要な性質である。審き人として彼れは正義（三八ノ二、三九ノ六、四六ノ三等）を持ち、啓示者として彼は正義を顯揚し不義罪惡の潜むを許さず（四六ノ三、四九ノ二、四）、死者をも甦し（五一ノ一、六一ノ五）高きも低きも隱れたるものも凡て審くのである（五一ノ二、五五ノ四、六二ノ八）。且正義のチャムピオンとして正しき者を擧げ、擁護し、之に酬ゆるのである（三九ノ七、四八ノ四、七その他）。而して最後の審判の後到來するメシア王國は、改造された天、喜びに輝く天使達の住む天に於て（四五ノ四、五一ノ四、三九ノ四）、又罪人追はれ正しき者の住ひとなつた、變容された地上に於て（四五ノ五、四一ノ二）永遠に實現されるのである。

斯くてそこには、全體として矢張りイスラエル的なトーンを潜めてはをり、又贖罪受難のメシア

ではないが、そのメシアの人格、性質に就てはこれまでに比して遙かに高い、超越的な理想的なものに進展してゐるのである。このメシアの觀念が新約に及ぼした影響は注目すべきものがあるが、こゝではそれに關する考究には觸れない。

紀元前二世紀、サドカイ派から分れた宗教改革の一團がある。彼等は一世紀には「サドクの子等」と呼ばれてゐたが、その改革の方面は主としてパリサイズムの啓示的方面に懸つてゐた。即ち預言者の尊重や進んだ終末觀に關してゐた。(一五)この派の一人の手に成つた(前十八―八年頃)「サドクの人の著作斷片」が傳つてゐる。こゝに現はれるメシアは「アロン及びイスラエルから」出現するものと期待されてゐる。チャールスの解釋によれば、それは祭司レビの流を汲むマリアンヌとユダ以外の一イスラエル人ヘロデとの子アレキサンデルとアリストバラスに懸つてゐる。(一六)それは一面レビ族に對する前世紀からの尊敬と期待との影響を受け、一面ダビデ家に對し、ユダに對して敵意を有つことに(七ノ五、九ノ十三、六ノ七)由來すると考へられるが、期待されたメシアの母體が何れであるにせよ、この事の後間もなく、――紀元七―三〇年頃―パリサイ派の一人にものされた「モーセの昇天」が國粹主義ではあるが、メシアの希望を棄てゝゐるのに、本書が紀元直前、民の仇を報じ(九ノ九以下)、神の民を支配し、凡ての異論を靜める(十五ノ四以下)軍國的なメシアを期待してゐる事は注目に値する。或はヘロデ王國の一時的隆盛がかゝる期待を促したものでもあらうか。

イエスキリストは出現した。然し彼をメシアと認めないユダヤ人のメシア期待は依然として續いた。第一世紀以内に於けるその著しいものに第二バラク書、第四エズラ書がある。それらはユダヤに於ける劃期的年代、聖なるエルサレムの都滅亡の七十年代を前後してものされたらしく、これら書中の諸史料中には、軍國的な、戰鬪的なメシアも現はれてゐる（バルク、A^1A^2史料、エズラ、A史料）と同時に、メシアを期待してはゐながら而も個人メシアの力よりも寧ろ律法に救ひを求めてゐるやうなものもあり（エズラ、M、F史料）、人なるメシアなくして唯律法のみなるものもある（バラク、B^1B^2史料）。そして又地上のメシア王國を望むものさへもその永遠性を信じなくなつてゐる。現世に對して悲觀的消極的となり、現世界は壞滅すべきものであり、メシア王國もその例に漏れず、それは次に來るべき不滅の世界への過渡的存在と考へられてゐる。更に進んではこの中間的メシア時代さへ考へられず、天に於ける新エルサレムの期待さへ現はれてゐる（エズラ、十ノ二五以下＝S史料）。これらの思想變遷は當時に於けるユダヤ人の境遇を考へ合せる時泌み〳〵味はれる。

豫言者は叫び、詩人は歌ひ、啓示者は筆を振つて、メシアを宣べメシアを期待した。幻を見、靈感を受け、述べる處說く處は何れも皆高い神に由來する。神の示し、天使の示現、神輿の高鳴りである。それは幽玄な精神、靈の世界の出來事である。而も實は、その啓示も靈感も皆切實なる現實の事情、境遇に發してゐる事を忘れてはならぬ。(一七) メシアの期待メシアの性質も、皆、天から發したの

でなくて地から生れ出たものである。

(一) エゼキエル、石橋博士著「メシア思想の變遷」五八七頁以下參照。

(二) 以下第二イザヤに於けるメシア思想のあたりまでは、自分の理解の不足或は誤解なくんば、石橋博士の右の書の梗概である。

(三) 同書六二一頁參照。

(四) R. H. Charles, Religious Development between the O. and N. T. p. 77—9 參照。

(五) Kautzsch, Die Heilige Schrift des A. T., II, S. 24 參照。

(六) Bousset, Die Religion des Judentums³, S. 213 sq.

(七) 九ノ一—十一ノセ、十三ノセ—ル、前二世紀、凡そ一六〇年頃の筆。Peake's Commentary on the Bible p. 579; Kautzsch, II. S. d. A. T., II, S. 93—99 參照。

(八) Kautzsch, II. S. d. A. T., II, S. 99 參照。

ハシディム黨はマカベの反抗以前に既に一勢力を成して立つてゐた(マカベ第一書二ノ四二、三ノ一三、第一エノク書九〇ノ九)。マカベ家の末だ盛んならぬ頃ここにメシアの求められたのは事の自然とも思はれる。

(九) Kautzsch, II. S. d. A. T. II, S. 243—244.

Charles, Rel. Development between O. and N. T. p. 78—79.

(一〇) 創世紀十四ノ十八參照。

(一一) 經外聖書、特に經外聖書的文籍(偽名書)のテキストとしては Kautzsch 編纂のものも參照したが大體に於て Charles の説明における The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament に據る。そして史料の年代考證に於ては各書の説明の序文又脚註に示された點にそのまゝ據る。以下煩を避けてその一々の個所を指示する事はよす。

(一二) Charles, Rel. Dev. betw. O. and N. T. S. 84. footnote 參照。

(一三) イザヤ四二ノ一—わが撰人は mine Elect で the Elect One でなく、その意味する處は個人でない。先に述べた主のしもべである。

(一四) Charles, Ap. and Pseudep. of O. T., II, p. 214 footnote 參照。

(一五) 詳細は右書の p. 790—94.

(一六) ibid. p. 785—6, 795—6.

(一七) これは史料分解、年代考證、作者の推定を見れば一層明かであるがこの簡單な叙述では盡せない。

北印度の宗教と民間傳承

甲斐實行

一

故 Dr. W. Crooke 氏は An Introduction to the Popular Religion and Folk-lore of Northern India といふ小書を著はして、現今北印度の農民間に行はれてゐる宗教や民間傳承（Folklore）の精致な研究を發表し、原始宗教の研究者に好資料を提供したが、初版の絶版の後一八九六年にロンドンで此の二版が出版せられた。

其の後同氏は更に此の書に基きそれ以後探訪せられた材料をも整理したが、間も無く物故せられ、其の友人 R. E. Enthoven 氏は出版者となり序文をつけて、一九二六年牛津大學出版部から Religion and Folklore of Northern India といふ標題で W. Crooke 氏の書を出版したのである。

W. Crooke 氏もいふ如く現今の北印度の農民間の宗教は古代印度の婆羅門の奉じた正統宗教とは著じるしく異り、其の間に何等の關係も無いやうに思はれる。之は主として北印度の現在の民族が多種多様であつて、其の奉する宗教も亦様々であるからである。言語學的研究の結果によれば、中央印度のニマル（Nimar）の如き西部地方に到るまでも主位を占むる人種は東部西藏より移住した蒙古人種（Mongoloid）なる Mon-Khmer 族であつて、現今アッサム國境に住む人種及び印度半島を西から東に亘する山脈に住むKol 人種及び其の姉妹種族を代表者となすのである。其の次に位するはドラビダ族で、現今其

の代表者は Gond, Oraon 兩種族で皆南方印度から移住したものである。中央印度のみならずバンジャーブを中心とする北印度でも繼續的人種移動の影響を受けて、現在では此等の人種の混血種が住んでゐる。卽ちインドアールヤ人種、ペルシャ人種、希臘人種、釋迦族インドバルチヤ人種、匈奴種、蒙古人種であつて此等の人種は皆、雪山の彼方から印度に入り印度化して、現在では此等の混血種が殘存してゐるのである。

之に由つて此を觀る。古代印度と現在の印度とは歲時を隔つるばかりで無く北印度では其の地方に住む人種も昔とは全然異つて居るから民間の宗教や傳承が昔日の面影を殘してゐないのも當然である。それで私は W. Crooke 氏の「北印度の宗教と民間傳承」に出づる傳說宗教と古代印度のそれの二三とを比較して見よう。

二

現今ベンゴール地方では子を生まぬ婦人は恒河の女神に二子を授けられるやうに祈請し、若し二子を授けられた時は長子を必ず恒河の女神に犧牲として捧ぐる爲に恒河に投するのである。但し此の犧牲は決して其のまゝ打棄てらるゝことは無く、直ちに其の近親の者に或は乞食に拾ひ上げられるのである。又中央印度の Gaonli カストに屬する婦人達は久しく子なくして第一子がやうやく生れた場合には必ず Harolia として デヴィ (Devi) 女神に犧牲として之をさゝげるのである。而して其の方法には三つあつて、一は其の子はベナレスに連れ行かれて劍を以て刺し殺され、二は雪山の Badarinarayan 祠に連れ行かれて凍死せしめられ、三はネパールの大山 Dhaulagiri に連れて行かれて岩上からつき落されて殺される。萬に一も死を免かれるものは無い。かくの如く神に祈請して子供を得、かべつて之を神に捧げねばならぬといふ信仰に基いた人身御供は古代印度の文獻にも現れてゐるから古代にも行はれたものと見て差支なからう。ア

ーイタレーヤ、ブラフマナ七、一三―一八やブハガバーターブラーナ九、七、六に出づるシュナフシェーパ（Çunaḥçepa）の物語は此の類である。

ベドハス（Vedhas）の子ハリスチャンドラ（Hariçcandra）なる王子（Rājaputra）甘蔗王の子孫である。彼には千妃あるも一子なく悲嘆に暮れてゐた。そこでバルバタ（Parvata）ナーラダ（Nārada）の兩師の奬めによつて水神ヴルナ（Varuṇa）神に「我に一人の男兒生れよかし。其の男兒を以て我は汝を祀らん」と祈つたのでヴルナ神はローヒタ（Rohita）といふ一子を授けた。然るにヴルナ神は直ちに此の一子を自己に犧牲として捧げんことを要求した。そこでハリスチャンドラは種々の口實を設けて捧ぐる時期を遲延させてゐたが、ローヒタは間も無く森林に逃れ一年間此處に徜徉したのである。然るにハリスチャンドラは違約の罪でヴルナ神に捕へられ彼の下腹部は腸滿の爲に脹れ上がつた。ローヒタは此の事を聞き森林から村里に歸つたが人相をしたインドラ神の奬めに從つて再び森林を彷徨すること六年、偶々飢餓の爲に同じ森林を彷徨せるスーヤバサス（Suyavasa）の子アジーガルタ（Ajigarta）に會つた。アジーガルタに三子あつて中の男兒をシュナフシェーパ（Çunaḥçepa）といつた。ローヒタはアジーガルタに三子中の一人をば百金を以て贖はんことを請ふたが、承諾を得て三子中シュナフシェーパがローヒタに與へらるゝことゝなり、愈々シュナフシェーパを犧牲として Rājasūya の祭典が營まれよふとした。其の時シュナフシェーパは諸神に祈願したので祭壇の杭に繫がれてゐた繩は諸神の威力によりて忽ち解けて、ハリスチャンドラの腸滿も癒えたのである。

以上はシュナフシェーパの物語の梗概に過ぎないが、此の物語の中心は人身御供にある。恐らく印度の悠古時代に人身御供の風習があつて、此の風習は久しく古代印度人の記憶に殘こされ、然かも此のブラフマナの編輯された時代には此

の風習が薄らぎかけてゐた爲に、こんな人身御供を中心とした永い傳說が述べられたのであらう。たとへ原始民族と未開民族と全然同一心理を有してゐるとは主張せられぬとしても先きに述べたベンゴールやジャソンヂーカストの未開野蠻民族の間にある此の風習とシュナフシェーバの物語とは神に祈請して男兒を得之を却つて神に捧ぐるといふ人身御供の奇習だといふ點に於て兩者は相一致して居るのである。

三

逝けるもの(Preta)とか餓鬼(Peta)とかは古代印度文獻にも現はれた思想であるが、現今の印度の未開人にも存してゐるのである。W. Crooke 氏の指摘された通り現在では Pret と呼ばれ、人間の死後罪の裁判が閻魔(Yama)の法廷で行はれるまでの死者の靈の狀態を意味する。此の間約一ヶ年、Pret の形は人の拇指の大さ位で極めて脆弱、咽喉は針穴の如く小さく常に飢渴に逼られ如何に多量の水でも其の渴を醫することが出來ない。何者水神ヴルナが其の眷族をして常に其の水を拒んで餓鬼の口に入れぬやうに努めて居るから。餓鬼は家の屋根の上に居て悲しい聲して泣いてゐる。故に食物殊に飮物を家の屋根や屋外に供へてやらねばならない。それで Bihar では送葬者は死者を葬つてから村落の畢鉢羅樹や神聖な道樹に牛乳を容れた瓶を吊るし一滴づゝ牛乳が其の樹の根元に滴るやうに仕組み以て餓鬼に供へ、死後十日を經て更に其の樹に水を容れた瓶をつるし瓶の口はクシャ草の莖で作つた栓をして又一滴づゝ水が滴り落ちる樣にして餓鬼に供する。Bihar では此の儀式を Nārāyanbali といひ之で死靈を慰めるのであるっ又此の儀式を行ふものを Sapindi-karana と云ひ祖父鬼(Piri)に搏飯(ピンダ)を捧げることの能る Sapinda のみが此の儀式を行ひ得ることになつてゐる。

尙 Pret とは今述べたやうな條件の死者ばか

りで無く種々の宗教上（サンスカーラ）の儀式（Saṁskāra）即ち受胎式（garbhadhāna）誕生式（pṛṇāsavana）の如きを行はずして夭逝した者の靈も Pret と呼ばれる。此の外餓鬼の一種に Bhūt といふのがある。之は梵語の Bhūta であらうが惡靈（evilspirit）を意味する。大低惡疫で死んだり、急死したり自殺したり死刑に處せられたりした人間の靈でパンジャブ地方では又子孫なくして死んだ者の靈は Gayāl と謂はれ人に禍をなすと考へられてゐる。それで Bhūt は慰められねばならない、其の第一の方法は婆羅門に牛を布施するにある。單に Bhūt のみならず Pret も次第に惡靈になる傾向があるから之を供養せねばならない。それで伽耶（Gāya）には餓鬼岩（Pret-sila, 梵語の Preta-çila か）といふものがあつて伽耶に順養するものは此處で供物を捧げて閻魔（Yama）を慰めて彼が死者の靈を虐待せぬ樣に祈るのである。

之は W. Crooke 氏の主張であるから現今では彼等はそんなに考へてゐるかも知れない。然し起屍鬼二十五物語の第十九物語では、月光王（Candraprabha）は伽耶城で父王日光王の靈を供養せんが爲めに伽耶幷に搏飯を投じたといふ傳說があるから、此の場合閻魔を慰める爲めでなく飽くまで祖先の靈を祀る爲めである。して見れば此等の傳說などから次第に變化して現在では上述のやうに閻魔を慰める爲に供物をそなへると考へられてゐるのかも知れない。

又 Bihār では Pretiya といはれる婆羅門の一階級があつて英雄又は聖者の靈を祀る階級と見做されてゐる。Pret に關聯して興味ある行事は Dīvāli の祭典である。之は一名を火の祭典（feast of lights）といひカールティカ月（十月半から十一月）の新月の夜に行はれ二日間續く所もある。西印度では神の火祭は（Deodīvali）はカールティカ月の百分の第十一日に行はれ正規のそれはアシュヴィン月（九月半から十月）の第十三日又は第十四日に行はれる。パンジャーブでは之を Chhoti と稱しカールティカ月の百分第十一日に

行はれる。此の祭典にはいろ〳〵の神秘的な傳說が附會せられてゐるが、此の夜王者には死神(Yama)が魅入る恐れがあるから宮室には燈明を輝かしておかねばならない。又死んだ在家の主人の靈が歸へつて來るのも此の夜である。それで古い燈明は打棄てられ新しい燈明が昭々と輝かされ家族は一同家に會して死靈を迎へるのである。銀行家の如き實業家は此の期日を以て舊新兩年の境界として取引の計算をなし婆羅門は帳簿の第三頁に吉祥(Śrī)を重ね書いてピラミッド形になるようにし、楡樹の葉が其の上に張りつけられる。かくして彼等は Lakṣmī の祭典をなし友人には食物が贈られ他の婆羅門には施物が施される。之を受けた婆羅門は「此の年中汝に幸福あれ」といふさうである。

W. Crooke 氏の序述の通りだとすれば此の祭典は死者の靈を祀る點では支那日本の千蘭盆會に似、銀行家婆羅門の行事から見れば新年の行事の如くも考へられる。兎に角千蘭盆會の行事が何處に初めて行はれたか判らぬけれども本誌新第三卷第一號に池田澄達氏が指適せられた通り、餓鬼到懸のことが叙事詩マハーバラタに出で其の言語も存する以上、此等の餓鬼の思想と Preta と Divali の祭典等が何等かの關係を有つてゐることは首肯せられるのではなからうか。

四

W. Crooke 氏の說明によれば印度人の間には現今樹木崇拜が行はれてゐるといふことである。古代文獻では樹木は兎に角穀物をも神聖視した樣で、其の一例は阿闍婆吠陀六、一四二、二には「よく傾聽しつゝある汝神聖なる麥 (yavam devāḥ) に我等が呼びかけん時、汝は恰も空の如く又太洋の如く盡きることなくして成長すべし」とある。現今の印度人でも墳墓の側にある樹木には死者の靈が宿つて居るといふ觀念から之を粗末にしない。又樹木と死者との關係でなくて子供の發育を樹木の繁茂になぞらへて樹木

に祈願をさゝげることもあつて、Cissa 族のものどもは村落の外にある樹木に胎盤を容れた壺を吊るしてゐる。おそらく子供が樹木の成長するやうに發育する事を希望してゐるのであらう。

樹木を崇拜して人名を之になぞらへることもあるが、之は印度の古文獻に出てゐる。佛典中の本生譚の Uddālaka jātaka（本生譚第十回、第四八七經）の如き其の一例である。梗概は次の如くである。

昔、婆羅捺斯に於て梵與（Brahmadatta）が政治をなせる時菩薩は其の宰相であつたが一日園遊に趣き、そこで姿美しき妓女を見て、心に之を愛着し直ちに其の母胎に胎兒を宿した。妓女は菩薩に其の旨を告げ且つ「我は祖父の名を附すべし」といつた。菩薩は謂へらく「此の娼婦の胎内に生れた者には名門の名を與ふべからず」と曰く「賢者よ此處に Cassia Fistula 樹あり。Uddāla と名く。此の子は妓にて生れたるが故に Uddālaka と命名すべし」といつて印爾の指輪を示して「此の子もし女子なりせば之を以て此の子を養ふべし。若し男兒なりとせば年齡十六歲になりて我に示すべし」といつたが、妓女は間も無く男兒を生んで Uddālaka といふ名をつけたのである。

元來人名は重大なもので未開民族は之をその人格の一部とさへ考へてゐるにも拘らず、命名は偶然徒爾の間に行はれることがある。たとへば子供が樹木の下で誕生や受胎やをなした時には其の樹木に因んで名をつけることがある。現今でもオーストラリヤ、マライ半島に此の風習が行はれてゐる。(Die Altindische Personennamen von Dr Alfons Hilka 1910. S. 4) 本生譚の例では祖父の名を與へようとの妓女の申出を拒否して菩薩が受胎の時の樹木に因んで命名されたと傳へられてゐるが、祖父の名を襲ふ命名の仕方も印度に行はれたのであつて鞠多王朝（紀元後四―六）にも此の例を認むることが出來るのである。(Altindische Personennamen S. 9)

但し Uddālaka なる名は本生譚ばかりで無く

マハーブバーラタ一、七 Pausya-Parvaに三十一にも人名として出てゐるから、單にヒルカ氏のいふ如く偶然に附けた名では無くして、其の背後には此の樹木を崇拜した樹木崇拜の風習が行はれたものでもあらう。マハーブバーラタ中の物語の梗概は左の如くである。

Uddālaka āruṇi は般遮羅國 (Pañcāla) 生れで、Ayoda dhāumyaḥ(或はApoda dhāumyaḥ) 和尚の弟子となり師の命に從つて河水の氾濫を防ぐ爲に河の堤防に横臥してゐたが水は氾濫せずして濟んだ。其の時師此處に來て彼の弟子を呼んだ。弟子 Uddālakāruṇi は堤防からとびおきて師の許に到つた。師は弟子の從順なるを喜んで、「汝は堤防を打破つて走り來つたから (vidāri) 汝を Uddālaka と呼ばう」、といつたといふことである。

Uddālaka なる名の起源は右の如く頗る牽強附會である。然して原文の註釋は之を釋して曰く「ut 卽ち上に (ūrdhvam) やぶる (dārayati) が故に Uddālaka といふ。r と l とは差別なきが故に Uddālaka といふとは言葉の語源的解釋なり。ka は語基構成音なり。」と。

此の名目の起源の解釋が牽強附會なるはいふまでも無い。吾々はかゝる命名の因緣談に注意して其の眞僞を判別しなければならない。

樹木に因んだ名で此の外有名なるは Ariuna である。知らるゝ如く Arjuna は Pāṇḍu 王の第三子の名であるが固有名詞として尙樹木の名にもなるのである。殊に注意すべきは龍樹 (Nāgārjuna) の名であつて鳩摩羅什譯龍樹菩薩傳(藏九)には其の母樹下に之を生む。因つて阿周陀那と字す。阿周陀那は樹名也。龍を以て其の道を成ずるが故に龍を以て字に配し號して龍樹と曰ふ也。

之が龍樹の名目の起源の說明である。頗る本生譚の例と類似してゐる。龍(Nāga)はヒルカ氏の說に從へば婆羅門敎濕婆神崇拜及び異端宗派と關係ある龍崇拜のものにある名で佛敎徒にあ

るとされてある（Altindische Personennamen. S. 84）が、それは兎に角として、Arjuna なる名目が眞實に樹木崇拜から來た名で、樹の名を一個人の名として、後で此の名に因緣談を附加して龍樹菩薩傳にあるやうな樹下で生まれたといふ傳說を捏造したのか、それとも眞實傳記通り偶然に Arjuna 樹の下で誕生したから Arjuna と命名したのか、今の場合其の眞僞の程は判らない。Ulūkaka の場合でも彼が眞實其の樹下で誕生したから、其の名をつけたのか、或は樹木崇拜の風習から此の樹木の名を附けて後で彼の誕生にかゝる因緣談を附加したのか、兩者いづれか判らないが、何はともあれかく樹木の名が人名に現れ、且つ現在でも印度で尙ほ樹木崇拜の風習が行はれてゐるかには此等の人名は輕々に取扱はるべきことでは無いと思はれる。

以上私は僅かに W. Crooke 氏の書中の二三問題を取り出して論じたに過ぎない。詳細は此の書に就て見られん事を望む。古代印度の傳說に照して現在の印度の宗教や民間傳承を調査することは興味深いことである。

印度神祕主義の素描

增谷文雄

基督敎神祕主義は、明かに指摘され定義され解釋されて、明瞭な一つの流れを形造り確定的な歷史を有する。其タイプの種々相も結局「神は忘我的合一境において實現されうる」との信仰に歸一することが出來るし、その思想の源流を索めて溯ればアレキサンドリヤのプロテインを經てすべての哲學とゝもにプラトンに歸る。しかるに、今日でも哲學的のもの宗敎的のもの並びに藝術的のものが未分のまゝで混淆してをる印度の思想界においては、神祕思想の流れは非常な優位をサゼストしながらも未分にして無批判の狀態に置かれてゐる。近年神祕主義の比較研究が新局面展開の一方法として相當の期待をかけられてをるが、印度神祕主義のこの狀態は研究上の困難を與へること尠しとせない。しかも印度思想界の神祕的色彩は異常な濃厚さを有し、印度こそ神祕主義の「ふるさと」の感が深いのである。そこで印度神祕主義の研究がまづ基督敎神祕主義の尺度によつて試みられねばならぬのであるが、それとともに基督敎神祕主義が新しき眞理の發見による訂正を受けるであらうことも豫期されてよい。

「見ゆるものは暫時にして、見えぬものは永遠に至るなり」。これはコリント後書に見へるパウロの言葉であるが、これを言ひこれを解することは基督敎國の人々にとりてはしかく容易なことではない。しかるに印度に於てはあらゆる哲學と宗敎と藝術の中にこの氣韻を感することが

出來る。この國の人々にとつては見へざるものこそ眞の實在である。水における味、日月における光、一切生類における生命。全世界の本源にして且つ終末なるものである。かくの如く信じて、見へざる世界に最高の優越と永遠の實在とを與へんとするのが、印度思想史の全體を貫ぬく傾向である。

しかし印度人の哲學はギリシャ人に固有の意味での學ではない。純粹なる客觀性に到達することを唯一の目的とするものではなく、直觀的かつ直接的なる世界の姿の理解に到達して、しかもそれを徹底的に生きんことを索めるのである。故に彼等の哲學に於ては、學としての不完全がつねに修行によつて補はれ且つ完成されるといふことになる。そこに哲學と宗教との間に明確な境界を存し得ぬ理由があり、すべての哲學と宗教とが多少とも瑜伽に關係を有つ所以がある。合理性は救濟または解脫といふ實際的目的の道標となり手掛りを與へることによつてのみ意味を與へらる。「哲學は吾らを約束の國の門に導くことはできる。しかし我らを導いて門内に進ませしめることはできぬ。」これが印度人の哲學觀であり、同時に宗教觀である。ギリシャ人の所謂知識のための知識といふことは印度人の全く知らなかつたところである。こゝで印度の思想的傾向を「incurably religious」といつたタゴールの言葉を思ひ出す。

こゝで東西兩神祕主義の環境の相異が考へられねばならぬ。西の神祕主義は云はゞ不利な環境に生育し、既に獨立してゐたギリシャ的文化とユダヤ的文化の間に處して幾多の試練を受けねばならなかつたが、東の神祕主義は至極有利な環境に現れ至極順調な成長を遂げたものと言へよう。その結果基督敎神祕主義は明確な理論的結構を有つ事となり、印度の神祕主義は何時迄も未分無批判の狀態を續けたものと見得る。

基督敎神祕主義は合一の狀態を神祕的探求の最後の段階となしてをるが、印度の神祕主義は

この段階のもつと彼方を主張する。卽ちあらゆる精神活動は停止して對境のみひとり輝く境地、換言すれば個我を滅し去つて無限のうちに歸沒し了せる境地である。しかしこれは基督敎神祕家の斷然拒否したところで、彼等の目標とする所は生命の抑えではなくて生命の強めである。生活原理の變化である。自我の征服による人格の完成とも稱しうべきものである。この相異は世界觀の相異によつて說明される。印度の哲學宗敎はすべてある程度の厭世觀の暗影を有せぬはない。この世界は解脫せねばならぬ世界。この色身は破碎せねばならぬ障碍。これが印度の世界觀人生觀である。彼らの專念する意圖はこの有限なるものより離脫せんことであつて、この世界人生を宗敎の最高目的のために積極的に組織するなどといふことは殆んど考へ及ばぬ所であつた。從つて審美的態度や道德的要求が殆んど見へず、また神祕經驗の最高頂において歡喜を歌ふものを見ない。印度神祕主義の厭世的傾向に對して基督敎神祕主義を色づけるものは基督敎の敎義道德の全體的同意であつて、超自然的思寵の感は基督敎の宗敎生活の全部を貫くとゝもに、基督敎神祕主義全體の傾向に作用してをる。こゝに基督敎神祕家の能動的善業に對する努力が生れ、「神との合一」における言ひ難き悅び」の源泉がある。たゞ表現の形式に逆說的說明を用ゆることが多かつたゝめに、多少の否定的色彩は免れなかつた。殊にアレオパギタのディオニサスは盛んに否定的言辭を弄したが、然しこれも普通の意識狀態の立場から超感覺的活動の狀態を描かんとした自然の結果に、多少東方的傾向の潤色を以つてしたものと見られる。ジェームスは神祕的經驗の受動性を強調したが、一方またそれ自身は受動的なこの神祕的經驗も、熱烈なる能動的努力によつて前驅され、且つ神祕的生活においては能動的善業に對する精力的努力を伴ふを常とすると敎へてをる。結局は更に深き「イェース」のための「ノー」であると見

るのが基督教神秘主義の見方である。この他、忘我的合一境においては神は身體より分たれたるものとしての靈にではなく靈肉未分の人間そのものに交通することや、熱烈な修行祈禱を主張しながらも神の恩寵の前には全くその無力なることを告白することなどが、基督教神秘主義の特質とされてゐるが、之に對して印度の神秘家は、肉體的のものに對する極端な嫌惡を主張し、實踐的行法の絶對的必要を說いてをる。これらの相異も世界觀人生觀の相異によつて說明されうる。

以上は基督教神秘主義の尺度によつて印度神秘主義の特質を瞥見したのであるが、この印度の神秘主義を綜括的に組織付けようとする試みは、ダスグープタ（Dasgupta）氏の Hindu Mysticism（1927）の他に見る事が出來ぬ狀態にある。氏のこの試みは素描にすぎぬ感はあるが、その組織の立てかたは印度哲學殊にヨーガの研究者としての氏の面目を語るもので、思想の流れの組織としては非常に敎へられる所が多い。以下氏の組織を借りて素描の素描を試みて見よう。

印度の神秘思想は、その主想をウパニシャットに存し、ヨーガによつて補足され、ゞーダによる犧牲の神秘によつて先驅されてゐるが、この犧牲（yajña）といふ言葉は勿論基督敎における犧牲と同じ觀念ではない。ゞーダの頃の古き印度の人々には犧牲は神よりも力あるものと考へられてゐた。ゞーダの章句を定められた抑揚をもつて唱誦し、ソーマを定められた位置に捧げ、その他數限りなき儀式の細目に亘つて一點一劃の過誤なく行ふことができれば、雨を得んことも、延壽を得んことも、生天の喜びを得んことも、或は神を怒らしまた喜ばさんことも、或はまた情婦を遠けて良人とむつはぎ得んことも、すべて犧牲の施行によつて希まれうると信じた。卽ち犧牲は個人の利益のために神をも宇宙の運行をも調制變改しうる神秘の力を有するものと

考へてゐたのであるが、この神祕なる力は普通の呪術によりて來るものにもあらず、また神の啓示によるものでもない。彼らの有する最古の文献エーダの教ゆるもので、その教示するところは、始めなく終なき永遠の眞理として、我らに遵奉と敬念とを要求する神のごとくに、彼らの上に君臨する外形的にして非人格的の力である。理性もこの力に從はねばならぬ。經驗もこの教示にてらして試されねばならぬ。

こゝにウパニシャットに花咲きヨーガに實を結んだ印度神祕主義の源流があるが、これは外形的要素の內面化によつてウパニシャットへと方向をとつた。ウパニシャットの中心思想は我即梵の三字に盡きる。萬法を觀じ來つては「一切の有類において梵を認め、」「梵は實にこの一切なり、」と知り、自心を觀じ去つては「一切生類を自我において見」「我は實にこの一切なり」と證し、かくて「この自我は梵なり」「我と言へるは卽ち梵なり」、「かしこにある彼はこゝにある我なり」、と見證すれば、無明の結はこゝに斷たれ、一切の疑はこゝに掃はれて、憂を越え、惡を渡り、かの不死なる神我、實に不壞なる我の在る所にゆく。と說くのがウパニシャットの主想である。しかも「この我は教示に依つても得られず、知力に依つても、また多聞によつても得られず」、と言はれ、また「眼を以てするも捕ふる能はず、舌をもつてするも、またその他の感官を以てするも、熱禱を以てするも、祭祀を以てするもこれを捕ふる能はず」と稱せられる。この我に關する見解こそウパニシャットの神祕の中核であり、同時に印度神祕主義の根底をなすものである。

しかしこの超經驗的我は單なる思索の問題ではない。哲學はこの眞なる我の解放において、ヨーガの實際的行法によつて補はれねばならなかつた。我とは何ぞや。最も分明の如くにして最も分明を欠くものは我の問題であるが、印度人の頭には大體において定つた我があつた。こ

れは觀念によるも知識によるも思考によるも解し得ぬものであることは前述した通りであるが、さらにこれは純粹にして何等の內容をも有せぬ意識であると敎へられる。我らの思想と感情とは變易する。されどこの純粹意識の神秘なる光のみは變易することなしとも敎へられる。ヨーガの行法はかくの如き我とわれらの感覺、思想、觀念、感情との絕對なる隔離を目標として、あらゆる精神的作用の抑止を策するのである。卽ちヨーガの神秘的傾向は感官及び論理的思考の不信任のみに止らず、精神活動それ自らを破碎し盡すにあらざる限りは最高の眞理を見ること能はずと主張するものである。

しかし、かくの如き印度思想界の傾向の中にも愛情による合一を說く神秘主義がある。卽ちバクティ派の神秘主義である。バクタは必ずしも感官を捨て去るの要を認めぬ。彼らにおいては渴愛滅盡の理想と絕對なる自己統制の目標は神の歡喜のドラマに參するといふ理想に置き換へられ、渴愛は今や神の方に向つて充分なる役割を演ずるのである。しかもその神は最も人間に近い愛すべき姿を有する。バクティとは義務の感を伴ふ禮拜でもなく、また神を冥想することでもなく、神の御名を讚へることでもない。たゞ深き愛情(anuraki)である。しかもこの神に對するこの深き愛情はそれ自らが目的であつて、古き哲學が讚へる救濟や解脫のための方便ではない。彼らには救濟よりも解脫よりもこの沒入の感情こそ慕はしいのである。神はその偉大さの爲に偉大ならず。只その慈悲によりて偉大なり。と彼らは敎へる。バクティ派は純粹に婆羅門的傳經の下に育ち婆羅門の聖典によつて成長したが、而も「神は冥想によりて計られず。犧牲によりて計られず。苦行によりて計られず。又人の知識の能く計るところにもあらず。只我らの心の單純を以て計る」。と歌ふ。「宗敎哲學はそこに昇り得ぬ人々の所へ降りてくる」。といふ言葉は數知れぬ興味を包んでをる。

タパンとライ社の生活と行事

宇野田空

朝ぐもりの嘉義の町を北門驛に出たのは一月二日である。阿里山蕃に入ることについては、昨日すでに能美氏から警務課長に交渉されてあるので、今朝は雜煮をよばれるなりこゝまで同氏に送られて、七時發の阿里山鐵道にのる。甘蔗畑の中を八マイルばかり東に行つて、竹崎驛から機關を取かえて山にのぼる。切取の急坂を小さい列車が徐々に上つてゆけば、一面の濃霧の間から時々峻しい崖が見えては隧道に入る。樟腦寮からすぐ獨立山のスパイラル線にかゝつて、一つの山を上下に廻ること三度、縱橫に十の隧道を貫ぬいた人工の奇觀に、山肌について離れない白雲が窓外を上になり下になる自然の妙趣をそへて、梨園寮ではすでに海拔三千尺まで引上げられてゐる。それから交力坪水社寮にかけて北側の谷を見をろすところ〻山林を切つては盛んに植林が試みられてゐるのを、營林所の技師金澤氏が細かに說明する。猴起湖の近くから南の谷に遠く雲海が見え、上には春のやうな日光が流れて來た。西南の方八獎溪の水源を展望する待合室に下りて、まだ晝には早いが晝食をすます。こゝは光嵜山の峯の南邊でおつて、その山腹を東に廻つたところから、谷の向ふに南北につらなる阿里山の諸峯が見える。谷は濁水溪の支流滿水溪の水源、そこへ七千六百フィートの塔山の斷崖がつき出して、裾にさとふた雲の輕羅に山の力ばかりがなほ強くあらはれる。哆囉嘓をすぎて蕃地の境界を越えるとまもなく

阿里山に取つかうとする狭い屋根の端が、それでも海抜五千フィートの十字路である。

阿里山に入つて山林や製材を見るより、こゝから下りてタバン(達邦)社まで行くのが私の日程である。列車を出るとそこの駐在所の巡査が蕃人を四五人つれて迎へてくれる。線路の両側はすぐ急な谷になつて、北は荷もちの蕃人たちの來たララチ社に下り、南は大埔溪の水源地で阿里山蕃の主なものが集つてゐるところである。列車がすぐ東の隧道に入つてゆくのを見送つて、警衛の巡査と話しながら右手の谷にそうて下る。急な坂を七八町も走ると、はや鬱蒼たる原生林がつきて、左右の峯が一面の軟かい茅原に被はれてゐる。それをまた焼拂つて粟まきでもするのであらう、所々に茅の葉を結びつけた禁忌の印が立てゝある。溪の向ふ急傾斜にも焼立の煙があがり、その下の臺地に人家がいくつか列んで見えるのは、トフヤ(知母肋)すなはちテプラの本社である。谷の水音が近くなつたころ右手の屋根を東に廻ると、大埔溪本流の水源が深く入りこんで、遙か向ふの山の背に達してゐる。それが阿里山南端の萬歳峯と新高連峯の西の端兒玉山とをつなぐ鞍部である。八千尺の峯上にはまだ雲がなびいて、新高の臭などはもちろん見えもしない。温泉でもありそうに思はれる谷の潮にのぞんで二三軒の草屋があるのは、これもテプラ社のものだといふが、この美しい溪谷に人影一つも見えないのは寂しい。少し谷のひらけたところで向岸へ例の鐵線橋をわたる。朽ちかゝつた踏板を傳つて二十間ばかりをゆられて行くのは、脚下の清流を嘆賞するには余りに危い藝當である。しかしそれからあと茅山の裾を溪にそうて下る道は、右の眼下に急潮と烈瀬とが交る々々展開して、時候はづれの夏らしい涼しさを覺える。テプラ社の崖下を通るころ、その分家らしいのが一二道路の下の茅原の中に見え、かの周はりに李の花が白く咲きみだれてゐるのは、さらに時候はづれの甚しい面白さで

ある。河下の對岸にテブラの分社チブウ（石埔有）社のらしい斜耕地や小屋が見えるあたりから小さい峠を一つ越して合流點に近い支流の鐵線橋をわたると、そこはもうタバン社である。

＊　＊　＊　＊　＊

岩の間に曲りくねつた樹下道を二三町上つたところが細長い臺地になつて、道の兩側にすゝけた茅葺の蕃屋がならび、日の丸の國旗を軒に立てたのもあつて、人里に來たといふ懷しさが胸に湧く。いづれもみな隋圓形の丸屋根を縱にして、正面の庭を丸石を積んだ高さ二三尺の石垣 ceyou で圍ひ、入口の切目は横木を何本か渡して堰いてある。これは南蕃でもパイワン族の外には見ないやり方で、その石盤石を平たく竝べたのともちがつて一つの特徴をもつてゐる。家の形と構造に至つては全く他族に見られない曹族に獨特なものである。ところが緩い坂を奥にすゝんで蕃社の端に拔けようとするところに、一つだけ四角なちがつた家がある。これが集會所 ruka であつて、高五六尺に床を取つて、石垣も茅壁もない開放された建物、同じ集會所でも東北部のパイワン族や南部アミ族に見るとは趣をことにして、むしろスマトラのカロバタクの jambur といふのに近い。しかしその觀察はあとのことにして、裏手の小高い駐在所に入る。事務室には誰もゐないのでそこを通りぬけ、主任の阿部警部の官舍の玄關に立つ。座敷の賑かな人聲は所員一同のお正月の宴らしく、出て來た阿部氏に今頃何をしにと冷笑かされても一言もない。

そうはいひながらも慇懃に座敷に通され、夫人の手で着がえが與へられて、沸いたばかりの風呂にまづ案内される。一盞つきあへと叫んでゐた阿部氏が、やがて座を外づして來て、さつそくの質問に應じてこの山中の事情を物語つてくれる。細かい地圖について各本社分社の配置から、姓の組織頭目の制度を説明して、狩獵耕作の方法と儀禮、男女の成年結婚に關する習俗

や、神々の各靈魂の觀念にまで及ぶ。貴い資料の提供が自分にはこの上なもい喜びでありながら、人々の歡興を殺ぐことがそれだけ氣の毒でならなかつたので、程々にノートを閉ぢ、椽側から溪にそうて遙かに西南の地勢を展望する。すぐ下に溪を挾んでゐるタブトアン（角端）社とチブウ社、對岸の峯の上下に見えるララウヤ（流勝）社とメヨイナ（無老咽）社、これはみなテブラの分社であり、タパンの分社はその下にササゴ（殺送）社とチョクチョク（竹脚）社があるばかりで、他の八社は遙か南の山にかくれてゐる。これに阿里山をへだてゝ東北のルフト社すなはちホサ（和社）とその分社マナカバン（楠子脚蕊）社を加へたものが大體阿里山部族であつて、それにいづれも新高山に水源を發して下淡水溪の上流をなす南梓仙溪と荖濃溪が、この東に斜に平行して流れ、夫々れその南部流域をカナプ（簡仔霧番）とサアロア（四社蕃）とが占めてゐて、これで全體としての曹族を形つてゐる。この人口二千餘の生蕃中での小種族が、その體質と言語その他の文化の上に、他の種類と區別される特徴は可なり著しいのであるが、これが比較的後期の侵入者であるか、またブヌン族よりもむしろ先住者に屬するのか。もちろん歸史的の文證は得られないであらうけれども、考ふべき問題ではある。現に阿部氏の談によると、かれらがブヌン族の壓迫をうけてゐることは久しいらしく、以前は荖濃溪の上流一帶新高山までを獵場としてゐたものが、漸次敵蕃に侵されて、南梓仙溪の西までを保有するにすぎない。ことに最近臺東廳下のブヌン族高山蕃の反抗者數十人が、この全然未踏査の荖濃溪上流の地に逃げこんだため、蕃人自身も怖をなして警戒してゐるといふ。

＊　＊　＊　＊

深い山地の風物に魅せられて熱々こんなことを考へてゐるところに、冬の休を利用してスケッチの旅に出たといふ臺南花園小學校の小澤氏が、

阿里山から下つて來て今晩こゝで同宿することになつたといふので、蕃社の視察に誘はれる。臺南師範學校に在學するといふ蕃人青年某君の案内でまづ集會所を見る。住屋と全然ちがつた高い床が、大部分は籐の簀子で前を少し板張にしたのは、單に見張の必要から生じた構造なのか、それともこれが固有の古い傳統をのこしたものか。表と裏にかけた切目をつけた丸木梯子がインドネシアの一般的な型を示してゐる點からは、むしろ後者である疑は十分にある。眞中に爐を作つて、夜間獨身青年の共同寢所となることは他蕃と同じであるが、壁が一方だけで三方を開放したところは、北部パイワン族のタコバコバンやパラコワンが少年青年の常住所のやうになつてゐるのと大に趣を異にする。公共の集會は何ごともこゝで催され、狩獵耕作に關する儀禮、ことに首狩のあとの祭はこゝを祭場とするので、取つて來た首を割竹にのせて立て掛けたといふ樹は今ないやうであるが、祭事用の二本の木槲だけは前に植えてある。昔馘首した頭顱を入れて置いたといふ籐籠だけが傍の天井に吊してあるから、同時にこれは靈屋でもあつたにちがひないので、いろんな點から女子の立入ることは今でも絶對に禁忌となつてゐるといふ。

住屋の方へ下る道を鞣皮の帽子を冠つた青年が祝酒に醉つてふら〳〵とやつて來る。酒がまだあるのかと問へば、肩にかけた竹筒をたゝいて見せて粟の濁酒を一しよに飲めといふ。手をふつて避易すると、立ちながら筒を傾けて一人で飲んでゐる。戸々の石垣の間をまわつて家のやうすを見てみると、外形はすべて平たい圓錘形の屋根をかぶせたなかに、往々短い棟をつけ、千木のやうなものをのせたのもある。楕圓形の壁は茅莖の簀子（tonhifa）で圍ひ、すべて表裏及び裏横と三つの入口がある。一枚板の扉をつけた表には男、tonhifa を扉にした裏口は女、裏横の小さいのは未成年者の出入口と定つてゐて、

瓦に犯すことを忌む。表口の左側には猪、鹿、羌など狩獵の獲物の頭骨をならべかける竹わくを吊し、女が側を通ることを忌むばかりでなく、男でも手を觸れてはならず、家を建てかへるまでは何時までも古いのを保存する。屋内中央の爐の前にはこれも ㄒㄧㄣㄒㄧㄣ 造りの粟倉 ㄎㄜㄎㄜ, ㄎㄜㄎㄜ があつて、これにも手を觸れることが禁じられ、その前では大聲で話することを愼まねばならぬ。粟の收獲祭 ㄇㄟㄎㄜ は刈初の日から年が改まるので酒を作つて祝ふのであるが、倉入の時にはまづ粟倉の靈 ㄒㄧㄣ ㄎㄜㄎㄜ, ㄒㄧㄣ ㄎㄜㄎㄜ に粟餅を供へ、家主が新官の儀をしてから次々に家族がこれを食ふといふ。その正面の扉には粟の穗片と茅の葉を結んだのが挿してある。これは收獲の回數を示すものであつて、たれも手を觸れてはならず、又粟の出し入れには特に靜肅にしなければならぬといふ說明であつた。

前庭に咲きみだれた葉まで眞紅な一面の草花をへだてゝ、太い丸屋の立臼や短かい粟つきの杵など轉つてゐる軒端のあたりが、小澤氏の畫板に、實物には美しい色彩をもつて大よそスケッチされた時、日はすでに溪の向ふの峯に落ちたのか、雲に映る光が急に淡い明るさを投げた。

* * * * *

いそいで駐在所にかへると、こゝの暇ひはまた一通ではない。後の垂れた皮帽子に鹿皮のひろい背當をつけたもの、石帶のやうに白貝をつないだ鉢卷に鷹の羽毛など挿して、黑地に緋裏の筒袖を着たもの、細い赤青の模樣の蕃布の肩當に、貝や玉の頸飾をを卷いたのがあり、蕃刀つりや肩から掛けた袋の紐にも意匠をこらして、ほとんど蕃社をのぞけての老若が敎育室の內外で飮みかつ歌つてゐる。かれらも新の正月を祝ふべく粟酒を造ることを許されて、今日の宴飮に頭目はじめみながこゝによつて來たのである。そのうちに老蕃の二三が何やら口論をはじめる。警丁らしい紺がすりを來た青年がそれをなだめるが、老人たちは容易にのみこめないやうす。

その一人は今日招かれて來たテプラ社の頭目だといはれたが、何か警官の取締に對する平日の不平をもらすらしく、所員が出て來て子供にでもするやうに云ひ聞かせるのでやつと納得して、臺所の方から來た一二の女に引ばられてゆく。裏口に廻つて見るとこゝはまた女達の世界。短かい上衣に菱形の胸當をして、黒布の頭巾をかぶつた上に、今日の晴衣の裾模様を刺繍した色の腰衣と段重ねになつた脚袢をつけた花やかさ。そして口やかましいことは蕃界でもこの方が一段上手であるばかりでなく、生活の主體である耕作を專ら擔當するので、自然家庭では女權の強いのがこの部族の社會相だといふことであつた。こんなところに母權制の發生を認めやうとする近頃の學說の當否などは別にして、生醉の男たちをそこらで叱りつけてゐる權幕は可なり猛烈なものがあり、そして誰もがそれを怪まないやうすであつた。

この時山の下から遠く人の喊聲がきこえるやうに思つたら、やがて武裝した五六人の蕃丁が一人の巡査に率ひられて、足なみそろへて駐在所の前に入つて來た。羽毛のついた皮帽子に背當、前袋を腰に下げて蕃刀を横へ、銃を肩にして直立したところは、こんな社會でなくても勇壯そのものゝ姿である。主任に對する簡單な報告が終つて、隊伍をといつて銃を所員に渡す。聞けば新竹州廳の人々の新高登山の警衛に行つたのが山上で強蕃が彷徨するあとを見出し、徹夜哨線をはつて幸ひに事なくして歸つて來たのだといふ。そのうち日もとつぷり暮れて座敷にかへり夕食の膳につきながら山地の警備や踏査の苦心談をきく。下にはまだ酒があるのか蕃人の歌ふ聲がして、更けてゆく山の中に遠く長く餘韻をひいてゐる。

翌朝洗面に出た時はまだ薄暗く、谷向ふの山の中腹には蕃社の焚火が夢のやうにちらついてゐた。朝食をとるうちに山々にこめた霧が白くぼかされて來て、荷持に命せられた三人の蕃丁

が庭さきで何だかひしめいてゐる。阿部氏の好意を謝し、昨夕のさわぎのあつた蕃社をあとに、小澤氏と二人昨日來た道を急いで下る。今日も朝靄の空ではあるが、テブラ社の對岸から阿里山のすそに取ついたところは、下る時に引かえて嶮しい道に蕃丁のあとを追ふことも出來ない。それでも青々した茅原の峯にまばらな樹が紅葉してゐるのを繪心にめでながら、谷の上の森林帶に入り、十字路の分水點にたどりついたのが九時である。汽車をまつ間にこゝの駐在所に入つて、裏の斷崖から北の谷を見下ろす。塔山だけは依然として腰に雲を卷いて東の空に高く、その下の溪には若干の耕地がひらけて、あれがテブラの分社ラヽチ社だといふ蕃屋が小さく見える。その下流の遙か北には阿里山蕃の今一つのイムッ(金仔)社がとび離れてゐて、昔は阿里山の北から溪にそうて遠く西にのびてゐたのが、今ではわづかに八戸の一社にすぎないといはれる。これらの移動とその地形にはむしろ曹族がブタン族よりは後の侵入者であるらしいあとが窺はれる。山から下つて來た列車には大きな檜材が滿載されてゐる。獅子湖での停車時間にそこまでついて來た蕃人たちの服裝檢査をして見たほかは、車中小澤氏と教育を論じ宗教を談じて、いつか獨立山もぬけてしまひ、午後三時嘉義についてまた能美氏に迎へられた。

* * * *

四日は早朝から臺南に出て、次の列車ですぐ南行のはずであつたのを、晉知の人々に一晩ひきとめられ、翌日は高雄に二三時間を費して屏東まで走る。大武山の肩に雲峯がわき立つて、いくら正月でも鳳梨畑の間をゆく暑さはまつたく夏である。その夜約束の講演をはたして、六日の日出ころには旱や潮州の驛に郡守と視學に迎へられてゐた。今日パイワン族潮州蕃ライ社を視察することが豫報依頼してあつたのである。自動車の用意ができてゐるからといふので、橋川視學の案內ですぐ市場の側から郡役所の前を

通つて、水田の中の街道を眞東に走る。四林のあたり小川をはさんで竹籔にかこまれた本島人農村のやうすは、道傍に水牛の悠々たるところまでマライ人のカムポンにそつくりである。新しく開いたひろい甘蔗畑を横断つて、山すその臺灣製糖の開墾事務所で車をかへす。

ライ社溪からの灌漑取水設備の構造など説明してもらつてゐるうちに、賴んで置いた蕃人たちが八九人山から下りて來た。聞いてゐたとほりバイワンは概して色が黑くて背が低い。黑地の短い上衣と狹い腰衣の間から二三寸も腹を出してゐる風態は賞められたものではないが、南京玉の頸飾や鉢卷、殊に靑葉と赤白の花を綴つた鉢卷だけは、他族に見られない優しい感を與へる。事務所で屋根つきの籐轎を二臺かりて、四人臭ぎの行列が水路にそふて溪を上つてゆく。取水堰の邊までは水はみな砂礫の下を潜つて、河原ばかりが山中とは思はれないほどのひろさ。對岸の山上タナシウ社に登る道の崖れた鐵線橋を避けて溪を傳つてゆくと、クワルス溪が北から合流するところに出る。その上流から北がクワルス社カピヤン（アビアガン）社等のブチョルの住地である。

蕃の住地である。

これから奥はライ社溪もやゝ迫つて、所々に清い流れも見えて、涼しい。河床の大きな岩の上に蕃婦が洗つた里芋を干かしてゐる。腰衣の上にやゝ長い上衣 tomao の襟を右脇まで合はせたところはよほど支那服に近い。けだしバイワン族とアミ族の服裝ことに女子のそれに、支那の影響のあることは事實であらう。しかしその上に色玉の頸飾を美しくたれ、頭には小さい頭巾を輕くまきつけて花など挾み、手の甲に少しばかり黥がしてあるのは、やつぱりバイワンの女である。ライ社の山の鼻をはさんで右手の谷が合するところに清い水がたゝへられてゐて、蕃人たちはこゝで轎を下ろし水浴して一と休みする。それから山腹に電光形につけた道を眞上に向つてのぼるのに、またしても轎が岩角

に突當つて、人もろともに顚落しやうとする。こんな場合安價な生命の持主である無知な人々とのつき合が、命がけの迷惑であることは蠻地の族の常ではあるが、大聲で叱りつけつゝ生命だけは助けてもらつて、やつと屋根の上にたどりつく。それを越えるとすぐ西に傾斜したひろい窪地に、ライ社の密集した蕃屋がつづいてゐて、左手の高見からこれを見下ろしてゐる駐在所に橋が昇ぎこまれた。

* * * * *

所員の好意でまづ晝食をよばれながら、蕃社の組織、頭目の統制、家系及び結婚などについて、相當新しい點にもふれた話を聞く。農耕儀禮としても里芋が主要食であるのに、酒を作るための粟の種まきや收獲について、種々の祭儀 paris や禁忌 more cimogot が行はれてゐる。祭司 parakarai と巫女 prigao が行ふ祭祀供犧及び呪術卜占が、神靈 cumas と死靈 gomarasi を重な對象とすることは、大てい他族のそれと似たものであるが、生靈の觀念が胸にある心 baron と息氣 nase すなはち生命 nasi との兩面に分れて考へられてゐるとは、ひどく興味を引く事がらであつた。石丸警部の案内で蕃社を一巡する。石盤石の壁と屋根をもつた低い家の構造はブヌン族のそれに近いもの、パイワン族では西北部のツアリセン諸蕃（下三社蕃傀儡蕃）から潮州蕃枋寮蕃を主として、多少東海岸部のパウロカロ（太麻里）蕃巴望衞蕃にも行はれる形式である。ちやうど一軒の屋根に大勢が上つて葺かえをしてゐるのを見るに、棟だけは板と茅とで覆ふけれども、石盤石を豐富に重ねてゆくところはブヌンの家の比ではない。右横の低い入口を入ると突當りに、これも石盤石で圍つた粟倉 aaran があり、左脇の二つの寢臺もその間の連子窓をもつた床も、爐邊の土間まですべて大きな石盤石で出きてゐる。それで屋内埋葬だけは今になほ改まらず、この小さい家の石敷の下が同時に家族の墓場でもあるといふ。頭目家の一

族といふ家は小さいながら前庭にも盤石をしきつめ、軒下に長押のやうにつけた桁には、四いい人の顔と三角頭の百歩蛇及び横になつた男女の裸像が彫刻して、赤と黒の彩色をつけたのが風雨にさらされてゐる。上下左右に曲りくねつた細徑をぬけてゆくと、樹の下に獵神を祭るためか大石を三つ四つ轉がした豚を屠る場所があり、石積の上に草屋根をかけた粟祭場がある。こゝに祀靈が下るといふのはプリガオの降靈を行ふ場所なのかも知れない。

集會所はなくて會議場がある。見はらしのいい突出たところを半分石で圍ひ、日を遮る樹を二三本植えて、その下を石盤石で固め、人像ではないが、蛇など彫刻した石が立つて、座席の背凭にした石盤石もいくつかならんでゐるところは、巨石文化の傳播によるのかどうだか、中部スマトラの山地あたりで見たのと同じ行きかたである。頭目の住居の前にもこれを少し小さくしたやうな構があつて、特にその片隅の樹下の

一坪あまりは二三尺の高さの上段になつてゐた。

しかし今そこでは頭目の母と妻といはれるのが籾よりをしたり縫物をしてゐた。そして前の平庭では他の女たちが底部の短かい鼓形の立臼 lesung にやゝ太い杵 astu で粟をついてゐる。軒の長押の彫刻や家の内部は全く前に見た家と同じで、たゞ馬耙の古鐵がいくらも束ねて藏つてあるのは、本島人から傳はつたものらしく、重要な財産となつてゐるといふ。その間に蕃刀 golok の鞘が一つ落ちてゐるのを手にとつてみると虫ばんではゐるが長押のそれと同じ男女の像が妙に意匠化して彫つてある。その時外から入つて來た若い頭目に乞ふて標本の一つにもらつておいた。その家の側に石盤石を組んだ方三四尺の書棚のやうなものがある。これが敵首を保存する首棚 para で、いくつか四角な穴になつたところを覗くと白い骨片がまだ殘つてゐる。ボンガリー社にはなほ首棚の完全なのがあるそうだが、こゝらのは警官の手で捨てさせ

たのである。

網の目のやうに細く入り亂れてゐる社内の經に、犬や豚の子がうろつくのを追ひながら、駐在所まで歸つて蕃社からその周圍を展望する。西南にのびた峯の手前と向ふがタナシウ（チャラシュ）社とボンガリー社、東南の峯の彼方にはクナ、ウ（ウヂャヂャオ）社があるわけであるが、後者はむしろチカタン溪の水源に近い。北の方すぐ下のライ社溪に近いのがチンガサン社で、それから對岸の峯の向ふのクワルス溪にトアアウ（チョアアウ）社とブンテイ（ブツンロー）社とがあり、これに西南のチャチャアプス社を加へたものが、いはゆる溜州蕃の八社をなすのである。そしてブンテイ社から北カピヤン（アビアガン）社クワルス（オアロス）社などは、もはや傀儡蕃の西南部ブチョル蕃に屬するのであるが、ブンテイ社やトアアウ社でも地理上からこれらの影響をうけて、風習その他多くツァリセン族のものとなつてゐるといふことであつた。しかし南大武山の西邊を占めてゐるこれらの諸社は、宗教文化の上からいふと、かの祀靈送迎 maibuan の信仰儀禮の起る北端であつて、この點からもそれらの部族の人爲的區分にはなほ多くの困難がある。實際平面的にはさまで深い山地といふでもないのに、沿海から急に高い山岳地帶となるのがことに南臺灣の地勢であつて、見渡したところ四方の山々の重疊たる姿は、この邊にバイワン族として最も特徴あるものを殘してゐることが、無理からぬやうに思はれた。

歸りの坂道を轉ぶやうにして下る轎は、さらに危なかつたが、谷に下つてからは二度蘇生の思ひをして、楢川氏と蕃人の心理など話を交しながら、何時か取水路の邊に出る。午後の日光に燒け切つた河原の向ふに低く海が見えて、沈みかかる夕日に水も雲も紅にそまる。臺糖の事務所には車が待つてゐた。拂つてやつた賃金を

面倒さうに分配してゐる蕃人のやうすを車上に見送つて、紫色にたそがれる萬隆農場の眞中を潮州の町へと來る。公園前の新涼旅館といふのに案内され、旅裝をといて椅側に座ると、宵月の淡い光が鄙びた內地の田舍のやうに黍の穗にかゝつてゐた。

罪穢の諸相

原田敏明

罪穢の觀念はもと宗教的倫理觀念に基くもので、その根底には常に神聖に對する不淨の觀念を有するのである。而してその不淨と云ふ觀念は、神聖と云ふ觀念と無關係には考へられないもので、更にこれを未開人古代人に就いて見る時は、寧ろこの兩者の觀念は未だ分化しない一の觀念として表象されてをる。[一]それが分化された段階に於いても、兩者は常に絕對的のものではなくして、相互相對的に、神聖、不淨と云ふ觀念が存するのである。

從つて今玆に述べんとする罪穢に於いても、それは必らずしも絕對的に不淨であるのではない。併しかゝる觀念は、殊に未開人古代人に於いては何か具體的の事實に卽することなしには、全く考へられ得ないので、かくして具體的對象を採つた罪穢は比較的にその固定した性質を持つのである。

吾々は今、かく具體的に表はれた罪穢の種々相を擧げ、それらの間に存する種々の關係を見、それの人間生活に對する意味を明かにしたいと思ふのである。但し前以て斷つて置くべきことは、こゝに擧げる材料は主として六國史時代の日本の諸種の文獻に據つたもので、殊に六國史に於いては能ふ限り遺漏なく採蒐したと云ふことである。[二]

罪穢は一般に云はれる如く、接觸又は類似等の關係に依つて一より他に傳染して行くとされるので、古代人の語を借りても、邪穢が延染す

る（三代實錄、系訂四ノ七七二）とか、死穢に染む（同上四ノ五六一）などゝ云つてをる。從つて本來罪穢でなかつたものが、傳染して罪穢となつたと考へられる場合もあれば、又假令罪穢にしても一時的のものもあれば、永久的のものもあるやうにされる。今玆に、その本來不淨であるとされ、これに接觸するなり、又は類似するものにその不淨の性質を傳へるもとゝなるものに就いて、出來るだけ多くの種類を竟め、これらを說明の便宜のために、順序を整へ實例を擧げて見れば次の如くなる。

死に關するもの、

死穢、　續紀（系訂二ノ六一二）三代實錄（系訂四ノ二一〇、二三七）等

死骸、　三實（同上四ノ一五六）

殯葬、　後紀（同上三ノ七三）、三實同上四ノ二五四）

獸死、　犬、三實（同上四ノ六二一、六二六）等

牛、三實（同上四ノ四三八、五八一）等

鳥、三實（同上四ノ一二二、四三八）等

五、三實（系訂四ノ一五六）

六畜、延喜式（系一三ノ一五六）

疾病に關するもの、

疾病、　續紀（系訂二ノ四一）、後紀（同上三ノ一二七）、文實（同上三ノ五六二）、三實（同上四ノ一三七）等

血、　書紀（同上一ノ二五九）、三實（同上四ノ四三八）等

月事、　三實（同上四ノ八〇五）

傷、　三實（同上四ノ八二二）

（灸治）、　玉葉（國書刊行會本一ノ一四一）

出產に關するもの、

產、　延喜式（系一三ノ一五六）

傷胎、　三實（系訂四ノ八二九）、延喜式（系一三ノ一五六）

落胎、　記錄（同上五ノ八七五、八七八）

姙娠、　延喜式（同上一三ノ一五六）

獸產、犬、　三實（系訂四ノ二九一、四三八）等

獸傷胎、　儀式（四）

災厄に關するもの、

火（燒火）、　三實（系訂四ノ二八二、四六〇）等

日蝕、　三實（同上四ノ二九四、五二二）

鳥、　三實（同上四ノ三三六、四七二、四七三）

虫、　續後紀（同上三ノ四〇八）
風雨地震、　續紀（同上二ノ六三二）
雷震、　三實（同上四ノ二四四）、記略（系五ノ四六三）
妖怪、　續後紀（同上三ノ二九二）、三實（同上四ノ一二七、四八六）等

國外に關するもの、

外來人、　實紀（同上一ノ一〇五）、三實（同上四ノ三九五、四〇一）等

犯罪に關するもの、

罪人、　後紀（同上三ノ一二七）、三實（同上四ノ二六〇）、義解（系一二ノ七一）等
罪惡、　實紀（同上一ノ二六〇）、記略（系五ノ八四）
近親婚、　實紀（同上一ノ二七四）
犯姦、　實紀（同上一ノ二九四、三三六）、續紀（同上二ノ三三七）、延喜式（系一三ノ二二四）等
獸姦、犬、　後紀（同上三ノ一二七）、記略（系五ノ八二）

嗜欲に關するもの、

肉、　續紀（同上二ノ三〇二）、義解（系一二ノ七一、七五）延喜式（系一三ノ一五六）等
酒、　續紀（同上二ノ三〇二、七三二）、義解（同右）
五辛、　義解（同右）
音樂、　三實（同上四ノ一〇六）等

佛敎その他に關するもの、

佛寺、　續紀（同上二ノ六〇〇）、三實（同上四ノ六八五）
佛事、　三實（同上四ノ四九、四六八）等
忌語、　儀式帳（群一ノ四）等
北辰、　後紀（同上三ノ一三八）、延喜式（系一三ノ二〇四）

以上はもとより完全なものとは謂へぬが、大體に於いてその種々相を擧げ盡したことになると思ふ。

その內には明かに佛敎の影響に依つて生じたものもある。又支那の思想を受入れて始めて生じたものも少くない。併しこれら特別なるものを除いて、全體を通覽する場合、偶然ではあるが一の面白い結果を見出すのである。今上に列擧した項目も、これを指示する便宜のために配置したので、もとより分類そのものとしては不完全なものであらう。

そこで一般に罪穢に就いて云はれる場合には、

多く先づ第一に延喜式中の大祓詞に見ゆる天津罪國津罪を擧げる。これに關する文献は多少の内容を異にして、他にも二三あるから、今これを表示して對照すれば次の如くなる。(三)（天津罪は殆んど差異が無いから之を略する）

〔延喜式〕	〔大神宮儀式帳〕	〔古事記〕
（系一三ノ二六九）	（群一ノ四）	（系七ノ一〇七）
生膚斷	生棄斷	高津神乃災
死棄斷	死膚斷	高津鳥乃災
白人	白人	畜仆志
胡久美	古久彌	蟲物爲罪
己母犯罪	己母犯罪	
己子犯罪	己子犯罪	
母與子犯罪		
畜犯罪	畜犯罪	

川入
火燒

天津罪は畔放、溝埋、樋放、頻蒔、串刺、生剝、逆剝、屎戸などとしてあるがもとこれ素神の故蹟に因んだ罪にして、凡べて神を祀る場合の神聖冒瀆の罪である。此の内始め五つはアストンあたりも云ふ如く農業妨害の罪でもあらうが、又その時代に於いて農耕が如何に重大且つ神聖であつたかを示すものである。

己母犯罪　上通
己子犯罪　下婚
母與子犯罪
畜犯罪　畜犯罪　馬婚
牛婚
鷄婚
犬婚

天津罪に對して國津罪はその文化階段に何程かの差異が認められるやうにも思はれるが、未だ確たる根據はない。何れにしても上代に於ける罪穢の觀念は寧ろ主として國津罪に於いて見ることが出來よう。古語拾遺に「國罪者國中人民所犯之罪」（群一六ノ七）と註してあるのも、此

昆虫乃災

の意味を明かに示すものであらう。今これを先に擧げた表と對照して見れば、罪穢とされるものゝ種々相が殆んど一致すると云つてよい。これは祝詞等に述べられるところが、實際の生活に活きた生命を持つてゐたと云ふことを示すものである。

而して此の古代人の持つ或る超自然的神秘的世界は、その宗教的な世界であると同時にその人達の實生活の世界である。そこでは等しく罪と云ふも後の時代のそれとに違を異にする。

本居宣長は此の國津罪を分類して、穢、惡行、災の三種にして、更に罪と云ふ語を解いて、「其は必しも惡行のみを云ふに非ず、穢又禍など、心と爲るに非らで、自然にある事にても、凡て厭ひ惡むべき凶事をば、皆都美と云ふなり」と云つてをる。(五)凡て厭ひ惡むべきものはそれが禍でもあれば穢でもあり、卽ち同時に罪であつて惡でもある。而かも人々の行爲に對してさへ何か超自然的因果關係を以てする古代人にあつては、自分の行爲が必らずしも自分の意思に基くものでないので、自ら過ち犯せることも厭ひ惡むべきことは凡てこれ罪であり穢である。かくして罪穢の觀念はその宗教的倫理觀念を基礎として生じて來るものである。

今、更にこれを明かにするために、上に擧げた種々の罪穢に就いて、一二その說明を試みて見よう。

生きんとすることは人間の主なる欲求であるだけに、死に關する事柄は多く不淨とされ罪穢とされる。死人には死靈があつて、その罪穢の原因をなす。そのために墓地の近くの神社を移し(後紀、系訂三ノ七三)、又改葬したり墓を堀つたりし穢となり(式、系一三ノ一五六)等する。又犬が死人の骸を運んだゝめに神祇官が穢れたりするやうなこともある(三實、系訂四ノ一五六)。又少し新しい文獻によると人骨は色の赤さに依つてその觸穢を定めたり、血氣なき古骨は穢とならな

いとする。(五)

獣類の死を忌むことも、その基礎観念に於いて人間の死と変りない。延喜式には六畜の死は忌五日とし(系一三ノ一五六)、法曹至要抄には鹿が六畜に非ずして穢となるのは猪に准じたのであるとしてゐる(群四ノ九〇二)。六畜中にも鶏には穢なしと特に示されてをる(式、系一三ノ一五六)。

死に最も密接なのは疾病である。自然的死を認めないやうな人々は、疾病もこれを悪霊の所為として考へる(猪後紀、系訂三ノ二三〇)。血は神聖とされる場合もあるが、不浄とされることも普遍的のものである。灸治が穢とされるのは忌火といふ考も入れて見なければなるまい。

文保記には「有死穢物有生穢」(群一八ノ八二六)と云つてあるが、凡て不可思議なるものは危険とされ、その内でも生や死に関することは最も危険である。唯だ単に出産の現象のみならず、産以前の妊婦の状態、産後の病的状態、並に胞その他の不浄物より、かくして生れた子供までが矢張り穢を蒙るものとされる。流産(傷胎)は一種の死穢として取扱はれる。(式、系一三ノ一五六)。獣類にも産穢があるが、多くは犬の産穢であり、稀に六畜(式、同上)その他のものが見える。

生と死のみならず、人間の生活は常に或る超自然的超人間的なもの〻支配の下にあるとする古代人に於ては、凡ての天変地異がその厭ひ忌むべきものとされた。かゝる穢を古代人は高津神乃災、高津鳥乃災、昆虫乃災などとして考へたのである。

火には神聖なる方面もあるが、又忌み穢れの火もある。不可思議な火の発動を恐れ、これを天火として人火と区別する(三実、系訂四ノ四八六―七)こともある。

犯罪と云うやうなことも、その古代形式に於いては全く穢の観念に基くもので、即ち不浄なのである。故に神聖な行事に参与する場合には罪人に接したり裁いたりすることを避ける。而してその犯罪の種類にも色々あるが、穢として

最も注意されるものは性的行爲で、その社會の許さぬ男婚女犯が穢とされる以上に、齋戒の項目として常に一般の性行爲が愼まれることさへある(文保記、群一八ノ八三五)。

喫肉は散齋の時にも愼まれるが、更に僧尼に對しては酒を飲み五辛を用ひることが禁せられる(義解、系一二ノ七一、七五)。又國を擧げて殺生を禁斷し、酒肉を用ひることを停めたこと(紹紀、系訂二ノ三〇二)などから見ても、そこに佛敎的背景を充分認めねばならない。

而もその佛法が一方に於いては、常に神事に對して不淨なものとされ、神事には佛事を廢し、所謂忌語さへ生じてゐるのである。これは又支那思想、例へば北辰を祭る如きことに於いても同樣である。これら種々の思想並にそれに伴ふ行事の移行し混在する場合の諸種の關係は、又別に大きな問題を提供するやうに思ふ。

以上大體に述べ來つた種々の罪穢の間に存する不淨としての考は、後の時代に於いて宗敎的にも世俗的にも罪とされ惡とされる諸觀念の古代形式と云ふことが出來、而もそれらが未だ充分に分化しない形に於いて存するものと見ることが出來よう。

註(一)宗敎研究、第二年(大正六―七年)第六―七號所載赤松智城氏「神聖觀念論」參照。我國に於ける「いみ」と云ふ語も神聖なる方面としての「齋」と不淨の方面としての「忌」の兩意が含まれてゐる點はラテンの sacer フランスの sacré に變りがない。

(二)茲には煩雜を避けるために、その原文を錄することが出來ないのみならず、典據を指示することも一二を選ぶに止めざるを得ない。尙所用の文獻中、六國史は國史大系中改訂版六國史により(系訂)他は多く國史大系本(系)により、群書類從本は經濟雜誌社版による。

(三)此の外に貞觀儀式にもあるが、その內容は延喜式記載に同じく、唯だ高津神乃災、高津鳥乃災を缺くのみ。儀制姫命世記(續群一ノ五七)に見えるのは、大神宮儀式帳所載に殆んど同じく、唯だ母子犯罪を加ふるのみ。

（四）古事記傳三〇（本居宣長全集二ノ一八一六、一八一七―八）

（五）文保記、（群一八ノ八一五、八二〇）。傍にこれと同様の意味が法曹至要抄（群四ノ九〇四）などにも見える。又最近の考古學の研究では我國にも既に早く洗骨の風があつたと云ふことである。

新刊紹介

Alexander (Hartley Burr),
L'art et la philosophie des Indes de l'Amérique du Nord.
Paris, 1926.

ネブラスカ大學のアレキサンダー教授がソルボン大學でした北アメリカ、インド人美術と哲學についての講演をあつめたものである。氏は南北アメリカの神話學にも造詣深く、哲學者美術者としても令名がある。

本書は格別な創意を含んでゐるとは思へないが、この方面の研究としては極めて要領よく纏つたもので、殊に卷尾を埋めてゐる絵や寫眞は貴重なものである。なほ A. Van Gennep の簡單な序文が附してある。

Baliffol (Mngr. Pierre),
Saint Grégoire le Grand.
Paris, 1928.

さき頃物故したバチフォル親下がルコフル社の《Les Saints》叢書になした一つの貢獻で、絶唱である。聖グレゴリは初代の教會からやがて廣い中世紀の歴史へと推移して行く回轉期を占むる樞要な地歩を占めてゐた。バチフォルの從來からの對象であつた初代基敎史の末尾を飾るものであらう。

De Blois (Louis),
Le Guide spirituel,
Nouvelle éd. Paris, 1927.

紹介するこの神秘家ルイ・ド・ブロアの「宗敎者の鏡」は Dacryanus 又は「泣く者」——著者はこの書で宗敎的訓練の衰微をひどく嘆じてゐるので——とも題された。議論を避けて優しく宗敎生活へと手引いて呉れる名小册子で、ある點では『基督に倣ひて』以上のものを含んでゐる樣に思ふ。

Clark(Thomas Curtis)and Gillespie(Esther A.),
A Child's Thought of God.
New York, 1928.

詩人ブラウニングは A Child's Thought of God で They say that God lives very high ! But if you look above the sky you cannot see our God. And why ? ……と唄ふ。本書は子供のために割合に平易な宗敎詩を集錄したもので、この後わが國でも斯うものが大いに必要となるであらう。しかし、現代の子供のために現代の世界を解釋する新らしい詩の見出し難いのは殘念である。

Coulange (Louis),
La messe.
Paris, 1927.

彌撒の先驅は banquet であつた。古代のミサはどうして準備され決定されて行つたか。そして又現代のミサは何時頃どうして生れたか。現代のミサでの祝聖は？ 犧牲の問題は？ そして又原初の banquet はどんな形式の下に遺存してゐるか。著者は快刀亂麻を斷つ明敏な筆鋒を以つて、これらの諸問題に、極めて僅かの頁數内で答へてゐる。

Creelman, (Harlan),
An Introduction to the Old Testament.
New York, 1927.

年代史的に編纂した舊約の研究、初歩入門者の爲に。

Fosdick, (Harry Emerson.),
A Pilgrimage to Palestine.
New York, Macmillan, 1927.

聖地旅行記、勝れた觀察眼とペンとを持つ氏によつて、歷史的回顧とともにパレステイナの印象が躍如として記されてゐる。

Guignebert, (Charles),
Christianity, Past Present
New York, 1927.

Guignebert 氏は、原始基督教の研究及教學史家として知られた人、本書はその基督教史である。初期中世近代の三部に分つてある中、中世の記述が最も興味を牽く。當時の外面的な滯留の底を常に流れてゐた種々な氣運の動きを氏は見逃してゐない。殊に、多くの歷史家によつて忘れられ勝な當時の時代信仰に對する反教會的革運的な底流について特別な注意が注がれてゐる。

著者の態度は基督教の組成を根本的にシンクレテイズムであるとする。イエス自身は倫理的義務を強調したと云ふ特徴はあるにしろ、結局ユダヤ教の單純な一つの形を說いたに過ぎなかつた。彼の教は、總合的才能を多分に持つたギリシヤ思想を背景とする當時のユダヤ人の手によつて育まれた。そして眞の意味に於いて新宗教の搖籃の地とも云ふ可きアンテイオケに於いて、イエスは初めて神にされたのであつた。その後、この新しい宗教は、進路に橫はる凡ての邪魔物と戰ひ、征伏し、又同化して、今日に至つたのであると說く。

著者が基督教をシンクレテイズムと見るはよい。併し、ユダヤ教の中より認知としてあらはれ、異常な力を持つて凡ての時代を通じて生きて來たその中心生命を考へる時

に、專にシンクレテイズムのみとしては仕舞くないものがあるのではないか。その中心の流れに全く無關心であつた所に、猶著者の態度に問題があるのではあるまいか。

Harding (William Henry),
John Bunyan : Pilgrim and Dreamer.
London 1928.

不朽の名著『天路歷程』の著者バンヤンが生れてから丁度今年で三百年目に當るため、それを紀念してか、二つの良い傳記書が出たその一つ。

Harding (the Rev. R. Winboult),
John Bunyan : His Life and Times.
London, 1928.

この書は前のと相補ふべきもので、バンヤンの生活を詳しく叙するよりも、彼の時代やピユリタン精神を鮮かしく描き出してゐる。また一方では Pilgrim's Progress の文學上の傑作や宗教的古典としての價値を見事に論じてゐる。此書はバンヤンに對する限りない愛着と深い洞察を以つてかゝれてゐる。

Jammes (Francis),
Le Rêve franciscain, suivi des "Petites Fleurs de Saint François.
Paris, 1923.

その甘美な物柔しさに於いて、カトリック神秘詩人ジヤムはフランシスカンの夢を唄ふにふさわしい。聖フランシスが、ある心地よい夏の朝クロオデルやジヨルゲンセン、或ひはラコスト或ひはジヤム自身などの一群の詩人のすゝめに從つて、フランスのピレネ山地の鐵場ルウルドに相共に巡禮してゆく途上でのさまざまの感想觀察を叙した散文詩で、カトリックの青少年少女のために書かれたものである。

Knowles (Dom David),
The English Mystics.
New York, 1923.

英國神秘主義を取扱つた文獻は數多いが、更にそれに加ふる新しき一つ。神秘主義の性質神秘經驗神秘家の時代等について、神秘主義がともすれば常人の手の屆かぬ境地のものと見做される傾きのある事に留意した著者は、常に地に足をつけた態度で神秘家を見る事に成功してゐる。

Maloney, (C. K.),
The Religious Mind.
New York, 1927.

本書は宗教に材料を求めた心理學的研究であつて、心理學の方法を借りた宗教の研究ではなく、心理學の立場を守つて、その埒外に出でない、と著者は云ふ。序文にその立場から既往の宗教研究が批評してある。「原始宗教の研究は宗教の起源を辿れ且後に發達した宗教現象を解釋する手懸りを得る限りに於いて意義を持つ。」「變質者の宗教意識の研究は病理學の特殊な範圍に屬すべきであつて、安當な宗教心理學とは云ひ得ない。」「原始宗教にしろ變質者の宗教にしろ、此等の特殊な外野を對象とする宗教心理學者は、馬の前に車を置く樣な研究方法をとつてゐるものである。」と。そして著者の立場は正常な人間の心理及その宗教現象の研究であると云ふ。

此の意見は或る意味では確に宗教心理學の苦しい立場を射て肯綮に當つて居る。併し今日の問題は宗教心理學のこうした苦しい立場を指摘説明する事でなくて、如何にして其處から(單なる常識心理學に固せずして)脫け出すかと云ふ處にある。原始宗教、變質者の宗教又神祕主義の研究等もこれを宗教心理學に限つて見れば、皆その努力に外ならないと考へられる。例へば著者の言の如く原始宗教の研究を功利的にのみ解したとしても、現在の複雜な宗教意識は、それ等の特殊な相に著しくあらはれた姿から返照し來つて初めて解釋し得るのではあるまいか。これが現在の學界に認められた行き方であると思ふ。勿論、このゆき方も見方によつては、ある程度迄、枝葉に走りすぎて本を忘れてゐると云ふ弊はあるかも知れないが。

現實の宗教現象に直接に當つてゆこうとする著者が新らしいゆき方をさし示し得たとするならば本書は成功である。それが、單なる常識的解釋に屬する事なしに。

Piper (David R.),
Community Churches.
New York, 1923.

本誌で既に今岡信一良氏が紹介したコンミュニテイ・チヤーチ運動を、この著は歷史的背景や進化の方面から現在に至る迄を述べてみてゐる。

Reiner (Julius),
Buddha.
Berlin, 1926.

佛陀の教説を論述せしもの、主として覺、緣起、大乘の三項に亘つて述べてゐる。

De Rouvre (Charles),
Auguste Comte et le Catholicisme.
Paris, 1928.

普通には、コントは處女マリアにも比すべき愛人クロチルド・ド・ヴォと相識るに至つた時、有名な人道教へと回心したのだと云ふ。著者は斯る説にも幾多未發掘の新資料を持つて修正を試みてゐる。またコントに及ぼしたカトリシスムの影響は極めて大であつたことは勿論で、人道教とは換言すれば「神のないカトリシスム」であると著者は斷じたいのである。

Smith (G. B.), Editor
Religious Thoughts in the Last Quarter-Century.
University of Chicago, 1927.

一九〇〇——二五に亘る四半世紀の宗教學一般を各部門から、その道のオーソリテイによつて、究明せんと企てた重要な意義ある書物である。これは既に「宗教雜誌」などに發表されたものなどを含んでゐる。

宗教上の科學が如何に若々として新分野を展開して行つてゐるかを充分に鳥瞰し得てゐるところに大きな特長があるわけである。

Soares (Theodore Gerald),
Religious Education.
University of Chicago Press, 1928.

我國にても宗教教育の最近擡頭し來つた際、一標版である Soares 博士の精練された平易な旨とする講演風の本書を推すことは、專門家はさに角、この方面に興味を抱く人にとつて眞に指南車たるを信ずるからである。

Temple (the Right Rev. William),
Christianity and State.
London & New York, 1928.

マンチエスターの僧正テンプルは社會問題を說くに此上もなく適當な位說にあり。その社會史はすでに多數の讀者を得てゐる。この書はプラトーを說きカール・マルクスを說き、更にマキアベリー、スピノザ、ホツブスを說くには餘りに小冊であり、特色はむしろ彼の宗教的社會觀にある、基督教的國家は家族の進化である。その最高原理は愛である。愛によつて國家は神の國ともなり、又なる神の家族ともなると彼は結論する。彼はまた私有財産の問題を論じて曰はく——基督教の社會においては、たゝへ働かなくとも生活だけは出來るやうにありたい。かくてこそ勞働と奉仕は更に自由なり、人格は更に充分なる開展をなすであらう——と。

日蓮上人の宗教及び哲學

島田行啓著

東京　丙午出版社發行

著者は所謂宗教學者ではない。由つて比較的自由な立場に立つて論述して居る。其處に新らしい味があり、進歩がある。それが本書の特色であると同時に又長所であらう。

由來所謂宗教學者と云はれるものは或る型にはまつた宗學のみに沒頭して自己の宗學が余他の教學と如何なる關係を保つか、又佛教全體に對して如何なる意義を有するか、といふ樣な問題に對して余りに無關心であつた樣である。

著者は印度支那佛教史專攻の學者であり、且つ宗學そのものに對しても『宗學とは或る時代思潮と個人的要求、若しくは思考形式とを以つて聖祖の教學を組織づけたものであるから宗學其者とは必ずしも常に全同であるとは限らない。……宗學は時代により個人により變化し進歩する處に宗學の生命があり價値がある』と云ふ信念の保持者である。隨つて本書を記するに際しても日蓮聖人の教學の佛教思想史上に於ける地位と云ふ事を絶えず顧慮し、且つその表現形式に於ても現代人に親しみのある方法を採用された。此の爲めにともすると專門學者以外の一般人には了解し難き宗學を平明に論述され得た事は本書の功績といわねばならぬ。尙欲を云ふ事が許されるならば聖人の教學の背面に活躍せる當時の文化史的意義と云ふものを今少し眞明にして貰ひたかつた。（Y生）

出口米吉氏著

原始母神論

東京　武蔵野書院發行

著者が古傳説の蒐集家として世に知らるゝことは既に古い。自ら任じてフレーザーたらんとし、彼に私淑してその方法を用ひられた結果の一として、此の原始母神論は成つたのであらう。成る程、その採集するところは廣い。吾々はその材料だけでも此の書に負ふ多大の恩恵がある。もとよりその方法に至つては、人夫々、その立場と行方とを異にし得るが、此の書の如きもその一の遠方として一應は世人の考慮に値する。

殊に較近原始文化研究の新しい傾向が生じて來た時期に於いて、此の書もその一の表れとして充分の意味をもつ。その豊富な材料を持ち、而もその出所を一一明記してあること及び土俗的方面と女性神とにのみ限つて集成されてあることだけは、少くとも讀者にとつて大きな価値を有する。たゞ外國の材料を取入れてあることの早に比較に過ぎず、實例の一二を外に求めたのに過ぎない觀があるのは、一の好事的事業に外ならずして誠に惜しい。もとより此の方面の材料の整頓といふことは、現今の日本に於いては或は不可能のことに屬することかも知れない。

最後に此の種の著作にいつも願はしきものは、完全なる索引を附加することであるが、今本書の有する索引は餘程その周到なるものである。これ亦讀書家の著者に對して敬意を表すべきことであらう。（P・T・H）

高楠順次郎著

佛教讀本

東京　大雄閣發行

高楠博士の編著になる本書は何々讀本と汗牛充棟もたゞならぬうちでも傑出したもの、六月出版以來既に十四版を重ねてゐるにみても如何に世間で歡迎されてゐるかがよくわかる。

ターラ、ナータ著
寺本婉雅譯註

ターラ、ナータ印度佛教史

東京　丙午出版社發行

原始佛教の研究を一應終へた學界は其の興味の中心を部派佛教並に大乘佛教へと轉換するに到つた。而して其の研究にあたつて何人もが一樣に感ずる困難は史的關係が明でないといふ事である。由來印度人は史的觀念に最も乏しい國民であつた。從つて體裁の整つた印度佛教史とも云ふべきものは殆んど皆無と云つてもあながち過言ではなからう。ターラ、ナータの佛教史の如きは實にその異數なるものである。

氏は西歷一五七五年西藏國の藏洲（ツアン）に生れ印度に長らく留學し師の佛陀陽多那達と共に譯藏した。本史を草するに際して當時存在せし諸種の聖典・宗教史及び傳說を廣く涉獵して居る。その主なるものを擧げれば律師戒行經・善見律毘婆沙・異部宗輪論・文殊師利根本坦特羅經・成道者八十四傳史・善逝宗教史等がある。就中十四世紀初期の西藏の大學匠ブトンの善逝宗教史に據る所多く又眞言密教に關するものは主として六世紀の作と思はれる文殊師利根本坦特羅經に基いて居る。

取扱つた時期は阿闍世王時代に始まり眞言乘興隆の時代に到る、其間大小兩乘顯密二教に亘り或は美術造像等四十四章に分ちて詳細に論述して居る。その完成は西歷一六〇八年であるから、かなり後世のものであるにもかかわらず其の史料の嶄新な點に於て相當價値あるものである。

本書は一八六九年モーフナー氏によりて獨譯と共にペテルブルグで出版されたがその後絕版となつて手に入れる事は容易でなかつた。爲めに昨年池田澄達氏が謄寫版で原典を數部出版された程である。印度佛教研究者達が久しく望んで得られなかつた本書が今邦譯されて出版された事は實に學界の慶事と云わねばならぬ。

譯文に關しては今原譯兩者を對比する暇を持たないから

批判の限りでない。但し附記された註解には斯學研究上恩惠を蒙むる點が甚だ少くない。尙附錄として善逝敎明法生寶藏及びバクサム・ジョンザンの兩史の抄譯並びに梵藏兩語の索引が載せられてある。（TS生）

リヴァーズ著
長岡曠若譯

原始文化傳播說

東京　岡書院發兌

Elliot Smith, Rivers, Perry の三つ巴を以て構成された、もとのマンチェスター學派、吾々の所謂新英國民族學派が、ある部面では全く行きつまつてゐた民族學の諸問題に新らしい見地と、今まで觀察から逸せられた未耕地を開拓した功績は大いに之を認めねばならぬ。

とりわけリバーズは心理學者、社會學者、民族學者として充分の素養をもつた碩學であつた。こゝに、『原始文化傳播說』といふ改題目で紹介されたものは、主として氏の晩年の諸論文を含むものである。（遺稿の Psychology and Politics, 1923. 及び Psychology and Ethnology, 1926. から收錄したもの）。

譯者の意圖はとりわけ、リバーズ博士の綿密で周到な field-worker としての實證的觀察と根本の心理學上の博識とになる新見解である「文化輻合說」や「文化傳播說」を提唱せんとするにある。そして譯者の眞摯な熱意は充分に報いらるべきもの。此譯者は將來のわが國の民族學の研究にある一つの傾向を投じるものであることを信じて疑はない。「原始文化叢書」も本編から岡書院獨自の氣の利いた裝裝をこらしてゐるのも嬉しい。（K・F）

寺本婉雅譯註

藏漢和　佛說無量壽經
三譯對校　佛說阿彌陀經

東京　丙午出版社發行

本書は初めに西藏原文を載せ、次に和譯を置き、その上方に漢譯を對比せしめ、最後に西藏所傳大無野壽經概說なる譯者の研究を附してゐる。

藏文は大小兩經共、北京赤字版を寫眞凸版にしたもので、かなり明了である。和譯に際しては、マックス、ミユーラ氏出版の梵本を對照し、漢譯は大經は康僧鎧譯及び菩提流志譯を小經は羅什譯を參照し、又東方聖書中の英譯をも對見されて居る。

古來の佛敎研究が漢譯聖典に基いてなされたのに對し、近代のそれは主として語學から出發して原典研究に始められたのである。然し、それ等の原典は量に於て余り多くなかつた爲め、大體重要なるものゝ研究は一通り終つた形である、從て更に新しい材料を要求するに到つた。この要求

な充すものは何んと云つても浜譯聖典とその最を爭ふ藏譯でなければならぬ。爲めに近來此の方面の研究が著しく勃興し始めたが何分にもその原文を得る事が容易でないから斯學研究者にとつてはかなり苦痛である。此の時にあたつて此の出版のあつた事は大いに多とせざるを得ない。然し異本を對校しての誤譯を訂正した所謂批判的原典の出版でない事は學的立場から見て甚だ遺憾とする所である。

（S・Y・生）

清水梁山著

日蓮宗綱要

丙午出版社發行

著者の日蓮宗學における造詣は云ふまでもないが、特に一大抱負をもつて起稿せりと聞くに、筆端漸く熱せんとするの時に際して長逝せるは惜しい。そのため本書の後半は「國體法華經」の問題その他をもつて補つてある。されば本書は高島米峯氏の念願する各宗綱要の大成に一本を加へ、再び盛んならんとする日蓮研究のよき炬火となるであらう。

カウツキー原著
近藤宗男譯

基督教の起源

東京　啓明社

「社會を、單に觀察者として研究せんとする企は、私には愚かな事と思はれる。單に觀察せん事を欲するものは、何者をも觀察しない。我々は自らの活動する程度にのみ、他人の活動を觀察する。」マルキシズムの流れを汲むソーシャル、デモクラット、實際運動の闘士として、又經濟學者としての、カウツキーの基督教史觀は全くユニークな行き方を持つてゐる。彼はこう云つてゐる。『私は決して宗教史の事項に關して、其の研究を畢世の事業とせる神學者諸氏と、其の學殖に於いて比肩せんとするものではない。然し乍ら恐らくは私が無產者の階級闘爭に深く關與せる結果、私は神學及宗教史の教授が研究せざりし、原始基督教の本質な、幾見するを得たのである。』と、ドレフスやケース等と或る點の行き方は等しいものがあるが、カウツキーが唯物史觀をとつて立つ處に、その立場は全く分岐する。

一九〇八年本書は、出版されて、諸方面に大きなセンセイションを起した。爾來廿年、マルキシズム思想の隆盛な我が國の今日、寧ろ本譯の世に出づるの遲かつた事をうらむ、それだけ、此の譯の使命は大きい事になる。（岸本）

會告

今般新に本田義英氏京都常任委員となる。

編輯後記

□皮肉にもグレシヤムの法則は、こゝにも適用されて惡雜誌は常に眞研究誌を驅逐するの傾向を生じてゐる。本誌は決して、斯る時潮に負けてはならない。

□本會の「宗教研究叢書」の劈頭を飾つて、近く赤松智城、佐野勝也兩氏の好著が上梓されることになつてゐる。

□羽溪、林屋兩氏の續稿は、都合によつて次號に廻した。切に御諒察を乞ふ。（古野）

宗教研究 定價

隔月一回一日發行	一冊	金壹圓	送料六錢
	三冊（半年分）	金三圓	送料共
	六冊（一年分）	金五圓八拾錢	送料共

一冊金壹圓 送料六錢

昭和三年八月廿五日印刷
昭和三年九月一日發行

新第五卷・第五號

編輯者 宗教研究會
東京帝國大學宗教學研究室內

發行者 右代表者 姉崎正治

印刷者 宗教研究發行所
東京市神田表神保町二番地株式會社同文館

森山讓二

印刷所 宮本印刷所
東京市神田區雉子町卅四番地

不許複製

發行所 宗教研究發行所
東京市神田區表神保町二番地・株式會社同文館
振替東京二一七四六番・電話神田九三三番 三〇八〇番

（定價金壹圓）